

博士論文

アンドレ・ジッドとキリスト教

——「病」と「悪魔」にみる「悪」の思想的展開——

西村 晶絵

目次

序論	3
1) 問題意識と目論見	3
2) 時代背景の整理と本研究の意義	7
3) 論文の構成と扱うテキスト	8
第I部 「病」(le mal, la maladie) と宗教	12
I-1. 幼少期から1890年頃までのジッドと「病」	14
1) 自慰の記憶と宗教的モラル	14
2) Schaudern という自己分裂の危機	23
3) 病か仮病か	26
4) マドレーヌへの愛の目覚めとナルシズムの強まり	29
I-2. 初期作品における「病」とジッドにおける「病」	33
1) 1890年代初頭の作品に描かれる「病」と禁欲主義的宗教観	33
2) 『パリュード』と「病」	38
3) 「世紀末」文学と自慰という「病」	43
4) 価値観の転換点——1893年の北アフリカ旅行	46
5) 「観念」という「病」からの自由を目指して	50
I-3. 「病」についての価値転換とキリスト教思想の形成	54
1) 1895年のアルジェリア旅行と同性愛というセクシュアリティの認識	54
2) 快楽主義への転換と『地の糧』における「病」	57
3) 信仰と生の調和を求めて	60
4) 『背徳者』における「病」とキリスト教	65
第II部 「病」、身体、宗教	73
II-1. 「盲目」と宗教	75
1) 『田園交響楽』における「盲目」	76
2) 「プロテスタント」をめぐるジッドの立場	81
3) 「盲目」、幸福、信仰	84
① 『贖金使い』の場合	84
② 『エディップ』の場合	86
II-2. カトリックと「病」——『法王庁の抜け穴』を通して	95
1) 作品の構成と各登場人物の関係性	96
2) 『法王庁の抜け穴』における「病」と信仰	98
① アンティム・アルマン＝デュボワの場合	98
② アメデ・フルーリツソワールの場合	100
3) ルルド巡礼の盛り上がりと『法王庁の抜け穴』	102
4) ラフカディオと「病」	108
II-3. セクシュアリティと宗教	117

1) ジッド作品における性と宗教.....	118
2) 『コリドン』にみる同性愛とキリスト教.....	120
第III部 ジッドにおける「悪魔」(le démon, le diable, le Satan, le Malin)の問題	129
III-1. ジッドの悪魔論	131
1) 西欧における「悪魔」	132
2) 「悪魔」との出会い.....	134
3) 文学と「悪魔」——ブレイク解釈を通じて.....	138
III-2. 『贖金使い』における「悪魔」の問題	147
1) 「ロマン」としての『贖金使い』——その内容と誕生の背景.....	148
2) 登場人物たちと「悪魔」	154
①ヴァンサンと「悪魔」	155
②ストゥルヴィルー的「悪魔」	161
③ベルナールと「悪魔」	164
3) 神は存在するのか?.....	173
①価値観の相対化.....	174
②自殺と「悪魔」と神.....	178
4) 神の問題	181
①ドストエフスキーと『贖金使い』	181
②『カラマーゾフの兄弟』と『贖金使い』	187
③「悪魔」に対するものとしての自己放棄.....	194
結論	201
書誌一覧	208
I. 一次文献	208
(1) 著作.....	208
(2) 書簡.....	208
II. 二次文献.....	209
(1) ジッドに関する伝記・証言	209
(2) ジッドについての研究書.....	209
(3) ジッドについての研究論文	212
III. 関連資料	215
(1) 病・医学に関する参考資料.....	215
(2) キリスト教に関する参考資料.....	218
(3) ドストエフスキーに関する文献・資料.....	219
(4) ニーチェに関する文献・資料.....	220
(5) その他.....	221
IV. 辞書・事典.....	223

序論

1) 問題意識と目論見

本論文の目的は、1890年代から1930年代までのアンドレ・ジッド(André Gide, 1869-1951)における「悪 (le mal)」についての思想的展開を、「病 (le mal, la maladie)」と「悪魔 (le diable, le démon, le Satan, le Malin)」という二つの軸の検討を通じ明らかにすることにある。「病」と「悪魔」というテーマは、これまで別個には論じられてきたものの、結び付けて語られることは稀であった。だが、ジッドにおいてこの二つの事象は、切り離しがたく結ばれている。様々な著作を読み解くと、彼が「病」と徹底的に向き合わねばならなかったからこそ、「悪魔」をめぐる関心や思索が展開された様が浮かび上がるからである。「病」も「悪魔」も、彼の実存のみならず文学創作においても避けては通れない課題であったが、これら「悪」との対峙を通じて形成されたジッドの思想的独自性をあぶり出すことが、本論文の大きな目論見である。

カルヴァン派の流れを汲むプロテスタントの家庭に生まれ、また自慰への欲求や同性愛に自らのセクシュアリティ¹を見出したジッドは、否応なくも、フランス社会のなかでの少数派として自らを位置づけることとなった。カトリックや異性愛者といった圧倒的な多数派によって方向づけられる規範や常識、価値基準を前にして、彼は幼い頃からそれらと矛盾してしまう自らの生に悩み葛藤する。そうした苦悩のなかで、ジッドは文学を通じて自らの立ち位置を表明し、自身の生を肯定的に生きることを試み始める。

特に幼いジッドを苦しめ、彼のなかに「悪」の意識を植え付けたのは、「悪い癖 (de mauvaises habitudes)」²、すなわち自慰である³。「悪い (mauvaise)」という形容詞が付されていること

¹ 現在、性に関しては「セックス」・「ジェンダー」・「セクシュアリティ」の三つの概念が導入されている。「セックス」が「自然的・身体的性差」を意味するのに対し、「ジェンダー」は「思想的・文化的構築物」としての性差を表す。一方、「セクシュアリティ」というタームをめぐるのは、社会学者の上野千鶴子が「人間の性行動にかかわる心理と欲望、観念と意識、性的指向と対象選択、慣習と規範などの集合」を指すと定義している(『岩波女性学事典』、岩波書店、2002年、293頁)。本論文では、これらの用語の差異を踏まえ、ジッド自身の性的指向や、性的な欲望を表すうえで、以下「セクシュアリティ」という語を充てることとする。

² André Gide, *Si le grain ne meurt*, in *Voyages et souvenirs*, [abrégi ensuite : *SV*], « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 2009, p. 81.

³ 本論文においては、「onanisme」と「masturbation」をともに「自慰」と訳出する。

「onanisme」は、「創世記」に登場するオナンが語源とされる。オナンの罪は、神の法に従わず避妊のために膣外射精をしたことであり、自慰とは本来無関係であった。なお、「masturbation」の語源については、「manus」(手)と「stuprare」(「汚す、冒瀆する」)が元となっているという説が最も優勢だが、「mas」(「男性生殖器」)と「tuabatio」(「興奮」)が合わさったものという説もあり、研究者の間でも見解が分かれている。

この「onanisme」と「masturbation」という二つの語が同義語として捉えられるようになった背景として、18世紀の二冊の書物が指摘されている。まずは、1728年にロンドンで出版されたイーフレイム・チェンバースによる『百科全書』(Ephraim Chambers, *Cyclopaedia*)である。その「Onania and Onanism」の項目においては、聖書に記されたオナンによってなされた行為(すなわち、膣外射精)と自慰(self-pollution)が結びつけて定義されている。その後、1758年に出版されたティソ(Samuel-Auguste Tissot, 1728-1797)の著作により、両用語の同義化が決定的とな

からも理解される通り、この行為は「悪」と結び付けて捉えられており、こうした社会的通念から逃れることは容易ではなかった。しかし、この「悪」を恐れ、それを退けようと努めるなかで立ち現われてきたのは、そもそも「悪」とは何か、誰が何を「悪」としてきたのかという問いであったろう。セクシュアリティと宗教という二つの面で少数派の立場に置かれていたがゆえに、ジッドは当時の「悪」に付された一般的なイメージや定義そのものを問い直す必要性に迫られていたと考えられる。

ジッドにおける「悪」のうち、本論文で取り上げたいのは「病」と「悪魔」という二つのタームである。ジッドにとって「病」は、幼い頃から最も身近に存在し、また作家になって以降も積極的に扱われるテーマであるという点において、避け難くまた重要な問題であった。フランス語では「*le mal*」という語によっても表される通り、「病」は医学的にも宗教的にも、まさに「悪」として捉えられていた。にもかかわらず、ジッドは幼い時から身体が弱く、頻繁に体調を崩していただけでなく、当時の医学言説よれば「病」に他ならない自慰への欲求や同性愛といった性的指向を自らに認めなければならなかった。さらに「病」は、キリスト教的な価値観において「罪」と同一視され、絶対に克服しなければならないものとされていた⁴。こうした社会的プレッシャーに加え、ジッドが幼少期から教え込まれた禁欲主義的な宗教観は、自らの病弱な心身を悪しきものとする意識をますます強めることになったと考えられる。

だが、こうした「病」を克服しようとするジッドの試みは徒労に終わる。医者のもとでの「治療」や、宗教的な救いを求めての聖書との格闘は、決定的な解決策を示すものではなく、精神的な平穏をもたらすはしなかった。しかしその後、1893年にアルジェリアへ旅行した経験から自らの生をめぐる新たな視点を得、ジッドは徐々に「病」＝「悪」という既存の価値観そのものに疑問を抱くようになる。そしてついには、実存をかけて「病」を自らの視点で捉え直し、しかもキリスト者としての自身の信仰と矛盾することのない仕方で把握しようと試みるようになる。

しかしながら、「悪」と見なされてきたものを異なる仕方で捉え直し、従来の価値観を問い直すとするジッドの立場には、時に厳しい批判が浴びせられた。とりわけポール・クロードル (Paul Claudel, 1868-1955) やアンリ・マシス (Henri Massis, 1886-1970) といった保守

った。『オナニスム——マスターベーションによって引き起こされた病についての論文』 (*L'Onanisme, dissertation sur les maladies produites par la masturbation*) と題されたその著作は、多くのヨーロッパ地域で影響力を持ち、以後「*onanisme*」と「*masturbation*」は同義語として用いられるようになっていった。(Didier-Jacques Duché, *Histoire de l'onanisme*, Paris, PUF, 1994, pp. 7-9.) 事実として、本論文中で後に見るように、ラルースの『19世紀世界大辞典』においても両用語は同義語として扱われている。

ジッド自身は「*onanisme*」を用いることが専らだが、こうした語の選択から、彼においては、自慰を宗教的なコンテクストにおいて捉える傾向が強かったと見ることもできるかもしれない。⁴ 旧約聖書において「病」は、しばしば神の罰として描かれてきた。例えば、「ヨブ記」に認められるのは、ヨブの身に降りかかる不幸や「病」を神の刑罰とする観念である。「詩編」や「レビ記」など旧約聖書においては、狂人や重い皮膚患者など、町を追われ、神からも見放された病人の姿が数多く描かれる。また、カトリックにおいて色欲は大罪の一つであり、生殖という目的を外れた性行為、とりわけ自慰、男色、獣姦は「罪 (*péché*)」と見なされた。

的なカトリックの作家・批評家たちは、自身をキリスト教徒と定義しつつ、その枠内において「悪」を説明しようとするジッドの態度や作品を、「悪魔(démon)」や「悪魔的(démoniaque)」という言葉で糾弾した。彼らにとっては、神＝「善」であり、悪魔の部分に属する「悪」は絶対に肯定され得ないものだったからである。だがジッドが「病」についての思索を深めるなかで試みたのは、まさにこうした安易な二項対立に基づくものの方であった。「悪」から目を背け、安直に拒否するのではなく、人間が否応なくも抱えてしまう「悪」を捉え直し、その「悪」に何らかの意味を見出すことがジッドの狙いだったのである。

また、カトリックから「悪魔的」との批判を浴びた頃は、ジッド自身の側でも「悪魔」への関心を示し始めていた時期であった。「病」について独自の見方を確立したまさにその頃、「悪魔」とは何かという新たな問いが立ち現われてきたのである。その背景には、1914年に友人のジャック・ラヴェラ(Jacques Raverat, 1885-1925)と交わしたモラルと宗教についての議論や、ウィリアム・ブレイク(William Blake, 1757-1827)の『天国と地獄の結婚』(*The Marriage of Heaven and Hell*, 1793)の読書がある。これらの経験をきっかけとして、ジッドは「悪魔」についての思索を深めるが、そのなかではキリスト教の枠内のみならず、芸術との関係においても「悪魔」を捉え直すことが試みられる。「悪魔」とは何か、それは人間にとってどのようなものなのか、そしてキリスト者はこの存在をいかに捉えることができるのか。こうした問いを通じ、ジッドは、カトリックが主張するような神への信仰と対立するものとしてではなく、独自の仕方でも「悪魔」を把握しようとする。

このように、「病」や「悪魔」に正面から向き合い、自身の解釈を示す際にも、ジッドは反キリスト教へと立場を変じたわけではなかったという事実については、先ほどから言及している通りである。彼はあくまでもキリスト教信仰の枠内に留まりつつ、「悪」の見方の転換を目指した。したがって、ジッドにおける「悪」についての思索の解き明かしは、彼のキリスト教思想を明かす作業でもあるといえる。ジッドにとっての「悪」を検討することは、キリスト教作家としてのジッドの思索の特質を浮かび上がらせ、その社会的意味を提示することを可能にするだろう。

以上に見てきたように、ジッドにおける「悪」は大きな広がりを持った重要なテーマであり、とりわけ、互いに分ちがたく結ばれながら思索が展開された「病」と「悪魔」という二つの事象は、ジッドの「悪」やキリスト教思想の中核を成すものと思われる。こうした本論文の問題意識を共有するものとして、いくつかの先行研究について、ここで簡単に触れておきたい。「病」というテーマをめぐっては、ジッド自身の病の経験が、彼の「病」をめぐる思索といかに結びつくかを検討したコレット・A.M.ディミックの論文や⁵、ピエール・プティの論文など⁶、1980年前後からすでにいくつかの論文が存在している。その後、これら従来の先行研究においては、ジッドの小説作品に描かれる「病」の分析が不十分であったとして、ラッセル・ブライアン・ウエストが1985年、『アンドレ・ジッドにおける病の形象』

⁵ Colette A. M. Dimic, « Gide et la maladie », *Studi Francesi*, vol. 67, gennaio-aprile 1979, pp. 62-75.

⁶ Pierre Petit, « Tuberculose et sensibilité chez Gide et Camus », *Bulletin des Amis d'André Gide* [abrégé ensuite : *BAAG*], n° 51, juillet 1981, pp.279-292.

と題した博士論文を発表した⁷。これは、「病」を主題としてジッドのフィクション作品全体を俯瞰的に捉え直そうとする試みである。「病」に関する作家自身の思索と、作品に描かれる「病」を緻密に関連付けたこの論文は、ジッドにおける「病」というテーマの大きさとその重要性を示したという点にその意義がある。その後は、シドニー・リヴァラン・パディウの論文⁸や、ミカエル・ジョンソンの論文など⁹、作品のなかに見られる「病」の表象を分析する研究が続いている。

だがこれらの研究においては、分析対象がジッド自身のテキスト内に限定されがちであり、当時の社会的コンテクストのなかでジッドを位置付けるという視点が不十分であったように思われる。ジッドと同時代の社会のなかで、「病」がどのような性質を持つものとされ、そうした認識の背景には、どのような文化的・医学的言説があったのか。また、ジッドはそれら社会通念といかに対峙していたのか。そうした視点を保ちながらジッドの思索や作品を見直すことで、ジッドの「病」をめぐる思索の特異性を今一度確認することが可能になると考えられる。

また「悪魔」についての主な先行研究には、キャサリン・サヴェージの「ジッドと悪魔」や¹⁰、ジョルジュ・ストロースの研究『アンドレ・ジッドの作品における悪魔の分け前』を挙げる事ができる¹¹。前者は、ジッドが「悪魔」についての関心を開いていく過程や、「悪魔」がどのようなものとして捉えられているのかを明らかにしている。さらに、「悪魔」という観点から『贖金使い』の分析が試みられており、登場人物たちと「悪魔」の関係性が示される。一方、ストロースの研究は、ジッドにおける「悪魔」の概念を検討したうえで、ジッドの作品をその観点からいかに論じることができるかを検討する試みである。この研究においては、ジッドにとっての「悪魔」を踏まえながら、処女作の『アンドレ・ワルテルの手記』(*Les Cahiers d'André Walter*, 1891) から晩年の『テゼ』(*Thésée*, 1946) までを射程として、作中の「悪魔」的なものを析出することが試みられている。ストロースは、ジッド自身が「悪魔」への関心の深まりを日記中に記す以前から、「悪魔」は重要な問題として彼の内に存在していたとの立場から、作品を網羅的に分析対象としている。こうした流れのなかで、「悪魔」のアバターとして「病」についても取り上げており、「悪魔」と「病」を同一線上に置いて論じようとする本研究の目論見にも重要な示唆を与えるものである。

だが、ジッド自身が「病」を「悪魔的」なものと認識していなかったとすれば、「悪魔」という観点にのみ収斂させて「病」を論じてしまうことは、ジッドが「病」を通じて示そうとした思想的広がりを見落としてしまう可能性を否定できない。それに対して本博士論文

⁷ Russell Brian West, *Figures de la maladie chez André Gide*, Thèse de doctorat soutenu devant l'Université Lille III, 1996.

⁸ Sidonie Rivalin-Padiou, « Le motif du sang dans *L'Immoraliste* », *BAAG*, n° 113, janvier 1997, pp. 7-16.

⁹ Michael Johnson, « Écrire la maladie : une lecture de *L'Immoraliste* », *BAAG*, n° 131-132, juillet-octobre 2001, pp. 379- 390.

¹⁰ Catharine Savage Brosman, « Gide et le Démon », *Claudel Studies*, vol. 13, n° 2, 1986, pp. 46-55. URL : http://www.gidiana.net/DOSSIERS_CRITIQUES/TEXTES_GENERAUX/Brosman_Demon.html page consultée le 16 août 2019.

¹¹ George Strauss, *La Part du diable dans l'œuvre d'André Gide*, Paris, Lettres modernes, 1985.

は、ストロースのように時間軸を遡りながら作中の「悪魔」を分析するのではなく、ジッド自身の「病」や「悪魔」をめぐる思索の深化を追い、それを踏まえて作品を分析し、「病」や「悪魔」についてのジッドの問題意識を明らかにすることを試みたい。こうすることで、ジッドにとって「病」と「悪魔」が一続きの問題であることを、より明確に示し得るだろう。さらに、この二つを軸として見えてくるジッドの「悪」の思索の特徴や問題意識を浮き彫りにすることが目指される。

そこで本博士論文では、まずジッドのテキスト分析を通じて、そもそも彼において「病」や「悪魔」がどのようなものとして捉えられていたのかという問題の検討から出発する。その際、同時代に「病」や「悪魔」がいかなるものとして一般に捉えられていたのかという点を確認しつつ、それらとの対照においてジッドの「悪」についての観念の特徴を析出する。そして最終的には、「悪」を軸として彼が作家として社会といかに対峙したのかを明らかにし、そうした立場が示し得た意義を浮かび上がらせることを目指す。

なお、悪や病、悪魔という各々のタームによって表されるものは、時代や地域、あるいは個人のレベルで定義が移り変わり得る、いわば観念的なものである。したがって本論文においては、ジッドにおいて、あるいは当時の社会においてのこれらの捉え方や概念を表すために、それぞれのタームに鍵括弧を付すこととする。

2) 時代背景の整理と本研究の意義

ジッドの生きた 19 世紀後半から 20 世紀前半にかけては、目まぐるしく社会が変化した。1894 年のドレフュス事件や第一次世界大戦、第二次世界大戦といった大きな出来事を経験し、それとも関連して数多くの知識人が輩出した時期でもある。ジッドが執筆活動を開始した 19 世紀末にはすでにマラルメ (Stéphane Mallarmé, 1842-1898) やユイスマンス (Joris-Karl Huysmans, 1848-1907) がおり、同世代にはロマン・ロラン (Roman Rolland, 1866-1944) やクローデル (Paul Claudel, 1868-1955)、プルースト (Marcel Proust, 1871-1922)、ヴァレリー (Paul Valéry, 1871-1945) など、錚々たる文学者が揃っている。そしてマルタン・デュ・ガール (Roger Martin du Gard, 1881-1958) やモーリアック (François Mauriac, 1885-1970) が続き、さらに 20 世紀に入ると、マルロー (André Malraux 1901-1976) やサルトル (Jean-Paul Sartre, 1905-1980)、カミュ (Albert Camus, 1913-1960) といった作家たちが現れる。あまりにも有名な彼ら作家・思想家とジッドは、多かれ少なかれ互いに関わり、影響し合いながら文筆活動を行ってきた。

この時代を生きた作家たちに共通するのは、「神」といかに向き合うかという問題を避けては通れなかったことであろう。「神」を信じるにせよ拒否するにせよ、「神」から完全に切り離れた仕方では自身の議論や思索を展開し得た作家はいない。この時代を生きた知識人たちにとって、西欧社会の文化的根幹を為すキリスト教との関わりを抜きに、自らの思想や立場を示すことは不可能であった。

こうした作家・思想家たちのなかで、ジッドが示した立場には一つの特徴が認められる。すなわち、政治的に保守的な立場にあったクローデルやモーリアックのようなカトリック作家とも、旧来の社会的・思想的価値観に対する批判から出発したサルトルのような実存主

義者、無神論者とも異なり、ジッドは、カトリック的な保守的な社会に対する批判的な「プロテスタント」の立場を取りつつも、「神」への信仰を保ち持ち続けたということである。そして、このような態度は、カトリックの側からは危険なものと敵視され、また無神論者からは社会変革において不十分なものとして批判されるだろう。

だが、両者の側から批判を受けた一方で、ジッドの宗教観だからこそ可能となった思索があることもまた事実であるように思われる。カトリックか、無神論かという二者択一を迫られた人々のなかで、その文脈に回収されない立場を示したジッドの思想的・文学的足取りは特異なものであり、「多数派」とは異なる仕方で当時の時代状況を我々に伝えてくれるのではないだろうか。実際にジッドは、教会という組織に属さず、いかなる制約も受けることがなかったために、信仰に留まりながらも自由な発想で自身の内に存在する様々な問題を解釈することができた。また、「キリスト者」という意識を持ち続けていたことで、アナキスト的な発想とは一線を画しながらも、権威に縛られない個人の自由を認めさせようとしたのである。

とはいえ、当時の社会で一定の存在感を示していたことは確かであるにせよ、19世紀末から20世紀前半のカトリシズムや反キリスト教をめぐる様々な思想的潮流に組み込まれなかったジッドは、社会史的・文化史的研究においてその意義が問い直されてきたとは言い難いように思われる。どちらの潮流にも属さなかったからこそ、いずれの文脈にも位置づけられることなく、その存在が捨象される傾向にあったといえるだろう。そこで本研究では、カトリックでも脱キリスト教でもない作家として、ジッドが示した立場を検討することで、当時の思想運動の重層性を示すとともに、当時の社会において特異な立場にあったジッドの思想とその価値を問い直してみたい。

3) 論文の構成と扱うテキスト

上記のような問題意識と目論見に基づき、本論文は三部構成のもと「悪」の問題を検討する。第I部では、ジッドと「病」の関係への着目に発し、幼少期から1900年代頃までの彼が、それをどのようなものとして捉え、そこに宗教思想がいかに関わっているのかを検討する。第II部では、「病」と宗教をめぐるジッドの問題意識が、1910年代以降の文学作品に、いかに表出しているのかを明らかにする。第III部では、「悪魔」の問題を取り上げ、「病」から続く「悪」への関心のなかに位置づけながら、その思想的特徴を析出する。なお、「悪」についてのジッドの思索は常に一貫していたわけではなく、多様な経験に即した変遷が想定されるため、本論文の内容は、おおよそ時間の流れに沿ったものとした。「悪」の思索の足取りを辿ることで、段階を追ってその深化の様を明らかにし得ると考えられる。

各部の章立てとそこで扱うべき内容は、以下の通りである。まず、「病」の問題を検討する第I部は、三つの章から成る。第1章では、幼少期から作家活動を開始する1890年頃までの時期に関し、ジッドが対峙していた「病」の性質を、自伝や伝記をもとに検討する。自

伝『一粒の麦もし死なずば』(Si le grain ne meurt, 1926)によれば¹²、幼少期のジッドにとって「病」は身近な存在であった。だが当時のジッドが克服しなければならなかったのは、単に風邪や頭痛といった身体的な不調だけでなく、自慰という「病」も含まれていた。当時の「病」をめぐる医学言説や宗教言説、またジッドの家庭環境やそこで受けた教育などを踏まえ、ジッドが対峙しなければならなかった「病」の性質や、心身の状態がどのようなものであったのかを検討する。

続く第2章は、初期作品に描かれる「病」とジッドの「病」観の連関を考察する。作家活動を開始した時期にあたる1890年代初頭のいくつかの作品に描かれる「病」の表象には、漸次的な変化が認められる。その背景には、1893年の北アフリカ旅行での経験——特に結核とその回復や、セクシュアリティの解放の体験——があるだろう。同旅行はジッドに「病」観のみならず、宗教観の変化をももたらしたからである。こうした作家自身の内面に生じた変化を念頭に置きながら、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』(Voyage d'Urien, 1893)といった象徴主義の影響下にあった最初期の作品と、ジッドが独自の路線を模索し始めた頃に書かれた『パリュード』(Paludes, 1895)に描かれる「病」を比較し、それらの間に見出せる共通点や相違点、各「病」の特徴を析出する。そしてそれらをジッドの「病」をめぐる思索の変化のなかに跡付けることにより、1890年代前半におけるジッドの「病」観の特徴やそれとの文学観の関わりを浮かび上がらせる。

第3章では、第2章で確認した「病」と、1890年代後半以降の著作に現れる「病」の描写に決定的な違いが認められることへの着眼に発し、その変化の起こりを1895年のアルジェリア旅行での出来事を踏まえて検討する。この旅行中、自らの性的指向が同性に向けられたものであることを理解したジッドは、ついに心身の平穏を得た。以後彼は、「病」を各人に固有の性質として、いわば個性として捉えることにより、恐ろしく退けるべきものというそれまでの「病」観から脱する。各人が自身の生を謳歌することの重要性を説くジッドの立場は、1897年の『地の糧』(Les Nourritures terrestres)にも見出すことができる。しかし、こうした見方を可能にするためには、「病」＝「罪」とするキリスト教的な見方を克服しなければならなかっただろう。では、ジッドは「病」についての独自の見方を形成するにあたり、キリスト教といかに折り合いをつけたのだろうか。「病」とキリスト教思想の連関を検討し、それを踏まえて『背徳者』(L'Immoraliste, 1902)といった作品に描かれる「病」を分析することで、当時のジッドの「病」観を明示する。

次いで第II部では、「病」を通じてキリスト教思想が深まった1910年代以降の作品において、「病」とキリスト教信仰をめぐる作家の問題意識がいかにかに表出しているのかを検討する。第1章では、ジッドの作中に繰り返し現れる「盲目」を取り上げる。「盲目」の問題を扱った作品は数多いが、特に『田園交響楽』(La symphonie pastorale, 1919)と『エディップ』

¹² 作家の主観的立場から書かれた自伝は、一般にその信憑性が問われるが、『一粒の麦もし死なずば』は、ジッドについての伝記や研究書においても、しばしばその内容が事実として引用される。そのため、本論文でもこれをジッドの伝記的事実を確認するための資料として扱うこととする。

(*Edipe*, 1931) はこれを主題としており、「盲目」を通じて、キリスト教信仰をめぐるジッ
ドの問題意識が明確に示されている。これらの作品において、何が「盲目」とされているの
かを検討し、そこから浮かび上がる宗教的問題意識を明らかにする。そのなかで、ジッドに
おける「プロテスタント」の概念も浮き彫りとする。

続く第2章は、『法王庁の抜け穴』(*Les Caves du Vatican*, 1914) に描かれる「病」を、ジッ
ドとカトリック教会との関係性を通じて検討する。宗教に対する問題意識を俎上に載せた
この作品には、「病」に振り回される多くの登場人物が描出される。そして彼ら各々の病と
の向き合い方は、カトリックという宗教との向き合い方と密接に結ばれていることが指摘
できる。病める者たちが奇跡を求めて全国各地から集まったルルドの傷病者巡礼ブームと
カトリック信仰の盛り上がりという歴史的事実に照らしつつ、『法王庁の抜け穴』における
「病」や、それを前にした登場人物たちの言動を検討し、そこから浮かび上がるジッドの宗
教や信仰をめぐる立場を明示する。

第3章では、「病」と結びつけて語られてきたセクシャリティを自らのものとしていたジ
ッドが、作品においてそれをいかに描き出したのかを検討する。キリスト教的価値観におい
て否定されてきた自慰への欲求や同性愛という性的指向によって、多かれ少なかれ葛藤を
抱えていたジッドにとって、キリスト教信仰の枠内でこれらを捉え直し、各人のセクシュア
リティを承認することは急務の課題であった。だが、彼は必ずしもすべてのセクシュア
リティの解放を当初から説いていたわけではない。1910年代から1930年代の作品を辿り、セク
シュアリティをめぐるジッドの描き方の特徴や、そこに透けて見える宗教言説、医学言説か
らの影響を明らかにしていく。

第III部では、「病」に次いでジッドの内に生じた「悪」の思索として、「悪魔」の問題を
取り上げる。自身の実存と深く結びついていた「病」をキリスト教思想の内部で捉え直し、
自らの生と調和し得る解釈を示し得た後に、新たな問題として立ち現われてきたのは「悪魔」
であった。第1章ではジッドが1911年頃に悪魔という存在を思考し始めたという事実にと
り、この時期に示された悪魔論がいかなる性質のものであったのかを検討する。日記の記述
によれば、ジッドは友人のラヴェラと交わした会話をきっかけに、「悪魔」について意識し
始めた。その後、ウィリアム・ブレイクの『天国と地獄の結婚』を読んだジッドは、この著
作の解釈を通じて、「悪魔」についての思索を深めることとなった。ジッドの「悪魔」との
出会いから、彼の「悪魔」論の特徴や、「悪魔」と芸術の関係性についての思索の特質を考
察することで、ジッドが「悪魔」に与えた特異な性質を析出する。

そうした悪魔論を踏まえ、第2章では『贋金使い』(*Les Faux-monnayeurs*, 1926) に描かれ
る「悪魔」に着目する。この作品では各登場人物を描写する際、「悪魔」という言葉がしば
しば現れる。しかし、ここでの「悪魔」とは、彼らの内に存在する弱さや苦悩からくる精神
的な誘惑を意味しているように思われる。「悪魔」に憑かれた登場人物たちの多くは、この
存在から逃れることができず、知らず知らずのうちに翻弄されてしまう。誘惑に流され、自
らの価値観においてのみ行動している彼らは、絶対者(神)をもはや感じることはなく、ま
た必要としてもいない。そうした個人主義的な世界観の極みとして描かれるのが、自殺行為

である。この行為を通じて、「悪魔」が勝利する世界に生きる人間の悲惨さが浮き彫りとされる。だが、神を否定するかのような登場人物たちのセリフや、作品全体を通じた神の存在の希薄さに惑わされると、ジッドの真意を見誤ることになるように思われる。人間の悲劇や「悪魔」を強調することで、ジッドが描き出そうとしたのは何だったのか。また、そこに信仰の問題はいかに結びついているのか。これらの問いの検討を通じ、『贖金使い』の「悪魔」から浮かび上がるジッドの思想的特徴を解明していくことにしたい。

以上のプロセスを通じ、ジッドにおける「悪」の思想的特徴を示し、そこから看取される作家自身の立場の特異性や意義を、当時の「病」や「悪魔」さらには「悪」をめぐる社会的コンテキストのなかに位置づけることを目指す。なお、ジッドの「悪」についての思惟の変遷を辿るうえでは、日記や自伝、物語作品といったテキスト分析が中心となる。書簡以外のテキストは、ジッド研究において主に参照されるプレイヤッド版計6冊を用いる。その内訳は、日記2冊（1996年、1997年出版）、エッセイ・評論集1冊（1999年出版）、回想録・紀行文1冊（2001年出版）、小説・散文詩・戯曲集2冊（2009年出版）である。書簡については、未完のものも多くは、その所在や実態を把握することができないため、出版されているもののみ参照する。

また、ジッドは自らの思索を展開する際、ニーチェ、ブレイク、ドストエフスキーなどをしばしば引用するが、これらの作家、思想家のテキストは、ジッドの読んだ版が特定できるものについてはそれを参照しつつ、邦訳とも照らし合わせながら使用する。さらに、ジッドの思索の特質を浮かび上がらせるため、19世紀末から20世紀半ばにかけての「悪」や「病」、「悪魔」をめぐる宗教や医学言説、社会通念といったものを文化史、社会史の研究も適宜参照する。

第I部 「病」(le mal, la maladie) と宗教

第I部では、幼少期から『背徳者』を出版する1900年代までの時期を主な対象とし、「病」をめぐるジッドの見解の変遷とその特徴を浮き彫りとすることを試みる。この時期のジッドにとって、「病」は常に付きまとう大きな問題の一つであった。「病」という言葉で表されるものについての作家の関心の高さは、多くの作品に見受けられる「病」の表象によっても確認できる。

だが興味深いのは、自身にとって身近な問題であった「病」と対峙し、作中で描き出すというジッドの軌跡を辿る作業が、彼のキリスト教観を明かす作業でもあるように思われることである。一般に宗教的な「悪」とされ、克服することが求められた「病」を、ジッドはいかに解釈したのか、そこにキリスト教をめぐる思索はいかに関わっているのか。こうした問いを検討することで、「病」についてのジッドの思索の変遷を跡付けるだけでなく、彼のキリスト教思想の展開の軌跡をも明らかにすることが可能となるだろう。

このように「病」というタームに着目してジッドの思索や作中の描写を捉え直すことは、身体の問題に回収されない広がりをも有すると想定されるにもかかわらず、「病」をめぐることは、先述のように、ラッセル・ブライアン・ウエストの博士論文『ジッドにおける病の表象』を除き¹、体系的な研究がなされてこなかった。ウエストは、フィクション作品を網羅的に取り上げ、各作品に見られる「病」の表象が作品内で果たす役割を丁寧に解き明かしている。だがこの研究は、ジッドのテキストを数多く取り上げ、「病」というテーマの重要性を示したという点において意義深い一方で、当時の社会的コンテクストのなかでジッドの思索や表象を相対的に捉えることまでは目指しておらず、「病」をめぐる作家の立場の固有性やその位置づけについては示していない。

それに対して本論文が試みたいのは、ジッドが生きた時代の社会的状況との対照において、彼の「病」をめぐる思索や表象の特徴を浮かび上がらせ、その意義を検討することである。「病」という事象は、当時の医学言説や、キリスト教的価値観とは無関係に存在し得ないが、この二つの「権威」は相互に影響し合いつつ、「病」を「悪」とする一般認識を固定化していった。ジッドの「病」の捉え方もまた、多かれ少なかれ当時の社会的な価値観に基づくものであった。しかし、それは必ずしも彼が「権威」による「病」の定義を受け入れていたことを意味しない。医学言説や宗教言説、社会通念といったものに否応なく影響されつつも、ジッドはそれとは別の仕方、「病」についての独自の見解を示そうとしたと考えられるからだ。「病」をめぐる既存の価値観がいかなるものであったのかを踏まえ、それとジッドがいかに対峙し、そこからどのような思索を展開し得たのか、その立場の特徴はいかなる点に認められるのか。第I部では、これらの問いを明らかにすることを目指す。

そのため、まず第1章においては、幼少期から作家活動を始めるまでのジッドにとって、「病」がいかなる性質のものであったのかを、彼の宗教観や医学言説との関わりを踏まえて

¹ Russell Brian West, *op.cit.*

確認する。次いで第2章では、第1章で述べた彼の「病」をめぐる体験や思索と、1890年代前半の象徴主義の影響を受けた時期に創作された作品との間にどのような連関があるのかを検討する。続く第3章を通じ、1895年頃の象徴主義からの離脱と同時期に起こったジッドにおける「病」の観念の変化とその特徴を、二度の北アフリカ旅行の経験を踏まえ考察し、そこに宗教思想がいかに関結されているかを分析する。

以上を通じ、ジッドにおける「病」についての理解や思索の深化の様子を解き明かし、そこから浮かび上がるキリスト教思想の形成過程とその特徴を明らかにする。

I-1. 幼少期から 1890 年頃までのジッドと「病」

ジッドにおける「病」の問題を検討するにあたって、最初に取り上げなければならないのは、幼少期の「病」についての記憶である。病弱だったジッドにとって、「病」は最も身近な苦しみの一つであった。だが、彼が直面した「病」とは、頭痛や風邪などの心身の不調だけではない。18 世紀末以降、医学者たちによって「医学的」に論じられ、「病」と結び付けて語られていた自慰への欲求にも苛まれていたからである。事実として、幼い頃に学校で自慰をしていたところを見咎められたジッドには、医者のもと、この「病」から「治る」ことが求められた。

だが、ジッドのこれら「病」との向き合い方は、決して単純なものではなかった。「病」とされた事象に頻繁に襲われ、その恐怖に怯える一方で、ジッドは「病」を自ら引き受け、さらには利用する様子も見せている。というのも、のちに『一粒の麦もし死なずば』において記しているところによれば、学校生活に馴染めず、いじめに遭っていた際、彼は「病」を装って医者や家族の目を欺き、学校から離れることに成功しているからである。

以上のようなジッドを取り巻く環境や体験を辿りながら、本章ではまず、幼少期から執筆活動を本格化させる 1890 年頃までに関し、彼の直面した「病」の性質が具体的にどのようなものであったのかという点を明らかにしていく。さらに、こうした「病」をめぐる医学や宗教的立場を踏まえ、それらと彼がいかに対峙したのかを検討し、ジッドにおける「病」との向き合い方の特徴を浮かび上がらせることを試みる。

1) 自慰の記憶と宗教的モラル

作家活動を本格的に開始する以前のジッドの「病」を捉える上で重要な手がかりとなるのは、自伝『一粒の麦もし死なずば』である。この著作のなかでジッドは、自らの幼少期に関し、「魂というものが透明さと優しさと純粋さだけであることを望まれる純真無垢なこの年頃において、僕が自分のなかに見出すのは陰と醜さと陰険さだけだ」¹と回想する。とはいえ、自伝を読む限りにおいて、また様々なジッド伝に書かれている内容の限りにおいて、幼いジッドがとりわけ醜い子供であったとか、特別意地悪であったというようなことを示す事実は確認できない。また、父親との死別など、辛い時期があったにせよ、裕福な家庭に生まれ、物理的には何不自由なく暮らしていた子供時代が、苦しみの連続であったとも言い難い。しかしながらジッドは、子供時代を陰鬱とした時期として語る。

ではなぜ、幼少期が暗いイメージと結び付けて回想されるのだろうか。その背景には、彼が経験した数々の「病」の記憶があるように思われる。「病」は身体的にも精神的にも度々ジッドを苦しめており、常に心のなかに重要な関心事としての位置を占めていたからである。それでは以下に、幼少期の暗い記憶が「病」に色濃く支配されたものであったことを確認しつつ、彼が直面した「病」の性質と、それとの向き合い方を詳しく見ていこう。

子供の頃についてのジッドの思い出は、自慰の記憶と密接に結びついている。『一粒の麦

¹ « À cet âge innocent où l'on voudrait que toute l'âme ne soit que transparence, tendresse et pureté, je ne revois en moi qu'ombre, laideur, sournoiserie » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 82.)

もし死なずば』の冒頭では、そのことが赤裸々に告白される。床まで引きずりそうなクロスのかかった大きなテーブルの下に潜って、時々遊びに来る同い年くらいのアパルトマンの管理人の息子と一緒にそれは行われた。

「そんなところで、一体何をなさっているんですか」と、僕のシッターがよく叫んだものだった。

「何でもない。ただ遊んでいるだけだよ。」こう言いながら、僕たちはあらかじめ誤魔化すために持ち込んだおもちゃをおおげさに振って見せた。でも実は、僕たちは他の事をして楽しんでいたので。寄り添い合いながらも、互いにというわけではなく、「悪い癖」と呼ばれているのちに知ることになる行為を行っていたのだ。

僕ら二人のうちどちらがそれをもう一人に教えたのだろう。また、教えた方の一人はまず誰から教わったのだろう。僕にはわからない。ときには子供がそれを新たに発見することもあると認める必要があるかもしれない。僕の場合、誰かが僕に教えたとか、あるいはどのようにしてその快楽を発見したかななどを、はっきり言うことはできない。しかし、僕の記憶が遡り得る限りにおいて、それは存在しているのだ²。

ジッドは、正確な年齢が思い出せないほど幼い頃から、大人たちの目を欺きながら自慰を行っていたことを告白する。この行為はのちに彼を苦しめることになるのだが、友達が少なく、遊び相手のいなかった当時は、何気なく行われる慰みの一つに過ぎなかった。

彼に親しい遊び相手がいなかったことは、実際に次のようなエピソードからも窺い知ることができる。ジッドはパリ 6 区のメディシス通りに住んでおり、通りに面したリュクサンブール公園へしばしば遊びに出かけた。しかし、内気な性格のため、他の子供たちの輪に入ることができず、難しい顔をしながら彼らの遊ぶ様子を眺めてばかりいた。その時のことを、彼は次のように述べている。「僕には誰一人友達がいなかった…いや、そうではない、思い出せば確かに一人の友達はいたのだ。ああ！ ただ、それは遊び友達ではなかった」³。その「友達」とは、着ているコートの様子から「羊くん」と綽名された、弱そうな優しい静かな子で、青白い顔に大きなメガネをかけた、ジッドと同じくらいの年頃の男の子であった。ジッドと「ムートン」は手をつなぎ、無言のまま公園を散歩したが、この友情は長く続かなかった。「ムートン」がじきに姿を見せなくなったからである。

² « “Qu’est-ce que vous fabriquez là-dessous ? criait ma bonne. / – Rien. Nous jouons.” Et l’on agitait bruyamment quelques jouets qu’on avait emportés pour la frime. En vérité nous nous amusons autrement : l’un près de l’autre, mais non l’un avec l’autre pourtant, nous avons ce que j’ai su plus tard qu’on appelait “de mauvaises habitudes”. / Qui de nous deux en avait instruit l’autre ? et de qui le premier les tenait-il ? Je ne sais. Il faut bien admettre qu’un enfant parfois à nouveau les invente. Pour moi je ne puis dire si quelqu’un m’enseigne ou comment je découvris le plaisir ; mais, aussi loin que ma mémoire remonte en arrière, il est là. » (*Ibid.*, p. 81.)

³ « Je n’avais aucun camarade... Si pourtant ; j’en revois bien un ; mais hélas ! ce n’était pas un camarade de jeu. » (*Ibid.*, p. 84.)

ああ！ なんとその時リュクサンブール公園が虚ろに見えたことか！ …しかし、僕の本当の絶望は、「ムートン」の目が見えなくなりかけていることを知った時に始まったのだ。〔…〕僕は自分の部屋へ泣きに行った。そして数日の間、何時間も目を閉じたままだったり、目を開けずに歩いてみたり、「ムートン」が感じているに違いないことを自分も感じ取ろうと努めた⁴。

ジッドの最初の友だちの思い出は、「ムートン」の盲目という身体障害によって、辛く悲しい記憶となった。活発な子供たちの仲間に入ることができず、唯一できた友達の障害にひどく心を動かされて、自らもその苦悩を感じようと努めたという記述から窺えるように、ジッドは非常に繊細で多感な子供であったことが理解される。こうした性格は生来の部分もあろうが、育った環境に少なからぬ影響を受けて形成されたものでもあっただろう。彼の両親の出自や、息子に対する彼らの教育方針は以下のようなものであった。

アンドレは、父親ポール・ジッド (Paul Gide, 1832-1880) と母親ジュリエット・ロンドー (Juliette Rondeaux, 1835-1895) の一人息子として生まれた。共にプロテスタントの家系に育ったポールとジュリエットは、ロベルティ牧師 (le Pasteur Roberty) とその友人ロニョン牧師 (le Pasteur Rognon) によって引き合わされ、1863年2月23日に結婚する。

父方のジッド家は、フランス南部の町ユゼスのプロステタンティズムが深く根差していた家筋であった⁵。ポールの祖父テオフィール・ジッドは、ユゼスの公証人であり、道徳的教条主義 (le dogmatisme moral) と理知的自由主義 (le libéralisme intellectuel) を兼ね備えた厳格なカルヴィニストであった⁶。その息子タンクレードは、ユゼスの裁判所長を務めた人物であり、やはり峻厳なユグノーだった。

一方、ノルマンディーにあった母方のロンドー家は、アンドレの生まれる100年以上前は、カトリックを信仰していた。しかし、フリーメイソンだったアンドレの曾祖父シャルルがプロテスタントのブルジョワ女性と再婚したことから、ロンドー家のカトリックの伝統は途絶える。彼らの間に生まれた三人の子供たちは、カトリックの教育において育てられたが、その中の一人で、アンドレの祖父にあたるエドゥアール・ロンドーは、信仰心に篤いプロテスタントの女性と結婚した。その結果、アンドレの母親ジュリエットを含むエドゥアールの5人の子供たちは、カルヴィニズムの厳格な信仰と生活習慣のなかで育てられることになった⁷。

『アンドレ・ジッド——彼の宗教的思想の変化——』を著したキャサリン・H・サヴェージによれば、フランスにおけるプロテスタント (ユグノー) は、個人の独立を重んじ、信仰

⁴ « Ah ! que le Luxembourg alors me parut vide !... Mais mon vrai désespoir commença lorsque je compris que Mouton devenait aveugle. (...) Je m'en allai pleurer dans ma chambre, et durant plusieurs jours m'exerçai à demeurer longtemps les yeux fermés, à circuler sans les ouvrir, à m'efforcer de ressentir ce que Mouton devait éprouver. » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 85.)

⁵ ユゼスはもともとカトリックとプロテスタントの分裂に苦しんだ地域であり、ユグノー戦争やカミザール戦争の際にも、激しい戦いが起こった土地である。

⁶ Catharine H. Savage, *André Gide : l'évolution de sa pensée religieuse*, Paris, A. G. Nizet, 1962, p. 22.

⁷ クロード・マルタン『アンドレ・ジッド』吉井亮雄訳、福岡、九州大学出版会、2003年、14頁。

の自由を大切にすることが、そのモラルは、カルヴァン主義的信仰を基礎とし、厳しく維持されてきた長い伝統によって支えられる、著しく厳格なものである⁸。そこでは、真実が愛され、妥協が嫌悪された。それゆえ、フランスのカルヴァン派のメンバーはしばしばブルジョワジーでありながらも、ある種の社会更生への固い信念から左派に付く傾向があり、翻って、あらゆるマイノリティの擁護者ともなつたとされる。このように、社会的・経済的な富裕層であることと左派寄りの立場が両立するというユグノーの性質は、もともと保守的な聖職者や王侯貴族に批判的な庶民や貧民層を中心に広がった宗教改革派において特異なものである⁹。神の恩寵を重視するその教義においては、モラルが強く強調されたが、なかでも、肉の墮落を本質的な墮落の兆候と見なすなど、性的な事柄に対してとりわけ厳しい立場を示すものであった。

とはいえ、パリ大学の法学部教授であった父ポールは、祖父や父親に比べるとユグノーとしての性格はさほど厳格なものではなかったようである¹⁰。多忙で書齋に籠りきりだった彼は、幼い息子に構う時間を多く割けなかったものの、のちにアンドレが回顧するところによれば、『オデュッセイア』やモリエールの作品、『ヨブ記』などを読み聞かせてくれ、また何事も息子が納得できるまで説明しようと努めてくれる人物であった。そして幼い息子が示す読書の趣味を、信頼していたようである。

こうした優しくも威厳のある父親像と対照的に描かれるのは、母親ジュリエットである。裕福な家庭に育ち、信心深い母親と、プロテスタントの家庭教師アンナ・シャックルトン¹¹ (Anna Shackleton, 1826-1884) のもと育てられたジュリエットは、プロテスタントの教えに基づく規則の遵守を徹底し、教会にも通う熱心な信徒であった。ポールとの結婚に際して、彼女は家庭を一つの国のように管理・統治しようと試みた。それは家計の管理という面に留まらず、息子の友人の選定や、読書の制限などにも及んでいた。また、彼女は、息子が自分たちの社会的立場と一致し、ジッド家の名に値する存在であることを望んだ。その結果、息子には服従を求め、あらゆるユグノー的理想にあわせて行動することを要求した。宗教を自らの行動や判断の規範としただけでなく、アンドレにもプロテスタントの教義や模範に倣った自己形成を求めたのである。『アンドレ・ジッドの青春』¹² (1956) を著した精神科医ジ

⁸ Catharine H. Savage, *op. cit.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹¹ アンナ・シャックルトンは、ジュリエットの結婚後も彼女に付き添っており、アンドレもまた彼女から植物学などの知識を得ている。彼女がアンドレの道徳的な価値観の形成において果たした役割は、決して小さくないと考えられているが、彼女自身が多くを語らず、資料が残されていないため、その程度を正確に明らかにすることは難しい。ジッドは自伝のなかで、彼女の死に際して抱いた悲しみを『狭き門』に描きだしたと記しており (André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 229)、彼にとってもアンナの存在は重要であった。

¹² この著作は、晩年のジッドとも親交があった精神科医のドゥレイが、ジッドの死後、リセルベルグ夫人 (Maria van Rysselberghe, 1866-1959) やマルセル・ドルーアン (Marcel Drouin, 1871-1943)、マルタン・デュ・ガールといったジッドの友人たちとの書簡等の未完資料をもとに著した精神分析学的伝記 (psycho-biographie) である。実際にジッドが残した資料から青年期について分析した本書は、ジッド研究においても重要な研究書とされている。

ヤン・ドゥレイは、母親としてのジュリエットの性格を次のように分析している。

モラルがジュリエット・ジッドにとっての主な関心事であり、彼女は皆をそれに従属させようとした。彼女が教え込まれ、ますます厳格なものとしながら熱心に自分のものとして取り入れたモラルは、カルヴィニスト的、あるいはジャンセニスト的な、憎むべき自己 (le moi haïssable) という教えであった。彼女にとっての義務は、耐えざる努力で本性に逆らう (contrarier la nature) ことであり、彼女が息子を育てたのはこのような精神においてである。あらゆるユグノーの教育同様、強調されたのは、性的な純潔である。

[...] ジッド夫人は、厳格に禁欲的な信仰を実践した。彼女は毎週日曜日に教会に通い、[...] 母親がそうであったように自分も喜んで牧師たちを身近に置き、休暇の際には、親戚の中から息子を監督し、楽しませることのできる家庭教師と友達を選択した¹³。

ジュリエットの道徳観は、プロテスタントの基本特性に加えて、社会や道徳に順応しようとするブルジョワ的な配慮が加わったことにより、頑ななものへと変じていったとされる¹⁴。その結果、個人の独立や信仰の自由に重きを置くはずのプロテスタントとしては逆説的なことに、彼女は戒律の権威や法の一言一句を重んじながら、強い責任感のもとで家庭を取り仕切り、息子にも律法主義的な教育を施した。そして、ジュリエットの息子への影響力は、アンドレが11歳になる直前にポールが48歳の若さで亡くなると、さらに強まる。自伝のなかでジッドは、母親について次のように語っている。

母は常に何か良いもの、より良きものに向かって努力し続け、決して自己満足のうちに休息するということがなかった。慎み深くいるだけでは満足できず、自分の欠点や目についた他人の欠点を減じたり、自身や他人を正したり、あるいは自らを教育するよう絶えず努めていたのだ。父の存命中はこうしたことの全ては、一つの大きな愛に服従し、そのなかに溶け合っていた。[...] 彼女はいまや、かつて自分が父に捧げた服従を、僕に要求するのだった¹⁵。

先に見たように、ジッドは父親が生きていたころ、書斎で一緒に読書することを楽しみにしていた。ところが、ジュリエットはポールが亡くなると、ジッドが16歳になるまで、そこへの出入りを禁じた。彼女は、そこにある書物は子供のためのものではなく、息子の意のままにしては不用心だと考えたからである。周囲から説得されて、しぶしぶ出入りを許可す

¹³ Jean Delay, *La jeunesse d'André Gide*, vol. I, Paris, Gallimard, 1956, p. 88.

¹⁴ クロード・マルタン、前掲書、15頁。

¹⁵ « Elle allait toujours s'efforçant vers quelque bien, vers quelque mieux, et ne se reposait jamais dans la satisfaction de soi-même. Il ne lui suffisait point d'être modeste ; sans cesse elle travaillait à diminuer ses imperfections, ou celles qu'elle surprenait en autrui, à corriger elle ou autrui, à s'instruire. Du vivant de mon père, tout cela se soumettait, se fondait dans un grand amour. (...) toute la soumission qu'elle avait professée pour mon père, à présent c'est de moi qu'elle l'exigeait. (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., pp. 188-189.)

ることにした際も、息子が一人で出入りすることは許さず、一緒に入室したうえで、読書する作品について許可を得てから音読するという条件を課した¹⁶。

これほどまでに厳格なユグノーの母親が支配していた家庭内で育ったにもかかわらず、先の告白に見た通り、アンドレは物心ついた時にはすでに自慰を繰り返すようになっていた。しかし、彼はこの行為を行う際、宗教感情に起因する罪悪感や背徳感を抱いていたわけではない。というのも、幼いジッドは、それが「咎められるべきもの」だとは知らなかったからである。

彼が自慰を「悪」として認識するようになったのは、1877年、8歳でアルザス学院に入学して間もない頃に起きた事件がきっかけである。授業中に「悪い癖」にふけているところを教師に見咎められ、3か月の停学処分を受けてしまったのであった。教師に問いただされ、自慰を行っていたと素直に認めた際の状況は、自伝に次のように記されている。「これほどまでに咎められるべきことだとよく理解しておらず、僕がそれを隠すことに大して気を付けていなかっただけに、いっそう容易にヴェデル先生は見つけられたのだった」¹⁷。現在もパリの6区に存在するアルザス学院は当時、ジッドの言葉によれば、「徳育と良俗を売りにしていた」¹⁸。それゆえ、授業中に堂々と自慰にふけていたことに対して、3か月の停学という厳しい処分が下されたのである。

性に関わる事柄に関して厳しい宗教的規範のもとにあった両親が、息子の行いそれ自体と、それによって受けた重い処分を知った時に感じたショックの大きさは想像に難くない。しかし、息子の自慰に直面して彼らが頼ったのは、宗教ではなく医者であった。彼らはかかりつけ医で、のちに法医学の大家として名声を得るブルアルデル医師のもとに息子を連れて行き相談した¹⁹。その際ジッドが医師から聞かされたのは、以下のような忠告であった。

「何が問題か、私にはよくわかっている」と先生は声を強くしながらおっしゃった。「だからね、坊や、今日は君を診察したり、質問したりする必要はない。でも、もしお母さんが君を近いうちにもう一度君をここへ連れてこなければならぬと判断するような場合には、つまり君が悪い癖を改めない場合には、いやはや（ここで先生の声は恐ろしいものになった）これらの道具を用いなければならないことになるだろう。これらを使って、君みたいな男の子たちを手術するのだ！」そこで先生は、ひそめた眉の下で

¹⁶ *Ibid.*, pp. 210-211.

¹⁷ « (...) M. Vedel avait surprises d'autant plus facilement que je ne prenais pas grand soin de m'en cacher, n'ayant pas bien compris qu'elles fussent à ce point répréhensibles (...). » (*Ibid.*, p. 120.)

¹⁸ 以下参照。« La tenue morale, les bonnes mœurs étaient la spécialité de l'École alsacienne. » (*Ibid.*)

¹⁹ 当時、ジッド一家がかかりつけにしていたポール・ブルアルデル (Paul Brouardel, 1837-1906) 医師は、法医学の創始者の一人としてのちに名を残す人物である (*Grand dictionnaire encyclopédique Larousse*, t. 3, Paris, Larousse, 1982, p. 1529)。ブルアルデル自身の専門は衛生学であったが、先行研究によれば、法医学はしばしば性的な事柄を研究対象としており、同性愛や自慰といった性的指向を示す者を「異常者」、あるいは「退廃者」として見なす精神医学の発展に寄与した医学の一分野であった (Malick Briki, *Psychiatrie et homosexualité. Lecture médicales et juridiques de l'homosexualité dans les sociétés occidentales de 1850 à nos jours*, Besançon, PUF de Franche-Comté, 2009, pp. 38-44 参照)。

よろぎよろぎさせた目をじっと僕から離さずに、腕を伸ばして自分の肘掛け椅子の後ろにあるトゥアレグ族の鉄の武具一式を指し示された²⁰。

陰莖の切除を示唆するブルアルデル医師の脅し文句は、自慰についての当時の医学者たちの立場を如実に表しているだろう。というのも、18世紀以降、とりわけ18世紀後半以降、この行為は心身にとって危険な害悪と捉えられており、ジッドの幼少期においても、依然としてそうした見方が支配的だったからである。こうした自慰をめぐる社会的・文化的状況は、これ以降のジッドの自慰との向き合い方とも関わるように思われるため、ここで一度簡潔にまとめておくことにしよう。

性的事柄は、長い間宗教に属する問題とされてきたが、18世紀中頃以降、医学によって盛んに扱われ始める。そうした流れにおいて、自慰についての医学書も数多く出版された²¹。なかでも重要なのは、スイス人医師ティソ (Samuel-Auguste Tissot, 1728-1797) によって1760年に出された『オナニスム——マスターベーションによって引き起こされた病についての論文』 (*L'Onanisme, dissertation sur les maladies produites par la masturbation*) である。このなかでティソは、自慰による数々の「症例」を挙げ、それらを分類・分析しながら、この行為がいかに人体に危険であるかを「医学的」に説明する²²。この「医学書」は、その後一世紀以上に渡り、ヨーロッパでの自慰に関する一般認識に大きな影響力を行使し続けた。この行為を抑圧しなければならないとする世論を決定づけ、定着させたのである²³。

19世紀に入ると自慰に対する風当たりはますます強くなり、「科学的」なデータを用いな

²⁰ « “Je sais ce dont il s’agit, dit-il en grossissant la voix, et n’ai besoin, mon petit, ni de t’examiner ni de t’interroger aujourd’hui. Mais si ta mère, d’ici quelque temps, voyait qu’il est nécessaire de te ramener, c’est-à-dire si tu ne t’étais pas corrigé, eh bien” (et ici sa voix se faisait terrible) “voici les instruments auxquels il nous faudrait recourir, ceux avec lesquels on opère les petits garçons dans ton cas !” Et sans me quitter des yeux, qu’il roulait sous ses sourcils froncés, il indiquait, à bout de bras, derrière son fauteuil, une panoplie de fers de lances touaregs. » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 121.) なお、トゥアレグ族は、アルジェリアやリビア、ニジェール、マリなどに住むベルベル系遊牧民である。現在のトゥアレグ族を映した写真資料等を見ると、槍や剣のようなものを身につけていることが確認でき、ジッドに対して医師が指し示した武器も、こうした形状のものであったと思われる。

²¹ Michel Foucault, *Les anormaux*, Paris, Seuil/ Gallimard, 1999, p. 218.

²² 例えばティソは、オナニスムによって胃腸の働きの減退、呼吸器官の不調、神経組織の弛緩が起こり、記憶力や視力、精力の減退が現れることを論じる。そして、その結果としてやがて人間らしい生活が不可能となり、死へと至ることが説明されるのである。なおティソは、医者立場からこれまでの「観察」に基づいてオナニスムによる症例を論じようとしているものの、その語り口は決して客観的とは言えず、この行為に対する恐怖を煽り、またこれを行う者を断罪するような論調に終始している。

²³ Didier-Jacques Duché, *op. cit.*, p. 28. このような見解がある一方で、18世紀においては大きな影響力を持っていたこの著作も、19世紀にはその科学的根拠の乏しさゆえに、すでに批判の対象となっていたという指摘もある (阿尾安泰「18世紀の自慰ティソを中心として——」、『言語文化論究』第25号、2010年、53-63頁)。とはいえ、この著作は18世紀において、フランス語版だけでも31版を数え、ドイツでは8版、イギリスで6版、イタリアで4版を重ねている。また19世紀においても、フランス語版は32版、ドイツ、イギリス、スペイン、イタリア、ロシアなどで計16版が出された。フランスに関して言えば、ジッドが生まれた1869年以降ですら、7版を重ねている (以下参照。Théodore Tarczylo, *Sexe et liberté au siècle des Lumières*, Paris, Presses de Renaissance, 1983, p. 291-295)。

がら、原因不明の様々な病理がこの行為と関連付けて説明されるようになった²⁴。しかも、病と自慰を結びつける見解は、医者たちの間で共有されるにとどまらず、一般認識となって社会に広まって行く。それは、ラルースの『19世紀世界大辞典』の「マスターベーション」の項において²⁵、次のような定義がなされていることから窺える。

全ての医者たちは、マスターベーションが非常に多くの病気の素因をなすということについて意見を同じくしている。この行為は、実際には、それにとめどなく身を任せる者を、直ちに全身衰弱の状態に陥れ、それによってまた、病原となるもの（*les causes morbifiques*）の影響をより被りやすくしてしまう²⁶。

さらに同辞典は、自慰が身体に引き起こす異常を訴えるだけでなく、精神にとっての危険性についても以下のように喚起する。

マスターベーションをする者においては、感情も創造力も共に衰える。全てに倦み、最も単純な思考の運動ですらうんざりする。わずかな知的労働（*travail intellectuel*）もできなくなる。身体的、道徳的衰えを自覚しても、意志はそれを改善するために必要なエネルギーをすでに失っている。マスターベーションをする者にとっては、あらゆる勉強、あらゆる集中、あらゆる労働が負担となる。この人物の記憶力は弱まっていく。最も深刻なうつ病と心気症に襲われるのだ²⁷。

このように、『19世紀世界大辞典』においては、「マスターベーション」という行為が「悪癖（vice）」として徹底的に糾弾される。この辞典は、ジッドが生まれた4年後の1873年に出版されており、この定義からも彼が生きた時代に自慰行為が世間でいかに認識されていたのかを窺い知ることができる。幼少期のジッドが自慰によって厳しい裁きを受けることとなった背景には、この行為を糾弾する世相があったのである。また、この辞典の冒頭においては、この「悪癖」に身を委ねてしまうのはとりわけ子供であると記されている²⁸。子供や若者たちが最もその危険を被りやすい存在であると考えられていたのである。それゆえ、ジッドが受けた脅しのごとく、子供たちにこの行為をやめさせるために、脅しによる恐怖を与え、それでも改善しない場合、実際に最終手段として、外科的な手術、すなわち陰茎やクリトリスの縫合や切除さえ行われた²⁹。

²⁴ Didier-Jacques Duché, *op. cit.*, p. 43.

²⁵ 本論文3頁の註3でも触れたように、本辞典においては、「マスターベーション」と「オナニスム」が同義とされている。

²⁶ Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, t. 10, 1873, p. 1321.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ 以下参照。« Ce sont surtout les enfants des deux sexes qui se livrent à ce vice (...) » (*Ibid.*, p. 1320.)

²⁹ こうした手術を受けた実際の人数は明らかでないが、フランスのみならず、イギリスにおいても行われていたことが確認されている。Jean Stengers, Anne Van Neck, *Histoire d'une grande peur, la masturbation*, Paris, Pocket, 2000, p. 132.

だが、自慰が喚起する病や性器の除去といった身体的な恐怖よりも、人々の意識を深く支配したのは道徳的な恐怖であった。歴史家のジャン・スタンジェとアンヌ・ファン・ネックによる『自慰——抑圧と恐怖の精神史』においては、そうした道徳的な恐怖心を植え付けるうえで、道徳家のみならず、医者たちも少なからぬ役割を担っていたと指摘されている。

実際、マスターベーションは罪 (le pêché)・背徳 (le vice)・自己破壊 (l'autodestruction) という三つの醜悪な顔を合わせ持っていた。マスターベーションは、破壊的な結果を心身にもたらすとして、激しく徹底的に告発されたが、同様に道徳的非難にもさらされた。道徳家と医師は互いに補い合う役割を果たした。この時代の語彙において道徳と医学は分かちがたく混ざり合っている。有害な悪徳、破壊者——危険で恥ずべき快樂——致命的な錯乱³⁰。

心身にもたらされる害悪に抗するべく、予防し (prévenir)、阻止し (empêcher)、監視し (surveiller)、治癒する (guérir) というスローガンのもと、自慰を撲滅する闘いが 19 世紀を通して行われたのであった³¹。こうした社会的コンテクストに照らし合わせるならば、アンドレの両親が息子の自慰を阻止し、それを治療させるうえで、何よりもまずブルアルデル医師を頼ったという事情も理解できよう。医者たちは自慰を行う子供たちに恐怖心を煽り、また親たちには撲滅へ向けたパフォーマンスを行うことで、結果として患者たちの心身の管理者となっていたのである。

ジッドもまた自らの自慰を悪しきこととして理解した時に感じたものが、身体的な恐怖心よりも道徳的な恐怖心であったと告白している。『一粒の麦もし死なずば』のなかで彼は、ブルアルデル医師によって発せられた陰茎切除の脅し自体には、さほど大きな恐怖心を覚えなかったものの、自分の行為が引き起こしてしまった結果に、何よりもショックを受けたと述べているからである。

この脅しは、僕が真に受けるにはあまりに見え透いた作り話だった。ただ、僕にもわかる母の心配や、強い非難、さらに父の無言の苦しみが、すでに停学によってかなりのショックを受けていた僕の無気力の状態に染み入った³²。

ジッドは、両親の示す悲しみによって自慰を悪い行いと理解し、罪悪感を覚えたのである。そして、こうした認識は、その後 10 年以上に渡ってジッドのなかに生き続け、彼を苦

³⁰ *Ibid.*, p. 12. [ジャン・スタンジェ、アンヌ・ファン・ネック『自慰——抑圧と恐怖の精神史』稲松三千野訳、原書房、2001 年。]

³¹ *Ibid.*, p. 17.

³² « L'invention était trop apparente pour que je prisse cette menace au sérieux. Mais le souci que je voyais qu'avait ma mère, mais ses objurgations, mais le chagrin silencieux de mon père, pénétrèrent enfin ma torpeur, qu'avait assez fort secouée déjà l'annonce de mon renvoi de l'École. » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 121.)

しめることとなる。

ジッドの例を見ても、自慰をめぐる言説や社会通念は、それを行う幼い子供や若者たちの心に傷を残したことが理解されるが、ジャン・スタンジェらは、そうしたトラウマの重大さを指摘している。彼らの研究によれば、自慰を行う者に恐怖心や羞恥心が引き起こされることは、自慰をやめさせるために極めて有益であるとの認識が一般的であったために、自慰を行う者たちの精神的なケアは行われていなかった。だが、彼らによれば、こうした恐怖心や羞恥心が、若者たちの身体に悪しき自己暗示をかけた可能性がある³³。つまり、書物や医師や教育者らによってなされた自慰の悪影響に関する指摘によって、罪悪感に苛まれると同時に、自慰に起因するとされた様々な症状を実際に引き起こした若者たちが存在したことが想定されるのである。だとすれば、この指摘は、以後のジッドの言動や精神性を捉える上でも重要な示唆を含んでいるだろう。というのも、ジッドは生まれつき虚弱体質ではあったが、青少年時代を通じて顕在化していた彼の身体的、さらには精神的な不安定の原因の一端は、この自慰という行為の引き起こす精神的恐怖心に起因するように思われるからだ。そして、次に見る二度の不可解な涙の発作は、そうした不安定さによって引き起こされたものと考えられる。

2) Schaudern という自己分裂の危機

自慰をめぐる一連の出来事の後に起こった二度の突発的な涙の発作は、この行為に付随する精神的なショックと密接な結びつきを有していると考えられる。一種のヒステリーとも思われるその発作には、明確な原因があるわけではなく、ジッド研究者のクロード・マルタンの言葉を借りるならば、「涙と嗚咽を伴う一種の重苦しい窒息感」³⁴によって引き起こされたものであった。

最初の発作に襲われたのは、自慰の「治療」を試みた翌年、1878年である。ある日の朝、まだ4歳だった従弟エミール・ヴィドメルが亡くなったことを知った途端、ジッドは激しく泣きじゃくったのだった。実のところ、ジッドはこの従兄弟に数えるほどしか会ったことがなく、彼に特別な感情を抱いていたわけではなかった。にもかかわらず、「彼が亡くなったと知るやいなや、僕の心のなかに悲しみの大海がみなぎった」³⁵のである。ジッドは、この発作の原因を次のように分析する。

正確に言えば、僕を泣かせたのは幼い従弟の死ではなく、僕にも何か分からないもの、形容しがたい不安、今日ですらそれをより上手に説明することができないのだから、当時母に説明することができなかったのも不思議ではない不安のせいだった。他人からしたらそれはあまりにも滑稽に思われるかもしれないが、僕はそれでも、のちにショー

³³ Jean Stengers, Anne Van Neck, *op. cit.*, p. 178.

³⁴ クロード・マルタン、前掲書、24頁。

³⁵ « (...) je n'eus pas plus tôt compris qu'il était mort, qu'un océan de chagrin déferla soudain dans mon cœur » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 165.)

ペンハウアーのある本を読みながら、不意にあの不安を認めたような気がしたと言っておこう。[...] 僕の意に反して、しかもなんとも抑え難いまでに僕が感じたのは、この死の知らせに際しての僕の最初の「*Schaudern*」の記憶なのだ³⁶。

この「*Schaudern*」とは、ドイツ語で「(寒さ・恐怖・畏怖などで)身震いする、わななく、ぞっとする」といった意味を表す語である。ジッドはなぜ、あえてこの語を用いたのだろうか。そして、それが指すのは、どのような状態なのだろうか。だが、これらの問いを検討する前に、この事件からほどなくして起こったもう一つの発作についても見ておこう。それは、1880年、父親ポールが10月に亡くなって間もなくのことである。ヴィドメルが亡くなった時と同じく、ジッドは説明し難い苦悶を感じ、突然泣き崩れた。自伝には、その時の状況が次のように記されている。

何が起こったのだろうか。おそらく何もなかったのだろうか。それなのに、どうして僕は急に顔をひきつらせたのだろうか。そして母の腕のなかに崩れ落ち、泣きじゃくって引きつけを起こしながら、あの幼い従弟が亡くなった時と全く同じ表しがたい不安を、なぜ再び感じたのだろうか。なんとも知れぬ未知なる内奥の海の特別な閘門が突然開き、波が僕の心のなかにどっと流れ込むかのようにだった。僕は悲しいというよりも恐ろしかった。しかし、しゃくり上げながら僕が絶望して繰り返している次の混乱した言葉しか聞き取るこのできない母に、どうしてそれを説明することができただろう。

「僕は皆と同じではないんだ！ 僕は皆とは違うんだ！」³⁷

これら二つの「*Schaudern*」と呼ばれる発作は、いずれも近親者の死の経験と結びついていて、だが興味深いのは、これらが従弟や父親の死による直接的な悲しみによって生じたのではなく、彼らの死が喚起した「説明しがたい苦悶」に端を発していることである³⁸。

³⁶ « (...) ce n'est pas précisément la mort de mon petit cousin qui me faisait pleurer, mais, je ne savais quoi, mais une angoisse indéfinissable et qu'il n'était pas étonnant que je ne pusse expliquer à ma mère, puisque, encore aujourd'hui, je ne la puis expliquer mieux. Si ridicule que cela doive paraître à certains, je dirai pourtant que, plus tard, en lisant certaines pages de Schopenhauer, il me sembla tout à coup la reconnaître. (...) c'est le souvenir de mon premier *schaudern* à l'annonce de cette mort que, malgré moi, et tout irrésistiblement, j'évoquai. » (*Ibid.*, pp. 165-166. 強調はジッドによる。) なお、ジッドはショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』を1891年と1898年に読んでおり、なかでも「第4の書」に関心を抱いていた。(« Notes sur *Si le grain ne meurt* », *SV*, p. 1138.)

³⁷ « Que s'était-il passé ? Rien, peut-être... Alors pourquoi tout à coup me décomposai-je et, tombant entre les bras de maman, sanglotant, convulsé, sentis-je à nouveau cette angoisse inexprimable, la même exactement que lors de la mort de mon petit cousin ? On eût dit que brusquement s'ouvrait l'écluse particulière de je ne sais quelle commune mer intérieure inconnue dont le flot s'engouffrait démesurément dans mon cœur ; j'étais moins triste qu'épouvanté ; mais comment expliquer cela à ma mère qui ne distinguait, à travers mes sanglots, que ces confuses paroles que je répétais avec désespoir : « Je ne suis pas pareil aux autres ! Je ne suis pas pareil aux autres ! » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 166.)

³⁸ 父親が亡くなった時、まだ11歳にも満たなかったジッドは、父親の死そのものというよりは、悲嘆にくれている母親の様子を目の当たりにして悲しみを覚えたという。また、葬式に際して、母親ジュリエットは幼いジッドの世話を二人の従姉妹に任せようと決めたが、従姉妹たちに会

クロード・マルタンは、この不可解な発作を、ジッドの神経質な性格に起因するものと捉え、さらに「この神経症は、プロテスタント教育に培われた内省と自己洞察とに傾きがちな性格によって、少しずつ拗れ悪化していく。不安に駆られた少年は、身のまわりにおこる災厄を自分のせいだと思うようになり、そしてこの罪悪感がさらにいっそう彼の心を引き裂いた」³⁹結果だと分析している。確かに、ジッドの受けたプロテスタント教育が彼の精神を次第に追い詰め、発作の一端となったという指摘は説得的である。しかしながら、自慰が罪の意識と結び付けられていたという先の指摘を踏まえるならば、自分自身に近親者の死という不幸の原因を見ようとするジッドの心理は、彼の受けた禁欲主義的な教育だけでなく、自慰に起因する罪悪感に負うところも大きいはずである。彼は、宗教と医学という二重の枠組みのなかで自らを「罪」と結び付けて捉えるに至り、そうした自身の存在に対するフラストレーションが「*Schaudern*」の発作となって爆発したように思われるのだ。

だが、ジッドが用いるこの「*Schaudern*」という語は、必ずしも罪の意識や恐怖心からくるおののきを意味してはいない。ジッドはこの語の選択とその意を、のちに明かしている。その記述によれば、彼はこの語を、ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832) の『ファウスト』 (*Faust*, 1808-1832) 第2部1幕の「暗い回廊」に見られる意味において使用している⁴⁰。その場面でファウストは、「*Schaudern*」を次のように論じている。「戦慄 (*schaudern*) というのは人間の最善の持前なんだ。世の中はめったにこの感情を人に許さなくなったが、この感じに打たれてこそ、非常なものを深く悟ることができるのだ」⁴¹。このゲーテ的な意味合いにおいてジッドの「*Schaudern*」の経験を捉え直すならば、彼自身にとっても説明し難い極度の興奮の発作は、一種神秘的な感覚を持つものでもあったといえよう。

実際、二度目の発作に際して彼が口にした「僕は皆と同じではないんだ！」という言葉には、自分は他人とは異なる特別な存在であるとの強烈な自意識が窺われる。『アンドレ・ジッド、不安な人』を著した文学研究者のF. レストラランガンは、それが神から選ばれし者という彼の優越感と結びついていると指摘している⁴²。予定説をとるカルヴァン派においては、救われる者は、生まれる前からすでに神によって決められている。こうした神による選別は、

えるという喜びは、ジッドに悲しみをほとんど全部忘れさせてしまうほどだったという。ジッドにおいて父親の死は、どこか現実性を欠いたものとして捉えられていたことが窺える。(Voir *ibid.*, pp. 138-139.)

³⁹ クロード・マルタン、前掲書、24頁。

⁴⁰ André Gide, « En relisant *Lamiel* », in *Essais critiques*, [abrégeé ensuite : EC], éd. Pierre MASSON, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 818. またジッドは、この語が意味するところを的確に表すことのできるフランス語は存在しないと述べている。(voir *ibid.*)

⁴¹ ゲーテ『ファウスト』第2部 (相良守峯訳、東京、岩波書店、1958年、111頁)。また、ここでの「戦慄」とは、「偉大なものや神秘的なものに対する畏怖を意味している」とされている (同然、506頁)。なお、潮出出版から出ている『ゲーテ全集3』 (山下肇、前田和美訳、1992年、191頁) においても「*shauderne*」には「戦慄」という語が充てられているが、新潮社の高橋義孝訳 (東京、新潮文庫、1967年、128頁) では「驚く」という訳語が充てられている。原文は以下の通り。「Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil; /Wie auch die Welt ihm das Gufühl verteure, /Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure.» (Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, München, C.H. Beck, 1999, p. 193.)

⁴² Frank Lestringant, *André Gide l'inquisiteur*, t. I, Paris, Flammarion, 2012, pp. 49-50.

カルヴィニストにとって果てしない喜びの源であると同時に、極端な不安の源でもあるが、幼いジッドにあっては、父親を亡くし、母親と自分だけになってしまったという境遇から、自分は神から特別な使命を与えられた、選ばれた存在であるとの意識が芽生えていたというのである。

自慰を一端とする精神的な劣等感や罪悪感の一方で、神から選ばれし者という優越感により、幼少のジッドは矛盾した精神状態を抱えていたことが理解される。こうした背反する二つの心の有り様は、人並み外れたジッドの多感の原因であり、かつそれを助長していた。そして、その後ますますジッドの不安定さは深刻なものとなっていった。

3) 病か仮病か

自慰による3か月の停学処分の中に、この「病」から「治った」ジッドは⁴³、再びアルザス学院に戻る。しかし、その後すぐに麻疹にかかって衰弱したため、両親は夏のヴァカンスを待たずに彼を連れてラ・ロックの別荘へ出かけた。その後もジッドの心身の状態は不安定で、通学が可能な時期もあったものの、それが難しいと判断される場合には、家庭教師のもとで途切れ途切れに学業を続けることになった。だが、父ポールが亡くなると、母ジュリエットは1882年1月に義弟シャルル・ジッド一家の住むモンペリエに居を構え、息子を近所のリセに入学させた。このリセでの生活は、いわば狭い檻のなかで育てられていた動物が、初めて野生に出たかのような衝撃をジッドに与えた。だがその一方で、モンペリエで経験した数々の困難に際して彼が示した反応は興味深い。そして、そうした彼の反応においては、「病」が密接に関わっていると指摘できる。以下に具体的な内容を見ていこう。

ジッドによれば、転入することになったモンペリエのリセは、カトリックとプロテスタントの生徒たちが混在しており、宗派による対立構造が顕著であった。モンペリエのカトリックのブルジョワたちは、自らの子供たちを通常、修道会に送っていたため、リセに来るのは互いに親しい間柄にあるプロテスタントの子供たちと、下層階級に属するカトリックの子供たちばかりであった。彼らカトリックの生徒たちは、プロテスタントの生徒に対する嫌悪感を隠さなかった。こうした学校の雰囲気は、徳育と良俗を売りにしていたアルザス学院や、親の選んだ家庭教師や友達しか知らなかった当時のジッドにとって、全く異質な世界であったことは想像に難くない。

当然のことながら、ジッドはこうした学校生活になかなか馴染めなかった。さらに追い打ちをかけたのは、ある日、詩の暗唱の試験で図らずも満点を取ってしまったことである。この評価をきっかけに、クラスメイトから生意気とみなされ、プロテスタントの仲間たちからも浮いた存在となってしまった⁴⁴。こうして孤立無援の状態へと陥った結果、この「新参者」は粗暴な生徒たちの格好のいじめの対象となる。ジッドはいじめっ子たちから追い立てら

⁴³ ジッドは「(病気が) 治った」あるいは「(悪癖などから) 立ち直る」を意味する形容詞 « guéri » を用いて自慰を断った自らの状態を表現している。以下参照。« (...) j'étais guéri ; du moins à peu près autant qu'on peut l'être » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 121.)

⁴⁴ *Ibid.*, p. 149-151.

れ、繰り返し悪質な嫌がらせを受けた。この「地獄 (enfer)」の日々は、天然痘にかかったことにより一端中断する。しかし、病から徐々に回復してくると、再びあのリセに戻ることに激しい恐怖に襲われた⁴⁵。そうしたなか、彼は次のような仕方で、今度は神経の「病」を示したのである。

僕が思うに、次のようにしてそれは始まった。起き上がることを許された最初の日、三週間も床に就いていた後なら当然のことだが、ある種のめまいが僕の足元をふらつかせた。もしもこのめまいがもう少し強かったらと、僕は考えた。何が起こり得るだろう。そう、おそらく、頭が後ろへ反り返る感じがして、膝がぐらつき、そして突然僕は仰向けに倒れるだろう。[...] こうして空想をたくましくしている一方で、すでに僕は神経の導くままに身を委ねることができたなら、どんなくつろぎ、どんな休息を味わうことができるだろうかという気がしていた。転んでもさほど痛くない場所かどうか確かめるために、一度振り返った...⁴⁶

卒倒のような状態を装うこの演技は、思いのほか上手く女中や母親の目を欺いた。そこでジッドは、その後も変化をつけながらこの「発作」の演技を繰り返した。往診に訪れたレーナルト (Leenhardt) 医師は、「この奇妙な病気 (ce mal bizarre⁴⁷)」を、神経に因るものとの見解を示した。だが、それが長引いたことから状況は深刻と判断され、ついに他の二人の医師を加えた三人の医師のもと、身体検査が施されることになった。

ジッドもこの時ばかりは自分の「いたずら」が見破られるのではないかと恐れたが、予想に反して医師たちはこの病気が本物であると認めた。そしてこの診断結果は、彼に次のような疑いをもたらしたのだった。「結局のところ、僕はこの先生方よりも自分自身のことが分かっているなどといえるだろうか？ 先生方を騙すつもりで、もしかすると僕が欺いてい

⁴⁵ 自伝には、いじめの陰湿さと、そうした日々が再び繰り返されることの恐怖が次のように記されている。「回復が進み、再び首輪を捕まれるだろう時が近づくにつれ、僕は不幸の思い出によって引き起こされる恐ろしい不安、名状しがたい不安でいっぱいになるのを感じた。夢のなかで僕は凶暴なゴメスと再会した。奴の仲間から追い立てられて僕は喘いだ。僕はまたしても、ある日ゴメスが連中に僕の腕を抑えつけさせておいて、小川の中から拾い上げた猫の死骸を僕の顔にこすりつけた時の、ぞっとするような頬の感触を拭った。大汗をかいて僕は目を覚ました [...]」(« Mais à mesure qu'avancait la convalescence et qu'approchait l'instant où je devrais reprendre le licol, je sentais une affreuse angoisse faite du souvenir de mes misères, une angoisse sans nom m'envahir. Dans mes rêves je revoyais Gomez le féroce ; je haletais, poursuivi par sa meute ; j'essuyais à nouveau contre ma joue l'abominable contact du chat crevé qu'un jour il avait ramassé dans le ruisseau pour m'en frictionner le visage tandis que d'autres me tenaient les bras ; je me réveillais en sueur (...) », *ibid.*, p. 151.)

⁴⁶ « Voici, je crois comment cela commença : au premier jour qu'on me permit de me lever, un certain vertige faisait chanceler ma démarche, comme il est naturel après trois semaines de lit. Si ce vertige était un peu plus fort, pensai-je, puis-je imaginer ce qui se passerait ? Oui, sans doute : ma tête, je la sentirais fuir en arrière ; mes genoux fléchiraient (...) et soudain je croulerais à la renverse. (...) Et tandis que j'imaginai, déjà je pressentais quelle détente, quel répit je goûterais à céder à l'invitation de mes nerfs. Un regard en arrière, pour m'assurer de l'endroit où ne pas me faire trop de mal en tombant... » (*Ibid.*, p. 152.)

⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

るのは、自分自身なのかもしれない」⁴⁸。仮病を用いているつもりでありながら、実は知らずして本当の病気に罹っているのではないかという疑念に捕らわれたのである。とはいうものの、ジッドは最後まで自分の「病」を貫くことに余念がない。診察が終わって服を着る際に、医師たちが自分を観察していることに気が付くと、わざとらしくないように注意しながら、病人らしい二、三の動作をやって見せることで、最後まで騙し通す配慮を怠らなかったからである⁴⁹。

実際のところ、ジッドの神経症の発作が本物であったのか、あるいは学校を逃れるための仮病であったのかはわからない⁵⁰。しかしここで重要なのは、彼の自慰に対してブルアルデル医師が行った忠告同様、今回下された医者たちの診断に関しても、ジッドが真正面から受け止めていないという事実である。医者に対する懐疑的な態度は、その後も見出されるからだ。1884年にパリに戻り、再びアルザス学院に通いだしたジッドは、半月も通わないうちに今度は頭痛に苦しめられるが、それを診察した医師とその処方についても、自伝に次のように回顧している。

この人が僕に与えた処方と治療をどうして許せるだろう。神経が高ぶったと僕が感じたり訴えたりした途端に鎮静剤を。僕が眠れないと、すぐ睡眠剤を。ほとんど出来上がっていない脳に対する処方がこれだ！ 後になって現れた記憶力と意志の衰えは全て、この医者に対する責任があると思う。もしも死者に対して訴訟を起こせるのなら、僕は彼を相手取るだろう⁵¹。

このようにジッドは、医師の無茶な処置への激しい憤りを露わにし、自らの不調の原因であるとすら非難する。だが、医師の診断結果に疑問を抱いているとすれば、そこには、自分の心身の管理者は自分であるという強い自意識が認められるように思われる。実際に、ジッドは当時幾度となく起こった頭痛に関し、自身の見解を以下のように示している。

事実として、僕はやっとのことでしか自分に〔勉強を〕強いることができなかった。すでにこの年齢の時から、僕は勉強についての粘り強さを長続きさせることができない

⁴⁸ « Après tout, puis-je prétendre en savoir sur moi-même plus long que ces messieurs ? En croyant les tromper, c'est sans doute moi que je trompe. » (*Ibid.*)

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ クロード・マルタンは、この振る舞いを次のように分析している。「この振る舞いのなかにかくぶんかは意図が、したがって擬態と演技とが介入していることは間違いない。だがそれは自己解放と自己肯定の行為なのであり、ゆえにこれをただ単に虚偽だと決めてかかることは許されない。行われていたのはむしろ高次の誠実、真の『カタルシス』なのであり、それによって主体は自らの存在を抑圧・制止するものから解放されるのだ。彼は自己の内部で、その真正なる投影、個としての真実に生命を吹き込むのである」(クロード・マルタン、前掲書、32-33頁。)

⁵¹ « Comment lui pardonner ses ordonnances et le traitement qu'il prescrit ? Dès que je me sentais, ou prétendais, nerveux : du bromure ; dès que je ne dormais pas : du chloral. Pour un cerveau qui se formait à peine ! Toutes mes défaillances de mémoire ou de volonté, plus tard, c'est lui que j'en fais responsable. Si l'on plaidait contre les morts, je lui intenterais procès. » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 157.)

ので、小さな動きのなかに努力を繰り返した。突然疲労が、流れを中断させるような頭の疲労が僕を襲うのだった。それは頭痛が止んだ後にいつまでも続き、いや、より正確には頭痛に入れ替わって、何時間も、何日も、何か月も続いた。そのことに加えて、当時僕が感じていたのは、僕らが教室でしていたこと、授業それ自体、教育制度、テストや選抜試験、休み時間そのもの、さらには席の上でじっとしていること、のろくさいこと、無味乾燥なこと、停滞状態といったこと等に対する名状しがたい嫌悪の気持ちだった。僕の頭痛が非常に都合のいい時に現れたことは確かだ。しかし、自分がどの程度それを利用していか、僕には言いかねる⁵²。

こうした告白に従えば、ジッドの身体的不調は、彼の精神状態と密接な関わりがあったことになる。だとすれば、そうした精神的な不安が解消されない限り、身体的な不調もまた解決しないだろう。先に見た通り、彼はあまりにも繊細であると同時に、強い自意識を持っていた。また、厳しい宗教的モラルの支配下にありながらも、そこから逸脱してしまうことへの罪の意識に苛まれる一方で、神から選ばれし者という宗教的な特権意識を持ち合わせてもいた。こうした矛盾する多様な要素を自己の内部に抱えていたために、精神の状態は安定性を欠き、その結果、身体的な不調に彼は絶えず見舞われていた可能性がある。

当時の状況について、ジッドは「まちがいに悪魔が私を付け狙っていた」と回顧している。ところがある日、そのような状況にあったジッドを「悪の手から救い出してくれる天使の働きが突然生じた」のだった⁵³。心身共に混沌とした状態にあった彼を救ったその出来事を、次に見ていくことにしよう。

4) マドレーヌへの愛の目覚めとナルシズムの強まり

ジッドを混乱から救い出した「天使の働き」とは、従姉マドレーヌ (Madelaine Rondeaux, 1867-1938) への愛の自覚であった。1882年12月にジッドがモンペリエのリセを辞めると、この度、母親ジュリエットは息子を連れてロンド一家のあるルーアンに移った。そこでジッドは従兄弟たちと再会する。だがある日、従兄弟たちの家からの帰りがけに、彼は伯母にあたる彼らの母親の不貞行為を目撃してしまったのだった。以前からマドレーヌの物憂げな雰囲気に関心していたが、この時ついに従姉の憂いの原因を理解する。そして、

⁵² « Le fait est que je ne m'astreignais qu'à grand-peine ; à cet âge déjà, l'obstination laborieuse je la mettais dans la reprise à petits coups d'un effort que je ne pouvais pas prolonger. Il me prenait des fatigues soudaines, des fatigues de tête, des sortes d'interruptions de courant, qui persistèrent après que les migraines eurent cessé, ou qui plus proprement les remplacèrent, et qui se prolongeaient des jours, des semaines, des mois. Indépendamment de tout cela, ce que je ressentais alors c'était un dégoût sans nom pour tout ce que nous faisons en classe, pour la classe elle-même, le régime des cours, des examens, des concours, des récréations même ; et l'immobilité sur les bancs, les lenteurs, les insipidités, les stagnances. Que mes maux de tête vinssent fort à propos, cela est sûr ; il m'est impossible de dire dans quelle mesure j'en jouai. » (*Ibid.*, p. 156.)

⁵³ 以下参照。 « Décidément le diable me guettait ; j'étais tout cuisiné par l'ombre, et rien ne laissait pressentir par où pût me toucher un rayon. C'est alors que survient l'angélique intervention que je vais dire, pour me disputer au malin. » (*Ibid.*, p. 157.)

『狭き門』(La porte étroite, 1909)のジェロームがアリサへの愛を発見した時のように、彼は自分がマドレーヌを愛していることを初めて自覚したのだった。自伝『一粒の麦もし死なずば』によれば、「それは僕にとって、思いがけない世界の完全かつ突然の啓示(révélation)だった。イエス・キリストが触れた時、生まれながらの盲人たちの目が開かれたように、僕の目もその世界に対して開かれたのだ」⁵⁴。この«révélation»という言葉の選択からも理解されるように、ジッドにとってマドレーヌへの愛の発見は、天からの啓示のような、ある種神聖なものとして捉えられている。彼は以後、マドレーヌのなかに宿る悲しみと悩みを、全生涯をかけて守ろうと決心する。それまでの彼の人生が目的のない冒険を続けるようなものであったとすれば、その時ついに、彼は一生の新たな行く手を見出したのである⁵⁵。だが、自分の従姉への愛を貴いものと見なし、それを全うすることを自らの使命とするジッドの意識のなかにもまた、強いナルシシズムを指摘できる。生涯をかけてマドレーヌを愛し守るという役目を担っているという自覚は、自身が神から特別な責務を与えられた存在であるとの宗教的な優越感と強く結びついているからである。

ジッドにとってこの自己認識は、次のような些細な出来事によってもその正しさが裏付けられているように思われた。それは1884年になったばかりの頃のことである。外出先から良い気分で帰宅していた彼のもとに、一羽のカナリアが降りてきたのだった。「僕の輝きがこの天の生き物を引き付けた」⁵⁶と考えたジッドは、この鳥を手にとり急いで家に戻った。

僕はカナリアを連れて帰れることに大喜びで、母のもとへ駆けて帰った。だが、とりわけ僕を満たし、地に足がつかない思いをさせたのは、この鳥によって自分が天から認められたのだという感動的な確信だった。すでに僕は自分には使命があるのだと信じる傾向があった。その使命とは、霊的な命令によるもののことだ。そしてこの時から、僕は自分が神秘的契約のようなものに結ばれていると思われた。だから、母が僕の職業について、彼女の目から見て特に僕の関心に合うはずのあれこれの職業、例えば治水林野局員なんかを望んでいることがわかると、お芝居に加わるように、礼儀上しぶしぶ彼女の案に同意したが、極めて重要な関心はよそにあるのだとしっかり心得ていたのだった。もう少しで僕は「どうして僕が自分を自由にできるでしょう？僕にはその権利がないということをご存知ないのですか？まさかお母さんには、僕が選ばれし者だということが分からないのですか？」などと母に言いかねなかった⁵⁷。

⁵⁴ « Ce fut la révélation totale et brusque d'un monde insoupçonné, sur lequel tout à coup mes yeux s'ouvrirent, comme ceux de l'aveugle-né quand les eut touchés le Sauveur. » (*Ibid.*, p. 159.)

⁵⁵ 以下参照。「J'avais erré jusqu'à ce jour à l'aventure ; je découvrais soudain un nouvel orient à ma vie. » (*Ibid.*, p.161.)

⁵⁶ « (...) mon rayonnement avait attiré cette créature du ciel. » (*Ibid.*, p. 202.)

⁵⁷ « Je reviens en courant près de ma mère, ravi de rapporter le canari ; mais surtout ce qui me gonflait, ce qui me soulevait de terre, c'était l'enthousiasmante assurance d'avoir été célestement désigné par l'oiseau. Déjà j'étais enclin à me croire une vocation ; je veux dire une vocation d'ordre mystique ; il me sembla qu'une sorte de pacte secret me liait désormais, et lorsque j'entendais ma mère souhaiter pour moi telle ou telle carrière, celle des Eaux et Forêt par exemple qui lui semblait devoir convenir particulièrement à mes goûts, je me prêtais à ses projets par convenance, du bout du cœur, comme on se prêterait à un jeu, mais

鳥が自分の手元に降りてきただけで、ジッドは自分が神から特別な使命を与えられた存在だとの確信を強めたという。だが、こうした宗教的優越感が意識されればされるほど、もう一方では、墮落や罪を意味する性的な事柄への警戒心がますます強まっていったと考えられる。というのも、事実として、ジッドがマドレーヌに向けた愛情は、肉体的なものを一切排した精神的なものに限定されていたからである。罪とされた自慰のみならず、性的な事柄は全て、絶対的なタブーとされた宗教意識において、ジッドは肉の誘惑に対する強い拒否反応を示している。とりわけ娼婦には、激しい嫌悪感が示された。

何年経っても、これらの卑しい客引き女たちは、人の顔に硫酸をかけるような女と同じくらいの激しい恐怖心を僕に抱かせた。僕の受けた厳格な教育は、生まれつきの慎み深さを助長しすぎてはいたが、そこに悪意は全然なかった。異性に対して、僕は完全に無関心だった。[...]僕は閉じこもり、ぎこちなく生きていて、抵抗を理想としていたのだった⁵⁸。

従姉マドレーヌが神から定められた理想的な愛の対象であった一方で、ジッドは男を誘惑するような女性を恐怖の目で見っていたのである。聖なる女性／卑しい女性というこの二極化された女性の捉え方の背景として、クロード・マルタンは彼の育った環境の特殊性を指摘する。幼い時に父親を亡くし、厳しい母親を中心にアンナ・シャックルトンや女中など、女性ばかりの家のなかで育ったために、ジッドは彼女たちのような性的事柄とは無縁の穢れのない女性たちに対しては、いわば清らかで汚してはならない聖母マリアのようなイメージを持っていた。他方で、聖書のなかで悪女として描かれる娼婦など、性的に墮落したイメージを持つ女性たちには、激しい恐怖を抱き、拒絶反応を示すようになったのである⁵⁹。家庭環境と異性の捉え方の相関関係やその影響力の程度を明確にすることは難しいが、少なくとも、性的な事柄をタブーとする宗教観において育てられていたこと、またジッド自身が女性を聖女と悪女という二項対立において捉えていたことは確かである。

聖女か悪女かのどちらかでしかない女性に対して、ジッドは性的な欲望を向けることがなかった。だが、彼に性的な欲望が全くなかったというわけではない。異性が対象とならないそれは、ジッド自身の言葉を借りれば「悪癖 (vice)」と呼ばれる自慰に向かった。他者に向けられることのない性的欲求を解消するために、一度は「治った」かに思われた自慰の誘惑に彼は再び捕らえられたのである。自分は神から選ばれた者であるとの宗教的優越性が

sachant bien que l'intérêt vital est ailleurs. Pour un peu j'aurais dit à ma mère : comment disposerais-je de moi ? Ne sais-tu pas que je n'en ai pas le droit ? N'as-tu donc pas compris que je suis élu ? » (*Ibid.*, pp. 202-203.)

⁵⁸ « Nombre d'années après, ces quêtantes créatures m'inspiraient encore autant de terreur que des vitrioleuses. Mon éducation puritaine encourageait à l'excès une retenue naturelle où je ne voyais point malice. Mon incuriosité à l'égard de l'autre sexe était totale (...). Je vivais replié, contraint, et m'étais fait un idéal de résistance (...). » (*Ibid.*, pp. 209-210.)

⁵⁹ クロード・マルタン、前掲書、48頁。

強まれば強まるほど、抑えがたい自慰の欲求に苦しめられたはずである。だが、健康を理由に不規則な勉学を繰り返していたために同年代の子供たちとの接点がなく、周囲の女性たち以外の人間と関わることを苦手としたジッドは、自分の世界に閉じこもり、鬱々とした感情のはけ口を見出せずにいたのだった。

このようにして見ると、宗教、健康、恋愛、学校、自慰といった様々な要因によって病的なほどに神経質であり、心身の状態が絶えず動揺していた 10 代半ばまでのジッドが、文学への志向を強め、作家を志したとしても不思議ではない。強いナルシシズムと「病」や「罪」という否定的な意識が混在した自らの心身のバランスを、彼は文学という表現活動を通じて調和させ、安定させようと試みたと考えられるからである。事実として、こうしたジッドの不安定な心性は、初期作品に描かれる「病」の表象と密接な結びつきを有しているように思われる。ジッドがいかにして作家となったのかという経緯を踏まえながら、1890 年代前半に書かれた初期作品に描かれる「病」の特徴と、ジッド自身の「病」との向き合い方の連関を次に検討する。

1-2. 初期作品における「病」とジッドにおける「病」

ジッドが作家として生きる意志を固めたのは、1889年頃である。1891年に満を持して出版した処女作『アンドレ・ワルテルの手記』は、期待していたほどには世間から注目を集めなかったものの、マラルメら象徴主義作家たちの目に留まり、高い評価を得た。こうして文壇にデビューしたジッドは、その後数年に渡り「世紀末」の芸術家たちと親しく交際し、多かれ少なかれその影響下において創作活動を進めた。

この時期に執筆された作品には、現世的なものに対する否定的態度と、観念的なものへの志向を見出すことができる。こうした傾向は他の象徴主義芸術家にもしばしば認められるものであり、その意味において、ジッドの作品も、まさしくこの文学潮流のなかに位置付けられるものであった。しかしながらここで着目すべきは、なぜジッドが象徴主義を中心とした文学サークルに与し、その趣味に適う作品を創作するに至ったのかという点である。それは単に彼が創作活動を開始した頃、象徴主義をはじめとする「世紀末」芸術が隆盛を見ていたからという単純な思惑によるものではないだろう。前章で見たような生活を送っていた彼にとって、「世紀末」芸術の作風は、図らずも自らの作風と合致するものであったからだとと思われる。実際に、「病」と身近な生活を送っていたジッドが作品に描き出したのも、「病」と隣り合わせの世界に生きる主人公たちの在り様であった。

しかし、「世紀末」文学のサークルの内部に身を置き、その影響を強く受けていた期間は、さほど長く続かなかつた¹。ジッドは1893年頃から、少しずつ象徴主義に対して懐疑の念を抱き始める。とりわけ1895年の『パリュード』は、文学史的には象徴主義文学の一作品と見なされることも多いが、実際のところは、この流派との決別の意志を示した作品であった。そしてこの著作に描かれる「病」は、それ以前の作品に描かれる「病」とは決定的に異なる性質を持っている。こうした「病」の描き方の変化は、ジッド自身の「病」との向き合い方とも密接に結びついているように思われる。

こうした観点から、本章では初期作品に描かれる「病」の表象の特徴やその変遷を明らかにした上で、ジッド自身の「病」との向き合い方とそれらの連関を浮き彫りにするとともに、ジッド自身の文学観の変化と「病」観の結びつきについても考察を試みる。

1) 1890年代初頭の作品に描かれる「病」と禁欲主義的宗教観

上述のように、1890年代初頭に書かれたジッドの作品は、マラルメなどの象徴主義芸術家に薫陶を受けて執筆された。よく知られているように、象徴主義はボードレル (Charles

¹ ここでは、ジッドが象徴主義者たちのグループの中に身を置いていた1891年から1893年まで、作品でいうならば、1891年の処女作『アンドレ・ワルテルの手記』から1893年の『ユリアンの旅』までを、『世紀末』文学の影響下に置かれた期間と捉えることとする。だが、実際には、ダイアナ・ブロンテが指摘しているように、ジッドが象徴主義から受けた影響は、決してこの期間に限定されたものではなく、それ以降についても、完全に象徴主義と切り離れた仕方では彼の思想や作品を捉えることはできない (Diana Brontë, « Le symbolisme dans l'œuvre d'André Gide (jusqu'à *L'Immoraliste*) », *Cahiers André Gide 1*, Paris, Gallimard, 1969, p. 227)。

Baudelaire, 1821-1867) を先駆者とし、マラルメやヴェルレーヌ (Paul Verlaine, 1844-1896)、ランボー (Arthur Rimbaud, 1854-1891) といった詩人たちによって展開された 19 世紀末の芸術潮流の一つである。1886 年 9 月 18 日の『フィガロ』紙に発表された『象徴主義宣言』(*Le Symbolisme*) において、詩人ジャン・モレアス (Jean Moréas, 1858-1919) は、自身も属するこの一派を次のように定義した。

象徴的な詩は、教育や美文調、偽の感覚、客観的な描写の敵として、観念に感覚的な表現形式をあてがうことを試みる。だが、この感覚的な表現形式はそれ自体が目的となるのではなく、観念を表現する一助となることで、それに従属し続けるだろう。観念の側では、表面的に似通った華美な長衣をまとわぬところが見えるままにしてはならない。というのも、観念的な芸術の真の特徴は、決して観念それ自体の集約を目指すものではないということにあるのだから。したがって、この芸術においては、自然の光景、人間の行為、あらゆる具体的な現象は、それ自体を表現することはないだろう。それらはまさに、最も重要な観念との神秘的な親和性を表現するための感覚の外観なのだから²。

自然主義や写実主義が目に映るものをありのまま描こうとする試みだったとすれば、そうした芸術手法への反動として起こった象徴主義芸術は、観念 (l'idée) を重視し、感覚を通じてそれを表現することを目指したものであった。

こうした象徴主義のサークルに、ジッドは 1891 年の『アンドレ・ワルテルの手記』によって仲間入りを果たす。とはいえ、この作品を執筆していた時期には、まだ自らを象徴主義作家と認識していなかった。つまり処女作を執筆した当時、象徴主義的な作品を創作するという意図は、ジッドの側にはなかったのである。にもかかわらず世間からさほど注目を引かなかったこの作品が象徴主義の大家たちの目に留まったのは、リセの修辞学級³の同輩で、のちに詩人となるピエール・ルイス (Pierre Louÿs, 1870-1925) の働きがあったからである。この頃すでにエレディア (José Maria de Hérédia, 1842-1905) のサロンや、マラルメが自宅を毎週火曜日に開放して開催したサロン、通称「火曜会」に出入りしていたルイスは、引っ込み思案の友人を彼らに紹介した。そのかいあって、マラルメから『アンドレ・ワルテルの手記』に対する賛辞を受けたジッドは、「火曜会」への参加が認められ、以後象徴主義作家た

² « Ennemie de l'enseignement, la déclamation, la fausse sensibilité, la description objective, la poésie symbolique cherche à vêtir l'Idée d'une forme sensible qui, néanmoins, ne serait pas son but à elle-même, mais qui, tout en servant à exprimer l'Idée, demeurerait sujette. L'Idée, à son tour, ne doit point se laisser voir privée des somptueuses simarres des analogies extérieures ; car le caractère essentiel de l'art symbolique consiste à ne jamais aller jusqu'à la concentration de l'Idée en soi. Ainsi, dans cet art, les tableaux de la nature, les actions des humains, tous les phénomènes concrets ne sauraient manifester eux-mêmes ; ce sont là des apparences sensibles destinées à représenter leurs affinités ésotériques avec des Idées primordiales. » (Jean Moréas, « Le Symbolisme », *Le Figaro supplément littéraire*, le samedi 19 septembre 1886, URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2723555/f2.item>, page consultée le 20 mars 2020.

³ 現在の「哲学学級」にあたり、リセの最高学年。1902年に「修辞学級」から「哲学学級」と名前が変わった。

ちのサークルに通うようになる。こうして作家としてのキャリアをスタートさせると、1891年1月26日付の友人ヴァレリー（Paul Valéry, 1871-1945）に宛てた手紙に⁴、以下のように象徴主義作家となる意気込みを示すほどであった。

ゆえに僕は象徴主義者なのだ […]。彼らはモレアスが象徴主義のリーダーだと言う。でもそうじゃない、マラルメこそがリーダーだ […]。だから、マラルメは詩のために、メーテルランクは戯曲のために、そして彼ら二人に比べていささか自分が貧相であることを感じずにはいられないけれど、僕自身は小説のためにと付け加えておこう⁵。

象徴主義の第一人者である詩人マラルメや劇作家のメーテルランクと並ぶ象徴主義小説家となることを、若きジッドは志したのであった。こうした決意が続いたのは比較的短い時間であったが、程度の差こそあれ、象徴主義との関係を保ちつつ執筆された作品には、『アンドレ・ワルテルの手記』に加え、『ナルシス論』（*Le Traité de Narcisse*, 1891年）、『アンドレ・ワルテルの詩』（*Les Poésies d'André Walter*, 1892年）、『ユリアンの旅』（1893年）、『愛の試み』（*La Tentative amoureuse*, 1893年）がある⁶。

こうした作家活動の軌跡を踏まえ、この時期のジッドの思索やその作品をめぐっては、象徴主義との関係に照らして作品内容や作家の文学的関心の所在、そしてそれらの変遷を検討する研究が数多くなされてきた⁷。しかしながら、『アンドレ・ワルテルの手記』がもともと象徴主義作家という認識のもとで書かれたわけではなかったことから明らかなよう

⁴ ジッドとヴァレリーを引き合わせたのも、ピエール・ルイスであった。1890年にモンペリエにおいて、ルイスを介して知り合った両作家の交流は、ヴァレリーが亡くなる1945年まで続いた。ちなみに、もともと喧嘩も多かったジッドとルイスは、1895年頃に決定的に疎遠になった。ジッドとヴァレリーの交際については、二人の往復書簡や、ルイスを加えた三人の書簡集にその具体的様相を見て取ることができる。（André Gide, Paul Valéry, *Correspondance 1890-1942*, Paris, Gallimard, 2009 ; André Gide, Pierre Louÿs, Paul Valéry, *Correspondances à trois voix, 1888-1920*, Paris, Gallimard, 2004.）

⁵ « Donc, je suis symboliste (...). Ils disent Moréas chef de l'école. Oh ! non - mais Mallarmé certes (...). Donc Mallarmé pour la poésie, Maeterlinck pour le drame - et, quoique auprès d'eux deux je me sente bien un peu gringalet, j'ajoute Moi pour le roman » (André Gide, Paul Valéry, *Correspondance 1890-1942*, op. cit., p. 52.)

⁶ 文学史的に見るならば、1897年の『地の糧』までが象徴主義的と作品とされることが多い。しかしながら後述のように、1895年の『パリュード』では、象徴主義をはじめとする「世紀末」文学サークルから抜け出そうとするジッドの明確な意図を読み取ることができ、また『地の糧』は、語り手の観念的な世界観において物語が展開していくように思われるにせよ、現実世界での生の重要性が訴えられている。こうした点に鑑み、ここではジッドが象徴主義に代わる新たな文学をいまだ創造し得なかった時期に執筆された『愛の試み』までを、象徴主義的作品として捉えることとする。

⁷ 例えば以下の研究を参照—— Eiko Nakamura, *Les Problèmes du roman dans les premières œuvres d'André Gide jusqu'à « Paludes »*, Fukuoka, Université Seinan-Gakuin, 1972 ; Christian Angelet, *Symbolisme et invention formelle dans les premiers écrits d'André Gide*, Gand, Libr. Droz, coll. « Romanica Gandensia », 1982 ; Jean-Michel Wittmann, *Symboliste et déserteur : Les œuvres « fin de siècle » d'André Gide*, Paris, Honoré Champion, 1997.

に、ジッドはこの文学サークルに入る目的で執筆活動を開始したのではなく、処女作を出した結果、このグループに加えられることとなったのだった。であるとすれば、当時の作品を理解する上では、象徴主義との関係性だけでなく、作品を執筆した時期のジッドの問題意識や関心の所在そのものに迫る必要があるだろう。

以上のような観点から着目したいのは、『アンドレ・ワルテルの手記』と『ユリアンの旅』に描かれる「病」である。先に見たように、創作活動を開始するまでのジッドは、身体的不調や自慰といった「病」に直面し、医学や宗教によるそれら「病」についての言説に否応なくも対峙し、安定しない心身の状態に苦しんでいた。そして、後述するように、こうした状態は、ジッドが『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』を執筆していた時期においてなお続いていた。心身が不安定ななかで書かれた両作品では、「病」が作品の展開上、重要な役割を果たしている。従来の研究においてこの点は見過ごされてきたが、二つの作品に表れる「病」の表象を、当時のジッドの宗教観との関係から分析することで、作家の倫理的思索の特徴を浮かび上がらせることが可能となるように思われる。まずは、両作品に関し、内容とそこに描かれる「病」がどのような性質のものなのか確認しておこう。

ワルテルによって書かれた日記という体裁をとる『アンドレ・ワルテルの手記』は、従姉エマニュエルへの愛と信仰の間で揺れるワルテルの精神と肉体の相克の物語である。「白い手帳」と題された第一部においては、信仰を通じてエマニュエルと心を通わせるワルテルの穏やかな日々が語られる。しかし、エマニュエルとの結婚を望む彼の気持ちを知り、この結婚が二人に幸せをもたらさないのではないかと案じるワルテルの母親は、病床でエマニュエルの同意のもと彼女を他の男性と婚約させ、静かに息を引き取る。第二部にあたる「黒い手記」では、エマニュエルとの結婚という望みが潰え絶望したワルテルが、神のもと、魂を通じて彼女と一体となることを志す様子が描かれる。墮落した肉体によって魂が蝕まれると考えるワルテルにとって⁸、信仰とエマニュエルへの愛を汚す肉体の欲求は、絶対に退けねばならないものである。しかし、その一方で、彼は愛撫したい欲求を制することができず、また愛撫以外に自身の愛情を示す方法を見出せずにいる⁹。「敵はぼくたちの内にいる。これこそ耐え難いことだ。逃げることもできない。人は不安になり、さまよい、絶望する。[...]そして、どうしていいかわからないところから狂乱が生じる」¹⁰と自ら分析する通り、ワルテルは自らの葛藤を前にして、過剰なまでの自己抑制を課すことで、自身を追い詰めていく。そして、厳しい信仰の実践のなかで彼は徐々に精神を病んで発狂し、ついに脳膜炎を発症するが、死の間際、夢のなかでエマニュエルと再会し、幸福のなかでこの世を去る。

『ユリアンの旅』では「神の国」を目指すユリアンと仲間たちの航海が描かれる。彼らは

⁸ « la gangrène de la chair attaque l'âme » (André Gide, *Les Cahiers d'André Walter, Romans et récits. Œuvres lyriques et dramatiques*, vol. I, [abrégeé ensuite : *RR1*], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. 19.)

⁹ « j'ai le besoin de caresser », « La triste chose et dont j'ai bien souffert, que l'âme n'ait, pour révéler ses tendresses, d'autres signes que es caresses des désirs impudiques aussi (...). » (*Ibid.*, p. 34.)

¹⁰ « L'ennemi est en nous : voilà le terrible. La fuite n'est pas possible. On s'inquiète, on erre, on se désespère. (...) Alors l'affolement vient de ne plus savoir que faire... » (*Ibid.*, p. 79.)

行く先々で性欲や倦怠等の困難に直面し、それらに抗うことができなくなると、ペストや衰弱病といった病気に冒され死んでいく。それらの障碍を退け北へと船を進めるユリアンは、氷と雪に閉ざされた北極にたどり着くと、探し求めていた女性エリスをついに見出す。彼女は旅が終わりに近づいてもそれは真の終わりではなく、何事も神の御許でなければ終わらないこと、現世からは神の栄光を見ることはできないことを説き、天に召される。こうして地上からは「神の国」に到達できないことが示されたところで、ユリアンの旅物語は終わる。

両作品には次の二つの共通点が指摘できる。第一に、宗教的「悪 (le mal)」とされるこの世の様々な誘惑や欲望が、「病」と結びつけて描かれているという点。第二に、「病」による現世の苦しみや醜さとの対照において、神の御許における平穏で純粋な魂が強調されているという点である。これらを通して理解されるのは、登場人物たちは死後にしか幸福を得られないということである。実際に『アンドレ・ワルテルの手記』において死は、肉体から解放されて愛し合うふたりの魂がひとつに結ばれる契機として捉えられており、したがって信仰と矛盾しないワルテルの愛が成就するのは、彼の死においてのみである¹¹。また『ユリアンの旅』の主人公は、エリスによって全ての真の終わりとは神の御許であると説かれた後、北極の氷に横たわる他者の亡骸を前にして、旅にはもう先がないことを悟る¹²。つまり地上でこれより先に進めぬ以上、「神の国」に到達するには、死によるほかないことが暗示されるのだ。

このように、1890年代初頭のジッド作品が現世にではなく、死後に幸福を求めようとするものであること背景には、先に見たような、彼が幼少期から受けてきた禁欲的なプロテスタント教育の影響を指摘することができるだろう。その教えにおいては、とりわけ肉体に関する事柄がタブーとされ、福音書の教えに従って良きものへと絶えず努力することが義務とされていた。現世での幸福が排される以上、心身が真に満たされた幸福は死後にしか期待され得ないということになる。こうした価値観のもとに置かれていたために、ジッドは作品においても、死を通じた幸福以外の可能性を見出せずにいたことが想定される。

だが、この世の肉体や充足感を認めない厳しい宗教観のもとに依然として置かれていたにもかかわらず、ジッドは『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』といった作品を執筆していた時期においてなお、自慰という性的衝動を抑えることができずに苦しんでいた。自伝『一粒の麦もし死なずば』には、『アンドレ・ワルテルの手記』を執筆していた当時の状況が次のように記されている。

私の受けた厳格な教育は、肉の欲求を恐ろしいものとしていた。[...] しかし、私が自らに納得させざるを得なかった純潔の状態というのは、油断ならない不安定なものであったし、それから逃れるあらゆる策が否定されていたので、私はほんの子供の頃の悪

¹¹ 以下参照。「やがて訪れる死は、僕たちの魂を引き離しはしないだろう。墓の向こうで、二人の魂は再び一つに結ばれようと、互いに駆け出すだろう。」(« La mort viendra qui ne séparera pas nos âmes./ Par-delà le tombeau, elles s'élanceront pour s'unir encore. », *ibid.*, p. 40.)

¹² André Gide, *Le Voyage d'Urien*, RRI, p. 228.

癖に再び陥り、その度ごとに絶望したのだった。多くの愛、音楽、形而上学、詩情とともに、これが私の作品『アンドレ・ワルテルの手記』の主題だった¹³。

さらに、『ユリアンの旅』を執筆中の様子に関しても、以下のような言及が見られる。

そこ〔ラ・ロック〕で過ごしていた間のほとんど、私は部屋に閉じこもっていたが、仕事だけが私を引き留めていたわけではなかったはずだ。仕事に向かって努力したが無駄で（私は『ユリアンの旅』を書いていたのだ）、脅迫観念にとりつかれ、付きまとわれ、おそらくは過度においてこそ、何らかの脱出方法が見つかるのではないか、〔…〕私の悪魔を疲れ果てさせることができるのではないか〔…〕と期待して、自分だけをへとへとにしながら、私は偏執的に極度の疲労まで、自らの前には愚劣さと狂気以外何もなくなるまで体力を消耗したのだった¹⁴。

このようにジッドは、現世で肉体に支配され、清い魂を保つことができなかつたがゆえに、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』といった作品において、肉体を「病」と結びつけて滅ぼすことで、魂が神の元へと高まる様を表現しようとしたと考えられる。罪や罰といった宗教的「悪」のイメージと結ばれた初期作品に描出される「病」には、当時の彼の宗教観が色濃く反映されているといえる。

しかし1890年代初頭に宗教的な「悪」との関連で描かれた「病」は、95年の『パリュード』以降、その性質には変化が見られる。というのも、同作では「病」がもはや宗教的な「罪」や「悪」の観点から扱われず、さらには社会通念的に「病」に付される苦痛や異常といった否定的イメージをも覆す表現が見出されるからである。では、「病」はどのように描かれているのだろうか。そして「病」の描き方が変わった背景には、何があったのか。ジッドの「病」との向き合い方や、それとも関わる宗教や医学との関係性の変遷と照らし合わせながら、『パリュード』に描かれる「病」を分析してみよう。

2) 『パリュード』と「病」

上に見たように、1890年代前半のジッドは、幼少期に教え込まれた禁欲主義的な道徳観に依然として支配されており、現世に対する厭世観から観念的な世界を求める傾向にあっ

¹³ « Mon éducation puritaine avait fait un monstre des revendications de la chair (...). Cependant l'état de chasteté, force était de m'en persuader, restait insidieux et précaire ; tout autre échappement m'étant refusé, je retombais dans le vice de ma première enfance et me désespérais à neuf chaque fois que j'y retombais. Avec beaucoup d'amour, de musique, de métaphysique et de poésie, c'était le sujet de mon livre. » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 243.)

¹⁴ « (...) presque tout le temps que j'y passai, ce fut cloîtré dans la chambre où n'eût dû me retenir que le travail, vers le travail m'efforçant en vain (j'écrivais *Le Voyage d'Urien*), obsédé, hanté, espérant peut-être trouver quelque échappement dans l'excès même, (...) exténuer mon démon (...) et n'exténuant que moi-même, je me dépensais maniaquement jusqu'à l'épuisement, jusqu'à n'avoir plus devant soi que l'imbécillité, que la folie. » (*Ibid.*, p. 309.)

た。そして、そうした彼の精神性とうまく合致する象徴主義を中心とした「世紀末」文学のサークルに身を置くことになったのである。しかしその後、1895年に出版された『パリュード』は、語り手自身の現実世界の日常を描いているという点において、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』とは作風が大きく異なっている。本節では、こうした創作上の変化の一方で、『パリュード』においてもそれ以前の作品と同様、「病」のイメージを喚起する表現が散見することを確認し、その「病」がどのような性質のものであるのかを検討する。

『パリュード』は、語り手の、ある火曜日から日曜日までの様子を描いた物語である。次のように、語り手が友人ユベールの訪問を受けるところから始まる。

5時頃になると涼しくなった。僕は窓を閉め、再び書き始めた。

6時に親友のユベールがやってきた。彼は調馬から戻ってきたのだ。

彼は言った、「おや！ 仕事をしているのかい？」

僕は答えた、『パリュード』を書いているんだ¹⁵。

このように、『パリュード』の語り手は、「パリュード」という作品を執筆中である。本論文においては、便宜上ピエール・アルブイの研究において用いられた区別に倣い、以下、ジッドによって書かれた作品としての『パリュード』を『パリュードⅠ』とし、その『パリュードⅠ』の語り手によって書かれる「パリュード」を『パリュードⅡ』と表記する¹⁶。

語り手は『パリュードⅡ』を、「これはとりわけ、旅をすることのできない人間の物語なんだ。[...] ティティルス畑を所有しているのに、そこから出ようもしないで、むしろそれに満足している男の話なんだ¹⁷と説明する。この「ティティルス」というのは、ウェルギリウスの『牧歌』に登場する羊飼いで、所有する畑が石や沼地に満ちているにもかかわらず、そうした状態に甘んじ、幸福すら感じている人物である。『パリュードⅡ』の主人公もまた同様の生活を送っているため、この詩に倣って「ティティルス」と名付けられている。『パリュードⅡ』のティティルスは独身で、「Paludes」というタイトルが示すように、「沼」に囲まれた塔のなかで生活し、そこから出ることがない。こうした設定ゆえに、この物語には大きな展開が見られず、ティティルスの単調な生活が描写されるに過ぎない。物語としてはあまりにも退屈に思われるのだが、語り手によれば、『パリュードⅡ』の主題はまさに、「倦怠、むなしさ、画一 (ennui, vanité, monotonie)」¹⁸なのである。

¹⁵ « Vers 5 heures le temps fraîchit ; je fermai ma fenêtre et je me remis à écrire. / À 6 heures entra mon grand ami Hubert ; il revenait du manège. / Il dit : “Tiens ! tu travailles ?” / Je répondis : “J’écris Paludes”. » (André Gide, *Paludes*, RRI, p. 261.)

¹⁶ Pierre Albouy, « *Paludes* et le mythe de l’écrivain », *Cahiers André Gide* 3, Paris, Gallimard, 1972, p. 241-251.

¹⁷ « c’est l’histoire d’un homme qui, possédant le champs de Tityre, ne s’efforce pas d’ne sortir, mais au contraire s’en contente (...). » (André Gide, *Paludes*, op. cit., p. 261-262.)

¹⁸ *Ibid.*, p. 265.

語り手がこのような作品を執筆しているのは、人々に彼らの生活もまたティティルスのもそれと大差ないことを指摘するためである。彼によれば、変化や発展に乏しく、同じことの繰り返しによって成り立っている日常に、我々もまた甘んじている。したがって、ティティルスは「僕であり、君であり、僕たち皆」¹⁹の象徴に他ならない。さらに語り手は、このような画一的な生活に甘んじている人間のことを「盲目 (aveugle)」という言葉で表現する。はっきりと物事が見えると、人は自分が不幸であることに否応なく気が付かされてしまう。よって人は幸福でありたいがために、見えていると思ひ込み、真に見ることを放棄しているというのである²⁰。

ティティルスを通して描かれるのが、停滞した状態にありながらも、それに満足している一般の人々であるという点から、語り手は『パリュード II』を、「普通の人間の物語 (l'histoire de l'homme normal)」²¹と説明する。しかしながら、人々を比喩的に「盲目」という言葉で表現していたことからわかる通り、語り手にとって彼らの状態は、必ずしも「普通」=正常 (normal) とは捉えられていない。実際に語り手は、恋人アンジェルのサロンに集まった人々を前に、『パリュード II』を書く理由を次のように説明する。

[...] 私の近くに病気の人がいるのを観たら、私は心配するでしょう。そして、彼らを治そうとはしないまでも、[...] 少なくとも彼らが病気であることを示し、彼らにそれを伝えようとするでしょう²²。

語り手は、『パリュード II』を通して、人々が「病人」であることを理解させようとするのだが、彼らの「病」とは次のようなものである。

今夜ドアに鍵を閉めただろうか。それを再び見に行く。今朝ネクタイを締めただろうか。触ってみる。今晚ズボンのボタンをしたらどうか。確認する。[...] 一方、我々は物事がすっかりなされていることを知っています。ところが、人はそれを病によって再びしてしまうのです。回顧病です²³。

語り手によれば、人々は「回顧病 (la maladie de la rétrospection)」という名の「病」に侵されているがために、日々同じことを繰り返し、それに満足してしまうのだ。

彼がこの「病」を深刻に捉えるのは、それが最終的に個性の消滅につながると考えるから

¹⁹ « c'est moi, c'est toi – c'est nous tous... » (*Ibid.*, p. 284.)

²⁰ *Ibid.*, p. 283.

²¹ *Ibid.*, p. 285.

²² « (...) quand je vois près de moi des gens malades, je m'inquiète – et si je ne cherche pas à les guérir, (...) du moins je cherche à leur montrer qu'ils sont malades – à le leur dire. » (*Ibid.*, p. 288.)

²³ « (...) a-t-on fermé sa porte à clef, cette nuit ? on reva voir ; a-t-on mis sa cravate ce matin ? on tâte ; boutonné sa culotte, ce soir ? on s'assure. (...) Et remarquez que nous savions la chose parfaitement faite ; – on la refait par maladie – la maladie de la rétrospection. » (*Ibid.*, p. 290.)

である。例えば、ベルナールという存在について、彼は毎週木曜日にオクターヴの家にいる人物と捉えることが可能であるし、その反対に、オクターヴとは毎週木曜日にベルナールを迎える人として認識され得る。このように「我々の人格は、我々の行動様式からもはや抜け出せなくなる」²⁴。そして、毎日、毎週、毎月繰り返される行為は、他の人によってなされたとしても、そこに大きな差があるとは思われない。つまり、「回顧病」に侵された結果、我々は他者によって取って代わられ得る人間となってしまっているのだ。こうした事態は、『パリュード I』全体を通して現れる登場人物の多さによっても示されているだろう。この物語には、約 40 もの人物が登場するが、彼らの大多数はいつか語り手と会話する程度の役割しか担っておらず、その後の場面には現れない。彼らは、他の人物によって入れ替わり得る存在として表象されているのである。

語り手は、このように人々が日常的に同じ行為を繰り返してしまい、結果として没個性的な状態に陥ってしまったのは、彼らが過去の延長上に成り立つ習慣や規範に則って行動しているからだを指摘する。規範や前例から外れた行動をする人は「狂人」と見なされ得るため、人は画一的な行動を余儀なくされているというのだ。それにもかかわらず人々がこのような状況に不満を抱かないことについて、語り手は次のように警鐘を鳴らす。「悪の受容は、それを悪化させます。それは悪習となるのですよ、皆さん。なぜなら、人はついにはそれを気に入るようになってしまうからです」²⁵。彼によれば、同じことを繰り返しているうちにそれを気に入るようになることを指す「我々の反復への愛 (notre amour des reprises)」²⁶こそが、画一的な生活に甘んじることを可能にしている。したがって、『パリュード II』を通じて語り手が訴えようとするのは、「悪習」をもたらす「反復への愛」を断ち切り、「回顧病」を克服する必要性なのだ。

しかしながら、『パリュード I』全体を通して描かれるのは、「回顧病」の存在を指摘しながらも、この病から逃れられない語り手自身の姿である。彼は自らについて、「私は人に対して非難しているあらゆる病に、それらを描くにつれて徐々に自分を取りつかれているような気がする」²⁷と日記に記す。そして実際に、その二日後、彼は単調な日常に変化をもたらそうと恋人アンジェルと旅に出たにもかかわらず、雨を理由にパリ近郊のモンモランシーまで行っただけで、すぐにパリへと引き返してしまうのだった。「病」に侵されている語り手は、批判的に描いた『パリュード II』の主人公ティティルスと同じく、実際には「旅をすることのできない人間」に他ならない。そしてこの旅の失敗を通じ、語り手は、自分自身もまた過去に縛られていることを認識せざるを得ないのであった。彼はパリに戻ってくると、『パリュード II』を書き上げるという観念に捕らわれている自分を発見し、絶望しながら

²⁴ « (...) notre personnalité ne se dégage plus de la façon dont nous agissons (...) » (*Ibid.*)

²⁵ « (...) l'acceptation du mal l'aggrave, – cela devient du vice, messieurs, puisque l'on finit par s'y plaire. » (*Ibid.*, p. 291.)

²⁶ *Ibid.*

²⁷ « (...) je me sens prendre peu à peu, à mesure que je les dépeins, par toutes les maladies que je reproche aux autres (...) » (*Ibid.*, p. 294.)

らも再び書き始めてしまうからである²⁸。『パリュード I』全体を通じて名前すら明かされない彼の人格を成り立たせるものも、『パリュード II』を書くという行為だけである。そして語り手は、この作品を書き上げると、さっそく次の作品に取りかかるのだ。

5時に僕は貧しい人々に会いに行った。それから、涼しくなったので僕は家に帰り、窓を閉め、そして書き始めた。

6時に親友のガスパールがやってきた。

彼はフェンシングから戻ってきたのだ。彼は言った、

「おや！ 仕事をしているのかい？」

僕は答えた、『『ポルダー』』を書いているんだ…」²⁹

「沼」を意味する『パリュード (II)』の後に書かれるのは、「干拓地」を意味する『ポルダー』(« Polders ») という作品であることが示されたところで『パリュード I』は終わる。この『ポルダー』の内容は具体的に示されていないが、語り手にとっての「古くからの主題」であり、まさしく『パリュード (II)』の続きとなり、食い違わないようなもの³⁰とされている。上記の『パリュード I』の最後の数行が、この物語の出だし(本節最初の引用)と酷似していることからわかるように、生活に変化をもたらすことのできない主人公の語り手によって話が振り出しに戻され、その後もこのような生活が続くことが暗に示されたところで、『パリュード I』は閉じられる。

以上のように、『パリュード』は「病」をめぐる表現を伴いながら展開する。しかしながらここで描かれる「病」は、1890年代初頭に書かれたジッド作品の「病」とは明らかに性質を異にしている。すでに見たように、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』においては、「病」が「悪」や「罪」と結び付けられ、身を滅ぼす恐ろしいものとして表象されていた。それに対して『パリュード』では、慣習や一般的な価値観に従って物事を判断し、画一的な言動に陥ってしまう「普通の人」が、「回顧病」という名の「病」とされるのである。このような「病」の描き方の変化は、なぜ起きたのだろうか。『パリュード』の「病」に込められたジッドの意図はどのようなものだったのだろうか。

観念的な世界を描いたそれまでの作品とは異なり、平凡な日常を戯画化した『パリュード』という作品の誕生の背景に、1893年の北アフリカ旅行で得た新たな価値観が存在すること

²⁸ 語り手は次のように嘆いている。「Il me semble que je porte toujours Paludes avec moi. (...) / Je le laisse ici ; je le retrouve là ; je le retrouve partout ; la vue des autres m'en obsède et ce petit voyage ne m'en aura pas délivré » (*ibid.*, p. 307).

²⁹ « À 5 heures – j'allai voir mes pauvres. – Puis, le temps fraîchissant, je rentrai – je fermai mes fenêtres et me mis à écrire... / À 6 heures, entra mon grand ami Gaspard. / Il revenait de l'escrime. Il dit : / “Tiens ! Tu travailles ?” / Je répondis : “J'écris Polders...” » (*Ibid.*, p. 313.)

³⁰ « (...) mon ancien sujet de POLDERS – qui continuerait bien Paludes, et ne me contredirait pas... » (*Ibid.*)

はしばしば論じられてきた³¹。確かに、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』の「病」が、否応なくジッドが影響を受けたキリスト教や当時の医学言説に基づいて表象されていたことに鑑みれば、宗教や医学に基づく「病」の一般認識こそを問い直そうとする『パリュード』の立場からは、作家自身の価値観の変化の反映が認められるように思われる。

だがここで重要なのは、北アフリカ旅行によるこうしたジッド自身の意識上の転換が作風の変化と結びついていることが事実としても、いずれの時期においても一貫して「病」が重要な役割を担っているという点である。北アフリカ旅行によってジッドが作風を大きく変えながらも、依然として「病」にこだわり、その描き方を変じていったという点に着目することで、なぜ『パリュード』において「病」が上記のようなものとして描かれなければならなかったのかという先の問いを明かすことが可能となるだろう。

というのも、次節で論じる内容を先取りすれば、この旅行以前と以後でジッドの作品や思索は一見一転してしまったかのように思われるものの、実際のところ『パリュード』は、旅行以前から連なる「病」をめぐる作家の思索の深化のもとに成り立っている。この作品でジッドは、当時の医学言説に支配された思考回路を断ち切ることを目論んだが、なかでも「世紀末」文学という「病」と、自慰という「病」の克服を試みたのであった。これら二つの「病」は、一見全く異なる次元に属するかに思われるのだが、実のところ、いずれも同じ医学言説に取り込まれていく事象である。そしてジッドがこれらの「病」と対峙し、乗り越える上では、北アフリカ旅行での自身の「病」とその回復の経験が重要であったと考えられる。以下に、まずはジッドが克服しなければならなかった二つの「病」の性質を明らかにしたうえで、その後、『パリュード』の「病」が上記のようなものとして描かれなければならなかった理由を考察していく。

3) 「世紀末」文学と自慰という「病」

まず初めに、「世紀末」文学と「病」の関わりについて見ていくことにしよう。繰り返して述べてきたように、文学を志し、その道に入ったばかりの1890年前後の時期に、ジッドは象徴主義をはじめとする「世紀末」文学に影響を受けた。マラルメやユイスマンス、ワイルド (Oscar Wilde, 1854-1900) といった作家たちとの交際は、文学的素養を大いに学ぶ機会となった。ジッドがこの時期に執筆した作品は、幼少期より教え込まれた禁欲主義的な宗教観と、選ばれし者というナルシスティックな宗教意識に、象徴主義的な「観念」への志向が結びついたものであった。そして、こうした背景において、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』といった作品にしばしば描出される「病」の性質は理解された。

ジッドの作品に「病」が多く描かれている一方で、他の作家による「世紀末」文学もまた、「病」のイメージを喚起するものであった。「世紀末」文学に描出される「病」の性質は多様であり、それ自体が大きな研究テーマとなり得るが、それらについての検討は、本論文の射程を越えるため、ここでは例を挙げるに留めておきたい。例えば、ユイスマンスによって書か

³¹ 例えば、Jean-Pierre Bertrand, « Paludes » d'André Gide, Paris, Gallimard, 2001, p. 15.

れた『さかしま』(*À rebours*, 1884)の主人公デ・ゼッサントや、ワイルドの『ドリアン・グレイの肖像』(*The Picture of Dorian Gray*, 1890)に登場するドリアンといった人物たちは、美への執着が度を超すあまり、神経や精神を病んでいく。このように、神秘性や退廃的な雰囲気の特徴づけられる「世紀末」芸術は、「病」や「悪」と表裏一体であり、芸術家たちが表現しようと試みたのも、まさに美の放つ危うさなのであった。

だが、「世紀末」の芸術家たちによる美や理想の追求は、作品内に限られなかった。彼らは実生活においてもこれらを追い求めたからである。こうした彼らの態度や作品は、当時の医学者たちの目に、分析すべき対象として映った。例えば、『犯罪人類論』(*L'uomo delinquent*, 1876)でその名を残すイタリアの医学者ロンブローゾ(Cesare Lombroso, 1835-1909)は、『天才と狂気』(*Genio e follia*, 1864)において、「医学的」な観点から当時の芸術を論じている。このロンブローゾの説に影響を受けながら、独自の芸術論を展開した医学者として最も重要なのは、ノルダウ(Max Nordau, 1849-1923)であろう。『退廃論』(*Entartung*, 1892-1893)と名付けられたこの医学者の分厚い研究書は³²、全ページが当時の芸術についての分析に充てられている³³。そのなかで彼は、世紀末に起こった芸術がいかに病的であるかを証明しようと試みる。ロンブローゾにおいては、「天才」のうちに見出される病的な症状は、彼らの作品の重要性を脅かすものではないとされていたのに対し³⁴、ノルダウは「天才」と心身の健康は不可分であるとして、美への耽溺、感情過多、無気力や悲観主義、夢への偏愛といった傾向を示す「世紀末」芸術家たちを「退廃者」と見、反社会的な存在と糾弾することを憚らなかつた。そしてノルダウのこの著作は、大きな議論を巻き起こしながらも、19世紀末から20世紀初頭にかけて、ヨーロッパ中に広がっていったのである³⁵。

『退廃論』のなかで、名指しで「退廃者」の烙印を押された芸術家たちの側もまた、ノルダウの説への反論を試みた。1894年にオックスフォードで行われた「音楽と文芸」(*« La musique et les lettres »*)と題された講演において、マラルメはこのノルダウの著作に言及し、この医者解釈とは異なる「天才」についての見解を示しながら、この「医学書」の内容を否定した³⁶。またワイルドは、「私は、全ての天才は正気でないというノルダウ博士の説にすっかり同意します。しかし、ノルダウ氏は正気な人間は皆、まぬけであるということを忘れてるようです」³⁷とノルダウの論を逆手にとり、芸術家たる彼自身の価値やその芸術作品

³² この著作の仏訳は、翻訳家で作家でもあったオーギュスト・ディートリヒ(Auguste Dietrich, 1846-1905)によってなされ、1894年に出版されている。

³³ 同著作においてノルダウは、「象徴主義」や「ワーグナー崇拜」、「神秘主義」、「デカダンと審美主義」、「フレデリック・ニーチェ」などの見出しを立て、19世紀の芸術や芸術家たちを網羅的に論じようと試みている。

³⁴ Jens Malte Fischer, « Max Nordau, “Dégénérescence” », Delphine Bechtel, Dominique Bourel et Jacques Le Rider (ed.), *Max Nordau*, Paris, Cerf, 1996, p. 112.

³⁵ « Préface » de *Dégénérescence*, rédigé par François Livi (Max Nordau, *Dégénérescence*, Paris, L'Âge d'Homme, 2010, p. 7).

³⁶ Stéphane Mallarmé, « La musique et les lettres », *Œuvres complètes II*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2003, p. 71.

³⁷ « I quite agree with Dr. Nordau's assertion that all men of genius are insane (...) but, Dr. Nordau forgets that all sane people are idiots. » (Chris Healy, *Confession of a Journalist*, London, Chatto&Windus, 1904,

の意義を主張したのだった。

こうした「天才と狂気」に関する議論や、芸術家と医学者の応酬は、もちろん 19 世紀に新しいわけではない³⁸。とはいえ、19 世紀に特徴的なのは、メンデルによる遺伝の法則や、それに影響を受けたダーウィンの進化論といった説がひとたび提唱されると、それらが社会においてのみならず、芸術においても大きな影響力を持ち得たという点である³⁹。例えば科学言説の発展に影響を受けたゾラ (Émile Zola, 1840-1902) が、『ルーゴン＝マッカール叢書』 (*Les Rougon-Macquart*, 1871-1893) を通じて、一人の人間の形成における生理的・遺伝的素質や環境の役割の大きさを示そうとしたことは、あまりにも有名である。自然主義や写実主義の芸術家たちは、こうした科学の進歩を取り込みながら創作を行ったのであった。

だがその後、遺伝の概念を基礎とする精神医学や「退廃」の議論が大きな展開を見せた世紀末においては、先のマラルメやワイルドによるノルダウへの応酬が示すように、芸術家たちは科学万能主義的な風潮に抗しようとするようになる。科学に基づく「正常と異常」、「善と悪」、「光と影」といった二項対立的な物事の見方に対して、「世紀末」の芸術家たちは作品を通じて疑義を差し挟もうとしたのである。科学万能主義へのアンチテーゼとして生まれた彼らの作品が病的な精神性を孕んでいたことは、もはや必然ですらあったといえる。それに対して、創作活動を開始したばかりのジッドは、作品を通じて積極的に当時の医学や科学に対する嫌悪や反感を示そうとしていたわけではない。とはいえ、彼自身の「病」にまつわる内的問題を描き出すことによって「病的」な要素を孕んでいたために、結果的に「退廃的」な「世紀末」芸術の世界観に合致するものとなっていたのだった。

「世紀末」文学が想起させる「病」のイメージに加え、ジッドが直面していたもう一つの「病」は自慰である。すでに見たように、彼は幼少の頃からこの「悪癖」に取りつかれており、それを「治療」するよう求められていた。19 世紀の医学は、「科学的」なデータを用いながら、他の仕方では説明できない様々な病理や不可解な死の原因として自慰を捉えていたからである⁴⁰。さらに、この時代を通じて、医学者たちは倫理的側面からこの行為をアルコールや煙草、アヘン、大麻といった誘惑と同じく、中毒性を持つものとして危険視するようになる⁴¹。そして、「退廃」の議論が巻き起こった 19 世紀中頃以降になると、精神医学者たちによって、自慰行為を行う患者たちもまた、身体的、精神的に墮落した「退廃者」として捉えられることとなった⁴²。

p. 133-134.)

³⁸ 天才と狂気が近接したものであるという見解は、すでに古代ギリシアの時代にも見られる (Philippe Brenot, *Le Génie et la Folie*, Paris, O. Jacob, 2011 参照)。また芸術と医学の応酬という点では、フランスにおける一例として、同時代の医学を攻撃した作家に『いやいやながら医者になれ』 (*Le Médecin malgré lui*, 1666) を著したモリエール (Molière, 1622-1673) の名前がすぐに思い起こされるだろう。

³⁹ William Greenslade, *Degeneration, Culture and the Novel 1880-1940*, New York, Cambridge University Press, 1994.

⁴⁰ Didier-Jacques Duché, *op. cit.*, p. 43.

⁴¹ *Ibid.*, p. 45.

⁴² *Ibid.*, p. 47.

退廃と自慰を結びつける議論を体系化したのは、精神科医マニャン（Valentin Magnan, 1835-1916）である。マニャンの「退廃者」についての研究は、当初、その当時一般的であったアルコール中毒と知的障害についての分析からスタートしていた。ところが1882年、彼は神経科医シャルコー（Jean-Martin Charcot, 1825-1893）と共同で、「生殖器官の倒錯とその他の性的異常（« Inversion du sens génital et autres perversions sexuelles »）」⁴³と題された一連の論文を発表する⁴⁴。そこでまず取り上げられたのは、性的異常についてであった。この論文の特徴は、患者の言葉を紹介しながら、倒錯やあらゆる「異常」な性的行動を退廃のカテゴリーに属するものとして解釈し、性についての病理学を誕生させた点にある。

性的行動と精神的な病を関連付けたのはマニャンが初めてというわけではない。彼以前の精神科医たちもまた、ある種の性的な行動、とりわけ自慰を、精神的な障害を引き起こす行為と見なしていた。しかし、マニャンとシャルコーの見解が従来の精神医学者たちのそれと大きく異なるのは、この二人の医学者が性的行動を遺伝的なものとして捉えている点である。彼ら以前には、ある種の「異常」な性行動は、一時的な錯乱の現れとされ、精神的な病を引き起こす要因となり得るという見方が一般的であった。それに対してマニャンらは、性的行動をまず自慰、少年愛、男色、フェティシズム、死体性愛、老人性愛などのカテゴリーに分類した上で分析し、それらをより本質的な病の症状、すなわち遺伝的な病によるものと結論付ける。その結果、ある種の性の形態は、遺伝的な狂気の表出と見なされるようになったのである。マニャンらによるこのような新しい論理によって、性的行動の「病理化」が行われたのであった。

以上のように、ジッドが作家活動を始めた時期に彼が与していた「世紀末」文学のサークルと、彼が自身の問題として抱えていた自慰は、共に当時盛んに論じられた退廃論のなかに組み込まれる「病的」な事象であった。だが、これら「世紀末」文学や自慰が連想させる「病」と、『パリュード』に描かれる日常に満足し過去の延長上に生きることを可能にする「回顧病」という名の「病」は明らかに異質ものである。単に「病」がジッドの常なる関心事であったというだけならば、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』に描かれていた「病」と、『パリュード』のそれに認められる性質の変化について説明することはできない。ジッドが『パリュード』の「病」を先のようなものとして描き出した背景はどのようなものであったのだろうか。次節では、『パリュード』に描かれる病と「世紀末」文学や自慰の喚起する「病」の連関を検討するうえでの足掛かりとなる、一つの重要な出来事を詳しく見ていきたい。

4) 価値観の転換点——1893年の北アフリカ旅行

『パリュード』より2年ほど前に執筆された『ユリアンの旅』は、文学的技巧やその内容

⁴³ この論文は、以下に掲載された。Archives de neurologie, vol. 3, n° 7, 1882, p. 53-60, vol. 4, n° 12, 1882, p. 296-322.

⁴⁴ マニャンとシャルコーによる性的行動の研究内容については、次の文献を参照した。Jean-Christophe Coffin, *La transmission de la folie 1850-1914*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 128-141.

において象徴主義的作品と見なされる一方で、象徴主義に対する皮肉を含んだ作品でもありとされる⁴⁵。『ユリアンの旅』と同じく 1893 年に出版された『愛の試み』(*La Tentative amoureuse*) もまた、現実世界を越えた観念的な幸福の追求が目指されるという点においては象徴主義的であるにせよ、結局は幻滅しながらも現実にしか生きられない恋人たちを描いているという意味で、象徴主義的世界観の失敗を描いた作品である。とはいえ、これらの作品を執筆した時期のジッドは、「世紀末」文学のサークルを完全に抜け出すには至っておらず、多かれ少なかれその影響下にあった。ところが、両作品を出版した後、ジッドは 10 月から一冬の間、友人の画家ポール＝アルベール・ローランス (Paul Albert Laurence, 1870-1934) と共に北アフリカ旅行へ出かけることを決意する。そしてこの旅行での経験は、彼のその後の生き方やモラル、さらには『パリュード』以降の文学観に決定的な変化をもたらしたと考えられる。

自伝『一粒の麦もし死なずば』によれば、この旅に先立ち、ジッドは次の二つの決心をした。まず一つ目は、聖書を持たずに旅に臨むことである。先に見たように、彼は『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』を執筆していた時期においてなお、母親から受けた宗教的価値観に基づく教育によって、肉体的欲求と精神的理想の狭間で葛藤していた。しかし、この旅行に出かける頃になると、従来の禁欲主義的なモラルに疑問を持ち始めていたのだった。当時の心境は、次のようなものである。

今日まで、私はキリストのモラルを受け入れてきた。いや、少なくとも、キリストのモラルとして教えられた一種のピューリタニズムを受け入れてきた。それに自分を従わせようと努めたところ、私が得られたのは、自分の全存在の深い混乱だけだった。[...] だがその時、ついに私は次のように疑うようになったのだ。つまり、「神」自身がこんな無理を強いているのだろうか、絶えず反抗するのは不敬ではないのか、そしてそれは神に背くことなのではないか、また私を引き裂くこの闘いにおいて、当然のごとく一方を非難しなければならないのだろうか⁴⁶。

⁴⁵ こうした指摘は、すでに多くのジッド研究においてなされているが、例えば次のような研究にも同様の指摘が見られる。Catharine H. Savage, « Gide's Criticism of Symbolism », *The Modern Language Review*, vol. 61, n° 4, October 1966, p. 606.

⁴⁶ « Jusqu'à présent, j'avais accepté la morale du Christ, ou du moins certain puritanisme que l'on m'avait enseigné comme étant la morale du Christ. Pour m'efforcer de m'y soumettre, je n'avais obtenu qu'un profond désarroi de tout mon être. (...) Mais j'en vins alors à douter si Dieu même exigeait de telles contraintes ; s'il n'était pas impie de regimber sans cesse, et si ce n'était pas contre Lui ; si, dans cette lutte où je me divisais, je devais raisonnablement donner tort à l'autre. » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 269.) なお、「キリスト」というタームの使い方に関し、『ロベール仏辞典』によれば、一般にカトリックでは « le Christ » が使われ、プロテスタントでは冠詞のない « Christ » が使用される。だが、ジッドは一貫して « le Christ » と表記しており、特にそこに重要な意味づけを見出すことはできない。そのため、本論文においても、ジッドが « le Christ » と表記する箇所に関しては、カトリック、プロテスタントの区別なく「キリスト」と訳することとする。

このように、キリスト教のモラルという名のもとに自らを抑え込むことに疑問を抱えたジッドは、それまでの自分の価値観の基礎をなし、絶えずその神髄を汲み取ろうと努めた聖書から離れることを決めたのである。

もうひとつの決心とは、旅行を通じ、「平静で充足し、健康であることの理想 (un idéal d'équilibre, de plénitude et de santé)」に向かって進むことであった⁴⁷。自身にとってそれまで支配的だったもの、すなわち「特殊なもの、奇妙なもの、病的なもの、異常なもの ([le] particulier, [le] bizarre, [le] morbide, [l']anormal)」を脱したいと望んでいたからである。にもかかわらず、ジッドは出発前に風邪をひき、旅行中も相変わらず健康への不安に付きまといわれることとなった。

ところが、このように出発前に体調を崩したことこそが重要であったと、彼は自伝のなかで回想する⁴⁸。というのも、この新たな土地で見出したアラブ人少年たちの健康的な肉体が、病身のジッドに「健康」についての新たな視野を開かせる契機となったからである。アルジェリアの北東部に位置する都市ビスクラに滞在中、病床から子供たちを眺めた際のことを振り返り、ジッドは次のように記す。「彼らの健康は私を励ました。[...] おそらく、彼らの無邪気な動作や、たわいないおしゃべりによる言外の忠告は、私に今まで以上に生へと身をゆだねるよう勧めたのだ」⁴⁹。病的な自分の肉体と対照をなす子供たちの健康的な肉体を目の当たりにし、ジッドは自らの「生へと身をゆだねる」ことに同意するが、それは抑圧のなかにはなく、解放のなかに生の幸福を見出すことを意味していた。ビスクラにおいて書かれたとされる日記には、次のような記述が確認できる。

それで、私は自分の欲望を誘惑と呼んだり抵抗したりするのをやめて、全く反対にそれに従うように努力した。[...] 禁欲主義の習慣は、初め、私が喜びに向かうのにも努力を必要とするほどのもので、微笑むことさえも容易ではなかった。だが、この努力はなんとわずかな間しか続かなかったことか！ [...] 私は、幸せに生きるためには、おそらく気ままに暮らすしかないのだということを理解した。[...] それは長い熱病の後の深い休息だった。かつての私の不安は理解し難いものになった。私は自然がこんなにも美しいことに驚いた。そして私はあらゆるものを「自然」と呼んだ⁵⁰。

⁴⁷ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 282.

⁴⁹ « Le spectacle de leur santé me soutenait (...). Peut-être le muet conseil de leurs gestes naïfs et de leurs propos enfantins m'engageait-il à m'abandonner plus à la vie. » (*Ibid.*)

⁵⁰ « Alors, cessant d'appeler tentations mes désirs, cessant d'y résister, je m'efforçai tout au contraire de les suivre. (...) l'habitude de l'ascétisme était telle qu'il me fallut d'abord m'efforcer vers la joie et ce n'est pas facilement que je parvenais à sourire ; mais combien peu de temps durèrent ces efforts ! (...) Je le compris vite à ceci que je n'avais, pour vivre heureux, peut-être qu'à me laisser vivre (...) Ce fut le grand repos après la longue fièvre ; mais inquiétudes d'autrefois me devinrent incompréhensibles. Je m'étonnais que la nature fût si belle, et j'appelais tout : la nature. » (André Gide, *Journal I 1887-1925*, [abrégé ensuite : *J1*], éd. Éric Marty, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1996, pp. 176-177.)

ジッドは、少年たちの健康を目にするこのビスクラに到着するより前、チュニジアの北東部の都市スースに立ち寄った際に、少年アリと初めての同性愛行為に及んでいる。宗教的な「罪」の意識や「美德」の観念に捕らわれることなく、性的な事柄に関して自らを解放することに成功したこの経験や、ビスクラでの少年たちの健康の光景を通じ、以後、「悪癖」と呼んでいたものに抵抗するのをやめ、肉体の欲するまま行動することを自らに認めるに至ったのである。

とはいえ、アリとの行為を通じ、ジッドは肉体的には少年に魅かれている事実を認識する一方で、精神的には「同性愛」という性的指向を完全に認めるにはいまだ躊躇もあった。このためらいの背景には、同性愛や少年愛といった事柄が、当時は性的倒錯の一形態とされており、これらの行為におよぶ者もまた「退廃者」と見なされていたという社会状況もあっただろう。この言説においては、異性へと向けられる性的欲望こそが「正常」とされていたのだった。そのため、彼はビスクラでメリエムという名の娼婦のもと、自らの性的指向を「再び正常化する ([se] renormaliser)」ことを試みている⁵¹。そして、若い娼婦を相手にしたこの企てを成し遂げると、彼は精神的な平静を得、さらには身体的にも病から回復するのを感じるのであった。

この夜の後、私は安らぎと特別な充足感を得た。[...] 疑いようもなく、医者のかかる誘導剤以上のことを、メリエムは私に対して直ちになしたのだ。私はこの治療をあえて勧めはしないが、私の場合には非常に強い隠れた神経過敏が関係していたので、この本質的な気晴らしによって私の肺の充血が治り、ある種の精神的な平静が回復したとしても不思議はない⁵²。

メリエムを相手にしたこの試みを成功させ得たのは、彼女がまだ若く、女性の体つきになりきっていなかったことや、ジッドが目を閉じて少年を抱いていると空想していたことによるものであり⁵³、実際にはその後も彼の性的指向が女性に向かうことはない。しかし、ここで何より重要なのは、目的を達したことにより、心身の落ち着きが得られたという事実である。先に見たように、ジッドは長きに渡って身体的な不調や「悪癖」と呼ばれる「病」へ

⁵¹ ジッドは自伝のなかで、メリエムとの行為に及んだ理由を次のように説明している。「私が自分の性向に従うことにこだわるのならば、それは精神的な性向であり、肉体的なそれでは全くなかったのだ。ついに認めることとなった私の生来の指向、だがいまだに承認し得るとは思っていなかった指向は、私の抵抗のうちに明確なものとなった。」 (« (...) si l'on tient à ce que je suivisse ma pente, que c'était celle de mon esprit et non point celle de ma chair. Mon penchant naturel, que j'étais enfin bien forcé de reconnaître, mais auquel je ne croyais encore pouvoir donner assentiment, s'affirmait dans ma résistance (...) », André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 282.)

⁵² « Je ressentis, après cette nuit, un calme, un bien-être extraordinaire ; (...) ; il est certain que Mériem m'avait, d'emblée, fait plus de bien que tous les révulsifs du docteur. Je n'oserais guère recommander ce traitement ; mais il entraînait dans mon cas tant de nervosité cachée qu'il n'est pas étonnant que, par cette profonde diversion, mes poumons se décongestionnassent, et qu'en certain équilibre dût rétabli. » (*Ibid.*, p. 285.)

⁵³ *Ibid.*, p. 285-286.

の恐怖に取りつかれていた。ところが、メリエムとの行為を通じて、自分が異性に対して性的不能ではないこと、すなわち性的「異常」ではないことを確認し得たことで、彼はついに精神的にも肉体的にも「平静で充足し、健康であることの理想」に到達したのである⁵⁴。

これらの経験を経て彼は、「私は初めて、死の影の谷間から脱し、自分が生きているように思われた。本当の生に目覚めたように思われた。そうだ、私は寛容で安楽な新たな生活のなかに足を踏み入れたのだ。[...] 私はそれまで決してしたことがなかったような仕方で聞き、見、また呼吸した」⁵⁵と語る。そしてフランスに帰国すると、自分がかつて住んでいた世界を今までとは全く異なる仕方で眺めている自身に気が付き、驚きを禁じ得ないのだった。

フランスへ戻った時、私は蘇生した人間の秘密を持ち帰っていた。[...] 従来に関心事全ては、なおも重要だとは思われなくなっていた。各人のざわめきが死の雰囲気搔き立てるようなサロンや文学サークルの息の詰まる空気のなかで、なぜ私はその時まで呼吸できていたのだろう⁵⁶。

北アフリカにおいて自らの「健康」を発見したジッドにとって、かつて出入りしていた「世紀末」芸術家のサロンやサークルは、それら自体が放つ退廃的な雰囲気によってのみならず、旅行以前の「病」に支配された自身を思い起こさせる点からも、「病」的な場所として認識される。彼において北アフリカが「健康」を象徴するならば、パリは「過去」、すなわち「病」と結びつくのである。新たな存在となったジッドにとって、かつて身を置いていた二つの「病」、すなわち象徴主義と自慰は、いまや克服すべきものとなった。

こうした彼の変化を、『パリュード』という作品の「病」と照らし合わせるならば、この作品の「病」には彼のいかなる意識を読み取ることができるだろうか。再びこの作品の「病」に視点を戻し、ジッドの問題意識の所在を明らかにしていくことにしよう。

5) 「観念」という「病」からの自由を目指して

1893年の北アフリカ旅行を踏まえて『パリュード』に今一度目を向けるならば、この作

⁵⁴ 事実、1894年の春にジッドは旅行を終えてフランスへ戻り、7月に療養のためジュネーブへ出かけるのだが、そこで彼を診察したアンドレ医師は、ジッドの病は彼の神経質にその原因の大部分があったとの見解を示したようである。(Pierre Petit, « Tuberculose et sensibilité chez Gide et Camus », *BAAG*, n° 51, juillet 1981, p. 279-292.)

⁵⁵ « (...) il me semblait que pour la première fois je vivais, sorti de la vallée de l'ombre de la mort, que je naissais à la vraie vie. Oui, j'entrais dans une existence nouvelle, toute d'accueil et d'abandon. (...) J'entendais, je voyais, je respirais, comme je n'avais jamais fait jusqu'alors (...). » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, *op. cit.*, p. 288.)

⁵⁶ « Je rapportais, à mon retour en France, un secret de ressuscité (...). Plus rien de ce qui m'occupait d'abord ne me paraissait encore important. Comment avais-je pu respirer jusqu'alors dans cette atmosphère étouffée des salons et des cénacles, où l'agitation de chacun remuait un parfum de mort ? » (*Ibid.*, p. 293.)

品の最後で、語り手の友人ユベールとロランがビスクラに向けて旅立つ場面は示唆的である。先に見たように、主人公は「回顧病」に侵されているために、恋人アンジェールと旅に出るにもかかわらず、実際にはすぐにパリに戻ってきてしまう。しかしその翌日、この旅の失敗を嘆く二人の元に訪れたユベールは、ロランと共にビスクラに向かうことにしたと告げる。詳細は不明だが、ロランは「瀕死の人々」に関わる仕事をしている人物であり、ユベールもまた、虚弱な子供たちや目の見えない若者のために働いていることが記されている。これら「病人」の元から去るという意味においても、パリからビスクラへ向けて旅立つという意味においても、語り手とは対照的に、ユベールとロランは「健康」へと向かう人物の象徴と捉えられるだろう。

このように、『パリュード』においてパリが「回顧病」の蔓延した日常を表し、ビスクラがそれを脱する目的地として表象されているという事実には、ジッドの北アフリカ旅行との密接な結びつきを看取できる。事実、1896年版の『パリュード』に付された後書きは、この作品の誕生において、同旅行の果たした役割が大きかったことを示唆している⁵⁷。そして、旅行中に経験した「病」や「健康」の問題の重要性に鑑みれば、この作品の「病」はこの体験とも少なからぬ関係があると考えられる。ジッドは後書きに、「これは、[...] 一つの観念の物語である。これは、一つの観念が、ある精神のうちに引き起こす病の物語である」⁵⁸と記している。この「観念 (idée)」を、彼は次のように説明する。

観念を何に例えられるだろうか。私が子供の脳のなかに入れ込もうとしているこの癌の萌芽に例えられるだろう。[...] それはそこに根を張り、子供とは別の寄生する生命のために、子供の健康を吸い上げ、脳を病で満たすだろう⁵⁹。

『パリュード』というタイトルがすでにマラリア (=paludisme) を思わせるように、この作品においては、知らぬ間に体内に入り込んで寄生し、我々を侵していく「病」のようなものとして「観念」が描き出されるのである。

先に引用したモレアスの1886年の『象徴主義宣言』にも表されていたが、象徴主義芸術家のアルベール・オーリエ (Albert Aurier, 1865-1892) もまた、1891年3月発刊の『メルキユール・ド・フランス』誌において、象徴主義における「観念」の重要性を再度強調している。それによれば、象徴主義の芸術作品は「第一に、観念主義的である。なぜならば、その唯一の理想は、観念の表現だからだ」⁶⁰。このように象徴主義が何よりも「観念」を重んじ

⁵⁷ « Postface pour la nouvelle édition de *Paludes* et pour annoncer *Les nourritures terrestres* », *RRI*, p. 322-323.

⁵⁸ « C'est l'histoire d'une idée (...); c'est l'histoire de la maladie qu'elle cause dans tel esprit », *Paludes*, *op. cit.*, p. 325.

⁵⁹ « À quoi comparerai-je l'idée ? – au germe cancéreux que voici qu'en un cerveau d'enfant je vais mettre (...); c'est là qu'il étendra ses racines; il l'emplira de maladie, suçant la santé de l'enfant pour sa vie autre et parasite. » (*Ibid.*, p. 325-326.)

⁶⁰ « I°, *Idéiste*, puisque son idéal unique sera l'expression de l'Idée » (G.-Albert Aurier, « Le symbolisme en peinture. Paul Gauguin », *Mercury de France*, t. II, n° 15, mars 1891, p. 155-165). なお、ジッド自身

たことを踏まえれば、ジッドは『パリュード』をこの芸術潮流とは全く無関係な作品であるかのように思わせながらも、実際は「観念」を焦点化することで、「世紀末」文学を婉曲に揶揄しようとしていたことが理解される。この作品において「回顧病」として表されていたのは、自らの生き方を変えることのできない人間の状態であったが、北アフリカ旅行から戻ったジッドの目には、観念のなかに閉じこもり現実に背を向けてばかりの「世紀末」芸術家たちもまた、「回顧病」にかかった存在として映ったに違いない。「世紀末」文学に見られる変化や発展性の欠如こそが、まさにパリの文学サークルの「息の詰まる空気」の原因であることを悟ったのである。観念に侵された「世紀末」文学の様子を、『パリュード』を通じて「病」の表象と重ねて描き出すことで、彼はこの文学サークルから抜け出し、新たな文学的方向性の可能性を探ろうとしたと考えられる。

しかしながら、ジッドが北アフリカを旅行するなかで自らの健康を発見したというエピソードを思い起こすならば、彼における「観念」とは、「世紀末」文学のみならず、旅行以前に縛られていた慣習や社会通念に根差した物事の考え方という意味合いをも含んでいると思われる。というのも、自身の生を肯定して生きる重要性を発見したことにより、ジッドは肉の欲求を醜悪なものとして捉える宗教教育や、自慰を病とする医学言説こそが、自身の「病」の原因であったと理解したからである。北アフリカにおいて「自然はこんなにも美しい」のだと発見したジッドにとって、パリの生活のなかで「病」と見なされていたものは、以後、恐れ、抑圧すべきものではなく、それどころか積極的に肯定すべきものとなる。

このように、「病」についての見方を転換するような見解は、『パリュード』においてもヴァランタン・ノックスという登場人物のセリフのなかに見出せる⁶¹。

我々は他人から自らを区別するものによってのみ価値があるのです。特異体質 (idiosyncrasie) が我々の価値ある病なのです。言い換えれば、我々において大切なのは、我々各人だけが持っているもの、他の誰にも見出すことができないもの、例の普通の人間 (l'homme normal) が持たないもの、つまり、あなた方が病と呼んでいるものなのです⁶²。

先に見たように、『パリュード I』において「普通の人間」は、「回顧病」という病に侵された没個性的な存在として描かれていた。それに対し、「特異体質」としての「病」を持った人間は、個性を備えた存在として捉えられているのである。『パリュード』を通して表される « normal » や « maladie » についての既存の認識を覆すような見解からは、「異常」とし

がこのオーリエの定義を実際に目にしていたかを確定することはできないが、『メルキユール・ド・フランス』誌をしばしば読んでいたことから、この号もおそらく目にしていたと考えられる。

⁶¹ この登場人物を、精神科医とする見方もある (Jean-Pierre Bertrand, *op. cit.*, 2001, p. 86)。

⁶² « Nous ne valons que par ce qui nous distingue des autres ; l'idiosyncrasie est notre maladie de valeur ; – ou en d'autres termes : ce qui importe en nous, c'est ce que nous seules possédons, ce qu'on ne peut trouver en aucun autre, ce que n'a pas votre *homme normal*, – donc ce que vous appelez maladie » (André Gide, *Paludes*, *op. cit.*, p. 288. 強調はジッドによる。)

で見なされているものも、見方を変えれば個性の一形態となり得ることが示されている。そこには、従来「病」と結びつけて語られ、自らもその価値観のなかで苦しんでいた性的欲求をめぐるジッドの思惑が看取される。すなわち、「病」とみなされてきた性的事柄も、むしろ個人の価値ある体質であることを示そうとするのである。

以上のことから、『パリュード』に描かれる「病」は、「観念」と結びつく、かつてのジッドの二つの病との関係において解釈され得ることが理解される。この作品には、北アフリカ旅行がもたらした「世紀末」文学との関係性の変化のみならず、性的事柄をめぐる捉え方の変化に関わる当時の精神性が反映されているのである。

さらにジッドは、1894年9月半ばに書かれた日記において、この作品に関し次のように記している。『パリュード』は、[...] 病人の作品だったように思われる。これは私が今健康だということの逆の証拠だ。[...] ついに私は、これを私に書かせたものにもはや苦しまなくなった⁶³。様々な「観念」に捕らわれていた「病的な「過去」を脱しようとしていたジッドは、『パリュード』において、「観念」に縛られた人間の状態を「病」と結び付けて描きながら、それらからの自由のうちに、自らの生活のみならず、自らの文学の新たな道筋を開く可能性を模索していたと考えることができよう。

それでは、『パリュード』以後の作品には、「病」という観点から見た時、どのような新たな展開を見出せるだろうか。そして、それらの作品はジッド自身の生き方とどのように関わっているのだろうか。生へと目覚めたジッドが決定的に従来の価値観と決別し、新たな存在となろうと試みるに至った経験を追い、社会規範との対峙の仕方や性的な事柄をめぐる思索、さらには文学観がどのように刷新されるに至ったのか、次章で見ていくことにしよう。

⁶³ « Il me semble que *Paludes* était une œuvre de malade, à sentir à présent la peine que j'ai de m'y remettre. C'est une preuve, retournée, que je vais bien à présent (...). Enfin je ne souffre plus de ce qui me poussait à l'écrire ; c'est une sorte d'exhumation. » (*J1*, p. 179.)

1-3. 「病」についての価値転換とキリスト教思想の形成

以上に見てきたように、1893年の北アフリカ旅行を通じて、「病」や「健康」をめぐる認識を新たにするなかで、ジッドは「病」と結びつく「世紀末」の芸術家たちやその作風に対する見方をも一変させた。本章では、その後の作品に描かれる「病」の描写の特徴や、「病」そのものについての思索の転換を明らかにすることを目指したい。

1895年の『パリュード』をもって象徴主義をはじめとする「世紀末」文学から離れ、新たな文学創作の可能性を探ろうとしていたジッドは、この作品を書きあげると、再びアルジェリアを訪れる。そして、ついに自らの性的指向が同性に向けられているという確信を得た。すでに見たように、ジッドは1893年の旅行の際には、自身のセクシュアリティを「正常化する」試みを通じ、自らが「病」ではないと確認し、精神の安定を得た。しかし二度目の旅では、同性へと向かう彼のセクシュアリティそのものを、自らにとっての「正常」として受け入れるに至る。こうしたセクシュアリティをめぐる思索の変化は、この旅行以後の作品の「病」にも表れると予想される。

だが、このような価値観の変化においては、セクシュアリティに関して厳しい立場を示していた従来のキリスト教的価値観と対峙せざるを得なかったはずである。キリスト教において自慰や同性愛は、「罪」＝「悪」に他ならず、異性愛だけが「自然」とされてきたからだ。確かに、ジッドにおけるキリスト教観の変化は、1893年の旅行の際にも認められた。先に見たように、彼は聖書を持たずにこの旅行に臨んでおり、宗教的な「罪」の意識に捕らわれずに、少年アリと初めての同性愛行為に及んだからである。だがこの時のジッドは、かつての厳格なキリスト教から離れることを目指していたのに対し、1895年以降は、キリスト教信仰の枠内において、自らのセクシュアリティを「自然」なものと捉え直そうとしているように思われる。自身のセクシュアリティを、キリスト教との連関において肯定的に解釈しようとするジッドのロジックはどのようなものであろうか。

本章ではまず、1895年のアルジェリア旅行のなかで、ジッドが自らの性的指向を明確に自覚した契機を確認する。次いで、そうした経験を経て起こった「病」をめぐる立場の変化を考察する。さらに、「病」についての認識が、ニーチェの解釈を頼りとして、キリスト教の新たな理解へと結びつく様子を明示する。そして、1902年に刊行された『背徳者』を取り上げ、ジッドの思索と作品の連関についても検討する。

1) 1895年のアルジェリア旅行と同性愛というセクシュアリティの認識

前章では、ジッドの「病」の描き方が、当時の彼の精神性と密接に結びついていることを示した。『パリュード』における「病」の表象の背景には、現実の生への志向を目覚めさせる重要な契機となった1893年の北アフリカ旅行によってもたらされた文学観やセクシュアリティ観の変化が認められたのである。しかし、このようなジッド自身の価値観の転換においては、この旅行を通じてキリスト教の外の世界に触れ得たことが重要であった。『一粒の麦もし死なずば』には、1893年の旅行の際、聖書を持たずに臨んだ結果生じた、彼の精神

的な変化が記述されている。

変化に乏しいこの土地と同じく、私は自分が蘇るのを感じた。[...] その時まで一度もしなかったような仕方で、聞き、見、呼吸した。[...] 私は自分の生気のない心が、感謝にむせび泣きながら、未知のアポロンのようなものへの崇拝に融和するのを感じた¹。

禁欲主義的なキリスト教から逃れようと試みていたジッドにおいて、罪の意識を基礎とするかつての厳粛な神が、若く美しい神アポロンのようなイメージに取って代わられたことが理解される。規則や抑制のなかで観念的なものへの志向に自らの生を費やすのではなく、現実の生を見つめ、それを肯定して生きることの重要性を認めたジッドは、それが光明なアポロン神のイメージのなかに調和するイメージを抱いたのである。

その後パリに戻り『パリュード』を書き上げたジッドは、1895年、再びアルジェリアの地へと赴く。そこで彼は、偶然ワイルドと再会した。マラルメの「火曜会」にもしばしば登場したこのアイルランド人作家と1891年にパリで知り合ったジッドは、この先輩作家のウィットに魅了され、しばらくは親しく交際していた²。しかし、ワイルドに「男色」という「悪評」が経ち始めた頃からは、何となく疎遠になっていた。ワイルドにとってこのアルジェリア旅行は、かの有名な同性愛裁判へと突入する自らの破滅を予感しながらの、しばしの逃避行にあたるものだった³。ジッドは北アフリカの地において、ホテルの宿泊客リストのなかにこの知己の作家の名前を目にすると、反射的に自らの名前をボードから消してしまう。この行動には保身の気持ちがあったのではないかとのちに分析しているように⁴、当時のジッドにとって、各界からその素行によって評判を落としていたワイルドとの再会は、素直には喜び難いものであった。

ところが、自らの名前をホテルの宿泊者リストから消して一度は出発したものの、思い直して再びホテルに戻り、ワイルドおよびその恋人アルフレッド・ダグラス (Lord Alfred Bruce

¹ « (...) ainsi que lui[=ce pays monotone], je me sentais revivre (...). J'entendais, je voyais, je respirais, comme je n'avais jamais fait jusqu'alors ; (...) je sentais mon cœur désœuvré, sanglotant de reconnaissance, fondre en adoration pour un Apollon inconnu. » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op.cit., p. 288.)

² ジッドとワイルドの交流の具体的様相については、ジッド自身の『オスカー・ワイルド』(André Gide, *Oscar Wilde*, in *Essais critiques*, éd. Pierre Masson, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, pp. 836-854) やジョナサン・フライヤーの研究 (Jonathan Fryer, *André & Oscar. Gide, Wilde and the Gay Art of Living*, London, Constable, 1997) に詳しい。

³ ワイルドは、交際していたアルフレッド・ダグラスの父親クイーンズベリー侯爵から「男色家」(sodomite) であると挑発されたことをきっかけに、1895年4月3日、侯爵を相手取り名誉毀損裁判を起こした。しかし、実際に同性愛行為に及んでいたことを示す証拠が次々と明るみに出たことにより、ワイルドが「重大卑猥罪」によって逮捕されることとなった。4月26日から三度にわたって行われた裁判では、ワイルドが若者たちを蝕み、忌むべき墮落を先導していたとして、重労働を伴う2年間の懲役刑が下された。(宮崎かすみ『オスカー・ワイルド——「犯罪者」にして芸術家』、中公新書、2013年、147-183頁。)

⁴ 以下参照。« Décidément je crois qu'il entrain de la vergogne dans le sentiment qui m'avait fait effacer mon nom de l'ardoise. La fréquentation de Wilde était devenue compromettante et je n'étais pas fier quand je l'affrontais de nouveau » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op.cit., p. 300.)

Douglas, 1870-1945) と対面したジッドは、ある日の夜、ワイルドから音楽の聞けるモールのカフェへと案内された。そこで彼は一人の笛吹き少年に魅了されたが、そのことを感じ取ったワイルドは、「ねえ、この小さな音楽家を欲しいだろう」⁵と尋ねた。そしてその時発した自身の返答によって、ジッドは初めて自分の性的指向を理解したのだった。

言っておかなければならないのは、ワイルドは彼の生活を私に露わにするようになってはいたが、その一方で私の生活についてはまだ何も知らなかったということだ。私は言葉も身振りも、彼に疑われまいと特に用心していた。だから彼のあの申し出は、実は大胆な冒険だった。たまたま彼を笑わせたのは、その申し出が、思いのほか早く受け入れられたからだった。[...] 本当のことを言うと、私は自分自身でも知らずにいたのだった。思うに、「ええ」と彼に向かって答えたとたんに、急に自分もそのことを認識したようなのだ⁶。

先に見たように、1893年の旅行中にジッドはすでに少年との行為を経験していた。とはいえ、その時すぐにジッドが自らの性的指向を認識し、受け入れたわけではなかった。その後、娼婦メリエムのもとで自らの性的指向を異性へと向かわせようと試みていたからである。当時の彼は、異性へ向けられた性愛を「正常」なものとして、そしてその反対に、同性へ向けられた性愛を「異常」なものとして認識し、それを「治そう」としていたのだった。したがって、ワイルドの名前をホテルの宿泊者リストのなかに見出した時、反射的にジッドが名前を消したのは、体面を慮る気持ちだけではなかつたろう。同性愛者であるワイルドと関わることで、自身の性的指向をめぐる不安が再燃することを漠然と感じたからではなかつたろうか。

事実としてジッドは、自らの性的指向が異性に向かいはしないという事実を自覚せざるを得ない出来事を経験していた。一度はビスクラで成功した彼の性的指向の「正常化(normalisation)」⁷の企ても、エン・バルカという成熟した女性の体つきをした娼婦相手に行われた二度目の試みの際には失敗に終わり、その後は女性と性的関係を持つことなく、再び自慰を行っていたからである。しかも、それによって彼の欲望が真に満たされることはなかつた。自慰に伴っていたのは「報いのない誘惑と、目的のない衝動と、不安と、戦いと、疲労の多い夢と、妄想による興奮と、忌まわしい自省とに満ちたうつろな砂漠だけだった」⁸のである。異性を対象とせず、また自慰でも埋められることのない性的欲望の向かう先を、

⁵ « Dear, vous voulez le petit musicien ? » (*Ibid.*, p. 307.)

⁶ « Je dois dire que, si Wilde commençait à découvrir sa vie devant moi, par contre il ne connaissait encore rien de la mienne ; je veillais à ce que rien, dans mes propos ou dans mes gestes, ne lui laissât rien soupçonner. La proposition qu'il venait de me faire était hardie ; ce qui l'amusait tant, c'est qu'elle eût été si tôt acceptée. (...) À vrai dire, je ne le savais pas moi-même ; c'est je crois, seulement en lui répondant "oui", je pris conscience de cela brusquement. » (*Ibid.*, pp. 307-308.)

⁷ *Ibid.*, p. 309.

⁸ « Puis rien ; rien qu'un désert affreux plein d'appels sans réponses, d'élan sans but, d'inquiétudes, de luttes, d'épuisants rêves, d'exaltations imaginaires, d'abominables retombements. » (*Ibid.*)

ジッドは長らく見出せずにいた。

ところが、モール人のいるカフェに出かけた夜、ワイルドの問いかけに対して思わず「ええ」と返事をしたことで、ジッドは自らの性的指向が同性に向けられているとの認識に至った。そして、ワイルドに促されるままこの地で再び同性愛的行為を経験すると、ついに同性愛という性的指向こそが「自分自身の自然 (ma normale)」⁹であると理解したのである。彼はその時の感想を、自伝に以下のように記している。

これには、ぎこちなさも、あわただしさも、曖昧さもなかった。あとに残るその思い出にも、灰汁っぽいものは何一つなかった。私の歓喜は絶大だった。[...] 私の歓喜には何の心残りもなく、何の後悔もなかった¹⁰。

肉体と精神を一度に満たしたこの経験を通じ、ジッドは同性愛というセクシュアリティこそが、自らにとっての「自然=本性 (nature)」と捉えることとなった¹¹。こうした思考から明らかとなるのは、彼は心身が満たされた状態こそを「自然」と見なしているということである。宗教や医学などの権威による「正常」や「異常」の概念に捕らわれ、それに当てはまらない自分自身に不安や疑念を持ち続けていたかつてのジッドは姿を消し、いまや心身の充足の状態を、各人にとっての「自然」として肯定しようとするのである。そしてこうした変化を経て執筆されたのが、1897年出版の『地の糧』であった。

2) 快楽主義への転換と『地の糧』における「病」

1895年の旅行中から書き進められていた『地の糧』(1897)は、メナルクという人物に感化された語り手が、青年ナタナエルにその新たなモラルを教え諭しつつも、最後にはそうした教えすらも捨て、何ものからも自由になるようにと説く物語である。この作品には、三度

⁹ *Ibid.*, p. 310.

¹⁰ « Plus rien ici de contraint, de précipité, de douteux ; rien de cendieux dans le souvenir que j'en garde. Ma joie fut immense (...). Mon plaisir était sans arrière-pensée et ne devait être suivi d'aucun remords. » (*Ibid.*)

¹¹ とはいえ、ジッドは1895年に従姉マドレーヌとの婚約を結ぶ直前、医者自身に自身の性的志向について相談している。しかしその時医者は、次のように語ったのだった。「しかしながら、あなたはある若い女性を愛しているとおっしゃる。しかしその一方で、ご自分の志向をご存じで、その方と結婚するのをためらっていらっしゃるのですね。結婚なさい。恐れずに結婚なさい。そうすれば、あとのことはすべて、あなたの想像のなかだけのことだったとすぐにお分かりになるでしょう。[...] 結婚なさったあかつきには、自然な本性というものをすぐに理解されるでしょうし、それはまったく自発的に元に戻っていくものなのです。」しかしジッドは、次のように続けている。「私が直ちに理解したことは、どれほど理論家が間違っているか、ということだった。」

(以下参照。« “Vous dites que, cependant, vous aimez une jeune fille ; et que vous hésitez à l'épouser, connaissant d'autre part vos goûts... Mariez-vous. Mariez- vous sans crainte. Et vous reconnaîtrez bien vite que tout le reste n'existe que dans votre imagination. (...) Ce qu'est l'instinct naturel, lorsque vous serez marié, vous aurez vite fait de le comprendre et tout spontanément d'y revenir.” / Ce que j'eus vite fait de comprendre, c'est à quel point le théoricien se trompait », André Gide, *Et nunc manet in te, SV*, p. 944.)

の旅行の経験が色濃く反映されていると考えられる¹²。すなわち、病を経た後、生に対する意識が芽生えた 1893 年の北アフリカ旅行、ワイルドとの再会と同性愛という性的指向の確認を経験した 1895 年の 2 回目のアルジェリア旅行、さらには 1895 年の秋から 1896 年春にかけてのジッドの新婚旅行である¹³。これらの旅行を経て書かれた『地の糧』には、それまでの作品といかなる差異が認められるだろうか。そして、この作品に見受けられる「病」をめぐる表現には、どのような特徴を指摘できるだろうか。

先に見た通り、最初期の作品である『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』は、厭世的な雰囲気が作品全体を覆っていた。また、その後の『パリュード』でも、現実を積極的に生きられない主人公がアイロニカルに描かれていた。それに対して、『地の糧』では現実の生を生きることの重要性が終始語られる。生の多様な諸形式のなかに美を見出す語り手は、「行動の善悪を判断することなく、行動すること。善か悪かなどということに気にせず愛すること」¹⁴をナタナエルに説く。この作品においては、現実の生における幸福こそが重視されるのである。

しかし語り手は、このようなモラルを常に自らのものとしていたわけではない。作品の冒頭で彼は、過去の生活や物事の考え方や教養を忘れようと欲し、3 年に渡る旅に出ていることを告白する。「過誤よりも罰のなかに多くの逸楽を感じていた僕は、いそいそとわが肉体を罰していた」¹⁵という一文に見られるように、旅に出る前の語り手は、自らの行いを罰することで自身の満足を得ていた。ところが、この旅の最中、転機が訪れる。

僕は病気にかかった。旅をした。メナルクに会った。そして病からの驚異的な回復は、一つの蘇生であった。真新しい空の下に、そして面目を一新した事象のただなかに、僕は真新しい存在とともに生まれ変わったのだ¹⁶。

ここでは、語り手が価値観を新たにする上での、病とそこからの回復の重要性が示されている。快癒に伴って、語り手は自らの生が新たなものとなるのを感じたのであり、病こそが旧から新へと向かう契機として捉えられているのである。そして、語り手のこの新たな生においては、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』に見られた世俗的快楽の否定や観念的な世界への羨望とは反対に、各人が現実の生を謳歌し、幸福を追求することの素晴

¹² Pierre Masson, « Notice des *Nourritures terrestres* », *Romans et récits I*, pp. 1317-1318.

¹³ ジッドからの求婚を従姉マドレーヌは拒絶し続けていたが、1895 年 5 月 31 日にジッドの母親ジュリエットが急逝すると、ついに二人は婚約する。そして喪が明けるのを待って、10 月 7 日に晴れて結ばれた二人は、その後 7 か月に及ぶ新婚旅行に出かけた。

¹⁴ « Agir sans juger si l'action est bonne ou mauvaise. Aimer sans s'inquiéter si c'est le bien ou le mal. » (André Gide, *Les Nourritures terrestres*, *RRI*, p. 353. 強調はジッドによる。)

¹⁵ « Je châtiais allègrement ma chair, éprouvant plus de volupté dans le châtement que dans la faute (...) » (*Ibid.*, p. 351.)

¹⁶ « Je tombais malade ; je voyageai, je rencontrai Ménalque, et ma convalescence merveilleuse fut une palingénésie. Je renaquis avec un être neuf, sous un ciel neuf et au milieu de choses complètement renouvelées. » (*Ibid.*, p. 358.)

らしさが強調される。

したがって、語り手にとって生を抑えつけ、魂を閉じ込めるような禁欲的な主義主張は退けるべきものとなる。彼は次のような言葉で、自身の生を抑圧していたものを非難する。

神の戒律よ、あなたは私の魂を苦しめました。

神の戒律よ、あなたは 10 カ条、ないし 20 カ条になるのでしょうか。

あなたはどこまでその制限を狭めるのでしょうか。

[…]

神の戒律よ、あなたが私の魂を病ませたのです¹⁷。

ここで注目すべきは、神の戒律こそが魂を病ませるという主張である。『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』に見られた、戒律に従って神のもとへ魂を高めようとするかつての禁欲的克己主義が影を潜めるだけでなく、それどころか『地の糧』では、戒律が魂にとっての「悪」として示される。さらに語り手は、次のようにも述べる。

確かに、今日僕が残念に思っていることがあるとすれば、それはたくさんの果実をかぶりつきもせず腐らせ、自分から遠ざかるままに放置しておいたことである […。] というのも、いま自分に禁じておくものに、後日、100 倍になって巡り会えると、僕は福音書のなかで読み聞かせられていたからだ¹⁸。

旧約聖書に描かれるような神の戒律を重視する宗教観においては、世俗的快楽を律することで、死後の観念的な世界への希望が説かれる。しかし語り手は、そうした来世での幸福を盾に各人を規律によって縛り、現実の生の解放を妨げる宗教を否定し、健康に現在の生を生きる重要性を主張するのである。語り手にとって、真に生きることは、欲望の充足によって自らの魂を歓喜で満たしつつ生きることを意味している¹⁹。「唯一の善 (le bien) とは生である。生の最もささやかな瞬間は死よりも強く、死を否定している」²⁰という一文が示すように、『地の糧』では各人にとって自然な仕方現実の生を謳歌することの素晴らしさが強調されるのである²¹。

¹⁷ « Commandements de Dieu, vous avez endolori mon âme. / Commandements de Dieu, serez-vous dix ou vingt ? / Jusqu'où rétrécirez-vous vos limites ? / (...) / Commandements de Dieu, vous avez rendu malade mon âme. » (*Ibid.*, p. 410.)

¹⁸ « Certes, si je regrette aujourd'hui quelque chose, c'est d'avoir laissé, sans y mordre, se gâter ; s'éloigner de moi bien des fruits (...). Car, ce dont on se prive aujourd'hui me lisait-on dans l'Évangile, plus tard on le retrouve au centuple... » (*Ibid.*, p. 436.)

¹⁹ 以下参照。« Nathanaël, ah ! satisfais ta joie quand ton âme en est souriante – et ton désir d'amour quand tes lèvres sont encore belles à baiser, et quand ton étreinte est joyeuse. » (*Ibid.*, p. 436.)

²⁰ « (...) l'unique bien c'est la vie. Le plus petit instant de vie set plus fort que la mort, et la nie. » (*Ibid.*, p. 359.)

²¹ 現実の生を肯定しようとするジッドの態度に関心を示したサン＝ジョルジュ・ド・ブーエリ

こうした宗教に対する見方は、ジッドが 1893 年の最初の旅行を通じて「アポロンのようなもの」への崇拜の念を見出し、その後の旅行を通じて、自らを解放するなかで獲得されるに至ったものだろう。その意味で、『地の糧』は、作家自身の宗教に対する新たな姿勢のマニフェストともいえる。

とはいえ、かつての神の戒律や禁欲主義的宗教を明確に拒否しているにせよ、それは直ちに信仰の放棄を意味するわけではない。「ナタナエルよ、すべてのものは神の力によって自然なのだ」²²あるいは、「ナタナエルよ、神をきみの幸福から区別してはいけない」²³との記述からも読み取れるように、ジッドの立場の変化は、あくまでも「神」をめぐる捉え方の変化に基づくものと思われるからだ。ジッド研究者のストロースによれば、ジッドにおいて「神」は、もはや世界を統治する法則の頂点に立つ存在でも、あるいは自らの子を犠牲にする怒れる存在でもなく、愛に基づき人間に寄り添う存在と認識されている²⁴。この指摘の通り、実際にジッドはイエスへの信仰を抛り所としつつ、自らの立場を正当なものとして示そうとしているように思われる。であるとすれば、ジッドのキリスト教思想はどのようなものとなったのだろうか。自らの新しい価値観と信仰を両立させようとするロジックを以下に見ていくことにしよう。

3) 信仰と生の調和を求めて

1890 年代後半のジッドのキリスト教思想と「病」の問題の関わりを検討するにあたり重要な鍵となるのは、1899 年 1 月に『レルミタージュ』誌に発表されたニーチェ論「アンジェールへの手紙 (VI)」（« Lettre à Angèle » VI）である²⁵。架空の人物に宛てた書簡の形式をとるこの評論のなかで、彼はニーチェの解釈を通じ、自身の宗教をめぐる立場と、それとも密接に関わる「病」についての見解を明らかにしている²⁶。

エラナチュリストは、ジッドを自陣に迎えようとした。だが 1896 年にはブーエリエと友好的な手紙を交わすなど、彼のグループに肯定的だったジッドも翌年になると距離を置くようになり、さらに 98 年にはブーエリエ自身に対しても批判的になった。ジッドとナチュリズムやブーエリエとの関係については以下の研究に詳しい—— Claude Marin, *La Maturité d'André Gide : de « Paludes » à « L'Immoraliste » (1895-1902)*, Paris, Klincksieck, 1977, pp. 165-186 ; 吉井亮雄「ジッドとナチュリズム——サン＝ジョルジュ・ド・ブーエリエとの往復書簡——」、『ステラ』第 32 号、九州大学フランス語フランス文学研究会、2012 年 12 月、221-260 頁。

²² « Nathanaël, je t'enseignerai que toutes choses sont divinement naturelles. » (André Gide, *Les Nourritures terrestres*, p. 411.)

²³ « Nathanaël, ne distingue pas Dieu de ton bonheur. » (*Ibid.*, p. 365.)

²⁴ George Strauss, *op. cit.*, p. 57.

²⁵ ジッドは 1898 年 7 月から 1900 年 11 月にかけて『レルミタージュ』誌に「アンジェールへの手紙」と題した 12 の評論を掲載した。1899 年 1 月に発表されたニーチェ論はその 6 番目に当たる。

²⁶ フランスでは 1890 年代に入ってからニーチェが一般に認知され始めた。アンリ・アルベールらによって本格的に仏語への翻訳が進んだのは 90 年代後半であり、98 年に『ツァラトゥストラはかく語りき』と『善悪の彼岸』が、99 年には『偶像の黄昏』『ワグナーの場合』『反キリスト者』など、8 作品の翻訳が出版された (voir Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999)。ジッドは 95 年頃から、のちに義弟となるドルー

ジッドはまず、カトリック的な価値観に支配されてきたフランスにおける、ニーチェの重要性を指摘する。彼は17世紀のカトリック神学者ボシュエの著作から、「神は真実が、我々に指導者から指導者へ、手から手へと、決して改革が見受けられることのないよう伝わるのを望まれたのだ」²⁷という一文を引用しながら、変化を嫌うカトリックの保守的なモラルによって、人々は現状維持という停滞状態に甘んじることを余儀なくされてきたと説く。ジッドによれば、ニーチェこそが「休息や安逸、生に衰えや無気力、休止状態をもたらす全てのものへの嫌悪」²⁸の表明によって、変化に乏しいキリスト教の社会や秩序を破壊し、その基盤を覆そうとしたのだった。

さらにジッドは、自身と同時代にパリで活躍したポーランド系の文芸批評家ヴィゼワ（Théodor de Wyzewa, 1863-1917）の名を挙げ、彼に代表される多くの批評家たちがニーチェを不当にもペシミストと見なし、その作品に破壊と破滅しか認めてこなかったと指摘する。しかしジッドによれば、ニーチェは単に壊すために破壊したのではない。次なる構築に向けて破壊したのであった。にもかかわらず批評家たちがそれを正しく認識できなかったのは、次のような理由による。

ニーチェを正しく理解するには、〔彼の作品〕に熱中しなければならない。そして、申し分なくそれができるのは、一種のプロテスタンティズムや生来のジャンセニズムによって昔から準備されていた脳だけである²⁹。

この一節からは、ジッドがニーチェによるキリスト教批判をプロテスタンティズムやジャンセニズムとの関連において捉えている様子が見てとれる。ニーチェもまた、カトリックへの批判をその思想の出発点にしているという点から、ジッドは両宗派との立場上の類似を見るのである。だが、あくまでもジッドはニーチェと両宗派とのカトリックに対する立場

アンをつうじニーチェについての知識を得ていたとされる。ドルーアンは、ニーチェ全集第1巻の初版が出たのと同じ年に、ドイツ語と哲学を学ぶ目的でベルリンに留学しており、ドイツ国内で広まりつつあったニーチェの思想をいち早くジッドに伝えていたのである（voir Peter Schnyder, *Pré-textes : André Gide et la tentation de la critique*, Paris, L'Harmattan, 2001）。その後ジッドがいつ、何語でどのニーチェの著作を読んだのかは不詳だが、「アンジェルへの手紙（VI）」が出される99年1月までには、少なくとも『善悪の彼岸』『ツァラトゥストラはかく語りき』『悲劇の誕生』『偶像の黄昏』『反キリスト者』を部分的にでも読んでいたと考えられる。なおジッドとニーチェにかんする研究としては上記二著にくわえ次を参照—— Daniel Moutote, « Notes sur *Les Faux-monnayeurs* et Nietzsche », *BAAG*, n° 88, octobre 1990, pp. 525-534. しかしこうした研究も「アンジェルへの手紙（VI）」が展開するニーチェ的キリスト教思想の解釈を十分に検討しているとは言いがたい。

²⁷ « Dieu a voulu que la vérité vînt à nous de pasteur en pasteur et de main en main sans que jamais on n'aperçût d'innovation. » (Jacques-Bénigne Bossuet, *Lettre pastorale aux nouveaux catholiques de son diocèse*, vol. II, cité par Gide dans « Lettre à Angèle (VI) », *EC*, *op. cit.*, p. 39.)

²⁸ « L'horreur du repos, du confort, de tout ce qui propose à la vie une diminution, un engourdissement, un sommeil (...) » (« Lettre à Angèle (VI) », *art. cit.*, p. 36.)

²⁹ « Il faut pour bien comprendre Nietzsche s'en éprendre, et seuls le peuvent comme il faut les cerveaux préparés à lui depuis longtemps par une sorte de protestantisme ou de jansénisme natif (...) » (*Ibid.*, p. 35.)

上の近接性を表したのであり、プロテスタンティズムやジャンセニズムといったタームによって示される思想とニーチェ思想の類似を指摘しているわけではないと思われる。ジッドにとって、ニーチェはなにより、慣習や社会秩序を盾に人々を現状に縛りつけるキリスト教を攻撃し、その基盤を打ち壊そうとした人物なのである。

しかしそれと同時にジッドは、ニーチェの主眼が神の存在や信仰そのものを否定することではなく、旧態依然としたキリスト教のドグマへの批判に置かれていたと捉えていただろう。というのも、「ニーチェは、何よりもまず信仰の人である」³⁰と明言しているからである。さらにジッドは、ニーチェの『偶像の黄昏』から「現実には類型の恍惚とさせる豊かさを、とてつもない活力や浪費による様態の多様性を私たちに示している」³¹ という一文を引きながら、ニーチェが人類の生の多様性を認め、これを解放しようとしていたと主張する。ジッドはこうしたニーチェの態度を、まさに「ジャンセニズム」あるいは「プロテスタンティズム」的なものと解していたと考えられる。彼は続けて次のように記す。

ニーチェイズムというのは、最も偉大な芸術家たちの作品にすでに表されていた、あり余るほどの生の表明であると同時に、時代によっては、「ジャンセニズム」とか「プロテスタンティズム」と呼ばれた、ひとつの動向である³²。

「ジャンセニズム」や「プロテスタンティズム」といったキリスト教思想をニーチェイズム、すなわちニーチェ的態度と結びつけるジッドの思考からは、彼がこれらのキリスト教思想を「生の表明」として捉えていることが理解される。しかもジッドは、「プロテスタンティズムが達さなければならなかったのは、最も偉大な解放ではなかったか。私はそう思う。そして、それゆえ私は彼に敬服の念を抱く」³³ と、ニーチェへの支持を表明する。保守的なキリスト教に対するニーチェの批判のなかに自らの思想との類似性、すなわち人々の内面を拘束し、現実の生を謳歌するのを阻むものへの反発を認めるのである。こういった事実からは、ジッドが生の多様性に価値を見出す自らの立場を「プロテスタント」と認識していたことが推察される。だが、これまでのジッドの議論に鑑みれば、この「プロテスタント」というタームは、生を縛るカトリックに対して反発し、生の解放を目指す立場として捉えられていると考えられ、特定の宗派や特定の教会を指しているわけではないように思われる。だが、ジッドが「プロテスタント」をいかなるものとして捉えていたかという点については、第 II 部で詳しく検討することとし、まずはニーチェ解釈の特徴を引き続き検討していくこ

³⁰ « Nietzsche est avant tout un croyant » (*ibid.*)

³¹ « La réalité nous montre une richesse envivante [*sic*] de types, une multiplicité de formes, d'une exubérance et d'une profusion inouïes... » (Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, cité par Gide dans « Lettre à Angèle (VI) », art. cité., p. 40.)

³² « le nietzschéisme est à la fois une manifestation de vie surabondante qui s'était exprimée déjà dans l'œuvre des plus grands artistes, et une tendance aussi qui, suivant les époques, s'est baptisée "jansénisme", ou "protestantisme" (...). » (*Ibid.*)

³³ « Était-ce donc là que devait aboutir le protestantisme ? – Je le crois – et voilà pourquoi je l'admire – à la plus grande libération. » (*Ibid.*, p. 38.)

とにしたい。

ジッドのニーチェ論においてさらに興味深いのは、ニーチェにとっては「病」が重要な役割を果たしていたという指摘である。ここに、ジッドにおける「病」とキリスト教思想の連関が明かされる。ジッドの考えでは、休息や安逸、休止状態といったものを嫌悪するニーチェの激しい情念は、その「病」によって助長されていた。ところが、ニーチェの思想を理解しない守旧派や教条主義者等は、「あいつは病人だ」とか、あるいは「彼の最終的な精神錯乱が彼の説の非を証明している」といった非難を浴びせ、思想の無効化を図ってきたのだ³⁴。ジッドはこうした人々を、キリストに向かって「神の子なら、自分を救ってみろ」³⁵と揶揄した人間の同類と見なす。この思索は、1918年の日記に具体的に説明されている。

私はキリストとニーチェを類比するのではない。[...] 私は単に、人が彼らに投げかける、まさしく同様の無理解に由来する、このばかげた非難が類似しているというのだ。当世では、思想の動きのなかに生理学的な原因を求めるのが習慣となっている。それが間違っているとはいわない。しかし、人がそれによってその思想の固有の価値を無効にしようとするのは誤りである。

すべての偉大な道徳的改革、ニーチェがすべての価値の価値転換と呼ぶであろうものが、生理学的な不均衡に因るのは自然なことである。満足な状態において、思考は休息し、状況に満足している限り、思考はそれを変えようとはしないだろう。[...] 改革の始まりには、常に不安が存在する。改革者が苦しんでいる不安は、精神的な不均衡によるものである。[...] もちろん、改革者になるには、不安定な人間であればいいというのではない。そうではなくて、すべての改革者は、初めは不安定な人間だったというのだ。[...] 多くの人々の健康を可能にするためには、最初の一人が病気であることがまさしく必要だったのだ。[...] 実際、ニーチェの精神異常 (*la folie*) のなかにこそ、私は彼のゆるぎない偉大さの証を見出すのだ³⁶。

ここでジッドは、改革者と呼ばれる人々に見られる精神的な不均衡、すなわち「病」が、

³⁴ « c'est un malade » ; « sa folie finale condamne son système » (*ibid.*, p. 42.)

³⁵ 「マタイによる福音書」第 27 章 40 節中の一文中で、十字架にかけられるイエスに向かって投げられた罵りの言葉。

³⁶ « Je ne rapproche point ici le Christ de Nietzsche (...). (...) je rapproche seulement cette absurde accusation qu'on leur lance et qui procède exactement de la même incompréhension. Il est d'usage à notre époque de chercher aux mouvements de la pensée une cause physiologique ; et je ne dis pas qu'on ait tort ; mais je dis qu'on a tort de chercher à invalider par là la valeur propre de la pensée. / Il est *naturel* que toute grande réforme morale, ce que Nietzsche appellerait toute transmutation de valeur, soit due à un *déséquilibre* physiologique. Dans le bien-être, la pensée se repose, et, tant que l'état de choses la satisfait, la pensée ne peut se proposer de le changer. (...) À l'origine d'une réforme il y a toujours un malaise ; le malaise dont souffre le réformateur est celui d'un déséquilibre intérieur. (...) Et je ne dis pas, naturellement, qu'il suffise d'être déséquilibré pour devenir réformateur – mais bien que tout réformateur est d'abord un déséquilibré. (...) et c'est précisément dans la folie de Nietzsche que je vois le brevet de son authentique grandeur. » (*Jl*, pp. 1086-1087. 強調はジッドによる。)

従来の仕方とは異なるものの見方を彼らに可能にしてきたと捉えている。そして無理解に直面してきた病人たちのそうした視点こそが、既存の道徳や秩序に変革を生み出してきたと見るのである。

「病」とそれに由来する価値に関する考察は、1897年から1900年の間に書かれたとされる日記にも認められる³⁷。そこでは精神的な「病」のみならず、身体的な「病」のもつ「有用性 (l'utilité)」についても、思想や芸術と結びつけながら考察されている。たとえばジッドは、ホメロスの盲目を例に挙げ、その身体障害こそが彼に独自の感性をもたらし、偉大な作品の創造を可能にしたと論じている。さらにジッドは、このような「病」の有用性を認めず、それを排除したケースについても次のように分析する。

ここで有名なスパルタについての問題が提起されなければならない。なぜスパルタには偉人がいなかったのか。種族の完全性が個人の高揚を阻んだのだ。[...] 虚弱なものの排除によって、類まれな種まで排除されてしまう。[...] 最も美しい花々は、しばしば貧弱な見かけの苗から生み出されるのだ³⁸。

ジッドは、個性を消し去った均質な社会、差異を認めない社会では、各人は自らの才能や能力を開花させることができない以上、偉人も生まれないと考える。この見解は、頑迷固陋としたキリスト教への批判と通底しているだろう。ジッドにとって、抑圧的で変化に乏しい社会は人々の生を停滞状態につなぎとめる悪しき社会であった。それに対して、変化や多様性に富む各人のありのままの生を賛美し、そうした個性にこそ価値を見出そうとする社会、すなわちジッドにとってのプロテスタンティズム的な社会こそが、偉人と呼ばれる人々を生み、文化や芸術をも含む社会全体の革新や発展を可能にするのである。

以上のジッドの論理から明らかとなるのは、かつての厳格で禁欲的な宗教観から逃れ、自らのキリスト教をめぐる解釈を展開するなかで、彼が「病」を肯定するに至ったという軌跡である。先述のように、母親から受けた教育に基づく宗教観の下にあった当初は、「病」を「悪」や「罪」と結びつけて表象し、それをあくまでも退けるべきものとして描いていた。しかし今や「病」を、個人のみならず社会全体にとっての優れた価値・利点とするのである。換言するならば、それはキリスト教信仰の枠内において、「悪」であった「病」をひとつの「善」へと昇華させる試みであったといえよう。

では、こうしたジッドの思索は、この時期に書かれた物語作品のなかになかに表されているだろうか。ニーチェ論から約3年後の1902年に出版され、「病」が主要なテーマとされる『背徳者』を通じ、この問いについて検討してみたい。

³⁷ *Ibid.*, p. 301

³⁸ « La fameuse question spartiate doit être ici posée. Pourquoi Sparte n'eut pas de grands hommes. La perfection de la race empêcha l'exaltation de l'individu. (...) Par la suppression des malingres, on supprime la variété rare (...); mes plus belles fleurs étant données souvent par les plantes de chétif aspect. » (*Ibid.*, p. 302.)

4) 『背徳者』における「病」とキリスト教

1902年に出版された『背徳者』には、病とその回復を経験した主人公ミシェルが、従来の生活習慣や価値観を脱し、新たな存在として生きようとする様が描かれる。この作品の「病」とキリスト教の関わりについての分析に入る前に、簡単に内容に触れておこう。

主人公ミシェルは、母親からプロテスタント的な道徳観を教え込まれ、彼女が若くして世を去ってからも、その影響下に置かれていた。彼は、仕事にもその厳格さを持ち込む勤勉な歴史学者であったが、死期の迫った父親を安心させるべく、美德を象徴するかのような娘マルスリーヌと結婚する。そして若い二人は、新婚旅行先の北アフリカへと向かった。その途中、船のなかでマルスリーヌを初めてしっかりと眺めたミシェルは、自らがひ弱な体質であること、それに対して彼が結婚した女性は、「現実の生命」を持っていることを認識する。その後、道中で結核に罹ったミシェルは吐血して衰弱するが、マルスリーヌの看病によって徐々に回復する。ところが、病が快方に向かうに伴って、彼はかつて生命の全てであった研究を内心で軽蔑するようになり、研究とは無関係に自分が存在し得るのだという思いに喜びを感じるようになる。従来とは異なる生活の可能性を見出したミシェルは、それまでの習慣や価値観を捨て、新たな生活を始めようと決心する。しかし、そうしたミシエルの方向転換はマルスリーヌを顧みないものであり、無理を強いられた彼女は身体を壊して流産し、やがて自身も亡くなる。こうして一人残されたミシェルは、彼を縛るあらゆるものから解放されたが、彼のモラルを受け入れない世間のなかで、自由の使い道が分からず苦悩する。

このようなストーリーゆえに、「病」に触れずしてこの作品を語ることはできない。実際に、これまでも「病」やそれと関連するテーマの研究が積極的になされてきた。ミカエル・ジョンソンの「病を描く——『背徳者』についての一解釈」や³⁹、シドニー・リヴァラン＝パディウの「『背徳者』における血のモチーフ」などがその一例である⁴⁰。前者の研究においては、旅先で目の当たりにしたアラブ人たちの健康と自らの病弱な身体との対比において、ミシェルが健康への志向を目覚めさせたこと、また、それを通じて、それまでの自らの価値観であったブルジョワ的で因習的なものの見方を脱したことなどが丹念に分析される。また、後者の研究においては、生と死、あるいは健康と病といった二つの極の間を揺れ動くものとして、「血」の果たす役割が論じられる。例えば、結核を罹ったミシェルが吐き出した血は黒ずんでねばねばした不快なものとして目に映るのに対し、健康なバジル少年の指から流れる鮮血は真っ赤で美しいものとして描かれる。対極的なイメージを喚起し得る血は、登場人物たちの身体の状態を象徴する重要なモチーフであることが指摘されるのである。このように、『背徳者』に描かれる「病」やそれに付随する血の表象は、しばしば分析の対象とされてきた。

³⁹ Michael Johnson, « Écrire la maladie : une lecture de *L'Immoraliste* », *BAAG*, n° 131-132, juillet-octobre 2001, pp. 379- 390.

⁴⁰ Sidonie Rivalin-Padiou, « Le motif du sang dans *L'Immoraliste* », *BAAG*, n° 113, janvier 1997, pp. 7-16.

さらにまた、『背徳者』をめぐるのは、ニーチェとの対比で論じられることも多い。ニーチェ思想と『背徳者』とを比較検討する研究は、「病」と並ぶ一つの大きな研究の主流をなしている。ジッド自身は、『背徳者』がニーチェの影響下で書かれたことを後年強く否定しているものの、例えばフーコーを専門とする思想・哲学研究者のフィリップ・サボは、ジッドが『背徳者』の執筆までにニーチェの著作を多く読んでいたことや、ニーチェ論「アンジェールへの手紙 (VI)」がすでに 1899 年に発表されていることを踏まえ、この作品がニーチェの影響下で書かれたという立場を示している⁴¹。また、サボほどジッド自身の主張の反証を試みようとはしていないにせよ、ニーチェに触れながら『背徳者』に言及している研究の数は少なくない⁴²。しかしながら、これらの先行研究においては、ジッドがニーチェをいかに解釈してきたかを踏まえた上で、同作品と後者の思想との関係が検討されてきたとは言い難い。あくまでもニーチェの思想とこの作品を照らし合わせ、思想上の共通点を示すことが目論まれてきたのである。

一方、これらの先行研究に対して本論文が試みたいのは、ジッド自身によるニーチェ解釈を踏まえて『背徳者』を読み直すことである。というのも、先に見たジッドのニーチェ解釈における「病」の重要性について思い起こすならば、今まで別個のものとして切り離されてきた『背徳者』をめぐる二つの重要テーマ、すなわち「病」とニーチェは、統合して論じ得るように思われるからだ。そしてジッドのニーチェ解釈においてはキリスト教についての思索が深く関わっていた以上、この作品においてもこの問題が関わってくると考えられる。実際に『背徳者』においては、福音書からの引用が散見する。従来検討されてこなかったこの作品とキリスト教の連関を示し、その議論においてこの作品に描かれる「病」についても解釈し直すことを試みたい。

その手始めに、作品のタイトルである「背徳者 (l'immoraliste)」というタームに注目しよう。先行研究においても指摘されているように、この語は、ニーチェの作品にしばしば登場する⁴³。ニーチェの著作のなかで用いられる「インモラリスト」は、既存の社会に生きる大多数の人間と異なる存在、具体的には、従来の道徳観や、広く一般に受け入れられた習慣や慣習に対立する人物である。一方、ジッドの『背徳者』に描かれる「インモラリスト」とは、過去の生活を捨て、妻を顧みず、自らの思うままに生きようとするミシエルのことを指す。病を通じて得られた新たな価値観によって、ミシエルは世間の「常識」と対峙することになるが、こうしたミシエルの立場は、まさにニーチェの「インモラリスト」と通底するものである。

⁴¹ Philippe Sabot, « Gide disciple de Nietzsche ! *L'Immoraliste* en 1902 », Frédéric Worm (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004, pp. 315-330.

⁴² 例えば、Hilary Hutchinson, *Théories et pratiques de l'influence dans la vie et l'œuvre immoraliste de Gide*, Fleury-sur-Orne, Minard, 1997 等。

⁴³ 『善悪の彼岸』の「われらの美德」226 節；『偶像の黄昏』の「或る反時代的人間の遊撃」32 節；『この人を見よ』の「なぜ私はかくも良い本を書くのか」の「反時代的考察」2 節。(voir Pierre Masson, « Notice sur *l'Immoraliste* », *RR1*, p. 1374.)

しかしながら、ジッド自身はこうしたミシエルの言動を、肯定も否定もしていない。彼は初版（限定版）刊行の半年後に出た普及版の序文に⁴⁴、次のように記しているからである。

もしも私がこの物語の主人公を模範として示していたならば、成功しなかったであろうことを認めねばならない。[…]

もしも私がこの書物をミシエルに対する起訴状として示したとしたら、なおさらのこと、ほとんど成功を収めなかつただろう。[…]

しかし私は、この本のなかで非難も弁明もするつもりはなく、判断を下すことを差し控えたのだ⁴⁵。

作者本人はミシエルに対して直接的な判断を下していないとはいえ、この作品の読者の大部分は、ミシエルの人間性に疑問を抱かずにはいられないだろう。彼の身勝手な振る舞いによって妻は流産し、さらには彼女自身も死へと追いやられてしまうからである。しかしながら、こうしてミシエルの行いを単純に「悪」とする価値判断をしてしまうことこそが、この作品を通じて問題とされているのではないだろうか。

ニーチェは『善悪の彼岸』において、道徳には二つの根本的類型、すなわち支配者道徳と奴隷道徳があると説いた。支配者道徳とは、被支配者に対する自己の差別を、快感を持って意識する支配者に発するものである。そこにおいては、自己の高揚した魂が優越と順位を決定し、そうした魂に見合うものが「善」とされる。そして、それに反する事物は「悪」として拒否され軽蔑される。こうした高貴な種類の人間は、自己を価値決定者として認識し、ドグマや他人からは認められることを必要としない。また支配者の道徳によれば、人は自らと対等な者に対してのみ義務を有しており、下位の階層の者や疎遠な人々に対しては心の趣くままに行動して良い、すなわち既存の「善」や「悪」といった判断に拠らない「善悪の彼岸」において行動して構わないとされる。

それに対して、奴隷道徳とは、奴隷やあらゆる程度の従属者などの被支配者、いわゆる圧倒的多数の弱者に発するものである。彼らは彼らを顧みない強者の徳に対して好意を持たず、懐疑と不信の念を抱いている。強者の幸福は真の幸福ではないと自分に言い聞かせ、同情や忍耐、温情、謙抑といったものを讃えることによって、強者の力と危険性を（凶）悪という形で感得する。安全や平穩・快適・番人の生活の安楽といった幸福を求める弱者は、それらを打ち壊しかねない強者や被支配者を、正義の名において「悪」とするのである。

この「支配者道徳」と「奴隷道徳」という二つの軸に基づくニーチェの思想を『背徳者』

⁴⁴ この序文が加筆されたのは、初版を読んだ評者の大半がジッドと主人公ミシエルをあまりにも安易に同一視し、著者の「背徳的」な姿勢を非難したためであった。

⁴⁵ « Que si j'avais donné mon héros pour exemple, il faut convenir que j'aurais bien mal réussi (...). / Que si j'avais donné ce livre pour un acte d'accusation contre Michel, je n'aurais guère réussi davantage (...). / Mais je n'ai voulu faire en ce livre non plus acte d'accusation qu'apologie, et me suis gardé de juger. » (André Gide, *L'Immoraliste*, RRI, p. 591.)

の内容に照らし合わせるならば、ミシェルはニーチェ的な意味での強者であり、マルスリーヌは弱者ということになる。というのも、マルスリーヌは、新たな存在へと生まれ変わり、その信条によって彼女を追い詰めていくミシェルに対して、次のような言葉を投げかけているからである。

わかります、[...] あなたの主義がよくわかります。——だって、今では一つの主義ですものね。素晴らしいものなのでしょうね、きっと。[...] でもその主義は、弱者を排除してしまうのです⁴⁶。

マルスリーヌは、自分とは異なる価値観を持ち、それによって弱い彼女を切り捨てようとするミシェルを自らに比して強い存在と見なし、そうした彼の振る舞いを暗に咎めるのである。さらにミシェル自身もまた、自らを強者と認識し、次のように考察する。

強者には強烈な喜びがある、そして弱者には弱い喜びがあるが、それは強烈な喜びによって傷つけられるものなのかもしれない。[...] 彼女が幸福と呼んでいるものは、僕が休息と呼んでいるものだ。そして僕は休息を望んでもいなければ、休息することもできなかったのだ⁴⁷。

ここでミシェルが言う弱者とは、病気になれなかった者に他ならない。こうした弱者たちは、生きていく様子を見ながら、自分が生きていくということ知らず、安定した日常生活に満足している⁴⁸。とはいえ、単に病気を経験すれば強者になれるというわけでない。病魔に侵されてはいても、マルスリーヌはミシェルにとって弱者のままだからである。ミシェルにおける強者とは、病を経て自らの存在を新たな者とすることができた人間のことであり⁴⁹。こうした人間は、他者と自らとを隔てる自身固有の価値を認識し、そうした自分の生を全力で全うしようとするのであり⁵⁰、その意味において過去や現在に捕らわれずに未来を志向する⁵¹。ミシェルはまさに病を経て強者へと変化を遂げた人間であり、だからこそ強者となつて以後は健康を義務としてそれに良いものを「善」とし、癒しをもたらさないものを忘れ拒

⁴⁶ « Je vois bien, (...) je comprends bien votre doctrine – car c’est une doctrine à présent. Elle est belle, peut-être, (...) mais elle supprime les faibles. » (*Ibid.*, p. 679.)

⁴⁷ « (...) il est de fortes joies pour les forts, et de faibles joies pour les faibles que les fortes joies blesseraient. (...) Ce qu’elle appelait le bonheur, c’est ce que j’appelais le repos, et moi je ne voulais ni ne pouvais me reposer. » (*Ibid.*, pp. 680-681.)

⁴⁸ 以下参照。 « Aucun n’a su être malade. Ils vivent, ont l’air de vivre et de ne pas savoir qu’ils vivent. » (*Ibid.*, p. 645.)

⁴⁹ ミシェル自身は、病を経験した自らについて次のように表現している。 « j’étais changé » (*ibid.*, p. 621) ; « je me découvrais autre » (*ibid.*)

⁵⁰ Voir *ibid.*, p. 646.

⁵¹ Voir *ibid.*, p. 655.

絶しながら、積極的に生きることを自らの義務とするのである⁵²。そして、このような自身にとっての「善」を追求しようとするミシェルのは生き方は、妻マルスリーヌやそのお腹のなかにいた子供といった弱者の犠牲の上に成り立っている。

以上のように、「インモラリスト」という言葉に着目すると、ニーチェの思想と『背徳者』に描かれるミシェルには共通点が認められる。慣例的な道德観や社会通念から外れ、自らの生命的感覺の解放を良しとするこの「インモラリスト」たちは、反キリスト教的的存在として見られることが一般的である。例えば文化人類学者のモニック・J・レイトンは「ニーチェと全く同じで、ジッドも福音書に反して人間の元来の無垢（l'innocence première）を再発見することを望んでいる」と分析している⁵³。ニーチェもジッドも、「原罪」という觀念を退けているというのである。

だがすでに前節で見たように、ジッドにとってニーチェの思想は、ジッド自身のキリスト教解釈と一致していた。ジッドによれば、ニーチェは旧態依然としたキリスト教的モラルを批判し、それに捕らわれることなく生を謳歌することを説いたのであった。実際、ニーチェの『善悪の彼岸』においては、強者と弱者の価値を転倒させたとする次のような教会批判が認められる。

[...] 彼ら [キリスト教の「聖職者」たち] がなさねばならなかったのは何であったか？ あらゆる価値評価を逆立ちさせること——これこそがそれであった！ そして強者を挫き、大いなる希望を病みつかせ、美のうちにある幸福を中傷し、あらゆる独立自尊のもの・男らしさ・征服欲・野心的なもの、つまり<人間>という最高の最も出来のよい類型に特有な本能の全てを、疑わしいもの・良心の呵責・自己破壊にまでへし曲げてしまうこと [...] こうしたことを教会はみずからの任務としたし、またせざるをえなかったのだ⁵⁴。

ニーチェによれば、宗教は「出来損ないの者・病める者・頽廢した者・虚弱な者・宿命的に苦惱する者」⁵⁵にこの世での生は虚しいものであると説くことで、生命についての他の一切の感じ方など虚偽であり不可能であると断じた。そうすることによって、控えめに卑しく服従して己を他人と等しく置こうとする性情や中庸の觀念に、道德の名と誉を獲得させたのである。そして、強者の持つ美や幸福といったものへの志向を「悪」とする見方を定着させたのだ。しかしながら、イエスは次のように述べたという。

⁵² 以下参照。« Mon devoir, c'était la santé ; il fallait juger bon, nommer *Bien*, tout ce qui m'était salubre, oublier, repousser tout ce qui ne guérissait pas. » (*Ibid.*, p. 608. 強調はジッドによる。)

⁵³ Monique J. Layton, « Les Affinités démoniaques d'André Gide », *Canadian Review of Comparative Literature*, vol. 2, n° 3, Fall 1975, pp. 228-242.

⁵⁴ ニーチェ『善悪の彼岸』信太正三訳、筑摩書房、1994年、114頁。強調はニーチェによる。

⁵⁵ 同前、113頁。

イエスは、彼に従うユダヤ人たちに告げた、「律法は奴隷のためのものであった。――私が神を愛するごとくに、神の子として神を愛しなさい！ 神の子であるわれわれに道徳が何のかかわりがあるろう！」⁵⁶

このニーチェの言葉に従えば、人間の生を縛るものが律法や道徳であり、イエスはそうしたものとは無関係に神のもとにあるべきと述べたのだった。つまりニーチェは、キリスト教的な「道徳」はイエスの教えとは無関係であり、むしろ相反するものと論じるのである。こうした点から、ジッドはニーチェの批判の矛先が、イエスにではなく、既存の道徳を規定したキリスト教教会に対して向けられていたと解したと思われる。そして、このように解釈したニーチェの思想を、真にキリスト教的であると捉えたのである。

既存のキリスト教モラルに捕らわれることなく、生の謳歌に価値を認めるニーチェの態度が称揚され、その態度をジッドがイエスの教えに沿うものと見ていたことを踏まえて『背徳者』の内容に目を向けるならば、ミシェルこそがジッド的なキリスト者であると考えことはできないだろうか。実際のところ、西欧的なキリスト教とはかけ離れたモラルを持ち合わせてはいても、ミシェルは反キリスト教の体現者として描かれてはいない。病からの回復に伴って従来規律を重んじるプロテスタントであることをやめた時でも、彼は神に対する冒瀆的な言葉を述べるわけでもなく、また父親がそうであったように無神論者へと変じてもいないのである。それどころか、次の引用からは、ミシェルが自らをキリスト教の枠内において捉えようとしていると考えられる。

それこそ、あの時から僕が見つけ出したいと思っていた者、つまり真の存在である「古き人」である。それは、福音書が関心を持たなくなった者で、僕の周りにあったもの全て、書物や教師や両親、さらには僕自身が第一に消し去ろうと努めてきた者だった。だが僕は、そうした存在は、過剰な上塗りによって、より粗削りで見つけ出すのが難しいとはいえ、それだけ一層見つけ出すのが有益で勇気あることなのではないかと思うようになっていた。そこで僕は、習得され、教育によって上書きされた二次的な存在を軽蔑した。これらの過剰な上塗りを払い落とすことが必要だったのだ⁵⁷。

聖書における「古き人」とは、「ローマ信徒への手紙」第6章6節に、次のように書かれている存在である。「わたしたちは、この事を知っている。わたしたちの内の古き人はキリストと共に十字架につけられた。それは、この罪のからだが減び、わたしたちがもはや、罪

⁵⁶ 同前、142頁。

⁵⁷ « Ce fut dès lors celui que je prétendis découvrir : l'être authentique, le « vieil homme », celui dont ne voulait plus l'Évangile ; celui que tout, autour de moi, livres, maîtres, parents, et que moi-même avions tâché d'abord de supprimer. Et il m'apparaissait déjà, grâce aux surcharges, plus fruste et difficile à découvrir mais d'autant plus utile à découvrir et valeureux. Je méprisai dès lors cet être secondaire, appris, que l'instruction avait dessiné par-dessus. Il fallait secouer ces surcharges. » (André Gide, *L'Immoraliste*, op. cit., p. 622.)

の奴隷となることがないためである。」この他にも、「エペソ人への手紙」第4章22節や「コロサイ人への手紙」第3章9節に「古き人」という言葉は登場するが、それらはいずれもイエスの登場以前の原罪を背負った存在を指している。しかしながら、ジッドは1892年の段階ですでに、こうした新約聖書的な「古き人」の解釈とは正反対に、これに価値を見出す立場を示している。11月11日の日記に、「道徳は、自然な存在（古き人）を作り物の存在に置き換えるものだ。そうなったら、もはや人は誠実ではない。古き人、それこそが誠実な人間なのだ」⁵⁸と記しているからである。ジッドは、「新しき人」をイエスの死後に生じた道徳や規則によって生き方を方向づけられてきた存在と捉え、それに対して、イエスの死以前の「古き人」こそが、何ものにも縛られない理想的な存在であると見るのである。このことを踏まえれば、上記の引用のミシュルのセリフは、病以前の彼、すなわち「新しき人」であった彼自身から、不要なものをそぎ落とした「古き人」へ戻ることを意味していることが理解される。

そうであるとすれば、一見インモラルな存在であるミシュルは、ジッドの言葉でいう「キリスト者」そのものといえる。既存の秩序や道徳観に捕らわれるのではなく、また安穩無事な状態に腰を落ち着けることなく積極的に自らの生を生きようとするミシュルは、イエス本来の教えに沿った存在に他ならない。というのも、この作品のエピグラフに引用された一節を読むとき、『背徳者』はキリスト教思想に対する「インモラル」な書ではなく、キリスト教信仰の枠内において書かれていることが理解されるからである。そのエピグラフには、旧約聖書の「詩編」第139章14節から「わたしはあなたをほめたたえます。あなたは私を素晴らしいものとしてくださったからです」という一文が引かれている。つまり、『背徳者』は、神によって創られた人間の生の素晴らしさを表した書なのである。

確かに、先に引用したように、ジッド自身はミシュルを決定的な善人とも、決定的な悪人とも描き出しておらず、ミシュルが理想的な「キリスト者」であるようには読者の目に立ち現われてこない。しかし、この事実こそが、ジッドにとって『背徳者』は西欧社会に支配的であったカトリック的な規範への挑戦の試みであったことを示していると考えられる。インモラルなようでありながら、社会のなかで作られた既存の「モラル」を揺り動かすことで、本来のイエスの教えに立ち戻るというジッドの逆説が、この作品には込められていると見ることができるのである。

以上のように、ニーチェ解釈において明かされた、「病」・キリスト教・ニーチェという三つの事柄を一つに統合するジッドの思索を踏まえて『背徳者』に目を向けると、この作品には、登場人物たちの「病」とそれとの対峙の仕方を通じた、いわば非直接的な仕方での既存のキリスト教批判が認められる。こうしたジッドによる制度としてのキリスト教批判は、以後ますます明確な主張として展開される。

だが、制度としての宗教を批判するジッドの「キリスト教」とは、実際にはどのような性

⁵⁸ « La morale consiste à supplanter l'être naturel (le vieil homme) par un être factice préféré. Mais alors qu'on n'est plus sincère. Le vieil homme, c'est l'homme sincère. » (*J1*, pp. 151.)

質のものなのだろうか。こうした問いを検討する際にも、その後の作品に描かれる「病」に注目することは有用であるように思われる。「病」やそれに付随する身体の障害の描写には、「カトリック」や「プロテスタント」といった宗教組織に対する作家の強い批判が認められるからだ。これらの子細に検討することで、ジッド自身のいう「カトリック」や「プロテスタント」あるいは「キリスト教」がいかなるものであり、そこに存する彼の宗教的立場の特質がどのようなものであるのかという問いを、第Ⅱ部を通じ明らかにしていきたい。

第II部 「病」、身体、宗教

第I部では、ジッドにおいて、自らの「病」との向き合い方の変化は、キリスト教をめぐる立場の変遷とも密接に関わっていることを確認した。「病」と宗教の連関についてのジッドのロジックは、とりわけニーチェ論「アンジェルへの手紙 (VI)」に展開されていたが、そこでは「カトリック」や「プロテスタント」、「ジャンセニスム」など、様々な宗派を表すタームが登場していた。ジッドは「カトリック」に対して「プロテスタント」や「ジャンセニスム」を対置していたが、とはいえ宗派としての後者を必ずしも良いものとして捉えていたわけではないように思われる。だとすれば、ジッドにとって「プロテスタント」とは、いったい何を指すのか。また彼は、各人の生を縛るものとして教会を批判したが、彼が理想とする組織的・制度的でない「キリスト教」とは、どのような性質のものなのだろうか。

これらの問いを検討するために、第II部では、1910年代から1930年代頃までの文学作品を取り上げ、そこに描かれる「病」や身体障害から浮かび上がる作家のキリスト教思想の特徴を分析していく。ジッドは、『背徳者』以降の作品においても宗教の問題を扱っているが、そのなかでも散見する「病」や身体障害の描写は彼のキリスト教思想を解き明かすうえで重要な役割を担っているように思われる。キリスト教において「病」や身体障害は、奇跡をもって人々を癒すイエスの愛を強調する際に用いられてきた。その一方で、人間が犯した罪の結果としての神からの罰と捉えられることもしばしばである。ジッドもまた作中で「盲目」や皮膚病といった宗教的モチーフを扱いつつ、キリスト教をめぐる思索を展開するのである。

こうした「病」や身体障害は、宗教における身体の位置づけという問題とも関わっているだろう。先に見たように、ジッドはキリスト教思想の枠内において、身体を含む各人の生の解放を説こうとしていた。だが、アウグスティヌスが魂を肉体の上位に明確に位置づけて以降、キリスト教思想においては、魂が「善」に属する一方、身体は「悪」と結びつけて語られてきた。また、特に同性愛という性的指向は、結婚に基づく生殖のためのセックスという唯一許容された性的な身体行為から逸脱する罪深い欲望とされてきた。こうした価値観が強固に存在しているなかで、ジッドは作中でいかに身体と宗教を結びつけて描いたのか、それに対して組織としてのキリスト教の側からは、いかなる反応があったのか。身体をめぐる宗教的価値観を確認しつつ、ジッドにおいてそれら両者の関係がいかに展開されているのかを明らかにすることが目指される。

こうした目論見のもと、第II部では三つの章を設定する。まず第1章で注目したいのは、「盲目」(« aveugle » あるいは « cécité ») の問題である。ジッドにおいてこのテーマは、時代を問わず繰り返されるが、本章では、特に宗教と絡めて描かれている『田園交響楽』(1919)、『贖金使い』(1926)、さらに戯曲『エディップ』(1930)を中心として、ジッドが何を「盲目」として捉えていたのか、そこに既存の宗教に対するいかなる立場を見出すことができるのかを明らかにする。次いで第2章では、『法王庁の抜け穴』における「病」に注目する。当時のカトリックと「病」をめぐるコンテキストと照らし合わせながら本作品の「病」を検

討することで、「カトリック」に向けたジッダの批判の論点を浮き彫りとする。そして第 III 章では、宗教とセクシュアリティの関係をとり上げる。セクシュアリティをめぐるジッダの立場と宗教的価値観の相違を明らかにしつつ、ジッダがセクシャリティをいかに描こうとしたのか、それに対して宗教の側からはいかなる反応があったのかを明示する。

以上を通じ、様々な状態の身体を描きながら既存の宗教的価値観に迫ったジッダの軌跡を示し、そこに認められるジッダのキリスト教思想の展開を明らかにしていきたい。

II-1. 「盲目」と宗教

「盲目」は、ジッドの宗教的立場を検討するうえで避けては通れないテーマである。先に言及したように、『パリュード』のような比較的初期の作品から 1930 年年代の『エディップ』に至るまで、「盲目」は程度の差こそあれ、たびたび俎上に載せられてきた。こうした作家の関心の起りかは、『一粒の麦もし死なずば』に記された、少年「ムートン」をめぐる幼少期の記憶に遡ることができる。第 1 部ですで見たとように、分厚い眼鏡をかけた「ムートン」は、ジッドにとって最初の友人であり、リュクサンブール公園での散歩仲間である。彼が公園に姿を見せなくなったことで、その目が悪くなったことを知り、心を動かされたジッドは、数時間自分も目を閉じたままであることを試みるなど、友人の状況を理解し、その気持ちを感じ取ろうと努めた。幼い時期に受けたこのショックは、その後の「盲目」をめぐる関心と思索に多かれ少なかれ影響を与えたものと考えられる。

また、ジッドは自分自身が「盲目」を描き出す以前から、このテーマを扱った文学作品に関心を寄せていた。例えば、1891 年 1 月 8 日の日記には、象徴主義の先達メーテルランクの『群盲』(*Les aveugles*, 1890) に関し、「素晴らしい!!! (bravo !!!)」との感想を記している¹。この作品では 12 人の盲人が、彼らを導くはずの司祭が戻ってくるのを待ち続けている。だが、いつまで経っても彼らを迎えに来るはずの司祭の気配が感じられないことから、彼らは司祭が死んでしまったのだと悟る。この戯曲には、キリスト教に懐疑的な立場であったメーテルランクならでの、救いをもたらすべき信仰の失墜と、霊的指導者の不在、または僧侶の死にカトリック教会への批判が込められている。

さらにジッドは、ディケンズ (Charles Dickens, 1812-1870) の『炉端のおおろぎ』(*The Cricket on the Hearth*, 1846) について、1919 年の『田園交響楽』のなかで触れており、このディケンズ作品への関心をも認めることができる。ディケンズは『炉端のおおろぎ』を通じて、盲目の娘を思いやり、実際には辛い生活を隠し通そうとする貧しい父という、親子の深い愛情を描きつつ、正義に基づく神の救いを描き出した。このように、メーテルランクやディケンズはそれぞれのキリスト教に対する立場をもとに作品を執筆した作家であったが、彼らの読書体験を踏まえ、ジッドは盲目をめぐる独自の表現や思索を深めたものと考えられる。

とはいえ、ジッドの「目」や「盲目」への関心においては、当然のことながら聖書が重要な役割を果たしていることは疑い得ない。聖書のなかで、「目」や「盲目」は頻出のテーマである。例えば新約聖書には、盲人を癒すイエスの様子が描かれる一方、偽善者が「盲人」という言葉で形容される。また、「目」は「体のともし火」とされ、目が澄んでいれば全身も輝くとの記述も見受けられる。キリスト教の文脈において、盲人の目が開かれることは、神への信仰が開かれることを意味し、その反対に実際には目が見えていても、神を認識することができなければ比喩的な意味での盲人とされる。聖書において、目は人々の信仰心と密接に結びつけて語られてきたのである。とりわけ新約聖書に親しんできたジッドの作品に描かれる「盲目」もまた、こうした文脈に照らして考察され得るものである。

¹ *J1*, p. 126.

以上のような観点を踏まえ、本章では、『田園交響楽』、『贖金使い』、『エディップ』を取り上げる。論文「肉体的盲目と精神的盲目」においてストロースも指摘しているように²、これらの作品においては「盲目」が、特に精神的な問題、すなわち宗教の問題と密接に結び付いていると考えられるからである。ジッドが宗教と「盲目」をいかに連関づけて描出しているのかを検討し、そこから浮かび上がる思索の特徴を明らかにしたい。

1) 『田園交響楽』における「盲目」

上記の論文においてストロースは、ジッドの作品には「肉体的な盲目 (cécité)」と「精神的な盲目 (aveuglement)」の二種類が描かれていると指摘した。そして、前者は病的な現象 (un phénomène médical) であると同時に、教育に関わる問題 (un problème pédagogique) を表していると論じている³。『田園交響楽』はまさに、生まれつき目の見えない少女ジェルトリュードに対する牧師の宗教教育を描いた作品である。ジェルトリュードは人と接したことがなく、言葉も話せない状態にあったが、牧師に引き取られ、教育を受けたことで、目覚ましい知的成長を遂げる。だが牧師は、目の見えない彼女に罪や醜さを隠し、偽りの美しさを教えていた。そのため開眼手術によって見えるようになったとき、彼女は罪の存在を知り、絶望して自殺する。教育では知り得なかった世界を目にし、彼女はこの世が美しさだけで成り立ってはいないことを理解するのである。

構想段階においては、『盲目の人々』 (*Les aveugles*) というタイトルが付されていたことから窺えるように、『田園交響楽』は「盲目」を主題とした作品であるが、ストロースの定義する二つの「盲目」の描写を通じて焦点化されるのは、「voir」と「savoir」の関係であるように思われる。「voir」は、「見る」や「見える」という意味に加え、「理解する」「わかる」「気づく」といった意を持つ動詞である。「savoir」は、動詞としては「知る」を意味するが、名詞として使われる場合、「(学習、経験によって得られた) 知識、学識」の意である。本作品においては、「見る」こと、「見える」ことが必ずしも「理解する」こととは結び付かないこと、あるいは教育を通じて得る「知識」と物事の本質的な「理解」とは別物であることが示されていると考えられる。以下、具体的にその内容を見てみよう。

牧師がジェルトリュードを引き取った当時、言葉を発せず意思疎通ができなかった彼女は「意志のない何かの塊 (une masse involontaire)」、あるいは「魂の抜けた肉塊 (ce paquet de chair sans âme)」であった⁴。牧師にとって、宗教的な教えを受けたことのない彼女は、魂の欠けた動物的な存在であり、およそ人間的な知性や外見を持ち合わせてはいなかったのである⁵。だが、牧師の妻の世話や牧師の教育により、やがて彼女は目覚ましい知的成長を遂

² George Strauss, « Cécité et aveuglement », *Lettres modernes, André Gide 2*, 1971, p. 102.

³ *Ibid.*, p. 89.

⁴ Voir André Gide, *La Symphonie pastorale*, RR2, p. 5 ; p. 6.

⁵ 以下参照。「無関心で鈍感な彼女の表情、というよりもまったくの無表情は、私の意欲を涸れさせてしまった。彼女は一日中暖炉のそばで守りの体制をしていた。私たちの声が聞こえたり、誰かが近寄った時にはことさら、表情がこわばるのであった。敵意を示すときだけ、無表情でなくなるのだ。彼女の注意を促そうとすると、獣のように呻き、唸り始めるのだった。こうした不機嫌が収まるのは、食事が近づいた時だけだった。私が差し出すと、見るに堪えぬ有様で獣のよ

げる。また、見た目にも本来の美しさを取り戻し、結果として牧師は、実子たちよりも彼女をかわいがるようになる。教育によって言葉を理解し、この世の美しさを知ったジェルトリュードの生活は、「人間的」で幸福に満ちたものとなった。

ところが、牧師の家で生活を続けるうちに、彼女は徐々に次のような考えに思い至る。

あなた（＝牧師）から受けている幸福は全部、無知の上に築かれているような気がします。〔…〕

私、そんな幸福ならいりません。私…私、幸福でいたくなんかありません。それよりも、知りたいのです。色々なことが、きっと辛いことがたくさんあるのでしょうか。それが私に見えないからといって、知らないままにしておいて良いなんてことはありません。私、冬のこの数か月間、ずっと考えてきました。牧師さま、私、この世界はあなたが私に思わせているほど美しくはないんじゃないか、むしろ全然そんなものではないんじゃないかと心配になってきたのです⁶。

目が見えず、この世の醜いものや罪を知らないジェルトリュードに、牧師は努めて美しいものだけを伝えてきた。彼がジェルトリュードに語ったこの世は自分が理想とする世界であり、また彼女に示してきた彼の姿は、そうありたいと思っている自己の姿であった⁷。その結果、開眼手術によって初めて世界を見たジェルトリュードは、現実の世界と自分の思い描いていたそれとの乖離に気が付き、絶望する。

うに飛びついてがついた。愛には愛で応えるのと同じで、この魂の執拗な拒絶にあっては、私自身も嫌悪の情を禁じ得なかった。」（« L'expression indifférente, obtuse de son visage, ou plutôt son inexpressivité absolue glaçait jusqu'à sa source mon bon vouloir. Elle restait tout le long du jour auprès du feu, sur la défensive, et dès qu'elle entendait nos voix, surtout dès que l'on s'approchait d'elle, ses traits semblaient durcir ; ils ne cessaient d'être inexpressifs que pour marquer l'hostilité ; pour peu que l'on s'efforçât d'appeler son attention elle commençait à geindre, à grogner comme un animal. Cette bouderie ne cédait qu'à l'approche du repas, que je lui servais moi-même et sur lequel elle se jetait avec une avidité bestiale des plus pénibles à observer. Et de même que l'amour répond à l'amour, je sentais un sentiment d'aversion m'envahir, devant le refus obstiné de cette âme », *ibid.*, p. 11.)

⁶ « (...) tout le bonheur que je vous dois me paraît reposer sur de l'ignorance. (...) / Je ne veux pas d'un pareil bonheur. Comprenez que je ne... Je ne tiens pas à être heureuse. Je préfère savoir. Il y a beaucoup de choses, de tristes choses assurément, que je ne puis pas voir, mais que vous n'avez pas le droit de me laisser ignorer. J'ai longtemps réfléchi durant ces mois d'hiver ; je crains, voyez-vous, que le monde entier ne soit pas si beau que vous me l'avez fait croire, pasteur, et même qu'il ne s'en faille de beaucoup. » (*Ibid.*, p. 45.)

⁷ 牧師は、ジェルトリュードの開眼手術を前に、次のように日記に記している。「今まで私の姿を見ずに愛してくれた彼女に、この姿をさらさなければならぬ——そう思うと、耐えがたい気詰まりを覚える。私のことをわかってくれるだろうか。生まれて初めて、私は不安な気持ちで鏡に問いかける。もしも彼女のまなざしに、その心が示していたほどの寛容と情愛の深さが感じられないとしたら、私はどうなってしまうだろう？ 主よ、時に、あなたを愛するためにも彼女の愛が必要だという気さえいたします。」（« L'idée de devoir être vu par elle, qui jusqu'alors m'aimait sans me voir – cette idée me cause une gêne intolérable. Va-t-elle me reconnaître ? Pour la première fois de ma vie j'interroge anxieusement les miroirs. Si je sens son regard moins indulgent que n'était son cœur, et moins aimant, que deviendrai-je ? Seigneur, il m'apparaît parfois que j'ai besoin de son amour pour vous aimer. » *Ibid.*, p. 48.)

あなたが私に視力を与えてくださったとき、私の目の前には、想像していたよりもずっと美しい世界が広がっていました。[...] でも、人間の表情がこうまで気づかわけな様子だとも思っていなかったのです。あなたの家に入ったとき、最初に目に入ったものがなんだかお分かりですか?…ああ、でもどうしても申し上げなくてはなりません。その時、まず私が見たのは、私たち二人の過ちでした。私たち二人の罪でした。いいえ、反論なさないでください。「もしあなた方が盲人であったなら、罪はなかったであろう」です。でも今では私、自分の罪が見えるのです。[...] 病室にいる間に、あなたが読んでくださらなかったのでも知らずにいた聖書のいくつかの章句を読みました。というより読んでもらいました。一日中胸に繰り返した聖パウロの章句は忘れもしません——「わたしは、かつては律法と関わりなく生きていました。しかし、掟が登場したとき、罪が生き返って、私は死にました。」⁸

上記に引用されているパウロの言葉は、「ローマ信徒への手紙」第7章9節に記されているが、その意味をより明確にするため、前後の文章も見ておきたい。同章7節から11節までを引用する。

では、どういうことになるのか。律法は罪であろうか。決してそうではない。しかし、律法によらなければ、わたしは罪を知らなかったでしょう。例えば、律法が「むさぼるな」といわなかったら、私はむさぼりを知らなかったでしょう。ところが、罪は掟によって機会を得、あらゆる種類のむさぼりをわたしの内に起こしました。律法がなければ罪は死んでいるのです。わたしは、かつては律法と関わりなく生きていました。しかし、掟が登場したとき、罪が生き返って、私は死にました。そして、命をもたらすはずの掟が、死に導くものであることが分かりました。罪は掟によって機会を得、わたしを欺き、そして、掟によってわたしを殺してしまったのです⁹。

ここで語られているのは、律法が現れることによって、罪が認知されるようになり、その結果、人を死へと追いやるほどのダメージを与えるに至るということである。『田園交響楽』の内容と重ね合わせるならば、目が見えない頃のジェルトリュードは、罪を知らなかったために、罪を犯していなかった。だが、目が開け、罪の存在を知った途端、その罪ゆえに死ななければならないことを理解したのである。当初の獣のような時であれ、宗教教育を受けて

⁸ « Quand vous m'avez donné la vue, mes yeux se sont ouverts sur un monde plus beau que je n'avais rêvé qu'il pût être (...). Mais non plus je n'imaginai pas si soucieux le front des hommes ; et quand je suis entrée chez vous, savez-vous ce qui m'est apparu tout d'abord... Ah ! il faut pourtant bien que je vous le dise : ce que j'ai vu d'abord, c'est notre faute, notre péché. Non, ne protestez pas : "Si vous étiez aveugle, vous n'auriez point de péché." Mais à présent j'y vois... (...) Dans le temps que j'ai passé à la clinique, j'ai lu, ou plutôt je me suis fait lire, des passages de la Bible que je ne connaissais pas encore, que vous ne m'aviez jamais lus. Je me souviens d'un verset de saint Paul, que je me suis répété tout un jour : "Pour moi, étant autrefois sans loi, je vivais, mais quand le commandement vint, le péché reprit vie, et moi je mourus." » (Ibid., p. 52.)

⁹ 『聖書』新共同訳、日本聖書協会、東京、2008年。

からであれ、目の見えない間のジェルトリュードは、いずれも「罪」を知らない無知の状態にあった。だが、手術によって目が見える状態になると、この無知の状態を脱し、真に物事を理解するに至る。彼女においては、見えないことが無知と結びつけられており、見えることが理解することと結びついているのである。

だがこの作品においては、物理的に目が見えている状態と、真に物事を理解することが常に結ばれているわけではない。目の見える牧師は、比喩的な意味での「盲目」の人、すなわちストロースの言葉によれば「*avueglement*」の状態にある人間として描かれているからである。彼の日記の記述から浮かび上がるのは、目が見えるにもかかわらず、見ることを放棄した偽善的な人間の姿である。彼はジェルトリュードに自分が理想とする姿を示し、それによって自分を慕う彼女を愛するようになっていく。だが、そのせいで妻が辛い立場にあることを理解せず、また息子のジャックのジェルトリュードに対する気持ちをも宗教を持ち出して踏みこむ。ところが、牧師はジェルトリュードの死後、ようやく彼女に対する自身の言動に気が付いたふりをするのである。

私はただ人が障害のある子を愛するように、彼女に愛情を注いでいると信じ込んでいたのだ。病人をいたわるように彼女をいたわり、彼女を教え導くことを道徳的責務とも義務ともしてきたのだ。[...] 私は、恋を非難すべきものと信じ、非難すべきものはすべて魂をたわめると見なしていたので、自分の魂がたわんでいるとは感じなかったがゆえに、それが恋とは思ひもしなかったのである¹⁰。

牧師において問題なのは、単に自分の気持ちに「無知」であったのではなく、本当は自分に都合の悪いことから目を背け、見えるものも見ないようにしていた点にある。彼は知識を盲目の少女に授けようとしながらも、実際には誰よりも雲に覆われた視界のなかで物事を見ていたのである。

『田園交響楽』のなかで、物理的な意味でも、比喩的な意味でも目が見えているのは、牧師の妻アメリである。牧師の日記の体裁をとるこの物語のなかで、彼女自身の言葉によって自らの立場や感情が語られることはないが、彼女はジェルトリュードと牧師の間に認められる恋愛感情を正確に見透かしている。彼女は、夫の牧師に対してのみならず、宗教に対しても批判的になっていくが¹¹、これはまさに「恋は盲目」とも呼ぶべき状態にあるジェルト

¹⁰ « (...) je me persuadais que je l'aimais comme on aime un enfant infirme. Je la soignais comme on soigne un malade, – et d'un entraînement j'avais fait une obligation morale, un devoir. (...) Et parce que j'eusse cru répréhensible l'amour, et que j'estimais que tout ce qui est répréhensible courbe l'âme, ne me sentant point l'âme chargée je ne croyais pas à l'amour. » (André Gide, *La Symphonie pastorale*, op. cit., pp. 36-37.)

¹¹ 以下参照。「復活祭の日には、私（＝牧師）も聖体を授かった。[...] 驚いたことに、一週間の休暇で我々のもとにいたジャックが、一緒に聖卓に連なってくれなかった。さらにそれを言わねばならないのは、大変遺憾なのだが、アメリまでが、結婚以来はじめて、やはり参列を控えたのだ。[...] アメリを知りすぎるほど知っている私は、彼女の行為のなかに含まれる間接的な非難を認めないわけにはいかなかった。彼女は決して大っぴらに非難したりはしないが、一種の孤立によって自分の非難を私にわからせようとするのだ。」 (« Le jour de Pâques, j'ai, moi aussi,

リュードと牧師に対し、日々の生活に追われ、理想ではなく現実を直視せざるを得なくなつたゆえの慧眼であろう。

「盲目」の状態にある牧師とジェルトリュードの関係を通じて表されているのは、「ルカによる福音書」第6章39節に描かれるような宗教的テーマである。ルカ伝には、「盲人が盲人の道案内をすることができようか。二人とも穴に落ち込まないだろうか」という一節が見受けられる。ここでの「盲人」は、律法主義者であったパリサイ人たちの宗教的偽善を比喩的に示したもののだが、『田園交響楽』における道案内をする盲人は牧師と重なり、導かれる盲人はジェルトリュードの姿であるだろう。牧師は、自らの都合の良いようにジェルトリュードを教育し、見せたくないもの、知らせたくないものは隠そうとする。こうした牧師の偽善的な行為は、ジェルトリュードに真の幸福をもたらさず、ジェルトリュードの絶望と自殺は、「盲人」の牧師に導かれた結果引き起こされた悲劇なのである。

また「ルカによる福音書」第6章41節および42節には、「なぜ、兄弟の目にあるちりを見ながら、自分の目にある梁を認めないのか。自分の目にある梁は見ないでいて、どうして兄弟にむかって、兄弟よ、あなたの目にあるちりを取らせてください、と言えようか。偽善者よ、まず自分の目から梁を取りのけるがよい、そうすれば、はっきり見えるようになって、兄弟の目にあるちりを取りのけることができるだろう」と記されている。この言葉と照らし合わせる時、自らの過ちを棚に上げ、妻を非難する牧師の様子が浮かび上がってくる。牧師は、ジェルトリュードを大切にしようとする彼に対して、批判的な態度を取る妻を残念に思い、宗教的な教えを持ち出して非難の気持ちを正当化していた¹²。しかし実際には宗教を盾に自分自身の行いが正しいと思い込んでいる牧師自身の方が「盲目」の状態にあったのであり、彼女の中に見出していた「ちり」は、彼自身の「梁」によって認識されたものに過ぎない。

以上のように、『田園交響楽』の「盲目」は、「見えること」と「理解すること」をめぐる宗教的な含意の認められる作品である。なかでも最も罪ある存在として描かれているのが、ジェルトリュードを導く牧師である点は興味深い。「盲目」な牧師は信仰心をいわば免罪符として、自身の行いを正当化するのみならず、周囲の人々を不幸に陥れていくからである。

communié. / (...) À ma surprise, Jacques, qui venait de passer une semaine de vacances près de nous, ne m'a pas accompagné auprès de la Table sainte. Et j'ai le grand regret de devoir dire qu'Amélie, pour la première fois depuis notre mariage, s'est également abstenue. (...) Je connais trop bien Amélie pour n'avoir pas su voir tout ce qu'il entrait de reproche indirect dans sa conduite. Il ne lui arrive jamais de me désapprouver ouvertement, mais elle tient à me marquer son désaveu par une sorte d'isolement », *ibid.*, p. 37.)

¹² 「はじめの数週間は、人が想像し得る以上の忍耐が必要だった。それも、最初の教育に時間がかかったばかりでなく、そのために非難も受けなければならなかったからである。この非難がアメリカから発せられていたと言わねばならないのは辛い。だが、それをここで言うのは、そこにかなる恨みも、敵意も含んではないからだ。[...] (我々はキリストから、迷える羊の例え話のすぐあとに続けて、非難に対する赦しの話を教わったのではなかっただろうか) [...]。」(« Il y fallut, dans les premières semaines, plus de patience que l'on ne saurait croire, non seulement en raison du temps que cette première éducation exigeait, mais aussi des reproches qu'elle me fit encourir. Il m'est pénible d'avoir à dire que ces reproches me venaient d'Amélie ; et du reste, si j'en parle ici, c'est que je n'en ai conservé nulle animosité, nulle aigreur (...). (Le pardon des offenses ne nous est-il pas enseigné par le Christ immédiatement à la suite de la parabole sur la brebis égarée ?) (...) », *ibid.*, pp. 13-14.)

だが、ジッドはニーチェ論において、「プロテスタント」をカトリックの伝統主義に対し変化をもたらすものとして肯定的に捉えていたはずである。にもかかわらず、なぜここでは牧師が否定的に描かれているのだろうか。この矛盾を説明するためには、ジッドにおける「プロテスタント」というタームの捉え方をより明確にする必要があるだろう。

2) 「プロテスタント」をめぐるジッドの立場

繰り返し見てきたように、幼少期のジッドは、カルヴァン派に基づく「プロテスタント」的な教育を受けていた。しかし、禁欲主義的な教えに疑問を感じ始めていた1893年頃、「病」とそこからの回復という経験を経て、現実の生を肯定する立場へと思索を転じる。ジッドにとっては、現実の生の承認は、本来のイエスの教えに基づくものであり、キリスト教信仰の枠内において捉えられ得るものであった。こうした思索のなかでジッドは、とりわけカトリック的な伝統主義を批判する。そしてニーチェこそが、旧態依然とし、人々の生を制度のなかで縛るカトリックを攻撃するものであったと論じた。

だが、「病」をめぐる思索とともに形成されたジッドの宗教思想が、結果的にどのような性質のものであったのかという点については、今一度確認しておく必要があるように思われる。というのも、「カトリック」を伝統主義的、保守的な宗教として捉えていることは理解されるものの、それを批判するうえで用いられていた「プロテスタント」というタームが、ジッドにとってどのようなものであるのかという点については、いまだ不明瞭だからだ。このタームをめぐるジッドの立場を明らかにすることで、ジッドにおけるキリスト教思想をより明確なものとするのが可能となるだろう。

ジッドの宗教観を探るうえでは、16歳の頃から亡くなる前年の1950年まで書き続けられた日記（なお、現在刊行されているのは、1887年から1950年までのものである）が重要である。60年以上の間書き続けられた日記には、作家の文学上・宗教上の問題意識や、健康上の不安、家族や友人たちとの交友関係や読書の感想など、実に様々な記述が含まれる。これらを読むとき、キリスト教をめぐる彼の立場の変遷や思索上の展開の軌跡を辿ることができる。かつて神経質で、宗教的な禁欲主義のもと常に何らかの不安を抱えていたジッドは、徐々に自らの尺度でキリスト教思想を展開するに至ったが、そのなかで「カトリック」や「プロテスタント」に関し、次のように論じ自身の立場を説明している。

もしカトリック教徒でなしにキリスト教徒でいることがプロテスタントだというのだったら、私はプロテスタントだ。しかし、教義としてはローマの正統教義以外のものを認めることはできない。そこで、もしもプロテスタントが——カルヴァン派のそれであろうと、ルター派のそれであろうと——その正統教義を私に強いるようなことがあれば、直ちに唯一の正統教義としてローマ教会の方に向かうだろう。「プロテスタントの正統教義」などという言葉は、私にとっては何の意味も持っていない。私は權威なるものは認めない。仮に一つ認めるとすれば、それは「カトリック教会」のそれだろう。

というのも、私のキリスト教は専らキリストに依存しているのだ。カルヴァンであれ

聖パウロであれ、私は彼らを自分とキリストの間に存在する有害な遮蔽物だと思っている。ああ！ もしプロテスタントがすぐに聖パウロを斥けることができたら！ ところが、カルヴァンが結びつけたのは、キリストではなくて聖パウロなのだ¹³。

これは 1910 年に書かれたとされる文章である。ここでジッドが言わんとするのは、「正統教義」を基礎とする宗教は権威的なものであるが、「プロテスタント」は、こうした教会への批判から誕生した宗派である以上、それ自体が権威となつてはいけないということだと考えられる。だからこそ、ジッドにとって「正統教義」に基づく宗教はカトリック以外にあり得ない。そして、この「カトリック」を自任することができないという点で、自分は人が「プロテスタント」と定義するところのものだと述べるのである。

だが、同じ引用内で、パウロやカルヴァンを批判するような言葉も記しながら、ジッドは自らを、ただキリストに依存するキリスト教徒であると述べている。こうしたジッドの思索に関し、サヴェージュは次のように分析している。

宗教改革のリベラルな意義を曲げてしまったピューリタニズムは、彼にとってカルヴァンの手によるものであり、最終的には、パウロに遡ることのできるものである。その基礎となっているのは、パウロ的な罪の考え方にあるからだ。[...] カルヴァンは、パウロ的な教えに支配され、彼の専制的かつ恨みっぽい人格を付け加えながら、プロテスタンティズムを厳格な宗教にした。彼ら二人の神学者たちのせいで、16 世紀のユマニストの反乱は、人類にとって、またヨーロッパの発展にとって有害で窮屈な道徳的教義に陥ってしまったのだ。

さらに深刻なのは、[...] 神学的修練によって、プロテスタントはルネッサンスの批判的精神を裏切っただけではなく、キリストをも裏切ったことである。パウロ、トマス・アクィナス、ルター、カルヴァンの有害な影響で、まずはカトリックが、次いでプロテスタントが、キリストのメッセージから革命的感觉を取り去ってしまったのである¹⁴。

この分析と照らし合わせるならば、ジッドにおける「プロテスタント」という言葉が意味するものがより明確に理解される。すなわち、ジッドはカトリックに「抗する」＝「プロテストする」という意味においては、「プロテスタント」であることを受け入れるが、それは既存のプロテスタント教会と足並みを揃えるという意味ではない。このことは、1912 年 2

¹³ « Si c'est être protestant que d'être chrétien sans être catholique, je suis protestant. Mais je ne puis reconnaître d'autre orthodoxie que l'orthodoxie romaine, et, si le protestantisme, calviniste ou luthérien, voulait m'imposer la sienne, c'est aussitôt vers la romaine que j'irais, comme à la seule. "Orthodoxie protestante", ces mots n'ont pour moi aucun sens. Je ne reconnais point d'autorité ; et, si j'en reconnaissais une, ce serait celle de l'Église. / Mais mon christianisme ne relève que du Christ. Entre lui et moi, je tiens Calvin ou saint Paul pour deux écrans également néfastes. Ah ! si le protestantisme avait aussitôt su rejeter saint Paul ! Mais c'est à saint Paul, non au Christ, que précisément Calvin s'apparente. » (*J1*, p. 637. 強調はジッドによる。)

¹⁴ Catharine H. Savage, *op. cit.*, p. 146.

月にしたためられた日記の記述にも認めることができる。そこには「カトリックは受け入れ難い。プロテスタントは耐えがたい。しかも私は心の底から自分がキリスト者だと感じている」¹⁵と記されている。『汝も亦』の1926年版に付した序文でも、「私はプロテスタントでもなければ、カトリックでもない。ただ単にキリスト者なのだ」¹⁶と記しており、ジッドは一貫して宗派から離れたところでの信仰を求め、それを公にすることを憚らなかつた。

こうしたジッドの信仰は、福音書を通じて直接くみ取られるべきものであった。1917年3月10日の日記に「福音書を開くとき、常に直接的に、個人的に呼びかけられているような気がする。しかし、その意味が捻じ曲げられ、緊急性が先延ばしにされている以上、キリストの教えは、全然理解されていないように思う」¹⁷と記されているからである。さらに翌年、「宗教」と題した短いテキストのなかで、ジッドは次のような考えを示している。

カトリックはキリストの姿とその教えに、一連の思想と一揃いの態度とをあまりにも密接に結びつけてしまったので、今日では前者を退けずに後者を退けることが難しくなっている。また、あまりにも偏狭的なので、この一団に加わらない他のどんな思想も、またこの儀式に加わらないどんな態度も、ただちにキリストそのものを侮辱するように見えてしまう。こうしてカトリック教徒でない者はキリスト教徒ではあり得ないということになった。しかし、キリスト教に向けられた諸々の攻撃は、決してキリストが受けるべきものではない。教会が受けるべきものなのだ。そして今日私が教会に抗しながら考えているあらゆることは、キリストとともに考えていることなのだ¹⁸。

ジッドによれば、彼自身は反教會的ではあるが、それはあくまでもキリストと共に歩むためである。福音書を読み、そこからキリストの言葉や思索を汲み取ることこそが、キリストと共にあることとして捉えられているのである。

だとすれば、『田園交響楽』に描かれる牧師の描写は、聖職者という存在に対するジッド自身の批判的立場の反映であることが理解される。先に引用した箇所、聖パウロやカルヴァンすらも否定的に捉えていたように、聖職者もまたイエスと各人の間に置かれた遮蔽物に他ならないからである。物語のなかで、牧師はジェルトリュードに恣意的な仕方でこの世界や自身の姿を見せようとしていた。こうした牧師の姿に認められるのは、『パリュード』

¹⁵ « Le catholicisme est inadmissible. Le protestantisme est intolérable. Et je me sens profondément chrétien. » (JI, p.713.)

¹⁶ « Je ne suis ni protestant, ni catholique ; je suis chrétien, tout simplement. » (JI., p. 1009.)

¹⁷ « (...) je n'ouvre jamais l'Évangile sans m'y sentir directement et individuellement interpellé, et j'estime qu'on n'entend rien à l'enseignement du Christ du moment qu'on en détourne ou diffère l'urgence. » (JI, p. 1027.)

¹⁸ « Le catholicisme a lié à la figure du Christ et à son enseignement tout un cortège d'idées et tout un jeu d'attitudes, si étroitement, qu'il soit aujourd'hui très difficile de repousser les unes sans repousser l'autre à la fois, et cela si exclusivement que toute autre attitude qui n'entre point dans l'ordre de la cérémonie, paraissent aussitôt injurieuses au Christ même ; de sorte que sans être catholique on ne puisse pas être chrétien. Pourtant ces attaques contre le christinisme, le Christ ne les a pas méritées ; mais l'Eglise ; et tout ce que je pense aujourd'hui contre elle, c'est avec Lui. » (JI, p. 1096.)

においてすでに示されていたような¹⁹、見えていると思ひ込み、真に見ることを放棄した結果獲得された見せかけの幸福であるだろう。だが、こうした「盲人」の偽善的・独善的な信仰によってもたらされるものは悲劇以外にない。したがって、ジッドは聖職者や神学者たちを排し、神との一対一の関係を築くことの重要性を示そうとしたはずなのである。

ジッドは『田園交響楽』で扱ったような「盲目」と信仰、さらにそれとも関わる幸・不幸の問題を他の作品においても扱っている。とりわけこれらの要素が密接に絡み合っているのは、『贖金使い』と『エディップ』である。この二作品に関し、「盲目」と信仰がいかに関連付けて論じられているのか、またそこに「幸福」はいかに関結しているのかという点を検討し、「盲目」の描写を通じて明らかとなるジッドのキリスト教思想の特徴を浮かび上がらせたい。

3) 「盲目」、幸福、信仰

①『贖金使い』の場合

本作品については、第 III 部でより具体的にその宗教性を検討していくが、ここでは「盲目」の問題に的を絞り取り上げる。『贖金使い』には、信仰に篤く、献身的なヴデル家の長女ラシエルの目が見えなくなる様が描かれる。ヴデル家は、牧師である父親の収入によって主に生計を立てている。しかし、彼の信仰心は理想的なものとして示されておらず、あくまでも生計の手段＝仕事として位置づけられている。また、ラシエルを除く子供たちは、宗教に対して否定的であり、性にも奔放であるなど、キリスト教的な道徳的価値観と対立するような言動を示している。そうしたヴデル家のなかで、ラシエルの信仰心はひとときわ際立っている。ところが、彼女の態度は必ずしも家族から肯定的に捉えられてはいない。ラシエルと彼女に反発する妹のサラのやり取りは、次のように描かれている。

サラは、ラシエルが周りのあらゆる喜びを妨げるといって、姉に腹を立てていた。彼女の例を見るだけでも不愉快極まりないのに、その美德を他人にまで押し付ける権利はないのだ。

いつも自分を犠牲にしてきたので、このような非難を浴びせられて動転したラシエルは顔色を変え、唇を震わせながら言い返していた。

「あなたが道を踏み外すのを、黙って見ているわけにはいかないのよ。」

しかし、サラは泣きじゃくりながら叫んでいた。

「姉さんの天国なんて信じられないわよ。救われたくなんかないわよ。」

サラは早速、またイギリスへ旅立つことに決めた。そこでは友達が迎えてくれるだろう。

「何といっても自分は自由だし、自分の良いように生きるつもり」なのだから。この悲しい言い争いに、ラシエルはいつまでも打ちひしがれていた²⁰。

¹⁹ *Ibid.*, p. 283.

²⁰ « elle s'indignait contre sa sœur qui, disait-elle, empêchait autour d'elle toute joie. Elle n'avait pas le droit d'imposer aux autres une vertu que son exemple suffisait à rendre odieuse. / Rachel, que ces accusations bouleversaient, car elle s'était toujours sacrifiée, protestait, très pâle et les lèvres tremblantes :

ラシエルは、家族のために様々な場面で奔走し、自分自身を犠牲にしてきた。だが、そうした生き方を示されることにサラはうんざりし、彼女を退ける。また、弟のアルマンは、ラシエルが自分より優れた人間だとしながらも、「彼女の謙遜には、イライラしますよ。謙遜なんて、この世で一番たちの悪いおふざけの一つですから。他人のために自分を犠牲にするたびに、自分の方が相手より価値ある人間だと思えるんですからね」²¹と述べる。家族のためを思っただけの行動が、実のところ誰にとっても幸福をもたらさず、むしろ不幸の原因となっているとすれば、そのことに気が付かないラシエルは、比喩的な意味での「盲人」である。

このラシエルの滑稽さは、彼女自身の目が物理的に見えなくなっていくことによっても際立っていく。アルマンは、彼女の目の状態に関し、次のように説明する。

姉のラシエルが盲目になったよ。最近、視力がかなり衰えたんだ。2年前から眼鏡なしでは読めないんだ。はじめ僕はレンズを交換すればいいだけと思っていた。ところが、それでは十分でないんだ。僕の頼みで、専門医に診てもらったんだけど、どうやら網膜の感覚が鈍っているらしい。これには全く異なる二つの種類があるんだ。一つは水晶体の調節がうまくいかないやつで、これは眼鏡で治せる。しかし、眼鏡を用いて、目に映る像を遠ざけたり近づけたりしても、網膜に像がはっきり映らないので、ぼんやりした像しか脳に伝わらない場合もあるんだ。[...] 姉の場合を考えながら、像と同様に、観念もまた脳に明瞭にあるいは不明瞭に映ることがあるのではないかと思いついた。鈍い頭の持ち主は、漠然とした統覚しか感じない。だからこそ、その人は自分が鈍物であるとはっきり意識しないのだ。自分の愚かさを意識してはじめて、その愚かさを苦しめ始めるわけだからね²²。

アルマンはここで、視力の衰えを話題にしながらも、実際には姉の愚昧さを皮肉っている。家族をうんざりさせてしまうラシエルは、自分の愚かさを意識することがないという点で鈍者である。ストロースが、盲目は彼女の信仰心のおめでたさ (jobardise) を象徴している

“Je ne puis pas te laisser te perdre.” / Mais Sarah sanglotait et criait : “Je ne peux pas croire à ton ciel. Je ne veux pas être sauvée.” / Elle décida tout aussitôt de repartir pour l’Angleterre, où la recevrait son amie. Car, “après tout, elle était libre et prétendait vivre comme bon lui semblait”. Cette triste querelle laissa Rachel brisée. (André Gide, *Les Faux-Monnayeurs*, [abrégé ensuite : FM], RR2, pp. 436-437.)

²¹ « sa modestie m’exaspère. C’est une des plus sinistres plaisanteries de ce bas monde : chaque fois que quelqu’un se sacrifie pour les autres, on peut être certain qu’il vaut mieux qu’eux... » (FM, p. 354.)

²² « Rachel, ma sœur aînée, devient aveugle. Sa vue a beaucoup baissé ces derniers temps. Depuis deux ans elle ne peut plus lire sans lunettes. J’ai cru d’abord qu’elle n’avait qu’à changer de verres. Ça ne suffisait pas. Sur ma prière, elle a été consulter [sic] un spécialiste. Il paraît que c’est la sensibilité rétinienne qui faiblit. Tu comprends qu’il y a là deux choses très différentes : d’une part une défectueuse accommodation du cristallin, à quoi les verres remédient. Mais, même après qu’ils ont écarté ou rapproché l’image visuelle, celle-ci peut impressionner insuffisamment la rétine et cette image n’être plus transmise que confusément au cerveau. (...) réfléchissant à son cas, je me suis avisé que les idées, tout comme les images, peuvent se présenter au cerveau plus ou moins nettes. Un esprit obtus ne reçoit que des aperceptions confuses ; mais, à cause de cela même, il ne se rend pas nettement compte qu’il est obtus. Il ne commencerait à souffrir de sa bêtise que s’il prenait conscience de cette bêtise (...). » (FM, p. 386.)

と指摘しているように²³、彼女の敬虔な振る舞いは、宗教的な「盲目」として揶揄されるべき対象である。先に見たように、ジッドにとっては、聖職者や宗教組織は信仰において無用のものと捉えられていたが、ラシエルのような独りよがりの一信仰者もまた、批判的に提示されてしかるべき存在なのである。

独善的な信仰に対して向けられる皮肉な視点は、戯曲『エディップ』にも見て取ることができる。ギリシア神話の『オイディプス』を下地とするこの戯曲では、盲目の預言者ティレジアスと、自ら目を潰すエディップの相克が描かれる。そして、そこで問題となるのも、やはり「幸福」をめぐる様々な立場である。この二人のやり取りを通じ、「盲目」と「幸福」の関係についてのジッドの思索をより明確にしてみたい。

②『エディップ』の場合

『エディップ』は、ソフォクレスの『オイディプス王』をベースに、ジッドが独自の視点を盛り込みつつ著した戯曲である²⁴。以下、両作品を区別するために、ソフォクレス版を『オイディプス』とし、ジッド版については既訳に従い『エディップ』と訳出する。また、ジッド版の登場人物についても同様に、原則として既訳に従い、主としてフランス語読みを片仮名で表記する。

ソフォクレス版、ジッド版とも、主人公オイディプス（エディップ）が、血のつながった父親ライオスを殺害し、スフィンクスの謎を解いたのち、テーバイの地で王となり、妻でありまた実母でもあるイオカステとの間に 4 人の子供を設けたという状況下で物語が展開する。だが、両作品にはいくつかの点において相違も認められる。例えば登場人物は必ずしも一致しておらず、同じ名前的人物であっても、性格や作中で果たす役割は異なる場合がある。またジッド版においては、エディップとジョカスト（イオカステ）の間で問題となる近親相姦が、彼らの子供たちの間でも俎上に載せられている²⁵。子供たちがほとんど登場しないソフォクレス版とは大きく異なり、ジッド版では子供たちの言動にも重要な役割が付与されており、後に見るように、ジッドならではの作品展開を可能にしているように思われる。

こうしたジッドの独自性に基づく『エディップ』の重要な特徴の一つは、冒頭で、「bonheur」や「heureux」という語の多用によって、エディップの幸福が強調される点にある。こうした充足感は、町を覆う不幸とそれに心を痛めたオイディプスのやり取りから幕が上がるソフォクレス版には見られないものである。エディップは次のように語る。

私の名はエディップ。歳は 40、王位について 20 年になる。腕一本で、私は幸福の頂き

²³ George Strauss, « Cécité et aveuglement », art. cit., p. 92.

²⁴ ジッドは、1888 年にソフォクレスの『オイディプス王』読んで以降、オイディプスという人物に対して強い関心を持っていた。その後、ジッドが同性愛のパートナーであったマルク・アレグレとイギリスを旅行している最中に、妻マドレーヌがジッドから送られた手紙をすべて焼却する事件が起こった際、ジッドは「幸福が築かれている嘘に突如として彼が気づいた時、私は自分をオイディプスと重ね合わせる」（1918 年 11 月 24 日）と記している。しかし、ジッドが自身の『エディップ』の執筆を始めたのは 1929 年であり、完成したのは 1930 年 11 月 9 日であった。

²⁵ Colette Astier, *Le Mythe d'Œdipe*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 20.

に達した。身分や出生を示すものがない迷子の捨て子だったが、私は自分自身にしか負うものがないことをとりわけ幸せに思っている。幸福は与えられたのではない。自ら獲得したのだ²⁶。

エディップは、自身の身分や幸福が所与のものではなく、自ら獲得したものだ」と主張する。スフィンクスを倒した後、王不在のテーベ（テーバイ）の地に迎えられ、王女ジョカストと結婚して王位につき、二男二女を設けるに至ったのはすべて、彼自身が能動的に行動した結果と捉えられているのである。こうしたエディップの態度について、20世紀の演劇を専門とするジャン・クロードは、自分自身が道を切り開いたとする彼の立場は、個人の自由や独立性の表明へと結ばれるものと指摘している²⁷。こうした態度は、ジッドにおいて「個人主義」という言葉で表されるものであるが、この点については後に見ていくことにして、ひとまずは先を続けよう。

王が自身の幸福を強調する一方で、町は不幸に覆われている。コロスを通じて、人々の様子は次のように示される。

エディップ、お前が幸せであること[...]は疑いようがない。しかしお前の民である我々は幸福ではない。ああ、エディップよ、お前の民である我々は幸福ではないのだ。[...]ペストが[...]町を悲嘆にくれさせ続けている。お前の家族は今まで守られてきた。だが、直接心が揺さぶられるわけではないとしても、一国の王は民の不幸に無関心であるべきではない²⁸。

こうした民の不幸とエディップの幸福との間に存在する相関関係を指摘するのが、盲目の預言者ティレジアス（テイレシアス）である。彼はエディップに次のように語る。

お前の幸福、お前が幸福と名付けるものについて、話そうではないか。だが、今は民の不幸が問題なのだ。エディップ、民が苦しんでいるのに、王はそれを見て見ぬふりばかりだ。ある者たちの幸運と、より多くの者たちの不幸の間を、神は不可思議な糸で結んでおいでなのだ²⁹。

²⁶ « Je suis Œdipe. Quarante ans d'âge, vingt ans de règne. Par la force de mes poignets, j'atteins au sommet du bonheur. Enfant perdu, trouvé, sans état civil, sans papiers, je suis surtout heureux de ne devoir rien qu'à moi-même. Le bonheur ne me fut pas donné ; je l'ai conquis. » (André Gide, *Œdipe*, RR2, p. 683.)

²⁷ Jean Claude, « Notice sur *Œdipe* », RR2, p. 1287.

²⁸ « Que toi, tu sois heureux, (...) nul n'en doute. Mais nous ne sommes pas heureux, nous, ton peuple, ô Œdipe ; mais nous, ton peuple, ah ! non, nous ne sommes pas heureux. (...) La peste (...) continue d'endeuiller la ville. Ta famille a été jusqu'à présent préservée ; mais il sied qu'un roi ne se désintéresse pas des malheurs de son peuple, encore qu'il n'en soit pas directement touché. » (André Gide, *Œdipe*, *op. cit.*, p. 684.)

²⁹ « (...) nous parlerons de ton bonheur, de ce que tu nommes bonheur. Mais présentement il s'agit du malheur du peuple. Œdipe, le peuple souffre et son roi ne peut l'ignorer. Entre la prospérité de quelques-uns et la misère du plus grand nombre, Dieu tisse un lien mystérieux. » (*Ibid.*, p. 686.)

ソフォクレス版では、ティレシアスの登場場面は短いものの、オイディプスの運命に対して決定的な存在として描かれている。オイディプスは、ティレシアスから町の不幸の原因が自分にあると指摘されたことに腹を立てて決別するが、当初は盲目の預言者に敬意を示している。一方、ジッド版では、ティレシアスの登場場面は多く、子供たちの教育係として王宮に出入りするなど、権威的な存在として描かれる。だが、自分自身に全てを負ってきたと主張するエディップと、神を持ち出す権威主義的なティレシアスは当初から折り合いが悪い。真実を知る盲目のティレシアスは、町の不幸の原因であるエディップに、神を恐れ悔い改めることを求めるが、王はティレシアスの説く神を拒否し、両者の立場はますます敵対的となっていく。

エディップの態度に、神に対する畏敬の念の欠如を指摘するティレシアスは、エディップの神は彼自身を神格化したものにすぎず³⁰、それは偽の神 (faux dieu) であると見ている。さらに、運命を自分自身が切り開いたと主張する王は傲慢 (l'orgueil) であり、人間の知恵は、神のそれに比して何の値打ちもないと述べる³¹。そして、ティレシアスは、神を退け、自らの仕方では物事を見られなくなったエディップを「盲目」という言葉で形容する。

ティレシアス (以下 T) : 偽の神 [なしで済ませることができる] というのは確かなことだ。だが、そなたが知ることを拒んでいる一方で、挙動を見張り、そなたの最も秘めたる考えを観察している本当の神では [なしに済ませ] ない。そなたが自分のことを知らないのに対して、そなたのことをよくご存知の神ではないのだ。

エディップ (以下 E) : どうして私が自分を知らないというのだ。

T : 自分を幸福だと思っているからだ。

E : 幸福であるときに、なぜ幸福でないと思うことがあろうか。

T : 健康だと思っている病人は、治りたいという意欲があまりないものだ。

E : 私が病人だと言うのか。

T : 自分が病人であることをわかっていないだけにより一層病人なのだ。エディップ、神を退け、自分自身が誰かも分からない人よ、私はそなたに、自分自身を見ることを教えたい。

E : お前の話を聞いていると、我々二人のうち、盲人は私だと言いたいようだな。

T : 私の肉体的な目が閉じているのは、魂の目を見開くためだ。

E : その魂の目で何が見える？

T : そなたの不幸が見える。³²

³⁰ 以下参照。「その神というのはそなた自身に他ならない。そう神格化されたそなた自身なのだ。」
(« Un dieu qui n'était autre que toi-même ; oui, que toi-même divinisé », *ibid.*, p. 699.)

³¹ *Ibid.*

³² « Tirésias : [Tu peux te passer] De ce faux dieu, oui certes ; mais non pas du Dieu véritable, de ce Dieu que tu refuses de connaître, mais qui, Lui, surveille tes pas, qui scrute tes pensées les plus secrètes, de Dieu qui te connaît comme tu ne te connais pas toi-même.

ここでティレジアスが述べるエディップの「盲目」は、ジェルトリュード的な「無知」である。ティレジアスは、「不敬な王よ、お前にこの安心を与えているのは、過去についての無知なのだ。お前の幸福は盲目だ」³³と述べているからである。神を信じることのなかのみ真の幸福があると述べるティレジアスにとって、神を離れ、自らの手で運命を切り開いて獲得したエディップの幸福は、まやかしのものでしかない。ティレジアスにとって、神は信じないものを幸福にせず、幸福になるためには信じる必要がある。だが、その一方で、彼は、真理を心得ているかのように振舞う自分の傲慢さには気が付いていない。神への祈り方や信仰の在り方を指図する彼もまた、その実「盲目」に他ならないのである。

その後も続くティレジアスとのやり取りを通じ、エディップはかつてスフィンクスを征服しに行く途中で殺した男が、血のつながった父親ライウス（ライオス）であった可能性に思い当たる。過去を探ろうとすると、妻ジョカストに自分の幸福を惜しいとは思わないのかと思いとどまるよう説得されるが、次のように退ける。

何も惜しくはない。過ちと無知による幸福など、欲しくはないのだ。幸福は民にとっては良いものだ！ だが、私にとっては自分が幸福である必要はない。万事休すだ！ めっきに覆われた歓喜の大雲が割れていく³⁴。

エディップは、父親を殺し、母と交わって子供たちを設けたことを理解し、ティレジアスが指摘した通り、自身の幸福が過ちと無知の上に成り立っていたことを認める。だが、彼はティレジアスの求めるように神に懺悔するのではなく、マントの金の留め具で両目を突き刺し、自らの罪に自身で罰を加えたうえで、以下のように述べる。

お前が望んでいたのはこれか、ティレジアス？ 私の光に嫉妬して、お前の闇の中に私を引き入れようとしたのだな？ お前のように、私は今や神聖なる闇のなかで見つめている。まったくもって自分に注意を促さなかった我が目を罰したのだ。これでお前は

Œdipe : D'où prends-tu que je ne me connais pas ?

Tirésias : De ceci que tu te crois heureux.

Œdipe : Pourquoi ne me croirais-je pas heureux, quand je le suis ?

Tirésias : Le malade qui se croit sain n'a pas grand appétit de guérir.

Œdipe : Prétends-tu me persuader d'être malade ?

Tirésias : Et d'autant plus malade que tu ne sais pas que tu l'es. Œdipe, qui prétends échapper à Dieu et ignores même qui tu es, je voudrais t'apprendre à te voir.

Œdipe : On dirait, à t'entendre, que l'aveugle de nous deux, c'est moi.

Tirésias : Si mes yeux de chair sont fermés, c'est pour mieux laisser s'ouvrir ceux de l'âme.

Œdipe : Avec ces yeux de l'âme, que vois-tu ?

Tirésias : Ta misère. » (*Ibid.*, pp. 696-700.)

³³ « Monarque impie ! C'est ignorance de ton passé qui te donne cette assurance. Ton bonheur est aveugle. » (*Ibid.*, p. 701.)

³⁴ « Pitié de rien. Un bonheur fait d'erreur et d'ignorance, je n'en veux pas. Bon pour le peuple ! Pour moi, je n'ai pas besoin d'être heureux. C'en est fait ! Toute la nuée de cet enchantement doré se déchire. » (*Ibid.*, p. 703.)

もう盲目の優位性を誇ることはできないはずだ³⁵。

ティレジアスやその神を最後まで否定し、「己の意志によって自分を犠牲にした」³⁶エディップの行為によってジッドが表そうとしたのは、「個人主義」の徹底である。ジッドは日記のなかでエディップとティレジアスのやり取りを通じ、「個人主義と教会権力への服従の間での闘争」（« la lutte (...) entre l'individualisme et la soumission à l'autorité religieuse »）³⁷を描こうとしていたことを示しているからである。

だが、ジッドにおける「個人主義」は、単に個人の意思や権利を主張する態度を意味しない。ジッドは生涯に渡り「個人主義」という概念についての思索を続けたが、常にこれをキリスト教の枠内において捉えようとしていた。例えば、1916年の日記には、次のような思索を認めることができる。「人々は個人主義に対して多くの愚かしいことを書いたり言ったりした。個人の勝利は福音書の聖なる言葉、『自分の命を救おうとするものはこれを失うだろう。だが、これを与える者はこれを真に生き生きとしたものにするだろう』のなかにあることを理解しなかったり、あるいは認めようとしなかったために」³⁸。ここで引用されているのは、「マタイによる福音書」や「ルカによる福音書」に記された文章である。ジッドにとって個人主義は、福音書に記された態度と矛盾せず、むしろ合致するものと捉えられていることがわかる。

また、『エディップ』を出版した1930年代は、ジッドが共産主義に接近した時期にあたるが、彼は1935年に行われたパリ国際作家大会の演説「文化の擁護」で、共産主義と個人主義の関係を次のように述べている。

私は共産主義へ完全に同意しながらも、あるいは共産主義のおかげでと言っても良いかもしれないが、心から個人主義でいることができると主張する。というのも、私の命題は、常に次のようなものだったのだから。すなわち、各人が最も共同体に役立つことができるのは、最も個別的な状態においてである。³⁹

この言葉から理解されるのは、彼にとって共産主義と個人主義は矛盾するものではないということである。さらにジッドは、共産主義をキリストの教えと相反するものとは捉えず、

³⁵ « Est-ce là ce que tu voulais, Tirésias ? Jaloux de ma lumière, souhaitais-tu m'entraîner dans ta nuit ? Comme toi, je contemple à présent l'obscurité divine. J'ai châtié ces yeux qui n'avaient point su m'avertir. Tu ne pourras plus m'accabler désormais de ta supériorité d'aveugle. » (*Ibid.*, p. 707.)

³⁶ « C'est volontiers que je m'immole. » (*Ibid.*)

³⁷ André Gide, *Journal II 1926-1950*, [abrégé ensuite : *J2*], éd. Éric Marty, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, *J2*, p. 341.

³⁸ « On a écrit et dit bien des sottises contre l'individualisme – pour n'avoir pas compris ou voulu reconnaître que le triomphe de l'individu est dans le mot divin de l'Évangile : “Qui veut gagner sa vie la perdra, mais celui qui la donnera la rendra vraiment vivante”. » (*J1*, pp. 1094-1095.)

³⁹ « Tout comme je prétends rester profondément individualiste, en plein assentiment communiste et à l'aide même du communisme. Car ma thèse a toujours été celle-ci : c'est en étant le plus particulier que chaque être sert le mieux la communauté », André Gide, « Défence de la culture », in *Littérature engagée*, Gallimard, 1950, p. 86.

むしろ両立するものと見ている。1932年6月13日付の日記に、次のような文章が認められるからである。「キリスト者でありながら、私は常に [共産主義者] だった。まさにそれゆえ、私はこの両者を切り離して考えることはできなかつたし、まして対立するものと見なすことはできなかつた」⁴⁰。ジッドにとって個人主義と福音書は矛盾するものではなく、また個人主義と共産主義も両立可能なものであるならば、当時彼が目指したのは、共産主義を通じた福音書に示された世界の実現であったといえる。そして、共産主義によって個人主義が可能となった世界において、各人は共同体に奉仕し得る存在となるのである。

こうした思想は、まさに『エディップ』に表されているだろう。この作品においては、自己放棄の徹底によって完成される「個人主義」は、個人を越えた射程を含むものとして描かれるからである。エディップは実のところ、他者である民へと関心を向け、ひいては人類の全体の解放を目指そうとする。

私はこれからずっと先の未来に、解放された人類の世界を創造する […。]。私がスフィンクスを打ち負かしたのは、お前たちが休息するためではない。[…。] テイレジアスは神秘思想と道徳で我々をうんざりさせる。[…。] テイレジアスは断じて何も創造しないし、探究し創造する者を是認もしないだろう。彼は、啓示や鳥たちによって、神から靈感を得ているというが、あの謎には答えることができなかった。ただ私だけが分かったのだ、スフィンクスに食われずに済む唯一の合言葉が「人間」だということを。それを言うには、確かに多少の勇気が必要だった。だが、私は謎を聞く前からこの答えを用意していたのだ。そして私の強みは、問いが何であったとしても、他の答えを認めなかったことにある。

なぜなら、わかるだろう、息子たちよ、我々各々は、青年期という人生の門出に際して、目の前に立ちほだかり、我々の行く手を阻む怪物に出くわす。子供たちよ、我々各々に、スフィンクスのような怪物が異なる問いを投げかけるが、それらの答えは同じであることを理解するのだ。そう、問いは様々でも、唯一の、同一の答えしかありはしない。その唯一の答えというのは、「人間」だ。そして、この唯一の人間とは、我々各々にとって、自己なのだ⁴¹。

⁴⁰ « (...) je l' [=communiste] ai toujours été ; même en restant chrétien ; et c'est bien pourquoi j'eus du mal à séparer l'un de l'autre et plus de mal encore à les opposer. » (J2, p. 368.)

⁴¹ J'imagine, beaucoup plus tard, la terre couverte d'une humanité désasservie (...). Si j'ai vaincu le Sphinx, ce n'est pas pour que vous vous reposiez. (...) Tirésias nous embête avec son mysticisme et sa morale. (...) Tirésias n'a jamais rien inventé et ne saurait approuver ceux qui cherchent et qui inventent. Si inspiré par Dieu qu'il se dise, avec ses révélations, ses oiseaux, ce n'est pas lui qui sut répondre à l'énigme. J'ai compris, moi seul ai compris, que le seul mot de passe, pour n'être pas dévoré par le Sphinx, c'est : l'homme. Sans doute fallait-il un peu de courage pour le dire, ce mot. Mais je le tenais prêt dès avant d'avoir entendu l'énigme ; et ma force est que je n'admettais pas d'autre réponse, à quelle que pût être la question.

Car comprenez bien, mes petits, que chacun de nous, adolescent, rencontre, au début de sa course, un monstre qui dresse devant lui telle énigme qui nous puisse empêcher d'avancer. Et, bien qu'à chacun de nous, mes enfants, ce sphinx particulier pose une question différente, persuadez-vous qu'à chacune de ses questions la réponse reste pareille ; oui, qu'il n'y a qu'une seule et même réponse à de si diverses questions ; ce que cette réponse unique, c'est : l'Homme ; et que cet homme unique, pour un chacun de nous, c'est : Soi. (André Gide, *Œdipe*, op. cit., pp. 698-699.)

ジャン・クロードは、エディップに認められる個人から人類全体へという立場上の変化を、「改宗 (conversion)」という言葉で表し⁴²、また目を潰すことで民への幸福をもたらそうとするエディップの行動を、「苦しみによる再生 (régénération par la souffrance)」、あるいは人類に幸福をもたらすためのキリスト教的な「贖罪 (rédemption)」と形容している⁴³。ジッドの思索においては、人類の解放は、まさに福音書の教義が示す状態として認識されていた⁴⁴。エディップは、ティレジアスのような権威的な存在に抛らず、人間自らが自己と徹底的に対峙する重要性を説き、個人主義の徹底を目指す、それは福音書に記された人類の解放を導くものなのである。「私の苦しみと引き換えに、人々に幸福をもたらすことができるのであればうれしい」⁴⁵と述べるに至るエディップの言動には、ソフォクレス版に描かれた、これ以上見たくないという理由から目を潰すいわば自分本位のオイディプスと比べ、キリスト教的な人類をめぐる大きな思想的意味合いが付されていることが指摘できる。

さらに、ティレジアスに付与された宗教的な権威の象徴としての役割も、ソフォクレス版とは異なるジッド独自の設定である。『オイディプス王』においてティレシアスは、あくまでも真実を告げる人、神託を告げる人という位置づけにあり、彼自身の立場や見解は一切示されない。無知のオイディプスに「見者」=「賢者」のティレシアスが対置されるのである。一方、ジッドのティレジアスは、「ヴォワイヤン」^{ヴォワイヤン}として描かれていない。実際にジッドは1932年1月22日の日記において、この人物が「信仰による盲者 (l'aveugle par foi)」⁴⁶であることを示している。ティレジアスは、神を理由にしてエディップを批判する権威主義的な存在にすぎないのである。

神に固執し、我こそが神の真理を得ていると主張するこのティレジアスの立場は滑稽であり、それが結果として作品全体の悲劇性を弱めているように思われる。だがこの点に関し、ジッドは1933年1月2日の日記に以下のように記している。

ソフォクレス版に並ぼうなどとは思っていない。悲劇はあちらに任せておこう […。]
私が訴えたいのは、知性に対してである。震えさせたり、泣かせたりしたいのではない。
じっくりと考えてもらいたいのだ⁴⁷。

『エディップ』は、悲劇作品としてではなく、エディップとティレジアスのやり取りを通じ、観客や読者に思考してもらうための戯曲なのである。だとすれば、ジッドが考えさせたかったことの一つは、やはり「神」への信仰の問題であるだろう。「盲目」的な信仰を脱し、

⁴² Jean Claude, « Notice sur *Edipe* », p. 1288.

⁴³ « Notice sur *Edipe* », p. 1292.

⁴⁴ Voir André Gide, *Retour de l'U.R.S.S.*, SV, p. 795.

⁴⁵ « Au prix de ma souffrance, il m'est doux de leur apporter du bonheur. » (p. 708.)

⁴⁶ *J2*, p. 341.

⁴⁷ « Vous avez la pièce de Sophocle et je ne me pose pas en rival ; je lui laisse le pathétique (...) : c'est à votre intelligence que je m'adresse. Je me propose, non de vous faire frémir ou pleurer, mais de vous faire réfléchir. » (*J2*, p. 390.)

自ら主体的に生きることの重要性が示されるのだ。

この点において、長女アンティゴヌの生き方は示唆的である。彼女は、4人兄弟のなかで最も敬虔であり、ティレジアスを恐れぬ父の言動に不安を抱いていた。だが、目の潰れたエディップがテーベから立ち去ろうとするとき、唯一父に同行することを申し出る。ティレジアスが、「すでに神に仕える身となったのだから、お前は自分を自由にはできないのだ」と引き留めようとするが、彼女は次のように述べる。

いいえ、私は約束を破りなどはいたしません。ティレジアス、あなたから離れながらも、私は神に忠実でいるでしょう。父に付き従いながら、私はあなたの傍にいるよりもより神にお仕えできるように思うのです。今日まで、私は神を教えてくださいあなたの言葉をお聞きしてきました。しかし、より敬虔になればなるほど、私は自分の理性と心の教えだけに耳を傾けるのです⁴⁸。

アンティゴヌは、権威主義的なティレシアスから離れ、ただ自分の内なる声に従って、父と神に仕えることを決意する。こうした彼女の姿勢は、神の名を持ち出し、自らが権威となって人々を従わせようとするティレシアスの姿とは対照的である⁴⁹。自身のみならず他人の変化をも認めることができない身体的・精神的な「盲人」のティレシアスに対して、エディップやアンティゴヌは、物事を見極め、自らの立場を決することのできる「ヴォワイヤン」なのである。

以上見てきたように、ジッドの作品では、「盲目」が宗教的な問題意識のもと描かれている。「盲目」を通じ、「無知」とは何か、真の「幸福」とは何かという問いが提示されるのである。また、『贖金使い』のラシェルや『エディップ』のティレジアスのように、目の見えない（見えなくなる）登場人物を通じて、「盲目的な信仰心」が批判的に提示されてもいた。ジッドの「盲目」には、キリスト教をめぐる多様な意味合いが付されているのである。

だが、盲人に導かれる盲人の話のような新約聖書の物語を題材とするジッド作品には、身体的な盲目を神の罰や罪といった概念と結びつけるような旧約聖書的な描写は見られない。おそらくその理由は、「病」と「罪」との安易な関連付けに対するジッドの否定的な見方があったこととも無関係ではないだろう。ジッドにおいて物理的な「盲目」は何ら重要ではなく、あくまでも信仰における目の開かれ方こそが重視されるのである。

また、ジッドの「盲目」は、神の言葉を伝える者という、ギリシア神話以降の西欧文化にしばしば認められる、盲人を神秘化するディスクールとも一線を画している。ジェルトリューードやティレジアスのような盲人は靈感を持った存在ではなく、むしろ、比喩的な意味での

⁴⁸ « Non, je ne romprai pas ma promesse. En m'échappant de toi, Tirésias, je resterai fidèle à Dieu. Même il me semble que je le servirai mieux, suivant mon père, que je ne faisais près de toi. Je t'écouterai m'enseigner Dieu jusqu'à ce jour ; mais, plus pieusement encore, j'écouterai maintenant le seul enseignement de ma raison et de mon cœur. » (p. 708.)

⁴⁹ « Notice sur *Œdipe* », p. 1289.

「盲人」という性質が強調されていたからである。神と人間の媒介としての存在を認めず、神と人間との一対一の関係を重視したジッドの宗教的立場の特質が、盲人にたちに付された役割からも浮かび上がるだろう。

様々な盲人たちを描いたジッドにおいて、自らの意志で目を潰すエディップは、生まれつきの盲人や、病気によって不可避免的に盲目となる他の登場人物たちとは異なる存在である。先に見たように、エディップの自傷行為は、自身の独立を示すことと結びついていた。だが、それは必ずしも神からの独立や、神との対立を意味するわけではない。エディップは自らの目を潰すことで、神そのものに抗しようとしたのではなく、あくまでも権威主義的なティレジアスに対抗しているからである。ジッドにとって、意志や自我を明確にすること＝「個人主義」は神と対立するものではなく、むしろ自分自身についての正確な自覚を通じてこそ、神への意識が導かれるのであった。

こうした「盲目」のテーマから浮き彫りとなるジッドの宗教的問題意識を踏まえ、次に1914年の『法王庁の抜け穴』に描かれる「病」に注目してみたい。ジッドはこの作品のなかで、カトリックに対する手厳しい批判を展開したが、それによって、熱心な信者であったクローデルとの不仲が決定的となるほどであった。作中で示される数々のカトリック教会に対する皮肉は、登場人物たちの「病」との向き合い方を通じて表されているように思われる。また、青年ラフカディオには、エディップと同じく自傷行為が認められる。『法王庁の抜け穴』における「病」と、そこに込められたシニカルな視点を分析することで、「プロテスタント」のジッドのカトリックをめぐる問題意識を明らかにすることができるだろう。

II-2. カトリックと「病」——『法王庁の抜け穴』を通して

第I部で見た通り、ジッドにおいて「病」は、彼のキリスト教思想と密接に結びついており、禁欲主義的な宗教観から現実の生を承認するそれへと移行するに伴って、「病」の捉え方も否定的な見方から肯定的な見方へと転じていた。そしてジッドにとって「病」は、決して宗教的な「悪」ではなく、「病」とされたものを自己の生のうちに引き受け、生き抜くことこそが、キリスト者の態度として捉えられていた。「病」について、既存の価値観とは異なる視点を提示し、それを揺り動かすという点において、ジッドは反抗する者＝「プロテスタント」と自らを定義した。そして、その宗教観のなかでは、各人の生を何よりも重視したのである。

その一方で、カトリックに対する「プロテスタント」であろうとしたジッドにとって、カトリック教会は意識せざるを得ない存在であったことも事実である。彼がカトリックへの批判を強めれば強めるほど、そこにはこの宗派に対する彼の執着心を見出せるように思われるからである。実際にジッドは、多くの場合は反発しながらも、他方、時に誘惑されながら、常にカトリックと対峙してきた。そこに向けられる関心の高さは、日記や書簡、あるいはエッセイの中の記述にも見て取ることができる。だが概して、ジッドが示したカトリックに対する立場やその解釈には、多くのカトリック作家たちから厳しい非難が向けられた。ジッドはしばしばカトリック教会を批判的に描出し、またカトリック教徒の信仰を疑問に付すような立場を示したからである。

なかでも、1914年に出版された『法王庁の抜け穴』は、作品全体がカトリックに対するアイロニーに貫かれた作品である。ジッドは自らの物語作品を「レシ」(récit)、「ソチ」(sotie)、「ロマン」(roman)の三つのジャンルに分類したが、『法王庁の抜け穴』はこのうち「ソチ」にあたる¹。「ソチ」とは、風刺や皮肉に富む作品のことを指すが、ジッドは『法王庁の抜け穴』において、カトリック教会に対する風刺を展開した。

この作品に特徴的なのは、「病」の描写を通じてカトリック教会が揶揄されているように見受けられることである。しかしながら、『法王庁の抜け穴』に描かれる「病」の表象は、これまでほとんど顧みられてこなかった。本作品に関する重要な研究書であるアラン・グーレの『アンドレ・ジッドの『法王庁の抜け穴』』においても、同作品中の「病」について十分な検討がなされているとは言い難い²。この物語の「病」を子細に論じている唯一ともいえる研究は、先にも名前を挙げたウエストの博士論文『ジッドにおける病の表象』である³。この博士論文は、ジッドの著作を網羅的に取り上げ、そこに描かれる「病」の表象を分析し

¹ 「レシ」とは、個人の心理や身の上を、第一人称で語った作品のことであり、『狭き門』や『田園交響楽』(La Symphonie pastorale, 1919)など多くの作品がこれにあたる。それに対して「ロマン」は、視点が次々と変化し、それによって読者に単純な理解を許さないような作品であるが、これに分類されるのは『贋金使い』(Les Faux-monnayeurs, 1926)のみである。一方、風刺や皮肉に富む「ソチ」は、『法王庁の抜け穴』の他に、『パリュード』(Paludes, 1895)および『鎖が解けたプロメテウス』(Le Prométhée mal enchaîné, 1899)がある。

² Alain Goulet, « Les Caves du Vatican » d'André Gide : étude méthodologique, Paris, Larousse, 1972.

³ Russell Brian West, *op. cit.*

たものであり、ここでは『法王庁の抜け穴』の各登場人物たちの「病」が物語のなかで示す意味について、緻密な検討がなされている。

だがこのウエストの論文は、作品内部で分析を完結したものである。それに対して本章で試みたいのは、当時の「病」をめぐる社会的状況を踏まえての「病」の分析である。というのも、『法王庁の抜け穴』は、フリーメイソンとカトリックの対立を利用して法王レオ13世の幽閉を騙った、実際の詐欺事件にモチーフを得るなど⁴、史実的な要素が盛り込まれた作品であった。だとすれば、この作品に描かれる「病」を検討する上では、宗教や「病」をめぐる同時代の社会的背景についても考慮に入れる必要があるだろう。そうすることで、「病」が作品内で示す意味だけではなく、作品を超えたコンテキストのなかに作品に描かれる「病」を置き直し、その意義を検討することが可能となると考えられる。

またウエストは、この物語の各人物たちの「病」を通じ、そこから浮かび上がる彼らに向けられたアイロニーを明示しているものの、なぜ彼らがそのような揶揄される存在として描かれているのかという点にまで踏み込んだ分析は行っていない。登場人物たちの描かれ方から、作品全体に通底する風刺の対象やその手法、またその理由を検討することが、この作品の十全な理解に欠かせないと考えられる。

そこで本研究ではまず、この物語に描かれる「病」とそれらをめぐる人々の言動を検討する。そのうえで、それらを作品の舞台となっている1890年代から本作品が出版された1914年までのフランス社会やカトリック教会における「病」やその治癒に関する言説と照らし合わせ、作品中で「病」とカトリックがいかなる関係にあるものとして描かれているかを明らかにする。さらに、『法王庁の抜け穴』の登場人物ラフカディオと、ジッドがこの物語を執筆するにあたって意識をしていたとされるドストエフスキー、ならびにその小説に描かれる人物たちとの比較を通じ⁵、ジッドが『法王庁の抜け穴』を通じて描き出そうとした「病」の性質を明確にする。そして、そこから浮かび上がる当時のジッドのカトリックに対する問題意識の所在を探ることを試みたい。

1) 作品の構成と各登場人物の関係性

『法王庁の抜け穴』の内容や構成は複雑であるため、作品分析に入る前に、その概要を簡単に紹介しておきたい。この物語は、法王が幽閉されていると偽り寄付金詐欺を働く「ムカデ組 (Le mille-pattes)」に翻弄され、カトリック信仰に揺れる人々の様々な反応を描いた物語である。本作品のフランス語タイトル *Les Caves du Vatican* の «cave» という語は、「地下牢」という意味に加え、「間抜けな人」という意味を持つ。この物語は、地下牢に幽閉され

⁴ ジッドはこの事件を、1893年のアフリカ旅行中に耳にしたようである。事件の内容については、以下の文献に詳しい。Alain Goulet, *op. cit.*, pp. 158-168 ; André Gide, *RRI*, pp. 1466-1469.

⁵ 『法王庁の抜け穴』とドストエフスキーの作品の関連性について検討している先行研究の一例として、以下のものが挙げられる。Alain Goulet, *op. cit.* ; Daniel Moutote, « Dostoïevski et Gide », *Revue Histoire Littéraire de la France* [abrégé ensuite : *RHLF*], n° 5, septembre-octobre 1976, pp. 768-793 ; 山本和道『ジッドとサン＝テグジュペリの文学——聖書との関わりを探りつつ』(第2章「ジッドとドストエフスキー」)、東京、学術出版会、2010年。

た法王をめぐる話であると同時に、法王庁＝カトリックに翻弄される愚かな人々についての話である。5部構成になっており、各部にはそれぞれ「第1部 アンティム・アルマン＝デュボワ」「第2部 ジュリウス・ド・バラリウール」「第3部 アメデ・フルーリッソワール」「第4部 ムカデ組」「第5部 ラフカディオ」という見出しが付されている。これらの名前や名称は、その部に中心となって描かれる人物や組織の名前であるが、作品にはこの他にも多くの人物が登場する。そして彼らのほとんどは、以下の家系図に示されるペトラ家とバラリウール家という二つの家族にまつわる人々である。各部に名前が冠してある人物については下線を付き、その下に括弧書きで取り上げられている部を明記する。

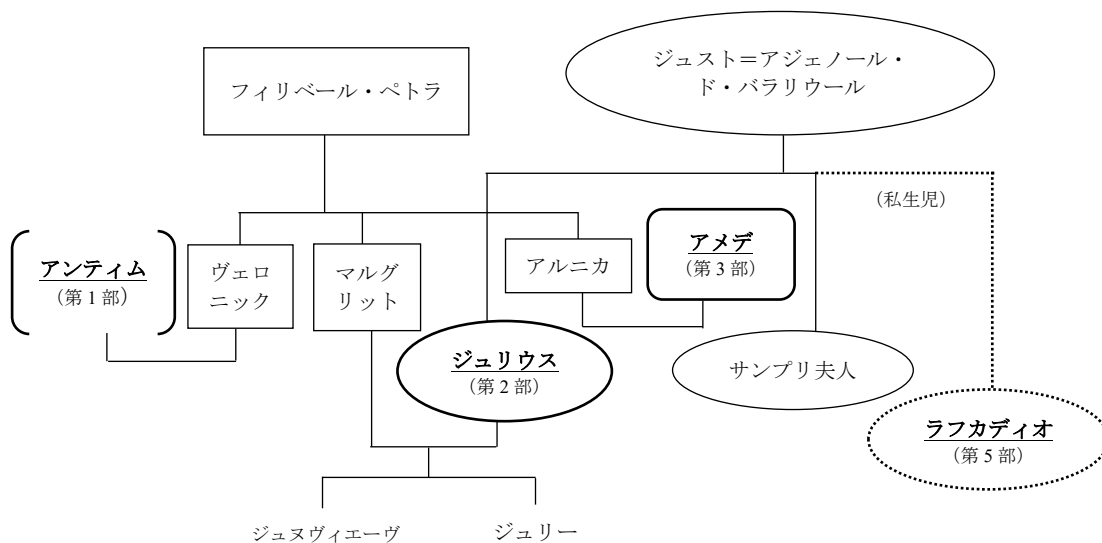


図1 ペトラ家・バラリウール家家系図、筆者作成⁶

この図にあるように、ペトラ家とバラリウール家という二家族は、ペトラ家の次女マルグリットと、バラリウール家の長男ジュリウスの結婚によって結びついている。本家系図において実線で結ばれている人々は、社会的に「家族」と見なされるコミュニティに属しており、家族や家庭が象徴する社会の様々な枠組みやしがらみ、制限といったものなかで生きている。それに対して、点線で結ばれた私生児のラフカディオは、家族という制度からはみ出た存在、すなわち社会のいかなる枠組みや束縛からも自由な人物として描かれる。つまり、『法王庁の抜け穴』においては、社会の圧倒的多数である「家族」という枠内に生きる人々が、ラフカディオというアウトサイダーを通じて相対化されるのである。以下に、各部の見出しに名前が挙がっている人物について簡単に紹介する。

- ・アンティム・アルマン＝デュボワ…フリーメイソンの科学者で無神論者であったが、奇跡的な体験の後に持病の坐骨神経痛が治ったことから、カトリックの信仰に目覚める。

⁶ 本家系図は、前述のグーレによる研究のなかに記された家系図を参考にし、一部に手を加えたものである (Alain Goulet, *op. cit.*, p. 134)。

- ・ジュリウス・ド・バラリウール…カトリック教徒で小説家。アカデミー入りを望んでいる。
- ・アメデ・フルーリッソワール…詐欺集団「ムカデ組」によって流された法王幽閉の噂を耳にし、真実を突き止め、法王を救出すべくローマへ赴く。しかし、ナポリに移動中、同じ車室に乗り合わせた見知らぬ青年ラフカディオによって殺される。
- ・ラフカディオ・ルーキー…ジュスト＝アジェノール・ド・バラリウール伯爵の隠し子で、私生児。常識や慣習、制度、家族、宗教といった枠組みに捕らわれない存在。伯爵の死後、その遺産で旅に出るが、その途中、思い付きでアメデを殺害する。

2) 『法王庁の抜け穴』における「病」と信仰

それでは、この作品に描かれる「病」と、それに対する人々の信仰心の関わりについて分析していくことにしよう。とりわけ着目したいのは、坐骨神経痛を患うアンティムと、皮膚の炎症を気に病むアメデである。「病」を前にした彼らの反応を通じ、それが各々の信仰といかなる連関を持つものであるのかを明らかにしてみたい。

① アンティム・アルマン＝デュボワの場合

『法王庁の抜け穴』は「1890年、法王レオ13世の在位中」⁷を舞台とし、フリーメイソンのアンティム・アルマン＝デュボワが、リウマチ性疾患の専門医の名声にひかれ、ローマに出かけるところから始まる。アンティムは、小動物を用いて生体実験を行う科学者で、自分の観察する動物たちのあらゆる活動を「トロピスム」（動植物がある刺激に対して一定方向に屈曲する性質）に還元しようと目論んでいる。こうした彼の研究の最終目的は、神を激しく攻撃することにある。アンティムがこのような思想を持つに至った理由は、次のように説明されている。

ここで、重要な点しか詳細には触れないでおこうという気持ちに反して、私はアンティム・アルマン＝デュボワの瘤に触れずにはいられない。[...] 実際、この瘤がいかなる役割も果たさなかった、アンティムが自分の自由思想と呼ぶものの決定において、いかなる影響も及ぼさなかったなどと、誰が断言できるだろう。彼は坐骨神経痛の方はまだ容易に無視できた。しかし、このみみっちい仕打ちについては神を許せないのだった⁸。

⁷ レオ13世(1810-1903)は、1878年から1903年に在位した実在の教皇である。実証主義的近代科学の急激な伸長、1870年の教皇領消失という転換期にあつて、西欧におけるカトリック復興に貢献した。社会問題に取り組んだ教皇として知られ、91年の回勅「*Rerum novarum*」(「レールム・ノヴァールム」)において反社会主義の立場を守りつつ、トマス説に立って国家や社会正義、労働を論じた。

⁸ « Ici, malgré tout mon désir de ne relater que l'essentiel, je ne puis passer sous silence la loupe d'Anthime Armand-Dubois. (...) Qui pourrait affirmer en effet que cette loupe n'avait joué aucun rôle, qu'elle n'avait pesé d'aucun poids dans les décisions de ce qu'Anthime appelait sa *libre* pensée ? Plus volontiers il passait outre sa sciatique ; mais cette mesquinerie, il ne la pardonnait pas au bon Dieu. » (André Gide, *Les Caves du Vatican*, RR1, p. 1000. 強調はジッドによる。以下、同作品をCVと略記する。)

この引用から理解されるのは、神を否定しようとするアンティムの思想は、身体的なコンプレックスに因るものであり、彼の精神的均衡を保つための手段だということである。しかし、アンティムが頑なに信仰を拒む一方で、敬虔なカトリック信者の妻ヴェロニックは、彼のために毎日祈りを捧げていた。そして、そのことを知ったアンティムは、当人の意思に反してその人のために祈ったり、本人の知らない間に恩恵を求めたりする権利などないと逆上し、家のマリア像を杖で破壊する。ところがその夜、彼は夢のなかで、先ほど自分が傷つけた聖母らしき人の姿を目にし、突然わき腹に激痛を感じると、暗闇のなかで目を覚ます。ほどなく意識を取り戻したアンティムは、ベッドからそっと抜け出すと、松葉杖も持たず部屋から出ていくのだった。そのただならぬ気配に目を覚ましたヴェロニックが彼を追いかけると、何年も曲げることのできなかつた膝をつき、破壊されたマリア像の前で一心不乱に祈る夫の姿を目にしたのである。

この不思議を前にして仰天したヴェロニックは、退くことも入ることもできず、自分も入口のところで夫と向かい合わせでひざまずこうと思った。そのとき夫は楽々と立ち上がると、ああ、なんたる奇跡だろう！ しっかりした足取りで彼女の方に歩み寄り、両腕に彼女を抱きしめた。

「これからは」とアンティムは妻を胸にきつく抱きしめ、彼女の方に顔をかしげて言った、「これからは私と一緒に祈るのだよ。」⁹

この奇跡的な坐骨神経痛の治癒の後¹⁰、すぐさまアンティムは科学者やフリーメイソンとしてのそれまでの地位や思想を捨て、聖母マリアに仕えることだけを望むようになる。しかしながら、この思想的転向によってフリーメイソンの金銭的支援を得られなくなった彼は、破産に追い込まれてしまう。アンティムからそのことを相談された神父は、教会が彼の失った財産を補填すると約束したにもかかわらず、その支援はいつこうに果たされる気配がなく、アンティムとヴェロニックはひどく貧しい暮らしを余儀なくされるのだった。ところが、彼らのもとに尋ねてきたジュリウスがその暮らしぶりについて指摘すると、アンティムは次のように答える。

確かに私は少しばかり貧乏だが、これ以上に何が要するというのだろうか？ 私は過ちを

⁹ « (...) Véronique, devant ce mystère, interdite, n'osant ni reculer ni entrer, déjà pensait à s'agenouiller elle-même, sur le seuil bien en face de son mari, quand celui-ci se relevant sans effort, ô miracle ! marcha vers elle d'un pas sûr, et la saisissant à pleins bras : "Désormais", lui dit-il en la pressant contre son cœur et le visage penché vers elle, "désormais, mon amie, c'est avec moi que tu prieras" » (CV, p. 1016.)

¹⁰ この一連のアンティムの身に起きた出来事は次のように説明されている。「おそらく、アルマン＝デュボワは注目に値する恩恵に浴したのであろう。聖母が彼の前に実際に現れたと断言するのは慎重を欠くかもしれない。しかし、仮に夢に見ただけであったとしても、少なくとも快癒したということは否定できない、実証できる、間違いなく奇跡的な事実としてそこにある。」(« (...) c'est ce qu'il était peut-être imprudent d'affirmer ; mais quand bien même il l'aurait vue seulement en rêve, sa guérison du moins était là, indéniable, démontrable, miraculeuse assurément. », CV, p. 1017.)

犯していた、お金のあった頃はね。罪人だった、病んでいた。今はもう、このように治ったのだ¹¹。

ここでアンティムは、坐骨神経痛という身体的な「病」を持っていたかつての自分を、精神的にも「病」の状態にあったと捉え、お金はなくとも、今は心身共に「病」を克服した状態にあると主張している。今や彼にとっては、信仰を持たない状態こそが、罪＝病＝悪 (le mal) と認識されるようになったのである。

② アメデ・フルーリッソワールの場合

アンティム同様、心身の状態と信仰の問題が密接に結びついた人物として描かれるのは、アメデ・フルーリッソワールである。この人物の身体的特徴は、次のように記されている。「背は高くないのに身体が歪んでおり、痩せているというよりも骨と皮だけで、ブロンドというより色褪せたような髪、ふてぶてしい鼻に、おどおどした目つきだった」¹²。そして、フルーリッソワール (Fleurissoir) という名前 (fleuri = 「吹き出物の出た」の意) に違わず、思春期の頃、彼の顔はニキビだらけであったと記されており、また以下に見るように、彼は皮膚疾患に悩まされる人物である。

「虚弱な体質 (complexion délicate)」でありながらも、アメデは妻アルニカから法王幽閉の話聞かされた途端、ローマまで真実を突き止めに一人で出かけていくことを決意する。しかし、最初に泊まったマルセイユのホテルで南京虫に悩まされ、次いでトゥーロンでは蚤の被害に遭い、ジェノヴァでは蚊に苦しめられる。これらの虫刺されによって、彼の皮膚は炎症を起こし、「もともと鷲鼻だった彼の鼻は酔っ払いのそれに似てきた。ひかがみのできものは腫物のようになり、あごの吹き出物は火山のようになっていた」¹³。そしてローマに着くころになると、アメデはすっかり疲労困憊しており、駅にいたフランス語を話す荷物持ちに案内されるがまま、市内に部屋を借りることになる。しかし、ようやくベッドに倒れ込んで1時間後に目を覚ますと、同じ建物内に住む娼婦カローラが、裸のまま彼に身を寄せて眠っているのに気がついたのだった。

アメデは、彼と同じくアルニカに恋心を抱いていた親友ガストン・ブラファファスと交わした約束 (ブラファファスを悲しませるくらいなら、アルニカに対して結婚による権利を行使しないという約束) を守り、妻アルニカとは性交渉を伴わない生活を送っていた。貞操を守り続けてきたにもかかわらず、このような仕方では純潔を失ってしまった彼は、次のように絶望する。

¹¹ « Il est de fait que je suis un peu dénué ; mais qu'avons-nous besoin davantage ? J'errais, du temps de ma prospérité ; j'étais pécheur ; j'étais malade. À présent, me voici guéri. » (CV, p. 1080.)

¹² « (...) déjeté sans être grand, non tant maigre qu'efflanqué, aux cheveux plus déteints que blonds, au nez fier, au regard timide (...) » (CV, p. 1070.)

¹³ « (...) son nez, qu'il avait naturellement aquilin, ressemblait à un nez d'ivrogne ; le bouton du jarret bourgeonnait comme un clou et celui du menton avait pris un aspect volcanique (...) » (CV, p. 1088.)

彼はアルニカのこと、ブラファファスのことを思い浮かべていた！ ああ！ もし彼らがこのざまを目にしたならば！ 今となつては、彼らのそばに戻っていく勇氣はない…。それから彼は今や危機に瀕した自分の厳かな使命を思った。彼は低い声でうめいていた。

「万事休すだ！ 私はもうふさわしくない… ああ！ 万事休すだ！ もうおしまいだ！ …」

救えるものなら救ってみろ！ 教会が崩れるぞ…」¹⁴

アメデは、カローラとの間に起こした過ちによって、彼自身の運命のみならず、ローマ教会の運命も決定付けられてしまったと考え狼狽する。法王救出という自らの担っていた崇高な使命に対して、このような仕方では純潔を失ってしまったことを悔い、アメデは悲観的になるのである。そしてこの失態を気に病む彼は、後日、虫に刺された部分が化膿しただけで次のように思い、絶望を深める。

あれだったとしても、彼には当たり前だと思えた。なぜなら、要するに彼は罪を犯したのだから、それがあれであつて当然なのだ。それはあれに違いなかった。背筋に戦慄が走った。… ああ！ 剃刀で切られたことにせよ、薬屋に唾を付けられたことにせよ、きっかけとなった原因など何でもよい。深い原因、彼がこの罰に値するようになった原因を、彼女〔＝カローラ〕にしかるべく言うことなどできただろうか。… 彼は早くも顔も体も膿疱に覆われた自分の姿を思った …。

「… ああ！ 私には当然の報いだ！ 自業自得だ！」¹⁵

単なる皮膚の炎症にもかかわらず、アメデは深刻な「病」に罹つたものと思ひ込み、その「病」を自身が犯した宗教的な「罪」に対して下された「罰」として捉えていることが理解される¹⁶。彼にとって自身の心身の状態は、宗教的な観点から捉えられているのだ。

¹⁴ « Il songeait à Arnica, à Blafaphas, hélas ! Ah ! s'ils l'avaient pu voir ! Jamais plus il n'oserait, à présent, reprendre sa place auprès d'eux... Plus il songeait à sa mission auguste, désormais compromise ; il gémissait à demi-voix : "C'en est fait ! Je ne suis plus digne... Ah ! c'en est fait ! C'en est bien fait !" (...) / Sauve qui peut ! L'Église croule... » (CV, p. 1093.)

¹⁵ « Et que ce fût cela, lui le trouvait tout naturel ; car enfin il avait péché ; il méritait que ça le fût. Ça devait l'être. Un frisson lui coula le long du dos. (...) Ah ! qu'importait la cause occasionnelle, coupure du rasoir ou salive du pharmacien : la cause profonde, celle qui lui méritait ce châtement, pouvait-il déceimment la lui dire ? (...) il se voyait déjà le visage et le corps mangés de pustules (...) "Ah ! c'est bien fait pour moi ! C'est bien fait !" » (CV, p. 1115. 強調はジッドによる。)

¹⁶ アメデは、皮膚の炎症をカローラとの「罪」に対する「罰」と捉えていることから、引用部の「あれ」は、キリスト教的な文脈で「罰」と結びつけられてきた「病」を指していると考えられる。皮膚病として聖書に頻出なのは、いわゆるハンセン病であるが、スーザン・ソントグは、19世紀の病気のなかで、梅毒もまた天罰と結びつけられ、「梅毒には（禁断のセックスとか売春とかに対しての）道徳的審判という意味合い」があったと指摘している〔スーザン・ソントグ『隠喩としての病』富山太佳夫訳、東京、みすず書房、1992年、59頁〕。上記の引用部の場合、何の

以上のように、奇跡的な「病」の治癒によって信仰を取り戻すアンティムや、自らの心身の状態を宗教と結びつけて捉えるアメデについての描写には、19世紀末から20世紀初頭における「病」と宗教をめぐるコンテクスト、とりわけ、ルルドの傷病者巡礼の流行という社会状況の一端が映し出されているように思われる。『法王庁の抜け穴』とルルドの傷病者巡礼の連関は、この作品についての従来の研究において指摘されてこなかった。しかしながら、こうした観点を通じて、なぜアンティムやアメデが上述のような人物として描かれているのかという点を検討することが可能になるだろう。次節では、この巡礼地の史実を概観したうえで、それと『法王庁の抜け穴』に描かれる登場人物たちの言動を照らし合わせ、そこから浮かび上がる作家の関心の所在を検討していこう。

3) ルルド巡礼の盛り上がりと『法王庁の抜け穴』

ルルドは、フランス南西部ピレネー山脈北麓に位置し、1862年に教皇によって聖地に認定されたカトリックの巡礼地である。この地においては、1858年2月11日から7月16日までの間、18回に渡って少女ベルナデットの前に聖母マリアが姿を現したとされる。ある日、「泉の水を飲み、洗いなさい」というマリアの教えに従ってベルナデットがマサビエル洞窟のなかに降りていき、そこを掘ると、水が湧き出した。その後、その泉で沐浴した病人が奇跡的な治癒を遂げたことから、ルルドは各地から多くの傷病者が回復を求めて集まる巡礼地となり、19世紀後半から大きな盛り上がりを見せるようになる。修道会の復興や鉄道網の整備と相まって、この時期には全国規模での巡礼運動が盛んになったが、そのなかでも、特にルルドはカトリック教会にとって重要な聖地として位置づけられていた。共和国の理念に基づく共同体の形成が進んだ19世紀においては、宗教がそれまで担っていた多くの役割を国家が引き受けるようになり、それに伴って社会でのカトリックの存在感が薄れていた。さらに1890年前後には、社会に大きな広がりを見せたフリーメイソンがカトリックとの敵対関係を強めてもいた。こうしたなかで、カトリックはルルドのような巡礼運動の盛り上がりを通じて、自らのグループ・アイデンティティの回復に成功したのである¹⁷。

時に熱狂や非難を巻き起こしながら人々の注目を集めていたルルドには、当時の作家たちの目も注がれていた。例えばゾラは1894年に『ルルド』(*Lourdes*)を¹⁸、1906年にはユイスマンスが『ルルドの群衆』(*Les Foules de Lourdes*)を出版している¹⁹。そしてジッドも、こうした社会状況を踏まえて『法王庁の抜け穴』を執筆していることは確かであろう。という

「病」が想定されているのかは定かでないが、心身の状態そのものというよりは、「病」をめぐる宗教的な意味での恐怖心が描かれていることが指摘できる。

¹⁷ 寺戸淳子『ルルド傷病者巡礼の世界』、東京、知泉書館、2006年、183頁。

¹⁸ このゾラの著作によれば、「ルルドの奇跡」とは、詐欺師や聖職者たちに、世間知らずで信じやすい一般大衆が翻弄されている現象に過ぎず、またベルナデットも無知で愚鈍なヒステリー患者に他ならないとされている。この作品は、教会関係者やカトリックに改宗したユイスマンスらから、実際の奇跡的治癒の事例を歪曲しているとして非難された。

¹⁹ ユイスマンスは、この著作のなかで、ルルドが一種の行楽地のような商業主義的様相を呈していることや、傷病者を伴わない巡礼団を旅行者呼ばわりする司祭が存在することなど、そこに見られる否定的な側面を描出している。

のも、第一に、この作品においても「ルルド」という単語がさりげなく登場しているからである。例えば、アンティムの姪ジュリーは、自分のメダイユについて、「ノートル＝ダム・ド・ルルドのもので、フルーリッソワール叔母様がくださったの。ルルドから持ってきてくださったのよ」²⁰と説明している。また、フルーリッソワール家には、台の上にルルドの洞窟の聖母像が置かれていると記されてもいる。そして第二に、奇跡によって信仰を回復した後のアンティムが寄稿する雑誌が『ル・ペルラン』(*Le Pèlerin*) であることが挙げられる。「le pèlerin」というのは「巡礼者」を意味するが、この雑誌は1873年創刊の实在のカトリック系週刊誌で、初期には特にルルドなどの巡礼関係の記事を扱っていた。また、坐骨神経痛を患いカトリックと対立していた時のアンティムの帰属団体がフリーメイソンであることも示唆的である。これらの単語の選択からも、ジッドは意識的にこの時代のルルドや巡礼をめぐる状況を取り入れてこの作品を描いたと考えられる。

しかしながら、『法王庁の抜け穴』全体を通して見出されるのは、この社会現象へ向けられたシニカルな視線である。例えば、無神論者だった頃のアンティムは、妻の妹マルグリットから目に入ったゴミを取り除いてくれと頼まれた際、マタイによる福音書7章3節の「あなたは兄弟の目にあるおが屑は見えるのに、なぜ自分の目の中の丸太に気づかないのか」という一節をもじって、「それじゃあ、あなたは私の目のなかにある根太を取り除く前に、あなたの目の中の藁を取り出せというのですね。福音書の教えとはまるっきり反対のようですね！」²¹と述べる。実際的な苦痛 (*le mal*) を前にした時、福音書の教えなど何の意味もなさないことを当てこするのである。しかし、このようなアンティムにおいても、それまでの無神論を支えていた身体的な不調がなくなると、すぐさまカトリックの信仰へと寝返ったことは先に見た通りである。「彼においては、精神がどれほど肉体に相伴っていたかは注目には値する」²²という一文によって示されているように、こうしたアンティムの変わり身の素早さもまた揶揄されているのである。

さらに、『法王庁の抜け穴』においては、カトリック教会それ自体も風刺の対象とされている。「アンティムにとってはおそらく治っただけで十分だっただろうが、ローマ・カトリック教会にとっては十分ではなく、明白な異端誓絶を求め、それを不思議な輝きで包み込もうとした」²³という箇所に見られるように、カトリックがアンティムの奇跡的な「病」の治癒とそこからの回心譚を利用しようとたくらむ様が描出されているからである。前述のとおり、ルルド巡礼は傷病者が奇跡的な治癒を遂げ、信仰心を回復するという一大スペクタクルをもって、カトリックが自らの存在意義やそのアイデンティティを誇示するのに一役買っていたとされるが、こうした当時の実際の教会の思惑が『法王庁の抜け穴』を通して暴か

²⁰ « (...) c'est celle [=médaille] de Notre-Dame de Lourdes, que m'a donnée la tante Fleurissoire ; elle l'a rapportée de Lourdes (...). » (CV, p. 1007.)

²¹ « Alors vous m'invitez à sortir la paille de votre œil avant d'ôter la solive qui est dans le mien (...). Voilà qui me paraît bien contraire aux préceptes évangéliques ! » (CV, p. 1005.)

²² « (...) il est à remarquer combien chez lui l'esprit allait de pair avec le corps (...). » (CV, p. 1016.)

²³ « (...) s'il suffisait peut-être à Anthime d'être guéri, cela ne suffisait pas à l'Eglise, qui réclama une abjuration manifeste, prétendant l'entourer d'un insolite éclat. » (CV, p. 1017.)

れているかのようなのである。

ところが、そうしたカトリックの狙いとは裏腹に、『法王庁の抜け穴』においては、アンティムの信仰心と反比例して、彼の周囲の元々カトリックだった人々が、教会への不満を募らせていく様子が描かれる。例えばジュリウスは、かつて無神論者だったアンティムが坐骨神経痛の治療のためにローマへ赴こうとしていた時、「お身体を治しにローマにいらっしゃるんですか！ あちらにいらして、精神の方がどれほど重病でいらっしゃるかがお分かりになりますように！」²⁴と述べており、アンティムを身体的な「病」よりもむしろ、比喩的な意味での精神の「病」に侵された存在と捉えていた。にもかかわらず、坐骨神経痛の治療に伴ってアンティムが敬虔な信者となった時、すなわちジュリウスのいうところの精神的な「病」が癒えた時、彼はヴェロニックとともに、アンティムの信心深さに批判的になる。そしてついには、かつて実験のために盲目にしてしまったネズミを今や甲斐甲斐しく世話するアンティムに対して、「あなたがそのネズミたちに対してなさっているくらいのことを、教会もあなたのためにするのが当然だと考えてもらいたいものです。同じようにあなたを盲目にしてしまったのですから」²⁵と述べる。ジュリウスは、貧しい暮らしを余儀なくされているにもかかわらずカトリックへの盲信を示すアンティムを、教会によって盲目にさせられたと皮肉るのである。

現実の巡礼運動をめぐる言説においては、恩寵によって身体的「病」の治療のみならず、家族やフランス社会を含む広義の共同体の、比喩的な意味での「精神の病」からの回復、つまり不信心からの信仰心の回復をももたらされるとされていた²⁶。しかし、そうした言説とは裏腹に、『法王庁の抜け穴』では一人の身体的な「病」の克服が人々の信仰心に波風を立ててしまうのである。

このようにアンティムの信仰心の回復は、彼の周囲にとっての救いをもたらすはしないといえるが、法王を救出するためローマへと向かったアメデについても、彼の信仰心が彼自身に引き起こす動揺が描かれていると見ることができる。アメデは、法王が幽閉されたと偽り詐欺を働くムカデ組の策略に嵌まり、列車でローマからナポリへ向かっている途中、旅をしていたラフカディオとたまたま同じ車室に乗り合わせたために、彼の「動機のない犯罪 (un crime immotivé)」の犠牲となって殺されてしまう（この一連のラフカディオの言動については、次節で詳述する）。この場面で興味深いのは、この殺人を犯す直前、ラフカディオがアメデについて、「あまり幸せそうではないな […]。痔瘻か、あるいは何か秘密の病気にでも悩まされているに違いない」²⁷という印象を抱いていることである。アメデは虫刺されや皮膚に生じた炎症以外に、重大な「病」に侵されていたわけではない。にもかかわらず、

²⁴ « (...) c'est votre corps que vous vous en allez soigner, à Rome ! Puissiez-vous reconnaître là-bas combien votre âme est plus malade encore ! » (CV, p. 995.)

²⁵ « Je voudrais bien que l'Église trouvât également nature de faire pour vous ce que vous faite pour ces rats, après vous avoir aveuglé tout de même. » (CV, p. 1081.)

²⁶ 寺戸淳子、前掲書、167頁。

²⁷ « Il n'a pas l'air heureux (...). Il doit souffrir d'une fistule, ou de quelque affection cachée » (CV, p. 1133.)

先に見たように、彼は自らの身体的な状況に大げさな不安を抱いており、また彼の信仰心につけ込む「ムカデ組」に、そうとは知らず振り回されていたために、彼の外見は次のようなものとなってしまっていた。

頬はこけ、喉仏が浮き出していた。スカーフの真紅の色がいつそう彼の青白さを目立たせていた。あごは震え、左右で色の違う目がきよろきよろする様は、哀れみをかき立てるものであったに違いないのだが、滑稽でしかなかった²⁸。

ラフカディオでなくとも、このような状態にあるアメデを幸福と見る者はいないだろう。自らの身体状況を信仰との関係のなかでのみ捉え、また信仰心ゆえに詐欺集団に翻弄され、疑心暗鬼となっていたアメデにおいて、彼の心身の動揺を引き起こしていたのは彼の信仰心そのものなのだ。

このように、『法王庁の抜け穴』には、ルルド巡礼をめぐる社会状況や、奇跡や巡礼といった一大ブームに乗せられた人々の姿がアイロニカルな視点から描き出されている。しかし、この社会現象はなぜ批判的に捉えられているのだろうか。そこには、こうした社会や人々の動きに対するジッドの立場が映し出されているように思われる。すなわち、巡礼は必ずしも純粋な信仰心に因るものではなく、多くの場合、信仰心を隠れ蓑にした打算的な行いであるとの批判的見解である。『法王庁の抜け穴』では、物語の最後で、坐骨神経痛を再発したアンティムが、再びフリーメイソンの無神論者へと戻っていく様子が描かれる²⁹。肉体的なコンプレックスの解消と密接に結びついていた彼の信仰心は、身体的不調が戻ってくるとまた消えてしまうのである。

このアンティムのような、信仰のために奇跡を必要とする人々について、『法王庁の抜け穴』を出版した後ではあるが、ジッドは1916年に、キリスト教に関する深い思索を綴った『汝も亦...?』(*Numquid et tu...?*)のなかで次のように記している。「なんと！ 奇跡があったからあなた方は彼 [=キリスト] を神聖と考えているのか！ なんと！ あなたまで彼を信じるためには奇跡を必要とするのか？ 『主よ、あなたの徴を示したまえ』と言った『邪で不実な民』のように」³⁰。ジッドにとって本当の信仰とは、奇跡などなくとも揺らぎはしない、純粋な祈りでなければならぬと捉えられていたことが理解される。それゆえジッドは、奇跡がなければ信仰できないような人々や、奇跡を利用して信仰心を掻き立て、それを通じて自らの教会権力を強固なものにしようとするカトリックに対し、厳しい批判の目を向けたのである。

²⁸ « (...) ces joues étaient rentrées, sa pomme d'Adam ressortie ; l'amarante de son foulard exagérait encore sa pâleur ; son menton tremblait ; ses yeux vairons roulaient d'une manière qui eût dû être pathétique et n'était que bouffonne (...). » (*CV*, pp. 1118-1119.)

²⁹ Voir *CV*, p. 1167.

³⁰ « Quoi ! ce sont Ses miracles qui vous Le font tenir pour divin ! Quoi ! vous aussi, pour croire en Lui vous avez besoin d'un miracle ? Comme la "foule méchante et adultère" qui disait : "Maître, nous voudrions voir un signe de Vous". » (André Gide, *Numquid et tu... ?*, in *J1*, p. 1004.)

こうした観点から見ると、法王救出という名のもとにローマへ旅立つ「巡礼者 (le pèlerin)」アメデの企てもまた、純粋な信仰心に突き動かされてのものとしては描かれていないことが指摘できる。なぜなら、「要するに、彼はこの旅を、ついに一人でそれを実行するのを楽しんでいた。47 歳になるまで、どこへでも妻か友人のブラファファスかに付き添われ、後見人のもとでしか暮らしてこなかったのだ」³¹という一文が示すように、「巡礼」は彼にとって一人で出かける口実でもあり、彼はそれを楽しんでいるからである。実際、「le pèlerin」という単語は、「巡礼者」という意味だけでなく、「旅行者」という意味も持ち合わせている。したがって、ジッドはアメデを通じて、篤い信仰心に突き動かされている様子をしてながら、その実、旅行のような感覚で巡礼地へいそいそと出かける人々を揶揄していると捉えることができるだろう。

さらに『法王庁の抜け穴』においては、アンティムやアメデのみならず、ジュリウスやヴェロニックらの信仰心もまた、自身にとっての利害に基づくものとして描かれているといえる。ジュリウスは、カトリック教会と密接な結び付きを有する小説家であった。しかし、自分の存在や作品がカトリックから評価を得られていないと感じた途端、彼は教会に対して懐疑的となり、教会の支援を疑わない妻マルグリットに対して、次のような返答をするほどになる。

——アンドレ枢機卿は、あなたに〔アカデミー入りのための〕一票を投じるとお約束なさり、カトリック教会が全面的にあなたの後ろ盾になると、この間もまたはっきりおっしゃったじゃないの。

——そんなもの、何の役にも立たないさ！

——あなた...！

——我々はアンティムの例でお坊さんの高貴な庇護とやらがどれほどありがたいものかを見たばかりじゃないか。

——ジュリウス、ひどいわ。あなたはよく言っていたじゃない、報酬や他人の称賛のために書くのではない、自分が気に入れば十分だって。³²

ジュリウスのそれまでの親カトリックの態度が変化したのは、確かにアンティムに対する教会の対応への不信もあっただろうが、それよりもむしろ「ジュリウスの近作は評判が悪かった」³³とあるように、自分の作品が思うような評価を得られなかったことによる部分が

³¹ « Au demeurant il s’amusait de ce voyage, et de le faire seul, enfin ; à quarante-sept ans n’ayant encore jamais vécu que sous tutelle, escorté partout par sa femme ou par son ami Blafaphas. » (CV, pp. 1083-1084.)

³² « Et le cardinal André, en te promettant sa voix, t’a affirmé dernièrement encore que tu avais derrière toi toute l’Église. / – Voilà qui me fait une belle jambe ! / – Mon ami !... / – Nous venons de voir avec Anthime ce que valait la haute protection du clergé. / – Julius, tu deviens amer. Tu m’as souvent dit que tu ne travaillais pas en vue de la récompense ; ni de l’approbation des autres, et que la tienne te suffisait (...). » (CV, p. 1023.)

³³ « le dernier livre de Julius avait mauvaise presse » (CV, p. 1021.)

大きいと考えられる。人からの称賛のために執筆するのではないと口にしながらも、ジュリウスは自らの存在や彼の作品の後ろ盾であったからこそ教会と緊密な関係にあったといえるだろう。そして教会への反感を強めた彼は、ついに次のような皮肉をカトリックに対して示すまでになる。

最も利害を超えた魂というのは——カトリック的な意味で——必ずしも最良とは限りません。反対に、このカトリック的観点からすれば、最もよく形成された魂とは、最もよく損得を計算するものなのです³⁴。

こうしたジュリウスの言葉からは、カトリックの信仰には打算が付き物であるという辛辣な批判が見受けられる。しかしながら、こうした見方を通じて、彼はカトリックの信仰を持っていた時の、自身の信仰のあり方を暴いてしまっているともいえる。そして利害関係からこの宗教に関わってきた彼は、教会の働きでアカデミー・フランセーズに選出された知らせを受け取った途端、カトリックに対して批判的だったことなどすっかり忘れ、再びカトリックへと戻っていくのである³⁵。

アンティムの妻ヴェロニックの信仰もまた、自らの精神的安定を保つためのものとして描かれている。物語の冒頭に、「彼女は単調でむなしい生活を、こまごまとした信仰の実践によって埋め合わせており、不妊で子供のいない彼女には求められることのない心遣いを、理想に捧げていた」³⁶と記されているからである。しかしながら、夫のアンティムが敬虔な信者となった時、彼女はそのような夫に加え、教会に対しても次のように苛立つのだった。

彼のあきらめのよさには腹が立って仕方がありません。自分自身の身を守ってもらいたいけれど、どうにも仕様がなない。彼はガチョウのように羽をむしられるがままになりながら、どんどん奪ってやろう、神の名において掠め取ってやろうとする人みんなにお礼を言っているのですから³⁷。

この引用部分だけを取り上げるならば、彼女は夫アンティムが失った財産を補填する約束をしながらもそれを果たさない教会と、そうしたカトリックを盲信する夫に対して怒りをぶつけていると見ることができる。しかしながら、以下の言葉からは、ヴェロニックの関心が信仰にではなく、金銭に向いていることが明らかとなる。

³⁴ « (...) je prétends que les âmes les plus désintéressées ne sont pas nécessairement les meilleures – au sens catholique du mot ; au contraire, à ce point de vue catholique, l'âme la mieux dressée est celle qui tient le mieux ses comptes. » (CV, p. 1123.)

³⁵ CV, p. 1164.

³⁶ « (...) elle meublait de menues pratiques pieuses sa monotone vie déçue, et bréhaigne, donnait à l'idéal les soins que ne réclamait d'elle aucun enfant. » (CV, p. 996.)

³⁷ « Ses résignations, à lui, me font bouillir ; pas moyen de l'amener à se défendre ; il s'est laissé plumer comme un oison, disant merci à tous ceux qui voulaient bien prendre, et prenaient au nom du Seigneur. » (CV, p. 1081.)

「あなたはお説教文を書いていけばいいのよ、ただもうちょっと原稿料を払うようにしてもらってちょうだい。」それからさらに苛立った語調で（以前、彼女はあんなににこやかだったのに！）「この人が昔『デペーシュ』誌に不敬な記事を書いて頂戴していた原稿料のことを考えたら、恥ずかしくなるようなお金なのよ！ 今『ル・ペルラン』誌にお説教文などを書いても雀の涙ほどの稿料なのに、この人ったら、その4分の3を貧しい人たちに施してしまうのです。」³⁸

本来、清貧な生活と貧者への施しは、キリスト者の模範的な態度であろう。にもかかわらず、彼女はそのような夫に我慢がならず、貧しい生活を送ることに耐えられない。アンティムがフリーメイソンとしてロッジからの支援を得、一定の生活水準を保っていた頃の彼女にとって、信仰はあくまでも「単調な失意の生活」を埋め合わせるためのものに過ぎず、金銭的な問題が浮上してきた今、信仰どころではなくなっていることが理解される。

以上のような人々の信仰心の揺れ動きを通じ、ジッドは、奇跡や回心譚によって教会を盛り立てようとする宗教としてのカトリックと、自身の利害関係からこの宗教を信仰しているカトリック教徒を厳しく批判したと理解することができるだろう。その一方で、青年ラフカディオは、そうした枠組みにおいて分析し得ない人間である。この人物はどのような存在として描かれているのだろうか。次節では、彼の言動を分析し、ジッドがラフカディオをこのような人物として描出した意図や、『法王庁の抜け穴』において作家が描き出そうとした「病」とはいかなるものであったのかを検討してみることにしたい。

4) ラフカディオと「病」

カトリックへの信仰をめぐって揺れ動くペトラ家とバラリウール家にまつわる人々のなかで、ラフカディオの存在は特異である。私生児で、様々な国籍の人々に囲まれて育ったコスモポリタンなこの青年は、社会の秩序や規範、慣習といったものに一切捕らわれない自由人である。作品のなかで独特の存在感を放つこの青年を「病」という観点から見ると、どのような解釈が可能だろうか。そしてそうしたラフカディオの特性は、宗教や「病」の問題と、いかに関わっているのだろうか。

それでは実際にラフカディオの言動の分析を通じ、これらの問いを探っていくことにしよう。はじめに着目したいのは、彼の自傷行為である。バラリウール伯爵の命によってラフカディオの自宅を訪問したジュリウスは、当時ラフカディオの情婦であったカローラによって部屋に案内され、そこを勝手に物色しながら彼の帰宅を待っていた。帰宅してその様を目撃したラフカディオは、この訪問者を家から追い出すと、ジュリウスが覗いたノートを引

³⁸ « “Contente-toi d’écrire tes homélies, et tâche seulement à te les faire payer un peu plus.” Puis sur un ton toujours plus irrité (elle naguère si souriante !) : “Si ce n’est pas une honte ! quand on songe à ce qu’il gagnait à *La Dépêche* avec ses articles impies ! Et les quelques rotins que lui verse aujourd’hui *Le Pèlerin* pour ses prênes, il trouve encore moyen d’en laisser les trois quarts aux pauvres. » (*Ibid.*)

き出しから取り出し「この手帳に、愚かなほら吹き野郎の汚らわしい鼻を突っ込ませてしまったため＝一突き」、さらに「そしてそれを知っていると悟らせてしまったため＝二突き」と大きな字で書きつけ、ポケットからナイフを取り出して、ズボンのポケット越しに三度腿を突き刺したのだった³⁹。

彼がこうして自らの腿にナイフを突き刺すのはこの時が初めてではなく、例えば、人に自分がイタリア語を話せるところを見せてしまったからとか、母親の恋人だった人物が亡くなったことを知って泣いたから等、過去にも様々な理由によってなされているが、それらはいずれも、自らの行いに対して加えられているという点において共通している。つまり、ラフカディオは自分の行為に対して、自らの尺度で自ら罰を加えているのである。

自分自身の判断によってのみ、ことを為そうとするラフカディオの行為の最たるものは、アメデの殺人である。バラリウール伯爵の遺産を手にして旅に出たラフカディオは、途中ナポリ行きの列車で同じ車室に乗り合わせたアメデを殺してしまうが、その殺人を犯す直前、以下のような考えが彼の頭に浮かんだのだった。

「動機のない犯罪 (un crime immotivé)」とラフカディオは続けた。「警察にとって、なんと厄介なのだろう！ [...] 僕に興味があるのは、事件そのものというより、自分自身についてなのだ。自分では何でもできると思っている奴が、いざ行動するとなるとしり込みしてしまう… 想像と現実とはなんと隔たっているのだろう！ チェスのように指し直しをするわけにはいかない。なあに！ あらゆる危険が予知できたなら、賭けはちっとも面白くなくなってしまうだろう。

[...]

もし僕が慌てずに 12 数えるうちに平野に火が見えなかったら、この猥みたいな野郎は助かる。始めるぞ、1、2、3、4、(ゆっくり！ ゆっくり！) 5、6、7、8、9...10、火だ！」⁴⁰

そしてラフカディオは、アメデを列車の昇降口から突き落とす。ラフカディオが「動機のない犯罪」と呼ぶこの殺人は、被害者への個人的な恨みや、盗みを動機としておらず、その目的は殺人を犯せることを単に自らに示し、いかなる外的な要因からも自分が自由な存在であると確認することの他にない。

何ものにも依拠せず、自分以外の何にもその動機を求めることのできないこうした行動について、ジッドはすでに、『法王庁の抜け穴』と同じく「ソチ」に分類される 1895 年の『パ

³⁹ *CV*, p. 1032.

⁴⁰ « Un crime immotivé, continuait Lafcadio : quel embarras pour la police ! (...) Ce n'est pas tant des événements que j'ai curiosité, que de moi-même. Tel se croit capable de tout, qui devant que d'agir, recule... Qu'il y a loin, entre l'imagination et le fait !... Et pas plus le droit de reprendre son coup qu'aux échecs. Bah ! qui prévoirait tous les risques, le jeu perdrait tout intérêt !... (...) /Si je puis compter jusqu'à douze, sans me presse, avant de voir dans la campagne quelque feu, le tapir est sauvé. Je commence : une ; deux ; trois ; quatre ; (lentement ! lentement !) cinq ; six ; sept ; huit ; neuf... Dix, un feu !... » (*CV*, p. 1134.)

リュード』と1899年の『鎖の解けかけたプロメテウス』において、それぞれ「自由な行為 (l'acte libre)」および「無償の行動 (une action gratuite)」というタームによって検討している。しかし、ジッドがこのラフカディオの行為を生み出す過程で大いに意識したと考えられるのは、ドストエフスキーの『悪霊』(1872)におけるキリーロフの自殺の場面であろう。

ジッドが『法王庁の抜け穴』を構想し始めたのは1902年頃であったが、執筆に本腰を入れて取り組み始めたのは1911年以降であった。その間に、彼はドストエフスキーについての二つの論文「書簡からみたドストエフスキー」(« Dostoïevski d'après sa correspondance », 1908) および『カラマーゾフの兄弟』(« Les Frères Karamazov », 1911) を発表している。また、この時期の日記などにおいてもドストエフスキーについての言及がしばしば見られ、1912年1月末の日記には『悪霊』を再読し終え、すっかり感心したと記されている。こうした考察の集大成として、ジッドはのちに、1922年2月18日から3月25日にかけて6回に渡って行われたドストエフスキーについての講演の最終回で、この『悪霊』のキリーロフの自殺の場面を次のように分析している。「キリーロフの自殺は、完全に無償の行為 (un acte absolument gratuit) である。つまり、彼の動機は全く外にはないということである」⁴¹。なおキリーロフは、自殺する理由を次のように説明している。

もし神があるとすれば、すべての意志は神のもので、僕はその意志から脱け出せない。
もしないとすれば、すべての意志は僕のもので、僕は我意を主張する義務がある。[…]
僕には自殺の義務がある、なぜなら僕の我意の頂点は、自分で自分を殺すことだから。
[…] なんの理由もなく、ただ我意のためのみに自殺するのは、僕一人なのだ⁴²。

キリーロフによれば、彼を除いて「この地上に、神を滅ぼして我意を信じ、最も完全なる点まで我意を主張する人間は一人もいない」⁴³。彼は、神とは無関係に存在する自分自身の独立性を示すために、自ら命を絶とうとするのである。なお、キリーロフにおいては、自殺と殺人が別のレベルの我意の表出の仕方と捉えられており⁴⁴、ドストエフスキー作品ではこの二つの行為は同列に扱われていないのだが、この点についてジッドは言及していない。むしろ、自分自身に端を発してなされる行為を等しく « gratuit » (=無償の、動機のない) と形容していることから、ジッドにとってはラフカディオの殺人もまた「無償の行為」として捉えられていると考えられる。

しかしながら、ラフカディオの行う「無償の行為」は、アメデの殺人だけではない。彼は、火事の中から子どもを救い出すという行為もまた、「無償」で行うからである。ある日街を

⁴¹ « Le suicide de Kirilov est un acte absolument gratuit, je veux dire que sa motivation n'est point extérieure. » (André Gide, « Dostoïevski » VI, EC, p. 645.)

⁴² ドストエフスキー『悪霊』(下)、江川卓訳、新潮文庫、1971年、529頁。

⁴³ 同前。

⁴⁴ キリーロフは、我意を示すためには、他の人間を殺せばよいのではないかとスタヴローギンから指摘された際、「他人を殺すのは、僕の我意の最低点だし、そこにきみのすべてがある。僕はきみじゃない。だから最頂点を欲して、自分を殺す」と反論している。(同前、530頁。)

歩いていたラフカディオは人だかりを目にする。真っ青な顔をした美しい娘（のちにラフカディオは、これがジュリウスの娘ジュヌヴィエーヴであることを知る）に事情を尋ねると、傍ですすり泣いている貧しそうな女性の子供二人が、火が出ている建物のなかに閉じ込められていると説明されたのだった。その途端、彼は塀の上によじ登り、みるみるうちに子供たちを救い出したのである。この一連のラフカディオの行為に関し、その理由や動機、さらにはその時の心情といったものは一切明らかにされていない。つまり、火事から子供たちを救うという行為に彼を駆り立てたのは、子供たちやその母親に対する哀れみや同情心、正義感、あるいはジュヌヴィエーヴが報酬として差し出すと約束した 60 フランのためといった明確な理由によるものとしては描かれていないのである。

ジッドは 1927 年 5 月 1 日の日記において、「無償の行為とは何か（« Qu'est-ce que l'acte gratuit ? »）」と問われたことに対し、次のように記している。

私は単に、利害を超越した行為（l'acte désintéressé）というものは、必ずしも慈善心によるものでないということを言いたかったのだ [...]。私は [...] 存在の力強さや、その内的な気象学は、あなた方が一般にそう振舞っているよりももう少し複雑であり、またあなた方が悪い力（les forces mauvaises）と呼ぶところのものは、すべてが自己中心的ではないということを言いたいのだ⁴⁵。

このように見るならば、「無償の行為」とは、殺人のような人にとって害となる行為だけでなく、また慈善心からなされるわけではないが自分本位でもないような、人のためになり得る行為も含まれることがわかる。この意味で、火事場でのラフカディオの行動もまた、「無償の行為」といえよう。

自分自身にのみ行動の動機を持つラフカディオは、一見神とは無関係に自らの行動を決めているようにも思われるが、その実、そこには神に対する強い意識があると見ることができる。ラフカディオは、ナポリ行きの列車に乗り込んだ際、次のようなことを考えていたからである。

人はこうしたら、どうなるだろうかと想像する。しかし、いつも予想外の出来事が生じるような小さな隙間があるんだ。思っていた通りに運ぶものなんかありはしない。それこそが僕を行動に駆り立てるものだ。人のやることなんか、たかが知れている！ 「存在し得るすべてのものは、存在せよ！」こんなふうに僕は天地創造を解釈する⁴⁶。

⁴⁵ « J'ai simplement voulu dire que l'acte désintéressé pouvait bien n'être pas toujours charitable (...) Je (...) prétends que les forces de l'être et son intime météorologie restent un peu plus compliquées que vous ne les faites d'ordinaire, et que ce que vous appelez les forces mauvaises ne sont pas toutes égocentriques. » (J2, p. 30. 強調はジッドによる。)

⁴⁶ « On imagine ce qui arriverait si, mais il reste toujours un petit laps par où l'imprévu se fait jour. Rien ne se passe jamais tout à fait comme on aurait cru... C'est là ce qui me pousse à agir... On fait si peu !... "Que tout ce qui peut être soit !" c'est comme ça que je m'explique la Création... » (CV, p. 1129. 強調は

アメデの殺人に通ずるラフカディオの思索は、天地創造に絡めて深められていたことが理解される。さらに、実際にアメデの殺害を行ったラフカディオは、そのことを知ったジュヌヴィエーヴから、「人間たちにではなく、神様に自首なさればいいのよ。[...] ラフカディオ、教会があなたに刑罰を決めてくださり、悔悛の先に心の安らぎを見出せるようお助けくださるわ」⁴⁷との忠告を受ける。しかし、それに対して彼は敵意を込めて、「あなたはなんて立派なお説教をしてくださるのだ。あなたがそんな口を利くとは」⁴⁸と述べ、彼女を押しつける⁴⁹。宗教的な観点から罪を懺悔することを明確に否定するラフカディオには、信仰への抵抗の意思が認められる。そしてこのような態度は、先に引用した『悪霊』のキリーロフのセリフにも看取されるように、それだけ一層神に囚われていることを示しているだろう。

人助けもすれば殺人もし、信仰を否定しながらも神を強く意識しているというラフカディオの二重性、複雑性は、彼自身の「僕は一貫性のない人間なのです」⁵⁰という言葉に現れている通りである。彼は、アンティムやアメデのように、ある刺激に対して単純な反応を示す人々（すなわち、アンティムの研究テーマである「トロピスム」に還元される反応を見せる人々）とは異なった存在なのである。そしてジッドによれば、こうした「一貫性のなさ（inconséquence）」を見事に描いたのが、まさにドストエフスキーであった。ドストエフスキーは人間の「一貫性のなさ」に最も関心を抱いた作家であり、『罪と罰』（1866）のラスコーリニコフや、『悪霊』のキリーロフといった作中人物たちを通して、それを照らし出した作家だというのである⁵¹。

しかしながら、ドストエフスキー作品における「一貫性のなさ」を示す人物たちと、ラフカディオには、一つの大きな違いを指摘することができる。それは彼らが「病」を持つか否かという点である。ドストエフスキーの作品のなかで「一貫性のなさ」を示すのは、癲癇や、狂人と呼ばれるような精神的な「病」を患った人々である。彼らは「病」によって、言動に整合性を欠く。それに対して、ラフカディオは自傷行為によってできた傷や、アメデの殺害の際に負ったひっかき傷を除き、身体的にも肉体的にも具体的に何らかの疾患を持った存在としては描かれていない。より正確に言うならば、彼自身は心身の健康状態を気にしているようなそぶりを見せることはなく、また他の人物の視点を通じても、何らかの「病」を持

ジッドによる。)

⁴⁷ « C'est à Dieu qu'il faut vous livrer, non aux hommes. (...) L'Église est là pour vous prescrire votre peine et pour vous aider à retrouver la paix, par-delà votre repentir. » (CV, p. 1174.)

⁴⁸ « Quelle leçon me récitez-vous là » (Ibid.)

⁴⁹ ラフカディオには、多くの部分において『罪と罰』のラスコーリニコフとの類似が認められる。例えば、彼らは共に自らを一般の人々とは異なる存在として捉えている点、特徴的な帽子を持っている点、突発的に行った殺人の後、激しい不安に駆り立てられるという点、また本文中で先に見た、火事に飲み込まれそうになっている子供を無償で助けるという点などである。しかしながら、物語の最後で、ラフカディオは彼を救おうとするジュヌヴィエーヴを退けるが、ラスコーリニコフは娼婦ソーニャの導きによって自首し、その服役中に信仰を得、更生への道を歩むという大きな違いがある。

⁵⁰ « (...) je suis un être d'inconséquence. » (CV, p. 1055.)

⁵¹ André Gide, « Dostoïevski (III) », EC, p. 601.

った青年としては描出されていないのである。この重要な差異は、ジッドが 1899 年に発表したニーチェ論「アンジェルへの手紙 (VI)」のなかで、上に引用したキリーロフの自殺の場面での彼のセリフについて、次のように記していることに鑑みるならば、ジッドが意図的に設定したものと考えられる。

ドストエフスキーはこれらの言葉を狂人の口から言わせている。しかし、おそらく、ある事柄を最初に言わせるには、ある種の狂気が必要だったのだ。[...] 重要なことは、これらの事柄が言われたということである。なぜなら、いまやもう、それらを考えるのに狂気である必要はないからだ⁵²。

ジッドによれば、その時代に受け入れられないような事柄を、ドストエフスキーは狂人を通じ、つまり普通とは異なる思考やものの見方は「病」によるものであるとの口実を設けることによって描き出した。実のところ、ラスコーリニコフやキリーロフという病人の姿を通してドストエフスキーが描いて見せたのは、当時の社会の病理=悪 (le mal) であった。政治犯として捕えられたことのあるドストエフスキーは、病人という仮面を用いながら、農奴解放令 (1861) やインテリゲンチアの社会活動などによって大きな価値転換を見た 1860 年代ロシアの、階級格差や不平等、欺瞞や虚偽、無政府主義や無神論といった様々な問題が渦巻く社会の病理=悪を鋭く描き出したのである。それに対して、ドストエフスキーの次の世代に生きるジッドは、ラフカディオという「病」を持たない人物を通して、当時の社会の病理=悪を描き出そうと試みたのではないだろうか。とりわけ「第 5 部 ラフカディオ」のエピグラフに目を向けるとき、このようなジッドの思惑を看取することができるように思われる。このエピグラフは、ジョゼフ・コンラッド (Joseph Conrad, 1857-1924) の『ロード・ジム』 (Lord Jim, 1899-1900) から、以下の一節を引いたものである。

治療法は一つしかありません！ただ一つのことだけが、我々を我々自身から治してくれるのです！ [...] そう、厳密に言えば、問題はどうかではなく、どう生きるかなのです⁵³。

この一節から読み取ることができるのは、我々は皆、治療すべき状態にあるが、それをどう治すかということに捕らわれていては、その状態は克服されないというメッセージである。これを『法王庁の抜け穴』の内容に当てはめるならば、「どう治すか」とはつまり、アンティムやアメデのような人間が見せた奇跡や贖罪や懺悔などによって「病」=悪を克服し

⁵² « (...) Dostoïevski met ses paroles dans la bouche d'un fou ; mais peut-être une certaine folie est-elle nécessaire pour faire dire une première fois certaines choses (...) L'important c'est que ces choses-là soient dites, car maintenant il n'est plus besoin d'être fou pour les penser. » (André Gide, « Lettre à Angèle (VI) », art. cité., p. 42. 強調はジッドによる。)

⁵³ « There is only one remedy! One thing alone can cure us from being ourselves! /- Yes ; strictly speaking, the question is not how to get cured, but how to live. » (CV, p. 1127.)

ようにすることであり、そのような「治療法」によって人々の置かれた状態、すなわち彼らに認められる「病」＝悪は払拭され得ないことが示されていると考えられる。そうであるならば、この作品においては、どう治すかに捕らわれ、カトリックに翻弄される「病」の状態にある人々に満ちた社会、そうした「病」の蔓延する社会が描き出されていると見ることができる。

それに対してラフカディオは、こうした安易な「悪」の除去を求めない人物である。彼は自分の犯したアメデの殺人という罪に対し、「たとえ警察の手を逃れたところで、僕は自分自身から逃れることができないだろう」⁵⁴と述べ、自分自身に認められる「悪」を自身の実存の問題として「どう生きるか」を思考しようとするからである。ジッドは、一貫性を持たず、心身の「病」を持たないこの青年の姿を通じて、一様にカトリックに踊らされた社会の「病」を浮き彫りにすると同時に、「悪」を前にした人間の生き方の可能性を読者に問いかけようとしたのではないだろうか。

以上のことから、『法王庁の抜け穴』では、悪の軽減を期待してカトリックに振り回される人々の状態こそが、克服され得ない「病」として描き出されていると解釈できる。そして、そこには巡礼や奇跡といった当時のフランス社会に見られた一大ブームのなかに打算的な信仰を見たジッドの批判が看取された。ジッドは、1916年の『汝も亦...?』において、「主よ、私どもは自分の十字架を負って初めてあなたの後に従うことができます。[...] 十字架の荷が、そして人間があなたとともに負うものすべてが、魂を立ち直らせるのです」⁵⁵と記している。悪＝罪は、決してカトリック的な悔悛や告解によって帳消しにされるものではなく、それを自らに負うことが、神へと至る道なのである。その意味において、神に抵抗すべく殺人という悪＝罪を犯しながらも神を強烈に意識し、自分の犯した悪を自分自身の問題として生きようとするラフカディオこそが、神への道に近い存在であるという逆説を認めることができる。

ラフカディオの行う「無償の行為」は、何ものにも左右されず、自分自身に端を発してなされる行為であったが、そのことに鑑みれば、ジッドはこの作品を通じて、信仰こそがこのようなものでなければならないことを示そうとしたと考えられる。ドストエフスキーについての6回の講演や日記などで、ジッドはしばしば「私について来たいものは自分を捨て、自分の十字架を背負って、私に従いなさい。自分の命を救いたいと思うものはそれを失うが、私のために命を失うものは、それを得る」(「マタイによる福音書」16章24-25節)という言葉を用いている。フリーメイソンの広がりや科学の発展、ルルド巡礼を通じたカトリック教会の復興に見られる、様々な思惑の絡み合った19世紀末から20世紀初頭にかけての社会において、善か悪か、利か害かという判断によるのではなく、「無償」で神と向き合い、自らの生き方を思考することの重要性をジッドは示そうとしていたのではないだろうか。

⁵⁴ « Quand bien même j'échapperais à la police, je n'échapperais pas à moi-même... » (CV, p. 1174.)

⁵⁵ « Seigneur, ce n'est que chargé de sa croix qu'on peut Vous suivre. / (...) le fardeau de la croix la [=l'âme] redresse, et tout ce que l'on porte avec Vous. » (André Gide, *Numquid et tu... ?*, op. cit., p. 1007. 強調はジッドによる。)

だが、こうした『法王庁の抜け穴』のラフカディオや、先に見た『背徳者』におけるミシエルの態度に代表されるジッドのパラドクサルな信仰への問題提起は、多くの誤解を生んだ。一見インモラルな人物を悪者として描出せず、むしろ「普通」の状態に甘んじている人々を「病」と結びつけて揶揄しながら描くなど、既存の価値観を転倒させることで信仰の問題へと迫ろうとする試みは、クローデルやマシスのようなカトリック作家たちの反発心を引き起こしたのである。

とはいえ、クローデルをはじめとするカトリックにとって許しがたかったのは、教会に向けられた揶揄だけではなく、ジッドが同性愛を描くことを憚らなかつたことである。クローデルは、この作品を読んだのち、1914年3月2日付の手紙のなかで、ジッドに次のような忠告を与えた。

ジッド、どうして最新の『新フランス評論』の478頁⁵⁶に見られるような文章を書くことができたのでしょうか。[...] 私にとっては全く望んでいなかったことなのですが、あなた自身もこれらの恐ろしい慣習の実行者であることを決定的に認めなければならぬのでしょうか。あなたにはこの質問に答える義務があります。もしあなたが黙しているのなら、あるいは、あなたにも曖昧なのであれば、私にはどうすればよいかわかっています。もしもあなたがペデラストではないならば、どうしてこの種のテーマに対する奇怪な偏愛が認められるのでしょうか。もしあなたがペデラストであるならば、不幸な人よ、治ってください、そしてこれらの忌まわしい行為をひけらかさないでください。ジッド夫人に相談するのです。あなたの心のうちの最善であるあの方に。あなたには、あなた自身が破滅に向かっていること、そして、あなたの最も近いところにいる人々を困らせていることがわからないのですか。あなたの本が、不幸な若者たちにもたらし得る影響を考えないのでしょうか。あなたにこのようにお話ししなければならないのは、つらいことです。しかし私にはこうする義務があるように思われたのです⁵⁷。

⁵⁶ 1914年3月号の『新フランス評論』に掲載された『法王庁の抜け穴』第5章「ラフカディオ」に見られる以下の部分を指している。「できることなら、奴を仲間にしたかったな。もちろん！司祭ではなくて、あの少年を...なんという美しい目を僕に向けていたことか！その目は、不安そうに僕のまなざしを探し求めていたんだ。おれのまなざしがあの子のまなざしを求めていたのとまさに同じように。」(« Volontiers, j'en aurais fait mon camarade ; non du curé, parble ! mais du petit... Quels beaux yeux il levait vers moi ! qui cherchaient aussi inquiètement mon regard que mon regard cherchait le sien (...) » *CV*, p. 1129.)

⁵⁷ « Au nom du ciel, Gide, comment avez-vous pu écrire le passage que je trouve à la page 478 du dernier N° de la *N.R.F.* ? (...) Faut-il donc décidément croire, ce que je n'ai jamais voulu faire, que vous êtes vous-même un participant de ces mœurs affreuses ? Répondez-moi, vous le devez. Si vous vous êtes taisez, ou si vous n'êtes pas absolument net, je saurai à quoi m'en tenir. Si vous n'êtes pas pédéraste, pourquoi cette étrange prédilection pour ce genre de sujet ? Si vous vous en êtes un, malheureux, guérissez-vous et n'étalez pas ces abominations. Consultez Malade Gide : consultez la meilleure part de votre cœur. Ne voyez-vous pas que vous vous perdez, vous et ceux qui vous entourent de plus près ? Ne vous rendez-vous pas compte de l'effet que peuvent avoir vos livres sur de malheureux jeunes gens ? Il m'en coûte de vous parler ainsi, mais il me semble que je suis obligé à le faire. » (Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, Paris, Gallimard, 1949, p. 217.)

ここでのクローデルに見られるような同性愛をめぐる拒否反応は、カトリックの人々に固有だったわけではない。社会全体において、同性愛を描くこと、語ることはタブーとされていた。にもかかわらずジッドは、1920年代頃から自らのセクシュアリティを公にし、それを抑圧しようとする社会的価値観に対する問題提起を試みるようになる。だが、同性愛というセクシュアリティをタブーとする社会的偏見において宗教が大きな役割を果たしていたとすれば、ジッドにとってもまた宗教を無視してこれを捉えることはできなかったはずである。そこで次節では、ジッドにおけるセクシュアリティの描き方と宗教言説の関わりを明らかにしつつ、ジッドがセクシュアリティをめぐる当時の宗教的価値観といかに対峙したのかを検討する。

II-3. セクシュアリティと宗教

「病」や「盲目」をめぐる描写からも理解されたように、ジッドの作品における各登場人物の心身の状態は、彼らの信仰に対する姿勢と密接に結びついており、そこには作家自身の同テーマについての高い関心が認められる。だが、身体的な事象と宗教という点において、ジッド自身にとって何より重要であったのは、同性愛という性的指向を示す自らの身体を、いかにしてキリスト教の価値観と折り合う仕方で理解し、肯定するかという問題だっただろう。彼は病弱な身体と、「病」とされたセクシュアリティという二重の面で当時の医学言説を克服し、さらにそれらを「悪」と結びつけてきた宗教規範とも向き合わなければならなかったからである。

だが、性的な事柄を扱うことに対して世間的に制約があった時代に、ジッドがセクシュアリティと宗教を直接結びつけて描くことは容易ではなかった。すでに論じてきたように、彼が執筆活動を開始した 1890 年代、フランスにおいて自慰や同性愛といった異性愛以外のセクシュアリティは、宗教的規範から断罪されただけでなく、医学者たちの分析対象として、「病」のディスクールのなかに置かれていた。ワイルドの同性愛裁判が象徴するように、ヴィクトリア朝時代の隣国イギリスでは、同性愛が犯罪とされていた。またフランスにおいても、規範的な性行動からの逸脱は、公然猥褻罪に問われるなど、依然として社会のタブーであった。それゆえ、それを破る者だけでなく、それを擁護する者にも容赦ない批判が浴びせられたのである。

したがって、こうした社会のなかで同性愛を取り上げることは、ジッド自身に留まらず、家族や親しい友人たちにも攻撃や被害が及ぶ危険性を伴っていた。だがジッドは、自らが先頭に立って、同性愛をめぐる偏見や差別をなくすために動く必要性を感じてもいた。同性愛というセクシュアリティが信仰と矛盾しないと主張することは、自身の生を肯定的に捉えるために必要であっただけでなく、彼と同じセクシュアリティを生きる人々を同様の苦悩から解放するためにも取り組むべき課題として認識されていたのである。ジッドは『背徳者』や『法王庁の抜け穴』などにおいて、すでに暗示的に同性愛を描いていたが、ついに 1920 年代以降、直接的に同性愛を作品の俎上に載せるに至る。

その一方で、ジッドはあらゆるセクシュアリティについての新たな視点を提示しようとしたわけではないように思われる。自分にとって直接的に関わる問題でない場合、セクシュアリティや、あるいはジェンダーに関わる当時の宗教的な言説を踏襲し、むしろそれを根拠に偏見に基づく描写を行っているからである。

こうした着眼に基づき、本章ではジッド作品におけるセクシュアリティとそれをめぐる宗教的価値観の連関を明らかにしていく。だが、ここでの射程は、単にジッドがセクシュアリティと宗教をいかに結びつけて描いたのか、という問題の検討に留まらない。ジッドの描写が、当時の宗教言説に否応なくも受けた影響や、宗教の側から示された見解を踏まえ、その特徴を浮き彫りとすることを目指す。

1) ジッド作品における性と宗教

一般に、キリスト教と性愛の親和性は低い。特に、キリスト教の聖職者にとって肉欲は克服しなければならないものであり、神に身を捧げることのできない男女が、肉体的な交わりを持つことを正当化する手段として設置されたのが「結婚」制度である。それゆえ性行為は、夫婦の関係にある場合にしか認められず、また夫婦間であっても、快楽を目的とするのではなく、あくまでも生殖のために行うべき、というのが元来のキリスト教の基本姿勢である。神によって結び合わされた男女が、セックスによりまさに一心同体となり、神の教えを次の世代へと引き継ぐという大義名分のもとにのみ、性愛は許容されたのである。

ところが、ジッドは二つの点で、否応なくもキリスト教的な性の規範を逸脱することとなった。第一に、同性愛や自慰という生殖と結びつかないセクシュアリティを自認していた点、第二に、マドレーヌと結婚しながらも、「白い結婚」すなわち性的交わりを持たない婚姻生活を送っていたという点である。彼女に対して深い愛情を感じ、精神的には一体になりたいと思っていた一方で、肉体的にはそうなり得なかったジッドには、キリスト教徒に求められる結婚生活が不可能であった。こうした葛藤のなか、彼は結婚制度そのものに批判的になっていく。『地の糧』の「家族よ、私はお前たちを憎む！」¹という一文はあまりにも有名だが、この作品では、年長の男性による、青年の教育に基づく友愛関係を通じ、家族から逃れ、自身の生を謳歌することの重要性が説かれる。ジッドにとって社会によって定められた結婚制度・家族制度は、人々の生を縛り付ける悪しき慣習であった²。ジッドは、家族・結婚制度からの各人の生の解放と、同性愛というセクシュアリティの解放を密接な結びつきのもと捉えていたのである。

結婚制度・家族制度と性の解放をめぐるジッドの問題意識は、その後の多くの作品でも取り上げられている。そこでは、家族制度のなかに生きる登場人物たちがしばしば批判的に描かれる。特に男性登場人物において、その特徴は顕著である。例えば、『田園交響楽』の牧師や、『法王庁の抜け穴』のジュリウスなどは、家庭内で良き父、良き夫を演じているが、実際には自分自身の立場を守ることにしか興味がない。だが、常識や既存の価値観に沿って生きることは「正しい」とされ、楽な生き方である一方で、自分自身の生のみならず、他人の生をも、枠組みの中に閉じ込める危険性を孕んでいる。それゆえ『田園交響楽』においては、牧師一人が不幸になるだけでなく、牧師の妻もまた、夫の身勝手な振る舞いによって傷つき、辛い立場に置かれることになる。しかし、「家族」という制度で縛られている以上、誰にも逃げ道は残されていないのである。

それに対して、結婚や家族制度に取り込まれずに生きようとする男性たちは、肯定的に描かれる傾向にある。例えば妻マルスリーヌを顧みない『背徳者』のミシェルは、自身の生を

¹ « Familles, je vous hais ! » (André Gide, *Les Nourritures terrestres*, op. cit., p. 382.)

² 1896年に書かれた「キリスト教的モラル」には、次の文章が見られる。「私はいくら読んでも、福音書のなかに家族や結婚を裏付け、認めるようなキリストの言葉を一言も見出すことができない。わたしは反対にそれを否定する言葉を見出すのだ。」(« J'ai beau lire et relire l'Évangile, je ne vois pas une seule parole du Christ dont se puisse fortifier, et même autoriser, la famille, le mariage. J'en trouve au contraire qui le nient... », *Jl*, p. 260.)

謳歌する人物として描かれていた。『法王庁の抜け穴』のラフカディオや『贖金使い』のエドゥアールとオリヴィエなど、異性愛に捕らわれず、自らの性的指向に誠実に生きる人々は、権威や社会通念に従属する他の人々に対して、社会的・宗教的な性の抑圧を克服する存在として描かれるのである。

ところが、ジッドが女性を描く際、そこには家族制度や宗教的価値観を批判的に提示するどころか、むしろそれに与するような表現が見られることを指摘できる。女性の自由な性行動は、悪しきものとして描かれることが大半だからである。例えば、1911年の『イザベル』では、イザベルの性的奔放さが罪と結びつけて語られ、そうした見方が覆されることなく物語が閉じられる。イザベルは、したたかで計算高く、自分自身の利益だけを優先し、男を破滅させる女性である。一人息子のカジミールは、足が不自由な少年で、親戚の家で育てられている。彼の教育係を務めるサンタル牧師は、カジミールの障碍の原因を次のように説明する。「カジミールの障碍は、母親が身ごもったことを隠そうとしたためだと言われています。神様の教え通り、親の罪はしばしば子供に報いるものですから」³。さらに神父は、イザベルを「ふしだらな女 (la dévergondée)」、や「尻軽女 (une gourgandine)」と罵っており、彼女の「身持ちの悪さ」を強調する。ここでカジミールの障碍は、罪深い母親への罰として示されるのである。神父のこの言葉だけでなく、家庭に収まらず、常に男を必要とし、身勝手な言動で周囲の人々を不幸に陥れていくイザベルは、事情を知らないカジミールを除き、家族や親せきの誰からも好かれておらず、作品全体を通じて悪女として表象されている。

また『贖金使い』においても、家族制度や結婚制度の内部にいるか否かにかかわらず、女性是否定的に描かれる。女性というジェンダーそのものが「悪」と結び付けられているのである。例えば、ヴデル家のローラとサラ、あるいはレディ・グリフィスなど、彼女たちは男性を誘惑する存在として表象される。特にローラとサラは、父親が牧師でありながら、社会的・宗教的な規範から逸脱した性的関係を男性と結ぶ。前述の通り、男性の登場人物であれば、こうした生き方は肯定的に描かれていた。にもかかわらず、彼女たちの場合、性をめぐる規範から自由に行動しても、それが理想的なものとして提示されることはない。とはいえ、貞淑であることが良しとされているわけでもない。姉妹のなかで唯一ラシェルは性的な事柄とは無縁であるが、先に見たように篤い信仰心を示すにもかかわらず、目が見えなくなるという皮肉な結果が待ち受けており、彼女自身も手本となるような人物としては描出されていないからである。女性登場人物の場合、性に奔放であれば「悪女」とされ、そうした「悪女」たちの行いを批判し、強い信仰心を示す場合でも「聖女」とは描かれないのである。

なお、ジッドが男女それぞれについての一時的な表象を脱し、女性のセクシュアリティの解放や家族制度に捕らわれない女性像を提示し得たのは、1929年から1936年にかけて出版された三部作（『女の学校』1929年、『ロベール』1930年、『ジュヌヴィエーヴ——あるいは未完の告白』1936年）である。本三部作では、母親のエヴリーヌと娘ジュヌヴィエーヴを

³ « On attribue l'infirmité de Casimir aux soins que sa mère avait pris pour dissimuler sa grossesse ; mais Dieu nous enseigne que c'est souvent sur les enfants que retombe le châtement des pères. » (André Gide, *Isabelle*, RRI, p. 957.)

通じ、女性たちの家族制度や性をめぐる規範からの解放と、キリスト教的宗教観からの解放が並列的に扱われる。さらにジュヌヴィエーヴと友人サラの間には、女性同性愛のイメージを喚起する表現を見出すことができる。女性の同性愛を扱った作品は他になく、女性の性をめぐるジッドの関心の広がり指摘することができる。

こうした女性像を提示し得たのは、当時共産主義へのシンパシーを示していたジッドが、社会的な問題への関心から、フェミニズムをテーマとした作品を描こうと目論んだからである⁴。また、友人のマリア・ヴァン・リセルベルグ夫人の娘エリザベスとジッドの間には、1923年に一人娘のカトリーヌが誕生しており、実生活において、結婚制度や慣習から逃れて生きる周囲の女性たちに感化されたことも大きい。周囲の環境の変化によって、ジッドは1930年前後に女性の捉え方を変化させるに至ったのであり、それまでのジッドの女性についての見方は概して否定的なものであった。

以上のように、ジッドの作品において性的な事象は、性の規範から逸脱するのが男性であるか女性であるかによって、肯定的にも否定的にも描かれるものである。いずれの場合であれ、ジッドのセクシュアリティをめぐる描写は、当時の宗教言説との関係のなかで形成されており、宗教と切り離して論じられてはいない。だが、そのようななかで、おそらく唯一の例外は、『コリドン』である。この作品でジッドは同性愛を主題としながらも、極力宗教とは切り離れた仕方でのこの問題に迫ろうとしているように思われるからである。であるとすれば、この作品では、なぜ宗教性が排されたのだろうか。宗教と同性愛をめぐる当時の状況を踏まえつつ、本作品において同性愛がいかに関じられているかという点を確認しながら、この問いを次節で検討してみたい。

2) 『コリドン』にみる同性愛とキリスト教

『コリドン』は、語り手と医学部時代の級友コリドンの4日間にわたる対話の記録という体裁をとり、「4つのソクラテス的対話」との副題が付された作品である。第一版は1911年、私家として22冊が『C.R.D.N』のタイトルのもと、匿名で出版された。これは第1の対話、第2の対話と、のちの完成版の第3の対話のうちの3分の1の部分によって構成された未完のものであった。1920年の改訂版には『コリドン』のタイトルが付され、4つの対話が含まれた形で21部が刷られたが、ジッドの名前は依然として明かされなかった。これに加筆修正を加え、著者名を冠して公に出版したのが1924年版のものである。以下、特に断りがない限り、『コリドン』と表記する際には、1924年版を指すこととする。

ジッドが1924年になってようやく『コリドン』を世に出すことを決意した理由の一つには、プルーストの存在があった。プルーストは1921年と22年に『ソドムとゴモラ』を発表し、そのなかで同性愛を描いたが、ジッドによれば、それらは同性愛に対する偏見を払拭するものではなく、むしろ助長するようなものであった⁵。ジッドは、プルーストが当時の同

⁴ 以下参照。« *Geneviève ou la Nouvelle École des femmes – où j’aborderais de front toute la question du féminisme.* » (J2, p. 188.)

⁵ ジッドは、『新フランス評論』誌に掲載された『ソドムとゴモラ』に関し、1921年12月2日の

性愛に付された否定的なイメージを踏襲したと見たのである。そこで『コリドン』を通じて世間の偏見と闘い、同性愛者の権利を獲得しようと志すに至る⁶。

すでに言及した通り、『コリドン』は、語り手と医学部時代の級友コリドンの4つの対話で構成されている。語り手が同性愛に強い嫌悪感を示し、「歪んだ性癖」(penchant dénaturé)と扱うのに対し、コリドンは同性愛者として、それを擁護する立場を示す。彼は芸術、自然科学、社会学、歴史学等の知見を用いながら、同性愛が「反自然」(contre nature)ではないと主張する。なお、この作品のなかでは、「同性愛」を指す際、当時広く用いられていた«sodomie»や、現在一般に用いられる«homosexualité»という言葉も用いられてはいるが、「pédérastie»や«uranisme»というタームがより多く用いられている。これらの言葉が選択されている理由は、コリドンの示す立場から明らかにすることができるように思われる。まずは、「同性愛」をめぐるコリドンの三つの区別に注目し、彼の立場の特徴を確認しよう。

性的倒錯者(invertis)たちのことは、別にしておこう。僕は次のようなことで彼らに不満を持っているんだ。つまり、事情に明るくない人たちはノーマルな同性愛者(homosexuels normaux)と彼らを混同しているのだ。「性的倒錯者」とはどういう意味か、君にもわかってもらえるだろう。異性愛にも変質者や狂人、病的な者がいる。だが遺憾ながら、そうした傾向はあまりにしばしば同性愛者たちに見受けられることを認めざるを得ない⁷。

日記に次のように記している。「私はプルーストの最後の数ページを読んだが、とにかく怒りが込みあがってきた。彼が何を考えていて、また彼がどのような人物であるかを知っているので、そこにごまかしや保身の欲求、カモフラージュ以外のものを見出すことは困難だ。これ以上抜け目なくはやれないだろう。彼の本性を暴いたところで、誰の益にもならないからだ。それどころか、この真実の侮辱は皆を喜ばせる危険性を伴うものだ。つまりそれは、異性愛者の人々にとっては、偏見を正当化し、嫌悪を助長するものであり、また同性愛者たちには、アリバイとして、彼が描写した人々とちっとも似ていないことを示すために使われるだろう。つまり、全般的な臆病も手伝い、プルーストの『ソドム』以上に世論を過ちに陥らせ得る作品はないと思うのだ。」(«J'ai lu les dernières pages de Proust (...) avec, d'abord, un sursaut d'indignation. Connaissant ce qu'il pense, ce qu'il est, il m'est difficile de voir là autre chose qu'une feinte, qu'un désir de se protéger, qu'un camouflage, on ne peut plus habile, car il ne peut être de l'avantage de personne de le dénoncer. Bien plus : cette offense à la vérité risque de plaire à tous : aux hétérosexuels dont elle justifie les préventions et flatte les répugnances ; aux autres, qui profiteront de l'alibi et de leur peu de ressemblance avec ceux-là qu'il portraiture. Bref, la lâcheté générale aidant, je ne connais aucun écrit qui, plus que la *Sodome* de Proust, soit capable d'enfoncer l'opinion dans l'erreur », *J1*, p. 1143.)

⁶ 同性愛をめぐるジッドとプルーストの立場の違いについては、次の論文に詳しい；吉川一義「『コリドン』から『ソドムとゴモラ』へ——親近それとも対立？」『人文学報・フランス文学』第514号、首都大学東京人文科学研究科、2018年3月、47-61頁。ジッドはプルーストの同性愛の描き方を批判したが、この研究によれば、実際には同性愛を描くことについてプルーストが及び腰だったわけではない。プルースト自身はジッドの同性愛をめぐる立場に関して公に語らなかつたが、『囚われの女』の中には、ジッドが同性愛擁護の目的で出版した『コリドン』への批判的見解が見出せるという。同性愛への偏見が根強く存在した当時の社会にあって、両作家は同性愛を異なる角度から描いたのであり、どちらも社会に対する挑戦的な作品を試みたことが指摘されている。

⁷ « Si vous le voulez bien, nous laisserons de côté les invertis. Je leur tiens à grief ceci : que les gens mal

この「性的倒錯者」＝アンヴェルティ (*inverti*) というタームが指しているものについて、ジッドは 1918 年の日記に次のような説明を付している。『コリドン』の上記のセリフは、ここに示されたジッド自身の見解が反映されていると考えられる。

私は、その語が示しているように、若い男の子に夢中になる人をペデラストと呼ぶ。そして、成人男性に欲望が向かう人のことを [...] ソドミットと呼ぶ。

恋愛劇において女性の役割を引き受け、支配されることを望む者のことはアンヴェルティと呼んでいる。

[...]

私がそうであるところのペデラスト [...] の数は少なく、当初思っていたよりもソドミットの数はずっと多い。[...] アンヴェルティについては、私はほとんど出会ったことがないが、道徳的あるいは知的墮落という非難に値し、また、すべての同性愛者たちに対して一般に向けられるある種の非難を受けるべきは、彼らだけであるように思われた⁸。

こうしたジッド自身の立場を念頭に置いて『コリドン』の内容を辿るならば、本作品のなかで擁護を試みられている「ノーマル」な同性愛者は、「ペデラスト」と「ソドミット」に限定されていることは明らかである。それに対して、「変質者」、「マニア」あるいは「病人」たる「アンヴェルティ」や女性の同性愛者は、保護されるべき対象からは外れていることが指摘できる⁹。実のところ、『コリドン』においてジッドが試みたのは、自分自身の性的指向でもあるペデラスティ（少年愛）に対する偏見や差別を取り除くことであった。

なお、この「ペデラスティ」という語は、ギリシア語の「パイデラスティア (*paiderastia*)」（「少年愛」の意）が語源とされ、16 世紀以降、フランスでは少年愛を指す言葉として用いられた。そして、「ペデラスティ」という行為の正当性を主張するために引き合いに出されたのが、古代ギリシアに見られた愛に基づく年長者と青少年の友愛に基づく密接な関係、すなわち「ユラニスム」の概念である。この「ユラニスム」というタームの語源は、プラトンの『饗宴』に遡る。そこでは、愛・性・美を司る神アプロディーテーには二つの神性、すな

renseignés confondent les homosexuels normaux avec eux. Et vous comprenez, je l'espère, ce que par "inverti" je veux dire. L'hétérosexualité tout de même compte aussi des dégénérés, des maniaques, des malades. (...) Je suis forcé de reconnaître, hélas ! que trop souvent parmi les autres... » (André Gide, *Corydon*, RR2, p. 138.)

⁸ « J'appelle pédéraste celui qui, comme le mot l'indique, s'éprend des jeunes garçons. J'appelle sodomite (...) celui dont le désir d'adresse aux hommes faits. / J'appelle inverti celui qui, dans la comédie de l'amour, assume le rôle d'une femme et désire être possédé. / (...) / Les pédérastes, dont je suis (...) sont beaucoup plus rares, les sodomites beaucoup plus nombreux, que je ne pouvais croire d'abord. (...) Quant aux invertis, que j'ai fort peu fréquentés, il m'a toujours paru qu'eux seuls méritaient ce reproche de déformation morale ou intellectuelle et tombaient sous le coup de certaines des accusations que l'on adresse communément à tous les homosexuels. (*Jl*, p. 1092.)

⁹ それに対して、プルーストが『ソドムとゴモラ』で描いたのは、アンヴェルティやレズビアンであった。

わちアプロディーテー・パンデーモスとアプロディーテー・ウーラニアーがあり、それぞれによって導かれるエロスにも区別が存在するとされている。前者に導かれるエロスは万人向けのものであり、その対象は少年だけでなく女性に対しても向けられ、魂よりも肉体への愛を示す。一方、後者に導かれるものは天上のものとなされ、その対象は男性（特に少年）のみだが、これは「生来強き者と理性に富める者とを愛好するから」である¹⁰。こうした『饗宴』の記述にヒントを得たドイツの法律家でジャーナリストのカール・ハインリッヒ・ウルヒリス（Karl Heinrich Ulrichs, 1825-1895）は、男性同性愛を擁護する文脈で、1864年に「ウーニング」という概念を導入した。それがフランスで「ユラニスム」という新語として定着したのである¹¹。

『コリドン』においても、「ペデラスティ」を古代ギリシアに見られた理想的な関係性として提示することで、その市民権の獲得が目指されている。なお、こうした議論を持ち込んだのはジッドに新しいわけではなく、例えばワイルドが自身の裁判においても語ったように¹²、同性愛を肯定しようとする際の当時の常套句であった。とはいえ、これを文学作品のなかで、登場人物に明確な主張として語らせるという試み自体は、当時の社会状況に鑑みれば、決して当たり前のものではない。

また、古代ギリシア的な同性愛という点においては、「コリドン」という名前にも注目すべきである。この名前は、ウェルギリウスの『牧歌』に登場し、少年アレクシスに恋する人物から取られているからである。「コリドン」という固有名詞は、同性愛を暗に示すものとして、ジッド以前から、文学的・文化的文脈のなかで度々用いられてきた¹³。だが、ジッドは20世紀初頭の社会を舞台とした作品の登場人物に、あえて「コリドン」という古典的な名前を付与することで、単に同性愛を描くだけでなく、20世紀の社会における古代ギリシア的なユラニスムの復権を目指したのである。

作中でコリドンは、ユラニスムを擁護し、その復興を目指す理由として、「国家の大きな

¹⁰ プラトン『饗宴』久保勉訳、岩波文庫、2008年、62頁。

¹¹ 吉川、前掲論文、50頁。

¹² ワイルドは、同性愛裁判の場で、雑誌のなかを示した「あえて名前を名乗らない愛」という表現は「自然に背く愛」を指すのかと検事から尋ねられた際、次のように主張している。「今世紀の『あえて名前を名乗らない愛』とは、年長者のものが年若い者へ抱く崇高なる愛情のことです。かつてはダヴィデとヨナタンを引き寄せ、プラトンが彼の哲学の礎とし、ミケランジェロやシェイクスピアのソネットのなかで謳われるのと同じ愛です。それはたいそう深い精神的な愛であり、完璧にして、かつ純粋なものです。この愛は、シェイクスピアやミケランジェロに見られるような偉大な芸術作品を生み出し、そのすみずみに行き渡っている。それは私のあの二通の手紙にしても同じことです。ところが今世紀になってからというもの、その愛は誤って理解されている。その誤解たるやあまりにひどく、ついには『あえてその名を名乗らない愛』と呼ばれるに至ったのです。私が今こうしてここにいるのも、まさにそのためです。しかるに、それは美しくも卓越した崇高なる愛情であります。この愛情に、『自然に背くもの』など何一つありはしない。きわめて知的な内情であり、年長者と少年との間に常に存在しています。知性あふれた年長者と、喜びと希望、そしてこれから花開こうとする人生の輝きのすべてを持つ若者と、そんな二人がいるところにこの愛情はいつだって生じるのです。」（宮崎かすみ、前掲書、171-172頁。）

¹³ Alain Goulet, « Notice sur *Corydon* », RR2, p. 1163.

幸福のため (pour le grand bien de l'État)」¹⁴と述べている。このコリドンの立場には、ジッド自身の見解が反映されているだろう。1930年7月8日の日記には、次のような記述が認められるからである。

ギリシア民族以上に調和に関する感覚と理解力を持った民族はいなかった。個人の調和、風俗の調和、都市の調和。そしてこの調和の欲求（これは知性だけでなく本能にも関わるものである）によって、彼らはユラニスムに市民権を与えた。私が『コリドン』のなかで示そうと努めたのはこれだ。人々のはちにこの作品を理解するだろう。第一に、我々の社会の不安や風紀の乱れの大部分は、秩序だった社会の性質として欠くことのできないユラニスムを排除しようとしたところに原因があるのだと理解した時に¹⁵。

こうした古代ギリシア風の恋愛を否定したものとして提示されるのが、キリスト教である。『コリドン』の語り手「私」は、コリドンの見解に対して、同性愛を認めない自身の立場の正当性を以下のように述べる。

ありがたいことに、キリスト教がそこへ働きかけて、ことごとく追い払い、浄化し、香で満たし、純化したのだ。そして家庭を強固なものとし、結婚を神聖なものとして、それ以外では貞操を奨励したのだ¹⁶。

語り手は、古代ギリシア的な男性同士の友愛を説くコリドンに対し、キリスト教を持ち出して反論しようとするのである。

しかしながら、この部分を除き、『コリドン』にキリスト教に関する記述は現れない。他のジッド作品においては、セクシュアリティと宗教という二つの事象は、しばしば関連付けて描かれていた。にもかかわらず、『コリドン』は宗教に関する描写が上記の他になく、宗教との関係のなかで捉えることは難しい。

同性愛を主題化した作品でありながらも、『コリドン』が宗教にほとんど触れなかった理由の一つとして考えられるのは、先にも触れた通り、プルーストの『ソドムとゴモラ』の存在があるだろう。『ソドムとゴモラ』は、そのタイトルからすでに宗教的なイメージを喚起する。旧約聖書に登場する都市ソドムとゴモラは、悪徳、とりわけ性的な墮落という罪で神に滅ぼされた呪われた場所である。ソドムは「ソドミー (sodomie)」の語源となっており、

¹⁴ *Corydon*, p. 140.

¹⁵ « Nul peuple n'eut plus le sens et l'intelligence de l'harmonie que le peuple grec. Harmonie de l'individu, et des mœurs, et de la cité. Et c'est par besoin d'harmonie (intelligence autant qu'instinct) qu'ils donnèrent droit de cité à l'uranisme. C'est ce que j'ai tâché de faire voir dans *Corydon*. On comprendra ce livre plus tard, lorsqu'on aura compris, d'abord, qu'une grande part du malaise de notre société et du dérèglement de nos mœurs vient de ceci : qu'on en prétend bannir l'uranisme, indispensable au tempérament d'une société bien réglée. » (J2, p. 214.)

¹⁶ « Le christianisme, Dieu merci, a passé par là-dessus, balayant, assainissant, parfumant et sublimant tout cela ; fortifiant la famille, consacrant le mariage et, en dehors de quoi, préconisant la chasteté (...). » (*Corydon*, p. 140.)

両都市は特に同性愛と結びつけて語られてきたが、聖書においては必ずしも同性愛だけが焦点化されているわけではなく、本来は性的墮落全般を神の罰と結びつけた物語であった。

プルーストが『ソドムとゴモラ』に描いたのもまた、当時一般には「性的墮落」と呼ばれるような多様な性の形態である。「女みたい」なシャルリュスや、バイセクシュアルのモレル、レズビアン女優レアなどが登場する。だが、ジッドにとっては、旧約聖書に示されるような性的に墮落した人々として同性愛者を描き、さらにすべての同性愛を他の性の形態とひとまとめに「性的倒錯」として提示するプルーストの手法は許しがたいものだった。プルーストが「性的倒錯者」の姿しか表わさず、「自然な」、健全な「ペデラスト」を描かなかったからこそ、ジッドは、「正常な同性愛者」の権利獲得を目指し、同性愛を墮落としてではなく、むしろ少年愛に象徴される友愛関係の崇高さを示しながら、キリスト教によって付された否定的なイメージを取り除こうとしたのではないだろうか。

あえて『コリドン』をキリスト教と切り離れたもう一つの理由は、執筆の時期に、ジッドがフロイトの理論に関心を持っていたからである。先に見たように、ジッドは幼少期より、自身のセクシュアリティをめぐってしばしば医者や医学者たちの知見を参照していたが、いずれからも納得できるような解答は得られなかった。ところが、1920年6月頃、友人のドロシー・ビュッシーを通じてフロイトを発見すると、その理論には強い関心を持った¹⁷。自分が旧来から考えていた事柄の「科学的」な説明を、その著作のなかに見出したように思ったからである。そしてその関心の深さは、『コリドン』の前書きをフロイトに執筆してもらうことを一時、期待するほどだった¹⁸。であるとすれば、この作品は物語や小説といった形態で同性愛を語るのではなく、ウェルギリウスに材を取りながらも、性科学や精神分析学の知見を踏まえ、客観的、実証的、「科学的」に同性愛を語る試みであったといえる。また、コリドンと語り手が共に医者という職業であることも示唆的である。ジッドは当時の「科学」や「医学」を踏まえつつ、同性愛の権利を主張しようとしたからこそ、宗教とは、距離を取ったところで話を展開させたと考えられる。

とはいえ、ジッドが『コリドン』をめぐる創作活動において、宗教と切り離れたところで同性愛についての思索を深めていたわけではない。『コリドン』に関して記した1918年の日記には、同性愛と宗教を絡めながら、次のような見解を示している。

宗教の場合も同様だ。宗教を持っている人が宗教を持っていない人に対してなし得る最大の親切は、相手を憐れむことだ。[...] 彼らは私たちが悲しげな状態にあるときは

¹⁷ ドロシー・ビュッシーの弟がイギリスでフロイトの著作の翻訳家・編集者をしていたことから、ジッドはビュッシー夫人を通じて、1915年頃から間接的に精神分析の手法を耳にしていた。フロイトの名前を知ったのは1920年6月頃とされ、1921年春頃からは、その手法やフロイト自身に深い関心を示している。しかし、『コリドン』『一粒の麦もし死なずば』『贖金使い』の三作品を執筆する過程で、精神分析についての疑問を持ち始め、1924年頃からは、徐々にフロイトに対して批判的になっていった。(David Steel, « Gide lecteur de Freud », *Littératures contemporaines*, n° 7, Klincksieck, 1999, p. 15-36 ; Alain Goulet, Claude Maillard, « Gide et Freud, et après... Gide dans l'Almanach de psychanalyse 1930 », *BAAG*, n° 157, janvier 2008, pp. 33-48.)

¹⁸ André Gide, Dorothy Bussy, *Correspondance*, 1979, t. 1, pp. 252-253.

受け入れる。だが、私たちが惨めであることをやめれば、すぐに傲慢だと非難するようになるのだ。[...] 我々は、単にあるがままの自分たちなのだ。別にそれを誇りもしないが、かといって悲しんでもいない、ありのままの自分たちを見せているだけなのだ¹⁹。

宗教の面でも、セクシュアリティの面でもフランス社会の少数派であったジッドにとって、やはり両問題は分かちがたく結ばれていることが窺える。カトリックや異性愛者といった社会の多数派の人々は、プロテスタントや同性愛者を「憐れ」むが、それが一度拒否されると、たちまち厳しい批判を浴びせる。だが、宗教とセクシュアリティ両方の点で少数派にあったジッドが望んだのは、ただありのまま生きることの承認であった。

ブルースト研究者の吉川義一氏は、『コリドン』と『ソドムとゴモラ』を比較して、「ジッドのことだから、自分のペデラスティを率直に告白し、それを包み隠さず擁護したのは、おそらくプロテスタントの信仰に鼓舞された真摯さへの倫理感ゆえだろう」と論じている²⁰。自らのセクシュアリティを社会に公表し、それを認めさせようというジッドの決意が彼の宗教性に導かれたものであるならば、宗教と極力離れたところで議論を展開させようとした『コリドン』であっても、それを書かせたものはジッド宗教的使命感であったと言えるだろう。

だが、ジッドが作中で宗教を俎上に載せなかったにもかかわらず、カトリック教会にとって、この作品は無視できるものではなく、宗教的な側面から批判が展開されたというのは興味深い。以下は1923年12月21日付の日記だが、ジッドは思想家ジャック・マリタン(Jacques Maritain, 1882-1973) から、次のような訪問を受けている。なお、マリタンは、もとは唯物論者であったが、1906年に改宗し、熱心なカトリックとなっていた。

彼(マリタン)はすぐに問題に触れ、率直に訪問の目的を表明した。言わずともわかってはいたのだが。つまり、フランソワ・ル・グリから私のある本 [= 『コリドン』] の出版が差し迫っていることを聞き、それを延期してくれ、その危険性をわかってくれと頼みに来たのだ²¹。

熱心なカトリックであったマリタンがジッドに『コリドン』の出版を思いとどまるよう説得したという事実は、この作品が宗教規範や宗教解釈とは切り離れた仕方で同性愛を論じているにもかかわらず、カトリックの人々の側にとっては依然としてキリスト教の価値観に照らして評価され得るものだったことを浮かび上がらせる。実際に、出版ののちには、パ

¹⁹ « Il en va comme pour la religion. Ceux qui en ont, tout ce qu'ils peuvent faire de plus aimable pour ceux qui n'en ont pas, c'est de les plaindre. (...) On nous admet plaintifs ; mais si nous cessons d'être piteux, on nous taxe aussitôt d'arrogance. (...) Nous sommes simplement ce que nous sommes ; nous nous donnons pour tels, sans nous targuer, mais sans nous désoler non plus. » (JI, p. 1093)

²⁰ 吉川、前掲論文、59頁。

²¹ « Il aborda tout aussitôt la question et me déclara sans ambages le but de sa visite, que je connaissais et qui était de me prier de surseoir à la publication de certain livre que François Le Grix lui avait dit devoir être imminente et dont il me priait de reconnaître avec lui le danger. (JI, p. 1234.)

パリ大司教区監視委員会が本作品を禁書とすべきかを検討することとなった。同委員会の1927年の報告書には、「生まれと文化においてプロテスタントのジッドは、現代の文芸世代に最も現実的で最も有害な影響力を持った作家の一人である」²²と記されている。そしてパリ大司教区監視委員会とローマの検邪聖省に送られた『コリドン』は、ついに道徳的な異端と判断された²³。

だが、このときカトリックからやり玉に挙げられたのは、ジッドだけではない。パリ大司教区監視委員は、その他の作家も批判の対象としており、1928年1月4日付の宗教誌に、次のような立場を示している。

例えばポルノグラフィックな著作や、ましてや自然に背く行為を広める人々の事例である。最近の幾つかの名前を挙げるとすれば、マルグリット、ジッド、プルースト、バルビュス、P. ルイスの少なからぬ著作のように。この種の著作は二重の点で禁じられている。つまり、それらが含む反道徳の主張と、それらが示す危険性から自然法によって、また1399年の教会法第9条によって。それらの読書は、これら二つの名において厳格に禁じられているのだ²⁴。

仏文学研究者のアマディウによれば、ここで示唆されている著作は、マルグリットの『ギャルソンヌ』(*La Garçonne*, 1922)、ジッドの『コリドン』、プルーストの『ソドムとゴモラ』、バルビュスの『地獄』(*L'Enfer*, 1908)、ピエール・ルイスの『ビリティスの歌』(*Les Chansons de Bilitis*, 1895)である²⁵。いずれも婚姻や生殖に結び付かない性を描いた作品であるが、著作名が伏せられたのは、不道徳なそれらを有名にしてしまうことがないようにとの配慮がなされたためであった²⁶。結婚に基づく異性間以外のセクシュアリティの形態を語ることが、いかに宗教的タブーのなかに置かれていたかが理解されるだろう。

なお、ジッドの『コリドン』を禁書にするか否かが議論された際、デュボア大司教がパリ大司教区監視委員会に依頼した調査報告書は、文芸批評家マシスの『審判』(*Jugement*, 1924)をもとに作成された。この著作のなかでマシスは、カトリック信仰に基づいてジッドを攻撃している。またマシスのみならず、クローデル、シャルル・デュボスといったカトリックの作家・批評家にとって、ジッドの作品はキリスト教と対立する許容し難いものであった。その際、度々用いられたのは「悪魔」というタームである。だが、ジッドはそれを逆手にとるかのように、自らの側でも「悪魔」をめぐる思索を深めていく。

²² « Gide, Protestant de naissance et de culture, est un des auteurs qui ont eu la plus réelle et la plus fâcheuse influence sur la génération littéraire actuelle. » (Lettre du cardinal Paul Dubois, archevêque de Paris, au cardinal Rafael Merry del Val, Secrétaire de la Congrégation du Saint-Office, reproduit dans Jean-Baptiste Amadiou, « Corydon de Gide devant les tribunaux catholiques », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, n° 158, 2012, p. 93.)

²³ だが、ローマ・カトリック教会は、『コリドン』について有罪判決を下したわけではなかった。
(*Ibid.*, p. 106.)

²⁴ *La Semaine religieuse de Paris*, reproduit par Amadiou, art. cit, p. 105.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

ジッダの「悪魔」をめぐる思索は、1910年代後半以降、主には1920年代に入ってから顕在化した。『日記』の記述に従えば、ジッダがこの存在について関心を抱いたのは、必ずしもマシスらの批判が原因ではなく、1914年に交わした友人の画家ジャック・ラヴェラとの会話を直接の契機とする。彼らはモラルと宗教について話していたのだが、その時ラヴェラは、「[私]は悪魔を信じている。[…][私]は神を信じる前から悪魔を信じていたのだ」²⁷と述べたのだった。とはいえ、この時点でジッダが「悪魔」についての明確な思索を展開し始めたわけではなく、本格的な考察が行われるようになるのは1916年頃からである。

このように1910年代後半から1920年代にかけて、ジッダがこの存在に価値を認める主張を繰り返した背景には、「病」と同じくキリスト教的な「悪」を成す「悪魔」を、カトリックとは異なる角度から捉え直すことで、マシスらカトリック的な価値観を揺り動かすという意図もあっただろう。だが、単にカトリックに対しての反発だけでなく、「悪魔」を検討することがジッダ自身の思索において、何らかの重要性を持つものであったこともまた事実なのではないだろうか。

こうした「悪魔」に対するジッダの思索の深まりを追い、そこから浮かび上がるジッダの宗教思想の特徴について検討してみたい。そこで第III部においては、次の各問いが想定される。すなわち、この時期に展開されるジッダの思索において、「悪魔」はいかなる性質のものとして捉えられているのか。そしてそれと芸術は、いかにして結び付けて語られているか。さらに、ジッダのキリスト教思想において「悪魔」はいかに位置付けられているか。これらの問いの考察を通じ、ジッダの「悪魔」論を明らかにしていくことにしよう。

²⁷ 以下参照。« Il croit au diable ; il m'a même dit qu'il avait cru au diable avant de croire à Dieu. » (JI, p. 869)

第 III 部 ジッドにおける「悪魔」(le démon, le diable, le Satan, le Malin) の問題

政治思想的には極右政治思想団体のアクション・フランセーズに接近し¹、教条主義的なカトリックの立場にあった批評家のアンリ・マシスは、1921年に「アンドレ・ジッド氏の影響力」(« L'influence de M. André Gide »)を發表し、ジッドの作品においては、善と悪の問題、罪の概念が強迫観念となっていると論じた²。さらに、ジッドが異常なもの(l'anormal)や歪んだもの(le pervers)への志向を示しており、真実を否定し退けることを基礎としてその思索が成り立っていると指摘した上で、こうした立場は神ではなく、サタンの勝利を望んでいるものだと分析する³。そしてジッドのような人物は「悪魔的」(démoniaque)であると糾弾した⁴。確かに、カトリックの人々から見れば、ジッドの思索はカトリック的な「真実」にではなく、「異常なもの」や「歪んだもの」に目を向け、そこに価値を見ようとしたという点において、反キリスト教的=悪魔的なものであったであろう。そのことに加え、ジッドは『法王庁の抜け穴』を出版した前後から頻繁に「悪魔」という言葉を用い、それに価値を認めるような発言を繰り返すようになる。それゆえマシスは、ジッドを悪魔と結ばれた作家と見なしたのである。

こうしたジッドと「悪魔」というテーマは、先行研究でも論じられてきた。特に重要な研究として、ジョルジュ・ストロースの『アンドレ・ジッドの作品における悪魔の分け前』が挙げられる⁵。ストロースは、ジッドにおいて「悪魔」と結び付けて語られるいくつかのテーマ(例えば、「理性」や「贗造」、「宗教」、「肉欲」、「病」等)を取り上げ、各作品においてそれらがいかにか描き出されているかを検討している。この研究は「悪」と結び付けて描かれる上記の各テーマを通じ、ジッドにおける「悪魔」を析出することを試みているが、そこでは必ずしも分析対象となる作品の書かれた年代が重視されているわけではない。だがジッドの日記の記述に従えば、ジッドが本格的に「悪魔」についての検討を始めたのは1914年頃であり、それまで「悪魔」という概念は必ずしも身近なものではなかった。だとすれば、

¹ アクション・フランセーズ(Action française)は、1894年のドレフュス事件を契機に誕生した政治同盟であると同時に、古典文芸の復権を掲げた文芸批評運動でもあったが、その思想的特徴の一つに、カトリック教会と密接に結びついたことが挙げられる。1905年の政教分離法を施行した共和政政府に対し、アクション・フランセーズは、国の宗教伝統を体現するカトリック教会を公然と支持し、その守護者となることを標榜した結果、多くのカトリック教会・信者からの支持を取り付けた。彼らは反ユダヤを掲げるだけでなく、反フリーメイソン、反プロテスタントの立場を示し、これら外国勢力からフランスやそれを形作ってきたカトリック教会を死守しなければならないと訴え、ナショナリズムを煽り、第一次世界大戦前後まで大きな影響力を示し続けた。アクション・フランセーズとカトリック教会の関係については、以下の研究に詳しい。Jacques Prévotat, *Les catholiques et l'Action française : Histoire d'une condamnation*, Paris, Fayard, 2001 ; ジャック・プレヴォタ『アクション・フランセーズ——フランスの右翼同盟の足跡』斎藤かぐみ訳、白水社、2009年。

² Henri Massis, « L'influence de M. André Gide », *Jugement*, vol. 2, Paris, Plon, 1924. p. 7.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ George Strauss, *La Part du diable dans l'œuvre d'André Gide*, Paris, Lettres modernes, 1985.

この時期以降のジッドの著作を丹念に読み解くことが、ジッドにおける「悪魔」を検討する上で重要な作業となるはずである。

ストロースの研究の他に「悪魔」というテーマを掲げた先行研究としては、アメリカの文学研究者ポール・フランシス・カルダーチによる研究が挙げられる⁶。これは、ゲーテ、ドストエフスキー、ジッド、トーマス・マンの作品に見出せる「悪魔」を、比較研究としてではなく、各々別個に論じたものである。この研究は「悪魔」や「悪魔的」という語の語源を辿り、その用法と照らし合わせながら、ジッドの作品に「悪魔」を当てはめようとするものであり、ジッドが「悪魔」をどのようなものとして捉えようとしていたかを検討した上で、作品を分析したものではない。そのため、作家自身の思索や語感と作品の結びつきは問題にされておらず、いわば「悪魔」という一般的な概念を通じた研究者の側の恣意的な文学解釈に留まっている。

その他、グレアム・ワトソンやキャサリン・サヴェージ、クローディア・ブリアヌの論文などにおいても、ジッドの「悪魔」が論じられている⁷。これらの先行研究は、ジッドにとって「悪魔」がいかなる存在として捉えられているのかを丹念に検討しており、本研究に重要な示唆を与えるものである。その一方で、ジッドの「悪魔」をめぐる思索において看過し得ないと思われるウィリアム・ブレイクについては、ほとんど言及がなされていないことが指摘できる。

これらの先行研究に依拠しつつ、またその問題点を踏まえ、第 III 部では、1910 年代後半に生じた「悪魔」という新たな思索の対象が、ジッドにおいていかに解釈されており、それが作品といかに結びついていくのかという問いを解き明かしていく。これらの問いを探るため、次の二つの章を設定する。まず第 1 章では、ジッドが「悪魔」と意識し始めるに至る過程を追い、「悪魔」に関する言及内容を精査することで、「悪魔」の概念の特色を考察する。そしてそうした「悪魔」の概念が、宗教や芸術についてのジッドの思索のなかにいかに位置付けられていくのかを検討する。続く第 2 章は、「悪魔」をめぐるジッドの思索を踏まえ、『贖金使い』に「悪魔」がどのようなものとして描かれているのかを分析し、その表象の特徴やそこに込められた作家の意図を探る。

⁶ Paul Francis Cardaci, *Demon, Daimon and Devil: A study of the demonic element in Goethe, Dostoevsky, Gide and Mann*, Doctoral Thesis submitted to University of Maryland, 1972.

⁷ Graeme Watson, « Gide and the Devil », *Australian Journal of French Studies*, vol. 4, January 1967, pp. 86-96 ; Catharine Savage Brosman, « Gide et le Démon », art. cit. ; Claudia Bouliane, « Le démonisme d'André Gide : le pouvoir de l'induction », *Fabula / Les colloques*, Les écrivains théoriciens de la littérature (1920-1945), URL : <http://atelier.fabula.org/colloques/document1841.php>, page consultée le 12 juillet 2020.

III-1. ジッドの悪魔論

ジッドにとって、「悪魔」はいかなる性質のものとして捉えられているのだろうか。第I部で見たように、「病」＝「悪」を自身のなかに抱えていたジッドは、実存の問題として「病」をキリスト教の枠内で説明する必要に迫られていた。そうしたなか、様々な経験を通じ、彼は「病」との向き合い方や、宗教観を変化させるに至る。いかなる既存の宗派にも回収されない独自のキリスト教解釈を提示し、その論理において「病」を捉え直そうとしたのである。

こうしたジッドの態度は、カトリックの人々から「悪魔的」と非難された。クローデルやマシス、ジュリアン・グリーン (Julien Green, 1900-1998) などのカトリックの作家、批評家たちは、ジッドを「悪魔」に見立てて論じることで、カトリック教会に対する敵対的で危険な作家という認識の流布に貢献した。その一方、時期をほぼ同じくして、ジッドの側からも「悪魔」への関心が向けられるようになっていた。だが、ジッドの「悪魔」をめぐる思索は、カトリックの側からの批判に対し、「自分は悪魔的ではない」と反論しようと試みるなかで深められたわけではない。彼は自身の作品や思索が曲解されることには反発しても、「悪魔的」という形容詞に対する直接的な反応は示していないからである。「悪魔」の思索の深まりにおいて、自身がカトリックの側から「悪魔的」と形容されたという事実は看過できないにせよ、ジッドの「悪魔」をめぐる関心は、もともと以下のような出来事をきっかけに生じたものである。

ジッドにおいて「悪魔」は、1914年頃から生じた比較的新しい概念であるが、この事象に関心が向けられた背景には、1914年9月24日に画家のジャック・ラヴェラと交わした会話があった。その時の様子を、ジッドは翌日の日記に次のように綴っている。

延々とモラルと宗教について語り合う。彼 [=ラヴェラ] は悪魔を信じている。彼は神を信じる前から悪魔を信じていたとすら言っていた。私は彼に、悪魔を信じることを私に思い留まらせているのは、自分がそれを嫌悪するということを確信できないからだと言った。きっと私の小説においては、悪魔を信じる何者かが登場することになるだろう。これらの会話はいずれ、我々二人にとってかなり大きな利益となるのではないだろうか¹。

ジッドが本格的に「悪魔」についての関心を日記に示すようになるのは、このラヴェラとの会話から約2年後の1916年頃からである²。この年に書かれたと思われる日記の一部を皮

¹ « Causé interminablement de morale et de religion. Il [=Raverat] croit au diable ; il m'a même dit qu'il avait cru au diable avant de croire à Dieu. Je lui ai dit que ce qui me retenait de croire au diable, c'est que je n'étais pas bien sûr de le détester. Certainement dans mon roman, il y aura quelqu'un qui croit au diable. – Ces conversations auront été d'assez grand profit pour nous deux », *ibid.*, p. 869.

² 1916年に書かれたと思われる日記の一部には、次のように記されており、この頃から「悪魔」についての関心が広がっていったことが窺える。「1910年に友人のラヴェラが初めてそれについて私に語った時、私はただ微笑みただけだった。しかし、それでもやはり彼の言葉は私の心の奥底に入り込んだのだった。」 (« Quand, en 1910, mon ami Raverat me parla de lui [=le Diable] pour la

切りに、エッセイやドストエフスキーについての講演など、様々な場面で「悪魔」が論じられていく。これらの記述から読み取ることができるのは、ジッドが「悪魔」を、神に背き悪を為すものという西欧の一般的な認識枠組みにおいて捉えてはいないということである。さらに彼は、芸術家やその作品にとって「悪魔」は分かちがたいものと論じる。

こうした彼の思索は、イギリス人芸術家ウィリアム・ブレイクの名前やその著作への言及とともに展開される。ジッドはブレイクについての解釈を示すなかで、自らの「悪魔」をめぐる考察を深めていったと考えられる。そこで、本章では、西欧における「悪魔」の捉えられ方と照らしつつ、ジッドの「悪魔」の概念と、ブレイク論を通じて示されるそれと芸術論との関わりについての議論を追い、その特徴について明らかにしていくこととしたい。

1) 西欧における「悪魔」

キリスト教世界において、「悪魔」は非常に重要な位置を占めている。古代から現代に至るキリスト教の悪魔や悪魔憑き、さらには悪魔祓いといった事象の概念は、イエスによって実行された悪魔祓いの儀式に基づいて形成されている³。マタイや、マルコ、ルカの福音書には、40 日間に渡る悪魔の誘惑を退けるイエスの様が記されるが、それによれば、イエスは悪魔の誘惑を受けるため、霊に導かれて荒野に赴き、悪魔と問答を繰り返したのち、知性をもって悪魔を払う。また福音書には、イエスが人から悪霊を払う様も描かれる。いずれの場合も、悪魔や悪霊に対し、神への信仰をもってこれを敗北させるイエスの姿が強調される。

とりわけカトリックの内部では、現代でもなお「悪魔」が重要な問題として扱われている。カトリック教会では、実際に悪魔祓いの儀式（エクソシズム）が行われており、それにあたる専門の司祭が存在する。この儀式に際し教会は、①意味不明な言語を話す、②秘密事あるいはその人にとって遠いはずの事象を知っている、③人間離れした力を示す、④聖なるものに対し、非常に際立った嫌悪を示す、という4つの基準に照らし、その人が悪霊に憑かれているか否かを判断する。そして、いずれの項目も満たすと認められた場合のみ、除霊を行うことと定められている。カトリックにおいては、現代でもなお「悪魔」という概念が決して過去のもの、想像上のものではないのである。

西欧の人々にとって昔から馴染みの存在であった「悪魔」は、絵画や文学など芸術の領域でも繰り返し扱われてきた。文学作品に限ってみても、ダンテの『新曲』やミルトンの『失樂園』、ゲーテの『ファウスト』など、時代や地域を問わず「悪魔」は、恐怖の対象でありながらも、人々の関心を引き付け、創造力を掻き立てるものとして表象されてきたといえる。

だが、「悪魔」とは一般にどのような性質のものを指すのだろうか。『ル・モンド』紙の系列雑誌『ル・モンド・デ・ルリジオン』の編集長を務めるヴィルジニー・ラルースは、キリ

première fois, je n'eus qu'un sourire. Mais ses paroles n'entrèrent pas moins profondément dans mon cœur (...)', *Jl*, p. 1012.) なお、ジッドはここで1910年と書いているが、おそらくこの年号は正確ではなく、1914年に交わされた先の会話を指していると思われる。

³ Alexandru Rusu, « Demons and Exorcisms in the Roman Catholic Mind-Set: Probing the Western Demonological Mentality », *Revista română de sociologie*, vol. XXVII, n° 1-2, 2016, p. 90.

スト教におけるその概念を次のように定義している。

伝統的に天使は純潔や美、完全性の概念と結ばれている。だが、悪い天使というものも存在し、これは神に反抗的で、人間を惑わすことに執着する。悪魔 (*le diable*) というのは、彼らのうちの一人を指している⁴。

この定義によれば、キリスト教の文脈において「悪魔」は、「悪」と結ばれた天使を指す言葉として用いられてきた。「悪魔」は人々に憑き、神に反するような言動を仕向けるものと認識されてきたのである。

だが、日本語の「悪魔」にあたるタームとして、フランス語の場合、いくつかのバリエーションが存在する。《*le diable*》、《*le démon*》、《*Satan*》、《*Lucifer*》、《*Belzébuth*》 などである。上記の『ル・モンド・デ・ルリジオン』に従い、これらの語の用法や使われるようになった状況、それぞれの意味するところのものを以下に簡単に確認しておく⁵。

それによれば、《*satán*》はヘブライ語聖書において頻繁に現れるが、時に「神の天使」を表す一方で、選ばれた民族たちの足並みを邪魔しにやってくる敵対者として、さらには神の裁きに際して、人間たちを告発しにやってくる代理人として描かれている。この《*satans*》という概念から派生したのが、《*Le Satan*》である。これは新約聖書において、人を惑わす「この世の帝王」として描かれたが、それは、ギリシア語では「分けるもの」「反目させるもの」を意味する《*diabolos*》というタームによって表されるものであった。フランス語の《*diable*》は、この語から派生してできたものである。したがって、《*Satan*》と《*le diable*》は同義のものとして捉えて差し支えないだろう。

また福音書に登場する《*Belzébuth*》は、「デモンたちの長」を指す。この語はのちに、「地獄の王」たる「サタン」を指す際にも使われるようになった。そして、ラテン語が起源の《*Lucifer*》は、もともとは「朝に輝く星」を指し、陽の昇りの予感させるポジティブなイメージのものであった。実際に、「ヨハネの黙示録」第22章16節では、救済の訪れを示す「輝ける星」として、イエスが自分自身とルシファーと同一視している。しかし、古代キリスト教文明やその後の中世のキリスト教徒たちのなかに、《*Lucifer*》というタームを、悪魔 (*le diable*) を指すために使った者たちがおり、それ以後、墮天使という認識が定着していった。

一方、《*le démon*》という語は、ギリシア語の「ダイモン」が語源となっており、もともとは神霊の意を指す。例えば7世紀頃のゾロアスター教において、「ダイモン」は失墜した神々を指す言葉として使われていた。また16世紀頃のヨーロッパ社会では、超自然的な力を持つ存在を意味するものに用いられ、必ずしも否定的なニュアンスが付与されていたわけではない。だが、ユダヤキリスト教の文脈においては、「悪魔」の意で用いられるようになっていき、人々の意識のなかに広く浸透した。

⁴ Virginie Larousse, « Le Monde des religions », n° 85, septembre-octobre 2017, p. 26.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

以上のことに鑑みると、「悪魔」を指す語にはいくつかのバリエーションが存在するものの、ジッドが生きていた時代の基督教の文脈においては、すでに各語が意味するところのものには、大きな差異はなくなっていたと考えられる。実際に、『19世紀ラルース』⁶や『フランス語宝典』⁷といった当時の用法を知る手がかりとなる辞書においても、これらの語は基督教の文脈において同義語として定義されていることが確認できる。

では、基督教社会において一般に「悪魔」がどのようなものとして理解されてきたかを確認したところで、次にジッドがこれをいかに捉えていたのかという問いの検討に移ることにしよう。ジッドが「悪魔」を指す際に、いかなるタームを用いているのかという点も確認しながら、その思想的特徴を明らかにしていきたい。

2) 「悪魔」との出会い

峻厳で禁欲的な道徳観のもとにあった若い頃のジッドにとって、「悪魔」はいかなる存在だったのだろうか。第I部で見たように、当時の彼は、繊細でありながらも強い自意識を持っていた。また、厳しい宗教的モラルに縛られながらも、そこから逸脱してしまう自身の弱さを自覚し、罪の意識に苛まれていた一方で、神から選ばれし者という宗教的な特権意識を持ち合わせてもいた。これらの矛盾する多様な要素を内に抱え込んだ結果、彼は精神的かつ身体的な不調に苛まれることとなった。当時の状態をジッドはのちに、「まちががなく悪魔 (le diable) が私を付け狙っていた」と表現している。ここでは、青年時代に自らの心身のバランスを乱すネガティブなものが「悪魔」と形容されるのである。

加えて、ジッドは自慰を中心とした彼の性的欲求を表す際にも、「悪魔」という言葉を用いている。すでに第I部で引用した以下の『一粒の麦もし死なずば』の一節において、ジッドは、『ユリアンの旅』を執筆中の頃に抱えていた自慰への欲求を、「悪魔」に憑かれていたという表現を用いて描写している。

そこ [ラ・ロック] で過ごしていた間のほとんど、私は部屋に閉じこもっていたが、仕事だけが私を引き留めていたわけではなかったはずだ。仕事に向かって努力したが無駄で (私は『ユリアンの旅』を書いていたのだ)、脅迫観念に憑かれ、付きまとわれ、おそらくは過度においてこそ、何らかの脱出方法が見つかるのではないか、[...] 私の悪魔 (mon démon) を疲れ果てさせることができるのではないか [...] と期待して、自分だけをへとへとにしなが、私は偏執的に極度の疲労まで、自らの前には愚劣さと狂気以外何もなくなるまで自分を消耗したのだった⁸。

⁶ *La Grande dictionnaire universel du XIX^e siècle, dit Grand Larousse du XIX^e siècle*, Administration du Grand dictionnaire universel, Paris, 1866-1876.

⁷ *Le Trésor de la langue française*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, 1971-1994.

⁸ « (...) presque tout le temps que j'y passai, ce fut cloîtré dans la chambre où n'eût dû me retenir que le travail, vers le travail m'efforçant en vain (j'écrivais *Le Voyage d'Urien*), obsédé, hanté, espérant peut-être trouver quelque échappement dans l'excès même, (...) exténuer mon démon (...) et n'exténuant que moi-

ここでは、自身が教え込まれたプロテスタント道徳においてタブーとされている性的欲望が「悪魔」という比喩で表されている。この「悪魔」はジッドをそそのかし、その声に耳を傾けた途端、心身のバランスを乱すような存在なのである。

だが、上記のように自伝のなかで「悪魔」という語を用いて自らの幼・青年期を回顧することはあっても、青年期から 1910 年代に入った頃までに書かれた著作そのもののなかでは、「悪魔」やそれと関係する言葉はほとんど用いられていない。『地の糧』や『背徳者』のなかで、「*démon*」というタームが用いられることはあるにせよ⁹、その存在について子細に論じられることはなく、明確な概念のもとに表象されたものと見ることはできない。また 1903 年に出版された戯曲『サウル』(*Saül*)にも悪魔たち (*démons*) が登場するが、これは宗教的罪(怒り、色欲、恐怖、権力、虚栄)を比喩的に表しており、やはりジッド独自の思索に基づいて表象されたものとは言い難い。

そのようなジッドが、「悪魔」についての具体的な観念を持ったのは、1910 年代に入ってからである。1916 年に書かれた日記の一部には、先にも言及した通り、彼が「悪魔」という存在を直視するようになった契機として、1914 年にラヴェラとの間で交わされたモラルと宗教についての議論があったことが記されている。

私はその時まで、悪魔 (*le Diable*) を信じるためには神を信じることが必ずしも必要というわけではないことに、よく気がついていなかった。本当のことを言うと、悪魔はまだ一度も私の想像上に現れていなかったのだ。私の悪魔についての概念は完全にネガティブなものだった。私は姿を見ることなく、それに有罪判決を下していた。私はその周囲を神だけに制限していた。それに私は神を至る所に延長していたので、もう一方の存在をどこにも出現させなかったのだ。とにかく、私は悪魔の存在を形而上学的な存在としてしか認めていなかったし、ジャック・ラヴェラが突然悪魔を示したあの秋の夜も、私は当初、微笑んだにすぎなかった¹⁰。

ジッドはここで、1910 年代に入るまで、「悪魔」が自分にとって大きな位置を占めておら

même, je me dépensais maniaquement jusqu'à l'épuisement, jusqu'à n'avoir plus devant soi que l'imbécillité, que la folie. » (André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 309.)

⁹ 『地の糧』と『背徳者』においては、次のような文章中に「*démon*」というタームを認めることができる ; « Néfaste clarté de la lune au désert. Les démons rôdeurs des cimetières. Les pieds nus sur les dalles bleues » (*Les Nourritures terrestres*, op. cit., p. 374 ; « nous n'y restâmes pas vingt jours. À chaque nouvelle étape pourtant, j'avais soin d'aménager tout comme si nous ne devions plus repartir. Un démon plus fort me poussait... » (*L'Immoraliste*, op. cit., p. 679.)

¹⁰ « Je m'étais jusqu'alors pas bien avisé qu'il n'était pas absolument nécessaire de croire à Dieu pour croire au Diable ; à dire vrai, le Diable n'avait jamais encore comparu devant mon imagination ; ma conception du Diable restait toute négative ; je le condamnais par défaut ; je limitais à Dieu son contour ; et comme je fais continuer Dieu partout, je ne laissais commencer *l'Autre* nulle part. En tout cas je ne l'admettais que comme une entité métaphysique et n'eus qu'un sourire d'abord, ce soir d'automne où tout à coup Jacques Raverat me le présenta. » (*Jl*, p. 1011. 強調はジッドによる。)

ず、あくまでも概念的なものに留まっていたと記している。だが、この時まで「悪魔」についての思索を深めたことがなかったというジッ드의告白は、いささか奇妙にも思われる。上述のように、キリスト教が浸透している地域では、「悪魔」は非常に重要な問題であり続けており、精神生活のみならず、芸術の分野でもこれを題材としたものが至るところに見出されるからである。さらに、ジッドは1890年代からキリスト教の問題を問い続けていた作家である。にもかかわらず、なぜこの時まで「悪魔」を意識せずにいられたのだろうか。

このような「悪魔」をめぐるジッ드의関心の希薄さは、実際にはプロテスタントたちの間ではさほど珍しいことではないようである。『悪の系譜』を著した歴史学者で宗教学者のジェフリー・バートン・ラッセルによれば、カトリック教会や東方教会、保守的なプロテスタント教会が19世紀後半においても依然として悪魔の人的存在の实在性を擁護し続けていたのに対し、自由主義のプロテスタント神学は、悪魔を否定するか、少なくとも無視する傾向にあった¹¹。悪魔の概念が認められる場合でも、あくまでも人間の悪の例えとして、あるいはその象徴として見なされることが一般的であった¹²。そしてジッド自身も「プロテスタンティズムは、天使も悪魔も考慮にいれない傾向がある。『悪魔を信じるか』という問いは、〔プロテスタントたちから〕その都度、一種の驚きを持って迎えらるる」¹³と述べており、ラッセルの指摘するプロテスタントに特有な立場と一致するような状況にあったことが窺える。ジッドの受けたカルヴァン主義に根差した宗教教育においても、また、1890年代後半以降にジッドが自身のものとして確立したキリスト教思想においても、「悪魔」は俎上に載せられる機会がなかったと考えられる。

「悪魔」を明確な意識のもと考察したことがなかったというジッ드의事情は、彼の「悪」の捉え方とも大いに関係していると思われる。まだ「悪魔」に積極的な意味を見出していなかった頃、「悪魔」が属する「悪」は次のようなものとして認識されていた。

私はまだ悪がポジティブで活動的で、大胆なものだと理解していなかった。その時私は、陰が光の欠如であるように、悪とは善の欠如だと思っていた。そして、とにかく私は光にすべての活動の世界を結び付けていたのだ¹⁴。

ジッドにとっては、善こそが完全なものであり、その欠けたところに存在するのが「悪」であった。つまり、「善」と「悪」が並列に置かれているのではなく、「善」に対して「悪」は二次的な存在と捉えられていたのである。ゆえに「悪」の領域にある「悪魔」は、それ自

¹¹ ジェフリー・バートン・ラッセル『悪魔の系譜』大瀧啓裕訳、東京、青土社、1990年、391頁。

¹² 同上。

¹³ « Le protestantisme a une tendance à ne pas tenir compte des anges ni des démons. (...) “Croyez-vous au Diable ? ” Et chaque fois, cette demande a été accueillie avec une sorte de stupeur. » (André Gide, « Dostoïevski (IV) », art. cit., p. 627.)

¹⁴ « Je ne comprenais pas encore que le mal est un principe positif, actif, entreprenant ; je croyais alors que le mal était fait du défaut du bien, comme l'ombre du défaut de la lumière, et volontiers rattaché-je à la lumière toute espèce d'activité. » (JI, p. 1012.)

体が重要な存在、思索の対象と捉えられることはなかったということなのだろう。ところがラヴェラとの会話を通じ、ジッドは「悪魔」について次のような観念を抱いた。

それ [=悪魔 (le Malin)] はすでに私のなかに住んでいたのに、いまだそれを識別してはいなかった。悪魔は私を征服していたのに、私は自分が勝利したと思っていた。そう、私自身に勝利したと。なぜなら、私はそれに身を任せていたからだ。そして、それが私を説得してしまっていたのに、私は征服されたとは思っていなかったのだから¹⁵。

ジッドは「悪魔」を、積極的に活動して人々をそそのかし、人々を征服してしまう能動的な存在として認識するに至ったことを明らかにしている。すなわち、神=善に向かおうとしながらも、それに挫折してしまった状態が「悪」であるというような消極的な捉え方ではなく、善とは別に、善を凌駕するほどのエネルギーを持ち、人々に「悪」を為させるという積極的な存在として「悪魔」が認識されたのである。

なお、上記の引用は、前頁で引用したラヴェラとの会話をめぐる所感を示した日記の一部であるが、そこでは「le diable」というタームを用いていたのに対し、ここでは、「le Malin」が用いられている。さらに、同じ日記のなかでは、「le démon」と「Satan」も用いられている。「le Malin」が指すものを、ジッドは「理屈家 (le Raisonneur)」と捉え¹⁶、「私はその姿をいずれの美德も欠けているものとして描き出す」と定義している¹⁷。また、「le démon」については、この存在の仮定によって、論理では説明できないもの、自分にとっての長年の疑問が明確になったと記しており、「この名前が、私の言わんとしているところのものの本当の名前であろうとなかろうとそんなことはどうでもよく、便宜上このように名付けることにする」と述べている¹⁸。「le diable」と「Satan」については、具体的にどのようなものを指しているのか示されていない。

だが、同じテキストのなかで併用されているこれら4つの語は、それぞれに意味の明確な差異を認めることが難しく、またジッド自身がどの程度使い分けに意識的であったのかという点も判然としにくい。いずれの語も、非人格でありながらも、能動的に人間に働きかけ、気づかれぬように誘導する存在を表しているという点において共通しているが、その反対に相違点を挙げることは困難である。したがって、いずれも一般に「悪魔」と訳されるこれらのタームは、以下でもジッドによって特別な意味が付されていると判断し得る場合を除き、「悪魔」という訳語を充てることとしたい。

では、ジッドの「悪魔」がいかなる存在であったのかという点に再び話を戻そう。論文「ジ

¹⁵ « Il m’habitait déjà, que je ne le distinguais encore pas. Il avait fait de moi sa conquête ; je me croyais victorieux, oui : victorieux de moi-même, parce que je me livrais à lui. Parce qu’il m’avait convaincu, je ne me sentais pas vaincu. » (*Ibid.*)

¹⁶ *Jl*, p. 1011.

¹⁷ *Jl*, p. 1013.

¹⁸ *Jl*, p. 1013.

ッドと悪魔」のなかで、サヴェージュが「ジッドの悪魔とは、主には、心のなかの会話で聞こえる声と同一視されるような精神的存在のことである」と指摘しているように¹⁹、ジッドの「悪魔」は、カトリック教会的な人的存在の実在性を持つものとしてではなく、あくまでも心の内に表れるものであったと考えられる。なぜなら、先に引用した「それは私のなかにすでに住んでいた」という一文からも、「悪魔」は人間の精神のなかに現れるものと捉えられているからである。心の内に人間が創り出したものであるというこの思索は、以下の想像上の「悪魔」の言葉にも表れている。

「私に存在を与えてくれたことに対して、まずは感謝する！ そう、お前には私を創出したのがお前の好意だということがよくわかっているはずだ。お前には、私が存在していなかったということがよくわかっているはずなのだ。だがおそらく、神を信じるために、私に立ち向かうのにお前の助けとなるだろう一人の神を信じるために、お前は私を挺にして弾みをつける必要があったのだろう。

[…]

愉快なのは、[…] これからは、お前が他方 [=悪魔] 抜きにもう一方 [=神] を信じられなくなるということだ。」²⁰

このセリフから理解されるのは、ジッドにとって「悪魔」は、人間の創造物に他ならず、人間の精神を越えて存在するものではないということである。しかし、一度それを意識し始めた途端、もはやそれとの関係を通してしか神を捉えられなくなってしまうほど、「悪魔」の作用は強い。

こうした「悪魔」の働きに関し、ジッドはブレイクをめぐる解釈を通じて、更なる議論を展開している。そのなかでは、キリスト教における「悪魔」の位置づけのみならず、芸術と「悪魔」の関係についても論じられる。ジッドにおいて「悪魔」がいかなるものと捉えられているのか、以下に具体的に検討していこう。

3) 文学と「悪魔」——ブレイク解釈を通じて

ジッドは、必ずしも「悪魔」を宗教的な事象に限定されたものとして考察してはおらず、とりわけ文学との関係において思索を深めていったように思われる。というのも、「悪魔」という存在と対峙し始めた 1910 年代半ば以降、ジッドはこれについての積極的な考察を繰り返すようになったが、これらの記述から、「悪魔」は彼の文学にとっても極めて重要なテーマとなっていたことが窺えるからである。本節では、ジッドにおける「悪魔」と文学の

¹⁹ Catharine Savage Brosman, « Gide et le Démon », art. cit., p. 47.

²⁰ « D'abord merci de m'avoir donné l'être ! Oui ; tu sais bien que c'est ta complaisance qui me crée. Tu sais bien que je n'existais pas, mais sans doute avais-tu besoin de prendre élan sur moi, pour croire en Dieu ; un Dieu qui pût t'aider à me combattre. / (...) L'amusant, (...) c'est que désormais tu ne peux plus croire à l'Un sans l'Autre. » (*Ibid.*, p. 1014.)

結びつきを繙き、彼のキリスト教における「悪魔」の位置づけの検討へと繋げていくことにしたい。

「悪魔」という観点を得たことは、ジッドにおいて、先達の芸術家や、その作品への理解を深める契機ともなった。特に「悪魔」という観点から論じた芸術家は、ウィリアム・ブレイクである。ブレイク本人やその作品に対して示される解釈は、翻ってジッド自身の「悪魔」についての思索を明かすものともなっている。したがって、ブレイクについて記されたテキストを分析する作業は、ジッドにおける「悪魔」の概念や、宗教的立場の特徴の解き明かしともなるだろう。

まずはジッドとブレイクの出会いを簡単に確認しておく。18世紀のイギリスの詩人で画家でもあったブレイク（1757-1827）は、ジッドにおいて非常に重要な位置を占める作家の一人である。これまで両者の関係性はあまり顧みられてこなかったが、ジッドはこの詩人への関心や深い考察をしばしば表している。そしてジッドにおける「悪魔」の問題は、ブレイクをめぐる思索の検討なしには理解し得ないだろう。というのも、ジッドが「悪魔」という言葉を用いる際には、頻繁にこの自身の名前や『天国と地獄の結婚』の一節が引かれるからである。ジッドは、ブレイクを主題としたエッセイや評論を残してはいないが、先にも言及したドストエフスキーについての連続公演（1922年2月18日から3月25日）や日記などに、この詩人に関する深い考察を残している。これらの著作において、ジッドはブレイクをいかに解釈し、「悪魔」をいかなるものとして論じているのだろうか。

ジッドが最初にブレイクについて記したのは、1914年の日記である²¹。それによれば、この時初めてブレイクの著作に触れ、この「悪魔的な」詩人に魅了された。こうしてブレイクを知ったのも、すでに見たラヴェラとの会話によって引き起こされた「悪魔」についての関心を日記に記したのも、共に1914年である。したがって、同年はジッドにとって「悪魔」についての関心が真に芽生えた年であったと考えられる。その後1922年1月に、友人の文

²¹ ジッドがブレイクについて最初に言及した日記は、1914年8月22日付のものである。そこではアイルランド人作家イエイツ（William Butler Yeats, 1865-1939）がブレイク集に付した序文を読んだことが示されている。その3日後の25日には、「驚きを持ってブレイクについての読書が続ける」と記されており、ジッドがブレイクの作品に大きな関心を寄せたことが窺える（JI, pp. 848-849）。この序文とは、おそらくイエイツが編集した『ブレイク詩集』（*Poems of William Blake*, ed. W.B. Yeats, London, George Routledge, 1905）を指していると考えられるが、ジッドは1922年まで『天国と地獄の結婚』を読んでいないことから、この時点で『ブレイク詩集』そのものを入手していたことは想定しがたく、あくまでも当時読むことができたのは、イエイツが記した序文の文章だけだったと考えられる。この序文には、ブレイクの生い立ちや芸術家としての足取り、その思索、また作品が誕生する背景が簡潔に記されている。また『天国と地獄の結婚』に関しては、スウェーデンボルグに対して向けられるパロディとして紹介されている。

その後、ジッドがブレイクについて公に言及したのは、1921年の「アンジェルへのメッセージ」（« Billet à Angèle »）においてであり、そのなかでは「ボードレー、ブレイク、キーツ、ブラウニング、スタンダールは、来るべき世代のためにしか書かなかった（Baudelaire, Blake, Keats, Browning, Stendhal n'ont écrit que pour les générations à venir）」と記されている（EC, p. 281）。この時までには、ジッドがブレイクの著作にどの程度触れる機会があったのかという点についても明確に辿ることはできない。

芸批評家シャルル・デュボス (Charles Du Bos, 1882-1939) を通して詩画集『天国と地獄の結婚』を手に入れると、大きな感銘を受け、日記に以下のように記している。

ブレイクとの出会いは、私にとって最も重要である。[...] まだ直接光を感知していない星の存在を推測する天文学者のように、私はブレイクを予感しつつも、ニーチェ、ブラウニング、ドストエフスキーと共に星座をなすとは、依然として気づいていなかった。おそらくこのグループのなかで最も輝いており、間違いなく最も奇妙で、最も奥まったその星に²²。

『天国と地獄の結婚』を通読することによって、ブレイクはジッドにとってニーチェ、ブラウニング、ドストエフスキーと並ぶ巨星として、しかも、そのなかでもひと際異彩を放つ存在として位置づけられることとなった。この作品に深い感銘を受けたジッドは、1922年8月1日発刊の『新フランス評論』誌(107号)に、自ら手掛けたこの詩の仏語訳を掲載する。その序文で彼は、この作品を、「画家であり詩人である偉大なイギリス人神秘家の、最も意味深く、最も錯綜していない『預言的な書物』」²³として紹介した。さらに「イギリスにおいては長い間ほとんど完全に無視され、今日においてなお、この著作を知り、これを愛好するものはかなり珍しい」²⁴とも記している。ブレイクは、今日でこそ世界的に名の知られた詩人であり、多くの研究がなされてもいるが、当時はイギリス国内ですら顧みられることのない存在だった。ジッドによる仏語訳やその読解が、現在のブレイク研究者の目から見てどのようなものと映るかという点の検討はここでは差し控えるが、いち早くこの詩人の価値を認め、フランスに紹介したジッドの功績は評価されてしかるべきであろう²⁵。

それではここで、『天国と地獄の結婚』の内容やその特徴についても簡単に触れておこう。1790年頃に作成されたこの作品は、画家でもあったブレイクの手による数々の挿絵と共に織りなされる詩画集であり、神やサタン、天使や悪魔、善と悪についての従来のキリスト教観を越えて、それらについての新しい視点を提示しようとする壮大な物語である。その形式と内容は、ブレイク研究者の佐藤光氏による研究のなかにその概要が簡潔に示されている

²² « La rencontre de Blake est pour moi de la plus grande importance. (...) Comme un astronome qui supputa l'existence d'un astre dont il ne perçoit pas encore directement les rayons, je pressentais Blake, mais ne me doutais pas encore qu'il formait constellation avec Nietzsche, Browning et Dostoïevski. La plus brillante étoile, peut-être, de ce groupe ; assurément la plus étrange et la plus reculée » (*Jl*, p. 1169.)

²³ 以下参照。« C'est le plus significatif et le moins touffu des "livres prophétiques" du grand mystique anglais, à la fois peintre et poète (...) » (William Blake, *Le Mariage du ciel et de l'enfer*, traduit par André Gide, *La Nouvelle revue française*, n° 107, août 1922, p. 129.)

²⁴ « En Angleterre elle demeura longtemps presque complètement ignorée ; bien rares sont, encore aujourd'hui, ceux qui la connaissent et l'admirent. » (*Ibid.*)

²⁵ とはいえ、ジッドに先行して1900年に『天国と地獄の結婚』の仏語訳が出されていた (William Blake, *Le Mariage du ciel et de l'enfer*. Traduction française avec introduction par Charles Grolleau, Paris, L. Chamuel, 1900)。この翻訳がどの程度フランス国内で認知されていたかは不明だが、ジッドがブレイクの著作を簡単に手に入れられていなかったことなどから、この翻訳だけでなく、著作そのものの存在も当時は広く知られていなかったと思われる。

ので、以下に引用する。

短詩「梗概」(The Argument)、匿名の語り手が神や善悪に関して議論を展開する無題の散文、「悪魔の声」(The Voice of the Devil) と題された論説、語り手「私」が語る「記憶すべき幻想」(A Memorable Fancy) という断片的な物語、ことわざのような短文の集積からなる「地獄の格言」(Proverbs of Hell) など、韻文と散文の入り混じった多様な表現形態が組み合わされており、ブレイクの作品のなかでも特に異彩を放つ²⁶。

ここで紹介されているように、詩といっても全体の形式は一定しておらず、断片的ないくつかのパーツが組み合わされたような構造になっている。その内容は、『天国と地獄の結婚』というタイトルからも連想されるように、キリスト教的な世界観のパロディである。しかし、この作品において強調すべきは、ブレイクによって風刺されるのは、制度としてのキリスト教であり、イエスの存在そのものの否定が目指されているわけではないということである。なお、本作のなかでやり玉に挙げられているのは、とりわけスウェーデンボルグの新エルサレム教会である²⁷。ただし、ブレイク本人は生涯を通じて教会と呼ばれるような何らかの組織に身を置いたことはなく、特定の教会や組織の立場から新エルサレム教会を批判したわけではない。彼は独自にキリスト教思想を形成していたようである²⁸。

ジッドによるこの作品の仏語訳をブレイクによる原文に照らし合わせると²⁹、おおよそ忠実に訳が充てられているように見受けられ、原文のニュアンスが変わってしまうほどの恣意的な解釈は認め難い³⁰。したがって、原文との比較からジッドの独自の訳文の特質を浮き

²⁶ 佐藤光『柳宗悦とウィリアム・ブレイク：環流する「肯定の思想」』、東京、東京大学出版会、2015年、224頁。

²⁷ スウェーデンボルグ (Emmanuel Swedenborg, 1688-1772) は、スウェーデンの科学者、哲学者、神学者。はじめ自然科学を研究したが、55歳で神の啓示を受けて科学の限界を悟り、神霊者、神秘神学者となった。その思想においては、自我を捨てて神性の動くままに進退すべきであること、真の救済は信と行の融和一致にあること、神聖は智と愛との化現であること、愛は智よりも高く深いこと、神慮は全ての上に行き渡っていること、世の中には偶然が一つもなく筆のひと運びにも深く神慮が籠っており、ここに神智と神愛との発言を認め得ることなどが説かれている。また、三位一体を、唯一の神格における愛と知恵と活動性の統一と解することで、父と子と聖霊という三つの位格の統一としての伝統的教理を否定した。死後、1787年に彼の教理に従う新エルサレム教会がロンドンで設立された。その影響はゲーテなどにも見られるとされる(鈴木大拙『スエデンボルグ』、東京、講談社文芸文庫、2016年、10頁；『日本大百科全書』第12巻、東京、小学館、1986年、873-874頁参照)。

²⁸ 佐藤光、前掲書、225-226頁。

²⁹ 本研究が参照するのは、それぞれ次の版である William Blake, *Le mariage du ciel et de l'enfer*, traduit par Gide, NRF, n° 107, août 1922, pp. 129-147 ; William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, in *The Complete Writings of William Blake: with variant readings*, Geoffrey Keynes (ed.), London, Oxford University Press, 1975, pp. 148-160.

³⁰ とはいえ、いくつか言葉の選択等に関しては疑問の残る部分もある。例えば、ブレイクが「Improvement makes strait road ; but the crooked roads without Improvement are roads of Genius」と表しているところを、ジッドは「La culture trace des chemins droits ; mais les chemins tortueux sans profit sont ceux là même du génie」と訳出している。この部分の原文を日本語に訳すならば、「進歩

彫りとすることは困難である。だが、ジッドがブレイクやこの作品についての見解を明かすのはむしろ、日記やドストエフスキーをめぐる思索においてである。なかでも特に重要な言及は、1922年の2月18日から3月25日にかけて行われたドストエフスキーについての6回の連続講演のなかに見られる。ジッドはドストエフスキーの作品を説明する上で、先達ブレイクが『天国と地獄の結婚』に記した言葉を繰り返し引き合いに出しているからである。なお、本論文で検討したいのは、あくまでもジッドがどのようにブレイクや『天国と地獄の結婚』を理解していたかという点であるため、以下にジッドが引用するブレイクの著作を訳出する際は、ジッドによるフランス語訳の重訳とする。

ドストエフスキーについての思索のなかに見られるジッドのブレイクについての注釈から浮き彫りとなるのは、彼がブレイクの著作において特に評価していたのが、エネルギーを称賛する態度であったということである。ドストエフスキーについての連続講演において、ジッドは以下のように語っている。

「エネルギーは唯一の生である。エネルギーはとこしえの喜びである」とブレイクは言いました。

さらに次の格言についても耳を傾けてみてください。「過剰の道は知性の宮殿へと導く」あるいは「もしも愚かな者が自らの愚かさを辛抱強く続けるならば、彼は賢くなるだろう」、そして他には「過剰を最初に知った者だけが十分を知ることができる」。このエネルギーの賞賛はブレイクにおいて、最も様々な形をとっています。「ライオンの吠え声、オオカミの遠吠え、怒った海の隆起、破壊する剣は人間の目には余りに並外れた永遠性のかげらである」。

さらによく読んでみましょう。「水溜は含み、泉はあふれる」、「怒ったトラは知性を持った馬よりも賢い」、そしてついに『天国と地獄の結婚』が始まるこの思想、ドストエフスキーが知らずに我がものとしたこの思想、すなわち「対立なくして進歩もない。引力と反発力、理性とエネルギー、愛と憎しみは人間の存在にとって等しく必要である」。さらに続けて、「地上には、常に敵同士である二つの矛盾した請願がいつもあったし、これからもあり続けるだろう。それらを和解させようとする事、それは存在を破

はまっすぐな道を作る。しかし進歩のない曲がりくねった道は天才の道である」となる。それに対して、ジッドによるフランス語訳を直訳すると、「文化はまっすぐな道を示す。しかし、利益のない曲がった道はまさに天才の道である」という意味になる。「*Improvement*」に対して「*amélioration*」や「*progrès*」といった語ではなく、「*culture*」が充てられていることの明確な理由は分からないが、文化によってつくられた「正道」に対して、曲がった道を進むのが天才であることをジッドが強調しようとした可能性を見ることができないかもしれない。またジッドは、「地獄の格言」の最後から二文目に「*Même lois pour le lion et pour le bœuf, c'est oppression*」という一文を挿入しているが、これは原文では詩全体の最後の一文「*One Law for the Lion & Ox is Oppression*」にあたるものであると思われる。こうした語彙の選択や配置の入れ替えがどの程度意図的に行われたものであるのかは、ジッドが参照したブレイクの版が分からないため定かでないが、いずれもブレイクの詩全体のニュアンスが変わるほどの違いではないと思われる。

壊しようとするのである。」³¹

ここでジッドは『天国と地獄の結婚』の中から、様々な文句を列挙している。こうした断片的な引用文では趣旨がわかりにくいだが、これらの言葉の意味を順に見てみると、要点は極めてシンプルである。まず「エネルギーは唯一の生である。エネルギーはとこしえの喜びである」という最初の一節は、「悪魔の声」のなかに記されている。これは生におけるエネルギー（＝肉体的・精神的活力）の重要性と、それこそが不変の喜びであることを語った文章である。こうした物の見方は、エネルギーの上に理性を置き、エネルギーをコントロールすることによって来世での至福に至ることを約束するキリスト教会の教えとは相反するものであることが指摘できるだろう。この一節に次ぐ「過剰の道は知性の宮殿へと導く」から「怒ったトラは、知性を持った馬よりも賢い」までの警句は、「地獄の格言」のなかに記されている。これらも理性によって押しとどめられるものに対して、その限界を突破する過剰なエネルギーの存在とその重要性を示した文章であると考えられる。そして最後の二文（「対立なくして進歩もない〜」と「地上には、常に敵同士である二つの矛盾した請願がいつもあったし〜」）においては、背反する二つの物事こそが、人間の生にとって、あるいは人類の進歩にとって必要不可欠なものであるとの見解が示されている。つまりジッドは、対立し合うもののなかに価値を認め、そこに生のエネルギーを見ようとするブレイクの態度を高く評価しているのである。

このようにジッドがブレイクのなかに認められる、反発しあう要素によって生み出されるエネルギーへの着目に価値を認めるのは、それが固定化された価値の判断基準や静的な状態を打開する力と見ていたからであろう。キリスト教的な二項対立に基づく物の見方においては、一般に理性や愛といったものが善に属するとされ、エネルギーや憎しみ等は悪の側のものとして切り捨てるか消し去ることが求められる。しかし、ブレイクは、こうした善や悪、正や偽といった二分法を、前者を際立たせるために教会によって定められたものとして一蹴する。そして、彼がパロディ化しようとしたのは、こうした一面的な物の見方を強要し、それを支えとして自らの正しさを前面に押し出す教会や聖職者なのであった。ブレイクの教会制度批判は、『天国と地獄の結婚』の最後の悪魔の言葉、すなわち、イエスが行動したのは律法に基づいてではなく、むしろそれを破ってでも内的衝動に従ってであったとい

³¹ « “L'Énergie est la seule vie. L'Énergie, c'est l'éternel délice”, disait Blake. / Écoutez encore ces quelques proverbes : “Le chemin de l'excès mène au palais de la sagesse”, ou encore : “Si le fou persévérerait dans sa folie, il deviendrait sage”, et cet autre : “Celui-là seul connaît la suffisance qui d'abord a connu l'excès”. Cette glorification de l'énergie prend chez Blake les formes les plus diverses : “Le rugissement du lion, le hurlement des loups, le soulèvement de la mer en furie et le glaive destructeur sont des morceaux d'éternité trop énormes pour l'œil des hommes”. / Lisons encore ceci : “ Citerne contient, fontaine déborde”, et “Les tigres de la colère sont plus sages que les chevaux du savoir” ; et enfin cette pensée par laquelle s'ouvre son livre *Du Ciel et de l'Enfer*, et que Dostoïevski semble s'être appropriée sans la connaître : “Sans contraires, il n'y a pas de progrès : Attraction et répulsion, raison et énergie, amour et haine, sont également nécessaire à l'existence humaine.” Et plus loin : “Il y a et il y aura toujours sur la terre ces deux postulats contraires qui seront toujours ennemies. Essayer de les réconcilier, c'est s'efforcer de détruire l'existence” » (André Gide, « Dostoïevski (V) », art. cit., p. 635.)

うことを論拠にその正当性が主張される³²。こうしたブレイクの立場は、律法によって人々を縛る教会組織に対して批判を展開したジッドにとって、まさに自らのキリスト教思想と一致するものと映ったに違いない。

ブレイクとジッド両者には、忌避されてきたものにも人間にとっての価値があり得るという「悪」をめぐる積極的な立場が認められるが、こうした見解は彼らの芸術論にも見受けられる。ブレイクは、『天国と地獄の結婚』において、「ミルトンが神や天使を描く時、障害のなかで執筆し、悪魔や地獄を描く時、自由のなかで描いたのは、彼が本当の詩人だったから、つまりそうとは知らず悪魔側の詩人だったからだ」³³と記している。またこの一節を引きつつ、ジッドも「美しい感情によって悪い文学が作られる。悪魔 (démon) の協力のない、本物の芸術作品はあり得ない」³⁴と論じ、芸術における「悪魔」の重要性を指摘する。こうした両作家の言葉の意味するところのものは、ジッドがアンジェリコとアッシジのフランチェスコを例に論じた以下の一節によってより明確に理解される。

[アンジェリコ] があれほどの偉大な芸術家になることができたのは [...], 彼の完全なる純粋さにもかかわらず、彼の芸術が現在そうであるところのものになるために、悪魔の協力を認めたからに違いないのです。悪魔の協力なくして芸術はあり得ません。聖人というのは、アンジェリコのことではありません。それはアッシジのフランチェスコのことです。聖人たちのなかに芸術家は存在しません。また芸術家のなかに聖人も存在しません³⁵。

³² 「記憶すべき幻想」の最後には次のような文章がある。「悪魔は答えて言った、『[...] イエスが十戒の律法をどう承認したかを聞くがよい。彼は安息日を無視し、こうして神の安息日を愚弄したのではなかったか？ 彼の名において傷ついた弟子を殉教の途に送ったのではなかったか？ 姦淫を犯した女のために法を曲げ、彼を生かしてくれた人々から仕事を盗み、ピラトの前での弁明を為さずに偽証を受け入れたのではなかったか？ 彼の弟子のため祈る時、また弟子たちに宿を貸すことを拒んだ人々に対して、彼らの履物の塵を払うよう命じた時、物欲しげにしたのではないか？ 次のことを言っておこう。すなわち、これらの十戒を破ることなしには、いかなる徳もあり得ないのだ。イエスは完全なる徳であった。彼は戒律によってではなく、衝動によって行為したのであった。」(« Le démon répondit : “Mais écoute à présent comme* il a donné son assentiment à la loi des dix commandements : ne s’est-il pas moqué du sabbat, moquant ainsi le sabbat de Dieu ? N’a-t-il pas meurtri ceux qui furent meurtris en son nom ? Détourné la loi, de la femme adultère ? Volé le travail de ceux qui le faisaient vivre ? Supporté le faux témoignage en refusant de se défendre contre Pilat ? Convoité lorsqu’il priait pour ses disciples et qu’il leur enjoignait de secouer la poussière de leurs sandales contre ceux qui refusaient de les loger ? Je vous le dis, nulle vertu ne peut exister qu’elle ne brise ces dix commandements. Jésus était tout vertu ; il agissait par impulsion, non selon les règles.” », William Blake, *Le Mariage du ciel et de l’enfer*, art. cit., p. 147. なお、*を付した « comme » は、ブレイクによる原文では « how » となっていることから、« comment » の誤植であると思われる。)

³³ « La raison pour laquelle Milton écrivait dans l’empêchement, lorsqu’il peignait Dieu et les anges, écrivait dans la liberté, lorsqu’il peignait les démons et l’enfer, c’est qu’il était un vrai poète, donc du parti du Diable sans le savoir. » (André Gide, « Dostoïevski (VI) », art. cit., p. 638.)

³⁴ « c’est avec les beaux sentiments que l’on fait la mauvaise littérature, (...) il n’est point de véritable œuvre d’art où n’entre la collaboration du démon. » (*Ibid.*, p. 637.)

³⁵ « Si ce dernier (=l’Angelico) pu être un si grand artiste, (...) c’est que malgré toute sa pureté, son art, pour être ce qu’il est, devait admettre la collaboration du démon. Il n’y a pas d’œuvre d’art sans participation

聖人とは、迷いや苦悩を超越し、高い徳や深い信仰を持った理想的な人物のことである。しかし、ジッドの見解によれば、芸術を為すのはそのような人々ではない。芸術とはむしろ、聖人とは正反対に、様々な苦しみや悩み、憎しみといった否定的な感情を抱えた人間によって生み出されるものに他ならないからである。その意味で、ブレイクとジッドがここで問題にする「悪魔」とは、実体を持ち外部から人間に作用を及ぼす存在ではなく、人間の内部に存在する負の感情をもたらすものであるといえるだろう。そして芸術家は、自身の内部に抱えた「悪」を、作品を通じて表出させることで、真に価値のある作品を生み出し得るのであり、その意味で「悪魔」と無関係ではあり得ないのである。

しかし重要な点は、ブレイクもジッドも、人間にとっての、あるいは芸術にとっての「悪」の重要性を認めつつも、善を排して悪の価値を高めようとしていたわけではないということである。『天国と地獄の結婚』というタイトルにもあるように、ブレイクは善と悪を逆転させるのではなく、あくまでもその「結婚」、すなわち、相反する二つの性質のものを同じレベルに置き、切り離されて考えられてきたそれらを結び付けようとしたのだった。というのも、ブレイクがこの詩を通じて示そうとしたのは、二項対立的な物事が成立するためには、相反するものによって支えられる必要があること、つまり、他がなければ自もなく、「悪」がなければ「善」もないということ、そしてこうした相反する二つの力が合わさった時に人間にとっての大きな価値が生まれるということだったからである。そして、ブレイクのこうした立場について、ジッドは思い違いをしてはいない。ジッドもまた、善の価値を貶めて「悪」を称賛しようとしたわけではなく、あくまでも人間に「悪」が存在すること（否応なくも存在してしまうこと）を肯定し、退けられてきた「悪」を「善」と同一線上に置こうとするにとどまっているからである。

だが、ブレイク同様にジッドもまた退けられてきたものと称賛されてきたものを同じ高さに置き直すことを目指していたとはいえ、「悪魔」の協力を得なければ真の芸術がなされないという立場からも窺えるように、ジッドの思索は「悪魔」を出発点とするものであるように思われる。事実として、「悪魔」という観点を得た後のジッドは、神との連関において「悪」を意味付けようとするのではなく、人間に対して意義深い働きかけをなし得るという能動的な価値あるものとして「悪」を捉え、さらには「悪」や「悪魔」と切り離しては神を意識し得ないという立場を示している。つまり、「神」との関係性において「悪」を理解するのではなく、「悪」を通じて「神」への認識に至るといったベクトルの変化が認められるように思われるのだ。

こうしたジッドの立場は、一般的なキリスト教のロジックにおいてはあり得ないものだ

démoniaque. Le saint, ce n'est pas l'Angelico, c'est François d'Assise. Il n'y a pas d'artistes parmi les saints ; il n'y a pas de saints parmi les artistes. (...) Et je vous citais à ce propos l'étonnante phrase de Blake : "La raison pour laquelle Milton écrivait dans l'empêchement, lorsqu'il peignait Dieu et les anges, écrivait dans la liberté, lorsqu'il peignait les démons et l'enfer, c'est qu'il était un vrai poète, donc du parti du Diable sans le savoir". » (*Ibid.*, pp. 637-638.)

ろう。神を中心とするキリスト教ではなく、悪魔を中心として物事を捉えるという発想が見受けられるからである。実際にマシスからは、「異常な」福音書主義の代償として、ジッドがブレイクのような作家を支えとした「悪魔信仰 (le diabolisme)」に陥っていると非難された。マシスはさらに以下のように続ける。

ジッド氏は、「完全なる放棄」を承認し、自然と理性のヒエラルキーを破壊し、原始的で粗野な衝動以外の規範を認めないがために、人の感情に訴えるものを破壊し、無へと解体するために文学からその重要な部分を取り除いてしまったということを十分感じている。しかしながら、あらかじめジッド氏が魂の最も高い力に対してエネルギーを保つことを拒み、また戒律なしで本能の天井の幸福を享受させていた限りにおいて、精神の最も崇高な生が従うことになるのは「悪魔的な力」なのである。そして存在とドラマについての不可避的な矛盾を立て直すために、そして芸術作品と芸術家自身を救うために、ジッド氏は「悪魔の協力」を求めることを余儀なくされているのだ³⁶。

マシスに限らず、ジッドを「悪魔」という言葉を用いて形容した作家は少なくない。クローデルは「彼は悪魔だ」と述べ³⁷、10代の頃にプロテスタントからカトリックへ改宗した作家ジュリアン・グリーンは、ジッドを「ルシファー」に例えて形容した³⁸。だが、こうした非難を尻目に、ジッドはキリスト教の枠組みにおいて自身の「悪魔」についての思索を説明しようとする。だとすれば、そのロジックはどのようなものなのだろうか。

「悪魔」をめぐるジッドの理解を解き明かすうえでは、1925年の『贖金使い』に目を向ける必要がある。「悪魔」が議論の俎上に載せられているこの作品を分析することは、ジッドがこの存在をいかに捉えようとしていたのか、また、キリスト教の枠組みにおいて「悪魔」にいかなる役割を付しているのかという問いに対して多くの示唆をもたらすと考えられるからだ。「悪魔」という観点を経て、ジッドが作品創作にそれをいかに表したのか、次章で検討していくことにしよう。

³⁶ « M. Gide a bien senti qu'en consentant au "totale abandon", en détruisant les hiérarchies de la nature et de l'esprit, en ne connaissant d'autre règle que celle d'une impulsion primitive et sauvage, il détruisait le pathétique humain et vidait du même coup l'œuvre d'art de sa substance, pour se dissoudre dans le néant. Mais, dans la mesure où M. Gide s'est, par avance, défendu de conserver leur énergie aux plus hautes puissances de l'âme, où il a béatifié l'instinct sans loi, c'est aux « puissances démoniaques » qu'il doit soumettre la vie supérieure de l'esprit ; et pour rétablir les contradictions nécessaires à l'existence et au drame, pour sauver l'œuvre d'art et l'artiste lui-même, Gide se voit contraint de faire appel à la "collaboration du démon". » (Henri Massis, « La confession d'André Gide », dans *Jugements, op. cit.*, p. 70.)

³⁷ « C'est un démon » (Paul Claudel, *Journal I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 668.

³⁸ Julien Green, *Jeunesse*, Paris, Plon, 1974, p. 236.

III-2. 『贋金使い』における「悪魔」の問題

ブレイクを通じて、「悪魔」について深く検討したジッドは、自身の作品において、「悪魔」をいかに描き出したのだろうか。ジッドがこの問題を物語作品において俎上に載せたのは、1925年の『贋金使い』である。これ以前には、「悪魔」という抽象的な存在がジッド独自の思索のもとに具現化され、表象されることはなかった。ところが彼は、『贋金使い』を執筆中に記していた日記、すなわち『贋金使いの日記』(*Le Journal des Faux-monnayeur*, 1926)のなかで、「作品全体を通じて、人に知られずに徘徊する一つの存在(悪魔)を描きたい」¹と記した。この記述からは、当時のジッドにおける「悪魔」への関心の高さとそれを作中に盛り込もうする意図を読み取ることができる。そこで本章では、『贋金使い』という作品での「悪魔」の描かれ方やその意味を検討し、そこから浮かび上がるジッドの問題意識や「悪魔」の概念の特異性を明らかにしてみたい。

だが、ジッド自身が『贋金使い』に「悪魔」を描くという意図を示しているにもかかわらず、この作品をめぐる先行研究では、常に「悪魔」が主要なテーマとして取り上げられてきたわけではない。例えば、マリ＝ドゥニーズ・B・アッジの研究に見られるように、語りの構造の複雑さに着目し、文体の特質を解明しようとする試みがなされてきた²。あるいは、ピエール・マッソンやダニエル・ムートット、あるいはジャン＝ミッシェル・ウィットマンといったジッド研究者たちによって、この作品の持つ社会的な側面や政治的な側面(例えば、同性愛や家族の問題、国家と個人の関係性など)も論じられてきた³。その他にも、『贋金使い』をめぐるのは、数多くの研究が行われており、その主題は多岐にわたっている⁴。

一方、「悪魔」というテーマに注目しつつ、『贋金使い』を検討した研究も少なからず存在する。例えば、モニック・レイトンやサヴェージュなどの研究である⁵。これらの研究では、必ずしも『贋金使い』における「悪魔」が焦点化して論じられているわけではなく、ジッド

¹ « J'en voudrais un (le diable) qui circulerait incognito à travers tout le livre (...) » (André Gide, *Journal des Faux-Monnayeurs*, [abrégeé ensuite : JFM], *Romans et récits. Œuvres lyriques et dramatiques*, vol. II, [abrégeé ensuite : RR2], Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. 531.)

² Marie-Denise Boros Azzi, *La Problématique de l'écriture dans « Les Faux-Monnayeurs » d'André Gide*, Paris, Lettres modernes, 1990.

³ Pierre Masson, *Lire « Les Faux-Monnayeurs »*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012 ; Daniel Moutote, *Réflexions sur « Les Faux-Monnayeurs »*, Paris, Honoré Champion, 2012 ; Jean-Michel Wittmann, *Gide politique : Essai sur « Les Faux-Monnayeurs »*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

⁴ 例えば「Lettres modernes」誌のジッド特集号の5巻と8巻 [*Lettres modernes, André Gide*, n° 5 (1976), n° 8 (1987)] は、『贋金使い』についての研究に特に多くの紙幅が割かれている。このなか採録されている研究は、作品の構造について検討するもの、語りについて分析するもの、作品の生成の過程に注目するもの、他のジッド作品と比較しその特徴を考察するものなど、その内容は多様である。

⁵ Monique Jacqueline Layton, « Les affinité démoniaques d'André Gide », la *Revue vanadienne de littérature comarée*, vol. 2, n° 3, 1975, pp. 228-242 ; Catharine Brosman Savage, « Gide et le démon », art. cit. ; Claudia Bouliane, art. cit. ; 成谷麻理子「ジッドの『無償の行為』と『悪魔』、『フランス文学語学研究』第29号、早稲田大学大学院「フランス文学語学研究」、2010年、53-57頁；山本和道「ジッドとドストエフスキー」、『ジッドとサン＝テグジュペリの文学：聖書との関わりを探りつつ』、前掲書、31頁-59頁。だがこれらは、必ずしも『贋金使い』を「悪魔」という観点から包括的に考察したものではない。

と「悪魔」というテーマを論じる際の一つの論点となっている。そのため、取り上げられる登場人物が限定的であるなど、「悪魔」を主題に作品全体の分析を試みるものではない。

しかし、先の『贖金使いの日記』の記述からも窺えるように、1914年頃から大きな関心事となっていた「悪魔」を、ジッドはいよいよ『贖金使い』で扱うことを目論んだ。この事実に鑑みれば、「悪魔」というテーマを通じて本作品を読み直すことは、当時の作家の関心の所在やその特徴を把握するうえで重要な作業であると考えられる。さらには、「病」の問題以降に生じた「悪魔」についての問題意識を、「悪」をめぐる思索の流れのなかに位置づけることも可能になるだろう。

こうした目論見のもと、本章では、まず第1節でこの作品の内容や誕生の背景を示した上で、続く第2節で「悪魔」がどのようなものとして描かれているのかを検討する。そして第3節を通じ「悪魔」の分析から浮かび上がる神と人間の関係について考察する。さらに第4節において、この作品から理解される神への信仰についてのジッドの思索を解明する。以上を通じ、ジッドにおける「悪魔」とキリスト教の関係性を理解することを目指す。

1) 「ロマン」としての『贖金使い』——その内容と誕生の背景

「悪魔」をめぐる議論に入る前に、主な登場人物と語りの構造、さらに作品誕生の背景について概観しておく。様々な主題が絡み合い、登場人物たちそれぞれの関係も複雑さを極めるがゆえに、第二次世界大戦後に興ったヌーヴォー・ロマンの先駆けともされる『贖金使い』の内容は、簡潔に要約することを許さない。よってここでは、作品分析の際の理解の一助とするためにも、主要な登場人物について簡単に紹介し、作品の内容にも触れておくことにしたい。

ベルナール・プロフィタンデュー…血の繋がった父親が、育ててくれた父親とは異なることを知り、バカロレアの直前であるにもかかわらず家出する。今後の身の処し方に迷っている時に、エドゥアールの荷物引換証を拾い、これを駆け引きに小説家エドゥアールの秘書となることに成功する。しかし、最終的には育ての父親アルベリックのもとに戻る。

オリヴィエ・モリニエ…ベルナールの友達。叔父エドゥアールに好意を抱きつつも、そっけない態度をしてしまう。兄ヴァンサンからパッサヴァン伯爵に紹介され、伯爵が創刊する雑誌の編集長を任されるが、しばらくの後パッサヴァンのもとを去り、エドゥアールの庇護下に置かれる。だがその翌日自殺未遂事件を起こす。

ヴァンサン・モリニエ…オリヴィエの兄で医学生。結核にかかり余命わずかと思っていた頃、サナトリウムで出会った既婚者ローラに子供を孕ませるが、その後二人とも健康を回復する。パリに戻ってきてからは、ローラのことを顧みず、賭博で金を釣り、ローラを捨てて、レディ・グリフィスと駆け落ち同然の旅に出る。

ジョルジュ・モリニエ…オリヴィエの弟。アザイス塾に通っている。仲間のゲリダニゾル、フィリップと共に、遊び半分で贖金を使う。しかし、この贖金遊びが当局に嗅ぎつけら

れ立場が危うくなると、三人は憂さ晴らしにボリスへ近づくが、ボリスの自殺を引き起こしてしまう。

エドゥアール…小説家。『贖金使い』という名の小説を執筆中。オリヴィエに関心を抱いているが、素直にそれを表すことができない。かつてアザイス塾の寄宿生だった。

ロベール・ド・パッサヴァン伯爵…小説家。同じく小説家であるエドゥアールとはそりが合わないが、その甥オリヴィエに関心を持っている。

アザイス・ヴデル…もともと牧師であったが、現在は宗教色のない私塾（アザイス塾）を開いて少年少女たちを教育している。

プロスペル・ヴデル…牧師。アザイスの息子。

ローラ…ヴデル家の次女。ドゥーヴィエと結婚したが、サナトリウムで療養中、ヴァンサンの子供を妊娠する。その後ヴァンサンに捨てられるが、ドゥーヴィエの赦しを得、彼のもとに戻る。

ラシェル・ヴデル…ヴデル家の長女。キリスト者としての美德に溢れる自己犠牲の人だが、実際には物理的にも比喩的な意味でも「盲人」として批判的に描かれる（本論文の第II部参照）。

サラ・ヴデル…ヴデル家の三女。ベルナールと肉体的に結ばれるが、そのことを責めるラシェルと対立する。

アルマン…ヴデル家の次男。オリヴィエの友人。

ラ・ペルーズ老人…エドゥアールの昔のピアノ教師。現在では弟子も少なく、貧しい生活を送っていたが、友人アザイスの好意により、彼の私塾の自習監督として雇われることになる。一度ピストルでの自殺を試みたが、引き金を引くことができず生き延びる。

ボリス…ラ・ペルーズ老人の娘の子供で病弱。エドゥアールによってアザイス塾へ連れて来られた。しかし、同級生のゲリダニゾル、ジョルジュ、フィリップの策略により、祖父ラ・ペルーズの目の前で自殺する。

以上のように、登場人物たちの数は多く、彼らは各々、世代も立場も家族構成も異なっている。こうした多様性や彼らの関係性の複雑さは、ジッドがこの作品を「ロマン」として構想したことに由来する。そして、この重層性こそが、「悪魔」という観点から作品を解釈する上でも、重要な示唆を与えるように思われる。『贖金使い』の構造や創作の背景についても以下に簡潔に見ておこう。

ジッド研究者のアラン・グーレは、この作品が大きな二つの中心点（*foyer*）に沿って組み立てられていると指摘する⁶。一つはベルナールをはじめ、青少年たちによって繰り広げられる冒険小説（*roman d'aventure*）の部分、そしてもう一つは、作家エドゥアールによる小説の部分である。冒険小説としてこの作品が提示するのは、友情や欲望、一種のゲームとしての贖金の使用、勇気を試すという無謀な目的による自殺といった、青少年ゆえの脆さ、儚さ

⁶ Alain Goulet, « notice sur *Les Faux-Monnayeurs* », *RR2*, p. 1201.

によって引き起こされる出来事であり、それらについての登場人物たちの言動は、三人称の語り手によって示される。それに対して後者は、エドゥアールによる「日記」という形式をとっており、小説家としての彼の作品創作の意向に加えて、諸事件や各人についての所感とともに、オリヴィエとの間に垣間見られる同性愛的心情が綴られる。これら二つの要素が合わさり、様々な出来事が多角的な視点から描かれることで、『贗金使い』は読者に一方的な判断を促さないような作りになっている。こうした語りの多様さや筋の複雑さは、この作品を「ロマン」とすることを目論んだジッドの意図のもと創り上げられたものであった。

ジッドは自分の物語作品を、「レシ」「ソチ」「ロマン」の三つに分類したが、「ロマン」と名付けた作品はこの『贗金使い』だけである。「レシ」と呼ばれる物語作品においては、ヒーローやヒロインを通じて一本のテーマに沿って物語が展開していたのに対し、「ロマン」であるこの作品は、主題が一つに還元されず、またいわゆる主人公もいない物語の試みであった。それゆえ、語り手は一定せず、様々な場面が入れ替わり立ち代わり現れる、いわば映画やドラマの場面転換のような仕方で進行するのが特徴となっている⁷。

またジッドは、この作品を「純粋小説 (roman pur)」とすることを試みた⁸。その概念は必ずしも明確でないが、作品中で小説家エドゥアールがこれについて述べている内容を踏まえるならば、「外部の出来事や偶発事、外傷的傷害」や人物の描写などが取り去られた作品のことを指す⁹。このように作家ジッドが『贗金使い』に盛り込んだ仕掛けが、作品中で小説家エドゥアールによる『贗金使い』という作品創作の試みを通じて明かされるという入れ子構造 (mise en abyme) を取りながら、この「ロマン」は展開していく。

⁷ 『贗金使い』を執筆中の1921年12月16日にマルタン・デュ・ガールからジッドに宛てられた手紙によれば、この作品はもともと「場面に分かれた小説、もしくは対話の入った映画 (《l'idée d'un roman en scène ; d'un film dialogué》)」というアイディアのもと、構想されたものであった。

(André Gide, Roger Martin du Gard, *Correspondance, 1913-1934*, Paris, Gallimard, 1968, p. 177.)

⁸ 1922年11月1日付の『贗金使いの日記』において、ジッドは「純粋小説」という言葉を用いており、それによれば「小説から特に小説に固有でないものを除去 (《Purger le roman de tous les éléments qui n'appartiennent pas spécifiquement au roman》)」した作品を意味するようである。(JMF, p. 543.) なお、この「純粋小説」というタームは、1925年から26年にかけてアンリ・ブレモン神父 (l'abée Henri Brémond ; イエズス会に属するアカデミー会員であり、ヴァレリーのアカデミー入りを支えた) の「純粋詩」の理論によって引き起こされた議論に呼応するものであるとされる。(voir RR2, note n° 7, p. 1228.)

⁹ エドゥアールは「純粋小説」を次のように語っている。「小説に特有でないあらゆる要素を小説から取り去ること。近頃写真が、ある種の正確さについての苦勞から絵画を解放したように、近い将来、おそらく蓄音機が、写実主義者たちがしばしば誇りにしている写実的会話を、小説から一掃するだろう。外部の出来事や偶発事、外傷性傷害は映画の領分で、小説はこれらのものを映画に任せておけばいいのだ。人物の描写でさえ、本来小説に属するものとは私には思えない。

そう、純粋小説が [...] そんなものに構うべきだとは思われないのだ。」(《Dépouiller le roman de tous les éléments qui n'appartiennent pas spécifiquement au roman. De même que la photographie, naguère, débarrassa la peinture du souci de certaines exactitudes, le phonographe nettoiera sans doute demain le roman de ses dialogues rapportés, dont le réaliste souvent se fait gloire. Les événements extérieurs, les accidents, les traumatismes appartiennent au cinéma ; il sied que le roman les lui laisse. Même la description des personnages ne me paraît point appartenir proprement au genre. Oui, vraiment, il ne me paraît pas que le roman pur (...) ait à s'en occuper.》, André Gide, *FM*, p. 227. 強調はジッドによる。)

こうしたジッドの目論見の重層性もあり、『贋金使い』の創作は遅々として進まなかった。この作品の執筆に関する記録を綴った『贋金使いの日記』によれば、この作品が構想されたのは1919年6月17日であったが、脱稿されたのは1925年6月8日であり、制作に約6年もの歳月が費やされたことになる。こうして完成された『贋金使い』は、名実ともに小説家としてのジッドの集大成を為している。実際、この作品以降、ジッドはいわゆるアンガジュマンの時期に入り、植民地主義や共産主義といった社会問題についての見解を示すために筆を取ることが増え、先に触れた『女の学校』(1929年)、『ロベール』(1930年)、『ジュヌヴィエーヴ——あるいは未完の告白』(1936年)の三部作と、1947年の『テゼ』(*Thésée*)以外の作品を著していない。

長い創作期間を経て上梓された『贋金使い』であったが、当時、批評家たちからは肯定的な見解だけでなく、否定的な意見も多く挙げられた¹⁰。肯定的な見方を示した代表例は、批評家チボーデ (Albert Thibaudet, 1874-1936) である。彼によれば『贋金使い』は、見事なジッド的世界観の小説であり、バレス (Maurice Barrès, 1862-1923) の『根こぎにされた人々』(*Les Déracinés*, 1897) と並ぶ、この時代の批評小説の最高の例である¹¹。それに対して、ポピュリズム¹²の作家としても筆を執った批評家アンドレ・テリーヴ (André Thérive, 1891-1967) の評価は、以下のような厳しいものであった。

この本は、込み入っているというよりも、雑然としている。つまり、骨の折れるものなのだが、それは主題の過剰によってではなく、バルザック的な手法によってでもなく、むしろ少数の読者の目には明らかなように、事件があまりにも取るに足りないものであり、プロットの組み立ても、生における登場人物たちの運命も、劇的効果そのものについても、[...] 言葉そのものの意味での個人的な心理 [...] も、ジッド氏にとっては全く重要でないということに原因がある¹³。

¹⁰ この作品に加えられた批評については、以下にまとめられている。Alain Goulet, « notice sur *Les Faux-Monnayeurs* », art. cit., p. 1216-1220.

¹¹ Albert Thibaudet, « *Les Faux-Monnayeurs* », *L'Europe nouvelle*, le 20 février 1926, p. 245-246, URL : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k455078t/f21.item.r=L'Europe+nouvelle>, page consultée le 31 juillet 2017.

¹² 小説家レオン・ルモニエとアンドレ・テリーヴが『ポピュリズム小説宣言』(1929-1930)で提唱した文学運動。プルーストなど当時のブルジョワ的、あるいは貴族趣味的な文学や有閑階級の知的洗練度を重視する傾向に対し、一般大衆の生活の実相に目を向ける必要を説いたが、道徳的・政治的イデオロギーを排除するとともに、自然主義文学が陥りがちな庶民生活の末梢的な描写とも一線を画すことを主張した。ありのままの民衆を描くことによって文学を一般大衆の手に取り戻そうとするこの文学理念は、自然で平易な文体を重視した。代表的なポピュリズムの作家はウージェーヌ・ダビで、『北ホテル』が代表作である。ポピュリズムは、大規模な文学運動には発展しなかったが、民衆生活の哀歓を清新な文体で描いたシャルル・ルイ・フィリップの流れにたち、両次大戦間のフランス文学に一時期新風を吹き込んだ。

¹³ « C'est un livre non pas touffu, mais confus, et au bout du compte fatigant, non point par excès de matière, ni par balzacisme, mais plutôt parce qu'il est évident, au moindre lecteur, que les aventures y sont fort peu de choses, que de nouer et dénouer l'intrigue n'importe nullement à M. Gide, ni le sort de ses personnages dans la vie, ni le dramatique en soi, ni même (...) la psychologie individuelle au sens propre du mot (...) »

こうしたテリーヴの指摘は、様々な場面が代わる代わる現われ、しかも一つの大きな事件に向かって物語が進行するわけではなく、各人の関係性のなかで起こるいくつかの小事件が描写されるにすぎない、というこの作品の特性に起因すると思われる。また、主人公の心情に沿ってそれら諸事件が語られるという従来の一人称小説や、各登場人物の真実が描かれるような三人称小説とは異なり、良い・悪い、快・不快といった各人の明確な心理描写は、この作品に見られない。それまでの小説というジャンルからは大きく外れた性質を持つがゆえに、『贋金使い』は評価が分かれる作品となった。

だが、こうした賛否両論こそ、ジッドが引き起こそうと目論んだ反応であった。彼は 1924 年 3 月 27 日の『贋金使いの日記』に、次のように記しているからである。「『贋金使い』の文体は表層的な面白味や才気走ったところなどを一切表してはならない。全てが可能な限り平坦に語られなければならない、そうした方法によって、ある種の曲芸師たちに『いったいどこが素晴らしいのか?』と言わせることになるはずなのだ」¹⁴。さらに、1925 年 3 月 8 日には、「この小説は唐突に終わるだろう。それも主題の枯渇によるものではない。主題の拡張とその輪郭のいわば遁走によって。閉じてしまうのではなく、散り散りになり、解けていかなければならないのだ」¹⁵とも記している。このようにジッドは、批評家たちを戸惑わせるような作品を意図的に創作したのである。

だが、いわゆる一つの出来事を通じて大団円を迎える作りになっていないとはいえ、『贋金使い』は実際に起こった二つの大きな事件に着想を得たものであった¹⁶。すなわち、1906 年および 1907 年の贋金使い事件と、1909 年にクレルモン＝フェランのリセで起こった生徒の自殺事件である。二件の贋金事件のうち 1906 年のものは、リュクサンブールの贋金使い事件と呼ばれる。パリおよびその近郊で製造された贋金が¹⁷、リュクサンブール公園にて取引され、学生や芸術家、小説家に加え、官吏の息子や地方行政官の息子、財務省の囑託などに売却されたというものである¹⁸。その贋金は、ガラスに金メッキを施して作られた 10 フ

(André Thérive, article sans titre, *L'Opinion*, le 13 février 1926, URL : http://www.gidiana.net/Comptes_rendus/Presse_FM/CR_Therive_FM.html, page consultée le 14 mai 2017.

¹⁴ « Le style des *Faux-monnayeurs* ne doit présenter aucun intérêt de surface, aucune saillie. Tout doit être dit de la manière la plus plate, celle qui fera dire à certains jongleurs : que trouvez-vous à admirer là-dedans ? » (*JFM*, p. 550.)

¹⁵ « Celui-ci s'achèvera brusquement, non point par épuisement du sujet, qui doit donner l'impression de l'inépuisable, mais au contraire, par son élargissement et par une sorte d'évasion de son contour. Il ne doit pas se boucler, mais s'éparpiller, se défaire... », *JFM*, p. 556.

¹⁶ 1919 年 7 月 16 日付の『贋金使いの日記』には、ジッドが 1906 年と 1907 年の贋金使い事件とクレルモン＝フェランの自殺事件に関し、「これらを同一の筋のなかに溶け込ませること (「Fondre cela dans une seule et même intrigue」) が目論まれていたことが明かされている。(*JFM*, p. 525.)

¹⁷ 当初、贋金はスペインで製造されていたが、移動にかかるリスクを回避するため、パリのヴァンヴ通り (14 区、現在のレイモン・ロスラン通り)、アヴロン通り (20 区)、リュティ通り (12 区、現在のマルスラン通り) およびパリ南東の都市メゾン＝アルフォールのマルヌ河畔にある 4 か所の拠点で製造されるようになった。(以下参照。 *Le Figaro*, 18 septembre 1906.)

¹⁸ 贋金使用の目的は、豊かな生活を送るためだけではなく、容疑者たちの言い分によれば人道

ラン硬貨で¹⁹、2.5 フランで取引された。その被害の全貌は明らかでなく、フランス国内に留まらないものであったとされる²⁰。逮捕者は、事件が発覚した 1906 年 9 月 15 日の翌日時点で 55 名に上ったが、その後、贋金の取引に関わった良家の息子たちは、分別なくこの事件に加わってしまったに過ぎないとして免訴となった。その後、翌年の 7 月 8 日の公判をもって、この事件は終息した。

1907 年の贋金事件は、パリ近郊のショワジー＝ル＝ロワで起こったものであり、1906 年のものと比べるとその規模は小さい。8 月 6 日にショワジー＝ル＝ロワのいくつかの商店において、二人の男が 10 フランの贋金を用いて 30 から 50 サンチームの買い物をしたことに端を発する。それらの贋金は、彼ら使用者とは別の二人の製造者によって作られたものであったが、新聞の記事において強調されるのは、この事件にかかわった人間が皆アナーキストであったという点である。贋金を製造した男の一人は、『エール・ヌーヴェル』(*L'Ère Nouvelle*) というアナーキストの雑誌の編集長であり²¹、贋金を使った二人もそうした思想を持っていたとされる。この事件の判決は、翌年の 5 月 10 日に言い渡された。

これら二つの贋金事件について、ジッドは直接所感を残してはいないが、一つ目の事件に関して言えば、ジッドが幼少の頃から親しんでいたリュクサンブール公園という身近な場所で起こったこの出来事に、彼が関心を寄せたことは容易に推測される。そして、これに加わったのが青少年たちであったという事実は、『贋金使い』のなかで贋金を流通させるのが少年たちであることと無関係ではないだろう。彼らの生活圏が、この公園の近くとして描かれていることも重要な共通点である。また、二つ目の事件については、これを企てたのがアナーキストたちであったという点が、『贋金使い』に重要な着想をもたらしたと考えられる。この作品には、「アナーキスト」という言葉そのもので形容されるわけではないものの、反社会的・反国家主義的な振る舞いを憚らないストウルヴィルーという人物が登場するからである。後で見るように、このストウルヴィルーは、青少年たちを使って贋金を流通させようと企み、実行に移す悪党として描かれている。

『贋金使い』創作に関わるもう一つの大きな事件、すなわち 1909 年の自殺事件は、クレ

的な仕事 (*une œuvre humanitaire*) のためでもあった。恵まれぬ人々に贋金を譲ってやることで、その暮らしを助けることになったからである。(以下の記事参照。 *Le Figaro*, 16 septembre 1906.)

¹⁹ アラン・グーレはこのガラス製の贋金と、ジッドの『贋金使い』における類似を示唆している。

『贋金使い』に登場する贋金も、ガラス製であり、使い続けているとだんだんとメッキが剥げて透明になってくるとされている。(Alain Goulet, « En remontant à la source des *Faux-Monnayeurs* », *BAAG*, n° 146, avril 2005, p. 189.)

²⁰ 犯人たちは贋金をフランス各地で用いただけではなく、賭博場でも用いたようである。この場合、贋の硬貨を用いて賭けをした犯人たちは、賭博で負けても損をしないだけでなく、不特定多数のプレイヤーに贋金を行き渡らせることになり、贋金被害の拡大を招いたとされる。(*Le Figaro*, 18 septembre 1906.)

²¹ 『エール・ヌーヴェル』は 1901 年から 1911 年まで存在した雑誌。この贋金使い事件をめぐる各紙の報道では、「アナーキスト」の雑誌とされていたが、実際には絶対自由主義的キリスト教から個人主義的アナーキスムの理論上の歩み (*son cheminement théorique du « christianisme libertaire » à l'anarchisme individualiste*) を示していたようである。(なお、この雑誌は、以下のサイトから閲覧することができる。 <http://archivesautonomies.org/spip.php?article78>)

ルモン＝フェランのブレーズ＝パスカル高校で起こった。14歳だったアルマン・ネニーという少年が、授業中突然席を立ち、教室内でピストル自殺を図ったのである。しかもその動機が衝撃的であった。彼は互いに自殺へと追い立て合うことを目的としたグループに加わっており、事前に三人の生徒の間でくじ引きが行われ、ネニーが自殺することに決められたらしい。しかも、自殺する前日に、彼らは教室でリハーサルまで行っていた。当日になると、ネニーの隣の生徒が時計を見ながら、自殺までの時間を10分、5分とカウントダウンし、決められた時刻が来ると、ネニーは定められた場所に立ってこめかみにピストルを撃ちこんだ。その後、そのピストルは共犯者の少年の一人によってどこかへ隠されたとのことである。この自殺事件は、まさに『贖金使い』において、ボリスの自殺事件として活かされるだろう。ボリスもまた「強者は生に執着せず（« l'homme fort ne tenait pas à la vie »）」というスローガン掲げる「強者組（« Confrérie des Hommes forts »）」に参加し、仲間の策略によってはずれくじを引いたことから自殺へと追い込まれるからである。

これらの事件をモデルにしつつ、『贖金使い』においては、贖金事件と少年の自殺が絡み合いながら物語が展開する。さらに、それらを軸として周縁に大小様々な事件や出来事が描かれる。こうしたモチーフの多様さに加えて、一つの出来事をめぐって示される登場人物たちの反応や立場もまた十人十色である。だがここで重要なのは、こうした彼らの様々な言動が、しばしば共通して、「悪魔」という言葉と結び付けられているという点である。そこで、彼らの所作のいかなる側面が「悪魔」と関連付けられているのかを詳らかにし、この作品における「悪魔」はどのような存在であるのかを明らかにすることで、この作品における「悪魔」の意味を探る足場を整えたい。

2) 登場人物たちと「悪魔」

『贖金使い』において、ジッドは様々な事件や事柄をめぐる人間の多様で複雑な心理を描き出したが、その際度々現れるのは、「悪魔 (le démon, le diable)」というタームである。全ての登場人物の言動がこの語に結びつけられているわけではないが、時に人々の言動はこの存在によって説明される。また、『贖金使い』を酷評した批評家テリーヴの指摘に表れているように、直接「悪魔」という言葉と共に描かれていない場合でも、言動そのものが「悪魔」的ともいえるべき印象を読者に与える人物も存在する。例えばテリーヴは、エドゥアールについて、主題もなければ、始まりも終わりもない小説を書こうとしているという意味において無を志向しており、それは突き詰めれば生への嫌悪へ行きつくことから「悪魔に憑かれたような人物 (figure de démoniaque)」と評している²²。さらに、少年たちをだしにして贖金の流通を企む悪党ストゥルヴィルーは、「退廃した若者 (un gamin dégénéré)」であり、「悪魔的精神 (le satanisme)」を具現化している²³。

一見このテリーヴの指摘は、主観的で一方的な人物評にも思われるのだが、実際には「悪

²² André Thérive, art. cit.

²³ *Ibid.*

魔」というタームを想起させるような存在として登場人物たちを描こうとしたジッドの思惑が成功したことを物語っているだろう。登場人物たちを「悪魔」と関連付けて捉えてしまふ読みへと読者を誘導するジッドの手法を、以下に詳しく見ていくことにしたい。その際、まさに「悪魔」という観点から分析され得るヴァンサン、ストゥルヴィルー、ベルナールを中心に取り上げる。彼らの言動を「悪魔」という観点から考察し、この作品において「悪魔」とはいかなる性質を持つものなのか、またこの「悪魔」と登場人物たちの関係にはどのような特徴が認められるのかを明らかにし、そこから浮かび上がる作家の意図を読み取ることを目指す。

①ヴァンサンと「悪魔」

プレイヤッド版に収録された『贖金使い』の草稿には、「ヴァンサンと悪魔」(« Vincent et le diable »)と題された文章が認められ、ヴァンサンが「悪魔」と絡めて創り上げられていたことが理解される²⁴。実際に作中でこの人物が描かれる際には、「悪魔」という言葉が頻発する。以下にこの語とともに描写される箇所を引用しながら、彼がどのような存在として表されているかを検討してみよう。

ヴァンサンは、結核の治療のためサナトリウムでの静養中、既婚者のローラと肉体関係を結び、妊娠させてしまう。ところが、ローラに子供を孕ませたことを知った時、彼は責任を感じつつも、この女性を全く愛していないことを自覚し、やがて関係を面倒に思い始める。そして当初は、母親が彼の将来のためにと貯めておいてくれた5千フランを、出産等の費用に充てることで彼女に対する責任を果たそうと考えていたものの、結局賭博でその金をすっかり掏ってしまうのだった。その時の状況は、次のように説明されている。

先週までは、彼のキャリアの第一歩をお膳立てすべく、母親が根気よく苦勞して貯めていてくれた5千フランを彼はまだ持っていた。おそらくこの金は、愛人の分娩や入院費、子供に充てられる当座の世話を賄うに十分足るはずだった。その時、彼はどんな悪魔デモンの唆しに耳を貸してしまったのだろうか？——頭のなかではすでに彼女に渡していた全額、彼女に捧げ、彼女のものとして認め、その一部を横取りするなんて罪なことだと感じていたその金を、その額だけではきっと不十分だなどと、どんな悪魔がある夜彼にたきつけたのだろうか。いや、それはロベール・ド・パッサヴァンではなかった。ロベールはそれに類したことは何も言っていなかったのだから。しかし、たまたま彼がヴァンサンを賭博場へ誘ったのが、ちょうどその晩であった。そしてヴァンサンはそれに応じたのだった²⁵。

²⁴ Voir André Gide, « Fragments retranchés et ébauches », *RR2*, pp. 499-500.

²⁵ « (...) la semaine dernière, il possédait encore les cinq mille francs que sa mère avait patiemment et péniblement mis de côté pour faciliter le début de sa carrière ; ces cinq mille francs eussent suffi sans doute pour les couches de sa maîtresse, sa pension dans une clinique, les premiers soins donnés à l'enfant. De quel démon alors avait-il écouté le conseil ? La somme, déjà remis en pensée à cette femme, cette somme

ヴァンサンが賭博場に足を踏み入れたのは、パッサヴァンの誘いがあったからだとしても、ヴァンサンを唆した「悪魔」はパッサヴァンではないとされる。ここでは、まさに「魔が差した」とも言うべき、ローラのためという本来の目的とは異なる金の使い方へとヴァンサンを駆り立てたものが「悪魔」と形容されている。

さらに、その後のヴァンサンの行動も、「悪魔」と共に描かれている。ローラを捨てようとしていた彼は、パッサヴァンの情婦であったリリアン（レディ・グリフィス）の誘いに応じる。そしてリリアンから渡された合鍵を使い、夜中に彼女の家に忍び込む彼の様子については、「^{ディアブル}悪魔が愉快そうに錠前に小さなカギをそっと差し込む彼を眺めている」²⁶と表されている。ここでは、ローラを顧みず、誘惑に負けてしまうヴァンサンを、「悪魔」という存在が客観的に見ているかのように描かれるのである。こうした「悪魔」は、ヴァンサンの知らぬ間に彼に付け込む存在である。

ヴァンサンの現実的な知識は、彼が超自然的なものを信じることを思いとどまらせていた。それが^{デモン}悪魔には大変好都合だった。^{デモン}悪魔は正面からヴァンサンを襲うのではなく、術策を弄してこそそと彼を攻撃したのだった。その巧さの一つは、我々に敗北を勝利と思わせるところにある。ローラに対しての振舞い方を、感情的衝動に対する意志の勝利と彼に考えさせたのも、生来善良な彼が彼女に対して冷たい態度を示すために、無理をして頑なにならなければならなかったからであった。

[…]

こうなると、戦う前から悪魔の勝ちだ。

こうなると、自分こそ最も自由だと思っている人間も、もはや彼〔=^{デモン}悪魔〕に奉仕する道具に過ぎない。だから^{デモン}悪魔は、ヴァンサンが弟を、パッサヴァンという呪われた悪の手先に引き渡すまで、その手を休めないだろう²⁷。

ヴァンサン自身は、賭博に行ったことやローラを捨てたこと、さらにはリリアンと関係を

qu'il lui vouait, lui consacrait, et dont il se fût trouvé bien coupable de rien distraire, quel démon lui souffla, certain soir, qu'elle serait probablement insuffisante ? Non, ce n'était pas Robert de Passavant. Robert jamais n'avait rien dit de semblable ; mais sa proposition d'emmener Vincent dans un salon de jeu tomba précisément ce soir-là. Et Vincent avait accepté » (*FM*, p. 201.)

²⁶ « (...) le diable amusé le (= Vincent) regarde glisser sans bruit la petite clef dans la serrure... » (*FM*, p. 213.)

²⁷ « La culture positive de Vincent le retenait de croire au surnaturel ; ce qui donnait au démon de grands avantages. Le démon n'attaquait pas Vincent de front ; il s'en prenait à lui d'une manière retorse et furtive. Une de ses habiletés consiste à nous bailler pour triomphantes nos défaites. Et ce qui disposait Vincent à considérer sa façon d'agir avec Laura comme une victoire de sa volonté sur ses instincts affectifs, c'est que, naturellement bon, il avait dû se forcer, se raidir, pour se montrer dur envers elle. (...) / À partir de quoi, le démon a partie gagnée. / À partir de quoi, l'être qui se croit le plus libre, n'est plus qu'un instrument à son service. Le démon n'aura donc de cesse, que Vincent n'ait livré son frère à ce suppôt damné qu'est Passavant » (*FM*, pp. 279-280.)

持ったことを、自分の意志によるものであったと思っている。しかし、そうした彼の認識こそが、知らぬ間に「悪魔」という存在に勝利をもたらしていることが示されるのである。

さらに、その後ヴァンサンはリリアンと駆け落ちも同然の旅行に出かけるが、その際この「悪魔」という存在に完全に身を任せてしまうことが示される。北アフリカで暮らすヴデル家の長男アレクサンドルが彼を偶然引き取った際、その様子は次のようなものになっていたからである。

二週間前から、僕 [=アレクサンドル] は自分の小屋に引き取った奇妙な奴 [=ヴァンサン] と一緒に暮らしている。この土地の太陽で奴の頭はいかれてしまったらしい。僕は初め譫言を言っているのかと思っていたが、正真正銘の精神異常だった。この妙な男 [...] は、自分が悪魔^{ディアブル}に憑かれていると思っているんだ。というより、もしも僕が彼の言葉を正しく理解しているとすれば、彼は自分自身を悪魔^{ディアブル}だと信じているのだ²⁸。

アレクサンドルに引き取られる前、ヴァンサンは船の転覆事故でリリアンを亡くしたという。しかしそれは事実と異なり、実際には船の転覆事件に見せかけてヴァンサンが彼女を殺害していたのだ。というのも、リリアンとヴァンサンの間には愛情が憎悪へと変じていたことが示されており²⁹、痴情のもつれから彼にはリリアンを厄介払いする必要があったからである。そして、このように自分の状況次第で、女性たちを次々と不幸に陥れてゆく自らの行いにより、ついに自らを「悪魔」だと信じるに至る。

以上のことから、ヴァンサンは常に「悪魔」という存在に身を任せてしまう人物といえる。そして、最終的に彼は「悪魔」と一体になってしまったかのようですらある。だが、ヴァンサンに憑依したかに見える「悪魔」は、実際のところ、実在性に乏しい。ゲーテの『ファウスト』に登場するような「悪魔」とは性質を異にしているからである。この戯曲において悪魔メフィストフェレスは、ファウストと魂を取引する者として、独立した実存が与えられている。それに対して、ヴァンサンの「悪魔」は、彼を相手に語り掛けたり、煽ったり、あるいは何かを契約させたりするような具体的な働きかけを為しているとは言い難い。ここで

²⁸ « Je vis depuis une quinzaine de jours en compagnie d'un singulier individu que j'ai recueilli dans ma case. Le soleil de ce pays a dû lui taper sur le crâne. J'ai d'abord pris pour du délire ce qui est bel et bien de la folie. Cet étrange garçon (...) se croit possédé par le diable ; ou plutôt il se croit le diable lui-même, si j'ai bien compris ce qu'il disait » (*FM*, p. 453.)

²⁹ リリアンが旅先からパッサヴァンに宛てた手紙には、次のように書かれている。「その時から、私が何をして過ごしたかご存知ですか？ ヴァンサンを憎むこと。そうなの、あなた、私たちには愛なんてあまりにも退屈なように思われたので、お互いに憎み合うことに決めました。実を言うと、これはずっと前から、そう、船に乗った時から始まりました。初めは苛立ち、ひそかな反感というものに過ぎませんでしたけれど、それでも面と向かってやり合ったりもしました。そして、天気がよくなるとともに、それは激しくなったのです。」 (« Et savez-vous à quoi je me suis occupée depuis lors ? À haïr Vincent. Oui, mon cher, l'amour nous paraissant trop fade, nous avons pris le parti de nous haïr. À vrai dire, ça a commencé bien avant ; oui, dès notre embarquement ; d'abord ce n'était que de l'irritation, une sourde animosité qui n'empêchait pas les corps à corps. Avec le beau temps, c'est devenu féroce. », *FM*, p. 416.)

の「悪魔」とはむしろ、個々人のなかに存在する誘惑、精神的な弱さや迷いなどを比喩的に表したものと考えられる。実際にジッドは、ヴァンサンを構想するにあたり、1923年2月23日の『贖金使いの日記』に次のようなノートを残している。

ヴァンサンは徐々に悪魔的精神に侵されていく。彼は、自分が悪魔^{ディアブル}になったと思いつむ。そしてすべてが彼に最も有利に運んでいるときに、自分は最も絶望的な状況に陥っていると感じる。彼は弟のオリヴィエに注意をしたかった。そして彼が弟を救おうとして試みることはことごとく、オリヴィエには迷惑となり、自分自身の利となってしまうのだ。彼は本当に、自分が悪魔^{サタン}と固く結ばれているという感じがする。彼は悪魔の存在を信じることができないだけに、一層自分は悪魔に仕えているような気がするのだ。これがいつも物事を説明するために便利な隠喩的方法となっている。しかし、彼の精神には次のような問題が常に戻ってくる。「なぜおまえは私を恐れるのか？ 私が実在していないことが、おまえにはよく分かっているだろう？」とうとう彼は自己の実在と同様に悪魔の存在を信じるに至る。つまり、彼は自分が悪魔だとうついに信じるに至るのだ。

企図するすべてを彼に成功させているのは、まさに彼の確信（自分には悪魔が味方についているという確信）だ。それが彼には恐ろしくもあり、しまいには少しの失敗を望むほどなのだが、彼は何を企てようと、自分が成功するだろうと確信している。彼には、世界を手中に収めることによって、自身の魂を失うことが分かっているのだ。

悪魔がどのような論法で自分を欺いたか、彼は理解している。それはあのサナトリウムで、初めてローラの側にいた時だった。二人ともそこから出られることはないと思っていたのだ——そして、彼が悪魔と固く結ばれたのは、「我々は生きてはいない、だとすれば、これから我々がすることは何も重大な結果をもたらさずはない…」というような詭弁の上に活動分野を移す同意をした時からであった³⁰。

ここで注目すべきは、最後の「詭弁」という言葉である。これにより、ジッドはヴァンサンの言動は全て、彼自身の心理によって説明できることを示しているからである。彼は自身

³⁰ « Vincent se laisse lentement pénétrer par l'esprit diabolique. Il se croit devenir le diable ; et c'est quand tout lui réussit le plus qu'il se sent le plus perdu. Il voudrait *a-vertir* son frère Oliver, et tout ce qu'il tente pour le sauver tourne au dam d'Olivier et à son profit propre. Il sent vraiment qu'avec Satan, il a *partie liée*. Il sent qu'il appartient d'autant plus à Satan, qu'il ne parvient pas à croire à l'existence réelle du Malin. Cela reste toujours pour lui une commode façon métaphorique d'expliquer les choses ; mais toujours revient en son esprit ce thème : "Pourquoi me craindrais-tu ? Tu sais bien que je n'existe pas ?" Il finit par croire à l'existence de Satan *comme à la sienne*, c'est-à-dire qu'il finit par croire qu'il est Satan. / C'est son assurance même (l'assurance où il est d'avoir le diable dans son jeu) qui le fait réussir tout ce qu'il entreprend. Il en est effrayé ; il en vient à souhaiter presque un peu de faillite ; mais il sait qu'il réussira, quoi que ce soit qu'il entreprenne. Il sait qu'en gagnant le monde, il perd son âme. / Il comprend par quels arguments le Diable l'a *dupé*, lorsqu'il s'est trouvé pour la première fois près de Laura dans ce sanatorium dont ni l'un ni l'autre ne croyait pouvoir sortir – et qu'il a lié partie avec lui, dès l'instant qu'il a accepté de transporter le terrain d'action sur un sophisme : "En admettant que nous ne vivions pas, et que, par conséquent, rien de ce que nous ferons désormais ne doit tirer à conséquence..." » (*JFM*, pp. 545-546. 強調はジッドによる。)

の言動が、「悪魔」という存在に付け込まれた結果であるかのように、自身も周囲も欺いている。しかし、実際のところ、その「悪魔」とは、彼の内に存在する誘惑や精神的な弱さに他ならず、ヴァンサンの外に人格を持った何者かではないのである。

こうしたヴァンサンが抱える「悪魔」は、エドゥアールやパッサヴァン、さらにはアザイス・ヴデルと言った人物たちの内にも認められる。例えばエドゥアールは、ボリスをアザイス塾の寄宿舎へ入れるという自らの意志を遂げようとするが、その様は以下のような「悪魔」のささやきによって説明されている。

彼 [=エドゥアール] は、アザイス寮を知っている。そこで呼吸する空気が、道徳と宗教という息の詰まるような覆いの下、悪臭を放っていることが分かっている。彼は、ボリスのこと、そのか弱さや儂さも知っている。少年にどんな嫌な思いをさせるかくらい予想できたはずだ。それなのに、彼は少年の不安定な純粹さがアザイス老人の厳格さのなかに見出しうる保護や援助や支援しか、もはや考えようとししないのだ。どんな^{ディアブル}詭弁に耳を貸しているのだろう。間違いなく悪魔が彼にそうした詭弁をそっと耳打ちしたのだ。というのも、他の人から言われたのだったら、耳を傾けはしなかつたらうから。

[…]

エドゥアールで気に入らないのは、自分自身に与える理屈だ。どうして今になってボリスの幸福に力を貸しているなどと思いつもうとするのだろうか？ 人を欺くのならまだわかる。しかし、自分自身を欺くとは！ 子供を溺れさせる急流は、子供に水を飲ませてやっているのだと主張するのだろうか…？ 私はなにも、この世には高貴で寛大で、私利私欲を離れた行為があるということを否定するのではない。ただ、最も立派な動機の背後にも、しばしば悪賢い悪魔が隠れていて、こちらが奪ったつもりでいるものから利益を得る術を心得ていると言いたいのだ³¹。

エドゥアールの行為もまた、詭弁という言葉によって説明されている。彼は一方で、ボリスにとって入寮が苦痛になる可能性を理解していながらも、他方、ボリスにとってそれが最善だと自分を欺きながら、この計画を推し進めていることが明かされるのである。そしてこうした行動にエドゥアールを導いているもの、すなわち自らの内に存在するうわべを取り繕ったような虚偽の感情が、やはり「悪魔」と形容されているのだ。

³¹ « Il connaît la pension Azaïs ; il sait l'air empesté qu'on y respire, sous l'étouffant couvert de la morale et de la religion. Il connaît Boris, sa tendresse, sa fragilité. Il devrait prévoir à quels froissements il l'expose. Mais il ne consent plus à considérer que la protection, le renfort et l'appui que la précaire pureté de l'enfant peut trouver dans l'austérité du vieil Azaïs. A quels *sophismes* prête-t-il l'oreille ? Le diable assurément les lui souffle, car il ne les écouterait pas, venus d'autrui. (...) / Ce qui ne me plaît pas chez Edouard, ce sont les raisons qu'il se donne. Pourquoi cherche-t-il à se persuader, à présent, qu'il conspire au bien de Boris ? Mentir aux autres, passe encore ; mais à soi-même ! Le torrent qui noie un enfant prétend-il lui porter à boire ? Je ne nie pas qu'il y ait, de par le monde, des actions nobles, généreuse, et même désintéressées ; je dis seulement que derrière le plus beau motif, souvent se cache un diable habile et qui sait tirer gain de ce qu'on croyait lui ravir » (FM, pp. 337-338. 強調は引用者による。)

パッサヴァンとアザイスらについても同様である。彼らの場合は「悪魔」という語とともに、その言動が説明されているわけではない。しかしながら、パッサヴァンは次のような人物として描かれている。

人から不意を打たれたことのないパッサヴァンは、一杯食わされることに我慢ならなかった。自分の敗北を認めなければならなくなることを避けるために、彼はいつも自分からそうした運命を願ったようなふりをし、どんな事が起ころうとも、自分がそれを希望したのだと言い張った³²。

人からどのように見られているかを気にするあまり、パッサヴァンは他人のみならず、自分自身をも常に欺きながら、自分に不愉快な事柄が起こることを避けている。彼もまた自分自身に存在する「悪魔」に身を任せ、虚偽のなかに生きる人物なのである。

アザイスやその息子プロスペル・ヴデル牧師も同類であろう。「魂は、信仰に没頭するにつれて、現実についての感覚や趣味、欲求や愛情を失っていく。[...] 信仰によって眩惑された彼らは、自分を取り巻く世界や自分自身に対して盲目になってしまうのだ」³³とあるように、彼らの場合も、自身の信仰心に酔い、周囲についても、自身についても理性的な判断を下すことができなくなっているからである。自らの内に存在する「悪魔」の唆しに耳を貸してしまった結果、彼らは独りよがりの信仰に陥っている。

以上のように、ヴァンサンに代表される「悪魔」と人間の関係は、実存する他者としての「悪魔」ではなく、個人の内部に存在する誘惑との対峙の仕方を比喩的に表したものであった。彼らは自らが抱える「悪魔」の存在に時に無意識——すなわち、何らかの誘惑に基づいているという自らの言動の動機について無自覚——であり、それに身を任せてしまう。しかも彼らはそれによってもたらされる結果を漠然と理解していながらも、目をつぶって行動する。彼らの「悪魔」との関係が問題となるのは、そこに不誠実さが存在するからであろう。詭弁を弄して自身の言動を正当化しても、それは誘惑に流された不誠実な行いでしかないのである。

だが、こうしたヴァンサン的な人間は、「悪」を為すということに対して消極的である。消極的というのは、結果として引き起こされるのが悪だとしても、悪を為そうという積極的な意思によって行動しているわけではないという意味である。その一方、ストゥルヴィルーは、より積極的・意図的に悪を為す人物として描かれている。にもかかわらず、特筆すべきことに、この人物は「悪魔」という語とともに描出されてはいない。では、彼は「悪魔」と

³² « Passavant, qu'on ne prenait jamais sans vert, ne supportait pas d'être joué. Pour n'avoir pas à reconnaître ses défaites, il affectait toujours d'avoir souhaité son sort, et, quoi qu'il lui advînt, il prétendait l'avoir voulu » (*FM*, p. 414.)

³³ « À mesure qu'une âme s'enfonce dans la dévotion, elle perd le sens, le goût, le besoin, l'amour de réalité. (...) L'éblouissement de la foi les aveugle sur le monde qui les entoure, et sur eux-mêmes » (*FM*, p. 252.)

いう観点からいかなる考察が可能だろうか。

②ストウルヴィルー的「悪魔」

ストウルヴィルーは、甥のゲリダニゾルを中心に、少年たちを通じて贖金を流通させようと企む正真正銘の悪党である。積極的に悪を為し、それをためらわないこの人物は、先のテリーヴの批評にあるように、「悪魔的精神 (le satanisme)」を具現化した存在であるかのような印象を我々に与える。しかしながら実際には、『贖金使い』全体を通して、この人物が「悪魔」という言葉と結びつけて描かれる箇所は見受けられない。だとすれば、彼はいかにして「悪魔」という観点から捉えることができるだろうか。

『贖金使い』のなかで、ストウルヴィルーについての描写は決して多いとは言えず、しかもはっきりと読者の記憶に残るような強い存在感を放つ人物とも言い難い。とはいえ、直接的にしる、間接的にしる、彼は贖金事件やボリスの自殺に関わっており、物語展開における影の重要人物であることは疑い得ない。この人物については多くが明かされず謎めいているが、パッサヴァンと交わされた会話は、彼の思想を知る唯一の手掛かりを与えてくれる。そのなかで彼は、自身の立場を次のように述べている。

「俺は、巷ですれ違ふぞつとするような人間どもの無益な救済のために、キリストとかいう奴が自分を犠牲にしたなんて考えるのは我慢できないが、賤民どもが腐ってキリストを生み出したと考えると何か満足を感じるし、一種の清々しささえ感じるんだ…とはいえ、どうせ生み出すなら、他のものがよかったな。だって、キリストの教えなんてどれも人類を泥沼のより奥深くに追いやることにしか役立たなかったんだからさ。不幸は獐猛な者たちの利己主義から生まれる。熱心な獐猛さ、これが偉大なものを生むのさ。不幸な者、弱い者、発育不全な者、負傷した者を守ろうとすると、判断を誤る。だから俺は、そんなことを教える宗教を嫌悪する。博愛主義者は、動物や草木といった自然を觀賞すると偉大なる平和が得られると説くが、そんなものは、野生の状態では、丈夫な者だけが繁栄するというに由来するんだ。他の者はみんな屑で、肥やしになるだけよ。だが、皆それを理解できないんだ。それを認めたくないってわけだ。」³⁴

このストウルヴィルーの見解を要約するならば、人間のなかには強者と弱者が存在するが、自然状態においては、強者だけが生き残るのであり、弱者は切り捨てられる。しかし、

³⁴ « Et si je ne puis supporter la pensée d'un Christ se sacrifiant pour le salut ingrat de tous ces gens affreux que je coudoie, je trouve quelque satisfaction, et même une sorte de sérénité, à imaginer cette tourbe pourrissant pour produire un Christ... encore que je préférerais autre chose, car tout l'enseignement de Celui-ci n'a servi qu'à enfoncer l'humanité un peu plus avant dans le gâchis. Le malheur vient de l'égoïsme des féroces. Une férocité dévouée, voilà qui produirait de grandes choses. En protégeant les malheureux, les faibles, les rachitiques, les blessés, nous faisons fausse route ; et c'est pourquoi je hais la religion qui nous l'enseigne. La grande paix que les philanthropes eux-mêmes prétendent puiser dans la contemplation de la nature, faune et flore, vient de ce qu'à l'état sauvage, seuls les êtres robustes prospèrent ; tout le reste, déchet, sert d'engrais. Mais on ne sait pas voir cela ; on ne veut pas le reconnaître. » (FM, pp. 418-419.)

人間は弱者を救い上げるためにキリストなるものを作り出したのであり、キリスト教はこの弱者を守る宗教となった。

この指摘は、一見、第I部3章で考察した『背徳者』におけるミシエルの立場とも類似のように思われる。ミシエルは強者として、弱者マルスリーヌを見捨てるからである。しかし、先に見たように、インモラルなように思われたミシエルの行為は、自らの生を既存のモラルに縛られることなく謳歌するという点において、実はキリスト者的な生き方であった。それに対して、ストゥルヴィルーの意見から看取されるのはむしろ、神に対する傲慢な態度である。生を重視する立場を示していたミシエルとは異なり、彼は人間に対する軽蔑を隠さず、自分こそが真理を心得ているかのような口ぶりで、キリストを否定するのである。さらに彼は次のように続ける。

「それに恥ずかしくないのか、哀れと思わないのか…人間は、馬や家畜、家禽や穀物や花々については優良種を得るためにあれほどのことをしながら、人間自身のこととなると、いまだに医学に苦痛の緩和を、慈善に一時しのぎの手段を、宗教に心の慰めを、そして酔いに忘却を求めているなんて。努めるべきは、種の改良だ。だが、淘汰というものはすべて、発育の悪い者を排除することを意味する。そしてこの問題を、我々のキリスト教社会は解決できないだろう。この社会は、変質者の芽を摘むことさえできないのさ。しかも、そういう奴らの繁殖力は最も強いのだ。必要なのは病院ではなくて種馬飼育所だよ。」³⁵

このストゥルヴィルーの発言からも、『背徳者』のミシエルとの決定的な差異が明らかとなる。すなわち、ストゥルヴィルーは、各々の個性を完全に否定しているということである。彼にとっては、強い人間、優れた人間だけが「飼育場」で育てられれば良いのであり、そこでは各人に固有の性質や個人的な感情が不要なものとして切り捨てられる。その結果として生み出されるのは、均質な人間以外の何ものでもないだろう。ストゥルヴィルーのこうした思想は、人間が人間を管理し、神を必要としないという点において、反キリスト的なものに他ならない。そしてこの何ものをも恐れぬ態度は、1922年にヴェー・コロンビエ座において行われた6回にわたるドストエフスキーについての講演（以下、この講演の内容をまとめた文章を、「ドストエフスキー論」と記す）の内容に照らし合わせるならば、ジッドにおいてまさに「悪魔」的と捉えられるものであった。

「ドストエフスキー論」のなかでジッドは、ドストエフスキーの小説に出てくる登場人物

³⁵ « Et dites si ce n'est pas honteux, misérables... que l'homme ait tant fait pour obtenir des races superbes de chevaux, de bétail, de volailles, de céréales, de fleurs, et que lui-même, pour lui-même, en soit encore à chercher dans la médecine un soulagement à ses misères, dans la charité un palliatif, dans la religion une consolation, et dans les ivresses l'oubli. C'est l'amélioration de la race, à laquelle il faut travailler. Mais toute sélection implique la suppression des malvenus, et c'est à quoi notre chrétienne de société ne saurait se résoudre. Elle ne sait même pas prendre sur elle de châtrer les dégénérés ; et ce sont les plus prolifiques. Ce qu'il faudrait, ce ne sont pas des hôpitaux, c'est des haras. » (*FM*, p. 419.)

たちの魂には、三つ領域を認めることができると述べる。それらは「知性の領域 (région intellectuelle)」「感情の領域 (région des passions)」「感情に乱されないより深い領域 (région plus profonde, que ne trouble pas la passion)」である³⁶。ジッドの見解では、それらの境界線ははっきりと区切られておらず、各領域が互いに侵入し合っているのだが³⁷、これらの領域のうち、ドストエフスキーは「知性の領域」を「悪魔的な要素 (l'élément démoniaque)」と見ていた³⁸。ジッドはその理由を、ドストエフスキー作品において最も知的な人々は、最も傲慢な人々として描かれているという事実を踏まえ、次のように説明する。

『悪霊』のスタヴローギンやピョートル・ステパノヴィチ、『カラマーゾフの兄弟』のイワン・カラマーゾフといった] 中心人物たちの意志、彼らが自身の内に持つ知性や意志は、彼らを地獄へ突き落とすように思われます。そしてドストエフスキーの小説のなかで知性が何の役割を果たしているかを探るとき、それは常に悪魔的な役割であることに気がつくのです。彼らのうち最も危険なのは、最も知性のある者です。

ドストエフスキーの登場人物たちの意志と知性が、悪にしか働かないということをお願いのではありません。しかし、善へ向かおうと努める時ですら、彼らが到達する徳は傲慢な徳であり、それは破滅へと導いてしまうのです。ドストエフスキーの主人公たちは、彼らの知性を放棄し、彼らの個人的意志を捨て、自己を放棄することによってでしか、神の王国に入ることはできないのです³⁹。

こうしたジッドのドストエフスキー評は、確かに的を射ているように思われる。『悪霊』を例にすると、そのタイトルにもかかわらず、作中人物たちを崇る存在も、自己とは異なる存在に憑依された人間も登場しないからである。キリーロフやスタヴローギンらは、まさに傲慢という自身の悪魔的な要素によって、殺人や自殺といった恐ろしい行為へと駆り立てられていく。

ジッドによれば、ドストエフスキーの作品において知性が悪魔的な役割を果たすのは、それが個別的になるもの (ce qui s'individualise) だからである⁴⁰。個別的になるというのは、自我を発達させた状態のことだと考えられるが、これが問題とされるのは、そうした自己形成が神をも恐れぬ傲慢さへと至るからであろう。確かに、キリーロフの自殺は、神がないな

³⁶ André Gide, « Dostoïevski (V) », art. cit., pp. 610-611.

³⁷ *Ibid.*, p. 621.

³⁸ *Ibid.*, p. 611.

³⁹ « La volonté de ses héros, tout ce qu'ils ont en eux d'intelligence et de volonté, semble les précipiter vers l'enfer ; et si je cherche quel rôle joue l'intelligence dans les romans de Dostoïevski, je m'aperçois que c'est toujours un rôle démoniaque. / Ses personnages les plus dangereux sont aussi bien les plus intellectuels. / Et je ne veux point dire seulement que la volonté et l'intelligence des personnages de Dostoïevski ne s'exercent que pour le mal ; mais que, lors même qu'elles s'efforcent vers le bien, la vertu qu'elles atteignent est une vertu orgueilleuse et qui mène à la perte. Les héros de Dostoïevski n'entrent dans le Royaume de Dieu qu'en résignant leur intelligence, qu'en abdiquant leur volonté personnelle, que par le renoncement à soi. » (*Ibid.*, p. 591.)

⁴⁰ *Ibid.*, p. 623.

らば自分の我意の頂点は自分で自分を殺すことであり、神がいるならば自分の自殺も神の意志であるという、自分中心的な価値観の結果として起こったものであった。この意味で、ジッドはドストエフスキーが、知性を傲慢と結びつく悪魔的なものとして描いていると分析するのである。

以上の点を踏まえて『贖金使い』のストゥルヴィルーに再び目を戻すと、この人物はまさにジッドがドストエフスキー作品に見た「悪魔的な要素」を抱えた人間であることが理解される。彼は数々の悪事を為すが、決して自らの身を危険にさらすような愚かな真似はしない。こうした彼の機敏さ(=知性)は、自身が自らの言動をコントロールし得ているかのような錯覚を引き起こす。だが裏を返せば、この傲慢さゆえに、彼は自らの「悪魔」に気がつくことができない。その意味において、ストゥルヴィルーもまた「悪魔」に身を委ねている人間として描かれている。

こうした「悪魔的」な要素は、ストゥルヴィルーの従弟で手下のような役割を担うゲリダニゾルにも見受けられる。この少年は、ストゥルヴィルーから渡された贖金を、ジョルジュとフィリップという良家の息子たちを駆り立てて使わせるが、それが当局に嗅ぎつけられ、立場が危うくなってきたことを察した途端、贖金からは手を引く。そして今度は、「強者は生に執着せず」という標語を掲げる「強者組」を組織し、そのなかにボリスを引き入れると、この同盟の名においてボリスが自殺することを強いる。ボリスが死亡した後は、すぐにピストルを隠した上で、「ピストルに弾が込められていると思っていたら、こんな遊びには加わらなかったはずだ」⁴¹と述べ、罪に問われる危険を回避するのである。しかも、ゲリダニゾルがボリスを陥れた理由は、ボリスの美しい声や、品の良さ、女の子のような雰囲気全てに我慢ならなかったからに過ぎず、家畜の群れのなかで強いものが弱いものに襲いかかって行く時の、本能的な反感のようなものを感じていたからであった⁴²。ゲリダニゾルもまたストゥルヴィルー同様、他者を簡単に軽蔑して貶めながら、そうした自らの行いを悔いることもない傲慢な人間に他ならない。ジッドによるドストエフスキー解釈と照らし合わせるならば、まさに彼らは「悪魔的」な存在として描かれていることが理解される。

以上のような知性という「悪魔的な要素」を備え、傲慢になった人々に対して、ベルナールは異なっている。彼もまた自身の内に「悪魔」を抱えるが、それとの対峙の仕方が他の人々と対照的であるからだ。次にベルナールが「悪魔」と結び付けられている描写を取り上げ、その関係性を検討していこう。

③ベルナールと「悪魔」

『贖金使い』は、ベルナールが、父親アルベリックと自分には血の繋がりが無いことを知るところから物語が始まる。その場面は、次のようなものである。

⁴¹ « (...) il ne s'y [=à un jeu cruel] serait pas prêté (...) s'il avait cru que l'arme était chargée. » (FM, p. 464.)

⁴² 以下参照。« Sa voix musicale, sa grâce, son air de fille, tout en lui l'irrite, l'exaspère. On dirait qu'il éprouve à sa vue l'instinctive aversion qui, dans un troupeau, précipite le fort sur le faible. » (FM, p. 455.)

「そろそろ廊下に足音の聞こえる頃だ」とベルナールは思った。彼は、頭を上げて耳を傾けた。いや、そんなはずはない。父と兄は裁判所に引き止められているし、母は訪問中、姉はコンサート、そして弟のカルーブはというと、毎日学校が終わると、ある寄宿舎に閉じ込められているのだ。ベルナール・プロフィタンデューは、大学入学資格試験に備えて猛勉強するために家に残っていたのだった。試験まであと3週間しかない。家族は彼をそっとしておいてくれたのだ。だが、^{デモン}悪魔はそうではなかった⁴³。

ベルナールは、家に一人である時に戸棚に隠してあった手紙を発見し、「悪魔」に促されるままにそれを盗み見た結果、育ての父親アルベリックと自分には血の繋がりが無いことを知る。アルベリックは、不貞を働いた妻を受け入れ、ベルナールをはじめ、子供たちにそれを悟らせるようなことは何一つせず、ずっと家族のために尽くしていた。にもかかわらず、事実を知った途端、ベルナールはこのままの生活を続けるわけにはいかないといい、家族から離れて新たな人生を歩むべく、父に以下の手紙を残して家を出る。

この午後になした偶然の発見により、あなたを自分の父親となすことをやめねばならないことを理解いたしました。そして、それは私にとって大きな慰めとなりました。あなたに対してあまりにも愛情がないと感じていた私は、長い間自分を歪んだ息子だと考えていました。私にとっては、自分があなたの息子でなんかないということを知る方が良かったのです。きっとあなたは、私があるあなたの子供たちの一人として扱われたことについて感謝すべきだとお考えでしょう。ですが、第一に、私は彼らと自分の間に、常に扱いの差を感じていました。そして私はあなたをよく存じ上げていますので、こうしたことについてあなたがなされたこと全ては、スキャンダルの恐怖によるものであり、あなたにとってあまり名誉でない状況を隠すためであり、そして結局はあなたが他にどうしようもなかったからだということを知っているのです。

もしも、私をあなたの家から離れさせることになったこれらの秘密について、私が沈黙を守ることをお望みでしたら、どうか私を連れ戻そうなどと決して試みられませんようお願いいたします。あなたのもとを離れるという私の決心を取り消すことはできません。[...] あなたは私の出発を驚くであろう人たちに、その訳を説明する術をすぐに考えつかれることでしょう。私の責任にしてくださいませ（もっとも、あなたはそうするために私の許可なんて必要となさらないでしょうけれど）。

あなたにお返しできることを望み、また名誉を傷つけるのが待ち遠しいあなたの

⁴³ « “C’est le moment de croire que j’entends des pas dans le corridor”, se dit Bernard. Il releva la tête et prêta l’oreille. Mais non : son père et son frère aîné étaient retenus au palais ; sa mère en visite ; sa sœur à un concert ; et quant au puîné, le petit Caloub, une pension le bouclait au sortir de lycée chaque jour. Bernard Profitendieu était resté à la maison pour potasser son bachot ; il n’avait plus devant lui que trois semaines. La famille respectait sa solitude ; le démon pas » (*FM*, p. 175.)

のである滑稽な苗字を、ここにサインいたします⁴⁴。

この手紙には、アルベリックの人間性に対する軽蔑や、兄弟と自分の扱いの差についての不満が綴られている。自分の血縁を知ったことで、ベルナールは家を出る絶好の機会を手に入れたかのように記すのである。彼は自分が不義の子であることを知らずにアルベリックの元で暮らし続けることを、「無知と虚偽と服従のなかに生きる (« vivre dans l'ignorance, le mensonge et la soumission »)」⁴⁵と捉え、こうした生活を断固として断ち切る決心をしたのだった。

家を出たベルナールは、何とか一人で生活する術を得なければならないと考えていたところ、友人オリヴィエの叔父エドゥアールが落とした荷物の引換券を偶然拾う。そこでベルナールは、この荷物を駆け引きの道具としてエドゥアールと交渉し、あわよくば生きる糧を得られるのではないかと思いつく。だが彼が引換券を手保管所へ荷物を受け取りに行ったところ、10 サンチームの保管料を請求されてしまう。その時一文無しだったベルナールは、保管係に怪しまれることなくその場を切り抜けなければならなかったが、この窮地からベルナールを救ったのは、「悪魔」であった。

しかし^{デモン}悪魔は彼が機会を棒に振るようにはさせておかないだろう。必死に探しているふりをして、ポケットというポケットを探し回っているベルナールの不安げな指の間に、悪魔は10 スーの小さなコインをそっと一枚滑り込ませた。それは、いつからそこにあるのかわからない、ベストの小さなポケットのなかに忘れられていたものだった⁴⁶。

ここでは、悪巧みが頓挫しそうになり、窮地に陥ったベルナールの様子を見かねた「悪魔」が、あたかも彼のポケットのなかに10 スーを潜り込ませたかのように描かれている。しかし、実際には、このお金は元からポケットに入ったまま忘れられていたものであり、実体を

⁴⁴ « J'ai compris, à la suite de certaine découverte que j'ai faite par hasard cet après-midi, que je dois cesser de vous considérer comme mon père, et c'est pour moi un immense soulagement. En me sentant si peu d'amour pour vous, j'ai longtemps cru que j'étais un fils dénaturé ; je préfère savoir que je ne suis pas votre fils du tout. Peut-être estimez-vous que je vous dois la reconnaissance pour avoir été traité par vous comme un de vos enfants ; mais d'abord j'ai toujours senti entre eux et moi contre différence d'égards, et puis tout ce que vous en avez fait, je vous connais assez pour savoir que c'était par horreur du scandale, pour cacher une situation qui ne vous faisait pas beaucoup d'honneur – et enfin parce que vous ne pouviez faire autrement. (...) / Si vous désirez que je garde le silence sur les secrètes raisons qui m'ont fait quitter votre foyer, je vous prie de ne point chercher à m'y faire revenir. La décision que je prends de vous quitter est irrévocable. (...) Vous trouverez bien un moyen d'expliquer mon départ auprès de ceux qui pourraient s'étonner. Je vous permets de me charger (mais je sais bien que vous n'attendrez pas ma permission pour le faire). / Je signe du ridicule nom qui est le vôtre, que je voudrais pouvoir vous rendre, et qu'il me tarde de déshonorer. » (FM, pp. 184-185.)

⁴⁵ FM, p. 216.

⁴⁶ « Mais le démon ne permettra pas qu'il se perde ; il glisse sous les doigts anxieux de Bernard, qui vont fouillant de poche en poche, dans un simulacre de recherche désespéré ; une petite pièce de dix sous oubliée depuis on ne sait quand, là, dans le gousset de son gilet. » (FM, p. 233.)

持つ「悪魔」という存在がベルナールに作用を及ぼした結果生じたものではない。とはいえ、ここで「悪魔」と呼ばれる何者かがベルナールを観察しているかのように書かれているという点には、注目しておく必要がある。というのも、その後の場面でも、ベルナールは『贖金使い』の登場人物たちのなかで唯一、形而上学的な存在と対峙しているように描かれているからである。

それは、ベルナールがバカロレアを終えた直後のことであった。試験会場を後にしてリュクサンブール公園のベンチで休んでいると、彼の目の前に「天使」が現れたのである。少し長い、その場面を引用してみよう。

彼がしばらく思索にふけっていると、一人の天使が、波の上にも乗れそうな軽い足取りで、滑るように彼に近づいてくる姿が見えた。ベルナールは天使を見たことがなかったが、一瞬も動じなかった。そして、天使が彼に「来なさい」と言うと、彼は素直に立ち上がって、天使の後に従った。彼は天使を夢のなかで見ているかのように、ちっとも不思議に思わなかった。[…]

ベルナールは、天使に連れられて、ソルボンヌの教会へと向かった。天使がまず中へ入ったが、ベルナールが入るのはこれが初めてだった。[…] 経験したことのない安らぎが、彼を包んでいた。天使が主祭壇に近づいた。ベルナールは天使が跪くのを見て、自分もその側に跪いた。彼は、いかなる神をも信じていなかったの、祈ることができなかった。それでも、彼の心は何かを捧げ犠牲にしたいという甘美な欲求でいっぱい、彼は自らの身を捧げたのだった。

[…]

ベルナールは、天使に連れられて行く時に、彼と同じく口頭試験に合格したかつての級友一人に危うくぶつかりそうになった。ベルナールは彼を劣等性だと思っていたので、彼が合格したとは意外だった。劣等生の方はベルナールに気づかなかったが、ベルナールは彼が教会の用務員の手には蝋燭代を渡しているのを見た。ベルナールは肩をすくめて外へ出た⁴⁷。

こうして教会から外へ出ると、天使は姿を消していた。空腹を感じたベルナールはレス

⁴⁷ « Il méditait depuis quelques instants, lorsqu'il vit s'approcher de lui, glissant et d'un pied si léger qu'on sentait qu'il eût pu poser sur les flots, un ange. Bernard n'avait jamais vu d'anges, mais il n'hésita pas un instant, et lorsque l'ange lui dit : "Viens", il se leva docilement et le suivit. Il n'était pas plus étonné qu'il ne l'eût été dans un rêve. (...) / Bernard s'achemina, l'ange l'accompagnant, vers l'église de la Sorbonne, où l'ange entra d'abord, où Bernard n'était jamais entré. (...) Une paix inconnue l'enveloppait. L'ange approcha du maître-autel et Bernard, lorsqu'il le vit s'agenouiller, s'agenouilla de même auprès de lui. Il ne croyait à aucun dieu, de sorte qu'il ne pouvait prier ; mais son cœur était envahi d'un amoureux besoin de don, de sacrifice ; il s'offrait. (...) / Bernard, tandis que l'ange l'entraînait, se heurta presque à un de ses anciens camarades qui venait de passer lui aussi son oral. Bernard le tenait pour un cancre et s'étonnait qu'on l'eût reçu. Le cancre n'avait pas remarqué Bernard, qui le vit glisser dans la main du bedeau de l'argent pour payer un cierge. Bernard haussa les épaules et sortit. » (FM, pp. 429-430.)

トランに入るが、食事を終えようとしたとき再び天使が現れて、「お前はこれまで、ただ行き当たりばったりで生きてきた。これからも偶然のなすがままに任せるつもりなのか。お前は何かの役に立ちたいと思っている。それが何かをまず知ることが大切だ」⁴⁸と説いた。それに対してベルナールが、「教えてください。導いてください」と訴えると⁴⁹、今度はベルナールを多くの人が集まった公会堂のようなところへ連れていく。その奥の演壇では、若い男が椅子に腰かけて演説しているところであった⁵⁰。

彼〔=弁士〕が〔演説を〕続けている間に、若者たちが聴衆の間をまわりはじめ、署名だけすればいいようになっている入会申込書を配っていた。

「お前は自分を捧げようと思っていたらろう」と、その時天使が言った。「何をぐずぐずしているのか。」

ベルナールは、差し出された紙の一枚を手にとった。その文章は、「私は厳かに誓います…」という文句から始まっていた。彼はそれを読んで天使を見ると、天使は微笑んでいた。それから聴衆に目を向けると、若者たちのなかに先ほどソルボンヌの教会で合格を感謝して蝋燭を灯していた新バシュリエの姿を認めた。そして不意に、少し離れたところに、父親の家を出てから一度も会っていない兄の姿を見かけた。ベルナールはこの兄を好きではなかった。そして、父が兄に払っているらしい敬意に、多少嫉妬していた。彼はいらいらして申込書をくしゃくしゃにした。

「署名すべきだと思いますか。」

「ああ、もちろん、もしお前が自分自身を疑っているならば」と天使が言った。

「僕はもう疑ってなんかいません」とベルナールは言って、紙を遠くへ投げ捨てた。

その間にも弁士はしゃべり続けていた。ベルナールが再び耳を傾けてみると、弁士は絶対に過ちを犯さない確実な方法というのを教えていた。それは、自分で判断することをやめ、常に長上たちの判断に任せることだった。

「その長上たちとは一体誰なんです」とベルナールは尋ねた。すると突然、強い憤りを覚えた。

「あなたが演壇に登って」と彼は天使に言った、「あいつと喧嘩したら、きっとあいつを打ち負かすでしょうね。」

しかし、天使は微笑みながら言った。

「私がやり合うのはお前とだよ。今夜どうだ。」

⁴⁸ « Tu n'as vécu qu'à l'aventure. Laisseras-tu disposer de toi le hasard ? Tu veux servir à quelque chose. Il importe de savoir à quoi. » (*FM*, p. 431.)

⁴⁹ « Enseigne-moi ; guide-moi » (*ibid.*)

⁵⁰ この場面は、20世紀初頭に若者たちを惹きつけていたアクション・フランセーズを念頭に描かれていることが指摘されている。なお、ジッドは1910年頃にアクション・フランセーズおよびその中心的な論客であったモーラスに接近したが、第一次世界大戦後は距離を取るようになった。(Pierre Masson, Jean-Michel Wittmann, (dir.), *Dictionnaire Gide*, Paris, Classiques Garnier, 2011, pp. 14-15.)

「構いません」とベルナールは答えた。

彼らは会場を出て、大通りまでやって来た。そこにひしめいている群衆は、もっぱら金持ちばかりのように見えた。それぞれ自分に自信を持っているようで、他人のことには無関心といった感じだが、不安気だった。

「これが幸福の姿なのでしょうか」と胸に涙が溢れるのを感じながら、ベルナールが尋ねた。

それから天使はベルナールを貧民街へ連れていった。ベルナールには、その惨めさは想像していた以上だった。日が暮れていた。二人は、病気や売春、汚辱、犯罪や飢餓が巣くう汚らしい高い建物の間を、長いことさまよった。この時初めて、ベルナールは天使の手を取った。天使は彼から顔を背けて泣いていた⁵¹。

その後ベルナールは下宿先のアザイス塾へ戻り、ボリスと同居している部屋へ戻る。そしてボリスが寝ていることを確かめると、天使と取っ組み合いを始めた。だが、勝負のつかぬまま、夜が明ける頃に天使は引き上げていく。

この一連のエピソードから理解される事柄を、順を追ってまとめると、次のようになるだろう。まず、天使を見たベルナールは、天使に促され教会へと連れられていく。そこで「かつて味わったことのない安らいだ空気」に包まれた彼は、我と我が身を捧げたいという感情に襲われる。しかし、劣等生が蠟燭代を渡しているところを目撃し、興醒めする。次に天使に連れられて足を踏み入れたのは、何かの集会が行われている公会堂のような場所であった。そこで入党書を渡されたベルナールは、天使に促されるまま署名しようとするが、聴衆のなかに先ほど教会で見た劣等生と自分の兄の姿を認め、やはり署名する気をなくしてしまう。その後、天使と共に大通りに出て金持ちの姿を見、次に貧民街で貧者の様を目にして

⁵¹ « Et tandis qu'il continuait, des jeunes gens commencèrent à circuler dans l'assistance, distribuant des bulletins d'adhésion sur lesquels il ne restait qu'à apposer sa signature. / “Tu voulais t'offrir, dit alors l'ange. Qu'attends-tu ?” / Bernard prit une de ces feuilles qu'on lui tendait, dont le texte commençait par ces mots : “Je m'engage solennellement à ...” Il lut, puis regarda l'ange et vit que celui-ci souriait ; puis il regarda l'assemblée, et reconnut parmi les jeunes gens le nouveau bachelier de tantôt qui, dans l'église de la Sorbonne, brûlait un cierge en reconnaissance de son succès ; et soudain, un peu plus loin, il aperçut son frère aîné, qu'il n'avait pas revu depuis qu'il avait quitté la maison paternelle. Bernard ne l'aimait pas et jalousait un peu la considération que semblait lui accorder leur père. Il froissa nerveusement le bulletin. / “Tu trouves que je devrais signer ?” / – Oui, certes, si tu doutes de toi, dit l'ange. / – Je ne doute plus”, dit Bernard, qui jeta loin de lui le papier. / L'orateur cependant continuait. Quand Bernard recommença de l'écouter, l'autre enseignait un moyen certain de ne jamais se tromper, qui était de renoncer à jamais juger par soi-même, mais bien de s'en remettre toujours aux jugements de ses supérieurs. / “Ces supérieurs, qui sont-ils ?” demanda Bernard ; et soudain une grande indignation s'empara de lui. / “Si tu montais sur l'estrade, dit-il à l'ange, et si tu t'empoignais avec lui, tu le terrasserais sans doute...” / Mais l'ange, en souriant : / “C'est contre toi que je lutterai. Ce soir, veux-tu ?... / – Oui” dit Bernard. / Ils sortirent. Ils gagnèrent les grands boulevards. La foule qui s'y pressait paraissait uniquement composée de gens riches ; chacun paraissait sûr de soi, indifférent aux autres, mais soucieux. / “Est-ce l'image du bonheur ?” demanda Bernard, qui sentit son cœur plein de larmes. / Puis l'ange mena Bernard dans de pauvres quartiers dont Bernard ne soupçonnait pas auparavant la misère. Le soir tombait. Ils errèrent longtemps entre de hautes maisons sordides qu'habitaient la maladie, la prostitution, la honte, le crime et la faim. C'est alors seulement que Bernard prit la main de l'ange, et l'ange se détournait de lui pour pleurer. » (FM, pp. 431-432.)

家へ戻ると、一晩中天使と格闘するが、どちらが勝つともなく夜明けとともに天使は姿を消したのだった。こうした天使とベルナルの行動から理解されるのは、天使はベルナルに聖域である教会と、世俗社会を象徴する公会堂、さらには、富と貧困という二つの領域を見せて回りながら、これらのいずれの場所に身を落ち着けるのかを決めるよう、ベルナルを促す存在だということである。

ベルナルが出会ったこの「天使」とは一体何者だろうか。この場面は、『贗金使い』のなかで唯一非現実的な場面である。ベルナルの夢の中の出来事のようにも思われるが、全てが非現実的というわけでもなく、夢と現のどちらで展開されていることなのか、明確な判断を許さない状況描写となっている。しかしいずれにせよ、この「天使」と出会った翌日、ベルナルには大きな変化が起こる。彼はそれまでのサラとの関係を断ち切り、過去に別れを告げるかの如く、アザイス塾から立ち去るからである。そしてエドゥアールを訪ねると、人生を歩む上では、一つの目的に目を据える必要があると思うかと尋ねながら、次のように語る。

僕は、一晩中次のことについて考えてみたのです。自分自身のうちに感じるこの力を何に役立てたらいいのか。どうしたら自身の最良の部分を引き出すことができるのか。それは一つの目的に向かって進むことによってなのか。でも、その目的をどうやって選ぶのか。目的に到達しないうちに、どうして目的を知ることができるのか。[…]

昨日、試験を終えて外に出ると、[…] どんな悪魔^{デモン}にけしかけられたのか、公開討論会の行われているホールへ入ったのです。そこでは、国の名誉とか祖国への忠誠といった僕の胸を打つような様々な事柄が話題になっていました。危うく僕は申込書に署名し、どう見ても優れていて気高いように思われる主義主張に奉仕するための活動に身を捧げることを、名誉にかけて誓うところでした⁵²。

このセリフから理解されるのは、天使との取っ組み合いという言葉によって表されていたのは、今後の身の振り方をどうするかという難問との格闘であったということである。しかしベルナルは、一つの目的に向かって真っすぐ進むことが最も自分を有効に役立て得ると理解しながらも、いまだその目的をはっきりと見出せずにいるのであった。上記のエド

⁵² « J'ai débattu cela toute la nuit. À quoi faire servir cette force que je sens en moi ? Comment tirer le meilleur parti de moi-même ? Est-ce en me dirigeant vers un but ? Mais ce but, comment le choisir ? Comment le connaître, aussi longtemps qu'il n'est pas atteint ? / (...) / Hier, en sortant de mon examen (...) je suis entré, je ne sais quel démon me poussant, dans une salle où se tenait une réunion publique. Il y était question d'honneur national, de dévouement à la patrie, d'un tas de choses qui me faisaient battre le cœur. Il s'en est fallu de bien peu que je ne signe certain papier, où je m'engageais, sur l'honneur, à consacrer mon activité au service d'une cause qui certainement m'apparaissait belle et noble. » (FM, pp. 434-435.)
なお、下線を付した部分は、ラ・フォンテーヌの『寓話』7の1の「ペストにかかった動物たち (« Animaux malades de la peste »)」に登場するロバのセリフとの関連性が指摘されている。ロバは、かつて他人の草を「どこかの悪魔の後押し」によって食べてしまったとされる。(« Notes sur Les Faux-Monnayeurs », RR2, p. 1246.)

ゥアールとの会話のなかで、ベルナールは彼を導いた「天使」を、今度は「悪魔」と呼んでいる。バカロレアを終え、将来についてまさに考えんとしていた彼は、教会への入信や、党派への入党によって得られる安易な「人生の目的」に心を捕まれかけるが、結局のところそうした誘惑を断ち切り、まだその向かう先が不明確ながらも、いかなる組織にも支配されない自由な立場で、自分自身の人生を切り開く決意を固めたところなのである。

このように考えると、ベルナールという人物は、「天使＝悪魔」という言葉によって表される誘惑を克服する存在として描かれていると捉えることができる。当初、彼はつまらないこだわりや妙なプライドから、自分自身や父親アルベリックに対して素直になれずに家を出た。しかし、様々な経験を通じて精神的な成長を遂げるなかで、彼は徐々に心境を変化させ、やがては自身の過ちや傲慢さを認めるに至る。その証拠に、ローラから自分が身ごもった不義の子供を、夫は自分の子供として愛すことができると思うかと問われた際、ベルナールは「僕は〔他人の子供を自分の子供と同じように愛せると〕信じますね。そして反対に『血の声』なんて意味もなく呼んでいるものを信じません。そう、そんな声なんて、神話に過ぎないと思います」⁵³と答えているからである。彼は、家を出た時、自分と父親双方に認められる相手への愛情の欠如は、血縁関係の有無によって説明されると主張していた。しかし、ここでは家族間の愛情において、血縁関係は意味を持たず、血のつながりがなくとも、家族は互いに愛し合うことができると述べるほどに立場を変ずるのである。さらに彼は次のように続ける。

僕が今考えていることがおわかりですか？ 僕の父親代わりをしてくれた人は、僕が彼の実の息子でないと気取らせるようなことは何一つ言いも、もしなかったということです。いつも区別を感じていたと僕はあの人に宛てて書きましたが、それは嘘だったんです。それどころか、僕をいわばひいきにしてくれていることに気がついていたので、あの人に対する僕の忘恩は一層ひどいわけです。僕は、あの人に対して不当に振る舞ってしまったんです⁵⁴。

自分が不義の子であることを明らかにする手紙を読んだ時、彼は感情的に家を出、その理由をアルベリックのせいにしてしまったことを告白する。しかし、人生経験を積むなかで、真の家族の結びつきは必ずしも血縁に基づくものではないことを認め、彼は自分の行いの非を悟るのである。そして、「天使＝悪魔」との「格闘」という比喻によって表されていたように、彼は今後の自分自身の身の振り方を深く思考する。そして、「ベルナールは心の声

⁵³ « Pour moi, je le crois. Et je ne crois pas, au contraire, à ce qu'on appelle si bêtement "la voix du sang". Oui, je crois que cette fameuse voix n'est qu'un mythe. » (*FM*, p. 323.)

⁵⁴ « Savez-vous ce que je pense à présent ?... Je pense que celui qui m'a tenu lieu de père n'a jamais rien dit ni rien fait qui laissât soupçonner que je n'étais pas son vrai fils : qu'en lui écrivant, comme j'ai fait, que j'avais toujours senti la différence, j'ai menti ; qu'au contraire il me témoignait une sorte de prédilection, à laquelle j'étais sensible ; de sorte que mon ingratitude envers lui est d'autant plus abominable ; que j'ai mal agi envers lui. » (*Ibid.*)

にだけ耳を貸したのだ」という一文が示す通り、彼は自らに誠実に向き合い、最終的にアルベリックの元へと戻る。

このように、自身のうちに存在する「悪魔」を直視し、それによって引き起こされてしまった過ちを認めるに至ったベルナールは、ヴァンサンやストウルヴィルーといった人々に認められた心の弱さや傲慢さを克服した人間と見ることができる。この青年の「悪魔」との対峙と、それを乗り越える過程を通じて浮かび上がるのは、様々な誘惑を越えて自身に誠実でいることの重要性であろう。ベルナールにもヴァンサンやストウルヴィルー同様、「悪魔」は存在していたが、彼は詭弁を弄するのではなく、自分自身と真摯に向き合うことにより、自らの内に存在していた虚偽の感情や傲慢さに気が付くことができたのである。

以上のように、「悪魔」という観点から見ると、『贋金使い』には、3タイプの人間の姿が認められる。ヴァンサンは詭弁を弄しながら周囲の人も自分自身も欺き、不幸へ導かれるという点において、消極的に「悪魔」に身を任せた人間である。一方、知性を備えたストウルヴィルーは、自分自身以外の人間を軽蔑し、自己中心的な言動をするが、その実、傲慢という「悪魔」に捕らわれているに過ぎない。それに対してベルナールは、自らが過去に示した誤った態度を反省することで、彼を惑わした「悪魔」を克服し自分に正直に生きようとする。このようにみると、彼らは三種三様の「悪魔」との関係を持っているが、「悪魔」という言葉によって示されているものは同一であることが理解される。それは常に各人のなかに存在し、彼らを誘惑するもの、惑わすものを意味している。だとすれば、この作品を通じて描かれるのは、「悪魔」を内包する人間の、それとの向き合い方に他ならない。

こうした観点を得た後に、再び『贋金使い』というタイトルに注目すると、それが表すところのものが明確になるように思われる。先に見た通り、この作品は現実に起こった贋金事件から着想を得ている。だが、実際ところ、この作品においては、贋金をめぐる事件が中心となって物語の展開が行われているとは言い難い。エドゥアールによって構想されている作品が『贋金使い』であるということや、贋金やそれを使う人々についての描写はあるものの、「贋金」は多くのテーマの中の一つに過ぎないように思われるのだ。だとするならば、このタイトルは何を示唆しているのだろうか。

読者に奇妙な印象を抱かせ得る『贋金使い』というタイトルをめぐっては、先行研究においてもいくつかの解釈が示されてきた。例えば、アラン・グーレは、自己であれ他者であれ、人を欺くことを「贋金」と見ている⁵⁵。また、若林真氏は『アンドレ・ジッド代表作選』の解説部において、ジッドがこの作品を、一面的でない奥行きのある小説ロマンにしようとしていたことを踏まえ、次のように「贋金使い」を定義している。

小説家が現実を一定方向に切り取るというときの、その切り取り方は、彼が現実に対し

⁵⁵ Alain Goulet, « Ces faux-monnayeurs... qui sont-ils ? », *Lectures des Faux-Monnayeurs*, Frank Lestringant (dir.), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp. 29-43.

て抱えている物の見方、つまりは現実への価値づけの仕方に依拠している。当然その価値づけの仕方は、十人十色であるはずで、これが唯一絶対というものはないはずなのだ。それなのに従来の小説家は、自分の切り取った人生図こそ、唯一無二のものだというふうに見せかけてきた。これはまさしくイカサマではないか、とジッドは考えているのである。もっともらしい小説家はこれすべてイカサマ師、つまりは《贋金つかい》ということになる⁵⁶。

以上のように、先行研究においては等しく、自分自身にしる、他者にしる、人を欺くものが「贋金」とされ、また、人を欺く行為を行う者が「贋金使い」として捉えられてきた。

贋金が人を騙す目的のものである以上、こうした先行研究の解釈に異論を差しはさむ余地はないが、この作品において贋金が果たしている役割から遡ってみると、『贋金使い』というタイトルについて、より踏み込んだ解釈が可能になるように思われる。この作品において贋金は、その魅力によって少年たちを犯罪へと駆り立てるものであった。それは人間を誘惑し、判断力を誤らせるものである。だとするならば、この作品における「贋金」は、人を誘惑するものの象徴であり、「贋金使い」とはまさに様々な誘惑で人々を惑わせる「悪魔」、すなわち人間の弱さや知性を意味すると考えられる。つまり『贋金使い』は、我々一人ひとりが抱える「悪魔」を描いた作品なのである。

このように「悪魔」を内包してしまう人間の態度、自分自身の「悪魔」との向き合い方が俎上に載せられている本作品においては、各人の生き方が問題にされている。その意味において、焦点が当てられている対象はあくまでも人間である。そのなかでは、神の存在が希薄である。人間内部の動揺や苦悩、葛藤を象徴する「悪魔」に比べて、人間と「神」との連関は明確に見出すことができないからである。

こうした事実は、以下の点にも見て取ることができるように思われる。すなわち、作品全体を通じて示される価値観の多様性と、自殺の試みである。これらの描写を取り上げながら、この作品における神の位置づけを探っていくこととしよう。

3) 神は存在するのか？

上述のように、『贋金使い』においては、人間の生き方が描き出されるにあたり、各人の内面が重要な問題として取り上げられている。その際、「悪魔」という言葉が多用されていたが、そこでは神の存在はほとんど問題にされていない。事実として、本作品に描かれるのは、神を感じることをできなくなった人間たちが「悪魔」に振り回された結果たどり着く悲劇であろう。

だが実際には、ジッドはあえて神を不在のまま物語を進めようとしているように思われる。なお、ここでいう「不在」とは、神が存在しないということや、神の存在を排除すると

⁵⁶ 若林真『アンドレ・ジッド代表作選 5 ロマン』、東京、慶應義塾大学出版会、1999年、370頁。

いうことを意味していない。作中に神の存在感が認められない、ということの意味する。なぜジッドは「神」を直接的にせよ暗示的にせよ、描くことを避けたのだろうか。この問いを検討するためにも、まずは『贖金使い』において、神の存在が希薄であることを示す具体的なエピソードを以下に見ていきたい。

①価値観の相対化

先に触れたように、『贖金使い』は、贖金事件と少年の自殺という現実の事件に着想を得て創作された。だが、その他にも「ロマン」であるこの作品のなかで、ジッドはそれだけで一つの作品の柱となり得るようないくつかのテーマを取り上げている⁵⁷。例えば、私生児の問題、家族の問題、セクシュアリティにまつわる問題などである。これらの多様なモチーフは、作品内でいわば同一線上に置かれており、何が中心的で、何が周縁的であるというような安直な区別や分類を許さない。だが、これこそまさに相対化された視点から物事を描くという「ロマン」において徹底された手法なのであった。

さらにこの作品においては、テーマが多岐に渡っているだけでなく、各テーマをめぐる登場人物たちの立場や見解も各人に独自のものであり、多様な価値観が認められる。例えば、家族というモチーフに焦点を当ててこの作品を見てみると、まずそこには複数の形態があることが理解される。プロフィタンデュー家やモリニエ家、ヴデル家のように父と母と子供たちによって構成される家族のみならず、子供のいない夫婦だけの家庭（当初のローラとドゥーヴィエ）、あるいは母子家庭（ソフロニスカとブローニャ、母親とボリス）が描かれているからである。そして、各々の家族に認められる人間関係は様々であり、一つとして同じ関係は存在しない。こうした多数の家族をめぐる豊かな描写から読み取ることができるのは、「家族」という言葉が持つ一般的なイメージや血縁関係についての固定観念を問い直すとする視点であろう。第Ⅱ部でも見たように、マドレーヌと肉体的に結ばれることが不可能であったジッドにとって「家族」に付与された画一的な価値観や通念は、受け入れがたいものであった。「家族」の問題は、セクシュアリティの問題とも結びつきながら、それらに付与されたイメージや価値観が問い直されるのである。

「家族」という言葉から連想されるイメージと現実との乖離という点で特に示唆的なのは、プロフィタンデュー家とヴデル家である。先にも見たように、ヴデル家の父親プロスペルは聖職者であるが、この人物は篤い信仰心に突き動かされてその職を全うしようとしているわけではなかった。こうした彼の不誠実な人間性は、家族に対する向き合い方にも表れている。彼を中心とした一家は、大きな家族間のトラブルがあるわけではないにせよ、互い

⁵⁷ マルタン・デュ・ガールは、ジッドに宛てた手紙において、これまでジッドが一つの主題に限定された作品を書いてきたこと、『贖金使い』においては、ドストエフスキーのようにいくつもの主題を大胆に絡み合わせたような迫力ある作品を書くべきことを指摘している。ジッドは、マルタン・デュ・ガールの率直な意見に対して深い感謝の気持ちを表しており、こうした目論見においてこの作品を執筆した。（André Gide, Roger Martin du Gard, *Correspondance*, op. cit., pp. 154-155.）

に理解し合ってはならず、精神的な結びつきや信頼関係に乏しい。また、その娘のローラは不義の子を身ごもり、サラも性に奔放であるなど、「聖職者」という言葉が想起するような理想的な家族像、すなわち、父親を中心とした品行方正な仲睦まじい一家というようなイメージとは程遠いことも指摘できる。

それに対してプロフィタンデュー家の父親アルベリックは世俗を象徴するような弁護士（「プロフィタンデューProfitendieu」という名前にも、反宗教的なコノテーションを認めることができるように思われる）だが、彼は物事に対して誠実に向き合う人間として描かれる。そうした彼の人物もあり、ベルナールは自分の素性を知って一端家を出たものの、アルベリックに対する自身の忘恩を反省し、物語の最後で家に戻る。アルベリックとベルナールの間には、血縁によっては説明できない強い結び付きが存在するのである。こうした描写は、私生児ばかりを素行の悪さと結びつける安易な血統重視や、血縁中心主義のような、家族をめぐる旧来の固定観念とは相容れないものである。この作品では、生まれや血の繋がり、さらには宗教的価値観によって強調されるような「家族のあるべき姿」に即して、各家族の在り方が説明されるわけではないことが示されるのだ。

さらにこの作品に描かれるセクシュアリティの問題に目を向けてみると、そこにも多様な立場が看取される。大きく分けて、『贖金使い』に描出されるセクシュアリティの指向は、三つのタイプに分類される。異性に向けられたもの、同性へ向けられたもの、そして自分自身に向けられたもの（自慰）である。数として最も多いのは異性愛を示す人々であるが、彼らにおいては、性的欲求の充足が必ずしも彼らの幸福と結びついていない。関係に破綻が生じている夫婦や、快樂の時から覚めるとサラを軽蔑するベルナールなど、性的関係を伴う異性との仲は、遅かれ早かれ悪い方へと転じているからである。

彼らと対照的なのは、同性への性的指向を示すオリヴィエである。彼ははっきりと女性に対する嫌悪を示しているが⁵⁸、ベルナールやエドゥアールに対しては、友人や親戚に感じる以上の感情を露わにする。例えば彼は、家出をしたベルナールに絶対に女のひもになんかならないと約束するよう泣きながら求めたり、この友人にぴったりと寄り添って眠ったりする⁵⁹。さらに、オリヴィエはエドゥアールに対してよりセクシュアルな感情を示している。

⁵⁸ オリヴィエは、ベルナールに初めて娼婦を抱いた時のことについて次のように告白している。「まったく！　ねえ君、不潔だよ。ぞっとするね…そのあとで、僕は唾を吐き、胃のなかのものを吐き出で、皮をはぎ取り、自殺したい気持ちだったよ。[...] あるいは、そいつを、相手の女を殺してやろうかと思った。」（« Eh bien ! mon vieux, c'est dégoûtant. C'est horrible... Après, j'avais envie de cracher, de vomier, de m'arracher la peau, de me tuer. (...) Ou de la tuer, elle... », *FM*, p. 193. ）さらにオリヴィエは、デュメールから「モリニエを見ろよ！　女みたいに腰抜けだぞ！」（« Regardez donc Molinier ! Il est poltron comme une femme », *FM*, p. 398 ）と侮辱された際、決闘を申し込むほどに激昂する。

⁵⁹ 以下参照。「彼はオリヴィエの体が重く彼にのしかかっているのを感じながら、現実に戻ってきた。二人が眠っている間に、少なくともベルナールが眠っている間に、オリヴィエが彼の方に寄ってきたのだ。もっとも、ベッドの狭さから、しっかりと距離を取るわけにはいかないのだが。オリヴィエは寝返りを打っていた。今彼は、横向きに寝ているので、彼の熱い息によってベルナールは首筋がくすぐられるのを感じる。ベルナールは日中用の短いシャツしか着ていない。その

彼は、エドゥアールの秘書を務めることになったベルナールが、静養先のサースフェーでエドゥアールと同じ部屋に寝ていることを知ると、次のように激しく動揺するからである。

「二人は同じ部屋に寝ている！…」彼 [=オリヴィエ] がすぐに何を想像するか、知れたことではないか？ 彼の頭は、不純な幻想でいっぱいになったが、彼はそれを追い払おうとしなかった。彼はエドゥアールとベルナールのうち、とりわけどちらかに嫉妬したのではない。二人のことを羨んだのだった。彼は代わる代わるどちらかを、あるいは両者とも一緒に想像し、彼らを同時に羨んだ。[...] その夜、彼の心に魔物たちが住みついた⁶⁰。

ベルナールとエドゥアールの関係に対する嫉妬心から、オリヴィエはパッサヴァンの秘書となる。しかし、のちにパッサヴァンの支配から逃れ、ついにエドゥアールの庇護下に置かれると、彼は歓喜の絶頂に達するのだった。オリヴィエにとって欲望の充足と幸福は分かちがたく結びついているのである。

一方、性的欲求が自分自身に向かうボリスにおいては、性的欲望と精神の満足度は反比例する。この少年はもともと自慰を繰り返していたが、ソフロニスカのもとでの治療と⁶¹、彼女の娘ブローニャとの出会いが彼にこの行為をすっかり忘れさせていた。特にブローニャ

体にオリヴィエは片腕を投げかけ、無遠慮に体に押し付けてくる。ベルナールは、友達が本当に寝ているのかどうかを一瞬疑う。」(« Il rentre dans le monde réel pour sentir le corps d'Olivier peser lourdement contre lui. Son ami, pendant leur sommeil, ou du moins pendant le sommeil de Bernard, s'était rapproché, et du reste l'étroussure du lit ne permet pas beaucoup de distance ; il s'était retourné ; à présent, il dort sur le flanc et Bernard sent son souffle chaud chatouiller son cou. Bernard s'a qu'une courte chemise de jour ; en travers de son corps, un bras d'Oliver opprime indiscrètement sa chair. Bernard doute un instant si son ami dort vraiment », *ibid.*, p. 215.)

⁶⁰ « “Ils couchent dans la même chambre !...” Que n'imaginait-il pas aussitôt ? Son cerveau s'emplissait de visions impures qu'il n'essayait même pas de chasser. Il n'était jaloux particulièrement ni d'Edouard, ni de Bernard ; mais des deux. Il les imaginait tour à tour l'un et l'autre ou simultanément, et les enviait à la fois. (...) Cette nuit, les démons de l'enfer l'habitèrent. » (*FM*, p. 302.)

⁶¹ このソフロニスカによる自慰の治療という描写には、ジッドの精神分析学への関心が指摘されている。本論文第II部で触れた通り、ジッドは1921年頃にフロイトの著作に出会うと、この理論に大きな関心と期待を寄せ、『コリドン』の前書きをフロイトに執筆してもらいたいと考えるほどであった。実際、1921年にパリにやってきた精神分析家のウージェニー・ソコルニカ (Eugenia Sokolnicka, 1884-1934) と知り合ったジッドは、彼女の自宅で開かれた会合に数回参加している。ソコルニカはフランスに住むユダヤ系ポーランド人で、フロイトから直接学ぶ機会を得た後、フロイトの理論がほとんど知られていなかったパリで活動した。しかしながら、ジッドはフロイトや精神分析を学ぶにつれ、結局はこの理論が万人に適應されるものではないこと、また宗教や政治同様、精神分析も人間を救いはしないことを理解し、批判的になる。こうした懐疑的立場やソコルニカへの皮肉な視点が、ボリスを自殺へと追い込むソフロニスカによる治療の失敗として描かれているとされる。なお、ジッド研究者のスティールは、ソフロニスカという名前がソフィスムを想起するとも指摘している (David Steel, « Gide lecteur de Freud », *Littérature Contemporaines*, n° 7, 1999, p. 33)。ジッドとフロイトおよびその理論については、以下の研究にも詳しい。Alain Goulet et Claude Maillard, « Gide et Freud, et après... Gide dans *L'Almanach der Psychoanalyse 1930* », *BAAG*, n° 157, janvier 2008, pp. 33-48 ; David Steel, « Gide et Freud », *RHLF*, janvier-février, 1977, pp. 48-74.

は、ボリスにとって清らかな天使のようであり、彼女の存在が性的な事柄についての観念を彼の中から追い出してしまったのだった。ところが、パリのアザイス塾に移ってから程なくして、ボリスは彼女が亡くなったと知る。さらに、ストウルヴィルーとゲリダニゾルの意地悪ないたずらによって自慰を思い出し、再びその誘惑に負けてしまう。だが、その時の心情は次のようなものであった。「彼は墮落して行くような気がした。天から遙か遠くに沈み込むような感じだった。しかし、墮落することに喜びを感じ、破滅そのものに快感を覚えていた」⁶²。この一節から理解されるのは、ボリスにとって自慰は、あくまでも「悪」として捉えられているということである。そして、ブローニャという天使を失った絶望から、今や彼はこの「悪」によって自らを進んで「汚す」のである。

前章で扱った『コリドン』と『贖金使い』は、ほぼ同時期に発表された作品だが、先に見た通り、1920年代は異性以外へ向かう性的指向を「異常」とする偏見が根強かった。依然としてそれは精神科医たちの管理下に置かれていたからである⁶³。したがって、同性愛を示すオリヴィエと、自慰をなすボリスのセクシュアリティは、世間的な目から見れば共に「特殊」あるいは「異常」なものである。しかしながら、両者における自身のセクシュアリティに対する向き合い方は正反対である。オリヴィエは世間的な価値観に従って自らのセクシュアリティを判断するのではなく、自身にとっての欲望の充足を幸福と結びつけていた。それに対し、ボリスは既存の尺度から自らの欲望を否定的に捉え、罪の意識を強めていくからである。そして、こうした異性愛、同性愛、自慰という三つのタイプのセクシュアリティをめぐる人々の様子から導かれるのは、「普通」と「特殊」の間に引かれた社会的な境界線は、個人の充足において無関係であり、本人の捉え方次第で何事も「幸福」にも「絶望」にもなり得るということに他ならないだろう。

以上のように、『贖金使い』のなかには、複数のテーマとそれをめぐる立場や生き方、思想の多彩性が認められる。こうした多面性を通じて浮かび上がるのは、唯一絶対というものがこの世には存在しないという観点である。人の行動や精神は画一的では在り得ない。それゆえに、習慣や常識、宗教といったものによる善・悪、正・誤といった基準は、万人に適応され得るような絶対的なものであるはずがない。『贖金使い』全体を通じて看取されるこうした主張は、ベルナールの次のセリフに要約されていると見ることができる。

僕が考えるに、どんなことでも、誰にでも良いなんてものではなく、ある人たちにとって良いというに過ぎず、誰にとっても正しいなんてものではなく、それを正しいと思ってい

⁶² « Il lui semblait qu'il se perdait, qu'il s'enfonçait très loin du ciel ; mais il prenait plaisir à se perdre et faisait, de cette perte même, sa volupté » (*FM*, p. 456.)

⁶³ Malick Briki, *op. cit.*, p. 63. また同研究書によれば、1920年前後の時期において、同性愛の表明は知的芸術的エリートに限定されるものであった。トーマス・マンの『ヴェニスに死す』(1912)、プルーストの『ソドムとゴモラ』(1921-22)、ジッドの『コリドン』(1924)、ステファン・ツヴァイクの『心の焦燥』(1926)、ヴァージニア・ウルフの『オーランド』(1928)、ラドクライフ・ホールの『さびしさの泉』(1928)など、同性愛をめぐる多様な芸術が生み出されたのは、まさにこの時期のことである (*ibid.*, p. 64)。

る人にとって正しいに過ぎません。誰にでも一様に適用できる方法も理論もありはしない。行動するためには選択しなければならないとしても、少なくとも我々には選択の自由がある。選択の自由がなければ、事は一層簡単です。ですが、自分の力を最善に發揮させてくれるもの、それが僕には正しいものとなるのです。(もちろん、絶対的にというのではなく、僕にとってという意味です。) ⁶⁴

この価値観の相対化は、究極の地点において、絶対者という存在の消滅を意味するだろう。「神」やそれを絶対的な尺度とする「社会」が物事の判断基準となるのではなく、人間個々人のパーソナリティや思考が彼らの言動の動機となるからである。

その行為の最たるものは、自殺である。この作品には、三つの自殺の試みが描かれる。その動機は様々であるにせよ、いずれもが神との関係で自らの立場を捉えることをしない人間によってなされている。それぞれの自殺が、どのような試みのもとでなされているのかを検討し、そこから浮かび上がる人間と神の関係とその特徴を探ってみたい。

②自殺と「悪魔」と神

『贖金使い』では、ラ・ペルーズ、オリヴィエ、ボリスによる三件の自殺の企てが描かれる。その動機とそれがもたらした結果を順に確認する。

最初に描かれる自殺は、年老いたラ・ペルーズによるものである。ピアノ教師として生計を立てることが難しくなり、また小言ばかりの妻との生活に嫌気がさした老人は、自殺を決意する。そして、エドゥアールの計らいで念願だった孫のボリスとの面会を果たした日の夜、ついにピストルをこめかみに当てる。しかし、長い熟慮の末の試みであったにもかかわらず、とうとう引き金を引くことができずに生き延びる。その後、この一部始終をエドゥアールに語ったラ・ペルーズは、自殺できなかった理由を次のように分析する。

実を言えば、私が自殺しなかったのは、自由でなかったからです。今でこそ怖かったからだなどと言うのですが、本当はそんなことではなかったのです。私の意志とは全く無関係で、私の意志よりもっと強い何かが私を引き止めていたのです…まるで神様は私がこの世を去るのを望まれないかのように。[…] 私は悟りましたよ。我々が意志と呼んでいるものは、操り人形を動かす糸に過ぎず、その糸は神様が操っているのだということを。[…] ああ！今にしてわかりました、神様は楽しんでいるのです。神様は、我々にやらせようとするのを、我々がそうしたいと望んだように信じ込ませて遊んでい

⁶⁴ « Je me disais que rien n'est bon pour tous, mais seulement par rapport à certains ; que rien n'est vrai pour tous, mais seulement par rapport à qui le croit tel ; qu'il n'est méthode ni théorie qui soit applicable indifféremment à chacun ; que si, pour agir, il nous faut choisir, du moins nous avons libre choix ; que si nous n'avons pas libre choix, la chose est plus simple encore ; mais que ceci me devient vrai (non d'une manière absolue sans doute, mais par rapport à moi) qui me permet le meilleur emploi de mes forces, la mise en œuvre de mes vertus. » (FM, p. 320.)

るのです。これは、神様の悪いいたずらなのです…⁶⁵。

老人の自殺は、自分の人生を自身によって決着をつけようという意志に基づいて企てられたものであった。にもかかわらず、結果として彼は、人は自身の運命を自分で決めることなどできないこと、自分が決めたと思い込んでいても、実際には神様に操られてそのように思わされているに過ぎないことを悟る。ラ・ペルーズは、自殺の試みとその失敗を通じて、神を前にした人間の無力さを思い知り、神の存在を否応なくも意識することとなった。

次いで描かれるのは、オリヴィエの自殺未遂である。ラ・ペルーズの自殺がこの世への嫌悪という消極的な動機によるものだったのに対し、彼の自殺の試みは積極的な心理に因るものであった。叔父エドゥアールに好意を寄せながらも、それを素直に表現することができずにいたオリヴィエは、友人のベルナールがエドゥアールのもとで秘書を務め始めたことを知り、悔し紛れにパッサヴァンのもとで働きはじめた。ところがある日、パッサヴァンが催す晩餐会でトラブルを起こしてしまい、エドゥアールに連れられてその場から引き上げる。凶らずもこうして大好きな叔父に保護されたオリヴィエは、その翌日、エドゥアールの家の浴室でガス自殺を図ったのだった。まだ辛うじて息をしていたオリヴィエを安全な場所まで運んで寝かせたエドゥアールは、ちょうどその時訪ねてきたベルナールたちに事情を説明する。するとベルナールは、前日オリヴィエと自殺についての以下のような会話を交わしたことを明かしたのだった。

「彼に自殺の話をしたのは僕なんです」と彼 [=ベルナール] はエドゥアールに言った。

「ドミートリイ・カラマゾフが言ったように⁶⁶、単なる生の過剰によって、『熱狂によって』、人間が自殺し得るということを理解できるかと、僕が彼に尋ねたのです。[…]

「それで、彼は何て答えたの？」とエドゥアールが追求した。[…]

「自殺する気持ちはわかる。ただし、後はもう再び下降するしかないというほどの歓喜の絶頂に達した後でなら、と言いました。」⁶⁷

⁶⁵ « La vérité, si je ne me suis pas tué, c'est que je n'étais pas libre. Je dis à présent : j'ai eu peur ; mais non : ce n'était pas cela. Quelque chose de complètement étranger à ma volonté, de plus fort que ma volonté, me retenait... Comme si Dieu ne voulait pas me laisser partir. (...) J'ai compris que ce que nous appelons notre volonté, ce sont les fils qui font marcher la marionnette, et que Dieu tire. (...) Oh ! je m'en rends compte, à présent, que Dieu s'amuse. Ce qu'il nous fait faire, il s'amuse à nous laisser croire que nous voulions le faire. C'est là son vilain jeu... » (*FM*, p. 359.)

⁶⁶ おそらく以下のドミートリイのセリフを指していると思われる。「俺は軍刀を引き抜いて、その場で自殺したくなりかけた。なぜかはわからん、ひどく愚劣なことだけど、きっと感激のあまりだろうな。お前にわかるかな、ある種の感激によっては自殺できるものなんだよ。」(ドストエフスキー『カラマゾフの兄弟 (上)』原卓也訳、東京、新潮文庫、2009年、280頁。)

⁶⁷ « “C'est moi qui lui parlais de suicide, dit-il à Édouard. Je lui demandais s'il comprenait qu'on puisse se tuer par simple excès de vie, “par enthousiasme”, comme disait Dimitri Karamazov. (...) / “ Qu'a-t-il donc répondu ? ” insista Édouard (...). / “ Qu'il comprenait qu'on se tuât, mais seulement après avoir atteint un tel sommet de joie, que l'on ne puisse, après que redescendre” » (*FM*, pp. 403-404.)

ベルナールの証言によれば、オリヴィエにとって自殺は、苦痛や苦悩、絶望の極みにおいて行われるものではない。彼は晩餐会でついにエドゥアールと打ち解け、叔父の保護下に置かれたという「歓喜の絶頂」に達したために、自殺を試みたのである。

こうしたラ・ペルーズとオリヴィエの自殺は、その動機が対照的であるにせよ、その動機が自らの意志にあったという点では同じである。自殺の誘惑（＝「悪魔」）に捕えられた彼らは、運命を自分自身で決しようとしたのである。それに対して、ボリスの自殺の試みには、そうした自発性は認められない。少年は自身のこめかみに当てたピストルを引き抜き死亡するが、この自殺はいわば人から強要されたものだったからである。ボリスは「強者は生に執着せず」というスローガンを掲げるグリダニゾル、ジョルジュ、フィリップの「強者組」に加わることを促され、その規約に従って死を遂げたのだった。先に見たように、ボリスはブローニャの死と、自慰の誘惑に再び負けてしまったことで絶望していた。そして自暴自棄になった彼は、「強者組」に参加することがやがて自らの死を引き起こすだろうことを漠然と感じながらも⁶⁸、そうした運命を引き受けるのである。

その動機や結果が三者三様であるにせよ、以上の三つの自殺に共通するのは、神の存在を必要としなくなった人間によって行われたという点である。自身の意志に端を発するラ・ペルーズやオリヴィエの自殺だけでなく、自身の生死を自ら決しようとする強い意志が欠如しているボリスの自殺においてすら、神の存在はいかなる意味も示さない。そのことは、自殺の直前の「ボリスは心と頭のなかで祈りの言葉を探したが、ちっとも思いつかなかった」⁶⁹という一文によっても表されている。であるとすれば、ボリスの死は、神を求めなくなった人間たちによって引き起こされた悲劇であるだろう。この少年に自殺を強いたのも、自殺を決行したボリス本人も、「悪魔」に捕えられた人間であるからだ。

だがとりわけ興味深いのは、これらの自殺によって、神を退け「悪魔」に支配されるがままになった人間の悲惨さが浮かび上がるにせよ、ボリスの死の主犯格でありながらも罪に問われず、いかなる反省も示さずに元の生活に戻るグリダニゾルに象徴されるように、結局のところ「悪」が勝利するかのように描かれていることである。人間たちが神を必要としなくなっただけでなく、そうした「悪魔的」な傲慢さを備えてのさばる人間たちに対して、神の側からはいかなる存在感も示されない。ならば、神はおらず、そうした世界を覆うのは「悪」ということなのだろうか。あるいは、もしも神が存在するならば、なぜこうした理不尽を前に神は何もせず黙っているのか。こうした疑問は、自身の自殺の失敗から一旦は神の存在を意識するようになったラ・ペルーズによっても提起されている。彼は、自分の目の前で突然行われた孫の自殺によって、神についての強い懐疑心を表すことになる。

⁶⁸ ボリスは、自殺する者を決める籤を引く際、次のように考えていた。「この勝負は負けだということを、彼は知っていた。身を守ろうとするような態度は、少しも見せまいと思っていた。また、万一、籤が他の誰かに当たっていたなら、進んで代わってやっただろう。」(« Il savait qu'il était perdu. Pour se défendre, il n'eût pas fait le moindre geste ; et même, si le sort avait désigné l'un des autres, il se serait offert pour le remplacer (...) », *FM*, p. 460.)

⁶⁹ « Boris chercha des prières dans son cœur et dans sa tête, et n'en trouva point » (*FM*, p. 461.)

この世では、神はいつも黙っておられることにお気づきでしたか？　しゃべっているのは、悪魔だけなのです。あるいは、少なくとも、少なくとも、どれほど注意しても、私らが耳にすることができるのは、結局悪魔の声だけなのです。我々は、神の声を聴く耳を持っていないのです。[…]

いや、いや！　悪魔と神は一心同体だ。彼らはぐるなんだ。私らは努めて、地上の悪は悪魔から来るものと信じようとしている。だって、そうでもしなければ、神を許す気力を得られないでしょうからね。神様はネズミをなぶる猫のように、我々で遊んでいるのです。にもかかわらず、私らにはなお感謝することを求めておられる。何に感謝しろというのです？　一体何に？⁷⁰

ラ・ペルーズによれば、人間の耳に入るのは「悪魔」の声ばかりで、神はいかなる言葉も発していない。こうした神の沈黙を許し、相変わらず神へ感謝を捧げることを可能にするために、人間は「悪」をもたらすものが「悪魔」だと信じるに至った。したがって、「悪魔」とは、悪を前にしてなお沈黙する神の存在を認めるために人間が創り出したものに過ぎない。そして神は、「悪」に翻弄される人間の姿を、高みから黙って眺めているのである。

こうしたラ・ペルーズのセリフに見られるように、『贖金使い』に描かれるのは、数々の「悪」に対して沈黙を守り続ける神の残忍性と、「悪魔」に翻弄され続ける人間の悲惨さなのであろうか。あるいは、そもそも神など存在しないという無神論的な立場が示されているのだろうか。そうであるとすれば、この作品は神の善性やその存在そのものを疑問に付すことを目的とした反キリスト教的物語ということになるはずである。だが、ボリスの死をめぐる悪の勝利とラ・ペルーズの神への批判によって幕を閉じるこの作品においても、実際は、悪を通じて神へ至るといふ強い逆説が込められているように思われる。

4) 神の問題

① ドストエフスキーと『贖金使い』

ジッドの作品には、すでに見た『田園交響楽』や『法王庁の抜け穴』のように、キリスト教の問題を直接的かつ中心的に扱い、そこにある程度、作家自身の宗教的立場の反映を認められるものがある一方で、『贖金使い』の場合は、容易に宗教的意図を把握することを許さない。一読しただけでは、この作品のなかでの宗教の位置付けや役割は理解し難く、先に見

⁷⁰ « Avez-vous remarqué que, dans ce monde, Dieu se tait toujours ? Il n'y a que le diable qui parle. Ou du moins, ou du moins..., reprit-il, ...quelle que soit notre attention, ce n'est jamais que le diable que nous parvenons à entendre. Nous n'avons pas d'oreilles pour écouter la voix de Dieu. (...) / Non ! Non ! (...) le diable et le bon Dieu ne font qu'un ; ils s'entendent. Nous nous efforçons de croire que tout ce qu'il y a de mauvais sur la terre vient du diable ; mais c'est parce qu'autrement nous ne trouverions pas en nous la force de pardonner à Dieu. Il s'amuse avec nous, comme un chat avec la souris qu'il tourmente... Et il nous demande encore après cela de lui être reconnaissants. Reconnaisants de quoi ? de quoi ?... » (FM, pp. 465-466.)

てきたように、反宗教的とも思われるいくつかのセリフや描写すら認められるからである。だが、ヴデル牧師の存在や「悪魔」の登場にも窺えるように、『贖金使い』が宗教と無関係に成立しているわけではなく、むしろ単純には理解を許さないような仕方で神や信仰の問題に迫っていると考えられる。この作品に見受けられる、「悪魔」に支配された人間に対する神の沈黙にはジッドのいかなる宗教意識を読み取ることができるだろうか。

この問題を解く上で重要な示唆を与えてくれるのは、ドストエフスキーにおける神と「悪魔」の関係性である。ラスコーリニコフとラフカディオに認められるいくつかの類似点から、ドストエフスキー作品と比較されることの多かった『法王庁の抜け穴』と比べると、『贖金使い』がドストエフスキーとの関連で分析されることは少なかったように思われる⁷¹。しかし、以下に述べるような点から、この作品がドストエフスキーを強く意識して書かれていることは疑いの余地がなく、なかでもとりわけ『カラマーゾフの兄弟』は重要な作品であったと考えられる。

『贖金使い』と『カラマーゾフの兄弟』を比較検討する前に、両作品を結びつけることの妥当性を確認する意味でも、ジッドにおけるドストエフスキーの位置づけを今一度簡単に見ておくことにしたい。先にも見たように、ジッドにとってドストエフスキーは、ニーチェ、ブラウニング、ブレイクとともに4つの巨星を成し、そのなかでも最も多く言及される作家である。先行研究によれば、ジッドは1891年に『罪と罰』を読んでおり、その後も1890年代を通じて『死の家の記録』や『悪霊』などを読んでいた⁷²。ドストエフスキーの名が日記に最初に現れるのは、1897年から1900年頃に書かれたとされる文章においてであるが、ここでは偉大な病人たちの一人としてこの作家の名前が挙げられているに過ぎない⁷³。その後、

⁷¹ ドストエフスキーとジッドの関係性を検討するなかで、『贖金使い』についても論じている研究には以下のようなものが挙げられる。Enrico Umberto Bertalot, *André Gide et l'attente de Dieu*, Paris, Lettres Modernes, 1967.

⁷² ジッドは『罪と罰』を1891年に、『虐げられた人々』を1893年に、1896年に『カラマーゾフの兄弟』と『白痴』を、1898年に『悪霊』を読んでいる。(Daniel Moutote, « Dostoïevski et Gide », *RHLF*, n° 5, septembre-octobre 1976, p. 769-770 ; « Notes sur “Dostoïevski d'après sa correspondance” », *EC*, p. 1119.) フランスでは、ドストエフスキー作品の最初の翻訳として、1884年に『罪と罰』および『虐げられた人々』が出された (Alexander McCabe, *Dostoevsky's French reception: from Vogüé, Gide, Shestov and Berdyaev et Marcel, Camus and Sartre (1880-1959)*, Thèse présentée à l'Université de Glasgow, 2013, p. 26)。その後、1886年に『地下室の手記』『やさしい女』『悪霊』『死の家の記録』が、1887年に『白痴』『賭博者』『白夜』が、そして1888年には『カラマーゾフの兄弟』(抜粋)、『貧しき人々』といった作品の翻訳が出版されている。時期からして、ジッドが初めて読んだ翻訳も、上記のものだったと考えられる。なお、『カラマーゾフの兄弟』は、1906年に全編の翻訳が出版されており (*Les Frères Karamazov : 1879-1880*, trad. J.-W. Bienstock et Charles Torquet, Paris, E. Fasquelle, 1906)、ジッドもこれを読んでいる (Voir André Gide, « Dostoïevski d'après sa correspondance », *EC*, p. 452)。本稿では、『カラマーゾフの兄弟』に関し、この版に照らしつつ、主に原卓也による邦訳 (新潮文庫、2009年) を参照した。

⁷³ Voir *JJ*, p. 301. なお、このドストエフスキーについての言及箇所は、「病の有用性についての考察」と題されており、第I部第3章3節のなかで取り上げた、ホメロスやスパルタについての考察が記された文章のなかに見られるものである。しかし、そこではドストエフスキーの病が子細に分析されているわけではない。

1898年の「アンジェルへの手紙 (IV)」を通じて、初めてこの作家へのオマージュが公にされたが、とはいえ、それも二次的なものに留まっている⁷⁴。ドストエフスキーについてのジッドの明確な見解が示されるのは、すでに見たニーチェ論「アンジェルへの手紙 (VI)」(1898年)においてである。さらに、1900年代以降の日記には、ドストエフスキーに対する称賛や、その思想についての考察などが綴られるようになるが、ジッドは特に、ドストエフスキーに見受けられるカトリック教会への批判と自らの思想の類似性を強調する⁷⁵。そうしたジッドの立場は、クローデルの影響下においてカトリックへ改宗した文芸批評家ジャック・リヴィエール (Jacques Rivière, 1886-1925) の妻イザベルに宛てた 1916年6月22日の手紙にも認められる⁷⁶。

傲慢が、不信仰が、ドストエフスキーに、西欧社会はカトリックの過ちによって駄目になったと書かせたのでしょうか。このドストエフスキーの言葉が私にとって出発点などとお思いにならないでください。この言葉はあたかも、私が最も感心するような思想を示し、私が最もキリストに近いと感じていた現代作家の中の一人から来たものであるかのように、私を激しく驚かせたのです。というのも、私はまさしく、現代社会の破綻は、カトリシズムがキリストよりもむしろ聖パウロから生み出されていることに起因するという思いに悩まされていたからです⁷⁷。

本稿の第 II 部の『法王庁の抜け穴』を取り上げた際に見たように、ジッドにとってカトリック教会の教義やその信仰実践は、福音書に記されたキリストの教えにそぐわない宗教であった。そして、東方教会に属していたドストエフスキーも、事実としてカトリックへの強い反感を示していた。こうした共通点から、ジッドは必ずしも東方教会についての深い理解があったわけではないにせよ、ドストエフスキーのキリスト教思想のなかに、自らの思想

⁷⁴ 「アンジェルの手紙 (IV)」は、シニョレ (Emmanuel Signoret, 1872-1900)、ジャム (Francis Jammes, 1868-1938)、ゲオン (Henri Ghéon, 1875-1944)、バレス (Maurice Barrès, 1862-1923)、ドストエフスキー、ラコスト (Charles Lacoste, 1870-1959)、リュイテルス (André Ruyters, 1876-1952)、ミルボー (Octave Mirbeau, 1850-1917) について言及したエッセイであるが、ドストエフスキーについてはさほど誌面が割かれておらず、特筆すべき見解は示されていない。(« Lettre à Angèle (IV) », *EC*, pp. 22-31.)

⁷⁵ 例えばジッドは、「ドストエフスキー論」において次のように語っている。「彼の手紙の多くのパッセージは、カトリック教会に抗するものです。[...] 私は、ドストエフスキーほどキリスト教的でありながらカトリック的でない作家を知りません。」(« Dostoïevski », art. cit., p. 626.)

⁷⁶ ジッドがこの手紙を宛てたイザベルは 1911年に、ジャックは 1913年にクローデルの導きでカトリックへ改宗しており、とりわけジャックの改宗は、ジッドの信仰に動揺を引き起こした。

⁷⁷ « Est-ce l'orgueil, est-ce l'incrédulité qui firent écrire à Dostoïevski que le monde occidental avait été perdu par la faute du catholicisme ? Ne croyez pas que cette parole de Dostoïevski ait été pour moi un point de départ ; elle m'a vivement frappé, comme venant de celui d'entre tous les modernes dont j'admire le plus la pensée, et que j'ai senti le plus proche du Christ – et parce que j'étais précisément tourmenté par l'idée que la faillite de la société moderne venait de ceci que le catholicisme s'était inspiré de saint Paul plutôt que du Christ » (*Jl*, p. 949. なお、この手紙の文章は、23日付の日記にジッド自身が書き写したものの。)

との類似を見出そうとしたのだった。そして、ドストエフスキーへの強いシンパシーは、『贖金使い』を体裁の面でも内容の面でも、このロシア人作家の小説に比肩し得る作品とすることを目論ませるに至る。

こうした背景は、マルタン・デュ・ガール (Roger Martin du Gard, 1881-1958) との往復書簡に詳らかにされている。完成した『贖金使い』がマルタン・デュ・ガールに捧げられたことから窺えるように、ジッドはこの作品の創作過程において、彼から重要な指摘や助言を得た⁷⁸。例えば、『贖金使い』がまだ漠然とした構想に留まっていた 1920 年、マルタン・デュ・ガールは 7 月 20 日付の手紙のなかで、次のように叱咤激励している⁷⁹。

あなたの好きなドストエフスキーが、『白痴』をどのようなものとしていたか考えてみてください。これから申し上げることを、どうか怒らないでくださいね。とはいっても、『白痴』のような作品を書くために必要なものすべてを、あなたはご自分のなかにお持ちなのです。それなのに、これまでにお書きになったものを思い浮かべてみますと、あなたは『白痴』とは違うやり方で細々とお書きになってきたように思われます。あなたは、短い書物一巻のうちに、ナスターシャとアグラヤの間に立ったマイシュキン公爵の躊躇いを、鮮明に、虚飾を排して描かれました。その全照明は公爵一人の上に注がれたのです。そしてあなたは、他の薄い書物に、老将軍とその娘たちを背景に配し、全ての光線がああ風変わりな将軍の老婦人リザヴェータに向けられたエパンチン家の物語を書かれました。またしばらく経つと、死刑囚に関する習作を、つまり背徳者イポリートとその失敗に終わった自殺のことを描かれたのです。等々…。私が目にするのは不揃いな 5, 6 冊の書物、見事に完成された 5, 6 の習作です。それらは愛情を持って書き始められながらも、次の作品に移るために急いで終わらせられたといったものばかりです。[...] しかし私が思うに、『白痴』の並外れた力強さというのは特に、様々な主題がすべて大胆に絡み合っているところから来ているのです。そして私がやはり思うのは、あなたのような才能があれば、それは難しいことではないということです⁸⁰。

⁷⁸ 『贖金使い』の献辞には、「ロジェ・マルタン＝デュ＝ガールに 深い友情のしるしとしてわが最初のロマンを捧げる (« À Roger Martin du Gard / je dédie mon premier roman en témoignage d'amitié profonde ») 」と記されている。(FM, p. 173.)

⁷⁹ ジッドがドストエフスキーを高く評価していたのに対し、マルタン・デュ・ガールはトルストイにより多くの価値を見ていた。だが、ジッドも一時的にはあれ、トルストイへの接近を試みていたことは、次の論文のなかでその詳細が明らかにされている。吉井亮雄「ジッドとトルストイ」、『Stella』、九州大学フランス語フランス文学研究会、1993 年、1-13 頁。

⁸⁰ « Voyez ce que votre Dostoïevski a fait de *L'Idiot*. Ne vous fâchez pas de ce que je vais dire. Vous avez pourtant en vous tout ce qu'il faut pour écrire un livre comme celui-là. Cependant, si je ne songe qu'à ce que vous avez écrit jusqu'à présent, il me semble que vous auriez procédé autrement. Petitement. Vous auriez écrit, en un court volume, net et dépouillé, le balancement de Muichkine entre Nastasia et Aglaé ; et toute la lumière serait sur le prince seul. Puis vous auriez fait, en un autre petit volume, l'histoire des Epantchine, avec le vieux général et ses filles en seconde plan, toute la lumière portant sur l'extraordinaire vieille générale Elisabeth. Et un peu plus tard, nous aurions en l'étude du condamné à mort, l'immoraliste Hippolyte et son suicide manqué. Etc... Je vois presque les cinq ou six volumes dépareillés, les cinq ou six études parfaitement poussées, que vous auriez toutes commencées avec amour, et terminées hâtivement

ここでマルタン・デュ・ガールは、ジッドがこれまで一つの主題に限定した作品しか創作してこなかったこと、それに対して『贖金使い』は、ドストエフスキー作品のように、様々な主題の絡み合うパノラミックな物語にすべきことを指摘している。この手紙に対してジッドは、「あなたの手紙が、私にとってどんなに助けになったか、そしてあのように語りかけてくれることにどんなに感謝しているか、あなたはお分かりにはならないでしょう」⁸¹と返信しており、大いに励まされたことが窺える。マルタン・デュ・ガールのアドバイスを受け、ジッドは多様な主題を同一線上に配したドストエフスキー的な小説技法を出発点とする「ロマン」の創作を試みたのである⁸²。

また、こうした『贖金使い』創作の時期は、まさにジッドにとってドストエフスキーをめぐる思索が深まった頃にあたる。ドストエフスキー生誕100周年を記念するヴュー・コロンビエ座で行われた1921年12月24日の講演を皮切りに、翌1922年2月18日から3月25日にかけて6回の講演を行い、一つのまとまったドストエフスキー論を提示するに至るのである。生誕100周年講演の際に、ジッドは、ドストエフスキーの神髄が、人間同士の関係性ではなく、各人の生の内奥（*la vie intime*）に迫ったことにあると指摘している⁸³。この人間の内奥とは、「各人の自分自身との向き合い方、あるいは各人の神との向き合い方」（*des rapports de l'individu avec lui-même ou avec Dieu*）を意味する⁸⁴。したがって、ジッドがドスト

pour passer à la suivante. (...) Mais je pense que l'extraordinaire force de *L'Idiot* vient surtout de l'enchevêtrement hardi de tous ses sujets divers. Et je pense aussi que lorsque l'on a votre talent ce n'est pas difficile. » (André Gide, Roger Martin du Gard, *Correspondance*, *op. cit.*, pp. 154-155.)

⁸¹ « Vous ne pouvez savoir de quel *secours* m'a été votre lettre et quelle reconnaissance je vous ai de me parler ainsi. » (*Ibid.*, p.156. 強調はジッドによる。)

⁸² また、マルタン・デュ・ガールは、創作中の『贖金使い』を読んで、1921年7月17日にジッドへ次のような手紙を送っている。「あなたはきっと、『これはドストエフスキーなんだ』とおっしゃりたいのでしょう。でもそれは違います。ドストエフスキーを『技巧家』とみるわけにはいきません。彼の並外れた巧みさ（それがあなたをくぎ付けにし、『これはすばらしい』と意味深な言葉まで書かせてしまうのですが）は、いつも自然であるように思われます。つまり気づかぬうちに、彼の才能はあの巧みな回り道やら、人を途方に暮れさせるような錯綜やらを、調和させているように思われるのです。そこには彼の意志は働いていないようです。あなたの場合は、巧妙さというものをいつも大いに意識しておられるように感じられるのですが、巧妙さそれ自体によってあなたの気が逸らされてはいませんか？ たいていの場合、あなたはまるで主題に捕らわれず、目下の出来事もなく、曲芸じみた習作の方にはるかに心惹かれているようです。」（« Vous me direz : Dostoïevski. Non. On ne peut pas dire que Dostoïevski soit “ ficelle”. Les prodigieuses habiletés, (qui vous arrêtent et vous font vous écrire : “ C'est étonnant !” mot significatif aussi... !) semble toujours spontanée : c'est à son insu, semble-t-il, que son génie combine ces savants détours, ces déroutants renversements. Sa volonté semble hors du jeu. On vous sent toujours terriblement conscient de vos adresses : ne vous “amusent-elles” pas, pour elles-mêmes ? On dirait, bien souvent, que vous n'êtes pas pris par votre sujet, qu'il n'est pas la grande affaire du moment, et que vos exercices acrobatiques vous captivent bien davantage », *ibid.*, p. 167.) ここでマルタン・デュ・ガールは、『贖金使い』においては技巧が先行しており、いまだドストエフスキー的な小説の域に達していないことを指摘している。『贖金使い』の創作過程においては、ジッドとマルタン・デュ・ガール両作家の共通認識として、ドストエフスキーが目標とされていたことが理解される。

⁸³ André Gide, « Allocution lue au Vieux-Colombier », *EC*, p. 557.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 556.

エフスキーを意識して『贋金使い』を執筆したとすれば、この作品もまた人間の自分との向き合い方、さらには神との向き合い方を描くことを想定していたはずである。

ドストエフスキーへの強い関心のもと執筆が進められた『贋金使い』は、なかでも『カラマーゾフの兄弟』を意識して書かれたものと考えられる。それは、オリヴィエが自殺を試みる場面で、ドミートリイ・カラマーゾフの名前が挙げられているという点においてだけではない。ジッドが『贋金使い』に臨む意識の面からも、『カラマーゾフの兄弟』が念頭に置かれていたように思われるのだ。

ドストエフスキーにとって『カラマーゾフの兄弟』は最後の長編小説となったが⁸⁵、ジッドは『贋金使い』を自身にとっての最後の作品とすることを目論んでいた。このことは、マルタン・デュ・ガールからの1922年7月22日付の手紙のなかを示唆されている。彼は「私はあなたご自身で思っているように『贋金使い』があなたの最後の作品だなどとは思いませんが」と、この作品以降の創作活動についてもジッドを励ましているからである⁸⁶。実際には、この指摘通り、『贋金使い』はジッドの遺作とはならなかった。しかしドストエフスキー的な「ロマン」を創作するとの意図のもと、自身最後の作品との覚悟を持って『贋金使い』に取り組んだとすれば、その際最も意識していたのは、ドストエフスキー作品の集大成を為し、最高傑作と名高い『カラマーゾフの兄弟』を置いて他にないだろう。

また両作品には、形式の類似も指摘できる。ドストエフスキーは友人マイコフに宛てた手紙において、のちに『カラマーゾフの兄弟』としてその一部が発表されることとなった『偉大なる罪人の生涯』という作品の構想に関し、「この長編は五つの相当長い物語から成り立っています。[...] それぞれの物語は完全に個々別々ですから、一つずつ切り離したかたちで売りに出すことも可能です。[...] 長編小説全体の題名は、『偉大なる罪人の生涯』と言いますが、それぞれの物語がおのおの題名を持ちます」と紹介している⁸⁷。そして『カラマーゾフの兄弟』には、実際に各章ごとにタイトルが付されるのだが、ドストエフスキーの長編小説のなかでこうした体裁をとるのはこの作品だけである。ジッドは「ドストエフスキー論」のなかでこのマイコフ宛の手紙の一部を引用していることから、この作品の形式をめぐる創作の意図を知っていたことは確実である。そして、『贋金使い』にも実際に各章ごとにタイトルが付されており、それぞれの章の独立性は高く、中心となる人物が入れ替わるなど映画の場面が切り替わるようにして物語が展開する。この物語も、各章ごとに繰り返される

⁸⁵ ここでいう「長編小説」とは、いわゆる五大長編小説（『罪と罰』、『白痴』、『悪霊』、『未成年』、『カラマーゾフの兄弟』）を指す。

⁸⁶ « Sans penser, comme vous, que *Les Faux-Monnayeurs* sont votre œuvre dernière » (André Gide, Roger Martin du Gard, *Correspondance*, op.cit., p. 187.) またジッドは、1921年1月2日付の『贋金使いの日記』のなかで、「この作品を立派に仕上げるには、これが自分の書く、唯一にして最後の作品と思いつまなければならぬ。心置きなくここにすべてを注ぎ込みたい (« Il me faut, pour écrire bien ce livre, me persuader que c'est le seul roman et dernier livre que j'écrirai. J'y veux tout verser sans réserve. »)」と記している。(JFM, pp. 530-531.)

⁸⁷ 1870年3月25日、『ドストエフスキーの手紙』中村健之介訳、270頁。『カラマーゾフの兄弟』以外の4作品は、各章（各編）にタイトルは付されておらず、「第1部」、「第2部」というような区切りがなされているだけである。

個別の物語のなかで、多岐に渡る主題とそれをめぐる多様な立場が示されながら、それらが最終的に一つの物語として総合されていくのである。

しかし、最も注目すべき共通点は、『贖金使い』と『カラマーゾフの兄弟』に認められる「悪魔」というテーマが占める位置づけである。ジッドは先述の1922年のドストエフスキーをめぐり6回の講演（「ドストエフスキー論」）のなかで、「悪魔の問題は、[...] ドストエフスキーの作品においてかなりの位置を占めている」⁸⁸と語った。確かにドストエフスキー作品には、「悪魔」の問題が常に存在しているように思われるが、そのなかでも、「悪魔」の存在が至る所で議論の俎上に載せられ、重要なテーマとして特に際立って表出しているのは『カラマーゾフの兄弟』である。そして、先に見たように、ジッドがドストエフスキーの神髄を「各人の自分自身との向き合い方、あるいは各人の神との向き合い方」を描いたという点に見ていたことを踏まえれば、ジッドもまた『贖金使い』において、人間の各人の内奥（＝悪魔）との対峙を描き出すことで、神との向き合い方を俎上に載せたと考えることができるはずである。

では、まず両作品における「悪魔」をめぐり人々の言動を対照しつつ、ドストエフスキーが「悪魔」を通じて焦点化したテーマを浮かび上がらせ、それを踏まえて『贖金使い』における「悪魔」や神の問題を検討していくことにしよう。

②『カラマーゾフの兄弟』と『贖金使い』

『カラマーゾフの兄弟』に登場する人物たちのうち「悪魔」という観念に特に憑かれているのは、キリストを信じられなくなった次男イワンである。イワンは、『大審問官』と題する物語を創作する。この物語においては、キリストのもとを離れ、悪魔の側について大審問官とイエスらしき人物とが対峙する様子が描かれる。大審問官は、イエスが人々に与えた自由や神の言葉よりも、パンと奇跡と権威の方が、飢えや貧困に苦しむ大多数の人間にとっての直接的な救いとなるという思いから、イエスの教えを退け悪魔と手を組むのだった。

人間の苦悩を前にして、キリストや神は何の役にも立たないというこのイワンの語る思想は、現実世界で無辜の子供たちが多数犠牲になっているという事実によってその正当性が示される。イワンは、子供たちが虐待され、殺されていく多くの例を挙げながら、なぜ何の罪もない純粋無垢な子供たちが苦しまなければならないのかと問う。そして「因果応報」の論理では説明できないとして、神の世界を退けるのである。

いくつかの先行研究も指摘しているように⁸⁹、こうした神の残忍性についてのイワンの思想は、『贖金使い』において孫ボリスの自殺を目にしたラ・ペルーズが示す疑念に類似性を認めることができる。ラ・ペルーズもまた孫ボリスの死を通じ、「神がした最もひどいこと

⁸⁸ « La question du Diable (...) tient une place considérable dans l'œuvre de Dostoïevski » (André Gide, « Dostoïevski », art. cit., pp. 627-628.)

⁸⁹ 山本和道『『贖金つかい』とドストエフスキーの文学』、『ジッドとサン＝テグジュペリの文学』、東京、学術出版会、2010年、49-59頁；若林真『アンドレ・ジッド代表作選 ロマン』、『贖金使い』の宗教的体験』、東京、慶應大学出版会、1999年、383頁参照。

をご存知かな。それは我々を救うために、自分の息子を犠牲にすることだ。自分の息子！自分の子だよ！ 残忍性、これが神の第一の特性なのだ」⁹⁰と述べ、神が子供を見殺しにすることへの不信を露わにする。イワンもラ・ペルーズも、神が存在するならば、なぜ子供たちが謂れのない苦しみに追いやられ、また彼らを虐げる者はいかなる罰も受けないのかと問い、この世の理不尽さを強調し、キリスト教の論理の矛盾を糾弾するのである。

ドストエフスキーにおける人間の苦悩に対する神の沈黙というテーマは、旧約聖書「ヨブ記」に対する関心から深められたものと指摘されている⁹¹。「ヨブ記」は、サタンによって財や家族に恵まれた義人ヨブの信仰心が試されるという「義人の苦難」が描かれた物語である。ヨブの示す敬虔さが本当に無償であるのかを疑い、彼の信仰が物質的な動機によるものではないかと指摘するサタンに対し、ヨブに信頼を置く神は、その信仰心を試すことを認める。こうしてサタンは、近親者の死や財産の没収、皮膚病といった数々の不当な試練をヨブにもたすが、依然として彼の信心は揺らぐことがない。その後、次々とヨブに起こる苦難を耳にした三人の友人が彼を慰めにやってきて、これほどの災いが起こるのは何らかの罪を犯したからに違はなく、そのことを懺悔する必要があると説く。しかし、自身の潔白を主張するヨブは友人たちの説得に反発し、神への形式的な謝罪を退ける。その後ヨブは、なぜ神はこれほどの試練を与えるのかという疑義を留保し、自らの内なる声に耳を傾けると、神が人を取り扱う方法は依然謎に満ち不可解ではあるが、この世における物事には、必ず神の摂理があるという結論を得るに至る。聖書のなかでも異色のストーリー展開を示すこの「ヨブ記」は、災いと罪との安易な関連付けを諫め、因果応報論に拠らない自発的で自由な信仰や無償の祈り、さらには創造世界の悲劇とは無関係に存在する神の配慮を確認するための物語として解釈されている⁹²。

『カラマーゾフの兄弟』と「ヨブ記」との結びつきは、ドストエフスキー研究者の木下豊房氏の論文「ドストエフスキーの宗教的意識」⁹³に詳しい。それによれば、ヨブに降りかかる苦難を彼の行いに対して与えられた神の罰として説明しようとするヨブの友人たちは、『カラマーゾフの兄弟』においてイワンに対応している。イワンもまた何の罪も犯していないはずの子供たちが虐げられる状況を例に、因果応報の論理を持ち出す。そしてその論理で

⁹⁰ « Et savez-vous ce qu'il a fait de plus horrible ?... C'est de sacrifier son propre fils pour nous sauver. Son fils ! son fils !... La cruauté, voilà le premier des attributs de Dieu. » (*FM*, p. 466.)

⁹¹ 『評伝ドストエフスキー』においては、次のように記されている。「ドストエフスキーは、聖書のなかでは何よりも『ヨブ記』を愛した。彼自身、真実について神と争うヨブその人だった。彼もまたヨブのように、主からの信仰の大きな試練を課されたのだ。『大審問官伝説』の作者のようには、だれひとりとして、これほど果敢に神と格闘した者はいなかったし、これほど大胆不敵に世界秩序の正当性について神に問いかけた者はいなかった。また、たぶんこれほど主を愛した者もいなかった。」〔コンスタンチン・モチューリスキー『評伝ドストエフスキー』松下裕・松下恭子訳、東京、筑摩書房、2000年、362頁。〕

⁹² 「ヨブ記」の解釈については、次の文献を参考にした。並木浩一『ヨブ記の全体像』、東京、日本キリスト教団出版局、2013年。

⁹³ 木下豊房「ドストエフスキーの宗教的意識」、『世界文学』114号、世界文学研究会、2011年12月、1-8頁。

はこうした不当な状況を説明することができないとして、「神の創った世界、神の世界なるもの」⁹⁴を否定する。イワンもヨブの友人たちも、人間に課せられた苦しみという結果から遡り、それが起こった原因や理由を求めようとするのである。

しかし、人間の苦悩や悲劇と神の残忍性を強調するこうしたイワンの価値観が『贖金使い』のラ・ペルーズにも見出せるとはいえ、『カラマーゾフの兄弟』と同じほど、「ヨブ記」的なテーマがこの作品のなかに顕著に表れているとは言い難い。また、ジッド自身に、ドストエフスキーと同等の「ヨブ記」への関心があったかという点を確認することは難しい。だが、『一粒の麦もし死なずば』には、幼少期の父親をめぐるノスタルジックな記憶として、『ヨブ記』を読み聞かせもらったことが綴られている⁹⁵。また、若い頃から聖書を熟読していたジッドが、自らの病弱な身体やセクシュアリティの問題に苦しむなかで、神から与えられる試練を扱った「ヨブ記」を思い起こさなかったとは考えにくい。少なくとも、「病」が重要な位置を占める『背徳者』のなかで、彼はこの物語に触れている。『背徳者』においては、ミシェルを訪ねた3人の友人たちがヨブの友人たちになぞらえて描かれる⁹⁶。彼らはミシェルに対して、いわゆる「キリスト教的」な価値観を説くが、それとは対照的にミシェルは罪の意識や律法といったものを超越し、自身の生に対して誠実に生きる人間として、すなわちジッド的なキリスト者として描かれていた。『背徳者』を通じてジッドは、「病」との対峙を通じ、いかなる打算もなく自身の生を精一杯生きることによって真のキリスト者になるというヨブの物語のイメージを喚起していると見ることができる。

さらに、ジッドと「ヨブ記」との関わりという点で見逃すことができないのは、ドストエフスキーをヨブになぞらえて見ていたことである。「手紙から見たドストエフスキー」と題した1908年の論文のなかで、ジッドはこのロシア人作家が、政治犯として死刑に処されるのを待っている間、自らの境遇に対して不平不満を述べるどころか、むしろ愛や感謝の観念に打たれていたことに触れ、次のように述べている。「このように、一つの抗議もない！ その反対に感謝があるのだ！ その心からは一言の冒瀆的表現も引き出すことなしに神の手が打ちのめすヨブのように…」⁹⁷。ジッドには、辛酸を嘗めながらも神への信仰を決して失わず、むしろそうした苦しみを通じて神への信仰を強めたドストエフスキーは、まさにヨブのような存在として映っていたことが理解される。こうした見解や、『贖金使い』が『カラマーゾフの兄弟』を中心としたドストエフスキー作品を大いに意識して書かれたという点に鑑みるならば、ドストエフスキー作品ほど直接的でないにせよ、『贖金使い』にも「ヨブ記」的なテーマを通じた神の問題が描かれていると見ることは可能であろう。

先の木下氏の論文によれば、『カラマーゾフの兄弟』においては、人々の苦難を因果応報

⁹⁴ ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟（上）』、前掲書、592頁。

⁹⁵ André Gide, *Si le grain ne meurt*, op. cit., p. 86.

⁹⁶ André Gide, *L'Immoraliste*, op. cit., p. 595.

⁹⁷ « Ainsi, pas une protestation ! De la reconnaissance au contraire ! Comme Job que la main de l'Éternel broie sans obtenir de son cœur un blasphème » (André Gide, « Dostoïevski d'après sa correspondance », *EC*, p. 466.)

による神の仕打ちとして説明しようとするヨブの友人たちがイワンに相当し、それに対して、人知では計り知れない神の働きに気づき、無償の祈りを捧げるヨブの立場を取るのが、ゾシマ長老である⁹⁸。ゾシマは、ヨブのように、天地や万物を創造した神の業は人知を超えたもので「神秘」というほかないことを受け入れる。ヨブもゾシマも、人間の心理的な観点から神の行いを理解しようとはしないのである。彼らは、誠実を第一としているという点でも共通している。ヨブは、友人たちから罪を認めるよう促された際、身に覚えがないことで神に許しを請うことなどできないと反発する。試練を取り除いてもらうための利益に基づく信仰を否定するのである。ゾシマもまた、「大事なものは、いちばん大切なものは、嘘をつかぬことです」と説き、誠実さの重要性を指摘する。

肝心なのは、おのれに嘘をつかぬことです。おのれに嘘をつき、おのれの嘘に耳を傾ける者は、ついには自分の内にも、周囲にも、いかなる真実も見分けがつかなくなって、ひいては自分をも他人をも軽蔑するようになるのです。だれをも尊敬できなくなれば、人は愛することをやめ、愛を持たぬまま、心を晴らし、気をまぎらわすために、情欲や卑しい楽しみにふけるようになり、ついにはその罪業たるや畜生道にまで墮ちるにいたるのです。これもすべて、人々や自分自身に対する絶え間ない嘘から生じるのですぞ⁹⁹。

ゾシマは、誠実さを欠き誰も尊敬できなくなった状態、愛することができなくなった状態を「地獄」と捉える¹⁰⁰。彼が誠実さを何よりも重視するのは、嘘や偽りのなかで生き、他者に対する信頼や愛を失うことが、ひいては神の愛を見失うことに繋がると捉えるからである。「あらゆるものを愛すれば、それらの物にひそむ神の神秘を理解できるだろう」¹⁰¹とのセリフから辿ってみても、愛することを可能にする誠実さなしに、人間は神の神秘へ決して到達し得ないのである。

この誠実さを欠いた人々によって構成されるのは、まさに『大審問官』の物語に表されて

⁹⁸ 木下、前掲論文、3頁。ゾシマとヨブとの連関は、ゾシマに与えられる仕打ちという点にも見出すことができる。ゾシマは死後、奇跡を起こすことによって聖人であることが示されるだろうと人々から期待されていた。ところが実際のところ、「自然に先んじて」腐敗しはじめ、悪臭を発するようになる。こうした不条理については、次のように記されている。「彼（＝アリオージャ）の期待では全世界のだれよりも、当然高くたたえられるべき、ほかならぬその人が、ふさわしい栄光の代わりに、突然おとしめられ、恥ずかしめられたのである！」（『カラマーゾフの兄弟（中）』、前掲書、188頁）ヨブもまた、富と名声において並ぶもののない大物であり、その地位の首長として栄誉に輝いていたが、突如として理不尽な苦難に見舞われた。彼のかかった皮膚病は、当時、神の呪いの徴候と見なされており、彼は町の人々から穢れた存在と見なされるようになる。ヨブは栄誉の頂点から、人々の軽蔑の対象へと転落したのである。こうしたヨブとゾシマの転落劇を通じて、信仰や神の摂理にかかわる問題が問い直される。

⁹⁹ ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟（上）』原卓也訳、東京、新潮文庫、2009年、102頁。

¹⁰⁰ 『カラマーゾフの兄弟（中）』、前掲書、150頁。

¹⁰¹ 同前、141頁。

いた世界であろう。そこでは、大審問官が地上の飢えや貧困といった苦悩や問題を取り除く一方で、人々は彼に服従することが求められ、自由を奪われている¹⁰²。こうした全体主義的な世界において、人は当座の苦しみを避けるために誠実であることを止め、目の前の支配者に頭を垂れるしかない。だがゾシマは、詭弁を弄して誘惑する「悪魔」に流されるのではなく、自らに誠実であることを何よりも重視し、「人々の罪をおそれてはならない。罪あるがままの人間を愛するがよい。なぜなら、そのことはすでに神の愛に近く、地上の愛の極致だからである」¹⁰³と説くのである。

こうしたゾシマの立場を踏まえて『贖金使い』に目を向けるならば、多くの登場人物たちは『大審問官』の物語に表されるような世界に生きている人々であるように思われる。父親ヴゲルについてのアルマンの以下の言葉にも表れている通り、彼らは贖金使い＝「悪魔」に惑わされ、不誠実さのなかに生きているからである。

父は、信心を教え込む。そこに彼の存在理由があるんだ。それが、彼が引き受け、最後までやり遂げなければならない役割なんだ。[…] 彼は自分の生活を山ほどの義務で埋めてきたけれど、それらは彼の信念が挫けたとしたら、全く意味を失ってしまうだろう。だから、その信念は、義務から必要とされ、義務によって支えられているんだ。彼は信じていると思込んでいる。なぜなら、彼はあたかも信じているかのように振舞い続けているんだからね。彼にはもう信じない自由がないんだ。もしも彼の信仰がくじけたら、君、まさにそれこそ破滅だろう！ 崩壊だよ！ 考えてもみてくれよ、その途端に、僕の家族は生きる術をなくすんだからね。ねえ、君、現実をよくご覧よ、父の信仰は、僕らの生計の手段なんだ。僕らは皆、父の信仰で生きているのさ。だとすると、父が本当に信仰を持っているかなんて聞くのは、あんまり良心的でないってことを、君も認める

¹⁰² ドストエフスキーは音楽家 V.A.アレクセーエフに宛てた 1876 年 6 月 7 日付けの手紙において、「大審問官」へと結実することとなる思想を明らかにしている。そのなかでは、悪魔によってキリストになされた第一の問いが、飢える者たちに向かって、罪悪を犯すな、柔和であれ、清らかであれと説くよりは、彼らにまず食べ物をあたえるほうが人道的なのではないかというものであったと語られる。しかし、ドストエフスキーによれば、こうした悪魔の問いに対するキリストの態度は次のようなものであった。「これに対してキリストは、『人はパンのみによりて生きるにあらず』と答えました。これはすなわち、人間の精神的出自についての一つの公理を述べたことなのです。悪魔の考えはただ動物である人間には当てはまったかもしれませんが、キリストは、パンでは人を甦らすことはできないと知っていたのです。それに精神的生活がなかったなら、美しいものの理想がなかったなら、人は憂いに沈み、死ぬか、気狂いになるか、自殺するか、或いは異教の幻に取り憑かれるかしてしまいます。キリストは自らのなかに、そしてその言葉のなかに、美しいものの理想を携えてきましたから、彼は、人々の魂のなかに美しいものの理想を植え付けた方がよいと決めたのです。その理想を魂のなかに持っていれば、すべての人は互いに兄弟になります。そうなればもちろん互いに相手のために働きますから、豊かにもなります。ところがまずパンを与えたならば、彼らは手持ち無沙汰のためにおそらく互いに敵となるでしょう。」（ドストエフスキー『ドストエフスキーの手紙』中村健之介訳、札幌、北海道大学図書刊行会、1986 年、320-322 頁。）

¹⁰³ ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟（中）』、前掲書、141 頁。

だろう¹⁰⁴。

このような不誠実さや自己欺瞞を、ジッドは『贖金使いの日記』において「真の偽善者 (la véritable hypocrite)」と呼んでいる¹⁰⁵。目先の利益に捕らわれて自らを欺くことは、精神的な不自由さをもたらす。これこそまさに大審問官が掛かった悪魔の罠であった。精神の抑圧状態にあっては、人は神の愛へと至ることができない。『贖金使い』に描かれているのは、こうした不誠実な人々によって構成される世界に生きる人間たちの悲惨な姿なのである。

その一方で、自分自身の犯した過ちを自覚し、それに素直に向き合おうとするベルナールの存在は、悪魔に捕えられた多くの人々と対を為している。彼は、『カラマーゾフの兄弟』のイワンのように、唯一「悪魔」と対峙する人物として描かれている¹⁰⁶。しかし、自身の「悪魔」に飲み込まれて気が狂ってしまうイワンとは異なり、ベルナールは「悪魔」を克服する。そのことは先に見たように、自らの過去の過ち（家出や父親に対する不敬な態度）を認め、自分自身に誠実に生きることを決意するという彼の態度に表れている。彼は、ゾシマ長老のように人々を導く超越した信仰心を持つわけではなく、それどころか祈り方を知らないなど、一見信仰とは無縁のように思われる。だが、誠実さによって人は他者への愛を知り、神の愛へと近づくことができるというゾシマの言葉と照らし合わせる時、打算によらず、自己に正直であることを第一とするこの青年は、『贖金使い』において唯一神へと至る可能性を秘めた人間として描かれているといえよう。

しかしながら、こうした宗教的なメッセージ性を『贖金使い』に看取することは容易ではない。『カラマーゾフの兄弟』においては、ゾシマがアリョーシャに「人生はお前に数多くの不幸をもたらすけれど、お前はその不幸によって幸福になり、人生を祝福し、他の人々に

¹⁰⁴ « Il inculque la foi ; c'est là sa raison d'être ; c'est le rôle qu'il assume, et qu'il doit mener jusqu'au bout. (...) Il a bourré sa vie d'un tas d'obligations qui perdraient toute signification si sa conviction faiblissait ; de sorte que cette conviction se trouve exigée et entretenue par elles. Il s' imagine qu'il croit, parce qu'il continue à agir comme s'il croyait. Il n'est plus libre de ne pas croire. Si sa foi flanchait, mon vieux, mais ce serait la catastrophe ! Un effondrement ! Et songe que, du coup, ma famille n'aurait plus de quoi vivre. C'est un fait à considérer, mon vieux : la fois de papa, c'est notre gagne-pain. Nous vivons tous sur la foi de papa. Alors venir me demander si papa a vraiment la foi, tu m'avoueras que ça n'est pas très délicat de ta part. » (FM, p.450.)

¹⁰⁵ 以下参照。「『偽物』の精神というのは、自分が行いたいと思っている行為すべてを行うのが正しいと思ひ込む必要性を感じている精神のことだ。自己の理性を、自己の本能、さらに悪質な場合には自己の利得、あるいは自己の性分に奉仕させる精神だ。[...] 真の偽善者とは、もはや嘘に気が付かないもの、真剣に嘘をつく者のことだ。」(« Ce qu'on appelle un "esprit faux" (...) c'est celui qui éprouve le besoin de se persuader qu'il a raison de commettre tous les actes qu'il a envie de commettre ; celui qui met sa raison au service de ses instincts, de ses intérêts, ce qui est pire, ou de son tempérament. (...) La véritable hypocrite est celui qui ne s'aperçoit plus du mensonge, celui qui ment avec sincérité. », JFM, p. 538. 強調はジッドによる。)

¹⁰⁶ 『カラマーゾフの兄弟』におけるイワンと悪魔の対峙は、第4部第11篇9「悪魔。イワンの悪夢」に描かれている。譫妄症になりかかったイワンは、夢のなかで悪魔の存在について、悪魔と議論する。悪魔とは自身の内部に存在するものに過ぎないとして、イワンはその非存在を主張するが、悪魔は自身の実在性をイワンが信じたがっていると論じ、彼を追い詰めていく。(『カラマーゾフの兄弟 (下)』原卓也訳、東京、新潮文庫、2009年、319頁-359頁。)

も祝福させるようになるのだ。これが何より大切なことだ¹⁰⁷と言い残して死んでいく。ヨブのように、直面する数々の苦悩にも真摯に対峙することこそが、幸福へと至る道であることが示されるのである。それに比べて、ボリスの死に際して神の残忍さを糾弾するラ・ペルーズのセリフが覆されずに幕を閉じる『贖金使い』は、「悪」が存在し、善がそれを凌駕するわけではないことを否応なく認めざるを得ない人々の様を描いているという点で、キリスト教的世界観とは真逆の世界を表しているかのようですらある。

だがその一方で、避けがたいこの世の「悪」とそれから逃れられない人間の姿が描かれているからといって、この作品では、「悪魔」が神に取って代わられるというような反神論的な思想や世界観が示されているわけではない。この作品はむしろ、『カラマーゾフの兄弟』やそこに見出せる「ヨブ記」のテーマを土台に据えつつも、宗教的なメッセージを直接的に明かさないうことで、「悪魔」をめぐる問題を提起し、神へと至る信仰を問い直す試みであったと捉えられるのではないだろうか。

完成した『贖金使い』のなかには組み込まれなかったが、ジッドはこの作品の構想段階において、神および「悪魔」と人間との関係をめぐり、次のようなセリフを準備していた。

神に仕えるには神を信じなければならない。だけど悪魔は、自分に仕えてもらうために、人に信じてもらう必要はない。それどころか、悪魔を知らない時ほど、悪魔に仕えているときはないのさ。いつだって悪魔は知られずにいる方が得なのだ。いいかい、これこそが僕の悩みの種なのだ。つまり、僕が悪魔を信じなければ信じないほど、多く悪魔に力を貸すことになるのだ¹⁰⁸。

自己の悪魔に気が付かずにいることが悪魔に仕えている状態に他ならないとするならば、まずは悪魔という存在を知ることが、それを克服する第一歩である。したがって、神を信じるためにも、まずは自身の悪魔を認識することが必要なのだ。このような理路を追うならば、ジッドにとって悪魔を認めることは、神を否定することを意味しない。むしろ悪魔を通じてこそ、初めて神へと至る可能性が開かれるのであり、すなわち「悪魔」認めることは、重要なキリスト者の態度に他ならない。

こうした作家の立場から理解されるのは、個々の人間と「悪魔」の関係を扱った『贖金使い』という作品は、人間と「神」との関係を取り上げた作品でもあるということである。ジッドにおいて、「悪魔」との向き合い方は、神との向き合い方に繋がるからだ。『贖金使い』を通じてジッドは、「悪魔」に惑わされるがままになった不誠実な人間や、自身の悪を自ら処理しようと試みる傲慢な人間たちの悲惨な様を描くことで、自分の「悪魔」から目を背け

¹⁰⁷ 『カラマーゾフの兄弟 (中)』、前掲書、58 頁。

¹⁰⁸ « (...) tandis qu'on ne peut servir Dieu qu'en croyant en Lui, le diable, lui, n'a pas besoin qu'on croie en lui pour le servir. Au contraire, on ne le sert jamais si bien qu'en l'ignorant. Il a toujours intérêt à ne pas se laisser connaître ; et c'est là, je vous dis, ce qui me chiffonne : c'est de penser que, moins je crois en lui, plus je l'enforce. » (*JFM*, p. 567.)

るのではなく、それを内包してしまう自分自身をそのまま神に委ねよという、自らの理想とする信仰のあり方を示していると見ることができるだろう。

「悪魔」を描くことで信仰を問い直すというジッド流の逆説の萌芽は、すでに 1916 年の『汝も亦』にも見ることができる。そこには、「キリスト教芸術家というのは、聖人や天使を描く人でなければ、道徳的な主題を描く人でもない。それはキリストの言葉を実践に移す人のことである」¹⁰⁹と記されているが、これは、先のブレイクについての思索に見られた「美しい感情によって悪い文学が作られる。悪魔の協力のない、本物の芸術作品はあり得ない」という一文によって示される立場に結びつく。またジッドは、「ドストエフスキーは、生涯に渡って悪への嫌悪の念と悪の必要性の観念に苛まれていた作家であった」¹¹⁰とも述べている。このロシア人作家は、苦悩の極みに達した時、人は神に最も近づくと見ていたからからである¹¹¹。したがってジッドにとっては、人間が抱える闇 (*ténèbres*) や苦悩 (*souffrance*) に対して恐れを感じながらも¹¹²、それらから目を背けるのではなく、それを人間にとって当然あり得るのものとしてそのまま描き出したブレイクやドストエフスキーこそが、本来的な意味でのキリスト教的な作家であった。そしてジッドは、こうした先人たちに倣い、「悪」から逃れられない人間の様を直視することによって「本物の芸術作品」を為すというキリスト教作家としての自らの使命を、『贖金使い』において実現しようとしたのである。

③「悪魔」に対するものとしての自己放棄

『カラマーゾフの兄弟』のなかでゾシマは、誠実であることによって人は愛を知り、神へと至ると説いた。ジッドは「ドストエフスキー論」において、この誠実さこそが「悪魔」の対極に位置付けられるものと論じている。先に見たように、ジッドによれば、ドストエフスキー作品のなかで、知性は「悪魔」と結び付けられている。それゆえ、このロシア人作家は、各人が知性や個人的な意思を捨て、自己を放棄することを重視していた。しかしそれは没個性的になるとか、全体主義的になるといったことを意味しない。一言で言うならば、謙虚さ (*humilité*) が問題となるのである¹¹³。

ジッドはバルザックを例に、西欧の作家たちは、知性と意志という二つの要素を重んじて

¹⁰⁹ « L'artiste chrétien n'est pas celui qui peint des saints et des anges, non plus que des sujets édifiants ; mais qui met en pratique les paroles du Christ (...) » (*Jl*, p. 988.)

¹¹⁰ « Dostoïevski a été tourmenté toute sa vie à la fois par l'horreur du mal et par l'idée de la nécessité du mal (...) » (« Dostoïevski », art. cit., p. 635.)

¹¹¹ 以下参照。« l'homme n'est jamais plus près de Dieu que lorsqu'il atteint l'extrémité de sa détresse. » (*Ibid.*, p. 636.)

¹¹² 註 107 で示した引用には下線部のような続きがあり、ジッドは、心身の苦しみを含めた「悪」とドストエフスキーの関係を見ていたことがわかる。(« Dostoïevski a été tourmenté toute sa vie à la fois par l'horreur du mal et par l'idée de la nécessité du mal (et par le mal j'entends également la souffrance). » (*Ibid.*, p. 635. 下線は筆者による。)

¹¹³ ジッドは「この謙虚さという語は、絶えず書簡や著作に現れる」と述べ、ドストエフスキーにおいて、「謙虚さ」がたびたび取り上げられていることを指摘している。(« Ce mot d'*humilité* reparait sans cesse dans sa *Correspondance* et dans ses livres », *ibid.*, p. 561.)

きたと述べる。例えば、『ゴリオ爺さん』のラスティニャックのように、主人公たちの多くは、自らの意志で美德に到達し、忍耐力や知性、意志の強さによって華々しいキャリアをなす。それに対して、ドストエフスキーの作品には、いわゆる「偉人 (grand homme)」は一人も登場しない。しかし、英雄的な意味での偉人はいなくとも、意志を捨て知性を放棄することで神聖さへと辿りついた、ただ一人の高尚な人物として長老ゾシマが描かれていると見ている。

ジッドは、ドストエフスキーのこうした謙虚さへの志向の背景に、このロシア人作家の福音書解釈の特徴を指摘する。

彼 [=ドストエフスキー] は〔福音書との〕最初の接触から、そこに、彼にとってだけでなく人類全体にとっての、何か優れたもの、何らかの神性を感じたのです。この謙虚さは〔…〕、彼に、自分が優れていると認めたものへ服従する気にさせました。彼は深くキリストへの敬意を表しました。そしてこの服従の、放棄の第一の最も重要な結果は、〔…〕彼の資質の複雑さを保存することでした。実際に、ドストエフスキーほど次の福音書の教えを実践し得た芸術家はいません。「自分の生を救いたいと望む者はそれを失い、それを捧げようとするもの（自らの生を放棄しようとするもの）は、真にそれを生き生きしたものにすだろう。」¹¹⁴

ジッドの理解によれば、ドストエフスキーは福音書を通して、驕り高ぶるのではなく、自らよりも偉大なものの前に頭を垂れる重要性を認識し、キリストの教えに従ったのであった。しかし、こうした態度こそが「性質の複雑さを保存する」とは、どのように解したら良いだろうか。

普通、自我を捨て、何かに服従すると言った時、それは自己に固有の性質がなくなった無の状態、自らと態度を同じくする他と同質になることを意味するように思われる。ところが、ジッドは、「ドストエフスキーの魂のなかに、最も矛盾する感情の共存を可能にし、彼自身の内で闘う、並外れて豊かな対立関係を保存し、守るのは、この自己犠牲、自己放棄なのだ」¹¹⁵と主張する。このジッドの思索は、ドストエフスキーがマイコフに宛てて書いた次の手紙の内容から導かれていると考えられる。ジッドは、1908年のエッセイ「手紙からみたドストエフスキー」において、この手紙を引用しているからである。

¹¹⁴ « Il sentit, dès le premier contact, qu'il y avait là quelque chose de supérieur, non seulement à lui, mais à l'humanité tout entière, quelque chose de divin... Cette humilité (...) le disposait à la soumission devant ce qu'il reconnaissait supérieur. Il s'est incliné profondément devant le Christ ; et la première et la plus importante conséquence de cette soumission, de ce renoncement, fut (...) de préserver la complexité de sa nature. Nul artiste, en effet, ne sut mieux que lui mettre en pratique cet enseignement de l'Évangile : "Qui veut sauver sa vie la perdra, mais celui qui donne sa vie (qui fait l'abandon de sa vie), celui-là la rendra vraiment vivante". » (*Ibid.*, p. 577.)

¹¹⁵ « C'est cette abnégation, cette résignation de soi-même, qui permit la cohabitation en l'âme de Dostoïevski des sentiments les plus contraires, qui préserva, qui sauva l'extraordinaire richesse d'antagonismes qui combattaient en lui. » (*Ibid.*)

では、幸せになるためには、非個人的でなければならないのでしょうか。救済は消滅のなかにあるのでしょうか。まったく正反対です。消え去ることが必要でないだけでなく、西欧においてそうなり得るよりも上位の段階の個性となることが必要なのです。次のことをわかってください。自意識の真ん中にあり、あらゆる拘束から自由な自発的犠牲、他の人々のための自己犠牲は、私にしてみれば、個性の最も偉大な発展、その優越性、完全なる自己制御、最たる自由意志の証です。非常に発展した個性は、一つの個性であるという権利について完全に信念を持ち、個性を案じることをもはやせず、個性に何かをさせ得ない、つまり他人のための自己犠牲以外の他の用途には用い得ないのですが、それは他の全ての人々が、まさに同じように自由意志による幸福な個性となるためです。これが自然の法則です。普通の人間はそれに到達するのを目指すのです¹¹⁶。

以上のドストエフスキーの手紙の内容から、ジッドは、自らのうちにある矛盾した感情や相反する性質といったものをそのまま認めることが、究極的には自己犠牲へと到達するものと捉えたと考えられる。そして、個性の最上級の高まりのなかに現れる自己犠牲は、完全なる個人の自由意志の表れである。一方、意志や知性によって自己のなかにただ一つの感情を生じさせる（あるいは生じたように自己を欺く）こと、自身の抱える矛盾を何らかの手段や何らかの規則、常識といったものに従って抑えつけようとすることは、自分をコントロールし得ると考える傲慢な態度である。であるとすれば、そうした傲慢さを退け、自らの弱さや矛盾、どうしようもない葛藤などをすべて認め、そうした自己をより優れたものに従わせようとする姿勢こそが謙虚さに他ならず、真に福音書的な態度なのである。

またジッドは、『悪霊』から「大地を涙で濡らすならば、それを贈り物とするならば、悲しみはすぐに消え、すっかり慰められるだろう」¹¹⁷という一文を引用しながら、ドストエフスキーは自己への執着を捨てた態度、すなわち「諦観（*résignation*）」の態度を通じ、喜びの

¹¹⁶ « Faut-il donc être impersonnel pour être heureux ? Le salut est-il dans l'effacement ? Bien au contraire, dis-je, non seulement il ne faudrait pas s'effacer, mais il faudrait encore devenir une personnalité, même à un degré supérieur qu'on ne le devient dans l'Occident. Comprenez-moi : le sacrifice volontaire, en pleine conscience et libre de toute contrainte, le sacrifice de soi-même au profit de tous, est selon moi l'indice du plus grand développement de la personnalité, de sa supériorité, d'une possession parfaite de soi-même, du plus grand libre arbitre... Une personnalité fortement développée, tout à fait convaincue de son droit d'être une personnalité, ne craignant plus pour elle-même, ne peut rien faire d'elle-même, c'est-à-dire ne peut servir à aucun autre usage que de se sacrifier aux autres, afin que tous les autres deviennent exactement de pareilles personnalités arbitraires et heureuses. C'est la loi de la nature : l'homme normal tend à l'atteindre. » (« Dostoïevski d'après sa correspondance », art. cit., p. 473.)

¹¹⁷ « Quand tu abreuveras la terre de tes larmes, *quand tu en feras présent*, ta tristesse s'évanouira aussitôt, et tu seras tout consolé » (« Dostoïevski » art. cit., p. 641. 強調はジッドによる。) ジッドが引用したこの文章は、『悪霊』第1部第4章5に見られるものである。なお、江川卓による邦訳においては、「自分の涙で足元の土を半アルシン（三十センチ余）もの深さにうるおせば、どんなことにも喜びを感じることができるようになる。そしてもうどんな、どんな悲しみもなくなるのさ」という部分がここに当たると思われる。（ドストエフスキー『悪霊（上）』江川卓訳、新潮文庫、2010年、276-277頁。）

境地に至ることを示したと見る¹¹⁸。そして、これはまさに福音書に表された状態であると論じる。

我々は、この喜びの状態をドストエフスキーのなかに見出します。福音書が我々に提案するのはまさに、[この喜びの状態]です。また、キリストが新たな誕生と呼ぶところのものへ我々が入ることを可能にするのはこの状態なのであり、我々の内にある個別性の放棄によってしか得ることができないのは、この至福なのです。というのも、自身への愛着こそが我々に、永遠性のなかに入ること、神の国に参入すること、普遍的な生についての漠然とした感情を共にすることを妨げるからです¹¹⁹。

ジッドは、「ヨハネによる福音書」第13章17節が、「これらのことがわかっているなら、あなた方は幸いである」と現在形で書かれていることに注目し¹²⁰、キリストによって約束された至福の状態は、人間の魂が自説を捨て（*se renier*）、身を委ねるならば（*se résigner*）直ちに到達されるものであると強調する¹²¹。至福が未来的なものではなく、現在のなものとして約束されているとすれば、いくら自らの内に悪を抱えた人間であっても、その悪を抱えた自己を心から神に従わせる時、彼はすぐさま至福の状態に至り得るのである。

ドストエフスキーの解釈を通じて示されるジッドの自己犠牲への志向は、やはり1916年の『汝も亦』にも見出せる。ジッドはそこで「ヨハネによる福音書」第12章24節の「誠にまことに汝らに告ぐ。一粒の麦、もし地に落ちて死なずば、唯一つにて在らん。死なば多くの果を結ぶべし」や、続く25節「自分の命を愛する者はそれを失い、この世で自分の命を憎む者は、それを保って永遠の命に至るであろう」という一節の一部を引きながら、自己を守ることに汲々とするのではなく、神に自己を委ねることこそが真の幸福へ、しかも現在の幸福へ結びつくことと捉えている¹²²。『汝も亦』に示されるこの思索に加えて、その後書かれ

¹¹⁸ 以下参照。「Dostoïevski propose une résignation」（«Dostoïevski», art. cit., p. 641.）なお、「résignation」というタームは、キリスト教の文脈において、一般に「忍従」と訳されるが、ジッドにおいては、耐え忍ぶというよりも、ありのままを受け入れ超然とするというニュアンスが強いように思われることから、本論文においては「諦観」という語を充てる。

¹¹⁹ « Nous retrouvons cet état de joie dans Dostoïevski. C'est celui même que nous propose l'Évangile ; cet état dans lequel nous permet d'entrer ce que le Christ appelait *la nouvelle naissance* ; cette félicité qui ne s'obtient que par le renoncement de ce qui est en nous d'individuel ; car c'est l'attachement à nous-même qui nous retient de plonger dans l'Éternité, d'entrer dans le Royaume de Dieu et de participer au sentiment confus de la vie universelle. » («Dostoïevski», art. cité., p. 641. 強調はジッドによる。)

¹²⁰ 以下参照。「“Si vous savez ces choses, vous êtes heureux”, dit encore le Christ (saint Jean, XIII, 17). Non pas : “Vous serez heureux”, mais : “Vous êtes heureux”. C'est dès à présent et tout aussitôt que nous pouvons participer à la félicité. » (*Ibid.*, pp. 624-625.)

¹²¹ 以下参照。「la béatitude, que l'état de béatitude promise par le Christ, peut être atteinte immédiatement, si l'âme humaine se renie et se résigne elle-même » (*ibid.*, p. 624.)

¹²² *Jl*, pp. 989-991. この「ヨハネによる福音書」第12章24節と25節は、次のような趣旨の物語として解釈されている。第24節は、一粒の麦という比喩を用いて、いったん苦難を受け入れて死ななければ、豊かな実を結ぶこと（すなわち人間たちの贖いを達成し、彼らを救い生かすこと）はできないのだから、十字架の死は自分にとって、必然的な道程であることをイエスが示した言

た自伝『一粒の麦もし死なずば』というタイトルが上記の一節から取られたものであることから理解されるように、自己放棄の観念はジッドのキリスト教思想の中核に据えられているといえよう。

なお、この「ヨハネによる福音書」12章24節の言葉は、ドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』においても重要なメッセージとして扱われている。冒頭のエピグラフに掲げられているだけでなく、本文中でも、死の間際のゾシマ長老によって語られるなど、重要な場面で引用されているからである¹²³。このように『カラマーゾフの兄弟』が「ヨブ記」を通じた自己放棄の問題を扱った作品であることに鑑みても、それを意識して書かれた『贖金使い』に隠されたテーマが、自己犠牲を通じた人間と神との関係性であると見ることに議論の飛躍はないだろう。

ジッドは、ドストエフスキーが自己犠牲を通じて「至福」の状態へ至ると見ていたことを踏まえ、その作品には、オプティミズムが見られると述べている。このオプティミズムとは、ニーチェ、ブラウニング、ブレイクにも等しく認められるものであり¹²⁴、「生への粗野な愛 (sauvage amour de la vie)」とも言い換え得るものである¹²⁵。この「生への粗野な愛」は、一見凶暴性 (férocité) を持つように見受けられるが、実際にはブレイクのなかに認められた、生のエネルギーを称賛する態度と同種のもので説明される¹²⁶。つまり、そのままの生を愛するという態度は、一見乱暴で粗雑な態度であるかのように思われるが、実際には手を加えたり、元の性質を曲げたりすることなしに、ありのままの生を愛することで至福を得るという楽観的なものなのである。

だとすれば、ジッドは否応なくも悪魔的な要素を含んでしまう自らの生を受け入れ、神に

葉である。しかし、この言葉はイエス自身の決意表明であるだけでなく、彼に従おうとする人々の辿るべき道をも示している。

そのことを具体的に示すのが、続く25節である。人は自分の命を何よりも大事にしなければならない。だがその一方で、それは命にしがみつくとを意味しない。「自分の命を憎む」とは、「自分の命に執着しない」とも言い換え可能である。また、「自分の命」とは、肉体の生命だけでなく、自分が命のように大事にしているもの、例えば財産や名誉、快樂なども指す。それらに執着すれば、その他のものが見えなくなり、内面の幸福、永遠の世界を見失ってしまう。神がイエス・キリストをこの世に送って、永遠の救いと命とを提供したにもかかわらず、この世の朽ちゆくものに捕らわれるならば、人は神の賜物を受け取ることができない。だが、聖書の言葉に従ってこれらを手放し、ただ神の懐に飛び込むならば、大きな平和と喜びが訪れる。自分のために生きるのではなく、神の栄光のために生きるようになれば、魂はすべてのものから解放され、真の自由を経験するのである。その際に死ぬのは、自分の利益や名誉、快樂を求める利己心や我執である。そしてそれが葬られるとき、そのあとに神の栄光と神の国とのために生きる新しい自分が誕生する。豊かな結実とは、その新しい自分に約束されているのである。つまり、この「一粒の麦～」という言葉は、「死ななければ、生かされない」という深い心理を表したものである。(由木康『イエス・キリストを語る』、東京、講談社、1997年、279-288頁。)

¹²³ ゾシマは死の直前にアリョーシャに向けてこの「ヨハネによる福音書」の言葉を語っている。(『カラマーゾフの兄弟』(中)、59頁参照。)

¹²⁴ *Ibid.*, p. 632.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 639.

¹²⁶ *Ibid.*

従おうとする謙虚な態度、すなわち諦観こそが、現在の至福に通ずる道であることを示していると考えられる。そして、この「生についての粗野な愛」こそが、イエスによる真の思想に結ばれるものであるとすれば、ジッドにとって「悪魔」は、生を肯定する彼のキリスト教思想と矛盾するものではなく、その枠内において捉えられる問題であったことが理解される。「悪魔」に支配され、意識的にせよ無意識的にせよ、自己の身を守ろうとしているうちは、神へと至ることはできない。人は、「悪魔」を自覚してはじめて神への道が開かれるからである。

以上の「悪魔」についての思索から改めて確認されるのは、ジッドにとっての「悪魔」は、マシスやクロードルといったカトリック作家がジッドを「悪魔的」と批判するときの「悪魔」とはまったく別ものだということである。カトリックにとっては、神を冒瀆し、反キリスト教的な態度をとるものが悪魔であり、それは存在してはならないもの、絶対に認めてはならないものである。それに対して、ジッドは「悪魔」を神に敵対する反宗教的なものとして捉えてはいない。それは人を誘惑し、判断力を惑わすものである。しかしながら、「悪魔」を退けるために捧げられる信仰は、打算に基づくものであり、逆に「悪魔」に捕えられた状態へと人を陥らせることになる。このような意味で、こうした不誠実な状態へと人間を向かわせてしまうあらゆる制度や宗教、既存の道徳観こそが、「悪魔」と結びつくものなのである。

だとすれば、ジッドの目には、カトリックの人々こそが、知らぬ間に「悪魔」に捕えられた存在として映っていたはずである。彼らは神の名において自らを正当化し、人為的な制度のなかで人々の生をねじ曲げているが、こうした態度は誠実なものではなく、真の信仰とは相反するものだからである。そして、カトリック教会はまさに、権威を盾にして、安易な安らぎを与える代わりに人々の精神を支配するという「大審問官」的な価値観によって成り立つ、「悪魔」と手を結んだ宗教なのである¹²⁷。

ジッドにとって「悪魔」に憑かれた状態とは、金銭や打算目的の外的な理由から自己をねじ曲げ、自己を既存の価値観に従わせようとすることに他ならないが、人間は、そうした自己に対する不誠実さに陥りがちである。しかしながら、打算に身を任せるのではなく、そうした自らの状況の直視を通じて自身の至らなさを自覚することこそが、「悪魔」を退ける第一歩なのである。そしてジッドは、「悪魔」に支配された状態を乗り越えるためにこそ、人間を惑わす「悪魔」そのものを否定するのではなく、それが自己の内に存在することを認めたと上で、「悪魔」と対峙し、自己に誠実であることの重要性を説いたのであった。

以上見てきたように、ジッドにとっての「悪魔」は実存をもつ存在ではなく、精神的なもの、心理的なものである。そして「悪魔」をめぐるこの認識は、晩年においても変わるこ

¹²⁷ なお、『カラマーゾフの兄弟』においても、大審問官が手を組んだ悪魔とは、カトリックを指していることが指摘されている（江川卓『謎とき「カラマーゾフの兄弟」』、東京、新潮選書、1991年 230頁-231頁）。江川氏によれば、『大審問官』の舞台は16世紀に設定されているが、それより8世紀前からすでに人々は悪魔と手を握ってきたとされており、8世紀の756年にフランスのピピンが教皇ステファノ2世にイタリア中部の領土を譲り、ローマ教皇への世俗権力への端緒が開かれたことを示唆しているという。

がないだろう。のちにジッドは、1944年に読んだジェームズ・ホッグ（James Hogg, 1770-1835）の『悪の誘惑』（*The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner*, 1824）に付した序文に¹²⁸、「私としては、神と同様、悪魔もまた想像上の産物であると思う。悪魔が存在するとは考えないのである——だが、その存在を信じるかのように振る舞うのだ」¹²⁹と記しているからである。ここでジッドは、悪魔のみならず、神をも想像上の産物であると述べている。このジッドの言葉を字義通り受けとると、彼は神の存在を否定しているかのように捉えられるが、おそらくそうした理解は正しくないだろう。ここでは、神も悪魔も、共に人間の言動の理由となつてはいけないということが意味されていると考えられる。神や悪魔という存在が最初にあつて、それが起点となつて人間が行為を行うこと、すなわち、「神のため」あるいは「悪魔のせい」という思考に成り立つ言動は、不誠実なものである。それに対して、自分自身に誠実であることで、結果的に神を意識することへと導かれるという過程こそが、自発的で私利私欲のない真の信仰へと通ずるものなのである。その意味で、神とは一人ひとりの人間の内に現れ出る「想像上の産物」に他ならない。

ジッドは「悪魔」についての描写を通じ、教会による規則や思考法によるがんじがらめの信仰に対して、本来的な信仰はもっと自由なものであり、人々の迷いや苦しき、過ちを含めて神へと至るものであることを説こうと試みたと考えられる。「病」についての思索にも見られたように、一般に悪いもの、退けるべきものとされる対象を異なる視点から捉え直し、それを通じて既存の常識を揺り動かそうとするジッドの試みは、当時のフランスにおいて大多数を占めたカトリック的な価値観を相対化しようとするものであった。あくまでもキリスト教の枠内に留まりつつ、各人がありのままの生を生きることを肯定し、そのことを通じて幸福へと導かれることを示そうとした点に、プロテスタントの作家としてのジッドの思想的特質を認めることができるのではないだろうか。

¹²⁸ この「序文」は、英語に訳されたものが、1947年にロンドンで出版された『悪の誘惑』に付された。フランス語版は翌年1948年9月の『ターブルロンド』誌に再録された。（Voir *EC*, pp. 1207-1208.）

¹²⁹ « Pour ma part je tiens le Diable pour une invention ; tout comme Dieu lui-même. Je n'y crois pas : mais je feins d'y croire (...). » (André Gide, « Préface à “Confession du pécheur justifié” de James Hogg », *EC*, p. 823.)

結論

ジッドにとって「悪」は、彼の実存と密接に結びついており、避けて通ることのできない重要な問題であり続けた。一般に「悪」とされてきたものを抱える自己を、キリスト教の信仰と矛盾しない仕方でいかに捉え得るか。これが、彼が常に対峙してきた大きな問いである。自身にとって身近な「悪」であった「病」についての思索の深まりの延長線上に、徐々に「悪魔」への関心が開かれていったという事実は、「悪」を問い続けるという一貫した彼自身の姿勢において生じた思惟の深化を示すものでもある。

ではここで、本論文の内容を簡単に振り返っておきたい。若い頃のジッドは、当時の医学において「病」とされていた自慰の誘惑や、病気がちな体質に苦悩し、常に「病」と隣り合わせの状態にあった。厳格なプロテスタント教育の影響下にあった当時、彼は自らの「病」を「罪」と結び付け、自己を「病」＝「悪」を抱える罪深い存在として認識していた。こうした彼の精神の葛藤は、『アンドレ・ワルテルの手記』や『ユリアンの旅』といった最初期の作品に描出される「病」にも映し出されていた。

しかし、1893年の北アフリカ旅行での、病とその回復という経験から、ジッドは自身の生を謳歌することの重要性に目覚める。また1895年のアフリカ旅行の際に自分のセクシュアリティの確信を得たことで、彼は「病」を一つの個性として捉え直し、そうした個性を解放することの正当性を、キリスト教思想のなかで論じようと試みた。「アンジェルへの手紙 (VI)」や『背徳者』といった作品には、「悪」や「罪」を強調することで人々の生を縛ってきた宗教から、各人の生を解放することを可能にする一つの契機として、「病」が提示されるのである。

こうした「病」と宗教をめぐるジッドの関心は、その後の作品にも引き継がれていた。聖書にも度々描かれているように、キリスト教において「病」や身体障害と信仰の問題は密接に結びついている。ジッドは、特に「盲目」という身体障害を通じて宗教の問題を浮かび上がらせた。『田園交響楽』では、牧師とジェルトリュードの関係を通じ、「ルカによる福音書」に示されたような、盲人に導かれる盲人のテーマが具現化されていた。そこから浮き彫りとなったのは、神と自分自身の間位置する存在についての否定的な見方である。ジッドにとって信仰は個人的なものであり、「牧師」や「神父」あるいはそれに類する権威的な存在、模範的な存在によって指導されるべきものではないからである。この立場は、『贖金使い』のラシエルや『エディップ』におけるエディップとティレジアスの関係にも見出すことができた。ジッドは、作中で「盲目」の人々を描きながら、宗教組織に拠らない信仰の重要性を強調し、正しい信仰を見失うことを「盲目」として示したのである。

また『法王庁の抜け穴』では、宗教に頼って「病」に対処しようとする人々を描くことで、打算に基づいてカトリックを信仰する信者たちや、奇跡に訴えることで人々の信仰心を煽り教会の権力を強固なものにしようとするカトリック教会を揶揄していた。ジッドにとっては、信仰は「病」＝「悪」の除去を目的になされるものではない。「病」＝「悪」を自覚

し、そうした自己をありのままに神に従わせようとする態度こそが真の信仰なのであった。このようにして、ジッドは自身が抱える「病」を、「悪」から「善」へと転換することなしに、キリスト教の信仰と対立しない仕方の説明するのである。

さらにジッドにとっての「悪」として、最も重要であったのはセクシュアリティの問題であった。ジッドが同性愛を主題として扱ったのは『コリドン』であるが、この作品においては同性愛が宗教的な「悪」か否か、といった問いは姿を消し、歴史や科学、芸術などの知見に基づきながら、それがいかに自然なことであるかが論じられる。あえて宗教とは一線を画した議論を展開しようとした背景には、ブルーストとの差別化の意図やフロイトの理論をめぐるジッド固有の立場を指摘できた。

だが、こうしたジッドの思索や態度は、カトリック教会の批判的となった。カトリックの人々にとって、生殖に結び付かない性行為を正当化し、「悪」を唆すことは、「悪魔」と結ばれた態度に他ならないからである。ジッドは、マシスやクローデルに代表される保守的なカトリック作家たちから、「悪魔的」な作家との非難を受けた。その一方で、彼自身もまたラヴェラとの会話をきっかけとして、1910年代半ばから、この存在についての関心を示すようになっていた。

「悪魔」についての思索を深めるうえでは、ブレイクの『天国と地獄の結婚』との出会いが重要であった。その解釈を示すなかで、ジッドは「悪魔」を直視することなしに真の芸術は生み出され得ないことを説き、芸術家にとっての「悪魔」の意義を主張するに至る。だがそれは、「悪魔」や「地獄」、「悪」といったものだけに価値を認めようとするものではなく、いわば「悪」と「善」を同じレベルに置くことで、この二つの相反するものから人間にとっての価値が生まれることを指摘するものであった。

その一方で、こうしたジッドの思想は、「悪」をもたらず「悪魔」から人間は逃れることができないという、悲観的なものであるかのような誤解を与える危険性を孕んでもいた。しかし実際には、彼にとって自身の「悪魔」を認めることは信仰と矛盾するものではない。むしろそれを知ることによって神へと導かれるという、信仰に欠かすことのできない一つの過程として位置づけられていたのである。

こうした作家の思索は、『贖金使い』において表現されることとなる。この作品では、登場人物たちの言動が「悪魔」という言葉と結び付けて描かれるが、この「悪魔」とは各人のうちに存在する誘惑や葛藤、弱さといった精神的なものを指していた。こうした「悪魔」から彼らは逃れることができないが、それとの対峙の仕方には各々違いが見られた。そして彼らの「悪魔」との向き合い方を通じて看取されるのは、「ヨブ記」に描かれるヨブのように、「悪魔」に否応なくも振り回されてしまう自己を認め、神に従おうとする姿勢こそが、キリスト者の真の態度であるというメッセージである。

以上のような、本論文において見てきた「悪」をめぐるジッドの思索には、いかなる意義が認められるだろうか。ジッドが「悪」を問い続けなければならなかったのは、第一に、キリスト教徒としての自らの生において、この問題と折り合いをつける必要があったからで

ある。だがその一方で、著作を通じてその思索を公にするからには、自身の問題としてだけでなく、同じような問題に直面し苦しんでいる人たちにとっての救いを提示し、またそうした苦悩を抱える人々を生み出してしまう社会状況に一石を投じようとする思いがあったこともまた事実であった。

セクシュアリティにおいても、宗教においても、社会のなかで少数派に属していたジッドは、カトリックや異性愛者という多数派によって規定されるフランス社会の常識や価値観に、幼少の頃から順応することができず、場合によっては後ろ指をさされることもあった。そうしたなかで彼は、一般に「悪」と見なされているものを「善」へ転換するというような、安易で極端な解決策を主張するのではなく、既存の価値観とは異なる視点から捉え直すことを試みたのである。その過程では、ニーチェやドストエフスキー、ブレイクといった数々の作家・思想家の思索が根拠として示された。ジッドは、時代や社会が異なれば、「悪」の見方もまた変じること、「悪」は主観的なものでしかなく、絶対的な規準などないことを示し、画一的で支配的な価値観を問いに付したのであった。

「悪」というテーマから見れば逆説的なことに、ジッドのこうした宗教的立場には、信仰に対する「オプティミズム」が認められるように思われる。この言葉は、ジッド自身も、ニーチェやドストエフスキーが示した「生への粗野な愛 (sauvage amour de la vie)」を説明するうえで用いていた¹。だが、ジッドは現実の生を肯定しようという点においてだけではなく、神との対峙という点においても楽観的であるだろう。彼は禁欲的なプロテスタント教育に疑問を感じ、またある時はカトリックの誘惑や、信仰の在り方に心が乱れたことがあるにせよ、『カラマーゾフ』のイワンのように、神は実在するか否かといったような本質的な問いを前に苦悩することは、ほとんどなかったからである。ジッドにおいては、神の実在性自体はさほど重要な問題とならず、神やイエスに対して誠実に向き合おうとする態度こそが重要なものであった。そこには、信仰についての素直で楽観的な態度が見受けられるのではないだろうか。

こうしたジッドの「オプティミズム」は、本論文では仔細に扱うことのできなかつた 1930 年代以降の思索にも引き継がれていくだろう。この時期にジッドは、共産主義に接近し、ソヴィエトへの共感を公にするようになる。彼は、全ての人々が個性を自由に謳歌することの許された世界、古い慣習や階級制度に左右されず差別や偏見の消えたユートピアを実現するものとしてソヴィエトへのシンパシーを示した。しかし、こうした彼の共産主義への接近は、キリスト教的な信仰がベースとなっている。というのも、彼は 1933 年 6 月の日記に「私を共産主義に導いたのは、マルクスではない。それは福音書なのだ」²と記しているからだ。そして、『エディップ』についての分析のなかでも見たように、その共産主義思想においては、各人が平等で、何ものにも縛られず、個々人の個性が尊重されるという、真にキリスト教的な社会の実現が期待されていたのである。

¹ 本論文第 III 部第 2 章 4 節参照。

² J2, p. 421.

だが、1936年にソヴィエトを訪れたジッドは、この社会が自身の理想とかけ離れたものであるという現実を知り、『ソヴィエト紀行』 (*Retour de l'U.R.S.S.*, 1936) と『続ソヴィエト紀行』 (*Retouches à mon Retour de l'U.R.S.S.*, 1937) によって、そこに見受けられる抑圧や支配を非難することとなる。だが、共産主義への期待と幻滅というこの一連の動きのなかにも、西欧社会で広く受け入れられた価値観を相対化し、従来の見方とは異なる視点を提示することで、弱い立場に置かれた人々が生きやすい真にキリスト教的な社会の実現を目指そうとする、彼の一貫した立場があったことは確かであろう。

ジッドは、「私はいつもこれからやってくる人々のために書いたのだ」³と1936年にモスクワで語った。同時代の世の中で非難され、無理解に遭ったとしても、後世の人々にとって有意義であるならば、それこそが自分の目指すところだといっているのである。そしてそうした彼の姿勢は、自身の社会との対峙が、個人の問題に留まるものでなく、普遍的な意義を持ち得るという確信に支えられたものであった。

確かにジッドは、生前その思想によって多くの批判を浴び、また宗教観の違いのせいで友人たちと辛い別れを経験することもあった。だが、現在の自らの立場を顧みず未来を志向するという、作家として、あるいは一人の人間としてのジッドの生き方は、彼が期待した通り、次世代の作家たちによって真に評価されることになるだろう。例えばサルトルは、1964年の『シチュアション (IV)』において、ジッドは自らの陥った困難を、後世の人々に免れさせるような作家であったと評している⁴。さらにサルトルは、次のような言葉でこの作家に敬意を表した。「この30年のあらゆるフランス的思考は、望むと望まざるとにかかわらず、またマルクスやヘーゲル、キルケゴールといったその他の指標がいかなるものであれ、ジッドとの関係を通してまた定義されてきたのだった」⁵。セクシュアリティや宗教にかかわる様々な問題に対して一石を投じるための戦略的な姿勢、さらには1930年代以降の共産主義への接近と決別といったジッドの足取りに、サルトルは時代を代表する知識人の姿を見、次世代への橋渡しの役割を認めるのである。

このように次の世代へとつながる視点や価値観をもたらした一方で、ジッドは過去への目配りも忘れなかった。1951年に出版されたジッドへのオマージュ集のなかで、イタリア人劇作家エミリオ・チェッキ (Emilio Cecchi, 1886-1966) が評価したように、ジッドは忘れられていた作家、当時知られていなかった芸術家を発掘し、議論の俎上に載せたのである⁶。ジッドは自らと立場を同じくし、自身の思索の正当性を裏付けるような過去の作家たちを

³ « (...) j'ai toujours écrit pour ceux qui viendront. » (André Gide, « Discours aux étudiants de Moscou », *SV*, p. 790.)

⁴ 以下参照。 « il nous permet d'éviter les pièges où il est tombé ou d'en sortir comme il en est sorti » (Jean-Paul Sartre, « Gide vivant », *Situations*, IV, p. 89.)

⁵ « Toute la pensée française de ces trente dernières années, qu'elle le voulût ou non, quelles que fussent par ailleurs ses autres coordonnées, Marx, Hegel, Kierkegaard, devait se définir aussi par rapport à Gide. » (*Ibid.*, p. 86. 強調はサルトルによる。)

⁶ Emilio Cecchi, « Contre certains malentendus », in *Hommage à André Gide (1869-1951)*, Paris, NRF, 1951, p. 66.

積極的に参照しながら、自身の思想を説明した。彼は地位や知名度、生前の評価といったものとは無関係に、自らの指標のもとで彼らの価値を認めたのだった。このように、過去に学ぼうとする姿勢、過去のなかに現代性を見ようとする試みを通じ、ジッドは時代や地域が異なればものの見方や価値観が異なり得ることを示すとともに、それゆえ未来も現在とは異なったものになり得ることを説得的に示そうとしたのではないだろうか。

だが、各人固有の価値観や視点を尊重し、一つの正解を提示することを避けようとするジッドの姿勢は、ともすると曖昧で中途半端な印象を与えるものでもあっただろう。例えば、1910年代に現れたダダイストやその後のシュルレアリストたちが志した、根底から現存の価値観を転覆させるような破壊力を備えてはいないからだ⁷。しかし、こうした態度を時代的な制約や、ジッド自身の限界と見なすことはできない。というのも、ジッドが目指したのは破壊ではなく、議論を巻き起こすことだったからである。「悪」の問題について見ても、彼はネガティブで恐ろしいものとされていた対象を、単に「善」とするという価値観の転覆を図ったわけではなかった。ジッドが試みたのは、「悪」の再定義というよりはむしろ、「悪」とされてきたものについての捉え直しと、そこから導かれる信仰の在り方の問い直しだった。

一つの解決策や一方的な立場を示すことによってではなく、問いを開くことによって閉じられる彼の著作は、いわば「解釈」を施されることによって完成される作品であるといえよう。実際に彼は『パリュード』の序文において、読者の側から解釈が施されることの必要性を認めている。

私は、人々に対して私の著作を説明する前に、人々がそれについて私に説明してくれることを期待する。最初に著作を説明しようとする事、それはただちにその意味を制限することである。というのも、我々は自分が言いたかったことをわかっているとしても、それしか言わなかったかどうかはわからないからだ。——人は常にそれ以上のことを言う。——そして私が特に関心を持つのは、そうとは知らずに私がそこに記したことなのだ。この無意識の領域を、私は神の領域と呼ぶことにしたい。一冊の本は常に〔作家と読者の〕共作なのである。そして本に価値があればあるほど、三文文士の領域は小さく、神を迎える部分 (l'accueil) は大きいはずだ。——そこここに新たなものごとの啓

⁷ ジッドは1920年4月号の『新フランス評論』において、「ダダは、否定の試み」であり、「フランスの文化をあまり重視しない外国人たちのものである」と論じ、自らのスタンスの違いを明確にしている。(André Gide, *EC*, p. 277.) また、シュルレアリスムについても、ダダの否定の試みを継続するものであるとして、その文学作品を評価しなかった。とはいえ、ジッドが当初からこれらの芸術に対し、否定的な立場を取っていたわけではなく、スーポーやブルトンといったダダからシュルレアリスムへと至る作家たちとの関係も必ずしも悪いものではなかったが、1922年頃から示されるようになった彼らの側からのジッドに対する批判的態度により、関係性が悪化した。(Alain Goulet, « Les relations Soupault-Gide », Myriam Boucharenc, Claude Leroy (dir.), *Présence de Philippe Soupault*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1999, pp. 101-130.)

示を、読者に我々の作品についての新たな発見を期待することにしよう⁸。

作品の読み方を誘導したり、あるいは筆者の一方的な価値判断を下支えするような作品を世に出したりすることを避けたジッドの姿勢は、こうした信念に貫かれていたのである。だがそのために、『贖金使い』に対するテリーヴの批評がそうであったように、雑然として見える表層部分に惑わされ、内部に込められたジッドの思索や作品の深みを理解しようとするとなしに手厳しい批判が加えられることも度々であった。また、「ジードほど矛盾に満ち、変貌に変貌を重ね、その作品が前作を批判し否定する形で新たな問題を提起し続けた作家はいない」⁹という見方があるほど、彼の作品は矛盾に富み、一筋縄では理解できないような印象を読者に与えてきた。しかしながら、本論文において示してきたように、ジッドの思索を丁寧に追いつけるならば、一見一貫性のなさそうに思われる作品の数々も、実は一本の芯に貫かれていることが理解される。ジッドは技巧によって読者を幻惑し、思索を容易に解釈することを許さなかったが、読者の感じる戸惑いから作品が注目され、さらにはそこで扱われている問題への関心を導くことによって、それについての議論が深まることを期待していたのであった。そして、その行き着く先は、常に信仰の問題であった。

だが、ジッドが提起した問題が取り上げられ、後世の社会においてその解決が試みられてきた結果、皮肉なことにこの作家が生前示していた存在感は失われてしまった感が否めない。彼は「20世紀前半の知識人」、「当時の重鎮」という、過去の人として捉えられることが今や一般的であり、その現代性についてはもはやほとんど語られなくなってしまった。確かに、セクシュアリティや宗教、植民地といったジッドの尽力した諸問題の様相は、彼の生きた時代とは大きく変わった。同性愛や自慰はもはや医学的な「病」や宗教的な「罪」ではなくなり、2013年の同性婚解禁法が象徴するように、フランスでは多様なセクシュアリティが認められるようになってきている。また人々の言動を規定してきた宗教的な価値観は、20世紀を通じて社会のなかで急速に影響力を減じていった。さらに、1920年代にジッドが状況の改善を訴えた植民地の問題も、彼の死後の1960年代に次々と独立が達成され、フランスによる一方的な支配関係を脱却したという点において、一応「解決」したものとされている。このように彼が思い描いていた社会の青写真がまがりなりにも現実のものとなり、「過去」のものとなった以上、ジッドもまた「過去の人」となり、作品も含めてその意義が論じられることは、ほとんどなくなってしまった。

だが、本当にジッドや彼の著作は「過去」のものなのだろうか。様々な時代や地域に学び、

⁸ « Avant d'expliquer aux autres mon livre, j'attends que d'autres me l'expliquent. Vouloir l'expliquer d'abord c'est en restreindre aussitôt le sens ; car si nous savons ce que nous voulions dire, nous ne savons pas si nous ne disions que cela. – On dit toujours plus que CELA. – Et ce qui surtout m'y intéresse, c'est ce que j'y ai mis sans le savoir, – cette part d'inconscient, que je voudrais appeler la part de Dieu. – un livre est toujours une collaboration, et tant plus le livre vaut-il, que plus la part du scribe y est petite, que plus l'accueil de Dieu sera grand. – Attendons de partout la révélation des choses ; du public, la révélation de nos œuvres. » (André Gide, *Palude*, *op. cit.*, p. 259.)

⁹ 饗庭孝男、朝比奈誼、加藤民男編集『新版 フランス文学史』、東京、白水社、1992年、258頁。

問題への注目を促すことによって議論を引き起こし、社会や個人の価値観を問い直すというジッ드의姿勢は、現代社会に生きる我々にとっても、貴重な示唆を与えるものであるように思われる。現代においても、自分たちこそが正しいという一方的な判断や利己的な思想によって引き起こされる対立や差別は、いずれの場所においても絶えず存在している。思想を同じくする人々によって形成されるグループは、強固な仲間意識を創り上げ、他の価値観を許さない排他主義へと至る危険性を孕みながら、世界各地でその存在感を示しているのである。また、ジッドが生きた時代においてもそうであったように、新たな技術や医学の発展は、ともすると科学万能主義的なものの見方を助長したり、あるいはある現象を科学的に分析したり説明し得るという事実によって、差別や偏見を生み出してしまうという矛盾を抱えてもいる。こうした状況に鑑みるならば、ジッドの生きた時代でも、現代でも、社会に存在する問題は、常に物事を一つの立場からのみ捉えようとすることによって生じていることにその本質があるという点において、さほど大きく変化していないように思われる。

ジッドは世の中に存在する様々な問題に関し、独善的な立場や権威主義的な見方を否定し、多様な見地の存在や他者の価値観を認めながら、自らを肯定して生きることの重要性を説こうとした。彼がそうした立場を通じて目指したのは、彼の理想とするキリスト教的な社会の構築であった。ジッドはあくまでもキリスト者として社会や時代と格闘した作家なのである。だが、その一方で、ジッドの理想とした人間の在り方、社会の在り方は、必ずしもキリスト教に限定された価値観において意義のあるものではない。一人の人間の生き方として、宗教や地域、時代を問わず重要なものであるだろう。この意味において、「悪」をめぐるジッドが示した思索は、個人に留まらない普遍性を有していると言えるのではないだろうか。

書誌一覧

I. 一次文献

(1) 著作

- GIDE, André, *Journal I 1887-1925*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1996.
-, *Journal II 1926-1950*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1997.
-, *Essais critiques*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1999.
-, *Voyages et souvenirs*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2001.
-, *Romans et récits I*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2009.
-, *Romans et récits II*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2009.
-, *Littérature engagée*, Gallimard, 1950.

アンドレ・ジッド『田園交響楽』神西清訳、東京、新潮社、1952年。

一、『背徳者』山内義雄訳、東京、新潮社、1954年。

一、『贖金づくり』川口篤訳、東京、岩波書店、1962年。

一、『一粒の麦もし死なずば』堀口大學訳、東京、新潮社、1969年。

一、『背徳者』川口篤訳、東京、岩波書店、1971年。

一、『コンゴ紀行』河盛好蔵訳、東京、岩波書店、1988年。

一、『続コンゴ紀行』杉捷夫訳、東京、岩波書店、1988年。

一、『ソヴェト紀行』小松清訳、東京、岩波書店、1992年。

一、『アンドレ・ジッド代表作選』若林真訳、1-5巻、東京、慶應大学出版会、2000年。

一、『アンドレ・ジッド集成』二宮正之訳、1-4巻、東京、筑摩書房、2014年。

(2) 書簡

CLAUDEL (Paul) et GIDE (André), *Correspondance 1899-1926*, Paris, Gallimard, 1949.

DU BOS (Charles) et GIDE (André), *Lettres de Charles Du Bos et réponses de André Gide*, Paris, Corrèa, 1950.

GIDE (André), *Correspondance avec sa mère 1880-1895*, Paris, Gallimard, 1988.

GIDE (André) et ALLÉGRET (Marc), *Correspondance 1917-1949*, Paris, Gallimard, 2005.

GIDE (André) et BUSSY (Dorothy), *Correspondance (1899-1951)*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1979-1988.

GIDE (André) et MARTIN DU GARD (Roger), *Correspondance 1913-1951*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1968.

GIDE (André) et MAURIAC (François), *Correspondance André Gide – François Mauriac, 1912-1950*, Paris, Gallimard, 1971.

GIDE (André) et RIVIÈRE (Jacques), *Correspondance 1909-1925*, Paris, Gallimard, 1998.

GIDE (André) et RUYTERS (André), *Correspondance 1895-1950*, 2 vol., Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1990.

GIDE (André), LOUÏS (Pierre) et VALÉRY (Paul), *Correspondances à trois voix, 1888-1920*, Paris, Gallimard, 2004. [『三声書簡 1888—1890』松田浩則・山田広昭・塚本昌則・森本淳生訳、東京、水声社、2016年。]

GIDE (André) et ROUART (Eugène), *Correspondance*, t. 1-2, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2006.

GIDE (André) et SCHLUMBERGER (Jean), *Correspondance (1901-1950)*, Paris, Gallimard, 1993.

GIDE (André) et VALÉRY (Paul), *Correspondance 1890-1942*, Paris, Gallimard, 2009.

II. 二次文献

(1) ジッドに関する伝記・証言

ANGLES (Auguste), *André Gide et le premier groupe de La N.R.F.*, t. I : *La Formation du groupe et les années d'apprentissage (1890-1910)*, Paris, Gallimard, 1978 ; t. II : *L'Âge critique (1911-1912)*, et t. III : *Une inquiète maturité (1913-1914)*, Paris, Gallimard, 1986.

DELAY (Jean), *La jeunesse d'André Gide*, Paris, Gallimard, t. I, 1956 ; t. II, 1957.

DU BOS (Charles), *Le dialogue avec André Gide*, Paris, Sans Pareil, 1929.

Hommage à André Gide (1869-1951), Paris, Gallimard, « *La Nouvelle Revue Française* », 1951.

LESTRINGANT (Frank), *André Gide l'inquisiteur*, Paris, Flammarion, 2012.

MARTY (Éric), *André Gide, qui êtes-vous ?, suivi des Entretiens de Gide avec Jean Amrouche*, Lyon, La Manufacture, 1987.

MAURER (Rudolf), *André Gide et l'U.R.S.S.*, Berne, Tillier, 1983.

MOUTOTE (Daniel), *André Gide : l'engagement (1926-1939)*, Sedes, 1991.

SARTRE (Jean-Paul), « Gide vivant », *Les Temps Modernes*, n° 65, mars 1915, repris dans *Situations*, IV, Paris, Gallimard, 1964.

SCHLUMBERGER (Jean), *Madeleine et André Gide*, Paris, Gallimard, 1956.

VAN RYSELBERGHE (Maria), *Les cahiers de la Petite Dame*, t. 1-4, Paris, Gallimard, 1973-1977.

(2) ジッドについての研究書

AHLSTEDT (Eva), *André Gide et le débat sur l'homosexualité. De « L'Immoraliste » à « Si le grain ne meurt »*, Göteborg, Acta Universitatis, Gothoburgensis, 1994.

ALBERES (René Marill), *L'Odyssée d'André Gide*, La Nouvelle Edition, 1951.

André Gide, Editions du Capitole, 1928, coll. « Les Contemporains ».

ANGELET (Christian), *Symbolisme et invention formelle dans les premiers écrits d'André Gide*, Gent (Belgique), Université de Gent, « *Romanica Gandensia* », 1982.

- AZZI (Marie-Denise Boros), *La problématique de l'écriture dans « Les Faux-Monnayeurs » d'André Gide*, Paris, Lettres modernes, 1990.
- BASTIDE (Roger), *Anatomie d'André Gide*, P.U.F., 1972.
- BERTALOT (Enrico Umberto), *André Gide et l'attente de Dieu*, Lettres Modernes, 1967.
- BERTRAND (Jean-Pierre), « *Paludes* » d'André Gide, Paris, Gallimard, 2001.
- BERTRAND (Jean-Pierre), BIRON (Michel), DUBOIS (Jacques) et PAQUE (Jeannine), *Le roman célibataire d'« À rebours » à « Paludes »*, José Corti, 1996.
- CARDACI (Paul Francis), *Demon, Daimon and Devil: A Study of the Demonic Element in Goethe, Dostoevsky, Gide and Mann*, Doctoral Thesis submitted to University of Maryland, 1972.
- COTONAM (Jacques) et OLIVIER (Andrew) (dir.), *Revue des Lettres modernes*, n° 547-553, *André Gide 6, Perspectives contemporaines*, 1979.
- GOULET (Alain), « *Les Caves du Vatican* » d'André Gide : *étude méthodologique*, Paris, Larousse, 1972.
- , *Lire « les Faux-Monnayeurs » de Gide*, Paris, Dunod, 1994.
- GOULET (Alain) et MASSON (Pierre), *Revue des Lettres modernes*, n°1362-1370, *André Gide 10, L'écriture d'André Gide 1 : Genèses et spécificités*, 1998.
- , *Revue des Lettres modernes*, n° 1452-1457, *André Gide 11, L'écriture d'André Gide 2 : Méthodes et discours*, 1999.
- JACQUOD (Valérie Michelet), *Le roman symboliste : un art de l'« extrême conscience »*, Genève, Doroz, 2008.
- KLOSSOWSKI (Pierre), *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963. [ピエール・クロソウスキー 『かくも不吉な欲望』大森晋輔・松本潤一郎訳、東京、河出書房新書、2008年。]
- LANG (Renée), *André Gide et la pensée allemande*, Egloff, 1949.
- LEGRAND (Justine), *André Gide : de la perversion au genre sexuel*, Paris, Orizons, 2012.
- LEJEUNE (Philippe), *Exercices d'ambiguïté : lecture de « Si le grain ne meurt » d'André Gide*, Lettres modernes, 1974.
- LESTRINGANT (Frank) (dir.), *Lectures des « Faux-Monnayeurs »*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- LUCEY (Michael), *Gide's Bent. Sexuality, Politic, Writing*, New York et Oxford, Oxford University Press, coll. « Ideologies of Desire », n° 2, 1995.
- MARTIN (Claude), *La maturité d'André Gide, de « Paludes » à « L'Immoraliste » (1895-1902)*, Klincksieck, 1977.
- MARTIN (Claude) et YOSHII (Akio), *Bibliographie chronologique des livres consacrés à André Gide 1918-2008*, Tupin-et-Semons, Centre d'études gidiennes, 2009.
- MARTIN (Claude) (dir.), *Revue des Lettres modernes*, n° 223-227, *André Gide 1, Études gidiennes*, 1970.

- , *Revue des Lettres modernes*, n° 280-284, *André Gide 2*, Sur « les Nourritures terrestres », 1971.
- , *Revue des Lettres modernes*, n° 331-335, *André Gide 3*, *Gide et la fonction de la littérature*, 1972.
- , *Revue des Lettres modernes*, n° 374-379, *André Gide 4*, *Méthodes de lecture*, 1974.
- , *Revue des Lettres modernes*, n° 439-444, *André Gide 5*, Sur les « Faux-monnayeurs », 1975.
- , *Revue des Lettres modernes*, n° 688-692, *André Gide 7*, *Le romancier*, 1984.
- , *Revue des Lettres modernes*, n° 829-833, *André Gide 8*, Sur « Les Faux-monnayeurs » : actes du colloque international, 1987.
- , *Revue des Lettres modernes*, n°1033-1038, *André Gide 9*, « Corydon », « Si le grain ne meurt », « Les Faux-monnayeurs » : regards intertextuels, 1991.
- MARTY (Eric), *L'Écriture du jour. Le « Journal » d'André Gide*, Le Seuil, 1985.
- MASSIS (Henri), *Jugement*, t. 2, Paris, Plon, 1924.
- , *D'André Gide à Marcel Proust*, Lyon, Lardanchet, 1948.
- MASSON (Pierre), *Lire « Les Faux-Monnayeurs »*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012.
- MASSON (Pierre) et WITTMANN (Jean-Michel) (dir.), *Dictionnaire Gide*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
- MCCABE (Alexander), *Dostoevsky's French reception: from Vogüé, Gide, Shestov and Berdyaev et Marcel, Camus and Sartre (1880-1959)*, Thèse présentée à l'Université de Glasgow, 2013.
- MOUTOTE (Daniel), *Réflexions sur « Les Faux-Monnayeurs »*, Paris, Honoré Champion, 2012.
- NAKAMURA (Eiko), *Les problèmes du roman dans les premières œuvres d'André Gide jusqu'à « Paludes »*, Fukuoka, Université Seinan-Gakuin, 1972.
- NEMER (Monique), *Corydon citoyen. Essai sur André Gide et l'homosexualité*, Gallimard, 2006.
- NERSOYAN (Hagop J.), *André Gide: the Theism of an Atheist*, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 1969.
- PFLEGER (Karl), *Aux prises avec le Christ : Péguy, Bloy, Gide, Chesterton, Dostoïevski, Soloviev, Berdiaev*, traduit de l'allemand par L. Brevet, Mulhouse (Haut-Rhin), Salvator, 1949.
- RIVALIN-PADIOU (Sidonie), *André Gide : À corps défendu*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- SAVAGE (Catharine H.), *André Gide. L'évolution de sa pensée religieuse*, Paris, A. G. Nizet, 1962.
- SCHNYDER (Peter), *Pré-textes : André Gide et la tentation de la critique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- STRAUSS (George), *La part du diable dans l'œuvre d'André Gide*, Lettres modernes, 1985.
- TRAVERS DE FAULTRIER (Sandra), *Gide l'assignation à être*, Michalon, 2005.
- VISAN (Tancred de), *L'Attitude du lyrisme contemporain*, Eurédit, 2007.
- WATROBA (Maria), *Écritures de l'absence : essais sur les frères Goncourt, Zola, Proust, Gide, Valéry et Leiris*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.
- WEST (Russell Brian), *Figures de la maladie chez André Gide*, Thèse de doctorat soutenu devant l'Université Lille III, 1996.
- WITTMANN (Jean-Michel), *Symboliste et déserteur : les œuvres « fin de siècle » d'André Gide*,

Honoré Champion, 1997.
-, *Gide politique : Essai sur « Les Faux-Monnayeurs »*, Paris, Classiques Garnier, 2011.
WOLFMAN (Yaffa), *Engagement et écriture chez André Gide*, Nizet, 1996.
YAARI (Monique), *Ironie paradoxale et ironie poétique : vers une théorie de l'ironie moderne sur les traces de Gide dans « Paludes »*, Birmingham (Alabama), Summa Publications, 1988.

ピエール＝アンリ・シモン『人間の証人たち』戸田吉信訳、東京、筑摩書房、1974年。
津川廣行『象徴主義以後——ジイド、ヴァレリー、プルースト』、駿河台出版社、2006年。
クロード・マルタン『アンドレ・ジイド』吉井亮雄訳、福岡、九州大学出版会、2003年。
山本和道『ジイドとサン＝テグジュペリの文学：聖書との関わりを探りつつ』、東京、学術出版会、2010年。

一、『宗教性にやどる「文学の力」を求めて——ドストエフスキー、ジイド、サン＝テグジュペリ、カミュ』、岡山、大学教育出版、2017年。
吉井亮雄『ジイドとその時代』、福岡、九州大学出版会、2019年。

(3) ジイドについての研究論文

ALBOUY (Pierre), « *Paludes* et le mythe de l'écrivain », *Revue des lettres modernes*, n° 331-335, *Cahiers André Gide 3, Gide et la fonction de la littérature*, 1972, pp. 241-251.
AMADIEU (Jean-Baptiste), « *Corydon* de Gide devant les tribunaux catholiques », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme français*, n° 158, 2012, pp. 93-119.
ANGELET (Christian), « Ambiguïté du discours dans *Paludes* », *Revue des lettres modernes*, n° 331-335, *André Gide 3, Gide et la fonction de la littérature*, 1972, pp. 85-96.
BAAZAoui (Zayer), « De la descente aux enfers au paradis éternel l'Orientalisme à l'épreuve de l'homosexualité dans *L'Immoraliste* d'André Gide », *BAAG*, n° 197-198, printemps 2018, pp. 132-146.
BOULIANE (Claudia), « Le démonisme d'André Gide : le pouvoir de l'induction », *Fabula / Les colloques*, Les écrivains théoriciens de la littérature (1920-1945), URL : <http://www.fabula.org/colloques/document1841.php>, page consultée le 24 avril 2017.
BRETON (André), « André Gide nous parle de ses Morceau Choisis », *Littérature*, n° 1, mars 1922, pp. 16-17.
BRONTË (Diana), « Le symbolisme dans l'œuvre d'André Gide (jusqu'à *L'Immoraliste*) », *Cahiers André Gide 1*, Paris, Gallimard, 1969, p. 225-240.
CAIRNS (Lucille), « *Corydon* : Politique de la sexualité, politique des sexes », *BAAG*, n° 130, avril 2001, pp. 219-242.
CANOVAS (Frédéric), « De l'allusion à l'aveu : genèse d'un vice », *BAAG*, n° 150, avril 2006, pp. 203-233.

- CASTANEDA (Rosa-Marís Perez), « La fonction thérapeutique de l'écriture de Gide », *BAAG*, n° 131-132, juillet-octobre 2001, pp. 399-405.
- CONSTANT (Isabelle), « Le drame au passé simple : *Paludes* (1895) », *BAAG*, n° 130, avril 2001, pp. 191-201.
- DEBARD (Clara), « L'Échange épistolaire : Charles Du Bos et André Gide », *Littératures*, n° 141, 2006, pp. 55-67.
- DIMIC (Colette A. M.), « Gide et la maladie », *Studi Francesi*, vol. 67, gennaio-aprile 1979, pp. 62-75.
- D'HERS (Paul), « Tours des marais », *BAAG*, n° 77, janvier 1988, pp. 4-21
- DUFIEF-SANCHEZ (Véronique), « Le rôle des personnages dans la construction de la philosophie gidienne l'exemple de *L'Immoraliste* », *BAAG*, n° 163, juillet 2009, pp. 353-368.
- DUROSAY (Daniel), « Gide homosexuel : L'acrobate », *Littérature Contemporaines*, n° 7, 1999, pp. 55-85.
- IFRI (Pascal), « Gide et Proust face à la Grand Guerre », *BAAG*, n° 193-194, printemps 2017, pp. 33-44.
- GOULET (Alain), « Jeux de miroirs paludéens : L'inversion généralisée », *BAAG*, n° 77, janvier 1988, pp. 23-51.
- , « Les relations Soupault-Gide », BOUCHARENC (Myriam) et LEROY (Claude) (dir.), *Présence de Philippe Soupault*, Cean, Presses Universitaires de Caen, 1999, pp. 101-130.
- , « En remontant à la source des *Faux-Monnayeurs* », *BAAG*, n° 146, avril 2005, pp. 185-210.
- GOULET (Alain) et MAILLARD (Claude), « Gide et Freud, et après... Gide dans *L'Almanach der Psychoanalyse 1930* », *BAAG*, n° 157, janvier 2008, pp. 33-48.
- JOHNSON (Michael), « Écrire la maladie : une lecture de *L'Immoraliste* », *BAAG*, n° 131-132, juillet-octobre 2001, pp. 379- 390.
- KOSAKA (Miki), « La fonction de l'agenda dans *Paludes* d'André Gide. Entre la fiction et la réalité », *Gallia*, vol. 41, 2002, pp. 39-45.
- LAYTON (Monique J.), « Les Affinité démoniaques d'André Gide », *Canadian Review of Comparative Literature*, vol. 2, n° 3, Fall 1975, pp. 228-242.
- LESTRINGANT (Frank), « “J'ai cette figure en horreur” : Gide et Calvin », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, vol. 155, janvier-février-mars, 2009, pp. 305-320.
- , « “Le Christianisme contre le Christ” : Gide, de l'Évangile au communisme », SCHNYDER (Peter) (dir.), *Variations et inventions*, Paris, Classique Garnier, 2015, pp. 45-58.
- LIGIER (Christine), « La marche vers le roman », *BAAG*, n° 195-196, automne 2017, pp. 17-32.
- MARTIN (Claude), « Gide, Cocteau, Œdipe : le mythe ou le complexe », *Revue des Lettres modernes. Jean Cocteau*, n° 1, 1972, pp. 143-165.
- MASSON (Pierre), « Gide avant *Les Faux-Monnayeurs* », *BAAG*, n° 195-196, Automne 2017, pp. 9-

16.

- , « L'univers symbolique des *Faux-Monnayeurs* », *BAAG*, n° 195-196, Automne 2017, pp. 45-52.
- MEYNARD (Alice), « *Paludes* et le protestantisme », *BAAG*, n° 77, janvier 1988, pp. 52-70.
- MOUTOTE (Daniel), « Dostoïevski et Gide », *RHLF*, septembre-octobre 1976, n° 5, pp. 768-793.
- PETIT (Pierre), « Tuberculose et sensibilité chez Gide et Camus », *BAAG*, n° 51, juillet 1981, pp. 279-292.
- POLLARD (Patrick), « Incest and “Sin” in Gide’s *Œdipe* and *Les Faux-Monnayeurs*: A Thematic Structure », *Nottingham French Studies*, vol. 19, n° 2, 1980, pp. 25-30.
- PUTNAM (Walter), « Relecture de *Paludes* », *BAAG*, n° 77, janvier 1988, pp. 71-81.
- RAIMOND (Michel), « Modernité de *Paludes* », *Australian Journal of French Studies*, vol. VII, n° 1-2, 1970, pp. 189-194.
- REID (Victoria), « Gide, Rembrandt et *La Leçon d’anatomie* », *BAAG*, n° 154, avril 2007, pp. 247-268.
- RIVALIN-PADIOU (Sidonie), « Le motif du sang dans *L’Immoraliste* », *BAAG*, n° 113, janvier 1997, pp. 7-16.
- SABOT (Philippe), « Gide disciple de Nietzsche ! *L’Immoraliste* en 1902 », WORM (Frédéric) (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d’Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004, pp. 315-330.
- SAVAGE (Catharine B.), « Gide et le Démon », *Claudiel Studies*, vol. 13, n° 2, 1986, pp. 46-55.
- SAVAGE (Catharine H.), « Gide’s Criticism of Symbolism », *The Modern Language Review*, vol. 61, n° 4, October 1966, p. 601-609.
- SONNENFELD (Albert), « De Dostoïevski à Gide », *Le Centenaire*, Paris, Gallimard, pp. 341-350.
- STEEL (David), « Gide et l’enfance », *BAAG*, n° 140, octobre 2003.
- , « Gide lecteur de Freud », *Littératures Contemporaines*, n° 7, 1999, pp. 15-36.
- , « Gide et Freud », *RHLF*, janvier-février, 1977, pp. 48-74.
- STRAUSS (George), « Cécité et aveuglement », *Lettres modernes, André Gide 2*, 1971, pp. 89-104.
- TATEKAWA (Nobuko), « L’Influence de Nietzsche sur André Gide de 1895 à 1902 : Pour la création de *L’Immoraliste* », *Ehimeshaigaku Kyoyoubukiyou*, vol. 26, n° 3, 1993, pp. 51- 66.
- THÉRIVE (André), article sans titre, *L’Opinion*, le 13 février 1926, URL : http://www.gidiana.net/Comptes_rendus/Presse_FM/CR_Therive_FM.html, page consultée le 14 mai 2017.
- TOURNIER (Michel), « Cinq clefs pour André Gide », *Le vol du vampire*, Paris, Mercure de France, 1994, pp. 218-244.
- WALKER (David H.), « *Les Faux-Monnayeurs* : éthique et roman d’apprentissage », *BAAG*, n° 195-196, automne 2017, pp. 33-44.
- , « *Les Faux-Monnayeurs* et la critique du roman », *BAAG*, n° 195-196, automne 2017, pp. 53-62.

WATSON (Graeme), « Protos », *Australian Journal of French Studies*, vol. 3, January 1966, pp. 16-21.

-, « Gide and the Devil », *Australian Journal of French Studies*, vol. 4, January 1967, pp. 86-96.

WITTMANN (Jean-Michel), « *L'Immoraliste* ou l'écriture diabolique du récit gidien », WATTHEE-DELMOTTE (Myriam) et ZUPANČIČ (Metka) (dir.), *Le Mal dans l'imaginaire littéraire français (1850-1950)*, Paris, L'Harmattan, Orléans (Canada), Editions David, 1998, pp. 245-252.

黒岩裕市「健全なる男性同性愛のかげに：『コリドン』、『一粒の麦もし死なずば』におけるアンドレ・ジッドの戦略」、『一橋論叢』132巻、一橋大学、2004年、273-291頁。

成谷麻理子「ジッドの『無償の行為』と『悪魔』」、『フランス文学語学研究』第29号、早稲田大学大学院「フランス文学語学研究」、2010年、53-57頁。

浜田泉「フランス近代と異文化——ジッドとドストエフスキー——」、*L'Arche*、4号、明治大学大学院院生仏語仏文学研究会、1993年、19-34頁。

久山康「ジッドの両極性について」、『文学における生と死』、西宮、国際日本研究所、1972年、171-188頁。

山本和道「ジッドの『法王庁の抜け穴』について——ドストエフスキー体験を通して考察する——」、『フランス文学論集』16巻、日本フランス語フランス文学会、1981年、8-15頁。

一、「アンドレ・ジッドとキリスト教—『ドストエフスキー論』を通して考察する—」、『フランス語フランス文学研究』41巻、日本フランス語フランス文学会、1982年、105-106頁。

吉井亮雄「ジッドとトルストイ」、『Stella』第12号、九州大学フランス語フランス文学研究会、1993年3月、1-13頁

一、「ジッドと<小説>の探求——アラン・グーレ『「贖金使い」を読む』」、『Stella』第14号、九州大学フランス語フランス文学研究会、1995年3月、117-120頁。

一、「青年期のジッドとヴァレリー：ふたりの関係は『危うい友情』だったのか」、『仏文研究』（吉田城先生追悼特別号）、京都大学フランス語フランス文学研究会、2006年、171-181頁。

一、「ジッドとナチュリズム——サン＝ジョルジュ・ド・ブーエリエとの往復書簡」、『Stella』第32号、九州大学フランス語フランス文学研究会、2012年12月、221-260頁。

一、「ジッドのアンリ・マシス宛未完書簡をめぐって」、『Stella』第33号、九州大学フランス語フランス文学研究会、2014年12月、315-328頁。

吉川一義「『コリドン』から『ソドムとゴモラ』へ——親近それとも対立?」、『人文学報・フランス文学』第514号、首都大学東京人文科学研究科、2018年3月、47-61頁。

III. 関連資料

(1) 病・医学に関する参考資料

BARASCH (Moshe), *Blindness: The History off a Mental Image in Western Thought*, New York,

- Routledge, 2001.
- BARUK (Henri), *La psychiatrie française de Pinel à nos jours*, Paris, PUF, 1967.
- BECHTEL (Delphine), BOUREL (Dominique) et LE RIDER (Jacques) (éd.), *Max Nordau*, Paris, Cerf, 1996.
- BERNHEIMER (Charles), *Decadent Subjects : The Idea of Decadence in Art, Literature, Philosophy, and Culture of the "Fin de Siècle" in Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002.
- BOULOUMIE (Arlette) (dir.), *Écriture et maladie*, Paris, Imago, 2003.
- BRENOT (Philippe), *Le génie et la folie*, Paris, O. Jacob, 2011.
- BRIKI (Malick), *Psychiatrie et homosexualité : lectures médicales et juridiques de l'homosexualité dans les sociétés occidentales de 1850 à nos jours*, Besançon, PUF de Franche-Comté, 2009.
- CABANES (Jean-Louis), *Le corps et la maladie dans les récits réalistes (1856-1893)*, t.1, t. 2, Paris, Klincksieck, 1991.
- CANGUILHEM (Georges), *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.
- CHAPERON (Sylvie), *Les origines de la sexologie (1850-1900)*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2012.
- COFFIN (Jean-Christophe), *La transmission de la folie 1850-1914*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- DOLLIMORE (Jonathan), *Sexual Dissidence : Augustine to Wilde, Freud to Foucault*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- DUCHÉ (Jacque-Didier), *Histoire de l'onanisme*, « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1994.
- FALCONNET (Georges) et LEFQUCHEUR (Nadine), *La fabrication des mâles*, Paris, Seuil, 1977.
- FERBER (Sarah), « Charcot's demons: Retrospective medicine and historical diagnosis in the writings of the Salpêtrière school », GIJSWIJT-HOFSTRA (Marijke), MARLAND (Hilary) et DE WAARDT (Hans) (ed.), *Illness and Alternatives in Western Europe*, London and New York, Routledge, 1997.
- FILLASSEIR (Alfred M.), *Dégénérescence mentale avec perversions sexuelles : onanisme, obsessions, impulsions à l'exhibitionnisme, nombreuses arrestations*, Paris, O. Doin et Fils, 1910.
- FOUCAULT, Michel, *Les anormaux*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999.
- GAEDEY (Delphine) et LÖWY (Ilana) (dir.), *L'Invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, édition des archives contemporaines, 2000.
- GRANDORDY (Béatrice), *Darwin, Pasteur, Koch et Freud dans le roman : l'évolution et la santé dans la réalité et l'imaginaire européens*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- GREENSLADE (William), *Degeneration, Culture and the Nobel 1880-1940*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- JEAMMET (Nicole), NEAU (Françoise) et ROUSSILLON (René), *Narcissisme et perversion*, Paris, Dunod, 2004.
- LAQUEUR (Thomas), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge

- (Massachusetts), Harvard University Press, 1990.
- MAGNAN (Valentin), *Des anomalies, des aberrations et des Perversion Sexuelles*, Paris, 1885.
- MAZQLEIGUE-LABASTE (Julie), « Perversions parisiennes. La psychopathologie sexuelle en France entre 1872 et 1897 », *Histoire, médecine et santé*, Éditions Méridienne, 2018, pp. 19-38.
- MEYERS (Jeffrey), *Disease and the Novel, 1880-1960*, London, Macmillan, 1985.
- MILNER (Max) (dir.), *Littérature et pathologie*, Saint-Denis, Presses Universitaire de Vincennes, 1989.
- NORDAU (Max), *Psycho-physiologie du génie et du talent*, Paris, Félix Alcan, 1911.
- , *Dégénérescence*, Paris, L'Âge d'Homme, 2010.
- PAULSON (William R.), *Enlightenment, Romanticism, and the Blind in France*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1987.
- POGNANT (Patrick), *Psychopathia sexualis de Krafft-Ebing 1886 – 1924 : Une œuvre majeure dans l'histoire de la sexualité*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- POIRIER (Jacques), *Littérature et psychanalyse : Les écrivains français face au freudisme (1914-1944)*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 1998.
- ROMANO (Hugues), *La cécité et ses représentations*, Nîme, Champs social édition, 2006.
- SHAFFNER (Anna Katharina), *Modernism and Perversion: Sexual Deviance in Sexology and Literature, 1850-1930*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.
- STENGERS (Jean) et VAN NECK (Anne), *Histoire d'une grande peur; la masturbation*, Paris, Pocket. 2000. [ジャン・スタンジェ、アンヌ・ファン・ネック『自慰——抑圧と恐怖の精神史』稲松三千野訳、東京、原書房、2001年。]
- TARCZYLO (Théodore), *Sexe et liberté au siècle des Lumières*, Paris, Presses de Renaissance, 1983.
- TISSOT (Samuel-Auguste), *De la santé des gens de lettres*, Genève, Slatkine, 1981, (reproduction de Lausanne, Grasset, 1768).
- , *De L'Onanisme : essai sur les maladies produites par la masturbation*, Lausanne, Antoine Chapuis, 1760.
- 阿尾安泰「18世紀の自慰ティソを中心として——」、『言語文化論究』第25号、2010年、53-63頁。
- 加藤敏『創造性の精神分析』、東京、新曜社、2002年。
- リヒャルト・フォン・クラフト＝エビング『変態性欲心理』黒沢良臣訳、東京、ゆまに書房、2006年。
- スーザン・ソントグ『隠喩としての病』富山太佳夫訳、東京、みすず書房、1992年。
- ジークムント・フロイト『ヒステリー研究』金関猛訳、東京、中央公論新社、2013年。
- 『夢解釈』金関猛訳、東京、中央公論新社、2012年。
- 『ドストエフスキーと父親殺し／不気味なもの』中山元訳、東京、光文社、2011年。

- 『精神分析入門』 高橋義孝・下坂幸三訳、東京、新潮社、2010年。
- 『性理論三篇』 渡邊俊之他訳、東京、岩波書店、2009年。
- アンリ・リュバック 『フランス精神医学の流れ』、田中修監修、景山任佐訳、東京、東京大学出版会、1982年。

(2) キリスト教に関する参考資料

- BARTHE (Claude) (dir.), *Les romanciers et le catholicisme*, Versailles, Édition de Paris, 2004.
- BAUMONT (Stéphane), *Histoire de Lourdes*, Toulouse, Édition Privat, 1993.
- COTTRET (Bernard), COTTRET (Monique) et MICHEL (Marie-José) (dir.), *Jansénisme & puritanisme*, Paris, Nolin, 2002.
- DACHEZ (Roger), GUGLIEMI (Philippe), *Protestantisme et franc-maçonnerie : de la tolérance religieuse à la religion de la tolérance*, Paris, Éditions Maçonniques de France, 2000.
- ENCREVÉ (André), *L'expérience et la foi : pensée et vie religieuse des huguenots au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- FATIO (Olivier) (éd), *Les églises face aux sciences du Moyen Age au XX^e siècle*, Genève, Droz, 1991.
- HUYSMANS (Joris-Karl), *Les Foules de Lourdes*, dans *Œuvres complètes de J.-K. Huysmans*, Genève, Slatkine Reprints, 1972. [J. K. ユイスマンス 『ルルドの群衆』 田辺保訳、東京、国書刊行会、1994年。]
- LAURENTIN (René), *Lourdes : Documents authentiques*, Paris, P. Lethielleux, 1957.
- LE GOFF (Jacques), REMONDE (René) (dir.), *Historie de la France religieuse*, t. 4, Paris, Seuil, 1992.
- Le Monde des religions*, n° 85, septembre-octobre 2017.
- NUTTALL (Geoffrey Fillingham), *The Puritan Spirit*, London, Epworth Press, 1967.
- REYMOND (Bernard), *Le protestantisme et la littérature : portraits croisés d'un horizon partagé*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- RUSU (Alexandru), « Demons and Exorcisms in the Roman Catholic Mind-Set: Probing the Western Demonological Mentality », *Revista română de sociologie*, vol. XXVII, n° 1-2, 2016, pp. 89-109.
- SAINT PIERRE (Michel de), *Bernadette et Lourdes*, Paris, Ronde, 1958.
- ZOLA (Emile), *Lourdes*, Paris, Stock, 1998.
- 『聖書』、東京、日本聖書協会、2008年。
- 大木英夫 『ピューリタニズムの倫理思想』、東京、新教出版社、1966年。
- 小林稔 『ヨハネ福音書のイエス』、東京、岩波書店、2008年。
- ジークフリート・シュルツ 『ヨハネによる福音書：翻訳と注解』 松田伊作訳、東京、ATD・NTD 聖書註解刊行会、1975年。
- 竹下節子 『パリのマリア』、東京、筑摩書房、1994年。

寺戸淳子『ルルド傷病者巡礼の世界』、東京、知泉書館、2006年。
中村浩巳『ファランの痙攣派』、東京、法政大学出版局、1994年。
並木浩一『ヨブ記の全体像』、東京、日本キリスト教団出版局、2013年。
ロベール・ミッシャンブレ『悪魔の歴史 12～20世紀——西欧文明に見る闇の力学』平野隆文訳、東京、大修館書店、2003年。
山形孝夫『治癒神イエスの誕生』、東京、筑摩書房、2010年。
由木康『イエス・キリストを語る』、東京、講談社、1997年。
『ヨブ記：旧約聖書』関根正雄訳、東京、岩波書店、1971年。
ジェフリー・バートン・ラッセル『悪魔の系譜』大瀧啓裕訳、東京、青土社、1990年。

(3) ドストエフスキーに関する文献・資料

フォードル・ドストエフスキー『ドストエフスキーの手紙』中村健之介訳、札幌、北海道大学図書刊行会、1986年。
一、『ドストエフスキー未公刊ノート』小沼文彦訳、東京、筑摩書房、1997年。
一、『罪と罰』工藤精一郎訳、東京、新潮文庫、2004年。
一、『白痴』木村浩、東京、新潮文庫、2004年。
一、『地下室の手記』江川卓訳、東京、新潮文庫、2006年。
一、『カラマーゾフの兄弟』原卓也訳、東京、新潮文庫、2009年。
一、『悪霊』江川卓訳、東京、新潮文庫、2010年。
一、『死の家の記録』工藤精一郎、東京、新潮文庫、2012年。
一、『賭博者』原卓也、東京、新潮文庫、2012年。
一、『虐げられた人びと』小笠原豊樹訳、東京、新潮文庫、2013年。
一、『未成年』工藤精一郎、新潮文庫、2013年。

DOSTOÏEVSKI (Fiodor), *Les Frères Karamazov : 1879-1880*, trad. J.-W. Bienstock et Charles Torquet, Paris, E. Fasquelle, 1906.

SUTTERMAN (Marie-Thérèse), *Dostoïevski et Flaubert: Ecritures de l'épilepsie*, Paris, PUF, 1993.

江川卓『謎とき『カラマーゾフの兄弟』』、東京、新潮選書、1991年。
荻野恒一『ドストエフスキー 芸術と病理』、東京、金剛出版、1971年。
加賀乙彦『小説家が読むドストエフスキー』、東京、集英社、2006年。
木下豊房「ドストエフスキーの宗教的意識」、『世界文学』114号、世界文学研究会、2011年、1-8頁。
清真人『ドストエフスキーとキリスト教』、東京、藤原書店、2016年。
清水正『『オイディプス王』と『罪と罰』』、東京、星雲社、2014年。
中村健之介『永遠のドストエフスキー：病いという才能』、東京、中央公論新社、2004年。

コンスタンチン・モチューリスキー『評伝ドストエフスキー』松下裕・松下恭子訳、東京、筑摩書房、2000年。

安岡治子「ドストエフスキーと正教」、『21世紀 ドストエフスキーがやってくる』、集英社、2007年、255-264頁。

一、「ドストエフスキーのキリスト教——『カラマーゾフの兄弟』を中心に」、『超越性の文学』、岩波書店、2003年、183-204頁。

(4) ニーチェに関する文献・資料

フリードリヒ・ニーチェ『道徳の系譜』木場深定訳、東京、岩波書店、1964年。

一、『善悪の彼岸』木場深定訳、東京、岩波書店、1970年。

一、『人間、あまりにも人間的な』浅井真男訳、東京、白水社、1980年。

一、『悲劇の誕生』塩屋竹男訳、東京、筑摩書房、1993年。

一、『ツァラトゥストラ』吉沢伝三郎訳、筑摩書房、1993年。

一『悦ばしき知識』信太正三訳、東京、筑摩書房、1993年。

一、『偶像の黄昏／反キリスト者』原佑訳、東京、筑摩書房、1994年。

一、『この人を見よ』川原栄峰訳、東京、筑摩書房、1994年。

ARNAULD (Marcel), « Frédéric Nietzsche », *La Revue blanche*, tome. XXIII, 1900, pp. 113-121.

HALEVY (Daniel) et DREYFUS (Robert), « Frédéric Nietzsche ; Etude et fragments », *Revue blanche*, tome 12, 1897, pp. 57-61.

HALEVY (Daniel) et GREGH (Fernand), « Frédéric Nietzsche », *Banquet*, avril 1892, pp. 33-35.

LE RIDER (Jacques), *Nietzsche en France : De la fin du XIXe siècle au temps présent*, PUF, 1999.

LICHTERBERGER (Henri), *La philosophie de Nietzsche*, Félix Alcan, 1898.

MORLAND (Jacques), « Frédéric Nietzsche », *L'Ermitage*, vol. 17, 1898, p. 394-402.

NETHY (Jean de), « Nietzsche – Zarathushtra » *Revue blanche*, tome 2, n° 7, avril 1892, pp. 206-212.

PINTO (Louis), *Les Neveux de Zarathoustra : La réception de Nietzsche en France*, Seuil, 1995.

WYZEWA (Theodor de), « Frédéric Nietzsche, le dernier métaphysicien », *Revue bleue*, tome. XLVIII, 1891, pp. 586-592.

大津留直「ニーチェにおける病気と健康について」、『現代思想』41巻2号、青土社、2013年、147-157頁。

小林真『ニーチェの病跡』、東京、金剛出版、1999年。

茶園陽一「ニーチェにおける『病気』と『健康』の思想」、『待兼山論叢・哲学編』34巻、大阪大学大学院文学研究科、2000年、15-28頁。

仲原孝「ニーチェのキリスト教肯定」、『人文研究』66巻、大阪市立大学大学院文学研究科、2015年、29-48頁。

松本真一「ニーチェとパウロ——『曙光』アフォリズム 68 節におけるパウロ批判をめぐって——」、『関西学院大学キリスト教と文化研究』3 巻、関西学院大学、2002 年、121-141 頁。

(5) その他

ALBOUY (Pierre), *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, Arland Colin, 2012.

AURIER (G.-Albert), « Le Symbolisme en Peinture : Paul Gauguin », *Mercure de France*, t. II, n° 15, mars 1891, p. 155-165.

BLAKE (William), *The Complete Writings of William Blake: with variant readings*, Geoffrey Keynes (ed.), London, Oxford University Press, 1975.

—, *Le mariage du ciel et de l'enfer*, traduit par André Gide, NRF, n° 107, août 1922, pp. 129-147.

BOEGLIN (Edouard) (dir.), *Francs-maçons du Grand Orient de France*, Besançon, Cêtre, 1998.

BOURGAIN- WATTIAU (Anne), *Mallarmé ou la création au bord du gouffre : entre littérature et psychanalyse*, Paris, L'Harmattan, 1996.

BOURGET (Paul), *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 1993. [ポール・ブールジェ『現代心理論集』平岡昇・伊藤なお訳、東京、法政大学出版局、1987 年。]

CARON (Pascal), « Selon Max Nordau : le poème naturel du corps du Mallarmé », HARKNESS (Nigel), DOWNING (Lisa), STEPHENS (Sonya) et UNWIN (Timoty) (ed.), *Birth and Death in Nineteenth-Century French Culture*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2007, pp. 227-238.

CLAUDEL (Paul), *Journal I*, Paris, Gallimard, 1968.

COMBES (André), *Histoire de la franc-maçonnerie au XIX^e siècle*, Monaco, Rocher, 1998.

DEDEYAN (Charles), *Le nouveau mal du siècle de Baudelaire à nos jours*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1968.

FRYER (Jonathan), *André & Oscar. Gide, Wilde and the Gay Art of Living*, London, Constable, 1997:

GAYOT (Gérard), *La Franc-maçonnerie française*, Paris, Gallimard, 1991.

GOETHE (Johann Wolfgang von), *Faust*, C.F. Beck, 1999.

GREEN (Julien), *Jeunesse*, Paris, Plon, 1974.

HADAR (Tayitta), « L'angoisse métaphysique dans *Les Aveugles* de Maeterlinck », *Nineteenth-Century French Studies*, vol. 2, N° 1/2, Fall-Winter 1973-1974, pp. 68-74.

HEISTEIN (Józef), *Décadentisme, symbolisme, avant-garde dans les littératures européennes*, Paris, A.G. Nizet, 1987.

LE BIHAN (Anne), *Être bien dans le mal : Baudelaire, Huysmans, Bataille*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2001.

LEMAIRE (Jacques) (dir.), *Franc-maçonnerie et politique*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, 1999.

LEVET-GAUTRAT (Maximilienne), BESSON (Henri) et VOLDMAN (Danielle), *La médecine familiale au début du siècle*, Paris, Édition scientifiques et juridiques, 1978.

- LIGOU (Daniel) (dir.), *Dictionnaire de la franc-maçonnerie*, Paris, PUF, 1998.
- , *Histoire des francs-maçons en France : de 1815 à nos jours*, Toulouse, Privat, 2000.
- LOUÏS (Pierre), *Mon journal (20 mai 1888 – 14 mars 1890)*, Paris, Gallimard, 2001.
- MAETERLINCK (Maurice), *Les aveugles*, dans *Petite trilogie de la mort*, Bruxelles, Espace Nord, 2012.
- MAIGON (Charles), *La médecine dans l'œuvre de J.K. Huysmans*, Paris, A.G. Nizet, 1994.
- MALLARMÉ (Stéphane), *Œuvre complètes II*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2003.
- , *Correspondance IV*, Paris, Gallimard, 1973.
- , *Correspondance V*, Paris, Gallimard, 1981.
- MILNER (Max), *Le diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire 1772-1861*, Paris, José Corti, 1960.
- NEFONTAINE (Luc), *Église et franc-maçonnerie*, Paris, Editions du Chalet, 1990.
- ORVAL (José), *La Franc-Maçonnerie du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Henri Veyrier, 1988.
- PASCAL (Blaise), « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies », URL : <http://lecimetieredamboise.hautetfort.com/media/01/02/870225332.pdf>, page consultée le 14 mai 2017.
- PRÉVOTAT (Jacques), *Les catholiques et l'Action française : Histoire d'une condamnation*, Paris, Fayard, 2001.
- SEILLAN (Jean-Marie), *Huysmans : politique et religion*, Paris, Classique Garnier, 2009.
- SOUPAULT (Robert), *Marcel Proust du côté de la médecine*, Paris, Plon, 1967.
- STAIANO (Laura), *Les aveugles entre le visible et l'invisible : La cécité vue par Villiers de l'Isle-Adam et Lucien Descaves*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- TOLLET (Daniel), *Le jansénisme et la Franc-Maçonnerie en Europe centrale aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 2002.
- VEYSSET (Georges), *Huysmans et la médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- WINOCK (Michel), *Décadence fin de siècle*, Paris, Gallimard, 2017.
- WRIGHT (Donald), *Du discours médical dans « À la recherche du temps perdu » : science et souffrance*, Paris, Champion, 2007.
- WYZEWA (Theodor de), *Écrivains étrangers*, Paris, Perrin, 1896.
- 饗庭孝男・朝比奈誼・加藤民男編集『新版 フランス文学史』、東京、白水社、1992年。
- 檜山欽四郎『悪』、東京、創文社、1977年。
- ヨハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ『ファウスト』相良守峯訳、東京、岩波書店、1958年。
- 一、『ファウスト』高橋義孝訳、東京、新潮社、1967年。
- 一、『ゲーテ全集 3』山下肇・前田和美訳、東京、潮出出版、1992年。

(Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, München, C.H. Beck, 1999.)

越野剛「てんかんと火事」、『21世紀 ドストエフスキーがやってくる』、東京、集英社、2007年、279-282頁。

佐藤光『柳宗悦とウィリアム・ブレイク：環流する「肯定の思想」』、東京、東京大学出版会、2015年。

佐藤泰正編『文学における悪』、東京、笠間書院、1996年。

ヘンリー・ジェームズ『ねじの回転』土屋政雄訳、東京、光文社古典新訳文庫、2012年。

アルトゥル・ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』西尾幹二訳、東京、中央公論新社、2004年。

イマヌエル・スエデンボルグ『新教会教義解説概要』柳瀬芳意識、東京、静思社、1968年。

鈴木大拙『スエデンボルグ』、東京、講談社文芸文庫、2016年

ブラム・ダイクストラ『倒錯の偶像——世紀末幻想としての女性悪』富士川義之・藤巻明・松村伸一・北沢格・鶴飼信光訳、東京、パピルス、1994年。

高橋和夫『スウェーデンボルグの宗教世界』、東京、人文書院、1997年。

角田信恵『オスカー・ワイルドにおける倒錯と逆説』、東京、彩流社、2013年。

フランソワーズ・テボー「第一次世界大戦」栖原彌生訳、ジョルジュ・デュビイ、ミッシェル・ペロー監修『女の歴史Ⅴ』杉村和子・志賀亮一監訳、東京、藤原書店、1998年、52-69頁。

原田武『ブルーストと同性愛の世界』、東京、せりか書房、1996年。

マリオ・プラーツ『肉体と死と悪魔——ロマンティック・アゴニー』倉智恒夫・草野重行・土田知則・南条竹則訳、東京、国書刊行会、1986年。

プラトン『饗宴』久保勉訳、東京、岩波文庫、2008年。

ウィリアム・ブレイク『ブレイク詩集』土居光知訳、東京、平凡社ライブラリー、1995年。

ジャック・プレヴォタ『アクション・フランセーズ——フランスの右翼同盟の足跡』斎藤かぐみ訳、白水社、2009年。

ジェームズ・ホッグ『悪の誘惑』高橋和久訳、東京、国書刊行会、1980年。

ゴードン・ミラン『マラルメの火曜会——神話と現実』柏倉康夫訳、滋賀、行路社、2012年。

宮崎かすみ『オスカー・ワイルド——「犯罪者」にして芸術家』、東京、中公新書、2013年。

ジョージ・L・モッセ『男のイメージ——男性性の創造と近代社会——』細谷実・小玉亮子・海妻径子訳、東京、作品社、2005年。

渡辺哲夫『二十世紀精神病理学史序説』、東京、西田書店、2001年。

吉田譲『神経症者のいる文学』、名古屋、名古屋大学出版会、1996年。

IV. 辞書・事典

Grand dictionnaire encyclopédique Larousse, Paris, Larousse, 1982-1985.

Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle, dit Grand Larousse du XIX^e siècle, Administration du

Grand dictionnaire universel, Paris, 1866-1876.

Le Grand Robert de La Langue Francaise, Paris, Dictionnaire le Robert, 10^e édition, 2001.

Trésor de la langue française, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1971-1994.

『岩波 女性学事典』、東京、岩波書店、2002年。

『現代キリスト教用語辞典 仏英独日対訳』、東京、大修館書店、1985年。

『日本大百科全書』、東京、小学館、1984-1994年。