

「婚姻神秘主義」と「本質神秘主義」

——中世後期から近代初頭にかけての神秘主義の展開——

桑 原 直 己

【1】 はじめに

本稿では、中世後期から近代初頭にかけてのいわゆる神秘主義思想の展開について、特に「婚姻神秘主義」と「本質神秘主義」*¹という二つの傾向の対比を軸に概観を試みる。その際、スコラ神学とは対蹠的な修道院を場とする修道院神学の中に神秘主義の根を探るとともに、特に本質神秘主義の中に哲学的思弁が神秘主義に与えた影響を明らかにすることを試みる。

【2】 修道院神学——神秘主義の源流

(1) 修道院神学

11世紀末から12世紀初頭にかけての西欧知的世界の思想状況は、しばしば「修道院神学」対「スコラ神学」という二つの神学の対立として描かれる*²。「スコラ schola」とは「学校」——典型的には12世紀に成立する大学——を意味し、祈りの空間である修道院とは異質な知的活動の舞台であった。学校は最終的には「討論」へと開かれたいわば外向的な場であり、そこに成立するスコラ神学は、曖昧さを排した概念の精緻化と論理性の追求と——その最たる形態は「弁証論 dialectica」である——を特徴としていた。こうしたスコラ神学に対して、神への愛と祈りとにともなづくいわば内向的な体験に裏打ちされた認識を追求することを第一義に考える「愛の学校」である修道院を場とする「修道院神学」は一種の緊張関係にあった。シトー会士クレルヴォーのベルナルドゥス (Bernardus Claraevallensis, 1090-1153年)、彼と親交のあったベネディクト会士サン＝ティエリのギレルムス (Guillelmus de Sancto Theodorico; Guillaume de Saint-Thierry, 1080/85-1148/49年)らがその代表的人物であった。

*¹「本質神秘主義」はドイツ語では「Wessenmystik」(場合によっては「Logosmystik」「Seinsmystik」)、フランス語では「mystique de l'Essence」(場合によっては「mystique de l'Être」「mystique speculative」)、また英語では、「essence mysticism」と呼ばれる。「婚姻神秘主義」はドイツ語では、「Brautmystik」、フランス語では「mystique nuptial」(場合によっては「mystique affective」)また英語では、「bridal mysticism」と呼ばれる。

cf. *Hadewijch d'Anvers : poèmes des béguines* / traduits du moyen-néerlandais par J.-B. Porion. - Éditions du Seuil; 1954, p.18.

*²「修道院神学」対「スコラ神学」という対比はルクレールが提唱したものである。

cf. Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de dieu : initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* [ジャン・ルクレール著: 神崎忠昭, 矢内義顕訳『修道院文化入門: 学問への愛と神への希求』知泉書館, 2004年]。

(2) 「雅歌」——「婚姻神秘主義」の源泉

神への愛と祈りとを志向する修道院神学にとって、旧約聖書に収められた相聞歌である「雅歌」は重要な典拠であった。ベルナルドゥスは多くの『雅歌説教』を残している^{*3}。「雅歌」は、ユダヤ教では神を花婿、イスラエルの民を花嫁に、キリスト教では神ないしはキリストを花婿、教会ないしは魂を花嫁になぞらえて解釈する長い伝統があった。キリスト教に限定しても「雅歌」に依拠する伝統は古代のアレクサンドリア学派、たとえばオリゲネス (Origenes Adamantius, 182?-251 年) にまで遡ることができる。ベルナルドゥスとギレルムスの二人には、病気療養生活を共にした時期があり、それが「雅歌」についての理解を深め合う機会となった。「雅歌」に由来する人間的な愛情や婚姻についての語彙のもと、自らの魂を花嫁、神ないしはキリストを花婿となぞらえ、神に向かう魂の愛を表現する霊性の伝統は、ベルナルドゥス以降はいわゆる「婚姻神秘主義 Brautmystik」と呼ばれる神秘主義の形態として展開し、特に女性の神秘家たちに支持されるようになる。

(3) 範型論——「本質神秘主義」の起源

ベルナルドゥスとギレルムスたちによる修道院神学は、「雅歌」に依拠する霊性に加え、別の要素も後世に伝えた。それは当時スコラ神学が取り沙汰し始めたアリストテレス哲学とは別の哲学的伝統、すなわちプラトン主義哲学の遺産である。ベルナルドゥスたちはそれをアウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430 年)、オリゲネスらアレクサンドリア学派、さらには擬ディオニュシオス・アレオパギテース (5 世紀) を通して新プラトン主義哲学者プロティノス (Plotinos, 205?-270 年) から学んでいる。

彼らがアウグスティヌスから受け継いだのは「範型論」と呼ばれる考え方である。それは「人間は神の似姿 *imago* に創られた」という認識に立つ。しかし、現実の人間における神の似姿は、罪によって汚されてしまった結果、神との「類似 *similitudo*」を失ってしまっている。ギレルムスにとってもベルナルドゥスにとっても、人間の悲惨は神との類似を失ったことであり、人間の偉大さは神の似姿をとどめていることである。それゆえ、人間は神の愛によって、神との類似を取り戻さなければならない。神の似姿は人間の「精神の中に *in mente*」あり、人間は精神の内面へと向かう内向的な探求によって、神の似姿としての自己を知り、またそのことから、己がその似姿であるところの神を知ることになる。

ベルナルドゥスとギレルムスがプラトン主義哲学の遺産を受け継いだもう一つのルートはオリゲネスである。先述の通り二人は病気療養の時期を共にした際に「雅歌」についての理解を深めたが、その際同時にオリゲネスを「発見」したという^{*4}。P・フェルディエーンによれば、「ベルナルドゥスの黙想の中に典型的なオリゲネスの考えを三点見いだすこ

^{*3} ベルナルドゥスの『雅歌説教』については以下を参照。

拙稿「「園」「倉」「部屋」——クレルヴォーのベルナルドゥス『雅歌説教 23』における霊的体験論」(清泉女子大学キリスト教文化研究所年報第 17 号 p.51-72) 2010 年。

拙稿「クレルヴォーのベルナルドゥスにおける「息子」と「花嫁」——『神を愛することについて』と『雅歌説教』——」(筑波大学哲学思想専攻編『哲学・思想論集』第 35 号)、2010 年。

拙稿「クレルヴォーのベルナルドゥスにおける愛の霊性」(分担著：上智大学中世思想研究所編『中世における信仰と知』知泉書館)、2013 年。

^{*4} 国府田武『ベギン運動とブラバントの霊性』、創文社、2000 年、p.63。

とができる。まず、愛する魂は霊的努力によってキリストを生み、それによってキリストの母となる。つぎに、この誕生は毎日、善き業の中で新たに繰り返される。第三点は、このために聖書と殉教者名簿は、「キリストは生まれた」といっているのではなく「キリストは生まれる」といっていることである。これらの三つの点は、オリゲネスの『エレミヤ書講話』の中に見られる^{*5}。「魂がキリストを生む」というモチーフはエックハルトを想起させるが、それはオリゲネス以来のものだったのである。

しかしベルナルドゥスとギレルムスとの間には相違が生じる場面がある。

ベルナルドゥスとギレルムスは、自分の霊的一致の経験が人びとに受け入れられるように、その神学的根拠を求めていた。オリゲネスにならって、二人は三位一体の関係の原型に関心をもった。ギレルムスは霊の一性を、魂の中における三位一体の現存の開花とみなし、彼には神の認識は人間の理性を照らす聖霊の賜物と思われた。一方、ベルナルドゥスは霊的一致と三位一体の関係を結びつけることを認めない。『雅歌についての説教』の中で、彼は三位一体の関係と霊的出会いのあいだに差異のあることを指摘している。彼が正統性への配慮からオリゲネスの聖書解釈とギリシア教父の教えに距離を置いたのにたいして、ギレルムスはオリゲネスの影響を受け入れた^{*6}。

霊的一致の体験を神性そのものとの直接的関係において捉えようとしている点で、ギレルムスはベルナルドゥスよりも大胆である。

修道院神学の伝統が伝えるプラトン主義哲学の遺産、特にギレルムスの理解によるそれは、後世「本質神秘主義」と呼ばれる神秘思想へと展開する。本質神秘主義はさらにその起源としては擬ディオニュシオスを介しての新プラトン主義も示唆される。本質神秘主義は魂が知性（nous）へと、また最終的には神である一者（to hen）へと脱目的に上昇して帰還してゆくというプロティノスの教えに親近的だからである⁷。

魂の神への還帰の道程、魂に失われた類似性を再発見させるはずのその道程は知性の運動にともなうものであり、それについて行われる記述はきわめて知的で思弁的な性格を顕著に現している。しかし、このような性格には、絶対的な離脱、明確な直視に導く信仰、隔たりなき所有として開花する愛、ルースブルーク（1293-1381年）が言っているように、「人格も属性も名前も」神の本質の単一性の中で消滅する合一が一体となって進行する^{*8}。

このように本質神秘主義は「「人格も属性も名前も」神の本質の単一性の中で消滅する合一」を目指す」ものであり、その「根本的な性格は、直接性の探求にあり、言葉や理性、

^{*5} P. Verdeyen, *Un theologien de l'experience*, p. 568、国府田前掲書、pp.62-63。

^{*6} 国府田前掲書、p.82。

^{*7} François Vanderbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne* t.2 [F・ヴァンダルブルーク著『キリスト教神秘思想史二 中世の霊性』上智大学中世思想研究所訳・監修、第二部]、pp.533-4。

^{*8} ヴァンダルブルーク前掲書、pp.530-1。

記号をも超越して、魂は神へと登攀しようとする」*⁹ ことを特徴とする。

【3】 神秘主義と女性

(1) 女性の立場——女性神秘家たちの背景

一般に「神秘家」と呼ばれる人々は自らの体験を語るのであるが、その「体験」の内容としては預言的幻視が多い。「自らの体験」としての幻視を発信する中世の「神秘家」たちは多くの場合女性である。大学におけるスコラ神学にせよ、修道院神学にせよ、女性は知の担い手、すなわち神学や哲学の権威として登場することが不可能である「制度外の存在者」であった*¹⁰。女性神秘家たちは、しばしば教会の現状を批判し、その刷新を訴えるメッセージを発する。その際、男性が拠り所とする制度的権威ではなく、「自らの体験」*¹¹を通して直接語る神の権威が彼女たちの発言を保証するものと考えられていた。彼女たちが幻視を通して発信する「預言者」の立場をとったのはそれゆえである。他方、彼女たちは自らについてことさらに「女性的な弱さ」「無教養」「身分の低さ」「単純素朴な人間」を強調することにより、その使命を「謙遜」の名のもとに果たそうとした。聖書が記している聖母マリア（『ルカ福音書』1:48）の事跡に見られるように、神は強き者、権威ある者を通してではなく、弱き者を選んで人間に語りかけるという観念が彼女たちの活動を後押ししていた*¹²。

(2) 女性神秘家と男性助力者

「制度の外存在者」であった女性神秘家たちは、多くの場合には「制度の内」にいた男性を助力者としていた。著名な女性神秘家と男性助力者との組み合わせの例としては、ビンゲンのヒルデガルト（Hildegard von Bingen, 1098-1179年）とベネディクト会士ディジボーデンベルクのフォルマル（Vormar von Disbodenburg, 1173年没）、マグデブルクのメヒティルト（Mechthild von Magdeburg, 1207頃-1282年頃）とハレのハインリヒ（Heinrich von Halle, 13世紀中葉活動）、下ってはアヴィラのテレサ（Teresa de Cepeda y Ahumada, 1515-82年）と十字架のヨハネ（Juan de la Cruz, Juan de Yepes [y Alvarez] 1542-91年）を挙げることができよう。さらには、13～14世紀のヨーロッパに出現したベギンたち（修道女のように誓願を立てることはしないが、独身で敬虔な生活を送るいわば「半聖半俗」の女性たち）とマイスター・エックハルト（Meister Eckhart, 1260頃-1328年頃）との関係もこの文脈で理解することができる。

女性神秘家たちの「制度内の男性助力者」は通常、預言的幻視を発信する女性神秘家の「霊的指導者」とされる司祭である。特に彼らは、女性神秘家たちが自らの体験を言語

*⁹ 国府田前掲書、pp.183-184。

*¹⁰ エリザベート・ゴスマン「中世ドイツの女性による神秘主義——ビンゲンのヒルデガルトとマグデブルクのメヒティルト——」（上智大学中世思想研究所編『中世における制度と知』、知泉書館、2016年、所収）p.103。

*¹¹ cf. Gordon Rudy, *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Chicago, illinis, 1999, p.152.

*¹² ゴスマン、前掲論文、p.104。

化するに際しては、編集者としての役割を果たすことが多かった^{*13}。そうした男性助力者たちは、女性神秘家たちの体験に異端の疑いを招くことのないような言語表現を与えることによって、彼女たちと教会や神学者たちとの間を媒介して異端の嫌疑から守った。そのような男性の助力者を欠いた女性神秘家には実際に異端とされる危険があった。パリのグレーヴ広場で火刑に処せられたマルグリット・ポレート（Marguerite Porete, 1250/60-1310 年）がその典型例である^{*14}。

「神秘主義者」として有名な男性思想家、たとえばエックハルトやヨハネス・タウラー（Johannes Tauler, 1300 頃 -1361 年）といった人々もそうした女性たちの霊的指導者であった。ハインリヒ・ゾイゼ（Heinrich Seuse, 1295/1300-1366 年）の場合、その語る体験を自らも体験していたと言われるが、エックハルトやタウラーは自らの体験というよりは自分が指導にあたっていた女性たちの体験から素材を得ていたと考えられている^{*15}。

【4】 女性神秘家たちと「婚姻神秘主義」「本質神秘主義」

（1） 女性神秘家たちと「婚姻神秘主義」「本質神秘主義」

女性神秘家たちは婚姻神秘主義を心より歓迎した。まず、ベルナルドゥスと同じ世紀に生きたビンゲンのヒルデガルト、シェーナウのエリーザベト（1129 頃 -64 年）などの修道女たちが婚姻神秘主義の道を切り開いていった。また、ベルナルドゥスが所属したシトー会はベギンたちと深い関係があったためか、ハデウェイヒ（Hadewijch, 13 世紀前半）、メヒティルト、ポレートなど、ベギンたちも婚姻神秘主義の伝統の内であった^{*16}。

なお、ここで私たちは「ミネネ神秘主義 Minnemystik」なる概念について一言触れておく必要がある。魂と神との関係を男女の愛になぞらえるという点では婚姻神秘主義と共通しており、その限りで婚姻神秘主義の一部とみなしうるが、これを「婚姻神秘主義」「本質神秘主義」と並ぶ独立した第三のカテゴリーとして扱う研究者もいる^{*17}。それは、「ミネネ神秘主義」が「雅歌」とは別個の源泉、すなわちトゥルバドゥールたちが歌い上げていた「宮廷恋愛」をモチーフとしているからである。一般に「宮廷恋愛」の物語は高貴な婦人に対する騎士の「叶わぬ恋」に身を焦がす姿を描くのが常であった。このモチーフは、神と自らの被造性という隔たりの中で愛に身を焦がす魂の姿を描くには格好のものであった。「ミネネ神秘主義」は特に後述するハデウェイヒを特徴づけるものであったが、13 世紀以降のベギンたちの神秘主義全体に浸透した傾向であったと言える。

いずれにせよ、当時の女性神秘家は「読者」である女性たち、すなわち同僚であるベギンや一般信徒が理解できる言語、馴染み深い文学様式で語ろうとしており、神への愛を男女の愛になぞらえる「婚姻神秘主義」「ミネネ神秘主義」はその条件に叶うものであった。

このように、女性神秘家たちの間にあっては「婚姻神秘主義」が支配的であった。しか

^{*13} ゴスマン、前掲論文、p.107。

^{*14} ゴスマン、前掲論文、p.108。

^{*15} ヴァンダルブルーク前掲書、pp.578-9。

^{*16} ヴァンダルブルーク前掲書、pp.528-9。

^{*17} Andrea Janelle Dickens, *Female Mystic: Great Women Thinkers of the Middle Ages*, 2009, p.60。

し、ヴァンダルブルークは彼女たちの中に「本質神秘主義」への萌芽を見だし、エックハルトに向かう前史として見ようとしている。以下、特に「ベギン」であったと考えられる女性神秘家たちに見られる「本質神秘主義」の意味について、改めて検討してみたい。

(2) ハデウェイヒ

13世紀にフランドルで活躍した女性神秘家ハデウェイヒは謎に包まれた人物であり、姓や生没年すら不明である。その著作^{*18}から、彼女はおそらくアントウェルペンの教養ある上流階級の出身であること、初期のベギンの霊的指導者であったこと、1240年ごろを中心に著作活動が行われたことが推測されている。

彼女の著作において「愛 Minne」が中心的な主題となっていることは疑う余地がない^{*19}。愛を主題とする以上、ハデウェイヒもまた基本的には婚姻神秘主義（あるいは「ミンネ神秘主義」）の大枠の中にいたと言える。しかし、諸家が指摘するところでは、彼女には婚姻神秘主義とは別の志向、すなわち本質神秘主義の萌芽が見いだされる。ベルナルドゥスはハデウェイヒに婚姻神秘主義の枠組みのみならず、アウグスティヌスにまで遡る範型論の観念を伝え、それが「彼女の神学の基礎そのもの」となっているという。ハデウェイヒが本質神秘主義の特徴を明確に示していると言えるのは、キリストとの神秘的合一に至る魂の道程を上昇形態で描いた14編から成る『幻視 *Visioenen*』の中の次のテキストであろう。

その後彼〔イエス・キリスト〕自身が私の側に来て、腕の中に私をすっぽり抱き、自分に引き寄せた。私の心と人間性が欲したように、私の体は隅々まで至福のうちに彼の体を感じ、私は外的に満たされて恍惚状態になった。私は少しのあいだそれに耐える力をもっていたが、すぐにその美しい男性の姿を見失った。そのとき彼は徐々に消え、完全に溶け去ったので、私はもはや彼を私の外に認めることも、内的に彼を識別することもできなかった。その瞬間、私たちは区別なく一体化していたようだ^{*20}。

ここに、先に引用したヴァンダルブルークが本質神秘主義の特徴として記述する「人格も属性も名前も神の本質の単一性の中で消滅する合一」の様態が示唆されている。

ところで、ハデウェイヒ自身が経験した幻視をファン・ミールロは二つの段階に区別している。その第一段階は魂が「霊の中で *en esprit*」忘我状態になる段階である。このときはまだものを見たり、聞いたりすることができる。しかし、魂が「霊の外に *hors de l'esprit*」出る第二段階にいたると、もはや何も見たり聞いたりできず、自分と神の合一

^{*18} ハデウェイヒの代表的著作としては、散文の『幻視 *Visioenen*』、『書簡集 *Brieven*』31通、『霊的抒情詩 *Strophische gedichten*』45編、『散文集 *Mengeldichten*』29編が挙げられる。何れの著作もフラマン語ブラバント方言で書かれている。

^{*19} 「愛がすべてです (*De Minne es al*)」(*Brieven* XXV)、「愛を愛しなさい (*Mint de Minne*)」(*Brieven* XX)ということばに代表されるように、特にハデウェイヒの書簡の中心的な主題として愛 (Minne) が登場する。

^{*20} Hadewijch, *Visionen*, 7, [鳥井裕見子訳『幻視』（上智大学中世思想研究所編訳・監修『中世思想原典集成 15 女性の神秘家』、2002年、所収 pp.384-385）]。

を感知するのみとなる。このことについてファン・ミールロは、ハデウェイヒが現世で神の本質を見る可能性を提示していると解している^{*21}。

ハデウェイヒが本質神秘主義の特徴を示している上述のテキストは、明らかに魂が「霊の外に」もたらされた状態、すなわちその神秘的体験の頂点を示すものであることが見て取られる。

(3) マグデブルクのメヒティルト^{*22}

マグデブルクのメヒティルトの著『神性の溢れる光』においては、婚姻神秘主義の枠のもとに花嫁である魂とその花婿であるキリストとの対話が描かれているが、そこでは彼女は「自らの神秘体験を記述し、愛における神秘的合一がいかなるものであるかを表現しようとしている」という^{*23}。そこで彼女が描く「魂の愛への登攀の頂点を記述している箇所」は次の通りである。

こうしてこよなく愛らしい娘は、こよなく麗しい方の許へ、人の眼には見えぬ神性の秘密の小部屋へと足を踏み入れる。そこに愛の褥と愛の闇とが、人の手ではなく神により整えられているのを、彼女は見つける。するとわれらが主はこう言われる。

「魂よ、止まりなさい」。

「主よ、何を命じられますか」。

「身にまとうものを脱ぎなさい」。

「主よ、私をどうなさるおつもりです」。

「魂よ、あなたは、私とあなたのあいだに何もかも介在しえぬほど、私のうちに本性として一体化されています。いかなる天使も、これほど高められたためしはありません。あなたが永遠に与えられているものを、ほんの一時であれ、授かった天使はひとりもないのですから。だから、恐れと羞恥を、また外面のものにすぎない一切の徳を棄て去りなさい。むしろあなたの内部に生まれながらにして備わっている徳のみを、永遠に育みなさい。それこそ、あなたの気高い希求、あなたの測り知れぬ欲望。私はそれらを限りない寛大な慈悲で永遠に満たし続けましょう」。

「主よ、さあ、私は裸の魂となりました。けれど、あなたご自身は栄光に飾られた神でいらっしゃる。私たち二人の合一は不死なる永遠の生なのです」。

こうして二人の意志のままに、愛の至福の静寂が二人を包み込む。彼は己れを彼女に与え、彼女は己れを彼に与える。己が身に何が起っているか、彼女は知っている

^{*21} Mierlo, J. van, 'Hadewijch, une mystique flamande au treizième siècle' *Revue d'Ascétique et de Mystique* 5 (1924) pp.287-288.

^{*22} マグデブルクのメヒティルトは、ザクセンの貴族の家庭に生まれ、12歳の時に聖霊の幻視を初めて経験したとされる。1219年、彼女は「神の呼び声」と神のあいさつを受け、それはその後の彼女の人生において毎日続いた。1230年に両親の家を離れ、マグデブルクのベギン共同体に入り、以後約40年にわたりベギンとしての生活を送る。晩年、一人で生活することが困難となり、1272年にヘルフタの修道院に入りその保護を受けると同時に修道女たちに霊的な薫陶を与えた。

^{*23} ヴァンダルブルーク前掲書、p.557。

し、そのことゆえに私は満ち足りた気持ちになる。だが、この愛の営みは長くは続かない。恋人たちの密かな逢瀬では、二人は離れがたくもしばしば別れざるをえない^{*24}。

ここで、メヒティルトは婚姻神秘主義に伝統的な愛の語彙を用いて神秘的合一の頂点を描いているが、ヴァンダルブルークはそこに本質神秘主義の兆候を見いだしている。その第一点は、主が魂に「私とあなたのあいだに何ものも介在しえぬほど、私のうちに本性として一体化されている」と宣言していること。第二点は、そこでなされる合一の条件として、「身にまとうもの」すなわち「恐れと羞恥、外面のものにすぎない一切の徳」を棄て去ることが求められている点である^{*25}。本質神秘主義に特徴的なこの「徳を棄て去る」という表現は、「自由心霊派」などの異端に通じるものとして危険視を招くものである。

しかし、私たちは先の引用テキストが『神性の流れる光』1-44のごく一部であることに注意する必要がある。この箇所は主と魂との「愛の褥と愛の閨」、すなわち究極の合一の場を示す箇所である。この同じ章においてはそこにいたるまでの長い経緯が記されている。まず魂が「痛悔の苦悩、告解の痛み、贖罪の労苦、世俗の愛、悪魔の誘惑、肉欲」そして「我意」を克服したとき、はじめて主は魂を顧みてくれる。次いで魂は主の前に出るために「柔らかな謙譲の肌着」「清らかな純潔の衣」「金色に織りなされた聖なる評判の外套」を身にまとう。そして魂は「若者（＝主）」と共に舞踏を成し遂げる。無論その舞踏は先の衣装、すなわち諸々の徳を身にまとってのことである。さらに魂は自らの「近侍」である感覚たちからの様々な雑音を斥けた上で「愛の褥と愛の閨」に向かうのである^{*26}。

(4) マルグリット・ポレート^{*27}

「宮廷恋愛」風のスタイルのもとで展開される序^{*28}から始まる『単純な魂の鏡 *Mirouer des simples ames*』は長らく著者不明、おそらくは「13世紀末のフランスないしフランドルの霊性思想家の匿名の著作とみなされ」^{*29}、正統信仰にもとづく信心書として広く読まれていた。すでに14、15世紀には、ラテン語、イタリア語、英語に翻訳されていたという。今日ではこの著作はマルグリット・ポレートのものであることが認められている^{*30}。

^{*24} Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, 1-44, [小竹澄栄訳『神性の流れる光』（上智大学中世思想研究所編訳・監修『中世思想原典集成 15 女性の神秘家』、2002年、所収）] pp.461-462。

^{*25} ヴァンダルブルーク前掲書、p.559。

^{*26} Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, 1-44, 邦訳 pp.458-461。

^{*27} マルグリット・ポレートについては、学識と文才に恵まれたフランス出身のベギンであったこと、そして先述の通り異端と断じられて火刑に処せられたことのほかはほとんど知られていない。

^{*28} 多くの研究者はこの点に注目し、ポレートの『単純な魂の鏡』のうちに、ベギンとしてのミネ神秘主義を見だし、ディオニュシオスの要素（本質神秘主義）との関係に関心を示している。

cf. Andrea Janelle Dickens, op.cit., p122.

Maria Lichtmann, Marguerite Porete and Meister Eckhart, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, p71.

^{*29} ヴァンダルブルーク前掲書、p.524。

^{*30} cf. Romana Guarnieri, 'Lo specchio delle anime semplici e Margharita Poirrette', *L'Osservatore Romano*, 16 giugno 1946, p.3.

この『単純な魂の鏡』の中には、確かにポレートが異端として火刑に処せられる原因となった主張^{*31}を見て取ることができる。

- (a) 「空しくされた魂 *anima anichilata* は諸徳に暇乞いをし、もはや諸徳に仕えない。諸徳を必要とせず、諸徳が[魂の]命令に従うからである」^{*32}。
- (b) 「このような魂は神の慰めも神の賜物も思い煩うことがなく、そうすべきでもないし、またそうすることもできない。この魂の注意は完全に神に向けられているからであり、そのようにして神に対する注意が妨げられてしまうからである」^{*33}。
- (c) 「創造者の愛のうちに空しくされた魂は、良心の譴責も呵責もなく、自然が求め、望むすべてを自然に与えることができ、またそうすべきである」^{*34}。

『単純な魂の鏡』にみられるこうした主張はポレートに異端の嫌疑を与えたものであったが、同時に「魂は己れの無を自覚させる清貧、離脱、裸出の状態を介して、三位一体の似姿を再発見しなければならない」^{*35}と説く思想の表出として、本質神秘主義への道を示唆するものでもあった。

ところで、『単純な魂の鏡』は霊的生活を7つの段階に分け、魂が観想の山の頂へと登攀してゆくプロセスを描いている。その7段階についてポレート自身、『単純な魂の鏡』第118章において見取り図を与えている。以下それをさらに要約しよう^{*36}。

第一段階では、魂は神の恩恵によって触れられ、その能力から大罪が除かれて、神への愛と隣人愛と(『マタイ』22:37)を神から命じられる。

第二段階では、魂がイエス・キリストを範型とする福音の完全性の勧告を達成するために、富や楽しみや名誉を軽蔑するなど、固有の自然本性を克服する業(*opera mortificationis propriae naturae*)による自己放棄がなされる。

第三段階は、魂の霊を研ぎ澄ますような完全性の業に対する豊かな愛によって特徴づけ

^{*31} cf.. Paul Verdeyen, "Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)," *Revue d'histoire ecclésiastique* 81 (1986).

^{*32} (a)~(c)の三項目は、1310年に行われた異端審問の際に審議された15項目の内、記録として今日残っているものである。

《Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum sed virtutes obediunt ad nutum.》K.Guarnieri, *Il Movimento del Libero Spirito*, p.412.

cf.. Margaretae Porete, *Speculum simplicium animarum* 8, ed.P.Verdeyen, CCCM 69, Turnhout, 1986, p.29, 10-15, [中原暁彦訳『単純な魂の鏡』(上智大学中世思想研究所編訳・監修『中世思想原典集成 15 女性の神秘家』、2002年、所収) p.684, 1.15-17.

^{*33} «Quod talis anima non curat de consolacionibus Dei nec de donis ejus nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum et sic impeditur ejus intentio circa Deum.» *Il Movimento del Libero Spirito*, p.412. cf.. Porete, op.cit., 26, p.95, 9-16.

^{*34} «Quod anima annichilata in amore conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae quicquid appetit et desiderat concedere.» *Il Movimento del Libero Spirito*, p.412. cf.. Porete, op.cit., 17, p.69, 1-5

^{*35} ヴァンダルブルーク前掲書、p.566

^{*36} Marguerite Porete, *The mirror of simple souls* /translated and introduced by Ellen L. Babinsky ; preface by Robert E. Lerner, 1993, Introduction, p.28 による。

られ、情熱的に沸き立っており、より多くの善行をなそうとする願望を生み出している。愛において最も称賛に値することは、最も愛されているものを差し出すことであるので、魂はその愛する自らの諸々の善行を犠牲とし、自らの愛が占めることを望む場を広げるために、自らの霊を粉碎し、自分自身を打ち据え、傷つける。魂は自らにそのような喜びを与える業を放棄し、他者の意志への服従において、意志を死にもたすために全力を尽くす。要点は、魂が自身の愛が大きくされるように、魂の他者への服従と意志の望まれた破壊が魂の意志の強さによって達成されるということであるようである。この矛盾した言明は、魂がいまだ自分自身の意志によって自発的であることを示している。

第四段階では、魂が神には自分のためにこれ以上大きな賜物を持ち合わせていないと誤解させられるような愛の恍惚に魂が飲み尽くされる。しかし、神の愛は魂を魂の外へと、より高いところへと連れて行く。

第五段階で、魂は内的に2つの考慮すべき問題について考察する。それは、神は「存在する方」であり、その方からあらゆるものが存在するということ、そして魂はそうではなく、魂から存在するようになるものは何もないということである。魂は、存在である神の存在から自由意志が自分の中に置かれ続けてきたこと、そして意志はその根源である神のうちに置かれるべきであることを見る。このようにして、意志はそれ自身の意志から離れて、自分のためには何も留保することなく、神へそれ自体を差し出す。観想の第四段階において魂に愛の感覚を与えていた意志は、魂から離れ去っている。

第六段階において、魂は自らが沈み込んでいった謙遜の深淵のゆえに、自分自身を見ることはない。また、魂は神の至高の善性のゆえに、神を見ることもない。むしろ、神がご自身の神的な主権によって魂の中に神ご自身を見る。そして、その主権は魂を透明にする。

第七段階は記述されることができない。そして、それは魂が身体を後にした時にだけ知られることになる。

ここで私たちはポレートの主要な関心は「意志の無化」という一点に向けられていることを見ることができる。そしてそのことが実現するのは第五段階以上の段階にあたる「空しくされた魂 *anima anichilata*」^{*37}と呼ばれる境地を示している。そして上述異端の疑いを招いた箇所はすべてこの「空しくされた魂」についての記述であった。しかし、私たちはこの境地がそれ以前の諸段階、特に第四段階以前の諸段階に支えられていることを忘れてはならない。ここで改めてこの著作が「正統信仰にもとづく信心書として広く読まれていた」という事実を思い起こしたい。「空しくされた魂」という究極の理想だけを全体から切り離すのでなければ、『単純な魂の鏡』は何ら危険視されることもなく、「異端者」ポレートの著作であったという事実すら忘れ去られていたのである。

(5) 女性神秘家たちにおける「本質神秘主義」の位置づけ

女性神秘家に見られた「本質神秘主義の萌芽」は、彼女たちがその霊的生活における最高次の段階を描写する際に見られるものであった。彼女たちがその「最高の境地」について語る「本質神秘主義の萌芽」は、一方でエックハルトのような思想家に糧を与えると同

^{*37} 『単純な魂の鏡』12章で「空しくされた魂」が意志をもたないことが明言される。

Porete, op.cit.,12,pp.50-53, [邦訳 p.694,ff.]。

時に、それが一人歩きすると「異端の表明」となりかねないようなメッセージとなった。しかし、彼女たちの実際の思想は、それぞれその全体を見るならば「婚姻神秘主義」の伝統の中で培われた堅実な土台の上に築かれたものである。

【5】 エックハルトおよび「ライン・フランドル派」

先述したとおり、多くの女性神秘家たちには霊的指導者としての男性助力者がおり、彼女たちを異端の嫌疑から守る一方で、「神秘主義」を思想として展開する上での素材を彼女たちから受け取っていた。エックハルトもそうした一人であった^{*38}。エックハルトの神秘思想は「彼自身とその聴衆である女性たちとの両者の霊的体験の反映なのである」^{*39}。彼は、上述ハデウェイヒ、マグデブルクのメヒティルト、マルグリット・ポレートら13世紀から14世紀にかけての女性神秘家たちが育んだ本質神秘主義の萌芽を自らの思想に取り込み、発展させていったことが推測されている^{*40}。エックハルトといえば、「魂の根底における御言葉（＝キリスト）の誕生」の思想が有名であるが、「魂が御言葉（＝キリスト）を生む」という観念はベルナルドゥスとギレルムスを介してオリゲネスにまで遡るものであるとともに、たとえば12世紀の『処女の鏡』に見られるように^{*41}女性神秘家たちの間でも早くから共有されるものであった。

しかしながら、女性神秘家たちとは異なり、エックハルトには神学者ないしはスコラ哲学者としての側面があり、彼の神秘主義に一定の方向付けを与えている。

エックハルトによれば「存在は神である *esse deus est*」^{*42}。神の存在に対して、被造物はそれ自体としては何ものでもなく、それは無である。「存在の外には、また存在なしには、すべてのもの、また造られたものは無である *preter esse et sine esse omnia sunt nichil, etiam facta*」。被造物はそれ自体としては「無に等しい」以上、被造物に向けられた愛は、虚無に等しい被造物そのものに留まるべきものではなく、神において、神に向けての愛でなければならない。以上のようなエックハルトの存在論の帰結として、人間の神への上昇は被造物に対する否定によるほかはない。人間が神へと上昇することは神以外のあらゆるものからの解放としての「離脱 *abegescheidenheit*」^{*43}が、単なる心理的・倫理的次元を超えた存在論的要請として課せられることになる^{*44}。人間は、我意を捨て、自己無化、放下を通して、自己とあらゆる被造物の有限性を突破して神との完全な一致にいたるものとされる。

^{*38} このことはエックハルト自身が異端視される危険につながっていた。以下を参照。

拙稿「エックハルトの「神秘主義」と説教・霊的指導の言語」（筑波大学哲学・思想専攻『哲学・思想論集』第38号、2013年、pp.33-47）。

^{*39} ヴァンダルブルーク前掲書、p.568。

^{*40} cf. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, Edited by Berbard MacGinn, Continuum, New York, 1994.

^{*41} *Speculum virginum*, ed. M. Bernards, pp. 185-192.

^{*42} Eckhart, *Opus propositioinum*, LW, Bd. I, S. 41 ff. の唯一の *propositio*.

^{*43} Eckhart, *Von Abgeschiedenheit*, hg. E. Schafer [DW, Bd. 5, hg. J. Quint] あるいはドイツ語説教 *Beatipauperes spiritu*, ed. cit. Fr. Pfeiffer, 87; tr. fr. P. Petit, op. cit., pp. 134-139 を参照。

^{*44} ヴァンダルブルーク前掲書、pp.566-567。

エックハルトは、人間と神とのこの一致を「魂の根底における御言葉（＝神の子・キリスト）の誕生」として語る。それは人間の側からの自己超越であると同時に、神の側からの語りかけでもあり、意志や知性のような人間の側からの働きの根拠となる能力ではなく、これらよりも存在論的に先立ち神が直接に働きかける「魂の根底 *grund der sele*」をその場としている。この「魂の根底」^{*45}は創造されざる、また創造されえない「あるもの *etwaz*」であり^{*46}、人間の内における、神に等しいものである。

この「誕生」は、道德的、修德的、秘跡的生活を超越し、能動的祈りの段階をも超える⁴⁷。それは「高貴なる人間」^{*48}を創出し、これ以後霊的人間は神の内において認識を絶するものである「神性」と一体になり、われわれが通常の知解可能な属性を付与することによって作り出す到達可能な表象としての神を超え、その彼方にある神固有の本質を成すものと一体になる^{*49}。

このようにエックハルトにおいて、人間の魂が神の本質にまで達するという意味で、完全かつ典型的な形で「本質神秘主義」が成立する。そして本質神秘主義は「思弁的」「主知主義的」な色彩を帯びる。そうした傾向は、エックハルトの影響圏にある人々、すなわち直弟子であるドミニコ会士タウラーやゾイゼ、さらには彼らの思想傾向を受け継いだルースブルーク（Jan van Ruusbroec, 1293-1381年）などいわゆる「ライン・フランドル派」と呼ばれる人々の特徴となる。

【6】 カルメル会の神秘家たち

最後に、時代は下るがスペインのカルメル会における神秘主義の展開に触れておく。男女カルメル会の改革者として知られるアヴィラのテレサと十字架のヨハネは1567年9月、メディナ・デル・カンボでの最初の出会以来、相互の尊敬と好意とによって結びついた同志であった。にもかかわらず、二人の霊性においては多くの重要な相違が存在する^{*50}。

（1） アヴィラのテレサ——念祷の聖女

アヴィラのテレサことテレサ・デ・アウマダは若い頃からカルメル会の修道女であったが、彼女に真の神秘的な体験が訪れたのは40歳を過ぎた1556年のことである。それ以前

* 45 Cf. H.Kunisch, *Das Wort <Grund> in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Osnabrück 1929; B.Schmoldt, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*, Heidelberg 1954; Th.Schneider, *Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckharts*, Berlin 1935.

* 46 Cf. Eckhart, *Predigten* 12; DW, Bd. 1, S. 197-198.

* 47 Cf. H. Piesch, *Eckharts Ethik*, Luzern 1935, ch. 6.

* 48 Cf. E. Benz, "Über den Adel in der deutschen Mystik", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistes*, geschichte 14 (1936), S. 505-535. 魂における御言葉の誕生については、K.G.Kertz, "Meister Eckhart's Teaching on the Birth of the Divine Word in the Soul", *Traditio* 15 (1959), pp. 327-364 参照。

* 49 Cf. G. Stephenson, *Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, Bonn 1954.

* 50 Louis Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne* t.3 [L・コニエ著『キリスト教神秘思想史三 近代の霊性』上智大学中世思想研究所訳・監修、第二部]、p.129.

の彼女は、自らのアイデンティティーに関わる悩みとこれに結びついた病気とに悩まされていた。神秘体験を経た後、彼女は心身の平衡をも取り戻し、カルメル会改革の事業を推進するなど活動的な面でも充実した時期を送るが、それは彼女の生涯の最後の20年間にすぎなかった^{*51}。テレサといえば、まず「念祷」、すなわち心の中での神への祈りの道を切り開いた人物として知られている。彼女にとっての神秘体験は自己の内面を支えてくれる対話相手としての神との人格的関係を意味していた。

また、テレサの霊性は、常に自らの経験を基盤とするものであり、彼女が霊的な歩みの例として分析しているのは、彼女自身の体験談である。

この点で彼女はライン＝フランドル派と立場を異にしている。ライン＝フランドル派においては魂の生という観念そのものが思弁的な形而上学、すなわち、人間の魂と神の本質のあいだの関係についての理論的な見方によって支配されている。このような思弁はテレサには無縁のものである^{*52}。

(a) 念祷の段階

テレサは『自叙伝』（1565年頃）、『完徳の道』（1567年以前）、『靈魂^{*53}の城』（1577年）という一連の著作において霊的生活（念祷）の段階について触れているが、テレサ自身これらの著作を執筆しながら段階を辿っている。テレサが経験した最高の境地である「霊的婚姻」は1572年11月18日のこととされる。その境地に達した後の円熟期の著作である『靈魂の城』における段階説を簡単に概観したい。

そこでは、彼女は靈魂を7つの住居からなる水晶の城にたとえ、念祷の7段階を分類している。そのうちの4段階を簡単に要約すれば、神の現存に自覚がなく世間のことに没頭しているが、神に祈り、ある程度自分の靈魂の状態を反省し始める「第1の住居」、主の呼びかけを聞き、霊性の高みへの憧れが生じるが、意識はまだ地上の事に囚われている「第2の住居」、信仰深く端正に行動するが、完全性を目指すにいたらない——『マタイ福音書』19章の「金持ちの青年」に相当する——「第3の住居」、祈りによって「喜悅」と「神の味わい」に満たされる「第4の住居」ということになる。

『靈魂の城』における「第5の住居」は「合一の念祷」とも呼ばれる。

ここ第五の住いにおいては、すべて（靈魂の五感・諸能力）が、この世のことや自分自身に対して眠っています。深く眠っているのです。事実、この状態が続くそのわずかの間、人は知覚を奪われたようになり、たとえ自分ではそうしたくても、考えることも出来ないのです。それで、ここでは知性の働きを自分の力で止める必要もありません。

ここでは、靈魂はただ愛しています。しかし、どのように愛しているのか、自分の

^{*51} コニエ前掲書、p.101。

^{*52} コニエ前掲書、p.109。

^{*53} 慣用に従い『靈魂の城』という書名と「靈魂」という表現を用いるが、「靈魂」とはこれまで「魂」と訳してきた *anima*, *Seele* などと対応する。

愛しているものが何であるか、また自分が何を願っているのか、靈魂は分かっていません。つまり、靈魂は、より神の内に生きるためにこの世にまったく死んでいるのです^{*54}。

この状態は「諸能力の眠り」と名づけられている。彼女はこうした現象が常に過渡的なもので、短時間しか続かないことを認めている^{*55}。

この「合一の念祷」と最終段階である「靈的婚姻」とのあいだに、テレサは受動的浄化という過渡的段階を見ている。これは『靈魂の城』における「第6の住居」であるが、それは靈魂が大きな試練に遭遇する場であった、テレサが「この段階で味わった苦しい体験を物語る部分は、美しくもあり悲痛でもある」^{*56}。

テレサは「第7の住居」、すなわち最終的な靈的境地を「靈的婚姻」と表現する。この「靈的婚姻」における神との合一の様態について、それ以前の段階における「神との一致」との相違を以下のように描いている。

「一致」はちょうど二本のろうソクがぴったり合わさって、両方の光がただ一つになったようなもの……（中略）……けれども、あとで二本のろうソクを別々に引き離すことは、わけなくでき、それでもとどおり二本のろうソクになりますし……（中略）……でもここ [= 靈的婚姻] では、まるで、川か泉に天から水が落ちたようで、すべては同じ水になってしまい、流れの水と天から落ちた水とを分けることも離す事もできません。あるいはまた海に注がれた小さな川のように、もう海から分かれる事が出来ません、あるいは二つの窓から室内に射し込む明るい光のように、入るときは別々でも、両方とも一つの光になってしまいます^{*57}。

「靈的婚姻」は安定した状態である。一旦そこに到達した魂は常に神と共にあり、この合一によって魂は「神と同一のもの」となる^{*58}。その結果、観想と同時に外的な活動を遂行することも可能となるのである。

(b) テレサと本質神秘主義

以上のような「靈的婚姻」の境地についての記述には、実質的には本質神秘主義と共通した「神人融合感」と呼ばれる性格が示唆されている。しかし、テレサの基本姿勢は本質神秘主義とは一線を画そうとする点にある。彼女が念祷の道を切り拓くに際して、ライン＝フランドル派の影響下にある二人の人物に学んでいるが、ライン＝フランドル派に固有

^{*54} Teresa de Avila, *Las Moradas* V, I, 4, p. 37. [アヴィラのテレサ著『靈魂の城』V, I, 4]。

^{*55} コニエ前掲書、p.116。

^{*56} Teresa de Avila, *Las Moradas* VI, I, pp. 384 ff.. [『靈魂の城』VI, I]。

テレサは *ibid.*, 11, 3, p. 416 で、この段階の苦悩を煉獄の苦悩と比較している。

コニエ前掲書、第1部第3章中 57、p.127。

^{*57} Teresa de Avila, *Las Moradas* VII, 2, 6, p. 422 [『靈魂の城』VII, 2, 6]。

^{*58} コニエ前掲書、p.119。

の本質神秘主義的な傾向は受け入れてはいない。

テレサはフランシスコ会士フランシスコ・デ・オスナ (Francisco de Osuna 1492-1540/41 年) の『キリストの受難の詳細な霊的アルファベット第三書』(*Terceraparte del Abecedario espiritual de las circunstancias de la Sagrada Pasión del Hijo de Dios*) から、念祷の手ほどきを得ている^{*59}。オスナの方法は「いかなる被造物からもわが身を切り離し、魂の内のあらゆる観念を空にして、ひたすら神のみに注意を集中すること」を主眼とする。そのためには内的沈黙、つまり「何ひとつ考えないこと」(*no pensar nada*) が基本となる^{*60}。こうした表現は、オスナの思想とライン＝フランドル派の思想との類縁関係を暗示する。しかし、テレサは、オスナの思想が霊的生活の心理的な面、祈りを観想に導く技法を強調している限りにおいてこれを受け入れていたのである^{*61}。

テレサが影響を受けたもう一人は、フランシスコ会の助修士バルナルディーノ・デ・ラレード (Bernardino de Laredo 1482-1540 年) である^{*62}。テレサは「何ひとつ考えないこと」についてのラレードの解説の中に自分自身にも、他者にも自らの魂の状態を説明するために適した言語表現を見いだした^{*63}。テレサが「何ひとつ考えないこと」に専心したのはおそらく 1512 年頃であったが、1555 年の中頃にはイエズス会のディエゴ・デ・セティナ (Diego de Cetina) の指導のもとで、キリストの人間性の観想に復帰している^{*64}。その結果、テレサはラレードがライン＝フランドル派の人々と同じように、キリストの人間性は観想の頂点において究極的に超出されるべきものであるとしている点についてラレードから離れ、厳しく批判することになる^{*65}。テレサの最終的回心の起源は、笞打たれるキリスト像の前で彼女が受けた衝撃であったことから示唆されるように、彼女はキリストの人間性への強い志向をもつ。テレサのキリスト中心主義は、彼女にとって神秘主義は人格的な神との対話的關係を求めてのものであったことの帰結である。

また、テレサに見られるライン＝フランドル派の神秘家たちとの共通した方向性としてもう一点指摘されるのは、魂がそれ自身の中心に達するとき、三位一体に関わりがある体験をしている点である。「魂はそこで神の三位格の生命の秘義を発見すると同時に、神の三位格が魂の中に住まうことをも見出す」^{*66}。しかし、テレサの著作からは「位格の三性を超えた一性への到達」を示す記述は見られない。「テレサは三位一体の現前によって貫かれながらも、すぐにキリストとその人間性に立ち戻る。それが彼女の最も自然な心の傾きなのである」^{*67}。

* 59 コニエ前掲書、p.93。

* 60 コニエ前掲書、pp.93-94。

* 61 コニエ前掲書、p.95。

* 62 *ibid.*

* 63 コニエ前掲書、p.96。

* 64 コニエ前掲書、p.113。

* 65 コニエ前掲書、p.98。

* 66 コニエ前掲書、pp.118-119。

* 67 *ibid.*

(2) 十字架のヨハネ——暗夜の詩人

アヴィラのテレサは、自分の魂の中で体験していることを、いわば心理的描写の形で直接に語ろうとしているのに対して、十字架のヨハネは自らの体験を直接記述することを放棄し^{*68}、象徴的な表現としての詩とこれに対する註解という形で自己表現を行っている。他方彼は、理論的著作においては「厳密な客観性の面にとどまり、詩に具わっていた主観的性質を完全に払拭している。個人的な打ち明け話のようなものは皆無である」^{*69}。

十字架のヨハネはその著作において、基本的にカルメル会の修道士、修道女に向けて語りかけている。彼の神秘主義にとっては観想は単なる手段ではなく、目的である。こうした点で、十字架のヨハネの霊性は、イグナティウス・デ・ロヨラに代表されるような、観想と活動とを統合するパウロ的な神秘主義とは異なっている。

十字架のヨハネは「神は自らのためにのみ創造した」という定説的な神学的原理から「魂は神のために創造されたのであって、他に真の目的をもちえない」というテーゼを引き出し、そこから出発する^{*70}。エックハルトにおけるのと同様、被造物は「無」である。

他のものを愛する魂には、神との純粋な合一も神による変容も不可能である。被造物の低劣さは、闇が光となることができないということにもまして、創造主の身分へと高められることもできないからである。……（中略）……それゆえ被造物の全存在は、創造主の無限の存在に比べるならば、無である^{*71}。

その結果、十字架のヨハネは「譲歩なき世界否定説」にも通じる被造物に対する否定的態度をとることになる。その否定的態度は、十字架のヨハネに特徴的な「暗夜」という象徴の使用をもたらすことになる。彼は「暗夜」の象徴が神秘主義の道のすべての行程——出発点、道程、目標——に適用されると述べている^{*72}。

魂が神との合一に至る過程が暗夜と呼ばれる理由は三つある。第一には、魂が出発する地点からそう言える。なぜなら、魂が所有しているこの世の万物に向かう欲求から、これらを否定することによって、身を引き剥がして前進せねばならないからである。このような否定と剥脱は人間の全感覚にとって暗夜のようなものである。第二には、魂がこの合一のために通過すべき手段もしくは道程からそう言える。この手段もしくは道程とは信仰のことであるが、知性にとっては暗夜と同じく暗いのである。第三には、魂が向かう目標からそう言える。この目標は神であるが、この世にある魂にとってはまさしく暗夜以外の何ものでもない^{*73}。

* 68 コニエ前掲書、p.141。

* 69 コニエ前掲書、p.147。

* 70 コニエ前掲書、p.154。

* 71 Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, I, 4, 3-4, pp. 425-426. [十字架のヨハネ著『カルメル山登攀』I, 4, 3-4]。

* 72 コニエ前掲書、p.160。

* 73 Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, I, 2, 1, p. 418. [『カルメル山登攀』I, 2, 1]。

一般に、神秘主義においてもその前半部分は人間の魂の側の能動性が前面に出る。十字架のヨハネはこの部分を「能動的な暗夜」と呼ぶ。しかし、彼にとっての「能動的な暗夜」はきわめて要求の高い修徳修行となる。この修行は当時の神学に一般的な「贖罪」という水準を超えて、「感覚に由来するすべての認識からの魂の解放」という「浄化」と考えられている。その意味で、十字架のヨハネの姿勢はプラトン主義的であると共に、エックハルトの姿勢と共通してくる。

さらに、彼の神秘主義の到達点においてもエックハルト的な様相が窺われる。十字架のヨハネにとって、その到達点は心理的次元ではなく存在論的次元に属するのである。

ひとたび神によってその状態に置かれた魂は、この婚姻の高揚状態に常住するにもかかわらず、諸能力にもとづく実際の合一を常に保持するとは限らない。しかし魂は自らの実体にもとづく合一を保持しているのである。一方、この実体的合一において、しばしば諸能力もまた魂に結びつき、その酒蔵で心おきなく飲む。つまり、知性は理解することによって、意志は愛することによってという具合にである。そこで、魂が「私が出たとき」〔『雅歌』5:6〕と言っても、魂がこの状態にあるときすでに所有している本質的もしくは実体的合一から出たことを意味すると解すべきではない。この世にあっては継続的でもなく、またそうなりえない諸能力の合一から出たことを意味すると解すべきである^{*74}。

十字架のヨハネにはエックハルトに通ずる本質神秘主義^{*75}の傾向を根強く示していたのである。

【7】 結語

以上、中世後期から近代初頭にかけてのいわゆる神秘主義思想の展開を、特に「婚姻神秘主義」と「本質神秘主義」という二つの傾向の対比を軸に概観を試みてきた。差し当たり神秘主義の起源は、中世盛期に勃興してきたスコラ神学と対抗する修道院神学の中に求めることができる。修道院神学の一つには「雅歌」の象徴的理解を土台とし、神ないしはキリストを花婿、魂を花嫁と理解する婚姻神秘主義の伝統を生み出した。女性たちが置かれた社会的状況を反映して、いわゆる神秘家には女性が多かったが、彼女たちは基本的に婚姻神秘主義の枠内にあった。この点は、比較的時代が下ったスペインカルメル会のアヴィラのテレサにまで言えることであった。しかし、修道院神学が伝えたプラトン主義的な哲学的思弁のもとに成立した本質神秘主義は、女性神秘家たちの中にも萌芽を示しつつ、エックハルトにおいて展開し、その流れはエックハルトの弟子たちやその影響下に展開したいわゆるライン＝フランドル派、さらにはアヴィラのテレサの同志であった十字架のヨハネにまで及んでいたのである。

^{*74} Juan de la Cruz, *Cantico espiritual*, str. 17, 9, p. 289 (103). [十字架のヨハネ著『霊の讃歌』17, 9]。

^{*75} 具体的にはライン＝フランドル派、特にタウラーの影響が研究者たちによって指摘されている。

“Bridal mysticism” and “Essence mysticism”

Naoki KUWABARA

In this article, I tried a survey of the development of the mystical thought from the latter period of the Middle Ages to the early period of the Modern Ages. Especially, I developed my consideration centering on the comparison of two tendencies called “bridal mysticism” and “the essence mysticism”.

We can find the origin of the mysticism in the tradition of the monastic theology that was opposed to the scholastic theology which rose up in the 12th century. One tradition of the mysticism that monastic theology produced was the bridal mysticism. The bridal mysticism was based on the symbolic understanding of “the Canticles” and compared the bride with human soul and the bridegroom with God or Christ. Another tradition of the mysticism that monastic theology produced was the essence mysticism formed with philosophical speculation of the Platonism. The essence mysticism showed the typical and complete form in Meister Eckhart. The genealogy of the essence mysticism extends to the pupils of Eckhart, such as Johannes Tauler and Heinrich Seuse, and to the so-called “Rhine = Frandre School” that was under the influence of Eckhart, and to Juan de la Cruz who was the comrade of Teresa de Cepeda y Ahumada.

Among the mystics there were many women. This fact reflects the social situation that women were placed at that times. Generally speaking, female mystics were inside the frame of bridal mysticism. This is the case from Hildegard von Bingen, who was an abbatisa of the Benedictine Order in 12th century, to Teresa de Cepeda y Ahumada, who was the member of Spanish Carmelite monastery in 16th century.

However, François Vanderbroucke emphasizes that sprouts of the essence mysticism is found among the female mystics such as Mechthild von Magdeburg, Hadewijch, and Marguerite Porete. Vanderbroucke suggests that these sprouts of the essence mysticism in the female mystics offered materials to Eckhart.

I examined the texts of female mystics that Vanderbroucke showed as the sprouts of the essence mysticism. I clarified that the texts which Vanderbroucke showed as sprouts of the essence mysticism was the texts that described the stratosphere of the spiritual life. The essence mysticism was in danger of tendency to the heresy of the pantheism. However, I showed that the thought of the female mystics were based on sound spirituality of the bridal mysticism.