

【翻 訳】

フェヌロン：内面生活についての手紙

——修道女シャルロット宛書簡（1696年3月10日）訳と解説——

辻 部 大 介

解 題

ここに全文を訳出するテキストは、ルイ十四世治世の後半、すなわち十七・十八世紀にまたがる数十年間、王権と結び合った教会組織の最上位にあって¹フランス・カトリックを公式に代表するとともに、アカデミー・フランセーズ会員として、やはり公式に認定されたフランス語の美学上の権威でもあった、フェヌロン（1651-1715）の書簡集に収められた一通である。

書簡の名宛人である修道女シャルロット・ド・サン＝シプリアン（「聖キプリアヌスの」シャルロット）は、俗名をシャルロット・デュ・ペレーといい、ナント勅令廃止を機にカトリックへの改宗を強いられた多くのプロテスタント貴族の子女の一人として、ヌーヴェル・カトリック（同名の信心会が運営する、パリにあった新改宗者教育のための女子学寮。フェヌロンは、1679年から89年にかけてその院長のポストにあった）に身を置いたのち、1687年にカルメル会修道女となった。書簡の文面からも窺われるとおり、学殖に富み、みずから詩作もしたことが知られている²。改宗時に師父の役割を演じたフェヌロンとはその後も文通し、フェヌロン書簡集中、1695(?)年から1714年までの計十八通によって二人の交流の跡をたどることができる。ここにとりあげる一通は、その七通目にあたり、修道生活のなかで逢着した信仰上の疑義についてたずねてきたシャルロットに対し、フェヌロンがかなりの長文にわたって懇切丁寧に答えたもので、霊的指導の書簡 (lettre de direction) と呼ばれるジャンルに属している。一般の読者には、十七世紀末のフランスにおいて、敬虔な、しかも神学の議論にも通じた、いわば信心のプロとでもいべき人々のあいだ

で、どのような関心が共有されていたかを示す一資料として、まずは読まれよう。

フェヌロンの、教会人として、また作家としての経歴の上に位置づけるとき、この書簡はまた別の意義をもつ。1696年3月という日付は、フェヌロンの生涯に、そしてまた近代ヨーロッパの霊性史に一大転機を画した、キエティスム論争の前夜、ボシュエとの見解の齟齬があらわとなりつつも、教皇庁をも巻き込んだ公然たる衝突という事態はいまだ予想されていなかった時期にあたっている。この論争の前史を含めた経緯とその意義、また、論争の火種となったギュイヨン夫人の人となりについては、数ある研究書、解説書に譲り³、ここでは、フェヌロンの年譜に即して、本書簡がこのような形で書かれた背景を素描しておこう⁴。1689年から90年にかけて、フェヌロンは、前年に面識を得たギュイヨン夫人との親交を深め、その影響のもと、神秘体験に根ざしたあらたな霊性の次元を獲得する。ここでの体験の真正さをフェヌロンは以後けっして手放すことはない。宮廷の、フェヌロンとも親しい一群の人々は、熱烈なギュイヨン信奉者のグループを形成するが、そのいっぽうで、夫人がキエティスム、すなわち1687年に異端を宣告されたモリノスの教説を広めていると非難する人々がある。マントノン夫人が前者のグループを離れるに及び、後者の声を王も座視しがたくなり、シャロン司教⁵ノアイユ、モー司教ボシュエ、それに聖スルピス会総長トロンソンの三人の専門家が、ギュイヨン問題の審理を命ぜられ、1694年7月から、パリ南郊のイシーで数次にわたる会議を開く。会議は、ギュイヨン夫人の著作が異端にあたるかどうか判定を下すという当初の目的を棄て、キリスト教徒が逸脱してはならない準則を書き表した三十四の条項を制定して、

¹ フランス国内の十八の大司教座のうち、フェヌロンがその座にあったカンブレの大司教職は、同時に王国における公爵および大公の位をもたすもので、同輩公を兼ねたランス、パリの大司教に次ぐ第三の地位と目される。

² シャルロットについての以上の情報は、*Correspondance de Fénelon*, t. III, commentaire de J. Orcibal, Klincksieck, 1972, pp. 143-144 による。

³ 邦語文献では、『キリスト教神秘主義著作集15 キエティスム』（鶴岡賀雄・村田真弓・岡部雄三訳、教文館、1990年）所載の、訳者による「解説と解題」がくわしい。

⁴ 以下の記述は、L. Cognet, *Crépuscule des mystiques. Bossuet - Fénelon*, nouvelle édition mise à jour et présentée par J. R. Armogathe, Desclée, 1991 (1^{ère} éd.: 1958) および J.-R. Armogathe, *Le Quiétisme*, PUF, 1973 (coll. « Que sais-je ? ») に多くを負う。

⁵ ノアイユは、イシー会議終結後の1695年8月、パリ大司教に任じられた。

1695年3月10日、その使命を終えた。これが、本書簡中でも言及されている「イシー箇条」であり、その条文は、翌月、ボシュエ、ノアイユそれぞれの教書によって、王国内の全教徒が遵守すべき規範たるべく公にされた。この間フェヌロンは、ボシュエの依頼を受け、古今の神秘主義文献を抜粋した膨大な資料を会議のために作成し、この作業を通じて、神秘主義が教会の伝統の中に確たる地位を占めていることを確認する。また、「箇条」が、この資料にもかかわらず、ボシュエの主導によって反神秘主義的色彩の濃いものとなっていたのを、修正させることに成功する。イシー箇条の成立によって、対立は止揚され、いまや万人の輓となる統一見解が天下に示されたはずであった。フェヌロンは、教会の伝統にほかならぬ自己の神秘体験をあくまでよりどころとしながら、イシー箇条にも背馳しないよう、以前の見解に修正を加えた教学理論を練り上げていく。そのひとまずの結論が、『諸聖人の格率解説』（1696年9月。完全な題名は『内面生活についての諸聖人の格率の解説』）として世に問われ、その結果、キエティスム論争が勃発することになるわけである。これに先立ってフェヌロンは、1696年2月末から3月初めにかけて⁶、イシー箇条が神秘主義的霊性と適合することを一条一条にわたって説いた未刊の著作『イシー箇条解説』⁷を執筆した。シャルロット宛書簡が書かれるのはまさにこの時期のことであり、そこに記される内容は、二つの『解説』において表明される立場の、簡便な要約といえるものとなっている。とりわけ留意すべきは、この書簡が、私信とはいっても、一定の権威を帯びたものとして受け取られることを前提とした、なかば公的な性質を帯びていることで、じっさいフェヌロンは、この手紙をみずからボシュエの検閲に委ね、同意ばかりか賞賛をも得たうえで、シャルロットに送付しているのである。さらにノアイユもこの手紙を読んで賛辞を呈しており、こうして二人の権威者、それも神秘主義に対して懐疑的な立場をとる者たちによって自身の見解の正しさが保証されたことは、『諸聖人の格率解説』執筆への大きなはずみとなったにちがいない⁸（ほどなく、ボシュエもノアイユも、賛同したはずのフェヌロンの見解を正面から攻撃することになるのだが）。

以上のようなこの書簡の資料としての価値は、このたびの翻訳の試みを、ひとまず正当化してくれるだろう。しかし、より積極的な翻訳の動機は、じつは別のところにある。「宗教と文学」というわれわれの研究課題に引きつけていえば、十七世紀末という時代のフランスにおける、宗教と文学の相互浸透のさまを、一つの具体的なテキストの中に観察することが、訳者のねらいである。

フェヌロンとその同時代人にとって、神との交わりを意味する「内面生活」は、「外面生活」、すなわち人と人との交わりの場面における生とならんで、人間の生の半分を構成するものだった。その内面生活を主題とする文書が、人間の生の全体を興味の対象とする文学と、そもそも無縁であるはずはない。しかもフェヌロンは、神学的な著作も含め、その著作（ここでは、公刊・未公刊の別を問わず、また書簡・説教・論文等のジャンルをも問わず、書き残されたものすべてを指して著作というのだが）のほとんどを、教会の言語であるラテン語ではなく、フランス語で書いた。この事実は、カトリック教会の正統性を地上において体現する権力との自負を抱きながら、ルネサンス以来の古典語の移植の蓄積と宮廷社会の発達にともなう言葉づかいの洗練を通して国語の純化を実現するという、十七世紀のフランスという国家の歴史がもたらした、ひとつの必然であるだろう。歴史上のこうした時点に位置するフェヌロンによる神秘主義の用語の解説は、フェヌロン自身の神学上の立場の表明であるとともに、フェヌロンが、自身のその立場は教会の定めるところと一致するという確信のもとに語っている以上、これらの用語が、教会に属する公衆（じっさいには、一握りのエリートに限られるにせよ）に広く了解され、国語の領域において正しい地位を得るための営為という意味を帯びる。このような観点に立つとき、シャルロット宛書簡という一つの宗教的テキストは、そこに盛られた宗教上の議論の内容のみならず、議論にあたって用いられる言語という点でも、吟味の対象となりえよう。じっさい、テキストを丹念に読むと、フェヌロンにとっての国語、すなわち現代のわれわれが「古典フランス語」と呼ぶ言語の体系に特有の因子が、神学の次元と分かちがたく結び合っているのをみとめることができる。「内面生活」、すなわち「祈り」を主題とするこの書簡では、とりわけそのもっとも高度の段階にあたる「観想」の内実を記述すべく発達してきたさまざまなテクニカルタームが解説される。特別な恩寵を与えられた者にしか近づくことの許されぬ境地に関わるそれらのタームは、しかしどれも、「外面生活」のさまざまな場面でごく日常的に使われる単語でもある。観想の何たるかを知らぬ読者であれば、まずはこの日常の用法によって培われた語感をたよりに、書かれた事柄を理解しようと努めるだろう。キリスト教文化の埒外に生を送るわれわれ現代日本の読者は、なおのことそうである。しかるに、神秘家たちの用語が、当時のフランス人、それも聖職者たちにとってさえ、容易に誤解を生み出しうるものであったことを、シャルロット宛書簡は伝える。これは、神秘体験

⁶ Fénelon, *Œuvres*, t. I, éd. établie par J. Le Brun, Gallimard, 1983, « Chronologie », p. XXXIIIによる。

⁷ 1915年に、A. Cherel によって初めて公刊された (Fénelon, *Explication des articles d'Issy*, Hachette et C^{ie}.)。

⁸ *Correspondance de Fénelon*, t. V, commentaire de Jean Orcibal, Klincksieck, 1976, p. 84.

そのものが、本質的に言語化を拒むものであることによるだろうが、ひとたび言語化されたその体験が、否応なく日常経験からの類推によって把握されてしまうことにもよるのではないか。たとえば「受動性」「放棄」といった語にある人々が目くじらを立てるのは、これらの語が日常の、人間どうしの折衝において、否定的なニュアンスをとまなげて用いられることと無縁ではないだろう。

こうした問題について、いまここで何か実りある展望を提示するだけの用意はないのだが、翻訳の技術的な問題とも関連する一点についてのみ、指摘しておきたい。この書簡においてきわめて頻繁に、しかもほとんどつねに二つを並べて用いられた、対をなす二組の語彙のグループがある。一方に « simple »、« simplicité » と « paix »、« paisible »、他方に « inquiet »、« inquiétude » と « s'empresser »、« empressé »、« empressement »、およびそれらの派生語がそれである。これらの語が、古典フランス語においてどのような語義をもつのか、そしてどのような役割をになってここに登場しているのかを少しく説くことで、ここまでかなり抽象的に述べてきた訳者の関心のありかを、より具体的に示すことができるように思う。フェヌロンにとって、黙想から観想へと祈りのレベルが上がることは、ただちにキリスト教徒の人格が完成に向かうことを意味しない。信徒の完徳の度合いは、むしろ愛の純粋さというもう一つの尺度によって測られる。そして、この愛の純粋さとは、祈りの中に自己愛の混じる割合がどれだけゼロに近づくか、ということと完全に同義である（この考えは、『諸聖人の格率解説』冒頭の、五段階の愛の理論として定式化される）。このとき、祈りに自己愛が混じっていることの表徴、あるいはそれを判別するための指標として、フェヌロンがきまってもちだすのが、« inquiétude » と « empressement »、および対応する別の品詞形 (« inquiet »、« empressé » など) なのである。逆に、« simple » と « paisible » (および対応する品詞形) は、純粋な愛の指標となる。これらの四語（以下、一つの品詞形ですべての品詞形を代表させることにするが）のうち、« simple » を除く三つは、その基本義において何ほどか人間心理に関わる語彙である。十七・十八世紀のフランス語辞書の記述をもとに、当時の語義をかいつまんで記すと、« inquiet » は、恐れ、不安、ためらいなど、さまざまな原因で、心が落ち着きなく乱れるさまを表す。「paix」はこれとは逆に、心が静かに落ち着いた状態のことである。さらに、他人にわずらわされずひとり静かにしていただけること、という意味もある。「s'empresser」は、物事がうまくいくように、活発

に運動すること。その形容詞である « empressé » は、そうやって運動する人間の、あくせくするさまをいう。対人関係において、相手の好遇を得ようと骨を折る態度を指して、嘲りをこめて使うこともある。ふつう「単純さ」と訳され、フェヌロンという作家を特徴づけるキーワードの一つとして考察の対象にもなっている⁹ « simple » のみは、心理状態を表す語とはいえないが、他の三語との対比・類縁から、この書簡での用例では、よけいな思念にまどわされず、まっすぐに神に向かう態度を表していると解しうる。いずれにせよ、四つの語それぞれのこうした語義を、一つの日本語の単語によって十分に伝えることはむずかしい。今回の訳では、あえてこれらの語をさまざまに訳しわけ、繰り返し現れる類似的表現が全体として一つの意味を指向するよう試みている¹⁰。

さて、ほんらい人間関係における心理を表現するこれらの語彙は、祈りの文脈においても、神に向かう魂の内面の心理を表すものとして、そのままの語義において用いられていると解するほかはない。人は、人に向かうときに「焦慮」や「熱意」に動かされてふるまうことがあるように、神に対しての祈りにさいしても、これでもいいかと不安にかられたり、相手すなわち神を喜ばせようと腐心したりするのだ。心理の平面での、神学的次元と人間学的次元とのこの重なり合いは、つまるところ、キリストが同時に人であり神であるというキリスト教の原理そのものに由来するだろう。神への愛を意味する charité が同時に隣人への愛をも意味するのも、同じ原理によっている。キリストの、むしろ人としての現れに対した二人の姉妹の、二通りに異なる接し方を物語る、マルタとマリアの逸話（「ルカによる福音書」、10. 38—42）は、このように神への愛と人への愛が同じ言語によって語られうることの、いわば存在論的根拠を証したてるテキストとして読むことができる。よく知られた箇所だが、ごく短い一節なので、新共同訳によって全文を引く。

³⁸一行が歩いて行くうち、イエスはある村にお入りになった。すると、マルタという女が、イエスを家に迎え入れた。³⁹彼女にはマリアという姉妹がいた。マリアは主の足もとに座って、その話に聞き入っていた。⁴⁰マルタは、いろいろのもてなしのためせわしく立ち働いていたが、そばに近寄って言った。「主よ、わたしの姉妹はわたしだけにもてなしをさせていますが、何ともお思いになりませんか。手伝ってくれるようにおっしゃってください。」⁴¹主はお答えになった。「マルタ、マルタ、あなたは多くの

⁹ 村田真弓「フェヌロンにおける美意識と霊性」、『お茶の水女子大学人文科学紀要』、57、2004、pp. 149-162。

¹⁰ これ以外の、神秘主義のテクニカルタームとみなされる一群の語については、一つの語に一つの訳語を当てるとともに、稿末に別項を立てて補足的解説を加える、という方針をとった。

ことに思い悩み、心を乱している。⁴²しかし、必要なことはただ一つだけである。マリアは良い方を選んだ。それを取り上げてはならない。」

相手をもてなすために甲斐甲斐しくはたらくとともに、そのはたらきをよしとする言明を相手から得ようとするマルタのイエスへの愛は、「*inquiétude*」や「*empressement*」にとらわれたものに見えはしないだろうか。いっぽう、相手への顧慮を欠くと見えてそのじつイエスをもっとも喜ばせるマリアの愛し方は、「*simple*」、「*paisible*」という形容にふさわしいものに見えはしないだろうか。少なくともフェヌロンが、これら四つの語を用いるとき、マルタとマリアを念頭に置いていたことはまちがいないように思われる。というのも、『イシー箇条解説』の中で福音書のこの箇所と言及するフェヌロンは、41—42節（「あなたは多くの…だけである。」）をまずウルガタ訳（「*Sollicita es turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium.*」）によって引いてから、その一節を、次のようなフランス語に訳しているからだ。

« Vous êtes empressée et vous vous inquiétez pour plusieurs choses. Une seule est nécessaire. »¹¹

神学と人間学との重なりという、ここにみられる事態は、フェヌロンとボシュエに共通する神学上の欠陥という否定的評価のもと、現代の神学者によって指摘されたことがある¹²。しかし、神学者どころかキリスト教徒ですらない者の目には、フェヌロンのテキストのこうした特性は、欠陥であるよりはむしろ美点、少なくとも、フェヌロンなる人間がその中で生きた世界、「神を愛すること」がすべての中心に据えられていた世界に、曲がりなりにも理解を届かせることを可能にする、ほとんど唯一の通路と映るのである。

凡例

— 底本は、*Correspondance de Fénelon*, t. IV, texte établi par Jean Orcibal, Klincksieck, 1976, pp. 65-72.

— []は、底本の校訂者オルシバルによる補足を示す。

— []は訳者による補足を示す。

— 訳注のうち、校訂者オルシバルの注解（*Correspondance de Fénelon*, t. V, commentaire de Jean Orcibal, Klincksieck, 1976, pp. 84-87.）に負う箇所は、略号 Orcibal, V にページ番号を添えて記す。

— 本文中、ラテン語の引用句は、原文を残したうえで、フェヌロンみずからフランス語を当てている場合を除き、カタカナ混じりの日本語に訳す。

— 後掲「用語解説」においてとりあげる語句に、初出箇所のみゴチックによる強調をほどこす。

354. 修道女聖キプリアヌスのシャルロットへ

[ヴェルサイユにて、1696年3月10日。]

あなたは容易に、わが親愛なる修道女よ、私よりも神の道に明るい人々に教えを乞うことができるのですから、あなたに命を下す権限を神慮によって与えられた方々の見解に沿うかぎりにおいてのみ私の考えにしたがうよう、くれぐれもお願いいたします。

観想は、全教会によって認められた祈りの一分野です。教父たちと数世紀来の神学者たちがこれを命じます。けれども、観想を黙想よりも好むということは、けっしてあってはなりません。よき指導者の助言によって、みずからの必要と恩寵のいざないに従わねばならないのです。その指導者が神の霊で満たされているのなら、彼がなすこととは、どんな点でも恩寵にけっして先んじることなく、細心の注意をはらって恩寵を検討したのちに、恩寵のあとを忍耐よく一步一步たどること以外ではありません。もっとも崇高なやり方で観想する魂は、観想への執着ももっとも少ないはずであり、それがふさわしいと指導者が判断すれば、誰よりもすみやかに黙想へと戻ることでしょう。聖テレサの指導者のひとり、バルタサル・アルバレスは、最上の霊的著作家たちの中で命じられている規則にならってこう言っています。観想が欠けるときには、黙想にたち戻らねばならない、水夫が、風が帆をふくらませてくれないときには櫂を用いるように、と。この規則は、まだ混ざった状態¹³にある魂を対象とするものです。しかし、人がどれほど高次の状態に常住していようと、修得的観想であれ、またたとえ注賦的観想であれ、観想が、ひとつひとつの徳の行いを免除することはけっしてありません。反対に、それぞれの徳が観想の成果としてもたらされるのではなくてはなりません。ただいえるのは、この〔高次の〕状態においては、魂は徳の行いをより単純で従容としたやり方でなすということで、これは、観想のもつ単純さと安らぎに何ほどか起因します。

イエス＝キリストに関してですが、彼を介することなく父にいたることは、けっして許されません。しかし、

¹¹ Fénelon, *Explication des Articles d'Issy*, éd. cit., p. 39. 表記は現代式に改めた。

¹² L. Cognet, art. « FENELON », *Dictionnaire de spiritualité*, t. V, Beauchesne, 1964, col. 166-167.

¹³ 観想と活動性が混在した状態の意（Orcibal, V, 85）。

神の子を現に見ることや、彼との合一を意識することが、つねに必要なわけではありません。恩寵のいざないに従えばそれでいいのです、魂が、その最奥部で、イエス＝キリストとの何らかの結びつきを失うことがないかぎり。そして〔イエス＝キリストと結びつくという〕このことが、内面生活の本質なのです。ふだんの祈りのさいに、イエス＝キリストに専心することのない魂さえも、やはりときどきはいくらか彼へと向かわずにはおらず、そうやって、並の状態にある信心深い魂がふつう経験するよりも、さらに強い合一を得ているのです。人がイエス＝キリストのためにはもはや何物も持たないというような道は、疑わしいばかりか、明らかに誤った、有害なものでありましょう。ただいえるのは、頻繁にイエス＝キリストを喜びとともに味わうか、彼との合一がしっかりと保たれ、そのかわりに感情や喜びの味わいを意識することはあまりないか、という二つの状態のどちらかを、われわれが選ぶのではない、ということです。各人が安んじて神の賜物に従うべきです、魂全体が、唯一の道であり唯一の真理であるイエス＝キリストのみを通じて神とつながるのであるかぎり。

あなたの祈りは、あなたが述べるところをみるに、非の打ち所がありません。しかも単調ではなく、ごく容易に識別できるさまざまな行いに満ちています。あなたの述べる、崇敬、愛、歓喜、希望、それに神の前での卑下といった、さまざまな感情は、それぞれがたいへん有益な行いです。あれこれの光明、味わい、感情、それに向かってあなたは、「あなたは私の神ではない」、云々、と言われるわけですが、これもまたたいへんよろしい。慰めと支えをもたらすこの種の賜物からは、引き離される覚悟が必要です。愛、そして、神の意志（これを神そのものとけっして切り離してはなりません）との合致があれば、それでよいのです。なぜなら、人は、**神秘家**たちの言葉でいえば、じかに神と合一することさえできるのですが、それもひとえに、愛と、神の意志が行い、命じ、禁じる一切において神の意志と合致することによるのですから。

無限にして理解を超えた霊的存在、見ることも、感じることも、喜びをもって味わうことも、想像するなどということもできないこの存在を崇敬する行いは、純粋な愛と純粋な信仰との二つながらの実践です。疑悩にとられることなくこの行いをやりとげなさい。やりとげるとは、たえず、それも迷わずひたむきに、この行いを一からやり直すことです。これを離れてほかのものに向かうことがありませんように。そうしたものをあなたは、

焦慮や熱意から、恩寵のいざないに逆らって求めることがありうるかもしれないのですが。この同じいざないが、あなたを、イエス＝キリストと、あなたの内面と**外面**の状態¹⁴に欠くべからざる、ひとつひとつの徳の行いに専心させる機会は、十分にあるでしょう。

預言者王〔ダビデ〕の語る沈黙¹⁵に関してですが、これは、聖アウグスティヌスが次のように述べるさいに語っているものにほかなりません。「わが魂が被造物すべてを黙らせ、神ご自身でないものすべての上に出でんことを。それにまた、わが魂が、みずからに対してみずからを黙らせんことを——*sileat anima mea ipsa sibi*。この万物の沈黙の中で、わが魂が、つねに語っていながら、被造物のざわめきに妨げられてわれわれが聞き逃すことの多い、**言**を聞きとどけんことを。」¹⁶この沈黙は、魂の無活動や無為などではありません。落ち着きなく熱意にのみはやった思念の停止にすぎないので、そうした思念は、魂が神の言葉を聴くことを神が望むときには、場違いなものでしょう。ここでいう沈黙とは、神に向けて、〔魂の〕内側で語る真理への、純一で心静かな、しかし確固として実在する、それも愛慕の念に満ちた注意を捧げることを指すのです。注意というのは、魂の一作用、それも、意志の情動をともなった知的な作用のことです。沈黙を課すとは、みずからの意志で、神の嘉する愛によって選択を行う、魂の活動です。要するに、これは魂の貞節の現れなので、魂は、どこまでも深い安らぎのなかで、他のいかなるものに向けた注意にもまして、内面の恩寵の霊に耳をかたむけることを優先するので。このときの魂のはたらきは、静穏ではあっても、純然たる知的作用です。神秘家たちは、スコラの学説にとられ、ちがうことを述べているのですが。魂はそこで神を、体を持たないものとして観想し、それゆえに、神を表象する映像も感覚も受け入れることはありません。こうして魂は、神をありのままに崇敬するのです。私はよく承知していますが、このとき、想像力はあいかかわらず事物を描き出すのだし、五官は感覚を生み出すことをやめはしません。けれども、魂は、信仰と愛ともっばら支えられて、神でもなければ神の本性に似た何物でもないこうした事物を、何であれ意志的に受け入れることにはないのです。数学者が、耳許を飛び回る蠅が目に入っても、それをみずからの数学上の思索にはいりこませることがないのと同様に。

ただ、観想について、二つのことを指摘しておかなくてはなりません。一つめは、**言**が、受肉したものとしてこの祈りにおいて語るときも、受肉をわれわれに表象す

¹⁴ 原語は*état*（用語解説「状態」の項を参照）。シャルロットの「外面の状態」とは、修道女という社会的身分のこと。

¹⁵ 「詩編の公認訳〔ウルガタ〕に*silentium*は見つからないが、詩編64、2のウルガタよりも古い異本の一つでは、*Te decet hymnus*〔賛歌はあなたにふさわしい〕でなく、*Tibi silentium laus*〔あなたの賛美は沈黙〕となっていた。ペリュルは、またボシユエも、たびたびこれを引いた（*Orcibal*, V, 85）。新共同訳（65、2）：「沈黙してあなたに向かい、賛美をささげます。」

¹⁶ アウグスティヌス『告白』第9巻第10章からの、記憶による引用（*Orcibal*, V, 86）。

ることなく語るときに劣らず、これを聴かなくてはならない、ということです。要するに、イエス＝キリストは、もっとも純粹でもっとも崇高な観想の対象となりうる、ということです。彼は、天上の至福を受けた者たちの観想の対象です。まして、地上において最高次の祈りを行う魂によって観想されえないということはありません。これらの魂は、まだ巡礼の途上にあり、死まではなく、旅の終わりに着いた聖者たちの状態とは本質的に異なる状態にあるのですが。イエス＝キリストは、道であるとともに、真理であり命でもあります¹⁷。完徳のきわみに達した魂が、彼のうちに、彼によってのみならずして、歩み、観想し、生きることを得るような状態などというものはないのです。彼と漠然とつながるだけでは十分ではなく、彼と彼の神秘とが、はっきりと魂を占めるのではなくてはなりません。たしかに、観想において彼をありありと見ることをせず、彼を失ってしまったとき、試練のうちにあるとき、いつとき信じる魂もあります。しかし、純然たる観想のさなかで彼によって占められることのない魂も、観想の合間には彼によって占められ、その間、イエス＝キリストが自分にとってすべてであると考えるのです。試練のうちにある魂は、イエス＝キリストをも、神をも、失うことはありません。いずれをも、しばしの間、しかも見かけの上で、失うのにすぎないのです。夫〔キリスト〕は隠れてはいますが、そこにいます。魂が、彼を失ったと信じておちいる苦しみは、魂が彼をけっして失いはせず、ただ、占有の自覚とその喜びから引き離されているにすぎないことの証しなのです。

観想についてしなくてはならない指摘の第二は、純粹で直接的な、そこではいかなる映像も感覚も意志的には許容されることのない、こうした観想が、この生にあっては、持続的で中断されないものではけっしてない、ということです。恩寵とみずからの必要とにしたがって、あらゆる徳、たとえば忍耐、卑下、従順、警戒¹⁸、痛悔、等々の、行いひとつひとつを行わねばならない期間が、かならずあるのです。要するに、福音書の中で命じられている内面と外面とのあらゆる義務を果たさねばならないので、完徳の状態にあるからといってそれらをないがしろにするなど論外です。おのおのの魂の完成の度合は、これらのものに対する忠実さによってのみ測らねばなりません。こうした期間、イエス＝キリストとの合一も、ひとつひとつの徳の行いも、自分の中に見出されないとしたら、幻惑におちいつていることを大いに疑ってみるべきでしょう。こんなときには、見出しうるかぎりのもっとも賢明な助言にしたがひ、上に述べた、バルタ

サル・アルバレスが、風が帆をふくらまなくなったら糧を用いるよう望んでいる状態にまだあるのなら、イエス＝キリストと諸々の徳とをふたたび見出すよう、最大限の熱意をもって努力しなければならないでしょう。糧がもはや用をなさない、観想がもっと習慣化した状態にあるのなら、焦慮や熱意とともにおのれを鼓舞するのではなく、ひたむきで迷いのない行いを、そこに自分の慰安を求めることなく、なすことが必要でしょう。この種のうながし、というよりはむしろ、静かで効力に富んだ忠実さは、従順からそれをなすならば、もっとも高い次元にある魂の状態をも、けっして濁らせることはありません。ことによると、魂は自分が行いをなしてなどいないと思うかもしれませんが、定詞にのっとって、また、熱意にあおられて、それをなすことがないがゆえに。けれども、だからといって、その行いが有効なものであることには変わりはありません。人が抜け目のない自己満足とともにそこに安住すべく努めてなす熱意による行いと、指導者にしたがうべく、純真さと心の平安をもって、意志の力すべてをあげてなす行いとの違いには、大きな違いがあります。けっきょく、土台、それも動かしようのない土台とは、観想のどんな段階であれ、かならずや魂が、どの程度それに気づいているかという差はあっても、イエス＝キリストを見ること、その神秘を見ること、そしてひとつひとつの徳を行うことによって糧を得る、ということです。意識された行いは、慰めと安心を得るには望ましいけれども、いつも等しくおとずれるわけではありません。直接的な観想が現に行われている時には、われわれがそうしたいと望むことのために、神がなすことを中断してはならないとさえいえます。しかし、こうした時のほかは、つねに、いささかの多寡はあっても、イエス＝キリストとの意識された合一と、行いひとつひとつとがなくてはなりません。

なおまた、至聖なる神秘家たちが、かくもしばしば、かつ実り多く用いた用語の、私のみるかぎりでの真の意味を、以下に述べましょう。これらの用語を、日々、人々がおかしなぐあいに濫用するのを耳にし、胸を痛めているのですが。

放棄とは、試練のあらゆる広がりの中におかれた純粹な愛にほかなりません。試練のうちにある純粹な愛が、書き記された法が有罪としていること一切を嫌悪し避けることをやめることはけっしてないし、神が許しているからといって、罪を犯すことのないよう血を流すまで罪にあらがうことを¹⁹、そしてもし不幸にして罪におちいつてしまったら、それを嘆くことを免れることは、けっ

¹⁷「ヨハネによる福音書」、14. 6 (Orcibal, V, 86)。

¹⁸「イエス＝キリストは弟子たちに警戒をうながしている、思いがけない時に彼らを裁きに来ることになるから、また、彼らが誘惑に陥らないように」(Furetière, *Dictionnaire universel*, s. v. « VIGILANCE »)。「警戒」とは、福音書の(新共同訳では)「目覚めてい」ること、と表現される徳目(「マタイ」24. 36—51、26. 36—46、「ルカ」12. 35—48、22. 39—46、ほか)を指す。

¹⁹Cf. 「ヘブライ人への手紙」、12. 4。

してありません。なぜなら、悪を許しているその同じ神は悪を有罪としているのだし、神の許しはわれわれの規則たりえず、この許しにもかかわらず、われわれは、愛をよりどころとして、善を命じ悪なるもの一切を有罪としている、書き記された神の意志につねに合致しなくてはならないのですから。神の許しを仮定してよいのは、すでに犯してしまった過ちの場合のみに限られます。だからこの許しは、どんな点でも、われわれが罪を憎み、われわれ自身を有罪とすることを減じるものではありません。

神秘家たちが非難する活動性とは、魂が恩寵に協力するまぎれもない能動的活動のことではありません。これはたんに、自分自身の慰めのために神の賜物を求めんとする、落ち着きのない恐れ、もしくはいそいそとした熱情のことなのです。

受動的状態とは、これとは逆に、純一で、心穏やかで、私心のない状態であり、そこで魂は、より自由で、純粋で、強く、効果的なやり方で恩寵に協力するのですが、それはおのれの利害からくる焦慮や熱意を免れているからなのです。

神秘家たちがあれほどの厳しさをもって弾劾し、しばしば穢れと呼ぶ所有とは、神の賜物を享受することのうちに自分自身の慰めと利益を求めることにすぎません。これは、神のためにすべてを望み、被造物のためには何物をも望まぬという、純粋な愛の嫉妬²⁰とあいれぬ行為です。天使〔墮天使、つまり悪魔のこと〕の罪は、所有の罪でした。「自ラノウチニ立ツタ stetit in se」²¹と聖アウグスティヌスが語っているように。所有という語の真に意味するところとは、したがって、自己愛、もしくは傲慢のことにほかならないのです。それは、固有のものとしての自己の優秀さを愛することであり、一切をただひたすら神に帰すかわりに、神の賜物をまだいくらか自分に帰し、そうすることで自分におもねるのです。この自己愛は、外面の賜物を行使するさいに、人目に立つ欠点の大半を生み出しています。いっぽう、内面の賜物を行使するさいには、この自己愛が、もっとも大きな徳のうちに、きわめて狡猾な、ほとんど見分けのつかないやり方で自分自身を求めようにむけます。この後者の場合の魂の浄化こそ、もっとも稀でもっとも困難なものなのです。

神秘家たちは、またしばしば、純粋な愛の惜しみなさへといざなわれた魂の平安をかき乱す、私欲のまじった

愛からくる熱意をも、穢れと呼んでいます。私欲のまじった愛は、少しも罪ではありません。神秘家たちの言語でこれを穢れと呼ぶことが許されうるのは、たんにこれが純粋な〔愛〕と名づけられる無私の愛と異なっているからであるにすぎません。それに、私欲のまじった愛は、偉大な聖者たちのなかにもしばしば見出され、これがたいへんすぐれた徳を生み出すことも可能です。

脱所有という語の真に意味するところとは、したがって、福音書にならった全面的な自己犠牲に、そして、あらゆる徳において無私の愛を履行することに、ほかなりません。貪欲、これは愛徳の対極にあるものですが、これは、たんに肉の邪欲や、下劣な悪徳の数々のうちのみにあるものではありません。霊的領域においても、自分におもねるための、自分自身への節度を欠いた愛のうちには、貪欲があるのです。

神秘家たちが口々に語る、内面のいざないとは、奇蹟や預言に類した靈感などではいささかもなく、それが魂を過つことのないものとするのも、罪を犯すことのないものとするのも、牧者の導きに縛られぬものとするのもありません。それは、義なる者すべてにたえずおとずれる恩寵のことにほかならず、ただこの同じ恩寵が、無私の愛、それに観想の習慣によって、より完全な状態に高められた魂においては、より特別なものであるのです。こうした魂も、誤り、罪を犯し、矯正が必要となることがあります。こうした魂といえども、ただ服従のみによらずしては、みずからの道をたしかに歩むことはできません。

その道において、欲望が絶えることもなければ、〔徳の〕行いが絶えることもありません。なぜなら、愛、これこそが観想の基盤であるわけですが、この愛とは、最愛の夫を欲しつづけることなのであり、そしてこの持続する欲望は、それが持続する瞬間瞬間の数だけの、まぎれもない行いに分割されるからです。単一で分割できず、取り消さないかぎり自動的に存続する行いなどというものは、明白で滑稽な矛盾をはらんだ空想です。愛や祈りのおのおのの瞬間は、そこで個々の行いを完結させます。ある行いを持続させることは、その行いを画然とふたたび一からなすのでないかぎり不可能です。ただいえることは、みずからの内面の作用を哲学の真の諸原則によって理解していない人が、平安のなかに、そして習性となった神との合一のなかに身を置いたとき、いかなる行いもなしていないとか、ひとつの恒久的な行いをな

²⁰「嫉妬」の原語はjalousie。一見奇異なこの用語は、たとえば次の一節と照らし合わせることで理解されよう。「神は嫉妬深いのです。もしあなたが何らかの被造物に心底から執着するなら、あなたの心はもはや神にふさわしくありません。神はそんな心をはねつけます、自分を夫と他の男とに分け与える妻のごときものとして」(« Sur le renoncement à soi-même », in Fénelon, *Œuvres*, t. I, Gallimard, 1983, p. 618)。「純粋な愛の嫉妬」とはつまり、「純粋な愛」は神の意志をおのれの意志とするというロジックにしたがって、「純粋な愛が全面的に同意する、神の嫉妬」のことなのである。

²¹『神の国』、第14巻第3章からの自由な引用 (Orcibal, V, 86)。「[...]」サタンは、真理のうちに堅く立たなかったとき、かれは自分自身にしたがって生きようと欲したからであって、[...] (アウグスティヌス『神の国』(三)、服部英次郎訳、岩波文庫、p. 269)。

しているなどと思いこんでしまう、ということです。この人のなす行いはじつに単純で、従容としていて、熱意とはおよそ無縁であるために、その単調さが、行いから、ある種の感知可能な区別をとりのぞくのです。

愛は欲望だといいました。これはある意味では真実ですが、別の意味では、純粹で心静かな愛は、心はやる欲望ではありません。人がふつう欲望と呼んでいるものは、魂が、自分のもっていないあるものに向かうべく、心を悩ませ、渴仰することです。この意味では、心静かな愛は欲望ではありえません。しかしこの同じ欲望という語で、心が神へと習慣的に向かうこと、心が神に近く身をゆだねることを意味するなら、愛は欲望です。じっさい、誰であれ神を愛する者は、神が欲するものすべてを欲するのです。彼は自らの救済を、自分のためでなく、神のために欲します。そうやってたえられることを神が欲しているからであり、そうやって神がたえられることを神とともに欲するよう神がわれわれに命じているからです。愛は愛に倦むことはありません。愛は、われわれの中の愛でないものすべてを滅ぼすことでみずから生長することを、たえず求めています。愛は「私は生長したい」とはっきりと言いはしないし、生長への焦燥をつねにおぼえているわけではないし、新たな進歩をとげようと、ときおり熱をおびてはやりたつことさえないけれども、穏やかで一様な運動をもって、妨げとなるごくわずかな不完全さをもことごとく消滅させ、神との合一の度合を高めていくことを、つねにめざしているのです。これが、内面生活全体を作っている真の欲望なのです。

神の栄光をもたらすのもっともふさわしいと考えられている手段を知りたいという特殊な欲望に関してですが、こうした欲望はよいものでありえます。しかしまた、正直なところ私には、これらが疑わしいものに思えます、あなたがいわれるような、焦慮や熱意をともなう場合、また、あなたをふだんの潜心²²から抜け出させる場合には、神の栄光を、熾烈に、それもわれわれの流儀で望むことは、神の栄光を望むことである以上に、われわれ自身の満足を望むことです。神が恩寵を通じて、魂に、何らかの特殊な欲望を与えることがあります。それは、魂がある事柄について祈ってよいのだと神がことさらに許可するため、あるいは、こうした欲望によって、神が個々の魂じたいを鍛えるためです。こうした欲望が、魂にとっても強く大きな力をおよぼすことすらあります。私が疑わしく思うのは、この力ではありません。

私が恐れるのは、熾烈さ、潜心をとどめさせる焦慮なのです。だから私は、欲望を打ち負かそうとはしなくてもよいけれども、それに固執せず、それについて判断を下そうとさえしないよう求めます。こうした欲望が神から来ているのだとしたら、神がそれを、あなたのため、また他の人たちのために、実り多いものにしてくださるでしょう。それがあなたのはやる心から来ているのだとしたら、それを止めさせるもっとも確実な方法は、意志的にはそこに注意を向けないことです。ですから、わが親愛なる修道女よ、あなたの心をあげて、神の法と摂理とによって知られるかぎりの、神の望むところを望み、また、未来についての神の助言の中に隠された、神の知られざる望みの一切をも望むことだけに、とどめておかれなさい。

以上が、内面生活に関する教義の枢要です。ここではかいつまんで急ぎ足に説明することしかできないのですが、あなたを幻惑から守るために、これらの事柄は、何より重要なのです。より正確でゆきとどいた注解が必要でしたら、バリ大司教祝下とモー司教祝下の命題²³にもかなう、私の知るところを、よろこんでお聞かせします。

あなたについていえば、わが親愛なる修道女よ、あなたの成聖のためにもっとも役立つのは、世にいう才知好み、それに向学心を避けることだと、私には思えます。高キヲ知ルヲ望ムナカレ noli altum sapere²⁴、です。あなたの知性を黙らせなさい、度を越して推論にかたむくきらいがありますから。とりわけ、あなたの内面のふるまいをも、長上の方々の許す範囲であなたが語らうことのできる他の修道女たちのそれをも、あなたが読んだ本をもとに律しようなどと、けっしてくわだてることのないようにしなさい。あなたの読む最上のことがらも、もしそれをあなたが我流で解釈すれば、毒に変わりえます。ですから、ものを読むのは、信仰心を高め、潜心し、内面の糧を得、真実でおのれを満たすためとし、自分で判断したり、読書に導きを見いだしたりするためであってはなりません。向学心や非凡なものへの好みからは、何も読まないように。もっぱら助言にしたがって、長上への服従の精神のみから、読むようにしなさい。長上にはどんなときも、何事も隠してはなりません。あなたが幼子のようにでなかったら天国に入れないことを思い出してください²⁵。生まれたばかりの幼子のように、乳を欲しなさい。策略なしに欲しなさい²⁶。神は賢い者や思慮に富む者には助言を隠し、小さい者たちにそれを顕す²⁷ことを思い出してください。神が親しく言葉をかわすの

²² 原語は recueillement。「外的事柄から思いを心の内側に転じて神的事柄に潜めること」(『岩波キリスト教辞典』)。

²³ イシー箇条(「解題」参照)を指す(Orcibal, V, 86)。

²⁴ 「ローマの信徒への手紙」、11. 20(Orcibal, V, 87)。新共同訳:「思い上がってはなりません。」

²⁵ 「マタイによる福音書」、18. 3(Orcibal, V, 87)。

²⁶ 「ペトロの手紙 一」、2. 2(Orcibal, V, 87)。

²⁷ 「マタイによる福音書」、11. 25、「ルカによる福音書」、10. 21(Orcibal, V, 87)。

は、単純な者たちとです。これは、徳に関して弛みがちになる、ふまじめな単純さのことではありません。無垢の、純真の単純さ、神のみにすべてをゆだね、自分自身には何につけても本心から自信をもてない、そういう単純さです。あなたは、ほかの方にもまして、もっと小さく、もっと知性が乏しくなる必要があります。精神を肥大させ、飾ることに励んできたあなたですが、こんどは精神から飾りという飾りを剥ぎ取りなさい。イエス＝キリストが、知性の乏しい者は幸いである²⁸とっているのは、空言ではないのです。長上の方々がそうせよといわないかぎり、けっして朋輩と語らってはなりません。あなたは、神の賜物を人に明かすことを厳に慎む必要があります。そうしないと、あなたのなかで神の賜物はたやすく涸れてしまうでしょう。人は最上の事柄を語ることによって墮落することがあります。そうした事柄を、面白おかしい、想像力をくすぐる言葉に仕立て、その間、心はうつろとなり、知らず知らずのうちに干上がってしまうのです。人より進んでいるなどと思てはいけません。あなたはほとんど人より進んでなどいないのですから。けっして自分を誰とも較べないことです。あなたをどう判断するかは、他人にまかせなさい、たとえ学識に富んだ人たちがなくとも。あなたの経験をけっしてあてにしてはなりません、きわめて不完全なものなのかもしれないのですから。服従し、愛しなさい。服従する愛は正しい道を歩みます。その愛に欠けるところがあれば、何であれ神がそれを補ってくれます。あなた自身を忘れなさい。警戒を怠ってよいというではありません、警戒は、神への真の愛と本質的に切り離しえないのですから。そうではなく、自己愛からくる気ぜわしい思索を捨て去るという意味で。

たぶんあなたは、わが親愛なる修道女よ、私が、人が知性や学問と呼ぶもの一切から身を離すようにと説く手紙を書きながら、教義の問題にひどく深入りするものだと思いのことでしょう。でもご存知のとおり、私に問うてこられたのはあなたなのです。私の目的は、あなたの心をしずめ、真の原則と、それを越え出せば幻惑におちいらすにはおかない境界とをあなたに示し、さらにはまた、真の神の道を行くうえでの疑悩をあなたからとりのぞくことです。あなたには、ほかの方にするように簡潔に話すわけにはいきません。こうした事柄について読書と推論を重ねておられるのですから。私がここまで長々と述べてきたことは、新しいことを何一つあなたに教えるはしないでしょう。ただ、境界を示し、恐れね

ばならない畏からあなたを守るだけでしょう。このように信頼とともに包み隠さず語ったあとでは、わが親愛なる修道女よ、この手紙を儀礼的な挨拶でしめくくることはいたしません。私のために祈ってくださるようお願いし、私もまた忘れずにあなたのために祈る、それだけで十分です。ただ、ここに、修道院長さま、そして私を知るほかの方々への恭敬の念を、どうかつけ加えさせてください。われらが主のうちに私が生きるかぎり、何物にも劣らぬ心からの熱誠とともにあなたのしもべなる

カンブレ大司教・公爵フランソワ

用語解説

翻訳の理想は、わずらわしい語釈なしに訳文のみによって享受する形でテキストを読者に提供することであり、本稿のめざすところも同じであるが、一般の読者になじみのない語や、単一の訳語を当てることが望ましいにもかかわらず、その訳語がただちに原語の正確な意味を伝えるというわけにはいかないいくつかの特殊な語彙については、やはり若干の解説が必要であろう。そうした語彙のうち、とりわけ重要と思われるものを、ここにまとめて原語とともに掲げる（これ以外のものについては、訳文中に注した）。もっとも、訳者自身がキリスト教関係の語彙に関していかなる専門的知識も持たないため、ここでは、辞典類とごく限られた数の書物を参照して知りえたことを、ここに訳出するテキストの理解に役立つと思われる範囲で略述するにとどめざるをえない。これらの用語の、現代のカトリック教会における標準的な理解、さらには、使徒・教父時代から中世を経て近代にいたる霊性の展開における語義の歴史の変遷に説き及ぶなど、もとより望むべくもなく、せめて十七世紀末のフランスの教養ある人士にとってこれらの語がどのように了解されえたかを、いくぶんなりとも明らかにできればと願う。また、この手紙じたい、とくにその後半は、用語解説のおもむきを呈しているわけだが、フェヌロンがそこで与えている説明の多くは、『諸聖人の格率解説』で敷衍されているので、同書から参考になる箇所をつとめて引用する。

これらの用語に当てる訳語については、複数の仏和辞典のほか、『キリスト教神秘主義著作集15 キエティスム』（教文館、1990）、『岩波キリスト教辞典』（岩波書店、

²⁸ 原文イタリック。「マタイによる福音書」、5. 3 (Orcibal, V, 87)。新共同訳：「心の貧しい人々は、幸いである。」フェヌロンの原文は « Bienheureux les pauvres d'esprit » (ちなみに、ルメートル・ド・サシ訳、いわゆるポール・ロワヤル版の行文も同じ)。多様な語義を持つ esprit という語を、ここでフェヌロンが、心情に対する思惟の座としての精神、ないしは知性の意で用いているのは、前後の文脈から明らかである。ただしここでの知性の批判は、傲慢を戒めるという目的と不可分であり、大筋において聖書のこの箇所の伝統的な解釈を離れるものではない。Cf. 嶺重淑「心の貧しい者とは誰か? ——マタイ 5: 3 の解釈をめぐって」(『関西学院大学キリスト教と文化研究』、8、2007、pp. 23-37)、pp. 28-29。

2002)を参照したうえで、最終的には訳者自身の好みにしたがった。

内面 (の) intérieur / 外面 (の) extérieur

人間の存在の様態を内面と外面とに分ける思考法を、書簡の議論が前提とする認識の枠組として、フェルチエールの記述 (Furetière, *Dictionnaire universel*, s. v. « INTERIEUR ») を引きつつ、まず確認しておきたい。目に見える、外側に現れた人間の「外面」が、その人間の「内面」と一致しているとはかぎらない(「偽善者たちの内面は、外面とまるで別である」)。しかし、そのほんとうのところは他人に明かされることのない心の内も、神にだけは隠すことができない(「人間たちの内面を知り、彼らの内面を探ることのできるのは、ひとり神のみである」)。以上の簡単な例だけからも、人と人との関係の場である外面と、人と神との関係の場である内面との対照が、いかにするどく十七世紀人に意識されているか、見てとることができる。

祈り oraison

「祈り、祈祷」を意味するフランス語には prière と oraison の二つがあり、両語は多くの場面で交換可能。個々の信徒は、ミサなどの典礼のさいだけでなく、起床時、就寝時、食事の前後など、決まった時間に祈るよう教えられ、模範的な信徒であれば一日のうち一時間から一時間半が祈ることに当てられた (L. Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, PUF, s. v. « PRIERE »)。こうした私的な祈りは、形態上、口禱 (oraison vocale)、すなわち決まった祈りの文句 (定詞 formule) を声に出してとなえる祈りと、念禱 (oraison mentale)、すなわち声を出さずに心の中で念じる祈りとに分類される。念禱は狭義には後述の「黙想」と同義だが、「観想」もこれに含まれる。

神秘主義が大いに伸長した十七世紀のフランスにおいては、口禱を軽視し、念禱、とりわけ観想こそがキリスト教徒の人格の完成のために必要だとする考え方が力をもった (Cf. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. X, *La Prière et les prières de l'Ancien Régime*, chap. I^{er}, « Critique de la prière dite vocale »)。

黙想 méditation

口禱よりも高次の祈りの段階。魂はそこで「沈黙のうち、信仰の真理、聖書の語句やキリストの生涯の事績などに心向け、知性・記憶・意志・想像力・情動などあらゆる心的機能を動員してその内容や秘儀に迫り、とどまり、味わい、きわめ、その中へと入りこみ、こうして見出した神的価値を自分のものとしていく」(『岩波キリスト教辞典』)。こうした黙想は、修道会や信心会ごと

に独自の方法が工夫され、それぞれの会士たちによって励行されるだけでなく、一般信徒のあいだにも広まり、多くの手引書が編まれた。口禱、観想のいずれとも異なり、思弁的 (discursif) であることがその特性である。したがってまた、祈る主体の「活動性」(後述)をとまなう。

観想 contemplation

祈りのもっとも高度な段階であり、黙想の思弁を離れ、言語を介することなく真理を直接に「観る」(contempler) という神秘的な体験が生じる。観想のなかにもいくつかの段階があり、十七世紀にはとりわけ、修得的観想 (contemplation acquise) と注賦的観想 (contemplation infuse) の区別が定着した。前者においてはなお祈る主体の自発的な努力が必要であり、黙想からの過渡的段階とみなされるのに対し、後者の観想は、神によって恩寵として注入された、超自然的な体験である (Ch. Baumgartner, « Conclusion générale », *Dictionnaire de spiritualité*, t. II, art. « CONTEMPLATION », Beauchesne, col. 2177-2180)。

状態 état

「祈り」が初心者向けの口禱からもっとも高次の注賦的観想へと階層化されているように、信徒も、どの段階の祈りを行うかに応じて階層化される。この、個々の信徒が身を置く祈りのレベルが「祈りの諸状態 états d'oraison」と総称されるもので、個別的には、段階を表す語を付して「高次の状態 état éminent」「並の状態 état commun」「完徳の状態 état de perfection」のように用いられ、具体的な祈りの名辞とともに「観想の状態 état de contemplation」のように用いられ、これは、外面生活において、各人が一定の「身分、職業」(état) におかれていることと相関的である。

徳 vertu

キリスト教徒にとってもっとも重要な徳は、三つの対神徳、すなわち、信仰 (foi)、希望 (espérance)、(神への) 愛 (charité) である。これらは、(トマス・アクイナス以来) 神の恩寵によって人間に与えられる超自然的な徳とされた。一人一人の信徒が神と向き合う場である「祈り」において問題となる「徳」とは、まっさきにこの三つを指すと考えてよい。いっぽう、ギリシア、ローマ以来の人間学が鼓吹してきた、四つの枢要徳 (賢慮、正義、剛毅、節制) をはじめとする人間関係における徳も、キリスト教徒がおのおのの努力によって獲得すべきものとされる。

行い acte

「魂が、神あるいは隣人への愛、広くは善への愛へと

おのれを駆り立てるべく、みずからのうちに生み出すある種の殊勝な動き」(*Dictionnaire de Trévoux* (1771))。つまり、「行い」とは、あくまで信徒の内面で生起する、個々の徳目に自分が向かうようにと念ずる祈りの行為を意味し、それらの徳目の外面的な現れとしての行為（たとえば、神への愛から貧者に財を施すといった善行）をさすのではない。こうした「行い」は、個々の徳目に応じて整備された定詞をとなえる形でなされることもある（ここから、定詞そのものを指して *acte* と呼ぶ用法が派生する）、黙想の中で、より思弁的な様態のもとになされることもある。

ひとつひとつの徳の行い *actes distincts de vertus*

『イシー箇条』第一条の全文を引用する（強調は引用者）。「およそキリスト教徒たる者は、いかなる状態にあらうと、ただしいかなる時もというわけではないが、信仰、希望、そして（神への）愛の実践を保ち続け、その行いを三つの別々の徳の行いとして生み出す（*en produire des actes comme de trois vertus distinguées*）義務を負う。」

神秘家 *mystique*

擬ディオニュシオス・アレオパギテースをはじめとして、アピラのテレサ、十字架のヨハネなど、観想を実践するとともに、その高い祈りの境地を書き残した作家たちを指す。「観想家」(*contemplatif*) ないし「霊的著作家」(*spirituel*) と呼ばれるが、十七世紀を通じて「神秘家」の呼称が徐々に広まり、経験に基づく知を伝える者として、スコラ学の徒を意味する「神学者」と区別されるとともに、「神学者」に劣らぬ権威を帯びるようになる（Cf. M. de Certeau, « "Mystique" au XVII^e siècle », *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, II : Du Moyen Age au siècle des Lumières*, Aubier, pp. 267-291.）。

放棄 *abandon*

『諸聖人の格率解説』（以下、『解説』と略記）、第八項、「真」より引用する。「聖なる無関心、これは愛の無私性のこと以外ではありえないわけだが、これは、試練のきわみにおかれたとき、聖なる神秘家たちが放棄と名づけたものになる。すなわち、私欲をはなれた魂が、おのれの利害にかかわる一切について、全面的に、なんの留保もなく、おのれを放棄して神にゆだねるのである。」

活動性 *activité*

黙想を特徴づける、知性や情動などを駆使した、祈る主体による祈りの対象への意志的な働きかけ。「受動性」(*passivité*) に対立する概念であることを強調するなら、「能動性」という訳もありえよう。より日常的

な用法では、行動や仕事の敏活さ・迅速さを意味し、「*empressement*」に通じるマルタ的な語感（『解説』参照）を持つ。

受動的状態 *état passif*

フェスロンが引く帆と櫂のたとえが示すように、黙想において求められる魂の活動性は、観想、とりわけ注賦的観想においては不要となり、魂は神の側からの働きかけに身をゆだねるのみとなる。このような、「受動性」(*passivité*) に達した観想の段階にある魂の状態が、「受動的状態」である。「受動的状態とは、観想が受動的であると言われるのと同じ意味においてのみ受動的であるにすぎない」（『解説』、第三〇項、「真」。前掲『キリスト教神秘主義著作集15 キエティスム』所収の村田真弓氏の訳文による）。

所有 *propriété*

「所有には二種類がある。一つめのは、あらゆるキリスト教徒にとっての罪である。[...] 一つめの所有とは、傲慢のことである。」「二つめのは罪ではない。小罪ですらなく、たんにより完全なあるものと比べての不完全さであり、それも、恩寵によって愛の完全なる無私性へと現にいざなわれている魂にとってのみ、本当の意味で不完全さといえるにすぎない。」（『解説』、第一六項、「真」）。この第二の意味での所有から恩寵のはたらきによって解放されることが、**脱所有** (*désappropriation*) である。

自己犠牲 *abnégation de soi-même*

おのれの情念や快楽や利益を、本来自分に属するものでないと認め、捨て去ることで、完徳にいたるためには不可欠とされる。これは、神でありながらあえて人間の身となったキリストのふるまいにならうことでもある（「フィリピの信徒への手紙」2. 3—8）。