

## 「神学」としての「自伝」

—アビラの聖テレジアの『自叙伝』について—<sup>(\*)</sup>

鶴岡 賀雄

“Autobiography” as “Theology”

—“Libro de la Vida” of St. Teresa of Avila—

Yoshio Tsuruoka

### 1. 問題

アビラの聖テレジアは、十六世紀、所謂カトリック改革期のスペインで活動したキリスト教世界最大の女性神秘家の一人である。彼女のなした遂げた最も大きな業績は、修道会カルメル会の改革、すなわち跣足カルメル会の創設であり、多くの弟子を教育して一つの特徴ある「靈性」の伝統を、近世から現代に及ぶキリスト教世界の中にうち立てたことである。その意味では、彼女は第一義的には実践の人、行動の人であった。しかしまた、彼女が多忙な改革活動の傍らで書き残した少なからぬ神秘主義的著作は、カルメル会という一修道会の枠を超えて、更にはキリスト教という枠をも超えて広く読まれ、近世・近代のカトリック圏では数多くの模倣ないし追隨的な著述も生み出した。彼女の教説、叙述はこうして、近世・近代のカトリック神学中に「神秘神学」なる分野<sup>1)</sup>が成立していく際の最も基本的で且つ権威ある典拠の一つとして扱われるようになった。げんにカトリック教会は、死後間もない1622年に早くも彼女を列聖し、1970年には女性で最初の「教会博士」<sup>2)</sup>の位に挙げて、その「神学者」としての最高の権威を確認している。つまり、テレジアの著作は多くの読者や教会から、優れた「神学」の書として歓迎され、公認されたのである。

もちろん、テレジアの著作は、所謂スコラ神学などの用いる「学問的」著述形式からは遠いスタイルで書かれている。だがそもそも、「神学 theologia」とは、「(この世を超えた) 神 theos についての(この世の言葉で語る)語り logia」である、との緩やかだが根源的な意味で捉えるなら<sup>3)</sup>、それには当然様々なスタイルがありえよう。実際、テレジアの諸著作に限っても、その「神学 = 神語り」のとりスタイルないし「形

式』は、作品ごとに決して一様ではない。主著とされるものだけを見ても、『完徳の途』(1566, 1573)は修道女たちに宛てた修道生活と祈りのあり方に関する教導書であり、『創立史』(1576)はカルメル会改革運動をいかに行ったかを、<sup>クロノロジカル</sup> 継時的に一人称で物語った一種の記録であり、『靈魂の城』(1577)は神との最高の一致に到るまでの祈りの段階を、七つの住居を持つ水晶の城という美しいイメージのもとに明晰に区分、叙述した体系的著作である。他にも、詩、聖書釈義、書簡、内面の報告、修道生活規則書等、多彩な「形式」<sup>スタイル</sup>で彼女の「神学」は綴られている。そして、そうしたテレジアの「神学」が最初にまとまった著作として語り出されたのが、『自叙伝』(1565)<sup>4)</sup>である。

だがここで、我々はまず、素朴にこう問うことができるだろう。なぜ、自伝という「形式」、つまり一人の人間の個人的な生涯の歩み、個人的な体験を語ることが、普遍者なる神を語ること、すなわち「神語り=神学」の言葉になるのだろうか。これが本稿の根本の問いである。つまり、『自叙伝』という形式で書かれたテレジアの「神学」は、その「形式」の故にいかなる特質を持つことになったかの検討が、本稿の課題となる。

したがって、予め明確にしておくが、本稿はアビラの聖テレジアの神秘思想、神秘教説の「内容」そのものの検討を目指すものではさし当たらない。そうした、敢えて言えばテレジアが何を説いたかに関心を集中する多くの研究<sup>5)</sup>に対して、本稿はむしろ、テレジアがいかに語ったかに、つまり彼女の叙述の「形式」に専ら注目する。およそ宗教的テクストを読む際には、その叙述の——広い意味での——「形式」<sup>6)</sup>に注目することは、その「内容」をそのテクストにふさわしく捉えるためにも、極めて重要であると考えられるし、別の言い方をすれば、或る著者がどのような「形式」で書くかは、どのような「内容」をねらって書くか、つまりどのような仕方では把握される真理を書こうとしているのか、と決して無関係ではない<sup>7)</sup>。そうした、テクストの「形式」においてこそ現れる真理というものもあり、本稿はそれに着目したいのである。

## 2. 「自伝」という「形式」

テレジアの『自叙伝』の分析に入る前に、「自伝 autobiography」という「形式」一般について、一定の検討を加えておこう<sup>8)</sup>。近年、自伝という文芸ジャンルに関する研究は文学研究の分野でかなり盛んであり、個々の自伝研究と並んで、自伝という「形式」そのものへの文芸学・詩学的、あるいは哲学的検討も多くなされている<sup>9)</sup>。ただし、我々の関心は自伝「形式」全般に向かうものではなく、あくまでも「宗教の言葉」ないし「神学=神語り」たる限りでのテレジアの『自叙伝』の検討が問題であ

る。そこで本節では、それら詩学・文芸学上の知見を参考にしつつも、我々なりの観点から、テレジアの『自叙伝』の「形式」の検討に資する限りでの自伝一般の「形式」的特徴を、三つの側面から指摘しておきたい。これはもとより、自伝という「形式」一般に対して、必要かつ十分な定義を与えること<sup>10)</sup>を旨としたものではなく、とりあえず自伝と、それに似てはいるが本質的に異なっていると考えられる諸「形式」——ここでは「ジャンル」と言い換えてもよい——との対比によって、「自伝」の「形式」がもつ重要な、あるいは本質的な特徴を浮き立たせたものである。

④ 「自伝 autobiography」と「伝記 biography」

自伝も伝記も、ともに或る一人の人物の生涯の歩みを、<sup>クロノロジカル</sup> 継時的秩序に従って語った物語であるが、自伝は、それがまさにその物語の主人公自らによって語られている点で、伝記、または宗教的<sup>ハギオグラフィ</sup> 「聖人伝」の類とはっきり異なっている<sup>11)</sup>。autobiography は (allo-)biography ではない。この相違は、とりわけ主人公の「内的体験」が主題となるような叙述においては決定的であると思われる。そこで語られる「内的体験」は、「外」からの他なる (allos) 観察者によっては<sup>原理的に</sup> 窺知しえぬ、その限りで絶対的に個人的、私秘的な出来事であり、これに関してはその体験の主体 = 当事者たる著者自身が、唯一の特権的な観察者にして証言者の位置を占めるからである。

そもそも自伝的叙述のもつ大きな魅力の一つは、他の何人も知りえなかった何らかの興味深い事実が、その当事者自身という特権的な観察者によって証明かされるといふ点にある。それが「内的体験」という原理的に私秘的な事実にまつわるものであるときには、「自伝」の「伝記」一般に対する一種の優位性は際立ったものとなる。のみならず、その「内的体験」が、テレジアの場合のようにいわゆる「神秘体験」であって、「言葉にしない」という性格を濃厚に有する場合には<sup>12)</sup>、その体験を当の体験主体たる著者がいかに語るのかということ自体が、さらに我々の興味をひくことになる。

⑤ 「自伝」と「(内的) 日記」

自伝はまた、日記、あるいは或る時点における自己の内面状態を綴った「自己報告 auto-portrait」の類<sup>13)</sup>とも異なっている。なぜなら自伝は、自らの生涯の全体ないし相当部分を<sup>継時的な秩序で</sup> 語るのであり、それは或る時点での自画像という静的な自己記述とは違って、生の歩みという「時間」の流れの中で「今の私」が形成されてきた過程を、一つの<sup>ヒストリー ストーリー</sup> 歴史 = 物語 (histoire) として綴るものだからである。従って、自伝においては、過去の自分の生が現在の私の回顧的な視点から「解釈」された姿で描かれる、つまりその限りでそこには常に一定の「主観性」が介入しうる。自伝、告

白と雖も、すべて歴史的に「客観的」な事実だけが正確に記されるとは限らない<sup>14)</sup>。自伝の叙述は常に、時間的秩序に沿った生の自己理解の試みであり、過去の出来事から「意味」が読み込まれるといった、一種の「回顧的錯視 illusion retrospective」(ベルクソン)は、自伝という「形式」にとって殆ど不可避である<sup>15)</sup>。しかもこのことは、「自伝」のもつ欠陥としてではなく、むしろ積極的な特徴と解すべきであろう。自伝はこの点で、或る人の生涯の各時点における「正確な」「客観的」事実の断片的記録を集積した、「日記」、「アルバム」、「新聞記事のスクラップ」等の「形式」とは本質的に異なっている。

### ◎ 「自伝」と「フィクション」

最後に、これは当然のことであるが、自伝とフィクション——所謂私小説や、一人称で語られる「教養小説」、架空の回顧録、等——との相違を確認しておきたい。自伝の自伝たる所以として、何といってもそれが「事実」の真率な記述であるという点を欠くことはできない。そこにはつねに、どんなフィクションや抽象理論ももつことのできない「事実の重み」が現前している<sup>16)</sup>。本稿が扱うテレジアの『自叙伝』も、それが歴史上に実在したアブラ聖テレジアという人物に事実生起したことの叙述であるとの点を、一種のとりきめとして前提し、また信用されているのである<sup>17)</sup>。

文芸学・詩学的に見れば、自伝の「形式」を構成する重要な特質は他にも当然挙げられようし、この三点についても本来はもっと詳細な説明が必要であるが、本稿ではとりあえず以上の確認に留め、テレジアの『自叙伝』の具体的検討に移ることとする。

## 3. テレジアの『自叙伝』

はじめに、ごく簡単に『自叙伝』全体の構成を紹介しておく。四十章からなる同書は、内容的に大きく五つの部分に分けることができる<sup>18)</sup>。①一章～九(十)章までは、いわゆる自伝的叙述で、テレジアの生まれた家庭、少女時代のエピソードから、修道院に入り、大病や幾度かの精神的危機状況を経て、最終的に「回心」する<sup>19)</sup>までの、魂の歩みがほぼ年代順に語られる。②十(十一)章～二十二章は、彼女の体験に裏付けられた祈り(念祷)<sup>20)</sup>の階梯説が、巧みな比喻や自らの体験報告を交えながら提示される。この部分は、祈りの階梯に関する一種の一般理論をなしている〔この念祷の一般理論は、後に更に深められ体系化を増して、『靈魂の城』に結実する〕。③二十三章～三十一章は、やや曖昧だが、彼女の伝記的事実と様々な神秘体験の記述が、その都度の断片的理論づけを交えつつ叙べられていく。三十一章までで一先ず同書は完結

し、三十二章以降は、この書を検討した彼女の聴罪師の一人、ドミンゴ・バニェスの更なる要請で書き継がれたものである。④三十二～三十六章までは、1560年以来彼女が起こしたカルメル会改革運動の経過を綴ったもので、1563年に改革派初の女子修道院としてアビラの聖ヨゼフ修道院が正式に認可されるまでの諸事件が、彼女の視点から語られる〔この部分の叙述を更に継続したものが、『創立史』である〕。⑤三十七～四十章は、再び彼女の得た様々な恩寵、すなわち、神秘体験の具体的記述であるが、ここでは年代順ではなく、むしろ理論的分類に基づいて語られている。

以上の簡単な内容紹介からも明らかなとおり、この書は、今日の一般的「自伝」通念からは逸脱した点をかなりもっている。テレジアの『自叙伝』の叙述スタイルは決して安定したものではなく、いくつかの語り方——「形式」——がそこではせめぎあい、交代し、また共存しているように感じられる。『自叙伝』が一般の「自伝」通念に対してもつこの逸脱ないしずれは、後に見るように、この書が優れた意味で「宗教的」テキスト（「神学」）であることと無関係ではない。しかしまたそうしたずれを含みつつも、『自叙伝』は基本的には、前節で挙げた三つの特質を備えた自伝「形式」の書であることに間違いはない。では、この「自伝としての神学」たるテレジアの『自叙伝』は、この自伝「形式」のゆえに、「神学（神についての語り）」としてどのような性格のものとなったのか——以下、前節で挙げた三つの特質に応じた三つの側面から論じてみたい。

#### 4. 「筋書き＝物語」——「主人公」の神化

自伝の「形式」がもつ特徴の一つとして、それが断片的自己報告や日記の類とは異なり、自らの生涯の歩みのほぼ全体を継時的秩序に従って語るものであること、つまり、自伝を執筆する記述者の「現在」の視点から回顧的に眺められ解釈された生の歩み、生の秩序が叙述されねばならないことを、先に指摘した（2. -B）。ということは、自伝には一般に、自からの過去の生を見通し秩序づけるための原理、すなわち過去の無数の記憶の中から、自らの生の歩みにとって意義深く、重要と思われる事件、体験を選択して排列するための、何らかの基本的「筋書き」<sup>21)</sup> が必要不可欠な。テレジアの『自叙伝』の場合、その基本的「筋書き」はどのようであろうか。

一読して明らかなとおり、この書は一貫して、テレジア個人の「魂の——完徳（宗教的完成）へ向かう——成長」をモチーフとして秩序づけられている。祈りの階梯の一般理論を提示する場合でも、それは彼女自身が体験した成長過程に密接に結びつけられて語られているし、少女時代や「未熟」な修道女だった頃のエピソードも、すべて彼女がいかに「罪人」であり、そうした彼女を神がいかに憐れみ深く導いてくれた

かという、罪と恩寵のパースペクティヴの中で把握、選択され、描かれている<sup>22)</sup>。端的に言えば、この書は一介の俗人＝罪人であったテレジアの魂が、いかに神に愛され、聖なる魂へと成長していったかの<sup>ミ</sup>を記している自伝である。かくて、罪人から聖人への魂の成長ということを、とりあえず『自叙伝』叙述の基本的「筋書き」としてとらえることができる。

さてしかし、この基本的「筋書き」に従って自らの生を回顧的に秩序づけることが出来るためには、これを執筆している「記述的現在」の時点では、自分の魂が一定の成長を了えたものとして自覚されていなければなるまい。実際この点では、彼女は揺るがぬ自信を持っているかに見える。とくに目立つのは、自分が神から極めて深く愛<sup>ミ</sup>されていることへの絶対的確信と歎びであり、これは『自叙伝』全体を貫通する基調音をなしている<sup>23)</sup>。だが勿論、これは魂の傲慢・思い上がり *soberbia* とは程遠い。愛されている者の自信にみちたもの言いと並んで、一方では彼女自身は依然としてまったく小さな、価値なき罪人であることをテレジアはたえず繰り返す。また祈りに途において何より大切なのは「へり下り *humildad*」であることも強調してやまない。それではこの絶大な自信、大胆かつ自由な発言と、魂の絶対的へり下りとは、いかにして調和・共存しうるのか。

この点を考えることで我々は、テレジアの『自叙伝』の基本的「筋書き」をより正確に捉え直すことができるように思われる。つまり、『自叙伝』で描かれる「魂の成長」とは、実は魂のへり下りの深まりの過程にほかならず、そしてその過程は、彼女の魂に対する神の支配力の増大＝恩寵の増大に並行している。聖性＝完徳に向けての魂の歩みとは、魂の自己自身に対する支配力（これが即ち「罪」）の縮小・放棄の過程であり、そして同時に、これと表裏をなす如くに進行していく神の支配力（「恩寵」、「恵み」として受けとられる）の増大の過程なのである。であればこそ、へり下ったテレジア自身の発言たる限りでは、あらゆる自己主張の権限を放棄した絶対的従順の態度がとられ、にも拘らず、限りない神の恵みと愛を受けている者としての彼女の発言は、何ものにも揺るがぬ自信をもったものとなる。テレジアの魂をめぐるこの支配権の交錯・交替のドラマこそが『自叙伝』の根本の「筋書き」である<sup>24)</sup>。

さらに視点を変えれば、或いは深めれば、この過程は、テレジアの魂と神との「一致 *unión*」の進行としても捉えられる。自身への支配権を放棄したテレジアの魂は、神の意志の支配のままになるのであって、これはテレジアの意志と神の意志とが一致すること——意志の合一<sup>ウニオン</sup>——に他ならないからである。しかるに、こうした把握が可能になる背後には、『自叙伝』における「魂の成長」の過程を進行せしめている真の

能動者は、テレジア本人ではなく神である、との理解がある。魂はもちろん「完徳への途」を歩むべく能動的に努めるのだが、しかし多くの宗教思想に見られるように、そうした人間の側の能動的・主体的努力さえも、根本的には神からの恵みによって可能となっていると考えられているのである。このように理解するなら、たしかに『自叙伝』に語られる<sup>テレジア</sup>の魂の成長の歩みはそのまま神の働きの叙述になっていると言えよう。じっさい、テレジア自身はこの書を一度も「自叙伝 (Autobiografia, 或いは Vida)」とは名付けておらず、正式な表題としてではないが、或る書簡では『神の御憐れみの書 Libro de la Misericordia de Dios』と呼んでいた<sup>25)</sup>。つまりテレジアにとって、この『自叙伝』の本当の主人公は、テレジア本人ではなくして実は神（の「御憐れみ」）なのである。

この限りで、自己の生涯の歩みを物語ることは、たしかに神について語ることになりうる。その歩みを歩ましている本当の主体＝主人公が、著者自身ではなくして実は神であると見做されることによって、人間の生を物語りつつそれがそのまま——恰も誰かの「作品」のあり様を描くことでその「作者」のあり様が知られるように——神を語ることになっているのである。しかもこの「神語り＝神学」は、単に断片的な神秘体験の報告に留まらず、一つの生涯の物語として解釈され、構成されている限りで、一個人の特殊な生の描写に終わるものではなく、既に一定の普遍性と論理性（「ロゴス」性）を獲得していると考えることができる。いくつかの「回心」や祈りの「階段」を刻んで、一つの魂が聖性＝完徳に向かって成長していくという「物語」つまり「筋書き」は、誰にでもあてはまる一つの典型ないし範例として、人間の生一般に一種普遍的な「形」を与えるからである<sup>26)</sup>。かくして、「自伝」という形式のこの<sup>アント</sup>人間を主人公とした物語（人間学）は、そのまま一つの<sup>ラオス</sup>「神についての語り（神学）」<sup>ラオロギア</sup>となっていると考えられる。

##### 5. 体験と表現——「話者」の神化

「自伝」はしかし、一定の「筋書き」をもった回顧的物語というだけではなかった。その本質的特徴の一つは、それが主人公（＝話者＝著者）の<sup>内的・私秘的</sup>な体験を語ることにあつた（2.-A）。しかもテレジアの『自叙伝』は宗教家の、それも名高い神秘家の自伝である。そこでは従って、著者の神秘体験について具体的に語ることが大きなテーマとなる。しかし、テレジアを含めあらゆる神秘家が齊しく言うように、神秘体験とは本来「言葉にしない」という性格を強く有している。かくて、神秘家の自伝たる『自叙伝』は、著者の内的生一般の私秘性と、特殊な神秘体験の不可説性の二重、二段階の困難を経てはじめて言葉へともたらされたものとなる筈である。以下

では、テレジアがこの二つの壁をいかに克服して、『自叙伝』を書くに到ったのか、その過程の概要を辿ってみたい。そして予め言っておけば、その過程は前節で見た『自叙伝』の基本的「筋書き」を、——「主人公」のではなく——「話者」の聖化、神化という形で示すものにほかならない。

『自叙伝』を書きながら、その書くという記述的現在の行為自体にたえず言及するのが『自叙伝』の文体<sup>27)</sup>の著しい特徴のひとつであるが、そうした箇所の一つでテレジアはこのように述べている。

「……主が賜物 merced をお与えになる dar ことは一つの賜物であり、それが何の賜物、何の恩寵 gracia であるかを〔魂が〕理解すること entender は〔これとは〕別の賜物であり、そしてそれがどのようなものを〔他の人に〕語り decir, 理解させる dar a entender ことができるのは、また別の賜物です。」<sup>28)</sup>

この典型的な箇所で彼女は、賜物すなわち神秘体験そのものと、それを理解する能力と、それを適切な言葉にして語りうることをはっきり区別し、かつその三つがすべて、別々に恩寵として与えられたものであるとしている。「体験(ないし生 bios) そのもの」から「言葉(記述 graphia)」へと到るこの三種類の賜物が彼女に順次与えられて行った過程、これはすなわちテレジアが「神について語る人 theo-logus (神学者)」となっていった過程であるが、これを以下、『自叙伝』の叙述自体の中からあとづけてみる。

#### (1) 「体験そのもの」

テレジアは、カルメル会に入会して間もない二十歳すぎ頃から、何らかの「神秘体験」を得ていたとされる。『自叙伝』ではそれらが、「潜心の祈り」、「静寂の祈り」、或いは「一致の祈り」等であったと同定されることもあるが<sup>29)</sup>、しかしそれはこれらの術語によって祈りの段階をある程度体系化して「理解」し得た時点から回顧的に解釈されてのことである。体験を得た当時は、彼女はこれを的確に理解できず、従ってこれを語り、説明する言葉も持ち合わせていなかった<sup>30)</sup>。

自らの体験を自分で理解できず、また他人にもうまく語れない状況は「二十年以上」続き<sup>31)</sup>、次第に彼女の大きな苦しみとなった。そうした事態をよく示すものとして、1560年頃(テレジア四五歳頃)の或るヴィジョン体験の叙述を見てみよう。

「……このようなことが起こりました。光栄ある聖ペトロのある祝日<sup>32)</sup>に念祷をしておりますと、私は自分のそばにキリストを見ました。と言うよりむしろ感じまし



た。なぜなら私は肉体の目でも魂の目でも何も見たわけではありませんから。彼は私のすぐそばにおられ、お語りになるのは彼であることがわかったように思われました。その時、私はこのような幻視 *visión* がありうることをまったく知りませんでしたので、初めは非常な恐怖に捕われ、泣くことしかできませんでした。けれども聖主〔キリスト〕が私を安心させるためにたった一言おっしゃっただけで、私はいつものとおりの平静と喜びをとりもどし、少しも恐ろしくなくなりました。私はイエズス・キリストがいつも私のそばをお歩みになっておられるように思いましたが、想像的幻視<sup>369</sup>ではないので、どういうお姿でかはわかりませんでした。けれども彼がいつも私の右側においでになり、そして私のするすべてのことの証人となっておられることをたいへんはっきり感じました。<sup>340</sup>

まず明らかなように、彼女は、この体験自体を、或る種の密着した、直接的な確信ないし自明性を以て受け入れている。それは「いつものとおりの平静 *quieta* と喜びをもって *con regalo*」受けとられるべきものである。しかし、この体験の何たるか、その本性は理解することができず、その限りで彼女の反省的知性 *entendimiento* は不安であり、「非常な恐怖 *temor* に捕われ泣くことしかできない」という反応を伴う。しかも彼女は、このヴィジョンについて、聴罪師に報告する義務がある。つまり本来「語り得ない」はずの神秘体験について、半ば強制的に語らされるのである。そこで、

「ただちに私は、ひどくつらい思いをしながら、このことを聴罪神父様に申し上げにまいりました。かれは、私がどんな形で聖主をみるのかと尋ねられました。私は、それは見えないと申しました。それならどうしてそれがキリストだとわかるのかと彼は言われました。私はどういうふうにかは知らないが、キリストが私の側にいらっしやると思わないわけにはいかない。私はそれがはっきりわかり、かつ、感じる、……と申しました。」<sup>351</sup>

しかし聴罪師はテレジアの体験をふさわしく理解、評価することができない<sup>361</sup>。そこで彼女は、「自分を理解していただくためのたとえ *comparación*」を工夫して、それは「闇の中にいるか、盲目のために、自分のそばにいる他の人を見ることができない人のよう」だと言う。が、このたとえが不十分、不適切であることも直ちに付け加えずにはいられない。——「このたとえはあまり当たりません。いくらかの相似はあっても、それはたいしたことではありません。……」<sup>371</sup>

こうして、体験そのものの現実性と、そのまったく理解不能性、したがってまた説明不能性との間で、テレジアは長い間苦しまねばならなかった。

(2) 体験の「理解」

この種の神秘体験の何たるかがテレジアに漸く「理解」されたのは、彼女自身が語っているように、その体験を理解してくれる人々、聖フランシスコ・デ・ボルハ Francisco de Borja (1510-92. 後のイエズス会第三代総長) や、とりわけアルカンタラの聖ペトロ Pedro de Alcántara (1499-1562) に出会ってからのことであった。

アルカンタラのペトロは厳しい苦行で有名なフランシスコ会士で、1560年8月、アビラを訪れてテレジアと会見する機会をもった。これ以後二人は互いに尊敬、信頼しあう関係を結ぶようになるが<sup>88)</sup>、既に聖人との評判の高かったこのアルカンタラのペトロによって、彼女の体験は理解されたのである。他の聴罪師たちと違って、彼はおそらく自らの体験に基づいて、テレジアのその<sup>リアリティ</sup>真実性と、その何たるかを洞察することができたのであろう。原理的にはまったく「私秘性」の壁に閉ざされた「内的体験」であっても、「心が通じ合った」二人称的対面関係の中では、それが相手に「通じた」、「伝わった」と互いに思いあえることは十分ありうる（それは、「私秘性」を構築してしまうのとは別の原理が開く圏域での事態であろう）。テレジアはその時の状況をこう記している。

「それで私は彼に、あとうかぎり明確に、私の生涯の要約と念祷のやり方とを語りました。私は私の魂のことを報告する方々には、いつもまったく明確さと真実さを以て *con toda claridad y verdad* お話するようにしていましたから。ですから私は、〔魂に反射的に生ずる〕最初の動きまでもはっきり打ち明けようと思いました。そして多少とも疑わしいこと、不確かな事柄については、自分に不利な理由を挙げて論じもしました。こうして私は、二心も何の隠すところもなく、私の魂の有様を彼に語りました。」<sup>89)</sup>

こうしてあくまで誠実に、正確に語ろうとするテレジアの魂の体験を、アルカンタラのペトロは直ちに「理解」した。

「私は彼が、もうほとんど最初から、ご自身の体験によって私を理解なさった *me entendia por experiencia* のがわかりました。このことこそ、私がずっと必要としてきたすべてなのでした。というのも、当時私は今のようにそれについて理解して語ることができませんでしたから。聖主は、私に賜るこれらの恩寵を私が理解し、かつ語ることができるという〔お恵み〕を、まだ私にお与えになっていませんでした。……それで、〔当時の〕私〔の体験〕を完全に理解し、それがどういうものかを説明して下さる方には、その方自身それを体験していることが必要なのでし

た。彼は私にたいへん大きな光を与えて下さいました。なぜなら私は、少なくとも想像的でない〔知性的〕ヴィジョンについては、それがいったい何なのか理解できませんでしたし、また魂の目で見える〔想像的〕ヴィジョンについても、どうしてそれが可能なのか理解できないように思えましたから。前に申しましたように、肉体的目で見える〔肉体的〕ヴィジョンだけが大事にすべきものと思っていたのですが、そうしたヴィジョンは私は受けなかったのです。」<sup>40)</sup>

この叙述で用いられている、肉体的、想像的、知性的というヴィジョンの三分法<sup>41)</sup>が、この時アルカンタラのペトロが教えたものなのか、あるいは別の学者や著作からテレジアが学んだものなのかは明かでないが<sup>42)</sup>、いずれにせよテレジアにとってここで貴重だったことは、それまで誰からも理解されなかった体験、しかし彼女には何より大切に思われていた体験が、「理解された」ということ自体である。他人によって「理解される」ということは、その「内面」の、「私秘的」な神秘体験に一種の公共的合理性と実在性が与えられることに他ならない。当の神秘体験自体には既に疑い得ぬ確実性の実観が伴っているにせよ、それは未だ彼女の知性 *entendimiento*、すなわち彼女が予め持っていた世界理解・宗教理解・神理解の体系の中には安定した場を得られないものであった。そうした神秘体験が、宗教的に権威ある他者に理解されることではじめて、「公共的」つまり客観的で合理的な実在性を保証されたのである。

しかし自らの体験の真正性の根拠が、その体験の当事者——「体験」に最も近い目撃者——たる自己の内にはなく、少なくとも体験当事者の自証のみでは完結せず、権威ある他者の理解（承認）を必要としたということ、そしてこれをきっかけにしてはじめて<sup>43)</sup>、知的にも自己の神秘体験の何たるかが納得できる、つまり「理解」できるようになったということ、——こうした事実は、テレジアにとって何かを「理解する」という行為、とりわけ神秘体験なるものを理解する行為が、或る種の他律性ないし受動性をもった行為であったことを示唆していよう<sup>43)</sup>。この「理解」の他律性・受動性の故に、神秘体験の自己理解も、神がテレジアに「理解させた *dar a entender* [理解を与える]」出来事として、つまり「理解する恩寵」として自覚されることになるのだと思われる。

これを彼女の「へり下り *humildad*」ゆえの発言ととることもできよう。但しテレジアにとってへり下りとは、本当は自力でかち得たものを敢えて偽って他者から与えられたものと公言するような態度ではまったくない。真のへり下りとは、新たに得られた理解を神からの恩寵と実感してしまう魂のあり様そのものを言う。であるからこそ、既述のように(4.節)、テレジアは深くへり下りつつ、同時にこの自己の体験「理

解」の正しさについては一見傲慢なほどの自信を示しもする。テレジアの自己理解は、実は神（から）の理解であり、その限りで彼女の理解力 *entendimiento* は神と一致（合一）しているからである。

なお、テレジアの言う「理解する賜物」が具体的にどんな体験であったのかは、『自叙伝』の記述からはあまりはっきりしない。ここでは、「理解する」とは、「体験そのもの」とその「言葉による説明」との間で生ずる、知性の何らかの照明ないし納得、という程度の把握しかできない<sup>44</sup>。但し、この「理解」の賜物が「体験」と「言表」との間にはっきりと置かれていることは、「神学」の書としての『自叙伝』、および「神学者」としてのテレジアの、一つの重要な性格を明かしていると思われる。すなわち、彼女は、知性＝理解力 *entendimiento* による把握を介さずに「体験」が「言表」に短絡的に直結してしまう、言わば「巫女」型の人物ではなく、あくまで自らが理解した事柄を語る。つまり彼女は忘我の体験のみの人でも、神の言葉を（理解せぬまま）代言するシャーマンでもなく、体験（生そのもの）と、知性＝理解力と、言表行動という三つのレベルのすべてで神との一致を得ていた人ということになる。これをさらに言い換えれば、テレジアの魂は神に「憑依」されるのではなく、神と「一致」して行くのである。彼女にとって神と人との「一致<sup>ウニオン</sup>（合一）」とは、「人」を無化して神が肉体を一方的に支配するのではなく、或いは神と人が不分明に混淆してしまうのでもなく、人が人としてのあり方を完全に保ちつつ、自己を小さき者として（へり下り）神に空け渡して、神と言わば受動的に共働していく、という事態である。テレジアの『自叙伝』は、かくて、神の託宣の言葉ではない、一個人の「自伝」という明瞭に意識された人間の言葉でありながら、且つ、一面では神自身の言葉に近い權威を主張する「神学（神の語り）」の言葉ともなっている。

### (3) 体験理解の「説明」

いま述べたように、テレジアの『自叙伝』は所謂自動筆記的な忘我の中で書かれたものではない。しかしまた、彼女は神秘体験について「それがどんなものか語り、理解させることができる」ことも、神の賜物だとしている。これは具体的には、『自叙伝』の記述自体も、或る意味では恩寵として与えられたものだということである。

そもそも『自叙伝』は、テレジアが自発的な自己表現として著したものではなかった。それは聴罪師の命令で書かされたものである<sup>45</sup>。しかるにこの他律的執筆行為は、教会の權威を担った他人から命じられた行為という意味での他律から、神自身から「書かされる」という意味での神的他律行為へと転回し展開していく（丁度アルカン

タラのペトロら、権威ある他人から理解されたという他動・受動性が、神自身から「理解を与え dar a entender られた」という神的知解へと転換、展開していった事態に対応している)。この「語り、理解させる賜物」について、テレジアは例えばこのように書いている。

「……聖主が靈感 *espíritu* を賜う時は、より容易に、より上手く書けます。それはちょうど自分の前にお手本があって、それを写しているかのようです。けれども神の靈感がなくなりますと、……アラビア語を話すよりも、もっと難しくなります。それゆえ、……その時、私は、それを言うのは私ではないこと、知性を働かせて、それを整えるのは私ではないことがはっきりわかります。あとでは、自分がどのようにして、それを述べることに成功したかさえ知りません。そういうことは、たいへんたびたび私に起こります。」<sup>46)</sup>

「さてこの最後のもの〔念祷の第四段階とされる「一致の祈り」〕について話し始めました時、私の仕事を続けることは、ギリシヤ語を語るよりもっと不可能に思えました。事実、困難はそれほど大きかったのです。そこで私は仕事を中止して、ご聖体拝領にまいりました。おお、このように、無知な者を助けてくださる主は祝福されたまえ！ おお従順の徳よ、汝は万事を可能にする！ 神は私に、或いは言葉を書き取らせ、或いは言い表し方を教えて私の知性を照らして下さいました。主は、……私が言うことのできない、また知らないことを、御自身からおっしゃって下さろうとするように思えます。」<sup>47)</sup>

これは、先に述べたとおり、筆を動かす主体が完全に自己意識を失ってしまうような「自動筆記」ではない。しかし、『自叙伝』を書く際の彼女の自覚においては、真の意味でそれを書いているのは、すなわち彼女の書く文章の最終的著者 *author* (← *auctor*) は、決してテレジアという個人ではなくして、神自身であるとされている<sup>48)</sup>。従って、『自叙伝』は、テレジアの著書であると同時に、より本来的には、神の恩寵がテレジアに「書かせた」書物であって、そこには一定の神的権威 (*auctoritas* [= *authority* にして *authorship*]) がこめられている。この意味で、『自叙伝』はその記述そのもののまでも、しばしば神的権威を持つものとして扱われるのである<sup>49)</sup>。

では、『自叙伝』の真の著者 *Auctor* が神だとすれば、人であるテレジアの役割は何か。テレジアはそこでは、神から与えられた自らの体験ないし生 *vida* を、やはり神から与えられた理解に基づいて、神から与えられたままに記述する。恰も目前に示された手本を書き写すように。——こうした彼女の位置は、彼女自身の生の、言わば「証言者」のそれである。つまりテレジアは、その生の歩みの過程で次第に、自分の

生の「支配権者 auctor」ではなくなり、そこで現成していく神の業の「証言者 testis = martys (殉教者)」・「証聖者 confessor (告白者)」となっていくのである。十六世紀のスペインにあって、当時の新大陸やアジアでの多くの殉教者 martyr の生に憧れてやまなかったテレジアは<sup>50)</sup>、こうして自らの生 = 体験の真実を告白 = 公言した『自叙伝』を書くことによって、これとは別の意味の——だが本質的には同じ意味の——神の業の証言者 = 殉教者・証聖者 = 告白者としての、「神学者 theo-logus」となったと言える。

テレジアの『自叙伝』は、かくて、その「著者性」に関しても、かかる神学的構造を有した書物であった。

\*

〔紙数の都合もあり、自伝「形式」が持ついま一つの本質的特徴——叙述内容の事実性 (2. -③) ——に対応した考察、および、こうして自伝という「形式」でテレジアの「神学」が書かれ、それが「神学」として高く評価されたことの歴史上の意義に関する考察は、続稿に委ねたい。〕

## 注

(\*) テレジアのテキストには以下を用いた。TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, texto revisado y anotado por Fr. Tomás de la Cruz, 3ª ed. Burgos, 1982 (Archivo Silveriano 1). 章、節の指示もこれに依る [『自叙伝 Libro de la Vida』1章1節なら、V. 1, 1 と略記]。また、Santa TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, ed. por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, 1976 (B. A. C. 212) も参照した。引用は女子カルメル会の邦訳に手を加えて用いた。(傍点は、引用文中のものすべて、筆者による。)なお本稿の題名は、J.W. McCLENDON JR., *Biography as Theology—How Life Story Can Remake Today's Theology*, 1974, Abington Pr. に示唆された。

- 1) 「神秘神学 theologia mystica」という語自体は、周知の通り偽ディオニシウス・アレオパギタに遡る伝統のある言葉であるが、スコラの「学問」の一分野——「聖書神学」、「司牧神学」、「倫理神学」等と並ぶ——としての「神秘神学」がカトリック神学内に成立するのは、十七世紀以降のことと言ってよいと思われる。テレジア自身も、そうした学問分野としての意味ではこの語を用いてはいない。cf. V. 10, 1; 11, 5; 12, 5; 18, 2.
- 2) 教会博士 Doctor Ecclesiae とは、カトリック教会がその神学的著作の価値を特に高く評価する聖人、学者を言い、現在まで34人が認定されている。
- 3) 「神学 theologia」という語は元来、神話などをも含むこうした広い意味に用いられていた。cf. W. JAEGER, *Theology of the Early Greek Philosophers*, 1936. Chap. 1.
- 4) 以下、テレジアの自伝 (“Libro de la Vida” と通称される) に限り『自叙伝』と記し、「自伝」一般と区別する。なお、邦訳題は『イエズスの聖テレジア自叙伝』(昭和35年、中央出版社)となっている。
- 5) 邦語で著されたものとして、男子跣足カルメル会編、『神への渇き——アビラのテレジア』

(1983年、ドン・ボスコ社)を挙げておく。

- 6) 本稿では、テキストの「形式」と「内容」という語を、対比的意味で用いる。両概念はその規定、境界共に曖昧なものであるが、テキストを読む際に、それが何を語っているかに着目するときテキストの「内容」が目指されており、一方それがいかに語っているかに注目される時テキストの「形式」が目指されている、という程度の区別に留めておく。従って「形式」とは、テキストの「文体」「ジャンル」「様式」等を覆う広い概念である。(宗教的テキストの「形式」の分析を試みたものとして、拙稿、「ミゲル・デモリノス——遅れて来た神秘家」(『東京大学宗教学年報』Ⅱ, 1985, pp. 51-65)を参照。但しそこでは、「形式」ではなく<文体>という語を用いた。)
- 7) 例えば人は、その才能、嗜好、主張等に応じて、同じ「神」について「学術論文」という「形式」で書くこともできるし、「組織神学」、「随筆」、「告白」等の形式で語ることもできる。或いは「日記」、「書簡」、更には「小説」や「抒情詩」の形式でも語り得よう。そしてそれら様々な語り方が「窮極的には」同じ神について、同じ一つの真理を語らんとしているにしても、どのような「形式」でそれが語られるかは、その同じ真理がどのように捉えられているかと密接不可分に関わっている。この“どのように(「形式」)”が有する特質を闡明しておくことは、「内容」たるかの同じ真理そのものを適確に掴むための不可欠の前提である——宗教テキストの「形式」にことさらに注目するのは、以上のような考えに基いている。
- 8) 「自伝 autobiography」という言葉自体は近代に生れたもので、早くとも十九世紀以降のものという(cf. 中川久定、『自伝の文学』, 岩波新書, 1979)。それ以前は、「回想録 *mémoire*」, 「生涯 *Life, vie*」等の言い方が一般的であり、テレジアの『自叙伝』も“(Libro de) la Vida”と通称されてきた。
- 9) Georg MISCH の大著, *Geschichte der Autobiographie*, (Teubner, 1949-67. 7 Bde.) 以来、自伝一般に関する研究書は数多い。ここでは筆者が参観しえた主な著作のみを挙げておく。Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, 1975, Seuil; id., *Je est un autre*, 1980, Seuil; W. C. SPENGEMANN, *The Forms of Autobiography*, 1980, Yale: K, J. WEINTRAUB, *The Value of the Individual—Self and Circumstance in Autobiography*, 1978, Chicago; J. OLNEY, *Metaphors of Self—The Meaning of Autobiography*, 1972, Princeton; J. OLNEY (ed.) *Autobiography—Essays Theoretical and Critical*, 1980, Princeton, G. MAY, *L'autobiographie*, 1979, P. U. F., また、宗教者の「自伝」という問題関心に基くものとして、荒木美智雄「教祖の「聖伝」と「自叙伝」——金光教における「教祖と教団」から——」(『宗教の創造』, 昭和62年, 法蔵館, 所収)がある。
- 10) 上掲の諸「自伝」研究の中では、G. May やとくに Ph. Lejeune の立場が自伝の定義をその「形式」から捉えようとするものの代表であるが、これに対しては Lejeune 本人の「再考」(“Le pacte autobiographique (bis)” in *Poétique*, 1983, pp. 416-34) も含め、とくにディルタイ以来の「生の哲学」的発想を受け継ぐ人々— Misch, G. Gusdorf (“Conditions et limites de l'autobiographie”, Engl. transl. in *Autobiography—Essays Theoretical and Critical*), Olney ら—の批判がある。が、一方、後者の立場には、あらゆる言語表現が、その「形式」の如何に拘らず、その著者の何らかの意味での自伝と見做されてしまいうるという問題点がある。
- 11) そこで語られる物語の主人公と、話者と、著者とが同一であることが、Lejeune の指摘する「自伝」の基本形式である。なお、この三者のうちとくに話者と著者との同一性は、テク

- ストそのものからは保証され得ない。従って、自伝が自伝として読まれるためには、読者とテキストとの間で、それが「自伝」である（つまり虚構ではない）ことについての「契約 pacte」が必要である——とするのが Lejeune の説である。もとよりここには多くの難問が伏在する。また話者（＝著者）と主人公の同一性に関しては、とりわけ所謂「解体批評」的取り扱いのテーマとなろう（cf. Jacques DERRIDA, “Otobiographie de Nietzsche” in *L'oreille de l'autre*, 1982, VLB Éditeur, Montréal. 庄田常勝訳, 「ニーチェの耳伝」, 『他者の耳』, 昭和64年, 産業図書, 所収）。
- 12) 神秘体験の不可説性の、テレジア本人による表明としては、V. 27, 11f.; 38, 2. 等が典型的。
- 13) テレジアの著作の中では、個々の神秘体験や内面状況について告解師に提出した「報告書」（各全集版では、Relaciones として一括されている）がこれに相当しよう。
- 14) 代表的「自伝（告白）」文学である アウグスティヌスやルソーの『告白』においても、その記述の史実性に関しては多くの疑義が提せられ、場合によってはその非正確性が「証明」され得る。が、勿論そのことによって、これらのテキストの「自伝」としての価値が減ずるわけでは些かもない。
- 15) cf. G. GUSDORF, *op. cit.*, p. 41. この「自伝」の言わば「事後的構成性」は、人間の生の時間性そのものの理解にまつわる哲学的難問に直結している。この点では、Paul RICOEUR の大著, *Temps et récit*, 3 vols., (1983-85, Seuil) が参照すべきであるが、本稿は（筆者が咀嚼し得ていない）Ricoeur の理論枠に依拠したものではない。但し Ricoeur は、同書 p. 133, n. 3 にこう述べている。「……したがってここでは自伝が問題になることはないであろう。が、<sup>イストワール</sup> 歴史と虚構<sup>フィクション</sup>の共働による時間の再構成 refiguration という<sup>パースペクティブ</sup>視点から自伝の問題を語ることも可能であろう。それは『時間と物語』という本書の戦略が「自伝」研究に寄与し得る最良の場面である。」
- 16) もとより、自己の内面の記述、とくに神秘体験記述における「事実」とは何か、は問題である。この点については、続稿で論ずる予定。
- 17) 前註11) 参照。
- 18) 邦訳『自叙伝』序文, p. 3 参照。なお、Kieran Kavanaugh は四部に分けている (*The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Vol. 1, 1976, ICS Pub “Introduction”, p. 24)。
- 19) 1553年 (38歳) ころ、アウグスティヌスの『告白』を読んだことと (cf. V. 9, 7f.), ある聖堂でキリストの磔刑像を見て激しく感動したこと (cf. V. 9, 1f.) などを契機に、それまでの不安定な生活を去って完全に霊的な修道生活に入った。これをもってテレジアの決定的回心とされている。
- 20) 「念禱 oración mental」は、「口禱 oración vocal」に対比されて用いられる語で、一種の沈黙・無相の祈り。「私たちを愛して下さっているのを私たちが知っている御方〔神〕と、二人だけで、幾度も語りあう tratar [交際する, 交わる] 友愛 amistad の交わり」(V. 8, 5) と定義される。彼女は『自叙伝』では、この高度な祈りの階梯を、大概次のように区分して説いている。(口禱)→「念禱」→「静寂 quietud の祈り」→「魂の諸能力の眠り」→「一致 unión の祈り」→「脱魂 arrobamiento」(「静寂の祈り」以下は、広義の「念禱」に含まれる)。ちなみに、彼女の晩年の作、『靈魂の城』では、この後に更に、最早特殊な脱我体験などなしに、平静な心で日々の活動的生活に潜念する境地(「恒一境」等と称される。cf. 岸本英夫, 『宗教神秘主義』, 1958, 大明堂) が付け加わる。



- 21) 「筋書き」という語は余り熟さないが、何らかの時間的経過の中で生ずる出来事を、一つの物語＝歴史として統一的に秩序づけ把握するための枠組み、といった意味で用いたい。  
Ricoeur の言う “intrigue”, Eliade の用いる “scénario” 等の語に示唆を受けている。
- 22) こうした把握を可能にした、『自叙伝』叙述の最大のモデルは、彼女の「回心」のきっかけともなった アウグスティヌスの『告白』である。一般に、西欧の「自伝」文学に対する『告白』の影響は決定的なものがあるが (cf. P. COURCELLE, *Les Confessions des Augustin dans la tradition littéraire*, 1963, Études Augustiniennes. テレジアに関しては pp.376-8), テレジアへの影響に関しては, cf. E. LLAMAS MARTINEZ, “San Agustín y la 《Conversión》 de santa Teresa” in *AVGVSTINVS*, 32 (1987), pp. 385-415.
- 23) cf. V. 10, 6; 11, 1; とくに V. 34, 8 など。この「愛されている」ことへの自信は、概して女性神秘家に顕著な表現のようにも思われる。この自信に応じてか、『自叙伝』の教説内容についても彼女の確信は大きく、時には彼女を指導している神父たちや (cf. V. 17, 8 など), 時のカスティリヤ王に対してまで (V. 21. 2f.), 教え、命じ、諭している。
- 24) この「魂をめぐる支配権の交替」が進行しつつある状況の記述として、1563年に彼女が提出した「報告書」(Relación 3. B. A. C. 版では Cuenta de conciencia 3) からの一節を引いておく。「また聖パウロが言ったこと [Gal. 2, 20] を絶えず思い出している日もあります。もちろん彼が私と同じようであったわけではありませんが。それでも私には、私が生きているのでも、私が話しているのでも、私が欲しているのでもなく、私を支配し gobernar, 力を与えて下さる誰かが、私の内におられるように思えるのです。私は言わば自分の外にいるようで、その時、生は私にとって非常な苦しみとなります。……」(Relación 3, 10)
- 25) 1581年11月19日付, Pedro de Castro 宛て書簡 (B. A. C. 版, n. 391, 2)。一般に書物の「表題」なるものは、その書がいかにかに読まれることを欲しているかを示す極めて重要な——“paratextuel” な (cf. G. GENETTE, *Seuils*, 1987, Seuil)——枠組をなす。
- 26) 「物語」ないし「筋書き」の有する普遍性ないし論理性については、別に詳論を要するが、P. RICOEUR, *op. cit.*, t. 1, pp. 65-71を参照。
- 27) 『自叙伝』ははじめテレジアの著作の「文体」については、基本的研究として、Victor G. DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, 1978, Ariel, を参照。
- 28) V. 17, 5. また, V. prol. 2; 12, 6; 20, 1; 23, 11 等参照。
- 29) cf. V. 4, 7. 但し「報告 6」(1576 年 2 月または 3 月) によれば「神秘体験(ヴィジョン)」を得はじめたのは 1555 年 (40 歳) ころから。
- 30) 「長い間私は多くを読んで、しかも少しも理解しませんでした。……」(V. 12, 6)
- 31) V. 4, 7.
- 32) おそらく 1560 年 6 月 29 日 (または同年 1 月か 2 月の 22 日) とされている。
- 33) テレジアは『自叙伝』を書いた時点では、ヴィジョンを「肉体的 corporal」, 「想像的 imaginaria」, 「知性的 intelectual」に三分する「理論」をすでに身につけている。「肉体的幻視」とは文字通り肉体の眼で見えるヴィジョン, 「想像的——」とは肉眼での見え方とは違うが具体的形象を伴ったもの, 「知性的——」とは、ここに語られているように、一切の形象性を欠いた、しかし確実な臨在性を伴った、高度なヴィジョンであるとされる。
- 34) V. 27, 2.    35) V. 27, 3.
- 36) 自ら体験を欠いているために、指導している魂の状態を正しく理解できない聴罪師たちに対する不満、批判は、「神秘主義」の文献の常套的論点であり、『自叙伝』にも随所に見出

- される。cf. V. 4, 7; 5, 3; 8, 11; 13, passim; 23, 8f.; 33, 4~7; 40, 8 等々。
- 37) V. 27, 3. この「たとえ」自体も、『自叙伝』執筆の時点で工夫されたものかもしれない。
- 38) ペトロはその「死後」も、彼女のヴィジョンの中に現れて、交わりを続けている。cf. V. 35, 5; 36, 1~2; 20~21; 38, 32; 40, 8.
- 39) V. 30, 3. 40) V. 30, 4.
- 41) 前註33)参照。なお、続けてテレジアはこう記している。「この聖なる方〔ペトロ〕はすべてについて私に光を与え、説明して下さいました。彼は私に心配しないように、むしろ神に感謝するようお勧めになり、神の霊が私の内に働いていることをかたく信じ、信仰上の真理を除けば、これ以上真実で、信をおくに足るものはあり得ないと思うべきであるとおっしゃいました。」(V. 30, 5)
- 42) 「アルカンタラのペトロに理解された」ことと、テレジア自身が自己の体験を「理解できた」ことは、勿論同じことではないが、しかし事実上、自分がペトロらに「理解された」ことが、彼らに教えられた概念や用語の力もあって、自分が「理解できた」ことの決定的要因となったことは想像に難くない。
- 43) 「理解」とは、一般的にも、日本語の「わかる(=「分く」の自発ないし受動態)」という言葉にこめられているような、一種の非・自力性、受動性をもっているのではないかと。
- 44) 「言葉で説明できない」ことは即ち「理解していない」ことだ、とはここでは考えない。例えば或る神秘体験の何たるかを「理解」している人は、それを「説明」はできなくとも、それが神から与えられたものか、悪魔の<sup>たぶらか</sup>誑しか、との弁別(所謂「靈動弁別」)はいつでも可能である。cf. V. 25, 6; 37, 7; 39, 10 など。
- 45) 彼女の霊的教導者たちは、その特異な体験の真偽を調べるため、幾度か「報告書」を提出させた。これが『自叙伝』の最初の原型で、それら「体験の報告」を「生涯の歩み」という枠組の中に含みこんだかたちで——一種の「総告解」を為すものとして——『自叙伝』は著された。「……私は、ただ自分に生じたことを、命じられたままにお話しいたします。もし〔この報告が〕よくなければ、これをお送り申し上げるその方〔おそらくガルシア・デ・トレド神父〕が、お破り下さればよろしいのです。……」(V. 10, 7)
- 46) V. 14, 8. 47) V. 18, 8.
- 48) これは、テキストと読者との一種の「契約 *pacte*」(本稿、註11)参照)を要請するものであろう。この書の真の著者を神であるとする「契約」をうけ入れるか否かで、この書が「神学」の書となるかどうかが決まるとも言える。『自叙伝』を、十六世紀の一人の宗教的女性の、「人間の魂の記録」として「人間学的に」読み、味わうことも十分可能なのである。
- 49) テレジアは『自叙伝』の文章がすべて神から与えられたとしているのでは勿論ない。「私が言うこれらのことは、まったく真理です。それで、〔この書の中にある〕よいものは神の教えです。悪いものは、明らかに、悪的大海である私のものです。……」(V. 18, 8); 「私がここに書いている多くのことは、私の頭から引き出したものではありません。私の天の師なる御方が私にそれを書き取らせて下さったのです。とりわけ私が『私はこれを聞いた』とか『主が私にこうおっしゃった』とか申します時、たった一音節たりともそこに足したり省いたりしないよう、細心の注意を払っています。ですから、〔御言葉を〕全部正確に覚えていない時は、それは私の言葉として言われましょう。あるいはまた、その幾分かは私のものでしょう。が、私はよいものは私のものとは呼びません。なぜなら私の内には、聖主が私に何の値するところもないのにお与え下さったもののほか、よいものなどないことをよく知って

# 「神学」としての「自伝」

いますから。ですが、私は、その理解が啓示によって与えられたのではない言葉は、『私からの言葉』と呼びます。」(V. 39, 8)因みに、Fr. LUIS DE SAN JOSÉ によるテレジアの著作のコンコルダンス (*Concordancias de las Obras y Escritos de Santa Teresa de Jesús*, 1982, Burgos. (Archivo Silveriano 9)の末尾 (pp. 1419-30) には、テレジアに語られた「神の言葉」の一覧がある。『自叙伝』は、部分的には「文字通り」神の言葉でもあるのである。

50) cf. V. 1, 4f.; 13, 14 など。

(つるおか よしお 本学助教授 宗教学)