

J.H. Newman *The Dream of Gerontius* における signs, types と symbols

—初代教父思想とスコラ学の影響について—

Signs, Types and Symbols in J.H. Newman's *The Dream of Gerontius*

森 ゆ か り
Yukari Mori

The aim of the present study is to examine how far — to be exact, how little — the traditional scholasticism influenced John Henry Newman's (1801-1890) individual eschatology, even after his conversion to the Catholic Church in 1845. In *The Dream of Gerontius* (1865), a poem of his Catholic period, Newman speculated on the conditions of the souls in the purgatory and wondered how cognition without senses could possibly exist. In order to approach this highly speculative topic, Newman chose words, such as "signs," "types," and "symbols" to designate the sacramental medium of cognition, rather than the traditional scholastic term "species," employed by St. Thomas Aquinas in his *Summa Theologiae* I, q, 89. In this paper, I trace the origin of the words, "signs," "types," and "symbols" to the patristic literature of the early centuries and show how patrology influenced Newman's theology both in his Anglican and in his Catholic periods.

1. 問題提起

G.M. Hopkins、Walter Waterをはじめ、英国ヴィクトリア朝文学に多大な影響を与えたとされるJohn Henry Newman (1801-1890)の神学思想を形成したのは、初代教父、特にギリシア教父思想であって、スコラ学ではないとされている。¹ニューマンは1845年英国国教会からカトリックに改宗した後、ローマで司祭叙階の準備をするが、養成期間が短かったこともあって、当時のカトリック新スコラ主義は、英国国教会時代にその基礎を確立していたニューマンの神学思想にあまり影響を与えなかったとするのがこれまでの一般的見解である。²例えばSillemの研究によると、ニューマンはスコラ学を自分が考えた事柄を確認し、教会権威に一致するかどうかを見るために用いたが、その方法論を自らの神学的論考

に採用しなかったとしている。³本考察では、ニューマンがカトリック改宗後に執筆した*The Dream of Gerontius* (1865年、以下*Gerontius*と略す)を取り上げ、このSillemの見解がどこまで妥当するのかを検討する。我々は、ニューマンが当作品において、死後体を離れ感覚器官を喪失した煉獄の魂に知性認識がどのような形で成立するのかという思弁のかつスコラ的問題に、ニューマンがいかにアプローチしたのか、また彼の英国国教会時代の終末論とはどう関係するのかを論考し、ニューマンが伝統的スコラ学の術語よりは、初代教父文献で慣れ親しんだ術語を用いて、自らの詩的イメージを展開していったことを検証する。こうして英国国教会時代から初代教父思想の影響が色濃いニューマンの終末論は、当時のカトリックが、死後の個人の魂の状態を考察するIndividual Eschatologyに関心を置いていたのを反映し、英国国教会時代共にオックスフォード運動を指導し、同じく初代教父からの影響が大とされるト

ラクト派の John Keble (1792-1866)、E.B. Pusey (1800-1882)とは異なる問題意識に基づく、カトリック・ニューマン独特の展開を加えることになるのである。

2. ニューマンとスコラ学

さて、Sillem の研究は、ニューマンがオックスフォード大学オリエル学寮にいた頃にも、Edito Altera Veneta (1781) のトマス全集全28巻を持っていた事を指摘している。この全集のうち明らかに読まれた形跡が残っているのは、以下のものである。

- (1) De Veritate のうち、良心に関する Questions XVI, XVII 全体
- (2) *Contra Gentes* 第1巻の一部、Secunda-Secundae のうち、信仰に関する部分、第1部の、神と三位一体に関する部分
- (3) *Compendium Theologiae* の第1章から第61章まで
- (4) ヴェネツィア版第9巻の *Commentary on the Sentences* 第1巻のうち、Dist. XIX-XXXIV まで (pp. 227-393)
- (5) リヨンで1558年に出版された、カエタノス注解による *Summa Theologica*
- (6) アイルランドのイエズス会士から贈呈された *Contra Gentes* のうち、
第1巻は、あちらこちらに印や、書き込みがあり、
第3巻の第39章から、第41章まで、
第4巻のうち、三位一体に関する章⁴

Sillem はさらに、ニューマンが以上に挙げたものの他にも、トマス・アクィナスの著作をかなり読んでいる可能性が高いと注記している。⁵ *Gerontius* の描く、死後体を離れた魂(分離靈魂: anima separata)を、トマスは『神学大全』第1部第89問題で扱っているが、残念ながら上記 Sillem の記載だけではこの第89問題をニューマンが読んだ可能性があるかどうかは判明しない。従って、以下のセクションでは、*Gerontius* と『神学大全』第1部第89問題に見られる叙述の類似性や、使用されている術語の比較によって、*Gerontius* に対するスコラ学の影響関係を考察することとする。

さて、ニューマンのスコラ観についてその書簡等から更に辿っていくことにしよう。1845年10月に改宗後、1846年9月から1847年12月までの約1年、ニューマンは、司祭叙階のためにローマ、プロバガンダ大学において神学教育を受けることとなる。ニューマンはローマで、当時の合理主義哲学に毒されずに、アリストテレス、トマス・アクィナスの研究ができることを望んでいたにもかかわらず、⁶一日何ページも進まない講読方式の授業と、その教育水準の低さに落胆を隠しきれず、結局は授業にもあまり出席しないまま、自分で本を読む生活を送ったという。⁷当時の状況についてニューマンは、フランスに滞在していた同僚の J.D. Dalgairns に、ローマにおいては、アリストテレスもトマス哲学も評価されておらず、そもそも哲学自体が存在しないのだと書き送っている。⁸こうした状況にあってニューマンは、トマスやスコラ学の権威の許で体系的訓練を積む機会を逸したままイギリスに帰国し、オラトリオ会創立と大学創設の多忙な生活のなか、英国におけるカトリック神学復興と神学教育の活動を断念することとなってしまったのである。⁹

ところで、ニューマンが所蔵していた二次資料としてのスコラ学研究書は、現在もパーミンガム・オラトリオ会に保存されており、G.C. Ubahgs, Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil, Liberatore, James Balmes 等の著作が含まれている。これらにもまた、ニューマンが神学生に論理学を講義するために参照した際の自身の書き込み等が残っており、¹⁰原典ばかりでなくこういった二次資料も参照して、ローマからの帰国後、独自にスコラ神学を理解しようとしていた跡が辿れる。しかしながら、ピウス9世(1792-1878)回勅 Qui pluribus (1846年11月9日)、¹¹Döllinger(1799-1890)を排斥したミュンヘン大司教宛て書簡 Tuas libenter (1863年12月21日)等、¹²相次ぐ教導職からの排斥のなかにおいて揺れ動いていた当時のスコラ学の潮流は、¹³上記ウバクスが教導職からの排斥されているのを見ても解るように、¹⁴ニューマンの神学的思索に充分な根拠を提供する程の基盤を確立していなかったと Sillem は指摘する。¹⁵

さて、Sillem 等の先行研究が指摘していない書簡資料にニューマンのスコラ観が窺える興味深いものが存在する。ニューマンは、1865年に *Gerontius* を執筆した後、たまたまカトリック聖体論の実体変化説をめぐり、スコラ学で使用されている術語“substantia”

の定義を質問して来た英国国教会時代の同僚 E.B. Pusey に対し、自分はこの質問に答えられる程スコラ哲学を理解していないし、当時のスコラ学的前提自体も受け入れることができないと吐露しているのである。

I never have any satisfaction in considering questions of scholastic philosophy, because I partly do not understand them, and partly distrust premisses which many take for granted. Hence I really am very diffident in observing on what you ask me about the Blessed Eucharist, ...¹⁶ (1867年)

同書簡でニューマンは、“substantia”が教父文献に見られるどのギリシア語に相当するのかを考察しており、¹⁷英国国教会のこの著名な神学者に対し、自分は神学者として書いているのではないと弁明しつつ、この件に関する一連の往復書簡を結んでいる。¹⁸

しかしながらこの間スコラ学に対する教導職の態度は変化しつつあり、レオ13世(1810-1903)は、1878年8月4日、回勅 *Aeterni Patris* によって、カトリック神学校ににおけるトマス・アクィナスの権威とスコラ学の復興を宣言した。¹⁹このように、スコラ哲学への白眼視はニューマンが80代を迎える頃になってようやく解消されるが、彼はすでに晩年の著作の執筆を終えており、スコラ神学を用いて体系的に思想を展開する機会はないと、以下引用する書簡には、彼自身の嘆息が直載に述べられている。

All I can say is I have no suspicion, and do not anticipate, that I shall be found in substance to disagree with St. Thomas. What is it exactly the Pope has done? It is very friendly in you to propose to send me any remarks bearing on Assent from St. Thomas and I shall cordially welcome them - tho' now I am getting too old to do any thing more, they will be a great interest to me. I am now re-editing my translation of St. Athanasius.²⁰ (1878年)

ここで注目したいのは、トマス・アクィナスの Assentio に関する見解(例えば『神学大全』第2-2部第2問題第1項などがそれに相当すると考えられ

る)を体系的に読んでいないと自身で認めており、宗教的承認がどのようになされるかについて考察したニューマン晩年の大作、*An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870) は、トマスの著作を体系的に読みながら展開されたものではなく、彼独自の思考を展開した結果がトマスのそれと類似したにすぎないとしている点である。このように、英国国教会時代から断片的にトマス・アクィナスの著作を読んでいたにもかかわらず、カトリック時代に体系的なスコラ学の訓練を積むことがかなわなかったニューマンは、上記 *Grammar of Assent* の場合に典型的に示されるように、改宗後の著作において、スコラ学の方法論を体系的に使って自らの神学を構築したというよりはむしろ、彼独自の思考展開の結果である可能性も高いのである。後続章では、*Gerontius* においても、使用されている術語の相違から、トマスの著作から直接影響を受けたというよりは、彼独自の思考展開に基づく可能性があることを見てみることにしたい。

3. 幽閉された魂

Gerontius は死の床にあった主人公 Gerontius の霊魂が、案内役の天使に伴われて煉獄へ赴くまでを描いた900行程の詩であるが、この *Gerontius* に関する議論に移る前に、彼岸の魂をニューマンがどのように捉えていたか言及しておきたい。ニューマンのカトリック時代の小説 *Callista* (1856) は、3世紀のカルタゴを舞台に、女主人公カリスタのキリスト教回宗をテーマとした小説であるが、死後の魂について回宗前のカリスタは以下のように語っている。

You will still be the same being, but deprived of those outward stays and reliefs and solaces, which, such as they are, you now enjoy. You will be yourself, shut up in yourself.²¹ (1856年)

このように異教徒カリスタは、死後の魂が、感覚を通して示される外界からの慰めを剝奪され、自身自身の内に閉じ込められてしまうのだと恐怖する。この異教世界の魂とは異なり、*Gerontius* における彼岸の魂は、感覚を通して示される外界からは遮断されているものの、神に由来する別の形の認識が可能

であると描写されている。彼岸世界で自己自身に幽閉された個人の魂に直接働きかけることができるのは、ただ神のみであり、²²このことはまた、死後の彼岸世界ばかりでなく、此岸世界についても妥当するとニューマンは主張する。可視的世界の事物と人間の魂の関係について語る英国国教会時代の説教を見てみよう。

To understand that we have souls, is to feel our separation from things visible, our independence of them, our distinct existence in ourselves, our individuality, ... [The world's] changes are so many, so sudden, so silent, so continual. It never leaves changing; it goes on to change, till we are quite sick at heart: — then it is that our reliance on it is broken. ... We feel that, while it changes, we are one and the same; ... *There are but two beings in the whole universe, our own soul, and the God who made it.*²³ (1833年)

多くの事を約束しながらもそれを実現せず、また実現したとしても決して人間の魂を満たすことのない外的世界はその変転を止めることがない。²⁴このような変転にもかかわらず、「私」自身と「神」は唯一、そのものとして変化しないまま存在し続け、このことによって、我々はこの物質世界とは独立の不滅性を持つことを知るとニューマンは主張する。これは靈魂の不滅を疑うヴィクトリア朝唯物論的思潮に対するニューマンのキリスト教護教論となっているが、ニューマンはさらに続けて、虚しいこの世とするにはかけがえのない愛する家族、友人であってさえ、真の意味での魂の同伴者たることはかなわず、彼岸世界においてはその存在さえ無に帰するのであるとニューマンは言う。

And as to ... our friends and relations, whom we are right in loving these, too, after all, are nothing to us here. ... We see them, and they act upon us, only (as it were) at a distance, *through the medium of sense*; they cannot get at our souls; they cannot enter into our thoughts, or really be companions to us. In the next world, ... they vanish before the

clear vision we have, first, of our own existence, next of the presence of the great God in us, and over us, as our Governor and Judge, who dwells in us by our conscience, which is His representative.²⁵ (1833年)

このように個人の魂に対しては、たとえ愛する友人、家族であれ、感覚を通し間接的にしか働きかけることはできず、直接魂に入ることはできない「他者」なのである。直接魂に入ることができ、真の意味で魂の同伴者となり得るのは、この世にあって、彼岸にあってただ神のみであるとするのが、英国国教会時代から変わることはないニューマンの見解であると言えよう。

さて、Gerontius の死の瞬間、彼の魂がどのような変容を遂げたのだろうか。此岸と彼岸の境目で、周囲の人々から決定的に切り離され、また彼自身においても、心臓が鼓動を停止し、まわりつような呼吸も止り、体感と外界がその特徴を刻んでいた時間自体が変容していくのである。

I hear no more the busy beat of time,
No, nor my fluttering breath, nor struggling pulse;
Nor does one moment differ from next. ...
I seem to hear him [the priest] still; but thin and low,
And fainter and more faint the accent came,
As at an ever-widening interval. ...
This silence pours a solitariness
Into the very essence of my soul; ...
By a strange introversion, and perforce
I now begin to feed upon myself.
*Because I have nought else to feed upon.*²⁶

Gerontius の死に立ち合う司祭、知人達の声がかすかになり、途切れ途切れに聞こえる声もその間隔を次第に伸ばし、時間の質自体が変容していく中で、深い沈黙は Gerontius の魂の本質に孤独を注ぎ込む。こうして感覚世界から切り離された魂はウロボロスさながらの自己完結の内に存在する。自分自身の内に閉じ込められた Gerontius の魂はまた、星辰等、外界からの感覚が均等に刻む物質世界の時間からも切り離され、自らの思考の Intensity によって伸び縮み

する内的時間のなかに幽閉されるのである。

For spirits and men by different standards
mete
The less and greater in the flow of time.
By sun and moon, primeval ordinances -
By stars which rise and set harmoniously -
By the recurring seasons, and the swing,
This way and that, of the suspended rod
Precise and punctual, men divide the hours,
Equal, continuous, for their common use.
Not so with us in the immaterial world;
But intervals in their succession
Are measured by the living thought alone,
And grow or wane with intensity.
And time is not a common property;
But what is long is short, and swift is slow,
And near is distant, as received and grasped
By this mind and by that, and *every one*
*Is standard of his own chronology.*²⁷

更に時間の認識ばかりでなく、Gerontius の魂を煉獄に導く天使についても、分離靈魂である Gerontius は直接その声を聞くことはかなわず、自らの魂がその限定性において、天使の使信を解釈するのに留まるのだという。

Soul

Thou speakest mysteries; still methinks I
know
To disengage the tangle of thy words:
Yet rather would I hear thy angel voice,
Than for my self be thy interpreter.²⁸

『神学大全』第1部第89問題第2項は、分離靈魂が、天使などの非質量的な知性的実体を認識できるかについて考察するが、その記述のなかに、上記の自己限定的認識論と類似した表現が用いられている。ここでトマスは、分離された魂が、天使などの非質量的な知性的実体をどのように認識するのかを分析するために、同じように非質量的な存在である分離靈魂が、自己自身をどのように知性認識するのか、その方法を通じて類比的に分離靈魂が天使を知性認識する方法を考察している。

魂はそれが身体と一つになっているあいだは、自らを表象に向けることによって知性認識するものであった。だからそれは、表象から抽象される形象によって現実的に知性認識するものとならないかぎり、やはり自己自身を知性認識することができないのであった。ここでは、すなわち、魂は自らの活動という現実態を通じてはじめて自己自身を知性認識するものなること、上述のごとくである。いったん然し、魂が身体から分離されるにおよんでは、自らを表象 phantasmata に向けることによってではなく、却って自らを即自的に可知的なるものに向けることによって知性認識することになるのであり、だからして、分離された魂は自己自身を通じて自己自身を知性認識することになる。²⁹

分離された魂は自己自身を通じて自己自身を知性認識するのであるから、その認識は、自分自身の知性認識の様態に限定されてしまう。分離された魂の実体の様態は、天使の実体の様態よりは存在論的に下位のものでありため、天使についてのその認識は不完全で不十分でしかないのだとトマスは説明する。³⁰

このようにトマス『神学大全』第1部第89問題における分離された魂の叙述と、煉獄に赴く Gerontius の魂の叙述は、感覚世界から切り離され、感覚世界から得られる表象という認識媒体を奪われて、完全なる自己限定性の内に認識し存在するという点で共通性が見られるものの、人間の魂はこの世においてさえ感覚世界の表象からは独立した存在であるとした英国国教会時代以来のニューマンの存在論からすれば、トマスの認識論の体系とは独立に Gerontius における分離靈魂の認識論を展開できる可能性が十分あるのではないかと思われる。次章では、分離靈魂の認識媒介に関する術語の相違を検証し、Gerontius における分離靈魂の認識論がニューマン独自のものである可能性を見ることにしたい。

4. signs, types と symbols

前章において考察したように、此岸においても彼岸においても変わることなく存在するのは、「私」と「神」であって、神のみが、分離靈魂として自分自身の内に幽閉された人間に直接働きかけることがで

きるのである。*Gerontius* においてニューマンは、分離された魂において、絶対者たる神に起源を持つ "signs" あるいは "types" によってもまた認識が成立するのだという。

Angel

Nor touch, nor taste, nor hearing hast thou
now;
Thou livest in a world of *signs* and *types*,
The presentations of most holy truths,
Living and strong, which now encompass
thee.
A disembodied soul, thou hast by right
*No converse with aught else beside thyself; ...*³¹

ニューマンはこの詩の他の場所で、分離靈魂の認識を成立させる、この神的認識の媒体を "symbols" (1. 547) と表現している。

さて、トマス・アクィナスは、『神学大全』第 1 部第 89 問題で、分離靈魂における認識を扱っているが、『神学大全』においては、神一天使一分離靈魂一人間という存在論的階層に従って、認識における序列が位置付けられているのが特徴である。自らの本質によって全てを認識するのは、存在論的階層の最上位にある神のみであり (第 1 部第 55 問題第 1 項)、³² それより下位にある、天使や分離靈魂、及び人間の魂の場合には知性認識を成立させるために何らかの媒介を必要とし、これは、『神学大全』では一貫して "species" 「形象」という術語で呼ばれている。この "species" についてトマスは、天使の知性能力には天使が本性的に認識しうる全てのものを認識するに足るだけの可知的形象が自然本性的に充たされているのに対し、天使よりも下位に位置付けられる人間の魂の場合には、事物からの可知的形象を継次的に獲得することによって知性認識が成立すると説明している (同第 2 項)。³³ 『神学大全』におけるこうした認識論の体系の中で、トマスは分離靈魂の認識をどのように捉えていたのだろうか。該当箇所である第 1 部第 89 問題第 1 項を引用してみよう。

分離された魂が知性認識するのは生得的な形象によってではなく、また、あらためて魂の抽象する形象によってでもなく、また保存されている形象のみによってでもない。... それは却っ

て、神的な光の流入によって分有される諸々の形象によるものである。³⁴

トマスはここでもまた、分離靈魂の認識を成立させる神的光の媒体を "species" と呼んでおり、『神学大全』の認識論体系に従った術語が使用されており、一貫性が維持されている。しかしながら、同趣旨の叙述部分でニューマンが使用しているのは、"signs," "types," "symbols" といった術語であり、分離靈魂の認識を成立させる神的媒体を想定する点で類似しているにもかかわらず、トマスの術語と一致しない。ニューマンが分離靈魂の認識を成立させる媒介を記述するのに用いた "signs," "types," "symbols" 等の用語はどこにその起源を持つのだろうか。まず、ニューマンの他の著作でこれらの語がどのように使用されているのかを検証してみよう。以下に引用するのは、ニューマンが "types" とその類似表現を使用している英国国教会時代の説教の一部であるが、ここでニューマンは太陽、月、星などの自然の美は、目に見えない神の現存を信仰の目を通してこの世で告げ知らせる可視的シンボルであって、"types," "token," "figures" と呼称されている。

Why should we rest in this world, when it is the *token* and promise of another? Why should we be content with its surface, instead of appropriating what is stored beneath it? To those who live by faith, every thing they see speaks of that future world; the glories of nature, the sun, moon, and stars, and the richness and the beauty of the earth, are as *types and figures witnessing and teaching the invisible things of God.*³⁵ (1836年)

ニューマンにとって、終末時に向って完成途上にある「神の国」すなわち見えない世界とは、空の上、墓の向うにあるのではなく、『今、ここに』見える世界と並立する形で存在しており、³⁶ 今はまだヴェールに隠されて直接見ることを許されないが、それでもなお自然の美、豊かさの内に、神の支配の下にあって見えない世界の栄光が我々に可視的な形で示されるのだと言う。このように自然は sacramental 性—見えない神の恩恵の目に見えるしるしとなる性質—を持っているが、終末時に神の栄光が完全な形で示

されるときにその役割を終え、姿を消す。ニューマンは同説教中、マルコ13章24-26節に基づいて、来るべき終末時における「人の子」の到来と、被造物全てが神において最終的完成を遂げる様子を以下のように描いている。

All that we see is destined one day to burst forth into a heavenly bloom, and to be transfigured into immortal glory. Heaven at present is out of sight, but in due time, as snow melts and discovers what it lay upon, so will this visible creation fade away before those greater splendours which are behind it, and on which at present it depends. In that day, shadows will retire, and the substance show itself. The sun will grow pale and be lost in the sky, but it will be before the radiance of Him whom it does but *image*, the Sun of Righteousness, ... who will come forth in visible form, ... while His perishable *type* decays. The stars which surround it will be replaced by Saints and Angels circling His throne.³⁷ (1836年)

このように被造物全体の終末的完成を描くニューマン英国国教会時代の Collective Eschatology においても、また、彼岸世界における分離靈魂を描く *Gerontius* の Individual Eschatology においても、ニューマンは、見えない世界を支配する神の存在を人間の魂に認識させるよう媒介する sacramental な形象を、同一の術語“signs,” “types,” “symbols” で表現しており、これは単に英国国教会時代の終末論とカトリック時代の終末論の一貫性を示すばかりでなく、「今、ここに」並存する可視的世界と非可視的世界、生前と死後の世界、さらには Collective Eschatology と Individual Eschatology といったニューマン神学のそれぞれの両極を、神の現存の “signs,” “types,” “symbols” が繋いでいるのである。ニューマンの終末論における “signs,” “types,” “symbols” をこのように位置付けた上で、初代教父思想やトラクト派の著作において “signs,” “types,” “symbols” といった術語がどのように用いられているのかを概観してみたい。例えばエイレナイオスは、『異端駁論』第4巻第14章第3節で主なる神がモーセ

に与えた律法について、その象徴的機能を以下のように述べている。

He [The God] instructed the people, ... calling them to the things of primary importance by means of those which were secondary; that is, to things that are *real*, by means of those that are *typical*; and by things *temporal*, to *eternal*; and by the *carnal* to the *spiritual*; and by the *earthly* to the *heavenly*; ... For during forty days He was learning to keep [in his memory] the words of God, and the *celestial patterns*, and the *spiritual images*, and the *types of things to come*; ... Now all these things happened to them in a *figure*; but they were written for our admonition, upon whom *the end of the ages is come*.³⁸

ここでエイレナイオスは、予型 (typos) を、単に旧約が新約の予型であるといった意味ばかりでなく、シンボルによって真に実在するものを、また地上的なものによって、天上的なもの、来るべきものを象徴するとしており、予型 (typos) の象徴機能に sacramental 的、かつ終末論的色彩を担わせている。ここでもラテン語 “imagines,” “praefigurationes,” “figura” “typos” 等が用いられており、翻訳上 “images,” “figure,” “types” に対応する。エイレナイオスは同書第4巻第19第1節で更に、我々を取り囲む地上世界の事柄は、天上世界の typos であると主張しており、ここでも自然が持つ sacramental 性が明確にされている。³⁹

さて、この自然が持つ sacramental 性は、上記で引用したニューマン1836年の説教ばかりでなく、ロマン主義の自然観が濃厚なトラクト派の感受性に共通して観察されるものである。同じくトラクト派の Keble は、自然の sacramental 性を主張する様々な初代教父の引用を基に以下のように述べている。

We have the sum of this visible world declared to be an *index* or *token* of the invisible. ... And visible things seem to bear relation, not only to the fitting up of this world, but also to the setting forth of the things invisible, and to furnish a sort of argument of

the things which are not seen; ...⁴⁰ (1838年)

これは上記ニューマン1836年の説教と言葉使いまでが酷似しており、初代教父の影響が濃い二人のトラクト派に共通する自然観と言えよう。

以上の他に“types”等の術語が担う教会論的、秘跡論的性格も見落としてはなるまい。ニューマン自身も多大な影響を受けたと自身認めており、彼がギリシア語からの英訳も手がけたギリシア教父アタナシオスは、旧約時代における礼拝が、現在教会で行なわれている礼拝の予型であると同様、地上の見える教会で行われる礼拝は、現在も天上世界で行われている見えない教会の礼拝の予型であると言う。

The service performed in the tabernacle was a *type* of the heavenly mysteries, whereto the Lord, desirous that we should enter, prepared for us the new and abiding way. And as all the old things were a *type* of the new, so the festival that now is, is a *type* of the joy which is above, ...⁴¹

ニューマンの説教においてもまた、神が天上世界に現存する見えない教会の「写し」として、地上に見える教会に与えた可視的「しるし」である教会役務は、“signs,” “tokens”という術語で呼ばれている。

The Church of the Living God, is not so utterly veiled from our eyes as He is; but He has given us certain outward *signs*, as *tokens* for *knowing*, and means for entering that living Shrine in which He dwells.⁴² (1837年)

更にトラクト派のPuseyは、教会役務のうち、聖体の秘跡における神の現存を主張したThe Doctrine of the Real Presence, as Contained in the Fathers (1855)の中で、“On the titles, types, antitypes, figures, symbols, images, as applied to the Holy Eucharist”と題されたセクションを設けており、ここで彼は、聖体の秘跡における sacramental 性を“signs,” “figures,” “symbols” “images”等の訳語で表現した教父著作の膨大な引用を挙げている。⁴³

しかしながら、分離靈魂の認識形式について思弁的考察が始まるのは、初代教父時代以後であり、ま

た、英国国教会では『三十九箇条』において煉獄教義を断罪していること、トラクト派は中間状態における靈的浄化を認めたものの、分離靈魂の認識形式というすこぶるスコラ的思弁には関心を持たなかったため、たとえ方法論そのものは採用しなかったにせよ、分離靈魂の認識形式というスコラ的問題領域に、教父思想の伝統を採用したのは、カトリック・ニューマンならではの独自性が認められるといえよう。

このようにニューマンは、分離靈魂に注がれる神からの恩恵の光である認識媒体を、スコラ学で伝統的に使われる“species”を用いず、自然や秘跡が持つ「見えない神の恩恵の目に見えるしるし」としての sacramental 性を表すために初代教父が用いた“signs,” “types,” “symbols”等の術語を用いることによって、スコラ学のstaticな存在論的階層に基づく認識論体系に閉鎖されることなく、秘跡論、教会論、更にはIndividual EschatologyとCollective Eschatologyを、ひとつの概念、即ち、見えない世界と見える世界を繋ぐmediumとしての“signs,” “types,” “symbols”で結ぶdynamismに成功したのである。

5. 結び

J.H. ニューマン、カトリック期の中編詩*The Dream of Gerontius*の叙述は、分離靈魂の知性認識を詳しく叙述した、トマス・アクィナス『神学大全』第1部第89問題の記述と一見類似しているものの、*Gerontius*では、神から分離靈魂が直接受け取り、その認識を成立させるのが、トマスが当該箇所で使用している“species”ではなく、“signs,” “types,” “symbols”等の用語を使用しており、*Gerontius*における分離靈魂の記述は、この第89問題から直接引き出されたものではないことが推察される。更にこれらの用語は、初代教父文献や、英国国教会時代に共にオックスフォード運動を指導したJohn Keble, E.B. Puseyの著作、また英国国教会時代のニューマンも、自然の sacramental 性や、聖体における sacramental 性を表現するのに用いているものである。しかしながら初代教父文献、Keble, Puseyの著作においては、*Gerontius*の様に、分離靈魂に流入する神からの認識の光を、“signs,” “types,” “symbols”等の術語で表現した例はなく、ここにカトリックニューマンの独自性が見られるのである。

更に第2章でも述べた様に、ニューマンが所蔵していたトマス全集の当該箇所を読んだ形跡があるかどうかについては不明であるため、1) ニューマンが第89問題を読んだ上で、トマスの使用した“species”をあえて使用せず、初代教父文献に起源を持つ“signs,” “types,” “symbols”を使用したのか、あるいは2) 英国国教会時代からの終末論に、改宗後、彼独自の思考展開を加えた結果が、たまたまトマス第89問題と類似したに過ぎないのか、いずれとも判断がつかないが、改宗前後を通じて、彼岸世界においても此岸世界においても真に存在するのは「神」と「私」のみであるという一貫した主張をしたニューマンであれば、トマス該当箇所を参照しなくても、分離靈魂として自己閉鎖された魂に神のみが働きかけるという *Gerontius* の終末論は充分導き出される可能性があるといえる。このように、煉獄における分離靈魂の記述という、すこぶるカトリック的な問題領域に関しても、ニューマンは伝統的スコラ学の術語よりは、初代教父文献で慣れ親しんだ術語を用いて、自らの思考を構築し、Individual Eschatology にスコラ学には見られない dynamism を持たせたのである。

注

* 引用部分のイタリックはすべて本稿筆者による。

1. ニューマンと初代教父思想の関係については拙稿「The Last Thing としての神—初代教父思想に照した J.H. ニューマンの終末論—」『南山英文学』第20号 (1996年) 31に掲げた参考文献を参照。
2. ニューマンとスコラ学の影響関係については、H. Francis Davis, “Newman and Thomism,” in *Newman Studien* III (Nürnberg: Glock und Lutz, 1957) 157-169. Adrian J. Boekraad and Henry Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J.H. Newman* (Louvain: Nauwelaerts, 1961) 39-46. Edward Sillem ed., *The Philosophical Notebook of John Henry Newman* Volume I (Louvain: Nauwelaerts, 1969) 234-240等を参照。
3. Sillem, op. cit., 238.
4. Ibid., 235-236.
5. Ibid., 236.
6. Ibid.
7. Ian Ker, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1988) 327.
8. Charles S. Dessain ed., *The Letters and Diaries of John Henry Newman* (以下 *L. & D.* と略す) Volume XI (London: Nelson, 1961) 279. J.D. Dalgairns 宛て1846年11月22日の書簡。引用箇所の指摘は、Sillem, op. cit., 237, Boekraad and Tristram, op. cit., 40に拠る。
9. Sillem, op. cit., 235.
10. Ibid., 239-240.
11. H. デンツィンガー・A. シェーンメッツァー『改訂版カトリック教会文書資料集』A. ジンマーマン・浜寛五郎訳(エンデルレ書店、1974年)以下 DS と略し、ページ数ではなく、文書番号で示す。DS2775-2786.
12. DS2875-2880.
13. Boekraad and Tristram, op. cit., 40-41.
14. DS2841-2847.
15. Sillem, op. cit., 239.
16. *L. and D.* xxiii. 73. E.B. Pusey 宛て1867年3月6日書簡。
17. Ibid., 73-74.
18. Ibid., 369. E.B. Pusey 宛て1867年11月14日書簡。
19. DS3135-3140. Boekraad and Tristram, op. cit., 45, Sillem, op. cit., 238-239に拠る。
20. *L.&D.* xxviii. 431. Robert Whitty, S.J.宛て1878年12月20日書簡。引用箇所の指摘は、Boekraad and Tristram, op. cit., 46に拠る。
21. John Henry Newman, *Callista: A Sketch of the Third Century* Rept. (New York: Sheed and Ward, 1964) 175.引用箇所の指摘は、Ian Ker, op. cit., 421.
22. 詳しくは上掲拙稿を参照。
23. “The Immortality of the Soul” in *Parochial and Plain Sermons*. (以下 *P.P.S.* と略す) Volume I Rept. (Westminster, Maryland: Christian Classics, 1966) 19-20, 1833年2月24日の説教。
24. Ibid., 19-20.
25. Ibid., 20-21.
26. John Henry Newman, *The Dream of Gerontius* (New York: Longmans, Green and Co., 1908)以下出典はページ数ではなく行数で示す。176

- 194.
27. Ibid., 347-363.
28. Ibid., 724-727
29. 『神学大全』第6冊 高田三郎・大鹿一正訳(創文社、1962年) 382-3.
30. 『神学大全』第6冊 383.
31. *Gerontius*, 533-538.
32. 『神学大全』第4冊 高田三郎・日下昭夫訳(創文社、1973年) 210.
33. 『神学大全』第4冊 214.
34. 『神学大全』第6冊 380.
35. "The Greatness and Littleness of Human Life." in *P.P.S.* iv. 223. 1836年10月23日の説教。
36. "The Invisible World," in *P.P.S.* iv. 207. 1837年6月18日の説教。
37. "The Greatness and Littleness of Human Life." in *P.P.S.* iv. 223-224.
38. Irenaeus, *Against Heresies* in A. Roberts and J. Donaldson eds. *The Ante-Nicene Fathers* Volume I (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, n.d.) 479.
39. Ibid., 486.
40. [John Keble] "On the Mysticism Attributed to the Early Fathers of the Church," *Tracts for the Times* No. 89 Rept. (New York: AMS Press, 1969), 152.
41. Athanasius, "Letter XLV," trans. by A. Robertson, in *Nicene and Post-Nicene Fathers* Volume IV (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1957) 553. 42. "The Communion of Saints," in *P.P.S.* iv. 173. 1837年5月14日の説教。
43. E.B. Pusey, "On the titles, types, antitypes, figures, symbols, images, as applied to the Holy Eucharist," in *The Doctrine of the Real Presence, as Contained in the Fathers* (London: Rivington, 1855) 94-118.

(受理 平成8年3月19日)