

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— (2)

渡辺 優

3. 魂論の心理学化と「魂の根底」の溶解

前稿のはじめに述べたように、大著『近代の靈性』（1966 年）においてルイ・コニェは、中世北方神秘思想から近世神秘主義への変容を「存在論から心理学へ（de l'ontologie à la psychologie）」と捉えてみせた。コニェの見通しによって示唆された思想史的断絶性を、精緻なテキスト解釈を通じてより説得的に論証したのが、ミノ・ベルガモの著『魂の解剖学』（1994 年）である。

ベルガモの議論と主張の要点をまとめておこう。本論 1・2 でも概観したように、北方神秘思想における「魂の根底」は、一切の思考を超越し、意志のはたらきも及ばない、神の現前の場として語られていた。だが、17 世紀初頭のフランスにおいてフランソワ・ド・サルが「靈の尖頭」として語るその場所は、北方神秘思想においてはそうであったような本質的・超越的な神との合一の場ではもはやない。「靈の尖頭」は魂の諸能力、とりわけ意志のはたらきを免れてはいないのである。

フランソワ・ド・サルが『神愛論』で詳述する魂の構造論を整理しておこう。まず、第 1 部第 11 章において彼は、アリストテレス以来の伝統的な魂の三区分に基づきながら、魂を次の四つの部分に区分し、それぞれに対応する能力を叙述する。①感覚的部分（動物的な欲求）、②植物的部分（自然的傾向性、特性）、③理性的魂の下部（五官の経験による推論）、④理性的魂の上部（超自然的光、信仰による推論）。さらに、続く第 12 章では「理性の四段階」が次のように区別される。①五官の経験によって推論する部分、②人間的学知によって推論する部分、③信仰によって推論する部分、④理性の峰、尖頭（知性の直観、意志の直感による部分）⁽¹⁾。この図式的な整理だけですでに窺い知れるように、フランソワ・ド・サルにおける「靈の尖頭」は、あくまで理性的魂の内に分割された一領域であり、知性（知解）や意志といった魂の諸能力の及ばない超越的トポスではない。理性的魂を超越した「本質」——被造物一切からの離脱の果てに訪れる神との合一の場——はもはや語られない。ベルガモの洞察は、フランソワ・ド・サルにおいて「靈の尖頭」は心理学的次元に解消されていること、つまり、神秘的場が理性的魂の諸能力の活動する次元に帰されていることを明らかにしたことに認められる。

この議論の射程は、ドミニク・サランの最近の研究『靈的経験とその言語——キリスト教神秘主義講義』によって再確認された。サランは、ベルガモのテーゼを受け継ぎつつ、テキストにみえる逆説的表現、語りかたの揺らぎに注目して、17 世紀における神秘主義の心理学化の傾向をいっそう明確化する⁽²⁾。サランの議論に照らしてみると、たとえば、観想の最高段階といわれる「静寂の念禱（oraison de quiétude）」——アビラのテレサに由来する——を語るフランソワ・ド・サルの言

葉に潜む、或る興味深い緊張が浮かび上がってくる。以下は『神愛論』第6巻第9章に出てくる「乳児の喩え」である。

テオティムよ、かれら〔乳児たち〕は、その小さな目を、たいそうかわいらしく閉じ、少しずつ眠りにおちていくが乳房をはなすことがない。だからといって、なんらかの行為をなすわけではなく、ただくちびるをほとんど感じ取れないほどに (*presque insensible*) ゆっくりと動かして、ひきつづき乳を吸い、それと知らずこれを飲みこむだけである。かれらは考えないでこのようにするのであるが、だからといって、たのしみを味わわないわけではない。(中略) さて、神のみまえに休息し、静隠をたのしんでいる靈魂も、これと同じである。かかる靈魂は、ほとんど感知することなく (*presque insensiblement*) 現存のよろこびを吸いとっているのであって、推理することも行動することもなく、また能力をつかってなにかをすることも全然ない。ただ意志の頂を、静かに、ほとんど知覚不可能なやりかたで (*presque imperceptiblement*) 動かすだけである。⁽³⁾

執拗に繰り返される「ほとんど (*presque*)」という語句。サランによれば、この婉曲こそ、北方神秘思想にはなかった近世神秘主義の語りかたの特徴である。近世人フランソワ・ド・サルは、「感じ取れない」、「感知することなく」、「知覚不可能なやりかたで」と言い切らない——言い切れない、というべきか。彼が語る「魂の尖頭」は、魂の上位能力である「意志」のみならず、感覚や知覚にも侵食されている。要するに、魂の構造論が土台から変化してしまったのだ。サランはここに、近代における「目に見えて現れるもの」、「知覚できるもの」の台頭のひとつの明確な徴候を看取する。

魂論の脱形而上学化、心理学化は、17世紀末、もはや魂の構造論的な区別自体に意義を認めないフェヌロンにおいて極まる。世紀末のキエティスム論争に際して彼が著した『アレクサンドリアのクレメンスの覚知者』(1694年9月執筆)にはこう記されている。

もし人が、哲学において、私が考えていることを言うよう迫るのであれば、私としては、魂と魂に備わる三つの力のあいだにいかなる区別も認めないということを白状しよう。私は、魂の実質の根底が、考えたり欲したりすることとは別物であるとも思っていない。考えること、欲することを私がやめてしまえば、その瞬間から、私が観念するものはもはやなにも残されていないのだ。愛に満ちた観想を通じて起こる合一は、思考や意志を通じてのみ起こりうる。私が魂の表層的な働きと呼ぶのは、魂の外部から与えられた刺激の結果としての働きであり、反省的な熟慮の結果としての働きである(中略)。私が魂の根底と呼ぶのは、自然本性ないし習慣が魂に与えた状態〔=人間の自己愛の状態〕のことである。それは、外部から刺激される必要もなく、また、つねに反省的な熟慮なしに起こる、単純一様の働きである。⁽⁴⁾

教父の時代にも存在した「神秘主義の伝統」を掘り起し、もって自らの主張の正当性を担保しようとしたフェヌロンだが、そんな彼にとって北方神秘思想は忘却された他者だったのだろうか。少なくとも「魂の根底」概念はそうだったと、次の引用箇所をみればいえるだろう。

神に一致するこの魂の奥底はどういったものなのかと問われれば、それは言葉の綾である (une manière de parler) と答えよう。哲学的に厳密に言えば、霊的実体には底もなければ表面もない。ところでこの寓意^{アレゴリー}はけっして神秘家に特有のものではなく、すべての人間が用いる言葉のなかにも広くみられるものだ。神秘家たちに最も激しく反対する学者たちも、自然な会話のなかで日々次のように話すだろう。たとえば、罪を犯してしまった後の悔悛がうわべだけのものだったとか、確固たる回心をもたらす痛悔がより深いものであるとか、神への愛は心の最も奥深いところ、魂の根底にあるはずだとか言うのである。⁽⁶⁾

タウラーやルースブルークらが生きていたのとは別の世界にフェヌロンは生きていた。1697年に論敵ボスユエが発した言葉は、フェヌロンにこそ当てはまるかもしれない。「いまや誰がハルフィウスやルースブルーク、あるいは同じ特徴を有する他の著述家たちを知っているというのか。(中略) 彼らは図書館の片隅に、ほとんど知られぬまま放置されている」⁽⁶⁾。かつて形而上学的本質として語られていた「魂の根底」も、「言葉の綾」であり「寓意」にすぎないものとして、日常の言葉の用法に同一化される。

1697年、フェヌロンは『内的な道についての諸聖人の箴言解説』を公にする。この、17世紀フランス最後の神秘主義擁護の書においてフェヌロンは、当世最大の霊性の権威としてフランソワ・ド・サルに依拠しつつ、「純粹愛」の教説を体系化した。それは、ギュイヨン夫人を挟み、彼がボスユエと戦わせたいわゆる静寂主義論争^{キエテイスム}の最大の争点だった。ところで、自らに巢食う自己愛を否定し去り、ついには自らの救いへの希望すら放棄して、ただひたすらに神のみを愛することを説くこの教説は、以下の引用に確認できるように、「本質における合一」という北方神秘思想の主題が変容して成ったものとみることができる。

卓越した内的な道はすべて、純粹愛の通常の状態を超えたところにあるどころか、この、あらゆる完徳の到達点に至るために通るべき道にほかならない。すべて低次の諸段階は、いまだけっしてこの真の状態ではないのだ。神秘家たちによって媒介のない、本質的変容ないし合一と呼ばれる最終段階とは、この自己利益なしの愛の、単純な実相にほかならない。⁽⁷⁾

「媒介のない、本質的変容ないし合一」と「純粹愛」とを等号で結ぶことは、「本質の一致」をそのまま「意志の一致」に読み換えることでもあった。

霊的婚姻は花嫁と花婿とを媒介なしにひとつにする。本質と本質、あるいは実質と実質、つまりは意志と意志とを、私たちが何度も説明してきた、かのまったき純粹愛によってひとつにするのである。⁽⁸⁾

17世紀初頭、フランソワ・ド・サルによって理性的魂に内属させられ、魂の諸能力と連続した地平に置かれ、いわば平板化された「魂の根底」は、世紀末にフェヌロンの「純粹愛」の教説を結果することになったといえよう。後者は近世神秘主義の魂論の心理学化の産物だったのである。じつさい、フェヌロンによって提唱されたこの教説は、「私の救い」の不確実性に苛まれた自己意識の不

安を、逆説的な救いの放棄によって癒す心理学的教説だった⁽⁹⁾。「魂の根底」概念の変容という文脈に位置づけてみると、純粋愛の教説は、魂の根底の「溶解」の結果文字通り「底抜け」になった自己意識——形而上学的世界感覚を喪失した近代人の自己意識？——を襲う不安によって生み出されたといえるかもしれない。

4. フランソワ・ド・サルとフェヌロンのあいだ——「魂の根底」概念の帰趨

フランソワ・ド・サルとフェヌロンのあいだには、およそ一世紀弱の隔りがある。そしてこの間のフランスには、無数の霊性家・神秘家が輩出したのだった。ベルガモによって開拓され提起された論点をさらに展開し、深めてゆくべき余地は十分にあるように思われる。フランソワ・ド・サル以降、すなわち 17 世紀半ば以降の重要な思想家とそのテキストの吟味を重ね、中世と近世を分ける断層の走り方にいっそう丁寧に目を凝らすことが求められる。以下の議論は、一方でベルガモの議論を——言語という問題への注目によって——さらに展開する試みであり、他方では「存在論から心理学へ」という見通しに収まらない、別様の「魂の根底」論を取り出す試みである。

4-1 ジャン＝ピエール・カミュと「理性の最高法廷」

極めて多産な著述家でありながら、17 世紀フランスにおけるカミュの影響力はその師フランソワ・ド・サルに比べて非常に限定的である。じっさい、彼の思想に独自性と呼べるものはほとんどない。それゆえか、今日まで彼に関する研究も蓄積に乏しい。しかし、近世における霊性の行方、とりわけキエティスム断罪に至る反神秘主義的思潮の強まりを考えると、カミュは霊性史のなかに重要な位置を占めているといえる。

以下で明らかにするように、フランソワ・ド・サルの霊性の一面を先鋭化ないし単純化したのがカミュだった。前者のテキストにはなお見いだすことができた、北方神秘思想に対するアンビヴァレントな態度からくる緊張感は、後者においてはもはやほとんどみえなくなる。

「医者が人間の身体の治療を始める前に解剖学をよく学び、人間の身体の造りを精査するのとまったく同様、もしあなたが内面を改めたい、不調をきたした魂を正常な状態に回復したいと思うなら、私たちは魂のあらゆる力を明確に見ることが必要だし、魂のあらゆる襞や褶曲部、隠れ場所にも分け入らなければならない」⁽¹⁰⁾。文字通り「魂の解剖学」を企図した 1631 年刊行のテキスト『内面改革論』では、とくに第 4 章から第 8 章にかけて魂の構造論が扱われている。第 5 章「魂の中心について」において、カミュは魂の中心を次のように定義している。

それは、ローマ人たちが「メンス (Mens)」という言葉で表現し、ギリシア人たちが「ヌース (Noûs)」という言葉で表現し、ヘブライ人たちが「ネシャマー (Nesamah)」という言葉で表現したものである。霊の最上部であり、城塞の主塔であり、監視者であり、私たちの理性の最高法廷であって、最終的な判断はそこで下されるのだ。要するに、魂のさまざまな能力がすべてそこから発し、またそこへと戻っていくところの中心である。⁽¹¹⁾

この一節からすでに明らかなように、カミュのいう「魂の中心」は、北方神秘思想が語っていた

ような「魂の根底」とは似て非なるものだ。「魂の尖頭」を理性的魂の一領域に割り当てた師フランソワ・ド・サルと同じく、カミュにおいても、「メンス」であれ「ヌース」であれ、「霊の最上部」はあくまでも、どこまでも理性的魂の内部に置かれている。それは「理性の最高法廷」なのだ。

「魂の構成について」と題された第4章においてカミュは、フランソワ・ド・サルが『神愛論』の第1巻第12章で理性的魂について行った、四段階の区別を直接参照している。とくに、その四段階を説明するためフランソワ・ド・サルが用いた「ソロモンの神殿」——礼拝のための三つの間と一つの至聖所を備えていたという——の比喻⁽¹²⁾について、カミュはこう述べている。「この比喻は、魂の諸部分の配置や諸能力を表現するためのものというよりも、魂のうちにある理性のさまざまな段階を表現するためのものである」⁽¹³⁾。カミュにおいては「理性」の一元化がいっそう顕著になっているといえよう。

彼のいう「魂の中心」が北方神秘思想の「魂の根底」と異なることは、それが知解や意志といった魂の上位の諸能力のみならず、より下位の能力、すなわち感覚的諸能力との連続性を持つものとして捉えられている点にも明らかだ。

周囲の線を一点に集めるのが中心の特性であるように、エウトロペよ、私たちの魂の中心の特性もまた、卓越したやりかたでもって、自らのうちに諸能力のはたらきを、また、感覚的諸能力のはたらきまでも集約することにある。そして、第一動因がそれ以下の領域に与えるのと同じ力を、魂の諸能力に与えることにあるのだ。⁽¹⁴⁾

『福音の真珠』や『霊的綱要』など北方神秘思想の魂論にはあった絶対的区別は跡形もなくなり、魂の中心とそれ以外の部分の連続性が強調される。「内面的なことがらに十分に通じた多くの人びとのうちにも、ここで私たちが語っているような魂の本質というものを魂の諸能力からよく区別し、はっきりと識別できる者はほとんどいない」⁽¹⁵⁾。「本質」と「諸能力」との区別は相対的なものでしかなく、区別することの意味自体が薄れている。カミュのいう「魂の中心」は、中世の魂論ならば有していたはずの存在論的リアリティを失っているのである。

六つの論考から成るカミュの著『神秘神学』（1640年）は、同時代の反神秘主義文献のひとつに数えることができるテキストである。17世紀も半ばになると、神学から自立した新しい学知として独立した領域を形成しつつあった「神秘主義」を、再び神学のコントロール下に置こうという動きが顕著になるが、カミュの『神秘神学』はそのような潮流を代表するテキストだった。

まず注目すべきは、「読者への緒言」においてカミュが、本書の主題は「受動的観想」ではなく「能動的観想」だと明言していることである。「ここ数世紀」の「神秘神学者」とカミュが呼ぶ人びと——タウラー、ルースブルーク、ハルフィウス、プロシウス、シエナのカタリナ、ジェノヴァのカタリナ、スウェーデンのビルギッタ、ヘルフタのゲルトルート、アビラのテレサ、十字架のヨハネ——が論じたのは受動的観想であるといいながら、自らは能動的観想を論じるという。さらに、「そこにおいては信仰者の魂の諸能力が恩寵と協働してはたらく」という能動的観想は、「多くの者たちが想像しているほど稀なものでも、困難なものでも、卓越したものでも、近づき難いものでもない」ともいう⁽¹⁶⁾。

カミュの『神秘神学』は、ディオニュシオスを頂点とする従来の神秘神学を、世俗社会に生きる

一般信徒の信心に適合化することに動機づけられている点で、世俗生活を送るなかでの内面的靈性実践の可能性を説いたフランソワ・ド・サルの思想をたしかに継承している。しかし、北方神秘思想の術語に対するカミュの姿勢は、師のそれに比して遥かに明確に否定的な極へと振れている。カミュの否定は、第一に「受動性」の概念に向けられていた。カミュによれば、従来多くの者たちが神秘神学を純粋に受動的なものとして論じてきた。ところで「受動性」とは、「恩寵の助力を受けての人間の活動が一切なくなる」状態を意味する。ところが、と彼は続ける。そのような「受動性」、あるいは「神的なものはたらきかけを被ること」は、「皆が話題にはしているが、誰も見たことがないフェニックスのようなものだ」⁽¹⁷⁾。驚くべきことにカミュは、神秘神学の最大の権威であるディオニシオスも「受動性」について何も論じていないとし、この主張に一章を割いている⁽¹⁸⁾。カミュ曰く、サン＝ヴィクトルのフーゴーも、ベルナルも、ボナヴェントゥラも、受動性について多くは語っていない。この概念が最初に提起されたのは14世紀半ば、タウラーによってであり、それに続いたのがルースブルーク、ハルフィウスであったという⁽¹⁹⁾。いずれも16世紀末から17世紀初頭にかけて仏訳され広く流布したこの北方神秘思想の「三星」のテキストをカミュも手に取ったのだろう。が、彼がそこに認めたのは「受動性」概念の元凶だった。カミュにみられる「受動性の概念に対する絶対的アレルギー」⁽²⁰⁾は、北方神秘思想に対するそれだったのである。

「受動性」に対するカミュのアレルギーの原因は、「魂の中心」を「理性の最高法廷」とした彼の理性主義に求められる。理性ないし理性的論証を司る能動的主体性は、どれほど高度な観想であっても持続している。これが彼の主張の要点であり、「受動性アレルギー」の源である。

論証的思考なしに、また、想像力によるものであれ知解によるものであれ何かしらの想像や形象なしに、瞑想することや観想することができるなどと言うことは、哲学や神学のあらゆる規準に反しているとわたしは主張しよう。(中略) 神的なものはたらきかけを被ることは、これを経験する者から〈理性〉や〈理性による論証〉の使用をけつして奪いはしない、と答えることができる。さらには、これら神的な顕現は、この状態にある魂に神が現前させる、想像力による形象もしくは知解による形象を通じて起こる、とも。そうでないとして、仮に知解が無媒介に、いかなる形象も介さずに神の本質と一致するのだとすれば、そのときの魂は天上の至福の状態に似るということになるが、このことは、反対の命題を確認し証明する際にもってするよりもいっそうの確実性をもって、否定することができる。⁽²¹⁾

「恩寵の助力を受けての人間の活動が一切なくなる」という受動性が、つねに確保されているべき理性的・能動的主体性と相容れないのは明らかである。北方神秘思想における「魂の根底」がまさにその場であったような「神のはたらきを被ること・苦しむこと (pati divina)」という受動的経験を容れる余地は、カミュの神秘神学にはない。彼において、知覚と認識の能動的主体性はつねに「私」の側にあり、神のはたらきはどこまでもそのような主体と区別される「対象」なのである。このようなカミュの基本的思考は「潜心」をめぐる次の記述によく表れている。

能動的な諸能力の引き込みあるいは〈潜心〉と、受動的なそれとのあいだには、おそらく次のような違いしかない。前者においては、私たちが感じる (nous sentons) —— 私としては、私た

ちが認識する (nous reconnaissons) と言いたい——のは、神のはたらきである以上に私たち自身のはたらき、つまり神の活動である以上に私たちの活動なのだ。後者においては、私たちが知覚する (nous nous apercevons) のは、私たち自身のはたらきである以上に神のはたらきなのである。⁽²²⁾

能動的経験と受動的経験の区別は「私」に現われるもの」の違いによる。言い換えれば、経験の主体である「私」はいつも変わらずそこに確保されているし、確保されていなければならないのだ。

つまりところ、カミュにおいて受動性の概念はその内実を失い、それと対置される能動性のなかに回収されてしまう。この点、フランソワ・ド・サルが『神愛論』第6巻第9章で「静寂の念祷」を論じるなか用いていた「乳児の喩え」が重要な論拠となっている⁽²³⁾。すでにみたように、フランソワ・ド・サルは、静寂の念祷という観想の最高段階にある魂も、まどろみながらも母親の乳房に吸い付いている乳児のごとく、「霊の尖頭」においては——「ほとんど知覚不可能なやりかたで」という微妙な含みをもたせながら——意志をはたらかせていると語っていた。師の巧みな心理描写を自らの主張の支柱として、カミュは、受動的とされる観想にも、隠された意志のはたらきがあることを強調する。かくして彼は、観想とは結局のところ能動的なものでしかありえないと結論する。理性や意志を超越した領域——知覚不可能な領域——は、カミュにおいては消失しているといえよう。

以下の引用箇所は、カミュのアレルギーが、受動性の排斥にととまらず、北方神秘思想の術語全般に対する忌避に結びつくものであったことを示している。

いまや私たちは、単純素朴な人びとを恐怖させるばかりの、あの大それた言葉の数々にはもう驚くまい。すなわち、〈静寂の念祷〉、〈魂の諸力の休眠〉、内的〈沈黙〉、霊の単一性への〈魂の諸力〉の潜心、魂の中心、魂の基盤、魂の〈本質〉といった言葉である。なぜならこれらの言葉は、ごく単純素朴な事どもしか意味していないのであり、また、多くの幻想や錯覚に陥りがちな〈受動性〉を必要なものと決め込まなければ、それらの事どもは各人の手に届くものなのだから。⁽²⁴⁾

北方神秘思想の「おぞましい術語」——「超卓絶的」、「超本質的」など——に対する彼の嫌悪は、『世俗的信心への道程』(1624年)にも見いだせる⁽²⁵⁾。ウダールが指摘しているように、神秘神学を広く一般信徒の手の届くものにしようとしたカミュは、神秘神学から「常軌を逸した (extraordinaire)」言葉を分離し、言説の合理化・標準化を進めたのだ⁽²⁶⁾。結果的に神秘神学の空疎化を招くことになる言語の解体は、霊性の大衆化という動機のみならず、理性的主体の確立という同時代的な知の地殻変動のなかにも位置づけられよう。そうした根本的変化のなか、「神のはたらきを被る」という受動的経験の場、神との合一の特別な場であった「魂の根底」は解体され、あるいは「理性の最高法廷」へと変容を遂げたのである。

4-2 「魂の根底」概念の分類・整理とその果て

17世紀半ばから世紀末にかけて、神秘主義の「再神学化」が進む。それはすなわち、同時代の神秘主義文献によって流通した種々の概念の分類と整理、そして術語化＝定型化の進行を意味してい

た。先述したように、それは神秘主義の言語の、合理化による解体の過程でもあった。では、「魂の根底」概念は実際のところどのような運命を辿ったのか。以下、とくに重要な三つの文献に絞って概観する。

1640年にケルンで出版されたイエズス会士サンダエウスによる『神秘神学の扉を開く鍵』は、神秘思想の諸概念をアルファベット順に整理した用語集の先駆的著作であり、フランスでも広く読まれた⁽²⁷⁾。巻末の「著者一覧 (Elenchus Auctorum)」に掲げられているように、オリゲネス、ディオニュシオスからボナヴェントゥラ、十字架のヨハネ、カンフィールドまで数多くの霊性家が参照されるが、なかでも頻繁に言及され、また豊富に引用されるのはルースブルーク、タウラー、ハルフィウス、プロシウスであり、事実上このテキストは北方神秘思想の術語集であるといつてよい。「魂の根底 (ANIMAE FUNDUS)」にも一項目が割かれ、詳細な記述が重ねられている。そのうち、たとえば次に引用する箇所には典型的に北方神秘思想的なモチーフが見いだせる。

霊魂の感覚的部分、理性的部分、また知性的部分の対象であるところの、被造物への愛着や像の一切を、深い内向と、霊的そして神秘的な自己無化によって脱し、あたかも空っぽになった靈魂が、外から与えられる一切のものが空である自らの純一なる根底へと入るとき、つまり、ただ神のみへと向かう内奥の〈叡知〉へと至るとき、魂の根底には、眩しく光り輝く愛すべき神の顔のほかには何も現れないということは、十分に明らかである。⁽²⁸⁾

カミュの『神秘神学』と同じ年に刊行されたこのテキストは、「おぞましい術語」に対する警戒と非難が高まってゆくなかでも、少なくとも17世紀半ばまで、「魂の根底」概念とそれをめぐる語りかたは中世以来の命脈を保っていたことを証言している。

ところが、1671年に公刊されたカプチン会士ピエール・ド・ポワティエの『神秘の光あるいは祈りと神秘神学の解明』では、「魂の根底」概念の内実が決定的に変質している⁽²⁹⁾。全二巻、合計1,579頁にも及ぶこの大著は、同時代に強まっていた批判に対して「神秘的祈り」を擁護することを目的としていた⁽³⁰⁾。教父たちに加え、同じ17世紀のカプチン会士であるカンフィールドやコンスタンタン・ド・バルバンソン、ベルナル、サン＝ヴィクトル学派、ボナヴェントゥラ、トマス・アクィナス、ジェルソン、アビラのテレサや十字架のヨハネ、フランソワ・ド・サル、そしてルースブルーク、タウラー、ハルフィウスなど幅広く参照されている。著者の並外れた博識が窺われるが、部・巻・論考・章・節にまで細分化され体系化された論述はどこまでも簡潔明瞭である。この文体上の特徴は、おそらくトマスの影響を強く受けているが、フランソワ・ド・サルやカミュと同じく、神秘神学を一般の信仰実践に近づけるべく平俗化するという動機とも無関係ではないだろう⁽³¹⁾。

「魂の根底」については、とくに第2部第3巻第6論考「神秘的祈りに近接する主題、あるいは魂の根底について」、なかでも第6章「魂の根底あるいは霊の尖頭の説明」において、全16節、50頁強を費やして論じられている。ルースブルーク、タウラー、ハルフィウスの名も繰り返し登場する。が、ポワティエの言う「魂の根底」が北方神秘思想とはまるで異なる内実をもつことを確認するには、たとえば以下の二箇所をみれば十分だろう。

霊の中心ないし霊の尖頭と呼ばれる魂の至高の部分は、(中略)本質ではなく、ひとつの能力

であるにすぎないのだから、他のあらゆる観想と同じように恩寵を授かるのでなければ、〔神秘的〕観想が神の本質と人間の本質という二つの本質の実体的接触をもたらさうとは言えない。それゆえこの観想に特別なところは何もないのである。もしこの観想において実体的接触があると言いたいのであれば、信仰、希望、愛のあらゆる活動についてもそういえるだろうが、普通そのようにはいわない。(32)

霊の至高の〈頂〉は意志と知解にほかならず、さらには感覚でもある。〈記憶〉を含めていなければ、記憶は自らの過去の行為を省みる知解そのものだという、いとも確からしい見解があるからだ。(33)

かくして「魂の根底」を脱本質化するポワティエは、ベルガモも指摘するように、フランソワ・ド・サルにはじまる「心理学化」の延長上に位置づく(34)。だが、「霊の尖頭」を論じたフランソワ・ド・サルが、曖昧にしながらもかろうじて残しておいたといえる感覚との区別——「ほとんど感じ取れないやりかたで」という表現の繰り返しを思い出そう——は、完全に取り去られている(35)。

神秘主義を擁護しつつ、結果としてその生命である言語活動を解体し、再び神学に再統合するに顕著な役割を果たしたとみえる人物としてもう一人、跣足カルメル士会士オノレ・ド・サント＝マリを挙げよう。すでにキエティスム論争が決着した後、18世紀初頭に出版された2巻本『観想に関する教父と教会の著述家たちの伝承』は、「序言」にあるように「幾人も人びとに〈静寂主義者〉や〈幻視家〉と思われることなしに神秘的生を語ることはもはやほぼ不可能であるという、真の霊性にとってはまことに好ましからざる偏見」を覆すため、神秘的生の核心である「観想」が教父以来の「伝統」をもつことを証明しようとしたテキストである(36)。第1巻第2部の第1論考においてあらゆる神秘神学の術語が検討されているが、この第1論考の第2部第8項(第1節および第2節)が「魂の根底あるいは中心、尖頭、尖端あるいは頂」に当てられている(37)。とくに注目したいのは、フランソワ・ド・サル『神愛論』第1巻第12章を参照しつつ展開される次の論述である。

聖フランソワ・ド・サルは、知解と意志という二つのはたらきを区別することなく次のように呼んでいる。すなわち、魂の切先、尖端、霊の至上の尖頭、あるいは霊的能力、と。しかしながら、別の神秘家たちのなかには、二つのはたらきを区別するため、知解については、霊、単純知性、天使の知性の影、魂の第三天ないし至高天、理性の火花ないし尖頭と呼び、意志については、霊の尖頭、抹消不可能な直観、情動の至高天、善への自然的刺激、意志の上部の力、知性の火花、魂の汚れなき部分と呼ぶ者もいる。だが、それぞれ異なるこれらすべての術語は、聖フランソワ・ド・サルが示している術語に集約される。彼が示している術語は、そこに知性と単純知性を加えれば、神秘神学において最もよく使われるものである。またここで付け加えておくべきは、理性、〔魂の〕上部また下部の部分、知解、霊の尖頭、そして知性は、それぞれに異なる力ではなく、分割不可能なただひとつの力であって、同一の原理に発する多様な行為を生じさせるものだということである。(38)

「魂の根底」をめぐるオノレ・ド・サント＝マリの言葉には、理性や知解を超越した場所への言

及は一切見当たらない。「知性 (intelligence), あるいは, 私たちが先に霊の尖端と呼んだものが, 理性や知解 (entendement) とは区別されるべき力であると主張する霊性家もいる。しかし, これらの者たちが知性に帰しているものはすべて知解に可能なことであるのだから, この区別は必要ないのである。この新しい力は神学者たちには知られていないし, 聖アウグスティヌスにも聖トマスにも知られていない」⁽³⁹⁾。北方神秘思想の「魂の根底」概念は, いまや完全に他者の概念と化した。

重要なことは, このフランソワ・ド・サル的な術語の権威化が, 魂に超越的な場を失わせしめるとともに, 北方神秘思想の多様な術語を単一化することにつながったということである。多彩な言い回しをひとつの原理に還元してゆく傾向, つまり「いろいろな言いかたはあるが結局は皆同じことを意味しているにすぎない」という括り方は, 術語の分類, 整理, 体系化の試みにはつねにつきまとうものであるが, 17世紀を通じて徐々に明確化し強化されたと考えられる。「魂の根底」を「言葉の綾」や「寓意」として片づけたフェヌロン⁽⁴⁰⁾, さらに神秘主義の術語全般を「新奇な言語活動」, 「奇妙な表現」, 「大袈裟な言語活動」として罵ったボスユエ⁽⁴¹⁾。世紀末に論争を戦わせた二人の思想家は, しかし, いずれも近世神秘主義の生命であるところの「もののいいかた」⁽⁴²⁾を失わせしめる言語解体の流れのなか, おそらくはその最終局面に立っていたのである。

4-3 ジャン＝ジョゼフ・スュラン——もうひとつの「魂の根底」?

セルトーによれば, スュランの神秘主義の展開に北方神秘思想は「少なくともはっきりとは」寄与しなかったという。理由として挙げられるのは次の二点である。第一には, スュランが北方から地理的に遠いボルドーの人であったということ。第二には, スュランが生きた時代(1600-1665年)にはすでに北方神秘思想の術語を忌避する風潮が強まっていたということである⁽⁴³⁾。だが, 「魂の根底」を含め, 北方神秘思想の概念や思想的モチーフは彼のテキストのいたるところに認められる。しかしながら, 彼が最も影響を受けたアピラのテレサと十字架のヨハネにおけるのと同様に, あるいはそれ以上に, 「魂の根底」をめぐるスュランの語りかたは中世北方神秘思想のそれとは異質である。他方でそれは, コニエやベルガモが提示した「存在論から心理主義へ」という見通しにも収まらない。以下, スュランのテキストを検討し, 別様の語りかたを明らかにすることを試みる。

4-3-1 「根底から話す」

以下に引用するのは, 1663年に出版された『霊のカテキスム』の第2巻, 第5部第7章「魂の根底の改革について」の一部である⁽⁴⁴⁾。

この根底とは何かを理解するために, 魂というものを, さまざまな居住空間を備えたひとつの屋敷として思い描くことができる。まず庭(cour), 次いで大広間(sale), さらに居室(chambre)があり, 最後に書斎(cabinet)がある。時として人は, 庭で話をしてくる友人の誰かから, 何かの提案を受けることがある。提案された事柄が意に適うものであれば, 次の機会には彼は大広間に入って, より詳細に話を詰め, 当の事柄の全体にわたって細部まで検討し, ほぼ決断を下すところまで行く。最後の決断はその次の機会まで延ばされる。このとき, 彼は友人を書斎に入れ, 書類と契約書を揃え, 静寂のなか何にも煩わされることなく, 当該の案件すべてについての十分な熟慮と知識をもって, たとえば婚姻や, その他重大な事柄に決断を下すのである。このとき,

彼は根底から話している (*parler du fond*) といえる。彼が真に欲している (*vraiment il veut*) のだと、気まぐれや思い付きではなく、まことに彼が欲しているのだといえる。まさにこのとき、彼の最後の、最終の、根本的な意志が認められる。この後、彼の魂のうちに何があるかを知るために欲するべきものは何もない。(45)

ここでスユランの語る「魂の根底」は「本質の神秘主義」におけるそれとはまったく様相を異にしている。魂を「屋敷」に喩え、そこに「庭」、「大広間」、「居室」、「書斎」というそれぞれ異なる「居住空間」を見立てるとい語りかたは、明らかにアピラのテレサ『靈魂の城』のそれに由来するが、自覚的に「比喻」を駆使するテレサの自由な語りと同様、スユランの語りもおおよそ形而上学的でないのは明らかだ。意図してなのか、それともたんなる抜け落ちなのか、「大広間」から「書斎」に移るあいだにあるはずの「居室」に関する記述が省略されていることも、スユランの語りかたが形而上学的・階梯的なそれとは異質であることの証左といえようか。最後に語られている「彼の最後の、最終の、根本的な意志」の形成にのみ注目すれば、「意志」の優越という意味で、スユランをフランソワ・ド・サルやフェヌロンに近づけることができるようにみえるかもしれない。とすれば、スユランにおける「魂の根底」もやはり心理学化の波を受け、溶解しているというべきだろうか。

そうとも言い切れないのだ。この点、「魂の根底」をめぐるスユランの語りかたが、時間と言葉という二つのモメントを本質的要素としてもっているということに注目して考察を深めよう。

「最後の決断」、「彼の最後の、最終の、根本的な意志」の形成へと向けて進められる過程は、決して一時のうちに目指すところに到達するのではない。庭から大広間へ、大広間から書斎へという移行も、各段階で「次の機会」を待たなければならず、連続的・単線的には進行しない。目指すところに到達することよりも、時間をかけてそこに至ることそのものの意義が強調されているようでもある。

こうして時間を掛けて進められる過程は、最初から最後まで言葉の使用、言葉によるやりとりと不可分である。どこかからかやって来た「友人」の提案にはじまり、その友人と重ねる検討を経て最終的な自らの決断を下すに至るまで、すべての過程に不可欠なものとして言葉が絡んでいる。書斎に入ってから最後の決断も「書類と契約書」によって行われる。そうしてついに出来るのは、意志であり真の願望の形成であると同時に、「根底から話す」という事態である。

そもそも、「魂の根底」は「書斎」にはない。「魂の根底」は、「屋敷」に喩えられる魂のどこかの「場所」には同定されない。それは、一定の厚みをもった時間のなか、自らの願望と意志を定めるべく歩を進めてゆく、そうした者が発話する真正なる言葉——「彼が真に欲し」ていることを証示する言葉——がそこから来るところにあるのだろう。

先の「屋敷」の喩えの後、魂の内面で起こる「霊的なことがら」についても同様のことがいえるとして、スユランは以下のように続ける。

人が説教師の話聞く。聞いたことに心惹かれる。彼はまた別の機会に、同じ内容について心のなかで、自分自身でじっくり考え、洞察し (*étant à part-soi, ou entrant en propos sur les mêmes matières, il les pénètre*)、真の願望を抱く。数日後、夜休んでいるあいだ、彼は神に仕えることの幸せを考えに考え (*pense et repense*)、心を動かされ、もう少しですべてを決意する

ところまでくる。次いで彼は、さまざまな言葉を熱烈に吐き、その熱意を示す。ついに彼は隠遁することを自らの胸の内に目論み、人里離れた別邸、あるいは修道院に発ち、そこで自らの救いに関わる事柄を沈黙のうちに考える (*en silence pense*)。そして、ついに神に仕えるという結論を下す。この最後の意志は、根底から来る (*venir du fond*) といわれる。なぜなら、その向こうには何もないのだから。そこに至るまで、彼は自らへの歩みを続ける (*jusque alors il fait progrès en soi-même*)。とうとう彼は、自らの最も真正な意志と情動に至り着いたのだ (*enfin il est venu à sa plus sincère volonté et affection*)。そのような意志と情動が抱かれ生みだされる場所が魂の根底と呼ばれるのであり、この場所の改革に人間の善のすべてはかかっている。⁽⁴⁶⁾

冒頭部分、「また別の機会に」、「数日後」などの表現には端的に窺えるが、スュランの語りはここでも連続的・単線的ではない時間の流れのうちにある。強調されているのはやはり、どこに至るかということよりも——そもそも彼がどの場所を目指しているかは定かでない——、むしろ「そこに至るまで、彼は自らへの歩みを続ける」という歩みそのものであり、その歩みに要する時間の厚みが、最終的に至り着くところの「意志と情動」の真正性を担保する、と読める。

言葉というもうひとつのモメントについては、先の「屋敷」の比喩をめぐる語りとは異なり、語られている歩みとの直接的な連関は見えにくいかもしれない。しかし、そもそも彼の歩みを呼び起こすのは「説教師」から聞かれた言葉である。その後の歩みも、ついに「自らの最も真正な意志と情動」へと辿り着くまで、その言葉を反芻し、吟味しつつ、さらに自らの言葉によって——言葉ならぬ直観や観想によるのではなく——思考 (*pensée*) を重ねてゆくことと不可分である。彼の歩みは、友人から受けた提案を検討し、最終的な同意と契約によって自らのものとするように、説教師の言葉、外から届いた言葉を、時間をかけて自らのものにしてゆく過程でもあろう。だとすれば、彼の歩みがついに「神に仕える」という決意に到達するとき、「根底から来る」というこの決意も、言葉ならぬ言葉の外から来るのではないだろう。先の喩えでは、「彼の最後の、最終の、根本的な意志」が出来るそのとき、彼は「根底から話している」とスュランは語っていたのだ。スュランにおける「魂の根底」は、言葉なしにはない。この根底は、そこから発される言葉のなかに、言葉を通じて覗くのだろう。

スュランにおいて「魂の根底」は、少なくとも北方神秘思想が語っていたような、神の本質との一致である合一を語るものではなく、フェスロンが語るような、一切の自己愛を放棄する意志によって跳躍的に為される合一を語るものでもない。時間をかけて、そして言葉とともに歩まれるその歩みのなか、そこからやってくるという語りのなかに、語りを通じてはじめて指し示される「場所」であるのではないか。そもそもそこは、「神に仕える」という意志および情動が生じてくる場所ではあっても、神の現前の場所ではない。スュランの「魂の根底」に神はいないのである。

4-3-2 「愛の傷」

このように捉えられうるスュランの「魂の根底」は、晩年の彼がそれをめぐって最も豊かな言葉を語り出した「信仰の状態」の、「最後の実り」といわれる「愛の傷」と通底しているように思われる。それは、この地上の変転する時間のなかにあつて、なお神に恋い焦がれる者の魂のうちに与えられる傷であるとスュランは語る。

エクソシストとして関わったルダンの悪魔憑き事件をきっかけに、15年以上の長きにわたる魂の闇路をさまよったスュランは、回復後、自らの心身を襲った数々の異様な出来事を自伝的テキスト『経験の学知』（1663年）に纏めた。4部から構成されるこのテキストのうち、なかでも第3部はいわゆる「神秘体験」の記述に溢れている。それは、魂に絶望をもたらす悪魔体験であり、圧倒的な神の現前の体験でもあった。ところが、第3部の最終章である第14章で、スュランは一転して「信仰の状態」を語る。それは、一切の現前の体験から遠ざけられたところ、現前の光から隔てられた仄暗い境涯であるが、しかしこの信仰の状態には、あらゆる特権的体験を遙かに凌駕する宝があるとスュランはいう。これが「愛の傷」である。

まことにこの状態にある魂はひたすら変転するばかりで、幸福であると同時に悲惨でもある。だがそれでも私はこの状態にある魂が幸福だと信じている。この状態の幸福を私は語るなければならない——なぜなら、いま書いているこの紙ですべて終わりにしたいからだ。語るべきことを書くための紙がないわけではないが、この生においてすべてを語り尽くすことはできない——。だから私は語ろう。幻視も脱魂も感覚の中断もなく、ありふれた地上の悲惨な生のなかに、数多くの事柄についてみられる人間の弱さと無力さのなかに、私たちの主は、理解できぬもの、あらゆる尺度を超えたものを与え給うた。この世では神のためにすべてを棄て去る者が恋焦がれることができるが、それはこの世の大いなる富と呼びうる善・財である。これは或る種の愛の傷である。この傷は、目に見えるいかなる外的効果もなしに魂を貫き、そのために心は絶え間なく神を待ち焦がれ、渴望するのである。⁽⁴⁷⁾

信仰の状態と愛の傷をめぐるスュランの語りは、時間と言葉とがスュランの神秘主義を貫く二つのモメントであることを再確認させる。信仰の状態にある魂は、目まぐるしく変転するこの世の時間の流れのなかにあり、入れ替わり立ち替わり訪れる幸いと災いとに翻弄されている。だが、まさにそのような時の変転のなかに愛の傷は開き、あるいは広がってゆく⁽⁴⁸⁾。生の変転は、いわば愛の傷が魂に与えられるための条件なのだ。時の流れに翻弄される信仰の状態は、来世の生の永遠性に対置されるが、しかし不変不動の後者と対比して際立つ前者の揺らめきは、愛の傷を語るスュランによってはむしろ嘉される。「かの神聖かつ魅力的な傷は、あなたのうちに神の愛の深き刻印を残すゆえに、あなたは絶え間なく神に恋い焦がれ、神への熱情と、神を求めていつまでも続く不安・揺らめき (*une inquiétude perpétuelle pour Dieu*) とを覚えるのです」⁽⁴⁹⁾。スュランは現前する神との合一を語らない。神の現前の体験は過ぎ去ってしまったのだから。だが彼は、もはや現前しない神を求めてこの世を放浪する魂の果てなき歩みそれ自体を肯定する。神を求めて歩み続ける魂は、自らのうちにもたらされる魂の傷とその開け、疼きによってかぎりなく神に近づきうると彼は説く。ここに、「道程論」としてのスュランの神秘主義の真骨頂は認められる⁽⁵⁰⁾。

愛の傷を可能にする条件ともいえる時間のモメントは、言葉というもうひとつのモメントと不可分である。信仰の状態にある魂は、変転し、そして有限である時間を生きるがゆえに、語るべきことすべてを語り尽くすことはついにできない。だがそれでもスュランは語る。そこで言葉の尽きる沈黙の淵に臨みながら、いま・ここでスュランは決然として語る。地上に生きる人間の生の悲惨さや弱さ、無力さをスュランは認めるが、だがそれでもスュランは人間の生の幸いを信じ、語る。時

の有限性であれ生の悲惨さであれ、あるいは言葉に対する沈黙であれ、否定性を呑み込むような肯定の過剰さ、否定性を排除せずそのまま「然り」と肯定してしまうことで現れる根源的な肯定こそ、スュランの信仰の言葉の本質的特徴であり、生命である⁽⁵¹⁾。時間は、このような言葉を可能にする根源的条件でもある。

「愛の傷」とはおそらく、このような信仰の言葉が「そこから来る」ところのものである。スュランがこの傷を語るというより、むしろこの傷がスュランをして語らしめるというべきである。「この傷がもたらす有り余るほどの痛みと、同じ傷がもたらすこの上ない甘美さは、魂にとって語ることの永遠の機会なのです」⁽⁵²⁾。去って行ってしまった神が魂に残した傷は、不在の神を求めて疼き続け、恋焦がれる言葉を紡がせ続ける。この傷は魂のうちのどこかの「場所」にあるのではなく、神を求めて歩み続ける者が語り出す言葉のなかに、その言葉を通じて証言されるのである。

たしかに、魂に内在する神の現前の場としての「魂の根底」は、スュランにおいても溶解しているといえよう。しかし、「根底から話す」ところの根底としての「愛の傷」のリアリティは、スュランがその生のかぎり語り続けたというその事実によって担保されているように思われる。

結論

中世北方神秘思想と近世フランス神秘主義のあいだで、何が変わったのか。包括的・一般的な見通しとしての「存在論から心理学へ」という図式の妥当性は、本稿でも確認された。ベルガモが明らかにしたフランソワ・ド・サル的重要性、つまり、二つの時代のあいだに位置する転軸手としての重要性も、彼以前と以後の「魂の根底」概念をさまざまなテキストに即しつつより包括的に検討することで、より鮮明化されたといえるだろう。加えて本稿は、「魂の根底」概念を中心に広く北方神秘思想の術語に焦点を置き、あるいはそれら術語をめぐる「語りかた」の変遷を検討することで、中世から近世にかけての霊性の変容を、言語活動の変化という角度から問い直す可能性を示した。

たしかに、北方神秘思想において魂の本質に内在する神の現前の場として語られていた「魂の根底」は、17世紀フランスでもなお読まれ、語られてはいた。しかし、その「語りかた」が変わったのである。「魂の根底」は、フランソワ・ド・サルにおいて「霊の尖頭」として語りなおされたとき、超越的トポスとしての位置を失った。それは理性的魂の一領域に還元され、意志や理性、さらには感覚による浸食を受け、平板化していった。それだけではない。「魂の根底」は、術語化され目録化されることで、それを語るやりかたそのものが平板化していったのである。その結果「魂の根底」は、もはや取り立てて語る意味のない概念と化してゆく。ただしこのことは、近代にひとつの形而上学的概念がその意味場を失い、空疎化し、消失したという説明には尽きないだろう⁽⁵³⁾。たとえば、フェヌロンの純粹愛の教説は、「魂の根底」が溶解した結果生まれたともいえるからである。

他方で本稿は、「心理学化」や「術語化」による平板化のベクトルには回収できない、「魂の根底」をめぐるもうひとつの「語りかた」をスュランに見いだした。彼にとっても「魂の根底」は神の現前の場ではもはやない。近世に神の現前の特権的な場ではなくなり、溶解した「魂の根底」は、しかし、去って行ってしまった不在の神をそれでもなお求めて歩み続ける「彷徨える魂」⁽⁵⁴⁾が語り続ける言葉のなかに、新たに——「愛の傷」として——宿りなおしているといえるのではないか。かくして私たちは、近世にもうひとつの「魂の根底」を見いだすことができるのではないか。

謝辞

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

註

- (1) François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1969, I, 11, p. 385-389 ; I, 12, p. 389-392.
- (2) Dominique Salin, *L'expérience spirituelle et son langage. Leçon sur la tradition mystique chrétienne*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2015. とりわけ p. 75-85 を参照。
- (3) François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, VI, 9, p. 635-636. 邦訳は聖フランシスコ・サレジオ『神愛論』岳野慶作訳, 中央出版, 1962年, 456-457頁(一部改訳)。
- (4) François de Fénelon, *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*, Paul Dudon (éd.), Paris, Gabriel Beauchesne, 1930, p. 222. この言説にはデカルトの影響が明白である。アリストテレスを権威とする中世の靈魂論にデカルトが下した「死刑宣告」については, 神崎繁『魂(アニマ)への態度——古代から現代まで』岩波書店, 2008年, 173-174頁。
- (5) Fénelon, *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*, p. 221.
- (6) Jaques Bénigne Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, Paris, chez Jean Anisson, 1697, p. 4.
- (7) François de Fénelon, *Explication des maximes des saints*, in *Œuvres*, Jacques Le Brun (éd.), Paris, Gallimard, 1983, v. 1, Article XLV (Vrai), p. 1092. 傍点原文イタリック。
- (8) *Ibid.*, Article XLI (Vrai), p. 1089. 傍点強調引用者。
- (9) このあたりの消息については, 拙著『ジャン＝ジョゼフ・スラン』慶應義塾大学出版会, 2016年, 第4章第2節を参照。
- (10) Jean-Pierre Camus, *Traité de la reformation interieure*, Paris, chez Sébastien Huré, 1631, p. 28.
- (11) *Ibid.*, p. 31.
- (12) François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 12, p. 389-390.
- (13) Jean-Pierre Camus, *Traité de la reformation interieure*, p. 26.
- (14) *Ibid.*, p. 38.
- (15) *Ibid.*, p. 45.
- (16) Jean-Pierre Camus, *La Théologie mystique*, Daniel Vidal (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, 2003, p. 33.
- (17) *Ibid.*, I, 1, p. 38.
- (18) *Ibid.*, I, 29, p. 66.
- (19) *Ibid.*, I, 30-31, p. 67-69.
- (20) Jean-Marie Gueullette, *Eckart en France. La lecture des Institutions sprituellen attribué à Tauler (1548-1699)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, p. 155.
- (21) Camus, *La théologie mystique*, II, 33, p. 97.

- (22) *Ibid.*, IV, 17, p. 149. 「脱魂 (extase)」についてもまったく同様の区別が施されている。
Ibid., VI, 8, p. 184.
- (23) 「静寂の念祷について」と題された『神秘神学』第3論考第20章で参照されている。*Ibid.*, III, 20, p. 126.
- (24) *Ibid.*, III, 31, p. 133.
- (25) Jean-Pierre Camus, *L'Acheminement à la dévotion civile*, 3^e éd., Roven, chez la Vefve de Robert de Rouves, 1630, I, 11, p. 65-66; III, 15, p. 521.
- (26) Sophie Houdard, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 123.
- (27) Maximilien Sandæus, *Pro theologia mystica clavis*, Heverlee-Louvain, Édition de la Bibliothèque S. J., 1963 (fac-similé de l'édition de Cologne, Officina Gualteriana, 1640).
- (28) *Ibid.*, p. 50. 傍点原文イタリック。
- (29) Pierre de Poitiers, *Le jour mystique ou l'éclaircissement de l'oraison et théologie mystique*, 2 tomes, Paris, Denis Thiery, 1671.
- (30) Willibrord-Christian Van Dijk, « Pierre de Poitier », in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 12(2), 1986, col. 1653-1656.
- (31) 「〔神秘神学は〕世俗に生きている人びと、さらには世俗のことがらにかかりきりになっている人びとに教えるにも有益でありうる。それゆえ、学識ある者たちと同じく、修練者あるいは初心者、学のない者、無知な者たちにも手ほどきしなければならない」(Pierre de Poitiers, *Le jour mystique*, t. 1, p. 15)。
- (32) *Ibid.*, t. 2, liv. 3, tr. 6, ch. 6, sect. 4, p. 158.
- (33) *Ibid.*, t. 2, liv. 3, tr. 6, ch. 6, sect. 4, p. 192.
- (34) Mino Bergamo, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 160-163.
- (35) それにしてもポワティエは、魂の根底の超越性をかくも明確に語っているルースブルークやタウラーを豊富に参照しながら、なぜ正反対の主張を導き出すことができたのだろうか。この問いはおそらく、近世における「知性 (intelligence, intellectus)」概念の混乱 (誤解, 誤訳?) という問題に結びつく。北方神秘思想における「知性」は、アリストテレスが魂の内なる神的なはたらきとした「ヌース」、あるいは個々人の魂の不滅性の思想に結びつく新プラトン主義のそれのように、知性を神的・実体的なものとする哲学的伝統と不可分である。ところが、これが魂の一能力である「知解」と混同されるということがしばしば起こる。このあたりの消息を理解するには、アリストテレス、新プラトン主義、アウグスティヌス、トマスなど諸々の思想潮流における「知性」論の交差と分離を丁寧に捉える必要がある。ポワティエの魂論について言えば、少なくともそれが、知性を魂の実体から厳密に区別し、魂の一能力としたトマスの影響下にあったことは確かである。エックハルトを中心とする「ドイツ神秘主義」と、それが属するギリシア・アラビアの哲学的知性解釈の伝統の関係についての啓発的な論考として、西村雄太「フライベルクのディートリヒの神化思想——「神の像」としての人間知性の観点から」『テオオシス』田島照久・阿部善彦編, 教友社, 2018年, 242-268頁を参照。

- (36) Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, 2 tomes, Paris, Jean De Nully, 1708. 引用は, t. 1, p. 3.
- (37) *Ibid.*, t. 1, p. 311-324.
- (38) *Ibid.*, t. 1, p. 318. 傍点原文イタリック。
- (39) *Ibid.*, t. 1, p. 318-319. ポワティエと同じく, オノレ・ド・サント＝マリもトマスの強い影響下にあった。フランソワ・ド・サル的な靈性とトマス主義との近世における結びつきは今後検討すべき課題である。注 35 を参照。
- (40) 本稿 3 を参照。
- (41) Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, p. 1, p. 3.
- (42) Michel de Certeau, *La fable mystique : XVI^e –XVII^e siècle*, t. I, Paris, Gallimard, 2003, p. 157.
- (43) Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Luce Giard (éd.), Paris, Gallimard-Seuil, Hautes Études, 2005, p. 178.
- (44) 本論では同じ書店から 1669 年に出版された次のテキストを参照した。Jean-Joseph Surin, *Catéchisme spirituel contenant les principaux moyens d'arriver à la perfection*, t. 2, Paris, Claude Cramoisy, 1669.
- (45) *Ibid.*, V, 7, p. 293-294.
- (46) *Ibid.*, p. 294-295. 原文の綴りは現代風に改めてある。
- (47) Jean-Joseph Surin, *Écrits autobiographiques*, Adrien Paschoud (éd.), Grenoble, Jérôme Millon, 2016, III, 14, p. 353.
- (48) 愛の傷は, 眩い神の現前をもたらした超常の体験から遠ざかるほどに大きく広がっているとスュランは述べていた。Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, Michel de Certeau (éd.), Paris, DDB, L481, p. 1419.
- (49) *Ibid.*, L451, p. 1341.
- (50) 「存在論 (ontologie)」と対比される「道程論 (odologie)」については, Stanislas Breton, *Deux mystiques de l'excès. J.-J. Surin et maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1985, p. 14. 拙著『ジャン＝ジョゼフ・スュラン』, 48-49 頁。また, 鶴岡賀雄「スペイン神秘主義における神化思想——十字架のヨハネとアピラのテレサ」『テオーシス』, 502-528 頁も参照。「道」や「時間の厚み」, 「ものがたり」を手掛かりとして, 十字架のヨハネにおける神化の「語りかた」に中世神秘思想との質的相違をみる鶴岡の考察は, 本稿と基本的関心を同じくするものである。
- (51) スュランの「信仰の言葉」については, 拙著『ジャン＝ジョゼフ・スュラン』, 322-330 頁を参照。
- (52) Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, L446, p. 1325.
- (53) cf. Mariel Mazzocco, « « Suressentiel » Aux sources d'un langage mystique », *Revue de l'histoire des religions*, 4 /2013, p. 609-627.
- (54) 「彷徨える魂 (âme vagabonde)」とは, スュランの『神の愛の靈的讃歌』のうち最も有名な第 5 の歌に歌われている言葉である。この歌については, 拙著『ジャン＝ジョゼフ・スュラン』, 411-413 頁を参照。

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

Yu WATANABE

This article examines the fault line lying between the late medieval mysticism of Northern Europe, Rhineland and Flanders, and the early modern mysticism (*la mystique*) of France. Following the previous part that shed light on the ambivalent attitudes of the French spiritual leaders toward the northern mystical thought and its terminologies, we reconsider the perspectives of Louis Cognet and Mino Bergamo, who explained the transformation of spirituality in France from ontology to psychology. In addition to the decisive role François de Sales played in developing the psychological discourse about the soul, we discuss the process of melting the “ground of the soul,” as also found in the discussion of his disciple Jean-Pierre Camus. This process further progresses in the latter half of the century as the discourse is systematically classified and established as a concept. Finally, the idea comes to fruition in Fenelon’s psychological doctrine of “Pure love.” However, we may also address another way of explaining the “ground of the soul” in Jean-Joseph Surin. For him, it is no longer a transcendental place where God is present. It seems to dwell in the language of this “vagabond” who keeps on walking toward an absent God.