

媒介者の系譜

De filiations des médiateurs
au Moyen Âge

vol.2

身体 旅 マリア信仰

© 2003 Medio/Socio (Masaki. Shimazaki)

5. 記号としての身体

Corps en moyen Age

Soins selon Hildegard von Bingen

Physiognomonie et influence des idées aristotéliennes

◇民間の伝統と教会

中世における身体の問題については、以前から様々な論考が出ているようだ。J-G・シュミットも『身体・儀礼・夢想・時間』（Jean-Claude Schmitt, "Le corps, les rites, les rêves, le temps", Gallimard, 2001）の中で中世の身体問題を取り上げている。病気の問題から出発する同著者は、まずは中世の病気の考え方が悪の作用であり（したがって「言語活動」であり）、それを是正するために儀礼があったことを指摘する（同、p.320）。それは民間療法の基本的な伝統（古代からの）なのだが、12世紀までに、そうした療法を修道院が取り込む形で、教会がその担い手となろうとする（p.322）。教会は其中で、苦痛と病気を分離していく（p.324）。修道院内では、聖ベネディクトゥスの戒律にしたがって看護の組織化がなされ（p.329）、それと同時に身体にしか関わらない、つまり霊的な次元を欠いた民間の医師は副次的な役割へと貶められる。霊的次元をも含む治療として、例えば悪魔ばらいなどがあるが、かくして同時代に編まれた聖人伝の実に6割は治療に関する事例が占めることになる（p.331）。ところが、巡礼者などの増加に伴い、また、13世紀のアリストテレスの受容によって身体そのものの価値が再び高まることによって、14世紀には奇跡の物理性が薄らぎ、医師の反抗も高まり、かくして科学的な医療が芽生えていくのだという。

こうした流れにおいて、特に注目されるのは修道院が果たしていく役割だ。なるほど修道院は民間の治療を貶めていくのだが、それはきわめて緩慢な動きの中で実現されていくように思われる。民間療法に対峙する時の修道院の姿勢はどこか曖昧な印象を与える。ルドー・ミリス『異教的中世』（武内信一訳、新評論、2001）によれば、紀元1000年頃の教会は世俗の信仰と徹底交戦するような構えなどみせず、異教徒の崇拜の場を破壊するような行為もなかった（少なくとも考古学的な証拠がない）のだという。民衆のキリスト教への移行は「連続性」の相のもとに展開されていく。こうした動きの中であって、古代のシビラの伝統を担う女性預言者が現れるのも、特殊な事象ではない

のかもしれない。ミリスは民間の異教的信仰とキリスト教との間に「連続性」の相を見ようとしているが、この文脈において12世紀のビンゲンのヒルデガルトを取り上げ、「間にある者」としての預言者は、むしろ伝統的価値観の保存という役割を担ったと述べている。媒介という行為は、仮にそれが後の破壊的契機を含んでいるとしても、少なくとも最初は「保守」というベクトルに沿って整備されるのかもしれない。

◇身体の価値づけ——ヒルデガルト

ヒルデガルトは中世の幻視者としてのほかに、民間治療的な著作を残していることでも知られている。『病因と治療 (Causae et curae)』がそれだが、ここでその内容（独訳 "Heilwissen", Pattloch, 97）をごく簡単にまとめておこう。特に原理的な部分を説いた冒頭部分に注目しよう。世界の創造から説き起こした同書は、世界は相互に分かちがたく結びついた四大元素（火、空気、水、土）から成ると説く。人も同様だ。この四大元素はあらゆる自然現象のもととなる。それはまた、天体とも密接に関係する。大宇宙と小宇宙（人体）の照応関係は明らかである。「例えば人が血脈によって正しく保持されるように、天空も星々によって保たれている」（p.33）等々。元素のそれぞれは人に影響を及ぼし、それによって例えば体液の流れが変わる。元素のそれぞれには独自の力（複数の）があり、それらが人体にも作用する。火を肉体にたとえると空気はその内臓にあたり、水は火を消すがゆえにその冷たさという力を表す。火は土の調整役でもあり、またそれに抵抗する……という風にだ。人体もまた、それらの元素が織りなすものなのである。

では病気とは何かというと、それは粘液質（土、土星との関連が思い起こされる）の過剰に由来する。粘液質は原罪に結びついている。「人は悪に同意し善を断念したがゆえに、良き有用な植物とともに悪しき無用の植物をも生み出す土に似てしまい、良き、そして悪しき湿り気と体液とをおのれのうちに持つようになった」（p.62）。本来、人の魂は火と空気と湿気を示すのだ。悪しき食べ物を食することによって、血液は毒と化し、粘液質が形成されるのだ。人はすべからず毒を体に持つが、ゆえにそのバランスを回復することが肝要となる。

人の体液は4つの粘液に分けることができ（状態において？）、その湿、乾、泡（泡立つ状態）、温の組み合わせによって各種の症状が決まっていく（注1）。とりわけ精神性の疾患の場合がそうだが、各種器官の疾患についても、器官の示す特徴（元素の組み合わせによる）と、その状態（湿、乾など）との組み合わせが問題になる。例えば眼の場合、「眼は火と水からできている。火を通じて、それはまともなり、力を得、存続で

きるのである。だが水は視力に通じている。眼にあまりに多くの血が流れ込むと、眼の視力は抑制される。というのも、それによって、見ることを可能にする水が干上がってしまうからだ」(p.123)。ヒルデガルトの場合、いわば経験的な観察を限定された数の要素の組み合わせ(元素、状態など)で解釈することが前提となる。各器官の疾患は基本的に状態の記述という形で示され、そこにそうした解釈が続く。また、飲食の注意や瀉血の有用性について述べる際にもそれは適用される。一方、それに続く章(全体の最後の3分の1)で症状別の治療法が示されていくのだが、そこではむしろ様々な動植物(薬草など)の利用がかなり具体的に提示されるが、こちらは前半部分とはきわめて対照的だと言ってもよい。病因の解釈に関する限り、ヒルデガルトの立場はきわめて記号論的といわざるを得ない。一般に、12世紀はアリストテレス学を受容によって神学が変容を遂げる時期とされるが、あるいはここに、少なくとも同じ時代を背にしたパラレルな「時代の空気」の変容が見て取れるかもしれない。

バーバラ・ニューマンによると、体液説そのものは古代末期のガレノスあたりから綿々と続いてきた「伝統」だとされる(ヒポクラテスが創始者だとの指摘もある—先のミリスを参照)。セヴィリアのイシドルスにも元素と体液の結びつきを述べた箇所があるが、ヒルデガルトの述べるサレルノやモンペリエで専門の医学が複雑化していくのに対して、「反対物によって諸性質のバランスを取るというホメオパシー(同毒療法)の原理を超えるものではなかった」という(『ヒルデガルト・フォン・ビンゲン - 女性的なるものの神学』(村本詔司訳、新水社、1999、p.166))。実際、文献的な照応の厳密な証左はないようで(注2)、それだけに当時の民間療法のあり方の一端が見えるのだとされる。確かにヒルデガルトの療法はきわめて民間療法的だ。呪文を唱えるよう奨励している箇所もいくつかある。

だがその呪文の中身は、土着的なものでありながらキリスト教的な色合いを帯びるようになっていく。例えば、妄想に苦しむ人に対しては、二種類のシカの毛皮から作った帯を4つの鋼で合わせ、ピンの1つは腹部に、もう1つは背中に、残りは左右に来るようにする。その際、腹部の側には「全能なる神の全能なる力をもって、私はあなたの保護を誓う」と述べる。背中の側には「全能なる神の全能なる力をもって、私はあなたの保護を祝福する」、左右についても類似の詔を述べるのである。そしてこの帯を昼夜締めれば、妄想は弱まるというのである(p.236)。いかにも民間信仰的・迷信的な処方だが、ここには、そうした信仰を取り込んでキリスト教的なものへと変換させていく過程の、修道院のしたたかさのようなものを見いだすことができるだろう。

『病因と治療』はまとまった一冊として構想されたものではない(バーバラ・ニューマ

ン)。1151年以降（この年、幻視の大著『スキヴィアス（道を知れ）』が完成している）、もう一つの「百科」である『自然学』に取り組み始めたヒルデガルトは、それを補完するものとして『病因と治療』を書いたとされ、長年にわたって綴られた文章の集成をなしているのだという。その『自然学』の方はというと、植物、元素、木々、石、魚、鳥、動物、爬虫類、金属に関する9巻からなる書で、各巻では個別の項目が、例の湿・乾、温・冷といった二項対立の相のもとにコメントされ、つづいてその治療への効能が述べられる。例えば植物の巻のアロエ（ロカイ？）はこう記される（独訳 "Naturkunde", Otto Müller, 1959-89）。「この植物は暖かい。ひどい腫瘍（疥癬）がある時、この葉に穴をあけ、ムースを入れ、そのまま混ざり気のない葡萄酒に浸しておき、葉にエンドウ豆のようなこぶができるか、クルミの枝のようになつたら、空腹時および食後に火を通さずに食する」（p.56）。

一般に、セビリャのイシドルスによる『博物誌』などからの直接の影響は考えられないとされてはいるが、この書は分類の仕方一つとっても独特で、中世の認識論的な面で興味深い問題を孕んでいるように思われるが、これは今後考えていくこととしよう。さしあたり確認しておくべきことは、各事項が身体への有用性という観点で一貫して捉えられている点だ。処理の仕方も具体的だといえる。『原因と治療』の原理的な記述に見られるように、それを支えているのはカウンターバランスの考え方だ。病気の状態が「冷」にあるのなら、「暖」の食を与えればよい。ただし過度の服用はいけない、という風である。いわば中庸の思想だが、同時にそれは世界の価値づけ体系でもある。ヒルデガルトは『病因と治療』の後半の最初に「以上の疾病に対して、神の目立たない治療薬が処方されている」と述べる。ここにある種の「人間中心主義」が成立しているとするならば、それはとりもなおさず、12世紀ルネッサンスの一つの側面に呼応してもいいだろう。また、そのスタンスを支える伝統的宇宙論の次元からは、やはり記号的類型として処理される人間像、世界像が浮かび上がるとも言える。これら両者のまさに狭間をつないだところに、ヒルデガルトの独自性があるのではないかと考えられる。

◇アナロジーの世界

記号的類型ということで見ると、ヒルデガルトの場合は人を伝統的な区分に沿って「多血質」「憂鬱質」「粘液質」などを分けているにすぎないが、中世には、より表面的な容姿に関係する別の伝統もまた息づいていた。それが「人相学」と言われるものである。外見の個別要素の組み合わせによって、その性格類型を確立しようとする術だが、これもまた起源はピュタゴラスだとかヒポクラテスだとか言われているようだ（東方起源だという説もある）。やはり12世紀ごろの著作とされる作者不詳のラテン語の

テキスト（仏語対訳："Traité de Physiognomonie", Les Belles Lettres, 1981）は、その書き出しでこう述べている。「私の手元に著書がある三人の著者、すなわち医師ロクスス、哲学者アリストテレス、雄弁家ポレモンは、いずれも人相学について書いているが、私はそこから、この学の最初の企てに有益で容易に理解できる事項を選び出した。私にとって翻訳もしくは理解が難しい箇所では、ギリシア語名そのものを記した」（p.49）。同書の解説によると、アリストテレスの著作とされるものは誤って著者の特定が行われたものだといひ、むしろポレモンからの引用が多いとされている。

さてその内容だが、まずは男女の違い、次に民族ごとの特徴、それから個別の人体の特徴について論じられていく。全体として口調は断定的だが、一つには古代の著者を権威として参照しているからだろう。基本的にはまず諸動物の特徴付けがあって、そこから特徴点が抽出され、人体の解釈に適應されるというステップを踏んでいる。例えば顔の中で最も重要な部位は眼だとされるが、それに関連して次のような話が出る。「沈んだ感じで広い瞳孔は虚栄を、それが狭い場合には悪意を表す。これら両方の徴をもって、動物が判断される。瞳孔の大きさが中程度ならば、その動物は安全で、無害で、力があることを意味する。ところが蛇やエジプトマンガース (ichneumon)、猿、キツネは瞳が小さい。片方の瞳孔がより大きく、もう一方がより小さい場合、それは不正であることを表す」（p.67）。素朴なまでに動物との類比が基盤をなしているのだ。こうしてまずは人体の各部位ごとの記述が続く、この動物との類比は、末尾（テキストは実は途切れているのだが）で方法論として示されるが、そこでは一転して、各動物の特徴がさながら博物学的に提示されていく。ヒルデガルトが温・冷といった二項対立的な図式にもとづいて、人間への有用性を軸に記述していくのに比べ、こちらははるかに外見的、表層的な見方をし、人間の類型へと結びつける。例として馬について（これは記述が簡潔なので選んだ）の両者の捉え方を見ておこう。

ヒルデガルトの記述：

馬は冷たいというよりは暖かく、良き性質を備えている。馬は草食で、力も強い。その肉は引き締まり、人間にはあまり有用ではない。消化されにくいからだ。疥癬を患う人は、獣脂と馬の耳から取った血を用意し、それで軟膏を作る。疥癬がかなり進行している場合でも、これでその人は健康になる。

『人相学』での記述：

馬は勇敢で奔放である。闘いでは勇ましく、勝利を求め、仕事にも耐える。この動物種

に似ているとされる人は、髪は張りがあり赤毛で、頬は大きく、首は長く、鼻は大きく広がり、下唇が垂れている。色事においては激しく、堂々としており、過度に論争好きだが、知恵はさほどでもない。

このように両者の着眼点は実に異なるのだが、ヒルデガルトがバランスという中庸の思想を掲げているのと同様に、『人相学』も、極端な性格を排するという中庸の思想に彩られている（注3）。「何度も述べているように、過剰は悪徳であり、中庸が最善である。だがここで再び述べるが、中庸とは純粋なものではなく、詳細に探求してみると、中庸なるものは常に、またすべてにおいて有用であるとは限らない。時に最善の節度と考えられるのは、二つの極端の真ん中ではなくて、より高い側へ傾いていることである」（p.131、p.133）。この部分は、一般的な「中庸」すらをも極端に捉えるべきではないという徹底した相対主義とも取れる。先ほどの眼について言うならば、それは大きすぎても、乾いていても、窪んでいてもいけないのだ。

『人相学』のテキストにおいてはキリスト教的なものはほとんど見いだされない。とはいえ、こうした中庸の思想は、ある意味で同時代的な社会像を浮き彫りにする手がかりとなる。このテキストがラテン語で書かれたものであり、しかもギリシア語の単語が随所に取り入れられていることを考えると、その著者も読者も同時代の知識階級、すなわち聖職者階級に属していたことが窺える。実際、同書の解説によれば12世紀には二つの写本が存在する（p.31）。このことから、テキスト成立に際しての聖職者の参与を考えないわけにはいかない。一方でその内容はいかにも世俗的な伝統に依ったものだが、これもまた、アリストテレス学に見られるようなスタンスが、いまだ直接的ではないにせよ、なんらかの広がりを見せていたことの傍証となるのかもしれない。すなわち、個々の事象そのものへの関心が、ゆっくりとではあっても拡散・浸透していったことを窺わせるのである。中庸思想そのものはきわめて保守的だが、こうしたテキストが書かれること自体が、時代の緩やかな変化の反映、あるいは革新の先触れを示しているのではないかとも思われるのだ。保守というベクトルの中であればこそ、次なる革新の萌芽もあるのではないだろうか。構成的（元素によって規定される）身体は、表層的な身体（動物との類比で捉えられる）へと移り変わる。そのはるか先には、客観的記述を擁する近代科学が待っている。

注

ハインリッヒ・シッパージェスは『中世の患者』（濱中淑彦監訳、人文書院、1993）において、フレグマと呼ばれる最初の二種が「病気の臓器に現れるねばねばした液

体」、リヴォルと呼ばれる残りの二種が斑を表す言葉であるとしつつ、リヴォルが「病気の有機体に生ずる変化のうち何に該当するのかを正確に言うことは不可能である」(p.112)と述べているが、ここではさしあたり、体液の状態を区分したものとして概念的に理解しておくことにする。

多少文脈は異なるものの、バーバラ・ニューマンは、アリストテレスへの直接の言及はともかく、「アリストテレス学がヨーロッパの民間医学の伝統のなかに入っていた」可能性もありうると記している（『ヒルデガルト・フォン・ビンゲン』、前掲書、p.164）。

顔の中では眼が最も重要というように、徴にはなんらかの優劣がある。矛盾する徴が複数存在する時には、優勢な部位が支配的となるものの、他の徴が影響を与えるという風である。この優劣関係そのものは改めてまとめてみる必要があり、ここでは取り上げない。

Text: 2002年10月

6. 旅する中世人

Pèlerinage

Croisade

Intériorisation de l'espace

Voyage à un endroit plus proche

◇移動

中世人の世界観などということがよく引き合いに出されるが、そうした場合にさほど取り上げられないのが、「移動」から見た「世界観」だ。だが世界観の構築において、「移動」が果たす役割はきわめて大きいと考えられる。世界、あるいは少なくとも空間の認識は、そうした移動なくしては語りえないからだ。そのような視点を早くから提示していたのがオットー・ボルストの名著『中世ヨーロッパ生活誌』（永野・井本・青木訳、白水社、1985-98）である。同書は、中世人の旅への情熱が、重々しい日常の単調さに対する反動としていわば「極端な形」のものであったと述べている。「変化を求め交替を希う衝動」（第2巻、p.194）とは、あるいはやや近代的意識に色づいた表現かもしれないが、いずれにしても、中世人は実に盛んに移動していたことが指摘されている。

当然ながらまずは通商での移動があった。L.アブドゥールゴドーの『ヨーロッパ覇権以前』（佐藤次高ほか訳、岩波書店、2001）の記述によれば、征服と分裂を繰り返していた9世紀ごろまでのヨーロッパは、封建制を軸に安定化するようになって、ようやく小規模な交易地を復活させ、地の利に恵まれた場所には定期市が開かれるようになっていく（上巻、pp.52-53）。市が制度化されていくと、商人たちの交流も深まる。それは遠距離交易の拡大を意味し、身の安全を図る必要から、商人たちは「隊商」を組んで移動するようになる（同、p.65）。同書によれば、蛮族の侵入以降のヨーロッパは、古代からローマ時代にかけて確立していた「世界システム」（世界的規模の交易システム）から孤立してしまっていた。それが再統合を果たしたのは十字軍の功績だったという（p.56）。そしてまた、一般に十字軍を導いたのが人々の信仰、そして巡礼熱であったとも言われる。再びボルストの著書に戻ると、ローマ時代からの道路網と、職業

的・兄弟会的ネットワークを頼りつつ、聖職者も俗人も盛んに旅に赴いていたのだという（前掲書、p.196）。旅の諸相は、それぞれが互いに密接に絡み合いながら、中世の人々の精神世界を形作っていったのだろう。そうした精神世界に踏み込んでいくことは果たして可能か、というのが目下の基本的な問いである。

◇遠方へ：聖地巡礼

中世の巡礼行とはいかなるものだったか。巡礼といえば、まずエルサレムなどの中東の聖地への旅か、あるいは聖地とされる場所への旅が思い浮かぶ。R.マンセッリ『西欧中世の民衆信仰』（大橋喜之訳、八坂書店、2002）の記述では、パレスチナの聖地を尋ねる旅は非常に古くから行われていたが、その一方で、殉教者や聖人たちの奇跡において聖地とされた場所への巡礼もあった（p.102）。遠隔地への巡礼は小集団で行われるのが常だった。6世紀以降、アイルランド系の修道士（隠修士）の禁欲修行としてなされる巡礼は、ほとんど死を意識した殉死行でもあった（p.103）。そうした集団的で特殊な巡礼に、徐々に多くの群衆が加わるようになる。こうした記述からは、隊商や巡礼行などの移動する小規模な集団が中世の街道に広がっていた様が喚起される。

現実の旅の姿はどうだったのか。史料として残されたものから、そうした姿は浮き彫りになるのだろうかという点、どうも実際の旅の様子はなかなか窺い知れないようではある。時代は少し下るが、聖地巡礼の手記の一つである13世紀のリッコルド・デ・モンテ・クローチェのものを覗いてみよう（羅仏対訳：Riccoldo de Monte Croce, "Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient", Honoré champion - Paris, 1997）。解説によれば、フィレンツェのドミニコ会士リッコルドは、1288年にイスラエル北部の港町アッカに降り立つ。アッカは十字軍時代の要塞都市だ。以来、リッコルドは10年間かけて中東一帯を旅している。正確な帰還の日付は不明とのことだが、1300年にはイタリアに戻っているという。いずれにせよ、その間の手記を綴ったものが、この『巡礼記』（Liber peregrinationis）である。

冒頭、神の愛の不可思議さを想う筆者は、みずからの生を振り返り、キリストの足跡を追う旅を決意する。次に、いきなりアッカへの到着が語られる。途中経過は省かれており、旅の詳細はわからない。描写は最低限でしかない。ただ、ここから先は動詞が一人称複数形が多用され、旅が複数の集団で行われていたことがわかるのみだ。このテキストで特徴的なのは、町から町への移動について、数字が多用されることで、例えば到着したアッカから最初のガリラヤのカナまでは20マイル（miliaria）などと、割と細かく記されている。旅はそこからナザレ、ガリラヤ湖沿岸をめぐる、ゲネサレ、マグダラを

経てティベリアスに到着する。次いでタボル山を目指し、エルサレムに到着する。一行は要所要所で祈りを捧げ、キリストや他の聖人たちの受難を想ってさめざめと泣いたりもする。基本的に、それぞれの場所での活動記録が手記の主眼であるかに見える。そして巡礼記の後半は、むしろ異教徒たちとの出会い、異教徒たちの風習など、そしてそれらに対して説教する様などが細かく描かれていく。サラセン人、トルコ人、タルタル人、クルド人などの描写もあり、いずれもかなり辛辣な筆致で描かれている。イスラム教についても、コーランには矛盾があるとしてあげつらったりする書き方になっている。

一読してわかることだが、この書はガイドというたぐいのものではなく、むしろ修道士リッコルドの悔恨の念を旅を通して記した手記となっている。その意味では具体的な旅の様子は知り得ないものの、巡礼がそうした「内面の旅」であることを改めて知らしめている点は興味深い。あるいはこうした手記は、巡礼の精神的支え、精神的モデルをなしているのかもしれない。都市間の距離が数字で詳述されたりもしているが、それは実践的・ガイド的なものを意図したものというよりは、キリストほか主たる聖人たちの苦難の様を強調するべく、また、そうした足跡の後追いをしているリッコルドたちの苦行を強調するための仕掛けをなしているとの印象が強い。とはいえ同時にそれは、現実的・写実的な描写へと道を開くものなのかもしれない。

また一方で、後半の異教徒との出会いに見られるように、みずからの信仰の実践的対応として、異教徒の改宗への働きかけが強調されてもいる。遠い中東の地で、異教徒の改宗に献身しようとするリッコルドの一行は、当時末期を迎えていた十字軍の残響を色濃くとどめているともいえるだろう。リッコルドらがアッカに到着してから3年後の1291年、そのアッカは異教徒により陥落し、十字軍によって築かれた植民地は完全に崩壊した。リッコルドはバグダッドにいて、生き残ったキリスト教徒が流入してくる様を目にし、心を痛めている。おそらくはその後に書かれたであろう手記および書簡（同書に仏訳所収）が、そうした十字軍的な精神を湛えているのは明らかだ。

◇大移動：十字軍

十字軍とはそもそも何だったか――数多くの研究が費やされてきた問いだが、当然ながらそれは、人的移動・物質的移動という観点からしても大きな問題系をなしている。ここでは細部に入り込むことなく、さしあたりの概観をまとめておくだけにすが、そこで重要な著作となるのが、P.アルファンデリーの講義を弟子のA.デュプロンがまとめた、今や古典とも言われる『キリスト教と十字軍の理念』（P.Alphandéry et

Alphonse Dupront, "La Chrétienté et l'idée de Croisade", Albin Michel, 1954,59 - 1995) である。

同書の主眼は、十字軍に先行しその組織化を推進する一方で後にはその衰退にまでいたらしめた聖職者や民衆の動きを、大きな流れとして描き出すことにあると思われる。第一回の十字軍が組織される前の11世紀後半までには、十字軍を準備したあらゆる要素が練り上げられているという (p.9)。聖地の巡礼は古代末期の4世紀ごろから行われていたが、やがて聖人伝の流行と相まって、巡礼は「清め」の概念と結びつくようになる (p.10)。危険な旅程でありながらも武器を持つことはなかった巡礼行は、11世紀にまとめられていく戦闘行為の神学の後押しを受け、徐々に武装化の動きも出てくる。キリスト教に改宗したハンガリー王イシュトバーン1世 (10世紀末) は、大々的な遠征として巡礼を組織し、ルートの整備も行っている (p.20)。大々的に集団化した巡礼行は、旧約聖書におけるヘブライ人の聖地行にもなぞらえられていく (p.23)。

一方、下からの突き上げの力もある。当時民衆の間には終末論が流布していたといわれる。その背景には度重なる災害 (疫病、1033年の飢饉など) があり、そんな中、人々は集団的宗教生活を熱望するようになる。集団化はこの場合、災害への恐怖に対する防御として取られた措置だ。こうした中から貧者や破戒僧などの集団も出てくる。預言者を名乗る人々が介在し、かくして終末論的な不安が、人々を集団へとまとめ始めていた (pp.67-69)。そうした文脈においてウルバヌス2世によるクレルモンの演説 (1095年) が執り行われる。異教徒に虐げられている東方のキリスト教徒を解放しようというその提案は、そうした集団を通じて民衆に広まる。民衆が飛びつかないわけではない。

このように見ると、しばしば崇高な目的のもとになされたと解される十字軍が、途上でユダヤ教徒の虐殺などの逸脱行為を招き、聖職者らによる批判の対象となった (pp.74-77) ことも至極当然のように見えてくる。しかし第二回十字軍のころ (12世紀半ば) には、民衆が求める宗教生活が転換し、より安定化が指向され、隠遁生活や定住生活が求められるようになる。一種の内面化が起こるのだ。こうして各種の宗教的集団もきちんと確立されるようになり (p.163)、集団的移動の意味が薄らいでいく。かくして第二回十字軍は民衆も敬虔さを持ち崩す結果となる。一方で災害は相変わらずつきまとい、結果的に聖地からの聖遺物の持ち帰り (聖遺物の崇拜) や聖人伝のさらなる流行がもたらされ、民衆の中には個人主義の萌芽が芽生え (p.218)、同時に階級意識も現れてくるのである (p.220)。

第一回と第二回の十字軍の間に生じたこれほどの変化は、一面で、その第一回の集団的

大遠征がもたらした反動とも見ることもできるだろう。あるいは、集団はその力学として習合と散逸とを繰り返す、というふうに一般化してもよいのだが、むしろこれは第一回目の強烈な体験・記憶（多くの参加者にとって、それは文字通りの異文化体験だったはずだ）が、熱狂がさめるにつれ沈殿し省察の対象となっていく過程として捉えた方がよいかもしれない。聖遺物の崇拜や聖人伝の流行は、そうした内面化の過程に置き直して考えてみる必要がある。そしてそれは、また別の形の移動をも生み出していく。よりローカルな聖地への巡礼である。

◇空間の内面化

ローカルとはいえ、聖地はなおも遠い。例えばローマもそうだし、もう1つ、スペインのサンティアゴ=デ=コンポステラもそうだ。12世紀ごろフランス人著者（アムリー・ピコーだとされる）によって書かれた有名な『コンポステラ巡礼者ガイド』がある。これは『聖ヤコブの書』（Liber Sancti Jacobi：別名をCodex Calixtinusともいう）の第5巻にあたるもので、1882年に初めて単独の書として刊行され、以来重要な史料として扱われてきた。現在出ている羅仏対訳本は第5版（"Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle", Vrin, 1978-97）である。

上の『巡礼記』とは違い、こちらはどうかやら旅人への参考となることを意図しているようで、まずはルートの説明から入る。フランスからコンポステラへ向かう道は4つあり、それらは途中で合流し、最終的には一本の道となってコンポステラへと続く（1章）。著者は、スペインでの合流後のルートを、まずはソンプールから合流地プエンテ=デ=レイナに向かう道を3つの小区間に区切り、さらにその北側を起点としてコンポステラにまで至る道を13の小区間に区切っている（2章）。そして各小区間に点在する町名が列挙されていく（3章）。次にとりわけ重要な宿泊所が3つ挙げられ、著名な巡礼者の名が記された後（4、5章）、ルートで遭遇する河川の解説（6章）、ルート上の村落とそこに住む住民の性格（7章）などが描写される。このあたり、実際の旅程での問題点が指摘されていて興味深い。つまり、川超えの難易度や、村落で話される言語の違い、食料調達の要所、通行料を課してくる不当や輩の存在などだ。また、バスク人、ナバラ人などがスコットランド系のような粗野な出で立ちで、風俗や言語も野蛮だといった描写もある（ナバラ人は、9世紀から11世紀ごろスペイン北部で王国を作っていた）。ここには民族誌の萌芽があると言えるかもしれない。

8章になると、今度はルート上で訪れるべき聖人ゆかりの地や聖遺物の数々が示される。おそらくはこれが同書の中心的な箇所、分量的にも長大なテキストになっている

(ここでは詳しい内容は割愛する)。それぞれの聖人や聖遺物には歴史的な解説や由来、聖人の祭日などが付され、ルートに即して列挙されている。その文脈で、ここに著者がみずからギリシア語から訳出したという殉教者エウトロプスの逸話が挿入されたりもする。そして9章では、いよいよコンポステラとその周辺の教会の詳細が綴られる。これが最終的なハイライトで、この後は聖堂参事会員の話と巡礼者への受け入れ義務について語られ、本文は閉じられる。

このように同書では、ルートの概観、小区分から始まって、具体的な問題、見所などが描かれていくわけだが、まず注目すべきは、この本の構成の仕方である。大まかな区分から細かな描写へと、ほぼ全体がツリーの枝分かれのように処理されていることがわかる。ほぼ同時代的なサンヴィクトルのフーゴーなどに見られる分類への熱意が、ここにも反響しているように思われる。また、すべて大まかに旅程の時系列にそってまとめられている点も重要だ。こうした視点は、図式的な空間把握を伴わないわけにはいかない。いわば地図的な空間認識である。当然ながら、そうした認識が得られるのは、実際の移動が事後的に省察される過程においてであるだろう。あるいは分類への熱意そのものすら、移動から導かれた空間秩序の構成の延長線上にあるものなのかもしれない、とは言い過ぎだろうか。いずれにしても、同書が、移動への熱狂が沈静化した後の理性的な省察という文脈の中に位置づけられるだろうことはほぼ間違いない。もちろんそこには、突然挿入される聖人伝の逸話に代表されるような、構成上の揺らぎもまた見いだされるのだが。

◇近場へ！

それにしてもこのガイドは、同時代人にガイド本としてどの程度使われていたのだろうか、という疑問もある。これについてはドゥニーズ・ペリカール=メアの『コンポステラと中世の聖ヤコブ崇拜』(Denise Pe´card-Me´a, "Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Age", PUF, 2000)が参考になる。これはコンポステラが聖地として認められるようになった経緯を中心に、民衆のヤコブ信仰を様々な角度から探った書籍だ。同書によれば、実はこの『ガイド』は、1938年に現行の翻訳版の初版(ヴィヤール訳)が出てから有名になったもので、12世紀移行のコンポステラ巡礼を世に広める上で貢献した書物ではなかったという(p.236)。コンポステラが聖地として認められるようになったのは、先の『ヤコブの書』の第4巻をなしているシャルルマーニュとロランの物語の貢献が大きい。トゥルピヌスによって書かれたとされていた(後に否定された)1119年ごろのそのテキストでは、フランスの騎士たちが聖ヤコブの名のもと、スペインを解放しに向かう物語が展開する。聖ヤコブはシャルルマーニュ

の夢に現れ、シャルルマーニュはコンポステラまでの道の要所にヤコブの名を冠した教会を建てていく。これがコンポステラ神話の強化につながったのだという (p.233)。

一方、聖ヤコブそのものは民衆の想像力の中で、復活(再生)の力と結びつけられていた (p.13)。十字軍で東方から大量の聖人たちの話が持ち込まれ、当然ながら変形して広まっていくと、聖書に登場する大ヤコブ(イエスの兄弟)、小ヤコブを始め、様々なヤコブが渾然一体となり、民衆の心性と結びついて独特のイメージが形成されていった (pp.51-53)。また、ヤコブを冠する教会はすでに各地にあり、そのため、民衆はきわめてローカルな、近場での「巡礼」を行うようになる。1025年、フルリー=シュール=ロワールの司祭は、聖ヤコブへの祈りは、コンポステラに限らずどの聖ヤコブ教会でも捧げられると述べているという (p.121)。

これは注目に値する指摘だ。なるほど、中世の巡礼者は誰もが遠方へと旅していたわけではない、ということである。実際、教会の側は、一般人(特に裕福な層だとされる)の巡礼を必ずしも快く思っていない (p.18)。当時は代理による巡礼も行われるようになり、商人などが加わっていたりもしたからだ。そもそも、地域の司祭は信者の長い不在を禁じていた。また、ベネディクト会の規則では生活の安定を義務づけていたため聖職者の巡礼もそれほど数は多くなく (p.202)、すでに世俗の者が巡礼の中心になっていたらしいのである。彼らは近場へと殺到する。実際、そうしたローカルな巡礼路が「ヤコブの道」と称せられたりもした(本来はコンポステラへの道のことだ)。コンポステラが真にヤコブ信仰の一元化を果たすのは、16世紀以降の反宗教改革を経てのことだと著者は言う (p.339)。

死を覚悟しての遠方への旅から、より近場への巡礼の旅へ。その推移は、上述したような12世紀半ば以降の生活の安定化指向と結びついていたのだろう。そしてまた、相変わらずなくならない災害等への不安から、在俗の人々は庇護を求め浄化を願い、近場への「旅」をさらに増大させていくのだろう。彼らはそうした旅を通じてどのように世界を見、どのように秩序づけていたのか。一つ言えることは、少なくとも巡礼について、それがすでにして事前情報に則った、情報確認のアспектをもっていたのではないか、ということである。上のフルリー=シュール=ロワールの司祭の言をもう一度取り上げるならば、当時の「巡礼者」は、近場に行きつつもより遠方のコンポステラに思いを馳せていた可能性があることがわかる。さらに、先のコンポステラの『ガイド』の冒頭は次のように記されている。「学識ある読者が、この一連の書は真実かと問うならば、躊躇も懸念もなくそうであることがわかるだろう。ここに書かれていることは、ま

だ存命中の多くの人々によって真実だと証されている」（注）。その書の本物らしさを証するのは、旅から帰った存命中の人々の証言なのである。生者が伝える話は、書かれたテキストをすら補強する役割を担うのだ。つまりそれだけ、旅の記憶はすでに人々の間に「情報」として流布していたのだろう。伝えられる情報とそれを元に行われる情報追認の旅。それらの循環構造は、当然ながら個人がもつ世界観（イメージ）を強化していくだろう。12世紀の旅はすでにして、先行する様々な情報に彩られていたかもしれない。「情報」から見た中世というのも、なんとも興味深い問題系ではないか。

注

原文は次の通り。"Si veritas a perito lectore nostris voluminibus requiratur, in hujus codicis serie, amputato esitationis scrupulo, secure intelligatur. Que enim in eo scribuntur, multi adhuc viventes vera esse testantur."

Text: 2003年1～2月

7. マリア信仰を追う--その1

une forme ancienne

Marie pour la classe intellectuel médiéval

Hugue de Saint-Victor : sexualité en moyen âge

◇聖母信仰のかたち

現ローマ法王がマリア信仰に篤いことはよく知られている。2000年には、ファティマの予言（1917年にポルトガルのファティマで牧童の前に聖母が現れたという一件）の三つめが、1981年の法王暗殺未遂事件を暗示していたとヴァチカンが公表し、法王は聖母に改めて深い感謝を捧げたとされる。そもそも法王のお膝元、ポーランドのチャンストホーヴァの「黒いマリア像」は14世紀から礼拝されているという。また、その「御出現」も多数に及んでいる。竹下節子『聖母マリア』（講談社選書メティエ、1998）によれば、近代以降に教会が真性と認めた御出現は1933年のベルギーのバヌーを最後とするものの、それ以後200件を超える報告があるのだという

（同、p.174）。涙や血を流す像も数多く、最近でもベネズエラでそういう事件があり、イラク戦争との関係でマスコミが取り上げたりしていた（かなり浅薄な取り上げ方だったようだが）。マリア信仰はこのように、教会の上層から下層にいたるまで、綿々と流れ続けてきた信仰形態であることがわかる。

ところが意外といえは意外だが、現代のマリア信仰の中心的教義のうち、マリアの「神の母」とする教義（431年エフェソス公会議）と処女受胎の教義（649年ラテラノ公会議）はともかく、無原罪の御宿りの教義が宣言されたのは1854年、マリア被昇天の教義は1950年で、かなり新しいことがわかる。また、マリアを教会の母とするという5番目の教義は、正式に採択されるにはいたっていないという（上掲書、pp.119-133）。こういったことからしても、マリア信仰には様々な要素が入り込み、様々な潮流に取り巻かれてきたことが窺える。マリア信仰の多面性の現れだ。この多面性を読み取っていくことは明らかに興味の尽きない問題で、当然ながら神学以外のものだけでも実に膨大な数の研究がある。俯瞰すら満足にできないだけの量であり、トピックを限定したとしてもなお多大な作業を要するのは歴然としているが、ここではあえてそういう

中から、最初の足がかりとして、ごく一部の領域についてアプローチを試みることにしよう。

◇マリア信仰の初期形態？

431年のエフェソス公会議で、マリアは「神の母」（テオトコス）であると認められた。このエフェソスは、古代の女神アルテミスの信仰があった場所でもあるという。なるほど、そうしたところの類推から、古代の異教の神々の系譜は、キリスト教時代になっても地下水脈のごとく綿々と流れ続けていて、姿を変えたその一つの現れがマリア信仰だという言い方が幾度となくなされている。しかしマリアの場合、決定的に違うのは、それが最初から女神として存在していたわけではなく、いわば一女性が神格化されていったという点だ。エフェソスの会議でのマリア公認にいたる経過には、かなりの紆余曲折があったらしい。このあたりの話は、内藤道雄『聖母マリアの系譜』（八坂書房、2000）で触れられている。どうやらある意味でそれは、異端とされるネストリウス派（マリアを人の母とする）を排撃する過程で成立した副産物のようなものだったのかもしれない。また同書は、「罪はエヴァで始まったのと同じ方法でマリアによって破棄される」という図式（2世紀のユスティノス）が称揚されることによって、エヴァが悪魔の側にいっそう密接に結びつき、それだけマリアは崇高な存在に押し上げられていく、という点も見逃していない。古代の女神は基本的に生殖に関する象徴をなしていたわけだが、いずれにしてもそうした純化の過程で、マリアからは性的なものが一切排除されていく。

こうした全体的な流れの発端はそもそもルカによる福音書にある。最も古いとされるマルコの福音書などでは数回目立たない形で登場するにすぎないマリアだが、ルカによる福音書では（福音書中、マリアが最も多く登場している）、とりわけ、マリアがエリザベツの言葉に答えて言う主の讃歌「マグニフィカート」が有名だ。上掲書が示すように（pp46-51）、これは旧約聖書を下敷きにした、実に精緻な詩句になっている。貧しいガラリアの住民だったはずのマリアは、ここでは教養ある人物のように描き直される。それは、同福音書の他の箇所での記述（マリアは社会的身分の低い階層に属しているように描かれる）に矛盾するのだが、すでにしてここに、神格化への一歩が見られるというわけだ。

これ以後、マリアに捧げられる讃歌は後を絶たない。ロジェ・ビシエルベルジェ『神の母マリア』（Roger Bichelberger, "Marie me`re de Dieu", Editions du Rocher, 1997）に即して代表的なものを列挙しておく（pp.160-167）、そのマグニフィカ

ートや「アヴェ（アヴェ）・マリア」（句の前半などは1世紀ごろのものと考えられる）、「シビラの神託」（2世紀）、「あなたの下に（sub tuum）」（4世紀のエジプトのパピルスなどに記された）、ミラノの司教アンブロシウスによる讃歌（4世紀）、アレクサンドリアの聖アタナシウスほか東方の聖人らによる讃歌、6世紀のフォルトゥナトゥスによる「おお、栄光の聖母よ」やロマンノスの讃歌、7世紀のエルサレムの聖人たち、「アヴェ・マーリス・ステラ（海の星よ）」、10世紀の「レジーナ・カエリ（レジーナ・チェーリ）」「アヴェ・レジーナ・カエロールム（アヴェ・レジーナ・チェロールム：天の女王よ）」などがある。7世紀のコーランにもマリアは登場し、聖書外典などに見られるのと同じような着想で書かれているという（p.168）。

◇中世の知識階級にとってのマリア

一般に、西欧においてマリア信仰が盛り上がりを見せるのは11世紀ごろからとされる。とくにそれは民衆の間で高揚したとされているが、そうした民衆の間での信仰もさることながら（それについては別個にまとめる予定だが）、マリア信仰の熱は知識階級においても同様に見られたようだ。もちろん、彼らのマリア信仰も、根の部分では民衆的なものと一体になっているのかもしれない。松原秀一『異教としてのキリスト教』（平凡社ライブラリー、2001）では、11世紀のシャルトルの司教フルベルトゥスと、12世紀のクレルヴォーのベルナルドゥスが挙げられている。いずれも病気の時に聖母が現れ、数滴のミルクを口元に垂らしたのを受けて治癒した逸話が挙げられている（p.156）。これらの逸話（それら自体が民間伝承的なものかもしれないが）が仮に真実だとすれば、その心性は民衆のものとはほとんど変わらない。

歴史の闇に消えていってしまう民衆の心性とは違い、彼ら知識階級の人々は、少なくとも著述という形で痕跡を手段があった。動機はともあれ、彼らは信仰にまつわる問題を、洗練された形で文章に残すことを常としていた。知識階級を代表する人々の著したテキストを見ていけば、当時の聖職者の上層部がどのような形でマリアの崇拝を引き受けていたのか、その一端がわかるというものだ。上のベルナルドゥスにも、マリアを扱ったテキストとして『聖母賞賛』がある。ここでは簡単に輪郭だけをまとめておくが、参照しているのは、羅仏対訳版（"A la louange de la vierge me`e", Les Editions du Cerf, 1998）だ。シトー派の論客として名を馳せたベルナルドゥスのこのテキストは、受胎告知の場面についての注釈を加えたもので、同書は4つのホメリア（訓戒）から成っていて、それぞれルカによる福音書の1章26、27、28から32、33から38の注釈となっている。

最初のホメリアでは、まずもってマリアのところへ遣わされたガブリエルについて長く語られる。それが救い主に相応しい使いの者であることが強調される（マタイによる福音書1章20でヨセフに告げるのも、ガブリエルだとされる）。次に、ガブリエルが遣わされたナザレがいかに正当であるかが語られ、さらにガブリエルが現れたマリアについて、それがいかに相応の謙虚さを身に纏っていたかを讃えている。ここで「処女にして母」であることへの賞賛が述べられるが、それが一体どういうことなのか、といったことには立ち入っていない。2つめのホメリアでは、旧約聖書との予型論的な関係（原型としての新約、予型としての旧約という考え方）から、受肉についてのコメントが連ねられる。また、ヨセフについてはマリアの純血の証言者としての役割が強調されている。第3のホメリアでは、マリアと天使との告知の対話が再び辿られる。特にイエスについて語る天使の言葉などに注意を払っている。マリアのとまどいを察し慰安の言葉をかける天使を讃える形になっている。第4のホメリアでは、残りのやりとりについて語られる。そこでクローズアップされているのは、むしろイエスそのものの偉大さだ。

この注釈は基本的に主な登場人物たち（マリア、天使、そしてイエス、さらにはヨセフ）の賞賛を全面に押し出している。そのため逆にマリアそのものの崇拝は後退する形にならざるをえない。当然ながら、性愛や出産にかかわる部分は純化され、見えなくなっているし、マリアの讃え方も、まさにマリアの謙遜、告知の受け止め方などを讃える視点で貫かれ、マリアそのものを崇拝するというよりは、マリアを模範として崇める、というスタンスになっている。ある意味でこれは、きわめて純度の高いマリア信仰の形を作っているといえる。知識人階級の間でこのテキストがどれだけの影響力をもちえたかは不明だが、いずれにしてもここには、教会の教えの一つの型があるように思われる。

◇サン・ヴィクトルのフーゴーの場合

その一方で、同時代には別の角度でマリア讃歌へのアプローチを試みる人物もいないわけではなかった。例えばその一人にサン・ヴィクトルのフーゴーがいる。フーゴーはその分類思考により、いわゆる「12世紀ルネッサンス」の重要人物とされてもいる。フランスで刊行されている『サン・ヴィクトルのフーゴー著作集2』（"L'oeuvre de Hugues de Saint-victor 2", Brepols, 2000）は、マリア関連のテキストを集めた一冊だが、いくつか興味深い論点があるので簡単に見ておくことにしよう。

「マリア讃歌について」（super Canticum Mariae：同書pp.24-90）では、やはりルカの受胎告知の場面を取り上げ、まずはその時のマリアの意識の動きのようなものを

再現し、その行動（エリザベツに会いに行き、さらに主を讃える）を追う。そして例のマグニフィカートに注釈が施される。最初の一文（ルカ、1-47）では、使われている語の対（animaとspiritus、magnificatとexultavit、Dominusとsaluator）に着目し、その使い分けをめぐる意味論的な差異が探求される。なぜ魂は崇め（anima magnificat）、霊は喜び奉る（spiritus exultavit）のか。ここでフーゴーは、魂は二つあるとする学説（つまり、理性的な魂が感覚的魂に後から入るとする異端思想）を退け、「同じ霊が、それ自身に対しては霊と言われ、肉体に対しては魂と言われる（unus et idem spiritus et ad seipsum spiritus dicitur et ad corpus anima）」（p.44）のだと論じる。聖書においては「魂によって霊のある種の感情や穏やかさが表される」ことから、マリアが「魂は崇め」と述べているのは、マリアが恐れを感じることもなく、神への愛に満たされていることを示しているのだとフーゴーは説く。また、「主（dominus）」と言う場合には修飾する言葉がないのに対し、救い主（saluator）と言う場合には所有代名詞が付く点から、神の支配が祝福される者のみ限定されることを想起しつつ、フーゴーは、マリアが、唯一なる者として、単独で恩寵を得たことが強調されていると解釈する。

こうした意味論的解釈に続く論点は、神の人への接し方、マリアの神への接し方だ。フーゴーは、神から人に注がれるまなざしを認知、恩寵、命令と3つに区分してみせる。また、人の側からの仕え方を4つに区分してみせる。被造物としての従属、必然としての従属、恐れによる従属、愛による従属である。エヴァになくマリアの謙遜に見いだされるもの、それは被造物としての従属だとフーゴーはいう。この論点は注目に値する。なぜならそれは、予型論的な枠内にありつつも、ある意味でそれを超えた、エヴァとマリアの抜本的な差異を際立たせているからだ。辱め（humiliatio）は謙遜（humilitas）によって取り除かれる。そしてマリアは、被造物としての従属すなわち謙遜によって、神の恩寵を獲得しているのだ。そのことは続く文（ルカ、1-48）にも反映している。マリアはいわば、それ以前の世代とそれ以後の世代を画す者として捉えられている。このように、フーゴーにおけるマリアは、模範として捉えられた以上の存在として描かれているのである。救世主を媒介する者、つまりは前段階として、神とのつながりの回復をすでにして体現する者、という捉え方であるように思われる。そこには、マリアそのものの崇拜への萌芽のようなものが見られるのだ。

◇中世の「性愛論」

もう一つ重要なテキストが「マリアの美しき処女性について」（De beatae Mariae virginitate：同書pp.182-252）だ。これはマリアの処女懐胎を、大胆にも直接取り

上げた論考だ。つまり、マリアの処女性の完全さは結婚への同意後も、またその貞潔は妊娠後も、出産後も変わらなかったことへの信仰を促そうという説教である。実際これは、その教義をなかなか受け入れようとしめない相手を想定して、二人称を多用して書かれている。まずは結婚への同意後に「肉体的結合」がなかった点について、フーゴーは「肉体的結合なければ真の結婚ではない」という当時の通念（と思われる説）を批判し、マリアにおいて肉体的結合の欠如と真の結婚とが両立することを論じようとする。ここでフーゴーが持ち出すのは、「男女が相互に相手に対して責任（義務）を分かち持つこと」という結婚の本質の定義である。ここで性的関係は副次的な同意事項（相互の義務に立脚した）として、結婚そのものから分離される。性的関係の有無で結婚の神聖さは左右されないというこの考え方は、ある意味きわめて近代的だ。

反論として予想される「子孫を残すという目的性」については、旧約聖書の記述「そのために男は父母の元を離れ、妻と結びつき、二者は一つの肉となるのである」（創世記、第2章24）の「そのため（ラテン語のpropter hoc）」で繋がれる論理関係を吟味し、彼らが一つの肉となるのは、両者がともに肉から出ているからだという関係性を示した上で、父母の元を離れ妻と結びつくとはどういうこと問う。そして、この一文で問題になっているのが、肉体的な結びつきであるというよりは愛情であることを示し、先述の結婚の同意の関係に帰着することを論じていく。このあたりの論旨の運びはここでは詳細に紹介しないが、基本的には「一つの肉」で暗示される性的関係すらも、愛情にもとづく同意関係なしには意味をなさないというのが論点である。

次にフーゴーは再び受胎告知の場面（ルカ、1-34）に戻り、そこでのラテン語の時制（「どうしてそんなことがありましょうか（未来形）、私は男を知りませんが（現在形）」）に、マリアのこれまでの貞潔と、貞潔で有り続けることの決意を読みとる。そしてそれに答える天使の言葉（ルカ、1-35）が、その決意を打ち砕くものではないことを告げる、と見る。つまりここで、感覚的な欲望によってマリアの決意が汚されるのではない、ということが示されるのだとフーゴーは論じる。では子どもを産まないのは悪しきことではないのか。この予想される反論に、フーゴーは詩編の一節（72、21-25）を引き、それがまさしく獣の生であり、マリアがより崇高なものを求めていると断じる。そもそも一民族だけが問題だった過去の世界では、多産が美德とされ不妊は律法の咎めを受けたが、あらゆる民族が神を讃えるようになったマリアの時代においては、むしろ貞潔が美德とされるようになったのだ、というのがその論旨である。これもまた予型論的な枠組みを感じさせる議論だが、そこに示されているのは決定的な差異、あるいは断絶であり、マリアがちょうどその「係留点」をなしているという認識ではないだろうか。

さらにこの後、後半として、マリアの受胎が感覚的欲望もなく聖霊によってなされた、という点への注釈が続く。マリアが身ごもったのは肉なのか、もしそうでないとなれば、肉でないものから肉がもたらされるのはどうしてなのか、というきわめて核心的な問題だ。フーゴの観察によれば、自然の摂理に従って肉体が物質を提供して肉体が生まれるが、その際に物質の提供をなす動因となるのは愛だけなのだ。そして、マリアの場合、マリアの肉体が物質を提供し、その動因たる愛が聖霊という形でもたらされ、聖なる子どもが生まれたというところに、その奇跡があるのだとされる。しがたってそれは感覚的な欲望によるものでもなく、また聖霊が種をもたらしただけでもないのだから、聖霊が父親ということにもならない、という「理論」が成立する。もう一つ、マリアの出産についても注釈がなされる。感覚的欲望が伴わない受胎である以上、出産にも苦痛はありえない、とされる。また、この「理論」により、そうした欲望が伴っていない限りにおいて、また、男の種から生むのではないかぎりにおいて、処女性自体もそのまま維持されているということになる。

この論考がマリアをめぐる異論への反論として書かれたものであることは容易にわかる。と同時に、それがより広い文脈での性愛論をなしていることも確かだ。このテキストの末尾の方でフーゴは、婚姻が男女の同意の関係性で、性的関係とは別であるとするなら、なぜそれが同性の間ではありえないのか、という問題を取り上げている。ただこの問題については、フーゴは異性間の婚姻こそが神の摂理だからと簡単に反論するだけで十分だと断じているにすぎない。また、その文脈で近親婚（母と子）の問題も取り上げ、それもまた婚姻の神聖さを欠いていると断じている。いずれにしても、マリアをめぐる問題が性愛論、あるいは結婚論にまで発展するというという重大な点（ベルナルドゥスはそれを避けていたようにも思えるが）を、フーゴは正面から受け止めているのである。ここでのマリアは、単なる崇拜対象でもなく、ましてや単なる模倣の対象でもなく、社会の方へと向かって開かれた問題の「結び目」をなしているといってもよい。フーゴにおいてマリアは、より豊かな象徴を担う重要な存在として認識されているのではないかと思われるのだ。

Text: 2003年4～5月

8. マリア信仰を追う--その2

Marie noire

Marie dans la croyance populaire

Une stratégie du sauvetage

Marie dans les cantiques

今回は主に知識階級におけるマリア信仰の様態について、いくつかの面を考察してみた。それに続き、ここでは、中世の民衆レベルにおけるマリア信仰に標準を定めてみたい。もちろん注意しなくてはならないのは、知識階級と民衆という二分法が、中世全般において必ずしも明確に適用できないということだ。教会を中心に構成されていた知識階級は当然ながら社会的エリートでもあったわけだが、民衆と隔絶した「象牙の塔」に籠もりきっていた、とは簡単には言えない。知識階級は民衆といわば背中合わせで存立していたとされる。そうした見方に立つと、マリア信仰は、ある意味で両者の狭間に「橋をかけ」、その分節化の中核をなすものの一つだった可能性がある。

◇ 「黒いマリア」

マリア信仰が、民衆の深層心理的、地下水脈的な異教的心性を映し出す鏡であるとする説は、久しい以前から数多く唱えられてきた。そこでは、マリア信仰は太古の異教的なものの復権である、などと言われる。例として比較的最近の研究所を眺めてみよう。ジャン・アニの『黒いマリアとマリアの謎』（Jean Hani, "La Vierge noire et le mystère marial", Guy Trédaniel Editeur, 1995）は、フランス各地に残る「黒いマリア像」について、それを古代の表象との関係で解釈しようとする一冊だ。同書が目にするのは、グレコ・ローマン文化の中に取り込まれたデメテル、シビラ、イシス、アルテミスなどの女神の系譜（すでにしてそれらは、もとのエジプトなどのものとはだいぶ違っているという）だ。もちろんケルトの影響などにも触れているが、そこでのいわば中心的議論は、シャルルマーニュ時代以降に、それまで迫害を恐れて隠れていた異教的なものが再浮上し、土着の司祭などがそうした異教的なものを取り込んでいったというストーリーだ。

黒いマリアをめぐるのは、その黒の色がどこに由来するのかという大問題があり、これは到底決着にはいたっていない。黒杉宗夫『黒い聖母と悪魔の謎』（講談社現代新書、1998）は、土着信仰との衝突を避ける意味で、マリアと土地の地母神との一致が

図られ、マリア像が黒く塗られたのではないかと述べている。ここでの土着信仰はケルトの宗教（ドルイド教）が想定されている。だが、内藤道雄『聖母マリアの系譜』（八坂書店、2000）では、むしろイシスなどの古代の神話からの流れにその起源を見ている。ル・ピュイの黒い聖母子像は初代のオリジナルは黒くなく、二代目はエジプトからもたらされたと伝えられることから（現行のものはそのレプリカ）、そこに東方起源の女神像の影響が考えられるのだという。上のジャン・アニもそうした方向で論じており、異教における黒の多義性（豊饒に結びつく土としての黒色、恩寵の神秘としての黒色など）も指摘されている。そうしてみると、マリア信仰そのものが、そのはるか以前の時代から続く地下水脈の発現であるという説には一定の根拠があるように見える。ただ、これはかなり大きな問題系であるので、ここでは立ち入ることはせず、今後のために取っておくことにする。ここではむしろ、厳密にマリア信仰にのみ関わることにしよう。

◇民衆の中のマリア

では、実際の民衆的な心性の中で、マリアはどのような役割を果たし、どのように受け止められていたのか。13世紀末から14世紀初めの南フランスの一農村について詳述したエマニュエル・ル＝ロワ＝ラデュリの名著『モンタイユー』（Emmanuel Le Roi Ladurie, "Montaillou - village occitan de 1294 à 1324", Gallimard, folio histoire, 1975-82）を見てみよう。マリア信仰について特に取り上げている第21章（以下、pp.487-494の要約）によると、「アヴェ・マリア」が主要な祈祷文として認められ、他ののは1254年のアルビの公会議だが、それを準備したのがオクシタン地方（オック語圏）でのマリア信仰だったという。例えば当時の靴屋（比較的裕福な層に位置する）にとって、「アヴェ・マリア」を誦んじられることが、カトリック文化を標榜するための最低限の学識だったという。教会が「アヴェ・マリア」を称揚したのは、異端とされたカタリ派、アルビ派への対抗という側面もあったようだ。モンタイユーの村の名士たちの間にはそうしたマリア崇拝が普通に見られ、またより階級的に下の層でも、「アヴェ・マリア」は広く知られていた（注1）。また、マリアそのものに救済のための祈りが捧げられる例も見られたという。魂の救済には父なる神のほかには聖母マリアによってもなされるという考え方も浸透していた。

南フランスのマリア信仰は古くからあったらしいとされるものの、北部とは違い、長い間公式に認められてはいなかった（中世初期にはマリアの名を冠した建物が数多く作られたこととも対照的だ（注2））。13世紀の終わりにはアリエージュ地方のピレネーの一角（現スペインとの国境地帯）でマリア崇拝が盛んになる。近隣から特定の場所への

巡礼も盛んに行われるようになっていく。主要な巡礼地となったのは、アリエージュ地方の **モンゴージ**、カタロニア地方の **モンセラート**、ル・ピュイ、ロカマドゥール、そしてパリのノートルダム寺院などだった。さらに、教会のマリア信仰については一蹴するのに、その名のもとに母親の埋葬を行う「土着の」聖母は讃えている人物をも紹介している。包括的異教と地元のフォークロアとの融合が見られるというのだ。その意味でも、アリエージュ地方のマリアは土地に根付いた存在だった。それは巨石信仰とも結びついており、さらには「天の」父と垂直方向での両極をなしている。

『モンタイユ』の著者による以上の素描は、マリア信仰の心性についての有益な観察をもたらしている。いってみれば、異教的なものや土着信仰とカトリックの文化との狭間に置かれた民衆が、いわばマリアの中に自分の置かれた立場への「救い」を、中間的な逃避先を求めているような姿が浮かび上がるのではないだろうか。もちろん、それはあくまで一つの面として取り出せるということにすぎないのだが。

注

1. レジーヌ・ペルヌーによれば、西欧として見た場合「アヴェ・マリア」は6世紀ごろにはすでにかなり広域に広まっており、7世紀には典礼に加えられていた (Regine Pernoud, "La Vierge et les Saints au moyen Age", Bartillat, 1984-98, p.23)。
2. 同じくペルヌーから。聖母の名を冠する聖堂は、ローマで432年にシクストゥス3世がラテラノの洗礼堂に「母なる教会 (Ecclesia mater)」との文字を彫らせたことをもって嚆矢とするという (上掲書、p.13)。

◇救済のための戦術

マリア崇拜はもちろんそうした狭い意味での避難場所にはとどまらない。救済を求めて、マリアに祈りを捧げる（父なる神ではなく）という民衆の心理は、あるいは屈折しているかもしれないが、より広い文脈で見ると、中世における「救済」の諸相という大きな問題にいきつくように思われる。中世史において12世紀は、争乱から安定へと向かう指向性が民衆の中で芽生えた時期だったとされるが、それは同時に、争乱期には直視することのなかった様々な社会的不安が首をもたげる時期でもあった。その意味で、救済の希求もまた大きな動きをなしてくる。

このあたりの動きについては、フランスの歴史学者ジャン・ドリユモエの研究がある。アナル学派第3世代といわれるジャン・ドリユモエは、ヨーロッパの恐怖についての論考などで知られている。その後刊行された『安心と加護』 ("Rassurer et

protéger", Fayard, 1989) では、それまでのテーマだった恐怖から一転して、教会が民衆に対して用意していくことになる、安心・安全の体系がどのようなものだったか論じられている。とても全部は紹介しきれないので、ここではマリアと関係するごく一部の論点だけを取り上げてまとめよう。

まず最初に指摘されるのが、中世における安心観の古代からの伝統だ。一つにはキリスト教の伝統があり、それによればセキュリティの観念は安易な偽りの感情として警戒されていた。これはアウグスティヌスに始まり、パスカルにまで受け継がれていく見識だという。もう一方で、アリストテレスなどの国家論としての民衆保護の要請も、別系統の伝統として受け継がれていた。それが本当に復活するのは絶対主義を待たなくてはならないが、いずれにせよ、底流としては存在していたということだ (pp.16-24)。

ドリュモーは、史料から見る限り、キリスト教が体系的に異教の取り込み（土着の習俗の名称的変更など）を行っていた証拠はないとしている (p.190)。民衆の迷信などの類は、社会のエリート層にまで浸透していくというが、かといって両者が分離していたわけではなく、むしろ超自然の概念など、両者が共有する心性も大きかった、と見ている。いずれにしても、そうした超自然としての神は、神学的な深まりが達成される12世紀以降、ますます屹立した存在となり、人との絶対的距離（心的な）が増していく。ドリュモーは、そうした神の屹立が、媒介者の必要の高まりと一致すると見る (pp.191-194)。聖人崇拜がいよいよ盛んになるのはちょうどその頃だ。聖人はかくして多様化するが、その動きはもはや止まらない。聖人がもたらす奇跡もまた多様化し、聖人には職業集団や都市の守護者として「専門化」が進んでいきさえする。14世紀ごろのペストの流行などの不安がそれをいっそう助長する。

そうした中でマリアもまた、特殊な地位を与えられていくのだろう。実際、おそらくは海を表す語mareとの関連からだろう、マリアは海運関係者の守護聖人ようになっていく (p.179)。さらにドリュモーは、マリアの表象に頻出するようになる「庇護のマント」についても興味深い指摘を行っている。マントの表象はもともとはビザンツに由来するのだという。全体的に、保護者としてのマリアのイメージは、まずはシトー会が中心になって普及していく。その後も修道会相互の競合関係（フランチェスコ会、ドミニコ会）が、マリアのイメージの流布に一役買っていく (p.268)。マントのイメージは13世紀ごろに定着する。アルベルトゥス・マグヌスは、マリアを聖櫃を覆う紫の布にたとえているという (p.264)。後には世俗の兄弟会による媒介もあり、ペストの再来にともなう形で、マリアへの祈禱も再燃していく (p.277)。

こうして見ると、マリアは二重にも三重にも「中間項」としての役割を担っているように思える。歴然たる隔たりをもつキリスト教と異教、天上と地上、あるいは徐々に乖離していく教会と世俗、エリート層と民衆などといった、二分法的なものがあるようないたる所で、間を埋めるものの一つとしてマリアのイメージが高揚するかのようだ。

◇歌に見るマリア

人々がマリアへの祈りに込めた願いは、なかなか把握することは難しい。民衆文化の側のしかるべき史料がないからだが、とするならば、先に示したように、エリート層と民衆とが共有していたと思われるものにあたって、そこから推測を重ねる以外にない。そうして見ると、手がかりはないわけではない。例えばその一つが、サン=ヴィクトールのアダンによるものとされる12世紀の賛歌（プローザ）だ。"Quatorze proses du XIIe siècle à la louange de Marie", (Brepols, 1994)に所収のベルナデット・ジョレス（校注・翻訳）による序文によれば、アダンはパリのサン=ヴィクトール修道院の聖職者で、フーゴーやリカルドゥスの同時代人でもある。生年などの詳しいことは不明のようだが、一説には、1107年から1134年頃までパリのノートルダム寺院の合唱団長を務め、後にサン=ヴィクトール修道院に暮らし1146年に亡くなったとされている。アダンによる賛歌は1215年のラテラノ公会議をまってようやく正式に典礼として認められている。社会のエリート層に属していた聖職者の手によるものではあるが、あくまで仮定としては、マリアに捧げられる愁訴や願いといったものは、ある程度社会全体が共有していたものである可能性が高い。

では、上に挙げた書籍に収録された14の詩から、そうした箇所を順に拾ってみよう。まず第1の歌（"Ave, mater jesu christi"）では、キリストを薬に見立て、マリアは病んだ世の中にその薬をもたらす医師ののよう描かれている。

Peperisti medicinam	あなたは薬を生み出した
Non humanam, sed divinam	人ではなく、神の薬を
Pereunt saeculo	滅び行く世に
Totus mundus in languore	この世のすべてが病んでいた
Totus erait in dolore	あらゆるものが悲しんでいた
Totus in periculo	すべてが危機に瀕していた

（1歌2連）

この箇所へのジョレスの注釈によれば、キリストを薬に見立てる伝統はアウグスティヌ

スから連綿と続いているという。とはいえ、ここにはより直接的な社会不安の反映も読みとることができるように思われる。そして予型論的に、エヴァによって悪の手に落ちた世界をマリアがイエスをもたらすことで救う図式が歌い上げられる。

Sexus ante fragilis	かつては弱かった性（女性）が
Sexus seductibilis	誘惑に負けやすい性が
Vires frangit impii.	不信心者の軍勢を粉碎するのだ
(1歌6連)	

2番目の歌 ("Ave, Virgo singularis") では、海の守護神としてのマリアが讃えられる。海の星と称されているが、これは航海術において重要な指針をなした北極星を意味している。マリアのイメージと重ねられるそれは、人の生における指針にも喩えられている。

Mater nostri salutaris	われらが救い主の母
Quae vocaris stella maris	それは海の星と呼ばれる
Stella non erratica;	不動の星と
Nos in huijus vitae mari	この海のごとき生において
Non permitte naufragari	われらを難破させぬよう
Sed pro nobis salutari	われらのために常に祈ってください
Tuo semper supplica	あなたの主に
(2歌1連)	

ここでのマリアは、主に祈る（嘆願する）ようにとの訴えが捧げられている。あるいはマリアを通して、マリアを介して主への祈りが捧げられる。まさしくそれは人の祈りを媒介する存在としてのイメージだ。マリアとイエスとはここでは別々の役割を保っている。ところがこれが、別のイメージを通じて重なっていくのだ。

結論から言うと、それはユリの花の比喩を通じてである。まずこの花は一般にマリアの処女性に関連づけられる。3番目の歌（別バージョンの"Ave, virgo singlaris"）を見よう。

Incorruptae castitatis	純粹なる貞潔によって
Non amittit lilium	ユリの花は失われなかった
(3歌4連)	

と同時に、後の段になると、virgo（処女）とvirga（若枝）の連想のつながりのせいだろうか、今度はマリアから生まれるイエスの側が花に喩えられる（ジョレスの注では、花をつける若枝という句の出典は旧約聖書にあるというが、ここでは詳しく紹介するのは避ける）。また太陽にも喩えられている。

Virga florem, stella solem	若枝は花を、星は太陽を
Coaeternam Patri prolem	父とともに永遠なる子を
Virgo mater genuit;	処女なる母は生んだ。
(3歌6連)	

それに続き、やはり予型論的にエヴァとマリアが対比され、マリアがイエスを生んだことによって悪が打ち砕かれたのだと述べられる。こうして微妙に重点がイエスからマリアの方へと移っていく。功績を讃えられるのはむしろマリアの方になるのだ。

O Maria Redemptoris	おお、マリアよ、解放者の
Creatura, Creatoris	被造物よ、創造主の
Genitrix magnifica	輝かしき生みの親よ
(3歌12連)	

さて、ユリの花に戻ろう。イエスを花に喩えている別の箇所を見てみると、例えば7番目の歌では、マリアの比喩がユリそのものに移っている。

Nec pudorem laesit conceptio	受胎も貞淑を汚すことはなく
Nec virorem floris emissio	花を放出しても瑞々しさを失わず
Concipiens	受胎し
Et pariens	出産するマリアは
Comparatur lilio	ユリにも等しい
(7歌10連)	

そして注目されるのは11番目の詩だ。ここではイエスが谷間のユリに喩えられている。

Tu convallis humilis	あなたは小さな谷
Terra non arabilis	耕すことのできない地

Quae fructum parturiit	それが果実を生んだ
Flos campi, convallium	野に咲く花、谷の
Singulare liliūm	一輪のユリ
Christus ex te prodiit	キリストがあなたから生まれた

(11 歌5連)

再びジョレスの注釈を見ておくと、野に咲くユリのもとの出典は旧約聖書のソロモンの雅歌だが、聖母被昇天の祝日のレスポンソリウムでは、野の花はマリアに、谷のユリはキリストを表すのに使われている、とされている。このレスポンソリウム自体も、7世紀か8世紀ごろの匿名著者による受胎告知についての説教から採られているという。ジョレスはまた、一方でオーストリアに伝わる賛歌には、野の花はキリストを示す象徴として用いられているとも指摘している。ラバヌス・マウルス（9世紀のマインツ大司教）はユリがキリストと処女性とを共に意味すると述べているというし、オータンのホノリウス（12世紀の聖職者）は、谷のユリをマリアの象徴として示しているという（上掲書pp.212-213）。このように、花を通じてマリアとイエスの象徴は微妙に揺らぎ、相互に二重化され重ね合わされていく。ここから、両者の役割そのもの（救済という意味で）も、あるいは混成していくのではないかと考えられるだろう。

* * *

このように、ほんのごくわずかな事例を見ただけでも、マリアの象徴的な多義性が窺える。このアダンのテキストにも多くの象徴が見られ、それらは検討していく価値があるだろう。そしてまた、そこに込められた中世人の想いを捉えるためには、より多くの包括的な探求が必要になる。先の課題として、それらは意義深いものとなるはずだ。

Text : 2003.11

© 2003 M. Shimazaki