

『単純な魂の鏡』における「遠くに在りて近きもの」

村上 寛

1. はじめに

西洋中世哲学の基底であるキリスト教思想伝統において語られる神化や神との神秘的合一といった事態は、人間が神の似姿 (*imago Dei*) を持つことや恩寵を根拠とした魂の完成であり、ある種の究極的状态である。そのような状態へどのようにして至るのか、またそのような状態がどのようなものなのかということについては東西を問わず、古代から近世に至るまで様々に語られ、論じられてきた経緯がある。

本稿では、そうした魂の完成について語った人物の一人として、中世に生きたいわゆる「女性神秘家」と呼ばれるマルグリット・ポレート (*Marguerite Porete*, 1310 年没) を取り上げたい。彼女の著作『単純な魂の鏡』 (*Mirouer des Simples Ames*)¹ (以下『鏡』) は、他の多くの「女性神秘家」のように預言や幻視、自分自身の経験についての記述ではなく、意志の問題を中心とした思弁的著作であり、異端認定及びポレート自身の処刑にもかかわらず、著者不明の書として広く西洋世界に写本が流通した。

大学での高等教育を受ける機会もなく、修道女ですらなかったポレートがある程度のラテン語の素養を持ち、聖書に通じ、文学にも造詣が深い、高度な教養を持つ洗練された、ある種貴族的な女性であることは『鏡』の端々から窺われる。また自由意思に関する議論に顕著なように、クレルヴォーのベルナール (*Bernard de Clairvaux*, 1090-1153 年) やサン＝ティエリのギョーム (*Guillaume de Saint-Thierry*, 1085-1148 年) への深い理解が見られるなど、直接読んでいたのか伝聞であるのかはともかく、彼女が少なからぬ神学者の著作に触れていた可能性は高い²。

しかし『鏡』は、その異端認定が多分に政治的理由を含んだものであったこ

とを差し引いても³、確固とした正統思想に立脚してその思想を展開しているとは言い難い。『鏡』におけるそうした特徴をよく表す用語が、「遠くに在りて近きもの」(Loingprés)である。ライヒト(I. Leicht)が指摘するように、この用語によってある種の「神秘的合一」が表現されていることは疑いない⁴。しかし本稿ではそのような指摘に留まらず、「遠くに在りて近きもの」の歴史的背景及び源泉について検討した上で、この用語でもって彼女が示そうとしたものについて、すなわち、どのような論理構造及び概念理解のもとで彼女がこの用語を用いているのかについて考究したい。

ポレートについては無化や滅却(annihilatio)といったテーマを中心として、マイスター・エックハルト(Meister Eckhart, 1260頃-1328年)を筆頭としたドイツ・ミュスティクへの思想的影響関係の有無についても議論されているが⁵、本稿はそうした議論に直接関わるものではない。しかし、無化や滅却が『鏡』において魂が完成に至るまでに辿るとされる七つの段階の内、主に第五段階に関わるのに対して、「遠くに在りて近きもの」は第六段階という現世において至りうる最も高い段階に深く関わるものである以上、「遠くに在りて近きもの」にまつわる思惟構造について分析しておくことは魂の完成を巡る教説やポレート自身の思想の全体像についての理解のみならず、その思想史的理解においても不可欠であると言えるだろう。

さらに、ポレートが示そうとしていたもの、理解していたものを越えて、「遠くに在りて近きもの」を巡る思惟に見られる意志概念について、本稿では特にその再帰的構造について一つの解釈を試みていきたい。

2. 思想源泉

神に関する言明において現れる「遠く」(loing)と「近く」(pres)という副詞の合成語であるところのこの「遠くに在りて近きもの」(le Loingprés)という名詞が全139章からなる『鏡』で初めて登場するのは58章である。そこにどのような思惟構造が潜んでいるのかは後ほど主題的に考究するとして、まずはポ

レート自身がどのような思想的、文化的背景のもとにこの概念を用いているのかを検討してみる必要がある。

第一に、この「遠くに在りて近きもの」という用語は、フランス語はもちろんラテン語やドイツ語を含めてもおそらくポレート以前に存在しない⁶。しかし、このような用語の主たる背景として聖書や教父による思想伝統の系譜が存在することは論を俟たない。『詩編』において顕著なように、神は遠く（10編1節、22編12節など）また近い（119編151節、145編18節など）ものとされる。このことはつまり、神が一切の被造物の創造主であるというその超越性において最も遠きものであるが、人間が神の似姿に従って創られたものであることにおいて神に最も近きものであることにおいて、そしてまた単に世界を創造したのみならず世界にあまねく不断に働きかけ続けているという意味で近きものであるということを示すものに他ならない。

神の近さと遠さに関する聖書的典拠としては『雅歌』もその候補に挙がりうる。ポレートが何らかの雅歌解釈に触れているとするなら、最もあり得るのはクレルヴォーのベルナルによる『雅歌講話』(*Sermones super cantica canticatorum*)であろう。実際、『鏡』にベルナルの『神を愛することについて』(*De diligendo Deo*)の引用と思われる箇所がいくつか見られることや、自由意思に関する議論に明らかな影響関係を見ることが出来るように、ポレートがベルナルの思想に何らかの形で触れ、影響を受けていたことは研究者の間で広く認められるところである。しかし次節以降で確認するように、「遠くに在りて近きもの」という概念の形成においては、ベルナル及び『雅歌講話』はその直接の源泉となっていないように思われる。

『鏡』でも擬人化された「魂」と神が愛し愛される関係として描かれており、愛する者と愛される者としての遠さと近さという関係それ自体は描かれている。しかし『鏡』に『雅歌』或いは『雅歌講話』の直接引用がないこと、身体的及び官能的表現、或いは五感に関わる比喩表現などがほとんど見られないこと、そしてまた特に「遠くに在りて近きもの」について言えば、『雅歌』では「遠さ」や「近さ」といったことが主題化されていないということを考慮するなら、

『鏡』への『雅歌』伝統の影響は限定的であると見るべきである⁷。

このような聖書及びキリスト教思想伝統がこの「遠くに在りて近きもの」の成立背景として存在することは確かだが、その直接的源泉はむしろ世俗文学に求めるべきであろう⁸。『鏡』にトルバドゥール (Troubadour) の用語が見られることは⁹、著者不明の書として伝わっていた『鏡』の著者がポレートであることが判明し、にわかに注目が集まり始めた初期の段階から指摘されてきた経緯があり、『鏡』における世俗文学の影響を巡る研究については近年いくつかのまとまった研究も発表されている¹⁰。但しそれらの研究者も認めるように、ポレートが実際にどのような作品に触れていたのかについては推測にならざるを得ず、そのことはとりもなおさず『鏡』がトルバドゥールの用語を利用しつつもその特質を直接には継承していないことを示していると言えるだろう。

しかし、「遠くに在りて近きもの」だけは例外である。単語としての初出は58章であるが、このアイデア自体は1章冒頭部分から、『アレクサンドル物語』 (*Roman d'Alexandre*) を下敷きにした象徴的な喩え話によって展開されている¹¹。そこでは気高い姫君が、遙か遠方のアレクサンドル大王の雅さについて聞き及び、恋するが、「彼女の内からはとても近く、外ではとても遠いこのはるかな愛」 (*ceste amour loingtaine, qui luy estoit si prouchaine ou dedans d'elle, estoit si loing dehors*) のために悲しみ、慰めを得るために肖像を描かせ、それによって王を夢想するという寓話が語られている¹²。

この寓話が神と魂の関係になぞらえて語られていることは、この直後に続く箇所から明らかである。そこでは「魂」が、「雅さと、高貴さと気前よさについて極めて雅であるために高貴なアレクサンドルのような王について」聞き及ぶものの、王、つまり神から遠く離れているために慰めを得ることが出来ず、そのために神がこの本、つまり『鏡』を与えてくれたことが述べられている。これらの箇所では愛する者と愛される者との距離を越える媒介となるものが肖像画或いは本であると述べられており、媒介というよりむしろ実体的存在として語られる「遠くに在りて近きもの」それ自身とは等しい対応関係になっていないが、愛する者と愛される者との関係が遠くまた近いという関係と結びつけ

られていることは指摘出来る。

姫君とアレクサンドル、或いは魂と神という愛する者と愛される者との遠く、しかしまた同時に近いという関係性の文学的背景としては、『鏡』に直接的な言及はないものの、先ほど引用した「はるかな愛」(amour loingtaine) という表現も考慮するなら、ジャウフレ・リュデル (Jaufre Rudel) の「遠き恋」(amor de lonh) がその淵源として有力である。「遠き恋」はリュデルにおける重要なモチーフで、例えば『5月に日の長くなるころ』(*Lanquan li jorn son lonc e may*) では、遠く離れた場所にいる想い人への愛を高らかに歌い上げている。その想い人を歴史的に存在した特定の人物や寓意的な象徴と解釈するのではなく¹³、シュピッツァー (L. Spitzer) に従って、身体的接触への欲情と空間的に隔てられることによって示される純粋な愛との二律背反の如き思弁的愛の詩的表現であると解釈するなら¹⁴、『鏡』における「遠くに在りて近きもの」は超越的であるにも関わらず身体を伴う人間へと働きかける神の二律背反性を直接に名付けたものとして、「遠き恋」に通じるものであると言えるだろう。無論「遠き恋」はその語が示すように、愛する者との遠さを強調したものではあるが、リュデルによる同詩歌の18節から21節では、遠い恋人が近くにあるときその会話は至純のものとなるといった、遠さの苦しみの逆転としての近さの喜びについても歌われている。遠さと近さが対比的に、いわば裏表一体の関係として語られているという意味においても「遠くに在りて近きもの」との親近性は高く、ポレートがリュデルの詩歌をその発想の一つの源泉とした可能性を示すものであると言えるだろう。

ヴァレット (Valette, Jean-R.) も指摘するように「遠くに在りて近きもの」が「シトー会、クルトワジー」を主要な源泉としていること自体は疑いない¹⁵。しかしここまで確認したように、「遠くに在りて近きもの」は神と魂について愛し愛される者として描写されることがあるにせよ『雅歌』伝統を思わせる要素は薄く、トルバドゥールの背景を豊穡に有してはいるながらもその特質については受け継いでいない。

では、「遠くに在りて近きもの」は『鏡』においてどのようなものとして描

かれているのだろうか。

3. 「遠くに在りて近きもの」と三位一体

「遠くに在りて近きもの」は世俗文学で扱われたテーマの延長上に位置する概念なのだろうか。つまり空間的、心理的に遠い想い人へのその想いにおける二律背反的な近さを意味するものなのだろうか。『アレクサンドル物語』やリュデルの詩歌のような世俗文学における遠さや、遠くて近いことは、愛する者が愛される者へと向けるその関係であるのに対して、『鏡』における「遠くに在りて近きもの」は定冠詞を伴う一つの名詞として用いられることにおいて根本的に異なる。「遠くに在りて近きもの」は愛する者である魂が神へと想いを向ける、そのような関係を表現したものではないのである。

「遠くに在りて近きもの」に関する文脈で興味深いのは、それが結婚を想起させる比喩の中で用いられていることである。但し「遠くに在りて近きもの」は花嫁としての魂に対する花婿として直接的に擬人化されるわけではない。

この魂の配偶者；それは彼女 [魂] に起因するものではありません、とこの魂自身の配偶者は言う。私は「遠くに在りて近きもの」によってあなたに私の保証金 (les erres) を届けました。しかしこの「遠くに在りて近きもの」が誰であるか、またそれが行う働きや、それが魂の栄光を示す時の働きについて私に尋ねる者はいません。¹⁶

神でありキリストである配偶者は、自分自身によって保証金を届けるのではなく、「遠くに在りて近きもの」によって届けるのである¹⁷。ここで言う保証金とは、魂の罪であるところの負債を贖う恩寵である。『鏡』では神と魂の関係は恋愛におけるような対象の獲得といったことが目指されているのではなく、婚姻において二人の恋人が一つの夫婦となるような意味で一になることが目指されている。その際に、片方にだけ負債、つまり罪があっては一致が妨げ

られることになってしまう、或いは一つになる以上片方の負債はもう一方の資産と相殺され一つになるものと考えられているのである。

ではそれによって保証金、つまり恩寵を与えると言われるところの「遠くに在りて近きもの」とは何なのだろうか。それは、端的には三位一体であると言われる。

(この魂の配偶者)：すなわち「遠くに在りて近きもの」がまさに三位一体であり、それは私たちが「動き」と呼ぶその表出 (demonstrance) を魂に示すのですが、それは魂が三位一体へと自らを動かすからではなく、三位一体がこの魂に自らの栄光の啓示 (la monstre) を行うからなのです。神性自身 (la Deité mesmes) の他に、誰もこのことについて話すことは出来ません。¹⁸

このように、ここでは三位一体が「遠くに在りて近きもの」であることが明確に示されている。三位一体であるところの「遠くに在りて近きもの」が行うとされる表出 (demonstrance) がどのような働きであるのかについては後述するとして、まずは三位一体が『鏡』においてどのように解釈されているのかということが明らかにされる必要がある。

『鏡』の14章ではごく簡潔に、しかし神学的に問題のある三位一体論及びキリスト論が展開されているが¹⁹、「遠くに在りて近きもの」との関係で三位一体について述べられているのは、108章における次の記述である。

(魂の光)；さて、より良く理解するために、神の意志が何であるか考えて下さい。それは一なる意志である全三位一体なのです。すなわち三位一体のうちにある神の意志は、一なる神的本性なのです。²⁰

三位一体が意志であり、一なる神的本性であるということについての神学的是非はさておくとして、ポレート理解がそのようなものであることを踏まえるなら、先ほど引用した61章についてもより明確な理解が可能となる。すな

わち、三位一体が動きと呼ぶその表出を示したという事態は認識に関わるような何らかの像の提示というだけではなく、神による魂への働きかけであると考えられるのである。

しかし「遠くに在りて近きもの」が神の意志のことであり、またその働きのことであるなら、何故あえて「遠くに在りて近きもの」という用語が使われるのだろうか。ポレートは「遠くに在りて近きもの」という用語を使うことによってそこにどのような意味を含ませようとしているのだろうか。

ポレートはそのような用語の使用によって、大きく分けて二つの意味内容を織り込むことを目指しているように思われる。一つは瞬間的という意味での時間性であり、もう一つはキリスト教思想伝統に則した神の超越-内在性——ここでは特に神と魂の関係における神の意志の把握不可能性とそれが働いているということの直感的認識可能性——である。

「遠くに在りて近きもの」という直接的には距離を表すこの用語がむしろ時間性と密接な関わりを持つことは、「遠くに在りて近きもの」が第六段階で現れてくることに関係している。『鏡』では魂が完成に至るまでに七つの段階を辿るとされるが、その七つの段階の内、第五段階は意志が滅却された魂の状態²¹、第七段階は魂が肉体を離れた後にのみ至りうる完成の段階であるとされる。それに対して第六段階は、第五段階にある魂が「遠くに在りて近きもの」によって一時的に連れ去られる栄光の段階であるとされている。「遠くに在りて近きもの」による栄光の顕現において持続する第六段階が一時的であり瞬間的であることについて、「遠くに在りて近きもの」という用語が初めて現れる58章では閃光(esclar)にたとえて次のように語られている。

(愛)；しばしば第六段階に連れ去られても、それは彼女[魂]には長続きしないのです。というのも、それは閃光のような、あっという間に閉じてしまう開披(une ouverture)なのですから。そこに長く留まることは出来ないし、彼女はこのことについて話すことの出来る如何なる母も持ってはいません。

この開披の噴出であるところの恍惚な開披が、自分自身を閉じた後で、その働きの平和によって、この開披において与えられた平和が続いている限り、魂を自由にし、高貴にし、全てのことから解放するのです。²²

このような第六段階への拉致とその持続を、ライヒト (I. Leicht) が言うように一種の神秘体験としての神的拉致 (raptus) として理解することは可能であるし、またそのような解釈自体は妥当なものであると言えるだろう²³。しかしここでは「遠くに在りて近きもの」によるこの瞬間性に注目したい。「遠くに在りて近きもの」が先述のように神の意志であるとして、この開いてはすぐ閉じると言われているような瞬間性は何を表しているのだろうか。それは、第六段階における魂の絶対的滅却を示すものである。神的意志の顕現の瞬間性と魂の絶対的滅却がどのような関係にあるのかは、第五段階における滅却と、第六段階における滅却の違いを検討することによって明らかになるだろう。

4. 第五段階の滅却と第六段階の滅却

『鏡』においては、第五段階の魂は意志を持たないこと、そしてそのことによって神の意志がその魂の内ですべてに代わり働くことが述べられている。それに対して、第六段階では次のような表現で魂がもはや存在しないということが強調される。

六番目の状態；六番目の状態では、その魂は自分自身の内に持つある種の謙遜の奈落のために自分自身を全く見ず、神が持つある種の卓越した善のために神を見ることも全くありません。しかし自分自身によってその魂を照らす神は、その神的權威によって魂の内ですべてを見やり、そのようにして魂は、一切の事物が由来する神自身の他に如何なるものも存在しないということを見やります。そして存在する者であるこれがすなわち神自身なのです。そしてこのために魂はただ自分自身だけしか見ないのです。

というのも、何か存在するものを見る人は、神的權威によって、この魂自身の内で自分自身を見る神自身の他には何も見ないのですから。[...] しかしそのように純粋で、照らされているこの魂は神も自分自身も見ないのですが、神は自分自身によって、魂の内で、魂のために、魂なしに、自分自身を見るのです。それ（すなわち神）は、神自身の他には何も存在しないということを魂に示すのです。²⁴

第六段階において魂は、存在するものが神だけであるために神のみを見るとされる。というのも、神ではない如何なるものも存在しないとされるからである。そしてさらに、存在するものが神だけであるために、神を見る魂自身も固有性を持った何らかの「～であるもの」としては存在していない。そこでは神が「魂を照らす」のであり、魂の内で神が自分自身を見ることによって、神の他に何も存在しないことを魂に示すのである。

このとき、魂には自分自身を行為の起点とした如何なる働きもないことが強調される。134章では「存在の最も偉大な完成の状態にある」、「遠くに在りて近きもの」に近づく魂について書かれており、136章ではそのような魂について次のように語られている。

(愛);何と言われようと、神性の単純な存在の内では一切の働きが彼女 [魂] に禁じられているのです。あたかもかつて父なる神の子であるキリストによって命じられたかのように。彼女 [魂] は善を為しうるものを持たないという終極に達したのです。それゆえに悪を為しうるものを持たないということが帰結されるのです。というのも、愛はその者に一切を与え、その在り方 (modus) がその隣人たちのもとで彼女 [魂] を安らがせるのですから。

²⁵

存在しないということが再三再四強調されるそのような魂が、ここでは働きを禁じられており、善や悪を為しうるものを持たないということが語られ

ている。このことは、存在しないということが何を意味するのかを示している。すなわち、内的外的にかかわらず、行為の起点になりうる主体的意志の働きは停止である。135章でそのような魂がもはや存在せず、「神の善から流れ出た以前に存在していたその場所で、神が愛の変容を通じて存在していることを存在する」²⁶と言われるように、そのような魂が為す何らかの行為や働きは魂自身の意志的、主体的行為ではなく、魂の内で働く神の働きなのである。

このような絶対的滅却の段階である第六段階が一時的な状態であることは先に引用した「そこに長く留まることは出来ない」、「遠くに在りて近きもの」の働きが留まり続ける限り魂を第六段階に位置付ける」といった58章の記述から明らかであるが、この一時的な状態についてはもう一つ重要なことがある。それは第六段階にある魂は自分のその状態について全く気付かないとされることである。

(愛)；そして第六段階は栄光です。というのも、気高い (*gentil*) 遠くに在りて近きものが与える栄光の甘美な動きの開披 (*l'ouverture du doux mouvement de gloire*) は、魂が終わりなく持つであろう自分自身の栄光によって [栄光の甘美な動きの開披を] 持つことを神が望んでいるということの一つの現れ (*apparicion*) に他ならないのですから。そしてこのためにそれ [遠くに在りて近きもの] は自らの善性によってその魂に第六段階で第七段階のこの表出を行ったのです。この表出 (*demonstrance*) は第六段階を与える第七段階に由来します。この表出は、与えられた者が誰もその贈り物を与えられたということそれ自体に気付かないほどに、あっという間に与えられるのです。魂；何が不思議なのでしょう？ とその魂自身は言う。もしそのような贈り物を与えられる前に私がそれに気付くとするなら、私の身体が私の魂を解き放ったその時、終わりなく私にそれを与えるであろう神的善性によって与えられるもの自身が私であるということになるでしょう。²⁷

このように第六段階では「遠くに在りて近きもの」が栄光の甘美な動きの開

披を魂に与えると言われるが、それは何らかの実体や属性ではなく、現れであり表出である。つまり、このことは何らかの魂が第六段階に相応しい属性を付加されるといった事態ではなく、表出を受けているその状態が第六段階に位置付けられることに他ならないことを示している。そして「遠くに在りて近きもの」が神の意志であるなら、その開披とは神の意志の働きのことに外ならず、その表出が与えられるということは神の意志の働きをそれ自体の顕現として受け取れることを意味していることになるのである。

さらに、登場人物としての「魂」が神の意志の働きの顕現に気付かないことが当然であると返答していることについても以上のような解釈から理解することが出来るだろう。神の意志をその働きの顕現の最中に気付くことが出来るということは神の意志が把握可能であるということの意味するが、それが可能なのは神自身だけである。贈り物、つまり栄光の甘美な動きの開披である神の意志の働きの顕現は表出として与えられるものであって、魂それ自身が神の意志やその働き自身でない限り、事後的な反省においてのみ認識可能であってその顕現の只中においてはそれ自身を認識することは出来ないのである²⁸。それゆえ、そこで魂はいかなる自己自身の働きなしに全面的にその顕現の表出を受容するのであり、このような受容はいかなる意味においても量化出来ないという意味で瞬間的である。

しかし第六段階にある魂は贈り物を与えられたことに、すなわち自分が第六段階にあることに気付かないなら、いつどうやって第六段階について認識するのだろうか。第六段階から第五段階に転落したときである。第五段階において魂は自己を相対化し、認識することが可能なのであり、第六段階の内実については全く把握不可能であるにせよ、自分が第六段階にあったということは認識出来るのである。

第五段階における意志の滅却と第六段階における絶対的な滅却の違いはこのことから理解出来る。第五段階において意志を持たないと言われるのは、自らの固有性に基づいて形成される主体的自己による選好的な意志行為を持たないという意味であって、そのような魂はあらゆる可能性への全面的同意を成立

せしめる「自由意思」を持つ。それに対して第六段階においては選好的意志はもちろん、同意を成立せしめるような自己自身に由来するところの意志自体すらも存在しないのである。

5. 意志における超越と内在

意志に関する第五段階と第六段階との以上のような差異を踏まえるなら、「遠くに在りて近きもの」が開いてはすぐに閉じる閃光と呼ばれていることについても、さらなる解釈が可能である。すなわち、第五段階を再帰的に認識される意志への全面的な同意の段階として、第六段階を意志の発露の根源として理解しうるのである。

一般的に、我々は何らかの対象選択に関する思慮において、一連の意味内容を含んだ思慮を抱いた後でいわば再帰的にその思慮自体を対象化することが可能であり、実際日常的に実行前の対象選択についてその妥当性を再考するといった形でそのようなことを行っている。

しかしそのような思慮や意志は反省的に対象化されることなしに無意識的、自動的に働くこともまた可能であり、むしろ対象化されることにおいて思慮や意志であることが浮かび上がる性質のものである。そしてそのような思慮や意志の対象化は何故その様な対象化が生じたのかも、生じたその瞬間についても認識不可能である。というのも、何故そのような思慮が生じたのかを目的論的に、或いは因果論的に理屈付けることは可能であるが、思慮や意志の対象化が何故生じたのかは、目的論的にも因果論的にも説明不可能だからである。さらに、「今私はXを意志している／思慮している」という形式でその意志や思慮を対象化することは、必然的に時系列的な進展をとみなざるをえず、その意味で意志や思慮の発出それ自体に辿り着くことは不可能である。

神的意志であるところの「遠くに在りて近きもの」の超越-内在性は、意志というものが持つこのような構造をその背景として見ることでより明瞭にすることが出来るだろう。

前節で確認したように第五段階の魂が意志を持たないと言われるのは、自らの固有性に基づいて形成される主体的自己による選好的な意志行為を持たないということであり、第六段階では選好的意志はもちろん、同意を成立せしめるような自己自身に由来するところの意志自体が全くないということだったが、そこにはもう一つの重要な観点が存在する。それは、ポレートが自らの主体的選択判断意志や思慮によらずに現れてくる意志を自分自身の固有性に由来する意志と考えていないということである。自分が何らかの意志を持っていることに気付き、認識するその働きは自分の意志によるが、その対象となるそもそもの意志は自らの主体的意図によって引き起こされた意志ではないという意味でその起源を自分自身の固有性に有するものではないと考えるのである。

「自分が考えていることを考える」(cogito me cogitare) 場合、「自分が考えていること」は対象化されるまで立ち現れてはこない。そしてこの対象化こそが自らに固有の意志であり、この対象化において「自分が考えていること」はまさに自分のものになってしまうが、このような対象化としての意志を持たない第五段階の魂においては「意志すること(自分が考えていること)」は自分自身によるものではなく、自分の内で自分なしに働く神の意志なのである²⁹。すなわち、第五段階においては自分自身に由来する意志なしに自分自身の内で神が働くにせよ、自由意思を根拠とする全面的な同意においてある種の共働が成立していると言える。それは自分自身に由来するものではないが、確かに自分自身の内で働く意志なのである。

それに対して第六段階において表出される神の意志は、意志の発出それ自体として理解出来る。何らかの意志や思慮を対象化するその意志の発露の根源を捉えることが出来ないように、何らかの特別な意志や思慮が自分自身の内に生じるその瞬間を捉えることは出来ないが、何らかの原因ないし根源がなければ何かが生じてくることはないし、それらに何らかの始まりが存在したことだけは事後的な反省によって認識可能である。それが開いたことは認識出来るが、開いたことを認識したときには、それはすでに閉じているのであって、その閃光は後になって再帰的に、残光を見るように理解出来るだけなのである。

このような意味で第六段階において神の意志は、部分としてではなく全体として、働きとしてではなくその根源として無なる魂に顕現するが、回顧的な顧慮によってのみその存在ないし状態があったことだけが理解されるのである。こうして、この第六段階における神の意志の発出は自分自身の内に生じてくるものであるという意味では内在的であり近いものであるが、その何であるかが把握不可能であるからというだけではなく、意志の発露の根源が到達不能であるためにその発出を見ることも触れることも捉えることも出来ないという意味で超越的であり、本質的に遠いものなのである。

6. おわりに

本稿では『鏡』の特徴を示す一つの用語である「遠くに在りて近きもの」についてその着想の起源及びその用語によってポレートが示そうとしたところのもの、さらにそれがどのような構造のもとに展開されているのかについて明らかにしてきた。

「遠くに在りて近きもの」という用語の着想自体は世俗文学によるところが大きいが、それは三位一体及び神的意志の働きとの同一視において、雅歌解釈の伝統とも異なる特異な思想的展開を見せたと言える。「遠くに在りて近きもの」は、愛する者と愛される者との距離や希求を表現しつつ、神と魂との遠くまた近いという関係性それ自体を名詞化（擬人化）することによって、花嫁としての魂が花婿としてのキリスト或いは神との合一へ至るという婚姻神秘主義的な合一の表現を回避しているのである。また、三位一体であると語られるところの「遠くに在りて近きもの」が神的意志及びその働きであると言われるような、三位一体論における意志の過度な強調、さらにそれらの同一視において導かれる神的意志の働きの瞬間性及び把握不可能性及び認識可能性を巡る主張が、善し悪しは別として、通常の神学的議論の基礎的なプロセスに即していないことは明らかであり、一見婚姻神秘主義や神の超越・内在性のありふれた表現に見える「遠くに在りて近きもの」という用語が、しかしポレート独自の思

想内容を豊かに表しているのである。

このような「遠くに在りて近きもの」が、存在論的次元における超越と内在としての神と魂との基底的关系を表すものとしてではなく、第六段階という現世において至りうる最も完成に近い段階について語られる文脈で、しかも意志の問題として展開されていることは極めて重要である。第六段階は、『鏡』の中心的テーマとして語られる第五段階における「滅却された魂」(ame adnientie)の延長に位置するのであり、そのような観点に立脚してこそ滅却された魂としての第五段階と「遠くに在りて近きもの」によって示される第六段階における滅却の位相との相違について正しく理解することが出来るのである。

特に四節で扱ったような意志概念については、ポレート自身が体系的に理解し述べているわけではないし、それどころかおそらく明確に自覚してもしなかったと思われるが、一般的意味での意志や思慮を対象化する意志とその性質について、それに『鏡』における自分自身の固有性に由来する意志と自分自身の内に生じる意志の差異についての理解を基盤とすることで、第五段階の意志の滅却は意志や思慮を対象化する意志の滅却として、第六段階はその只中においては認識不可能な神的意志の顕現として解釈することが可能となった。「遠くに在りて近きもの」という表現は単に神秘的経験を示すのではなく、それが神的意志であることにおいて、高度な完成の段階における神と魂の意志を巡る関係性や在り様を豊かに描き出しているのである。

註

1 本文中の引用については、以下の校訂本に従い、章番号及び行数を示す。Porete, Marguerite, *Le miroir des simples âmes*, édité par Romana Guarnieri / Porete, Margaretae, *Speculum simplicium animarum*, cura et studio Paul Verdeyen, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 69, Turnhout: Brepols, 1986.

2 Terry, Wendy R., "A Review of Possible Theological Sources for Marguerite Porete's *Mirror*", in Robert Stauffer and Wendy R. Terry (ed.), *A companion to Marguerite Porete and the Mirror of*

Simple Souls, Leiden: Brill, 2017, pp. 59-95.

3 Sargent, Michael G., "The Annihilation of Marguerite Porete", *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 28, 1997, p. 267.

4 Leicht, Irene, *Marguerite Porete: eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Freiburg: Herder, 1999, pp. 257-296.

5 『鏡』がエックハルトへ影響を与えたことを積極的に認める研究は例えば Colledge や Hollywood など少なくない。Colledge, Edmund, and Marler, J. C., "Poverty of the will; Ruusbroec, Eckhart and *the Mirror of simple souls*", in Paul Momms (ed.), *Jan van Ruusbroec: The Sources, Content and Sequels of His Mysticism*, Louvain: Universiteitsbibliotheek, 1984, pp. 14-47. Hollywood, Amy, "Suffering Transformed: Marguerite Porete, Mesiter Eckhart, and the Problem of Women's Spirituality", in Bernard McGinn (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, New York: Continuum, 1994, pp. 87-113. 但し Lerner が指摘するように、エックハルトが『鏡』に触れた可能性までも否定する必要がないにせよ、エックハルトの思想形成に積極的な影響を与えたとまで主張することには慎重であるべきであるように思われる。Lerner, Robert E., "New Light on *The Mirror of Simple Souls*", *Speculum* 85, 2010, pp. 91-116.

6 ハデウェイヒ（13世紀前半）の『詩集』（*Mengeldichten*）の第17歌にはやはり遠いという形容詞と近いという形容詞を組み合わせた「verre bi」という用語が現れる。Suydam, Mary A., *Hadewijch of Antwerp and the Mengeldichten*, Ann Arbor: UMI Dissertation Services, 1993, p. 41. ハデウェイヒはポレートに半世紀近く先行することになるが、『詩集』の第17歌から第29歌がハデウェイヒ自身による作品ではなく、13世紀後半以降に別の作者によって成立した詩歌であるということは研究者たちに一般に認められていることであり、そうであるとすれば推定成立年代が13世紀末である『鏡』といわゆる偽ハデウェイヒのどちらが先であるのかは判断し難いと言える。『詩集』の推定成立年代については以下を参照。Suydam, Mary A., *Hadewijch of Antwerp*, pp. 32-38.

7 Colledge による現代英語訳では六箇所が『雅歌』を下敷きとしたものであることが指摘されているが、単語や言い回しのレベルに留まっている。Margaret Porette, *The Mirror of Simple Souls*, Edmund Colledge, Judith Grant and J. C. Marler (trans., notes, intro.), Indiana: University of Notre Dame Press, 1999, p. 207.

8 Newmann は、聖書的愛の言語ではなく、世俗文学における愛の言語を直接的源泉としてその教説を展開する『鏡』を含めた 13, 4 世紀における俗語の神秘的テキストを「神秘的雅さ」(mystique courtoise) という造語によってカテゴライズすることを提案している。 Cf. Newman, Barbara, “La mystique courtoise: Thirteenth-Century Beguines and the Art of Love”, *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 137–167.

9 Ruh, Kurt, “Beginnenmystik. Hadewijch, Mechtild von Magdeburg, Marguerite Porete”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106, 1977, pp. 265-277. 但し、『鏡』にはトルバドゥールの用語が見られるだけで、例えば姦通愛のようなトルバドゥール的な特質は見られないことが指摘されている。

10 Kocher, Zan, “Literary Sources of *the Mirror of Simple Souls*”, in Robert Stauffer and Wendy R. Terry (ed.), *A companion to Marguerite Porete and the Mirror of Simple Souls*, Leiden: Brill, 2017, pp. 96-119. Valette, Jean-René, “Marguerite Porete et le discours courtois”, in Sean L. Field, Robert E. Lerner et Sylvain Piron (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes: Perspectives historiques, philosophiques et littéraire*, Paris: Vrin, 2013, pp. 197-213.

11 Kocher, Z., “Literary Sources of *the Mirror*”, pp. 102-103.

12 Cf. Porete, *Le mirouer*, chap. 1, ligne 25.

13 Heintze, Michael Giesen, “Jaufre Rudel zwischen lunhatz d’amor und amor de lonh”, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte. Cahiers d’Histoire des Littératures Romanes* 15, 1991, p. 38.

14 Spitzer, Leo, “L’amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours”, *Études de style. Précédé de Leo Spitzer et la lecture stylistique*, Paris: Gallimard, 1970, p. 186.

15 Valette, Jean-René, “La figure du Loingprés dans *le Mirouer des Simples Ames* de Margerite Porete”, Mirelle Demaules (dir.), *La Personnification du Moyen Âge au xviii^e siècle*, Paris: Garnier, 2014, pp. 93-108. Valette はこの二つにベギンを加えているが、本稿で先述したようにハデウェイヒの verre bi がポレートに先行すると断言出来ないことを考えるなら「ベギン」を安易に思想源泉として措定することは保留したい。ポレートをベギンの一員と見なし、そこに一つの思想潮流を見る研究は少なからずあるが、「ベギン」に思

想的な核があるのか、ましてポレートがその一員であると言えるのかは大いに疑問である。特に「神秘的合一」を巡るポレートと「ベギン」、さらにマイスター・エックハルトとの関係については以下の拙稿ですでに論じた。「マルグリット・ポレートの神化思想—源流と波紋、水と火の比喩を中心に」『テオーシス—東方・西方教会における人間神化思想の伝統』（田島照久，阿部善彦編）教友社，2018年，210-240頁。

16 Porete, *Le mirouer*, chap. 61, ligne 23.

17 「魂の保証金」という表現はサン＝ヴィクトルのフーゴー（Hugo de Sancto Victre, 1096頃-1141年）による『魂の保証金についての独語録』（*Soliloquium de arrha animae*）を思わせるものであり，多くのフランス語訳が流布していたことなどからも，ポレートが何らかの形で触れていた可能性は高い。しかし神の愛である保証金を契機として被造の世界から神自身へと向き直るべきことを説く『独語録』に神と魂の遠さや近さといったテーマは見当たらない。『鏡』へのフーゴー及びサンヴィクトル学派からの影響関係については未だ決定的と言える論考は見当たらないが，差し当たり以下を参照。Terry, W. R., “A Review of Possible Theological Sources”, pp. 82-89.

18 Porete, *Le mirouer*, chap. 61, ligne 27.

19 続く15章でもやはり問題のあるキリスト論が展開されているが，ラテン語版では大部分が削除されている。Hout de Longchamp 及び Colledge による現代語訳当該箇所を参照。Cf. Marguerite Porete, *Le miroir des âmes simples et anéanties: et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, traduction et notes par Max Huot de Longchamp, Paris: Albin Michel, 1984, p. 244. Margaret Porette, *The Mirror of Simple Souls*, Edmund Colledge (trans.), p. 32.

20 Porete, *Le mirouer*, chap. 108, ligne 18.

21 第五段階における意志の滅却是自意識の喪失や自由意思の喪失のような事態を意味するものではない。以下，本稿では第六段階との対比から意志がどのような構造を持つものとして捉えられているのかという観点からポレートの意志理解について考察していく。伝統的な自由意思概念と第五段階における意志の滅却との関係については以下の拙著を参照。『鏡・意志・魂—ポレートと呼ばれるマルグリットとその思想』晃洋書房，2018年，74—88頁。

22 Porete, *Le mirouer*, chap. 58, ligne 8. なお、「母」(mere) はラテン語版では「師」(magister) となっている。

23 Leicht, I., *Marguerite Porete: eine fromme Intellektuelle*, p. 292.

24 Porete, *Le mirouer*, chap. 118, ligne 175.

25 Porete, *Le mirouer*, chap. 136, ligne 8. なお 134 章後半から 137 章前半までは中世フランス語欠損部分につき Verdeyen 校訂のラテン語版から訳出した。また「その在り方 (modus) がその隣人たちのもとで彼女 [魂] を安らがせるのです」の部分については、写本によって削除されている場合や modus が modum や mundus になっているパターンがあり、安定していない。

26 Porete, *Le mirouer*, chap. 135, ligne 17.

27 Porete, *Le mirouer*, chap. 61, ligne 15.

28 このような解釈から加えて指摘しておきたいことは、第六段階は自己自身に由来する主体的働きが存在せず神の意志の顕現のみがある状態であって、魂が神になると言われるような神化 (deificatio) ではないということである。魂に由来する一切の働きの無化と、神的意志の働きの十全にして絶対的顕現こそが第六段階であり、これをある種の神秘的合一 (unio mystica) の状態と言うことも可能ではあるが、魂という主体的存在者が神になることや、存在者と存在者の合一のように理解すべきではない。

29 無論ポレート自身の理解としては日常的な意志の働き全てがこのような構造のもとに捉えられているわけではなく、第六段階という現世で至りうる最も完成に近い段階の出来事と想定されている。特に第四段階までの低位の段階では感覚的及び理性的欲求に従って個々人に固有の意志が働いているために、神の意志が立ち現れてくる余地がない。