

# 王の擬制的身体と円卓

〈王の歴史〉からの離昇としての聖杯物語

横山 安由美

〈対象〉は時間と空間において遠ければ遠いほど他者性を帯び、より画一的なイメージをまといがちだ。研究者にとっての研究対象も同様であり、私たちはそのような恣意性と怠惰の危険のなかに常にある。だが本来、どの研究者にとっても対象とは果てしなく「遠い」何かであり、その距離を極小化させる手続きこそが学問の方法論である。その意味で中世を専攻することが近代を専攻することよりも、より難しいわけではない。また日本人であることがフランス人であることよりも、より困難を伴うわけでもない。文献学を動かすのは対象に対する「愛情と違和感<sup>1</sup>」の両輪であり、重要なのは恣意を廃する誠実さである。そうおっしゃって、塩川先生が励ましてくださったことをたいへん懐かしく思い出す。

中世フランスの宮廷風騎士道小説(roman courtois)は、優美な宮廷社会像とキリスト教道徳を融合させた麗しい世界として捉えられがちである。しかしペインターが言う通り、「封建的・宗教的・宮廷風という騎士道理念の三つの集合は少なからず相容れない理念」であり、ひとつに仕立て上げることには「無理があった<sup>2</sup>。」たとえば、貴婦人が騎士に歓声を送る、最も中世らしい光景のひとつである「騎馬槍試合<sup>3</sup>」は、度重なる公会議において蛮行として禁止されながらも必要悪として継続されたものであり、また戦争に備えた武力の練磨のようでありながら実際には富裕なエリート集団の「祝祭時に行う特権的な遊戯<sup>3</sup>」であった。封建制とキリスト教思想が複雑に交錯するこのような陰影を無視して特定の理念と理念を安易に結びつける言説がありえたとするならば、それは十字軍を提唱し、神のためであれば「悪人を殺してもそれは殺人ではなく、あえて言えば、殺悪である」(Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida<sup>4</sup>)と述べた聖ベルナル

<sup>1</sup> 塩川徹也、『発見術としての学問—モンテーニュ、デカルト、パスカル』、岩波書店、2010、p.8.

<sup>2</sup> シドニー・ペインター、『フランス騎士道』、松柏社、2001、p. 154、(氏家哲夫訳)。

<sup>3</sup> 池上俊一、『図説 騎士の世界』、河出書房新社、2012、p. 41.

<sup>4</sup> Bernard de Clairvaux, *Eloge de la Nouvelle Chevalerie*, Pierre-Yves Emery (éd.), Cerf, 1990, pp. 58-60.なお本稿中の引用の下線はすべて筆者による。

の『新騎士頌』のような、あるいはカタリ派征伐において「全員を殺せ。神は神のものを見分けたもう」(Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens)と述べたアルノー・アモリのような、きわめて政治的なものでしかなかっただろう。十字軍にせよ戦争にせよ、多くの暴力はこうした擬制から生まれる。しかし文学研究までもがそのような「暴力」に与してはならないだろう。

12世紀末から13世紀にかけて普及した聖杯物語群は、中世がキリスト教社会であるがゆえの、「アーサー王もの」の無邪気なキリスト教化であると考えられがちだが、本当にそうなのだろうか。騎士たちが神にかかわる何かを「求め」、あるいは「護る」物語であるのは事実であるとしても、『ロランの歌』のように神のために「戦う」のではない。〈騎士〉の原義が揺らぎ、〈教会〉も前面から消える。そういう寂寞たる光景のなかでいったい何が表現されるのだろうか。キリスト教と王権という二大権威の葛藤は、歴史上は叙任権論争などのかたちで現れたが、文学においてはどのように表現されていたのだろうか。

本稿では、きわめて概括的にはあるが、クレチアン・ド・トロワとロベール・ド・ボロンの聖杯物語を例にとって、騎士集団の核としての〈王〉の描かれ方を分析し、記述モデルとしての歴史書と比較してみたい。

## 1. 『ペルスヴァル』と〈王の場〉の忌避

クレチアンの『ペルスヴァルまたは聖杯の物語』(1182-83頃)は若きペルスヴァルが聖杯城での聖杯<sup>5</sup>との邂逅をきっかけとして、探索に旅立つ物語である。主題の神秘性に関心が寄せられがちだが、封建制という観点から見ると主人公の周りで異常な事態が発生していることがわかる。彼は、息子の戦死を望まない母親によって無知に育てられ、初めて騎士を目にした際には、光り輝く鎧兜のせいで相手を神だと誤認する。

「あなたは、神さまでは？」

「いや、ちがう」

「では、どなた？」

「わたしは騎士だ」

---

<sup>5</sup> 本稿では便宜上 *graal* (グラアル) を「聖杯」と訳すが、クレチアンやロベールにおいては「聖なる」*saint* が付加されない用例がほとんどである。

「騎士って、ぜんぜん知らなかったんです。と若者は言う、見たこともないし、いちどだって話にきいたこともないんだ。ぼくもそんなふうだったらなあ。そんなにきらきらしてたらよかったのになあ！」

騎士になる動機は正義や武功のためではなく、純粋に外見のためである。武器をくれて〈騎士〉にしてくれる人物だからという理由でアーサー王の元へ行く。乗馬したまま宮廷の広間に入り、方向転換の際に王の頭から帽子をはたき落とす。王の尊厳を貶める行為だが、王もまた別人に対する怒りに囚われていたためにペルスヴァルを咎めることがない。

「ぼくを騎士にしてください、と若者は言った、王さま、だってぼく、すぐ出かけたんです。(p. 161)」

この逆説的な台詞は意味深い。王の集団に「加わる」ためではなく、そこからただちに「出かける(＝立ち去る)」(s'en aller)ために叙任を求めている。宮廷で何度下馬を命ぜられても応じないペルスヴァルは、必然的に王の食卓に「座る」こともない。「馬」(cheval)との不分離は語源的な意味で「騎士」(chevalier)にふさわしい行為かもしれないが、宮廷への社会的参加とは両立しない。むしろその後の絶対的な放浪を暗示することになる。

封建制の臣従関係は臣下が領主に奉仕し、領主が臣下に報償を与えるという双務性を特徴とする。王による贈与は「与える者」としての権威を公的に示す行為であるが、ここでのアーサーは逆に〈紅の騎士〉に金杯を「奪われ」、脅かされる存在である。しかもペルスヴァルの騎士叙任に際して直接武器を贈与することができない。若者は城門で見かけた〈紅の騎士〉の鎧が気に入ったために、自力でそれを奪取するからだ。

宗教的側面に目を投じてみよう。聖杯の起源についてはケルト神話などの諸説があるにせよ、グラアルが運ぶのは「聖餅」(ホスチア)のみであり、それは「かくも聖なるもの」(p. 262)であると語られるので、キリスト教的文脈の中央に置かれているのは確かだ。だが、出立の際に母親は教会で祈るよう命じるものの、「エグリーズ [教会] って何？」(p. 153)と聞き返している。若者は騎士道教育のみならず宗教教育すら受けていないことがわかる。冒頭では「恐ろしいもの＝悪魔」、「美しいもの＝神」という認識を示しており、彼の宗教理解は表面的である。最終的に神格化されるヴォルフラム・

---

<sup>6</sup> クレチアン・ド・トロワ、『ペルスヴァルまたは聖杯の物語』、(『フランス中世文学集2』、白水社、1991、所収)、p. 146 (天沢退二郎訳)。以下の引用も天沢訳による。

フォン・エッセンバハの『パルチヴァール』とは異なり、神に仕えることも、制度としての教会を称揚することもない。若者は騎士道もキリスト教も視覚的に受容しており、それが関与の形式化につながっている。いずれにおいても居場所をもたないのは、騎士道やキリスト教それ自体を記号化してしまったからだとも言えるだろう。

さて、ペルスヴァールと並んで描かれるのがゴーヴァンの冒険であり、渡邊浩司氏の指摘する通り<sup>7</sup>、これには大きな意味がある。ゴーヴァンは徳の高い騎士で、「王の右側」(p. 219)に座して宮廷社会では堅固な地位を占めていた。ペルスヴァールが漁夫王の城での質問に失敗したのに対し、ゴーヴァンは不可思議の城での冒険に成功し、城主となる。ペルスヴァールは漁夫王の傷と国の荒廃を治せなかったのに対し、ゴーヴァンは傷を治す術を心得ており、騎士グレオレアスを薬草で快癒させる。

多くの点で両者は対照的だ。ペルスヴァールは宮廷理念と封建制度に本来的に異質であり、制度的なキリスト教理念にも馴染まぬがゆえに霊的、神秘的次元へと向かうのに対し、ゴーヴァンは宮廷的理想を十二分に体得し、封建社会のなかに正当な居所をもつからこそ、次なる段階として異界へと歩を進め、治癒行為や魔法の解除を行う。ゴーヴァンは血を流す槍を求め、ペルスヴァールは聖杯を求める。フラピエの表現を借りれば、ゴーヴァンは世俗的賞賛の獲得に奔走し、ペルスヴァールは「新しい理想への満たされぬ欲求に責なまれ」、「いよいよ厳しい、しかしいよいよ高貴で純潔な理想像を掲げ<sup>8</sup>」る。ル・リデルは、これは通常の騎士の「活躍」の物語ではなくて、「行動不可能性の物語」(le roman de l'impossibilité d'agir)だと表現する<sup>9</sup>。能動的活動ではなくて、沈黙、静止、不作為、受動などに溢れているからだ。そして宮廷適応型と非適応型の二名の騎士を交互に語りつつ、中断したまま終わるこの物語は、結果として〈王〉と〈王の場〉の機能不全を露呈せずにはいられない。それが主題として聖杯を得たことの代償であった。

---

<sup>7</sup> 渡邊浩司, 「ゴーヴァンの異界への旅」, 『アーサー王物語研究』, 中央大学人文科学研究会編, 中央大学出版部, 2016, pp. 145-194.

<sup>8</sup> フラピエ, 『聖杯の神話』, 筑摩叢書, 1990, p. 255, (天沢退二郎訳) .

<sup>9</sup> Paule Le Rider, *Le Chevalier dans le « Conte du Graal » de Chrétien de Troyes*, SEDES, 1978, p. 363.

## 2. 『聖杯由来の物語』と〈神〉の贈与

ロベール・ド・ボロンの『聖杯由来の物語』（1200頃、以下『由来』）は『ペルスヴァル』の比較的直後に書かれた作品である。おそらく『ペルスヴァル』で人口に膾炙しつつも正体を明かされなかった聖杯について、その起源を「創り」、他の物語と繋げてゆく意図があったと推定される。ここで聖杯は、イエス・キリストが最後の晩餐に用いた器で、かつ埋葬時にイエスの聖血を受けた容器であると設定される。受難の時代のエルサレムが舞台であり、主人公はイエスの埋葬者として聖書に名のあるアリマタヤのヨセフである。

そもそも彼の登場は福音書の時点で謎に満ちている。信者のひとりであったにせよ、高位のユダヤ人で、イエスの死罪を提案した<sup>サンヘドリン</sup>最高法院の議員であったと推測されるヨセフが突然登場して、遺体を総督ピラトに乞うている。外典『ペテロの福音書』は、逃亡した弟子たちに比してヨセフの勇気が引き立つことのないよう、ヨセフを「イエスとピラトの（それぞれの）友人」と設定することで問題を解決している<sup>10</sup>。ゆえにヨセフがピラトと親しいイメージはあったのだが、ロベールはそれに加えてピラトに仕える「（傭兵）騎士」(soudoier)という身分を付加している。それは6世紀の武将のアーサーが12世紀風の国王の装束をまとっているのと同じ、偶発的なアナクロニズムにすぎないのだろうか。

このヨセフは騎士でありながら戦うこともなければ、馬に乗ることもない。それでいて現存する写本のすべて、あるいは他ジャンルを含めた後続の作品ほぼすべてが soudoier の設定を受け入れ、保っている。貰い受けの場面を見てみよう。

「私と部下の五人の騎士たちは、長い間お仕えしてまいりました。その間いかなる給与もいただいておりません。なにか贈り物を与えるといつもお約束くださっていましたね。その一つの贈り物を除いて、いかなる報酬もいただくつもりはありません」

ピラトは言った。「おお、何なりと言うがよい。望みのものを与えよう。<sup>11</sup>」

そこで彼はイエスの身体を求める。物体を特定せずに相手に贈与を約束させ、望みのものを獲得する形態を「白紙贈与（または強制的贈与）」と呼び、

<sup>10</sup> Léon Vaganay, *L'Evangile de Pierre*, Lecoffre, 1930, pp. 210-212.

<sup>11</sup> ロベール・ド・ボロン、『聖杯由来の物語』、(『フランス中世文学名作選』、白水社、2013、所収)、p. 181、(横山安由美訳)。以下の引用も横山訳による。

サロメが獲得した洗礼者ヨハネの首などに代表される<sup>12</sup>。総督ピラトもまた、臣下の長年の無償かつ優秀な奉仕に対して報いる社会的義務があったために約束を強いられる。この場面はたんなる細部の脚色ではなくて、「神の贈与」を合理的な論理のなかで実現させるための工夫であった。

ヨセフという一人の騎士が、自分の俸給としてあなた[神]のからだをピラトに頼りました。なんとすばらしい要求でしょう。ピラトはそれを彼に贈りました。  
贈り物としての神とは<sup>13</sup>！

これはゴドフロワ・ド・ブイヨンにかかわる武勲詩の一節だが、このようなヨセフ礼賛を見ると当時の受容者がいかにこの設定に熱狂したかがわかる。なお『由来』の作中ではイエスとヨセフの愛が強調され、イエス自身が「ヨセフ、私はお前のものなのだよ」(p.187)と述べて、自己が贈与の対象物であることを明示する。ピラトがヨセフにイエスの身体を与え、後に獄中のヨセフに対して復活後のイエスが両者の〈愛の記念〉として聖杯を与える。贈与的要素の強調は所有の正当性を明確化する。

だがこれは、たんなる聖体論争のヴァリエントや、典礼の象徴的解釈の物語化ではない。重要なのは、封建制度の時空の中に至高の物体が組み入れられ、登場人物にとっての認知や、所有や、持ち運びの対象となることだ。「キリストの身体喪失(不在)」の上に組み立てられたキリスト教世界において、聖血の容器、すなわちメトニミックな意味での神の身体をもつことがどれほど魅惑的であったことか。ここには聖杯の「行列」も「探索」もない代わりに、「〈表徴〉の充溢」(une plénitude du Signe)がある<sup>14</sup>。求めてやまない普遍的な何かの「遷移」(translatio)が、虚構ならではの自由さによって描かれ始めたのである。

### 3. 『メルラン』におけるアーサーと円卓

『メルラン』(13世紀前半)はロベール・ド・ボロンの『由来』に続く作品であり、悪魔を父として生まれたメルランがアーサーの誕生と即位に寄与

<sup>12</sup> Cf. 横山安由美、「好きなものを与えるという約束 —— 中世フランスにおける強制的贈与のモチーフ」、『国際交流研究 11』,(フェリス女学院大学),2009, pp. 57-90.

<sup>13</sup> Célestin Hippeau (éd), *La Chanson du chevalier au Cygne et de Godefroid de Bouillon*, t. I, Slatkine, 1969, vv. 3580-3582.

<sup>14</sup> Annie Combes / Annie Bertin, *Ecritures du Graal*, PUF, 2001, p. 54.

する内容だ。大筋はジェフリー・オヴ・モンマスのラテン語の『ブリタニア列王史』（以下、『列王史』）および『マーリンの生涯』に拠っているが、アーサーの王国と聖杯を結びつけ、神秘的な性質を付与した点で独自である。

舞台とされる5、6世紀のブリタニアは諸民族の侵入を受け不安定な政情にあった。幼王モワヌが惨殺されたため、メルランは王弟のパンドラゴンとユテルを助けて順次即位させ、王国の礎を築く。ア・プリアリに王の権威が措定されている一般の宮廷風騎士道小説とは異なり、王国の構築と王の権威確立のプロセスそのものを描いている。揺籃期の王国はきわめて脆弱であり、臣下に裏切られて内部崩壊することもあれば、外部から侵入を受けて滅びることもある。それゆえ賢臣ユルファンは、君主にとって一番大切なのは臣下に愛されることであり(p. 207)、愛によって共同体を強化するようユテル王に助言する。アーサーの代でようやく王権が安定するが、彼の即位も磐石ではなく、危うい顛末が描かれている。

ユテルの息子アーサーは、先行作品では父の死後に無条件で即位したのに対し、ここでは孤児として育てられている。しかし「剣を引き抜くことのできた者は、イエス・キリストに選ばれし、当国の王となるだろう<sup>15</sup>」と書かれた宝剣を抜いたことで王の資質を明らかにする。神の意思によって選ばれたのだからその直後に戴冠されてしかるべきなのだが、実際には「若すぎる」や「身分が低すぎる」などの理由で諸侯が戴冠に反対し続ける。元旦に剣を抜いた後、聖蠟祭（2月2日）まで、あるいは復活祭まで、と徐々に戴冠が延期され、最後に聖霊降臨祭<sup>ペンテコステ</sup>の前日に選出が行われるが、聖別式は聖霊降臨祭当日となる。中世の王の即位は、「選出」(electio)と「聖別の塗油（聖別式）」(unctio)の二段階で行われ、前者は人による選出、後者は神の恵みの享受を意味するのだが、ここではあえてその不一致が描かれている。それは元旦の抜剣を目にしながらも、諸侯を御しきれずに延期に同意してしまう大司教の描写において顕著に表れている。しかしアーサーは悪びれずに言う。

「お望みの聖別式の延期については喜んで同意します。神から、そして皆様から頂戴できるのでない限り、聖別も王権も欲しいとは思いませんから。」(p. 247)

王権には人間に由来する可視的な権限と神に由来する不可視の王権の二種類があり、双方が必要である。これは当時の法学上の認識であり<sup>16</sup>、著者ロ

<sup>15</sup> ロベール・ド・ボロン、『西洋中世奇譚集成 魔術師マーリン』、講談社学術文庫、p. 232、（横山安由美訳）。以下の引用も本書による。

<sup>16</sup> エルンスト・H・カントーロヴィチ、『王の二つの身体—中世政治神学研究』、平凡

ベールはそれに精通していたことがわかる。「神のみが相続人を創りうる」という言葉が示す通り、神の意思は、「王の子」というアーサーの血統の正しきゆえに石段の剣において発現した。だが、たとえ神に由来しようが、可視的であろうが、人は信じたくないものは信じない。だからこそアーサーは諸侯の同意をも求めなければならなかった。神の介入によって大団円を迎える聖人伝とは大きく性質を異にしている。

円卓の活用はロベールの政治観をよく表している。ジェフリーにはアーサーの円卓の記述はないが、そのフランス語翻案であるヴァースの『ブリュ物語』には円卓が登場し、いずれも優れた騎士たちの座る場として、平等を意味する円形が選ばれたことが記されている<sup>17</sup>。ロベールはそれを用いて、最後の晚餐を「第一の卓」、『由来』でヨセフが聖杯と魚（キリスト）を置いた卓を「第二の卓」、そしてアーサーの円卓を「第三の卓」として三位一体の名において対応させる。最後の晚餐の卓はイエスと使徒たちのコムニオ（*communio*）の場であったが、ユダの裏切りによって崩壊した。他方「外」にいたヨセフがイエスの体を受け取って埋葬することによって、十二使徒に勝る恩恵を受ける。第二の卓、第三の卓、いずれにもユダの席に相当する〈危険な空席〉が設けられ、本心を偽って卓に着く者を瞬時に消滅させている。すなわち、偽善は道義的問題というよりも、外面と内面の一致を妨げる行為であるがゆえに、身体それ自体の消滅という帰結を招くのである。〈危険な空席〉は他のアーサー王物語も好んで取り上げ、そこに完徳の騎士<sup>18</sup>が着席することによって救いの歴史が完成する構造となってゆく。

王国の完成という理想はすでにジェフリーの『列王史』の「偉大なるブリタニアの王冠」という概念に現れており、「王冠が王国や国民国家の観念と合致し始め」、描かれたアーサー王世界が「皇帝類似の至上権と帝國的企図」という観念をも予示するに至った<sup>19</sup>。」これらはけっして夢幻の御伽噺ではなく、国のあり方についてのイマジネールの供給源であった。現実の王政や政治思想との相互作用として文学創造を見る必要があるだろう。『列王史』はスティーヴン王に献呈されているし、ヘンリー2世は『ブリュ』の写本を所有していた。ルーミスによれば、歴代の王のうち最もアーサー王に魅せら

---

社, 1992, pp. 331-332, (小林公訳)。

<sup>17</sup> ヴァース, 『アーサー王の生涯』, (『フランス中世文学名作選』所収), p. 118, (原野昇訳)。

<sup>18</sup> ロベール・ド・ボロンが暗示するのは漁夫王ブロンの子孫のペルスヴァル、『ランスロ=聖杯』系統では至純の騎士ガラアドである。

<sup>19</sup> カントーロヴィチ, 上掲書, p. 340。



れたのがエドワード1世で、グラストンベリーのアーサーの遺骨を移送させている<sup>20</sup>。とりわけ英国が王の身体に寄せる憧憬は大きく、傷ついてアヴァロンの島に運ばれたアーサーについて、「王は死なない」「王はいつか帰還する」といった信仰を生み出していった。それは王の地位や象徴的価値が不滅だからではなくて、文字通り、王の身体それ自体の不滅を人々が願ったからに他ならない。

#### 4. 王と円卓

『ペルスヴァル』においてアーサー王と漁夫王という二人の王は対照的に描かれている。ペルスヴァルは、アーサーが王であることを知っていたので、彼に騎士叙任と武具供与という「機能」だけを求め、宮廷への参与を拒んだ。いっぽう漁夫王については名前も身分も知らないままに城に招かれたため、若者はその隣に座り、食を共にすることができた。「たしかにそれは大変な名誉ですわ、あの方の傍に坐らせていただいたなんて」(p. 208)と従姉妹は言う。だが、質問の失敗によって、翌日、王は城もろとも消えてしまう。つまり〈場〉が彼を拒んだ。

中世の物語に登場する騎士は、ケーラーの言うとおりの<sup>21</sup>、宮廷から旅立って、冒険を経た後に宮廷に帰還して王の賞賛を勝ち得るという円環構造の中に描かれたため、〈王の場〉への参与は前提であり帰結であった。その一方で宮廷に留まる官僚的な騎士たちがより善良で忠誠心に満ちているかというところではなく、むしろ彼らは王の機能に固着し、寄生する結果となる。その究極のかたちはワグナーが『パルジファル』で描いた聖杯城の騎士たちであり、病に苦しんで任務を果たせずにいるアンフォルタス王を罵倒し、「務めを果たせ！」(＝グラアルの覆いを取れ)と脅迫的に叫び続ける<sup>22</sup>。社会的エリート集団のエゴが、王に向かって噴出する。

与えるのではなく「奪われる」王、豊かだが歩けない不具の王。不完全な王たちは外から来る騎士による救済を待ち望んでいた。しかしペルスヴァルはあらかじめアーサー王を機能へと分節化してしまったために場を共有することができず、他方漁夫王の前では、かつて指南役から「しゃべりすぎる

<sup>20</sup> Roger Sherman Loomis, «Edward I, Arthurian Enthusiast», *Speculum* 28, 1953, pp. 114-127.

<sup>21</sup> Erich Köeler, *L'Aventure chevaleresque*, Gallimard, 1974.

<sup>22</sup> ワグナー, 『パルジファル』, 白水社, 2000, p. 103, (三宅幸夫/池上純一編訳) .

な」と論されて中途半端に「社会化」されてしまったために、聖杯についての質問を發せずに終わった。『ペルスヴァル』は王と騎士の関係性の困難さを描くことによって、〈王の場〉のかたちと人的統合のあり方を問いかけたのではないだろうか。

一方、『由来』は〈王の場〉を聖杯の卓という可視的かつ特権的な物体に置き換えて、その遷移を描いた。だが無邪気に「聖杯は騎士階級への贈り物」と捉えたその後の聖杯物語諸作とは異なり、世俗社会の称揚を直接の目的とすることはなかった。物語中の権力者たちは次々と自分の限界を悟ってゆく。ウェロニカの聖顔布によって癒えた皇子ウェスパシアヌスは皇帝である父に向かってこう言う。

「あなたは王でも皇帝でもありません。私たちすべてにこのような力を及ぼし、私を直ちに治すという、このような効き目と効果をいながらにしてこの似姿に与えられたそのお方だけが、本物の王であり皇帝なのです。」(p. 201)

人はみな「神のしもべ従僕」である以上、王や皇帝の名に意味はなく、究極の「主」は神をおいてほかにない。その思想を突き詰めた場合、王はもはや「人格」ではなく、ひとつの「身体」へと還元されてしまう。『メルラン』では病めるユテル王の末期に次のような逸話がある。王国は戦に大敗したが、メルランの助言で王を輿に乗せて再度出撃すると見事勝利したのだ。このとき予言者が發する「よき君主を擁するに勝るものなし」(p. 221)という一句は字義通りに取るべきであろう。つまり、王の概念や象徴性は無力であり、視覚可能な王の身体がその場に「在る」ことこそが意味をもつ。

王の身体は、通常であれば冠や衣装によって飾られ、偉大なものとなってゆくだろう。マランの『王の肖像<sup>23</sup>』が示す、スペクタクルとしてのルイ 14 世の身体がそうであったように。だが中世の王は質素で、他者と外見上の区別に乏しく、見分けることができるのは神がかりのジャンヌ・ダルクくらいのものであった。『ペルスヴァル』の主人公も喜び勇んでかけつけた宮廷で次のように戸惑った。

若者は前に進み出たが、誰に挨拶してよいかわからない。というのも、どの人が王さまだかわからなかったからだ。(p. 160)

---

<sup>23</sup> Louis Marin, *Le portrait du roi*, Minuit, 1981.

殴られ、傷つき、血を流す、中世の王は、アガンベンの言うゾーエ（剥き出しの生）としての身体であり、それゆえに本質的に偉大化や壮麗化に馴染まなかった。代わりに生じたのが、王の身体から〈王の場〉への拡大だった。

中世における国家が「擬制的人格」ではなく「有機的な統一体」として考えられた大きな理由のひとつが、神秘体概念の影響である。「神秘体」(corpus mysticum)の語は当初はミサのパンを指していたが、聖体論争を経て13世紀には全実体変化と実在的臨在が教義化されるに及び、聖別後のパンは本物の／実体としての「キリストの体」と定められた。すると今度は「神秘体」の語が、神を頭とするひとつの体としての「教会」を指すようになる。さらに教会を真似て、世俗の共同体も自らを王を頭とするひとつの身体に擬え始め、これが今日の「国体」や「法人」の概念に繋がってゆく。

語義の変遷のさなかに生まれた数々の聖杯物語が、王の身体とその拡大概念である〈王の場〉に関心を寄せたのは偶然ではないだろう。しかもその円卓は、オリジナルのカリスともいべき聖杯を擁することによって決定的な歴史性と唯一性という特権を獲得する。着席する騎士たちは神の恵みを直截に受け、王の擬制的身体はまさに生きた実体(soma)として創り直されてゆく。聖杯を与えられたアーサー王世界は、一般に言われるように、より「キリスト教化」されたわけでもなければ、説教文学化されたわけでもなかった。聖杯導入がもたらした最大の影響は、世俗のさまざまな序列の構造的な無効化ということであった。

政治的権威にせよ、学問的権威にせよ、中世ヨーロッパが普遍的価値として最も依存したのは「ローマ」である。確かにクレチアンは『クリジェス』の冒頭で、ギリシャ、ローマ、フランスの三段階での帝国と学問の「遷移」(translatio)を述べている。『列王史』によればアーサーの祖先もローマ人である。だがアーサー王物語は円卓と聖杯を獲得することで、そのような過去の権威から離脱し、自らをいかなる上位者も有さないひとつの〈祖国〉として描き始めていった。それはちょうど13世紀初頭からのヨーロッパの教会法学において「共通の祖国」としてのローマ観が否定されていったのと機を一にする。「王国の頭たる王冠が〈共通の祖国〉である」と捉え、「仮想的な普遍帝国の超国家的な紐帯に取って代わり、限界づけられた新しい領域的〈祖国〉、王冠に従属するあらゆる臣民の共通の祖国が登場したのである<sup>24</sup>。」なるほど聖杯物語のなかにはローマに否定的な視線を投げかける作品が少な

---

<sup>24</sup> カントーロヴィチ, 上掲書, p. 251.

くない。たとえば『ディド・ペルスヴァル<sup>25</sup>』は、カエサルを裏切りと偽りによって皇帝となった悪人として扱い、ローマをイスラム世界と結託した悪しき共同体と見なしている。

カントーロヴィチによれば、トマス・アキナスの『君主統治論』には「祖国への愛」(amor patriae)という表現が現れる。さらに「神のために死ぬ」という宗教的発想との類似から、「祖国のために死ぬ」(Pro patria mori)ことが意識化されていった<sup>26</sup>。それは近代的な国民国家であることや、国家的プロパガンダが機能することを要件としない。いや、中世は領域的な主権国家ですらなく、人的結合を基調とする封建領主制の寄せ集めにすぎなかったからこそ、愛という紐帯は有効だったのかもしれない。

中世ヨーロッパはローマ帝国とキリスト教の土台のうえに広がるがゆえに普遍性を指向すると言われてきた。だが「最も偉大な王」「最も貴い聖遺物」「最も古い教会」といった最上級の何かを同時に多数並存させ、論理的整合性をあまり顧みない思考様式のなかでは、普遍性もまた、案外身近で卑近な概念だったように思われる。当時の政治理論においても「うまし国」フランスと「聖き土地」エルサレムは「いささかも両立不可能で比較不可能な観念ではな」く、「両者ともに同じく情緒的価値に満たされていた<sup>27</sup>」のと同様だ。たまりかねた教会が「UNAM SANCTAM (唯一聖なる)<sup>28</sup>」を主張するのは、まさに普遍を名乗る複数の軸が現実存在するからだった。コジューヴはルソーの「一般意志」について述べながら、次のように説明する。教会が一般意志を名乗り、俗権に個別意志を対置する。だが「ある国王が自ら「皇帝」と称して、この「一般意志」を——国王としての「個別意志」に加えて——代表すると宣言したときに、宗教権力と世俗権力の対立が始まった<sup>29</sup>。」つまり、聖俗ふたつの権力が存在するから問題なのではなくて、両方が互いを模倣して「一般」や「普遍」を名乗り合ったからこそ、混乱と闘争が生じた。近代社会のように人民の「多数」と「少数」によって一般と個を切り分けるような方策をもたなかった中世は、とりまなおさず、あらゆる「個」が常に普遍的イメージの誘惑に晒されていたのだった。

---

<sup>25</sup> William Roach(éd.), *The Didot Perceval*, Slatkine, 1977.

<sup>26</sup> カントーロヴィチ, 上掲書, p. 247.

<sup>27</sup> 同上書, p. 242.

<sup>28</sup> 教皇とフランス国王の対立を機に1302年に教皇ボニファティウス8世が発した勅書。

<sup>29</sup> アレクサンドル・コジューヴ, 『権威の概念』, 法政大学出版局, 2010, p. 94, (今村真介訳)。

## 5. 王のパラテキストからの自立と〈真実の物語〉

中世では庇護者である王侯貴族の依頼を受けて作品が制作される。クレチアンがフランドル伯から原本をもらって『ペルスヴァル』を作った、と述べているように、多くの場合著者は序文において庇護者が「原本をくれた」ことに言及する。だが実際に一冊の本を貸与または贈与されたとは考えにくく、むしろドラゴネッティの言う通り一種のトポスと考えるべきだろう<sup>30</sup>。したがって、ジュネットの用語を用いると、原本の設定は間テキスト的言及ではなく、庇護者を〈起源のコンテキスト〉と結びつける一種のパラテキストとして機能する<sup>31</sup>。

宮廷風騎士道小説の諸作品はラテン語の書物を俗語化した古代物語と呼ばれるジャンルに端を発する。それらは、一言で言うと「創られた〈王の歴史〉」である。年代記形式のものは言うに及ばず、『トロイ物語』や『エネアス物語』といった見かけ上はギリシャ・ローマの神話的題材を扱った作品もまた、登場人物たちを自らの〈祖先〉として位置づけ、古代を政治的理想郷として描いた。とりわけ1066年のノルマン征服以降イングランドに渡って君臨したのはノルマンディー公などのフランス系の国王であり、彼らは本来イングランドに始原をもたないにもかかわらず、いやもたないからこそ、イングランドにおける自らの栄誉ある〈歴史〉を「創る」ことを余儀なくされた。それが『列王史』におけるアイネイアースのひ孫のブルートゥスからアーサーに至るような、今日的視点から見たら虚構的に映る長い家系である。

〈王の歴史〉は王の意思に基づき、政治的な目的のために作られる。だからジェフリーが自作について、自分の作ではなくて王侯による創作物に等しいと述べるのも故のないことではない。彼はスティーヴン王に「陛下の叡知と忠言によってこの小著の誤りが正され、モンマスのジェフリーの小さな叡知の泉からではなく [...] 陛下の雅趣に満ちた才知によって創り出され、上梓された書物と見なし給え<sup>32</sup>」と希っている。王侯は「歴代のブリタニア王の歴史」「歴代のノルマンディー公の歴史」といったかたちで著者に題材を託する。著者は、真偽にかかわらず、口承・筆記のあらゆる素材を取り混ぜて〈歴史〉を創る。著者にとっての題材とは、自分と庇護者をつなぎ、庇護者の権威によって自作の権威を保障する重要な構成要素だった。

<sup>30</sup> Roger Dragonetti, *Le Mirage des sources*, Seuil, 1987.

<sup>31</sup> Gérard Genette, *Palimpsestes : la littérature au second degré*, Seuil, 1982.

<sup>32</sup> ジェフリー・オヴ・モンマス、『ブリタニア列王史』, 南雲堂フェニックス, 2007, p. 10, (瀬谷幸男訳) .

〈王〉なるものは自分たちの〈歴史〉に拠って立っており、〈王の真実〉は虚構によってしか作りえない。歴代の王の年代記は確信犯的なフィクションなのである。文芸好きなヘンリー2世がお抱えの作家たちに命じて年代記を量産させる様を、『宮廷人の閑話』はこのように揶揄している。

彼ら [=古代人] の記憶がわれわれの中に生きて、われわれは自らを忘れさる。  
注目すべき摩訶不思議！ 死者たちが生きて、生きた人たちが死者にとって代わり埋葬される<sup>33</sup>！

従来の歴史叙述的な語りは、「史実および救済史との結び付け、実際のものに近い地理上の配置、聴衆の経験的事実や知識のストックへの結び付けを通した真実味の付加、目撃者の証言や可能ならばラテン語による書記記録ないしはこれらを厳密に選択したものへの参照指示などによる証明<sup>34</sup>」などによって〈真実〉を保証した。数々の聖杯物語も当初は王の年代記にその枠組みや権威付けを負っており、クレチアンが行ったように、庇護者というパラテキストによって記述内容を保証していた。しかし聖杯を用いて自らを唯一無二の救済史<sup>35</sup>と結びつけたことによって、作品内世界は登場人物たちにとっての固有の〈祖国〉となり、外的な権威を必要としなくなっていった。

そこで生じた聖杯物語のパラテキストの変貌は興味深い。『由来』では、庇護者ゴーチエ・ド・モンベリアールへの言及はあるが、原本の贈呈者として示されることはなかった。『聖杯の探索』では、探索に出た騎士たちが次々と倒れるなか、究極の聖杯のミサと至純の騎士ガラアドの昇天を目撃したボオールだけが王宮に帰還する。

食事が済むと、[アーサー]王は、麾下の騎士たちの冒険を書き留める学僧たちを召し出した。そして、ボオールが自分の見てきた通りに聖杯の冒険の数々をもの語ると、それは逐一書き留められて、ソールズベリーの図書館に収められたが、メートル・ゴーチエ・マップはそこから記録を抜き出して、主君アンリ

<sup>33</sup> ウォルター・マップ、『宮廷人の閑話—中世ラテン奇譚集』，論創社，2014，p. 351，（瀬谷幸男訳）。

<sup>34</sup> Elisabeth Leinert, *Die (historische) Dietrichepik*, De Gruyter, 2010, p. 234；和訳は、山本潤，「中世ドイツ文学に見るローマ観」，『西洋中世研究 7』，2015，p. 100より引用。なお山本論文も『皇帝年代記』と『ディートリヒの逃亡』を例に、歴史叙述と口頭伝承の関係を的確に論じており、興味深い。

<sup>35</sup> テクスト外の史実への言及例として、ウェロニカの聖顔布によるウェスパシアヌス治癒譚の後の、「それは「ウェロニカの布」と呼ばれ、今でもローマで偉大なる聖遺物として保管されている」（p. 201）という『由来』の一節を挙げることができる。

王のため〈聖杯の書〉を編み、そして王が物語をラテン語からフランス語に翻訳させたのである<sup>36</sup>。

作中で探索のすべてを語らせ、書き留めさせたアーサーと、実際に書を作らせたアンリ王[ヘンリー2世]が入れ子状に描かれ、テキスト内とテキスト外の二人の王が、語る意思を体現している。また『ペルレスヴォー』は「一人の天使の告げ知らせるところによって、ジョゼフェが語った」<sup>37</sup>。「ランスロ聖杯」第一巻の『聖なるグラアルの物語』では、キリスト自らが語り手に原本を与えた<sup>38</sup>。

実在の王侯貴族に代わって、テキスト内の王、あるいは〈神〉や〈天使〉なるものが直接典拠を提供し始める。それによってテキストは自律性を獲得する。描かれるのはもはや政治的虚構としての〈王の歴史〉ではなく、登場人物たちの視線に晒され、彼らとともに在る、聖杯であり、卓である。なぜならばその究極の起源であるイエスは、書記者たちに記され、訳された〈真理〉であるに留まらず、現世において自らを表象し(représenter)つつ、提示する(présenter)ロゴスであったからだ。表象とは、再=現前(re-présenter)にほかならない。

聖杯物語は〈王の歴史〉から離昇したばかりでなく、同時に実体であり表徴であるという聖体の記号論的特殊性を受け継ぐことによって、また共同体の成立根拠としてのアウグスティヌス的な愛を導入することによって、堅固かつ絶対的な〈王の場〉を求め、描いていった。

『由来』にはそれをよく示す一節がある。「なぜならば、グラアルを見て喜ばしい気持ちにならない者はいない(p. 216) (Car nus le Graal ne verra, / Ce croi je, qu'il ne li agree:)」という文言だ。Gaal は音声においても「恩寵」(grâce)と繋がって人を「喜ばせる」(agreer)ものであり、物語内部の人物ばかりでなく、その語を発するテキスト外のすべての人間に喜びと恵みを与える<sup>39</sup>。聖杯は〈意味〉を物理的に包含しつつ人々の知覚の対象となり、時空を超えることができる物体である。ゆえに「聖杯の物語」roman du Graalを書くということは、たんに庇護者たちに読まれる(ないし聞かれる)テキストを作る

<sup>36</sup> 『聖杯の探索』, 人文書院, 1994, pp. 417-418, (天沢退二郎訳) .

<sup>37</sup> *Perlesvaus*, Nitze&Jenkins(éd.), Phaeton, 1971, p. 23.

<sup>38</sup> *L'Estoire del Saint Graal I*, J.-P. Ponceau(éd.), Champion, 1997, p. 4.

<sup>39</sup> 食器 graal (ラテン語 gradalis) の音の遊びについてはヘリナンドゥスにも言及がある。Cf. Helinandus, *Chronicon*, PL., t. 212, col. 815 ; « [...] dicitur vulgari nomine graalz, quia grata et acceptabilis est in ea comedenti. »

ということではなく、万人に開かれた〈真実の物語〉を作るという、ひとつの壮大な試みなのだった。

パスカルの言葉を借りて、まとめとしたい。文学とは、「つねに人間が真の神について語ったか、それとも真の神が人間に語りかけられたかのいずれかである<sup>40</sup>。」

文学を創るということは、ひとつの奇蹟を求めることに似ている。

---

<sup>40</sup> 塩川徹也、『パスカル 奇蹟と表徴』，岩波書店，1985，p. 159.