

ヨーロッパ言語文化研究

岡山大学ヨーロッパ言語文化研究会

第43号

2025

Okayama University

目 次

〔特集〕『18 世紀言語論の射程——芸術・小説・教育——』

..... 1

コンディヤック『文法』における言語観 —観念結合の教育にむかって—

..... 中田 浩司 2

カステル神父の「視覚の音楽」：和声・運動・人間

..... 寺尾 佳子 16

バトウ言語論における「趣味」概念

..... 川野 恵子 30

「新しい言語^{ランゲージ}をつくる」こと——ルソーの自伝作品における言語の問題

..... 菅原 百合絵 40

＊ ＊ ＊

ジークムント・フロイト／マルタ・ベルナイス『婚約書簡』に見るヨーゼフ・ブロイアー

..... 金関 猛 51

『星の王子さま』への招待

..... 安藤 麻貴 83

＊ ＊ ＊

〔翻訳〕エラスムス対話『敬虔なる饗宴』 翻訳・注釈

..... 山口 信夫・赤松 頌也 97

〔翻訳〕 ジャン・ブリュノ「ジョルジュ・バタイユにおけるイリュミナシオンの技法」
翻訳と解説

..... 里見 達郎 173

特集『18世紀言語論の射程——芸術・小説・教育——』

17世紀『ポール・ロワイヤル文法(*Grammaire de Port-Royal*)』(1660)において主張された思考(論理)と言語(文法)の原理の同一性は、英国経験主義者ジョン・ロックに影響を受けた18世紀フランスの言語論によってさまざまな形で問い直された。その問い直しの中で、言語現象を客観的に考察する現代言語学とは異なり、哲学的、歴史的さらには芸術的観点から言語論が編まれ、その射程は非常に広いものであったと言える。18世紀フランスにおいて言語について論じた哲学者、文法学者たちは枚挙にいとまがないが、彼らは、言語の起源を問うことから考察をはじめ、いかにしてその到達点をみるのだろうか。このような問題意識より、本特集では、18世紀フランスにおける言語の諸相を示すべく、芸術、文学、あるいは教育といった執筆者の専門領域に基づいた4本の論文を掲載し、18世紀フランスにおける言語思想の共時的な理解を提示することを目指した。

なお本特集は2024年10月27日に関西学院大学において行われた『2024年度日本フランス語フランス文学会秋季大会』のワークショップ「18世紀言語論の射程——芸術・小説・教育」に基づく。

コンディヤック『文法』における言語観 —観念結合の教育にむかって—

中田 浩司

はじめに

18世紀フランスにおける言語論は、言語現象を科学的な知見から研究する現代の言語学ではなく、言語の問題のみならず、哲学的、歴史的に言語の起源を問うなど、言語論が対象とする領域は非常に幅の広いものであったと言える。

18世紀フランスにおける感覚論哲学の創始者であるエティエンヌ・ボノ・ド・コンディヤック(Etienne Bonnot de Condillac, 1714-1782)の言語論も、言語の起源の問題、ついで言語がいかんして成立してきたかを思考実験的に取り上げたが、もしこう言ってよければ、一種の作り話のような印象を受ける。

しかしながら、コンディヤックは、言語に関する探究をいわばライフワークとして、1746年の最初の著作『人間認識起源論』から始めた。のちにパルマ公国王子の家庭教師としてパルマ公国に招聘された時も、フェルディナンド王子に対して、言語教育を中心に行った。その教育や言語に関する考察は、家庭教師の任務を終えた8年後の1775年に出版された『パルマ公国王子のための教程』〔以後、『教程』〕において結実するのである。

本論稿では、『教程』に所収の『文法』を主たるコーパスとし、そこに見られるコンディヤックの言語観を明らかにする。そのうえで、原初的な言語である身振り言語から音声分節言語がいかんして誕生したか、そして、音声分節言語の誕生にともない、人間の認識のあり方がいかに変容したのかを論じる。そして、最後にこうした認識のあり方を教授することが、パルマ公国王子の教育においてなぜ重要になるのかを考察する。

なお、18世紀フランスの言語論に関する先行研究として、中川久定の「18世紀フランスの言語論—コンディヤック、ディドロ、ルソー¹」が挙げられる。本研究では、コンディヤックが、18世紀フランスにおける言語に関する思想の中で支配的な考え方であった哲学的文法論、つまり思考の原理と言語の原理の同一性の確信から、言

凡例 コンディヤックからの引用は下記の版に拠るものとし、O.P.と略し、後に巻号とページ数を記す。なお、日本語訳はすべて筆者が作成した。*Œuvres philosophiques de Condillac, texte établi et présenté par Georges Le Roy, 1947-1951, PUF. 3vols.*

¹ 中川久定「18世紀フランスの言語論—コンディヤック、ディドロ、ルソー」、『啓蒙の世紀の光のもとで』、岩波書店、1994年、38-78頁。

語の起源を問うことで、言語現象の説明原理として「分析」を提示し、その盟友であったデイドロやルソーの言語論の探究のきっかけとなったことが明らかにされた。

また、2013 年、増田真は、『思想』に発表した論稿「言語と他者—デイドロと十八世紀フランスの言語論²」において、とりわけ、デイドロの言語論に焦点を当てながら、言語と芸術との結びつきやデイドロが身体的なレベルで共感とコミュニケーションの原理としての言語を追究したことを明らかにした。

そして、このような研究の状況から、現在の問題点が浮き彫りになる。つまり、コンディヤックの言語論、あるいは『文法』という書物が、哲学や言語思想の研究のなかで取り扱われてきたこと、いっぽうで、コンディヤックの『教程』あるいは教育論における『文法』の意義については依然として研究がなされていない状況である。そういった意味で、コンディヤック研究において空洞が生じており、それを埋めていくことも本論稿の主たる目的のひとつである。

ところで、コンディヤックは、なぜ言語を主題にしたのか。本論に入る前にその動機を以下、簡単に触れておきたい。

コンディヤックにとって言語の問題を考える直接のきっかけは、ジョン・ロックの『人間知性論』という著作である。1689 年に英国で出版されたこの著作は、1700 年にピエール・コストによってフランス語に翻訳された。コストは、ロックの秘書を務めたフランス人であり、『人間知性論』のフランス語版は、原著者であるロックが校閲をしている。なお、コンディヤックは、英語を理解することができず、コストによる翻訳を参照したと言われている。コンディヤックは、『人間認識起源論』の冒頭で、ロックの『人間知性論』について触れながら、つぎのように述べる。

ロックは『人間知性論』の第一巻において、生得観念に関する見解について検討している。[...] 第二巻のいくつかの場所で、表面的にはあるが、魂の作用について取り扱っている。第三巻は言葉を対象としており、真に哲学的な方法でこの主題について書いた最初の人物であるようにわたしには思われる。にもかかわらず、言葉の問題は、依然としてわたしの著作の重要な部分でなければならぬとわたしは考える。なぜなら、言葉の問題は、より新しく、より広範な仕方で検討されるべき余地をまだ残しているからであり、また、記号の使用こそが、われわれの持つあらゆる観念の種子を発芽させる原理であるとわたしは確信しているからだ³。

² 増田真「言語と他者—デイドロと十八世紀フランスの言語論」、『思想』、岩波書店、2013 年、269-285 頁。

³ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, O.P. I, p. 5.

コンディヤックによれば、ロックは『人間知性論』の構想当初、言語をその考察対象としていなかった。そこでロックは急遽、言語に関する議論を加えたものの、その試みは十分に徹底されることなく終わっている。こうしたロックの未完の課題を引き継ぐかたちで、コンディヤックは、『人間認識起源論』において言語の起源、記号の使用について考察することを自らに課したのであった。では、コンディヤックはロックの思想を受け継ぎながら、言語について自らの考えをどのように展開していくのだろうか。以下、コンディヤックの言語観が具体的に示される『文法』を手がかりとして考察する。

I. 『文法』について

本論稿の主たるコーパスとなる『文法』について、基本的な書誌情報を提示しておこう。コンディヤックは1758年にパルマ公国へと赴任し、当時7歳だったフェルディナンドの教育を開始し、1767年まで約9年間、家庭教師を務めた。最初の2年間は、文法や作文の技術といった実用的な言語運用能力とフランス文学の学習に費やされたとされている⁴が、その教育を記録したものが『文法』であり、コンディヤックの言語に対する考え方を知るうえでは非常に重要な著作である。さらにこの『文法』は、コンディヤックの『教程』の第一巻をなす書物であり、それ以降の思考や修辞学に関する著作、すなわち『書く技術』、『推論する技術』そして『考える技術』に先立つ著作として、コンディヤックの言語観、文法に関するものの見方あるいは思考法の基盤となる考察が述べられている。

『文法』は2部構成となっており、第1部が「言説の分析」、そして第2部が「言説の要素」と題されており、第1部は、「言語の要素とあらゆる言語に共通な規則をわれわれに示す一般文法」第2部は、フランス語が要請する「最も明晰かつ最も明快に思考の分析が可能な規則」を論じている。つまり第1部では、思考の原理たる文法の普遍性を論じ、第2部では、フランス語の文法解説となっている。

コンディヤックは、『文法』の「この作品の目的」と題された緒言で前世紀のポール・ロワイヤル派の人々の役割を強調する。つまり、アントワーヌ・アルノーやクロード・ランスローといったいわゆる『ポールロワイヤル文法』の執筆者たちが、言語、文法の問題に関して、数世紀にもわたって人々が持ってきた偏見から解放させることに一石を投じたのである。それは、言語と思考が共通の原理に基づくことを理論的に確立させることであった。

そして、コンディヤックによれば、先駆者であったポール・ロワイヤル派の流れを

⁴ コンディヤックの言語教育に関しては、以下の二論文を参照のこと。中田浩司「コンディヤックの教育思想における *goût* について」、『関西フランス語フランス文学』、第24号、2018年、3-14頁。中田浩司「コンディヤックの言語教育論」、『関西フランス語フランス文学』、第27号、2021年、27-37頁。

受けて、デュマルセやデュクロなど哲学的文法論者たちが、この原則を継承していくのである。デュマルセは、1754年に『ポール・ロワイヤル文法』の注釈を加えた新版本を出版し、デュクロは、『百科全書』における「文法」の項目を執筆した。しかし、コンディヤックはこれらの継承者の著作は「初歩的な書物に値するような単純さを欠いている⁵」と批判し、自らの『文法』をフェルディナンド王子への文法教育論として展開していく。そして、「文法とは何か」という問いに対して、つぎのように述べる。

分析的な方法の原理や規則を教える学問を文法と呼びます。これが、すべての言語に規定する規則を教えるならば、それを一般文法と呼び、そして、特定の言語においてしたがうルールを教えるならば、それを個別文法と呼ぶのです。

文法を研究することは、それゆえ、人間が思考を分析する際にしがつた方法を研究することなのです⁶。

ふつう、文法という語を聞くと、言語に関する規範や規則であると考ええる。じっさい、コンディヤックの『文法』においても、たとえばフランス語文法の教科書で扱われるような直説法などの「法」や「時制」、「動詞の活用」などの諸規則が扱われている。これらは「個別文法」という名で表現される。しかし、コンディヤックは、「個別文法」に対比させるかたちで、人間の言語の普遍的な法則を探究する「一般文法」を提示し、それを、思考を分析するためのひとつの方法として位置付けるのである。ここから、文法は、言語がいかにして思考を形成するかを理解するための道具となる。このようにして、コンディヤックにおいて、言語と文法、思考は不可分な関係にあると理解される。すなわち、思考において観念が配列される順序と同じように、主語や動詞、目的語などの文の要素が配列されなければならない。このような思考の原理と言語（文法）の原理の同一性を理解し、言説を構成する要素を理解し、分析することによって、より高度な思考が可能になるとコンディヤックは考えているのである。そして、つぎのように述べる。

わたしは、文法を考える術の最初の部分だと見ています。言語の原則を発見するためには、われわれがいかにして思考するかを観察しなければなりません。これらの原則を思考の分析においてさえ探究しなければならないのです⁷。

コンディヤックは『文法』において、文法規則の学習のみをフェルディナンド王子に課しているわけではない。むしろ、『文法』においてなされる教育は、『書く技術』、『思考する技術』、『推論する技術』など思考法の教育における基盤を形作るための

⁵ *Cours d'étude, Grammaire, O.P. I*, p. 427.

⁶ *Ibid.*, p. 443.

⁷ *Ibid.*, p. 427.

ものである。そして、人間の思考の秩序、論理に合致するような形で、文章や言説は構成されなければならないが、そのためには、コンディヤックの感覚主義的哲学と認識の方法に基づく教育が必要不可欠である。そして、この『文法』こそが、その教育の一つの契機であると解釈できるのではないだろうか。

文法や言語の規則そのものにとらわれるのではなく、それらを通じて思考の方法を確立するという目的のために、コンディヤックは、フェルディナンドに何を教えていくのだろうか。その第一歩として、彼は、言語の歴史的発展について教えることから始める。

II. 身振り言語とはどのような言語か

『人間認識起源論』第2部第1章において、コンディヤックは、言語の起源、特に制度としての言語や記号を用いる言語と音声を伴わない非言語（ダンス・パントマイム）がいかにして歴史的に発展したか、その道のりをいわばひとつの思考実験として描き出してきた。その後、『文法』では、言語の発生や発展をより精緻に考察していく。コンディヤックは、人間の言語の起源、人間の原初的な言語として身振り言語(*langage d'action*)を提示する。身振り言語は、『文法』において、つぎのように定義される。

しぐさ、顔の動き、音節化されない声、殿下、これらこそ人間が自分たちの思考を伝え合うために持った最初の方法なのです。このような記号で形成される言語は、身振り言語と呼ばれるのです⁸。

制度化された言語をいまだ持ち合わせていない人間にとって、しぐさ、頭や腕の動きや顔の表情、そして身体の姿勢などが自らの思考、意思、感情を他者に伝達し、意思疎通を図る役割を果たすのである。そして、コンディヤックはつぎのように続ける。

この言語は、同じ種のすべての個にとって生得的(*naturel*)なものである、しかしながらすべての人がそれを学ぶ必要があります⁹。

人間にとって最も原初的な意思疎通の手段としての身振り言語は、生得的で、学習を必要とするとコンディヤックは述べているが、ひとまず、この「生得的」という表現に注目してみよう。人間は生まれたときにはタブラ・ラサつまり「白紙」の状態であり、経験によって知識を獲得するという考えを提示したロックのフランスにおける忠実な継承者として、コンディヤックはその立場をより一層徹底し、すべての知識や認識が感覚から生じると主張してきた。しかしながら「身振り言語が生得的」であ

⁸ *Ibid.*, p. 428.

⁹ *Ibid.*

るというこの主張は、最初の著作『人間認識起源論』以来、一貫して変わっていないコンディヤックの根本的な主張、すなわち「生得的なものの否定」と相容れず、違和感を与えるのではないだろうか。この点について、コンディヤックは、のちの著作『論理学』でつぎのように述べ、身振り言語が生得的になりうるという主張の正当性を論じている。

身振り言語の諸要素は人間とともに生まれた。その要素とは、われわれの自然の創造者がわれわれに与えた身体器官のことである。それゆえ、生得的な観念というものはないにしても、生得的な言語はあるのだ。じっさいのところ、何らかの言語の要素が観念に先立ってあらかじめ用意されていたに違いない¹⁰。

コンディヤックは、デカルトが主張するような観念の生得性を認めていない。しかし、身体器官や声、しぐさなどは、人間が誕生とともに備えているがゆえに生得的であり、そして、その身体器官から生じる言語も生得的であると主張しているのである。つまり、「言語が生得的」というのは、生まれながらにして有する身体に基づいた言語という意味においてなのである。また、「言語の要素が観念に先立ってあらかじめ用意されていた」という表現は、コンディヤックの言語観を表すうえで非常に示唆的である。コンディヤックは、たとえ不完全な言語記号であったとしても、それが観念の形成を可能にすると考えている。すなわち身体的な言語であろうと音声的な言語であろうと、言語なくして思考は存在しない、また言語こそが思考を形成すると考えているのである。そしてコンディヤックはつぎのように主張を続ける。

また、われわれの外的な身体構造(**conformation**)は、心の中で生じることをすべて表出するように作られている。われわれの身体構造は、われわれの感覚や判断を表出するのであり、身体構造の語りにおいて、何も隠すことはできないのだ¹¹。

コンディヤックによれば、身体器官やその構造は、その特質上もともと表現することに適しており、「心の中で生じることをすべて表出する」ことができるのである。そのような意味で、身振り言語は、生得的な身体器官から発せられる、すべてを包み隠さずに表現することができる言語であるとコンディヤックは主張しているのである。そして、身振り言語において使用される記号もまた自然によって与えられたとする。『文法』ではつぎのように述べる。

身振り言語は、われわれの身体器官の構造の帰結によるものである以上、われわ

¹⁰ *Logique*, O.P. II, p. 396.

¹¹ *Ibid.*

それはその最初の記号というものは選べなかったのです。それは自然がわれわれに与えたのでした。しかし、自然はわれわれにそれを与えながらも、われわれ自身で記号を想像するための道をおいていたのです¹²。

ここで、コンディヤックは、身振り言語を、制度的な記号によるものではなく、自然によって与えられた人間の身体構造による表現記号、つまり生得的な自然記号 (*signes naturels*) による言語であるとしている。たしかに、首を横に振る動作が否定を意味するように、自然記号を用いた身振り言語の使用は、本能的なものと言えるだろう。いっぽう、「自然はわれわれにそれを与えながら、われわれ自身で記号を想像するための道をおいていた」という表現は、示唆的である。この表現は、言語あるいは記号が単に生得的なものにとどまらず、人為による記号が発明されなければならないということを示している。すなわち言語や記号は自然による起源を持ちながらも、人間の手によって進化するという言語の「完成可能性」を読み取ることができるだろう。そして、コンディヤックは、身振り言語の持つ表現力にも注目している。

われわれは、したがって、われわれが思考を言葉によって表現するように、われわれのあらゆる思考をしぐさによって表すことができるでしょう。そして、このような言語は、自然記号と人工記号によって構成されるでしょう¹³。

身振り言語が、自然記号と人工記号のふたつの種類からなるという点はのちで考えるとして、まずは、「われわれのあらゆる思考をしぐさによって表すことができる」という点に注目しよう。身振り言語によって、話し手は、相手にその意味内容を伝達できる、また受け手も動作がどのような意味内容を表現するか、苦勞することなく、また一目見るだけで内容を理解することができる。そのような点で、身振り言語には、前述したように、すべてを表現することが可能であり、即時的な理解を可能にするという利点がある。コンディヤックの表現によれば、身振り言語は同時概念の言語 (*le langage des idées simultanées*) なのである。

ただし、この即時性という有利な点は、欠点にもなりうる。身振り言語が表現する内容が短く、簡潔であるとすれば、伝達は容易であり、受け手も即時的な理解が可能となる。しかし、表現する内容が、より長く、より複雑になるにつれ、話し手の身振りは多くなり、受け手にとっても即座に理解することは困難となる。コンディヤックはこのような身振り言語の特性について、一枚の絵画に例えることにより、利点と欠点を同時に描き出し、比較しながら、考察を行っている。

¹² *Cours d'étude, Grammaire, O.P. I, p. 429.*

¹³ *Ibid.*

身体器官の構造によって与えられる自然記号しかいまだ知らない者において、身振りは、かなり複合的な絵画を作りだします。なぜならその身振りは、その人に刺激を与える対象を指示するとともに、その人がくださ判断や、その人みずからがもつ感情を表現するからです。その観念のあいだには、時間的な継起性は存在しません。その観念は、精神の前に同時に現れるごとく、一挙に動作に現れます。人は、一眼見て、その絵を理解できるでしょうが、それを解釈するならば、長い表現が必要となるでしょう¹⁴。

ここで注目すべきは、思考や知覚、感情といった表現すべき内容は、身体と不可分に表現されるということである。そして、身振り言語によって表現される観念には、「時間的な継起性」が存在しない。言い換えれば、音節化された言語による論理的な順序なども身振り言語には存在しないのである。絵画における表象と同じく、話し手の伝達内容は、一挙に表現される。しかし、受け手は、それを同時に理解できるとしても、解釈に時間がかかってしまい、結果としてその認識は曖昧になる。また「長い表現が必要になる」というのは、身振り言語の限界が提示され、新たな言語記号、新たな言語形態の必要性を示唆するのである。

ところで、先ほど、身振り言語は、「われわれ自身で記号を想像するための道をおいていた」という表現が出てきた。コンディヤックによれば、生得的とされる身振り言語は、意思伝達を行う記号もやはり自然から帰結するもの、生得的なものであった。しかし、身振り言語の限界がこのように提示されることにより、より簡潔かつ正確に観念や意思などを表現する記号、あるいは別なる言語形態が必要となってくるだろう。そして、このような記号は、自然そのものによって与えられるのではなく、人間が自らの手によって発案しなければならないのである。このような意味において、「われわれ自身で記号を想像するための道をおいていた」のである。そして、この記号について、コンディヤックが提示するのは、人工的記号(*signes artificiels*)と呼ばれるものである。コンディヤックは人工的記号について、つぎのような興味深い見解を述べている。

殿下、わたしは、人工的記号と呼んでいて、恣意的記号とは呼んでいないのはお分かりでしょうか。というのも、このふたつは混同してはならないからです、じっさい、恣意的記号とは何でしょうか。それは理由もなく、気まぐれによって選ばれたものなのです。したがって、それらは理解されることがないでしょう。反対に、人工的記号とは、その選択が理性に基づいているものなのです¹⁵。

¹⁴ *Ibid.*, p. 430.

¹⁵ *Ibid.*, p. 429.

コンディヤックは、観念と記号との結びつきにおいて、それらは、恣意的に結びついているのではなく、記号には、人の手(*artifice*)が入っており、さらには、理性に基づいた選択があると主張するのである。その選択をコンディヤックは、類比(*analogie*)と呼ぶのである。ところで、この類比という方法は、『教程』以降、とりわけコンディヤックの後期思想において考察される重要な概念のうちの一つである。コンディヤックにおいて、類比とは、言語の発展のみならず、われわれの思考を形作るために有効とされる一つの方法である。コンディヤックの主張を詳しく見るために、以下、後期の著作の『論理学』や未完の遺作『計算の言語』を援用しながら、類比について若干の考察を加えよう。『計算の言語』ではつぎのような記述がある。

身振り言語の最初の表現は、自然によって与えられた。というのも、その表現はわれわれの身体組織の帰結であるからだ。最初の表現が与えられると、類比は、別の表現を作り出す。類比が言語を拡大していくのだ。言語は、われわれのあらゆる観念を、それがどのような種類のものであっても、少しずつ表出することに適していくのだ¹⁶。

生得的かつ人間の身体組織から必然的に表出される身振り言語による最初の表現は、類比によって言語そのものを拡大させ、充実させていくのである。たとえば、手をあげる、首を振る、あるいは、泣くことや叫ぶことなど、身体による原初的な表現は、限界があったとしても徐々にさまざまな観念を表現することができる。それゆえ、コンディヤックは『論理学』においてつぎのような主張を展開するのである。

〔…〕最初の言語記号が与えられると、類比にしたがうだけで、他のすべての記号が与えられる。

それゆえ、身振り言語には、表現できない観念はないのだ。われわれが選ぶであろう記号のつながりにおいて、記号の間の類比関係がはっきり示されていくのであれば、身振り言語は新たな観念を明晰で正確に表現していくのである。完全に恣意的な記号は理解不能である。なぜなら、記号の間に類似性がなければ、既知の記号の意味を理解しても、新たな未知の記号の意味の理解にはつながらないからである。したがって、類比こそがあらゆる言語の技巧をなすのである。そして、言語において類比関係がはっきり示されれば示されるほど、言語は容易で明晰で正確になる¹⁷。

コンディヤックは、身振り言語が発展していくために、類比という方法に中心的な

¹⁶ *La langue des calculs*, O.P. II, p. 419.

¹⁷ *Logique*, O.P. II, p. 397-398.

役割を与えている。そして、類比は人工的記号の形成に役立つ。この類比という作用によって、新たな記号と先立つ記号の間に類比関係が示され、記号によって表される観念は正確なものとなるのである。そして、言語が容易になればなるほど、人間は抽象的な思考が可能になっていく。とはいえ、先述したように、身振り言語には限界が示されることとなる。にもかかわらず、人間は、別なる方法を手に入れる。コンディヤックは以下のような考えを提示する。

このようにして、彼らは自分の考えをより明確に表現するために、自分の動きをどのような順序で実行させるべきかを徐々に学んでいくのです。したがって、彼らは、ある程度自分の考えを分解したり、分析したりすることができるのです。というのも、分析するということは、順序を追って、また秩序にしたがって観察するという事にほかならないからです¹⁸。

人間は、自らの思考を表現するために、身振りを組み合わせていくが、これは、自らの思考を分解、分析できるようになるということである。そして、この分析という方法を手に入れることは、言語、思考においてひとつの決定的な契機となるのである。つまり身振り言語という生得的でいわば本能的な言語に頼ることなく、知性的、反省的な言語へと進歩していくということなのである。そしてコンディヤックはつぎのように続ける。

この分析がいかに粗雑なものであっても、それは観察と研究の賜物なのです。したがって、分析をなしている身振り言語はもはや純粋な自然言語ではなくなるのです。それは、われわれが感じるすべてのことを一度に表現するような、身体の組織構造にしたがうだけの身振りではないのです。はっきりとした方法によって観念を着想させるのに最も適した継起的な秩序において、観念を表現するために技法をもって統御する行動なのです¹⁹。

よしんば分析という方法が不十分だったとしても、人間は、身振り言語から出発して、より高次の思考を継起的な秩序によって表現することができる。このようにして、身振り言語から考察を始めて、「類比」と「分析」という方法を体得することがコンディヤックの教育的意図だったとも言える。じっさい、コンディヤックは、類比と分析にこそ「言語のすべての原理が還元されるべき²⁰」としている。さらには、類比とは、『計算の言語』においても、「発案の方法であり、その方法は、推論したり、話

¹⁸ *Cours d'étude, Grammaire, O.P. I, p. 431.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

したりするための方法である²¹」とされている。つまり、類比や分析は、コンディヤックにおいて思考術の基盤を形成するものであるとも言えるだろう。

このようにして、身振り言語から始まり、人間は、新たな言語を持つことができるようになるが、それこそ音声分節言語に他ならないのである。

閣下殿、じっさいのところ、われわれが身振り言語を話すように形作られているなら、われわれは明瞭な音節音言語を話すようにも形作られていることにお気づきになるでしょう。自然はわれわれにほとんどすべてを委ねているのです。それでも自然はわれわれを導いてくれるのです。自然の衝動に基づいて、われわれは最初の音を選び、類比にしたがって、必要に応じて他の音を発明するのです²²。

人間の言語は、自然記号による身振り言語から人工的記号による身振り言語へと発展しながら、つぎに音声分節言語を使用していくこととなる。つぎに、この音声分節言語について詳しく見ていこう。

III. 音声分節言語とはどのような言語か

音声分節言語は、身振り言語をもとにして発展したものである。コンディヤックの『文法』においては、その歴史的な発展形態について、前者は、後者ほどの分量を割かれて書かれていないが、音声分節言語について考えていこう。

舌が口蓋や歯を当たったさいに、舌の動きによって生じる音やまた唇がお互いに当たったさいの唇の動きによって生じる音のことを分節音と呼びます²³。

そして、これを用いた言語が、音声分節言語である。コンディヤックは言語の形態が、身振り言語から音声分節言語へと変わっていくことで、つぎのような欠点を描き出す。

われわれの言語は逆に、苦勞をしながら観念から観念へとはいつくばるようになり、われわれは自分たちが考えるすべてのことを理解させるのに困っているかのようです。われわれの第二の本性ともなってしまった言語は、われわれの能力の行動を弱めてしまったとさえ思われるのです。われわれは、もはや一眼見ただけで、多くの事物を捉えられないし、われわれが語るようにしか物事を見ることができません。つまり継起的にしか物事を見ないのです²⁴。

²¹ *La langue des calculs*, O.P. II, p. 470.

²² *Cours d'étude, Grammaire*, O.P. I, p. 431.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 430.

われわれの言語とは、音声分節言語のことを指す。身振り言語から発展した分節音言語が発展することにより、コンディヤックは、自分たちの思考をすべて理解させるのに困難があること、また、音声分節言語は能力を弱めたと否定的な見解を述べているが、本論では、むしろ肯定的な見解を述べていきたい。

身振り言語においては、話し手は身振りによって伝達し、それを受け手は、例えるなら、カメラがその情景や風景を捉えて、一瞬にして写真に記録するがごとく、即座に理解ができていた。それができなくなった以上は、コンディヤックの述べるように能力の衰退であると考えられる。しかし、音声分節言語が誕生することにより、観念から観念へとはいづくばかり、自らの考えを理解させたりできるようになったのである。このように、身振り言語のように、観念を同時的に捉えるのではなく、音声分節言語により、観念を継起的に捉えることが可能になったのである。そこから言語自体のあり方、さらには認識のあり方が変化したと言えるのではないだろうか。それゆえに、音声分節言語が発展することで、まず言語自体が分析的な方法となっていくと主張する。

言語は毎日、より人工的になる、なぜなら人が分析すれば、分析する必要を感じるからです。分析を簡単にするためには、人々は自然な記号に類比した新たな記号を想像します。[...] このような言語が多かれ少なかれ完全な分析的方法となるでしょう²⁵。

言語をよりいっそう発展させるためには、先述のように、類比による言語の発明が必要なのである。そしてそこから生まれた音声分節言語は、より洗練された「分析」という方法をも確立させていく。いっぽうで、音声分節言語の誕生により言語は継起的なものとなり、それに伴って人間は、観念を継起的に捉えることができる²⁶。

そして、このような観念の継起的な把握は、コンディヤックの知識論、認識論の基盤をなす観念結合(*liaison des idées*)の働きを強化すると考えられる。つまり、音声分節言語の継起性は必然的に観念結合を促進するのである。

さらに、音声分節言語は、身振り言語とは異なり、主語・動詞・目的語など、文を構成する要素が思考において観念が配列される順序と同じように配列されることを意識する。言葉の継起性が観念の継起性を可能にし、それによって生まれる観念結合の流れに沿って作られた文章は人間にとって、自然であり、理解がたやすくなる。そ

²⁵ *Ibid.*, p. 431.

²⁶ 中川久定はつぎのように「身振り言語」と「音声分節言語」を比較している。前者は、観念が同時に提示され、多くの事物を一挙に知覚するため、知覚が曖昧になる。後者については、その出現により、人間は同時的な諸観念と心の働きとを継起的に表現する技術を獲得し、人間は初めて判明な知覚を獲得した。中川久定、前掲書、47-48 頁。

して、そのような観念結合に最も合致した言語こそがフランス語であるとコンディヤックは『人間認識起源論』において主張している。

フランス語では構文を常に観念の最も主要な結合関係に一致させることが好まれる。それによって、早い頃からこうした観念の主要な結合関係を把握することに慣れていくので、精神は自然に正確なものになり、単純さと明晰さという性格を徐々に帯びるようになる。まさにこの単純さと明晰さという点でフランス語は数多の言語の中でこれほど卓越したものになったのである²⁷。

フランス語は、原則的に「主語+動詞+目的語」という語順であるが、それは、観念を継起的にとらえる観念結合の流れに沿っており、論理的な判断形式に合致し、自然そのものの論理と一致する。つまり、文法と思考の構造的な一致を体現している。それゆえフランス語の性質は論理的であり、明晰さの追求も可能にするとコンディヤックは考えるのである。そして、このようなフランス語の称揚は、「明晰ならざるもの、フランス語にあらず」というリヴァロルの主張にもつながるものである。

IV. まとめ

身振り言語から音声分節言語の歴史的変遷を描き出すことは、言語が継格的になるということを示すだけでなく、観念結合に基づいた認識のあり方の成立を明らかにするものであった。

そして、音声分節言語の使用によって得られた観念結合の考え方は、コンディヤックの認識論の基盤として、思考をより簡潔なものとし、さまざまな観念の順序的な把握を可能にし、文章表現においても同様に重要視された。このような言語教育は、フェルディナンドに対する教育実践においても重視された。もともと、王子教育において、言語の教育を行うこと自体、稀有なことであったが、コンディヤックが『文法』において提示した言語観は、同時にフェルディナンドの思考における基盤を形成したのではないだろうか。そして、類比と分析という言語の形成における方法論を思考法や学問一般に応用することで、あらゆる種類の厳密な観念を観察可能にし、科学的真理の発見へ導くこと、すなわち知の体系化と応用を目指すことこそが、コンディヤックの教育的意図であったのではないだろうか。

²⁷ *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, O.P. I, p. 116.

参考文献

Elisabeth Badinter, *L'enfant de Parme*, Fayard, 2012.

Henri Bédarida, *Parme et la France de 1748 à 1789*, Honoré Champion, 1928.

Gabriel Compayré, *Histoire critique des doctrines de l'éducation en France depuis le seizième siècle*, Hachette, 1879.

Alain Firode, *Empirisme et pédagogie à l'Époque des Lumières La pensée éducative de Condillac en débat*, L'harmattan, 2015.

Christine Quarfood, *Condillac la statue et l'enfant Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières*, L'harmattan, 2002.

中川久定『啓蒙の世紀の光のもとで』、岩波書店、1994年。

中田浩司「コンディヤックの教育思想—『パルマ公国王子のための教程』から見る人間観」、『奈良学園大学人間教育学研究』、第3号、2015年、61-71頁。

中田浩司「コンディヤックの教育思想における *goût* について」、『関西フランス語フランス文学』、第24号、2018年、3-14頁。

中田浩司「コンディヤックにおける歴史教育」、『宝塚医療大学紀要』、第7号、2021年、45-58頁。

中田浩司「コンディヤックの言語教育論」、『関西フランス語フランス文学』、第27号、2021年、27-37頁。

中田浩司「コンディヤックの言語教育論—詩の役割と観念結合について—」、『宝塚医療大学紀要』、第8号、2022年、13-23頁。

中田浩司「『パルマ公国王子のための教程』における方法」、『関西フランス語フランス文学』、第29号、2023年、3-14頁。

中田浩司「コンディヤック『書く技術』における文体の教育」、『関西福祉大学紀要』、第27号、2024年、27-35頁。

増田真「言語と他者—ディドロと十八世紀フランスの言語論」、『思想』、岩波書店、2013年、269-285頁。

山口裕之『コンディヤックの思想—哲学と科学のはざままで』、勁草書房、2002年。

カステル神父の「視覚の音楽」：和声・運動・人間

寺尾 佳子

はじめに

本稿はルイ=ベルトラン・カステル(Louis-Bertrand Castel, 1688-1757)が構想した「視覚の音楽(*la musique oculaire*)」における言語性を検討する。カステルは18世紀前半フランスの学界で言論活動を行ったイエズス会神父である。ドゥニ・ディドロやジャン=ジャック・ルソー、モンテスキュー等と学術的交流があり、「音を目に見える」ようにする「視覚の音楽」の構想——一般に「視覚クラヴサン」の名で呼ばれるもの——で知られている。これは簡単に説明すると、古来宇宙の秩序を映し出すと考えられてきた「音楽」を色彩で表すという構想である。

本企画の他の論考で論じられているジャン=ジャック・ルソーやコンディヤック、芸術論で知られるシャルル・バトゥとは異なり、カステルは「言語論」とみなされるようなまとまった作品は発表していない。また彼の代表的な学説である「視覚の音楽」は、その理論的特質からこれまで音楽や美術、科学の領域で論じられてきた¹。このことから、「カステルと言語」という主題には、一見すると違和感を覚えるかもしれない。

しかし、以下にみるように、カステルが取り組んだ多分野における活動は、じつは広義の言語的性質と結びつけられるように思われる。第1に、当時音楽はしばしば言語の起源と結びつけて論じられた。例えば、ルソーは、言語の起源と関連づけて音楽の旋律を論じる中で、旋律が人間の内面を模倣するものだと主張しており、その見解はよく知られている。このように言語と関わる音楽が思想の醸成において重要な概念であったことを考慮し、カステルの「音楽」の特徴を明らかにすることができれば、同時代の言語論に新たな側面から光を当てることができるのではないか²。

¹ カステルについての最近の研究成果には次のようなものがある。Corinna Gepner, *Le Père Castel et le clavecin oculaire*, Honoré Champion, 2014 ; Jean-Olivier Richard, *The Art of making rain and faire wether : The Life and world system of Louis-Bertrand Castel, SJ (1688-1757)*, Johns Hopkins University, 2015 ; Rosalind Holmes Duffy, *Ocular Harpsichord : Colour-Sound Analogy At Large in the Enlightenment*, Merton College, 2018 ; Edward Halley Barnet, *Homo Musicus The Musical Instrument as a Model of Life and Mind in Early Modern Europe*, Stanford University.

² ルソーやバトゥの言語論とカステルの「視覚の音楽」は若干ではあるものの関わりが認められる。ルソーは『言語起源論』において、またバトゥについては、ディドロが『聾啞者書簡』(1751)の中で、バトゥ倒置論批判の文脈でカステルの「視覚の音楽」に言及している。

第2に、カステルは「視覚クラヴサン」の構想を発表する際、音符やアルファベットなどの既存の記号に懐疑的態度を示していた³。このことから、彼の構想が当時の言語論的な問いへと接続されうる可能性をもっていることがうかがえる。

カステルがイエズス会の活動の中で、西洋以外の言語を含む幅広い文化に触れていたことが3点目に挙げられる。カステルはイエズス会が運営する定期刊行物『トレヴー評論』の主要寄稿者であった。当時、イエズス会は全世界に情報のネットワークを張り巡らせており、『トレヴー評論』ではカナダや中国に関する著作の書評も掲載されていた。カステルはそうした書評の一部を執筆していた⁴。その中で単に著者の言葉を引用するのではなく、対象とする文化や言葉について自身の考察を交えながら内容を再構成していた。この事実は、本研究においても注目すべき点である。

このように、カステルは生涯を通して、音楽、美術、科学にとどまらず、海外宣教や異文化、人間論といった多様な主題に取り組んできた。彼の知的営みを俯瞰して捉えるなら、多岐にわたる研究の根幹には、神の創造した世界を探究し、その世界観を分かりやすく分節・言語化して見せる、という知的関心が横たわっていたと考えられる。であるならば、カステルの「視覚の音楽」というメディアもその枠内にあり、狭い意味での言語概念に収まらない、広義の「言語」的性格——芸術論や人間論とも接しているような——を内包していたとみなすことができるのではないか。

このように考え、本稿では「視覚クラヴサン」の根幹にある「音楽」が、そもそも18世紀当時、どのような言語的概念と結びついていたのかに注目することから始め、カステルの構想の言語性について考えてみたい。カステルの構想の最大の特徴は「音楽」を視覚化することにあるが、この領域横断がいかなる芸術観とそれに関わる人間観を反映しつつ、あるべき社会を模索した当時の社会的関心につながっていたのかを検討したい。

なおカステルの「視覚の音楽」については、その理論が詳述されている「目のためのクラヴサン⁵」(1725)と「光学と音響の新実験⁶」(1735)を主に資料として用いる。

1. 18世紀における音楽の言語性とカステルの場合

西欧のキリスト教の伝統において、「音楽」は神から人間に授けられたものと考えられており、中世のグレゴリオ聖歌に顕著なように、祈りの言葉と密接に結びつい

³ Castel, « Clavecin pour les yeux, avec l'art de peindre les sons, et toutes sortes de pièces de musique », *Mercur de France*, novembre 1725, p. 2553.

⁴ カステルは『トレヴー評論』の中で、ジョゼフ＝フランソワ・ラフィットのアメリカ大陸についての著書『アメリカ未開民族と古代の風俗比較』(1724)やデュ・アルドの中国についての著書『シナ帝国全誌』(1735)についての書評を担当している。

⁵ Castel, *op. cit.*, 1725, p. 2552-2577.

⁶ Castel, « Nouvelles expériences d'optique et d'acoustique, adressées à M. le président de Montesquieu » *Mémoires de Trévoux*, 1735, (I, août) : p. 1444-1482, (II, août) : p. 1619- 1666, (III, septembre) : p. 1807-1839, (IV, octobre) : p. 2018-2053, (V, novembre) : p. 2335-2372, (VI, décembre) : p. 2642-2768.

ていた。啓蒙の世紀に入り、「音楽」は人間に由来するという主張が見受けられるが、その際音楽の中でもとくに注目されたのは、器楽の音よりも、人間の声によって歌われる旋律であった。というのも音楽はテキストに従うものとされており、当時発展しつつあったオペラの音楽においても、その役割は言語的なモデルを模倣することによって描写や表現を行うことにあったからだ。つまり、音楽の言語への従属は絶対であり、あらゆる音楽は何かを言わねばならないと考えられていた⁷。

17 世紀後半にフランスオペラを牽引したジャン=バティスト・リュリは、フランス語の叙唱を創作する際、この原則に最大限の注意を払い⁸、また、ルソーにおいては、音楽の源泉は人間の情念であり、次の引用に見るように、それは旋律となって現れる。

絵画がわれわれのうちで引き起こす感情は色によるものではないのと同様に、われわれの心に対する音楽の影響力は音の仕業ではない。よく釣り合いの取れた美しい色は視覚を喜ばせるが、その快楽は純粹に感覚的なものである。その色に生命や魂を与えるのはデッサンであり、模倣である。[中略]まさにデッサンが絵画においてしていることを旋律は音楽においてしているのだ。まさに旋律が線や像を描くのであり、和音や音は色にすぎない⁹。

この引用においてルソーは絵画の比喻を用いて、旋律と和音とを比較する。和音は絵画における色に相当し、視覚に快い感覚を与えるにすぎない。対して旋律は、絵画におけるデッサンに値し、「色に生命や魂を与える」ゆえに、より優位に位置づけられるのである。

こうして 18 世紀前半の音楽では、その「言語」的性格により旋律が重視される傾向にあった。対して和声に重きを置いたのがジャン=フィリップ・ラモーであった。ラモーは和声を音楽の起源と原理とし、その理論化を試みる。カステルの「視覚の音楽」の構想が取り入れたのは、ラモーの『和声論』(1722)におけるこの音楽概念である。カステルの「視覚の音楽」を理解する上での前提として、まずラモーの和声論の根本的立場を確認しておこう。

ラモーは次のように、音楽を「学(science)」とし、数学モデルによって体系化する。

音楽とは学であり、確固とした諸規則を有するはずのものである。それらの規

⁷ Catherine Kintzker, *Jean-Philippe Rameau. Splendeur et naufrage de l'esthétique du plaisir à l'âge classique*, Minerve, 2011, p. 87.

⁸ *Ibid.*

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Bibliothèque de Graphe, 1969, p. 530-531. ジャン=ジャック・ルソー『言語起源論』増田真訳、岩波文庫、2016 年、96 頁。

則はある明白な原理から引き出されるはずのものである。そしてこの原理は数学の規則なしにはわれわれに知らされることはほとんどありえない¹⁰。

ラモーにおいて「音楽」は「数学の規則」と結びつけられており、その点で合理主義的な性格を帯びているといえる。であるならば、音楽を情念と結びつけたルソーとは対照的に、ラモーは一見、経験や感情の優位を退けているようにもみえる。だとすれば、声や歌を重視しないラモーの音楽は、意味を持たない和音の連なりとして、言語的側面をあまり考慮しないものなのだろうか。

カトリーヌ・キンツラーによれば、ラモーは前述のキリスト教の伝統的音楽観の制約を超え、音楽は言語に従属するという考えから脱する。そして音楽の自律性を主張する。ラモーにおいては、音楽にもテキストにもそれぞれの法則があり、どちらかが他方に奉仕するのではなく、それぞれの論理に従って存在している。それゆえ、音楽とテキストとは従属の関係ではなく、パートナーとなりうる¹¹。こうしてテキストから解放された音楽が、西欧の古典的芸術理論である「自然の模倣」に関わるとすれば、音楽それ自体を、一種の（非）「言語」として捉える視点も生まれてくるのではないだろうか。

カステルの「視覚クラヴサン」における「音楽」はこのラモーの理論に依拠している。カステルは1722年にラモー著『和声論』(1722)の書評を『トレヴー評論』の中で発表する。その中で、「要するに、音楽とは明らかに音楽的学¹²」とし、ラモーの学説を支持する。カステルは「数学の規則に基づいて作られた音楽はとても味気ない音楽である」と述べ、リュリについてはまったく「数学者(Mathématicien)」ではなかったとしている。その一方で彼は、ラモーの「学」としての「音楽」の本質を、次のように捉えている。

趣味と才能に基づく自然の数学が存在する。それは理性(*la raison*)によって与えられ、慣用(*l'usage*)によって発展する。しかし、そこに至るまでは、リュリとても巧みな職人にすぎない。彼の知識はすべて指先に宿っている。彼は私の感覚を魅了する(*enchanter mes sens*)ことはできるが、私の精神を啓発する(*éclairer mon esprit*)ことはできない¹³。

ここで問題となっているのは、「自然」の規則に則った「数学」のことである。「数学者(Mathématicien)」でないリュリの音楽は、確かに「感覚を魅了」するものだが、

¹⁰ Jean-Philippe Rameau, *Traité de l'harmonie*, 1722, préface. ジャン=フィリップ・ラモー『和声論』伊藤友計訳、音楽之友社、2018年、2頁。

¹¹ Catherine Kintzker, *op. cit.*, p. 105.

¹² Castel, « compte rendu du *Traité de l'harmonie* de Jean-Philippe Rameau », *Mémoires de Trévoux*, octobre 1722, p. 1714.

¹³ *Ibid.*

ラモーの「音楽」は「精神」を「啓発」するものとされている。カステルによれば、あらゆる芸術は「原理」を前提としている。「真」と「美」は偶然に左右されるものではなく、「魅力(*les agréments*)」を「言葉にできない何か(*un je ne sais quoi*)」として定義できないままに「一般の人々(*le vulgaire*)」に任せておくべきではないのである¹⁴。

では、このようなラモーの数学的「音楽」の（非）言語概念を取り入れたカステルの「視覚の音楽」は、何を描き出すのだろうか。次の引用に示されるように、カステルは音楽を自然の秩序の現れとして捉えている。

地上においても天上においても、少なくとも自然の側では、すべては調和(*harmonie*)しているのです。調和という言葉は一般的な呼称であり、合奏／協力(*concert*)、和音／調和(*accord*)、比率の正確さ(*justesse de rapport*)、つまり部分の多様性と全体の統一を意味します¹⁵。

カステルにとって、和音は単なる音楽に関わる現象であるだけでなく、何よりも世界の「調和」に関わるものである。「視覚の音楽」に関する新たな知見を語る上の引用の中には、「*harmonie*（調和／和声）」という語の意味の二重性が浮き彫りにされている。カステルによれば、世界は「*harmonie*（調和／和声）」によって成り立っている。それは、「多様」な世界の構成物同士がバランスを保ち、全体として「統一」されている様を表す。

本章で確認してきたように、カステルが「視覚の音楽」の文脈でいう「音楽」とは、テクストから自律した和声により、「調和」に満ちた自然を模倣するような、音楽的な（非）言語であると考えられる。ではこの「音楽」は、じっさいにどのように視覚化されうるのだろうか。

II. 和声の視覚化と自然の数学的秩序

カステルの「視覚の音楽」の最大の特徴は、何よりも「音楽」を「視覚化」という点にあると考えられる。この構想の基盤を成す理論を確認するため、1725年にカステルが発表した「視覚の音楽」の基本原則を参照したい。その原則によればカステルは、「音および音楽」を「それらに固有の色彩を用いて」「実際に描く」と主張している。それは抽象的段階にとどまらず、じっさいに「耳の聞こえない人が、音楽を味わうことができる」ようにすることが想定されている¹⁶。形態としては、「視覚の音楽」は次の2つの形で制作が進められていた。1つはクラヴサン型で、クラヴサンの鍵の動きに合わせて各色彩が示されるモデルである。もう1つは「リ

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Castel, *op. cit.*, VI, 1735, p. 2687-2688.

¹⁶ Castel, *op. cit.*, 1725, p. 2553.

ボン」型で、これは 1 つの細身の絹の布にあらゆる色彩が示されるものである¹⁷。このようにして当時、理論は具体的な形をとり始めており、「視覚の音楽」においては、「音」と「色彩」が「類似(analogie)」という関係によって結びつけられることになる。

こうして、「類似」はカステルの理論の要となる。一方で、「類似」といえば、世界が類似するもの同士の相互関係から織りなされていると考えられていたルネサンスの知がよく知られている。しかし、「類似」という知の方法自体は、18 世紀においても特異なものではなかった。カステルが所属したイエズス会発行の『トレヴァー事典』のみならず、啓蒙思想の代表的著作とされる『百科全書』の中にも「類似(Analogie)」の項目が存在する。後者において、一般的に「類似」は 2 つの対象の間の対応関係から、一方の観察に基づいて他方の性質を推論するものである。適切に用いられるなら、論理的推論を補完するものとなり得る。しかし、類似に基づく比較を唯一の原理とするようなルネサンス的「類似」による推論は何ら証明しないとされる¹⁸。

このような「類似」についての『百科全書』の考え方に対して、カステルの「類似」理論はどのような特徴を持つのだろうか。「視覚の音楽」についての構想をカステルが初めて公にした 1725 年の書簡において、カステルはまず、アタナシウス・キルヒャーとアイザック・ニュートンの光と音の現象における類似に関する考察を持ち出し、両者を比較する。それはすぐさま音楽の美についての話に展開することになる。

音楽の美しさはすべて音からではなく、旋律的な連続性と、多様に適切に変化した音の調和的な組み合わせから生まれます。[中略] さて私は推論の結果、次のように結論します。同じ連続性と同一組み合わせが色に与えられれば、同じ美と同じ魅力が色にもたらされるのだと¹⁹。

上の引用において、音楽の「美しさ」とは、「音」からではなく、「連続性」と「調和的な組み合わせ」にあるとその性質が抽出される。それから、この音楽と同様の「連続性」と「組み合わせ」が色にも与えられるなら、色彩にも同様の「美」と「魅力」がもたらされると考えられている。すなわち、カステルによれば、音楽の美を決定づける秩序は絵画のそれと一致するゆえに、視覚の「音楽」が可能となるのである。

¹⁷ 寺尾佳子「カステル神父の「リボン」ーリヨン・アカデミー所蔵 1741 年の未発表書簡を中心にー」

『日本 18 世紀学会年報』29、2014 年、39-52 頁。

¹⁸ Fumie Kawamura, *Diderot et la chimie, Science, pensée et écriture*, Classiques Garnier, « L'Europe des Lumières », 2014, p. 277-283.

¹⁹ Castel, *op. cit.*, 1725, p. 2571.

こうして、先に確認した『百科全書』における「類似」概念が、論理を補うものとして機能したのに対して、カステルの「類似」では、音と色彩の物理的・感覚的な共通点のみならず、それらの芸術にみられる美的性質も一致するとされる。

当時、このようなカステルの「類似」概念は論理的とはみなされておらず、それを示す同時代人たちの次のような証言が残されている。コンディヤックは『体系論』(1749)の中で、おそらくカステルの学説を念頭に置いて、不合理な前提の上に理論を構築することを批判している²⁰。

色彩には調和がある。つまり、私たちが色彩に対して抱く感覚は、一定の関係や心地よい比率に基づいている。この理由から、触覚、嗅覚、味覚のものにも調和がある。しかし、これらの各感覚のために曲を作ろうとする人は誰でも、言葉の意味よりも響きに執着していることに気づくだろう²¹。

コンディヤックによれば、「色彩」を始め、「触覚」、「嗅覚」、「味覚」においても、「心地よい」と感じるような「調和」というのものは確かに存在する。しかし、それを音楽的形式に無理に当てはめようとして、それらの感覚のための音楽をつくるということは、感覚の間に過剰に類似を求めていることを意味する。すなわち、そうした態度は、言葉を表面的に扱っていることのあらわれであり、言葉の意味そのものよりも、音楽の美しさに関心を向けているのだと。

また、ディドロもカステルの「類似」の概念に疑問を投げかける。ディドロ著『聾啞者書簡』(1751)には、「視覚の音楽」の真偽を確かめるために、音楽について何の観念も持ち合わせていない、生まれながらの聾啞者の登場人物が、カステルの活動の拠点である「コレージュ・ルイ＝ル＝グラン」を訪れるシーンがある。そこで、次の引用のように、カステルの「類似」の学説が聾啞者の口から否定されることになる。

お分かりいただきたいのは〔中略〕、聾啞者はいかなる音に関する観念も持っていないため、視覚楽器について考えることは、確実に音楽とは関係ないということである²²。

「視覚クラヴサン」の色彩を見た聾啞者は、それをすでに経験によって知っている、コミュニケーションのツールだと考える。したがって、カステルの主張とは違い、「音楽」を見ることは不可能であるという。

²⁰ Gepner, *op. cit.*, p. 41.

²¹ Condillac, *Traité des systèmes*, Fayard, 1991, p. 31-32.

²² Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, dans *Œuvres complètes*, IV, Hermann, p. 146. 川野恵子「ディドロ『聾啞者書簡』翻訳(2)」『美学芸術学論集』第18号、2023年、170頁。和訳については川野の本論文を参照し、引用の都合により適宜変更した。

コンディヤックやディドロの批判を手がかりに見えてくるのは、カステルの「類似」概念とは、対象の数学的把握と演繹法に特徴づけられるという視点である。カステルにおいて、「音楽」には数学的秩序が内在し、その数学的秩序は精神に生得的なものと考えられる。したがって、聴覚経験による音楽の観念と視覚経験による音楽の観念は同一のものと認知される²³。これを敷衍すれば、次の引用にあるように、嗅覚、触覚、味覚の音楽も原理上可能であるとカステルは述べる。

続いて様々な香水が詰まった香炉を 40 個ほど置き、バルブで覆い、鍵の動きでこれらのバルブが開くようにする。これは鼻のためのものである。 2. 板の上に、手にさまざまな印象を与えることのできる物体を一定の配分で並べ、それらの物体の上に手をむらなく当て滑らせる。これは触覚のためのものである。 3. 同様に、味覚に快い物体を並べ、いくらか苦味を混ぜ合わせる²⁴。

嗅覚、触覚、味覚の情報が、数値の増減によって表され、合理化して捉えられている。これにより、耳で聞く音楽と同様に快い音楽が、他の感覚でも味わうことができるようになる。

こうしてカステルは、音と色の現象の比較から両者の美的特性の同一視へと発展する、18 世紀としては特異なアナロジー概念を用いて、音楽を視覚的に捉えようとしていたことがわかる。古来、音楽は宇宙の神秘を解き明かす学問とみなされてきたが、カステルにあって、その音楽の有する数学的比率は、人間の諸感覚の快・不快のものさしに対応し、その尺度が数値化されようとするのである。

しかし、一般に聴覚に結びつく音楽を、なぜわざわざ、他の感覚、とりわけ視覚的形式で表そうとするのだろうか。このことを探るためには、音と光の照応の科学的研究だけではない、カステルの多様な知的営みを視野に入れて「視覚の音楽」構想の背景を考察する必要があるだろう。次章では特に、芸術と人間をめぐる当時の関心の文脈に位置づけつつ、カステルの構想の意義を浮かび上がらせてみたい。

III. 美と人間の課題

III-1. 「視覚の音楽」における美的快の志向

カステルは「視覚の音楽」に関する理論の中で、人間の五感において視覚が優位であることを明確に述べている。それは「美しさ」を感じ取る「心地」よさを考慮してのことであるという。先にも引用した箇所では色彩と音楽の類似が示されていたが、次の引用にみるように、カステルによれば、視覚によって得られる印象は聴

²³ 寺尾佳子「カステル神父とディドロの対話——「視覚クラヴサン」の翻案にみる普遍知のせめぎ合いをめぐって」『関西フランス語フランス文学』、30 号、2024 年、36-37 頁。

²⁴ Castel, « Difficulté sur le clavecin oculaire, avec leurs réponses », *Merccure de France*, mars 1726, p. 459.

覚によるものより快いのである。

さて私は推論の結果、次のように結論します。同じ連続性と同じ組み合わせが色に与えられれば、同じ美と同じ魅力が色にもたらされるのだと。このことは、色自体が音が耳に与えるものよりも、目にとってはるかに楽しく、心地よいだけに、いっそう真実なのです²⁵。

この引用において、カステルは目が色彩から感じ取る印象は、耳が音から捉える印象よりも、「はるかに楽しく、心地よい」と述べている。したがって、カステルの企図である「音楽」の視覚化とはまず、よりいっそうの快楽を追求しているということがわかる。この快さとは、本稿第1章で確認したように、「視覚クラヴサン」を通して、色彩化された音楽、つまり自然の模倣に対して抱くものである。

注目すべきは、その模倣において追求されているのがありのままの自然ではなく、次の引用からも明らかなように、美化された自然であるという点である。

色彩の音楽がより洗練され、人工的で、またこう言ってよければ、学問的であり、自然的でない、つまり普通ではないほど、その音楽はより快いものであるでしょう²⁶。

「色彩の音楽」という自然の表現形式では「洗練」されたものが目指される。それは、「人工的」、「学問的」とも表現され、いわゆる「自然的」なものと対極にある価値が重視されていることを示している。カステルの「視覚の音楽」においては、自然をそのまま再現するのではなく、それを美化し、より完全な美を追求すべきだとする立場がみられる。

では、この美しさは、どのような基準によって評価されるのだろうか。カステルは視覚を喜ばせる美を追求するが、この「人工的」な「音楽」を感じ取ることができるのは、外界の情報を感知する感覚器官としての視覚ではなく、次の引用に見るように、「精神(l'esprit)」であるとしている。

私はここで言葉を定義し、哲学者の抽象的な観念よりも、慣習的に世間で用いられているそれらの観念に体系的に結びつけることだけに腐心しているのです。さて、この洗練され、教養ある社会では、動物的で粗野な感覚や純粋な感覚作用の快楽に快楽という名が与えられ、ときに繊細に心を動かしさえしながら精神の満足に関わるものには、心地よく気高い魅力という名が割り当てられ

²⁵ Castel, *op. cit.*, 1725, p. 2571-2572.

²⁶ Castel, *op. cit.*, II, 1735, p. 1625.

るように思われます²⁷。

この引用においてカステルは、「動物的で粗野な感覚」や「純粋な感覚作用の快楽」と対置する形で、「洗練」され、「教養ある社会」を俎上に挙げている。カステルによれば、美しさを感じるには、「知っている(*connaître*)」ことが重要で、知が必要なのである²⁸。感覚のみに依拠する純粋な快楽ではなく、自然の秩序を把握できる「精神」を満たすものが評価される。

このように、「視覚クラヴサン」は「知」や「教養」、「洗練」と結びつく高尚なメディアとして想定されているが、その一方で、必ずしもそうした素養を持たない人々もその対象に含まれている点は、注目に値する。カステルは「視覚の音楽」の具体的な形態についていくつか触れる中で「マーブル」状のものを挙げている。そしてそれについて、「この快は無知な民衆(*peuple ignorant*)に委ねよう²⁹」と言及している。さらに「この新たなクラヴサンを民衆(*peuple*)とすべての人々(*tout le monde*)が気に入ることだろう³⁰」とも述べている。こうして「知」的な快楽のみならず、「純粋な」感覚も満足させる「視覚の音楽」は、あらゆる人々を対象としているとみなすことができるだろう。

ここまでカステルが「視覚の音楽」を構想し、人間の感覚に幅広く訴える美的表現を通じて自然を描こうとしていたことを確認してきた。ではこのようなカステルの態度は、当時のどのような美をめぐる文化的文脈の中に位置づけられるのか。同時代の芸術についての言説と、それに関わる人間論的考察に注目したい。

III-2. 人間を導く美についての考察

周知のとおり、ジャン=バティスト・デュボスは『詩画論』(1719)において、文芸と絵画の比較を通じて、それぞれの特質と芸術作品の本質について考察している。カステル自身は明示していないが、コリンナ・ゲプナーは、デュボスの考察をカステルの構想と結びつけている³¹。

デュボスによれば、人間とは生来「欲求の満足」を求める存在であり、人間の心の最大の欲求とは、無為の倦怠から逃れて何かに没頭することであるという。そこで人間は、受刑者の「拷問」や「闘牛」といった、いわば後に悪夢にうなされるような光景にのめり込むことがあるのだ。他方、詩や絵画などの芸術であれば、そうした鮮烈な印象を与える出来事を表したものであっても、実際的な害を避けること

²⁷ *Ibid.*, V, 1735, p. 2347-2348.

²⁸ *Ibid.*, V, 1735, p. 2339.

²⁹ Castel, *op. cit.*, 1725, p. 2573.

³⁰ Castel, *op. cit.*, VI, 1735, p. 2735.

³¹ Gepner, *op. cit.*, p. 29. ゲプナーのこの論考はカステルを主題とした数少ない貴重な研究書である。カステルの「視覚の音楽」についてとくに美学の観点から論じており、本稿を作成するにあたり大変参考になった。

ができる。

画家と詩人はわれわれにほんものの情念を引き起こすことのできる事物の模倣を提示して、われわれに人工的な情念を呼び起こす。この模倣がわれわれに与える印象は、画家や詩人に模倣された事物がわれわれに与える印象と同種である。模倣が与える印象は模倣された事物の与える印象より多少弱いという点しか変わらないので、これはわれわれの心に模倣された事物がひきおこすのに似た情念を呼び起こすはずである³²。

詩人と画家は、情念を呼び起こす事物の模倣を提示することで、「人工的」に「情念」を誘発するのである。

カステルも「視覚の音楽」が人間に呼び起こす「快さ」について語る時、次の引用に確認できるように、「倦怠(*de l'ennui*)」を避ける心情に触れている。

花壇に咲く千本の花は、一目見た時には多様に見えますが、二度目に見れば同じ多様さであり、それ以降三度目を待たずに単調さ(*de la monotonie*)、倦怠(*de l'ennui*)、嫌悪(*du dégoût*)を感じるようになります。絵画の色彩についても同じことが言えます³³。

多種多様にみえる「千本の花」も、何度もみると退屈に感じられるが、それは絵画における「色彩」についても同じである。「視覚の音楽」では、本稿第2章の冒頭で確認したように、「視覚クラヴサン」の鍵盤の動きと共に提示される色彩は多様で、かつ不断に変化する。そのような多様性と運動性により、人間の心の欲求を満足させることができるのである。

興味深いのは、カステルの「視覚の音楽」が示す多様性と運動性が、単に人々に快楽を与える娯楽的な目的にとどまらず、快楽を求めるといった傾向の根本にある人間の本性そのものへの関心へとつながっている点である。「運動」と「静止」状態に対する人間の適性について、カステルは次のように語っている。

無限の運動や休息、つまり連続的であったり、あまりに続きすぎたりするものであっても、この人生には適していません。私たちは絶えず、決して到達することない運動に引き込まれるか、決して落ち着くことない静止状態に引き寄せられるという二者択一のうちにいるのです³⁴。

³² Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Partie 1, P.-J. Mariette, 1740, p. 26. デュボス『詩画論 I』木幡瑞枝訳、玉川大学出版、1985年、29頁。

³³ Castel, *op. cit.*, VI, 1735, p. 2692.

³⁴ Castel, *ibid.*, IV, 1735, p. 2026-2027.

人間は「決して到達することのない運動」状態にあり、それは別の観点から見れば、「決して落ち着くことのない静止状態」にあることを意味する。人間はその定めにより、無限や永遠性とは相いれず、運動と静止を繰り返す、不安定な状況に置かれているのである。

ロベール・モジによれば、人間は狂おしいほど運動に対する欲求を持っているが、それは人間の心の不安定さと不完全さの表れ³⁵である。人間はその本性より、自己を維持するために運動と変化を必要とするのである。そのため、この欲求に応えることは、こうした人間の不安定な性質を認識し、受け入れるということの意味する。

このように考えるなら、カステルの「視覚の音楽」は、自己の維持という人間の根源的性質を反映しているメディアであると推測される。さらに興味深いのは、カステルの構想が、人間個体の性質のみに目を向けているのではなく、これからみるように、社会的存在としての人間の課題に結びついていることである。

III-3. 感覚を媒介とした世界との調和的結びつき

すでに確認したように、カステルにおいて、人間は多様性と運動に特徴づけられる美的快楽を志向する存在として捉えられている。このようなカステルの人間観は、人間の原初を想定し、あるべき社会を模索した当時の社会的関心と結びつきを持っているように思われる³⁶。

カステルは、人間をどのような社会的な存在と捉えていたのだろうか。カステルが所属していたイエズス会は、神の似姿である人間は最初は善であったとする立場をとっている³⁷。カステル自身、個々の人間が自己保存の権利を心任せに追求する闘争状態にあるホップズ的な自然状態を批判的に捉えている³⁸。こうして、原初において善良であった人間は、不安定かつ不完全な状態にあるとカステルは考える。

ではそうした人間たちは、いかにしてこのような状態を脱することができるのか。さらに、「視覚の音楽」はこの過程にいかに関わるのだろうか。先に確認したとおり、「視覚の音楽」はそれを理解する知を備えた者だけでなく、「無知な民衆」を含むあらゆる人々を視野に入れていたことがうかがえる。洗練した形で自然を模倣するこ

³⁵ Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur au XVIIIe siècle*, Armand Colin, 1969, p. 86.

³⁶ カステルは 1720 年から 1745 年にイエズス会の定期刊行物『トレヴァー評論』の執筆に関わっている。その中でジョゼフ＝フランソワ・ラフィットのアメリカ大陸についての著作『アメリカ未開民族と古代の風俗比較』(1724)の書評を担当している。ラフィットはこの著作の中でアメリカ先住民と古代の人々を比較研究し、18 世紀当時のアメリカと古代ヨーロッパは同じ位置づけにあると述べる。そして、地理的な差は時間的な差に等しいとし、当時のアメリカと当時のヨーロッパは、アメリカの方を昔のものとして時間軸上に位置づけられるとする。カステルは書評においてラフィットの著作を詳細に分析し解説している。

³⁷ Adrien Paschoud, *Le Monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses*, Oxford, Voltaire Fondation, 2008, p. 82.

³⁸ *Ibid.*

の色彩の「音楽」は、感覚を通してあらゆる人間の感覚に働きかけることができる。それは、人間のあいだで共有されるべき宗教の別の顔として立ち現れる。次の引用において、「視覚の音楽」が宗教性を喚起する言葉と共に描写されていることに注目しよう。

そして至る所で花開き、星のようにきらめくある時はヒアシンス、それからアメジスト、ルビーなどが見られるスペクタクルは、どれほどの輝きと華やかさを持っていることでしょう。しかもそれらは、鏡張りの部屋の中で、燭台のほのかな光に照らされるのです。これだけでも、すべてが調和した不動の舞台装置のような無限に光り輝く作品となるでしょう。さて、もし運動、しかも規則的で測定された、調和のとれた活気ある運動がすべてを生き生きとさせ、一種の生を与えたらどうでしょう。それは魅力的で恍惚として、栄光(une gloire)であり楽園(un paradis)であることでしょう³⁹。

多様性と運動性に特徴づけられる「視覚クラヴサン」は、「ヒアシンス」や「アメジスト」、「ルビー」のような「輝き」と「華やかさ」にあふれ、さらには「鏡」や「燭台のほのかな光」によりその壮麗な「スペクタクル」の快さは増強される。それは単に視覚的に快楽をもたらすだけではなく、「調和のとれた活気ある運動」で、「すべてを生き生きとさせ」、「一種の生」を与えるものでもある。こうした効能は「栄光(gloire)」や「天国(paradis)」のような宗教性を喚起する語彙と共に使われている。したがって、「視覚クラヴサン」においては、視覚的なインパクトを入り口として、人々はそれが併せ持つ自然の秩序へと導かれるのである。言い換えるなら、宗教に比肩する芸術は、感覚に訴えることにより、不安定で不完全な人間たちを「調和のとれた」自然の秩序の中へと再び位置づけようとするものであり、その意味で、ある種の導きのメディアとしても機能しているといえるだろう。

むすびにかえて

本稿では、18世紀における音楽の言語性を出発点として、言語という観点からカステルの「視覚の音楽」を捉え直すことを試みた。古来西欧において音楽は祈りの言葉と密接に結びついており、18世紀前半当時においても、人間の声に関わる旋律に重きが置かれる傾向にあった。対して、カステルの「音楽」は、旋律ではなく和声を重視するという点に特徴づけられる。その数学的秩序は、テクストに依拠せず自然を表す自律性を持った（非）言語であると考えられる。この（非）言語は人間の感覚に重きを置くが、神授説に基づくものであり、18世紀言語論の文脈で、感覚論者たちが人間の内部に言語の起源を求めたのとは対照的な方向から言語的なも

³⁹ Castel, *op. cit.*, VI, 1735, p. 2742.

のを再検討しているといえる。

大きな特徴は独自の音と色彩の「類似」の理論である。これにより、諸感覚の経験による音楽の観念は同一のものと認知され、五感情報は数値的に把握可能になる。したがって、特定の場所での使用や特定の感覚、特定の人々に結びつくような「言語」の幅を超えた普遍性が追求されていると考えられる。そのような美的な（非）言語が探究されるのは、人間の本性並びに社会的な存在としての人間への関心と関わっている。カステルによれば、多様性と運動への志向は人間の本性に基づくものであるが、「視覚の音楽」は美化された自然をそのような人間の本性に合わせて描き出される。感覚的快楽を入り口として、ひとびとは共有された「調和のとれた」世界へと導かれていくことになるのだろう。

このような（非）言語メディアが構想された背景には、18世紀前半、理神論や無神論が台頭し、啓示宗教への疑念が強くなりつつあったという社会状況や、カステルが所属したイエズス会における海外との接触という事情も大きく関わっているように思われる。こうした潮流の中でカステルは、視覚的でより直接的・普遍的に訴える媒体で神学的世界観を提示し、感覚を通して人間が自然と共鳴し合う様を描こうとしたといえるのではないか。今後、研究がほとんど進んでいないジャーナリズム活動等、カステルの幅広い知的営みに光を当てていくことで、「視覚の音楽」の内包する言語性とその意義をより広い観点から浮かび上がらせることができるだろう。

バトウ言語論における「趣味」概念

川野 恵子

序

18 世紀フランス言語論の特徴の一つに、言語概念の拡大が挙げられる。合理主義に対する経験主義の台頭を受けて、啓蒙思想家たちは自らの新しい哲学的立場を基礎付けるために避けては通れない言語論的課題を抱えていた。それは言語が神から授けられたものでないとしたら、人間はいかに経験的に言語を獲得したのかという問いである。これに応えるために言語起源論が流行する。それまで伝統的に正統な言語とみなされていたのは神の授ける分節音言語のみであり、この言語の使用は理性の特権とされてきた。それとは対照的に、この言語起源論の中で、言語の始原が身体という感性的存在に定められた。このことは、身振り手振りといった感性的表象に言語概念が拡大したことを示し、さらには絵画、彫刻、舞踊といった造形芸術の言語的分析にも発展する。

このように 18 世紀フランス言語論の特徴の一つを、感性的表象への言語概念の拡大と認めたうえで、本稿はその背景として、言語起源論に加え、バトウ(Charles Batteux, 1713-1780)の趣味論というもう一つの文脈を浮き彫りにすることを試みる。バトウは 1746 年に『同一の原理に還元される諸芸術(*Les Beaux arts réduits à un même principe*)』〔以後、『同一の原理』〕、1747 年から 8 年にかけて『文芸講義(*Cours des belles-lettres*)』を出版し、「美しい(*beau*)」を種差とする技術概念および文学概念の再編成を行い、それらが 1764 年の『文学の諸原理(*Principes de la littérature*)』に統合された。とりわけ『文芸講義』において展開される倒置論はディドロの『聾啞者書簡』(1751 年)の執筆動機になるなど、18 世紀言語論に大きな影響を与えた。バトウはこれまで『同一の原理』を中心に美学史の文脈で¹、また『文芸講義』を中心に文学史の文脈で²個別的に分析されてきたが、言語の感性的性という問題については両

引用については、末尾に記した略号を用いて記した。訳は執筆者訳であるが、邦訳のあるものは参照した。原文は現代綴りに改めた。

¹ 代表的なものとして以下を挙げる。Annie Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne : de la raison classique à l'imagination créatrice 1680-1814*, Paris, A. Michel, 1984, p. 339-344. ; Nathalie Kremer, *Préliminaires à la théorie esthétique du XVIII^e siècle*, Paris, Éd. Kimé, 2008.

² 代表的なものとして以下を挙げる。Sonia Branca-Rosoff, « Aux origines de l'explication de textes français : Rollin 1726, Batteux 1746, Condillac 1775 », dans *Grammaire et histoire de la grammaire. Hommage à la mémoire de Jean Stéfanini*, Recueil d'études rassemblées par Claire Blanche-Benveniste, André Cherval et Maurice Gross, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1988 ; Michel

者が横断的に検討される必要がある。そこで本稿では、1750 年前後というコンディヤックやルソーの言語起源論の執筆時期に重なる『同一の原理』と『文芸講義』を取り上げ、両者に共通してみられる「趣味」への注力に着目し、この趣味概念が感性的表象の言語化の一つの背景をなしていることを示したうえで（第一、二章）、そうした趣味の焦点化が芸術としての言語という新しい言語観に結実したことを明らかにする（第三章）。

第一章 技術概念の再編成

先行研究は、バトウの重要な功績として、自著の修正、加筆、再編成を通して、徐々にあらゆる学問領域を含意していた *belles-lettres* 概念を、詩文芸に特化した概念として刷新し、文学(*littérature*)概念の確立を促したと説明する。この研究が示す通り、17 世紀の辞書、たとえば 1694 年のアカデミー・フランセーズ辞典は *belles-lettres* を「あらゆる種類の学問」と定義し、さらに 1690 年のフルティエール辞典は、「詩人や弁論家の知識」に *belles-lettres* という語を適用することを濫用とし、「真の *belles-lettres* は、自然学(*physique*)と幾何学、確固とした諸学問のことである」と限定する。一方 18 世紀になると、1726-1728 年にロラン(Charles Rollin, 1661-1741)が、『*belles-lettres* 教本(*La Manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres*)』のなかで、*belles-lettres* を広義に解釈し始める。この教本のなかで、「文法(*grammaire*)」(248³)、「修辞学(*rhétorique*)」(599)、「歴史学(*histoire*)」(809)、「神話と古代(*la fable et les Antiquité*)」(54)「哲学(*philosophie*)」(90)という伝統的な学問領域に、227 ページにも及ぶ「詩(*poésie*)」の項目が加えられた。こうした流れを受けて、バトウは 1747 年の *Cours des belles-lettres* のなかで「文法」と「哲学」を削除し、「歴史学」(46)、「弁論術(*éloquence*)」(200)、「詩」(655)の三部門を残し、「詩」の項目にもっともページ数を割いた⁴。こうした指摘から *belles-lettres* は 18 世紀中葉までは「歴史学」や「哲学」といった伝統的学問を意味していたが、バトウは *Cours des belles-lettres* と題された書物のなかで、*belles-lettres* と呼ばれる学問の中心を「詩」に据えることで、*belles-lettres* を今日的な詩文芸という意味へと変容させたことがわかる。

ただし『文芸講義』のいわば双子ともいえ、後年ともに『文学の原理』に統合されることとなる『同一の原理』を紐解けば、バトウは単に詩を伝統的な学問に並べ

Fournier, « La formation du lecteur de romans : héritage classique et culture de la fiction dans l'enseignement des belles-lettres au XVIII^e siècle », *Études françaises*, volume 49, numéro 1, 2013, p. 63-79.

³ 数字は各部門に割かれたページ数を示す。

⁴ Abbé Batteux, *La leçon de lecture*, choisis et présentés par Sonia Branca-Rosoff, Paris, Éd. des Cendres, 1990, p. 7-11.

そうした経緯のなかでやはり同様に 17 世紀には学問的教養を意味していた *littérature* が美や趣味を問題とする今日的な文学作品を意味するようになる変化がすみ、バトウは最終的には *littérature* という言葉で、『文芸講義』も『同一の原理』に還元される諸芸術もまとめ、『文学の諸原理』という本に一括で再編集した。

るにとどまらず、諸技術の区分をラディカルに再編成し、その新しい区分の中に詩を含み入れることで、詩そのものを再定義しようとしていたことがわかる。周知の通り、それまで技術の等級の伝統的な指標として機能してきたのは、精神的な技術か否かという指標であった。自由学芸の代表格である七学芸は、文法、修辞学、論理学の言語系三科と数学系四科によって構成された。その他の精神ないし知性にかかわらない感覚にかかわる技術は、感性的技術すなわち肉体労働に区分けされ、絵画、彫刻、舞踊の技術も、ペインターなどと変わらない肉体労働と目されていた。ただし言語を扱う詩は、七学芸には数えられなかったものの、その言語性ゆえに自由学芸の一種と数えられることもあった⁵。そのため、とくにルネサンス以降、画家や彫刻家は詩との接近性を証明することで、技術の位階の上昇を目論み、そうした詩への志向性は「歴史画(*peinture d'histoire*)」を頂点とする絵画の位階理論に結実する。バトウは、こうした精神的技術と感性的技術に分ける技術のヒエラルキーに新しい指標を加える。それは、精神的な技術以外は肉体労働として一括りにされていた感性的技術をさらに細分化し、「美しい」という形容詞によって区別される新たなカテゴリを設けるというものである。すなわち、技術は一)「実用」、二)「実用(*utilité*)」と「娯楽(*agrément*)・快(*plaisir*)」、三)「娯楽・快」という三つの目的に応じて識別され、三の「娯楽・快」を対象とする技術に「美しい技術／芸術(*les beaux Arts*)」が分類される[B 6 : Y 24]。バトウによれば、なるほど「技術(*art*)」は裸のままに荒野に産み落とされた人間が、湿気等の攻撃から身を守る「欲求／必要(*besoin*)」から始まり[B 6 : Y 22]、それは第一の技術、実用を目的とする技術を作りだした。バトウはこれと対比しながら、人間には「二番目の必要(*second ordre de besoins*)」があり、それは「娯楽・快」で、これが「美しい技術／芸術」の対象であるとする⁶ [B 64-65 : Y 59]。両者は自然の使用方法において対照的である。前者の技術は、人間の「欲求」を満たすため、自然をそのまま「実用と奉仕」のために用いる。一方後者は、自然を実用のために用いない。バトウによれば、「素朴な自然」はきわめて「単調」であり、「芸術家たち」という「天才」は自然の最も美しい部分を選択し、それを「芸術作品」とした。つまり、「美しい技術／芸術」は自然を「模倣する」技術である[B 4-6 : Y 22-24]。

このようにバトウは感性的技術のなかに「美しい技術／芸術」という新たな技術カテゴリを誕生させ、そのなかに、詩も絵画も彫刻も舞踊もすべて括った。これは芸術史においては、今日に連なる「芸術」概念の成立点として重視されるが、着目すべきはバトウはここで詩を精神的技術から感性的技術へと技術の位階を移動さ

⁵ 納富信留「古代ギリシア・ローマにおける「自由学芸」の教育」『中世思想研究』第56号、2014年、71頁。

⁶ 第三の技術は「実用」と「娯楽・快」どちらも目的とし、具体的には、住まいと意匠性を兼ねる建築術を指す。

せた点である。すなわち詩は言語を扱うがゆえに精神的技術／自由学芸として、特権的地位を誇ってきたにもかかわらず、バトウは詩を精神的技術のカテゴリから切り離し、むしろ「美しい」感性的技術という枠組みに組み入れた。この諸芸術を「同一の原理」に還元しようというバトウの意図は「自然模倣」の分類にも認められる。バトウによれば自然は諸感覚の中でもとりわけ「視覚器官」か「聴覚器官」によって捉えられ、模倣の仕方もこの二つの感覚器官に応じて異なる。すなわち「絵画、彫刻、舞踊」は色彩や姿勢などの視覚に基づいて、「音楽と詩」は「音や拍をもつ言葉」という聴覚に基づいて自然を模倣する[B 39: Y 44]。このようにバトウは詩と音楽が聴覚によって、絵画と彫刻は視覚によって自然を模倣する技術であるとする。ことで、諸芸術を完全に平等なものものとみなし、さらに諸芸術がとりわけ視覚／聴覚という感覚を問題にする技術であることを浮き彫りにする。したがって、バトウの技術の再編成は、詩の優越を無効化し、ひいては言語と精神とをつよく結びつけてきた西洋の言語観を解体し、その感性的性を浮き彫りにしようとするラディカルなものであったといえる。

なぜバトウにおいて「美しい」を種差とする技術を分ける必要があったのか。その理由はバトウが「美」を認めるために必要とする「趣味(*goût*)」への特別な注視にある。バトウは『文芸講義』の冒頭で、「歴史学」や「地理学」、「自然学」が学問として熱心に学ばれている反面、*belles-lettres* ——バトウにおいては「詩」とほぼ同義的に解釈される——があまり熱心に学ばれていないと批判する。というのもバトウによれば「詩文芸(*belles-lettres*)」には汎用性のある「効用(*utilité*)」があり、その詩文芸の効用は「趣味」を開花させ、趣味を形成し、趣味を完全化」というものであり、そのために趣味は「あらゆる人の主な違いを作り出す」ほどの力をもつという[L 1, 5-6]。ここでバトウは「趣味」を人の根本的な違いを作り上げる土台として位置付け、これに続けて「良識(*bon sens*)」および「趣味」の陶冶が教育の目的であると述べる [L 1, 10]。いうまでもなく「良識」とはデカルト以来そのよい使用方法を巡って議論され、真偽を正しく判断する能力と考えられてきた。バトウの念頭にあるのはおそらくこのデカルト以来の伝統と考えられる。バトウは「良識」という伝統的に探究されてきた認識能力に「趣味」を並べることで、人間の認識論についてデカルト以来の伝統を組み換えようとしているといえる。その証拠に、ポール・ロワイヤルを代表に、17 世紀から 18 世紀を通じて、良識のよい使用法は、言語の正しい使用法を探求する言語論へと発展したが、バトウもその伝統に則り、思考と表現の関係、「命題(*proposition*)」、「論証(*argument*)」といったそれら言語論で扱われてきた題材を『文芸講義』のなかの重要な題材とする[L 1, 29-33]。その上で、バトウは明晰判明性という伝統的にこれら言語論で探究されてきた価値とは別に、以下のように趣味は新たな質を言語に要求すると主張する。

精神が観念や言葉遣いに求めるのはこうした質〔正しさ(juste)と明晰性(clair)]である。趣味(goût)は別の質を必要とし、それらを時折要求しさえする。それは、生き生きとして力強く、豊かで、適用される題材と常に釣り合いが取れているという質である[L 1, 34]。

先に述べた通り、バトウは詩を「芸術」に分類し、言語について精神性というより、美的な感性性に焦点をあてた。そのバトウは、人間の認識能力のなかで「良識」に並べて「趣味」に着目し、精神が言語における明晰判明性という質を追求する一方で、趣味は「生き生き」、「力強く」、「豊か」という言語質を求めるという。つまり、言語における美的な感性性は、以上の言語質のことであり、かつこれは「趣味」という認識能力によって捉えられる。したがってバトウが言語の美を重視するのは、この「趣味」という新たな認識能力の対象だからであるといえる。ではバトウが言語の「美」を考える根本にあるといえる「趣味」とはどのような認識能力であるのか、次に考察したい。

第二章 バトウにおける「趣味」

『同一の原理』においてバトウは「趣味／芸術」を「知性／学問」と対比して以下のように述べる。

知性(Intelligence)が学問(les Sciences)にあるように、趣味が芸術(les Arts)にある。

〔...〕真(vrai)が学問の対象である。芸術の対象は善(bon)と美(beau)である。〔...〕知性は、対象が何であるのかを、われわれとは何の関係もなしに、〔対象の〕本質にしたがい、対象それ自体において考察する。反対に趣味は、同じ対象について、われわれとの関係だけが問題にされる。[B 56 : Y 54-55]

ここで知性と趣味が、「対象」をどう判断するのかという点から比較対照される。前者の知性はいわば、ある対象について、その本質を見極め、真偽を問うことを問題とする。一方後者の趣味は、同じ対象について、その対象の本質という客観的基準なしに、自分自身にとってどうかということのみを問題とする主観的な判断能力をさす。このようにバトウは、対象とわれわれとの関係というロマン主義を先取りするような新しい視座を示しながら、知性によって行われる学問の判断と趣味によって行われる芸術の判断を客観と主観の対比において定義する⁷。

⁷ そのほかバトウは、「沈思黙考、反省熟慮の精神[B 31 : Y 37]」という学問において尊重される能力と対比しながら、趣味に「天才」や「熱狂(Enthousiasme)」、「一種の生まれつきの直感[B 31 : Y 15-16]」という言葉を重ね、趣味が普遍性を希求する学問的精神とは異なる、個人性の強い能力であることを際立たせる。

では知性に対比される趣味はどのように機能するのか。バトウによれば、「芸術」の目的である「快・娯楽」は以下のように、「自己愛の声」を聞く「趣味」によってとらえられる。

「趣味」は自己愛(amour propre)の声である。趣味は、楽しく享受するためだけに作られたので、何か心地よい感覚をもたらしうるもの全てにたいして渴望している。[B 77 : Y 65]

バトウは神父でありながら、「楽しく享受する(jouir)」[B 64 : Y 59]というキリスト教文化圏において忌避された人間の活動に積極的な必要性を認め、さらには隣人愛を重んじるキリスト教において否定されてきた「自己愛」を肯定し⁸、その自己愛の声を聞くのが「趣味」だとする。その趣味は、自分に楽しい感覚を味わわせてくれるものは何であれ享受する食欲さを持つが、それが「自己愛」に基づく以上、客観的な基準にしたがうというよりも、自己愛を持つ個人と対象の関係のなかでしか発動しない。

以上のようにバトウは趣味について、趣味を持つ当事者の個人性を強調するが、では客観的基準を持たないというこの趣味は、何を基準にその良し悪しを判断するのか。前章で論じたように、芸術作品を「美しい自然」を選択した結果であると考えたバトウは、芸術の目的である「快」は、現実存在からは生じないとする。これを証明するためにバトウはベーコンを引用し、ベーコンによれば、実際の歴史はありふれている事柄の羅列のすぎず、人間の精神を満足させないが、詩／芸術は英雄的な事実を作り出すことで、心を活気づけるといふ⁹。このベーコンの言葉を踏まえてバトウは「通常の歴史(histoire ordinaire)」と「詩(poésie)」を比較し、後者の詩は、「想像力によるもっとも美しい幻(les plus beaux fantômes de l'imagination)」によって人を「魔法の国(régions enchantées)」に引き込み、前者が作り出す「情感(émotion)」とは桁違いの「恍惚(extase)」を作り出すと述べる[B 78 : Y 66]。無論こうした詩と歴史の比較論はアリストテレス『詩学』の系譜にある伝統的なものである¹⁰。ただし詩の歴史に対する優越の根拠が普遍性および筋を組み立てる知性に求められてきたのとは異なり、バトウは感性的な「快」に求める。つまりバトウにおいて芸術は

⁸ intérêt はもともと「利子」という語義を持ち、自己愛を含意するためキリスト教義に反する単語であったが、18世紀以降「関心」など芸術理論においてポジティブな意味で用いられるようになった。

⁹ フランシス・ベーコン『ノヴム・オルガヌム』第四巻。

¹⁰ アリストテレスの詩と歴史の比較論についても、バトウは次のように論じている。「『歴史家』は、多くの場合不完全な、ありのままの類型を描く。「詩人」はそれをあるべき姿で描く。そしてその故にこそ、かの『哲学者』[アリストテレス]に従えば、「詩」は「歴史」よりも哲学的であり、またより有益でもある。[...]「芸術」が「自然」の模倣者であるとしても、それは「自然」の盲目的な模倣ではなく、賢明で、見識のある模倣でなければならない。[B 23-24 : Y 35-36]

快のために、現実／歴史を脚色——自然の選択——する。趣味はいわば、その現実の脚色が美であるかどうか、言い換えれば、脚色によって自然が「美しい自然」として成立しているかどうかを判断する能力といえる。この趣味の判断基準についてバトウは、美しい自然に言及しながら、以下のように説明する。

「[...]「美しい自然」とは、趣味の見知からいえば、第一に、われわれの自分自身の完全さ(*notre propre perfection*)、われわれにとっての恩恵、われわれの関心／利益(*intérêt*)ともっとも関係のある自然のことである [...]」[B 79 : Y 66]

「美しい自然」というとき、伝統的には現象的な自然を超越したイデア的な自然という本質存在をさす。なるほどバトウはこの引用に、「第二に」と続け「それ自身もっとも完全な自然」であるという定義を加えるため、バトウの思想の中に、このイデア的超越存在を「美しい自然」とする伝統的な思想の影響を否定することはできない[B 79 : Y 66 ; B 82-83 : Y 68]。しかし以上の引用においてはバトウは「趣味の見地から」とことわって「美しい自然」を定義する。それによれば、芸術によって制作されたものが、利害関係において利があるときに、それは「美しい自然」であるという。つまり、趣味はある制作物について「利害関係」のなかで「利」があるかどうかを判断基準とし、「利」があるときに、それを「美しい自然」と判断する。前述の通りバトウにおいて、趣味と芸術は、知性と学問とは異なり、対象とわれわれという個人的な関係を問題にすると定義されたが、客観的基準を持たないことを特徴とする趣味の判断基準として、趣味を働かせる当事者の「利益」が挙げられる。

『文芸講義』に目を戻せば、言語表現における「美しい自然」は以下のように、詩によって実現され、それもとくに詩の中の音という感性的要素によって実現される。

詩とは拍節のある話法によって表現された美しい自然の模倣である。この模倣は、神、王[...]などに及んでいく、したがって、詩とは、まず、神々や王[...]が現実には話しているように話させなくてはならない。これこそ模倣の目的である。しかしながら、この模倣は、自然そのままではなく、可能な限り、選択され、美化され、完全化された自然から作られる。したがって詩は、人間や神々を現実通りばかりでなく、そうあるべき姿で話させなくてはならない[...]。そういうわけで、散文のトーンは自然そのままのトーンで、詩のトーンは自然のあるべき姿の、つまり美しい自然のトーンである。[L 2, 113]

このようにバトウは詩を「拍節のある話法によって表現された美しい自然の模倣」とし、その詩における「美しい自然」の模倣を、詩に描かれる登場人物が現実より

「美化された」トーンで話す話法として具体的に示す。したがって詩が「自然模倣」を志す諸芸術の一員として探求するのは、明晰判明性というよりも、音という感性的な要素における「美」である。この言語における美は、これまでの考察とあわせると、「自己愛」の声を聞く「趣味」がその「関心／利益」に資する音を選択することによって構築され、「生き生き」や「豊か」といった言語質を作り出すといえる。こうした言語の音を、関心に照らして判断する能力がバトウにおける言語上の「趣味」であり、この言語上の趣味への着目が言語の音という感性的要素を浮き彫りにする。

第三章 趣味と新しい倒置論

以上考察してきた通り、バトウは人間の認識能力としての「趣味」および趣味によって捉えられる言語の美に着目する。こうした言語の感性的要素への着目は、バトウにおいて新しい言語観に結実する。それは当時頻繁に議論された論争的主題「倒置論(*inversion*)」における革新的な視点にもっともよくあらわれている。言語神授説を前提とする合理主義言語論は、人間精神に普遍的な「自然な順序(*ordre naturel*)」を認め、それが主語—述語—目的語という語順を厳守するフランス語と一致している、ゆえにフランス語は人間精神の自然な流れと一致する明晰な言語であるという立場をとっていた¹¹。しかし言語神授説や人間精神の普遍性が問い直されるようになると、おのずと言語の「倒置」についても再定義が求められた¹²。そうした流れの中でバトウは、趣味の良し悪しの根拠とした「関心／利益」を語順の問題にも適用し、言語表現の語順は話者の「関心」に基づくのであって、決して普遍的なものではないと主張する¹³。

バトウは、人が発話する理由は、「理解してもらうためであり、結果的に、自分の考えを外に向かって表明することで得られる利益(*intérêt*)」のためであると述べ[LO 2, 13]、利益に基づいて構築される語順を「心の順序(*ordre moral*)」と呼ぶ¹⁴。つまりバトウは、人間の精神は主語—述語—目的語という順序で動くというこれまでの定

¹¹ 増田真「ルソーの言語論と音楽論における国民とアイデンティティー」『人文知の新たな総合に向けて：21世紀 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」第二回報告書 4』京都大学大学院文学研究科 21世紀 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」2004年、165-187頁。

¹² 中川久定『啓蒙の世紀の光のもとで』岩波書店、1994年、35-38頁。；Ulrich Ricken, *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment: A contribution to the history of the relationship between language theory and ideology*, London ; New York, Routledge, [Kindle] chap. 4.

¹³ バトウの倒置論は主に『文芸講義』の第二巻の後半部分におさめられた「アカデミー・フランセーズのドリヴェ神父に宛てたラテン語の文章と比較したフランス語の文章に関する書簡」において展開する。

¹⁴ バトウは続いて、「主語(*sujet*)そのもの」と「属詞(*attribut*)そのもの」といったように、二つの対象の関係をただ思弁的にのみ考えることによって成立する順序もあり、それを「形而上学的順序(*ordre métaphysique*)」として区別する[LO 2-14]。

説に、発話がそもそも他者の存在によって成り立つことに遡りながら、その他者に対する個人的な「関心／利益(intérêt)」次第でいかようにも変化していく「心の順序」を対置する。例えばバトウによれば、「太陽は丸い」というのはフランス語では *le soleil est rond* となるが、もし他者に「太陽が存在していることではなく、太陽が存在している様態」を理解させたいという関心を持つ発話者のなかでは、もっとも先に来るのは「丸さ(rondeur)」であるという。このような例をバトウはいくつも出しながら、フランス語が自然の順序にそくした言語であるという定説、さらには精神の流れ及び語順の普遍性を主張する言語理論も覆していく¹⁵。

重要なのは、バトウがこうした語順の普遍性に反論しながら、「ハーモニー」のための倒置という新しい倒置論を提示している点である。先に述べた通り、当時「倒置」といったとき精神の流れに反する語順を指したが、もしバトウがいうように固定的な精神の流れが存在しないとするなら、倒置という文章技法も存在しないことになる。ただしバトウは文章技法としての「倒置」の存在は認め、その一つの要因として「ハーモニー」という言語の感性的要素を挙げ[LO 2, 31 ; 101]、次のように詳述する。

フランス語には二つの種類の倒置がある、一種類目はより感性的なもの(sensible)、二種類目はあまり感性的ではないものである。後者は散文にも韻文にもある。こうした倒置は演説用であり、すなわち雄弁術の領分である。これはもっと生き生きと、もっと熱く描く必要がある時にいつも用いられる。[...] 前者の倒置はより感性的で主に詩の領分である。どちらにしても〔倒置の〕原因や理由は、中断(suspension)であり、これはどんな話法でも最大の魅力の一つとなる。[...] 詩の倒置は、より際立っていて、そのために輝かしい。なぜなら、この倒置は受け入れられている語順を無視するからである。[LO 2, 94-95]

バトウはこのようにあらためて倒置は何かという問題に取り組み、「倒置」の理由について、精神の流れへの逆行ではなく、程度の差はあれ、言語の「感性的なもの」つまりハーモニーという音への探究を挙げる。そのハーモニーは文章の「中断」によって作られ、とりわけ詩においては「受け入れられている語順を無視する」ことによって、際立った中断が作られる。つまりバトウは言語における「破格」を倒置とみなし、これを積極的に肯定する。

語順はこれまで精神の働きとの関係においてのみ論じられてきたが、バトウにおいては、時に文法規則さえ凌駕して、ハーモニーという言語の感性的な要素によって決定されうるものと論じられている。ここには精神や学問のためというより、趣

¹⁵ 主に第二の手紙「第二の手紙 倒置がフランス語にあること、なぜフランス語に倒置があるのか」、「第三の手紙 二つの言語を比較した結果と翻訳の規則」。

味のとらえる美のための言語という新しい言語観が認められる。この言語観において、言語は真実を分析し、伝達するためというより、言語使用者が快を享受するという利益にかなう形でハーモニーを生じさせ、それによって趣味が美を判断するために構築される。このようにバトウは芸術としての言語という新しい言語観を示している。

結論

バトウは人間に「快樂」の必要性を新たに主張し、それを満たすものとして「趣味」という新しい認識能力に着目する。この趣味は言語においては「ハーモニー」という美的な感性的表象を捉える能力として機能する。ただし、趣味がハーモニーを美と判断するかどうかは、言語使用者の関心に一致するかどうかにかかる。このようにバトウは言語を普遍的なものというよりも個人的なものとして捉えることで、とりわけ倒置に関する議論の中で、言語を規則性から解放し、言語使用者の関心によって操作されうる創造的なものとして示した。以上から、バトウは言語における「趣味」に着目することで、言語の感性性に言語起源論とは異なる文脈から光をあてながら、普遍的な規則に制限されない、自由で創造的な言語表現、つまり芸術としての言語という新しい言語観を示したと結論づけられる。

引用文献一覧

『同一の原理に還元される諸芸術』

[B, ページ数] : Charles Batteux, *Les beaux arts réduits à un même principe*, Paris, Chez Derand, 1746.

[Y, ページ数] : バトウ『芸術論』山縣熙訳、1984年、オンデマンド版、2011年。

『文芸講義』

[L 巻号, ページ数] : Charles Batteux, *Cours de belles lettres distribué par exercices*, vol. 1, 2, 3, Paris, chez Desaint et Saillant, 1747-1748.

[LO 2, ページ数] : 本書第二巻後半から第三巻の前半は「ラテン語の文章と比較したフランス語の文章に関する手紙：オリヴェ神父へ宛てて (*Lettres sur la phrase française comparée avec la phrase latine, à M. l'abbé d'Olivet*)」が収められ、独立してページ数がふられている。そのため第二巻の「手紙」部分からの引用は[LO 2, ページ数]と記した。

「新しい^{ランガージュ}言語をつくる」こと ——ルソーの自伝作品における言語の問題

菅原 百合絵（京都大学）

〈音楽の道〉と〈文字の道〉

ルソーの死後刊行の作品『言語起源論』については多くのことが語られてきたが、わけでも大きな論点のひとつとなってきたのは、半ば音楽論でもあるこの本において詳細に論じられている音楽と言語との関係である。そしてもうひとつ大きな論点といえるのは「音声（パロール）」と「文字（エクリチュール）」という、言語の表出の形態をめぐる議論である。あるいは視野を「記号の表出」にまで広げるならば、この議論には第1章などで特に重点的に論じられている身振りの問題も含み入れることができるであろう。つまり、『言語起源論』において言語の問題は二通りの分岐に分かれて論じられている¹。さしあたって本論文ではこの二つの分岐を〈言語—音楽の道〉と〈言語—文字の道〉と呼んでおこう。こうした分岐はルソー特有のものではなく、コンディヤックなど彼以外の当時の言語起源論者も音楽や文字の問題について扱っていたのだが、いずれにせよ興味深いのは、この二つの道が、ルソーの

¹『言語起源論』はその短さとは裏腹に多様な読解を許容するテキストであり、もちろんそれ以外にも複数の論点を挙げるができる。本題からはやや逸れるが、本特集の性質上、『言語起源論』の大まかな構造をごくかいつまんで記しておきたい。最初に彼は、「われわれの考えを伝えるさまざまな手段」として、身振りやモノなどの視覚的伝達手段と耳に訴える聴覚的伝達手段の二つを大まかに素描したあとで、言語の起源は欲求ではなくむしろ情念なのだとし、文彩や比喻について論じる。人は推論することではなく感じることから言語を立ち上げたのだとして、従来は修辞学的文脈の中で論じられることの多かった文彩や比喻を言葉の起源の問題の中で論じるのはルソーの言語論の白眉のひとつと言えよう。議論は感情から観念の問題に移行し、今度は文字の発明による言語の変容について論じられる。ついで、有名な南方の言語と北方の言語の差違が論じられ、再び議論が観念から情念へと移行して、音楽についての考察が始まる。最終章で政治と言語の問題がごく簡単に素描される。このように『言語起源論』の構造はやや入り組んでおり、通時的な経過のようなわかりやすい構造を持たず、議論が前後する傾向がある。たとえば第9-10章で論じられる南方の言語と北方の言語の議論は、最初に挙げられる欲求と情念、および身振りとパロールの主題とも関わっている。第2章において彼は欲求が最初の身振りを与え、情念が最初の声を引き出すと述べており、この欲求と情念という動機の差違こそが、それぞれ北方の言語と南方の言語をなすものだからである。以下、ルソーの著作からの引用はすべて以下を底本とする。Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995. 引用時は作品名のほか、この全集をOCと表記し、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で記す。ただし、『告白』(OC, t. I)と『言語起源論』(OC, t. V)については、本稿ではそれぞれC、EOLと表記し、前者はローマ数字で巻数、アラビア数字でページ数を、後者はアラビア数字でページ数のみを示す（例：『告白』第1巻5頁は「C, I, p. 5」と表記する）。

自伝作品『告白』において、彼の言語獲得体験が語られる際に見出される方向とびったり重なっているということである。

わたしは考える前に感じた。それは人類共通の運命である。わたしはほかの人よりもそのことを実感した。五歳か六歳まで自分がしていたことをわたしは知らない。どのようにして読むことを習い覚えたのかも分からない。わたしはただ、最初の読書を、そしてそれがわたしにもたらした影響だけを覚えている。自分自身についての意識を切れ目なくたどれるのはその時からである。母は小説類を残していた。わたしたち、つまり父とわたしはそれらを夕食後に読み始めた。最初は楽しい本で読書の習慣をつけさせることが問題になっていただけだった。だがすぐにあまりに関心が激しいものになり、休みなく代わりばんこに読み通して、この趣味で幾晩もの夜を明かすようになった²。

『言語起源論』とは異なり、ルソーは上に引いた『告白』第一巻で人類史における文字の発明の起源に遡っているわけではないし、それどころか彼個人としての文字習得についてすら、彼はいかなる記述も割いていない³。ルソーは自分がどうやって文字を読めるようになったのか覚えていないと言うのみである。しかしそれは、文字が彼にとって重要でなかったということを意味しない。それどころか彼は自身の意識の始まりと読書の始まりとをシンクロさせている。ここで描かれるのは彼と文字の出会いではない。そうではなく、文字（を読むこと）によってジャン＝ジャック・ルソーという存在の意識の起点がはじめて生じるのであり、その生起の瞬間こそがここで示されているのである。さらに〈文字の道〉も一本の直線的なものではなく、ここにも二つの分岐がある。この分岐は、母が残した小説類によって培われた「ロマネスクの道」とでも呼べるものと、それらを読み尽くしたあとに祖父の蔵書を読んでゆくことで得られた「ローマの道」である。運命の二人が惹かれ合う騎士道恋愛に魅了される側面と、共和政ローマによって体現される質実剛健な徳に惹かれる側面という、一見すると両立しないように見える二つの要素の絡み合いは、文字と音楽という二つの分岐と相似的な構造を見せるものであると言えよう。

この〈文字の道〉のすぐ後に語られるのが〈音楽の道〉である。前者が父親との濃密な読書体験によってもたらされるのにたいして、後者は叔母によって与えられ

² C, I, p. 8.

³ このことは『告白』だけでなく『エミール』にも当てはまる。あれほど周到に子どものさまざまな行動を記述する『エミール』においても、文字の読み書きの習得となるとルソーは足早に通り過ぎてしまう。第二巻において文字を読むことを習い覚えるエピソードが登場するが、遊びの誘いの手紙を受け取るが周囲の誰も手紙を読んでもくれないなど、文字を読めるようになることが自分にとって利益になるような出来事さえあれば、子どもはほとんどひとりでに文字を読めるようになってしまうものだ。ルソーは言っているように思われる。(Émile ou de l'éducation, OC, t. V, p. 358.)

る。

父のそばで読み書きをして過ごしたり、ばあやのジャクリーヌが散歩に連れて行ってくれた時間のほかは、わたしはつねに叔母と一緒にいて、彼女のとなりに立ったり腰掛けたりしながら、彼女が針仕事をするのを見、歌うのを聴いていた。そしてわたしはそれで満足だった。〔中略〕

音楽の趣味、というより音楽への情熱をわたしは彼女に負っていると確信している。これはずっと後になってからしか開花しなかったのだが。彼女は驚くほどたくさんの曲や歌を知っていて、とてもやさしい、か細い声で歌うのだった⁴。

文字が彼の意識の始まりを画したのに劣らず、シュザンヌ叔母から伝えられた音楽への情熱も彼の人格を深いところで規定することになる。周知のように彼はまず自身を音楽家として規定しようとしたし、彼の運命を決定づける愛人ヴァランス夫人と彼を結びつけたのも音楽、とりわけクラヴサンの演奏とそれに合わせて歌うことだったからである⁵。ここで彼は、シュザンヌ叔母の歌を年老いた今でも気がつく口ずさんでしまうと述べて、記憶のなかで切れ切れになった歌詞の断片を書き留めている。こうした回想録的記述に専門的な音楽理論の議論は登場しないが、わたしたちは『告白』のこの記述のうちに、『言語起源論』の音楽論における主張、たとえばハーモニーよりメロディーを重視すべきである、ということや、和声によって模倣するだけでは十分ではなく、音楽は心を打つものでなければならない、という議論の源泉とも呼べるものを見出すことができる。

かくして、先ほど「二つの道」として挙げた音楽と文字（記号表現）という『言語起源論』の二つの大きな論点は、『告白』のなかでジャン＝ジャック・ルソーというひとりの個人の人格が立ち上がってくる瞬間においても、ミクロなレベルで同じように見出される。ルソーの『言語起源論』を当時の思想家たちのさまざまな言語論・音楽論と比較し、当時の文脈のなかで彼の言語起源論の特異性を把握することは不可欠な試みであるが、それと同時に、言語の起源の問題を考察するにあたって、彼のほかの著作と『言語起源論』を比較することも同じように興味深い。そのなかでも、執筆年代同定のために『言語起源論』と『人間不平等起源論』を対照すると

⁴ C, I, p. 10-11.

⁵ 第三巻でルソーはヴァランス夫人の音楽的な素養について述べている。「彼女（ヴァランス夫人）がかつて培ってきた才能の中で、音楽は忘れられていなかった。彼女は良い声をしていて、そこそこに歌うことができたし、クラヴサンをすこし弾くことができた。」(C, III, p. 117.) 彼が「ママン」とクラヴサンを演奏していたエピソードは、第五巻に見出される。「全然違う趣味を持っていたので、音楽はわたしたち（ルソーと「ママン」）を結びつけてくれる唯一の点だったし、わたしはそれ（音楽という共通点）を活用したかった」(C, V, p. 181.)とルソーは述べている。

いう試みや、『言語起源論』と彼のほかの音楽論を比べてみるという試みはしばしばなされてきた⁶が、『エミール』や『告白』に個人の発展の歴史という形をとって登場する言語の起源の問題が『言語起源論』との関係で考察されることは、それに比べると比較的少ない⁷。

しかも、『告白』における言語の起源の問題は最初に語られる〈文字の道〉と〈音楽の道〉だけに留まらない。いかにして成長の中で言葉を獲得していったかという個人の言語習得の起源が語られるよりもっと前に、もうひとつの——ある意味では、より根源的な——起源の問題が生起してくるのである。

「新しい言 語^{ランガー・ジュ}を発明する」こと

ルソーが『告白』などの自伝的テクストを執筆していた時期には、自伝 (autobiographie) という言葉は存在していなかった。この言葉は十九世紀以降に英語からフランス語に輸入されたものであって、彼自身は『告白』を「回想録」と呼んでいた。そうである以上、ルソーの『告白』を近代自伝文学の嚆矢とする図式自体も、ルソー自身の理解によるというよりはルジュンヌの『自伝契約』や『フランスの自伝』などの二十世紀以降の自伝研究によるところも大きいと言わなければいけない。しかしながら、それは彼が自らの試みの新しさを自覚していなかったということの意味しない。それどころか彼は、『告白』という自分の生み出そうとしている作品がそれまで書かれてきた回想録的著作とはいかに違うものであるかを明確に理解し、たびたびそれを強調している⁸。『告白』の最初期の草稿であるヌーシャテル草稿の「序文」は、こうした意識をもっとも顕著に示すものである。

⁶ こうしたトピックについて論じた先行研究については、以下を参照のこと。Rousseau, *Discours sur l'origine des langues*, Présentation par Catherine Kintzler, Paris, GF Flammarion, 1993.

⁷ エミールにおいて言葉の習得の問題はけっして等閑視されるわけではないが、しかし『言語起源論』や『人間不平等起源論』などに比べると、言語の習得の問題に関する関心はやや後退しているように思われる。このことはおそらく理由のないことではない。注1に記したように、少なくとも『言語起源論』においてルソーは欲求と情念を言語の起源に置きつつ、明らかに南方の言語、つまり情念から生まれる言葉のほうに起源としての優位性をもたせようとしている。だがエミールは思春期を過ぎるまで徹底的に性的欲求の目覚めを抑制され、文字を習い覚えるような段階ではいまだ情念なき存在、性的欲望をもってはいけな存在として扱われる。個人の言語の起源と人類の言語の起源というレイヤーの差があるとはいえ、『言語起源論』においてたどられた言語の起源を『エミール』で問題にしようとするれば、おそらくこの情念の問題と向き合わなければいけないということを、ルソーは自覚していた可能性がある。エミールの歌唱教育への記述が比較的あっさりしているのも、この情念の問題と密接に関わっていると思われる。

⁸ と同時に、『告白』というタイトルが聖アウグスティヌスの『告白録』を強く意識したものであることからもうかがえるように、彼は自分の自伝的テクスト（特に『告白』）を一定の文脈や伝統のうちに置こうとする強い志向をも同時にもっている。むろん、自らの試みの新奇さと伝統への位置づけとは矛盾するものではない。

そう、わたし、わたしだけなのだ。というのもわたしはこれまで、自分が今まさにしようとしていることをあえて行おうとしたほかの人間を誰も知らないからである。歴史書、回想記、ポルトレ、性格論！ そんなものが何だというのだ。それらは多少の外的な行動や、それにまつわるいくばくかの話、著者による巧みな推測のうえに成り立っている小説のようなものでしかないのであって、そこで著者は、真実を見つけるためというよりは自分を輝かしく見せることのほうをずっと探求しているものなのだ⁹。

これまで人々は、自分のありのままの姿を見せるためではなく、むしろ自分の才気を誇示することにばかり心を砕いてきた。モンテーニュですら、自らの欠点を示しはしても魅力的に映る欠点しか見せようとせず、真実を言いながらも人を騙す「偽の正直者」にすぎないとルソーは厳しく非難する。注目すべきは、ここで自らの誠実さを主張しながら、それまで書かれてきたどんなものとも違うまったく新しい作品を書こうとするルソーが、言語について語り始めるという点である。

わたしが言おうとしていることのためには、わたしの計画と同じくらい新しい^{ランガージュ}言語を發明する必要があるだろう。というのも、これほど多様で、これほど相矛盾しあっていて、時にはかくもいやしく、時にはかくも崇高な、わたしがそれにたえず乱されてきたこの感情の巨大な混沌を解きほぐすためには、いかなる調子、いかなる文体を選択したものだろうか。わたしの隠れた性向の脈絡をたどっていき、いかにしてわたしの魂に痕跡を残した印象のひとつひとつが最初にそこに入り込んでいったのかを示すためには、どれほどのくだらないことや惨めなことを述べなければならないことだろう。そしてときには人を苛立たせるような、慎みを欠いて子どもじみた、しばしば滑稽な細部の中に入り込んでいかねばならないことだろうか¹⁰。

ルソーにとって『告白』の試みの新しさは、^{ランガージュ}言語の新しさと不可分に結びついてある。ただ正直であるだけでは十分ではない。というより既存の言語は「隠れた性向の脈絡」や「感情の巨大な混沌」を誠実かつ十全な形で読者に伝えることを可能にしないのであって、ルソーにおいて自伝の試みとはそのまま新たな言語表現の創出への挑戦なのである。ここでルソーが新しい「調子」や「文体」にも目を向けながら、一步踏み込んで「言語」という単語を用いていることは注意に値する。一見すると意味を掴みづらく難解にすら思える言葉遣いだが、この語が選び取られたということは、もはや単なる文彩や^{レトリック}修辞が問題になっているのではないということ

⁹ Ébauches des *Confessions* (manuscrit de Neuchâtel), OC, t. I, p. 1149.

¹⁰ *Ibid.*, p. 1153.

示している。自己の真理を読者にたいしてその全きありのままの姿で示すという、原理的に不可能な挑戦こそが目指されているのである。

自分のすべてを公衆に示そうとする試みにおいては、わたしのなかのいかなるものも彼らに隠されていたり曖昧なままであったりしてはいけない。わたしはつねに公衆の眼の前にいなければならない。彼らがわたしの心のあらゆる迷い、わたしの人生のどんな秘められた部分をも追えるように。そして一瞬たりともわたしのことを見失わないように。わたしの語りのなかのどれほど小さな脱落、どれほど小さな空白でも彼らが見つけて、このときは彼は何をしていたのだろうかと自問自答し、すべてを言おうとしてなどいなかったのだとわたしのことを非難しないようにである¹¹。

第二巻において、ルソーは公衆が「一瞬たりとも」自分のことを見失わないようにしなければならないというオブセッションにまで至っている。しかし、横顔しか見せなかったモンテーニュを糾弾するルソーは、360度方位であらゆる角度から対象を見通せる肖像など存在しえないということを、ここで忘却してしまっているかのようである。何かを語ることは常に何かを語り落とすことである。「すべてを語る」というルソーの試みは、いわばすでに最初から破綻しているのである¹²。

途切れつつ辿られる鎖

だからこそ、ルソーの自己を語る試みは、一度文体が創造されたならばそれで事足りるということにはならず、何度でも仕切り直される。よく知られているように、いわゆる自伝三部作と呼ばれる作品群は、『告白』から『対話』へ、そして『夢想』へと書き継がれてゆく中で、たえずまったく新しい言^{ランガージュ}語の装いの下で現れる。『告白』の中ですら、第一部と第二部の間には大きな断絶が見られる。本稿でその変容の過程をつぶさに追っていくことはできないが、たとえば「二年間の沈黙と忍耐を経て」書かれた第二部の冒頭でルソーは、「わたしはつねに公衆の眼の前にいなければならない」と書いたことを忘れたかのように自身の記憶の欠損や不確かさを繰り返し主張し、その代わりに「わたしの存在の連続性をしるしづけてきた感情の連鎖¹³」こそが唯一頼りうる忠実な導き手なのだと述べる。もはや「すべてを言う」こと

¹¹ C, II, p. 59-60.

¹² 付言するならば、ここで重要なのは審判の主体が神から読者になっているという点だと思われる。『告白』冒頭で神に語りかけた時には、この問題は発生しなかった。神はすべてを見そなわす、人間の内奥すらも見とおせる存在だからである。だが神ではなく、心を見抜く力能を持たない読者に対しては、ルソーはすべてを語るという実践不可能な義務を負わされることになる。人々が自分の記述のうちに何らかの欠落を見つけて自分を糾弾するのではないかという上記の引用に見られる怯え（あるいは被害者意識）も、神と公衆たる読者の間にあるこの差違と関わっている。

¹³ OC, VII, p. 278.

は問題にもなっていない。

わたしは事実の言い落としをしてしまうかもしれないし、日付を入れ替えたり間違えたりすることはあるかもしれない。だがわたしは、自分が感じたことについても、自分の感情がわたしにさせたことについても間違えることはありえない。そしてこれらこそが、まさに（『告白』のなかで）問題になっていることなのだ。〔中略〕わたしが約束したのはわたしの魂の歴史であって、それを忠実に書くためには、ほかの覚書など必要ない。これまでわたしがしてきたように、自己の内部に立ち返れば十分なのである¹⁴。

たしかにヌーシャテル草稿でも「魂の歴史」という上の引用と同じ表現が登場する¹⁵。だがルソーは第二部を書き始めるにあたって、明らかにきわめて防御的な意図をもって『告白』を形づくる屋台骨の重点を「事実」から「感情」へ移そうとしている。「自己の内部に立ち返」ることだけが『告白』の義務である、と述べるルソーは「事実の重要性について判断するのはわたしではないのであって、わたしはすべてを言わなければならない。選択する労は読者に委ねよう¹⁶」という第四巻の末尾の宣言を忘却したかのようである。あるいは彼は、「すべてを言う」ことの不可能性にここでようやく気づいたかのようである¹⁷。

第二部の末尾で、ルソーは第三部の執筆を予告している。「もし書く気力があったら、読者は『告白』の第三部で、いかにしてベルリンに向かったものと思っていたわたしが実際はイギリスに向かっていたのかということ〔中略〕を見ることになる¹⁸」。しかし実際には第三部は書かれなかった。その代わりに執筆されたのが『ルソー、ジャン＝ジャックを裁く』（通称『対話』）である。ここには「フランス人」と「ルソー」が「ジャン＝ジャック」なる人物について交わす三つの対話が収められている。「人々がわたしについて今の世代の人々に吹き込んでいるような考えを、わたしがほかの人間について与えられたとしたら、わたしは今彼らが私に対して振

¹⁴ Ibid.

¹⁵ 「わたしはそこで自分について、きわめて忌むべき、弁明をしたいと思うのも嫌な事柄を語ることになるが、それはまたわたしの魂のもっともひそかな歴史でもあり、まったく厳密さで行われたわたしの告解なのである。」 *Ébauches des Confessions (manuscrit de Neuchâtel)*, OC, t. I, p. 1155.ここでは、「事実」と「魂の歴史」は対立関係になく、等号で結べるようなものとして扱われている。

¹⁶ OC, IV, p. 175.

¹⁷ とはいえ、『告白』第二部の本文はこの第二部冒頭の主張と必ずしも整合しない。青年期を終え、パリでの生活と百科全書派のフィロゾーフたちとの人間模様などが描かれる第二部において、彼は自分の主張を支える証拠書類として、自分が送ったり受け取ったりした手紙をしばしば転記している。第一部よりもずっと事実問題にこだわるからである。第二部では第一部に比べてより弁明的になり、自分の無実を証明することを目指そうとしはじめるからこそ、逆にこのような主張が出てくるのだとも言えよう。

¹⁸ OC, XII, p. 656.

る舞っているようにはその人物に対して接しなかったであろう、とわたしはしばしば言ってきた¹⁹」という文章から始まる『対話』序文（「この文章の主題と形式について」）でルソーは、なぜ「パリ中、フランス中、ヨーロッパ中」の人々が自分をこれほど残酷に迫害するのか理解しようとしてこのテキストを書こうとしたのだと述べている。

それ〔わたしに残っていた唯一の選択肢〕とは、わたしには知り得ず理解することもできない個々の動機について推論することはできないので、それらすべてをまとめて結集させることのできる一般的な仮説について推論するということであった。それは、あらゆる可能な推測の中で、自分にとって最悪で、敵にとって最良のものをを選び、そしてこの立場を、自分がその対象となっている陰謀やわたしが垣間見た彼らの様子、あちこちで拾い集めることのできた謎めいた言葉といったものにできる限り合わせてやり、彼らにとってもっとも理にかなった公正な振舞いとはどのようなものであったかを検討することだった²⁰。

もはや「すべてを言う」ことも「魂の歴史」も問題にならない。ここで目指されているのは、彼を取り巻く陰謀の実態を解き明かすことである。「賛否両論を議論するのにもっとも適切のように思われたので²¹」対話体を選択したのだ、と彼は説明している。しばしば『対話』は狂気の産物として病跡論的な研究の対象になってきた。じっさい、一人の人格を「ルソー」と「ジャン＝ジャック」という二人の登場人物に分け、「フランス人」との対話のなかで「ルソー」に「ジャン＝ジャック」の正体を説明させる、という構図はきわめて異様にうつるものではある。しかしこの序文が明らかにするように、『対話』は読者の説得のためにきわめて論理的に構築された、推論と推理を旨とするテキストである。「ルソー」は「ジャン＝ジャック」の本を読み、また彼に会いに行くことによって、「フランス人」は「ルソー」に教えられた「ジャン＝ジャック」像を踏まえて彼の本を読むことによって、巷間に広く流布している極悪人としての「ジャン＝ジャック」像がいかに彼の「敵たち」によって歪められたのかを、つぶさに検証していくことになるだろう。陰謀の正体に迫ろうとし、また陰謀によって歪曲された「ジャン＝ジャック」像を「真実」の姿に近づけていこうとするこの三つの対話は、まさに「新しい言^{ラン}語^{ガー}」の発明のもっとも示唆的な例だと言ってよいだろう。

しかし、この必死の挑戦も実を結ぶことはない。『対話』は最後まで書かれはするが、ノートルダム大聖堂にこの原稿を預けに行ったルソーは、柵によって内陣に入ることができず、神にすら見放されたのかと絶望に暮れるのである。その後彼がこ

¹⁹ Rousseau juge de Jean-Jacques, OC, t. I, p. 662.

²⁰ Ibid., p. 662-663.

²¹ Ibid.

の原稿を信頼できる相手に託そうとしてたどった狂奔の道のりは、『対話』の末尾の後日談「さきの話の顛末」に詳細に記されている²²。「いまだ正義と自由を愛するすべてのフランス人へ」という手書きのビラの文章を転載することで締めくくられた「顛末」の末尾近くの文章で、ルソーは「地上に属するあらゆるもの、人々の狂った判断」から自分はもうすっかり切り離されたのであり、「自分にとっての幸福はこの世とは別の次元のところにあるに違いない²³」、と表明するにいたる。読者を説得し、自分を迫害する全ヨーロッパ的な陰謀のネットワークについて人々に広く知らせようという彼の試みはこうして潰えた。

しかし「新しい言語」をめぐるルソーの挑戦はここで終わらない。『対話』のあと、彼は遺作となる『孤独な散歩者の夢想』を死の間際まで書き継ぐことになるからである。全部で十の散歩からなるこのテクストのうち、『告白』ヌーシャテル草稿や『対話』の序文に相当するような説明的な要素はとくに第一の散歩に見出される。

わたしはこうして地上でたったひとりきりになってしまった。もはやわたし自身を除いては、兄弟も、同胞も、友人も、仲間もない。人間のなかでもっとも社交的で、もっとも情愛の深い存在が、満場一致の合意で彼らの間から追放されてしまったのである。〔中略〕だが、彼らから、そしてすべてから切り離されてしまったわたし、このわたしとは一体何なのだろうか？ それこそわたしがこれから探究すべきものである²⁴。

上の引用が示すように、『告白』で読者に向けてすべてを語ろうとし、『対話』で「ルソー」と「フランス人」の「ジャン＝ジャック」への見方の変容を通して読者の説得を試みたルソーは、「第一の散歩」においては読者を含むあらゆる他者から目をそむける身振りを執拗に反復する。彼がそこで演出するのは、宇宙人のようにただ一人きりでこの世界に放り出された自己の姿である。この自己を観察し、描き止めること——彼はそれを最後の課題に定める。

その試みを成功させるには、秩序立てて、方法的に進めていかなければならないだろう。〔中略〕わたしは自分自身に対して、物理学者が日々の状態を知るために大気にたいして行う操作をいくつかの点について行ってみようと思うのである。わたしは自分の魂に気圧計をあててみようと思うのだ。〔中略〕わたしはモンテーニュと同じ試みを行うのだが、彼とは全く違う目的でそうするので

²² Voir *ibid.*, p. 977-992. 『対話』のこの顛末、とくに彼を阻んだ「柵」については、以下を参照。

Michel Foucault, Introduction de Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues, dans *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard, tome I, p. 172-188.

²³ *Ibid.*, p. 986.

²⁴ *Rêveries du promeneur solitaire*, OC, I, p. 995.

ある。というのも彼は自分の『エッセー』を他人のためにしか書かなかったが、わたしは自分のためにしか自らの夢想を書きとめないからである²⁵。

モンテーニュへの批判的な言及によって、彼はふたたび『告白』ヌーシャテル草稿序文へ回帰してきたように思われる。だが、『夢想』は『告白』にはならない。日々刻々の状態をうつしとる「気圧計」という比喩が示しているのは、彼が時には過去を振り返りながらも、むしろ自分のたえず移ろいゆく現在の魂の状態をこそ書きとめようとしているということである²⁶。ここでも問題は単に新奇な文体を試してみようというようなことではない。それまでとはまったく違う方法と理論をもって、ルソーは何度でも自己を描く試みを更新しようとし続ける。

結びに代えて

ここまでわたしたちは、『言語起源論』と『告白』に共通して見られる〈音楽の道〉と〈文字の道〉の二つの方向性を確認し、そのうえで、自伝においてジャン＝ジャックという個人の言語の起源が語られるより前に、その語りを規定する所与の枠組みとして彼が自らの作品に与えた序文を分析した。ここでキーワードとなってくるのは、「新しい^{ランゲージ}言語を発明する」という彼自身の言挙げである。ルソーにおける自伝の試みとは、不可能な〈完全な言語〉の創出の試みなのである。

「すべてを言う」ことを可能にしてくれるような、新しい言語。その理想が破れたあとにも、彼はそのたびに「新しい〈完全な言語〉」を求め続ける。感情の連鎖、対話体によって完璧に組み上げられた説得の論理、そして魂に当てられる気圧計。こうした新たな理想に合わせて、彼は都度それまでの文体を組み直し「新しい〈完全な言語〉」の創造という困難な試みを再開する。このことが示すのは、自伝における真理はつねに既に自明な(spontané)なものとしてそこにあるのではなく、「新しい^{ランゲージ}言語」の発明と同時にしか存在し得ないということである。ビュフォンの「文は人なり」という言葉を、ルソーの自伝的作品は「これまでに類を見ない」方法で実践してみせた——書かれることによってはじめて生成する、自伝の真理の発明によって。

²⁵ *Ibid.*, p. 1000-1001.

²⁶ 『告白』ヌーシャテル草稿序文の末尾近くでも、書く自分と書かれる自分が重なりあい、そのなかで、その時々の気分に適った文体を採用するということ、といった問題意識が前景化してくる。しかし『夢想』において問題になっているのは書き、観察する自分が感知する日々の微細な揺らぎである。ヌーシャテル草稿序文においては、気圧計という言葉で指し示されているような時々刻々の変容という問題意識は薄い。

La portée des réflexions linguistiques au XVIII^e siècle : art, littérature et éducation

Hiroshi Nakada, Yoshiko Terao, Keiko Kawano, Yurie Sugawara

Ce recueil d'articles s'inscrit dans une démarche d'examen approfondi des diverses facettes de la pensée linguistique en France au XVIII^e siècle, sous l'angle de l'art, de la littérature et de l'éducation. Il vise à offrir une perspective synchronique sur la théorie linguistique française des Lumières, en mettant l'accent sur sa compréhension et son évolution dans le contexte de cette période historique.

Dans cette optique, Nakada procède à l'examen de la conception du langage telle qu'elle est présentée dans l'œuvre *Grammaire* d'Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780). Dans un second temps, une réflexion est menée sur la transformation du langage d'action, considéré comme une forme de langage primitif, en langage articulé. Dans le cadre de cette étude, nous abordons la transformation du mode de connaissance avec l'émergence du langage articulé.

Terao traite de la « musique oculaire » conçue par Louis-Bertrand Castel (1688-1757), comme une sorte de langage artistique. Liée à la théorie de l'harmonie de Jean-Philippe Rameau, la conception de Castel participe à la rupture du contrat traditionnel qui soumet la création musicale au texte et à la culture. La visualisation de cette musique autonome reflète la nature des êtres humains ayant un attrait naturel pour le mouvement et la diversité.

Kawano soutient que Batteux (1713-1780) introduit un nouveau point de vue sur le thème traditionnel de la linguistique « intelligence-science », en y ajoutant l'élément « goût-art ». Cela permet d'éclairer, sous un angle différent de celui de la théorie de l'origine du langage, la sensibilité du langage, qui est l'un des centres d'intérêt de la linguistique du XVIII^e siècle.

Sugawara remet en question le langage dans les œuvres autobiographiques de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en s'intéressant à la nécessité, soulignée par Rousseau, d'« inventer un langage » entièrement nouveau pour rédiger ses mémoires. Dans son article, elle examine le processus par lequel Rousseau affine la stratégie de l'écriture de soi.

ジークムント・フロイト／マルタ・ベルナイス『婚約書簡』 に見るヨーゼフ・ブロイアー

金関 猛

1. 交友の始まり

精神分析の「始まりの書」と位置づけられる『ヒステリー研究』はヨーゼフ・ブロイアー(Josef Breuer)とジークムント・フロイト(Sigmund Freud)の共著で1895年に出版された。この書で確立されたカタルシス法は、そののち精神分析へと発展する。この一点だけでも、精神分析創出にブロイアーの果たした役割は計り知れない。さらに、二人が親交を深めてから『ヒステリー研究』出版に至るまでの十数年のあいだ、ブロイアーはフロイトをさまざまな面で援助し、支えていた。ブロイアーなしにフロイトの精神分析の創出はまずありえなかった。ブロイアーの生い立ち、その経歴については、別のところで書いたことがある⁽¹⁾。本稿では、フロイトと婚約者のマルタ・ベルナイスが交わした書簡—『婚約書簡』⁽²⁾—に基づいて、フロイトにとってブロイアーがいかなる人物であったのかを探っていくことにする。

すでに別稿で述べたことではあるが、ブロイアーについて基本的なことを確認しておく。ブロイアーは1842年にウィーンで生まれた。56年生まれフロイトより14歳年上で、フロイトと同じくユダヤ人である。フロイトと交友関係を取り結ぶ1882年以前にすでに医学上の発見により、優れた医学者として学会で認知され、また、ウィーンでは名医として知られていた。夫人のマティルデ(Mathilde Breuer)とのあいだには5人の子どもがおり、家庭生活にも恵まれていた。経済面でも、裕福で余裕のある生活を送っていた。また、社交性に富んだ人物で、ブロイアーの評伝を著したヒルシュミューラーは「ウィーンの主立った学者、文学者、音楽家、俳優、画家あるいは建築家のうちで、ブロイアーの知り合いでない者はまずいなかった」⁽³⁾とまで書いている。それらの友人、知人たちはユダヤ人に限らず、キリスト教徒もいた。ブロイアーは、1858年にウィーン大学に入学すると、医学を専攻する前に1年間、哲学を専攻しており、その後も人文知への関心が薄れることはなかった。ブロイアーは幅広い知識をそなえた教養人でもあった。フロイトは、ブロイアーが死去すると、追悼文で「その才能は、豊かで、広範囲に及び、また、その関心は、専門的活動領域をはるかに越えていた」⁽⁴⁾と故人を讃えている。ブロイアーは、豊かな教養をそなえ、世知に長けた

人格者だった。

他方、ブロイアーと知り合う頃のフロイトは、その研究業績は医学界でそれなりに注目されてはいたが、いまだ駆け出しの研究者で、経済的には困窮し、結婚もままならなかった。確かに、人文学への関心をもち、幅広い読書もして教養を深めていたが、年齢差からして、ブロイアーには及ばなかった。フロイト自身、マルタに宛てた 1883 年 8 月 5 日付の手紙で「ブロイアーに比べれば自分は大馬鹿者だ」(Bb.2.103)と書いている。また、フロイトは社交界とは無縁だった。ブロイアーとはまったく異なる境遇にいた若いフロイトにとって、ブロイアーは憧れの人であった。

フロイトの自伝的著作『自らを語る』によれば、ブロイアーとは、ウィーン大学のブリュッケ教授の研究室で知り合ったという⁽⁴⁾。フロイトは学生としてそこで生理学の実験に携わっていたのである。しかし、そのときはまだとりわけ親しい関係にはならなかった。フロイトのマルタ宛の手紙で、最初にブロイアーの名前が現れるのは、1882 年 10 月 19 日の手紙である。

昨晚、ブロイアーのところに 12 時までいた。なにより興味深かったのはパッペンハイム嬢の病気に関する話だった。ちょっとした仕事もした。ブロイアーとの交際は計りがたい価値がある。(Bb.2.377f.)

「パッペンハイム嬢」とは、ベルタ・パッペンハイム(Bertha Pappenheim)、すなわち、『ヒステリー研究』の第 2 章「病歴」の第 1 節「観察 1」でアンナ・O 嬢という仮名で登場する女性である。ベルタは 1880 年から 2 年間、ブロイアーにヒステリーの治療を受けていた。『婚約書簡』において、ブロイアーの名が最初に現れるこの手紙で、のっけから精神分析史の原点にかかわる話題が書き記されるのである。

同じ手紙で、フロイトは「土曜日の 8 時に」(Bb.1.378)ふたたびブロイアーを訪ねる予定だと書いている。この手紙に記される「昨晚」、つまり 10 月 18 日は水曜日で、そして、「土曜日」はその週末 21 日のことだ。これ以降、フロイトは頻繁にブロイアー家を訪問するようになる。ただし、18 日夜の会話では、確かにアンナ・O 症例が「なにより興味深かった」話題ではあったが、そのみに惹かれてブロイアー詣でが始まったのではない。同じ手紙で、フロイトは、その日(19 日)に「ケーニヒシュタインのところで昼食をとった」(Bb.1.378)、また、「明日はフライシュルのところにいかねばならない」(Bb.1.378)と書いている。フライシュル(Ernst Fleischl von Marxow)は、フロイトより 10 歳年上で、このときすでにウィーン大学医学部教授であった。ケーニヒシュタイン(Leopold Königstein)はこのときはまだ教授ではなかったが、6 歳上の先輩で、眼科の分野で業績を上げ

ており、1900年に医学部教授に就任する。そして、ブロイアー、フライシュル、ケーニヒシュタインは、フロイトと同じくユダヤ人であった。フロイトは、これらの人々との付き合いが「僕ら〔フロイトとマルタ〕のささやかな生活の基盤」(Bb.1.378)となると書いている。フロイトが無給の見習医としてウィーン総合病院で働き始めたのは82年7月のことだ。それから3ヶ月後、いまだ経済的に無力なフロイトにとって、医学部の有力なユダヤ人の先輩たちとの交流は生活基盤を形作る人脈でもあった。そうした点でも、ブロイアーとの交際には「計りがたい価値」があったのだった。

フロイトが次にブロイアーについて書き記すのは、2週間後の1882年11月2日付の手紙である。フロイトは、ブロイアーとの会話のなかで、何かの脈絡で「ベルナイスという名前」(Bb.1.393)を口にしたという。すると、ブロイアーから「マルタ」の名が飛び出した。このときはまだマルタとの婚約のことは報告していなかったもので、フロイトは面食らってしまう。婚約のことは、マルタのたつての願いで秘密にされていたのである。「どうしてご存じなのですか？」と尋ねると、「パッペンハイム家に出入りしているんでね」、「あの家でマルタ・ベルナイスという名前はいやというほど聞いたよ」(Bb.1.393)という答えが返ってきた。パッペンハイム家の当主で、ベルタ、つまりアンナ・Oの父ジークムント(Siegmund Pappenheim)は、マルタ・ベルナイスとその妹ミンナ(Minna Bernays)の後見人であった。マルタとミンナの父ベルマン・ベルナイス(Berman Bernays)が1879年にほぼ無一文で急死したとき、ユダヤ人の富豪ジークムント・パッペンハイムが二人の娘の後見人を引き受けたのである。ジークムント・パッペンハイムは穀物商を営んで財をなすとともに、敬虔なユダヤ教徒として、ウィーンの新たなシナゴーグの設立にも携わっていた⁽⁶⁾。富豪であり、ユダヤ教の共同体の有力者でもあったことから、ベルマン・ベルナイスが急死したとき、その二人の娘、マルタとミンナの後見人となったのだろう。そうしたわけで、フロイトが1883年7月13日付のマルタ宛の手紙で「君の友人のベルタ・P」(Bb.2.20)と書くように、マルタとベルタ・パッペンハイム／アンナ・Oは親しい間柄にあった。アンナ・O症例の背景には、狭く緊密なユダヤ人の人間関係があった。ベルタ／アンナ・Oについては、後述することとし、まず、フロイトとブロイアーのかかわりについて述べることにする。

2. 交友の進展

ブロイアーがマルタのことを噂話で知っていたと告げる手紙(1882年11月2日付)から2週間ほど経った11月18日の手紙で、フロイトは、その前日にブロイアーのところにいたと書く。そのときは、くつろいだ雰囲気の中で、「学問と人生の叡智、阿呆らしいジョークや憧れ、激しく心を動かされる事柄」が「と

らわれなく、入り乱れて」語られた(Bb.1.398)。おそらくゲーテの『ファウスト』を念頭に置いて、フロイトはそこでは「自分が人間でありえた」⁽⁷⁾と書き、そのことで「元気づけてもらった」と書いている(Bb.1.398)。ところが、前述のとおり婚約については秘されていたため、「[マルタという]尊い名前はずっと口に出そうになっていた」が、それは言い出せずじまいで、「我慢しきれぬ思いに苛まれた」という(Bb.1.398)。

4日後の82年11月22日の手紙で、フロイトはブロイアーのことを「僕の友人ブロイアー」と書く。「ブロイアー自身が自分でそう名乗るから」だという(Bb.1.400)。14歳年上の先輩ではあるが、ブロイアーは友人としてフロイトに接していたのである。この頃から、しだいに友情は深化していった。この手紙には、ブロイアーからの借金という、のちに深刻な問題となる話題について書かれているのだが、それについては後述することにする。

翌1883年4月26日付のマルタ宛の手紙で、フロイトは「土曜日にはブロイアーのところに来てくれるんだね。きっと来るんだよ」と書く(Bb.1.421)。二人の婚約は82年12月に、マルタの母エメリーネ(Emmeline Bernays)に告げるという形で、秘密ではなくなり、親戚や知人の知るところとなっていた。ブロイアーに婚約者を紹介するのは当然のことだ。ただし、これがマルタにとってブロイアーとの最初の出会いであったのか定かではない。そもそも「土曜日に」—4月28日—実際にマルタがブロイアー家を訪れたかどうか、書簡からは読み取れない。1883年6月までマルタはウィーンにいて⁽⁸⁾、二人は会って言葉を交わしており、すべての出来事を手紙に書いてはいないからだ。ともあれ、この頃にマルタもまたブロイアーの面識を得たことは確かだ。翌84年1月27日付のマルタの手紙にはこう書かれている。

ブロイアーのところで、自分がどれほど固くなってすわっていたかを思い出すと、今でも腹立たしい思いがするわ。(Bb.3.102)

マルタは初対面—おそらくは83年4月28日の土曜日—のことを思い起こしているのである。もっと打ち解けていればよかったと悔やんでいるのだが、これに対する返信(1月29日付)で、フロイトは「君はぜんぜん固くなってはいなかった。たくさんおしゃべりしたよ」(Bb.3.108)と書く。マルタは、初対面の名士に対して気後れはしたのだろう。しかし、もっと親しく接しておけばよかったと思うからこそ「腹立たしい思い」を抱くのであり、マルタがブロイアーから好印象を受けたのは間違いない。マルタはこう書いている(1883年9月24日)。

あなたの「後援者」とかお友達のなかで、私も好意を感じるのはやっぱりブ

ロイアーだけだわ。(Bb.2.277)

マルタは、こうした「好意」を表そうと、フロイアーの誕生日プレゼントに手作りの品を何か贈りたいと提案し、これについてフロイトとあれやこれややりとりしている⁽⁹⁾。一方、フロイアーもまたマルタをフロイトに相応しい人と認めていた。フロイトの 83 年 11 月 20 日の手紙によると、フロイアーは同僚のホレンダー(Alexander Holländer)にこう言ったという。

私はいつも彼[フロイト]にまずフィアンセのことを尋ね、それから方法[研究中のプレパレート製法]について尋ねるんですよ。(Bb.2.437)

フロイアーは、フロイトに会うたびに、何はともあれ、マルタのことを尋ねるのだった。それはもちろん好意の表れである。また、フロイアー夫人マティルデはマルタについてこう言ったという(1883 年 9 月 15 日付)

私の見るところ、あなたのフィアンセは、自分が好意をもつ人の言いなりになるようなお方ではなさそうですわね。(Bb.2.238)

フロイトが求めていたのは黙って自分に付き従うような女性ではなかった。そして、夫人もマルタの性格を正しく見抜き、それを評価していた。マルタはフロイアー夫妻に受け入れられていた。

時間的に少しさかのぼるが、1883 年 6 月 13 日に、マルタが母と妹とともにハンブルク近郊の街ヴァンツベークに引っ越してしまうと、ウィーンに残されたフロイトは淋しさに苛まれ、孤独を託つ。6 月 17 日付で、フロイトはマルタにこう書き送る。

金曜日の夜、とてつもなく惨めな思いをしていたとき、夜にフロイアーのところにいった。そのときは太陽から遠く離れたところにいて、寒くて真っ暗という気分だったのだけど、あの人は自分と僕の周りに光と暖かさをもたらしてくれる。(Bb.1.439)

「金曜日」は 6 月 15 日、つまり、恋人がウィーンを去って 2 日後である。この夜の会話でフロイトはいくぶん落ち着きを取り戻したらしく、6 月 20 日にフロイアーに会うと、15 日のときより「ずっと元気そうで、調子がよさそうに見える」(Bb.1.452)と言われたという。フロイトは、このときフロイアーと交わした「とらわれのない」(Bb.1.452)会話について、またもゲーテを引用して「天上

から現世を通って地獄へと」⁽¹⁰⁾(Bb.1.452)至ると書いている。ありとあらゆる事柄について闊達に言葉を交わしたのである。これに対し、マルタは、6月23日の手紙で、ブロイアーを「あの好意溢れる人」(Bb.1.458)と呼び、その人との交際によってフロイトが「元気になる」(Bb.1.458)ことをとても喜んでいる。

83年7月2日付の手紙でフロイトは「自分の心を元気づけようというとき、僕はブロイアーのところにいく。ほんの少し前(木曜日)の夜に彼のところにいった」(Bb.1.488)と書く。「ほんの少し前」の「木曜日」といえば、6月28日だ。つまり、マルタがウィーンを離れた6月13日以降、フロイトは、この月の15日、20日、28日にブロイアーの私邸を訪れているのである。そして、これ以降もブロイアー家訪問は、こうした頻度で繰り返された。ときには夜の「10時」に訪問して「夜食」(Bb.2.471)をとともにすることもあった(83年12月2日付)。ブロイアー家にはもちろん夫人がいて、幼い子どもたちもいる。フロイトはブロイアー夫人マティルデにも受け入れられ、子どもたちにも慕われていたようだ。83年7月23日付の手紙では、「一家の友人」(Bb.2.51)—ブロイアー家の人々皆の友人—を自称している。また、1884年3月29日付のフロイトの手紙によると、その少し前、妹のローザ(Regine Freud)がマティルデ夫人に招待されて、ブロイアー家を訪れたという。確かに、家族ぐるみの交際があり、フロイトは「一家の友人」であった。しかし、これほど度重なる訪問は一般的な大人の振る舞いとは言えないだろう。

フロイトは、落ち込んだ気分になると、「元気づけ」てもらおうと、また別の手紙(1883年7月13日付)の表現では「気分高揚」(Bb.2.19)のため、ブロイアーに会いに行く。裕福なユダヤ人家庭の雰囲気も心地よかったにちがいない。フロイトは1882年8月からウィーン総合病院で住み込みの暮らしをしていた。1883年6月19日付の手紙によると、両親と弟妹のいる実家に帰ると、実家は実家で「修道院のような静けさ」があり、「落ち着いた」気分になって、確かに「居心地はよい」(Bb.1.444)という。しかし、裕福なブロイアー家で過ごすとは、実家にはない明るく、開放的な雰囲気が味わえたのだろう。「友人」とはいえ、二人のあいだには対等とは言えない関係があった。ブロイアーはやはり年上の庇護者であり、その家は、フロイトにとっていわば第二の家庭であった。ちなみに、フライシュルも、この頃のフロイトの大切な友人で、また年上の庇護者という面もあった。しかし、独身であったので、家族を含めた付き合いはなかった。また、ある種の距離感を感じていたようで、フロイトは、1883年7月19日の手紙で、こう書いている。

フライシュルとは気兼ねない親しい関係にあるけど、もちろんブロイアーに対してのように開けっぴろげというわけではない。いわば、屏風を隔てて親

しくしているようなもので、フライシュルも僕に対してそうなんだ。
(Bb.2.39)

確かにこののち、フライシュルとの関係も深まってはいく。しかし、それはフロイアーとのあいだにあったのとは異質の関係だった⁽¹¹⁾。やはり、フロイアーは、フロイトにとって、唯一無二の大切な友人だったのである。

3. 教育者としてのフロイアー

先に述べたとおり、フロイアーは教養において、また、世間智においてフロイトを凌駕していた。そして、自覚的にフロイトを教導しようとしていた。また、フロイトはフロイトで、マルタを教導こうとしていた。マルタが読むべき本を探していたのだが、なかなか思いつかない。そこで、フロイアーに助言を求めたところ、「メリメ、エリオット、ゴットフリート・ケラー」(Bb.2.102)を勧められたという(1883年8月5日付)。フロイトには、若い女性向きの本が思いつかなかったのだろう。こうした場合にも、フロイアーを頼りにしていた。

このうちジョージ・エリオット(George Eliot)については、フロイト自身、その1年ほど前のマルタ宛の手紙(1882年8月26日付)で、この女性作家の『ダニエル・デロンダ』を読んだと書いている。これは、ユダヤ人のイスラエル建国にかかわる小説で、フロイトも大いに興味をそそられたという。スイスの文豪ケラー(Gottfried Keller)の小説は教養人の必読書でもあり、当然フロイトも読んでいた。しかし、メリメ(Prosper Mérimée)については、フロイアーに教えられるまで、ほとんど何も知らなかった。83年8月1日付の手紙で、フロイトは、前日の7月31日にフロイアーに連れられてビゼー(Georges Bizet)のオペラ『カルメン』を見にいったと書く。すわったのは、宮廷オペラ劇場—現在の国立オペラ劇場—の「平土間の3列目」という上等な席で、フロイトは「自分のような者とオペラにいくなんてフロイアーの迷惑にならないかと心配した」が、「なんとか事なきを得た」(Bb.2.88)という。そして、オペラを見終わって、フロイアーに、オペラ『カルメン』の原作はメリメの小説だと教えてもらい、フロイトははじめて原作者のことを知った。フロイアーはこの小説家を褒めていたが、フロイトは「残念ながら名前しか知らなかった」(Bb.2.88)という。こんな経緯があって、フロイアーはフロイトにメリメの小説を勧めたのである。ただし、フロイトはオペラからあまりよい印象は受けなかったようだ。クライン(Regine Klein)の演じるカルメンは「僕らの女性患者の一人」(Bb.2.88)にしか思えなかった。このときフロイトは、ウィーン総合病院のマイネルト(Theodor Meynert)教授の精神科で研修医をしていたのである。たばこ工場の女工たちがいがみ合い、つかみ合う場面では、精神科の「女性病棟の回診のことを思い起こさずにはいられなかった」(Bb.2.88)と

書いている。ともあれ、ブロイアーの誘いがなければ、このオペラを鑑賞することとはなかっただろうし、また、マルタに宛てた手紙でメリメの名を挙げることもありえなかった。

のちのちまで影響を及ぼしたかもしれない長編小説をフロイトに紹介したのもブロイアーだった。フロイトは、1883年7月23日付の手紙でグムンデンへの旅行のことを書いている。グムンデンはウィーンの西方 230 キロほどのところに位置する保養地で、ブロイアーはそこに別荘を借りていた。ブロイアーはフロイトを別荘に招いたのである。二人は列車でグムンデンに向かった。車中で二人は歓談していたが、ブロイアーが眠気をもよおすと、フロイトは、ブロイアーが「旅行用にもたせてくれた本」(Bb.2.52)を取り出して読み始めた。それはフローベール(Gustave Flaubert)の『聖アントニウスの誘惑』⁽¹²⁾だった。フロイトは車中では読み切れず、翌朝早くグムンデンの別荘で続きを読んだ。そして、ブロイアー一家の人たちがまだ眠っているあいだに読了すると、「めまいを覚え、激しく揺さぶられる」(Bb.2.69)ような衝撃を受けた。

聖アントニウスは紀元 3 世紀なかばに生まれ、4 世紀なかばに没した聖人である。アレキサンドリアのアタナシウスが著した伝記によると、聖アントニウスは砂漠で孤独な苦行の生活を送り、悪魔からさまざまな誘惑を受けたという。その姿は、ミケランジェロをはじめ多くの美術作品の題材となった。そして、1874 年に刊行されたフローベールの小説でも、アントニウスは悪魔が作り出すさまざまな幻影に襲われる。出版当時、この小説の世評はかんばしくなかった。確かに哲学者テーヌ(Hippolyte Taine)のようにこれを賞賛する者もいたが、複数の新聞がこれを酷評する書評を載せた。一般受けするような小説でなかったことは確かだ。こうした小説の読書を勧め、そして、読んだ当人がそこから強烈な印象を受けるという事態は、やはり相当に希有なことではある。

フロイトは小説についてマルタにこう書き送る(1883年7月26日付)。

紀元後 3 世紀の偉大な贖罪者にして、修道制度の創設者である聖アントニウスが、エジプトの砂漠の小屋の前に立ち、飢餓に苦しんでいる。彼は何日も何も食べていない。[中略]彼は、若い頃のこと、両親のもとを去ったこと、ある少女を見捨て、のちにその少女の殉教を見たことを思い出す。そのとき彼の内で、それまで押さえつけていた人間性が噴出する。この機を逃さず、悪魔は大きな影として彼の小屋を覆う。悪魔は翼の下に 7 つの大罪をたずさえている。悪魔の影響を受けた聖アントニウスに幻覚が生じる。彼は公会議の司教として異端者を殺し、ネブカドネザル王となってシバの女王の訪問を受ける。彼はそうした自分を見、そしてそれを体験する。幻覚のなかで、これらの大罪を犯すたびに、目覚めたのち、彼は自らを鞭打つ。(Bb.2.69)

続けて、フロイトは、聖人の体験した「幻覚」を書き綴ったのち、手紙のその段落をこう締めくくっている。

なにより印象的なのは、幻覚が、つまり、感覚印象が膨らみ、変容し、突如として消え去る様の造形性だ。このことは、フローベールがてんかん患者で、自ら幻覚を起こしていたことを知ると、ずっと納得しやすくなる。(Bb.2.70)

フロイトは、フローベールが、聖アントニウスの幻覚を手取るように鮮やかに描き出していること―「造形性(Plastik)」―に強い印象を受けたのである。そして、作者が登場人物の幻覚をリアルに造形できたのは、作者自身がてんかにかかり、幻覚を体験していたからだと推測する。実際、フローベールは、1844年、23歳のときにてんかん発作を起こし、そのせいで学業を放棄せざるをえなくなった。それが文学に専心するきっかけでもあった。フローベールが幻覚に襲われたという記録はないが、てんかんが幻覚をともなうことはまれではない。フローベールのてんかんのことをフロイトはどこかで読んでいたのだろう。マイネルトの精神科で研修していたフロイトが、作者の幻覚体験と創作を結びつけたのは自然な流れではあった。ただし、精密な分析に基づいて、そう結論づけたわけではない。別荘の「ソファアーに寝そべって」(Bb.2.68f.)読み終えた本の感想を恋人に書き送ったにすぎない。フロイトには、この小説を分析する論文を書く意図などなかった。文学論の執筆など当時のフロイトには思いもよらぬことだった。そして、手紙を読んだマルタは、それが「不思議で、恐ろしく、すばらしい本にちがいない」(Bb.2.81)と恋人に同意する。しかし、さらに続けて「私はそういう本が読めるほど強くない、まだだめだと思う」(Bb.2.81)と書いている(1883年7月29日付)。確かに、正統ユダヤ教徒の娘として育ち、市民層の女性として生きるマルタにとって、『聖アントニウスの誘惑』は一少なくともフロイトの手紙を通じて知ったこの小説は一受け入れがたいものであっただろう。精神疾患による幻覚に強く惹きつけられる者は一般にそう多くはいない。フロイトはそうした少数者の一人であった。

この読書体験の翌々年、1885年4月10日のマルタ宛の手紙でフロイトはふたたびこの小説に言及する。友人フライシュルは、フロイトの勧めたコカイン摂取のせいで、コカイン中毒に陥ってしまう。そして、フロイトは、支離滅裂なうわごとを口にする友人を介護しながら、『聖アントニウスの誘惑』を思い出すのである。小説で読んだ状況を現実として体験したのだった。しかし、その現実に対処するすべはなかった。これについては別稿で論じた⁽¹³⁾のでここでは詳述しない。

グムンデンでのフローベール体験から 30 年以上経って、フロイトは『精神分析入門講義』(1916～17 年)でこの小説に触れる。その第 20 講「人間の性生活」で、性的異常者の行為がいかに異様で、多様であるかを受講者に喚起しようとするとき、『聖アントニウスの誘惑』に言及するのである⁽¹⁴⁾。小説の第 5 章で、聖アントニウスは次々と現れる異教の神々を幻視する。フロイトの念頭にあるのはこの場面であるようだ。さらにそれから 20 年以上経って出版されたフロイト最後の著書『モーセと一神教』(1938 年)でもこの小説を引き合いに出す⁽¹⁵⁾。やはりここでも念頭にあるのは、小説の第 5 章だろう。フロイトは、モーセなかりせば、ヤハウエもフローベールの小説に現れる多神教の神々の行列に混じっていたかもしれないと述べるのである。『入門講義』でも、『モーセと一神教』でもフロイトは小説から正確に引用してはいない。フローベールの小説というだけで、その題名も挙げていない。思索の過程で、小説で読んだ光景がふっと脳裏に浮かび、それをそのまま原稿に書き付けたのだろう。フロイトが最後の著書を執筆していたとき、『聖アントニウスの誘惑』に出会ってからすでに半世紀以上が過ぎていた。しかし、それだけの時間を経ても思索に影響を及ぼすほどに、グムンデンでの読書は深い印象をもたらしたのである。

そのような印象を刻んだのだとすれば、1910 年にシュレーバー(Paul Schreber)の『ある神経病者の回想録』(1903 年)に出会ったときにも、フローベールの小説を想起したはずだ。フロイトは、著者が自らの幻覚をまさしく手に取るように描き出す、この書に熱狂する。そして、翌年、『回想録』を論じる論文「自伝的に記述されたパラノイア(妄想性痴呆)の一症例に関する精神分析的考察」(1911 年)を発表した。パラノイア患者シュレーバーは、この書で、自らが体験した幻覚を精緻な文体で書き記す。一見、狂っているとしか見えない人間の心の中で何が起きているのかが、『回想録』からは正確に読み取ることができる。ただし、『聖アントニウスの誘惑』が作者の幻覚体験に基づく作品であったのだとしても、もちろんフローベールはパラノイア患者ではなかった。幻覚は主観的な体験であると認識していたからこそ、それを題材にした小説が創作できたのである。それに対してシュレーバーにとって主観的な幻覚はまったき現実であった。妄想の書『回想録』は、著者にとっては人類に究極の真理を告げる書である。二つの書物のあいだには本質的な差異があり、フロイトの著したシュレーバー症例論にもフローベールへの言及はない。しかし、最晩年に至るまで、フローベールの作品の印象が消え去ることがなかったことからすると、『回想録』に接したフロイトがその小説を想起しなかったはずはない。若いフロイトは、すでにこうした幻覚の書を受け入れる感性をそなえ、深く心に刻んでいた。それは、精神分析の創始者としてのフロイトを知る者にとっては、至極当然で、あえて言うまでもないことかもしれない。しかし、『聖アントニウスの誘惑』を読んだ頃のフロイトは、精神分析からはいまだ遠く離れたところにいた。

先程述べたように、オペラ『カルメン』を鑑賞したフロイトは、その登場人物たちから、自分の務める精神科病棟を連想していた。そうした連想によって、オペラへの関心を深めたのではなく、そのことに嫌悪を示しているのである。この頃、研究者としてのフロイトが熱中していたのは顕微鏡観察で使うプレパラートの作製法だった。フロイトは、脳神経解剖学の研究者であり、顕微鏡を用いて正確に神経細胞を観察することを目指していた。そのためには試料の適切な固定と染色に基づいて、プレパラートを作製せねばならない。しかし、当時、その作製法はまだ確立されておらず、フロイトはその方法を開発するため試行錯誤を繰り返していたのである。それは、ウィーン大学生時代から取り組んでいた研究テーマだった。学問的な心の探究にはいまだ縁がなかった。また他方、このときフロイトの所属していたマイネルト教授の精神科では、精神科であるにもかかわらず、人の心を探求する研究はなされていなかった。マイネルトは脳解剖学者として、その分野で大きな業績があり、それを精神病の治療に応用せんとする意図もあった。しかし、当時の精神医学においては、精神病が脳の病気だという認識が根づきつつあった反面、脳の構造や機能はわずかに明らかにされたにすぎなかった。こうした段階の脳研究の成果を応用して、精神病の治療を行うことは、その意図の有無のいかんにかかわらず、まったくもって不可能だった。

フロイトは、1883年8月7日付でマルタに宛てて、自分の患者たちについてこのように書く。

僕の狂人たちはまったくめちゃくちゃだよ。残念ながらその馬鹿げた騒ぎをここで全部話すわけにはいかないけどね。(Bb.2.117)

当時のフロイトにとって精神病患者はさげすみの対象でしかなかった。『ヒステリー研究』のフロイトは、患者に敬意を抱き、患者を自分の師とし、患者に学び、そこから精神分析を創出するのだが、それとは正反対の態度がこの手紙に表れている。1883年7月3日付の手紙でフロイトは「精神医学にはもう興味がない」(Bb.1.494)と書く。そして、同年9月19日の手紙では、脳神経解剖学研究はあきらめないが、精神科は離れ、一般科医を目指して、多分野で医術を学びたい旨、ブロイアーに相談したという。それがまたマルタとの結婚への近道であり、結婚後の生活にも有利だと考えたのである。ブロイアーも、それが「理性的」(Bb.2.262)だとして賛成してくれた。フロイトは1883年10月1日に梅毒研究を専門とするツァイスル(Hermann Edler von Zeissl)教授のもとに移った。ブロイアーはこうした場合の大切な相談役でもあった。

『聖アントニウスの誘惑』の読書体験からは、確かにフロイトには幻覚や夢、狂気といった人の心の不条理への強い関心があったことがわかる。しかし、マイネルトの精神科ではそうした関心に対応する研究も治療も行われておらず、フ

フロイトも入院患者に接する方法を知らなかった。いきおい、精神病患者に対する差別発言が飛び出すことにもなったのである。当時のフロイトは、人の心への関心は封印し、プレパレート作製法の研究とマルタとの結婚への道を邁進していた。

ブロイアーとフロイトの交友のきっかけは、ベルタ・パッペンハイム／アンナ・Oについて語り合ったことだ。ブロイアーはフロイトに人間の心への強い関心があることを知る。だからこそ、ブロイアーはフローベールの小説を与えたのである。その小説に熱中するフロイトは、自分の関心の所在をあらためて認識したにちがいない。そして、マイネルトの精神医学はその関心に対応していなかった。この教授のもとでは、脳神経解剖学の研究はできても、科学的に人の心进行研究することはできなかった。また他方、マイネルトのもとでは患者の有効な治療は期待できなかった。精神科で研修しても、医師としての成功はおぼつかなかったのである。ブロイアーは若い友人の志向を理解するとともに、精神医学の実態を知っていた。マイネルトという大教授のもとを離れるのは、若手研究者にとって大きな決断であったはずだ。そうした際にブロイアーは適切な助言を与え、そのフロイトの背を押したのである。

もう一件、グムンデンの別荘での出来事で、ここで述べておくべきことがある。それは、フロイトがブロイアーとともに宮廷オペラ劇場で鑑賞したオペラにもかかわることだ。フロイトはこの別荘でヴォルフ(Hugo Wolf)に出会った。ヴォルフは後期ロマン派最大のドイツ歌曲の作曲家として知られる人物である。ただし、作曲家として知られるようになるのは、1887年以降のことで、フロイトが知り合った頃はいまだ無名の人だった。その頃、ヴォルフはブロイアーの長男ローベルト(Robert Breuer)と長女ベルタ(Bertha Breuer)のピアノ教師をしていたのである。フロイトは『聖アントニウスの誘惑』を読み終わったのち、その日の午前中、ブロイアー一家とこの音楽家とともに、トラウン湖で船遊びをした。そして、その午後、ヴォルフのピアノ演奏を聴いたと、マルタに書き送っている。

音楽家はピアノの前にすわり、カルメンの全曲を演奏し、歌詞も朗唱した。まったく狂った奴だ。まるでハーメルンの笛吹き男という顔つきで、23歳ぐらい。オペラを暗譜で弾き、歌詞も暗記している。明らかな才能の持ち主だが、奇矯なことを偏愛しているのは悲しいことだ。(Bb.2.71)

このあと1週間ほど経って、フロイトは『カルメン』の上演を鑑賞しているのだから、いわばグムンデンでその予習をしていたのである。それもヴォルフという天才の演奏による予習であった。その「奇矯」な傾向については、ブロイアーも気づいていて、「モスト」―熟成前の酸っぱい果汁―から「よいワイン」がで

きるんだ(Bb.2.71)、と言ったという。その後、同年 11 月 28 日付の手紙では、ブロイアー邸でマティルデ夫人がヴォルフのピアノ伴奏でシューマンの歌曲を歌ったと伝えている。ヴォルフは、ピアノを演奏しながら「とってもすばらしい」(Bb.2.456)という叫び声を何度も上げていたという。

ヴォルフは、その翌年、音楽評論家として名をなす。ブロイアーの予言は早々に実現したのだが、しかし、その批評はひじょうに辛辣で、これに対する反発も多かった。どうも「奇矯」な傾向は変わらなかったようだ。そして、1887 年に発表した 12 の歌曲が大きな成功を収め、それ以降、大作曲家として認知される。ところが、ヴォルフは—これが「奇矯」な性格とどうかかわるのかはわからないが—梅毒に冒されており、1897 年に精神病院への入院を余儀なくされた。その後、いったんは退院したものの、再入院して 1903 年に病院で死去した。

ヴォルフはフロイトの著作で一度だけ登場する。フロイトは、『夢解釈』で、「懇意にしている婦人」⁽¹⁶⁾の夢を分析する。夢の中では「指揮者が格子の背後で歩き回って」⁽¹⁷⁾た。夢を見た当人はその「指揮者」が誰であるのか知らない。分析は、夢に現れた人物がヴォルフであることを明らかにする。ヴォルフに好意をもつ、この女性は、精神病院の「格子」の向こう側で^{ヴォルフ}狼のように歩き回る、その音楽家を夢見たのだった。フロイトは、その女性と対話を重ねることで夢を分析する。この女性の無意識を洞察しようとするとき、フロイト自身がヴォルフと面識を得ていたことが、探求の手がかりとなったにちがいない。ブロイアーなしに、フロイトがヴォルフと知り合うことはまずありえない。ブロイアーはこうした面でも、フロイトのために新たなドアを開いたのである。

さらに付け加えておくと、ブロイアーはフロイトに、ティエリ (Augustin Thierry) のフランス史、シールスフィールド (Charles Sealsfield) の小説の読書を勧めてくれたという (1883 年 7 月 6 日付)。しかし、フロイトは、今は専門研究に専心したいので、こうした読書は後の楽しみにとっておくとマルタに書き送っている。そのときに「読んでも許される作品を書く詩人は、ある優しい乙女だけ」(Bb.1.504)だという。もちろんマルタのことを言っているのである。このときは師の勧めを退け、恋人を優先したのだが、ブロイアーは確かにフロイトの教育者であった。

4. 後援者としてのブロイアー

ブロイアーは文化教養面でフロイトの師であったばかりでなく、実生活においても支援していた。たとえば、1883 年の夏の休暇で、ブロイアーがウィーンを離れているあいだ、ブロイアーの患者 J 博士⁽¹⁸⁾を引き受けたのは、フロイトだった。もちろん、ブロイアーがフロイトを医師として信頼していたからこそ、この患者を任せたのであるが、しかし、別の面もあった。J 博士は行政機関の高

官で裕福な人物であった。つまり、この患者からは高額な謝金が期待できたのである。フロイトは、ブローイアーの留守中、たびたびJ博士の往診をした。ときには電報で呼び出され、友人の結婚式を欠席せねばならなくなったこともあった⁽¹⁹⁾。そして、4週間後、ブローイアーが戻ってきたとき、フロイトがこの患者から受け取ったのは、55 グルデン⁽²⁰⁾だった。研修医としてのフロイトの給与は 30 グルデンである。謝礼は期待以上の金額だった。マルタも、それに喜んで、1883 年 9 月 15 日の手紙で「並はずれた謝礼だわね」(Bb.2.244)と喜んでいいる。

これ以降も患者の斡旋は続く。たとえば、1884 年 4 月 12 日から 13 日にかけて書かれた手紙で、フロイトは「ブローイアーは近々患者を一人、電気治療のために僕のところによこすと約束してくれた」(Bb.2.257)とマルタに報告する。さらに同年 10 月 5 日付の手紙でも「ブローイアーは僕に患者を確約してくれた」(Bb.4.39)と書いている。ブローイアーはこうした形でフロイトの生活をサポートしていた。

『ヒステリー研究』に登場する女性患者のうち、エミー・フォン・N夫人、ツェツィーリエ・M夫人の治療にはブローイアーもかかわっていたことが本文から読み取れる。主治医はフロイトであるが、ブローイアーも患者に面会し、さまざまな助言をフロイトに与えていたのである。フォン・N夫人の実名はファニー・モーザー、ツェツィーリエ・M夫人はアンナ・フォン・リーベンであることが明らかになっている。リーベンの治療が始まったのは 1887 年、モーザーは 88 年であった。それは、フロイトの結婚後のことで、『婚約書簡』にこれらの女性たちについての言及はない。二人の女性はともに大富豪であった。モーザーは寡婦で、夫の莫大な遺産を相続し、ヨーロッパで屈指の資産家となっていた。アンナ・フォン・リーベンはウィーンの大資産家フォン・トデスコの次女で、銀行家レオポルト・フォン・リーベンに嫁いでいた。ブローイアーだからこそ、こうした身分の女性との接触があり、フロイトを主治医に斡旋できたとしか考えられない。報酬については明らかではないが、二人の女性からはその資産に見合う謝礼がフロイトに支払われたはずだ。これらの女性患者なしに『ヒステリー研究』の症例研究は成り立たず、精神分析創出はありえなかった。そして、同時にまたブローイアーは、患者斡旋を通じてフロイトの生活を支えることによって、その創出に貢献したのである。

さらに直接的な支援があった。フロイトはブローイアーから多額の金銭的な援助を受けていた。『婚約書簡』でそのことをはじめて話題にするのはマルタである。マルタの 82 年 11 月 18 日の手紙で、そのことが書かれている。この頃、マルタはまだウィーンに居住していたので、その前の経緯はわからない。また、このときマルタはまだブローイアーとの面識はなかった。

私にはあなたからもらったお金がありますからね、それをもってブローカー博士のところに行きます。それで、自己紹介して（先生は、選り好みの激しい、あの黒髭の友人が選り出したのがこんな娘なんだと知って、とてもびっくりなさるでしょうね）、そのお金を受け取ってもらい、あなたの良心に訴える説教をしてもらうように頼みます。(Bb.1. 399)

つまり、フロイトはブローカーから借金をし、あるいは、贈与され、そのことを聞いたマルタは、ブローカーにそれを返しにいくと憤慨しているのである。実際には、このときマルタがブローカーを訪問することはなかった。手紙を受け取ったフロイトがマルタに会い、その必要はないと納得させたのだろう。そうであれば、このようにして金銭を受け取ることはマルタにとっては恥すべきことであったが、フロイトはそうしたことに關していくぶん鈍感であった。ブローカーから「借金した」(Bb.1.400)ことは、フロイト自身、同年 11 月 22 日付の手紙で認めている。フロイトにとっては、あくまで借金であり、贈与されたわけではなかった。これ以降も、フロイトは繰り返しブローカーから金を受け取るのだが、そうした際に二人のあいだで借用書が取り交わされたふしはない。ブローカーとしては贈与であり、返してもらうつもりはなかった。そして、この齟齬はやがて友情の破綻へと繋がった。

1882 年 11 月にブローカーからの借財のことが話題になってからしばらくのあいだ、フロイトはそれについて手紙には書いていない。次にその話題が記されるのは翌 83 年 7 月 30 日付の手紙である。冗談めかしてこんなことを書いている。

ブローカーからの 8 月分のお金のおかげをもって今や僕は病院で大銀行家なんだ。(Bb.2.83)

「8 月分」と書いているので、毎月、金を受け取っているようだ。先述のとおり、82 年 9 月から 83 年 6 月までマルタはウィーンにいたので、その間のことは書かれていないことも多く、これについても手紙では明言はされていない。しかし、毎月のことであったのはまず間違いない。83 年 11 月 14 日の手紙で、フロイトは、ブローカーのところに金をもらいにいったと書いている。さらに、このように書く。

あの立派な人「ブローカー」はこの関係を継続的なものと見なしたがっているようなんだけど、僕にはそれが苦痛なんだ。(Bb.2.421)

「苦痛」ではあったのだろうが、フロイトはブロイアーから「継続的な」金銭的助力を受けていたのは事実だ。翌 84 年 1 月 17 日の手紙には年始めの収支報告が書かれている⁽²¹⁾。収入は

給与 30
ブロイアー 50
ハンマーシュラーク 50
新聞 17
患者 5 (Bb.3.76)

となっており、合計 152 グルデンになる。ハンマーシュラーク (Samuel Hammerschlag) はフロイトのギムナジウムの恩師で、この先生からも 50 グルデンを受け取っているのである。ハンマーシュラークについては、別稿ですでに述べた⁽²²⁾ので、ここでは触れない。「新聞」はフロイトが書評を寄稿した学術誌のことで、その謝金が 17 グルデン、個人診療した患者からの謝礼が 5 グルデンだった。研修医としての給与が 30 グルデン⁽²³⁾、そして、ブロイアーから 50 グルデンを受け取っている。支出のほうは、新年なので、病院で雇用している使用人や郵便配達人に祝い金—お年玉—を与えているのは、この月の特別な出費だが、そのほか、ズボンとか靴の修理、文房具類など日常生活に必要な細々としたものに支払われている。本屋には 15 グルデン、そのほか目立つのは、「実家に仕送り」(Bb.3.76)、つまり、両親に渡した金で 25 グルデンとされている。この頃、フロイトの父にはほとんど収入がなく、長男であるフロイトが生活を支えていたのである。日に 2 度カフェを訪れるとか、友人との外食は、無駄遣いといえ、そのとおりだが、生きていく上で必要な無駄遣いでもある。葉巻には 4 グルデン使っている。これについてフロイトは、「愛する人がいないと、人間は麻酔が必要になるんだ」(Bb.3.76)という言い訳を書いている。さらにマルタには 5 マルク、グルデン換算で 3 グルデンを送っている。支出は、使途不明金も合わせて 146 グルデン、残ったのは 6 グルデンだけだった。

家計簿のようなメモをつけていなければ、こうした報告はまずできないだろう。記憶に頼っているのかもしれないが、いずれにせよ、こうした収支報告ができるのだから、堅実な経済感覚をそなえているとも言える。実際、けっして放蕩しているわけではなく、ごく当たり前の生活をしているのである。しかし、それを成り立たせるには、金銭的援助が必要だった。言い換えれば、フロイトには、儉約に儉約を重ね、自分の収入だけで貧者の生活を送ろうという考えはなかった。フロイト家はもともと貧しいとはいえ、極貧の家ではなかった。7 人の子どもを養育し、長男を大学に、次男をギムナジウムに、長女を師範学校に入学させ

るだけの経済力はあった。フロイトは生まれ育った家での生活レベルを継続しようとしただけだったのだろう。しかし、そのとき、実家は経済的に行き詰まってしまう、長男は家族を扶養せねばならなかった。何らかの経済的援助なしにそれは不可能だった。ブロイアーからの支援は「継続的」なものとならざるをえなかったのである。

1884年4月12日から13日にかけて書かれた手紙では、「昨日、ブロイアーのところにいて、大いに刺激を受け、お金ももらった」(Bb.3.257)と記される。さらに、そのほぼ1月後の5月14日付では、これまでのブロイアーからの借金が1000グルデン⁽²⁴⁾にのぼると告白する(Bb.3.331f.)。これに対して、マルタは5月18日付で「ブロイアーのところでそんな額になっているなんて思いもなかったわ」(Bb.3.344)と驚いている。マルタが、フロイトがブロイアーから金を受け取って憤慨する手紙を書き、また、フロイトも借金のことを認めたのが、1882年11月である。その頃から、借金—ブロイアーにとっては贈与—が始まったと考えられるが、84年5月にそれが1000グルデンにまで膨らんでいたのだった。つまり、約19ヶ月間で1000グルデン、月平均52グルデンになる。その後もブロイアーと金をめぐる話題をたびたび報告しているが、84年11月12日付で、フロイトはブロイアーからの借金が1300グルデンとなったと書く(Bb.4.100)。5月までの借金が1000グルデンで、6月から10月までに300グルデンを借りたのだとすると、その5ヶ月間は月あたりで60グルデンになる。翌85年6月、フロイトにパリ留学のための奨学金600グルデンが授与されることが決まる。フロイトはパリへの旅の途上で、マルタに会うという計画を立てる。ヴァンツベークへの回り道のため、そして、マルタと楽しくときを過ごすための資金として、ブロイアーから特別に90グルデンを借りることにする(Bb.4.497)。85年7月11日付で、フロイトは「これでブロイアーからの借金はちょうど1500グルデンになる」(Bb.4.488)と書いている。84年10月までの借金が1300グルデン、その後、85年7月までに1500グルデン借りたのだとすると、9ヶ月で200グルデン、1ヶ月22グルデンとなる。借金のペースは落ちているようだ。しかし、それはブロイアー、ハンマーシュラークに加え、パーネット、フライシュルなどが援助してくれたからだろう。そして、他の人からの金銭の受け取りについてはともかく、フロイトはブロイアーからの金についてははっきり借金であると自覚していた。おそらく、受け取りのたびにメモをとっていたので、ある期間の借金の総額をマルタに報告できたのだろう。ちなみに、1500グルデンといえば、研修医フロイトの給与の50倍、フロイトに授与された奨学金の2・5倍、大学教授の初年度の月給のおよそ3倍⁽²⁵⁾に相当する。当時のフロイトにとっては、返済のめどのない大金であった。

現在までに刊行された『婚約書簡』第4巻に書き付けられたブロイアーから

の借金の総額は上で挙げた 1500 グルデンである。しかし、その後も借金が続いた。それから 12 年以上経って、フロイトは、当時の親友フリース(Wilhelm Fließ)に宛てて、ブロイアーからの借金は「僕の計算では 2300 グルデン」⁽²⁶⁾(1898 年 1 月 16 日付)になると書いている。それが正確な金額かどうかはともかく、フロイトは借金として認識し、それを返済しようとしたのである。しかし、その当時、二人のあいだにはすでに溝ができていて、返済はうまくいかなかった。こうしたこともあって、二人の友情は破綻するのだが、これについては後述することにする。

5. ベルタ・パッペンハイム／アンナ・O の主治医としてのブロイアー

すでに述べたように、マルタに宛てた 1882 年 10 月 19 日付の手紙で、フロイトははじめてブロイアーについて書き、その手紙でパッペンハイム嬢に言及する。あらためて、その手紙から引用しておく。

昨晚、僕はブロイアーのところに 12 時までいた。なにより興味深かったのはパッペンハイム嬢の病気についての話だった。

すでに述べたとおり、「パッペンハイム嬢」、すなわち、ベルタ・パッペンハイムは、アンナ・O の仮名で知られるブロイアーの患者であった。『ヒステリー研究』第 2 章は 5 人の患者の症例報告にあてられており、その冒頭に置かれるのが、ブロイアーによるアンナ・O の病歴である。ベルタは 1880 年 7 月からブロイアーの治療を受けていた。この手紙が書かれた 1882 年 10 月の時点で、ベルタはスイスの街クロイツリンゲンのサナトリウム、ベルビューに入院しており、ブロイアーの手を離れていた。ブロイアーの勧めで同年 7 月 12 日に入院したのである。1880 年 7 月から、ベルビュー入院前の 82 年 6 月まで約 2 年間、ブロイアーはベルタの治療にあたり、患者を観察していた。そして、その病歴を 13 年後、1895 年に『ヒステリー研究』に載せたのである。周知のとおり、これは精神分析の原点となる症例であった。

82 年 7 月にベルビューに入院したベルタはその約 3 ヶ月後の 10 月中の退院が予定されており、実際その月の 29 日に退院した。そうしたこともあって、「昨晚」、つまり 10 月 18 日の夜にブロイアーとフロイトのあいだでこの症例のことが話題になったのだろう。このときのフロイトは脳神経解剖学の研究者であり、没頭していたのはプレパレート作製法の研究であったことは繰り返し強調しておきたい。そして、先述のとおり、マイネルトの精神医学には距離をとろうとしていた。フロイトはいまだ精神分析の創始者としてのフロイトではなかった。しかし、にもかかわらず、ブロイアーと夜中まで語り合ったとき、「パッペンハイ

ム嬢の病気についての話」が「なにより興味深かった」のである。

ヒルシュミューラーによると、ブロイアー家とパッペンハイム家は古くから付き合いがあり、ベルタの発病前からブロイアーはパッペンハイム家のかかりつけ医を務めていたようだ⁽²⁷⁾。ブロイアーは『ヒステリー研究』の「観察 1」を「アンナ・O嬢は発病時（1880 年）、21 歳」⁽²⁸⁾と書き出す。実際、1859 年 2 月 27 日生まれ of ベルタはこのとき 21 歳であった。そして、ブロイアーは「1880 年 7 月中旬から、12 月 10 日頃まで」をヒステリーの「潜伏期」とする⁽²⁹⁾。発症前の「潜伏期」から観察できたのは、かかりつけ医として、パッペンハイム家に入出入りしていたからだ。そして、アンナ・O の病歴の結末については、ブロイアーの治療により「数知れぬ無数の障害から一挙に解放された」⁽³⁰⁾とされ、さらに次のように記される。

そののち彼女は、ウィーンを離れて旅に出た。そして、なおかなりの時間をかけて、ようやく完全な心の均衡を取り戻した。それ以降、彼女はまったく健康状態にある⁽³¹⁾。

アンナ・O が、治療ののち「かなりの時間をかけて」「心の均衡を取り戻し」、そして一何をもって「まったく健康状態」とするかという議論はともかく一正常な社会生活を営んだのは事実だ。それにはとどまらず、ベルタ・パッペンハイムとして歴史に名を残す人物となったのである。1904 年にはドイツで「ユダヤ人女性連盟」を結成し、恵まれないユダヤ人女性を救済する活動に献身した。1936 年に没したのち、1954 年には「人類の助け手」の一人としてベルタを顕彰する記念切手がドイツ連邦共和国で発行されている。

アンナ・O がベルタ・パッペンハイムの仮名であることが一般の人々に知られるようになったのは 1953 年のことだ。その年にジョーンズが浩瀚なフロイト伝を出版し、この伝記で明らかにしたのである⁽³²⁾。社会活動に専心するベルタを知る人々は、その女性がヒステリーに苛まれ、不安におびえる少女と同一人物であったことに衝撃を受けたという。確かにベルタは健康を取り戻したのである。『ヒステリー研究』が出版された 1895 年に、ベルタはフランクフルトに移住しており、すでに孤児院での慈善活動にも携わっていた。しかし、それは、『ヒステリー研究』で言われるとおりの「かなりの時間」をかけたのちのことで、ブロイアーがフロイトとベルタの症例について語り合った頃、ベルタはいまだ健康な状態にはなかった。「ウィーンを離れて旅に出た」のは事実だが、旅先はスイスのサナトリウムであった。ベルタはそこで 3 ヶ月ほど治療を受けていたのである。

『婚約書簡』で、次にベルタのことが話題になるのは、1883 年 8 月 5 日付のフロイトのマルタ宛の手紙である。そのとき、ベルタがベルビューを退院してか

ら9ヶ月ほど経っていた。フロイトは「僕の言うことは全部極秘だよ」(Bb.2.103)と断って、ブロイアーがベルタについて語ったことを伝えている。先述のとおり、ベルタはマルタの友人でもあったので、フロイトとマルタの共通の話題となったのである。

ベルタはまた入院している。グロース=エンツェルスドルフの施設だと思う。ブロイアーはひっきりなしにベルタのことを口にする。彼女の死を望むという。あの哀れな人が苦しみから癒やされるにはそれしかないからだ。今後、健康になることは絶対にない。ブロイアーによれば、まったく錯乱しているそうだと。(Bb.2.103)

ずいぶんショッキングな報告である。『ヒステリー研究』の「数知れぬ無数の障害から一挙に解放された」という言葉とは裏腹に、ベルタは、ブロイアーの治療が終了してから1年以上経って再入院していた。ただし、入院先は、フロイトの思い違いがあり、「グロース=エンツェルスドルフの施設」ではなく、インツェルスドルフのサナトリウムだった⁽³³⁾。そして、そのときのベルタは、ブロイアーによると、苦しみから解放されるには死ぬほかないという錯乱状態にあった。

1883年8月5日付の手紙のこの部分はすでにジョーンズのフロイト伝で紹介されている。フロイトの没後、ジョーンズは、遺された私信を見る許可を遺族から得ていたのである。それに基づいて、ジョーンズは、『ヒステリー研究』において、ブロイアーが事実とは異なる報告をしたと断じる。さらに、直接フロイトから聞いた、断片的な情報をもとに、ブロイアーの治療によってベルタが快癒したのではないという主張を展開した。『ヒステリー研究』出版後、フロイトはブロイアーと不仲になり、絶交に至る。当然のことながら、ジョーンズは、フロイトからブロイアーに関する批判的な見解を聞いていた。そして、ジョーンズは、自らの師フロイト一人を精神分析の創始者に奉ろうとする。そうした思惑があって、アンナ・O症例は失敗であったとし、精神分析史におけるブロイアーの役割を過小に描き出そうとするのである。ところが、こうしたジョーンズの意図とは別に、アンナ・O症例は失敗であったがゆえに、『ヒステリー研究』は嘘を土台にした書であると主張し、フロイトと精神分析を全面否定しようとする人々も現れた⁽³⁴⁾。これについては、批判と再批判が繰り返されているが、ここではそれに深入りせず、次のことだけを述べておく。現在、ベルビューやインツェルスドルフで発見されたベルタの病歴の検証によって明らかにされたのは、ベルタのヒステリーは寛解していたこと、そして、サナトリウムでなされていたのは、三叉神経痛とモルヒネ中毒の治療であったことだ。三叉神経痛は器質性の疼

痛で、ヒステリーの症状ではない。ブロイアーの談話療法によって回復せず、またその終了後にベルタを苦しめていたのは、三叉神経痛の耐えがたい苦痛であり、鎮痛のために用いられたモルヒネの中毒であった。別稿で述べたとおり、当時の医療においてモルヒネは通常の薬品として処方されていたのである⁽³⁵⁾。そして、薬物中毒が、ときには人を死によってしか癒やされないような錯乱状態に陥れることは周知のとおりだ。

フロイトは、インツェルスドルフのサナトリウムに入院中のベルタについて、83年10月31日付で、つまり、回復の見込みはないとブロイアーが断言してから3ヶ月ほど経って、マルタにこう書き送っている。

君も関心のあることだろうけど、君の友人ベルタ・Pはインツェルスドルフの施設にいて、状態はとてもよく、痛みやモルヒネ中毒から解放され、体重も増えているということだ。(Bb.2.384)

フロイトはこのことをブロイアーではなく、インツェルスドルフで研修医をしている同僚から聞いたという。この頃には、三叉神経の「痛みやモルヒネ中毒」の症状も治まってきていたのである。『ヒステリー研究』でブロイアーが記したアンナ・Oの病歴はけっして虚偽の報告ではなく、8月5日付のフロイトの手紙の記述と矛盾するものでもなかった。

ベルタの病状を伝える手紙で、フロイトはこんなことも書いている。ベルタの治療にあたる研修医は、女性としての魅力に溢れるベルタに惹かれ、惚れてしまいそうになったという。そしてまた、ブロイアーもベルタに恋をしたわけではないが、その魅力は認めていた。同じフロイトの手紙によれば、そのせいもあって次のようなことが起きたという。

〔ブロイアーが〕治療を放棄したのは、そのせいで幸せな結婚生活が破綻しそうになったからだ。哀れな〔ブロイアー〕夫人は、夫があ的女性にもっぱらかかりきりになっていることに耐えきれなくなったんだ。夫の話からして、その女性に大きな関心をもっているのは明らかだったからね。そして、別の女のせいで自分の夫が忙殺されているという、まさにそのことに、夫人はもちろん嫉妬するようになった。でも、みっともなく当たり散らすようなことはなく、静かにあきらめきったような様子になった。病気になって、感情を表さなくなったんだ。(Bb.2.385)

ブロイアーの頻繁な往診のせいで、マティルデ夫人は抑うつ状態になってしまったようだ。ジョーンズもフロイトの手紙のこの部分を紹介し、そして、また

別の神話を紡ぎ出す。しかし、ここではそれについては触れない。ブロイアーがベルタのヒステリーの治療を終了したのは、それが寛解したからであり、そして、ブロイアーが三叉神経痛やモルヒネ中毒の治療を継続しなかったのは家庭の事情があったからだと理解すれば筋は通る。ブロイアー自身、1907年11月21日付の精神医学者フォレル(August Forel)宛の手紙で、アンナ・Oの治療を通じて「学問的に大きな価値をもつ」発見をするとともに、「実生活上重大なこと」として、「「一般科医」がこういった症例を扱えば、医療活動も日常生活もそれによって完全に破壊されてしまう」ことを学んだと述べている⁽³⁶⁾。実際、アンナ・Oの病歴からは、ブロイアーが、患者がウィーンの自宅にいたときには毎日、市外の別荘に移ってからは3日おきに往診していたことが読み取れる。そして、診察の際の二人は次のような関係にあった。

まず彼女はかならず私の手を入念に触って、私の身元を確かめてから、ようやく話し始める。⁽³⁷⁾

これは医者と患者の信頼関係であり、それなしに治療はありえなかった。しかし、同時にまたそれは恋愛にも似た関係でもあっただろう。分析の場における転移、逆転移という現象はまだ知られていなかった。ブロイアー自身、それを説明できず、夫人は嫉妬に苛まれることになったのである。そして、ヒステリーが寛解した時点で、転移現象の重荷から逃れるために、ブロイアーは治療をベルヴェーに任せたのだった。

マティルデ夫人の様子を伝える、フロイトの83年10月31日の手紙にマルタは大きな衝撃を受けたようだ。11月2日付でこう書いている。

おかしいことね、あのかわいそうなベルタに近づいた男性と言え、そのつどのお医者様以外誰もいなかったのよ。ああ、健康なときだって、あの人にかかれば、どんな理性的な男性だって頭がおかしくなるわ。お笑いぐさだけど、あの話のせいで昨日の晩はほとんど眠れなかった。私は黙り込んでしまったマティルデ夫人の気持ちにまざまざと入り込んでしまっていて、夢うつつで彼女になりかわったように感じて、昨日あなたが書いた状態になってしまい、とっても興奮して、あなたへの燃えるような想いを感じるまでになりました。(Bb.2.391)

マルタがこれほど激しく反応するのは珍しい。マルタは、フロイトとブロイアーを同一化し、他方、自分は（フロイトに同一化された）ブロイアーの妻マティルデに同一化して、ベルタに嫉妬し、（ブロイアー＝）フロイトへの熱い想いを

抱く。ベルタとは親しい間柄であるがゆえに、男たちを狂わせるその魅力も知っていたのである。こうしたマルタの反応の根底にあったのは、もちろん、長きにわたって恋人から隔てられた、自分の境遇への激しい想いだった。こうした同一化は一種のヒステリー現象でもある⁽³⁸⁾。このマルタの手紙に、フロイトはこう返信する。（83年11月4日付）

君の恋人、あるいは未来の君の夫〔中略〕は、ただもう君だけのものであり続ける。君にとっての唯一の慰めは、その男自身がそれ以外のものになりたいとは思っていないということだけだ。そして、マティルデ夫人と運命をともにするには、ブロイアーのような人の妻にならなきゃならない。そうだろう？

フロイトは自分がブロイアーのようになれないことは知っていた。ブロイアーのように心が広く、穏やかで、寛大で、誰に対しても心優しい人間でないことは自覚していた。患者に「手を入念に触」らせるような関係を患者と取り結ぶことなどできるはずはなかった。マルタの「未来の夫」は、ブロイアーのような立派な男ではないのだから、余計な心配の必要もないのである。

患者のJ博士を診察するブロイアーについて、フロイトはマルタにこう書き送る。フロイトはブロイアーからJ博士の治療を引き継いだのだが、「ちょっと心配」(Bb.2.103)なのだという（1883年8月5日付）。

治療法ではなくて、人柄で効果を上げているんだからね。(Bb.2.103)

つまり、ブロイアーは「人柄」による治療を行っているのだが、フロイトとしては、自分にそんな人徳はないことを自覚しているので「心配」なのである。こうしたブロイアーの「人柄」による治療は、精神分析の原点にもかかわる。精神分析の原点はアンナ・Oの **Talking Cure** であり、それは自己催眠状態にあったアンナ／ベルタ自身が始めたことだ。ブロイアーに促されたわけでも、強いられたわけでもなく、彼女が自らトラウマ的な出来事を語り出し、語り尽くすと、それにかかわる症状が消えたのである。その際、ブロイアーは観察者にすぎなかったようにも見える。ジョーンズは、「カタルシス法の真の発見者」⁽³⁹⁾はアンナ・Oなのだと書いて、ブロイアーからその栄誉を奪おうとする。しかし、アンナ・Oが催眠下でさまざまな出来事を語ることはできたのは、ブロイアーとの信頼関係があったからこそだ。なによりその「人柄」がアンナ／ベルタを語り尽くしへと導いたのである。精神分析の原点には二人の共同作業があった。ブロイアーの「人柄」なしに「カタルシス法の発見」はありえなかった。そ

して、そのことがまた、ブロイアーからベルタ・パッペンハイムの話聞いた時点で、フロイトがヒステリーの研究に踏み出さなかった理由でもあった。

『婚約書簡』には、フロイトがブロイアーの影響を受けて治療を行ったのではないかと推測される報告がある。フロイトは、個人診療をしていたある女性患者について、こんなことを書いている(1884年4月27日付)。

僕の治療計画には、なんとかしてこの20歳の女性患者の信頼を勝ち取って、道徳的影響を彼女に及ぼすということが含まれている。そうしないと、患者は僕に自分の妄想観念すべてを話してくれないからね。(Bb.3.292)

患者の信頼を得て、その「妄想観念」を聞き出すという方法はブロイアーから聞いていた談話療法と軌を一にする。しかし、この段階でフロイトが対話のみによる治療を目指していたわけではなかった。この手紙では、患者に妄想観念を語らせるとともに、電気療法を用い、また薬剤を投与して治療すると記している。ただし、この症例についてはこれ以上語られず、これがのちの談話療法に発展したとは考えられない。談話療法には至らなかったか、あるいは、実践しても効果が見られなかったものと考えられる

これまで述べてきたとおり、この頃のフロイトが専心していたのはプレパラートの作製法だった。神経細胞を顕微鏡で正確に観察するには、これを確立せねばならなかった。フロイトが志向したのはあくまで実証科学である。しかし、また他方、フロイトはブロイアーからもらったフローベールの『聖アントニウスの誘惑』に夢中になり、また、この友人から聞いたベルタ・パッペンハイムの症例に強い関心を向けていた。フロイトはそうした心の現象、心の不条理に強く惹かれてはいたが、しかし、それを解明する方法はまだ皆目見当がつかない状態だった。ヒステリー解明に接近する唯一の方法は、ブロイアーのような人物の「人柄」でしかなく、フロイトはそうした方法を持ち合わせてはいなかった。また、マイネルトの脳の研究が心の解明に繋がらないのは明らかだった。この時点でヒステリー研究は開始できなかったのである。

1885年の秋、奨学金を得たフロイトは、パリのシャルコのもとに向かう。当時のシャルコは神経学の帝王として学界に君臨していた。当初、フロイトはシャルコのもとで脳神経解剖学の研究を深めようとしていたのである。ところが、その頃のシャルコが熱中していたのは、催眠術を用いたヒステリーの解明だった。パリで、それに出会ったフロイトはブロイアーのヒステリー治療の体験談とシャルコの科学的方法論を結びつける。シャルコのヒステリー研究の方法論はいまだ不完全で、矛盾を含むものではあった。しかし、それでもなお、そこにヒステリーの研究を一「人柄」とかかわりなく一進める出発点を見いだすことができ

たのである。それによって、フロイトの本来の関心事、人間の心の解明へ向けた道がようやく開かれたのだった。ウィーンに戻ったフロイトは、ブロイアーの協力を得ながら、ヒステリー患者を相手に、さまざまな試行錯誤を繰り返す。そのなかで、フロイトもまた患者と接する際の「人柄」を身につけていく。そして、パリ留学から、ほぼ 10 年を経て、ブロイアーとともに『ヒステリー研究』を発表する。ここにおいて、カタルシス法が確立されるのであり、これこそ精神分析の「始まりの書」であった。この書において、実証科学—患者の発する言葉、表情や身振りの精緻な観察と分析—と、患者との適切な距離を置きつつ信頼関係を構築する方法論が結びつく。すなわち、この共著書において、カタルシス法が発見されるとともに、精神分析の礎が築かれたのである。1882 年 10 月 18 日の夜に、ブロイアーが「パッペンハイム嬢の病気の話」を語っていなければ、そして、それがフロイトの心をつかまなかったならば、『ヒステリー研究』が世に出ることはなく、精神分析の始まりもありえなかったことは言うまでもない。

6. 父としてのブロイアー

フロイトとマルタはしばしば自分の見た夢のことを手紙に書き記している。そのなかには、フロイトの『夢解釈』の次の言葉を思い出させる夢もある。

夢が欲望充足という性格をしばしばあらわに表すことはたやすく立証できる。それはあまりにたやすいことなので、これまで長らく夢の言語が理解されてこなかったのが不思議なくらいだ。⁽⁴⁰⁾

たとえば、マルタはこんな夢を見たという（1882 年 6 月 24 日付）。これはウィーンを発って 5 日後にヴァンツベークで見た夢だ。

昨夜、あなたからの手紙が一度に 2 通来た夢を見ました。(Bb.1.110)

これは何の歪曲もない、こうであってほしいという願い—欲望—を充足させる夢だろう。さらに続けて、マルタはこのように書く（エリーゼはマルタより 10 歳年上の遠縁の女性）。

エリーゼはこういう夢をいつも"day-dreams"と呼んでいたわ。子どもの頃、私たち〔マルタと妹のミンナ〕は、こんな夢を見たと言って何かがほしいというおねだりをしていたことがよくあったからよ。(Bb.1.110)

マルタたちは、たとえば「チョコレートをもらった夢を見た」と言って、エリ

一ゼにチョコレートのおねだりをしていたのである。幼い姉妹は、欲望充足としての夢の本質を見抜いていた。

1883 年 11 月 12 日付の手紙に記された、フロイトの夢もあからさまに欲望充足を表現している。

おととい [の夢で]、君はブロイアーの娘だった。(Bb.2.418)

夢は「マルタがブロイアーの娘であってくれればいいのに」という欲望を充足する。つまり、「ブロイアーが婚約者の父」であることを望むのであり、さらに、言い換えれば、それは「ブロイアーが未来の義父であってくれればいいのに」という欲望の充足である。そして、「未来の義父がブロイアーであればいいのに」という夢は、「今の父がブロイアーであってくれればいいのに」という欲望の歪曲的な表現でもある。フロイトが「ブロイアーが父であってくれたらいいのに」という欲望を抱くのは、これまで本稿で述べてきたことからしても、ごく自然ななりゆきだろう。

ブロイアーはフロイトより 14 歳年上である。父子ほど年の差があるわけではないが、同輩という関係ではありえない。また、フロイトはブロイアー家の人々に受け入れられ、「一家の友人」を自認していた。そうした家族的な親交のなかで、人生と学問の先輩として、自分を教え導くブロイアーに理想的な父親像を—それと意識することなく—見いだすのはごく当然のなりゆきだ。そして、ヤーコプ・フロイトではなく、ヨーゼフ・ブロイアーが父であればと望むのだから、それは実の父ヤーコプの否定に繋がる。しかし、フロイトは、夢を通じて自らの内にオイディプス・コンプレックスを見いだすという地点には至っていなかった。上で引用した夢について、フロイトは「ふだんはぜんぜん思いもつかない馬鹿げたこと」(Bb.2.418)だとしか言っていない。自分の父を否定しようという邪悪な欲望の充足なのだから、それは快い夢ではありえない。フロイトは、多くの人々がこの種の夢に感じるのと同じいぶかしい思いを、この夢に対して抱いたのである。これが欲望充足の夢であるなどということは、当時のフロイトには思いもよらぬことであった⁽⁴¹⁾。

1815 年生まれのパパ・フロイトは、長男の婚約時代、60 歳代末から 70 歳代のはじめだった。もう引退してよい年だったが、家族の暮らしを支えるために、ロンドンへ、パリへ、またオデーサへ文字どおり東奔西走していた。また、父の誘いで、一家の者がプラーターで団欒の時を過ごすこともあった⁽⁴²⁾。もちろん、息子はそうした父を敬愛し、その身を案じていた。息子は、自分が父に無意識的な敵意を抱いていることを知らなかった。そうした認識に至るのは、それから 10 数年後のことだ。フロイトは友人フリースを相手に自己分析を深め、1897

年 10 月 15 日付のこの友人への手紙で、はじめてオイディプスの欲望に言及する。フロイトは、分析によって、自らの夢だけではなく、患者の無数の夢に、異性の親への性的欲望、同性の親への敵意を見いだして、1900 年の『夢解釈』でオイディプス・コンプレックスについて詳述する。そして、これを精神分析の屋台骨とするのである。

フロイトは自分の見た夢を手がかりに自己分析を深め、幼い頃の出来事、そのときの自分の思いを想起する。たとえば、『夢解釈』では、「10 歳か 12 歳」⁽⁴³⁾のこととして、次のような思い出が記される。いっしょに散歩していた父は、ずっと昔、まだ若い頃、キリスト教徒の男からあからさまな嫌がらせを受けた話を語って聞かせた。男は、父の帽子をぬかるみに叩き落とすと、「ユダヤ人、歩道から降りろ」⁽⁴⁴⁾と怒鳴りつけたという。そこで息子は、「それでお父さんはどうしたの」⁽⁴⁵⁾と尋ねた。

父は「車道に降りて、帽子を拾ったのさ」と平然と答えた。少年の私の手を引く、大きくて力強い男として、それは私には英雄的だとは思えなかった。
(46)

民族差別に対して毅然とした態度をとらない父に、幼いフロイトは不満を抱いた。そして、父以外の誰かに、自分の「手を引く、大きくて力強い男」を求めるようになった。たとえば、カルタゴの将軍ハンニバルは長きにわたってフロイトの子ども時代の英雄であり続けた。そうした空想的な英雄崇拜の背後には現実の父への幻滅があった。しかし、そうした幻滅は無意識的な想念にとどまっていた。フロイトは父を敬慕する自分しか知らなかった。

「マルタがブロイアーの娘であった」という夢は「ブロイアーが父であってくれたら」という欲望を表現する。フロイトはブロイアーに、自分の「手を引く、大きくて力強い男」を、つまり、理想的な父の像を見ていた。それは無意識的な想念であるがゆえに、いくぶん歪曲されて夢でそれが表現されたのだった。そして、誰であれ、それと意識することなく、別の誰かの内に理想の父を見いだして、その人物に接していれば、そうした二人の人間関係は遠からず破綻するだろう。実際、フロイトは 1892 年頃からブロイアーと距離を置き始める。その後、1895 年の『ヒステリー研究』出版以降、二人はほぼ絶交状態になってしまうのである。

不仲のきっかけは学問上の不一致にあった。フロイトは心的障害を性理論によって説明し、一般化しようとしたのだが、他方、ブロイアーは個々の症例について性が重大な影響を及ぼすことは認めても、それを一般化する意思はなかった。つまり、フロイトが求めたのは、心的現象一般を解き明かす新たな科学—精神分析—を樹立することであつたのに対し、ブロイアーは個々の現象を観察し、

説明するところにとどまろうとしたのである⁽⁴⁷⁾。そこから、またさまざまな見解の相違が派生するのだが、根本的には学問への姿勢の違いが、両者のあいだに溝を生じさせる契機となった。しかし、さらにその背後には、フロイトの無意識的な想念の動きがあった。フロイトからすると、ブロイアーは、新たな科学を構築するための一步を踏み出す勇氣に欠けるように見えたのである。自分の「手を引く、大きくて力強い男」であるはずなのに、新たな学問を打ち立てるという事業に際して、ブロイアーの態度は「英雄的だとは思えなかった」のだった。

幼年期のオイディプス的な父への敵意は、多くの場合、自分を愛育してくれる父への敬愛によって抑圧される。おそらく父への幻滅は幾度も繰り返され、そのたびに父への敵意が自覚されることはあったのだろう。しかし、それによって、父への敬愛が損なわれることはなかった。フロイトは、他の無数の男たちと同じく、父を愛しながら憎んでいた。そうした場合、抑圧された敵意はそのまま無意識的なものとして生き続ける。そして、フロイトにおいては、30代後半から40代になって、「義父」ブロイアーに向かって、抑圧された敵意が炸裂したのである。

1887年に、フロイトはブロイアーを介してベルリンの耳鼻咽喉科医フリースと知り合い、1892年頃から急速に親交を深めていく。その後、二人の親交の度合いが深まるのに比例するかのように、ブロイアーとの距離が広がっていく。兩人はたびたび二人だけの会合を催し、十数年にわたる文通を続ける。そして、1894年6月22日付のフリース宛の手紙には「学問上のブロイアーとの付き合いは終わった」⁽⁴⁸⁾と書かれるのである。さらにそののち長年にわたって潜在していた金銭問題が噴出する。

先述のとおり、1898年1月16日付のフリース宛の手紙によると、フロイトの計算では、ブロイアーへの借金^{ガッセル}は2300グルデンにのぼったという⁽⁴⁹⁾。その頃のフロイトはすでにベルク小路で医院を開き、ようやくいくぶんか経済的余裕ができていた。そして、ブロイアーに少しずつ返済しようとする。手紙によると、まずは500グルデンをブロイアー宛てに郵送したという。もはや、会って手渡すという仲ではなかったのである。しかし、ブロイアーは受け取ろうとせず、送り返してきた。フロイトは憤激して、ブロイアーは自分を見下し、侮蔑している。ブロイアーは慈善を施す立場にないと気が済まない人間だと、フリースに怒りをぶちまけている⁽⁵⁰⁾。そして、1925年のブロイアーの死去に際しては、さすがにフロイトも故人を讃える追悼文をしたためるのであるが、しかし、生前、二人の仲が修復されることはなかった。多くの人間関係がそうであるように、金銭問題が両者を決定的に切り裂いてしまったのである。

『婚約書簡』に現れるフロイトは確かにバランスに欠ける面があり、激情に駆

られて、マルタに激しい言葉を浴びせることもあった。とても穏やかな社交家と言える人物ではなかった。しかし、ブロイアー家の「一家の友人」を自認していたのは、一方的な思い込みではない。別荘に招かれ、夫人とも親しく言葉を交わし、子どもたちの相手もしていた。頻繁にブロイアー家を訪れながら、夫人から苦情が出ることもなかったのは、フロイトが礼節を心得ていたからであり、またそれ以上に一家の人たちを惹きつける魅力があったからだろう。だからこそ、ブロイアーはフロイトを後援し、教え導いていたのである。二人のあいだには友情があり、さらにユダヤ人としての絆があった⁽⁵¹⁾。同時にまた、フロイトがブロイアーに理想的な父親像を見いだしていたのは確かだ。他方、ブロイアーにとってのフロイトは、「息子」（ジョーンズ）⁽⁵²⁾、あるいは「弟」（ヒルシュミューラー）⁽⁵³⁾—ブロイアーの弟アードルフは30歳のとき結核で死去していた—であった。しかし、現実にはそうした血縁ではないのだから、その関係がうまくいくはずはない。あるいは、無意識における父であったからこそ、やがてフロイトはその父を倒し、自らの道を歩まねばならなかったのである。

マルタと手紙を交わすあいだ、フロイトはブロイアーを賛美することしか知らない。その頃のブロイアーへの傾倒、依存の度合いは尋常ではない。そうした依存の重圧は、依存する者にものしかかり、やがてはその反動が爆発する。オイディプス・コンプレックスを持ち出すまでもなく、それはごく当たり前の経緯だろう。『婚約書簡』からは、ブロイアーの存在なしに精神分析の創出はありえなかったことが看取できる。しかし、またその創出は、二人の親密な関係の破綻を代償としていたのである。

(1)金関猛「はじめにヒステリーがあった。」、ブロイアー／フロイト『ヒステリー研究<初版>』金関猛訳、中央公論新社、2013年、7～22頁。

(2)5巻で完結予定の『婚約書簡(Brautbriefe)』のうち、現在、第4巻までが刊行されている。本稿の論述は刊行済みの第1巻～第4巻に収められた書簡に基づく。なお、第5巻は2025年10月刊行予定。第1巻～第4巻の書誌は以下のとおり。

Sigmund Freud, Martha Bernays, *Brautbriefe Bd. 1, Sei mein, wie ich mir's denke: Juni 1882 - Juli 1883*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2011.

Sigmund Freud, Martha Bernays, *Brautbriefe Bd. 2, Unser 'Roman in Fortsetzungen: Juli 1883 - Dezember 1883*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2013.

Sigmund Freud, Martha Bernays, *Brautbriefe Bd. 3, Warten in Ruhe und Ergebung, Warten in Kampf und Erregung: Januar 1884 - September 1884*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2015.

Sigmund Freud, Martha Bernays, *Brautbriefe Bd. 4, Spuren von unserer komplizierten Existenz: September 1884 - August 1885*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2019.

『婚約書簡』からの引用にあたってはBb.と略記し、最初の数字で巻を、その次の数字で頁を

示して本文中に挿入する。なお、引用文中の〔 〕は筆者による挿入である。

(3)Albrecht Hirschmüller, *Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers*, Verlag Hans Huber, Bern 1978, S.51.

(4)Sigmund Freud, *Josef Breuer*^W, *Gesammelte Werke*, Bd. 14, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, S.562. (*Gesammelte Werke* は以下 *G.W.*と略記)

(5)Sigmund Freud, “*Selbstdarstellung*”, *G.W.* Bd. 14, S.43.

(6)Hirschmüller, *Josef Breuer*, S. 135.

(7)これは、ファウストのセリフ“Hier bin ich Mensch, hier darf ich's sein!”(Johann Wolfgang von Goethe, *Faust, Vor dem Tor*)を意識したものであろう。

(8)マルタは 1882 年 6 月 17 日にフロイトと婚約した直後、同月 19 日にヴァンツベークー北ドイツ、ハンブルク近郊の街一の母方の親戚のもとに旅立つ。寡婦となっていた母エメリーネは生まれ故郷のヴァンツベークへの移住を望んでいたの、マルタは同地の様子を見てくるよう言いつけられたと考えられる。マルタは約 3 ヶ月の滞在ののち、9 月 11 日にウィーンに戻るが、翌 83 年 6 月 14 日に、母と妹とともにヴァンツベークに移る。フロイトとマルタはそののち 86 年 9 月の結婚までのあいだ離ればなれで暮らすことになった。

(9)1884 年 1 月 15 日のプロイアーの誕生日に向けて、フロイトは 83 年 10 月 8 日付の手紙で、どういいうお祝いをするか、マルタに相談を持ちかけている(Bb.2.318)。誕生日プレゼントについて幾度か手紙のやりとりがあるのだが、結局、プレゼントはせず、フロイトが当日に祝意の手紙を手渡すことになった。フロイトはその手紙の内容を 84 年 1 月 16 日付でマルタに書き送っている (Bb.3.72)。

(10)Goethe, *Faust, Vorspiel auf dem Theater*.

(11)フライシュルとの関係については、金関猛「『婚約書簡』に見るフロイトのコカイン研究」(『ヨーロッパ言語文化研究』第 41 号、岡山大学ヨーロッパ言語文化研究会、2023 年) 34 頁以下参照。

[https://f04bb18f-1b26-4243-bb3a-](https://f04bb18f-1b26-4243-bb3a-d92b9cbf1ee3.usrfiles.com/ugd/f04bb1_39d4986c8cc04d86ad28689f2c758d56.pdf)

[d92b9cbf1ee3.usrfiles.com/ugd/f04bb1_39d4986c8cc04d86ad28689f2c758d56.pdf](https://f04bb18f-1b26-4243-bb3a-d92b9cbf1ee3.usrfiles.com/ugd/f04bb1_39d4986c8cc04d86ad28689f2c758d56.pdf)

(12)フロイトはフローベールの小説のタイトルをフランス語で *Les tentations de St. Antoine* と書き、「誘惑」を複数形にしているが、原題は *La Tentation de Saint Antoine* で、単数形が正しい。フロイトはおそらくドイツ語の翻訳(*Die Versuchung des heiligen Antonius. Aus dem Französischen von Bernhard Endrulat, Wolff, Straßburg 1874*)を読んだのだろう。

(13)金関猛「『婚約書簡』に見るフロイトのコカイン研究」、36 頁。

(14)Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *G.W.* Bd. 11, S.315.

(15)Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, *G.W.* Bd.16, S.151.

(16)フロイト『夢解釈<初版>(下)』金関猛訳、中央公論新社、2012 年、76 頁。

(17)同上。

(18)フロイトの手紙にはこの患者の本名と勤務先が記されているが、*Brautbriefe* の編者の配慮に

より患者の名前は Dr. J. という仮名にされ、身分も明かされていない。

(19)フロイトは 1883 年 8 月 15 日付のマルタ宛の手紙で、J 博士から電報で呼び出されたせいで、友人ヴァイス(Nathan Weiss)の結婚式に出席できなかったと書いている(Bb.2.139)。

(20)アイブルによれば、2004 年の換算で一グルデンはほぼ 8.8 ユーロとなるという(Erik Eybl, *Von der Eule zum Euro*, Verlag Hermagoras, Wien 2005, S.136)。2025 年と 2004 年のユーロ圏の物価を比べると 20 パーセントほど上昇している。それを考慮すると、1 グルデンは 10.6 ユーロとなる。今日(2025 年 5 月 29 日)の 1 ユーロは約 164 円なので、このレートで換算すると、1 グルデンはおおよそ 1738 円になり、これに従うと、55 グルデンは 95612 円ということになる。

(21)出費として、葉巻に「毎日 25 クロイツァー」、合計「4 グルデン」とあるので、このことからすると 16 日分ということになる。また、「一日二度のカフェ」が「約 40 クロイツァー」で、その合計が「7 グルデン」とあるので、単純に計算すると(700÷40)、17.5 日分ということになる。「新年の出費」と書かれた項目もあるので、年が明けてから、この手紙の書かれた 1 月 17 日までの収支報告なのだろうと考えられる。

(22)ハンマーシュラクについては、金関猛「『婚約書簡』に見るユダヤ人フロイト」(『ヨーロッパ言語文化研究』第 42 号、岡山大学ヨーロッパ言語文化研究会、2024 年) 40 頁以下参照。
https://a47f2768-015b-490d-bab8-b4ebfc7243c8.filesusr.com/ugd/f04bb1_edb1a43a17354d5ab8c04852e287cf99.pdf

(23)ウィーン総合病院で、当初フロイトは無給の見習医(Aspirant)であったが、1883 年 5 月 1 日にマイネルトの医局で研修医(Sekundararzt)となり、月給 30 グルデンを受け取る。

(24)アイブルに従って換算すると(注 20 参照)、1000 グルデンは 2025 年で 1738000 円というところだろう。

(25)金関猛「ジークムント・フロイト／マルタ・ベルナイス『婚約書簡』について(4)」、『岡山大学文学部紀要』第 68 巻、2017 年 12 月、10 頁参照。

(26)1898 年 1 月 16 日付のフリース宛の手紙(Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1986, S320)。2300 グルデンは 2025 年でおおよそ 400 万円に相当する。

(27)Hirschmüller, *Josef Breuer*, S. 139.

(28)プロイアー／フロイト『ヒステリー研究<初版>』金関猛訳、中央公論新社、2013 年、25 頁。

(29)同上、27 頁。

(30)同上、54 頁。

(31)同上、54～55 頁。

(32)Ernest Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. 1, Basic Books, New York 1953, p. 223.

(33)Bb.2.107 の編者注 13 を参照。

(34)たとえば、Han Israels, *Der Fall Freud. Die Geburt der Psychoanalyse aus der Lüge*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1999.

(35)金関猛「『婚約書簡』に見るフロイトのコカイン研究」、33 頁以下。

(36)Ervin H. Ackerknecht, *Josef Breuer über seinen Anteil an der Psychoanalyse*. In: *Gesnerus*

14(1957) S. 169-171

(37)ブロイアー／フロイト『ヒステリー研究＜初版＞』、39 頁

(38)フロイト『夢解釈＜初版＞(上)』、191 頁以下。

(39)Ernest Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, Vol. 1, p. 223.

(40)フロイト『夢解釈＜初版＞(上)』、159 頁。

(41)マルタがブロイアーの娘であった「おととい」の夢に続いて、フロイトは「昨夜」はマルタが「ヘルマンおじさんの娘だった」(Bb.2.418)という夢を見たという。ヘルマン・ナータンゾーン(Hermann Nathanson)は母の兄であり、フロイトはマルタが母方の従妹であったらいいのに、母の血縁者であればいいのに、という夢を見たのである。これは、母への性的欲望を表す夢であり、フロイトは二日連続して、オイディプスの夢を見たのだった。

(42)金関猛「ジークムント・フロイト／マルタ・ベルナイス『婚約書簡』について(3)」、『岡山大学文学部紀要』第 67 巻、2017 年 7 月、2 頁。

(43)フロイト『夢解釈＜初版＞(上)』、249 頁。

(44)同上。

(45)同上。

(46)同上。

(47)Hirschmüller, *Breuer*, S.244f.

(48)Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, S.80.

(49)Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, S. 320.

(50)Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, S.320f.

(51)ユダヤ人としてのフロイトについては、金関猛「『婚約書簡』に見るユダヤ人フロイト」参照。

(52)Ernest Jones, *Sigmund Freud*, vol. 1, p.159.

(53)Albrecht Hirschmüller, *Josef Breuer*, S.180.

『星の王子さま』への招待¹

安藤 麻貴

アントワーヌ・ド・サン＝テグジュペリ作『星の王子さま』は、世界で『聖書』に次いで最も多く翻訳されている書物と言われています。日本では、1953 年以來、長らく岩波書店刊行の内藤濯訳で親しまれてきましたが、2005 年に著作権が切れるのに伴い、堰を切ったように次から次へと新訳が出版されました。現在、筆者の知る限りでは 30 に迫る勢い。なかには、フランス語の原題 *Le Petit Prince*（英語訳 *The Little Prince*）に忠実な『ちいさな王子』（野崎歓訳、光文社古典新訳文庫、2006 年）、『小さな王子さま』（山崎庸一郎訳、みすず書房、2005 年）というタイトルも見受けられますが、ほとんどの訳者が内藤氏に敬意を表しつつ、『星の王子さま』という表題を踏襲しています。やはり、「星」というロマンティックな響きと共に、王子さまを想っておのずと空を見上げたくなるこのタイトルは、多くの日本人を惹きつけてやまないのでしょうか。ある小惑星を離れて星巡りをし、地球に降り立つ（そして故郷の星に帰る）王子さまの物語は、どこか「かぐや姫」のようなファンタジー色の強い童話を想起させます。しかし、実はこの小説にはサン＝テグジュペリの自伝的な要素が散りばめられています。彼はどのような人生を送ったのでしょうか。



図 1 フランス、リヨンのベルクール広場片隅にあるサン＝テグジュペリと王子さまの像（筆者撮影）

1. 作者サン＝テグジュペリと王子さま

サン＝テグジュペリは、貴族出身の両親のもと、1900 年にフランス中部の大都市リヨンに生まれました。3 歳で父親を亡くしましたが、親戚が所有するリヨン近郊のサン＝モーリス＝ド＝レマンズの城館を中心に、何不自由ない幼年時

代を過ごします。現存するこの城館の写真を見ると、ずいぶん立派なお屋敷であることがわかります（図 2）。

姉シモーヌの回想録『庭園の五人の子どもたち』には、兄弟姉妹五人で菩提樹の茂るこの城の広大な庭園を駆けまわり、菜園を作ったり、動物を飼い馴らしたりといったエピソードが生き生きと語られています²。サン＝モーリス＝ド＝レマンズで過ごした幸福な幼年期は、サン＝テグジュペリの心の中にずっとあり続け、創作の源泉となりました。とりわけ「永遠の子ども」とも言える「小さな王子さま」の誕生と密接につながっていると考えられます。

同じくシモーヌによれば、幼い頃サン＝テグジュペリは金髪だったので、家族から「太陽王」と呼ばれていたそうです。星の王子さまもまた金髪です。「太陽王」と言えばルイ 14 世。試しに王子さまの肖像画とフランス王のそれを並べてみると……いかがでしょうか（図 3³、図 4⁴）。両者は鏡で合わせたようなポーズを取っています。サン＝テグジュペリは「太陽王」と呼ばれていた子どもの頃の自らの姿を思い浮かべつつ、この挿絵を描いたのでしょう。おそらく、「小さな」王子さまと「大王」« Le Grand » の異名を持つ王様との対照に微笑みながら……

『星の王子さま』の語り手であるパイロットにも、同じ職業だったサン＝テグジュペリの姿が重なります。ライト兄弟が世界初の動力飛行に成功したのは作家が生まれてわずか三年後の 1903 年。時代の寵児であるかのように飛行機に魅せられた彼は、民間航空郵便会社ラテコエール（のちのアエロポスタル、これはエールフランス航空会社の前身にあたる会社の一つ）に就職。フランス、アフリカ、南米を結ぶ郵便航路の開拓に尽力しています。

「私にとって、飛ぶことと書くことは同じことです⁵」という言葉が物語るように、サン＝テグジュペリにとって飛行と小説の創作は分かち難く結びついています。『南方郵便機』（1929）、『夜間飛行』（1931）、『人間の大地』（1939）、『戦う操縦士』（1942）といった主要作品は、いずれも作家の飛行体験を基に執筆されています。なかでも『戦う操縦士』は、作家の第二次世界大戦の従軍体験を描



図 2 サン＝モーリス＝ド＝レマンズ城館（出典：Wikimedia Commons）



図 3 サン＝テグジュペリ画
王子さまの肖像



図 4 イアサント・リゴー
『フランス国王ルイ
14 世（1638-1715
年）』（ルーブル美術
館）

いており、『星の王子さま』（1943）が書かれたのも同じ戦争中です。

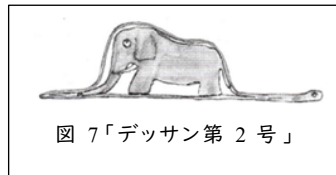
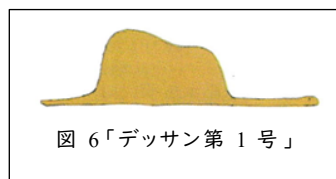
サン＝テグジュペリは、亡命先のニューヨークで『星の王子さま』を執筆、出版してまもなく北アフリカに向かい、戦線に復帰します。しかしながらその翌年（1944年）、コルシカ島から偵察飛行に出たまま帰らぬ人となりました。戦線への参加は、サン＝テグジュペリの強い希望によるものでした。つまり、死の覚悟をもって書いたこの世に向けた最後のメッセージが『星の王子さま』なのです。

II. 「お願いします……ヒツジの絵を描いて！」

ではこの物語はどのようないきさつで生まれたのでしょうか？サン＝テグジュペリは小さい頃から絵を描くのが好きで、便箋や手帳など、あちらこちらに素描を記しています⁶。そのなかに顔を出す少年の絵に着目したニューヨークの出版者が、その少年を主人公にして子ども向けの本を書いたらと作家に提案したことが『星の王子さま』誕生のきっかけとされています。つまり、文章よりも王子さまのイメージから先に生まれた物語なのです。クリスマス用という当初の企画から数カ月遅れて、1943年4月、『星の王子さま』の英語版とフランス語版がニューヨークでほぼ同時に出版されました。フランス本国で出版されたのはその三年後に過ぎません。ちなみに、原画を含む草稿は2022年、初めて大西洋を渡りパリ装飾芸術美術館に展示され、話題を呼びました。

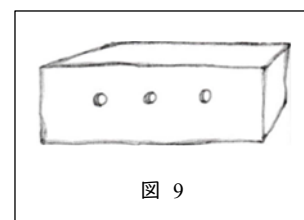
『星の王子さま』において挿絵がいかに大切であるかは、物語が文章ではなく挿絵から始まっていることにも窺えます。ボアという種類の大蛇がいまにも獣を呑み込もうとする絵です（図5⁷）。6歳のときにこの絵を本の中で見た語り手は、象を呑み込んだ大蛇の絵を描いて「ぼくの絵、怖い？」（p. 235）と大人に見せます⁸。それが「デッサン第1号」です（図6⁹）。ところが大人は「帽子のどこが怖いんだい」（p. 236）と言ってとりあってくれません。仕方がないので、語り手は中身が見えるように「デッサン第2号」を描きます（図7¹⁰）。でも大人はそんなことはどうでもよいから、勉強しなさいと語り手を諭し、結果語り手は6歳で「画家としての素晴らしい将来」（同上）を諦めます。彼がその後パイロットになり、6年前にサハラ砂漠に不時着、遭難したときに出会った王子さまとの出会いと別れを語る、というのが物語の設定です。

サン＝テグジュペリがこの小説を書いていた1942年から遡ること約6年前、



1935 年末から 36 年にかけて、彼はパリ＝サイゴン間の長距離飛行に失敗し、アフリカのリビア砂漠に不時着して三日間彷徨った挙句、奇跡的に生還しています¹¹。彼の脳裏には、このときの出来事があったかもしれません。しかし、物語の中でパイロットが陥った似たような状況には、より象徴的な意味を見出させるように思います。象を呑み込む大蛇の絵に向き合わない大人たちに失望してから、パイロットは王子さまと出会った 6 年前まで「本当の意味で話のできる相手もなく、ずっと一人で生きてきた」(p. 237) と語っています。このことから、パイロットにとって、飛行機の故障は彼の満たされない心の象徴であり、それが子どもである王子さまとの出会いによって修復されていったと考えられるのです。その意味では、王子さまはパイロットを砂漠での危機＝心の危機から救った救世主と見なせるでしょう。

王子さまが、それまでパイロットの周りにいた大人たちと異なることは、やはり絵を通して明らかになります。「お願いします……ヒツジの絵を描いて！」(p. 237) という王子さまの突然の依頼に困惑したパイロットが、前述の「デッサン第 1 号」を描くと、驚くことに王子さまは象を呑み込むボア蛇の絵であることを瞬時に見抜きます。また、パイロットの描くヒツジ全てに不満を示した王子さまが(図 8¹²)、「きみの欲しいヒツジはこの中にいるよ」(p. 240) と箱の絵(図 9¹³)を渡されると「これだよ、ぼくはこんなヒツジが欲しかったんだ」(p. 240-241) と顔を輝かせます。王子さまには「目に見えないもの」が見える能力が備わっているということです。反対に、語り手であるパイロットは箱の外側から内側を見ることはできず、「ぼくも歳をとったにちがいない」(p. 247) と嘆くのです。



大蛇ボアとヒツジのエピソードを通して浮き彫りになるのは、「心で見なければ、よく見えてこない。大切なものは目には見えない」という物語全体の主題です。そして、大切なものが見える子どもと見えない大人との対比です。サン＝テグジュペリがこの物語に添えた「献辞」の中に、次のような興味深い文章があります。

大人は誰でもみんな最初は子どもだったのですから(でも、そのことを覚えている大人はほとんどいません)。(献辞, p. 233)

『星の王子さま』の魅力は、子どもの頃を忘れてしまった大人に、本能的に大切なものはなにかを察知して生きていた頃を思い出させてくれるところにある

のではないのでしょうか。パイロットにとって、王子さまの「ヒツジの絵を描いて」という言葉は子どもの頃に封印した絵を描く喜びを見出だすきっかけとなりました。物語の挿絵は全て、彼が手がけたことになっています。私たちもまた、子どもの頃への扉を開く鍵は何なのか、考えるように導かれます。

III. 「子どもたち！バオバブには気をつけて！」

王子さまがパイロットに「ヒツジの絵を描いて」という一風変わったお願いをするのは、ヒツジが王子さまの故郷の星に生えるバオバブという「悪い」木を食べてくれるからです。もっとも、現実のバオバブはアフリカのサバンナ地帯に生育し、その実や種は食用に樹皮はロープにと役立てられています。しかし、物語では、土の中で「目に見えない」バオバブの種がいったん芽を出したら早いうちに抜いてしまわないと取り返しがつかなくなる、木が星全体に広がって、最悪の場合には根の力によって星を破裂させる可能性があると言われています。ところで、バオバブ（baobab）という響きは、物語冒頭の大蛇ボア（boa）を想起させます。獲物を丸呑みにするボアは、惑星をじわじわと破壊するバオバブと同じ恐怖を与えます。ボアを「ウワバミ」と訳しているものもありますが、原文のボアという響きは残す方が良いでしょう。

この恐ろしいバオバブに対処するには、どうしたらよいのでしょうか？王子さまの解決策はいたって簡単です。毎朝自分の身づくろいをして、星の手入れをすることを日課にすればよいと言うのです。その日課を果たさなかったために取り返しのつかないことになった怠け者の星のイラストをご覧ください（図 10¹⁴）。「もしかすると君たちは『この本には、どうしてバオバブの絵のように見事な絵がほかにないのだろう』と不思議に思うかもしれません」（p. 250）と語り手自身認めるように、ほかの挿絵と比べても迫力があります¹⁵。彼はその理由を「差し迫った気持ちに突き動かされていた」（同上）からだと言及し、「子どもたち！バオバブには気をつけて！」（同上）と珍しく声高に訴えています。



図 10

バオバブの木は何の象徴でしょうか？嫉妬や欲望など、当の本人を苦しめるに至る諸々の感情の象徴と捉えることもできますし、身近なところでは家事や雑用にあてはめて日々の教訓にすることもできるでしょう。読む人によってさ

まざまに解釈できるところが面白いところです。しかしながら、物語が執筆された状況を考慮すれば、バオバブはナチス・ドイツを想わせます。そもそも、この本の巻頭には、作者のユダヤ人の友人であるレオン・ヴェルトへの献辞が添えられています。この献辞の中でサン＝テグジュペリは、ヴェルトが「この世で一番の親友である」(p. 233) こと、さらに「今フランスに住んでいて、お腹をすかせて寒さに震えている」(同上) ので「慰めてあげなければいけない」(同上) と述べています。

この物語が執筆された 1942 年当時、フランスはナチス・ドイツに占領されていました(同年 11 月には国土全体がその支配下に置かれています)。その二年前、サン＝テグジュペリは、アメリカに参戦を促すという目的で渡米しています。以来、彼は「フランス人であり、ユダヤ人であるために二重に死の危険にさらされている¹⁶⁾」(『ある人質への手紙』) ヴェルトのことを常に案じていました。つまりこの物語は、サン＝テグジュペリが、アメリカの地で、刻一刻と厳しい状況に置かれた親友や家族、また祖国そのものに思いを馳せながら書かれた小説なのです。それは、まさに故郷の星に残してきた愛するバラが気がかりで仕方がない王子さまの姿と重なります。塚崎幹夫氏は、三本のバオバブが「ナチズム、ファシズム、日本の帝国主義」を表していると指摘しています¹⁷⁾。しかし、日独伊の枢軸国という当時の具体的な状況に限定するよりは、むしろ時代と場所を超えていつ発生するかわからない独裁主義や戦争の比喻として、惑星を侵略するバオバブを解釈するべきではないでしょうか。とりわけ、ウクライナやイスラエルでの戦争で犠牲になる子どもたちの姿を見ると、「子どもたち！バオバブには気をつけて！」(p. 250) という言葉に込められたサン＝テグジュペリの切なる思いが伝わってくるようです。厄介なことに、「バオバブは小さいうちは、バラにとってもよく似ている」(同上) とあります。両者を見分ける判断力と知恵を身につけ、芽が小さいうちに行動を起こすことの大切さをバオバブの教訓として私たち読者は胸に刻む必要があるでしょう。

IV. 「あなたはなんて美しいのでしょう！」

さて、いよいよ王子さまの心の中心にある存在、バラとの出会いと別れの場面を見ていきましょう。バラはどこからともなく王子さまの星に種の状態でやってきます。そして花を咲かせるまで、次のような可愛らしい描写があります。

花は入念に色を選んでいました。ゆっくりと服を着て、花びらを一枚一枚整えていきました。ヒナゲシのように皺くちゃで外に出たくはなかったのです。美しさでまばゆいばかりに輝く姿で現れたかったのです。そうなので

す！その花はとてもお洒落でした！ですから、神秘的な身支度は何日も何日も続きました。そしてついにある朝、日が昇るまさにそのときに、花は姿を現したのでした。（第 8 章）（p. 257）

曙の女神（ギリシャの詩人ホメロスはこの女神に「薔薇色の指を持つ」という枕詞を付している）を想わせるようなバラの登場に王子さまは瞬時に心を奪われ、思わず「あなたはなんて美しいのでしょうか！」（p. 257）と口にします。その姿は、フランス中世の『薔薇物語』におけるバラに恋する青年そのものです。しかし、「そうでしょ？わたくし、お日さまと同時に生まれましたの」（同上）と謙虚さを欠くバラに、王子さまはたちまち悩まされることになります。プライドが高く、気まぐれなバラは、朝食や風よけの衝立（図 11¹⁸、図 12¹⁹）、寒さ対策のガラスの覆いを次々に王子さまに要求し、自らの非も彼のせいにする始末です。そのため、バラを愛し、彼女に尽くしながらも「取るに足らない言葉を真に受けて、ひどく不幸せになった」（p. 259）王子さまはついにこの星



図 11



図 12

を去る決意をします。そして今生の別れを意味する « Adieu » と告げます（p. 260）。翻訳ではよく「さようなら」と訳されていますが、普段用いる再会を期す別れの挨拶（Au revoir）ではありません。「Adieu」と告げられると、バラは急にしおらしくなり、vouvoyer（丁寧な話し方）から tutoyer（くだけた話し方）へと移行し、謝罪とともに「愛してゐるわ」（p. 262）と告白します。

王子さまが自身にとってバラがいかに大切な存在であるかを理解するのは、星巡りの旅に出て、地球で賢者であるキツネに出会ってからです。「言葉は誤解のもとだ」（p. 295）というキツネの教えを受け継ぐように「ぼくはあの花を言葉ではなく行いで判断すればよかったんだ」（p. 259）と述べる王子さまは、バラが良い香りや光をふりまいてくれたことを思い出し、その「優しい心」（同上）を見抜いてやれなかったことを後悔します。そして、死を賭してバラの待つ星へと還ることによって彼女への愛を示すのですが、サン＝テグジュペリ自身もまた、この物語の出版後まもなく亡命先のアメリカを離れて祖国のために戦線に向かっています。この状況から見ると、身を守るのに四本のトゲしかもたないか弱いバラは、作者にとって占領下のフランスでもありえたと言えます。

もっとも、バラのモデルとして通説になっている作家の妻コンスエロの存在

も無視できません。サン＝テグジュペリとは三度目の結婚になる彼女には、身支度に何時間もかけて友人を待たせたという逸話も残されていて²⁰、これは先に見たバラの姿と符合します。バラの咳は彼女の喘息の病を想わせ、王子さまの星の火山は彼女の母国である中米エクアドルのそのの反映であるとも言われています。そしてコンスエロ自身が、まさに『バラの回想』(*Mémoires de la rose*)という表題で夫との思い出を出版しています²¹。別離と復縁を繰り返しながらも実は強い絆で結ばれている夫婦のあり方は、王子さまとバラの関係に通ずるところがあります。しかし、バラが擬人化されているとはいえ、サン＝テグジュペリがそれを特定の間人ではなくあくまでも花として描いていることにこそ意味があります。読者がそれぞれ最も大切な存在をこの花に投影することができるからです。これは、寓話的な側面を持つこの物語の大きな魅力です。バラの意味するものは無限にありえるのです。

V. 「心で見なければ、よく見えない。大切なものは目には見えない。」

バラに別れを告げた王子さまは、地球に到達するまでに6つの星を巡っています。まず、支配欲の権化である「王様」、誉め言葉しか耳に入らない「うぬべれ屋」、飲酒をやめられない「呑み助」、金銭欲に囚われた「ビジネスマン」、規則に頑なに忠実な「ガス灯の点灯夫」、机上の知識で満足する「地理学者」。王子さまが最後に降り立つ地球は、こうした愚かで滑稽な大人たちの集合体として描かれています。彼らは皆人生で大切なことを見失っているようですが、王子さまはこの地球でキツネによって知恵を授けられます。キツネが古くから知恵の象徴とされるリンゴの木の下に現れるのは偶然ではないでしょう。付言すれば、キツネのルナールが奸計をめぐらすフランス中世の『狐物語』も思い起こされます。

さて、王子さまがキツネに出会うのは、5000本のバラが咲き乱れる庭に遭遇し、それまでたった一輪だと思っていた彼の花が実際にはありふれた存在に過ぎないことを知って、泣き伏す場面です。王子さまはキツネに「一緒に遊ぼう」(p. 293)と呼びかけるのですが、まだ「飼い馴らされていない」(同上)から駄目だと断られてしまいます。ちなみに、サン＝テグジュペリが挿絵に描いているのは、普通のキツネよりも耳が長いフェネックギツネで(図13²²)、彼自身、サハラ砂漠西方のキャップ・ジュビーに赴任していると

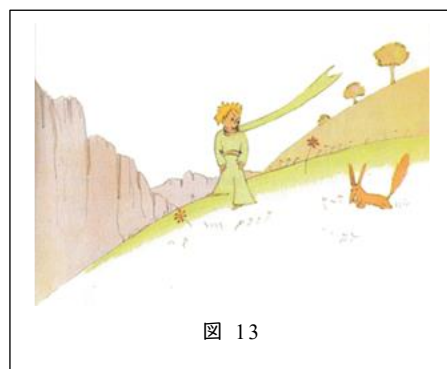


図 13

きに、フェネックを飼っていると妹への手紙の中で記しています（図 14²³）。「野獣のように人に懐かない²⁴」とありますから、その世話は容易ではなかったでしょう。キツネが王子さまに「ぼくを飼い馴らしてよ」（p. 295）というとき、作者の脳裏にはこのときの体験があったかもしれません。しかし、物語において「飼い馴らす」（*apprivoiser*）という語は、通常この語から想定される主従関係とは異なるニュアンスを帯びています。この語に「なじみになる」や「仲良しになる」といった多様な訳語があてられてきたのはそのためです²⁵。キツネは、「飼い馴らす」を「絆を作る（創造する）」（*créer des liens*）（p. 294）ことと言い換えています。この表現は、両者が対等に、相互に働きかけながら時間をかけて距離を縮めていき、関係性を創りあげていく行為であると捉えることができます。逢瀬の時間を決めて、「しきたり」（p. 296）とし、その時間が近づくにつれて期待を高め、「幸福の価値」（同上）を発見する――互いにこうした経験を積み重ねていくことによって、絆は作られていくものなのです。すると、両者の間に次のような変化が起こるとキツネは言います。



図 14 妹ガブリエル宛ての手紙（1928 年）に描かれた耳の長いフェネック（出典：Antoine de Saint-Exupéry, *Œuvres complètes*, t.I, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p.771.）

でも、もし君がぼくを飼い馴らしてくれたら、ぼくたちは互いになくてはならない存在になる。君はぼくにとって、この世でたった一人の（*unique*）男の子になるし、ぼくは君にとってこの世でたった一匹の（*unique*）キツネになるんだよ……（第 21 章）（p. 294）

心の絆ができると、互いに唯一無二の存在になるということです。また、それに伴って世界の見え方も変わってきます。少し長いですが、美しいパッセージですので引用します。

ぼくの生活は単調だ。〔…〕でも、もし君がぼくを飼い馴らしてくれたら、ぼくの生活は陽に照らされたようになる。〔…〕あそこに麦畑が見えるだろう？ ぼくはパンなんか食べない。小麦はぼくには何の役にも立たない。麦畑を見ても何も思い出したりしない。それって悲しいよね。でも、君の髪は金色だ。君がぼくを飼い馴らしてくれたら素晴らしいことになるだろう！ 小麦も金色だから、小麦を見るとぼくは君のことを思い出すようになる。麦畑を吹きわたる風の音だって好きになるだろうよ……（第 21 章）（p. 294-295）

それまで何の意味も持たなかったものが、絆を結んだ相手と関連付けられることによって新たな価値を帯び、魅力あるものに変貌する—そのことを陽の光、王子さまの髪、小麦畑の黄金色の連鎖とともに詩的に表現しています。再びバラ園に出向いて、献身的に世話をした「ぼくのバラ」(p. 298) と他のバラとの相違を理解した王子さまに、キツネは秘密を伝授します。

心で見なければ、よく見えない。大切なものは目には見えない。

« [...] on ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux. »

(第 21 章) (p. 298)

言うまでもなく、物語全体のテーマを集約し、これまで多くの人を魅了してきた一節です。三野博司先生によると、もともとこの一節は、あるタイプ原稿上で「一番大事なもの、それは目に見えないものなんだ」« *Ce qui est le plus important, c'est ce qui ne se voit pas.* » と書かれていたところ、それを抹消のうえ行間に加筆されたものだそうです²⁶。もとの文と決定稿とを比較すると、作者は「心で見なければ、よく見えない。」という文を加筆することによって、「心」の大切さという主題を明白に打ち出していることがわかります。さらに両者を比較すると、「重要な」という形容詞 « *important* » の最上級から、「essence」(本質、真髄)に由来する « *[l']essentiel* » (本質的なもの、核心) に書きかえていることもわかります。この物語では、子どもは物事の本質を直観的に見抜く力があるのに対して、大人はお金や見栄、常識に囚われ、人生で大切なものを見失っている存在として描かれています。子どもが友だちの声や好きな遊びに興味を持つのは対照的に、大人はその子の年齢や兄弟の有無、父親の年収に興味を持ち、また、子どもが薔薇色のレンガや窓辺の花で家を美しいと感じるのに対して大人は家の値段で評価するとあります(第 4 章)。つまり、子どもは対象そのものを見るのに対して大人は表面的な事柄だけを見て満足する傾向にあるということです。その意味で、物事の本質に由来する « *[l']essentiel* » という語はきわめて慎重に選ばれた一語と言えるでしょう。

さて、「大切なものは目に見えない」はこの作品の代名詞と言えるほどに有名ですが、実はキツネの教えはこれにとどまりません。友情や愛情といった目に見えない人との絆について、さらに含蓄のある言葉を続けます。一つは<相手のために費やした時間>があるからこそ、相手が自分にとって大切な存在になることであり、もう一つは絆を結んだ相手には「責任」があるということです。責任という語は、王子さまの心に深く刻まれ、彼の人生を大きく左右することになります。

VI. 「ぼくの花……ぼくはあの花に責任があるんだ！」

王子さまと出会って 8 日目、パイロットの飲み水が底をつき、王子さまの提案で二人は井戸を探しに出かけます。そしてクライマックスにかけて、「心で見なければ、よく見えない。大切なものは目には見えない」という主題が掘り下げられます。夜の砂漠で、王子さまは次のように言います。

「星々が美しいのは、目には見えない一輪の花がどこかに咲いているからなんだよ……」(第 24 章) (p. 303)

「砂漠が美しいのは、どこかに井戸を隠しているからなのさ……」(同上)

この言葉によって、砂漠がなぜ「神秘的な輝き」(p. 303-304)を放っているように見えるのかを理解したパイロットは、子どもの頃に住んでいた古い家のことを思い出します。宝物がどこかに埋もれているという言い伝えによって、家全体が魔法にかけられていたように感じたことを……目に見えないものが美を創り出すのは、星、砂漠、家といった風景やものばかりではありません。パイロットは、眠る王子さまを抱えて歩きながら、その内側にも目を向けています。

。

「王子さまの寝顔を見てこれほど心を揺さぶられるのは、王子さまが一輪の花に忠実だからだ。一輪のバラの面影が、王子さまが寝ているときでさえ、ランプの炎のように彼の内部で光り輝いているからだ……」(第 24 章) (p. 304)

こうしてパイロットは、目に見えない大切なものに開眼していきます。その集大成として現れるのが井戸です。この井戸はそもそも、砂漠にはありそうにもない、滑車、桶、綱を備えたフランスの村にあるような井戸であり、幻の様相を帯びています(図 15²⁷⁾)。そしてその水は、単に喉の渇きを癒すという以上に、「水は心にも良いものだよ」(p. 303)という王子さまの言葉が示すように、心を潤すものとして描かれています。実際、二人で協力して見出し、パイロットが自ら汲み上げて王子さまと分かち合う水は、友情の証しであり、祝祭のような心地よさをもたらします。パイロッ

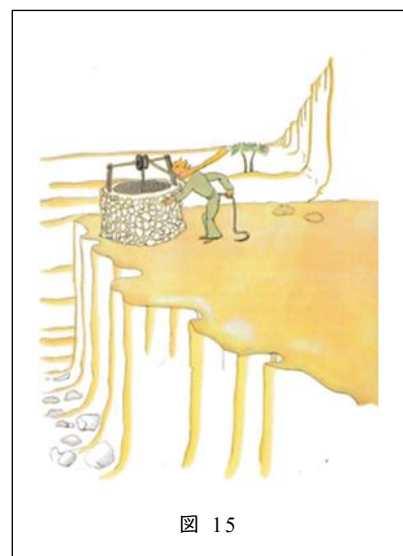


図 15

トは、幼き日の心温まるクリスマスの思い出、彼の記憶にある「輝き」を呼び起こすのです。「人々が探し求めているものは、たった一輪のバラやほんの少し水の中に見つかるかもしれないんだよ……」(p. 307) という王子さまの言葉は、幸福の本質とは何かを教えてください。

至福の時も束の間、二人に別れの時が近づきます。パイロットの心身の回復を反映するかのように飛行機の故障は直り、一方、王子さまは絆を結んだバラのもとに戻る手筈を整えます。「ぼくの花……ぼくはあの花に責任があるんだ！」(p. 316) と言い残し、地球に降り立って一年という節目に毒へびに自らを咬ませます。倒れたあと、その体は見つからなかったとありますから、王子さまは何らかの形で彼の星に還ったと考えられます。彼は無事バラに再会できたのでしょうか。誰にも知る由はありません。ただ、私たちには王子さまに再び会えるかもしれないという希望が残されています。

最後の挿絵には、王子さまが去った地点の砂漠の素描と星が一つ描かれています(図 16²⁸)。心で見ることができれば、ここに王子さまを蘇らせることが可能なのです。夜空を眺めても何も感じないのか、星が王子さまの笑い声を響かせて「五億個の鈴」(p. 315, p. 317) に変貌するのか、全ては読者である私たち次第です。

最後に、物語の結末と作者の最期の符合についてお話しておきましょう。サン＝テグジュペリは、『星の王子さま』を出版して間もなくアメリカを発ち北アフリカで戦線に復帰、翌年の 1944 年 7 月 31 日、コルシカ島から偵察飛行に出たまま、帰らぬ人となります。王子さまと同じように遺体も見つからず、長年その最期は謎に包まれたままでしたが、1998 年、マルセイユ沖でサン＝テグジュペリが身につけていたと思われるブレスレットが見つかり²⁹、二年後に搭乗機の残骸が同海域で発見されました。ドイツ軍パイロットに撃墜されたとのことでした。

サン＝テグジュペリは、彼にとってのバラとも言える、大切な家族、親友、彼らを脅かすナチス・ドイツの占領下にある祖国フランスのために、責任を果たそうとしたと考えられます。その彼が、死を覚悟しながら、この世に送ってくれたのが、王子さまという存在です。

サン＝テグジュペリは王子さまを通して、「あなたにとって本当に大切な存在は誰ですか」「生死を超える人生の価値をあなたは何に見出しますか」と問いかけているように思います。優しい空気をたたえた小説でありながら、限りある人生をいかに生きるか、について切実な問いを投げかける物語であると言えるでしょう。

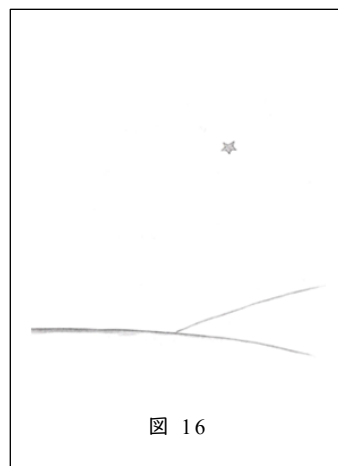


図 16

¹ 本稿は 2025 年 1 月 15 日に岡山大学にて開催された特別公開講座の講演内容に若干の修正を施したものです。お招きくださいました野呂康先生ならびに岡山大学教育推進機構・外国語教育部門・初修外国語系の諸先生方にこの場をお借りして厚く御礼申し上げます。また、講演原稿を発表する貴重な機会を与えてくださいました岡山大学ヨーロッパ言語文化研究会の諸先生方に深謝いたします。

² シモーヌ・ド・サン＝テグジュペリ『庭園の五人の子どもたち—アントワーヌ・ド・サン＝テグジュペリとその家族のふるさと』谷合裕香子訳、吉田書店、2012 年。

³ Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince, avec des aquarelles de l'auteur*, Gallimard, coll. « Folio », 1999, p. 17. 以下、挿絵の引用はこの版を用いて、注にて Folio の略称のあとに頁数を明記する。なお、挿絵の引用は鮮明さを優先してこの版を用いるが、本文の引用については同ガリマール社のプレイヤッド版を用いる（注 8 を参照）。

⁴ ルーヴル美術館の公式サイトに掲載の図版。

<<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010066115>>（2025 年 5 月 8 日参照）

⁵ 1939 年 5 月 27 日付けの『文芸フィガロ』掲載のインタビュー。この記事はフランス国立図書館のサイト Gallica で閲覧可能。「Un premier vol sous la Coupole», *Le Figaro littéraire*, 27 mai 1939. <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4102346/f5.item>>（2025 年 5 月 8 日参照）

⁶ アントワーヌ・ド・サン＝テグジュペリ『サン＝テグジュペリ デッサン集成』（宮崎駿序文、山崎庸一郎・佐藤久美子訳、みすず書房、2007 年）には、サン＝テグジュペリが少年時代からその生涯において描いたデッサンが数多く収録されている。なかには『星の王子さま』のための下絵もあり、決定稿にはでてこないカタツムリと王子さまのイラスト、ヘビースモーカーだった作家が焦がした跡もあり、興味深い。

⁷ Folio, p. 13.

⁸ 『星の王子さま』の本文については、次の版を使用し、引用箇所が続く括弧内に頁数を記す。Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince in Œuvres complètes*, tome II, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2018 (1^{re} édition 1999), p. 229-321. なお、日本語訳は既訳を参照したうえでの拙訳である。

⁹ Folio, p. 13.

¹⁰ Folio, p. 14.

¹¹ 砂漠の只中で、飛行機の残骸の横に佇むサン＝テグジュペリの写真が残されている。数々の伝記資料でも確認できるが、インターネット上ではたとえば次の BBC News Afrique のサイトで見ることができる。<<https://www.bbc.com/afrique/monde-65867587>>（2025 年 5 月 25 日参照）

¹² Folio, p. 18.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Folio, p. 29.

¹⁵ フォリオ版、プレイヤッド版ともに、この絵はページ一杯に大きく描かれている。

¹⁶ Antoine de Saint-Exupéry, *Lettre à un otage in Œuvres complètes*, tome II, *op.cit.*, p. 103.

¹⁷ 塚崎幹夫『星の王子さまの世界』、中公文庫、2006 年、22 頁。

¹⁸ Folio, p. 36.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ ポール・ウェブスター『星の王子さまを探して』長島良三訳、角川文庫、1996 年、204-205 頁。

²¹ コンスエロ・ド・サン＝テグジュペリ『バラの回想：夫サン＝テグジュペリとの 14 年』香川由利子訳、文藝春秋、2000 年。

²² Folio, p. 71.

²³ Antoine de Saint-Exupéry, *Œuvres complètes*, tome I, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 771.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ 「なじみになる」は稲垣直樹訳（平凡社ライブラリー、2006 年）、「仲良しになる」は倉橋由美子訳（文春文庫、2019 年）を参照。そのほか、「なつく」（河野万里子訳、新潮文庫、2006 年）、「なつかせる」（野崎歓訳、光文社古典新訳文庫、2006 年）、「手なずける」（三野博司訳、論創社、2005 年）といった訳語を挙げることができる。なお、この作品の既訳の分析や実践的な翻

訳の方法については、次の書物が示唆に富んでいる。稲垣直樹『翻訳技法実践論—『星の王子さま』をどう訳したか』、平凡社、2016年。

²⁶ 三野博司「『星の王子さま』のタイプ原稿」、『流域』、第33巻第1号（通巻70号）、青山社、2012年、28-30頁。

²⁷ Folio, p. 83.

²⁸ Folio, p. 98.

²⁹ プレスレットには、サン＝テグジュペリと妻コンスエロの名前、アメリカの出版社とその住所が刻まれている。プレスレットの写真は、Wikimedia Commons (« [File:Gourmette de Saint Exupery.jpg](#) »)や次のサイトで見るができる。<<https://tourisme-marseille.com/fiche/epave-de-l-avion-p-38-d-antoine-de-saint-exupery-riou-marseille/>>（2025年5月25日参照）

エラスムス対話『敬虔なる饗宴』 翻訳・注釈

山口 信夫 赤松 頌也

はじめに

『敬虔なる饗宴』のテキストは、ルーヴァン大学の *Itinera Electronica* のテキストを使用し、随時、エラスムス・アムステル版全集 (ASD) を参照した。翻訳本文に、テキスト番号 (*Itinera Electronica*) を用いた。これは対話テキストの各人の一会話を単位に作ったもので、[16, 28] などと記される (16 は作品番号、28 は 28 番目の会話を意味する)。これを用いたのは注釈の便宜のためである。また、翻訳テキストに対して小見出しを付加した。これは会話の主題を示すものである。その理由は、エラスムスの『対話集』が文学作品であるばかりか、思想的作品であることに由来する。文学作品である限り、煩瑣な要約的小見出しは不要であるが、本作品は優れて哲学・宗教思想を展開する作品であるので、小見出しにより、思想の論理的展開の理解を促した。

エラスムスの『敬虔なる饗宴』の翻訳と注釈は、訳者二人がそれぞれの担当箇所の翻訳を行った上に、相互のテキストを検討し作成した共同訳である。注釈の多くはエラスムス英訳全集 (CWE) から採用し、翻訳の読解に参考になるものを山口がなるべく簡明に加えた。CWE 版の注釈は非常に詳しく、内容豊かなものである。エラスムスの文学と思想を理解するために重要である。注釈にある (CWE) とは、『エラスムス英訳全集』に由来することを示す。それ以外の注釈は山口の作成になり、また別の資料からのものは、その出典を明示した。

さらに、『敬虔なる饗宴』の解題を加えて、本テキストの理解に資する。この解題は山口が担当し、赤松がその内容を検討・批判した。

この対話の翻訳・注釈の機縁は、リモートで行っている<ラテン語読書会>にある。永瀬春男、子野日俊夫、三木誠、赤松頌也、山口信夫の五名をメンバーとして、2022 年 9 月 19 日から 2024 年 5 月 10 日にわたり、エラスムスのこの対話の輪読を行った。また赤松と山口で『敬虔なる饗宴』の翻訳を完成し、それに注釈を加えることを、永瀬、子野日、三木の三氏に認めていただき、発表することになった。そのご厚情とご配慮に感謝申し上げます。

エラスムス『対話集』 解題

『対話集』 以前

エラスムスの『対話集』*Colloquia*の生前の最終版(第16版)は1533年3月、以前の版に新作2編を加え、フローベン書店より刊行された¹。『対話集』はすでにパリ時代にその着想が始まり、彼の他の著作がそうであるように、増補、改定を重ね、今日に至っている。また当初、エラスムスは必ずしも、『対話集』として構想していたわけではない。むしろ、偶然の所産という性格を合わせ持っている。生活の必要から始めた家庭教師に『対話集』誕生の機縁があった。『対話集』と目されるラテン語教育書がはじめて出版されたのは、1518年11月のことである。出版社はバーゼルの有名な書店、フローベン書店、11月22日付ベアトウス・レナヌス²の序文付きである。しかし、これはエラスムスの知らない間に友人カミナドゥス Augustinus Vincentius CAMINADUS (d. 1511) が、エラスムスの許可を得ることなく出版したものである。これに到る経緯は20年前のフランスにさかのぼる。

パリでの家庭教師生活

1495年秋の初め(または春)、エラスムスはカンブレー Cambrei の司教ヘンドリック・ファン・ベルヘン Hendrik van BERGEN (1449-1502) の援助で、神学研究のためにパリ大学モンテーギュ学寮 Collège de Montaigu に寄宿した。9月、当時、フランスの最高のユマニスト、ロベール・ガガン Robert GAGAIN (c.1423-1501) の知遇を得、彼の『フランス起源論 *Compendium de origine et gestis Francorum*, Paris, Lyon, 1497』への賞賛の書簡が運よく、本書のリヨンでの新版巻末に印刷された。また、1496年1月ごろ、詩を集め、パリで出版している。一方で、モンテーギュ学寮のひどい生活に嫌気がさし、寮を出て下宿生活を行う。1496年秋ごろ、糊口をぬぐうために家庭教師となる。リュベック出身のノルトホフ兄弟、イギリスからの留学生トマス・グレイとロバート・フィッシャーたちにラテン語を教えていた。しかし対面で教えるのが苦手なエラスムスは、書簡の往復でそれに代えた。彼が送った書簡が、ラテン語教育の資料として蓄積される。1499年夏の初め、マウントジョイ伯の勧めで1年間、イギリス訪問がかなう。この時にトマス・モアやジョン・コレット John COLLET (1466 -1519) の知己を得る。1500年夏の帰国後、パリのペスト流行に遭遇し、友人カミナドゥス、教え子2名とともに、オルレアンに避難した。エラスムスはカミナドゥスと友人

¹ *Familiarum colloquiorum formulae* ; Basel, Hieronymus Froben and Johann Herwagen, 1533.

² Beatus RHENATUS (1485-1547) ドイツのユマニスト、宗教改革者、古典学者、書籍収集家。故郷のシュレツツシュタットに彼の集めた文庫が残っている。

関係であったことから、将来『対話集』となるべき原稿資料は、カミナドゥスが持ち続けることとなった。1500年6月、エラスムスはパリのフィリップス書店から出版された『格言集』第1版をめぐり、カミナドゥスとの関係が悪化し、疎遠となっていた。

1518年11月、突然、エラスムスの『ラテン語会話定型文例集』 (*Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : 1518, Johann Froben)) が出版される。それを受け取ったエラスムスは驚いた。自分の許可なく出版されたこのラテン語教育書に怒りを感じただろうが、それだけでなく誤りの多いことが許せなかったのだろう。その上に、この版は同年5月に再版され、さらに、パリ、アントワープ、ウィーン、ライプチヒ、クラカウ（ポーランド）でも誤りが訂正されることなく、出版された (Léon HALKIN, *Erasme*, Fayard, 1987, p.197)。エラスムスは1519年3月ルーヴァンのマルテンス書店から訂正版の同書を出版された。「出版の成功は勝利へと変じ、公式、非合法にかかわらず、たえず印刷され続けた。『対話』の数は増え続け、その内容は筆者の手で拡大し、14年間で10倍になった。」 (*Ibid.*)

会話用教科書から対話的思想文学へ

『ラテン語会話定型文例集』の内容は、ラテン語の日常会話の修得を目的としたが、道徳的教育の意図も存在した。本来的にあった道徳的関心はそれぞれの対話で様々な主題をもつ思想文学へと変貌していった。

1522年2月28日、『対話集』増補新版（フローベン書店3月刊）の序として、書店の息子6歳のヨハン・エラスミウス・フローベン³に宛てた献辞を書き、8月頃、フローベン書店で新版として発売した。この版から、ラテン語会話のための定型文に代わって、文学的・思想的対話が次々と増補されるようになる。

『対話集』の出版

『対話集』の出版 (Edition of the Colloquies, CWE, 40, pp.1137-1138)

- | | |
|-------------|---|
| 1. 1518年11月 | <i>Familiarum colloquiorum formulae</i> (Basel : Johann Froben) |
| 2. 1519年2月 | <i>Familiarum colloquiorum formulae</i> (Basel : Johann Froben) |

³フローベン書店によってエラスムスの許可なく出版された『ラテン語会話定型文例集』は、1518年から1521年にかけて、驚くべき成功を勝ち得、一方エラスムスは、自分の許可を得ていない版を差し止めるために、怒りをこらえ、1518年の違法な出版を許し、新たにフローベン書店から『ラテン語会話定型文例集』(1522年3月)を出版した。この版に出版者ヨハネス・フローベンの息子エラスミウス（エラスムスはこの子息の代父）に対する献辞を添えた。「この小さな本は君が敬虔さの基本を獲得する助けとなるだろう。そういうわけで、君と同じ年頃の多くの者たちは、君のおかげでこの本から利益を得る。彼らは大いに君に恩義を感じるだろう。」 Léon HALKIN, *Erasme*, p.271.

- 3 . 1519 年 3 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Louvain : Dirk Martens)
- 4 . 1519 年 5 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Johann Froben)
- 5 . 1519 年 10—11 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Louvain: Dirk Martens)
- 6 . 1522 年 3 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Johann Froben)
Familiaria colloquia now includes *Alia in congressu* (= *De votis temere susceptis*, its running title from August-September 1524 on), *Alia militaria*, *Herilia*, *Monitoria*, *De lusu*, *Confabulatio pia*, *Venatio*, *Euntes in ludem*, [Additional *formulae*], which includes *Convivum profanum* (its running title from August-September 1524 on) ; *Brevis de copia praecetio* ; *Concivum religiosum* (the beginning, as far as 176 : 22)
- 7 . 1522 年 7—8 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel: Johann Froben) : *Convivum religiosum* (complete) ; *De incomparabili heroe Ioanne Reuchlino in divorum numerum relato*.
- 8 . 1523 年 8 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Johann Froben) : *Proci et puellae* ; *Eubui et Catarrinae* (= *Virgo misogynos* [Gk], its title From March 1529) ; *Eubuli et Catharinae* (= *Virgo poenitens*, its running title from August-September 1524 on); *Coniugium* ; *Militis et cartisiani* ; *Pseudochei et Philetymi* ; *Naufragium* ; *Diversoria* ; *Adolescentis et scorti* ; *Convivum poeticum*.
- 9 . 1524 年 3 月 *Proci et puellae* ; *Eubui et Catarrinae* (= *Virgo misogynos* [Gk], its title From March 1529); *Eubuli et Catharinae* (= *Virgo poenitens*, its running title from August-September 1524 on) ; *Coniugium* ; *Militis et cartisiani* ; *Pseudochei et Philetymi* ; *Naufragium* ; *Diversoria* ; *Adolescentis et scorti* ; *Convivum poeticum*
10. 1524 年 8, 9 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Johann Froben) : *Epithalamium Petri Aegidii* ; *Exorcismus, sive Spectrum* ; *Alcumistica* ; *Hippoplanus* ; *Ptōkhologia* [Gk] ; *Convivum fabulosum*
11. 1526 年 2 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Johann Froben) : *Puerpera* ; *Pergrinatio religionis ergo* ; *Ikhthyophagia* [Gk] ; *Fanus*.
12. 1526 年 6 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Johann Froben) :

- Echo ; De utilitate Colloquiorum.*
13. 1527 年 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Johann Froben) : *Polydaitia* [Gk] : *Dispar convivum* ; *De rebus ac vocabulis.*
14. 1529 年 3 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Hieronymus Froben and Johann Herwagen) ; *Charon* ; *Synodus grammaticorum* ; *Agamos gamos* [Gk], *sive Coniugium impar* ; *Impostura* ; **Cyclops**, *sive Evangeliphorum* ; *Aprosdionusa, sive Absurdus* ; *Ippeus anippos* [Gk], *sive Ementitia nobilitas* ; *Astragalismos* [Gk], *sive Talorum lusus* ; *Senatulus, sive Gunaikosunedrion* [Gk] ; Addition to *De utilitate Colloquorum.*
15. 1529 年 7 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Hieronymus Froben and Johann Herwagen) ; *Diluculum* ; *Nēphalion symposion* [Gk] ; *Ars notoria* ; Addition to *De utilitate Colloquorum.*
16. 1531 年 7 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Johann Herwagen and Nicholas Episcopus) ; *Concio, sive Merdardus* ; *Philodoxus* ; *Opulentia sordid* ; *Exequiae sersphiae* ; *Amicitia.*
17. 1533 年 5 月 *Familiarum colloquiorum formulae* (Basel : Hieronymus Froben and Johann Herwagen : *Problema ; Epicureus.*

『対話集』の主題

『対話集』に最終的に収められた『対話』は、1526 年 6 月以前に刊行された対話についての解説的説明である『対話の有効性について』を含めて 62 編にのぼる。その主題は当然ながら多岐にわたるが、福音主義的宗教改革者、聖書学者エラスムスにとって、宗教、キリスト教が関心の中心にある。これに類するものには、『結婚をいやがる娘』、『ロイヒリンの神格化』、ルターとの関連で重要となる『信仰の検討』、名作『魚食い』、『葬式』など数が多い。

戦争と平和の問題を扱う、『兵士とカルトゥジオ修道会士』、『兵士の告白』は、彼の『平和の訴え』に連なる作品群である。

女性についての作品も多い。女性の知性の豊かさを示した『修道院長と教養ある女性』、『結婚生活』、『恋する青年と乙女』、『青年と娼婦』、『後悔する娘』などがある。そこでは、聖職者の独身制度、修道院制度への批判という視点で、結婚

問題が展開される⁴。これらの主題は他の作品と通底していて、多面的な文学・思想的世界を構成している。ルネサンスに集積されたギリシア・ローマ古典文学と思想の富は、エラスムスの『対話集』や『格言集』のうちに縮約されて、近代ヨーロッパ世界に伝えられていく。心友トマス・モアとともにラテン語に翻訳したルキアノス⁵の影響は対話『カロン』に見られる。

『対話集』の運命

多く出版され、大いに読まれた『対話集』も、エラスムスの死後には、禁書目録に登録されるという不遇を受ける。1542年、パリ大学神学部により彼の他の多くの著書と共に検閲が加えられ、禁書目録に登録された。また、1559年夏の終わり、バリャドリで決定された禁書目録に、この『対話集』が登録された。(二宮敬『人類の知的遺産 23 エラスムス』、185頁)

エラスムスに対するパリ大学神学部やカトリックによる批判・攻撃の一方で、彼の教育思想は確実に広がり、モンテーニュのラテン語教育に大きな影響を与えることとなった。ラテン語教育には、キケロのラテン語を模範として、さらにはそれに盲従するキケロ派とそれを批判するエラスムス派が存在した。キケロ派はキケロの文章・文体をモデルとみなし、彼の用いない語彙を使わないとする者まで現れた。一方、エラスムスは『キケロ派』(1528)で、そうしたキケロ盲従を大いに批判した。エラスムスのラテン語教育の思想は、モンテーニュが入学したギューイエンヌ学院の教師たちと彼の父ピエール・エケムによって彼に伝えられた。『子供の教育について』 (*De pueris statim ac liberaliter instituendis*, Froben, 1529) は、モンテーニュになされたラテン語教育の内容、すなわちラテン語の日常会話、平易なテキストで古代文学への興味、道徳哲学の初歩的概念の学習を示している。また、エラスムスの『子供の礼儀作法について』 (*De civilitate morum puerilium libellus*, Froben, 1530) には、『随想録』との関連が認められるという。(関根秀雄『モンテーニュとその時代』、白水社、1976年、80-120頁)

エラスムス『対話集』 『敬虔なる饗宴』 翻訳・注釈

第一幕 [16, 01-111] エウセビウスの招待、ティモテウスたちの訪問、門番のペテロ、礼拝堂、小さな泉、三つの廻廊

序 [16, 01-21] 都市と田園の比較論、エウセビウスの招待

⁴ 二宮敬訳『対話集』、『世界の名著 17』、中央公論社、1969年、193頁、注(1)。

⁵ *Luciani opuscula ab Erasmo Roterdamo et Thomas Moro traducta*, Paris, Josse Bade, 1509.

[16, 0] 【登場人物】

エウセビウス、ティモテウス、テオフィルス、クリュソグロットス、ウラニウス⁶（ソフロニウス、エウラリウス、ネファリウス、テオディダクトゥス）

[16, 1]

（エウセビウス）田園はことごとく緑にあふれ、ほほえましいかぎりなのに、煤けた都会を悦ぶ人たちがいるのには、いやはや驚きます⁷。

[16, 2]

（ティモテウス）誰もが花や緑なす草原、泉や川の流に魅せられるわけではありません。たとえそうでも、また別のものに心に移すものです。釘が別の釘に叩き出されるように⁸、欲望は別の欲望によって置き換えられます。

[16, 3]

（エウセビウス）君はおそらく、高利貸しや業突張りな商人のことを話しているんだね。

[16, 4]

（ティモテウス）確かにそうです。でもね、君、それどころか、他にもずいぶんいますよ。司祭や修道士たちです。あいつらは金もうけのために、好んで都会に、それも人の多く集まるところに住みます。彼らはピュタゴラスやプラトンの徒ではなく、多くの人たちに取り囲まれるのを悦びとする盲人の教えに従って⁹、人の集まるところに儲けありと言っています。

[16, 5]

⁶ ティモテウス、テオフィルス、クリュソグロットス、ウラニウスの四名がエウセビウスによって招待された客。エウセビウスは四名各人が一名ずつ同伴者を連れてくるように要請。その客は影（umbra）と称される。ソフロニウス、エウラリウス、ネファリウス、テオディダクトゥスの四名が随伴する。この習慣は古代ローマに由来している。「招待客が同伴した余分な客も歓迎された。ローマのホストは、今日の慣習に見られるより、はるかに柔軟で、客好きで、即興の対応を好んだ。時には招待されていなかった人を同伴するよう、ほかでもない主賓がはっきり頼まれることもあった*。招待客以外のこのような客は影（ウンブラ umbra）と呼ばれた。（カール・ヴィルヘルム・ヴェーバー、小竹澄栄訳『古代ローマ生活事典』みすず書房、1995年、141頁。）

*「その他に／＜招かざる客＞の席なども／いくつか用意してあります。」（『書簡詩』I, 5, 28）「セルヴィリウス・パラトロと／ヴィピディウスとは並んでいた。／この両人は、招待はされていないのに、マエケーナスが／一緒に連れてきたんです。」（『諷刺詩』II, 8, 22）『ホラティウス全集』鈴木一郎訳、玉川大学出版部、2001年。

⁷ 田園と都会の対比・対立というテーマ。

⁸ 『格言集』I, ii, 4 (104). (CWE) 「ほら世間でいうところの、釘で釘を打ち出すっていうやつだ。」（『ルキアノス全集 3』、『嘘好き人間』9、丹下和彦訳、京都大学学術出版会：西洋古典叢書、2014年。

⁹ エラスムスは高利貸しを嫌ったが、それ以上に欲深い商人を憎んだ。(CWE)

(エウセビウス) 盲人や金儲けなど糞くらえ、われわれは哲学者なのだ。

[16, 6]

(ティモテウス) 哲学者ソクラテスも田園より都会が好きだった。彼は学びたくてたまらなかったからです。都会には学ぶ手段がいくらでもあります。田園にはたしかに樹木や庭園、泉水や川の流れがあり、目を楽しませます。しかしそれだけで、なにも語らないし、なにも教えてくれません¹⁰。

[16, 7]

(エウセビウス) 独りぼっちで、君が田園を散歩しているというなら、ソクラテスの言うことはかなり当たっています。そうではなく、自然の事物は押し黙ってはいません。いたるところでおしゃべりをしますし、それに自然をよく見る者には多くのことを教えてくれます。注意深く従順な心をもつ人が自然に出会えば、そうなるでしょう。このように美しく若々しい自然の表情は、自然の創造主なる神が善なるお方でもあるということ以外に、何を教えているというのでしょうか。しかもソクラテスは川辺の木陰で弟子のパイドロスになんと多くのことを教えたのでしょうか、彼もまたパイドロスから多くを学んだのです。

[16, 8]

(ティモテウス) このような人たちといっしょなら、田舎暮らしほど魅惑的なものはないでしょう。

[16, 9]

(エウセビウス) それなら、それをやってみませんか。わたしは郊外に別荘をもっています。あまり広くはありませんが、よく手入れがしてあります。明日の昼食にあなた方をお招きしたいのですが。

[16, 10]

(ティモテウス) わたしたちは大勢ですから、農場全部を食い尽くしてしましますよ。

[16, 11]

(エウセビウス) 食事に出すものは野菜ばかりで、ホラティウスの言うように、金のかからない料理¹¹です。ワインはわが地所のもので、スイカとメロンがあり、

¹⁰ Plato, *Phaedrus*, 230D. (CWE) 「パイドロス そして — 驚いた方よ！ — あなたのほうは、これはまた申し分なく風変りな人だということがわかりますよ。なぜって、本当にいまのお言葉のとおり、あなたは、案内人に連れられて歩いているよそ者にそっくりで、この土地の人間にはみえないのですから。つまりそれほど、あなたはアテナイの町から出ない — 国境の外へ旅することもなさらないし、それにこの様子では、どうやら城壁から外へ出ることさえ、ぜんぜんなさらないようですね。

ソクラテス ぼくは、ものを学びたくてたまらぬ男なのだ。ところが、土地や樹木は、僕に何も教えてくれはしないが、町の人たちはなにかを教えてくれる、というわけだ。」 プラトン『パイドロス』、藤沢令夫訳『プラトン全集 1』岩波書店、1974 年。

¹¹ *dapes inemptas* ; *Epodes* 2. 48. (CWE)

イチジク、ナシ、リンゴ、それにクルミは樹木のめぐみです。それはまるでルキアノスのいう幸福の島¹²のようです。おそらく、おまけに中庭にいるめんどりも出るでしょう。

[16, 12]

(ティモテウス) それじゃあ。断れませんか。

[16, 13]

(エウセビウス) それにご自分の影（お連れ）となるもうお一人の方を同伴してください。あなた方は四人なので、われわれ全員でムーサエの女神たち九柱¹³とおなじ数になります。

[16, 14]

(ティモテウス) そういたします。

[16, 15]

(エウセビウス) 一つ、あなた方にご忠告ですが、皆様各人、お好みの薬味をご持参ください。わたしは食べ物をお出しするだけですから。

[16, 16]

(ティモテウス) どのような薬味のことをお話しですか。胡椒ですか、砂糖ですか。

ホラティウスの詩集『エポドン』は、戦争とは無縁で、農村生活を満喫する富農の金貸し、アルフィウスへの皮肉を込めた農村讃歌。「樽から甘いその年の／ワインを汲んで自家製の／タベの食事を並べそろえる。」鈴木一郎訳『ホラティウス全集』玉川大学出版部、2001年、236頁。）以下、ルクリーナの牡蠣、鰯、アフリカ産の山鳥、イオニア産の山鴨などが並ぶ。エラスムス研究の大家、シャマラも「経済的な食事？」と、疑問符を付ける。(Erasme, Robert Laffont (Bouquins), 1992. Les colloques ou le Monde comme il va, Textes traduit du latin, *Le baquet religieux*, (traduit et annoté par J. Chamarat et D. Ménager), Robert Laffont, 1992, Chamarat, p.223, n. 1.) エラスムスは健康上の理由もあって、食事や酒にはうるさかった。(宮下志朗『エラスムスはブルゴーニュワインがお好き』白水社、1996年。)

¹² *Vera historia* 2. 13-14. (CWE) 「そのいろいろなものみなに魅入られてわれわれはどうとう島に寄り付き船をもやって、スキントロス老人と二人の仲間をあとにのこして上陸していったが、花の咲き乱れた牧原を進むうち、向こうから守衛や巡邏^{じゅんら}がやって来てわれわれをバラの花紐^{はなひも}でもって — これがそこではいちばん強い捕縄だったので — 縛って総統^{アルコン}のところへ引いて行ったが、その道々でかれらから聞いた話では、この島というのがかの「神仙の島*」と呼ばれているもので、クレタのラダマンテウスが統治者であるということだった。」ルキアノス『本当の話』、呉茂一訳『古代文学集』筑摩書房、1961年、100頁。

* 訳注、すなわち「幸福者の島」という字義なるも、神々によりその勲功を嘉せられた英雄や志人らが死後に幸福なる生を営む島で、はるか西方の大洋上にありといい、後には冥界にあるともいう。

¹³ 「ホメーロス、ヘーシオドス、その他の上代の叙事詩人は、いつもその歌をムーサあるいはムーサイ（ムーサの複数形）への呼びかけで始める。詩人はつまり詩歌文芸の司神の加護を祈願するのである。彼女らは記憶の女神ムネーモシュネーの娘たちとされている。…これが九柱のムーサイたちである。」呉茂一『ギリシア神話』新潮社、1969年、148頁。

[16, 17]

（エウセビウス）安価で、でももっといいものです。

[16, 18]

（ティモテウス）いったい何ですか。

[16, 19]

（エウセビウス）食欲¹⁴です。今日、食事を軽めにすれば、結構です。明日、少し散歩すれば、胃の刺激になりましょう。そうした便宜をわたしの別荘が提供いたしますから。ところで食事は何時ごろがいいでしょうか。

[16, 20]

（ティモテウス）10 時ごろ¹⁵、まだ暑くならないうちがいいでしょう。

[16, 21]

（エウセビウス）承知しました。

[16, 22-27] 【客の到来、挨拶】

[16, 22]

（少年の召使）ご主人様、お客様が門のところに来られました。

[16, 23]

（エウセビウス）ほんとうに、よくお出かけくださいました。早めに、すてきな影（お連れ）と来ていただきまして、重ね重ね、お礼を申し上げます。失礼にも、遅れてやってきて、宴会の主人を困らせるものもありますからね。

[16, 24]

（ティモテウス）あなたの宮殿¹⁶を歩きまわり、拝見したいと思い、早めに参りました。宮殿は様々な魅力にあふれて、ご主人の趣味のよさが表れていると聞いていますから。

¹⁴ 『格言集』 II, vii, 69 (1669). (CWE) 【食欲が最大の香料である】「ソクラテスの善言のうちで有名なものである。ただ空腹が完璧な結果をもたらすにもかかわらず、あらゆる種類の調味料と凝った味付けによって料理に味わいを与えようと努める人々を、このことばで彼は揶揄したのである。」

¹⁵ Prandium（遅い朝食、昼食）。エラスムスは 1518 年、ケルンで宿を取ったとき、10 時までに昼食を用意するように命じた。(Allen, Ep. 867 : 67-69), (CWE). Allen, Ep. 867 : 67-69 は、ALLEN (Percy Stafford) *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* 『エラスムス書簡集』を示し、Ep. 867 はエラスムス書簡の 867 で、番号は書簡の絶対番号を示し、その 67-69 行である。「日曜日の朝、6 時前にわれわれはケルンに着いたが、天候は今、きわめて不快である。宿に入り召使に二頭立て馬車を頼み、食事は 10 時までに用意するように命じた。」(867. ベアトゥス・レナトゥス宛書簡、ルーヴァン、1518 年 [10 月前半])。 (Allen, Ep. 867 : 67-69), (CWE)

¹⁶ エウセビウスの邸宅がもちろん、宮殿ではなく、この表現は軽い追従あるいは冗談であるが、以下に見られるように十分に広く豊かな屋敷である。

[16, 25]

(エウセビウス) そうした王様にふさわしい宮殿は、いずれご覧になるでしょう。ともかくも、わたしにはどんな宮殿よりも、心地よいねぐらが気に入っています。王というものが自分の考えのままに自由に生きるものだとすると、わたしは確かに王様でしょう。ところでわたしが思いますに、台所の女総督¹⁷が野菜を準備するあいだ、まだ日差しがおだやかな間に、庭園をご覧になるのがよろしいかと。

[16, 26]

(ティモテウス) 他にも庭をお持ちなのですか。この庭は見事に手入れが行きとどいていて、庭に客が入ってくるとすぐさま、庭はその優雅な眺めで微笑みかけ、気持ちよく歓迎してくれます。

[16, 27]

(エウセビウス) 皆さんそれぞれで、草花をいくつか摘んでください。それで部屋の中の悪臭が気にならなくなります。みんなが同じ香りを好むとはかぎりませんので、それぞれで好みのものを選んでください。遠慮なさらないでください。ここで育つものは、ほとんどみんなの自由に任せてあります。というのも、前庭の扉は夜にならなければ、閉じることはありません。

[16, 28-41] 【門番の聖ペテロ】

[16, 28]

(ティモテウス) ああ、門扉に聖ペテロ¹⁸が見えます。

[16, 29]

(エウセビウス) 聖ペテロを門番にしておきたかったのです。人はメリクリウス、ケンタウロス¹⁹その他の怪物を門扉に描きますがね。

[16, 30]

(ティモテウス) そのほうがキリスト教徒にふさわしいですね。

[16, 31]

(エウセビウス) わたしの門番は黙ってはいません。訪問客に三か国語²⁰で語り

¹⁷ エウセビウスの邸宅が宮殿であるとするならば、台所を仕切る彼の妻は *praefectus* (帝政期の属州総督、軍の司令官)に相当するという冗談。

¹⁸ 天国の門の鍵を預かるペテロを考慮する。「わたしはあなたに天の国の鍵を授ける。あなたが地上でつなぐことは、天上でもつながれる。あなたが地上で解くことは、天上でも解かれる。」(『マタイ伝』XVI: 19)

¹⁹ メルクリウス、ローマの商売の神。ギリシア神話ではヘルメスに相当。ケンタウルス、半人半馬の怪物。

²⁰ ラテン語、ギリシア語、ヘブライ語の三国語。1518年、エラスムスの発案で、ヒーエロニムス・ブスレイデンの遺言により、1517年にルーヴァン・三か国語学院 *Collegium Trilingue Lovaniense* が設立され、1530年、パリにギヨーム・ビュデの努力により王立教授団 *Collège royale*

かけます。

[16, 32]

(ティモテウス) どんなことを語るのですか。

[16, 33]

(エウセビウス) どうして、ご自身でお読みにならないのですか。

[16, 34]

(ティモテウス) 眼で見届けるには、少しばかり遠いようです。

[16, 35]

(エウセビウス) ほら、遠眼鏡²¹を使って、リュンケウス²²のように遠くを見なさい。

[16, 36]

(ティモテウス) ラテン語で「もし命を得たいのなら、掟を守りなさい²³」と読めます。

[16, 37]

(エウセビウス) では、ギリシア語を読んでください。

[16, 38]

(ティモテウス) 確かに、ギリシア語が見えますが、わたしには読めません。ですから、この明かり(遠眼鏡)を、いつもギリシア語を朗誦するテオフィルスに渡してください。

[16, 39]

(テオフィルス) 「だから、自分の罪が消し去られるように、悔い改めて立ち帰りなさい²⁴。」

[16, 40]

(クリュソグロットス) ヘブライ語はわたしが引きうけます。「神に従う人(義人)は信仰によって生きる²⁵。」

(のちのコレージュ・ド・フランス) がパリ大学神学部に対抗して創立された。また、スペインでは 1520 年、司教ヒメネスの指揮のもと、アルカラ版『多国語対訳聖書』が出版される。

²¹ 望遠鏡ではない。望遠鏡の発明者はオランダのハンス・リップルハイ Hans Lipperhey (1570-1616)。「1608 年 9 月末リップルハイの望遠鏡はハーグのマウリッツ宮殿で実演披露された。」秋山晋一「オランダでの望遠鏡発明の全容」(2019 年 5 頁)。

²² アルゴ船の乗組員で、「その鋭い、万物を透視する視力で活躍した。彼は地下の物をも見ることができたといわれるが、彼は最初に鉱物を掘った金堀人だと合理的解釈をする者もある。」高津春繁『ギリシア・ローマ神話辞典』岩波書店、1960 年。

²³ (ラテン語) SI VIS AD VITAM INGREDI, SERVA MANDATA. 『マタイ伝』XVII ; 17.

²⁴ (ギリシア語) μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἀμαρτίας, 『使徒行伝』III ; 19.

²⁵ 『ハバクク書』II : 4、『ロマ書』I : 17 に引用。「福音には、神の義が啓示されていますが、それは、初めから終わりまで信仰を通して実現されるのです。『正しい者は信仰によって生きる』と書いてある通りだ。」

[16, 41]

(エウセビウス) あの門番は親切だとは思われませんか。というのも、到着するとすぐにわれわれが悪徳を避け、敬虔さを探求するように、さらに生命にいたる道はモーセの戒律にではなく福音的信仰によるのだと忠告してくれるのですからね。最後に、永遠の生命への道は福音の教えを遵守することだとも忠告していませんか。

[16, 42-46] 【優雅な礼拝堂】

[16, 42]

(ティモテウス) ほら、右手にとっても上品な礼拝堂が見えます。祭壇では、イエス・キリストはご自分をご覧になっている天界の御父^{おん}と聖霊を仰ぎ見、右手を天に差し向け、左手で通り過ぎる人々を手招きし魅了なさいます²⁶。

[16, 43]

(エウセビウス) イエスは何も語らないので、われわれを迎えているのではありません。ラテン語が見えますか。「わたしは道であり、真理であり、命である²⁷。

(ラテン語)」「我はアルファなり、オメガなり²⁸。(ギリシア語)」「子らよ、わたしに聞き従え。主を畏れることを教えよう²⁹。(ヘブライ語)」

[16, 44]

(ティモテウス) たしかに、イエス様は喜ばしい知らせをもってご挨拶してくださいました。

[16, 45]

(エウセビウス) 失礼と思われないうちに、イエス様に挨拶をお返しして、お祈りをささげるのが当然かと存じます。われわれは何一つできないのですから、イエス様がそのはかり知れない善性によって、救いの道からわれわれが逸れてしまうことのないようしていただきます。そしてユダヤの闇とこの世の誘惑からわれわれを遠ざけ、福音の真理によって永遠の命へとお誘いくださるように。すなわち、イエス様がご自身によってわれわれをご自身のうちへと導き入れてくださるようにお祈りいたします。

[16, 46]

²⁶ キリストは神と人との仲保者として現れる。エラスムスはこのイメージを十字架のキリストのイメージより優先する。というのは、敬虔であるとは、彼にとって受難の苦しめの観想ではなく、イエスの教えの遵守、さらに神への信頼と隣人愛という徳の実践だからなのです。(Chomarat, p.225, n.2.)

²⁷ (ラテン語) ego sum via et veritas et vita. 『ヨハネ伝』XIV ; 6.

²⁸ (ギリシア語) Ἐγώ εἰμι τὸ Ἀλφά καὶ τὸ Ὠ. 『ヨハネ黙示録』I : 8.

²⁹ (ヘブライ語) יבִלְכוּ-בְנִים שְׂמַעְתִּי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ : (Come, children, hearken to me ; I will teach you the fear of the Lord.) 『詩編』XXXIV ; 14.

(ティモテウス) いや。まったく、その通りです。この場の美しさのために祈りへと導かれます。

[16, 47-59] 【小さな泉】

[16, 47]

(エウセビウス) この庭園の心地よさに多くの客が魅惑されます。しかし誰もがイエス様のそばを通るとき、挨拶をする習慣がほぼできてしまいました。わたしが汚らわしいプリアーポス³⁰の代わりに、この方を護り手として置いたのは、わたしの庭だけでなく、わたしの所有物すべて、さらには身体と心をも護っていただきたいからです。ご覧の小さな泉からは身体に良い水がここちよく湧き出ています。これはあの唯一の泉を再現し、重荷を負い苦しむ者に、天から注ぐ水で力を与えます³¹。この世の悪により疲れ果てた魂が喘ぎ求めるのは、この泉なのです。詩編作者の語る、蛇の肉を味わったためにのどの渇きを覚えた牡鹿と異なりません³²。渇いたものは誰でも、この泉を飲み干すことができます。敬虔さのために浄めの水浴びをするものが少なからずいます。また渇きではなく、敬虔さから水を飲むものもいます。皆さん、この場所から離れるのがお嫌なようですね。でも時間がありません。我が宮殿の壁によって四方から囲まれ、さらに手入れの行きとどいた庭をお見せしなければなりません。屋敷内に見るべきものがあれば、それは昼食後、見ることができます。暑気のために、まるで蝸牛のように数時間、屋内に閉じ込められるでしょうから。

[16, 48]

(ティモテウス) おやまあ、わたしにはエピクロスの庭³³のように思えますが。

[16, 49]

³⁰ プリアーポス。豊穡の神で生産力を示す男根であらわされ、それに醜い男の胴は付加されている。(高津春繁『ギリシア・ローマ神話辞典』)

³¹ イエスは答えて言われた。「この水を飲む者はだれでもまた渇く。しかし、わたしが与える水を飲む者は決して渇かない。わたしが与える水はその人の内で泉となり、永遠の命に至る水がわき出る。」(『ヨハネ伝』IV；13-14)「疲れた者、重荷を負う者は、だれでもわたしのもとに来なさい。休ませてあげよう。(『マタイ伝』XI：28) (CWE)

³² 「涸れた谷に鹿が水を求めるように／神よ、わたしの魂はあなたを求める。」(『詩篇』XL；2) (CWE)

³³ エピクロスの庭園は快適であるばかりか思索や会話にふさわしい。エピクロスは時々、アテナイの庭園で弟子たちに教えたために、庭園の哲学者として知られている。(エピクロスの遺言)「この両名の者は、庭園(学園)とそれに付属する施設とを、ミュティレネの人でアゲモルトスの子であるヘルマルコスと、彼と共に哲学の研究をしている者たち、および、ヘルマルコスがわたしの哲学の後継者としてあとに残すであろう人々に提供して、この人たちがそこにおいて哲学の研究に励みながら暮らせるようにすること…」ディオゲネス・ラエルティオス、加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝(下)』岩波文庫 10, 1, 17.

(エウセビウス) この庭はすべて快樂に献じられていますが、優美な快樂にかぎられます。それらは目を楽しませ、芳しい香りで鼻に活気を与え、心も生き返らせます。ここでは香りのよい草しか育てません。どんなものでもというわけではなく、選び抜かれたものです。それぞれの種には自分の場所というものがあります。

[16, 50]

(ティモテウス) わたしがみるかぎり、黙っている植物はありません。

[16, 51]

(エウセビウス) おっしゃる通りです。他の人たちは豪華な邸宅を持っていますが、わたしの住まいはおしゃべりです。わたしが独りぼっちだと思われないためなのです。騎兵小隊がそれぞれに銘の入った軍旗を持っているように、草たちも小隊³⁴に区分されています。例えばこのマヨナラですが、「豚よ、近づくな、お前のために香気を発しているわけではない³⁵」と言っています。マヨナラがこのうえなく香しいのですが、豚にはこの香りがきわめて不快です。それぞれの類は自分の肩書を持ち、それでもってその草の特殊な力を示しています。

[16, 52]

(ティモテウス) これまでに、これほど見事な泉を見たことがありません。庭の中央で、泉がすべての草花にまるで微笑みかけているようです。植物から暑気を払い、涼しさを約束しています。人の目にまことに優美に照り映える泉の流れは庭を等しく二分し、それぞれの流れの縁で植物は競い合って、鏡をのぞきこむように自分の姿を映すのです。川床は大理石製ですか。

[16, 53]

(エウセビウス) うまいことおっしゃる。大理石が一体どこから来るというのですか。荒い石を砕いて作った人工大理石³⁶です。塗装して色を白くしたのです。

[16, 54]

(ティモテウス) この流れは気持ちいいですね。どこまで流れて行くのですか。

[16, 55]

(エウセビウス) 人間のぶしつけさを御覧なさい。ここでわれわれの目を楽しませたあとで、台所を洗い流し、汚れを排水溝に押し出すのです。

[16, 56] (ティモテウス) ああ、神様、ひどいことですね。

[16, 57] (エウセビウス) もしも永遠なる神性³⁷の慈悲によって、このように泉の流れを使うように配慮されていなかったとしたら、とんでもないことになりま

³⁴ turmae: 軍事用語で 30 あるいは 32 の騎兵の小隊。(CWE)

³⁵ 『格言集』I, iv, 38. (CWE) 【豚はマヨナラの香りの香料とは無縁】

³⁶ キリスト教会の富に対する批判が暗示されている。

³⁷ numen (CWE) 「エラスムス　じゃあ、信仰とは何かね。ガスパール　神性への穢れなき礼拝であり、神の掟の遵奉です。」(対話『敬虔な会話』CWE, 39, p.91.)

す。聖書の泉は、この泉よりはるかにこころよいもので、わたしたちの心を再生させ、また清めるために与えられています。筆舌しがたいこの神の恵みを誤って使用して、わたしたちの悪徳とよこしまな欲望によって聖なる泉を汚すことになれば、われわれ人間はほんとうにひどいものになるでしょうね。神が水を与えたその用途に応じて水を分けて使えば、誤って使ったことにはならないのです。神は人間が使うに十分な水を備えてくださっています。

[16, 58]

（ティモテウス）ごもっとも。おっしゃる通りです。でも、お庭の柵まで緑色なんですね。

[16, 59]

（エウセビウス）ここにあるものは何であれ、緑でないものはないようにしたいのです。赤を好む人がいます。この色が緑に加えられると魅力が増すというのです。わたしにはこの色が好ましいのです。「蓼食う虫も好き好き³⁸」と言いますが、庭園でも同じでしょう。

[16, 60-74] 【三つの廻廊：第一の廻廊】

[16, 60]

（ティモテウス）ところで、庭はそれだけできわめて魅力的なのですが、三つの廻廊³⁹によってその輝きが奪われますね。

[16, 61]

（エウセビウス）ここで、わたし一人で、または話し相手と学んだり散策したりします。よいと思えばそこで食事もします。

[16, 62]

（ティモテウス）等しい間隔に配置された柱は建物の重さを支え、見事な色彩によって人を魅惑していますが、大理石でできているのではないですか。

[16, 63]

（エウセビウス）この泉の水路と同じ大理石です。

[16, 64]

（ティモテウス）みごとにだまされましたね。尋ねられなければ、大理石製だと断言するところでした。

³⁸ テレンティウス『ポルミオ』454（CWE）。『ヘギオ わしはこの人は／まともなことをいっているとは／思うが、人にはそれぞれに／色々意見があるものさ。／人それぞれのやり方が／あるんだ。わしの考えじゃ／法に則してやったことは／もとには戻せん。戻すのは／よくないことだ。』『古代ローマ喜劇全集 テレンティウス』第5巻、高橋宏幸訳『ポルミオ』。

『格言集』I, iii, 7 (207) 【各人各様 Quot homines, tot sententiae】

³⁹ この廻廊の上に、昼食後見学することになるギャラリーがある。[16, 291]

[16, 65]

(エウセビウス) だから、わけもなく信じたり断言したりしないように用心しましょう。外見によくだまされます⁴⁰。資力がないので、工夫して補います。

[16, 66]

(ティモテウス) これほど手入れの行き届いた美しい庭でも、別の庭を描き加えなければ満足できなかったのですね⁴¹。

[16, 67]

(エウセビウス) 一つの庭だけでは、すべての種類の植物には不十分です。それに生きた花と描かれた花を競わせることで喜びが二倍になります。一方で自然の技巧に、他方で画家の才能に目をみはります。どちらにおいても、神の善性⁴²はどのような場合にあって、こうしたことすべてを気前よくわれわれの自由に任せて下さります。神は愛すべき方であり、また驚くべき方でもあります。ふつう、庭はいつも緑にあふれ、花々がいつも咲いているわけでもありません。でも、この庭は冬のさなかに緑があふれ、楽しませてくれます。

[16, 68]

(ティモテウス) でも、描かれた庭には香りがありません。

[16, 69]

(エウセビウス) でも、耕す必要はありません。

[16, 70]

(ティモテウス) ただ、目を楽しませるだけです。

[16, 71]

(エウセビウス) そうですが、長く楽しませてくれます。

[16, 72]

(ティモテウス) 絵だって、寿命はあります。

[16, 73]

(エウセビウス) そうですが、われわれよりは長いですね。絵は大方、年とともに優美さを増しますが、われわれはそれを失います。

[16, 74]

⁴⁰ 『格言集』 I, ii, 15 (115). (CWE) 【誰もが自分のものに夢中になる】「この格言はそれがどんなものであれ、自分に属するものを好む人について語っている。そしてこうしたことは判断よりも偏見によってなされる。」

⁴¹ (CWE) ここから、廻廊の壁にあるフレスコ画の場面に移る。

⁴² (CWE) 無限で永遠かつ不変なる神のことばによる世界創造への簡潔な言及。「御子は、見えないう神の姿であり、すべてのものが造られる前に生まれた方です。天にあるものも地にあるものも、見えるものも見えないものも、王座も主権も、支配も権威も、万物は御子において造られたからです。つまり、万物は御子によって、御子のために造られました。御子はすべてのものよりも先におられ、すべてのものは御子によって支えられています。」(『コロサイ書』 I: 15-17.)

(ティモテウス) あなたのおっしゃることがまちがっていなければいいのですが。

[16, 75]

(エウセビウス) 西側にある廻廊で日の出を楽しみます。東側にある廻廊で時々陽を浴びます。廻廊は南側にありますが北側に開いているので、太陽の熱気を避けて涼みます。ひと巡りしてみましょう。よければ、近くからよく見てください。ほら、モザイク画の土までも緑がっています。そのモザイクの石片は様々な色で美しく、小さな花が描かれていて人を魅了します。ご覧ください。壁一面に広がるこの森は、わたしに様々な光景を見せてくれます。まず、あなた方がご覧になる数だけの樹木に対応する樹木の種類があります。そのひとつひとつが元の姿に従って見事に描かれています。あなた方がご覧になっている鳥と同じ数だけの鳥の種類がいます。とくに珍しく、その特徴によって名高いものがそうです。鷺鳥、牝鶏、アヒルなど描いても、それでは意味がありません。下のほうには、四足類、あるいは地上の四足類のように活動する鳥類がいます。

[16, 76]

(ティモテウス) 驚くほどいろんな種類があって、無駄なものはいませんね。すべて生き生きして、なにかおしゃべりしています⁴³。ほとんど葉叢^{はむら}に隠れているふくろうは何を話しているのでしょうか。

[16, 77]

(エウセビウス) アッティカ出身のふくろう⁴⁴はアッティカ(ギリシア)語で話しています。「用心しなさい。わたしはみんなのために飛んでいるわけではない。」ふくろうはよく考えて行動するように、われわれに勧めます。思慮を欠いて無分別だと、誰も成功はしません。この絵では、カブト虫の懇願もむなしく、鷺がう

⁴³ エラスムスはコンスタンスにあるボルツハイム*の邸宅を次のような言葉で書き記している。「彼の住む邸宅を、君はミューズの神々の本当の住まいとみなすでしょう。住まいのいかなる所も上品さと優美さを何らか示さないものはなく、声をあげない場所はない。すべてのものが絵画のうちに語り、人の注意を引きつけ留め続けます。」(Ep. 1342, To Marcus Laurinus, Basel, 1 February 1523.)

* Johann von Botzheim (c.1480-1535) 1512年以降、コンスタンスの司教、エラスムスの書簡交換者、コンスタンツで芸術家、学者の文化交流を積極的に行う知識人。宗教改革に対する態度はエラスムスのそれに似て、カトリック、プロテスタント両陣営から敵視された。

⁴⁴ アテナ神に献じられたフクロウ。その飛翔は幸運の予兆、勝利の象徴と考えられた。

『格言集』I, I, 76 (76) 【フクロウは飛翔する】「初期のアテナイ人にとっては確かに、フクロウの飛翔は勝利の象徴と考えられていた。彼らはこの鳥がミネルヴァ(アテナ)女神に献じられたと考え、アテナイ人の計画はたとえ悪いものであってもこの鳥が成功させてくれると思っている。...うまくいった事柄、あるいは彼らの心の願いに沿って成功した事柄に対して、「フクロウが飛んだ」と彼らが語るのが習慣となった。」

さぎを引き裂いています⁴⁵。カブト虫のそばに鷲の天敵のミソサザエがいます⁴⁶。

[16, 78]

(ティモテウス) このツバメはくちばしで何を運んでいるのですか。

[16, 79]

(エウセビウス) クサノオウ(ツバメ草の意)です。この草で目を傷つけられたひな鳥の視力を回復するのです。あなたは、この草の形がおわかりですか。

[16, 80]

(ティモテウス) このトカゲの新種は何なのですか。

[16, 81]

(エウセビウス) トカゲではなくカメレオンです⁴⁷。

[16, 82]

(ティモテウス) 名前が長いので有名なカメレオン⁴⁸ですか。名前でライオンより勝っていたので、それよりも大きな獣だと思っていました。

[16, 83]

(エウセビウス) カメレオンはずっと大きく口を開け、いつも飢えています⁴⁹。この樹は野生のイチジクで⁵⁰、普段おとなしいカメレオンがこの樹のそばにいますと狂暴になります。カメレオンには毒があり、口を開けているときは、侮ってはいけません。

⁴⁵ 『格言集』III, vii, 1 (2601) 【鷲を追跡するカブトムシ】「これは、弱いもの、十分に武装していないものが、自分に勝る敵に罾を執拗に仕掛けるさまを語る。」

⁴⁶ 『対話集』、対話『友情』「鷲が鳥類の王者と呼ばれるが故に、妬まれていることを抜きにしては、白鳥と鷲、大鴉とコウライウグイス、鷲とミソサザエとの敵対関係を説明することは不可能である。」CWE, 40, p.1042.

⁴⁷ カメレオン：気まぐれ、変わりやすさ、さらに食欲の象徴。(CWE)

『格言集』III, iv, 1 (2301)：アリストテレス『動物誌』第2巻、第11章に詳細な記述がある。体色の変化について。「体色の変化は、空気が入ってふくらむときに起こる。体色はワニとそう変わらないような黒い色と、トカゲのような灰緑色にヒョウのような黒い斑点の入った色とがある。こういう色の変化は、カメレオンの体全体に起こるもので、目も尻尾も体のほかの部分と同じように変わるのである。カメレオンの運動はカメのように極めて緩慢である。また死にかけると、灰緑色になり、死んでしまっても、色はそのままである。」(『アリストテレス全集7』島崎三郎訳、岩波書店、1968年。)

⁴⁸ カメレオンはライオンより長い名前というのは、Chameleonの中にleo(ライオン)が含まれているためである。Lt. chameleon < Gr. chamai / leon, 小さなライオン。

⁴⁹ カメレオンは空気を食料としています。その故に追従者の象徴なのです。Plutarch *Moralia* 530 (CWE)

「しかし追従者は、何のことはない、カメレオンと同じです。あの動物は白色以外のあらゆる色に体色を似せるのですが、追従者は重要な価値のあるものについては自分を似せることができず、醜悪な事柄は何ひとつ模倣せずにはおきません。」(プルタルコス『モラリア1』53D、瀬口昌久訳、西洋古典叢書、2008年。

⁵⁰ Pliny; *Natural History* 25, 89 (CWE)

プリニウスは原稿でカメレオンは「いつも野生のイチジクの樹のそばにいます」と言っている。(Pliny; *Natural History* III, Lib.VIII-XI, p.86, n.c, Harvard Univ. Prass, 1940.)

[16, 84]

(ティモテウス) でも、色は変えません⁵¹。

[16, 85] (エウセビウス) そうですが、それは場所を変えないからです。場所が変わると、別の色に変わりますよね。

[16, 86]

(ティモテウス) 笛を吹いている人はどういうつもりなんですか。

[16, 87]

(エウセビウス) 近くにラクダが踊っている⁵²のが見えませんか。

[16, 88]

(ティモテウス) 奇妙な光景です。ラクダが尻を振り、猿が笛で伴奏しています。

[16, 89]

(エウセビウス) 細かくゆっくり見ていただくためには、機会を別にして三日は必要になります。いまは、まあ大まかに⁵³見るだけにしましょう。この辺りには、注目すべき植物の似姿が実物に従って描かれていて、まったく感嘆いたします。ここには、即効性の毒を持つ植物がありますが、安全に眺められるだけでなく、触れることもできます。

[16, 90-104] 【第二の廻廊】

[16, 90]

(ティモテウス) ああ、サソリがいますよ。危険ですがここらあたりではあまり見ませんね。イタリアにはよくいます⁵⁴。しかし絵では、わたしには少々色が似ていないように思います。

[16, 91]

(エウセビウス) どうしてです。

[16, 92]

⁵¹ 「あの動物は白色以外のあらゆる色に体色を似せるのですが、追従者は重要な価値のあるものについては自分を似せることができず、醜惡な事柄は何ひとつ模倣せずにはおきません。」 (*Parabolae*, CWE 23 144 : 17-19.)

「カメレオンは容易に驚くので、そのあと自分の色を変える。そして力のないものは、必ずや様々な手段で逃げ出す。」 (*Parabolae*, CWE 23 234 : 5-7.)

⁵² 『格言集』 II, vii, 66 (1666). (CWE) 【ラクダが踊る】「人が自分の能力を超えた試みに身を投じるとき、＜ラクダが踊る＞と言うのだ。例えば、陰気でふさぎ込むような人間が突然、自分の性格や本性を曲げて優雅で活発にふるまう場合がそれである。」

⁵³ 格子越しに：ぼんやりと、大まかに。コリント前書 XIII : 12 (CWE)

「今、私たちは鏡にぼんやりと映るものを見ていますが、その時には顔と顔を合わせて見ることになります。今、私は一部分しか知りませんが、その時には完全に知られているのと同じように、私も完全に知ることになります。」

⁵⁴ (CWE) エラスムスはイタリア滞在の折に観察していた。(1508 年 1 月初め～1509 年 7, 8 月)

(ティモテウス) イタリアではもっと黒いのです。これは少し青白いですね。

[16, 93]

(エウセビウス) サソリが植物の中に紛れ込んでいますね。その植物をご存じですか。

[16, 94]

(ティモテウス) あまりよくは。

[16, 95]

(エウセビウス) そうでしょうね。われわれの国の庭では生えていませんから。トリカブトです。その毒は大変なもので、サソリがそれに触れると麻痺し、青白くなり、敗北を認めます。しかし毒で攻撃されても、別の毒で治そうとします。そのそばに、二種類のヘレボリスが見えますね⁵⁵。サソリがトリカブトのいる葉叢から逃れ、白いヘレボリスに触れることができれば、元の活力を回復し、解毒効果のおかげで麻痺が終息します⁵⁶。

[16, 96]

(ティモテウス) サソリはそれで青白くなったんですね。トリカブトのいる葉叢から離れようとしていませんから。ここでは、サソリもおしゃべりするのですか。

[16, 97]

(エウセビウス) ええ、ギリシア語で。

[16, 98]

(ティモテウス) なんとっています。

[16, 99]

(エウセビウス) 神は罪人を見出す⁵⁷。植物以外に、あらゆる種類の蛇をご覧になれます⁵⁸。ほら、ここに目から火を発するバシリスクがいます。最も強い毒性

⁵⁵ 『格言集』 I, viii, 51. (CWE) 【ヘレボロスを飲め】「アリストファネスは『蜂』で、＜ヘレボロスを飲め＞と言っている。この文は誰かの気がおかしくなっているということを示している。アリストファネスは *pihthe* という語を使い、*pihne* を使っていない。あとの語の命令法は学者によれば通常の飲み物を示し、前の語は「薬を飲むこと」を示す。」気がおかしくなったから、すぐに薬を飲めという意味になる。

⁵⁶ サソリはトリカブトに触れると感覚を失い麻痺し敗北する。サソリは救いを白ヘレボリスに求める。これで昏睡を避けることができる。プリニウス『博物誌』 XXVII : 6. (CWE)

⁵⁷ 『格言集』 I, vi, 11 (1511). (CWE) 【神は罪人を見出す】「神は罪人を見出す。ついに復讐が罪人を襲うときは、それはまるで神から来たかのように語られる。テオクリトスは『牧歌』第 10 歌で、「神は罪人を見つけられたわけだ*。前からの願いがかなったじゃないか。」(古澤ゆう子訳『牧歌』(10 : 17) 西洋古典叢書、2004 年。

* 古澤訳注：「やせて色の黒いあんな女に恋するには何の因果か」といった意味か。または「神はどこかに犠牲者を見つけることよ」といった解釈もできる。

⁵⁸ エラスムスはこの絵の中に毒性のある植物と蛇をまとめている。それで、蛇の毒は毒性の植物の摂取に由来すると考えられた。Chomarat, p.231, n. 2.

のために恐れられています⁵⁹。

[16, 100]

(ティモテウス) バシリスク⁶⁰も何か言っていますね。

[16, 101]

(エウセビウス)「憎ませておくがよい、彼らが恐れる限りは」⁶¹と言っています。

[16, 102]

(ティモテウス) まさしく王者のことばです。

[16, 103]

(エウセビウス) 王者の、とんでもない、暴君の声だ。ここではトカゲがマムシと戦っています⁶²。あちらではディプサス(毒蛇)がダチョウの卵の殻に隠れて待ち伏せています⁶³。ここでは蟻の国全体がご覧になれます⁶⁴。これを見習うよ

⁵⁹ バシリスクに見つめられると、致命傷となる恐れがある。息を吹きかけ岩を砕くことができた。Plinius, *Naturalis Historia*, 8, 78 ; 29, 66. (CWE)

⁶⁰ Basilisk は、ギリシア語 basileus (王) の指小辞。(CWE)

植物のバジル [basil] (メボウキ) も同根。ERNOUT (Alfred) et MEILLET (Antoine) ; *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Klincksieck, 2001.

⁶¹ アッキウス(170- c.86)の悲劇『アトレウス』のアトレウスのセリフ。「憎ませておくがよい、彼らが恐れる限りは。」キケロの『義務について』I, 28, 97 に引用され、有名になった。Chomarat, p.231, n.4.

⁶² サソリと蛇の他の逸話について “Sympathy”, 1036 : 9-1038 : 15.

「エフロニウス 蛇類が人間に敵対的なことはご存じでしょう。

ヨハネス 蛇とわれわれの間には、古くからの和解しがたい敵対関係があります。われわれが呪われたリンゴを想い出すほど長く続いています。

エフロニウス サソリはご存じでしょう。

ヨハネス もちろんです。」

対話『友情』CWE, 40, p.1046. n.4 ; Milton, *Paradise Lost*, I,i, 1-5.

「神に対する人間の最初の反逆と、また、あの禁断の木の実について(人間がこれを食べたために、この世に死とわれわれのあらゆる苦悩がもたらされ、そしてやがて一人の大いなる人が現われ、われわれを贖い、楽しき住処を回復し給うのだが)——」ミルトン、平井正穂訳『失楽園』(岩波文庫)。

“Of Man’s First Disobedience, and the Fruit/ Of that Forbidden Tree, whose mortal taste/ Brought Death into the World, and all our woe,/ With loss of Eden, till one greater Man/ Restore us, and regain the blissful seat,”

⁶³「だからこそ、そこ、卵のそばにはディプサス*が待ち伏せているのであり、人間が近づくと砂の中から這い出てきた、その不運な人に噛みつくのだ。その人はついでしたがた述べたあのような目に遭い、飲み込み続けてもさらに乾き、決して満たされることはしない。』『ルキアノス全集 6』戸高和弘訳「ディプサス」4, 8.

* 戸高訳注、dipsas とは「渴いた・乾いた」を意味する。ディプサスにあえて訳せば「渴きヘビ」だろうか。

⁶⁴「怠け者よ、蟻のところに行って見よ。その道を見て、知恵を得よ。蟻には首領もなく、指揮官も支配者もないが。夏の間にパンを備え、刈り入れ時に食糧を集める。』(『箴言』VI : 6-8) (CWE)

うにと、ユダヤの聖者とわれらのフラックス(ホラティウス)が促しています⁶⁵。

こちらには^{きん}金を運び、ためこんだインドの蟻が見えます⁶⁶。

[16, 104]

(ティモテウス) ああ、神様、こんな光景を次々と見てきたものに退屈する暇があるでしょうか。

[16, 105-11] 【第三の廻廊】

[16, 105]

(エウセビウス) 別の機会に飽きるほどご覧になれます。今は第三の壁を遠くからですが、ご覧ください。湖、川それに海があります。そこには珍しい魚ならなんでもいます。ここはナイル川で、人間の友であるイルカがワニと闘っています。ワニほど人間に敵対するものはいませんね⁶⁷。河川や海岸に見えるのは、蟹、アザラシ、ビーバーといった両生類です。この絵では、貝を狙う蛸(ポリプ)⁶⁸が逆に貝によって補足されています。

[16, 106]

(ティモテウス) なんとやっているんだろう。「捕まえようとして、捕まってしまった⁶⁹。」画家は見事に水を透明に描いていますね。

(16, 107)

(エウセビウス) 画家はこうせざるを得なかったのです。でなければ、われわれ

⁶⁵ 「重たい鋤を振り上げて／固い地を鋤く百姓も／抜け目のなさで知られている／旅籠の親父も、軍人も／四海狭しと駆け回る／勇猛果敢な商人も／歳をとったら、それまでに／蓄えたもので食い繋ぎ、／気楽に隠居の生活を／送りたいとの一心で／こうした生活に甘んじている。／類似の譬えを引くならば／あたかも例の蟻たちが／小さいながらも、よく働き／引っ張られるだけ、その口で／ひきずって行き、来るべき／時に備えて、積み上げた／上にも更に積み上げる／そのやり方によく似ている。」(ホラティウス『諷刺詩・欲』I: 28-34.)

⁶⁶ インド蟻は北インド地域にある地下洞窟から金を運び出す。しかしその金をインド人が夏の暑い頃に盗み出すのだが、蟻は人の臭いを感じて、逃げる人々を刺して攻撃する。プリニウス『博物誌』XI, 111. (CWE)

⁶⁷ 「さて、ワニほど人間に敵対的な奴はありません。しばしば人を丸呑みし、悪知恵を働かせ、敵意を助長するのです。飲み込んだ水で、ナイル河への下り道を滑りやすくします。人が水を汲みに下ってくると、人がこけるや、がつつ食い荒らします。イルカをご存じですね。異なった環境で生まれたにもかかわらず、人類の友人なのです。」(対話『友情』CWE, 40, p.1038.)

⁶⁸ (CWE) 蛸は貝を狙うが、逆に貝の殻で自分の触手を食いちぎられることがある。しかし、蛸は貝の殻の中に小石を入れ込み、貝の肉を引き出すこともある。(プリニウス『博物誌』VIII, 90.)

⁶⁹ 『格言集』I, x, 14 (914) 【われわれは自分の罠に嵌められる】他人に企てた罠に自分が落ち込むことはまれではない。若い女性を誘惑しようと意図する場合。誰かを酔わそうとして自分が先に酔いつぶれる場合。あるものの王冠を奪おうとし、じぶんの権力を喪失する場合など。

は別の目をもたなければ見えないでしょう。すぐそばに別種のポリプ⁷⁰がいて、海面に帆をかけて、リブリア海を快走する想いに浸って悦んでいます。

[16, 108]

(ティモテウス) 他にも何かあるんですか。

[16, 109]

(エウセビウス) 裏門⁷¹から何が見えるかは、すぐにわかります。ここはとても広い庭で、二つに分かれています。一方は食用に適する植物があり、わたしの妻と下女が管理しています。他方は薬草が、それもとくに珍しいものがあります。左側は手を入れていない草原になっていて、緑の草しかありません。垣根は絡み合った茨が長く続く生垣です。ここをわたしはときどき散歩しますし、仲間と遊んだりします。右側は果樹園で、多くの外国産の樹木があるので、お暇なときにご覧ください。わたしが徐々にこの風土に慣らしています。

[16, 110]

(ティモテウス) おやまあ、あなたはアルキノオス⁷²さえも打ち負かすんですね。

[16, 111]

(エウセビウス) ここ、外壁に面して鳥の飼育場があり、上の回廊に隣接しています。昼食後、訪れましょう。いろんな形の鳥を見、いろんなさえずりがお聴きになれます。生態が様々だということです⁷³。そのうちには、血縁関係や相互の

⁷⁰ ポリプは帆として役立つ皮膜を有していたと信じられた。アリストテレス『動物誌』4, 1, 525a, 20-1 (CWE)「なおその他に〔二枚貝のような〕貝殻に入っているのが二つあって、一つは人によって「ナウティロス」〔舟人、すなわちカイダコ〕と呼ばれ（「ポンティロス」〔海人？〕とか呼ばれたりするもので、〔普通の〕タコに似ているが）、その殻はクシガイ〔ホタテガイ〕のように深い、体にくっついてはいない。」（注 31）帆膜上の第一腕を高く上げ、風をはらんで走るので、こういう名がついたらしい。

⁷¹ 『格言集』IV, vi, 52 (3552). (CWE)【裏口から逃げ出す】「お連れは何人、お知らせを。仕事などかまわずに／相談客を置きざりに、裏口からお逃げなさい。」（ホラティウス『書簡詩』I, 5, 30-31）。ホラティウスが弁護士の友人トルクアートゥスをアウグストゥスの誕生祝賀会の酒盛りに招く書簡詩。

⁷² パイエケス人の王。ポセイドーンの怒りで海中に投げ出されたオデュッセウスはアルキノオスの娘ナウシカーに救助され、アルキノオス王の厚遇を受け、帰国の船を贈られる。「中庭の外側には、門の扉に近接して、四畝もあるくらいの広い果樹園がつづき、そこには野菜やざくろ、実の輝くほどの林檎だの、甘いいちじくだの繁ったオリーブ樹だの、いろんな果樹が丈高く茂りあい、花も開いていた。… またそこでは実りの多い平らな苑生に（ぶどう樹が）根を張っていて … 他のところはいましも収穫の最中、また他の場所では実を踏みつけて汁を絞っているところである。また前のほうのはまだ未熟で花が咲きのこっているのに … つまりアルキノオスの御殿には、これほど立派な、神々の贈り物があつたのだった。」（呉茂一訳『オデュッセイア』第7巻、91-92頁。）

⁷³ 「キツネとトビの間に敵対関係のある理由から、猛禽が他の鳥の子どもを捕えることが推測されます。（これがトガリネズミとサギの間の争いの理由です。）同じような関係はコチヨウゲンボウ〔ハヤブサの一種〕とキツネの間に一般的に存在します。コチヨウゲンボウはオオガラスの卵を

友愛があり、中には不倶戴天の敵もいます。でも、みんな穏やかでよく慣れていて、わたしが飼育場の窓を開け食事をしていると、食卓に飛んできて、わたしの手から食べ物をついばみます。友人と話しながら、ご覧になっている支柱で支えられた小さな橋⁷⁴を渡ろうとするときなど、鳥たちが近づき、私たちに聞き耳を立て、肩や腕に止まります。危害の恐れがないとわかっていて、怯えることはありません。果樹園のずっと奥に、蜂の王国⁷⁵がございます。それは魅力を欠くことのない所ですが、もうこれ以上お見せできません。あとで、われわれは見たこともないようなものに立ち会うのですから。昼食後、残りのものをお見せしましょう⁷⁶。

第二幕 (112-262) 聖書解釈

[16, 112-118] 【食事の開始：食事の聖別】

[16, 112]

（給仕の少年）奥様と下女が叫んでいます、昼食が台無しになってしまうと⁷⁷。

[16, 113]

（エウセビウス）騒がないようにと言いなさい。私たちはすぐに行きます。皆さ

壊し、キツネはコチヨウゲンボウを、コチヨウゲンボウはキツネを食い物にします。... しかし白鳥と鷺、オオガラスとコウライウグイス、カラスとミミズク、鷺とミソサザエの間の憎しみは、鷺が鳥類の中の王者であるために、鷺が妬まれているということ以外にはほとんど不可能です。...」（『友情』CWE, 1042, 6-16.）

⁷⁴ Ponticulo pensile ; <小さな橋>は文字通り<つり下がっている>。この文意は支柱に支えられた橋、あるいは可動橋である。（Cicero, *Tusculan Disputationes*, 5, 59）（CWE）。

「彼（ディオニューシオス [在位 BC405-367、シュラーケーサイの僭主] は同じ町の市民であるアリストマケーとロクリス出身のドーリスという二人の妻をもち、夜になると、前もってすべてを見回り、詳しく調べてのち、妻のもとを訪れたものであった。彼は寝室のまわりに広い溝を巡らせ、その溝を渡るのに木の小橋をかけ、寝室の扉を開めたのち、その橋を外した。また、共同の演壇にあえて立つことはせず、高い塔から演説をするのが常であった。」（『キケロー選集 12』木村健治・岩谷智訳『トウスクルム荘対談集』5, 59.）

⁷⁵ 蜜蜂が、何ゆえに魅力的なのかは、『古典金言集』CEW, 23, 259 : 38 et ASD, I-5, p.296, 203-204.「蜜蜂は小さな昆虫にすぎないけれど、それでも素晴らしい仕事を果たすし、驚くべき技能でその組織（政体）を支配する。この取るに足らない体のうちに、もっともすぐれた精神の力が時々潜んでいることがある。」

⁷⁶ [16, 291] から【三つの廻廊の上にある画廊】。

⁷⁷ このように、招待客は『反蛮族論』で警告される。

「準備がすべてととのっております、また食事がだめになってしまいますし、市長の奥様が長い間、お待ちです」と召使が伝言した。「さあ、皆さん、参りましょう。事務的ではない、哲学的な食事にご招待申しあげます。残りの議論は、わたくしの庭でみんな座って午後に終えることができます」と、市長は言った。」（CWE, 23, 122 : 3-5.）

ん、手を洗いましょう。手と心を清めて、食卓に参りましょう。異教徒でさえ、食卓は敬虔なものです⁷⁸。キリスト教徒なら、なおのこと聖別されなければなりません。食卓はキリスト教徒にとって、主イエスが弟子たちと最後に取りられたこのうえなく神聖な晩餐の象徴とみなされています⁷⁹。このために、心のうちに憎しみ、嫉妬、醜さが残っているような場合、食事をする前にこれを取り除こうと、手を洗うことが習慣となりました⁸⁰。魂を清めて食事をとれば、食べ物は一層身体のためになると思います。

[16, 114]

（ティモテウス）全くその通りだと思います。

[16, 115]

（エウセビウス）食事を行うのに讃美歌⁸¹を歌って始めるという手本が、キリスト御自身によって伝えられています。というのもパンを裂く前にキリストが食べ物を祝し⁸²、父なる神に感謝をささげたことを、聖書のいろいろな箇所を読んだと、わたしが思うからです。また別の讃美歌で食事を終えるということも伝えられています。よろしければ、聖クリュソストモス⁸³の讃美歌を朗読したいと思います。これは彼が説教の中で非常にほめたたえて推奨し、注釈をも加えたいと思ったほどの讃美歌です。

[16, 116]、

（ティモテウス）もちろん、お願いいたします。

[16, 117]

（エウセビウス）年若きよりわれを養い給い、被造物すべてに糧を備え給ふ御神

⁷⁸ 食卓とさらに提供された食事は、そこで聖別された。『格言集』 I, vi, 27 (527). (CWE)

「古代において（プルタルコスと『食卓歓談集』が示すように）、毎日の食事ですえ儀式のうちに入れられた。食事に手をつける前に神に初物を献じた。そのあと、人々は敬虔かつ宗教的な感情に満たされ、手を洗ったあと、聖なる宴会に向かうように、用意された食事に手をつける。この伝統は今日なお、良い生活習慣を持つキリスト教徒によって継承されている。」

⁷⁹ 古代のキリスト教徒は、最後の晩餐を記念してパンすべてを聖なるものとみなしていた。（エラスムス『新約聖書校註』の『コリント前書』 X : 16.） (CWE)

⁸⁰ (CWE) 『格言集』 I, ix, 55 (955). ここで、エラスムスは、手を洗わずに生贄を捧げることの不敬と無謀をギリシア語やヘブライ語を知らずに神学や聖書を解釈しようとする者の性急さと比較する。エウセビウスにより示される以上に世俗的な理由については、アベル・ルフランが 16 世紀の手引書から次のように引用している。「仲間を見たら ... その必要がない時にでも、手を洗わなければならない。それは同じ食事に手をつける人たちを安心させるためである。」 (Abel LEFRANC ; *La vie quotidienne au temps de la Renaissance*, Paris, 1938, p.149.)

⁸¹ (CWE) 「食事の前の感謝は何よりも大切だ。」対話『エピキュリアン』 (CWE, 40, 1085, 25.)

⁸² 「群衆には草の上に座するようにお命じになった。そして、五つのパンと二匹の魚を取り、天を仰いで賛美の祈りを唱え、パンを裂いて弟子たちにお渡しになった。弟子たちはそのパンを群衆に与えた。」（『マタイ伝』 XIV : 19.）他。

⁸³ Ioannes Chrysostomos (c. 349-407)、東ローマ帝国の主教、ギリシア教父の代表者、説教の名声から、クリュソス（黄金）ストマ（口）をもつ者と称された。

に祝福あらんことを。われらが心を歓喜と喜悦で満たしたまへ。必要に十分備えて、われらが主イエス・キリストによりていかなる善行にもわれらが実りを豊かに得んがためなり。キリストとともに、聖霊とともに、栄光、名誉、支配をとこしなへに、汝が分かちもたんことを⁸⁴。

[16, 118]

（ティモテウス）アーメン。

[16, 119-125] 【食事の開始：席の配分】

[16, 119]

（エウセビウス）さて、お席におつきください、それぞれのお連れ（影）とご一緒に。白髪の長老であるティモテウス、あなたが上席に。

[16, 120]

（ティモテウス）あなたはひと言で、わたしが何者であるか断定なさる。わたしに他に勝るものと言え、白髪という名目だけです。

[16, 121]

（エウセビウス）その他の才能を判定なさるのは神様ですよ。われわれは見えるものに従うだけです。ソフロニウス（ティモテウスの影）、あなたを連れてきてくださった方（本体）とご一緒に。テオフィルス（本体）、あなたはエウラリウス（影）と、右の食卓におかけください。クリュソグロトウス（本体）とテオディダクトウス（影）は左におかけください。ウラニウス（本体）とネファリウス（影）は残りの席に。わたしはこの隅に座ります。

[16, 122]

（ティモテウス）それは認められませんね。上席は主人が占めるものです。

[16, 123]

（エウセビウス）この住まいは全部わたしのものであり、またあなた方のものです。でも、わたしの国でわたしに権利が認められているのなら、主人が選ぶ場所がどこであれ、それは主人のものです。キリストはあらゆるものに歓びを与えてくださり、キリストなしには快い、いかなるものもないのです。キリストがこの屋食会に自ら臨席をし、その臨在のおかげでわれわれの心を晴れやかにしてくださるように。

[16, 124]

（ティモテウス）そうなさってください。しかし席がすべて埋まっていま

⁸⁴ (CWE) クリュソストモス『説教』55（時に 56）、『マタイ伝』XVI: 24 についての説教。Nicene and Post-Nicene Fathers : Series I/Volume X/The Homilies of St. John Chrysostom によれば Homily 53.

すのに、キリストは何処にお座りになるのですか。

[16, 125]

(エウセビウス) キリストがご自身をすべての皿と杯に満たしていただきますように。キリストの味わいを感じさせないものがないように、とりわけキリストがわれわれの心に入り込んでいただきますように。そのようになりますよう、またわれわれがキリストをお迎えするのにふさわしくなりますように、お邪魔でなければ、少しばかり聖書をお聴かせしたいと思います。でも、よろしければ朗読中に、卵やレタスに手をおつけください⁸⁵。

[16, 126-130] 【食事の開始：聖句の朗読】

[16, 126]

(ティモテウス) よろこんで、そうさせていただきます。でも朗読も、なおのことよろこんで聴かせていただきます。

[16, 127]

(エウセビウス) こうした習慣⁸⁶は私には、多くの理由から大歓迎です。というのも、ばかげた話をしないで済みますし、実りある話題が提供されます。会食がばかげて軽薄な話でつまれ、下品な小唄で満たされなければ、楽しい会食ではないなどと考える連中とは、わたしは大いに意見を異にします⁸⁷。本当の快活さは純粋で誠実な気持ちから生まれるものです。ほんとうに快活な話題というのは、話しても聴いてもよかった、思い出して楽しかったというもので、恥じ入る気持ちになったり、罪の意識にさいなまれるようではだめです。

[16, 128]

⁸⁵ 古代からの習慣。小プリニウス『書簡集』3, 1, 9. エラスムスはおそらく、ヒエロニムスのことが心にあったのであろう。ヒエロニムスが言うのに、オリゲネスは食事中、いつも、心を豊かにする著作を読んでいたという。『ヒエロニムス書簡』43-3. ベネディクト会戒律(38章)で、このような読書を規定している。エラスムスは通常、食事中に、少年の召使に本を読ませていた。(CWE)

小プリニウス『書簡集』3, 1, 9. 友人スプリンナ*の生き方にあこがれて、それをまねようとする。「朝の初めは、ベッドで過ごし、8時に靴を持ってくるように命じ、瞑想と体操を兼ねて、3マイルの散歩をする。時々、彼の家に友人たちを招き、礼儀正しく有益な内容のある会話を始める。」

* Titus Vestricius SPURINNA (c. 24 – after 105 AD) 古代ローマの政治家、元老院議員、執政官を経験、小プリニウスは彼の家での夕食会で、ローマ喜劇の場面が取り入れられたという。

⁸⁶ 古代以来のものである。Gellius, 13, 11, 5, Younger Plinius Letters, 3, 1, 9. (CWE)

「饗宴においては、すべてが読まれるべきではなく、教訓をあたえ、同時に楽しめるものに限ります。ローマの晩餐では、朗読や音楽が普通の娯楽であった (cf. e.g. Pliny, Epist. iii. 1. 9). (Loeb Classical Library, Gellius, v.2, p.439 and n.3.)

⁸⁷ (CWE) エラスムスはドイツの騒がしい陽気さを嫌っていた。対話『宿』CWE, 39, 374: 33-41 参照。

(ティモテウス) あなたのおっしゃる通りなので、そうした言葉をよくかみしめたいものです。

[16, 129]

(エウセビウス) わたしのやり方は确实ですぐれているということを別としても、愉快なものであり、ひと月もすればそれに慣れることでしょう⁸⁸。

[16, 130]

(ティモテウス) だから、最良の習慣を身につけるほど賢明なことはないということです。

聖書解釈① (131-183)

[16, 131-147] 【第一の聖句：エウセビウスの解釈】

[16, 131]

(エウセビウス) 少年よ、はっきりと大きな声で朗読してください。

[16, 132]

(給仕の少年) 主の御手にあって王の心は水路のよう。主は御旨のままにその方向を定められる。人間の道は自分の目に正しく見える。主は心の中を測られる。神に従い正義を行うことはいけにえをささげるよりも主に喜ばれる。⁸⁹(『箴言』XX : 1-3)

[16, 133]

(エウセビウス) それでよろしい。少しの聖句を熱心に学ぶほうが多くを嫌々ながらむさぼるよりいいでしょう。

[16, 134]

(ティモテウス) たしかにいいですね。でもこの書だけがそうだというのではありません。キケロの『義務について』⁹⁰は決して手放してはいけないと、プリニウス⁹¹が書いている。わたしの意見では、真に価値のあるこの書物は、すべての人が、とくに国政にたずさわる人たちが暗記するにふさわしいのです。でも『箴言』という小さな書物をいつも携帯するのがいいと、わたしは常々考えています。

[16, 135]

(エウセビウス) 昼食の味が薄く、味気なくなるのを知っておりましたので、この『箴言』という調味料をわたしは用意したのです。

⁸⁸ (CWE) 何故なら、道徳的徳は習慣の結果であり、活動による適当な快楽は習慣の行使に従って増大するのである。

⁸⁹ (CWE) ウルガタ聖書のテキスト。

⁹⁰ (CWE) 『義務について』は、『キリスト教君主教育』で君主たちに読むことを薦めている。

⁹¹ (CWE) プリニウス『博物誌』序文 22-23. プリニウスの指摘は、エラスムスが出版したキケロの『義務について』の彼の注釈のうちに見られる。cf. Ep.152.

[16, 136]

(ティモテウス) 質の良くないものなどここにはありません。しかしビーツ
(甜菜^{てんさい})に胡椒、酒、酢⁹²がないとしても、このような朗読が調味料となります。

[16, 137]

(エウセビウス) もしわたしが聞き知ったことを深く理解するならば、悦びが増すことでしょう。この章句を理解するだけでなく、その知恵に達するほどの神学者がいてほしいものです。こうした事柄を平信徒⁹³が話し合うのがいいのかどうかはわかりません。

[16, 138]

(ティモテウス) わたしは水夫だってかまわないと思いますよ、きっちり筋道を立てて議論するならばね。キリストを語り合うためにその名の下で⁹⁴二人のものが会う場所ならどこにだって、キリストがそこにいると約束してくださいました。だからおそらくキリストでさえ、こんなに多くいるわれわれに好意を示してくださいることでしょう。

[16, 139] 【食事の開始：三つの聖句の分担】

(エウセビウス) ですから、われわれ九人で三つの聖句を分担してはどうでしょうか⁹⁵。

[16, 140]

(会食者一同) 異論はありません、この会の主催者であるあなたから始められるのなら。

[16, 141]

(エウセビウス) お役目を逃れることはできませんが、食事でおもてなしできるほどには、これでおもてなしできないのではないかと。まあ、気難しい主人とは思われたくありませんので、注釈家たちがこの箇所に関して集積してきた様々

⁹² ワインや胡椒は味気ないビーツに味わいを加える。(CWE)

「かの味気なきビーツに香味を加えるべく、料理人はどれほどワインや胡椒を求めたことでしょう、職人の昼食のために。」(マルティアリス『エビグラム』13, 13.)

⁹³ (CWE) エラスムスによれば、学問はわずかな人に許されているが、誰でも敬虔なキリスト教徒になれる。「わたしはこのことをあえて付け加える、誰でも神学者でありえと。」(*Paraclesis*, [1516])

⁹⁴ 「二人または三人がわたしの名によって集まるところには、わたしもその中にいるのである。」『マタイ伝』VII : 20.

⁹⁵ エウセビウス、ティモテウス、ソフロニウスが、『箴言』について論評を行う。

な解釈は省略いたしますが⁹⁶、わたしにはこの聖句は倫理的意味⁹⁷があるように思われます。王以外の人々は警告、非難、法律さらに威嚇で、譲歩させられます。しかし王はだれも恐れませんで⁹⁸、その意志に逆らうなら、王はますます激昂します。ですから、君主が熱心にある目的を追求する場合にはいつも、そのなすがままにしておくべきです。それは君主の意志が常に最善であるというわけではなく、罪を犯す者たちを懲罰するために、神が時として君主の愚かさや悪徳を利用なさるからです。神はネブカドネザルに対する反抗を一切禁じられました。それは、民衆に懲罰を加えるために、神が彼をその職務の代行者とみなしたからなのです⁹⁹。おそらく、そのためにヨブが次のように言ったのです。「神は、神を無視する者が王となり／民を畏にかけることがないようにされる。」（『ヨブ記』XXXIV-30）さらに、自分の罪を嘆いたダヴィデの次の言葉はこれと関連があります。「わたしの咎をことごとく洗い／罪から清めてください。」（『詩編』LI-4）王のなす罪は民衆に多大な災厄をもたらさないというのではなく、そうではなく、王を断罪しうる権威をもつ者はいない一方、たとえいかに有能であれ、何人も神の裁きから逃れることはできないからです。

[16, 142]

（ティモテウス）もっともな解釈ですが、水の流れ（分流）とはどんな意味なのですか。

[16, 143]

（エウセビウス）意味を説明するために比喩を用いる必要があります。激情した王の心は荒れ狂い、抑えがたいもので、どうこうすることはできず、なすがままの状態です。神的狂気¹⁰⁰に突き動かされ、王の怒りは海の水が大地に拡がり、す

⁹⁶ 中世の標準的注釈者は、（テオフュラクトス*を除いて）エラスムスの意見では教父たちのものに劣る。エウセビウスとその友人たちはアンブロシウス、クリュソストモス、ヒエロニムスさらにテオフュラクトスに言及する [16,184] が、それ以降のものには触れない。(CWE)

* Theophylact of Ochrid (c.1050--c.1109)、東方教会の大司教、神学者、言語学者。中世初期においてバルカン半島のスラブ人の間にビザンティン文化を普及させた。

⁹⁷ (CWE) つづくウルガタ聖書についての注釈は形式的でも技術的でもない。それらのすべては、大学の博士たちの通常の注釈とは、構成と作法において異なっている。

⁹⁸ 『書簡文入門』(ASD, I-2 339)で格言として引用されている。(CWE)

「プルタルコスが集めたもののうちにみられるように、時として有名人のことばはその行動と同じく強い衝撃を与える。また、【何ものをも恐れぬ者は王のごときである】という古代の哲学者の逆説もそうである。」

⁹⁹ 「バビロンの王ネブカドネツアルに仕えず、バビロンの王の轡を首に負おうとしない国や王国があれば、わたしは剣、飢饉、疫病をもってその国を罰する、と主は言われる。最後には彼の手をもって滅ぼす。」（『エレミア書』XXVII: 8.）

¹⁰⁰ プラトン『国家』9, 557E. cf. 『格言集』II, vii, 54. (CWE)

「僭主の独裁下にある魂もまた、魂について言えば、自分の望み通りのことを最もなしえない、ということになるわけだ。そのような魂は、絶え間なく欲望の針 (oistros) によってむりやりに

ぐさま向きを変え、田畑、建物を何するものか、立ちはだかるなにものをもものともしません。そして海水は大地の下のどこかに消え入りますが、その激流を防ごうと、その向きを変えようとしても無駄です。アケロウス川¹⁰¹についての神話のように、大河についても同じことが生じます。しかし激しく抵抗するのではなく、うまく立ち回るならば、損害は少なくなります。

[16, 144]

（ティモテウス）では、王の横暴に対する処方箋はないということですか。

[16, 145]

（エウセビウス）第一にはおそらく、ライオンを町に受け入れないこと¹⁰²。次には、元老院、高官さらに市民の権威によって、王の権力を制限し、やすやすと専制政治に陥らないようにすること。しかしなによりも大切なのは、君主となるべきものがいまだ少年のころ、自分が君主であることを知らないときに、聖なる訓戒をその胸中に教え込むことです。請願や警告が有効ですが、事を荒立てず時期を考慮して行うべきです。最後の錨（手段）¹⁰³は、祈りで神に執拗に懇願し、王の心をキリスト教の王にふさわしいものへと傾けることです。

[16, 146]

（ティモテウス）どうして、あなたは聖職者でないなんて言うのですか。わたしが神学学士だったとしても、このような解釈を恥ずかしいとは思いません。

[16, 147]

（エウセビウス）それが正しいかどうか、わたしにはわかりません。この解釈が不敬でも異端的でもなければ、それで十分です。あなたのご希望通りに。食事会の作法にしたがい、今度はわたしが聞き手にまわりましょう。

引きまわされ、騒擾と悔恨に満たされていることだろう」（『プラトン全集 11』、藤沢令夫訳『国家』577E。

¹⁰¹ (CWE) ギリシアで最も長い川。『変身物語』8, 547-61. (CWE)

「いっぽう、テセウスは猪退治という共同の仕事の分担をはたし終えて、アテナイの都へと帰つつあった。が、雨で増水したアケロオスの河が行く手をさえぎり、旅を手間取らせた。河神がこう呼びかけた。＜名だたるアテナイの英雄よ、わたしの住まいにお入りください。… 山から雪解け水がくだってくる時期には、渦巻く流れが大勢の若者たちのからだを飲み込んだこともあるのです。…＞ テセウスはうなずいて＜河神よ、ご忠告どおり、あなたの家を借りることとしましょう＞と答えた。（オウィディウス、中村善也訳『変身物語』岩波文庫、1981年。）

¹⁰² 『格言集』II, iii, 77 (1277). (CWE) 【獅子の子を養うなかれ】「アイスキュロスから借りた格言形式のこの警句はアリストファネスの喜劇『蛙』に伝えられている。」「ディオニューソス お前の意見はどうだ。 アイスキュロス 国内に獅子を飼うべからず。されど育て上げられたるそのときには、その意に従うべし。」「『ギリシア喜劇全集第2巻』高津春繁訳『蛙』1431-1433 頁。

¹⁰³ 『格言集』I, I, 24 (24). (CWE) 【聖なる錨を投げる *Sacram ancoram solve*】この格言は、最終手段に訴えるごとにギリシア人が発したことでも名高い格言【聖なる錨を投げる】にととても近い。水夫たちは、最大の危険に瀕するときにはじめて、最も大きく最も堅固な聖なる錨を投げるが、その錨に由来する。

[16, 148-152] 【第一の聖句：ティモテウスの解釈】

[16, 148]

（ティモテウス）老人たちに発言を許していただけるのなら、この聖句が一層深い意味で解釈されるでしょう。

[16, 149]

（エウセビウス）わたしもそう思います。是非、お話を聴きたいものです。

[16, 150]

（ティモテウス）王というものは完全な人間と考えられます。肉欲を抑えることができ、神霊の力だけに導かれるのです。さらに王は人間の法のもとに組み入れるようなものではありません。王は聖霊に導かれるのですから、神にゆだねられるべきであって、不完全で脆弱な人間をなんとかまことの敬虔さへと導く手立てによって、判断されるべきではないのです。王が過ちを犯すことがあっても、パウロのように言うべきです。「しかし、召し使いは立ちます。主は、その人を立たせることがおできになるからです。」（『ロマ書』XIV:4）同様に、「霊の人は一切を判断しますが、その人自身はだれからも判断されたりしません。」（『コリント前書』II-15）だから、このような者をだれも指示できず、海と川の境を定める神だけが王の心を^{たなごころ}掌にし、思うところへとふり向けるのです¹⁰⁴。だから、人間の法がなしうる以上に、すぐれたことを自発的になしえる者に命令する必要があるでしょうか¹⁰⁵。あるいは、確かな証拠により神の霊に導かれた人を法令で拘束するというのは、なんと向こう見ずなことではありませんか。

[16, 151]

（エウセビウス）ティモテウス、君は確かに白髪頭だが、年長き研鑽の賜物たる知恵をもっている。キリスト教徒にして、すべての者がこのような王であるべきだったし、この添え名にふさわしい者が多く見いだされればよいのだが。でも、卵(ovo)と野菜で始めた前菜は、もう十分です。これを下げて次のものを出してください。

[16, 152]

（ティモテウス）たとえこのあとに、お祭りや凱旋行進はないとしても、このく熱烈な歓迎 ovatio¹⁰⁶には満足しています。

¹⁰⁴ (CWE) 21:1 「主の御手にあって王の心は水路のよう。主は御旨のままにその方向を定められる。」（『箴言』XXI:1.）

¹⁰⁵ (CWE) ティモテウスのこの解釈は、パリ大学神学部の不興を買った。というのも「＜完全な人＞は教会の命令に従う必要はない」という意味に、神学部は解釈したからである。

¹⁰⁶ ティモテウスは ovum（卵）と ovatio（小凱旋式）を語呂合わせしている。対話『詩的饗宴』“The Poetic Feast” (397:7)にも同じものがある。(CWE)

[16, 153-163]【第一の聖句の解釈：ソフロニウス（ティモテウスの影）の解釈】

[16, 153]

（エウセビウス）キリストのご加護によって、最初の聖句については首尾よくいったように思いますが、二番目の聖句はわたしにはかなり曖昧なので、それをあなたのお連れ（影）に説明していただきましょう。

[16, 154]

（ソフロニウス）あなた方が好意的にわたしの言うことを聴いていただけるのなら、率直にわたしの思うところをお話しましょう。そうでなければ、影の身であまいな事柄に光をもたらすことができますでしょうか。

[16, 155]

（エウセビウス）皆さんに代わって約束します。あなた方のような影はわれわれの目にふさわしいご自分の光をお持ちなのです。

[16, 156]

（ソフロニウス）『箴言』の著者はパウロと同じことを教えているようです（『コリント前書』VII）。生活の様々な在り方にしたがって、人々は敬虔に導かれます。身体的能力や精神的才能に応じて、ある者は聖職を選び、ある者は独身を、ある者は結婚を、ある者は隠遁生活を、ある者は公職を選びます。さらに、好みのものを食べる人がいれば、食べ物に区別をもうける人、食べる日を決める人、日時を気にしない人がいます。こうしたことについて、パウロは人それぞれがその好みにしたがって、他人に干渉しないように望んでいます¹⁰⁷。この種の事柄について人が判断してはならず、人の心を推し量る神に判断をゆだねるべきです。確かに、よくあることですが、食事をしない者よりも食事をする者のほうが神に好まれ、また祝日に違反する者の方がそれを遵守する者より受け入れられるのです。結婚している人の方が多くの独身者より神には好ましいのです。影であるわたしは以上のように申し上げました。

[16, 157]

「今、あなたのために大歓迎会（小凱旋 *ovatio*）がありますが、しばらく後には凱旋式(*triumphus*)が待っています。」*ovum*（卵）と *ovatio* とは語源的には無縁で、動詞 *ovo*（歓喜する）から *ovatio* が来る。

¹⁰⁷ 特に、『コリント前書』VII, VI: 12-13, 『ロマ書』XIV. この議論は対話『魚食い』で入念に展開される。（CWE）

「『わたしには、すべてのことが許されている。』しかし、すべてのことが益になるわけではない。わたしは何事にも支配されはしない。食物は腹のため、腹は食物のためにあるが、神はそのいずれをも滅ぼされます。体はみだらな行いのためではなく、主のためにあり、主は体のためにおられるのです。」（『コリント前書』VI: 12-13）

(エウセビウス)このような影たち(お連れたち)と語る機会を多く持ちたいものです。わたしがまちがっていないければ、よく言われるように、あなたは針ではなく舌でもって、見事に^{まこと}的を得ています¹⁰⁸。ここでいう独身者は、神の王国のために自ら去勢した福者¹⁰⁹の数のうちに入っていない。そうではなく、この者は神が腹と食べ物を滅ぼすにいたるまで、腹を満たすために力づくで去勢された者(^{かんじん}閹人)なのです¹¹⁰。これは去勢された鶏で、わたしたちの庭のものです。わたしはゆでたものが好きです。スープがなかなかいい味です。そこに浸かっているレタスは上物です。皆さん、お好みのものをお召し上がりください。でも皆さんをがっかりさせないために、このあと、焼き肉を少々お出しします。さらにデザート¹¹¹も。これで大詰め¹¹²となります。

[16, 158]

(ティモテウス)ところで、奥様がこの場におられませんね。

[16, 159]

(エウセビウス)あなた方がお連れとご一緒に来られるなら、わたしも妻を伴いましょう。今のところは、妻は沈黙の人以外の何になれるでしょうか¹¹³。妻は女

¹⁰⁸ 『格言集』 II, iv, 93. 【的に当たる】<頭に爪を立てる(要点をつく)>と同義。(CWE)

¹⁰⁹ 「結婚できないように生まれついた者が、人から結婚できないようにされた者いるが、天の国のために結婚しない者もある。これを受け入れることのできる人は受け入れなさい。」(『マタイ伝』 XIX: 12) これ(本文)は戯れである。エラスムスの独身と処女に関する見解は、対話『結婚に関心のない娘』序文 CWE, 39, 279-280. (CWE)

序文。エラスムスの結婚に関する批評は、「結婚よりも独身が良いものであるとする伝統的な想定に対する批判に基づいている。『結婚をいやがる娘』を『恋する青年と乙女』、『結婚』をその他の対話と比べてみると、よくわかるでしょう。エラスムスは修道士になったことがあったけれども、修道院の外で暮らしていたことを思い出せば、結婚問題をめぐる彼の批評や論争を理解するうえで有効である。少なくとも、彼と彼の『対話集』が、何故、正統派の輿論を買ったかということが理解できる。」

¹¹⁰ (CWE)「食物は腹のため、腹は食物のためにあるが、神はそのいずれをも滅ぼされます。体はみだらな行いのためではなく、主のためにあり、主は体のためにおられるのです。」(『コリント前書』 VI: 13.)

¹¹¹ bellaria (Gellius 13. 11. 6-7) エラスムスには当たり前。(CWE)

「bellaria はあらゆる種類のデザートを意味する。ギリシア人は pemmata あるいは tragehmata と呼び、われわれの先祖は bellaria と呼んだ。初期の喜劇では、この語を Liberi bellaria つまりバッカスの甘味と呼ばれる甘いワインにこの語を当てた。」(Gellius, 13. 11, 7.)

¹¹² 『格言集』 I, ii, 36 (136). (CWE) 「事件がとる結末(出口)を格言的言い回しでその<結末 catastrophes>と呼ぶ。格言的言い回しを問題にすると、それぞれの学問、それぞれの芸術はそれ固有の術語をもち、供犠や魔法の呪術の場合のように、少々、迷信がかった風に用いられる。こうした言葉を他の文脈に移すと、一般的に格言の様相を示す。例えば、軍事的領域から<退却の合図をする>、<場所を放棄する>、<前線>、<予備軍を出動させる>といった具合である。」

¹¹³ 『格言集』 I, x, 78 (978) 【沈黙の役者】。対話『世俗的な饗宴』に出席した女性たちも沈黙している。(CEW)

対話『世俗的な饗宴』「アウグスティヌス わたしの妻の価値は馬以下です。クリスティアヌス しかし価値ある>という言葉、時には尊格を、時には属格を用いるのは、どうした意味があ

たちとおしゃべりするのが楽しみです。われわれは自由に哲学的議論をいたしましょう。そうでないと、ソクラテスに起こったことがわれわれに生じる危険があります。食事よりもこうした議論が好ましい哲学的饗宴で、議論が長引いたので、クサンティッペ¹¹⁴がいら立って食卓をひっくり返したのです。

[16, 160]

(ティモテウス) あなたの奥様は恐れる必要はないかと思います。きわめて穏やかなご気質ですから。

[16, 161] (エウセビウス) 確かに、わたしはできるとしても、妻を代えたいとは思いません。この点では、わたしはきわめて運がいいと思います。妻を持たなかったほうが幸せだと考える人々の意見を、好ましいとは思いません¹¹⁵。良い妻をもった人は幸運に恵まれたのだと言ったヘブライの賢者を、わたしは気に入っています¹¹⁶。

[16, 162]

(ティモテウス) 妻が悪いのは、たいてい、われわれの落ち度のゆえです。悪い妻を選んだためか、そのような妻にしてしまったからです。または当然あるべきように、妻を教えしつけることができなかったからなのです。

[16, 163]

(エウセビウス) まったく、おっしゃるとおりです。でも、さしあたり第三番目

るのですか。アウグスティヌス あなたは、とても役立ち、意義深い質問をなされた。わたしのおしゃべりがお客さんたちを退屈させないのであれば、手短にお答えしましょう。しかし、わたしは皆さんの意見がお聞きしたいのです。クリスティアヌス 何故、娘さんたちは同じことができないのですか。アウグスティヌス 娘さんたちは話を聞くだけです。」(CWE, 39, 149 : 2 : 10.)

『格言集』【沈黙の役者】「コッタとウァッローを議論させるのなら、君が先の書簡でほのめかしていたように、わたしは沈黙の役者だけを演じることにしよう。」(Lettre à Aticus 13, 19.)

¹¹⁴ プルタルコス『モラリア』461D. (CWE)

「ソクラテスがレスリング場からエウテュデモスを伴って戻ってきたとき、クサンティッペは怒りを顕わに、二人の前に立ちはだかつて罵り、揚げ句の果ては机をひっくり返してしまった。エウテュデモスはひどく気分を害して、席を立てて去ろうとした。するとソクラテスは言った。――「お前の家に、先日一羽の雌鶏が舞い込んできてこれと同じことをしたが、私はそれに腹を立てなかったではないか。」(西洋古典叢書、プルタルコス、戸塚七郎訳『モラリア 6』「怒りを抑えることについて」)。

¹¹⁵ 例えば、テレンティウス『アデルフィ』43-44. 『格言集』IV, ii, 35 (3135). (CWE)

【独身者だけが口論せずに済む】「聖ヒエロニムスがこの文をことわざとして引用する。この格言によると、結婚はすべて争いであり、独身のうちにしか静穏はない。ユベナリウスは「妻の寢床には、争いと口論が絶えず、そこで眠ることができない」と書いている。諺の形式の数行のことばはこの警句に一致している。家に妻がいれば、夫には時間は重苦しい。さらに、「嫉妬深い妻は家に火をつける」。同じく、「どれほどよい妻であっても、妻ほどひどいものはない。」(ユヴェナリウス『諷刺詩』6, 169.) しかしヘシオドスは節度と真理を伴って書いていると思う。「できた妻ほどいいものではなく、悪妻ほどひどいものはない。」(『仕事と日』702-703.)

¹¹⁶ (CWE)「妻を得るものは恵みを得る。主に喜び迎えられる。」(『箴言』XVII : 9.)「19 : 14 家と財産は先祖からの嗣業。賢い妻は主からいただくもの。」(『箴言』IXX : 14.)

のご意見を聴きたいものです。わたしにはすでに、＜神から靈感を受けた＞（ギリシア語）テオフィルスが話したがつているように思われます。

[16, 164] 【第一の聖句の解釈：テオフィルスの解釈】

（テオフィルス）とんでもない。わたしは料理に心を奪われています。でも、お叱りを受けないのなら、お話しします。

[16, 165]

（エウセビウス）例えまちがっても問題はありません。それは正しい答えを見出す機会となりますでしょう。

[16, 166]

（テオフィルス）これは預言者ホセアが第 6 章で示した「わたしが喜ぶのは／愛であっていけにえではなく／神を知ることであって／焼き尽くす献げ物ではない。（『ホセア書』 VI-6）」という見解と同じような意見ではないかとわたしには思えます。この生き生きした力強い解釈をされた方はマタイ伝 9 章の主イエスです。イエスが取税人のレヴィの家で会食に参加し、そこへレヴィは自分の身分と職業が同じ人たちを多く招待しました。パリサイ人たちは律法を厳格に守っていると得意がつていました。ところが会食者たちが立法全体と預言の基盤となる教え¹¹⁷をないがしろにしているので、イエスから弟子たちの心を引き離そうと、何ゆえに主が罪びとの会食に参加するのかと、彼らに尋ねました。ユダヤ人たちは彼らと付き合いを避けて、自分たちが彼らより聖なるものと見られようと思いました。そしてこのような者たちと出会ったならば、家にもどり身体を清めました¹¹⁸。そして弟子たちは世慣れていないために答えに困っていました。主は自分のためと弟子のために答えました。「イエスはこれを聞いて言われた。「医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく病人である。『わたしが求めるのは憐れみであって、いけにえではない』とはどういう意味か、行って学びなさい。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。」（『マタイ伝 IX, 12-13]」¹¹⁹

¹¹⁷「イエスは言われた。『心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。』これが最も重要な第一の掟である。第二も、これと同じように重要である。『隣人を自分のように愛しなさい。』律法全体と預言者は、この二つの掟に基づいている。」（『マタイ伝』 XX : 37-40.）

¹¹⁸「ファリサイ派の人々と数人の律法学者たちが、エルサレムから来て、イエスのもとに集まった。そして、イエスの弟子たちの中に汚れた手、つまり洗わない手で食事をする者がいるのを見た。ファリサイ派の人々をはじめユダヤ人は皆、昔の人の言い伝えを固く守って、念入りに手を洗ってからでないと食事をせず、また、市場から帰ったときには、身を清めてからでないと食事をしない。そのほか、杯、鉢、銅の器や寝台を洗うことなど、昔から受け継いで固く守っていることがたくさんある。」（『マルコ伝』 VII : 1-4.）

¹¹⁹ (CWE) モーセの律法は、類型と形式においてキリストを予示したが、キリストの到来で廃棄された。

[16, 167]

(エウセビウス) あなたはテキストを比較してみごとに解釈を展開なさいました。これは聖書に用いる最良の方法なのです¹²⁰。しかし憐憫（憐れみ）とは、犠牲とは、何を意味しているのかを知りたいのです。神が多く戒律でもって自らに犠牲を捧げるように命じられたにもかかわらず、その犠牲を拒絶さなるのは、どうしてなのですか。

[16, 168]

(テオフィルス) 何ゆえに、神が犠牲を拒絶なさるかということ、神自らが『イザヤ書』の第1章¹²¹でわれわれにそれを教えておられます。ユダヤ人の律法には、聖性を明らかに示すことよりは、その徴^{しるし}を告げるいくらかの規定があります。例えば、祝祭日、安息日、断食、犠牲などがそうです。それらが命じられたからではなく、その本質に従って¹²²善なるものなので遵法されるべきです。神がユダヤ人を拒絶するのは、彼らが律法による典礼を遵守するからではなく、愚かにも高慢になり、神がわれわれに最も重要だとして示すものを蔑^{ないがし}ろにするからです。また、彼らは食欲、高慢、横領、憎悪、嫉妬、その他の悪行に染まったために、祝祭日に神殿に出入りし、犠牲を捧げ、禁忌の食べ物を遠ざけ、時々断食をすれば、神が彼らを嘉^{よみ}すると考えるからなのです。彼らは事柄の影を抱擁し、その実体（内実）を蔑^{ないがし}ろにします¹²³。ところで「わたしが望んでいるのは憐れみであ

¹²⁰ (CWE) オリゲネスとアウグスティヌスとは一致する。エラスムスは『真なる神学の方法 *Ratio verae theologiae*』で、あいまいなテキストを他のテキストと比較することがテキストを理解する最良の方法であると記している。そして彼はアウグスティヌス（『キリスト教の教え』2. 9. 14, 3. 28. 39, PL, 34, 42, 80.）をわかりやすく言い換え（パラフレーズ）をしている。

¹²¹ 『お前たちのささげる多くのいけにえが／わたしにとって何になろうか、と主は言われる。雄羊や肥えた獣の脂肪の献げ物に／わたしは飽いた。雄牛、小羊、雄山羊の血をわたしは喜ばない。こうしてわたしの顔を仰ぎ見に来るが／誰がお前たちにこれらのものを求めたか／わたしの庭を踏み荒らす者よ。むなしい献げ物を再び持って来るな。香の煙はわたしの忌み嫌うもの。新月祭、安息日、祝祭など／災いを伴う集いにわたしは耐ええない。お前たちの新月祭や、定められた日の祭りを／わたしは憎んでやまない。それはわたしにとって、重荷でしかない。それを担うのに疲れ果てた。お前たちが手を広げて祈っても、わたしは目を覆う。どれほど祈りを繰り返しても、決して聞かない。お前たちの血にまみれた手を洗って、清くせよ。悪い行いをわたしの目の前から取り除け。悪を行うことをやめ、善を行うことを学び／裁きをどこまでも実行して／搾取する者を懲らし、孤児の権利を守り／やもめの訴えを弁護せよ。（『イザヤ書』I : 11-17.）

¹²² 自然法により要請されるもの。Rom, 2 : 14-15. (CWE)

「たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法を持たなくとも、自分自身が律法なのです。こういう人々は、律法の要求する事柄がその心に記されていることを示しています。彼らの良心もこれを証ししており、また心の思いも、互いに責めたり弁明し合って、同じことを示しています。」（『ロマ書』II : 14-15.）

¹²³ 「だから、あなたがたは食べ物や飲み物のこと、また、祭りや新月や安息日のことでだれにも批評されてはなりません。これらは、やがて来るものの影にすぎず、実体はキリストにあります。」（『コロサイ書』II : 16-17.）

り、犠牲ではない。」という聖句について、わたしが思いますに、「わたしが望んでいるのは犠牲よりも憐れみである」ということに対する、ヘブライ人の特殊な表現なのです。これは「正義と公平を行うことは犠牲よりも神は悦ばれる。(『箴言』XXI：3)とソロモンが言ったときの解釈と同じです。さらに隣人を助けるのになされるすべて善行は、聖書で憐れみと施しと呼ばれます。この施しということばは憐れみの語源に当たります。私の意見では、犠牲とはどのようなものであれ、外的な典礼にかかわり、ユダヤ的習俗に属するのです。例えば、食べ物の選択、衣服の規則、断食、犠牲、義務のように繰り返される祈り、祝祭日の安息などです¹²⁴。これらの典礼は、状況次第で疎かにされるべきではありませんが、こうした典礼の実践を墨守し憐れみを蔑ろにするならば、隣人に慈愛の奉仕が必要な場合には、神の怒りを買います。悪人との会話を避けること¹²⁵は聖性の顕れなのです。隣人愛が他のやり方で行うように促すようなときは、典礼の実践をあきらめるべきです。祝祭日の休息は従うべきですが、この義務のために兄弟を危険にさらすことは、神への敬虔に反します。だから、主の日を守ることが犠牲を捧げることであるように、兄弟と和解することは憐れみだと言われます。さらに、正義は弱者をしばしば抑圧する力ある者にもたらされますが、その正義はホセア書の次の一節と関連させてみても不合理ではありません。「わたしが喜ぶのは愛（憐れみ）であっていけにえではなく、神を知ることであって、焼き尽くす献げ物ではない。」(『ホセア書』VI-6) 神のみ心にふさわしく律法を守らない者は、律法を遵守してはいません¹²⁶。ユダヤ人も安息日に穴に落ちた口バを助けるにもかかわらず、彼らは安息日に人間そのものを救うキリストを非難しました。これはまちがった判断で、神を知ることとはかけ離れています。彼らはこうした戒律が人のために作られていることを知らず、人が戒律のために作られていると思っています¹²⁷。しかし、もしあなたのご命令に従って語っているのでなければ、わたしがお話ししたことは軽率というものでしょう。他の方々からなお正し

¹²⁴ (CWE) パリの神学者はこの意見がルターの見解と一致するというので反論する。エラスムス『パリ大学神学部の名において、パリで出版されたる検閲に関する解明』(LB, IX, 933, B-D ; CWE, 82.)

¹²⁵ (CWE) 語ることは人の性格を明らかにするからである。

¹²⁶ (CWE) すでに『世俗的な饗宴』に見られる宗教的規定の文字面とその精神的内実との対照のうちに、エラスムスの好む論争と説教に関する主題がうかがえる。エラスムスのユダヤ主義に関する見解。

¹²⁷ (CWE) 以上が『箴言』21章1-3節についての、エウセビウス、ティモテウス、ソフロニウスそしてテオフィルスの解釈である。こうした解釈は聖書の有益な研究にふさわしい方法と心構えを示す。その結果、敬虔な探求精神により統制された理性的な対話となっている。こうした聖書読解により、部分的ではなく全体を見通し、ある一定の意図に偏することのないような解釈が可能となっている。それは丁度、彼らがエウセビウス邸の多様で豊かな庭を見る際に、一度に全体を捉えるのではなく、見学の進行に従い次第によりよく感得また理解していくその様子と似ている。

いことを学びたいと思います。

[16, 169]

（エウセビウス）わたしには、あなたがあまりにも大胆なので、主イエスがあなたの口を介して語られるのをわたしが聴いていると思ったほどです。でも、たつぷりとわれわれの魂に糧を贖っているあいだは、魂の仲間を疎かにしてはいけませんね。

[16, 170]

（ティモテウス）何をおっしゃっているのですか。

[16, 171]

（エウセビウス）われわれの身体は魂の仲間じゃないですか。わたしはこの身体という名前が、道具、住まい、墓場という呼び方より好きです¹²⁸。

[16, 172]

（ティモテウス）人間が全体として元気に回復すれば、もちろん、身体も十分に回復します。

[16, 173]

（エウセビウス）皆さん、あまり食事に手を付けておられませんね。よろしければ、焼き肉を出すように命じましょう。そうすれば、食事がだらけずに、いいものになります。これらはスタミナのつく料理です。極上部位の羊の肩肉と去勢鶏、さらにヤマウズラの雛肉が 4 羽でございます。雛肉は市場で買いましたが、他はわたしの農場のものです。

[16, 174]

（ティモテウス）これはエピキュロスの食卓ですね、贅沢なシュバリス¹²⁹の食卓とまでは言わないものも。

[16, 175]

（エウセビウス）確かに、カルメル会¹³⁰ほど質素じゃありません。しかし、どんなものであれ、みなさんはお気に召していただけたと思います。たとえ、とるに足らない午餐であれ、誠意はわかっていただけたでしょう。

[16, 176]

¹²⁸ これら隠喩のうちで、最後のもの（墓）が有名である。＜魂は墓場である *sohma sehma*> というピュタゴラス派の見解が、しばしばプラトンにより引用された。(Chomarat, p.242,n.4.)

¹²⁹ 『格言集』II, 2, 65. (1165). (CEW) 【シュバリスの食卓】「その食卓はあまりにも豪勢であると言われた。その起源はこの住民の風俗に由来する。というのは、ヘロドトスの第 5 巻が示すように、シュバリスはクロトーンに近い町であった。ビザンティウムのステファヌスによればこの町はのちにトゥリオンと呼ばれた。そこからシュバリスの名は快楽に細心の配慮を払う人々に与えられた。

¹³⁰ 質素、厳格。カルメル会は修道会の中でも厳格なもののひとつである。(CWE) 四つの托鉢修道会（フランチェスコ会、ドミニコ会、カルメル会、聖アウグスティヌス修道会）のうちの一つであり、Carmeliticum/ Sybariticum で押韻する。(Chomarat, p.242, n.6.)

(ティモテウス) お屋敷はとても寡黙とは思えず、壁ばかりか酒杯までもがなにかを語っています。

[16, 177]

(エウセビウス) あなたに何と言っているのですか。

[16, 178]

(ティモテウス) 自分自身によるのでなければ、誰も傷つけられることはない¹³¹と。

[16, 179]

(エウセビウス) 酒杯は酒の弁護をします。というのは、飲み過ぎのために調子が悪くなったにもかかわらず、民衆は酒による発熱や頭痛を酒のせいにするから。

[16, 180]

(ソフロニウス) わたしの酒杯はギリシア語で「酒中に真あり¹³²」と言っています。

[16, 181]

(エウセビウス) 酒におぼれるのは聖職者と王の臣下にとって危険だと、この酒杯は警告します。それがなんであれ、心に秘めていたことを、酒がたいていことばにしますからね¹³³。

[16, 182]

(ソフロニウス) エジプトではかつて、聖職者に秘密を打ち明けることがまだ許

¹³¹ 『格言集』 III, vi, 34. (2534). (CWE) 【もし〜でなければ、君はいかなる重圧にも耐えられない】ディオゲニアノス*はこれについて言及する。「自分自身に依るのでなければ、誰も傷つけられることはない。自らがそれに関係していると考えない限りは、誰も不正には耐えられない。」(ディオゲニアノス『諺』 7, 38.)

* Diogenianos ハドリアノス帝の時期 (117-138) に活躍した文法学者。ギリシア語辞典(語彙集)を著す。『格言集』 III, vi, 19 (2519). 【魚に泳ぎを教える】を、エラスムスは彼のものとしている。

¹³² 『格言集』 I, vii, 17. (617). (CWE) 【酒中に真あり】「酩酊によって、自らの心を覆い隠すためのごまかしが取り去られ、また心の奥底に隠しているすべてが明るみに引き出される事態を語るために、この格言は広くわれわれの作家たちのうちで用いられている。このことから、聖書*によって、王侯に酒が禁じられているにも関わらず、酩酊が君臨するところ、いかなる秘密もあり得ない。」

* 『箴言』 XXXI : 4 「レムエルよ／王たるものにふさわしくない。酒を飲むことは、王たるものにふさわしくない。強い酒を求めることは／君たるものにふさわしくない。」

¹³³ 『格言集』 II, iii, 18. (1218). 【酒には舵がない】同じ本で飲み物に関して、アテナウオス・ナウクラティテースは「酒には舵がない」という有用、優美で人口に膾炙^{かいしや}したことわざを記録している。その理由は酩酊が一切の反省、言葉や行動における一切の節度を排除するからである。というのも、酒を飲まない人の行動を舵のように統制する理性が、酩酊によって抑圧されるためである。

されていなかったなので、聖職者の飲酒は禁じられていました¹³⁴。

聖書解釈② (183-224)

[16, 183-185] 【エラスムス：福音的自由と隣人愛】

[16, 183]

(エウセビウス) 今では、飲酒は誰にでも許されています。しかしそれが好ましいことかどうかはわかりません。エウラリウス、あなたが袋から出した小さな本は何ですか。とても立派ですね。外装までがすっかり金箔製ですから。

[16, 184-1]

(エウラリウス) 中にある書物は宝石以上の価値があります。『パウロ書簡』¹³⁵です。わたしのこのうえないお気に入り、いつも持ち歩いています。わたしがそれを取り出したのは、あなたのお話を聴いていて、この本のある個所を思い出したのです。この個所のことが最近ずっとわたしを悩ませ¹³⁶、まだ十分には納得できていません。『コリント前書』の第6章12節の「すべてのことは、わたしに許されている。しかし、すべてのことが益になるわけではない。すべてのことは、わたしに許されている。しかし、わたしは何ものにも支配されることはない」というのがそれです。まず、われわれがストア派の哲学者を信じるならば、ある事柄が同時に人倫（人の道）にかなう立派なことでなければ、いかなるものも有益ではありません¹³⁷。そうすると、パウロは許されることと有益なことを、どのよ

¹³⁴ 古代の証言は多様である。エラスムスはここではプルタルコスの『モラリア』353A-Cに依っている。(CWE)

「また、酒についてですが、ヘリオポリスで太陽神に仕える人たちは、これを決して神域内に持ち込みはしません。主として王である方が見守っておられるところで昼間から酒を飲むことはふさわしいことではないと考えてのことです。... 歴代の王が酒を飲み始めたのはプサンメティコス（エジプト王 [BC 663-603]）以来のことで、それ以前は自分で飲むことも、神々のお気に入りとして献酒することもありませんでした。それはむしろ酒がかつて神々と戦った者たちの血だと考えてのことであって、その者たちが倒れ、その血が大地と混じり合ったとき、そこから葡萄樹が生え出たと見なされているのです。」

¹³⁵ (CWE) エラスムスのパウロ書簡への関心。1499年、初めてイギリスを訪問して、神学者ジョン・コレットの影響により始まる。

¹³⁶ Torsit. エウラリウスはこの語を[16, 186]でも使っている。

¹³⁷ キケロ『義務について』3, 11-15. (CWE)

キケロの義務 (officium) の概念は、自然・本性に則して行われる「ふさわしい行為 Gk. *kathekon*」をラテン語で *officium* と訳したことに由来する。しかしこの *kathekon* は、真の賢人がなす＜究極＞のものと、常人がなす＜中間＞のものに分かれる。*officium* は理念的な倫理概念よりはむしろその行為の社会的役割を強調するものになった。この結果、「徳性」を重んじる理念的道德概念と「有益性」を中心とする現実的概念が対立・並行することになる。本文のストア派の哲学者とはキケロを意味し、人の行う立派な行為 (*honestum*) は社会的「有益性」を含意する。すなわち本文テキストではキケロの理念的な倫理概念ではなく、社会的「有益性」がキリスト教の＜隣

うに区別するのでしょうか。売春や酩酊が許されないことは確かですが、どうして、すべてが許されるのですか。パウロがある種類の事柄を語り、そのすべてが許されると考える場合、その聖句の文面から、いかなる種類のものが許されるのかを、わたしは十分に推測しかねます。すぐさま、パウロが付け加える聖句からしますと、食べ物の方が問題なのでしょう。確かに、ある人たちは偶像に捧げる肉を、別の人たちはモーセの禁じる食べ物を遠ざけます。パウロは、偶像への供え物について、第 8 章で、さらに第 10 章で、説明しています¹³⁸。「すべてのことは許されている。しかし、すべてのことが益になるわけではない。すべてのことは許されている。しかし、すべてのことが人の徳を高めるのではない。だれでも、自分の益を求めないで、ほかの人の益を求めるべきである。すべて市場で売られている物は、いちいち良心に問うことをしないで、食べるがよい。」(X: 23-25) パウロのこの補足は、先に言った「食物は腹のため、腹は食物のためである。しかし神は、それもこれも滅ぼすであろう。」(VI: 13) という聖句と一致します。しかしここでユダヤ人の食べ物の選択について考察したことが、10 章の終わりで示されています。「ユダヤ人にもギリシヤ人にも神の教会にも、つまずきになってはいけない。わたしもまた、何事にもすべての人に喜ばれるように努め、多くの人が救われるために、自分の益ではなく彼らの益を求めている。」(X: 32-33) パウロが異邦人というとき、異邦人の供え物が問題となり、ユダヤ人というとき、食べ物の選択が問題となり、神の教会というとき、異邦人とユダヤ人からなる信仰弱き者たちが問題となります。ですから、どんな食べ物を食べても許されますし、「清い人には、すべてが清いのです。(『テトス書』) I: 15」しかし状況によって、有益でないことがあります。すべてのことが許されるというのは、福音的自由¹³⁹によるのです。しかし、愛はいかなるところでも隣人の救

人愛>へと結びつけられる。(高橋宏幸『『義務について』解説』、『キケロ選集 9』、381-383 頁、参照。)

¹³⁸「あなたがたが、信仰を持っていない人から招待され、それに応じる場合、自分の前に出されるものは、良心の問題としていちいち詮索せず、何でも食べなさい。しかし、もしだれかがあなたがたに、「これは偶像に供えられた肉です」と言うなら、その人のため、また、良心のために食べてはいけません。わたしがこの場合、「良心」と言うのは、自分の良心ではなく、そのように言う他人の良心のことです。どうしてわたしの自由が、他人の良心によって左右されることがありましょう。わたしが感謝して食べているのに、そのわたしが感謝しているものについて、なぜ悪口を言われるわけがあるのです。だから、あなたがたは食べるにしろ飲むにしろ、何をするにしても、すべて神の栄光を現すためにしなさい。ユダヤ人にも、ギリシア人にも、神の教会にも、あなたがたは人を惑わす原因にならないようにしなさい。(『コリント前書』X: 27-32.) 他に『コリント前書』VIII: 1-13.)

¹³⁹ *Libertas evangelica*. CWE にも Chomarat には注釈がなく、*Catholic Encyclopedia* や他の神学事典にもこの項目はない。単数では、<よき知らせ>、複数では四福音者を示す。「新訳聖書では福音書(12回)とパウロ書簡(48回)を中心に合計 76 回用いられている。そのほとんどがイエスの死後、彼の言動と運動の中に救いの出来事を見る原始キリスト教の視点を示している。」『岩

いに役立つ事柄に向けられます。そのため、自分の自由を行使するよりむしろ隣人の利益を優先しますので、許されていることさえも遠ざけます¹⁴⁰。

[16, 184-2]

しかしこの聖句(『コリント前書』VI: 12-13)について、わたしは二つの難問にぶつかります。第一に、これに先行の、あるいは後続の聖句が、この考えに必ずしも一致しないということです。確かに、パウロは前の個所(『コリント前書』V:9-13)でコリント人を非難しました。というのも、彼らは反目しあい、放蕩や姦淫、さらには近親相姦に耽り、宗教上の問題を不浄な世俗の裁判官のもとで争っていたからです¹⁴¹。この事実と、「すべてのことは、わたしに許されている。しかし、すべてのことが益になるわけではない」という聖句は、どのように一致しているのでしょうか。続く個所では、パウロは信徒による訴訟の問題を中断して、不品行の原因を問題としますが、これは以前すでに、彼はそれを取り上げていたのです(『コリント前書』V: 9-13)。「食物は腹のため、腹は食物のためである。しかし神は、それもこれも滅ぼすであろう。からだは不品行のためではなく、主のためであり、主はからだのためである。(VI: 13)」この難題は、しかしながら、なんとか克服できます。というのも、「思い違いをしてはいけない。みだらな者、偶像を礼拝する者、姦通する者、男娼、男色をする者 (VI: 9)」とパウロは語って、偶像礼拝を悪徳のうちに入れ、言及しているからです。さらに、偶像への供え物を食べることはある種の偶像崇拜となります。それで、すぐに「食物は腹のため、腹は食物のためである。(VI: 13)」と付け加えます。それが意味することとは、隣人への愛に反するというのであれば、身体に必要なものなら、どのようなものでも食べることが許されます。しかし不品行は、いつでも、どこでも、忌み嫌うべきです。食べ物を取ることは必要ですが、死者が復活するとき、その必要は消え去ります。われわれが放蕩に身をまかせるのは、邪悪のせいです。

波キリスト教辞典』。

神によって人に下された、あるいは神によりイエス・キリストという福音の派遣によって人に下される自由は、「すべてが許される」という内容のものである。例えば食物の禁忌に関して、他者への配慮という問題がなければ、何を食べても許されるとする個人に与えられた絶対的自由である。

¹⁴⁰ (CWE) パリ大学神学部はこの個所(「どんな食べ物を食べても許されます」)を断食(大斎)にかかわる問題として、反論する。エラスムスの応答は、エラスムス『パリ大学神学部の名において、パリで出版されたる検閲に関する解明』(LB, IX, 933, B-D; CWE, 82.)

¹⁴¹ 「あなたがたの間で、一人が仲間の者と争いを起こしたとき、聖なる者たちに訴え出ないで、正しくない人々に訴え出るようなことを、なぜするのです。あなたがたは知らないのですか。聖なる者たちが世を裁くのです。世があなたがたによって裁かれるはずなのに、あなたがたにはささいな事件すら裁く力がないのですか。わたしたちが天使たちさえ裁く者だということを、知らないのですか。まして、日常の生活にかかわる事は言うまでもありません。それなのに、あなたがたは、日常の生活にかかわる争いが起きると、教会では疎んじられている人たちを裁判官の席に着かせるのですか。(『コリント前書』VI: 1-4)

[16, 184-3(a)]

しかし、第二の難問をわたしは解決することができません。以上のことが、「しかし、わたしはいかなる者にも支配されることはない。(VI : 12) ¹⁴²」という聖句と、どのように適合するのでしょうか¹⁴³。自分にはいかなることをも行う力はあるが、しかしいかなる者にも服するようなことはないと、確かにパウロは言っています。他の人を傷つけないようにと自分の行動を控える人が、他の人に服するといわれるのならば、第 9 章でパウロが自身について触れ、書いたことと同じ意味になります。「わたしは、だれに対しても自由な者ですが、すべての人の奴隷になりました。すべての人を得るためです¹⁴⁴。(IX : 19)」

わたしが思いますに、こうした疑念にさいなまれた聖アンブロシウスは、この難問に解決の糸口を準備するために、使徒パウロの本来の見解は次のようなものだったと考えたのです。第 9 章で述べるように、他の使徒たちあるいはにせ使徒たちが行ったことと同じこと、すなわちパウロが福音の説教を行った人々から、彼自身も生活のめんどろを見てもらうことができます。しかし、許されるにもかかわらずそれを差し控えたのは、コリント人のためになるように彼らの重大でおびただしい悪徳を非難するためだったのです。さらに、何かを受け取る者は、それをくれる人に恩義を感じるわけです。そして自分の相手に対する権威が少しはそがれるのです。確かに、恩義を受け取る人¹⁴⁵は自由に非難することができなくなり、与える人の方も受け取る人の非難を甘受できなくなります。ですから、パウロは自分に許されていることを差し控えたのです。ところで、使徒(福音)的自由とはこれを行使するとき、どのような束縛も意識しないものなのです。パウロは使徒的自由を行使するとき、誰かの束縛にならないように配慮し、悪徳をより自由により堂々と非難できるようにするのです。

[16, 184-3(b)]

わたしとしては、アンブロシウスの意見は嫌いじゃありません。しかしそれでも、この聖句を食物の問題と関連させるのであれば、私の意見では、「しかしいかなるものにも服するようなことはない」という箇所は次のようになります。隣人の

¹⁴² ギリシア語 (ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος) とラテン語 (ego sub nullius redigar potestate) は、<いかなる者の力にも>あるいは<いかなるものの力にも>と解される。近代の翻訳者はこの二つの解釈の間で躊躇した。エラスムスは前者を取った。(Chomarat, p.245, n.5.)

¹⁴³ カルヴァンは『コリント前書』についての注釈で、「すべてのことは、わたしに許されている」という聖句を、コリント人が彼らの悪徳を非難されたとき、彼ら自身がそのように応答したというパウロの想定として解釈している。(CWE)

¹⁴⁴ エラスムスは「すべての人を得るためです」と言っているが、ギリシア語もウルガタ聖書訳も、<すべての人を得るためです>ではなく<できるだけ多くの人を得るためです>である。

¹⁴⁵ (CWE) 『コリント前書』VI : 12 に関するアンブロシウスの解釈は *Ambrosiaster Commentarius in epistulas ... In epistulam primam ad Corinthios* ed. Henry Joseph Vogels CSBL, 81 part 2, 64-65 (on 1 Cor. VI : 12) にある。<にせ使徒>という語は、アンブロシウスのものである。

安全と福音の前進のために、犠牲に供される食べ物やモーセの律法で禁じられた食物をわたしは時々、避けることはします。しかしわたしの精神は自由なので、身体の必要に応じていかなる食べ物も食べることができます。ところが、にせ使徒たちはある食べ物がそれ自体で不潔であり、時々避けるのではなく、このことは本質的な悪として、つねに控えるべきだと説得します。それは丁度、殺人や姦淫の忌避と同じだということです。こうしたことを認める人は、他人の力に服し、そして福音的自由が奪われているのです。

[16, 184-3(c)]

わたしが思い出すところでは、テオフュラクトス¹⁴⁶だけがこれまでのすべての意見とは異なる意見を述べています。何を食べても許されますが、過剰に食べるのはよくありません。というのは、贅沢から淫蕩が生じるからなのです。こうした注釈は不敬とは言えませんが、この聖句の真実の意味¹⁴⁷であるとは、わたしには思えません。わたしを悩ましている問題をお話しました。皆様の寛大なるご配慮によって、わたしをこうした疑念から解放していただきたいものです。

[16, 185]

(エウセビウス) 君はまったく、君の名前に応じてみごとに答えてくれましたね¹⁴⁸。このように問題を提出する人には、それを回答するのに、余人である必要はありません。先ほどのように君は疑問を提出されましたが、わたしの方には疑問は一切ありません。しかしパウロはその書簡で、同時に多くの問題を決着しようとするために、ある主題から別の主題へと移り、以前中断した主題に舞い戻るようなことをしています。

[16, 186-198] 【クリュソグロットウス：敬虔なる異教徒たち】

[16, 186]

(クリュソグロットウス) わたしのおしゃべりが皆様の食事のお邪魔でなければ、そして、これほど崇高な対話に世俗の作家のテキストを添えることが許されるのであれば、今日読んだものでわたしを悩ます¹⁴⁹どころか、とりわけ楽しませ

¹⁴⁶ ブルガリアの正教会の主教であるテオフュラクトス（11世紀）はエラスムスによって単に俗人とみなされていた。1516年、『校訂新約聖書』の扉で、彼はそのように呼ばれている。

¹⁴⁷ (CWE) もちろん正しい意味（理解）は聖書の読者が知りたいと思うところである。しかし、たとえば意味が誤解され、あるいは部分的にしか理解されていなくとも、その誤った解釈が信仰心や真理に一致するかぎりにおいて、救済が危険に曝されることはない。それが道徳的生活を助け、聖書の他のテキストと一致するのであれば有益である (*In psalmum quartum concio*, LB, v, 374D)。エウラリウスによる『コリント前書』の聖句の解説は、エラスムスの行う釈義の基本的技法の良い例である。

¹⁴⁸ エウラリウスは「巧みな弁舌」という意味である。

¹⁴⁹ (CWE) *torsit*. 同じ語をエウラリウスは、[16, 184]で使っている。

た個所をご披露したいのです。

[16, 187]

(エウセビウス)とんでもない。敬虔なもので人の生き方に役立つものを、世俗的¹⁵⁰などと呼ぶべきではありません。聖書がもっとも権威を有することは当然ですが、しかし、わたしは古代人の書いたものや異教徒あるいは詩人などのものにさえ、とても敬虔で、とても神聖で、さらにはとても神々しいものに出会うことがあります。それで彼らがそれを書いているとき、何らかの善き神性が彼らの胸底に入り込んだと信じざるを得ないのです。おそらくは、われわれの思う以上にキリストの霊が広く注がれています¹⁵¹。われわれの聖人目録のうちに入っていないような多くの人々が聖人の交わりを行っているのです¹⁵²。友人の皆さんの前でわたしの胸襟を開きましょう。キケロの『老人について』、『友情について』、『義務について』、『トゥスクルム莊対談集』などは、時には書物に口づけしたり、また天来の神性により鼓舞された、かの気高き心情に敬意を払わずには読むことができません。国家、経済あるいは倫理を教える最近の著者たち¹⁵³を読みますと、逆に、おお永遠なる神様、こうしたものと比べるとなんとも気抜けしたものですし、さらには彼らが何を書いているのかわからないようにも思えるのです。かけがえのないキケロやプルタルコス of 著作よりもドゥンス・スコトゥスやその垂流のすべての者の著作が滅び去るのを見たいものです¹⁵⁴。わたしは彼らを全体として断罪するのではなく、キケロなどの著作で気持ちが快くなるの

¹⁵⁰ <世俗>文学の問題については、『キリスト教兵士提要』(CWE, 66, 33-34) (CWE).

エラスムスの世俗文学に関する見解。

1. 異教徒の書物によって、異教徒の道徳を取り入れることは願わない。
2. その他の点で、正しく生きるのに役立つものが世俗文学に見られる。
3. モーセは義父イテロの忠告を拒絶しなかった。(イテロはメデアン人すなわち異教徒であったが、彼の意見を取り入れ、千人の長、百人の長、五十人の長、十人の長の制度を設け、イスラエル社会の組織改革を行った。『出エジプト記』XVIII: 13-27.)
4. 古典文学の書物が若い才能の形成に有益であり、聖書理解を準備する。
5. ヒエロニムスは世俗文学から聖書研究に向かうことを非難した。
6. しかし世俗的学問を学ばずに、聖書研究に入ることを批判した。
7. ホメロスやウェルギリウスの詩文を比喻と考えるならば、それは役に立つ。
8. キリストとのかかわりで世俗文学をそれにふさわしく学ぶことは、有用である。

¹⁵¹ (CWE)「おそらくは、われわれの思う以上にキリストの霊が広く注がれています」というこの文章は、ルネサンス文学の古典的名句の一つとなっている。

¹⁵² 『キケロ派』(CWE, 28, 346)のある登場人物は、自分でキケロの名前を彼の<聖人目録>の使徒たちのうちに加えたと語った。(CWE)

「ヒポログス わたしはやったことといえば、使徒たちの目録にキケロの場所を設けたことなんだ。 プレフォルス 驚くほどのことじゃないよ。彼は雄弁を主宰する神性と呼ばれているんだからね。」

¹⁵³ 13～15世紀のスコラ哲学者の著作。

¹⁵⁴ (CWE) ここで述べられる著者たちは、『対話集』に頻出する。

です¹⁵⁵。それに対して、彼らのものを読み終えると真の徳に対して冷ややかな気分になり、むしろ論争を仕掛けたくくなります。ですから、恐れずにご意見を述べてください。

[16, 188]

（クリュソグロットウス）マルクス・トゥッリウス¹⁵⁶（キケロ）のほとんどの哲学の著作は何か神的なものを示しているように思われますが、晩年に書いた『老年について』は、私の思うところ、ギリシアの格言にいうまさしく彼の白鳥の歌¹⁵⁷です。今日、わたしはそれを再び読んでみて、他より気に入った言葉を暗記しました。「もしどこかの神様が、この年齢から再び子供に戻って揺籠の中で泣き叫ぶことをお許しになったとしても、私は固くお断りしたいよ。ほんとうに私は、せっかく走路を走り終えたのに¹⁵⁸、ゴールからスタート地点へ呼び戻されるなんてことはまっぴらごめんなんです。いったいこの世の生にはどんな利益があるんだろう。というより、人生にはどんな苦勞が欠けているんだろう。たしかによい事があるだろう。しかしそれには必ず飽満か限界があるものだ。無論私は人生を嘆きたくない。多くの人たち、そしてあの賢明な人たちでさえ、しばしば嘆いたものだけけどね。また私は今まで生きたことを悔やみはしない。なぜだって私は、生まれてきたことが虚しく思われるような生き方は、してこなかったからだ。こうして私はこの世から立ち去るのだが、この世は我が家というより仮の宿なんだ。つまり自然は私たちに、永住するためではなくて、一時の滞在のための宿を与えてくれたわけだ。私がこの体という雑多な混合物を離れ、あの神々しい魂が集う集会へ向けて出発する日は、おう、なんと素晴らしいことか。¹⁵⁹」カトーはこれまでにいたします。キリスト教徒からこれ以上に敬虔などのようなことが聴けるというのでしょうか。修道士や修道女のどのような対話も、異教徒の老人と異教徒の若者の対話のようであってほしいものです。

[16, 189]

（エウセビウス）でも、この対話はキケロのでっち上げだという人もあるでしょう¹⁶⁰。

¹⁵⁵ (CWE) 『義務について』、『トゥスクルム荘対談』の読書について、エラスムスはこのように書いている。

¹⁵⁶ (CWE) Marcus Tullius Cicero. 他の作家たちと同様に、エラスムスも時々、彼の家族名（キケロ）を個人名（マルクス）と氏族名（トゥッリウス）に変えることがある。

¹⁵⁷ 『格言集』 I, ii, 55. (CWE) 【白鳥の歌】白鳥が死に際して歌う歌がきわめて抒情的であるという格言を、人生の極みに立つ老人に比している。

¹⁵⁸ (CWE) 『死への準備』 (1534), LB, V, 1922D-E.

¹⁵⁹ キケロ『老年の豊かさについて』八木誠一・八木綾子訳、法蔵館、1999年、88-89頁。

¹⁶⁰ キケロはたやすくでっち上げたが、それはカトーの著作でなく、彼の性格にふさわしいものとして、エラスムスはキケロのやり方を擁護している。De Senectate, 1, 3. (CWE)

「さて、かつてケオスの哲学者アリストーは老年論をティートノスに語らせたものだが、私はそ

[16, 190]

（クリュソグロットウス）わたしとしては、このように考えて語ったことがカトーに帰されようが、あるいは心のなかでこのような見事な考えを作り出し、彼の筆により優れた事柄をそれにふさわしい雄弁で描き出したキケロに帰されようが、どうでもいいのです。カトーが文字通りにこの考えを表明していなくとも、会話でカトーがこのようなことを話題にすることがよくあったと、わたしは考えます。マルクス・トゥリウス（キケロ）は愚かな人物ではありません。だから、実際にそうであったカトーとは別のカトーをでっち上げませんでした。また、この種の著作で、まず第一に考慮すべき礼節をこの対話で忘れはしませんでした¹⁶¹し、とくにこのカトーという人物の記憶がこの時代の人々の心に強くとどまっているだけに、なおさら礼節を忘れてはいけないからです。

[16, 191]

（テオフィルス）あなたのおっしゃることは、まことにその通りです。でも、大カトーのこの個所の朗読を聴いていて、わたしの心に浮かんできたことをお話ししたいのです。人々は皆、長寿を願い、死を恐れるものですが、よく驚くことがあります。それは、もしできるなら子どもに戻り、人生において出会った善いことも悪いことも同じことをまた全部経験するようになるとして、カトーと同じ返事をするかどうか、くたびれた老人ではなく、かなり年配の人なのですがその人に尋ねてみると、幸せな人を見つけることはほとんどできないことでしょう。とくに、年月をさかのぼり、過去の悲しいあるいは喜ばしいことのすべてを思い出するような場合、そういうことになりましょう。というのも、快いことの思い出でもしばしば、恥や良心の呵責と結びついているもので、悲しいことよりも、こうしたことを思い出して、嫌悪を覚えるのです。わたしが思いますに、きわめ

ういうことはしない。なぜなら、神話には十分権威はないではないか。私はこの議論をより権威あるものとするために、老マルクス・カトーに語らせることにする。... その際に、もし彼の話し方が、彼自身が書いたものより博識にみえたら、それは周知のごとく、彼が晩年に勉強したギリシア文学のせいだと考えていただきたい。」（キケロ『老年の豊かさについて』八木誠一・八木綾子訳、法蔵館、1999年、11頁。）

¹⁶¹ **Decorum** 礼節。着こなし、ふるまい、言語などの適切さ、上品さ。礼節についての古典的説明は、キケロの『義務について』（I, 93-101）。

「続いて、徳性の残り一つの区分について述べなければならない。その中に認められるのは、慎みであり、いわば人生の身だしなみのような節制と節度であり、あらゆる情動の鎮静、ものの限度である。ここで問題とされるのはラテン語ではデコールム（適正、均整美）と呼ぶものの、ギリシア語ではプレポンと呼ばれているものである。これがもつ特質は徳性と切り離すことができない。というのは、適正であるものは立派であると同時に、立派なものは適正だからである。しかし、徳性と適正さとにどのような相違があるかは、説明せずとも容易に理解できる。というには、何であるにせよ、適正なものが現前するときには必ずそれに先立って徳性が現れるからである。（以下、省略）」（『キケロー選集 9』、『義務について』高橋宏幸訳、岩波書店、1999年、182頁。）

て思慮深い詩人たちがそのことを示しております。レーテー河の忘却の水をずいぶん飲みこんだあとになってやっと、残された身体に対する郷愁に魂が取りつかれるのです。

[16, 192]

(ウラニウス) まことに、これは驚くべきことです。わたしも幾人かの人物にそれを認めます。でも、「私は今まで生きたことを悔やみはしない¹⁶²」ということばはなんと魅力的だったでしょう。ところで、どれだけのキリスト教徒が、この老人のことばを自分のものにして、自分の生き方を処しているのでしょうか。ごく普通の人々は手段の善悪はともかく、死の際に財産を残せたならば、空しい生き方をしないですんだと判断するでしょう。しかしカトーはというと、自分が共和国に対し誠実で高潔な市民また公正な行政官であると示すことができ、さらに自分の徳と勤勉による業績を後世に残せたならば、自分は空しい生き方をしないですんだと考えるでしょう。「わが家からではなく旅の宿から立ち去るように、わたしはこの世から立ち去る¹⁶³。」これ以上すばらしいことが言えるでしょうか。宿の主人が立ち去るよう命じるまで、わたしは旅の宿にとどまるのです。自分の家から人を追い出すのは容易ではありませんよ。だが、倒壊や火災、そのほかの災難のために自分の家から追い出されることはしばしばあります。こうしたことが起こらないとしても、時の流れとともに、建物は古び、そのために移住を余儀なくされます¹⁶⁴。

[16, 193]

(ネファリウス) プラトンの著作において、ソクラテスは「人間の魂はいわば守備隊に配置されているように、この身体の中にある。そして指揮官の命令なしには立ち去ることも、そこに配置した指揮官が定めた以上に長居もできない¹⁶⁵。」

¹⁶² 188 節で、クリュソグロットゥスが引用したキケロの『老人について』における大カトーのことばを受けている。

¹⁶³ キケロ『大カトー・老年について』 84 節。「そしてわしは、我が家からではなく旅の宿から立ち去るようにこの世から去る。」(中務哲郎訳『キケロー選集 9』岩波書店 1991 年、57 頁。)
「こうして私はこの世から立ち去るのだが、この世は我が家というよりは仮の宿なんだ。」(八木誠一・八木綾子訳『老年の豊かさについて』法蔵館、1999 年、89 頁。)

¹⁶⁴ 同じ見解。「たかきいやしき人のすまひは、代々を経て盡きせぬものなれど、これをまことかと尋ねれば、昔ありし家はまれなり。」(『方丈記』)

¹⁶⁵ Praesidium, Cato in De senectute, 20. 73. (CWE)

「われわれ人間の生は、なにものかの見張りにおいてあるのであり、その見張りからわれわれはみずからを解き放ってはならず、逃げだすことも許されない。」(『パイドン』62, B、『プラトン全集 1』岩波書店、1975 年。) この箇所は二様に解釈される。そのひとつは「人間のこの世の生は、なにが見張り＝牢獄のうちに閉じ込められているようなものだ」という意味。さらに今一つは、キケロの『老年について』(20, 73) の、「われわれは神によって見張りの部署につけられている」という解釈。(同書、171 頁、注 2。)

エラスムスが praedium と訳するギリシア語の phroura は、両義的である。これは人間が監視を行っているのか (エラスムスの解釈)、あるいは監視されているのか。(Chomarat, p.249, n.3.)

と語るが、それはやはり素晴らしい。プラトンがわが家 *domus* という代わりに守備隊 *praesidium* と言ったのは意味深いものです。それというのも、われわれは家に単に住まわっているだけですが、守備隊においては指揮官から託された使命を負っているからなのです。人間の生を、軍務あるいは戦いと言っているのは、聖書と一致しないわけではありません。

[16, 194]

（ウラニウス）ところで、わたしはカトーの発言が見事にパウロの発言と一致していると思います。というのも、パウロはコリント人に書簡を送り、この世の生のあとでの天界での滞在にオイキア *oikia* あるいはオイケーテーリオン *oikehtehrion*、すなわち住まいあるいは住居という名を与えています。さらに、身体をギリシア語のスケーノス *skehnos*、天幕と呼んでいます。「この幕屋に住むわたしたちは重荷を負ってうめいております」（『コリント後書』Ⅴ：4）と、彼は言っています。

[16, 195]

（ネファリウス）これはペテロの発言とも異なりません。「わたしは、自分がこの体を仮の宿としている間、あなたがたにこれらのことを思い出させて、奮起させるべきだと考えています。自分がこの仮の宿（天幕）を間もなく離れなければならないことを、わたしはよく承知しているからです。」（『第2ペテロ書』Ⅰ：13-14）と言っています。しかし、キリストが叫んでおられるのは、「すぐさま死ぬかもしれないと自覚し、しっかりと生き、目覚めていなくてはならないが、またいつまでも生きるかのように、善き行いに従いながらこの世に住みつづける」というまさにこのことなのでしょう。「出発する日は、おう、なんと素晴らしいことか」というカトーのことば¹⁶⁶を聴くと、「私の願いはこの世を去って、そしてキリストとともにいることなのです」（『ピリピ人への手紙』Ⅰ：23）と語るパウロ自身のように思えるのです。

[16, 196]

（クリュソグロットウス）このような心構えで死を待つ人々はなんと幸せなのでしょう。でも、カトーの発言に素晴らしいものがあるとはいえ、キリスト教徒にはふさわしくない、傲慢に由来するうぬばれだと非難するものがあるでしょう。それで、異教徒のものうちで、毒人参を飲んだ直後にソクラテスがクリトンに語ったことほど、真にキリスト教徒に似つかわしいものを読んだことがないように思います。ソクラテスは言う、「われわれの行いを神が嘉^{よみ}するかどうか、

¹⁶⁶「こうして私はこの世から立ち去るのだが、この世は我が家というより仮の宿なんだ。つまり自然は私たちに、永住するためにではなく、一時の滞在のための宿を与えてくれたわけだ。わたしがこの体という雑多な混在物を離れ、あの神々しい魂の集う集会へ向けて出発する日は、おう、なんと素晴らしいことか。」キケロ『老人の豊かさについて』八木誠一・八木綾子訳、法蔵館、1999年、89頁。

わたしにはわからない。それはともかく、われわれは神の気に入るように、まじめに努めてきた。それで神がわれわれの努力を考慮してくださるだろうという希望を懐いている。¹⁶⁷」こうした者は自分の行いに疑念をもっていますが、それでも神の意志に真摯に従おうとする前向きな意欲の結果として、善なる神がソクラテスのよく生きんとする努力を是認されるであろうというすばらしい希望をもつに至ったのです。

[16, 197]

(ネファリウス) まったくのところ、キリストと聖書を知らなかった人の考え方には驚くべきでしょう。このような人物のものをわたしが読むとき、「聖なるソクラテスよ、われわれのために祈りたまえ¹⁶⁸」と叫びたいのを抑えきれないのです。

[16, 198]

(クリュソグロットウス) マロー(ウェルギリウスの個人名)とフラックス(ホラティウスの個人名)の聖なる魂が幸せな運命にあったと、しばしば考えることがあります。

[16, 199-204] 【クリュソグロットウス：形式(儀式)中心主義の批判】

[16, 199]

(ネファリウス) それに対して、なんと多くのキリスト教徒がみじめに死んでいくのを見ることでしょう¹⁶⁹。ある人たちは信じるに値しないことを信じています。また、無知な者たちは罪と良心の呵責から大声でわめきながら死に向かうのですが、その呵責のために彼らの魂は絶望しながら息を引き取るのです¹⁷⁰。

[16, 200]

¹⁶⁷ このことばは、おそらくクリトンも同席していただろうが、シミ阿斯とケベスに向けられている (Phaedo, 69D)。ある点では、エラスムスはソクラテスの生き方をキリストの生き方と比較してもいいのではないかとほのめかしている。(Ratio verae theologiae) (CWE)

これと同じテキストではないが、類似のものが『パイドン』(69D)にある。「さてこの、真にバックス神のともがらである者とは、わたし自身の思いでは、それはほかでもなく、真正の仕方、知を求めるいとなみ・哲学に徹した者以外にはないのだ。わたしもまたそのひとりであろうとして、力のかぎり、この生において何ひとつのこすことなく、まさに一切の方途をつくして熱望してきた。さて、私のこの熱望のほどが、はたしてただしう的に向かっていたものかどうか、そしてまたわれわれが何事かを成就しえたかどうかは、かしこに到れば明晰に知ることができよう。それも神のおぼしめしのままにだが、そのことはもう間近かなことと、わたしには思われるのだ。」松永雄二訳『プラトン全集1』岩波書店、1975年。

¹⁶⁸ (CWE) この文章は「コペンハーゲン手稿」の310頁、右頁の欄外にあるので、この有名な叫びは明らかにあとから付加されたものである。

¹⁶⁹ (CWE) このようなキリスト教徒の悲惨な死に様は、対話『葬式』の最初に見られる。

¹⁷⁰ (CWE) 対話『葬式』にあるように、ある托鉢修道会士や修道士が含まれる。

(クリュソグロットウス)生涯、宗教的儀式だけを考えてきた連中がこんなふう
に死ぬのは、驚くことではありません。

[16, 201]

(ネファリウス) それはどういうことなんですか。

[16, 202]

(クリュソグロットウス)説明しましょう。教会の秘儀や典礼を非難するつもり
などありません。それどころか、熱心に是認するのだということを初めに何度も
お断りしておきます。しかしわたしが断罪する連中というのは、悪意があり、迷
信的な連中で、もう少し柔らかに申しますと、単純で無知な連中ですが、彼らは
こうしたことだけを信じるように人々に教え、キリスト教徒に真に必要なこと
はなおざりにします¹⁷¹。

[16, 203]

(ネファリウス) 何が言いたいのですか、まだ十分わかっていません。

[16, 204]

(クリュソグロットウス)あなたがよくわかるように話しましょう。普通の信徒
を見ていますと、彼らの人生の初めから終わりまで(舐先から^{へぎき}臙まで^{とま}¹⁷²) 儀礼漬
けではありませんか。洗礼式では、教会の古い典礼がきわめて敬虔に執り行われ
ます。年端のいかない子どもが教会の外で待たされ¹⁷³、悪魔祓い¹⁷⁴が行われ、教
理問答¹⁷⁵がなされ、誓願が果たされ、華美と虚栄¹⁷⁶を好む悪魔が忌避されます。
ついに、子どもに塗油され、十字のしるしを施し、舌に塩が施され¹⁷⁷、水にぬら
されます¹⁷⁸。子供の教育のために代父と教母に託されます。彼らは金と交換で子
供を自由にしてやるのです¹⁷⁹。そしてこれで、子どもはキリスト教徒となったの

¹⁷¹ (CWE) エラスムスは儀式にはそれ自体として反対しないが、儀式に関する意見の相違や儀式
に対する過度の依存を嘆いている。(*Annotationes in Novum Testamentum*, LB, VI, 125D.)

¹⁷² (CWE) 文字通りには、<舐先から臙まで>である。この文は儀式の悪用に関して用いられる。
(*Declarationes ad census Lutetiae vulgatas*, LB, IX, 889F ; CWE, 82, 180.)

¹⁷³ 舌に塩をのせること、悪魔祓いを含む儀式は、扉の外で、主なものは教会内で行われた。

¹⁷⁴ (CWE) 悪魔とその力については、対話『悪魔祓い』。

¹⁷⁵ (CWE) 質問は幼児のために代父と教母が代わりに答える。

¹⁷⁶ (CWE) 幼児に代わって、代父は答える。「悪魔を呪わずして、何の洗礼か。」(*Institutio christiani
matrimonii*, LB, V, 680F.)

¹⁷⁷ (CWE) 幼児の舌の上に置かれる塩は、純潔、養分そして知恵の象徴である。

¹⁷⁸ (CWE) *tingitur* (ぬらされる)。浸礼がエラスムスの時代にまだ実施されていたが、灌水、幼
児の頭に水を注ぐことがごく普通であった。

¹⁷⁹ (CWE) 幼児洗礼は今日のキリスト教の一般的習慣であるが、エラスムス在世中で再洗礼派は
これを拒絶した。

です¹⁸⁰、一応はね¹⁸¹。やがて再び塗油を施され¹⁸²、ついに告白することを学び、聖体を拝受し¹⁸³、祝日に安息を取り、ミサを聴き、時々、断食を行い、肉を慎みます。これらが守られると、まさしくキリスト教徒とみなされるのです。結婚をすると、別の秘跡を受けます。聖職者になるならば、再び塗油が施され、聖別され、衣服が別のものとなり、祈祷を受けます。

[16, 205-224] 【エウセビウス：奢侈の批判と慈善】

[16, 205]

（エウセビウス）まことに敬虔で真に迫ったお話でしたが、食事にはまったく手を触れておられませんね。皆様、ごまかされないようにしてください。わたしは二つの料理しかお出ししないと申し上げておりました。それもととても素朴なものです。キジやホオジロ、アッテカ風のデザートを期待されては困ります。ちょっと君、テーブルのものを下げてください。残りの料理をお出しなさい。ご覧になっているのは、豊穡の角¹⁸⁴ではなく欠如の角です。これはご覧になった庭でとれたものです。気にいればご遠慮なくどうぞ。

[16, 206]

（ティモテウス）いろいろありますね。見ただけで元気が出そうです。

[16, 207]

（エウセビウス）でも、わたしの儉約を軽蔑なさらないでください。こうした料理は修道士ヒラリオンとその当時の福音にかなう、百名ほどの修道士仲間を喜ばせたことでしょう。確かに、パウロやアントニウス¹⁸⁵にとってひと月分の食糧

¹⁸⁰ (CWE) 「支払いを済ますまでは、洗礼は許可されなかった（すなわち、キリスト教徒とは認められなかった）。幼児洗礼に反対し、成人後改めて洗礼を行うことを主張した再洗礼派が宗教改革期に生じた。エラスムスはこの意見には与せず、伝統的な意見に従い、幼児期の洗礼によって子どもはキリスト教徒となると考えた。

¹⁸¹ 洗礼によって幼児は見える教会の一員となります。その子が幼児期に死んでも、救済の儀式は執り行われます。（けれども、対話『魚食い』を参照。）(CWE)

「もし赤ん坊が生まれ落ちたとたんに死んだり、その日のうちに死のうものなら、両親や介添人に手落ちがなくても、その哀れな子は永遠の苦罰に追いやられるわけだ。」（二宮敬訳『世界の名著・エラスムス』中央公論社、1969年、293頁。）

¹⁸² (CWE) 堅信礼は少なくとも七歳以後に行われるが、場所によって十あるいは十二歳。

¹⁸³ (CWE) 古くは、ある場所では、洗礼を受けた幼児に行われていた。

¹⁸⁴ 『格言集』I, vi, 2 (502). (CWE) 【豊穡の角】ユピテルを生んだレアは夫クロノスが息子を殺すことを恐れ、メリッセウスの娘アドラスティアとイーデーに養育を託す。ユピテルはアマルティアという名のヤギの乳で養われた。のちのこのヤギがユピテルにより星座（カペラ）にされた。ユピテルはヤギの角の一つを乳母のニンフに与え、望むだけの多くの乳が出るようにして報いた。

¹⁸⁵ (CWE) 砂漠の隠者、テーベのパウロ、ヒラリオン、アントニウス（3～4世紀）は禁欲生活

となったことでしょう。

[16, 208]

（ティモテウス）使徒の第一人者ペテロも皮なめし職人のシモンのところに滞在していた時¹⁸⁶、こうした生活をいやがりはしなかつただろうと思います。

[16, 209]

（エウセビウス）パウロが貧しさのために、夜なべして靴の修繕¹⁸⁷をしなければならなかったときも、そうだったと思います。

[16, 210]

（ティモテウス）われわれは神に慈悲のおかげを被っています。しかし身体に食料が足りない場合でも、心の楽しみが十分あるならば、ペテロやパウロと共に飢えることを選びたいものです。

[16, 211]

（エウセビウス）むしろ、パウロから豊かさの享受と不足の忍耐¹⁸⁸を学びましょう。足りない時にはイエス・キリストに感謝しましょう。儉約と忍耐の手立てを授けてくださるからです。十分にある場合には、キリストの好意に感謝しましょう。その寛大さのおかげでキリストを愛するように誘われて、呼びかけられるからです。神の寛大さによりふんだんに与えられるものをほどよく慎ましやかに、われわれは享受して、同時に貧しい者たちを心にとめなければなりません。あり余るほどわれわれが持ち、貧しいものは不足するように、神が思し召しになったのですから、両者が互いに徳を行う機会とならなければなりません。われわれに多くが与えられたのですから、不足している兄弟を助けることで、われわれは神の憐れみを得ることになるのです。そして、われわれの寛大さにより元気を取りもどした人々はその祈りによって、われわれを神に推奨します。まさにそのことに思いいたったのです。君、余った焼き肉をグドウラさんに届けるように、妻に言ってください。彼女は隣人でいま身重です。運に恵まれていませんが、心豊かな人です。最近亡くなったご主人は浪費家で怠け者でした。それで妻に多くの子どもの他は何も残しませんでした。

[16, 212]

で有名である。テーベのパウロは三人うちで最年長である。エラスムスは彼のことをヒエロニムスの生涯を通して知った。

¹⁸⁶「皮なめしシモンという人の家に泊まり、しばらくの間ヨッパに滞在した。」（使徒行伝 IX : 43.）

¹⁸⁷『使徒行伝』（XVII : 3）では、テント造りとなっている。「職業が同じであったので、彼らの家に住み込んで、一緒に仕事をした。その職業はテント造りであった。」

¹⁸⁸「貧しく暮らすすべも、豊かに暮らすすべも知っています。満腹していても、空腹であっても、物が有り余っていても不足していても、いついかなる場合にも対処する秘訣を授かっています。」（『ピリピ書』 IV : 12.）

(ティモテウス)キリストは求める者すべてに与えなさいと命じています¹⁸⁹。わたしがそれを実行したならば、ひと月ほど物乞いをしなければなりません¹⁹⁰。

[16, 213]

(エウセビウス)キリストは必要なものを求める人々のことをわかっておられると、わたしは思います。求める人々、そうではなくルクルス風の食堂¹⁹¹を建てるために、さらにひどいのは自分の贅沢や欲望を大きくするために、巨額の金をしつこく要求し、あるいは強奪する人に対して、その求めを拒絶することこそが施し(慈善)というものです。隣人がさし迫って必要とするものを悪用するものがありますが、それを大目に見るのは強奪です。だから、生きたキリストの教会全体¹⁹²が飢えて危険に瀕し、着るものがなく凍え震え、必需品の欠乏に苦しめられているのに、とてつもない費用で建設を行い、あるいは修道院や教会を装飾する者たちには、ほとんど大罪(死をもたらす罪)¹⁹³を容赦することはできません。イギリスにいたとき、聖トマス¹⁹⁴の墓を訪れましたが、それは非常に高価な宝石で飾られたうえ、驚くほど豪華な造りでした。余分で不必要なものは貧しい者たちに気前よく与えるほうが、いつかすべてを一度に悪代官に略奪されるために保存して置くよりはいいでしょうし、墓を草花で飾るほうがこの偉大な聖人に似つかわしいと思うのです¹⁹⁵。わたしがロンバルディア¹⁹⁶にいたとき、パヴィー

¹⁸⁹ 「求める者には与えなさい。あなたから借りようとする者に、背を向けてはならない。」(『マタイ伝』V: 42.)

¹⁹⁰ (CWE) これと同じ反論や他の多くの反論が、対話『独り身の女キリスト教徒』でなされている。

¹⁹¹ 贅を極めた、という意味。対話『世俗的な饗宴』n.18. (CWE)

ルクルスはキケロと同時代のローマの将軍(c.110-56)で、ミトリダデスを征服し、アジア遠征で財を成し、その富で贅沢の名を馳せた。プルタルコスがその生涯を描いた。

「噂によれば、ルクルスは／ 芝居のためにクラミュス(兵士用外套)を／ 百着準備出来るかと／ 聞かれた時に、言いました。／ 「そんなに沢山、このわしに／ 調達出来ると言うのかね。／ しかし調べて、持ってるだけ／ 送ってあげよう。暫くして／ 「家に五千着、クラミュスが／ ある。一部でも全部でもいい／ つかいなさい。」ホラティウス『書簡詩』1. 6. 40-42

¹⁹² 信徒のことを示す。「あなたがたは、自分が神の神殿であり、神の霊が自分たちの内に住んでいることを知らないのですか。」(『コリント前書』III: 16.)「神の神殿と偶像にどんな一致がありますか。わたしたちは生ける神の神殿なのです。神がこう言われているとおります。『わたしは彼らの間に住み、巡り歩く。そして、彼らの神となり、彼らはわたしの民となる。』」(『コリント後書』VI: 16.)

¹⁹³ 死罪 *peccatum capitale*。このエラスムスの見解はパリ大学神学部からの抗議を引き起こした。(CWE)

エラスムス『パリ大学神学部の名において、パリで出版されたる検閲に関する解明』(LB, IX, 936, B-E; CWE, 82: 285-286.)

¹⁹⁴ カンタベリー大司教トマス・ベケット(1120-1170)、イングランド王ヘンリー2世と対立し、暗殺される。1173年、聖人となる。

¹⁹⁵ (CWE) この予言が正しいことは証明された。1536-40年、英国政府が修道院を解体したとき、ウォルシンガム聖母教会とセント・オーガスティン修道院(カンタベリー)の宝物が没収された。

¹⁹⁶ (CWE) *apud Insubres*。インスブレース族はポー川の北部に居住していた古代のガリア系住民。

アから遠くないあるカルトゥジア会の修道院¹⁹⁷を見ました。そこに教会がありましたが、内部と外部、上から下まで、まぶしいほどの大理石で造られ、内部にあるものはほとんどみな、例えば祭壇、柱廊、墓など大理石でできています。数少ない孤独の修道士が大理石製の教会で聖歌を歌うために、多額の金が注ぎ込まれるのは、何のためなのでしょう。この大理石の教会をながめるためだけに、よそ者が足を運び、修道士たちがしばしば悩まされるために、彼らにはこの教会が重荷になり、役に立っていません。

わたしはもっと馬鹿げたことを知っています。この修道院の建設のために毎年、三千ダカット¹⁹⁸の金が遺贈されたのです。そして、その金を遺贈者の意志に逆らって神聖な使い方をするのは、忌まわしいことだと考えている者たちがいるのです。さらに彼らは建設をあきらめるよりは破壊して再建することを望んでいます。わたしはこれらのことを説明しておこうと決心したのは、こうしたことは歴然としていて、これを覚えておく必要があるからです。もっとも、われわれの教会にもこれに似た多くの例がいたるところで見られます¹⁹⁹。こうしたことは施し（慈善）ではなく、顕示欲のように思われます。富者たちは教会のなかに自分の記念碑を建てようと望みますが、かつては聖人にさえその場がなかったのです。彼らは自分の彫像や肖像画を作らせ、彼らの肩書と寄贈目録をそれに加えさせました。このようなもので²⁰⁰、教会の大部分を彼らは占領します。いずれ自分の遺体を祭壇に安置するように要求するときがくることでしょう。

彼らの気前の良さを拒絶すべきかどうか、わたしは尋ねられることでしょう。彼らが提供するものが神の教会にふさわしいものならば、拒絶してはいけません。しかしわたしが聖職者や司教であったならば、下品な廷臣や商人が神の前で罪を贖う気持ちがあるのならば、貧しい人々を助けるためにこう言ったものをこっそりと、彼らが寄贈する²⁰¹ように励ますのですがね。彼らが貧しい人々を助けるために、こういうものをこっそりと分け与えるのは、そうすると自分の行いが子孫に残らないために、自分たちの金を失うようなものだと考えるからです。

パヴィアはミラノの南。

¹⁹⁷ 1506年、エラスムスはこのカルテジオ修道院を訪れている。

¹⁹⁸ 1ダカットが3,5グラムの金に相当するとして、現在価値で1億5千万円相当。

¹⁹⁹ 他の改革者からも不満が述べられたが、効果はなかった。エラスムスの同時代人でアウグスティヌス修道会の前院長（1508-18）エジディオ・ダ・ヴィテルボはローマの道徳的悪徳を弾劾したが、一方でユリウス二世による芸術の奨励、とくにユリウスとレオ十世の教会建築を賞賛した。

²⁰⁰ (CWE) 盾形の紋章、剣、旗、ヘルメット、象徴的な鳥や獣など。(Modus orandi Deum, LB, V, 1121 A-B.) cf. 対話『葬式』772:40-773:6.

²⁰¹ 「施しをするときは、右の手のすることを左の手に知らせてはならない。あなたの施しを人目につかせないためである。そうすれば、隠れたことを見ておられる父が、あなたに報いてくださる。」(『マタイ伝』VI:3-4.)

キリストご自身は自分が最も善き債務者に帰される²⁰²ことを望んでおられるので、この方が用いられる浄財ほど良いものはないと、わたしは思います。

[16, 214]

（ティモテウス）あなたは修道院に与えられた金が正しく使われていないとお考えですか。

[16, 215]

（エウセビウス）わたしが豊かであれば、多少、修道院に献じようと思いますが放縦にではなく必要に応じて差し上げたいと思います。真に宗教心がはつらつとしていると思われるもののうちから選びます。

[16, 216]

（ティモテウス）路上の乞食に金を与えるのは、金のいい使い方ではないと考える人が多いでしょう²⁰³。

[16, 217]

（エウセビウス）こうした人に多少与えられるべきでしょうが、よく選んだうえのことです。それぞれの町でその貧民を養い、あちこちと絶えず徘徊する浮浪者²⁰⁴を許さないようにし、とくに彼らが健康である場合には金よりも仕事を与えるべきだと思います。

[16, 218]

（ティモテウス）あなたの意見では、とくにどれほどの額、どのように与えるべきでしょうか。

[16, 219]

（エウセビウス）それを正確に決めるのはむずかしいですね²⁰⁵。まず、すべて貧しい人を助けるという気持ちが大事です。つづいて、機会のあるごとに、私のささやかな資力に応じて、できる限り援助します。とくにわたしがその人の貧しさと誠実さを知る人に援助します。わたしに資力が足りなければ他の人にも慈善を行うように勧めます。

[16, 220]

（ティモテウス）でも、あなたのご領地で、われわれが自由に話すことをお許し

²⁰² **Imputari** [罪・功績がある人に帰される] キリスト教神学の術語。ルター神学と密接に関係したこの語は、現実的かつ排他的にキリストに属する正義のわれわれへの帰属、代理的移行である。神はわれわれの＜債務者＞であるのは、われわれの中にある価値（美点）の故ではなく、神が自由に約束するが故である。cf. 『マタイ伝』 XXV:14-30.

²⁰³ (CWE) 対話『乞食の話』参照。続く数行にある忠告が繰り返し述べられている。

²⁰⁴ (CWE) *errones*. ここでは、托鉢修道会士と、『乞食の話』で記述されている修道会に属していない乞食を意味している。

²⁰⁵ 『格言集』 IV, 91 (491). (CWE)

「大理石職人に由来する比喻で、彼ら是指で大理石の継目部分を検査する。ホラティウスは＜フオンテニウスは指で仕事を仕上げる人、すなわち非の打ちどころのない人物。＞

ください。

[16, 221]

(エウセビウス) ご自分のお住まいでよりも、さらにご自由に。

[16, 222]

(ティモテウス) あなたは教会での過度の出費をお認めになりません。そうすると、このお住まいをもっと少額で建てることがお出来になったのでは。

[16, 223]

(エウセビウス) 正直なところ、拙宅はきれいで、そう言ってよければ美しいでしょうが、わたしがまちがっていなければ、贅沢なものではありません。物乞いで生活する者がもっと豪勢なものを建てています。しかし私の庭園はご覧の通りのもので、それでも困窮者に施しを行っております。わたしは毎日、出費をけずり、わたしと家族には儉約に努め、貧者に一層寛大であらうとしております。

[16, 224]

(ティモテウス) 誰もがあなたのように考えてくれるなら、現在、不当にも塗炭の苦しみをなめる多くの者がましな生活ができるようになるでしょう。

聖書解釈③ (225-251)

[16, 225-241] 【「だれも、二人の主人に仕えることはできない」についてのエウセビウスとティモテウスの論理・修辭的解釈】

[16, 225]

(エウセビウス) おそらく、そういうことでしょう。でも、この味気ないデザートに、なにかおいしいものを添えられませんか。

[16, 226]

(ティモテウス) おいしいものは十分いただいております。

[16, 227]

(エウセビウス) いまから提供しようとするものは、あなた方が堪能されていても、飽きさせませんよ。

[16, 228]

(ティモテウス) いったい、何なのですか。

[16, 229]

(エウセビウス) 食事のおわりに²⁰⁶わたしが持ち出すものは、わたしの最も贅沢

²⁰⁶ (CWE) コレットは食事の終わり近くに議論の新しい話題を提供し、そうして客を見送ることを習慣としていた。そのため、訪問客が身も心もさわやかになり、客が来たときより帰るときの気分が良くなるのである。エウセビウスも同じように行う。

なもの、福音書の写本²⁰⁷なのです。君が前に読み終えた続きを読んでください²⁰⁸。

[16, 230]

（少年の召使）「だれも、二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を軽んじるか、どちらかである。あなたがたは、神と富とに仕えることはできない。だから、言っておく。自分の命のことで何を食べようか何を飲もうかと、また自分の体のことで何を着ようかと思い悩むな。命は食べ物よりも大切であり、体は衣服よりも大切ではないか。」（『マタイ伝』VI : 24-25）

[16, 231]

（エウセビウス）写本を返してください。この個所でイエス・キリストは同じことを二度語っておられるように思うのです。最初に語った「わたしは憎む」という語彙に対して、次に「軽んじる」という語彙を置いています。そして「愛する」という初めの語彙に、次に「親しむ」という語彙に変えている。人物の順序を変えることで、語る内容は同じなのです。

[16, 232]

（ティモテウス）あなたのお考えに十分ついていけません。

[16, 233]

（エウセビウス）よろしければ、数学的な根拠で²⁰⁹説明いたしましょう。最初の表現において、一方に人物をAとし、他方の人物をBとします。さらに後の表現では、一方の人物をAとし、他方の人物をBとすると、順序が逆になります。

[16, 234]

（ティモテウス）まったく明白です。

[16, 235]

（エウセビウス）＜それとも＞という接続詞は、繰り返されると、二つの表現の間にある対立の意味、あるいはすくなくとも差異の意味が強調されます。もしそうでなければ、「ペテロが私に勝つだろう、そしてわたしは譲歩するだろう」、あるいは「わたしは譲歩するだろう、そしてペテロがわたしに勝つだろう」というには、無意味な表現となりませんか。

²⁰⁷ 今日の著作では、**codex** は写本あるいは印刷本を意味する（対話『兵士とカルテジオ修道会士』n.18）が、エウセビウスが＜この写本はわたしの最も贅沢なもの＞と呼んでいるので、おそらくは写本であろう。

²⁰⁸ エウセビウスは、以前に『箴言』XXI : 31 で、朗読を終えているのを忘れている [16, 134 参照]。今回の朗読は『マタイ伝』VI : 24-25 である。

²⁰⁹ (CWE) 砂の中で図形を描く古代の幾何学者のように、エウセビウスは「一方が憎むかあるいは ... 他方が軽んじる」という表現をキアスム（ことばが繰り返されるときに、そのことばの順序を逆さまにするという修辞学の文彩[比喩表現]の例として処理している。）

[16, 236]

(ティモテウス) まことに愉快的な詭弁ですね、神様、お助けください。

[16, 237]

(エウセビウス) このことをあなた方から教えていただけるのであれば、それは愉快でしょうね。

[16, 238]

(ティモテウス) わたしの精神は夢を見、わたしの知らないことを生み出そうとするでしょう。ご所望とあれば、善悪はともかくも、お話ししましょう。そうすればあなたは(ヨセフのような)夢を解き明かす人か、(ソクラテスのような)産婆術を心得た人となります。

[16, 239]

(エウセビウス) 食事のときに夢の話をするのはふつうは不吉で、多くの人の前でお産をする(=精神の子たる話をする)のは上品ではありませんが、われわれはあなたの夢の話を、そう言ってよければ、あなたの精神の果実を喜んで受け入れましょう。

[16, 240]

(ティモテウス) 問題となっているこの発言のうちで、変化したのは主題であって、人物ではありません。「一方を」と「他方を」という語は固定的に、一方が A で、他方が B となるものではありません。一方が A でも B でもいいのです。そうすると、あなたがどちらを選ぼうと、「他方を」によって示されるものはあなたの選んだものとすでに反対のものになっています。あなたはまるでこのように言っているようなものです。「あなたは A を排除し、そしてあなたは B を認める。あるいは、あなたは A を認め、そしてあなたは B を排除する。」この例によると、人物はそのまま、主題(排除する、認める)が変化したのがわかります。A について言ったことが、B についても、「あなたは B を排除し、そしてあなたは A を認める、あるいはあなたは B を認め、そして A を排除する」といったように、適用できます。

[16, 241]

(エウセビウス) あなたは見事にこの問題を説明してくれました。どんな数学者だって、これ以上巧みに砂の上で説明はできなかったことでしょう²¹⁰。

[16, 242-254] 【「だれも、二人の主人に仕えることはできない」についてのソ

²¹⁰「幾何学者たちには、砂の上に数学的図形を描く習慣があった。[16, 241]」(エラスムス『格言集』IV, v, 96 [3495]。)

「アルキメデスがもっていた研究に対する熱意がどれほどのものであったか、君、考えてみてくれ、彼は自分の故国が占領されているのも知らずに、砂の上に図形を描き夢中になっていたのだよ。」(キケロ『善と悪の究極について』V, 19, 5.)

フロニウスの実質的解釈】

[16, 242]

(ソフロニウス) わたしが大いに驚くことは、イエス様は「明日のことを思い煩うな²¹¹」とおっしゃっていることなんです。パウロ自身は生活するために手仕事をし²¹²、他人の援助で²¹³生活したがる怠け者を厳しく非難しました。さらに貧者が必要とするものを得ようと、それに有用なことに骨を折り、有効な手段を講ずるように忠告しています。愛する妻と大切な子どもを養うために粉骨砕身する夫の労働は敬虔で神聖なものではないのでしょうか。

[16, 243]

(ティモテウス) この問題はさまざまなやり方で²¹⁴解決できると思います。まず、これはとくに当時の時代に関係しています。使徒たちは福音の宣教のために広く各地を歩きまわりました。手仕事をして食べ物を求める時間がないために、どのような形であれ、食べ物の入手という苦勞から彼らを解放しなければなりません。漁業以外の手立てを知らない場合は、とくにそうです。今日では事情が異なります。われわれは暇を好み、労働を厭います。

この問題を解決するのに別のやり方があります。キリストが禁じているのは勤勉ではなく、思い煩いなのです。思い煩いを、普通の人がもっぱら生活の必要を気づかう心の状態だと、イエスは考えています。彼らは何をおいても、食料の調達にしか関心がありません。同じ人が二人の主人に仕えることはできますが、そのことを主ご自身が否定する²¹⁵ときに、「思い煩うな」ということをほぼ明言しました。心の底から献身すること、それが主に仕えることだからなのです。それで、主は福音の拡大に配慮することが大切だと願っておられるますが、これだけではないのです。確かに主はこうおっしゃいます。「何よりもまず、神の国と

²¹¹「だから、明日のことまで思い悩むな。明日のことは明日自らが思い悩む。その日の苦勞は、その日だけで十分である。」(『マタイ伝』VI : 34.)

²¹²「職業が同じであったので、彼らの家に住み込んで、一緒に仕事をした。その職業はテント造りであった。」(『使徒行伝』(XVIII : 3.)

²¹³「実際、あなたがたのもとにいたとき、わたしたちは、『働きたくない者は、食べてはならない』と命じていました。」(『II テモテ書』III : 10.)

²¹⁴ (CWE) この説で示されている解決は『コリント前書』IX : 19 の注釈を思い起こさせる [16, 184-3a 参照]。キリストが労働ではなく思い煩いを禁じる第二の解釈を、エラスムスは彼の解釈で明確に支持している。

²¹⁵「だれも、二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を軽んじるか、どちらかである。あなたがたは、神と富とに仕えることはできない。」(『マタイ伝』VI : 24.)

「どんな召し使いも二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を軽んじるか、どちらかである。あなたがたは、神と富とに仕えることはできない。」(『ルカ伝』XLI : 13.)

神の義を求めなさい。そうすれば、これらのものはみな加えて与えられる。」(『マタイ伝』VI:33) 主は「ただただ求めよ」とはおっしゃらず、「何よりもまず求めよ」とおっしゃいます。さらに、「明日のこと」(『マタイ伝』VI:34) とは遠い将来を意味しますが、このことばには誇張があります。この世のことを渴望するような人は、子孫のために気づかって、獲得し、蓄えようとします。

[16, 244]

(エウセビウス) あなたの解釈はもっともだと思いますが、「自分の命のことで何を食べようか」と思い悩むな」(『マタイ伝』VI:25) と主が語るのはどうしてなのでしょう。身体は衣服をまといますが、魂は食べることはしません。

[16, 245]

(ティモテウス) 魂とは、ここでは生命のことを指していると思います²¹⁶。食べ物が取り上げられると、魂は危険にさらされます。衣服が取り去られても、危険というわけではありません。衣服は必要のため以上に恥ずかしくないように与えられているのです。そして誰かが裸にされたからといってすぐさま、死ぬわけではありません。しかし食べなければ、必ず死にます。

[16, 246]

(エウセビウス) 「命は食べ物よりも大切であり、体は衣服よりも大切ではないか。」(『マタイ伝』VI:25) と、つづくのですが、どのように関連しているのかが、わたしにはよくわかりません。命が大切だというのであれば、失われないようにますます用心しなければならないでしょうに。

[16, 247]

(ティモテウス) このように推論することで、われわれの思い煩いが取り去られるどころか、増大することになります。

[16, 248]

(エウセビウス) あなたが解釈するように、キリストはこの問題を考えているではありません。この議論によって、神なる父に対する信頼が増大するのです。寛大なる父がもっとも大切なものを無償でみずからお与えになったのですから、もっとも卑小なものをお与えくださるでしょう。魂を与えてくださった方が食べ物を拒否なさることはありません。身体をくださった方がどうにかして、衣服をもくださるでしょう。だから、神の寛大さを信頼し、つまらぬことへの思い煩いや配慮で悩まないようにしましょう。ですから、まるでこの世を用いることがないかのように、この世を用いる²¹⁷以外に、なにがあるのでしょうか。つ

²¹⁶ anima. ウルガタ訳ではしばしば<生命>と訳される。エラスムスはここではその意味を選んでいる。『新約聖書校注』 (Annotiones in Novum Testamentum, LB, VI, 38E.) (CWE)

通常、anima は心身結合としての<心>を、animus, mens は身体から離れた離存的精神を意味する。

²¹⁷ (CWE) 「世の事にかかわっている人は、かかわりのない人のようにすべきです。この世の有

まり、われわれが配慮や熱意を天上的なものへの愛へと変換し、富とさらには悪魔全体をその誘惑とともに打ち捨ててゐるならば、神はその子たちを見捨てられることはありませんから、神に全身全霊でもっぱら仕えるのです。ところで、デザートにまったく手をつけておられませんね。喜んでお食べ願います。苦勞せずに、自分のところでできたものですから。

[16, 249]

（ティモテウス）身体のほうはもう十分満足しております。

[16, 250]

（エウセビウス）精神のほうもそうあってほしいですね。

[16, 251]

（ティモテウス）ええ、われわれの精神はからだ以上に満足しています。

[16, 252]

（エウセビウス）ねえ、君、これらを下げて、そして手洗いのボウルをもってきてください。皆さん、手を洗いましょう。この饗宴でなにか罪を犯しているとしたら、讃美歌を歌って身を清めましょう²¹⁸。よろしければ、クリソストモスの説教で始めた祈祷²¹⁹を完成いたしましょう。

[16, 253]

（ティモテウス）お願いします。

[16, 254-261] 【キリストに＜主人＞＜聖なる方＞＜王＞という三種類の呼称がある理由】

[16, 254]

（エウセビウス）主に栄光あれ、聖なる方に栄光あれ、汝、王に栄光あれ。われわれに食べ物を与えてくださったからです。そうして、われわれが主のみ前で受け入れられるものとして見いだされるように。われわれを聖霊のうちで歓喜と

様は過ぎ去るからです。et qui utantur hoc mundo tamquam non utantur praeterit enim figura huius mundi」（『コリント前書』VII, 31）エラスムスによれば、non utantur のギリシア語の意味は＜この世とすっかりかわることのないように＞である。

「しかし、それはストア派の人々のように禁欲的修行によって得られるものではなく＜時は迫っている＞という終末的自覚による。この自覚によって、この世の結婚生活も、喜怒哀楽も、経済生活も世を用い尽くす食欲さが相対化される。これによって、＜非世界化 Entwertlichung ブルトマン＞による自由な生活態度が実現される。」（『新約聖書略解』監修山内眞、日本基督教団出版局、2000年、454頁。）

²¹⁸ (CWE) [16, 113-115] 手と心は清めて、食事が始まったように食事が終わり、祝福とともに始まり、感謝とともに終わるのが、一般的習慣であった。(Abel Lefranc, *La vie quotidienne au temps de la Renaissance*, 1938, p. 148.)

²¹⁹ 「よろしければ、聖クリュソストモスの讃美歌を朗読したいと思います。」 [16, 115]

喜びで満たしたまえ。主が各々をその業によって報いられるとき、われわれが恥辱にまみえることがありませんように。

[16, 255]

（給仕の少年）アーメン

[16, 256]

（ティモテウス）讃美歌は、きわめて敬虔で優雅です。

[16, 257]

（エウセビウス）この聖なるクリュソストモスはこの讃美歌が解釈されることをいやがらないでしょう。

[16, 258]

（ティモテウス）どの個所ですか。

[16, 259]

（エウセビウス）『マタイ伝』に関する説教 56 です。

[16, 260]

（ティモテウス）わたしは今日、それを必ず読むつもりです。でも、さしあたり、あなたから教えていただきたいことがあります。なぜ、三度にわたり、しかも主、聖なる方、王という三重の呼称で、キリストに栄光を願うのでしょうか。

[16, 261]

（エウセビウス）すべての栄光が主に帰せられるからです。しかしとくに三重の呼称で讃えられなければなりません。まず、そのきわめて聖なる血によって、われわれを悪魔の暴政から贖い、神に従属するものとしてくださったからです。そのために、われわれはキリストを主と呼ぶのです。つづいて、われわれの罪すべてを無償で許すのではなく、聖霊を通じてわれわれに神の義を与え²²⁰、われわれが神聖なものを追い求めるようになさったためです。最後に、われわれが天の王国の報酬をその方から期待するためなのです。天国で、キリストはすでに父なる神の右手に座しておられ、だからわれわれはこの方を王と呼びます。われわれの至福は、キリストのわれわれに対する無償の恩恵のおかげです。というのは、われわれは、悪魔、むしろ暴君ではなくイエス・キリストを主人とし、罪の不浄や穢れではなく無垢と聖性を、ゲヘナ（地獄）ではなく天上の生活の喜びを持つか

²²⁰ (CWE) *justitiam*. 聖別する恩寵の贈り物によって（「寛大なる父がもっとも大切なものを無償でみずからお与えになったのですから、もっとも卑小なものをお与えくださるでしょう。(16, 258)」)、神は人を<義なるもの>となし、人が聖性を希求しその目的へと労を尽くすようになる。「ところが今や、律法とは関係なく、しかも律法と預言者によって立証されて、神の義が示されました。すなわち、イエス・キリストを信じることにより、信じる者すべてに与えられる神の義です。そこには何の差別もありません。人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです。」（『ロマ書』 III : 21-24.）

らなのです。

[16, 262]

(ティモテウス) まことに敬虔なご意見です。

第三幕 [16, 263-306] 別れ

[16, 263-278] 【贈物の贈呈】

[16, 263]

(エウセビウス) 今回、あなた方を初めてお招きしたのですから、贈り物なしではお帰しできません。それも饗宴にふさわしいもので。ねえ、君、贈り物を持ってきてください。くじ引きがいいですか、それとも好きなものをお選びになるか、それは問題ではありません。どれでもほぼ同じ価値のもので、つまりたいしたものではありません。百匹の馬が当たるとか、同数の蠅が当たるとかといったヘリオガバルスのくじ²²¹ではありません。贈り物は、四冊の書物と二つの時計、小さなランプ、メンフィスのペン²²²の入った箱です。これらは、バルサム樹液（香料）、歯磨き、鏡など以上にみなさんにふさわしいものでしょう。

[16, 264]

(ティモテウス) みんな素敵なので、どう分けていいか困ります。あなたのお考えで、配ってください。何をいただいても大いに感謝します。

[16, 265]

(エウセビウス) 羊皮紙製のこの小さな本はソロモンの箴言です。知恵を教えませんが、金で彩色されているのは、金が知恵のシンボルだからなのです。これを白髪の友人に差し上げましょう。福音の教えによれば、知恵をもつ者に知恵は与えられ、その者は知恵で満ちあふれるでしょう²²³。

[16, 266]

(ティモテウス) 知恵が欠けることのないように努めます。

[16, 267]

(エウセビウス) ソフロニウスには、小さな贈り物にふさわしいように、遠くダ

²²¹ ローマ帝国第 23 代皇帝ヘリオガバルス(204-220)の逸話。「宴会の途中に、エスカルゴの貝殻に書かれたくじが配られ、一つは十頭のラクダ、次は十匹の蠅、三番目は十冊の金製の書物が当たる。」(*Historia Augusta, Heliogabalus*, 22.)

エラスムスは 1516 年、ヨハネス・ロイヒリンからもらったペンを若い友人に与えた。(CWE, 85-86, 134-135, 53, n.61 ; *Reedijk Poem of Erasmus*, 323, n.103.)

²²² 「エジプトのメンフィスは筆記にふさわしい葦に恵まれていた。」(*Martial*, XIV, 38.)

²²³ 「だれでも持っている人は更に与えられて豊かになるが、持っていない人は持っているものまでも取り上げられる。」(『マタイ伝』XV : 29.)

マルティア²²⁴からもたらされた時計²²⁵がよいでしょう。彼はとても時間を惜しむので、このきわめて貴重な時のいかなる部分も、実りを得ることなしには、時を流れるままにしないのを私は知っています。

[16, 268]

（ソフロニウス）怠惰なものに勤勉であるようにとの、あなたの忠告ですね。

[16, 269]

（エウセビウス）この書物は羊皮紙製の『マタイ伝』²²⁶です。宝石で飾られるほど価値あるものかもしれませんが、彼にとって人の心ほど貴重な宝石箱や大切な入れ物はないのです。ですから、テオフィルス、これを持っておきなさい。そして、神を愛するというあなたの名前にふさわしいものになりなさい。

[16, 270]

（テオフィルス）これを贈ったのがまちがっていたなどと思われぬようにいたします。

[16, 271]

（エウセビウス）エウラリウス、これは『パウロ書簡』²²⁷です。君は常々、パウロのことばを口にしますね。よろこんでいつもこれを持ち歩くといいでしょう²²⁸。心のうちにパウロがいなければ、口にしないことでしょう。これから、パウロを容易に持ち運びし、目にも見られますね。

[16, 272]

（エウラリウス）これは、贈り物をいただいたというより、忠告をいただいたということでしょう。ところで、忠告ほど良い贈り物はありません。

[16, 273]

²²⁴ (CWE) <遠くダマルティア（アドリア海の東海岸にある地域）から>とは別の言い方をすれば、黄金製あるいは部分的な黄金製ということである。エウセビウスにはこの時計を称賛する口実がある。エラスムスは金製の砂時計をバーゼルの神学者ルートヴィッヒ・ベアに遺贈された。それはポーランドの大法官クシシュトフ・シドウォヴィエツキによって手渡された時計かもしれない。

²²⁵ (CWE) horlogium. おそらくは、ぜんまい仕掛けの時計で、この時期ではかなり新しいもの。それは四角い箱型（しばしば装飾が施された）あるいは平たいメタルのドラム型で、上の表面に文字盤があるもの。携帯可能で、重い壁かけ時計（ホルバインの絵で有名なトマス・モアの家族像の背後の壁掛け時計）より小さいであろう。

²²⁶ 贈られる四冊の書物は、ギリシア語で書かれた旧約聖書、福音書、パウロ書簡、異教の文学書（プルタルコス『モラリア』）である。

²²⁷ [16, 184] 参照。

²²⁸ エウラリウスは [16, 184-1] でそう言っている。

（エウセビウス）小さなランプ²²⁹は、飽くことのない読書家²³⁰であるクリュソグロットゥスにお似合いです。キケロの言うように、彼（クリュソグロットゥス）は本の虫（大食漢）なのですから。

[16, 274]

（クリュソグロットゥス）二度、感謝いたします。まず、とても上品な贈りものに、つづいて、怠惰で眠たがりやに目覚めるように配慮してくださったことに。

{16, 275}

（エウセビウス）筆箱はとても恵まれた多方面作家であるテオディダクトゥスに差し上げましょう。わたしには、これらの筆はとても幸せに思えます。というのも、この筆のおかげで主イエス・キリストの栄光が、とくにこのような作家によって讃美されることになるのですから。

[16, 276]

²²⁹ 灯明 *lucernula*。このことばはヒエロニムスを想わせる。『ヒエロニムス書簡』107, 9. (CWE) 書簡 107 は、ヒエロニムスの親しい婦人、ラウラの依頼で、彼女の娘パウラの養育と教育について述べたものである。娘を優れたキリスト教女性に育てるための計画を 13 節にわたり、詳細に展開する。その 9 節。「その娘は、夜、起きて、祈りと詩編を朗唱しなければならない。朝は、聖歌を歌い、3 時、6 時、そして 9 時には、キリストのための戦いに参加しなければならない。そして、灯明をともし、夕刻の捧げものを供えなければならない。」(Nicene and Post-Nicene Fathers : Series II / Volume VI / The Letters of St. Jerome / Letter 107.)

²³⁰ 大食漢 *helluo*。このことばは、『文章用語論』（1512）*De duplici copia verborum ac rerum commentarii duo* ; CWE, 24, 308, 22-27. (CWE)

『文章用語論』「われわれのことばの古さ、あるいは新しさが読者を不快にさせるのであれば、最も良いのはクインティリアヌスの忠告*に従うことであり、＜カトーは本の大食漢なのだ＞(Cato librorum helluo)というようなことばづかいが正しいのであれば、教師自身がプラウトゥスの文章を使うのも正しいのです。というのは、何故、わたしがエンニウスによって採用された語彙を使ってはならないのでしょうか。また、わたしはホラティウスのことばを使うのが好きなのです。さらにまた、君のお好みの近頃の作家たちの話し方がまさにそれでしょう。」

*「しかしもし何かあまりに冒険的な造語をしたように見えれば、何かしらの対策によって予防しておくべきです。＜言うならば＞、＜こう言ってよければ＞、＜ある種の＞、＜このような使い方を私に許してください＞などのことです。これはまた、奔放にすぎるような転義語の場合にも役に立つでしょうし、われわれの判断力が間違っていないことがまさにこうした懸念によって明らかになるならば、安全に言えないことなど何もないのです。」(クインティリアヌス、森谷 宇一・戸高和弘・吉田俊一郎訳『弁論家の教育』、西洋古典叢書、2013 年、235 頁。)

＜カトーは本の大食漢なのだ＞というキケロの発言にあるカトーは、『老人について』の主人公である大カトーではない。「トゥスクルムに滞在していたとき、私は当時まだ少年だった。ルークッルス of 書庫から本を何冊か借用したいと思い、いつもそうしていたように、自分で本をとってこようと彼の別荘に赴いた。そこに着くと思いがけないことに、マルクス・カトーの姿が目に入った。書庫に座っている彼をストア派の多くの書物が取り巻いていた。君もご存じのように、彼のうちに旺盛な読書欲 (*aviditas legendi*) が宿っており、それは本当に飽くことを知らなかった。」(キケロ、永田康昭・兼敏琢也・岩崎務訳『善と悪の究極について』、『キケロー選集 10』岩波書店、2000 年、164 頁。) このカトー (95-46) は大カトーの曾孫で、カエサルに徹底的に敵対したキケロ以上の共和主義擁護者である。

(テオディダクトス) あなたが文筆に必要なものをくださるように、またわたしに才能を与えてくださればいいのですが。

[16, 277]

(エウセビウス) この書物はプルタルコス『モラリア』の小品を集めた選集ですが、ギリシア文学に精通したある人物によって巧みにまとめられました。多くの聖なることがらをこの書物のうちに見出しますが、このような福音的な思想が異教の人物の精神に生起したことは、わたしには奇跡に思えるほどなのです。これを若いギリシア愛好家のウラニウスにお渡しします。時計が残っていますね。これはネファリウスのものです。彼は時間をとても大切にしていますからね。

[16, 278]

(ネファリウス) この贈り物だけではなく、あなたのご判断にも感謝いたします。贈物以上に人物を評価していただきましたので。

[16, 279-306] 【さらに三日間の滞在要請】

[16, 279]

(エウセビウス) こちらこそ、二つの理由から皆さんに感謝申し上げます。第一に、十分なおもてなしができなかったにもかかわらず、ご寛大にお許しいただいたこと。第二には、あなた方の学識に富み、敬虔なお話に、わたしの精神は生き返りましたことをご紹介します。おもてなしした皆さまと、わたしはどのようにお別れすればいいかわかりません。わたしの方は確かに、善きものとなり、賢明にもなりました。皆さまが笛の音や道化に興味がないこと、ましてや賽子賭博にもそうだということは存じ上げています。そこで、よろしければ、我が宮殿にある驚嘆すべきものをご覧になって、少しのあいだ、過ごしていただきましょう。

[16, 280]

(ティモテウス) こちらから、そのようにお願いしようと思っていたのです。

[16, 281-283] 【中庭と食堂の説明：そこにある絵画の案内】

[16, 281]

(エウセビウス) わたしはちゃんと約束を守りますから、しつこく要求する必要はありません。この夏の中庭は、皆さんもう十分にご覧になったと思います。三方に眺望が開けておりますが、どちらをご覧になっても庭の快い緑を目にします。霧や風で不快な時は、ガラス窓を移動させて風が入ってくるのを防げます。さらに、暑気を感じるなら、外側の厚い鎧戸と内側の薄い鎧戸により、日の光を遮断できます。ここで食事をすると、家ではなく庭にそうしているように思われ

ます。壁に緑豊かな花が散りばめられているからです。優美ではないようなものはありません。ここには、キリスト²³¹が、選ばれた弟子たちと最後の晩餐をなさっています。こちらでは、ヘロデ王が不吉な食事で誕生日を祝っています²³²。むこうには、福音書で語られる富者が豪華な食事をしていますが、そのあと地獄に落ちます。ラザロが玄関から追われますが、すぐにアブラハムの懷に迎え入れられます²³³。

[16, 282]

(ティモテウス) この絵の主題がよくわかりませんが。

[16, 283]

(エウセビウス) アントニウスと贅を競っているクレオパトラです。彼女は飲み

²³¹ これらの壁のフレスコ画は食事を主題としたものである。キリスト教徒のモデルとなる最後の晩餐は、悪に彩られた他の画とは対比をなしている。

²³² 「そのころ、領主ヘロデはイエスの評判を聞き、家来たちにこう言った。「あれは洗礼者ヨハネだ。死者の中から生き返ったのだ。だから、奇跡を行う力が彼に働いている。」実はヘロデは、自分の兄弟フィリポの妻ヘロディアのことでヨハネを捕らえて縛り、牢に入れていた。ヨハネが、「あの女と結婚することは律法で許されていない」とヘロデに言ったからである。ヘロデはヨハネを殺そうと思っていたが、民衆を恐れた。人々がヨハネを預言者と思っていたからである。ところが、ヘロデの誕生日にヘロディアの娘が、皆の前で踊りをおどり、ヘロデを喜ばせた。それで彼は娘に、「願うものは何でもやろう」と誓って約束した。すると、娘は母親に唆されて、「洗礼者ヨハネの首を盆に載せて、この場でください」と言った。王は心を痛めたが、誓ったことではあるし、また客の手前、それを与えるように命じ、人を遣わして、牢の中でヨハネの首をはねさせた。その首は盆に載せて運ばれ、少女に渡り、少女はそれを母親に持って行った。」(『マタイ伝』 XIV : 1-11.)

²³³ エラスムスの表現は、ウルガタ聖書と少し異なる。「ラザロはその者の戸口に横たわっていた。」「ある金持ちがいた。いつも紫の衣や柔らかい麻布を着て、毎日ぜいたくに遊び暮らしていた。この金持ちの門前に、ラザロというできものだらけの貧しい人が横たわり、その食卓から落ちる物で腹を満たしたいものだと思っていた。犬もやって来ては、そのできものをなめた。やがて、この貧しい人は死んで、天使たちによって宴席にいるアブラハムのすぐそばに連れて行かれた。金持ちも死んで葬られた。そして、金持ちは陰府でさいなまれながら目を上げると、宴席でアブラハムとそのすぐそばにいるラザロとが、はるかかなたに見えた。そこで、大声で言った。『父アブラハムよ、わたしを憐れんでください。ラザロをよこして、指先を水に浸し、わたしの舌を冷やさせてください。わたしはこの炎の中でもだえ苦しんでいます。』しかし、アブラハムは言った。『子よ、思い出してみるがよい。お前は生きている間に良いものをもらっていたが、ラザロは反対に悪いものをもらっていた。今は、ここで彼は慰められ、お前はもだえ苦しむのだ。そればかりか、わたしたちとお前たちの間には大きな淵があって、ここからお前たちの方へ渡ろうとしてもできないし、そこからわたしたちの方に越えて来ることもできない。』金持ちは言った。『父よ、ではお願いします。わたしの父親の家にラザロを遣わしてください。わたしには兄弟が五人います。あの者たちまで、こんな苦しい場所に来ることのないように、よく言い聞かせてください。』しかし、アブラハムは言った。『お前の兄弟たちにはモーセと預言者がいる。彼らに耳を傾けるがよい。』金持ちは言った。『いいえ、父アブラハムよ、もし、死んだ者の中からだれかが兄弟のところに行ってやれば、悔い改めるでしょう。』アブラハムは言った。『もし、モーセと預言者に耳を傾けないのなら、たとえ死者の中から生き返る者があっても、その言うことを聞き入れはしないだろう。』(『ルカ伝』 XVI : 19-31)

物に入れた大きな真珠を飲み干したところで、また別の真珠を手に取り飲みこもうとしています²³⁴。これは、ラピタエ族が戦っています²³⁵。こちらでは、アレクサンドロス大王が自分の槍でクレイトスを突き殺しています²³⁶。こうした例がわれわれに、食事において節制し酩酊と贅沢を避けるように忠告しています。これから、図書室に向かいましょう。多くの書籍というわけではありませんが、選ばれたものが備えてあります。

[16, 284-286] 【図書室（階下、食堂の隣）】

[16, 284]

（ティモテウス）この場にはなにか神聖なものが現われていて、すべてが輝いています。

[16, 285]

（エウセビウス）皆さん、ここでは、わたしの最高の富がご覧になれます。食卓にはガラスと錫のものしかありませんし、住まいのどこにも、銀食器ひとつありません。ただ一つ、贈り物としていただいた金箔の杯だけは敬愛の念から大事にしておりますが。垂れ下がる球体は目の前に世界全体を示しています。壁のこの部分には、それぞれの地域が大きく描かれています。残りの壁には、有名な作家たちの肖像画が見られます。すべての作家を描いていたら、それこそ切りがありません。キリストが一番いい位置を占め、山上に座し、手を広げています²³⁷。キリストの頭上には、父なる神がおられ、「これを聴け」と語られます。聖霊が翼を広げ、溢れんばかりの光でキリストを包んでいます。

[16, 286]

（ティモテウス）まったくのところ、アペレス²³⁸にも匹敵する作品ですね。

[16, 287-290] 【書斎（控えの間）清潔で芳香に満つ】

²³⁴ アントニウスが自分の宴会の贅沢を誇った時、クレオパトラは自分なら一回の食事に一千万セステルティウス（1 セステルティウスを 320 円として 32 億円相当）を使うと挑戦した。翌日の宴会でとくにその用意が見られなかったので、アントニウスが彼女を嘲笑すると、クレオパトラは酢の入った容器を運ばせ、自分の耳から大きな真珠（世界最大のもの）を取り外し、それを容器に入れ、真珠が溶けると、それを飲み干した。さらにもう一つを耳から外そうとしたとき、この賭けの審判者であるルキウス・プランクスがそれをやめさせ、クレオパトラの勝利を宣言したという。（プリニウス『博物誌』第 9 巻、109 -112 頁。）

²³⁵ 酔っぱらったケンタウロスは、ラピタイ族の王の花嫁を誘惑しようとした。（CWE）

²³⁶ アレキサンダー大王が酔っぱらい、怒りのあまりクレイトスを槍で殺すエピソード。Plutarch, Alexander, 50, 1. (CWE)

²³⁷ 山上の垂訓。『マタイ伝』V-VII；『ルカ伝』VI。

²³⁸ 紀元前 4 世紀ごろのマケドニア王国の伝説的宮廷画家。作品はひとつも現存しない。

[16, 287]

（エウセビウス）書斎に隣接するのは、狭いですが優美な控えの間です。この羽目板を外しますと、寒さが厳しい時に用いる暖炉があります。夏には、壁はしっかり閉じています。

[16, 288]

（ティモテウス）わたしには、ここにあるものすべてが宝石でできているように見えます。とても快い香りがします。

[16, 289]

（エウセビウス）わたしは家を清潔に、また快く匂うように努めています。どちらもそれほど金がかかることはありません。図書室には庭に面したバルコニーがあり、その隣が礼拝堂になっています。

[16, 290]

（ティモテウス）まったく神々しい場所ですね。

[16, 291-298] 【三つの廻廊の上にある画廊】

[16, 291]

（エウセビウス）中庭に面した廻廊はすでに皆さんがご覧になっておられますが、その上にある三つのギャラリーに、これからご案内しましょう。この高所にあるギャラリーからは邸宅の内と外が見渡せますが、とくに中庭に面していない壁側は窓によって遮ることができます。そのために、屋敷の安全が保たれます。ここ、左側は十分に採光が確保されていて、（屋敷の外部に面する）壁の窓の数が少なくしてあるので、順番に、イエスの生涯が福音書から聖霊の降臨にいたるまで、そして『使徒行伝』による使徒の伝道が描かれています。さらに場所の名が示され、どのような池のそばで、どのような山で、物語が展開しているのかを、見る人がわかるようになっています。さらに、主題がわかるように、簡単な言葉で説明がなされています。例えば、「よろしい。清くなれ」（『マタイ伝』VII:3）と、イエスの言葉があります。反対の壁には、これと対応する旧約聖書の人物と預言が、とくに預言書と詩篇から取られています。これらはイエスと使徒たちの生涯を、別の形で²³⁹述べているだけなのです。わたしは時々、ここを散歩し、自問しながら、考えに耽ります。ときには、妻が同伴し、神聖な事柄を愛する友人と一緒にこともあります。

[16, 292]

²³⁹ 旧約聖書のうちに、新約聖書を先取りするような出来事が象徴的に語られているとする類型論的解釈。

(ティモテウス) このお屋敷に居ますと、退屈する人がありましようか。

[16, 293]

(エウセビウス) 自分自身と生きることを学んだものは、誰もそうはならないでしょう²⁴⁰。絵画の上の個所に、いわば特設コーナーに、ローマ教皇の胸像がさらに陳列されています。その対面には、歴史的記念碑として、ローマ皇帝の胸像があります。両列の末端部分²⁴¹は、休息ができる張り出しの小部屋になっています。そしてここから、果樹園と私たちが飼っている鳥たちを眺めることができます。草原の一番遠いところに、別の建物が見えます。そこで、夏の季節に、時々、みんなで食事をします。またこの家の者の誰かが恐ろしい感染症に罹ったような場合に、そこで世話をいたします。

[16, 294]

(ティモテウス) このような病気からは逃げようのない人々がいますね。

[16, 295]

(エウセビウス) ではそのような人たちは、何故、落とし穴や毒物を避けようとするのですか。それらが眼に見えないので、あまり恐れないで済むというのですか。バシリスク²⁴²はわれわれの眼に毒を吹きつけるので、その毒が見えません。状況次第では、わたしは親しいもののために命を惜しむつもりはありません。しかし理由もなく命を危険にさらすのは、無謀というものです。他人を危険に引き込むのは、残忍な仕業でしょう。他にも、見るのに興を削がないものいくつがございます。それをお見せするように、妻に命じておきます。皆さま方、ここに丸三日ご滞在ください。そしてこの住まいをご自分のものとお考え下さい。眼の保養をなさり、心ゆくまでお楽しみください。と申しますのも、わたしは、馬でいくつかの村に出かけなければなりません。

[16, 296]

(ティモテウス) 金銭問題のためですか。

[16, 297] (エウセビウス) 金銭問題のようなことで、皆様のような友人を置き去りになどいたしません。

[16, 298]

²⁴⁰ Cicero, *De Senectate*, 49: illa quanti sunt, animum, tamquam emeritis stipendiis libidinis, ambitionis, contentionis, inimicitiarum cupiditatum omnium, **secum esse secumque, ut dicitur, vivere!**

「老年にとって、いわば肉欲や野望や争いや敵意やあらゆる欲望への服役期間が満了して、心が自足している、いわゆる心が自分自身と生きる、というのはなんと価値のあることか」(『キケロ選集 9 巻』) 中務哲郎訳「大カトー・老年について」岩波書店、1999 年。

「なんとまあ素晴らしいことではないか。しかし老人は欲情や野心や敵意など、もろもろの欲望に仕えることを終えて、自分を取り戻し、世に言うごとく自分らしく生きようになるのだ。」(キケロ、八木誠一・八木綾子訳『老年の豊かさについて』宝蔵館、1999 年。

²⁴¹ (CWE) ギャラリーの南東と南西の端。

²⁴² [16, 99] 参照。

(ティモテウス) では、おそらく、どこか狩りにお出かけですか。

[16, 299]

(エウセビウス) 確かに、狩りでしょう。でも、猪や鹿を狩るわけではありません。

[16, 300]

(ティモテウス) いったい、何なのですか。

[16, 301]

(エウセビウス) お話ししましょう。ある村の友人が病いで伏せっていて、余命がいくばくもないのです。医者は身体を心配していますが、わたしは彼の魂を気づかっているのです。というのも、彼はキリスト教にふさわしくこの世を去る準備を十分していないように思うからです。わたしは、彼が亡くなるのが、回復しようが、彼が善くなるように、彼に忠告をして助けるつもりです。別の村では、深刻な不和が二人の者の間に生じています。彼らは悪い人物ではないのですが、生まれつき頑固な連中なのです。事態が悪化すると、多くの者を不和に巻き込む恐れがあるのです。彼らを和解させるように努力するつもりです。というのも、両方の人と、わたしは親しい関係にあったからです。以上のようなことをわたしは狩り取ろうと思っています。この狩りがわたしの思うように、うまくいったならば、ここでわたしたちは勝利の祝賀²⁴³をするつもりでございます。

[16, 302]

(ティモテウス) 信仰心にあふれた狩りですね。狩りの女神デリア(ダイアナ)²⁴⁴に代わって、キリストがあなたを助けてくれるように、わたしはお祈りします。

{16, 303}

(エウセビウス) わたしは二千ダカット²⁴⁵の遺産を贈られるよりもこの褒美をお選びします。

[16, 304]

(ティモテウス) すぐ、お戻りでしょうか。

[16, 305]

²⁴³ ギリシアのオリンピック競技における勝利であり、その競技の勝利賛歌で祝われた、有名なピンダロスの勝利のようなものである。(Chomarat, 265, n2.)

²⁴⁴ デリアはギリシア神話の月の女神のアルテミスの異名から取られた女性の名前で、女神がデロス島の生まれであるために、この島の女性の名前となった。ここでは、女神ダイアナを示す。エラスムスは、『ラテン語会話定型文例集』 *Familiarum colloquiorum formulae* の『健康問題』で、狩りの女神ダイアナが味方をしてくれなかった話を語っている。「**ゲオルギウス**：あなたを追っかけているものを手に入れましたか。狩りには出かけたのですか。 **リヴィヌス**：確かに狩りには出ましたが、狩りの女神ダイアナが味方してくれませんでした。」(CWE, 31, p.118.)

²⁴⁵ 1ダカットは金3.5gとされているので、現在の金1gを15,000円とすると、10億5000万円となる。因みに、エラスムスの遺産は8,000フローリンとされ、約4億円強となる。

(エウセビウス) すべてのことをやってみなければ、戻りませんよ。ですから、あらかじめ、いつ戻るかはお知らせできません。その間、わたしの家のものをあなたの方のもののように、お楽しみください。

[16, 306]

(ティモテウス) 主イエスが、すべてうまくいくように、あなたを導き、またお戻しくださいますように。

エラスムス『対話集』「敬虔なる饗宴」参考文献

エラスムスのテキスト

- Erasmus – *Opera Omnia* Editio Amstelodamensis (ASD) 1969~ : sigle, ASD.
- Editio Lugdunensis (LB) 1703-1706.
- *Collected works of Erasmus*, Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 1974~ : (正確な英訳、詳しい解題、詳細な注釈を加えた画期的なエラスムス英訳全集) sigle, CWE ; vol.39,40, *Colloquies*, Translated and annotated by Craig R. Thomson, *The Godly Feast (Convivium religiosum)*, vol.39, pp,171-243.
- Itinera Electronica, (電子テキスト) Université Catholique de Louvain (VCL), Faculté de Philosophie et Lettres- Etudes gréques, latines et orientales-. <https://itinera.fltr.ucl.ac.be/> Les Textes, → Erasme → Les Colloques familiers → *Le Repas religieux* (Colloque n° 16) ラテン語テキスト、羅仏対訳テキスト。(Texte latin : (repris au site Grex latine loquentium. section : "Bibliotheca latina"; Traduction française : Victor DEVELAY, ÉRASME, *Les Colloques*, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1875.)
- Erasme, Robert Laffont (Bouquins),1992. *Les colloques ou le Monde comme il va*, Textes traduit du latin, *Le baquet religieux*, (traduit et annoté par J.Chamarat et D. Ménager) pp.222-266. Sigle, Chomarat 「敬虔なる饗宴」仏訳と注解。
- Erasme de Rotterdam; *Les Adages*, sous la direction de Jean-Christophe Saladin, 5vol, Les Belles Lettres, 2003. 『格言集』羅仏対訳版、注解、種々の索引。
- ALLEN (Percy Stafford) *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* : denuo recognitum et auctum, Percy Stafford Allen, Helen Mary Allen and Heathcote William Garrod. Compendium vitae P.S. Allen addidit H.W. Garrod. Indices (T. XII) compilavit Barbara Flower; perfecit et edidit Elisabeth Rosenbaum, Oxford, éd. Clarendon, 1906-1958, 12 vol. in 8°. 『書簡集』
- *The Correspondance of Erasmeus*, 21vols, (CWE, 1-21) 『書簡集』

エラスムス以外の第 1 次文献

西洋古典叢書（京都大学学術出版会）

- テオクリトス、古澤ゆう子訳『牧歌』
- 『ルキアノス全集 6』2023 年。
- 『ギリシア喜劇全集』筑摩書房、1961 年。
- キケロー『キケロー選集 12』岩波書店、2002 年。
- 『プリニウスの博物誌』中野定雄・中野里美・中野美代訳、雄山閣、1986 年。
（この翻訳は英語からの重訳なので、ラテン語原文、仏訳などを参照して用いている。）
- 呉茂一訳『オデュッセイア』『世界文学全集 1』集英社、1974 年。

第二次資料 欧文

- SMITH (Preserved) ; *A Key to the COLLOQUIES of ERASMUS*, Oxford University Press, 1927. （エラスムス『対話集』の簡明な出版史研究）
- BIERLAIRE (Franz); *Les Colloques d'Erasmus: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Eglise au XVIe siècle*, Belles Lettres, 1978. （『対話集』の思想史的位置づけを行った名著）
- ERNOUT (Alfred) et MEILLET (Antoine); *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Klincksieck, 2001.

第二次資料 和文

- 二宮敬『エラスムス（人類の知的遺産 23）』講談社、1984 年。「エラスムスその日その日」（きわめて詳細な優れたエラスムス年表）
- 高津春繁『ギリシア・ローマ神話辞典』岩波書店、1960 年。
- 『ホラティウス全集』鈴木一郎訳、玉川大学出版部、2001 年。
- 『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002 年。

ジャン・ブリュノ「ジョルジュ・バタイユにおけるイリュミナシオンの技法」翻訳と解説

里見 達郎

訳者解説

フランスの雑誌『クリティック [Critique]』は、バタイユの死の翌年、1963年に「追悼号」を刊行した。本稿は、その掲載論文のひとつ、ジャン・ブリュノ (Jean Bruno, 1909～1982) の “Les Techniques d’illumination chez Georges Bataille” の試訳である¹。

この追悼号には、バルト、フーコー、ブランショから、若き日のソレルスに至るまで、錚々たる作家、思想家が名を連ね、そのほとんどは、すでに邦訳されている。しかし、このブリュノの論文だけは、私の知るかぎり、未訳のまま残されている（もし、どこかで邦訳されていたら、ご教示いただければありがたい）。

なぜ翻訳されないのか、その理由はいろいろ考えられるが、まず、他の著名な執筆者たちに比べ、ブリュノがバタイユ研究者以外には知られていない地味な存在だからだろう。彼はバタイユと同じく名門「古文書学校」を出て、パリ国立図書館 (BN) に勤め、最初は「定期刊行物部門」に配属された。当時、バタイユは彼の上司であったという。BNでの勤務のかたわら、古今東西の神秘主義について研究し、バタイユとも、しばしば神秘主義について話し合うことがあった。『G・バタイユ伝』を書いたシュリヤによれば、彼に「ヨガの手ほどき」をしたのは、「断言はできないが、おそらくジャン・ブリュノだと思われる」と推測している²。この「追悼号」の論文も、その該博な知識にもとづいて、バタイユの「内的体験」の諸相を緻密に分析したものであり、一般のフランス文学・思想の研究者からは敬遠されそうである。

「イリュミナシオンの技法」という題名も問題になるだろう。「見者」ランボーの詩集にならって、「イリュミナシオン」という語を、そのまま使ったが、ふつうは啓示、天啓、あるいは悟りなどと訳される。そのような体験に技法 (テクニク) は、そもそも可能なのか。バタイユの用語を用いるなら、「可能事 [le

¹ “Les Techniques d’illumination chez Georges Bataille” in *Critique*, no.195-196, aout-septembre 1963, Hommage à Georges Bataille.

² M・シュリヤ『G・バタイユ伝 (上)』(河出書房新社、1991)、p.127、p.311の注。

possible]」なのか、それとも「チャンス [la chance]」に依存する「不可能事 [l'impossible]」なのか。

「チャンス」は、かつては神から与えられる「恩寵」とも呼ばれた。シモーヌ・ヴェイユの処女作品集は、死後、G・ティボンによって『重力と恩寵』と題されている。「わたしたちのうちにあって、重力にも似たものから、どうしてまぬがればよいのか」と、シモーヌ・ヴェイユは問い、ただ恩寵によってと、みずから答えている。では、恩寵はどのようにして得られるのか。おのれを「無」とすることによってと、彼女は言うだろう。「彼女のなかに驚くべき空無 [inanité] への意志」を見たバタイユは、むしろ「笑い」によって重力を否定する。二十世紀の稀有な二人の「神秘家」の道は、重なりつつ分かれている。

イリュミナシオンへの道は可能事でもあり、不可能事でもある。それはまた、「企ての領域から脱出するための企て」(『内的体験』V.p.60) というパラドックスである。現代では、バタイユやブリュノの時代よりも、さらに瞑想の方法は多様化した。世俗化が進んだ社会では、宗教は各自の「好み」で選択することができる。禅やヨガ、マインドフルネス、ヴィパッサナーなどから、自分に合うものを選んで、とにかく「瞑想」を始めてみるよりほかない。あとは禅語にいう「冷暖自知」、熱いか冷たいか身をもって体感することだ。

ブリュノは、本論でもバタイユの著作から、あらゆる技法を探りだし、「不可能事」を可能事にしようと努めている。彼の分析にもとづいて、詩人・評論家のベルナール・ノエルは、バタイユの内的体験を、「沈黙 [silence]」、「演劇化 [dramatisation]」、「爆発 [explosion]」、「透明性 [transparence]」の四段階に要約している³。なかでも注目されたのが「演劇化」である。演劇化は多様であり、特に中国人の死刑囚の写真を前に瞑想する「残酷演劇」は、人々に衝撃を与えた。それは、キリスト教の伝統において、十字架を前に瞑想するのと本質的に変わりはない。だが、このような過激な「演劇」ぬきでも、「透明性」に到達することはできるのではないか。

東洋では、瞑想は一般に静寂のなかで行われ、特に坐禅は劇的なものとは無縁とみなされている。ただ、臨済禅における「公案」修行は、「独参」と呼ばれ、室内において師家と一対一で行われる問答は、時として暴力も辞さない激しいものとなる。また、「見性（悟り）」の瞬間は、大いなる笑いとなって爆発することが稀ではない。

バタイユが禅を知ったのは、鈴木大拙の『禅学論文集 [Essays in Zen Buddhism]』

³ Bernard Noël, “Poésie et expérience”, in Georges Bataille *L'Archangélique*, Mercure de France, 1967) p.15.

の仏訳“*Essais sur le bouddhisme Zen*”を読んだときである⁴。彼は、そこに多くの類似点（笑いの重視、「努力」の不在、言説的思考と知の否定、ナンセンスや逆説の駆使など）を見出し、『ニーチェについて』に繰り返し引用している。ちなみに、ヴェイユもドーマルの紹介を通じて禅に強い関心を示し、『カイエ』に無数のノートを残した。この二人が禅をどうとらえたか、比較するのも興味深い研究テーマとなるだろう。

ブリュノは本論で禅に触れているが、大拙について一切言及していないのは、いささか奇妙である。私とのインタビュー（1979年1月）では、大拙も話題になり、さらに、このバタイユ論を発展させる予定であると語っていた。おそらく残された彼の遺稿で論じられているのだろう。その遺稿は現在、B Nに保存されていると聞く。

私自身も、ブリュノの論文を、さらに発展させ、さまざまな観点から「内的体験」を検討してきた⁵。特に禅との関係については、今後さらに研究し、別の機会にまとめる予定である。

この『クリティック』の追悼号は、バタイユ研究の大きな飛躍台になったと思う。その後、ガリマール書店から『ジョルジュ・バタイユ全集』の準備が始まり、第I巻が1970年に刊行された。その冒頭の「刊行の辞」で、フーコーが「バタイユは今世紀の最も重要な作家のひとりである」と列聖したことは良く知られている。しかし、この序文の末尾で、ディアーヌ・バタイユ夫人と並べて、ジャン・ブリュノへの謝辞が述べられているのを見落としてはならない⁶。文献資料の専門家としてのブリュノの助言なしには、『全集』は、今日見られるような形にならなかったろう。紆余曲折を経て完結したのは1988年、全12巻、百科事典のような厚さと多岐にわたる内容を備えている。ブリュノは、その完成を見ずに、1982年に亡くなった。

ブリュノの論文は、『全集』刊行前に発表されたものであり、バタイユからの引用は初版、改訂版など、さまざまな版に依拠していて一貫していない。拙訳では、煩を避けるため、彼の引用と原注には、バタイユの作品名と『全集』の巻数

⁴ 大拙の英文原著“*Essays in Zen Buddhism*”全三巻（1927～34）は、グループ「大いなる賭け〔Le Grand Jeu〕」のルネ・ドーマルらによって1941年から仏訳が始められ、1944年、ドーマルの死によって第二巻の途中までで一時、中断した。しかしその後、仏語版“*Essais sur le bouddhisme Zen*”は全訳されている。ちなみにブリュノは、このバタイユ論と同年、1963年に創刊された神秘主義の研究誌『ヘルメス〔Hermès〕』の編集委員になっている。この雑誌も、「大いなる賭け」グループの精神的系譜に連なるものであることを指摘しておきたい。

⁵ バタイユの「内的体験」や「笑い」についての拙論は、この「解説」末にリストを掲げている。

⁶ *Œuvres complètes* tome I, p.6, Gallimard, 1970。フーコーの「刊行の辞」は、『ミシェル・フーコー思考集成（Ⅲ）』（筑摩書房、1999, p.327-8）に、西谷修訳が収録されている。

(ローマ数字)、該当ページのみを記した。ブリュノの引用と『全集』版の間に多少の語句の違いもあったが、翻訳はすべて引用にもとづいている。また彼自身が出典を明記しないまま引用している文も少なくない。『全集』で確認できたものは本文中に()で記したが、確認できなかった箇所も残されている。今後の研究に待ちたい。

既訳のあるものは参考にさせていただいたが、一応、拙訳を試みている。原注はすべて残したが、訳注は最小限にとどめた。特殊な用語もネットで簡単に検索できる時代になったからである。また原文でイタリックの箇所は、詩の引用を除き、ゴチック体による強調に改めた。

ブリュノの文章は決して読みやすくはない。非日常的な「神秘体験」に関わる内容もさることながら、文章の密度が高く(ページ数の制約があったのか)、引用文とその解説を、しばしば改行せずにつなげているため、閉塞感がある。少しでも読みやすくするため、翻訳のルール違反覚悟で、適宜、改行をおこなった。ブリュノの原文の意図をゆがめていないことを願っている。

私が初めてこの論文を読み、とりわけラストの「絆なき、不可視の共同体」への呼びかけに感激したときから、もう半世紀以上の年月が過ぎた。ジェットコースターのように上昇と転落を繰り返した私の人生もゴールに近づいている。今回、思いがけず翻訳の機会を与えてくださった「岡山大学ヨーロッパ言語文化研究会」の皆さんに感謝している。この翻訳は、あくまで「試訳」であり、意に満たない箇所も少なくない。ご指摘いただければ幸いである。

付記

*ブリュノは、生涯、BNの司書として文献調査にたずさわり、書籍、雑誌の編集でも黒子の役に甘んじていたようである。単著は見つけることができなかったが、論文は多数ある。書評雑誌 *Critique* に掲載されたものを中心に、そのいくつかを挙げておく。

- 1) “L’Évolution d’Aldous Huxley”, in *Critique*, no.10, mars 1947.
- 2) “André Breton et la magie quotidienne”, in *Revue métaphysique*, no.27, 1954.
- 3) “Yoga et training autogène”, in *Critique*, no.159-160, août-sept 1960.
- 4) “L’extase et ses voies d’accès”, in *Critique*, no.241, juin 1967.
- 5) “Extase, transe et expérimentation”, in *Critique*, no.312 mai 1973.

特に2)はブルトンの「至高点」や「魔術的芸術」を論じたもので、重要である。

*参考までに、バタイユの「内的体験」や「笑いと禅」に触れた拙論リストを下

記に挙げておく。私の論文、書評、エッセイの多くは、Jimdo の HP「バタイユ研究室 (Le Champ de Bataille)」 <https://georgesbataille.jimdofree.com/>、または note.com の「バタイユ・エトセトラ」 https://note.com/bataille_etc で読むことができる。いずれも未熟、かつ永久の“under construction”、“work in progress”であるが。

- 1) 「裸形の供犠へ」 in 『ユリイカ』 1986 年 2 月号 青土社、pp.139-149。
- 2) 「ジョルジュ・バタイユにおける“内的体験”の諸相」 in 『岡山大学教養部紀要』 第 27 号、1990 年 7 月、pp.45-64。
- 3) 「奇妙な過剰——G.バタイユ再考——」 in 『岡山大学教養部紀要』 第 28 号、1990 年 12 月、pp.81-98。
- 4) 「“大いなる遊戯”へ」 in 『岡山大学教養部紀要』 29 号、1991 年 7 月、pp.95-118。
- 5) シュリヤ『G・バタイユ伝』書評、「限界体験としての“非知”と笑い」 in 『図書新聞』、1992 年 1 月 1 日、2084 号。
- 6) 講演「内的体験としての笑い——バタイユと禅」 ポーラ文化研究所公開セミナー、特集『笑う』第五回、1992 年 9 月 28 日。西村清和・松枝到編『笑う人間/笑う現在』（ポーラ文化研究所、1994）に要約のみ掲載。
- 7) 「喜ばしき非知——不幸の修辞学のための覚書」 in 『ポリフォニアII』 No.1、1993 年 3 月、pp.14~27。
- 8) 「G・バタイユにおける無為と笑い」 in 『言語文化論叢』 第 1 巻、1997 年 2 月、東京工業大学外国語研究教育センター、pp.21-39。
- 9) 「ふたたび笑いについて——会田誠からバタイユへ」 in 『言語文化論叢』 第 9 巻、2004 年月、東京工業大学外国語研究教育センター、pp.17-42。

追記

本原稿提出後、遅まきながらブリュノ論文の英訳を入手することができたので簡単に紹介しておきたい。それは以下の書物に収録されている。

Jacquelynn Baas, “Illumination Illuminated: An Annotated Translation of Jean Bruno’s «Illumination Techniques of Georges Bataille»” , in *Acéphale and Autobiographical Philosophy in the 21st Century: Responses to the «Nietzsche event»*” (Schism press, 2021) .

本書は、雑誌『アセファル』の創刊 85 周年を記念して英語圏の研究者・作家 67 名が寄稿したもので、600 ページ余の大冊である。ブリュノの論文に長文の解説を付して翻訳したジャクリーン・バースはカリフォルニア大学バークレー美術館の館長なども務めた現代美術の専門家。年齢的にニューエイジの影響を受けた世代かと推測されるが、仏教など東洋思想に関心があり、“Smile of

the Buddha: Eastern Philosophy and Western Art from Monet to Today”, (California, 2005) 他の著書がある。近著 “*Marcel Duchamp and the Art of Life*” (MIT Press, 2019) は、デュシャンの遺作 “*Étant donnés*” の根底に、エロスのエネルギーを創造と解放に変換する、いわゆる「タントリズム」の思想を見ようとするものらしい。そのような独自の解釈が他のデュシャン研究者たちから、どう評価されているのか、専門外の私は知らないが、彼女はさらにその研究を深めるため、実際に、その秘伝を伝える「カシミール・シヴァ教」に入門したという！

ブリュノの「イリュミナシオンの技法」の英訳に付した彼女の解説も、同様な視点からの解釈が中心となっている。たしかにバタイユは「エロティシズムと神秘主義の間に壁はない」(『ニーチェについて』、VI.p.150) と断言し、タントリズムに興味をもっていたが、女性を修行の「手段」として用いる、この技法自体を評価したとは思えない。

またバースは、バタイユが学んだ「ヨガ」は、このカシミール・シヴァ教の非二元論的タントラではなかったかと推測しているが、その明白な証拠はない。本論中でブリュノが、カシミール・シヴァ教の経典『ヴィジュナーナ・バイラヴァ』に言及したのは、彼の妻で東洋思想の研究者 **Marinette Bruno** が、この経典の論考を、同年 1963 年に、前記『ヘルメス』誌創刊号に掲載していたことと無縁ではないだろう。バタイユ自身がカシミール・シヴァ教に言及したことは、私の知るかぎり一切ない。

ジョルジュ・バタイユにおけるイリュミナシオンの技法

「どのような道をたどって私が恍惚に至ったか、他の人たちも同じように、そこに達することができるよう願って、私は語ってみたい。」(『有罪者』 V.p.264)

神秘体験は、それ自体で自足すべきものだろう。その陶酔させる力、高低の起伏、またそれが思考のあらゆる方面に開く数々の展望は、人間の生を豊かにし、また時には焼き尽くしてしまう。バタイユが恍惚に襲われたとき、それは、より高揚する生を生きたいという彼の渴望を、ただ満たしてくれるだけのものであった。しかし、「体験」が進むにつれ、彼はそれを他者と分かち合う必要を感じたのだ。最初の大きなイリュミナションが示唆されているノートの最後で、彼は次のように告白している。

「私は生きている者たちに――この世の快楽に満足している無信仰な者たちに――彼らから最も遠いように見える忘我状態を、近づきうるものにしようとした」(『有罪者』 V.p.284)。

この目的のために、彼は自分自身が歩んだ行程を書き記したのである。だが、彼の三部作、『内的体験』(1943)と『有罪者』(1944)、『ニーチェについて』(1945)は、わずか数年の間に多くの反響を呼んだにもかかわらず、彼にとって肝心なこの点に関しては――折あるごとに痛感したのだが――本当に理解してもらうことができなかったと思われたのである。以下のページは、「内的体験」の複雑な可能性と、そのすべての意味を詳説しようとするものでは全くなく、またそのレベルを比較考証しようとするものでもない。ただ、体験へのアプローチのさまざまな技法の分析を目的とするものである。

『内的体験』が刊行されたばかりの年、サルトルは『カイエ・デュ・シュッド』誌に、「新しい神秘家」と題するバタイユ論を三回にわたって連載した¹。その最後で、彼はバタイユの語るイリュミナションを、たいした価値のないものとみなし、とりわけ、他者もそれに容易に近づけるようにすることはできなかったと結論している。

「著者が苦悶と責め苦のような歓喜の、筆舌に尽くしがたい、ある心的状態を経験したことを、私は疑ってはいない。ただ私が注目するのは、そうした状態を、私たちも獲得できる方法を与えようとするとき、彼は失敗するのだ」。さらにサル

¹ 『カイエ・デュ・シュッド』誌、260-2号、1943年10-12月。サルトル『シチュアション』Iに再録(Gallimard, 1947)。

トルは次のように付け加えた。「彼の表向きの野心は神秘主義の『方法序説』を書くことであったとはいえ、そうした状態は、それが望むときに到来し、また同様にして消滅すると、彼は繰り返し告白している」。

しかし逆に、バタイユは、これらの目にもとまらぬ閃光を容易に到来させることに成功したのであり、彼が東の間到達した自然発生的なイリュミナシオンの短い瞬間を増大させることができるようになったのだ。そうした瞬間はニーチェも（また同様に他の人々も）体験していたが、意のままに制御することはできなかったものなのである。

1939年6月、『アセファル』の終刊号に掲載された「死を前にした歓喜の実践」以来、1947年の『瞑想の方法』に至るまで、バタイユは神秘体験の修練の可能性について幾度も強調し、彼が東洋やキリスト教に発見した方法、ただし自己流に組み合わせた方法に触れている。こうした体験には稀有な才能に恵まれていた彼は、たちまち進歩し、ついでその状態は、ゆっくりと変化していった。その七、八年間、プレ・ミスティックな方法について彼が書いたものは、折々の到達点を反映している。だが修練を始めてから一年が過ぎて間もなく、1939年夏から、彼は重要な一步を踏み出した。当時、彼がつけ始めた手帳には²、方法の本質的部分がすでに示されている。

「どのようにして、これほど強烈な恍惚に達したのか、これから述べてみたい。想像上の壁の上に、私は爆発や裂傷の数々のイメージを投影したのである。まず、私は自分の内部に最も深い沈黙をつくりだすことができた。それは望む時に、ほとんどいつでもできるようになった。しばしば味気ない、この沈黙のなかで、私は想像しうるかぎりのあらゆる裂傷を呼びさました。猥雑な、あるいは滑稽な、また不吉な場面が次々に現れる。私は火山の奥底を、戦争を、またあるいは自分自身の死を想像した。恍惚が、もはや神の表象なしでも起こりうることを、私は疑わなかった」³。

このふたつのプロセス——沈黙と演劇化——について、バタイユは『内的体験』のなかで、さらに詳しく触れている⁴。このうちの第二段階の方に、ひとはより大きな効力を与えがちであるが、演劇化は内的集中と相まって初めて十分な効果を発揮するのだ。あまりに早く燃え上がってしまうと、「自然な高揚や陶酔は線香

² 1939年9月から1940年3月までの、この手帳の断章は「友愛」と題して、1940年4月、雑誌『ムジュール』に発表された。このテキストは（ピエール・ド・ボワデッフルが想像するような小説的要素はまったく含んでいない）、書き換えられ、大幅に増補されて、1944年、『有罪者』の冒頭に再録された。（訳者付記：ディアヌの筆名で『ムジュール』に発表された「友愛」の原テキストは『全集』VI.pp.292-314に収録されている。）

³ 『有罪者』V.p.269.

⁴ 『内的体験』第一部III章「方法と共同体の原理」と第四部IV章「恍惚」参照。

花火で終わってしまう」。「暗黒の白熱」に到達するには、まず、人々が嫌がる自己沈潜を欠かすことができない。バタイユはその技法を東洋から借りたのである。

沈黙へのアプローチ

『ヨーガ・スートラ』の第一原理は、言説的思考の停止であり、バタイユは同じ原理を偽ディオニュシウス・アレオパギタに見出していた。言葉が豊富になると、新鮮な感覚を弱めてしまうことがあり、さらにまた、とらわれのない意識にしか見えてこない、ある内的で精妙な感覚を逸らしてしまう。「企て」もまた、思考を未来へと向けることによって、深層の自己から気をそらしてしまうので、言葉と同様、有害である。言葉によって、ひとは自分にさまざまなフィクションを組み立て、あるいは他人より優位に立つための駆け引きを考えたりしているのだ。沈黙するための一番簡単な方法は、精神を呼吸のような身体の一機能に向けることである。呼吸なら、意のままに続けることができ、また容易に忘れさせることができる。こうした身体的な「サポート」は東洋の代表的技法に共通にみられるものである。さらにまた、注意を暫定的に言語そのもの（単語や文章）に集中することもできる。言語は、そこでは最後に無化するためにのみ使われるのである。それが「瞑想」であり、バタイユは、その行法を南伝仏教のなかに見出した。パーリ語原典であれ、現代的テーマ(ラウンズベリーのマニュアルのような、基礎的だが効果的なもの)であれ(訳注 1)、その特徴は絶えず繰り返す単調なリズムにある。

「イメージが上げ潮のように満ち溢れ、観念が際限なく連なって流れ出てしまうのを防ぐために、執拗に反復される文章や単語の助けを借りて、不動の河床のようなものを与えてやることもできる」⁵。

それらのテーマは、普通に読まれるよりは、むしろ内面で非常にゆっくりと唱えられるためのものであり、それは丁度、眠りかけて心が静まったとき、慣れ親しんだ詩の、一つひとつの語やイメージをゆっくり反芻するようなものである。瞑想の目的は一種の麻痺状態を導き入れることであり、その状態においては、思考は抑制されて静まるが、しかし他の次元が目覚め始めるのである。1939 年 6 月、バタイユによって発表された六つの瞑想テーマの最初のもは、イメージを選び、文章は簡潔に、バランスをとって、こうした明晰な半睡状態を引き起こす

訳注 1: G・Constant Lounsbey, *La Méditation bouddhique, étude de sa théorie et de sa pratique selon l'Ecole du Sud* (Paris, Adrien Maisonneuve, 1935). これは南伝仏教の瞑想の自修用マニュアルで、バタイユの恋人ロールも一度だけ試したことがある(ロール遺稿集『バタイユの黒い天使』リブロ、1983、p.145 参照)。

⁵ 『有罪者』V.p.273.

よう努めている⁶。それは以下のとおりである。

私は消滅に至るまで平安に身をゆだねる。

争いのざわめきは死の中に消えていく、河が海に、星々の輝きが夜の中に消えていくように。

闘いの力はあらゆる行動の沈黙の中で成し遂げられる。

私は平安の中に入っていく、暗い未知なるものの中に入っていくように。

私はその暗い未知なるものの中に墜ちていく。

私自身がその暗い未知なるものとなる⁷。

1938年5月末、平安についての最初の瞑想を始めるやいなや、バタイユはその効果に驚かされた。深い麻痺状態に入りながらも、ごくわずかな物音も知覚するほど過敏になり（訳注2）、また、ひとたび修行を終えるや、力と落ち着きを感じたのである。数日間にわたって、ますます深く、この意識的な麻痺状態に沈潜し、単調であっても同じテーマを繰り返し、さまざまな障害を乗り越えた後で⁸、バタイユは新しい主題に移っていった。それが「死を前にした歓喜」である。そこには最初のテキストのような安らかな調べはないが、まだ反復されるリズムをもった詩に、精神を集中するようになっていく⁹。さらにそれに続く時期、いくつかのヴィジョンが現れ、彼はさまざまなイメージの瞑想を、より頻繁に行うようになる。『アセファル』の第3の瞑想テーマは、やはり「死を前にした歓喜」を対象としているが、以前のテーマのように、単にリズムカルな文だけではなく、視覚的な表象にもとづいて構成されており、その無化していく表象が宇宙的な広がりをもつようになる。その時から瞑想は性格を変え、初期の軽い自己催眠に代わり、一種の白熱状態を生み出そうと試みるのである。

内面集中の段階は、しかし単に否定的なだけの半睡状態ではなかった。それはユーフォーリー状態、「官能的な麻痺状態」の部分もふくんでいる。

⁶ こうした状態を、テーマが示す内容のせいで、ただの自己暗示にかかった結果と見るのは（それは無視できないとはいえ）、誤りだろう。なぜなら、他の集中方法（たとえば感覚的方法）、あるいは異なるテーマによっても、同じ状態が生じるからである。

⁷ 『アセファル』第5号、1939年6月号、p.14。『全集』I.p.555。（訳者付記：このバタイユ単独編集による『アセファル』最終号には「死を前にした歓喜の実践」という総題のもとに六編の「詩」が収められている。それらは単なる「詩」というよりは「瞑想のテーマ」であり、とりわけ、ここに引用されている第1番は、「経文〔mantra〕」のように唱えるものと思われる。）

訳注2：禅堂では、線香の燃えて落ちる灰の音が聞こえるようになると、しばしばいわれている。

⁸ その障害とは、たとえば緊張が生じて、それを解かなければならなかったり、また修行の面難な部分を、早まって無視してしまったりする心的傾向である。

⁹ 『アセファル』、1939年6月号、p.15-16。『全集』I.p.555。

「注意を内的現存に向けると、それまで潜んでいたものが、溢れる豊かさをおびてくる。それは嵐のようにというより——緩やかな動きなのだから——増水する流れのような豊かさである。そのとき、感受性も増大していく。ふだん私たちが無味乾燥な事物に向けている感受性を引き離しさえすればよかったのである」¹⁰。

この漠然とした甘美な至福感は、かなり早く色あせてしまうかもしれない。この停滞状態に達した瞑想者の多くが、その状態を乗り越えることができず、意気阻喪してしまう。もし彼らが執拗に続けていれば、ゆっくりと進歩し、ずっと後になって、ようやく次の段階に到達するのである。だが、バタイユには、こうした停滞に耐えている余裕がなかった。彼は早く事を進めようとしたからである。

演劇化

彼が瞑想を始めたのは、ほとんど耐えがたいほど激しく心を動揺させるテーマであった。ひとりの中国人の死刑囚の写真を観想し、想起し、またあるいは炎に包まれ、爆発し、破壊しつつある世界を想像したのである。『アセファル』の最終号に掲載された戦争についての「ヘラクレイトスの瞑想」は、その噴出する激しさにおいて、前号までヘラクレイトスやディオニュソスに関する文章を飾ったアンドレ・マッソンの挿絵に劣らぬものであった。バタイユの考える「供犠」は、単に諸々の存在、あるいは神を抹殺するばかりではない。おのれの死を瞑想し、あるいは自分自身を攻撃的にして、自らを最初の生贄にささげるものなのである。

「私は自分自身を責め立てようとした。ベッドの端にすわり、窓と夜の闇を前にして、私は自分をひとつの戦闘と化そうと、必死に努めたのである」¹¹。

1939年夏、夜の森で散歩の最中、彼が初めて完全な恍惚に達したとき、彼は自分に向かって襲いかかり、喉を引き裂こうとする猛禽の猛々しいイメージをよびさました。一年後、オーヴェルニュでの孤独な生活のなかで、さらに彼は不吉な瞑想の糧を見出した。

「山々の剥きだしの斜面を前に“瞑想”するとき、私は寒気と嵐のなかで、そこから発散する恐怖を想像した。その斜面は、争う昆虫たちのように敵意に満ち、生者よりはむしろ死者を迎え入れようとしている」¹²。

こうした暴力的なテーマへのこだわりを、病的な苦悩のロマンティズムのせい

¹⁰ 『内的体験』 V.p.29-30.

¹¹ 『有罪者』 V.p.250.

¹² 『有罪者』 V.p.294.

にするのは軽率であろう。これらの衝撃的なイメージの役割は心（psyché）にひとつの傷口を開くことである。

「もし私たちが演劇化する術を知らなかったなら、私たちは自分自身から脱出することはできないだろう。孤立し、自閉して生きることになるだろう。だが、ある種の亀裂が——苦悶のなかで——私たちを涙の瀬戸際に放り出す。そのとき私たちは自らを見失い、われを忘れ、そして、ある把握しがたい彼方と交感するのである」¹³。

しかし、束の間、心が動揺するだけでは十分ではない。観想は時間をかけることによってのみ効果があるのと同様、演劇化も、それを繰り返し、持続することによって強度を高めていく。

「私が閉じこめられている閉域の表面に、（文字通りの意味で）引き裂くようなイメージが次々に形づくられていく。私は、この裂傷に近づくことしかできない。脱出の可能性を、私は垣間見ることしかできず、傷口はまた閉じてしまう。精神集中が必要なのだ。深い裂傷が、稲妻の閃きの継続が、この閉域を粉碎するはずである。苦しくとも執拗に続けなければ、恍惚の点は、その裸形の姿において到達されることはない」¹⁴。

この白熱状態が引き起こされると、それは多少の疲労感をともなわずにはすまなかった。また、あまりに激しい瞑想を行うと、翌日は気力を喪失してしまうことも時にはあった。こうした劇的な集中法を——その宗教的方法は枚挙に暇がない¹⁵——バタイユは自ら危険をおかして探究したのである。その危機的瞬間とは、たとえば麻痺状態に入っている意識を再び活動させなければならないときだろう。精神が瞑想において動きを止めようとしているとき、テーマを無理に展開しようとするのは自然の生理に反している。だが脳は、表層の活動を部分的に抑えられると、より深層部において、感情の働きによって活発になることがある。深い感情は、それだけで、時に思考を停止させるのである。

「心を乱す言説の邪魔な動きから解放されるためには」とバタイユは書いてい

¹³ 『内的体験』 V.p.22.

¹⁴ 「友愛」 in 『ムジュール』 誌、1940年4月15日号、p.144。VI.p.301.

¹⁵ 演劇化の例として、バタイユが挙げているのは、とりわけ彼が青年時代、部分的に実践したイグナチオ・デ・ロヨラの「霊操」であり、あるいは、何らかの衝撃を通じて「悟り」を引き起こす禅である。また彼は、『チベット・ヨガ』（*Le yoga tibétain et les doctrines secrètes*, Paris, Adrien Maisonneuve.）を通じて、「チョッド〔ChôdあるいはGchôd〕」の瞑想儀礼を知っていた。その瞑想儀礼において、修行者は自分の身体が精霊たちによって八つ裂きにされるさまを想像するのである（記者付記：「チョッド」はサンスクリット語で「切断する」の意。チベット仏教において、自己執着を捨てるための瞑想法のひとつで、自分の身体をイメージ上で解体し、精霊たちに供養する）。

る。「自分の内部に強烈な状態をかきたてれば十分なのだ。そのとき注意力は“企て”から、自分の現にあるがままの存在へと向けられ、その存在は少しずつ動き出して、闇から脱出するのである」(『内的体験』 V.p.132)。

非常に特殊な条件においては、内に向けられた感情が高揚して、エゴの硬直した構造を粉碎し、恍惚に近づくことがある。しかし恍惚そのものとはならないのだ。結局、疲れ果ててしまうのは、おそらく(人為的な表象を色々使う)極端な演劇化を、あまりに長く続けようとしたせいかもしれない。むしろ、ある感情や一瞬の内面の動き、あるいはいくつかのイメージの観想によって、おのずと意識を再活性化する方が、もっと自然だろう。バタイユは、心理療法で、精神集中がさまざまな意図で応用されていることを知ってはいた。だが彼は、心の調和や安らぎに達しようとしたのではない。彼は自分の中に、いわば燃え上がる炎か「太陽の輝き」のようなものをかきたてようとしたのである。とはいえ、彼はいつも悲劇的状况にこだわっていたわけではない。彼のテーマのいくつかは(後に『瞑想の方法』で発表したように)、おどけた、滑稽なものもあり、さらに女性を登場させるものもあった。また初期の、もっと穏やかで、より構成された行法を、再び取り上げることもあった。

1939年2月、非常な緊張状態のまま瞑想を終えようとしていた彼は、衝撃を受けまいやう、急に止めるのは避けねばと感じた。そこでゆっくりと緊張を緩めたのだが、突然、彼の状態が変化し、ある巨大な力〔force〕に巻き込まれたかのように、噴出し、高みへ上げられたのである。ある得体のしれない、しかし非常に強力な力〔élément〕に捕まれることによって、バタイユの体験は、この頃、著しく変化した。彼は、その力を自分の外にあるもののように感じ、しかも観想において、それに結びつけられていたのである。

この彼の場合に限らず、強度の感情的緊張の後に続く弛緩状態が(その弛緩は、故意に引き起こされたものでも、挫折や諦めによるものであってもかまわない)、イリュミナシオンのプロセスを早める例は、他にも知られている。今日でも、日本のある禅の師家は、プレ・ミスティックな状態の変化を早めるために、こうした緊張と突然の緩和のコントラストを利用している¹⁶。

1939年夏の半ば、森の中でバタイユが体験した最初の大きなイリュミナシオ

¹⁶ 佐藤幸治「いかに禅の悟りを得るか——その達成に向けた石黒老師の五日間の接心について」、in『プシコロギア〔Psychologia〕』vol.II, no.2, 京都大学心理学科、1959年6月、p.107-113。伝統的な数息観の後に念仏を唱え、反復する。「それは、読経に似た静かな詠唱で始まるが、最後に顔や肩、腕などの筋肉を強く緊張させ、力強く激しい気合を入れる。この激しい修行の絶頂において、突然、緊張を緩めるのである。その瞬間、弟子は老師の指導によって、“見性(自己の本性を見ること)”を体験する。」

ンの話も、同様に示唆的である。彼が恍惚を知ったのは、ある荒れ模様の日暮れ、欲望を抑えて緊張し、また瞑想の中で自分が猛禽の攻撃の的になっていると想像した後のことだった。ただし、その演劇化を中止し、すべての試み、期待を捨てた、まさにその時だったのである。

「私は気を取り直し、激しい恐怖と不安から解放されて、笑いだしたと思う…。帰り路、極度に疲れていたにもかかわらず、ふだんなら足を挫くような荒い砂利の上を、私はあたかも軽やかな影にでもなったかのように歩いていた。その時、私は何も求めてはいなかった。だが、空が口を開けたのだ。私は見た…。息苦しい一日の無益な擾乱は、ついに殻をうち砕き、霧散させてしまったのである…。遠い雷雨から稲妻が絶え間なくきらめいていた…。だが、こんな大空の祝祭も、その時立ち昇ってきた曙光にくらべれば色あせたものだった。正確に言えば、曙光は私の中に立ち昇ってきたわけではない。実際、私には、風のように捉えがたく、急激なものを留めることはできないのだ。私の上に、四方八方から曙光がとりまいていた…」¹⁷。

最初の恍惚の後で

1939年夏以来、バタイユにとって恍惚ははるかに近づきやすいものになった。再び恍惚に見舞われるために、時には、その体験をもった場所に戻るだけで十分なこともあったのである。

「私は書くのを止めなければならなかった。しばしばするように、私は開け放たれた窓の前に行って座った。座ったとたんに、私は一種の恍惚に没入した。」¹⁸。

自己集中を学ぶ手掛かりを提供してくれた短い詩の数々は、もう余計なものになった。そうした状態を手に入れようと焦り、意志するだけでは、かえって、そうした状態を麻痺させる恐れがあった。むしろ彼にとっては、心を集中し、目を閉じるほうが効果的だった。時には、不意に、所かまわず、内面への集中もなく、目を開けたままの状態に恍惚に襲われることもあった。また時には、待ち続けなければならないこともあった。イリュミナシオンを望み、懇願したにもかかわらず、逃れさってしまうこともあり、逆に、突然、閃くこともあった。それは「チャンス次第で、決して意志の緊張には依存しないものなのである」（『有罪者』V.p.315）。

彼は『内的体験』の冒頭では、ヨガや演劇化の初歩的段階について、まだ人に教えるような説明をしている。だが、彼が個人的にどのような地点まで到達して

¹⁷ 『有罪者』 V.p.276.

¹⁸ 『有罪者』 V.p.269（「友愛」 VI.p.299）.

いたのか、さらに良く見てとれるのは、むしろ 1941-42 年冬（「刑苦」の時期）に記した、もっと燃えるような数々の断章によってであり、また 1942 年 6 月初めの「部分的に失敗した体験」にもとづく考察においてである。そこでも沈黙と集中強化という本質的な二つの過程は相変わらず見出されるが、余計なものが削ぎ落とされ、基本原理に戻されている。前提条件は、やはり言葉による論理的思考の停止である（「自分の内部で言説を打ち砕きさえすればいいのだ。そうすれば恍惚は現れる」）。しかし、バタイユは、自分がすでに絶頂に達していたからこそ、それが有効なのだとすることを認めている。体験の諸段階は、それらがより容易で身近なものになるにつれて、互いに重なり、凝縮し合っていき、同様にその手段もシンプルなものになっていった。刺激的なイメージの技巧に頼る必要もなくなり、演劇化は、人間のさまざまな限界に対する苦しみや反抗だけになっていったのである。「その時、恍惚は不均衡から生ずる」と、バタイユは分析している。「私は、自分が陥っている泥沼状態への嫌悪から、本能的に恍惚を迎えに行くことができる」¹⁹。彼が「純粹体験の図式」（『内的体験』V.p.67）と名付けているのは、恍惚状態と思索の間を往復する運動だが、しかしそれらは、恍惚がきわめて身近なものになって、わずかな刺激で起こるようになった場合にのみ有効なのである。同じことは「ヴェランダでの体験」にも指摘できるだろう。そのような体験の展開は、先立つ一連の段階を前提としており、初心者には不可能なものなのである。

内面と投影

沈黙と演劇化が、バタイユの道程において基本的なステップだとしても、それが彼の方法のすべてではない。さらに、内と外の両極へと交互に集中する方法を加えなければならない。この収縮と拡大という対立するプロセスは、ここでは二重の側面をもっている（ジョルジュ・プーレは『円環の変貌』で、文学作品を通して、そのプロセスを研究しているが、それらの作品は、日常的な状態同様、イリュミナシオンにも境を接しているのだ）。それは、ひとつの技法であると同時に、生の新しいヴィジョンでもあり、そのヴィジョンは、個人が自分の孤立を破って、より広大な全体と融合していく瞬間に獲得されるものなのである。ひとはさまざまなやり方で——笑いや愛や供犠などによって——「交感」することができる。バタイユは恍惚を知る前から、そうした体験の分析に着手していたが、恍惚の体験は、はるかにラディカルな融合の状態をもたらしたのである。

「私は、私の外への巨大な流出と化す。まるで私の生が、インクのような空の

¹⁹ 『内的体験』V.p.75.

闇を、ゆるやかな大河となって流れてゆくかのようだ。この時、私はもはや私自身ではなくなる。だが、私から外へと流れでたものは、ひとつの限界なき現存、それ自体が私自身の喪失にも似た、ひとつの現存に達し、それを抱擁の中に閉じこめるのだ」²⁰。

この奇妙な恍惚とした自己拡大は、最初は近づきがたいものである。それは外部へ自己を膨張したり、直接引き延ばしたりする努力の結果、起こるものではない。自己の全的拡大へ到る道は、ほとんど常に内面を通過しなければならない、それは「暗夜」の不動状態こそが、きらめく閃光への入口となるのと同様である（訳注 3）。この自己への沈潜は、プレ・ミスティックなさまざまな方法の初めに常に存在している。詩人たちもまた、それを再発見してきたが、そのすべての可能性を発展させたことは稀であった²¹。とはいえ、さまざまなヴィジョンが幾度となくバタイユの心を動かし、たちまち彼を純粋な内面から引き離してしまった。彼の無意識の底から、宗教的イメージが、他の多くのイメージとともに浮かび上がってきたが、それらが彼を動揺させることはなかった（若いころキリスト教徒として一時期を過ごしていたので、その由来は分かっていたのだ）。むしろ、それを愚弄しさえしたのである。それゆえ、彼は神聖な、あるいは神話的な画像を選ぼうとはしなかった。瞑想が深い段階に達したとき、彼は自分の彼方にひとつの「点」を投影し、そこに燃え上がる欲求を集中するようにしたのである。それは抽象化というより、「余計なものをそぎ落とした演劇化」ともいえるべきものであった。

「私はキリスト教徒のように、ただ言説から始めたのではなかった。漠然とした交感の状態、内的運動の至福感からも出発したのである。小川か大河の流れのような状態でとらえた、これらの運動から出発して、私は、それらを一点に凝縮することができた。その一点において強度が増大すると、それは単なる漏水から奔流へと変わり、滝か閃光、あるいは稲妻を思わせるものになっていった」²²。

この最後の言葉からうかがえるように、問題の眩くるめく点は、もはや冷静な手順というよりは、すでに、ある体験にもとづくものになっている。1939年6月以来、『アセファル』〔第5号「死を前にした歓喜の実践」〕の4番目のテキストで、バタイユが「そこに在るもの〔ce qui est là〕」への愛を語っていたとき、彼は、ある無形の驚くべき感覚を、数ヶ月来、感じていたのである。その感覚は彼

²⁰ 『有罪者』 V.p.253.

訳注 3：十字架の聖ヨハネの「靈魂の暗夜」から神の光を見るまでの歩みを示唆している。

²¹ 『瞑想の方法』の冒頭に、ルネ・シャールの次の言葉が引用されている。「もし人が至高のありようで目を閉じないなら、彼は見るに値するものを見ずに終わってしまうだろう。」

²² 『内的体験』 V. p.139-140.

の内に、恍惚に先立つ、ある静めがたいノスタルジーを呼び覚ました。たとえ彼がそうした状態の、いかなる有神論的解釈も拒んでいたとしても、あえてキリスト教的体験と比べたということは——混同されるおそれがあるにもかかわらず——彼が自分の体験との類似性を見ていたことを証明している。意識の無限性と同じく、この身を焼くような思いは、神秘体験のある段階を特徴づけるものであり、神信仰の有無と関わりなく、他の多くの場合にも現れたものである²³。無信仰とバクティ〔ヒンズー教における神への愛の信仰〕を逆説的に結びつける、この予期せぬ情熱は、彼において、実際には、一時的にしか続かなかった。それは消え去り、恍惚状態は、もっと変化の少ない穏やかな透明性の状態に代わったのである。そうした透明性の状態は容易に手に入ったので、関心も弱まるばかりであった。

その時、バタイユが、いわゆる「神感状態」(訳注 4) について語ったとしても(そのことを人は非難したが)、それは彼が神秘体験の最高段階に達したと自ら称したのではない。むしろ、耐えがたいほど強烈な恍惚を体験したあと、平穏な段階に達したキリスト教神秘家たちの歩みと似ていたからなのである。最初のユーフォーリー状態から「爆発〔paroxysmes〕」に移り、ついで穏やかな感覚へと進んでいった彼の歩みは、確かに典型的とっていいものを持っていた。だがやはり最も驚くべきものは、彼が概念化することを拒んだ、あの未知の力〔élément〕への愛の時期であろう。彼の感情も言葉も、そこでは曖昧さを残しており、信者も

²³ 神秘主義の指標をどこに求めるべきかという疑問が、バタイユをめぐる出された。神秘主義は、宗教の歴史のなかで、ありとあらゆる信仰や哲学と結びつけられて見出されるが、その指標は、言葉や行いのような二次的要素より、まず恍惚の意識内容によって(意識の拡大とか光、身体の上昇や忘却などの、捉えがたいが頻繁に示唆される構成要素とともに)特徴づけられるべきと思われる。生理的指標を語るのは、今日では時期尚早であろう。なぜなら、一つの例外——それもまだ完全に解明されていない——を除いて、インドや日本での観察例は、恍惚の瞬間や高度のサマーディ〔三昧境〕ではなく、ほとんどが単なる精神集中状態のみを明らかにするものだからである。

訳注 4: 「神感状態〔état théopathique〕」はフランスの宗教心理学者アンリ・ドラクロワ(Henri Delacroix 1873-1937)やジャン・バリュズィ(Jean Baruzi 1881-1953)によって、神秘主義の最終的境地とみなされた状態。「神人融合状態〔union mystique〕」とは区別する必要がある。神秘家は、激しい忘我・恍惚状態を抜け出し、ふたたび世間的な活動に戻るが、内心で神との一体感を失うことはない。バタイユが「神感状態」に達したのは、おそらく 1944 年 6~7 月頃と思われる。「私は最近になって、はじめて神感状態の中へすべりこんだのである。すぐに私は、この新たな状態、禅やブルースト、そして最終段階でアヴィラの聖テレサや十字架の聖ヨハネが知っていたこの状態の単純さについて考えた。」(『ニーチェについて』VI.p.160)。神なき神秘家バタイユの場合、神ではなく、世界と一体化し、世界が「透明」になる。彼が「刑苦」の時期と打って変わって、単純さ(simplicité)、軽やかさ(légèreté)、自在さ(aisance、désinvolture)などを強調していることに注目したい。

合理主義者も、それを批判したのである。どちらにせよ彼らは、こうした伝統的な表現を、たぶんバタイユに使ってほしくなかったのだろう。彼が使えば嘲弄にもなるからである。だが彼は、神を無視するどころか、みずからを「彼にむかって放たれた矢」たらしめたのであり（訳注 5）、またその神秘主義的著作の全体を『無神学大全』と題したのである。彼の新しい内在的ヴィジョンは、彼の目には「不敬虔そのもの」であった。その点で、彼は他のいかなる二元論的宗教よりもプルーストや禅に、はるかに親近感をいだいていたのである。

消滅

バタイユが燃えるような現存を見出し始めたのは 1939 年 2 月からであり、それは翌年夏、さらに明確になる。そのとき彼は、外的世界を見、事物を見ながらも、透明なものとして見ていて、個々の事物に注意を払うことはなかった。その彼方に感知するものにすっかり心を奪われていたのである。「恍惚のなかでは」と彼は言っている。「外を見ていても、すべて個別的なものは私には煩わしい——たとえば眼の前の一本の樹木の茂みなど」。それに対して、空や雲などは容易に見つめることができた。なぜなら「それは解体していくものだからである」。

このように見る者は、自然な傾向として、形あるものの認識から逃れようとする。こうした傾向から明らかになることは、恍惚に備え、全体的認識を起こすためには、まず意識を集中し、次いで消滅させる二重の運動に、さまざまな技法が用いられたということである。カシミールの優れた教典『ヴィジュナーナ・バイラヴァ [Vijñāna Bhairava]』ほど、この交互の過程を執拗に繰り返しているものはない。その経典は同じ基本的修練を倦むことなく述べており、その修練においては、さまざまな感覚は、精神集中のために使われた後、最後に消えていかなければならない（訳注 6）。こうした故意の隠蔽によって、意識は、外部の多様多彩な世界から、急に内面へ深く沈潜していくことに慣れていくのである。また同じ理由で、光が揺らめき、形がぼけて見分けられなくなる動的な場面や、あるいは表層意識には掴みどころのない空っぽな風景などが有効となる²⁴。

訳注 5: 「彼に向かって放たれた矢」は、『内的体験』の初版（1943）末尾に置かれた「神 [Dieu]」と題する詩の最後の句である（『全集』V. p.189）。当時の多くの読者は、この「彼」を「神」と読んだろう。サルトルが、バタイユを「神の死」の後に生きながら、それでも神を求めつづける「新しい神秘家」と見たのは無理もない。ブリュノ自身も、本論では、外部の「未知の力 [élément]」などに曖昧さを残しているのではないか。この核心的問題については、バタイユのサルトルへの反論と、その後まとめられた『無神学大全』の総体を論じなければならない。

訳注 6: 井筒俊彦が幼少の頃、父親から無理やり教え込まれたという独特の「内観法」は、このような修行法に似ている。それはまず紙に書かれた「心」の字を数日間、凝視し、ついで紙を破棄して、心中に書かれた文字を 24 時間凝視する。更に進んで、その文字も掃蕩し、自分の心そ

究極において、それは空間のほとんど抽象的な観想、あるいは天空への意識の固定にまで進んでいくことがある。そうした観想は仏教徒たちが実践したことであり、バタイユも周囲でそれを試しているのを見たことがあった。彼のテキストのいくつかは、最初は任意のイメージを使っているように見えるが、実は、意識の状態と同様に、あるひとつの方法にも応じているものなのである。

たとえば、詩集『大天使のように』の冒頭のいくつかの詩に、それは見てとれるだろう。そこでは意識が無限の広がりの中に消えていく。また 1946 年、「空虚な空の前で」と題して刊行された『瞑想の方法』の、いくつかの断片も同様である。そこで彼が、制約された自我の苦しみに対立させているのは、「午後、大空の支えきれないほどの広がりの中を、雲から雲へ変容していく光にも似た歌声」であった²⁵。あるいはまた別のところでは、「森の中で、朝日が昇り、私は自由だった。私の生は苦もなく舞い上がり、飛ぶ鳥のように空を横切った。だが限りなく自由に、空に溶け込み、かつ自由に」²⁶。

たとえ彼が、自分の探究を「シュルレアリスムの後に、その傍らに」（『瞑想の方法』V.p.193）置いたとしても、そのオブジェへのフェティシスト的固執に対して、彼はオブジェから抜け出すためにオブジェを用いる弁証法的運動を置き換えるのである。その運動は、「内在性への移行、瞑想という紛れもない魔術である。またそれは、自己自身の、自己と同時にあらゆる事物の、より内密な破壊、より奇妙な転覆、際限のない問いへの投入なのである」（『ニーチェについて』VI.p.205）。その形が薄れ、消失していくかどうか分らぬまま、バタイユが瞑想のテーマに選ぶのは、「自ら燃え尽きていく輝かしく軽やかな炎」であった。その炎は多くの儀礼において象徴的で魅力的な役割を演じているのだ。

私は思い浮かべる

のものを見る。なお一步を進め、心も見ず、「無」に没入する、云々、というものである（井筒『神秘哲学』第一章）。この父親は、井筒の回想によれば「マドンナの理想を抱きながらソドムの深淵に没溺して行く」矛盾を抱えていた複雑な人で、それを乗り越えようと必死に修行し、禅に励んだという。バタイユを思わせる人間であるが、結局、「悟り」を開くことなく死んだらしい。しかし、バタイユは「内的体験」を通じて、「透明性」を実現したのである。

²⁴ 『ヴィジュナ・パイラヴァ』、リリアン・シルバーン訳・注釈（パリ、ド・ボカール書店、1961）。第 76、60 節、p.117、103：「視線を、太陽やランプなどの光で、まだら模様になった空間の一角に集中しなければならない。本来の“自己”の本質が光り輝くのは、まさにそこなのだ。視線を、木々も山も城壁も、その他のいかなる対象もない領域に集中するがよい。沈潜状態において、人はその動揺する心的活動が消滅した存在となる。

²⁵ 雑誌『フォンテーヌ』n.48-49、1946 年 2 月号、p.209。『瞑想の方法』に、また『内的体験』に再録。V.p.204。

²⁶ 『ニーチェについて』VI.p.155。

炎に等しい
空虚を
酔わせ
明るく照らす
炎をもたらす
オブジェの抹殺を²⁷

その恍惚状態においては、究極の内在的ヴィジョンにおいてと同様、彼にとって、すべての存在の概念は——神も人間の人格も——無と化していった。こうした彼の解釈は仏教の非実体性や「空」の概念に、より近いものであったろう。チベット人が現象界の非現実性を納得するために考えた修練、すなわち世界の無化と再構築を交互に行う修練など、バタイユは少しも必要としなかった(その技法は、ミシェル・レリスがミロについて述べており、またカルージュも『超人の神秘学』で改めて触れている(訳注 7)。なぜならバタイユは、イリュミナシオンを体験したあと、私たちの感覚的世界の虚妄性を、おのずと再発見していたからである。そうした考えは、人を惑わすマーヤー[幻]の理論に由来したのではなく、事象の根底にひそむエネルギー——「絶えずひしめきあう運動」——の印象から生まれたものであった。そうしたエネルギーの戯れは、数ヶ月の間、彼に執拗に取りつき、そのヴィジョンが完全に失われることは、おそらく決してなかったのである。にもかかわらず、また彼ほど堅固な世界に鋭い感性をもち、嘔吐感に悩むほどの生理をもっていた人間は稀である。その後の数々の著作が示しているように、彼は現実のすべてを貪婪に知ろうとし、また芸術のあらゆる多様な形態を、稀有な繊細さをもって評価しているのである。

道徳的、形而上学的ぜい肉をそぎとったヨガ

バタイユの挑発的な、また時には冒瀆的な無神論だけが、人々の故意の黙殺やスキャンダルをもたらしたのではない。神の否認と同様、彼が禁欲を激しく否定したことに、一部の人々は驚いたのである。

「私は僧侶を憎んでいる。現世を諦め、チャンスや、肉体の真実を放棄することは、私には恥ずべきことと思われる」²⁸。またさらに、「血の気がなく、笑いも知らず、過剰な歓びを厭い、自由を欠いた生の切れっぱしが、極点に到達するなど

²⁷ 『ニーチェについて』 VI.p.80、VI.p.98-103.

訳注 7: レリス『デュシャン、ミロ、マッソン、ラム』 p.44-45 (人文書院、2002)、『獣道』 p.37 (思潮社、1971)、Michel Carrouges, *La mystique du surhomme* (Gallimard, 1948)。

²⁸ 『ニーチェについて』 VI.p.90.

というのは——あるいは到達したと主張するのは——まやかしである。[...] それに成功した人々の禁欲さえ、私から見れば、罪という意味、無力な貧しさという意味を帯びている」。

だが、バタイユはすぐに認めるのだ。「禁欲が体験にとって好都合なものであることを私も否定はしない」²⁹。内的訓練の前提条件として、大半の宗教的伝統が課している性的節制は、道徳的、美的基準に照らして判断されるべきではなく、エネルギー論の視点から判断されるべきだろう。節制は、それが引き起こす無益な葛藤にもかかわらず、力を解放し、通常の生よりさらに限定されたエネルギーの一極集中を可能にする。もし人が強い性欲を統御するすべを知ったなら、それは内的体験を加速することができる。なぜなら、インドのヨガが説くような上昇する生命組織が、もしあるとすれば、同じエネルギーを異なる水準で使うことになるからである（クンダリーニ〔ヨガで説く潜在エネルギー〕の上昇は新たに解釈し直すべきであろうし、バタイユは、ほとんど最初の瞑想の時から、即興でそれを試したのだ）。内面化の最初の段階では自制が必要であり、バタイユが決して性生活を中断しなかったとしても、それは外的事情でしばらく減らされていたのである。先にも触れた 1939 年夏の最初の決定的なイリュミナシオンの話は、彼が当時、みずからに課していた節制を示唆している。

「その壁が崩れ落ちた最初の日、私は夜、森の中にいた。その日しばらくの間、私は激しい性欲を感じていたが、その充足は拒んでいた。その欲望が関わるイメージを、恐怖を持たずに“瞑想”しつつ、欲望の果てまで行こうと、私は決心していた」³⁰。

彼はタントリズムに興味をもっていたが（そのいくつかの原理を再発見し、近年、その研究をまとめようと計画していた）、それを実践したようにはみえない。最初に瞑想を始めたときから、瞑想が感情を消してしまうことはなくとも、欲望を無力化できることに彼は気づいた。また後に彼が確認したことは、イリュミナシオンが到達されると、性生活は、おそらく強度を弱めることはあっても、消えてしまうことはないということであった。内的体験が成就すれば、より多くの自由が取り戻され、禁欲を乗り越えることができる。だからこそ、入門期間を短縮するため、より効果的な速修法を早く作り上げなければならない。また、イリュミナシオンのために何の準備もしていない——心の準備も、いわゆる修行もしていない——作家や詩人、あるいは単なる世俗の人々が、思いがけず体験した恍惚に、バタイユが大きな関心を寄せたことも理解できる。このような、意志と無縁の諸状態は、バタイユ自身の探究の端緒となったものである（それらを比較研究

²⁹ 『内的体験』 V.p.34.

³⁰ 『有罪者』 V.p.269.

すれば、イリュミナシオンの技法に似たメカニズムが明らかになるだろう)。彼は、その方法を学んだというよりは、自分で工夫し、そのような状態を拡大し、多様化することができるようになった。そして数年前までは垣間見ることしかできなかった状態を、最後には、自由に、また努力せずに手に入れることができるようになったのである。

バタイユは、そのいくつかの著書のなかで、エロティシズムや感情を、イリュミナシオンのより軽やかな陶酔と密接に結びつけ、領域を巧みに移しながら、十全な生のために、禁欲による自己毀損を避けている。そうすることによって彼は、現代人に、よりふさわしい方法を見出し、彼らを最も遠い世界へ、「可能事の果て」へ導いていきたいと願ったのだ。

「ヨガ行者たちの実践法から、道徳的、形而上学的なぜい肉をそぎとった手引書があれば良いのだが。そうした方法は、さらに単純化されるべきだろう」³¹。

しかし彼は、その技法のすべての要点を、順を追って詳細に説明することは拒んだし、また彼が通った諸段階、すなわち内的沈黙——ドラマティックな引き裂き——イメージの投影と自己超出——捉えがたい透明性への移行——の、各段階に応じた瞑想テーマの集成を刊行しようとしなかった。彼ほどすぐれた煌めきとイメージの才、さらにまた内的体験に恵まれながら、その心理過程を、すべて展開させるテキストの総集編を書かなかったことは残念である。だが彼は、その実践が効果を挙げる段階に現実には到達する以前に、早々とテキストを読んでしまうことは、そのテーマの働きを弱めてしまうと考えていた。それに、精神集中の修練が一旦身についたら、ある程度、即興の余地を残しておくことは必要と彼には思われた。口頭による個人指導もなく、単に手引書を見るだけでは、どれほど不十分かということ、彼は知っていたのである。

「書かれたものは、たどった行程の痕跡を残しているだけだ。他の道をたどることも可能である。ただし、登攀を避けることはできず、それは重力に抗する努力が欠かせないと認めるという条件においてである」³²。

彼は、瞑想にはさまざまな障害があること、その技法が平板に見えて、魅力に乏しいこと、そして内面化の方法が自然の性向に反する部分があることを良く知っていた。自分が歩んだ道を、同じように歩んでくれる者があまりにも少ないことに、彼は最初、失望したが、それでも何人かの友人に瞑想の手ほどきをするこ

³¹ 『瞑想の方法』 in 『内的体験』 V.p.194。その表題にもかかわらず、この小著にテクニクを述べた手引を期待することはできない(それは付随的に言及されているだけである)。この書がめざしているのは、むしろ瞑想体験のさまざまな様態とその意味を位置づけることである。

³² 「友愛」 in 『ムジュール』 VI.p.296 (訳者付記：『有罪者』 V.p.265 と多少の異同あり)。

とができた。その後、戦争が勃発したのだ。彼は、ほとんどひとりで自分の体験を深めていったが、彼もまた「探究者の共同体」を持ちたかったことだろう。だが結局、伝えるべきエッセンスを託したのは、ニーチェ同様、書物にだった。バタイユが自分の内的歩みをたどり直した三、四巻の書物は、全一卷にまとめるに値するだろう。それらは、その分析の正確さと豊かさによって、いつの日か、この絆なき、不可視の「共同体」を出現させる助けとなるかもしれない。夜の闇の中へ散っていった未知の人々の共同体に思いをはせるように、彼はこの共同体に夢をはせたのだ。一切のドグマの足枷から自由な、この共同体は、「体験」にのみ基づくものとなるだろう。二十五年、あるいは三十年ほど前から、私たちが想像する以上に多くの西洋人が、アジアの影響を受けた、実にさまざまな瞑想を実践している。だが、医療目的での応用を除けば、今なお、こうした探究は散発的であり、その総括は試みられていない。非常に深い境地にまで達した瞑想者は、まだ稀であり、ジョルジュ・バタイユの証言ほど完全なものは少ないだろう。時に仮面に隠されるとはいえ、彼は根本的な誠実さをもって語っている。それはさまざまな例外的な心理状態を、より良く理解する助けとなるだろう。私たちは、そうした状態の真実性を認識する術を、いつも知っていたわけではないのである。

ジャン・ブリュノ

岡山大学 ヨーロッパ言語文化研究 第43号 2025年10月1日発行

編集委員 野呂 康 由比 俊行

発行者 大杉 洋

発行所 岡山大学ヨーロッパ言語文化研究会

〒700-8530 岡山市北区津島中2丁目1-1

岡山大学初修外国語系

電話 (086) 252-1111 (代)