

自由心霊派とマルグリット・ポレート

村上 寛

序

本稿は自由心霊派 (secta spiritus libertatis) とマルグリット・ポレート (Marguerite Porete) の関係について明らかにすることを目的としている。

自由心霊派とは、道徳的放縦や異端的神秘主義をその特徴とする異端者たちに対して 14 世紀初め頃から用いられるようになった一つの呼称である。それは特定の創始者を持っているわけでも、体系化された組織や会則を持っているわけでもないため、確固たる自由心霊派像が定まっているわけではない。しかし当時自由心霊派という用語が使われていたことは確かであり、そこに一定の共通理解があったこともまた確かである。本稿が特に注目したいのは、個々の自由心霊派とされた事例ではなく、そのような概念の成立に関してポレートがどのような役割を果たしているのかを明らかにすることである。

何をもちいて自由心霊派の思想とするかについての重要な資料が、1311 年から 1312 年にかけて開催されたヴィエンヌ公会議で作成され 1317 年に公布されたベガルド・ベギン (Beghard・Beghine) の異端的主張を断罪する教書『Ad nostrum qui』であるが、その成立に関わっているのが 1310 年にベギンの異端者として処刑されたポレートの『単純な魂の鏡 (Mirouer des Simples Ames)』(以下『鏡』) である。『Ad nostrum qui』で断罪されている道徳的放縦に関する主張が『鏡』の記述を元に成立していると考えられているのだが、本論で扱うようにこれまでの研究では両者の関係は未だ必ずしも決定的なものになっていないものと思われ、本稿では両者の関係について改めて考察してみたい。また自由心霊派の異端的神秘主義とされる思想について考察するために『鏡』の思想を取り上げる。『Ad nostrum qui』ではそれが積極的に主題化されていないため、『Ad nostrum qui』の主張と同様の主張が見られる上に「神と一になること」が大きく取り扱われている、1270 年から 1273 年にかけてアルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus, 1193-1280) によって調査された、シュヴァーヴェン地方 (Schwaben) のリース (Ries) に現れた「新たな心霊 (novus spiritus)」と呼ばれる異端者たちの記録である『アルベルトゥス・マグヌス記録』を参考に、「神との一」を巡る思想について両者を比較検討してみたい。

以上のような問題について考察するために、まずは『Ad nostrum qui』に至る異端の状況について確認し、『Ad nostrum qui』と『鏡』、それに『アルベルトゥス・マグヌス記録』と『鏡』との関係についてそれぞれ考察してみたい。

I ベギンと 1310 年以前の異端状況

『Ad nostrum qui』とそこに至る過程について考える際に重要な要素となるのがベギンである。『Ad nostrum qui』が言うなれば自由心霊派思想を規定する一つの教書であるとして、それがベガルド・ベギンを断罪するものであることにはどのような背景があるのだろうか。

ベギンとはそもそも、1200 年頃にリエージュ (Liège) やブリュッセル (Bruxelles) 近郊などの北部低地地方に現れた、個人乃至小集団で敬虔な生を営むことを求めた女性たちを起源とする、特定の修道会に属さず、在俗の身で俗世にあつて宗教的自立を求めた女性たちの総称である。1227 年に即位したグレゴリウス九世 (Gregorius IX, -1241) による保護を筆頭としてベギン運動が保護、推奨されていた時期もあったが¹、その活動は次第に様々な軋轢を引き起こしていった。北部低地地方では、ベギンたちは早くから俗世とはある程度隔絶されたベギン共住体 (Béguinage) に集約され、教区司祭やシトー会士らによって管理監督される傾向にあつたが、ドイツにおける在俗で敬虔な生を求めた女性たちの場合そのような共住体への集約はほとんど進まず、それどころか 13 世紀半ば以降にはキリストに倣い、放浪托鉢し、聖書を読み神学について議論し、時に説教するような女性たちまでもが「ベギン」として括られ非難されるようになっていったのである²。

このようにベギンとは本来女性による宗教運動であり、男性で同様の生活を送ったベガルドと呼ばれる人々は、ベギンに比べて圧倒的に少数だったようである。それにも関わらず特に 14 世紀以降の公文書に「ベガルド・ベギン」と並置されることが多いのは、女性に限らず在俗の身で宗教的活動をしていた人々を一つの概念で括った結果だろう。つまり 13 世紀前半においては教会の保護管理のもとに俗人の資格で敬虔な生を求める女性たちという概念であつたベギンが、特に 13 世紀半ば以降、教会の管理に従わず、俗人の身分で聖職者のような活動を行う人々を包括する概念となつてしまったのであり³、その結果が『Ad nostrum qui』であり、同時に公布された全般的なベギン禁令である『Qum de quibusdam』である⁴。但し『Qum de quibusdam』では、高い壁や堀によって俗世とは区切られた空間で敬虔な生を求める女性たちの活動については認める緩和

¹ 上條敏子『ベギン運動の展開とベギンホフの形成』、刀水書房、2001、32 頁、63 頁。

² 放浪し托鉢する女性の存在はドイツにおいて特に顕著だったようである。McDonnell, Ernest W., *The Beguines and Beghards in medieval culture : with special emphasis on the Belgian scene*, New York : Octagon Books, 1969, p. 512.

³ 自由心霊派に関わるベギン概念の変遷については Vaneigem, Raoul, *Le mouvement du Libre-Esprit : généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Age, de la Renaissance et, incidemment, de notre époque*, Editions Ramsay, 1986, pp. 148-150 及び拙稿「マルグリット・ボレートーベギンにおける自立と分離の問題—」『共生学』、上智大学共生学研究会、第三号、3-8 頁。なお 13 世紀後半以降、南仏ではフランチェスコ会聖霊派の強い影響を受けたベギンたちがやはり教会当局によって非難されていた。但し本稿で扱う「自由心霊派概念の形成」との直接的関係は見られない。例えば、南仏の状況と異なり、本稿で扱っている資料では清貧の問題は全く主題化されていない。南仏のベギンの異端問題については以下に詳しい。小田内隆『異端者たちの中世ヨーロッパ』、日本放送出版協会、2010、222-231 頁。

⁴ Friedberg, Aemilius (instructus post Aemilii Ludouici Richteri), *Corpus iuris canonici* (Editio lipsiensis 2), Verlagsanstalt, 1959, III. 11. 1 (p. 1170-1171). Cf. 上條『ベギン運動』、41-48 頁。

条項が公布時に追加されており、特に北部低地地方ではベギンという呼び名が必ずしも即異端と結びついていたわけではない。

このようなベギンを巡る状況と平行して、『Ad nostrum qui』に至るまでの異端運動乃至その記録がある。古くは13世紀初頭のベンのアマリック (Amalricus de Bene) を起源とする一派と自由心霊派思想との関連が指摘されていたが否定され、その後『アルベルトゥス・マグヌス記録』で報告されている「新たなる心霊」が自由心霊派の起源と見られていたが⁵、自由心霊派を1310年代以降に現れた一種の規定概念とするなら、それもまたやはり別個の異端事例であると言える。但し『アルベルトゥス・マグヌス記録』に見られる現世での完成や罪を巡る主張についてほぼ同じような主張が『Ad nostrum qui』にも見られることは⁶、『Ad nostrum qui』に至る当時の異端理解について考える上で考慮しておくべき事柄だろう。また『アルベルトゥス・マグヌス記録』では「女性が神になったことがある」⁷や「独身女性は独身男性と共に同衾することで、結婚において認められている以上の罪を犯すわけではない」⁸という主張のように、女性に関する主張が見られるが、ベギンと結びつくような如何なる証拠もないことも確かである⁹。或いは1296年のボンファティウス八世 (Bonifacius VIII, c. 1235-1303) による教書『Saepe sanctam ecclesiam』では女性の異端が指摘されているものの¹⁰、やはりベギンが名指しされているわけではなく、そこで批判されている内容についても他のベギン批判との思想的関連が見られない。

一方1310年以前にベギンが名指しで非難されている事例も当然存在する。ヴィルネブルクのハインリヒ (Heinrich von Virneburg) は1307年にケルンにおけるベガルド・ベギンの異端を非難している。そこでは「私に従わない者は救われることがない。というのも、私は罪を犯す習慣がないのだから」¹¹という主張や「単純な姦淫は罪ではない」¹²という主張がベガルド・ベギンの異端的主張として非難されているが、しかしその内容は直接『Ad nostrum qui』には反映されてい

⁵ Lerner, Robert E., *The heresy of the free spirit in the later Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1972, p. 16.

⁶ Lerner, R. E., *The Heresy*, p. 83.

⁷ “13. Dicere quod mulier facta sit Deus”, Guibert, Iosephus de, *Documenta Ecclesiastica Chrsitiana Perfectionis*, Studium Spectantia, Rome: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1931, p. 118.

⁸ “53. Dicere quod soluta concumbendo cum soluto, non plus peccat quam admittendo matrimonialiter”, *ibid.*, p. 121.

⁹ Lambert, Malcolm, *Medieval heresy: popular movements from the Gregorian reform to the Reformation Medieval Heresy* (2nd ed.), Blackwell, 1992, p. 183.

¹⁰ そこでは「裸で祈る」女性の存在が問題視されている。テキスト本文は以下を参照。Guibert, I., *Documenta Ecclesiastica*, p. 121.

¹¹ “Qui non sequitur me, salvari non potest, quia non soleo peccare.”, Fredericq, P., *Corpus documentorum*, Fredericq, Paul (ed.), *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae; verzameling van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke inquisitie in de Neederlanden*, Toronto: UT Back-in-print Service, 1889, p. 152.

¹² “simplicem fornicationem non esse peccatum”, *ibid.*, p. 153.

ない¹³。しかし1310年のマインツ教会会議でもベガルド・ベギンが非難されているように、ドイツにおける一連のベギン批判が『Ad nostrum qui』に繋がっていることもまたおそらく確かである¹⁴。

そしてそのような一連のベギン批判の中でベギンとして1310年にパリで処刑されたのがポレートであり、その思想が『Ad nostrum qui』へと繋がっていくのである。

II 『Ad nostrum qui』

マルグリット・ポレートはベギンとして処刑された女性ではあるが、単純にポレートをベギンであるとするには若干の問題が存在する。第一に、ポレートをベギンとすることには、前節で述べたようなベギンの概念にまつわる曖昧さの問題が存在する。というのも、『鏡』の中にはポレートがベギンたちに非難されたと述べている一節があり、彼女は自分自身をベギンの一員であるとは考えていなかったと思われるからである¹⁵。一方で、在俗の身で神学について議論し宗教的な活動を行う女性は、14世紀初頭の教会の認識では明らかに「ベギン」であり、その意味でポレートが異端審問記録や年代記の中でベギンと呼ばれていることは相応の理由があるとも言える。いずれにせよ、『Ad nostrum qui』との関係で問題になるのはポレートが自分自身をベギンと見なしていないにも関わらず、ベギンの異端者として処刑されたことであり、以下で確認するように『鏡』を一つのソースとする『Ad nostrum qui』がベガルド・ベギンの誤謬を断罪する教書であるということである。

ポレートに関する研究では、ガルニエリ (R. Guarnieri) とコレッジ (E. Colledge) の研究を筆頭として¹⁶、『Ad nostrum qui』と『鏡』、或いはポレートに対する審問で異端として指摘、引用された十五の主張との思想的関連性を指摘し¹⁷、そのことでもってポレートを自由心霊派の一人と見なす論調がかつては優勢だった¹⁸。その後の研究もポレートを自由心霊派の一人と見な

¹³ Lerner, R. E., *The Heresy*, pp. 83.

¹⁴ Lambert, M., *Medieval heresy*, p. 185.

¹⁵ 『鏡』の122章には次のような一節がある。“Beguines dient que je erre, (ベギンたちは言うのです、私が道に迷っていると)”, Margaretae Porete, *Speculum simplicium animarum* / cura et studio Paul Verdeyen, TBrepols, 1986, cap. 122, linea 94. ちなみに同箇所では、批判者たちとして他にもアウグスティヌス会士やカルメル会士、フランチェスコ会士があげられている。ポレートとベギンの関係については拙稿「ベギンにおける自立と分離」、11-13頁。

¹⁶ Colledge, Edmund & Guarnieri, Romana, “The Glosses by M. N. and Richard Methley to” *The Mirror of Simple Souls*”, in: *Archivio italiano per la storia della Pietà* V, Roma, 1968, pp. 358-359.

¹⁷ 但しその具体的条文について現在我々が知りうるのはその内の三つだけである。Verdeyen, Paul, “Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart(1309-1310)”, in: *Revue d’histoire ecclésiastique* 81, Université catholique de Louvain, Louvain, 1986, pp. 50-51, p. 88.

¹⁸ ポレートを自由心霊派と見なす論調について、古くはN. CohnやG. Leffなどによるものがある。Cohn, Norman R. C., *The pursuit of the millennium : Revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements*, New York : Harper, 1961, p. 176. Leff, Gordon, *Heresy in the later Middle Ages : the relation of heterodoxy to dissent, c. 1250-c. 1450*, Manchester : Barnes & Noble, 1967, pp.

すかどうかはともかく、また『Ad nostrum qui』でベガルド・ベギンの謬説として提示されている八つの主張の内どの主張に『鏡』との関連性を見出すかについては差異があるものの、以下で扱うように、『Ad nostrum qui』における二番目と六番目の主張については、『鏡』と密接な関係があるという見解はおおむね受け容れられているように思われる¹⁹。

それに対してライヒト (I. Leicht) はその研究の中で『Ad nostrum qui』と『鏡』の関係性それ自体に疑問を呈している²⁰。ライヒトはその中で『Ad nostrum qui』で示されている八つの謬説それぞれについて『鏡』との関連性を比較再検討しているが、それによれば有力に思われる二番目や六番目の主張でさえも「単語上の一致がない」ことから、『鏡』とは無関係な別の異端命題集のようなものから引用されている可能性も否定できないとしているのである²¹。その結果としてライヒトは、『Ad nostrum qui』と『鏡』の曖昧な相似のゆえに『鏡』を自由心霊派の生産物 (Produkt) であると見なすことは誤った帰納的推理であると主張するのだが²²、ここではむしろ自由心霊派の定義こそが問題であるように思われる。『Ad nostrum qui』は「自由心霊派異端者」の思想を反映しているが『鏡』とは厳密に一致しないために『鏡』は自由心霊派ではないと考えるのではなく、異端者を包括する概念としての「ベギン」の代表的思想を示すものとして『鏡』が選ばれ、『Ad nostrum qui』に利用され、それが後年、教皇教書というその性格上自由心霊派思想を規定する資料となることで『鏡』と自由心霊派とが結びついたのであって、1300年頃にはそもそも自由心霊派と呼べるものは存在しなかったと考えるべきではないだろうか。

しかし『Ad nostrum qui』が結果的にであるにせよ自由心霊派思想を規定する一つの基準であるなら、『鏡』がその作成に利用されたことはどのように考えるべきだろうか。『鏡』の文言がそのまま『Ad nostrum qui』に利用されているなら『鏡』は遡及的に自由心霊派であるということにもなりうるかもしれないが、ライヒトも主張する通り『Ad nostrum qui』と『鏡』の間に厳密な単語上の一致はなく、それどころか両者の単語上の差異が無視できないほどの思想上の差異をはらんでいることもまた確かである。そこで以下では、『鏡』と特に関係が深いと思われる『Ad nostrum qui』の二番目と六番目の主張について確認してみたい。

『Ad nostrum qui』で示されている二番目の主張は次のようなものである。

このような完成の段階に至った後は断食することも祈ることもすべきでない。というのも、感覚は完全に霊と理性とに従属せられ、人は好むところのものを何でも自由に肉体に与える

370-371.

¹⁹ Sargent, Michael G., "The Annihilation of Marguerite Porete", in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 28, Berkeley/ Los Angeles/ London, 1997, p. 257. Orcibal, Jean, "Le « Miroir des simples âmes » et la « secte » du Libre Esprit", in: *Revue de l'histoire des religions* 176, Presses Universitaires de France, 1969, p. 40.

²⁰ Leicht, Irene, *Marguerite Porete : eine fromme Intellektuelle und die Inquisition*, Freiburg : Herder, c1999, p. 357-360.

²¹ *Ibid.*, p. 358.

²² *Ibid.*, p. 360.

ことが出来るからである。²³

このような主張に対して、『鏡』には次のような一節がある。

その魂は、貧しさ或いは苦難、ミサ或いは説教、断食或いは祈りを求めず、また蔑みません。そして自然本性にとって必要な全てのものを、良心の呵責なしに、自然本性に与えます。²⁴

このように、『Ad nostrum qui』では「完成の段階に至った後」となっているのに対して『鏡』では単に「魂」となっていたり、断食や祈りを「すべきでない」となっているのが「求めず、また蔑まない」になっていたりと、感覚と理性についての記述が『鏡』にはないなどの違いはあるものの、断食或いは祈りの否定、軽視と、その結果としての身体的抑制の解放という構造上の一致は明かである。但し『Ad nostrum qui』では「好むところのものを何でも」と言われているのに対して、『鏡』では「必要な全てのもの (qu'il luy fault)」と言われていることに注意すべきである。『鏡』の上記引用箇所直後で「しかしこの自然本性は、この魂の意志が結び付けられた愛との結合の内では変容されたために良く律せられており、禁じられたことを求めることがありません」²⁵と言われているように、『鏡』では必要性という概念によって無際限な欲求とは区別されているのである。従って、『Ad nostrum qui』の二番目の主張は『鏡』を元に成立していると思われるが思想的には一致しないと言えるだろう。

また『Ad nostrum qui』で示されている六番目の主張は次のようなものである。

諸徳を実際に行うことは不完全な人間のすることであり、完全な魂は自分自身から諸徳を放逐している (licentiat a se virtutes)。²⁶

²³ "Quod ieiunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis huiusmodi fuerit assecutus; quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subiecta, quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet.", Denzinger, Henricus, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, 1951, pp. 220-221.

²⁴ "laquelle Ame ne desire ne ne desprise pouvr<e>té ne tribulation, ne messe ne sermon, ne jeune ne oraison, et donne a Nature tout ce qu'il luy fault, sans remors de conscience; / Talis anima, dicit Amor, ut unam accipiamus pro omnibus, non appetit nec despicit paupertatem, tribulationem, missas, sermones, ieiunium uel orationem, et semper dat naturae quicquid petit absque omni remorsu conscientiae.", Porete, *Speculum*, cap. 9, linea 18.

²⁵ "mais telle nature est si bien ordonnee par transformacion de unité d'Amour, a laquelle la voulenté de ceste Ame est conjointte, que la nature ne demande chose qui soit deffendue./ Tamen talis natura ita bene est ordinata in se propter plenam transformationem in unitate amoris, ubi huius animae voluntas est coniuncta, quod nichil prohibitum requirit.", *ibid.*, cap. 9, linea 22.

²⁶ "Quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes.", Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum*, p. 221.

『鏡』にはこのような主張に厳密に対応する箇所はない。但し『鏡』に対する異端審問では「滅却された魂は諸徳に自由権を与え (dat licentiam virtutibus)、もはや諸徳に仕えない」²⁷という主張が『鏡』の主張として断罪されており、それが『Ad nostrum qui』に影響を与えていると考えることが自然であるように思われる。

これに対してライヒトは、異端審問で引用されている一節は徳が魂に服従するという事態を主張するものであって、『Ad nostrum qui』の六番目の主張のように魂が徳を放逐するという事態を主張するものではないとして両者の関係を否定している²⁸。異端審問で示されている主張に限らず、『鏡』で何度か見られる「諸徳に暇乞いを告げる (a prins congé aux Vertuz)」という特徴的な表現及びそのラテン語訳である「諸徳から自由権を受け取る (licentiam accepit a uirtutibus)」という表現は、確かに『Ad nostrum qui』の六番目の主張と思想内容が一致していない。しかしそれぞれのラテン語表現を見れば分かるように、それらはいずれも自由権 (licentia) を巡る魂と徳の関係なのである。従って、『Ad nostrum qui』の六番目の主張は、歪められてはいるものの、やはり『鏡』を元に成立していると考えべきなのである。

以上のことから『Ad nostrum qui』と『鏡』の関係性についてまとめるなら、次のように言えるだろう。『Ad nostrum qui』は『鏡』及び『鏡』に対する異端審問で断罪された主張をその典拠の一つとしているが、その文章を直接そのまま利用しているわけではない。そして『Ad nostrum qui』が自由心霊派思想を規定する資料の一つであるにせよ、『鏡』は単語上の差異によって生じている思想上の差異の故に遡及的であっても自由心霊派とされるべきではない。しかし『Ad nostrum qui』の形成に利用されているという点において自由心霊派という概念規定との無視できない関係性を持つのである。

III 『アルベルトゥス・マグヌス記録』

次に、『アルベルトゥス・マグヌス記録』と『鏡』から、「神と一になること」を巡る思想について考察してみたい。『Ad nostrum qui』ではそのような問題は主題化されていないが、『Ad nostrum qui』の成立に深く関わっている『鏡』でも、また『Ad nostrum qui』と極めて近い表現が見られる『アルベルトゥス・マグヌス記録』でもそのような思想は重要な要素となっている。自由心霊派という呼称が見られる1317年のケルンにおける異端審問記録をはじめとして²⁹、その

²⁷ “Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute,” Verdeyen, P., *Le procès*, p. 50-51.

²⁸ Leicht, I., *eine fromme Intellektuelle*, p. 359.

²⁹ 1317年当時のストラズブルク司教であるデュルプハイムのヨハン (Johann von Dürbheim, 1265-1328) による審問記録では「自由心霊派」と呼ばれるベガルド・ベギンの異端が断罪されており、そこでは「人は神と一つになりうる」という主張が報告されている。Mosheim, Johann Lorenz, *De Beghardis et Beguinabus commentarius*, Leipzig: Weidmann, 1790, p. 255. 或いは1332年のシュレージエン (Schlesien) 地方のシュヴァイトニツ (Schweidnitz) のベギンに対する審問記録や1335年のブリュン (Brünn) のヨハネス (Johannes) の告白録の中でも同様の主張が見られる。Cf. Lerner, R. E., *The Heresy*, pp. 108-119.

ようなある種の異端的神秘主義思想はいわゆる自由心霊派資料において特徴的なものであり、それらについて考察するために 1310 年以前の事例について考察しておくことは有益であると思われる。ではそれは具体的にはどのようなものなのだろうか。『アルベルトゥス・マグヌス記録』で報告されている主張と、ポレートの思想は同質のものだろうか。

リースに現れた「新たなる心霊」と呼ばれる異端者たちによる、多くの異端的言説とされるものが『アルベルトゥス・マグヌス記録』には記録されているが、そこに記録されている主張の内、「神と一になることが出来るという信念」に関わるものについてさらに細かく検討するなら、それは「神になることが出来る」という主張自体の異端性を指摘するものと、「神と一になった人の行為」についての異端性を指摘するものの二つに分けることが出来る。この内「神になった人の行為」については、例えば「神と一になった人は断食することも祈ることもすべきでない」³⁰のような『Ad nostrum qui』や『鏡』にも見られる主張や、「神と一になった人は自由に他人を殺すことが出来る」³¹や「神と一になった人は、修道士や修道女でさえ、奔放にあらゆる手段を通じて肉の情欲を満たすことが出来る」³²のように興味深い主張もあるが、ここで特に注目したいのは「神になることが出来る」という主張とポレートの思想との間にある差異についてである。

関連する全ての主張を引用し検討する余裕はないので、要点だけ抽出し列挙すれば次のようになる。

13. 女性は神になりうる。³³
14. 人は神になることが出来る。³⁴
27. 人は神と等しくなる事が出来る。³⁵
36. 人は意志によって神になる。³⁶
37. 善き人は肉体を伴って神になる。³⁷
56. 人は神と共に神になることが出来るし、神自身へと入り行くことが出来る。³⁸
77. 人が神なのであり、触れられるのではない。³⁹

³⁰ "44. Quod dicitur quod Deo unitus non debeat ieiunare vel orare," Guibert, I., *Documenta Ecclesiastica*, p. 121.

³¹ "43. Quod dicitur quod homo unitus Deo licite possit tollere rem alienam," *ibid.*, p.120.

³² "106. Item quod unitus Deo audacter possit explere libidinem carnis per qualemcunque modum, etiam religiosus in utroque sexu," *ibid.*, 126.

³³ "13. Dicere quod mulier facta sit Deus", *ibid.*, p. 118.

³⁴ "14. Idem est quod dicitur quod homo possit fieri Deus," *ibid.*.

³⁵ "27. Ad idem redit dicere hominem posse fieri aequalem Deo vel animam fieri divinam," *ibid.*, p. 119.

³⁶ "36. Quod dicitur quod homo secundum voluntatem fiat Deus," *ibid.*, p. 120.

³⁷ "37. Quod dicitur quod cum corpore fiat Deus bonus homo," *ibid.*.

³⁸ "56. In idem redit, quod dicitur, quod homo possit fieri Deus cum Deo et ipsum penetrare," *ibid.*, p. 122.

³⁹ "77. Dicere hominem Deum esse, et ideo non esse tangendum," *ibid.*, p. 123.

実際にこのような主張をした人々がいたかどうかはともかく、少なくともこのテキストに従うなら、彼らは肉体を伴いつつ現世で、意志によって、至福直観でも見神でもなく、文字通り神になることが出来ると考えたと言えるだろう。しかし改めて言うまでもなく、キリスト教教義上原罪を受け継ぐ肉体を備えた人間はあくまで被造物であり、恩寵によって至福直観に与る可能性はあるものの、人間が神自身になることは決してありえないのであり、それゆえにこれらの主張が異端として断罪されたのであった。

さて、それでは『鏡』にはこれらと同質の思想があるのだろうか。両者の主張には何らかの一致があるのだろうか。

『鏡』は魂が完成に至るまでに辿る七つの状態について述べた、擬人化された諸概念による対話形式の書物であるが、全139章からなるその多くの部分は第五の状態にあたる「滅却された魂(ame adnientie)」がどのような魂であるかについての記述に費やされている。

滅却された魂とは端的に言えば固有の意志が滅却された魂のことであるが、そのような魂が神と一になると言われている箇所が『鏡』には存在する。21章で「愛」は滅却された魂が神的愛と一つになったと述べた上で、次のように発言している。

私は神なのです、と愛は言う、というのも、愛は神であり、神は愛なのですから。そしてこの魂は愛の身分のゆえに神なのであり、私は神的本性のゆえに神なのです。そしてこの魂は愛の正義のゆえに神なのです。⁴⁰

一見すると、魂が愛であり、愛が神であるがゆえに魂が神であるという単純な論理構造にも思われるが、この発言には注意すべきことが二つある。一つは発言者が「愛」になっていることであり、もう一つは魂が神であると言われることに「愛の身分のゆえに(par condicion d'amour)」、「愛の正義のゆえに(par droicture d'amour)」という限定条件とでも言うべき根拠付けがなされていることである。

これら二つのことが暗示するのは魂の無性である。すなわち意志が滅却された魂が自らの主体的意志によって自分自身を神であると主張することはありえないし、そのような魂が主体的存在として端的に神になることもまたありえないのである。

魂が無なるものであることは単に滅却された魂における意志の問題に留まらない。価値的な意味で魂は神に比して全く無なるものであると言われることもあれば、存在理解の問題として、真に存在を持つものは神だけである以上、魂は神の恩寵によって存在しているのであって魂自身は

⁴⁰ "Je suis Dieu, dit Amour, car Amour est Dieu, et Dieu est amour, et ceste Ame est Dieu par condicion d'amour, et je suis Dieu par nature divine, et ceste Ame l'est par droicture d'amour. / Ego sum Deus, ait Amor, quia amor est Deus et Deus est amor et ista anima est Deus ex conditione amoris. Et ego sum Deus pera naturam diuinam et ista est Deus de iure amoris.", Porete, *Speculum*, cap. 21, linea 44.

無なるものであり、存在の根拠をそれ自身の内に持たないとも言われるのである⁴¹。このようにポレートにおいては、魂や人、つまり被造物と神の違いが徹底的に自覚されており、「新たなる心霊」のように人が意志によってその断絶を乗り越えて神になるなどということはありません。

だが、それではこのように無なるものであるところの魂が、どうして神である愛と一になると言われるのだろうか。魂が無であるなら、何が愛と一になるのだろうか。

ポレートが思想的影響を受けたと思われるサンティエリのギョーム (Guillaume de Saint-Thierry, 1085-1148) が⁴²、「すなわち、愛とは強烈に、善く秩序づけられた意志にほかならない」⁴³と述べているように、『鏡』で述べられている神的愛も、つまりは神的意志に他ならない⁴⁴。滅却された魂が一になると言われるのは、この神的意志においてである。

滅却された魂は神の意志 (volenté) を持つことを意欲する (vouloir) ⁴⁵。意志とは、魂における何らかの対象へと向かう指向性を伴った内的働きであり、意欲とは意志に基づいてその対象へ向かう動性のことである。魂は神の意志を持つことを意志し意欲するが、魂がそのような意欲を持つことは魂の内で働く神の意志による意欲と等しい。そして魂の意志が滅却されたとき、魂の内には神の意欲と等しい意欲が残るが、そのとき魂の内に魂の意志なしにそのような意欲を生ぜしめているものこそが魂の内で働く神の意志なのであり、ここに意志における一が成立しているのである。つまり魂の意志が神の意志になるのではなく、魂の意志が無になることで神の意志が十全に働くようになるのである。何故意志のない魂が意欲を持つことができるのかという「理性」の問いに対して、「愛」は次のように答えている。

理性よ、と愛は言う、それを望むのは魂自身の意志ではなく、むしろ神の意志がそれを魂の内で望むのです。というのも、この魂は、なんらかの欲望を通じてこの魂に意欲せしめる、そのような愛の内に留まっているのではないのですから。むしろ愛が魂の内に留まり、魂の意志を取り上げたのであり、そしてこのために愛はその意志を魂に為さしめるのです。そしてその時愛は魂の内で魂なしに働き、そのために魂の内に留まりうる如何なる悲しみもない

⁴¹ 70章では魂がその存在を恩寵によっている、つまり魂自身は無なるものに過ぎず、その存在を神によっていることが述べられている。Cf., *ibid.*, cap. 70, linea 5.

⁴² 『鏡』とサンティエリのギョームとの思想的影響関係については以下を参照。Bérubé, Camille, *L'amour de Dieu. Selon Jean Duns Scot, Porete, Eckhart, Benoit de Canfield et les Capucins*, Roma, 1997, pp. 43-47.

⁴³ "Nichil enim aliud est amor, quam vehemens et bene ordinata voluntas.", Guillelmus a Sancto Theodorico, *Opera didactica et spiritualia : De sacramento altaris : De natura corporis et animae : De contemplando Deo : De natura et dignitate amoris : Epistola ad fratres de Monte Dei*, Brepols, 2003, 333.

⁴⁴ 神的愛が聖霊であり意志であることは『鏡』の115章で語られている。Cf., Porete, *Speculum*, cap. 115.

⁴⁵ 以下で論証するようにポレートは明らかに意志 (volenté) と意欲 (vouloir) を使い分けているが、Hahn-Jooßによる最近の研究でも両者は単なる「同義語」と捉えられている。Hahn-Jooß, Barbara, *Ceste Ame est Dieu par condicion d'Amour*, Aschendorff, 2010, p. 146.

のです。⁴⁶

このようにポレートにおいては自らの意志によって神を志向したり、自らの意志を神に向けるのではなく、むしろ固有の意志の滅却こそが必要とされているのであるが、それは魂の意志が神である愛の働きを妨げてしまうと考えられているからである⁴⁷。何故妨げとなってしまうのだろうか。ただ神の意志を意欲することの内に意志における一が成立するのであり、それ以外の何かを意志することは魂の内で魂の意志が働くことであって、神の意志が働くことではないからである。

以上のように「人が神になること」と意志における一の違いは明かだが、ここで滅却された魂が七つある内の第五の状態であると言われていたことを思い出す必要がある。つまり滅却された魂の状態よりもさらに進んだ状態が二つあるのである。その内「栄光を与えられた」至福なる状態である第七の状態は魂が肉体を離れた後に至る状態であることが明言されているが⁴⁸、そのことは逆に言えば、人は第六の状態まで現世で至りうるということである。

では第六の状態とはどのような状態なのだろうか。それは神自身が魂に触れ、神自身を垣間見せる瞬間的な状態である。その時魂の内にあるのは意志における一ではなく、自分自身を見る神である。118章では第六の状態の説明として次のように語られている。

しかしそのように純粹であり、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 [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。⁴⁹

⁴⁶ "Raison, dit Amour, ce n'est mie sa voullenté qui le vieult, mais ainçoys est la voullenté de Dieu, qui le vieult en elle; car ceste Ame ne demoure mie en Amour qui ce luy face vouloir par nul desirer. Ainçoys demoure Amour en elle, qui a prinse sa voullenté, et pource fait amour sa voullenté d'elle, et adonc oeuvre Amour en elle sans elle, par quoy il n'est mesaise qui en elle puisse demourer. / O Ratio, dicit Amor, non est sua propria uoluntas quae haec uult; immo est uoluntas Dei quae haec uult in ipsa; quia haec anima non manet in amore, qui ad hoc uolendum eam inducat per aliquod desiderium. Immo amor manet in ea, qui eius captiuat uoluntatem; et ideo de ea facit sicut uult et quod uult. Nunc igitur absque ipsa amor in ea operatur, et ideo nichil displicibile potest in ea remanere.", Porete, *Speculum*, cap. 70, linea 20.

⁴⁷ 愛の働きを妨げてしまうものが「意欲 (vouloir)」ではなく「意志 (voullenté)」であることは12章で以下のようにはっきりと明示されている。「神が魂たちに意欲させるその神的意欲 (divin vouloir) が、神的知識の血脈、神的愛の中心、そして神的称賛の一致を魂たちの内に引き込むのです。しかし魂の意志 (la voullenté de l'Ame) はそれらを妨げてしまうのです」。Cf., *ibid.*, cap. 12, linea 44.

⁴⁸ 第七の状態の説明として、118章では次のように簡潔に語られている。「そして第七 [の状態] では、私たちの魂が私たちの肉体を離れるその時まで認識することがないものを不断の栄光の内で私たちに与えるために、愛が自分自身の内で守っているのです」。Cf. *ibid.*, cap. 118, linea 204.

⁴⁹ "Mais ceste Ame, ainsi pure et clariffiee, ne voit ne Dieu ne elle, mais Dieu se voit de luy en elle, pour elle, sans elle; le quel (c'est assavoir Dieu) luy monstre, que il n'est fors que lui. / Isata anima non videt Deum nec seipsam, sed Deus de se videt se in ea, propter eam, sine ea, qui ostendit sibi quod nichil est nisi ipse.", *ibid.*, cap. 118, linea 186.

第五の状態においては意欲が一になる主体としてまだ残っていたが、第六の状態においてはもはや魂の内に何かと一になると言えるような如何なる主体もない。そしてそのように如何なる固有の主体もないがゆえに、魂に存在を与えている神は魂にその存在を十全に示すことが出来るのである。

従って、魂が「愛の身分のゆえに神である」と言われていたことは次のように理解出来るだろう。すなわち、魂は意志を滅却し意欲において愛と一になり、一になったその主体とでも言うべきものすらも無になり愛そのものになったとき、魂は「その身分のゆえに」神であると言われるのである。

今や『鏡』で述べられている「魂が神である」とこと、「新たなる心霊」の主張とされる「人は神になることが出来る」という主張が、その内実において全く異なることは明かである。すなわち、「新たなる心霊」に見られるのはあるものが変化することで神になるという構図だが、『鏡』で語られているのは不完全な存在である一方が消えることによって他方の完全な存在が一なるものとして顕在化してくるという構図なのである。

では、このような違いは何を意味するのだろうか。それは、異端事例として報告されている「新たなる心霊」の主張はともかく、果たして『鏡』のこのような思想が異端と言えるのかという問題である。

ここで『Ad nostrum qui』が『鏡』をその典拠の一つとして成立しつつ、異端的な合一説について触れていなかったことを思い出してみたい。つまり『鏡』は、道徳的放縦に繋がりがかねない思想的側面が教会当局者によって特に問題視されていたのであって、1312年以前の段階では異端的神秘主義という観点については積極的に問題視されていなかったのである⁵⁰。『鏡』はその異端判決にも関わらず広くヨーロッパ各地で読まれ続けた書物なので⁵¹、自由心霊派異端であるとされた個別の事例の人々が『鏡』を読み、その思想的影響を受けていた可能性までは否定出来ないが、少なくとも1310年代後半以降、聖職者や異端審問官たちの認識としての異端的神秘主義といった場合、その思想内容は『鏡』ではなく、『アルベルトゥス・マグヌス記録』にあるような主張が意識されていたのではないだろうか⁵²。

⁵⁰ 『鏡』に対する異端判決では十五の主張が異端として断罪され、その内の三つの内容が現代まで伝わっているが、いずれの内容もやはり神と一になることやキリストとの等しさが主張されているわけではないこともこのような視点を補強するものと思われる。裁判記録及びその具体的な内容は前掲 Verdeyen, P., *Le procès*, pp. 50-51 を参照。

⁵¹ ポレートの処刑から一世紀経ったイタリアでシエナのベルナルドゥス (Bernardino da Siena) が、『鏡』のことを指すと思われる“*De anima simplici*”という書物の異端的教えについて説教しているなど、『鏡』は15世紀になっても広く読者を獲得していた。Cf. Ruh, Kurt, “Le miroir des simples ames der Marguerite Porete”, in: Fromm, H., Harms, W., Ruberg, U. ed., *Verbum et signum. Iler Band*, Munchen, W. Fink, 1975, p. 369.

⁵² 実際、ヴェイエヌ公会議に参加したデュルプハイムのヨハンによる1317年の記録では、『アルベルトゥス・マグヌス記録』とほとんど一致する主張がいくつか見られる。Cf. Lerner, R. E., *The Heresy*, p. 81, pp. 88-91.

結語

ここまで自由心霊派とされる思想と『鏡』との関係について考察してきた。自由心霊派概念について言えば、恐らくヴィエヌ公会議までは教会の人々に「自由心霊派」という用語に関する認識はなかったものと思われる。自由心霊派の特徴を示す資料であると言われる『Ad nostrum qui』は教会の司牧に従わないベガルド・ベギンを断罪する目的で作成されたが、当時のベギン概念自体が曖昧で、しかもそこにベギンとは必ずしもイコールとは言えないポレートの『鏡』に由来する主張が盛り込まれている以上、それは特定の思想集団の主張を反映したのも、特定の思想集団を念頭に置いたものでもなかったと考えるのが妥当である。それにも関わらずそれが自由心霊派思想の特徴を示した資料であると言われるのは、後年の自由心霊派を非難する異端審問資料が一つの基準としてそれを利用したからであり、『アルベルトゥス・マグヌス記録』についても同様の事情があると言える。無論これらのことは1310年以前に似たような思想傾向を持った集団が実際に存在した可能性を否定するものではない。しかし実際に「自由心霊派」が名指しされる1310年代後半以降については、道徳的放縦や異端的神秘主義などの特徴といったものをあげることが出来るにせよ、結局何をもって自由心霊派異端であるとするかは、最終的に審問に携わった個々の人物の判断、認識の問題だったのではないだろうか。

以上のような事情を踏まえた上で、自由心霊派とポレートの位置付けを考えるなら次のように言えるだろう。『Ad nostrum qui』が自由心霊派思想を規定するものであるとしても、『鏡』はその思想の一部が歪んだ形で利用されただけであって、そのようにして形成された『Ad nostrum qui』とは思想的に一致せず、やはり自由心霊派であるとは言えない。「神と一になること」を巡る思想についても、自由心霊派の異端的神秘主義として想定される概念とは明確な繋がりはないのである。

それでも『鏡』が『Ad nostrum qui』に与えた影響、そしてその異端判決にも関わらず熱心に読まれていたであろう状況を考えれば、『鏡』が自由心霊派について考える上で無視できない存在であることもまた確かなのである。