



中世ヨーロッパ文化の 多元性に関する総合的研究

(研究課題番号 16320039)

平成 16 年度～平成 19 年度科学研究費補助金 (基盤研究 (B))

研究成果報告書

平成 20 年 3 月

研究代表者 **水田英実**

(広島大学大学院文学研究科 教授)





は し が き

この研究成果報告書は、「中世ヨーロッパ文化の多元性に関する総合的研究」（平成16年度～平成19年度科学研究費補助金基盤研究（B）研究代表者：水田英実）の最終報告である。

研究組織の母体となった広島大学ヨーロッパ中世研究会は、従前から広島大学の文学研究科を中心に研究活動を行ってきたメンバーのそれぞれが、たまたまヨーロッパ中世という共通の研究対象を持っているところから、数年前に研究会を発足させた経緯がある。爾来、互いに異なるそれぞれの分野での研究に従事するいっぽう、共同して領域横断的・分野横断的な、その意味でまさに多元的なヨーロッパ中世研究を行ってきた。

この度、標記の補助金の給付を受けたことにより、改めて、いっそう充実したかたちで、中世ヨーロッパ文化の共同研究に取り組むことができた。

各人の専攻は、哲学あり、歴史あり、文学あり、語学ありと様々である。歩調を合わせるのはなかなか容易でない。しかし同じ一つの課題を取り上げても、それぞれが全く異なる観点から取り組むことになるために、例会の都度、教えられて目を開くことも多々あった。文化や思想あるいは言語に多様性があることを、以前にまして強く意識するところに現代社会の特徴が存するとしたら、この体験においてもそのことが象徴的に示されている。

「いま・ここ」にいるわれわれにとって「中世ヨーロッパ」を研究対象として選ぶこと自体、時間的にも空間的にもだいぶ離れたことをターゲットにしているように見えるけれども、実はこの対比を通して、かえって反対にわれわれ自身にとっての「いま・ここ」を捉えなおす結果を伴う。その点がわれわれの共同研究の醍醐味である。

本文に示すとおり内容豊かな研究成果を上げて、研究期間の満了を迎えるにいたったことは、あらかじめ企図していたとはいえ、多文化共生の時代と言われる今日、少なくとも多文化の共生を課題として引き受ける今日にあって、いささかでもそれに資することができれば、望外の喜びである。

広島大学図書

0100465840



研 究 組 織

- | | | |
|--------|-----------------|------------------------------|
| 研究代表者： | 水田 英実 | (広島大学大学院文学研究科教授) |
| 研究分担者： | 山代 宏道 | (広島大学大学院文学研究科教授) |
| | 地村 彰之 | (広島大学大学院文学研究科教授) |
| | 原野 昇 | (広島大学名誉教授) |
| 研究協力者： | 中尾 佳行 | (広島大学大学院教育学研究科教授) |
| | 四反田 想 | (元広島大学大学院文学研究科助教授) |
| | Terry Hoad | (St Peter's College, Oxford) |
| | Siegrid Schmidt | (Salzburg) |

交付決定額（配分額）

（金額単位：円）

	直接経費	間接経費	合計
平成16年度	5,500,000	0	5,500,000
平成17年度	3,700,000	0	3,700,000
平成18年度	2,900,000	0	2,900,000
平成19年度	2,200,000	660,000	2,860,000
総計	14,300,000	660,000	14,960,000

研究成果

(1) 雑誌論文

- ・水田英実「トマス・アキナスによる異文化理解－信仰の真理と理性の真理の一致」、『中世思想研究』査読有 46（中世哲学会）2004, pp.130-139.
- ・水田英実「『分析論後書注解』におけるトマス・アキナスの知識論－Expositio Libri Posteriorum, lib.1, lect.1による－」、『比較論理学研究』査読無 2（広島大学比較論理学プロジェクト研究センター 2004年度研究成果報告書）2005, pp.1-8.
- ・水田英実「ヒューマンイズム再考－「集団と人間」という問題領域において－」、『シンポジオン』査読無 50（広島大学文学研究科哲学研究室）2005, pp.1-10.
- ・Hidemi Mizuta, “Reconsideration of Humanity in the Problem Area of Groups and the Human Being”, *Hiroshima Interdisciplinary Studies in the Humanities* 査読有 no.4, 2005, pp.23-29.
- ・Hidemi Mizuta, “Religious Tolerance and Exclusion of Pagans, Judaists and Heretics according to St. Thomas Aquinas”, *Exclusion and Tolerance in Medieval Europe* (Proceedings of International Research Conference, 23-24 March 2005, Hiroshima University), 査読無 2005, pp.3-8.
- ・水田英実「『分析論後書注解』におけるトマス・アキナスの知識論(2)－Expositio Libri Posteriorum, lib.1, lect.2による－」、『比較論理学研究』査読無 3（広島大学比較論理学プロジェクト研究センター 2005年度研究成果報告書）2006, pp.1-8.
- ・水田英実「中世から近世へ－法、政治をめぐる思想の変遷（シンポジウム）」、『中世思想研究』査読有 48（中世哲学会）2006, pp.99-101.
- ・水田英実「天使的存在における自然と恩寵－operatio meritoria finis (Summa theol., I, 62)－」、『中世哲学研究』査読有 25（京大中世哲学研究会）2006, pp.53-65.
- ・水田英実「『分析論後書注解』におけるトマス・アキナスの知識論(3)－Expositio Libri Posteriorum, lib.1, lect.3による－」、『比較論理学研究』査読無 4（広島大学比較論理学プロジェクト研究センター 2006年度研究成果報告書）2007, pp.1-9.
- ・山代宏道「ノルマン騎士とモン＝サン＝ミシエル」, 広島大学大学院文学研究科広報・社会連携委員会編『「21世紀の人文科学」講座 2004 公開講座報告書』査読無 2005, pp.3-9.
- ・山代宏道「中世ヨーロッパの異民族・異文化接触－騎士と巡礼－」, 『地域アカデミー 2004 公開講座報告書』査読無（広島大学大学院文学研究科歴史文化学講座, 中国四国歴史学地理学協会）2005, pp.5-21.
- ・Hiromichi Yamashiro, “Exclusion and Tolerance in Medieval England: Church Reform Movement and Norwich”, in N.Harano et al ed., *Exclusion and Tolerance in Medieval Europe: Proceedings of International Research conference (23-24 March, 2005, Hiroshima University)*, 査読無 2005, pp.9-11.
- ・山代宏道「中世イングランドの「グローバリゼーション」－教会改革運動とノリッジ－」, 『西洋史学報』査読有 32, 2005, pp.44-61.
- ・山代宏道「歴史のなかの人の移動－ノルマン移民とハワイ移民－」, 『地域アカデミー 2005 公開講座報告書』（広島大学大学院文学研究科歴史文化学講座）査読無 2006, pp.31-45.
- ・山代宏道「中世イングランド司教の統治戦略－ハーバート＝ロシガを中心に－」, 『広島大学大学院文学研究科論集』査読無 66 巻, 2006, pp.47-65.

- ・地村彰之「Chaucerの英語における音位転換」、『ことばと文学—池上昌教授記念論文集』査読無（英宝社、2004）、pp.75-81.
- ・Y. Nakao, A. Jimura and M. Matsuo. “A Project for a Comprehensive Collation of the Hengwrt and Ellesmere Manuscripts of The Canterbury Tales: The General Prologue.” Junsaku Nakamura, Nagayuki Inoue and Tomoji Tabata, eds., *English Corpora under Japanese Eyes*. Amsterdam-New York: Rodopi, 査読有 2004, pp.139-50.
- ・地村彰之「チョーサーのimaginationについて—特に nature との関わりにおいて—」、『英詩評論』査読有 第21号, 2005, pp.13-30.
- ・Akiyuki Jimura, “Manuscripts and Texts in Chaucer’s Works: An Approach to Exclusion and Tolerance for Texts”, *Proceedings of International Research Conference, 23-24 March 2005, Hiroshima University*, 査読無 2005, pp.59-66.
- ・地村彰之「初歩の英語史」, 田島松二編集『ことばの楽しみ—東西の文化を越えて』査読無（南雲堂、2006）、pp.240-250.
- ・地村彰之「チョーサーの作品における男を支配する女たち—グリセルダとバースの女房の場合」（中世ヨーロッパ文化の多元性に関する総合的研究平成18年度研究成果報告書）（科学研究費補助金（基盤研究（B）（2））（研究代表者：水田英実）『中世ヨーロッパにおける愛の諸相』査読無 2007, pp.25-33.
- ・Akiyuki Jimura, “Chaucer’s Multiple Ways of Thinking: With Special Reference to Proverbial Expressions”, *Language and Beyond: Festschrift for Hiroshi Yonekura on the Occasion of His 65th Birthday*. 査読無 Eichosha, 2007, pp.265-83.
- ・堀正広・地村彰之・今林修・田畑智司「Dickens Lexicon プロジェクトについて」、『英語青年』査読有 Vol. CLII, No.11, 2007, pp.30-32.
- ・地村彰之「接頭辞 y- 付き過去分詞の衰退について」、『英語青年』査読有 Vol. CLIII, No.1, 2007, pp.40-43.
- ・地村彰之「英語史における異形の一極化について」、『英語青年』査読有 Vol. CLIII, No.7, 2007, pp.45-48.
- ・Akiyuki Jimura, “Manuscripts and Texts in Chaucer’s Works: An Approach to Exclusion and Tolerance for Texts”, *Text, Language and Interpretation: Essays in Honour of Keiko Ikegami*. 査読無 Eihosha, 2007, pp. 248-261.
- ・Noboru Harano, “Sur le mot *croerre*”, in *Vocabulaire de l’ancien français — Actes du Colloque de Hiroshima*, 査読有 溪水社, 2005 pp.181-187.
- ・Noboru Harano, “De *Renart* à *renard*”, in *Qui tant savoit d’engin et d’art*, Mélanges de philologie médiévale offerts à Gabriel BIANCIOTTO, 査読無 Poitiers (CESCM), 2006, pp.151-158.
- ・原野昇「*Pelerinage de l’Ame* の新発見断片写本」, 『フランス語フランス文学研究』査読有 88号, 2006, pp.115-122.
- ・原野昇「『狐物語』γ群テキストの特徴—第14枝篇の場合」, 『表現技術研究』（広島大学表現技術プロジェクト研究センター）査読無 2号, 2006, pp.1-9.
- ・Noboru Harano, “Un fragment du *Pelerinage de l’Ame*”, *Romania*, 査読有 t.123, 2006.
- ・Noboru Harano, “Sous quel nom désigner une partie du ms. *H* du *Roman de Renart*?”, *Reinardus*, 査読有 vol.19, 2007, pp.75-82.

(2) 学会発表

- ・水田英実 「中世から近世へ—法、政治をめぐる思想の変遷—」中世哲学会シンポジウム・司会、2005年10月30日、於 ノートルダム清心女子大学
- ・山代宏道 「中世イングランドにおける生と死—聖人・治癒・救済—」中国四国歴史学地理学協会大会西洋史部会、2006年6月4日、於 高知大学教育学部
- ・地村彰之 「チョーサーのimaginationについて—特に nature との関わりにおいて—」中国四国イギリス・ロマン派学会第26回大会シンポジウム「想像力—四詩人の視点から」、2004年6月12日、於 KKR 広島
- ・地村彰之 「接頭辞 y- の衰退過程と異形の一極化」近代英語協会シンポジウム「言語変化と語彙拡散/収束の諸相」、2006年5月19日、於 名古屋大学
- ・地村彰之 シンポジウム「文学テキストと文法化の諸問題—話し手と聞き手のコミュニケーション」司会・総論（第59回日本英文学会中国四国支部大会）、2006年10月28日、於 安田女子大学
- ・地村彰之 「The Canterbury Tales Cambridge University Library MS GG. 4.27 について」第23回日本中世英語英文学会、2007年12月8日、於 駒澤大学
- ・水田英実・山代宏道・原野昇・四反田想・中尾佳行・地村彰之「中世ヨーロッパにおける排除と寛容」、広島大学ヨーロッパ中世研究会公開シンポジウム、2004年11月13日、於 広島大学文学部
- ・H.Mizuta, H.Yamashiro, Y.Nakao, S.Shitanda, B.Ölinger, S.Schmidt, T.Hoad, N.Harano, Y.Ariizumi, International Academic Conference, Exclusion and Tolerance in Medieval Europe, sponsored by The Society for Medieval European Studies of Hiroshima University, 23-24 March 2005. Conference Room, Gakushi Kaikan, Hiroshima University
- ・山代宏道・水田英実・中尾佳行・地村彰之・四反田想・原野昇「中世ヨーロッパ文化における生と死」、広島大学ヨーロッパ中世研究会公開シンポジウム、2005年11月24日、於 広島大学文学部
- ・山代宏道・水田英実・中尾佳行・地村彰之・四反田想・原野昇「中世ヨーロッパ文化における死と生」、広島大学公開講座、2006年9月30日-10月7日、於 広島市まちづくり市民交流プラザ
- ・水田英実・山代宏道・中尾佳行・地村彰之・原野昇「中世ヨーロッパ文化における女と男」、広島大学ヨーロッパ中世研究会公開シンポジウム、2006年11月16日、於 広島大学文学部

- ・水田英実・山代宏道・原野昇・中尾佳行・地村彰之「中世ヨーロッパ文化における笑い」、広島大学ヨーロッパ中世研究会公開シンポジウム、2007年11月15日、於 広島大学文学部
- ・水田英実「文化が人間を人間から隔てる」広島大学大学院文学研究科「21世紀の人文科学」講座 2004 第2回「多文化社会と人間」2004年11月27日、於 広島大学東千田キャンパス
- ・水田英実「文化が人間を人間から隔てる—多文化社会と人間—」2005年3月30日、於 中国・首都師範大学
- ・水田英実「フマニズムについて考える」2007年3月28日、於 中国・貴州師範大学
- ・山代宏道「楠那から楠那へ—人の移動と異文化接触—」楠那学入門編講演、2004年9月11日、広島市楠那公民館
- ・山代宏道「ノルマン騎士とモン＝サン＝ミシェル」広島大学大学院文学研究科「21世紀の人文科学」講座 2004 第1回「歴史の中の世界遺産」2004年11月20日、於 広島大学東千田キャンパス
- ・山代宏道「中世ヨーロッパ文化の多元性—ノルマン征服と教会改革運動—」華東師範大学歴史系「外国人専門家特別学術講座」講師、2005年9月18日-9月24日、於 中国・華東師範大学歴史系
- ・山代宏道「ノルマン征服とグローバリゼーション—教会改革運動とノリッジ—」イギリス中世研究会、2005年5月16日、於 神戸大学百年記念会館会議室
- ・山代宏道「中世ヨーロッパの「グローバリゼーション」—教会改革運動とイングランド—」2005年度歴史家協会大会講演、2005年6月19日、於 関西大学法文1号館
- ・山代宏道「異文化との出会い—国際交流のすすめ—」鈴峯女子短期大学文化講演会、2005年10月7日、於 鈴峯女子短期大学講堂
- ・山代宏道「歴史のなかの人の移動—ノルマン移民とハワイ移民—」広島大学歴史文化学講座『地域アカデミー 2006』2006年1月28日、於 廿日市市総合健康福祉センター
- ・山代宏道「ハワイ日系アメリカ人のアイデンティティー」中・四国アメリカ学会第35回年次大会シンポジウム『日系アメリカ人のアイデンティティーの諸相』国際教育センター、2007年11月23日、於 広島国際大学広島キャンパス
- ・山代宏道「中世ヨーロッパのキリスト教巡礼—聖地と救済—」愛媛大学「四国遍路と世界の巡礼」公開シンポジウム実行委員会主催『巡礼と救済—四国遍路と世界の巡礼—』研究集会、2007年12月9日、於 愛媛大学法文学部

(3) 図 書

- ・原野 昇・水田英実・山代宏道・中尾佳行・地村彰之・四反田想『中世ヨーロッパの時空間移動』（共著）溪水社、2004、212p.
- ・原野 昇・水田英実・山代宏道・中尾佳行・地村彰之・四反田想『中世ヨーロッパにおける排除と寛容』（共著）溪水社、2005、183p.
- ・水田英実・山代宏道・中尾佳行・地村彰之・四反田想・原野 昇『中世ヨーロッパにおける死と生』（共著）溪水社、2006、203p.
- ・水田英実・山代宏道・中尾佳行・地村彰之・原野 昇『中世ヨーロッパにおける女と男』（共著）溪水社、2007、188p.
- ・水田英実『哲学の歴史3』（中川純男編、分担執筆）中央公論社、2008、774p.
- ・Akiyuki Jimura, *Studies in Chaucer's Words and his Narratives*, Keisuisha, 2005, 263p.
- ・原野 昇『フランス中世の文学』広島大学出版会、2005、230p.
- ・Noboru Harano, *Le Roman de Renart*, (共著) Paris, Editions générales (Livre de poche, "Lettres gothiques"), 2005, 994p.
- ・Noboru Harano, *Vocabulaire de l'ancien français — Actes du Colloque de Hiroshima* (編著) 溪水社、2005、192p.
- ・原野 昇『フランス中世文学を学ぶ人のために』（編著）世界思想社、2007、296p.

目 次

はしがき	1
I. 中世ヨーロッパの旅と巡礼 (平成 16 年度)	7
中世ヨーロッパの旅	山代 宏道 … 8
旅と巡礼の表象 — 中世フランス文学にみる —	原野 昇 … 19
中世ドイツ文学にみる旅 — 騎士宮廷叙事詩と <冒険> —	(研究協力者) 四反田 想 … 26
『カンタベリー物語』にみる旅 — 構造と意味 —	(研究協力者) 中尾 佳行 … 33
チョーサーとマンデヴィルの旅 — 中世の旅と楽しみ —	地村 彰之 … 44
中世の〈旅する人〉 — 天のエルサレムと地のエルサレム —	水田 英実 … 54
II. 中世ヨーロッパにおける排除と寛容 (平成 17 年度)	63
中世キリスト教における排除と寛容 — 対異教徒・対ユダヤ教徒・対異端者 —	水田 英実 … 64
中世イングランドにおける排除と寛容 — 教会改革運動とノリッジ —	山代 宏道 … 71
フランス中世文学にみる排除と寛容 — 『ポンチュー伯の息女』再読 —	原野 昇 … 80
中世ドイツ文学における排除と寛容 — ヴァルターとヴォルフラムの場合 —	(研究協力者) 四反田 想 … 86
クリセイデ像の変容にみる排除と寛容	(研究協力者) 中尾 佳行 … 96
チョーサーの作品における写本とテキスト — テキストに対する排除と寛容 —	地村 彰之 … 104
III. 中世ヨーロッパにおける生と死 (平成 18 年度)	111
中世イングランドにおける生と死 — 聖人・治癒・救済 —	山代 宏道 … 112
『新約聖書』とその注解に描かれた人間の生死 — ラザロの復活の奇跡 —	水田 英実 … 120
「尼僧院長の話」に見るチョーサーの死生観 — 〈少年殉教〉と感覚に訴える表現 —	(研究協力者) 中尾 佳行 … 128
チョーサーの『公爵夫人の書』における死と生 — “herte” (=heart) を通して —	地村 彰之 … 139
トリスタン物語における死と生	(研究協力者) 四反田 想 … 148
フランス中世文学にみる死の表現 — エリナン・ド・フロワモン『死の詩』再読 —	原野 昇 … 155

IV. 中世ヨーロッパにおける愛の諸相 (平成 19 年度)	165
トマス・アクィナスによる幻の『雅歌注解』 — 『聖書』の中の男女の愛 — …	水田 英実 … 166
アングロ=ノルマン期イングランドにおける女と男	山代 宏道 … 174
チョーサーの『善女伝』に見る女と男 — 女性像の曖昧性について —	(研究協力者) 中尾 佳行 … 183
チョーサーの作品における男を支配する女たち — グリセルダとパースの女房の場合 —	地村 彰之 … 192
フランス中世文学にみる女と男	原野 昇 … 201
V. 中世ヨーロッパにおける笑い (平成 19 年度)	215
笑いとはキリスト教 — いま泣いているあなたたちは幸い —	水田 英実 … 216
中世ヨーロッパにおける笑い — 修道士は静かに笑う —	山代 宏道 … 219
チョーサーのファブリオーにみる笑い — 「船長の話」における言葉遊び再考 —	(研究協力者) 中尾 佳行 … 223
チョーサーの英語と笑い	地村 彰之 … 224
フランス中世文学にみる笑い	原野 昇 … 232
VI. INTERNATIONAL RESEARCH CONFERENCE (平成 16 年度)	235
VII. 公開講座・シンポジウム (平成 16 年度～平成 19 年度)	237

I. 中世ヨーロッパの旅と巡礼（平成16年度）

概要 今日では、時間を表すにも距離を測るにも、世界中で一つの物差しが用いられていると言ってよいであろう。その物差しとはグリニッジ世界標準時であり、メートル法である。われわれはそのことに慣れきっており、それは今日の世界において非常に便利であるばかりか、必要不可欠なシステムであることは否定できない。

しかしこれらの制度が世界的に始まったのは比較的最近のことである。グリニッジ世界標準時の制定は1935年のことであり、メートル法の制定は1876年である。言い換えれば、それらは時空間把握の今日における一つの枠組み、一つのパラダイムにすぎない。

われわれは、今日われわれが置かれている世界を「現代」という一つの枠組みにとらえ、その枠組みを相対化することを試みている。その際の手がかりをつかむきっかけとして、中世ヨーロッパ社会を対象としている。

今回は、中世ヨーロッパにおける時空間把握の問題を、旅と巡礼を中心とする「移動」の観点からみることにした。

山代は「中世ヨーロッパの旅 — 騎士と巡礼」と題し、人びとはなぜ旅をしたのか、魂の救済を求める巡礼か、冒険と夢を求める騎士か、あるいは学徒としてかを考察する。原野は「旅と巡礼の表象 — 中世フランス文学にみる」と題し、中世ヨーロッパの人びとによって旅と巡礼がどのようにイメージされ、どのような文学ジャンルにおいてどのように表現されているかをみる。四反田は「中世ドイツ文学にみる旅 — 騎士宮廷叙事詩と〈冒険〉」と題し、物語の中で語られる「旅」や「冒険」に人びとが心を躍らされた、その虚構の構造に隠された背景と問題を考察する。中尾は「『カンタベリー物語』にみる旅 — 構造と意味」と題し、そこでの旅は身体の移動という場所的なものから、人間の一生という時間の移動、さらには人間の認識の深化という心理の移動へと重なり合って展開することを検証し、『カンタベリー物語』の新しい一つの読み方を提示する。地村は「チョーサーとマンデヴィル — 中世の旅と楽しみ」と題し、中世後期14世紀に活躍したチョーサーとその当時の旅行記を著したマンデヴィルについて調べ、中世の旅と楽しみについてみていく。水田は「中世の〈旅する人〉 — 天のエルサレムと地のエルサレム」と題し、中世人は「この世では異国人であり、旅人にすぎない」というありかたをどう理解していたのかを探る。

中世ヨーロッパの旅

— 騎士と巡礼 —

山代宏道

はじめに

中世ヨーロッパの人々は何を求めて旅をしたのか。冒険、宗教的救済、そして富。移動した人々は異なる民族や文化と出会って新しい何かを創造したはずである。ここでは11・12世紀ヨーロッパで活躍したノルマン人の事例を取り上げて検討していく。個人であれ集団であれ、強力な欲求や必要性があれば人は移動した。たとえば、巡礼、学問（知識）、十字軍のために人々は移動した。そして、異民族異文化が接触することで新たなものが生み出されていった。また、交通路や宿泊施設など人の移動を可能にするネットワークができあがっていった。

以下、中世ヨーロッパの旅について、前半では騎士と冒険という視点から、後半では巡礼と救済（救い）という視点から検討していく。その場合、時空間移動のうち、騎士については主として空間的移動、すなわち地理的移動ということに焦点をあて、また、巡礼については時間的・空間的移動の両方の視点から考察していきたい。

1 ヴァイキングの移動

中世ヨーロッパにおいて、人々はいろいろの理由で移動していた。ゲルマン民族やヴァイキングの移動は歴史上有名である。また、戦争や交易で人々は移動したし、裁判や陳情のため国王やローマ教皇を訪ねる人々もいた。カンタベリー大司教アンセルムは、教会改革をめぐる国王ウィリアム2世と対立して出国し、ローマ教皇と行動を共にした。また、ヨーク大司教サースタンも、首位権論争中に、カンタベリー大司教や国王と対立して出国し、ローマ教皇や枢機卿たちと接触している。さらに、巡礼者たちは移動した代表であった。

ノルマン騎士の移動について論ずる前に、かれらの前身であるヴァイキングの移動について見ておきたい。荒正人氏によると、9～10世紀にかけてのヴァイキングの移動は、次のような4つのルートに分けられる。北方ルート（ノルウェー→シェトランド諸島→アイスランド→グリーンランド→アメリカ東北海岸）。西方ルート（ノルウェー→シェトランド諸島→オークニー諸島→ヘブリデス諸島→アイルランド東岸を南下）。南方ルート（デンマーク→エルベ河とライン河の中間地域→ノルマンディー→フランス西岸→イベリア半島→ジブラルタル海峡→地中海→

シチリア島や北アフリカ海岸。また、デンマーク→イングランド）。東方ルート（スウェーデン→バルト海横断→フィンランド南岸およびロシア本土→ラトガで分かれ、一方は、ヴォルガ河→カスピ海→ベルシャ地方、カフカズ地方東岸、他方は、ノブゴロド建設→キエフ建設→コンスタンティノーブル→地中海）。

ここでは、ヴァイキングの移動が、スカンディナヴィアから東西南北の全方向へと向かい、ヨーロッパ北部では北海やバルト海を東西につなぎ、東方ではバルト海、ロシアからコンスタンティノーブルそして地中海を南北につなぎ、西では大西洋を北から南へとつなぎ、南では地中海をジブラルタル海峡からシチリア、そしてパレスティナまで東西につなぎ移動ネットワークを形成していったことを確認しておきたい。

ところで、ヴァイキング時代の最終段階で登場したノルウェー王ハロルド（ハラルド＝ハルドラダ）は、こうしたヴァイキングの広範な移動をいわば個人的に体現した人物であったと言えよう。かれの足跡はロシアからコンスタンティノーブル、そしてイングランドにまで及んでいる。かれの生涯はアイスランドの歴史家スノリ（1179-1241）の『ヘイムスクリングラ（ノルウェー王朝史）』に語られているが、ここでは谷口幸男氏によって、かれの活動足跡をたどっておきたい。ハロルドの異父兄弟であったオーラフ王は、イングランドのカヌート王と戦ったノルウェー沖海戦（1028年）で敗れた後、王位をとりもどすために戦いスティクレスタドで戦死した。ハロルドも重傷を負ったが、スウェーデンに脱出。さらに、ロシアのヤロスラフの宮廷に赴く。ハロルドは傭兵隊長として3年滞在するうち戦術を学んだ。ヤロスラフは娘エリーザベタと結婚させようとするが、まず彼をビザンティン帝国の首都コンスタンティノーブルで教育させるべく、精鋭500名をつけて送り出した。ヴェーリンギャル（北欧出身の傭兵）はビザンティン軍の精鋭として評判の存在であった。ハロルドはここで10年を過ごした。

地中海東部で海賊と戦い、アフリカに遠征し、パレスティナやエルサレムで戦った。またシチリアに派遣され、町を攻略した時の戦術が伝えられている。コンスタンティノーブルにもどったハロルドは甥マグヌスが即位したと聞いて、故国へ帰ろうと思いつく。スウェーデンまでもどると、マグ

ヌス王はハロルドの勇猛さと知略、そして莫大な財産に恐れをなして共同統治を申し出る。ハロルドはこれを受け入れたが、マグヌス王の病死後は全ノルウェーの王になった。ついで、ハロルドの野心はイングランドに向けられ、1066年イングランドに侵入したが、ヨーク近郊スタンフォードブリッジの戦いで戦死している。

2 ノルマン人の移動

ノルマン人の活動のうち、かれらが1066年に英仏海峡を越えて北のイングランドを征服したことは、歴史上、ノルマン征服として有名であるが、ノルマン人たちはヨーロッパの南では、南イタリア・シチリア王国を建設（アプリアとカラブリアを1059年、そして、シチリアを1072年に獲得）し、また、西では、イベリア半島でのイスラム教徒に対する再征服運動に従事している。さらに、東では、第一回十字軍に参加して、1098年、現在のシリアにアンティオキア侯国を建てた。

南イタリア・シチリア方面へのノルマン人移住は、1016年南イタリアのバリ北方の聖地モンテ＝ガルガーノへ巡礼に行ったノルマン騎士たちが現地の有力者に傭兵として雇われたのが始まりであった。聖地モンテ＝ガルガーノはバリ北方の半島にあり、その聖所である聖ミカエル教会（モンテ＝サントジャンジェロ）は、8世紀以降、巡礼地となった。山辺規子氏は、近くの町の司教の前に大天使ミカエルが現われて、この地を自分とすべての天使に捧げよと命じ、自分の印として鉄の拍車を残していったという言い伝えを紹介している。

E. ヴァン＝ハウツは、大天使ミカエルとノルマン人との結びつきを指摘しているが、山辺氏も、ノルマン人が、ほかの有名な巡礼地と並んで、みずから深く帰依していたノルマンディーのモン＝サン＝ミシエルの姉妹地であるモンテ＝サントジャンジェロを訪れるようになったとして、モンテ＝ガルガーノ巡礼はノルマン人とモン＝サン＝ミシエルとの関連から始まったと主張している。

モンテ＝ガルガーノとモン＝サン＝ミシエルとの結びつきを、山辺氏は「姉妹地」と呼んでいるが、大天使ミカエルをいただく聖地のネットワークが成立していたと捉えることができよう。陣内秀信氏も「フランスの西海岸の岬の頂に聳え、観光のメッカとしても人気の高いモン＝サン＝ミシエルも、8世紀初頭につくられた同じ大天使に捧げられた聖地なのである。世界に名高いこの聖地のルーツもまた、モンテ＝サントジャンジェロの町にあることを知っておきたい」と述べている。

聖地モンテ＝ガルガーノ巡礼に来たノルマン騎士たちと出会ったバリ出身のロンバルディア人貴族メルス（Melus）は、義兄弟ダトゥス（Dattus）と共に、当時かれらが支配されていたビザンツ帝国のギリシア人に対して、1009年と1017年に反乱を起こしている。メルスに支援を要請されたノルマン人たちは、いったん帰国して親族たちを説得した。アプリアの肥沃さと住民の臆病さについて語り、旅行に必

要なだけのを運んでいけば、現地では賢明なパトロンリーダーシップの下でギリシア人に簡単に勝利できるであろうことを約束したのであった。

南イタリアへやってきたノルマン人たちは、反乱軍に加わる。ノルマン人の支援を得て、メルス軍はこぜりあいに勝ち続け、1018年にはビザンツ帝国軍と戦うことになった。しかし、今回はメルス側の大敗であった。山辺氏によると、敗因は、まずビザンツ軍が圧倒的に多かったことである。もともと南イタリアに駐留する軍は少なかったが、この戦いに備えてコンスタンティノーブルから多くの援軍が送られてきていた。さらに、この援軍の中には、別の「ノルマン人」（北方人）たちがいた。すなわち、地中海で傭兵として有名であったスカンディナヴィア出身の傭兵たちである。

ところで、ノルマン人たちは、なぜ南イタリアやシチリアへ移住していったのか。巡礼がきっかけになったことは言及したが、11世紀前半、「ノルマンディーで次第に統治組織が整えられていくにつれ、その国では出世も地位の安定も期待できない者が出てきた。このようなはみだし者が、別天地を求めていったわけである。おそらく、モンテ＝ガルガーノにせよ、聖地（エルサレム）にせよ、巡礼の旅に出た時に南イタリアを通ったノルマン人が、そこに豊かな恵み、そして出世のチャンスがあるのを見てとったわけである。故郷ノルマンディーでその話を聞いた者、あるいは、すばらしいみやげに目をみはった者の中には、南イタリアに夢をかけようとした者が少なからずいたことであろう」とする山辺氏の解釈は説得的である。

同じころ、イベリア半島におけるキリスト教徒による再征服運動に参加したノルマン人もいた。こちらもまた、聖地サンチャゴ＝デ＝コンポステラへの巡礼をきっかけに、イベリア半島北部にあったキリスト教諸国から誘われた可能性がある。1050・60年代にはイベリア半島ではイスラム教徒との戦いが増加していく。1087年異教徒たちはスペインのキリスト教徒たちを略奪し、王国の大部分を占領した。キリスト教徒の王アルフォンソ6世は、まわりのキリスト教徒から支援を受けて反撃し、異教徒を殺し、また追い出した。そして、奪われていた土地を回復していった。ノルマン騎士 Roger I of Tosny は、ノルマンディーから追放されたとき、戦闘を求めて北スペインへと向かった。その後、南フランスのコンク修道院を訪問したのち、ノルマンディーへ帰国している。他方、スペインに定住した Robert of Tarragona の事例もある。かれは、1114年頃到来して1155年に死亡するまで侯としてその地に留まった。こうしたノルマン人移住者のなかには女性や子供たちもいた。

1096年に開始されたキリスト教の聖地エルサレムを奪還するための十字軍は、中世ヨーロッパの人々にとって、救済と冒険が結びついた旅を行う機会をもたらした。それは最高の聖地エルサレムへの武装集団による巡礼行であった。

ところで、エルサレム巡礼とノルマン人たちとの結びつきは、十字軍以前から見られた。ノルマンディーでは困窮

者、貧者、そして、すべての巡礼者は、父親が息子を扱うような配慮をもって取り扱われたと伝えられている。ノルマンディー公はエルサレムの聖墳墓教会へ寄進をなしており、リチャード2世は100ポンドの金を寄進した。また、聖地への巡礼を希望する者は豊かな贈り物で支援されたという。

イングランドを征服するノルマンディー公ウィリアムの父親ロバート公もエルサレム巡礼に出かけたが、その途中で死亡した。その結果、庶子ウィリアムは、若くして公位を後継することになったわけである。

第一回十字軍に際しては、1096年ノルマンディー公ロバートは、イングランド王ウィリアム2世からノルマンディー公国を抵当にして遠征費を工面することで十字軍に参加した。この軍事遠征は聖地を奪還することに成功し、ロバート公はエルサレム支配を委ねられたが、それを辞退して帰国している。

3 ノルマン人の独自性

R.H.C. デーヴィスは、民族的アイデンティティーとは何かを問い、ノルマン人の場合、共通の体験とその伝承が重要であったと主張しながら、「ノルマン人神話」が共有されなくなったときに、ノルマン民族も消滅したとする。共通のアイデンティティーが民族を成立させるのであるとすると、母国のノルマン人と移動していったノルマン人との間のネットワークの形成と維持を重視すべきである。そのことはまた、民族的ネットワークの崩壊がその民族の消滅を示すことを意味している。田中明彦氏は、その著書『新しい中世』において、これからの時代を「新しい中世」と捉えているが、非常に示唆的である。その際、「中世的」とみなされる特徴として、普遍主義と相互依存関係の存在に注目している。相互依存関係とは、国家間の関係、あるいは国家と非国家主体との関係を意味する。

(1) ノルマン人のネットワーク

中世ヨーロッパにおいては、人が移動することで相互依存関係のネットワークが出来上がっていった。ノルマン人についてネットワーク成立の契機としては、次のようなことが言えるであろう。

傭兵として採用されることで、ノルマン人のもつ優秀な軍事的技術が広まっていった。現代の技術移転のような事例として考えられる。ノルマン騎士たちが聖地モンテ＝ガルガーノに巡礼したのち、傭兵として南イタリアに移住していった。また、巡礼者によって、聖地と聖地を結ぶネットワークが成立していった。ローマ教皇の対ビザンツや対イスラムの東方政策にもとづく十字軍(1096年)も、ヨーロッパとアンティオキアやエルサレムとを結び付けた。ノルマンディー公ロバートの十字軍遠征は南イタリアのバリ経由であった。ここには、ノルマンディー、バリ(モンテ＝ガルガーノ)、そしてエルサレムとのネットワークが想定される。さらに、知識人が新たな知識を求めてヨーロッパ中を移動した。現在では、大学を結ぶネットワークとして

捉えられる。司教オドーは、バイユー司教座教会の若い聖職者を学問のためにリエージュに派遣している。

しかし、なによりも、ノルマン人のリーダーたちが、ヨーロッパ中に、つぎのような結婚による相互依存ネットワークを作り上げていったことが注目されるのである。ノルマンディー公の娘エマはイングランド王エセルレッド2世と結婚(息子がエドワード証聖王)。ノルマン騎士でアンティオキア侯となったボヘモント1世(1090-1111)はフランス王フィリップ1世の娘コンスタンスと結婚した。イングランド王ヘンリー1世は娘マティルダをドイツ王ハインリヒ5世と結婚させた。シチリア伯ロジャー1世の未亡人アデラシアは1113年エルサレム王と再婚した。シチリア王ロジャー2世(1130-54)はカスティラ(スペイン)のアルフォンソ6世の娘エルヴィラと結婚し、さらにブルゴーニュ公の娘と再婚した。シチリア王ウィリアム2世(1166-89)は1176年イングランド王ヘンリー2世の三女ジョアンと結婚した。シチリア王女コンスタンスはドイツ王ハインリヒ6世と結婚した。かれらの息子フリードリヒ2世はシチリア王となり、ついでドイツ王(1197-1250)となった。

このように結婚ネットワークは、ヨーロッパ各国や地中海周辺国の支配者たちを相互に結び付けていたのである。しかし、これらのネットワークは、国家間の相互依存関係としてよりも、むしろ、権力と権力(王や諸侯)、そして地域間の相互依存関係として取り扱うべきであろう。そこには田中氏のいう中世的特徴のひとつである相互依存関係を見ることができ、もうひとつの「中世的」特徴とされる普遍主義はどうであろうか。これも、今後の世界、すなわちポスト冷戦時代、また、近代的国民国家後の世界における「新しい中世」の到来を示唆するものである。普遍主義を表すものとして、田中氏は「国際連合」を想定している。

中世ヨーロッパのグローバリズム(普遍主義)の進展は、ローマ教皇庁によってもたらされたと言えるであろう。その結果、ローマ発の「教会改革運動」というグローバリズムの普及と、キリスト教世界における地域主義(ローカリズム)との軋轢が引き起こされていった。教会改革運動の展開と浸透は、各地域において異なった様相を呈した。なぜなら、各地域の歴史的背景が違い、また、たとえば、そこに定住していったノルマン人たちが置かれていた政治・宗教的状态が異なっていたからである。

一方で、南イタリア・シチリアのノルマン人にとっては、ローマ教皇は、教会改革運動との関連でというより、むしろ「権力」としてその関係が問題であった。それは、とりわけローマ教皇とイタリア半島の諸勢力やドイツ王との近接性ゆえにであった。たとえば、そのことはノルマン人による教皇グレゴリー7世の救出や対立教皇によるシチリア王国の成立承認においてうかがわれる。他方で、ローマから遠隔の地にあったフランスやイングランドでは、「権力」としてのローマ教皇が問題であったというよりも、むしろ

各君主としては、他権力との競合関係において自己を強化(正当化)するための「権威」(拠り所)として教皇を利用することが重大であったと言えよう。その意味では、ローマ教皇が普遍的な調停機能を果たしうる可能性があったのである。

(2) ノルマン人の移住

ノルマン人の移動や移住はローマ教皇の対外政策や東西南北への軍事的遠征と結びついていた。それらは、大まかに、東西南へのイスラム教徒に対する「十字軍」、北へのそれはキリスト教徒のイングランドに対する「聖戦」として位置づけることができる。

東では、1096年、ビザンツやイスラムに対するローマ教皇の東方政策に影響されながら、キリスト教の聖地エルサレムに向かった大規模な第1回十字軍においてノルマン騎士が活躍した。かれらの一部は、アンティオキア侯国を建設している。西では、これもイスラムに対するローマ教皇の西方政策や聖地サンチャゴ＝デ＝コンポステラへの巡礼と結びつきながら、イベリア半島においてノルマン騎士たちは再征服運動において活躍していった。ノルマンディーから北へ海峡を越えたイングランドの征服は、同じキリスト教徒に対するものであり、それは十字軍とは言えないが、少なくともローマ教皇に承認された「聖戦」と呼べるものであった。

南でのシチリアの征服はイスラム教徒に対する「十字軍」とみなすことができるであろう。もっとも、シチリア征服を対イスラム征服とみなすことに慎重な見解もある。高山博氏は、ノルマン人のロジャー1世の軍隊には、イスラム人部隊が存在していたことを強調している。しかし、その事実を認めるとしても、ノルマン人のシチリア征服を対イスラムの「十字軍」であると捉える立場が、完全に否定されると考える必要もないのではないか。

こうしたヨーロッパ各地域へ移住したノルマン人の活動について、かれらの独自性を比較する研究がある。ハーバード大学歴史学教授であったC.H.ハスキンスは、かつて、イングランドのノルマン人が独創性において優れていた(騎士制度、封建制度、築城等の統治技術や軍事技術)のに対して、南イタリア・シチリアのノルマン人が、その適応力や同化力において優れていたと主張した。また、かれはノルマン人が「パン種」のようなものであり、大事業を起こす核となったとみなした。また、適応力や応用力にすぐれているといったその特性ゆえに、急速に自分たちのアイデンティティーを失うことになったが、同時に、中世ヨーロッパにおいて大きな文化的足跡を残すことになったと主張している。それでは、こうした指摘は依然として有効なのであるか。

D.C.ダグラスやR.H.C.デーヴィスも、イングランドや南イタリア・シチリアのノルマン人たちの特性について、基本的には、ハスキンスの見解を継承している。もし、両ノルマン人たちの特性の相違が認められるとすれば、その原

因は何か。この問題を検討する場合、移住した主体に関する相違と移住先の環境の相違とに区別して考えることができるであろう。

ハスキンスは、移住したノルマン人についての母国ノルマンディーにおける社会的階層の相違として考えた。しかし、筆者は、現実には相違が生じてきたのは、出身社会階層などノルマン人の側における差異というよりも、移住状況(移住集団の規模と移動距離、そして、なによりも、定住形態)の相違ゆえであったと考える。

たしかにイングランドのノルマン人については、リーダーシップと独創性を指摘できる。移動した人数は多く、ノルマンディー公以下多数のノルマン人が征服とともに移住した。海峡を越えただけの移動距離は短く、ノルマン人としてのアイデンティティーは強かったはずである。イングランドの人々は宗教的に同じキリスト教徒であり、適応また同化する努力はそれほど必要なかった。それゆえ、自分達の独自性を発揮すること、すなわち支配者として意図するところを実行することができたのであろう。

他方、南イタリア・シチリアのノルマン人については、その適応力と同化力を指摘できる。移住集団は少数であり、移住も当初は傭兵としてであった。移動距離は長く、アイデンティティーは弱かったようである。支配者となってからも、かれらは、ノルマンディーでの自分達のやり方を押し付けるよりも、現地のやり方に適応し、現地の役人たち(ギリシア人やイスラム教徒)を採用していった方が統治しやすいと考えたわけである。

このように11・12世紀の騎士を中心とするノルマン人の移動を見てみると、かれらの移住が聖地への巡礼と結びついていたこと、また「十字軍」や「聖戦」と呼べるような行動をとっていたことがわかる。さらに、ノルマン人が創造したものや、かれらが示した独自性には、移住先の環境や移住形態の相違が影響していたことが理解できる。

4 聖地と聖所

つぎに、巡礼という視点から中世の旅について考えてみよう。巡礼を論じる場合、人々はなぜ、どこに巡礼の旅をしたのかが問題になる。巡礼者は聖地をめざし、聖地にある「聖所」(shrine, 聖なる場所、墓所)において神や聖人に対して願いがかなうように祈った。では、中世ヨーロッパにおいて、聖地とはどのような場所であり、聖人崇拜はどのような特徴をもっていたのであろうか。

中世ヨーロッパの聖地とは、たしかにキリスト教の聖地と言って良いが、それでは、キリスト教以前には聖地は無かったのであろうか。この点で、キリスト教が布教される以前と以後、そして現在という時間的移動の視点から巡礼そして聖地を問題にすることができる。結論的に言えば、キリスト教以前からの聖地にキリスト教の教会堂が建てられている事例が多くあり、聖地としての連続性が認められるのである。

ヨーロッパでは、キリスト教以前の古代ケルト信仰の対

象であった泉や井戸が存在した場所にキリスト教の教会堂が建てられた事例が多くある。紀元前 500 年頃にブリテン島に移動したケルト人たちは、多くの神々を崇拝していた。そして、神々はしばしば地方的であった。キリスト教の伝道者たちは、異教的信仰を単に否定するのではなく、むしろ古い神話や神聖な場所を利用しながら新しい宗教に適応させていった。6 世紀にブリテン島へのキリスト教布教を先導したローマ教皇グレゴリー 1 世も、伝道修道士たちに対して古い崇拝場所にキリスト教の教会堂を建てるようにと指導している。

さきに言及した聖地モンテ＝ガルガーノについて、陣内氏は次のような注目すべき指摘をしている。「古来、人間は洞窟や山頂に宗教的な雰囲気を感じ、そこにしばしば祠を設けてきた。聖ミカエル信仰は特にその傾向を強く示す。この大天使の信仰はしばしば、自然の洞窟の中に、山の頂上に、あるいは高く聳える場所に、時には川や泉の近くに、聖なる場所を求めた。まさにガルガーノのそれのように、聖なる意味を強く感じさせる自然の舞台を選んだのである。聖ミカエルは、教会の敵と闘い、自然の力を鎮め、おさめる英雄として考えられていたという。キリスト教の時代になると、山や溪谷、洞窟、泉といった自然の中に聖なる意味を見出す価値観は薄れ、<場所>のもつ意味が失われたと思われがちだが、中世の早い時期には、人々の心の中にこうした感覚は綿々と生き続けていた。それがヨーロッパ文化の基層として今も受け継がれているといえよう。」そこには、聖地としての連続性が認められるのである。

ヨーロッパの大陸側では古代の大地母神からマリア信仰への連続性が見られるようである。また、12 世紀頃になると、それまで救済理論が乏しかった女性に対して目が向けられるようになった。すなわち、アダムを誘惑したイヴに連なり神のもとからの人類の追放に責任あるとして断罪されがちであった女性のために、人類の救世主キリストをもたらしした聖母マリアという捉え方が強調されてくる。母親と子供のキリスト、女性への関心の高まりであった。マリア信仰は、聖アンセルムや聖ベルナルのような雄弁な擁護者を持ちながら、人々に親しみと救済への具体的手がかりを与えていった。同時に、渡邊昌美氏が指摘するように、12 世紀のシトー修道士たちによる開墾地の新村落ではマリアに捧げられている教会堂が多く、シトー派の聖ベルナルが熱心なマリア信仰の推進者であったことは重要である。

イングランドでも、ウォルシンガムの聖母マリア修道院が、有名な巡礼地のひとつに発展していった。それは、1150 年頃に在地の女領主 Richelde of Fervaques が建てたチャペルに起源をもつようである。そのチャペルは、マリアへの受胎告知があったナザレの修道院と建物の外観が似ていたといわれる。彼女の息子ジェフリーは、聖地エルサレムを訪れていたが、1153 年頃チャペルに修道院を付け加えている。その後、修道院は巡礼の中心地となった。そこには、オックスフォードのセント＝フライデスワイドと同様に、治癒

奇蹟を起こす聖所の側に医術において優れた技能をもつ律修聖職者たちがいたことが示唆的である。チャペルはアウグスティヌス派律修聖職者の修道院に併合されたのであった。それに加えて、教会堂の東側に「癒しの井戸」が存在していたことが注目される。古代ケルト的な信仰の対象としての泉の存在と連続性を示唆しているからである。

聖地への巡礼で人々は何を求めていたのであろうか。北ウェールズの聖地 Holywell のように、古代ケルト時代、ついでキリスト教時代、そして現代でも巡礼者が多いのは、そこが宗派にかかわらず民衆信仰における聖地であり続けたからである。すなわち、聖地としての連続性が認められる場所である。ここでは「癒し」が与えられ、奇蹟が体験される。そこは巡礼者が求めているものを与えてくれる場所である。すなわち、「救い」を与えてくれる。

このように聖地をめぐることは、まずは、中世ヨーロッパのキリスト教聖地への巡礼を問題にすることができるが、同時に、キリスト教以前の聖地、さらに現在でも巡礼者が集まる聖地としての連続性に注目することが重要である。聖地をめぐることで、植島啓司氏が、聖地はわずか 1 センチたりとも場所を移動しない、聖地はきわめてシンプルな石組みをメルクマールとする、聖地は「もうひとつのネットワーク」を形成する、と述べていることは示唆的である。

つぎに、中世の旅をめぐる空間的移動という視点からは、聖地と聖地をつなぐネットワークということが指摘できる。

キリスト教会は中世ヨーロッパにおける学問と芸術の最前線基地であり、それらの結びつきは国際的であった。初期のアイルランド系伝道修道士たちは、ブリテン島西部（コーンウォール半島、ウェールズ、スコットランド西部）、そしてアイルランド、さらにブルターニュの間を自由に移動していた。かれらの代表的聖人としては、Patrick（アイルランド）、Columba（スコットランド）、David（ウェールズ）、Piran（ブルターニュ）といったエネルギー豊かな修道士たちがいた。かれらは同輩や弟子たちによって尊敬されていたので、かれらの教会はすぐに聖所となり、巡礼者たちがあらゆる困難を乗り越え旅してくるようになったのである。

こうしたケルト系修道士は布教活動や異郷遍歴活動を重視した。朝倉文市氏にしたがえば、かれらの異郷遍歴活動と使徒的生活、そして巡礼との関連を指摘できるのである。「ペレグリーナティオとは、単なる冒険でも巡礼のために故郷を捨てることでもなく、自らの靈魂の救済のためにつねに新しい故郷を求めて彷徨い歩く贖罪的苦行の意味を伴った禁欲的動機にもとづく行為であった。」「自らの意思で流浪の道を、キリストに導かれ、キリストに従って、キリストとともに歩む生き方である。それは<白の殉教>、つまり主のために自己の愛着するものをすべて捨て断ち切ることを、したがって故郷を心身共に離れ、異郷へ巡礼者として赴くことである。」

ケルト系修道士たちの伝道活動によってアイルランド海

を中心とした周辺地域の教会を結ぶネットワークが形成されていった。巡礼者たちは、いわば聖地を結ぶネットワーク上を移動していたと言えるのかもしれない。K. スグデンが指摘しているように、ケルト系伝道者たちに関わる巡礼の4つの聖地 St Michael's Mount, Iona, St David's Cathedral, Lindisfarne がすべて海岸線に有ることは、ケルト系聖人たちが海を旅したということを示唆していて興味深い。

ノルマン人は、大天使ミカエルによって結ばれたノルマンディーの聖地モン＝サン＝ミシェルとの関連で南イタリアの聖地モンテ＝ガルガーノへの巡礼を行ったのであった。「モン＝サン＝ミシェル修道院の起源は、遠く8世紀にさかのぼる。時のアヴランシュ司教の前に、大天使ミカエルが姿をあらわし、モン＝トンプと呼ばれる岩場に自分のために礼拝堂を建てるように命じたという。このときに建てられた礼拝堂がモン＝サン＝ミシェル修道院の起源になったという。以後、ノルマンディー公などの保護を受け、モン＝サン＝ミシェルは発展を遂げていく。特に大天使ミカエルが、戦いをつかさどる天使だということで、騎士たちの巡礼地として人気があった。」山辺氏は、両聖地に関する類似の縁起エピソードを紹介している。また、陣内氏も大天使に捧げられた聖地モン＝サン＝ミッシェルのルーツもモンテ＝サントアンジェロの町にあるとして、聖ミカエル信仰の伝播と聖地の空間的連続性を主張しているのである。

国際的なイベリア半島のサンチャゴ＝デ＝コンポステラへの巡礼では、フランスからの4つのルート沿いに、出発点から教会堂や修道院をつなぎながら最終的な聖地へと向かうネットワークが形成されている。ローカルなレベルでも聖地をつなぐネットワークが成立した。イングランドのカンタベリーへの巡礼路にある教会やチャペルのネットワーク。また、北ウェールズのホーリーウェルへの巡礼路などがある。

ローマへの巡礼は、聖ペテロや聖パウロのような普遍的聖人の普及を促進し、キリスト教世界の人々にとって身近かなものにしていったと考えられる。他方、各地域にあった多くの地方的聖人崇拜センター (cult centers) は、聖遺物の分散や聖人との関わりといった種々の事情から生じた。各崇拜場所が、同一の聖人の主要な聖所によってコントロールされていたわけではなかった。たとえば、ノーサンブリアの聖オズワルドは、初期には、かれの生涯、かれの死、そしてかれの分けられた身体の一部と結びついた多数の場所で崇拜されていたが、リンディスファーンに埋葬されていたかれの頭をダラム司教座教会が所有するようになったことが、ダラムに主要な地位を与えることになったのである。

5 聖人崇拜

巡礼者たちは、聖所において聖人や神に祈った。では、聖人たちに対しては、何を手がかりにして祈ったのであろうか。その点こそが、中世ヨーロッパの巡礼を考える際に注目すべきであるが、聖人たちの遺骸の一部、かれらに関連した物的遺物、すなわち聖遺物こそが、聖人たちにお祈り

する際に欠かせない手がかりであった。

とりわけ十字軍遠征以後、東方から諸聖人に関する聖遺物が流入した。そのことは、普遍的聖人や東方の地方的聖人を西方において馴染みあるものにしていった。その結果、ほとんどすべての主要な教会や修道院が聖遺物を保持するようになり、聖遺物の売買が行われる「マーケット」も存在していたようである。有名な聖所での聖遺物の数は、修道士や司教たちがより多くの巡礼者を引き付けようと競うようになるにつれて、ますます増加した。すべての教会は、何らかの種類の聖遺物をもっていた。もっとも、聖母マリアや大天使ミカエル信仰が流行し存続し得た理由として、それらの肉体的遺物が存在しなかったことを示唆する渡辺氏の見解にも注目すべきであろう。

中世ヨーロッパでは、スグデンによれば、人々が町の評判を判断するのに人口の規模や生産物の質ではなく、町にある聖遺物の数や評判に基づいて判断したと言われる。いくつかの聖地は、多数の聖人たちとの結びつきをもっていた。たとえば、グラストンベリー修道院では、アーサー王以外にも、13人の聖人と結びついていた。グラストンベリーとカンタベリーの修道士たちとの間では、聖ダグスタンの遺骨が長く激しい論争の対象となった。両者が真の聖遺物を保有していると主張したからである。聖職者たちがどうしてよいかわからないほどの聖遺物を所有していた聖所もあった。たとえば、カンタベリー大司教座教会では、400以上の聖遺物が簡条書にされていたという。

こうした状況は、いわば「聖遺物の氾濫」と言えるものであった。聖遺物が複製され、それはこっけいな程度にまで達した。たとえば、洗礼者ヨハネの少なくとも10の頭蓋骨があった。スグデンは、後代の興味深いエピソードを紹介している。ある16世紀の巡礼者が、フランスの修道院で洗礼者ヨハネの頭を見せられた時、かれは、ほんの一日前にも別の修道院において、同じ聖人の頭蓋骨を見てきたとコメントした。すると修道士は答えた。「おそらく、それは洗礼者ヨハネが青年であった時の頭蓋骨です。他方、われわれが保有しているこれは、年令と知恵において十分に成長した後のかれの頭蓋骨です」と。

聖人が修道士の夢に現れ、相応しい保管場所を求めた結果、他の宗教施設からの聖遺物の「盗み」が実行されることがあった。聖遺物がますます崇拜されるようになると、それらが産み出す富が盗みを引き起こした。たとえば、1020年にひとりの巡礼者が尊者ベダの聖遺物を盗んでダラムへと持っていった。それは、依然としてダラム司教座教会のガリレー＝チャペルに安置されている。

ところで、中世の奇蹟の証明は現在とはちがう。たとえば、夢あるいは幻視に現われた聖人が、自分が相応しく埋葬されていないので丁重に埋葬し直してくれと告げる。翌日、その場所に行くと掘ると骨が出てくる。まさにそれこそが聖人の骨であった。丁重に埋葬しなすと、奇蹟が起き始めた。中世の人々にはこうした論理だけで十分であつ

たのである。

聖人崇拜によりもたらされた奇蹟の事例はしだいにパターン化していった。多くは、病氣治癒に関するものであった。869年にデイン人によって殉教したイースト＝アングリア王エドムンド（在位 c.865-69）の崇拜は、ひとつの形を示している。11世紀末の記録作者である大助祭ハーマン（Herman）は聖遺物に関する最初の控えめな報告をしている。915年ころに聖人の遺骸がベリーへと移葬され、遺骸を保管するための共同体が設置されることで、聖人崇拜は発展していった。しかし、魔法を行う者（病氣治癒者）としてのエドムンドの記録は11世紀を待たねばならない。カヌート王が即位し、1020年ベリーに修道院が設立されることで、単なるイースト＝アングリアの守護者としてではなく全国的なイングランド聖人としてエドムン崇拜が発展していったのである。一連の国王たち（カヌート、エドワード証聖王、ハロルド）は、かれに敬意を払い支援した。そして、この時期から「大衆」巡礼と呼べるものが始まったようである。いろいろの場所から、多くの人々が自分たちの健康のためにその聖人を訪れるようになった。すべてのイングランド人の守護者としてみずからを確立してきていた聖人は、ノルマン征服後には、ノルマン人たちをかれの支持母体につけ加えることになった。

1102年ウェストミンスターで大司教アンセルムの下に開催された教会会議は、泉の崇拜を否認したが、さらなる禁止事項をつけ加えている。「何人も、司教の認可なく、大胆な刷新によって、泉、死体、あるいは他のものを神聖なものとして取り扱ってはならない。我々は、そうした事態が生じていることを知っているのであるが。」D. ウェブは、認可されない死んだ個人を崇拜することへの言及は、ワルセオフ伯崇拜に対する攻撃であったと考えている。同伯は、反乱への共謀ゆえに1076年ウィリアム1世によって処刑された。クローランド修道院に埋葬されたかれは、1092年教会堂へ移葬された。ウィリアム＝オヴ＝マームズベリーは、ワルセオフの遺体が腐敗していなかったばかりか、切断された首が身体に再び結合され、そのことを示す細い赤線のみが認められた奇蹟について語っている。

ウェブが主張するように、イングランド人の目には、ワルセオフはノルマン人侵略者たちに対する無実の人であり、その処刑が政治的「殉教」であったということには疑問の余地がないのかもしれない。しかし、ワルセオフ崇拜については、こうしたイングランド側の立場のみが強調されるべきではない。なぜなら、そこにはノルマン人修道院長ジョフリー（Geoffrey）による、地方的なアングロ＝サクソン人聖人崇拜の創出と、奇蹟による巡礼者の誘致という修道院全体としての動機を指摘することができるからである。

6 巡礼

(1) 巡礼者

これまでの検討から、中世ヨーロッパの巡礼の旅をめぐって、巡礼者たちがどのような聖地に出かけ、聖人や聖遺物

を手がかりとして神に祈り、奇蹟を受けたかが明らかになった。それでは、主人公である巡礼者はどのような人々であったのか。イングランドでの事情を中心に検討していきたい。

階層的には社会上層の人々が巡礼に出かけたことはまちがいない。国王、諸侯、司教やかれの従者たちがエルサレム、ローマ、サンチャゴ＝デ＝コンポステラへ巡礼に出かけた。

1027年カヌート王はローマ巡礼を行い、ローマ教会への献金を約束している。12世紀の歴史家ヘンリー＝オヴ＝ハンティンドンは、「王が巡礼の際になす彼の施与、寛大な寄進、そして偉大で力強い行為に並ぶ者がいるであろうか。そのような華麗さと栄光のうちに、ローマのいくつかの聖所を訪問した王は、西方世界の領域内にはだれもいない」と述べている。また、歴史家ヘンリーは、1052-53年に、アングロ＝サクソンの有力貴族ゴドウィン伯とかれの息子スヴェインが、亡命先のフランドルからワイト島へ急行し、そこを略奪したと記しているが、D. グリーンウェイによれば、実際には、息子はゴドウィンには同行せずエルサレムへと向かっており、帰途には死亡したようである。

1143年クリスマス前に、ステイーヴン王の弟でグラストンベリー修道院長、さらにウィンチェスター司教であったヘンリー＝オヴ＝ブローアがローマへと旅し、それにカンタベリー大司教セオボールドが続いた。両者とも、教皇インノセント2世が死んだいま、教皇使節に任命されることを求めていたからである。さらに、司教ヘンリーは、1149-51年ローマ訪問の帰途にウィンチェスターの司教館を飾るために、古代彫刻など多くの異教的な芸術品を購入して持ち帰ったと評判になった。かれはロマネスク芸術の最大のパトロンの人であった。こうした司教や大司教たちのローマ訪問を、ただちに巡礼とみなすことはできないかもしれない。たしかに彼らの行動は、宗教的敬虔さからというより、教皇へのアピールのための訪問であり、むしろ世俗的動機とみなされるべきかもしれない。しかし、一般の巡礼者たちについても、巡礼の宗教的動機と世俗的動機を区別することが困難な場合も多いのである。

リンカーン司教アレクサンダーはカンタベリー大司教ウィリアム、ヨーク大司教サースタンに同行してローマを訪問し、寛大な寄進を行っているが、かれは、1145年再びローマへ行った。以前にも最大限の寛大さをもって行動していたので、新教皇エウゲニウス3世は名誉をもって歓待したと伝えられている。

イングランドからサンチャゴ＝デ＝コンポステラ巡礼へと出かけた人々もいた。ヘンリー1世がレディング修道院へと贈った聖ヤコブの手は、その修道院をイングランドにおける聖ヤコブ信仰の主要センターとして確立した。その地位は、すでにサンチャゴ＝デ＝コンポステラへ2度も巡礼していた父親の息子をその聖遺物が治癒したことで強化されたという。

ヘンリー2世は、1166年南フランスのロカマドールに出

現した聖母マリアの聖地へと巡礼した最初期の人である。かれは、1170年に同所を再度訪問している。1177年初めには、コンポステラを訪れる意図を宣言し、フェルディナンド＝オヴ＝レオンに安全通行権を求めて使者を派遣したりしていた。結局、国王のコンポステラ巡礼は実現しなかったが、その可能性は大きかったといえよう。

社会的に下層の人々も国内の巡礼地を訪れた可能性がある。イングランドにおけるカンタベリーやウォルシンガムへの贖罪や病気治癒奇蹟を求めての巡礼がそうであった。下層のイングランド人たちは、自国の地方的聖所を訪問することで満足しなければならなかったが、そうした場合でも、どの聖所に行くかの選択は広範であったにちがいない。多くの教会堂が地方的聖人たちによって建設されたし、そこには、奇蹟を起こすかれらの聖遺物が所蔵されていたからである。

(2) 巡礼目的

通常、人々は、宗教的理由で巡礼に出かけたが、時には、世俗的動機による者もいた。巡礼者は、聖所において祈りながら、事業(冒険)や交易、恋愛や戦争における成功、あるいは、病気や不能治癒のために聖人に対して直接に訴えたのである。

ノルマン騎士ウィリアム＝クリスピン3世は捕虜になったとき、ベック修道院の聖母マリアに祈願した。神が自分を苦難から自由にしてくれた時にはエルサレムを訪れるであろうと。まもなく獄から解放されたので、十字架を取った。それは、エルサレム行きを誓う行為であった。かれは巡礼の途中か出発前に死ぬことがあれば、ベックに埋葬してもらえるように神に願った。結局、かれは出発前に死に、約束どおりに埋葬されたが、それはマリアの執り成しのおかげであると言われた。

巡礼の動機としては、なによりも病気治癒の願いが多かったようである。その際、特定の聖所が特定の病気治癒の奇蹟を起こしている場合には、聖遺物の主体である聖人の属性と関連があったようである。たとえば、727年死亡したオックスフォードの若い女性殉教者である聖フライデスワイドは若い女性の精神的疾患(ノイローゼ)を癒すことで評判であった。もっともサンチャゴ＝デ＝コンポステラ巡礼は、幅広い病気の治癒に効果があったことが報告されており、それは、まるで「総合病院」のイメージを与えている。現在、ヨーロッパを旅すると聖母マリアやたとえばパレルモの女性聖人と、中世末に流行ったペストからの救済との結びつきを見ることができる。そのことは、14世紀が最盛期とされる巡礼現象と黒死病との関連を示唆しているのかもしれない。

ヘンリー2世の騎士たちによって殉教させられたカンタベリー大司教トマス＝ベケットは、カンタベリーにおいてのみではなく、他所の聖人崇拜に対しても直接的影響を引き起こしていく。以後、イングランドのいかなる聖人(また、聖遺物保管者)も、このカンタベリーの殉教者を無視

することができなくなった。それは、単に、寄進を求めての競争というだけでなく、他の古い聖人たちがいかに名誉を維持するののかという問題でもあった。

1180年2月12日、聖フライデスワイドの聖遺物が新しい聖所へと移葬された。そして、奇蹟集が修道院長フィリップによって更新された。フライデスワイドの奇蹟集にも、奇蹟物語の一般的事例が見られる。多数の巡礼者は、彼女のところに来るまえに、他の不特定の聖人達の聖所を訪ねてきていた。また、彼女は、イングランド中部地方からやって来た女性たちのために治癒を行っている。聖トマスは、奇蹟集では特別に4回述べられている。ブルターニュ出身の騎士Hamoは、カンタベリーでは病気治癒がかなわず失望したが、その後、親族訪問のためにオックスフォードへやって来て快癒されるという喜ばしい驚きを体験することになった。他の受益者たちは、聖トマスにより、部分的に治癒されただけか、まったく治癒を得られなかった人々であった。しかしながら、トマスは、いつも最高の尊敬語で言及されている。なぜトマスが、かれらに恩恵を施すことができないか、あるいは、それを望まなかったのかは説明されてはいない。しかし、考えられることは、その地方の人々が守護聖人としての聖フライデスワイドに絶対的な信頼を寄せていたにちがいないということである。

巡礼者を受け入れた側の教会や修道院にとって、巡礼の経済効果は無視できないものであった。巡礼者の増加は施与や金品の奉納を増やし、それは経済的増収をもたらした。王や貴族たちは、聖所やホスピス(施療院)へ多額の金を基本財産として寄付した。また、一般巡礼者たちの寄付も、多くの教会堂や修道院を再建する助けとなった。中世ヨーロッパにおいて、教会や修道院がいろいろの聖遺物を収集保管することで、できるだけ多くの巡礼者たちを引き付けようとしたのもこうした事情があったからである。青山吉信氏が指摘するように、グラストンベリー修道院は、新たな聖遺物の発見により巡礼者を誘致することで経済的困窮から脱出することができたのであった。

(3) 知的巡礼

中世ヨーロッパで地理的に広範に移動した人々のなかには、新しい知識を求めて旅をした知識人たちがいた。11・12世紀フランスのパリや南イタリアのサレルノだけでなく、イスラム世界との接点であり、各種書物の翻訳が行われていた異文化センター(拠点)にもヨーロッパ各地から学徒が集まってきた。11世紀から13世紀にかけて、ラテン世界の学者たちはアラビアに起源をもつ新しい科学的知識をつけ加えていった。R.W. サザーンにしたがえば、11世紀の中葉には、サレルノが中心となる医学研究がアラビア世界からラテン世界に紹介され始めた。これらの科学的知識の流入は、11世紀にはゆっくりと、しかし12世紀になると急速に速度を増して、西ヨーロッパの科学的知識を変化させていく。

こうした知的潮流に関しては、スペインのトレドやシチ

リアのパレルモにおけるアラビア語文献のギリシャ語やラテン語への翻訳活動が注目される。ゲルベルトゥス (ジルベール, のちの教皇シルヴェステル 2 世, 在位, 999-1003) は, 書物と学問に対する激しい欲求にとりつかれ, 未知の文献を求めてヨーロッパ各地の修道院を漁り歩いた。まさに, 知的冒険を求めて図書館や異文化センターを巡り歩く「知的巡礼者」であったと言える。

12 世紀に活躍したノルマン知識人の中にもイングランドのバース生まれのアデラード (Adelard of Bath, c.1080-c.1150) がいる。伊東俊太郎氏によれば, かれは若くして国王ヘンリー 1 世に認められてフランスに送られ, トゥールで学んだのちランで教えた。スコラ学の研究にあきたらず, アラビアの新しい学術の研究を志し, 南イタリアのサレルノやシチリアに向かった。さらに, シリアからパレスティナに旅し, エルサレムで天文観測を行っている。その後おそらく地中海を横断してスペインに到り, 1116 年ごろイングランドに帰国して, 後の国王ヘンリー 2 世の教師となったようである。

イベリア半島, シチリア, 南イタリアでは, アラビア語あるいはギリシア語を知っていて, キリスト教世界と外界との仲介者として役立つ, 新しいチャンスを求める知識人たちがいた。かれらは, ヨーロッパ各地から, 旅にともなう苦難にもかかわらず, 新しい知識を求めて, これらの知的センターにやって来た人々であった。

おわりに

中世ヨーロッパの旅は異民族異文化の接触をもたらした。中世の旅の特徴は, 騎士と巡礼, すなわち冒険と救済とが結合していた場合が多かったということである。これまで検討してきた騎士を中心としたノルマン人たちの移住とかれらの独自性に関する相違は, 大まかには次のようになるであろう。イングランドでは移住者が多数であり, しかも支配者として自分達の独自性や独創性を発揮することができた。イベリア半島では, 移住者が少数すぎて, 歴史上, 固有の足跡を残すことが困難であった。南イタリア・シチリアは中間的であり, 初期には少数の傭兵たちであったが, ついには支配者になることに成功した。同化力や適応力においてすぐれた能力を発揮している。

11・12 世紀ヨーロッパにおいては, 渡邊氏の表現を借りれば「心の風景」が変化していった。たとえば, 聖母マリアと子供のキリストが注目されるようになる。画一的で抽象的な神学理論が整備されて普及していくにしたがって, 一般信者にとって身近に感じられるマリア信仰が求められていったのではないかと。また, 具体的な聖人崇拜, その多くは地方的聖人の崇拜であるが, それもきわめて具体的な信仰形態であった。聖人の身体的遺物は具体的であり, 巡礼者 (信者) たちは, そうした聖遺物に触れることで安心感を得たり, 触れながら祈ることで確実な効果を期待したのである。

12 世紀に理想とされた「使徒的生活」は福音の伝道による人間の救済を意図していた。ある意味で, 12 世紀は, 上

からの司牧責任と下からの救済願望が相まって具体的な宗教形態が実践された時代であったといえるのではないかと。聖職者の側からは使徒的生活 (空間移動) が行われ, 信者の側からは巡礼 (空間移動) が行われた。それらは, ともにキリストの行動の模倣であった。聖地巡礼とは, キリスト受難の跡をたどる行為であったからである。

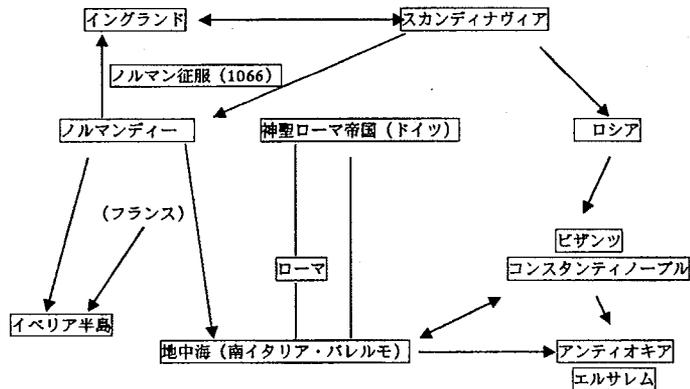
巡礼という人の移動は, キリスト教的普遍性を広める働きをもった。さらに, 巡礼を宗教的修業として捉えることができるかもしれない。施与に依存 (清貧活動) することで, 人間は 1 人では生きられないことを理解する。そして, 人の優しさを知る。現代では, 多くの場合に短時間で目的地へ到達することが期待されているが, 中世ヨーロッパの巡礼の旅では, 目的地へ到達するまでの途中の宗教的体験が重視されていたのである。また, 言い換えれば, 中世の巡礼とは, 現世の日常性から出発して聖地に赴き, 目に見える具体的な聖遺物を手がかりにして, 時空を超えた聖人や神に祈ることで奇蹟を招来し, それによって現世的な病氣治癒を得たり, あるいは, 来世での救済を約束されることで現世での精神的安心感を得たような時空間移動の行為であったといえるのではないかと。

最後に, ノルマン人の独自性と同時代のロマネスク美術の特徴との間には類似性を見出せるのではないかと。11・12 世紀ヨーロッパで見られた「ロマネスク美術」の特徴とは, 馬杉宗夫氏が言うように「地方的多様性のなかの統一性」であった。同様に, 「ノルマン人の多様性」は, R.H.C. デーヴィスによれば, かれらの「伝統を尊重する才能, 征服地の人々の能力を引き出す才能」によるものと説明される。

このように, ノルマン人とロマネスク美術との類似性が認められるとすると, その特徴は一言で言えば「折衷主義」と言えるのかもしれない。そのやり方は, 人材, 資源, 情報, 技術, チャンスに関して利用できるものはすべて利用するというものであった。すなわち, まずは多様な要素の「調和的統一」を確保したうえで, 目標に向かって果敢に行動する, あるいは事業を行うというものであった。言い換えれば, ノルマン人の独自性とは, イングランドや南イタリア・シチリアといったいずれの移住地においても, 適確な状況判断と手に入るすべての有効な資源 (人, モノ, カネ, 情報) を最大限に利用しながら, 目標を達成していったことである。その場合の目標とは, 所領や財宝の獲得であり, 王位や侯位の獲得であった。また, そのための征服や統治事業であった。さらに目標には, 宗教的救済や冒険, そして知的好奇心を充たすための行動も含まれていたのである。

(付記) 2005 年 3 月末に広島大学大学院教育学研究科教授 佐藤眞典氏が退職される。ローマ教皇と神聖ローマ皇帝との間にあった北イタリア諸都市の存立をめぐる研究成果は, 中世の相互依存関係の考察にとって啓発される点が多かった。私事になるが, これまでの学恩に感謝して本稿を捧げたい。

図表 1 ヴァイキング (ノルマン人) の活動



図表 2 ノルマン人の移住

移住先	出身階層	移動距離	移住形態	特性	事例
1) アングロ =ノルマン王 国	公・諸侯	短い	支配者 (対キリ スト教徒)	リーダーシップ 獨創性 (創造) 他方面への余裕	封建制度 騎士制度 (築 城) 現地制度継 承
2) 南イタリ ア=シチリア 王国	中小騎士	長い	傭兵・支配者 (対ギリシア人) (対イスラム教徒)	適応・同化	現地役人採用 (現地人を通じて の支配)
3) イベリア 半島 (レコン キスタ)	諸侯・中 小騎士	長い	傭兵 (対イスラム 教徒)	適応	戦争技術
4) アンティ オキア (エル サレム)	南イタリ アの諸 侯・騎士	長い	支配者 (対イスラ ム教徒)	適応	戦争技術

参考文献

R.A.Brown, *The Normans*. Woodbridge, 1984.
 M.Chibnall, *The Normans*. Oxford, 2000.
 R.H.C.Davis, *The Normans and Their Myth*. London, 1976.
 D.C.Douglas, *The Norman Achievement, 1050-1100*. London, 1969.
 D.C.Douglas, *The Norman Fate 1100-1154*. Berkley, 1976.
 D.C.Douglas, *William the Conqueror: The Norman Impact upon England*. Berkley, 1964.
 B.Golding, *Conquest and Colonization: the Normans in Britain, 1066-1100*. London, 1994.
 D.Greenway trans., *Henry of Huntingdon, The History of the English People 1000-1154*. Oxford, 2002(1996).
 C.Harper-Bill & E.van Houts ed., *A Companion to the Anglo-Norman World*. Woodbridge, 2002.
 C.H.Haskins, *The Normans in European History*. New York, 1966(1915).
 A.Petzold, *Romanesque Art*. London, 1995.
 N.Pevsner, *The Buildings of England: North-East Norfolk and Norwich*. Harmondsworth, Middlesex, 1970(1962).
 R.W.Southern, *The Making of the Middle Ages*. London, 1953.
 K.Sugden, *Walking the Pilgrim Ways*. Newton Abbot, Devon, 1991.
 H.Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*. London, 1966 (1965).
 E.van Houts trans., *The Normans in Europe*. Manchester, 2000.
 D.Walker, *The Normans in Britain*. Oxford, 1995.
 D.Webb, *Pilgrimage in Medieval England*. London, 2000.
 G.Zarnecki, "Henry of Blois as a Patron of Sculpture" in S. Macready & F.H.Thompson ed., *Art and Patronage in the English Romanesque*. London, 1986. pp.159-172.
 青山吉信『グラストンベリー修道院—歴史と伝説—』山川出版社, 1992.
 青山吉信『聖遺物の世界—ヨーロッパ中世の心象風景—』山川出版社, 1999.
 荒正人『ヴァイキング—世界史を変えた海の戦士—』中公新書, 1968.
 朝倉文市『修道院—禁欲と観想の中世—』講談社現代新書, 1995.

- R.H.C. デーヴィス, 柴田忠作訳『ノルマン人—その文明的考察—』刀水書房, 1981.
- C.H. ハスキング, 野口洋二訳『十二世紀ルネサンス』創文社, 1985.
- 伊東俊太郎『十二世紀ルネサンス—西欧世界へのアラビア文明の影響—』岩波セミナーブックス, 1993.
- 陣内秀信『南イタリアへ! 地中海都市と文化の旅』講談社現代新書, 1999.
- J. リシャール, 宮松浩憲訳『十字軍の精神』法政大学出版会, 2004.
- 佐藤真典『中世イタリア都市国家成立史研究』ミネルヴァ書房, 2001.
- R.W. サザーン, 森岡敬一郎・池上忠弘訳『中世の形成』みすず書房, 1978.
- 高山博『中世地中海世界とシチリア王国』東京大学出版会, 1993.
- 高山博『神秘の中世王国—ヨーロッパ, ビザンツ, イスラム文化の十字路』東京大学出版会, 1995.
- 高山博『中世シチリア王国』講談社現代新書, 1999.
- 田中明彦『新しい中世—相互依存深まる世界システム—』日経ビジネス人文庫, 2003.
- 谷口幸男(文)・遠藤紀勝(写真)『ヴァイキングの世界』新潮社, 1986.
- 植島啓司『聖地の想像力—なぜ人は聖地をめざすのか—』集英社新書, 2000.
- 馬杉宗夫『大聖堂のコスモロジー—中世の聖なる空間を読む—』講談社現代新書, 1992.
- 渡辺昌美『巡礼の道—西ヨーロッパの歴史的景観—』中公新書, 1980.
- 渡辺昌美『中世の奇蹟と幻想』岩波新書, 1989.
- 山辺規子『ノルマン騎士の地中海興亡史』白水社, 1996.
- 山代宏道『ノルマン征服と中世イングランド教会』溪水社, 1996.
- 山代宏道「ノルマン征服と異文化接触」『中世ヨーロッパに見る異文化接触』(原野昇ほか著, 溪水社, 2000) pp.85-125.
- 山代宏道「バイユー=タペストリーにみる文化的多元性」『中世ヨーロッパ文化における多元性』(原野昇ほか著, 溪水社, 2002) pp.7-44.
- 山代宏道「ノルマン征服をめぐる「危機」の諸相」山代宏道編『危機をめぐる歴史学—西洋史の事例研究—』(刀水書房, 2002) pp.209-227.
- 山代宏道「ノルマン征服と〈グローバリゼーション〉—教会改革運動と地域統合」『広島大学大学院文学研究科論集』62号(2002) pp.61-78.
- 山代宏道「中世イングランドの多文化共生—「グローバリズム」と「ローカリズム」—」『中世ヨーロッパと多文化共生』(原野昇ほか著, 溪水社, 2003) pp.7-42.
- 山代宏道「中世ヨーロッパにおける巡礼の旅—時空間移動の視点から—」『広島大学大学院文学研究科論集』63号(2003) pp.33-50.

旅と巡礼の表象

— フランス中世文学にみる —

原野 昇

中世ヨーロッパの時空間移動の問題をフランス中世文学においてみるために、旅や巡礼が人びとによってどのようにイメージされ、どのような文学ジャンルにおいてどのように表現されているかを、いくつかの例をとおしてみたい。最初に『ロランの歌』をはじめとするシャンソン・ド・ジェストの起原と伝播に関して、巡礼が深く関与していることを確認し、次いで、未知の世界に対する好奇心が、空への飛行、海中への潜水という形で、歴史上偉業を成し遂げた人物に託して語られている様を『アレクサンドル物語』においてみる。最後に、ふたたび巡礼に目を向け、戯画の題材としても巡礼が取り上げられている様子を『シャルルマーニュの東方旅行』にみていく。これらをとおして、フランス中世文学において、時空間移動の問題がいかに多様に取り扱われているかを明らかにしたいと思う。

1 はじめに道ありき—シャンソン・ド・ジェストと巡礼

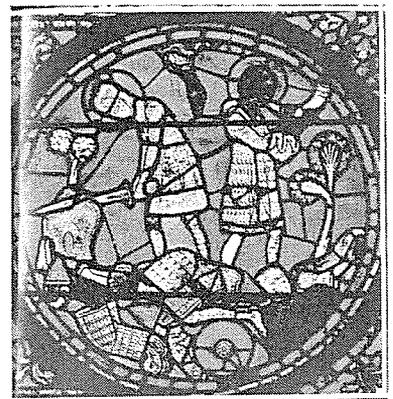
フランス中世文学の傑作の一つ『ロランの歌』が書かれたのは、十字軍への熱狂が沸き起こった11世紀末ころと推定されている。そのころはまた、サンチャゴ・デ・コンポステラをめぐすのを中心とする巡礼行がフランスじゅうで盛んであった時代でもある。『ロランの歌』の舞台はそれより約300年前の8世紀である。具体的には、778年に、スペイン遠征の帰路にあったシャルルマーニュの後衛部隊が、ピレネー山中のロンスヴォー峡谷でバスク（またはガスコン）人の急襲に会い、大打撃を受けたという史実を素材としている。作品中では、襲ったのは異教徒サラセン人となっており、全体がキリスト教世界擁護のために異教徒の大軍と勇敢に戦うシャルルマーニュの臣下たちの武功を讃える口調となっている。それも上記のような時代背景があるからである。

それではその300年のいわば「空白」をどのように考えればいいのか。300年前の悲劇的事件が人々にどのように記憶され、記録され、語り継がれ、あるいは思い起こされ、11世紀末の『ロランの歌』という作品に結晶したのか、すなわち『ロランの歌』をはじめとする武勲詩（シャンソン・ド・ジェスト）の起原の問題である。その一つの説として、19世紀フランス中世文学・文献学の泰斗ジョゼフ・ベディエ（1864-1938）によって主張されたのが、「はじめに巡礼路ありき」というイメージ豊かな表現で説明される「個人才能説」である。それはベディエの師ガストン・パリシ（1839-1903）が主張したロマン主義的色彩の濃い「古歌謡説」への反論でもあり、また、後にベディエへの反論として出されたアルベール・ポーフィレのラテン語叙事詩起源説などと対立する考えでもある。

ガストン・パリシの「古歌謡説」というのは、ロンスヴォーの事件のような衝撃的な出来事は、その直後から、当事者

の英雄的戦いぶりや悲劇的な死を歌い語った叙事的かつ叙情的な詩や歌謡を発生させたに違いない。それらが何世代にもわたって口承で伝えられていくうちに、一つの中心的テーマの周りに収斂されていき、11世紀末に現存の作品のような姿になった、というものである。その背景にはドイツ・ロマン主義的思考に立脚した、民族的「集団の英知」の考えがある。

それに対し、ベディエの「個人才能説」というのは、現存作品の起原はそれほど古くなく、『ロランの歌』のように一貫性のある、構成の整った、劇的・美的作品が生まれるには一人の有能な詩才が必要である。すなわち、『ロランの歌』は11世紀末の一人の大詩人の作であるというのである。その際に、その詩人が利用したのが、巡礼路沿いの各地に残る言い伝えである、とする。実際に、サンチャゴ・デ・コンポステラ巡礼路沿いの各地に、『ロランの歌』ゆかり

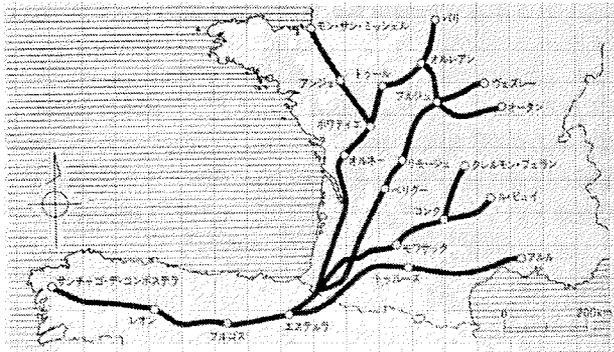


(図版1) 岩に斬りつけるロラン

の言い伝えが残っている。例えば、ロンスヴォーにはロランが剣で斬りつけてできたと言われる割れ目のある岩があり、ブライユには、778年に倒れたシャルルマーニュの臣下たちのものと言われる墓があり、ボルドーのサン・スーラン教会には壊れたロランの角笛オリファンが残っている、といった具合である。

シャンソン・ド・ジェストの起原に関しては、その後も多くの研究者が種々の見解を提案し、今なお議論が続いて

おり、フランス中世文学のなかの大きな問題である。ここで指摘しておきたいことは、ベディエの「個人才能説」が「はじめに巡礼路ありき」ということばで表現されるということである。それほど『ロランの歌』をはじめとするシャンソン・ド・ジェストが巡礼と密接な関係があるということである。当時教会は贖罪行為としての巡礼を勧めていた。その一つの巡礼地がサンチャゴ・デ・コンポステラである。



(図版2) サンチャゴ・デ・コンポステラへの巡礼路

サンチャゴというのはスペイン語でイヤゴ聖人のことであり、フランス語ではサン・ジャック、ラテン語では聖ヤコブである。スペインで布教したとされる聖ヤコブに対する崇敬がスペイン西北部で8世紀に起こり、9世紀には他の地域へも拡散し、エルサレム、ローマと並ぶ三大巡礼地の一つとなっていたのである。それと並行して、聖ヤコブのみでなく他の聖人についても、各地の教会が、ゆかりの聖人にささげられた。例えば、聖ジルに捧げられた南フランス、サン・ジルの教会、聖ギヨームの遺骸がまつられているサン・ギエム修道院などである。また、アヴェロン県ロードーズ近くの山中にあるコンクのサント・フォア教会には、12歳で殉教した聖女フォアの遺骸がまつられている。それと同時に、聖人の遺骨や遺髪など、体の一部を崇敬する聖遺物崇拜も起こり、各地の教会は競ってそれらを手に入れ、人々を引きつける力としていた。そのために、それぞれの教会の縁起が説かれ、記録され、語られたのである。

以上はシャンソン・ド・ジェストの起源に関するベディエ説を支える背景としての巡礼行および巡礼地の実態であるが、実はもう一つ別の面でも、シャンソン・ド・ジェスト

と巡礼とは深い関係がある。それはシャンソン・ド・ジェストの伝播の問題である。今日文学作品と言えば書物が想起され、読書、すなわち室内における個人の黙読による鑑賞形態が普通である。しかし、シャンソン・ド・ジェストはテキストを丸暗記したジョングルールと呼ばれる語り手によって朗誦され、詩節と詩節の間や詩節の途中でヴィエルと呼ばれる弦楽器の演奏も加えられ



(図版3) ジョングルール

て、いわば上演されたものである。シャンソン「歌」と呼ばれるゆえんである。それでは一体どこで、誰に、どのような機会に上演されたのであろうか。これには、室内、屋外で、王侯貴顕、一般庶民を相手に、などさまざまなケースがあったと考えられている。例えば、宮廷で結婚式などさまざまな機会に催される宴会の余興に、市場や教会前の広場でそこに集ま



(図版4) 楽器演奏者

って来た人たちに、あるいは戦いの最中の野営地で夜兵士たちを前にして、などであったであろう。そのなかの一つとして、巡礼路沿いの宿で巡礼者たちを相手にも演じられたであろうと推定されている。巡礼者は昼間歩き続け、夜は宿をとらねばならない。町や村の教会堂があれば、そこで休むこともあったであろうが、それが見つからない場合には、畑の中の作業小屋のような場所で、野宿に近いこともあったであろう。後にはクリユニー会をはじめとする各派修道会が、修道院の支院や救護所を巡礼路沿いに設けて、巡礼者の保護や支援を行った。そのような宿において、司祭や修道士たちから、泊まっている教会や修道院の守護神となっている聖人の伝記や聖遺物の話など、その教会や修道院の縁起についても聞かされたであろう。先に紹介したコンクの教会では聖女フォアの遺骸が宝物であるが、彼女の生涯を歌った『聖女フォアの歌』という作品が残っている。さらには、異教徒と戦うシャルルマーニュの武勲などを歌ったシャンソン・ド・ジェストも聞かされたのではないかと思われる。そこでは、イスラム教化された地を再びキリスト教世界に取り戻すレコンキスタの闘士として、シャルルマーニュもさながら聖人の一人のように扱われたかも知れない。

このように、中世フランス文学はその初期からして、聖人・聖遺物崇敬やその一形態とも言える巡礼と非常に深い関係があったと言うことができよう。



(図版5) 貴族の館に招かれたジョングルール

2 空を飛ぶアレクサンダー大王—物語のなかの時空間世界

日常生活を営む場所を離れて、それとは異なった場所へ移動するように人々を動かす要因の一つに、日常生活では見たり聞いたりすることができないことを体験してみたいという欲求がある。さまざまな情報から得られた知識をわがものにしたという欲求であり、未だ知識も情報も得られていない未知の世界へ身を置いてみたいという冒険心でもある。フランス中世文学のなかに、次のような作品

がある。

大工を呼んで鳥かごのような小さな小屋を作らせ、それを網にくくりつけ、羊一頭を軽々と持ち上げる猛禽類の鳥7・8羽を捕まえ、その足に紐をつけ、それを上述の網の端に結び付けた。中に入った男は長い槍の先端に肉片を突き刺し、それを空中高く持ち上げた。腹を空かせた鳥たちは、その肉目ざしていっせいに飛び立った。そのとたんに小屋もふわりふわりと空中高く舞い上がり、中の男は空中旅行。雨を降らす雲とはいったいいかなるものかと、これを間近かに見て、さらに上っていく。これ以上上昇すると、太陽に近づき過ぎて危険だと考えた男は槍先を下側に回す。すると鳥たちは槍先の肉片目がけてぐんぐん下降し、小屋とともに地上に降り立った。かくして中の男は空中旅行を無事に終えた。

この男は、それ以前に、海底旅行も経験していた。ガラス職人を呼んで、中に人間が三人入れるくらいの大きさのガラスの箱を作らせ、入り口の隙間を鉛で封印させ、箱の頂上には頑丈な輪をつけ、それに長い鎖をつけさせた。そのガラス箱を船で沖まで運ばせ、海中深く沈めてもらった。ガラス箱の中にはランプが明々と灯り、箱の周りを照らすので、大小さまざまな魚が目の前で観察できた。大きい魚が小さい魚を餌食にする様子など、魚の生態を心ゆくまで観察した男は、海上の家来に合図を送り、鎖を巻き上げて、ガラス箱を船上まで引き上げてもらい、中から自分の手でガラスを割って、海底探索を成し遂げた満足感にみちた顔をして出てきた。

この男とはアレクサンドル (=アレキサンダー=アレキサンドロス) 大王のことであり、上記はフランス中世に書かれた『アレクサンドル大王物語』の内容の一部である。アレクサンドルと言えば、紀元前4世紀(前356~323)に活躍したマケドニアの王であり、20歳で権力の座につき、ギリシア、ペルシア、シリア、エジプトを征服し、インドのガンジス川流域にまで攻め入ってバビロニアに凱旋し、33歳で没した、かの有名な大王のことである。その伝記や遠征記は古代を越えて中世においても語り継がれていたが、12世紀初頭には、当時の俗語であるフランス語(古フランス語)で書かれた『アレクサンドル大王物語』が出現した。その中に上記の一節が含まれているのである。

上で紹介した二つのエピソードは事実に基づくものではなく、単なる空想上の作り話であるということは言うまで

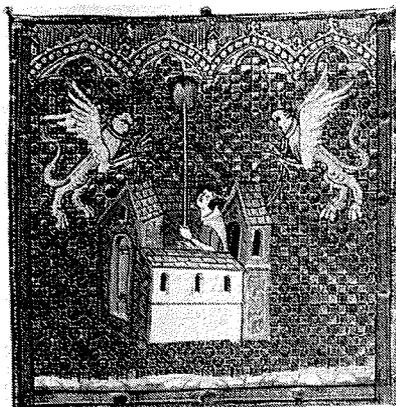
もないが、それらがアレクサンドルの誕生から死までを史実に即して述べた『アレクサンドル大王物語』の中に挿入されているのである。すなわち、第一部、アレクサンドルの幼少時代、第二部、ダリウス征伐、第三部、東方世界の不思議、第四部アレクサンドルの死、のなかの第三部に含まれている。第三部は全体(15,328行)の半分以上(7,839行)の分量を占めており、主として東方への遠征、征服の事蹟が語られている。第三部全457節のうち、冒頭近く、18~29節で海底旅行が語られ、274~282節で空中旅行が語られている。これら二つのエピソードで挟まれた30~273節では、インドへの遠征、すなわち未知の世界の征服による、既知の世界の平面的拡大が語られている。言い換えれば、未知の世界の平面的征服の前後に、それを挟むようにして、未知の世界への垂直的冒険、想像上の世界の垂直的拡大が配されているということになる。

未知の世界の平面的な征服は、東(アジア)と南(アフリカ)に向かっている。そこでは地中海を中心として、ヨーロッパが基準点となっている。いわばヨーロッパ中心の世界認識である。すなわち、基準点である「ここ」は文明化された既知の世界であり、真実、正義、美の基準をなす地である。それに対し、「あそこ」は「ここ」以外のその他の世界であり、神秘的な未知の世界、渾沌とみなされている。このような考えは非常に中世的な世界観であるが、同時に、「今・ここ」という唯一の視点の中に全世界、全宇宙、全歴史を捉え切ってしまいたいというやみがない衝動は、古今東西を問わず人類の太古から今日にいたるまでみられる普遍的な欲求でもある。

空中旅行のエピソードでは、天空に上って、雨を降らす雲はどうなっているのか、星はどのように配置されているのかをこの目で見てみたいと、天空への知識欲、征服欲がアレクサンドル自身の口から表明されている。

海底旅行では、弱肉強食の魚の世界を目の当たりにしたアレクサンドルが、そこから人間世界への教訓を引き出しており、いわばアレゴリー的役割がエピソードに付与されている。

すべてを知りたいという強烈な知識欲の持ち主アレクサンドルは、自然界の謎の解明、未踏の地、危険な地、見知らぬ地への果敢な挑戦によって、世界の果てを後退させ、ついには、地上を歩行するという人間の条件をさえ乗り越えようとする。それが海底旅行であり空中旅行である。両エピソードとも、アレクサンドルによる世界征服という偉大な事蹟を強調するために付け加えられたもので、古代の版にもすでに両エピソードへの言及があるものがある。例えば、伝カリステネス『アレクサンドロス大王物語』(橋本隆夫訳、国文社、144-145、152-153ページ)などである。しかし、フランス中世の『アレクサンドル大王物語』においては、古代のテキストを参照にしつつも、中世的なアレンジがほどこされている。例えば、空中旅行においては、「雨を降らす雲とはいったいいかなるものかを知るため」とい



(図版6) 空を飛ぶアレクサンドル

う、古代の版にはなかった飛行の目的が示されているし、海底旅行においても、中世の版に言及のある魚の生態観察の詳細は、古代の版にはなかったものである。このようなアレクサンドル像は、実は中世的色彩を付与されたものである。裏を返せば、中世人の好奇心、未知の空間掌握への欲求が、半ば歴史上の、半ば架空の人物としてのアレクサンドル像をとおして表現されていると考えてよかろう。

知の転移

12世紀になって、騎士を中心とする宮廷社会が安定し発展した。それにともない、ラテン語が読めない者のためにフランス語による著作が増大した。これより少し前から始まっていたフランス語による文学活動は、聖人の伝記にまずその素材を求め、次いで、封建社会創成期のキリスト教戦士たちの事蹟を歌ったシャンソン・ド・ジェストが生まれた。12世紀になると、古代のテキストをフランス語に置きなおすこと *mise en roman*、すなわち翻訳、翻案も行われるようになってきた。その背景には「知の転移」、すなわち人類の知の中心は東から西へ移ってきている、という考え方がある。多くのギリシア語の著作がラテン語に移されたように、今度はラテン語の著作をフランス語に移さなければならぬとする考えである。そうしてフランス語の『テーベ物語』(1150頃)、『エネアス物語』(1160頃)、『トロイ物語』(1165頃)など古代ものと呼ばれる作品が生まれた。それらはスタチウスの『テーバイ攻め』、ウェルギリウスの『アエネーイス』、ダーレスの『トロイ陥落』とディクティスの『トロイ戦争日誌』などを基にしており、舞台や登場人物は古代のままでありながら、城などの造り、戦士の身につけている武具甲冑は中世のものである。また登場人物の行動様式も、中世風にアレンジされている。したがって、古代の原典とフランス中世の翻案作品とを比較すると、フランス中世人の考え方がみえてくる場合がある。そのような古代ものうちで最初に現れたのが『アレクサンドル大王物語』である。

『アレクサンドル大王物語』は大成功の作品であった。その読者対象は、直接的には知識階級である聖職者であり、間接的にはその聖職者から話を聞いた信徒たちであった。見ようによっては神への挑戦も含まれているともとれるこの作品は、聖職者にとって、束の間のひそかな気晴らしであったのであろう。

中世的色彩

歴史上、世界征服を成し遂げた人物としてアレクサンドルは、叙事詩で扱う英雄として申し分のない素材である。中世においては、征服への野望、権力欲、知識欲をさらに強調し、叙事詩よりは空想的物語としての色彩が濃い作品となっている。空想(ファンタスティック)は、事実と虚偽の中間に位置するとされるが、『アレクサンドル大王物語』の中の空想的な冒険は、単なる奇想天外な絵空事ではなく、それなりに理路整然とした、いわば中世のサイエンス・フィクションとなっている。例えば空中旅行に関して言えば、腕

のいい大工にできるだけ軽い小屋を造作させ、それを網に取り付けさせているが、網は空気の抵抗が少なく、かつ数羽の鳥が羽ばたいていくのにも柔軟に対応できるであろう。羊一頭を運び去るくらいの力をもった鳥を7・8羽集めて、それぞれに同一物の一部を負担させれば、相当重い物体をも持ち上げることができるであろうと考えている。すなわち一羽ずつの力を合力させて、一つの大きな力(揚力)を得ているのである。その他細かな点で言えば、猛禽をおびき寄せるのに、(動物の)生の皮を付けさせているし、鳥を捕まえる際には、自分の腕を食われないように手袋(おそらく革製の丈夫なもの)をはめている。

海底旅行でも同様な指摘ができる。深海は光がなく暗闇だと知っており、その対策としてランプを装備させていることなどである。また古代の版にあった「壺の底には人間の手が出はいるりできるだけ穴をあけさせました。さらに、壺の底の穴はその内側から閉じることができるように作らせたのです。こうすれば、底にもぐるとすぐに、その穴をあけ、そこから手を引き出し、近くの砂から、このような海底にあるものをつかむと、手をまた引っこめてただちにその穴をふさいでしまうことができます。」(前掲書、144ページ)という箇所は削除されている。海底にあって、水が入り込むことなく手を出したり入れたりすることは不可能だと判断されたからであろう。ただし、人間が生きていくには新鮮な空気(酸素)が必要だという知識は持ち合わせていなかったかも知れない。もともと、この海底旅行が短時間のうちに、すなわち酸素がなくなる前に遂行されたとすれば、このままの設定でも不可能な話ではない。その他、重い物の上げ下ろしに鎖を巻き上げたり緩めたりするのは、中世の城や教会を建築する際に、重い石材を積み上げていくのにも用いられていた。

このように、物語の中のアレクサンドルは知的冒険家であり、最新技術の実験家かつパイオニアでもある。これも中世的色彩と考えてよかろう。

三界と四要素

未知の空間への冒険が、地上での平面的拡大と、海底と天空への垂直的拡大であることを先にみた。これは同時に、大地、海、空という三つの世界、およびそこに住む地上の生き物(動物、植物)、海中の生物(魚)、空中の生物(鳥)への興味・関心でもある。

また、三界を構成する土、水、空気という三大基本要素、さらに太陽の熱への言及を火と考えれば四大基本要素が揃っており、空間征服が、それぞれの空間の構成要素とその本質およびそこに生活する生き物をも含めた空間掌握として考えられていると言ってよかろう。

物語の誕生

古代ものは、上記のように、古代のラテン語作品を12世紀フランスの人々に受け入れられるような形に翻案されたものであると同時に、それに続くクレチャン・ド・トロワの諸作品に代表されるような宮廷風騎士道物語のさきがけ

となった。「物語」と訳されている原語の roman という語はもともと、「(ラテン語ではなく) 俗語のロマン語 (当時のフランス語のこと) で書かれた作品」という意味であった。ところが、ラテン語からロマン語に移された作品やロマン語で創作された作品には、歴史書や叙事詩などとは異なって、作りごとや不思議なこと (驚異) が多く盛り込まれ、虚構性が増していった結果、この語 roman は使用されている言語のことだけでなく、その内容をも意味するようになった。ちなみに、この同じ語 roman が近代になっては「小説」を意味するようになり、現代に至っている。

『アレクサンドル大王物語』は、その内容を上で紹介したように、基本的には叙事詩的色彩が濃いものでありながら、遠征旅行にともなう時空間世界の拡大にしたがって、百科知識の増大と同時に空想的、非現実的な要素も多分に盛り込まれている。例えば、先の海底旅行、空中旅行のエピソード以外にも、若返りの泉や花乙女などのような、さまざまな空想的エピソードが数多く含まれている。題名 *Le Roman d'Alexandre* に見られる roman という語は、まさにその初期の意味「ロマン語で書かれた作品」と後の意味「虚構性に富んだ波瀾万丈の話」の両方の意味を合わせもっていると言ってよからう。

そのような性格の作品である『アレクサンドル大王物語』の中にみられる二つのエピソード、「アレクサンドルの海底旅行」と「アレクサンドルの空中旅行」は、12世紀初頭の人々の空間把握の一端を表わしているのではなからうか。大地に足をつけた平面的な空間以外にも、海の中、空の上という空間にも思いをめぐらせていたのである。特に天空に関しては、太陽や月の運行、星や星座の動きが、日々の昼と夜や暦、季節のめぐり、すなわち時間経過と結びつけられ、経験によって得られた知識や聖職者・知識人によって教えられた知識との関連で、興味・関心が高かったと思われる。

3 『シャルルマーニュの東方旅行』—パロディと笑い

文学が旅や巡礼をテーマにとりあげる場合、現実社会の現象に基づくもの、想像力をめぐらせたもの以外に、それらを素材として、笑いを誘うという、一種の娯楽性を強めたものもある。

『シャルルマーニュの東方旅行』という作品がある。創作年代に関して、以前は11世紀末とする意見が優勢を占めていたが、今日では12世紀中ごろ、第2回十字軍の後の作とされている。そのあらすじは以下のようなものである。

シャルルマーニュが妃から、自分よりもっと偉大な王がいると揶揄されて、ロラン、オリヴィエ以下の12臣将をはじめとする部下とともに旅に出る。以下前半はエルサレムまでの巡礼行、後半は、エルサレムからコンスタンチノーブルまでの旅とコンスタンチノーブルでの出来事となっている。

一行は杖と頭陀袋を持った巡礼者姿でパリを出発、エルサレムに到着し、聖墳墓教会に入り、種々の聖遺物を拝領

する。シャルルマーニュは町に聖母マリア教会を建設するが、妃の言ったことを思い出し、自分より偉大だと言われる王をこの目で確かめるために、エルサレムを出発し、コンスタンチノーブルに到着する。一行はユゴン王に招かれ、王の宮殿で歓待されて寝室に入るが、ぶどう酒を飲み過ぎたため、ほら吹き合戦を始める。ロランのほらは、角笛を吹いて、町の城壁をことごとく吹き飛ばす、というものであり、オリヴィエのそれは、ユゴン王の娘と一晩に100回交わる、というものである。こういった調子で、12臣将が次々と自慢の駄ぼらを吹く。一部始終を蔭で聞いていたユゴン王の家来が王に報告すると、王は立腹し、客人をとがめる。シャルルマーニュは詫げるが、ほらのいくつかが奇蹟によって実現したので、ユゴン王も納得し、二人は和解する。

この作品は一行12音綴、母音押韻の54詩節、合計870行からなり、形式的にはシャンソン・ド・ジェストの詩型であるところから、シャンソン・ド・ジェストに分類されることも多いが、上のあらすじからも明らかなように、内容的にはむしろ笑いの文学である。

しかし、前半のエルサレム巡礼行の部分と、後半のコンスタンチノーブルでのほら吹き合戦の部分とでは、かなり雰囲気も異なっている。そこでこの作品をどう呼べばいいか、研究者の意見は分かれている。シャルルマーニュの行動は巡礼行であろうか、それとも遠征、あるいは旅行だろうか。行き先はエルサレムとしていいか、それともエルサレムとコンスタンチノーブルとすべきか、あるいはまとめて「東方」とするか。シャンソン・ド・ジェストの一つとして「～の歌」するか否か。さまざまな題名が提案されている。それらは次のようなものである。

『シャルルマーニュの巡礼』 *Pèlerinage de Charlemagne*

『シャルルマーニュのエルサレム巡礼』 *Pèlerinage de Charlemagne à Jerusalem*

『シャルルマーニュの巡礼の歌』 *Chanson du Pèlerinage de Charlemagne*

『シャルルマーニュの旅』 *Voyage de Charlemagne*

『シャルルマーニュのエルサレムとコンスタンチノーブル旅行』
Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople

『シャルルマーニュの東方旅行』 *Voyage de Charlemagne en Orient*

それでは写本ではどうなっているのだろうか。実はこの作品を伝える唯一の写本は大英図書館に1879年までは存在していたが、その年に逸失して以来、今日まで見つからない。それで今日では、直接写本にあたって確かめることができない。たまたまその写本の逸失以前にコシュヴィッツが校訂し、校訂本を逸失と同じ1879年に刊行していたので、幸運にもこの作品を今日でも鑑賞することができるのである。コシュヴィッツの校訂本によると、この作品は次のような見出しで始まっていたようである。「ここから、フランスのシャルルがどのようにしてエルサレムへ行った

か、またどのようにして妃の言った言葉が原因でユゴン王に会うためにコンスタンチノーブルまで行ったか、についての書が始まる」このように、中世の写本には作品の題名が書いてなく、(朱)見出しの言葉だけで始まっているものが多い。そこから、上記のような研究者による便宜的な題名が提案されているわけである。

確かに巡礼行的要素がこの作品の中では、特にその前半部において、多く認められる。例えば、以下のような記述がみられる。

王は言いました。「皆の者、よく聞いてくれ。
神のみ旨に添うなら、遠い国、主なる神の地
エルサレムに行って、
十字架と聖墳墓を崇めてきたいと思う。
わしはそのような夢を三度見た。それでぜひとも行かねばならない。
(67-71 行)

彼らは楯も槍も鋭い剣も持たず、
とねりこの棒の先に鉄をはめ、頭陀袋を結び付けた杖を持ちました。
(79-80 行)

さらに森や林を越え、ギリシアに入り、
山や丘を越えてルーマニアに至り、
さらに拍車をかけて、神が殉教者を受け入れられた地
古代都市エルサレムが見えてきました。
空はよく晴れわたっていました。宿を確保し、
教会に行き、捧げ物をしました。
そして心気高き一行は宿へと引き返しました。(105-111 行)

そして一行は聖墳墓教会で聖遺物を所望し、多くの聖遺物を拝領している。

皇帝答えて、「神の恵にかけて感謝します。
何とぞ聖遺物をお恵みください。
フランスに持ち帰り崇めたいと思います」
族長は答えます。「いくらでも差しあげよう。
聖シメオンの腕を今すぐあげよう。
聖ラザロの頭を持ち帰りなさい。
神のために殉教した聖エチエンヌの血も持って行きなさい」
(159-165 行)

そのほかにも、聖骸布、イエスの足にあった釘、頭に戴いていた冠、銀の聖盃、イエスが食卓で使用したナイフ、聖ペテロの髭と髪の毛、乳を与えた聖母マリアの乳と幼子に

着せていた服なども拝領している。(167-191 行)

またそれらの聖遺物は靈験あらたかで、肢体不自由な者がすっかり元気になって立ち上がるなど、さまざまな奇蹟を起こす。(191-197 行)

さらにシャルルマーニュの一行は、エルサレムの町に聖母マリア教会の建設も行っている。(207 行) このように、シャルルマーニュ一行の旅について、その装備、行動などにおいて、巡礼行のような描写が、少なくとも前半部には多くみられる。

しかし、この作品の魅力は何といても、コンスタンチノーブル宮殿内におけるシャルルマーニュ以下 12 臣将のほら吹き合戦にある。分量的にも、全 870 行のうち、エルサレムへの旅とそこでの滞在に 232 行があてられているのに対し、残る 638 行はコンスタンチノーブルの場面である。

この作品は『ロランの歌』と同様に、シャルルマーニュおよび 12 臣将をはじめとするシャルルマーニュ軍の遠征を歌ったものでありながら、その内容は上記のように『ロランの歌』とは似ても似つかないものである。むしろ『ロランの歌』のパロディとみなすことができるのではないだろうか。『ロランの歌』は西方、スペインへの遠征であるのに対し、この作品は東方への旅である。『ロランの歌』では 12 臣将一人ひとりの戦いぶりが描かれているのに対し、この作品では 12 臣将が一人ずつほら吹きを始めている。またそのほらにも『ロランの歌』を意識している面が伺える。例えばロランのほらは角笛に関するものであるが、『ロランの歌』においてロランと角笛とは切っても切り離せない関係にあることは言うまでもない。

シャルルマーニュがエルサレム巡礼に出かけたという記録はないが、注目すべきは、シャルルマーニュがエルサレム巡礼に出かけたという内容が、ある作者において構想され、ある作品の中で語られているという事実である。その背景にはまず、社会において巡礼という行いがそれほどまでに浸透しており、したがって巡礼をテーマとすること、なかんずく国の最高位にあったシャルルマーニュでさえもが巡礼に出かけたとすることが、時代的隔たりは別として、12 世紀当時の読者(聴衆)に受け入れられると考えられた、ということが想定される。

その上で、その巡礼のテーマをまじめに取り扱わず、作品後半にみられるほら吹き合戦、すなわち笑いの文学の素材へと転換してしまっていることの意味は、さらに考察されてしかるべきであろう。

しかし、その点についてはここでこれ以上深入りしないが、狐ルナールを主人公にした動物叙事詩と呼ばれる、笑いを旨とした『狐物語』にも、「狐ルナールのローマ巡礼」という枝篇(第 8 枝篇、1190 年頃)があるということだけを指摘しておく。

図版

- 1 シャルトルのカテドラルのステンドグラス。Henry Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres*, New York (Gallery Books), 1980, p.103 より。
- 2 馬杉宗夫『ロマネスクの旅』p.58 より。
- 3 Susanne Comte, *La Vie en France au Moyen âge*, Milan (Minerva), 1978-81, p.91 より。
- 4 Susanne Comte, *La Vie en France au Moyen âge*, Milan (Minerva), 1978-81, p.91 より。
- 5 Susanne Comte, *La Vie en France au Moyen âge*, Milan (Minerva), 1978-81, p.89 より。
- 6 Oxford, Bodleian, 264, fo.81. Laurence Harf-Lancner, *Le Roman d'Alexandre*, Le Livre de Poche (Lettres gothiques), 1994 より。

参考文献

- 『フランス中世文学集1—信仰と愛と』(白水社) 1990.
 『フランス中世文学集2—愛と剣と』(白水社) 1991.
 『フランス中世文学集3—笑いと愛と』(白水社) 1991.
 『フランス中世文学集4—奇蹟と愛と』(白水社) 1996.
 『ローランの歌』有永弘人訳(岩波文庫) 昭和40.
 『ローランの歌・狐物語』(筑摩書房「筑摩文庫」) 1986.
 『エネアス物語』原野昇ほか訳(溪水社) 2000.
 『獅子の騎士』菊地淑子訳(平凡社) 1994.
 『十二の恋の物語』月村辰雄訳(岩波文庫) 1988.
 ベディエ編『トリスタン・イゾー物語』佐藤輝夫訳(岩波文庫) 昭和28.
 『聖杯の探索』天沢退二郎訳(人文書院) 1994.
 『薔薇物語』篠田勝英訳(平凡社) 1996.
 『狐物語』鈴木覺, 福本直之, 原野昇訳(岩波文庫) 2002.
 『狐物語』鈴木覺, 福本直之, 原野昇訳(白水社) 1994.
 『ファブリオー—中世フランス風流譚』森本英夫訳(東洋文化社) 昭和55.
 『フランス中世艶笑譚』森本英夫編訳(社会思想社「教養文庫」) 昭和59.
 『フランス中世処世譚』森本英夫編訳(社会思想社「教養文庫」) 昭和60.
 『フランス中世滑稽譚』森本・西沢訳(社会思想社「教養文庫」) 昭和63.
 『コンスタンチノーブル征服記』伊藤敏樹訳(筑摩書房) 1988.
 『コンスタンチノーブル遠征記』伊藤敏樹訳(筑摩書房) 1995.
 『聖ブランダン航海』松村剛訳『外国語学科研究』39-2(1991), pp.1-84.
 杉富士雄『聖女フォアの歌』新東京書房, 1966.
 Gérard Moignet (éd.), *La Chanson de Roland*, Bordas, 1969.
 Laurence Harf-Lancner (éd.), *Le Roman d'Alexandre*, Le Livre de Poche (Lettres gothiques), 1994.
 Paul Aebischer (éd.), *Le Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*, Genève (Droz) -Paris (Minard) 1965.

中世ドイツ文学にみる旅

四反田 想

はじめに

この章では、ドイツ盛期中世の世俗文学テキストから幾つかの具体例を挙げながら、中世ドイツ語圏文学に見られる「旅」と「冒険」の諸相を解明する。同時に、中世ドイツにおける時空間移動の意味を、中世ドイツの文学的虚構テキストの構造の分析を通じて、文学的虚構と史的現実を対比しながら考察することを試みる。また、最後に現代ドイツ語圏の文化現象と関連付けて、ヨーロッパ中世文化における「旅」と「冒険」の意味を探りたい。

1 盛期中世ドイツ文学における「旅」と「冒険」

ドイツ語圏における「騎士宮廷」叙事詩

12世紀後半、正確には1170年から1230年にかけてのドイツ中世宮廷文学は、「シュタウフェン朝 (die Staufer) の宮廷騎士文学」と呼ばれている。平信徒の貴族・騎士階級によるドイツ民衆語文学が、聖職者の中世ラテン語文学に並ぶ地位を獲得した時期でもある。しかし、この時期はシュタウフェン朝の崩壊過程とも重なっている。1197年のハインリヒ4世 Heinrich IV の死後、1198年から1215年までの時期には、神聖ローマ帝国の分権主義的権力統治が強まり、イタリアにおける皇帝政治の失敗が顕在化する。当時の「帝国」思想と表面上の宮廷的調和がシュタウフェン朝宮廷騎士文学全体に影響を与え、現実と虚構に見られる危機的徴候は希薄化する。(Weddige 1997:S.187ff.) シュタウフェン朝宮廷文学では、封建社会の現実から派生した意識が記述され、教会への奉仕という目的から離れる。「初めて貴族の平信徒層が文化の担い手として登場し、その際彼らは自律的なイデオロギーを発展させ、新たな詩的形象・思想言語において彼ら独自の世俗性の側に立ち、まさに自らを祝祭の高揚した感情の中で祝うのである。」(Bumke 1967:S.19)

ドイツ語圏における「アーサー王物語」素材

中世の「アーサー王物語」と聞くと、まずアングロ=サクソン系の中世騎士物語を想像されるかもしれない。マックス・ヴェーリ Max Wehrli がその中世ドイツ文学史 (1997) の中で主張しているように、12世紀のヨーロッパ宮廷文学に登場した新しいジャンル Gattung と理解できるだろう (Wehrli 1997: S.272ff.)。

いわゆる「アーサー王物語」やアーサー王伝説は、主としてフランスの宮廷文化・文学を介して中世ドイツ文学に流入してきたと言われている。1170年以降、ドイツのライ

ン、テューリンゲン地方の宮廷では、ローマ (古典古代)、フランス (ロマンス語文化圏)、ブルターニュ (ケルト文化圏) 各文化圏の素材に基づく恋愛抒情詩、宮廷叙事詩が受容されるようになった。3つの伝説圏のうちのケルト伝説素材群に基づいているのが、アーサー王物語素材群と言える。

さて、中世ドイツでは、最も初期にハルトマン・フォン・アウエ Hartmann von Aue によって、「アーサー王物語」素材が受容された。その作品は、『エーレク』 „Erec“ (1180-1185年) 及び『イーヴェイン』 „Iwein“ (1200/1205年) である。その古フランス語原典は、クレティアン・ドゥ・トロワ Chrétien de Troyes (1135-1188) の『エーレクとエニード』 „Erec et Enide“ (1165/70) 及び „Yvain“ 『イーヴェイン』 (1177-81) とされている。クレティアンは、これ以外に、3つの「アーサー王物語」 „Cligès“ 『クリジェ』 (1170-76), „Lancelot“ 『ランスロ』 (1177-81), „Yvain“ 『イーヴェイン』 (1177-81), „Perceval“ 『パルスヴァル、聖杯物語』 (1181-90) を残している。

「アーサー王物語」に登場するアーサー Artus 王の歴史上のモデルは、紀元6世紀前半、ヨーロッパ大陸、特に現在の北ドイツから侵入してきたアングロ人、ザクセン人に対して戦ったケルト系のブリタニア人の将軍・指導者 Artorius であると言われている。ブリテン人歴史家ジェフリー・オヴ・モンマス Geoffrey of Monmouth は、1136年に完結したラテン語の『ブリタニア列王史』 „Historia Regnum Britaniae“ において、今日の「アーサー王物語」素材の原型を形作り、それまで口承文芸の形で伝承されていた地域的なケルト人英雄の名声を確立した。

また、この作品は、ワース Maistre Wace によって古フランス語韻文叙事詩『ブリュ物語』 „Roman de Brut“ (1155年) に翻訳され、そこで宮廷・騎士的題材へと変形された。アンジュ・プランタジュネットのヘンリー (アンリ) 2世とその妃エレオノーレ・ダキテーヌ Eleonores von Aquitanien の関与によって、アーサー王物語伝承の普及が進められた。「ブルターニュ素材」では、ケルト人王家の後継者としてノルマン人王家が描写されており、王朝の正統化という政治的な意図も見られる。他方では、歴史的アーサー王伝説に結び付いたメーメルヒェンの要素が多く見られる。即ち、題材・モチーフ的には、主人公は好意的な援助者や、小人や巨人といった悪意に満ちた敵対者に出会い、徳と勇敢さの試練に耐え抜き、解放のモチーフが中心的な役割を果

たしており、また贈与や探求も行われている。(Weddige, Hilkert: S.194) ここでは主人公に対する援助者、敵対者の存在、「探求」「贈与」「解放」が主要なテーマとなっているが、これらはメールヒェン等の民衆口承文芸のレパトリーに典型的な特徴である。これはロシアの構造主義者プロップ Propp の『民話の形態学』における「モチーフ素」の考え方に一致する。因みに、プロップは物語の登場人物の行為を「機能」と捉えたが、それはモチーフ素とも言われる、物語構造の最小構成要素を意味している。

また、ケルト人、更にはブリテンの原住民ピクト人の伝説に遡るとされるトリスタン伝説素材は、古フランス語トリスタン物語であるトマ Thomas の『トリスタン物語断片』 „Les Fragments du Roman de Tristan“ (1175) やトーマス・マロリー Sir Thomas Malory の „Le Morte Darthur“ (1469-1470) において密接に「アーサー王物語」伝説素材、特にアーサー王宮廷とランスロット素材と関連付けられているが、本来的には別起源の伝説素材とされている。13世紀初頭に成立したドイツ中世文学宮廷叙事詩であるゴットフリート・フォン・シュトラースブルク Gottfried von Straßburg の『トリスタン』 „Tristan“ では、アーサー王の名前は2回挙げられているだけで、アーサー王や彼の円卓の騎士たちにも物語の筋の機能が与えられておらず、今日の研究では『トリスタン』はアーサー王物語のジャンルには含まれていない。(Gottzmann: S.1f.) 従って、トリスタン伝説素材についての詳細は、次の機会に譲りたい。また、その他のドイツ・アーサー王物語としては、特にヴォルフラム・フォン・エッセンバッハ Wolfram von Eschenbach 作「パルツイヴァール」 „Parzival“ が挙げられる。この物語は、先に述べたクレティアン・ドゥ・トロワ Chrétien de Troyes の „Perceval“ 「パルスヴァール、聖杯物語」を原典としながらも、作者独自の語り要素や物語構成が強められている。また、「散文ランツェレット」 „Prosa-Lancelot“ は、1215 - 1230年頃に成立し中世ヨーロッパにおいてアーサー王物語素材の流布に非常に大きな役割を果たした古フランス語の「ランスロー聖杯作品群」 Lancelot-Graal-Zyklus からの13世紀の翻案とされている。

ドイツ中世アーサー王物語 (Artusepik) に見られる旅と冒険の意味

ハルトマン・フォン・アウエが、1180年頃フランス・アーサー王物語の最初の伝播となる作品「エーレク」 „Erec“ を完成してから約20数年後、「イーヴェイン」 „Iwein“ を執筆する。古典的アーサー王叙事詩「イーヴェイン」は、次のように展開する。主人公である円卓の騎士イーヴェインは、泉の国でその国の王と戦って敗れたカーログレナントの復讐のために泉の国に冒険の旅に出かける。そこでアスカロン王との戦いに勝利し、その後未亡人となった王妃ラウディーネと結婚し、国王となる。最初の遠征âventiureでの成功の後、アーサー王と円卓の騎士たちに再会する。その際、幸福に溺れて墮落しないようにとの円卓の騎士ガー

ヴェインの勧めにより、王妃ラウディーネに一年の暇を貰い、騎士の旅に出る。しかし、イーヴェインは約束の日時に帰国せず、王妃から不実が咎められ、悲しみのため発狂した後、再び立証と浄化の旅âventiureに出る。騎士との戦いや人質の解放行為により、最後に王妃ラウディーネと和解する。個としての騎士とアーサー王宮廷や泉の国という共同体との関係性の克服が中心テーマとなっている。

『イーヴェイン』 „Iwein“ の冒頭には、主人公イーヴェインの親戚にあたる円卓の騎士カーログレナントが、「不思議な泉」の国で、自らの受けた恥辱を語る場面がある。

- 524 ich sprach 'ich wil dich wizzen lân,
ich suche âventiure.'
dô sprach der ungehiure
'âventiure? waz ist daz?'
,daz wil ich dir bescheiden baz.
nû sich wie ich gewâfent bin:
530 ich heize ein riter und hân den sin
daz ich suochende rîte
einen man, der mit mir strîte,
der gewâfent sî als ich.
daz prîset in, nd sleht er mich:
535 gesige aber ich im an,
sô hat man mich vür einen man,
und wirde werder danne ich sî.
sî dir nu nâhen ode bî
kund umb selhe wâge iht,
540 des verswic mich niht,
unde wise mich dar,
wand ich nâch anders nihte envar.'
Alsus antwurt er mir dô
,sît dîn gemüete stât alsô
545 daz dû nâch ungemache strebest
und niht gerne sanfte lebest,
ichn gehôrte bî mînem tagen
selhes nie niht gesagen
waz âventire wære:
550 doch sag ich dir ein mære,
wil dû den lîp wâgen,
sone darftû niht mē vrâgen.
hie ist ein brunne nâhen bî
über kurzer mîle drî:
555 zewâre unde kumestû dar
und tuostû im sîn reht gar,
tuostû dan die widerkêre
âne grôze dîn unêre,
sô bistû wol ein vrum man:
560 dâne zwîvel ich niht an.

するとこの不気味な男は尋ねました。「冒険だって?それは何だ?」「それを詳しく説明しよう。さあ、わたしの闘いの身仕度を見たまえ。わたしは騎士と言ひ、わたしのように武装してわたしと一騎打ちをしようという騎士を捜し求めて、旅をしているのだ。もし相手がわたしを打ち倒したら、それは相手の名誉になる。しかしわたしが相手に勝ったら、わたしが勇者ということになって、わたしの値打ちは上がるわけだ。…」533
すると彼は次のように答えました。「それではお前は、すすんで危険を求め、平穩無事に暮らす気はないというわけだな。わしは今日まで冒険というものがどんなものか、聞いたこともなかった。しかしお前に話すことがある。お前が命を賭ける気なら、それ以上尋ねる必要はない。この近くのわずか3マイルほどのところに、ひとつの泉がある。実際、そこに行つて立派に用を足し、大した恥もかかずに帰つて来られたら、お前は本当に勇敢な男だ。わたしはそれを疑わない。…」(524-560行)

(『イーヴェイン』リンケ珠子訳)

騎士カーログレナントは泉の近くにいた男に何故ここに来たのかとその理由を訊ねられ、「冒険」, *âventiure* を求めていると答えている。(525行)「冒険」とは何かというその男の問いに、さらに「冒険」の意味を語っているが、ここに一つの典型的な騎士宮廷叙事詩、特にアーサー王物語における「冒険」, *âventiure* の概念が表出されている。

レクサー Lexer の中高ドイツ語中辞典 (1872/1979) では、*âventiure* は「素晴らしい出来事、果敢に行為を始めて不確実な結果に至ること、偶然の幸運な出来事、運命、それに関する詩、そのような詩の一部分、宮廷詩人たちの原典、擬人化されたミューズの神」を意味し、更にレクサー小辞典のプレツェル Pretzel (1973) による補遺では、転義的に「幸福、幸運、僥倖、成功」の意味が挙げられている。この語は現代ドイツ語 (新高ドイツ語) の *Aventiure* 「1) 中世騎士物語の波瀾に富んだ事件、冒険、2) 中世叙事詩の歌章」を意味し、例えばドイツ中世英雄叙事詩の代表的テキストである『ニーベルンゲンの歌』 „das Nibelungenlied“ の B 写本では、テキスト全体が 39 の「歌章」, *Aventiure* から構成されており、ここでの *Aventiure* は作品構成上の単位としての形式的な意味を担っている。更には中高ドイツ語の *âventiure* は、現代ドイツ語 *Abenteuer* 「冒険、危険な体験、異常な出来事」、また別の意味で「中世騎士の遍歴、冒険の旅、旅の途中で遭遇する危険な出来事、騎士物語の一章」に繋がっていく。クルーゲ Kluge (2002) 『ドイツ語源辞典』によれば、*âventiure* は古フランス語の *aventure* から借用され、語源的には中世ラテン語の *advenire* 「近寄ってくる、到着する、訪れる、事が起きる、生じる」、あるいはそれから派生した中世ラテン語 *adventūra* 「出来事」に遡る。(英語の *adventure* も同様な語源を持っている。)

ここでの「冒険」とは、「名誉」を求めての「武者修行としての他の騎士との一騎打ち」が意味されている。これは狭義の「冒険」であり、主人公である騎士イーヴェインや、個別的な作品の求める理想像は、これとはさらに異なり、変形され、もしくは精神的に高められた形態を取るようになる。

2 水と泉への巡礼の旅 - 現代と中世を結ぶもの 歴史的事実としての「泉」

1) ローマ・ゲルマン・初期中世の泉

A. ラインレ A.Reinle は、『中世事典』の「泉」の項目の中で、古代ローマ人たちは、先住のケルト人たちが彼らの神々に捧げていた崇拜の泉や聖泉を同様に受け継いだとしている。(Lexikon des Mittelalters 2002: Bd.II, „Brunnen“, Sp.764ff.) それらの泉は、古典古代後期、民族異動期にまで遡ることができるが、その後多くの泉が破壊された。ケルト人たちの崇拜の対象としての泉や生贄の泉と並んで、ゲルマン人居住地域にも生贄の泉が散見される。例えば、ブドゼネ Budzene やベルリン・リーヒャーフエルデ Berlin-Licherfelde (新石器時代) の泉がその典型例とされる。ま

た、スウェーデンでは、古ウプサラ Alt-Uppsala 近辺の生贄の泉と共に、ゲダケル Godaker の墳墓には、人間の生贄を伴った生贄の泉が見られる。

2) 中西部ヨーロッパにおける中世の泉

ヨーロッパ中世においては、泉についての細かい区別が存在していなかった。『中世事典』の A. ラインレ A.Reinle は、中世の泉を以下のように定義している。「泉とは、ある地域に現れている水源、雨水を集めるために置かれた地下水槽、地下水を得る目的で掘られ縁を付けられた縦穴、並びに小川や川からの水の分流の目的で作られた機械的設備と理解された。」(Lexikon des Mittelalters 2002: Bd.II, „Brunnen“, Sp.767) 技術史的観点から見ると、ヨーロッパ中世の泉は、起源 4 世紀にローマ植民地として成立した居住地や都市に設置された設備に遡ると言われている。

ヨーロッパにおける「泉」の象徴的意味

一体、ヨーロッパにおける「泉」の象徴的意味とは何だろうか。マンフレート・ルルカー Manfred Lurker の『象徴事典』(1991) では、一般に流水を伴う泉 *Brunnen*, *Quelle* は、「肉体的・精神的強化と浄化のイメージ」(Lurker 1991: S.115) と見なされている。神聖かつ治癒力があるとされている泉は、多様な形で神と関連付けられてきた。古代ギリシア人たちは、泉の湧出にヌミノースな力を見て取ったし、また古代ゲルマン神話では、宇宙樹イグドラシル *Yggdrasil* の下には「運命の泉」、「ウルトの泉」(古アイスランド語, *Urarbrunnr*; 現代ドイツ語, *Urdsbrunnr*) が流れているとされる。ジメック Simek(1995) によれば、恐らくウルト *Urd*(古アイスランド語, *Urr* 「運命」) は, *Urarbrunnr* 「ウルトの泉」からの派生語で、その「運命の泉」としての概念は、三人の運命の女神のうち一人の名前としての *Urr* よりも古いと見なしている。「ウルトの泉」, *Urarbrunnr* は、『スノリのエツダ』 „*Snorra Edda*“ の「ギユルフのたぶらかし」, *Gylfaginning* (14,15) に登場するが、宇宙樹イグドラシルのもとを流れるこの泉のそばで、古代ゲルマンの神々は協議を行い、またこの泉の近くに広間があり、そこには運命を定める三人の女神ウルト *Urr* (*Urd*)、ヴェルダンディ *Verdandi*、スクルト *Skuld* が住んでいるとされる。この女神たちは、毎日この泉から水を汲み、更に泉の周りにある粘土を取って、宇宙樹の枝が干乾びたり腐敗しないように、それらを樹の上に振り掛けると言われる。その他の文献、例えば「巫女の予言」, *Völspá* (19) や「高き者の歌」, *Hávamál* (111) にも、この泉が宇宙樹の下にあるということ以外の詳細は記されていない。

ギリシア・ローマ古典古代の伝説は、どのように女神レアが杖を使って岩や地面から泉を作り出したかを物語っている。また、旧約聖書のモーゼは、神の命令で生きるのに必要な水を岩から染み出させる (出エジプト記 17,6)。初期キリスト教教会のアトリウム *Atrium* と呼ばれる列柱広間や修道院の中庭を囲む回廊では、水を使うという実際的な目的や典礼上の目的と並んで、「生命の泉」という象徴的な意

味を泉に与えていたと思われる。旧約聖書では、後世の神秘主義者たちに見られるように、神自身が「生命の源」(詩篇 36,10)として出現する。「生命の泉」, *fons vitae* はヨーロッパ中世ヤルネサンスの美術で好まれた概念であった。しばしば十字架に架けられたキリストや子羊が、救済する水(即ち血)を水盤の中に流している泉の形象として用いられている。またルルカーは、メールヘンや民間信仰における「泉」の重要性を説いている。即ち、そこでは「泉」は女性的・母性的特性を備えており、明らかに「泉」と出産の観念が互いに関連していると見なされている。広く流布したドイツの民間信仰では、赤子は「泉」から生まれる、というものである。あるいは、ドイツでは「地獄の池」, *Hollenteiche*、*「地獄の泉」*, *Hollenbrunnen* からコウノトリが子供を連れて来ると信じられていた。同時にまた、「泉」は死と夜の世界への入り口でもあった。此岸と彼岸、生と死との境界という意味では、「泉」はヨーロッパ中世の「ライオンの口」という比喩に通じる点も見られる。

アーサー王物語における「泉の冒険」

先に述べたように、中世ドイツの典型的なアーサー王物語の一つである、ハルトマン・フォン・アウエの作品『イーヴェイン』には、「泉の冒険」, *Brunnenabenteuer* と称される場面がある(989-2008行)。主人公イーヴェインの「泉の冒険」に先立って、円卓の騎士カーログレナントが最初に泉の冒険を試みることとなる。泉のそばにいる野人は、カーログレナントが冒険を求めていると言ったことに対して、以下のように言葉を返す。

565 Noch hoere waz sîn reht sî.
dât stât ein capelle bî:
diu ist schoene und aber cleine.
kalt und vil reine
ist der selbe brunne:
570 in rüeret regen noch sunne,
nochn trüebent in die winde.
des schirmet im ein lînde,
daz nie man schoener gesach:
diu ist sîn schate und sîn dach.
575 si ist breit hôch und alsô dic
daz regen noch der sunnen blic
niemer dar durch enkumt:
irn schadet der winter noch envrumt
an ir schoene niht ein hâr,
580 sine stê geloubet durch daz jâr:
und ob dem brunne stât ein
harte zierlicher stein,
undersatz mit vieren
marmelînen tieren:
585 der ist gelöchert vaste.
ez hanget von einem aste
von golde ein becke her abe:
jane wæn ich niht daz iemen habe
dahein bezzer golt danne ez sî.
590 diu ketten dâ ez hanget bî,
diu ist ûz silber geslagen.
wil dû danne niht verzagen,
sone tuo dem becke niht mê,
giuz ûf den stein der dâ stê
595 dâ mite des brunnen ein teil:
deiswâr, sô hâstû guot heil,
gescheidestû mit êren dan.'

565 もう少し泉がどんな様子かを聞くがよい。泉のそばには礼拝堂がある。小さいが美しいものだ。その泉の水は冷たく澄み切っている。雨も日の光も泉に届かず、風がその水をかき乱すこともない。まだだれもそれにまさるものを見たことがないほど美しい菩提樹が、その泉を覆い守っているからだ。それは泉に陰を与えるもの、つまり泉の屋根なのだ。この木は枝をひろげて高くそびえ、葉は鬱蒼と茂って、雨も日の光も決して通さない。冬の寒さが、その木の美しさをそこなうことは決してないので、その木には年中葉が茂っているのだ。そして泉は見事に切り整えた石で囲まれ、その石を四匹の大理石のけものが支えている。石にはまた透かし彫りの模様が刻まれている。菩提樹の枝には黄金の水差しが吊るされているが、もちろんそれよりも立派な黄金を持つ者であろうとは思われないほどのものだ。その水差しを吊るした鎖は銀でできている。もしお前が臆病者でありたくなければ、その水差しで泉の水を少し汲み取って、そこにある石に注ぎかけるだけでよい。実際、もしお前が手柄をたててそこから帰って来られたら、お前は運のよい男だよ。』(565-597行)

(『イーヴェイン』リンケ珠子訳)

この泉の場面は、修辞学的には一種のトポス「桃源郷」, *locus amoenus* として機能しているだけでなく、聖地としての宗教的な役割も果たしている。円卓の騎士カーログレナントが、この水差しで泉を囲む石に注ぐと、激しい暴風雨が起り、雷鳴と嵐が森の木々を打ち倒す。その嵐が去って、ひとときの静寂が訪れた後で、泉の国の王アスカローンが現れ、カーログレナントの行為を森の安寧を乱した「不遜な行為」, *hôchvart* (715行)として非難し、騎士試合を挑む。その闘いにカーログレナントは敗退し、馬と名誉を奪われてアーサー王の宮廷に帰還する。

『イーヴェイン』後半部の、いわゆるテキスト構造上の「二重(化)コース」, *doppelter Kursus* (図1参照)における第二の冒険*âventiure*では、泉の国の王妃ラウディーネのもとへの帰還が、ヴォルフラム Wolfram の『パルツイヴァール』 „*Parzival*“における「聖杯城」での主人公パルツイヴァールの戴冠と同様に、最終的な目的行為となっている。つまり、もはやアーサー王の宮廷ではなく、泉の王国自体がより重要な中心地を形成していると言えよう。そして王妃ラウディーネとの約束を破って再会の期日を守れなかった主人公イーヴェインの最終的な贖罪は、アーサー王によってではなく、泉のそばで、主人公の本来の目的であるラウディーネによって行われることになる。

3 『パルツイヴァール』の作品上の時間把握

これまで主としてドイツ13世紀のアーサー王物語、特にハルトマン『イーヴェイン』に見られる空間的移動としての「冒険」について論じてきたが、最後に、中世ドイツ・アーサー王物語に属する『パルツイヴァール』の作品上の時間の問題、特に時間把握、あるいは更に大きな視点から時代把握について簡単に述べておきたい。先に示した図1では、アーサー王物語の二重化プロセスが示されている。

この図では、前史としての、主人公パルツィヴァールの両親の物語の部分は省略してある。簡単に図全体を説明しておきたい。二重化プロセスの前半では、主人公の世俗的な意味での「冒険」、すなわち敵を倒し騎士としての武勇・名声を高めるという価値観が示され、一応の社会的評価を得る。しかし後半部では、そのような武力による「冒険」の遂行ではなく、主人公の精神的・宗教的成長と価値転換がより重要となる。この「聖杯」物語の転換点というべき、聖金曜日における主人公の巡礼者たちとの出会いが、より象徴的な意味を帯びてくる。

『パルツィヴァール』には、前史として、主人公の両親の物語と、後史として主人公の異母兄弟フェイレフィスの物語がある。父ガムレットはキリスト教徒であり、黒人の女王ベラカーネと結婚するが、宗教上の理由から離婚する。二人の間には黒白の肌をしたフェイレフィスが生まれる。物語の後史で、彼は成人した後、再び登場する。彼は最後に聖杯城で洗礼を受け、聖杯王アンフォルタスの妹レパンセ・デ・シヨイエと結婚して故郷に帰還する。その息子ヨーハンが王位を継承し、司祭として東方の異教徒の国でキリスト教布教に従事することとなる。

主人公パルツィヴァールの物語に、前史と後史を付けた構成は、世界史を神の人類救済の立場から見るキリスト教救済史の考え方に基づいているとする解釈がある。(加倉井他 1983: S.450f.) 教父アウグスティヌスによれば、歴史は地上の人類の歴史と、その前後に、創造と墮罪の前史、及び審判とそれに続く栄光の国を物語る後史の3つの時代からなる、とされている。『パルツィヴァール』も、1) キリスト教以前の異教徒の時代世界、2) 主人公が活躍するキリスト教の時代世界、3) 異教徒のキリスト教帰依の時代、の3つの時代世界から成り立っている。この意味で、この作品がキリスト教救済史のアナロジーであるとする考え方がある。

また、作品の時間的構成の中でも、主人公パルツィヴァール自体が救済史の3つの段階を経ている。1) まず、主人公は森の中で、母親に保護されつつ無知で純粋な生活を送っていたが、騎士たちと出会ってから騎士に憧れ、家を出て、アーサー王の宮廷で刀礼を受けて世俗的騎士となる。2) 最初の聖杯城訪問では、病む聖杯王に言葉をかけることを怠り、その後アーサー王の宮廷で魔女クンドリエから厳しく叱責される。パルツィヴァールは現世の罪の世界を知り、放浪の果てにキリスト受難の聖金曜日に、巡礼者たちと、さらには師となるトレフリツェントと出会う。3) 最後に、主人公は再度聖杯城に赴き、病む叔父の聖杯王に以前怠っていた問いを行うことで、聖杯王を病から救済し、その後自らも聖杯王となり、神に仕える身となる。前史である父ガムレットに関する最初の2章と、後史としての異母兄弟フェイレフィスについての最後の章の枠としての意味は、キリスト教的救済史的考え方を考慮して初めてその本質的意義が見出せるという説である。この関連から、パルツィ

ヴァールの「冒険」は、パルツィヴァールの世俗的な「名誉」の獲得や自己実現、また「聖杯」探索という目的に留まることなく、冒険の最初の行程(コース)で犯した様々な「罪」を、冒険の第二行程で贖罪しつつ、最終的に聖杯王アンフォルタスを救済することで、パルツィヴァール自身も神の恩寵を得る(798連)、というテキストの全体構造にとって不可欠な機能の一つであると位置付けられ得るだろう。

4 健康への希求 - 聖なる泉への巡礼

最近の健康ブームが、ヨーロッパでも「巡礼」の新しい流れを示していると言われる。例えば、2003年の夏の傾向として、オーストリアの『宇宙』„Universum“(2003年3月号)という自然啓蒙雑誌が、「水への巡礼」と題する特集を組んだ。近年、ヨーロッパでは、病気治療や鎮痛の目的で、ますます多くの人々が、土着の巡礼地や古代の祖先崇拝地の鉱泉(薬用泉)を巡礼している。また、ヨーロッパの多くの巡礼地は、聖泉の周囲に成立していると言われる。例えば、オーストリアのハウツェンドルフ Hautzendorfにある「聖母マリアの泉」„Marienbündl“では、聖泉に近い聖ランベルト St. Lambert 教会は、1170年に初めて古文書上に登場したが、そのはるか以前から、この聖泉に対する信仰があったと推定されている。(„Universum“2003: S.49)

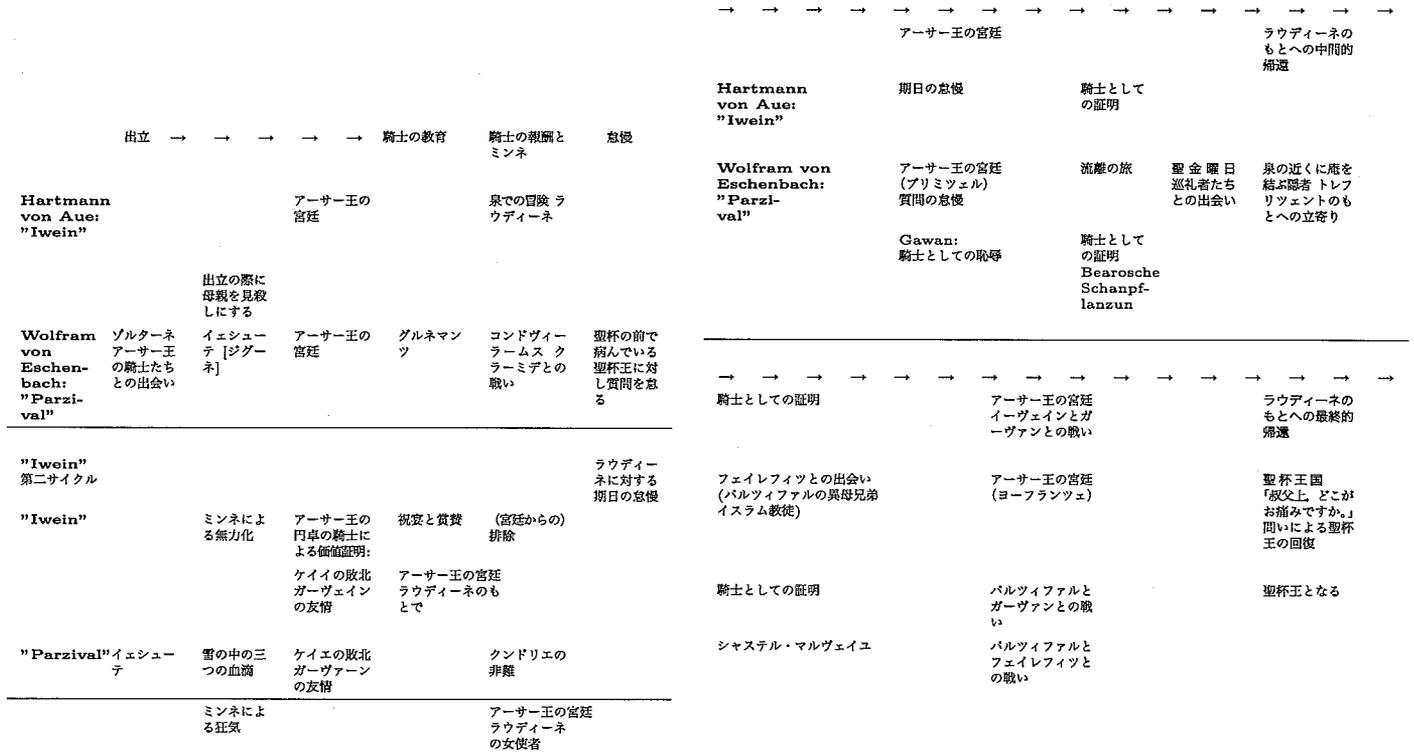
他方、全ての泉を古代の祖先崇拝地と一致させることは避けるべきだという批判的な見解もある。「実際の浄化あるいは象徴的浄化力としての流水の意味の、宗教史的に証明可能な遍在は、…教会建造物の周辺にあるどの水場も特殊な礼拝の場と称するように惑わしてはならない。」(W.Brückner: *Lexikon des Mittelalters* 2002, Bd.II, „Brunnen“Sp.779) いずれにせよ、「聖所、聖なる場」„Heilige Stätte“としての泉と「療養所」„Heilstätte“としての泉(鉱泉、療養泉)の境界は、ドイツ中世においては非常に流動的であったように思われる。ドイツ中世では、泉の二つの機能、即ち実用的治癒と宗教的崇拝・信仰は、しばしば交差し、重なり合っていた。W.ブリュクナー W.Brückner は、同じ場所にある泉の名称の揺れ(例えば1341年にバーリンゲン Bahlingen の泉は„heilige brunnen“という名称であったが、1491年には„Hailbrunnen“と呼ばれるようになった)は、泉の「実用機能の開放性」の証拠であり、他方プロテスタントたちは泉の両方の機能をより明確に区別しようと試みた、と指摘している。(*Lexikon des Mittelalters* 2002, Bd.II, „Brunnen“Sp.778ff.) ドイツのカトリック地域では、オーデンヴァルト Odenwald の愛の泉 Amorsbrunn のように、中世の「泉崇拝」„Quellkulte“は、後の時代の聖人崇拝によって覆い隠された。

おわりに

本章では、ヨーロッパ中世における「冒険」と「旅」について、ドイツ中世の騎士宮廷文学、特に「アーサー王物語」を例に取りながら論じた。また、「冒険」「旅」と「泉」

の象徴的な意味や関係にも焦点を当てて、ヨーロッパ中世、更には現代における「泉」への「旅」「巡礼」の意味を比較考察した。

図1 ドイツ騎士宮廷叙事詩(アーサー王物語)に見られる構造的・題材的二重化のプロセス (Ruh 1980: S. 88; 138)



主要文献表

Bumke, Joachim: *Die romanischen-deutschen Literaturbeziehungen im Mittelalter*. Ein Überblick. 1967.

Bumke, Joachim / Cramer, Thomas / Kartschoke, Dieter: *Deutsche Literatur im Mittelalter. Geschichte – Kultur – Gesellschaft*. Digitale Bibliothek Band 88. Directmedia, Berlin 2003.

Cormeau, Christoph / Störmer, Wilhelm: *Hartmann von Aue. Epoche-Werk-Wirkung*. München 1985.

Cramer, Thomas (Übers.): *Hartmann von Aue. Erec. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung von Thomas Cramer*. 23. Auflage. Frankfurt am Main 2000.

Cramer, Thomas (Übers.): *Hartmann von Aue. Iwein*. 4. Auflage. Berlin / New York 2001.

Engels, Odilo: *Die Staufer*. 3., erweiterte Auflage. Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1984.

Fleckenstein, Josef: *Rittertum und ritterliche Welt. Unter Mitwirkung von Thomas Zotz*. Berlin 2002.

Gottzmann, Carola L.: *Artusdichtung*. Stuttgart 1989.

Gschwendtner, Herbert / Kutil, Hans: *Die schönsten Wasserwanderwege im Salzburger Land*. St. Margarethen / Lungau 2003.

Hagenmeyer, Ulrich: *Das Ziel ist der Weg. Auf dem Jakobsweg nach Santiago de Compostela*. Stuttgart / Zürich 2003.

Heinze, Joachim (Hrsg.): *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*. Band II: Vom hohen zum späten Mittelalter. Teil 2: Wandlungen und Neuansätze im 13. Jahrhundert (1220/30-1280/90) von Joachim Heinze. 2., durchgesehene Auflage. Tübingen 1994.

Heinze, Joachim (Hrsg.): *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*. Band II: Vom hohen zum späten Mittelalter. Teil 1: Die höfische Literatur der Blütezeit (1160/70-1220/30) von L. Peter Johnson. Tübingen 1999.

Hirsch, Siegrid / Ruzicka: *Heilige Quellen in Niederösterreich & Burgenland*. 2002.

Hirsch, Siegrid / Ruzicka: *Heilige Quellen in Oberösterreich*. 2003.

Huschenbett, Dietrich / Margetts, John: *Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Würzburg 1991.

Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearbeitet von Elmar Seebold. 24., durchge-

- sehene und erweiterte Auflage. Berlin / New York 2002.
- Lexner, Matthias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke-Müller-Zarncke*. 3 Bde. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1872. Stuttgart 1979.
- Lexner, Matthias: *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachtr. von Ulrich Pretzel*. 38. Aufl., unveränd. Nachdr.. Stuttgart 1992.
- Lexikon des Mittelalters*. 9Bde. München 2002.
- Lurker, Manfred: *Wörterbuch der Symbolik*. 5. Auflage. Stuttgart 1991.
- Mertens, Volker / Müller, Ulrich: *Epische Stoffe des Mittelalters*. Stuttgart 1984.
- Ochsenbein, Peter / Schmuki, Peter: *Vom Reisen in alter Zeit*. St. Gallen 1989.
- Ohler, Norbert: *Reisen im Mittelalter*. München und Zürich 1986.
- Ruh, Kurt: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*. Teil 1. Von den Anfängen bis zu Hartmann von Aue. 2., verb. Aufl., Berlin 1977.
- Ruh, Kurt: *Höfische Epik des deutschen Mittelalters*. Teil 2. ‚Reinhart Fuchs‘, ‚Lanzelet‘, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Strasburg. Berlin 1980.
- Simek, Rudolf: *Lexikon der germanischen Mythologie*. 2., ergänzte Auflage. Stuttgart 1995.
- Universum*. Nr. 3. März 2003. Herzogenburg 2003.
- Weddige, Hilbert: *Einführung in die germanistische Mediävistik*. 3., durchges. u. erg. Aufl., München 1997.
- Wegner, Ulrich: *Der Jakobsweg. Auf der Route der Sehnsucht nach Santiago de Compostela*. Freiburg / Basel / Wien 2003.
- Wehrli, Max (Übers.): *Hartmann von Aue. Iwein. Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Max Wehrli*. Mit 10 Farbtafeln. Zürich 1988.
- Wehrli, Max: *Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter*. 3., bibliographisch erneuerte Auflage, Stuttgart 1997.
- ジェフリー・アッシュ『アーサー王伝説』横山茂雄 訳 平凡社 1992.
- ハルトマン・フォン・アウエ『ハルトマン作品集』平尾浩三, 中島悠爾, 相良守峯, リンケ珠子 訳 郁文堂 1982.
- ヴォルフラム・フォン・エシェンバッハ『パルチヴァール』加倉井, 伊東, 馬場, 小栗 訳 郁文堂 第4版 1983.

『カンタベリー物語』にみる旅

— 構造と意味 —

中尾 佳行

1 はじめに

旅は中世イギリス詩人チョーサー (Chaucer 1340?-1400) にとって、作品を構想してゆく際の重要な枠組みである。物語の旅のフレームは、中世作品によくあるように、登場人物に冒険の機会を与え、彼らに新たな認識を導いている。物語を聞く聴衆も彼らと冒険を共有し、自らも冒険を味わい、また認識の幅と深さを確かめたであろう。物語の創作者であるチョーサー自身国内外の旅を経験し、人間性を見る目を着実に広げていった人だと言える。特に当代の詩人であるガワー (John Gower) やラングランド (William Langland) に比べてユニークなのは、彼は国外に向けて旅をしたことである。フランスとイギリスの百年戦争に従軍して、フランスで捕虜になった経験がある。もっと決定的なのは、イタリアを二度訪れたことである。一度目はミラノ、二度目はフロレンスである。これらの旅でチョーサーは、中世イギリスのキリスト教の色濃い文化とは異質な、人間解放のルネッサンスの文化に触れる機会があった。これはチョーサーの視野を大きく広げることになった。フロレンスでは、そこで活躍した詩人、ダンテ (Dante) やボッカチオ (Boccaccio) の写本を入手することができた。帰国するや、彼らの作品を換骨奪胎し、独自の作品を創作している。『名声の館』はダンテの『神曲』の影響を受け、『トロイラスとクリセイデ』と『カンタベリー物語』はそれぞれボッカチオの『イル・フィロストラートー』、『デカメロン』の翻案である。チョーサーは、一方にキリスト教の文化を見れば、他方に人間の生身の在りようを見、聖と俗の大きな振幅の中で創作することになる。

チョーサーを取り巻く言語環境として科学の言語・宗教の言語としてのラテン語、行政の言語としてのフランス語、そして生活言語としての英語があった。更に彼の場合、イタリア語にも精通していた。チョーサーがイタリア語ができたことが、イタリアへの派遣に繋がり、そこで彼がいち早くルネッサンスを経験することになった。チョーサーは大陸の言語に精通していたが、それを文学の言語として使用することはなかった。彼は生活言語として使われていた英語を選択した。旅を通して着想は大陸的なヴィジョンに及ぶが、しかし、それを英語で表現した。英語を使った理由は種々あるが、チョーサーは英語を用いれば感情的な意味まで表現し切れると考えた、また英語は言語接触を通

してニュアンスの細部まで表す力が充電されていると考えたのであろう。言語選択に迷って、フランス語、ラテン語、英語と書き換えたガワーとは一線を画する。チョーサーにとって英語表現は、人間の理念を表わす聖から人間の生身の在りようを表わす俗まで、柔軟に対応してゆける媒体であった。

このような背景で『カンタベリー物語』が生み出される。この物語の原典、ボッカチオの『デカメロン』は次のような話である。フロレンスに蔓延したペストを避け、7人の婦人と3人の紳士が町外れの別荘に滞在する。一日一人の主催者を決め、彼・彼女の指示に従って、活動する。その娯楽の一つとして、一日に全員が話をするようになる。他方、チョーサーの場合は、人々が話をする設定を、中世的な巡礼に変更している。カンタベリー大聖堂へ詣でる29人の巡礼者が一人行き帰りに2つずつ話をする、という想定である。(実際は、カンタベリー大聖堂に向かう時の話だけで、トータルで24の話に留まる。)

『カンタベリー物語』の旅は、旅の常として、時空間の移動を伴うものである。旅がどこからまたいつ始まり、どのような行程を経て、そしてどこにいつ着くのか。しかし『カンタベリー物語』はこのことを叙述しただけでは終わらないように思える。更に心理的な、つまり隠喩的な時空間の移動を考慮しないと、チョーサーが構想した物語の本質には辿りつけないであろう。本論では、従来十分に注意されてこなかった、この二重の時空間の移動という観点から、『カンタベリー物語』の構造と意味を明らかにしてみたい。

2 構造と意味：時空間移動との関係で

本論で言う構造と意味について、簡単に定義しておこう。

(1) 構造

構造は全体像を見失わないで部分を捉えることを言う。本論では旅という全体的なフレームを背景に置いて、その中で生起する出来事を一つの部分として位置付ける。旅には初めがあり、過程があり、そしてゴールがある。旅の移動は、時空間移動に他ならない。カンタベリー大聖堂への巡礼の旅も、同様に初めがあり、過程があり、そしてゴールがある。

(2) 意味

旅という全体的なフレームの中で、時空間が持つ意味が

どのように拡がりまた深まってゆくかを扱う。『カンタベリー物語』の総序で描かれているように、何故「旅」の始まりが4月なのか。何故「旅」の目的地がカンタベリー大聖堂なのか。カンタベリー大聖堂への巡礼で、何故最初に騎士が話をするのか。また最後の話し手は何故牧師なのか。旅の進行に関して、色々な疑問が浮かび上がってくる。このような疑問に応えようすると物理的な時空間移動だけでは捉えられない。心理的で隠喩的な時空間移動を考慮して初めて応えられるものである。従って、本論での意味は時空間の字義的・心理的意味を含めた重層的な意味の可能性を探求することである。

3 時空間の概念

時間と空間は古今東西を問わず人間が枠をはめられている普遍的な現象である。従って、時空間移動もそうならざるをえない。人間がいつどこで生まれ、どこで成長して、いつどこで死んでゆくのか、ということは、誰しも避けては通れないことである。但し、それぞれをどのように感覚し価値付けるかは、時代、文化・社会、民族、宗教、あるいは個人によっても違いうるものである。本論では英国中世でのカンタベリー大聖堂への旅がどのように価値付けられるかを問うことになる。

(1) 時空間移動

時間は朝、昼、晩、あるいは春、夏、秋、冬、更には幼児・児童期、思春期、成人期、老荘期、死等と移行するものである。『カンタベリー物語』は、旅の過程の時間の移り変わりのみならず、巡礼者が語るそれぞれの話が古代、当代を問わず時間的背景を持ち、そこでの出来事は時間の移動を通して展開している。聴衆・読者はそれぞれの時間に身を置きながら反応するよう促される。

空間は場所的なもので、ある場所に拘束されることもあれば、そこから別の場所へと移動することもできるものである。更に、地上の中での水平的な移動もあれば、地上（この世）から天上（来世）への垂直的な移動もある。カンタベリー大聖堂への空間的な移動は、水平的にはロンドンの喧騒からカンタベリーの聖地への移動であるし、垂直的にはこの世からあの世（来世）、New Jerusalem への移動でもある。

(2) 心理的な時空間移動

時空間は人間が現実世界で避けがたく接しているものだが、この時空間は人間の心理的な世界に容易に転調される。旅の隠喩的な転調は端的な例である。「人生は旅である」は暗黙知である。旅の出発点—経過—ゴールは、例えば、隠喩的に、問題の設定—問題解決のための葛藤—問題の解決に対応するものである。具体的に言えば、1) のような隠喩的なイメージを描くことができる。「—は」に当たるのがそのイメージで、「—である」に当たるのが旅の属性である。（大堀訳 1994 を参照。）カンタベリー大聖堂への旅は、このようなイメージを凝縮して備えている。

- 1) — 人生を送る者は旅人である。
- 目的は旅の到達点である。
- 目的を果たすための手段は経路である。
- 人生の困難は旅の障害である。
- 助言者は案内役である。
- 進展は旅した距離である。
- 進展を測るものは道標である。
- 人生の選択は交差点である。
- 資産と才能は旅の支度である。

4 『カンタベリー物語』にみる旅：構造と意味

(1) 中世のコンヴェンション：フレーム・ナラティブのパタン

中世の「語り」の最もポピュラーなパタンは、主人公が目標ないし課題を設定し（され）、旅のプロセスないし試練を通して、その問題解決を遂行したり、あるいはその問題の認識を深めてゆくというものである。旅のプロセスの中に時空間移動が不可欠な要素として含まれる。これは中世の代表的な説話集 (homily) や世俗的なロマンスに多用されている。

チョーサーの中期作品『名声の館』は、愛の知らせの源を求める旅で、ヴィーナスの神がいる地上の砂漠から、天と地の間にいる名声の女神のところにゆき、最後に噂の館に行ったところで中断する。この冒険は隠喩的には真偽の情報の共存する名声、即ち創作ないし虚構の材源を探求する話である。

彼の『鳥の議会』は愛の種類を探究する旅で、詩人は天上からまずキリスト教の至福の愛を見、次にヴィーナスの神が支配する宮廷恋愛 (courtly love) の世界を覗き、最後に自然の女神が支配する自然愛の世界を見る。神の愛、宮廷恋愛、そして自然の愛を体験する。それぞれの愛は絶対的なものでなく相対的なものであることを認識する。

『カンタベリー物語』は、以下で具体的に述べるが、カンタベリー大聖堂に詣でる途中、巡礼者が様々な話をする中で人生のパノラマを経験し、最後は死の準備をする旅である。

ラングランドの『農夫ピィアズ』は、人間がこの世の混沌とした状況を経て、Do well, Do better, Do best を認識し、徐々に真理 (Truth) の在処を見定めるというアレゴリカルな冒険・旅である。

ガウエイン詩人の『ガウエイン卿と緑の騎士』は、アーサー王の円卓の騎士である主人公のガウエインが、1年間の試練と冒険を経て緑の騎士との約束を果たすが、円卓の騎士に抵触する人間的弱点 (vntrawthe) を露呈し、最後はそれを恥じとして反省的に生きるという話である。

以上のように、旅は、中世の語りにおいて、フレーム・ナラティブの一つの強力なパタンをなしている。

(2) 『カンタベリー物語』にみる旅

以下では具体的に『カンタベリー物語』の旅が持つ構造と意味を、時空間移動を跡付けることで検証してみよう。

(2-1) 歴史的に見た時空間移動

カンタベリー大聖堂は、聖人 Thomas à Becket (c1118-70) (1173 年に聖者に叙された) が祀られた聖堂で、彼の御利益にあずかろうとイギリス各地から多くの巡礼者が詣でた聖堂である。カンタベリー大聖堂までは、ロンドンから約 57 マイルあり、巡礼者は 1 日 20~30 マイル進むとして、2,3 日の行程であった。現代と比べ道路事情が必ずしもよくなく、馬がぬかるみに足をとられることもままあった。途中追い剥ぎが出ることもよくあり命がけでもあった。巡礼者が団体でゆくのは防衛上の問題でもあった。また宿も一つのベッドに二人が寝たり、主人に暴利を取られたり、また売春宿同然のところもあった。巡礼者は信仰のために巡礼に参加するだけでなく、宿に着くごとに酒を飲んだり話したりで、エンターテインメントも重要な動機であった。巡礼の旅は、危険があるものの日常的には見えない風景や事物を途中見ることができ、人生の多様性を経験させてくれる、刺激に満ちた貴重な探究の場でもあった。(Woods 1976 を参照。)

(2-2) 『カンタベリー物語』の時空間移動

『カンタベリー物語』にみる旅の構造と意味を、カンタベリー大聖堂に詣でる巡礼者を取り囲む外的世界と、巡礼者がする話の中で展開する内的世界の 2 面に分けて検討する必要がある。後者は、前者の出発点—過程—着点の中の「過程」で展開するものである。行く道すがら巡礼者が話すテールの世界である。このテールの世界も物語の常として、時間移動を伴うものである。この外的と内的な世界は、大凡 2) のようにまとめられる。

- 2) a. 外的な世界の旅：始め — 過程 (物語) — 終着点
 場所移動：ロンドン—ケント街道 (物語)—カンタベリー大聖堂 (喧噪の) ロンドン—ケント街道 (物語)—村のはずれ
 時間移動：1 日—日の出 (太陽)—日没 (月) (天秤座)
 月—4 月
 季節—春
 心理的な時空間移動：経験の開始場所—経験の拡大 (相対化)—
 経験の終着場所
 場所：地上—地上での経験の拡大 (水平移動)—天上 (垂直移動) : New Jerusalem
 時間：生の始まり—成長—死
 b. 内的な世界：「過程」物語の展開—時空間移動
 (Ellesmere MS の Fragment の構造：逆転の発想)

カンタベリー大聖堂に詣でる巡礼者はロンドンに集まる。王と乞食を除いた社会の様々な階層からの人物が巡礼に加わっている。旅の過程で展開する人生のパノラマが準備されている。騎士 (knight), 近習 (Squire), 騎士の従者 (Yeoman), 尼僧院長 (Prioress), 助手の尼僧, 3 人の司祭, 修道僧 (Monk), 托鉢僧 (Friar), 貿易商人 (Merchant), 学僧 (Clerk), 高等弁護士 (Sergeant of the Law), 郷士 (Franklin), ギルドの一行 (Guildmen: 小間物屋, 大工, 機屋, 染め物屋, 絨毯屋), 料理人 (Cook), 船長 (Shipman), 医者 (Doctor of Physic), バースの女房 (Wife of Bath), 教区司祭 (Parson), 農夫 (Plowman), 粉屋 (Miller), 法学院

の賄い方 (Manciple), 荘園管理人 (Reeve), 召喚吏 (Summoner), 免償符売り (Pardoner), そして宿の主人 (Host)。但し、次の人物は物語を語るにも拘わらず、紹介されてはいない。第二の尼僧 (Second Nun), 尼僧院長付きの司祭 (Nun's Priest), チョーサー (Chaucer), 司教聖堂付きの参事の従者 (Canon's Yeoman)。 (Karibe 2000 を参照。)

空間移動の観点から言えば、彼らはそれぞれの視点で物語を語りながらケント街道を通過してカンタベリー大聖堂に向かうのである。時間移動の観点から言えば、彼らはロンドンを「若い太陽が白羊宮の半分を通過した時」、4 月中葉の春、日の出 (午前 6 時) と共に巡礼に出発する。目的地のカンタベリー大聖堂に着く時には、太陽が沈み、月ないし天秤座が登っている。心理的な時空間移動の観点から言えば、地上から、この世の葛藤を経て、最後には天上 (New Jerusalem) に昇る。あるいは生の始まりから、経験を豊かにし、成長し、最後は罪を悔い改めて、死を迎えるのである。

内的な世界は、出発点と帰着点を結ぶ「過程」に焦点を当てる。「過程」には物語がはめ込まれる。この物語は経験が相対化される形で展開する。3) は『カンタベリー物語』の Ellesmere MS と Hengwrt MS の順序である。

3) Ellesmere MS		Hengwrt MS	
	Lines		Tales
Fragment I	1-4422	Group A	(GP), KnT, MiIT, RevT, CookT
Fragment II	1-1190	Group B1	MLT
Fragment III	1-2294	Group D	WBP&T, FriT, SumT
Fragment IV	1-2440	Group E	ClT, MerT
Fragment V	1-1624	Group F	SqT, FranT
Fragment VI	1-968	Group C	PhyT, PardP&T
Fragment VII	1-4652	Group B2	ShipT, PriT, Thop, Mel, MkT, NPT
Fragment VIII	1-1481	Group G	SNT, CYT
Fragment IX	1-362	Group H	MancT
Fragment X	1-1080	Group I	ParsT

(Retr) 24 の物語

Ellesmere MS と Hengwrt MS は共に 15 世紀に作成された写本である。Hengwrt MS は『カンタベリー物語』の 84 写本中最も古いもので、Ellesmere 写本は、Hengwrt MS に編集が施されて、より完成に近いものへと整えられた写本である。同じ写生字のものと言われている。両写本には中間の順序 B, C, D で差異が認められるが、最初と最後は安定したものである。チョーサー自身最初と最後の話を決めたものの、中間の話は死ぬまで編集、再編集していただかないかと考えられる。物語の最初は『カンタベリー物語』の序論に当たる「総序」 (General Prologue) である。ここでは物語の設定、つまり 29 人の巡礼者がカンタベリー大聖堂への行き帰り、一人が物語を 2 つずつすることが説明されている。この場所がロンドンであり、季節は春であり、そして巡礼者が早朝に巡礼に出発することは既に述べた通りであ

る。物語の最後は「教区司祭の話」(The Parson's Tale)で、そこでは人間が罪を悔いて、天国である New Jerusalem にいかに受け入れられてゆくかが示されている。既に述べたように、場所的に見ると、地上世界から天上世界への、そして時間的に見ると、時間に制約されていた生命のある時から時間の制約のない永遠の生命、死への移行である。

具体的な巡礼者の話は両写本とも騎士から始まる。Fragment I と Group A に含まれる話とその順序は同じである。「総序」では話の順番を決めるためにくじを引き、騎士にたまたま当たったとなっている。しかし、これは宮廷人を前に語るチョーサーが社会的な身分の高い人を最初に選ぶという秩序意識からでてきたものである。時空間的に見ると、物語の話し手の順序にも選択が働いている。騎士の後、機械的に身分の高い巡礼者から話をするかと予想すると、決してそうではない。次は粉屋が話をしている。チョーサーは突如視点を換え、騎士と粉屋、そして彼らが語る話を相対的に描き出している。騎士は、古代ギリシャを舞台に二人の騎士、Palamon と Arcite が、一人の姫 Emelie を得ようと競うロマンスを話す。他方、粉屋は中世同時代の英国オックスフォードを舞台に粉屋の女房が下宿しているオックスフォードの学僧に寝取られる、庶民版ロマンス、フェアブリーオーを話す。「騎士の話」は時空間的に遠い世界の内容であり、他方「粉屋の話」は時空間的にすぐ身近にある内容である。

最終部の Fragment IX, X あるいは Group H, I も両写本とも同じである。前者の「賄い方の話」(The Manciple's Tale) は、地上に降りた太陽の神、フィーバス (Phobos) が、家で飼っていたカラスに妻の裏切りを知らされ、怒って彼女を殺す話である。言葉が人を生かしても殺しもするという教訓、知恵者で弓の名手であるフィーバスが妻の裏切りを密告され、混乱の中、弓でもって妻を撃ち殺すという事実、言葉と行動が矛盾を来すという価値の倒錯した世界が描き出されている。後者の作品、『カンタベリー物語』の最後の作品である「教区司祭の話」は、人間の罪の告白と罪の浄化、そして死を迎える準備が叙述されている。時空間的に見ると、「賄い方の話」は地上ないし現世での人間の価値観の倒錯の極みを描いたもので、「教区司祭の話」は、既に述べたように、罪を悔い改めた人間が到達する天上での永遠の至福を描いたものである。

中間にある物語の配置も大同小異である。このように物語の内的な世界は相対的に配置され、詩人チョーサーの逆転の発想で貫かれている。それぞれの話は古代の遠い外国の話から、当代の現地の話まで、また地上の話から時間を超越した天上の話に及ぶ。これは人間の生から死への人生のパノラマを描き出すという心理的で隠喩的な時空間移動に繋がっている。

5 『カンタベリー物語』の時空間移動の例証

『カンタベリー物語』の最初と最後の部分を取り上げ、また中間の部分としては Ellesmere MS の順序である Frag-

ment III, IV, V を取り上げ、時空間移動の観点から分析してみよう。

(1) 『カンタベリー物語』の最初と最後の部分

4) は『カンタベリー物語』の総序の冒頭部分である。(チョーサーのテキストは Benson 1987 に拠る。)

4) Whan that Aprill with his shoures soote 4月のこちよ雨 (下線は筆者)
 The droghte of March hath perced to the 生殖のイメージ
roote,
 And bathed every veyne in swich licour 液体
 Of which vertu engendred is the flour; 創造
 Whan Zephirus eek with his sweete breeth 西風 (春先に吹く偏西風)
 Inspired hath in every holt and heeth inspired: breeze forth, inspire
 The tendre croppes, and the yonge sonne 柔らかい蕾
Hath in the Ram his half cours yronne, 十二宮図: 若い太陽が白羊宮の (後)
 And smale foweles maken melodye, 半分の....
 That slepen al the nyght with open ye
 (So priketh hem nature in hir corages), 生殖 courage: heart, courage,
 Thanne longen folk to goon on pilgrimages, desire
 And palmeres for to seken straunge strondes, 様々な聖地に巡礼にでかける
 To ferne halwes, kowthe in sondry londes;
 And specially from every shires ende
 Of Engelond to Caunterbury they wende, 特に関西の各地からカンタベリーへ
 The hooly blisful martir for to seke, 聖人 Thomas à Becket
 That hem hath holpen whan that they (c.1118-70) の御利益を求めて
 were seeke.
 Bifil that in that seson on a day,
 In Southwerk at the Tabard as I lay, ロンドンのサザックの宿に巡礼者が
 Redy to wenden on my pilgrimage 集まる
 To Caunterbury with ful devout corage,
 At nyght was come into that hostelrye
 Wel nyne and twenty in a compaignye 29 人の巡礼者がカンタベリーへ
 Of sondry folk, by aventure yfalle
 In felawshipe, and pilgrimes were they alle,
 That toward Caunterbury wolden ryde. GP I(A) 1-27
 (四月がそのやさしきにわか雨を三月の日照りの根にまでしみ通らせ、樹液の管ひとつひとつをしっかりとひたし潤し花も綻びはじめるころ、西風もまたその香しきそよ風にて雑木林や木立の柔らかき新芽に息吹をそそぎ、若い太陽が白羊宮の中で行路の半ばを急ぎ行き、小鳥たちは美わしき調べをかなで夜を通して眼をあけたるままに眠るころ、一かくも自然は小鳥たちの心をゆさぶる—ちようどそのころ、人々は巡礼に出かけんと願ひ、棕櫚の葉もてる巡礼者は異境を求めて行かんと冀う、もろもろの国に知られたる遙か遠くのお参りどころを求めて。とりわけ英国各州の津々浦々から人々はカンタベリーの大聖堂へ、昔病めるとき、癒し給ひし聖なる尊き殉教者にお参りしようとして旅に出る。榊井迪夫訳。以下『カンタベリー物語』の訳文は全てこれに拠る。)

4) は、時空間移動の観点から見ると、出発点のイメージを多分に凝縮している。ロンドンが、カンタベリー詣でをする人々が「英国各州の津々浦々から」集まる中継点であり、そこからケント街道を辿って彼らは巡礼に出かけるのである。時間的には春であり、巡礼はまさしく春に始まるのである。春の4月であるが、季節感からくる経験的な描写の上に神話的伝統 (西風: Zephirus 5) や天文学 (十二宮図: the yonge sonne / Hath in the Ram his half cours yronne 7-8) 等のコンヴェンションを重ね合わせ、陰影深い描写となっている。Brewer (1978: 25) は、春を巡礼との関係で、5) のように述べている。

5) It is exactly right for the pilgrimage, just as it is right that

the pilgrimage takes place in spring, the time of new life, new venture, and natural that part of its reason is to give thanks for recovery from past sickness.

春は、新しい生命が宿り、寒い冬から解放されて新しい冒険を行うのにふわしい時期である。4)の描写の冒頭行に液体を表す語が繰り返されている。上から順に「雨」shoures (1), 「しみ通らせる」perced (2), 「ひたし潤す」bathed (3), 「(樹液の) 管」veyne (3), 「樹液」licour (3)である。文字通りには4月の雨に言及するが、隠喩的には人間の生命の誕生を表すものである。このような水を表す語と同時に生殖を表す語が使われていることには注意を要する。「突き刺す」perced (2), 「創造される」engendred (4), 「メロディーを奏でる」(鳥のつがい; 性的な含意) maken melody (9), 「刺す」priketh (11), 「自然, 本能, (語源) 誕生」nature (11), 「心の中に宿る諸々の感情: 情欲, 勇気, 性的衝動」corages (11)。更に言うと、詩人は春に対して躍動する感覚を形容詞で規定している。「ここちよい雨」shoures soote(1), 「香しい息」sweete breath (5), 「柔らかい蕾」tendre croppes (7)がそれである。以上見てきた液体のイメージ、生命の誕生・生殖への言及、また躍動感を表す形容詞の表現は、巡礼行に期待される病気からの解放、あるいは新たな生の営みに係わっている。時空間移動の出発点を飾るにふさわしい叙述である。

カンタベリー大聖堂に巡礼する時空間の移動は、6)のように、ロンドンから離れ徐々にカンタベリーに近づく要所で(物語のリンクあるいは物語の序論)で言及されている。地名及び時間に関する英語の注釈はBenson (1987)に拠る。

- 6) a. Lo Depeford, and it is half-wey pryme! RevP I (A) 3906
(みろ, デットフォードじゃもう朝も七時半を過ぎたところだ。)

Depeford: Deptford, about five miles from London

half-wey pryme: about 7:30 a.m.

OED s.v. prime 1. One of the Day Hours of the Western Church: a Canonical Hour of the Divine Office, appointed for the first hour of the day (beginning originally at 6 a.m., but sometimes at sunrise. Prime is one of ... 'Little Hours' (*prime, tierce, sext, none. and compline*)... c961-2. Hence, in general use, The first hour of the day, beginning either at six o'clock throughout the year, or at the varying time of sunrise.

- b. Lo Grenewych, ther many a shrewe is inne! RevP I (A) 3907

(さあグリニッジだ。そこにゃ何人も悪いやつがいるからなあ。)

Grenewych: Greenwich (where Chaucer was probably living) about a half mile past Deptford

- c. Oure Hooste saugh wel that the brighte sonne
The ark of his artificial day hath ronne
The ferth part, and half an houre and moore,
And though he were nat depe ystert in loore,
He wiste it was the eightetethe day
Of Aprill, that is messenger to May;
And saugh wel that the shadwe of every tree
Was as in lengthe the same quantitee
That was the body erect that caused it.

And therefore by the shadwe he took his wit
That Phebus, which that shoon so clere and brighte,
Degrees was fyve and fourty clombe on highte,
And for that day, as in that latitude,
It was ten of the klokke, he gan conclude,
And sodeynly he plighte his hors aboute. Introd. to ML II (B1) 1-15

(わが宿の主人は、輝く太陽がもう一日の四分の一も過ぎて、半時以上も経ったのを見てとりました。彼は天文学には深くは通じていませんでしたけれど、今日は五月の先触れである四月の第十八であると知っていました。そしてどの木の影も、その影を作り出すまっすぐ立った木と長さが同じなのを見てとりました。そこでその影によって、彼はこの非常に明るく光輝く太陽が四十と五度の高さに昇っているのだと計算しました。そして当日は緯度という時計の十時にあたると結論いたしました。突然彼は馬をぐるりと廻して....)

- d. "Now elles, Frere, I bishrewe thy face,"
Quod this Somonour, "and I bishrewe me,
But if I telle tales two or thre
Of freres er I come to Sidyngborne
That I shal make thyn herte for to morne,
For wel I woot thy pacience is gon." WBP III (D) 844-9
(「さて、もしそうでなきゃ、托鉢僧め、おまえの顔を呪ってやらあ」とこの召喚吏は言いました。「それでわしがシュッティングボーンに着く前に托鉢僧の話を二つや三つしないなら、このわしも呪われてあれだ、それでおまえの心を呻かせるような話をしないならなあ。だってわしはお前の我慢の糸も切れたってことを知っているからなあ」)
Sidyngborne: Sittingbourne, a town between Rochester and Canterbury, about 40 miles from London
- e. Loo, Rouchestre stant heer faste by! MkP VII 1926
(さあ、ロチェスターもすぐそばですぞ!)
Rouchestre: Rochester, about thirty miles from London.
- f. Whan ended was the lyf of Seinte Cecile,
Er we hadde riden fully fyve mile,
At Boghtoun under Blee us gan atake
A man that clothed was in clothes blake, CYP VIII(G)554-7
(セシリア聖人の生涯の話が終わったとき、われわれが五マイルも行かないうちにブーフトン・アンダー・ブレーでわたしたちに追いついた男がありました。この男は黒い衣服を着ており.....)
Boghtoun under Blee: Boughton under the Blean Forest, about five miles from Canterbury
- g. Woot ye nat where ther stant a litel toun
Which that ycleped is Bobbe-up-and-down,
Under the Blee, in Caunterbury Weye? MancP IX (H) 1-3
(皆さんは、カンタベリー街道のブレーの森のすぐ側の、ボブ・アップ・アンド・ダウンと呼ばれる小さな村が、どこにあるか知っておられますか。)
Bobbe-up-and -down: Harbledown, two miles from Canterbury
bob: to move up and down
- h. By that the Maunciple hadde his tale al ended,
The sonne fro the south lyne was descended
So lowe that he nas nat, to my sighte,
Degrees nyne and twenty as in highte.
Foure of the klokke it was tho, as I gesse,
For ellevene foot, or litel moore or lesse,
My shadwe was at thilke tyme, as there
Of swiche feet as my lengthe parted were
In sixe feet equal of proporcioun.
Therwith the moonnes exaltacioun—

I meene Libra—alwey gan ascende

As we were entryng at a thropes ende; ParsP X (I) 1-12

(賄い方が彼の話をつっかり終わってしまうまでに、太陽は子午線からずいぶん低く降りてきましたので、わたしの見たところ、高さが二十と九度もありませんでした。その時は時計では四時であったとわたしは想像します。というのはわたしの影がその時は十一フィートかそこらでしたから。つまり、割合でいくと、わたしの背丈六フィートに対して十一フィートの影になっていたというわけでした。それとともに月の宮は—つまり天秤座のことですけれど—わたしたちが村のはずれに入ってくるころ、その間じゅう水平線を昇っていました。)

exaltacioun: zodiacal sign in which a planet has its strongest influence

thrope: village

i. But trusteth wel, I am a Southern man;
I kan nat geeste 'rum, ram, ruf,' by lettre,
Ne, God woot, rym holde I but litel better;
And therefore, if yow list—I wol nat glose—
I wol yow telle a myrie tale in prose
To knytte up al this feeste and make an ende.
And Jhesu, for his grace, wit me sende
To shewe yow the wey, in this viage,
Of thilke parfit glorious pilgrymage
That highte Jerusalem celestial. ParsP X(I) 42-51

(だが、よろしいですか、わたしは南の方の人間です。わたしは「ラム、ラム、ルフ」といったような頭韻の詩で物語をすることはできません。かといって、神様をご存じですが、脚韻を踏む詩だってそれよりも上手だとも考えていません。そこでお望であるなら—わたしは聖書の言葉を解釈しようなどとも思っていない—わたしはこの話の饗宴を締めくくって終わりとするのに、ひとつ楽しい話を散文でお聞かせするとしましょう。イエス様、その恩寵にすがってどうか、この旅路で天なるエルサレムと呼ばれる、かの完全で栄光に満ちた巡礼の路を皆さんに示す知恵をお与え下さいませ。)

j. Thanne shal men understonde what is the
fruyt of penaunce; and, after the word of Jhesu
Crist, it is the endelees blisse of hevene,
/ ther joye hath no contrariousteue of wo ne grevaunce ...
ther as the body of man, that whilom was foul and
derk, is moore cleer than the sonne; ParsT X (I) 1076-8

(そこで人々は悔い改めの果実が何であるかを理解しなければなりません。イエス・キリストの言葉に従えば、それは天の終わることのない至福であります。そこでは喜びが、悲しみや苦しみという逆のものをもちません.... そこではかつては汚れて暗愚であった人の体が今では太陽よりも明るく輝いています。)

6)g はカンタベリー大聖堂に着く直前の描写である。『カンタベリー物語』の最後から二つ目の作品、「賄い方の話」の序である。Bobbe-up-and-down (MancP IX (H) 2) の地名は、上がったたり下がったりの物理的な状況を反映した地名である。しかし、同時に 4 で述べたように、「賄い方の話」で登場する Phebus の倒錯した世界、心理的な時空間でもある。その分『カンタベリー物語』最後を締めくくる「教区司祭の話」の罪の告白と罪の浄化、そして天上の至福の話は、一層の際立ちが与えられることになる。6)h は、「賄い方の話」が終わって、「教区司祭の話」が始まる直前に言われている。太陽は子午線から低く低下し、午後 4 時頃で、影はのびてゆき、月の宮、つまり、天秤座が昇っていた。巡礼者は村のはずれにかかっている。時空間の観点から見ると、4) の総序の描写とは対照的である。「総序」では巡礼

の出発は日の出と共に行われ (6)a から逆算してわかる)、ここでは日が沈み、月が昇るところである。また 4) の喧噪のロンドンが、ここでは村の周縁である。天秤座 (Libra ParsP X (I) 11) の導入は、隠喩的には「罪の秤」を表し、「教区司祭の話」での 7 大罪の罪の重みを計ることに繋がるものである。また村のはずれ (a thropes ende ParsP X (I) 12) は、隠喩的には人間の旅の終わり、地上生活の周縁、天上への境目にいることを表すものである。

6)j では、地上から天上への移行点、地上の時空間から最終段階の時空間への行程「この旅路で天なるエルサレムと呼ばれる、かの完全で栄光に満ちた巡礼の路」が示されている。6)j は「教区司祭の話」の最後の場面である。人間の罪を浄化した後の天上の至福が示されている。天上 (hevene) での幸せは、地上の時間の限界点を脱した、永遠の幸せ (endelees blisse) である。物理的な移動を伴わない、普遍的な真理の時間への到達である。そこでは汚く黒かった体が、太陽以上に光輝いている。4) の物理的な太陽の輝きは、ここでは罪の浄化した霊的な光り輝きが変わっている。

以上、『カンタベリー物語』の最初と最後の部分に着目し、字義的な時空間移動と心理的な時空間移動を検証した。

(2) 『カンタベリー物語』の旅の「過程」: Fragment III, IV, V のテーマ

聴衆・読者はカンタベリー大聖堂に行く道すがら、物語の語り手によって道案内され、人生の色々な側面を見、経験を深めてゆく。Fragment III, IV, V に共通するモチーフないしテーマである中世の重要な美德「気高さ」(gentillesse) もその一つである。「気高さ」は持続的かつ相対的に提示されている。Fragment III の「バースの女房の話」は、「気高さ」の概念の正道を明らかにしている。Fragment IV の「貿易商人の話」は、全く「バースの女房の話」とは逆で、「気高さ」の正道からの逸脱、その価値の低落を露呈している。そして Fragment V の「郷土の話」は、「貿易商人の話」とは対照的に、低落した「気高さ」の回復を描いている。このように「気高さ」の価値が、高められ、低められ、また高められ、とシーソーリズムの形で聴衆・読者に提示されている。(Rogers (1986) は、Fragment III, IV, V のテーマを 'The Value of Earthly Experience' としてまとめている。)

聴衆・読者はそれぞれの話で、「気高さ」を経験するそれぞれの時空間が与えられている。「バースの女房の話」は、古のアーサー王宮廷の騎士にまつわる話で、「ガウエイン卿と緑の騎士」の話のように、騎士は課題を与えられ、その問題解決を 1 年以内に行うよう義務付けられ、探索の旅に出る。「貿易商人の話」は、イタリアのロンバルディアが舞台で、主人公の騎士、Januarie の結婚生活が描かれている。この営み(冒険)の中で、次々と彼の無知が露呈され、無知の知には至らずに閉じられている。「郷土の話」は、フランスの西海岸ブルターニュが舞台で、登場人物は「気高い」行為に関して、いずれが真で、いずれが偽かを選択す

るよう要請されている。それぞれがより真なる価値を探り、それに開眼する話である。聴衆・読者はこのような物語の時空間の移動を通して、共通した主題がいかに関対的に扱われているかを体験し、視野を拓ける機会を得る。物語の多様な時空間移動は、聴衆・読者にとっては視野を拓けるための心理的な時空間移動でもある。

具体的に考察する前に、「気高さ」(gentil/gentillesse)がどのような意味・価値を持っているのか見てみよう。OEDとMEDは7)のように規定している。

- 7) OED s.v. gentle [a. OF. *gentil*, *jentil*, etc. high-born, noble. L. *gentilis* belonging to the same *gens* or race, f. *genti-*, *gens* race, family. The sense 'belonging to a good family' common to the Rom. tongues is not found in Latin.]
A. adj.
1.a. Of persons: Well-born, belonging to a family of position; originally used synonymously with noble, but afterwards distinguished from it, either as a wider term, or as designating a lower degree of rank. a1225-1840
*b. An epithet applied to persons of distinction. *Obs.* (Mainly in alliteration) a1400-50-1567
c. Of an animal: Of excellent breed or spirit 1340-1833
*d. Of things: Noble, excellent. *Obs. rare.* 13...-1556
2. a. Of birth, blood, family, etc.: Honourable, distinguished by descent or position, belonging to the class of 'gentlemen'. a1300-1870
3. a. Of persons: Having the character appropriate to one of good birth; noble, generous, courteous. Freq. in the phrase a *gentle knight*. Now only *arch.* 1297-1871
*c. Of language, actions, character, etc.: Courteous, polite. c1385-1653
4.a. Of fruit, a tree, etc.: Cultivated, domesticated (opposed to wild). Now *rare.* (? *arch.*) c1420-1871
*5. Not harsh or irritating to the touch; soft, tender; yielding to pressure, pliant, supple. *Obs.* 1555-1679
6.a. Of the weather, wind, etc. Not stormy, violent, or severe. *gentle gale.* 1585-1867
7. a. Moderate in operation, intensity, rate, or the like; esp. a *gentle heat.* 1626-1840
8. Of persons: Mild in disposition or behaviour; kind, tender. Also of language, actions, etc. Freq. in phr, a *gentle hint.* the *gentle(r) sex*: the female sex. 1552-1922

MED s.v. gentil

1. (a) Of noble rank or birth, belonging to the gentry, noble; — often implying character or manners befitting one of gentle birth; — also used of Christ c1225—; (b) ~ blod ... c1300—
2. (a) Having the character or manners prescribed by the ideals of chivalry or Christianity; noble, kind, gracious, etc. a1250—; (b) courteous, well-bred, charming; graceful, beautiful, handsome a1325—; (c) used ironically. c1387-95
3. (a) Belonging to a person of rank; also, suitable to a nobleman; noble, gracious, refined, graceful, beautiful; ~ herte, ~ bodi, ~ face, ~ hond, etc. c1325—; (b) of animals, birds, bees, fish: of excellent breed or kind; superior, excellent, fine a1300—; (c) of things: excellent, superior 1340—; (d) of qualities, actions, words, behavior: noble, gracious, kind, generous c1385—
4. Pagan, heathen c1400—

gentilの語源は、ラテン語の「同じ種族・家族の生まれある」で、英語には13世紀初めに、古フランスの「身分の高い生まれの」を経由して取り入れられている。英語では、「身分の高い生まれである」からそのような生まれの人に

ふさわしい精神「気高い」「寛大な」のような意味を派生させる。この語は、連語の幅を着実に拓げ、人そのものへの言及から、人の血統、性格、感情が宿る器官(herte), 更には人の言葉、態度振る舞い、表情、人の容貌にも及んでいる。また人間に関係するだけでなく動物、物にも適用されている。そして、初期近代英語からは、「柔らかい」、「しなやかな」、「穏和な」のような個人の心情に限定された意味を発達させている。

このように gentil は色々な意味を持つ可能性があるが、それらを Chaucer が実際どのように使ったかは別問題である。OED 3.a. Of persons: Having the character appropriate to one of good birth; noble, generous, courteous に「良い生まれにふさわしい (appropriate) 性格」とあるが、このふさわしさは程度問題で、使用者の判断が伴う問題である。特に gentil のような理想像を想起させる語は、実際の行動がそれを満たすかどうかはあやしく、判断次第でその価値は大きく揺れる可能性がある。

この語が話者や聞き手の判断を伴うことは、8)の Burnley (1979) に鋭く指摘されている。

- 8) Burnley (1979: 170): In the *gentil* man, then, we have the spectacle of a moral ideal insecurely founded and perpetually poised on the edge of chaos. The tyrant and the churl, the saint, the philosopher and the just king were all in their own ways static and invariable symbols of moral good or evil according to the estimation of one ethical system or another, but the *gentil* man was a dynamic symbol poised between the tyrant and the philosopher, and as such closer to human nature as it was ordinarily experienced.

Burnley (1979) は、場の理論の考えを援用し、ラテン文化から継承された2つの人物像に注目している。一方に善悪の基準がはっきりしている、暴君、聖人、哲学者、他方に善悪の基準が不明瞭な「気高い人」を挙げている。暴君と哲学者のイメージは固定的で不変であるが、他方、「気高い人」のイメージは、暴君と哲学者の中間にあって、経験や生身の人間性が反映し、どちらに傾くか不安定である。「気高い人」は、感情と理性の微妙な均衡関係の上に成り立つからである。この「気高い人」の不安定さは、『カンタベリー物語』の Fragment III, IV, V に際だった形で描出されている。以下、具体的に検証してみよう。

「バースの女房の話」は次の通りである。古のアーサー王宮廷の若い騎士が女性を犯す。法律では死刑になるところ、女王と老女に条件付きで命を救われる。つまり、1年以内に「女性は何を最も望んでいるか」を答えることができれば、というのが条件である。彼はこの課題を探求するために旅に出る。旅の最後に老女から「男性を支配することである」という正解を得る。しかし、その代償として彼女との結婚が義務付けられる。年老いた妻は若い夫に対し 'curtain lecture' で「気高さ」の正道を教え諭す。この正道は、「気高さ」は生まれではなく、「気高い」行為をするものが「気高い」、つまり、「気高さ」の源泉は神にある、とい

うものである。

- 9) Thy *gentillesse* cometh fro God allone. (イタリックは筆者)
 Thanne comth oure verray *gentillesse* of grace; WBT III
 (D) 1162-3
 (あなたの気高さはただ神様から由来するものです。そこでわたしたちの真の気高さも神の恩寵から由来するものです。)
 Reedeth Senek, and redeth eek Boece;
 Ther shul ye seen expres that it no drede is
 That he is *gentil* that dooth *gentil* dedis. WBT III(D)
 1168-70
 (セネカを読んでごらんください。また、ボエティウス読んでごらんください。気高い行いをする人こそ気高い人である、それに疑いはない、とはっきり書かれているのを見られるでしょう。)

この主張は封建主義社会の中世において革新的に見えるが、中世において既に容認された見解で、材源としてダンテ、ボエチウス、ジャン・ド・マンが挙げられる (Benson (1987: 635) を参照)。チョーサーのテキストでは、The Short Poems の一つ「気高さ」(*Gentillesse*)、ボエチウスの『哲学の慰め』(Boece 3.p.6. 32, 35, 39, 41, 44, 45, 47, 3.p.9. 9 — 栄光 (glorie) の一つ、気高さ (*gentillesse*) はただ名声や血筋からきているとすると異質なものの (foreyne thing) になる、それは権威者の功績に即して賞賛されるものである—、「バースの女房の話」、また『カンタベリー物語』最後から二番目の作品、「賄い方の話」で主張されている。「賄い方の話」においては、短い話の中にチョーサーは重要な概念をいくつも畳みかけている。真面目と遊び、人間の避けられない性 (161-2)、言葉と行動の一致 (The word moot cosyn be to the werkyng 208)、「気高さ」の正道 (間違ったことをすれば気高い者 (*gentile*) とふしだらな女 (*wench/lemman*) に違いはない 212-5)、沈黙の大切さ (真実だから言えばよいというものではない 315) である。このような一連の重要な概念の一つに「気高さ」が取り上げられていることは、チョーサーのこの概念に対する意識の強さが感じ取れる。チョーサーは大陸文化 (ボエチウス、ダンテ、ジャン・ド・マン) に接することで、いち早く「気高さ」に対して自由な考え方、生まれという偏見に囚われない考え方を持つことができた。

しかし「気高い」行為をするものが「気高い」ということを仮に認めるとしても、この原理・原則をどのように運用するかとなると必ずしも明確ではない。原理・原則に対して、誰が誰に、またどのような判定基準で「気高い」のか、また誰が誰にそのように言っているのか、この語のどの意味にハイライトが当てられているのか、あるいはこの語はそもそも妥当なのかどうか、と中身を埋めてゆくと、その意味価値は大きな振幅で揺れ動く。チョーサーの特徴はむしろこの振幅の大きさにあると言っても過言ではない。

このような振幅の中で、Fragment IV の「貿易商人の話」を見てみよう。「貿易商人の話」は、イタリア、ロンバルディアの年老いた騎士 Januarie と若い May の結婚、そして若い妻と夫の近習 Damyan が起こす浮気 (adultery) を描いたものである。物語は結婚生活の営み (冒険) の中で、Januarie

の無知が繰り返し暴かれる形で展開する。彼は結婚前、妻を外面的にまた内面的に理想化する。「気高さ」(*gentillesse*) は、10) に示すように、そのような美德の一つである。

- 10) And whan that he was in his bed ybrought,
 He purtreied in his herte and in his thought
 Hir fresshe beautee and hir age tendre,
 Hir myddel small, hire armes longe and sklendre,
 Hir wise governaunce, hir *gentillesse*,
 Hir wommanly berynge, and hire sadnesse. MerT IV (E)
 1599-604
 (そして彼が寝床に入った時に、彼は自分の心と自分の空想のうちに彼女のことを思い描きました。彼女の若々しい美しさ、彼女の年若い年齢、彼女の小さな腰、彼女の長くてすりとした腕、彼女の慎重なふるまい、彼女の心の気高さ、彼女の女性らしい物腰、そして彼女の誠実さを。)

しかし、Januarie が結婚し、物語が肉付けされてゆくと、彼の妻 May は彼を裏切り、彼女は夫の近習 Damyan に「気高い」「優しい」ことが明らかになる。

11) は Januarie が病に伏している近習の Damyan に同情し、「彼は気高く (優しく)、賢く、慎重で、秘密を守り....」と誉めあげるところである。

- 11) “That me forthynketh,” quod this Januarie,
 “He is a *gentil* squier, by my trouthe!
 If that he deyde, it were harm and routhe.
 He is as wys, discreet, and as secre
 As any man I woot of his degree,
 And therto manly, and eek servysable,
 And for to been a thrifty man right able.
 But after mete, as soone as evere I may,
 I wol myself visite hym, and eek May,
 To doon hym al the confort that I kan.” MerT IV (E)
 1906-15
 (「それは残念なことだ」とこのジャンニユアリィは言いました。「彼は地位の高い近習だ。私の真実にかけて言う！もし彼が死んだりなどすれば、それはとても悲しいことだ。彼の地位のものでわたしの知る限り、どんな人にも負けぬくらい賢くて慎重で、それに信頼のおける者だ。その上男らしくて、まめまめしく勤めている、しかも前途有望な男だ。ひとつ、食事のあとなるべく早く自分で彼を見舞ってやることにしよう。また、メイにもそうさせよう。十分の慰めを彼に与えるために。)

聴衆は Januarie の近習、Damyan が彼の妻 May に恋し、病んでいること、すぐ身近にいるものが裏切り者になるということが既に知らされている。以後、予想通り、May の Damyan への同情と優しい態度、そして二人の肉体的な結び付きへと展開する。このようなことを全く知らない Januarie は、Damyan の病気に同情し、May に向けて言う。「主人の自分に対して温情深く・忠実で、秘密を守り、男らしく、よく奉仕してくれ....」(上記の翻訳では、*gentil squier* は「地位の高い近習だ」である。) 他方、May と Damyan の裏切り行為を知らされている聴衆は、Januarie には見えない、彼があつてほしくないと思っている近習 Damyan と若い妻 May の浮気に関係付けて読むよう促される。「恋人の May に優しく寛大で、男っぽい魅力があり、愛の奉仕に積極的で....」と。

読者がファブリオの方向に視点を押し進めてゆくと、

gentil の語源的な意味が復活し、「子作りに勤しむ」、「子供の誕生に貢献する」の意味が浮かび上がってくる。近習はこの誕生に協力するわけである。この子供の誕生は Januarie が世継ぎを期待して結婚したことを考慮すると、これも彼が思ってもいない期待の実現である。

「気高い (優しい)」は、May が Damayn に示す哀れみの情にも使われている。

- 12) Heere may ye se how excellent franchise
In wommen is, whan they hem narwe avysee.
Som tyrant is, as ther be many oon

gentil man と
極にあるイメージ

対
That hath an herte as hard as any stoon,
Which wolde han lat hym sterven in the place
Wel rather than han graunted hym hire grace,
And hem rejoysen in hire crueel pryde,
And rekke nat to been an homycide.

This gentil May, fulfilled of pitee,
Right of hire hand a lettre made she,
In which she graunteth hym hire verray grace.
Ther lakketh noght oonly but day and place
Wher that she myghte unto his lust suffice,
For it shal be right as he wolde devysee.
And whan she saugh hir tyme, upon a day
To visite this Damyan gooth May,
And sotilly this lettre doun she threste
Under his pilwe; rede it if hym leste.
She taketh hym by the hand and harde hym twiste
So secrely that no wight of it wiste,
And bad hym been al hool, and forth she wente
To Januarie, whan that he for hire sente. MerT IV (E)

1987-2008

(ここであなたがたは、女性にはなんとすばらしい寛容の心があるかおわかりでしょう。彼女らが熟慮する場合には、石のように固い心をもった女の暴君がいます。多分その例も多いことでしょう。その女の暴君は愛人に恩寵を嘉納するどころか、むしろその場で死なせたいと思ったり、誇り高い残酷さの気持ちに有頂天になって、殺人者となることも意に介したりしないのです。ところが、憐れみの心溢れるこの気高くも優しいメイは、まさに自ら手紙をしたため、彼に対して彼女の真実の恩寵を嘉納したのです。手紙には何も欠けているものはありませんが、ただ彼女が彼の欲望に満足を与えることのできる日と場所だけが書いてありませんでした。それというのも、彼の計画するとおりになるでしょうから。そして頃合を見計らって、とある日このダミアンを見舞いにメイは行きます。そして巧みにこの手紙を彼女は枕の下に押し込みました。彼が好きなきに読むように、というわけで。彼女は彼の手をとって、誰にも気付かれないようにこっそり強く握りしめました。そして、彼がすっかり元気になるようにと言いました。ジャンユアリイが彼女を呼びにやると彼女は彼のもとに行きました。)

May の Damyan に対する「気高い (優しい)」行為は、恥じらいもためらいもない。すぐに Damyan に情けを示している。この点で宮廷貴婦人の Criseyde のためらいとは一線を画する (中尾 2004 参照)。12) で暴君 (tyrant) の特徴と情けや寛大さが対比されている。Burnley (1979) が指摘するように、gentil man は聖人と暴君の間で、不安定な概念である。読者が May と Januarie に対して等距離で見れば、Januarie が精神的ではなく肉体的に May を求めてゆけば、May も精神的ではなく肉体的に Damyan を受け入れてゆく。

Januarie の無知は、遂には彼の目にも及び、盲目になる。Januarie の嫉妬心はいや増し、May をより拘束状況に置く。彼は二人の愛の営みのために庭園を作る。その庭に

May は Januarie を巧みに誘い込む。そこでは打ち合わせ通り Damyan が待っている。May は、庭の中で、夫 Januarie に忠実であるよう要請される。彼女は、自分は「気高い」のであり、あばずれ女 (wench) ではないと応える (I am a gentil womman and no wenche. MerT IV (E) 2202)。

このように言うや否や Damyan に梨の木の上に登るよう合図する。そして妊娠を装い梨の実が食べたいと言う。Januarie はこの言葉に喜んで木に対して屈み込む。May は彼の背中に上がって、梨の木に登る。そしてそこに待っている Damyan と結ばれる。Januarie は May の言葉でコントロールされ、実体とは真反対の現象を作り上げる。

ちょうど二人が結ばれている時、地獄の神 Pluto の預言で Januarie は目が見えるようになる。しかし地獄の女神である Proserpina の予言で May は巧みに言い逃れることができる。Januarie は性交の現場を見て驚嘆するが、May は彼の目を治すために「男ともがき奮闘した」(struggle 2374)、目を治すために「優しい」(kynde 2389) 振る舞いをしたのだ、と言う。kynde は gentil と類義的で、しかも同語源でもある。May は、「(夫に) 親切であった・妻として忠実であった」と言う。Januarie は、最初妻の説明に抵抗するが、徐々に彼が見た事実、性交は「見たように思えた」(me thoughte he dide thee so 2386) と、見解の地位に後退する。遂に妻の言葉にコントロールされる。彼は May の表現 kynde を通して、彼女の行動を再構築する (新たな現象を作る) ことになる。現象自体が言葉を作るのではなく、言葉が現象を作るのである。

では全体を見通している聴衆・読者はどうであろうか。kynde は、夫 Januarie に対してではなく、Damyan に対して作用していると読み取る可能性がある。つまり、「Damyan に対して本能のおもむくままに動いた」と。(kynde の語源は「生まれたままの」、「自然の」である。) またこの延長線上には本能的な行為の結果としての「子供の誕生」、kyn (paronomasia) がある。更に言えば、gentil と kynde が同語源で、共に「生まれる」に関係していることを知っている読者は、一見無関係に思える語が、この作品の主題 (結婚生活、世継ぎ) の連続性の中で結び付き、それらの陰影を一層深めて読み取るかもしれない。(Grimm の法則で g がゲルマン語で k になったものである。尤も詩人がこのことを意識したかどうかはわからない。)

以上、Januarie が精神的にも物理的にも無知に描かれ、高い立場にいる読者の批判を許し、その反発の度合いに応じて、gentil の倍音が大きく拡がることを検証した。

最後に Fragment V の「郷土の話」を見てみよう。物語の骨子はこうである。ブルターニュの騎士 Arveragus が修行の旅に出、妻の Dorigen が留守を守っている時、彼女は海に浮かぶ黒い岩のぶきみさに思い悩む。近習の Aurelius が彼女に求愛する。彼女は求愛にたまりかね、ぶきみな岩がなくなったら彼に恋を叶えてやろうと約束する。近習は、学者にお金で頼み、魔法で岩が消えたようにみせかけても

らうことに成功する。近習は約束通り Dorigen に恋を叶えてくれるように求める。この約束の履行を契機に、Dorigen の夫 Arveragus, 近習 Aurelius, そして最後に学者が、それぞれ真に「気高い」行為とは何か、選択を強いられる。「気高さ」の判断に伴う真偽の葛藤にハイライトが当てられている。これは聴衆・読者には「気高さ」の真偽を探究する冒険でもある。結論的に言うと、いずれの人物もより次元の高い立場に立ち、それを真なる「気高さ」として選択する。

まず夫 Arveragus から見てみよう。13) では夫 Arveragus は妻 Dorigen に約束を守ることの大切さを主張する。

- 13) Ye shul youre *trouthe* holden, by my fay! FranT V (F) 1474
 (わたしの真実にかけて、あなたは約束を守らなければなりません!)
Trouthe is the hyeste thyng that man may kepe— FranT V (F) 1479
 (誓った約束こそ人の守ることのできる最高のものなのだ。)

Arveragus は、妻が夫である自分に「気高く」振る舞うよう求めるか、それとも彼女が Aurelius との約束を守るといふ「気高い」行為に応ずるか。一つの関係を真として立てれば、もう一つは偽りになるという緊張関係が生じる。彼は妻が Aurelius との約束を守る方を選択する。

近習の Aurelius の場合はどうか。Dorigen が自分との約束を守るのを選ぶか、それとも彼女の夫の「気高い」行為に鑑み、彼女が夫に対して「気高く」あり続ける方を選ぶか。彼は自分の願望を諦め、彼女を許し、彼女が夫に対して「気高さ」を守ることを選択する。

- 14) And in his herte he caughte of this greet routhe,
 Considerynge the beste on every side,
 That fro his lust yet were hym levere abyde
 Than doon so heigh a cherlyssh wrecchednesse
 Agayns franchise and alle *gentillesse*;
 For which in fewe wordes seyde he thus:
 “Madame, seyth to youre lord Arveragus
 That sith I se his grete *gentillesse*
 To yow, and eek I se wel youre distresse,
 That him were levere han shame (and that were routhe)
 Than ye to me sholde breke thus youre *trouthe*,
 I have wel levere evere to suffre wo
 Than I departe the love bitwix yow two. FranT V (F) 1520-32
 (彼は心の中で二人のことに非常に憐れみを覚えました。そしてあらゆる点でどのようにしたら一番よいかを考えました。気高い寛容と優しい心情に背くような、こんなひどく卑劣な、卑しい行為を行うよりも、自分の快楽を抑えた方がむしろよいことだと思いました。そこで彼は言葉すくなくこのように言いました。「奥様、あなたのご主人アルヴェラグス様にこうおっしゃって下さい。わたしはご主人のあなたに対する非常に気高い優しさがわかります。またあなたの悲しみもよくわかります。なぜならあなたがわたしに対して約束を破られるのよりも、むしろ辱めを受けた方がいいとご主人は思われているのですから——それはなんと哀れなことでしょうか。こういうわけでわたしもあなたが二人の間の愛情を断ち切るよりも、むしろ自ら悲しみに耐えた方がよいと思います。」
 Thus kan a squier down a *gentil dede*

As wel as kan a knight, withouten drede.” FranT V (F) 1543-4
 (このようにして、騎士と同じように近習も気高く優しい行為をすることができるというものです、疑いもなく。)

最後に学者はどうだろうか。Aurelius に対して約束通りお金を払うよう求めるか、それともお金のことは帳消しにするか。ちょうど騎士 Arveragus と近習 Aurelius が共に自己の思いを放棄したように。彼は Aurelius の借金を帳消しにする方を選ぶ。

- 15) He seide, “Arveragus, of *gentillesse*,
 Hadde levere dye in sorwe and in distresse
 Than that his wyf were of hir *trouthe fals*.” FranT V (F) 1595-7
 (彼は言いました、「アルヴェラグスは、気高い心から彼の妻がその約束を守らないのよりも、悲しみと嘆きのうちに死んだ方がましだと思ったのです」と。)
 This philosophre answerde, “Leeve brother,
 Everich of yow dide *gentilly* til oother.
 Thou art a squier, and he is a knyght;
 But God forbede, for his blisful myght,
 But if a clerk koude doon a *gentil dede*
 As wel as any of yow, it is no drede! FranT V (F) 1607-12
 (この魔術師は答えて言いました、「親しい兄弟よ、あなたがたはお互いどうし高貴なふるまいをしました。あなたは近習であるし、彼は騎士です。だが、神の聖なる力にかけて、学者であるわたしがあなたがたのいずれとも同じように高貴な行いができないとしたら恥になります。これは理の当然です。)

このように3人の人物はそれぞれ「気高い」行為について、いずれが真か偽かと葛藤し、偽に成らないように、つまり彼らの判断基準をより高次に設定して、選択する。物語を終えるに及んで、語り手は聴衆・読者に対して直接的に誰が最も「気高い」(the moost fre)かと問いかけている。gentilでなく fre が使われているのは、判断において「偏見のない自由な立場にいる」ものは誰か、という意味も含めたのかもしれない。

- 16) Lordynges, this questioun, thanne, wol I aske now,
 Which was *the mooste fre*, as thynketh yow?
 Now telleth me, er that ye ferther wende.
 I kan namoore; my tale is at an ende. FranT V (F) 1621-4
 (皆様、今次の質問をいたします。いったいいずれが一番寛容であったと思われませんか。さあ、先に進む前にわたしに答えてください。これ以上わたしはしりません。私のお話はこれでおしまい。)(OED s.v. free *3. Noble, honourable, of gentle birth and breeding. In ME. a stock epithet of compliment. Often in alliterative phr. *fair and free*. Obs. a1000-1632; *4.a. Hence in regard to character and conduct: Noble, honourable, generous, magnanimous. Obs. a1300-1604; 8.a. Of persons, activity, motion, etc.: Unimpeded, unrestrained, unrestricted, unhampered. Also of persons: Unfettered in their action. a1300-1875)

語り手の問いに、聴衆・読者はどのように答えるだろうか。3人のいずれに限定しても何か不十分さが残る。正解がもしあるとすれば、それは Arveragus でも Aurelius でもまた学者でもない、全くテキストを超えたところにあるかもしれない。つまり、最も気高く、寛大で、優しい気持ちに満ちているのは、最高位に位置する、物語の登場人物の創造主、詩人チョーサーである、と。Pitee renneth soone in *gentil* herte.

聴衆・読者は、Fragment III, IV, V の話を見比べてみると、「気高い」行為がいかに多様で複雑であるかを経験することができる。Fragment III の「バースの女房の話」では、老婆が若い夫に「気高い」行為の正道を教え諭している（「気高い」行為をするものが「気高い」；「気高い」性質は神からくる）。Fragment IV の「貿易商人の話」では全く逆で、年老いた無知の Januarie と若い妻 May が主人公で、本道から大きくはずれた、低落した「気高い」行為が展開する。Fragment V の「近習の話」（舞台はアジアのファン族）では、「貿易商人の話」で逸脱した「気高さ」の回復が試みられる。Canace 姫は魔法の指輪を通して鳥の声を聞き取り、失恋したハヤブサに対して手厚つく優しい看護をする。そして後の「郷土の話」では、個人内で生起する「気高い」行為の真偽の葛藤を通して、その価値の回復が一つの頂点に達している。

以上のように、Fragment III, IV, V が「気高さ」を共通したテーマとして持ち、このテーマがそれぞれの話の時空間を通して相対的に扱われていることを検証した。聴衆は旅の「過程」の中で色々な場所の、色々な時代での話を聞き、「気高さ」のテーマはその一例に過ぎないものであるが、彼らは心理的な時空間を拡げてゆくのである。

6 おわりに

以上『カンタベリー物語』にみる旅の構造と意味を、その重要な構成要素である時空間に着目し、物理的な時空間と心理的な時空間を重ね合わせて、読み解いてみた。カンタベリー大聖堂への巡礼は、単に旅の始め、過程（途中）、そして終点という物理的な時空間移動ではなく、心理的な時空間移動でもあり、その行程は、人生の起点（生誕）、プロセス（知の発見の場、視野の拡大の場）、そして終点（死、天上の至福）に対応することが明らかになった。そして旅の「過程」で巡礼者が物語をするという着想においては、その物語自体が物理的な時空間移動を伴い、登場人物はそれに巻き込まれ、と同時に、彼らは心理的に課題を設定され、それを探求し、それを問題解決するよう促されることも明らかになった（例えば「バースの女房の話」、「郷土の話」）。この時空間移動の二重構造を通して、聴衆・読者は、人間がどのように生まれ、成長し、そして死んでゆくかという経験を拡げ、また深め、そこに潜む相対的で複雑な価値を読み解いてゆくように促された。旅の行程がこのように重なり合って展開するところにチャウサーの芸術の一端が凝縮していると言ってもよからう。

参考文献

- Andrew, Malcolm and Ronald Waldron. eds. *The Poems of the Pearl Manuscripts: Pearl, Cleanness, Patience, and Sir Gawain and the Green Knight*. London: Edward Arnold, 1978.
- Benson, Larry D. ed. *The Riverside Chaucer: Third Edition Based on The Works of Geoffrey Chaucer Edited by F. N. Robinson*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1987.
- Brewer, Derek. *Chaucer and His World*. London: Eyre Methuen, 1978.
- Burnley, D. *Chaucer's Language and the Philosophers' Tradition*. Chaucer Studies ii. Cambridge: D. S. Brewer, 1979.
- Karibe, Tsunenori et al. *A New Invitation to Chaucer's General Prologue to The Canterbury Tales*. Tokyo: Shohakusha, 2000.
- Kurath, H., S. M. Kuhn, and R. E. Lewis. eds. *Middle English Dictionary*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1952-2001.
- Macaulay, G. C. ed. *The English Works of John Gower, 2 Vols*, EETS E.S. 81, 82, 1900, 1901.
- 榎井迪夫. 『カンタベリー物語』(上, 中, 下) 東京: 岩波書店, 1995.
- 中尾佳行. 『Chaucer の曖昧性の構造』 東京: 松柏社, 2004.
- Rogers, William E. *Upon the Ways: The Structure of The Canterbury Tales*. English Literary Studies. B. C, Canada: Universtiy of Victoria, 1986.
- Schmidt, A. V. C. ed. *William Langland The Vision of Piers Plowman: A Critical Edition of the B-Text Based on Trinity College Cambridge MS B.15.17*. J. M. Dent · London: Everyman, 1995.
- Simpson, J. A. and E. S. C. Weiner. eds. *The Oxford English Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Woods, William. *England in the Age of Chaucer*. London: Book Club Associates, 1976.
- 大堀俊夫. 訳. 『詩と認知』 紀伊國屋書店, 1994. (George Lakoff and Mark Tunrer. *More than Cool Reason—A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: The University of Chicago, 1989.)

チョーサーとマンデヴィルの旅

— 中世の旅と楽しみ —

地村 彰之

はじめに

古今東西、人は旅つまり移動することを好む。過去に生きたヨーロッパ人もその例外ではない。ヨーロッパ文化はゲルマン文化、古典古代文化、キリスト教文化の三つの構成要素から成り立っているといわれる。ゲルマン民族は、ヨーロッパ地域のあちこちに移動し、進んだ文化と接触した。ヨーロッパの形成はそれらの文化の融合にとどまらず、人種混血によってヨーロッパ人種を生み出すことになったという。イギリスではゲルマン民族がとどまり、そこから新たな旅の出発が始まった。その後、ヴァイキングやノルマン人が入ってきて新しい交流が生まれ、中世を迎える。本論では、イギリスの14世紀に活躍したチョーサーとその当時の旅行記を著したマンデヴィルについて調べ、中世の旅と楽しみについて見ていく。

1 マンデヴィルの旅について

まず、そのために『ブリタニカ 2003』をもとにマンデヴィルについて紹介する。ウォーナー (George F. Warner) 編集のエジャトン写本 (MS Egerton 1982) に基づくテキストから引用しながら、その都度シーマー (M.C. Seymour) 編集によるコットン写本 (MS Cotton Titus C. xvi) に基づくテキストも参考にして、その内容を見ていくことにする。それは、前者の方が文体において独創的で与えられた出来事により調和の取れた描写へと広げていると言われるからである。『マンデヴィルの旅』は、中世にはよく知られていた書物の一つである。エルサレム巡礼の旅に出ようとする人々へのガイドブックの役目を果たただけでなく、エジプトを始め中国にまで旅を続けることが書かれている。

エジプト、パレスチナ、シリア、中央アジア、中国への旅の歴史のほかに、想像上の怪物が住んでいるたくさんの国について記述している。この後半の現実離れした箇所は、むしろ大いに評判になったという。中世の読者たちにとって、マンデヴィルの魅力はこの想像上の部分で、それは中世の動物寓話集だけでなく、『黄金伝説』やアレキサンダー物語から借用されてきた不思議な物語である。これが読者にとって驚きや驚異となり、想像力や好奇心を掻き立て、新たな探検を求めるようになっていった。それは、もう中世的な巡礼の旅というより、近世的な新しい世界への旅立ちであった。

作者の名前はイギリスの騎士サー・ジョン・マンデヴィルであると言われているが、定かではない。原作は1356年から1357年にかけてフランス語で書かれ、すぐにラテン語を始め、ほとんどすべてのヨーロッパの言語に翻訳され、英語版は1375年ごろ世に現れたという。250または300以上の写本が現存していると言われる。作者はセント・オールバンズで生まれ、1322年9月29日の聖ミカエル祭に英国を出発し、ベルギーのリエージュに到着し、そこで自分の経験について書き記すように説得される。1356年に英国に戻っている。典拠については詳しく調査されてきたが、作者は一步も冒険をせずに作品を書いたのではないかとされている。普通の感覚では信じる事が出来ないようなものたちが登場するからである。その例を次にあげる。

And in asw iles er many maners of folk of diverse condiciouns. In ane of am es a maner of folk of gret stature as ai ware geauntz, horribill and foule to e sight; and ai hafe bot ane egh, and at es in myddes e forheued. ei ete rawe flesch and rawe fisch. In anoer ile er foule men of figure withouten heuedes, and ai hafe eghen in ayther schulder ane; and aire mouthes er round schapen, lyke a hors scho, ymiddles aire brestez. In ane oer ile er men withouten heuedes; and aire eghen and aire mouthes er behind in aire shuldres. In anoer ile es a maner of folk at hase a platte face, withouten nese or eghen; bot ai hafe twa smale holes in steed of eghen, and ai hafe a platte mouth, lippliss. In anoer ile er foule men at hase e ouer lippe so grete at, when ai slepe in e sonne, ai couer all e visage with at lippe. In anoer ile er folk of lytill, as ai ware dwerghes; and ai er sumwhat mare an pigmez. ai hafe na mouth; bot ai hafe in steed of aire mouth a lytill hole, and erfore, when ai schall ete, am behoues souke it with a rede or a pype. Tunges hafe ai nane; and erfore ai speke not, but hizssez and makez signes as mounkes duse, ilke ane till oer, and ilkane of am wat wele what oer menez.

In anoer ile er folk whas eres er so syde at ai hing doune to e kneesse. In anoer ile er folk at hase fete lyke hors, and on aim ai will rynne so swythe at ai will rynne so swythe at ai will overtake wylde bestes and sla am to aire mete thurgh swyftnes of fote. In anoer ile er folk whilke gase on aire hend and on aire fete, as ai ware foure foted bestez; and ai er rowgh and will clymbe in to treesse als lightly as ai ware apes. are es anoer ile whare folk er at er bathe men and wymmen, and hase members of bathe e tane and e tother, and ilkane of am hase a pappe on e ta syde. And, when ai vse e member of man, ai get childer; and, when ai vse e membre of womman, ai bere childer. Anoer ile er es whare e folk gase on aire kneesse wonderfully, and it semez as ai schuld fall at ilke a passe; and ai hafe on ayther fote viii. taasse. it es er anoer ile whare e folke has bot a fote, and at fote es so brade at it will couer all e body and owmbre it fra e sonne. Apon is fot will ai rynne so fast at it es [wonder] to see. Also er es anoer ile whare e folk liffez all with e sauour of a maner of apple; and, if ai tharnet at sauour, alssone ai schulde dye. Many oer maner of folk er er in oer iles er aboutes, whilk ware to lang to tell all. (ウォーナー：100)

(この島々には数々の異なった種類の人々がいる。ある島では、見た目にも汚くて恐ろしい巨人のような背丈の高い人々がいる。彼らには額の真ん中に目が一つだけある。彼らは生の肉と生の魚を食べる。ほかの島では、頭のない醜い人々がいる。それぞれの肩に目があり、口は蹄鉄のように丸く胸の真ん中にある。またほかの島では、頭のない人々がおり、目と口は背中についている。ほかの島では、鼻も目もないのつべらぼうの顔をした人々がいる。しかし、目の代わりに二つの小さな穴があり、平べったい唇のない口がある。ほかの島では、日差しの中で寝ているとき、顔を覆うことができるほど非常に大きい上唇をした醜い人々がいる。ほかの島では、小人のような背丈の低い人々がいる。彼らはピグミーよりもちょっと大きい。口はないが、代わりに小さな穴があり、ものを食べる必要があるときは葦やパイプを使ってすらざるを得ない。舌がないので言葉を話さないが、修道士がする様に、お互いにシーと言ったり合図を送ったりし、それぞれがお互いの意図していることを知る。ほかの島では、膝までたれるほど巨大な耳を持った人々がいる。ほかの島では、馬のような足を持った人々がいる。非常に速く進んで走るものだから、野生の動物に自ら進んで追いつき足の速さゆえにそれらを殺し食材にしてしまう。別の島では、四

足獣のように手と足で歩く人たちがいる。彼らは毛むくじゃらで、猿のように軽く木を進んで登っていくことを好む。男であり女である人たちがいる島がある。男と女の機能を備えており、片方に胸がある。男の機能を使うときは子供を作る。女の機能を使うときは子供を生む。ほかの島では、人々は不思議なくらいに膝で移動する。まるで一歩踏み出すごとに倒れているようである。それぞれの足に8つの指がある。また別の島には、片足だけの人がいる。その足が広いものだから自ら進んで体全体を覆い、日よけをしようとする。見てびっくりするほど非常に速く走っていく。また、人々がりんごの甘い香りだけで生きている島がある。その香りを奪われてしまうと、すぐに生命を絶たれてしまうだろう。そのあたりのほかの島には、ほかにたくさんの人々がいる。すべてを語るには長くなりすぎる。) (拙訳)

ウォーナーのテキストは古期英語の文字 (ソーン) が多用されている。また、(ヨッホ) もある。それらはシーマーのテキストにはない。そして、言語的に顕著な現象は、ウォーナーのテキストは北部方言で書かれていることである。air や aim に見られる3人称複数代名詞、hizssez, makez, semez のように、動詞の3人称単数現在を示す語尾、till のような前置詞など、地方の言語特徴が見られる。シーマーにはそのようなところは感じられない。さらに、シーマーのテキストで特に気になるところは、以下の三点である。

(1) 「舌がないので言葉を話さないが、修道士がする様に、お互いにシーと言ったり合図を送ったりし、それぞれがお互いの意図していることを知る。」において、「蛇のようにシーという音を立てたり、修道士のように合図を送ったりする」(thei maken a maner of hissynge as a nedder doth. And thei maken signes on to another as monkes don) のように、具体的に蛇のイメージを使っているところである。

(2) 「別の島では、四足獣のように手と足で歩く人々がいる。彼らは毛むくじゃらで、猿のように軽く木を進んで登っていくことを好む。」のところで、「スリムで毛むくじゃら」(skynned and fedred) のように具体的にになっている。さらに喩えている動物が猿だけではなく、「リスや猿のように」(as it were squyrelles or apes) でリスの具体的なイメージも付加されている。

(3) シーマーのテキストでは最後のりんごの香りで生きている人たちのことは省略されている。具体的なイメージがわからないからであろうか。この点からすると、ウォーナーが基にしたエジヤトン写本よりもシーマーが基にしたコットン写本の方が、時間的には後で編集されたような印象を受ける。

(注：ここで、古期英語の文字 (ソーン) と (ヨッホ) について、この旅行記の中で書かれているので、取り上げる。語り手が、サラセン人たちが使っている文字 (アラビア語) を説明して

いるときに、イギリスにもアルファベット以外の文字があると述べる。ir foure letters hafe ai mare an we hafe for diuersitee of aire langage, by cause ai speke so in aire throtres; as we hafe in oure speche in Ingland twa oer letters an ai hafe in aire abce, at es to say, and , whilk er called orn and ok. (ウォーナー: 71) (彼らは言語が多様であるために我々以上に4つの文字を使う。彼らは咽頭で発音するからである。我々はイギリスでは彼らが使う abce というアルファベットにない二つの文字がある。それはつまり と である。それらはゾーンとヨッホと呼ばれる。) (拙訳) ウォーナー版ではこの二つの文字が用いられているが、シーマー版では使われていない。)

このように、額の真ん中に片目のある巨人、顔がなく肩に目のある人々、膝まである巨大な耳を持つ人々が登場してくる。想像力に訴える生き物だけでなく、歴史・慣習・宗教・伝説など様々な点で、作者の文学的な才能や独創的な想像力で活気に満ちた内容に作り上げている。作者は中世のもっとも偉大な冒険家として知られているが、伝説上の土地としてプレスター・ジョンの王国、暗黒の国などが含まれているので、後世の探検の時代になって本当の語り手としての評判を落としてしまった。

しかし、この作品の作者は、彼が生き抜いた14世紀の時代から、歴史家としてではなくて文学者として評価されていたようである。そして、チョーサーの作品の中に『マンデヴィルの旅』との関わりを感じさせるところがある。チョーサーの『カンタベリー物語』に出てくる騎士の遠征との関係である。

Ful worthy was he in his lordes werre,
 And therto hedde he riden, no man ferre,
 As wel in cristendom as in hethenesse,
 And evere honoured for his worthynesse;
 At Alisaundre he was whan it was wonne.
 Ful ofte tyme he hadde the bord bigonne
 Aboven alle nacions in Pruce;
 In Lettow hadde he reysed and in Ruce,
 No Cristen man so ofte of his degree.
 In Gernade at the seege eek hadde he be
 Of Algezir, and riden in Belmarye.
 At Lyeys was he and at Satalye,
 Whan they were wonne, and in the Grete See
 At many a noble armee hadde he be.
 At mortal batailles hadde he been fiftene,
 And foughten for oure feith at Tramysse
 In lystes thries, and ay slayn his foo.
 This ilke worthy knyght hadde been also
 Somtyme with the lord of Palatye
 Agayn another hethern in Turkye;
 And everemoore he hadde a sovereyn prys. (I(A))

47-67)

(主君との戦いにとても勇敢にたたかいました。そのうえ、異郷の国はもとよりキリスト教国にも遠征に出かけました。だれもこの騎士よりは遠くへ行った者もないくらい。そしていつもその勇気の故に名譽を与えられておりました。アレキサンドリアが占領されたとき、彼はちょうどそこにおりました。ロシアではすべての外国の騎士たちをさしおいて、たびたび食卓の最上席につきました。リトワニアにも遠征にゆきました。またロシアにも征きました。同じ階級のキリスト教徒の騎士たちにはこんなにたびたび遠征したものはありませんでした。またこの騎士はアルゼシラスの包囲戦のおり、グラナダにいたこともありました。そしてベルマリンでも戦いました。アイアスやアッタリアが占領されたときにもそこにおりました。そして地中海では名高い遠征に多く加わったことも十五たびもありましたし、アルゼリアでわが信仰を守るために三度も一騎打ちの勝負をし、そのたびに敵をたおしました。この勇敢な騎士はまたときに、パラティアの主君の味方になってトルコの別の異教徒と戦ったこともありました。そしていつも最高の榮譽を与えられておりました。) (榊井迪夫訳、以下『カンタベリー物語』の引用文は、すべて榊井訳による。)

ここでは、騎士がどこに遠征したかについて異国の地名が列挙されるが、どのような経験をしたかについては、戦いに参加して勝利を得たなど以外は具体的には表されていない。しかし、マンデヴィルの旅行記はその具体例を示してくれるかもしれない。だとすると、作者チョーサーがどのような遠征を頭においていたのかもわかる。ただ、チョーサーの場合は、事実、イタリア、フランスなど海外に遠征している。つまり、チョーサーの旅は実体験から得た旅が含まれており、その経験が『カンタベリー物語』などの作品中に間接的に語られている場合もあるので、すべてが書物などから得た知識に基づいた地名だけではないのかもしれない。その点がチョーサーとマンデヴィルの違いでもある。

ベネットによると、『マンデヴィルの旅』は、14世紀の後半英国で広まり、その絶大な人気は着実に勢いを増していた。チョーサーがそれを読んだことは恐らく間違いないだろうと思われる。ベネットは「近習の物語」にその影響が見られるという。ロビンソン版は、アジアにおける最も重要な旅の説明を指摘しているが、『マンデヴィルの旅』の名前は出していない。ベンソン版では、この旅行記がモンゴルの食習慣の詳細についていくらか情報提供したかもしれないと述べられており、67行から71行の中で「昔の騎士たちが話しているように」(“as tellen knyghtes olde”)は『マンデヴィルの旅』から情報を得たのではないかというべ

ネットの論考を取り入れている。近習は東方の奇跡の話を始めているので、その当時最も人気のあった話題を扱う作品と、チョーサーの時代から少なくともコールリッジの時代まで若者の想像力に訴えた『マンデヴィルの旅』のことを、暗にほめかしてもおかしくはない。この作品は、多くの聴衆に対してもそうであったように、チョーサーにも知られていたと考えられる。

Eek in that lond, as tellen knyghtes olde,
Ther is som mete that is ful deynthe holde
That in this lond men recche of it but smal;
Ther nys no man that may reporten al.

(「近習の物語」V(F) 69-72)

(またその国には、昔の騎士たちが話しているように、とりわけご馳走だと考えられている、ある種の肉の料理があります。ところがそれはこの国では大した値打ちもないと人から顧みられておりません。すべてのことを伝えることのできる人は一人だけではありません。)

モゼレイは、マンデヴィルと同時代の文学作品の関係を次のように説明している。現存している非常にたくさんの写本の数から判断すると、『マンデヴィルの旅』は長期間にわたって人の心をとらえてきた。特に1400年以後、この作品から借用することはごく普通であった。また、14世紀後半では、チョーサーだけでなく『真珠』の詩人などの頭韻詩人に影響を与えたが、ガワー、ホックリーブ、ラングランドなどにはこの作品を読んだという兆候がない。さらに、「近習の物語」において、聴衆がよく知っている『ガウエイン卿と緑の騎士』の始まりの場面を用いている。

以上のことから、『マンデヴィルの旅』と頭韻詩復興との繋がりについて一つの仮説を考える。マンデヴィルが生まれたところが、頭韻詩復興の舞台になっているところで、旅行記の優れた英語訳の一つであるエジャトン版は北部方言で書かれており、他にも北部の影響を感じさせるテキストがあるようである。さらに、チョーサーと『真珠』詩人との繋がりも指摘されている。アイデアの伝達は、ロンドンから地方へというように一方通行であることがほとんどであったようで、ヨーロッパからの新しいアイデアやファッションは、まず首都に入ってきてそれが地方に伝播されたという。チョーサーは、頭韻詩を書いた詩人たちやその人たちが好んで用いた題材についてよく知っていたのではないか。そうすると、「近習の物語」が、どのような聴衆を対象にして書かれたかは見えてくる。「家扶の話」で使われている北部方言や「教区司祭の話」のプロローグにある「ラム、ラム、ルフ」(“rum, ram, ruf”)もその関係でとらえることも可能である。(ただし、地村2000では北部方言とノーフォークとの繋がりを指摘した。作品の背後には、いろいろな要素が関わっていることがわかる。)

メイは、マンデヴィルと『名声の館』の言語的なつながりを次のように述べている。その繋がりを反復語である「新しい事柄」(“newe thinges”), 「新しい知らせ」(“newe tydynge”)を中心にしながら、両作品の言葉の上での共通性と主題の類似性を認めたいという論考である。「国」(“country”)という語も含めて、両者を比較することも必要であろう。

このように、マンデヴィルとチョーサーの関係が存在したと見る見解が多い。そこで、チョーサー自身どのような旅をしたかについて、まず調べる。次に、チョーサーの『カンタベリー物語』における旅とマンデヴィルとの関係について調べる。そして、最後にチョーサーの『名声の館』における新しい旅について述べ、その旅とマンデヴィルとの繋がりについて考察し本章を終えたい。

2 チョーサーの旅

オーラーが指摘しているように、外交使節を通じての交流は国々や文化をお互いによりよく知らせるようになることに役立ってきた。新しい考えに対する好奇心を引き起こしたり、それを意識させることになった。外交官の相互交流や外交使節が本国にもたらした説明によって、ヨーロッパは他の地域以上に外部の世界に対してより許容力があつたといえる。チョーサーはそのような外交使節として外国に旅をし、母国に帰ってからは、そこで体験したことを自らの作品の中に表そうとしたのである。

チョーサーが生きた14世紀は、政治的、経済的、宗教的、社会的に変革期であった。イギリスとフランスとの間で100年戦争(1337-1453)があつた。エドワード三世(1312-1377)から幼少のリチャード二世(1377-1399)へ政権が移り、さらにチョーサーが亡くなる前年にヘンリー四世(1399-1413)が王位を得た。また、黒死病がはやった。ローマ教会の大分裂により、教皇政治が衰退し、過激な宗教改革運動が勃発した。そのような激動の時代に、チョーサーはエドワード三世・リチャード二世の宮廷に仕えた。エドワード三世の軍に従い、フランス遠征に加わったが、ランスの近くで捕虜となり、身代金を払って自由の身になっている。また、外交的使者として、フランス、イタリア、フランドル地方、スペインへ派遣された。その後、ロンドンの税関長としての公務に就き、収入面では安定していたが、訴訟事件と農民一揆が起これ、この時期チョーサーは精神的な危機を感じていたと言われる。しかし、チョーサーはケント州の治安判事及び国会議員、工事監督官、サマセット州の林野官として、公的な仕事を最後まで勤めた。このように、チョーサーは変化に富んだ人生の旅を生涯続けたのであつた。

このようなチョーサーの一生の中で、特に外交的使者としてフランス、イタリア、フランドル地方、スペインへ派遣されたことについて、グレイ氏の『オックスフォード・コンパニオン』を頼りにまとめる。

まずチョーサーの時代のフランスは、フィリップ六世(1350年没)、ジョン二世(1350-1364)、チャールズ五世

(1364-1380), チャールズ六世 (1380-1422) というように、4代も国王が変わった時代であった。非常に人口の多い豊かな国であったようで、ヨーロッパの中でも大変大事な役割を果たしていたといわれる。1359年に、チョーサーはフランスには軍務・国務に携わる仕事でライオネル王子とともに遠征した。エドワード三世が1359年終わりから1360年始めにかけて包囲していたランスに近いレテルにいた。その戦いの中で捕虜になり、1360年3月1日までは釈放されたという記録が残っている。恐らく彼はフランス語を第二言語のように使用できたのであろう。ただし、彼の友人でありライバルであったガワーと違って、フランス語では作品を書かなかった。よく指摘されることであるが、女子修道院長の話し振りをパリのフランス語ではなくてストラットフォード・アト・ボウエ流の訛りであったと皮肉ったことからして、チョーサーはパリのフランス語に近いものを身につけていたと考えるのが筋であろう。当然、彼の実家がぶどう酒の商売をしていたので、ぶどう酒の商いをする現地人のフランス語に身近なところで接していたと考えられる。フランスでは見聞を広め、文化的な雰囲気をつ分に味わい、結果として自分なりに新しく作り変えることによって、彼の新しい文学を生み出していったのであろう。

1366年の春、チョーサーと三人の同行者が、ナバル(スペイン王国)のチャールズ二世によってスペインの通行許可を得たという文書が残っているという。聖ジェームズ寺院への巡礼の旅に出かけた可能性もあるというが、カスティリア王ペドロとの外交上の関係であったとも言われている。

チョーサーは、イタリアには二度訪れている。1368年にドーバー海峡を渡る許可書を王室から得た。その頃ミラノに行ったかもしれないと言われている。ただし、イタリアへの旅をしたという最初の記録は1372年から1373年にかけてである。それが一度目の旅である。港の使用権に関してジェノバ共和国の提督と交渉するためであった。金融上の問題について取り決めをするために、フローレンスも訪れた。ここでチョーサーはイタリア文化に直接触れた。彼自らが自主的に申し出たことであったかどうかはわからないが、チョーサーの文学に与えた影響は計り知れないものであったといわれる。ペトラルカやボッカチオに出会ったかどうかはわからないが、彼らの名声を耳にしていたことは事実であろう。そして、彼らの作品つまり写本に接していた可能性がある。二度目の旅は、1378年であった。イタリアのロンバルディに国王の戦争の件で、ミラノの統治者バーナーボ・ヴィスコンティと義理の息子で将軍であるジョン・ホークウッド卿と取り決めをすることであった。このように、直接的にイタリアの文学と関わりを持つために旅をしたのではなくて、あくまでも彼の公務としての役目を果たすために、イタリアを訪問したのであった。しかし、それがイタリア文化と芸術に結びつくようになったのである。

フランドル地方は、14世紀までにイギリスと布地貿易があったため非常に栄えたところであった。チョーサーは、1377年に基金をもらってフランドルへの使節団としてトーマス・パーシー卿とともに訪れたことになっている。フランドルは、貿易ルートとしてイギリス経済にとって重要であった。商人は行き来し、羊毛がもっとも重要な商品であった。チョーサーの父親は穀物を船で運ぶ許可証をもらっており、帰りにフランドルの織物・布・服を運んだのである。チョーサーの妻はフランドルの騎士の娘であった。チョーサーにとってフランドル地方は非常に身近な存在であったと思われる。「近習の物語」を次節では扱うが、それを語る近習自身フランドルのことをよく知っていたようである。

With hym ther was his sone, a yong SQUIER,
A lovyere and a lusty bachelier,
With lokkes crulle as they were leyd in presse.
Of twenty yeer of age he was, I gesse.
Of his stature he was of evene lengthe,
And wonderly delyvere, and of greet strengthe.
And he hadde been somtyme in chyvachie
In Flaundres, in Artoys, and Pycardie,
And born hym weel, as of so litel space,
In hope to stonden in his lady grace. (I(A) 79-88)

(騎士には息子の若い近習が従っておりました。恋をしている、見るからに元気のいい若者でした。髪はまるでこてでもかけたように巻き毛になっておりました。年のころは二十歳くらいだったのでしょうか。背丈はほぼ中背でおどろくほど敏捷、それにたいへん力もありました。彼はすでにフランドル地方やアルトワやピカルディに遠征に出かけたこともありました。そして愛をささげる貴婦人の愛顧にあずかりたいと若いのに立派な振舞いをいたしました。)

チョーサーは、この近習にフランドルへの旅をした自分の若かりし頃の姿を描いたのかもしれない。

以上、チョーサーは自らの公務でフランス、フランドル、スペイン、イタリアへと旅をしたのであるが、それが楽しみとなり、彼の文学に大きな遺産を残したといえる。

3 『カンタベリー物語』における東方への旅

チョーサーの「近習の物語」は、異国情緒にとんだ作品である。特に英国から見た東方の国モンゴルや中国のことが描かれている。チョーサーはそこまでは実際旅をしなかったであろうから、その地のことを語るには何かその基になる資料があったと思われる。その一つがマンデヴィルの旅であったかもしれない。「近習の物語」の内容は以下の通りである。

(第一部) モンゴルの地にカンヴィウスカンという偉大な王がいた。アルガルシフとカンバロという二人の息子と

カナセーという非常にきれいな娘がいた。20年の治世を祝うために誕生日の祝宴を催した。そこに手に鏡を持ち、黄金の指輪をつけ、脇に剣を持っている青銅の馬にまたがる一人の騎士が入ってきた。そして、アラビアとインドの王が祝宴をお祝いしてこの馬を献上されたことを告げる。その馬に乗れば、一日の間に望む所はどこにでも行くことが出来るという。

And [The kyng of Arabe and of Inde] sendeth yow,
in honour of youre feeste,
By me, that am al redy at youre heeste,
This steede of bras, that esily and weel
Kan in the space of o day natureel -
This is to seyn, in foure and twenty houres -
Wher-so yow lyst, in droghte or elles shoures,
Beren youre body unto every place
To which youre herte wilneth for to pace,
Withouten wem of yow, thurgh foul or fair;
Or, if yow lyst ot fleeen as hye in the air
As dooth an egle when hym list to soore,
This same steede shal bere yow evere moore,
Withouten harm, til ye be ther yow leste,
Though that ye slepen on his bak or reste,
And turne ayeyn with writhyng of a pyn. (V(F)
113-127)

(アラビアとインドの王なるわが主君がこの厳かな祭りの日に、あなたにあたう限り最善のご挨拶をおくり、あなたの祝宴の名誉のために、あなたの命に欣然として服するこの私めを通じて、この真鍮の駿馬をお贈りになりました。さて、この駿馬は自然の一日の間に、つまり、二十四時間の間ということですが、この間あなたの好み給うところいずこなりとも早魃に際しても、驟雨にあつても、あなたの御心が行かんと望み給うどの場所にも、いとも易々とまた立派に玉体をお運び申すことができます。天候の善し悪しにかかわらず玉体を損なうことなしに。あるいはまた、もし鷺が空高く舞い上がるのを望むごとく、天高く飛ばんと思し召さば、これなる同じ駿馬は玉体の望ませ給うところまで、その背に眠りまた休ませ給うともなんら危害を与えることなく、さらに先へお運び申すとともに、ピンを廻すだけでまたもとへ帰って参ります。)

鏡と指輪はカナセーへのプレゼントであった。鏡を使えば起こらんとするどんな災難であつても、また恋人の背信行為も見ることが出来、指輪によって鳥たちの言語が理解できるようになるという。

“This mirour eek, that I have in myn hond,
Hath swich a myght that men may in it see
Whan ther shal fallen any adversitee
Unto youre regne or to youreself also,
And openly who is youre freend or foo.
“And over al this, if any lady bright
Hath set hire herte on any maner wight,
If he be fals, she shal his tresoun see,
His newe love, and al his subtiltee,
So openly that ther shal nothyng hyde.
Wherfore, ageyn this lusty someres tyde,
This mirour and this ryng, that ye may see,
He hath sent to my lady Canacee,
Youre excellente doghter that is heere.
“The vertu of the ryng, if ye wol heere,
Is this: that if hire lust it for to were
Upon hir thombe or in hir purs it bere,
Ther is no fowel that fleeth under the hevene
That she ne shal wel understonde his stevene,
And knowe his menyng openly and pleyng,
And answeere hym in his langage ageyn;
And every gras that groweth upon roote
She shal eek knowe, and whom it wol do boote,
Al be his woundes never so depe and wyde. (V(F)
132-155)

(私が持っていますこの鏡もまた、いつあなたの王国に、また、あなた自身に逆境が降りかかってくるかその中に見ることができ、誰があなたの友であるか、それとも敵であるかを、公然と知ることができるような力を持っています。なかでも、もし誰か美しい貴婦人が、どんな人に思いを寄せたとしても、その人が不実であるならば、その裏切り行為を、またその新しい愛する人を、またすべて彼の策略を公然と彼女に示すので、なにものも隠せるものはないのです。そこで、この楽しい夏の季節に際して、あなたがご覧になっているこの鏡とこの指輪を、わが主君はここにいますあなたの優れてうるわしき愛娘、わが貴婦人カナセーに贈り給うたのであります。この指輪の力は、もしお聞きいただきますなら、こうなのでございます。すなわち、もし彼女がそれを親指におはめになるか、それとも財布の中にお持ちになるか、お好みのままにいたされるならば、天が下を飛ぶ鳥にして、彼女がその声をよく理解し、その意味をはっきりと明らかに知り、その鳥の言葉でお答えになれないような鳥はいませぬ。また、根を持つすべての草を彼女はよく知り、誰にそれが役立つかもお知りになることでしょう。たとえその人の傷口がどんなに深くまた広がっていくとも。)

剣は鎧の上からでも切りつけることが出来、傷を受けたものは剣の平で打たれるまで癒されないと。

“This naked swerd, that hangeth by my syde,
Swich vertu hath that what man so ye smyte
Thurghout his armure it wole kerve and byte,
Were it as thikke as is a branched ook;
And what man that is wounded with the strook
Shal never be hool til that yow list, of grace,
To stroke hym with the plat in thilke place
Ther he is hurt; this is as muche to seyn,
Ye moote with the platte swerd ageyn
Stroke hym in the wounde, and it wol close. (V(F)
156-165)

(わたしの脇に下がっているこれなる裸の剣は、どのような人をあなたがそれでうちつけられようと、必ずそれはその人の甲冑を切り貫き、深く食い込むような力をもっています。たとえその甲冑が枝の生い茂る榎の木のように厚いとしましても。そして、剣の一撃を受けて傷ついた人がどんな人であれ、その人の傷ついた同じ場所をあなたが親切なお心から剣の平で進んでお打ちになるまでには、傷の癒えることは決してないでしょう。このことはつまり、あなたが剣の平でその人の傷を打ち返さなければならないというのにほかなりません。そうすれば傷口は閉じるのです。)

この騎士は部屋に案内され鎧を脱ぐ。人々は馬と魔法の贈り物に驚き、祝宴は朝まで続く。

(第二部) すべてのものが深い眠りに陥っていたが、カナセーは早朝公園に出て行く。

The vapour which that fro the erthe glood
Made the sonne to seme rody and brood;
But nathelees it was so fair a sighte
That it made alle hire hertes for to lighte,
What for the seson and the morwenyng,
And for the foweles that she herde syng.
For right anon she wiste what they mente
Right by hir song, and knew al hire entente. (V(F)
393-400)

(大地からゆらゆらと立ち昇った蒸気が太陽を赤く大きく見せていました。だが、それにもかかわらず、とても美しい眺めでしたので、季節のせいもあり、また早朝のせいもあり、また鳥たちの歌声が聞こえてくるせいもあって、彼女らの心は皆軽やかになりました。彼女には鳥たちの言う意味がまさにその歌によってすぐにわかりました。そして彼らの意

図を知りました。)

鳥たちの声を聞き、指輪のおかげで、言っていることの内容を理解することが出来る。雌のハヤブサの悲しい嘆きの声をふと聞いてしまう。不義の愛人に裏切られたという。その鳥はカナセーの膝の上で気を失ってしまう。同情の気持ちから、薬草と軟膏で大事に扱いベッドのそばの囲いに入れておく。そして、愛人を取り戻した話、カンヴィウスカンが多くの町を勝ち取った話、アルガルシフがテオドラという妻を得たこと、カンバロのカナセーのための戦いなど話すことを、語り手は約束する。

(第三部)

Appollo whirleth up his chaar so hye
Til that the god Mercurius hous, the slye - (V(F)
671-72)

(陽の神アポロがその戦車を空高く駆けめぐらし、かの狡猾なるマーキュリー神の館にのり入れて行く)

この作品は、この二行で終わってしまう。トパス卿の話のように、尻切れトンボになってしまう。内容にあまり変化がなく、延々と単調なストーリーが続くことを語り手は意識したのかどうかはわからないが、聴衆を目の前にしている語り手の変化が読み取れる。マンデヴィルは旅を続け最後の終着点まで到達するのであるが、チャーサーの方は途中で方向転換をしてしまう。逆に『カンタベリー物語』の構成としては、単調さを抜け出すきっかけを作ったのかもしれない。

4 『名声の館』における旅

チャーサーの『名声の館』における新しい旅について、「新しい事柄」「newe thinges」や「新しい知らせ」「newe tydynges」の表現を中心に見ていく。旅をすることによって新しい知らせを得ることや経験ある人たちに出会うことが、その当時の人たちには楽しみであった。まず『名声の館』では、夢を見る詩人、鷲に寄せられて旅をする詩人、音声の旅(音声の発生と名声の館から飛び出していく様々な価値観を伴う声の旅)、そして最後に「とても権威のある人」(“a man of auctoritee”)との出会いがあった。

中世においても、旅の速さに対する憧れは当然あった。現代では当たり前である、音より早く旅をすることは、中世人には夢であった。魔法の指輪によって、行きたい所へは何処でも行くことが出来ればよかったのである。これは中世の人たちの旅に対する夢であったであろう。チャーサーの夢物語詩の夢は、中世人の素早く飛んでいける旅に対する憧れを表しているのであろうか。ここでは魔法の指輪の代わりに、鷲が語り手を新しい情報で満ち溢れている館へと運んでくれる。

素朴な詩人は鷺が言う「言葉」(“speech”)について疑いの気持ちを表す。すべての“speech”が名声の館に届くというからである。ここで鷺は“speech”における「音声」(“sound”)の問題を議論する。日常使っている“speech”の“sound”にどのような物理の法則が関わっているか教えてくれる。鷺は、大学の教授であり万有引力や波動の法則をよく知っているかのように、その法則を詩人に講義する。ここで鷺によって次々に伝達されてくる新しい“tydynges”は「自然」(“kynde”)の法則に基づいている。

“Geoffrey, thou wost ryght wel this,
That every kyndely thyng that is
Hath a kyndely stede ther he
May best in hyt conserved be;
Unto which place every thyng
Thorgh his kyndely enclynyng
Moveth for to come to
Whan that hyt is away therfro;
.....
That every thyng enclyned to ys
Hath his kyndelyche stede:
That sheweth hyt, withouten drede,
That kyndely the mansioun
Of every speche, of every soun,
Be hyt eyther foul or fair,
Hath hys kynde place in ayr.
And syn that every thing that is
Out of hys kynde place, ywys,
Moveth thidder for to goo,
.....
Than ys this the conclusyoun:
That every speche of every man,
As y the telle first began,
Moveth up on high to pace
Kyndely to Fames place. (729-852)

(ジェフリー、おまえもこのことは分るだろうが、自然界に存在するものはすべて、それが最もよく保存される本来の場所というものがある。そこから離れると、すべてのものが、その生来の性質からそこに移動してゆくのだ。すべて、そこに行く傾向のある場所に、確かに、その本来の住み家があるのだ。そのことは、とりもなおさず、言葉や音声はすべて、美声であろうと、悪声であろうと、本来の住み家は、空中にあることを証明している。本来の場所から出て、そこから離れているものは、私がすでに証明した如く、すべて、もとの場所へ確かに移動するのだから、どんな音も、自然に上昇し、すべて、本来の場所に至ることは、明らかだ。従って、結論は、こうだ。誰の言葉もすべて、私が最初に話した如く、本来の性

質から、高く上昇し、名声の女神のところに至るのだ。) (塩見知之訳、以下『名声の館』の引用文はすべて塩見訳による。)

ここでは、“kynde”から派生した形容詞や副詞が繰り返し使われている。あらゆる種類の新たな“tydynges”は、“kynde”のありのままの姿に支配されながら、名声の館にやってくる。そこで、詩人は自分の“experience”つまり自分の目と耳を最大限に使って、その“tydynges”を調査しようとする。

この鷺は、“kynde”の法則によってその館に運ばれる音は真実と虚偽の両方から成り立っているという。

“What?” quod I. “The grete soun,”
Quod he, “that rumbleth up and doun
In Fames Hous, full of tydynges,
Bothe of feir speche and chidynges,
And of fals and soth compounded. (1025-29)
(「何ですか?」と私は聞いた。「大きな音だよ。」と彼は言った、「名声の館の中を上へ下へとうなっているのだ。この館は、知らせでいっぱい、甘言や、悪口や、真実の言葉や、虚偽の言葉が入り混じっているのだ。)

両極端な価値が名声の館には存在している。詩人はその館に到着し、鷺は詩人にその前で新しいことを学習させるために置き去りにする。新しい世界の発見であろう。真実と虚偽が両義的に混合されている複合的価値について客観的な判断を下す必要に迫られる。

詩人は、追い求めてきた新しいことをまだ見つけることが出来ないでいる。詩人は名声の女神に自分のアイデンティティを尋ねられたとき、断固として自分の立場を述べる。

For what I drye, or what I thynke,
I wil myselfen al hyt drynke,
Certeyn, for the more part,
As fer forth as I kan myn art.” (1879-82)
(何を考え、何を悩もうと、それをすべて、飲み込むつもりなのだから。確かに、技巧を知っている限り、その大部分を、飲み込むつもりなのだから。)

この引用文は、詩人が創造しようとしている「技巧」(“art”)への強い意識を示している。“art”を最大限利用して、表現したいものを少しでも表現できればいいのである。“art”によって表される内容は気まぐれな判断によってなされるような偽造されたものであってはならない。今日まで名声を求めてきた人々はもう詩人には新鮮ではなく

なったようである。すべて古い世界に属し、気まぐれな名声の女神によって支配されているからである。

そこで、詩人はさらに明確に自分の立場を明らかにする。

Somme newe tydynges for to lere,
Somme newe thinges, y not what,
Tydynges, other this or that,
Of love or suche thynges glade. (1886-89)

(新しい知らせ、私の知らない新しい事柄、愛の知らせや、喜びのおとずれをあれこれ知るためだ。)

形容詞の「うれしい」(“glade”)と繰り返される形容詞「新しい」(“newe”)から判断して、“tydynges”は人々を新鮮な気持ちにし、楽しませるものであろう。しかし、噂の館には噂話とおしゃべりで満ち溢れている。この館は詩人が求めたものではなかった。まるで“tydynges”の母親とも言われ、名声の女神と同じく気まぐれである偶然(“Aventure”)のみを満足させているかのようであった。

そのとき、賢明な鷲が、今では「わたしの鷲」(“myneagle”)になっているが、再登場し、最後の「新しい知らせ」(“newe tydynges”)を伝える役割を果たす。「すると家の回転が止まったようだった。」(“me thoughte hit(= this hous) stente” (2031))という事実によって、詩人が落ち着きを取り戻したように思われる。「床」(“flor”)の上に立つことが出来た。ここで今まで出会ったことがないような人々に出会う。あまりに大勢いるのでその中に足を踏み入れることが出来ないくらいである。人々は一見真実と思えることを伝え、伝達の自然の法則に依存しながら、次々にそれを拡大していく。彼らは知らせが“olde”になる前に伝えていく。“tydynges”が真実であろうと虚偽であろうとお構いなしのようである。

最終的に彼は「愛の知らせ」(“tydynges of love”)を聞く。愛に関する新しい情報を学んだ後、真実と虚偽が見事にお互い混ざり合った、複雑な愛の世界の中に入っていくことを決める。「お互いに混ざり合おう」(“We wil medle us ech with other,” (2102))や「あゝ、この家は、いつも、真偽の混ざった知らせでいっぱい袋や、全く、うそだけの袋をもった船乗りや、巡礼者で満ちあふれていた。」(“And, Lord, this hous in alle tymes / Was ful of shipmen and pilgrimes, / With scrippes bret-ful of lesinges, / Entremedled with tydynges, / And eek allone be hemselfe.” (2121-25))に見られるとおりでである。様々な愛の両面的価値が存在している複雑な世界の中で生きながら、どのような名声を求めていくかがつかめるようになる。旅を続けた詩人が、偶然自信を与えてくれる人物と出会った。ここで、彼の名声は「権威」(“auctoritee”)と結びついたのである。

「とても権威のある人」(“A man of gret auctoritee”)が、最後の舞台に登場する。

Atte laste y saugh a man,
Which that y [nevene] nat ne kan;
But he semed for to be
A man of gret auctorite.... (2155-58)

(ついに、私は、ある人を見た。その名は、わからないが、とても権威ある人のように思われた。)

詩人の想像力の中に現れたもっとも権威ある人は、真実を告げる人であったように思われる。最初の段階から真実を追い求めてきた詩人は、たび重なる実験という旅を続けながら、最終段階で真実の知らせを伝えてくれる人物に出会ったのである。この作品が未完であると言われようとも、この表現は、この作品と後の名作との架け橋となり、旅を続ける詩人に本当の名声を伝達する役割をするといっても過言ではない。

おわりに

『名声の館』に登場する鷲の働きを、『マンデヴィルの旅』では作者マンデヴィルが実践したのかもしれない。次々と新しい知らせを、それがたとえ自分の目で見ただけでなかったにせよ、読者に伝えてくれたからである。その点でチャオサーの『名声の館』と『マンデヴィル旅』は繋がってくる。

『マンデヴィル旅』では、最後の章で「新しい事柄」(“new things”)についてつぎのように説明されている。

are er many oer cuntreez and oer meruailes whilk
I hafe not sene, and erfore I can not speke properly of am; and also in cuntreez whare I hafe bene er many meruailes of whilk I speke not, for it ware owere lang to tell. And also I will tell na mare of meruailes at er are, so at oer men at wendez ider may fynd many new thingez to speke off, whilk I hafe not spoken off. For many men hase grete lykyng and desyre for to here new thinges; and rfore will I now ceesse of tellyng of diuerse thingez at I saw in ase cuntreez, so at ase at couetez to visit ase cuntrez may fynd new thinges ynewe to tell off for solace and recreacioun of aim at lykez to here am. (ウォーナー: 155) (私が見てこなかった国や不思議なことがほかにたくさんある。それで、そのことについて適切に言う方法を知らない。また、私が行ったことがある国で話していない不思議なことがたくさんある。というのは、話すともあまりにも長くかかると思われるからだ。そして、またそこにある不思議なことについてこれ以上お話するつもりはない。それで、そこに行くほかの人が、私が話さなかったことで、話すべき新しいことをたくさん

見つけることが出来る。というのは、多くの人は新しいことを聞くのが大好きだし、そのように大いに望んでいるからである。それで、私は、今そのような国で見てきた様々な事柄について語ることを止めたいと思う。そのような国を訪れることを切望する人は、新しいことを見つけてくる事が出来る。それらを知る事が好きな人たちの慰めと気晴らしのために、語るべき十分新しいことを。) (拙訳)

かくして、大航海時代の幕は開けた。それは中世の巡礼の旅の新たな展開であった。人々は聖地を訪れるという神聖な巡礼の旅から出発し、人間に本来備わっている新しい発見の希求という、楽しみのための勇敢な探検の旅を続けることになった。人々は、新天地・新世界に向かって活力に満ち溢れて、いや食欲なまでに精力的に旅立って行ったのである。

テキスト

Benson, L.D. ed., *The Riverside Chaucer*, 3rd ed. Boston: Houghton Mifflin, 1987.
 Seymour, M.C. ed., *Mandeville's Travels*. Oxford: OUP, 1967.
 Warner, G.F. ed., *The Buk of Johnm Maundeuill Being the Travels of Sir J.Mandeville, Knight 1322-1356: A Hith-*

erto Unpublished English Version from the Unique Copy (Egaerton MS, 1982) in The British Museum. Westminster, London: Nichols and Sons, 1889.

主要参考文献

Bennett, J.W. "Chaucer and *Mandeville's Travels*," *MLN* 68 (1953), 531-34.
 Bennett, J.W. *The Rediscovery of Sir John Mandeville*. New York: The Modern Language Association of America, 1954.
 Brewer, D.S. *Chaucer*. London: Longman, 1960, 1973³. *Britanica* 2003.
 Cook, A.S. ed., *A Literary Middle English Reader*. New York: Ginn and Company, 1915.
 Dyas, D. *Pilgrimage in Medieval English Literature 700-1500*. Cambridge: D.S.Brewer, 2001.
 福井秀加, 和田章監訳『マンデヴィルの旅』東京: 英宝社, 1997.
 Gray, D. ed., *The Oxford Companion to Chaucer*. Oxford: OUP, 2003.
 Jimura, A. "Chaucer's Use of 'soth' and 'fals' in *The House of Fame*," *Philologia* 23 (三重大学英語研究会), 1991, 11-35.
 地村彰之「*The House of Fame*における対照語法とその用法」『英語英文学研究とコンピュータ』(齊藤俊雄編) 東京: 英潮社, 1992, 195-213.
 地村彰之「チヨースーの英語に見る異文化」原野昇, 水田英実, 山代宏道, 地村彰之, 四反田想共著『中世ヨーロッパに見る異文化接触』広島: 溪水社, 2000, 127-173.
 地村彰之「チヨースーの英語における多元性」原野昇, 水田英実, 山代宏道, 地村彰之, 四反田想共著『中世ヨーロッパ文化における多元性』広島: 溪水社, 2002, 79-118.
 地村彰之「チヨースーと格言的表現—複眼的思考の一考察—」原野昇, 水田英実, 山代宏道, 地村彰之, 四反田想, 大野英志共著『中世ヨーロッパと多文化共生』広島: 溪水社, 2003, 71-109.
 Jusserand, J.J. *English Wayfaring Life in the Middle Ages*, translated from the French by L.T.Smith. London: T. Fisher Unwin, 1891.

菅野政彦『ジョン・ガワー研究』東京: 英宝社, 2002.
 Kohanski, T. *The Book of John Mandeville: An Edition of the Pynson Text with Commentary on the Defective Version*. Temple, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001.
 Labarge, M.W. *Medieval Travellers: The Rich and Restless*. London: Hamish Hamilton, 1982.
 榊井迪夫『チヨースー研究』東京: 研究社, 1962, 1973².
 榊井迪夫『チヨースーの世界』(岩波新書) 東京: 岩波書店, 1976.
 榊井迪夫訳『完訳カンタベリー物語』東京: 岩波書店, 1995.
 May, D. "Mandeville's Travels, Chaucer, and *The House of Fame*," *Notes and Queries* ns 34 (1987), 178-82.
 Moseley, C.W.R.D. "Chaucer, Sir John Mandeville, and the Alliterative Revival: A Hypothesis concerning Relationships," *Modern Philology* 72 (1974), 182-84.
 Moseley, C.W.R.D. tr., *The Travels of Sir John Mandeville*. Penguin Books, 1983.
 Ohler, N. *The Medieval Traveller*, translated by C. Hillier, Cambridge: The Boydell Press, 1989.
 Pearsall, D. *The Life of Geoffrey Chaucer*. Oxford: Blackwell, 1992.
 鯖田豊之『ヨーロッパ中世』(世界の歴史9) 東京: 河出書房新社, 1989.
 塩見知之訳『チヨースーの夢物語詩』東京: 高文堂, 1981.
 Ward, A.W. and A.R.Waller ed., *The Cambridge History of English Literature*. (Vol.II). Cambridge: Cambridge UP, 1908.
 Zacher, C.K. *Curiosity and Pilgrimage*. Baltimore and London: The Johns Hopkins UP, 1976.

中世の〈旅する人〉

— 天のエルサレムと地のエルサレム —

水田 英実

1 はじめに — 旅と巡礼 —

試みに「旅」ということばを辞書で引いてみると、普段住んでいる所を離れて一時よその土地に行くことを意味するとある。じっさいの用例では、もう少し心理的・身体的なニュアンスが、付け加わっていることが多いのではないかとも思う。しかし、そういう付帯性をすべて切り捨ててしまえば、要するに時空間の移動を旅と呼んでいるということになりそうである。

たしかに最近はいろいろな交通手段が発達し、高速化・多様化しているから、思い立ったら、適当な乗り物を駆使してその日のうちに地球の裏側まで行くことも簡単にできてしまう。旅情を味わう暇もないわけである。反対に、野宿をいとわず徒歩で何日もかけて旅行をするなどという人はきわめてまれであり、ときどき大事故がおこることがあるので油断は禁物であるけれども、基本的に移動の安全性と快適性が十分に確保されるようになった昨今では、その昔、旅をするときは誰しも魔よけの草を結び、それを枕にして野宿を重ねたから、「草枕」といえば「旅」を連想させるなどという枕詞の説明をしても訝しがられるのが落ちであろう。

「巡礼」の旅の場合はどうか。「お遍路」と呼ばれる霊場巡りは、有名な四国八十八カ所巡りの場合など、いまでも年間20万人ともいわれる人たちが、金剛杖を携え、白装束に身を包んで訪れているという。もっともその大半は、バスや自動車を利用して巡拝をする人たちであって、約1200キロ（自動車なら約1400キロ）の道程を40日ほどの日程で歩き通す人は、それほど多くないとも聞く。

〔補足〕真言宗を開いた空海（弘法大師、774-835）の身代わりとして金剛杖を持ち（つまり同行二人）、空海にあやかって、かつて空海が修行をした霊場（札所）ごとに参拝のしるしの札を納めながら、1番（徳島県・霊山寺）から88番（香川県・大窪寺）まで順に巡り終えると、満願（結願）の日を迎えることになる。しかしこの四国巡礼も、西国巡礼と同様、既に江戸時代に大衆化・風俗化して今日にいたっており、物見遊山の性格も帯びていて、必ずしも宗教行為として明確に自覚されているわけではない。その反面、あくまでも霊場（聖地）を巡る行為として、何らかの宗教性を帯びていることも否定できない。

西国巡礼は、和歌山県那智の青岸渡寺から大阪・奈良・京都・滋賀の諸寺を経て、岐阜県谷汲の華嚴寺にいたる三十三所観音霊場巡りである。起源については8世紀に初瀬寺（長谷寺）の徳道

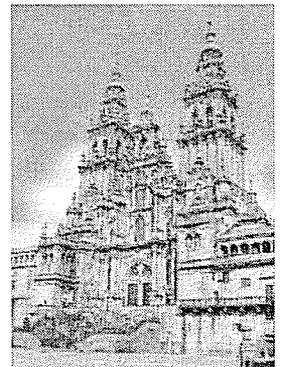
上人、あるいは10世紀に花山天皇が始めたというがはっきりしない。江戸時代には板東三十三所や秩父三十三所を巡る観音巡礼も行われるようになった。このほか伊勢参りや熊野詣も、江戸時代に大衆化したことにより、盛んに行われるようになった。

ヨーロッパでも、中世以来、キリスト教の三大聖地（エルサレム、ローマ、コンポステラ）をめざして盛んに巡礼が行われたことが知られている。パレスティナ紛争が不穏さを増しているため、エルサレム行きは控えたほうがよいという配慮が働いているせいか、このところエルサレム巡礼に関してはあまり旅行案内も目にしない。

しかし、ローマ観光をかねてバチカンに詣でる人たちを乗せた何台もの観光バスが、サン・ピエトロ広場の駐車場に連なる光景の方は、毎日変わらないようである。中世以来、聖ペテロと聖パウロの殉教地である聖地ローマを訪ねる巡礼者たちの大多数は、北からフラミア街道を通過して南下し、ポポロ広場にあるフラミア門（ポポロ門）で入国許可を申請したという。コルソ通りを歩いて、サンタ・マリア・デル・ポポロ教会（1100年頃）や双子教会（17世紀末）とオベリスク（16世紀）のあるポポロ広場を訪れる人はいまでも多い。とはいえ徒歩でローマ巡礼を企てる人をみかけることは、いまどきまずない。

これに対して、カミノ・デ・サンチャゴ（サンチャゴ巡礼の道）を辿って、スペインの北西端にあるサンチャゴ・デ・コンポステラの大聖堂（聖ヤコブの遺骸は地下の祭室に安置されている）にいたる巡礼路は他と違う。フランスからピレネー山脈を越えてスペインの北部を西端まで徒歩で踏破する巡礼者が、いまでも絶えないことがよく紹介されるからである。

サンチャゴ巡礼の道は何本もあつたことが知られている。1993年にカミノ・フランセス（フランスの道）と呼ばれるメインルートのスペイン側が世界遺産に登録された。続いて1998年にル・ピュイを起点とするフランス側のルートの一部（約700キロのうちの160キロほど）、1999年にパリを起点とするルートが通るボルドーに近いサンテミリオンも登録され



サンチャゴの大聖堂

た。「サンチャゴ」は、聖ヤコブのスペイン語読みで、キリストの十二弟子の一人である。弟子中の最初の殉教者であったことが『聖書』に記されている。「(ヘロデ王は)ヨハネの兄弟のヤコブを剣^{つるぎ}で殺した。」(『使徒行録』12,2)その遺骸がスペインに葬られたとするのは9世紀の伝説である。「コンポステラ」は、星の野原の意味で、星が現れて数世紀間にわたって不明になっていた聖ヤコブの墓を示したという伝説にもとづいて名付けられたとされる。墓の発見は、813年のことだという。

フランス側の主要な巡礼路の起点は四つ(パリ、ウエズレー、ル・ピュイ、アルル)がある。この四つのルートは、教皇カリクストゥス二世の書簡を序文にして12世紀に出された『聖ヤコブの書』の第五巻として収録された『巡礼の案内』に記載がある。ただしそこでは、起点の一つはパリに近いオルレアンになっている。またアルルではなく近郊のサン・ジャン・ピエ・ド・ポーを起点としている。最初の三つの起点から発したルートは、オスタバで一つになってスペインに向かうルートを取り、3000メートル級の山が連なるピレネー山中のサン・ジャン・ピエ・ド・ポーを通過して国境を越えてスペインに入り、最初の巡礼宿(アルベルゲ)のあるロンセスバジェスから、スペイン国内約800キロの道程を経て、聖ヤコブの墓を目指す。もう一つのルートは、アルルからツールーズを経たあと、ピレネー山脈を越えてハカを通り、プエンテ・ラ・レイナで他のルートと合流する。

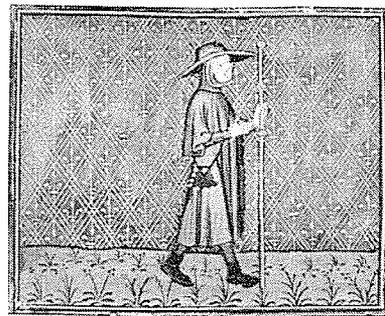
ホタテ貝のシンボルで知られるこの巡礼は、9世紀にサンチャゴ・デ・コンポステラで聖ヤコブの墓が発見されたことから始まり、最盛期(11・12世紀)の参拝者数は年間50万人に達していたという。(ホタテ貝はコンポステラのあるガリシア地方の特産物であるところから、これを持ち帰ることが巡礼の証になった。いまも巡礼のシンボルとして胸に下げるなどして歩く人が多い。道しるべにもホタテ貝のしるしが用いられている。)ただし14世紀になると忘れ去られ、17世紀から18世紀にかけてフランスからの巡礼者が再び増加したという。世界遺産として整備されつつある、ル・ピュイからのルートは、約1500キロの行程になる。



サンチャゴへの道を記した17世紀の地図(主要路の強調は筆者による。)

ベナレス(ヒンズーの聖地)やメッカ(イスラムの聖地)など、いまなお多くの信者たちが集まることで世界的に知

られた古くからの巡礼地はほかにもある。フランスのルルドなど比較的新しい聖地もある。ある宗教の教祖あるいはそれに類する聖者たちが生まれ死んだ場所、あるいはその他の事跡の故に、神が宿る特別な場所と考えられるにいたったところが聖地として人々を集める現象は、敬愛する人のゆかりの土地を訪ねるときの心情にも似た、人間のごく自然な感情の現れとして説明できるかもしれない。その意味では聖地を訪ねる巡礼の旅もまた、日常の世界から非日常の世界への時空間移動として、もはや必ずしも自覚的な宗教行為とは限らない、きわめて人間的な(何らかの仕方で聖なるものの顕れを体験しようとするという漠然とした意味では、宗教的な)行為でしかないということもできよう。



パリ、サント・ジュヌヴィエーブ図書館所蔵の14世紀の写本に収録された挿絵の一つ。Paule Amblard (éd.), *Le Pèlerinage de Vie Humaine* による。人生を多事多難な巡礼の旅路になぞらえている。

それでは日常から非日常への時空間移動としての「旅」は、中世ヨーロッパにおいてどのような意味を持っていたのであろうか。現存する中世の写本に残された巡礼姿は、頭陀袋を肩にかけ、つば広の帽子をかぶり、長い杖を持っている。しっかりと靴を履いているのは、明らかに典型的な徒歩旅行者の姿である。

むろん馬などの乗り物を利用した例もあった。しかし、交通手段がいまほど発達していない時代の旅は、主として徒歩旅行であったであろうから、そのための宿泊設備や救護設備の整った巡礼路が徐々に整えられていったにしても、多大の時間と労力を要したに違いないことは容易に推測できる。そうだとすれば、旅の行為そのものに伴う特性としての長い過程はどのように過ごされていったのか、また、容易に予想される苦難を押してあえて旅をする行為者としての人間自身に由来する動機・目的は何であったのか。

こういったことは、現代のわれわれにとって、たとえば現存する『エゲリア巡礼記』(4世紀末頃にガリシア地方出身の修道女によって記された聖地エルサレムへの巡礼の書。原題は『エゲリアの旅行記』*Itinerarium Egeriae*)やその他の古い記録によってある程度推察できるにしても、正確には不明である。贖罪や報恩といった、宗教行為としての巡礼における動機・成果と考えられる要因を、中世ヨーロッパにおいても共通して見出すことができるであろう。しかし同時に、エルサレム奪回をめざす十字軍運動もまた武装した巡礼であったとすることができるし、イベリア半島においても、レコンキスタ(国土回復運動)と称する対イスラム戦争が8世紀に始まり、15世紀にグラナダの奪還で終了したことと、サンチャゴ・デ・コンポステラへの巡礼が盛んに行われた後に忘れられていったこととの相関関係も見過ごすことができない。もっともこの点を解明するためには、いっそう充分

な資料の調査が必要であることは言うまでもない。

そこで、ここではもう少し別の観点から、中世ヨーロッパにおける巡礼の旅について考察を加えてみたいと思う。それは、中世ヨーロッパにおける時空間移動としての旅とキリスト教信仰との関係を、主として『聖書』に取材して明らかにすることを試みたいと思うからである。純粹に宗教行為として見た場合、巡礼者たちは贖罪等の動機とは別に、信仰者としての生を全うするために聖地を目指したのではないかという点に着目することを通して、天のエルサレムと地のエルサレムを対比させながら、中世の「旅する人 (ホモ・ヴィアートル)」の特徴を探ってみたいと思う。

2 エルサレム巡礼 — 上京の詩篇 —

『詩篇』の中に「上京の詩篇」と呼ばれる一連の歌がある。『詩篇』第 120 番から第 134 番まで (ヴルガタ訳では 119 番から 133 番まで) の 15 の詩篇にこの見出しがついているのである。(フランシスコ会聖書研究所が翻訳した原文からの批判的口語訳による。ヘブライ語原文に依拠して訳された日本聖書刊行会『新改訳聖書』でも「都 (みやこ) 上りの歌」となっている。) この一群の詩篇は、巡礼者たちの歌として、パレスティナ全土から、あるいはパレスティナから遠く離れた離散の地から、エルサレムの神殿で行われる祝祭に集うために、神殿のある聖なる都をめざして旅をする巡礼者のさまざまな心情を歌っていると想定することができる。

もともと「上京」は意識であって、原語は「のぼり」を意味しているに過ぎないところから、古来いろいろな意味に解されてきた。ヴルガタ訳は「階段を上る」ときに歌われたという解釈に従っている。(ヴルガタ訳に準拠して訳された光明社本の『旧約聖書』第三巻所収の『詩篇』には「階 (きざはし) の歌」Canticum graduum とある。)

この 15 の詩篇に付けられた見出しについて、学者たちによれば、「その意味はいろいろに解されているが、これらの詩は、年一回祝う祭りのためにエルサレムに上京してくる巡礼者が歌ったものとみるのが、いちばん普通の解釈のようである。他の学者は、バビロンからエルサレムまで「上る」捕囚の大帰還とみる。その旅のあいだに、これらの詩のいくつかは作られたのかもしれない。さらに、他の学者は、神殿内の婦人の庭からイスラエル人の庭に上る十五の階段で、レビびとがこれら十五の詩を歌った慣習に由来すると考える。この意味において、これらは階段詩篇とも呼ばれている」(フランシスコ会訳『詩篇』120 番注 (2)) とされる。

たしかに「悩みのときヤーウエに呼び求めると、ヤーウエは答えられる。／ヤーウエよ、偽りのくちびるから、欺きの舌から救ってください。(第一～二節)」と歌い始め、「わたしは不幸な者、メセクに宿り、ケダルの天幕に住んでいる。／わたしは平和を憎む者とともに、あまりにも久しく暮らしてきた。／わたしは平和をとなえるが、かれらは戦いをいどむ。(第五～七節)」と結ぶ最初の詩篇 (120 番、ヴルガタ訳 119 番) は、イスラエル人に対して好意をもたない好戦的な人たちの住む「異国に、よそものとして住んだある

個人が、大きな危険から救われることを嘆願する歌と解したほうがよさそう」(同、注 (1)) とされる。

「上京の歌」という見出しの意味について、いろいろな解釈があり、じっさいにいろいろな意味がありうるにしても、別に矛盾が生じているわけではない。様々な人たちによって巡礼が行われたであろうし、巡礼者たちが旅の途上で新しい歌を創作することもあれば、他で歌われた既存の歌を口ずさむこともあったであろう。また旅の途上に限らず、他の場所でも巡礼者の心情をもって巡礼の歌が歌われたということもありうるからである。その意味では、少なくとも外見的に時空間の移動を伴わない場合もありえたわけである。そうだとすると、巡礼という宗教行為において、時空間移動としての旅の要素はどのような意味を持っていたのであろうか。

グレゴリオ聖歌の一つに「レタートゥス・スム」という名前のついた歌がある。それはこの上京の歌の中でも特に巡礼者の歌として知られている、エルサレム入城を歓喜する歌である。(詩篇 122 番、ヴルガタ訳 121 番。ちなみにサント・ドミンゴ・デ・シロスのベネディクト会修道士たちが歌う「レタートゥス・スム」の歌詞は、この詩篇の第 1 節と第 7 節である。)

この歌は、「年に三回、お前はわたしのために祭りをしなければならぬ」という律法の規定に従って、(ただし律法に定める回数は無理があったので、じっさいには三つの祭りのうちのどれか一つに、つまり年に一度) 大きな祭りのときに神殿のあるエルサレムに上る巡礼団のひとりが歌ったものと考えられている。この規定は『出エジプト記』23,14 にある。三つの祭りは、種なしパンの祭り (過越祭)、刈り入れの祭り (五旬節、ペンテコステ)、取り入れの祭り (幕屋祭) の三大祭を指している。(「年に三度、男たちはみな、主ヤーウエの前に出なければならぬ。」(同、23,17) とあるように、「祭りをする」というヘブライ語「ハガグ」(名詞は「ハグ」) は聖所への巡礼の意味を含んでいる。同語根のアラビア語「ハジ」も聖地メッカへの巡礼を意味している。)

ヴルガタ訳の歌詞、およびヘブライ語からの日本語訳 (フランシスコ会訳) は次の通りである。

- (1) Laetatus sum in his quae dicta sunt mihi:/ In domum Domini ibimus;
- (2) stantes erant pedes nostri in atriis tuis, Ierusalem.
- (3) Ierusalem, quae aedificatur ut civitas,/ cuius participatio eius in idipsum.
- (4) Illuc enim ascenderunt tribus, tribus Domini, testimonium Israël,/ ad confitendum nomini Domini.
- (5) Quia illic sederunt sedes in iudicio,/ sedes super domum David:
- (6) rogate quae ad pacem sunt Ierusalem/ et abundantia diligentibus te.
- (7) Fiat pax in virtute tua / et abundantia in turribus tuis.
- (8) Propter fratres meos et proximos meos luquebar pacem de te.
- (9) Propter domum Domini Dei nostri quaesivi bona tibi.

- (1) 「ヤーウエの家に行こう」と言われたとき、わたしは喜んだ。
- (2) エルサレムよ、われらの足は、今、あなたの門のうちに立っている。
- (3) エルサレムは築かれて町となり、すべての中心となった。
- (4) そこにはもろもろの部族が上ってくる、イスラエルへのさとしに従い、/ヤーウエの名に感謝するために。
- (5) そこには、さばきの座、ダビデの家の座が設けられている。
- (6) エルサレムの平和を祈れ、「あなたを愛する者に平安あれ、
- (7) あなたの城壁のうちに平和あれ、あなたの宮殿のうちに平安あれ」。
- (8) わたしは兄弟や友のために言おう、「あなたのうちに平和あれ」。
- (9) われらの神ヤーウエの神殿ゆえに、わたしはあなたのために恵みを願おう。

この歌の第一節は、エルサレムへの巡礼の旅の終わりに、巡礼の発端となった誘いの言葉とその言葉をかけてもらったときの喜びの気持ちを思い起こして、「嬉しかった」と歌っている。巡礼の旅が終わりの時を迎えていることは、第二節からわかる。巡礼団は既にエルサレムの城内に入っていると言っているのである。聖なる都エルサレムのただ中に立って、眼にした都の壮大さに感動している(第三節)。

続く第四節、五節において、この都が持っている眼に見えない重要性にも気づいて、ユダヤの諸部族の宗教的中心地であることを歌う。かつて(紀元前10世紀頃)ダビデが契約の櫃をエルサレムにもたらし、ソロモンが神殿を建てたときから、契約の民イスラエルはエルサレムを唯一の聖地としてこの地で主なる神との絆を確かめ、神の民の深い一致を実感してきたのである。

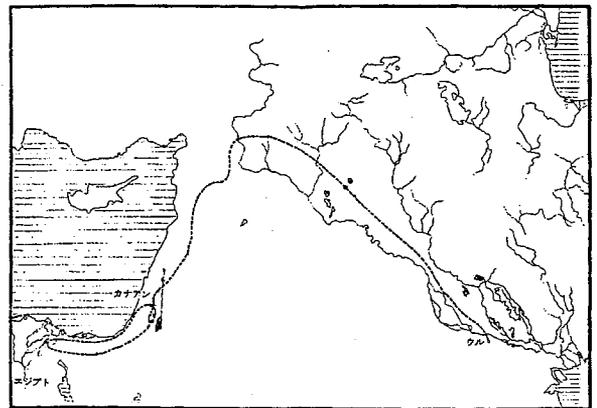
第六節から繰り返してエルサレムの「平和」を願っている。この巡礼者の祈りがエルサレムの「平和」に収斂していくのがわかる。巡礼団がエルサレムに入るとき、「平和」(シャローム)の挨拶をし、またそのための祈りをするならわしがあつたという。(『ヘブライ人への手紙』(7,2)に「サレムの王、すなわち平和の王 (rex Salem quod est rex pacis)」という言い回しがある。)「エルサレム」が「サレム(平和)の町」として、人々の平和の根源であり、神の民イスラエルの諸部族の中心であるのは、神がエルサレムの神殿に座しているからだと言った第九節で、この歌は締めくくられている。

3 旅する人が留まる人か

ところで「巡礼」を意味する英語は、いわゆる「ピルグリム・ファーザーズ (Pilgrim Fathers)」の「ピルグリム」である。この英語はラテン語の「ペレグリヌス (peregrinus)」に由来している。しかし前述の一連の詩篇の最初のもの(120番、ヴルガタ訳119番)は、異国に住む人が歌ったと思われる歌であるけれども、その中の「あまりにも久しく暮らしてきた」(第6節。下線筆者、以下同じ。現行のヴルガタ訳は, multum incola fuit anima mea) という一節を, multum peregrinata est anima mea と訳している例(ヘブライ語本からのラテン語訳)がある。

これによれば「ペレグリヌス (peregrinus)」は、通過・移動の過程にある人だけではなく、「住む人」 incola の同義語として、移動の結果として別の土地に住むようになった人つまり「(異国に)留まる人」も含んでいることになる。というより、何十年にわたる長期の滞在者であっても、郷里を離れているという理由であくまでも「旅する人」として移動の途次にあると考えられているわけである。いわば在留邦人が、他の観光旅行者と同様に国籍を示す旅券を持って、外国に滞在しているようなものであろう。(なお、Oxford Latin Dictionaryによれば、原語の per-ager は、who has gone through lands i.e., who is on a journey, abroad, away from home を意味する。)

『創世記』第12章のアブラハムについての記事の中にも、「エジプトに下り、そこに留まった」(12,10: descenditque



アブラハムの旅。ユーフラテス川下流の古代バビロニアの町ウルを出てカナアンに到り、一旦エジプトまで行った後、再びカナアンに戻る。

Abram in Aegyptum ut peregrinaretur ibi.) という用例が見出される。ここでも「留まる人」を意味している。いうまでもなく異国に留まる人を指している。もっともアブラハムにとって、約束の地として最後に辿り着いたカナアンが、生まれ故郷のウルを離れて移り住むことになった土地であった。

カナアンは、この後にアブラハムを祖とするイスラエル人が占拠して先住のカナアン人から奪い取ったことによって、パレスチナと呼ばれるようになる。「ひとりの、しかも、死んだと同様の人から、空の星のように、また、数え切れないほどの海辺の砂のように、おびただしい子孫が生まれてきた」(フランシスコ会訳『ヘブライ人への手紙』11,12)のである。『創世記』の記事によれば、アブラハムがヤーウエの召し出しを受けて、それに従ったことに、その発端があった。

ヤーウエはアブラムに言われた、「おまえの国、おまえの親族、おまえの父の家を離れ、わたしがおまえに示す地に向かえ。/わたしはおまえを大きな民にする。」(同『創世記』12,1-2。「アブラム」は後に神に

よって「アブラハム」に改められる。同 17,5 参照。)

このことに言及してパウロは次のように書き記している。

信仰によってアブラハムは、遺産として受けるべき地に出かけて行けとの召しにこたえて、行く先も知らぬままに出かけたのです。／信仰によってアブラハムは、神の約束の地にあたかも異国の地にいるかのように留まり、同じ約束を共に受け継いだイサクやヤコブ同様に幕屋に住みました。／アブラハムは、堅固な土台の上に立てた都を待ち望んでいたのです。この都の設計者、かつ建設者は神なのです。(同『ヘブライ人への手紙』11,8-10)

ここにいう「都」は天のエルサレムを指している。それは「かれらがあこがれていたのは、もっと良い所、すなわち天の故郷だったのです。それで、神は、彼らの神と呼ばれることを恥ずかしいと思いませんでした。神は、彼らのために都を準備されていたからです」(同『ヘブライ人への手紙』11,16)とされていることによる。「カナン」の地よりもすぐれたもの、すなわち天のエルサレムを準備した」(同節注 14)とされるからである。なお、「天のエルサレム」という呼称は、パウロの用語である。「あなたがたが近づいているのは、シオンの山、生ける神の都、天のエルサレム、大軍のみ使いの喜びの集いです。」同、12,22)

さてそうすると、アブラハムは、生地ウルを離れて別の土地にいるかぎり、異国に留まる人にほかならないということになるだけでなく、天の故郷と呼ばれている天のエルサレムに対して望郷の念を抱いているかぎりにおいて、もう一つの意味で、異国に留まる人にほかならないことにもなる。じっさい『ヘブライ人への手紙』の中でパウロは、アブラハムたちの生まれ故郷とは別に天の故郷があることを明記し、アブラハムたちが自分たちの故郷として求めたのは、天の故郷の方であったとしている。

これらの人々はみな、信仰をいだいて死にました。彼らは、約束されたものを受け取りませんでした。しかし、はるかにそれを望み見て歓呼の声をあげ、自分らは、この世では異国人であり、旅人にすぎないことを表明しました。(同『ヘブライ人への手紙』11,13:

(ヴルガタ訳) *iuxta fidem defuncti sunt omnes isti non acceptis repromissionibus sed a longe eas aspicientes et salutantes et confitentis quia peregrini et hospites sunt supra terram.*)

この世では異国人であり旅人にすぎないと言われているのは、約束の成就を信じて故郷を離れただけでなく、その信仰の故に天の都を志向してこの世の生を送る間、異国人・旅人として過ごす人たちであった。それは旅する人でもあ

れば留まる人でもあった。しかしその旅は、時間的空間的世界と非時間的非空間的世界の間を移動することを意味しており、時空を越えた世界の住人として、東の間、時空の限定された世界に留まる人として、天のエルサレムへの途上にある巡礼者の生を送ることを意味している。この意味で、キリスト信者のパレスチナ巡礼は、時間の経過を伴いつつ空間を移動する行為であると同時に、時間空間を超越した信仰行為でもありえたわけである。

4 キリスト教時代の聖地巡礼

『旧約聖書』に描き出された時空間には、さまざまな聖所があったことが分かる。まずアブラハムが 75 歳のサラを連れてカナンの地に着いたときに次のような記事がある。

アブラムはその地にはいり、シェケムの聖所、モレの大木のところに来た。そのころそこにはカナアン人が住んでいた。／ヤーウエはアブラムに現われて、「わたしはこの地をおまえの子孫に与える」と言われた。アブラムは自分に現われたヤーウエのために、そこに祭壇を築いた。(フランシスコ会訳『創世記』12,6-7)

神はイサクにも出現する。(『創世記』の記述に従えば、イサクは 90 歳のサラから生まれている。)

イサクはそこからベエル・シェバに上った。／その夜ヤーウエがかれに現われて言われた、「わたしはお前の父アブラハムの神である。恐れることはない。わたしはお前とともにいるから。おまえを祝福し、おまえの子孫をふやそう。わたしのしもべアブラハムのゆえに」。／イサクはそこに祭壇を築き、ヤーウエのみ名を呼び、そこに天幕を張った。(同、26,23-25)

あらかじめ向かうべき聖所が示された上で、その地へと旅立っているのは、ヤコブの場合である。これは『創世記』の中で、身を清めることなど、巡礼の作法が守られている唯一の例である。

神はヤコブに、「立て。ベテルに上ってそこに住み、かつおまえが兄エサウからのがれていた時、おまえに現われた神に祭壇を築け」と言われた。／ヤコブは自分の家族および自分とともにいるすべての者に言った、「おまえたちのところにあるよその国の神々を取り除き、身を清め、着物を替えよ。／われわれは立って、ベテルに上りそこに祭壇を築こう。神は苦難の日にわたしを助け、わたしの歩んだ道でわた

しともにおられたから」。(同, 35,1-3)
ヤコブおよびかれとともにいたすべての人々は、カナアンの地ルズ、すなわちベテルに来た。／かれはそこに祭壇を築き、その所をエル・ベテルと名づけた。かれが兄からのがれていた時、神がそこでかれにご自身を示されたからである。(同, 35,6-7)

バビロン捕囚(紀元前6世紀)の後、エルサレムの神殿のみを残して、他の地方の諸聖所は廃止され、年三回(じっさいは一回)イスラエルの唯一の聖所となったエルサレムへの巡礼が義務づけられることになる。ユダヤ人は12歳で「律法の子」となり、律法の規定を守る義務が生じたのである。ナザレで成長したイエスが12歳のときに上京して神殿に詣でているのも、このことの反映である。

さて、両親は、毎年、過越の祭りのときには、エルサレムへ上っていた。／イエスが十二歳になられたときも、かれらは祭りのならわしに従って都に上った。／……(中略)……イエスが神殿で、学者たちに囲まれてすわり、かれらのことばを聞き、また、かれらに質問しておられるのを見つけた。(同『ルカによる福音書』2,41-46)

イエスは宣教を始めた後も、種々の祝祭のためにエルサレムに詣でている。しかしその一方でエルサレムの神殿の崩壊を預言し(つまり、地上の都としてのエルサレムへの巡礼を否定し)、新しい神殿として復活したキリストの体がそれにとって代わることを明言している(同『ヨハネによる福音書』2,13-22)。

また、「(先祖が礼拝した)この山でも、エルサレムでもない所で、おん父を礼拝する時が来る」(同, 4,21-24)とも言う。新たに選ばれて神の民となったキリスト教徒の生活そのものが、神の民に約束された永遠の生命を得るに至る終末の時に向かう巡礼の日々にほかならないと考えられるようになったのである。

『パウロ書簡』にも次のように記しているところがある。

それでわたしたちはいつも安心しており、この体に住みついている間は、主のもとを離れているのだと知っています。見えるものによってではなく、信仰によってわたしたちは生活しているからです…。わたしたちは安心しており、また、体の住まいを離れて主のもとに住みつこうがよいと思っています。(同『コリント人への第二の手紙』5,6-8:

(ヴルガタ訳) *Audentes igitur semper scientes quoniam dum sumus in corpore peregrinamur a Domino / (per fidem enim ambulamus et non per speciem), / audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore et praesentes esse ad Deum.*)

ヴルガタ訳が「ペレグリーナリ(peregrinari)」を充てている語は、ギリシア語原文では、「住まい(郷里)を離れる(〜)」であって、「住まい(郷里)に居る(〜)」と対をなす表現である。しかしこの表現は、この世に生きている間、体においてあるということと、後の世には天国において、主のもとに在るであろうことを対比させて、二つの居場所があることを示しているというよりは、本来の居場所が一方に定まっていれば、他の場所に居たとしても、そこを本来の居場所にするにはならないという択一の関係を示しているのであろう。つまり他の場所をいわば第二の故郷としてそこに落ち着くことはないのである。その場合に、この世に在る間、主のもとを離れていても本来の住処は常に主のもとに在ると言うことができる。

「ペレグリーナリ(peregrinari)」にも同様の語感がある。『新約聖書』において「ペレグリーナリ(peregrinari)」としての巡礼の旅の持つ意味は、単なる時空間の中での別の場所への移動であるよりはむしろ、時空間の中で行われる営みを通して、本来の居場所である非時間的・非空間的世界への移行を志向することであり、その隔たりの自覚を伴う信仰行為として特徴づけられているのである。

地上の特定の聖地(地のエルサレム)をめざして行われる巡礼ではなく、神の民として選ばれたことを自覚し、その選びに自らすすんで応じるために、アブラハムの前例にならって生地を離れ、じっさいに異郷での禁欲生活を営むことこそが、天のエルサレムへの巡礼の途次にあるものにふさわしいという理念が形成されていったのである。このような理念にもとづいて、6世紀・7世紀頃にアイルランド出身の修道士たち(聖コロンバ、聖コロンバヌス等)が、アイルランドを離れ、ヨーロッパの広い範囲で居所を定めない生活を送り、周囲に影響を与えていった結果としてキリスト教を広めることになったことが知られている。中世ヨーロッパがキリスト教世界として歴史的に形をとっていった時期のことである。もともとその後、カロリング時代には修道士たちの定住化が図られ、西欧世界からは放浪する修道士たちの姿は消えてしまう。

〔補足〕東欧では、非定住型の修道生活が18世紀ないし19世紀まで存続していたと言う。西欧において修道士たちの定住化が図られたのは、修道院改革が行われた9世紀に、「定住」*stabilitas loci*を定めたベネディクト(c.480-c.542)の戒律が、アーヘン教会会議(817)において唯一の修道院規則として採用されたことによる。『聖ベネディクトの戒律』*Regula Sancti Benedicti*は6世紀に書かれた。(530-560年の間にモンテ・カシノで書かれたとされ、『ラテン教父全集』第66巻に*Benedictus Nursiae, Regula cum commentariis*が収録されている。)修道院というキリスト教共同体において福音の精神をいかに実践するかについて具体的な指針を与えたものである。これによって、1日平均して6-7時間の労働と3時間以上の読書が義務づけられた修道士たちは、農地の開拓、ロマネスクや後にはゴシックの建築、写本、教育・施療にたずさわることになった。

ベネディクトは砂漠の修道生活（エジプトの修道制）を伝えるカッシアヌス (Johannes Cassianus, c.360-430/435) を介して『師の戒律』*Regula Magistri* における東方の伝統を学ぶ一方、西欧の修道制を代表するアウグスティヌスから影響を受けている。カッシアヌスの『師父たちの講話』*Collationum XXIV* には「共住修道生活は使徒たちの宣教とともに始まった」(18,4) とある。(『講話』は『ラテン教父全集』第 49 巻に収録されている。『聖ベネディクトの戒律』の最終章 (73,5) に、*Collationes Patrum et Instituta* として、カッシアヌスの『講話』と『共住修道制規約』への言及が見られる。) 『聖ベネディクトの戒律』にアウグスティヌス (Augustinus, 354-430) の名前・書名は見あたらない。しかし、「思いも心も一つにしていた」原始教会の信者たちの精神こそが修道士の鑑であるとするアウグスティヌスの共住修道生活観にならってベネディクトも、愛こそが共住修道生活を律する最高の規範であり、この規範に添って相互に助け合わなければならないとしている (『戒律』35,1)。

ベネディクトの戒律に従う修道士たちによって築かれていった修道院文化によって、ヨーロッパ中世に文化的な復興がもたらされる。ゲルマン民族の侵入によって古代ローマの社会秩序が崩壊し、古典的な教育制度も失われてしまったために、古代文化が壊滅的な状態に陥っていた中で、6 世紀の終わりにこのような変化の兆しが現れたのである。

この変化にはグレゴリウス一世 (Gregorius I, 540-604) の寄与するところが大きい。この教皇は、ベネディクトの伝記作者でもあった。グレゴリウス一世の著書『対話』(*Dialogi*, 593-594) の趣旨は、霊的な人間になるには、何も修道生活の栄えていたエジプトの砂漠あるいはガリアなどに行かずとも、イタリアにおいて実現可能であるということを示すところにあった。その例として、同時代の数多くのイタリア人司教、修道士たちの行った奇跡や不思議な出来事を語り、第二巻全てをベネディクトにあてている。

グレゴリウス一世は教皇在位中 (590-604)、私邸にあった修道院の修道士たちをイングランドに派遣している。604/609 年に没したカンタベリーのアウグスティヌスもその一人である。かれらによって設立されたイングランドの修道院で、ベダ (Beda, 672/673-735)、アルクィヌス (Alcuinus, c.730-c.804) らが輩出した。アルクィヌスがカール大帝によってフランク王国の首都アーヘンに招かれ、文化的基盤形成に重要な役割を果たし、十二世紀ルネサンスにつながる貢献するにいたったことは周知のとおりである。

ところでこの時期に、混乱状態にあった大陸とは対照的に、アイルランドで高度なケルト文化が開花し、修道院を中心とする教会組織が整備された。アイルランド修道士コロンバヌス (Columbanus, c.543-615) は、大陸での活動の拠点として、ヴォージュにリュイクス修道院を設立したあと、各地に多数の修道院を設立している。この過程でアイルランドの修道士たちの生活に、コロンバヌスの厳格な戒律に加えて、ベネディクトの戒律が取り入れられていくこ

とになった。

その後、カール大帝による修道院改革が進み、フランク王国の修道院はベネディクトの戒律を生活綱領として採択することが命じられる (779 年のヘルスタル勅令)。さらに、大帝の子ルートヴィヒ敬虔王のときに開催されたアーヘン教会会議 (817) において、ベネディクトの戒律を唯一の修道規則とする勅令が発せられるにいたり、放浪生活を営む修道士は西欧世界から姿を消すことになったのである。

しかし『戒律』最終章において、ベネディクトは修道士たちを「修道生活の完成への道を急ぐ者」*ad perfectionem couersationis qui festinat* (73,2; 古田訳参照) と位置づけている。つまり、修道生活をする人たちを、天国への道を旅する巡礼者ととらえているのである。言い換えれば、ベネディクトの修道生活においても、巡礼というあり方が、信仰者のあり方として選び取られているのである。

「ペレグリニ (peregrini)」は、いまもカトリック教会内の用語として使用されている。それは「住所はもっているけれども、そこに居住しない信者」を指すことばである。この人たちは、「その居住地に行われる教会法に従うことになっている」点で、「住所さえもたない不定住信者と区別される」という。

一方、キリスト教徒による聖地エルサレムへの巡礼の起源は、4 世紀にコンスタンティヌス大帝が出したミラノ勅令 (313 年) によって、キリスト教信仰が帝国内で公認された頃にさかのぼることができる。この時期から始まり、十字軍の時代を経て、13 世紀以降の長い中断の期間をはさんで、19 世紀後半に再開されることになった聖地エルサレムへの巡礼において、昔も今もキリスト教徒たちがめざすのは聖墳墓教会である。この教会は何回も建て直されている。初代の聖墳墓教会は、ミラノ勅令が宣布された後の 326 年頃に聖地を訪れた、コンスタンティヌス帝の母ヘレナが、キリストが葬られたとされる墓を発見し、335 年頃にその場所に教会を建てて寄進したものと伝えられている。

『エゲリア巡礼記』と呼ばれる、修道女の手になる旅行記が早い時期に執筆されていることは先にも触れた。その時期は 381-384 年とされる。エゲリアの訪問地は、エジプト、パレスティナ、小アジア、コンスタンティノープルに及んでいる。その後、十字軍遠征という武装巡礼も含めて、さまざまな人たちが聖地を訪れている。中には、スウェーデンのビルギッタ (Birgitta Suecica, c.1303-1373, 中世後期の女性神秘家) のように、すさまじい熱心さをもってスウェーデンのウプサラからイベリア半島のサンチャゴ・デ・コンポステラまで、あるいはローマまで何度もヨーロッパを縦断する巡礼の旅を繰り返した上、遂



聖墳墓教会

にエルサレム巡礼までも果たした人がいることも知られている。

いったいこの人たちは、何を意図して巡礼の途に着いたのであろうか。巡礼の旅に限らず、一般に旅は日常を離れた行為であり、そのかぎりにおいて、この行為を通して、何か非日常的なことがらを達成すること(たとえば、贖罪のために文字通り生命を賭けた行為を代償とするというような考え)がこの人たちの念頭にあったのであろうか。あるいは反対に、この人たちの場合、日常の生活こそが異国に留まる「ペレグリニ(巡礼者たち)」のあり方にほかならないというような意識はなかったのであろうか。いずれにせよ、旅する人であって留まる人であるという「巡礼」の二義性に照らしてみると、その行為を重層的に理解することができる。キリスト教徒による聖地エルサレムへの巡礼に関しても、この点に注意を払わなければならないと思われるのである。

5 おわりに

中世の「旅する人」について、たとえば、遍歴する職人のあり方を当時のヨーロッパ世界の特徴としてあげることができる。(阿部謹也『中世を旅する人びと—ヨーロッパ庶民生活点描』ほか参照。)しかし、これまで旅と巡礼をキーワードとして考察してきたのは、別の様相である。それは、キリスト教徒による聖地エルサレムへの巡礼には、旅に出ることによって日常の時空を離れることを通して現実化する巡礼という側面のほかに、日常の時空そのものが、聖書の世界と重層化されることによって、時空間移動としての旅に出るまでもなく、異国人であることを意識した巡礼者となるという側面がありえたという可能性である。

じっさいにこの両面を備えた「巡礼」の典型は、6世紀・

7世紀のアイルランドの修道士たちによって具体化されていたのではないか。その後の中世ヨーロッパ世界では、この重層性はどのように理解されていったと考えればよいのであろうか。

単に時空間の中を移動するだけでなく、いわば時空間を越えて旅する人でもあることを自覚するということが、キリスト教信仰に特有の「巡礼」の理念であったとしたら、そのかぎりにおいて、中世ヨーロッパ世界において行われた巡礼を特徴づけるものではないと言わなければならないのであろうか。

というよりそのことはむしろ、この意味での「巡礼」の理念は、あくまでもキリスト教信仰に特有の巡礼観として、まさに時空を越えて、現代にも通じるものであることを意味しているということになるのであろうか。じっさいもしそうだとすれば、もはや地上の特定の場所が聖地として霊界との接点になるのではなく、むしろ人間一人ひとりが二つの世界の接点となって日々の生活を送っているという新たな聖地観・巡礼観・人間観を提唱することができるということでもある。

その意味で、中世ヨーロッパにおける巡礼の旅についても、天のエルサレムと地のエルサレムの重層性を考慮に入れて考察するとき、中世の「旅する人(ホモ・ヴィートル)」の特徴を常に二つの世界の接点にあつて、いわば時空を超えて旅する人であつたところに見出すことができる。それが中世人自身のものでもあつたのか、現代のわれわれが投影しているにすぎないものであるのか、そのいずれかでしかないのか、それともいずれでもあるのかという点を明らかにするためには、さらに考察を続けなければならないけれども。

参考文献

- Gramatica, Aloisius (ed.), *Biblicorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam Nova Editio*, (Vatican, 1959)
- 『聖書(原文からの批判的口語訳)』(『創世記』『出エジプト記』『詩篇』『ルカによる福音書』『ヨハネによる福音書』『使徒行録』『パウロ書簡II(一・二コリント)』『パウロ書簡IV(テモテ・テトス・ヘブライ書)』) フランシスコ会聖書研究所(1958f.)
- 『聖書(新改訳)』日本聖書刊行会(1970)
- 『舊約聖書』第三卷(『詩篇』および『教訓書』) 光明社(1957)
- Egeria, *Diary of a Pilgrimage*, translated and annotated by G. Gingras, (New York, 1970)
- 太田強正(訳)「エゲリア巡礼記」『人文研究』144 神奈川大学人文学会(2001)
- Birch, Debra J, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages*, The Boydell Press, (2000)
- 古田暁(訳)『聖ベネディクトの戒律』すえもりブックス(2000)
- 谷隆一郎・岩倉さやか(訳)『砂漠の師父の言葉』知泉書館(2004)
- カッシアヌス『靈的談話集』(市瀬英昭訳) 上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成』第四巻「初期ラテン教父」所収(1999)
- 阿部謹也『中世を旅する人びと—ヨーロッパ庶民生活点描』平凡社(1978)

II. 中世ヨーロッパにおける排除と寛容（平成17年度）

概要 昨年度から、広島大学ヨーロッパ中世研究会のメンバーは、「中世ヨーロッパ文化の多元性に関する総合的研究」（科学研究費基盤研究(B)(2)）という研究課題で共同研究を行っている。

これまで、この研究会では、中世ヨーロッパに関するいろいろのテーマで、シンポジウムを開催し、また論集を出版してきた。それらは『中世ヨーロッパに見る異文化接触』『中世ヨーロッパ文化における多元性』『中世ヨーロッパと多文化共生』『中世ヨーロッパの時空間移動』というものであった。いずれも、今日われわれが住んでいる社会を出発点とし、現代の価値観を相対化するために、比較の対象としての地域と時代をヨーロッパ中世に絞って、考察を進めてきたものである。

今回は『中世ヨーロッパにおける排除と寛容』というテーマを設定した。グローバル化が進む現代世界は異文化接触を加速させ、それとともに多文化共生を必須のものとしている。ある社会において、一つの集団がある価値観を基にその集団のまとまりを強めようとするれば、その価値基準に合わないものを排除しようとする。その際、排除される側がまとまって抵抗すれば、そこには対立や争いが生じる。争いは双方にとってマイナスが大きく、多大な犠牲をとまなう。したがって共存の道が探られ、文化の多元性の認識と寛容な姿勢が要請されることになる。

本章では、中世ヨーロッパ文化の多元性を探る中で、このような排除と寛容の問題を、キリスト教信仰、教会改革運動、フランス・ドイツ・イギリス中世文学において検討している。

水田は、中世キリスト教神学の視点から宗教上の排除と寛容の問題を検証している。山代は、11・12世紀教会改革運動で批判（排除）された聖職者たちが現実では受容（寛容）されていた場合があったこと明らかにしている。原野は、フランス中世文学作品の中で排除と寛容の問題がどのように扱われているかを検討することで、同時代人の排除と寛容に対する意識を探ろうとしている。

四反田は、異教徒を「敵対者」と見なし「排除」しようとする十字軍文学と、対照的に異教徒に「寛容」的態度を示している騎士宮廷叙事詩の観点を紹介し、その差異の背景を究明している。中尾は、ヒロイン・クリセイデの「心変わり」がどのように裁かれ（排除）、どのように受容されていたか（寛容）を、チョーサー、ヘンリソン、そしてシェークスピアの作品例から比較考察している。最後に、地村は、写字生に対するチョーサーの不満、写本と諸刊本との共通点と相違点、作品のテキスト伝達の観点から、テキストにおける排除と寛容の問題を検討している。

中世キリスト教における排除と寛容

— 対異教徒・対ユダヤ教徒・対異端者 —

水田 英実

はじめに

このところ毎年のように総理大臣の靖国神社参拝をめぐる、近隣諸国から批判が出て議論が行われる。加えて合祀そのものにも抗議の声があがる。しかしいま、21世紀の日本において、憲法に謳われた権利としての「信教の自由」を根拠に、実際の行動に訴えるほどの切実さが、国内でどれほど一般の関心を集めているかという、政治的な様相を帯びているから単純でないとはいえ、近隣諸国とはかなり温度差があるように見受けられる。

とはいえ目下のイラク情勢など、単純ではないにしても、やはり何らかの宗教上の対立が原因としてあるのではないかという現実の問題に無関心ではできない。目をそらせるわけにいかない、このような現実を意識にとどめながら、さしあたり時間軸と空間軸をシフトさせて中世のヨーロッパにおける排除と寛容について考察してみたい。特に宗教上の寛容・不寛容、排除と共生という課題をめぐる、いったいどのような議論が西欧中世のキリスト教の側で展開されていたかと問うてみたい。

1. 中世以前のキリスト教

ヨーロッパ中世において、キリスト教をめぐる「信教の自由」はどのような仕方で確保されていたか。こういう問題をたててみると、歴史的現実におけるキリスト教のあり方が、時代によってかなり相違していること、そしてその相違に応じて、問題そのものの様相が様々に異なることに気づく。じっさいキリスト教は、決してその成立の当初から「ヨーロッパの宗教」であったわけではなかったのである。

というより、キリスト教が成立した古代ローマ時代には、大まかに言えばライン川とドナウ川を結んだ線を境界にして、その北側はまだ「文明」の及ばない地域であったから、そもそもいまわれわれのいう「ヨーロッパ」そのものが存在していなかったのである。ローマ帝国と蛮族の住む世界を隔てていた境界線を越えてキリスト教の布教活動が展開されたことによって、地理的に「ヨーロッパ」が成立したのである。時代区分の上でも、この時期に古代が終わり中世が始まる。つまり中世以前に「ヨーロッパ」は存在していなかったのである。

ギリシア・ローマの文化を基準にして、他を野蛮人と決めつけるほうが、よほど野蛮であるけれども、近代西欧が復興させたキケロ以来の人文主義 (*studia humanitatis*) は、15世紀においても19世紀においても、結局のところヨーロッパ人=文明人、非ヨーロッパ人=野蛮人という、排他的なヨーロッパ中心主義を伴っていた点にも大きな問題が存している。しかしいま、キリスト教化によるヨーロッパの成立は、キリスト教のヨーロッパ化を伴うものでもあった点に注目したい。そのことがやがてヨーロッパの宗教としてのキリスト教を成立させることにもなったからである。

(補足1) 16世紀以降、ヨーロッパ世界が非ヨーロッパ世界に拡張されていったことにより、非ヨーロッパ世界のヨーロッパ化とキリスト教化が進行したことから、全キリスト教人口のうちヨーロッパ在住のキリスト教徒の比率が5割を超えていたのは19世紀までであり、現在は1/4を割っている南米在住のキリスト教徒の比率は1/3に近く、統計上は1位である。この意味では、キリスト教はいまや南米の宗教なのである。なお南米・アジア・アフリカ在住者の合計とヨーロッパ・ロシア・北米在住者の合計が拮抗していたのは1985年である。2000年には前者のほうがかなり多くなっている。John McManners (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity* (Oxford, 2001) による。

キリスト教が成立したのは、紀元1世紀、地中海世界を支配する古代ローマ帝国の周辺部に位置するパレスチナにおいてである。この頃、すなわちキリスト紀元の最初の頃(キリスト紀元を意味する「西暦」の呼称が世界中に普及した現在とは対照的に)キリスト教信仰を奉じる人々の集団は、帝国全体においてのみならず、パレスチナ地方においてもごく小さなものであった。そのために、むしろキリスト教のほうが当時のユダヤ教社会にあつて排除される側にあつた。じっさいイエス・キリストの磔刑に続いて、使徒たちも殉教している。ペトロとパウロはローマで、ヤコブはそれより先にエルサレムで殺害されているのである。

(補足2) 『使徒行録』12章2節に「ヘロデ王は、ヨハネの兄弟ヤコブの首を剣ではねた」とある。A.D.43年頃のこととされる。この「ヘロデ王」はヘロデ・アグリッパ1世である。ローマ皇帝カリグラによって王に任ぜられ、41-44年の間

エルサレムを治めた。イエス生誕時にユダヤ王であったヘロデ大王 (B.C.40/37-B.C.4 在位) の孫にあたる。ヤコブが殺害された頃にペトロも投獄される。しかしこのときは救出されている。『使徒行録』12章3-19節。その後ペトロはA.D.67年にローマで十字架刑に処されて殉教。パウロもエルサレムで捕縛され、A.D.67年にローマで斬首された。なお64年のローマ大火の際に第一回キリスト教徒迫害があり、そのときにペトロとパウロも殉教したとも言う。9世紀に遡る伝説によって、ヤコブの墓がサンチャゴ・デ・コンポステラで見つかったとされ、爾來、エルサレム・ローマ・コンポステラが中世キリスト教徒にとっての三大巡礼地になった。エルサレム巡礼が盛んになるのは、4世紀にコンスタティヌス大帝の母后ヘレナが、キリストの墓を発見し、聖墳墓教会を建てて以来のことである。

もっとも、排除されたキリスト教の側から言えば、十字架上の死によるキリストの贖罪によって、ユダヤ人の教典に記されたメシア (救世主) に関する預言 (旧約) が成就したのである。愛の掟を自ら実践することによって、律法を成就させたキリストの福音を信じ、救済の実現 (新約) を望む信徒たちは、そのかぎりにおいて従来のユダヤ教を全面的に排除したわけではない。

むしろユダヤ教の中で約束されていた神の国の実現を説くイエス・キリストに従おうとしたのである。キリスト教徒たちは、まさにヘブライズムを継承する者として、いわゆる『モーゼ五書』や『預言書』等の聖典性を否定することなく、かえって『旧約聖書』として取り込み、『新約聖書』とともにキリスト教の正典の一部として保持し続けたのである。パウロによるローマ宣教においても、最初はローマ在住のユダヤ人たちが相手であった。そのためにキリスト教は最初の頃、ユダヤ教の一派のように見られていたらしい。

その当時ローマ帝国はユダヤ教に対して宗教的に寛容であった。しかしユダヤ教徒の扇動によって (cf.『使徒行録』17章5節, 18章12節) キリスト教とユダヤ教の同一性が否定された上、聖体祭儀への誤解のためか食人の嫌疑がかけられたキリスト教は、非合法的な宗教として排除されることになった。キリスト教迫害を是とする理由はそういうところにあったとも言われる。

その後3世紀頃までキリスト教は、迫害を受けながらもヘレニズム時代の異教文化の中を生き延び、組織化や名のある人たちの改宗によって、次第に大きな力をもつようになる。4世紀に入ると、いわゆるミラノ勅令 (A.D.313年) によって公認される。次いでローマ帝国の国教 (A.D.392年) となるに及んで、逆にキリスト教が他宗教を排除する側に立つことになる。以前とは反対に、キリスト教の側に、他宗教の活動・存続に関する寛大さの度合いが問われることになったのである。

じっさい異教文化をどのように取り入れるかという課題は、古代末以降中世を経て近世初頭の宗教改革の時代まで

(あるいはむしろ現代においてもなお) 西欧キリスト教世界において、さまざまに形をかえて現れている。ヘレニズム世界の辺境で成立したキリスト教は、当初からヘレニズム化の問題を抱えていた。じっさい辺境とはいえヘレニズム・ローマ世界の中で書かれた『新約聖書』は、少なくとも現行の各国語の現代語訳の底本は、ギリシア語で書かれているし、この頃既に『七十人訳 (セプトウアギンタ)』と呼ばれる『旧約聖書』のギリシア語訳が成立していた。つまり、ユダヤ教もキリスト教も、ヘレニズム文化の中で自らを表現し、文化内開花 (inculturation) していったのである。

2. ヨーロッパのキリスト教

ヨーロッパ中世は、古代ローマの国教となったキリスト教がローマ帝国の滅亡後も北方のゲルマニアに普及の範囲を拡大させていった時代である。しかもそれは、先にも述べたように、ヨーロッパがキリスト教化する過程であったとともに、キリスト教がヨーロッパ化する過程でもあった。「西洋中世はこの二つの過程が同時に進行して、ヨーロッパが自らを確立していった時代」(水田 [2002:138]) であり、ヨーロッパ世界において、文化的な多元性を残しながら、「ヨーロッパのキリスト教」が成立した時代なのである。

その後、中世末期が近づくにつれて非ヨーロッパ世界についての知識が次第に増大し、やがて近世ヨーロッパによるヨーロッパ世界の非ヨーロッパ世界への拡張が目論まれることになる。

(補足3) マルコ・ポーロの『東方見聞録』が出るのは13世紀末である。いわゆる十字軍運動 (1096-1291年) は、イスラム化したトルコの脅威のためにローマ教皇に救援を求めてきたビザンチン皇帝アレクシウス1世に代えて、教皇ウルバヌス2世がクレルモン公会議を招集し、遠征を求める説教 (1095年) をしたことから始まる。12世紀から13世紀にかけて、都合7ないし8回の公式遠征が行われている。第1回十字軍はイスラエル王国 (1099-1187年) の建国に成功するが、その後、再びイスラム勢力に奪回されて終わる (1291年に最後の拠点であったアッコンを失う)。ヨーロッパから見て、地中海の東側に通商の障壁があったために、西方への展開を余儀なくされたことが、大西洋横断による新大陸の発見やアフリカ沿いに進むインド航路の発見をもたらし、ヘレフォードに伝わる1280年頃の「世界図」mappa mundiには、ヨーロッパ・アジア・アフリカのみが描かれ、周辺部には化け物が棲むと考えられていたことが示されている。13世紀以前の西欧人の世界認識はかなり狭隘であった。

いわゆる大航海時代が始まるのは15世紀末からである。これにより非キリスト教世界において、キリスト教と非キリスト教の宗教的対立が現実のものとなる。西欧人たちは新たに発見した南米や中米において、非キリスト教文化の

排除を伴う仕方では植民地政策を実施したからである。こういう仕方では西欧世界が自らを非西欧世界に拡大させていったことによって、キリスト教化されたヨーロッパによる、非ヨーロッパ世界のヨーロッパ化が行われると同時に、非キリスト教世界のキリスト教化が図られたのである。

16世紀以降にヨーロッパのキリスト教徒がキリスト教世界の外で遭遇した諸文化、マヤ・アズテカあるいはインカの文明などは、中世ヨーロッパにおいてキリスト教世界の中に取り込まれていったヘレニズム的要素やゲルマン的要素とは異なる。しかし一般に歴史の中で、どの文化も異質な文化との対決を通して自己自身の変容を被るものであり、それによってある時まで潜在的でしかなかった自らの可能性を顕在化させることにもなる。

そうだとすれば、かつて地中海世界ないしヨーロッパ世界の中で遭遇した異教文化との対決によって、キリスト教そのものが歴史的世界における姿を変容させ、自己の可能性を顕在化させる過程（つまりヨーロッパ化の過程）を辿ったように、今度は従来のヨーロッパ世界の外でキリスト教がどのような姿をとったか、特に他宗教や異なる宗教理解に対してどのような排除あるいは寛容の姿勢をとったかということに注目することを通して、かえってヨーロッパ中世におけるキリスト教のありかたについて、いっそう理解を深めることができると思われる。

このような見通しのもとで、ヨーロッパ中世において、キリスト教をめぐる「信教の自由」は理念としてどのような仕方では確保されていたかという問題を、さしあたりトマス・アクィナス『神学大全』*Summa theologiae* 第二・二部における所論を手掛かりにして取り上げてみよう。ちなみに『神学大全』や『対異教徒大全』*Summa contra gentiles* において展開されたトマス説は、その後の歴史的現実においても、異教文化との接触の仕方を方向づけるのに大きく寄与した。スペインのドミニコ会士であったラス・カサス (Bartolomeo de Las Casas, 1474-1566) が、ペルーおよびメキシコでのキリスト教伝道に際して原住民の尊厳を擁護したときの理論的根拠となっているからである。(ただし、トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1224/5-1274) が、アリストテレス解釈およびキリスト教理解をめぐる対決した「非キリスト教徒」は、さしあたり「ギリシア人とアラブ人」であった。このことはアリストテレス哲学がもたらされたことによって生じた、十三世紀の西欧思想界における危機的状況を反映している。十六世紀とは状況が違うことは言うまでもない。)

3. キリスト教信仰の否定としての「不信仰」

キリスト教用語としての「不信仰 (infidelitas)」は、広義において、キリスト教信仰を持たないことを意味する。しかし狭義には、啓示信仰を積極的に否定することを意味する語である。そこで、「異端 (haeresis)」は、「選ぶ」ことを原

意とするギリシア語に由来し、教義の一部のみを認めて他を否定することによって生じる「分裂・分派」を意味するところから、教義の一部を積極的に否認する点で、狭義の不信仰に含まれることになる。他方、緩やかな意味に解するならば、「不信仰」は、単にキリスト教信仰をもたないという消極的な否定を意味する語であって、年齢や境遇の故にキリスト教について教えを受けることがなかったひとたちの状態を指す語である。(したがって、いずれにしても、言うところの「不信仰」は、信仰の実践を怠ることとしての、いわゆる「不信心」ではない。ただし一般的な用語として不信心と不信仰 (infidelity, unbelief) はしばしば同義的に用いられる。)

(補足4) 『カトリック大辞典』(富山房, 1940-1960) は「不信仰」の項目に次のように記している。「Infidelitas. 不信仰 (又は不信) とはキリスト教信仰の全く缺けてゐることをいふ。まだ洗禮をうけない幼児とか異教のうちに育った大人とかのやうに、キリスト教眞理を知り得ないことにその理由があれば、消極的不信仰 (infidelitas materialis) と呼ばれる。この場合には自分の罪によるのではなく*、一種の弊害又は罪の罰であつて、大人や成人には、何人にも與へられる聖寵の協力を以て克服し得るものである。之に反して所謂積極的不信仰 (infidelitas formalis) とはキリスト教眞理を知るまい又は受け容れまいとすることであつて、自らの咎によるものとして罪であり**、しかも天主と自己の救霊とに對する大罪であり、この地上で人間の出遭ひうる最大の悪である。なぜなら不信仰は永罰に導くからである。(以下略)」なお、文中に付した*印は『新約聖書』の参照箇所を示す。

*『ロマ書』10章14-17節。 **『ヨハネ伝』15章22節。

さてトマス・アクィナスは『神学大全』第二・二部第十間において「不信仰 (infidelitas)」について詳細に論じている。中世ラテン語として「不信仰者」は、しばしば特にイスラム教徒を指していた。しかし『旧約聖書』を經典として共有するユダヤ教徒をも含む場合もあった。ここでも言うところの「不信仰者」はイスラム教徒だけを意味しているわけではない。

もっとも不信仰に関するこの設問においても、いわゆる無宗教を標榜するひとへの言及はない。また歴史的年代からみて当然であるけれども、南米や中米、あるいはアジアにおいて、キリスト教以外の諸宗教を奉じる人たちが特に想定されているわけでもない。ここでは、あくまでもキリスト教信仰の否定としての不信仰について論じているのである。

とはいえキリスト教のみが眞の宗教であることが確信されている。その意味ではキリスト教中心主義である。そのために、他の宗教を奉じるひとたちは、どれほど深い信仰を持っていても、「眞の宗教であるキリスト教」(これを歴史的な宗教としてのキリスト教と直ちに同一視することはできないけれども、まったく切り離すこともできない) を奉じないが故に、不信仰者とみなされえたのである。

「不信仰」に関して、この箇所ではトマス・アクィナスが与える説明によれば、一つには、キリスト教信仰についてこれまで何も、あるいは十分に聞く機会がなかったために、キリスト教に対する信仰を持つこともまたなかった人々が不信仰者と呼ばれる。この場合に、「単なる否定」pura negatioによってキリスト教信仰は消極的な仕方でも否定されるという。これに対して、いま一つの不信仰は、キリスト教信仰に対する「反対・敵対」contarietasを含意している。これは信仰に対して耳を傾けることを拒否したり蔑視したりするような不信仰であって、これが本来的な意味で不信仰であるという。そして、罪に問われるのはこの意味での積極的な不信仰のほうであるとされる。

「不信仰」に関するこの区別には重要な意味があった。それは宗教的寛容に関するトマス・アクィナスの所説は、不信仰に関するこのような区別の上に立っているからである。つまり、単なる否定を意味する不信仰の場合には、排除ではなく寛容の論理を働かせることができたのである。

ところで『神学大全』同問第五項では、「不信仰者」が信仰に対する関係によってさらに分類されている。まだ受け入れていない信仰に対して反抗的であるのが「異教徒の不信仰」である。他方、既に受け入れたキリスト教信仰に対して反抗的である場合がある。これはさらに(キリスト教成立以前に)『旧約聖書』において象徴的に示されていたことがらを否定する「ユダヤ教徒の不信仰」と、(キリスト教成立以後に)真理が明示されたにもかかわらず否定する「異端者の不信仰」に下位分類される。

この分類によれば、キリスト教信仰(その内容として、キリストが説いた教えとともにキリストに関する教えが含まれる。)を受け入れるか拒絶するかによって、信仰者と不信仰者が二分されるだけでなく、「不信仰者」に関する下位の区分が存していることになる。排除の論理が強く働くのは、このような下位の区分において、キリスト教成立後の、意志的にキリスト教信仰を拒否するひとたちが、「異端」haeresisあるいは「背教(棄教)」apostasisの科で排除される場合である。そのかぎりにおいて一般に不信仰者がすべて直ちに排除の対象になっていたわけではない。必ずしも排除の論理が適用されないひとたちがいるからである。

この下位の区分は、もっぱら信仰内容を規準としている。しかし同時に、現実社会において、キリスト教信仰を奉じる人たちが、自他の区別をすることを通して、宗教集団を形成していった過程から生じたものでもある。じっさい、ユダヤ教との相違が決定的になっていった過程(ヘブライズム化の時期)を経たあと、キリスト教成立直後の二世紀から四世紀(ヘレニズム化の時期)にかけて、教会史ないし教義史において「グノーシス」gnosisと呼ばれる究極知・救済知を説いた人たちが現れているけれども、このひとたちが初期の教父たちによって「異端」として排除されることになった過程で、「正統」が形成されていったからである。

歴史的現実において、キリスト教教団が形成される過程

そのものが、異端者や背教者を排除する過程と並行しており、そのことが教理の確立を通して教団の内的な統一をもたらすことになったのである。この過程を経ることによって、教団の内外を隔てる要件としてのアイデンティティが確保され、異教・他宗教との区別もまた明らかにされていく。しかし、異端者や背教者が排除される理由は、キリスト教信仰に対する意志的な否定にあった。つまり教団内に見出される純粋性ないし同一性は、『聖書』を通してもたらされた啓示の教えとして、教会が説くキリストによる救済の教えを、受け入れて帰依するという同意の意志に関するものである。

「異端者の不信仰」と「異教徒の不信仰」が明瞭に区別されるかぎり、異端を排除する論理は、必ずしも異教徒の不信仰をとがめ立てるものではなかったのである。

(1) 異教徒に対する排除と寛容

さて、異端者と異教徒の間には、キリスト教信仰の受容という点で、意志に関する決定的な相違があるということができる。しかしながら、その意志決定に際して何らかの仕方でもキリスト教との直接的な関わりを有する異端者は、その近しさの故に、「キリスト教的」であるとされる。他方、異教徒はそのような関わりすら有していないという点で「非キリスト教的」である。ユダヤ教徒もその点で同様に「非キリスト教的」である。

むしろ、キリスト教信仰の受容に伴ういわば当然の結果として、歴史的現実において、キリスト教徒の側から外の世界に住む人々への福音宣布の使命が果たされる時、さしあたり異教徒として分類されていた人々においても、キリスト教との歴史的な関わりが生じることになる。

このような仕方でも、キリスト教との現実的な関わりが生じたときに、前提条件が満たされることから、排除の論理が持ち込まれることになり、たとえば布教活動に武力行使が伴うことがありえたのである。聖戦思想が生まれたのも、このような条件下においてであろう。

キリストによる救済の教えを知らない人々に対して、その教えを広めようとする段階にいたったとき、妨害をする異教徒に対する排除の論理が働くのである。

ただし、武力による異教徒の排除が、無制限に行われることが許容されるわけではない(同第八項「不信仰者は信仰へと強制されるべきであるか」Utrum infideles compellandi sint ad fidem.)。異教徒たちを武力によってキリスト教信仰へと強要することが容認されることは決してないからである。反面、異教徒に対して武力行使を伴う強制を認める場合もある。異教徒からキリスト教信仰を危うくするような妨害を受けた場合に、妨害の排除に限って、しかしこの目的のためであれば、戦争行為を伴うことも許容されるというのである。「異教徒とユダヤ人」たちに対して、排除の論理が働くのは、このような条件の下においてであった。ただしこれは「異端者」に対する場合とは違う。

この点について、トマス・アクィナスは『神学大全』同問第八項において、最初に、「異教徒とユダヤ教徒」を意味する「不信仰者」に対する原則を示している。

不信仰者のなかのあるものは、異教徒やユダヤ教徒のように、キリスト教信仰を一度も受容したことのないひとたちである。このひとたちは、いかなる仕方によつても、信じるようにとキリスト教信仰に強制されることがあつてはならない。信じるということは意志に関わることだからである。(Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est.) (同項主文)

次に、武力行使が許容される場合があることに言及する。

しかしキリスト教信者にその力が備わっている場合、このひとたちが冒瀆や悪しき説得やさらにはあからさまな迫害などによって信仰を妨げることがないようにするために、キリスト教信者たちによる強制がなされるべきである。(Sunt tamen compellendi a fidelibus, si facultas adsit, ut fidem non impediunt vel blasphemias, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus.) (同項主文)

この目的のために、キリスト信者はしばしば不信仰者たちに対して戦争をする。しかしそれは、彼らを信じることへと強いるためでない。(なぜなら、仮に彼らを打ち負かして捕虜にした場合であっても、信じることを欲するかどうかは彼らの自由に委ねることになるからである。)あくまでも彼らがキリストへの信仰を妨げることがないように、彼らに強制するために行われるのだからである。(Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellum movent, non quidem ut eos ad credendum cogant (quia si etiam eos vicissent et captivos haberent, in eorum libertate relinquerent an credere vellent): sed propter hoc ut eos compellant ne fidem Christi impediunt.) (同項主文)

しかし、「不信仰者」のなかでも「異端者や背教者」に対する強制は、「異教徒やユダヤ教徒」の場合とは異なる。それは、「誓約は意志に属するけれども、実行は必然性に属する」といわれるように、信仰を受け入れることは意志に属するけれども、一旦受け入れた信仰を保持することは、必然性に属するという理由による。

別の不信仰者たちがいる。このひとたちは、一時は信仰を受容し、告白していたのである。異端者たちや背教者たちはみなこれである。このひとたちは約束したことを果たし、かつて受け入れたことを保持するように、肉体的にも強制されるべきである。(Alii vero sunt infideles qui

quandoque haeretici vel quicumque apostatae. Et tales sutn etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.) (同項主文)

誓約は意志に属するけれども、実行は必然性に属するように、信仰を受け入れることは意志に属するけれども、一旦受け入れた信仰を保持することは、必然性に属することである。それ故、異端者たちはキリスト教信仰を保持するように強制されるべきである。(sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant.) (同項異論解答 3)

(2) ユダヤ教徒に対する排除と寛容

ユダヤ教徒がしばしば他の異教徒と同列に論じられるのは、「非キリスト教的」という理由による。しかし別に扱われる場合もある。それは異教徒たちの宗教行為に対して、消極的ではあれ、寛大な扱いをする余地がある(同第十一項「不信仰者の祭儀は寛大に扱われるべきか」Utrum ritus infidelium sint tolerandi.)とされるいっぽう、ユダヤ人たちが執り行う祭儀については、キリストが到来する以前に、予表という仕方、キリスト教信仰を証明するものであったから、いわば象徴的に信仰の真理を表示するという有用性があったと評価しているからである。そのような有用性をもたないかぎり、他の異教徒たちの祭儀は、何らかの悪を回避するためでなければ、寛大に扱う理由もまたないとされる(同項)。それに対して、歴史的な関わりがいつそう深いユダヤ教徒に対して、積極的に寛容の論理を働かせる余地があった。このことはキリスト教の成立過程における、ヘブライズムの受容と対応している。

(3) 異端者に対する排除と寛容

ところで、異端者と異教徒の相違点について、トマスは「異教徒 (gentiles seu pagani) の不信仰は他の者におけるよりも深刻であるか」(同第六項)という問題を設定して、二つの視点から不信仰の深刻さの度合いを論じている。一つには、既に第五項においても論じたように、信仰を持つ・持たないという、信仰との関係において、「まだ受け入れていない信仰を否定する」ことよりも「一旦受け入れた信仰を否定する」ほうが、信仰に対する否定の度合いが大きいという観点に立つと、異端者の不信仰のほうが深刻であるという。この場合に「罪」が問われる。「全く約束していないことを果たさない者よりも、約束したことを果たさない者のほうが、罪が重いと同様である」sicut gravius peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit. (ibid.)

しかしながら「信仰への手立ての破壊」corruptio eorum

quae pertinet ad fidem という観点に立つならば、深刻さの度合は逆転し、異教徒の不信仰が最も重大であり、次いでユダヤ教徒の不信仰、最後に異端者の不信仰が続くという。

ただし、この意味での「不信仰」は、不信仰者自身に原因があるというよりは、むしろ別の原因による結果としての不都合な状態であるから、不信仰者の「罪」が問われることはない。しかし第一の観点における不信仰者は罪に問われる。異端者の不信仰が最悪であるのは、その不信仰が第一の意味で理解された場合である。異端者に対して「破門」*excommunicatio* の判決を下すことができると言われるのも、この最悪の深刻さによるのである。

異端者に対する排除は決定的である。この点についてトマス・アクィナスは「異端者たちは寛大に扱われるべきか」*Utrum haeretici sint tolerandi* という設問(『神学大全』第二・二部第十一問第三項)において、異端者は教会から破門されるにとどまらず、社会からも排除されることがありうるとしている。

この点について、トマスはこの箇所でも、大略次のように述べている。異端者自身についていうと、その罪は、単に教会から破門されて分離されるに値するだけでなく、死によって世界から排除されるに値する。魂に生命を与える信仰が破壊されることは、現世の生活を支える貨幣が贗造されることより重大なことである。貨幣の贗造者やその他の犯罪者が世俗の権力によって直ちに正義にかなった仕方で死刑にされるのであれば、なおさらのこと異端者は、有罪とされたとき、破門されるだけでなく、正義にかなった仕方で処刑されることも可能である。

Ex parte ipsorum (=haeticorum) est peccatum per quod munerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsae pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactors, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. (同項主文)

同項主文においてトマスは、異端者に対して、憐れみによる猶予の余地があるとしながらも、最悪の場合に言及している。

すなわち教会の側から言えば、誤謬に陥ったものたちの回心を願う憐れみの情 *misericordia* によって、ただちに断罪せず、回心の希望をもって戒めを与える余地を残している。しかしそれでもなお執拗に誤謬にとどまる場合に厳しい措置がとられる。悔悛の情を示すことがなければ、破門の判決によってかれを教会から切り離すことによって他の人々の救いの確保を配慮するとともに、かれを死によって世界から抹殺すべく、世俗の裁判に委ねることも辞さない

ことになる補足して、強い排除の姿勢を示しているのである。

おわりに —— ヨーロッパ中世における「信教の自由」

以上、ヨーロッパ中世における宗教的営為に関する排除と寛容をめぐる、中世キリスト教神学者による理論的考察を通して、どのような内容の「信教の自由」が確保されていたのか、解明することを試みた。その理念によれば、時間的歴史的世界における啓示のあり方を十分に考慮に入れて、キリスト教信仰の否定としての「不信仰」の諸相を区別した上で、非キリスト教徒が排除されるのは、もっぱら自らの意志によっていったん受け入れた信仰を否定する場合(異端者)であって、そうでない場合(異教徒・ユダヤ教徒)には、寛大に扱われる余地があったのである。

もっとも明らかにすることができたのは、その理念をめぐってなされた議論の一端に過ぎない。この理念は、その後歴史的にどのような展開を遂げていったのか。この点について、十六世紀にラス・カサスが「不信仰」に関するトマス・アクィナスの所説にもとづいて、原住民がキリスト教徒でないというだけの理由で非人間扱いをする排除の論理に反対し、「異教徒」であっても「異端者」ではないことを根拠にして、不当な扱いを批判するとともに、寛容の論理を提唱しえたことを指摘した。これは一つの事実に過ぎない。しかし全盛を誇っていた時代のスペインが総力をあげて中南米を侵略し、大虐殺を行ったことに対して、一人の修道士が果敢にも告発を試みたのである。しかも、トマス説にもとづく寛容の論理が、その思想的根拠として保持されていた。「ヨーロッパのキリスト教」にも諸相があることを見て取らなければならないのである。

ヨーロッパ人とキリスト教徒を同等視する等式が、ヨーロッパ中世において無条件に成立しえたかのような幻想は、中世以後の産物であって、中世に固有のものでなかったことは、異端者と異教徒に関する厳密な区別に照らして明らかであろう。ユダヤ人・ユダヤ教徒に対して、積極的に寛容の論理を展開させようとしている点も、特筆に値する。異なる宗教的伝統との接触を通して、有用性という観点から、大いに学ぶところがあるという指摘は、現代の宗教文化にかかわる排除と共生について、いっそう理解を深めることにつながると思われるからである。

昨今のイラク情勢について、欧米キリスト教文化圏のみに文明を認め、他を野蛮として斥け、文明化をはかるために武力行使に及んだことがもたらした事態であるとの指摘がなされる。そうだとすれば、いまなお存する「ヨーロッパのキリスト教」の真相について、更なる考察を要することは言うまでもない。

近世ヨーロッパは、17世紀前半に宗教上の対立を発端として起こったいわゆる三十年戦争(1618-1648)を経験している。神聖ローマ帝国の内乱にフランス、スペイン、イギ

リス等々が介入するために、全ヨーロッパがカトリックとプロテスタントに分かれて争うことになったのである。ウエストファリア条約(1648)によってようやく秩序が回復されることになり、戦争は終わる。ところでこの条約は「信教の自由」を認めている。

先にアウグスブルグの宗教和議(1555)がもたらした「信教の自由」によって、封建諸侯にカトリックカルター派かを選ぶ自由が認められたけれども、“Cuius regio, eius religio”と言われたように、領民は諸侯の奉じる宗教を受け入れなければならなかった。それに対して、この条約によってドイツにもたらされた新たな「信教の自由」は、ルター派のほかカルヴァン派も選択肢に加えており、領民が領主と

異なる宗派を奉じることを容認している。そこで、ヨーロッパにおいて神聖ローマ帝国が名目化し、近代国家の主権が確立したとき、同時に個人の信教の自由もまた権利として認められることになったとされる。いわゆる政教分離である。

それでは、それより前のヨーロッパ中世における個人の意志にもとづく信教の自由の特質はどこにあったのであろうか。「ヨーロッパのキリスト教」は、近代以前に、教会共同体の中でこのような自由を確立しているのである。

参考文献

- Biblia Sacra, *Biblorum Sacra iuxta Vulgatam Clementinam nova editio*, Gramatica, A. (ed.), (Vatican, 1959).; フランシスコ会聖書研究所『聖書, 原文からの批判的口語訳, 使徒行録』(1969).; *id.*, 『ヨハネによる福音書』(1969).; *id.*, 『パウロ書簡 I (ローマ・ガラテヤ)』(1973).
- 堀米庸三『正統と異端: ヨーロッパ精神の底流』中公新書(中央公論社, 1964).
- tem 上智大学・独逸ヘルデル書肆共編『カトリック大辞典』(富山房, 1940-1960).
- 水田英実「中世ヨーロッパの多元的理解は可能か」『中世ヨーロッパ文化における多元性』(共著者: 原野昇, 水田英実, 山代宏道, 地村彰之, 四反田想. 溪水社, 2002) pp.137-171.
- パウロ 6世「信教の自由に関する宣言」『第二バチカン公会議公文書全集(別巻)』(南山大学監修, 中央出版社, 1969).
- 佐々木昭夫訳, ルイス・ハンケ『アリストテレスとアメリカ・インディアン』岩波新書(岩波書店, 1974); Hanke, L., *Aristotle and the American Indians, A Study in Race Prejudice in the Modern World*, (1959).
- 染田秀藤『ラス・カサス伝 — 新世界征服の審問者 —』(岩波書店, 1990).
- 染田秀藤訳, ラス・カサス『インディアスの破壊についての簡潔な報告』岩波文庫(岩波書店, 1976(2002)).; Casas, Bartolome de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, (1552).
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, cura et studio sac. Petro Caramello cum textu ex recensione Leonina, pars secunda secundae, (Marietti, 1962).; 稲垣良典訳, トマス・アキナス『神学大全』15(第II-2部, 第1問題-第16問題)(創文社, 1982).
- Thomas Aquinas, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra gentiles*, Vol. II, Textus Leoninus diligenter recognitus, cura et studio Ceslari Pera et al., (Marietti, 1967).
- John McManners (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity* (Oxford, 2001).

中世イングランドにおける排除と寛容

— 教会改革運動とノリッジ —

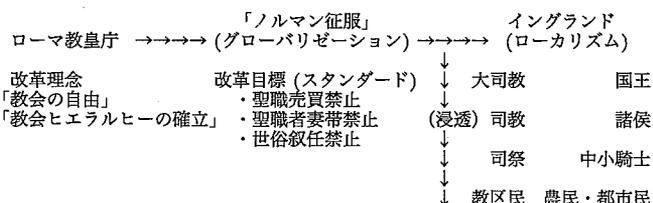
山代 宏道

はじめに

11・12世紀の西欧キリスト教世界においてローマ教皇庁発の教会改革運動（共通の世界観・価値体系、すなわち「グローバリズム」の浸透を、ここでは「グローバリゼーション」と呼ぶ）の波が、各地域へと及んでいった。その際、地方的慣習（地域主義、ローカリズム）と、どのようなせめぎ合いを引き起こしていったのか。キリスト教世界の一地域であるイングランドにおいて、各レベルの人々は、教会改革目標（聖職売買の禁止、聖職者妻帯の禁止、俗人による聖職者叙任の禁止等を「グローバルスタンダード」とみなす）やその実現に対してどのように対応していったのか、すなわち、何を排除し何をどう受容したのかを明らかにする。

教会改革を実現するために遵守すべき改革目標は、国王や大司教・司教のレベルから、俗人領主（諸侯・騎士）や司祭のレベルにまで影響を及ぼしていったはずである。従来は、「グレゴリー改革」の影響が問われ、また、教会改革運動の影響の浸透という視点から議論されてきていたが、それを「グローバリズム」と「ローカリズム」の問題として位置づけることで、現代世界で起っている現象と類似の現象が11・12世紀にも認められること、また逆に、そうした見方をすることで、排除と寛容という視点からの考察も含めて、11・12世紀の「教会改革運動」がもっていた性格の一端をより明確にできると考える。

グローバリゼーションの過程
(11・12世紀の教会改革運動)



われわれが「グローバリゼーション」を問題にする場合、2つの見方が可能ではないか。

第1に、「グローバリゼーション」が進む、という場合である。現代では通信や輸送手段の発達、ITの普及、経済活動の拡大、人の移動などによって、それが進んでいる。中世では手紙、人の移動、都市の成立と商人たちによる結びつき、巡礼の移動や文化伝播などによって、それが進んだ。

こうした「グローバリゼーション」の動きは、各地で人々の社会的不安や救済への欲求を引き起こしていく可能性がある。このことは現代でも中世でも同様であろう。

第2に、「グローバリゼーション」を進めるという場合である。それは、自然に進行するというより政策的であり、意図的に進めることを意味する。この場合には、「グローバルスタンダード」（共通に守るべき基準）が問題になってくる。2005年6月15日付けの日本経済新聞の記事に、EUが2007年から、EU域内に上場する日本（外国）企業に対し、財務情報の追加的開示を義務づけるであろう、とあった。EUは国際会計基準を採用しており、アメリカは米国会計基準を採用している。日本企業が2つの主要な世界的会計基準をめぐる争いに巻き込まれて影響を受ける事例である。また、最近の日本の大学改革においても、「評価」というアメリカの教育的基準が影響を与えている。大学評価基準機構まで設立された。高等教育の品質保証ということが言われ、留学生対策、あるいは国際化戦略にとっては、世界的基準をクリアすることが不可欠であると主張されてきている。

筆者は、しかし、「グローバリゼーション」の時代とは、まさに文字どおり「グローブ」地球レベルで物事を考えること、すなわち、宇宙から地球を見ながら、人類の生存や資源や環境問題を考えなければならない時代の到来を示している、と考えている。たとえば、環境保全のために守るべき共通の基準といったものが「グローバルスタンダード」と呼ばれるべきであろう。

こうした視点からは、地球上における人間の活動を捉えて、時代的（歴史的）に、いつ「グローバリゼーション」という概念が問題となるのか、あるいは用いられるのかをめぐって議論することは、たしかに必要なかつ有益であるが、同時に、どの時代であっても、ゆるやかに「グローバリゼーション」という視点をとったとき、どのような歴史解釈が可能になるのかを問うことも重要であろう。

「グローバリゼーション」を進める、という視点からは、現代の「グローバリゼーション」と、中世キリスト教世界の教会改革運動とは、「グローバルスタンダード」（共通の基準）を守らせようとする動きであるという点で類似しているのではないか。各地域で、基準を受け入れるのか、あるいは拒絶するのか。たとえば、現在、環境保全のための守

るべき基準(数値)目標に関して、各国政府が批准をめぐり対応が異なっている。また、2005年前半のEU憲法条約の批准に関しても、フランス・オランダの国民投票による否決が目される。同様に、中世の教会改革目標をめぐっても、各地域の王や大司教たちが教会会議などを通じて異なる対応を示している。

イングランドは1066年のノルマン征服後、大陸のキリスト教世界との結びつきを強めていく。教会改革運動についても、ローマ教皇からの書簡や教皇使節の到来によって、また、イングランドの聖職者の大陸での教会会議への出席、さらに、国王と対立した大司教(アンセルムやサースタンたち)や司教たちが出国し、改革教会会議に出席し、帰国することによって、イングランドへと教会改革理念が伝えられることになった。

本章では、事例として、イングランドのイースト=アングリア地方、すなわち、ノリッジ司教区を取り上げて、教会改革運動という「グローバリゼーション」の浸透の様子を、排除と寛容という視点から検討していく。ノリッジに司教座を移動した司教ハーバート=ロシंगाの在位期間(1090/91-1119)は、教会改革に熱心であったカンタベリー大司教アンセルムの在位期間(1093-1109)と対応している。ノリッジ司教区内には多数の妻帯聖職者が存在していた。さらに、ハーバート=ロシंगा自身に関わっても個人的に聖職売買や俗人叙任が問題になっている。ノリッジ司教区における妻帯聖職者の多さを危機と捉えた場合、ハーバート=ロシंगाとアンセルムの危機への対応を比較してみることができる。ハーバート=ロシंगाは、個人的にも聖職売買の罪を犯していたが、その危機は教皇庁に出かけ赦免を得ることで克服できた。しかし、司教区内の妻帯聖職者の多さについては、それを危機的状況と捉えたうえで、アンセルムに対して寛大な措置を願う以外に方法がなかった。これに対しアンセルムは「グローバルスタンダード」を厳格に遵守させるべく行動したのであった。

1. 教会改革運動

D. ノウルズの表現を借りると、教会改革運動の中で、改革者たちは「ふたつの普遍的害毒とひとつの大きな治療策」とに注意を集中した。ふたつの害毒とは、聖職売買(シモニア)と聖職者妻帯(ニコライズム)であり、その治療策とは自由で強力な教皇庁側の規律ある行動であった。

シモニアは、キリスト教の歴史と同じくらいに古い聖職売買罪のことである。もともと超自然的賜物ないしカリスマ的機能を金で買いとることができるとの考えから、この語は霊的ないし秘蹟的な行為や職位の売買をあらわすものとして用いられ、それが拡大されて、司祭や司教位への任命もしくは叙階の際に与えられ要求されたもろもろの奉仕や報酬を含むようになった。

聖職売買は、「使徒行伝」にみられる魔術師シモンが使徒

ペテロに聖霊を授ける力を金で求めようとして叱責された故事にもとづき、古くから教会の重罪のひとつに数えられてきた。5世紀の「使徒教令」は、シモニアの罰を規定して、何びとたりとも金銭によって聖職をえた者は、叙任者ともども追放されるべきであるとしている。しかし、堀米庸三氏が指摘しているように、ある人がシモニストである聖職者から無償で、つまりシモニアなしに聖職を受けたときはどうなるのか。カトリック教会の正統の教義は、「不法ではあるが(いったん叙品が行われた以上は)有効である」とするものであった。

もうひとつの害毒であるニコライズムとは、聖職者妻帯をあらわすようになった起源不詳の名称である。貞潔ないし独身制は、西方教会で古代からの教会法的規律の一部であったが、その違反および全面的戒律無視は、実際、中世の西ヨーロッパで次第に日常的なこととなってきた。改革者がしばしば誇張しているとしても、結婚ないし妻帯が広範囲に行われるようになっていたことは間違いない。

ノウルズは、また、司祭の妻帯が引き起こした中世特有の社会的・経済的問題を指摘している。司祭はしばしば農奴や隸農身分の出身者であったが、その職位ゆえに仲間間で高い身分を保ち、その配偶者はしばしば自由人の娘であった。息子たちは「母親に従った」。こうして領主は農奴の子孫を奪われたり、贈与もしくは相続により自分のものとなるはずの教会の富の幾分かを奪われることもあって、経済的動機が時に世俗領主と教会改革者とを、妻帯禁止という点で同盟関係に置くことがあったとする。さらにノウルズは、「社会的には仲間の村民と平等で、しかもしばしば文盲であった司祭が、結婚しているか、少なくとも女性や子供と同居していた時代において、司祭職が社会を改革するために貢献することはほとんどあり得なかった」と主張している。後者に関しては、イングランドにおける妻帯聖職者の役割を肯定的に評価するケンブリッジ大学中世教会史教授であったC.N.L.ブルックの見解と微妙に異なっている。

ペトルス=ダミアニその他の証言にもとづきながら、ノウルズは、北イタリアおよびプロヴァンス諸都市の住民の中では、性的悪徳と不正とが流行していたことをつけ加えている。こうして世俗領主に対して従属関係を持たず、自由に選挙され教会法に従って聖別された司教たちによって治められ、「ローマ教会の伝統的・教会法的規律を肯定し裁可する決意と能力とを有しており、教皇によって指導される純粋で規律ある司祭職のみが、もろもろの不正を攻撃できると考えた点で改革派は正しかった」と判断されるのである。

教会改革運動という「グローバリゼーション」はキリスト教世界の全地域において、ある程度の画一化・普遍化を進めていったに違いないが、それでも各地域(イングランド)的なアイデンティティ、あるいは、地域的差異が存続していったと考えられる。教会改革が意図した各目標(遵

守すべき基準「グローバルスタンダード」)の受け入れに対し、イングランド固有の事情「ローカリズム」が影響をもった。改革目標の受け入れや反発については、教会改革を推進していったカンタベリー大司教ランフランク(在位、1070-89)やアンセルム、そして各国王の対応によって差異が生じた。同時に、各司教区や小教区の聖職をめぐる従来からの慣習や地方的事情(ローカリズム)が、改革の浸透(グローバル化)やそれへの対応を左右していったのである。

教会改革運動の波がイングランドへと及んできたとき、主たる3つの改革目標のうち、たとえば、第1の聖職売買の禁止は直ちに実施された。国王ウィリアム1世や大司教ランフランクは、聖俗が協力しながら道徳的・倫理的な教会改革を促進していこうとする伝統的改革者の立場を取っていたと言える。1070年ウィンチェスター教会会議は、聖職売買の禁止を決議し、大司教スティガンドを廃位した。その後ランフランクが大司教に就任していたのである。

しかし、第2の聖職者妻帯の禁止は大きな抵抗に直面して、高位聖職者に限定して適応するという現実的な対応が取られた。もともとキリスト教史における聖職者の妻帯禁止に関連しては、エルピラ教会会議(300?303年?)の決議が注目される。その決議は聖職者の独身制に関する最古の文献とみなされている。まず、第27条は「司教または他の聖職者は、神に身をささげた姉妹または未婚の娘を自分のそばに置かなければならない。他人は決しておいてはならない」と定め、また、第33条は「司教、司祭、助祭または役職についている他の聖職者に自分の配偶者と関係を持つこと、子供を持つことを禁じる。この禁令に反する者があれば、聖職者の列から除去することに同意した」とある。すなわち、それは妻帯聖職者の排除規定であった。

ついで、ギリシア人の教会史家ソクラテスによれば、ニカイア公会議(325年)は、司教・司祭および助祭の独身制を導入しようとしたが、証聖者パフヌティオス司教が、これらの人々に過度に厳格な軛を負わせぬようにと警告したので、その導入を断念したという。歴史的に重要な点は、結婚せずに叙階された司祭は叙階後の結婚を許さないが、それに反して、既婚の司祭はその結婚生活を継続しようという東方の慣習を公会議が承認したということである。規定第3条は、聖職者に対して、母、姉妹、伯叔母その他、疑惑を招く恐れのない者に限って同居を許した。そこには、司祭の妻帯に関する排除と寛容の両方の対応がみられる。

堀米氏は、ギベールド＝ノジャンを引き合いに出しながら教会改革が必要であったことを示唆している。現世の栄華のために司教位を買った者は多くいた。ギベールド＝ノジャンが「およそ神の敬愛と関係なく清貧をはじめ教会の掟を嘲笑し、愚かで猥雑な馬鹿話にふけること、兵隊や芸人よりも下品であった」と評したル＝マン司教アンゲランもその一人である。10世紀頃、聖職者独身の戒律は崩壊に瀕し、ミラノのアンプロジオ教会は聖職者の婚礼の執行

を特権として誇っていた。改革努力に対して、1074年パリ教会会議は聖職者独身の制度は自然に反すると決議する始末であった。妻帯聖職者の排除は困難であったと言わざるをえない。

さらに、第3の俗人による聖職者叙任の禁止については、国王ウィリアム1世はその受け入れを拒絶し、大司教ランフランクも国王の立場を支持した。その結果、俗人による聖職者叙任の禁止は延期され、イングランドでは、大司教アンセルムの時期になってから「聖職叙任権闘争」が引き起こされることになる。その際も国王とローマ教皇との間で改革目標を半ば実現して妥結している。

2. 教会会議と聖職者妻帯

イングランドへと及んできた教会改革運動「グローバル化」の波は、上記のような国王や大司教、そして司教レベルでの対応を引き起こしたが、その影響は下の小教区レベルではどうであったのか。いま排除と寛容という視点も含めて、小教区教会について主として聖職者(司祭)妻帯の問題を取り上げて検討していきたい。その際、教会建設者である領主、教会の司祭(主任・代行)、教会専有主体である修道院・司教・教会参事会、司祭を監督する立場の司教・大助祭などの対応が注目されるが、ここでは、教会改革の非難の対象となった妻帯聖職者が、小教区民(以下、教区民と呼ぶ)によっても同様に排除の対象となったのか、あるいは受け入れられたのかという問題と関連させて考察する。

妻帯聖職者(司祭)が、「グレゴリー改革」運動では非難や排除の対象となっているが、小教区共同体(以下、教区共同体と呼ぶ)の中では、場合によっては、リーダーとして位置付けられることも可能であったのではないかと。また、妻帯聖職者が少数であれば、教区から追放したり、教区民をかれらから切り離すことができたかもしれない。しかし、多数であれば、かれらを排除することはそれほど容易ではなかったはずである。

教会改革目標の浸透について考察する場合、小教区教会レベルにおいては司祭の自立化が問題となる。すなわち、世俗領主による司祭任命を禁止することでもある。私有教会から小教区教会への移行にともない教会建設者(諸侯・騎士など)であった世俗領主は司祭推挙権(パトロネジ)のみを保持することになった。すなわち、聖職売買の禁止と世俗叙任の禁止は、私有教会を修道院や司教へ寄進するよう働きかけていく。また、教区民のための安定した司牧活動や宗教的救済を保証するためには、小教区教会司祭の身分的・経済的自立が不可欠であり、そのことは教会建設者である領主の支配からの独立を進めることでもあった。すなわち、「私有教会」から「小教区教会」への移行である。

しかし、前時代の司祭の状況は、堀米氏が紹介しているように劣悪であった。問題は下位聖職者、特に小教区教会

の司祭たちの地位と資質が劣悪なことであった。貧しい上に教育水準が低く、文盲の者もいる状態であったが、何よりも領主など地方の有力者たちがかれらを掌握していたのである。リヨン大司教アゴバルド (Agobard, c.779-840) の廻状は、「怪しからぬ風習がはびこる」として、村の司祭が、食卓の給仕、飼犬の世話、馬の口取り等、事実上領主の召使いに他ならぬ状態となっていたことを述べている。ジョンナス＝ドルレアンJohnas=Dorleantの指摘も同様であった。「決定的に貧困で、人間なみに扱われず、俗人信徒から軽蔑される聖職者たちがいる。彼らは権勢家の奴僕、せいぜい財産の一部ぐらいにしか考えられていない」。こうした状態が、教会改革期までに改善されていたと考える証拠はない。

教会改革運動の中での聖職者と教区民との関係としては、妻帯聖職者と教区共同体 (教区民) との結びつきが興味深い。とりわけ、イングランドでの教区民と妻帯聖職者との緊密な関係が異端回避に貢献しつつ、教区的結合を促進していったと考えられる点は、排除と寛容といった問題の分析にとっても重要であろう。

たしかに、教区共同体と言えるほど、強い共同性があったのかという点が問題になるかもしれない。十分の一税という教会税は、教区民により支払われていたが、それはアングロ＝サクソン期の寄進された所領からの教会税とは異なり、教区民が特定の小教区教会に納める税であった。それは教区民のための司牧活動に対する見返りとして、教区民の側から司祭に対する経済的支援とみなされていたと言えよう。その一部は、司祭の生活維持や教会堂の建物維持のために当てられていく。

C.N.L. ブルックは、聖職者と教区民との関係が異端の発生に影響していたことを示唆している。たとえ司祭が妻帯していようとも、教区民が受け入れているかぎり、かれは宗教的指導者でありえたはずである。他方、大陸で見られたように、逆に聖職者との関係が疎遠になることにより、すなわち、妻帯聖職者が排除されることで、教区民たちの勝手な教義解釈に起因する異端が発生することがあったし、さらに、教会の権威に服従しない人々が現れてきた。

それでは、11・12世紀の教会会議において、聖職者の妻帯問題 (独身制) はどのように扱われたのであろうか。1022年バヴィア教会会議で、ローマ教皇ベネディクト8世は他の規定とともに聖職者の独身制を再確認し、妻帯に反対する規定の適用をすべての聖職者身分に拡大することを決議した。しかし、ノウルズは、おそらくこの教令は、私有教会に関連する財産が譲渡・放棄されたりするのを防ごうとする封建領主の封建的・経済的動機に鼓舞されてできたものであったと解釈している。1064年マントヴァ教会会議では、改革派教皇であったアレクサンダー2世 (在位、1061-73) は、妻帯司祭や聖職売買者に積極的に反対し、かれらのミサに出席することを禁止している。それは、違反聖職者を排除することを意味した。

教皇グレゴリー7世は、在位期間 (1073-1085) の初めに

において、すべての者との和解を望みつつ、金銭の授受がなかった場合には世俗叙任を有効と認め、ミラノ司教選挙の問題が引き起こした破門からの赦免をすべての罪人に与えている。1074年の四旬節教会会議において、教皇は聖職売買と妻帯に対する先任者の教令を更新した。また、妻帯司祭のミサに出席することを禁じている。すなわち、排除を命じた。しかし、かれは抵抗に出会うことで、もっと抜本的な方策の必要性を確信するようになったようである。教皇は1075年の四旬節教会会議においては、1074年の教令を更新したあと、俗人の手から修道院や司教位を受け取ることを禁じる1059年の教令を更新したのであった。グレゴリー7世は、シモニア (聖職売買) および俗人叙任の根絶と、司祭独身制の徹底とを目指して教会改革を推進し、その目的のために教会会議を活用したのであった。

グレゴリー7世ほど独断的ではなかったウルバン2世 (在位、1088-99) は、形式的に聖職売買、ニコライズム、および俗人による聖職叙任に対する禁止令を更新した。しかし、第3の罪への処罰を強行することもなく、また、聖職売買者の再叙階の問題に対して明白な態度をとることもなかったようである。

1123年第1回ラテラン公会議の規定第3条は、司祭、助祭、副助祭には、私通関係や妻との同棲または他の女性との同居を全面的に禁止した。ただしニケア公会議 (325年) の第3条が許可した女性、すなわち、母、姉妹、叔母 (父方および母方の) などとの同居は許された。彼女たちとの同居は疑いの的とならなかったからである。この規定は、ニコラウス派 (放縦主義的グノーシス派) の異端に反対するためでもあった。ニコラウス派は独身制を守ることが不可能であるとともに道徳的に有害であると主張していたようである。

1139年、ローマに帰還した教皇インノセント2世は第2回ラテラン公会議を召集する。流聖 (妻帯、姦淫) 聖職者が多い教会の浄化を宣言し、対立教皇アナクレトゥス2世やその他の離教者や異端者等によってなされた叙品を廃棄し、それらを無効であると断罪したのであった。この決議第7条には、妻帯司祭が行うミサへの出席を禁止している。イースト＝アングリア大学の中世教会史教授であるC. ハーパービル (Harper-Bill) は、ローマ教皇から、イングランドに対して、妻帯司祭のミサをボイコットするようという指示がなされていなかったのではないかと指摘している。1102年ウェストミンスター教会会議決議第5条は、妻帯司祭がミサを執行すべきではないと規定しているにすぎない。すなわち、禁止はしているが、聖職者を排除することまで命じられたわけではなかった。

アナクレトゥス2世の離反によって引き起こされた混乱ゆえに、かれの支持者は罷免され、パリウム・司教杖・司教の指環を教皇に返納すべきであるとされた。ピサ枢機卿ピエトロも罷免されたが、クレルヴォーのバルナルはこの処置に不満を表明している。30カ条にわたる公会議規定

の大部分は、「グレゴリー改革」理念の実現を意図していたが、第7条は聖職者の独身制に関する重要な決定を含んでいる。それまでは単に非合法であるとされていた聖職者の婚姻を無効であると言明したのである。排除と寛容という視点からすると、妻帯聖職者が教区民のために役立っている限りにおいて、かれを受け入れておくことができたと考えられる。たとえば、異端の防止、後にはペストの際の助力において有益であったことを示す証拠がある。その意味では、教区民にとっての司牧活動あるいは真の利益は何であったのかを問うことが必要であろう。

教会改革運動にとって、叙品秘蹟の問題は重大であった。それは秘蹟を執行する他の聖職者の叙任に関係してくるために影響するところが大きかった。すなわち、司教や教皇が罪をおかして洗聖聖職者とされると、もしかれらが行った数多くの叙品が無効とみなされるなら、品級（聖職者の地位）を得ていたすべての聖職者がその地位を失うことになったからである。教会の日常聖務は放棄され、信者たちは混乱したであろう。しかもこの時期において、聖職者が不品行（妻帯）や聖職売買（シモニア）といった罪におちいる機会は多かったのである。

3. ノリッジ司教区の事例

中世イングランドの地方レベルにおいて、教会改革運動という「グローバリゼーション」の波は、どのような影響を及ぼしていったのか。「グローバリズム」（普遍主義）と地方的慣例にもとづく「ローカリズム」（地域主義）とのせめぎ合いの実相を見るために、排除と寛容といった視点からの考察も含めて、イースト＝アングリアとくにノリッジ司教区における聖職者妻帯の問題を中心として教会改革目標（「グローバルスタンダード」）を取り上げて検討する。

1066年ノルマン征服後、イングランドでは都市の人口増にともない小教区数も増加していく。たとえば、ロンドンやノリッジなどでは、都市における多数の小教区教会の建設と増加が見られた。リンカーンでは市民による共同教会が建設されたし、1200年ころまでにロンドン（現在のシティと呼ばれる部分）では110ほどの小教区教会が存在していた。ノリッジでは57の小教区教会が存在していたようである。これらの現象は、この時期、都市において人々のあいだに宗教的救済への欲求が増大していたことを示唆している。

「グローバリゼーション」の浸透にともなって人々が感じる危機意識は、アイデンティティー喪失の危機である場合がある。ノルマン征服後の普遍的聖人崇拜のイングランドへの導入にともない、アングロ＝サクソン修道士エドマーが直面したのも、そうした危機的状況であった。その場合、地方的聖人崇拜（ローカリズム）の衰退が原因であると考えられ、その復活こそが危機克服の方法であると主張された。都市教会での宗教的行事は、最大のイベントであり、共

同体的一体感（共感）をつくりだすのに貢献したはずである。

(1) ノリッジの小教区教会

1200年までには、イングランド小教区教会の4分の1が修道院の手に移っていたと言われる。その結果、俗人パトロンは教会改革運動の目標のひとつであった世俗叙任を断念し、司祭推挙権のみをもつようになったと考えられるのであるが、現実にはどうであったのか。そこには、どのような「ローカリズム」の影響を見ることができらるだろうか。

C.ハーパービルは、ノリッジ司教区についてみると、第4ラテラン公会議までの1世紀間（1115-1215）における小教区教会の特徴として、世俗支配の存続、聖職禄の世襲相続（妻帯問題でもある）、そして司祭推挙権の「売買」（シモニア）を指摘している。

この時期にイースト＝アングリアの小教区教会を寄進された修道院は、教会の在職司祭や教区民に関しては、ほとんど関心を払わなかったようである。ジョン王治世（1199-1216）でも海外修道院への小教区教会の寄進は継続していたし、ヘンリー3世治世（1216-72）にはイタリアの修道院への寄進事例がある。距離的遠さが小教区教会や教区民にとっての損害の大きさに直接的に関係したわけではないとしても、やはり遠方の修道院が、教会専有を収入源としてみなしていたことはほぼ間違いのないであろう。

小教区教会の寄進に司教の承認を必要とすることが教会会議で規定されていく。1102年ウェストミンスター会議規定第21条は、修道院が司教の手をとって小教区教会の寄進を受けることを規定したが、1140年ころまでにはその規定が実施されていたようである。司教の同意が必要であることが一般的に認められるようになった。ノリッジでも小教区教会の寄進が、俗人パトロンの請願と推挙にもとづいて、司教の譲渡という形で行われていた。

修道院は小教区教会の専有から多大の利益を得ていた。年金の場合と同様、初期の多くの司教記録は、そうした専有の現状を確認するものであったことを示している。ハーパービルによると、司教ジョン＝オヴ＝オックスフォード（John of Oxford, 在位, 1175-1200）は、25の修道院に対する50以上の教会譲渡の確認記録を残している。1175年以後は、司牧活動に従事する永久代行司祭への手当が保証された後で専有手続きが行われるようになった。そのことはすでに、1108年ウェストミンスター会議規定第21条後半において見られた。それは、教区民への司牧活動を保証するためであり、また、代行司祭職の手当の不十分さを補正するためでもあった。

12世紀において、一連の司教たちの監督のもとで、ノリッジ司教区の多くの小教区教会が、修道院パトロネジへと移行する。ハーパービルによると、司教記録では、のべ270の小教区教会が言及されている。しかし、現実には、俗人

による司祭推挙権が完全に放棄されていたわけではなかったようである。「グレゴリー改革」以前では、教会は領主の所領付属物とみなされていたし、中世後期になると、ジェントリーは小教区教会のチャペル（礼拝室）を家族の墓所とすることで、かれらの支配を刻印していった。したがって、両時期の間である 12・13 世紀において、世俗領主たちが集団として小教区教会に関する権利を放棄したと想定することは困難であるとするハーバーピルの指摘は注目に値する。

「グレゴリー改革」後に、小教区教会について全般的利益が減少したとしても、パトロン権（司祭推挙権）は依然として相当な価値をもっていた。なぜなら、それが若い兄弟や息子たち、また、統治や所領管理等のため増大しつつあったクラーク（聖職者書記、役人）たちに対する手当（収入）を支給したからである。12 世紀半ばから 13 世紀初において、俗人たちはパトロン権を保持しようとしていたようである。ウィリアム＝ドゥ＝マンデヴィル（William de Mandevill）伯は、エセックスやサフォークの 7 つの小教区教会へ自分のクラークを推挙する権限を、年金とひきかえにウォルデン（Walden）修道院から得ている。

小教区教会を財源とみなす点では、修道院パトロンやクラークはもとより、時には司教でさえも、俗人パトロンたちと同様であったようである。教区民への司牧を保証するために司祭の地位の自立化を進めようとする司教の熱心な試みは、その足下から揺らいでいたと言わざるを得ない。

また、イングランドでは、司祭推挙権をめぐる係争は財産に関わるとして、教会法廷ではなく国王法廷の所管であると主張されていたようである。それは、教会所領の下封を国王が行いながら、司教の忠誠宣誓を保持できるとした聖職叙任権闘争の妥結の結果と関連しているのかもしれない。いずれにしても、小教区レベルでは、司祭の聖務である司牧機能と、聖職禄や教会所領とが区別して認識されることが少なかったと言えよう。両者間の不明確な区分は、聖職者の犯罪をめぐる裁判を、聖俗どちらの法廷が所管するのかという同時代の重大な問題とも関連していたのであろう。

（2）ノリッジの妻帯聖職者

教会改革目標の 1 つが妻帯司祭の排除であった。妻帯聖職者が多いノリッジ司教区の事情を訴えて、寛大な措置を要請した司教ハーバート＝ロシंगाに対して、熱心な改革者であったカンタベリー大司教アンセルムは非同情的な対応を示している。

堀米氏は、聖職者の独身制をめぐる対立する 12 世紀の見解を明らかにしている。異端とも、その他の宗教運動とも、直接に何ら関係をもたなかった法学者フーゴー＝スペローニ（1164 年没）が、著述のなかで、聖職者は「霊的で純潔で完全でなければならない。さもなければ彼はまさにそのことゆえに聖職者でありえない」と主張したのに対

し、教会側の学者から「聖職とは法に属する問題、つまりは制度に関する問題である…事物に関する職務と、その事物を取扱う人間の心に関する宗教や愛の功德とのあいだに、何の関係がある」と反論されたという。

妻帯の結果と言える司祭の息子たちに対するローマ教皇の対応は、聖職からかれらを排除することを要求するものであった。しかし、現実には、12 世紀の歴史家として著名なウィリアム＝オヴ＝マームズベリーやオルデリック＝ヴィターリス、ヘンリー＝オヴ＝ハンティンドンは、いずれも聖職者の息子であった。前 2 者は司祭の息子で自分たちは修道士、第 3 者は大助祭の息子で自分も大助祭であった。また、ウィリアム 2 世の側近として有名であり、のちにグラム司教となるラヌルフ＝フランバルドは司祭の息子で父親でもあった。こうしたことは、イングランドの司祭レベルでは、「グローバルスタンダード」のひとつであった聖職者妻帯の禁止規定が徹底しては守られていなかったこと、そして、かれらが小教区から排除されていなかったことを示唆している。

ハーバート＝ロシंगाは、ウィリアム 2 世に 1000 マルクを支払うことで自分のためのセトフォード（のちノリッジ）司教職とともに、父親ロバートのためにウィンチェスター（ニューミンスター）修道院長職を獲得している。しかし、ハーバート＝ロシंगाは教会改革運動に直面して、みずから犯した聖職売買の罪をローマ教皇庁に出かけて赦免してもらわねばならなかった。

こうしたいわば教会改革運動という「グローバリゼーション」の浸透に対して、12 世紀半ばのノリッジの状況「ローカリズム」は、小教区教会の世襲相続が慣例であるような状態であったと言える。

それでは、国王や大助祭は、この聖職者妻帯問題にどのように対応したのであろうか。かれらの対応の中に、イングランドでの「ローカリズム」が許容される要因、すなわち地方における従来からの慣習の存続、この場合、ノリッジ司教区で妻帯聖職者が多かった理由を見出せるのではない。実際、かれらは、司祭の妻帯を黙認しながら「罰金」としての収入を得ていたようである。ちなみに、大助祭職のうち最も富裕であったといわれたのがリンカーン大助祭であった。聖職者の側としては、まずは聖職の維持が重要であった。そのことは聖職禄収入を維持することで、息子への司祭職の世襲相続を可能にする機会を得ることを意味した。さらには、教会を娘に与えた事例や、国王がクラークに対しかれの父親の聖職を相続させた事例もある。こうした状況にあっては教会改革目標が遵守されていたとはとても言えないであろう。

小教区教会を専有した修道院は、妻帯問題にどのように対応したのであろうか。修道院パトロンとしては、収入が増加するのであれば世襲相続（妻帯司祭から息子への相続、あるいは俗人の司祭職専有者による世襲相続）を認める用意があったようである。相続を認める代わりに修道院への

年金を増額させたり、13世紀では司祭職が空位になるのを避けるために世襲相続を認めた事例もある。妻帯司祭への相続も見られた。ローマ教皇は、ある修道院長に対する書簡において、ノリッジ司教区では、司祭の息子たちに対して教会の生前相続を行うという悪しき習慣が存在しており、見返りとして修道士たちへの年金支払いが行われていると非難している。

教会改革者の視点からすれば、妻帯聖職者により聖職祿の私有化が生じるのを避けることが必要であったと指摘することができる。なぜなら、私有化は教会財産の喪失を意味したからである。すなわち、小教区司祭の独身制は、教会財産の世襲化をさけるためでもあった。言い換えれば、「個」の利益の確保（世襲）によって、教区共同体の財産確保という「共同性」が損なわれるのを避けるためであったと言えるであろう。教会改革運動の中で、世俗建設者の私的財産としての教会から教区民のための公的財産（施設）としての教会へという、教会概念の転換が進んだと考えられるのではないか。

ローマ教皇は聖職者妻帯や司祭職の世襲相続の禁止といった「グローバルスタンダード」を推進すべき立場にあり、たしかに、それらの遵守を普及させていった。しかし、同時に、教皇はパトロネジを行使することで聖職祿を授与することもあった。イースト＝アングリアにイタリア人が教皇使節として到来することもあったのである。

「神のもの」、あえて言えば「公共のもの」としての教会（財産）という概念はどのようにして出現してくるのだろうか。教皇や司教たちでさえも、小教区教会司祭の自立によって人々への司牧と救済を確実にするという主張と、自己のクラークのための聖職祿の確保という主張とを使い分けているように見える。その点こそが、教会についての「公共」概念の出現に関する困難な問題であった。

ローマ教皇のパトロネジは、司教職レベルのみでなく、イースト＝アングリアの小教区教会の司祭職についても、クラークのために聖職祿を獲得することへと導いたと推測される。教会改革運動の時期の「グローバル」な現象は、別の脈絡においてイングランドのノリッジ司教区や小教区といった地方（ローカル）レベルにまで影響を及ぼしていたのである。

ノリッジ司教区で小教区教会の聖職祿をめぐる競争が悪化した一因は、司教座教会が修道参事会をもっていたことである。附属の修道士集団の経済的安定化に努めていたノリッジ司教（＝修道院長）は自分の自由になる富裕な聖職祿を十分にもっていなかった。その結果、ローマ教皇はノリッジ司教に対し、司教クラークたちの兼職の特例を認めざるをえなかったほどである。こうした競争に加えて、ノリッジ司教区内では各種の対立が存在していた。しかし、それにもかかわらず、司教区内におけるキリスト教的一体感の存在と、司教と修道院、修道士たちと市民の間の法的対立の存在、また、イングランドにおけるキリスト教的統

一性と司教と国王、修道士たちと国王との間の対立の存在は区別されるべきであり、それらは両立しうるものであった。すなわち、利害関係をめぐって対立しながらも、魂の救済を重視する点は共有されていたとするハーバービルの主張は注目に値する。そのことは、対立や排除に対する寛容の可能性を示唆しているからである。

ところで、中世イングランドの一地方ノリッジでの小教区教会の聖職祿をめぐる対立は、現代のEUの各国、また各地で見られる限られた仕事のポストや収入源をめぐる競争、そして失業問題を類推させる。ある意味では、それは移民問題でもあった。教会改革運動がめざしていたのは、理想的に言えば、能力や資格ある聖職者について、キリスト教世界において適材適所の人事が行われることであり、そのことがキリスト教世界の信者全体の司牧や救済のためになると考えられていた、と解釈できる。そのことが、「グローバルイゼーション」を進める理由であったはずである。しかし、他方で、能力主義、実力主義は、激しい競争を引き起こすことがある。それは聖俗の領域において同様であった。優れたノルマン騎士は、傭兵として、当時のキリスト教世界各地で活躍の場を与えられていた。聖界で活躍する大司教ランフランクやアンセルムも、ノルマン聖職者で見なすことができるが、もともとは北イタリアの出身であったことを忘れるべきではない。かつて、ランフランクは、教会法学者として教師のキャリアを求めてノルマンディーへと移住し、アンセルムは少年のころ、当時、ランフランクが所属していたベック修道院で修道士となるべくノルマンディーへ旅立ったのである。まさに、今日で言えば、かれらも移民とみなすことができるのである。

ノリッジ司教のクラークを小教区教会に就任させた修道院側としては、そのクラークの在職後に司祭職が空位になったら、その時は修道院に専有させるとの約束を得ていたり、司教への好意の見返りとして他の小教区教会の専有を承認してもらうことを期待することができたのである。ノリッジ司教たちは、自分のクラークを就任させるために修道院や俗人に圧力をかけたと推測されるが、その見返りに修道院への年金の支払いを承認したり、自己のクラーク後の空位時には修道院が専有することを認めたりした。13世紀のノリッジ司教区での慣例（ローカリズム）は、司教が修道院に小教区教会の専有を承認するが、かれのクラークの就任を前提条件とするというものであった。

教会改革運動が進行中であった時期においても、小教区教会を寄進された修道院は、それを収入源として位置づけていたようである。教区民全体のために司牧を行う司祭職をめぐって、たとえ司教の権限が増大していったとしても、修道院パトロンによる利益追求は妨げられなかった。小教区教会の司祭職を自分たちの、あるいは自分のクラークたちの収入源とみなして専有していった主体は、教区民のための司牧を保証することを重視していたというよりも、自分たちの利益を優先していたと言わざるをえない。

資格ある司祭による司牧活動を保証するためには、妻帯聖職者や息子たちによる世襲相続の慣習を排除することが必要であると考えられた。その意味では、修道院パトロンが小教区教会を収入源として位置づけたり、司教や教皇が自分たちのクラークのために収入(年金)を確保する方策も、同様に、教区民のための司牧を保証するものではなかった。こうしてみると、イースト=アングリアにおいて、小教区教会レベルでは、必ずしも、教会改革実現のための「グローバルスタンダード」また「グローバリゼーション」が容易に浸透していったとは言えないであろう。そこでは、11・12世紀のイングランド、またノリッジ司教区に固有の「ローカリズム」(排除と寛容の在り方)が見られたのである。

それでは、こうした状況はノリッジに限定されることなのかどうかという問題が残る。聖職者妻帯の禁止に関してみると、みずからも妻帯者であったリンカーン司教区の大助祭ヘンリー=オヴ=ハンティンドンが、その禁止は「新奇な」ものであるとして激しく批判しているところからも、改革目標のうち少なくとも聖職者妻帯問題に関しては、それがノリッジ司教区に限定されるものではなく、おそらくイングランド全般に見られたことを推測させるのである。

おわりに

教会改革運動を明確な形で開始した教皇グレゴリー7世のやり方は、「革命的」であった。それ以後の教皇たちは、現実的な改革政策を取っていったと言えよう。たしかに、教皇たちは「教会の自由」のための教会改革運動を教会会議を通じて進めていった。たとえば、小教区教会の司祭の法的・経済的自立が強調された。しかし同時に、自己のクラークたちの手当てに充てるため、ローマ教皇や司教たちが機会があれば聖職禄を専有しようとしていたことも事実であ

る。

相反する行動のように見えるが、教会改革運動が、キリスト教世界やキリスト教徒全体のことを考慮する「共同性」をめざしていたとすれば、聖職禄専有においては、クラークたちの上長としての「個」の側面が優先されている。こうした事情は、教皇だけでなく、司教レベルでも同様であった。司教は、教会会議において小教区教会司祭の自立を主張し、また、俗人パトロンが教会を修道院へと寄進する手続きにおいて、それを承認するという形で司教が介入できるとした。それは、司祭の自立と教区民への司牧を保証するためであった。しかし同時に、小教区教会が寄進された修道院との間で、司教が、修道院への寄進や専有を承認する見返りに、かれのクラークたちの手当てに充当すべく司祭職を専有することも行われたのであった。

教会改革運動という「グローバリゼーション」の波が、下位レベルへ浸透していったとき、教会改革目標、すなわち「グローバルスタンダード」が実施され、違反聖職者が排除されるのを妨げたのは、「ローカリズム」にもとづく世俗領主たちの小教区教会への執着と同時に、教会改革運動を主張していた当事者たち、まさに教皇や司教が自分のクラークたちへの手当てとして聖職禄を獲得したいとする上長としての事情があったと言わざるを得ない。その際、修道参事会をもつ司教座教会の司教として、富裕な聖職禄収入を十分にもっていなかったノリッジ司教のローカルな事情があったことも忘れてはならないであろう。これらの事情により違反聖職者に対する寛容な対応、あるいは黙認が行われ、下位レベルでの教会改革運動の不徹底な状況が生じたといえるのである。

参考文献

- B.Ayers, "The Cathedral Site before 1096," in I.Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral*, pp.59-72.
- B.Ayers, *Norwich: 'A Fine City.'* Stroud, Gloucestershire, 2003 (1994) .
- I.Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral: Church, City and Diocese, 1096-1996.* London, 1996.
- A.L.Barstow, *Married Priests and the Reforming Papacy: the eleventh-century debates.* New York, 1982.
- F.Barlow, *The English Church 1066-1154.* London, 1979.
- J.H.Betty, *Church and Community: the Parish Church in English Life.* Bradford-upon-Avon, 1979.
- G.Bosanquet trans., *Eadmer's History of Recent Events in England.* London, 1964.
- C.N.L.Brooke, "The Missionary at Home: the Church in the Towns, 1000-1250," *Studies in Church History*, 6 (1970) pp.59-83.
- C.N.L.Brooke, "Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England, 1050-1200," in Do., *Medieval Church and Society.* London, 1971 (1956) , pp.69-99.
- M.Chibnall, "Monks and Pastoral Work : a Problem in Anglo-Norman History," *Journal of Ecclesiastical History*, 18 (1967), pp.165-72.
- B.Dodwell, "Herbert de Losinga and the Foundation," in I. Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral*, pp.36-43.
- T.Forester trans., *The Chronicle of Forence of Worcester.* London, 1968 (1854) .
- D.Greeway ed. *Henry Archdeacon of Huntingdon: Historia Anglorum.* Oxford Medieval Texts. 1996.
- D.Greeway trans., *Henry of Huntingdon, The History of the English People 1000-1154.* Oxford World's Classics.

- 2002 (1996).
- C.Harper-Bill, "The Struggle for Benefices in Twelfth-Century East Anglia," *Anglo-Norman Studies [ANS]*, XI (1988), 1989. pp.113-132.
- C.Harper-Bill, *The Anglo-Norman Church*. Bangor, 1992.
- C.Harper-Bill, "The Medieval Church and the Wider World," in I.Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral*, pp.281-313.
- C.Harper-Bill, "Searching for Salvation in Anglo-Norman East Anglia," in C.Harper-Bill, C.Rawcliff, & R.G.Wilson ed., *East Anglia's History: Studies in honour of Norman Scarfe*. Woodbridge, 2002. pp.19-39.
- F.Heer, *The Medieval World: Europe 1100-1350*. Trans. J. Sondheimer. N.Y, 1962.
- C.W.Hollister, *Henry I*. New Haven, 2001.
- B.R.Kemp, "Monastic Possession of Parish Churches in England in the Twelfth Century," *Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980), pp.133-160.
- D.Knowles & D.Obolensky, *The Christian Centuries, Vol. 2, The Middle Ages*. London, 1972 (1969).
- E.H.Landon ed., *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*, 2 Vols. Edinburgh, 1909.
- L.Landon, "The Early Archdeacons of Norwich," *Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology*, 20 (1930), pp.11-35.
- L.Landon, "Everald, Bishop of Norwich," *Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology*, 20 (1930), pp.186-98.
- T.P.McLaughlin, "The Prohibition of Marriage against Canons in the Early Twelfth Century," *Medieval Studies*, 3 (1941), pp.94-100.
- R.Morris, *Churches in the Landscape*. London, 1989.
- T.Pestell, "Monastic Foundation Strategies in the Early Norman Diocese of Norwich," *ANS*, XXIII (2000), 2001. pp.199-229.
- C.Platt, *The Parish Churches of Medieval England*. London, 1981.
- T.Rowley, *Book of Norman England*. London, 1997.
- M.Rule ed., *Eadmeri Historia Novorum in Anglia*. (RS 81) London, 1965 (1884).
- J.Scammell, "The rural chapter in England from the eleventh to the fourteenth century," *English Historical Review*, Vol 86 (1971), pp.1-21.
- N.Tanner, "The Cathedral and the City," in I.Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral*, pp.255-280.
- D.Whitelock, M.Brett and C.N.L.Brooke ed., *Councils and Synods with Other Documents Relating to the English Church, Vol.I, A.D.871-1204*. Oxford, 1981.
- D.Wollaston, "Herbert de Losinga," in I.Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral*, pp.22-35.
- H. デンティンガー / A. シェーンメッツァー編, 浜寛五郎訳『改訂版 カトリック教会文書資料集』エンデルレ書店, 1982 (1974)。
- 堀米庸三『正統と異端 - ヨーロッパ精神の底流 -』中公新書, 1967 (1964)。
- 堀米庸三編『生活の世界史6, 中世の森の中で』河出書房新社, 1991。
- H. イエディン著, 梅津尚志・出崎澄男訳『公会議史 - ニカイアから第二ヴァティカンまで -』南窓社, 1986。
- M.D. ノウルズ他著, 上智大学中世思想史研究所編訳『キリスト教史3, 中世キリスト教の成立』講談社, 1981。
- 山代宏道「中世イングランドにおける小教区制の確立」『山口大学教育学部研究論叢』31-1 (1981), pp.17-31。
- 山代宏道『ノルマン征服と中世イングランド教会』(溪水社, 1996)
- 山代宏道「ノルマン征服と異文化接触」『中世ヨーロッパに見る異文化接触』(共著者: 原野昇, 水田英実, 山代宏道, 地村彰之, 四反田想。溪水社, 2000) pp.85-125。
- 山代宏道「バイユー=タペストリーにみる文化的多元性」『中世ヨーロッパ文化における多元性』(共著者: 原野昇, 水田英実, 山代宏道, 地村彰之, 四反田想。溪水社, 2002) pp.7-44。
- 山代宏道「ノルマン征服と『グローバリゼーション』 - 教会改革運動と地域統合 -」『広島大学大学院文学研究科論集』62 (2002) pp.61-78。
- 山代宏道「中世イングランドの多文化共生 - 『グローバリズム』と『ローカリズム』 -」『中世ヨーロッパと多文化共生』(共著者: 原野昇, 水田英実, 山代宏道, 地村彰之, 四反田想。溪水社, 2003) pp.7-42。

フランス中世文学にみる排除と寛容

— 『ポンチュー伯の息女』再読 —

原野 昇

はじめに

韻文によるロマン・クルトワ（宮廷風騎士道物語）隆盛の後を受けて出現した散文物語のなかでも早い時期に属する（おそらく13世紀初めころ）『ポンチュー伯の息女』*La Fille du comte de Pontieu* を排除と寛容の視点から再読してみたい。具体的には、主要登場人物の行動をとおして、そのような行動をとるに至らしめた内面の心理における社会的規範や倫理・道徳観と私的な感情との葛藤の問題、あるいは建て前と本音の問題が、この作品においてどのように扱われ描かれているかを検証しようとするものである。最初にあらすじをみておくことにする。

ポンチュー伯の息女とチボーは5年経っても子宝に恵まれず、サンチャゴ・デ・コンポステラ巡礼に出発。途中の森で野盗に襲われる。チボーは身ぐるみはがれ、妻（ポンチュー伯の息女）は5人の盗賊に慰みものにされる。チボーが妻に縛めを解いてくれと頼むと、妻は落ちていた剣でチボーに斬りかかる。チボーが一瞬身をかわしたので、後ろ手に縛られていた革紐が切れ、自由の身になる。

チボーは妻に対して咎めだてはせず、旅を続け、妻を途中の女子修道院に預け、巡礼を済ませた後、帰途、修道院で奥方を引き取り、快く国許に連れて帰るが、床を共にすることはなかった。

妻の父ポンチュー伯は森の一件を、最初名前を伏せられて聞いたとき、自分なら奥方を木の枝に吊るす、と言う。伯は、実はそれが自分の娘とその夫チボーの身に起こったことだと知る。

伯は翌日船に樽、松脂、松脂を溶かすための火を積み込ませ、チボー夫妻とわが息子と一緒に乗り込み、沖に出ると、娘を樽に詰めさせ、松脂で塗り固め、海中に蹴り落とさせる。樽は間もなく商船に拾われ、娘は助かる。船はアルメリア（スペイン、グラナダ王国の港町）に入港。船の商人たちはその女（樽詰めされていた伯の娘、チボーの妻）を当地のサルタンに献上。サルタンは喜び、棄教させた奥方を娶り、一男一女を得る。彼女はそこに2年半滞在。

ポンチュー伯は娘を樽詰めにして海に流した罪の深さに戦き、告解し、聖地エルサレム巡礼に発つ。婿のチボーと伯の息子も同道し、聖蹟をすべて回りエルサレムへ。さら

に一行は聖堂騎士団に入り一年間奉仕。アクロン（シリアの港町）より帰国の途につく。途中で嵐に会い、アルメリアに漂着。サラセン人、一行を捕らえてサルタンに献上。

サルタンの妻（伯の娘、チボーの妻）は3人に会って身の上話を聞き、3人が父と夫と弟だと分かる。3人を助けようと思ったサルタンの妻は、身重を口実に転地を希望し、わが子と3人の囚人（ポンチュー伯、チボー、伯の息子）を連れて船出。一行はローマに到着し、教皇に告解する。教皇、一連の出来事を神の奇蹟と喜ぶ。サルタンとの間にできた息子ギヨームに授洗。奥方を改心させ、チボーとの婚姻を堅め、各自に痛悔を命じる。一行は領国に帰る。

チボー夫妻は2人の息子に恵まれる。それぞれ伯領を相続。奥方はひたすら痛悔の余生を送る。チボーも高潔有徳の生涯を送る。

主要登場人物の行動とその心理 — 「排除」と「寛容」の多重性

(1) 夫チボー

まず最初に夫チボーの行動をとおして彼の心理を、排除と寛容の視点から分析してみたい。チボーは巡礼の途路、森で野盗に襲われ、身ぐるみ剥がれて後ろ手に縛られて投げ出されている。そのとき妻（ポンチュー伯の娘）が5人の野盗たちの慰みものにされる。野盗が立ち去った後、妻に革紐をほどいてくれるように頼む。妻は落ちていた剣を取り、口では「殿、お助けもうしますぞ」と言いながらも、実際には夫チボー目がけて斬りかかる。チボーは一瞬身をひるがえし、危うく難を逃れると同時に、縛られていた革紐が切られ、自由の身となる。その時の二人のやりとりは次のようなものである。

“Dame, se Dieu plaist, vous ne me ocirés huimais !” 「この先もそなたの手に討たれはせぬぞ」

“Certes, sire, ce poise moi.” 「それが残念でなりません」
（新倉俊一訳、『フランス中世文学集3』、白水社、1991、35ページ。以下引用は同書による。）

チボーのせりふにある動詞の単純未来形 *vous ne me ocirés huimais* は、

(1) 「お前は私を殺さないであろう」という単なる叙述ではなく、

(2)「私を殺すようなことをしてはいけない」
という説得か、

(3)「お前(なんか)に殺されてたまるものか」
といった挑戦に近い発言であると思われる。いずれにせよ
発言者の意志が強く反映された、未来時制形の「法」的な用法
であろう。フランス語の原文はここでは、(3)のような
深層の心理を含みつつも、(2)のような抑えた気持ちを込
め、さらに表面的には(3)も(2)も見えないニュートラ
ルな叙述(1)ととることができるような未来形による表
現があえて採用されているのではなかろうか。そのことは
(2)をはっきりと表わす表現、例えば *Il ne faut (faudrait)*
pas ... や、(3)を直接的に表わす表現、例えば *Je ne suis*
pas tel homme que vous pouvez tuer. などと比べれば、よ
りいっそう明らかである。

夫チボーは(3)のような気持ちを抱いているかも知れ
ないが、表面的には平静をよそおって振る舞っている。上
記に続く場面は次のようになっている。

殿は奥方の手から剣を奪い取り、その肩に手をかけて、も
と来た道に連れ戻した。(35ページ)

さらに次の第7節で、森の入口で待ち受けていた家来た
ちに、裸同然の姿のわけを聞かれ、野盗に襲われたとは言
うが、奥方の一件については、当然のことながら何も言わ
ない。そして、

この日は馬に乗りずくめの旅となったが、その間、チボー
殿は奥方に不興げな様子を見せなかった。(36ページ)

とある。チボーは夜とある由緒ある町に着くと、宿の主に、
やんごとなき女性を託せる女子修道院はないかとたずね、
翌朝妻を修道院に託す。この行為は、表面的にはニュート
ラルな行為とも見えるが、そもそもチボー一行が今サンチャ
ゴ・デ・コンポステラ巡礼の途上にあり、しかもその巡礼の
目的が子宝に恵まれるように祈願することであることを考
えれば、ここで妻を同伴することをやめると決めたチボー
の行動は、森での一件が相当にひびいていることの結果
であろうことは容易に想像がつく。

さらに、サンチャゴ詣でを済ませたチボーは、帰路、妻
の入っている修道院に立ち寄る。

修道院には多大の寄進をして、奥方を引き取り、巡礼の旅
に連れ出した時と同様、奥方を大いに敬い、快く国許へ
連れ戻したが、ただ床を共にすることは別であった。(36
ページ)

ここでも、「奥方を大いに敬い、快く国許へ連れ戻したが」
とあり、表面的な冷静さ、すなわち森での一件以前と変わ
らぬ態度で妻に接し続けることと、内面の屈辱感、ひいて

は妻に対する不快感が表現されている。

このようなチボーの複雑な気持、すなわち、事の発端で
ある野盗に犯されたことは妻に罪はないので赦すべきだ
という気持(寛容)と、自分に斬りかかり、自分を亡きもの
にしようとした行為に対する赦すことができないという気持
ち(排除)との間の葛藤、さらに、この一件が自分たち二人
以外の第三者に知られたら、みなから白い目で見られ、社
会から排除されはしないかという心配、それゆえにこの件
をひた隠しにしなければならない、したがって平静をよそ
わなければならないというジレンマが、チボーに上記のよ
うな曖昧な態度をとらせているのではなかろうか。チボー
が森での一件を誰にも知られたくないと思っていることは、
巡礼を終えて帰郷したとき、義父のポンチュー伯から、旅
の間に見聞きした珍しい出来事などを聞かせて欲しいと頼
まれたときの次のような態度にも現れている。

チボー殿は、語るほどの事件は何ひとつ知らぬと答えた
が、伯の再度の懇望にあつて、こう言うのであつた。

「殿、その話をいたす潮時になりましたゆえ、いかにもい
たしましうが、かように大勢の耳に入る所では、できか
ねます」

伯はつと立ち上がり、チボー殿の手をとって、片隅へ連れ
て行く。そこで、チボー殿は、ある騎士とある奥方の身に
起きた事件を物語るが、騎士の名は明かさなかつた。(36
ページ)

チボーは後になって結局は騎士の名を明かすことにはなる
が、できることなら触れたくないという気持はじゅうぶん
伝わってくる。

このように、その行為や発言の意図が明白でないことは、
チボーのみならず、チボーの伯父であり義理の父親である
ポンチュー伯においても、チボーの妻、ポンチュー伯の娘
においても指摘できることであり、本作品の特徴の一つと
なっている。読者は、登場人物の行為や発言の意図に関し
ていくつかの可能性が推定されるので、しばらくの間は宙
づり状態におかれたままであり、結果的にさらにその先を
知ろうと作品に引き込まれていくことになる。

チボーは後に、ポンチュー伯のエルサレム巡礼に同道し、
帰途海上で遭難し、サラセン人の船に助けられるものの、
サルタンに献上され、ポンチュー伯と伯の息子と共に囚わ
れの身となる。そのときサルタンの妻(彼女が元の自分の
妻であるポンチュー伯の娘だとは未だ知らない)から身の
上を尋ねられ、エルサレム巡礼に出発する因となった森で
の一件を話す。目の前にいる3人の囚人が、自分の元の夫
チボーと父親ポンチュー伯と自分の弟であることが分か
つたサルタンの妻は、3人が話していることは作り話では
なく真実であり、「何故その女が夫を殺そうと望んだかも、私
にはよく判ります」と発言したときのチボーの態度は次の
ようなものである。

「奥方様、何故でござる」

「夫の目の前で、ひどい辱めを受けたからです」

この言葉を聞いた時、チボー殿はさめざめと涙して、こう言うのであった。

「ああ、何と言うことだ。妻に何の罪があったと言うのか。奥方様、それがしを今いる牢より救い給え、と神に祈るこの心に嘘偽りないと同様、誓って申しますが、かようなことで妻に情なく、おぞましい態度をとるはずがなかった」
(45 ページ)

さらに、もしその女が生きていたら何と言うかと問いたただすサルタンに対して、次のように答える。

「奥方様」と、チボー殿「この世で一番の美女を我がものとし、また、その美女と共にフランス王国を手に入れようとも、これに勝る喜びは味わい得ますまい」 (45 ページ)

先にも述べたように、登場人物たちの行動や心理の不明確さや複雑さがこの作品の魅力の一つとなっていると思われる。夫チボーの寛大な振舞いは陰險な復讐だとするブリュネルの見解に新倉俊一は支持を表明しているが (30 ページ) が、ことはそれほど単純ではないのではなかろうか。筋の展開に応じてチボーの気持にも変化が生じたことも考えられる。その際に考慮すべきは、この作品全体に、特に後半から終局にかけて流れるキリスト教的色彩の強さではなかろうか。

教皇へのとりなしを求めてローマに赴くのも一種の巡礼行とみなすならば、この作品には巡礼のテーマが3度扱われている。

最初は、この物語の最重要テーマとなる事件が起きる発端となるサンチャゴ・デ・コンポステラへの巡礼である。これは結婚して5年経っても子供に恵まれない騎士チボー夫婦が、何とか子宝に恵まれたい一心で、言わば現世的御利益を求めて出発したものであった。

二番目は、ポンチュー伯がわが娘を樽詰めにして海に流させたという過酷な仕打ちの罪の重さに苛まれ、痛悔の気持からエルサレム巡礼に旅立つ。したがって今回は、前回のような現世的御利益を求めてではなく、一種の贖罪行為であり、言わば魂の救済を求めての旅立ちである。娘の夫チボーと実の息子も同道する。この時点では、海に流されたポンチュー伯の娘がその後どうなったかを3人とも知らず、多分死んだであろうと想像している。(後にサルタンの妻から、その娘はその後どうなったかと尋ねられたポンチュー伯は、「娘は死んだものと存ずる」と答えている。(16 節))

三番目は、エルサレム巡礼を果たし、その甲斐があつてか、生きていたわが娘、わが妻、わが姉に再会できた後、すべての総決算を求めるかのように、教皇に告解をするため

にローマへ赴く。

この同じ作品の中で巡礼のテーマが3回扱われており、しかもその行き先としては当時の三大巡礼地すべてが含まれており、またそれが扱われる順序もサンチャゴ・デ・コンポステラ→エルサレム→ローマという順であることは、巡礼に出発する動機や目的がそれぞれ異なっているだけでなく、巡礼の意義の重要性、精神的深まりもが暗示されており、注目に値しよう。ただし、これをもって本作品をキリスト教的色彩の非常に強い作品と断定することは留保しなければならないであろう。本作品は写実物語 roman réaliste のジャンルに分類され、世俗的色彩の非常に強い作品である。それにもかかわらず、その背景に上記のような点も指摘できることこそが、この作品の最大の特徴とも言えるのではなかろうか。

夫チボーは、自分以外の男に辱められた妻を、建前から言えば社会から抹殺し排除しなければならないが、そうすれば愛しい思いをポンチュー伯に告白しせつかく手に入れた妻を失い、5年間続いた夫婦関係が崩壊するのみでなく、妻にそのような不名誉なことが起こった夫という汚名を着せられることになる。しかし、幸か不幸か目撃証人は自分しかいない。したがって自分さえ沈黙を守れば、この件は誰にも知られることはない。そこでチボーは自分を殺しにかかってきた妻を赦すというか、その行為を黙認するという態度に出た。

しかし本音の部分では、事件がすっかりなかったことにすることはできず、妻を修道院に入れるし、修道院から引き取った後でも、床を共にすることはしなかった。

また、義理の父ポンチュー伯が、船の上でわが妻を樽詰めにし、実際に自分たちの世界から排除しようとしたときには、義父に対し慈悲を懇願するし、実際に排除されてしまった後では、義父と共にそのことの罪の重さに苛まれ、エルサレム巡礼行に出発する。

このようにチボーの行動とその心理は建て前と本音の間を複雑にゆれている。

(2) 父ポンチュー伯

父ポンチュー伯の言動にも明白でないところが多々見い出される。サンチャゴ・デ・コンポステラ巡礼から戻った女婿チボーに旅の様子を聞かせて欲しいと懇願し、口の重かったチボーがとうとう名前を伏せてある騎士とある奥方の身に起こった話としてした森での一件を聞いて、その騎士は奥方をどのように扱ったかとチボーに尋ねる。「チボー殿はそれに答えて、国許より連れ出した時と同様、奥方を敬い快く連れ戻した。ただ床を共にすることは別であった、と言う。」 (37 ページ) それに対して義父ポンチュー伯は次のように反応する。

「チボー、その騎士はわたしとは異なる意見の持主であるな。なぜならば、そなたに誓って申すが、わしがその騎士

であれば、髪の毛か、茨か、あるいは縛めの革紐で、この女を木の枝に吊してくれようぞ」(37ページ)

ところがその騎士と奥方とはほかならぬ目の前にいるチボーとわが娘のことだと知り、怒り心頭に発したポンチュー伯は、「そなたが連れ戻してくれたからには、そなたの仇はとつたぞ」(37ページ)と言うのであった。そして翌日には、樽と松脂と火とを船に積み込ませ、チボーと娘と息子とともに乗り込み、沖に出るや娘を樽詰めにして海中に蹴落とさせる。こうして、前日チボーの前で公言した、夫以外の男と関係をもった女はこの社会から排除すべきという道徳観を断固として実行に移している。

チボー殿と弟はいたく歎き悲しみ、伯の足もとに跪き、神の御名を引合いに出しては、かような責苦から奥方を救ってほしいと懇願した。伯は彼らの願いを聴き入れようとはしない。(38ページ)

一見冷酷非道とも言えるこのようなポンチュー伯の態度も、見方を変えて言えば寛容な態度とも言えるかも知れない。なぜならば、前日の発言どおり娘を木の枝に吊せば娘の死が確実であるのに対し、樽詰めにして海へ流せば、通りかかる船に拾われて助けられる可能性がなくはないからである。事実話の筋はそのように展開していく。したがってポンチュー伯はわが娘に対する父親としての愛情と、自分が生きている社会における道徳規範との間で葛藤し、苦渋の選択をしたのである。ポンチュー伯の行為はその意味で「排除」であると同時に「寛容」の行為であったと言える。

ポンチュー伯の「寛容」は、物語の進展とともに、すなわち物語時間の経過とともに、より鮮明になっていく。娘を樽詰めにして海に流した後、彼は罪の意識に苛まれる。

ある日、伯は深く思い悩み、息女になした罪の深さに戦いで、ルーアンの大司教のもとへ赴き、告解をなしたあと、聖地巡礼の誓いを立てた。(39ページ)

伯は巡礼を終えたあと、なおいつそう信心の実をあげたいと思い、伯とその一行は一年の間、聖堂騎士団の宗務に献身したのである。(39ページ)

また、サルタンの妻(それがわが娘だとは未だ知らない)から、もしその女が生きていたら何と言うかと尋ねられたとき、チボー同様に次のように答える。

「奥方様」と、伯「この牢より救い出され、また、昔と同じくらいに豊かな領地を手に入れたとしても、これに勝る喜びは味わい得ぬでござろう」(45ページ)

このように、父ポンチュー伯は排除と寛容、すなわち社

会規範のあるべき姿と親子の情愛との間で板挟みとなり、娘を樽詰めにして海に流したことは、前者を後者で少し和らげた形、すなわち生命をも含めたこの世からの完全な抹殺(排除)ではなく、自分たちの生きている社会からの排除にとどめたとは言え、人間として過酷な仕打ちであることに変わりはなく、それゆえに自責の念にとらわれ、告解をし、罪の償いとしての巡礼に旅立ち、生きていたわが娘との数奇な再会の後にも、ローマに赴き、教皇に告解をしたのである。

(3) 妻ポンチュー伯の娘

登場人物のなかで最も重要なのは言うまでもなくチボーの妻であるポンチュー伯の娘である。そのことはこの作品のタイトルが『ポンチュー伯の息女』であるところにも表れている。そして彼女が夫に斬りかかるという衝撃的振舞いがこの作品の重要な要素であり、読者を引きつけている要因でもある。この森での一件の重要性は、それがこの作品中で三度繰り返されているところからもうなずけることである。一度目は事件が起こったときで第6節である。二度目は、サンチャゴ巡礼から帰還後、チボーが義父ポンチュー伯から道中の様子を話すように促されたとき、チボーの口から話される(第8節)。三度目は、囚人としてチボー、ポンチュー伯、伯の息子の三人がサルタンの妻(実はポンチュー伯の娘)に、自分たちがエルサレム巡礼に旅立つことになったきっかけとして語られる場面においてである(第16節)。

野盗に襲われたチボー夫妻は二人とも身ぐるみ剥がされ、夫チボーは手足を縛られて放置されている。5人の野盗は妻の処遇について、4人がそれぞれ自分のものにしたいと主張したので、5人目が、誰か1人のものにするのではなく、みなで慰みものにした後放置しようと提案し、その通り実行する。このとき妻が夫の面前で犯されたか否かは、この時点では明確には表現されていない。むしろ夫には見えなかったと想像させる記述がなされている。

賊共は、殿の衣を剥いで肌着姿となし、拍車、乗馬靴も剥ぎ取り、剣を吊す革紐を取りあげると、それでもって両手両足を縛り、茨の藪の中に放りこんだ。(34-35ページ)

そこで、五人目の男が言った。

「方々、この女を捕えておいても、さしたる得にはならぬ。それよりも、あの森の中に連れて行き、思いを遂げた方がよからう。その後で女を道に連れ戻し、勝手に行かせようではないか」

野盗共はその通りに振舞って、奥方を道に連れ戻した。(35ページ)

すなわち、女を今いる「道」から「あの森の中」に連れて行き、思いを遂げた後、再び「道」に連れ戻そうと提案し、その通り実行した、とあるし、一方、夫は「茨の藪の

中」に放りこまれているのである。しかし後にサルタンの妻から娘が死んだと想像する経緯について尋ねられ、ポンチュー伯がすべてを話して聞かせたところ、サルタンの妻と伯との間で次のような会話が交わされる。

「ああ、そなたが真実を述べたことは、よく判りました。また、何故その女が夫を殺そうと望んだかも、私にはよく判ります」

「奥方様、何故でござる」

「夫の目の前で、ひどい辱めを受けたからです」 (44-45 ページ)

ここでは「夫の目の前で」と明言されている。この件についても、作品の最初では曖昧な表現をしておき、作品の後半に進むにしたがって徐々に明白にしていくという手法がとられていると言えよう。

彼女が夫に斬りかかるという行為も、その意図が初めから明白であるわけではない。縛めを解いてもらいたい、と言う夫チボーに対し、妻は「殿、お助け申しますぞ」(35 ページ)と言って剣を振り上げているのである。しかしそこに殺意が込められていたことは、夫が殺気を感じてすばやく身を翻して難を避けたこと、およびその後の二人のやりとり、すなわち(1)夫チボーの項で見た、「奥、神の御加護により、この先もそなたの手に討たれはせぬぞ!」「それが残念でなりません」(35 ページ)というやりとりが続くのである。また上で見たように、後には彼女自身の口から「何故その女が夫を殺そうと望んだかも、私にはよく判ります」という言葉が発せられ、その行為の意図が非常に明白にされるのである。

彼女が夫の殺害を図ったのは、自分が夫以外の男と、無理矢理ではあるが関係をもたされたことを目撃証人を亡き者に(排除)するためである。さもなければ自分が排除されるのである。自分が生き延びていくためにはそうするしかないと思ったのである。

ここには二つの問題点を指摘することができよう。一つは、彼女は夫がこの事実を容認し見逃してくれることはあり得ないことと想定していることである。しかしその後の夫チボーの行動をみると、最初は妻を修道院に入れたり、床を共にしなかったりしたが、妻が樽詰めにして海に流されるという酷い仕打ちを受けた後では、「妻に何の罪があったというのか」とさめざめと涙するのである(45 ページ)。

二番目の問題点は、唯一の目撃証人である夫を亡き者にすれば、例の一件は決して誰にも知られることはないと思えることである。もう一方の当事者である5人の野盗は眼中にない。すなわち、自分も含めて、ポンチュー伯や騎士チボーの住む世界と野盗の世界とはまったく別の世界であり、野盗がポンチュー伯の娘は夫以外の男の慰みものにされたということを、娘を知る人々、すなわち騎士階級の人々に言う機会などあり得ないことなので

ある。この点は中世作品に接する場合に注意しておく必要がある。

サルタンの妻となっていたポンチュー伯の娘は、目の前に連れて来られた囚人たちが父親と夫チボーと弟であることが分かったとき、3人を救い出すことを決心し、そのように行動する。すなわちこの時点ではもはや、事件当時のような、夫を亡き者にしようというような気持は抱いていない。彼女は夫を排除しようという態度から、夫を受け入れようという寛容の態度に変化したのである。これには彼女が蒙った数奇な運命という境遇の変化や時間の経過も考えられるであろう。すなわち、樽詰めにされて海に流されることによって、自分の生きていたポンチュー伯の宮廷から排除されたが、幸運にもサラセンの商船に拾われ、命が助けられ、サルタンに献上されたこと、サルタンに気に入られ、キリスト教を棄てて結婚したことなどである。言い換えれば、彼女は一度死に、新たに生まれ変わったので、以前の考え方と今のそれとが異なっても当然であろう。しかし、排除から寛容へと彼女の態度を変化させたのは、みんなが野盗に犯された自分には罪がないと思ってくれていることを知ったこと、および父親が自分を樽詰めにして海に流したことを痛悔し、贖罪のためエルサレム巡礼に出かけたことを知ったことが大きな原因ではなからうか。そうすると、ポンチュー伯の娘の寛容に関しても、キリスト教的要素が指摘できることになる。

(4) ポンチュー伯の息子かつ娘の弟

この作品の登場人物中で、その存在理由を一見理解しかねるのが、ポンチュー伯の息子かつ娘の弟であろう。彼は父親ポンチュー伯および姉の夫チボーと共にエルサレム巡礼に出発し、それ以後つねに二人と行動を共にしているが、その言動はいつも他の二人とほとんど同じであり、決してその独自性を発揮することがない。むろん名前も示されていない。言わばいてもいなくてもいいようにさえ思える人物である。それならばなぜそのような人物を作者は登場させているのであろうか。

ジャック・リバルは『中世の象徴と文学』の中で数の象徴を扱い、「3」という数字の重要性について、豊富な例をあげて指摘している。『ポンチュー伯の息女』において、娘の父と夫と弟の3人が一組となってエルサレム巡礼に出発し、遭難し、囚人となり、娘に再会し、ローマに赴き教皇に告解をするという設定には、3人一組へのこだわりがあるのではなからうか。そうであるならば、さしたる役割を演じていない「弟」という登場人物も、3人一組にするために必要であったということになる。なおリバルの同書は、フランス中世文学における象徴の問題を、基本的にはキリスト教的視点から論じたものであるということを示言しておきたい。

(5) 教皇

登場人物と言うには余りにも僅かな分量の記述しか割り当てられていないが、教皇の登場およびその言動には本作品中において大きな役割が与えられているのではなかろうか。教皇は物語のほぼ締めくくりの部分で登場し、すべてを赦すのである。

伯は一行と共に教皇の御前にまかり出た。彼らはそれぞれ、教皇に対して告解をなしたが、これを聴き終えられた教皇は、その治世において顕し給うた神の御業と奇蹟とを、大いにお喜びになった。件の子供（＝サルタンと伯の娘の間にできた子供）には洗礼をお授けになり、ギョームと名付けられた。その後、奥方を正しきキリスト教の信仰に立ち返らせ、奥方と殿との正しき婚姻を堅め、各々にその犯した罪の痛悔をお命じになった。（48 ページ）

教皇は神の代弁者であることを考えれば、教皇の寛容は神の寛容ということになる。そしてその条件として人々の悔い改めがある。先にも述べたように、この作品を読むに際

し、余りにもキリスト教的色彩を強調し過ぎることは賛成できないが、少なくとも大きな枠組みとして以上のような点が指摘できることは否めないであろう。

まとめ

以上、男女の性愛、特に一夫一婦制をめぐる貞潔および強姦・輪姦被害の問題が扱われている『ポンチュー伯の息女』という作品を排除と寛容の視点から読み直し、それを登場人物の心理と行動をとおしてみた。そこには、(1) 各登場人物が社会的規範と個人的感情との間でゆれ動く複雑な心理と行動が指摘できると同時に、(2) キリスト教的倫理観と寛容の精神が、作品のライトモチーフのごとく、背後に横たわっていると言えるのではなかろうか。樽詰めされた娘が拾われ、命が助かるのも、神の恩寵ととらえることができよう。それは娘に対してだけではなく、そのような仕打ちを行った父親ポンチュー伯に対してもである。

中世ドイツ文学における排除と寛容

— ヴァルターとヴォルフラムの場合 —

四反田 想

はじめに

ここでは、13世紀前半の盛期中世ドイツ文学テキストにおいて、「異教徒」と言われた人々はどのように記述され、評価されていたのかを考察する。異教徒を「敵対者」と見なし、「排除」しようとする十字軍文学 *Kreuzzugsdichtung* と、対照的に異教徒に「寛容」的態度を示している騎士宮廷叙事詩、この異なる二つの観点を分析し、その差異の歴史的・文化的背景を解明したい。最初に、中世ドイツ文学に見られる「排除」と「寛容」の概念を概観し、次に関連する概念として、Heide「異教徒」に関する語彙がテキスト内でのどのように用いられているかを分析する。具体的には、そのような中世ドイツ十字軍文学の例として、特に「十字軍の歌」*Kreuzzuglyrik*の中からヴァルター・フォン・デア・フォーゲルヴァイデ *Walther von der Vogelweide* 『パレスティナの歌』*„Das Palästinalied“*を、また騎士宮廷叙事詩の例としてヴォルフラム・フォン・エシェンバッハ *Wolfram von Eschenbach* 『パルチヴァール』*„Parzival“*と『ヴィレハルム』*„Willehalm“*を取り上げる。

1. 中世ドイツ文学に見られる「排除」と「寛容」の概念

最初に、幾つかの中世ヨーロッパ事典において、どのように「排除」と「寛容」の概念が記述されているかを概観したい。『中世事典』*„Lexikon des Mittelalters“*(2002)では、「寛容」*„Toleranz“*という概念は次のように規定されている。

「逸脱する思考を忍耐強く耐える（我慢する）という徳、悪を耐え忍ぶ（黙認すること）、狭義では、他の宗教的信仰告白を黙認（許容）すること。この意味で、少数派が既存の体制に統合されることにより、社会的共生を可能にする国家の実践的必要性から寛容が生まれる。このことは単なる生存権の保障から完全な平等へと向かう。（近代の信教の自由）」

„Tugend geduldigen Ertragens abweichender Überzeugungen, die Duldung eines Übels, in engerem Sinn das Gewährenlassen anderer religiöser Bekenntnisse. In dieser Bedeutung erwächst T. aus der prakt. Notwendigkeit des Staates, das gesellschaftl. Zusammenleben zu ermöglichen, indem Minderheiten in das bestehende System integriert werden. Dies kann von der Gewährung des bloßen Existenzrechts bis hin zu voller Gleichberechtigung gehen. (Religionsfreiheit der

NZ).“ (*„Lexikon des Mittelalters“* 2002: Bd.10, Sp. 850)

また、ディンツェルバッハ *Dinzelbacher* は、その『中世研究事典』*„Sachwörterbuch der Mediävistik“* (1992:826f.)の中で、宗教学における2種類の寛容 *Toleranz* の概念、即ち「形式的寛容」*„die formale Toleranz“*と「内容的寛容」*„die inhaltliche Toleranz“*を区別している。即ち、「形式的寛容」とは、(宗教的)実践において異なる宗教に手を触れずに(侵害しないで)おくことを意味し、他方、「内容的寛容」とは、異なる宗教を肯定的に承認することを意味する。一般に、寛容が欠けている点に関しては、教会権力と世俗権力との強力な相互依存関係が、ヨーロッパ中世を規定していた。この両者は同盟を結び、互いに競い合った。フリードリヒ2世は、異端者を反逆者と宣言したし、またグレゴリウス9世とイノセンス4世は皇帝の異端者法を認可し、普及させた。それにより、異端に対する効果的な法体系が成立した。十字軍に参加した国々の実践においては、寛容は避けがたいものであった。

「トマス・アクィナスによれば、例えばユダヤ人ら不信心者の崇拜は、その数が多ければ許容されるが、それに反し、異端者は死刑に処されるべきである。」

„Nach Thomas v. Aquin kann der Kult d. Ungläubigen, z.B. der Juden, toleriert werden, wenn ihre Zahl groß ist, Häretiker dagegen sind mit dem Tode zu bestrafen.“ (*Dinzelbacher*: S.826)

ギリシャ・アラブ哲学が受容されることで、寛容の要素がキリスト教神学にもたらされた。その頂点は、1453年にオスマン・トルコのコンスタンティノーペル制圧後に1453年に執筆されたクザーヌス *Nikolaus von Kues* の『信仰の平和について』*„De pace fidei“*である。その中で、「儀式の多様性における一つの宗教」について語られている。騎士が異教徒であっても、寛容を騎士階級に適用する傾向は、すでにドイツ宮廷文学、特にヴォルフラム・フォン・エシェンバッハ『パルチヴァール』において見られる。

それでは、もう一つの「排除」という概念は、(特に文学史的観点から)どのように捉えることができるだろうか。本論では、「排除」を「寛容」の対概念として見なす一方で、

「寛容の欠如」を「非寛容」と捉え、「非寛容」の部分概念もしくは下位概念として、「排除」を理解したい。また、社会的な意味での「集団」対「個人」, 「個人」対「個人」, という観点も可能と思われる。

2. 「排除」「寛容」に関連する, Heide '異教徒' の概念

次に, 様々な中世ヨーロッパ事典において, 「排除」と「寛容」の概念と関連して, どのように「異教徒」の概念が記述されているか考察したい。

(1) まず, グリム兄弟『ドイツ語辞典』Deutsches Wörterbuch (第10巻1877: Spalte 799-802)では, heideはキリスト教導入後にラテン語paganus(低地ドイツ語地域の住民で, キリスト教に対する古い宗教の信者たち)に倣って形成された語彙とされている。ゴート族以外の全てのドイツ種族にこの語彙は共通しており, 専ら付加語的形容詞としての用法であった。(古高ドイツ語heidan; 中高ドイツ語heiden; 古ザクセン語hêdin; アングロ・サクソン語hæden; フリジア語hêthin, hêthen; 古ノルド語heidinn)

グリム自体は, heideに以下の6つの語義を与えている。

1) 「旧約聖書の言語の中で heide は, 唯一選ばれた民族としてのユダヤ人と対立する。この関係において, キリスト教徒はユダヤ人の後継者と見なされるので, 新約聖書に従ってキリスト教徒とユダヤ人の, 異教徒に対する対立がはっきりと現れている。…この聖書の見解に基づいて, 信仰に関して, ユダヤ人, キリスト教徒, heiden (異教徒) が区別される。…イスラム教徒は明確に heiden の一つに数えられており, しばしば heiden の中にまさにサラセン人だけが意味されることがある。しかし, 通常近代的な言語使用においては, イスラム教の信者は, 一神論者として異教徒から外される。」*„in der bibelsprache des alten testaments bildet heide den gegensatz zu dem allein auserwählten volke, den juden; da sich in dieser beziehung die christen als die nachfolger der juden betrachten, so prägt sich nach dem neuen testamente der gegensatz der christen und juden gegen die heiden aus... auf grund dieser biblischen anschauungen werden rücksichtlich des glaubens juden, christen, heiden unterschieden... Mohamedaner sind den heiden ausdrücklich beigezählt, und oft wird sogar unter heiden geradezu nur der sarazene gemeint... doch werden auch, und im neuern sprachgebrauch gewöhnlich, die bekennner des islams als monotheisten von den heiden abgehoben“* (Grimm 1877: 10, Spalte 800).

2) 3宗教(キリスト教, ユダヤ教, イスラム教)の間の区別は除外して, 中高ドイツ語では, heideはキリストへの正統派の信仰をまだ持っていないか, もはや持っていない人を意味した。また古典古代の諸民族も heiden と呼ばれた。die alten haiden' は古代ギリシア人を意味した。また, バイエルン地方では, まだ洗礼されていない子供たちも hâden と呼ばれた。キリスト教区民のうち, 異端的信仰を有する人々も heiden とされた。信者としてのキリスト

教徒と不信者としての異教徒と間の対立が先鋭化する。
3) 15世紀にジプシーが現れてから, 彼らは heiden と呼ばれた。今日でも, 方言ではその名称が保たれている。(スイス方言: heid, アルザス方言, チロル方言: heide)
4) ムーア人及びシチリア人の故郷からの行商人たちがドイツで heiden と言われた。

5) 諷刺の意味: heiden と結合するのは, 「粗野で恐ろしく悪いものという観念」*„die vorstellung des wilden, schrecklichen und bösen“* (Grimm: 10, 801) であり, また伝説の獰猛な巨人も heiden と見なされる。

6) 複合語の第一部分としての heide は, 日常語において強め(強調)として使われる。(例として heidenangst(ものすごい不安), heidengeld(ものすごく沢山の金), heidenmätzig(ものすごい)) 「恐ろしいもの, とてつもないものという観念」(Grimm: 10, 802) は5の意味での heide と結びつき, 更に例えば fürchterlich(恐ろしい >ものすごい) と類似したように, in hohem grade(大変), überaus(過度に)の意味へと転義する。

グリム辞典での heide についての記述は, 用例がどれだけ網羅的かという量的問題は別としても, 実際の歴史的用例に基づいて為されている点で, heide という語が実際に使用された状況での概念的・暗示的意味を明らかにしている。

(2) 『中世事典』*„Lexikon des Mittelalters“*(2002)では, 「異教徒」, Heiden' という概念は次のように規定されている。(LM, Band 4 2002: Spalte 2011-2013):

「聖書及び教父神学の言語使用では洗礼を受けた者(及びユダヤ人たち)との関連において, 乃至はそれらとの対比において, 価値中立的な名称ではない。…中世の神学では, 前キリスト教的な異教徒及び改宗(洗礼)した異教徒は, キリスト教布教(→布教史)に抵抗する当時の異教徒から区別される。…ユダヤ人と異教徒は教会の原民族である。神は, ドイツの象徴主義者たちルーベルト・フォン・ドイツ, ホノリウス・アウグストドゥネンシス, ゲルホーホ・フォン・ライヒャースベルクが教えているように, ユダヤ人と異教徒の一つの神である。神の敵を全滅するという旧約聖書の戒律は, 改宗させることができなかつた異教徒に応用され, 一部は厳密に従われ, 一部は異教徒への布教とキリスト教化のための任務に強制改宗と強制洗礼の戦闘的な正確を与えた。…特にスペインでのイスラムとの接触及び紛争において, 11世紀以来神学において, また次第に教会の布教の実践においてこの異教徒の理解が変化した。(12・13世紀以降ラテン語に翻訳された)アル・ファラービー, アウイケンナ, アルガツェル, アウエロエスの哲学的・神学的著作の中で, ラテン語学者たちは無神論者や不信者と思われ得なかつた異教徒たちと出会った。彼らはなるほど「十字架の敵」(フィリ 3,18)であったし, 重要な神学的な問題(天地創造, 神意と自由)においてキリスト教神学及び教会と対立していたが, ラテン語学者たちによって高く評価された異教のギリシア哲学者たちの防護的屋根の下で彼らは哲学的神学論を主張し, それとラテン語哲学

者や神学者は論争しなければならなかった。キリスト教徒のサラセン人やムーア人との戦いはより多層的となった。12世紀末から13世紀初頭にかけての宮廷文学は、アベラールがその(1140年に書かれた)『哲学者、ユダヤ人、キリスト教徒との間の対話』においてそうしたのと全く同じように、今や異教徒の英雄たちに名誉と徳を認めることができた。対話の哲学者は異教徒でイスラム教徒である。…」„(gentiles’), im *bibl.* und *patrist.* Sprachgebrauch nicht wertneutrale Bezeichnung in Beziehung bzw. im Gegensatz zu den Getauften (und zu den Juden); ... In der *ma. Theologie* und *Lit.* werden die vorchristl. und die bekehrten (getauften) H. von den zeitgenöss. H., die sich gegen die christl. Missionierung (→Missionsgeschichte) sperren, unterschieden. ... Juden und H. sind die Stammvölker der Kirche; Gott ist ein Gott der Juden und der H., wie die dt. Symbolisten →Rupert v. Deutz, →Honorius Augustodunensis und →Gerhoch v. Reichersberg lehrten. Das atl. Gebot, die Gottesfeinde zu vernichten, wurde auf H., die sich nicht bekehren ließen, angewendet und teils buchstäblich befolgt, teils gab es dem Auftrag zur Mission und Christianisierung der H. jenen kämpfer. Charakter der Zwangsbekehrung und-taufe. ... Im Kontakt und in der Auseinandersetzung mit dem Islam v. a. in Spanien wandelte sich seit dem 11. Jh. in der Theologie und allmählich auch in der kirchlichen Missionspraxis das Verständnis dieser H. In den (seit dem 12. und 13. Jh. auch ins Lat. übertragenen) philos. und theol. Werken des →al-Fārābī, →Avicenna, Algazel und →Averroes begegneten die Lateiner H., die nicht als Gottlose oder Ungläubige schlechthin bezeichnet werden konnten. Sie waren zwar »Feinde des Kreuzes«(Phil 3,18) und standen in wichtigen theol. Fragen (der Schöpfung, Vorsehung und Freiheit) im Gegensatz zur christl. Theologie und Kirche, unter dem schützenden Dach der auch von den Lateinern hochgeschätzten heidn. griech. Philosophen vertraten sie aber eine philos. Gotteslehre, mit der sich die lat. Philosophen und Theologen auseinandersetzen mußten. Der Kampf der Christen mit den Sarazenen und Mauren wurde vielschichtiger. Die höf. Dichtung der Wende des 12. und 13. Jh. konnte nun den Helden der H. ebenso Ehre und Tugend zuerkennen wie Abaelard in seinem (um 1140 geschriebenen) »Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum«. Der Philosophus des Dialogs ist Heide und Muslim. ...“(LM, Band 4 2002: Spalte 2012)

(3) また、ディンツェルバッハー『中世研究事典』では、Heide「異教徒」は次のように定義されている。

「厳密に神学的な定義から離れて、中世においてはキリスト教の信仰共同体にもユダヤ教の信仰共同体にも属さない者、即ちイスラム教の信奉者である者が異教徒と見なされる(十字軍の時代においてはそれどころか異教徒はサラセン人の同義語である)。」„Abweichend von der streng theol. Definition wird im MA als H. bez., wer weder der chr.

noch der jüd. Glaubensgemeinschaft angehört, also auch Anhänger d. →Islams (z. Z. d. Kreuzzüge ist H. sogar Synonym für →Sarazene).“(Dinzelbacher 2002: S. 337)

「異教(徒)」の評価に関して、2つの異なる傾向が見られる。

1. 伝道イデオロギー及び十字軍のイデオロギーに構成的であった、より古い時代の教会の評価として:「異教徒は救い(救済)の向こう側におり、転向(改宗)が強制によっても必要である。この伝統の文学的具体化は、その特徴は敵対者を悪者に仕立てることであるが、ドイツの『ローランの歌』„Rolandslied“; 部分的には『皇帝年代記』„Kaiserchronik“; 一般的には殉教者伝説、楽師叙事詩、十字軍文学、ドイツ騎士団文学などである。」„der H. steht jenseits d. →Heils; Bekehrung, auch durch Zwang, ist geboten. Lit. Niederschlag dieser Tradition, deren Hauptzug die Verteufelung d. Gegners ist: dt. Rolandslied, z. T. Kaiserchronik; allg. Märtyrerlegenden, spielmänn. Epik, Kreuzzugs-u. Deutschordensdichtung.“(Dinzelbacher 1992: S.337)

2. 「古典古代の受容が増加し、また恐らく(十字軍以降の)中東との文化接触が、部分的に異教徒に対して比較的寛容な態度に通じた。アベラールやルルスといったキリスト教哲学者たちは、異教徒を対話のパートナーとして自らの著作に導入した。宮廷文学では、寛容が異教徒の人間の・騎士的徳の承認として明示されるが、寛容はそこでしばしば悲劇的様相を帯びる。というのは、異教徒は永遠の救済を獲得できないからである。」„Zunehmende Rezeption d. Antike und wohl auch der Kontakt mit der Kultur d. →Orients führten teilweise zu einer toleranteren Haltung den H.n gegenüber. Chr. Philosophen wie Abaelard und Lull führten H.n als Dialogspartner in ihre Werke ein. In der höf. Dichtung manifestiert sich →Toleranz als Anerkennung ihrer menschl. u. ritterl. Tugenden – häufig tragisch gefärbt, da sie das ewige Heil ja nicht erlangen können.“(Dinzelbacher: S. 337) 「新しい」寛容、即ち前節で述べた「内容的寛容」に近いものであるが、それらの例はドイツ中世宮廷騎士文学、例えば『ルードルフ伯』„Graf Rudolf“(1170年–1185年)、ルードルフ・フォン・エムス Rudolf von Ems『善者ゲールハルト』„Der guote Gêrhart“(1220年–1230年?), ヴォルフラム・フォン・エシェンバッハ『ヴィレハルト』„Willehalm“(1210年–1220年)、『パルチヴァール』(1200年–1210年)等に多く見られる。

3. ヴァルター・フォン・デア・フォーゲルヴァイデの詩『パレスティナの歌』„Das Palästinalied“における排除と寛容 — その排除と寛容の論理 —

実際の十字軍や聖地巡礼の参加者からは、わずかな詩行が残されているだけだが、同様に純粹に宗教的な観点から書かれた歌も稀であった。

ヴァルター・フォン・デア・フォーゲルヴァイデは、巧みな表現によって、聴衆を魅了し操作した。ヴァルターの才能は当時のメセナやパトロンたちには有名であり、価値があったのに対し、逆に彼はその敵対者たちからは恐れられていた。『パレスティナの歌』は、1217年または1227-29年頃に成立したとされる。ここでは、ヴァルターは明らかに十字軍イデオロギーに奉仕している。彼のプロバガンダ的才能が十分に示されているが、語り手が巡礼者の役割になり、キリストの行為を物語り、そこから聖地へのキリスト教徒の権利を導き、主張している。伝承の拡がりや後世への影響を、一つのドイツ中世文学テキストの知名度の基準とするならば、この作品は明らかに12-13世紀の最も有名な詩に数えられ得る。

- 1 Álrêst lébe ich mir werde,
sît mîn sündic ouge siht
daz réine lant und ouch die erde,
der man sô vil êren giht.
ez íst geschehen, des ich ie bat:
ích bin komen an die stat,
dá got menschlichen trat.

今初めて私は威厳をもって生きている、
私の穢れた目が
純粋な国と大地を見てからというもの、
そこに人は多くの敬意を捧げている。
私が常に願ってきたことが実現した、
私はその場所へとやって来た
神が人間として歩まれたところへ。

- 2 Schoeniu lant, rích unde hère,
swaz ich der noch hân gesehen,
sô bist dús ir aller êre.
waz ist wonders hie geschehen!
daz ein magt ein kint gebar,
hère über aller engel schar,
wáz daz niht ein wunder gar?

美しい国々よ、富み卓越した、
私が今までに見てきたもののうちで、
お前が一切のもの王冠だ。
何という奇跡がここで起こったことか。
一人の乙女が子供を産んだ、
全ての天使の群れを超越している、
それは完全な奇跡ではなかったか。

- 3 Hie liez er sich reine toufen,
daz der mensche reine sí.
dó liez er sich hie verkoufen,
daz wir eigen wurden frî.
anders wæren wir verlorn.
wól dir, spér, kriuze únde dorn!
wè dir, heiden, dáz ist dir zorn!

ここで主は罪なき者として洗礼を受けた、
人間が罪なき者であるように。
それから主は自らをここで売らせた、
私たち非自由民が自由であるために。
さもなければ私たちは失われていただろう。
槍、十字架、茨よ、幸いなるかな。
禍あれ、異教徒よ、これはお前には怒りである。

- 4 Dô ér sich wolte über úns erbarmen,
dó leit er den grimmen tót,
ér vil rích über úns vil armen,
daz wir komen úz der nôt.

daz in dô des niht verdrôz,
dâst ein wunder alze grôz,
aller wunder übergenôz.

主は私たちに哀れまれんとして、
その時残酷な死を耐え忍べられた、
全能なる主が惨めな私たちのために、
私たちが困窮から逃れられるように。
全てが当時主を煩わせなかったことは、
途方もない奇跡だ、
比肩するものがない奇跡だ。

- 5 Hinnen vuor der sun zer helle,
vón dem grábe, dá er ínne lac.
des wás der vater ie geselle
únd der geist, den niemen mac
sunder scheiden, éz sí ein,
sleht und ebener danne ein zein,
als er Abrahâme erschein.

ここから息子は地獄へと向かった
その中に横たわっていた墓から。
その時常に父が付き添っていた、
また誰も分かつことができない精霊も。
それは一つであり、
明るく、光線よりも統一している、
それがアブラハムに現れたように。

- 6 Dô ér den tiufel alsô geschande,
daz nie keiser baz gestreit,
dó vuor ér her wider ze lande.
dó huob sich der juden leit:
dáz er, hêrre, ir huote brach
und dáz man ín sît lebendic sach,
dén ir hant sluog unde stach.

彼が悪魔を打ちのめした時、
どの皇帝も未だにましに戦ったことがない程、
彼は再びその国に戻ってきた。
その時にユダヤ人たちの悲運が始まった、
主は彼らの監視を打ち破り、
ユダヤ人たちは主がその後生きているのを見た、
彼らが殺し、突き刺したその方が。

- 7 In daz lant hât er gesprochen
einen angeslîchen tac,
dá der weise wirt gerochen
und diu witwe klagen mac
und der arme den gewalt
den man hât mit in gestalt.
wol im dort, der hie vergalt!

その国のために彼は告知した
怖い裁きの日を、
その日には孤児は復讐され、
未亡人は訴えることができる
貧者は暴力に対して、
それは彼らに加えられた。
幸いなるかな、ここで償った者は。

- 8 Únsere lántréhter tihten
Fristet dá niemannes klage,
wan er wíl dá zé stunt rihten.
sô íst ez an dem lesten tage.
und swer deheine schulde hie lát
unverebent: wie der stât
dórt, dá er pfánt noch bürgen hât.

私たちのラント法裁判官の活動のようには
そこでは誰の訴えも延期されない、
というも彼は即座に判決を下すからだ。
そのように最後の審判の日はなるだろう。
そして誰であれこの世に何かの罪を残す者は
贖われなかったままだ。どのように立つのだ、

担保も保証人も持っていないところで。

- 9 Kristen, juden und die heiden
 jehent, daz díz ir erbe sí.
 gót müeze éz ze rehte scheiden
 durch die síne namen drí.
 al diu werlt, diu strítet her:
 wir sín an der rehten ger.
 reht ist, daz er uns gewer!

キリスト教徒, ユダヤ人, 異教徒たちは
 主張する, ここが自分たちの遺産であると。
 神がこのことを正当に決定されますように
 神の三つの名前(存在)ゆえに。
 全世界がこれについて争っている。
 私たちは正当な要求を持っている,
 神が私たちに(それを)与えることは正しい。

(下線部は筆者による。)

この詩の内容的な構成は3部(第1連:導入部, 第2-8連:
 キリストの秘儀, 第9連:結論)から成る。第1連は歌人の
 一人称語り手としての「私」を紹介している。彼は巡礼者
 であり, 長年憧れてきた聖地エルサレムを訪問し, その地
 を神の受肉の地と賞賛する。第2-8連までは, この地が神
 聖であるとされる理由を挙げている。語り手は, 7つの救済
 の行為「キリストの秘儀」*mysteria Christi*を思い起こさ
 せる。第2連は, キリストが聖母マリアから生まれる生誕
*nativitas*を, 第3連は, キリストの洗礼 *baptisma*と, 磔
 にあい殺害される受難 *passio*を, 第5連は, 葬られ, 「三位
 一体化した主」として地獄へ向かう埋葬 *sepultura*を, 第6
 連は, 地獄で悪魔に勝利し, 地上に復活する復活 *resurrec-*
*tio*を, 第7連では, 神の国へと戻る昇天 *ascensio*を, 第8
 連では, 最後の審判を召集する最後の審判の日 *dies iudicii*
 を, そして最後の第9連では, 以上の詩節から導き出され
 る結論を扱っている。ギュンター・シュヴァイクレ Günther
 Schweikle(1998)は, 語り手がこれらの「秘蹟」をキリスト
 教に対する救済の意義と結び付けているとする。この歌は
 6写本(C, B, A, E, Z, M)が残存するが, 写本毎に連数や
 連構成が異なり, それに応じて各ヴァージョンの意図も微
 妙に変化している。7連から成るA写本は, 聖なる国の正
 当な所有者, 相続者を中心テーマとし, 「挙げられた秘蹟は
 - キリスト教徒に有利になるように - 神の期待された現
 象のための証言もしくは論拠として現れる。」(Schweikle
 1998: Band 2, S.788) それに対して, 付加部分や構成の異
 なるその他のより長い版では, 当時の法実践への批判的揶
 揄を含んだ形での「説教のような秘蹟物語」 „predigtartige
 Wundererzählungen“ (Schweikle 1998: Band 2, S.788)を
 形成している。

この詩では, 2箇所では, 'heiden' という語が見られる。

1) wê dir, heiden, dáz ist dir zorn!

禍あれ, 異教徒よ, これはお前には怒りである。(3,7)

ここで使われている heiden (st. F.) は, 'Heidentum, Hei-
 denschaft' 「集合的に異教(徒), 異教世界, サラセン人」
 の意味を持っている。(Schweikle 1998: Band 2, S. 790) コ

ンテキストからは, 一般的な意味で「非キリスト教徒」を
 指しているように思われる。

2) Kristen, juden und die heiden

jehent, daz díz ir erbe sí.

キリスト教徒, ユダヤ人, 異教徒たちは

主張する, ここが自分たちの遺産であると。(9, 1-2)

ここでは, 前者とは異なり, 'heiden' の中でも, 非キリ
 スト教徒が差異化されている。キリスト教徒により近い立
 場に置かれているのが, キリスト教徒と同じくアブラハム
 (5, 7)に基づくユダヤ人である。ここでキリスト教徒とユ
 ダヤ教徒に対して区別されているのが, 両者から除外・排
 除されている, いわゆる不信心者である。そこには, 当然
 サラセン人も含まれるという解釈になる。(Schweikle 1998:
 Band 2, S. 791)

最後の第9連では, 全ての宗教がこの地を求めて争い合
 うが, 神は判断を求められるならば, この地で成された救
 済史に基づいて, 「我々」キリスト教徒の利になるように判
 決を下すであろう, と語られる。この最終的な神の判決は
 述べられて折らず, 読者の読みに委ねられているが, 最終
 連からは, この地は, 神の助けを借りてキリスト教(徒)の
 所有になるべきであるという解釈が可能である。この詩は,
 表面的にはパレスティナ巡礼者の神への賞賛の歌であるが,
 その中心的テーマは, 政治的に一義的なプロパガンダの詩
 であろう。それは, パレスティナに対するキリスト教徒の
 権利を, 救済史の物語によって, 「唯一正当化されたもの」
 (Müller 1983: S.130)として証明し, 「法廷判決の強制執行
 に他ならない」(Müller 1983: S.130)十字軍遠征のための
 前提条件を作り出している。ここからは, ヴァルター
 の異教徒に対する, エルサレム所有権からの「排除」という考
 え方も読み取れるだろう。

フランツ・シュペヒトラー Franz Spechtler は, この詩
 が「十字軍の歌」や「宗教詩」に該当するものではなく,
 「詩人の一人称言説(I-IIaとX)と, 聖地への権利の主張
 という問題性に貫かれている(XI)記述(III-IX.XI)を混
 合した形で, 聖地への要求とイエスの生涯からの救済史
 的事実を結合している」 „kombiniert es den Anspruch auf
 das Heilige Land mit heilsgeschichtlichen Tatsachen aus dem
 Leben Jesu in einer Mischung von Ich-Aussagen des Sängers(I-
 IIa und X) und Darstellungen(III-IX.XI), die von der Prob-
 lematik des Rechtsanspruchs auf das Heilige Land durchzogen
 sind(XI).“ (Brunner, u.a. 1996: S.209)とする。フリードリ
 ヒ2世 Friedrich II. は, 本来, 教養人で, 東地中海文化や
 イスラム文化に対して寛容であり, 彼は前エルサレム王の
 娘イザベラ Isabella と結婚していたが, 第5回十字軍に参
 加し, 1228年に聖地エルサレムに進軍した。翌1229年2
 月にはスルタンのエル・マリク el-Malik と講和し, エルサ
 レムとその他の小都市がキリスト教徒に, またイスラム教
 徒にはエルサレムのイスラム聖地が保障された。1229年3

月には皇帝フリートリヒはエルサレム王となり、5月にはシチリアに帰還している。確かにフリートリヒ2世による聖地所有は異例の事態であったが、ハウブリクス Haubrichs は、この詩の成立を1229年初夏とし、ヴァルターがフリートリヒ2世のパレスティナ政策の「ジャーナリズム的正当化」 „publizistische Rechtfertigung“ を目的としたと解した (Haubrichs 1977: S. 58, Anm. 115)。この歴史的事態をヴァルターは正当と見なし、中世ヨーロッパ社会にとっては全く自明の「正当な」行為であったろうとシュベヒトラーは述べているが、何故か21世紀の中東の現実と重なり合ってしまう。

4. ヴォルフラム・フォン・エシェンバツハ『パルチヴァール』と『ヴィレハルム』における排除と寛容

この章では、異教徒 (イスラム教徒) に対する寛容の問題を、「聖杯」Gaalの象徴的意味との関連において概観したい。ヴォルフラムは『パルチヴァール』においても、異教徒に対する憎悪を表現せず、彼らもキリスト教徒も皆兄弟であるという寛容の精神を持っていたように思われる。パルチヴァール Parzivalの父ガムレット Gahmuretが最初に騎士として奉仕したのはバグダットに住むイスラム教徒のカリフ baruc(1,13,21)で、また最初の妻となるベラカーネ Belakaneは、やはりイスラム教徒でありながら「誠実な心」の持ち主とされる。

ガムレットはすぐに考えた、
この女は異教徒であるが、
これほど女らしい心が
人の胸の中に住みついたことはなかったと。
彼女の心の純潔と彼女の流す涙、
それに彼女の目から黒てんの毛皮とその胸に
流れ落ちる大雨は、
聖なる洗礼とも言えるのだった。

(加倉井他訳 1983)

Gahmureten dühte sän,
swie si waere ein heidenin,
mit triuwen wîplîcher sin
in wîbes herze nie geslouf.
ir kiusche was ein reiner touf,
und ouch der regen der si begôz,
der wâc der von ir ougen flôz
ûf ir zobel und an ir brust. (第1巻, 28連, 10-17行)

(下線部は筆者による。)

ここでは、イスラム教徒の純潔と涙が、キリスト教の洗礼に等しいと比喩的に述べられている。聖杯 (城) の世界と世俗の騎士宮廷社会とを関係付ける役目を果たすのは異教徒の魔女クンドリーエ Cundrieで、彼女はインドの女王が聖杯王アンフォルトス Anfortas に送った人物とされる。また聖杯の名前とその秘密を最初に発見して物語を残したのは、子牛を神として崇拜する異教徒フレゲニタース Flegentan(453,23)である。パルチヴァールが異教徒である義理の兄フェイレフィース Feirefiz と戦ったとき、フェイレフィースの取った態度は、十字軍の戦いで降伏したキリスト教徒の騎士に見せたサラディンの寛大さを思い起こさ

せる。

異教の勇士は心の豊かな男だった。
彼は異教徒ではあったが、
心得のあるフランス語で、
丁寧に次のように言った、
「勇敢な騎士殿、見受けたところ、
お前はこれから剣なしで戦わねばなるまい。
それでは一体私はお前からどんな名誉が得られるというのだ。
勇士殿、戦いを止めて、
名を名乗っていただきたい。
もしお前の剣が折れなかったら、
きっとお前は長い間私の保持していた誉れを
手にしていたことと思う。
さあ、我々の手足の疲れが癒えるまで、
休戦しようではないか。」
彼らは草地に腰を下ろした。
二人は勇敢であり、また礼儀正しかった。
そしてまた二人とも一騎打ちをするのに
老いすぎも若すぎもせぬ年頃だった。

(加倉井他訳 1983)

- 25 *der heiden [was] muotes rîche*
der sprach dô hôfschliche,
en francois daz er kunde,
ûz heidenischem munde
“*ich sihe wol, werlicher man,*
30 *dîn strît wurde ân swert getân:*
745 *Waz prîss bejagete ich danne an dir?*
stant stille, unde sage mir,
werlicher helt, wer du sîs.
für wâr du hetes mînen prîs
5 *behabt, der lange ist mich gewert,*
wær dir zebrosten niht dîn swert.
nu sî von uns bêden vride,
unz uns geruowen baz diu lide.”
si sâzen nider ûfez gras:
10 *manheit bî zuht an beiden was,*
unt ir bêder jâr von solher zît,
zalt noch ze junc si bêde ûf strît.

(第15巻, 744連, 25行-745連, 12行)

フェイレフィースはその後聖杯の前で洗礼を受け、聖杯の捧持者であるレパンセ・デ・ショイエ Repanse de schoye と結婚し、東方インドの国に帰っていく。

これを聞いて初めて、レパンセ・デ・ショイエは
この旅を心から喜ぶことができた。
彼女は後にインディーアールで一人の息子を生んだ、
その子はヨーハンと名づけられた。
人々は彼を司祭ヨーハンと呼び、
以後その土地ではすべての王が
こう呼ばれた。
またフェイレフィースはいかにして
キリスト教徒になったかを書き記して、
インディーアールの国中に広めるように命じた。
その地では以前キリスト教は今ほど力がなかったからである。
その地を我々西洋に住む者はこのようにインディーアールと言っているが
かの地東洋ではトリバリポートと言っている。
フェイレフィースはクンドリーエに頼んで
ムンサルヴェーシェの兄に
その後の出来事や、
ゼクンディルレが亡くなったことを伝えさせた。
これを聞いたアンフォルトスは
妹がこれで本当に
広大な国のあるじになったと喜んだ。

(加倉井他訳 1983)

- Repanse de schoye mohte dô
alrêst ir verte wesen vrô.
diu gebar sît in Indyân
ein sun, der hiez Jôhan.
25 priester Jôhan man den hiez:
iemmer sît man dâ die kûnege liez
bî dem namn belîben.
Feirefiz hiez schrîben
ze Indyâ übr al daz lant,
wie kristen leben wart erkant:
823 Daz was ê niht só kreftec dâ.
wir heizenz hie Indîâ:
dort heizet ez Trîbalibôt.
Feirefiz bî Cundrîn enbôt
5 sînem bruodr ûf Munsalvæsche wider,
wiez im was ergangen sider,
daz Secundille verscheiden was.
des freute sich dô Anfortas,
daz sîn swester âne strît
10 was frouwe übr manegiu lant só wît.

(第 16 巻, 822 連 21 行-823 連, 10 行)

二人の間に生まれた子ヨーハン Johan は、司祭として布教活動を行う運命となる。ちなみに聖杯王には一切の被造物が奉仕し、最高の力が付与される。

彼女は続けた、「騎士殿、もしあなたがその悲嘆に沈んでいる人々の所へいらっしゃったなら、城主が長いこと苦しんでおられるあの激しい苦悩を救ってあげられたでしょうに。」
ヴァーレイスの勇士 (パルチヴァール) は、その乙女に言った、
「あそこではたいへん不思議なものを見ました。それから大勢の美しい婦人たちも。」
今彼女はその声で相手が誰だか分かった。
彼女は尋ねた、「あなたはパルチヴァールさんですね。さあ、おっしゃってください。それでは聖杯をご覧になられたのね。喜びに見放された城主様にお会いになられたのね。早くうれしい知らせをお聞かせください。あの方を忌まわしい苦しみから放免されたのですから、あなたの恵み多き旅を祝福いたしましょう。あなたはこれで大気の触れる一切の上に君臨されるのです。飼い馴らされたものも野生のものもすべてあなたにお仕えます。あなたには最高の力が約束されていますもの。」

(加倉井他訳 1983)

- si sprach "hêr, wært ir komen dar
zuo der jâmerlichen schar,
sô wære dem wirte worden rât
vil kumbers den er lange hât."
25 der Wâleis zer meide sprach
"grœzlich wunder ich dâ sach,
unt manege frouwen wol getân."
bî der stimme erkante si den man.
Dô sprach sie "du bist Parzivâl.
30 nu sage et, sæhe du den grâl
252 unt den wirt freuden lære?
lâ hoeren liebiu mære.
ob wendec ist sîn freise,
wol dich der sælden reise!
wan swaz die lûfte hânt beslagen,
dar ob muostu hœhe tragen:
dir dienet zam unde wilt,
ze rîcheit ist dir Wunsch gezilt."

(第 5 巻, 251 連 21 行-252 連, 10 行)

また、聖杯王は星の軌道が取り囲むもの、光が照らすもの全てを手に入れることが可能とされる。

続いて彼女はアラビア語で七つの星をあげた。その星の名は、彼女のすぐ前に坐っていた黒と白の肌の富裕で高貴なフェイレフィースも知っていた。
彼女は言った、「さあ、パルチヴァール様、よくお聞きなさい。一番高い星ツヴァール (土星) と脚の早い星アルムストリー (木星)、アルマレット (火星) と輝くザムジー (太陽)、これらの星があなたの幸福を告げています。五番目の星はアルリガフィル (金星)、その下の六番目の星はアルキテール (水星)、我々に一番近い星がアルカメール (月) です。絵空事を言っているではありません。これらの星は天空を御す手綱で、天空の (運行の) 速さを抑え、天空の運動に逆らっているのです。今、あなたから悲しみが去りました。これらの星の軌道が取り囲み、その光が照らすもの、それらすべてのものをあなたはつかみ、手に入れることができるようになるのです。あなたの苦しみは無くなります。ただ、節度を越えた欲を持てば、聖杯のもとから追われます。聖杯と聖杯の力は不誠実と交わることを許さないのです。あなたはお若いときから悲しみを育てて来られましたが、しかし今喜びが近づいて悲しみの行手を阻みました。あなたは苦しみに耐えて生の喜びを待ち続け、魂の安らぎを戦い取られたのです。」

(加倉井他訳 1983)

- 782 Siben sterne si dô nante
heidensch. die namen bekante
der rîche werde Feirafiz,
der vor ir saz swarz unde wîz.
5 si sprach "nu prûeve, Parzivâl.
der hôhste plânète Zvâl,
und der snelle Almustrî,
Almaret, [und] der lichte Samsî,
erzeigent sælekeit an dir.
10 der fûnfte heizt Alligafîr,
unde der sehste Alkitêr,
und uns der næhste Alkamêr.
ich ensprichez niht ûz eime troum:
die sint des firmamentes zoum,
15 die enthalden sîne snelheit:
ir krieg gein sîme loufte ie streit.
sorge ist dînhalp nu weise.
swaz der plânêten reise
umblouft, [und] ir schîn bedecket,
20 des sint dir zil gesteket
ze reichen und zerwerben.
dîn riwe muoz verderben.
wan ungenuht al eine,
dern gît dir niht gemeine
25 der grâl und des grâles kraft
verbietetent valschlich geselleschaft.
du hetes junge sorge erzogn:
die hât kumendiu freude an dir betrogn.
du hâst der sêle ruowe erstriten
30 und des lîbes freude in sorge erbiten."

(第 15 巻, 782 連, 1-30 行)

ヴォルフラムは、異教の学問、天文学と占星術の知識を豊富に有していた。例えば『ヴィレハルム』(74,3ff.) では、ゲルハルト・フォン・クレモナ Gerhard von Cremona に

よるラテン語訳『星の集合に関する書』 „Liber de aggregationibus scientie stellarum“ を介して、アラブの天文学者アル・ファルガーニー al-Fargani の「気候図」 „Klimatafel“ に由来する 15 の中近東の国名を挙げている。異教徒の天文学やキリスト教の聖体 (ホスチア) と関連のある聖杯は、東方世界と西方世界の融合、「新しい秩序の世界の象徴」 (加倉井他 1983: S. 459) とみなすこともできよう。

ヴォルフラムの未完断片作品『ヴィレハルム』 (1398 行, 1210-1220 年頃成立) の場合では、異教徒はどのように描写・記述されているだろうか。『ヴィレハルム』は、ギョーム・ドラングジュ Guillaume d'Orange に関する叙事詩群に属する古フランス語の武勲詩『アリスカン』 „Aliscans“ が原典である。本論のテーマに関連して見られる原典との相違点は、まず異教徒の記述である。『パルチヴァール』のフェイレフィースの場合と同じように、『ヴィレハルム』でも異教徒は独自の尊厳を与えられている。この作品では、キリスト教徒と異教徒 (イスラム教徒) との戦争が中心的題材である。ヨアヒム・ブムケ Joachim Bumke は、『著者事典』 Verfasserslexikon (2001: Spalte 1091-1092) の中で、『ヴィレハルム』における十字軍思想と異教徒像を明らかにしている。まず、ヴォルフラムは、戦死したキリスト教徒が殉教者として天国へ行くのに対し、異教徒は地獄へ行くという伝統的十字軍思想を踏襲し、十字軍を直接批判することはないが、作品中には十字軍に対する感激は見られない。異教徒もキリスト教徒と同様に宗教的動機に基づいて戦っているという立場を取り、語り手は異教徒が「家畜」のように殺害されていることを「大きな罪」 „größer sünde“ (IX, 450, 18) と言明している。

様々な言語には
嘆くべき他多くの悲しいことがあり、
そして我が家では語るべき苦難があった。
それは罪ではないのか、
嘗て洗礼を受けることができなかつた者たちを
家畜のように打ち殺したことは。
私はそれを大きな罪と見なす。
それはすべて神の被造物である、
七十二の言語を神が手中に収めておられる。

450 maneger zunge sprâche klage
da'rwurben vil ze klagenne
und dâ heime nôt ze sagenne.
15 die nie toufes künde
enpfingen, ist daz sünde,
daz man die sluoc alsam ein vihe?
größer sünde ich drumbe gihe:
ez ist gar gotes hantgetât,
20 zwuo und sibenzec sprâche, die er hât.

(第 9 巻, 450 連, 12-20 行)

先に述べたように、ヴォルフラムの独自性として、異教徒の記述・描写の際に、非キリスト教徒に対して尊厳が認められている点が挙げられる。単に異教徒の勇敢さが賛美されるだけでなく、彼らの信仰と儀式の真摯さが評価されている。

イスラムの王テラメール Terramer の娘ギュブルク Gyburcs がイスラムからキリスト教に改宗し、ヴィレハルム

と駆け落ちし、結婚しているのに対して、息子レンネヴァルト Rennewart は幼くして誘拐され、フランス王の下で、キリスト教徒への改宗を拒んだため、厨房の下男をしている。

第 6 巻 (269 - 313 連) では、キリスト教軍の参謀会議が開かれる。ギュブルク Gyburcs はその場で、神聖ローマ帝国の諸侯たちに、キリスト教軍の勝利の後での異教徒の保護と寛容な取り扱いを呼びかける。

異教徒たちが敗戦したなら、
至福が保たれるようになされるがよい。
一人の未熟な女性の忠告を聞かれよ、
神の被造物を大切にされるがよい。
最初の間人は異教徒であった
その人間を神が御創りになった。
さて信ずるがよい、エリアスとエノッホは
異教徒として救われている。
ノアも異教徒であった、
彼は箱舟で生き延びた。
ヨブはまことに異教徒と言われた、
彼をそれ故に神は追放されなかつた。
さて、また 3 人の王にも注目されよ、
そのうちの一人はカスパールといい、
(後の二人は) メルヒオールとバルタザールといった。
私たちは彼らを異教徒と呼ぶなければならないが、
彼らは劫罰へとは定められていない、
神自身が自分の手で受け取つた
最初の贈り物を母の胸元で
彼らから。...

306 und ob der heiden schumpfentiur ergê,
25 sô tuot daz saelekeit wol stê:
hoert eins tumben wîbes rât,
schönt der gotes hantgetât.
ein heiden was der êrste man
30 den got machen began.
307 Nu geloubt daz Eljas und Enoch
für heiden sint behalten noch.

Nôê ouch ein heiden was,
der in der arken genas.
5 Iop für wâr ein heiden hiez,
den got dar umbe niht verstiez.
nu nemt ouch drier kûnege war,
der heizet einer Kaspar,
Melchîor und Balthasân:
10 die mûeze wir für heiden hân,
diene sint zer flûste niht benant:
got selb enpfenc mit sîner hant
die ersten gâbe ân muoter Brust
von in. ...

(306 連, 25 行-307 連, 14 行)

ここでの heiden は、グリム『ドイツ語辞典』の第 2 の語義「中高ドイツ語では、heide はキリストへの正統派の信仰をまだ持っていないか、もはや持っていない人」を示している。ギュブルクはこの会議の席で、神学的議論に基づいて、全ての異教徒に永遠の罰が定められているというわけではなく、異教徒が救済されない状態に留まるのは神意に沿わないことを根拠付けようとする。

... 全ての異教徒に
永劫の罰が下されているわけではない。
私たちはまことに知っている、
エヴァ以来全ての母親が

いかなる子供を生まなければならなかったとしても
 彼らの生まれは全く異教徒であった。
 多くの子供たちを洗礼 (キリスト教 (徒)) が取り巻いた。
 キリスト教徒の女たちは異教徒を身ごもっている、
 いかにその子供を洗礼が取り囲んだとしても。

(333 連, 16-22 行)

307 ... die heiden hin zer flust
 15 sint alle niht benennet.
 wir hân für wâr bekennet,
 swaz müeter her sit Even zit
 kint gebâren, âne strît
 gar heidenschaft was ir geburt:
 20 etslîchz der touf het umbegurt.
 getouft wîp den heiden treit,
 swie dez kint der touf hab umbeleit.

(307 連, 14-22 行)

キリスト教徒も異教徒もともに神の被造物であり、両者とも「神の子」である。そして洗礼以前の状態はともに異教徒である、と改宗したギュブルクは主張する。307, 21 では、グリム『ドイツ語辞典』の heiden の第 2 の語義に含まれる、洗礼されていない子供たちも heiden と呼ばれたとされる用例も見られる。ブムケが指摘するように、ギュブルクが敗戦した敵に寛容な処置をするように諸侯に呼びかけるという行為 (306 連, 28 行) は、「戦争に対する、また宗教戦争に対する反対プログラムとして」 „als ein Gegenprogramm zum Krieg, auch zum Glaubenskrieg“ (Wachinger 2001: Spalte 1093) 見なしてよいのではないだろうか。

第 7 巻 (314 - 361 連) では、主人公ヴィレハルムは戦闘へと軍勢を配置する。テラメでの異教徒たちの軍は、数において優勢である。ヴィレハルムとレンネヴァルトはキリスト教の軍勢を指揮する。

彼は一人の斥候が立っているのを見た、
 その男は異教徒の軍勢からそこへ馬で来ていた。
 そこでは一騎打ちの戦いは避けられなかった。
 彼をそこではもはや誰も見ていなかった。
 その時そのような一騎打ちが行われた、
 その戦い故にそのフランス人とサラセン人は
 二人とも賞賛されることとなった。

333 einen wartman er halden sach,
 ûz der heiden her aldar geritn.
 dane wart tjostieren niht vermitn.
 in hete dâ niemen mër gesehen:
 20 dô muost ein sölîch tjost geschehen,
 dês der Franzoys und der Sarrazîn
 beide geprîset müezen sîn.

参考文献

- Berger, Heinz (Hrsg.): *Lyrik des Mittelalters. Probleme und Interpretationen. Lyrik des Mittelalters II. Die mittelhochdeutsche Lyrik* (Ulrich Müller) *Die mittelenglische Lyrik* (Heinz Berger). Stuttgart 1983.
- Brunner, Horst / Hahn, Gerhard / Müller, Ulrich / Spechtler, Viktor: *Walther von der Vogelweide. Epoche - Werk - Wirkung*. München 1996.
- Dinzelbacher, Peter: *Sachwörterbuch der Mediävistik*. Stuttgart 1992.
- dtv-Atlas Weltgeschichte. Bd. 1. 34. Auflage. München 2000.
- Dulamans Vröudenton: *Minnesänger in Österreich*. Salzburger Ensemble für Alte Musik. 1997.
- Grimm, Jacob u. Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Band 10. 1877 Leipzig, 1984 München.
- Haubrichs, Wolfgang: *Grund und Hintergrund in der Kreuzzugsdichtung. Argumentationsstruktur und politische Intention in Walthers ‚Elgie‘ und ‚Palästinalied‘*. In: Rupp, H. (Hrsg.): *Philologie und Geschichtswissenschaft*. Heidelberg 1977, S. 12-62.

この個所では、heiden(333, 17) と並んで、ほぼ同義語の Sarrazîn(333, 21) (「サラセン人, 異教徒」) が使用されている。ここでの heiden は、グリム『ドイツ語辞典』では「イスラム教徒は明確に heiden の一つに数えられており、しばしば heiden の中にまさにサラセン人だけが意味されることがある」(Grimm 1877: 10, Spalte 800) とする第 1 の語義に該当している。

おわりに

最後に、簡単に本論を概観したい。ディンツェルバッハー『中世研究事典』などの説に大まかに依拠すれば、ヨーロッパ中世の異教徒への二つの評価と対応に関して、後期の、より異教徒に「寛容な」評価と態度が、ヴォルフラムの二つの騎士宮廷叙事詩『パルチヴァール』と『ヴィレハルム』に顕著に現れていると言える。それに対して、ヴァルター『パレスティナの歌』は、「十字軍の歌」のジャンル Gattung に属し、異教徒 (ユダヤ教徒とイスラム教徒) をエルサレムから「排除」するというプロパガンダ的言説が主張されている。『パルチヴァール』では、聖杯を探索するメルヒェンのユートピア世界の中での異教徒との戦いはキリスト教騎士としての証明のための手段ともなり、その戦闘で苦しみを味わうとしても、最終的には神の恩寵・憐みを獲得できるのである。それに対して、寛容の二つの形態、即ち「形式的寛容」「内容的寛容」のうち、異教徒としてのサラセン人を肯定的に承認しようとする「内容的寛容」に近い精神が特に『ヴィレハルム』には感じられる。勿論そこに見られるのは、異教、イスラム教を積極的に支持するという観点ではなく、「神」のキリスト教徒と同じ被造物、(共に一神教を信仰する) 神の子として、例えば戦いに敗れた異教の騎士たちといえども、寛容の対象とならねばならない、というあくまでキリスト教的枠組からのアプローチに留まっている。ヴァルターの『パレスティナの歌』も、単に「十字軍の歌」というジャンル論的観点からのみ論じることがあまりに無意味であろう。

- Kartschoke, Dieter (Übers.): *Wolfram von Eschenbach. Willehalm*. Text der 6. Ausgabe von Karl Lachmann. Übersetzung und Anmerkungen von Dieter Kartschoke. Berlin 1968.
- Lexikon des Mittelalters*. 10 Bde. München 2002.
- Lexikon Literatur des Mittelalters*. 2 Bde. Stuttgart Weimar 2002.
- Mertens, V./ Müller, U.: *Epische Stoffe des Mittelalters*. Stuttgart 1984.
- Müller, Ulrich / Weiss, Gerlinde (Hrsg. u. übers.): *Deutsche Gedichte des Mittelalters*. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Ausgewählt. Übersetzt und erläutert von Ulrich Müller in Zusammenarbeit mit Gerlinde Weiss. Stuttgart 1993.
- Scholz, Manfred Günter: *Walther von der Vogelweide*. Stuttgart 1999.
- Schweikle, Günther: *Minnesang*. Stuttgart 1995.
- Schweikle, Günther (Hrsg./Übers./Komment.): *Walther von der Vogelweide*. Werke. Gesamtausgabe. Band 2. Liedlyrik. Mhd./Nhd. Stuttgart 1998.
- Wachinger, Burghart (Hrsg.): *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters*. Studienauswahl aus dem 'Verfasserslexikon' (Band 1-10). Besorgt von Burghard Wachinger. 2., völlig neu bearb. Aufl.. Berlin / New York 2001.
- Wapnewski, Peter (Hrsg. u. übers.): *Walther von der Vogelweide. Gedichte*. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Kommentar versehen von Peter Wapnewski. 7., überarbeitete Auflage. Frankfurt am Main 1982.
- <http://www.yale.edu/german/whobrey/waltherkreuz.html>
- 加倉井肅之 伊東泰治 馬場勝弥 小栗友一 共訳: ヴォルフラム・フォン・エッシェンバハ『パルチヴァール』東京 郁文堂 1983.

クリセイデ像の変容にみる排除と寛容

中尾佳行

1. はじめに：目的

本論で取り上げる Criseyde というヒロインは、古代、中世、そして近世へと語り続けられた『トロイ物語』に登場する人物である。彼女は多くの矛盾や曖昧性をはらみ、時代を超え、場所を超え、様々な作家に再解釈を許し、語り続けられてきた。彼女は Troilus を裏切る女性としてレットテルをはられているが、その裏切りに対する作家の扱いは一様ではない。作家の個性、時代、社会・文化、言語等、種々の観点からの考察が可能である。本論では、排除と寛容の観点から、ヒロイン像の描写を捉え直し、作家により何が継承され、何が変質していったのか、その一端を解明したい。具体的には、ヒロインの「心変わり」が、作家の個性を通して、どのように裁かれ（排除）、どのように受容（寛容）されていったのかを、中世詩人の Chaucer、中世から近世への過渡期の詩人 Henryson、そして近世の劇作家 Shakespeare を例に考察する。

2. 先行研究と課題

所謂「裏切り者」Criseyde は、古代から近世まで複数の作家の注意を引き、彼らに改変を促した。しかし彼らの描き方の変容をどのような観点から記述・説明したらよいかは、必ずしも明確ではない。例えば、歴史的な観点からのヒロイン像の考察 (Bennett (1947), Brown (1977), Yeager (1984)), フェミニズムの立場に立ったヒロイン像の再構築 (Fujii (1984), Wynne-Davies (1993), Jin (1998)), 間テクスツ的観点 (intertexture) からのヒロイン像の見直し (野島 (1977), Gordon (1978), Donaldson (1979), Storm (1993)), 文体論を導入したヒロイン像の描写の分析 (Donaldson (1970), Spearing (1972), 中尾 (2004ab) 等) がある。研究者がとるスタンス・方法論に応じて、ヒロインは色々な像を醸し出している。Criseyde 像の問題は今尚開かれた問題である。

野島 (1977) は、女性描写の仕方に作家の個性が現れる、その個性を通して時代や社会が透けてみえる、と述べている。作家は自分の描くヒロインに共感し・恋したり、時に願望を抱き、時に幻滅したりして、自分自身を露呈していくからである。排除と寛容は、ヒロイン像を規定する作家個人のスタンスを決定付けているように思える。本論で扱う Chaucer, Henryson, Shakespeare の違いは、彼らがヒロインをどの程度裁き、排除するのか、あるいはどの程度に情状酌量の余地ありとして許し、寛容な態度を取るのか、に

見られる。言うまでもないが、歴史的ないし社会的事情は、作品に影響を与える一つの要因である。しかし、それは全てではない。作品は最終的には作家の個性（想像力・創造力）を介して構築されるものである。本論では、排除と寛容を主として作家の個性と関係付けて、ヒロイン像の変容のプロセスを、また新しい読みの可能性を探ってみたい。

3. 『トロイ物語』の系譜

『トロイ物語』は紀元前に遡る話である。この話は一つの伝説となって、古代から近代に至るまで多くの詩人によって語られてきた。最も古くは、古代のギリシャ詩人 Homer により、中世においては 13 世紀フランスの詩人 Benoit によって、またイタリア・ルネッサンス期、14 世紀フィレンツェの詩人, Boccaccio によって語られてきた。イギリスでは、14 世紀中世の詩人, Chaucer, 中世と近世の過渡期、15 世紀スコットランドの詩人 Henryson, そして近代 16~17 世紀、ルネッサンス期の劇作家・詩人 Shakespeare によって語られてきた。

Chaucer は『名声の館』（話の材源を求めた旅）の中で『トロイ物語』（材源の一つ）が多くの作家に取り上げられることを述べている。

And by him stood, withouten les, without lying
Ful wonder hy on a piler very amazingly high on a pillar
Of yren, he, the gret Omer; iron great
And with him Dares and Tytus
Before, and eke he Lollius, also
And Guydo eke de Columpnis,
And Englyssh Gaufride eke, ywis; English certainly
And ech of these, as have I joye, each
Was besy for to bere up Troye. busy/industrious bear

The House of Fame 1464-72

(Chaucer テキストの引用は Benson (1987) による)

Omer は Homer で紀元前 10 世紀頃のギリシャの盲目詩人で、*Ilyad* と *Odyssey* の作者である。Dares は Dares Phrygius のことで、トロイの神官を務めた。『トロイ滅亡史』(*De Excidio Trojae Historia*) (5 世紀頃) の作者である。トロイ側からトロイ戦争を記述し、ラテン語散文で書いた。Tytus は Dictys Cretensis のことで、クレートで死亡した。『トロイ戦争日記』(*Ephemeris Belli Troiani*) (4 世紀頃) の作者である。ギリシャ側からトロイ戦争を記述し、ラテン語散文で書いた。Lollius はトロイ戦争の想定上の作者である。*Troilus and Criseyde* では、原作者として言及されて

いる。Guydo は、Guido delle Collone のことで、シシリー人 (イタリア) である。メシナで 1257 年から 80 年まで裁判官を務めた。『トロイ史』 (*Historia Troiana*) 1287 年をラテン語散文で書いた。Gaufride は Geoffrey of Monmouth (?1100-1154) のことで、英国の聖職者・年代記編者である。『英国王史』 (*Historia regum Britanniae*) をラテン語散文で書いた。(人名の説明は、Benson (1987) の注を参照。)

Chaucer は *The House of Fame* の後、*Troilus and Criseyde* を書く。しかし、最も強く影響を受けたと考えられる Benoit de Sainte-Maure と Giovanni Boccaccio (1313-75) は取り上げてはいない。前者は『トロイ物語』 (*Roman de Troie*, c. 1160) (アングロ・ノルマン語詩)、後者は『失恋して』 (*Il Filostrato (The Frustrated)*, c.1338) (イタリア語詩) の作者である。

本論で取り上げるのはイギリス作家によるもので、Geoffrey Chaucer (?1340-1400) の *Troilus and Criseyde*, Robert Henryson (?1420/1430-?1506) の *The Testament of Cresseid*, そして William Shakespeare (1564-1616) の *Troilus and Cressida* である。

Homer から Geoffrey of Monmouth までは、叙事詩ないし戦争武勲詩の性格が強い。物語の一挿話ではあるが、Benoit により初めて Troilus と Criseyde の恋愛、Criseyde の裏切り、二人の愛の破綻というテーマが原型をなす。Gordon (1978: xiii) は、次のように述べている。

Did Benoit have before him an earlier and longer version of Dares, and, if so, did that version contain the love-story of Troilus and Briseida? We do not know. But, whether Benoit invented the tale or not, his is the earliest form of the story that has come down to us.

この挿話は Guido, Boccaccio に受け継がれ、Boccaccio を通して、イギリスの Chaucer に伝わってゆく。かくして次のような物語の骨子ができ上がる。Criseyde の父、祈祷師 Calkas がトロイの運命を予見してギリシャへ逃走する、Troilus と Criseyde の恋愛が展開し、クライマックスに達する、Calkas の要求で Criseyde が捕虜交換の対象となりギリシャ陣営に送られる、ギリシャ陣営でギリシャの武将 Diomedes に求愛される、彼女が彼の求愛を受け入れ、Troilus と Criseyde の愛が破綻する、である。

4. 排除の基準

排除と寛容について MED は、'excluden', 'toleraunce' を次のように定義している。

4) MED s.v. excluden 1. (a) To shut out or exclude (someone) from a place; to banish (from a country) 1425-; 3. To debar (someone from a right, privilege, etc.), to deny (someone a right or opportunity) c1400—

MED s.v. toleraunce [OF] (a) The capacity to bear pain or tolerate discomfort ?a1425- (b) forbearance, patience; also, allowance, permission a1420—

本論の鍵概念は中世後期には既にあったことが確認できる。排除が全く恣意的でない以上、何らかの基準が必要である。我々が問題にするヒロインは、恋人 Troilus に対する忠実な愛をまっとうできないで、結果裏切り者の烙印が押される。かくして彼女は社会から排除されるわけである。彼女は自分の夫を裏切ったわけではない。しかし、Troilus との約束 (捕虜交換で一端ギリシャ陣営に行くものの、トロイに帰ってくることを破り、また Diomedes の愛を受け入れた。愛の忠実からの離反は、中世の宮廷恋愛の理念 (恋人への変わらない愛) に抵触する。また彼女の Diomedes の受け入れを好色として見れば、キリスト教で言う 7 大罪の一つを犯したことになる。不忠・不義の問題は、程度差こそあれ、時代・場所を越えて批判されてきた。従って、ヒロインのこの人間的弱さをどの程度罰し、どの程度寛容に受け入れるかは、多分に作家の個性、つまり彼らの想像力を通した人物造型に依拠している。寛容については、ヒロインの不義・不忠に対し作家がどのような根拠を出して、どの程度許しているかを見てゆくことになる。

以下に作家の個性に影響を与えたと考えられる 2 つの基準、宗教的基準と宮廷恋愛の基準を挙げておく。宗教的基準では淫乱ないし不倫を回避し、神に忠実であることが厳しく求められる。The *Canterbury Tales*, The Parson's Tale から 2, 3 引用しておこう。(日本語訳は梶井 (1995) による。)

The *Canterbury Tales*, 'The Parson's Tale': 7 大罪の一つ、Lecherie (淫乱罪) Of the roote of thise sevene synnes, thanne, is Pride the general roote of alle harmes. For of this roote spryngen certein braunches, as Ire, Envye, Accidie or Slewthe, Avarice or Coveitise (to commune understondynge), Glotonye, and Lecherye. (ParsT X (I) 387)

(これら七つの罪の根源には、すべての害毒の共通の源である高慢がまずあります。というのはこの根からいくつかの種類の枝が出ているからです。例えば、怒り、嫉妬、怠慢ないしは怠惰、貪欲、あるいは普通に呼ぶところの強欲、貪欲と好色。)

If womman thral were taken in this synne (i.e. Lecherie), she sholde be beten with staves to the deeth; and if she were a gentil womman, she sholde be slayn with stones; and if she were a bisshoppes doghter, she sholde been brent, by Goddes comandement. / Forther over, by the synne of lecherie God dreynthe al the world at the diluge. And after that he brente fyve citees with thonder-leyt, and sank hem into helle./ (ParsT X (I) 838-9)

(もし女の召使がこの罪 (好色) で捕われたなら、彼女は棒でなぐられて死に至らしめる決まりでした。そしてもし女が身分の高い人であるなら、彼女は石でもって殺される決まりでした。そしてもし彼女が司教の娘であるなら、彼女は神の命によって火刑に処せられる決まりでした。さらにそのうえ、神は姦淫の罪のゆえに全世界を洪水でもって沈めてしまわれました。そのあと神は五つの町を雷で焼き、それらを地獄へ沈めました。)

This synne, as seith the prophete, bireveth man and womman hir goode fame and al hire honour, and it is full pleasaunt to the devel, for therby wynneth he the mooste partie of this world./ (ParsT X (I) 850)

(この罪は、かの預言者も言うように、男と女から彼らの良き評判と名誉のすべてを奪うのです。それは悪魔にとっては非常に嬉しいことです。なぜならそれによって悪魔はこの世の大部分を自らの手で勝ち取るからです。)

Understood eek that Avowtrie is set gladly in the ten comandementz bitwixe thefte and manslaughter; for it is the gretteste thefte that may be, for it is thefte of body and of soule. / And it is lyk to homycide, for it kerveth atwo and breketh atwo hem that first were maked o flessch. And therefore, by the olde lawe of God, they sholde be slayn. / But nathelees, by the lawe of Jhesu Crist, that is lawe of pitee, whan he seyde to the womman that was founden in avowtrie, and sholde han been slayn with stones, after the wyl of the Jewes, as was hir lawe, "Go," quod Jhesu Crist, "and have namoore wyl to synne," or, "wille namoore to do synne." / (ParsT X (I) 886-9)

(また姦淫は、十戒の中ではまさに盗みと殺人の間におかれていることを知らなければなりません。なぜなら、それはこの世の中で一番大きな盗みであるからです。というのは、それは肉体を盗み、魂を盗むからです。そしてそれは殺人に似ています。というのは本来は一つの肉体として造られたものを二つに切り、二つに砕くからです。そこで神の古の法により彼らは殺されるべきなのです。だがそれにもかかわらず、姦淫を犯しているところを見つけられ、当時の法に従いユダヤ人の意思によって、石をもって当然殺されるべきであった女に対して、イエス・キリストが言葉をかけられた時、「行け。二度と罪をなさんとする意思を持つな。かれ。また二度と罪を犯さんと望むな。かれ」と言われました。)

And certes, thise wommen that consenten to hire harlotrie doon greet wrong to Crist, and to hooly chirche, and alle halwes, and to alle soules; (ParsT X (I) 902)
(しかも確かに、彼らの淫らな行為に応じる女たちは、キリストに、また聖なる教会に、またあらゆる聖者やすべての魂に大きな過ちを犯しているのです。)

The seconde manere of chastitee is for to been a clene wydewe, and eschue the embracynges of man, and desiren the embracynge of Jhesu Crist./ (ParsT X (I) 943)

(第二の種類の貞潔は汚れない寡婦となり、男の抱擁を避け、イエス・キリストの抱擁を願うことであります。)

一つの文学的伝統、宮廷恋愛(courtly love)に関して、何が求められ、どのような時に処罰されるかを見てみよう。この恋愛は、独身の騎士と身分の高い既婚婦人の間で起こり、変わらない愛が追求される。*Troilus and Criseyde* の場合、トロイの王子 Troilus と宮廷貴婦人で未亡人である Criseyde の恋愛である。アンドレア・カペラヌスの『宮廷恋愛の技』(Parry tr. 1969) から 2, 3 引用しておこう。

Book I Chapter X. The easy attainment of one's object. We may say it is easily attained when a woman, under

the impulse of carnal passion, readily gives herself to a man who asks her and will easily do the same to another who asks, feeling no trace of love when the deed is done, ...

This readiness to grant requests is, we say, the same thing in women as overvoluptuousness in men—a thing which all agree should be a total stranger in the court of Love. (下線は筆者)

It will therefore be clear to you that you are bound to avoidan overabundance of passion and that you ought not to seek the love of a woman who you know will grant easily what you seek.

Book II Chapter VIII. The rules of love
XIV. The easy attainment of love makes it of little value; difficulty of attainment makes it prized.

Then she (i.e. the lady for whose sake he endures so many perils) called together a court of a great many ladies and knights and laid before them these rules of Love, and bade every lover keep them faithfully under threat of punishment by the King of Love.

Criseyde の心変わりには、上記の宗教的理念・文学的基準に抵触する。この逸脱を作家がいかに罰するか、またどこまで寛容に受け入れるか、が問われる。

5. クリセイデ像の変容にみる排除と寛容：全体的なイメージ

ヒロインの「裏切り」の扱いに、作家の個性が現れている。Chaucer は Criseyde の所謂「裏切り」を裏切りとはみなさず、彼女の哀れみの情の延長線上に捉え直している。彼女の美德が、それにも拘わらずではなく、それ故に彼女の心変わりに発展するように書いている。彼女を宮廷貴婦人の理念的なイメージから排除するのではなく、まさにその立場から彼女の行為を正当化している、即ち寛容に扱っている。もっと言えば、彼女の心変わりをむしろ彼女が生きて延びてゆくための柔軟性、周囲に逆らわず順応していく力として、評価しているようでもある。

Henryson は、Chaucer が書かなかったところ、Cresseid が Troilus を裏切った後を書いている。つまり、いかに彼女が罪を裁かれ、浄化し、死んでいったかを書いている。裁くまいとする Chaucer とは対照的に徹底的に彼女を裁き、物理的にも心理的にも排除してゆく。しかし、その排除故に、彼女は自分の弱さへの自己認識を深め、罪を浄化する機会を得る。Henryson は宗教的な立場からは、彼女を寛容に扱っていると言える。

Shakespeare は、Troilus と Cressida の恋愛自体、他のいくつかの挿話と同じような扱いで、もはや中心的な扱いではない。なおかつ彼女の心変わりは、狡猾で二面性のある女性として扱われている。Chaucer の Criseyde のように美德の一環として描かれるわけでもなく、また Henryson の Cresseid のように、自己認識の深化・人間的な成長が描か

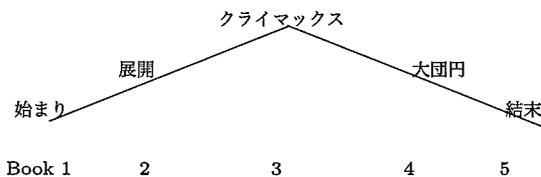
れるわけでもない。Shakespeare の Cressida 像はまるで娼婦のように扱われ、ここでは排除こそあれ、寛容の立場は極めて希薄である。ヒーローであるはずの Troilus も同様に生真面目さが茶化されている。そもそも二人は本当に愛し合っていたかどうかさえ不明瞭である。しかし、Cressida が実際に Diomedes と結ばれたかどうかは曖昧なままにされている。

以上のことを集約すると、次のように図式化できる。

- Chaucer: 排除<寛容 (排除より寛容が強い)
- Henryson: 排除=寛容 (社会的には排除されるが、宗教的には寛容である)
- Shakespeare: 排除>寛容 (排除が寛容より強い)

6. クリセイデ (Criseyde) 像の変容にみる排除と寛容 : Chaucer の場合

トロイの王子、Troilus は未亡人の Criseyde を見て一目惚れする。Criseyde の叔父である Pandarus は二人の愛の橋渡しとして働く。彼女は最初は躊躇するが徐々に心を開き、遂に二人は愛のクライマックスに達する。しかしそれも束の間、トロイ・ギリシャ戦争での捕虜交換に巻き込まれ、Criseyde はトロイを裏切った父 Calkas のいるギリシャ陣営に送られる。そこで Diomedes に求愛され、彼女は遂に屈する。二人の愛は破綻し、Troilus は戦時下悲劇的な死を遂げる。次のように図示できる。



- Book 1 : Troilus の恋の始まり、悩みの始まり。
- Book 2 : Troilus の Criseyde への恋の告白。彼女のためらい。二人の恋の展開。
- Book 3 : Troilus と Criseyde の恋のクライマックス
- Book 4 : Criseyde の父 Calkas の要求で彼女がギリシャ側に渡される (捕虜交換) 決定。彼女は Troilus にギリシャ陣営に行って 10 日以内に帰って来ると約束。Troilus の恋の悩みの再発。
- Book 5 : Troilus と Criseyde の別れ。ギリシャの武将 Diomedes による求愛。彼女の受け入れ。彼女の Troilus に対する約束の破棄。二人の愛の破綻。

次は Diomedes に屈する直前に挿入された Criseyde の描写の一部である。

She sobre was, ek symple, and wys withal,
 The best ynorissshed ek that myghte be,
 And goodly of hire speche in general, (イタリックは筆者)
 Charitable, estatlich, lusty, fre; pite=哀れみの情
 Ne nevere mo ne lakked hire pite; tendre-herted=柔らかい心
 Tendre-herted, slydyng of corage; slydyng=移ろう
 But trewely, I kan nat telle hire age. Tr 5.820-6

(彼女は真面目で、また裏表がなく、また分別がありました。最上の縁を受けておられました。話し振りは至って気配りがあり、愛情豊かで、堂々として、感じよく、寛大でした。哀れみの情に欠けることは決してありませんでした。心柔く、心移ろう。しかし彼女の年はわかりません。)

哀れみの情の豊かさから、彼女の心の柔らかさ、そして接辞なしに一気に心の移ろいが記述されている。OED は slydyng について、偶然かどうか分からないが、この個所を引用していない。字義的な意味なのか、それとも比喩的な意味 (inconstant) なのか、明らかにされていない。参照までに、slydyng の語彙情報 (Chaucer の使用例、OED の引用、Boethius の原典、そして Meun による Boethius のフランス語訳) を挙げておこう。

Chaucer	OED	Davis 1979	Boethius	Meun
Bo 1.m.5.34 slydyng Fortune	1	inconstant	Lubrica	escoulouriable
Bo 4.m.2.14 slidyng and desceyvynge hope		inconstant	Lubrica	escoulouriable et decevable
Bo 5.m.1.17-8 the slydyng watir	3	flowing gliding	Lapsi	escoulorjant
Tr 5.825 slydyng of corage		changeable unstable		
CYT VIII (G) 732 That slidyng science	1	slippery		

- OED s.v. sliding 1. *fig.* a. That slides or slips away; transitory; unstable, inconstant. a900-
- 2. Slippery; steeply sloping. *rare.* c1325-1616
- 3.a. That moves by sliding or slipping; flowing, gliding, etc. c1374-

Chaucer はヒロインが Diomedes に屈することを端的に裏切りとは見ていない。彼女を罰するのではなく、正当化しようとさえしている。彼女は哀れみの情の延長線上で、結果として移ろうのである。周りの状況に逆らわないで生きてゆく力でもある。Chaucer はかく寛容に Criseyde の心変わりを扱っている。彼女が Diomedes の求愛を受け入れる時、上述の描写で見た通り、哀れみの情がクローズアップしている。

If that I sholde of any Grek han routhe, routhe=情け
 It sholde be youreselven, by my trouthe! Tr 5.1000-1
 (仮にギリシャ人を哀れに思うようなことがありますなら、あなた自身がその方です、嘘ではございません。)

穿った言い方をすれば、彼女を Chaucer は度重なる政変の中に身を置いた自分自身と重ね合わせたかもしれない。

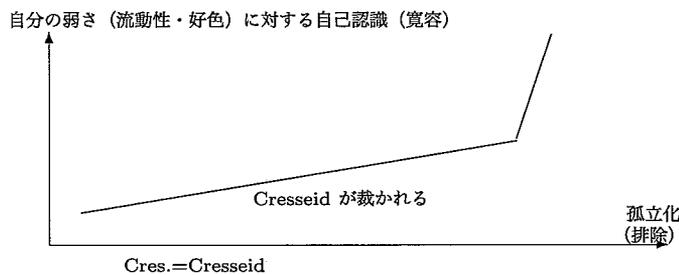
7. クレセイド (Cresseid) 像の変容にみる排除と寛容 : Henryson の場合

Henryson は Chaucer が Criseyde を載っていないことに満足せず、ギリシャ陣営での彼女の心変わりの後に焦点を当てて描いている。Cresseid は Diomedes に捨てられ、彼女の父の家に身を寄せる。彼女は自分の不幸を愛の神 Cupid と愛の女神 Venus のせいにする。そのため彼らに訴えられ、7つの惑星からなる神々の裁判にかけられる。彼女は、Saturn と Cynthia を通して、ライ病と憂鬱の罰が与えられ

る。彼女は自分の不幸を運命のせいにする。彼女は父の家を出てライ病患者の施設に隔離される。国境近くで乞食をしていた時、Troylus の慈悲を得、金貨をもらう。彼女は人からきいて Troylus だとわかる。彼女は遂に自分の不幸は自分自身の弱さのせいだと認識する。Diana の神に自分の魂が森と泉を彷徨するようになって死ぬ。Troylus は彼女の墓を造り、物語は終わる。

Henryson は Cresseid の罪を裁いている。彼女の裏切りを繰り返し罰して、彼女を社会の中心から周辺へと排除している。Troy からギリシャへ、Diomedes のところから父の家へ、父の家からライ病の施設へ、乞食をして国境周辺に、この世からあの世へ (Diana の支配するところ：地上と天上の接点)。排除を通して、彼女は裏切りの原因を外在的なものから徐々に自己自身のそれへと移行させる。かくして彼女の自己認識が深まる。Troylus の哀れみに触れた後、epiphanic な認識 (自分の弱点の認識) に至る。弱点の認識は、彼女の罪の浄化、人間性の成長の証として取れる。表層上彼女は繰り返し排除されるが、より高次の視点、あるいは宗教的な視点から見ると、それは彼女の自己認識をもたらすための一手段、つまり寛容の現れであると言える。彼女がいかに裁かれ、またいかに彼女の自己認識を深めてゆくかを図示すると次のようになる。

裁きの構造 (詳細は中尾 (2004a: 111) 参照)



- 語り手がCresを裁く
- TroylusがCresを裁く
- 自分の罪を裁く・遺言を書き死ぬ
- Troylusの哀れみの情に触れ目が開く
- 乞食の生活を強いられる
- Cresは運命を訴える
- 父Calchasの家からライ病施設に送られる
- ライ病と陰鬱の罰が下される → 夢からさめる
- 惑星 (Saturn, etc.) の神々の裁判を受ける
- Cupidに言洗罪で訴えられる
- CresがCupidとVenusとせうにする → 夢を見る
- 語り手がCresを裁く → 運命のせいにする
- Diomedesに捨つられる

次の引用では、Cresseid は自分の行為を運命のせいにするのではなく、自分の弱さのせいにしていく。

Quhen scho ourcome, with sicing sair and sad, 540
 With mony cairfull cry and cald ochane:
 ‘Now is my breist with stormie stoundis stad, (Henryson
 Wrappit in wo, ane wretch full will of wane!’ テキストは Fox
 Than fel in swoun full oft or euer scho fane, (1981) による)
 And euer in hir swouning cryit scho thus, 偽りのクレセイド,
 ‘O fals Cresseid and trew knicht Troylus! 真の騎士トロイラス

‘Thy lufe, thy lawtie, and thy gentilnes 547
 I countit small in my prosperitie, I ... clam 個の視点
Sa efflated I was in wantones, 自分で好色にふけり、流動
 And clam vpon the fickill quheill sa hie. 的な車輪に登った
 All faith and lufe I promissit to the I promissit ...
Was in the self fickill and friuolous: 自分の約束した愛は
 O fals Cresseid and trew knicht Troilus! 流動的で気まぐれ

‘For lufe of me thow kept continence, 554
 Honest and chaist in conuersatioun;
 Of all wemen protectour and defence
 Thou was, and helpit thair opinioun;
 My mynd in fleschelic foull affectioun my mynd 私の心は
Was inclynit to lustis lecherous: 邪な肉の欲情にかられ
 Fy, fals Cresseid; O trew knicht Troylus! 淫乱な喜びにふけった

‘Loueris be war and tak gude heid about 561
 Quhome that e lufe, for quhome e suffer paine.
 I lat ow wit, thair is richt few thairout
 Quhome e may traist to haue trew lufe agane;
 Preif quhen e will, our labour is in vaine.
 Thairfoir I reid e tak thame as e find,
 For thay ar sad as widdercok in wind.

‘Becaus I knaw the greit vnstabilnes, 568
 Bruckill as glas, into my self, I say— ガラスのように脆い
 Traisting in vther als greit vnfaithfulnes, 不義
 Als vnconstant, and als vntrew of fay— 裏切り
 Thocht sum be trew, I wait richt few ar thay; Nane but
 Quha findis treuth, lat his lady ruse; my self (自分以外は)
 Nane but my self as now I will accuse.’ 540-574

(彼女は気絶から回復すると、悲しくてつらくため息をつきました、多くの痛々しい叫び声と寒々とするような「あー」という声をあげました。「私の心は今激しい苦痛に見舞われ、悲しみにすっぽり覆われ、当惑し、とてもみじめです。」それから何度も気を失いました。気を失った時、彼女は次のように叫びました。「おー偽りのクレセイドそして真の騎士、トロイラス。あなたの愛、あなたの誠実さ、そしてあなたの気だかさを私は幸福でいた時、殆ど気にとりませんでした。私はみだらな気持ちにあまりにもいい気になって、気まぐれな車輪の上にもあまりにも高くのぼりました。私があなたに誓った忠誠と愛はそれ自体気まぐれでうわついたものでした。おー偽りのクレセイドそして真の騎士、トロイラス。私の愛のためにあなたはよく節制されました。振る舞いにおいて名誉を守り、禁欲的でした。あなたは全ての女性の保護者であり守り手でした。彼らの名声を支持しました。私の心は、肉へのよこしまな情欲の中であり、色好みに向かつてゆきました。えーい、偽りのクレセイド、おー真の騎士、トロイラス。恋する人達よ、気をつけることです、あなた方が誰を愛しているかに注意なさい。その人のためにあなたは苦しんでいるのですから。教えてさしあげましょう。あなた方が本当の愛を返してもらえると信頼できる人は殆どいません。御望みなら、試し

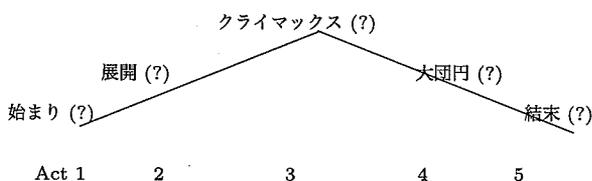
てみたらどうですか。あなた方の労力は徒労におわります。それ故あるがままに彼らを見ることです。と言うのも彼らは風見取のようにまー変わらないのですから。私自身の中に大きな不安定が、ガラスのような脆さがあることを知っています、でも私は言いたいですわ——他の人にも同じように大きな不誠実を見ますし、同じような不安定さ、また同じような不貞を見ます——誠実な人もいますが、そのような人はほんのわずかだと思います。誠実な女性を見つけた方は、ご婦人をほめてしかるべきですわ。私以外の誰も今責めようとは思いません。

I 人称の I, my, my self は注意を要する。自分の裏切りを運命のせいにするのではなく、自分自身が犯したものとして認識している。個の弱さの認識は彼女の浄化の方向を示唆している。

8. クレシダ (Cressida) 像の変容にみる排除と寛容：Shakespeare の場合

主題、人物、出来事が分散している印象を受ける。一つのテーマの基に、特定の人物がいて、特定の出来事が取り上げられているわけではない。タイトルは *Troilus and Cressida* であるが、二人の愛が中心に展開しているのではない。トロイ・ギリシャ戦争の原因になった、トロイの王子 Paris によるギリシャの貴婦人ヘレンの誘拐、ギリシャの武将 Achilles の戦争に参加しない臆病さ、トロイの王子 Hector の勇氣と寛大さ、Hector とギリシャの武将 Ajax の決闘試合、休戦状況での交友・宴会、ギリシャ人の偏屈男、Thersites の冷めた人物観察、Cressida によるギリシャの武将 Diomedes への（じらせながら誘う）誘惑、Cressida の裏切りをこっそり見て憤慨する Troilus 等、本作品に含められた内容は多岐に渡っている。

Troilus と Cressida の恋、そして彼女の裏切りは、これらいくつものエピソードの一つにすぎない。また主人公と称される Troilus は生真面目で単細胞の騎士、Cressida は Troilus には絶対に裏切らないと言ったものの、ギリシャ陣営では自ら積極的に男を誘う売春婦のような人物、そして Pandarus は二人の恋の仲立ちをするわけではあるが、二人のセックスを目的とした女術、pandar である。劇の流れを図示すると次のようになる。



Act 1: Troilus は Cressida に恋し、Pandarus を通して恋を叶えようとする。彼女は冷たい態度を装うが、内心彼を思っていた。

Act 2: Hector と Ajax の決闘の決定、Helen (トロイの王子 Paris が奪ったパルタの王妃) をギリシャに返すべきかどうかの検討。

Act 3: Pandarus を証人にした Troilus と Cressida の愛の誓い。トロイを裏切りギリシャ側 について Cressida の父 Calkas の

要求: 娘の Cressida と捕虜になったトロイの武将 Antenor の交換。

Act 4: Troilus と Cressida に捕虜交換の知らせ。Troilus は Cressida に袖を、彼女は彼に手袋をプレゼントする。彼女を出迎えにきた Diomedes に渡す。Hector と Ajax の決闘。その後のギリシャ陣営での宴会。Troilus は Ulysses に頼み、Cressida のいる Calkas のテントに案内される。

Act 5: Cressida はギリシャの武将 Diomedes に Troilus からもらった愛の証である袖を渡す。それを見た Troilus は裏切り者と怒鳴り、Diomedes への復讐を誓う。Hector の戦場での死。仲介役の Pandarus は結局は色事の女術として蔑まれる。彼の空しい言葉「おまえさんたちへの遺産が梅毒だけとは同情するよ」で幕を閉じる。

Shakespeare は Cressida の心変わりを同情的には見ていない。Shakespeare のヒロインは、Chaucer のような不倫を犯すことへの躊躇いや、Henryson のような良心の呵責ないし反省が見られない。Shakespeare は彼女の裏切りに関して、売春婦同然に突き放している。「寛容」のスタンスは疑わしいと言わざるを得ない。更に言えば、Troilus の忠義も Cressida の裏切りと同様に茶化しの対象である。そもそも二人は本当に愛し合っていたかどうかさえ不明瞭である。ヒロイン像を含め全ての人物・事件は矮小化の中に位置付けられる。Cressida が最終的に Diomedes の求愛を受け入れたかどうかは不明瞭に終わっているが、これを Shakespeare の彼女に対する寛容の現れとするかどうかは物議を醸す問題であろう。

Troilus の真面目と Criseyde の不実を茶化した表現を挙げてみよう。

'As true as Troilus' shall crown up the verse
And sanctify the numbers. *Troilus and Cressida* (以下 TC) 3.2.181-2.

(Shakespeare テキストは Waker (1957) による)

(。。その詩を清めるために、「まことなることトロイラスのごとく」と結ぶだろう) (小田島訳 (1986) による)

Yea let them say, to stick the heart of falsehood,
'As false as Cressid.' TC 3.2.194-5

(。。不実の心にとどめを刺すように、「不実なることクレシダのごとく」)

... let all constant men be Troiluses, all false women
Cressids, and all brokers-between Pandarus! Say 'amen.'
TC 3.2.201-3

(忠実な男はすべてトロイラス、不実な女はすべてクレシダ、この取り持ちはすべてパンダラーと呼ぶのだ。)

... O you gods divine!

Make Cressid's name the very crown of falsehood,
If ever she leave Troilus!... TC 4.2.99-101

(ああ、天の神々、クレシダの名を不実な女の呼び名にしてくださいまし、もしもトロイラスと離れたりしましたら。)

Troilus と Cressida の別れ際の対話であるが、二人は本当に愛し合っていたのか疑問である。

Cr. I must then to the Grecians?
Tr. No remedy. TC 4.4.55-6
(Cr: では私はギリシアがたへ? Tr: ほかに道はない。)

皮肉屋 Thersites の Cressida 像は次の通りである。

They say he keeps a Trojan drab and uses the traitor
Calchas' tent; I'll after. Nothing but lechery! all incon-
tinent varlets! TC 5.1.94-6
(例のトロイの淫売とくっついているようだ。どこもかしこ
も色事ばかりだ、どいつもこいつも色きちがいばかりだ。)

The parrot will not do more for an almond than he for a
commodious drab. Lechery, lechery! Still wars and lech-
ery! Nothing else holds fashion. A burning devil take
them! TC 5.2.193-6
(セックスだ、セックス、いつだって戦争とセックスだ、ど
いつもこいつも梅毒にとつつかれるがいいんだ。)

Hold thy whore, Grecian! Now for thy whore, Trojan!
Now the sleeve, now the sleeve! TC 5.4.23-4
(淫売をとられるな、ギリシア、淫売を取り返せ、トロイ。
やれ、やれ、袖、がんばれ。)

Troilus はギリシャ陣営の Calchas のテントで、Cressida が
Diomedes に媚びを売るのを見る。彼は次のように憤る。

O Cressid! O false Cressid! O false, false, false!
Let all untruths stand by thy stained name,
And they'll seem glorious. TC 5.2.178-9
(おお、クレシダ、不実なクレシダ、不実な女、不実な女、
どんな不実なものもおまえの汚れた名前と並べればみんな
立派に見るだろう。)

Words, words, mere words; no matter from the heart; ...
TC 5.3.108

参考文献

I. Texts

- Benson, Larry D. ed. 1987. *The Riverside Chaucer: Third Edition Based on The Works of Geoffrey Chaucer Edited by F. N. Robinson*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Dedeck-Héry, V. L. and Loui Venceslas. eds. 1952. "Boethius' *De Consolatione* by Jean de Meun." *Medieval Studies*, XIX, 165-275.
- Fox, Denton. ed. 1981. *The Poems of Robert Henryson*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Gordon, R. K. 1978. tr. and intr. *The Story of Troilus: as told by Benoît de Sainte-Maule, Giovanni Boccaccio, Geoffrey Chaucer, Robert Henryson*. Toronto: University of Toronto Press.
- Griffin, N. E. and A. B. Myrick. eds. & trs. 1978. *The Filostrato of Giovanni Boccaccio*. New York: Octagon Books.

(ことば、ことば、ことばだけだ、心はこもっていない。)

二人の仲立ちをした Pandarus は女術に低落し、この世に梅毒を遺言として残そうと言う。この言葉で劇の幕が閉じられる。

Brethren and sisters of the hold-door trade,
Some two months hence my will shall here be made.
It should be now, but that my fear is this,
Some galled goose of Winchester would hiss.
Till then I'll sweat and seek about for eases,
And at that time bequeath you my diseases. TC 5.10.50-5
(客引き商売の兄弟たちよ、二月待ちな、遺言状を書いてやるからな、札つきのわしが。いまでもいいんだが、もしもいま書けばうるさい人がいるんでね、鼻の欠けた人が。そのときまでわしも一生懸命養生するよ、おまえさんたちへの遺産が梅毒だけとは同情するよ。)

以上のように、Shakespeare は Cressida の心変わりについて、好色の側面を際立たせ、売春婦のような扱いをしている。社会的に排除し、寛容は希薄なものになっている。

9. おわりに

中世詩人の Chaucer、中世から近代への過渡期の詩人 Henryson、そして近代の詩人・劇作家 Shakespeare を例に、Criseyde 像の遍歴を排除と寛容の観点から見えてきた。Chaucer では、排除のスタンスは抑制的で、代わりに寛容のスタンスが強く、Henryson では表層上「排除」の流れで展開し、高次の立場では寛容のスタンスが浮上する、二つのスタンスの二重構造が見られ、最後の Shakespeare ではヒロイン像が売春婦のように矮小化され、排除のスタンスが顕著であることがわかった。

榎井迪夫訳. 1995. 岩波文庫『カンタベリー物語 (下)』岩波書店。

小田島雄志訳. 1986. 『シェイクスピア全集 IV』白水社。

Parry, John Jay. tr. 1969. *The Art of Courtly Love By Andreas Capellanus*. New York-London: W. W. Norton & Company.

Stewart, H. F., E. K. Rand and S. J. Tester. eds. and trs. 1973. *Boethius: The Consolation of Philosophy*. The Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Waker, Alice. ed. 1957 (rpt. 1972) *Troilus and Cressida*. The New Shakespeare. Cambridge: Cambridge University Press.

II. Dictionaries

Craigie, William and A. J. Aitken. ed. 1931-. *A Dictionary of the Older Scottish Tongue from the Twelfth Century to the End of the Seventeenth*. Chicago and London: The

- University of Chicago Press; Oxford University Press.
- Davis, N. et al. eds. 1979. *A Chaucer Glossary*. Oxford: Clarendon Press.
- Kurath, H., S. M. Kuhn, and R. E. Lewis. eds. 1952-2001. *Middle English Dictionary*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Simpson, J. A. and E. S. C. Weiner. eds. 1989. *The Oxford English Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- III. Books and articles**
- Bennett, H. S. 1947 (rpt. 1961). *Chaucer and the Fifteenth Century*. Oxford: at the Clarendon Press.
- Brown, Jennifer M. ed. 1977. *Scottish Society in the Fifteenth Century*. London: Edward Arnold.
- Burnley, J. D. 1982. "Criseyde's Heart and the Weakness of Women: An Essay in Lexical Interpretation." *Studia Neophilologica* 54, 25-38.
- Burnley, David. 1998. *Courtliness and Literature in Medieval England*. London and New York: Longman.
- Donaldson, E. T. 1970. *Speaking of Chaucer*. University of London: The Athlone Press.
- Donaldson, E. T. 1979. "Briseis, Briseida, Criseyde, Cresseid, Cressid: Progress of a Heroine." E. Vasta and Z. P. Thundy, eds., *Chaucerian Problems and Perspectives: Essays Presented to Paul E. Beichner* C. S. C. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press.
- Jin, Kwang Hyun. 1998. "Body Politic and Commerce of Desire in *Troilus and Cressida*." *Feminine Studies in English Literature* 6 (2), 181-200.
- 中尾佳行. 2004a. 「Henryson の Cresseid」多々谷有子・菅野正彦編『ことばと文学 Words and Literature — 池上昌教授記念論文集 — Essays in Honour of Professor Masa Ikegami』英宝社, 105-28.
- 中尾佳行. 2004b. 『Chaucer の曖昧性の構造』東京: 松柏社.
- 野島秀勝. 1977. 『ロマンス・悲劇・道化の死 — 近代文学の虚実』東京: 南雲堂.
- Spearing, A. C. 1972. (2nd edn.) "7: Conciseness and *The Testament of Cresseid*." *Criticism and Medieval Poetry*. London: Edward Arnold, 157-92.
- Storm, Melvin. 1993. "The Intertextual Cresseida: Chaucer's Henryson or Henryson's Chaucer?" *Studies in Scottish Literature* 28, 105-22.
- Yeager, Robert F. ed. 1984. *Fifteenth-Century Studies: Recent Essays*. Connecticut: Archon Books.
- Wynne-Davies, Marion. 1993. "Spottis blak: Disease and the Female Body in *The Testament of Cresseid*." *POETICA* 38, 32-52.

チヨースーの作品における写本とテキスト

— テキストに対する排除と寛容 —

地村 彰之

はじめに

この世には、真善美という価値が存在する。ほんとうであること、よいこと、うつくしいことについて、倫理的基準が出来上がり、それに基づいて人間の理想的な生き方が追求される。抽象的な価値基準であるため、時空間によって変化があるとすれば、普遍的価値にならないかもしれない。だとすれば、時空間に応じた価値の取捨選択がある。時空間を越えたものがあれば、そこには排除ではなくて、統合的に結びつくものが生じる。様々な矛盾する要素が存在するとしても、それらを統合する力が総合的に働き、すべてに共通する普遍的な価値が生まれる。

その意味で過去に書かれた文学作品が現在でも評価されているのは、その時代にだけ通用するのではなくて、現在まで寛容的に受容されてきたからである。それが伝統を作っている。それは何を排除してきたかという歴史的記録というよりは、何を受容してきたかを具体的に教えてくれる。

ジェフリー・チヨースー (Geoffrey Chaucer) も然りである。テリー・ジョーンズ (Terry Jones) (2003; 2004) によると、1400年に突然チヨースーは抹殺されたのではないかと言う。もしそれが事実であるとする、それまで宮廷人として、生活政府の外交官として常に社会に受け入れられ、出世街道を突き進んできた詩人・公務員が、突如としてなぜ排除されることになったのか意味不明のところが多い。しかし、社会から急に姿を消したとしても、英詩及び英語の父としてその名前と作品を残された。そして、イギリスの宝として永久に保存されることになった。600年以上も前にイギリスで書かれたものが、長い時間と果てしない空間を越えて、現在でも読まれており話題にされる。チヨースーの春の描写など、現代のイギリス人の心に深く入り込んでいる。

チヨースーの作品は、作者が書いたものを写字生が写本を作ることによって、残されていった。その際、程度の差はあるとしても、写字生は自分の好きなように作り変えることが出来た。現在使用されているチヨースーの諸刊本を比較すると、共通点というよりも相違点が目立つ。その違いに気づくことによって、編集者の折衷的な編集方法とは別に、編者が基盤にした写本の存在に対する好奇の気持ちが芽生えてくる。その写本では、原典をそのままにしているところもあれば、写字生が普段使っている方言を使うことも出来た。その点で経文を忠実に一字一句正確に転写する写経とは随分と違いがあるので、注意する必要がある。

本論では、まずジョーンズの論文を基に、チヨースーとカンタベリー大司教との関係を調べる。次に、写本と写字生の問題について、チヨースーの写字生アダムへの不満の気持ちを扱った詩を取り上げる。さらに今日まで受け継がれてきたテキスト受容の問題について、排除と寛容の視点から考察する。具体的には『鳥たちの議会』の一写本 (ディグビー (Digby) 写本) と諸刊本との共通点と相違点、『カンタベリー物語』のテキスト伝達について、順に検討する。

1. チヨースーとカンタベリー大司教

本節では、ジョーンズの説に従って、チヨースーとカンタベリー大司教のトーマス・アランデル (Thomas Arundel) との関係についてまとめる。チヨースーはエドワード3世 (Edward III) とリチャード2世 (Richard II) に仕えた宮廷詩人・公務員であった。公務に多忙な日々を送る傍ら、フランス・イタリア・スペインへ派遣されたという記録が残っている。その経験を基に文学作品を書き、宮廷人たちのために語って聞かせた。宮廷という自由で闊達な雰囲気の中で、時の権力を握っていたパトロンに庇護されながら、皮肉や風刺が通用する非常に楽観的な知的生活を送っていた。ところが、1399年にリチャード2世が失脚したときに運命の歯車が変わってしまう。リチャード王の甥であり、ジョーン・オブ・ゴント (John of Gaunt) の息子のヘンリー4世 (Henry IV) が、王位に就いた。ヘンリー4世はカンタベリー大司教であるアランデルの助力を得て、権力を握ることになった。

チヨースーとアランデルは、政治的・文化的に対極に位置していたと言われる。チヨースーは庶民の言語を使って、教会とアランデル大司教を笑いものにした。アランデルは、そのような嘲笑に対して、日頃から好ましいと思っていなかったようである。つまり、庶民の言語である英語によって、教会の要職に就いている人に対する軽妙な風刺をされることに耐えられなかったのである。彼は『カンタベリー物語』も含めて、膨大な量の文書に圧力をかけた。宗教的行動の指針として異端信仰を掲げ、大司教が公に取ってきた方針以外のものは、寛容的に認められることはありえないという硬直した規則を確立した。彼にとって宗教的生活の標語は、もはや福音書の啓発理解やキリスト教概念の認識または我々の神への愛ではなく、従順であった。教会に対する従順、ひいてはアランデル大司教への従順を強制的

に求めたのである。つまり、権威あるものに対する忠誠を堂々と要求した。

このように、アランデルは異端者たちに弾圧を加え、宗教的議論のための英語の使用を禁止した。英文学の父であるチャョーサーは、アランデルが文学における言語的制限を加えようとしていた頃、偶然にも跡形もなくこの世から姿を消してしまったのである。まさに治安維持法のようなものが生まれた時代であった。

不思議なことに、1400年にチャョーサーは亡くなったとされているが、死亡の記録が存在していない。チャョーサーは遺言を残さなかつただけでなく、彼がいつこの世を去ったかさえ不明である。1400年10月25日が、チャョーサーの命日と言われているが、これは1556年に造られたウエストミンスター大聖堂の墓石に刻まれている碑文に残されている日付である。そこには埋葬された場所も記されておらず、遺骨についても恐らく残されているという説もあるが、よくわかっていない。チャョーサーは行方不明になっていたのではなかろうか。よく考えてみると、チャョーサー自身が所有していた書齋にしろ、彼が生活基盤にしていた場所の所在さえはつきりした情報を得ていない。何かきれいに封印されてしまったような印象を受ける。

しかし、チャョーサーの作品を熱狂的に愛し賞賛した人は大勢いたと考えられる。愛好家たちがチャョーサー直筆の写本でなくとも、チャョーサーの作品を大切に保存し継承していったことは、非常に重要な事実である。

2. 写字生アダムに対するチャョーサーの不満

チャョーサーは、自分の作品中の言葉に対しては、神経質なほどに気を使ったようである。そのためかどうかはわからないが、作品を清書してくれた写字生に対しては、不満の気持ちを表している小編の詩が残っているが、残念ながらチャョーサーの同時代の詩人に較べれば、自筆原稿は言うに及ばず、チャョーサーが存命中に書いたと推定されるものは、ほとんど残されていない。しかし、そのやるせない気持ちを、韻文という形式を取って表現することが出来たチャョーサーは、さすがに文学の世界に生きた人であった。チャョーサーは写字生の誤記に対して精神的に排除したいと思う。そして、実際チャョーサー自らが修正して書き残した自筆原稿が、彼の書架には存在したかもしれないという夢のような話まで想像してしまう。

Adam sciveyn, if ever it thee bifalle
Boece or Troylus for to wryten newe,
Under thy long lokkes thou most have the scalle,
But after my makynge thou wryte more trewe;
So ofte adaye I mot thy werk renewe,
It to correcte and eke to rubbe and scrape,
And al is thorough thy negligence and rape.

(ベンソン (Benson) 版より)

(私の書記、アダムよ、もしもボエースやトロイラスを新たに書くようなことが君におきて、私の詩句のとおり正しく筆写しないなら、君は頭髪の下を疥癬病で冒されるかもしれないよ。一日に何度も私は君の仕事を書き換え、また修正したり、削り落としたりしなければならないことか。これはすべて君の怠慢と軽卒さのためなのだよ。) (佐藤勉訳)

これは「書記アダムへのチャョーサー自身の言葉」と題する7行だけの詩で、『トロイルスとクリセイデ』と同じライムロイヤルという詩形で書かれているものである。文字通りに解釈するとすれば、批評家がこれまで指摘してきたように、『ボエース』や『トロイルスとクリセイデ』が書かれた後に、作者チャョーサー自らが写字生に対する不満の気持ちを述べたものと解するのが妥当であろう。(この写字生アダムと呼ばれている人物が最近確定されたという。)しかし、それ以上に大事なことは、内容の真偽は別としても、作者の作品を写字生が自分の好きなように自由に書くことが出来たことである。そこに原典をどのように継承していくかという問題が生じる。それはある部分が意識的または無意識的に排除され、残りが受容されていくのである。古英詩『ベオウルフ』やチャョーサーと同時代の作品『ガウエイン卿と緑の騎士』のように唯一つの写本しか存在しなければ、その写本を忠実に転写してテキストを完成すればこのような問題は起こるはずがない。その意味で、チャョーサーのテキスト研究については、あまりにも多くの写本が現存しているという事実をまともに受け止めざるを得ない。そして、それぞれのテキストを詳細に検討していけば、テキストに対する排除と寛容の精神の一端を知ることが出来るであろう。

3. 『鳥たちの議会』の一写本 (ディグビー写本) と諸刊本との共通点と相違点について

『鳥たちの議会』の刊本を眺めてみると、今日普通に使われるベンソン版 (1989) をはじめ、ロビンソン (Robinson) 版 (1957)、ブルーワー (Brewer) 版 (1960)、ハヴリー (Havely) 版 (1997) などがテキストとして認められている。ベンソン版はロビンソン版の改訂版であるため同じ Gg 写本 (Cambridge University Library Gg 4.27) を用いている。これは1420年頃から1440年頃にかけて書かれたものと言われている。ブルーワー版も他の写本より誤記や省略が少ないので Gg 写本を定本にしたという。一方、ハヴリー版は F 写本 (Fairfax 16, Bodleian) を基にして綴り字もそれに従ったと言われているが、他の写本も参考にしている。

多くの刊本が Gg 写本に基づいて編集されているにもか

かわらず、4つの刊本の間には明らかに相違点が存在している。同じ写本がモデルであれば、違いが出てくることは考えにくいだが、あくまでも Gg 写本をベースにしているだけであり、他の写本も利用しながら、それぞれが折衷的なテキストを編集したことになる。また、その違いは遡れば中世での写本の違い、つまりチョーサーのテキストを写した写字生の書写そのものに起因しているとも考えられる。そこに、現在のテキストに見られるテキスト継承という伝統とは別に、写字生たちが自由に書き写した中世という時代がクローズアップされてくる。その実態の一端を把握するために、写本の一部と現在使用されている刊本とを比較してみたい。そして、現在の刊本の基になっている Gg 写本とディグビー写本との関係についてその一端を掘むことが出来ればと思う。ディグビー写本は、次節で扱うキヤクストンが出版した刊本である『カンタベリー物語』とほぼ同じ時期に作成されたものであると言われている。

以下に、ディグビー写本を転記したもの、日本語訳、4つの刊本のテキストの順にあげる。

(1) ディグビー写本を転記したもの

and in a pryvy corner in disporte
 Fonde I Ve venus and hir porter richesse
 at was full noble and hawten of here porte
 Derke was at place but afterward lightnesse
 I sawgh a lite vnueth it myght be lesse
 and on a bedde of golde she lay to reste
 Till that the hote sonne gan to weste
 Here gilt heres with a golde threde
 Ibounden were untressed as she lay
 and naked from the breste to the hede
 men myght here see and sothly for to say
The remanent couerd well to my pay
 Right with a sotell keverchef of Valence
There was no thikker cloth of defence
 The place yaf a thousand savours sote
 and bachus god of wyn sate hire beside
 and ceres next that doth of hunger bote
 and as I said amyddes lay cupide
 To whom on knees two yong folke cride
 To been hir helpe but thus I lete here lie
 and further in the Temple I gan espie

(260-280, 下線部は筆者による)

(2) 上記の日本語訳

(密かな隅で、楽しんでいるヴィーナスと
 その門番、<富>を発見した。
 彼女はとても気高く、その態度には威厳があった。
 その場所は暗かったが、やがて、かすかに見えた。

それほどかすかなものはないようなあかりだった。
 彼女は、金の寝床に横たわって眠た。
 熱い太陽が西に沈むまで。
 彼女は金髪を金糸で結び、
 着物を脱いで横たわっていた。
 胸から頭にかけては、裸のまま
 横たわっているのが見えた。実をいうと、
 その他の部分は、私の喜んだことに、
 ヴァレンス産の絹で、ちゃんと覆われていた。
 おおうのにこれほど薄い布地はなかった。
 そこには幾多のかぐわしき香りが漂っていた。
 酒の神、バッカスが、彼女のとなりに座り、
 空腹を救済する食物の女神セレスがとなりに座った。
 そのように、ヴィーナスが中心に横たわっており、
 彼女に向って、二人の若者が跪き、援助を
 叫んでいた。だが、私は、彼女を横たえたまま、
 館のさらに奥の方を観察した。) (塩見知之訳)

(3) 4つの刊本のテキスト (Appendix 1 参照)

ディグビー写本と諸刊本のテキストの間には著しい違いが見られる。書記上、韻律上、文法的、語彙論的な視点から整理する。

(a) ディグビー写本は、古期英語の(ソーン)を用いたり、ベンソン版、ロビンソン版、ブルーワー版よりも語尾の-e (final -e)を残そうとしていることがわかる。ディグビー写本は、古風な英語の特徴を残そうとしたのかもしれない。

(b) ディグビー写本の271行目“The remanent couerd well to my pay”は、諸刊本では“The remenaunt was wel(l) kevered(e) to my(n) pay.”と呼応する。現代版のほうが韻律的にバランスが取れている。

(c) “There was no thikker cloth of defence”の“defence”のところは、4つの刊本のいずれも“no defense (or defence)”になっているので、否定語の使用に関しては、ディグビー写本の方が初期近代英語的になっている言えそうである。

(d) ディグビー写本は277行目に固有名詞“cupide”を使っているが、現代の刊本では“Cypride”または“Cipride”である。これらは愛の女神を表わす Cypriot (i.e. Venus) である。一方、“cupide”は愛の神である。

以上の結果、現在の刊本はディグビー写本を認めていないことになるが、15世紀の英語の一端を伝えるものとしては、その存在の意義はある。写字生が書いた写本を基に刊

本が生まれるが、テキストとしては、共通点が一番多い写本を選択するのが、常であろう。現代的な視点からはディグビー写本は排除されたと言えるが、今日までそのディグビー写本が保存されてきたという事実は、15世紀に作られた写本を、その当時は言うに及ばず、大切にしてきたという寛容的な精神の表れといえないだろうか。さらに、もしChaucer直筆のテキストが消されたとすれば、Chaucerの作品そのものが一時的に排除されたにもかかわらず、15世紀のある時期に復権の機会を得ていろいろな写字生が、いや愛好家たちがChaucerの作品を筆写したのではないだろうか。その点でも、ディグビー写本は重要になってくる。

4. 『カンタベリー物語』のテキスト伝達について

そのディグビー写本が書かれた頃、キャクストンによる『カンタベリー物語』(c 1476; c1482²)の刊本が印刷出版された。1470年代にウエストミンスターで最初の印刷本が作られたことは書き言葉の発達に重要な意味があった。それは写本を写す時代には出来なかった英語の標準化の過程に大きく関わったのである。キャクストンは標準的な書き言葉の英語の伝達者であると言われている。ただ、調べてみるとキャクストンのスペリングは統一が取れていなくて、かなりたくさん非標準的な異形を認めていたようである。‘Englond’, ‘landes’, ‘many’のように鼻音の前に母音<a,o>を用いたこと、‘Frenche’, ‘Frenshe’, ‘nourysshar’のように<ch, sh, ssh>のスペリングを用いて//の発音を表わしたこと、‘ony’ (=any) や ‘shold’ (=should) のようなスペリングを用いたことなどがあげられる。そして、第2版が次の3世紀における刊本編集の先例となったと言われる。ウインキン・ドウ・ウォード (Wynkyn de Worde) 版(1498)とリチャード・ピンソン (Richard Pynson) 版(二つの版)(c1492) (1526)の刊本にも繋がっていく。キャクストンの関心は必ずしも英語のスペリングシステムに規則性と統一性を強要しようとしたのではなかった。Chaucer的なスペリングを残そうとする傾向がキャクストンに見られたことは、キャクストンが伝統的なものを残そうとするChaucerの愛好家としての特徴を示しているのではなかろうか。それは、例えば代名詞の‘her’ ‘hem’に見られるように、ドウ・ウォードによって引き継がれた。

しかし、ドウ・ウォードのテキストはキャクストンに記録されていない標準的なスペリングが導入されたことを表している。これはその時代に合わせるためにどうしても古いものを排除せざるを得ないものが存在していることを示しているが、Chaucer的なものを残していこうとする傾向は寛容なテキスト編集の現れであり、それと英語の標準化の流れは平行して進んでいくことになる。そして、テキスト編集は、Chaucerの写本を忠実に残していくことと、その時代にあったテキストを刊本として作成していくとい

う二つの流れに分かれていく。

(1) 『カンタベリー物語』 Gg (Gg.4.27) 写本

『カンタベリー物語』のGg写本とテキストとの間に生じた不一致の問題を取り上げる。ヘングウルト (Hengwrt) 写本とエルズミア (Ellesmere) 写本は『カンタベリー物語』のみの代表的写本であるが、Gg写本はChaucerの最も初期に書かれた全集と言われる。これは、Dd (Dd.4.24) 写本やコーパス (Corpus) 写本と同じく15世紀初期に書かれたものである。重要な写本であるが、「粉屋の話」の一行が欠落しており、その部分とそのページの一番下の行に補われていることがわかる。また、この作品の最後から「家扶の話」のプロローグの前半が完全に切り落とされている。他の箇所も切り落とされているところがあり、なぜそのようなことが起こったのか、あくまでもいたずらでなされたことか、意図的になされたものか、について検討する。Gg写本のI(A)3276行目である。この行が省略されそのリーフ(ページ)の最後に付加されている。Chaucer学会が出版したテキスト (Chaucer Society Publication) は、Chaucerの写本を忠実に転記したものと言われているが、ベンソン版のように3276行目にその行を挿入している。以下にその箇所を順にあげる。

(1) Gg写本のファクシミリ (Appendix 2 参照)

(2) Chaucer学会によって編集されたテキスト

Now sere & eft sere so be-fel the cas
That on a day this hendyn Nicholas
ffil with is ynge wif rage & pleye
Whil at here housbonde was at Hoseneye
As clerkyss ben ful sotyl & ful queynte
And priuely he caughte here bi p^e queynte
And seyde I-wis but I mowe haue myn wille
ffor derne loue of the lemman I spille
And held here harde be the hauⁿche bonys
And seyde lemman loue me al at onys
Or I wele deyin al so god me saue
And sche sprong as a colt doth in the traue
And with here hed sche wrythed faste a-wey
Sche seyde I wel not kysse p^e by my fey
Whi let be quod sche let be nycholas
Or I wele crye out harrow allas
Do wey oure hondis for oure curteisye
(MilT I(A)3271-87)

(2) ベンソン版テキストと日本語訳

Now, sire, and eft, sire, so bifel the cas

That on a day this hende Nicholas
 Fil with this yonge wyf to rage and pleye,
 Whil that hir housbonde was at Oseneye,
 As clerkes ben ful subtile and ful queynte;
 And prively he caughte hire by the queynte,
 And seyde, "Ywis, but if ich have my wille,
 For deerne love of thee, lemman, I spille."
 And heeld hire harde by the haunchebones,
 And seyde, "Lemman, love me al atones,
 Or I wol dyen, also God me save!"
 And she sproong as a colt dooth in the trave,
 And with hir heed she wryed faste away,
 And seyde, "I wol nat kisse thee, by my fey!
 Why, lat be!" quod she. "Lat be, Nicholas,"
 Or I wol crie 'out, harrow' and 'allas'!
 Do wey youre handes, for youre curteisye!"

(「粉屋の話」 I(A)3271-87)

(さて、また、こちら様あちら様に申し上げます。こんなことが起こったのです。ある日、しゃれ者ニコラスは彼女の夫がオセニーに行っていた留守の間に、若い奥さんと浮かれて遊ぶいい仲間になりました。普通、大学生はとても狡猾で隠しごとにはずいぶん長けているものですから、こっそり彼女の隠し所をつかま

えて言いました。「いいかい、お前さんへの気持ちが叶えられないなら、僕は死んでもいいさ、ねえ、いいかい」。そして彼女の腰骨をぎゅっとおさえて言いました。「ね、いいひと、すぐにも僕を愛しておくれよ。でなけりゃ、死んでしまうから。神様、どうかお助けくださいまし」。するとちょうど、仔馬が枷の中で跳び立つように細君は跳び上がり、急に頭の向きを変えて言いました、「誓って、わたしはお前さんにキスなんぞしませんよ。まあ、やめなさい。おやめなさいいたら、ニコラス。でないとなわたしは大声をあげて「ああ、助けてちょうだい」って叫びますわよ。両手をのけてちょうだい。礼儀をお忘れでないことよ」(榊井迪夫訳)

どちらにしても欠落を補ったのは、筆跡からして同じ写字生であるが、切り落としたのはその写字生以外の誰かである可能性が高い。どのような形であれ、『カンタベリー物語』のその箇所を排除しようとしたことは事実である。チョーサーを社会から消してしまおうとする動きと係わっていたかもしれない。しかし、そのような削除されたテキストが後世に残って行ったのではない。チョーサーの愛好家たちは元の姿のテキストを大切にした。それと同じことは、写本を忠実に転記したチョーサー学会によるテキストの精神に見られる。欠落部は元の位置に移動させて、切り落とされたところは別の写本を使って復元している。チョーサーのテキストを大事にしようとする寛容な精神が、その写本が書かれたときからずっと働いていたことがわかる。

最後に、上に述べたような Gg 写本の修正が見られる箇所を一部ここで列挙する。「粉屋の話」の最後の部分、3829 行目から 3890 行目までを削除（「家扶の話の序」の途中まで）している。『カンタベリー物語』「序の詩」における削除および修正された箇所は以下の通りである。(a) 1 行目から 36 行目まで削除されている。有名な春の描写で、巡礼に出かける庶民を含めた人々の性的な楽しみを連想させる雰囲気漂わせている場面である。(b) 290 行目が空白になっている。“But looked holwe, and therto sobrelly” (それどころか、むしろ痩せこけて腹が空いていて、そのためいっそう深刻そうにみえたと言上げてよいでしょう。) この詩行は、オックスフォードの学僧が痩せ細っている様子を如実に描写している。(c) 「騎士の話」の冒頭を含めて 757 行目～965 行目までが削除されている。ここは宿屋の主人の話で、これから始める『カンタベリー物語』の紹介といえる箇所であり、この作品には必要欠くべからざるものと言えそうである。その他の欠落部については、今列挙したことも含めて次の論考において詳しく取り上げることにする。

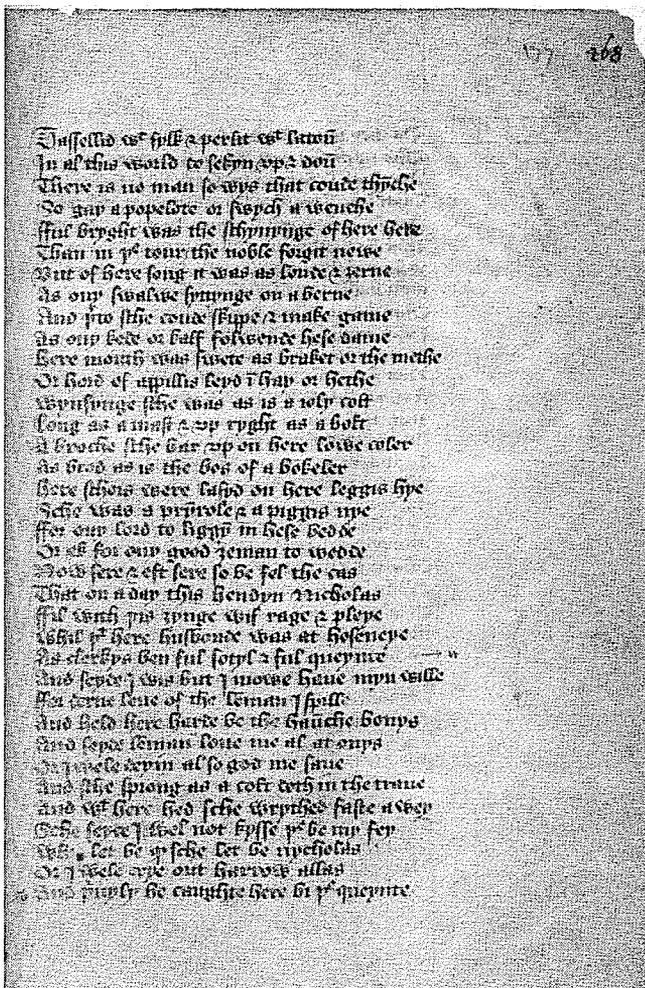
主要参考文献

- Benson, L.D., ed. *The Riverside Chaucer*, 3rd ed. Boston: Houghton Mifflin, 1987.
- Bowers, J.M. "Chaucer's *Canterbury Tales* – Politically Corrected," *Rewriting Chaucer: Culture, Authority, and the Idea of the Authentic Text, 1400-1602*, edited by Prendergast, T.A. and B.Kline. Columbus: Ohio State U P, 1999.
- Capes, W.W. *The English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. London: Macmillan, 1900, 1920.
- Chaucer, G. *The Poetical Works of Geoffrey Chaucer: A Facsimile of Cambridge University Library MS GG.4.27*. 3 vols. Cambridge: D.S.Brewer, 1979.
- Cooper. H. *Oxford Guides to Chaucer: The Canterbury Tales*. Oxford: Clarendon P, 1989.
- Furnivall, Frederick J. *A Six-text Print of Chaucer's Canterbury Tales in Parallel Columns*. The Chaucer Society. London: N. Trübner & Co., 1868-1877.
- Hammond, E.P. *Chaucer: A Bibliographical Manual*. New York: Peter Smith, 1933.
- Jimura, A., Y. Nakao, and M. Matsuo, eds., *A Comprehensive Textual Comparison of Chaucer's Dream Poetry*. Okayama, Japan: University Education Press, 2002.
- Jones, Terry. *Who Murdered Chaucer?* London: Methuen, 2003.
- Jones, Terry. *Medieval Lives*. London: BBC Books, 2004.
- Manly, J. M. & E. Rickert, eds., *The Text of the Canterbury Tales*. 8 vols. U of Chicago P, 1940.
- 榊井迪夫『チョーサー研究』東京：研究社，1962.

榎井迪夫訳『完訳カンタベリー物語』東京：岩波書店，1995。
 小野茂「チヨースーの異文と統語法」『チヨースーの英語——研究の課題と方法』（大泉昭夫・岩崎春雄共編）東京：英潮社新社，1989年，155-166。
 Prendergast, T.A. and B.Kline, eds., *Rewriting Chaucer: Culture, Authority, and the Idea of the Authentic Text, 1400-1602*. Columbus: Ohio State U P, 1999.
 Root, R.K. "Publication before Printing," *PMLA*, Vol.XXVIII, 1913, 417-431.
 Ruggiers, P.G. (ed.), *Editing Chaucer: The Great Tradition*. Oklahoma: Pilgrim Books, 1984.

佐藤勉訳著『チヨースー 小詩の世界』東京：高文堂，1985。
 塩見知之訳『チヨースーの夢物語詩』東京：高文堂，1981。
 高宮利行「写本は何を語るか——作者と写字生」『チヨースーの英語——研究の課題と方法』（大泉昭夫・岩崎春雄共編）東京：英潮社新社，1989年，144-154。
 高宮利行「Ellesmere-Hengwrt 写字生の正体— Linne Mooney 教授の発見を巡って」『英語青年』2004年11月号，490-491。
 高宮利行「Chaucer's Wordes unto Adam his Own Scriveyn' 再考」日本英文学会第77回全国学会（日本大学）研究発表，2005年5月22日。

Appendix 1 『鳥たちの議会』4つの刊本のテキスト



Appendix 2 Gg 写本のファクシミリ

BN-253 The god Priapus sw 1, as I werte, BN-253 BR-253 HV-253	BN-254 Within the temple in sovereyn place stonde, BN-254 BR-254 HV-254	BN-255 In swich array as when the asse hyr chente BN-255 BR-255 HV-255	BN-256 With cri by night, and with his sceptre in hande. BN-256 BR-256 HV-256	BN-257 Ful besyly men game assaye and fonde # BN-257 BR-257 HV-257	BN-258 Upon his hed to sette, of sondry here, BN-258 BR-258 HV-258	BN-259 Garlonde ful of freshe flouris newe. BN-259 BR-259 HV-259	BN-260 And in a prive corner in disport BN-260 BR-260 HV-260	BN-261 Food I Venus and hire parter Richesse, BN-261 BR-261 HV-261	BN-262 That was ful noble and lastaym of hire port - BN-262 BR-262 HV-262	BN-263 Derk was that place, but afterward lightnesse BN-263 BR-263 HV-263	BN-264 I saw a lyte, unneeth it myghte be lesse - BN-264 BR-264 HV-264	BN-265 And on a bed of gold she lay to reate, BN-265 BR-265 HV-265	BN-266 Til that the hote souce gas to waste. BN-266 BR-266 HV-266	BN-267 Hire gylte heres with a golden thred BN-267 BR-267 HV-267	BN-268 Hounden were, untressed as she lay, BN-268 BR-268 HV-268	BN-269 And naked from the brest unto the hed BN-269 BR-269 HV-269	BN-270 Men myghte hire see; and, sothly for to say, BN-270 BR-270 HV-270	BN-271 The remenant was wel kevered # to my pay, BN-271 BR-271 HV-271	BN-272 Right with a subtyl coverchef of Valence - BN-272 BR-272 HV-272	BN-273 Ther was no thikere cloth of no defence, BN-273 BR-273 HV-273	BN-274 The place yaf a thousand savours sote, BN-274 BR-274 HV-274	BN-275 And Bacus, god of wyn, sat hire besyde, BN-275 BR-275 HV-275	BN-276 And Ceres next, that deth of hunger boote, BN-276 BR-276 HV-276	BN-277 And, as I serde, myghte lay Cypride, BN-277 BR-277 HV-277	BN-278 To whom on knees two yonge folk ther cryde BN-278 BR-278 HV-278	BN-279 To ben here helpe. But thus I let hire lye, BN-279 BR-279 HV-279	BN-280 And # farther in the temple # I gan espie # BN-280 BR-280 HV-280
--	--	---	--	---	---	---	---	---	--	--	---	---	--	---	--	--	---	--	---	---	---	--	---	---	---	--	--

III. 中世ヨーロッパにおける死と生（平成18年度）

概要 今回は、「中世ヨーロッパにおける死と生」というテーマを設定して研究成果をとりまとめることにした。中世ヨーロッパの人々の死生観を考察することを通して、あらためてヨーロッパ文化の多元性という問題に行き当たることになった。そこから翻って、現代社会の深層を明らかにすることも可能であろう。

さて「死の舞踏」という名前で知られる図像が、ヨーロッパで盛んに描かれるようになるのは、中世後期（14-15世紀頃）以降のことである。14世紀の半ばに、ヨーロッパの人口の1/4ないし1/3が失われるほどの疫病（ペスト）の大流行に見舞われたことがあった。そのために人々が死の恐怖にかられたことが図像の普及につながったと言う。罹患したひとの皮膚が黒くなることから黒死病とも呼ばれたペストは、致死率が非常に高かったけれども、当時は隔離以外に対処法がなかった。

貧富貴賤の別なく人々が死に瀕しているのを目の当たりにして、明日知れぬ身を思わなければならなかったことが、「死を想え」——ただし古代ローマでは、生きている間は大いに楽しむべし、の意であった——という標語になったのもこの頃である。この世の生の空しさが、永遠の生への思いをいっそう募らせる。そのような中世キリスト教社会において、死後の救済への切実な願望は、一方で、現世でのさまざまな宗教的実践をもたらすことにもなった。ヨーロッパの中世は病気の治癒やケアのために病院が盛んに寄進されるようになった時代でもあったのである。

本書では、中世史・中世思想の観点から、山代がイングランドのイースト＝アングリア地方の事例を中心として、施療院、医術、聖人崇拜、治癒奇蹟、修道院と教会が果たした役割と関連づけて、病氣治癒、死後における魂の救済のために中世人は何をしたかを考察した。水田はラザロの復活の奇蹟に関するトマス・アキナスの注解において、人間の生死の問題が、個人の生死に限らず、人類の罪と救済、世界と歴史の始めと終わりという神の視点のもとで論じられていることを明らかにした。

イギリスの中世文学については、チョーサーに取材したものが二つある。中尾は『カンタベリー物語』から「尼僧院長の話」を選び、ユダヤ人に殺されたキリスト教徒の少年の殉教を描き出す表現に着目し、背後の視点があることに注意してチョーサーの死生観に迫る。地村は『公爵夫人の書』の中で使われる語とその関連語が作り出す語彙のネットワークを探ることを通して、死から生への再生の過程をチョーサーがどのように考えていたか明らかにする。

ドイツの中世文学については、四反田がトリスタン物語の多様な系譜を追いながら、様々な版に現れた死と生のモチーフ展開、作者による評価、差異の変遷を辿り、その歴史文化的背景を考察する。

フランスの中世文学については、原野が12世紀末に書かれたエリナン・ド・フロワモン『死の詩』における死や死の特性の描写・記述を具体的に分析し、中世末期の死の表現に通じるものであることを指摘して、中世人の死のとらえ方と心性に鋭く迫る。

中世イングランドにおける生と死

— 聖人・治癒・救済 —

山代 宏道

はじめに

現代人にとってと同様に、中世の人びとにとっても生と死の問題は重大であった。生前における病気の苦痛や死後への不安はどのように克服され、あるいは受容されていたのであろうか。死後における魂の救済はどのように準備されたのか。こうした問題を、中世イングランドのイースト＝アングリア地方の事例を中心に、救済観、聖人崇拜、治癒奇蹟、病院（施療院）、医術、そして修道院や教会が果たした役割などとの関連で考察する。とりわけ、社会的不安や病気を癒す働きをなしたものとしては、聖人や治癒奇蹟、修道士や医者たちの役割が注目される。

1 キリスト教的死生観

(1) 生と死

中世人にとっての生死を考察する場合、肉体的側面と霊的側面から問題にすることができるであろう。すなわち、それは、人びとが肉体的死と永遠の生命をどのように受け入れていたのか、あるいは、人びとが死後の世界をイメージした来世観はどのようなものであったのかを問うことである。

中世では、聖職者以外の人びとが生死を考える機会がどれほどあったのであろうか。修道士であれば、修道院で日々考えていたはずである。一般の俗人が生死を考えたのは、みずから病気になったり、近親者の死に直面したり、あるいは、教会における司祭の説教によってであろう。

それでは、中世ヨーロッパのキリスト教徒は、どれほど明確に生死を区別していたのであろうか。H.W. ゲッツは、「中世初期の思想で〈教会〉と〈俗世〉が入り混じったように、現世と来世も混ぜ合わされた」と述べている。キリスト教徒は、キリストの復活を思うなかで、自分たち人間の原罪の結果としての肉体的死と死後の永遠の霊的生とを考えたのではないか。そうした状況では、生と死の区別は限り無く曖昧になったかもしれない。

(2) 救済願望

中世ヨーロッパにおいてキリスト教の布教活動が一段落するとともに、つぎにはキリスト教の深化や教義の浸透が意図されていった。司牧活動の徹底化であり、12世紀の「使徒的生活」の実践も、そうした運動の一形態であったといえよう。それはまた、小教区教会組織の整備をとともなうものでもあった。こうして、信者たちは、キリスト教においては何を救いとみなし、救済とはどのような状態であるの

かを聖職者たちによって説明されることで、しだいにそれを望むようになっていった。すなわち、救済願望はつくられていったと言えるのではないか。このようにして、キリスト教徒たちは、かれらの死後について魂の救済や天国を重大視するようになる。

中世の歴史叙述の中でのイメージとしては、地獄の苦しみ描写が多く、天国のイメージは少ないようである。天国は、かえって描きにくく、神とともにあるという表現で十分であった。信者たちに対しては、視覚的に訴えることも行われた。馬杉宗夫氏は、11・12世紀の教会堂の扉口が象徴的に「天国の門」と考えられたのであり、また、左側よりも右側に重大な人物が置かれ、扉口上方の半円タンパンの彫刻でもそこに彫刻されたキリストの側から見て右側が天国、左側が地獄を表していたと説明している。

教会の教えは、信者たちに、神への祈りによる「来世での新たな生」に向けての希望をもたせるものであった。すなわち、人びとは魂の救済を目指すようになっていった。それを確実にするためには、人びとはキリスト教的生活規範に従うことが要請された。同時代の亡霊譚は死者の警告を紹介しており、そこでは善悪両方のモデルが提供されている。また、社会的には、教訓としての往生術が流布していった。11・12世紀ヨーロッパは騎士の時代となり、そこでは戦いや殺りく、社会的不安が増大していった。そのことは同時に、人びとが巡礼を行い、修道院を建設し、祈りなど悔悛行為に熱心であることを求めていくことを意味した。同時代はまた、商人が活躍するようになった時代である。キリスト教では、従来、かれらが富をもったまま死にすると、天国へ行くのは困難であるとみなされていたが、煉獄が考え出されるとともに、死者の魂の救済を願って善行が奨励された。また、幼児洗礼が強調され、洗礼を受けずに非キリスト教徒として死ぬことの恐怖が説かれていったのである。

2 聖人と治癒奇蹟

(1) 聖人と救済

11・12世紀ヨーロッパの教会改革運動の中で注目されるのが典礼改革であるが、それは聖人崇拜と結びついており、聖人たちを地方的聖人と普遍的聖人とに区別することになった。典礼改革はローマ教皇による列聖化手続きの整備・独占の意志を反映したものであった。

しかし、普遍的聖人の普及にもかかわらず、中世イングランドにおいて民衆の信仰としての地方的聖人崇拜は、依然として大きな影響力をもっていた。

病人を治癒する奇蹟は、それをもたらす聖人・聖所・聖遺物の力を証明するものであった。聖ウルフスタン、聖アンセルム、聖トーマス＝ベケットなどの聖人が有名である。聖所では洗礼やミサを思わせる儀式が執り行なわれたが、その際、中世医学史の専門家 C. ロークリフ (Rawcliffe) が指摘するように、皮膚病患者が、多く人が集まる聖所に容易に入場できたことは注目に値する。そこでは聖なる力が機能しており感染する恐れはないと考えられたからであろう。聖性の証明としてのレパー (ライ病人、ハンセン病患者) を治癒する奇蹟は、ノリッジの聖ウィリアムや他の聖人崇拜のための強力な宣伝手段となった。他の聖人たちとしては、ヨークの聖ウィリアム、聖カスパート、フィンチェイルの聖ゴドリック (St Goderic of Finchale)、聖ウルフスタンたちがいる。

イースト＝アングリアの地方的聖人としてはノリッジの聖ウィリアムが有名であるが、かれの聖人伝はノリッジ司教座付属修道院の修道士による創作であった。クロランド修道院ではアングロ＝サクソンの有力者で処刑されたワルセオフが崇拜されていく。また、ベリー＝セント＝エドムンド修道院では殉教王エドムンドが地方的聖人として祀られていたが、歴代のイングランド王たちのパトロネジを受けるなかで、やがて全イングランド的聖人となっていく。他方、普遍的聖人崇拜がどこまで浸透したのかは興味深い問題である。たとえば、ウォルシingham修道院の聖母マリア崇拜は多くの巡礼者たちを集めるようになった。

さらに、修道院や教会によって作成された奇蹟録の中には、分類すると地方的聖人と普遍的聖人とどちらが多いのかという問題も重要であろう。奇蹟録は、基本的に地方的聖人の奇蹟についてまとめられたものが多かったと考えられるが、教会改革運動を通じて普遍的基準が浸透していくとともに、しだいに普遍的聖人による奇蹟事例が多くなったのではないか。

病気の治癒奇蹟に関しては、そこにおいて聖人の働き (執り成し) がどのように機能していたのかを問題にすることができる。聖人伝に見られる奇蹟は、生前奇蹟と死後奇蹟とに区別できるが、すべての聖人が両方の奇蹟を引き起こしているわけではない。聖人や聖遺物の効能があり、病気の治癒奇蹟が見られると、一般の人びとは、その奇蹟を聖人の働きであるとみなしがちであった。しかし、教会としては、そうした奇蹟を通じて、聖人からマリア、聖霊、キリスト、神へと、信者たちの信仰や教義理解を導きたかたはずである。

病気の治癒奇蹟としては、神や聖人への祈りのなかで、病人がエクスタシーを体験し、苦しみや痛みを一時的にでも忘れることができた事例もあったであろう。また、教会堂の内部にも、天国のような、恍惚感を引き起こすような

空間的装置があった。感覚的にも、目 (光や絵、彫刻)、耳 (祈りの音楽)、鼻 (香り)、口 (祈りの歌)、手 (聖遺物や彫像への接触) を満足させていた。

(2) 女性と救済

11・12世紀ヨーロッパで注目される現象のひとつが聖母マリア信仰の拡大である。マリア崇拜や聖母子信仰が流行したのはなぜだったのであろうか。馬杉氏は、聖母崇拜、特に古代ケルトの地母神信仰に起源をもつケルト的キリスト教の聖母崇拜が、12世紀初め以来、ノルマンディーやブルターニュ地方から北フランスへと伝播していったことを指摘している。

「12世紀ルネサンス」という名称をあてはめることができるこの時代は、イスラム教との接触が見られた時期でもあった。そこでは宮廷愛の萌芽的形態が現われるようになった。また、聖母子像に代表される人間らしさも強調された。聖母マリア信仰は、人間の原罪に責任あるものとされたイヴ以来、自分たちのための救済観をもつことが困難であった女性たちが、自分たちの救済観をもてるようになったことを意味するのであろう。それは、すべての人類を救済するキリストをこの世にもたらした聖母マリアの役割を強調する神学が広まることと結びついていた。また、ロークリフが言うように、病人を世話すること、特にレパーへの献身という点でも女が男にまさっていると考えられた。

神が人間の姿をとって現れたとする受肉信仰は、聖なる女性たちにとって重要であった。ロークリフの表現を借りると、人間を救済するために犠牲となったキリストの壊された身体は、レパーの崩れゆく肉体と同一視された。こうして、レパーの世話は、まさに神への奉仕と同等視されたのである。信仰心のある女性たちにとって、この受肉にもなうキリストの苦悩を受け入れるための手がかりは、真に苦しんでいるレパーたちを世話することのうちにあった。

トーマス＝オヴ＝モンマス (Thomas of Monmouth) による 1144 年ノリッジの聖ウィリアム殉教伝は、ノリッジ司教ハーバート＝ロシガがスプローストン (Sprowston) に建てたレパーハウス (ライ病院) の収容者たちが、Lady Legarda と共に、天空に燃える明りを見たとの奇蹟を伝えている。病院における病人たちを世話するために、かの女たちは住み込みの重労働に耐えていた。そうした聖なる女性たちによる執り成しのための祈禱が効能あるものとして求められていく。また、かの女たちが示した謙遜 (卑下) と貧困は「使徒的生活」の重要な内容をなすものでもあった。

司牧活動の徹底とキリスト教教義の深化によって促進された救済願望は、人間キリストへの関心を引き起こし聖母マリアへの信仰を広めていった。馬杉氏は、1000年頃から、「神の子の人間性をその中心にする宗教」(G. デュビイ) が盛んになったと指摘している。同時期の十字軍士たちは、実際にキリストの具体的な墓を拝むことができた。こうして、マリア崇拜は、神への仲介者、すなわち神に執り成してくれる新しい救済者像として、多くのキリスト教徒たち

にとってより親しみやすいものになっていった。

そこには同時代の「裁きの神」から「救いの神」への変化を見ることができのかもしれない。フランスの中世史家ラル＝ゴフは、この時期の変化を、キリスト教の「女性化」(feminization)あるいは「悲哀化」(dolorization)と呼んでいる。それは、聖母マリア崇拝の異常な高まりとキリスト崇拝の新たな強調をともなっていた。その場合のキリストは、死を克服したキリストではなく、あくまで苦しみのキリスト、すなわち受難そして十字架のキリストであったことを忘れてはならない。

11・12世紀の修道院や教会は、聖人やマリアの執り成しによる奇蹟によって、病氣治癒や不安の解消がもたらされるのを信者たちが期待することを容認していたようである。

3 救済のための善行

中世ヨーロッパのキリスト教社会において、死後の救済を願いつつ人びとは生前に善行を積むことに励んだ。11・12世紀に出現したいろいろの形態の宗教的実践も、また、往生術と呼べるガイドが作成されたのもそのためであった。

(1) レパーの重大性

善行のうち顕著なものが寄進であった。たとえば、ノリッジにおける病院建設もそうした寄進の一形態とみなすことができる。イギリスの中世教会史家 C. ハーパー＝ビル (Harper-Bill) は、1215年までに、イースト＝アングリア (ノーフォークとサフォーク) で、少なくとも30の病院が存在したと指摘している。D. ノウルズ (Knowles) たちは、中世ノリッジにおける17の病院についてデータを提供しているが、そのうちレパーハウスが、少なくとも5つあった。

このように建設された病院のうち、注目されるのがレプロサリウム (レパーハウス) と呼ばれたレパーたちのための病院である。イングランドでは、11世紀末から1539年の間に320以上のレパー病院が建設されたようである。ロークリフは、中世イングランドで建設された病院の1/4から1/5がレパー病院であったとみなしている。その割合は、スコットランドでは1/5、そしてアイルランドでは3/5と相違していたようである。

N. オルム (Orme) たちは、12世紀の病院の拡散に注目している。68の新病院が、1080～1150年の間に出現し、約半数がレパーハウスであった。25が修道院と結びついていた。E.J. キーリー (Kealey) は、1100～54年の間、年平均2つの病院が建設されたとみなし、建設者として、王族・聖職者・諸侯・市民たちの4パトロン・グループに注目している。

ところで、いろいろの病氣の中で、なぜレプロシー (レプラ lepra, ライ病, ハンセン病) が重視されたのであろうか。一言でいえば、それが最も重大であったからであろう。まず、レパーたちは、イースト＝アングリアにおいても多数いた。ノリッジでは、ノルマン期最初の司教ハーバート＝ロシंगाがノリッジ北東1マイルの St Mary Magdalen 病

院やノリッジ北市外のスプローストン病院を建設する50年前から、かなりの規模のレパー集団が市郊外に存在していたようである。カンタベリー西方のハーブルダウン (Harbledown) にイングランドで最初期のレパー病院の1つを建設したカンタベリー大司教ランフランクのように、ハーバート＝ロシंगाもまた、病氣の貧民のための施療院建設を推進していった。ロークリフは、レパーが100人に1人以上の割合で存在したと推測している。都市化が進むと、かれらの存在は目立つようになった。かれらは、通常は郊外の施設において収容されていた。

つぎに、レプロシーがもった社会的意味が重大であった。11・12世紀の著名人たちもレプロシーにかかるのを回避できなかつた。たとえば、Baldwin IV of Jerusalem (d. 1185) や St Lazarus 十字軍団の初期のメンバーたちが、そうであった。イングランドでも司教や諸侯たちの事例が見られる。また、中世の神学者たちの見解にも注目すべきである。かれらは、レプロシーが、犯した罪ゆえの病氣 (罰) であると捉えた。14世紀になるとユダヤ人とレパーに対する世俗権力による迫害を正当化するような教会の言説が見られるようである。こうして、病氣への恐怖心ゆえに、病人たちが追放されることになった。また、教会は人々の恐怖心を利用しながら、教会改革を進めることもあった。レプロシーに対する11・12世紀の反応はさまざまであったが、大まかには、病人は制度的な隔離状態に置かれ、社会周縁に位置する人びととみなされていたようである。

さらに、レパーは宗教的にも重大な意味をもっていた。聖書 (『レビ記』第13章) では、レパーは「汚れたる者」として隔離された。ロークリフによると、ヘブライ禁令では皮膚病全般が隔離され、ギリシア語病名として皮膚病をレパーという一般名で呼ぶようになった。レパーという名称は、モーセの律法がギリシア語やラテン語に翻訳される際に類語を提供したようである。中世の病名としては象皮病を表すものとして lepra と elephantia が併用された。いずれにしても、それは致命的病氣とみなされていたようである。13世紀ヨーロッパにギリシア・アラビア的医学の知識が導入されるようになると、病氣の観察・定義・診断が強調されていく。レプロシーの徴候として、指の欠損、鼻軟骨の破壊、しわがれ声、脱毛症、そして、進行性の身体的変形が認められると言われた。こうしたことは無意識のうちに嚴重な隔離政策を取らせることになったであろう。

しかし、レプロシーは、つねに隔離されていたわけではない。むしろ、レパーとの接触行為が聖性を付与するものとみなされることもあった。ロークリフが指摘するように、聖人伝では定型表現としてレパーへのキスが描かれている。なぜなら、それが象徴的意味をもっていたからである。すなわち、レパーである受け手の中にキリストを見ろという解釈であり、それは、行為者の受容・人間性・尊敬 (inclusion, humanity, respect) を示すジェスチャーとみなされたのである。レパーの前での謙遜や慈悲を示す行動は、その行為

者に「霊的薬」をもたらすものであった。

レパーが示したこの世の肉体的腐敗は、あの世の地獄の苦痛を思わせるものであった。同時に、レパーに対するチャリティーが発する「良い香」は、現実の「最悪の匂い」を追い払った。レパーを助けることの神学的意義づけが行われた。13世紀には煉獄の教えが盛んになるが、レパーが発する悪臭はこの世の煉獄を示していると考えられたのである。レパーと煉獄との結合を示唆するかのように、レパーハウス(病院)が建てられた場所の多くが浅瀬や橋の付近であった。建設上の現実的な理由があったとしても、それらの場所が地上から天国への魂の通過点とみなされるという類似性があったことはまちがいない。St Leonard's (Peterborough), St Mary & St Lawrence (Ickburg), St James's (Dunwich), St Michael's (Whitby) のような事例がある。また、Bishop's Lynn 市外の Gaywood 道路ぞいの St Mary Magdalen 病院は、海水、川、水路といった水辺景観を左右するような場所に建てられていた。ロークリフは、こうした煉獄との結びつきから示唆されるような「浄化」機能をもつレプロシーは、神学的には、「のろわれた」存在であるよりもむしろ「特権」とみなされることさえあったと主張している。

中世イングランドにおいて、各種病気のなかでもレプロシーはその重大性ゆえに注目された。しかし、その重大性は、人数的に多数が目についたことは否定できないにしても、その社会的・宗教的意味合いとしてはきわめて多面的であった。

(2) 病院建設

ところで、病院建設と地方的聖人崇拜とはどのように関連しているのだろうか。聖人崇拜と巡礼、さらに病気の治癒奇蹟とが結びついていたことはまちがいない。地方的巡礼地と地方的聖人の結合事例は、たとえば、オックスフォードの聖フライデスワイド崇拜と巡礼、そして、聖所における治癒奇蹟と隣接のアウグスティヌス派律修聖職者の修道院との結びつきにおいて見られる。律修聖職者は修道士と違って司牧的あるいは使徒的役割をもっており、小教区教会のケアを行い、また病院を監督した。

中世イングランドにおいて、ノルマン期以降、病院建設は新しい形態の慈善的表現 (new form of charitable expression) となった。その意味では、歴史的に、ノルマン的制度との関連で救済と司牧の問題を検討することが必要である。たとえば、レプロシーへのアングロ=ノルマン的対応といったことが考えられる。それを宗教的召命と捉える立場や、レパーハウスと修道院との類似性が考察されるべきである。レパーハウスでは修道院的ルーティーンでの運営が行われたからである。

レパーへの対応では、現実社会における隔離とともに、キリスト教信者共同体の中での居場所が考えられる。ローマ教皇や高位聖職者の姿勢も多面的であった。レパーたちは、病院付属の墓地をもつ権利を認められたり、初期レパーハ

ウスでは宗教的儀式が執り行なわれた。病院はチャペルをもち、そこでのミサは、ロークリフの表現を借りれば、「霊的健康」をもたらすものとみなされたようである。

ノリッジのセント=ポール病院は、司教ハーバート=ロシガの在位期に着工されたが、完成は次の司教エヴェラルドの時期であった。その特徴は、最初から修道院的ルーティーンが採用されていたことである。毎日8回の祈祷を遵守することが要請された。T. ペステル (Pestell) が主張しているように、病院(施療院)の設立はノルマン期以降に流行する。ハーバート=ロシガの病院設立は、この新しい形の慈善表現を反映していたが、それは司教区の司牧者としての彼の立場にも合致するものであった。ところで、レプロシーの治癒に特化したような聖人がいたのかどうか問題になるが、司教ハーバートは、2つの病院をマグダラのマリア (Mary Magdalene) に捧げている。彼女は、地方的聖人というより、普遍的聖人であった。

中世イングランドで、ノルマン征服後に病院建設が慈善的表現とみなされるようになった。なぜであろうか。たとえば、そのこととマリア信仰や子イエス崇拜とは関連があるのであろうか。11世紀後半からイングランドでは都市の発達が見られ、そこではノルマン司教や商人といった富裕者たちが在住するようになった。また、この時期は小教区教会の数が増加していく。さらに、そのことは司牧活動の徹底化をもたらすとともに救済願望の増大を引き起こしたはずである。富をもったまま死を迎える商人たちのために「煉獄」といった救済方法が考え出された。こうした背景において見るなら、病人救済のための病院や施療院建設も、もっぱら都市民のためであり、農村は視野になかったかのようである。

人びとは、魂の救済のため修道院と同様にレパーハウスを支援していった。そのことは、人びとがレパーたちの「助力」によって自分たちの救済を確実にしようとしていたことを示唆している。病院では、修道院的規律が義務づけられた。病院への寄進はレパーたちによる祈りの代償であった。ロークリフは、有力諸侯によるレパーハウスへの配慮が行われた場合には、かれらの所領における戦略的な景観配置を生み出したと指摘している。

William le Gros, earl of Albemarle (d.1179) は、かれのホルダーネス所領の中心ヘドンにレパーハウスを建設し、それをヨークの聖ペテロ教会参事会 (the dean and chapter of St Peter's, York) のケアの下においた。かれが、そこにおいてキリスト教的な典礼執行が継続されることを期待したからである。その病院建設は伯自身や王族パトロンたちの救済を願う行為でもあった。

中世イングランドの病人たちの中で注目されたレパーたちは、「救われる対象」としての病人として位置づけられたようである。キリストがなした行為をまねて、人びとはレパーの世話をした。(『マタイ伝』第8章) また、レパーの苦痛はキリストの十字架刑に類似するものとみなされた。

病院の聖職者は司牧活動を行うことが要請された。1215 年第 4 回ラテラン公会議が、医学的治療を始める前に告白・告解・赦免を強調する以前から、病院はそれらを入院条件にしていたようである。

大陸では、クレルヴォーの聖ベルナルが 1131 年シャルトルの Grand-Beaulieu のレパーたちと生活している。かれの聴衆たちを真の悔悛へと鼓舞したのであり、病人たちへの福音伝播の重要性が認識されていた。12・13 世紀のレパーハウス収容者たちの生活は、神の召使いたちのそれであった。しかし、時には、規律に反したレパーが、悪気によって施設全体を害してはいけないとして追放されることもあった。通常は、レパーが罪を犯すことから自由であるとみなされることが多かったようである。

阿部謹也氏は、中世の都市において病人や行き倒れの余所者を世話するギルドが存在していたが、かれらの行動は、病人のためというより自分達のためであったと考えている。富裕者にとっての救済は、他者への施与や善行によって確保されたと言えよう。

4 宗教的実践の多様性

中世イングランドにおいて死後の救済を願う人びとは、現世において種々の宗教的実践を行っていた。聖職者としても、在俗聖職者、修道士、律修聖職者、隠修士、托鉢修道士などいろいろであった。12・13 世紀に見られるそうした実践の多様性は、救済についての教会の教えにより人びとの間で救済願望が切実なものとなっていたことを示唆している。宗教的実践の形態は、祈祷・救済・病人のケアといった問題と結びついている。それはまた、個人あるいは団体にとっての生と死の問題とも深くかかわっていたはずである。特定の宗教的実践が自分のためか、あるいは他人のためか、それら両者間のバランスがどうなっていたのかが問題になるかもしれない。

人びとが死後の救済を願って行った善行としては、寄進あるいは病院（ホスピス、ホスピタル）の建設が注目される。記録に現れる事例としては、国王、王妃、諸侯や司教たちによる建設が顕著であるが、とりわけ、レパーのための善行が目立っている。

国王に関しては、エドワード証聖王の奇蹟物語のなかで、国王にふさわし人間性を示すジェスチャーとして、かれが肩に担いで運んだレパーが治癒されたことを伝えているエピソードがある。これは、聖フランチェスコの回心に関して、かれがアシジ近くの平原でレパーと出会った際に、フランチェスコは、はっきりと、そのレパーの中にキリストを認めたというエピソードに似ている。

アングロ＝ノルマン期には、国王ヘンリー 1 世がレパーハウスを建設している。病院建設は、王としての責任であるとみなされていたようである。11 世紀の王は貧者の保護を行うことにもなった。カリフォルニア大学中世史教授であった C.W. ホリスター (Hollister) が指摘しているように、ヘンリー 1 世は、ノリッジの貧者たちのためにセント＝

ポール病院を建設したし、1129 年前にはオックスフォードでセント＝バーソロミュー・レパー病院、シュロスベリーではセント＝ジャイルズ・レパー病院、おそらくリンカーンでもホーリー＝イノセント・レパー病院を建設している。

ジョン＝オヴ＝ウスター (John of Worcester) は、1131 年ヘンリー 1 世の寄進が「かれの罪を施与によってつぐなうために」という医者グリムボールド (Grimbald) の助言によるものであったと述べている。さらに、ロークリフによると、ヘンリー 1 世は、リンカーンの病院におけるレパーたちのために 1 人の司祭 (チャプレン) を提供した後、かれ自身のためにミサを執行するさらに 2 人分の基本財産を提供している。ヘンリー 2 世は、1174 年カンタベリー大司教座教会を訪問したときに、途中でわざわざ、ハーブルダウンのレパーハウスを訪れているのである。

ヘンリー 1 世の王妃マティルダは、カンタベリー大司教アンセルムの助言によって、ロンドンでの病院建設を行った。レパーハウスであった St Giles in the Fields, Holborn がそれである。ケンブリッジ大学中世教会史教授であった C.N.L. ブルック (Brooke) が指摘するように、マティルダはロンドン市の社会福祉に対する広範な関心をもっており、12 世紀のレパーハウス建設をリードしていったようである。

王妃マティルダは、また、レパーへのキスを行っている。マティルダはレパーの前での謙遜 (卑下) を示したが、ウェストミンスターのかの女の部屋へと群れ集まったレパーや病める貧者たちの前でマティルダが見せた行為を、直ちに模倣することができた男女はきわめて少なかったであろうというロークリフの判断は注目に値する。

1135 年、William d'Albini の妻 Adela of Louvain は、ヘンリー 1 世王妃で未亡人となったが、Wilton (Wiltshire) と Arundel (Sussex) にレパーと貧者のためのセント＝ジャイルズ病院を建設している。

王妃マティルダは、1101 年、40 人のレパーのための病院 (St Giles) を建設したのであったが、西側からロンドンに入る道路沿いに建てられたレパーハウスは、12 世紀イングランド社会の中でのレパーの位置について考えさせてくれる。そこでは、レパーハウスが「神の館」とみなされることもあったようである。

ロークリフは、レパーへの献身という点で女が男にまさっていたと考えているが、修道院的な規律にもとづくレパーハウスでの聖なる女性たちによる執り成しの祈りは、レパーハウスへの寄進者たちの救済願望を満足させるものであったといえよう。

諸侯たちの病院建設の動機としては、魂の救済を願ったり、所領支配の戦略の一環としたことなど、いろいろ考えられる。かれらは、修道院の保護管理の下にレパーハウスを建設していったようである。William de Warenne, earl of Surrey (d. 1088), Eudo dapifer (d. by 1120), steward to William Rufus, そして royal justiciar, Ranulf de Glandville (d. 1190) たちは、Lewes, Colchester, Leiston,

Bulley に修道院病院を建設している。

司教による病院建設も広い意味での宗教的実践や善行に含めることができるであろう。ノリッジ司教ハーバート＝ロシंगाは、ノリッジとリンにおいて2つのレパー病院を建設していたのであった。

中世イングランドの生と死にかかわる俗人たちの善行として、寄進や病院建設とともに注目されるのが、巡礼であった。巡礼に関しては、それが本人の意志によるものかどうか問題にされる。また、巡礼に関する善行の中には巡礼者の世話といったことも含まれるであろう。しかしながら、基本的には、巡礼は祈りの行為であり、罪の赦しを求めて、あるいは救済のために行われた。また、巡礼では、旅の苦しみを経たのち、奇蹟を期待して聖人への祈りが行われた。さらに、巡礼において苦しみを体験することは、煉獄の働き(贖罪行為)と類似していたのかもしれない。そうであれば、巡礼は「現世における煉獄」と呼べるであろう。聖所での聖人崇拜は、巡礼者の祈りが聖人の執り成し、そして奇蹟を引き起こすということを前提としていた。しかし、他方で、同時期には、ミサにおいてさえ死者(聖人も含まれるであろう)と生者がコミュニケーションできるのかどうか疑問視する主張も見られたのである。

俗人による善行の中には、フラタニティー(祈祷兄弟盟約)に加わることで、修道士たちによる代願祈祷に依存したり、宗教的ギルド(教区扶助組織)に加わって行う善行も含まれた。ギルドは、宗教的事柄や生者や死者を含むすべての構成員のための祈祷における相互扶助行為を行っていた。

5 病気の治癒

(1) 病院

中世における生と死に関連しては、病気を治癒するための医術の習得や病院建設等が行われた。通常、病院建設は、巡礼者や一般都市民をケアするためであったといわれるが、実際には、むしろ寄進者(施与者)のためであったのではない。たとえば、農村に病院や施療院が建設された事例は少ないようであるが、そのことは、人口密度の差が考慮されるべきであるとしても、むしろ、寄進者や建設者が都市に住んでいたことが多かったからであろう。もっとも、諸侯の所領支配のための戦略としての病院建設については、建設場所も含め、別の考察が必要であろう。

病院建設や病人の世話といった慈善奉仕は、病院における祈りの重要性が認識されていたことを示唆している。また、ロークリフにしたがえば、レパーハウスのパトロンはその病院が所属していた修道院のフラタニティーに加わることができた。ある病院では3人の司祭が置かれたり、レパーが教会堂の扉前に埋葬されることも可能であった。レパーが特別視されたのは、かれらが神により選ばれた者であり、地上で神を思い出させる存在であるとみなされたからである。レパーは、悪臭を放ちながら痛めつけられたキリストの似姿として捉えられていたのである。

中世イングランドでの生と死に関連して重要であったのは、肉体的滅び(現世的死)への不安や恐怖を取り除いたり、また、苦しみをやわらげることであった。その限りでは、逆説的でもあるが、レパーは、神に愛された存在であり、かれらの信仰生活は救済へと導くものであった。少なくとも、聖人伝の取り扱い、レパーをそうした存在とみなしているのである。そこには、選ばれたレパーと一般的レパーとの差別化を認めるべきかもしれない。有力な商人たちの救済のために「煉獄」が考え出されたように、レパーハウスを「神の館」と捉えたり、レパーをキリストと見たり、「この世の煉獄」と捉えたりしたのも、有力・富裕で選ばれたレパーたちの救済のために教会(聖職者)が考え出した見方であると言えるのかもしれない。いずれも寄進や病院建設へと導くことになった。

(2) 医療行為

聖所での病気の治癒奇蹟については、治癒奇蹟の発生場所と医学に通じたアウグスティヌス派律修聖職者たちとの近接性が想定されるのであるが、第2回ラテラン公会議(1139)第9条は、律修聖職者や修道士たちが、ローマ法や医学を金儲けのために学ぶことを禁止している。このことは、医学知識をもった律修聖職者たちが相当数いたことを示唆しているであろう。たしかに、ベネディクト派修道士たちについては、「医の独占」、すなわち医学知識や医術を独占していたと言えるのではないか。かれらは、もっぱら宮廷や修道院において医療行為を行っていた。F. バーロ(Barlow)は、アングロ＝ノルマン期(1066-54)の医者としては45名の人びとを確認している。これとは対照的に、キーリーは、アングロ＝ノルマン期について101名の医者の名前を史料から検出しており、すべての人びとが何らかの医療を受けることができた可能性を示唆しているが、この点はさらに検討されるべき問題である。

アングロ＝ノルマン期の国王の侍医たちの中では、ベリー＝セント＝エドモンド修道院長ボールドウィン(Baldwin, abb. of Bury St Edmunds, 1065-97)が注目される。かれは、シャルトルに生まれ、サンドニ修道院の付属修道院長(Leberaw Priory, Alsace)となった。医学に通じた人物で、イングランドに渡ってからは、エドワード証聖王の侍医となり、ノルマン征服後にはウィリアム1世やウィリアム2世の侍医として仕え、1097年に死去している。医者としてのエピソードとしては、対立していたセトフォード司教ハーファースト(Herfast)が落馬事故にあったとき、司教は目の治療をボールドウィンに依頼したと伝えられている。

第2に、アビンドン修道院長ファリキウス(Faricius, abb. of Abingdon)がいるが、かれはヘンリー1世の王妃マティルダに仕える医者であった。ファリキウスは、1123年カンタベリー大司教選挙において、国王により推薦されたのであるが、在俗聖職者たちからの反対で成就しなかった。反

対の理由の中で、かれが女性（王妃）の下の世話をする人物であると揶揄されている。

病気との関連で重視すべきは、第1回ラテラン公会議（1123）第15条が、修道院長や修道士が病人を訪問し、公に告解の秘蹟等を執り行なってはならないと規定していることである。それが、司教や司祭が行うべき司牧行為とみなされたからであろう。ウェストミンスター教会会議（1138年）でも、第1条は「堅信礼、聖香油、洗礼、贖罪、病人訪問、婚姻、塗油、聖餐（聖体拝領）、埋葬のためのいかなる代価を要求することも破門の罰をもって禁止」している。また、第2条は「キリストの身体（聖体）が8日間以上保存されるべきでないこと、そして、それは通常、司祭あるいは助祭によってのみ病人のところへ運ばれるべきこと、きわめて緊急の場合にはだれによってでも、しかし最大限の尊敬をもって選ばれるべきことを命じ」ている。

病人のケアための対応では、12世紀のローマ教皇が、レパーの苦痛に同情的であったことがうかがわれる。たとえば、第3ラテラン公会議（1179）第23条は、レパーハウスのために分離した教会堂や墓地を提供することを命じている。また、一方で病院の課税免除特権を保護してやりながら、他方で教区的諸権利に貪欲に固執する聖職者たちの行動を批判している。さらに、ロークリフが目玉するように、エクセター、ダドストン（グロスター付近 Dudston）、レディングのようなレパーハウスでは、収容者の移動の自由が認められていたようである。

ところで、中世イングランドにおいて医者となった人々は、どこで医療技術を学んだのであろうか。修道士であることは、全員ではないにしても、多くの者が初歩的な医療技術や知識をもっていたことを意味したであろう。なぜなら、修道院においては、院内で薬草が栽培されたり、老いた修道士たちを看護することが必要であったからである。

それでは、修道士たちは自分たちのためだけに医術を学んだのか。そうであれば、俗人たちが、病気の治癒奇蹟を願って聖人崇拜を行うのを、修道士たちはどのように見て

いたのであろうか。当然ながら、かれらも、俗人たちと同じ程度に聖人の執り成しを信頼していたであろう。しかし、同時に、修道士たちは修道院内において聖人や神に祈りながらも、実際には医学的な治療行為も行っていたと言えるのではないか。

中世イングランドにおいて、病院や施療院が不特定多数の一般の人びとに対して開かれていたと考えることは困難である。むしろ、そこには選ばれた人数の特定の人びとが収容されていた。そうした病院での看護体験を通じて、中世の大学におけるような医学の体系的知識を習得することは不可能であったかもしれないが、病院や修道院といった現場における初歩的医術の習得は可能であったはずである。しかしながら、一般の人びとの場合には、自分の家に代々伝わる薬草類や、「魔女」と呼ばれることになる民間医術の能力者や隠修士たちに依存すること以外に医療行為を受けることは困難であったであろう。残された途は、聖人たちの神への執り成しによる治癒奇蹟に依存することであった。

おわりに

生と死をめぐる不安定な中世のイングランド社会の中で、病院は収容者の不安や苦しみを軽減し、そこでのキリスト教的規律の実現をめざすものであった。病院では、かならずしも、病気治癒のみがめざされていたわけではない。また、小教区教会を通じて、一般の俗人信者に対して医療が施されることはなかった。そこでは、神や聖人による救済を願いつつ治癒奇蹟へ依存することがもっぱらであった。教会では死後の霊的救済の教えが説かれ、一般都市民や農民たちは信仰による病気治癒、そして司祭によるミサでの救済、すなわち、キリストによる救済を期待していたと言わざるをえない。

（付記）本章の執筆にあたり、イースト＝アングリア大学歴史学教授キャロル＝ロークリフ（Carole Rawcliffe）から直接の教示や彼女の研究をつうじての多くの示唆を受け、また事例データを利用させてもらった。明記して謝意を表したい。

文献リスト

- B.Ayers, *Norwich: 'A Fine City.'* Stroud, Gloucestershire, 2003 (1994).
- I.Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral: Church, City and Diocese, 1096-1996.* London, 1996.
- F.Barlow, *The English Church 1066-1154* [1066-]. London, 1979.
- P.Binski, *Medieval Death: Ritual and Representation.* Ithaca, 1996.
- T.S.R.Boase, "King Death: Mortality, Judgement and Remembrance," in J.Evans ed., *The Flowering of the Middle Ages.* N.Y. 1985 (1966). pp.167-198.
- T.S.R.Boase, *Death in the Middle Ages: Mortality, Judgement and Remembrance.* London, 1972.
- C.N.L.Brooke and G.Keir, *London 800-1216: the Shaping of a City.* London, 1975.
- C.N.L.Brooke, *The Age of the Cloister: The Story of Monastic Life in the Middle Ages.* Stroud, Gloucestershire, 2003.
- J.Burton, *Monastic and Religious Orders in Britain, 1000-1300.* Cambridge, 1994.
- E.L.Cutts, *Dictionary of the Church of England.* London, 1889.
- J.Campbell, "Norwich," in M.D.Lobel and W.H.Johns ed., *The Atlas of Historic Towns,* vol.2, 1975.

- C.Daniel, *Death and Burial in Medieval England, 1066-1550*. London, 1997.
- R.Dinn, "Death and Rebirth in late Medieval Bury Saint Edmunds," in S.Basset, *Death in Towns: Urban Responses to the Dying and the Dead, 100-1600*. Leicester, 1992, pp.151-169.
- B.Dodwell, "Herbert de Losinga and the Foundation," in I.Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral*, pp.36-43.
- P.J.Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca, 1994.
- A.Gransden, "Baldwin, Abbot of Bury St Edmunds, 1065-1097," *Anglo-Norman Studies[ANS]*, 4 (1981) 1982, pp.65-76.
- D.M.Hadley, *Death in Medieval England: an Archaeology*. Stroud, 2001.
- C.Harper-Bill ed., *English Episcopal Act VI, Norwich 1070-1214*. London, 1990.
- C.Harper-Bill, "Searching for Salvation in Anglo-Norman East Anglia," in C.Harper-Bill, C.Rawcliff, & R.G.Wilson ed., *East Anglia's History: Studies in honour of Norman Scarfe*. Woodbridge, 2002. pp.19-39.
- C.W.Hollister, *Henry I*. New Haven, 2001.
- T.Hunt, *The Medieval Surgery*. Woodbridge, 1999 (1992).
- E.J.Kealey, *Medieval Medicus: A Social History of Anglo-Norman Medicine*. Baltimore, 1981.
- D.Knowles & R.N.Hadcock ed., *Medieval Religious Houses: England and Wales*. London, 1971.
- E.H.Landon ed., *A Manual of Councils of the Holy Catholic Church*, 2 Vols. Edinburgh, 1909.
- L.Landon, "Everard, Bishop of Norwich," *Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology*, 22 (1930), pp.186-98.
- J.Le Goff, *The Birth of Europe*, trans. by J.Lloyd. Oxford, 2005.
- M.McLaughlin, "On Communion with the Dead," *Journal of Medieval History*, 17 (1991) , pp.23-34.
- N.Orme and M.Webster, *The English Hospital 1070-1570*. New Haven, 1995.
- T.Pestell, "Monastic Foundation Strategies in the Early Norman Dioces of Norwich," *Anglo-Norman Studies*, 23 (2000) 2001, pp.199-229.
- T.Pestell, *Landscape and Monastic Foundation: Establishment of Religious Houses in East Anglia, c.650-1200*. Woodbridge, 2004.
- C.Platt, *The English Medieval Town*. London, 1976.
- C.Rawcliffe, *Medicine for the Soul: The Life, Death and Resurrection of an English Medieval Hospital St Giles's, Norwich c1249-1550*. Sutton, 1999.
- C.Rawcliffe, "Learning to Love the Leper: Aspects of Institutional Charity in Anglo-Norman England," *ANS*, 23 (2000), 2001, pp.231-250.
- C.Rawcliffe, "Curing bodies and healing souls: Pilgrimage and the Sick in Medieval East Anglia," in C Morris and P Roberts ed., *Pilgrimage: The English Experience from Becket to Bunyan* (Cambridge, 2002) pp. 108-40.
- P.Richards, *The Medieval Leper and His Northern Heirs*. Cambridge, 2000 (1977).
- T.Rowley, *Book of Norman England*. London, 1997.
- N.Scarge, *Suffolk in the Middle Ages*. Woodbridge, 2004 (1986).
- A.Wareham, "The Motives and Politics of the Bigod Family, c.1066-1177," *ANS*, 17(1994), 1995. pp.223-242.
- D.Whitelock, M.Brett and C.N.L.Brooke ed., *Councils and Synods with Other Documents Relating to the English Church, Vol.I, A.D.871-1204*. Oxford, 1981.
- D.Wollaston, "Herbert de Losinga," in I.Atherton et al. ed., *Norwich Cathedral*, pp.22-35.
- 阿部謹也「中世における死」「病者看護の兄弟団」同『中世の星の下で』(筑摩書房, 1988) pp.92-106, 194-208.
- ハンス=ヴェルナー=ゲッツ著, 津山拓也訳「死に向けた人生?—中世の死生観—」同『中世ヨーロッパの万華鏡, 第2巻, 中世の聖と俗—信仰と日常の交錯する空間—』(八坂書房, 2004) pp.135-203.
- 小池寿子『死者のいる中世』みすず書房, 1994.
- 小池寿子「死の中世—臨終の光影—」草光俊雄・小林康夫編『未来のなかの中世』(東京大学出版会, 1997) pp.71-92.
- N. オーラー著, 一條麻美子訳『中世の死』法政大学出版局, 2005.
- H. シッパーゲス著, 大橋博司・濱中淑彦他訳『中世の医学-治療と養生の文化史-』人文書院, 1988.
- 馬杉宗夫『大聖堂のコスモロジー—中世の聖なる空間を読む—』講談社現代新書, 1992.
- 馬杉宗夫『ロマネスクの美術』八坂書房, 2001.
- 山代宏道『ノルマン征服と中世イングランド教会』(溪水社, 1996).
- 山代宏道「中世ヨーロッパにおける巡礼の旅—時空間移動の視点から—」『広島大学大学院文学研究科論集』63号(2003) pp.33-50.
- 山代宏道「中世ヨーロッパの旅—騎士と巡礼—」『中世ヨーロッパの時空間移動』(共著者: 原野昇, 水田英実, 山代宏道, 中尾佳行, 地村彰之, 四反田想. 溪水社, 2004) pp.7-45.

『新約聖書』とその注解に描かれた人間の生死

— ラザロの復活の奇跡 —

水田 英実

はじめに

『ヨハネによる福音書』は、親しい友人ラザロの死に直面したイエスが涙を流したことを記している。ラザロが姉妹マルタとマリアと一緒に住んでいたエルサレム近郊のベタニアを訪ね、急な病気で死んだラザロを葬った墓に案内されたときのことである。しかし墓の前についたイエスは、ラザロを蘇らせ、神の栄光を説く。中世キリスト教神学者トマス・アキナスは、このラザロの復活の記事の中に二つの秩序を見出している。(トマス・アキナス『ヨハネ福音書講解』) 人間の生死を、個人の生死に関することがらとして捉えるに止まらず、世界と歴史全体の始めと終わり、人類の罪と救済という観点から論じるのである。肉体の死は究極の死ではなかったからである。

『新約聖書』にはイエスが行ったさまざまな奇跡についての記述が見出される。死者を蘇らせる奇跡は三度行われている。ラザロの復活(ヨハネ 11,38-44; マテオ, マルコ, ルカには記述がない。)のほかに、ヤイロの娘を生き返らせたこと(マテオ 9,18-26; マルコ 5,21-43; ルカ 8,40-56)や、ナインのやもめの息子を蘇らせたこと(ルカ 7,11-17)が記されている。

さて、ラザロの復活の奇跡に関する記述は『ヨハネによる福音書』第11章にある。折しもヨルダン川の向こうのベタニアにいたイエスのところに使いが来て、ラザロが病床に伏していることを告げる。このベタニアはエルサレムに近いオリーブ山麓にあったベタニアではなく、エルサレムから東に40キロほど離れたところにあった。報せを受けたとき、イエスはすぐには発せず、一両日そこに留まったのちに、エルサレム近郊のベタニア(エルサレムの南東3km)に向かう。そして既に死んで墓に葬られていたラザロを蘇らせたのである。

そのことが事態を急展開させ、イエスの受難と死を早めることにもなった。「一人の人間が民に代わって死に、国民全体が減びない方が得策である」と考えた大祭司カヤファたちは、「この日以来、イエズスを殺そうと決めた」(ヨハネ 11,49-53)からである。イエスは過越祭が近づくまでエフライムに逃れる。(エフライムは、エルサレムの北方20kmのあたりとする説などがあるけれども正確な場所は不明である。)

ガリラヤで宣教活動を始めたイエスは、十字架上の死を迎えるまでの二年数ヶ月の間、毎年過越祭の時期にエルサ

レム(ヨハネ 2,13; 6,4; 11,55)を訪れている。このたびも、避難していたエフライムからエルサレムに向かう。三度目であった。そして最後になる。この最後の上京の途中にも、イエスはエルサレムに近いベタニアに立ち寄り、生き返ったラザロたちに迎えられ、歓待を受けている。

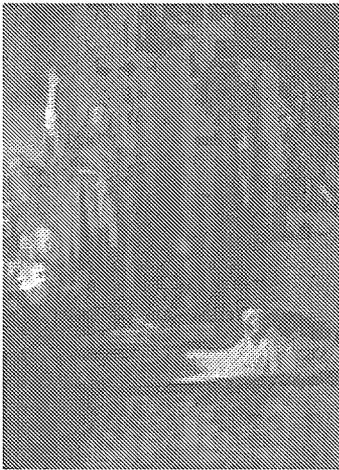
過越の祭りの六日前に、イエズスはベタニアに行かれた。そこには、イエズスが死者の中から生き返らせたラザロがいた。そのベタニアで、人々はイエズスを食事でもてなした。マルタは給仕をし、ラザロと一緒に食事の席についた人々の中に加わっていた。そのとき、マリアは非常に高価な純粋のナルドの香油を、一リトラ持って来て、イエズスの足に塗り、自分の髪の毛でその足をふいた。家は香油の香りであらびになった。(『ヨハネによる福音書』第12章1-4)

過越祭は春先の大きな祭りである。かつてユダヤ人たちがモーゼに率いられてエジプトを脱出した際、戸口に小羊の血を塗ることによって、すべての初子に死をもたらすという災いを被らずに済んだことを記念して、今も毎年行われている。

ラザロたちがいたベタニアは、今、エル・アザリエと呼ばれる。ラ・ザルという名前が「神は助ける」を意味するエル・アザルの省略形であることに困っているという。エルサレムまでの距離は、オリーブ山をはさんで3キロ(ブルガタ訳同章18節によれば15スタディウム=約2.8キロ)であったから、容易に歩ける。

ラザロが病死したとき、大勢のユダヤ人たちが、訃報を聞いて弔問のために姉妹の家に来ていた。この人たちは、イエスの行った奇跡によってラザロが蘇ったのを見て、イエスが神の子であることを信じたという。しかし一部の人たちは信じず、ファリザイ人のもとに行つてイエスがしたことを告げた(同45-46節)。そこで大祭司カヤファは、イエスに従うひとが増えることを恐れ、衆議会を開いてイエスの排除を決議するにいたつたのである(同53節)。

ラザロの復活というテーマは、中世美術のみならず、近代絵画においてもよく取り上げられている。レンブラント(1606-1669)やゴッホ(1853-1890)の「ラザロの復活」をはじめ、多数の画家の作品がある。



レンブラント「ラザロの復活」



ゴッホ「ラザロの復活」

また文学作品においても、たとえばドストエフスキー (1821 - 1881) の『罪と罰』の中に、娼婦ソーニャが乞われてラザロの復活の話を朗読するところがある。そのあとにラスコーリニコフが老婆殺しを告白し、シベリア流刑へと展開してゆく重要な場面である。

キェルケゴール (1813 - 1855) の『死に至る病』という書名は、救いようのない絶望に陥ることを意味している。この書名は、言うまでもなく、『ヨハネによる福音書』の中でラザロの病が「この病は死に至るものでない。神の栄光のためにある」(同4節)と言われたことを逆

転させている。

それでは、近代以前の中世ヨーロッパ世界においてラザロの復活の話はどのように受けとめられていたのであろうか。ここではトマス・アクィナスの『ヨハネ福音書講解』Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* (c.1270)において、ラザロの復活の奇跡に関する記述が、どのように受け取られているか調べてみることにしよう。そうすることによって、中世キリスト教世界における死生観の一端に触れることが出来ると思われるからである。

『新約聖書』の翻訳は、フランシスコ会聖書研究所『聖書』(原文からの批判的口語訳「ヨハネによる福音書」(1969))およびこれを改訳した、フランシスコ会聖書研究所訳注『新約聖書』(1980)を参照した。トマスが用いたラテン語『聖書』は、五世紀初めにヒエロニムスが訳した、いわゆるヴルガタ訳である。ヴルガタ訳『聖書』は、一部分がヘブライ語から新たに訳出され、他はイタラと呼ばれる古いラテン語訳がギリシア語訳原文と照合・校訂されている。トリエント公会議 (1546)において、その使用が公認されるにいたるけれども、この公認は批判学的な確定を意味しておらず、その後も改訂の試みが続いている。

なお、トマス・アクィナス (1224/5 - 1274) は、1256年にパリ大学神学部で教職に就き、離職していた時期をはさんで17年間、教授職にあった。当時神学教授の主要な職務の一つに聖書の注解を内容とする講義が含まれていたか

ら、トマス・アクィナスも、講義の記録として、『イザヤ書』『エレミヤ書』『詩編』『ヨブ記』『マタイによる福音書』『ヨハネによる福音書』『パウロ書簡』等々に関する注解を残している。そのほか、四福音書についての教父たちの注解を集成した『黄金の鎖』*Catena aurea*がある。ちなみにレクトウーラ (lectura) と呼ばれる注解は、学生の講義ノートである。著者自身が手を加えたり、筆記させたりしたものは、エクスポジチオ (expositio) と呼ばれる。

1 『ヨハネ福音書講解』第11章第1講-第3講

(第11章1-5節) さて、ある病人がいた。ラザロといい、マリアとその姉妹マルタの村ベタニアの人であった。このマリアは主に香油を塗り、その足を自分の髪の毛でぬぐった女で、その兄弟ラザロが病気だったのである。そこで、二人の姉妹はイエズスのもとに人を送って、「主よ、あなたの愛しておられる者が病気なのです」と言わせた。これを聞いて、イエズスは仰せになった。「この病気は死ぬほどのものではない。神の栄光のためのものであり、神の子はそれによって栄光を受けることになる」。イエズスは、マルタとその姉妹とラザロを愛しておられた。

トマスの注解によれば、ここに描かれた病者ラザロは、神に希望をおきながらも、罪ゆえに病をえた信仰者の姿である。ラザロはその名の通り——ラザロという名前には「主なる神の助けを受ける」という意味がある——、神の助けを得る望みを失わず、いったんは葬られるけれども、イエスの権能によって神に愛されたものとして再び蘇るのである。

さて、姉妹はイエスのところに使いを送ってラザロが病気になったことを伝える。姉妹は使いに、「主よ、あなたの愛する者が病気です」(3節)と言わせた。トマスによれば、この言い方から三つのことが読み取れるという。

第一に、神に愛されている者であっても、時として病に倒れることがある。しかし身体をこわすことがあるからといって、それで神に愛されていないということが示されることになるわけではない。

第二に、姉妹はラザロの病を伝えただけで、治癒を求めている。それは必要なことを告げれば充分だったからである。真に愛していれば、愛するものにとっての善を自分にとっての善のようにして求め、自分にとっての悪を避けるように愛するものにとっての悪を取り除こうとするからである。

第三に、姉妹はラザロの回復を願いながらも、自分でイエスのもとを訪ねていない。この点で、福音書の他の箇所記された治癒の奇跡の場合と違う。これは二人が自分たちに対するイエスの深い愛情を確信していたからであるという。「イエズスはマルタとその姉妹とラザロを愛していた」(5節)のである。

ところで、マルタの妹マリアがここで「主に香油を塗り、その足を自分の髪の毛でぬぐった女」と言われているのは、マリアと呼ばれる多数の同名の女性から区別するためであっ

たという。ただしこのマリアと、イエスの足に香油を塗り、髪の毛でぬぐった罪の女 (ルカ 7,36-50), さらにマリア・マグダレナ (ルカ 8,2-3 のほか、マテオ 27,55-56, マルコ 15,40-41, ルカ 23,49 もガリラヤからイエスに従ってきた女性としてこの名を挙げている。)を含めて三人とも、あるいはそのうちの二人を同一視するなど、諸説がある。アウグスティヌスは三人のマリアを同一人物とする。教会の典礼もこの説をとっている。それは三人を同一視する説に対する反証が見出されないことによる。しかし近年、聖書学者の大多数は、ラザロの姉妹のマリアとルカ 7 章の罪女を別人とみる説を支持している。

さてラザロの病の理由は「神の子が栄光を受ける」(4 節) ためであったとされる。「この病は死に至らない」と言われたのはそのためであった。たしかに、肉体の死をもたらす病もあれば、もたらさない病もある。

死に至る病のほうは、罰として与えられる悪であって、死以外の何ものにも秩序づけられていない。しかしやはり神の摂理によってもたらされるものである。神に由来するものはすべて秩序づけられているからである。じっさい罰として与えられる悪のうちのあるものは死をもたらす。とはいえ死以外のことに秩序づけられたものもある。ラザロの病はこれに分類される。つまり神の栄光に秩序づけられていたのである。

ラザロは事実として死んだ。それにもかかわらず究極的な仕方死に秩序づけられていたのではなかったという。それは、いわば清められたものとして蘇り、神の栄光のために義とされて生きることに向けて秩序づけられていたからであり、また奇跡を見たユダヤ人たちが信仰に向けて回心するためであったとされる。ラザロの蘇りによって、「神の子が栄光を受ける」(4 節) ことになるのは、こういった理由によるというのである。

ところでトマスによれば、以上の説明はまだ十分でないという。それはラザロの病と死には二つの原因があったからである。ラザロは、自然の秩序の中で、自然の原因によって死を迎えたのであるから、この観点からすれば、蘇りにいたる道筋はない。しかし神の摂理を原因として生じたことがらとして考察することができる。この観点において、ラザロの病は、神の摂理によって神の栄光へと秩序づけられていたとされるのである。神の栄光を実現することは、自然の意図するところではなく、神の摂理の意図するところである。神の栄光への秩序において、為された奇跡を見て、キリストを信じるにいたったとき、そのひとは真の死 (vera mors) を免れることになるというのである。

(11 章 6 - 10 節) イエズスはラザロが病気であることを聞いてからも、同じ所になお二日留まられた。その後、イエズスは弟子たちに、「もう一度ユダヤに行こう」と仰せになった。弟子たちは、「ラビ、ユダヤ人たちは、つい先ごろあなたに石を投げつけて殺そうとしました。それでも、まだそこへ行こうとなさるのですか」と言った。イエズスはお答えに

なった。「昼間は十二時間あるではないか。昼間歩けば、つまづくことはない。この世の光をみているからである。だが、夜歩けば、つまづく。その人の内に光がないからである」。

(11 章 11 - 16 節) こうお話になり、またその後で、弟子たちに仰せになった。「わたしたちの愛する者ラザロが眠ってしまった。しかし、わたしは彼を眠りから覚ましに行く」。すると弟子たちは、主よ、眠っているのなら、助かるでしょう」と言った。イエズスは、ラザロの死んだことを話されたのだが、弟子たちは、ラザロがよく眠っていることを話しておられると思ったのである。そこでイエズスは弟子たちにはっきり仰せになった。「ラザロは死んだのだ。わたしがそこに居合わせなかったことは、あなたたちのためによかった。あなたたちが信じるためである。ともかく、ラザロのところに行こう」。するとデドモと呼ばれたトマスが仲間の弟子たちに、「わたしたちも行って、ご一緒に死のう」と言った。

トマスの『ヨハネ福音書講解』第 11 章第 2 講 (6 - 10 節) と第 3 講 (11 - 16 節) は、ラザロが病に臥したことを知らせる使いが来たにもかかわらず、なお二日間その地に留まっていたこと (6 節), その後、イエスが「もう一度ユダヤへ行こう」(7 節) と弟子たちを促し、はっきりと「ラザロは死んだ」(14 節) と告げたことを記した箇所を注解している。

イエスがラザロの墓に着いたとき、「既に四日経っていた」(17 節) というのであるから、イエスがいたヨルダン川の東側 (ペレアのベタニア) までの 40 キロの行程を考慮に入れるならば、ラザロの姉妹が使者を送り出した日にラザロは死んでいたことになる。トマスは、イエスが急がなかった理由は、ラザロの死の事実のためであったと注解している。

それは一つには、生命の現前するところに死の存する余地はないのであるから、もし生命そのものであるイエスがその場に居合わせたとしたら、それだけでラザロの死が妨げられてしまったであろうからであるという。いま一つには、誰にも「まだ死んでいなかったから生き返らせることができたのだ」と言わず、むしろありえないと言わざるを得ないことがまさに奇跡として行われたと信じることができるようにするためであったという。

エルサレムはヨルダン川が流れ込む死海よりも西側にある。この地域がユダヤと呼ばれている。イエスは弟子たちに向かって、「もう一度ユダヤへ行こう」と言った。それは、エルサレムでの受難と死を覚悟した最後の旅の始まりを意味していた。ラザロの死と復活はキリストの死と復活の前奏である。十字架上の死に向けての旅の初めに、イエスは、ラザロの姉妹が住むベタニアに立ち寄ったのである。

何故イエスは「ラザロは眠っている」と言ったのか。それは、ラザロの死は、ラザロを生き返らせることができない人々にとっては「死」であっても、生き返らせることのできるイエスにとっては「眠り」に過ぎなかったからであるという。じっさい眠りには多様な意味がある。自然な睡眠を意味するほかに、怠惰や罪、あるいは瞑想や永遠の安息を指して言うこともある。しかし「死」が「眠り」と呼ば

れるのは、蘇りへの望みがある場合であって、この用法は、キリストが死んで復活したとき以来のものであるという。

イエスにはラザロを蘇らせる力があつた。そこで「わたしはラザロを眠りから覚ましに行く」と言ったのであるという。イエスにとって、ラザロを墓から生き返らせることは、寝床から起き上がらせることと変わりのない容易なことであつた。「神の子」に死者を生き返らせる力があることは、何ら不思議ではなかつたからである。

2 『ヨハネ福音書講解』第11章第4講

(第11章17-27節) さて、イエズスが行って、ご覧になると、ラザロが墓に葬られてから既に四日経っていた。ベタニアはエルザレムに近く、およそ十五スタディオンほど離れた所にあつた。マルタとマリアのところには、大勢のユダヤ人が兄弟のことで慰めに来ていた。マルタは、イエズスが来られたと聞いて、迎えに行ったが、マリアは家の中に座っていた。マルタはイエズスに言った。「主よ、もしここにいてくださったなら、わたしの兄弟は死ななかつたでしょうに。しかし、あなたが神にお願いすることは何でも、神がかなえてくださる、と今でもわたしは知っております」。イエズスは、「あなたの兄弟は復活する」と言われた。マルタは言った。「終わりの日の復活の時に、復活することは存じております」。イエズスは仰せになった。「わたしは復活であり、命である。わたしを信じる者は、たとえ死んでも生きる。生きていて、わたしを信じる者はすべて、永遠に死ぬことはない。このことを信じるか」。マルタは答えた。「はい、主よ、あなたがこの世に来られるはずの神の子、メシアであると、わたしは信じております」。

「ラザロが墓に葬られてから既に四日経っていた」(17節)——トマスは、教父たちの注解によれば、四日という日数にも意味があるとされていることを紹介している。アウグスティヌスの説によれば、四日は四様の死に対応している。第一日は、原罪の結果として人類にもたらされた死を示す。他の三日は、実際に行われた罪が死に値する罪として、死を意味するとされることによるもので、三種類の法に対する逸脱によって三様の死がもたらされることを示しているという。

第一は自然の法 (*lex naturae*) を逸脱した罪によつてもたらされる死であつて、これが第二日である。第二に、書かれた法 (*lex scripta*) によつて死に処されることが示される。これが第三日である。第三は福音と恩寵にもとづく法 (*lex Evangelii et gratiae*) による死であつて、これが第四日の死であつて、他の死に比して最も重いとされる。

しかし別の解釈では、第一日は心の罪、第二日は口から出る言葉の罪、第三日は行いの罪、第四日は倒錯した習慣による罪がもたらす死を意味しているという。

いずれにしても、「ユダヤ人の俗信では死者の魂は死後三日間死体の周りにうろついているが、四日目に立ち去り、肉体の腐敗が目につくようになって、その後はもはや、死

者の蘇生の希望はないと考えられていた」(フランシスコ会聖書研究所訳注)とされる。

さて、『ヨハネによる福音書』は第4講の箇所、ラザロの二人の姉妹のうち、マルタとイエスのやりとりを描写している。マリアとのやりとりの描写は第5講の箇所にある。

イエスの一行がベタニアに着いたとき、マルタはイエスに言う。「主よ、もしここにいてくださったなら、わたしの兄弟は死ななかつたでしょうに」(21節)——マルタは、イエスの衣の房に触れただけで、十二年間出血病を患っていた女が癒された(マテオ9,20-22)ことを知っている。だからもしイエスがここにいたら、それだけでラザロが死に見舞われることはなかつたであろうと確信することができたのである。

生命があるところに死が存在する余地はない。だからもし、生命であるキリストがその場に居てさえくれれば、ラザロが死ぬことはなかつたに違いない。信仰者の論理にもとづいてマルタはこういう結論を得ることができたのである。

しかしながら『講解』によれば、トマスは、マルタの持つ信仰は完全ではなかつたと見ている。それは、マルタがその場にいなかったキリストには、その場にいたらできたはずのことができなかったと考えているからである。このようなことは有限な被造的な力について妥当するにしても、無限な造られざる力である神の場合にはあてはまらない。その場に居合わせようが居合わせまいが変わりがないからである。神にはすべてのものが現前しているのである。

「あなたの兄弟は蘇る」(23節)——こう言って、イエスは今まさにラザロの復活の奇跡が行われようとしていることをマルタに告げる。もつともマルタの側から言えば、墓に葬られて四日もたったひとが蘇つたという話は、いまだかつて聞いたためしはない。だから、イエスがラザロをいまずぐに死者の中から蘇らせるなどということは思いもよらないことであつた。しかしマルタは、世の終わりに人々の復活があることを信じていた。そのために「終わりの日の復活の時によみがえることは存じております」(24節)と応じたのであるという。

「わたしは復活であり、いのちである。わたしを信じて生きる者は、すべて永遠に死ぬことはない」(25-26節)というイエスの言葉は、自分に死者を復活させる力があることを宣言するものであつた。しかしそのイエスから「あなたはこれを信じますか」(同節)と問われたとき、マルタは「あなたが復活であり、いのちである」ことを信じてと答えたわけではなかつた。そう答えるかわりに、「あなたが、この世にきたるべき神の子、メシアであることを、わたしは信じております」(27節)と答えている。

教父たちの注解は、マルタの答え方に関して評価が分かれる。クリソストムス(c.347-402)の解釈では、この答えはイエスの言葉をまったく理解していないことを示しているとされる。それに対して、アウグスティヌス(354-430)によれば、イエスのもつ権能とイエスがもたらす救済の根

抛となることがらを答えているという。つまりこれはマルタによる完璧な信仰告白であるとされる。

3 『ヨハネ福音書講解』第 11 章第 5 講・第 6 講

(第 11 章 28 - 37 節) マルタはこう答えてから、行って姉妹のマリアを呼び、「先生がお見えになりました。あなたをお呼びです」とそっと言った。マリアはそう聞くと、すぐに立ち上がり、イエズスのもとに行った。イエズスはまだ村に入らず、マルタが出迎えた所におられた。一緒にいて、マリアを慰めていたユダヤ人たちは、マリアが急に立ち上がって出て行くのを見て、墓に泣きに行くのだろうと思い、後から付いて行った。マリアはイエズスのおられる所に来ると、イエズスを見るなり、足もとにひれ伏し、「主よ、もしここにいてくださったら、わたしの兄弟は死ななかつたでしょうに」と言った。イエズスは彼女が泣き、一緒にやって来たユダヤ人たちも泣いているのを見て、激しく感動し心を騒がせて、「ラザロをどこに葬ったか」とお尋ねになった。彼らは、「主よ、来て、ご覧になってください」と言った。イエズスは涙を流された。ユダヤ人たちは「ああ、なんとラザロを愛しておられたことだろうか」と言った。しかし、中には、「盲人の目を開けたこの人も、ラザロが死なないようにはできなかったのか」と言う者もいた。

マルタに続いて、もう一人の姉妹マリアもまたイエスの前で同じことを言う。「主よ、もしあなたがここにいてくださったら、わたしの兄弟は死ななかつたでしょう。」(21 節) それは、生命そのものであるイエスがいるところに死が存在する余地はないと考えてのことであつたという。ただしマリアは、イエスの足もとにひれ伏してこのように言った。この描写はマルタのときにはない。

マルタとの間であつたような信仰をめぐるやりとりもない。かわつてここでは、涙にくれるマリアをみて、イエスもこみあげる感情にうながされている。

墓に近づいたとき、イエスは涙を流した。トマスによれば、それは「キリストは真の神であるとともに、真の人間である」ことによるという。人が人の死に遭遇して、悲しみを覚えないのは、非人間的なことからであるとも指摘される。

「ラザロをどこに葬ったか」(34 節) —— イエスがこのように尋ねたとき、マリアについてきたユダヤ人たちは、「主よ、来て、ご覧になってください」と答えた。

臨終の場に居合わせなかつたからと言って、神的な力を持つイエスがラザロを葬った墓の場所を知らないはずがないとしたら、どうしてこのように尋ねたのであろうか。それは、知らなかつたからでは無論なく、むしろイエスがラザロの墓を示すことを通して、人々にラザロが死んで墓に葬られたことをはっきりと認めさせるためであつたという。そうすることによって、人々にとってラザロの復活の奇跡は、奇跡として疑いの余地のないものになるからである。

「ああ、なんとラザロを愛しておられたことだろうか」(36 節) —— イエスの涙をみて、人々は言葉にも劣らない

深い愛情の証を見て取ることができたという。そこからさらに、神の愛が罪の中にある人々にも及ぶことを読み取ることができるとする解釈もあるという。人の死は何らかの罪の結果であるとしても、「わたしが来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである」(マテオ 9,13) とまで言うことができたのは、人々を深く愛しているからとしか言えないとする解釈があることも指摘している。

(第 11 章 38 - 44 節) イエズスは、またもはげしい感情の高まりをおぼえながら、墓においでになつた。墓は洞穴で、石でふさがれていた。イエズスが、「石を取りのけなさい」と言われると、死んだ人の姉妹マルタは、「主よ、もう臭くなっています。四日目ですから」と言った。イエズスは、「信じるなら、神の栄光を見ると、あなたに言つたではないか」と言われた。そこで、人々は石を取りのけた。イエズスは天に仰いで仰せになつた。「父よ、わたしの願いを聞いてくださったことを感謝します。あなたがいつもわたしの願いを聞いてくださることを、わたしは知っておりました。しかし、わたしは、周りにいる人たちのためにこう申したので。あなたがわたしをお遣わしになつたことを、信じさせるためです。こう言つてから、イエズスは大声で、「ラザロ、出て来なさい」と叫ばれた。すると、死んでいた人が手と足を布で縛られたまま出て来た。顔の周りは手拭いで縛られていた。イエズスは人々に、「ほどいてやって、行かせなさい」と仰せられた。

第 6 講はラザロの復活について述べた箇所を扱っている。墓についたイエスは、墓の入り口をふさいでいる石を取り除くように言う。天を仰いで祈りを唱えたあと、イエスは大きな声で、墓に葬られているラザロに命じる。「外に出なさい。」すると、イエスの声に応じて、手足を布に巻かれたままのラザロが墓から出て来たのである。

墓の前でマルタが「におう」(39 節) からと制したにもかかわらず、イエスが「石を取りのけなさい」(41 節) と命じたのは、「信じるなら、あなたは神の栄光を見る」(40 節) であろうという別の次元へと向かう道筋においてである。四日も前に埋葬された死体が悪臭を放つというのはいわば常識である。それは罪ゆえの病が、肉体の死をもたらし、肉体を腐敗させると考えられていたからである。

しかしここでは、そういった常識ではなく、「信仰の報い」として永遠の至福直観がもたらされることを確信する、恩寵の次元での論理が展開されている。肉体の死と生が、いわば精神の死と生に関することがらとして、恩寵によって罪が遠ざけられるという次元で捉え直されているのである。

イエスが大きな声をあげた理由は、異邦人や一部のユダヤ人たちが陥っていた誤謬を否定するためであつたとされる。このひとたちは、死んだ人の魂は、身体と共に墓のなかに留まっていると主張していた。しかしイエスは大声をあげた。それは、魂がもはや墓の中には留まっておらず、遠く離れたところに行つていたために、大きな声を出して呼びかけなければならなかつたからであつたという。

あるいは、いつそう優れた説明として、イエスの声が大

きかったのは、力の大きさの示すためであったという。その力は、死後四日も経っていたラザロを、眠りから起こすように、たやすく蘇らせることができるほどのものであったからである。またイエスが、大声で「ラザロ、外に出なさい」(43節)と叫んだのは、すべての死者に届く声を出して、その権能がすべての人に及ぶことを示すとともに、特にラザロを名指して蘇らせるためであったともいう。すべての死者に及ぶ力であったが故に、その力をラザロを復活させるだけに限定するために、特に名前を呼んでラザロを指名する必要があったというのである。

「すると、死んでいた人が手と足を布で縛られたまま出て来た」(44節)——トマスが用いたラテン語訳聖書には、「直ちに」(statim) 出て来たたとある。キリストの声の威力はきわめて大きく、死んでいた人に命を与えるために、時間の経過を要しないからである。キリストの再臨の時にも死者の復活は瞬時になされる。そのことがあらかじめ示されているという。

死んだ人を葬るとき、手足を布で縛り、顔のまわりを手拭いで縛るのは、この時代の一般的な慣習であったから、命じられて墓から出て来たラザロの様子は、死んでいた人が生き返ったことを確信させるものであった。

次いで、イエスは、ラザロを縛ったままになっている布をほどいてやるように命じ、「行かせてやりなさい」(44節)という。そうすれば、墓から出て来たラザロは、単なる幻影ではなく、死んだラザロ本人が元通りに生き返ったことが分かる。真の奇跡は、死者の幻を見せる魔術ではない。行かせてやれば、そのことが明らかになる。蘇ったラザロを身近で見、直接触れることができた人は、それが本物のラザロであること、真に復活の奇跡が行われたことが分かるであろう。イエスの言葉には、このような意味があるとトマスは注釈している。

さらに、墓の中のラザロがイエスの言葉に応じて、直ちに出て来たあとに、さらにその場にいたひとたち(弟子たち)も、イエスに言いつけられていることがあるところから、これらの一連のやりとりの中に次のような意味があることを読み取ることができるという。

すなわちある人たちは、キリストが自ら声を発してラザロを生き返らせるとともに、生き返ったラザロを縛っている布を解くように弟子たちに命じたのは、神と人の間にも、直接的な関係のほかに聖職者の仲介による関係があることを意味していると解釈したのである。それは恩寵によって魂に内的な生命を与える神のみが、罪を許し、永遠の罰を免れさせるのであるけれども、祭司たちもゆだねられた鍵の力によって人々を地上の罰から解き放つからであるという。

もっともトマス自身の見解によれば、この説は教会のもつ鍵についての説明が十分であるとは言い難いものであった。それは、恩寵がもたらされるのは、新しい法にもとづく秘跡によることがらだからである。そこでトマスは、秘跡にかかわる聖職者と秘跡を受ける人々についていつそう

詳しく述べるのである。

一人の人間の死と生が、イエス・キリストとの直接的な関わりの中で扱われるにとどまらず、それがキリストの弟子たちの集団やひいては教会のありかたに密接な関連を有していることがらであることが明瞭にされているのである。この点は注目に値する。

おわりに

『ヨハネ福音書講解』においてトマスは、ラザロの復活の奇跡は、神の栄光のためになされたはたらきであって、たとえ自然の中で行われたことであっても、その目指すところは、あくまでも自然のはたらきの場合とは別の次元に属しているとみている。

罪が死をもたらし、罪の赦しが生をもたらし。このような死生観が、中世ヨーロッパの思想において見出される。これが代表的な死生観であったかどうかは別にして、そこには何らかの仕方で、『聖書』の中の世界との重層性をもったキリスト教世界(Orbis Christianus)が存在していた。少なくとも西欧十三世紀を代表するキリスト教神学者の一人による聖書注解の中に、人間の生死に関するこのような思想を看取することができるのである。

生きとし生けるものは、やがて破局のときを迎え、不可逆の死によってすべての生者に別れを告げなければならない。古今東西そのことをこの世の定めとして自覚しないものはいない。死後について教える「宗教」の普遍的な存在理由は、まさにここにあるとも言える。

それは死すべき生に伴う理不尽さを排除するための、合理的な説明の要請に応えることが「宗教」に期待されるということでもあった。信仰のもたらす喜びが、理性的存在としての人間に適う合理性を有する根拠は、この点にあると考えることができるからである。中世ヨーロッパにおいて、このような「宗教」の役割を果たしたのは、さしあたりキリスト教であった。

もっとも、死後のことがらにかかわる「宗教」の必要性を否定する思想もまた古くから存在している。デモクリトス(5C. B.C.)やその思想を継承したエピクロス(341B.C. - 270B.C.)が、アトミズムにもとづいて死後の生を全面的に否定する議論を展開したことは、周知のとおりである。「死はわれわれにとって存在しない。要素に分解されてしまえばわれわれは何も感じなくなるし、感じられないものはわれわれにとって存在しないのであるから。」(ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』x,139) 死後の世界が存在するという想定に伴って生じる、謂われのない恐怖から人々を救済することになったという理由で、アトミズムにもとづく思想は高い評価を受けてきたのである。

しかしこの思想にあっても、生の破局としての死という概念そのものが否定されたわけではない。生きている間は死は存在せず、生の破局を迎えたときには、もはやわたし自身が存在していない。そこで、改めてわたし自身の生の営みに着目し、死という破局に向かって進む生でしかない

にしても、生きている間、常に心の平静 (アトラクシア) を失うことなく節度をもって快楽を追求すべしという感覚主義が提唱されることにもなった。

これによれば、わたし自身はわたし自身の死を体験することができない。しかしそのことは裏を返せば、「わたし自身にとって」という限定をつけないかぎり、事実として死が生の破局として認識されているということでもあった。不可避の死に思いを致すことを促す「メメント・モリ (死を想え)」Memento mori は、中世ヨーロッパにおいてよく知られていた標語である。その言わんとするところは、もはや古代ローマにおいてそうであったように、死を忘れて生きることを勧めることではなかった。

死と生の決定的な対立を見出すだけにとどまらず、死を覚悟して行われる巡礼になぞらえられた人生において、常に死を意識しつつ、日々を送り、天のエルサレムを目指して歩みを進める人たちの表象が、しばしば中世ヨーロッパの写本に描かれている。それは、あくまでも時間的世界の中で、日常から非日常へと時空間を移動する姿である。生と死を隔てる境界の、此岸にいるこの人たちの姿は、同時に、彼岸の世界を志向する人たちの姿でもあって、日々の宗教生活は、その移行の確かな歩みだったのである。

ラザロを復活させたイエスは、宣教活動の最後の時に向かって、さらに歩みを進める。ラザロという一人の人間の死と生は、キリストとの関わりの中で、重層化され、終りの時と結びつけられる。ラザロの復活をめぐる一連の記述は、間近に迫るキリストの死の意味を問い直させるからである。

キリスト教に特有の死生観は、終末論的である。この終末論において、個人の死に関することがらがそれとして扱われるとともに、世界あるいは特に人類の歴史全体の終りに関することがらが、万物の第一原因にして究極目的である神の視点から統一的にとらえられる。イエス・キリストによってその到来が現実のものとされた「神の国」は、この世の終わりにあますところなく実現される。というより、「神の国」が実現することによって、この世のすべてが破局を迎えたとされるのである。

<補足>

「終末論」eschatologia という語そのものは、近年の造語であって、普及するのは十九世紀である。「終わり」を意味するギリシア語に由来している。死・審判・天国・地獄について考察するキリスト教神学の一部門を表わす名称として用いられており、十九世紀以降、特に盛んに研究されるようになった。しかしそこで考察される内容は、古くは福音書において、あるいは中世以来の組織神学において取り

上げられてきたことがらであった。

キリスト教神学に特有の終末論思想は、『ヨハネの黙示録』以来のものであるけれども、近年のプロテスタント神学者たち (シュバイツァー、ブルトマンら) によって盛んに研究されている。思想傾向から言えば、環境破壊が進んで地球の破滅を招くというような主張の背後にも、キリスト教的終末論が見え隠れしている。

しかしながら、それに先だって、組織神学が成立して以来、中世キリスト教神学においても、世界の終末に関する考察が展開されてきた。たとえばトマス・アクィナスの『神学大全』は、始原としての神の考察 (第一部) の後に、終局としての神の考察 (第二部) が続き、仲介者としてのキリストを主題として考察する第三部の最後に、キリストの再臨とすべての死者の復活と審判を取り上げている。神から出て、神に戻るという発出と還帰の過程が、キリスト論を加えて考察されるところにこの思想の特徴があることは言うまでもない。生きとし生けるものの創造と裁きに関する、このような神学的考察の中で、個々人の生死の問題もまた論じられているのである。

さらに付言するならば、終末論的な思想傾向は、キリスト教古代においても早い時期から顕著であった。先に取り上げた『ヨハネ福音書講解』第 11 章第 4 講の箇所でも、マルタも「終りの日の復活の時に復活することを信じている」と告白している。

しかしながら、間近に迫る「主の日」にすべての死者が蘇り、審判を受けて、天国と地獄に分かたれるという、この世の終わりの切迫感、次第に薄れてゆき、むしろ「主よ、いまこそあなたがイスラエルの国を復興なさるのですか」と尋ねた弟子たちに対して、復活したイエスが「父がご自分の権能によって定めた時を知るのは、あなたがたのすることではない」と答えているのである (『使徒行録』1,6-7)。

後にアウグスティヌスが、この箇所に言及して、「この世に残されている年数を数えたり限ったりすることは無駄である。それを知るのはわたしたちのすることではない」(『神の国』第 4 巻) と指摘するにいたる。しかしその反面、「それにもかかわらず、主の昇天から最後の来臨まで、ある人々は四百年であると言ひ、ある人々は五百年、またある人々は千年と言っている。…彼らは人間の推測を用いているのであって、聖書聖典の権威に基づいて何か確かなことを示しているわけではない。」(前掲箇所) と補足しなければならなかったような事態も生じていた。アウグスティヌス (354-430) の時代以降も、ときおり表面化する異端の主張、たとえばフィオーレのヨアキム (12 世紀) の千年王国説などがそれである。

参考文献

- Augustinus, *De civitate Dei*, in Corpus Christianum series latina 47, 1955.
- Cross, F.R. & Livingstone, E.A., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, 1997.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, with an English Translation by R.D.Hicks, vol.II. Loeb Classical Library, 1925.
- フランシスコ会聖書研究所『聖書』, 原文からの批判的口語訳「ヨハネによる福音書」, 1969.
- フランシスコ会聖書研究所訳注『新約聖書』, 1980.
- 水田英実「中世の〈旅する人〉一天のエルサレムと地のエルサレム」『中世ヨーロッパの時空間移動』(共著者:原野昇, 水田英実, 山代宏道, 中尾佳行, 地村彰之, 四反田想) 溪水社, 2004, pp.177-207.
- Thomas Aquinas, *Super Evangelium s. Ioannis lectura*, cura Raphaelis Cai, O.P., Marietti, 1951.
- Thomas Aquinas, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, I. Expositio in Mattaeum et Marcum, II. Expositio in Lucam et Ioannem, cura A. Guarienti, O.P., Marietti, 1953.

「尼僧院長の話」に見るチョーサーの死生観

— <少年殉教>と感覚に訴える表現 —

中尾 佳行

1 はじめに：目的

中世に生きる人にとって、死は現代に比べて遙かに近くにある。疫病に繰り返し襲われ（黒死病 1348-50）、なす術もなかった。怪我や病気に苦しんでも、医療設備が現代のように整っているわけではなかった。また度重なる戦争（百年戦争 1337-453）、暴動（農民一揆 1381）、そして政変（Edward III, Richard II(1377-99), Henry IV 1399〜）があり、治安は極めて不安定であった。人々は死の恐怖を感じ、また死を直接的にすぐ身近で観察した。このことは14世紀後期の宮廷詩人チョーサーにとっても、例外ではない。実際初期から後期まで多くの作品で死を取り扱っている。初期作品『公爵夫人の書』（*The Book of the Duchess*）では伝染病、ペストによる夫人の死がいかに夫の心を深く傷つけたかが描かれている。中期作品『トロイラスとクリセイデ』（*Troilus and Criseyde*）では、Troilus と Criseyde の愛の成就と破綻がテーマで、裏切られた Troilus が愛に殉じてゆくプロセスが描かれている。直後の『善女列伝』（*The Legend of Good Women*）はその逆ヴァージョンで、女性が男性への一途な愛故に、男性に翻弄され、騙され、死んでゆくプロセスが描かれている。そして最後の作品『カンタベリー物語』（*The Canterbury Tales*）は24の物語からなる作品集で、死は持続的なテーマないしモチーフとなっている。死はジャンルに合わせて様々な観点から扱われ、かつ相対化されている。しかし、チョーサーの最大の関心は、死の物理的・客観的な側面ではない。死に拍車をかける、死を意識して初めて浮上する、人間の精神ないし心理状態——生の在りよう——にあったように思える。

本稿で取り上げる「尼僧院長の話」（『カンタベリー物語』の一つ）もそのような話の一つで、死を介して浮上する人間の精神の在りよう（語り手のスタンス、主人公の少年の性格付け、聴衆の受容等）を探求している。この話のテーマは、<少年殉教>で、少年が聖母マリアを賛美する聖歌に深く感動し、かくして異教徒であるユダヤ人の反感を買い、殺される話である。チョーサーはここでどのように死と生の問題を扱っているか、物語のジャンルとその表現特性——感覚に訴える表現——の分析を通して、その一端を捉えてみたい。

2 『カンタベリー物語』における死

1で述べたように、『カンタベリー物語』において、死は持続的なテーマないしモチーフで、チョーサーは繰り返し取り上げている。この物語は様々なジャンルの話で構成され、その分死も様々な形で扱われている。この物語は騎士が女性への愛故に戦い、死んでゆく世俗的なロマンスから始まる。以降、様々な死のタイプが描き出される。神への一途な愛故に異教徒に殺される殉教伝、運命の変転で死に至る悲劇、金銭欲故に友人同士が殺し合うはめになるという説話、等。そして最後は、人はいかにして死を迎え、天国に至るのか、という説教で締めくくられる。

『カンタベリー物語』での死の扱いは大きく4つに分けられる。勿論これらは一つの作品に複合的に表われる場合もある。（物語の順序に沿った各話の死の扱いは Appendix A を参照。）

1) a. 精神状態の在りようで、死がもたらされる

- i. 女性への愛によってもたらされる死：女性への愛故に人間関係が破綻し死に至る The Knight's Tale
- ii. 運命に変転でもたらされる死：運命の車輪の回転で幸福の絶頂にあるものが（精神状態：おごり、暴君、油断等）突如振り落とされ、死に至る The Monk's Tale
- iii. 純潔さの強さによってもたらされる死：純潔さを守るため悪人の恥辱を受ける前に父親が娘を殺す The Physician's Tale
- iv. 信仰心の強さによってもたらされる死：殉教——信仰心の強さから異教徒の反感を買い、殺される The Prioress's Tale, The Second Nun's Tale
- v. 金への執着でもたらされる死：金への強欲のために、お互いに殺しあう The Friar's Tale, The Pardoner's Tale (Cf. 商売に懸命になるが、留守中彼の財産である妻を坊さんに寝取られる。The Shipman's Tale)
- vi. 人間の衝動によってもたらされる死：短気故に大事にしている妻を殺してしまう The Manciple's Tale

b. 精神状態の在りようで、死が回避される。

- i. 暴行に対して報復しようとするが、理性を取り戻して思いとどまり、死（仕返し）が回避される Melibee

- ii. 信仰心の強さから、生命を脅かす度重なる冒険を克服し、最終的に幸せに至る。 The Man of Law's Tale
 - iii. 夫によって繰り返される妻の従順さを試す試練に (子供を取り上げ、あたかも殺すように振舞う)、貞節心からことごとく応じ、最終的に夫が降参する (真相を明かす) ことで終わる The Clerk's Tale
 - iv. 騎士が臆病心から、危険な活動 (馬乗り、戦い等) を避け、結果死が回避される Sir Thopas
- c. 精神状態の在りようで、死後天国に受け入れられる (昇天)
- i. 自ら起こした罪を悔かし、浄化することで、天に迎え入れられる準備をする。 The Parson's Tale
- d. 死が他者に与える心理的な影響 (他者には作中人物だけでなく聴衆・読者も含まれる)
- i. 騎士 Arcite の死は、騎士 Palamon と宮廷貴婦人 Emelie の結婚を促し、調和が回復する。 The Knight's Tale
 - ii. 少年の殉教死は、周囲の哀感を誘い、彼の母親、修道院長、そして聖母マリアすらも動かしてゆく。作中に留まらず、この話をきいた同行の巡礼者、宮廷の聴衆、そして現代の読者の心を動かしていく。 The Prioress's Tale
 - iii. 夫である騎士 Phebus は妻の裏切りを知り、かっとなって自分の得意とする弓で射殺す。後々彼は自分の無知を後悔する。 The Manciple's Tale

本稿で取り上げる「尼僧院長の話」は、1) a.iv に分類されるもので、少年がキリスト教への信仰心の強さから異教徒の反感を買い、殺される話である。『カンタベリー物語』は10の物語群からなるが、その中で、「尼僧院長の話」は7番目 (Fragment VII) の物語群に入っている。既に述べたように『カンタベリー物語』には様々なジャンルの話があるが、この7つ目の物語群は、そのような問題意識を発展させ、ジャンル自体を主題化して扱っている。チョーサーはジャンルそれぞれの特徴を際立て、相互に対比するように提示している。「尼僧院長の話」の直前は金とセックスの話のファブリオーであり、直後の話は中世で最もポピュラーなロマンス——愛と冒険——のパロディである。ジャンルの問題はそれを表す特有の表現、つまりレジスターに依拠して探求されており、この表現の精査が必要不可欠となる。

以下では「尼僧院長の話」のジャンル、殉教者伝をその表現——感覚に訴える表現——との関連で捉えることで、チョーサーの死生観の一端を捉えてみたい。まずは殉教伝の特性を捉え、その後表現の問題を取り上げたい。

3 「尼僧院長の話」——概要

アジアでの話である。キリスト教徒の住むところに、金の貸し借りで重宝だということで、ユダヤ人居住区がある。キリスト教徒の未亡人に7歳の少年がいる。彼はユダヤ人

居住区を通って、学校に通っている。学校で「救い主の優しき御母」(Alma Redemptoris (Gracious [mother] of the Redeemer) Appendix Bを参照) の聖歌に触れ、感動する。先輩から懸命にそれを学ぶ。学校の行き帰り、それを暗誦する。

しかし、このことは悪魔を激怒させる。悪魔はユダヤ人の中に深く宿っている。悪魔は、少年の歌はユダヤの法に逆らっていると指摘する。ユダヤ人は殺し屋を雇う。この呪われたユダヤ人は少年の喉を切り、肥溜めに棄てる。

母は家に帰らない息子を心配し、あちらこちらを探す。遂にユダヤ人の居住区、肥溜めの近くで息子を求めて叫ぶ。彼は喉を切られた状態で Alma Redemptoris をうたう。キリスト教徒の訴えで、長官はユダヤ人の殺人犯を捕える。法の裁きによって、彼を馬で引き回した後、絞首刑にする。

修道院長は、聖歌を歌う少年に、喉が切られているのに、何故うたえるのかときく。少年は次のように答える。「マリア様が来て、この聖歌をうたうようにと言いました、うたうと種のようなものを一粒舌においてくれました、そしてその種が舌から取り払われたとき、自分を受け取りにくると言われました。」

修道院長はこの種をとる。少年は遂に死ぬ (昇天)。この殉教者を母が見守る中大理石の墓に埋葬する。リンカンでユダヤ人に殺されたヒューに次のことを祈願して物語は終わる。「キリスト様が弱く罪深い人間に対して慈悲の気持ちをや増してくれますように、御母なるマリア様のためにも。」

4 中世における殉教者伝

殉教者は、齋藤 (2000: 211) によれば、キリスト教の信仰の証として自分の生命を死にさらした人で、次のフレームで規定される。

フレーム: 生 → 肉体的な死 (罪の浄化) → 霊的に永遠の生を得る

殉教者に要求される3つの条件は下記の通りである。

- ① 肉体的な死を経験すること。
- ② その死が神の真理を求める生活に対して他者が抱く憎悪によってもたらされたものであること。
- ③ 死が護教のため自発的に受容たるべし、ということ。

因みに、『カンタベリー物語』は、巡礼者がカンタベリー大聖堂への行き帰りで、それぞれ二つの物語を語るという想定で進行する。お参りしてご利益があると期待されるトマス・ベケットはカンタベリー大聖堂で殉教している (Henry II の教会政策に抗議し、彼の命により、4人の刺客に殺された)。尼僧院長が話す殉教者伝は、この巡礼行の途中で話すという点で、ふさわしいものである。トマスの殉教については Benson (1987: 799-80) を参照されたい。

Thomas Becket was martyred in 1170, canonized in 1173. His shrine at Canterbury was rivaled only by Walsingham as an object of pilgrimage until the Reformation... St. Thomas was especially associated with healing, and the water from a miraculous well near his shrine was highly prized for its curative powers.

5 「尼僧院長の話」——少年殉教 (ritual murder) の場合 少年殉教のフレームは下記のように設定される。

生 → 肉体的な死 (罪の浄化——少年の純粹無垢の状態が強調される) → 靈的に永遠の生を得る

7歳の少年が Alma redemptoris mater... の聖歌をうたったために、悪魔・ユダヤ人に殺される。死後、聖母マリアのもとに召される。

チョーサーの話は③を除けば、殉教者伝の条件に合致している。(齋藤 2000: 212 参照。)

- ① 肉体的な死
- ② 聖母マリアを称える聖歌をうたったために、悪魔・ユダヤ人の憎悪を引き起こし、死がもたらされる。
- ③ 聖歌を歌ったことで、死が受身的に与えられる。(異教徒に改宗を迫られ、それに対し自発的に拒絶するといった記述は見られない。)

物語の少年と母、そしてキリストと聖母マリアとの間に対応性を読み込んでゆくと、少年殉教の陰影は更に深められる。

少年殉教・母の物語とキリストの死と聖母マリア

- ・少年がユダヤ人に裏切られ、殺され、そして天国へ → キリストがユダヤ人に裏切られ、殺され、復活へ
- ・少年の死を悲しむ母 → キリストの死を悲しむ聖母マリア

ところでこの物語には 33 の類話が認められている (Bryan and Dempster [by Carleton Brown] 1941: 447-85)。大きく 3 つに分かれる。チョーサーは C 群に入る。

- A 少年はユダヤ人に殺されるが、ユダヤ人宅で見つけられ、最後には生き返る；ユダヤ人の改宗
- B 少年は聖歌隊員；少年の母親の描写の省略；少年は殺された後も聖母マリアの力で歌をうたい続ける；少年の歌を聞いたユダヤ人は罪を認め、改宗し洗礼を受ける。
- C 少年は 7 歳 (学校に行き始める時期) と特定される；ユダヤ人による「儀式的殺人」のフレームが明確になる；少年は喉を切られた後も聖母マリアの奇跡で (彼女は少年の舌にユリの花/種/宝石を置く)、歌をうたい続ける；少年の葬儀の詳細な描写。

しかし、本作品の展開は、史実から見れば、根拠の危うい俗信と偏見の上に成り立っている。一つはユダヤ人が行ったとするキリスト教徒の少年の「儀式的殺人」、そしてもう一つは中世における反ユダヤ主義である。

●ユダヤ人による「儀式的殺人」(俗信)

1144 年 William of Norwich (俗信：12 歳でユダヤ人に殺された殉教者)

1255 年 Hugh of Lincoln (俗信：9 歳でユダヤ人に殺された殉教者) ——本作品の語り手、尼僧院長は物語の最後で、それまで述べてきた少年に対応させるように、Hugh of Lincoln に呼びかけている。

「もちろんそういうことを言いたてるのは偏見による根も葉もない中傷で、13 世紀以来教皇によって何度も警告が発せられてきた。」(齋藤 2000: 189)

●「他者が抱く憎悪」中世における反ユダヤ主義 (anti-Semitism)：俗信としてユダヤ人に貼り付けられた悪のイメージ

反ユダヤ主義のイメージは、ユダヤ人という民族を超えて、一般的な恐怖感として表象化されている (齋藤 2000 参照) ——ユダヤ人、回教徒、不信心な人、異教徒、異端者、悪人 (たとえ)

反ユダヤ主義を表す歴史的な事件としては次のものがある。

1190 年 ユダヤ人虐殺 (The Jews of Medieval York and The Massacre of March 1190, R. B. Dobson, 1974)

1290 年 ユダヤ人追放

チョーサーの時代では、「儀式的殺人」ないし反ユダヤ主義は、ユダヤ人追放以後のことで、実体験というよりは伝承からくる知識であったと考えられる。

6 少年殉教の表現特性——感覚に訴える表現

殉教する少年の描写は、14 世紀後期に流布した信徒教育の方法に習って、聴衆の理性というよりは感覚に訴える、悲哀感を誘発する書き方になっている。殉教者である少年は憐憫の情を掻き立てるように幼く純心無垢であることが強調され、他方、少年に憎悪を抱く他者、ユダヤ人は聴衆の嫌悪感をそそるよう残虐・非道なものとして描かれている。感覚に訴える表現法は大きく二つの観点から考察できる。一つは、幼児から少年にかわったばかりの子供 (7 歳) の目線である。少年は自分の経験ないし感動を未だ十分に分化できず、知的に認識できていない。しかし未分化

的とは言え何か真理を直感しているという段階である。子供は五感(視覚, 聴覚, 味覚, 嗅覚, 触覚)を通して何か重要なものを予感している。偏見のない子供には将来発展していく無限の可能性, もっと言えば, 神性が宿っているのである。偶然かどうかかわからないが尼僧院長が用いる感覚的な表現(チョーサーが使用した当時流行した情緒的な表現)は, 成長段階にある子供の感性をクローズアップさせているように思える。子供当事者の目である。ロマン派の詩人, Wordsworth が本作品を現代語化したことはよく知られている(Hutchinson (rev. Ernest De Selincourt) 1989を見よ)。ロマン派が子供の成長や発展の問題に関心を持ち, 子供の発見をしていったことと軌を一にするように思える。チョーサーは子供の感性を十分に捉えていたからこそ, Wordsworthの意にかなったのではあるまいか。Brewer (1964:59)は, 本作品でチョーサーは子供を外側から見ている, 子供の視点からは見ていない, 母親の目から見ていると述べている。

... a boy of seven is more innocent than one of ten, more docile and eager to learn. With all this, we still see the child from outside and as it were, from above. We do not, as with nineteenth-century authors, attempt to enter into his view of the world. We do not feel with him; we feel with the mother, her joy in the child implied by her terror when he does not come home from school.

しかし, 感覚に訴える表現に留意してみると, この見解は再検討してみる必要があるように思える。

二つ目の観点は, 経験を未分化的に受容するのではなく, 知的に分化し, 高いところから眺望する大人の目線である。ここでは五感に訴える感覚的な表現は, 理性的に価値を見極めてないものとして, 批判の対象ともなる。Burnley (1979: 148)は, 感情重視の表現法を下記のように述べて警告している。

Pious emotionalism can at any time become arrayed against reason, so that fanaticism and individual fantasy follow, scorning scholarship, logic and authority alike. Although these are abuses of the Christian theological ethic, and the balance between reason and emotion which we saw in the previous chapter is generally maintained, yet, in the fourteenth century, excesses of pietism are exceedingly common. The love of pathos in literature is widespread, and preachers like Chaucer's Pardoner must often have relied more their skills in moving a congregation than upon rational argument.

Boyd (1987)は当該作品の批評史を試みているが, その批評の分かれ道は, 上述の二つの目線のいずれを強調するかにあるように思える。感覚的な表現は諸刃の剣で, 前者から見れば子供の感覚は肯定的に評価され, 後者から見れば, 批判(無知)の対象ともなるのである。詩人は, その

いずれにも組みせず, その決定は読者に委ねているように思える。以下では, 感覚的な表現を五感に分類して, まず子供当事者の目線から, 次いで大人の目線から考察してみよう。

(1) 子供の目線

1) 聴覚

少年は母親から聖母マリアをうたうよう教えられる。少年は学校でマリアを讃える聖歌, Alma Redemptoris (Gracious [mother] of the Redeemer)を耳にし, 感動する。

Thus hath this wydwe hir litel sone ytaught
Oure blissful Lady, Cristes mooder deere,
To worshipec ay, and he forgat it naught,
For sely child wol alday soone leere.
But ay, whan I remembre on this mateere,
Seint Nicholas stant evere in my presence,

For he so yong to Crist dide reverence.
This litel child, his litel book lernynge,
As he sat in the scole at his prymer,
He *Alma redemptoris* herde synge,
As children lerned hire antiphoner;
And as he dorste, he drough hym ner and ner,
And herkned ay the wordes and the noote,
Til he the firste vers koude al by rote.

Noght wiste he what this Latyn was to seye,
For he so yong and tendre was of age.
But on a day his felawe gan he preye
T'expounden hym this song in his langage, PriT VII 509-26

(チョーサー作品の引用及び省略名は Benson (1987) に依拠)

(このように, この寡婦は自分の小さな子供にわが聖なる淑女, キリストの愛するお母様を常に崇め敬うように教えていました, 子供もその教えを決して忘れませんでした。だって, いい子というものはいつもすぐにおぼえるものですから。しかし, いつもわたしがこのことを思い出すごとに, ニコラス聖人様がわたしの面前にお立ちになります。それというのも, ニコラス聖人様はあのように若くしてキリスト様を尊崇なさいましたのですから。この小さな子供が, 学校で祈祷書を前にして座って, 彼の小さな本を学んでいると, 「救い主のやさしき御母」の聖歌が歌われるのをききました。ちょうど, 子供たちが賛美歌の本を学んでいた時です。すると, この子供は思い切って, さらに近づいて行って, その言葉や節まわしを注意深く聞きました。しまいには, 歌詞の始めをすっかりそらで覚えてしまいました。このラテン語が何の意味か彼はちっとも知りませんでした。彼はとても幼くて, 年端もゆかない子供だったからです。だが, ある日のこと, この歌の意味を自分の言葉で説明してくれるように彼の友達に頼みました。) (本作品の日本語訳は樹井 (1995) による。)

語り手は、母親が言ったことをしっかり覚えている、「純朴な、神聖な」(sely) 子供はすぐにも学んでいく、と述べてる。偏見のない子供がすぐにも言葉に反応し、敏感に受容する様は、子供の感性を見事に見抜いている。このような少年の耳に聖母マリアの賛歌が入っていく。歌に近づき、その言葉と調子を掴もうとする態度は彼の感動の大きさを示している。ラテン語の意味は分からないが感動し、先輩からその意味を何とか聞き取ろうとする態度も、子供の真理への直感を示唆しているように思える。彼は先輩から何度もきいて、空でうたえるようになる。この音調の中に、少年はいつも聖母マリアのことを思っていたのである。

On Cristes mooder set was his entente. PrT VII 550

(キリストのお母上の上に彼の全身全霊が注がれていました。)

そして少年は、ユダヤ人街を通っての学校の行き帰りに心地よくいつもうたったのである。

As I have seyde, thurghout the Juerie
This litel child, as he cam to and fro,
Ful murily than wolde he singe and crie
O Alma redemptoris everemo. PrT VII 551-4

(さて、わたしが申し上げましたように、この少年は、ユダヤ人街を往き来しているときに、非常に楽しそうに「救い主のやさしき御母」をいつも声をはりあげて歌ったものでした。)

少年が聴覚、つまり聖母マリアの賛歌を通して神性を感覚し、直感するプロセスが描かれている。

2) 視覚

少年は、原典では単純に puer (少年) と呼ばれたところが、'litel sone', 'litel child' (ちっちゃい、かわいい、愛らしい、純心、何も知らない子供) と表されている。少年の小ささ(形状)が強調されている。小さな器であるものの霊的に偏りがなく、その中身には神性が宿っている(6(1)を参照)。litel は子供の形容によく使われ、Middle English Dictionary 2.(b) が言うように、「同情や感情(愛情)」を誘発する含意がある。

MED s.v. litel 2.(b) of children and their physical parts, and young animals: small, not fully grown; young; with connotations of sympathy or affection: little, dear little; (c) in biblical use: young (as implying innocence or ignorance); childlike, innocent, ignorant; - children, ignorant or unlearned people
(b) (c1390) Chaucer CT. ML. B.836, 838, (c1390) Chaucer CT Pri.B.1693: Among thise children was a wydwees sone, A litel clergeoun, seuen yeer of age. Ibid. 1872: And in a tombe .. Enclosen they this litel body swete. (c1395) Chaucer CT. Cl. E. 567: Haue here agayn youre litel, youge mayde.

「尼僧院長の話」から類例を挙げれば次の通りである。

a litel scole VII 495, a litel clergeon (schoolboy) VII 503, This litel child VII 552, I kan but small grammeere, VII 536, my prymer VII 541, this innocent VII 538, 566, 635, hire litel child VII 587, 596, This yonge child VII 644, O deere child VII 645, My litel child VII 667, hire litel body swete VII 682

因みに sely (至福の状態にいる、純潔、純朴、無防備な子供) も同類の文脈に使われており注意を要する。この語は殉教者伝に常套的な形容詞で、ヒロインやヒーローの純潔さと犠牲者としての側面を強調する、聴衆の哀感を誘う表現である。

er ha heuen up / hare honden to heouene; / & swa somet readliche, / urh seli martirdom, / ferden, wi mure, / icrunet, to Criste, / o e reottue dei / of Nouembres mone *Life of Saint Katherine*, 1407-14 (There they lifted up their hands of heaven; and so together readily, through blessed martyrdom, went, with joy, crowned to Christ, on the thirteenth day of the month of November.)

ユダヤ人は少年ののどを搔ききって、肥溜め(PrT VII 571 pit) にすてる。暗いイメージには悪がつきまとう。これに対し少年は光り輝く大理石の墓に埋葬される。

And in a tombe of marbul stones cleere
Enclosen they his litel body swete. PrT VII 681-2.
(そして輝くばかりの大理石の墓の中に、この少年の美しい小さい体を埋めました。
*榊井訳は「うつくしい」だが「芳しい」がよいのではないか。6(1) 4) の嗅覚を参照)

明暗の対照は善悪の対照を暗示している。

3) 味覚

少年の心に聖母マリアの甘さ・心地よさ・優しさが彼の心を貫いていく。この甘さは、味覚だけでなく、芳香として、6(1) 4) で述べる嗅覚にも深く係わる。物理的な意味から比喩的な意味(優しさ、芳香が暗示する聖性)への意味の広がりがある。swete/swetnesse は、Masui (1988: 103) が指摘するように、物語の重要な転換点で用いられている。

●少年の歌がユダヤ人の反感をかき、彼の喉が切られる直前で—聖母マリアに言及

The swetnesse his herte perced so (筆者の強調)
Of Cristes mooder that, to hire to preye,
He kan nat stynte of syngyng by the weye. PrT VII 555-7

(キリストのお母様の優しさが彼の心に突き刺すように深くふれたので、彼女にお祈りをするために、少年は道すがら歌うのをやめることができないのです。)

●少年の喉が切られた後で—聖母マリアに言及

“This welle of mercy, Cristes mooder sweete,
I loved alwey, as after my konnyng; PrT VII 656-7
(この慈悲の源, キリスト様の美わしの御母様をわたしは
能う限りいつも愛しておりました。)

●少年の死後—少年自体に言及 (少年と聖母マリアの同
化, 殉教の完成)

And in a tombe of marbul stones cleere
Enclosen they his litel body sweete.
Ther he is now, God leve us for to meete! PrT VII 681-3

(そして輝くばかりの大理石の中にこの少年の美しい小さい
体を埋めました。神様, 願わくばこの少年のいる場所でわた
したちが相見ることのできますように!)

原典の Venson 写本 (Bodleian MS 3938; ca 1380) (C 5) で
も少年にまた聖母マリアに swete が用いられている。(Bryan
and Dempster 1841: 470-4 を参照。)

<子供の声> <子供の歌の音色>
e Childes vois was swete and cler,
Men lusted his song wi riht good cher;
Wi his song at was ful swete 15-7

<子供の歌声>
Anon at lile out was taken,
e childes song bi-gon to slaken,
at swete song was herd no more; 125-7

<聖母マリア>
e child hedde i-seruet vr swete ladi, 子供による聖母マ
リアへの献身
at worschipe de him so on ere her
And brouhte his soule to blisse al cler. 144-6

Now, Marie, for i Muchele miht
Help vs to heuene at is so briht! 151-2

更に, swete は 14 世紀の宗教的抒情詩において, キリス
トやマリアの形容にしばしば用いられ, 情緒的な効果をあ
げている。池上 (2001: 335) は「キリストの言葉を芳香に
喩えるだけではなく, キリスト自身が芳香につつまれてい
る, との考えも中世後期には広く普及した」と述べている。

<イエス・キリスト>
Swete ihesu cryst, goddis sone of lyue,
in passion, in croys, in croys, in ded, in wondes five
Beelde us houre sinful soules in in iugement, The Hours
of the Cross, 1-3

<聖母マリア>
Sertes, swete, on ou is al
Min heplyng at my ending-day;
at I be not e fendes ral,
Marie, to or sone e pray.
Hou schal I do, my swete may,
But if I loue ou souereynly? A Song of Love to the Blessed
Virgin 17-22

4) 嗅覚

聖母マリアや殉教した少年が芳香で特徴付けられるとす
ると, ユダヤ人ないし悪なるものは悪臭で特徴付けられて
いる。ユダヤ人は, 聴衆の否定的な感覚をあおる言い方に
なっている。ユダヤ人の心の中に蛇なる悪魔が雀蜂の巣を
作っているというメタファー, 「呪われた」ユダヤ人という
嫌悪感をつのる形容辞, そして少年の喉を搔ききり, 肥溜
め (pit) に捨てるという具象的な描写がそうである。肥溜め
は 6(1) 2) では視覚 (暗さ) に関係して取り上げたが, 嗅
覚 (臭さ) にも関係している。

Oure firste foo, the serpent Sathanas,
That hath in Jues herte his waspes nest,
Up swal, and seide, “O Herbrayk peple, allas!
Is this to yow a thyng that is honest,
That swich a boy shal walken as hym lest
In youre despit, and synge of swich sentence,
Which is agayn youre lawes reverence?”

Fro thennes forth the Jues han conspired
This innocent out of this world to chace.
An homycide therto han they hyred,
That in an aleye hadde a privee place;
And as the child gan forby for to pace,
This cursed Jew hym hente, and heeld hym faste,
And kitte his throte, and in a pit hym caste.

I seye that in a wardrobe they hym threwe
Where as thise Jewes purgen hire entraille. PrT VII 558-
73

(ユダヤ人の心の中に自分の雀蜂の巣を持ちえる, われらの
人類の初めての敵, かの悪魔の蛇がふくれあがった鎌首をも
たげ言いました。「おお, ヘブライの者たちよ! 見よ, これが
お前たちにとって名誉となることか。このような少年が, お
前たちを軽蔑し, 思いのままに歩きまわって, お前たちの掟
に反する歌をうたったりするとは」このときから, このユダ
ヤ人たちは, 汚れなきこの少年をこの地上から追い払おうと
謀議をこらしました。彼らは, 袋小路に秘密の隠れ家をもつ
ていた殺し屋をそのために雇いました。そして少年が近くを
通り過ぎた時, この呪うべきユダヤ人は少年を捕らえ, しつ
かりと抑え, 喉をかき切って穴の中に投げすてたのです。
わたしは申し上げます。彼らは自分たちが排泄物をおとす便
所の中にこの少年を投げ込んだのです。)

池上 (2001: 338-9) は「悪臭のレッテル」として次のよう
に述べている。

まず, 悪魔や魔女の悪臭がある。。。それからもう一つ典
型的なのは, ユダヤ人を差別する悪臭である。十二世紀頃よ
り儀礼殺人——ユダヤ人が儀式の中でキリスト教徒の子供を
殺していると言われた——や聖体冒瀆の嫌疑に加えて, ユダヤ
人は聖母マリアの図像の上に排便しているという噂が広まっ
た。ユダヤ人に「臭い」というレッテルを貼ることで, その
差別意識を, 感情を煽る決定的なものにしたのである。

善悪のクリアカットな分節は子供の成長の初歩段階を示す
ように思える。

5) 触覚

下記の用例の前後関係を示しておこう。母は家に帰らない息子を心配し、あちらこちら探す。遂にユダヤ人の居住区、肥溜めの近くに來、息子を求めて叫ぶ。彼は喉を切られた状態で Alma Redemptoris をうたう。キリスト教徒の訴えで、長官は即座に対応し、ユダヤ人の殺人犯を捕える。法の裁きにそって、彼を馬で引き回した後、絞首刑にする。修道院長は、聖歌をうたう少年に、喉が切られているのに、何故歌えるのかときく。少年は次のように答える。

“This welle of mercy, Cristes mooder sweete,
I loved alwey, as after my konnyng;
And whan that I my lyf sholde forlete,
To me she cam, and bad me for to synge
This anthem verrailly in my deyyng,
As ye han herd, and whan that I hadde songe,
Me thoughte she leyde a greyn upon my tonge.

“Wherfore I synge, and synge moot certeyn,
In honour of that blisful Mayden free
Til fro my tonge of taken is the greyn;
And after that thus seyde she to me:
'My litel child, now wol I fecche thee,
Whan that the greyn is fro thy tonge ytake.
Be nat agast; I wol thee nat forsake.'” PrT VII 656-69

(この慈悲の泉、キリスト様の美わしのお母上を、わたしは能う限りいつも愛しておりました。わたしが命を失おうとする時に、わたしのもとにお母上がおいでになって、この賛美歌をまさにわたしの死に際に歌うようにわたしにいつつけられました。あなたが聞きになりましたように。そしてわたしが歌うと、彼女はわたしの舌の上に種の一粒を置かれたように思われました。それゆえにわたしは歌います。必ず歌わなければなりません。かの聖なる気高い処女を崇めるために、わたしの舌からその粒がとり払われるまで。そのあとで彼女はわたしにこのように言われました。「わたしの小さな子よ、その粒がお前の舌から取り払われるときに、わたしはお前を受け取りに参ります。恐れることはありません。わたしはお前を見捨てることはありません。)

少年が喉を切られるという肉体の致命傷をおつてもうたえるということは、キリストが十字架にかけられ肉体の致命傷をおつても復活するということを彷彿とさせる。また少年が舌の上を感じるマリアが置いた一粒の種 (greyn PrT VII 662, 665, 671) は、従来多くの解釈 (「喉の飲料剤」, 「神と子羊に献げられた初の収穫」, 「多くの grain であり、あまねく世界に散らされたもの」, 「天の通路」など) を許してきている (齋藤 2000: 213-22)。この一粒の種の中に今後子供が成長していく全ての能力が宿っていることを示唆していないか。つまり神性である。この種と引き換えに聖母マリアは永遠の生命を彼に与えたのである。

修道院長がこの穀物をとると、少年は死ぬ。この殉教者を母が見守る中大理石の墓に埋葬する。

And in a tombe of marbul stones cleere
Enclosen they his litel body sweete.
Ther he is now, God leve us for to meete! PrT VII
681-3

ここには視覚 (大理石の輝かしい色、ちっちゃな体)、触覚 (ちっちゃな体が宿る墓の中)、味覚 (甘い、心地よい)、嗅覚 (少年の香しい体——聖母マリアとの一体化) が重なり合っている。

(2) 大人の目線

1) 物語を閉じる、リンカーンでユダヤ人に殺されたヒューへの祈り

O yonge Hugh of Lyncoln, slayn also
With cursed Jewes, as it is notable,
For it is but a litel while ago,
Preye eek for us, we synful folk unstable,
That of his mercy God so merciabile
On us his grete mercy multiplie,
For reverence of his mooder Marie. Amen PrT VII
684-90

(おお、リンカーンの若きヒューよ、おまえは呪われたユダヤ人たちに、この少年と同じように虐殺されたのです! その話は今も悪名が高い。それはついしばらく前のことです。どうかわたしたち罪深い心弱き者たちのために祈ってください。恵み深い神様がその御恵みを通してわたしたちの上に偉大なる慈悲をいや増されんことを、御母マリア様を崇めまつるために。アーメン。)

リンカーンのヒューは、尼僧院長ではユダヤ人に儀式的に殺されて殉教した少年という前提に立っている。もし Chaucer がこの俗信 (バラッドでもうたわれていた; Quiller-Couch: 353-55) を信ずるのではなく、この事件は根も葉もないことと知っていたとすると (ユダヤ人ではなく、この噂を流したものがこそ責任がある)、この引用は感傷とアイロニーが同居する極めて ambivalent な表現になる。

2) 「尼僧院長の話」と語り手の視点

マリア賛歌の記述に対して尼僧院長の視点, 'quod she' が挿入されている (『カンタベリー物語』総序の尼僧院長の性格描写については、Appendix C を参照)。

O Lord, oure Lord, thy name how merveillous
Is in this large world ysprad—quod she—
For nocht oonly thy laude precious
Parfourned is by men of dignitee,
But by the mouth of children thy bountee
Parfourned is, for on the brest soukyng
Somtyme shewen they thyn heriynge.

(Prologue of the Prioress's Tale VII 453- 9)

(「おお、主、われらの主よ、汝の驚くべき名は、なんとこの広い世界のすみずみにまで、行き渡っていることでしょう。」と彼女は言いました。「それというのも単に、汝の高貴な賞賛が著名な人たちによってとなえられているだけでなく、幼な子たちの口々からも、汝の恵み深さが賞め賛えられているからです。乳を吸いながらも、幼な子たちは時に汝の賞賛を表しているのです。)

O martir, sowded to virginitee,
Now maystow syngen, folwyng evere in oon

The white Lamb celestial—quod she—
Of which the grete evaungelist, Seint John,
In Pathmos wroot, which seith that they that goon
Biforn this Lamb and synge a song al newe,
That nevere, fleshly, wommen they ne knewe. PrT VII
579-85

(処女マリアと一つに結ばれた殉教者よ、さあ、絶えず天の子羊のあとに従い、歌をうたうがよい——と彼女は言いました——かの偉大な福音書の作者聖ヨハネが、この子羊のことをパトモスにおいて書き記しました。それには、この子羊の前を歩み、歌を清らかにうたう者は、一度も女の肉体に触れたことはないと言っています。)

Benson (1987: 915-6)によれば、‘quod she’は尼僧院長の見方の限界点を、ないし詩人が物語の道徳的な汚点から一歩距離を置こうとしていることを示している。

This suggests adaptation of the tale to its context. The phrase echoes ProPrT VII.454 and emphasizes the speaker's presence. It has been seen as a means of indicating the Prioress's limitations, questioning her tale, making clear its expression of innocent belief, or the poet's desire to dissociate himself from its moral taint.

3) 『カンタベリー物語』の Fragment VII——ジャンルの相対化

物語群 VII は様々なジャンルの物語の集約で、それぞれが相対的に例示されている。

「尼僧院長の話」の直前は金とセックスの話のフェアリーオーであり、直後の話は中世で最もポピュラーなロマンス

Appendix A 『カンタベリー物語』における死の扱い (物語群 (Fragment) I ~X)

Fragment I

The Knight's Tale 騎士道ロマンスにおいて二人の騎士, Palamon と Arcite が恋人 Emelye を争って馬上槍し合いをする。Arcite は死に, Palamon と Emelye は結婚する。

The Miller's Tale 庶民版ロマンスで下宿屋の主人, John の目を盗んで学僧 Nicholas と主人の女房, Alisoun が結ばれる。John は学僧にノアの洪水が起こると脅され, 樽を天井からつるし, 避難する。居眠りをしている間に間男される。

The Reeve's Tale ケンブリッジ大学の学僧, Alan と John は粉屋に平生粉をくすめられている。彼らはくすめられないように粉屋のやり方を観察するが, 彼らの馬を逃がされ, まんまとくすめられることになる。馬を探しているうちに夜になり, 粉屋にお金を払うからということで, 彼の家に泊めてもらうことになる。彼は粉屋の娘と女房をまんまとくすね取り, 彼に報復することで話は終わる。

Fragment II

The Man of Law's Tale ローマ皇帝の娘, Constance は,

——愛と冒険——のパロディである。ジャンルの問題はそれを表す特有の表現, つまりレジスターに依拠して探求されている。物語群全体を相互照射してみると, 「尼僧院長の話」における感覚に訴える表現は, 「殉教者伝」のジャンル特徴としてそれ自体が主題化 (パロディ化) して捉えられる可能性がある。同様にここでは善悪の単純な二分法, 偏見ないし狂信的とも言える態度が浮かび上がってくる。

7 結び

『カンタベリー物語』の死は, 病気・ケガという物理的・客観的なものではなく, 精神状態の様々な在りようでもたらされている。「尼僧院長の話」では, 少年殉教をテーマにし, 純心な子供が, 聖母マリアを讃える歌に感動し, そしてそれ故にユダヤ人の反感をかい殺されることが描かれている。本作品での感覚的な表現は, 子供の目線と高い立場からの大人の目線を許している。子供の目線は, 五感に類別して考察した。子供の未分化的とは言え聖母マリアの歌に感動し, その価値を直感する姿は, 子供に宿る神性のようなものを髣髴とさせていた。他方, 高い立場から, つまり物語群 VII がジャンルを主題化している点を考慮すると, 感傷主義や狂信的とも言える態度が浮かび上がってきた。尼僧院長の感覚に訴える手法は, 一面をハイライトするものの, とすれば他面を見落とすことになりかねない。読者は視点の動きに応じていずれかの立場で読み取ったと結論付けられる。

回教徒のシリアのサルタンと結婚する。彼の母により夫が殺害される。彼女は一人海に流されるが奇跡的に助かり, ノサンブランドの城代, アラ王のもとに身を寄せ, 再度結婚する。子供をもうけるが, 彼の母の嫉妬で, 再度海に子供と共に流される。度重なる試練の中で死と背中合わせになるが, 神に対する信仰心の厚さから, 乗り越えてゆく。最終的には別れを強いられていた夫と再会し, ハッピーエンドに終わる。

Fragment III

The Wife of Bath's Tale 女性を強姦したアーサー王宮廷の騎士は裁判にかけられ, 1年以内に女性が何を最も望んでいるかを探せないと, 死刑になることが決められる。老婆から「男性を支配することである」という答えをきく。もし正しければ後で彼女と結婚するという条件で。この答えは正しいもので, 彼の命は助けられる。しかし正答なら結婚するよう約束されていたわけで, 騎士は再度悩むことになる。人間を見かけで判断してはいけないという老婆の説教に説得され, 結婚を決意したところで, 老婆にかかっていた魔法がとけ彼女は美女に変身する。かくしてハッピーエンドで終わる。

The Friar's Tale 強欲の召喚吏が悪魔と共に餌食を定め、老婆の家にいき、罪をでっちあげ金銭を巻き上げようとする。老婆は怒り、召喚吏が自分の非を認めないと、召喚吏と鍋釜全て悪魔がもっていくとよい、という。召喚吏は改めることなく、結果、悪魔により彼は地獄落ちを強いられることになる。

The Summoner's Tale 欲得の托鉢層が、病気で伏せる門徒に金を寄進させよう(巻き上げよう)とするが、彼から屁を金代わりにもらい受け、それを僧院に帰り平等にわけるとはめになる。

Fragment IV

The Clerk's Tale Griselde は夫の荒唐無稽の試しを繰り返し受け、つまり我が子の死をつきつけられても夫の命に従い、離婚をつきつけられても、また新妻を迎える時の世話係りを命ぜられても従順に従う。最終的には夫は妻の忍耐と従順さに折れ、全ての事実、つまり妻の従順さを試すために嘘をついていたことを明らかにする。

The Merchant's Tale ロンバルディアの60歳の老騎士はこれまで女性への快楽にふけてきた、突如結婚を思いつき、若い妻を娶る。彼の精神的な無知は肉体に及び、目が見えなくなる。彼の打算的な結婚は彼の妻による打算的な仕打ちを導く。若妻と彼の近習 Damyan との浮気を、皮肉にもこの浮気を介して、生命の誕生を促すことになる。

Fragment V

The Squire's Tale モンゴルの王、ジンギスカーンの基が催す彼の誕生を祝う祭りに、シンチュウの馬に乗った不思議な騎士がやってくる。王の娘 Canace 姫は彼から魔法の道具をプレゼントされ、不思議な冒険をする。鳥の話を理解できるという魔法の指輪を通して、姫は失恋したはやぶさとコミュニケーションし、同情し、彼女を介抱する。彼女の優しさがハイライトされる。未完に終わる。

The Franklin's Tale ブリタニーの騎士アルペラグスは妻のドリゲンから離れ、英国に騎士の修行の旅に出る。ドリゲンは夫の留守のとき、近習アウレリウスに求愛され、日頃恐れていた海の黒い岩がなくなったら恋をかなえようと言う。近習は大金を支払い魔術師に頼んで、岩を消してもらおう。帰宅した騎士に妻は事件を伝える。騎士は妻に真実を果たすように命じる。近習は彼女の夫の真実に同情し、彼女を許す。近習は魔術師に真実を伝える。彼は騎士、近習の真実を知って、彼も近習を許す。お互い、葛藤の中、自分にプラスになるのではなく、相手にとってよりプラスになる、より高度な真実を選んで、物語は展開する。

Fragment VI

The Physician's Tale リビアの騎士 Virginius の娘の Virginia は、悪裁判官に見初められる。悪裁判官は、彼女の娘

はクローディアスという男の召使であって、Virginius に彼女が若いときさらわれたのだと、でっちあげる。そして彼に娘を差し出すよう命じる。父親は娘に事の真相を伝え、恥じか死をとるかいずれかであると伝える。父親は彼女の純潔さを守るために、また愛の深さゆえに葛藤しながら彼女を殺す。

The Pardoner's Tale フランダースの3人のごろつきは、兄弟のように誓いを立て、多くの者を殺してきた憎らしき「死」を探し出し、報復しようとする。途中老人に会い、彼から「死」はここから見える櫛の木の下で見たとき。木の下に行ってみると、大枚の金貨を見つける。彼らはすっかり「死」のことは忘れてしまう。彼らはお金を独り占めにするため、二人は共謀して一人を殺し、その一人の手による毒入り葡萄酒を飲んで、二人は生き絶える。お金が「死」であったのである。

Fragment VII

The Shipman's Tale パリの北、セイントデニスの商人は金持ちで人が見るに賢人であった。商人は仕事に熱心で抜け目なく成功しているが、彼の足元にある最も大事な財産、妻を修道層に寝取られてしまう(大事なものを失う)。

The Prioress's Tale マリアの賛歌に感動し、うたう少年は、ユダヤ人の反感を買い、殺される。少年は殺されてもしばらく歌をうたいつづけ、司教が舌にある grain を除くと歌をやめ、天国に迎えられる。

The Tale of Sir Thopas (by Chaucer) トパス卿のロマンスと冒険話。騎士でありながら闘うのが怖く、様相も、持ち物(馬の種類)、態度(馬の乗り方、闘い方)も女性のようにまた子供のように、矮小化されている。

The Tale of Melibee (by Chaucer) 欲楽を耽った Melibee は、娘 Sophie が暴漢に襲われ大怪我をしてしまう。Melibee は復讐しようとするが、妻 Prudence に数々の教訓でいさめられ、理性を取り戻し何とか思いとどまる。

The Monk's Tale 悲劇の話。高い身分のものが突如最も低い状況に落とされる。運命の車輪の回転で、幸せの絶頂から不幸のどん底、死に転落する。サムソン、ヘラクレス、ネロ、シーザー等。(悲劇的な死を簡潔にまとめたアンソロジー)

The Nun's Priest's Tale にわとりのつがい貧乏人の家の狭い庭に住んでいる。Chauncleer は声がきれいとい狐に言われ、そのうぬぼれ故にだまされ食べられそうになる。しかし、自分をくわえている狐に対し、Chauncleer は、追ってくる者に、「帰れ、森のはずれまできている、ここでにわとりを食べるんだと言ってやれ」、と言う。狐が「そ

うしよう」と言った好きに何とか逃げることができる。お互いプライドをくすぐられたちよとした油断がもとで痛い目にあう。

* 「尼僧院長の話」は前後の作品の世俗性やパロディ性を批判し、本来あるべき価値を志向するよう促すのか、それとも前後の作品により「尼僧院長の話」自体が俗的なまたパロディ的な位置に引き下げられるのか。

Fragment VIII

The Second Nun's Tale ローマ人を先祖にする Cecilie は結婚するが、夫が自分の肉体に触れることがきでないことを告げる。もしそうしたら天子が夫を殺すと言う。夫は天子に会いたいと言い、会うことによって、キリスト教に改宗する。夫の弟もそうする。このことを知って、ローマの法の執政官は彼らを捕え、長官 (prefect) Almache のところに連れていく。彼は異教の神ジュピターへの改宗を迫るが、彼らは拒否し、殺されてしまう。

The Canon's Yeoman's Tale 錬金術師の徒弟は、錬金術を師から習得しようとするが、彼からだまされ、やればやるだけ心が腐ってゆく。心がくさり無一文になって終わる。

Fragment IX

The Manciple's Tale 妻の裏切りを飼っていたペットのカラスから告げられ、かっとなって妻を得意な弓で射殺してしまう。後悔するが、後の祭りである。妻の殺人を巡って様々な知恵 (人間の本性、くちをかたく閉じよ、等) がハイライトされる。

Fragment X

The Parson's Tale 人間が天国へ入る前にどのように振舞ったらよいのか、告解と7大罪及びその治療方法の説教が行われる。人間がいかにか罪を浄化し天国へ迎えられるが示される。死をいかに受け入れるか、一種の terminal care の話である。

Appendix B : Alma Redemptoris

*待降節から聖母お潔めの祝日 (2月2日) まで詠われる典礼交誦の一つ。「救い主の聖なるおん母、天の通路よ。あなたはかわることのない門、海の星。助けたまえ倒れても、まだ起きあがろうとする民を云々」 (斎藤 (2000: 203-4))

原典で最もよく用いられているのは、Alma Redemptoris Mater ではなく、Gauda Maria であり、そこではユダヤ人に敵意をいただかせる内容が含まれている。

Boyd (1987: 15)

The mainspring of the clergeon tale as a miracle of the Virgin is not the singer's innocence but his Marian hymn and its effect on the Jews. In Chaucer's version the clergeon's hymn is "Alma Redemptoris Mater," one of the major antiphons in the church's liturgy, an antiphon being a short piece of chant before or after a Psalm or other sacred reading, amplifying its theme and intended to be sung by answering choirs. Since in later times the "Alma" was the Marian antiphon used in the liturgy between the first vespers of the Saturday before the first Sunday of Advent and the second vespers of the Feast of the Purification (February 8), Hamilton (1939) sees Chaucer's selection of the "Alma" for the clergeon's hymn as evidence supporting the possibility that some Childermas (i.e. Holy Innocents' Day) celebration had inspired Chaucer to write PrSeq (Prioress's Sequence).

The Holy Innocents' Day: 罪なき嬰兒 (みどりこ) 殉教の日、無辜 (むこ) 聖嬰兒 (せいえいじ) の日 (Herod 王の命令で Bethlehem 中の幼児が殺された記念日で 12月28日)

cf. Matthew 2. 16.

Boyd (1987: 16) Alma redemptoris mater

Alma redemptoris mater, quae pervia caeli Porta manes, Et stella maris, sucure cadenti surgere qui curat populo: Tu quae genuisti Natura mirante, tuum sanctum genitorem: Virgo prius ac posterius, Gabrielis ab ore sumens illud Ave, peccatorum miserere.

Appendix C: 「尼僧院長の話」——彼女の視点の明記 'quod she'

詩人ではなく、尼僧院長の見方の問題か。つまり語り手と作者の間に距離があるのか。総序 (General Prologue) で尼僧院長の紹介では彼女の異常なまでの心の柔らかさ、感傷性が強調されている。

But for to speken of hire conscience,
She was so charitable and so pitous
She wolde wepe, if that she saugh a mous
Kaught in a trappe, if it were deed or bledde. General
Prologue I (A) 142-5

And al was conscience and tendre herte. Ibid., 150

参考文献

- Benson, Larry D. ed. 1987. *The Riverside Chaucer: Third Edition Based on The Works of Geoffrey Chaucer Edited by F. N. Robinson*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Besserman, Lawrence, 2001. "Idelology, Antisemitism, and Chaucer's *Prioress's Tale*." *The Chaucer Review*, Vol. 36, No.1, 48-72.
- Boyd, Beverly. ed. 1987. *The Variorum Edition of the Works of Geoffrey Chaucer. Volume II The Canterbury Tales Part Twenty: The Prioress's Tale*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Brewer, D. S. 1964. "Children in Chaucer". *A Review of English Literature*, Vol. 5, Number 3, 52-60.
- Brown, Carleton. ed. 1952. *Religious Lyrics of the XIVth Century*. [2nd edn.] Oxford: At the Clarendon Press.
- Bryan, W. F. and Germaine Dempster. 1941. *Sources and Analogues of Chaucer's Canterbury Tales*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Burnley, D. 1979. *Chaucer's Language and the Philosophers' Tradition*. Chaucer Studies ii. Cambridge: D.S.Brewer
- Dobson, R. B. 1974. "The Jews of Medieval York and the Massacre of March 1190". *Borthwick Papers* 45, 1-50.
- Einekel, Eugen. ed. 1884. *The Life of Saint Katherine*. EETS OS, 80. [Kraus Reprint Co. Millwood, N.Y. 1978]
- Heffernan, Carol F. 2004. "Praying before the Image of Mary: Chaucer's *Prioress's Tale*, VII 502-12". *The Chaucer Review*, Vol. 39, No. 1, 103-16.
- Hutchinson, Thomas ed. (rev. Ernest De Selincourt). 1989. *Wordsworth—Poetical Works*. Oxford/NewYork: Oxford University Press.
- 池上俊一. 2001. 『身体の中世』東京: ちくま学芸文庫.
- Kurath, H., S. M. Kuhn, and R. E. Lewis. eds. 1952-2001. *Middle English Dictionary*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Masui, Michio. 1988. *Studies in Chaucer's Language of Feeling*. Tokyo: Kinseido.
- 榊井迪夫訳. 1995. 『カンタベリー物語』(中) 東京: 岩波書店.
- Menache, Sophia. 1987. "The king, the Church and the Jews: some considerations on the expulsions from England and France." *Journal of Medieval History* 13, 223-36.
- 中尾佳行. 2004. 『Chaucerの曖昧性の構造』東京: 松柏社.
- Narin van Court, Elisa. 1995. "The Siege of Jerusalem and Augustinian Historians: Writing about Jews in Fourteenth-Century England." *The Chaucer Review*, Vol 29, No. 3, 227-48.
- Pearsall, Derek. 1985. *The Canterbury Tales*. London: George Allen & Unwin.
- Quiller-Couch, Arthur. 1910. *The Oxford Book of Ballads*. Oxford: At the Clarendon Press.
- 齋藤勇. 2000. 『チヨーサー: 曖昧・悪戯・敬虔』東京: 南雲堂.
- Simpson, J. A. and E. S. C. Weiner. eds. 1989. *The Oxford English Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.

チヨースアーの『公爵夫人の書』における死と生

— “herte” (=heart) を通して —

地村 彰之

はじめに

1348年に黒死病が大流行した。ヨーロッパ大陸からイングランド南部に伝播したという。さらに、1361年から1362年、1369年、1374年から1375年にかけて、黒死病が爆発的に流行し、約30年間にイングランド総人口の3分の1から2分の1にあたる人々がこの世から亡くなり、約200万人に至るまで人口が激減したといわれる。ランカスター公爵夫人ブランチ(1341?–1368)はその犠牲になり、夫人を偲んでその夫であるジョン・オブ・ゴント(1340–1399)のために作ったエレジーが、『公爵夫人の書』である。つまり、本書のテーマはゴントの最初の夫人であったブランチの死である。二人の間には5人の子が生まれ、第4子ヘンリー(1366–1413)が後のヘンリー4世である。ゴントは、その後カスティーリア、レオン王国のコンスタンサ(1354–1394)と1371年に再婚し、その没後さらにチヨースアーの妻フィリップの妹でキャサリン・スウィンフォード(1350–1405)と1396年に正式に結婚している。スウィンフォードは、ブランチの産んだ5人の子供の養育係であったといわれる。このように、ゴントは3人の女性と結ばれたが、黒死病で亡くしたブランチのことが生涯忘れられない存在であったようである。

この詩においては、主人公がブランチの死という精神的打撃からどのように救済されるか、つまり最愛の人を亡くした悲しい心が如何なる方法で救われていくかが、いろいろな挿話を通して描かれていく。この作品の構成はばらばらで有機的でないと批評されることがあるが、子細に検討してみると、一見まとまりがないように思える構造が、何か統一の取れたものに見えてくる。この統一を支えてくれるものが、“herte”(=heart)とその関連語が作り出す語彙のネットワークである。“herte”によって、作品中の各エピソードが関連付けられ有機的なものになる。すでに、H・ケケリッツ(1954)やP・F・ボーム(1956)が指摘しているように、“herte-huntyng”(「鹿狩り」)という語は、単にことば遊びの域を超えて、その時点までのそれぞれのエピソードを関連付け、作品の結びの役目を果たしている。本論では、この作品の中で鍵となり、作品全体を結び付けている“herte”の意味について、もう一度詳しく調べたい。

『公爵夫人の書』では、“herte”は大きく分けて次の三つの意味で使われている。それは、鹿、心または心臓、美しい白夫人(ホワイト)のような恋人または愛人である。このような“herte”が作品の中でどのように有機的に作用

しているかを探りながら、黒衣の騎士がその最愛の人の死という悲しみから立ち直り、新たな生を得る過程を眺めることが、本稿の目的である。本論の構成は(1)不眠症の詩人、(2)ケユスク王とアルキユオネー妃、(3)鹿狩りのシーン、(4)黒衣の騎士の苦しい心臓、(5)黒衣の騎士の心の告白、(6)美しい白夫人(ホワイト)の描写である。

1 不眠症の詩人

不眠に苦しむ詩人は、情念から離れて頭の中だけでの精神活動にとらわれているのであろうか。心の冷静さをなかなか得ることが出来ない。ここでは“herte”の代わりに、その類義語の“ymagynacioun”(「願い」)、“mynde”(「心」)、“fantasies”(「想い」)、“hede”(「念頭」)が使用されている。

For sorwful ymagynacioun
Ys always hooly in my mynde.
And wel ye woot, agaynes kynde
Hyt were to lyven in thys wyse,
For nature wolde nat suffyse
To noon erthly creature
Nat longe tyme to endure
Withoute slep and be in sorwe.
And I ne may, ne nyght ne morwe,
Slepe; and thus melancolye
And drede I have for to dye.
Defaute of slep and hevynesse
Hath sleyn my spirit of quyknesse
That I have lost al lustyhede.
Suche fantasies ben in myn hede
So I not what is best to doo.
But men myght axe me why soo
I may not slepe and what me is.
But natheles, who aske this
Leseth his asking trewely.
Myselven can not telle why
The sothe; but trewely, as I gesse,
I holde hit be a sicknesse
That I have suffred this eight yeer;
And yet my boote is never the ner,
For there is phisicien but oon
That may me hele; but that is don.
Passe we over untill eft;
That wil not be mot nede be left;

Our first mater is good to kepe.
 So whan I saw I might not slepe
 Til now late this other night,
 Upon my bed I sat upright
 And bad oon reche me a book,
 A romaunce, and he it me tok
 To rede and drive the night away;
 For me thoughte it better play
 Then playe either at ches or tables.
 And in this bok were written fables
 That clerkes had in olde tyme,
 And other poetes, put in rime
 To rede and for to be in minde,
 While men loved the lawe of kinde. (14-56)

(いつも切ない幻が心のなかに / すっかり居すわっているからです。 / このような生きかたが / 自然にさからっていることくらい / 皆様はよく承知しておいでです。 / そもそも自然は地上に生きているものを / いつまでも眠らせないで悲しませておこうとは / けっして望んでいないのですから。 / それなのに私は夜といわず朝といわず / どうしても眠れません。 / このようにして憂鬱と / 死の恐怖におそわれているのです。 / 不眠と塞ぎにとりつかれ / 生きる気力もそがれてしまい / 歓喜をすっかり失いました。 / このような妄想が頭から去らないばかりに / 私はなすすべを知りません。 / しかし、なぜそんなに眠れないのだ / どうしたのだ、とお尋ねのむきもありましょう。 / ところが、どんなに尋ねられても / 尋ねがいはいけません。 / 本人でさえなぜなのか / その真相はつかめません。でも、きっと / この八年間も苦しみながら / 治す手だてがまだ見つからない / 病のせいだと思います。 / 私のこんな病をいやせる医師はただ一人いるにはいます。 / しかし、今となつては昔のことです。 / 別の機会にゆずりましょう。 / かなわぬことは放っておくにかぎりです。 / 話が横にそれないことこそ肝心です。 / ところで、つい先日の夜もそれまでどおり / 寝つかれそうもありませんので / 私はベッドの上に座っていました。 / 使いの物に本を一冊とりてやらせて / 彼が持ってきたロマンスを読み / その夜をすごすことにしました。 / 私は双六やチェスよりも読書のほうが / まともな娯楽だと思えたからです。 / その本に書いてあった物語は / 人びとが自然の法を愛すかぎり / 読みつかれ、記憶にとどめておかれるように / 昔の学者や詩人たちが韻をととのえ / 詩にうたったものでした。) (原田東雄訳、以下『公爵夫人の書』の引用文はすべて原田訳による。)

“hede” (「念頭」) に端的にみられるように、この引用文中に使用される内面的苦痛と係わる語は、“herte” (「心」) のような情緒的な精神とは対照的に、知的に理詰めに関心の中だけで解決しようとするような意味内容を伝える。このような詩人の苦しむ姿には、心をなごますような状態が伴わない。これは、自分の苦しみの在処がどこであるのか全然わからない状態を示している。しかし、このような苦しい心理状態から、書物に書かれた物語を読むことによって、詩人は少しずつ解放され、徐々に落ち着きを取り戻し、自

然に眠りの世界に入っていく。

2 ケウスク王とアルキオネー妃

このように、ずっと苦しんできた詩人は、ケウスク王とアルキオネー妃のエピソードを読む。この話は、黒衣の騎士と美しい白夫人 (ホワイト) との関係の伏線となるもので、R・デラサンタ (1969) が述べるように、最初にこの話を出すことによって、後の話を期待させるような働きをしている。

ここで“herte”という語が初めて使われる。ケウスク王を亡くしたアルキオネー妃の悲しい心の状態を表わすために、“herte”が使用されている。

Anon her herte began to [erme];
 And for that her thoughte evermo
 It was not wele [he dwelte] so,
 She longed so after the king
 That certes it were a pitous thing
 To telle her hertely sorowful lif
 That she had, this noble wif,
 For him, alas, she loved alderbest. (80-87)

(みるみる彼女はとても心配しはじめました。 / 王さまの帰りがこんなにも遅いのは / よくないことだとしきりに思われ / たいそう待ちこがれていたのです。 / 王様を、ああ、最愛の夫をしたって / この気高いお妃がすごしていった / まことに痛ましいその日々を語るとなれば / たしかに哀れなことでしょう。)

動詞の“erme”は、古期英語から由来している語で、文字通りの意味は「悲しむ」であるが、これは意味的に次の“hertely”と関連してくる。この“hertely”については、A・C・ポーは、“genuinely” (「純粋に」) のように副詞に、E・T・ドナルドソンは“heartfelt” (「心からの」) のように形容詞に言い換えているが、悲しい彼女の“herte” (「心」) という名詞から派生した語であると考えれば、ドナルドソンの解釈は可能になる。(ただ、文法的にはその後にある“sorowful”を強調していると考えられるので、ポーのように考えるのがいいかも知れない。)

苦しいアルキオネー妃は、ユーノーに心から誠意を込めてお願いする。そのスピーチの中で“herte”が用いられる。

“Helpe me out of thys distresse,
 And yeve me grace my lord to se
 Soone or wite wher-so he be,
 Or how he fareth, or in what wise,
 And I shal make yow sacrificse,
 And hooly youres become I shal
 With good wille, body, herte, and al; (110-16)

(「どうぞこの苦しみからお救いください。 / どうか、すぐにも夫に会わせてください。 / どこにおいでかお知らせください。 / どうしておいでか、どんな様子か教えてください。 / そうすればお供え物はいたします / また喜んでこの一身を捧げます / 心も体も何もかも。)

この悲しいアルキュオネー妃の心を察するかのよう
に、ユーノーはモルペウスに命じて、ケユスク王を拾いあげ
させ、その“body”（「体」）の中に“herte”（「心」）
を入れ込むのである。

Sey thus on my half: that he
Go faste into the Grete Se,
And byd hym that, on alle thyng,
He take up Seys body the kyng,
That lyeth ful pale and nothyng rody.
Bid hym crepe into the body
And doo hit goon to Alcione
The quene, ther she lyeth allone,
And shewe hir shortly, hit ys no nay,
How hit was dreynt thys other day;
And do the body speke ryght soo,
Ryght as hyt was woned to doo
The whiles that hit was alyve. (139-51)

(私からの命令だと言ひ / 急いで海に入らせなさい。 / ぜ
ひともやらせてほしいのは / まっ蒼になり血の気もすつか
り失せている / ケユスク王のからだを引きあげさせる仕事
です。 / つぎにそのからだの中にもぐりこませて / 妃のアル
キュオネーがたったひとりで / 眠っているところへゆか
せるのです。 / そして先日溺れ死んだときの様子を / 言葉
少ななありのまま語らせなさい。 / そのケユスク王のから
だに / 生前と少しも変わらぬ口ぐせで / 話させてほしいの
です。)

ここでは、体と心の分離が見られる。体は死体となつて
も心は生き続けているのである。

結局、アルキュオネー妃の切ない“herte”（「心」）がケ
ユスク王の“herte”（「心」）に通じたのであろうか。ケユ
スク王がアルキュオネー妃の夢枕に立ち、待ち続ける妻に
優しい言葉をかける。

Took up the dreynthe body sone
And bar hyt forth to Alcione,
Hys wif the quene, ther as she lay
Ryght even a quarter before day,
And stood ryght at hyr beddes fet,
And called hir ryght as she het
By name, and sayde, “My swete wyf,
Awake! Let be your sorwful lyf,
For in your sorwe there lyth no red;
For, certes, swete, I am but ded.
Ye shul me never on lyve yse.
But, goode swete herte, that ye
Bury my body, for such a tyde
Ye mowe hyt fynde the see besyde;
And farewel, swete, my worldes blysse!
I praye God youre sorwe lysesse.
To lytel while oure blysse lasteth!” (195-211)

(溺れ死んだ王のからだをさっそく引き上げ / 夜の明ける

ちょうど三時間ほど前でしたが / お妃のアルキュオネーが
寝ているところへ / それを運んでゆきました。 / そして枕
もとに立ちますと / 名前を呼んで、こう話しかけました。 /
「愛しい妻よ、目をさましなさい。 / 悲しい日々を送るのは
よしなさい。 / 悲しんだとて何のかいもないのだから。 /
ねえ妻よ、この私はたしかにただの死人だよ。 / 生きた姿
はもう二度とは見られない。 / だが愛しい妻よ、いつか私
の亡骸を / 海のほとりで見つけたときには / どうかとむら
いはしてほしい。 / さようなら、この世の喜び、愛しい妻
よ。 / そなたの嘆きが和らぐように祈っている。 / 私たち
の幸せはつかのまのもの」)

ここで注目すべきは「愛しい妻よ」という呼びかけであ
る。文字通りには、アルキュオネー妃を指しているが、ケ
ユスク王のスピーチであるので、王の“herte”（「心」）が愛
する妻の“herte”（「心」）に働きかけ、その中に入り込んだ
と考えることが可能である。特に「私たちの幸せ」という
表現は相思相愛の幸福な心の状態を示している。肉体は亡
骸となり現世の幸せは束の間のものも、お互いの“herte”
（「心」）は生き続けるのである。

以上、この話は、不眠に苦しんできた詩人の心を和ませる
ような重要な働きをすると同時に、ここで使われた“herte”
（「愛する人」）は、この後、姿を変えて登場してくるこ
とを忘れてはならない。

3 鹿狩りのシーン

このように心を痛めてきた詩人に、ついに「世にも甘美
な夢」(276) が訪れる。その夢は、当時のコンベンションに
従って、春の描写で始まる。小鳥たちの優しいさえずり、き
れいに澄み切ったガラス張りの部屋は、詩人の晴れやかな気
持ちを示すものである。ここでガラス張りの部屋は“herte”
（「心」）の窓口となる眼に相当するものである。その時、詩
人の心に鹿狩りの音が聞こえてくる。“hert”（「雄鹿」）が
見えてくる。

And as I lay thus, wonder lowde,
Me thoght I herde an hunte blowe
T'assay hys horn and for to knowe
Whether hyt were clere or hors of soun.
And I herde goynge bothe up and doun
Men, hors, houndes, and other thyng;
And al men speken of huntyng,
How they wolde slee the hert with strengthe,
And how the hert had upon lengthe
So moche embosed - y not now what. (344-52)

(こうして横になっておきますと、角笛が / とつぜん大き
く鳴り響いたような音がしました。 / かすれていない、き
れいな音がだせるかどうか / 狩人が試しに吹いてみたので
しょう。 / ついで、人や馬や獵犬などがあわただしく / 行き
かう音が聞こえてきました。 / みんなは狩のことを話して
いました—— / こんどこそはあの雄鹿をちゃんと仕留めたい
とか / この前はとうとう森の奥へ逃げられたとか / なん
だかそんなことのようにでした。)

このように、目的の鹿は見失ったようであるが、詩人が森の中の緑豊かな自然に浸っている時、さらに冬の寒さから抜け出て春の温もりを受けた時、再び「雄鹿」と「雌鹿」をはじめ、繁殖を象徴するような小鹿の名が次々に挙げられていることは重要である。

And many an hert and many an hynde
Was both before me and behynde.
Of founes, sowres, bukkes, does
Was ful the woode, and many roes,
And many sqwirelles that sete
Ful high upon the trees and ete,
And in hir maner made festes. (427-33)

(私の前にも後ろにも / 赤鹿の雄や雌がたくさんいました。
/ この森は雄鹿の当歳もの、四歳もの / また六歳ものや雌鹿たちでいっぱいでした。 / のろ鹿もたくさんいました。リスもたくさん / 高い所でごちそうをたべながら / それなりの宴をしておりました。)

鹿たちの発見、つまり狩人たちが求めていて見失った“hert”（「雄鹿」）の代わりに、年数のいかなない、これから成長していく数多くの鹿を見出したことは、喪失からの回復の兆しを示すようである。

4 黒衣の騎士の苦しい心臓

失った“hert”（「雄鹿」）を求めて、もつれた感情や抑制されぬ考えを象徴するといってもよい森の中をさまよっている時、子犬に案内されて、夢の中の詩人は黒衣の騎士に出会う。ここでは、見失った“hert”（「雄鹿」）の代わりに、偶然騎士の悲しみにくれる“herte”（「心臓」）に出くわす。詩人の視界から消え去った雄鹿は、実は騎士の心臓に姿を変えられていたのである。この騎士の嘆き悲しむ姿を見た時、騎士の“herte”（「心臓」）が今にも破裂しそうになっていることを知る。愛人の喪失が、騎士の心臓が衰弱していく状態と繋がってくるのであろう。(実際、彼の愛する人が彼の“herte”（「心臓」）の所有者であった。)

Whan he had mad thus his complaynte,
Hys sorwful hert gan faste faynte
And his spirites wexen dede;
The blood was fled for pure drede
Doun to hys herte, to make hym warm –
For wel hyt feled the herte had harm –
To wite eke why hyt was adrad
By kynde, and for to make hyt glad,
For hit ys membre principal
Of the body; and that made al
Hys hewe chaunge and wexe grene
And pale, for ther noo blood ys sene
In no maner lym of hys.
Anoon therwith whan y sawgh this –
He ferde thus evel there he set –
I went and stood ryght at his fet,

And grette hym; but he spak noght,
But argued with his owne thoght,
And in hys wyt disputed faste
Why and how hys lyf myght laste;
Hym thoughte hys sorwes were so smerte
And lay so colde upon hys herte. (487-508)

(騎士が嘆きの歌をおえると / 悲しみに満ちたその心臓は急に衰弱しはじめて / 生気も尽きてゆきました。 / 血はまさに憂慮のあまり心臓へかけつけました。 / これは心臓を暖めてやるためでしたし—— / 血は心臓が傷ついたと感じたからです—— / なぜ心臓がおびえているのか、自然の神のはからいで / そのわけを知り、安心させるためでした。 / それというのも心臓がからだの主要な器官だからです。 / こういう事態が起こったために / この騎士の顔色は緑に青に変わるのでした。 / からだのどこにも血の気はまったく / 見えないのです。 / 騎士の具合が悪そうなのを見てとると / 私はただちに進み出て / 彼のすぐ足もとに立ちました。 / 私は挨拶をしましたが、彼はおし黙ったまま / 自分ひとりの思いにふけていました。 / 自分の命は、なぜ、また、いつまで、続くのか / 心の中で一生けんめい論じていました。 / 彼にとって悲しみはとてつらくて / 心臓にそれは冷たくのしかかっているようでした。)

「悲しみに満ちたその心臓」は、述部に「急行しました」、「傷ついた」、「恐れている」などの<有生>を感じさせる動詞を用いていることからして、騎士自身と考えてもよい。この冷たくなった“herte”（「心臓」）つまり騎士を“blood”（「血」）が認めて、活力を与えてくれる。

この後、詩人が心を暖めてくれるこの“blood”（「血」）の役割を引き継いでいく。この詩人の話すスピーチは、この作品の哀歌調の内容に相いれないものであるため、この作品をそれほど評価しないG・L・キトリッジのような批評家がいるが、決してそうではない。H・フィリップスが述べのように、詩人はこの悲しい騎士の心を開く役目をする。

Anoon ryght I gan fynde a tale
To hym, to loke wher I myght ought
Have more knowynge of hys thought.
“Sir,” quod I, “this game is doon.
I holde that this hert be goon;
These hunttes konne hym nowher see.” (536-41)

(騎士が考えていることを何とかして / もっと知りたいと思ひまして / さっそく水を向けてみました。 / 「殿よ」と私は言いました。 / 「狩は終わりました。あの雄鹿はにげたでしょう。 / 狩人たちにはみつかりっこありません。)

このスピーチは突然出てきたように思えるが、これはこの作品のストーリーを結ぶ働きを持つだけでなく、この騎士の“herte”（「心臓」）に対しても重要な役目を果たすようである。詩人はこの騎士の心の中に入るために、指示代名詞“this”（「この」）を用いている。この代名詞が使用されている箇所を逐語訳すれば、「この狩 (“this game”) は

終わりました」「この雄鹿 (“this hert”) は逃げたと思います」となる。この代名詞はお互い知っている身近なものを示している。ここでは、文字通りには雄鹿のことを指しているが、これが後になってこの騎士が本当に失った “herte” (「愛人’) として生きてくる。

この騎士にとって “this hert” は有機的な機能を発揮する。雄鹿が実際いなくなったことよりも, “herte” (「愛人’) がいなくなったために, 騎士の心はずっと苦しい思いをしてきたのであるから, 愛人を示す “herte” は重大な意味を持つ。「私にはどうでもいいことなのです。」(542) と言うが, 自分との関係を意識していればこそこのような否定的表現が口から出てくると考えられる。

「あの雄鹿 (“hert”) は逃げたでしょう。」(540) というスピーチは, 最終的に騎士の心を少しは和らげてくれる効果がある。詩人が次のように言った後, 延々と苦しい心のうちをこの騎士が語りだすからである。

And telleth me of your sorwes smerte;
Paraunter hyt may ese youre herte,
That semeth ful sek under your syde.” (555-57)
(ですから, つらい悩みをお話ください。/ その胸の中で, ひどく病んでいるらしい心臓も / おそらく楽になるでしょう)

まだ核心には入っていないものの, 徐々に彼の苦しい心臓 (“herte”) は楽になっていくようだ。

一方, 詩人の心は, チェスのクイーンの話を変えながら, 自分の悲しい運命について語っていく騎士の話に魅かれていく。

And whan I herde hym tel thys tale
Thus pitously, as I yow telle,
Unnethe myght y lenger dwelle,
Hyt dyde myn herte so moche woo. (710-13)
(聞いてみますと, おわかりになりますように / 騎士がこんな哀れな話をするので / 私はもう我慢ができなくなりました—— / 私の心も悲しくてたまらなくなりました。)

騎士の語る悲しい話に, 詩人の “herte” (「心’) は同情の念を駆り立てられていく。騎士の話が, 聞き手の心に同情の気持ちを抱かせるようになったことは, 悲しい心を理解してくれる人に巡り会えたことを意味する。ここに, 停まりそうになっていた “herte” (「心臓’) の救いが存在している。だからこそ, 自分にとって苦しい思い出かもしれないが, かつての彼女との思い出を騎士は詩人に対して語っていけるのであろう。

騎士は昔の思い出を語りながら, 自分の “herte” (「心臓’) が彼女と一体化していたことを, 次のように述べる。

For wostow why? She was lady
Of the body; she had the herte,
And who hath that may not asterte. (1152-54)
(そのわけがおわかりですか。 / 彼女は私のからだの主人

で, 心臓の支配者でした。 / だから, その心臓の持主は逃げられません。)

彼女が騎士の “body” (「体’) の主人となり, その “herte” (「心臓’) を所有していたのであるから, 騎士の “herte” (「心臓’) は彼女の “herte” (「心臓’) でもある。ここでは, ケユスク王の場合のように, 体と心の分離は見られない。楽しい思い出の中では, 当然身も心も一体化した状態で彼女に支配されていたのである。このような経緯があるため, 彼女がいなくなった時, 「体の中では主要な構成員」(495) としての機能を果す “herte” (「心臓’) が苦しい思いをしていたことが理解できる。ここでは, かつての苦しみから解放され, 彼女のことを思い出として語る事が出来るようになったことは, 騎士の “herte” (「心臓’) が慰められ, 苦境から抜け出したことを意味している。

5 黒衣の騎士の心の告白

中世では, 恋心は心の窓である眼を通して胸中に入り込んでくると考えられていた。この騎士の場合もそうである。貴婦人の一行の中で一番すばらしい女性に目がいく。

“Among these ladyes thus echon,
Soth to seyen, y sawgh oon
That was lyk noon of the route; (817-19)
(「なみいる貴婦人たちの間に / じつは, ほかの誰も及ばない / すぐれた人がいたのです。)

彼女が “herte” (「心’) の中に入り込むことによって, 騎士の知的精神活動も情念も, 彼女に支配されるようになる。

She had so stedfast countenance,
So noble port and meyntenance,
And Love, that had wel herd my boone,
Had espyed me thus soone,
That she ful sone in my thoght,
As helpe me God, so was ykaught
So sodenly that I ne tok
No maner counseyl but at hir lok
And at myn herte; for-why hir eyen
So gladly, I trow, myn herte seyen
That purely tho myn owne thoght
Seyde hit were beter serve hir for noght
Than with another to be wel. (833-45)

(顔つきはじつに落ちついたものでした。 / 物腰, 態度もじつに気高いものでした。 / ところで, かねてより私の願いを聞いておいでの / あの愛の神様が私を目敏くおみつねになったのです。 / たちまち彼女は私の心の中に, 神も照覧あれ / しっかりと捕らえられてしまいました。 / とっさのことで, 私としてはただ彼女の顔と / 自分の心に相談するほかなかったのです。 / なぜなら, たしかに, 彼女の目は私の心に / すこぶる好意的でしたので, 即座に心が / 『報われなくてもこの人に仕えるほうが, / ほかの女性に慕われるよりいいだろう』と / 忠告してくれたからです。)

彼女の心の窓である“her eyen”（「彼女の眼」）が好意的に“herte”（「心」）を見たように思い、片思いの世界に入ってしまう。“I trow”（「たしかに」）という自ら念を押す表現に見られるように、ここでは騎士の主観的な心の状態が語られる。

このような片思いに耽っている心には、喜びと悲しみを表わす言葉が交互に用いられる。これこそ、恋する心のうそ偽りのない姿であろう。彼女に対する恋しい気持ちを、詩を作ることによって紛らそうとする時（1171 - 72）、恋心を打ち明けるべきかどうか思い悩む時（1193）、初めて愛の告白をした時（1211）にそれぞれ“herte”に関する表現が使われる。このような心は、自分の気持ちが本当にわかってもらえるかどうか不安に思う心理を示すことが多いようである。

最後に、彼女に対して忠実に宮廷愛を誓う台詞を取り上げる。これこそ思い悩む“herte”（「心」）の行き着くところであった。

“So at the laste, soth to seyn,
Whan that myn hert was come ageyn,
To telle shortly al my speche,
With hool herte I gan hir beseche
That she wolde be my lady swete;
And swor, and gan hir hertely hete
Ever to be stedfast and trewe,
And love hir alwey fresshly newe,
And never other lady have,
And al hir worship for to save
As I best koude, I swor hir this: (1221-31)

（「実のところ、こうしてやっと / 人心地にもどりますと / 手短かに申しまして / ありったけの心を尽してあの人にお願ひしました。 / 私の愛しい人にどうかなってくださるように。 / そして誓をたてました、心をこめて約束しました。 / いつまでも心を変えず、真実をつくすこと / 愛の心をつねに新しく保つこと / 他の婦人に決して心を移さないこと / できるだけ彼女の名誉を守ること / 以上を彼女に誓約しました—）

騎士は自分の心を尽くして彼女に仕えようとする。これほどまでして、身を粉にして奉仕しようとする騎士の心を支配していた彼女は、よほどすばらしい貴婦人であったのであろう。

6 美しい白夫人 (ホワイト)

白夫人 (ホワイト) の“herte”（「心」）を見る時、その心の鏡ともいえる目を始め、200行以上に及ぶ彼女の“body”（「体」）の描写を忘れることは出来ない。これは、N・コグヒルが指摘しているように、この当時の宮廷愛の伝統に従っている女性描写といえるが、ここでは、特に内面に存在している心を写す体の窓である“eyen”（「目」）を中心に、白夫人の心の描写についてまとめたい。

目は心を表すというが、彼女の目の美しさは、彼女の心の美しさを示している。

“And whiche eyen my lady hadde!
Debonaire, goode, glade, and sadde,
Symple, of good mochel, noght to wyde.
Therto hir look nas not asyde
Ne overthwert, but beset so wel
Hyt drew and took up everydel
Al that on hir gan beholde.
Hir eyen semed anoon she wolde
Have mercy – fooles wenden soo –
But hyt was never the rather doo.
Hyt nas no countrefeted thyng;
Hyt was hir owne pure lokyng
That the goddesse, dame Nature,
Had mad hem opene by mesure
And close; for were she never so glad,
Hyr lokyng was not foly sprad,
Ne wildely, thogh that she pleyde;
But ever, me thought, hir eyen seyde,
‘Be God, my wrathe ys al foryive!’
“Therwith hir lyste so wel to lyve,
That dulnesse was of hir adrad.
She nas to sobre ne to glad;
In alle thynges more mesure
Had never, I trowe, creature.
But many oon with hire lok she herte,
And that sat hyr ful lyte at herte,
For she knew nothyng of her thoght; (859-85)

（それに私の恋人の何というすばらしい目。 / 慎ましくて、優しく、晴れやかで、落ちつきがあり / 純真で、大きにすぎず、広きにすぎずというところ / さらに視線も、横にそれず斜めにそれず / しっかりと定まっていた / 彼女を眺めるすべての人を / 完全にひきつけて魅了しました。 / その目を見ると、彼女はいまにも憐みをかけて / くれそうでした——痴れ者どもの虫のいい考え。 / だからといって、そうなるわけがありません。 / これは決して賈物ではなく / まさしく彼女にそなわったまなざしでした。 / あの『自然』という女神様が / ほどほどに開け閉じなさったのです。 / というのも、彼女はどんなに愉快であっても / また戯れていることがあっても、その目がむやみと / 愛嬌をふりまくことはなかったからです。 / だが、その目はいつも『神に誓って、怒りはすっかり / すてました』と言っているようでした。 / 「それに彼女は生きる歓びにひたっており / 『不精』も敬遠するほどでした。 / 真面目にすぎず陽気にすぎず / 万事につけて彼女くらい中庸のとれた人は / いなかったと思います。 / しかし多くの人びとがそのまなざしで傷つきました。 / それなのに彼女の胸には一向にこたえませんでした。 / 人びとが寄せる想いを少しも知らなかったのです。）

しかし、彼女の目の美しさが男性の“herte”（「心」）を傷つける時、皮肉にも“herte”（「傷つけた」）という動詞が用いられる。883行目を逐語訳をすると、「しかし多くの人び

とをそのままざしで彼女は傷つけました (“herte”) となる。この動詞は、ケケリッツが指摘するように、ワードプレイとして使われている “herte” のもう一つの用法である。“herte” (「心」) を反映する目が、男性の “herte” (「心」) を “herte” つまり傷つけたことになり、騎士自身大きな傷を受けて “herte” (「心臓」) が苦しい思いをしていたのである。

このように、すばらしい女性に愛の告白をし、自分の “herte” (「心」) を託すように、 “myn herte swete” (「愛しき人よ」 (1233)) と呼びかける。これは、すでに黒衣の騎士の告白のところで見たように、一方的な愛の告白と言えるかも知れない。しかし、ここで呼びかけた “herte” (「愛しき人」) に対して、一度は無視されるが、その後彼女の慈悲の気持ちが働き、二人の “herte” (「心」) は一体化し、相思相愛の関係になる。

Therwyth she was always so trewe
Our joye was ever ylyche newe;
Oure hertes wern so evene a payre
That never nas that oon contrayre
To that other for no woo.
For sothe, ylyche they suffred thoo
Oo blysse and eke oo sorwe bothe;
Ylyche they were bothe glad and wrothe;
Al was us oon, withoute were.
And thus we lyved ful many a yere
So wel I kan nat telle how.” (1287-97)

(彼女はつねに誠実そのものでして / 私たちの心と心は完璧な一組で / どんな苦悩に出会っても / 不和とはなりませんでした。 / じつのところ、そのころ二人は / 共に一つの喜びと、一つの悲しみを味わったのです。 / 二人は同じように喜び、同じように悲しみました。 / 私たちにはたしかに、全ては一つでした。 / このようにして幾年月を私たちは過ごしたのです。 / 幸福に、どれくらいかは言えないくらいに)

まさに、この引用文は、前節で扱った片恋や一人で苦しい思いをする “herte” (「心」) が、愛する恋人の “herte” (「愛しき人」) に到着し、真の深い結びつきをすることを語っている。“our hertes” (「私たちの心と心」) が “they” (「そのころの二人」) と客体化して示されていたのに、引用文の最後のあたりでは “we” (「私たち」) に変わっていることに注意したい。完全に二人の “herte” (「心」) が自分たち二人のものになったことを示している。

おわりに

このように語り終えた後、詩人は騎士が本当になくしたものは何かを知り、この作品は最後の場面に移る。

“Allas, sir, how? What may that be?
“She ys ded!” “Nay!” “Yis, be my trouthe!”
“Is that youre los? Be God, hyt ys routhe!”

And with that word ryght anoon
They gan to strake forth; al was doon,
For that tyme, the hert-huntyng. (1308-13)

(「ああ、どうして。どういうことでしょう」 / 「死んだのです」「まさか」「ほんとうですとも」 / 「それでしたか、なくされたのは。ほんとうにお気の毒です」 / と私が言ったとたんに、狩の一行が / ひきあげてきました。その日の鹿狩は / これですっかり終わったのです。)

ここは余りにも有名な箇所、ほとんどの批評家が引用するところであるが、“herte” が有機的機能を持つものとして意図的に用いられていたことを示す重要な例である。ここでは鹿狩りの終了を直接的には意味しているが、同時にアルキュオネー妃が求めていた “herte” (「愛する人」)、苦しい思いをしていた騎士の “herte” (「心臓」)、騎士の求めていた “herte” (「愛しき人」) という一連の “herte” に対する重層的な意味が込められており、この語は作品を締めくくる役割を果たしている。

結局、“herte” はいづれの場合も失われてしまうか、失われそうになる。即ち、鹿はどこかへ消えてしまう。心臓は機能を停止しそうになる。美しい白夫人は死んでしまう。詩人に騎士がなくした女性のことを語り終えた時、“hert-huntyng” (「鹿狩り」) が終わると告げられる。狩人が求めていた “hert” (「雄鹿」) をなくし、愛人をなくし、心臓が停まるぐらい悲しい思いをするのだから、“herte” の喪失こそ、この作品のテーマと言えそうである。

ただし、最後に救いがみられるのは、この “herte” を保護してくれる館へ、しかも白夫人を象徴的に示すような白い館へと “this kyng” (「この王様」) が帰って行ったことである。

With that me thoghte that this kyng
Gan homwarde for to ryde
Unto a place, was there besyde,
Which was from us but a lyte –
A long castel with walles white,
Be Seynt Johan, on a ryche hil,
As me mette; but thus hyt fil. (1314-20)

(それと同時に、どうやらこの王様は / 私たちがいたところからごくわずかし離れていない / すぐそばの館へお帰りになったように / 思われました。その館は / 白い壁をめぐる長いお城で / 聖ヨハネにかけて、豊かな丘の上に建っていました。 / 私の夢では。しかし、こういうことでした。)

「この王様」は、E・ライスが述べるように、文字通りには鹿狩りをしていた王様を指しているが、ここでは王様と恋人を追い求めていた騎士のイメージが重なり合っていることは注目すべきことである。ここは、喪失からの回復を暗示する場面である。この館こそ、人間の “body” (「体」) の役割を果たし、“herte” (「心」) を庇護し、悲しむ王様の “herte” (「心臓」) を癒してくれる空間といえる。喪失した

“herte”の行き着くべき場所となるようである。“herte”に対する慰めとなると同時に、詩人自身の心の苦しみ、つまり不眠症からの解放を暗示しているかも知れない。

本稿は、都留久夫編集『チョーサーの「公爵夫人の書」を読む』(シリーズ「中世英文学シンポジウム」第5集)に掲載された拙論「ことば遊びについて」をもとに、加筆修

正して、書き改めたものである。2005年3月31日に急逝された原田東雄先生には、『公爵夫人の書』が書かれた頃の社会状況等について詳しく教えていただきました。この場をお借りして、先生のご好意に対し謝意を表するとともに、謹んでご冥福をお祈り申し上げます。

主要参考文献

- Baker, Donald C.(1958) "Imagery and Structure in Chaucer's *Book of the Duchess*," *Studia Neophilologica* 30, 17-26.
- Baum, Paul F.(1956) "Chaucer's Puns," *PMLA* LXX, 225-46.
- Benson, L. D., ed.(1987) *The Riverside Chaucer*, 3rd ed. Boston: Houghton Mifflin.
- Carson, M.Angela, O.S.U.(1967) "Easing of the 'Hert' in the *Book of the Duchess*," *Chaucer Review* 1, 157-60.
- Clark, John Frank. (1982) *The Hunt as Metaphor: A Study of the Theme of Death in Four Middle English Poems*. Michigan: Unpublished Ph D Dissertation.
- Clemen, Wolfgang.(1963, 1980) *Chaucer's Early Poetry*. London: Methuen.
- Cooper, J. C. (1982) *Symbolism: The Universal Language*. Wellingborough.
- Coghill, N. (1956) *Geoffrey Chaucer*. London: Longmans.
- David, Luisi. (1971) "The Hunt Motif in *The Book of the Duchess*," *English Studies* 52, 309-11.
- Davis, N., Gray, D., Ingham, P., Wallace-Hadrill, A. (1979) *A Chaucer Glossary*. London: OUP.
- Delasanta, Rodney.(1969) "Christian Affirmation in *The Book of the Duchess*," *PMLA* LXXXIV, 245-51.
- 海老久人 (1977) 「『公爵夫人の書』における光と闇—ゴシック芸術の「光の美学」」『関西医科大学教養部紀要』第八号, 15-126.
- Eldredge, Laurence. (1969) "The Structure of *The Book of the Duchess*," *Revue de l'Université d'Ottawa* 39, 132-51.
- Elliott, R.W.V.(1974) *Chaucer's English*. London: André Deutsch.
- Fichte, Jeorg O.(1973) "The *Book of the Duchess* - A Consonation?," *Studia Neophilologica* 45, 53-67.
- Fyler, John M.(1977) "Irony and the Age of Gold in *The Book of the Duchess*," *Speculum* Vol.LII No.2, 314-28.
- Grennen, Joseph E. (1964) "Hert-huntyng in *The Book of the Duchess*," *Modern Language Quarterly* 15, 131-39.
- 原田東雄 (1977) 「公爵夫人の書」(翻訳)『広島修大論集』第18巻, 第1号, 331-89.
- Hill, John M.(1974) "The *Book of the Duchess*, Melancholy, and That Eight-year Sickness," *Chaucer Review* Vol.9 No.1, 35-50.
- Huppe, Bernard F. and D.W. Robertson, Jr. (1963) *A Fruyt and Chaf: Studies in Chaucer's Allegories*. Princeton.
- 地村彰之 (1987) 「チョーサーの館の表現」『人の家・神の家』京都: あぼろん社, 5-43.
- Jimura, Akiyuki.(2005) *Studies in Chaucer's Words and his Narratives*. Hiroshima: Keisuisha.
- Jordan, Robert M.(1974-75) "The Compositional Structure of *The Book of the Duchess*," *Chaucer Review* Vol.9 No.2, 99-117.
- Kittredge, G.L.(1915) *Chaucer and His Poetry*. Cambridge, Mass.
- Kökeritz, Helge.(1954) "Rhetorical Word-play in Chaucer," *PMLA* LXIX, 937-52.
- Leyerle, John. (1974) "The Heart and the Chain," *The Learned and the Lewed: Studies in Chaucer and Medieval Literature*, edited by Larry D. Benson. Cambridge, Mass.
- Manning, Stephen.(1956) "That Dreamer Once More," *PMLA* LXXI, 540-41.
- Manning, Stephen.(1958) "Chaucer's Good Fair White: Woman and Symbol," *Comparative Literature* Vol.X No.2, 97-105.
- 榎井迪夫 (1962, 1973) 『チョーサー研究』東京: 研究社.
- Masui, M. (1964) *The Structure of Chaucer's Rime Words: An Exploration into the Poetic Language of Chaucer*. Tokyo: Kenkyusha.
- Masui, M. (1988) *Studies in Chaucer's Language of Feeling*. Tokyo: Kinseido.
- Masui, M. (1988) *A New Rime-Index to the Canterbury Tales based on Manly and Rickert's Edition of the Canterbury Tales*. Tokyo: Shinozaki-shorin.
- Minnis, A.J. (1995) *The Shorter Poems* [Oxford Guide to Chaucer]. Oxford: Clarendon Press.
- 生地竹郎編 (1968) 『チョーサーとその周辺』東京: 文理書院.
- Phillips, Helen. ed. (1982) *Chaucer: The Book of the Duchess*. Durham: U of Durham P.
- Phillips, H. and N.Havelly (1997) *Chaucer's Dream Poetry*. London: Longman.
- Pirenne, Henri. (1936) *Economic and Social History of Medieval Europe*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Prior, Sandra Pierson.(1986) "Routhe and Hert-Huntyng in *The Book of the Duchess*," *Journal of English and Germanic Philology* 85, 3-19.
- Reiss, Edmund.(1973) "Chaucer's Parodies of Love," *Chaucer the Love Poet*, edited by J.Mitchell and W.Provost. Athens: U of Georgia P., 27-44.
- Robinson, F.N., ed. (1957) *The Works of Geoffrey Chaucer*, 2nd ed. Boston: Houghton Mifflin.
- Rooney, Anne.(1987) "The *Book of the Duchess*: Hunting and the 'UBI SUNT' Tradition," *Review of English Studies* 38, 299-314.

- 齊藤勇 (1984) 『カンタベリー物語』 (中公新書) 東京: 中央公論社.
- Scott-Macnab, David. (1987) "A Reexamination of Octovyen's Hunt in *The Book of the Duchess*," *Medium Aevum* Vol. LVI No.2, 183-99.
- Shoaf, R.A. (1979) "Stalking the Sorrowful H(e)art: Penitential Lore and the Hunt Scene in Chaucer's *The Book of the Duchess*," *Journal of English and Germanic Philology* Vol. 78 No.3, 313-24.
- Skeat, W.W. ed. (1894-1897) *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, 7 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Spearing, A.C. (1976) *Medieval Dream-Poetry*. Cambridge: CUP.
- Sudo, J. (1967) "A Preliminary Note on the Language and Style of Chaucer's *Book of the Duchess*," *Kobe Gaidai Ronso* Vol.18 No.4, 1-28.
- Tajima, M., ed. (1998) *A Bibliography of English Language Studies in Japan 1900-1996*. Tokyo: Nan'un-do.
- Thiebaux, Marcelle. (1974) *The Stag of Love: The Chase in Medieval Literature*. Ithaca and London.
- Tisdale, Charles P.R. (1973) "Boethian "Hert-Huntyng": the Elegiac Pattern of *The Book of the Duchess*," *American Benedictine Review* 24, 365-80.
- 都留久夫 (1962) 「『公爵夫人の書』研究」『活水論文集』5集, 1-6.
- 都留久夫 (1965) 「『公爵夫人の書』における慰め」『アカデミア』45・46集, 59-75.
- 都留久夫編集 『チョーサーの「公爵夫人の書」を読む』 (シリーズ「中世英文学シンポジウム」第5集) (1991) 東京: 学書房.
- Utley, Frances Mae. (1974) *The Hunt as Structural Paradigm in The Book of the Duchess*. Michigan: Unpublished Ph D Dissertation.
- Wilson, G.R. (1972) "The Anatomy of Compassion: Chaucer's *Book of Duchess*," *Texas Studies in Literature and Language* XIV.3, 381-88.
- Wimsatt, James I. (1967) "The Apotheosis of Blanche in *The Book of the Duchess*," *Journal of English and Germanic Philology* 66, 26-44.
- Wimsatt, James I. (1970) *Allegory and Mirror: Tradition and Structure in Middle English Literature*. New York.
- Winny, James. (1973) *Chaucer's Dream-Poems*. London: Chatto and Windus.

トリスタン物語における死と生

四反田 想

はじめに

ヨーロッパ中世、特にドイツ中世文学では幾つもの「トリスタン物語」が作られ、受容・伝承されていた。その多様な系譜を追いながら、「トリスタン物語」の様々な版に現れた「生」と「死」のモチーフがどのように表現されているか、その差異とモチーフの変遷を探る。また幾つかの中世ドイツ語版「トリスタン物語」におけるエピローグの分析から、俗に言われている、Minnetod'「愛の死」というテーマの成立、さらに様々な改作者たちのトリスタンとイゾルデの「死」と「生」に対する評価を明らかにする。最後に、「トリスタン物語」における「死」と「生」の諸相を素材伝承史的・精神的・文芸社会学的観点から総括したい。

1 ヨーロッパ中世文学におけるトリスタン物語素材

(1) ケルト伝説と史実

「トリスタン物語」は、中世ヨーロッパに広まった全ヨーロッパ的素材であるが、特に中世ロマンス文学と中世ドイツ文学に顕著に見られる。ゴットフリート・ヴェーバー Gottfried Weber(1981: 31)によれば、本来「素材(モチーフ)史」Stoffgeschichteは、「特定の素材の具体例における精神的・社会的・文体的変遷の歴史」die Geschichte von geistigen, sozialen und stilistischen Wandlungen am konkreten Beispiel bestimmter Stoffeである。「トリスタン伝説」が島ケルト起源であり、ケルト系の「トリスタン文学」が存在したという仮説は、証明されないまま今日に至っているが、ヘルムート Hellmuth(1992: 835)は、島ケルト起源説自体が近年幾度と疑われてきたと批判的に論じている。トリスタン伝説の最古の層に属すとされるモロルト Moroltのエピソードは、9世紀のピクト文化に帰するという説もある。今日ではピクト人はブルトン・ケルト系の種族であり、それに対しスコテン Skoten は移住してきたアイルランド・ケルト族であろうと仮定されている。また、登場人物の名前もピクト系であろうとされている。ここでピクト系の語源を挙げることは控えるが、いずれにせよヴェーバーが詳細な語源研究を載せている。また、ゲルトルーデ・シェッペレ Gertrude Schoepperle (1913)は、トリスタン物語の中心素材を、二つの島ケルト伝説素材に基づくという説を挙げている。1)「船による航行(船旅)」イムラマ immrama(単数形は immram): それは『トリスタン』では、モロルトとの戦いに傷ついた主人公が、治療のために海へ船出すると

いうモチーフに使われている。2)「逃亡の物語」アイテダ aitheda(単数形 aithed)と呼ばれているもので、『ディアルルマイドとグラインネ』“Diarmaid und Gráinne”(16世紀からテキストは伝承されているが、起源ははるかに古い)にも、マルケ王の宮廷からのトリスタンとイゾルデの、孤独な森の中への逃亡のモチーフとの類似点が指摘されている。また、10-11世紀起源の『バイルとアイリン』“Baile und Ailinn”というケルト系物語では、愛し合う二人が、相手に対する苦しみから死ぬことになるが、トリスタンに相当するバイルが間違った知らせに基づいて命を絶つ。伝承の相対的年代関係や細部の内容的相違が「トリスタン物語」とこれらの2つのケルト系物語にとの間に指摘されているが、いずれにせよ、トリスタン素材の起源と生成は「不明瞭で疑わしく論議の対象となっている。」“dunkel, zweifelhaft und umstritten”(Weber/Hoffmann 1981: 37)

それ以外にも、「トリスタン物語」には、石川が指摘しているように、乙女の金髪を持ってくるツバメのモチーフといった、説話・昔話文学のモチーフや、更には古典古代の影響も見られる。一つは、「パリスとオイノーネ」の伝説で、トロイの王子パリスの愛人オイノーネは、パリスの死の姿を見て自殺するという話である。また、有名なテーセウス伝説では、テーセウスが父親に成功裏に帰還する際には白い帆を揚げるという約束を忘れ、父は黒い帆を見て投身自殺するというモチーフがあり、ここにも「トリスタン物語」との深い影響関係が指摘できよう。

(2) トリスタン前史

部分的に9世紀にまで遡る最古のケルト伝説では、マルケ王との一騎打ちで致命傷を負ったトリスタンは、死の間際にイゾルデを絞め殺す。次の最古のトリスタン叙事詩では、結末部分は推定できず、前段階のケルト伝説と同じ結末であるが、イゾルデは喜んでトリスタンに殺害される。また、娼業のモチーフが導入されることによって、トリスタンとイゾルデの関係の変化が見られる。最古のトリスタン文学の中で、エストワール *Estoire (1150年頃)は最も新しいもので、作者も不明である。中世ヨーロッパの大部分のトリスタン物語がここから派生したとされる。トリスタンの死後、到着したイゾルデはそこで息絶え、二人は同じ墓地に埋葬され、そこから生えたバラと葡萄の木が絡まりあい、離すことができなくなる。このエストワールから、ノルマンの方言で書いたペルーール Beroul、アングロ・ノルマンのトマ Thomas、オーベルクのアイルハルト Eilhart

von Oberg による、3つの有名な中世トリストラン物語が生まれた。

(3) 中世フランスにおけるトリストラン韻文物語

1) トマ (1155-1170年) Thomas: Tristan

トマは、ヘンリー2世の宮廷で、アングロ・ノルマンの聴衆のために製作したとする、聖職者説がある。この版は一般に宮廷風改作とされている。トマは物語の筋のリアリズムや初期の物語の露骨さを緩和しているが、他方トマとゴットフリートは宮廷風独占と従順化から遠ざかるうとしているという見方もある。(Huber 2001: 20)

2) ベルール (1190年頃) Bérout: Tristan

ベルール作と言われる13世紀のトリストラン物語断片写本が残されている。口承文芸の言語的特徴を多く有しており、飛躍が多い語り口は、論理や心理とはやや無縁である。その意味で吟遊詩人的改作とされているが、出来事をただ単に水平的に結び付けるのではなく、様々な観点が重層化し、お互いの中へ映り込んでいる。フーバー Huber(2001)は、「紛争の思想的貫徹が哲学的カテゴリーを出現させる。」(Huber 2001: 20)とまで評価している。

(4) 古代北歐のトリストラン物語

„Tristrams Saga ok Ísondar“: 修道士ローベルトの「トリストラムとイゾントの物語」が、1226年にノルウェー王ハコンの命により、ノルウェー語で書かれた。実際に執筆したのは修道士ローベルト Robert とされている。テキストは51章から成る。フランスのトリストラン韻文物語、特にトマ Thomas の厳密な翻案と思われる。写本としては、次の2つが残存している。

A) Cod. A.M. 567, 4⁰

様々なサガを含む、15世紀の羊皮紙写本中、2葉のみから成る。それぞれ、2つの異なる Tristrams Saga ok Ísondar 写本の最初の1葉と最後の1葉とされる。写本の行間に多くの書き込みがある。写字生は、校正者であろうと推測されている。

a) Cod. A.M. chart. 543, 4⁰

17世紀末の典型的なアイスランド紙写本。126ページから成る。写字生だけでなく、すでに修道士 Robert 自身が古フランス語原典を短縮した可能性がある。

その他、アイスランドのトリストラン物語、イギリスの13世紀末の“Sir Tristrem”がある。2写本の関係は、a写本がA写本の短縮されたコピーとされている。(物語の展開上、konu「女性」となるはずが16章17行で systur「(姉)妹」という語が両写本に見られるためである。)少なくとも両写本の近親性は間違いない。

次に、内容的には、このテキストでは生と死はどう捉えられ、描かれているだろうか。第47章では、病んだトリストラムを助けるために船で向かったイゾント Isond は、嵐に巻き込まれ、もしここで難破して自分が死ねば、トリストラムもじきに死ぬであろうから、二人の死が互いを結びつける(天国で?)であろうと儂い望みを神に託す。(典型

的な Liebestod「愛の死」の考え方とも言える。)第49章では、トリストラムの妻イソッド Isodd は、トリストラムに友人カルディン Kardin の船が黒い帆を揚げて戻ってきた、と嘘の報告をする。これにより彼はイゾントが彼のことを忘れて戻らなかったと思い、イゾントの名を三度叫んだのちこと切れる。第51章では、ようやくたどり着いたイゾントは、トリストラムの死を知り、悲嘆にくれる。王妃イゾントは彼の亡骸のそばで、東に向かって祈りを捧げる。父と子と精霊に、トリストラムが自分のために死ぬことになったと、自らの罪の赦しを請う。彼の遺体の上で自殺する。トリストラムの妻イソッドは、死後も二人が一緒になれないように、わざと二人の遺体を教会の別々の側面に埋葬させる。しかし、二人の離れた墓から檜の木が芽を出して高く成長し、教会の屋根の先端部で合体し、二人の愛の大きさを証明する。

2 中世ドイツにおけるトリストラン物語

(1) アイルハルト・フォン・オーベルクのトリストラン物語

Eilhart von Oberg: „Tristant und Isalde“ (1170-90年)

これは、ベルール Bérout 『トリストラン』 „Tristan“ に近い。アイルハルト Eilhart が、最初にドイツに不十分な形でトリストラン素材を持ち込んだ。作者は、北ドイツのヒルデスハイム Hildesheim, ブラウンシュヴァイク Braunschweig 近郊のオーベルク Oberg を居とする家人の一族に属するという説もある。1200年頃成立した3写本(R, M, St)が有名である。(約1100行)。フランツ・リヒテンシュタイン Franz Lichtenstein による原型の再構成版である。

9502

その時、彼は彼ら二人を
自らと海を越えて国へと連れて行った。
私はもはやこれ以上あなた方に言うことはできない、

彼らが埋葬されたということ以外は
非常に辛い嘆きとともに
しかしながら荘厳に。
私は真にあなた方に言おう
人々は彼らを一つの墓に埋葬した。

私が貴方たちに言えるかどうか分からない、
しかし私は次のように言われるのを聞いた、
すなわち王は薔薇の木を
その女の上に植えさせた
またその男の上にも

葡萄の木の一本を。
それからそれらの木はともに成長し、
その結果人々は木をいかなる方法でも
互いから取り除くことはできなかつたし、
人々はそれらの木を折り取ろうとしなかつた。

真に私はこのことが話されるのを聞いた。
このこと（物語）を娼業の力が成したのだが、
さて私はそのこと一切を完成した、
それはある方によって書かれたのである、
このこと（物語）を私たちの聖なるキリストが心のまま
になさせ給え。

9500

dicke tûre he daz swûr,
im geschêge nî sô leide.
dô holte her sie beide
mit im zu lande obir sê.
ich enweiz ûch nicht sagin mê,

9505

wen daz sie wordin begrabin
mit vil jêmirlîchen clagen
und doch vil hêrlîche.
ich sage ûch wêrlîche
man grûb sie beide in ein grab.

9510

ich enweiz, ab ich ûch sagin mag,
îdoch hôrte ich sagin alsus,
daz der koning einen rôsenpusch
lîze setzin ûf daz wîp
und einen ûf des mannes lîp

9515

von eime edelin wînrabin.
dô wôchsin sie zesamen
daz man sie mit nicheinen dîngen
von ên andir mochte bringen,
man enwolde sie den zubrechin.

9520

vor wâr hôrte ich daz sprechin:
daz machte des trankes craft.
nû habe ich [daz] alliz vullenbrâcht,
daz von im geschrebin ist:
des walde unsir heilig Crist!

結末部分のエピローグでは、アイルハルト Eilhart 自身は、神によって書かれたものを聞き書きしただけだと語っている。結末の草木（薔薇の木と葡萄の木）の繋がり合いについての判断も、キリストに委ねているのかのようである。

(2) ゴットフリートのトリスタン物語

Gottfried von Straßburg: „Tristan“ (1200-1210 年)

19584 行で中断により未完成に終わる。基本的にトマを原典として翻案した。古風なアイルハルト Eilhart の作品に対し、ゴットフリート Gottfried は修辞学を駆使した古典的な文体を創り、また罪の問題をより深化させた。この作品のプロローグに、文体的に leben と tôt が繰り返される興味深い詩節が 2 箇所ある。

41 わたしは今や既にこのように働き盛りの年になりながら、
徒に時を過ごしたならば、

社会の一員として当然なすべきように
世の人々のために尽くすことなく終わるであろう。

45 わたしは世の人々、分けても
気心の高い心の持ち主たちの慰安のために、
つまり、わたしが愛情を抱き、心を寄せている人々のために、
一つの骨の折れる仕事を企てることにした。

わたしが考えているのは、
例えば巷間にいうような、
どんな苦しみも忍び得ず、
ただ喜びの中のみ浮かんでいたいというような、
ありきたりの人人のことではない。

そのような人々には、
どうか神さまが安楽な暮らしを
お許し下さいますように！

55 そんな人々、またそんな生き方のためには、
わたしの話は向かない。わたしの生き方は
それとは違っている。わたしが志向しているのは、
それとは別の人々、

心からなる喜びとあこがれの苦しみを、
好ましい生といとわしい生を、

一つ胸の中に併せ持つ人々のことである。

わたしはこのような生き方に生涯をささげ、

このような人々の伴侶となって、

彼らの生死を共にするつもりである。

わたしはこれまでもずっと彼らと一緒にいたし、

苦しい人生行路でわたしを

わたしを教え導いてくれるはずだった若かりし日をも、

彼らと共に過ごして来た。

この人々がわたしの物語によって、

いくらかでも胸にしむ痛みを鎮め、

苦しみを和らげることができるよう、

その慰めにもならばとと思って、

わたしはこの骨の折れる仕事を企てることにした。

(41-76 行)

41 Trîbe ich die zît vergebene hin,

sô zîtich ich ze lebene bin,

sône var ich in der werlt sus hin

niht sô gewerldet, also ich bin.

45 Ich hân mir eine unmuëzekeit

der werlt ze liebe vûr geleit

und edelen herzen z'einer hage,

den herzen, den ich herze trage,

der werlde, in die mîn herze siht.

50 ine meine ir aller werlde niht

als die, von der ich hoere sagen,

diu keine swaere enmûge getragen

und niwan in vrôuden welle sweben.

die lâze ouch got mit vrôuden leben!

- 55 Der werlde und diseme **lebene**
enkomt mîn rede niht ebene.
ir **leben** und mînez zweient sich.
ein ander werlt die meine ich,
diu samet in eime herzen treit
- 60 ir sûeze sûr, ir liebez leit,
ir herzeliep, ir senede nôt,
ir liebez **leben**, ir leiden tôt,
ir lieben tôt, ir leidez **leben**.
dem **lebene** sî mîn **leben** ergeben,
- 65 der werlt wil ich gewerldet wesen,
mit ir verderben oder genesen.
ich bin mit ir biz her beliben
und hân mit ir die tage vertriben,
die mir ûf nâhe gendem **leben**
- 70 lère unde geleite solten geben:
der hân ich mîne unmüezekeit
ze kurzewîle vür geleit,
daz sî mit mînem maere
ir nâhe gende swaere
- 75 ze halber senfte bringe,
ir nôt dâ mite geringe.

第41連は、交差韻によって先行する5連から区切られ、Tristanの頭文字Tによって、後続の詩行的プロロークと結合している。修辞的移行 transitio の意味で、この詩連は以下のプロローク部分を導入することになる。そこで語られているのは、語り手による一種の理想的な聴衆あるいは読者像であると言えよう。「高貴な心の人」, 'edelen herzen' (45,3) がまさにそれである。クローンは、ゴットフリート自身がこの理想的聴衆・読者像を定義しているとする。それによれば、「高貴な心の人」は、自己の欲求のみを追及し、愛と生における苦しみとの関与を無視しようとする「全世界」, 'aller werlde' とは対照的に、「喜びと痛み、愛 liebe と苦しみ leit、生と死の二律背反の対立と共存の弁証法的持続状態を受け入れ、一つの心の中で (in eime herzen) 内面化する。」(Krohn Band3 1981: 16) ゴットフリートが目指していたのは、単なる読者の「好意の獲得」, 'captatio benevolentiae' のトポスではなく、相互に排除し合う概念の相反する制限の中で表現され、トリストランとイゾルデの愛がそこから生じた「止むことの無い内的緊張」, 'die unerhörte innere Spannung' (Krohn Band3 1981: 17)こそが「高貴な心の人」としての聴衆・読者に対しても、要請されているのである。

二人の心からなる誠、
その喜びと悲しみ、楽しみと苦しみを聞くのは、
今日でもなお我々には好ましく楽しく、
常に心をそそられるのである。
二人はとっくの昔にこの世を去ったのであるが、
その甘美な名前は今もなお生きていて、
二人の死は世の人々のためにとこしえに生きながらえ、

誠を求める人々には誠を、
誉れを欲する人々には誉を与えるであろう。
彼らの死は将来とも、生ける者のために生き続けて、
その新しさを失わないであろう。
というのは、彼らの誠、その誠の純粋さ、
彼らの心からなる喜びと心からなる悲しみが
語られるのを聞くのは、

すべての高貴な人にとって心の糧となるからである。
そうして二人の死は生き続ける。
我々は彼らの生を読み、その死を読む。
そしてそれは我々にとっては命の糧のごとく甘美なのである。

二人の生、二人の死は、我々の命の糧である。
こうして彼らの生は生き、彼らの死は生きる。
こうして彼らは死んだけれども、なお生き続け、
彼らの死は生ける者の命の糧となる。

いま彼らの生とその死、彼らの喜びとその苦しみを
聞きたいと思う者は、
進んで耳と心を貸されるがよい。
その人は己が欲するものをすべてここに見いだすであらう。
(石川訳 1976)

- 218 uns ist noch hiute liep vernomen,
süeze und iemer niuwe
- 220 ir inneclichiu triuwe
ir liep, ir leit, ir wunne, ir nôt;
al eine und sîn si lange tôt,
ir süezer name der **lebet** iedoch
und sol ir tôt der werlde noch
- 225 ze guote lange und iemer **leben**,
den triuwe gernden triuwe geben,
den ère gernden ère:
ir tôt muoz iemer mære
uns **lebenden leben** und niuwe wesen;
- 230 wan swâ man noch hoeret lesen
ir triuwe, ir triuwen reinekeit,
ir herzeliep, ir herzeleit,
- Deist aller edelen herzen brôt.
hie mite sô **lebet** ir beider tôt.
- 235 wir lesen ir **leben**, wir lesen ir tôt
und ist uns daz süeze else brôt.

Ir **leben**, ir tôt sint unser brôt.
sus **lebet** ir **leben**, sus **lebet** ir tôt.
sus **lebent** si noch und sint doch tôt
und ist ir tôt der **lebenden** brôt.

240 Und swer nu ger, daz man im sage
ir **leben**, ir tôt, ir vröude, ir clage,
der biete herze und ôren her:

er vindet alle sine ger.

リュディガー・クロン Rüdiger Krohnによれば、詩行的プロロークにおける最後の対韻の2行は、それまでの修辭的技巧からトリスタン物語の開始に至る移行を形成している。この移行 *transitio* が、生 *leben*, 死んでいる *tôt*, 喜び *vröude*, 嘆き *clage* という、ゴットフリートの中心概念を取り上げている。また、*leben* は動詞 (*lebet, lebent*)、名詞 (*leben*)、現在分詞 (*lebenden*) と多彩に変化しながら言葉遊び的な要素すら感じさせる。

ゴットフリートの „Tristan” は未完作品のため、エピローグは存在しない。有名な「愛の洞窟」の場面では、二人の愛はアーサー王宮廷の秩序すら超越するものとして描かれている。また、『トリスタン』の「愛の洞窟」, *Minneglotte* や「ミンネの宗教」, *Minnereligion* の神秘主義的象徴も指摘されている。12世紀末から、13世紀初頭の商品成立期に至る時代の思想との関連、特に神秘思想との関連について、石川 (1976) やフーバー Huber (2001) によれば、ゴットフリートに見られる神秘主義的傾向や異端との関係は依然として論議の対象になっている。アウグスティヌス、クレルヴォーのベルナルド、ヴィクトール派、アベラルドゥスや初期スコラ唯名論、カタリ派、アマルリク派、シャルトル学派のプラトンの人文主義などとの関連が長年にわたって研究されてきたが、未解決のままである。(石川 1976: 382f.; Huber 2001: 35f.)

(3) ゴットフリートのトリスタン物語の続編

1) ウルリヒ・フォン・テュールハイム (1230-1235 年) Ulrich von Türheim

アイルハルトの吟遊詩人風作品に倣って、3728 行の不完全な続編を作った。相愛の二人の死は、彼らの罪深い愛に対する正当な罰とみなされている。結末部では、地獄に落とされたトリスタンとイゾルデが苦しみから救われることを祈るようにと記している。

薔薇の木と葡萄の木 *Rosenstock und Weinstock* (トリスタンとイゾルデの遺体の帰還と埋葬) (Vers 3496 - 3730)

エピローグ *Epilog*:

3715

トリスタンとイゾルデが
苦しんだことを、(聴衆の) 皆様は聞かれました。
神が私たちが神の国へ来させますように。
私たちがここ (現世) から出かける時は何時であれ、
私たちが地獄から逃れられますように、
そして私たちが決して地獄を試すことがないように。
神が私たちが御守り下さいますように
その純粋な善意と
私たちの心の誠実さで、
私たちが主の祝福 (恵み) を得られますように
また天使が吟味しますように
私たちの悪行の一切を。
そして主の三位一体が私たちが迎え入れますように。

アーメン

3715 was tristan und Ysot

Erlieten, das habt ir gar vernommen.
got laze uns in sin riche comen,
swenne wir varn von hinnen,
daz wir der helle entrinnen
unde si niemer versuchen.
got sol uns beruchen

3725 mit siner reinen gute

unde stete unser gemute,
das wir verdienen sinen segen
unde, so der engel solle wegen
alle unser missetat.

3730 unde uns enphahe sin trinitat.

Amen

2) ハイリヒ・フォン・フライベルク (1290 年頃) *Heinrich von Freiberg*

ハイリヒ・フォン・フライベルクは、ゴットフリートの 6890 行から成る続編を作った。ウルリヒの続編よりも芸術的ではあるが、やはり宗教的態度が強い。作品の最後には「アーメン」“amen”が三度繰り返されている。この世の愛のはかなさの一例として、二人の愛が挙げられている。

Epilog

さて、あなた方愛する人々よ、
この鑑の中にとくと見られるがよい、
いかにどの時代であれ
後から忍び寄り、(迂回して) 広まっているか
世俗的な愛が。

.....
キリストは主の一人子としてお生まれになった、
私たちに恩寵をお与えになるために、
私たちがあたかも葡萄の蔓のように
キリストの中へと互いに絡まりあい
私たちの心と感覚を

キリストの中へと織り込むために、
人々が、葡萄の木が薔薇の棘の中で
選ばれた愛する人たちの墓の上で
絡まりあうのを見た時に、

この二人は愛の中で彼らの最期を遂げたのである。
さて、アーメンを3回唱えられよ。

Nu dar, ir werlde minner,
sehete alle in disen spigel her,
und schowete, wie in aller vrist

6850 hin slichende und genclich ist
die weltliche minne!

.....
6880 Crist sinen zarten sun einborn,
und uns die genade gebe,
daz wir alsam die winrebe
uns vlechten wider in in
und unser herze und unseren sin

in im verwerren und verweben,
als man sach den winreben
sich vlechten in den rosen dorn
uber den geliben uz erkorn,
die in der libe ir ende namen.

6890 nu sprechet amen, amen, amen!

3 トリストランとイゾルデに見られる生と死のモチーフとしての Minnetod 「愛の死」

いわゆる、Minnetod' とは、「死を越えて存在する愛」と解釈できる。さて、ドイツ中世期の相思相愛の二人についての歴史的・文学的記述の例を見てみよう。死が二人の愛を壊すと、先立たれた者は、もはや生きる気力を失ってしまうのが普通である。史実の例として、876年、東フランク王国の Ludwig ドイツ王は最愛の王妃 Hemma の死後、非常に落胆し、数日後に逝去する。(843年ヴェルダン条約) また、『僧コンラートのロランの歌』“Das Rolandslied des Pfaffen Konrad”では、勇将ローラント Roland の妻アルダ Alda は、夫の戦死の悲報を受けて、短い祈りの中で夫を奪った神を非難し、自らの魂をマリアに委ねて、青ざめくずれ落ちて死んでいく。(8685-8726行):

これらの書物は最後にさらに証言している、
皇帝が諸侯会議を命じたことを。
非常に熱心に
全ての諸侯たちが集まった。
そこにやって来たのは8人の王たちと
さらに(それを越えて、それ以外に)
司教と諸侯たちが、
誰も彼らを最後まで教え上げることはできなかった。
アーヘンで彼はこの諸侯会議を開催した。
多くの雄弁な男たちがそれに参加した。
そこにフランス人たちもやって来た。
その諸侯会議は非常に悲しいものとなった。
そこに美しいアルダがやって来た。
ふさわしいようにそこで彼女を出迎えたのは
皇帝自身と
全ての彼の勇士たちであった。
彼女は言った、「カール、祝福された皇帝、
未亡人と孤児たちの庇護者よ、
どこへあなたはローラントを置いてきたのですか。
私に私の夫を返して下さい、
その人にあなたが私を妻として約束したのです。
どんなに心から彼が恋しいことでしょうか。」

皇帝はすぐに彼女に答えた、
「多くの人から愛されているアルダよ、
私はあえてそのことを御前に秘密にしておこうとは思わない。
残念ながら御前は二度と彼に再会することはないだろう。
御前は彼を(夫として)もはや得ることはできない。
彼は残念なことに死者として埋葬されている。

あまりにもひどく嘆いてはいけない。
私は御前に彼の代わりを調達してやろう。
私は御前を妻として与えるだろう
ルートヴィヒ敬虔王に。
私は御前を女王にする、
全フランスに冠たる。」

「一体、哀れな私はどうなることでしょうか。
ルートヴィヒについてこれ以上言わないで下さい、
また他の殿方についても。
私がローラントの何も持てないならば、
私は喜んで死にたい。」

彼女は絶望して膝まづいた。

「全ての事物の創造主よ、
あなたは私に彼を夫として御与えになったのに、
何故あなたは私から彼を奪われたのですか。
哀れな私は今やどうなってしまうのでしょうか。
私はあなたに御願います、聖母マリアの息子よ、
私を無垢のまま入れてくださるように
全ての聖なる乙女たちの共同体の中へ。
私は私の魂をあなたの御手に委ねます。
一切の天使たちの女王よ。

私の命がここで終わりとなりますように。」

彼女は、死人のように真っ青になった。

皇帝は、彼女を彼の両腕に抱きしめた。

すぐに彼は、彼女はもうすでに死んでいるのがわかった。

神はそこで奇跡の力を御示しになった。

人々は彼女を女子修道院墓地に埋葬した。

Tiv buoch urchudent inoch:

der kaiser gebot ain hof.

8675 mit mchelem flize

chomen di fursten alle gemainliche:

dar chomen achte chuonige

unt inoch dar ubere;

bischofe unt herzogen

8680 derne machte niemen an daz ende komen.

ze Ache wolt er den hof han:

da was manc wort spager man.

dar chomen ouch di Karlinge.

der hof wart uil grimme.

8685 dar chom di scone Alda:

wol enphi si da

der kaiser selbe

unt alle sine helde.

si sprach: "Karl, gesegenter kaiser,

8690 uoget witewen unt waisen,

war hastu Roulanten getan?

gim mir wider min man,

dem du mich zewibe gabel!

wi gerne ich in ersahe!"

8695 Ter kaiser antwirt ir sa:

"liebiu, libiu Alda,

ich netar nicht liegin:
 laider dune gesest in niemir.
 dune macht sin nicht haben:
 8700 er lit laider toter begrabin.
 chlage du nicht sere!
 ich irgetze dich sin gerne:
 ich gibe dich zewibe
 dem guten Ludewige;
 8705 ich mache dich ze chuoninginne
 uber al Karlinge."
 "war sol ich arme denne?
 Ludewigin du mir niemir fuor genenne,
 noch niemir dehain anderen man!
 8710 scol ich Rowlantes nicht han,
 so wil ich ersterben gerne."
 si uiel grimme an di erde.
 "aller dinge schephare,
 do du mir in ze wine gabe,
 8715 war umbe hastu mir in genomen?
 war scol ich arme nu komen?
 ich bite dich, rainer magede barn,
 daz ich umbewollin muze uarn
 dar die magede alle sint geladet.
 8720 mine sele beuilhe ich in dine gewalt,
 aller engel chuniginne,
 daz ich niemir mere chom hinne!"
 si begunde harte blaichen.

der kaiser wolt ir heluen,
 8725 er beuie si mit der hant:
 also tote er si uant.
 da zaicte got siniu tougen.
 man begruop si zu anderen heiligin frouwin.

ここでローラントの妻アルダは、創造主や救世主ではなく、聖母マリアに自らの魂を委ねていることは、ケスティング Kesting によれば、特に珍しいことではなく、当時のマリア崇拜や、民衆語マリア文学に共通するものである。(Peter Kesting: 1965 55ff.)

嫉妬や復讐からの殺人、報われない愛に基づく自殺は、文学テキストの基本モチーフの一つである。トリスタンとイゾルデ二人の死は、死の「敬虔な」描写に対する対抗として、また死のモチーフの変種として捉えられる。神の恩寵の媒介者としての教会は問題とならない。トリスタンとイゾルデは、婚姻と忠誠を破るという罪を犯したが、最後の二人の墓の上に生えた木々が結合していく様を、神の介入、神の赦しと見なすことも可能である。「二人の墓を結び付ける木の枝は、死に対する生の勝利を象徴している。」(ノルベルト・オーラー Norbert Ohler:1995 190) 個々の版の偏差はあるものの、基本的な「愛の死」Minnetod の物語の結末には、ある共通性が見られる。このことは、中世のトリスタン物語、中でも「愛の死」Minnetod が、象徴性、あるいは虚構の物語としてのみ、当時の宮廷社会から容認されていた事実を示しているのではないだろうか。

参考文献

第一次文献：

- Buschinger, Danielle (Hrsg.): Heinrich von Freiberg. Tristan und Isolde. Originaltext (nach der Florenzer Handschrift ms. B.R.226) von Danielle Buschinger. Versübersetzung von Wolfgang Spiewok. Greifswald 1993.
- Ganz, Peter (Hrsg.): Gottfried von Straßburg. Tristan. Nach der Ausgabe von Reinhold Bechstein. 2 Teile. Wiesbaden 1978.
- Kölbing, Eugen (Hrsg.): Die nordische Version der Tristan Sage. Hildesheim / New York 1978.
- Krohn, Rüdiger (Hrsg.): Gottfried von Straßburg. Tristan. Nach dem Text von Friedrich Ranke neu herausgegeben, ins Neuhochdeutsche übersetzt, mit einem Stellenkommentar und einem Nachwort von Rüdiger Krohn. 3 Bde. Stuttgart 1980.
- Spiewok, Wolfgang / Buschinger, Danielle (Hrsg.): Ulrich von Türheim. Tristan und Isolde. Originaltext (nach der Heidelberger Handschrift Pal. Germ. 360) Versübersetzung und Einleitung von Wolfgang Spiewok in Zusammenarbeit mit Danielle Buschinger. Amiens 1992.

第二次文献：

- Huber, Christoph: Gottfried von Straßburg. Tristan und Isolde. 2., verbesserte Auflage. Berlin 2001.
- Johnson, L. Peter: Die höfische Literatur der Blütezeit. Tübingen 1999.
- Kesting, Peter: Maria-frouwe. Über den Einfluß der Marienverehrung auf den Minnesang bis Walther von der Vogelweide. München 1965.
- Ohler, Norbert: Sterben und Tod im Mittelalter. Düsseldorf / Zürich 1990/1995.
- Payen, J. C.: Tristan et Yseut. Paris 1974.
- Weber, Gottfried / Hoffmann, Werner: Gottfried von Strassburg. Stuttgart 1981.
- 石川敬三 訳：ゴットフリート・フォン・シュトラースブルク トリスタンとイゾルデ。東京 1981.

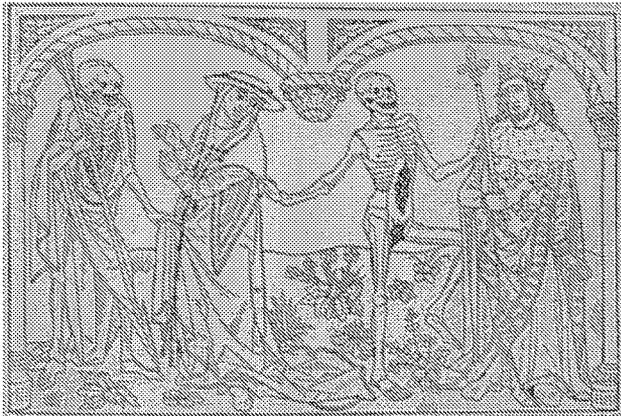
フランス中世文学にみる死の表現

— エリナン・ド・フロワモン『死の詩』再読 —

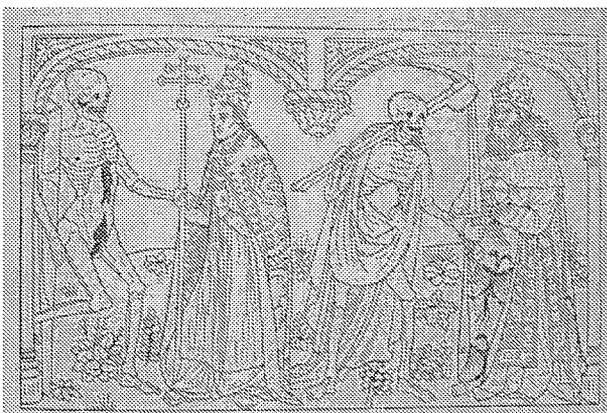
原野 昇

はじめに

フランスの中世末期（14世紀後半—15世紀）は、打ち続く戦乱（100年戦争、1337—1453）と気候不順による飢饉にたびたび襲われた。それに加えて黒死病（ペスト）の大流行が頻繁に起こり（1348年、1361—62年、1369年、1374—75年）、人口が激減したと言われる。そのことはすなわち、多くの人が家族、親戚、知人の臨終、死、終油の儀式、埋葬にしばしば立ち会ったということを意味している。当然のことながら、葬儀の際などに、死や生についての説教を司祭などから聞く機会も多く、自身でも考察する機会が多かったであろう。Memento mori「死を覚えよ」という言葉がしばしば発せられ、絵画や彫刻においても、「三人の生者と三人の死者」など「死の舞踏 danse macabre」



死の舞踏の画像1



死の舞踏の画像2

のテーマがしばしば取り上げられ表現された。例えば、パリの聖イノサン墓地の壁には、1424年以來、死の舞踏の絵が描かれていた。この時代には、当然のことながら、文学の世界でも同様に死のテーマがしばしば取り上げられ表現された。中世末期は「死の世紀」と呼ばれることもある。

「死」について考える機会があるということは、同時に、「死」の対極にある「生」について、すなわち、自分が生まれてきて、今生きていることの意味についても考察することになるであろう。「死」を描くことは、明示的であれ暗示的であれ、「生」の充実を促している。

そのような中世後期より約三世紀も前の12世紀後半は、文学史で言えば、クレチャン・ド・トロワやマリ・ド・フランスらが活躍し、宮廷風騎士道物語などの全盛期であり、社会的にも「中世の春」とも呼ばれる時代である。中世末期と比較すれば、いわば対極的な時代と言えよう。そのような時代に活躍した詩人エリナン・ド・フロワモンが書いた詩に『死の詩』*Poème de la mort*と題する詩がある。人知を超えた「死」の神秘は、中世末期に限らず、いつの時代にあっても、文学の大きなテーマの一つである。本稿ではそのエリナン・ド・フロワモンの『死の詩』をとりあげ、その中で死がどのように表現されているかを中心にこの詩の特徴を明らかにすると同時に、そこには中世後期における死の表現と比べてどのような共通性や差があるのかをみていきたい。

1 エリナン・ド・フロワモンの生涯と『死の詩』

エリナン・ド・フロワモン Hélinan de Froidmont は1160～1170年頃、フランドル地方の貴族の家に生まれた。フランスのボーヴェで、ピエール・アベラールの弟子である文法家ラウルのもとで学び、フィリップ・オーギュストの宮廷で世俗の詩人（トルヴェール）として活躍した。1182年頃、20歳前後の若さで、世を捨てることを決心し、ボーヴェ教区内のフロワモンの修道院に入った。同修道院は、1129年に聖ベルナルによって建てられたシトー会の修道院である。彼の歿年は、1229年以降であることは確かである。というのは、同年には、ツールーズ大学教授として、カタール派の異端と戦っていたことが確かだからである。（G. Hasenor et M. Zink, *Dictionnaire des Lettres française*, Le Moyen Age）

彼の著作の大部分はラテン語で書かれているが、『死の詩』*Vers de la Mort* はフランス語で書かれている。1195 年頃 (1194 年から 1197 年の間) に書かれた。全 50 節, 600 行からなり, 各節は 12 行, 1 行は 8 音節で構成されている。エリナンが始めたこの詩形式は, 中世末まで多用されることになる。

テキストには, Jean-Marcel Paquette, *Poèmes de la Mort de Turold à Villon*, Union Générale d'Édition (10/18), 1979, pp.66-105 を用いた。

2 死の擬人化

全 50 節のうち, 第 1-22, 25, 34, 40-42 節の計 27 節は, 第 1 行目冒頭が「死よ」という呼びかけのことで始まっている。(引用詩句末尾の数字は詩節番号)

死よ, お前は私を変身させる (1)

死よ, 恋の歌を歌っている人の所に行け, (2)

死よ, お前はどこへ行ってもお前の資産がある (3)

死よ, お前を友たちのもとに送ろう (4)

「死よ」という呼びかけがある節においては, 当然のことながら, 動詞は 2 人称に置かれていることが大多数であるが, 「死よ」という呼びかけがありながら, その後の動詞は 3 人称で用いられている節もある。(例えば 24 節)

その他の節は, 死についての客観的な描写であったり, 考察を表明した独白や自問自答である。

全 50 節中に, 「死 *mort*」という語が 93 回も用いられている。この事実からだけでも, この詩を読んだり聞いたりすると, 「死」を表す「モール」という音が, いかに頻りに耳に入ってくるかが分かる。なかでも, 第 31 節, 32 節, 33 節の連続する 3 節においては, 行の冒頭に「死は」という語が集中的に置かれている。第 31 節と 32 節では, 12 行中 10 行が, 第 33 節では 12 行中 9 行が「死は」という語で始まっている。

死は, 各自にその裁きをつける
死は, みんなを公平に裁く
死は, 各自の重さを正しく量る
死は, 加えられた侮辱の仕返しを必ずする
死は, 傲慢を腐敗物に変える
死は, 王たちを戦に負けさせる
死は, 法や規則を遵守させる
死は, 利息や利益をあきらめさせる
死は, 過酷な人生を甘いものにする
死は, 贅沢を怖れる修道院の奥で
じゃがいもをすりつぶした料理や豆に
鯨肉の風味をつける。 (32)

古代から受け継がれている「反復」という修辞技法であるが, 「死」という語が繰り返し繰り返し響くことによって,

詩全体に「死神」の支配を感じさせるよう, 「反復」技法が効果的に用いられている。

「死よ」と直接呼びかけている節もそうでない節も含めて, 全 50 節をとおして, 作者の死に対する態度は一貫していると言えるであろう。それは, 人間の死を支配する「死」*la Mort* を, 人間を越えた力, いわば「死神」的にとらえる, というものである。その上で, その「死 (神)」を擬人化して, 対話の相手として話しかけ, あるいは独白し, そういう作者の姿を読者にみてもらう, というものである。

そのような見方は, 当然のことながら, 人間の生も死も神の御旨である, とするキリスト教的な考え方とは合致しない。しかし, ここでは文学作品が問題となっているのであり, 死は「死神」の采配するところとする文学的伝統は, 古代から存在するものである。例えば, イソップの『寓話』に「老人と死」というのがあるが, その中で, 薪を背負ってくたびれ果てた老人が死神に呼びかけている。作者エリナンはシトー会修道院の修道士ではあるが, 自分の立場や信仰と, 詩における表現とは, 何ら矛盾するものではない。修道士としての務めを果たしながら, 文学創造活動において, 上のような考え方に基づく表出を行うことは, ごく自然な行いである。

3 死の描写

(1) 死の平等性, 公平性

エリナンの詩における死の描写の特徴をみていきたい。死は万人に共通なものとして, その平等性, 公平性が強調されている。すなわち, 誰一人例外なく, 死を免れることはできない, 「死」が必ず襲う, ということが繰り返し表現されている。例えば,

死よ, お前は, 王をその塔の中で,
貧者はその家で, いずれの区別なく
一撃で打ち倒す。

……

死よ, お前は魂を捕まえ, 締め上げ
猶予もやり直しも許さず
借りを払うまで離さない。 (21)

死よ, お前はこの世を
四方八方ぐるりと包囲した,
どこに行ってもお前の旗がなびいている。
力によっても言葉によっても
お前に歯向かう者はいない
お前の顔はそれほど恐怖感を与える。
お前の攻撃には隙が無い,
近くの者には手で石を投げ
遠くの者には投石機を使う。 (22)

死は疑いもなく証明する,
多くても少なくとも同じこと,
みんな死に, みんな干からびることを。

....

死は、穀物倉も寝室も同じ値段にする、
ぶどう酒と水も、鮭といかも。(30)

死はすべてを捕らえる網であり
すべてを手中に収める手であり
死が捕まえたものすべてその手中にある。
死は、すべての者に黒いマントをかぶせ
土の衣を着せる。
死は、すべての人に例外なく仕える
死は、すべての人の秘密を暴露する
死は、奴隷を自由人にする
死は、王も教皇も奴隷にする
死は、すべての人にそれぞれふさわしいものを返す。(31)

死は、どんなお喋りも黙らせるし
どんなに陽気な人でも嘆きわめかせる。
死は、晴天をいつでも悪天候にするし
死は、毛皮や絹のドレスも
頭陀袋や苦行衣と同じ価値にする。
どんな訴訟も死相手では勝てない。(28)

死は人間の始まり(アダムとイヴ)以来、人間とともにある、というも、「人間=死すべきもの mortel」を表現しているだろう。

死よ、お前はリングがかじられたときに生まれた
まずは女において、次いで男にも。(13)

次のような表現は、「誰も逃れられない」という死の特徴を表しているともとれるが、「死」に狙いを定められた者は」という点に注目すれば、「死」が狙いを定める者とそうでない者、「死」に選ばれた者とそうでない者がいるかのようにもとられかねない。実際には、遅かれ早かれ、「死」はすべての者に狙いをつけるのであり、「その狙いがはずれることがない」ととるべきであろう。

はずれることのない弓に出会う覚悟を、(8)

死にはごまかしはきかず、狙われたらはずれはない。(28)

その「死」の襲い方は、罨をしかけたり、気づかれないように道路を凍結させておいて転倒させたりする。要するに、不意を襲うのである。

われらをみな罨にかけて捕らえる死よ
お前はわれらを転倒させようと
いたる所に凍結路を隠している。(5)

この世では、権力のある者ない者、富のある者ない者がおり、その生活に大きな差があるが、死はそのような現実社会の差に無関係だということが指摘されている。欲者も富者も死の支配下にあることが指摘され、それによって、死の力の強さ、死の支配力が強調されている。例えば、

死よ、お前はどこへ行ってもお前の資産がある
どの市場でも売り上げがある
富める者を裸にし
尊大な者に頭を下げさせ
力ある者を打ち砕き
栄光をぐらつかせ
最も強き者に汗をかかせ
最も慎重な者を躓かせ
どの道に連れて行けば、最もうまく
泥沼にはめることができるか探している。(3)

死は教える、すべてが無だと、
大食いが飲み込むものも
奢侈がよだれをたらすものもみな。(30)

権力者、富者と並んで、逸楽を謳歌する者、人生の盛り
にある者、若者に対する警告を促す表現もみられる。

お前はこの者を二八歳か三〇歳の
若さの真っ盛り、今こそ最良の時
と考えている最中に捕まえた。
若い故に柔軟性のある彼を
お前の突き棒で刺し
毒蜘蛛以上に強い毒を注ぎ込んだ
それゆえ人がお前を恐れるのも無理はない
この世の逸楽を謳歌する者は
魂が苦痛のうちに離れていく。(25)

というも、肉体が節度なく振る舞うのを
放任するような信仰のない魂には
死が居を定めるからである。(26)

死の恐怖を乗り越えた者にこそ
死は真っ先に襲いかかり
最も激しく攻撃する(29)

この世の富をあつては行けない、という言い方も
される。

死よ、伯父に言ってくれ、甥に言ってくれ
ごく僅かな荷物しか持たず
狭い穴をくぐらなければならないのだと。
だから賢者はすでに僅かしか所持していない。
しかるに欲者は決して得ることはないだろう
何を持つべきかを知らないからである。(9)

(2)「死」の襲い方に差

死の前での平等性、死の公平性とは、この世の権力や名声や富も死とともにゼロになるということであるので、この世で大きな権力、名声、多くの富を持っていた者の方が、それらがもともとゼロに近かった者よりもショックは大きいということになる。そこで結果的に、死はこの世の権力

者や富者に対して、より厳しいと表現されることになる。
例えば、

死は善人にはやさしく、悪人には厳しい、
ある者には寛大で、ある者には吝嗇である (23)

富める者を裸にし
尊大な者に頭を下げさせ
力ある者を打ち砕き
栄光をぐらつかせ
最も強き者に汗をかかせ
最も慎重な者を躓かせ (3)

死よ、お前は上層の者を叩いて下層の者の仇をとってくれる (12)

死よ、死よ、お前は高きにあるものを低きに
落とすのに倦むことがない。
二人の王に、できることなら
知らせてやりたいものだ
略奪ばかりする者の鬚を剃り落とすために
お前がどれほどうまく箱から剃刀を取り出すかを。
死よ、お前は高みに上った者を引きずり降ろし
王侯の肉体を灰にする。
高みにあって権力を延ばし
自分の影を越えようとする者を
網にかけるために、お前はと網、
投げ網、筵網を張っている。 (20)

死は、富者からは彼が集めたものを奪う (31)

死よ、お前は、人頭税や物納品を
法外に要求し略奪する者たちに
挑戦し戦いをしかける。
他人の苦しみを自らの楽しみとする者に
あらゆる責苦を味あわせる。 (41)

死よ、お前は、傲慢の火が燃えている所に駆け付けて
燃え上がる火を消す。
強欲に燃え、貧乏人の
生き血を吸う金持ちに
お前の爪を容赦なく食い込ませる。 (42)

かくも多くの金銀財宝を
世の中にまき散らす者が
右からも左からもまき上げるのだ。
獲物や食肉や
らばの肉、鮭、チョウザメやスズキを
食卓にふんだんに並べ
着る物に浪費し
腐って臭い肉体を養う。
千台もの荷馬車を連ね
神に降伏しようとしな

そのような奴は地獄の劫火を主人とし
すっかり焼き尽くされてしまうだろう。 (47)

ここには中世後期における死のとらえ方と共通するもの
がみられる。例えばフランソワ・ヴィヨンの詩句に次のよ
うな表現がある。

知っている、死という奴は容赦なく、
貧乏人でも 金持でも、
利巧も馬鹿も、坊主もただの人間も、
貴族も、庶民も、吝嗇も気前のいい奴も、
小人でも大男でも、綺麗な方も醜い奴も、
折返しの襟の着物の贅沢な奥様連も、
身分はどんな夫人でも、高貴な冠の貴婦人でも、
大黒帽の女房でも、誰でも彼でも浚ってゆく。
(「遺言詩集」39 節、『ヴィヨン全詩集』鈴木信太郎訳、岩
波文庫。ただし現代仮名使いに改めてある。)

若者も人生の絶頂期にある者として、権力者や富者に準
じた目でみられていることはすでに見た。したがって、若
者に対しても死は厳しく襲いかかる。

死よ、くたぶれ果てて老いた顔には
明らかにお前が刻まれているが
若者にあつてはお前は身を隠している。
大胆にもお前に面と向かって「あっちへ行け」
と言う奴らをとらえて得意満面。
犬や鳥を連れて散歩する
粹な若者
丸焼き用の焼肉器より熱い
肉のご馳走をたんまりいただく彼らをこそ
死は小刀を突き刺し
大きなマントをかぶせて
真昼なのに夜のように真っ暗にする。 (24)

「死」がより厳しく襲いかかる者がいる反面、「死」がそ
れほど厳しくは迫らない者がいる、という見方も表現され
ている。貧しい者や魂の清い者、信仰をもって死に備えて
いる者である。

死は貧者には失くしたものを返す (31)

清く選ばれた魂には
その肉体が痩せていても太っていても
死の力がほとんど及ばない。
魂が肉体を離れるや否や死が無罪放免する。
それゆえ、財産が手に入るや否や
それを手放し一文無しになる者は賢い (26)

そのような信仰心をもって神を畏怖する者は、「死」が捕
えることができない、とまで言っている。

死よ、お前は、お前の歌を歌うことのできる者は
配下におくことができはしない。

神への畏怖心を宿す者も。
 そのような果実を産むことのできる心は、
 はっきり断言できるが、
 お前がいかなる手を用いても捕えることはできない。(2)

ここには、死は肉体を襲うことができるが、心、神を畏怖する心、永遠の生に生きる者、信仰に生きる者、を襲うことはできない、という考えが込められている。それは、下のような表現と表裏をなすものである。

というのも、肉体が節度なく振る舞うのを
 放任するような信仰のない魂には
 死が居を定めるからである。(26)

(3) 死の実相描写

エリナンの『死の詩』に、死の実相として、肉体の崩壊の様子が「蛆虫」のような語を用いて描かれている。冒頭にも書いたように、12世紀後半という時期に、すでにこのような描写がされていることは注目に値しよう。

栄養たっぷりの肉体、滑らかな膚が
 蛆虫と炎の下着を作る。(29)

死は疑いもなく証明する、
 多くても少なくとも同じこと、
 みんな死に、みんな干からびることを。(30)

これをヴィヨンにおける死の描写と比べると、共通する点も指摘できるが、むしろヴィヨンにおける死の描写の具体性が際立つ。ヴィヨンにおいては、断末魔の様子がよりリアルに、より詳細に描かれていると言えるだろう。

死ぬものは、仮令 パリスであろうとも
 またエレヌであろうとも、誰であろうと、
 息も呼吸も止まるほど苦しんで死ぬ。
 胆汁が心臓の上で破けて、
 汗をかく、^{そもさん} 怎麼生、何という汗だ。
 この苦しみを和らげてくれる人など 誰もいない。
 こんな時には 身代わりに立ちたいという
 子供も、兄貴も、妹も、居ないからだ。(「遺言詩集」40節)

死にかけると ^{からだ} 軀は顫え、色は蒼ざめ、
 鼻は曲って、血管はだらりと伸びて、
 頰は腫れ上り、肉はふやけて軟かく、
 神経も 関節も、弛んでたるんで延びてくる。
 ああ、あれほどの柔肌の、滑らかにまた ^{かんば} 馨しく、
 かくも貴い、女 ^{じょせい} 性の肉体、それすらこういう
 災禍を 待ち受けねばならぬのか。
 そうだ、さなくば生きてまま 昇天せねばならぬのだ。(同、41節)

ヴィヨンにおいては、生から死へと向かう肉体の変化の様子が非常にリアルに描写されている。さらに、死後の体、

すなわち完全にこの世とは別の世界に入ったもの、生前の肉体に対立するもの、生前の肉体を思い起こさせるものとして、死者の姿を骸骨の姿で描いている。

この墓場の納骨所に ^{うづな} 積上げられた
 これらの ^{とくろ} 髑髏をつくづく眺めると、
 少なくとも 会計検査院の諸公でなければ、
 請願審査院の御歴々の委員であったか、
 そうでなければ、みな全て 担ぎ屋だった。
 そういうことは 誰についても 俺は言い得る、
 何故ならば、司教であろうと、提灯持ちであろうとも、
 俺には一向 髑髏の区別が付きかねるから。(同、162節)

また その髑髏の或るものは、生きていた時、
 他のものに ^{まぐきゅうじょ} 鞠躬如として頭を下げ、
 幾つかの髑髏は ほかの幾つかを支配していて、
 怖れられ また奉仕されていたのであるが、
 今ここに 万事一切 終了して、
 ぐたぐたの ^{ひとかたまり} 一塊の山と積まれているのが見られる。
 領主権も もう彼等からは奪われて、
 聖職者とも先生とも 誰一人として呼ばれていない。(同、163節)

このような肉体の死後の姿としての骸骨の描写は、エリナンの詩には見られない。逆に、ヴィヨンと同時代の絵画における「死の舞踏 danse macabre」のテーマは、別名「髑髏の舞」とも訳されるように、生者に対する死者は骸骨の姿で現わされている。(168ページの図版参照) この点は、エリナンの詩とヴィヨンの詩の大きな差と言えるだろう。

(4) 死に備えよ

一般に死に際して、死ぬ前に罪障消滅を願って告解し、終油の秘跡を聖職者の手で行ってもらうことが理想とされ、それらの儀式を経ないで死んでしまうことは忌み嫌われた。いわば、突然死への恐怖である。エリナンにおいても、そのような詩句がみられる。

生活が乱れていると
 魂が肉体を離れる前に訪れる死を
 突然死とはよく言ったもの。(27)

上に引用したヴィヨンの詩の41節最終行もそうである。そこから、そのような突然死を避けるために、今のうちから死に備えるように、という趣旨の詩句が多くみられる。そのために、この世の価値基準の放棄を促していたり、ある種の達観が表現されている。

この世の人のすることに何の意味があろう、
 死があつという間にすべてをだめにするというのに、
 それは遊び半分ではなく、やり直しはきかない。
 吝嗇が貯め込むものに何の価値があろう、
 死があつという間にすべてを持ち去るというのに、(28)

美が何になる、富が何になる
 名誉が何になる、偉大さが何になる、
 死が長雨も早魘も
 自由自在にもたらずというのに、
 死は万能で、人が軽蔑するものも
 尊敬するものも、自由自在に扱ふ。(29)

死よ、お前は私を変身させる
 この蒸し風呂の中で。わが肉体は、この世で
 犯した恥辱の汗を沁み出さす。

.....

自らの体を拭わない者は汚辱に濡れる。(1)

お前は脅しによって大きな効果をあげている
 なぜなら、お前を怖れる心が濾過器のように
 魂をふるい分け純化するからである。(4)

私はお前を本当に憎んでいる
 だが、私がお前を送った先の者たちは憎くない
 私が送ったのは彼らを慰めるためであり
 彼らを追い掛けまわし
 徹底的に降参させるあの虚栄を
 彼らから遠くへ追っ払うためである。(5)

われわれはみんな一緒に待っている
 まずは死を、次いで審判を。
 これら二つのことに対しては一つしか手がない、
 それはできるだけ早く悔い改め
 心が悲しんでいることがらすべてについて
 完全に身を洗い浄めることである
 死の前にそうしない者は
 後から後悔しても始まらない、
 神が仕返しをされるであろう、
 船が港から遠ざかる前に
 あらゆる試練に対して水漏れがないように
 安全に海に乗り出していけるようにしておかなければなら
 ない。(49)

死に備えるために、下のような備え方は俗人のそれだと
 言って退けられている。しかし逆に言えば、教会の教えに
 耳を傾けず、そのような考え方、死のとらえ方をする者、が
 多かった、ということになるだろう。

しかし愚か者は問う「かまうものか
 死が何時われらを襲おうと、
 われらの手に入るものを手に入れよう。
 しかる後何が起ころうと
 死は戦いの終結であり
 魂も肉体も無に帰する」(34)

これこそ昔からある誤りで
 俗人の知恵というもの
 古代の哲学が生み出した

唾棄すべき俚諺だ、
 神からその摂理を剥がし
 別の世などあるはずがないと言いはるのだ。
 この考えに従えば、禁欲に努める者より
 下らないことにうつつを抜かずこそ
 最良の分け前を手にすると言う。
 しかし、この世以外の生が無いというなら
 人間の魂と雌豚の魂に
 何らの差がないということになる。(35)

別の世がないというなら、そして
 肉体が欲望を思いきり満たし
 したいことをすればいいというなら、
 人間は子豚同然に生きるがいい、
 あらゆる罪は美しくて善いと言うのだから。(36)

4 「死」に託して

(1) 忠告

「死」に託して詩人のさまざまな思いが表明されている。
 それらを大別すれば、家族や親戚縁者、あるいは友人に、
 誠意をもって忠告している場合と、その人の日頃の生き方に
 批判的であったり義憤を感じている人々に対して、その
 ような感情を表明するために、「死」を借りて表現している
 場合とに分けることができよう。

「死」に託して忠告を表現するに際し、「死」が生命を奪
 う死そのものではなく、「死を予告するもの」「死に備えよ、
 と警告するもの」のごとくに扱われている場合もある。

わが友たちにお前からよろしくと
 伝えよう、彼らに畏怖心を吹き込んでくれ。(3)

死よ、死よ、わが友ベルナルルによろしく
 言ってくれ、後生だから、
 彼のためにわが心は苦しみ嘆く。
 彼に言ってくれ、卑怯だと、
 最も美味しいところを一人占めにして
 上下を反転させるとは。
 どうして彼は来ないんだ、どうしてあそこに留まっている
 んだ。

神の一刻も早い救いを得たいのなら
 どうしてそんなにぐずぐずしているんだ。
 愚か者は水が流れ来るのを待ち続け
 好機を見逃してしまう。
 神が言われるだろう「もう遅過ぎる」と。(7)

死よ、死よ、私に代わってルノーに伝えてくれ、
 誰からも怖れられ、愛されている
 天界を治めたもうお方の名代として
 彼に言ってくれ、心の準備をするように
 はずれることのない弓に出会う覚悟を、
 傷つけられることもなく、皮を剥がれることもなく
 海を渡らなければならないのは
 苦い死の日だということ

その波は火に燃えている。
わが家が燃えるにまかせ
しまいには死が襲ってしまうのを傍観している
大工を私は阿呆と呼んでやろう。(8)

死よ、伯父に言ってくれ、甥に言ってくれ
ごく僅かな荷物しか持たず
狭い穴をくぐらなければならないのだと。
だから賢者はすでに僅かしか所持していない
しかるに欲者は決して得ることはないだろう
何を持つべきかを知らないからである。
死よ、お前は教えてくれた
物のなかには何らの知恵もないということ
そこには狼の皮しかない。(9)

私に代わってアンジェルヴィリエの人たちに言ってくれ
お前が針に糸を通し
彼らの袖を縫うのだと。(10)

わが友たちに言ってくれ、すべての選ばれし者は
天国に彼らの寝床を得ると
それは苦痛と殉難に耐えながらである。(11)

死よ、お前を友たちのもとに送ろう
敵陣へではなく
憎い者たちへではなく
私は神に祈る、(神は私の心に言われた
約束したものを返すようにと)
友たちを長生きさせてくれるように
生涯よき生を全うさせてくださいと。(4)

死よ、わが名代としてボーヴェに行ってくれ
私が尊敬する司教様のもとへ
司教様も私を愛してくれている
彼に落ち度はないと伝えてくれ。
お前に降伏するのがいつのことか知らないのだ
命の皮を剥ぐことを思い
船を空にし
よき行いで船を飾るように、
急いで出かけるように伝えてくれ。
お前が彼の家の戸を叩いているのが聞こえているはずだ。
今にも司教の座から滑り落ち
すっからかんになる寸前だ。(16)

(2) 日頃の義憤の吐露

日頃の義憤を痛烈な皮肉を込めて表現している詩句として、下のようなものをあげることができよう。批判の鋒先が向けられるのは、恋や虚栄に溺れる者、横暴な権力によって民衆を苦しめる王侯、教会や修道院で権力を握っている高位聖職者などである。そのなかには、個人的な恨みに基づくものも紛れ込ませてあるのではないかと思われるものもある。

死よ、恋の歌を歌っている人の所に行け、
虚栄に溺れる者たちに
教えてやれ、歌い方を、
お前に先回りされないように
お前を飼い馴らし
世界の外に身を置く者たちが歌うように。(2)

死よ、角笛を吹き鳴らせ
ブロンルロワの上に、ペロンヌの上に
ベルナールに真っ先に聞こえるように。
神が贖金を遠ざけるように
彼を遠ざけない限り
彼こそ王冠に最も近い者。(6)

寒さや飢えに耐え忍んでいる者たちを
苦しめる王子たちのもとに
お前を送ってやりたい。(12)

死よ、ローマで、ランスで次のように叫びたまえ
「みなの方、お前たちは、最高位の者も
最下位の者も、みんなわしの手にあるのだ。
わしがお前たちの手綱を掴む前に
目をしっかり開け、帯で腰をしっかりと締めつけろ、
『無念なり』と叫ばされる前にな。
本当だ、わしが全速力で走るのは、
そして勝ち目のさいころをお前の手から
すると抜け落ちさせ、負け目にする。
ぬか喜びや大ほらは捨ておけ、
機転が利き健全な者はすでに
その布の下に抱かれている」(15)

死よ、お前は権勢ある者を捕まえ
我らと同様に、世間から
ばかにされ、哀れな犬も同然の姿にしている。
ノワイヨンとオルレ안의
二人のわが司教に言ってくれ、
彼らには顔に書いてあるほどの
猶予はもはやないのだと
長い猶予もお前が短くしたのだ。
彼ら、お前の畏に気をつけんことを。
お前は眠っている者を床で襲い
富める者から喜びを奪い
美しいものも獣の糞にする。(17)

死よ、お前は王も伯も
その歳月を短くし
誰にも遠く逃れることをできなくする
シャルトル、シャロン、プロワに行き
わしの名代としてチボー一家の面々
ルイ、チボー、ロトルーに伝えてくれ。
死よ、お前は逃げようとする者を捕まえ
人がせつかく挽いたものを食べてしまう。
上に述べた三人のわが友に伝えてくれ、

司祭も神も、お前に捕まえられる前に
負債を支払ってない者には
罪障消滅を宣することができないのだ、と。(18)

死よ、まだまだ先があると思ひ
期待に胸を膨らませて釣りをしている者に
お前は突然襲いかかる。
急いで行って、わしに代わって警告してやってくれ、
ロンバルディア人、イングランド人、フランス人の
高位聖職者の例外なく、
なぜ彼らは、公然と
神に刃向かう俗世の権力者たちに
さっさと正義の断を下さないのか。
彼らは懲らしめるための笞杖を、それに
知識の角も持っているではないか、
それでもって上記の者をこっぴどく打つべきだ。(19)

以下の第 13 節、14 節においては、地口が用いられている。(ローマ、カルディナル) これらの技法も、批判的な言辞の文脈のなかで多くみられるものである。すでに紹介した「死」の擬人化によるアレゴリー、「死は」の繰り返しによる「反復」技法などと並んで、種々の修辞技法が多用されており、もっぱら教化を旨とする宗教的文書ではなく、純粋な文学作品としての本詩の特徴となっている。

私の名代として偉大なるローマに行ってくれ
ローマの名前の由来はかじむにある
何故なら、ローマは骨をかじり皮を剥がすからである
ローマは枢機卿や教皇の
聖物売買を隠す布の役割を果たしている
ローマはすべてを打ちのめす悪の権化であり
われらのために煤でローソクを作ってくれる
何故なら、ローマは教皇特使を星だと言うし
これほど黒いゴムに染まった町はない。(13)

死よ、馬に鞍を置き
枢機卿たちを乗せよ
彼らは自分たちが宿している光で、
消えた燠が再び赤くなるように、明るく照らす。
彼らに言ってやれ、容赦はしないと
現世の宝物や地位に
アザミよりも強く執着する者らを、
彼らはだから、枢機卿と呼ばれるのだ
ローマは多くの贖金や
くず鉄や贖硬貨を使い
銀に鉛を混ぜる、
それで本物と偽物の区別がつかないのだ。(14)

5 シトー派修道会に対する思い

シトー派修道会は、1098 年、フランス、ブルゴーニュ地方のシトーの地に創立され、発展し、12 世紀には約 1800 の修道院を擁していた。清貧を特別に重んじ、クリュニー修道会が祈りや読書などの知的活動を重んじたのに対し、シ

トー派では肉体労働が重視された。作者エリナンの属していたフロワモンの修道院でも同様だったと思われ、粗末な食事、過酷な難行・苦行の様子が、詩句に反映されている。また、快楽の誘惑に負けないために、自分を叱咤激励しているのか、同僚修道士への戒めか、あるいはその両方の意味が込められていると思えるような表現もみられる。いずれにしても、作者がシトー派修道会の修道士である本詩の独自性となっている。なお第 38 節ほかに出てくる「白修道院」「白修道士」というのはシトー派のことである。修道士の着ている服の色から、ベネディクト派が「黒修道院」「黒修道士」と呼ばれていたのと対比的にこう呼ばれていた。

死は、法や規則を遵守させる
死は、利息や利益をあきらめさせる
死は、過酷な人生を甘いものにする
死は、贅沢を怖れる修道院の奥で
じゃがいもをすりつぶした料理や豆に
鯨肉の風味をつける。(32)

美德をつんでも役に立たないと言うなら
神を怖れて肉欲を征服し
かくも苦い飲み物を飲んだ
あの隠者たちはどうなるのだろう。
最低の生活を選んだ者は
死の後はまったく解放される、
シトー派修道会の人たちのことである。(36)

神のために世を捨て
魂を純潔素朴に保つため
肉体を律し
パンも捏ね粉もなく、貧困の生活を送る者に
神が安息をお与えにならないのなら、
神のためにあのようにつましく
身を律し、神のもとに急いで行こうと
白修道院に身を埋める敬虔な人は
愚か者ということになる。
聖ローランは騙されたことになる、
彼は神のために鉄棒の上で焼かれ
自分の体で焼肉を献上したことになる。(38)

すべての聖人がわれらに教えている、
彼らはみな神に身を捧げた者である、
神の言われることは偽りではなく
嘘でも作りごとでもない、と
また、死や永遠の生について
聖なる書物に書いてあることも。
彼らは信頼に値する証拠を示している、
肉欲に負けた者が行く所での
拷問は永続的である、と。
天の王侯や家臣は
大食卓に座っており
世俗の榮譽を遠ざける者が真の名誉を得る。(39)

遊蕩よ去れ、邪淫よ消えろ！
 そのような料理は要らない
 豆とじゃがいもの裏ごしがあればいい。 (50)

おわりに

「中世の春」とも称される 12 世紀後半 (1195 年頃) に書かれた、エリナン・ド・フロワモンの『死の詩』にみられる死の表現を、死の描写、「死」に託しての作者の考えの表明、シトー派修道会に対する態度などを中心にみてきた。これにより、本詩の特徴を明らかにするとともに、このような詩が書かれ、読まれたという事実を通して、12 世紀後

半における死のとりえ方の一例として読んできた。そこにみられる中世末期の死の表現との類似性、共通性には注目に値するものも含まれているのではなかろうか。と同時に、中世末期を代表するフランソワ・ヴィヨンの詩とは異なつて、生者の対比としての死者の姿が骸骨の姿で描写されることはない点など、中世末期の死の表現との相違にも注意を払う必要があるだろう。しかしいずれにしても、死をそのように描くことは、結果的に、その詩に接する読者に、自分の今生きている生活の様子を思い起こさせ、よりよき生、生の充実を旨とするように誘うものであり、そのような普遍性のなかにおける、エリナンの詩の特徴の一端を明らかにすることができたのではなかろうか。

参考文献

- Poèmes de la mort de Turolde à Villon*, Choisis, présentés et traduits par Jean-Marcel PAQUETTE, Union générale d'édition (Coll. 10/18), 1979.
- Le Lais Villon et les poèmes variés*, édités par Jean RYCHNER et Albert HENRY, I Textes, II Commentaire, Genève (Droz), 1977.
- Le Testament Villon*, édité par Jean RYCHNER et Albert HENRY, I Textes, II Commentaire, Genève (Droz), 1974.
- 『ヴィヨン全詩集』鈴木信太郎訳、岩波文庫、1965.
- 木間瀬精三『死の舞踏—西欧における死の表現』、中央公論社 (中公新書)、1974.
- 水之江有一『死の舞踏—ヨーロッパ民衆文化の華』、丸善 (丸善ブックス)、1995.
- 藤代幸一『「死の舞踏」への旅』、八坂書房、2002.
- 竹下節子『ヨーロッパの死者の書』、筑摩書房 (ちくま新書)、1995.
- 堀越孝一『騎士道の夢・死の日常—中世の秋を読む』、人文書院、1987.

IV. 中世ヨーロッパにおける愛の諸相 (平成19年度)

概要 今年度は、「中世ヨーロッパにおける愛の諸相」というテーマを選んだ。いっそうの研究成果を得るために、昨年11月に「中世ヨーロッパにおける女と男」と題する公開シンポジウムを開催し、その報告者を務めることを通して、参加者諸賢の批判を仰ぐ機会を得た。

「女と男」は、言うまでもなく天地開闢以来のテーマである。『創世記』の書き出しには、「始めに、神は天と地をつくった」とあって、その直後にこう記している。「神はご自身にかたどって人を造られた。人を神にかたどって造り、男と女とに造られた。」(1章27節) 世界と人類の歴史の最初に、創造の神秘を示しているかのように、女と男が造られているのである。

『イリアス』の中で、ホメロスが歌っているのは、古代ギリシアの半ば伝説的なトロイア戦争の物語である。トロイアの王子パリスがスパルタの王妃ヘレネを見初めて略奪したことが発端となって、10年の長きに及んで繰り広げられたこの戦争は、女と男の密やかな思いが、莫大な代償をもものとしめない行為の原動力となって、神々をも巻き込んでいったのである。

敗れたトロイアを逃れた英雄アエネアスが、新しいトロイアとしてローマを建国する使命を担ってイタリアに向かう過程を描いたヴェルギリウスの『アエネイス』においても、漂着したアエネアスとの恋に落ちたカルタゴの女王ディドが、別れの時が来て自らを死に追いやる悲恋が語られる。この物語に夢中になっていた若き日を回想しながら、ディドの死を悼むことはあっても、神から離れて死んでしまっていた自分自身をあわれに思うことがなかったと書いたのは、アウグスティヌス(『告白』第一巻)である。

この世に「女と男」が造られて以来、いまにいたるまで、様々な物語と歴史の展開があった。この多元性、異他性と同一性、合一と反発をめぐって様々な思索が行われた。尽きることのないテーマである。中世ヨーロッパにおいてはどうかであったか。

今回、数年来の「中世ヨーロッパ文化の多元性」に関する共同研究の一環として、「中世ヨーロッパにおける愛の諸相」という課題に取り組み、「女と男」に焦点をあてて、以下に記すとおりその成果をとりまとめた。焦点は「中世ヨーロッパにおける女と男」に定めたけれども、それぞれの問題意識は異なる。

「トマス・アクィナスによる幻の『雅歌注解』 — 『聖書』の中の男女の愛 —」: トマス・アクィナスが死の床で記したとされる『雅歌注解』が伝わっている。ただし偽書である。しかし何故そのような伝承が生じたのであろうか。幻の『雅歌注解』をめぐる考察を通して『聖書』に描かれた男女の愛について考える。(水田英実)

「アングロ=ノルマン期イングランドにおける女と男」: 女と男は歴史的につくられたとする立場から、中世ヨーロッパにおいて期待された男女像とその実態を探る。特に、アングロ=ノルマン期のイングランド王やノルマンディー公たちの結婚と妻の社会的役割、宮廷での現実を分析する。(山代宏道)

「チョーサーの『善女伝』に見る女と男 — 女性像の曖昧性について —」: 『善女伝』は、女性の善・男性の悪を書くという前提で書き始められる。しかし、詩人の注意は次第に女性の弱さに引かれてゆく。チョーサーは女性を描くことで、生身の人間の割り切れなさを深くえぐり出している。(中尾佳行)

「チョーサーの作品における男を支配する女たち — グリセルダとバースの女房の場合 —」: 『カンタベリー物語』の「学僧の話」に登場する忍耐強いグリセルダと、物語の登場人物の一人である男勝りのバースの女房とその彼女が語る物語の中の老婆に焦点を当てて、両極端とも思われる二つの極端なタイプの女性像を追っていく。(地村彰之)

「フランス中世文学にみる女と男」: 物語(ロマン)に描かれた男女とファブリオ(笑話)に描かれたそれとの落差を手がかりに、フランス中世社会における現実と、文学におけるその反映をみると同時に、描かれた世界を通して中世人の心性を考える。(原野昇)

トマス・アキナスによる幻の『雅歌注解』

— 『聖書』の中の男女の愛 —

水田 英実

1. トマス・アキナスによる『雅歌注解』

トマス・アキナス (Thomas Aquinas, 1224/5-1274) の伝記には、生涯の最後の時を迎えたトマスが、請われて死の床で『雅歌』の注釈を行ったという言い伝えを記載しているものが少なくない。

1272年の春、パリ大学教授を辞したトマスはナポリに戻り、ドミニコ会の修道院で教鞭を執るようになる。当時の教皇グレゴリウス十世から第二リヨン公会議への出席を要請されるのは、翌1273年の復活祭の頃のことであった。

〔補足〕リヨンで行われた第14回公会議は、ギリシア教会との一致を主要な課題の一つとして1274年5月7日から7月17日まで開催された。トマスの死後のことである。当時、東西の教会は神学上の問題で対立していた。コンスタンティノーブル信経を採用した西方ラテン教会が、「と子から」Filioque という表現を付加して「聖霊は父と子から発出する」と唱えたのに対して、東方ギリシア教会はこの付加を避けたからである。リヨン公会議においてギリシア教会の代表者は合同を誓い、共同のミサ聖祭の中で「フィリオクエ (と子から)」の語を含む信経をラテン語とギリシア語で唱えている。トマスは、この公会議に先駆けて、教皇ウルバヌス四世の要請により『ギリシア人の誤謬を駁す』*Contra errores Graecorum* (c.1263) と題する論文を著して、この問題を取り上げている。リヨン公会議への参加に際してもこの論文を持参することが求められていた。

同年暮のある日 (1273年12月6日のことであるという)、ミサの最中に不思議な体験をしたトマスは、以後それまでの精力的な著作活動を全く止めてしまう。不審に思って尋ねる同僚に対して、そのときに受けた啓示に較べたら、自分がこれまでに書いてきたことは「藁しべ」に過ぎないと答えたという。

年が明けて1274年1月末か2月初めに、トマスは病を押してナポリを発ち、リヨンに向かう。しかしナポリを出てすぐに倒れ、— この時代、ドミニコ会士は徒歩で旅行をするのが決まりであったにもかかわらず、このときトマスは乗っていた馬から落ちたとされるから、よほどの病気であったことが推察できる — そのまま回復せず、ローマの南、フォッサ・ノヴァの修道院で死を迎えることになる (3月7日)。

このシトー会の修道院で、息を引き取る三日前に、世話を

してくれた修道士たちに請われて、トマスが『雅歌』について短い講釈を残したとされるのである。この記事は、最古の伝記と目されるギレルムス・デ・トッコによるトマス伝 (C. Le Brun-Gouanvic, 《Ystoria sancti Thomae de Aquino》 de Guillaume de Tocco (1323). Édition critique, introduction et notes, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 《Studies and Texts》127 (1996) ; *Id.*, *L'Histoire de saint Thomas d'Aquin de Guillaume de Tocco*, Traduction française du dernier état du texte (1323), avec introduction et notes par C. Le Brun-Gouanvic, Paris (2005)) の中に既に見出すことができる。

じっさい、古い著作目録においても、トマスの手になる『雅歌注解』*Super Cantica Canticorum* という書名が記録されている。トマス・アキナスの死後まもない頃に行われた列聖調査に際して、カプアのバルトロメウスが作成した著作目録 (Bartholomeus de Capua, *Testimonium in processu canonizationis Neapoli de libris quos dedit frater Thomas de Aquino* (1319)) の中にこの『注解』の名を見出すことができるのである。

しかし著作目録に記された『注解』と死の床で行われた短い講釈が同一のものかどうかも不明である。それにもかかわらず、その後長い間、トマスに帰される聖書注解の一つとして、パリ大学その他で行ったいくつかの聖書注解のほかに、生涯の最後に記された『雅歌注解』なるものが存することが疑われることはなかった。事実、印刷されたトマス全集においても、現在刊行中の批判版全集であるレオニナ版 (1882 s) 以前のもの、パルマ版 (1800)・ヴィヴェ版 (1871-80) など、いずれも『雅歌注解』をトマスによる聖書注解の一つとして収録している。

ただし、近年の研究成果にもとづくならば、たとえばマンドネによるトマス文献目録では、聖書注解の一つとして『雅歌注解』*In Cantica canticorum* を挙げているけれども、真作でないことを付記している (P. Mandonnet et J. Destrez, *Bibliographie Thomiste*. Deuxième édition revue et complétée par M.-D. Chenu, Paris (1960))。

トマスの名前を冠した『雅歌注解』は二つ現存している。もっともいずれも真作でない。一つは、14世紀のエギディウス・ロマーヌス (Aegidius de Roma, *Expositio in Canticum canticorum*. Textum Parmae 1863 editum.) に、も

う一つは、9世紀のベネディクト会修道士オセールのハイモ(Haimo Altissiodorensis, *Expositio in Canticum canticorum*. Textum Parmae 1863 editum.)に帰せられるものであるという。

果たして、トマスによる真正の『雅歌注解』は存在するのか。その存在は、いまのところ、というより恐らく今後も、幻でしかない。

近年の研究者たちは、トマスの死後、14世紀初頭に行われた列聖調査に際して、トマスの死を看取ったはずの修道院長ニコラスやその他のシトー会修道士たちの中に、トマスの『雅歌注解』について証言したひとが誰もいないことを理由に、この『注解』の実在性には確証がないことを指摘する。

[補足] cf. Jean-Pierre Torrell, *L'Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, Paris, 1993. p.428; *Id.*, *Saint Thomas Aquinas, vol.1: The Person and his Work*, tr. by Robert Royal, (1996) p.292. トレルによれば、必ずしもすべての著作目録に『雅歌注解』の名前が掲載されているわけではない。ワイスハイブルは、早い時期のすべての著作目録にこの『注解』の名前があるけれども、長短の記載がなく、病床での短い講釈と同一物か否か不明とする。cf. James A. Weisheiple, *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Works*. Oxford (1975) p.326.

トマスを見舞ったひとが伝える病状は、病床のトマスから深い信仰の言葉を聞くことができたであろうことを否定しないまでも、その重篤さから推して、『雅歌注解』を仕上げることができたとは考えにくいことを窺わせる。

『カトリック百科事典』(D.J. Kennedy, "Thomas Aquinas" in *The Catholic Encyclopedia*, Volume 14, 1912. Online Edition Copyright (c) 2003 by K. Knight.)に記載されたトマス・アクィナスの伝記にも、最後に「どうしてもという修道士たちの願いに答えて『雅歌』の短い注解を口述した」とある。典拠は明示されていないけれども、恐らく前掲のトッコによる伝記であろう。ちなみに1940-1960年に刊行された日本語版『カトリック大辞典』にはこの注解についての記載はない。これに対して、1996年から刊行が始まった『新カトリック大事典』は、トマス・アクィナスの項の中でこの注解に関する伝承の存在に言及している。古くからあるこの言い伝えの信憑性を容認するに足る理由が何かほかにあるのであろうか。

『雅歌』は旧約聖書の中でも異色のもので、若い男女が相互に交わす求愛の歌で構成されている。花嫁と花婿が登場し、終始一貫、思いの丈を大胆な表現を用いて歌い続け、互いに相手を求め、焦がれる気持ちを告白し、ついに一つに結ばれるまでを歌っている。そこには周囲の誰にも止めることができない、はげしい情熱の言葉があふれている。対照的に、「神」やそれに類する宗教用語は全く出てこない。それにもかかわらず、若い男女が胸中のほとばしる感情に促されて交互に語る愛の賛歌の中に、神と人間の間の愛の比喩的意味があることを解き明かすべく、少なからぬキリ

スト教思想家たちが『雅歌注解』を著してきた。オリゲネスやベルナルドゥスらによる『雅歌注解』が存在することは周知の通りである。

『雅歌』は、旧約聖書の中の一書としてキリスト教世界に引き継がれた愛の賛歌である。そればかりか、男女の愛を高らかに歌い上げた愛の賛歌として中世ヨーロッパを代表している。それがどうしてトマス・アクィナスによって死の床で講釈されたなどということになったのであろうか。しかもそれが、あり得る話として伝えられることになったのは何故であろうか。この点は、史実のみならず、史実とは別の次元でもはなはだ興味深い。

2. 教父たちによる『雅歌注解』

ミーニュのいわゆる『教父集』*Migne Patrologiae*には何人もの教父たちによる『雅歌注解』が収録されている。その中で、オリゲネス、ニュッサのグレゴリウスおよびクレルボーのベルナルドゥスの場合に、収録された著書において、『雅歌』についてどのような注解を試みているか調べてみよう。いずれも邦訳が刊行されている。

(1) オリゲネス『雅歌注解』

オリゲネス(Origenes, c.185-c.254)は3世紀のギリシア教父である。『雅歌注解』*Commentarium in Canticum Canticorum*と『雅歌講話』*Homiliae in Canticum Canticorum*は、いずれも240年頃に書かれたとされ、それぞれルフィヌス(Rufinus, c.345-411)とヒエロニムス(Hieronymus, c.345-420)によってラテン語に翻訳されている。オリゲネスの『雅歌注解』(Griechische christliche Schriftsteller, XXXIII (*Origenes Werke VIII*). Leipzig (1925); 小高毅訳, オリゲネス『雅歌注解・講話』キリスト教古典叢書10(1982))をみると、序文で次のように記している。

この書は、祝婚歌^{エドクラミオン}つまり婚礼をことほぐ歌であり、ソロモン^{ソロモン}の手で戯曲の形式で書かれたものと思われます。ソロモンは、神のロゴスである花婿に寄せる天の愛に燃え、花婿のもとにこし入れする花嫁になぞらえて、[この歌を]歌いあげます。この花嫁は、神のロゴスにかたどって造られた魂とも、教会ともとれますが、心から花婿に恋い焦がれています。同時に、この書は、この完璧無比の花嫁がご自分に結ばれた魂あるいは教会にどのような言葉を向けておられるかをも、わたしたちに教えてくれます。(小高訳)

『歌の中の歌』とも題される『雅歌』には、花嫁に付き添う若い娘たちや花婿に付き添う若者たちが登場して、二人が結ばれるのをことほぐに際して、互いに神秘的な会話を交わしあいながら舞台が展開するところに特徴があると指摘している。その上で次のことに留意するように促す。

ところで、初めに、次の点を了解していただきたいと思えます。[性に目覚めない]少年の時代には恋愛が生じることはないのと同様、「内なる人」が幼稚な状態にある人には、本書の言葉に通暁することは許されません。そのような人

とは、キリストのうちに、「堅い食物ではなく、乳」で養われている人、あるいは「うそのない理性の乳を慕い求め」始めたばかりの人のことです。『歌の歌』の語句に含まれた糧は、使徒〔パウロ〕の言う「成熟した人（完全な人）のための堅い食物」であり、「それを食べることができるように、善悪を見分けるため訓練された感覚を持っている」聞き手を求めています。（小高訳）

そのため本書は、「子供」には無益であり、無害でもありうる。ところが「肉」にしたがって生きている人は清い純真な耳で愛の言葉を聞くことができないので、少なからぬ危険を招くことになる。ヘブライ人の間でも、十分に成熟した年齢に達したものでなければ、本書を手にすることが許されなかったのも故なしとしない。オリゲネスは『雅歌注解』の序文でこのように述べて、内容の吟味にはいる前に、愛そのものの分析を行うとし、アガペーとエロースについて論じることから始めるのである。

なおここでオリゲネスがパウロの書簡から引用した一節は、『コリント人への第一の手紙』の中にある。

兄弟たち、それで、わたしもあなたがたには、「霊の人」に対すようにして話すことができず、「肉の人」、つまり、キリストを信じることで幼い子どもである人々に対すようにして話しました。わたしはあなたがたに乳を飲ませて、固い食物は与えませんでした。まだ食べることができなかつたからです。今でもまだ食べることができません。まだ「肉の人」だからです。（フランシスコ会訳）*I ad Corinthios*, 3.1-2: Et ego, fratres, non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus: tanquam parvulis in Christo lac vobis potum dedi non escam, nondum enim poteratis; sed nec nunc quidem potestis, adhuc enim carnales estis.

(2) ニュッサのグレゴリウス『雅歌講話』

ニュッサのグレゴリウス（Gregorius Nyssenus, c.330-c.395）の『雅歌講話』（Gregorius Nussenus, *In Canticum Canticorum*. J.P.Migne (ed.), *Patrologia Graeca*, vol.44. Paris, (1858); *Gregorii Nysseni Opera.*, vol.6, W.Jaeger (ed.), Leiden, (1960); 大森正樹他訳、ニュッサのグレゴリウス『雅歌講話』（1991））は、オリゲネスの注釈と同様、『雅歌』が描く男女の愛を神と人間の間愛として比喩的に解釈する系譜に属している。男女の間の愛が死をも超えるものであるところに、それが生命の源である神に由来することの証左を見出しているからである。

グレゴリウスにとって、哲学において探求されるロゴスは、『ヨハネ福音書』の冒頭で「初めにロゴスがあった」と言われるロゴス、すなわち真理そのものであるロゴス・キリストに収斂する。ロゴス・キリストの招きに応じることによって魂のうちに生じる、神との一致を求める一途さをエペクタシス論として展開させたグレゴリウスは、「テキストの深い流れを読みとる観想によって、言葉の奥に隠されている愛知（philosophia）が頭になるように」（大森他訳、

グレゴリウス『雅歌講話』プロロゴス）という願い応じて『雅歌』の注解を試みたのである。

(3) ベルナルドゥス『雅歌についての説教』

ベルナルドゥス（Bernardus, 1090-1153）はシトー会の隆盛をもたらしたひとである。クレルヴオーの修道院を創設してその修道院長となっている。「蜜流れる博士」Doctor Mellifluus とも呼ばれる。弁のたつ説教家として名を馳せ、第二回十字軍遠征に際して熱弁をふるったことが知られている。その著作は中世キリスト教神秘思想の白眉とされる。中でも『雅歌に関する説教集』*Sermones super Cantica Canticorum*（未完）は最も有名である。

この説教集（ベルナルドゥス『雅歌について』S. Bernardus, *Super Canticum Canticorum ad Fidum codicum recensuerunt J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais*, in *S. Bernardi Opera*, Vols.1,2. Romae (1957); 山下房三郎訳、(一)~(四), (1996)）において、ベルナルドゥスもまたオリゲネスと同様にパウロ書簡の一節を引用している。ちなみにパウロは『コリント人への第一の手紙』3章1~2節と同様の思想を『ヘブライ人への手紙』の次の箇所にも記している。

あなたがたは、今ごろはすでに教師になっているはずなのに、実際はもう一度、神のことばの初歩をだれかに学ぶ必要があります。あなたがたは、固い食物ではなく、乳を必要としています。まだ乳を飲んでいるような者はみな、幼な子ですから、義の教えを味わうことができません。固い食物は、善悪を見分ける感覚を経験によって訓練された、おとなの摂るべきものです。（フランシスコ会訳）*Ad Hebraeos*, 5.12-14: Etenim, cum deberetis magistri esse propter tempus, rursum indigetis, ut vos doceamini quae sint elementa exordii sermonum Dei, et facti estis quibus lacte opus sit non solido cibo. Omnis enim qui lactis est particeps expers est sermonis iustitiae, parvulus enim est. Perfectorum autem est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.

霊の次元と肉の次元という二元性が考慮されていることは言うまでもない。

ベルナルドゥスによる『雅歌』の解釈もまた寓意的である。花婿をキリストに、花嫁を教会（時に自分自身）になぞらえている。じっさい『雅歌』に関するベルナルドゥスの説教には、オリゲネスの『雅歌注解』から影響を受けていることを示す個所が多数あることが確かめられている。

『雅歌』についての最初の説教において、ベルナルドゥスは冒頭でオリゲネスの『注解』と同様に、上記のパウロ『コリント人への第一の手紙』に言及して、その説教を次のように始めている。

兄弟のみなさん。世間の人にするような話を、あなたがたにしてはいけません。少なくともあなたがたには、ちがった方式でお話ししなければなりません。世間の人に

は、使徒〔パウロ〕の教育法にしたがって(Ⅰコリ*3・1~2/ヘブ5・12~14)、かたい食物ではなく、ミルクしか与えてはならないのです。使徒じしん、わたしたちもそうするようにと、自分の手本を示して、こういっています。「この賜物について話すには、人の知恵に教えられたことばを用いず、聖霊に教えられたことばを用います。聖霊のことは、聖霊をもって解くのです」(Ⅰコリ2・13)。さらにまた、こうもいっています。「しかしわたしたちは、成年の間では、知恵を語ります(Ⅰコリ2・6)。兄弟のみなさん。あなたがたも使徒パウロがここに言っているように、〔靈的生活においては〕既に“成人”に達していると、わたしは信じたいのです。あなたがたは長い〔修道生活の〕期間を通じて、超自然的真理の把握に努力してまいりました。そして夜となく昼となく、神のおしえをめい想してまいりました(詩1・1~2)。みなさんの努力がけっして、むだでなかったと、わたしは信じたいのです。だから、もうミルクはやめにして、パンで養われるように〔心の〕用意をしなければなりません。ソロモンの〔書〕中に〔あなたがたを養う〕パンがあります。真っ白な、美味しいパンです。わたしがこれからみなさんにお話ししようとしている、雅歌という名のパンです。お気に召したら、このパンをさいて、おあがりになってください。(山下訳; * 訳文中Ⅰコリは『コリント人への第一の手紙』、ヘブは『ヘブライ人への手紙』、詩は『詩篇』の略号である。なお山下訳は誤ってⅡコリと注記しているので訂正した。)

ベルナルドゥスは、第二の説教において『雅歌』の書き出し(1.2)にある「口づけ」を取り上げ、さまざまな意味があることを説明している。それによれば、旧約の太祖たちがキリストの来臨を熱望したことが、「口づけ」への切望にほかならない。預言者をとおしてではなく、ご自身の口から直接語って欲しいという切実な願いが表わされているというのである。第三の説教以下、さらに詳しく、神秘的な口づけの意味についての解説が続く。

3. 『雅歌』(『歌の中の歌』または『ソロモンの歌』)

『雅歌』が成立したのは紀元前4世紀頃と考えられている。正典として聖書の中に含まれているけれども、この一書についてはユダヤ教においてもいろいろ物議があったとされる。『雅歌』はヘブライ語でシール・ハッシーリーム(『歌の中の歌』the Song of Songs)、ラテン語でも同様の意味で、Canticum Canticorumと呼ばれてきた。邦訳聖書において用いられる『雅歌』の呼称は、中国語訳を踏襲したもので、女と男が相思相愛の言葉を交わすという内容に拠る名前である。「ソロモンの歌」Song of Solomonと呼ばれることもある。たしかにソロモンに託されているけれども、ソロモンは紀元前10世紀の人であるから、ソロモンを作者とするには時間的に無理がある。

『雅歌』(以下の引用は、フランシスコ会聖書研究所訳注『聖書原文校訂によるコヘレト(伝道の書)、雅歌』(1981)による。)の内容をみると、最初に「ソロモンの雅歌」(1.1)という表題を記した後、「あの方が、わたしに熱い口づけをし

てくださいますように。あなたの愛はぶどう酒よりも心地よい」(1.2)と花嫁が歌うところから始まっている。

花嫁は、まわりの乙女たちと競うように言う。「エルサレムのおとめたち、わたしは黒いが美しい。」(1.5) そんなに見ないでください。「陽に焼けて」(1.6) いるのです。兄たちが怒ってわたしにぶどう畑の見張りをさせました。羊の群れと共にいる花婿に話しかける。「わたしが心から愛する方、話してください。」(1.7) 「なぜ、わたしはあなたの仲間たちの羊の群れのかたわらで、ペールで顔を覆った女のようにしていなければならないのですか。」(同)

まわりの乙女たちがはやし立てる歌をはさんで、花嫁が歌う。「わたしの愛する者よ、わたしはあなたをファラオの戦車の雌馬にたとえよう。あなたの頬は、耳飾りで美しく、あなたの首は、宝石をちりばめた鎖で美しい。」(1.9-10)すると花嫁が芳しいナルド(若い男女が愛を深めるために用いた香油)の香りを放ちながら直截に答える。「わたしのいとしい方は、わたしにとって没薬の袋のようで、わたしの乳房の間で夜を過ごします。」(1.13) 「ああ、わたしのいとしい方、あなたは何と美しく、何と慕わしい方でしょう。わたしたちの寝所は、緑でいっぱいです。」(1.16) パレスティナにはよくあるという、畑の木の下にこしらえた小屋で二人は出会うのであろうか。

〔花嫁〕「わたしはシャロンの水仙、谷間のゆり。」(2.1)

〔花婿〕「わたしの愛する者が、おとめたちの間にいるのは、あたかも、いばらの中のゆりの花のようだ。」(2.2)

〔花嫁〕「わたしのいとしい方が、若者たちの間におられるのは、あたかも林の木々に囲まれたりんごの木のようにです。その蔭に座るのは、わたしの喜び、その実は、わたしの口に甘いのです。あの方は、わたしを酒宴の席に連れて行ってくださいました。わたしへの望みは愛でした。わたしをぶどう菓子で元気づけ、りんごで力づけてください。わたしは愛に病んでいるのです。あの方の左腕がわたしの頭の下に、あの方の右腕がわたしを抱いてくださっています。」(2.3-7)

「わたしは夜、ふしどの中でも、心から愛する方を捜しました。あの方は捜しても見あたりませんでした。— さあ、わたしは起きて、町を歩き回り、あらゆる通りや広場で、心から愛する方を捜してきましょう。— それなのに、わたしはあの方を見つけだしませんでした。町を見回る夜警たちが、わたしを見つけました。— わたしの心から愛する方をみかけませんでしたか。— 夜警たちの所を過ぎると間もなく、わたしは心から愛する方をみつけました。わたしは彼をしっかりとつかまえて放しませんでした。わたしの母の家に、わたしをみごもった母の寝室に、お連れするまで。」(3.1-4)

〔花婿〕「わたしの愛する者。あなたは何と美しい方か。何と美しい方か。ペールの奥のあなたの目は鳩のようだ。あなたの髪はギレアデの山から下って来るやぎの群れのようだ。」(4.1)

「あなたの唇は紅の糸。あなたの口元は愛らしい。」(4.3)

「あなたの二つの乳房は二頭の子鹿、ゆりの花の草をはむかもしかのふたごのようだ。昼のそよ風が吹き始め、やみが消え失せないうちに、わたしは没薬の山、乳香の丘に行こう。」(4.5-6)

「わたしの妹、わたしの花嫁は、閉じられた庭、閉じられた水源、封じられた泉。」(4.12)

〔花嫁〕「わたしは庭の泉、湧き出る井戸。レバノンから下る流れ。北風よ、起きなさい。南風よ、おいでなさい。わたしの庭に吹き、その香りをあたりに漂わしてください。わたしのいとしい方が、庭に入り、その最上の実を食べますように。」(4.15-16)

〔花婿〕「高貴な方の娘よ。サンダルを履いているあなたの足は、何と美しいのだろうか。あなたの丸みを帯びたものは、名工の手作りの輪のようだ。あなたのほぞは、混ぜ合わせたぶどう酒を、いつもたたえている丸い杯。あなたの腹は、ゆりの花で囲まれた小麦の山。」(7.2-3)

〔花嫁〕「わたしはあなたを導いて、わたしの母の家にお連れしましょう。あなたは、わたしに愛の神秘を教えてください。わたしは、あなたに香料入りのぶどう酒と、ざくろの果汁を飲ませてあげましょう。あの方の左腕がわたしの頭の下に、あの方の右腕がわたしを抱いてくださっています。」(8.2-3)

若いカップルは、交互に繰り返しこみ上げる思いを口にし続ける。最後に花嫁が、「わたしを印形のように、あなたの胸につけていてください。愛は死のように強く、嫉妬は地獄のように無慈悲だからです。」(8.6) 「大水もその愛を消すことはできず、激流もその愛を押し流すことはできません。もし、人が自分の全財産を投げ出して、愛を手におさめようとしても、ただあざけりを受けるだけです。」(8.7) と歌って結ぶ。

そこには「神」の名も「イスラエル」の名も一度も用いられていない。そのために単なる通俗的な恋愛詩として蔑視され、聖書の中に含めることは適当でないという評価もあり得た。はたして『雅歌』は、男女が交わす歌になぞらえて、神とイスラエルの間の愛を歌ったものであるから、最も神聖な歌として「歌の中の歌」と名付けられたのであろうか。このような解釈は古代から中世にかけて行われてきた。もっとも、このような仕方でも寓意的に解釈することをうながす直接的な記述は『雅歌』の中のどこにもない。

4. 女・男／人・神

『雅歌』はユダヤ教においてもキリスト教においても常にその正典性が認められてきた。ヤムニア会議(90年に開催されたユダヤ人の会議)において、正典性を疑う発言があったけれども、その発言は明瞭に否定されている。ユダヤ教の正典目録の第三区分(諸書)の中に位置づけられており、マソラ本でも五つのメギロト(巻物)の第一に置かれている。七十人訳(ギリシア語訳)は、知恵文学の中に置いている。ヴルガタ訳(ラテン語訳)もそれにならって

いる。

キリスト教においては第二コンスタンティノープル公会議(553年)のときに『雅歌』の正典性を疑わせる見解(モプスエスティアのテオドルス(350-428)は『雅歌』はソロモンとそのエジプト人の妻の愛を歌っているとした。ただし神感によって書かれたものであることを否定したかどうかという点は明らかでない。)が謬説として排除されているけれども、それより先、ローマ教会会議(382年)による『ダマススの教令』において示された正典目録の中に『雅歌』の名前がある。カルタゴ教会会議(397年)以降も排除されることはなかった。トレント公会議第四総会(1546年)において確認された正典目録の中に『雅歌』が含まれていることはいうまでもない。

〔補足〕H.Denzinger, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Roma, (1976) p.365 による。これを邦訳した、A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳『カトリック教会文書資料集』(1974) p.270 は『雅歌』を含むいくつかの書名を脱落させているけれども、誤訳である。

教会公認であるか否かは、「教会の受け入れ(ex Ecclesiae receptione)」によることであるから、正典性の根拠もまたそこに求めることができるであろう。それとは別に、聖書を聖書以外の書物から区別する原理は、「聖書は神の靈感による(Scriptura divinitus inspirata)」ところにある。しかしそうすると、「他の文書が人間理性を通して伝えられるのに対して、聖書は神のものである」と言えるであろうけれども、「真であるものはすべて、誰によって語られるかを問わず、すべて聖霊によるものであるとした場合、他のすべての書物が神の靈感によるものではない」ということを主張できるのかという問題が生じる。

〔補足〕トマス・アクィナスが「正典」について論じた箇所が、次の『テモテへの第二の手紙注解』の中にある。Thomas Aquinas, *Super secundum epistolam ad Timotheum lectura*, c.3, lect.3 in *Super epistolas s.Pauli lectura*, cura P.Raphaelis Cai, vol.2. Marietti (1953); cf. 水田英実「トマス哲学と聖書」(『中世思想研究』41, pp.115-122. (1999))

こういう問題が生じうることを想定して、トマス・アクィナスは、「神の業」を二つに分けた上で次のように答えている。一つはたとえば奇跡のように、神自身のなすこととして直接的に行われる。もう一つは自然のなすこととしていわば二次的原因を介して間接的に行われることがらである。後者は自然の作用の所産である。この区別に対応させて、神は二様の仕方でも人間に知識を与えるという。聖書を通して直接的に教えるとともに、他の書物を通して間接的に教えるというのである。これによれば、聖書の啓示によって知られることも自然についてのさまざまな書物を通して知りうることも、究極的に神に由来していることになる。これと同じ論点は、トマスの『神学大全』の最初の設問にお

いて、人間の理解の及ばないことについても理解の及ぶことについても、神の啓示によって知ることができるという仕方を取り上げられている。

男女のことを描いた聖書はほかにもある。たとえば『ホセア書』(フランシスコ会聖書研究所『ホセア書—聖書原文からの批判的口語訳』(1964))は結婚した男女の問題を取り上げている。子供が三人いる夫婦の間で、妻に逃げられた夫が、娼婦に身を落とした妻を買い戻す話である。しかしそこにははっきりと神とイスラエルの民の関係の寓意であることが記述されている。神に愛されているが神を裏切った民を、神は愛し続けて救い出すという歴史が語られているのである。『ホセア書』の内容は、預言者ホセア自身が現実に体験したことであるのか、幻にみた話であるのか。おそらく前者であろう。それに対して『雅歌』には、そこに描かれた男女の物語は現実か虚構かという問題のほかに、字句上、これが民を愛する神と神に愛された民の関係の寓意であることを明示した表現をどこにも見出すことができないという難題も伴っている。

それにもかかわらず、『雅歌』は正典として扱われ、他からの強制ではなく、互いの自由な意志によって動かされた若い二人の間の、いわばごく自然な物語を、神と人の関係の寓意とする読み方が許容されてきた。この読み方は、自然と聖書に関するトマス自身の見解とも重なる。

トマスによる幻の『雅歌注解』は、あくまでも幻でしかない。しかし、想い合う男女の間も含めて、自然のすべてを肯定する視点から『雅歌』を読むことは、若さと性を謳歌する露骨なまでのなまめかしく赤裸な記述を一つ一つ取り上げるまでもなく、『神学大全』の著者にとってコントラストの極にある。死の床において、やつれ果てた身体との架空の対照において、最愛の存在として神を讃美し、探求しつづけたトマスに、永遠の生における憩いを垣間見る精神の力強さを感じさせるからである。『神学大全』(Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, prol.; 高田三郎訳, トマス・アクィナス『神学大全』第1冊(1960))の序言には、トマス自身によって次のように記されている。

公教的真理の教授の位置にある者は、学の進んだひとびとに教える務めを有するにとどまらない。さらに初学者たちを教導することもまた、その任務に属しているのであって、それはあたかも使徒の、「私はあなたがたをキリストにおける小児と考え、乳を飲ませて、堅い食物は与えなかった」という『コリント人への第一書簡』第三章の言のごとくでなくてはならぬ。(高田訳)

じっさい、『創世記』第一章(フランシスコ会聖書研究所『創世記—聖書原文からの批判的口語訳』(1958年))における人間の創造は、男女の創造として語られている。

次に神は、「われわれにかたどり、われわれに似せて人を造ろう。そして人に、海の魚、空の鳥、家畜、野のすべての獣、地をはうすべてのものを治めさせよう」と言われた。

神はご自身にかたどって人を造られた。人を神にかたどって造り、男と女とに造られた。神は彼らを祝福して言われた、「生めよ、ふえよ、地に満ちよ、そして地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地をはうすべての生き物を治めよ。」(Gen. 1.26-28; なお文中の「われわれ」について、フランシスコ会聖書研究所訳注は、「この複数についてはいろいろの説がある。」とし、(1)神がご自身と相談された、(2)尊厳複数、(3)天使たちへの発表、(4)教父たちは聖三位のことと解釈した、と注記している。)

もつともパウロによる『ガラテア人への手紙』には、キリストへの信仰によって一致し、「キリストを着ている」(3.26-27)人たちについて——『ローマ人への手紙』にも、「主キリストを身にまといなさい。欲望をかなえさせようと、「肉」のために心を煩わせてはいけません」(Rom. 13.14; フランシスコ会訳)と記されていて、類似の思想が示されている、——「そこにはもはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もありません。」(3.28)とされる。トマスの『ガラテア人への手紙注解』(Thomas Aq., *Super epistolam ad Galatas lectura*, c.3, l.9.)によれば、洗礼を受けてキリストと一つになり、等しくアブラハムの「子孫」として約束の恵みを受け継ぐ点で、人々の間の文化的・社会的相違が問われることはない。性の相違も何ら問題にならないのである。

トマス・アクィナスによる『創世記注解』も存在しない。しかし万物の原因としての神の存在論証から始まる『神学大全』やその他の著作が十分に代役を果たしている。『雅歌』を通して告げられた聖書の中の男女の愛についても、トマスは既に他の著作の中で十分に語り、注釈しているということができよう。むろん小児にふさわしい乳を与えることとしてであった。消化不良をおこす堅い食物としてではなかったのである。

5. 神を捉える

ところで『神学大全』第一部の中に、「神を本質によって見るものは神を把握するか(Utrum videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant.)」という設問(第12問第7項)がある。この設問において、トマスは、神を捉えることないし神の本質を完全に了解するということをめぐって事細かな議論を展開している。三つの異論のうちの第一の異論に対する解答において、『雅歌』の中の次の一節(3章4節)から下線部を引用している。

わたしは心から愛する方を見つけました。
わたしは、彼をしつかりつかまえて放しませんでした
(*tenui eum, nec dimittam*)。わたしの母の家に、わたしをみごもった母の寝室に、お連れするまで。(フランシスコ会訳)

〔補足〕 この一節について、フランシスコ会聖書研究所訳注には次のような説明がある。「しつかりつかまえ」というHeの動詞は、力づくでつかまえるのではなく、愛を示すた

めに手を握るとか、胸に抱くことを意味する(詩 73²³ 139¹⁰ 参照)。「お連れする」。結婚の日に、花婿は花嫁を自分の家に連れて行く習慣があった。すなわち、花婿はきれいな冠をかぶり(イザヤ 61¹⁰ 参照)、友人たちと歌い、琴をかき鳴らしながら、花嫁の家に行き、豪華な着物を着、宝石で身を飾り(詩 45¹⁴⁻¹⁵)、ベールで顔を覆っている花嫁を迎え、花嫁の友人たちを伴って自分の家に行く。しかし、ここでは、その逆に、花婿に対する熱愛を示して、花嫁は、自分の家に花婿を連れて行く。愛はあらゆる習慣を乗り越えるものである。

そもそもトマス・アクィナスは、この設問において何を論じようとしているのであろうか。議論を展開するに際して、三つの異論が揃って主張していることから明らかなように、一方には、われわれにとって神を捉えることは可能と考える人たちがいる。他方しかし、反対異論は『エレミア書』(32章 18-19 節)を典拠として、それは不可能であると答える。そこには「最強にして、偉大な者、力のある者。あなたの名は万軍の主。はかりごとは壮大であり、思いは捉えることができない。(Fortissime, magne et potens, Dominus exercituum nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.)」と書かれているからである。

一方、神を捉えることができるかと主張する異論の中で、第一の異論は、パウロの『フィリピ人への手紙』(3章 12 節)から「とにかくわたしは、なんとかして捉えようとしている。(sequor autem si quo modo comprehendam.)」という一節を引用し、そこに記された望みが叶わないはずがない以上、パウロやパウロの勧めに応じた人たちは神を捉えるにいたると結論づける。これら両様の主張の間にあつて、トマスは次のように論ずる。

まず、「神を把握する」ということは「いかなる被造的知性(人間知性のみならず天使的知性を含む)にとっても不可能」である。というより、「精神によってなんらかの仕方で神に触れる」ことができるならば、それこそは「大きな至福」(アウグスティヌス『書簡』112)であると言わなければならない。その理由は、次の点に存している。「把握される」ためには「完全に認識される」ことを要するけれども、そのためには「認識されうるかぎりにおいて認識される」のでなければならない。たとえば「三角形における三つの内角の和は二直角に等しい」ことを論証によって知るひとは、それを「把握している」けれども、知恵のある人を含めて、皆がそのように言っているからという理由で、そうなのであろうとみなすだけであれば、完全な認識を有していないから、「把握していると言えない」。

ところで、いかなる被造的知性にとっても、神の本質を認識可能なかぎりにおいて完全に認識することはできない。それは次の理由による。「現実に存在しているものは、そのかぎりにおいて、認識可能であるから、無限の存在を有する神は、無限の仕方で認識可能である。」しかし被造的知性にとって無限の仕方で神を認識することは不可能である。被造的知性は、大なり小なりの「栄光の光」lumen gloria を注がれることによって、大なり小なりの完全性をもって神

の本質を認識しうるにしても、被造的知性が受け取る「栄光の光」は無限ではない。したがっていかなる被造的知性であっても、神を無限に認識するまでに至ることはない。この意味で、われわれが「神を把握する」ことは不可能である。

「神を把握する」ということが、神の本質を完全に了解することを意味するかぎり、その可能性は明瞭に否定されなければならない。しかし、広義において「神を捉える」ことを意味する場合には、その可能性を肯定する余地があったのである。先に指摘したように、この解答の中に『雅歌』からの引用が見られる。

以下に示すように、第一異論に対するトマスの解答は、詳細にわたるものであるけれども、同じ趣旨の解釈は、『フィリピ人への手紙注解』の該当箇所(執筆時期は第二パリ時代(1269)とされるから、『神学大全』第1部(1265-1268)よりも遅い。)にも見出しうることを付記しておく。それでも『雅歌』の同じ一節を引いていることは言うまでもない。「彼を捉える」という『雅歌』の原文が、『神学大全』では「神を捉える」と解釈され、『フィリピ人への手紙注解』においてもやはり、神であるキリストを捉えることがいかなる意味で可能かということ論じる文脈の中で引用されている。

『フィリピ人への手紙』においてパウロは、キリストに結ばれた者として、ひたすら「キリストを知り、キリストの苦しみや死と一致して、完全に復活した者となること」(フランシスコ会聖書研究所訳注)を追い求めていると述べる。目指すところをしっかりと捕らえようと努めているけれども、そのためにこそ、自分はキリストに捕らえられたのであるとも記している。この一節を注解するにあたって、トマスは『雅歌』の上記の箇所を引用する。それは、ここでも「なんとかして捉えようとして追い求める」ことが徒勞に終わらないのは、『雅歌』に「私は彼を捉えた。もう離さない」と記されているように、「捉える」ということを「触れる」という意味に理解することができるからである(Et ideo dicit sequor si quo modo comprehendam, hoc intelligendo secundo modo, scilicet attingendo. Cant. ult.: tenui eum, nec dimittam, et cetera. In Cant. c.3, lect.2.)。このように解釈することによって、人間知性の有限性を踏まえた上で、無限の存在である「神を捉える」ことができるということが可能になるからであった。いずれにせよ、人と神(キリスト)の間/女と男の間に存する、自と他の別を維持した上での合一に向かう愛の極意が説かれる。

それゆえ一[第一異論]についてはいかなる仕方でなければならない。「把握」ということは、二様の意味で語られる。一つは、或るものが把握者のうちに包含されることであつて、これは厳密で本来的な意味である。この意味では神は、知性によつても、あるいは何か他のものによつても、決して把握されない。神は無限であるから、何か有限なるものが、無限に在るままの神を無限に捉えるというような仕方で、何らかの有限なるものうちに包含されることはできない。しかるに今問題とされているのは、そのような意味での把握なのである。

もう一つ、「把握」ということは、「追求」に対するものとして、広い意味にとられる。すなわち或る者に達した人が、既にその者を保持しているとき、把握しているといわれる。この意味では、『雅歌』第三章〔四節〕に、「私は既に神を把えた、離すまい」とあるように、神は至福者たちによって把握されているのである。また、使徒からの引用箇所における「把握」も、その意味に解される。

またこの意味での「把握」は、魂の三つの贈物の一つであって、直観が信仰に、享受が愛に対応するように、希望に対応するものである。じっさい、現世のわれわれの間では、見られるものがすべて、既に把えられ所有されている

とはかぎらない。遠く距たったものや、われわれの力のおよばないものが見られることもしばしばある。またわれわれは、所有しているものごとく享受するわけでもない。われわれはすべてのものにおいて喜ぶわけではないし、またそれらのものは、われわれの熱望が満たされ憩うような、熱望の究極目的でもないのである。しかるにこの三者を、至福者たちは神において所有する。すなわち彼らは神を見、見ながら現前する者としてこれを把え、いつも神を見る力を有し、また把えながら、熱望を満たす究極目的としてこれを享受しているのである。(山田晶訳『トマス・アクィナス神学大全』p.344)

参考文献

- Aegidius de Roma. *Expositio in Canticum canticorum*. Textum Parmae 1863 editum. in R. Busa, *Indici Thomistici Supplementum* vol.7, (1980)
- Bernardus. *Super Canticum Canticorum ad Fidum codicum recensuerunt J.Leclercq, C.H.Talbot, H.M.Rochais*, in *S. Bernardi Opera*, Vols.1,2. Romae, (1957)
- ベルナルドゥス『雅歌について』(一) 山下房三郎訳, あかし書房 (1996).
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, nova editio, curavit A.Gramatica, (1959)
- 『聖書』フランススコ会聖書研究所訳注, 『創世記』(1958), 『ホセア書』(1964), 『コヘレト(伝道の書)』、『雅歌』(1981), 『ローマ人への手紙』(1958), 『ガラテア人への手紙』(1973), 『ヘブライ人への手紙』(1975), 『コリント人への第一の手紙』(1977), 『フィリピン人への手紙』(1978)
- Busa, R.(ed.) *S.Thomae Aquinatis Opera Omnia, Indici Thomistici Supplementum* vol.7, Frommann-Holzboog (1980)
- Denzinger, H. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (Roma, 1976)
- デンツィンガー・シェーンメッツァー『カトリック教会文書資料集』A. ジンマーマン 監修, 浜寛五郎訳, エンデルレ書店 (1974)
- Gregorius Nussenus. *In Canticum Canticorum*, J.P.Migne ed. *Patrologia Graeca*. vol.44 (Paris, 1858)
- グレゴリウス(ニュッサの)『雅歌講話』大森正樹他訳, 新世社 (1991)
- Haimo Altissiodorensis. *Expositio in Canticum canticorum*. Textum Parmae 1863 editum. in R. Busa, *Indici Thomistici Supplementum* vol.7 (1980)
- 『カトリック大辞典』上智大学編, 富山房 (1940-1960)
- Kennedy, D.J. "Thomas Aquinas" in *The Catholic Encyclopedia*, Volume 14, 1912. Online Edition Copyright (c) 2003 by K. Knight.
- Le Brun-Gouanvic, C. *Ystoria sancti Thomae de Aquino de Guillaume de Tocco(1323)*. Édition critique, introduction et notes, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, *Studies and Texts* 127, (1996)
- Le Brun-Gouanvic, C. *L'Histoire de saint Thomas d'Aquin de Guillaume de Tocco*, Traduction française du dernier état du texte (1323), avec introduction et notes par C. Le Brun-Gouanvic, (Paris, 2005)
- Mandonnet, P. et Destrez, J. *Bibliographie Thomiste*. Deuxième édition revue et complétée par M.-D. Chenu, (Paris, 1960)
- 水田英実「トマス哲学と聖書」, 『中世思想研究』41, (1999) pp.115-122.
- Origenes. *Commentarium in Canticum Canticorum*, in *Griechische christliche Schriftsteller, XXXIII (Origenes Werke VIII)*, (Leipzig, 1925)
- オリゲネス『雅歌注解・講話』小高毅訳, キリスト教古典叢書10, 創文社 (1982)
- 『新カトリック大事典』新カトリック大事典編纂委員会編 (1996 s)
- Thomas Aquinas. *Summa theologiae*, Pars Prima et Prima Secundae, cura et studio Sac. Petri Caramello, Marietti (1952)
- トマス・アクィナス『神学大全』第1冊, 高田三郎訳, 創文社 (1960)
- トマス・アクィナス『神学大全』山田晶訳, 世界の名著 続5, 中央公論社 (1975)
- Thomas Aquinas. *Super epistolam ad Galatas lectura*, in *Super epistolas s. Pauli lectura*, cura P. Raphaelis Cai, vol.1. Marietti (1953)
- Thomas Aquinas. *Super epistoram ad Philippenses lectura*, in *Super epistolas s. Pauli lectura*, cura P. Raphaelis Cai, vol.2. Marietti (1953)
- Thomas Aquinas. *Super secundum epistoram ad Timotheum lectura*, in *Super epistolas s. Pauli lectura*, cura P. Raphaelis Cai, vol.2. Marietti (1953)
- Thomas Aquinas. *Contra errores Graecorum*, in *Opuscula Theologica*, cura et studio P. Raymundi A. Verardo, vol.1. Marietti (1954)
- Torrell, Jean-Pierre. *L'Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, (Paris, 1993)
- Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas, vol.1: The Person and his Work*, tr. by Robert Royal, The Catholic University of America Press (1996)
- Weisheipl, James A. *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Works*. (Oxford, 1975)

アングロ＝ノルマン期イングランドにおける女と男

山代 宏道

はじめに

本章では、「女と男が歴史的につくられた」とする立場から、中世ヨーロッパ社会において期待された男女像とその実態を探る。「男らしさ」と「女らしさ」の議論、また、同時代の結婚観、特に、支配者の妻に期待された社会的役割、ついでアングロ＝ノルマン期のイングランド王、王妃、ノルマンディー公たちの結婚の実態を明らかにし、さいごに、史料が批判的に語る宮廷での性愛関係を手がかりにして、中世ヨーロッパにおける女と男の理想と現実の一端を明らかにしていく。

1. 女と男はつくられた

(1) 男らしさと女らしさ

中世ヨーロッパにおけるノルマン人の拡大は、女性中世史家 S. スキナー (Skinner) によると、かれらの特質ともいえる「男らしさ (masculinity)」についての議論を引き起こすことになった。そのことは、ノルマン人たちが「男らしさ」を重視していたことを示しているが、言い換えれば、「女らしさ」の議論を引き起こすことにもなったはずである。ところが、中世社会における女性たちの重要性は、F. バーロー (Barlow) が指摘するように、修道士が多かった年代記作者あるいは歴史家たちが、活発な女性たちを「邪悪」であると考えがちであったがゆえに、しばしば低く評価されているのである。

オックスフォード大学の歴史学教授 O. ハフトン (Hufton) は、歴史上、男女はつくられたと考えている。宗教は文化に内在すると同時に、文化を生産するものである。男性と女性というのは生まれつきのものではなく作られたものであり、西洋におけるその形成過程において、宗教的信仰がその中心に位置していた。

女性と男性はつくられたものとみなす女性史家ハフトンは、男女をつくりだす過程において宗教がもっていた大きな影響力に注目している。アダムとイヴの物語によって、女性は誘惑する性、だまされやすく、より罪深い性とみなされた。女性は教会のなかで沈黙して座り、男性の支配下にあつて、出産の痛みに苦しむ存在であるとされた。12世紀には、女性は魂をもっているかどうかの論争さえ生じたといわれる。

こうしてみると、結婚と愛情や恋愛をめぐつても、男女のカップル、すなわち一夫一妻制に対するキリスト教的影響は大きく、それによってつくられた性的関係のみが受容

されたようである。

ハフトンによれば、中世の厳しい説教範例集のような文献は、男女間の愛の上に神への義務を置き、合法的な子作りに向かわないすべての性的行動を禁じていた。それは、教会による性的統制であり、結婚を教会の中に取り込むことを意図していたと言えよう。彼女は、さらにすすんで、結婚とは教会が性的な関係を規制し合法化するように統制してきた制度であり、ある男の権威からもう一人の男のそれへの女性の移動であり、共同体の歴史のなかに新しい単位 (カップル) が誕生したことを記録する儀礼であったと説明している。

(2) 夫と妻

中世ヨーロッパの国王や君侯たちにとっての結婚の重要性はどのようなものであったのであろうか。国王にとって結婚すべき大きな社会的プレッシャーが存在していた。それは、以下のような結婚の必要性があったからである。妻は夫に縁組 (同盟) や持参金をもたらした。たとえば、ドイツ王ハインリヒ 5 世にとってのイングランド女王マティルダがもたらした持参金はローマ遠征を可能にした。また、ノルマンディー公ロバートは、ノルマン人女性 Sybil of Conversano と南イタリアのアブリアで結婚したが、M. チブノール (Chibnall) によると、彼女の持参金はウィリアム 2 世への借金を返済するのに十分であったようである。また、結婚により妻が産んだ子供たち、夫が不在や無能であった場合の代理人としての行動ゆえに、妻が必要とされたのである。

バーローは、妻 (王妃) の役割として、夫のハウスホールド (家政) を治めること、宮廷の儀式的側面をアレンジすること、客たちの世話をすること、施物を分配すること、ハウスホールド構成員の恭順 (敬虔) を維持すること、そして、宮廷で訓育されている他の子供たちの「母親」であることを挙げている。

ノルマンディーのサン＝テヴルー修道院の修道士で歴史家でもあるオルデリック＝ヴィターリス (Orderic Vitalis) は、主君の宮廷における奥方 (lady) の社会的役割に関する事例を紹介している。かれは、Isabel of Tosny (Evreaux 北東、セーヌ河岸) が、エヴルー南西のコンシュ (Conches) 城のホールで、彼女の騎士たちといっしょに、男たちのようにゲームをしたり、いろいろの事柄、すなわち、かれらの夢や人生の意義について話し合っていた場面を伝えている。主君の妻はまた、祝祭儀礼において彼女の役割を演じ

た。ホスピタリティー（もてなし）やテーブル儀礼が非常に重要であったこの時代では、彼女のサービスの有無は、バーローが注目するように、その場の雰囲気大きく影響を及ぼしたはずである。

2. 中世の結婚

(1) 結婚観

現代では、中世の政略結婚が悲劇であったとみなされがちであるが、そのことは再考されるべきではあるまいか。現代世界でも、政略結婚が支配的である地域や階層は存在している。また、中世ヨーロッパの男女の結婚について、男が優位であり、女は政略結婚により運命を翻弄されたと言われることがある。たとえば、ヘンリー1世の娘マティルダは、12才でドイツ王（皇帝）と結婚し、夫の死後、帰国させられ、その後アンジュー伯と再婚させられたとしてその悲劇性が強調されたりする。しかし、政略結婚は男女とも同様にその運命を左右したと考えるべきではないか。

結婚の影響は男の場合と女の場合とでは相違するのか、あるいは類似しているのかという視点から問題を検討することができるが、政略結婚により運命が左右された事情は男も女と同様であったのではないか。たとえば、アングロ＝サクソンの有力なゴドウィン家の娘エディスと結婚したエドワード聖王や、ウィリアム1世の姪と結婚したアングロ＝サクソン人貴族ワルセオフなどの場合、かれらの運命は結婚により大きく影響されたと言えよう。

中世の貴族間の結婚は確かに政略結婚であったが、これによって女性だけが不幸だったとは言い難い。木村尚三郎氏が述べているように、男のほうだって、希望しない女性との結婚を強制される可能性が大きかったのだから、不幸なのはおなじである。

政略結婚が悲劇であったかどうかを検討する余地は残されているが、むしろ、中世の結婚は契約関係であったと性格づけることができるのではあるまいか。結婚は、当事者双方にとって同盟（相互支援）と持参金をもたらすことが主たる目的であった。この認識は、現在でも継続している可能性がある。木村氏は、夫婦とは婚姻契約で結ばれた「他人同士」で、いつまた契約が解消されるか分からず、互いに相手の権利と意志を尊重しつつ生活しているということであると定義している。

もし結婚が契約関係であるとする、それはだれとだれとの契約かが問題となるであろう。また、契約が成立するためには家族であれ個人であれ対等な関係が前提となる。木村氏は、近代と比較しながら、中世ヨーロッパにおける男女の法的な地位ないし能力という点での対等性を示唆している。たとえば、貴族の家柄で、封土を継承すべき男の嫡出子がない場合に娘が親の封土を継ぐことができたことや、法廷決闘で、貴族女性が武器を取って男と戦う権利すら認められていたことなどを挙げている。

いま、南イタリアにおける事例であるが、有力ノルマン人と結婚した女性に関するスキナーの研究を取り上げてみ

ることで、男女の対等性に関する問題を考察したい。

モンテ＝カシノ修道士でノルマン人に関する歴史叙述を残したアマトゥスは、サレルノ伯女でロバート＝ギスカール（Robert Guiscard）の妻となったシケルガイタ（Sikelgaita, 1040-90）を高く評価している。ロバート＝ギスカールは Alberada と離婚して、シケルガイタと再婚した。夫婦ともにそれぞれ3つの徳において優れており、その点で対等であるかのような描き方がされている。夫妻が同修道院に教会や土地を寄進（1080年と1082年）していたこともあるが、スキナーは、シケルガイタがロバートのパートナーとして果たした重要性のゆえの対等性であると解釈している。

新来のノルマン人有力者ロバート＝ギスカールとの結婚（式はメルフィで1058年秋か1059年春に行なわれた）は、ロンバルド人貴族の家系であったシケルガイタに、結婚前と比べ、より大きな行動の自由を与えたようである。もつとも、彼女の生涯を通してみると、結婚前は父親に、結婚後は夫に、夫の死後はモンテ＝カシノ修道院長を新しい「霊的父親」として依存しており、彼女の生涯は「家父長的規制（patriarchal constraints）」によって取り囲まれていたとするスキナーの指摘に注目すべきであろう。その点は、結婚とはひとりの男の権威からもうひとりの男のそれへの女の移動である、とする上記ハフトンの指摘を例示しているようで興味深い。

スキナーは、南イタリアのサレルノ伯女シケルガイタを、妻であり戦士でもあった女性として位置付け、彼女が夫であるロバート＝ギスカールと同様にチャーターに署名したり、自ら dux（duke 伯）と呼ばれていたことを指摘する。dux のタイトルが当時は男女いずれにも用いられる中性称号であり、その使用が女性であるシケルガイタの権威を高めたことを示唆している。それは、夫の死後、未亡人となった伯夫人（duchess）のための信用に値する称号であった。このようにスキナーは、いくつかの事例から男女間のかなりな程度の対等性を示しており、南イタリアにおけるノルマン征服といった政治的な不安定状態が、特定の女性に支配者としてのチャンスを与えたことに注目している。

(2) 結婚ネットワーク

現代的価値観からすると、結婚と愛情を結びつけ、自由恋愛にもとづく男女のカップル（一夫一妻）が結婚の理想的形とみなされるのかもしれない。しかし、それは多分に、中世ヨーロッパでもキリスト教会によって主張された結婚であり、また、受容された性関係であった。たしかに、12世紀になると幾人かの王たちが、愛情から結婚し、妻との同伴を楽しむようになった事例もみられる。たとえば、バーローの紹介によれば、十字軍国家のエルサレム王の事例がある。Baldwin III of Jerusalem は、放蕩生活の後、1158年に12才の Theodora と幸せな結婚（happy marriage）をしている。しかし、下記のような結婚事例をみると、やはり、11・12世紀のノルマン人支配者たちは政略結婚を重

視していたと考えるべきであろう。まさに、かれらは、ヨーロッパ中に結婚による相互依存ネットワークを作り上げていったのである。

- ・ノルマンディー公の娘エマはイングランド王エセルレッド 2 世と結婚 (息子がエドワード証聖王)。

- ・南イタリアのノルマン人たちとロンバルド人女性たちとの結婚。特に、1058 年ロバート＝ギスカルとサレルノ伯女シケルガイタとの結婚が注目される。スキナーは、この結婚が、2 世紀以上にもなるロンバルドの長い伝統的な結婚戦略であったとみなしている。

- ・ノルマン騎士でアンティオキア侯となったボヘモンド 1 世 (在位, 1090 - 1111 年) はフランス王フィリップ 1 世の娘コンスタンスと結婚した。

- ・イングランド王ヘンリー 1 世の娘マティルダはドイツ王ハインリヒ 5 世と結婚した。

- ・シチリア伯ロジェール 1 世の未亡人アデラシアは 1113 年エルサレム王と結婚した。

- ・シチリア王ロジェール 2 世 (在位, 1130 - 54 年) はカスティラ (スペイン) のアルフォンソ 6 世の娘エルヴィラと結婚し、さらにブルゴーニュ公の娘と再婚した。

- ・シチリア王ウィリアム 2 世 (在位, 1166 - 89 年) は 1176 年イングランド王ヘンリー 2 世の三女ジョアンと結婚した。

- ・シチリア王女コンスタンスはドイツ王ハインリヒ 6 世と結婚した。息子フリードリッヒ 2 世はシチリア王となり、さらにドイツ王 (在位, 1197 - 1250 年) となった。

このような結婚ネットワークは、ヨーロッパ各国や地中海周辺国の支配者たちを相互に結び付けていた。

ところで、こうした結婚においては、女の方が動くのが普通であったようであるが、それが略奪結婚の名残りだったのか、あるいは男系家族制が普及していたからか、女の方が新しい環境への適応力があつたからか、さらなる考察に値する問題であろう。スキナーは、南イタリアでのノルマン征服に関連して、征服者が男性であり、女性は犠牲者であるとみなすことに疑問を呈し、シケルガイタにおいて見られたように、権力の伝達者としての女性の役割に注目している。この場合、移動していたのは男性であった。

中世ヨーロッパにおいて、人の移動にともなつて夫婦や家族のきずなが動揺したと推測されるのであるが、きずなはどのように維持されたのであろうか。十字軍などの軍事的遠征に際して、家族的きずなを維持するための方策が講じられたのであろうか。ハフトンは、16 世紀ヨーロッパの特定家系を取り上げ、昇進を熱望している親や家中の人びとを巻き込んだ家族戦略という視点から考察したレナター＝アーゴの研究を紹介している。高貴な生まれの女性は結婚して遠方へ行ったときに、常習的に手紙を書くことで、重要な社会的縁故関係を発展させることができた。

手紙によるコミュニケーションの実現は、結婚のような人の移動と家族的きずなの維持に関する重要な指摘であり、

程度の差はあるかもしれないが、中世においても当てはまる指摘であろう。

(3) 通婚

ノルマン征服後イングランド社会においては、ノルマン人とアングロ＝サクソン人との間の通婚が進んだ。代表的なものとしては、国王ヘンリー 1 世とアングロ＝サクソン王家の血をひくマティルダとの結婚、アングロ＝サクソン貴族ワルセオフ (Waltheof) 伯とウィリアム 1 世の姪であるエディス (Edith) との結婚、さらに、共にノルマン人司祭とアングロ＝サクソン女性との間に生まれ、修道士で著名な歴史家でもあるウィリアム＝オヴ＝マームズベリー (William of Malmesbury) やオルデリック＝ヴィターリスの事例がある。

征服後、大陸から移住してきた人々は主として男性であり、各地に所領を得た諸侯や騎士たちのうち独身の者は、イングランド有力家系出身の女性と結婚する者が多かった。このことは、イングランドの「ノルマン化」の過程に影響を与えたであろう。さらに、両民族の融合を考える際の注目すべき事項である。

結婚は融合をもたらした。人口的にノルマン人や他のフランク人の割合は少なかったし、古いイングランド社会の貴族的要素は、アングロ＝サクソン人家系の女性たちの結婚を通じて、ノルマン人領主と結びつくことで存続していったとするチブノールの指摘は注目に値する。こうした女性の視点からの結婚観は、女性歴史家によって強調される傾向があるように思われる。

南イタリアのシケルガイタの事例に見られたように、彼女は父親サレルノ伯の正統な後継者とみなされたのであり、ひとりの女性として、夫であるノルマン人ロバート＝ギスカル、そして、息子ロジャーへの「権力の伝達者」としての役割を果たしたのである。スキナーのような女性研究者の立場からの結婚に関する解釈とも言えるが、これまで男性歴史家の側からの指摘が少なかったことが、逆に注目される。娘の結婚を通じて、父親の家系 (支配の正当性) が息子へと継承されるという解釈であり、その意味では、男女双方からする政略的結婚観が存在していたと言えるのであろう。

他方、通婚の事例としては、従士 (セイン) や貨幣製造人などイングランドの男性残存者で繁栄していた人々は、有力ノルマン人一族の娘たちの可能な結婚相手となった。また、ソールズベリー司教ロジャーのような結婚禁止を無視したノルマン人の高位聖職者たちは、しばしばイングランド人女性を妻帯していた。ロジャーの「妻」は Matilda of Ramsbury という名前のイングランド人女性であったようである。中世教会考古学の専門家である C. プラット (Platt) は、12 世紀の妻帯聖職者は、聖職者妻帯 (結びつき) の不規則性について認識していたと主張している。それは、妻 (女性) にとっての社会的立場の低下と、聖職者にとってキャリア上の不利益がもたらされるであろうとの認識である。

12世紀後半になると、人命金の取り立てに関して、当時の『財務府対話』が注目したように、イングランド人とノルマン人が親しく共に暮らし、結婚によって両民族 (nations) が非常に混ざり合っているため、自由人の場合、どちらの出自であるかを決定することはほとんどできない状態であった。

3. 王と王妃

初代ノルマンディー公ロバートから代々の公の結婚は、ノルマン人同士ではなく異民族との結婚が普通であった (系図1参照)。一般的に言っても、征服者や冒険者としては、主として若い独身の男が動き、現地の女性と結婚するのが通常であったようであるから、ノルマンディー公の結婚例が特殊であったわけではない。しかし、それは移動した初代の事情であり、第2代からは政略結婚とみなすべきであろう。1066年ノルマン征服後のアングロ=ノルマン期の王と王妃たちとの結婚を概観すると下記のようになる。

- ・ウィリアム1世と王妃マティルダ (フランドル伯女)
- ・ウィリアム2世 (未婚)
- ・ヘンリー1世と王妃マティルダ (ホワイトシップ難破事故で直系男子ウィリアムの死)
- ・スティーヴンと王妃マティルダ (ブローニュ伯女)

(1) ウィリアム1世 (在位 1066-87) と王妃マティルダ

妻マティルダへの愛情、すなわち終生かの女に対して誠実であったこと、ウィリアム自身がノルマンディー公の庶子として苦労したことが関係していたのかもしれない。ノルマンディーに隣接するフランドル伯の娘マティルダと結婚することは、ウィリアムにとって政略結婚であったといえよう。禁止された等親内での結婚であったためローマ教皇の許可を得ることが必要であったが、ベック副修道院長であったランフランク (教皇アレクサンダー2世はかつて同修道院付属学校でランフランクの弟子であった) の働きもあって2つの修道院をカーンで建設することを条件に結婚が許可されたのであった。

ウィリアム1世とマティルダの間には男子4名と女子5名 (あるいは6名) の子供たちがいた (系図2参照)。息子のうち2名のみが結婚した。ロバートは、子供のとき婚約していたが、40才後半になるまで結婚しなかった。ヘンリーは、最初32才で、2度目は53才で結婚した。5名の娘のうち2名のみが結婚している。アデラは16才ぐらいで、コンスタンスは24才ぐらいで、アデラードは、少なくとも3度は婚約したが未婚のまま死亡した。子供たちの世代による結婚からは、幼児期を生き残った嫡出子たちがいる。すなわち、ロバートに1人、ヘンリーに2人、アデラに4人である。しかし、これらのうち3人のみが嫡出子をもつことになる。さらに悪いことに、王朝的見地からすれば、1135年に最も若い息子であったヘンリー1世とともに男系が終わった。

父親ウィリアムに対する長男ロバートのくり返された反抗を、スキナーは、ノルマンディー公位をめぐる息子

一人前の男になるための行動とみなしている。他方、W.M. エアード (Aird) は、ウィリアムとロバート (父と子) との間の緊張関係の原因を検討し、11世紀末の北フランスの貴族的社会における、支配者あるいは覇者としての男らしさ、また、そうしたヘゲモニーへの挑戦という概念に関係づけて論じている。

(2) ノルマンディー公ロバート (在位 1087-1134)

ノルマンディー公ロバートの結婚前の生活に関しては、異性への性的関心が見られたようであるが、かれの宮廷については男色 (sodomy) の悪弊が指摘されている。バーローに従えば、男色は、単一の性から構成された共同体に基礎をおく中世社会で、すなわち、軍隊やキリストの戦士たち (militia Christi, 修道士) といった、その可能性を多くもつような社会においては蔓延していた。それゆえ、当時、男色を抑圧する運動が教会において発展しつつあったのである。

ロバート公は十字軍からの帰還後に47才ぐらいで結婚した。かれと対立していたヘンリー1世も同じ頃、32才で結婚した。バーローは、両方の結婚とも、当時としては典型的な結婚であったとみなしている。バーローは、ロバート公が、十字軍の遠征費捻出のための担保としていたノルマンディーを受け戻すために資金をつくらねばならず、そのためには結婚によって持参金を得ることが最も容易な方法であったと指摘している。

1100年にロバートが十字軍遠征から帰国する途中に、ノルマンディーを担保として預けていたイングランド王で弟でもあるウィリアム2世が事故死してしまった。したがって、受け戻すための資金をつくる必要性はなくなったのではないかと推測される。もし返済されたとするなら、実際に、だれに返済されたのかが問題となるであろうが、史料の言及はないようである。ヘンリーは、ウィリアム2世事故死にともなう不規則な王位相続の後、最も早く利用できる同盟を結んだ。すなわちアングロ=サクソン王家の血を引く女性マティルダとの結婚である。また、バーローの言うように、ロバート公に対抗して、結婚によって息子を得て王朝を築く意図を知らせるためであったのかもしれない。

(3) ウィリアム2世 (在位 1087-1100)

相続に関して、ほとんどの支配者たちは王朝的野心を抱いていた。最も放蕩な者あるいはつむじ曲がりの者でさえ、バーローの表現を借りれば、妻が「必要な付属物 (a necessary adjunct)」であると認めていたようである。同時に、結婚に対する反対のプレッシャーもあった可能性がある。非常に軍事的な社会においては、早期の結婚が奨励されることはほとんどなかった。それは、結婚がしばしば、戦士生活からの引退に先立つものとみなされたからである。

ロバート公やヘンリー1世が結婚した年齢を考えれば、40才代であったウィリアム2世が、1100年に事故死しなければ、その後結婚していた可能性はあったのかもしれない。ウィリアム=オヴ=マームズベリーは、国王が、直前

には広大な領域を支配するという大いなる希望と計画を抱いていたことを述べているからである。王朝的 (dynasty) 見地からすれば、直系の男子が重要であった。この点では、ノルマン王朝はヘンリー 1 世で直系は終わるが、対照的に、カペー王朝は男系が継続していく。

(4) ヘンリー 1 世 (在位 1100 - 35)

ヘンリー 1 世と王妃マティルダとの結婚は、マティルダが修道院に入っていたこともあり、結婚することができるのかどうか議論になった。カンタベリー大司教アンセルムの裁定もあって、ヴェールをまとっていたが修道請願を行なった修道女ではなかったということで、結婚するのに支障は無いとされた。

王妃マティルダは修道院での教育を受け、ラテン語の読解能力をもっていたが、夫のノルマンディー滞在中はイングランドで宮廷を維持することになった。ウィリアム＝オヴ＝マームズベリーは、マティルダについて高い評価を行なっている。とりわけ、彼女の敬虔な行為に注目している。王妃はローブの下には髪の毛で編んだ下着をつけ、教会の床を裸足で歩いた。病人の看護をし、悪臭を放つ傷の手当てをした。病人の手にキスをし、彼らの前に食事を置いたのであった。

ヘンリー 1 世は、1114 年、12 才の娘マティルダをドイツ王で神聖ローマ皇帝ハインリヒ 5 世 (王, 1099-1125; 皇帝, 1111-25) と結婚させた。そこには、自分の支配領域であるノルマンディーの保全をはかり、背後のドイツ王と同盟しながらフランス王を牽制していこうとする意図が読み取れる。

帝妃となったマティルダは、統治に必要な教養をもち、彼女は 1118-19 年夫ハインリヒ 5 世のイタリア摂政を務め、また、数年後には、夫がザクセン反乱鎮圧に当たる間、ロートリンゲンにおいて彼に代わって行動している。マティルダは個人的に、父親との同盟交渉にかかわり、ハインリヒが死んだ時に、彼は皇帝レガリアを彼女に保管させていたのである。

マティルダは 1125 年に 23 才で夫と死別し、王位継承者であった息子を亡くしていたヘンリー 1 世によって呼び戻されるが、28 年にはアンジュー伯ジェフリーと再婚する。イギリスの中世教会史家 C.N.L. ブルック (Brooke) は、マティルダが、王位継承問題の犠牲者であり、資格ある未亡人としての不運を味わったとする。さらに、再婚もみじめなものであり、1139 年彼女はイングランド、ジェフリーはノルマンディーをという領土分割案の合意は、戦略的にはともかく、家庭的不和には適していた、とする興味深い解釈を示している。

(5) スティーヴン王 (在位 1135-54)

スティーヴンは帝妃マティルダと王位をめぐって対立し、イングランドは内乱状態となった。マティルダは、ヘンリー 1 世の娘でスティーヴンのいとこであったが、ドイツ王 (皇帝) ハインリヒ 5 世と結婚していたので「帝妃」と呼ばれ

る。また、彼女の傲慢な態度から、吉武憲司氏によれば、「女帝マティルダ」と呼ばれることもある。

吉武氏は、王妃マティルダが、ブローニュ (Boulogne) 伯の女相続人であったが、スティーヴン王に代わって摂政としての役割を果たすなど政治・外交的能力を発揮していたこと、とりわけ、イングランド王位をめぐって帝妃マティルダと争った内乱期にスティーヴンが一時捕虜になったとき、かれの解放に貢献したことに注目している。傲慢な帝妃マティルダとは、その献身的な行動において対照的であった。

12 世紀までは、女性の統治・行政上の役割は 13 世紀以降におけるよりもはるかに大きなものであったと吉武氏は指摘する。たとえば、この時代、主君が十字軍などで留守の場合、妻が家政・所領経営を監督するのが通例であった。氏は、アングロ＝ノルマン期の摂政制もこの延長にあり、また、王位継承に関しても、直系男子相続人が存在しない場合、女性が王位を継承した例も存在するのであり、そもそも、女帝マティルダが王位を要求して内乱を起こすことができたこと自体、その証拠であると主張している。

吉武氏にしたがえば、王妃マティルダの行動は、この時代の王妃が期待されていた理想的な行動であった。この時代の歴史家から、王妃マティルダは、あくまでも「男の美德」を備えた女性として賞賛されているが、このことは、王妃マティルダが男をも支配する能力があると認められたことの裏返しかもしれない。傲慢な女性として描かれる女帝マティルダとは対照的に、王妃マティルダは全般的に当時の歴史家から好意的に見られているとされる。

4. 宮廷愛

(1) 女と男

この時期の独身騎士の結婚相手としては、土地をもつ未亡人や女相続人が望まれた。また、パーローが注目するように、そうした結婚には、パトロネジとして王がもっていた後見権や結婚承認権が影響を及ぼしていた。ヘンリー 1 世の宮廷に伺候し、王の寵愛を受けていた甥のスティーヴンは、1125 年ブローニュ伯女マティルダと結婚することで、アングロ＝ノルマン期の最有力の諸侯の 1 人となることができた。

ところで、いわゆる「許されない愛」として主君の奥方に対して (独身) 騎士が抱いたとされる宮廷愛は、現実には「褒美としての愛」へと変化していったのではないだろうか。いわば「愛の物化」である。そうした「求愛ゲーム」によって主君の妻は、ハウスホールド (家中騎士) の主君への恭順 (忠誠, piety) をつなぎとめておくことを意図していたのではないか。したがって、現実には時に性的結びつきもあつたと推測されるのであるが、木村氏は、中世の騎士道は不倫を公然と正当化したとみなしている。その際、そうした結びつきを姦淫として非難しながら規制する主張は、あくまでキリスト教的な社会秩序の崩壊をさけるためのものであったと考えられる。奥方は、また、宮廷において息子たちとともに、他の若い見習い騎士たちの「母

親代わり」となることも期待されていたのである。

(2) 男と男

中世ヨーロッパにおいて精神的愛情のみによる男女の結びつき、すなわち「プラトニック・ラヴ」が存在したことは間違い無いであろう。しかし、その典型例としてアベラールとエロイズの事例が引用されることがあるが、アベラールが肉体的災厄に遭わなければ、両者の関係はちがったものになっていた可能性は否定できないであろう。生殖本能によらない結びつき、たとえば男と男の結びつきが、中世イングランドの国王宮廷において、女性の格好と身だしなみで女のごとくに振舞う男たち、おそらく男色 (sodomy) が存在していた。そこでは、性的結びつきをゲームとして楽しむことが行なわれていたのであろう。

それは、いわば「性愛ゲーム」とでも呼べるものであり、宮廷文化の一形態として位置づけることができるのかもしれない。独身あるいは既婚の騎士たちの間における生殖を目的としない性的満足のための行動であったとも言えるが、それは教会の立場からすれば「許されない愛」であった。12世紀の教会改革者ピーター=ダミアンは「男色は動物以下」の行為であると非難している。かつて戦士としての「男らしさ」を理想としていたノルマン人たちにとって、女の格好は「男の格好」の対局にあるものであり、それは戦い(動きやすさ)とはかけ離れたもの(長い髪や服、先のとがった靴)であった。そうした行動がまさに宮廷において見られるようになり、しかも修道士である歴史家たちの非難の対象になっているのは、有るべき姿としての男のイメージが、現実には必ずしも実現していなかったことを示唆しているのであろう。

(ウィリアム2世の宮廷)

ウィリアム2世については、いずれも修道士で歴史家であるエドマー (Eadmer)、ウィリアム=オヴ=マームズベリー、そして、オルデリック=ヴィターリスが論評している。かれらは、ウィリアム2世の私生活が放蕩であると、かれの不信仰と教会への抑圧を結びつけて非難したのであった。3人とも、ウィリアム2世が「ホモセクシャル」であり、かれが男色の悪 (vice) を行っていたと疑っているが、確たる証拠は存在していないようである。

カンタベリー大司教座付属修道院の修道士であったエドマーは、1094年のウィリアム2世の宮廷人のファッションや行動について言及している。当時、宮廷のほとんどすべての若い男たちが、少女のように頭髪を長くし、きれいに髪をすいていた。かれらは、さまようような目と不敬なジェスチャーをしながら、少女のような足取りで気取って小刻みに歩き回った。パーローは、あとに続く歴史家たちが、おそらくこのエドマーの文章にもとづいて、自分たちのコメントを加えていったと推測している。

エドマーによれば、男色問題について、カンタベリー大司教アンセルムは改革を提案したが、ウィリアム2世は怒ってそれを拒絶してしまったので、アンセルムはヘンリー1

世が即位するのをまたねばならなかったという。

ウィリアム=オヴ=マームズベリーは、ウィリアム2世の宮廷の途方もないファッションについて、宮廷人たちの女っぽさを指摘している。

「頭髪を長くのばし、服装は贅沢で、靴は先がとがってカールしていた。若い男たちは、身体の柔らかさを女たちと競い、気取って小刻みに歩き、かれらが動くとその腿が露になった。かれらは弱々しく女っぽいことを選んだ。そして、他の人びとの貞節や純潔を征服した者たちは、自分自身のそれにはほとんど注意を払うことはなかった。女っぽい連中の一団と娼婦の群れが宮廷の後を追った。それゆえ、イングランド王の宮廷は威厳の館というより、男色相手の若者たちの女郎屋であった。」(WM,GR,I, 724-5.) ウィリアム=オヴ=マームズベリーは、ヘンリー1世が、女っぽい連中を宮廷から追放したことを、かれの1100年改革のひとつとして挙げている。

オルデリック=ヴィターリスは、ウィリアム=オヴ=マームズベリーから約10年後に歴史叙述を行ない、若い王が恥しらずで好色であったとウィリアム2世治世の不道徳性を非難した。

アンジュー伯フルクが足にできたきものを隠すためにデザインさせたサソリの尾のような長い先端をもった特別の靴に言及しつつ、オルデリック=ヴィターリスはまた、当時の途方もないファッションを批判している。ウィリアム2世の宮廷のロバートという名の道化が、靴の先に麻くずの詰め物を始めたが、それにより、靴の先端は雄羊の角のように後向きに曲げることができるようになった。それゆえ「角靴」(horner, cornadus) とニックネームを付けられたという。他の不道徳なファッションとしては、長くきっちりフィットしたシャツや上着、太い袖をもつ長いローブやマントがあった。こうして、ウィリアム2世の死を論評する際には、国王の非難されるべき生活や「女っぽい連中の支配」(the rules of effeminates) を指摘したのであった。

(ロバート公の宮廷)

同時代のノルマンディーについても、オルデリック=ヴィターリスは、いかに男色愛がそそのかすがゆえに挑発的であり、地獄で焼かれるべきだと非難された女っぽい連中が罰せられないままに黙認されており、他方で、姦通が公然と結婚の床を汚している、と述べている。

オルデリック=ヴィターリスは、1103年公妃 Sibyl of Conversano の死から2年が経過していたロバート公の独身者の無秩序な宮廷について、そのグロテスクな情景を描いている。そこでは、ロバートは恥ずべき寵臣たちに依存しており、かれの財産を道化師 (jesters) や売春婦 (harlots) たちに浪費していたようである。

(ヘンリー1世の宮廷)

ヘンリー1世の治世初期における改革動向については、ウィリアム=オヴ=マームズベリーが言及しているところである。ヘンリー1世治世になると、大司教アンセルムは

社会のすべての階層における男色を攻撃することを許されたばかりでなく、おそらく、攻撃することを鼓舞されたようである。1102年アンセルムは、ウェストミンスター教会会議において、長髪が耳にかかっているといけないと禁止し(第25条)、また、男色(sodomy)は非難されるべきである(第30条)と決議した。

この最後の条項は、対応が遅れていたがゆえにはるかに厳しいものであった。その悪に関わったすべての者は、告白悔悛するまで破門とされた。バーローによると、「ホモセクシャル」の修道士は昇進することなく、もし、高位にあれば廃位させられるべきであった。「ホモセクシャル」の俗人は、王国を通じてかれらの法的資格を失った。未来においては、戒律の下にある修道士を除いて、司教のみが罪からの赦免を与えることができた。この破門は、イングランドの各教会において日曜日ごとに公表されるべきであった。

ヘンリー1世の改革意図の背後には、1100年のウィリアム2世の事故死によって急いで即位した後、多くはロバート公を支持するはずの世俗諸侯に対立して、みずからの支配確立のために教会の支援を必要としていた国王の事情がうかがえる。

しかし、オルデリック=ヴィターリスは、現実にはウィリアム2世の宮廷とそれほど変わらないヘンリー1世の宮廷に関して論評している。かれは、1105年のイースターにセー司教セルロ(Serlo, bp. of Sees)が西ノルマンディーのCarentan(Bayeux西方,コタンタン半島)で、ヘンリー1世とかれの宮廷(人)に対して行った説教を伝えている。

司教は、ヘンリー1世の廷臣たちすべてが、女のように、かれらの頭髪を長くしていることを嘆いている。切られていない髪は、罪人に対して課せられる苦行(penance)を示すものであった。女たちを模倣することで、かれらは男らしい強さを失ったのであった。また、かれらの長いあごひげは、オスの山羊のようであり、山羊のような汚れた欲望を表していた。私通者(fornicators)や少年男色者(catamites)たちは、下品にもそうした欲望で汚れていた。かれらは、キリスト教徒というよりもサラセン人のように、かれらのあごひげをのぼしている。愛人(mistresses)とキスをするとき、かの女たちの顔をピクリと突かないためである。要するに、かれらは悔悛行為(penance)である[長い頭髪という]むさくるしさ(squalor)を肉欲(lechery)の手段に変えたのである。

廷臣たちはまた、足にはサソリのしっぽ(靴)を履いている。それゆえに、かれらは女つばいだけでなく毒をもつ蛇のようでもある。かれらはまた、『黙示録(9:7)』において、聖ヨハネ(St John)が述べる、非キリスト教徒を苦しめるイナゴ(locusts)軍団のようである。女の頭髪とサソリの尾をもつイナゴ人間たちである。司教セルロは、国王ヘンリー1世に、良き模範を示すように求めた。そして、国王が同意したとき、司教はハサミを取り出し、国王、ミュ

ラン伯、大多数の貴族(nobles)たちの束髪(locks)を切り落とした。そして、国王ハウスホルドの残りの人々が、それに従った。

1130年ころに、宮廷人たちが、頭髪を短くすることもあったが、一年後には、再び、すべての人が女のように長くしていた。そして、必要なときには、カツラさえつけたのであったとウィリアム=オヴ=マームズベリーはコメントしている。

(3) 「性愛ゲーム」

アングロ=ノルマン期の宮廷には、女の格好と身だしなみ、そして立ち居振舞いをしてきた男たちがいた。おそらく、そこに見られるのは、男と男が「性愛ゲーム」として男色を楽しんでいる様子である。しかし、教会の立場からすれば、それは「許されない愛」であったにちがいない。ピーター=ダミアンが「男色は動物以下」と非難したことは既述したごとくである。

女つばい格好は、「男の格好」の対極にあるが、ノルマン人たちが理想と考えていた男らしさ(戦いのための動きやすさ)とはかけ離れたものであった。それらは長い髪や長いローブ、あるいは先のとがった靴として表象されている。子供を産むことが前提とされた生殖(動物)的な結びつきが基本である中世キリスト教社会において、宮廷での男と女、そして女つばい男との間で「性愛ゲーム」が行われていたと言えよう。

ハフトンにしたがえば、中世ヨーロッパの家族史研究は、キリスト教的な振る舞いと信仰心を教えようとする説教的文献を利用している。そうした文献は、神に対する義務を男女の愛の上に置き、子供は正しい行動をするように訓練されるべき罪の源泉として解釈されていた。キリスト教教義の伝達者としての教会は、性を統制するものと位置づけられていた。中世ヨーロッパ社会では子作りのための合法的な性的行動のみが許されていたのである。そこでは、男と女の結びつきを前提としており、「ホモセクシャル」は許されないことになる。

しかし、そもそも、「男と女というのは生まれつきのものでなく作られたものである」(ハフトン)と言っているのであれば、問題はそれほど簡単ではなくなる。もっとも、「生まれつきではない」とか、「作られたもの」というのは、あくまで文化的脈絡においてであろう。そこに宗教が関わってくる。アダムとイヴの物語が持ち出され、女は誘惑する性、だまされやすく、より罪深い性であるとされる。ましてや、作られた「女つばい男」となると教会の立場からすると糾弾の対象とされたはずである。

おわりに

ここでは、文化とは何か問われるべきかもしれない。中世と現代とに共通している女と男の愛についての特徴は何か。性をめぐって人間がつくり出す文化は、動物と区別されるような人間的な営みなのであろうか。

中世ヨーロッパの宮廷文化のひとつは、「恋愛ゲーム」や「テーブルマナー」のように決まりごとを楽しむ遊びであったと言うことが可能であろう。木村氏によると「愛の騎士道」は、つねに既婚の貴族女性に対してかしづき、身も心も捧げ尽くす心であり、最終的には姦通にいたる道である。女は結婚によって完成され、あるいは女とは既婚女性のこと、そうした女性こそ、男がまともに相手にできる女性であり、これに対して示す愛情と尊敬の形式が、儀礼として発達したということになる。

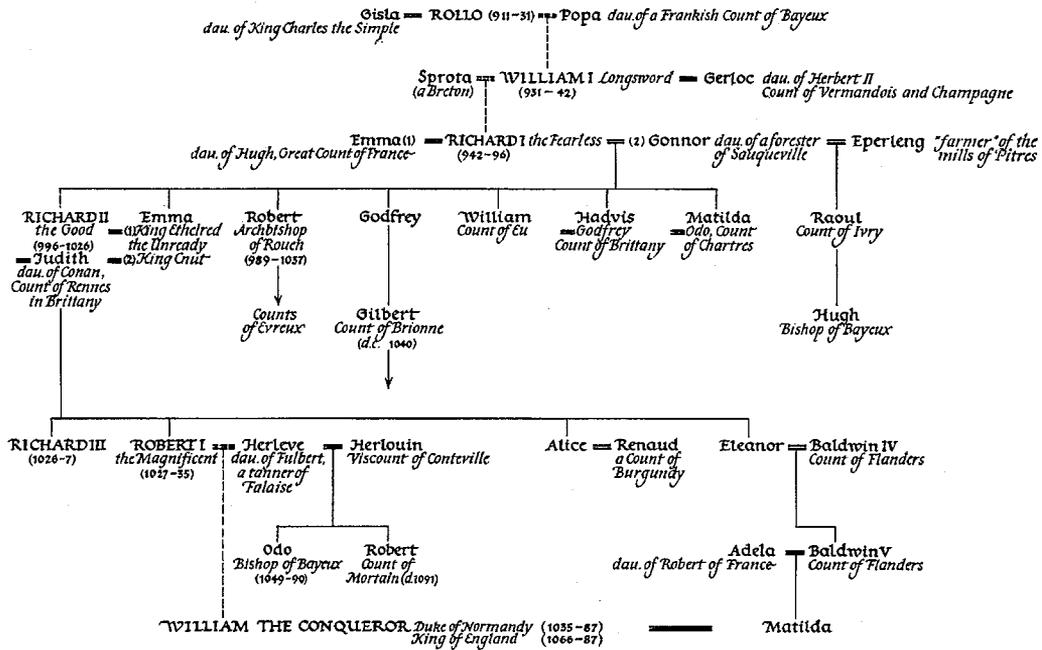
近世になると、女は気紛れで意志が弱く、考えが浅いから、女に法的能力を認めると女自身が不利益を蒙ることになるから、女は男の保護と支配、監督の下に置かなければ

いけない、という考えが支配的になった。妻はもはや、夫の不在や心神喪失の場合にも、夫の法的行為を代行することが認められない。また夫や裁判所の許可を得ない限り、妻の法的行為は、いっさい無効とされるようになった。木村氏は、16・17世紀から女の受難時代が始まると言う。それが社会的に大きく表面化したのが魔女狩りであった。

このように、歴史的に見て、男も女も文化的・宗教的につくられたものであるとすると、アングロ＝ノルマン期の現実社会で期待された男女の役割も、宮廷でみられた愛の諸相も、すべて時代的につくられた文化的所産であったと言えるのかもしれない。

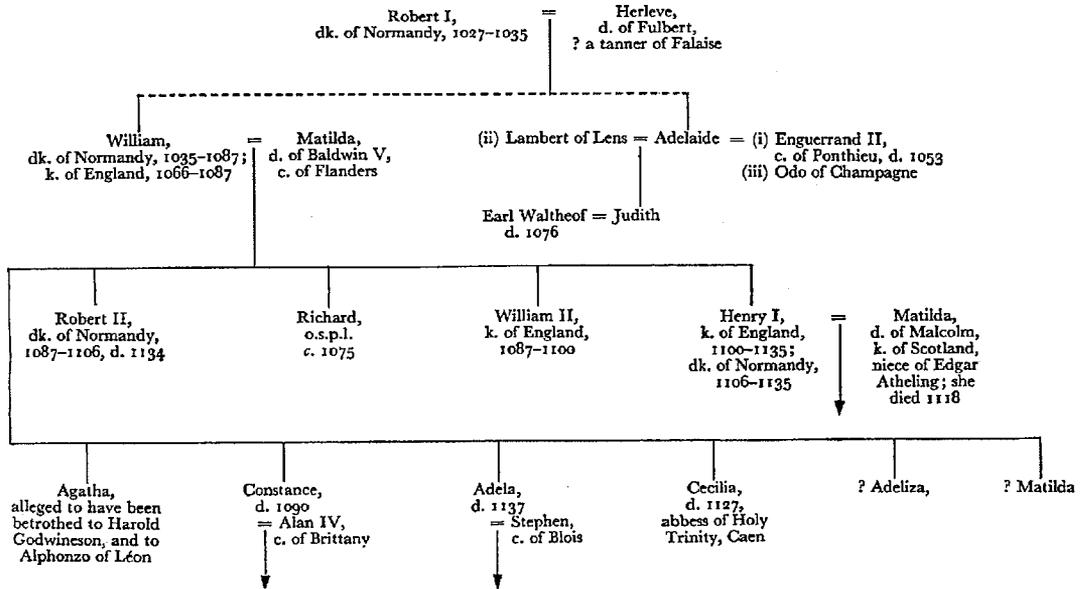
文献リスト

- W.M.Aird, "Frustrated Masculinity: The Relationship between William the Conqueror and his Eldest Son," in D.M.Hadley ed., *Masculinity in Medieval Europe*, pp.39-55.
- F.Barlow, *The English Church 1066-1154*. London, 1979.
- F.Barlow, *William Rufus*. Berkeley, 1983.
- D.Bates, *William The Conqueror*. London, 1989.
- M.Bennett, "Military Masculinity in England and Northern France c.1050-c.1225," in D.M.Hadley ed., *Masculinity in Medieval Europe*, pp.71-88.
- G.Bosanquet trans., *Eadmer's History of Recent Events in England (Historia Novorum in Anglia)*. London, 1964.
- C.N.L.Brooke, *The Saxon and Norman Kings*. London, 1972 (1963).
- J.A.Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago, 1987.
- M.Chibnall ed., *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, 6 Vols. Oxford, 1968-80.
- M.Chibnall, *Anglo-Norman England 1066-1166*. Oxford, 1986.
- M.Chibnall, *The Empress Matilda: Queen Mother and Lady of the English*. Oxford, 1991.
- R.H.C.Davis, *The Normans and their Myth*. London, 1976
- D.C.Douglas, *William the Conqueror: The Norman Impact upon England*. Berkely, 1964
- P.N.Dunbar trans. & G.A.Loud revised, *The History of the Normans by Amatus of Montecassino*. Woodbridge, 2004.
- D.M.Hadley ed., *Masculinity in Medieval Europe*. Harlow, U.K., 1999.
- J.P.Haseldine, "Love, Separation and Male Friendship: Words and Actions in Saint Anselm's Letters to his Friends," in D.M.Hadley ed., *Masculinity in Medieval Europe*, pp.238-255.
- C.Johnson ed., *The Course of the Exchequer by Richard, Son of Nigel*. London, 1950.
- R.A.B.Mynors, R.M.Thomson and M.Winterbottom ed.& trans., *William of Malmesbury, Gesta Regum Anglorum (The History of the English Kings)*, Vol. I. Oxford, 1998.
- N.Pain, *Empress Matilda: Uncrowned Queen of England*. London, 1978.
- C.Platt, *The Parish Churches in Medieval England*. London, 1981.
- K.R.Potter trans., *The Historia Novella by William of Malmesbury*. London, 1955.
- S.Shahar, *The Fourth Estate. A History of Women in the Middle Ages*. London, 1984(1983).
- P.Skinner, "'Halt! Be Men!': Sikelgaita of Salerno, Gender and the Norman Conquest of Southern Italy," in P.Stafford & A.B.Mulder-Bakker ed., *Gendering the Middle Ages*. Oxford, 2001. pp.92-111.
- R.N.Swanson, "Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation," in D.M.Hadley ed., *Masculinity in Medieval Europe*, pp.160-177.
- E.van Houts, *Memory and Gender in Medieval Europe, 900-1200*. London, 1999.
- E.van Houts ed., *Medieval Memories: Men, Women and the Past, 700-1300*. Harlow, U.K., 2001.
- 阿部謹也『西洋中世の男と女—聖性の呪縛の下で—』筑摩書房, 1991.
- アルノー・ドゥ・ラ・クロウ著, 吉田春美訳『中世のエロティシズム』原書房, 2002.
- G. デュビー著, 篠田勝英訳『中世の結婚—騎士・女性・司祭—』新評論, 1994 (1984).
- O. ハフトン著, 菅原秀二訳「いま宗教史とは何か」D. キャナダイン編, 平田雅博他訳『いま歴史とは何か』(ミネルヴァ書房, 2005) pp.91-126.
- 木村尚三郎『色めがね西洋草紙』角川文庫, 1981.
- 山代宏道「ノルマン征服と異文化接触」『中世ヨーロッパに見る異文化接触』(共著者:原野昇, 水田英実, 山代宏道, 地村彰之, 四反田想. 溪水社, 2000) pp.85-125.
- 山代宏道「中世ヨーロッパの旅—騎士と巡礼—」『中世ヨーロッパの時空間移動』(共著者:原野昇, 水田英実, 山代宏道, 中尾佳行, 地村彰之, 四反田想. 溪水社, 2004) pp.7-45.
- 吉武憲司「ステーヴン治世期国王行政と王妃マティルダ」イギリス中世史研究会編『中世イングランドの社会と国家』(山川出版社, 1994) pp.115-39.



(Davis, *The Normans*. p.27.)

系図 1 : ノルマンディ公の家系



(Douglas, *William the Conqueror*. p.419)

系図 2 : ウィリアムとマティルダの子供たち

チョーサーの『善女伝』に見る女と男

— 女性像の曖昧性について —

中尾 佳行

1. はじめに

本論で扱う『善女伝』(The Legend of Good Women)は、その直前に書かれた作品、『トロイラスとクリセイデ』(Troilus and Criseyde)の続編として取り上げられている。『トロイラスとクリセイデ』は、トロイラスの愛の忠誠、クリセイデの裏切りが前提となって書き出される。しかし、詩人はクリセイデに次第に共感し、できる限り彼女をかばって描いてゆく。彼女が運命に翻弄され、自然の流れに逆らわないで生き続ける姿は、不安定な社会状況に身を置く詩人の生き様と重なりあう。彼女は悪徳の中に美德がまた美德の中に悪徳が内包され、曖昧性を獲得してゆく。

『善女伝』は、『トロイラスとクリセイデ』とは対照的に、女性の善そして男性の悪を書くという前提(枠組み)で書き始められる。『善女伝』といわれる所以である。しかし、善女として描き出しながらも、詩人の注意は次第に女性の理性というよりは感情面に向けられていく。物語の骨子は、男性の外観に強く心が強く動かされ、自分の立場が見えなくなり、最後には裏切られる、という次第である。女性を表わす形容詞「善良な(good)」は、彼女らをどのように見るかで、微妙な揺れが生ずる。『善女伝』という前提と女性の振る舞いとの間で破綻をきたしかねない状況になる。

『善女伝』の女性像において、クリセイデ像に見たように、善悪に簡単には割り切れない特性がある。もつと言えば、チョーサーは女性を描くことで、生身の人間の割り切れなさを深くえぐり出しているように思える。これはもはや男女を超えた人間的な観察ではなかったかとさえ思える。

本論では『善女伝』の中の「デイドー伝」を取り上げ、チョーサーの彼女の描き方の曖昧性に注目することで、中世における女と男の特性の一端を捉えてみたい。

女性像を見ていくことは、男性である詩人チョーサーがどのように女性に対したか、何を願望し、また何に失望したか、更にはいかに人間認識を深めたかなど、女性と男性の関係に絡んで興味深い問題を提供してくれている。チョーサーの場合、男性以上に女性の描き方が複雑であるように見て取れるが、本当にそうなのか、またそうだとすれば何故なのか、最近の女性研究(Feminism)の視点にも留意しながら、チョーサーが描く女性と男性の特性を捉え直してみたい。また人物描写の曖昧性の生起に関しては、従来十分に注意されてこなかった一定の枠組みを設定して、叙述

したい。

2. 『善女伝』, 「デイドー伝」に見る女と男——物語の概要

チョーサーは『トロイラスとクリセイデ』の最後で、クリセイデの裏切りを書いたことで女性を侮辱し、かくして宮廷の貴婦人を傷つけてしまい、それ故責められるかもしれないと懸念している。このことから今度は誠実なペネローペと善良なアルセステを書こうと述べている。『善女伝』の序では、チョーサーは愛の神に叱責される。クリセイデを侮辱し、男性が女性を信じられないようになった、と。その時アルセステ女王は、愛の神とチョーサーの間に入り、チョーサーに命ずる。罪の償いとして善良な女性と女性を裏切った男性を書くように。このような理論的な枠組みは、出発点から無理があったように思われる。チョーサーは枠組みを設定したものの、女性の生身の人間としての側面に関心を持つからである。

チョーサーは全部で9つの話を紹介するが、「デイドー伝」は3番目にある。カルタゴの女王、デイドーはトロイ(トロイ・ギリシャ戦争→トロイの滅亡)を逃れ、船の難破でカルタゴに辿り着いた、武将エネアスに同情し、一目ぼれする。国益のことは失念し、個人の感情にまかせて彼と結婚する。しかしエネアスはデイドーを捨てカルタゴを去り、イタリアへ向かう。チョーサーは、神がエネアスに与えたローマ建国の使命(原典ヴァージル)を、カルタゴを去るための彼の単なる言い訳に変えている。デイドーは失望し自害する。

因みに『善女伝』は次のように進行している。

0. Prologue
1. The Legend of Cleopatra
2. The Legend of Thisbe
3. **The Legend of Dido**
4. The Legend of Hypsipyle and Medea
5. The Legend of Lucrece
6. The Legend of Ariadne
7. The Legend of Philomela
8. The Legend of Phyllis
9. The Legend of Hypermnestra

9番目の話の後、『善女伝』は突如終わっている。女性が善で男性が悪という構想に興味を失ったのか、それとも叙

述しつつこの設定自体の破綻を意識したのか、この物語は未完である。

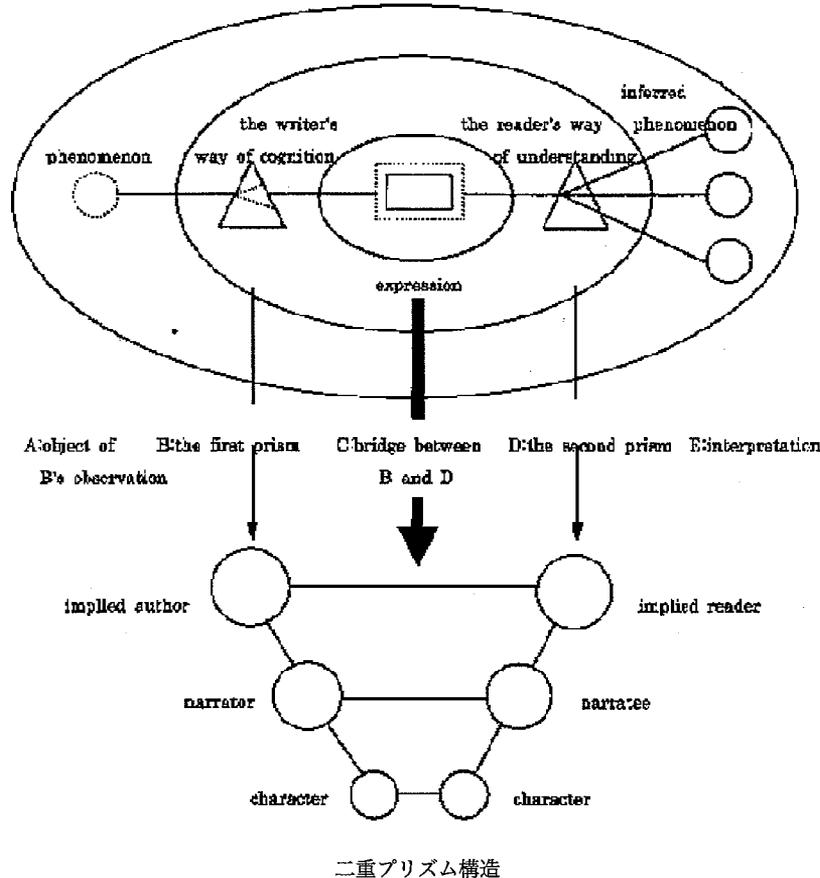
3. 女性像と曖昧性——二重プリズム構造に位置づけて

(1) 曖昧性の生起の原理——二重プリズム構造

『善女伝』においていかに曖昧性が生起するかを、以下に示す二重プリズム構造に位置づけて記述したい。

次の図の A~E は、それぞれ発話者が向かい合う「現象」、

その現象に対する「発話者の切り取り」、切り取ったものの「表現」、そしてその表現に対する「読者の読みとり」、そして読み取った「現象」(解釈)を示す。読者が発話者の読み取りを明確に確定し、かくして一義的に読み取る時は、曖昧性はあまり残らない。他方、読者が発話者の読み取りをこの立場かあの立場かと想像し、二様、三様に読み取ることができる時、曖昧性は促進される。曖昧性はこのように発話者と読者の二重プリズム構造で説明される。「プリズ



Notes:

- (1) The broken lines indicate that the second prism, the reader cannot easily determine one stance or value. A phenomenon is susceptible to multivalence when allowing for different views of a single prism or between the two prisms. How the first prism, the writer views the phenomenon is not always textually explicit, but only suggestive, which calls for the reader's inference. An expression can semantically be easily determined, but involved in complex pragmatic contexts, it may be open to varying interpretations. Furthermore the real state of Chaucer's language, only existent through scribes, is open to discussion. On the other hand, why I used solid lines for the reader's stance and his interpretation is that the communicative value of the expression is finally realised by them and that to the extent of their realisation they can be described, although his justification for them may depend on his assumption or inference.
- (2) Two broken lines in B and three solid lines in D indicate that they are not necessarily the same.
- (3) E assumes two cases: interpretation divided 'within one reader' and 'between readers'.

ム」というのは、現象にしる表現にしる、それが見る者のレンズを通過する場合、必ずしも直線的ではなく、屈折したり、あるいは乱反射のようなことさえ起こるからである。

A~Eの要素は、チャウサーの曖昧性の生起に対していづれも甲乙付けがたい程重要である。オリジナルが残っていない14世紀の詩人チャウサーのテキストでは、詩人が何の現象(A)を描いたか、どのように切り取ったか(B)、また表現自体(C)も作者のものかどうかさえ必ずしも明確で

はない。その分読者の解釈行為への参加、彼の切り取り方(D)、最終的な解釈(E)が重要なものとなってくる。

一番内側の円は言語構造(語からテキスト全体まで)に係わる文脈である。真ん中の円は言語活動の場面で、特に重要な要素として話し手と聞き手を含む。そして一番の外側の円は現象の選択に係わり、文化ないし伝統を含む文脈である。

話者(B)と聞き手(D)は表現を通して具現される。それ

は大きく三層からなり、一番下に人物と人物、中間に物語に登場し作品を推し進めていく語り手とその語りをする場、その場で理解しながら追っていく読者、そして一番上に物語の全てを統治している語り手(作者)とそれを理想的に読んでいくと想定される読者がいる。これはあくまでも形而上的な設定であって、応用面では複雑である。生きた作家と物語り上の作者は微妙にオーバーラップするだろうし、語り手の言葉か人物の言葉か判然としない自由間接話法のようなものもある。更に、読者についても単純に理想的な読者とは言えない。生きた作家に対応する実在する読者、中世の写字生、編集者、批評家、などがいる。また本論では自分の読みを主張し、同時に批判し、他者の読みにも目を向ける、メタ的な読者、‘I’を設定している。

(2) 曖昧性のカテゴリー

二重プリズム構造の「表現」の種類に従って、曖昧性の種類が規定される。

C: Expression

I. Textual domains:

- a. metatext (scribal/editorial ambiguity)
- b. intertextuality (multiple texts involved in the making of one text)
- c. textual structure (theme, characterization, plot)
- d. speech presentation (direct speech, indirect speech, free indirect speech)
- e. discourse structure (cohesion, information structure)

II. Interpersonal domains:

- a. speech act (illocutionary force or implication)
- b. modality

III. Propositional domains

- a. syntax
- b. word (lexical network, polysemy, fuzziness) ‘sely Dido’
- c. sound (stress, pause, intonation, etc.)

一例挙げて説明しよう。『善女伝』, 「デイドー伝」現れる ‘sely Dido’ は、狭い文脈では、上記 III. Propositional domains の b. word に位置づけられる。sely の意味幅がキーポイントとなるからである。しかし、この語の意味を作者の構想に関係付けて捉えようとすると、辞書的な意味の同定だけでは不十分である。上記 I. Textual domains の c における人物描写や主題、更には、b の間テキスト構造に結び付けていく必要がある。カルタゴの女王、デイドーは、彼女の熱情的な愛と死に関係して、多くの作家に取り上げられた文学的材源である。この材源をChaucerがどのように受け入れ、いかに独自の文脈に溶解させていったかが、間テキスト構造において問われることになる。‘sely

Dido’ の意味の全体像は、このように複合的な視点を読者が行きつ戻りつすることで、初めて明らかになってくると言える。

(3) 女性像と曖昧性——二重プリズム構造に位置づけて

- A. 現象：女性の善, 男性の悪
- B. 第一プリズム：善女と生身の人間の在りよう (感情)
- C. 表現：語, 談話, 間テキスト構造
—— 意味幅のある表現 e.g. ‘sely Dido’
- D. 第二プリズム：読者の視点の移動と意味創出
- E. 解釈の多様性

4. 『善女伝』, 「デイドー伝」に見る女と男——曖昧性の叙述

(1) 現象：善女——悪男

アルセステ女王は、『善女伝』の中で、詩人に対し女性を非難してきた代償として、女性の善と男性の悪を書くように命ずる。

Thow shalt, while that thou lyvest, yer by yere,
The moste partye of thy tyme spende
In making of a glorious legende
Of goode wymmen, maydenes and wyves,
That weren trewe in loving al hire lyves;
And telle of false men that hem bytraien,
That al hir lyf ne don nat but assayen
How many women they may doon a shame;

The Legend of Good Women (LGW) F 481-8
(テキストの引用及び作品の略記は Benson (1987)。下線は筆者。)
(生きている限りお前は時間の大半を一年一年、生涯愛に忠義を尽くした善女(乙女もいれば奥方もいる)の物語を書くのだ。そして女性を裏切る欺瞞的な男、生きている限り女性を恥じ入らせることしか考えていない男について語るのだ。)

(2) 第一プリズム：‘glorious legende’ (現象) を切り取る視点——聖と俗

A. 「善女」の基準：中世的ないし Chaucer が想定したと思われる基準

A-(1) 宗教的基準

中世における聖人伝

殉教 (martyrdom) のパタン：キリスト教の信仰の証として自分の生命を死にさらした人 (斎藤 2000: 211)

フレーム：生 → 肉体的な死 (罪の浄化) → 霊的に永遠の生を得る

殉教者に要求される 3つの条件：

- ① 肉体的な死を経験すること。
- ② その死が神の真理を求める生活に対して他者が抱く憎悪によってもたらされたものであること。
- ③ 死が護教のため自発的に受容たるべし、ということ。

『カンタベリー物語』, 「法律家の話」の序で、法律家は『善女伝』を ‘Seintes Legende of Cupide’ (CT II 60-1) (世俗の愛に生きた(殉じた)善女)として位置づけている。

デイドー：カルタゴの女王

トロイを逃れてきたエネアスに同情し、一目ぼれする。女王であることを失念し、個人的な愛に没頭する。

- ① 肉体的な死の経験。
 ② デイドーの死は、エネアスへの熱狂的とも言える愛に対し、彼が裏切ることでもたらされる。
 ③ エネアスへの一途な愛のために、自ら死を選ぶ (自害)。

→ 世俗的な愛 の<殉教>

ところで 'legend' には、「聖人伝」という意味と「物語」という意味が共存している。OED では当該箇所は「物語」で読み取られている。'glorious' はしばしば聖人に付けられる形容辞である。(末尾の補遺 A, OED 引用資料を参照。)

A-(2) 社会的基準

デイドーの女王としての社会的な立場とそれにふさわしい道徳的価値：個人の情動に左右されるのではなく、国という組織の安定を第一に考える。

A-(3) 人間的基準

彼女の個性、生身の人間の姿に力点を置く。

B. 「悪男」の基準

B-(1) 宗教的基準：原典の一つヴァージル (『アエネイス』(Aeneid)) では、ローマ建国は神によって与えられた使命。(チョーサーではエネアスの<口実>に低落している。)

"Certes," quod he, "this nyght my fadres gost
 Hath in my slep so sore me tormented,
 And ek Mercurye his message hath presented,
 That nedes to the conquest of Italye
 My destine is sone for to sayle;
 For which, methynketh, brosten is myn herte!"
 Therwith his fals teres out they sterte,
 And taketh hire withinne his armes two.

LGW 1298-302

(「本当のことなんだが、今晚寝ていたとき父の亡霊が現れて自分はとても苦しんだ。またマーキュリーの神も次のような知らせを持ってきた。イタリアの征服に向けすくにも出航するのだ、それが宿命なのだ、と。このため、心がずたずたにされてしまった。そんな感じなのだ。」そう言うや偽りの涙を流し、彼女を彼の二腕にだく。)

B-(2) 社会的基準：デイドーとの個人愛よりも、ローマ建国がはるかに重要である。(しかし、ローマ建国という社会的使命はチョーサーでは抑制されている。)

B-(3) 人間的基準：人間味のある感情が与えられているか。(チョーサーでは個人愛か、神ないし社会的な使命か、といった心理的葛藤は抑制されている。)

(3) 表現

(3)-1 語 (上記 3.(2) の曖昧性のカテゴリー, III. Propositional domains b) sely, pite, gentil, fre 等 (人物描写 (I. Textual domains c) と連動)

デイドーはカルタゴの女王にふさわしく気高く威厳のある生活を送っていたが、トロイからの逃亡の途中難破して

カルタゴに着いたエネアスに恋することから、彼女の人生は大きく変貌する。彼女の変貌過程を表わす上で、sely は重要な役割を果たしている。彼女の性格を集約するキーワードである。

この語はデイドーの運命が変転する重要な箇所を繰り返して用いられている。

デイドーがエネアスを愛しはじめる時

Of which ther gan to bredden swich a fyr
 That sely Dido hath now swich desyr
 With Eneas, hire newe gest, to dele,
 That she hath lost hire hewe and ek hire hele.

LGW 1156-9 (ボールドは筆者)

(Tatlock & MacKaye 1969: 'luckless')

(彼女の心はパットと燃え上がった。純心で信じやすいデイドーは今や彼女の新しい客人、エネアスとつきあいたいと思った。彼女は血色や顔色を失ってしまった。)

デイドーがエネアスとの愛のクライマックスに達する時

And as a fals lovere so wel can pleyne,
 That sely Dido rewede on his peyne,
 And tok hym for husbonde and becom his wyf
 For evermo, whil that hem laste lyf. LGW 1236-9

(Tatlock & MacKaye 1969: 'hapless')

(偽りの愛人はあまりに巧く嘆いてみせたので、純心で人を信じやすいデイドーは彼の苦しみに同情し、彼を夫として迎え、彼の妻になった。永遠に、二人が生きている限りである。)

語り手がデイドーの純朴さ、人のよさに感動して、女性全体に呼びかける時

O sely wemen, ful of innocence,
 Ful of pite, of trouthe and conscience,
 What maketh yow to men to truste so? LGW 1254-6

(Tatlock & MacKaye 1969: 'hapless')

(アー純朴で騙されやすい女達よ、純心さに富み、哀れみの情、誠実さそして優しい感覚に満ちている、一体何であなた方は男性をそんなにも信頼するのか。)

デイドーがエネアスに裏切られ自殺する直前に

A cloth he lafte, and ek his swerd stondynge,
 Whan he from Dido stal in hire slepyng,
 Ryght at hire beddes hed, so gan he hie,
 Whan that he stal away to his navie;
 Which cloth, whan sely Dido gan awake,
 She hath it kyst ful ofte for his sake, LGW 1332-7

(Tatlock & MacKaye 1969: hapless')

(彼は衣服の一部を置いて行った。また彼の剣を立った状態にして彼女のベッドの頭のところに置きっぱなしだった。デイドーが眠っている時、こんなふうに誰にも気づかれないように彼女のもとから立ち去ったのだ。こんなにも彼は急いでいたのだ。彼はこっそりと彼の艦隊のところに急いだ。哀れなデイドーは目覚めた時、彼に思いを寄せ、その布に何度もキスをした。)

Tatlock & MacKaye(1969)の現代英語訳では「運が悪く」で解されている。しかし、他の語義「善良な」、「純朴な」、「無防備の」、「だまされやすい」、「哀れな」、「愚かな」の可能性も否定できないように思える。上述の例で、'sely' が 'innocence', 'pite', 'trouthe', 'conscience' と共起していることは注意を要する。このコロケーションは、sely に凝縮している多様な意味を分析的に顕在化している。それはデイドーの変貌過程を集約するキーワードと言っても過言ではない。sely がいかに多義的で曖昧であるかは、下記の

類義語に関する意味分析に明らかである。sely は+が最も多く、多義性の幅が大きいことが分かる。かくしてチョーサーが他の語ではなく sely を選択したこと自体が重要であるように思える。

sely の多義性 (+は該当する意味があること, -はないことを示す。)

[a: happy; b: spiritually blessed; c: holy, good, pious; d: innocent, harmless; e: pitiable, helpless; f: full of pity; g: insignificant, feeble; h: simple, foolish; i: scrupulous; j: senseless, lecherous]

OED の意味区分については末尾の補遺 B を参照されたい。

因みに, sely のチョーサーにおける頻度を示しておこう。LGW の使用頻度の高いことに注意されたい。これは女性の描写と密接な関係があるように思える。

MilT 3404, 3423, 3509, 3601, 3614, 3744

RvPro 3896

RvT 4090, 4100, 4108

MLT 682

WBPro 132, 370, 730

SumT 1906, 1983

CIT 948

MerT 1869

EpiMerT 2423

IntPardT 292

ShipT 11

PrT 512

NPT 3375

CYT 1076, 1076

HF 513 ?

Tr 1.338, 1.871, 2.683, 3.1191, 4.503, 4.1490, 5.529, 5.1093

LGW 1157(Dido), 1237(Dido), 1254(wemen), 1336(Dido),

2339(Philomene), 2346(Progne), 2532(Phyllis),

2713(Hypermnestra)

Mars 89, 141

selili adv. happily

Bo2.pr4.87

selinesse n. happiness

Tr 3.813, 3.825, 3.831

(3)-2 談話場面の曖昧性 (I. textual domains e)

善女を書くという構想で始まるが、女性の弱さに徐々に注意が向けられ、美德と弱点の緊張関係が生起する。談話的な広がりで見ると、プロログでの主張と物語での具体的な展開に緊張関係が生じてくるのが分かる。

(i) 『善女伝』では、女性の善を描くことが主張されるが、デイドーはトロイを逃れてきたエネアスに一目ぼれる。彼を愛し続ける個人愛の強さが描かれる。女王としての社会的な立場は後退したものになっている。彼女の善の解釈には第二プリズムが介在することになる。

(ii) エネアスとの狩りの場面では貴族にふさわしく堂々と獲物を追うが、彼の欺瞞が見抜けず、彼の獲物(餌食)になってしまう。nettes (1190), speres (1190), priketh (1192), huntynge (1211), the herde of hertes (1212)

(3)-3 間テクスト的 (ジャンル—殉教伝) 曖昧性 (I. Textual domains b)

sely は殉教及び殉教者の特徴を規定するために好んで用いられる形容辞である。

(i) 殉教伝—sely に着目して

<聖女伝の例 (伝統的な例) > :

er ha heuen up / hare hondon to heouene; / & swa somet readliche, / urh seli martirdom, / ferden, wi mure, / icrunet, to Criste, / o e reottue dei / of Nouembres mone *Life of Saint Katherine*, 1407-14 (There they lifted up their hands of heaven; and so together readily, through blessed martyrdom, went, with joy, crowned to Christ, on the thirteenth day of the month of November.)

... for-i, seli meiden, "foret ti folc," as dauit bit; et is, do awei e onckes e prokie in heorte urh licomliche lustes, ... *Hali Meidenhad*, 104-6 (Therefore, seely maiden, "forget thy people," as David biddeth. Do away the thoughts that prick thy heart through carnal lusts, ...)

上述の宗教的なジャンルでは、殉教と関係して「天上に召されて至福の」(blessed)の意味に重点が置かれている。

チョーサーの(準)殉教伝に出る——グリセルデ(「学僧の話」), セシリー(「第二の尼僧の話」), クスタンス(「法律家の話」)は、物理的に厳しい試練にさらされるが、精神的には強い。デイドーはカルタゴの女王として立派に国を治めていたが、エネアスの登場で、彼を愛するがあまり個人の感情に溺れ、心理的に不安定になる。先に挙げた3人との違いは、デイドーは感覚的に強く溺れ、全体が見えなくなることである。

「尼僧院長の話」は、少年殉教をテーマとした物語である。ユダヤ人を怒らせ殺されたキリスト教徒の少年に対して sely が用いられている。「純朴」, 「純心」, 「無防備の」, 「哀れな」, 「天上に召された」(blessed)等、種々の意味が交錯している。

殉教伝ないし殉教者と sely の関係の強さは、当該ジャンルのパロディにおいて sely が使われることから分かる。チョーサーの『カンタベリー物語』の「粉屋の話」がそうである。大工のジョンは、騙され易く、下宿しているオクスフォードの学僧に若い女房を寝取られてしまう。彼の受難は legend として位置づけられる。

This sely carpenter goth forth his wey.

Ful ofte he seide "Allas and weylawey,

And to his wyf he tolde his pryvyetee,

She was war, and knew it bet than he,

MilT I (A) 3601-4

(この木訥で騙されやすい大工は立ち去る。彼はしばしば言った。「ア—何てこった。そして妻に彼の秘密を打ち明けた。彼女は気づいていた。彼以上によく知っていた。)

他に, 'This jealous housbonde' 3404, 'This sely carpenter' 3423, 'This sely carpernter' 3614, 'This sely Absolon' 3744

(ii) 言葉の選択——他作品との比較

「デイドー」は文学の材源として様々な作家（ヴァージル、オーヴィッド、ボッカチオ、チョーサー等）により繰り返し扱われているモチーフである。チョーサーはこのモチーフについて、先達の様々な文献を渉猟し、彼が生きた時代・社会を踏まえ、新たな文脈の中で再構築している。『善女伝』では女王としての社会的な倫理・正義感ではなく、エネアスに一目ぼれし、心が大きく揺れていく、情動面が強調されている。Burnley (1979) が指摘するように、14 世紀後半の文学傾向、「哀感」偏重が基底にあるのかもしれない。

ここではヴァージルとチョーサーの他の作品の事例を取り上げ、作家がどのような形容辞ないし名詞をデイドーに付しているかを比較してみよう。

1. ヴァージル（『アエネイス』(Aeneid)）のデイドー

トロイを脱出したアエネイスが、神の命を受け、いかにしてローマを建国したかを叙した一大叙事詩である。途中彼の船は難破し、カルタゴに立ち寄る。当国の女王デイドーと恋に陥る。アエネイスは神の命に生きるべきか、個人の愛に生きるべきか葛藤するが、彼女と決別し、ローマ建国に向かう。他方デイドーは彼に見捨てられ、苦悶の中自害する。彼女の苦悶は同情的に描かれている。

「不運な」、「騙されやすい」の形容辞が使用されている。

Tum vero infelix fatis exterrita Dido mortem orat; ...
Book IV 450

(Then, indeed, awed by her doom, luckless Dido prays for death; ...)

infelix: unfruitful, unfortunate, miserable

Cf. 'inscia Dido' Book I 718 inscia: ignorant, stupid, silly
(彼女のアエネイスへの一目ぼれに言及して)

2. チョーサー（『公爵夫人の書』、『名声の館』）のデイドー

『公爵夫人の書』

語り手は大事なものを亡くして悲嘆にくれる黒衣の騎士に対し、悲しみのために自害するようなことがあれば、地獄落ちだと教え諭している。この時用いられた譬えの一つが「デイドー」である。

彼女の自殺を酷評する語, fool (愚か者) に注意されたい。

For he had broke his terme-day
To come to hir. Another rage
Had Dydo, the quene eke of Cartage,
That slough hirsself for Eneas
Was fals—which a fool she was!

The Book of the Duchess BD 730-4

(というのは彼(デモン)は彼女のところに帰る約束を破ったのだ。カルタゴの女王、デイドーも同様に激しく悲しんだ。エネアスが偽ったために彼女は自害したのだ。彼女は何と愚か者であることか。)

『名声の館』

語り手は 12 月、ヴィーナスの寺院において、次の絵画を見た：トロイの滅亡、トロイからのエネアスの脱出、エネアスの船の難破、カルタゴへの避難；エネア

スの母、ヴィーナスによるイタリア行きの命令；カルタゴでデイドーは彼に一目ぼれ；エネアスは彼女を捨てて、イタリアへ。

デイドーは、裏切り者エネアスに比べれば、同情的に描かれている。しかし彼女のエネアスの表面のみを見て判断した信じやすさ、愚かさが批判的に記述されている。また、エネアスは、確かに彼女に対しては裏切り者であるが、神ヴィーナスの命によりイタリア行くことが明らかにされている。

「愚かな」、「無知な」の形容辞が使用されている。

Therfor be no wyght so nyce
To take a love oonly for chere,
Or speche, or for frendly manere, HF 276-8

(nyce=ignorant)

(だから顔を見ただけで、言葉を聞いただけで、また親しげな物腰だけで恋してしまうようなあんな愚かな者はいないですな。)

Al this seye I be Eneas
And Dido, and hir nyce lest,
That loved al to sone a gest; HF 286-8

(こういったこと全てはエネアスとデイドー、それから彼女の愚かな情欲について言っているんだ。彼女はあまりにも性急に新参者に恋したのだ。)

(4) 第二プリズム

第二プリズム、読者は、表現を通して第一プリズム、作者の視点の動きを推論し、解釈を試みる。デイドーに関して、作者は読者に彼女を善女としてみる立場とそれを懐疑する立場の双方を許しているように思える。宗教的基準では、クリセイデの流動性に対して、デイドーは、エネアスへの愛を貫いて死を遂げている。世俗的な愛とは言え、愛の殉教である。少なくとも裏切ったエネアスに対して、彼女は「善」である。尤もキリスト教の立場では、もちろん自害は大きな罪である。社会的基準で見ると、エネアスの外観に一目ぼれし、女王である社会的な立場を忘れ、彼をすぐに受け入れ結婚まですることは、たとえ彼に裏切られたとしても軽率の謗りをまぬかれまい。下記の描写において、デイドーの目がいかにエネアスの外観・みかけに貼り付けられ、彼女の心が新しいものにいかに速く動いていったかが、浮き彫りにされている。

And saw the man, that he was lyk a knyght,
And suffisaunt of persone and of myght,
And lyk to been a verray gentil man;
And wel his wordes he besette can,
And hadde a noble visage for the nones,
And formed wel of braunces and of bones.
For after Venus hadde he swich fayrnesse
That no man myghte be half so fayr, I gesse;
And wel a lord he semede for to be.
And, for he was a straunger, somwaht she
Likede hym the bet, as, God so bote,
To som folk ofte newe thyng is sote.
Anon hire herte hath pite of his wo,
And with that pite and for gentillesse,
Refreshed moste he been of his distresse.

(LGW 1064-81)

(男を見た。騎士のようだった。体つきそして力、見事であった。まさに本物の高貴なお人のようであった。言葉を実に巧く操り、まさに気高い顔形で、筋骨隆々であった。というのもヴィーナスに似てすばらしい容姿で、誰だってその半分も美しくなることはできなかった、と思う。彼はまるで君主のように見えた。彼は初めての人だったので、その分彼が好ましく思えるのだった。はっきり言って、ある人にとっては新しいものはしょっちゅう心地よいものである。すぐに彼女は彼の悲しみを哀れに思い、その哀れみの情と優しさのために彼を必ず苦しみから解放せねばならないと思った。)

しかし、人間的基準に照らせば、彼女の感情の動きは生身の人間としては自然なものである。人の恋は目から始まり、心が動揺していくのである。デイドーが、‘good’か否かは、第二プリズムの物差しによって、相対的に流動的である。

(5) 解釈

4.(4) で見たように、デイドーに使われた言語表現は、第二プリズムを通して微妙な揺れを起し、曖昧性が生起する可能性がある。‘sely Dido’のselyは、「天上で至福の状態にある」(世俗版、一途な愛故の死である——但し自殺はキリスト教では禁じられていた)、「純心な」、「無防備の」、「騙されやすい」、「愚かな」など、微妙な意味の屈折を示す。またタイトルにもある‘good women’の‘good’は字義通りにもまたアイロニカルにも広がるのである。男性にくらべれば女性はまだましというのであれば、文字通り機能するが、他方、一目ぼれ故の脆さが強調されると、皮肉っぽいものとしても解せるように思える。

5. おわりに

『善女伝』の一つ「デイドー伝」を通して浮上する女と男を見てみると、エネアスは女性を裏切る「悪」として一貫性をもって描写されている。原典での神の使命は、チャウサーではエネアスのイタリアにいく口実に成り下がっている。二重プリズムの起動、プラス・マイナスの価値の移動幅は、小さく閉じられている。他方デイドーは決して単純ではない。ここでは二重プリズムの活発な動きが見られる。チャウサーは「善」を書くときと表明して書き始めたにも拘わらず、実際の描写においては彼女の生身の人間の在りようにスポットを当てている。そこでは読者の視点の移動によって、彼女の「善」の部分とそうとは評価し得ない部分が見られ、彼女を記述する言語表現は、selyに見たように、曖昧になる可能性がある。本作品を見る限り、男性のイメージは固定的で、女性のイメージは微妙で複雑である。生身の人間の在りようと人間的な弱さが照射されるとき、その表現は思わぬ意味の広がりをもってくる、つまり二重プリズム構造が構築されていくように思える。この点の更なる追究は今後の課題である。

参考文献

- Ames, Ruth M. 1986. "The Feminist Connections of Chaucer's of *Good Legend Women*." *Chaucer in the Eighties*. Ed. Julian N. Wasserman and Robert J. Blanch. Syracuse University Press, 57-74.
- Benson, Larry D. ed. 1987. *The Riverside Chaucer: Third Edition Based on The Works of Geoffrey Chaucer Edited by F. N. Robinson*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Brown, Peter. ed. 2000. *A Companion to Chaucer*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Burnley, D. 1979. *Chaucer's Language and the Philosophers' Tradition*. Chaucer Studies ii. Cambridge: D. S. Brewer.
- Burnley, J. D. 1982. "Criseyde's Heart and the Weakness of Women: An Essay in Lexical Interpretation." *Studia Neophilologica* 54, 25-38.
- Burnley, D. 1983. *A Guide to Chaucer's Language*. London: Macmillan.
- Burnley, J. D. 1992. "Lexis and Semantics." Norman F. Blake, ed., *The Cambridge History of the English Language*. Vol II 1066-1476. Cambridge: The Cambridge University Press, 409-99.
- Cooper, Geoffrey. 1980. "“Sely John” in the “Legende” of the *Miller's Tale*." *JEGP* 79, 1-12.
- Cox, Catherine. 1997. *Gender and Language in Chaucer*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Dinshaw, Carolyn. 1989. *Chaucer's Sexual Poetics*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Einkenel, Eugen. ed. 1884. *The Life of Saint Katherine — From the Royal MS. 17 A. XXVII. with Its Latin Original*. EETS, OS, 80. (Kaus Reprint Co. Milwood, N.Y. 1978.)
- Empson, W. 1930 (2nd edn. 1947). *Seven Types of Ambiguity*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Fairclough, H. R. trans. 1916. (rpt. 1974) *Virgil—Eclogues Georgics Aeneid, 1-6*. Loeb Classical Library, 1st prt.
- Frank, R. W. 1972. *Chaucer and the Legend of Good Women*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Furnivall, F. J. ed. *Hali Meidenhad—An Alliterative Homily of the Thirteenth Century*. New York: Greenwood Press, Publishers.
- Gray, Douglas. 1979. "Chaucer and 'Pite'." Mary Salu and Robert T. Farrell, eds., *J.R.R. Tolkien, Scholar and Storyteller: Essays in Memoriam*. Ithaca, N.Y., 173-203.

- Hamaguchi, Keiko. 2006. *Chaucer and Women*. Tokyo: Eihosha.
- Knapp, Peggy A. 2000. *Time-Bound Words: Semantic and Social Economies from Chaucer's England to Shakespeare's*. London: Macmillan.
- Kurath, H., S. M. Kuhn, and R. E. Lewis. eds. 1952-2001. *Middle English Dictionary*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Martin, Priscilla. 1990. (rpt. with alterations 1996). *Chaucer's Women—Nuns, Wives and Amazons*. London: Macmillan.
- 中尾佳行. 2004. 『Chaucer の曖昧性の構造』東京：松柏社.
- Perceval, Florence. 1998. *Chaucer's Legendary Good Women*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 齋藤 勇. 2000. 『チヨーサー：曖昧・悪戯・敬虔』東京：南雲堂.
- Simpson, J. A. and E. S. C. Weiner. eds. 1989. *The Oxford English Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Sanderlin, George. 1986. "Chaucer's Legend of Dido—A Feminist Exemplum." *ChaucerR* 20, no.4, 331-40.
- Tatlock John, S. P., and Percy MacKaye. 1969. *The Complete Poetical Works of Geoffrey Chaucer—Now First Put into Modern English*. The Macmillan Company.
- 外山滋比古. 1964 (1981. 8th pr.). 『修辭的殘像』東京：みすず書房.
- Watt, Diane. ed. 1997. *Medieval Women in Their Communities*. Toronto Buffalo; University of Toronto Press.

補遺 A : OED 資料

OED s.v. legend

[a. F. *légende* (recorded from 12th c.) = Sp. *leyenda*, Pg. *legenda*, *lenda*, It. *leggenda*, ad. med.L. *legenda* 'what is read', f. *lege* 'to read'.

1. The story of the life of a Saint. c1375--

2. A collection of saints' lives or of stories of a similar character. *the Legend*, spec. a mediæval collection of saints' lives written by Jacobus de Voragine, Archbishop of Genoa, in the 13th century; now usually called *the Golden Legend* (*Legenda Aurea*), the name popularly given to it in the Middle Ages.

--c1340

† 3. A story, history, account. *Obs.*

c1385 CHAUCER *L.G.W.* Prol. 473 The moste partye of thyn lyf spende In makynge of a glorious legende Of goode wemen.

c1386 — *Shipman's T.* 145 Thanne wolde I telle a legende of my lyf, What I haue suffred sith I was a wyf.

--1671

OED s.v. glorious

3.a. Of persons and things: Possessing glory; entitled to brilliant and lofty renown, illustrious. *spec.* As an epithet of:

Now somewhat *rare*; the mod. use as applied to persons (e.g. in 'Glorious John' as a designation of Dryden) belongs to sense 5. (The AF. Coronation Oath of 1307 speaks of 'le glorious Rei Seynt Edward'.)

13.. *K. Alis.* Now is ded kyng Porus, Alisaunder is kyng glorious.

?a1400 *Morte Arth.* 1 Grett glorious Godd, thurgh grace of hym selvene..

Schelde us ffro schamesdede and synfulle werkes.

c1460 *Towneley Myst.*iii. 166 My name is of dignyte, and also full glorious.

1483 CAXTON *Gold. Leg.* 174/1 Saynt austyn preched a glorious sermone & declared there to the kynge the crysten feythe openlye.

1500-20 DUNBAR *Poems* XXV. 91 Quhilk grant the glorious Trinitie!

補遺 B : OED 資料

OED s.v. seely < OE

1. (Cf. SELE *n.* 2). ? Observant of due season, punctual. c1200 --

2. Happy, blissful; fortunate, lucky, well-omened, auspicious. c1250-1483

3. Spiritually blessed, enjoying the blessing of God. Said of persons, their condition of experiences. a.1225-c1400

4. Pious, holy, good. a.1225-a.1450

5. Innocent, harmless. Often as an expression of compassion for persons or animals suffering undeservedly. c1290-a.1604

6. Deserving of pity or sympathy; pitiable, miserable, poor; helpless, defenceless. Cf. SILLY *a.* 1, 1 b. 1297-1602

b. Often of the soul, as in danger of divine judgement. 1310-1529

7. Insignificant, trifling; mean, poor; feeble. 1297-1642

b. Frail, worn-out, crazy. 1562-1587

8. Foolish, simple, silly. a.1529-1622

チヨースーの作品における男を支配する女たち

— グリセルダとバースの女房の場合 —

地村 彰之

はじめに — 中世における女と男

阿部謹也(1991, 1992)によると、初期中世から近代に至るまで、結婚は愛とはほとんど無関係で家と家との絆のために利用され、夫にとって妻は財産の一つに過ぎなかった。教会は夫婦の性的関係まで望ましいとせず、子孫を残すための快感を伴わない行為は認められたという。現世の肉欲を遠ざけようとする禁欲こそが大事なものである。そのような時代に、歳離れたアベラールとエロイズの師弟関係が恋愛関係になり、そして二人がそれぞれ修道院で遁世した生活を送るようになったことが、二人の往復書簡集に記されている。12世紀の後半には、フランスでは人間の個人を大事にする愛が禁欲的な風潮の中で芽生えていたことを示している。これが中世ヨーロッパにおける宮廷愛へ繋がっていくものかも知れない。イギリスでは『修道女案内』などが13世紀に書かれ修道女の規律などが当時の散文で語られており、修道女のあるべき姿が語られる。この作品はイギリスからヨーロッパへと発信され、英語以外の外国語に翻訳されるほどの人気を博した。裏を返せば、その模範的な道徳に合わない個人の愛を大切にしている女性が出現していたのかも知れない。14世紀後半という中世後期に、チヨースーが、女子修道院長マダム・エグレンティーンという高い地位の女性を、ロマンスのヒロインながら俗世間的な人物として表出したことは、個人を重んじる人間愛を感じさせるものである。



図1: 女子修道院長

ながら、二つの両極端なタイプの女性像を追っていく。そして、両者に共通するものを見出すことを目的とする。

1. チヨースーにおける女と男 —グリセルダとワルテル

本節では、「学僧の話」の主人公であるグリセルダとワルテルについて、それぞれの人物像を探る。特に、強く生き抜いたグリセルダという女性の姿を明らかにしたい。

(1) グルセルダ

チヨースーには非常に忍耐強い女性が登場する。その一人がグルセルダである。夫のワルテルからの仕打ちに対してじっと喜んで耐え忍ぶ姿が、自ら使う大変謙虚な話し言葉とうまく釣り合いが取れている。彼女の言葉には自らを否定するような表現が多く使われている。否定表現を使いながら、彼女はワルターの意のままに任せ、変わらぬ忠誠を誓う。彼女の変化しない態度は不自然ではなく、むしろ純朴な喜びと結びついているように見える。心と言葉が見事に調和している。じっと辛抱していることに喜びを感じているようにさえ思われる。予想とは裏腹であるが、この作品には喜びを表わす表現が多くある。

よく引用される『カンタベリー物語』の「総序の歌」の一節“*And gladly wolde he lerne and gladly teche.*” (I(A) 308) (そして彼は喜んで学び、喜んでおしえるのでした。日本語訳はすべて榎井迪夫訳『完訳カンタベリー物語』による。)は、「学僧の話」の語り手であるオックスフォードの学僧そのものを語っているが、その学僧(話の中ではワルテルがその役目をしている)の指導を喜んで受け入れているグリセルダの姿が想像できる。ただワルテルの指導法は義務的・強制的な教授法である。他の人には苦痛を感じさせることが、グリセルダにとっては自然な喜びにつながっている。グリセルダはそのような否定的な世界に自然に入っていく。

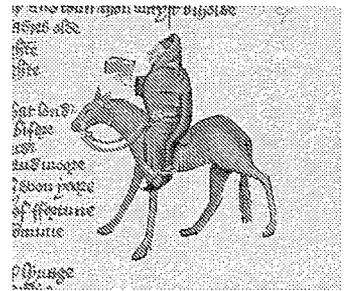


図2: オックスフォードの学僧

Wondrynge upon this word, quakyng for drede,
She seyde, “Lord, undigne and unworthy
Am I to thilke honour that ye me beede,
But as ye wole youreself, right so wol I.
And heere I swere that nevere willyngly,
In werk ne thought, I nyl yow disobeye,
For to be deed, though me were looth to deye.” (359-64)

(この言葉を聞いて驚きながら、畏れのために震えながら、彼女は言いました。「領主様、わたくしはあなたが、わたくしにお与え下さいますようなこの名誉には全く値しない、値打ちのない者でございます。ですが、あなたが自らお望みになりますように、わたくしもそのとおりに望みます。

ここでわたくしは行いにおいても考えにおいても、自分から進んであなたに背くなどということは決してしないことを誓います。死は嫌ですけれど、たとえ死ぬようなことがあっても」)

彼女は「この名誉には全く値しない、値打ちのない者」と自分のことを肯定化せずに非常に謙虚に語る。彼女は決して自らの行動と思考において、領主であるワルテルに従うとは言わないが、たとえ死んでも背くようなことはしないというように否定的に物を言う。

ワルテルが常に否定的に発言する命令にグリセルダの否定表現は呼応しているのであろうか。彼女の次のスピーチはウィニー (Winny) が述べるように彼女の不満を反映しているのであろうか。

“I have,” quod she, “seyd thus, and evere shal:
I wol no thyng, ne nyl no thyng, certayn,
But as yow list. Naught greveth me at al,
Though that my doughter and my sone be slayn, –
At youre comandement, this is to sayn.
I have noght had no part of children tweyne
But first siknesse, and after, wo and peyne.
“Ye been oure lord; dooth with youre owene thyng
Right as yow list. axeth no reed at me.
For as I lefte at hoom al my clothyng,
Whan I first cam to yow, right so,” quod she,
“Lefte I my wyl and al my libertee,
And took youre clothyng; wherfore I yow preye,
Dooth youre plesaunce; I wol youre lust obeye.
“And certes, if I hadde prescience
Youre wyl to knowe, er ye youre lust me tolde,
I wolde it doon withouten negligence;
But now I woot youre lust, and what ye wolde,
Al youre plesance ferme and stable I holde;
For wiste I that my deeth wolde do yow ese,
Right gladly wolde I dyen, yow to plesse.
“Deth may noght make no comparisoun
Unto youre love.” (645-67)

(「わたしはこのように申し上げましたし、またこれからも申し上げることでしょう」と彼女は言いました。「わたしは何も望みませんし、それに確かに、あなたが望まれるのでなければ何も望むことはこれからもございません。何もわたしを悲しませるものはございません。たとえわたしの娘や息子が殺されることがありましても。これは、あなたのご命令のままに殺されても、ということでございます。わたしは二人の子供からは初めに陣痛の痛み、のちには悲しみと苦痛以外には何ももちませんでした。

あなたはわたしたちの領主です。あなたご自身のものに対してあなたのお望みになるようになさいます。わたしから忠告などお求めなさいます。というのも、わたしが初めてあなたのもとに参りましたときに、家にわたしの衣類を全部残してきましたようにわたしの意志も、わたしの自由もすべて残して参りました。そしてあなたの下さった衣服を頂きました。そういうわけでございますから、お願いですが、あなたの気に入ることをなさいます。わたしはあなたのご意志に従うだけでございます」と彼女は言いました。

「確かに、もしあなたがあなたのご意志をわたしにお話になる前に、それを前以て知るような先見の明を持っていましたのなら、それを怠らずにしたことでございましょう。だが、今あなたのご意志や望んでおられることを知った以上、わたしはあなたの確固不動のお気持ちのすべてに従うつもりでございます。というのは、もしわたしの死があなたを幸せにするということを知っておりますなら、まさに

喜んでわたしは死にもいたしましょう、あなたを幸せにするためでしたら。

死もあなたへの愛に比べれば何の比較にも値しません。」)

「もしわたしの死があなたを幸せにするということを知っておりますなら、まさに喜んでわたしは死にもいたしましょう」にあるように、たとえ上記引用文がグリセルダの不平を意味するとしても、彼女はワルテルに何をするように(いや、何をしないように)命令されても「喜んで」それを受け入れていくことがわかる。

舞台はワルテルの新たな結婚式に移る。ワルテルはセレモニーには多くの手がいるという口実で、無垢で哀れなグリセルダを呼び戻す。

And she with humble herte and glad visage,
Nat with no swollen thoght in hire corage,
Cam at his heste, and on hire knees hire sette,
And reverently and wisely she hym grette. (949-52)

(すると彼女は謙遜な心に喜ばしい顔をして、心に抑え付けられた悪感情のかけらもなく、彼の命に従ってやって参りました。そしてひざまずくと、恭しく慎重な態度で彼に挨拶をいたしました。)

彼女は素直に謙虚でうれしい気持ちを表わす。彼女の喜びは自然に次の否定表現が繰り返し使われているスピーチにおいて姿を現す。

“Nat oonly, lord, that I am glad, “ quod she,
“To doon youre lust, but I desire also
Yow for to serve and plese in my degree
Withouten feynting, and shal everemo;
Ne nevere, for no wele ne no wo,
Ne shal the goost withinne myn herte stente
To love yow best with al my trewe entente.” (967-73)

(「領主様、わたしは喜んであなたのお望みになっていることを果たします。それだけでなく、わたしの力でできます限り、まめまめしくあなたに仕え、あなたの気に入るようになりたいと思っています。これからいつまでも。ただの一度だって、幸せにつけ、わたしの心の中なる魂は全身全霊を捧げてあなたをこの上なく愛することを止めることはないでしょう」)

グリセルダは、「喜んであなたのお望みになっていることを果たします」と確固たる調子で述べ、否定表現を立て続けに用いて自らの愛をなくすことはないと言う。彼女は、自らの身を粉にしても私心を棄ててワルテルに仕えようとする。ワルテルが方便を使っていたことがわかったにしても、自分の愛する子供たちを守ってくれたワルテルに対する感謝の言葉は、どんな逆境に対しても対処できる強い女性の姿を示していると言える。

“Grauntmercy, lord, God thanke it yow,” quod she,
“That ye han saved me my children deere!
Now rekke I nevere to been deed right heere;
Sith I stonde in youre love and in youre grace
No fors of deeth, ne whan my spirit pace!” (1088-92)

(なんとというありがたいことでしょうか。領主様。あなたがわたしの愛する子供をわたしのためにお救い下さったことに神様があなたにお報いになりますように！今わたしはまさにこの場で死んだとしてもちっとも構いはしません。わたしはあなたの愛情とあなたの好意を今また受けています以上、死ぬことなぞちっとも構いません。またいつわたしの魂がわたしの身体を離れても構いません。！)

(2) ワルテル

一方、ワルテルはグリセルダの忍耐力を試すために、否定表現を通して様々な嘘を言う。最たるものは何もしないようにという命令であり、それが否定表現によって表わされる。男性社会において見られる女性を支配する典型的な男である。ワルテルは公爵として自らの臣下のみならず妻であるグリセルダを支配する。

まず、ワルテルは自分の妻を選ぶ際に家臣たちに文句を言わせないように命令する。

“And forthermoore, this shal ye swere: that ye
Agayn my choys shul neither grucche ne stryve;
For sith I shal forgoon my libertee
At youre requeste, as evere moot I thryve,
Ther as myn herte is set, ther wol I wyve;
And but ye wole assente in swich manere,
I prey yow, speketh namoore of this matere.” (169-75)
(「さらにその上、このことを誓ってほしい。お前たちがわたしの選択に対しては不平を言ったり、逆らったりすることがないように、ということだ。なぜなら、わたしがお前たちの要求に応じてわたしの自由を断念する以上、わが榮えを望むごとく確かに、わたしの心が定まったところでわたしは妻を娶ることにしようと思うからだ。だが、もしお前たちがこのような考えに同意しないのなら、お願いだが、このことはもう話さないでほしい)」

第二に、ワルテルはグリセルダに献身的な従順性を要求し、彼女の自由意志を完全に奪い取ってしまう。

“I seye this, be redy with good herte.
To al my lust, and that I frely may,
As me best thynketh, do yow laughe or smerte,
And nevere ye to grucche it, nyght ne day?
And eek whan I sey 'ye,' ne sey nat 'nay,'
Neither by word ne frownyng countenance?
Swere this, and heere I swere oure alliance.” (351-57)
(「わたしはこのことを申し上げます。あなたがすすんでわたしの願いにすべて応じて下さるということ、そしてまた、これがわたしには一番望ましいと思われるのだが、わたしがあなたを笑わせようと、苦しめようと、わたしは自由で、しかもあなたは日夜そのことで決して不平を言わないことです。またわたしが「そうだ」と言うときに言葉でも顔をしかめても「いや」と言わないこと、このことを誓ってほしい。そうすればここでわたしはわたしたちの結婚を誓う)」

第三に、ワルテルは妻のグリセルダを試すために意図的に言ったすべての嘘を否定して真実を語る時に否定表現を使う。神の前で誓うところは印象的であるが、自らの罪

を告白するところでも有無を言わせないような調子が感じられる。

“This is ynogh, Grisilde myn,” quod he;
“Be now namoore agast ne yvele apayed.
I have thy feith and thy benyngnytee,
As wel as evere womman was, assayed,
In greet estaat and povreliche arrayed,
Now knowe I, dere wyf, thy stedfastnesse” –
And hire in armes took and gan hire kesse.
And she for wonder took of it no keep;
She herde nat what thyng he to hire seyde;
She ferde as she had stert out of a sleep,
Til she out of hire mazednesse abreyde.
“Grisilde,” quod he, “by God, that for us deyde.
Thou art my wyf, ne noon oother I have,
Ne nevere hadde, as God my soule save!
“This is thy doghter, which thou hast supposed
To be my wyf; that oother feithfully
Shal be myn heir, as I have ay disposed;
Thou bare hym in thy body trewely;
At Boloigne have I kept hem prively;
Taak hem agayn, for now maystow nat seye
That thou hast lorn noon of thy children tweye.
“And folk that oother weys han seyde of me,
I warne hem wel that I have doon this deede
For no malice, ne for no crueltee,
But for t'assaye in thee thy wommanheede,
And nat to sleen my children — God forbeede!—
But for to kepe hem pryvely and stille,
Til I thy purpos knewe and al thy wille.” (1051-78)

(「もう十分だ、わたしのグリセルダよ」と彼は言いました。「もうこれ以上驚きおののいたり、気を悪くしたりしないでください。わたしはお前の忠実さと、お前の寛大な優しさを、女としてよくもこれほど耐えられるかと思うほどに、試してきました。高貴な地位にいた場合と貧しい装いをした場合の両方において。今やわたしには、愛する妻よ、お前の変わらぬ心がはつきりわかった」。そして侯爵は彼女を両の腕に抱いて接吻をいたしました。

彼女は茫然としてそのことにちっとも気がつきませんでした。彼女は侯爵が自分になんと言ったのかも聞いていませんでした。彼女は茫然自失の体からわれにかえるまで、あたかも眠りから覚めたかのように振舞いました。「グリセルダよ、われらのために死に給いし神様にかけて」と彼は言いました。「お前はわたしの妻なのだ。お前以外の妻はわたしにはいない、今までにもいなかった。神様、わたしの魂をお救いくださいませ！

お前がわたしの妻だと想像したこの娘はお前の娘なのだ。もう一人の子は、わたしがいつも心積りにしていたようにきつとわたしの世継ぎになろう。お前が本当にお前の体でその子らを産んだのだ。ポローニャでわたしは二人の子供を密かに養育していたのだ。さあ、子供たちを再び手に取りなさい。もうお前は二人の子供のどちらも失くしてしまったなどということはできないのだよ。

わたしのことで反対を唱えた人たちにわたしはとくといて聞かせたい。わたしはこの行為をなんら悪意や残忍な心から行ったのではなく、お前の中の妻らしさを試してみたい心からであった。そしてわたしたちの子供たちを殺害するためではなくて—ああ、神様、殺すなどんでもない—、わたしがお前の目的や意図を全部知るまで、子供たちを誰にも知られずにこっそりと養育しておくためだったのだ。)

かくして、ワルテルは終始一貫して他者、特に妻のグリセルダに命令を下し支配する。

(3) まとめ

「学僧の話」はオックスフォードの学僧によって語られる。この語り手はグリセルダの忍耐力と美德を客観的に描写する。その絶えず変わらぬ姿は、ころころ変化する一般大衆と対照的に現される。

“O stormy peple! Unsad and evere untrewel!
Ay undiscreet and chaungynge as a fane! (995-96)
(おお、激情の嵐のままに従う人たちよ！信頼のおけない、忠誠だったためしのないものたち、いつも思慮がなく、風見のようにしょっちゅう変わっている！)

そして、語り手は聴衆の中に大勢いると考えられる女性を意識して語りを進めていく。例えば、男は女の半分も忠実ではないと次のように述べる。

Though clerkes preise wommen but a lite,
Ther kan no man in humblesse hym acquite
As womman kan, ne kan been half so trewe
As wommen been, but it be falle of newe. (935-38)
(学者たちは女性たちをほとんど責めることはいたしませんけれども、謙遜なふるまいをすることにおいて女性に匹敵するものはありえませんし、また女性の半分も真実な男もありえません。最近、例があったことであらばいざ知らず。)

「チョーサーの結びの歌」において、語り手はさらに聴衆の中の奥様方を意識してユーモアたっぷりにグリセルダのように忍耐強くある必要はありませんと述べる。

O noble wyves, ful of heigh prudence,
Lat noon humylitee youre tonge naille,
Ne lat no clerk have cause or diligence
To write of yow a storie of swich mervaille
As of Grisildis pacient and kynde,
Lest Chichevache yow swelwe in hire entraille!
Folweth Ekko, that holdeth no silence,
But evere answereth at the countretaille.
Beth nat bidaffed for youre innocence,
But sharply taak on yow the governaille.
Emprenteth wel this lessoun in youre mynde,
For commune profit sith it may availle.
Ye archewyves, stondesth at defense,
Syn ye be strong as is a greet camaille;
Ne suffreth nat that men yow doon offense.
And sklendre wyves, fieble as in bataille,
Beth egre as is a tygre yond in Ynde;
Ay clappeth as a mile, I yow consaille.
Ne dreed hem nat; doth hem no reverence,
For though thyn housbonde armed be in maille,
(1183-1202)

(おお、深い思慮にあふれる気高い奥様方よ、かりそめにも謙遜の心からあなたがたの舌に釘をうちつけ、黙るようなことはなさいませぬ。また、忍耐強く心優しいグリセルダのような驚嘆すべきお話を学者先生にいと熱心に書かせるような口実をお与えなさるな。やせこけたチチェヴァアツェがあなたをお腹の中に呑みこむといけませぬから！
少しも沈黙を守らず、いつも答え続けているエコーに見習うがよろしい。あなたが何も知らぬからといって馬鹿にされてはなりません。それどころか、断固としてあなた方に主導権をとりなされ。この教訓を深く肝に銘じておきなされ。それは人類の公益を促進する一助ともなりますゆえに。

さてあなたがた強力無比の奥様方、あなたがたは大きな駱駝ほど強いんですから、戦いに備えるがよろしい。男どもがあなたがたに危害を与えることのないようになさい。戦闘では弱く豪華な奥様方よ、あなたがたは遠いかなたのインドの虎のように獐猛になりなされ。いつも水車小屋が鳴るようにながらがちゃがちゃしゃべりなされ。わたしはあなたがたに忠告いたします。

男たちを恐れなくて下され。男たちにはなんの敬意も払わないでやんなされ。だってあんたの主人がいくら鎧甲で身を固めたところで、あんたの苦味のはしった能弁の矢は主人の胸あてにも前甲にも突き刺さることうけあいです。)

要するに、語り手は変幻自在で今まで述べたこととは正反対のことであっても聴衆の気をひきつけるためには何でも言えるのである。物語では辛抱強いグリセルダのことを賞賛して語りながら、最後には活気に満ちた男勝りのパースの女房のような女の前では忍耐強くなくてもよいし辛抱しなくてよいと述べる。



図 3: 登場人物としてのチョーサー

最終的には、グリセルダの忍耐力がワルテルの暴君的支配に打ち勝つ。彼女は愛する子供たちと再会することによって至福の喜びを感じる。そして、語り手はこの世にはこれほど耐え忍ぶ女性はいないと述べながら、この話を終えている。「男たちを恐れなくて下され。男たちにはなんの敬意も払わないでやんなされ。」に端的に表れているように、この最後のスピーチ

は、すでに話し終えたパースの女房を意識した言葉である。絶えず周囲を大事にし、すべての人たちから異論を唱えられることがないように配慮しているチョーサーのバランス感覚のある閉めであると言えそうである。

2. チョーサーの新しい女 —— パースの女房

「学僧の話」では、身分の高い公爵ワルテルは、グリセルダという社会的に身分は低いが高貴な心を持つ女性と名誉ある結婚をした。家にあっては心の平安のうちに静かな生活を送り、外にあっても十分幸福な生活を送った。身分は卑しくても、心が清いことが何よりも必要である。一方、『カンタベリー物語』には、グリセルダとは対照的な女性とされているパースの女房という新しい女性が登場する。ただし、彼女はグリセルダと同じように庶民の出であると考えてよい。「総序の詩」には、若い頃の恋人は別として5人の夫を持っていた女性として描かれる。6人目の男とも一緒になることができるようなことまで言う。その夫たちとの関係は、彼女が語る話のプロローグで明らかにされていく。男との関係で自由を得ること、そして男を支配する

ことを求めるという決して弱さを見せない女である。以下にアリスンの個性的な性格を表すところを引用する。

For, lordynges, sith I twelve yeer was of age,
Thonked be God that is eterne on lyve,
Housbondes at chirche dore I have had fyve –
If I so ofte myghte have ywedded bee –
And alle were worthy men in hir degree. (4-8)
(だって、皆様、わたしは十二歳になったときから、一ああ、有難や、永遠にまします神様—わたしは教会の扉の前で夫を五人も迎えたのですよ。ま、これも五度のわたしの結婚がみんな、正当であったとしてのお話ですけど。しかも夫たちは皆それぞれ社会では立派な人でございました。)

Yblessed be God that I have wedded fyve!
[Of whiche I have pyked out the beste,
Bothe of here nether purs and of here cheste.
Divers scoles maken parfyt clerkes,
And diverse practyk in many sondry werkes
Maketh the werkman parfyt sekirly;
Of fyve husbondes scoleiying am I.] (44a-44f)
Welcome the sixte, whan that evere he shal. (44-46)
(わたしが、五度結婚できたのは、ああ神様、ありがたいことですわ！[あたしが選んだ人たちは下の金袋の中味も/金箱の中身両方とも最高の持ち主でした。/いろいろな学校に通ってこそ完全な学者になれ、/多くの様々な仕事をいろいろ実践してこそ/確かに完全な職人になれます。/わたしは5人の夫によってしっかり教え込まれました。]六番目の夫もやって来るならいつでも歓迎です。)(44a-44fは、笹本長敬訳『カンタベリー物語(全訳)』(英宝社, 2002)による。)

Now, sire, now wol I telle forth my tale.
As evere moote I drynken wyn or ale,
I shal seye sooth; tho housbondes that I hadde,
As thre of hem were goode, and two were badde.
The thre were goode men, and riche, and olde;
Unnethe myghte they the statut holde
In which that they were bounden unto me. (193-199)
(さて、殿方、話を続けるといたしましょうか。—酒やビールが飲めなくなるといけないから、わたしは本当のことをお話しましょう。わたしの夫のうち三人は良い夫でございましたが、二人は悪い人でした。その三人の方はいい人で、金持ちで、年を取っておりまして。彼らはわたしに縛られている、つまり夫婦としての契約にはほとんど従うことができませんでした。)

アリスンは四番目の夫に語りに移る前に、女性の自由意志と行動について次のように述べる。

Thou sholdest seye, “Wyf, go wher thee list;
Taak youre disport; I wol nat leve no talys.
I know yow for a trewe wyf, dame Alys.”
We love no man that taketh kep or charge
Wher that we goon; we wol ben at oure large. (318-322)
(お前さんはきつこう言うだろうよ、「お前、お前さんの好きな所にお行き。骨休みして楽しむがいい。わしはお前さんの噂話など信じないからな。わしはお前さんこそ本当

の妻だってことを知っているからねえ、アリス奥さん」とさ。わたしたちは自分たちの行く所を疑い深く見張っているような男は愛さないのです。わたしたちは自由に解き放たれていたいと思うんです。)

この最後の引用文は、アリスンが語る物語の中で「女性が最も望むものはなんであるか」の答えを求めて彷徨する若い騎士へと繋がっていくものである。

結局、アリスンは五番目の夫との関係においても優位に立つとともに、一人の良妻として幸せな人生を送ったように思われる。

But atte laste, with muchel care and wo,
We fille acorded by us selven two.
He yaf me al the bridel in myn hond,
To han the governance of hous and lond,
And of his tonge, and of his hond also;
And made hym brenne his book anon right tho.
And whan that I hadde geten unto me,
By maistrie, al the soveraynetee,
And that he seyde, ‘Myn owene trewe wyf,
Do as thee lust the terme of al thy lyf;
Keep thyn honour, and keep eek myn estaat’ –
After that day we hadden never debaat. (811-822)
(わたしたち二人は最後にお互いに合意に達しました。彼はわたしに手綱を全部与えました。彼はわたしに家や土地の管理、いや彼の舌の管理も、また彼の手の管理も全部わたしの手にゆだねました。それでわたしはその時ただちにその場で彼の本を焼かせたんです。そこでわしが力と知恵の優越を示して、すべての支配権を手に入れ、彼も「わが真実の妻よ、生涯お前の好きなようにふるまい、お前の名誉を維持し、わたしの体面を保つように」と言ったその日から、わたしたちはついで言い争いをしたことはありません。)

「バースの女房の話」に入る。その昔、アーサー王が治世していた頃、その側近のある若者が乙女の操を強奪したため、法の定めるところにより、死罪を宣告された。しかし、王妃とたくさんの貴婦人たちが心から命乞いをお願いしたため、王は慈悲の気持ちからその騎士の一命を許し、その後の処置を婦人方に自由に任せることにした。

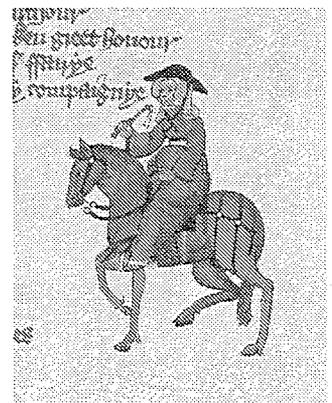


図 4: バースの女房

The queene thanketh the kyng with al hir might,
And after this thus spak she to the knight,
Whan that she saugh hir tyme, upon a day:
“Thou standest yet,” quod she, “in swich array
That of thy lyf yet hastow no suretee.
I grante thee lyf, if thou kanst tellen me
What thing is it that women moost desiren.
Be war, and keep thy nekke-boon from iren! (899-906)

(妃は王に非常に感謝を捧げ、そのあと、ある日のこと、頃合いをみて騎士に次のように言いました。「お前はまた現在のところ、お前の命の保障がないような状態にあります。もしお前がわたくしに、女性が最も望むものは何であるか告げることができるならば、お前の命を許してあげます。気を付けなさい。斧がお前の首の上に落ちかからぬように!……」)

そして、12ヶ月と一日の猶予をもらい、騎士は懺悔という試練に立たされながら、「女性が最も望むもの」に対する答えを求めて放浪の旅に出る。人それぞれによって答えは異なっていた。富、名誉、陽気さ、豪華な衣装、寝床の快楽、寡婦になってまた結婚すること、おべっかを言われること、自由であること、女の欠点を叱らないこと、賢くて罪がないきれいなものと思われたいこと、など様々な答えを得るがどうも確証できない状態にいた。グリセルダの様に「心変わりせずと思慮深いものと思われ、男の人が話してくれることをなんでも暴いたりしないことに、非常なよろこびを感じるのだと言います。」という答えについては、すぐにアリスンは否定し「わたしたち女はなんにも秘密にしておくことはできないんです。」と言う。結局途方にくれていたときに、一団となってダンスをしている貴婦人たちに出会うが、みな消えうせ一人の醜い老婆だけがそこにいることがわかった。その老婆から最終的に答えを得て、宮廷の前で話すことになった。

“My lige lady, generally,” quod he,
 “Wommen desiren to have sovereynetee
 As wel over hir housbond as hir love,
 And for to been in maistrie hym above.
 This is your mooste desir, thogh ye me kille.
 Dooth as yow list; I am heer at youre wille.” (1037-1042)
 (「わが主たるお后様、どこにおいても、女性たちは愛人に対してはもとより、夫に対しても支配権を持つことを願い、彼の上に君臨することを願っております。これがあなたの最大の願いです。たとえあなたがわたしを殺そうとも。さあ、あなたの好きなようにして下さい。わたしはここにあなたの意志のままに控えております。」)

これが一番全うな答えであることがわかり、一同それに異を唱えるものはいなかった。そこで、老婆が立ち上がりその答えを教えたのは自分であり、それが正解であればすべて、自分の要求することは何でもしなければならぬと騎士が誓約したことを公然と披露した。その要求とは騎士が老婆である自分と結婚することであった。騎士は誓約したのであるから不承不承であるが、そうせざるを得なくなった。

そして、騎士は老婆から二つの中でどちらか一つの選択を迫られる。

“Chese now,” quod she, “oon of these thynges tweye:
 To han me foul and old til that I deye,
 And be to yow a trewe, humble wyf,
 And nevere yow displese in al my lyf,
 Or elles ye wol han me yong and fair,

And take youre aventure of the repair
 That shal be to youre hous by cause of me,
 Or in som oother place, may wel be.
 Now chese yourselven, wheither that yow liketh.”
 This knight avyseth hym and sore siketh,
 But atte laste he seyde in this manere:
 “My lady and my love, and wyf so deere,
 I put me in youre wise governance
 And moost honour to yow and me also.
 I do no fors the wheither of the two,
 For as yow liketh, it suffiseth me.” (1219-1235)

(「さあ選びなさい。」と彼女は言いました。「これら二つのものの一つを。つまり死ぬまで醜くて年を取っているけれど、あなたには真実のつましい妻であって、生涯一度もあなたの気に入らないことのないのと、それとも若くて美しいが、そのためにあなたの家や、またほかの場所でもそうですが、そこへ、訪問者がぞろぞろやって来るような機会をつくるのと、いずれか一つをね。さあどちらでも気に入るほうを自分で選んでください。」)

この騎士は注意深く考慮し、深い溜息をつきます。だが、とうとう彼はこんなふうに言いました。「わが奥方にしてわが愛する人、また、かくもいとしい妻よ、わたしはあなたの賢い指図にお任せします。」

若い騎士が自分のやりたいことを認めてくれたことを知った後、見事に老婆は若い美女に変身してこの話は大団円を迎える。以上のように、女性に支配権を与えればすべてうまくいくと言う例をアリスンは語ってくれた。彼女自身5人もの夫と結婚し、現在年を取っていることは目に見えているので、この物語によってアリスンは自らの若返り願望を伝えるだけでなく、聴衆の前でいや学僧を当てこするかのよう今日まで男を思う存分支配してきたことを証明しようとしたと言える。

3. 「貧しさ」と「豊かさ」

本節では、グリセルダとアリスンの二人に共通したところを「貧しさ」と「豊かさ」という二つの基準から整理する。「総序の詩」で書かれた“*And was a povre Persoun of a Toun, / But riche he was of hooly thoght and werk.*” (478-79) (「教区の貧しい司祭でしたが、聖なる思想や奉仕

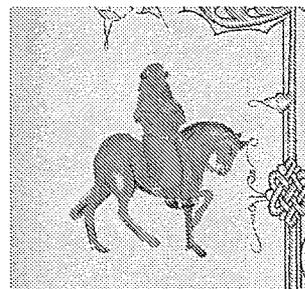


図 5: 教区司祭

の仕事には豊かなものでした。」) という文は、教区司祭のことであるが、この貧しくても心はいつも豊かであったという点は、グリセルダとアリスンに通じている。

『カンタベリー物語』の登場人物には、何組か口喧嘩をしながらお互いが相手の弱点をつくような話を語る人達が

いる。バースの女房のアリスンとオックスフォードの学僧はお互い相手を意識したものがたりをする。人物同志はぶつかり合っているように見えるが、「貧しさ」と「豊かさ」という視点からも、この二人が語る作品の結び付きを見ていくことが可能になる。

バースの女房と学僧はお互い喧嘩をしている間柄であるが、二人が語る物語りには「貧しさ」と「豊かさ」がついて回っている。「バースの女房の話」では、超自然的な力を利用して貧しくて醜悪な老婆を豊かで綺麗な若い女性に変身させる。「学僧の話」では、貧しい身分の若い女性が同時に辛抱強い心豊かな性質を持つ超人的な忍耐力のある女性を出現させる。

「バースの女房の話」では、懺悔の旅に出ている若い騎士が「女性が最も望むものは何であるか」という問いに対する答を探している間は「貧しさ」と「豊かさ」については語られない。しかし、指定された回答の期日が迫り、森の所で24人いやそれ以上の女性たちがダンスをしているのを見かけたとき、醜さに関する言葉が登場する。きれいな若い妖精たちは姿を消し、魔法にかけられて幽閉されていたような醜悪な老婆が現れる。

No creature saugh he that bar lyf,
Save on the grene he saugh sittynge a wyf –
A fouler wight ther may no man devyse.
Agayn the knyght this olde wyf gan ryse,
And seyde, “Sire knyght, heer forth ne lith no wey.
Tel me what that ye seken, by youre fey!
Peraventure it may the bettre be;
Thise olde folk kan muchel thyng,” quod she. (997-1004)
(どんな生き物も生命のあるものは何も見えません。ただ一人の女が緑の草の上に座っているのが見えただけでした。それがまた、これ以上醜い者がいようとは誰だって考えられないような女でした。騎士の方に挨拶しようとしてこの年とった女は立ち上がって、そして言いました。「騎士殿、これから先は道なんざありません。あなたの真実にかけて、いったい何を探しておられるのか話して下さい！おそらくそうなればあなたのためになりますよ。年をとった人は多くのことを知っているものですからね」と彼女は言いました。)

まず、老婆自らが自分の身を「わたしは醜くて、年寄りで、貧乏でも」、自分はどんなことがあっても心から騎士の妻として忠実にお仕えすることを述べる。こうして、老婆主導で二人は結婚するが、若者の方は表面しか見ることが出来ないからか、至福に満ちた心理状態になることが出来ない。次の引用文に説明されている通りである。

“Nay, thanne,” quod she, “I shrewe us bothe two!
For thogh that I be foul, and oold, and poore
I nolde for al the metal, ne for oore
That under erthe is grave or lith above.
But if thy wyf I were, and eek thy love.”
“My love?” quod he, “nay, my dampnacioun!
Allas, that any of my nacioun
Sholde evere so foule disparaged be!”
But al for noght; the ende is this, that he
Constreyned was; he nedes moste hire wedde,

And taketh his olde wyf, and gooth to bedde.
Now wolden som men seye, paraventure,
That for my necligence I do no cure
To tellen yow the joye and al th'array
That at the feeste was that ilke day.
To which thyng shortly answeren I shal:
I seye ther nas no joye ne feeste at al;
Ther nas but hevynesse and mucche sorwe.
For prively he wedded hire on morwe,
And al day after hidde hym as an owle,
So wo was hym, his wyf looked so foule.
Greet was the wo the knyght hadde in his thoght,
Whan he was with his wyf abedde ybroght;
He walweth and he turneth to and fro.
His olde wyf lay smylyng everemo (1062-1086)

(「いやです」と彼女は言いました。「わたしたち二人とも呪われてあれ！わたしは醜くて、年寄りで、貧乏でも、大地の下に埋まっている、あるいは表面に出ている金や銀をやるからと言ったって、あなたの妻で、あなたに愛されている人でなければ、わたしは承知できません」「ええっ、わたしに愛される人だって？」と彼は言いました。「とんでもない、わたしの地獄というものだ！ああ！わたしのような地位のあるものが、身分の下の者と結婚してこのようにひどく卑しい身分に下げられるとは！」だがすべては無駄でした。結論はこうなのです。彼はこの女と無理やりにも結婚しなければならなかったということです。騎士は年老いた妻を連れて寝床に行きます。さて、皆様の中にひよっとすると、わたしの怠慢から、当日の宴会の愉快なこととか、準備一切のお話をするのをぬかっているという方がおありかもしれません。それに対しては手短かにわたしはお答えいたしましょう。つまり、喜びも宴会も全然なかったと申し上げます。ただあったのは重い心と多くの悲しみだけでした。というのは、彼はこっそりと翌日この女と結婚をし、そののち昼間はずっとふくろうのように身を隠しておりましたから。彼はひどく悲しみました。彼の妻がひどく醜く見えたものでしたから。彼が妻と床入りをしたときに騎士が心に抱いた悲しみといたらそれは大変なものでした。彼は寝返りをし、輾転反側します。彼の年老いた妻はその間じゅう笑みを浮かべて横たわっていました。)

このように、若者にとって老婆は自分の世界とは違うところに住んでいるように思われるので、騎士自身も「老いた」や「醜い」という言葉を使うことによって、接触することすら拒否する。それで、老婆は「貧しさ」と「豊かさ」について若者に講義する。老婆は自分の美德を論理的に説明するが、若者には通じない。若者には年老いた醜さが貧しさに繋がる。結局、この若い騎士は外見上きれいな見える物、つまり表面的に豊かな物だけに目が奪われてしまう。そして美しい姿に変身した女性にすぐ惚れ込んでめでたくゴールインする。内面的に豊かなところは、老婆によって十分にお説教してもらおうが、若い騎士は理解できたかどうかはわからない。醜い老女であっても、姿形を変えれば表

面だけしか見えない男には通用する。最終的に騎士は大喜びするが、精神的に何も変化または成長したとは言えず、物語のはじめにきれいな若い女に魅了されて強姦したとと同じような現つをぬかすことになる。

老婆がこの若い騎士をすべて支配したことがわかると、自ら変身して若くてきれいな女性に姿形を変えてしまう。悔悛の旅を終えた騎士と、魔法をかけられていたと考えられる老婆は共に救済されたとも考えることも可能である。このように、老婆が貧しいことを宣伝し貧しくて醜くても、意図的に豊かで美しいものに変えていくだけの力を持つことが出来ることを、この作品の語り手であるバースの女房であるアリスンは物語の上で証明して見せた。アリスンは運命を支配するだけの力を持っていると思っている。更に、これは、アリスン自身の若返り願望と若い男性と一緒にになりたい願望が同時に成就されたことも意味している。

一方、「学僧の話」では、語り手である学僧が、上に述べたように運命を支配するほどの力を持ち、徹底的に従順な女性グリセルダを描く。アリスンとは対照的すぎる。公爵のワルテルもいつまでも結婚に踏み切らず、強姦を犯してまで若い女性を奪おうとはしないので、アリスンが語る若い騎士と較べると対照的である。身分は低くて貧しいが、内面的な美德の豊かな女性グリセルダを選ぶ。貧しさと豊かさが同居している。ワルテルは、何度もグリセルダに試練を与え、強引な強制的な力に頼りながら、真の意味で豊かな人を勝ち取ることになる。ただ、グリセルダは、バースの女房が語る老婆とは違って、自然に貧しい事が美德となること、つまり豊かな性質となり、夫のワルテルを改心させていく。老婆の方は運命の女神を支配するかのように

意図的に「貧しさ」を「豊かさ」に変えようとする。

以上、二つの作品を比較しながら「貧しさ」と「豊かさ」の意味を考えてきた。両者に共通しているのは「バースの女房の話」では老婆が貧しい姿を現し、「学僧の話」ではグリセルダが結婚する前と里帰りさせられたところで貧しい姿そのものを見せた。しかし、どちらの女性も内面的には豊かで、大変性格的に強い人間として描かれている。「バースの女房の話」では変身する女性として、「学僧の話」ではどんなに鞭を打たれても変化しない女性として、最終的にどちらも幸せを勝ち取る。女性たちの勝利である。

おわりに

グリセルダもアリスンも強烈な個性を持った女性であり、男を最終的にリードしていく立場になる。グリセルダはじつと耐え忍んで勝ち取るのであるが、アリスンは自らの行動力によって女性の自由を獲得していくのである。形の上では違うような印象を受けるかもしれないが、本質的には頑として動かない女性の強さを見せつけている。つまり、グリセルダの受動性とアリスンの能動性は、著しく対照的な性質に見えるが、強い女性像を聴衆に提示したことになる。チョーサーが生きた中世は、まだ封建制が強く残っていた時代であったが、このように強い女性がたとえ文学作品の中であっても存在したことは、ますます中世を魅力的なものにしてくれる。

[注] 図1から図5は1911年に出版された *The Ellesmere Chaucer*, Vols. I and II (Manchester: The University Press) からの引用である。

主要参考文献

- 阿部謹也 (1991) 『西洋中世の男と女』 筑摩書房。
 阿部謹也 (1992) 『西洋中世の愛と人格』 朝日新聞社。
 榎井迪夫訳 (1995) 『完訳カンタベリー物語』 岩波文庫。
 大山敏子 (1955) 『女性と英文学』 篠崎書林。
 畠中尚志訳 (1939, 1964, 1977) 『アベラールとエロイズー—愛と修道の手紙』 岩波文庫。
 笹本長敬訳 (2002) 『カンタベリー物語 (全訳)』 英宝社。
 Blake, N. F. ed. (1980) *The Canterbury Tales: Edited from the Hengwrt Manuscript*. London: Edward Arnold.
 Burnley, D. (1983) *A Guide to Chaucer's Language*. London: Macmillan.
 Burnley, D. (1986) "Courtly Speech in Chaucer," *POETICA*, 24, 16-38.
 Coates, Jennifer. (1986, 1993²) *Women, Men and Language*. London: Longman.
 Cooper, H. (1989, 1996²) *The Canterbury Tales [Oxford Guide to Chaucer]*. Oxford: OUP.
 Coghill, N. (1956) *Geoffrey Chaucer*. London.
 Correale, R. M. and M. Hamel (2002) *Sources and Analogues of the Canterbury Tales*. Cambridge, D. S. Brewer.
 Davis, N. (1974) "Chaucer and Fourteenth-Century English," *Writers and Their Background: Geoffrey Chaucer*, edited by D. Brewer. London: G. Bells and Sons.
 Davis, N., D. Gray, P. Ingham, A. Wallace-Hadrill, (1979) *A Chaucer Glossary*. London: OUP.
 Donaldson, E. T. ed. (1958) *Chaucer's Poetry: An Anthology for the Modern Reader*. New York: The Ronald Press.
 Elliott, R. W. V. (1974) *Chaucer's English*. London: André Deutsch.
 Hamaguchi, K. (2005) *Chaucer and Women*. Tokyo: Eihosha, 2005.
 Jimura, A. (2005) *Studies in Chaucer's Words and his Narratives*. Keisuisha.
 Kittredge, G. L. (1915) *Chaucer and His Poetry*. Cambridge, Mass.
 Lakoff, Robin. (1975) *Language and Woman's Place*. New York: Harper and Row, Publishers.
 Longworth, R. (1974) "Chaucer's Clerk as Teacher," *The Learned and the Lewed: Studies in Chaucer and Medieval Literature*, edited by Larry D. Benson. Cam-

- bridge: Harvard UP, 61-66.
- Manly J. M. and E. Rickert, eds. (1940) *The Text of the Canterbury Tales*, 8 vols. Chicago: U of Michigan P.
- Masui, M. (1962, 1973) *Studies in Chaucer* (in Japanese). Tokyo: Kenkyusha.
- Masui, M. (1964) *The Structure of Chaucer's Rime Words: An Exploration into the Poetic Language of Chaucer*. Tokyo: Kenkyusha.
- Oiji, T. (1968) *Chaucer to sono Shuhen*. Tokyo: Bunrishoin.
- Pearsall, D. (1985) *The Canterbury Tales*. London: George Allen & Unwin.
- Reiss, Edmund. (1973) "Chaucer's Parodies of Love," *Chaucer the Love Poet*, edited by J. Mitchell and W. Provost. Athens: U of Georgia P, 27-44.
- Ruggiers, Paul G. ed. (1979) *The Canterbury Tales: A Facsimile and Transcription of the Hengwrt Manuscript, with Variants from the Ellesmere Manuscript*. Norman, OK: U of Oklahoma P.
- Winny, J. ed. (1966) *The Clerk's Prologue and Tale: from the Canterbury Tales by Geoffrey Chaucer*. London: CUP.
- Wynne-Davies, M. ed. (1992) *The Tales of the Clerk and the Wife of Bath*. London: Routledge.

フランス中世文学にみる女と男

原野 昇

はじめに

フランス中世文学作品のなかで、女と男の関係がどのような関係であれ、異性として意識的に対立的に描かれていると思われる作品をとりあげ、そのような女と男の関係は、現実社会においてはどうかであったのか、すなわち中世社会のどのような実情の反映なのか、また反映でないのかを考察し、フランス中世における文学的想像世界のありようとその背景を探りたい。ある人間が相手（対象となる人間）を、異性として意識的に対立的にとらえている場合というのは、相手を一人の人格としてよりも、自分とは異なる性の人間として、性の違いを意識して対処している場合という意味である。

1章では、物語に描かれた愛をめぐる女と男の姿を考察する。2章では、ファブリオおよび中編物語に描かれた女と男の姿を考察する。そこでは女と男の関係は愛というよりはむしろ性をめぐる関係としてとらえられている。3章では、物語とファブリオという二つのジャンルの出現時期を再考察する。従来文学史において、物語の隆盛に遅れてファブリオのようなジャンルが出現したとされ、それは現実社会における教会の権威や封建制の秩序が、都市の発展にともなう市民階級の台頭、隆盛にともない、ゆらいできたことと関係づけて説明されてきた。ここでは「文学の場」の概念を導入し、これら二つのジャンルが同時期に隆盛したとまでは言わないまでも、かなり重なっているのではないかということを見ていきたい。

1. 物語に描かれた女と男

(1) 『ランスロ』

アーサー王の宮廷に未知らぬ騎士（後にメレアガンと分かる）が現れ、王に挑戦し、自分が勝てば王妃グニエヴルを連れ去る、負ければ虜にしている王の家臣を返す、と言う。王の家令キューが相手をするが、敗れ、メレアガンは王妃を連れ去る。ランスロは王妃救出のため彼のあとを追う途中乗馬を失い、通りかかった囚人用の荷車に、一瞬ためらった後乗る。ランスロは「危険の床」「剣の橋」の試練を経て、王妃の囚われているゴール国に達する。メレアガンと戦い、王妃を救出するが、彼女は荷車に乗るのを一瞬ためらったランスロを最初は許さない。

これはクレチャン・ド・トロワ作『ランスロまたは荷車の騎士』*Lancelot ou le Chevalier de la charrette* (1177-1181

年頃、以下『ランスロ』と略記)のあらすじの一部である。騎士が移動に利用する乗り物としては馬以外には考えられない。その馬にもいろいろあり、軍馬 *destrier* は騎士が戦闘あるいは騎馬試合の際、さらには騎乗狩猟 *chasse à courre* の際に乗る馬で、冒険を求めての旅においても利用する。荷馬 *sommier* は荷物を運ばせる丈夫な馬であるが、社会的なランキングから言えば駄馬ということになる。それに対し、儀仗馬 *palefroi* は華麗な儀式や行列行進において登場する。貴族の女性が乗るのも *palefroi* である。『赤マントの騎士』*Le Chevalier à la robe vermeille* というファブリオでは、若き騎士が恋人の奥方の家を訪れる際に *palefroi* に乗って出かけている。このように、同じ馬でも乗る人、用途、乗る場面などに応じて使い分けられており、それぞれの種類の馬には自ずから社会的な意味も付随している。

要するに騎士たる者は乗るとすれば軍馬か儀仗馬以外にはなく、荷車に乗ることなど考えられないことである。ましてここに登場するような囚人用の荷車に乗るなどというのは、騎士にとって屈辱の最たるものである。それだけに円卓の騎士ランスロがそれに乗ったと書かれていることには大きな意味が込められていると考えてよかろう。ランスロは、主君アーサー王の奥方グニエヴルを愛しており、乗馬を失った今、王妃をさらって逃げていくメレアガンに追いつくために一刻も早く追いかけなくてはならない。そこにやって来た荷車を見て、飛び乗った。騎士たるものが乗るべきではない恥辱の荷車に、騎士としてのプライドを捨ててまで乗ったのである。このように描くことによって、グニエヴルに対するランスロの愛がどれほど強かったかが表わされている。騎士が荷車に乗ったことがどれほどショッキングなことであったかは、このエピソードが作品全体のタイトルとして扱われていることから分かる。

ところがランスロにとってはそれほど大きな決断であったにもかかわらず、王妃は彼を許さなかった。ローグル国の王ボドマギュがランスロの手をとって自分の所まで案内してくるのを見たグニエヴルは立ち上がってボドマギュを出迎えるが、「いかにも不機嫌そうな顔をして下を向き、一言も発しなかった。」(神沢栄三訳『中世文学集2』白水社、80ページ)ランスロに会えて喜ぶだろうと思っていたボドマギュは、グニエヴルにその態度について聞いた。するとグニエヴルは次のように冷たい口調で答える。

わたくしが喜びますと？王さま、少しも嬉しくはありません。彼の訪問などわたくしには関係ありません。(同、80

ページ)

後日、ランスロ自身がこの件について彼女に問いたです。

王妃さま、先日わたくしにお会い下されました時、どうしてあのような御不興の様子をなされたのか、納得がまいりません。わたくしには一言もお言葉をかけては下さいませんでした。(同、90 ページ)

これに対して、王妃は次のように答える。

何ですって。…あなたが荷車に乗る時、二歩を行くほどの時間ためらっておられたのは、荷車にいやいや乗ったということです。(同、90 ページ)

実はランスロは荷車に乗る決断をする前に一瞬ためらっていたのである。

騎士はほんの二歩ばかり行く間、荷車に乗ることをためらった。このようにすぐに荷車に飛び乗らないで一瞬躊躇し、乗ることを恥じたのは彼にとって何と不幸なことであつたらう。(同、15 ページ)

騎士としての名誉と王妃への愛との葛藤は、ほんの一瞬、2 歩行くほどの間でしかなかった。そのほんの一瞬のためらいでさえ弾劾されるほど、完全な恋人になるハードルは高いのである。奥方の愛を得るためには男性側がいかに大きな犠牲を払わなければならないかということが、読者／聴衆の間に浸透していったであろう。

一方、この作品においては当事者の女性の方も愛を得たいと恋い焦がれる様子が描かれている。王妃グニエーヴルは、自らの危険をもちえりみず自分を救出してくれたランスロを愛しており、そのランスロが、王妃をとらえているローグル国のポドマギユ王の家来たちによって殺されたという報せを聞いて、ランスロに冷たい態度をとったことを後悔し、次のように嘆く。

ああ、なんとしたことでしょう。あの方がわたくしの前に現われた時、歓迎の気持を示すことも、耳を貸すこともしなかったとは、いったいわたくしは何を考えていたのでしょうか。あの方を見ようとも、言葉をかけようともしなかったのは、なんと愚かなことでしょう。(同、85 ページ)

ランスロが死んだというのは誤報であつたのであるが、愛する人を失ったと信じている王妃の悲しみは深く、食事でも喉を通らずやせ衰え、周りの人から彼女は死んだと思われるほどの変わりようであつた。

男性側の相手の女性への愛はさらに激しい。王妃のやせ衰えぶりは、ランスロの耳に、王妃が死んだという噂となって届いた。あの最愛の王妃が死んだという報せを聞いたランスロの悲しみは深く、王妃が死んだのならこれ以上生きていく意味はないと、自殺を企てるのである。乗っていた馬の上で、締めていた自分のベルトをはずして輪をつくり、

首を通して、その端を鞍に結びつけ、馬からすべり落ちたのである。周りの騎士がすぐに気がつき助けあげたので、一命をとりとめたというか、自殺に失敗した後、次のように嘆く。

ああ、素性卑しき死神よ、いったいお前はわが意中の人を攫う代わりに、このわたしを殺すだけの充分な力がなかったとでもいうのかね。

(中略)

王妃さまが、わたしを憎んでおられる素ぶりをされた時に、すぐ死ぬべきであつたのだ。王妃さまは理由もなしにあのような素ぶりをされたのではない。それどころか立派な理由があつてのことにちがいないのだ。でもわたしにはそれが何なのか分からない。王妃さまの魂が神のみもとに行かれる前に、それが分かっていたなら、王妃さまのお慈悲さえいただけたら、完全にお気のすむようにたっぷりと罪を償ってさし上げたものを。おお神よ、わたしの犯した過ちとはいったい何だつたらうか。(同、87-88 ページ)

ランスロの嘆きはさらに続く。

きっと王妃さまは、わたしが荷車に乗ったことを御存じだったのであろう。あの方がわたしを非難されるとしたら、そのことを措いてはない。あれが仇となつたのだ。王妃さまがあのことのためにわたしを疎ましいと思うようになられたとしたら、おお神よ、いったいあれがどうして過ちになつたのであろうか。あのことでもわたしを非難するような者は愛の神をよく知らないのだ。愛の神の意を体した行為ならどんなことでも非難には値しないはずである。それどころか意中の婦人のためにすることは何ごとであれ、愛の行為、雅びごとなのだ。

(中略)

あの方のために、愛の神が命ずることはなんでもすることが、わたしには名誉なことと思われたのだから。たといそれが荷車に乗ることであっても。あの方はそれを愛の証と解釈なさるべきだつたのだ。(同、88 ページ)

恋する騎士ランスロの王妃への想いは繰り返し表現されている。時にはフェティシズムの形態をとる場合もある。ランスロは騎行の途中、泉の縁の石段に落ちていた櫛を見つけ、一緒に騎行している乙女から、その櫛が王妃グニエーヴルのものだとして聞いて、櫛を乙女に返す前に、その櫛に残っていた金髪髪の毛をそっと抜き取って接吻し、それを自分の胸の肌押しつける。

彼がこの髪を眼で賛美し始めたが、かつてこれほどまでに人間の眼が物を賛仰したことはなかった。彼は何百回、何千回となく髪に触れ、それを眼や口に、はては額や顔に当てたのであつた。その喜びの表情は千変万化であつた。髪の中に彼の喜びがあり、髪の中で心豊かになるのを感じた。下着と肌の間、胸は心臓の辺りに髪を押し込んだ。彼はそれをエメラルドや紅玉を一杯積み込んだ荷馬車とでも交換はしなかったであろう。(中略) 件の騎士は王妃の髪を胸に押しつけて忘我の境にあつた。(同、35-36 ページ)

また、ランスロは王妃グニエーヴルの囚われているローグル国でメレアガンと決闘するが、劣勢になる。そのとき、

多くの見物人のなかに王妃がいるの知り、勇気百倍になり、形勢が逆転する。

愛の神がランスロに大いに助勢したので、勇猛心が沸き起こってきたのである。今彼と闘っている者を憎んでいるほどに、かつて人を憎んだことはなかった。ランスロの相手の死を願うほどの憎しみがあまりにも大きく、それが愛の神の助けと相俟って彼に勇猛心を奮い起させたので、今やメレアガンにはランスロの打撃が冗談半分どころか、心底恐ろしくなってきた。彼はこれほどまでに猛り狂った騎士を見たこともなければ、まして渡り合ったこともなかった。かつてメレアガンはこれほどまでに苦戦し、痛手を被った相手に出会ったことはなかった。(同、76 ページ)

二人の戦いを見物していたメレアガンの父ボドマギュが息子の劣勢を見て、もはや勝敗は明らかと判断し、グニエーヴルに、ランスロに戦いを止めさせるように言ってくれと頼む。その会話は決闘中のランスロの耳にも聞こえ、ランスロは戦うのを止めた。

ランスロは王妃の言葉を聞いていた。その最後の言葉が彼女の口を離れるや—彼女が「ランスロが剣を振うのを止めさせることを王さまがお望みなら、わたしも賛成いたします」と口にするや、ランスロはどんなことがあっても、たとえ殺される羽目になろうと、メレアガンに指一本触れたり、動き回ったりはしなかったであろう。彼はメレアガンに剣を振うのも、動き回るのも止めてしまった。(同、77 ページ)

このようにランスロは愛するひとの意向に絶対的に服従している。ここでもランスロの行動を支配しているものが、愛する女性への忠誠心であり、愛する心である。

このようなことばで騎士ランスロとその主君アーサー王の奥方グニエーヴルとの愛が描かれているのが、12世紀後半にフランスで書かれた『ランスロ』という作品である。ランスロは王妃を崇め、まるで主君に対するようなへりくだった態度である。その正直な心情吐露は、荒々しい戦いを旨とする騎士の姿からは想像もつかないくらいである。また王妃の方は、愛する人の死の報せに自責の念を吐露する反面、二人の関係にあっては常にイニシアティブをとっている。

作品の中で、一人の男性と一人の女性がこのように描かれている。このような言説を通して、この作品に触れる者に、「完璧な恋人」のあるべき姿が強く印象づけられていったであろう。

ここには当時のフランス社会、なかんずく宮廷社会の男女の関係の現実がどのように反映されているのであろうか。あるいは反映されていないのであろうか。反映されていない場合にも、作者の想像世界はどのように形成されていたのであろうか。

また、誰がこのような作品に接したのであろうか。クレチャンは誰を読者／聴衆として想定して、このような作品

を書いたのであろうか。それは、あまり厳密に限定することには慎重でなければならないとしても、大半は騎士を中心とする貴族階級であったであろう。宮廷内において、朗読を専門とする一人がテキストを手にも音読し、その周りを囲んで聞いたのである。聞き手は男女が混ざっている場合もあったであろうが、男性が外で活躍中に、残った女性ばかりで聞くことも少なくなかったであろう。そこで、宮廷および貴族についてみておこう。

(2) 騎士と貴族

騎士 *chevalier* (=馬 *cheval* に乗っている人) というのは、その名のとおり、馬と武具を所有し、馬による戦闘(騎馬戦)経験とその遂行能力を有する者のことであり、9ないし10世紀以降彼らは軍人貴族 *aristocratie militaire* を形成していた。伯や城代などカロリング朝時代の諸侯、自由地所有者の子孫のほか、騎士が騎士を叙任していたので、自由意志で主従関係を結び臣下となった者などが含まれる。武力を行使して城主や領主に仕えていた。

やがて騎士叙任の重要性が増し、主従関係が強化され、臣下による忠誠と軍役の奉仕に対する見返りとして、主君による保護と扶養のみでなく、土地(封土)の下賜を含むようになった。こうして11世紀には集団としての自覚が促された。12世紀になると、騎士は単なる職業戦士集団ではなく、社会をリードする高い倫理観をもつ集団と自他ともに認識するようになる。

他方、社会的身分であった貴族 *noble* が、13世紀になると法的に規定された階級となり、騎士階級と区別されるようになるが、12世紀においては、騎士と貴族の関係は複雑であり、しばしば混同される。例えば公的な生活面における貴族の特権は、武具の所持、封土取得、特別の裁判手続き、私闘権(聖王ルイによって禁止されるまで)、特別の税制、などであるが、騎士の特権と重なるものがある。また、貴族の称号は国王によって授与され、最初から世襲であるが、騎士もだんだんと騎士の子弟からのみ騎士に叙任されるようになり、世襲色が強くなっていく。こうして騎士と貴族が区別しにくくなってきた。騎士と貴族が区別しにくくなるということは、別の言い方をすれば、闘う集団としての荒々しく粗野な騎士にとって、高貴さ *noblesse* や高度な倫理観を備えることが必須になってきたということでもある。

そのことを促したのが後に騎士道と呼ばれるようになる「騎士の理想像」の出現であり、教会の影響力である。騎士の理想像は、武力の論理・慣習と教会の愛と反戦の原理という二つの一見相容れないようにみえる理念の妥協の産物であるということが出来る。すなわち、キリスト教の教えにかなっている場合以外に剣を抜くことがないようにすること、不倶戴天の敵であっても、人間の生命や尊厳に対して多少の敬意を払い、より懇懇な態度で振る舞うことが要請されるようになってきた。王国や領地の守護と同時に、教会、聖職者、寡婦、弱者の守護が求められた。剣の平打

ちによる騎士叙任式、武具の授与、軍旗の祝福など、儀式の壮麗化、記章、紋章の採用による系図、血筋、家柄の重視とともに、徳性や行いの高貴さなど、精神・倫理的側面も重要視されるようになってきた。

また、騎士の理想像の発展には宮廷における女性の地位の向上も強く関与していたとされる。それは、馬上槍試合において女性が観客として立ち会っていたことにも表れている。貴婦人への奉仕と宮廷風恋愛の観念とが理想的騎士像と分かちがたく結びついたのである。

(3) 宴会と宮廷礼節

宮廷とは、君主を中心に、その家族・親戚をはじめさまざまな役職者およびその奉公人や職人の暮らす場所であると同時にその集団を指す。国王のみでなく大諸侯もそれぞれの宮廷をもっていた。宮廷はそれが存在する領域の中心であり、軍事・行政・司法を統率する機関であると同時に、それらすべての案件について決定をくだす機関でもある。そこでは社会をリードする生き方が追求され、おのずから宮廷外とは異なる文化が栄えていった。そのような物質生活における特権階級化は、宮廷で暮らす人びとのエリート意識をも醸成していった。

宮廷においては、近隣領主との和議、結婚、騎士叙任式など、さまざまな機会に宴会が催された。宮廷外から客人が招かれ、宮廷内の人々も招かれ、日常とは異なる豪華な衣服を身につけ、普段の食事とは異なる贅沢な食事や飲み物が供され、余興も行われた。そういう意味では宴会は、日常生活のリズムにアクセントをつける一種の祝祭の様相も呈していた。客人や臣下に贈り物もなされた。こうして主君が、さまざまな機会に臣下に対して「気前のよさ largesse」を示すことが、主君たるものの資質 vertus の一つであった。もてなす側はもてなされる側に対して、できるだけ快適な時を過ごしてもらい、満足し幸福感を味わってもらえるように配慮する。豪華、華麗、典雅、優雅さが求められ、諸事万端が客人の気に入ってもらえる plaisir ようにと努力された。そのもてなされる側への気配り、接待の心得から宮廷風礼節 courtoisie の観念が生まれたのである。そのなかでも特に女性への気配りが重要性を帯びていった。

(4) 宮廷風恋愛 amour courtois

クルトワ courtois というのは「宮廷に関する」ということから「優雅な」という意味も含んでいる。ここから恋愛作法を生み、愛の心理、道徳へと発展していく。すなわち若い騎士が主君の奥方など自分より身分が上の女性を「意中の奥方」と決め、その礼讃を通してその奥方にふさわしい騎士になるよう自己完成を目指し、冒険に挑み、試練に耐え、刻苦勉励するという文学上の一つの理念ができあがったのである。11世紀に南フランスのトルバドゥールと呼ばれる抒情詩人たちによって始められた、女性を礼賛し、恋の苦しみを詩に歌うという風潮は、12世紀になって北フランスにもたらされた。これには最古のトルバドゥールと言われるポワチエ伯ギヨーム9世(1071-1126)の孫娘である

アリエノール・ダキテーヌ(1122-1204)が1137年に、後のフランス王ルイ7世と結婚して北フランスに来たことが大きい。北フランスにおいては理想的な宮廷風恋愛を求めて、より精緻、より規範的になり、抒情詩のみでなく物語というジャンルにおいてますます盛んになっていく。

12世紀末または13世紀初頭には、宮廷風恋愛に関する実用的な規則を集大成した、アンドレ・ル・シャプランの『愛の技法』(ラテン語)のような著作も現れる。一種の恋愛指南書であり、愛するものとのとるべき行動指針、「愛の規則」が述べられている。その第6章で次のような規則が列挙されている。

- 1 食欲を避け、気前のよさを実践すること。
- 2 愛する女性のために純潔に身を保つこと。
- 3 他の人の恋人を、それと知りながら横取りしようなどしないこと。
- 4 結婚するのが恥ずかしいような女性を恋人として選ばないこと。
- 5 嘘をつかないこと。
- 6 自分の恋をいろいろな人に話さないこと。
- 7 貴婦人たちのあらゆる命令に従うこと。
- 8 恋の慰めを受けるにあたり、つねに慎みを忘れないこと。
- 9 悪口を言わないこと。
- 10 誰のものであれ、恋の秘密を暴露しないこと。
- 11 あらゆることにおいていねいで雅びやかにふるまうこと。
- 12 恋の奉仕をするにあたって愛する女性の望みの範囲を越えないこと。

ここにあげられている項目のうち、第6条にある「恋は秘すべし」は男女の恋をめぐる言説のなかで繰り返し現れている。アンドレ・ル・シャプランは『愛の技法』の第8章でも31か条の恋の戒律を示しているが、その第13条でも「秘密が口外された恋は長続きしない」としている。上の第10条も第6条に共通する内容が含まれている。第6条では、愛し合う二人の当事者間だけで秘密を保たなければならないのに対し、第10条では、他人の恋を知った場合の方に力点がある。しかしいずれの場合も、二人の男女の特別な間柄は普通の男女間の関係と異なり、特別なエネルギーを発散しており、それがすぐに周りの者に感じ取られること、したがって恋を隠しておくことはそれだけいっそう困難であることを証明している。先に紹介したランスロとグニエーヴルの関係は周りの人にも知られており、むしろ周りから好意的に支持されているが、恋の秘密の保持がいかに困難なことか、秘密が漏れることが二人の恋にいかに大きな危機をもたらすかをテーマにした作品も多く書かれている。例えばマリ・ド・フランスの「レー」(短篇物語)の一つ『ランヴァル』(1260~1280頃)がそうである。さらに『ヴェルジ城代夫人』(13世紀半ば)では愛し合う二人のうちの男性の方が恋の秘密を漏らさざるをえない状況に追い込まれ、その結果恋は破局を迎える。

上記の12か条はすべて騎士すなわち男性に与えられた掟である。また同書第8章で示されている31か条の掟も同様である。このように、女と男の関係にあって、宮廷風恋愛では、恋を成就させるために精神的、肉体的な行動規

制が求められるのは、つねに男性の側である。第7条には「貴婦人たちのあらゆる命令に従うこと」と明言されており、男性と女性の関係が封建制度における主従関係に擬せられている。そこには宮廷風恋愛における本質がはっきりとことばで表わされている。『ランスロ』において、ランスロがメレアガンと決闘している最中に、愛する王妃グニエヴルの意ならばと言って、たとえ相手に殺されることになろうとも覚悟の上で、戦うのを止めている。

秘密保持の掟との関連でみた第10条は、実は第9条と深く関わっている。第9条にあげられている「悪口の禁止」も、理想的な宮廷風恋愛を妨げるものとして、その重要性が繰り返し説かれているものである。トルバドゥールの抒情詩で、恋の破局をもたらす「告げ口をする者 losengier」を警戒するモチーフがしばしば歌われている。



図1: 愛の圖 (部分)

『愛の技法』には、上記のような恋する騎士の行動指針としての掟のみでなく、恋愛をめぐる男女の具体的な行動例をあげ、それらを「愛の規則」に照らして裁定した、「愛の判例」などもあげてある。いわゆる「恋愛評定 cour d'amour」と呼ばれるものである。現実の社会制度として「恋愛法廷」が存在したわけ

はないが、貴族社会の

女性たちを中心とした、クール・ダムールと呼ばれるいくつかのグループが構成され、一種の社交的な娯楽として仮想評定が行われていたことは事実のようである。いずれにせよ、アンドレ・ル・シャブランの『愛の技法』は、騎士たちによって崇められる女性が前提となっており、12世紀における恋愛思想の表現として重要な著作である。

(5) 宮廷風騎士道物語 roman courtois

騎士がこのような理想や自己錬磨をめざして次々と冒険を求めていくことが主要なテーマとなっているような物語を「宮廷風騎士道物語」と呼ぶ。先に紹介したクレチャン・ド・トロワの『ランスロ』は、そのような物語の一つである。そこに描かれている愛は、現実の宮廷生活のなかにおける礼節尊重、およびその延長としての女性にたいする奉仕の風潮を反映していると考えてよからう。しかしそれはあくまでも理想の愛の姿であり、文学の世界において色づけられ、誇張された姿でもある。

宮廷風騎士道物語が生まれたのは、上でみたような社会的・文化的背景のもとにおいてである。その中では冒頭にあげたランスロとグニエヴルのような男女が描かれ、彼

らの口から上に引用したような言説が発せられている。現実の社会にあつて、若い騎士や騎士見習いは故郷の城を離れて遍歴の旅に出た。戦いに参加したり騎馬試合に出て報償を得たり妻を娶ることもあったようである。彼らは領主にとって重要な戦力であり、領主たちはできるだけ多くの若い騎士を引きつけるために盛大な騎馬試合を催したりしたが、その場合に領主の奥方をはじめ女性たちも騎馬試合に立ち会ったり、その後の宴会でも大きな役割を演じた。そのような機会に、若い騎士が貴婦人たちに言い寄ることが現実にあつたかも知れない。そのような場合、領主はそれを若い騎士を引きつけるための一つの要素として、あえて黙認するようなこともあつたであろうと考えられている。すなわち宮廷風騎士道物語に描かれているのに近い場面や会話が実際の宮廷においても存在していた可能性は大にある。

と同時に文学作品においては現実の反映のみでなく、誇張や理想の姿も描かれており、作品のなかの世界がすべて現実の反映とは言えないということは言うまでもない。しかし、フランス中世の女と男のテーマを考えると、宮廷風騎士道物語というあるジャンルの作品群において、騎士と奥方の愛が主要なテーマとなっており、具体的に上でみたような描かれ方をしていることは、注目してもいいことであろう。そのように描くことが、その作品に接する人びとに喜んで受け入れられるであろうと作者が考えたという事実の証しであるからである。

(6) 『ばら物語』前篇

『ばら物語』前篇(1230年頃)を、相手を異性と意識した女と男の視点から読み直すこともできるだろう。

作者が20歳のときに見た夢を語るころから物語は始まる。詩人は5月のある朝小川に沿って散歩していると、高い塀に囲まれた果樹園が現われる。その壁には<憎悪>、<不誠実>、<邪悪>、<貧欲>、<吝嗇>、<羨望>、<悲嘆>、<老い>、<にせ信仰>などの肖像が描かれている。やがてこの庭園の所有者<歓楽>の友人<閑暇>が、詩人に戸を開けてくれる。青年は中に入り<歓楽>のほかに<歓喜>、<礼節>、<美>、<富>、<寛大>などに取りまかれ、一緒に踊りの輪に加わる。<甘いまなざし>などの随員を従えた<愛の神>が現われ、青年の陶酔はいやが上にも増す。踊りの後、詩人は庭を見てまわり愛の泉の所にやって来る。その泉の底に光る二つの水晶がこの庭を美しく映している。詩人はその中に、ばら園を認め、その美しさにひかれ入って行く。咲きみだれるばらの中でも、今にも咲き出そうとしている一つの蕾に特に心を奪われ、それに近づこうとする。そのとき<愛>(キューピッド)の放った矢に射ぬかれ、<愛の神>に仕える僕となり<恋する男>となる。<愛の神>は10の愛の掟を教える。「恋する男」はめざす「ばら」を囲んでいる垣根を越えることに多少不安を抱いていると、<礼節>の息子<歓待>が彼を勇気づけ、「ばら」の咲く茂みへと案内する。しかしその「ばら」自身は、<悪口>、<恥辱>、<恐怖>などを従え

た<羞恥>によって護られていて近づけない。<恋する男>が思案にくれていると、<理性>が高い塔から降りて来て、男にとって<愛の神>に仕えることの書を長々と説くが、<恋する男>は<愛の神>を捨てようとはせず、<友人>の助けを借りて<羞恥>をなだめてもらい、さらに<率直>と<憐憫>に助けられて<歓待>に再び案内されることになる。<歓待>は最初、<恋する男>がその「ばら」の蕾に接吻したいという望みを許可しないが、<ヴィーナス>が現われて<歓待>に勧め、「恋する男」は遂に「ばら」に接吻する。これを目撃した<悪口>が<嫉妬>に知らせる。<嫉妬>はただちに「ばら」の花壇のまわりに高い城壁をめぐらせ、頑丈な城塞にし、その中に塔を建てさせて<歓待>をその塔の中に閉じ込めてしまう。その城塞は<羞恥>、<恥辱>、<恐怖>、<悪口>に嚴重に護られ、<歓待>の閉じ込められている塔は<老女>に見張られる。<恋する男>は一人とり残され、身に起こった不運を嘆く。

というところで、ギョームドロリスによる前篇は終わっている。ここではランスロとグニエヴルというような、一人の特定の男性と特定の女性との間の恋が問題となっていない。『ばら物語』は一読して明らかなようにアレゴリー文学である。文字通りの意味、表面上の意味のほかに、それらのことばに託された寓意的意味、背後の意味が含まれている。それだけに『ばら物語』はいろいろな読み方が可能である。その一つの代表的な読み方は、「ばら」を恋の対象の女性ととらえ、ひとりの青年が美しい女性を一目見たとたん（ナルシスの泉の場面）、青年の心に恋が芽生え、彼女の愛を得ようと努力し悩む姿の物語と読むものであろう。ナルシスの泉の場面に至るまでの果樹園の様子などは、そのような経験に遭遇しやすい思春期の青年の心理描写であろう。そしてその青年の恋い焦がれる心理が第三者の立場からではなく、恋する青年自身の立場から一人称で語られている。ただし、形式的には一人称であるが、その筆の運びは三人称であるかのように冷静で客観的である。寓意的人物群は、恋する二人の男女を取り巻く周囲の人びとであったり、男女の心のなかの葛藤であったり、複雑に揺れ動く心理を代弁している。

ここで試みる読み方も、上の読み方と大差ないものであるが、<愛の神>が青年に与える掟を中心に、女と男の社会的・精神的関係の視点から読み直してみたい。そうすると、男性が恋する女性を崇拜し奉仕するという、女性を上位においた考え方が読み取れる。

そこにはアンドレ・ル・シャプランの『愛の技法』で述べられていたことに通じるものがある。

<愛の神>は2本の弓を持って登場するが、一方は美しい弓、他方は醜くて瘤や節だらけの弓である。そして右手には美しい5本の矢、左手には醜くて悪魔より黒い5本の矢を持っている。フランス語の「右 droite」という語は「正しい、まっすぐな droit」という語に通じるし、「左 gauche」という語は「曲がった、歪んだ、不器用な」という意味もある。

右手に持っている1本目の矢は<美>という名であり、2本目は<純真>、3本目は<気高さ>という名前である。この3本目の矢には<価値>という名と<礼節>という名の矢羽根が付いている。4本目は<同伴>、5本目は<愛想>という名前である。これら5本の矢は<愛の神>によって実際に放たれ、青年に次々と命中する。その際、3本目の矢は<礼節>と説明されている。

左手に持っている1本目の矢は<傲慢>という名であり、2本目は<下賤>、3本目は<羞恥>、4本目は<絶望>、5本目は<心変わり>という名前である。

右手の矢は恋する青年（男性）が保つべき心構え、全うすべき行動指針であり、左手の矢は避けるべきことである。

<愛の神>のカロール踊りの輪に加わっている高貴な人びとは<美>、<富>、<鷹揚>、<気高さ>、<礼節>、<閑暇>、<若さ>である。これも恋する人の心構えであり行動指針である。

そして最後に<愛の神>はアレゴリーではなく具体的なことばで次のような10の掟を青年に与える。

- 第1の掟：<下賤>を遠ざけること
- 第2の掟：他人について中傷を避けること
- 第3の掟：愛想よく礼節をもって人に接すること
- 第4の掟：汚い言葉や下品な言葉を避けること
- 第5の掟：女性に奉仕すること
- 第6の掟：高慢を避けること
- 第7の掟：優雅な物腰を身につけること
- 第8の掟：快活さを保つこと
- 第9の掟：貪欲を避けること
- 第10の掟：心を愛に集中させること

第5の掟「女性に奉仕すること」は、先にみたアンドレ・ル・シャプラン『愛の技法』第6章の第7条と同じ内容である。さらに第2の掟「中傷を避けること」も、『愛の技法』の第9条「悪口を言わないこと」と同趣旨である。残りの8つの掟も男性に課せられた行動指針である。これら10の掟が<愛の神>から青年に伝えられる前に、青年は<愛の神>の放った5本の矢に射抜かれ、完全に打ち負かされ降伏してしまっている。その様子は次のように描写されている。

するとただちに<愛>がわたしの方に向かって、足早にやって来た。こちらに向かいながら、こう叫んだ。「若者よ、おまえは捕らえられた。逃げる術も身を守る術もないのだ。ためらわずに降伏するがいい。すぐに降伏すれば、それだけ早く慈悲が得られるのだ。奉るべき者、服従しなければならぬ相手にさからうのは愚か者でしかない。わたしを相手に闘うことはできないし、はつきり教えておくれが、暴力に訴えても、自尊心にこだわっても何も得るものはないのだ。わたしが望んでいるのだから、おとなしく、素直に降伏するがいい」そこでわたしはすぐに答えた。「神に誓って申しますが、喜んで降参いたします。決してあなたにさからおうとは思っておりません。いまや身を守ろうとしても、神はお許しになりますまい。理にかなうことでも正しいことでもないからです。わたしをお望みのままになさ

てください。首を吊られても殺されても仕方ありません。自分で運命を変えるわけにはいかないのはよく承知しております。わたしの命はあなたの手のなかにあるのですから、あなたの意志によらなければ、明日までも生き永らえることはできません。わたしの喜びも健やかさもあなた次第です。わたしを傷つけたあなたの手が、癒してくれないかぎり、他の誰からもそれは得られません。わたしを虜になさろうとなさるまいと、もてあそばされているとは思いません。少しも恨んではないことをおわかりいただきたいと思えます。あなたの評判はこれまで十分にうかがっておりますので、身も心もすべて完全に委ねます。お望みのとおりにしても不平を言う筋はまったくございません。さらにやがてわたしは期待してきた御慈悲をいただけるものと考えております。このような条件でわたしは降伏いたします」こう言ってわたしは彼の足に接吻しようとした。(篠田勝英訳、平凡社、49 ページ)

これは<愛の神>への絶対的忠誠、<愛>を至高なものと考え、恋に狂い、理性を捨てることの表明であるが、<愛の神>を愛しい女性と置き換えて読むことも可能ではないだろうか。すると、上に引用した言葉は、恋する男性が愛する女性に対して絶対的服従を表明した言説となる。しかもそれは現実社会における主従関係の誓いの儀式の形をとっている。すなわち臣下が主君の前でひざまずいて両手を組み合わせて宣誓するのである。

しかし<愛の神>はわたしの手を取り、こう言った。「(中略) おまえ自身のためにもすみやかに臣従の誓いを行なうがよい。(中略) わたしが臣下と見做した者は、礼節をわきまえ、自由な者でなければならない。(中略)」

そこでわたしは両手を組み合わせて、<愛>の臣下となった。(同、50 ページ)

先にみたように『ばら物語』では特定のひとりの女性とひとりの男性の愛が描かれているのではなく、「わたし」は恋する男性一般の代表であり、「ばら」はその男性が手に入れたいと欲する女性の抽象的な姿として描かれている。それだけにいっそう宮廷風恋愛の観念が作者にとってどのようなものであったのかを明らかにしてくれる。また、作者が愛をそのように描いているということは、そのような愛の姿が当時の読者／聴衆によって好意的に歓迎されるであろうことを予想し期待していたことの証明でもある。

2. ファブリオおよび中編物語に描かれた女性

(1) 悪女リシュー

修道院を飛び出したリシューは娼婦となり、相手かまわずやりまくる、その結果子供をみごもる。すると、司祭の所に行き、お腹の子はあんたの胤だと言う。司祭は秘密にするようにと言い、5 スーを渡す。リシューは続いて騎士のもとに行き、同じ手口で10 スー受け取る。次に町人の家に行き、同様に20 スー受け取った。月が満ちて、男の子

が生まれた。彼女は今度は、乳母を雇うためにお金が必要だと司祭に迫り、司祭から60 スーを巻き上げた。騎士からも60 スー、町人から100 スー受け取る。彼女が男性からお金を巻き上げようという欲求はそれだけにとどまらない。今度は息子を育てていくのに養育費が必要だと言って、司祭、騎士、町人からさらに多額の金を巻き上げ、リシューの財布は満杯になる。その結果彼女は司祭、騎士、町人らを素寒貧にしてしまった。

一読して明らかなように、『リシュー』は、先のクレチヤン・ド・トロワ作『ランスロ』に描かれている女性および男性像とはまったくかけ離れている。

夫をだまして浮気する妻、人妻と関係をもつ聖職者など、日常の卑近な現実を題材に、卑猥さや不道徳性に満ちたファブリオが隆盛するのは13世紀であるが、早いものはすでに12世紀後半には現れている。『リシュー』をファブリオの一つと考えることに、特にその形式の面から、異をとらえる研究者もいる。ファブリオは「短い笑話」と言われるように、300~400行と概して短いものが多いが、『リシュー』は1,315行ある。またほとんどのファブリオは平韻(2行押韻)の詩行が最初から最後まで続いており、詩節に分かれていないが、『リシュー』は詩節によって構成されており、韻も独特である。しかし、少なくともその内容面から言えば、『リシュー』はファブリオに通じるものがあることは否めない。

リシューは性を武器に行動している。すなわち、生物学的な女として、男を相手に、さまざまな手練手管を弄して、自己の利益を獲得し、満足を得ている。リシューの行っている「男と女の性的関係」は、当時の社会の道徳規範からははずれたものである。相手の男性は、聖職者、騎士、金持ちの町人が男性の代表として個別に扱われているが、「リシューはお上品な人士をたぶらかす、／聖職者たち、騎士たち、町人たちを、／それに百姓までも」(新倉俊一訳『フランス文学集3』白水社、



図2: 接吻を交わす男女

162 ページ) とか、「リシューは片端から声をかけて、／男たちを捕まえ、しがみついては、／脅してゆする(中略)／賤しい下民だろうと、下僕だろうと、／騎士見習いだろうと、百姓だろうと、／筆らぬ相手はない」(同、170 ページ)とあるので、リシューが相手にしたのはすべての階層の男性ということになる。そのなかで、聖職者、騎士、金持ちの町人が特別に扱われているのは、彼らが社会的な地位があり、「性」を介しての「男と女の関係」を隠したいという願望が人一倍強いからである。

と同時に、道徳規範からははずれたものであるにもかかわらず、現実にはそのような男と女の性的関係が広く行われていたということである。そしてそのような関係は、男性の立場からすれば、秘されるべきであり、特に司祭、騎士、金持ち町人にとっては、他人に知られたら、社会的地位や権威の失墜など厄介なことや不利益が生じるのである。すなわち、社会的道徳規範に即した男と女の性的関係と、社会的道徳規範に即さない男と女の性的関係という、性をめぐっての二重性が前提されている。

リシューに迫られた司祭は自分の過ちを必死で隠そうとする。

「リシュー、お前の言うことは信用できない。わしの胤だと、お前はそう思っているのか？ まさか、そんなはずが」
リシューは答えた — 「だって本当ですもの。わたし、絶対にいい目をみなくたっていい、黙って殺されたって —
見てのとおり、孕んでお腹が大きくなったそのもとの胤は、あんたがわたしの中に仕込んだのです。
(中略)
「リシュー、言うな、
(中略)
孕んでいることは、できるかぎり隠すのだけど、それにいよいよ子供が生まれてしまったら、誰でもよい、ほかの男のせいにしてしまえ。神の御加護で、この先いつだって、わしがお前を助けてやる」
(同、165-166 ページ)

リシューはまず、子供を身ごもったことを種に、性的関係をもったこと自体を脅しの材料として用い、司祭、騎士、金持ちの町人の三人の男性それぞれに、いわば口止め料を要求する。すべてうまくいったことに味をしめ、実際に子供が生まれると、今度は、乳母を雇うためと称して、三人に個別に交渉する。要求金額は、当然のことながら高くなっている。リシューはそれだけで満足せず、さらに子供の養育費と称して、際限なく要求していく。その結果、三人の男性はいずれも素寒貧になる。

リシューが要求した金額についてみると、最初は、司祭 5 スー、騎士 10 スー、金持ち町人 20 スー、と差があり、額が倍加している。それぞれの階層の一般的な資産状況を反映したものであろう。

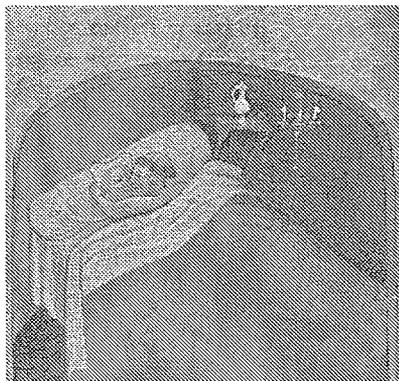


図 3: 愛欲に耽る修道士

以上のような前提があつてはじめて『リシュー』は作品としての価値をもっている。女と男の関係にあつて、女性が男性を翻弄するという、いわば女性優位の描き方である。

(2) 『オブレ婆さん』

金持ちの若者が隣の娘に恋したが、父親に、あの娘はお前とは身分が違う、お前にはもつと金持ちの娘を探してやる、と反対される。娘の父親は彼女をある町人の後妻として嫁がせてしまう。諦めきれない若者を、手練手管に長けた仕立て物を繕う仕事のオブレ婆さんが手引きする。婆さんは若者から上着を預かり、娘の嫁ぎ先の町人の家に行き、町人の留守中にその妻と話し込み、家に上がって、若者から預かった上着の中に針と指ぬきを隠して、それを町人のベッドの掛け布団の下に押し込んだ。市から帰ってきた町人は昼寝をしようとベッドに行き、男ものの上着を見つける。留守中に間男されたものと思って逆上した町人は妻を捕まえ、理由も言わずにいきなり家から追い出す。何が起こったのか分からず途方にくれた妻の所に、それを見張っていたオブレ婆さんが早速現れ、妻を自分の家に連れて帰る。そこへ若者を呼び、町人の妻のいる部屋に入らせ、思いを遂げさせる。オブレ婆さんは真夜中に町人の妻を教会に連れて行き、祭壇の前にひれ伏せさせたままにし、町人の家に行き、罪もない女房をこの真夜中にお籠り勤行をさせるとは何ごとか、と怒鳴り込む。町人は教会に行き、妻が床にひれ伏し、一心に祈っている姿を目の当たりにし、自分が悪かったと謝り、妻を連れて帰る。翌朝、町人が外に出ると、オブレ婆さんがわめいている。町人が、どうしたのかと聞くと、修繕しようにとお客から預かっていた上着を、針と指ぬきを入れたままどこかに忘れて失くしてしまった、見つからなかったら 30 スーも弁償しなくてはならない、そんな大金などありはしない、と大声でわめく。町人はわが家に帰り、ベッドで見つけた上着の中を調べ、針と指ぬきを見つけ、男ものの上着がベッドにあったのは、妻が留守中に浮気をしたからではなく、オブレ婆さんの忘れ物だったのだと、事の次第が分かり、にこにこ顔で上着をオブレ婆さんに渡す。かくしてオブレ婆さんは、人妻に懸想していた若者にその思いをとげさせ、若者から 40 リーブルを受け取った。

ここに出てくる若者は、コンピエーニュの町の金持ちの町人の息子であり、見初めた相手の女性は隣に住む貧しい家の娘である。若者はその娘と結婚したいと願うが父親に反対され実現せず、ますます彼女への想いを募らせていた。そこに、女房を亡くした同じ町の町人が、娘の父親にわたりをつけて彼女を後妻としたのである。当時結婚は当事者同士の意志に基づくものではなく、家と家の都合でとり行われていたと言われているが、この作品においてもそのような現実が如実に描かれている。若者の父親は、相手が貧しい家の娘なので息子の結婚に反対し、息子も父親の方針に従わざるを得ない。またその娘を後妻として迎えた町人も、娘の父親にわたりをつけて娘を後妻として迎えており、娘も父親の決定に従っている。

一方、若者が隣の娘を見初めて何としても嫁にしたいと思いつめている様子は、「臣下を支配する愛の神は、／若者を燃え上がらせ煽り立てて、／恋の火花を心に投げ入れたため、／この乙女のことしか念頭にない。」(新倉俊一訳『フランス文学集3』白水社、226ページ)と表現されているが、それは精神的なものというより、一般に若者が異性に引かれる欲求の強さを表わしているとみた方がよからう。ファブリオの作者が、宮廷風騎士道物語にでも出てくるような表現を使うことによって、この作品に宮廷風騎士道物語のパロディ的効果を与えている。オブレ婆さんは、若者が恋焦がれている町人の妻を自分の家の一室に入れた後、若者に向かって、「ちゃんと罫に掛かったよ。明日の今頃まで、お前さんの好きにできるよ」と言うし、彼女のいる部屋に入る前に「騒いだらどうしよう」と心配する若者に、「騒いでも、脇に寝てしまって身体が触れ合ったら、事の次第は変わってゆくよ。すぐに黙るし、好きなように出来るよ」と教えるのである。また若者もそのように行動し、彼女と事を成し遂げて満足している。すなわち、女性が男性の欲望の対象、性の対象としてとらえられているのである。そういう意味では、先の『リシュー』と比べ、女性自身が性を武器として行動しているリシューとは異なるとは言え、女性が男性側から性の対象として扱われているという点では、これら2作品に共通点を指摘できる。



図4: 夫の横で浮気中の裸の妻と恋人

『リシュー』では性の代償として金銭が関与し、それが大きなモチーフとなっていた。『オブレ婆さん』でも、婆さんは仲をとりもつ報償として若者から40リーブルという大金を手に入れている。彼女は仕立て物を繕うという仕事も持っているが、この若者だけでなく、広く男女の仲の取り持ち役というもう一つの仕事ももっていたのであろう。性を提供する女性本人が金銭を受け取るリシューとは異なる形態とは言え、男性が性的欲求を満たす代償として金銭を支払っているという図式は同じである。極端に言えば、性の商品化である。『リシュー』では金銭は、そのような男女関係を公にしないという代償、口止め料として支払われている。『オブレ婆さん』では、斡旋料、仲介料であるが、男性が性的快楽の代償として支払う金銭という点では同じである。『オブレ婆さん』の中の若者の場合も、相手の女性はすでに結婚している女性、人妻である。したがってその女性と関係をもつことは、現代風に言えば、不倫ということになる。またその場合、当事者本人と仲介者という違いはあるが、性に関して女性が常にイニシアティブをとり、男性を手玉にとっているという点でもこれら2作品は

共通している。

文学作品において、性をめぐる女と男の関係がこのように描かれている。その背景には、現実社会においても似たような状況があったと考えてよいであろう。

(3) 『風呂桶』

商人の女房が亭主の留守中に司祭を家に入れ、隣家の女房から借りた風呂桶に湯を入れて、司祭と一緒に湯につかり楽しんでた。そこに亭主が三人の商人を連れて帰ってきたと女中から知らされ、女房は大慌てで服を着、湯を庭に流し、風呂桶をひっくり返して、その中に司祭を隠す。亭主は逆さまの風呂桶を見つけ、これに布をかけて急ごしらえの食卓代わりにし、客人と一緒にパンとぶどう酒で食事を始める。そこに隣家の女中が風呂桶を返してもらいにやって来る。困った女房は、路地を歩いてきた与太者をつかまえ、お金をやるから「火事だ!」と叫んでくれと頼む。与太者が叫んだ「火事だ!」の声に、亭主と客人は急いで外に出る。そのすきに、商人の女房は司祭を風呂桶の中から出して、二人ともども難を逃れる。

ここでは、商人の妻の浮気の相手が司祭となつてはいるが、司祭が発言することは一度もなく、湯桶に二人で一緒につかり楽しんでいる様子がたっぷり描かれているわけでもない。いわば浮気の相手は誰でもよかったのであり、その典型として誰もが思い浮かべる人として司祭が選ばれているに過ぎない。しかしそのことは示唆的である。性に関する道德規範から言えば、聖職者が最も謹厳実直な人とみなされていることと同時に、にもかかわらず現実にはその規範にはずれる司祭も少なからずいたということであり、そのことがファブリオのような作り話の世界において格好の素材として扱われたということである。

そこに描かれている庶民の生活も、平凡ではあるが鮮やかである。ここでは商人の入浴の場面が描かれており、庶民の入浴習慣と清潔観念が背景にある。二人が一緒に入れるくらい大きな桶に湯をはり、入浴している状景は写本の細密画にも多く描かれている。また、平らな天面のあるものを臨時の食卓として代用する。ここでは逆さまにした風呂桶なので円形または楕円形であり、周りを数人で囲むのに絶好である。布をかけているのは、本来食卓ではないものを食卓の代理品として使用していることを表わしているのみでなく、客人をもてなすための配慮をも表わしている。その卓でぶどう酒を飲み、パンを食べているのも、商人の日常の食事風景の典型である。このようにファブリオにおいては現実の人びとの生活場面がリアルに描かれている。

この作品は、浮気する女房(女)とその夫である商人(男)の対決として読むことができる。その間にもう一人、浮気の相手である司祭(男)が介在する。浮気の現場が取り押さえられそうな事態になったとき、イニシアティブをとるのは女であり、一方の男は何らの存在感もない、単なる隠すべき「もの」のような扱いであり、うろたえる様さえ描かれていない。もう一方の男は何も気づかず、ただ飲み食

いするだけである。女が次々と機転をきかせて難を逃れ、浮気がばれずに済んだ、ということのみに主眼がおかれている。

(4) 『オルレアン女房』

オルレアンの町人の女房が亭主の留守を狙って恋人の学僧を家に引き入れる手はずを整えた。そのことを姪から知らされた亭主は、浮気の現場を取り押さえようともくろみ、女房に出かけるとみせかけ、こっそり家に引き返し、恋人になりすまし裏木戸を開けさせる。顔を伏せている恋人の様子がおかしいと気づき、横目でこっそり覗き込んで、夫の芝居だと見抜いた女房はだまされたふりをして、恋人に扮した夫に、家の者に食事をさせている間天井裏で待っておくようにと言いこめて、夫を天井裏に閉じ込める。本当の恋人の学僧がやって来る。女房は彼を寝室で歓待した後、家の者を呼び集め、天井裏の夫に聞こえるように大きな声で、「私に言い寄る不屈きな学僧のことはみなよく知っているだろう。今日夫の留守をかぎつけてこの家にやって来たので、彼を天井裏に閉じ込めた。行ってみなで打擲しておくれ」と頼む。みなは言われたとおり天井裏の男を叩きのめす。さんざん打ちのめされた亭主はほうほうの態で家から逃れるが、一連のできごとから女房の貞節を納得し、何事もなかったかのように家に帰ってきた。以後亭主は女房を二度と疑うことはなかった。

このファブリオでも妻の浮気の相手は学僧であり、将来聖職者になる可能性のある者である。しかしここでも妻の浮気の相手は重要な役割を果たしていない。主要なテーマは、浮気する女房とそれを疑い、浮気の現場を取り押さえようとする亭主との知恵比べである。ここでは『風呂桶』の場合と違って、亭主は同居の姪からの通報によって、女房の浮気を知っていた。しかも、足しげく通ってくる学僧に疑念を抱き、姪に二人を見張らせたのは、ほかならぬ亭主自身であった。しかし勝利するのは女房の方である。亭主と女房の両方が、相手をぎゃふんと言わせようと芝居をうつが、女房の方が一枚上手であった。

このように、ファブリオのなかに描かれている女と男の関係を見ると、つねに女性の方が男性を手玉にとっている。現実には、男性が思う存分振る舞っているのに、文学の中であえて現実とは反対に、女性にイニシアティブをとらせているのか、それとも、現実においても女性の方が一枚上手の場合の方が多いのかは、慎重に検討しなくてはならないであろう。女性が悪の塊のように描かれている場合、男性の作者の女性に対する恐怖感の裏返しの場合もある、ということも考慮しなければならぬであろう。特に作者が聖職者の場合、性欲への誘惑の具体的な現れとしての女性という側面もある。その場合には、女性を悪魔ととらえて描くこともあるであろう。ファブリオにおける女性の描かれ方をおして、中世における女と男に関する、少なくとも作者の意識は垣間見えてくると言えよう。

(5) 『結婚十五の歡び』

ファブリオの全盛時代から大分くだった1400年頃『結婚十五の歡び』という作品が現れている。中編物語 *nouvelles* と呼ばれるジャンルに属する。中編物語というのはボッカチオ (1313-1375 年) の『デカメロン (十日物語)』 (1349-1351 年) に代表されるような、ある一定の枠組みの中にくつつかの個別の物語を入れ込んだ形式の作品であり、フランスでは中世後半から16世紀にかけて、『新百話物語』 (1465 年)、『エプタメロン (七日物語)』 (マルグリット・ド・ナヴァール作、1558 年) などが書かれている。

「結婚十五の歡び」というタイトルは「聖母マリアの十五の歡び」*Les Quinze joies de Notre Dame* という主題を意識したものであり、結婚の歡びが列挙してあるのであろうという印象を与えるが、実際には結婚によって夫婦の生活を営むことはいかに男性の自由を束縛するものであるかがこんこんと説かれているものである。序文においてすでに次のように書かれている。

彼らは魚に似ている。大海にあつて自由に生きる魚は、好む所を遊泳するが、遊泳するうちに、とある魚梁を見つけ出す。中には魚が何尾も入っているが、いずれも餌の好ましい匂いを嗅ぎつけて、その窟となった連中である。さて、くだんの魚がこの魚梁を見ると、中に入り込もうと苦心惨憺、その周囲を行き来した挙句に入口を見つけ出し、連中の身の上を安楽なものと思ひ込んでいるため、己も同じく歓楽と悦楽に浸れるものと考えて、その中に入り込む。さて、いったん中に入ってしまうと、ふたたび出ることはかなわず、しかも、ありとあらゆる歡びと愉しみを見出すはずのその場所で、苦悩と悲嘆に沈むことと相成る。結婚生活に入る人々についてはまさにこれが言える。(新倉俊一訳、岩波文庫、7 ページ)

いったん結婚生活を始めたら、そこから出ることができないとして、それを魚梁という巧みな比喩で表わしている。背景には離婚を禁止しているキリスト教の教えがあるであろう。

自由を奪われ、さんざん苦勞を味わされるのはつねに男であり、すべての不幸の原因は女にあるとの立場から、以下15の項目にわたって書かれている。第1の歡びは、新婚の妻がきれいな洋服を着たいと望み、夫に迫り、夫はやむを得ず高価な洋服を妻に買ってやらなければならないことである。妻がどのように巧みな戦略で夫に迫り、自分の欲望を満たすかが詳細に描かれている。その一端をみてみよう。

若者は、哀れにも今や魚梁の中に納まった。(中略) この妻は、(中略) 先日お祭に出かけたところ、他の奥様方、町方の奥さん連中、その他、自分と同じ身分の女たちが皆、最新流行の衣裳を身に纏っているのに気づいた。すると彼女は、自分もまた、他の人たちのよみ身なりをするにふさわしいと思う。そこで、この話を夫に切り出す適当な場所と機会をうかがうのであるが、一体に女たちが心にかかった

ことを切り出す場合は、もとより夫がもっともこちらのいいなりになりやすく、願いをききとどけてくれそうな場所を選ぶべきであろう。つまりそれは闈（か）であって、そこでは、いま述べたご亭主が、ひたすら歓楽に耽（た）るのを待ちこがれ、他に何もすることがないと思っている。(同、13 ページ)

いつもと様子が違う妻をみて、具合でも悪いのかと問いたです夫をなおもじらせ、そんなにその訳を知りたいと言うなら仕方がないので、というふりをしておもむろに切り出すのである。

「お望みである以上は、申し上げます。ご存知のように、先日、私、例のお祭に参りましたが、(中略)とにかく、そこへ参りましたところ、女の人で—それがどんなに取るに足らぬ身分の人にせよ—、この私くらいみすばらしい身なりをした者は、一人もいなかったのです。(後略)」(同、14 ページ)

他のご婦人がたがどほど豪華な衣裳を身につけていたかを具体的に細かく聞かされた夫は、とてもそんな高価な服を買うだけのお金はないと言うが、妻はなおも手を変え品を変え、時には涙を流したりして迫り、ついに夫は妻の願いをかなえてやることにする。「朝になると、眠られぬ一夜を明かし、大変な心配事で憔悴し切ったご主人は」借金をしたり、年金を担保に入れたり、父祖伝来の金銀の装身具を売ったりして金の工面をし、「こうして、いろいろやったあげく、奥方の欲しがったもの一切を手に入れて戻ってくる」(同、21 ページ)が、妻は内心を隠して言う。

「そのうち、お金を使わせたなどおっしゃって、私を責めたりなさらないでね。だって、本当は私、どんな服にも、（金）一文かけるつもりはないのですもの。ただ、風邪をひかぬ程度に、暖かくしていらればよいのですわ」

が、要するに、晴着は出来たわけだし、帯も頭巾もまたしかり、いずれは、諸所方々の教会や踊りの集いで、これを見せびらかすであろう。(同、21 ページ)

さて支払いの期限がやってきても、哀れな夫には支払う能力はない。家財は差し押さえられ、買ったばかりの妻の衣裳や装身具も取り上げられる。妻は、引く手あまただったのに、この男のところに嫁いだばかりにこんな不幸な目に会うと泣き叫ぶ。

こうして奥方は愚痴不平のありたけを並べる。しかし、自身の世帯の切り廻しよう、晴着や装身具を欲しがったこと、家にいて家政に心をくばるべきであったのに、お祭や婚礼に出かけたことは、まるで反省してみないのだ。いやそれどころか、自分が期成因となっている罪科を、もしかすると係りないかも知れぬのに、すべて哀れな夫のせいにしてしまうが、夫のほうでも、勝負の定めでやんぬるかな、すっかり呆（ぼろ）けてしまい、妻に落度のあったことがわからぬ始末。眠りもせず、憩（やす）いもせず、如何にしたら妻の心を鎮められよう、借金返済のめどがつけられようと、ただそれのみを心にかける哀れな夫(中略)。こうして、彼はやつれはて、落

ちぶれてしまうし、それにこう窮地に追い込まれては、再起は覚束ないであろうが、この男には、すべてが喜びにほかならぬ。(同、22 ページ)

このように、結婚生活における女と男の関係にあつて、女性がいかにたくみに男性を操り男性を不幸に落とし入れるか、にもかかわらずおめでたい男性はそれを不幸と認識していない、として描かれている。

第2の喜びは、妻がしばしば外出し、男にちやほやされること、時には道を踏み外すこともあるが、夫はそれを喜びだと思っている始末。第3の喜びは、妻が妊娠して夫は至れり尽くせりの世話をする。やがて出産すると千客万来、夫はその接待でへとへと。

このような調子で15の「喜び」をめぐる物語が連ねられている。そして最後に「結論」が付け加えられている。それは次のように始まっている。

『結婚十五の喜び』はここに終わるが、これらをあえて喜びとよぶゆえんは、結婚をなせる人人に、上述の事柄をはつきり認知できず、また、彼らのなんとしても、他のありようを望まぬところを見れば、かえってこれらを最大の至福と考えているやに、見受けられるからだ。しかしながら、わたしをして言わしむるなら、かかることどもこそは地上における最大の不幸と考える。また、もし世の女性たちが、わたしの不幸と考える事柄の原因を、男性と女性の双方に求めなかった点、不平不服に思われるならば、なにとぞご寛恕あられたい。通例、上述の事柄は、わたしが述べた通り、一般に男の身に降りかかるものであるとはいえ、すべては女性を讃め称えるためになされ、したがって、わたしは女性になんの迷惑も及ぼさなかったのではあるが。(中略)しかしながら、およそ結婚した男であれば、いかに賢く、狡猾で、抜く目がなかろうとも、少なくとも喜びの一つ、あるいはそのいくつかを味わわずにはすまない—これは確実に言えることである。(同、174 ページ)

結婚生活における女性と男性の関係をこのようにとらえ表現した作者はどのような人物であろうか。作者について詳しいことは分かっておらず、本文から推定するしかないが、作者は聖職者であろうとするものと教養のある俗人とするものと、研究者の間で分かれている。いずれにせよここに描かれている結婚生活における女性と男性の関係のとらえ方が、非常に特殊な個人的なものではなく、当時の実態に照らしてかなり普遍性があり、それだけに多くの人々に共感をもって迎えられたのではないかと思われる。ファブリオとは時代も異なり、ファブリオのような直截的な描き方ではなく逆説的で皮肉に満ちているという差はあるが、男性の立場からの女性のとらえ方としてファブリオに共通するものが多分にあると言えるであろう。

3. 『ランスロ』と『リシュー』が同時期

フランス中世文学のなかで男性と女性がどのように描かれているかを、1章では、物語を中心に、2章では、ファブ

リオを中心にみてきた。1章では、アンドレ・ル・シャプランの『愛の技法』(ラテン語)と『ばら物語』前篇も参考にした。2章では、中編物語『結婚十五の歓び』も参照にした。1章では、女性が上位に置かれ、崇敬、崇拝の対象となっているような描かれ方をしているのに対し、2章では、女性が悪の権化、女性性悪説に立脚しているとも言えるような描かれ方をしていた。

フランス文学史の教科書において、ファブリオは『狐物語』などとともに「町人文学 *littérature bourgeoise*」に分類される。町人文学と言っても作者が都市民や農民であったというわけではなく、作品のなかに描かれている人物が、それまでの騎士や貴族ではなく、一般の都市民や農民も描かれるようになった作品という意味である。さらにそれまでの武勲詩や宮廷風騎士道物語のように理想の姿が描かれるのではなく、現実生活に即した視点から描かれている作品群のことである。町人文学が盛んになるのは宮廷風騎士道物語よりやや遅れて13世紀とされ、都市の勃興など社会の変化に対応していると説明されている。

しかし詳しくみると、宮廷風騎士道物語とファブリオとは時期的にかなり重なり合っている。『リシュー』のテキストは13世紀のものであるが(Payen), 作品そのものの創作年代は、1159年(Bédier), 12世紀最後の4分の1世紀(Varvaro), 1189年(Vernet)など諸説が提案されてきた。

トマの『トリスタンとイゾー物語』には、次のような一節がある。トリスタンのことで心を痛めているイゾーに対して、侍女ブランジャンがイゾーを慰め励ましている場面で、ブランジャンが次のように言っている。

さあ言ってください、王妃イゾーさま、
いつからリシューになられた？
質の悪い男を高く持ち上げ、
哀れな女をたぶらか誑すあの女の
手練手管をどこで習われた？

(新倉俊一訳、白水社『中世文学集1』, 305ページ)

ここでは、「リシュー」という名前が悪女の代名詞として用いられている。すなわち、「リシュー」の話が読者／聴衆によく知られていることが前提となっている。この箇所を伝えているのはDouce写本であり、Douce写本は古文字学的に13世紀のものとしてされている(Lecoy, CFMA, p.10)ので、上記のリシューへの言及がトマ作の原典(1170~1173年頃)に最初からあったかどうかは厳密には言えないが、「リシュー」の話は12世紀後半には広く知られていたと思われる。リシューという名前の娼婦あるいは女衛の所業を

扱った作品は上で紹介した『リシュー』以外にもあったとされているが、そのことはここでは問題にならない。要するに男をカモにする「リシュー」という名前のしたたかな女性像が巷間に流布していたかどうかが問題なのである。12世紀後半にはそのような「リシュー」像が出来上がっていたと考えて大きな間違いではなからう。

とすると、先の『ランスロ』を初めとするクレチャン・ド・トロワの諸作品と同じ時代の作品ということになる。このことに関して次の2点について考察したい。(1) 口承文芸と書記テキスト、(2) 文学の場の相違、である。

口承文芸のなかには口承文芸としてのみ伝承されるものもあるが、それが題材として何らかの形で書かれた文学テキストのなかに取り入れられるものもある。後者にあつては、口承伝承と書記テキストの伝承の二種類となるが、口承のテキストは、録音技術の存在しない時代にあつては、実現されると同時に消えていくので、跡づけることは不可能であるのに対し、記録された書記テキストは厳然と存在する。この場合一般には、口承テキストが先行し、書記テキストはそれより遅れて記録または創作されるのが普通である。ファブリオの場合も、文学史では当然のことながら書記テキストのみを扱うが、それらのいくつかは、現存の書記テキスト以前に、それと類似の内容の口承テキストが伝承されていた可能性は否定できない。このことは「リシュー」像についてもあてはまる。

文学の場というときの「場」は空間的な場のみでなく、時間的場、すなわち機会、および精神的な場、すなわち想像世界をも含む。そして文学的営為を創造、伝播、受容の局面でとらえると、創造の場、伝播の場、受容の場を含むことになる。宮廷風騎士道物語の文学の場は、ファブリオのそれと多々重なる点があるとしても、異なる点の方が多いであろう。前者にあつては、伝播・受容の場が宮廷であり、社会的場は貴族社会であり、イメージネールも貴族階級のものである。それに対し後者にあつては、それらとほぼ対照的な文学の場を想定してよいであろう。そしてそれら2つは、12世紀後半におけるさまざまな文学の場の一つとして共存していたのであろう。貴族階級の者もファブリオを享受したであろう。しかし一般民衆が、少なくとも現在残されているような形の宮廷風騎士道物語のテキストが音読されるのを享受したとは考えにくい。物語における男女をめぐる宮廷風恋愛の言説と、ファブリオの世界における性をめぐる言説とが、文学の場を異にしつつ共存していたのではないかと考えられる。

参考文献

- 『フランス中世文学集2』白水社, 1991.
 『フランス中世文学集3』白水社, 1991.
 『結婚十五の歓び』新倉俊一訳, 岩波文庫,
 『フランス中世滑稽譚』森本英夫・西澤文昭訳, 1988.
 J. ラフィット＝ウサ『恋愛評定』正木喬訳, 白水社(クセジュ文庫), 1960.
 ジョン・ジェイ・パリ編, アンドレアス・カベルラヌス『宮廷風恋愛の技術』野島秀勝訳, 法政大学出版局, 1990.
 モーリス・ヴァレンシー『恋愛礼讃—中世・ルネサンスにおける愛の形』杵掛良彦/川端康雄訳, 法政大学出版局, 1995.
 松原秀一『西洋の落語』中公文庫, 1997.
 新倉俊一『フランス中世断章—愛の誕生—』岩波書店, 1993.
 水野尚『恋愛の誕生—12世紀文学散歩』京都大学出版会, 2006.
 H・ダヴァンソン『トゥルバドゥール』新倉俊一訳, 筑摩書房, 1972.
 J・ブーラン他『愛と歌の中世—トゥルバドゥールの世界』小作井伸二訳, 白水社, 1989.
 J・フラピエ『アーサー王物語とクレチャン・ド・トロワ』松村剛訳, 朝日出版, 1988.
 C・S・ルーイス『愛とアレゴリー』玉泉八州男訳, 筑摩書房, 1972.
 E・アウエルバッハ『ミメーシス』上・下, 篠田一士・川村二郎訳, 筑摩書房, 1967.
 阿部謹也『西洋中世の男と女』筑摩書房, 1991.
 阿部謹也『西洋中世の愛と人格』朝日新聞社, 1992.
 高山博・池上俊一編『宮廷と広場』刀水書房, 2002.
 J・ブムケ『中世の騎士文化』平尾浩三他訳, 白水社, 1995.
 J・M・ファン・ウインター『騎士』東京書籍, 1982.
 シドニー・ペインター『フランス騎士道』松柏社, 2001.
 ジャン・フロリ『中世フランスの騎士』白水社, 1998.
 Jean Frappier, *Amour courtois et Table ronde*, Droz, 1973.
 Jean Frappier, *Autour du Graal*, Droz, 1977.
 Jean Frappier, *Etude sur la Mort le roi Artu*, Droz, 1968.
 Reto R. Bezzola, *Le sens d'aventure et de l'amour (Chrétien de Troyes)*, Champion, 1968.
 Edmond Faral, *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Age*, Champion, 1913.
 Michel Stanesco & Michel Zink, *Histoire européenne du roman médiéval — esquisse et perspective*, PUF, 1992.
 Claude Buridant (trad.), André le Chapelain, *Traité de l'amour courtois*, Klincksieck, 1974.
 Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, 2 vols, Oxford University Press, 1965-66.
 Cedric Edward Pickford, *L'évolution du roman arthurien en prose vers la fin du moyen âge*, Nizet, 1960.
 Francine Mora-Lebrun, *L'“Enéide” médiéval — la naissance du roman*, PUF, 1994.

図版出典：

Suzanne Comte, *La vie en France au Moyen Age*, Genève (Editions Minerva), 1978-1981.

V. 中世ヨーロッパにおける笑い（平成19年度）

概要

最終年度にあたり、中世ヨーロッパ文化の多様性に関する総合的研究の最後のテーマとして「笑い」を取り上げることにした。中世ヨーロッパにおける「笑い」が持つ特性として、そこにも多元性を見出しうると思われるからである。

とりまとめた成果の題目と要旨は、以下のとおりである。

水田 英実「笑いとキリスト教 —— いま泣いているあなたたちは幸い ——」

（要旨）ヨーロッパ中世のキリスト教社会には「キリストは笑わなかった」とする通説があった。『聖書』にそういう言及がないからである。その一方で「笑い」についての豊かな記述が見出される。キリスト教神学者たちは「笑い」についてどのような思想を抱いていたのであろうか。

山代 宏道「中世ヨーロッパにおける笑い —— 修道士は静かに笑う ——」

（要旨）中世における笑いとは現代の笑いとは異なっているのであろうか。現代人である報告者は、中世の歴史叙述のどこに「おかしさ」を感じるのか、その原因と表現方法を時代的背景において考察する。

原野 昇「フランス中世文学にみる笑い —— 笑いの社会性 ——」

（要旨）ファブリオ（笑話）のなかで誰がどのように笑いの対象になっているかを通して、フランス中世社会における現実と、文学におけるその反映をみると同時に、描かれた世界を通して中世人の心性を考える。

中尾 佳行「チョーサーのファブリオーにみる笑い —— 「船長の話」における言葉遊び再考 ——」

（要旨）フランスから取り入れたファブリオーをチョーサーは『カンタベリー物語』の中に位置付け、多重な視点を絡ませて、独自の笑いを構築している。本発表では、「船長の話」における視点と言葉遊びの関係に焦点を当て、笑いの意味論を明らかにしてみたい。

地村 彰之「チョーサーの英語と笑い」

（要旨）チョーサーの笑いについて、読者・聴衆、登場人物、作者という三つの視点から、『カンタベリー物語』「総序の詩」、「粉屋の話」、「家扶の話」、『トロイラスとクリセイダ』の主人公たちを取り上げながら、考察する。

笑いとキリスト教

—— いま泣いているあなたたちは幸い ——

水田 英実

1 笑いとは何か

(1) ベルグソン『笑い』

笑いとは何か。「笑いとは何を意味するか。笑えることの根底に何かがあるか。」Que signifie le rire? Qu'y a-t-il au fond du risible? このように問うてから、「アリストテレス以来、何人もの大思想家たちがこの小さな問題に取り組んできたけれども、この問題は常にその努力をかわし、すりぬけ、滑り落ち、ふたたび身を起こして、哲学的思弁に対して生意気な挑戦を挑んでくる。」と書いたのは、アンリ・ベルグソンである。(H.Bergson, *Le rire*, (1900), c.1: Les plus grands penseurs, depuis Aristote, se sont attaqués à ce petit problème, qui toujours se dérobe sous l'effort, glisse, s'échappe, se redresse, impertinent défi jeté à la spéculation philosophique.) ベルグソンは『笑い』と題する小さな著作において、モリエールの喜劇を素材として論じつつ、笑いや滑稽さに関する鋭い議論を展開させている。

(2) クルティウス『ヨーロッパ文学とラテン中世』

ヨーロッパ中世において、思想家たちは「笑い」についてのどのように論じたのであろうか。クルティウス『ヨーロッパ文学とラテン中世』(E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1948, 1954²)に収められた「余論」の中に「IV 中世文学における諧謔と厳粛」という項目があって、網羅的な叙述が見出される。その中の「2. 教会と笑い」においてクルティウスは次のように記している。「教会は笑いとフモールにたいしどのような態度をとったのだろうか? この問いに一義的に答えることはできない。私の参照する例証からは見解の多様性が現われ、文化史的にぎわめて興味のある光景をみせている。使徒のことばでキリスト教徒に *stultiloquium*[愚かな話]と *scurrilitas*[みだらな話] (エペソ書 5,4) を禁じたものがある。すでにクレメンス・アレクサンドリヌス (*Paidagogos* 『教育者』 II 45 ff.) には笑いについての詳細な議論がある。ヨハネス・クリゾストムス (407年没) は、キリストはけっして笑わなかった (エグベルトウスの *Fecunda ratis* 『ゆたかな船荷』 ed. Voigt p.155 参照) と教えた (Migne PG 57,69)。」

次いでベルナルドゥスの修道院規則 (*Regula Sancti Bernadicti*, 6c.) に「笑い」を戒める思想が示される。一

部を挙げる。

『聖ベネディクトの戒律』(古田暁訳, 2000)

(第4章: 善い行いの道具について)

53 無駄口あるいは笑いを誘う言葉は口にしないこと。

54 頻繁にまた大声で笑いに興じないこと。

(第6章: 沈黙の精神について)

8 一方、卑俗な言動、無益で笑いを誘う言葉はどのようなところでも絶対に禁じ、わたしたちは弟子がこのような話しのために口を開くことを認めません。

2 エーコ、アリストテレス、トマスアキナス

(1) ベルグソンが「アリストテレス以来」というのは、アリストテレスが『詩学』第5章や『ニコマコス倫理学』第4巻8章における喜劇論や笑いについての考察を指しているのであろう。現存する『詩学』の末尾に、「悲劇と叙事詩についての論述を終えた」から、「次に諷刺詩と喜劇について...」とあって写本に欠損があるところから、「笑い」に関するアリストテレスの詳細な論述が存在していたことを想定させる。ウンベルト・エーコの『薔薇の名前』は、十四世紀初めの北イタリアのベネディクト会修道院 (ジェノバから北東に50キロほどの距離にあるボッピオに文書館を持った修道院の遺構が残っている。) を舞台にして、笑いの正当性に関する、修道士たちの議論を展開させている。中世ヨーロッパにおける「笑い」をめぐる思想的混乱が、殺人と『詩学』第2巻の焼失という結果をもたらしたというミステリー仕立ての歴史小説である。(Umberto Eco, *Il Nome della Rosa*, 1980)

(2) 「笑いうる (*risibile*)」ことを人間に固有の属性としてあげる考えは、アリストテレス『動物部分論』に見出すことができる。そこには、「動物の中で笑うものはヒトだけである(〜)」(『動物部分論』3,10, 673a8) とある。

「笑いうるものであることは人間の固有性である。(〇) (ポルフュリオス『イサゴゲ』固有性について) 「笑いうる」ということは、ただ人間についてだけ言えるものであり、かつすべての人間について言える。

(3) 「魂の把握 (*apprehensio animae*)」としての笑い
トマスも同じように言う。「笑いうるものであることは人間以外には述語されない (*risibile non convenit nisi de eo*

quod est homo.)」

人間に特有の行為として、単純に刺激に反応するだけでなく、理性の判断が介入している。その意味で、笑いは人間の本性に由来する。

もしこのように、笑いが人間の本性に根ざすものであるとしたら、本来肯定されるべきものである。

トマスアクィナス『神学大全』第二部の二第 168 問において、「立ち居振舞いにおける節度」が取り上げられている。第 2 項において「娯楽」について論じる中で、笑いに言及している箇所がある。第二項異論 1 にアンブロジウスの引用のかたちで、副題にあげたルカ伝の 1 節の解釈が行われている。

異論 1 アンブロジウスは『義務論』第一巻のなかで、「主は『笑っているあなた達に禍いがある。あなた達は、やがて泣き悲しむことになるであろうから』と語っている。それゆえ、単に遊び過ぎることを避けるのではなく、すべての遊び・娯楽を避けるべきだと、わたしは思う」と述べている。

異論解答 1 「それゆえアンブロジウスは、人間の会話において娯楽として冗談を言うことを全面的に禁じているのではなく、聖なることを教える際に冗談を言うことを禁じているのである。だから彼は前もって、「冗談は時には、品位のある楽しいものであるけれども、しかしながら教会の掟に反する。聖書にないことを、どうしてわれわれがおこなうことができようか」と述べている。」(大鹿訳『創文社』)

3 聖書と笑い

よく知られているのは、「イサク」という名前が「笑う」(「イサク・エル」であれば、神はほほえまれた」「神がほほえまれるように」の意)を意味すること。サラが男の子を生むと告げられたとき、「アブラハムはひれ伏してわらい、心の中で、「百歳の者に子が生まれるだろうか。九十歳のサラが子を産むだろうか」と言った」(Gen. 17.17) ことに関連がある。イサクの名前に象徴されているように、聖書において「笑い」のテーマは単純ではない。

二種類の笑いが区別できる。快活・純粋な笑いと陰湿な冷笑・嘲笑・信仰を危うくする笑い。

信じがたいことを聞いたときに生じる不信仰の笑いは、神のわざによって信じがたいことが現実になることを知るときに、幸福な驚きの笑いに変わる。

笑いの場面は聖書の中にほかにもある。滑稽味のある描写も少なくない。カナの婚礼で行われた、水を葡萄酒に変える奇跡の記事は、上等の葡萄酒になった水を振る舞われて喜んでいる客の様子にイエスもほほえんでいたのではなにかと思わせる。

(1) アブラハム、サラの笑い

(Gen. 17,15-17) 神はアブラハムに言われた、「おまえの妻サライの名をサライと呼んではならない。その名はサラである。わたしはサラを祝福し、また彼女によって男の子をおまえに授ける。わたしはサラを祝福する。彼女はもろもろの民族の母となり、も

ろもろの民の王たちは、彼女からおこる。」アブラハムはひれ伏して笑い、心の中で、「百歳の者に子が生まれるだろうか。九十歳のサラが子を産むだろうか」と言った。

高齢で子を生むのはおかしいと笑ったアブラハムに対して、生まれた子にイサクと名づけよという。イサクは「神はほほえまれた」の意である。

(Gen. 17,19) 「おまえの妻サラはおまえに男の子を産む。おまえはその子にイサクと名づけよ。」

(Gen. 18,9-15) かれら〔三人の人〕はアブラハムに、「あなたの妻サラはどこにいますか」と言った。アブラハムは、「サラは天幕の中にいます」と答えた。かれは、「わたしは来年の春、必ずおまえの所にもどってくる。その時、おまえの妻サラには、男の子が生まれているだろう」と言った。かれのうしろに天幕の入口があったので、サラはそこで聞いていた。アブラハムとサラは年を重ね、老人になっていた。サラにはもう女の月のものがなかった。それでサラはこころの中で笑い、「わたしは若いこんでいるのに、楽しみがあるのでしょうか。わたしの主人も年寄なのに」と言った。ヤーウェはアブラハムに言われた、「なぜサラは、『わたしは年をとっているのに、ほんとうにまだ生むだろうか』と言って笑ったのか。ヤーウェから見て不思議なことがあるだろうか。来年の春定めの際に、わたしはおまえの所にもどってくる。その時、サラには男の子が生まれているだろう」。するとサラは恐れて、「わたしは笑いませんでした」と言って打ち消した。ヤーウェは、「いや、おまえは確かに笑った」と言われた。

(Gen.21,5-6) アブラハムはその子イサクが生まれた時、百歳であった。サラは言った、「神はわたしを笑わせてくださいました。この出来事を聞く人はだれでも、わたしのために笑うでしょう。」

いろいろな笑いがある。しりぞけられる笑いもある。それは、時をわきまえなければならないことを忘れるからである。「天の下のすべてのものには、その時期があり、すべての営みにはその時がある」(3.1) と告げる『伝道の書』は、さらに「泣くに時があり、笑うに時がある。嘆くに時があり、踊るに時がある」(3.4) と記している。「悲しみは笑いに勝る」(7.3) とはかぎらない。

「どうして、あなたの弟子たちは断食をしないのですか」と尋ねられたとき、イエスは「花婿の友人たちは、花婿が自分たちとともにいるとき、悲しむことができようか。しかし、花婿がかれらから取り去られる時がくる。その時かれらは断食するであろう。」と答えている。(『マタイによる福音書』9章 14-15) はたして受難の時が近づいたある日イエスは弟子たちに言う。(『ヨハネによる福音書』16章)

(John 16,20-22) よくよくあなたたちに言っておく。あなたたちは泣いて悲嘆にくれるが、この世は喜ぶ。あなたたちは悲しむが、その悲しみは喜びにかわるであろう。女は、子どもを産むとき、その時がくると、気が重くなるが、子が産まれると、ひとりの人間がこの世に生まれ出た喜びのために、産みの苦しみを忘れてしまう。あなたたちも今、悲しんでいるが、わたしはまたあなたたちに会う。そのとき、あなたたちの心は喜び、その喜びは取り去られることはない。

同様の意味で「今泣いているあなたたちは幸いである。あなたたちは笑うであろう」(Luc.6,21) と言われているの

であれば、キリスト教的な生活から「笑い」を全面的に排除する理由はない。かえって、永遠の生の端緒としてのキリスト教的な生であってみれば、なおさらのことである。

(2) 天国の笑い (ルカ福音書)

『ルカによる福音書』第6章20節-26節を見ると、『マタイによる福音書』第5章のいわゆる真福八端に類似した垂訓が述べられている。その中に「笑い」への言及がある。

(Luc. 6,20-26) イエズスは弟子たちに目を注いで仰せになった。貧しいあなたがたは幸いである。神の国はあなたがたのものである。

今、飢えているあなたがたは幸いである。あなたがたは満たされるであろう。

今、泣いているあなたがたは幸いである。あなたがたは笑うであろう。

人の子のために、人々があなたがたを憎み、追い出し、ののしり、あなたがたの名を汚らわしいものとして葬り去るとき、あなたがたは幸いである。

その日には喜び踊れ。天におけるあなたがたの報いは大きい。

彼らの先祖も、預言者たちに対して同じことをしたのである。

しかし、富んでいるあなたがたは不幸である、あなたがたはずでに慰めを受けている。

今、満腹しているあなたがたは、不幸である、あなたがたは飢えるであろう。

今、笑っているあなたがたは不幸である、あなたがたは悲しみ泣くであろう。

人々が皆、あなたがたをほめそやすとき、あなたがたは不幸である。彼らの先祖も、偽予言者たちに対して同じことをしたのである。

神の国の宣教を始めたイエスは、神の国における幸いを説いたその説教の中で、「笑う」という動詞を2回用いている。21節には「今泣いているあなたがたは、今度は笑うで

あろう」とあり、25節には「今笑っているあなたがたは、今度は悲しんで泣くであろう」とある。

これによれば、同じ「笑い」が一方では、天国における「笑い」として、この上ない幸せを享受することに伴うものであるけれども、他方、現世を享樂するひとの「笑い」は、この世のあとに大きな不幸を招来するであろうことが警告されている。そこでもし、時の経過には現世から来世へという一方向しかないとしたら、というよりこの一方向性のもとにあることがキリスト教的時間の特徴であるから、「先の笑い」のほうはそのときが来たら手放しで喜ぶことができるような、永続性のある笑いであるけれども、反対に「今の笑い」のほうは一時のものでしかなく、気づかれていないだけで実は将来の不幸と裏腹の関係にある。

このような仕方に対比させて考えるならば、いま笑うことを躊躇せざるをえなくなるのも無理からぬことであるようにも思われる。

たしかにラザロの訃報に接して涙するキリストの姿が『ヨハネによる福音書』11章にいる。墓に葬られて既に4日も経過していたラザロを蘇らせる力を持ちながら、親しい人の死を悲しんでいるけれども、それは真の人間であることの証であるという。いま悲しみの涙にくれるひとであってこそ、先の世で真の喜びを享受して笑うことができるということでもあろう。

ある種の「笑い」は信仰を危うくする。『ヤコブの手紙』には、次のように記されている。

「神に近づきなさい。そうすれば、神もあなたがたに近づいてくださいます。罪人たちよ、手を清めなさい。二心ある人々よ、心を清めなさい。悲しみなさい、嘆きなさい、泣きなさい。笑いを嘆きに変え、喜びを悲しみに変えなさい。主のみ前にへりくだりなさい。そうすれば、主はあなたがたを高めてくださいます。」(8-10)

中世ヨーロッパにおける笑い

— 修道士は静かに笑う —

山代 宏道

はじめに

中世における笑いとは現代の笑いとは異なっているのだろうか。中世ヨーロッパの歴史叙述は多く修道士によって書かれているが、中世の歴史家は高価で貴重な羊皮紙に何を何のために記録したのであるだろうか。現代人である筆者は、中世の歴史叙述のどこに「おかしき」を感じるのか、その原因を探してみる。人間としての笑いは中世も現代も共通していると考えられるが、その表現方法と影響は時代的規制もあって異なっているのではないか。

中世ヨーロッパにおいて歴史叙述を残した主体である聖職者、とくに修道士は笑わなかったのであろうか。かれらが、教訓としての記録や事例集を作成したとき、言及された事象のうちにかれらは神の意志を読み取っていたはずである。そうだとするならば、すべての出来事を神の意志の表れと解釈することになり、そこには、笑いとしての解釈が可能であったのかどうか問題となる。そもそも中世の時代的規制を生み出すものとしての聖書は、笑いに関してどのような立場をとっているのであろうか。

聖書によると、キリストは決して笑わなかったといった命題が述べられることがある。しかし、宮田氏も指摘するように、「福音書は、そもそもイエスの伝記として読まれることを意図して書かれたのではなかった」。(宮田、71)。それは、キリストの喜びや笑いを伝えるためのものではなく、神の言葉すなわち福音を伝えることを目的としている。それでも、その中に、キリストの喜びと微笑みを読み取ることも可能なかもしれない。「この十字架につづくイエス復活の使言は、大きな驚きと喜びとをもたらす出来事だった。その限りでは、新訳聖書全体を通して、真面目なことと喜び、苦難と笑いとは、けっして互いに排除しあうものではなかったのではなかろうか。結論を先どりして言えば、私としては「イエスは笑った」という大胆な仮説をもっている。」(宮田、74) 筆者も宮田氏の立場を支持しておきたい。

中世ヨーロッパで修道士たちの基本的な戒律であった聖ベネディクトの戒律は、空虚な言葉や笑いを引き起こすような事柄を口にしないこと、また、大笑いや高笑いをしないことを命じている。(宮田、147)

12世紀ヨーロッパでは聖母マリア崇拜が盛んになるが、それとともに神のイメージもそれまでの裁きの神から救いの神への移行が見られるようである。キリスト像において

もかすかな微笑みを読み取ることが可能な事例もあるのかもしれない。さらに、聖母子像において、マリアの表情に母としての喜びと微笑みを見ることも可能かもしれない。こうした時代的变化を指摘することができるのであるが、本稿では、以下、中世の歴史叙述にみる笑い限定しながら、現代人である筆者から見て「おかしき」を感じる事例、そして微笑みや嘲笑といった笑いを引き起こしたであろう、と筆者が考える事例を若干の史料から抽出して、笑いの諸相を探ってみたい。

I 中世的背景

1 奇蹟譚のなかの笑い

中世ヨーロッパの代表的叙述のひとつである聖人伝においては、その聖人を守護聖人として奉じる人びとが、対立相手を嘲笑する事例がしばしば出てくる。たとえば、ベリー＝セント＝エドムンド修道院の奇蹟伝ともいえる聖エドムンドの奇蹟伝において次のようなエピソードが述べられている。イースト＝アングリアの司教座を伝統的で富裕なベリー＝セント＝エドムンド修道院へ移動しようとして対立していた司教が、あるとき木の枝にぶつかって落馬し、目を傷めた。治療のため目の病気を治療で評判であった修道院長ボールドウィンのところへやって来たが、ボールドウィンは、司教が修道院への干渉をやめるという約束を得ることではじめてかれを治療したという。(A.Gransden, Baldwin, 70.) 修道士たちは、してやったりと微笑んだにちがいない。

他の事例として、守護聖人である聖エドムンドによる修道院の権利や財産に関する防衛行為が述べられている。聖エドムンドは、修道院に対して悪意ある行為を働いた者へ復讐や罰を加えている。そうした場合、修道士たちは自分たちの権利や財産が保護されたこと、あるいは、救われたことで、ほっとした笑いを引き起こしたと推測される。

2 聖遺物

11-12世紀のヨーロッパにおいては、ほとんどすべての教会や修道院は聖遺物を保管しており、聖人崇拜や聖遺物崇拜が盛んであった。そこには、聖遺物をめぐる中世人のまじめさと現代人の笑い信じがたいという驚きが対照的である。たとえば、同一聖人の同じ部位(頭蓋骨や腕の骨など)が複数の修道院や教会で所有されていた。ひとつが本物で、他のそれは偽物、模造品であったか、すべてが偽

物であった。こうした聖遺物の「氾濫」は、現代人にとっては驚きであるとともに、なぜか、微笑ましい状態でもある。

聖地や聖所における病氣治癒奇蹟は、聖人の執り成しによって病人の救いや喜びをもたらしたが、それらは治癒された者たちの微笑みにつながったはずである。

II 現代との比較

3 俗人の笑い

アングロ＝ノルマン期の第二代国王ウィリアム2世は、ウェストミンスター宮殿が完成したとき、その宮殿の大きさが大きすぎるとか、十分であると言いつけている人びとに対して、その規模が自分が期待してものの半分にも充たないと発言している。(HH,HA, 446-7)

また、ノルマンディーの南のメーヌ地方のルマンにおいて、自分の臣下の兵たちが包囲されているとの知らせを受けて、英仏海峡を夜間に渡ろうとした。なぜ危険を犯して夜間風雨のなかを渡海するのかとの船頭の問いかけに対してウィリアム2世は、それまで暴風で溺死した国王はいなかったであろうと豪語して、海をわたり、兵たちの救出に成功した。(HH,HA, Ibid.) これらのエピソードからは、俗人である国王の虚勢とも言える相手を威圧するような態度がうかがわれるわけであるが、場合によってはわれわれ現代人には微笑ましく思われる。

ウィリアム2世は、教会改革に対して協力的であったとは言えない。カンタベリー大司教アンセルムが会議の開催を要請したときの様子を、アンセルムの同伴者であった修道士で歴史家のエドマーが伝えている。(E,HN,) 国王は何のための会議開催かと問い、大司教が教会改革のための方策を検討するためであると答えると、そうした問題検討のための会議開催権は国王のものであるとして笑い飛ばした。これは権力者の笑いと言うことができ、相手が自分の権利を侵害しようとしたときには、それを笑って却下しようとするが、その要請がくり返されると怒りへと発展する性格のものである。

俗人たちの笑いの中には、包囲攻撃を受けている兵士たちが、城壁の上に並んで敵に

対してお尻を見せる行為を行なうことで、相手をバカにして嘲笑している事例が見られる。戦場においても同様の行為を行なうことで、敵方への嘲笑を示す場合もあった。

これと対照的に、聖職者たちが味方の軍のために、神の加護を祈る讃歌を唱える事例が見られる。たとえば、アンティオキア市壁上で都市から戦場へと出て行く十字軍戦士たちのために各種の聖職者たちが讃歌を歌った。(HH,HA, 439) 1066年ヘイスティングズの戦いにおいては、ノルマン軍のためにバイユー司教 Odo やクータンス司教 Geoffrey たちが祈りによる戦いを行なったと描写されている。(GP, GG, 124)

ノルマン人たちのイングランド遠征に伴いノルマン兵士たちは長期間故郷を離れることになったが、そのことは種々の問題を引き起こした。ノルマンディーの修道士で歴史家

オルデリック＝ヴィターリスは、ノルマン女性たちに関して批判的だが興味深いコメントを行なっている。そのことが現代にも通じるがゆえに笑いを引き起こす。もっとも、それは笑うには余りに深刻な問題であったのかもしれない。オルデリック＝ヴィターリスは、ノルマンの女たちが好色な欲望ゆえに、夫である諸侯たちの迅速な帰国を願った。(OV, II, 128-221.) 諸侯たちは帰国しなければ、他の男たちに妻を寝とられるかも知れず、しかし、他方で主君であるウィリアム公は征服過程にあるため諸侯たちの残留と支援を大いに必要としていた。男たちが陥った困難な状態は十分に理解できる。結局、少なからぬ諸侯たちが主君の期待に逆らって帰国したが、彼らが放棄した所領をその後回復することはできなかつたのである。

ノルマンディー公ウィリアムは、ノルマン征服前にブルターニュに遠征していたが、その際、ウィリアムの伝記作者であるウィリアム＝オヴ＝ポワティエは、敵対したブルターニュ人たちについて面白い描写を行なっている。すなわち、ブルターニュ軍が強力な抵抗を示したことを強調している。その人数が多かった。なぜなら、ブルターニュ人は子沢山であり、多くの戦士が生み出されていた。それぞれの男は50人の子供をもち、その子供たちが戦士になったからである。それが可能であったのは、1人の男が10人以上の妻をもっていたからであった。(WP,GG, 74-75.) もっとも、ブルターニュ軍の強さを強調することで、それだけウィリアムたちノルマン人の遠征が勝利におわったことを浮き上がらせる意図があつたのかもしれない。

いずれにしても、こうした誇張的表現とも言えるものは、驚きと笑いを引き起こす。それは、現代でも、民族的偏見を含むエスニック＝ジョークのような性格の笑いと言いつけることができるかもしれない。

4 修道士と在俗聖職者との対立

12世紀に入ると従来の修道士出身司教に対して在俗聖職者出身司教が台頭してくる。それにともない、司教ポストをめぐる熾烈な競争が引き起こされていく。1114年のカンタベリー大司教選出の際には、ソールズベリー司教ロジャーを中心とする在俗聖職者たちが、国王ヘンリー1世が推薦したアビンドン修道院長ファリティウスを嘲笑して候補から引きずり下ろすことに成功している。嘲笑の内容は、かれが女性(王妃マティルダ)に仕える侍医であり、出産など女の下世話をしているというものであった。(山代, 107) そこには、王妃であろうと女性に対する蔑視が見られるし、それと関連づけて彼女の侍医も貶められているようである。

1070年ランフランクがカンタベリー大司教になることで開始された、イングランド教会の首位権をめぐるカンタベリーとヨークの間の首位権論争は、1120年代まで半世紀間続いた。そうした対立の中で、ヨーク大司教座の聖職者ヒューは、ヨーク教会史を叙述しているが、かれのカンタベリー大司教に対する笑いは辛らつである。カンタベリー大司教ラルフは、肥満であつて、中風の持病に苦しみ、馬に

乗って旅行することもできない。さらにローマ教皇庁を訪問するにあたっては、ローマで角笛を購入することを希望していたと揶揄している。(Hugh(1961), 49-50, 62-3, 107) (山代, 223) そのため、神罰であったかどうかはともかく、ラルフは3度も旅行を中断せざるを得なかった。首位権論争をめぐる対立のなかでヨーク側と比較して教皇の支持を得られなかった最大の理由は効果的に教皇にアピールできなかったからである。

首位権論争中のローマ教皇庁におけるカンタベリー側の失態の最大のものが偽造文書事件である。(Hugh, 114-5.) それは枢機卿たちを含めた会議において、カンタベリー側が自分たちに有利となるはずのローマ教皇から送られた書簡を提示した際に起った。枢機卿のひとりがその書簡にシールが付いていないことを質問したが、それに対してカンタベリー側は最初から付いていなかったと弁明した。枢機卿は、古くからローマ教皇の書簡にはシールが付されるのが通常であったと述べたことで、会議出席者の大笑を引き起こすとともに、カンタベリー側の書簡偽造が明らかとなったというものである。カンタベリー側とすれば面目丸つぶれといった事態であった。

首位権論争の初期において、カンタベリー大司アンセルムが教会会議を開催し、ヨーク大司教ジェラルドもそれに出席した。その際、ジェラルドは、自分の座る椅子の高さがアンセルムのそれよりも低いことに気付くと、その椅子を蹴り倒したのである。そして、同じ高さの椅子が用意されるまで座ろうとはしなかったというエピソードである。(Hugh, 13) この椅子の高さをめぐる騒動には、現代でも似たような騒動が見られるがゆえに笑いを禁じ得ないが、それを単なる大人気ない行為と笑って片づけるべきかどうかは疑問である。それは、このエピソードがヨーク教会の聖職者ヒューによって紹介されているからであり、むしろジェラルドの行為はヨーク側の誇りを最後まで全うしたものと高く評価されるべきものなのかもしれない。

5 歴史的叙述における事例

中世イングランドの歴史叙述において司教のような高位聖職者の性的スキャンダルが紹介されている場合、それは失笑や嘲笑を誘うとしても、歴史家が意図していたのはそうした笑いから教訓を得ることであったのではないか。す

なわち、聖職者の行動のための反面モデルとして捉えられていたのであろう。

世俗的な行為の典型としてロンドン司教モーリスの性的スキャンダルがある。彼は健康維持のために女性との交わりが必要な身体であると主張されたが、歴史家ウィリアム＝オヴ＝マームズベリーは、そうした行為によって、モーリスは身体の危機から逃れるために魂の危機を招来していると述べたのであった。(WM, GPA, I, 231.)

ウィリアム2世に始まり、ヘンリー1世の宮廷でも、理想とされる男女像から逸脱した不敬な行為やスキャンダルが多く言及されている。男色は、ヘンリー1世の息子や他の重要な若者たちを死亡させたホワイトシップ難破事故の原因であったと見なされ、その事故は神罰であったと解釈されたのである。(HH, HA, 466-7.) それは嘲笑非難するだけではすまない重大な結果を引き起す行為であった。

司教だけでなくローマ教皇使節も嘲笑の対象になった。イングランドでの教会改革を推進するための教会会議において中心的な役割を演じた教皇使節ジョン＝オヴ＝クレモナが性的スキャンダルを引き起こしたのである。彼は、会議において妻帯聖職者を批判した人物であったにもかかわらず、その直後には女性とベッドを共にしているのを発見されてしまった。歴史家であるリンカーン司教区の大助祭ヘンリー＝オヴ＝ハンティンドンは、恥をかきほうほうの呈でイングランドから逃げ出した改革を進める張本人の欺瞞性を笑っているのである。(HH, HA, 472-5.)

おわりに

中世ヨーロッパのキリスト教によって、たしかに笑いが規制されていたとしても、司教座教会や修道院の彫刻のなかに笑いを見いだすことができる。たとえば、ガーゴイルやミゼリコッダの彫像の中には、現代人の笑いを引き起こすものがある。そうした現在人(筆者)がほほえましく感じる理由は何なのであろうか。それらの彫像は、素朴さ、あるいは自然さを示している。

中世と現代とに共通なものとして、人間としての微笑み、揶揄、非難、中傷、嘲笑、驚きを引き起こす感情(そのひとつが笑い)は同じであると考えられる。しかし、現実には、宗教等の社会的規制の影響もあって、笑いの表現形式における相違が生まれたのであろう。

文献目録

Barlow, F., *The English Church 1066-1154*. London, 1979.
 Bates, D., *William the Conqueror*. London, 1989.
 Bosanquet, G. trans., *Eadmer's History of Recent Events in England*. London, 1964.
 Chibnall, M. ed., *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Vol. II. Oxford, 1968.

Chibnall, M., *Anglo-Norman England 1066-1166*. Oxford, 1986.
 Clanchy, M.T., *From Memory to Written Record: England 1066-1307*. London, 1979.
 Darlington, R.R., *Anglo-Norman Historians*. London, 1947.
 Davis, R.H.C. & M.M. Chibnall ed., *The Gesta Guillelmi of William of Poitiers*. Oxford, 1998.

- Forester, T. trans., *The Chronicle of Florence of Worcester*. NY, 1968 (1854).
- Giles, J.A. ed., *William of Malmesbury's Chronicle of the Kings of England*. New York, 1968 (1847).
- Greenway, D. ed., *Henry Archdeacon of Huntingdon: Historia Anglorum*. Oxford, 1996.
- Greenway, D. trans., *Henry of Huntingdon, The History of the English People 1000-1154*. Oxford, 2002.
- Gransden, A., *Historical Writing in England c.550-c.1307*. London, 1974.
- Gransden, A., "Baldwin, Abbot of Bury St Edmunds, 1065-1097," *Anglo-Norman Studies*, 4 (1981) 1982, pp.65-76.
- Hamilton, N.E.S.A. ed., *Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Pontificum Anglorum*. (RS 52) London, 1964 (1870).
- Johnson, C. trans., *Hugh The Chantor, The History of the Church of York 1066-1127*. London, 1967 (1961).
- Johnson, C., M.Brett, C.N.L.Brooke & M.Winterbottom ed., *Hugh The Chantor, The History of the Church of York 1066-1127*. Oxford, 1990.
- Le goff, J., "Laughter in the Middle Ages," in J.Bremmer & H.Roodenburg ed., *A Cultural History of Humour*. Cambridge, 1997, pp.40-53.
- Magdalino, P.ed., *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*. London, 1992.
- Mynors, R.A.B., R.M.Thomson & M.Winterbottom ed., *William of Malmesbury: Gesta Regum Anglorum*, 2 Vols. Oxford, 1998-99.
- Potter, K.R. ed., *Willelmi Malmesbiriensis Monachi Histiria Novella*. London, 1955.
- Smalley, B., *Historians in the Middle Ages*. New York, 1974.
- Stubbs, W. ed., *Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum*, Vol.II. (RS 90) London, 1964 (1889).
- Thomson, R.M., *William of Malmesbury*. Woodbridge, 1987.
- Whitelock, D. et al. ed., *The Anglo-Saxon Chronicle*. London, 1961.
- Winterbottom, M. ed., *William of Malmesbury: Gesta Pontificum Anglorum*, Vol. I. Oxford, 2007.
- 橋口倫介「中世年代記に見られる十二世紀精神—オルデリクス＝ヴィタリスをめぐる—」『上智史学』21 (1976) pp.1-19.
- 林健太郎・澤田昭夫『原典による歴史学入門』講談社、1982.
- 上智大学中世思想研究所編『中世の歴史観と歴史記述』創文社、1986.
- 兼岩正夫『西洋中世の歴史家—その理想主義と写実主義—』東海大学出版会、1964.
- 宮田光雄『キリスト教と笑い』岩波新書、1992.
- R.W. サザン著、大江・佐藤・平田・渡部共訳『歴史叙述のヨーロッパ的伝統』創文社、1977.
- ジャン・ヴェルドン著、池上俊一監修『図説 笑いの中世史』原書房、2002.
- 山代宏道「中世イングランドにおける修道士と在俗聖職者」『史学研究』138(1977) pp.25-40.
- 山代宏道「中世イングランド教会と首位権論争(上・下)」『『広島大学文学部紀要』49・50 (1990-91).
- 山代宏道「アングロ＝ノルマン期の歴史家たち」『史学研究』205 (1994), pp.45-62.
- 山代宏道「ノルマン征服とウィリアム＝オヴ＝マームズベリー」『『広島大学文学部紀要』54 (1994), pp.155-171.
- 山代宏道『ノルマン征服と中世イングランド教会』溪水社、1996.
- 山代宏道「異文化接触と危機認識—ノルマン征服をめぐる—」『『広島大学文学部紀要』59 (1999) pp.61-79.
- 山代宏道「ノルマン征服と異文化接触」『中世ヨーロッパに見る異文化接触』(共著者：原野昇、水田英実、山代宏道、地村彰之、四反田想。溪水社、2000) pp.85-125.
- 山代宏道「ノルマン征服とバイユー＝タペストリー—歴史叙述と図像資料—」『西洋史学報』29 (2002) pp.1-21.
- 山代宏道「バイユー＝タペストリーにみる文化的多元性」『中世ヨーロッパ文化における多元性』(共著者：原野昇、水田英実、山代宏道、地村彰之、四反田想。溪水社、2002) pp.7-44.
- 山代宏道「ノルマン征服をめぐる「危機」の諸相」山代宏道編『危機をめぐる歴史学—西洋史の事例研究—』(刀水書房、2002) pp.209-227.
- 山代宏道「中世イングランドの多文化共生—「グローバリズム」と「ローカリズム」—」『中世ヨーロッパと多文化共生』(共著者：原野昇、水田英実、山代宏道、地村彰之、四反田想。溪水社、2003) pp.7-42.
- 山代宏道「中世ヨーロッパの旅—騎士と巡礼—」『中世ヨーロッパの時空間移動』(共著者：原野昇、水田英実、山代宏道、中尾佳行、地村彰之、四反田想。溪水社、2004) pp.7-45.
- 山代宏道「中世イングランドにおける排除と寛容—教会改革運動とノリッジ—」『中世ヨーロッパにおける排除と寛容』(共著者：原野昇、水田英実、山代宏道、中尾佳行、地村彰之、四反田想。溪水社、2005年9月20日) pp.33-66.
- 山代宏道「歴史のなかの人の移動—ノルマン移民とハワイ移民—」『地域アカデミー 2005 公開講座報告書』(広島大学大学院文学研究科歴史文化学講座) 2006年7月31日、pp.31-45.
- 山代宏道「中世イングランドにおける生と死—聖人・治療・救済—」(水田英実・山代宏道・中尾佳行・地村彰之・四反田想・原野昇『中世ヨーロッパにおける死と生』溪水社、2006年9月10日、) pp.9-39.
- 山代宏道「中世イングランド司教の統治戦略—ハーバート＝ロシングを中心に—」『広島大学大学院文学研究科論集』66 巻(2006年12月)、pp.47-65.
- 山代宏道「アングロ＝ノルマン期イングランドにおける女と男」(水田英実・山代宏道・中尾佳行・地村彰之・原野昇『中世ヨーロッパにおける女と男』溪水社、2007年9月5日) pp.41-73.

チョーサーのファブリオーにみる笑い

— 「船長の話」における言葉遊び再考 —

中尾 佳行

(要旨) フランスから取り入れたファブリオーをチョーサーは『カンタベリー物語』の中に位置付け、多重な視点を絡ませて、独自の笑いを構築している。本発表では、「船長の話」における視点と言葉遊びの関係に焦点を当て、笑いの意味論を明らかにしたい。登場人物間の視点の階層性、それと連動する語の多義性、句か複合語かの曖昧性、脚韻技巧など言葉遊びの数々のパターンを取り上げながら、チョーサーがいかに笑いを作り出しているかの一端を捉えてみたい。

チャーサーの英語と笑い

地村 彰之

ジェイン・オースティン (1775-1817) が書いた『高慢と偏見』の第10章の冒頭である。ベネット家の長女ジェインが病気のためビングリー家でお世話になっている。夕方、大勢の人がいる客間に妹のエリザベスも入りその場を客観的に観察する。ビングリー氏の妹 (ミス・ビングリー) は繰り返し「ダーシーさんの妹さんへよろしくお伝えください」などと言い、また彼の筆跡などを休みなくほめ続け、しきりにダーシー氏の気を引きつけようとするが、完全に無視されてしまうところは愉快である。

The day passed much as the day before had done. Mrs. Hurst and Miss Bingley had spent some hours of the morning with the invalid, who continued, though slowly, to mend; and in the evening Elizabeth joined their party in the drawing-room. The loo table, however, did not appear. Mr. Darcy was writing, and Miss Bingley, seated near him, was watching the progress of his letter, and repeatedly calling off his attention by messages to his sister. Mr. Hurst and Mr. Bingley were at piquet, and Mrs. Hurst was observing their game.

Elizabeth took up some needlework, and was sufficiently amused in attending to what passed between Darcy and his companion. The perpetual commendations of the lady either on his hand-writing, or on the evenness of his lines, or on the length of his letter, with the perfect unconcern with which her praises were received, formed a curious dialogue, and was exactly in unison with her opinion of each. (p. 34)

(その日も一日、別に前の日とかわりなかった。ミセス・ハーストとミス・ビングリーとは、例によって朝のうちの何時間か、病人のそばですごした。ジェインは、まことに除々にとしてではあったが、快方に向かっていた。夜になってから、エリザベスは、例の客間のパーティに加わったが、どうしたことか、ルーの卓は出なかった。ミスター・ダーシーは手紙を書いているし、ミス・ビングリーは、すぐそのそばに坐って、手紙のはかどりをじつとながめている。ただし、またしても彼の妹への伝言を言いだして、彼の注意をかきみだすのだった。ミスター・ハーストとミスター・ビングリーは、トランプのピケットをやっているし、ミセス・ハーストは、横に坐って、じつと勝負をながめている。

エリザベスは、針仕事をはじめていたが、聞くともなしに、ダーシーとミス・ビングリーとの会話を聞いていると、

なんともじつに面白い。あら、字がお上手ねだとか、よくまあきれいに手のそろっていることだとか、さてはまた、なんて長いお手紙なのよとか、しきりにミス・ビングリーがほめあげるのを、これはまた相手は、いくらほめられても完全に風馬牛、それだけに二人の会話は、たまたま奇妙で面白い。そしてこの二人の男女に対するエリザベスの人間評価とも、完全に符合するのだった。(日本語訳は、中野好夫訳『自負と偏見』「オースティン・ブロンテ」(世界文学大系 28、筑摩書房、1960) による。)

語り手は“repeatedly calling off his attention by messages to his sister” (ただし、またしても彼の妹への伝言を言いだして、彼の注意をかきみだすのだった) や “The perpetual commendations” (しきりにミス・ビングリーがほめあげるのを) のように、執拗に攻め立てているビングリー嬢とそれを “the perfect unconcern” (完全に風馬牛) のように完全にシャットアウトしてしまうダーシー氏の様子を、反復、普遍、一貫性を示す副詞や形容詞の使用とともに、対照的に描写している。思わず噴出したくなる場所であるが、されにその場面は頭の回転の速い冷静なエリザベスの目線を通して描かれているのである。読者が愉快に感じる前に作品の主人公エリザベスがそれを感じている。そして、それを作者は語り手に何気ない修飾語を使うことで軽妙にそのような楽しい雰囲気醸し出していると考えることが出来る。このように考えると、作者の視点はたえず複眼的に働いていて、笑いについては読者・登場人物・作者という少なくとも三つの視点から考察することが可能になる。

このようにオースティンの一節について言えることは、今回のテーマであるチャーサーの笑いについてもあてはまる。読者・聴衆の笑いについては、「粉屋の話」と「家扶の話」を取り上げる。登場人物の笑いについては、『トロイラスとクリセイダ』の主人公たちを扱う。最後に、作者の笑いについては、『カンタベリー物語』「総序の詩」の人物描写に込められている微妙なアイロニーと笑いについて触れてみたい。ただ、注意しないといけないのは、今回チャーサーの笑いについて大まかに分けることでその概略を指摘することである。それぞれの笑いにおいて、その項目で扱っている笑いですべての問題が解決するわけではない。「粉屋の話」と「家扶の話」の中にも、登場人物の笑いなどを感じさせるところはあるし、その他でも同じである。個々の問題については、それぞれの作品論を述べる場合に改め

て考察することにする。したがって、本論では以下の順にチヨースーの笑いをまとめていくことにする。

- (1) 読者・聴衆の笑い 粉屋の話、家扶の話など
- (2) 登場人物の笑い 『トロイラスとクリセイダ』
- (3) 作者の笑い 『カンタベリー物語』「総序の詩」の人物描写

1. 読者・聴衆の笑い 粉屋の話、家扶の話など

(1) 「粉屋の話」

チヨースーは、ファブリオにおいて聴衆を笑わせる話を語る。「粉屋の話」では、家の窓が巧みに卑猥な場面で使われる。もちろん、この話の前に語られた「騎士の話」と対照的な内容であり、物語の配置の上でも面白いことは周知のことである。

この作品では、家の窓が劇的な役割を果たす。その機能を述べる前にまず作品のストーリーを要約する。若い学生のニコラスがオックスフォードに住むジョンという名前の裕福な大工の家に下宿している。大工の女房であるアリスンは、18歳である。彼女は性的にも魅力いっぱいである家で何かハプニングが起こってもおかしくない。ニコラスは部屋に閉じこもり、アリスンと関わりを持つための入念に手の込んだ計画を練る。天文学に虜になっている人物であり、ノアの洪水より恐ろしいことが起こると予言し、その災難を逃れる方法を示唆する。ニコラス、アリスン、ジョンの三人は別々に天井からぶら下がっている桶に入る。ニコラスとアリスンは物音を立てずに桶から抜け出し、最高の時を過ごす。その後、ずっとアリスンを恋焦がれていたアブソロンが、大工のジョンが留守に思われたから、彼女に求婚するためにその家にやって来る。彼は寝室の窓の側でアリスンに愛の告白をするが、無駄に終る。彼は有無を言わせぬぐらいにはっきりと拒絶される。

He rometh to the carpenteres hous,
 And stille he stant under the shot-wyndowe –
 Unto his brest it raughte, it was so lowe –
 And softe he cougheth with a semy soun:
 “What do ye, hony-comb, sweete Alisoun,
 My faire bryd, my sweete cynamome?
 Awaketh, lemman myn, and speketh to me!
 Wel litel thynketh ye upon my wo,
 That for youre love I swete ther I go.
 No wonder is thogh that I swelte and wete;
 I moorne as dooth a lamb after the tete.
 Ywis, lemman, I have swich love-longynge
 That lik a turtel trewe is my moornynge.
 I may nat ete na moore than a mayde.”
 “Go fro the wyndow, Jakke fool,” she sayde;
 (MillT,I(A), 3694-3708)

(彼は大工の家の方にぶらりと歩いて行きます。開き窓の下に静かに立ちます一窓はとても低くて胸の辺まで届いたぐらいです一彼は静かに、小さな声で咳ばらいをして言

います、「いとおしいお方、美わしのアリスーンよ。何をしているの？ああ、わが美わしの小鳥さん、ああ、わたしの甘美な肉桂さん。目をおさまし。わたしのいい人、わたしに口をきいておくれ。あなたはわたしの悩みをちっとも考えてくれないんだもの。わたしは行くところどこだつてあなたに恋い焦がれて悩んでいるんだよ。悩んで気が遠くなつたつて別に不思議じゃないんだよ。母親の乳首をほしがっている仔羊みたいにわたしは焦がれているんだよ。ちょうどあの恋のきじ鳩みたいに嘆き悲しんでいるんだよ。わたしは乙女ほどにも物が喉に通らないんだ」「あつちに行きなさい、ジャックのお馬鹿さん。……) (榊井迪夫訳、以下一部を除いて『カンタベリー物語』の訳は榊井による。)

ここでは、家の戸口の代わりに窓が恋愛沙汰に利用される。アブソロンはこの家の中での愛人ではなく、アリスンは若者のニコラスと極秘の楽しい関係を持っているのであるから、この窓が用意周到に閉ざされていても何ら不思議ではない。家の内側から彼女がアブソロンに向かって「あつちへ行きなさい」と言われて当然である。

アブソロンは、悲しくも必死に彼女に少なくともキスだけでもしてほしいと願う。ここで破廉恥きわまる場面が聴衆の前で曝け出される。

The wyndow she undoth, and that in haste.
 “Have do,” quod she, “com of, and speed the faste,
 Lest that oure neighebores thee espie.”
 This Absolon gan wyepe his mouth ful drie.
 Derk was the nyght as pich, or as the cole,
 And at the wyndow out she putte his hole,
 And Absolon, hym fil no bet ne wers,
 But with his mouth he kiste hir naked ers
 Ful savourly, er he were war of this.
 Abak he stirte, and thoughte it was amys,
 For wel he wiste a womman hath no berd.
 (MillT,I(A),3727-37)

(彼女は窓を開けます。それもとても急いで。「さあ、やった。さあ、さあ、お前さん、早くやってよ。隣りの人がお前さんを見つけるといけないからねえ」アブソロンはからからになるまでよく口を拭きました。夜の暗いことといたら、瀝青や石炭みたいでした。そして窓のところから外へ彼女は自分の尻をさし出しました。アブサロンは一つまり、よくもわるくも、こんなことが起こったのです一彼の口でもって彼女の糸まとわぬそこに接吻しました。さもうまそうに。それははっと気がつく前のことでした。ぎょつとして彼はあつさりしました。そしてこれは何かのまちがいだと思いました。だつて女には髭がないということを彼は知っていましたから。)

アブサロンは窓から突き出たアリスンの御居処に燃えるような熱烈な接吻をしたことを知り、怒り狂う。真の愛を得たと考えたことは無駄なことであつた。このまま終つてしまえばそれまでであるが、アブサロンは窓のところに戻つ

てきて彼女に対する復讐をする。窓を使って成功を取めたものが皮肉なことに後でしくじる。腸が煮えくり返っているアブソロンは鍛冶屋に行き、真っ赤に焼けた鋤の刃を持ってきて矢のように早く大工の家の寝室がある窓のところにいき、前回と同じことをお願いする。

He cogheth first, and knokketh therwithal
Upon the wyndowe, right as he dide er.
This Alison answerde, "Who is ther
That knokketh so? I warante it a theef."
"Why, nay," quod he, "God woot, my sweete leef
I am thyn Absolon, my deerelyng.
Of gold," quod he, "I have thee broght a ryng.
My mooder yaf it me, so God me save;
Ful fyn it is, and therto wel ygrave.
This wol I yeve thee, if thou me kisse."
This Nicholas was risen for to pisse,
And thoughte he wolde amenden al the jape;
He (:Absolon) sholde kisse his (:Nicholas's) ers er that
he scape.

And up the wyndowe did he hastily
And out his ers he putteth pryvely
Over the buttock, to the haunche-bon; (MillT, I(A), 3788-803)

(まず、咳ばらいをしてそれからさつきやったように窓をこつこつとたたきます。アリスーンは答えました、「そんなにたたいているのは一体だれ? きっと泥棒にちがいない」「とんでもない。わたしのかわいい人よ、わたしはお前のアブサロンだよ。ねえ、わたしのかわいいお前さん」と彼は言いました。「わたしはお前さんに金の指輪をもってきてやったよ。わたしのおふくろがくれたやつさ。ほんとだぜ。とつてもきれいだし、それにうまく彫ってあらあ。これをお前さんにあげようぜ。もしお前さんがわたしにキスしてくれるんなら」わがニコラスは小用のため起き上がりました。彼は冗談をさらに面白くしようと思いました。つまり奴(やつこ)さんが逃げないうちに自分の尻にキスさせてやろうというわけです。そこで彼は急いで窓を開け、こっそりとお尻をめくって腰骨のところまでにゅつと出しました。)

このようにニコラスがでっち上げた出来事、ノアの洪水は「粉屋の話」の終局において、皆のものを大笑いの渦の中に巻き込み、面白おかしく表わされる。

チャーサーは、現実の世界では決して起こり得ないような滑稽な出来事を作り上げている。この作品では、窓が家の中にいる真の恋人たちアリスンとニコラスとアリスンの愛情から閉め出された片思いの愛人アブソロンとの大切な繋がりを生み出す。このように、窓が卑猥な愛を見事に作り、聴衆を笑いの渦に巻き込んでしまう。チャーサーは物語の背後に潜んでいて、窓という表現手段を最高に利用して楽しんでいるように思われる。

(2) 「家扶の話」

作品の中で方言が笑いを引き起こす例として、これから扱う「家扶の話」を取り上げることができる。楽しき一夜を過ごしたケンブリッジの学生アレンは、粉屋の娘に心からお別れの言葉を掛ける。

Aleyn wax wery in the daweynge,
For he had swonken al the longe nyght,
And seyde, "Fare weel, Malyne, sweete wight!
The day is come, I may no lenger byde;
But everemo, wher so I go or ryde,
I is thyn awen clerk, swa have I seel! (Re T, I(A) 4234-39)

(バイバイ、マリン、かわいい子ちゃん。朝まなつたで、ござ居(え)られね。んだども、これがらずうっと、どこさ行(え)っても、絶対(ぜってい)間違えなく、俺だばお前(め)の恋人学生だぞ。) (笹本長敬訳、チャーサー作『カンタベリー物語(全訳)』より)

アレンは愛しの人に、ロマンスの英雄さながら、騎士が貴婦人に丁寧な別れの挨拶を述べるように、短夜の後に起こるきぬぎぬの別れのつらさを北部方言によって表している。宮廷に住む身分の高い人たちが使う言葉とは対照的に、農民が使うような田舎ものの言葉は、聴衆にとって伝統的な騎士道や宮廷愛が戯画化され滑稽に表されているように感じられるため、笑いを引き起こす。方言がユーモラスな雰囲気醸し出している。これは北部方言を使う学生たちが、悪知恵を利用する粉屋に対して勝利を取めたことを意味している。

このように、この作品では学生たちの使う北部方言が効果的に使われるが、一方この作品の語り手である家扶やこの作品の中に登場する粉屋シムキンが北部方言を使わない。この作品では方言を使わない人物が偽善的な性質を見せる。粉屋とその家族が上流階級・知的階級に属しているようなふりをしているところで、聴衆・読者に笑いを引き起こす場面をこの節で見えていく。

粉屋の二枚舌について見ていく。まず家扶によって粉屋は次のようにこっぴどく皮肉を込めて表される。

A millere was ther dwellynge many a day.
As any pecok he was proud and gay. (Re T, I(A) 3925-26)

(さて、粉屋がそこに長年住んでおりました。粉屋は孔雀のように高慢で派手な男でした。)

この直喩は、響きあう頭韻("pecok"と"proud"の語頭音に見られる頭韻)とともに使われ、粉屋の虚栄心やうぬぼれ心の強い性質を象徴的に表している。OEDは"a type of ostentatious display and vainglory"と語義を説明している。このような偽善的な性質は次の引用文でも示される。

He was a market-betere atte fulle.
Ther dorste no wight hand upon hym legge,
That he ne swoor he sholde anon abegege. (Re T, I(A)

3936-38)

(彼はしょっちゅう市場を喧嘩腰でほつつき歩いてすぐに仕返しをするぞとすごんでみせるので、あえて相手になろうとする者はおりません。)

“market-betere” は、*OED* では “one who idles or lounges about a market.” *MED* では “one who loiters around a market place, an idler.” のように説明され、市場あたりをぶらぶらして遊んで過ごす人間である。粉屋は虚勢を張るのが得意で自分を人よりも偉いと思う癖がある。彼は虚栄心に加えて、容易に感情を害しやすいところがある。周りの人たちは怖くて粉屋に近寄りがない。このように、語り手に徹底的に憎まれている粉屋は、大事なものをいつも盗む泥棒の常習犯として描かれる。

A thief he was for sothe of corn and mele,

And that a sly, and usaunt for to stele. (Re T, I(A) 3939-40)

(この男は穀物も粗粉も平気で盗んでおりました。ずるくて盗みの常習犯でした。)

ここで、“for sothe” 「本当のことを言うと」に見られるように、語り手は粉屋の真の性質を露にする。このような真の姿は絶えず水面下に隠している。そして、彼の外観がユーモアたっぷりの表現で置き換えられるところは、聴衆を笑わせるところである。

Round was his face, and camus was his nose;

As piled as an ape was his skulle. (Re T, I(A) 3934-35)

(丸顔で獅子っ鼻で、頭は猿みたいに禿げていました。)

この“camus” は、*OED* では “Of the nose: low and concave.”、*MED* では “Of the nose: turned up, pug, refroussé; ?as surname: the pug-nosed.” と説明されており、彼の顔は決してハンサムとは言えず、丸顔で鼻も丸く天を仰ぐようなところあり、頭は“piled” (*OED* では “deprived or bereft of hair, feathers, etc., bald, shaven, tonsured”、*MED* では定型句で “bald as an ape (a magpie)” と説明されている) のように、禿げ頭である。猿のように禿げていて、典型的な醜男として描かれている。尊大な人間が蹴落とされることは、思わず笑いを誘う。

粉屋シムキンの妻も虚栄心が強く、語り手から同じように非難される。

A wyf he hadde, ycomen of noble kyn;

The person of the toun hir fader was.

With hire he yaf ful many a panne of bras,

For that Symkyn sholde in his blood allye.

She was yfostred in a nonnerie;

For Symkyn wolde no wyf, as he sayde,

But she were wel ynorissed and a mayde,

To saven his estaat of yomanrye. (Re T, I(A) 3942-49)

(彼は家柄のいい細君をもらっていました。彼女の父親は町の教区司祭で、嫁にやるとき彼女にたくさんの高価な真鍮鍋をもたせてやりました。それもシムキンが自分の家

と姻戚になるので、と申すのでした。彼女は尼僧院で養育をうけました。シムキンは日ごろ、教養があつてしかも処女でなければ妻に娶らないと言っていましたから。それも自分の郷士の地位を確保したい一念からでした。)

彼女は高貴な家系の出であると述べられているが、スペアリングはこの箇所が軽蔑的な皮肉を示すと述べる。形容詞 “noble” は、もちろん典型的な身分の高さを表すが、その典型的な性質を逆用して皮肉に使われている。この夫婦の結婚のときに持参された花嫁道具である “bras” (真鍮) という語にも皮肉が込められているという。つまり、真鍮は “alloy” (=alloy) のように合金のような混ざり物と考えられる。文字通りでは、彼らの結婚という縁組となる “alloye” (=ally) ことを意味しているのであるから、高貴な結婚と思われていることが、実は混ざり物の縁組と考えられてもおかしくはない。表裏二重意味が生み出す皮肉である。彼らの実態はワードプレイという手法によって間接的に批判されているが、読者・聴衆は粉屋の妻の実体を知り、一種のブラックユーモアを味わう。実際、語り手は形容詞と直喩を巧妙に使いながら、彼女の姿を露にする。

And she was proud, and peert as a pye.

A ful fair sighte was it upon hem two;

On halydayes biforn hire wolde he go

With his typer wounde aboute his heed,

And she cam after in a gyte of reed;

And Symkyn hadde hosen of the same.

Ther dorste no wight clepen hire but “dame”;

Was noon so hardy that wente by the weye

That with hire dorste rage or ones pleye,

But if he wolde be slayn of Symkyn

With panade, or with knyff, or boidelyn.

For jealous folk ben perilous everemo –

Algate they wolde hire wyves wenden so.

And eek, for she was somdel smoterlich,

She was as digne as water in a dich,

And ful of hoker and of bisemare. (Re T, I(A) 3950-65)

(その上、彼女は気位が高く、鶴みたいにおしゃべりでした。この二人を見るのはなかなかいい眺めでした。祭の日など、この粉屋は頭のまわりに頭巾の垂れ帯巻いて細君の前を歩いて行ったものでした。シムキンも同じ赤色の長靴下を着けていました。誰も「奥さん」よりほかの呼び名でこの細君をあえて呼ぼうとするものはいませんし、道行く人で彼女にたわむれたり、軽くふざけて冗談を言ったりするほどの強者もいませんでした。反り身の短刀や、ナイフや短剣でシムキンに切り殺されたいなら別の話ですが。嫉妬深い人たちはいつも危険なものですからな。とにかくそういう連中は、自分の女房たちにそう思わせておきたいものです。さて、粉屋の細君は出が少々うすよごれていたので、溝の水みたいにおんにおいが鼻につきました。それに人をさげすんだり、見下したりするようなふるまいが

ありました。)

彼女は夫のシムキンとよく似た性格である。彼女のプライドの高さは赤色 (“reed”) に象徴されている。頭韻句 “peert as a pye” において、形容詞の “peert” は *OED* の初出例で “forward in speech and behaviour; unbecomingly ready to express an opinion or give a sharp replay; saucy, bordering upon ‘cheeky’; malspert:...Said usually of children, young people, or persons inferior position, such as are considered to be too ‘uppish’ or forward in their address.” を意味している。*MED* は “3.(c) apt, clever; cunning; of words: subtle” と説明している。結局、シムキンの妻は決して上流階級に属しているとは言えず、高貴な家の出でもない。彼女が上品で生まれが良いとは言えない。それも名詞の “pye” は比喩的に “a chattering or saucy person.” を示している。形容詞の “smoterlich” は *OED* 及び *MED* の初出例で “besmirched in reputation” を意味し、彼女の出生の謎つまり庶出の娘であることを暗示している。ここの形容詞の意味は曖昧であるが、はっきりしていることは彼女の性格に二面性があることである。言葉の意味を理解した聴衆・読者はまたもブラックユモアを感じてしまう。

次に、彼らの娘も皮肉な描き方をされ、笑いの対象となる。

This wenche thikke and wel ygrowen was,
With kamus nose and eyen greye as glas,
With buttokes brode and brestes rounde and hye.
But right fair was hire heer, I wol nat lye.
This person of the toun, for she was feir,
In purpos was to maken hire his heir,
Bothe of his catel and his mesuage,
And straunge he made it of hir mariage. (Re T, I(A)3973-80)

(娘さんの方はずんぐりして、とても栄養がよく、鼻は平べったく、目はガラス玉のように涼しい青色で、お尻は大きく、丸くて高い胸をしていました。だが、本当のところ、とても美しい髪の毛をしていました。この町の教区司祭は、孫になる粉屋の娘が美しかったので、彼の財産や家屋敷の跡取りにしようともくろんでいました。それで彼女の結婚のことではやかましく言いました。)

彼女は、百姓の鼻を象徴するような獅子鼻をしていることを除けば、グラマーな女性である。また、彼女は大きなお尻をしていることを除けば、『カンタベリー物語』の「序の詩」に登場する女子修道院長を連想させるほどセクシーな女性である。彼女の目はガラス玉のように透き通っており、それはさながらロマンスのヒロインのようであった。形容詞の “proud” がシムキンをその妻と結びつけたように、形容詞の “camus” がシムキンとその娘の縁結びをしているものであろう。彼らの娘は、その庶民的な鼻と馬鹿でかい尻によって、高貴な血筋の家系には属さないことが示されている。しかし、語り手の目には、彼女を描写するのに、中世の「美の場」において中心的な位置に存在する形容詞

“fair” や “feir” が用いられるとき、微妙に変化してくる。彼女の鼻や尻の格好によって、形容詞 “fair” の意味を文字通りにはとることはできず、聴衆は思わず噴出したくなるが、語り手は何か彼女に対して同情の気持ちを感じているようなところがある。この娘が学生によって操を奪われて後、粉屋が “Who dorste be so boold to disparage / My doghter, that is come of swich lynage?” (4271-72) (どこに一体、こんな良い家の娘の名誉を汚す勇気のある奴がいるか) と言うところなど、目の中に入れても痛くないように大事に育てられすぎた娘をかばう親ばかの気持ちが感じられる。“disparage” にはただ単に「不名誉を与える」と意味だけではなくて、「身分の低いものと結婚することによって身をいやしめる」という二重の意味が込められている。聴衆は彼女がどのような家系の出であるか知っているので、娘の名誉を汚すと言われると、見せかけと実体のずれを感じ薄笑いをしてしまう。

最後に、粉屋の真の姿を暴くようなユーモアのある場面を取り上げる。

For therbiforn he stal but curteisly,
But now he was a thief outrageously, (Re T, I(A) 3997-98)

(以前は礼儀正しく失敬していたのですが、今や恥も外聞もない大っぴらな盗人というわけでした。)

この二行連句は副詞-ly で脚韻を踏み、しかも対照的な意味内容を示す語を並べているところは、礼儀正しさと恥も外聞もない様子が並列的に結び付けられているため、読者・聴衆をおかしい気持ちにさせる効果があると言っても間違いではなからう。粉屋の二枚舌の性質を面白おかしく見事に描出したものであろう。

このように、「家扶の話」では自らを高貴なものであると自認している粉屋とその家族が、北部方言を使う二人の田舎出身の若者によって打ちのめされることによって、面白さが倍増している。

2. 登場人物の笑い—『トロイラスとクリセイダ』

(a) クリセイダと彼女の友達笑い

But as men seen in towne and al aboute
That wommen usen frendes to visite,
So to Criseyde of wommen com a route,
For pitous joie, and wenden hire delite;
And with hire tales, deere ynough a myte,
These wommen, which that in the cite dwelle,
They sette hem down and seyde as I shall telle.
Quod first that oon, “I am glad, trewely,
Bycause of yow, that shal youre fader see.”
Another seyde, “Ywis, so nam nat I,
For al to litel hath she with us be.”
Quod tho the thridde, “I hope, ywis, that she
Shal bryngen us the pees on every side,
That, whan she goth, almighty God hire gide!”

The wordes and tho wommanysshe thynges,
 She herde hem right as though she thennes were;
 For God it woot, hire herte on other thing is.
 Although the body sat among hem there.
 Hire advertence is alwey elleswhere,
 For Troilus ful faste hire soule soughte;
 Withouten word, on hym alwey she thoughte. (4.680-700)

(町でもどこでも、婦人たちがよく友達を訪問するものだということは、人の知るところですが、クリセイデの許には、悲喜相半ばする気持ちで、婦人たちが大勢連れ立ってやって来て、彼女の心を楽しませようと思いました。町に住んで居るこれらの婦人たちは、愚もつかないお喋りをしながら、腰をおろした上で、つぎのように語るのです。まず一人の婦人が言いました、「あなたの為に心からお喜び申し上げますわ、だってお父様にお会いになれるのですもの。」今一人の婦人が言いますには、「わたしは別の気持ちよ、たしかに。だって、この方と一緒にいられたのも束の間ですもの。」第三の婦人は言いました、「クリセイデさんのお陰で、きっと、わたしたちの町がすっかり平和になると思いますわ。お出かけになる時、神様がクリセイデさんをお導きくださいますように！」これらのお喋りや女らしい言葉も、クリセイデは自分がその場に居合わせないかのように、上の空で聞いていたのです。たしかに、心は別のことの上に置かれていたからです。からだはこれらの婦人たちの中に坐っているのですが、心は絶えずあらぬ方に注がれていました。心はしきりにトゥローイラスを追い求め、無言のまま、彼女は絶えず彼のことを考えていたのです。) (宮田武志訳、以下『トロイラスとクリセイデ』の訳は宮田による。)

(b) パンダルスとクリセイダの笑い

Whan he was come unto his neces place,
 “Wher is my lady?” to hire folk quod he;
 And they hym tolde, and he forth in gan pace,
 And fond two othere ladys sete and she,
 Withinne a paved parlour, and they thre
 Herden a mayden reden hem the geste
 Of the siege of Thebes, while hem leste.
 Quod Pandarus, “Madame, God yow see,
 With youre book and all the compaignie!”
 And up she roos, and by the hond in hye
 She took him faste, and seyde, “This nyght thrie,
 To goode mot it turne, of yow I mette.”
 And with that word she doun on bench hym sette.
 “Ye, nece, yee shal faren wel the bet,
 If God wol, al this yeer,” quod Pandarus;
 “But I am sorry that I have yow let
 To herken of youre book ye preysen thus.
 For Goddes love, what seith it? telle it us!

Is it of love? O, som good ye me leere!”

“Uncle,” quod she, “youre maistresse is nat here.”

With that thei gonnen laughe, and tho she seyde, (2.78-99)

(姪の邸にやって来て彼は、「どこにいらっしゃる、奥さんは？」と召使の者たちに尋ねました。召使の返事を聞いて、どンドン奥へは行って行きましたところ、姪は他の二人の女性と一緒に、モザイク張りの居間にいましたが、三人は侍女がテーベの包圍の物語を読むのを聞きながら、興に入っていました。「奥さん、結構だな、良き書あり、良き友あり、か」とパンダラスが言いますと、姪は、「おや、叔父様、ようこそ」と言いながら立ち上って、大急ぎで叔父の手を固く握りしめ、「ゆうべは、三度も叔父様の夢を見ましてよ、いい正夢なら、いいんだけれど」と言いながら、叔父を椅子にかけさせました。パンダラスが言いますに、「そうだ、クリセイデ、それなら、今年一杯、ますます運が開けるかも知れないよ。だけど悪いね、感嘆措く能わざる本を読ませているところを、お邪魔してさ。一体何の話なの？聞かせてくれないか、ぼくたちに。恋物語なのかい？ねえ、教えてくれないか、為になることがあれば。」「叔父様、僕たちにとって、今ここには居らっしゃらないわよ、叔父様のいい方は。」この言葉を聞いて一同どっと笑いましたが、姪は更に言葉をつづけました、)

(c) トロイラスとクリセイダの笑い

“Iwys,” quod she, “myn owen hertes list,
 My ground of ese, and al myn herte deere,
 Gramercy, for on that is al my trist!
 But lat us falle away fro this matere,
 For it suffiseth, this that seyde is here,
 And at o word, withouten repentaunce,
 Welcome, my knyght, my pees, my suffisaunce!”
 Of hire delit or joies oon the leeste
 Were impossible to my wit to seye;
 But juggeth ye that han ben at the feste
 Of swich gladnesse, if that hem liste pleye! (3. 1303-13)

(クリセイデは答えました、「わたくしの心の喜び、わたくしの寛ぎのみなもと、わたくしの愛する殿下、ほんとうにありがとう存じます、だって。殿下のお言葉に、わたくし、全幅の信頼をお寄せ致しますもの。でも、このようなお話しはよしに致しましょう、もう此処でたっぷりお話ししたのでから。悔いの残らないため、唯ひと言で申し上げたい言葉は、ようこそ、でございます、わたくしの騎士様、わたくしの平和、わたくしの満足！」二人の喜び、いや、そのほんの一端すら、わたくしの文才を以ってしては、表せそうにもありません。ともあれ、二人が如何に心から打ち興じたかは、このような歓喜の饗宴のおありの、皆さんのご判断にお任せすることにしましょう。)

(d) トロイラスの最後の笑い

The wrath, as I bigan yow for to seye,

Of Troilus the Grekis boughten deere,
 For thousands his hondes maden deye,
 As he that was withouten any peere,
 Save Ector, in his tyme, as I kan here.
 But – weilaway, save only Goddes wille,
 Despitously hym slough the fierse Achille.
 And whan that he was slayn in this manere,
 His lighte goost ful blisfully is went
 Up to the holughnesse of the eighth spere,
 In convers letyng everich element;
 And ther he saugh with ful avyement
 The erratic sterres, herkenyng armonye
 With sownes ful of hevenyssh melodie.
 And down from thennes faste he gan avyse
 This litel spot of erthe that with the se
 Embraced is, and fully gan despise
 This wrecched world, and held al vanite
 To respect of the pleyne felicitye
 That is in hevne above; and at the laste,
 Ther he was slayn his lokyng down he caste,
 And in himself he lough right at the wo
 Of hem that wepten for his deth so faste,
 And dampned al oure werk that foloweth so
 The blynde lust, the which that may nat laste,
 And sholden al oure herte on heven caste;
 And forth he wente, shortly for to telle,
 Ther as Mercurye sorted hym to dwelle. (5. 1800-27)

(さきにちょっとお話ししかけたように、ギリシャ軍はトゥロイラスの憤激のために、高価な犠牲を払ったのでした、といいますのは、わたしの聞き及ぶかぎりでは、

その時代、ヘクターを除けば、外に並ぶ者なしと言うべきトゥロイラスのことですから、彼は何千人という敵兵の命を奪ったのです。さあ、悲しいかな、神意とあれば是非なきことながら、勇猛なアキリーズが無慈悲にも、彼を斬り殺してしまいました。このようにして命果つるや、軽やかな彼の魂は四大を反対側に残しつつ、いとも楽しげに第八天球層の内側に昇って行きました。そして、そこに在って彼は、天上の妙音に満ちた調べに耳を傾けながら、諸遊星をつくづく打ち眺めたのでした。次に彼はそこから、海で取り囲まれたこの眇たる一点の土塊をじっと見下ろしつつ、このあわれな人の世を全く侮蔑しつつ、天上の至福に比べて、すべては空しいものだと思います。最後に彼は自分の殺された場所を見下ろして、自分の死をいたく嘆く人たちの悲しみを心の中で笑い、全心を九天に向けるべきに、永続し得ない盲目的な快楽をはげしく追い求める人間の一切の営みを責めました。簡単に申しますと、かくて彼は、マーキュリーが彼の住居として定めてくれた場所へと去って行ったのです。)

3. 作者の笑い 『カンタベリー物語』 「総序の詩」の人物描写

チョーサーの人物描写が優れていることは、さまざまな人たちによって語られてきた。特に、『カンタベリー物語』 「総序の詩」の人物は生き生きとした姿を見せてくれる。もちろん、その描写の中に使われる形容詞や比喩表現が聴衆読者に対して生きた姿を提示してくれるとともに、作者自身が軽妙なアイロニーを交えて語るころはユーモアを感じさせる。以下に、「総序の詩」の人物の中でユーモアを感じるところを何例かあげる。

以後の論考は 2008 年度出版予定の『中世ヨーロッパにおける笑い』に掲載する予定です。

主要参考文献

- Austen, Jane. (1813) *Pride and Prejudice*, edited by J. Kinsley (2003), Oxford World's Classics. Oxford: OUP.
- オースティン, ジェーン. 中野好夫訳 (1960) 『自負と偏見』 「オースティン・ブロンテ」 (世界文学大系 28) 東京: 筑摩書房.
- Benson, L. D., ed. (1987) *The Riverside Chaucer*, 3rd ed. Boston: Houghton Mifflin.
- Blake, N. F., ed. (1980) *The Canterbury Tales: Edited from the Hengwrt Manuscript*. London: Edward Arnold.
- Blake, N. F. (1981) *Non-standard Language in English Literature*. London: André Deutsch.
- Brewer, D. S. and L. E. Brewer. eds. (1971) *Troilus and Criseyde* (abridged). London: Routledge and Kegan Paul.
- Burnley, D. (1986) "Courtly Speech in Chaucer," *POETICA*. 24, 16-38.
- Cooper, H. (1989, 1996²) *The Canterbury Tales* [Oxford Guide to Chaucer]. Oxford: OUP.
- Correale, R. M. and M. Hamel. *Sources and Analogues of the Canterbury Tales*. Cambridge, D.S. Brewer, 2002.
- Davis, N. (1974) "Chaucer and Fourteenth-Century English," *Writers and Their Background: Geoffrey Chaucer*, edited by D. Brewer. London: G. Bells and Sons.
- Davis, N., Gray, D., Ingham, P., Wallace-Hadrill, A. (1979) *A Chaucer Glossary*. London: Oxford University Press.
- Donaldson, E. T. ed. (1958) *Chaucer's Poetry: An Anthology for the Modern Reader*. New York: The Ronald Press.
- Elliott, R. W. V. (1974) *Chaucer's English*. London: André Deutsch.
- Jimura, A. (1979) "The Characterisations of Troilus and Criseyde through Adjectives in Chaucer's *Troilus and Criseyde* – "trewe as stiel" and "slydyng of corage" –," *PHOENIX* 15, Department of English, Hiroshima University, 101-22.
- 地村彰之 (1975) 「Chaucer の館の表現」 『人の家・神の家』 京都: あぼろん社.

- Jimura, A. (1990) "Chaucer's Use of Northern Dialects in *The Reeve's Prologue and Tale*," *Festschrift for Kazuso Ogoshi, Ohtani Women's College*. Kyoto: Apollon-sha. 159-83.
- Jimura, A. (2005) *Studies in Chaucer's Words and his Narratives*. Hiroshima: Keisuisha.
- Masui, M. (1962, 1973) *Studies in Chaucer* (in Japanese). Tokyo: Kenkyusha.
- Masui, M. (1988) *Studies in Chaucer's Language of Feeling*. Tokyo: Kinseido.
- 榊井迪夫訳 (1995) 『完訳カンタベリー物語』東京: 岩波書店.
- McIntosh, Angus et al. eds. (1986) *A Linguistic Atlas of Late Mediaeval English*. Aberdeen University Press.
- 三宅川正 (1981) 『英文学におけるユーモアと風刺の伝統』大阪: 関西大学出版部.
- 宮田武志訳 (1979)、ジェフリー・チヨースー『トゥローラスとクリセイデ』大手前女子学園アングロノルマン研究所.
- 笹本長敬訳 (2002)、チヨースー作『カンタベリー物語 (全訳)』東京: 英宝社.
- 庄村哲二 (1975) 「Chaucer の *The Miller's Tale* とその類話— 伝統と創造」『熊本短大論集』LI, 1-18.
- 庄村哲二 (2003) 『チヨースーの「家扶の話」— 伝統の受容と変容—』熊本学園大学付属海外事情研究所.
- Spearing, A. C. and J. E. Spearing. (1979) *The Reeve's Prologue and Tale with the Cook's Prologue and the Fragment of his Tale*. Cambridge: Cambridge U P.
- Windeatt, B.A., ed. (1984), *Troilus and Criseyde: A new edition of 'The Book of Troilus'*. London and New York: Longman.
- Whittock, T. (1968), *A Reading of the Canterbury Tales*. Cambridge: Cambridge U P.
- Wyler, S. (1944) *Die Adjective des mittlenglischen Schönheitsfeldes unter besonderen Berücksichtigung Chaucers*. Diss. Zurich, Biel: Graphische Anstalt Schuler.

フランス中世文学にみる笑い

原野 昇

はじめに

1 笑い

ある人が道を歩いていて、石か何かにつまづいて転んだとする。それを目撃した人の内部においては、その光景（視覚刺激）に対する何らかの反応が生じる。その一つとして、笑うという行動となって外に現れる場合がある。しかし、転んだ人を見たら、だれでもいつでも笑うとは限らない。よぼよぼのお婆さんがゆっくり歩いていて転んだのか、式典などで衆目が注視している人物が壇上に向かうときに転んだのかなど、転んだ人自身の様子、転ぶ前の歩き方、その場の状況、などさまざまな要素が作用する。

人間は自己を取り巻く世界を認識しようと努力する。その際に発揮される能力が分類し整序することである。その一つが概念形成であり、言語能力である。例えば「りんご」という名詞は、色も大きさも味も異なる現実の千差万別のりんごの特殊性、個別性を捨象して、共通性、一般性、普遍性を抽象した概念である。「歩く」という動詞もしかりである。それらの概念は、個人個人によって異なると同時に、ある言語集団に属する個人間にあつては多くの共通性、普遍性を指摘できるのも確かである。個人において「りんご」の概念が形成されていく過程には、周りの人間とのコミュニケーションの意図のもとに、周りの人間の「りんご」の概念と共通のものとして形成されていくからである。したがってことばとして確立している概念には、必ず集団的、社会的側面がある。

「歩く」「進む」「つまづく」「転ぶ」などの語があり、それに関連する概念が喚起される言語活動における、集団内の共通性、普遍性のみでなく、人間の行動パターンにも一般性が形成されており、それを目撃する者にあつても、その一般性が共有されている。すなわち、「歩く」あるいは「進む」主体は、目的地へ「到達し」て「止まる」か、何らかの理由で「立ち止まる」か、あるいは目撃者の視界から消えるまで、つまづいたり転んだりすることなく遂行されることが99%以上の確率で出現するのである。したがって、つまづいたり転んだりすることに会おうのは1%以下の確率である。そのこと自体によって、転ぶ人を目撃することは稀少体験であり、目撃者にとっては新鮮な刺激である。

確率だけの問題ではない。歩く主体が何らかの理由で止まるか、目撃者の視界から消えるまで、つまづいたり転んだりすることなく遂行されることは、歩く主体の所期の目

的達成、首尾のよい行動、すなわち成功である。それに対し、転ぶことは、歩く主体の意に反して生じた事態であり、主体にとっては不首尾、失敗である。このことが笑いを引き起こす大きな要因である。

成功—失敗、首尾—不首尾、は社会的概念である。すなわち、その集団内の共通の価値判断に基づいている。笑いが社会的であるのも、そのことに由来する。笑いが社会的であるということに基づいて、フランス中世に時代と地域を限定して、その特徴をみていくと同時に、時代と地域を越えた普遍性をも視野に入れていく。

芸術は、作者が鑑賞者を意識した表出活動であり、鑑賞者に対する意図的な働きかけである。文学はそのなかで、言語活動を通した働きかけである。その活動において、上記のような笑いを引き起こす状況を、あえて意図的に作り出すことがある。鑑賞者の笑いを引き起こすことを目的とした、絵画、彫刻、演芸、演劇、文学などである。

そこでフランス中世文学を例にとり、読者／聴衆に笑いを引き起こそうと強く意図された作品にはどのようなものがあるか、それらは笑いを引き起こさせるためにどのようなテーマを用いているか、そのようなテーマはなぜ選ばれたのかを、時代背景、当時の社会状況などとの関連でみていきたい。そうすることによって、フランス中世文学にみられる笑いの特徴を明らかにしていきたい。

2 ファブリオ

笑いを主眼としない作品、たとえばシャンソン・ド・ジェストやロマン（物語）にも笑いを誘う場面はもちろんみられる。『フランス中世（1150-1250）の宮廷風物語における笑いと微笑』というフィリップ・メナールによる浩瀚な研究もあり、その中ではロマン（物語）だけでなくシャンソン・ド・ジェストにも言及されている。しかし、フランス中世文学における笑いとなると、ファブリオは避けて通れない。

ファブリオというのは、12世紀末から14世紀にかけて、13世紀を中心にフランスで盛んに作られた韻文の滑稽譚の総称である。1行8音節、2行ずつ押韻する平韻で、概して短いもの（平均3400行）が多い。約150編の作品が伝わっている。

各作品において、ある個人の行動や発言が笑いの対象になっているが、その場合の個人というのは、固有名詞ではなく、「司祭」、「騎士」、「粉屋」、「農夫」とか、その「女房」

のような名詞で呼ばれている場合が多く、固有名詞で呼ばれている場合でも、特定の個人というよりは、誰でもいい「ある町人」という代わりの名前に過ぎない場合が圧倒的である。その意味では、各作品にどのような人物が登場するかは、すなわち社会的にどのような階層、身分、職業の者が笑いを引き起こす役割を担わされているかということになる。

冒頭につまずいて転んだ人の例のように、事が「首尾よく進行する」の反対の例、すなわち失敗例が笑いの対象になることが多いので、どのような社会的階層の人のどのような言動が失敗例として笑いを引き起こしているかは、当時のフランス社会の状況と密接な関係がある。また、作者がそのような人物のそのような言動を笑いの種にしようとしたことは、当時の人びとの心性の反映である。

ファブリオのなかで笑いの対象となっている人物は、聖職者、騎士、粉屋、靴屋、家具屋などさまざまな職人、農夫など、社会のなかの幅広い階層の人びとであるが、王侯貴族や領主などは、直接に対象となっているものは少なく、聖職者にあっても、高位聖職者は少なく、たいていは下級の聖職者である。

3 残余部分の構想

笑いの社会性の観点から、ファブリオを中心に具体的な作品を取り上げながら、フランス中世文学にみる笑いをみていく。

・『やきもち亭主アルールの話』

- 人妻（農夫の妻）と関係をもつ人物＝司祭 → 笑い
- 司祭はまた老家政婦とも関係をもつ → 笑い
- しかしひどい目に会うのは農夫の方。農夫は本来被害者のはず。 → 笑い
- この際、司祭の行為は不問に付せられている。
- 農夫の妻と老家政婦（ともに女性）の開き直り → 笑い

・『弁舌で天国を得た農夫』

- 素材：聖書、主役：農民という組み合わせこそがこの作品の眼目
- 誰もが知っている聖書のエピソード＝キリスト教が笑いの題材として取り
- 上げられるくらい親しい、身近なもの（前提）
- 予期せぬ論法 → 笑い
- それを次々に展開（ペテロ、トマス、パウロと代えて）
- ・文学を通して心性に迫る
- 虚構（フィクション）：ことばによって事件、世界を構築
- 誰と誰を登場させ、それぞれにどのような行動をとらせるか、それによって

どのような効果（聞き手や読者の反応）を期待しているか、
-それらすべてが作者の想像力と創造力による
-そのイマジネール（創造世界）を通して、その時代の心性に迫る

-そこに、普遍性（時代、地域を越えた）と特殊性（ヨーロッパ中世）とを明らかにする

・中世フランス文学の特徴（特殊性）

- キリスト教が身近
- 司祭の行動 → 秩序（祈る人、戦う人、耕す人）への挑戦
- 女性のしたたかさ：性の開放性（浮気、不倫などの男女関係における）
- キリスト教倫理への挑戦
- 単純、純朴—難しい神学論争に対する皮肉、諷刺
- それらを笑いで表現—深刻な批判、非難ではなく

【参考資料】

『やきもち亭主アルールの話』

司祭、嫉妬深い農夫アルールの女房を果樹園で犯す。ある夜、アルール夫妻のベッドに忍び込み、女房と事をなす。アルールが騒ぎ出したので、司祭は羊小屋に隠れる。そこへ老女召使いエルサンが入ってくる。司祭は彼女とも事をなす。エルサンの言葉で一同静まり、床に着く。司祭、再びアルール夫妻のベッドに忍び込み、女房と事をなす。アルール、起きだし、家じゅうの者で司祭を探す。司祭、階段の上に隠れる。そこをしのいで、今度は肉の貯蔵小屋に入り、ぶら下がる。肉を探しに来たベランジェに一物を切られそうになり、ベランジェの上に落ちる。さらに探され、とうとう捕まり、ベランジェに一物を切られる寸前に、女房とエウサンがベランジェに襲いかかり、司祭は辛うじて逃げ出す。

『議論（弁舌）で天国を得た農夫』

農夫の魂が天国の入口に来ると、門番の聖ペテロが、ここは農夫の魂などが来る場所ではないと追い払おうとする。すると農夫の魂は、三度もイエスを否認したあなたがなにを言う、と言り返す。続いて応対した聖トマには、自分の指で主の十字架の傷に触れてみるまで復活されたイエスだと信じなかったではないかとやり返す。次に出てきたパウロにも、聖ステファノが石を投げられて殺されるのを容認した迫害の張本人ではないかと非難する。最後に神が出て来るが、農夫は、自分は主を否認しなければ復活も疑わず、人も殺さず、教え通りの信仰生活を送ってきたと、天国に入る権利を堂々と主張する。神はこれを認め、農夫の魂の天国入りを許可する。智は力に勝る。

VI. INTERNATIONAL RESEARCH CONFERENCE (平成 16 年度)

Exclusion and Tolerance in Medieval Europe

23 March 2005 (Wednesday) - 24 March 2005 (Thursday)

Conference Room 1, Gakushi Kaikan, Hiroshima University

1-2-2 Kagamiyama, Higashi-Hiroshima TEL: 082(424)6992

Programme:

23 March 2005

12:00 - 13:00 Registration

13:00 - 14:30 Paper Session 1 (Chair: Akiyuki JIMURA)

Hidemi MIZUTA: Religious Tolerance and Exclusion of Pagans, Judaists and Heretics according to St. Thomas Aquinas

Hiromichi YAMASHIRO: Exclusion and Tolerance in Medieval England: Church Reform Movement and Norwich

Yoshiyuki NAKAO: Exclusion and Tolerance in Criseyde/Cresseid/Cressida

14:30 - 14:45 Intermission

14:45 - 16:15 Paper Session 2 (Chair: Yoshiyuki NAKAO)

So SHITANDA: Exclusion and Tolerance in Walthar and Wolfram: the Concepts of Pagans (paganism)

Bernhard OHLINGER: The Questions of Otherness and Tolerance in Wolfram's 'Willehalm'

Siegrid SCHMIDT: King Etzel of Huns in the Nibelungenlied

16:15 - 16:30 Intermission

16:30 - 17:30 Lecture A (Chair: Akiyuki JIMURA)

Terry HOAD: The Language of Exclusion and Tolerance in Medieval England

18:00 - 20:00 Reception (M.C.: Akiyuki JIMURA)

Cotton Club TEL: 082(421)2121

24 March 2005

10:00 - 12:00 Paper Session 3 (Chair: So SHITANDA)

Noboru HARANO : Exclusion and Tolerance in *La Fille du Comte de Pontieu*

Yasuo ARIIZUMI: Tolerance in Late Medieval German Literature: 'Heidin'

Akiyuki JIMURA: Manuscripts and Texts in Chaucer's Works: An Approach to Exclusion and Tolerance for Texts

Terry HOAD: Some Excluded Figures in Old and Middle English Literature

12:00 - 12:15 Intermission

12:15 - 13:15 Lecture B (Chair: So SHITANDA)

Siegrid SCHMIDT: Concept of Tolerance in Medieval German Literature

VII. 公開講座・シンポジウム (平成16年度～平成19年度)

平成16年度

公開シンポジウム

日 時：2004年11月13日(金) 13:30～16:00

場 所：広島大学文学部 B104号教室 (〒739-8522 東広島市鏡山1-2-3)

テーマ：中世ヨーロッパにおける排除と寛容

[パネリスト・提題]

水田 英実：排除と寛容 ー対異教徒・対ユダヤ教徒・対異端者

山代 宏道：中世イングランドにおける排除と寛容 ー教会改革運動とノリッジ

原野 昇：フランス中世文学における排除と寛容 ー『ポンチュール伯の息女』再読

四反田 想：中世ドイツ文学における排除と寛容 ー盛期中世ドイツ宮廷文学テキストを例として

中尾 佳行：排除と寛容：Criseyde 像の変容 ーChaucer vs. Henryson vs. Shakespeare

地村 彰之：チョーサーの作品における写本とテキスト ーテキストに対する排除と寛容

平成17年度

公開シンポジウム

日 時：2005年11月24日(木) 17:00～19:00

場 所：広島大学文学部 B251号教室 (〒739-8522 東広島市鏡山1-2-3)

テーマ：中世ヨーロッパにおける生と死

[パネリスト・提題]

山代 宏道：中世イングランドにおける生と死 ー聖人・治癒・救済ー

水田 英実：『聖書』とその注解に描かれた人間の生死 ーラザロの復活の奇跡ー

中尾 佳行：「尼僧院長の話」に見るチョーサーの死生観

地村 彰之：チョーサーの『公爵夫人の書』における生と死

四反田 想：トリスタン伝説における生と死

原野 昇：フランス中世文学にみる死の表現 ーエリナン・ド・フロワモン『死の詩』を中心にー

平成18年度

公開講座(広島大学公開講座)

[講座名] 中世ヨーロッパにおける死と生

[募集人員] 50名

[期 間] 2006年9月16日(土)～10月7日(土) 14:00～17:00

[会 場] 広島市まちづくり市民交流プラザ 北棟5階研修室C (広島市中区袋町6番36号)

第1回 9月16日(土) 14:00～15:30 講師：山代 宏道

中世イングランドにおける生と死 ー聖人・治癒・救済ー

第2回 9月16日(土) 15:30～17:00 講師：水田 英実

『聖書』とその注解に描かれた人間の生死 ーラザロの復活の奇跡ー

第3回 9月30日(土) 14:00～15:30 講師：中尾 佳行

「尼僧院長の話」に見るチョーサーの死生観 ー〈少年殉教〉と感覚に訴える表現ー

第4回 9月30日(土) 15:30～17:00 講師：地村 彰之

チョーサーの『公爵夫人の書』における生と死

第5回 10月7日(土) 14:00～15:30 講師：四反田 想

トリスタン伝説における生と死

第6回 10月7日(土) 15:30～17:00 講師：原野 昇

フランス中世文学にみる死の表現 ーエリナン・ド・フロワモン『死の詩』を中心にー

平成 18 年度

公開シンポジウム

日 時：2006 年 11 月 16 日 (木) 16:30～18:30

場 所：広島大学文学部 B104 号教室 (〒 739-8522 東広島市鏡山 1-2-3)

テーマ：中世ヨーロッパにおける女と男

司 会：水田 英実

水田 英実：提題 1. トマス・アクィナスによる幻の『雅歌注解』 — 『聖書』の中の男女の愛—

山代 宏道：提題 2. アングロ＝ノルマン期の女と男、そして男

中尾 佳行：提題 3. チョーサーの『善女伝』に描かれる女と男 — 女性像の曖昧性—

地村 彰之：提題 4. チョーサーの作品における男を支配する女たち — グリセルダとバースの女房の場合—

原野 昇：提題 5. フランス中世文学にみる女と男 — 『ランスロ』と『リシュー』を手がかりとして—

平成 19 年度

公開シンポジウム

日 時：2007 年 11 月 15 日 (木) 16:30～18:30

場 所：広島大学文学部 B153 号教室 (〒 739-8522 東広島市鏡山 1-2-3)

テーマ：中世ヨーロッパにおける笑い

司 会：水田 英実

水田 英実：提題 1. 笑いとはキリスト教 — いま泣いているあなたたちは幸い —

山代 宏道：提題 2. 中世ヨーロッパにおける笑い — 修道士は静かに笑う —

原野 昇：提題 3. フランス中世文学にみる笑い — 笑いの社会性 —

中尾 佳行：提題 4. チョーサーのファブリオーにみる笑い — 「船長の話」における言葉遊び再考 —

地村 彰之：提題 5. チョーサーの英語と笑い

平成 20 年 3 月 18 日発行

編集者 水田 英実

発行所 株式会社 ニシキプリント
