

魂の根底の溶解？

—中世北方神秘思想と近世フランス神秘主義のあいだ— (1)

渡辺 優

問題の所在

中世盛期から末期（13～15 世紀）にかけて西方キリスト教世界に興隆した「北方神秘思想」^①が後世に及ぼした影響の広さと深さについては、あらためて強調するまでもないだろう。とくにエックハルトを中心とする「ドイツ神秘主義 (Deutsche Mystik)」の系譜に関しては、本邦でも研究の蓄積は分厚い。キリスト教霊性の歴史は、近世（16～17 世紀）にはスペイン、次いでフランスにおいて黄金時代を迎える。が、それも北方神秘思想の流入なしにはありえなかった。この時代に輩出した数多の霊性家・神秘家のいずれも、多かれ少なかれ北方神秘思想の重力圏内にいたのである。

しかし、西欧近世に生じた総体的な知の地殻変動は中世的世界観・人間観に根本的な変化をもたらした。中世北方神秘思想と近世神秘主義のあいだにも、なにか両者を質的に隔てる断層が走っているように思われる。そしてこの断層は、時としてそれぞれを対象とする研究のあいだにそれと知らず基本的枠組みの相違——たんなる言語的相違にはとどまらない相違——を生じさせているようにも思われる。これが本稿の出発点となる基本的認識である。

そもそも西欧において「神秘主義 (la mystique)」という独自の思潮が神学から分離独立してくるのは近世のことだった。原始キリスト教時代より連綿と続いてきたといわれる神秘主義の「伝統」もまた近世に創造された——こう主張して、西欧神秘主義研究に画期をなしたのはミシェル・ド・セルトーである。スュランを中心にアピラのテレサからシレジウスまで、西欧神秘主義の盛衰を論じたセルトーの名著『神秘のものがたり』(1982 年)は、現在の「神秘主義」研究の不可避の参照点となっており、筆者の研究も極めて多くを負っている^②。ところで、セルトーの仕事に対しては当初から強烈な批判が存在した。アラン・ド・リベラとフレデリク・ネフは、『神秘のものがたり』が「ライン・フランドル神秘主義」あるいは「ゲルマン語派の神秘主義」を締め出していると批判し、17 世紀フランスを主対象とするセルトーの方法論に「形而上学的・宗教的自民族中心主義」の烙印を押した^③。リベラとネフの批判は、近世に新しい「学知」として「神秘主義」の名の下に生成してくる「言語活動」の様態をこそ捉えようとしたセルトーの試みを理解したうえでのものとはいえない。だが、彼らのナイーヴともいえる反応そのものが、中世北方神秘思想（研究）と近世フランス神秘主義（研究）のあいだに横たわる断絶とその意味を考えることを促しているように思われる。

この点、キリスト教霊性史の碩学ルイ・コニエの著『ライン・フランドル神秘思想入門』(1968 年)の末尾の言葉は示唆的である。「すでに 16 世紀末から、北方神秘思想の影響力は全ヨーロッパに及び、その影響力をまったく免れているような霊性家はほとんどいなくなる」としながら、しかしコニエは近世の霊性家たちについて次のようにいう。「史料をつぶさに検討してみれば、それでも

彼らが、別の系統、別の宇宙、別の文化に属すものであること、すでに中世は終わってしまっているということに気づくのである⁽⁴⁾。何かが変わった。しかし何が変わったのか。コニエ自身は『近代の靈性』（1966年）において近世キリスト教靈性史を通覧するなか、すでにひとつの見方を提示していた。「存在論から心理学へ」というのがそれだ⁽⁵⁾。北方神秘思想について、その特徴を中世の哲学的・神学的原理に基づく思弁的・形而上学的性格に認めたコニエは、それを「本質・存在の神秘主義（Wesenmystik）」と呼んだ⁽⁶⁾。対して近世神秘主義は、たとえばアビラのテレサのテキストの一部に顕著であるように、形而上学的世界観・人間観の喪失を背景として、個々人の内面的体験を描写する心理主義的性格を強めてゆくと考えたのである。

このような見通しを鮮明化・先鋭化させたといえるのが、ミノ・ベルガモの著『魂の解剖学』（1994年）である⁽⁷⁾。ベルガモは、中世北方神秘思想の鍵概念である「魂の根底（Seelengrund, fundum animae）」概念が、近世フランスにおいて根本的な変容を被ったと論じた。なかでも重要な洞察は、フランス靈性の大家フランソワ・ド・サルにおける「靈の尖頭（pointe de l'esprit）」概念に、近世神秘主義における「魂の根底」論の脱形而上学化・心理学化への端緒を見いだしたことである。

本稿は、コニエやベルガモの見通しを踏まえつつ、中世北方神秘思想と近世フランス神秘主義のあいだに横たわる断層、およびそれが提起しうる思想史的問題を再検討する。近年目覚ましい進歩をみせている、重要な靈性文献の校訂や文献学的研究の成果を活用し、中世と近世の靈性の接続面をより詳細に考察することで、かえって浮かび上がる齟齬や緊張、断絶を明らかにしたい。また、17世紀末に顕在化する神秘主義の退潮の原因を、その独自の言語活動の解体に求めたソフィ・ウダールの研究に倣い⁽⁸⁾、本稿もまた、「魂の根底」という北方神秘思想に特徴的な概念をめぐる語り方の変化に注目する。かくして17世紀を通じて進行した「魂の根底」の「溶解」を描き出しながら、しかし、このような包括的図式には必ずしも収まらない事例として、最後にシュランを取りあげる。

1. 北方からの波

北方からフランスへの靈性の流入はいつ、いかにして起こったか。以下、まずは16世紀半ば以降活発化してくる靈性文献の翻訳、編纂、出版について基本的事実を概観する。次に、なかでも重要な三つのテキストを取りあげ、それが17世紀フランスに及ぼすことになる影響を視野に入れつつ検討し、北方神秘思想の「魂の根底」論の要諦を把握したい。

1-1 文献群の流入

北方神秘思想のテキストを、フランスのみならず全西欧に拡散させたのは、16世紀ケルンのカルトウジオ会士たちだった。北方各地の言語で書かれたテキストは、まず彼らによってラテン語に翻訳され、それが基になって各国語への翻訳が進んだ。ヨーロッパの北と南、東と西の結節点に位置する地理的条件にも恵まれ、翻訳に習熟した修道士たちが集うザンクト・バルバラ修道院は、1530年頃から1580年頃にかけておよそ半世紀のあいだ、教会史上にも比類のない知の発信源となった⁽⁹⁾。なかでも、ラウレンティウス・スリウスの倦むことなき翻訳と編纂の業には恐るべきものがある⁽¹⁰⁾。

同時代にケルンで翻訳、編纂、刊行された北方神秘思想のテキストのうち、その後も版を重ね、近世を通じて最も広く読まれた「著者」は、ルースブルーク、タウラー、ハルフィウス（ヘンドリック・ヘルプ）の三者である。古ドイツ語系のティオワ語で書いたルースブルークについては、1552

年にスリウスによってラテン語著作集が編訳された。中高ドイツ語で書いたタウラーの著作集は、1543年にペトルス・カニシウスによってドイツ語訳され、次いで1548年にスリウスによってラテン語訳され、出版された。1556年には、オランダ語で書いたハルフィウスの著作集が、やはりスリウスによって『神秘神学』の表題のもと編訳された⁽¹¹⁾。

スリウスのラテン語訳から、数々のフランス語訳文献が生まれてくる。ルースブルークの仏訳本（『靈的婚姻』）の出版は、1606年および1619年と、版の数だけみれば広がりには比較的限定されていたように見える。しかし、「ルースブルークの伝令官」と称されるハルフィウスの『神秘神学』については、早くも1549年に仏訳が出版され、以降1550年、1605年、1617年、1691年と版を重ねた。最も広範に読まれたタウラーの偽書『綱要』に至っては、1587年から1681年までに3種類の仏訳により計13の版が出版された⁽¹²⁾。

このほか、北方神秘思想をフランスに伝えるうえで決定的な役割を果たした文献として特筆すべきは以下の2点である。まず、1535年にケルンで初版（ただし未完成版）が出た『福音の真珠（*Die evangelische Peerle*）』である。1537年に増補改訂版（*Die grote evangelische Peerle*）、1545年にラテン語版（*Margarita Evangelica*）が出版された。おそらくはブラバント出身の在俗の女性を著者とするが、偽タウラーの『綱要』と同様、現在まで著者不詳である。1602年出版の仏訳版（*La perle évangélique*）は、パリのカルトウジオ会士——ユイベンによればボークーザンによる翻訳とされるが、これも定かではない——による。もう一点は、1553年に刊行されたプロシウス（レイ・ド・プロフ）の『靈的綱要（*Institutio spiritualis*）』である。早くも同じ年に仏訳版（*Institution spirituelle*）が出版されたこのテキストは、ベネディクト会の靈性刷新運動を主導した著者の権威とも相まって全西欧に流布した。フランスでは、ボークーザンや、これも後述するフランソワ・ド・サルによって称賛され、北方神秘思想をフランス靈性に橋渡しすることとなった⁽¹³⁾。

1-2 「魂の根底」論の諸相——北方神秘思想の鍵概念

アリストテレスの『靈魂論（デ・アニマ）』以来、古くから西欧思想の根本テーマであり続けてきた魂論は、西欧神秘思想においてみると、「神経験の場所」論と換言できる。西欧思想史における「魂の系譜学」の先駆的試みといえる論考のなかで⁽¹⁴⁾、レオンス・レイペンスはこう述べる。「結局のところ、魂および魂に備わる諸能力にかかわる神秘的術語の全歴史は、神との合一をもたらす諸々の恩寵が入り込んでくる場所を特定するためになされる努力に集約できる」⁽¹⁵⁾。それら「神秘的術語」のなかでも際立った歴史を有する「魂の根底」概念は、ほかならぬ北方神秘思想の主題であり、とりわけエックハルトによって神学的に洗練された。

「魂の根底」とはいかなる場なのか。神との合一を目指す魂の歩みにおいてどのように語られるのか。いずれも16世紀半ばに出版され、中世北方の神秘思想とその術語を近世フランス靈性に伝達するに大きな役割を果たした三つのテキストによって確認しておこう。

1-2-1 プロシウス『靈的綱要』（1553年）

「魂の根底」をめぐるのは、まずは「序言」に端的な記述がある。

知性（*Mens*）あるいは靈の尖端（*apex spiritus*）とは、神と同型の、魂の裸の根底（*fundus*）

であり、すなわち神の像を呈する魂の単純なる本質 (*simplex animae essentia*) である。この魂の根底についていわれる超本質的生 (*vita superessentialis*) とは、そこを通じて霊的な生も活動的な生も完成へと至る生である。太陽から発する光線のように、知性から三つの優越せる能力が発出し、また知性へと還流する。ここにおいてこそ神の似姿は真に顕著に光り輝く。実に、父、子、聖霊が三つのペルソナにして一つの神であるのと同様、記憶、知解、意志は三つの力能にして一つの知性 (*una mens*) である。⁽¹⁶⁾

「魂の根底」は「知性」や「霊の尖端」、あるいは「魂の本質」ともいわれる。それは、あらゆる感覚的像や被造物から離脱したという意味で「裸」の魂の「単純な本質」であり、そのような魂の生は「超本質的生」であるといわれる。ブロシウスはハルフィウス (『完徳の鏡』) に多くを負っているが、そのハルフィウスはルースブルークに多くを負っている。なかでもルースブルーク的といえるのは「超本質的」という術語であるが、魂の根底における神秘的合一を三位一体のドグマに重ねる語り方もこの 14 世紀ブラバントの神秘思想家に由来している⁽¹⁷⁾。

知性の尖端に (*in apice mentis*) 生じる神的な合一について、師父たちはおおよそ次のように語っている。すなわち、意志の頂、あるいは至高の情動が神への愛に燃え立つとき、知解の頂、あるいは単純な知恵は高みより照らされ、いと幸いなる三位一体が顕現し、思考の単純な光を通じて記憶のなかに父が、明晰な認識を通じて知解のなかに子が、そして燃え立つ愛を通じて意志のなかに聖霊が姿を現す。ここから、魂 (この光輝く闇と、闇に包まれた光とを観想する魂) はおのれ自身から逃れ、神のうちに流れ込み、自らの最も内なる根底において神とひとつの霊となる (*unus cum eo spiritus in intimo fundo suo efficitur*)。そして、神の永遠の御言葉 (天なる父が魂の根底に発する) とともに生まれる (*cum aeterno Dei Verbo (quod ibi Pater caelestis profert) generata*) 魂は、気高く新しくされ、あらゆる善行や修行をなすにふさわしくされる。⁽¹⁸⁾

「魂の根底における神の子の誕生」というエックハルト的なモチーフも認められる。ここで確認しておきたいのは、北方神秘思想における魂論の形而上学的性格である。北方神秘思想において「魂の根底」は、あらゆる被造物性を拭い去ったという意味で裸の、純粹な本質 (*Wesen, essentia*) が露わになる究極的な地点である。そこにおいて魂は、創造以前の無に、そして神の本質に通じて「神とひとつの霊となる」⁽¹⁹⁾。エックハルトはじめ北方神秘思想が「本質・存在の神秘主義 (*Wesensmystik*)」と呼ばれるゆえんである。

「魂の根底」は「神の活^{はたら}きを被ること・苦しむこと (*pati divina*)」という神秘的受動的経験の場とされる。魂が神の活きを被るには、魂は自らに固有の能動的な諸力を休止し、あらゆる「像」から、すべて知覚や認識に現れるものから自由にならなければならないといわれる。

じっさいそこでは、神が活動主体であって、人間は神の活きを被るのである (*ibi quippe Dieu est agens, homo vero patiens*)。神を愛する魂の諸力が沈黙し、固有の活動を休止し、あらゆる像から自由になるとき (*ab omni imagine liberae sunt*)、神が語り、自らが望むままにこれら魂の諸力に働きかけ、いと貴き業を魂において成し遂げられる。⁽²⁰⁾

「神の活きを被る (*pati divina*)」というディオニュシオスの主題は、近世にはとくに魂の受動性 (*passivité*) という論点と結びついてさまざまな論争的になるだろう。受動性の強調は、世紀末のいわゆる「静寂主義 (キエティスム)」論争に至る反神秘主義言説の強まりのなかで、たんなる「無為」や「怠惰」として解釈されるようになってゆく。だが、ここで確認しておきたいのは、「魂の根底」が、魂に備わる一切の能動的力から隔絶したところにあるものとして語られているということだ。「それゆえ神はあらゆる事物にごく秘密裏に内在し、また、魂の根底そのものにおいては、あらゆる感覚に対して隠され、知られざるままであり続ける」⁽²¹⁾というのである。

1-2-2 『福音の真珠』(羅訳版 1545 年, 仏訳版 1602 年)

プロシウスと同じく『福音の真珠』の著者も、魂の本質が露呈する「根底」に、神がその本質によって現前すると語っている。この魂の至高の部分と、そこにおける神との合一について最もまとまった記述がみられる箇所を以下に引く。なお、引用はすべてパリのカルトゥジオ会による 1602 年の仏訳版 (ダニエル・ヴィダルによる校訂版) からのものである⁽²²⁾。

この魂のいとも貴き部分については、また、この部分にどのような名称を与えるべきかについては、幾人もの知恵多き者たちが数多くのことを綴っている。ある者たちは「知性 (*Mens*)」と呼んでいるが、それというのもこの部分はずねに神を希求しているからであり、まさに神と同型で神性を帯びているものとしてあり、人間における神の像だからである。それが何か神的なるものであるというのは、神のうちに沈み、神とひとつにされるからだ。この部分が霊の尖頭 (*pointe*) や霊の頂 (*sommet de l'esprit*) ともいわれるのは、そこにおいては神が鏡に輝くようにして絶え間なく輝いているからである。それはまた (かの高邁なルースブルーク師によれば) 魂の至高の部分である。というのもそれは、裸で形をなさない何かわからないもの、つねに自らの源に向かっているものなのだから。この源は、魂を、つねに自らのうちに御言葉の永遠の誕生を授かり (*recevant continuellement dedans soi l'éternelle génération du verbe*)、至福なる三位一体の姿に神性を映し出す永遠の生ける鏡ならしめる。ここにおいて神はご自身を、自らが何であるかを、その本質においてもペルソナにおいてもすっかり知り給う。なぜなら、神の像は魂の本質に存するのであり、それぞれの魂は自らのうちに、そこで永遠に生きるべきこの像を抱えているからだ。この部分はまた魂の火花 (*scintille de l'âme*) とも呼ばれるが、それは、神におけるこの部分が、ちょうど炎から生じる火花のようなものだからである。⁽²³⁾

「幾人もの知恵多き者たち」には、すぐ後に言及されているルースブルークはもちろん、エックハルトも数えられることは、その最も大胆な主題「魂の根底における神の子 (御言葉) の誕生」が語られていることから明らかである。実のところ『福音の真珠』は、「マイスター・エックハルトの名前を敬意を込めてはっきりと引き合いに出している最後の霊的著作の一つ」⁽²⁴⁾である。1329 年の異端宣告ゆえ、ケルンのカルトゥジオ会士たちも彼のテキストを刊行することはなかったが、『福音の真珠』は「われらがエックハルト師 (*Notre maître Echard*)」の逸話を伝えている⁽²⁵⁾。

その他『福音の真珠』のいたるところに垣間見えるエックハルトの痕跡は、たとえば次の、魂に

おける「無」ないし魂の「無化」を説く言葉のうちにいっそう明らかなだ。

無、あるいは、底知れぬほどいと深き無化は、或る深淵のうちに含み込まれている。神であるところのこの深淵において、人はすべて自己を失い、すべて神に消失する。そしてその人のうちに、その人の生ける内奥——魂が自らのうちに包み含んでいる内奥——に神ご自身が降る。さらにこの神ご自身によって、魂はなおも魂のうちに呑み込まれる。このとき、その人はまったく神へと変容してしまう。あたかも別の人間になるかのように変容するのであるが、実際彼は別の人間になるのだ。というのも、使徒たちにおいてそうだったように、彼においては聖霊が超本質的に (*superessentielle*) 生きているのだから。(26)

魂の自己無化と、自己無化を通じての神との合一という語りのモチーフは、17世紀フランス神秘主義においても幾度となく繰り返されることになる。そのなかでも、カプチン会士ブノワ・ド・カンフィールドの主著『完徳の掟』(オスモン版 1609年、公式版 1610年)が「離脱派(*école abstraite*)」と称されるひとつの潮流の方向性を定めた。概して「離脱派」は、一切の思考を中断し、あらゆる被造物から離脱し、キリストの人性をも超出して、神の本質との一致へと向かうべきことを説いた。ところで、ポール・モマーズが明らかにしたように、『完徳の掟』の「本質主義的 (*essentialiste*)」術語は実のところ『福音の真珠』のそれを継承しているのである(27)。

神を求めたい、神を見いだしたいと欲する者は誰でも、自らのうちに、つまり、神の像が存在する、自らの魂の最も内なる根底に神を求めなさい。そして、被造物たる自らの本質の野をよくよく掘り返しなさい。そうすれば彼は、神的本質において、そして魂の裸の本質において、まったく被造物ならざる自己自身を見いだすだろう。(28)

神は「自らの魂の最も内なる根底に」現前するとは、むしろ「わが内奥よりもいっそう内なる」神を語ったアウグスティヌスに淵源する。しかし、その神と合一するために、自らが創造される以前、時間が始まる以前の、本質を超えた本質的次元——「超本質的生」が開示される次元——へと遡る道を語るのが、『福音の真珠』に、ひいては北方神秘思想全般に明白な形而上学的性格である。そしてそれは17世紀初頭のフランスにおいて「離脱派」へと受け継がれることになる。

もう一点、プロシウスの『靈的綱要』と同じく『福音の真珠』においても、魂と神との合一の場である「根底」は、感覚であれ知解であれ、魂に備わる諸能力の一切が及ばない超越的次元にあるとされていることを確認しておこう。「創造物である知解の能力、そしてその他の諸能力は、それら諸能力の源であるところの、かの単純にして神的な根底から生み出されたものであるとはいえ、また、かの被造物ならざる光によって変容し、ひとつにされたまま保たれているものであるとはいえ、けっしてそこに到達すること叶わないのである」(29)。

1-2-3 偽タウラー『綱要』(羅訳版 1548年)

偽タウラーの『綱要』の根本的テーマも、つまるところは魂に内在する神の現前の称揚であり、魂に内在する神との合一の希求である。

神を真に愛する者は、遠くにいる神を求める必要はない。なぜなら彼は、神はつねに自らのうちに現前していることを見いだすことができるのだから。神は、私たちが私たち自身に対してそうであるよりもいっそう私たちに近く、私たちすべての救い主であり、私たちの本質の本質 (*essentiae nostrae essentia*) であるのだから。⁽³⁰⁾

「タウラー」の名が帯びる権威により、プロシウスの『靈的綱要』や『福音の真珠』にも増して北方神秘思想の術語をフランスに伝えるに無視しえない影響力をもった『綱要』だが、その成り立ちについてはいまだ不明な点も多い。複数の著者のテキストから編み出されたと考えられるがゆえに、それはしばしば「北方神秘思想のアンソロジー」とも評される。しかし近年の研究は、とりわけエックハルトのテキストが多くの部分を占めていることを明らかにしている⁽³¹⁾。

じっさい、「私たちはつねに、私たちの魂のうちに現前する神を求め、感じ、また信頼しなければならない。知性と魂の根底について」と題された第 34 章中に見つかる次の表現などは、まったくエックハルト的である。「神はこの魂の根底、あるいは知性のうちにつねに現前し、そしてそこにおいて神はたえず御子を生み出し続けている」⁽³²⁾。

一切の被造物から離脱して内向する魂が、自らの最内奥において見いだす「本質の本質」たる神。そのような神が現前する魂の根底は、創造されざる永遠の神以外の何ものをも容れず、ただ神の子を生み出し続けている。偽タウラーの『綱要』が繰り返すこの北方神秘思想のモチーフを、最も印象深いやり方で伝える挿話が、第 1 章の終わりに置かれている⁽³³⁾。

昔、一人の敬虔な男——「或る神の友 (*quidam Dei amicus*)」——がいた。男は、聖霊によって授けられた内的照明によって、聖書のあらゆる意味に精通していた。彼は、この世で人間たちに価値あるものと映るものが神の前には空しく、この世で何の評価も受けていないものが神によって称えられることを悟っていた。神は、眩いばかりの恵みでこの男を満たそうとした。ところが男は、むしろ神に懇願してそうした恵みの一切を退けた。それから五年ものあいだ、彼はあらゆる慰めを失い、逆にあらゆる誘惑、試煉、災厄を味わう。そんなある日、男の目に涙があふれ出るのをみて、神より遣わされた二体の天使が男を慰めるために現れる。以下、テキストからの引用である。

「おお主よ、わが神よ、いかなる慰めもわたしは求めません。わが魂のうちにあなたご自身が住まわれる場所を持ち続けること、そしてそこに何か別のものが現れたり、入り込んだりすることがないこと、わたしにはそれでまったく十分なのです」。男がこのように言うと、あまりに強烈であるため言葉で描写できないような光が突如として彼を包み込み、そして天上の父が彼にこう言った。「あなたがどこにいても離れることのない伴侶として傍にいるように、あなたにわが子を与えよう」と。だが彼は言った、「いいえ、父よ、わたしはあなたのうちに、あなたの本質そのもののうちにあるよう願っています」と。そこで天上の父はこう答えた。「あなたはわが子、あなたのうちでわたしはともに安らぐ」と。⁽³⁴⁾

この挿話は、17 世紀末、神秘主義に引導を渡すことになるボスユエによってその「常軌を逸した言い回し」が批判されることになる⁽³⁵⁾。おそらくボスユエは、「あなたにわが子を与えよう」とい

う神の申し出を拒絶し、ただひたすらに「神の本質そのもの」へと向かおうと欲するこの「神の友」の言動に、キリスト軽視の姿勢を看取したのだろう。キリストの人性を蔑ろにしているとは、神との合一の直接無媒介性を語る霊性家たちにはしばしば向けられた嫌疑であるが、17世紀フランスにおいてはまず「離脱派」がこの嫌疑的となる。

また、やはりここにも確認できるのは、「神ご自身が住まわれる場所」を持ち続けるためには、感覚的なものであれ霊的なものであれ、被造物にもたらされるような慰めの一切は拒絶するべきであるという主張である。繰り返し見てきたように、北方神秘思想の鍵概念である「魂の根底」は、知解や意志など魂に備わるより上位の能力からも隔絶しており、まして感覚や知覚など下位の能力からはいっそう隔絶した超越的トポスとして語られているのである。

1-3 小括

以上、もとより不十分ではあるが、16世紀から17世紀にかけての北方からフランスへの文献群流入の概要を粗略し、なかでも北方神秘思想の術語を17世紀フランスに伝えるに特筆すべき役割を果たした三つの重要文献における「魂の根底」論を概観した。

とくに後者について、いずれにも「エックハルト的」な語りモチーフがみられることが確認された。すなわち、一切の被造物からの「離脱」と、その結果としての「魂の根底における神の子の誕生」という北方神秘思想の二つの根本モチーフである。あるいは、三位一体論との結びつきや「超本質的」という術語などにはルースブルークの影響が明らかである。いずれにせよ、「本質の神秘主義」と称される形而上学的な性格の強い語り方のなかに、あるいはそのような語り方を支える存在論的原理としてあった「魂の根底」概念は、近世フランスでも広く読まれたという見通しが得られた。

偽タウラーの『綱要』を通じて起こった「フランスにおけるエックハルト」の受容を強調するドミニコ会士ジャン＝マリ・ギユレットは、17世紀には「もうひとつのフランス学派」が存在したという。彼によれば、『綱要』を読んだ者たち——アカリ夫人、ジャン・ド・サン＝サンソン、スュランら——は、本人たちの自覚によらず「エックハルトの遠い弟子たち」だったというのである⁽³⁶⁾。この結論はいささか性急にすぎようが、従来考えられていた以上に北方神秘思想の潮流は17世紀フランスに流れ込んでいたといえるかもしれない。しかし、北方神秘思想の鍵概念である「魂の根底」は17世紀フランスにおいて根本的に変容し、その語り方も異質なものとなる。いかなる変化が生じたのだろうか。北方神秘思想とフランス霊性の出会いの最初の局面から考察しよう。

2. 熱狂と警戒——最初の受容者たち

フランスに流入した北方神秘思想は、宗教戦争に揺れる世紀転換期にあつて内面的な霊性を希求する者たちを深く魅了する一方、少なからぬ戦慄と警戒を呼び起こすことにもなった。この最初の出会いのねじれたあり方は、近世フランス神秘主義のゆくえにも大きな影を落とすことになる。以下、いずれもフランス霊性の源流に位置する4名の人物を取りあげ、北方神秘思想に対するアンビヴァレントな反応を考察する。

2-1 アカリ夫人

17世紀初頭にフランス靈性の震源地となったパリのサークル、その中心にいたのはアカリ夫人（受肉のマリ）である。彼女の靈的指導者であり伝記作者でもあったアンドレ・デュヴァルによれば、1582年にピエール・アカリ——「リーグ（旧教同盟）の走狗」の異名をとった——と結婚して以来、アカリ夫人はこの篤信の夫の手ほどきによって数々の靈性文献に親しむようになった。その彼女に神秘主義へと向かう決定的な踏み出しをさせたのは、あるとき聴罪司祭から渡された書物を読むうち、彼女が出会った次の言葉だった。「あまりにも貪欲にすぎる、神にも満ち足りぬ者は (*Trop est avare à qui Dieu ne suffit*)」⁽³⁷⁾。ところで、デュヴァルによる伝記には「作者不明」とあるこのテキストは、おそらく偽タウラーの『綱要』の一節と考えられる⁽³⁸⁾。

フランス靈性の源流に位置づくこの女性に靈感を与えたという意味で偽タウラーの『綱要』と同様に重要なのがプロシウスの『靈的綱要』である。ダジャンが詳らかにしたように、1600年頃に執筆された（出版は1622年）と考えられるアカリ夫人の著『真の修練 (*Vrais exercices*)』⁽³⁹⁾のうち、聖体拝領を扱った核心的部分は、プロシウスが『靈的綱要』の第11章に記している「祈りの形式 (*formulam orandi*)」（第1節から第6節まで）の、ほとんど翻案である⁽⁴⁰⁾。

フランス靈性の震源にいたこの女性は、北方神秘思想に深く感化されていたようだ。しかし、彼女の周囲に出入りした「男たち」に目を移せば、事態は複雑さを増してくる。

2-2 ピエール・ド・ベリユル

アカリ夫人の従兄弟であり、フランス靈性の立役者であるベリユルについては、一般にその「キリスト教中心主義」が強調される。しかし、彼の靈性の転回とその意味については必ずしも十分に知られていない。1597年末に出版されたベリユルの処女作『内的放棄に関する小論 (*Bref discours de l'abnégation intérieure*)』には、北方神秘思想になじみの「自己放棄」や「無化」といった主題が中心的な位置を占めていた。さらに、このテキストには、後にベリユルの全集を刊行したブルゴワンが戸惑いを隠さなかったように、キリストの姿がまったく見えない。それでもこのテキストを全集に組み込もうとしたブルゴワンの苦心は、ベリユルの靈的指導者であったポークーザンへの責任転嫁ともみえる「注意書き」に滲み出ている⁽⁴¹⁾。

ベリユルが徐々に北方神秘思想から距離を取ったとすれば、それはなぜだろうか。この問題についてはより詳細な研究が必要だが、「離脱派が被った不評の圧力に屈して、彼は神秘主義の特定の表現にますます慎重となる」⁽⁴²⁾というコニエの指摘は間違いではないだろう。北方神秘思想に対するベリユルの警戒をよく示すテキストを引用しておこう。これは、アカリ夫人の娘で、後にカルメル会修道院の院長を務めたマルグリット・アカリ（マルグリット・デュ・サン＝サクルマン）が、アピラのテレサの翻訳でも知られる司祭ジャン・ド・ブレティニに宛てて、1603年頃に書いた手紙である。この手紙は、当時まだ13歳前後だった若きマルグリット・アカリに対して、彼女の靈的指導者であったベリユルがどのような戒めを与えたかを伝えている。

祈りについてあなたにお話しして以来、私がどのような心持ちでいるかをお伝えるために、厚かましくもお手紙することをお許し願います。私は、あなたに与えていただいたご本『福音の真珠』によって助けられましたし、それについては謹んで感謝申し上げます。しかし、ベリ

ユル師にお話ししたところ、彼からはジャン・ジェルソンの本『『キリストに倣いて』』を用いるよういわれました。そしてそれは私にとってたいへん有益であるように思われるのです。と申しますのも、この本について私は、あなたが私に与えて下さったご本に覚えるほどの好奇心を覚えなからです。あなたが与えて下さったご本には、私にとってはあまりにも高度な点が多いのです。とりわけ世界と天使の創造に関する箇所〔『福音の真珠』I, 2〕がそうです。私の精神はそこに埋没してしまい、また、あなたにお話ししたときよりもはるかにずっと好奇心に囚われてしまいます。ですので、私はこの本をこれ以上用いることはしません。それでも、神のお恵みにより、ここ数日、私の精神は2週間前よりも安らかです。(43)

ベリユルは、うら若き修道女が「好奇心」に駆られて『福音の真珠』を読み、そこに精神を「埋没」させてしまうことをよしとしなかった。霊的指導者としての彼にとって『福音の真珠』は「危険」なテキストだったのである。このエピソードは、裏を返せば、北方神秘思想のテキストの魅力——とくに修道女たちを捉えた言葉の魅力——を証言するものでもあるだろう。

2-3 フランソワ・ド・サル

1608年12月にリヨンで初めて公刊された彼の主著『信心生活入門』(1619年に決定版刊行)はフランス語による霊性文献の嚆矢である。中世以来の神秘神学の伝統を継承しながら、聖職者や神学者のみならず、広く一般信徒に内面的霊性の涵養の可能性と必要性を説いたその思想は、「新しい神秘主義」とも評価される(44)。だが、このジュネーヴ司教の態度にも一種のねじれがみられる。

パリのアカリ邸を中心とする離脱派のサークルとも交流があった彼が北方神秘思想のテキストに親しんでいたのは確かである。たとえば、1603年1月16日の手紙は、プロシウスの『霊的綱要』の仏訳を読み、大いに感銘を受け、自らが指導する修練女にも勧める彼の姿を伝えている(45)。他方、たとえば1607年11月2日頃に書かれたブリュラール夫人(ディジョンの高等院長夫人)宛ての手紙には、むしろ慎重な態度が前面に出ている。

あなたは、テレサやシエナの聖カタリナの本、[アロンソ・デ・マドリードの]『神への奉仕の術 (*Methode de servir Dieu*)』、[イザベラ・ベリンツァーガの]『キリスト教完徳要解 (*Abbrégé de la Perfection chrestienne*)』、『福音の真珠 (*Perl'Evangelique*)』を参照なさるとよいでしょう。しかし、読んでみてよいと思うことをけっして性急に実践に移してはなりません。それら優れた教えをゆっくりと慕い求め、節度をもって敬いながら進むのです。また、多くの者たちのために用意されたご馳走をたった一人で食べ尽くすなど論外であるということを思い出すように。「蜂蜜を見つけたら、十分なだけ食べなさい」と箴言〔25, 16〕にもあります。『奉仕の術』、『完徳』、『真珠』は非常に難解・曖昧な (for *obscurs*) 書物であり、また、山嶺に並ぶ書物ですから、けっして興味本位に読むではなりません。[ロレンツォ・スクポリの]『霊の戦い (*Combat spirituel*)』を読み、繰り返し読んでください。これはあなたの愛読書になるべき本です。それは明解であり (*clair*)、まったく実践可能なものです。(46)

ここにみられるのは霊性文献の「ふるい分け」である。一方は「明解」で「実践可能」なテクス

ト、他方は「難解・曖昧」なテキストと判断される。後者について、それを読むこと自体は禁じられてはいない。しかし、書かれていることを性急に実践しようとすることは厳に戒められており、念を入れて慎重さが要求されている。靈性を一般信徒に開放しようとしたフランソワ・ド・サルだが、彼は或る種の「選別」を行っていたのである。先の引用文中にもみられるが、彼は「高き山嶺」と「低き谷間」の対比を好んで用いる⁽⁴⁷⁾。一般信徒に対して、あるいは修道女たちに対しても、つねに「低い谷間」を辿るよう説くフランソワ・ド・サルにとって、「高き山嶺」に並ぶ神秘主義文獻は、近づこうとすれば危険をとまなうものだった。1609年9月出版の第2版で新たに挿入された『信心生活入門』第3巻第2章には、北方神秘思想あるいは離脱派に対する反感がいつそう明確に表れている。

多くの人びとによって善徳であると評価されているが、少しもそうではない事柄もなかにはある。ひとこと言っておかなければなるまい。それというのは、脱魂あるいは法悦、無感覚、無痛覚、神化的合一、浮揚、変容、その他同様の完徳である。いくつかの書物で論じられているこれらの完徳は、純粋に知的な観想へ、靈の本質の営みへ、そして超卓絶的生 (*vie supérimente*) へと高めるようにさせる。ところが、フィロテアよ、これらの完徳は善徳ではない。⁽⁴⁸⁾

フランソワ・ド・サルは、エクスタシーや浮揚など、いわゆる「神秘体験」に対してもはっきりと批判的である。彼のこの批判的態度は、「超卓絶的生」に向けて「本質」の観想を説く者たちとの距離感と表裏一体だった⁽⁴⁹⁾。それら「神秘体験」はおそらく、当時彼が指導していた修道女たちのあいだに少なからずみられたものだったのだろう。先に私たちは、『福音の真珠』を読む修道女に対するベリユルの戒めに接したが、「高き山嶺」の書物に手を出すことには慎重なフランソワ・ド・サルの態度も、神の本質との合一や受動的経験を語るそれらのテキストの言葉の魅力ない魔力——修道女たちの身体を捉えた力——に対する警戒に裏打ちされているように思われる。

後にみるように、一方で開かれた靈性を唱道しながら、他方で神秘体験やそれを呼び起こしうる言葉や表現を批判するフランソワ・ド・サルの思想は、彼の弟子ジャン＝ピエール・カミュに継承され、その両義性を失ったとき、紛うことなき反神秘主義的言説となって現われてくることになる。

2-4 ブノワ・ド・カンフィールド

「師のなかの師」(ブレモン)とも、「離脱派の化身」(コニエ)とも呼ばれるこのカプチン会士は、アカリ邸に出入りしていた者たちのなかでも、北方神秘思想の雰囲気を最も濃厚に漂わせている。彼の主著『完徳の掟』は修道会の垣根を越えて広く読まれ、17世紀を通じて多くの読者を魅了し続けた⁽⁵⁰⁾。このテキストの来歴は複雑だが、それを一瞥しておくことは有益である⁽⁵¹⁾。

『完徳の掟』の核となる部分は、すでに1593年以前には著わされていたようだが、出版に至るのは彼が世を去る2年前、1608年のことだった(ルアンで英語版、パリで仏語版出版)。本来は3部構成だが、このとき出版されたテキストは2部構成だった。カンフィールドは、「神の本質的意志と超卓絶的生について (*De la volonté de Dieu essentielle et vie supereminente*)」というタイトルを掲げ核心的な主張を展開する第3部を、あえて衆目に晒すことを望まなかったようだ。事実、1608年版の「序文」で彼はこう断っている。「この『完徳の規則』の第3部は、高度な観想や神の本質に

かかわる抽象的・離脱的な事ども (choses abstraites) のみを扱っているかぎりにおいて、一般の人びとには適当でも相応しくもないと私は判断したため、印刷には回さなかった」⁽⁵²⁾。

1609年にルアンで出版された『完徳の掟』(オスモン版)によって、第3部は初めて日の目を見た。この出版はカンフィールド自身が企図したものではなく、熱烈な支持者によるものと考えられる。いずれにせよ、カンフィールドが予想していた通り、相当の懸念を呼び起こすことになったようだ。じっさい、オルシバルの推測によれば、同年9月、フランソワ・ド・サルが『信心生活入門』の第2版に、先述のとおり新たに一章(第3巻第2章)を挿入したとき、彼は、オスモン版によって公になった『完徳の掟』第3部を念頭に置いていた可能性がある⁽⁵³⁾。

1610年、ソルボンヌ神学部の出版許可を得た「公式版」がパリで出版された。問題の第3部はこの版にも含まれている。が、オスモン版に比べて全体に大幅な修正が施されている。まず、オスモン版では全15章であった第3部は、全21章に加筆された。新たに加わった6章のうち、第16章から第20章までの5章は「キリストの受難」を主題とし、受肉したキリストの人性を観想することの重要性を説いている。ところで、意志による神の合一を説くカンフィールドの核心的主張は次のような箇所に表れている。「この〈本質的〉意志は、純粹に霊であり生命であり、まったく離脱的であり、物質的なものであれ霊的なものであれ、現世的なものであれ永遠のものであれ、被造物の形や像の一切から赤裸であり純化されている」。あるいは、北方神秘思想の「魂の根底」論をたしかに継承していた彼はこう書いてもいた。「この光〔自己無化の実践に満ちる信仰の光〕は、純粹で単純な、裸で習性的な光であり、〔中略〕感覚には従わず、いかなる結びつきも交わりももたないばかりか、感覚に相反するものであり、魂の尖端に (in apice animae) 住まい、いかなる手段も媒体もなしにただひたすら神を観想する」⁽⁵⁴⁾。1610年版にみられる大幅な加筆は、「キリストの人性」を蔑ろにしているという批判に備えての自己検閲的ともいうべき措置だったと考えられる。

このような措置の跡は、使用されている術語の変化にも窺える。必ずしもすべてではないにしろ、1609年のオスモン版と1610年の公式版を比較すると、「本質的 (essentiel)」は「超卓越的 (suréminent)」に、「超本質的 (superessentiel)」は「本質的 (essentiel)」に、それぞれ置き換えられている。この点に関しては、1610年版で第3部の冒頭に置かれた「読者必読の序言」の次の一文が重要な意味をもつ。「私がハルフィウスに言及する際にはつねに、ローマで施された修正に依っていることに留意していただきたい」⁽⁵⁵⁾。本論1-1でふれたように、16世紀半ば以降、ハルフィウスの『神秘神学』は数多くの版を重ね、ルースブルークの神秘思想、わけでも「超本質的 (superessentialis)」という術語を全西欧に広めたのだった。ところが、1586年、ローマで「訂正版」が出版される。この版のねらいは、ほかでもない、「超本質的」という術語を「超卓越的 (supereminens)」という似て非なる表現に置き換えることにあった。ヴァン・ショートに倣って言えば、「度の過ぎた表現である「超本質的」という言葉を、「超卓越的」という、もはや大したことはいっていない言葉に置き換えた」⁽⁵⁶⁾というわけだ。なお1598年には、パリで『ヘンリクス・ハルフィウス師の『神秘神学』の異同表 (Index expurgatorius in libros Theologiae mysticae D. Henrici Harphii)』が出版されている。これは「ローマ訂正版」出版以前に出版された『神秘神学』に適用されるべきテキストとして、パリのカルトゥジオ会によって編纂された。1609年版から1610年版のあいだにみられる『完徳の掟』の変化は、北方由来の術語に対するこのような警戒感の高まりのなかに位置付けられる。

言語上の修正は、術語の置き換えのみならず、表現の細部にまで及んでいる。オルシバルの校訂が浮彫にしたように、1610年版の『完徳の掟』は、1609年版に比べて全般に表現を緩和する方向で修正が施されている。一方では「すべて (tous)」, 「すっかり・全体的に (entièrement)」, 「完全に (parfaitement)」といった断定的強調表現が削除され、他方では「むしろ (plutôt)」, 「のよ
うな (comme)」, 「ほぼ (quasi)」, 「ほとんど (presque)」, 「いわば・或る意味では (en quelque
manière)」, 「私たちの程度に応じて (selon notre portée)」などの婉曲的・語気緩和的表現が加筆
されている⁽⁵⁷⁾。これらの削除や加筆をたんに表面的な修正として片づけることはできないだろう。
じっさい、ソフィ・ウダールが説得的に論じたように、神秘主義の言語の解体は、神秘主義そのも
の解体を結果することになるのだから⁽⁵⁸⁾。

「魂の根底」という鍵概念とそれをめぐる表現にも修正が施された。第3部第5章の最後、神と
魂の婚姻の比喻によって両者の合一を語る箇所である。1609年の版ではこう語られていた。

花婿の左の手が魂の頭の下にあり、花婿の右の手が魂を抱き、魂のうちに入り込み、熱烈で神
的な愛撫を通じて、魂の内奥のあらゆる部分のさらなる根底に活く (besogne au fond de toutes
ses intimes parties) そのとき、どれほどの甘美さが流れ出して魂に漲ることだろうか。⁽⁵⁹⁾

「雅歌」(2, 6; 8, 3) をモチーフにしていることが明らかなこの箇所には、オルシバルが指摘し
ているように『福音の真珠』の影響も見て取れる⁽⁶⁰⁾。

ところが、「魂の内奥のあらゆる部分のさらなる根底に活く」という言い回しは、1610年の公式
版では「魂の内奥にはたらく (opère en son intimité)」という、いかにも淡白な表現に切り詰めら
れている。「魂の根底」という概念がすべて消え去ってしまったわけではない。しかし、この小さな
変化も、その後の17世紀フランス神秘主義の運命をすでに暗示していたといえるだろう。

(続く)

本稿は JSPS 科研費 JP 15H03162, JP17K13339 の助成を受けたものである。

註

- (1) 「ライン・フランドル神秘思想」という表記は、ラインラントとフランドルがそれぞれ異なっ
た霊性の伝統を持つことを見えにくくしてしまう難点がある。フランスでも近年では « la
mystique rhéno-flamande » に代えて « la mystique du Nord » が用いられる傾向にある。
- (2) Michel de Certeau, *La fable mystique : XVI^e –XVII^e siècle*, t. I, Paris, Gallimard, 2003.
- (3) Alain de Libera et Frédéric Nef, « Le discours mystique. Histoire et methode », *Littoral*, n°
9, 1983, p. 79-102.
- (4) Louis Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée, 1968, p. 343.
- (5) ルイ・コニェ『キリスト教神秘思想史3 近代の霊性』上智大学中世思想研究所翻訳・監修, 平
凡社, 1998年(原著1966年), 109-110頁(テレサ), 364-394頁(フランソワ・ド・サル)など。
- (6) Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, p. 105.

- (7) Mino Bergamo, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
- (8) Sophie Houdard, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- (9) オルシバルによれば、人間神化の可能性を語る北方神秘思想の翻訳には、人間の墮落を強調するルターの宗教改革思想への対抗的意味があった。Jean Orcibal, *La rencontre du Carmel thérosien et des mystiques du Nord*, Paris, 1959, p. 102.
- (10) Jean-Pierre Van Schoote, « Les traducteurs français des mystiques rhéno-flamands et leur contribution à l'élaboration de la langue dévote au XVII^e siècle », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 39, 1963, p. 328-330.
- (11) 16 世紀から 17 世紀初頭にかけて刊行された霊性文献の詳細な目録として次を参照。Jean Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
- (12) Jean-Marie Gueullette, *Eckart en France. La lecture des Institutions spirituelles attribuées à Tauler (1548-1699)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, p. 171.
- (13) 後述する校訂版の解説その他に基づく。註 15 および註 21 を参照。
- (14) Léonce Reypens, « Ame », *Dictinnaire de spiritualité*, t.1, 1937, col. 433-469.
- (15) *Ibid.*, col. 466.
- (16) 本稿では次の羅仏対訳版を参照した。Louis de Blois, *Institution spirituelle : Institutio spiritualis*, Max Huot de Longchamp (éd.), Paris, Éditions du Carmel, 2004. 引用は, Praefacio, 4, p. 26. 傍点原文イタリック。
- (17) ルースブルークにおける三位一体論の意味と意義については、菊地智「リユースブルークの神化思想」、田島照久・阿部善彦編『テオーシス——東方・西方教会における人間神化思想の伝統』教友社, 2018 年, 429-454 頁を参照。本稿は全般にこの論集から多くの示唆を受けた。
- (18) Louis de Blois, *Institution spirituelle : Institutio spiritualis*, Caput 12, § 4, 1, p. 164.
- (19) 「ひとつの霊」(1 コリ 6, 17) という表現は、サン・ティエリのギョームの婚姻神秘思想に由来する。阿部善彦「東西キリスト教における神化思想」『テオーシス』, 25-26 頁。
- (20) Louis de Blois, *Institution spirituelle : Institutio spiritualis*, Caput 12, § 3, 1, p. 158.
- (21) *Ibid.*, Caput 3, 3, p. 62.
- (22) *La perle évangélique*, Daniel Vidal (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, 1997.
- (23) *Ibid.*, I, 66, p. 308-309.
- (24) コニエ『近代の霊性』, 45 頁。
- (25) *La perle évangélique*, I, 51, p. 323.
- (26) *Ibid.*, I, 42, p. 297.
- (27) Paul Mommaers, « Benoît de Canfield : Sa terminologie « essentielle » », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 47, 1971, p. 421-454 ; 48, 1972, p. 37-68. Id., « Benoît de Canfield et ses sources flamandes », *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 48, 1972, p. 401-434 ; 49, 1973, p. 37-66.

- (28) *La perle évangélique*, I, 4, p. 215.
- (29) *Ibid.*, II, 30, p. 403.
- (30) Joannes Thauler, *Institutiones*, in *Opera omnia*, Coloniae, ex officina Joannis Quentel, 1548, XVI, p. 36.
- (31) とくに、全 23 講から成るエックハルトの初のドイツ語著作『教導講話』のうち、実に 13 講がそこに組み込まれているという。Gueullette, *Eckhart en France*, p. 45-58.
- (32) *Ibid.*, XXXIV, p. 66. « In hoc animae fundo sive mente Deus continue praesentissimus adest, suumque in ipsa filium sine intermissione generate ».
- (33) *Ibid.*, I, p. 3-4.
- (34) *Ibid.*, I, p. 4.
- (35) Jaques Bénigne Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, Paris, chez Jean Anisson, 1697, I, 7, p. 9-10.
- (36) Gueullette, *Eckhart en France*, p. 165-175.
- (37) André Duval, *La vie admirable de soeur Marie de l'Incarnation*, Paris, chez Balthazar Belière, 1621, p. 290.
- (38) Gueullette, *Eckhart en France*, p. 145-147. 件の表現は、アカリ夫人が手に取ったと考えられる 1587 年出版の仏訳版第 20 章に見つかる。「celuy-là est bien avaricieux, que Dieu ne peut contenter」(*Les Institutions divines et salutaires enseignements du R.P. Frères Jean Thaulère*, Paris, chez Thomas Brumen, 1587, p. 150). この初めての仏訳版は、パリのミニモ会士アントワーヌ・エチエンヌによる。ところで、エチエンヌはアカリ夫人のおばにあたるマリ・デュ・ドラックの霊性指導者であり、後にはアカリ夫人の霊性指導者ともなった。ジャン・ダジャンによれば、「おそらくはアントワーヌ・エチエンヌこそ、ブノワ・ド・カンフィールドやボークーザンに先んじてアカリ夫人に「超卓越的」信心の手ほどきを与えた人物である」(Jean Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, DDB, 1952, p. 119).
- (39) Bruno de Jésus-Marie, *La Belle Acarie*, Paris, DDB, 1942, p.727 -747 に校訂付全文 (1623 年刊行の第 2 版) が収録されている。Madame Acarie, *Écrits spirituels*, Bernard Sesé (éd.), Orbey, Arfuyen, 2004 も参照。
- (40) Jean Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, p. 120-128.
- (41) 『内的放棄に関する序論』の前にブルゴワンが置いた注意書きの一部を引用しておく。「[この小論には] ベリユル師のものであることを示す〈しるし〉や〈特徴〉がなく、彼の他の著作すべてを満たしている、われらの主イエス・キリストの偉大なる参与やその驚嘆すべき光も見えない。しかしながら、この小論がベリユル師のものであることは真実である。彼がこの小論を書いたのは、まだ 18 歳の頃、あるいはもう少し上の頃のことであり、それは、偉大な神の奉仕者にしてベリユル師の霊的指導者であったパリのカルトウジ会会の修道院長代理、ボークーザン師の命令に応じてのことだった」(*Œuvres*, préface de François Bourgoing, Paris, chez Antoine Estienne et Sébastien Huré, 1644, p. 642)。
- (42) コニエ『近代の霊性』, 431 頁。

- (43) Tronson de Chenevière, *La vie de la vénérable Mère Marguerite Acarie*, Paris, chez Louis Sevestre, 1689, p. 30.
- (44) Hélène Michon, *Saint François de Sales. Une nouvelle mystique*, Paris, Le Cerf, 2008.
- (45) *Œuvres complètes de saint François de Sales*, Annecy, Monastère de la Visitation, t. 12, 1902, L 174, p. 169.
- (46) *Ibid.*, t. 13, 1904, p. 334-335.
- (47) たとえば, 1606年4月および6月8日のジャンヌ・ド・シャンタル宛の手紙を参照。François de Sales et Jeanne de Chantal, *Correspondance*, Paris, DDB, 2016, L 339, p. 160-161 ; L 351, p. 164-165. 前者の一部はコニエ『近代の靈性』, 378頁にも引用あり。
- (48) François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, III, 2, p. 131. 後述するように, この章はカンフィールドの『完徳の規則』第3部への応答だった可能性がある。
- (49) こうした距離感とは, 彼の「神秘主義」的傾向が最も明らかであるとされる『神愛論』(1616年)の「序言」にも窺えるが, それはアンビヴァレントであるというより, 冷淡な距離感というべきものだろう。François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, « Préface », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, p. 342.
- (50) Benoît de Canfield, *La Règle de perfection = The Rule of perfection*, Jean Orcibal (éd.), Paris, PUF, 1982. 以下, 本論ではこの校訂版を用い, 1609年のオスモン版に依拠している。必要に応じて, オスモン版第3部のみを編纂した Benoît de Canfield, *La règle de perfection*, Dominique et Murielle Tronc (éd.), Paris-Orbey, Arfuyen, 2009 も参照した。
- (51) 以下の整理は, とくに断りのないかぎり, 基本的に Jean Orcibal, « Introduction » pour *La Règle de perfection*, p. 15-39 に基づく。
- (52) Orcibal, *La rencontre du Carmel thérosien et des mystiques du Nord*, p. 10 に引用。
- (53) *Ibid.*, p. 15, 30-39.
- (54) Benoît de Canfield, *La Règle de perfection*, III, 1, p. 333 ; III, 12, p. 404. 傍点強調引用者。
- (55) Benoît de Canfield, *La Règle de perfection*, p. 332.
- (56) Van Schoote, « Les traducteurs français des mystiques rhéno-flamands et leur contribution à l'élaboration de la langue dévote au XVII^e siècle », p. 332.
- (57) Orcibal, « Introduction » pour *La Règle de perfection*, p. 25.
- (58) Sophie Houdard, *Les Invasions mystiques*.
- (59) Canfield, *La Règle de perfection*, III, 5, p. 363-364.
- (60) *Ibid.*, p. 363, n. 53. 「そのとき, いとも慈悲深き神は, 自らの愛の光線を, 崇高で本質的なかの魂の根底に (en ce noble et essentiel fond de son âme) 注ぎふりまく。そして, いとも甘美なる愛の, 明るく, 燦然と輝く光とともに, 魂の内面いっばいに流れ込んで拡がる」(*La perle évangélique*, I, 29, p. 267)。

Melting of the Ground of the Soul?
Between the Late Medieval Mysticism of Northern Europe
and Early Modern Mysticism of France (I)

Yu WATANABE

This treatise examines a fault line that may be found in a transition period of religious history of early modern Europe. Despite the fact that the rise of French mysticism (*la mystique*) in the 17th century was impossible without the influence of the late medieval mysticism of Northern Europe, there is a transformation of spirituality between the two. Louis Cagnet had already given a general perspective for understanding this change: *from ontology to psychology*. This thesis was developed by Mino Bergamo, who focused on the concept of “ground of the soul” and found the beginning of a psychologization of it in the concept of “point of spirit” presented by François de Sales. Following Bergamo’s insight, we will make it more clear what the transformation was. After reexamining spiritual literature playing a decisive role in transferring northern mystical thought to France at the beginning of the 17th century, we demonstrate the ambivalence in the attitudes the first recipients took, that was expressed vividly more than anything else toward Eckhartian or Ruusbroecian terminology including the term “ground of the soul”.