

サン＝ドニ大修道院長シュジェールにおける anagogicus mos

——「新プラトン主義」と典礼的文脈——

坂田 奈々 絵

1 はじめに

サン＝ドニ修道院長シュジェールは、1137年から1147年頃まで行われたサン＝ドニ修道院附属聖堂の改築作業を指揮した修道院長である。改築の結果創りだされた聖堂は既存の建築に対して様々な新しい要素¹⁾を備えており、後に建築史においてゴシック建築の端緒であると考えられた。シュジェールはこれらの改築作業について、献堂式などの典礼の描写や自らの美意識と共に書き残しており、そこで示される宝石や光についての愛着は、しばしば「ゴシックの精神性」を示すものとして扱われてきた。本稿では、シュジェールがその著作の中で取り扱っている anagogicus mos という言葉に着目する。シュジェールに対する擬ディオニュシオス文書の影響は現在では否定されがちなものであるが、この言葉が依然として新プラトン主義的ニュアンスを孕みつつ、用いられていることは既に指摘されてきている通りである。そこで本稿では、こうした研究を踏まえた上で、シュジェールが物質と非物質の一致を、とりわけ祭儀の典礼の場に見いだしている点に着目し、先の言葉がどのような意図をもって用いられているのかについて考察する。

2 シュジェールの文書とその性質について

a. シュジェールの略歴

シュジェール (Suger de Saint Denis, 1081-†1151. 1. 31) は、サン＝ドニ修道院の修道院長を1122年から1151年にわたって29年間務めた。そ

1) サンドニをゴシック様式最初の建物と考えたのはグラウエイ (1806) とホイッティングトン (1809) である。P. フランクルの指摘によれば、「初期ゴシックの始まり」として考えられるのは、特に1144年に献堂が行われた内陣である (パウル・フランクル『ゴシック建築大成』ポール・クロウズリー校訂、佐藤達夫他訳、中央美術出版、2011年、p.120)。

の間、彼が書き残した文書は、『ルイ肥満王伝 *Vita Ludovici grossi regis*』、『ルイの息子、栄光に満てるルイ王について *De glorioso rege Ludovico, Ludovici filio*』、『サン＝ドニ教会堂献堂についての書 *Scriptum Consecrationis Ecclesiae Sancti Dionysii*²⁾』と『サン＝ドニ修道院シュジェールがその統治においてなしたこと *Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de Rebus in Administratione sua Gestis*³⁾』の四書である。またそれに加えて、1140年から1141年頃に書かれた『定め書⁴⁾』、またクレルヴォーのベルナル等と交わした書簡群がシュジェールの著作として挙げられる。これらの中で、とりわけ聖堂再建についての記録が『献堂記』と『統治記』、そして『定め書』である。『統治記』と『献堂記』はいずれも1140年と1144年に行われた2つの改築作業について、若干異なる強調点を置きながら記録している。つまり前者は「統治」の対象として財貨や財宝の記録に、後者は祭儀についての記述に、それぞれ力点が置かれている。

b. シュジェールの文書をいかに解釈するか

こうした統治や献堂の記録において、彼はしばしば宝石や金への愛着についての若干の考察を行う。これを最初に「ゴシックの精神性」、つまりシュジェールが改築を指揮したサン＝ドニ修道院付属聖堂にて初めて現れたとされるゴシック建築様式の神学的側面を示すものとして取り上げたのが E. Panofsky である。彼はシュジェールの「装飾への愛情」に、新プラトン主義、あるいは擬ディオニュシオスからの影響を汲みとり、ゴシック建築を擬ディオニュシオスの思想性が現れたものとして紹介した⁵⁾。しか

2) この書は聖堂西正面（1140年6月9日献堂）と東側祭室部（1144年6月11日献堂）の着工から献堂式までを、典礼の描写を中心に書き残したものである。以下、本稿では『献堂記（Cons.）』と表記する。

3) この書の前半は修道院領の拡大と税収の増加について、後半は聖堂改築についてが、『献堂記』よりも少々誇張された表現とともに記録されている。以下、本稿中では『統治記（Adm.）』と表記する。

4) 1140年頃に書かれたと推定されており、『献堂記』の典礼描写の下敷きになったものと考えられる。そこでは典礼の他に、修道院内の食事に関する改革や税制の改革が記録されている。

5) Erwin Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and its Art Treasures* (Princeton, 1979) pp. 15-25. これによれば、Panofsky が擬ディオニュシオスからの影響を見出した根拠は以下の3点である。1. アレオバゴスのディオニュシオ（使 17:34）と、擬ディオニュシオス、そしてパリの聖ドニのつながりからなる修道院の由来（cf. Hildin *Vita Sancti Dionysii*, *Patrologia Latina* 106, cols. 13-50, Paris, 1851. 邦訳としてはヒルドゥイヌス「聖ディオニシウスの生涯」、今義博訳、『中世思想原典集成 6 カロリングルネッサンス』

し近年になると、C. Marchias⁶⁾やP. Kidson⁷⁾によって、Panofskyが見出したシュジェールへの新プラトン主義の影響は文献学的に見れば否定的なものとして考えられるようになった。また、シュジェールにおいてそれらの影響を認めるG. Zinn⁸⁾やC. Rudolph⁹⁾であっても、擬ディオニュシオスからの直接の影響を見るよりも、彼が12世紀イル・ド・フランスという知的文脈においてギリシャ的な思想に触れたのであるとして、むしろサン＝ヴィクトール学派等からの影響を考慮して考察することを薦めた。

さてPanofskyへの批判を踏まえ、新しい校訂本を編纂したA. Speerが指摘するところによると、シュジェールの「思想」を扱うことを困難たらしめるのは、次の三点である¹⁰⁾。第一に、シュジェールの残した著作の性質とスタイルである¹¹⁾。上述したように、シュジェールの著書は端的にはその業績の記述を目的としており、狭い意味での神学的著作や霊的な説教ではない。そのために、彼がその端々で披露する神学的考察は一つの原理に貫かれたものとは言いがたく、また、そこから体系だった彼の思考を読み取ろうとすることは、一部を過大解釈し一部を切り捨てることにつながりかねない。第二に、建築とテキスト、またそれらをつなげるというアプローチの限界である¹²⁾。最近の研究において、シュジェールがゴシック建

平凡社、1992年、pp.201-241参照)。2. サン＝ドニの修道院に擬ディオニュシオスの写本が存在した点。3. シュジェールの文書に見られる「光」に関する言葉の使用。

6) Christoph Marksches, *Gibt es eine „Theologie der gotischen Kathedrale“?* (Heidelberg, 1994).

7) Peter Kidson, "Panofsky, Suger and St. Denis," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 50, 1987, pp. 1-17.

8) Grover A. Zinn Jr., "Suger, Theology, and the Pseudo-Dionysian Tradition," *Abbot Suger and Saint-Denis A Symposium*, Paula Lieber Gerson ed. (New York, 1986), pp. 33-40. 彼は西正面扉口の彫刻と碑文を総合的に考えることで、フーゴの「De Arch Mystica」の影響を見出した。

9) Cf. Conrad Rudolph, *Artistic Change at St-Denis*, (Princeton, 1990), pp. 48-63. ここでルドルフは、サン＝ヴィクトールのフーゴがシュジェールの知識的なパトロンとしてサン＝ドニ改築作業に関わった可能性を指摘する。しかしシュジェールとフーゴの間に直接的つながりを示唆する書簡などは現在のところ発見されていない。

10) Cf. Andreas Speer, "Les écrits de Suger comme source d'une esthétique médiévale-une relecture critique," *Suger en question Regards croisés sur Saint-Denis*, (München, 2004), p. 99.

11) フランスでの校訂本を編纂したGasparriは、彼を「神学的な思弁よりも歴史に魅せられた、当時では稀な著述家の一人」と評している (cf. François Gasparri (tr.) *SUGER Œuvres Tome I*, (Paris 2008), p. XXVI)。

12) 通常、12世紀頃の建築においては設計図が存在せず、その場その場で工匠たち

築成立に対して、思想面での直接的な影響を及ぼしたという事実はほとんど否定されているといってよい¹³⁾。そして第三に、シュジェールの文書において表現されている諸々の美意識が、「光の美学 *esthétique de la lumière*」なのか、「光の形而上学 *métaphysique de la lumière*」なのかという点である。Panofsky は、シュジェールが書き記す宝石等の美への考察や、あるいは聖堂に差し込む光の描写を、擬ディオニュシオスの『天上位階論』『神名論』をもとにした、いわゆる「光の形而上学」に属するものとして考察した¹⁴⁾。そのため、シュジェールにおける光の考察は擬ディオニュシオスと結び付けられ、一つの形而上学的原理として「光」の働きをその背後に設定することにつながる¹⁵⁾。しかしシュジェールの中で「光」が原理的な働きをなすということはない。「光」という言葉自体がいくつかの碑文にのみ集中的に登場しており、そこでは純粋な「明るさ」を指す部分に集中していることから、彼自身がそもそも「光」を、擬ディオニュシオスに通底するような神的光線として見ていたのか否かという点は不明瞭である。よって、むしろシュジェールは「光」という言葉をもって、自らが価値あるものと見なしているものの「美」を表現しようとした「光の美学」なのであり、そこに形而上学的考察の余地はない、と指摘されているのである。

このような批判を踏まえ、新プラトン主義を脱した形で、シュジェールの思想的連関を探ろうとする Speer の見方は、この修道院長を神学に基づいてゴシック建築を創りだした人物というよりも、ラテン古典や教父たちの用語¹⁶⁾をクリュニー的な典礼主義¹⁷⁾に基づいて使いこなす、一種の教

が作っていったため、施主の細やかな思想性がそこに入り込む可能性は少ない。またシュジェールに関して言えば、聖堂装飾や奇跡物語、典礼の描写に気を配られることはあっても、聖堂の設計プランや工程などについての言及は殆ど無い。そのため、シュジェールがどれほど、建築的な知識をもって作業に介在していたかは怪しい。Cf. 愛宕出「中世建築と中世思想」『京都女子大学人文論叢』53 (2005), pp.29-47.

13) Kidson, *Panofsky, Suger and St Denis*, pp. 5-7.

14) Panofsky, *Abbot Suger*, pp. 21-25, 164-165.

15) この点については、Speer, *Abt Suger* と同時に、A. Speer, "Aesthetics," *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, John Marenbon (ed.), (New York, 2012), pp. 661-684 でも、中世における「美」の哲学の扱いと絡めて説明がなされている。

16) たとえば、シュジェールの「光の形而上学」を最も特徴づけるものとして紹介されていた、西正面の扉口について、Linscheid-Burdich はそれらがザンクト・ガレンのノクテルやヴェナンティウス・フォルトゥナトゥスらからの「光」の賛歌の借用であることを指摘した。Cf. Susanne Linscheid-Burdich, „Beobachtungen zu Sugers Versinschriften in *De Adomministrazione*“; Andreas Speer / Günther Binding (Hrsg.), *Abt Suger von*

養人として呈示することに繋がる¹⁸⁾。これはシュジェール自身の歴史的な立ち位置や、その業績からも至当な見方であろう。しかしそれと同時に、シュジェールの文書の中には、依然として新プラトン主義的な色彩が孕まれている。その最大の特徴が「アナゴゲーの流儀 (*anagogicus mos*)」と称するところの、彼の宝石に対する神秘的な偏愛を説明する言葉である。それは一体どのようなものだろうか。

3 *anagogicus mos* の文脈と記述

では *anagogicus mos* という言葉がどのような文に属しているのかを確認したい。

そのようなわけで、神の家の飾りに対する愛情を通して、時に諸々の宝石の多彩な美しさが、私を外的な患いごとから呼び戻した時、さらに、[私は] 物質から非物質へと運ばれながら、ほむべき瞑想が聖なる諸徳の多様性を追求するよう説き薦める時、私は自分が地上の外の、他の領域にあるように感じた。[その領域は] 全く地の汚濁の中にも、天上の清浄さの中にあるのでもなく、[私は] そこに留まっているのであり、さらに下から上へと、神がおあたえになったアナゴゲーの流儀によって (*anagogico more*) 運ばれることができるように思われるのだ¹⁹⁾。

Saint-Denis: Ausgewählte Schriften, Ordinatio, De Consecratione, De Administratione, (Darmstadt, 2008), pp. 112-146.

17) Conrad Rudolph, *The Things of Greater Importance: Bernard of Clairvaux's Apologia and the Medieval Attitude Toward Art*, (Pennsylvania, 1990), pp. 28-38. ここでドルフは、ベルナルの *Apologia* に対比させる形で、アルバノのマタイの見解を紹介している。すなわち芸術はモーセやソロモンに見られるような「神を賛美するためのもの」であり、それを使用する義務があるということである。そこで「芸術」は典礼につながっている。

18) シュジェールを世俗的な人物と捉えるか、あるいは神学者・思想家の側面を強調して捉えるかについては、様々な見方が提示されている (cf. パウル・フランクル『ゴシック建築大成』p.136-7他)。しかしシュジェールのパラダイムにおいては、いわゆる「俗」と「聖」がどれほどまで明確に分別されていたかは不明であり、現代では「俗」とみなされがちな政治的領域においても、彼は聖なる仕事として行っていたのではないか、という点は、ルイ王の自伝や『猷堂記』に類出する奇跡への言及などからも読み取れる。

19) 翻訳の底本としては Speer/Binding *«Abt Suger von Saint-Denis-Ausgewählte Schriften: Ordinatio, De consecratione, De administratione»* を使用し、また引用箇所を表示法も同書に従った。ただし、本文中の章節番号は Gasparri が校訂本にて付記したものに準

a. 文 脈

この記述は『統治記』第二部 13 章に登場する。『統治記』第二部では聖堂西側の拡張作業と、東側祭室部の拡張について、西正面の図像や祭壇や諸々の工芸品などに刻まれた碑文、祭室部分に設置されているステンドグラスについての説明などがなされている。この箇所直前でシュジェールは、主祭壇に施された前立てや金や宝石を用いて飾り立てられた祭具などについて記録している²⁰⁾。それを踏まえて彼は、エゼキエル書に登場する宝石の描写²¹⁾に触れ、その美についての短い考察を行う。その箇所の始めが上引用にあたる。

彼が説明していることの大枠は次の通りである。まず彼が考察を始める基点となるのは、その前の項目で説明されているところの、「神の家の飾り」としての宝石類である。この飾り立てる宝石の美しさ (*speciositas*) において、シュジェールは「外的なわずらいごと」と呼ばれているところの、地上的な世界から「呼び戻される」。この呼び戻しは外から内に対する働きかけなのであり、彼はその美を通して冥想へとはいることになる。この冥想は、「物質から非物質へと」、つまり、物質的な次元であるところの「宝石の多彩な美」から、「徳の多様さ」への追求という非物質的な次元へと彼を運び上げていく。そこでの彼は、地上的なものと天上的なるものの中に留まっており、そこから彼が神によって与えられたと称するところの「上昇の流儀」において、さらに上へと高まっていくことができる、と考察しているのである。

このように、彼の観る宝石たちの「美しさ」は、そもそもの宝石が持っている物質的な美しさを超え出て、非物質的な世界へと彼を駆り立てるものとして呈示されている。そしてこの「非物質」なるものへの駆り出しが、「下から上へ」の上昇として、*anagogicus* という言葉を用いて説明されているのである。

ずる。現代語訳としては森洋訳・編、『サン・ドニ修道院長シュジェール——ルイ六世伝、ルイ七世伝、定め書、献堂記、統治記』(中央公論美術出版、2002)、François Gasparri (tr.) *SUGER Œuvres Tome1*, (Paris, 2008), また Speer, *Abt Suger* のドイツ語対訳を参照した。本試訳の「天上の清浄さの中にあるのでもなく、[私は]そこに留まっているのであり」部分の翻訳については、Gasparri の校訂本によれば *nec tota in celi puritate, demorari* ではなく、*nec tota in celi puritate demorari* と表記されている。ここでは *demorari* をシュジェールにかかるものと解釈し、後者の読みを採用した。

20) *Adm.* 344, 1006-1015.

21) *Eze.* 28:13.

b. *materialia/immaterialia*

始めに「物質から非物質へと運ばれる」と示されているところの、「物質から非物質へ」という表現がシュジェールにおいて何を指しているのかを確認したい。シュジェールの三つの著作を通して、*materialis* という言葉は七箇所用いられており、一箇所の例外²²⁾を除いて *spiritualis* と *immaterialis* という二つの言葉と対比されるものとしてしか登場しない²³⁾。*immaterialis* との対比は、本箇所を含めて三度行われている。またこの *immaterialis* という単語自体が、*materialis* と対になる以外で登場することはない。この二つの単語に見られる対の形での意図的な使用は、単語の使用に一定の規則を設けることのないシュジェールの文書の中では稀なことである。この点から、*materialis* と *immaterialis* の対比はある定式的な表現であることが読み取れる。そして本箇所の「*materialia/immaterialia*」の対比において、一方からもう一方への移行は、*transferre* という言葉と共に、「地の汚濁と天上の清らかさ」「下から上へ」という空間的なモチーフを借りたものとして表現されている。この空間のモチーフは、*materialis* のもう一つの用例である、「鈍い精神は諸々の物的なるものを経て真理へと上昇する²⁴⁾」という西正面扉口（1140年）に付された碑文の一文からも読み取れる。ここでの *materialia* は対となる言葉を持たない唯一の用例であるが、そこでは「物的なるもの」は精神の上昇を介するものとして、暗示される形で登場している。このように読むならば、ここでは「宝石の多様な美しさ」という物的なるものが基点となると同時に、非物質への上昇を媒介するものとして登場していることがわかる。そしてこの「上昇」と称されるところの空間的な動きを表す言葉が *anagogicus* というギリシャ語由来の言葉である。

c. *Anagogicus mos*

では、このギリシャ語 *ana/agō* という言葉から由来するところの、シュジェールが「神から与えられた」と称する *anagogicus mos* とは何を指しているのだろうか。

D. Poirel は *anagogicus mos* という言葉に伴って用いられた *materialia*

22) *Adm.* 174, 782.

23) これらの用例の確認については、Speer, *Abt Suger* の *Lateinischer Wortindex* を用いた。

24) *Adm.* 324, 782.

と immaterialia の対比が、シュジェール以前には三人の思想家によってしか用いられていないという点を指摘した。すなわち一番目には、ヒルドゥインの『聖ドニの受難』において、二番目にエリウゲナの『自然区分論』や『天上位階論注解』、そして三番目にサン＝ヴィクトールのフーゴの『天上位階論注解』である。またさらに、12世紀において、anagogicus という言葉がヒエロニムス以来、聖書解釈の手法として定着していたことを前提としつつも、一方でこの言葉が擬ディオニュシオス文書において特徴的に用いられている点を指摘した。つまり擬ディオニュシオス文書において、anagōgē とは被造的存在が神のもとへと上昇還帰しゆく働きそのものであり、とりわけそこではシンボルの働きの重要性が説かれているのである²⁵⁾。聖書解釈の手法としての anagōgē と擬ディオニュシオスのそれは根本的には同じものといえる。しかしシュジェールの場合、この当時では希少な例であった先の言葉の対比を定式的に使用し、またそれにあわせて anagogicus mos という言葉を用いていることから、この言葉がある程度の擬ディオニュシオス文書の文脈を踏まえたものであると考えられるのである。

①擬ディオニュシオスにおける“anagōgē” ではこれを踏まえて、擬ディオニュシオス文書において「上昇」を指すものとして用いられている anagōgē の性質を、『天上位階論』冒頭の記述を中心として見て行きたい。この言葉は兩位階論にて語られているところの、神からの発出と還帰からなる世界像の大枠で用いられている。この言葉はもっぱら二つの位階論のみ登場し、『神秘神学』では用法がなく、『神名論』でも僅かである²⁶⁾。

擬ディオニュシオスによれば、神が世界を創造する、という際の創造の働きは上からの発出であり、それを受けた被造物は、その本質において神への還帰を求める。このための流れがヒエラルキアという段階だった発出と還帰の流れを形成する。こうした中で、下位なるものが上昇してゆく動きが anagōgē という言葉を用いて表現される。すなわち認識能力に限界

25) Dominique Poirel, „Symbolice et Anagogice: l'école de Saint-Victor et la naissance du style gothique.”, *L'Abbe Suger, le manifeste gothique de Saint-Denis et la pensée Victorine*, (Paris, 2000), pp. 160-161.

26) Register, *Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, G. Heil, Günter / Adolf M. Ritter (ed.), (Berlin, 2012).

のある人間に対しては「自身の能力に応じてそのいとも聖なる形象によって純一なる非形象的な神秘的意味と類似へと高められるため²⁷⁾」に非物質的な天使のヒエラルキアが物質によって飾り立てられて「シンボル」となり、我々の位階が作り上げられたのだと彼は説明している。それを通した *anagōgē*, つまり登攀のための道として、それらのシンボルに対する肯定と否定という二つの手段が存在する。まず肯定とは、これを聖なる形象表現²⁸⁾として肯定し、それを手がかりとして神性のもとへと上りゆくことである。神は創造によってその美しさを被造物に分与しており、それを頼りとして人間は神の美をある程度観照することが可能となる。また否定とは、こうした形象表現を否定し超克することで、神性を捉えようとする働きである。そして擬ディオニュシオスにおいてはこの否定の働きこそが神を示すのにふさわしいものであると提示されている。すなわち『天上位階論』冒頭で「目に見えない事柄に関しては似つかわしくない形象による表現のほうがかえっていっそうふさわしい²⁹⁾」とされているように、その絶対的に認識不可能なる超越者を、有限な認識対象を超えていくことで可能な限り上昇することこそが、擬ディオニュシオスの *anagōgē* なのである。

このように、擬ディオニュシオスにおける *anagōgē* は、いわば物質的／可感的な形でのシンボルを、神的次元への登攀のためにいかに読み解いていくか、という解釈手法であると同時に、存在的上昇そのものを表現する言葉である³⁰⁾。またここで留意したいのは、こうした否定／肯定を介した上昇の動きは、神による創造という一連の序列を前提としている点である。「美しさの分有をまったく与えられていないものは万物のうちにはひとつもない」と書かれるように、全てのものは神に関係する名辞として提示され、それらが神との連続性を持つということにおいて、神を指示するシンボルとなりえるのである。

27) 『天上位階論』121C (以下 *CH*。ページ数はミニーヌ版に対応。ここでの擬ディオニュシオス『天上位階論』の引用は、「天上位階論」今義博訳、『中世思想原典集成』3、平凡社、2009年、pp.340-437による。)

28) *CH* 140C.

29) *CH* 141A.

30) Cf. リアナ・トリュファシュ『シンボル理論と伝統思想——プラトンのキリスト教思想の意味世界』大河書房、2007年。またアナゴジックなシンボルの解釈については P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols with the Pseudo Dionysius Systems*, (Rome, 1984), pp. 99-116 他。

②シュジェールの“anagogicus” それを踏まえてシュジェールの anagogicus を見てみたい。擬ディオニュシオス文書との比較で見ると、具体的な形象を通して神的存在に高まりゆく、という点ではある程度の共通点を見出しうる。しかし彼が手がかりとするところの「物質的なもの」、つまりもろもろの宝飾や宝石が「神を指し示すか否か」という組上にあげられることはない。彼はその宝石の輝かしさを神に対する捧げ物、瞑想の契機として持ち出す一方で、それらの輝きは神に「奉仕するにふさわしいか否か³¹⁾」という基準で判断するのであり、そのふさわしさが神性やその美の分有に由来することもない³²⁾。また彼は宝石類を指して、その美を問うよりも「貴重なもの」「高貴なもの」と断ずる。この貴重さは、宝石に限らずローマの浴場遺跡の柱にまで及ぶ³³⁾。すなわちここには、擬ディオニュシオスのような創造の目線に立ち、全てのものに神的分有の美を見出す姿勢とは根本的な違いがある。つまりシュジェールは宝石の美しさを鑑賞する、という点から出発し、それらが彼の精神に働きかけることは認めているが、その美しさの由来については全く触れていないのである。このような比較からみると、シュジェールの宝石の取り扱いそのものは、擬ディオニュシオス文書に現れるような「シンボル」の取り扱いとは根本的に異なる。このように、彼が分有や創造の視点からそれらの美や使用する意味について語る事ができないという点こそが、しばしば指摘されるころの「否定神学の不在」の原因である。また同時に、これこそがシュジェールと擬ディオニュシオスの最大の違いであり、シュジェールのうちに新プラトン主義の影響を見出す上での一種の限界点であろう。

しかしこのようなシュジェールの宝石観だけでは、anagogicus mos という言葉の意図を探ることはできない。つまり彼が宝石そのものに端的な神性の分有を見出していなかったとしても、依然としてその美の体験に「上昇」として解される存在の高まりを見出しているのである。では彼はどのような部分にこの「上昇」の根拠をおいたのだろうか。

31) Cf. *Cons.* 346, 1031 以降他。

32) シュジェールが「participare」等の分有にまつわる言葉を用いる回数は僅かであり、分有する対象は「[聖ドニへの賛歌における] 天の国」*adm.* 332, 77, 「[司祭たちが与るものとしての] キリスト」*cons.* 248, 613 といった言葉に限られる。こうしたことから、この言葉に新プラトン主義的色彩を見出すことは困難である。

33) Cf. *Cons.* 208, 115 以降。シュジェールは改築の手始めに、ローマのディオクレティアヌス帝の宮殿や浴場の遺跡にある大理石の柱を輸送する計画を立てていた。

4 典礼における多様性の一致

a. 「一致」の根拠としての ratio

宝石の美について語る先の引用の記述に続いて、シュジェールは「どんなものであれより貴重で、どんなものであれ最も貴いものは、至聖なる聖体への奉仕に対し、全てを超えて熱心に使われるべきだ³⁴⁾」という考え方を「最も気に入っている」と語る³⁵⁾。つまりここで、「宝石」は典礼の奉仕へと明確に集約されるのである。それと同時に、献堂の一連の行程において、最も「一致」が強調される場合は、祭壇や献堂式といった、様々な「典礼」の場である。そこでまず、『献堂記』冒頭に置かれている「ratio による一致」について記述されている部分を見て行きたい。

唯一であり、特異であると共に最上である ratio の驚くべき力は、諸々の神的なものや諸々の人的なものとの不等を緩和し等しくする (coaequare)。また、ただ ratio の力自体が、劣った起源と相反する本性を有するがゆえに互いに矛盾・対立するかのように見える諸事物を、唯一であり、より優れ、適正化され、調和した好ましい適合によって、しっかりと繋ぎ合わせる (concupulare)³⁶⁾。

この箇所における ratio は以下の箇所では分有される対象としての「最上

34) *Adm.* 231, 1040-1043.

35) またそれに続いて、「聖なる精神、清い魂、信仰に満ちた意志」によってこそ相応しい奉仕が捧げられるのだ、と主張する人々にシュジェールは言及する。これはしばしば、当時修道院の改革を呼びかけていた同時代人、クレルヴォーのベルナルドゥスの言説に対する反論であると指摘されている（森、『シュジェール』p. 310）。シュジェールとベルナルドゥスの間にはしばしば交流があり、またベルナルドゥスは1127年のシュジェール宛書簡にて、改革がなされる前のサン＝ドニ修道院の状況を非難し、またシュジェールの改革を絶賛している。またベルナルドゥスの『ギヨーム修道院長への書簡』には、修道院内の豪華な装飾についての批判が行われており、これをシュジェールの思想と対比する傾向もある。Rudolph によれば、シュジェールが『献堂記』等で表白する華美な典礼装飾に対して、直接的にベルナルドゥスが言及している可能性はあまり高くないとされており、また両者は「典礼のために」あるいは「神の賛美のために」、正しく手段としてこれらのものを用いる、ということを強調している点で軌を一にしているという (cf. Rudolph, *The Things of Greater Importance* pp. 20-79 他)。

36) *Cons.* 200, 1-5. またこの箇所は Gasparri によって、この一文には当時サン＝ドニ修道院で用いられていたとされる金口イオアンの聖体礼儀の影響が見出されると指摘されている (Gasparri, 前掲書, p.179)。

で永遠なる ratio³⁷⁾」, 人々が水を汲み飲むところの「ratio の泉³⁸⁾」などと称されているところからも, 人間理性の働きではなく, それらを超越したところにある ratio を指すものとしてとれる³⁹⁾。そしてその働きは coaequare, concopulare と言われるように, 等しくされ, あるいは繋ぎ合わされるものである。つまり, 人的なものは神的なもの一つになってしまうのではなく, 人的なものとの神的なものは区別され複数性を保ったまま, しかし両者はつながりうるものとして提示されている。

では「ratio による結び合わせ」はどのように達成されるのだろうか。immaterialia と materialia の対比の用例として挙げた『献堂記』の末尾には次のような表現が存在する。

主イエス・キリストよ, あなたの名は賛美され, 称揚され, 祝されたものとされます。主なる神はあなたに与る者たちの上で, 最上の大祭司を喜びの油によって聖別されました。あなた(イエス・キリスト)は秘跡的で至聖なる油の塗布と, 至聖なる聖体をお授けになることによって, 物質的な物を非物質的なものに, 肉体的なるものを霊的なものに, 人性を神性に, 一つの形へと結びつけ, 秘跡的に清いものをその源泉へと変容なさいます⁴⁰⁾

これは献堂式のみサの執行において人々の口から溢れでたとされる「賛歌」の記録である。ここでは「典礼」, とりわけ聖体の拝領と聖油の塗布によって3つの対立物「materialia/immaterialia」「corporalia/spiritualia」「humana/divina」の結び合わせられる様が描き出される。そしてこの結び合わせにも concopulare という単語を用いて表現されており, そこから冒頭の ratio の働きが献堂式のみサという場所によって達成されていることが記述されているのである。またこうした観念的なものの結びつけと同時に, この喜びの賛歌を歌う声そのものが, 「調和し, 一致した旋律の快い音色⁴¹⁾」として現れたと描写する。ここで彼は, 観念的な物質性と非物質性の二つの性質が繋げられた, という出来事を, 賛歌という可感的で

37) *Cons.* 200, 5.

38) *Cons.* 200, 9.

39) シュジェールの ratio の使用は『献堂記』冒頭部分のみに限定される。

40) *Cons.* 248, 614-616.

41) *Cons.* 248, 608-609.

具体的な事象によって表現することで、両者のつながりを二重の形で表現する。そしてこの『献堂記』末尾部分において、祭儀の執行者である「大祭司」、あるいはこのようなつなぎあわせの根本であり主体として提示されているのはイエス・キリストである。すなわち、前書きで描かれている ratio はキリストの働きをも指しているのである。キリストとその受肉について、彼は「[神は愛によって]かの神性を私たちの捕らえられた人間性に、言いがたく分かちがたく結びつけた⁴²⁾」、また『統治記』では「[キリストは]彼の本性を私達に一つに、そして驚くべき不可分さのもとに結びつけた⁴³⁾」ものであると説明する。つまり受肉に対して「罪の赦し」という理解と同時に、物質と非物質がつながりうる根拠ができたのだと彼は解するのである。それを踏まえて、シュジュールは受肉の働きを再び、典礼の場に見いだす。そこで典礼の意味合いもまた、罪の赦しに対する奉仕であると同時に、受肉の出来事を記念するという二つの要素を孕むのである。

b. “anagogicus mos” の場

このように「典礼」の場は、宝石が用いられる最大の根拠であると同時に、宝石がもたらす美を「非物質」へとつながりゆくものとして捉える最大の根拠となる。シュジュールは受肉と典礼の間に対立するものの結び合わせを見出し、それを根拠として、美しい宝石の中に「祭儀に用いられる意味」を見出した。こうした体験をもとにして、宝石の美を肯定的に捉えるべく用いたのが、anagogicus mos という言葉である。ここで宝石は何を以って美しいのか、というよりも、その美は彼にとってどのような意味をもつのか、という方向に力点が置かれる。そしてこの言葉によって表現される、対立物の一致・つなぎ合わせの集大成こそが、彼が描写する「典礼」の姿なのである。すなわち美が「上へと」導くのは、典礼と受肉に対する理解を基礎とするがゆえに、物質性のはらむ美が非物質へと導きうるものとして提示されるからであり、シュジュールはその美に安んじて瞑想の場を見出すことができるのだ⁴⁴⁾。

42) *Cons.* 202, 35.

43) *Adm.* 348, 1062.

44) しかし受肉と典礼におけるシンボルの使用という点について見るならば、擬ディオニュシオス文書における典礼理解とシュジュールのそれとはある程度の共通点が見いだせる。というのも、擬ディオニュシオスもまた、受肉の出来事に異なるものの結びつけを

このような見方は擬ディオニュシオスの見方とは大きく異なった結論を方向づける。ふさわしさ、賛美を目的とした「宝石」に対する見方は、「より高価なもの、より貴重なもの」を求める方向へと進む。先に挙げたように、彼の *anagogicus* は「多様」の追求へと繋がる。擬ディオニュシオス文書における *immaterialis* という言葉は単数複数の両方の形で登場するが、シュジェールにおける *immaterialia* は複数形でしか登場しない。すなわちここで彼の「上昇」する先は一ではなく、多なる非物質なのである。そしてこの「非物質」とは、イデア的なものというよりも、修道生活において追求されるべき徳の問題へとつながる。シュジェールはその献堂の作業を通じて、執拗なまでに宝石や金銀を集める。また宝石が溢れている (*abundare*) 有様をこそ良しとする⁴⁵⁾。つまり彼は可視的な形での多様性の追求に意味を見出しているのである。

このような点を踏まえると、シュジェールにおいて「多様」を追求するということは、むしろそれをもって神的な世界に対する、より豊かな冥想へと開かれることといえる。つまり彼の物質と非物質の一致する世界観においては、物質的なものであるところの「多様」の追求は、非物質的な「多様」の追求へとつながるのである。この多様の追求は直接的に一者に繋がるのではなく、神に対して、いかにそれに仕えるという方向へと向けられるのである。

こうした点はクリュニーの伝統的な考え方、すなわち賛美としての金品財宝の収集へと繋がるだろう。しかし同時に、彼はこれらの宝石によってもたらされる体験を *anagogicus* という擬ディオニュシオス文書の用語を借りて説明を行った。加えてこの言葉において、典礼における可視的な現実から不可視的な現実への高まりを表現し、バラレルな形で宝石の美の意味を見たのである。ここにシュジェールの独自性と、*anagogicus mos* を用いた意義が見いだせるのではないだろうか。

おわりに

以上のように、シュジェールは *anagogicus mos*、また「物質から非物

見出し、典礼において、とりわけパンの分割において、こうした受肉の出来事が記念されたと考えた。これを踏まえるならば、異なるものの結びつけとしての受肉、また典礼においてそれらを強調する、という方向性は、両者に共通しているといえよう。Cf. 『教会位階論』441C-444A.

45) *Adm.* 223, 1014 / 231, 1040.

質へ」という擬ディオニュシオス的な観念と用語を用い、宝石の美がもたらす意味合いについて説明する一方で、その宝石の美はシンボルではなく、典礼に相応しいもの、という価値を示すものとして語られていた。こうした「宝石」観は、神の分有によってそれぞれのものに美を見出す方向とは大きく異なり、宝石を介して黙想するのではなく、むしろ宝石を賛美の手段として用いていたことに繋がろう。

このような彼の見方の根本には受肉に関する理解を根本に据え、そこからさらに「典礼」による相反する概念のつなぎあわせのイメージが存在している。ratio としてのキリストは典礼において最大限に働き、その働きの結果として、物質性と非物質性を緊密に結び合わせる。シュジュールが宝石の美を *anagogicus* をもたらすものとして受け入れる根拠は、この典礼に存在しているのである。そのために、擬ディオニュシオス的な *anagōgē*、つまり上昇の場は、宝石の美そのものというよりも、典礼の場にこそ存在しているのである。そしてこの上昇を宝石に重ねることにおいて、宝石の美における *anagogicus mos* が成るともいえるのだ。

シュジュールはこうした理解を踏まえて、物質における豊かさ、あるいは多様性を追求し、それによってより豊かな非物質的な徳の世界を目指す。つまり彼の物質－非物質への瞑想は、いわば神との一致の道を歩むのではなく、典礼を頂点とする神との交わりの場において、いかに賛美を行うかという手段を常に模索する方向に向く。またそれは物質を介して非物質へと上昇するのではなく、むしろその道程で物質性を捨て去ることなく、手段としてその価値を肯定し、神の賛美を志向していたのだと言える。