

一神教における多神教的要素

——聖母崇拜への流れ——

前 田 信 剛

中世後期からルネサンスにかけての古典復興の潮流について、E・ガレンは、「原初への回帰は、事物を本来の姿で感じ取ること、つまり現実の深く透明な源に対して価値を定めることであり、それは存在するという聖なる意識への新たな接近と喩えてもよからう。」と述べている¹⁾。ルネサンスは、一般民衆にとっては古典への回帰であるとともに、信仰の根源にある聖なる意識の台頭を促す運動でもあった。

それは、アルカイックな信仰への回帰を目指す運動であり、さらには、より純粋な人間存在、生命の探索を目的とする運動であった。例えば、女性崇拜への潮流は、アルカイックな宗教観への回帰を結論付けるための一帰結点であったと言える。

女性崇拜は、すでに原初の時代から「再生」「復活」へと連結する生命の根源を説明するための手段として信仰と密接に結びついてきた。それらの関係は、オリエント起源のギリシャ神話、各種伝承などに散見されるが、とりわけ、一般民衆の信仰を象徴するようなアルカイックな密儀の中に保存されてきた。そして、ローマ帝国にキリスト教が流布した後も、アルカイックな祭祀、儀礼などに内在する神秘的、或いは、魔術的な女性崇拜は、「聖なる意識」、いわゆる原初回帰への意識と結びつき、一般民衆の信仰に対して実践面において重要な役割を担い、キリスト教教理にも少なからぬ影響を与えたのである。

小論では、神学との関係を踏まえながら一般民衆の信仰に視点を定め、女性崇拜の起源、聖人崇拜、そして、人文主義における女性崇拜から聖母崇拜への連続性を説明する一例を挙げて、聖母崇拜の成立について考察を進めたい。

*

1) E・ガレン著、澤井繁男訳『ルネサンス文化史』平凡社、2000年、P68

キリスト教教理が、その初期成立過程において、ユダヤ教を基盤としてギリシャ宗教、それ以前にさかのぼるアルカイックな諸宗教の伝統の受容、融合に拠ることは歴史的資料の考察によって証明される²⁾。

『旧約聖書』に登場する最初の神は、二種類の概念によって表象される。『出エジプト記』において、神は、「わたしはある。私はあるという者だ」(3-14)³⁾と名乗っており、自身が、まさに世界の存在そのものであることを強く主張している。つまり、この記述によれば神は唯一者であり、まさしく一神教の神概念を象徴するものである。対して、『創世記』の冒頭、宇宙の起源についての説明には、「神は天地を創造された。地は混沌であって、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた。」(1-2)と述べられている。このような多分に神話的な世界創造物語は、創造神と原初の世界の描写によって始まり、人間の墮落で終わる。この物語に登場する神は、一貫して世界を創造する神、すべての存在を司る神であって、決して、『出エジプト記』にみられるような世界の存在そのものではない。さらに、『ヨブ記』には、「また、神の奥義を聞き、知恵を自分のものとしたのか。」(15-8)とある。この記述によって、神はただ一人ではなく、宇宙には複数の神が存在することが想定される⁴⁾。そして、これらの『旧約聖書』に描かれる創造神話や歴史物語には多分に伝説的な要素が含まれていると同時に、アルカイックな神話体系が極めて明確に保存されており、それらを構成する主題は、神の描写が多様であることによっても明らかのように、決して画一的な記述によるものではなく多様性を秘めているのである。

以上のように、旧約聖書に描かれるイスラエルの神は、世界の存在そのものであるとしながら創造主であり、唯一神であるにも拘らず多神の中の一人とされ、ユダヤ教

- 2) アルカイックな信仰の起源の考察において、それらを扱う歴史記述者のテキストが民間伝承や神話化されたものであった場合、その正確性については、特に注意を要するのである。ただし、歴史的記述の真偽よりも、それらに記述された事象によって生じる人々の信仰を媒介として表象された宗教概念が、より重要なこともある。
諸宗教の受容、融合に関しては、S・H・フック著、吉田泰訳『オリエン特神話と聖書』山本書店、1967年、P235以下参照
- 3) 『聖書』からの引用については日本聖書協会新共同訳の読みに従う。ただし、一部慣用されている読みに従ったところもある。
- 4) 『創世記』1章の「神」(エロヒム)が、複数であるか単数であるかという問題については、ここでは触れないが、『創世記』3章・5、22、『列王記』上22章・19-23、『イザヤ書』6章・8には、神が他のものに語りかけている。また、『士師記』11章24、『サムエル記』上26章19の記述によって、聖書の中には複数の神が存在することがわかる。『創世記』1章に現れる複数の神について、初期教父は、これらを「三位一体」の暗示として解釈し現代に至っている。ただし、新共同訳聖書では、『創世記』3章・5の記述について、旧来あった「あなたがたの」という語は削除されている。

の教義が、多神教やカナンの農耕宗教の影響を、祭儀などの一般民衆の習慣にとどまらず、その根幹をなす宗教観においても受容していたことが理解できるのである。

紀元前3世紀、アレクサンドロス大王（前356-323、在位336-323）の東方遠征によって、ヘレニズム文化がイスラエルに決定的に招来されると、この外来文化の影響による宗教的価値観の多様化は、ユダヤ教が、選民意識を根底とする民族宗教から、閉鎖と解放を繰り返しながらも徐々に普遍宗教へと発展する歴史の変貌を加速させた。そして、神によって顕示される人間に対する多種多様な具現化された「現われる神」の性格を、たとえ直接的ではなかったとしても、自然崇拜と一神教におけるシャーマニズムの要素を受容し、自然から多神教の神々への連続性によるアレゴリーによって定義づけようとする。そのような宗教的特質は、後のキリスト教にも引き継がれ、初期教父時代から中世末期にかけてのキリスト教神学の歴史的多様性は、混沌とした異宗教間の連結性によって関連づけられるのである。

キリスト教神学は、イエスの受難の直後から、早くも信徒の中に生じ始めていた混沌とした意見の不一致に対する、教会側の切迫した危機観の意識の過程において体系化された⁵⁾。そして、教父たちは、普遍的な聖書の神学を定義するために、一切の異教や秘教主義に代表されるような、異端運動を徹底的に排除するための正統派の教会教理（教会ヒエラルキア・典礼・信条など）を次第に構築し、具体化を目指すのである⁶⁾。

確かに、初期キリスト教は、オリエントに起源を持つ異教の神話や民間伝承（そこには、自然崇拜も含まれる）の再評価と受容を積極的に行ない、それらの祭儀に内在する宗教的諸要素を、神学的解釈を通して教義に融合させるための試行錯誤を繰り返した。ただし、このような試みは、秘教的な教義の実践の具体化をアルカイックな宗教観に依存するという危険性を孕むものであり、それに起因して、結果的にキリスト教内部において、教義の解釈に対する対立を表面化させることになったのである。例えば、正統派が、異教の伝説や神話を教理の編纂のために再解釈して、表層的な慣習面のみを利用したことに対し、グノーシス派では、それらを再解釈するにとどまらず、積極的に受容し

5) 最初の共同体（エクレシア）の誕生以降、（キリスト教共同体の起源は、『使徒言行録』2章以下にみられる。）外部からの異教の影響、さらには、内部からの秘教主義などによって引き起こされた深刻な論争は、教団の正統派の立場を脅かすのみならず、初期キリスト教の本質をも根本的に更新する危険を孕むものであった。

6) 初期キリスト教には、正典が存在しなかったため信仰や儀礼の方法を使徒の口伝などによる伝統に頼らざるを得なかった。よってその後、それらを書写した伝承が多数成立した。そして、教父たちにとっては、それらの文書を取捨して正当な聖典を編纂することが急務であった。

て、その秘敎的な教義と神話的な伝統の世界観に没入してしまい、三位一体の教義を逸脱してしまったのである⁷⁾。

このような教義の相違によって、正統派は、グノーシス派の秘敎主義と、それに基づく実践のイニシエーションを糾弾した⁸⁾。ただし、正統派は、グノーシス派の教義すべてを否定したのではなく、その深遠な卓越した哲学性については価値を認めていた。正統派による批判は、秘敎主義自体を対象にするものでは決してなく、むしろ、教義を根底から揺るがしかねないアルカイックなイニシエーションのオルギー性、或いは、神の靈知（グノーシス）は、選ばれた者にのみ与えられるという教義の閉鎖性に対するものであったといえよう⁹⁾。実際、グノーシス派によって受容された神話的、終末論的な世界の起源や創造、靈魂や神の最終的な勝利などの主題は、アルカイックな神話や密儀の再解釈であったにも拘らず、むしろ、聖書の言葉など、初期キリスト敎の表現の中に特徴的に散在しているのである¹⁰⁾。

正統派とグノーシス派の激しい論争の中で、一般民衆は、異敎の祭儀やグノーシス派の密儀を実践的に取り入れて、教父たちの弾圧にも拘らず、精神面において、偽装された形で脈々と生き続けるのであり、このような神学の理想と一般民衆の実践的な宗教観の意識の相違は、感情的な宗教実践に対するアルカイックな信仰の重要性と、理想的な信仰に対する視点の相違を明確にするのである。

結局、当時の一般民衆の心を捉えていたのは、教会教理よりも実践的な儀礼に密着した異敎の文化であり、キリスト敎文化と、それを根底とした世俗社会の宗教観の相互理解は、民衆文化を教会教理の内部に受容、吸収するにとどまり、教会の目指した

7) 正統派は、本質的には旧約聖書の神学に忠実であった。それに対して、グノーシス派は、反宇宙的な二元論によって、イエスの受肉から復活への一連の過程を否定する。

8) 両者の対立は、「三位一体」の論争によって表面化した。グノーシス派による一者に先在するとされる靈魂の問題、靈魂の物質への墮落、創造の偶発性というようなアルカイックな宗教観に起源を持つ諸概念は、正統派における宇宙創世論、人間論のような聖書の神学とは真っ向から対立するのであった。

「三位一体」の解釈については、多数の異論が生じ、グノーシス派以外にもネストリウス派（人性説）や、コプト教会（単性説）などの異端が発生した。これらは、「ニカイア・コンスタンチノポリス信条」（381年）が正統の基準とされたのち、「カルケドン信条」の採択（451年）によって正式に異端として排除されることになった。

9) 「グノーシス派を正統的教会が排除するためによった「真理の基準」或いは、「信仰の基準」は、むしろ「使徒信条」であった。」荒井猷著、『トマスによる福音書』講談社2003年、P89

10) 外部からの影響は、エジプトやイランの終末論、ギリシャの密儀などによるものであり、それらは秘敎的な性格を強調するものであった。特にマニ敎は、キリスト敎内部の秘敎主義に大きな影響を与えた。

ところの完全な形で自律したキリスト教文化の形成は叶わなかったのである¹¹⁾。

3世紀以降、教会神学は、教理の普遍化をめざすためにギリシャ哲学を積極的に援用、吸収しながら発展した。そこに内在する思想は、神との神秘的一致を究極の目的とするものであり、その起源を遡れば、ローマ帝政時代に折衷主義や懐疑主義に陥ったギリシャ哲学の停滞に対するアンチテーゼとして、ギリシャ教父によって提起された神秘主義の哲学的説明であった。そして、キリスト教は、ローマ帝政の権威の失墜による人々の失望と社会不安、アルカイックな宗教観による人々の世界更新への期待が、キリスト教の終末待望論と関連付けられて、一般民衆の社会活動の底辺を担うことになった¹²⁾。

*

中世後期から初期ルネサンスにかけて、キリスト教神学は、古典古代の伝統への原点回帰の方向性を示し始め、ギリシャ古典、或いは、その他の東方に起源を發するアルカイックな人間中心の文化的様相の実質や多様な発展に移行する。

神学は、ルネサンスの自由な風潮の中、新たに招来されたより正確な翻訳によるギリシャ古典によって再検討され、「スコラ学」による神秘主義的な考察から、神に対する人間の自律性を導出する方向へ進展する。それによって、神学と価値観を直接的には異にする人間社会では、ギリシャ古典に影響を受けた哲学者、文学者、芸術家などによって、一般民衆の信仰に深く影響を及ぼしていた錬金術や魔術などの祭儀にみられるような、個人中心の信仰の展開などに象徴される文化構造が、時代の変容の中で明確にされるのである¹³⁾。

具体的には、それらの研究は、一般民衆の信仰を代表する、明らかにキリスト教

11) 他宗教の影響の一例は、イエスの生誕のイメージにみられる。『ヤコブ原福音書』19章に、「大いなる光が洞窟の中に輝き」という記述があり、イエスが生まれた時、イエスが光り輝いたことを説明している。これは、マズダー教の洞窟と光明の宗教との関連性をあらわす。そして、このような他宗教との関連性は、一般大衆の宗教観を象徴する外典に、より多くみられるのである。

12) 初期キリスト教内部のアルカイックな宗教観の考察は、キリスト教の大衆化に関する具体的な資料の少なさと、その曖昧さによって困難を極める。ただし、それらの起源については、ギリシャ宗教やそれ以前の豊富な資料によって、ある程度の概要を明らかにすることが可能であろう。

13) 13世紀の神学のみならず諸学問の興隆は、12世紀中頃から始まったアリストテレスの翻訳と、アラブの哲学と科学の受容によって加速した。当時のアラブは、ギリシャの学問研究の中心地だったのである。

理に偽装された形で存続していた女性崇拜，そして錬金術などに顕現する魔術信仰，秘敎信仰の古典哲学や文学のテキストを用いた理論的な解析であり，自然科学による抽象概念の実存化への挑戦であった。

このような古典的規範に則ったヒューマニズム（人間教養）の台頭は，人間の存在意識，つまり，個人主義の確立を強く促した。そのような時代背景の中で，人文主義の求める主題とは，一方では，愛や靈魂を扱うような神に近づこうとする人間の欲求の本質の解明であり，他方では，感情的現実の中で，祭儀や魔術のような密儀的なイニシエーションを求めようとする，人間の心理分析を主眼とするものであった。

このような動機によって，一般民衆の信仰を中心とした原点回帰の潮流に基づく人間考察は，一般民衆に対する教会の積極的な歩み寄り，神学に対する民衆文化の昇華という，キリスト敎社会における相互的な融合の可能性を提案したのである。

*

前述したように，一般民衆の信仰にとって祭儀や魔術のような密儀は，現実的な信仰の重要な表現手段であった。これらの密儀は，人間が信仰を持ち始めたであろう先史時代の非宗教的な儀礼に起源を発する最もアルカイックな精神活動の伝承であると言えよう。宗教性の有無に拘わらず，人間の興味の対象は，生死の神秘性であり，それは，シャーマン的な宗教の起源と展開の根底に常に存在する。そして，そこに内包される靈魂の神秘性は，豊饒の大地の象徴，つまり生命の誕生の神秘の象徴である女性の聖性を起源とするシャーマン的な超越力によって解決されるのである。このような女性崇拜は，すでに初期のシュメールの宗教において確立しており，数々の文化変容の影響を受けながらも聖性の象徴として最も重要な崇拜対象の一つであった¹⁴⁾。

女性崇拜の起源は，おそらく旧石器時代の狩猟民族が，農耕民族に移行する過程において生成されたと考えられている。それは，農耕社会化するにつれて，女性の新しい生命の根源としての性的特徴が，世界創造の神秘と結合して，次第に生死の起源を司る超越した存在として理解され始めたからであろう。

例えば，ギリシャ神話のような多神敎における女神たちの中には，大地の女神，つまり，生命の源である豊饒の女神（地母神）として顕現する例が数多くみられる¹⁵⁾。

14) アルカイックな宗教において，骨と血液は生命の本質と聖性をあらわしており，それは精液と血液によって体現される。よって，生命の神秘を具現化する女性は聖性を象徴するのである。

その中でも女神キュベレーに捧げられる祭儀は、狩猟民族と農耕民族の宗教のシンクレティズムの創造の多様性を象徴している。この女神の起源に関する最古の記録（神話）は、小アジア半島のプリュギアにみられ、元来、豊饒を司る両性具有の神であったが、ギリシャにおいては植物を司る女神として一般民衆にひろまった¹⁶⁾。その祭儀の特徴は多分に密儀的であり、黒い石をキュベレーの象徴として崇拝する。この石は、キュベレーが大地の聖性を持つ地母神を起源とすることから、植物の女神としての神秘性が宿るとされるのである¹⁷⁾。

『アエネイス』¹⁸⁾のローマ建国神話によって、すでに、キュベレーはローマ人にとって身近な女神であったが、紀元前205年頃、ローマはカルタゴに対する戦勝を祈願して、ついにそれを国家祭儀として受け入れた。パラティウムの丘の神殿に安置されたキュベレーを象徴する黒い石は、都市の永続を保証する女神とされ、とりわけ、貴族階級に保護されることによって、一般民衆の信仰が篤かった¹⁹⁾。

しかしながら、その祭儀のオルギー的な非日常性とイニシエーションの密儀宗教の閉鎖的な性格は、やがて、ローマの宗教倫理と対立することになり²⁰⁾、キュベレーに対するローマ市民による供犠は大幅に規制され、アナトリア風のオルギー的な儀礼方

15) ヘラ（ユーノ）の処女生殖などにその特徴がみられる。

ヘシオドス著、廣川洋一訳『神統記』927-928岩波書店、1984年、P115参照

ホメロス（前9世紀頃）は、伝統的なギリシャに伝わる民間伝承や神話を編纂したが、数ある叙事詩の中でも、『ホメロスの諸神賛歌』に描かれる女神たちには、地母神の性格を有するものがみられる。その中で、『デーメーテルへのホメロス賛歌』の神話は、地母神の性格を最も雄弁に語るものである。

ホメロス著、沓掛良彦訳『ホメロスの諸神賛歌』筑摩書房、2004年、P16~124参照

16) ギリシャではアルテミスと呼ばれ、豊饒性、母性をあらし安産の女神である。また、野性的な生活の神聖性を支配する神であり、この矛盾する逆説的な性格は、女神の神秘性を表す「反対の一致」の好例である。

17) その祭儀は血塗られた儀礼であり、密儀参加者が自身を傷つけ、身体的な苦痛や血をキュベレーに捧げることにより、神への神秘的合一を果たすことを目的とする。この祭儀は、大地の豊饒を保証するための贖罪のイニシエーションであり、世界の更新と再生をもたらす効果があると考えられた。

同様の祭儀は、ユダヤ教の「過越の祭」や初期キリスト教にもみられた割礼、オルギー的な密儀宗教にみられる身体や生殖器官の切断などのイニシエーション、中世末期からルネサンスにかけてのアレルヤ運動、謙遜派（ウミリアーティ）、鞭打ち派（フラゲランティ）などにもこれらの伝統がみられる。

18) ウェルギリウス著、岡道男、高橋宏幸訳『アエネイス』西洋古典叢書、京都大学学術出版会、2001年参照

19) トロイ陥落後、アエネアスがローマを建国するにあたって、プリュギアの大地母神であるキュベレーが、エトルリア人との戦いにおいてアエネアスの船団を守護したという神話を起源とする。

ウェルギリウス 前掲書、第10歌219以下、P457以下参照

法によってキュベレーに犠牲を捧げることは禁じられた。それにも拘らず、キュベレーの祭儀が生き続けたのは、第二次ポエニ戦争（前218—201）の後、それを支持した一般民衆の中に、多数の難民の流入などによって、地方の住民や外国人奴隷の割合が増したことによって、ローマの国家主義に反感を持ち伝統的な宗教倫理に無関心である市民が多数存在したからである。つまり、一般民衆は、神話的で理想を追求するような国家中心主義の宗教から、徐々に、個人的な信仰体験に基づく現実的な救済を与える宗教を求め始めていたのである。

キュベレーの祭儀は、一般民衆のアルカイックな信仰への回帰本能の顕現であり、それは、集団化した社会に埋没した個々の自由の獲得を表現することを意味した。そして、キュベレーの祭儀のイニシエーションには、生命の原初に回帰することによって、その体験を回復しようとする一般大衆の精神的傾向を表象すると同時に、そこから生じる新しい創造物を賛美するという欲求、つまり、原初への「回帰」と世界の「更新」の二面性という宗教的シンクレティズムの特徴がみられる。

*

コンスタンティヌス帝（在位306—337）のキリスト教公認（313年）の後、伝統的なオリエント起源の宗教は異端宣告によって排除され始めた。とりわけ、テオドシウス1世（在位379—395）の時代にキリスト教が国教として認可（392年）されると、伝統的宗教は決定的な終焉をむかえることになる²¹⁾。そして、キリスト教が勢力を拡大し、それまで共存していた伝統的な神秘的宗教概念が教理の中に一方的に受容された結果、元来、一般民衆にとって、他の伝統的宗教とのシンクレティズムによって堅持されていたアルカイックな秩序づけられていない実践的な宗教概念は、必然的にその内部に隠蔽されることになる。

20) 実践主義のローマにおいて、宗教観は政治と関連づけられ実践的であった。「ストア派」に代表される宗教倫理は現実的であり、理性や現世的な道徳を重んじる折衷主義であった。

「ストア派」については、鹿野治助編『キケロ、エピクロス、マルクス・アウレリアス』世界の名著14、中央公論新社、1999年

ビエール・グリマル著、鈴木暁訳『セネカ』文庫クセジュ、白水社、2001年参照

21) 他宗教迫害の最も象徴的な出来事は、エレウシスの聖域破壊（396年）であろう。修道僧は浄化と称して、異宗教を暴力によって制圧したのである。初期キリスト教の排他性は、キリスト教内の異端論争などにも表れており、たとえ直接的でないとしても、十字軍によるギリシャ正教への対応などは、そのような性格を雄弁に物語っている。

これに伴って、一般民衆の信仰は、教会の教理による観念的な信仰表現と、不安定さをともなう素朴で多岐多様な実践的な信仰行動という二極性を生じることとなり、教父によって提唱される至高なる神の救済の宗教と、一般民衆の現実的な救済の信仰の間の距離が徐々に広がり始めるのである。要するに、一般民衆の信仰の対象となるのは、キリスト教教理によって確立される論理的な分析によるものではなく、現実的で、より心情的な事実を優先することによって生じる社会生活に密着した実践的な個々の経験に基づくものであることが理解できるのである²²⁾。

一般社会における楽観的終末論に端を発した現実主義の台頭により²³⁾、不可視な存在は現実社会から遠くなり、人々は、より理解しやすい現実的な事象に興味を示すようになる。このような現実主義は、数々の奇蹟に由来する聖人信仰などの基盤となるのである。聖人は、時代の流れとともに人々の意識から遠ざかりつつあった神と人間の関係を仲介する役割をはたし、神意を信者に伝える者になると同時に信者の代弁者となり、一般民衆にとって親密な存在となった²⁴⁾。

ただし、殉教者崇拜が、初期キリスト教教父たちによって、三位一体の教理を損ねるものとして批判されたにも拘らず、排除されるまでに至らなかったのは、教理の確立のためには、たとえ、それらが異教起源であったとしても、アルカイックな宗教観が一般民衆の信仰に及ぼす精神的作用を現実的に無視できなかったからである。そし

22) 一般民衆の現実的な宗教観は各宗教でみられるものであり、キリスト教においては、「終末論」、「聖母崇拜」などにまつわる祭儀の中に形を変えて存在する。ミルチア・エリアーデは、一般民衆の宗教観を、「宇宙的キリスト教」としてキリスト教の普遍性を位置づけ、その起源を宗教の原始性に帰属させることによって解釈する。また、ラウール・マンセッリは、「民衆の信仰」と「知的な宗教」に二元化し、その関連性によって観念と情動の行為の思想化を試みる。

ミルチア・エリアーデ著、久米博訳『宗教学概論』エリアーデ著作集、せりか書房

ラウール・マンセッリ著、大橋善之訳『西欧中世の民衆信仰』、八坂書房、2002年参照

23) 終末の黙示として理解されていたイエスの受難は、それから千年を経たことによって、ようやく悔悛と浄罪の目的に達したと考えられた。

R.Manselli, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Rome, 1955参照

24) たしかに初期キリスト教世界において、後に聖人化される殉教者の崇拜は、元来、異教に存在した死者崇拜からの連続性によって、一般民衆の信仰を象徴するのであり、そこには、異教の英雄神話（例えば、トロイの英雄伝説などにみられる半神半人の人間像、生命の永続性、黄泉帰りなど）との関連性を覗うことができる。その特徴は、神と殉教者の関係を、異教の神と英雄の関係に対応させたものであった。ただし、英雄神話と殉教者の決定的な相違は、英雄が奇蹟を起こし時空を超越した者であって、しばしば神と対立したり、神になろうとすることに対して、殉教者は神との密接な関係において、崇拜者を神の恩寵に近づける存在なのである。

て、殉教者の伝承は、奇蹟として教理の中に整理され、それらは聖化された肉体の神秘を表すアレゴリー、聖遺物に宿る聖性として、一般社会のみならず教会や神学に対しても多大な影響を及ぼすことになるのである。

聖人の特徴は、いわゆる現世で行なわれた奇蹟に基づいており、その与えられた聖性によって、神に近づき人間との関係を取りなすことである。ただし、聖人のすべての超越的能力は、全面的に神に委ねられており、決して神に対して自律的な超越性を有することはない、ということに注意しなければならない。聖人はマゴス神官やデルポイの女神官、魔術師などのように託宣や預言を行なう者ではなく、現実世界で個人的に行なった奇蹟による聖性によって価値づけられるものなのである。

時代が経るに従って、聖人の伝記は次第に伝説化され、一般民衆の精神の中に無意識のうちに隠蔽されていた、伝統的な異教文化にみられる建国神話、或いは、錬金術や数々の密儀などの秘教的な伝説と結びつき神話化する²⁵⁾。

中世初期において、このような異教文化や伝説を受容しながら構築された聖人伝説は、人々の生活の中心が農村から都市に移り、社会生活が変容するにつれて人々の社会的理念と倫理観を説明するための手段となり、やがて、信仰を媒介として世俗化され、都市共同体において人々の教訓となり社会生活の規範を示し始める。そして、中世には、都市や仕事、社会集団などにおける人々の生活を保護する守護聖人となり、一般民衆にとって親密な信頼できる存在として、社会活動における現実的な要請や霊的な要請を神に伝える媒介として、重要な役割を得るに至ったのである²⁶⁾。さらに中世後期になると守護聖人は、徐々に俗的傾向を示し、信仰のみならず社会生活を守護する者として、都市生活化した一般民衆に対しても多大な影響を与え始めるのである。

このように、守護聖人と一般民衆の関係が親密になる反面、一般民衆に対する神の至上性は高まり、神と人々の対話はより間接的になった。そして、神は恩寵を与える神から、次第に人間に興味を示さない遠い存在として意識されるようになり、ついには、「怒りの神」として象徴化されるのである。結果的に、教会において神自身の果たす役割は、一般民衆の信仰にとって具体性が欠如した抽象的なものとなり、神の存

25) ローマの建国神話、ヘルメスの錬金術、バッカスの密儀やオルフェウスの神話など。

26) 例えば、「神は唯一であり、神と人との間の仲介者も、人であるキリスト・イエスただおひとりなのです。」(『テモテへの手紙1』2章5)を論拠として、聖人崇拜を否定するプロテスタントに対して、カトリックには数え切れないほどの聖人が存在する。それらは一般民衆の宗教観の象徴化であり、祖先崇拜との融合化の一側面であろう。人々は諸聖人に、自分たちを守護する先祖の面影をみるのである。

在は、イエスの贖罪や聖母、聖人崇拜に取って代わられて、「隠れた神」としての価値を主張する方向へと次第に変化してゆくのである²⁷⁾。

*

聖人崇拜が、都市部において守護聖人として、社会を保護する存在になったことに対して、聖母崇拜は教会を中心とする個人的な信仰に密接に結びついた。聖母崇拜へと連結する女性崇拜の起源が、アルカイックな宗教観によることについては前述したが、とりわけ、初期キリスト教の女性観については、新・旧両聖書に保存された、いくつかの記述を対照しながら考察することによって明らかにされる。そして、それらの記述には、当時の女性の社会的地位と、アルカイックな女性崇拜が聖母崇拜へと発展する過程が暗示されているのである。

まず、『聖書』における女性観は一様ではない。例えば、「神にかたどって創造された。男と女に創造された。」(『創世記』1章・27)²⁸⁾、と述べられているように、男女を対等な立場で扱う記述があるにもかかわらず、女性を男性に対して従属的な立場に置くような記述が数多くみられる。これらの記述は、特に、実生活の教訓である『信徒への手紙』に述べられていることから²⁹⁾、当時のパレスティナ社会は、女性蔑視が根強く、父権性社会であったことが証明されるのである。

確かに、社会生活の実践面において女性は男性に従属する立場にあったかもしれない。何故なら社会において神は男性的なシンボルだったからである。しかしながら、神学面においては、女性は受動的でありながら、その生命の神秘によって永遠の智慧(ソフィア)の象徴として捉えられる。『箴言』8章では、女性はすべての人々に勧められるべき智慧のアレゴリーであり、『知恵の書』8章では、知恵は花嫁であり、徳を得させるものであると述べられている。このような表現は、女性の受動性をギリシャ哲学の援用によって象徴した考察であり、能動的な神のことば(ロゴス)に対応し受

27) 神を隠す、或いは、神の世代交代は、宗教全般にみられる現象である。これは一般民衆の宗教観の興味の対象が、時代によって変化することを象徴し、古い神から新しい神への交代、或いは、時代の更新を意味する。

28) このような記述がある反面、『創世記』2章・22には、「人から抜き取ったあばら骨で女を造り上げられた。」とあり、女性は男性に対して従属的である。

29) 『コリントの信者への手紙1』11章・3以下、14章・33—36、『エフェソの信徒への手紙』5章・22—24、『コロサイの信徒への手紙』3章・18、『テモテへの手紙1』2章・9—15、『ペトロの手紙1』3章・1—6など

け止める女性原理の本能的な深遠性を表すアレゴリーなのである。

初期キリスト敎の中には、すでに聖母崇拜の起源を示す記述が散見される。例えば、『使徒言行録』には、イエスの復活の後に集まった使徒と共に、マリアを初めとする幾人かの女性の名前が挙げられており³⁰⁾、使徒の中において重要な役割を担っていたことが理解できる。このような女性像は、「おめでとう、恵まれた方。主があなたと共におられる。」(『ルカによる福音書』1章・28)という大天使ガブリエルの神秘的な受胎告知の言葉によって神の福音を伝える存在となり、イエスの母親マリアは、救世主イエスの聖母として、靈性、神秘的処女性と結合することによって、ついに、神の智慧を備える「神の母」となるのである。

聖母伝説は、ギリシャ敎の女神に関する、いくつかの神話や儀礼を徐々に内包していった。中でも、アルカイックな単性生殖やギリシャ敎の女神たちの自己受胎の神話の受容、再評価によって、一般民衆の信仰に古来より引き継がれてきた女性の宗教的神秘性は、マリアの女性的、母性的側面を強調することによって、処女懐胎の神秘性と結合し、一般民衆の宗教観の中に受容されていった³¹⁾。

聖母崇拜は、イエスの人性を証明するための母親像の象徴化であった。人間の母マリアの、イエスの一連の悲劇に対する悲しみ、不安、悲劇、希望は、多分に心情的であったが、他方、マリアの処女性は、神や贖い主イエスに対する神秘的母性や、受肉したイエスに対するイエスの神性を証明するものであった。よって、聖母崇拜は、人間の母性に由来する、聖母伝説の神秘性と神的な処女性が結合した結果構築された、処女的母性への逍遥なのである。

このようなマリアのアレゴリーは、次第に現実社会における母親の愛情の象徴となる。そして聖母崇拜は、キリスト論の発展の一翼を支え、終末的信仰を一般民衆の信仰の生の意識に近づける役割を担うことになった。マリアは、彼女にまつわる数々の伝説や伝承によって、むしろ一般民衆の信仰においては、慈悲や愛においてイエスを超越する者として描かれ、イエスの母であるばかりでなく、イエスの贖罪を信じる人々すべてを包み込む母となり、普遍的な価値を獲得するに至った³²⁾。

30) 『使徒言行録』1章13—14参照

31) とりわけ、農家にとっては自然に囲まれた田園生活を守護女神として、ローマ人やエトルリア人の地母神信仰と結びついて崇められた。

32) キリスト敎の普遍化を象徴するものに洗礼がある。パウロは「そこではもはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません。」(『ガラテヤの信徒への手紙』3章28)と述べており、洗礼によって人間は原初の両性具有、つまりアダムの状態になるというのである。これは、『トマスによる福音書』の「あなたがたが、男と女を一人にして、男を男でないように、女を女でないようにするならば、

特に中世以降、聖母崇拜は、その神秘性によりキリスト教社会全体に広まり、教会神学の形成のみならず、文化全般にわたって多大な影響を与えるのである。さらには、聖母の聖性の根底に存在する、イエスへの神秘的な愛の崇高性は、神秘主義的な愛の表現などによる女性崇拜へと発展することになる。

*

ヘレニズムやオリエント起源の文化が招来されると、しばしば聖人崇拜に異教の影響がみられるようになった。例えば、聖人を神話に登場する神々や英雄、歴史的な過去の偉人などに置き換えて守護聖人として崇拜したのである。このような風潮は、当時の人々の異教に対する憧れを表すと同時に、社会から隔絶された教会の古式蒼然たる神学に対する退屈を示す現象であった。そのような社会の風潮を雄弁に物語る一例として、詩人ダンテ（1265—1321）の『神曲』を挙げることができる。ダンテは、実際に古代オリエント世界とキリスト教世界を引用し、ギリシャ神話の神々や英雄などをキリスト教の聖人などと並行して扱い結びつけるのである³³⁾。

中世後期からルネサンスにかけて、人間性復興の潮流の中、社会から隔絶された神学と、一般民衆の文化は、互いの普遍性への要求において再解釈による協調化を模索する。この問題は、三位一体の神学に基づく聖人、聖母崇拜と、アルカイックな宗教観の関連性、そして、一般民衆の心情的次元における現実的世界観による、信仰受容の相互受容の問題として表面化するのである。

そのような時代の潮流の中で、教会の課題は、現実にそぐわない厳格な教義と、それによって生じる閉鎖性であり、一般民衆の信仰を教会に引きつけるためには、たとえ考案されたものに神学的裏付けが伴わず、それらが俗化されたものであったとしても、取り入れざるを得なかったのである。

例えば、「煉獄」は初期キリスト教には見られなかった世界であり、キリスト教の俗化を象徴するものであると言えよう。しかし、実際に「煉獄」は、「天国」「地獄」の二元性に基づく善悪の間によこたわる深遠な溝を埋める世界として、一般民衆にとっては、まさしく罪の悔悛による「天国」の歓喜、悦楽に至る希望となり、いずれ訪れるべきこの世の終末への期待を人々に喚起させる希望となったことは確かである。

＼ ・あなたがたは、入るであろう」(22),「もしあなたが二つのものを一つとするならば、あなたがたは人の子らとなるであろう。」(106) というイエスの言葉に象徴される。

33) 『煉獄』第12歌など。

それはまさに、キリスト教を取り巻く時代背景に基づく変容の一つであり、一般民衆の現実的な宗教的価値基準に配慮しながら、必然的に構築された彼岸の世界であると言えよう³⁴⁾。

そのような教会の変革の中で、一般民衆の興味の対象は、聖人や聖母の秘蹟の価値の庶民化に続いて、それらに内在する不可感世界の実存化へと向かう。それは、いわゆる『旧約聖書』に描かれるような世界創造ではなく、現実的に精神世界に存在する世界の考察であって、一般民衆の信仰観にしばしばみられるような神秘的な世界への憧憬と、不可視な事象に対する恐怖によるのである。

たとえ、宗教的経験知識が、論理学、形而上学との分離と関与の連続性に翻弄されたとしても、伝統的な文化の中で、人々は、「天国」から地獄をつらぬく「宇宙樹の象徴」³⁵⁾に表されるような精神を超越した、時間の概念を打ち破る宇宙の聖性の神秘的世界に生きているのであり、そのような潜在的意識によって、精神的な世界創造を解釈するのである。神学では、これらの世界を第一原因である神の意思として解釈する。しかし、神学者がいかにかの神の遍在を形而上学によって説明し、「天国」や悪魔の世界である「地獄」が、心霊的な、或いは、魔術的な幻想であると、超自然的な形而上学解釈によって否定されたとしても、一般民衆の精神の中には、それらは明らかに実存するものなのである。三位一体の神学において「天国」とは、イエス、マリア、その他の数々の徳による信仰実践によって聖別された聖人たちによって彩られる神を観想する世界であり、それに対置される「地獄」は、サタンの支配する神の喪失による最大の苦悩の世界である。それに対して、世俗的な一般民衆の宗教観の中では、「天国」は、歓喜、悦楽の世界として特徴づけられ、「地獄」は、死後の有罪者たちに対する残忍な苦痛を与える世界として、いわゆる心情的に実存する世界として理解されるのである³⁶⁾。

34) 「煉獄」の起源から成立過程については、ジャック・ル・ゴッフ著、渡辺香根夫、内田洋訳、『煉獄の誕生』、法政大学出版局、2003年に詳しい。

35) 「宇宙樹の象徴」は自然崇拜にみられる世界の中心であり、豊饒性、神聖性、不死つまり絶対的存在である。それは、植物の生命によって宇宙の聖性の神秘を説明するものであり、一年の周期と生命の更新を表した（「宇宙創造神話」）。そして、宇宙樹の象徴により、十字架は地獄から地上を貫き天国に至る三つの世界の連続性、時空をこえる神の叡智を表し、近い将来、世界がイエスの復活によって更新されることを暗示するのである。十字架崇拜などにみられるようなキリスト教の秘蹟の実存化の運動は、キリスト教の成立以来、永遠の神秘であったイエスの神性と人性という二元的な矛盾を解決するために、聖母の叡智（ソフィア）を象徴とするのである。

J・ルクレール、F・ヴァンタンブルーク著、岩村清太、神谷幹夫他訳『中世の靈性』キリスト教神秘思想史2、平凡社、1997年参照

確かに、教会の世俗化は、一般民衆に新たな希望をもたらした。しかしながら、このような社会に対しての寛容は、宗教の崇高な神秘性の俗化へと繋がり、聖職者、ひいては、教会自身の退廃をも招いた。それに起因する教会に対する一般民衆の不信感、さらに、教会と一般民衆の距離を遠ざけたが、それは、後に宗教改革の争点となる十字架の神学と教会の関係、つまり、一般民衆の信仰とキリスト教教理の矛盾点を浮き彫りにしたのである³⁷⁾。

*

教会と一般民衆の距離が遠ざかる中、異教に対する憧れは、まさに異教起源のアルカイックな女性崇拝と結びつき、人文主義者、或いは、その他の芸術家によって発展を遂げる。例えば、聖母崇拝は女性崇拝と結びつき、さらに現実を超越した愛として理想化された³⁸⁾。

一般民衆の中では、聖母崇拝の興隆が、著しく理想化された聖処女などの神秘的な女性像を作り上げ、それが、たとえ間接的であったとしても、女性の神聖化を推進したことは明白であった。これは、処女マリアの聖性と、誘惑者としての女性の悪魔性の神秘的対比によって想起された両者の緊張関係による、母性と女性、聖性と悪性の結合であり、あらゆる生命の源に対する憧憬と恐れを内包するアルカイックな女性崇拝を媒介として、一般大衆の人間観に基づく信仰概念を明確に表現するのである。

他方、文化知識層においては、プロヴァンスのトゥルヴァドゥール詩人による抒情詩に描かれる恋愛の主題が、神秘主義や禁欲主義に関連付けられて、伝統的固定概念

36) 現実主義の心情的信仰は、ある一定の神学からの実践面における譲歩を導き出し、修道会と教会、いわゆる観想生活と実践神学、その目標とする対象における二分化を導き出す。例えば、神秘主義と教会神学、或いは、個人宗教と普遍宗教の葛藤の考察によって表面化する、宗教に内在する二面性の対比によって生じる相違であり、最終的には、一般大衆の信仰と神学の関係を親密にするための教会側からの譲歩であったと言える。

37) 「免罪符」の乱発が好例であろう。最初、十字軍遠征による兵士の免罪を目的としたが、後には、聖人の徳が人々の免罪に役立つという理由によって、例えば、「煉獄」での免罪を約束する名目で販売された。

38) 一部の人々にとってこれらの象徴化された世界は、現実の実存世界を超越して、より現実の世界であるかのように感じられた。それらの人々は、やがて、そのような愛と慈悲の世界の超越性によって、魂の神秘性、霊の照明による精神的な解脱を得るようになる。結果的に、そのような神秘体験に内在する愛と慈悲は現実世界の事象のなかで実存化され、その神秘性は、寓意画・宗教画・儀礼・詩・小説・音楽などの手段によって表現されるのである。

を取り扱った「真実の愛」を提起した³⁹⁾。その詩の表現は、刺激的であり、ミステリアスであったが、かえって、当時の社会的に抑制された女性にとっては、一種の愛のイニシエーションとして、神秘的な靈的経験として意識されたのである。このような自由な恋愛への憧れは、中世社会における女性の身分の低さ、例えば、経済的、政治的婚姻関係に対する反動であり、洗練された教養ある女性の文化レベルの上昇、ヒューマニズムの台頭を示すものであった⁴⁰⁾。

このような恋愛詩の主題は、本質的には文学上の一時代を象徴するように思われるが、実際、その根底には、恋愛や女性のもつ世界救済の影響がみられる。

その内容には、多分にイニシエーション的な神秘的精神活動が含まれており、キリスト教神学への排他性によって迫害された、アルカイックな宗教観に基づく密儀に対する郷愁の表象なのである。そして、愛によって象徴化された女性は、超越的な知性、知恵の象徴とされ、その靈智（グノーシス）は、人々を覚醒させ、墮落したキリスト教世界からの脱却を促す効果があるとされた。

このような運動グループは、「フェデーリ・ダモーレ」と呼ばれ、完全なる秘密結社として一般民衆から隔絶した存在であった。それは、淑女崇拜と、愛の秘儀への参加による、靈的、精神的なイニシエーションを特徴としており、究極的な聖母崇拜、聖処女崇拜の文学的探求であった⁴¹⁾。

「フェデーリ・ダモーレ」は、文化知識層の恋愛観と一般民衆のアルカイックな宗教観という表層的には相異なつた概念を深層で結合させた結果であり、中世ヒューマニズム運動の影響による一般民衆の文化水準の向上と、文化知識層の脱教会化を象徴する運動へとつながつた。その主題は、異端運動のレベルを越えており、一般民衆の終末待望論における教会ヒエラルキアの威信に対する無関心と、教会以外の世界における神秘的な愛に発する女性の超越性に対する、終末的な期待感を表象した運動であった⁴²⁾。

39) プロヴァンス語はイタリア俗語の基本となつたが、そこに使用される恋愛詩の言葉は、スペイン起源のアラブ詩文学による靈的愛の賛美を取り入れたものである。

40) ルネサンス期の女性の家庭内、及び、社会的立場については、E・ガレン編 近藤恒一、高階秀爾他訳 『ルネサンス人』岩波書店、2005年所収、マーガレット・L・キング著、荻野美穂訳『ルネサンスの女性』に詳しい。

41) 「愛の信者」(“i federi d’amore”)。12世紀以降にイタリア、プロヴァンスのみならず、ヨーロッパ各地に広がった。聖母崇拜を基とする唯一の女性崇拜と、愛の秘儀への参加によって構成されており、信者の間では、一般民衆に理解しがたい秘密の教義を使用した。

*

文化水準の向上に伴う、「フェデーリ・ダモーレ」に象徴されるような人間性復興の社会潮流の中で、教会では、スコラ学を中心とした神学に対して、宿命論、⁴³⁾ 快樂主義⁴⁴⁾ が優勢となり、一般民衆のみならず一部の宮廷においてもそれらは認められるようになった。これらは、一種の悲観主義、或いは、現実主義の象徴であり、根本的には俗化による教会の墮落が招いた結果であった。また、錬金術、占星術、或いは、魔術などは、靈界を司るものとして祭祀、儀礼などに潜む古代の迷信と結びつき、一般民衆の宗教観はさらに多様化し細分化された。このような混沌とした時代背景において、神学と一般民衆の宗教観の関係を総合的に考察することは簡単な作業であるとは言えない⁴⁵⁾。しかしながら、あえて、その作業の一端として、時代背景に注意を払いながら一般民衆の宗教観を考察するために、前掲したダンテによる『神曲』を挙げたい。

ダンテは、トゥルヴァドゥール詩人による抒情詩のスタイルにより、当時の人間関係を巧妙に描写することによって、教会と現実社会を二元化し、宗教者や政治家のあるべき姿を提唱した。そこに描かれる彼岸の世界の立体的な構築性と、その内面に潜む哲学的考察は、神学に関連づけられる「神の愛」を主題とした精神世界を、一般民衆の宗教観、つまり、聖人崇拜、聖母崇拜、淑女崇拜と対比させるという卓越した考察によって、より一層鮮明になる。さらに、「地獄」から「天国」への彼岸の底辺を支える宇宙観には占星術が援用されており、明らかに従来神学の範囲を超越している。そして、神秘的な女性崇拜を援用したアレゴリーを織りまぜながら描かれる彼岸の世界は、終末論的な世界観による神の叡智そのものであると言えよう。さらには、俗

42) つまり人文的な考察で導出された究極の知性（愛）によって、教皇の俗化による靈的能力の喪失が招いた墮落した世界から、信者を救済するという運動であった。後期ルネサンスの女性崇拜と靈魂の関係は、ヨアン・P・クリアーノ著、桂芳樹訳『ルネサンスのエロスと魔術』、工作舎、1991年に詳しい。

43) ストア学派による考え方で、万物は永劫回帰を繰り返すものであり、一切の事物は運命的に決まっているとされる。キュプロスのゼノン（前335-263）によって創始された。

44) エピクロス（前342/341-271/270）によって創始された。ただし、実際には、エピクロスは無限の快樂主義を提唱したのではなく、「簡素な思索の生活のうちこそ、まことの快がある、と説くのである。」出隆、岩崎允胤訳『エピクロス』、岩波書店、2002年、P175他参照

45) 中世末期からルネサンスにかけて、ヘルメス・トリスメギストス、マルクス・マニリウスなどの占星術・錬金術が招来されてからは、一般大衆のみならずキリスト教にも多大な影響を与え、それらの関係は、さらに複雑さを増すことになった。

語で記された地獄から天国への現実的な旅物語という設定と、彼岸の靈魂の描写，登場人物の現実世界への即応性は，いかにも一般民衆的である。

以上の点に配慮しながら『神曲』を一例として，そこに内在する一般民衆の宗教観と女性崇拝に描かれる愛の関連性について考察したい。

ダンテの説明によると，愛とは心の中に吹き込まれるスピリトによって他律的に与えられるものである。「煉獄」の最初，「心にてわれに語らふ恋の神は」（「煉獄」第2歌・112）というカゼツラの愛の歌は，「煉獄」の旅がまさしくベアトリーチェという象徴化された愛によって包まれたものであることを暗示する。また，「僕は愛から靈感を受けた時筆を取る。心の内で愛が口授するままに僕は文字を書き記してゆく」（「煉獄」第24歌・52-54）と述べており⁴⁶⁾，文字は愛の靈感によって心の中に語りかけ，授かるままの表現であると言う。よって，このようにして表出された靈的な文字は，トゥルヴァドゥール詩人による愛の崇高さの表現であるのみならず，ダンテの抱く愛そのものなのである。

さらに，「煉獄」の旅の途中，ウェルギリウス⁴⁷⁾は，「愛の怠惰」（“l'accidia ad'amore”）について，「愛とは，人間のあらゆる徳の種であり，かつ罰に値するあらゆる行為の種である。」（「煉獄」第17歌・103-105）と述べており，愛には，自然的愛（“amore naturale”）と意識的愛（“amore d'animo”）の二種類があることを説明する⁴⁸⁾。すなわち，自然的愛とは，宇宙の中に自然に備わる本能的な愛のことであり，それは，神に対する人間の徳の種であって，それは被造物である人間が，創造主である原初の存在に対して決して失うことのない最高の愛と呼ばれるものである⁴⁹⁾。

それに対して，意識的愛とは，自由意志による精神的な愛のことであり，それは物質的な愛であって，このような愛は，結局，道はずれて悪に向かうと，隣人の不幸への愛だけとなる。たとえ，それが善に向かったとしても，そのような物質的善は

46) 「自然的愛はけっして誤ることがない，だが意識的愛は，目的が不純であるとか，力に過不足があるとかで，誤ることがある。」（「煉獄」第17歌95-96）

以下，『神曲』からの日本語引用については，山川丙三郎訳 岩波書店，1997年及び，平川祐弘訳 河出書房新社，2001年を参考に，若干の私訳を加えた。

原文引用は，Dante Alighieri., *La Divina Commedia, Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Garzanti, Torino (1988) による。

47) ダンテはウェルギリウスを師と仰いでおり，「地獄」第4歌では，「私にとり身にあまる光栄だが，この賢者たちの第六番目の人として，私をその仲間へ招き入れた。」（100-102）と，自身をウェルギリウスにつぐ，第6番目の詩人に位置づけている。

48) 「天国」第1歌100以下において，ベアトリーチェは，神の恩寵に対する愛の積義において，意識的愛に対する自然的愛の正当性を主張する。

人々に幸せをもたらすことはない。なぜならば、それは至福でも、善い本質、つまり神でも、善の根や果でもないからである。

ダンテは、このような神への愛である自然的愛が最高の愛であるとして、意識的愛を切り捨てる。そして、「善こそ、愛があるいはおだやかにあるいは激しく、私に読みかせる書物のアルファでありオメガ⁵⁰⁾なのです。」(「天国」第26歌・16-18)と述べて、善が書物の最初であり最後であるとしており、善である神こそ愛のすべてであることを強調している。このような愛こそ自然に至上善を求めるとするのである。

そして、「愛があればあるだけ幸いは自らをわかち与える。だから神への愛があるところではいたるところで、そのうえから永遠の徳がふえのびてゆく。」(「煉獄」第15歌・70-72)と述べている。人間の愛と神の相関性について、愛の熱意⁵¹⁾の大きさは神の恩寵に比例しており、さらに永遠の人間の徳も増大するのである。「そして愛する者の数が多ければ多いほど、より愛すべきものもふえ、愛も深まり、鏡のように互いに照らしあう。」(「煉獄」第15歌・73-75)と続け、神に対する人々の愛は互いに反映しながら、その深遠さを増幅して行くのである、と結論づけている。

ダンテは、このように信仰の深さは、至上善である神への自然的愛の深さであることを強調する。そして、ここに説明される善なる神とそれに向かう人間の愛、そして、神から与えられる永遠の徳へと続く信仰の段階は、一般民衆の宗教観の反映であり、愛する者が互いに影響しながら愛を深めていく構造は、祭儀などに保存されたオルギエ的精神の残像を表す一例であると言えよう。

「煉獄」は、人間の罪悪を拭い去る過程をダンテとウェルギリウス、後には、ベアトリーチェとの関係によって明らかにされる贖罪の登山である。「この山の頂で幸福に微笑する彼女にやがて会うだろう」(「煉獄」第6歌・47-48)というウェルギリウスの激励に、ダンテは、「先生、もっと急いでいきましょう、もう前のように疲労を覚えなくなりました」(「煉獄」第6歌・49-50)と答える。疲労が少なくなることは、「煉獄」を登るにつれて世俗的な意識的愛が徐々に重力とともに減少して、自然的愛が深まりつつあることを暗示している。至上善である神に対して働く愛は、自然的愛のみであり、ベアトリーチェの願いによって、人々は自然的愛へと導かれるのである。

49) 「人間の知性とその知性に和する権威とに従って、君の愛の中で最高の愛は神にむかうのである。」(「天国」第26歌46-48)

50) 『ヨハネの黙示録』では、神は、「わたしはアルファであり、オメガである。」(1章-8)と述べる。

51) この場合の「愛」は、「amore」ではなく、「神への愛」、「carità」である。

よって、淑女の愛は意識的愛であるにも拘らず、淑女の願いはその神秘性によって果たされ、自然的愛への仲介となるのである。

ダンテとベアトリーチェの再会は、肉体を持つダンテと霊的存在であるベアトリーチェの対立に象徴されている。これはまさしく、意識的愛と自然的愛の対立であり、実存を忘却するための霊的接触であると言えよう。このような両者の再会は、多分に緊張間に包まれており、これは、淑女崇拜における真実の愛の厳しさと神秘的な崇高性を反映するのである。

「煉獄」第30歌後半から第31歌に続くベアトリーチェの激しい叱責は、意識的愛が神の恩寵に対して、全く無意味であることを再確認させる。ベアトリーチェは、「その先にもはや望むべきものがなにもない善をおまえが愛するよう導いた私の願いの半ばで、おまえがあのようにして先へ行く望みを断った・・・それ以外の善の外見にいかなる利、いかなる益が示されて・・・」（「煉獄」第31歌・22-30）という言葉によって、至上善を勧めたにも拘らず世俗的な善の外見に流されたダンテを徹底的に叱責する。

それに対してダンテは、「子供は、説諭されて、自分の過ちを認めると、非を悔いて恥かしそうに目を地面へ落とし、押し黙ってつっ立っているが、私もそのように立ったままだった。」（「煉獄」第31歌・64-67）と述べている。ダンテに対してベアトリーチェは、まるで完全に恵みと保護を与える擁護者のようであり、親鳥の雛に対する「燃えたつような慈愛の情」（“ardente affetto” 「天国」23章・8）にも例えられている。この二人の対比によって、信仰の対象である淑女と崇拜者の上下関係とその構造が如実に示されており、人間性による意識的愛がまったく役に立たないものであり、むしろ自然的愛を際立たせるものであることを強調するのである。

さらに続く「天国」への旅が、最後の審判から終末にかけての神の奇蹟を表す天国の秩序であり、教会ヒエラルキアの叙階を象徴していることは言うまでもない。そして、意識的愛から自然的愛への手引きをするベアトリーチェこそ淑女崇拜の崇高性を表す自然的愛そのものである。

「天国」の後半に描かれるベアトリーチェとマリアの位相は、現世の淑女崇拜から、彼岸の聖母崇拜への昇華の段階を明らかにする。マリアとベアトリーチェの立場の違いについて、ダンテは、ベアトリーチェを「真理と知性の間の光となる方」（“lume fia tra'l vero e lo'ntelletto” 「煉獄」第6歌・45）と呼び、徳性に包まれ霊性を帯びた真実の愛として捉えている。彼女は、ダンテが神の真理に到達するために必要な、人間が備える知性との仲介となる光明であり、叱咤激励する愛である。彼女は、ダンテ

が知性によって意識的愛による束縛より解脱し、自然的愛に目覚めて、至上善である神の傍へと辿りつく道標、いわゆる理性的な世界から、神の聖的な彼岸へと、魂の昇華の手ほどきをする案内人なのである。

それに対してマリアは、「天国」の頂点で、神の恩寵と人間の愛を直接仲介する者である。マリアは、「天上の高貴な女性」(“*donna è gentil nel ciel*” 「地獄」第2歌・94)であり、ベアトリーチェは、「徳高き夫人」(“*donna di virtù*” 「地獄」第2歌・76)である。これらの表現からも二人の聖性の段階の差異が理解できよう。マリアは、天国の最も神に近い場所を占める、人々を優しく包み込む至上の愛自身なのである。

さらに、ダンテは、「反対の一致」の概念⁵²⁾に基づいて、マリアの聖性を具体的に説明する。聖母は、「地上でも他者を凌いだように、天上でも他者を凌ぐ」(「天国」第23歌・91)者であり、「母なる処女、わが子の女、賤しくして、又何よりも尊く、とこしへの謀の定かなるめあて、君こそは人性を尊からしむれ。」(「天国」第33歌・1-4)と称えられている。つまり、聖母は、イエスの母親である反面、イエスは神の子であるから、聖母は、イエスの女であるとして、現世でのマリアの処女性と彼岸での神性を一致させるのである。また、マリアは賤しい(“*umile*”)にも拘らず、最も尊い(“*alta*”)として、イエスが賤しい身、いわゆる、原罪を抱えた罪深い身から生まれたにも拘らず、神の子の聖性を証明する者であるとして、イエスの人性を尊くする者であると言うのである。ここに、聖母崇拜の根底に存在する、処女性による始原への回帰と世界の更新のアルカイックな宗教観の一端が覗える。

「反対の一致」による、三位一体の問題におけるイエスの人性と神性を一致させる解釈は、俗と聖、現世と神の国、人性と神性の二元性に対する神意の絶対性の証明であり、キリスト教神学の根幹をなすものである。この点において、まったく異なった本質である神、人間の仲介者として、聖母の卓越性が極まるのである。

『神曲』に描かれる彼岸の旅の最終目的は、いわゆる神の恩寵に集約される。ダンテは、この物語の根底に黙示的な終末論を強く意識している。ただし、ダンテの終末論の考察は、教父、特にアウグスティヌス(354—430)による世界の歴史の終末を啓示するのではなく、フィオーレのヨアキム(1135頃—1202)の預言による世界の更新、

52) 「反対の一致」(*coincidentia oppositorum*)の概念は、宗教全般においてみられるものであるが、特にボナヴェントゥラ(Bonaventura 1217/21~1274年)は、「反対の一致」によって神学を体系づけた。その規範となるのは、三位一体におけるイエスのペルソナの解釈であり、聖霊が媒介原理、統合原理であるとする。

ボナヴェントゥラ著、長倉久子訳『魂の神への道程』創文社、1993年、P69以下参照

新しい聖霊の時代の到来に対する希望の表現であった。これは、ダンテが、当時すでに異端として断罪されていたにも拘らず、「天国」の第12歌でヨアキムを諸聖人の輪に加えていることから理解できよう⁵³⁾。ダンテは、至高天に昇り、まもなく神の恩寵に手が届く段階に至って、「席ははやいっばいに近く、あとはもうわずかの人しかここへはいれないでしょう。」（「天国」第30歌・131-132）と述べており、世界の終末が徐々に近づいていることを意識させる。

このような終末論の緊張感の中で、ダンテは、教皇ボニファティウス8世（在位1294-1303）を「地獄」に落とし断罪しており、各所において教皇を糾弾している⁵⁴⁾。例えば、ピエトロは、墮落した教皇を「キリストの新婦が、私の血やリヌスやアナクレトゥスの血で育てられたのは、新婦をだしにして富を得るためではなかった。」（「天国」第27歌・40-42）と嘆いている。新婦とは教会のアレゴリーであり、これは、当時の教皇の金権体質、ひいては、教会ヒエラルキアに対する批判であり、一般民衆の信仰における終末論に対する期待感の高まりの顕現であろう。

本来、キリスト教教理においては、「地獄」から「天国」への旅は、これら両者の善と悪のコントラストを表象して完結すべきであるにも拘らず、それらを仲介する世界として「煉獄」を置く。前述したように、「煉獄」は神学的ではなく、一般民衆の実践的な宗教観に基づく世界であると言えよう。そして、そこに登場するベアトリチェは真実の愛の象徴であり、彼女に対して抱かれるダンテの愛は、現実的な生を失った精神世界へと移行した愛である。よって、一般民衆の現実的な愛と、淑女崇拜の愛は、意識的愛の二元化を意味する。要するにダンテは、神学的な天国と、一般民衆的な地獄を仲介するのは、「煉獄」に一貫して流れる愛であるとしている。ただし、

53) ダンテは、「太陽天」の第二の輪の諸聖人の中にフィオーレのヨアキム（Joachim de Fiore）を加えており、次のように紹介している。「私の脇で光っているのはカラーブリアの僧院長ジョヴァッキーノだ、預言者の靈感を彼は授かっていた。」（「天国」第12歌139-141）このように、ダンテは、ヨアキムを知恵に優れた12人の諸聖人の一人に加えており、預言者の靈感を授かったものとして称えている。当時の世論において、黙示的終末論が、いかに一般民衆の宗教観にとって重要であったかが理解できるのである。フィオーレのヨアキムについては、バーナード・マッギン著、宮本陽子訳『フィオーレのヨアキム』平凡社、1997年に詳しい。

54) 教皇ボニファティウス8世に関する記述に次のようなものがある。「地獄」の中で、グイド・ダ・モンテファルトロは、「あの僧正が私をまたもとの罪へ引きこんだのだ！・・・」（「地獄」第27歌70以下）と、ボニファティウス8世への恨みを述べている。また、「おまえはもうそこに来たのか、おまえはもうそこに来たのか、ボニファッチョ？」（「地獄」第19歌52-53）とあり、ボニファティウス8世が、自らが犯した罪によって地獄へ墮ちる運命であることが暗示されている。

その愛は、一般民衆による俗的な愛では充分ではなく、淑女の愛、いわゆる霊的な愛でなければならないのである。

『神曲』の数々の物語における登場人物の心理描写は、あくまで、その深層においてダンテ自身の心理を表象するアレゴリーである。そこに描かれる世界は、現実の社会に即応すると同時に、一般民衆の興味の対象を反映するのであり、まさに非現実的な教理と俗化した教皇制度に対する批判を代弁するものであった。その反面、そのような宗教者批判に隠蔽された目的は、一般的に言われるような宗教と政治の分離を目指すことではなく、人文主義による宗教と一般民衆の関係改善のための試みであったとも言えるのである。

*

以上、初期キリスト教から中世、ルネサンスにかけて、一般民衆の信仰と神学の共存、そして両者を結び付ける女性崇拜の役割を考察した。ルネサンスにおいて萌芽したヒューマニズムは、初期キリスト教の教父時代への回帰を目標とし、ギリシャ古典を神学に再受容することによって、そこに内在する愛の重要性の再認識を導いた。当時の人文主義者は、旧来のスコラ学への反発から、教皇を中心とする聖職者によって規定される神学によって、人間中心の宗教観を研究、理解することは不可能であると考えていた。よって、文学的な淑女崇拜や聖母崇拜などにみられるような、真実の愛、霊的な愛が、いずれ訪れるに違いない終末において、神の恩寵を授かるためには必要不可欠であると考えたのである。ダンテは、人間の理性と神の善の対立を愛によって調和させることにより、一般民衆の個人主義的な信仰と神学の意識の相違の妥協点を探ることに挑戦した。もちろん、これはルネサンスの人間中心主義の台頭を象徴する運動であったことは言うまでもない。そして、『神曲』の中に描かれた庶民的（ブルガーレ）な視点による人物描写や神学の徹底的な考察と、教皇や政治批判は、マルティン・ルター（1483-1546）に始まる「宗教改革」やマッツィーニ（1805-1872）以降の「リソルジメント」を暗示するのである。

ダンテ以降、人文主義の潮流は二分される。ボッカッチョ（1313-1375）は、知識階級的な古典精神と現実的な写実精神によって、庶民的な一般民衆の文化を叙事的な散文によって表現した。対して、ペトラルカ（1304-1374）は、愛の崇高性を自己救済と関連づけて、創造的な自己省察を目的とした。その方向性は、ローマ時代のストア学への逍遙から、むしろ教父時代の伝統に息づく神学の哲学的解釈への進展を促す

ものであった⁵⁵⁾。

ルネサンスも後期にさしかかると、ヒューマニズム運動は、さらに原典回帰の方向性によるシンクレティズムの傾向を示す。例えば、フィチーノ（1433-1499）は、プラトン主義による自然宗教論と神学の調和を強調した。さらに、ジョバンニ・ピーコ・デッラ・ミランドラ（1463-1494）は、ユダヤ教のカバラの概念を取り入れることによって、アリストテレス主義による人間観と神学を包括的に解釈した。ただし、彼らの目的は、異教的な方向性を示すものではなく、さらなる神学や一般民衆の宗教観と共存する世俗的な哲学、文学の総合的解釈をめざすものであった⁵⁶⁾。

結果的に、人間性復興を目指したルネサンスを特徴づけるヒューマニズム運動は、キリスト教内部における教会ヒエラルキアに対する協調と反発を生じ、形而上学、論理学との分離と関与を経ながら、その後のプロテスタント運動に多大な影響を与えた。そして、教皇の権威主義の失墜と、一般民衆の教会への失望感によって、ヨーロッパ全体に宗教改革への機運が高まり始めるのである。ただし、南ヨーロッパにおいては、スコラ学が衰退し、自然科学から実践科学へと研究の主流が移り変わっても、一般民衆の宗教観には、神学に要求されたような劇的な変化は生じなかった。なぜならば、自然の実践的な知識を重視する一般民衆の精神社会においては、ローマ時代から脈々と受け継がれてきたアルカイックな信仰などが経験的に存在していたからであり、一般民衆の信仰は、超自然的な形而上学や論理学的分析に依存するより、むしろ、儀礼、祭祀などの実践に即応した経験的考察によって高められていたのであって、神学は、一般民衆の信仰の根底に脈々と受け継がれるアルカイックな信仰を表象する役割を担ってきたのである⁵⁷⁾。

55) 最初、教会はヒューマニズム運動に否定的であったが、司教などの聖職者のなかにもヒューマニズムに傾倒するものが現れた。そして、ついに、教皇もヒューマニズムを容認せざるを得なくなったのである。

56) イタリアのヒューマニズムについては、
P・O・クリステラー著、佐藤三夫訳『イタリア・ルネサンスの哲学者』みすず書房、1993年
P・O・クリステラー著、渡辺守道訳『ルネサンスの思想』東京大学出版会、1977年に詳しい。

57) イタリア人にとって信仰の対象となるのは神そのもの、或いは、両者を仲介するイエスの贖罪、マリアの愛であり、究極的にはその背景に存在する絶対的なもの、宇宙そのものなのではないだろうか。実際、古代から現代に至るまで、イタリア人にとって、ローマ法王を始めとする枢機卿などのキリスト教指導者に対して信頼をおける時代はなかったように思われる。ボッカッチョ（Giovanni Boccaccio）の『デカメロン』やサケッティ（Franco Sacchetti）の『ルネサンス巻談集』には修道士や修道女に対する悪口雑言が多数見られる。聖職者に対するダンテの痛烈な批判については言うまでもない。

宗教改革の後、プロテスタントでは、神は「怒りの神」となり、それに伴う信者に対する敬虔な信仰の要求は、結果的に、神と人間の間近づきがたい深い溝を生じたように思われる。それに対してカトリックでは、人間と神を仲介する聖母の愛を強調した。そして、聖母の崇高性は、「怒りの神」に対して、「救いの神」を主張するための人間の尊厳を象徴する愛として、ルネサンス以降も神の二面性、いわゆる、「反対の一致」を結論づける神の恩寵を導くために、一般民衆の信仰を支え続けたのである⁵⁸⁾。

58) 宗教改革の目的が、イタリアなどの南ヨーロッパでは、カトリックの再生であったことに対し、ドイツなどの北ヨーロッパでは、教会ヒエラルキアの解体とキリスト教の更新にまで及んだことについては、南北の歴史的文化背景の違いに理由を求めることができる。南ヨーロッパのキリスト教が、教父時代から多神教の受容によるシンクレティズムの傾向によって、準一神教の特徴を保持していたことに対して、北ヨーロッパでは、創造神オーディン・ヴォーダン崇拝などに見られるようなアルカイックな宗教の影響を受けたのである。よって、神と人間の関係は、南ヨーロッパでは聖人や聖母などの仲介に象徴されるような寛容的な宗教観によって主張されることに対して、北ヨーロッパでは仲介者の介入を認めず直接的であり、プロテスタントに代表されるような厳格な宗教観を特徴とするように思われる。