

聖杯物語群と *translatio imperii*

— 歴史記述との接点から —

横山 安由美

Friedrich Heerは言った、「歴史においていかにしばしば古い世界の説明、解釈、弁護から何か新しいものが生まれてくることだろうか¹⁾」。それは文学においても同様である。しかし全ての文学ではなく、自らを時間の流れの中で幾分なりとも客観的に認識し、その意味を問うようなある種の作品の中においてでしかない。Heer が「歴史の誕生」と題したこの一節は12世紀について書かれているが、俗語文学という方面に目を向けるなら、当時栄えた宮廷風騎士道物語の数々においては、アーサー王の宮廷がその中心に据えられ、騎士たちのそこからの出発とそこへの帰還とによってほとんどのストーリーが成立し、四季の変化や祭日などの時間の節目はあっても本質的に「始まりも終わりも、過去も未来も持たない、常に現在の、現在化された (*présentifié*) 時間 (*Baumgartner*)²⁾」が支配している。しかしながら、その流れを汲む聖杯に関する物語の多くは、アーサー王的な時間と空間の枠組みを突如飛び越え、自らを真の «*estoire*» と称して、当時の年代記にも似たやり方で独自の世界の構築を試みるのである。

I. *translatio imperii* と *translatio studii*

西欧中世の人間にとって注目に値する過去といえば偉大なるギリシア・ローマの世界であり、彼らはその継承者を自認していたため、「我らは第二(ないし第三)のローマである」という類の自画自賛が定型表現として栄えた。政治権力移行の必然は、たとえばダニエルの夢に現れた四匹の獣に象徴される四つの王国の変遷であるとか、「彼〔神〕は時と季節とを変じ、王を廃して王を立て(ダニエル書 2-21)」などの聖書の語句にも根拠が求められる。とりわけ800年、シャルルマーニュが法王によってローマ皇帝として戴冠されたことを機に、この種の「遷移」*translatio*への言及が、政治的宣伝かつ文学上のトピスとして多用され、やがて「中世の歴史理論の基礎をなす(*Curtius*)³⁾」表現とまでなった。「遷移する」*transferre*という概念は本質的には曖昧なものであり、どこにでも見出せる類のものであるから、このテーマの包含する範疇を厳密に規定することは事実上不可能である。にもかかわらずこれが一つの「歴史的観念」として中世において意味を持つとしたらそれは、「歴史的正確さ」のゆえでも、言及の量の多さのゆえでもなく、それが当時の世界観の展開を如実に語る生きたイメージであったからだ

と言えよう。

一般には、古典古代の文化的な価値を継承するとする *translatio studii* と、ローマの政治権力の継承とする *translatio imperii* (又は *translatio regni*) とに分けられる。クレチアン・ド・トロワによるこの端的な表現はあまりに有名である。

〔…〕 誉れある騎士の道と学問の道は

最初ギリシアにあった。

ついで、その騎士道と学問の道全体が

ローマへ行き、

そして今、フランスに来たのである⁶⁰。

「騎士の道」*chevalerie*と「学問の道」*clergie*の両方が、ギリシア、ローマ、フランスという三つの段階を経て遷移することが明示されている。なお、Jacques Le Goff は *translatio imperii* は東洋から西洋への政治権力の移転、*translatio studii* はバビロニア、アテネ、ローマ、そして中世はパリへの文明の移転であると概説しているが⁶¹、いくつかの段階があるのか、どこを経るのかは一定していない。また、*translatio studii* については、アルクイン研究、新旧論争、文化の伝達、典拠の使用、ラテン語の翻訳 (*translation*) の問題などの文化史上重要な問題と関わるため、Curtius、Gilson らを初めとして数多くの研究者が取り上げており⁶²、ここでは説明を省略したい。ただし、ローマの文明は異教性のゆえに本来忌避されるべきものであったから、その継承を中世が考えるにあたっては、学問と文明の偉大さという観点からとらえるか、またはローマ・カトリック教会の権威とすりかえて理想とする、といった作業が必要であった。それでも、

かつてユダヤ人たちがエジプト人たちの遺産を用いたように、キリスト教徒たちは古代の文明を使用しなくてはならない⁶³。

我々の目的はこの *translatio*、とりわけあまり取り上げられない方の *translatio imperii* の概念が、古仏語で書かれた数々の聖杯の物語においてどのように把握され、表現されているかを、中世思想との関連から見ることである。*translatio studii* と *translatio imperii* の関係などから、考察を開始しよう。

ローマ帝国においては政治的権力の担い手と精神的権威の担い手とにさしたる分化はなく、権力者であると同時に神である皇帝がその頂点に位置していた。教会と結託を図りローマで戴冠したシャルルマーニュの「帝国」、およびその一部から派生した「神聖ローマ帝国」などもその名の通り、ローマの精神・物質両面での権威を継ぐとの主張が一応可能であった。後者についてはあるいは、大戦前夜の Huijinga が危惧をもって批判したところの、過去のあらゆる偉人を国民的英雄として賞賛することを好む、

ドイツ民族の「激しい歴史への傾倒ぶり¹⁰⁾」などにも抱えるのかもしれない。ところがフランスにおいては事情はさほど簡単ではない。ひとこと「ローマ」と言っても緊張が襲ってくる。ヴェルギリウスとアウグストゥスのローマ、東ローマ帝国に神聖ローマ帝国、また一方でペテロとその後継者たちのローマ・カトリック教会。かかる事情からフランスは、imperiumとstudiumの主体を必ずしも同一とはせず、精神的な権威の在りかもひとまず括弧に入れ、権力と学問の関係を考えるための定型表現としてtranslatio imperiiとtranslatio studiiを使用するようになった。S.Lusignan¹¹⁾が、上記のクレチアンの文章の中に、騎士階級と僧侶階級の併存が文化の繁栄の必要条件である、という結論を読み取ったのもそのような文脈からであろう。

なおこの問題は13世紀には先鋭かつ具体的になる。聖杯に対する謎めいた言及などで今日名が知られているヘリナンドゥス(Hélinand de Froidement)は、ローマからパリへ知識を「移行」させた人物としてベダ、アルクイン、エリウゲナなどを挙げ、パリ大学が学問の最終的に留まるところであると表現している¹²⁾。一方、騎士道はフランス王に代表されるものであるから、translatioのテーマはパリ大学対王権の問題に帰着する。翻訳その他の文化活動を僧たちが行い、それを王家が支援する、という状態が望ましい姿として表現されるが、この均衡がわずかでも揺らげば一方の他方に対する言論ないし物理的形態での弾圧に結びつく。結局のところこの時期のtranslatioは、現実の「権力」pouvoirと「知識」savoirのありかに関する極めてイデオロギー色の強い概念として現れるのである。

さて、12、13世紀のtranslatioの概念には二つの際立った特徴があるように思われる。普遍的性格と、終末論的な性格である。

translatioは常に「普遍的な何か」の遷移を示している。つまり自らをこの言葉によって讃える時、それは先行する権威を借用しての単純な自画自賛ではなく、ローマという過去への郷愁でもなく、また一地域における諸国家の生成消滅の客観的認識の表現でもない。おのれが唯一にして絶対の世界であるから、かつてそうであったローマを継ぐのだ、という心性を直截に示すものである。なぜなら西欧中世における歴史は常に「普遍史」l'histoire universelleであり、歴史記述において実際は併存していたイスラムの諸国家などを対等なものと思わしたり、自己を相対化したりすることは滅多になかった。それゆえに、translatioの問題は、即「教会権力」Sacerdotiumと「帝国」Imperiumの普遍的権威の所在に関する論争に移行することもありえた。Imperiumの語は普通名詞として「支配」や「権力」を表すこともあるが、translatioとの関連で言及される場合はたいていローマ帝国が意識されていると言ってよかろう。そうしてダンテなどはこの二種類の権威が同時に、当時のローマで具現されんことを願っていた、虚しくも。

もう一つの特徴は、様々な遷移を経た結果であるところの今を一切の変化の最終局面としてとらえていることである。今が最良にして最後の世代であるという認識は現実肯定のためには効果的であるとはいえ、将来にもっと豊かな世界が開けるのだとい

う可能性が微塵も示されないのは、常に未来に期待を置いて現在を耐えている近代人にとっては息づまることがある。しかしながら上記のクレチアン句の引用の直後にも、遷移が究極のものたらんと願う気持ちがよく表現されている。

それ〔＝騎士道と学問の道〕がそこ〔＝フランス〕において保たれ、
その地が神に喜ばれ、
そうしてフランスに來た名譽が
決してここから出ることのないように
神が御配慮下さらんことを。
(Cligés, vv.34-37)

また、12世紀のオットー・フォン・フライジングは「東洋で生まれた全ての権力と人間の叡智は西洋で完成されようとしている⁽¹¹⁾」と述べて西洋への移行はとりもなおさず権力や文明の「完成」であると考えた。更にサン＝ヴィクトルのフーゴは、

神の摂理は、私たちに世界の終りが来ることを警告するために、世界の初めには東洋にあった普遍的な政權が、時間がその終焉に近づくにつれて西洋へ移り来るよう、配慮なされた。なぜなら様々な出来事の流れは既に宇宙の果てに達したからだ⁽¹²⁾。

と述べ、「封建社会は自らを歴史の終末としてとらえた⁽¹³⁾」ことをはっきり示している。

このような文脈から、時間の経過が果たして何らかの真理を生み出すのか否かという論争が生ずることもある。不易の、非時間的な真理しかないのか、それとも“Veritas, filia temporis”「時間の娘、真理」なのか。後者はシャルトルのベルナルドゥスの態度に代表されるが、彼の「我々は巨人〔＝古代人〕の肩に乗った小人である」という名句も留保なしに楽観的であるとはいいがたい。小人というのは謙遜ではなく、その背景には「わたしたちの体が古代人の体よりも小さいように、将来の人々の体はわたしたちの体よりも小さくなるだろう(ホノリウス)」、また「かつての人々は美しく、大きかったが、今や人間は子供か小人のようなものだ(ギオ・ド・プロヴァン)⁽¹⁴⁾」というこれも有名な中世の悲観的な概念があり、それを受けての切羽詰まった言いぐさであるかもしれない。今は巨人の肩にのって遠くまで見通せるかもしれない、しかし子孫の世代になるとどうなるのか、小人ですらない存在とはいったい何なのか、そういった一抹の不安を内に含む句なのである。

そして、聖杯物語の数々を眺めた場合、我々はやはりこの普遍的態度とまぎれもない終末観とに気付く。とすればこれらの物語もまた、世の真理を問う「問い」を構成しているのではないだろうか。

II. 「聖なる歴史」としての聖杯文学

「非時間的」な宮廷風騎士道物語一般と比べると、聖杯物語群においては多かれ少なかれ時間を考慮に入れた物語構造が観察される。新約聖書などの時代を自らの固有の過去としてとらえ、活用している点にも表れている。ゆえに、歴史記述とのアナロジーで聖杯物語をとらえることが可能である。また、そもそも題材の虚構と現実という観点からの文学と歴史の区別自体、きわめて近代的なものであって、中世においては何の意味ももたないことも思い出す必要がある。

歴史記述は一般に「聖なる歴史」l'histoire sacrée と「世俗の歴史」l'histoire profane という二つの視点からとらえることができるが、中世の聖杯物語群はこの両方の特性を具有している。前者から見ていこう。

「聖なる歴史」l'histoire sacrée は中世キリスト教的な時間のあり方と深く関わるものである。この世には、創世と最後の審判という「始まり」と「終り」があり、この「始まり」から「終り」にかけて一直線に時間が流れる。その中間に位置するのがイエス・キリストの化体である。中世のある種の時期に栄えた至福千年思想(millénium)は、この「終末」の到来が、「まだまだずっと先のこと」ではなく、「紀元1000年目」などの「まもなく」のことであると考えられるものである。後のダンテなどにも絶賛されたフィオーレのヨアキム(1145a.-1202)の思想もまた、近い将来——13世紀の後半——に「世の終り」が到来するというものであったが、彼の場合、終末と共に地上において新しい霊的な、瞑想の時代が到来すると予言した点で、また独自の影響力をもった。

さて、聖杯物語群であるが、クレチアン・ド・トロワが「聖杯」Graelの着想を得たのはケルト系の神話であったとしても、その後の作品のほとんどがロベール・ド・ボロンの作り出した聖杯の「起源」を採用することによって、聖杯の解釈および物語の趣旨のキリスト教化の度を強めていった。しかしその様態を詳細に観察すると、これが単純な「教化文学化」moraliserでも「聖職者専用品化」cléricaliserでもないことに気づく。ケルト神話を信奉する学者は通常こういった言葉で後発の聖杯物語の価値を否定するのだが、ケルト神話対キリスト教という聖杯の起源に関する議論が一通り尽きた今、我々のなすべきことは、各々のテーマのキリスト教的ないしケルト神話的解釈の提示ではなく、物語の全体がいかなるヴィジョンの下に構成されているかを見ることではないのか。それが宗教的であるとするならいかなる意味において宗教的なのかを考えることではないだろうか。

ロベールは聖杯の起源をキリストの受難の時期に据え、イエスの聖血の容器としてこれを描いた。他の作品もこのような聖杯の由来を示しつつ、登場人物が海を渡ってヨーロッパに來たり、聖杯がガリアの地に現れたと設定するなどして、物語の現在と巧みに織り合わせてゆく。それにより、受難の時期を「始まり」とし、聖杯の探求の終末を「終り」とする一直線の時間の流れが形成される。もちろん、作品によっては

各種の冒険を延々と語るものもあるが、それも全体の時間の流れの中の無数の小さな反復ととらえることができよう。物語を本質的に「聖なるもの」と認識し、「神がこの物語を語った」などと冒頭で設定するのが常套手段であった聖杯物語の作者たちが、内容それ自体においてもキリスト教史と同様の構造を用いたことは不思議ではない。また、「聖なる歴史」は特徴として、旧約と新約の時代の対応という「アナロジーの構造」を有しており、その観点から見ると聖杯物語群の場合は今度は新約の世界と物語の現在つまりアーサーの騎士たちの時代との「アナロジー」を求めたものである、ということもできる。それは特に、「アーサー王の円卓」がキリストの最後の晩餐の卓との類似でしばしば言及されたり、『散文ランスロ』の長編の主要人物であり、聖杯の探求に相応しい完璧な人格を有する騎士ガラアドの存在が、救世主的な性格で描かれていることからわかる。また『ペルレスヴォー』では主要な出来事は新約聖書の時代の事件を象徴するものとして提示され、「二重の反復」double répétition という言葉で時間構造が説明されたりしている¹¹⁵⁾。

ロベール・ド・ボロンの『聖杯由来の物語¹¹⁶⁾』の舞台の変化を見てみよう。作品は大きく三部に分けられる。第一部(vv.1-960)が受難の舞台イェルサレムにて、ヨセフがユダヤ人に幽閉され、獄中で神に聖杯を授けられるまで。第二の舞台(vv.961-2356)はヴェスパシアヌスの治癒と、ユダヤ人に対する復讐、そしてヨセフの救出まで。第三部(vv.2357-3514)はイェルサレムを離れたヨセフたちの一行の行方。彼らの定着する土地は「遠隔の地」lointennes terres (v.2363)としか示されないが、モーゼの出エジプトがイメージされていると一般に考えられている。ヨセフの築いた義人たちのこの平和な共同体もある日、一人の偽善者の偽りによって崩壊の危機に瀕する。そして、成員の離散に際して各自の行き先が神に定められ、ブロン、ペトルスらの選ばれた者は「アヴァロンの谷」vaus d'Avaron (sic. v.3123)へ向かうことが予告され、

これらの地は全て本当に西方(Occident)にある(vv.3125-3126)。

と語り手が付け加える。一行の旅立ちの場で物語は終了するが、この「西方」が後のアーサー王やメルランの活躍するあの馴染みの世界に一致することは想像に難くない。この「西方」Occident と「東方」Orientの対比はロベール以後の聖杯物語を特徴づける概念の一つであり、宮廷とその周辺という従来の地理観を変貌せしめ、新たな世界像を構成するだけの一つの大きな力を持っていると考えられる。

なお、ロベール独自のこの時代観はフィオーレのヨアキムの影響を強く受けていると考える研究者¹¹⁷⁾がいるが、ヨアキム¹¹⁸⁾の著作は死後フィオーレ会に温存されており、1240年頃からフランシスコ会の手に渡り、13世紀半ば頃から同会によって援用され始めたものであるから、1200年前後というロベールの作品成立年代を考えた場合、ヨアキムの「三時代説」などが具体的にロベールの三部構成に影響を与えたという

Strussの論は容認しがたい。ヨアキムその人は第三回十字軍(1189-1192)の頃から評判になっていたがそれは、新約と旧約の符合や、七つの封印説や、アンチキリストの到来等に関する「予言者」として注目されていたのであって、今日ヨアキムを有名にしている父と子と聖霊の三つの時代説は、12世紀や13世紀前半にはほとんど知られていなかった。実のところ、レッシングが「初めて」ヨアキムを取り上げ、ヘーゲルやコントが「世界史の三段階法則」を形成させる際に彼の理論が注目された。これも、情報の伝播の過程を無視して今日の常識で当時を推し量ってしまうヨーロッパの研究者の失敗の一つであると言えよう。

Sommerによってウルガー・サイクルの第一巻目とされた *l'Estoire del Saint Graal* (通称 *Grand Graal*)⁽¹⁹⁾ も類似した構造を持つ。前半部分はロベールをかなり忠実に踏襲しているが、ロベールにおいては曖昧だったイェルサレムの次の舞台をサラ(Sarraz)という名の、虚構のサラセン人の町に設定している。その地の王らをキリスト教徒に改宗させた後、主要人物たちは、聖杯を聖遺物よろしく櫃に入れてかかげつつ、ヨーロッパへと渡ってゆく。こうしてイェルサレム、サラ、ヨーロッパという三段階の移動が行われるが、この物語の特徴は、アリマタヤのヨセフの息子を「創り出す」ことによって、父を「最初の騎士」、息子を「初代のキリスト教の司教」と設定し、むしろ息子の方を物語の中心に据えたことだ。ロベールにおいてはヨセフ自身はヨーロッパには渡らなかったのに対し、ここでは受難の時期からアーサー王の騎士の時代まで父子がずっと物語に登場する。登場人物そのものと、完全に聖遺物扱いされた聖杯とが宗教的支配権の根拠となる。ヨーロッパ各地に存在する王国は彼らに従属することを余儀無くされる。騎士道は神に奉仕することにおいてしか意味を持たず、世俗の主君つまりピラトに仕えていたアリマタヤのヨセフはそのことのために、神に仕える「天上の騎士」ガラアドよりも劣った者と解釈される⁽²⁰⁾。

後半部分の主題はヨーロッパ各地におけるキリスト教の布教であり、各地に布教の拠点が建設される。そのあり様はイギリスの初期キリスト教の布教の態様と酷似しており⁽²¹⁾、作者の意図は英国の宗教的な権威を物語中で正当化することに集中しているように思われる。ペテロよりも上位に設定されたヨセフの息子の地位などを考えても、ローマ教会に対するある種の挑戦が感じられるが、実にこの時期はローマ教会の唯一性と絶対的権威すらも問題視している。1170年のトマス・ベケット殺害の一件などからもわかるように。そして *la Somme le Roi* の中には「運命の輪」が教会をも支配し、栄えさせたり衰えさせたりする、つまり教会も *translatio* を経る性質のものだ、という表現が見られるほどである⁽²²⁾。

今挙げた二つの聖杯物語に共通するのは東方から西方へ、という空間的移動である。さて、Stock の言葉を借りれば、

過去の把握は法的、文化的なだけでなく、空間的である⁽²³⁾。

「ベエダの影響を強く被った8世紀から11世紀の世界史記述が空間的眺望を欠いたリニアな編年史体であった⁽²⁴⁾」のとは対照的に、12世紀は歴史を空間の中に、また空間を時間の流れの中に位置づけた。端的に言えば東のエルサレムに全ては始まり、西のヨーロッパに向かう。ホノリウスが歴史を「東西に張られた綱」に譬えた⁽²⁵⁾のもその一例であろう。故に歴史とは、「東から西へと空間的に移動(translatio)しつつ展開する」ものであった。とすればこの二作品も、時間と空間を射程に置き、両者を統合させることによって、リアリティーをもった歴史空間を制作することを意図していたのではないか。また、時間が東から西に流れるとしたら、西端に位置する現在のブルターニュやイギリスが何らかの「終末」と関わることも、観念的ではなく、視覚的に理解可能になる。

そう考えた場合、聖杯の起源を受難の時期に据えたロベールの役割は極めて大きい。ピラトが奉仕の代償としてヨセフにイエスの体を与える、ヨセフはイエスに対する愛により遺体を手厚く埋葬する、その際に流れ出た血を後に聖杯となる器で受ける、この一連の時間は *le temps privilégié* として機能し、聖杯探求の理想がこの一点に集約される。クレチアン・ド・トロワの場合は聖杯の起源が示されることはなく、多様なイメージを包含した描写それ自体が魅力となっていたが、彼に続く作者たちはその豊穡なイメージを維持することにむしろ困難を覚えたことだろう。その聖杯が、アリマタヤのヨセフと結びつけられるや否や、ほとんど全ての聖杯に関する物語がそれを受容し、発展させたことは、かくなる起源の設定が当時の人々の情的ないし知的な欲求に応えるものであったことの証左であろう。

III. 「世俗の歴史」としての聖杯文学

この章では世俗的な、有為転変の世界として見た聖杯物語の世界を考えてみよう。「世俗の歴史」*l'histoire profane* の特徴は回帰性にある。唯一絶対の初めや終りがあるのでなく、歴史は何度も繰り返し、王国が変遷する。

実に西洋の人々は、勇敢かつ雄々しく、一つの民族による長い支配を軽蔑しているので、しばしば隷属を放棄し、支配を一つの民族から他の民族へと移し変えている。それゆえにローマ帝国は初めフランク族に、次にゲルマン族へと移った。一方東洋では相変わずペルシアの帝国が続いている⁽²⁶⁾。

これは12世紀のウィリアム・オヴ・マームズベリの言葉である。彼は *Gesta Regum* (1125年頃) や *De Antiquitate* (『グラストンベリー古代史』) の著者として知られ、グラストンベリー修道院や、ひいては数々の中世俗語文学の成立とも密接な関わりをもつ

と推定される人物である。東方の不易のペルシアの支配を専制として非難し、西洋の「帝国」の変遷を望ましいものとして述べている。この種の言及においてはしばしば自らの民族への愛情が観察できる。世俗の国家の変遷もある程度は「聖なる歴史」との類似で把握することが可能であったにせよ、現実には「聖なる歴史」に固有の絶対性と唯一性をもたないので、translatioと言っても、何が、どういう根拠で移動するのかを説明づける必要が生じてくる。この説明の中に各著作家の歴史観が反映されて、12世紀の歴史記述は一つの花盛りを迎えるのである。

その場合、「帝国」Imperiumの名の下に政治的権威が移る、又はその権力の規模の大きさにおいてローマに匹敵する、という意味で通常「帝国」が移る、という言い方がなされるわけだが、人間の地理的移動が遷移のきっかけを作り出すという表現もある。アルクィンと学問に関する次の引用は、*Grandes Chroniques de France* の中に見られるものである。

アルバン(Albins)は、又の名をアルクィン(Alcuins)と言い、イギリス人で、まだ自国にとどまっていたが、皇帝(li empereres)が自分のもとにやって来る僧侶や賢者たちを受け入れることを耳にして、一艘の舟を求め、フランスに渡り、何人かの連れと共に皇帝のもとに行った。〔中略〕彼は自分の学をパリでたいそう広げ、実りあるものにしたので、おお神よ、学問と知識の源はかつてアテネとローマにあったように、今はパリにあるのだ⁽⁷⁾。

聖杯物語群においても、人間の地理的移動が権力移転のきっかけになることが多い。ロベール・ド・ボロンの『聖杯由来の物語』でもペトルスとブロンが西方に渡ることがヨセフの創立した共同体の再生の要件であった。*Grand Graal* においては、ヨセフとその息子は受難の時期からアーサー王の時代までずっと生きて活躍し続けた。『ペルレスヴォー』では、物語の舞台の中にアリマタヤのヨセフの「墓」が在ることが、彼がヨーロッパに渡ったことの証拠となっている。

このアリマタヤのヨセフであるが、ロベール・ド・ボロンが初めて「騎士」soudoier として描き、騎士の奉仕の対価としてイエス・キリストの体を受け取ったと設定したことから、聖杯物語一般では騎士の起源がこの人物に求められる。そして、『ディド・ペルスヴァル』や『ペルレスヴォー』などにおいてはペルスヴァル⁽⁸⁾が、『散文ランスロ』系においてはガラアドが、アリマタヤのヨセフの子孫であると明示される。以上を考えると、人物そのものを除外すれば、「始まり」である受難の時期から終末まで、聖杯という物理的存在、登場人物の血統、および騎士の道、という三点が一貫して受け継がれており、主人公の卓越性はこうして三重に保証されているのである。これを Baumgartner は «triple translation⁽⁹⁾» と呼んでいる。政治的権威と精神的権威という translatio imperii の一般の遷移主体と比べて、これはいかなる意味をもっているのだろうか。

歴史叙述との関連で見てみよう。同時代の歴史家たちもまた、歴史変動の因果関係論には一切関心を持たない代わりに、「政治的な成功には血統の高貴さと神の助けの二つが必要である¹⁰¹⁾」と見ていた。高貴な血統を求めるために、フランク人はアエネーアスの子孫である¹⁰²⁾などという言及が真面目になされたりする。一方「神の助け」という点では現実問題として「聖遺物」の所有が便利である。それが神の恩寵を伝えるもっとも通俗的な手段であったからだ。「ですから 836 年に聖ウィトゥスの聖遺物が、フランクのホルビーからザクセンのホルヴァイに移されたのは、「帝国」がフランク人からザクセン人に移されたしるしであったのです¹⁰³⁾」。R.W.Southern が述べる通り、聖遺物の物理的変動に伴って政治的権威が移動するというのは今日の感覚から言えば「粗雑」に過ぎるが、聖遺物が権力の象徴、「人に知られた最大の力」であった限り、こうした遷移観は当時、充分合理的だったのである。

聖杯がこの「聖遺物」と同様の機能を果たしていると考えれば、「血統」と聖杯による聖杯物語群での登場人物たちの権威づけは、実際の歴史叙述でのやり方にあまりに似ていると言わざるを得ない。ただし作品により、これらの要件が揃いさえすれば全ての登場人物の成功が保証されるもの (*Grand Graal* など) と、そうでないものとに二分されよう。後者はロベールの作品に代表される。そこでは、舞台の移動に血筋と、聖杯の所有の移転が伴いはするものの、基本的には各共同体の成立の根拠は神への信仰と成員相互の愛である。ゆえに、第一の舞台に登場したローマ帝国などは「正しさ」の条件を満たさず、遷移に値する共同体であるとは見なされない。また第二の舞台となったヨセフのコロニーは「正しい者」の集合であり、存続に値するはずだったのだが、内部に裏切り者が入ったことのために危機に瀕する。ここでは主要人物がいくら優れた血筋と人格を有していても、それが共同体の基盤の十分条件にはなりえないという、作者の社会的なヴィジョンが表現されている。

IV. 終末

歴史記述と聖杯物語群の類似という観点から見てきたが、両者の最大の相違は次の点にある。現実では世界の終末はまだ訪れていないのに対し、物語においては聖杯の探求を何らかの形で終了させ、その後の「終末」を描くことが可能であり、実際に描くことを作者たちが試みているという点だ。そこでこれらの物語が「探求の後」をどのように表現しているかに目を向けてみよう。

聖杯物語の解決策は Walter の指摘するように、3通り可能である。主人公の 1. 結婚 2. 戴冠 3. “apothéose spirituelle” (修道士のような瞑想の生活に入り、神に類した存在に高められること)。クレチアンの『ペルスヴァル』では探求自体が未完に終わっている。しかし「三滴の血」の場面で、恋人ブランシュフルールだけでなく、血を流す槍をも主人公が連想していることから、結婚それ自体が結末として用意されていたとは思え

ないという Walter の推論は是認できる⁽⁴³⁾。聖杯物語の中にはゴーヴァンの冒険などで話が逸脱したままで終わるものも少なくない。また、マネシエ作の『第三続篇』では最後にペルスヴァルが聖杯城で王位を継ぐ。この場合、政治的権威と精神的権威がペルスヴァルという「王」において統合されたという結論を読むことができよう。更に、ヴォルフラム・フォン・エッシェンバッハの『パルチヴァール』では、聖杯の探求の完結の直後に主人公の戴冠と結婚とが同時に実現され、支配者としての物理的・精神的権威の確立だけでなく、フランス系の聖杯物語ではあれほど断罪された、個人的な幸福すなわち恋愛と結婚までもが成就されることとなり、『アーサー王の死』などに見られる悲壮な自己否定とは程遠い幸福な解決方法が提示されている。この辺りに作者たちの解釈を見ることは有効ではないか。聖杯の探求が何らかの形で終了し、「始まり」から受け継がれてきた聖杯というオブジェが消えた時点で、後に残った、そうしてどのような形でも消滅させたり否定したりできない血と、騎士の道とが、いかなる結末をむかえるか、それはどうしても描く者の現実観に根ざした表現とならざるをえないのである。

『ペルレスヴォー⁽⁴⁴⁾』では、聖杯城の軍事的な奪回という事実上の探求の完成の後、主要人物たちは魔法の島 Isle Plenteürose (l.9633) に舟で渡る。この点では後に見る『聖杯の探求』と共通しているのだが、『探求』のような瞑想の生活の代わりに、またしても無数の冒険が彼らを待ち受けている。確かにこれは Bruce の言う通り⁽⁴⁵⁾物語の精神とは不調和に感じられる面もあるが、神に仕える騎士の像を、Grand Graal のような騎士の抽象化の形ではなく、実際の戦闘の中に描ききった『ペルレスヴォー』の作者ならではの結末とも考えられる。最後まで戦う騎士、ペルレスヴォー。そして白地に赤い十字架の帆を張った舟がペルレスヴォーを迎えにやって来て、いづこかへ彼を連れ去り、物語は幕を閉じる。十字軍で活躍したテンプル騎士団が白地に赤い十字架を印とすることから、『ペルレスヴォー』はテンプル騎士団を理想的な騎士のあり方としてとらえていることは随所で指摘されている通りであり、それはこの結末、つまり作者の描く究極の理想という形でも表現されていると言うことができよう。

『アーサー王の死』と『ディド・ペルスヴァル(散文ペルスヴァル)』はいずれも聖杯の探求の終了の後に、アーサーによる世界征服と、その息子モードレッドによる裏切り、そして王の死とローグル王国の滅亡を描く。両者が共通しているのは、いずれもジェフリー・オヴ・モンマスによる典拠たる作品の中に既にこの滅びの構造が準備されていたからであるが、その解釈や脚色の方法は異なっている。ロベールの三部作の三作目とされる、但し実際にロベールの作であったかは疑わしい、『ディド・ペルスヴァル』は、ロベールを受けてヨセフ一行のイェルサレムからの旅立ちに言及する際、行き着く先の西方(Occident)、つまりブリテンを敢えて「ここ、太陽の沈む地⁽⁴⁶⁾」と表現する。この言葉は読者に、とある黄昏が彼らを待ち受けていることを暗示している。さて、その舞台でクレチアンの『ペルスヴァル』などから採ったと思われる各種の冒

険が繰り広げられるのだが、その一つに「白い鹿」の狩りの逸話 (p.169 sq.) がある。もしペルスヴァルが鹿の頭を入手できたならあなたを恋人かつ「城の主」にしてあげましょと、魔法のチェスの城の娘は言うが、結局のところ彼は獲物を失うなどして城主になることはなく、最終的には「聖杯の主」または「主イエス・キリストの聖血の主 (I.182)」になる。これは *le lai de Tyolet* において主人公が同じく「白い鹿」の狩りの後、娘と結婚して城主になることを選択するのと対照的な結末である。

また、ペルスヴァルが十字路にさしかかった時、木の上にいる二人の子供のうちの一人が、「アダムが追放されたあの地上の楽園から私たちは来ました (p.203 sq.) 」と自己紹介し、彼に右に行くよう道を教える。ヴォーシェの『第二続編』においても同様の逸話があり、両者に共通する際立った特徴として『ディド』の刊行者の Roach は、子供が「漁夫王の館に行く具体的な道を教えるのではない (p.76)」点を指摘し、その後の物語展開との関連から説明を試みているが、むしろ、「右」*destre* は中世においては同時に「正しい」道でもあり、「聖霊の御意志 (p.203)」に導かれた登場人物たちの路程は単なる平面上の地理的移動ではなく、正義へと方向づけられた聖なる旅路として描かれているからであると考えすることはできないだろうか。また、その世界の中には、子供の言うように「地上の楽園」も存在するわけだが、登場人物たちの旅はそのアダムの楽園を目指しているのだろうか。

この物語においては聖杯の探求の終了と共に、全ての驚異的事象 (*les merveilleux*) が消滅する。「今日ブルターニュの地に起こっている様々な魔法がとけるだろう (p.151) 。」超自然的な世界は聖杯と共にここで幕を下ろし、残った登場人物たちは騎士の本来の任務である集団的な軍事活動の必要性に新たに目覚める。この、あまりに現実的な転回には驚きすら感じる。もはや誰も「地上の楽園」を求めない。彼らは、大ブリテンを出て海を渡り、フランス本土を席卷し、ついでローマに対峙する。『ディド』の時間は最初は他の作品と同じように東から西へ進んだが、探求終了と共に西から東へ廻ることになる。これはどのような意味を秘めているのだろうか。アーサーが遠征を決定する契機になったのはメルランの次のような予言であった。

私 [=メルラン] はあなた [=アーサー] に次のことを知っていただきたい、あなたの前にブリテンには二人の王がいた。二人とも、フランス王かつローマの皇帝であった。そして、ブリテンには更に三人目の王が現れて、その者はやはり王かつ皇帝になり、ローマ人たちを武力で征服するであろう、ということも、知っていただきたい。 (*Didot*, p.303, A ll.275-279)

その三人目の王こそアーサーであるという設定なのだが、かつてのブリテンの王もローマ皇帝を兼任していた、というのはシャルルマーニュなどからの連想であろう。この物語の中ではローマ帝国は今なお健在し、しかもイスラムの世界と結託した悪者

として描かれる。『ディド』の作者は、フランスやローマ帝国への憧れと、両者を征服することへの露骨な願望を、文学ならではの自由さでもってドラマ化している。ローマは現在化されてはいるものの、実際のところその征服は過去の権威の征服であり、それゆえに東に「遡って」軍隊は道を進んだ。聖杯という精神的な権威が消滅した時点で騎士たちは軍事的侵略という本来の任務を思い出すが、そのとき、征服するに値する、最高であると感じている脅威が、かのローマ帝国であった。偽りと裏切りによってその地位に就いた悪辣な人物として描かれる物語の現在の皇帝がユリウス・カエサル(p.259)であり、それが痛烈に非難される条りなどまさに、東ローマ帝国や神聖ローマ帝国ではなく、あの古のローマ帝国が意識上にあることが見てとれる。また、同じ中世の宮廷風騎士道物語でありながら、過去のローマを讃え、ローマと現在との連続性を求める『エネアス』や『テーベ物語』などの古代物語とも異なった古代観を有していることがわかる。『ディド』におけるローマとの対決は、過去および異教という二つの脅威を減らし、キリスト教を根拠にアーサーの王国を普遍的な帝国にせんとする、Imperiumを指向する態度なのではないか。

『アーサー王の死⁷⁹⁾』では、騎士たちは冒頭から殺生や色欲の罪などにより断罪され、アーサー王も「高慢」のなせる業により間もなく失墜することを夢のなかで予言される。「高慢」orgueil/ superbiaは当時のキリスト教によって最も断罪された悪徳の一つであるが、それと共に騎士道の成立根拠をなす心情であったことも思い出しておく必要がある。騎士たちは「各自が自分を最高だと考え(Wace)⁸⁰⁾」しており、「高慢さのために、騎士たちは最高に悲惨である⁸¹⁾。」王はその騎士道を代表する者であり、文字通り最高の地位にある。王の夢の中に現れる「運命の輪」la Roue de la Fortuneは人間の上昇指向と物理的な上昇とを一体化させた強烈なイメージを湛えている。王は観覧車のような巨大な輪の頂点にいる。しかし運命の乙女は、

ご覧の丸い輪において、あなたはこれまでの誰よりも権勢ある王でした。けれども、地上の権力から落ちずにいられるほど高い所に座っていられる者は誰もいないのです、それはこの世の高慢のなせる業なのですから。(Mort, p.227, ll.71-75)

と言って、アーサーを掴んで乱暴に地上に引きずり下ろす。これが、運命の反復、特に転落の側面にリアルな重点がおかれる、中世の文学および図像で流行した「運命の輪」の表現である。この「輪」を王に対して使用するということは、王の絶対的な権威を奪うものであり、『ディド』とはまた違ったtranslatio観を有しているのではないだろうか。後の章でまた見てゆきたい。

シトー派の影響が強いと言われる『聖杯の探求』では、「この探求は決して地上的なものの探求ではない⁸²⁾。」探求の終了を意味する、聖杯城での聖杯の秘跡にガラアドが立ち合い、神の声がその後を告げる。選ばれたるガラアドとペルスヴァルとボオール

のみが聖杯と共に le Palais Spirituel であるサラの町—— *Grand Graal* においてはヨセフの息子が司教に任命された虚構の町——に行くがよい。他の者は結局聖杯に値しない者たちであったから、聖杯が二度とローグル王国に現れることはないだろう、と (*Queste* p.271)。過酷な選別。こうして三人は魔法の舟で東方のサラへ向かう。サラを支配する異教の王エスコラントは三人を投獄するが、その一年の間三人は聖杯によって養われ、生き永らえる。これは正に、ロベールにおいてアリマタヤのヨセフがユダヤ人たちに幽閉され、その間聖杯によって生かされた、その原体験の再現でなくて何であろう。王の死後、ガラアドは王位に就くと共に、幻影の中に聖杯とヨセフの姿とを目にする。ヨセフのイェルサレムを「地上のイェルサレム」と呼ぶなら、このサラの町は正に「天上のイェルサレム」として機能する。東から西に到達し、聖杯の探求が終了した時点で、再び東へ、先祖が滞在した過去の地サラに霊的な憩いを求めて帰るこの結末は、騎士道の完全なキリスト教化であると同時に、物語の歴史的な展開から見れば、原初への回帰である。中世の地図では上方に「東」が、地上の楽園のありかとして示されていたことを我々は思い出す。

一直線の時間概念に、永劫回帰を加えて円環状にすること、これが聖杯文学の時間であると考ええる。それには、Le Goff 言うところの「永劫回帰の古典古代の時間」と「直線的なキリスト教の時間⁽⁴⁾」とが、両者を許容する独自の視野の下で混合されなくてはならなかった。「運命の輪」の表現が聖杯物語において活きるのも、このような時間概念に深く関連するものであるからだろう。『ペルレスヴォー』においても運命の乙女が何度か登場し、登場人物への予言や警告の機能を果たすが、この場合乙女の乗り物は複数の輪がついた台車の如きものであり、『アーサー王の死』におけるただの円環とは異なった形態である。車輪が「歴史はめぐる」こと、つまり盛者必滅の掟を表すと同時に、台車は乗り物としての直線的な移動の機能も伴い、結局のところ、回りながら進むものとなって、世俗的な回帰と聖なる進歩とを同時に象徴していることは我々の研究にとって興味深い。

V. 放浪の中で

聖杯に付随したダイナミックな時間と空間の放浪。そこでは西方つまりヨーロッパは放浪 (*errance*) の場であって定住の地ではない。何らかの形で東方を指向する。この円環状の時空、それは純粋にプロティヌ的なものだろうか。つまり一なる真理から飛び出た主体が、様々な放浪の末に一に帰り、唯一無二の真理がかくして確かめられる、そういう本質的に楽観的な性質のものだろうか。

否。『ディド』と『アーサー王の死』に共通した結論を考えるとよい。いずれにおいても、ローマとの戦争で勝利こそすれ、ローマで皇帝として戴冠されに行こうとした矢先に、アーサー王は息子モードレッドの謀叛の報せを受け、急遽王国に帰国する。

様々な戦闘の末、王は皇帝になることなく、死を迎える。この悲劇性の強調こそ、冷徹な現実認識によるものではないだろうか。

聖杯物語の特徴はむしろ放浪の絶対化の中にあるように思われる。探求の成功の暁に至福の世界が与えられるのはほんの一握りの選ばれた騎士にすぎず、その他大勢の騎士たちには何も与えられない。騎士としての資質の向上を冒険の対価としてとらえ、そう描きうるのはクレチアン・ド・トロワの段階に留まり、聖杯物語では騎士たちは生来の能力によってその後の運命も予め規定されているからだ。しかし、たとえば、ホノリウス・アウグストゥネンシスは、なすに値する巡礼とは、悔悛(pénitence)のためのものであって、欲望(désir)の行為でも、対価を求める行為でもないと言っている⁽⁴²⁾。巡礼にせよ、騎士の流浪にしろ、無償であることにその意味があるとすれば、何も勝ち得なかったあまたの騎士たちにこそ、放浪の意義は与えられるものではないか。

社会学的には放浪は「異化」aliénationと不可分の関係にある。異化と言ってもここでは『イワン』のような個人レベルの社会的な疎外でも、神への愛の欠如でもない。我々の作品群においてはむしろ次のように考えることができる。キリスト教的な発想では、人間の本来在るべき場所は天であり、人は地上においてはは一時的に彷徨^{さまよ}っているにすぎない。かつての黄金時代や、未来のユートピアを信じることは、人間の原罪の存在を否定することにもつながり、本質的に反キリスト教的なことである。また、権力は必要悪であって固有の善ではないのだから、地上に確固たる秩序(ordó)を築いたり、求めたりすることも、望ましくない事柄なのである。そこで人は地上に生きつつも、神への愛ゆえに、地上の根幹をなすところの世俗の秩序の中で常に異化されている状態が生ずる。Lagorioによれば、たとえば、Grand Graalの舞台のアイランドやスコットランドへの大規模な地理的拡張にみられる聖杯の勇者たちの「放浪者peregrini」へのあくなき衝動は、ブリテンの古の聖者たちの活動との類似で想定されたものであるという⁽⁴³⁾。そういった中で、敢えて地上に何らかの至福の状態を求めるとすれば、徹底した権力否定に特徴づけられるヨアキムの瞑想の世界しかありえない。『探求』が理想とする世界はこれに酷似したものである。

それではアーサー王の宮廷に代表される政治秩序は悪でしかないのか。いや、「教会」ですら地上の秩序を構成する自らの存在を否定することはない。カトリックは次のような説明を生み出した。いわく、教会こそは巡礼者そのもの、Ecclesia peregrinansであり、また同時に「旅する人々の教会」Ecclesia viatorumであると⁽⁴⁴⁾。それでは同様にして、アーサー王の宮廷も、旅する騎士たちの宮廷であり、かつ天上の宮廷と一致する、と説明すればよいではないか。王で不都合なら、徳たけた聖杯の英雄ペルスヴァルやガラアドが戴冠すればよいではないか。確かにLadner⁽⁴⁵⁾の讀える通り、神への愛と女への愛、精神的なものや肉体的なもの、全てを主人公の戴冠と結婚とによって統合した『パルチヴァール』的な解決は理想的かもしれない。しかしそれを単純に飲みでもって受容するのはどこか近代人の良心に恥じるところがないだろうか。我々の

作者たちは知っていたのである。アーサー王の宮廷が天のまねびにはなりえないことを。だから、宮廷は騎士たちの出発点になりこそすれ、憩いをもたらす終着点にはなりえなかった。

そこでイェルサレムを起点としたもう一つの、大規模な放浪が展開される。それは東から西、西から東への視点の転回であり、時間と空間の広がりの中に自らを位置づけようとする試みでもあった。『ディド』の冒頭で、イェルサレムにおいて聖霊が登場人物たちに向かうことを命じた西方の地(Occident)は、「遠隔の地」loingtaines terresであると共に、まさに「異国の地」alienes terres であり(Didot, p.182)、そこは彼らが到着した後もなお、語源通り、彼らにとって「自」ではなく「他」である要素を保っていたのではないだろうか。東方や西方という言葉は固有概念ではなく方向を示す対極概念であるから、これらの言葉の多用される聖杯物語群は定着ではなく放浪を旨とする。語り手のレベルで考えるなら、ヨーロッパから見て遠くにあるものを異化するのではなくて、東方に意識を置いて自らのヨーロッパを異化する視線なのである。それゆえに聖杯物語の時空の移動はイェルサレムから出てイェルサレムに戻る試みであるとも言えるのだが、しかしここでも原初への回帰が完全な意味において実現されるものではない。イェルサレムは神学固有の「四つの解釈」を施すに値する、多様な意味を有する存在であることを思いだそう。第一の歴史の意味では「ユダヤ人の町」、第二のアレゴリーでは「キリストの教会」、第三の寓意(tropologia)的用法では「人の魂」、第四の彼岸的解釈(anagogia)によれば「わたしたちすべての母であるところの、天にある神の町」。信者の知的レベルに応じて各人が求めるイェルサレムは変化し、十字軍や巡礼などの具体的な行為は第二、第三に該当するものと考えられる⁽⁴⁶⁾。このAdolfの作業を借りて考察すると、聖杯物語においては、聖杯や選ばれた人物たちの始源の町としてのイェルサレムは専ら第一の局面においてであるのに対し、『探求』などの終極で登場人物が目指したイェルサレムは——しばしばサラの町と混同されているが——、第二、第三、そして第四の巧みな混淆、つまり舟で到達可能な存在する町でありながら、舟それ自体が異界への旅を意味するケルト神話の記号体系の中で限りなくぼかされた、具象と抽象を相備えた存在として止揚されている。『探求』においてガラアドの戴冠と死とが、相続いて、かつ同等の比重をもって描かれるのはまさにその故ではないのか。かの町は、ペルスヴァルの妹の遺体の埋葬、ガラアドの死など、極めて死に満ちた存在ではあるが、その死はまた、何か再生の希望に満ちた神話的な世界の中に位置づけられるものなのである。こうして時間的には一直線に、地理的には東→西→東という回帰のしくみのなかに、常になにか終末的な至福が求められ、イェルサレムは天に昇るための「はしご」として意味を持つ。その背景にはもちろんAdolfの強調するように、十字軍という大規模な社会変動があったことだろう。十字軍の目的も、東方のキリスト教徒の救済と並んで、キリストの聖墓開放とその防衛・再占領にあった。再びイェルサレムを手にいれたいという願望が、イェルサレムへの回帰を目指す聖杯の英雄

たちを作りだしたのかもしれない。Adolfは聖杯物語に通徹する集団的な終末観と悲観をも「敗北の町」イェルサレムのイメージによって説明する⁽⁴⁷⁾。十字軍の兵士たちが勝ち取ることを夢見、かつ実現しえなかったこの町に。あるいはそのような背景が原動力になったかもしれない。

場合によってはまた、聖杯城が天上のイェルサレムの役割を果たすこともあり、また同様の文脈により聖杯のシンボル化が推進されることもある。このように聖杯のとりえ方もさまざまであるが、少なくとも、

具体的な物体が、盲人の如き人間の手をとって、みることのできない事物への熟慮と模倣に導くのでなければ、人間の精神は、無知の暗闇に投げ出され、真理の光の中に姿を現すことはできない(サン＝ヴィクトルのフーゴ)⁽⁴⁸⁾。

たとえ遍在する神秘的な存在であっても、聖杯が一つの物体であること、これは少なくとも *signifiant* としての存在の確かさを示すものであり、それにより「意味されるもの」*signifié* の存在もまた確かに感じられるところのものである。*Grand Graal* などはそれを純粋な聖遺物として装飾し、運搬し、崇拝することに筆を費やした。『探求』では神の恩寵を担うものとして描かれた。ゆえにそれは絶対的な何かの探求であって、地域性、時代性とは一切関係ない。『ペルレスヴォー』では聖杯それ自体ではなく、聖杯城の軍事的な攻略が探求の成功を意味した。それからロベールにおいては、聖杯が次の世代に渡される際に必ず、アリマタヤのヨセフとイエス・キリストとの愛が語られ、伝えられた。ロベールは聖杯という物体の輝かしさに囚われてはいなかった。遷移に値する共同体の要件は、神への誠実な愛と共に、天上の諸価値から疎外されて地上を彷徨う孤独な人間相互の愛であった。聖杯は各個人を助ける魔法の物体としてではなく、目的を同じくする人間の集団の時空の移動を成立させる根拠として、物語の中で縦横に機能する。

それでは、ローマは何の意味ももたないのか。紀元後1世紀に相繼いで皇帝となるヴェスパシアヌスとティトゥスの父子を例として見てみよう。中世キリスト教的な文脈では、A.D.70年にユダヤ人の反乱を制圧した両者はイエス・キリストの死に対する復讐者として極めて高い評価を受けている。しかし二人は聖杯物語の中では、徳たけた英雄としては決して描かれない。なぜなら、ロベールなどの作品の成立に重要な役割を果たした『主の復讐』系の伝説以来、両者又は一方が潰瘍ないしハンセン氏病を患っており、その治癒を求める過程でイエスの行方を探索し、イェルサレムの町に到ったのが反乱制圧のきっかけとされるからだ。一時的にでも、最高の支配者に社会のアウトサイダー特有の病気を付与することは中世の記号論の体系からゆけば決して許されることではない。ローマ皇帝ですらもただの人間に貶め、それとは別の価値のありかを求めることが聖杯物語一般において意識されていたと考えることができよう。故に

ローマが実際に征服され、城や宮廷のありかとして機能することはないのである。

しかしながら、古代の miles (兵士) と中世ラテンの miles (騎士) という用語の共通性が中世の騎士たちに幻想を抱かせて以来ローマびとのまねびが後を絶たない中世の現状の中で、ローマの征服を試み、かつその価値を否定するに到る一連の試みの中にこそ、聖杯物語における translatio の解決が表れているように思われる。少なくとも、物語構造の中に時間という要素を加えたことは、歴史としての叙述に一步近づいたことになる。もちろんそれは、厳密な時間の経過や、各々の事件の因果関係によって成立する近代的な意味での歴史ではない。キリスト教的な直線的な時間意識によって貫かれた救済史ではあるが、また有為転変を許容するだけの柔軟性をもった、一つの通時的な世界像でもある。過去を冷徹に意識することが全ての始まりであった。冒頭で述べた通り、translatio の名の下に研究されるのは一般には翻訳や典拠といった限定的かつ技術的な問題が多いのだが、何よりも、自分を普遍的な存在と認識して、適用可能な全てのもの、全ての過去の事象を取り入れて一体化しようとするおおらかな態度こそその端緒であり、その意味で translatio imperii の採用も新しい時空における「réécriture」の一つとして意味を持つ。また、このように複雑な時間や語りの構造を許容したのは散文という形態と、それによって可能になる長大な描写の量であったと考えられるが、文体やナラトロジーという観点からの研究は今後のテーマとしたい。

聖杯の探求とその表現が困難であるのは、それが個人的な性格のものではないからである。騎士一人の幸福であれば、女性ないし神への愛における精神の昇華を目指せばよい。しかし、多くの騎士たちが轡を並べて探し求める、そういう幸福を書き手はどう描いたらよいのだろうか。黄金時代と騎士道との本質的な相違を Huijinga は次のように説明する。黄金時代においては、幸福の理想が徳の理想よりも大きい。ただし西欧中世においては「自己の力でこの至福を再現しようという、回帰への確信に満ちた約束、あるいは激励、これがないのです¹⁰⁰⁾。」一方騎士の理想においては、徳の理想が幸福の理想よりも大きい。ゆえに、騎士の理想は一種の時代の浄化であり、「純粋な文化理想」である。言い換えれば「純粋な文化理想」でしかないから、地上でのそのトータルな実現は元来不可能な性質のものなのである。代わりに、文化理想が他の文化理想を求める。古代ローマという古き良き時代を。天に目をすれば自分はさまよえる、ちっぽけな旅人にすぎないが、過去に目を向けて尊厳を追いかけてみよう。

すると、

人は古代を生きた世界によみがえらせようと、敬服の心をもって、また激しいあこがれをもって古代の中に深く没頭するのですが、そのうちにしだいに古代の歴史的 성격に気づいてきます。彼は結びつきを求めてかえって、引き離すものを発見します。古代の中で、古代から彼は歴史的に考えることを学びます。そして彼が歴史的に考えることを学びおえた時、彼は普遍的人間に妥当する歴史的な生活理

想を抛棄しなければならなくなったのです¹⁹⁰。

この言葉をそのまま我々の文学に当てはめることができる。本来普遍性と終末的性格をもつ *translatio imperii* の概念を援用することによって神話的・神秘的な意味ではなく現実的な意味において自らを権威づけようとした聖杯物語は、まさにその結果、現実的に普遍性と終末的性格を有し得ない、あるいは有することを望まないおのれに気付く、ふと、別の道を歩み始めるのである。その選択は学問的な結論でも、理性的な判断でもなく、むしろ半ば本能的につかみとった小川の底の砂金のようなものである。そういうことも、人間には時々あるのではないか。

『アーサー王の死』の結末を思い出そう。聖杯の探求に失敗した騎士たちがアーサー王の宮廷に集った時、彼らは騎士道が絶対的な保証を喪失したことを、知る。残るものは血と大地だけである。その血も、王の実際の息子の裏切りによって汚される。そのとき彼らは悟る、代償などもう何もいらぬ、何は無くともこの愛しい祖国の土が残る限り、私はそれを慈しみ、自分亡き後「孤児 (*Mort*, p.228-21)」になる祖国を危惧することで、自分の存在の意味のいくばくかを見出せるのではないかと。この土地はあくまで流浪の場であって定住の地ではないが、それでもそこを愛することは、できる。

普遍的かつ超越的な真理を求める過程で自分の特殊性に気付くことは、決して終焉ではない。今のあり様も一つの真実だとしたら、それもまた近い将来展性をもって拓^{ひら}け、時の果実を我々にもたらしてくれるだろう。その素朴な信頼の中に安らぎを得ることができるのが、世俗の人間性であり、我々の見てきた一連の文学作品なのであると思う。

年代記が相変わらず *discours universel* たらんことを様々な工夫でもって追求していたとまさに同じ時期に、普遍的な帝国 (*Imperium*) を望むのではなく、一地域としての王国 (*regnum*) の幸福を素朴に希求する心性を、我々は文学の中に見出した。別の言い方をすれば、*Sacerdotium* と *Imperium* という二種の権威を有していたローマ帝国を継ぐことを考えた時、美德の仮面を投げ捨てて政治権力 *potestas* のみを求めてみようと思う。だが自分は「帝国」たりえないのかもしれない。大帝国建設の実際的な困難もさておき、ローマの数々の弊害と悪徳を思えば、あるいはそういう結論にも動こう。全てを統べる普遍的な帝国が代価なしに生じるはずはないのだから。その一方でローマが本来天国でも黄金時代でもない、実存した一つの政治集合体であったがために、*translatio imperii* の概念がこのような結末を引き出し、有効性を勝ち得たと言うこともできるのだ。元来はローマを真似ようという意識から発生した *translatio* の発想が、逆に各々の国家意識の高まりを表現する機能を担ったことは皮肉でもある。

諸国家は *Imperium* の枠組みの中の *regnum* であるとするセヴィリアのイシドールスの政治思想上の用語区分¹⁹¹に従えば、アーサー王のローグル王国はまごうことなく、一つの *regnum* であり、*regnum* でしかない。その認識が文学で表現されるということは、

この王国観が単なる思想にとどまらず、実際のところそれぞれの国々が「ユニヴァーサルな帝国よりは地域的な王国(regna)を基礎として自己を再編成しようとした(Morral)⁽⁶²⁾」そういう時期の始まりであったからではないだろうか。またそうだとしたら、俗語文学は、公的な性格をもつ年代記などよりもずっと早くかつ自由にそれを舞台化しえたはずである。

神聖帝国(Sacrum Imperium)の古い世界が崩壊し、教会(Ecclesia)が自分だけをローマ帝国(imperium Romanum)と考えようとし、帝国によって邪悪と非難された西方の小領主たちが、みずからを自律的な宗教国家として建設しようとは始めている間に、この〔ヨアキムらの〕歴史思想は、その救済史的意味を探し出そうとして、古い世界の最後の弁護の試みをはじめた〔…〕⁽⁶³⁾

それと時を同じくして聖杯文学も同様の理由で救済史の構造を作り上げた。しかしそれは当初の予定とは異なった、個性あるものとなったのである。

こうも言える。背在ったある大きなものに自分を例える安心感とはとつもない。しかしそのためには、今ここには明らかに無い、その大きなものを自分の裡に再現させる必要があり、そうすれば結局それは自分の一つの側面でしかなくなる。再現の態様が脆弱で、その大きなものの名の上に頼っている場合、単純な現実肯定よりももっと、弱い人間性を露呈させることになる。しかし我々の文学は、それほど弱くはなかった、と。

註

- (1) F. ヘーア『ヨーロッパ精神史』(Friedrich HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, 1970) 小山・小西訳, 二玄社, 1982, p.62
- (2) E.BAUMGARTNER, «Temps linéaire, temps circulaire et écriture romanesque», p.11, in Y. BELLENGER (éd.), *Le temps et la durée dans la littérature au Moyen Age et à la Renaissance* (Actes du colloque 1984), Nizet, 1986
- (3) E.R. クルツィウス『ヨーロッパ文学とラテン中世』(E.R.CURTIIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1954) 南大路他訳, みすず書房, 1991, p.35
- (4) CHRETIEN DE TROYES, *Cligés*, éd. A.MICHA, Champion, CFMA 84, 1982, vv.29-33
- (5) J.LE GOFF, *La Civilisation de l'Occident Médiéval*, Arthaud, 1984, p.477
- (6) クルツィウス 上掲書 第2章「ラテン中世」/E.GILSON, «Humanisme médiéval

- et Renaissance » dans *Les idées et les lettres*, Vrin, 1932, pp.171 – 196 /S.LUSIGNAN, «La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV^e siècle» in G.CONTAMINE (éd.), *Traduction et traducteurs au Moyen Age* (Actes du colloque 1986), CNRS, 1989, p.303sq.
- (7) J.LE GOFF, op.cit., p.136
- (8) 『ホイジンガ選集 4 ルネサンスとリアリズム』(J. HUIJINGA, «Over historische levensidealen») 里見元一郎他訳, 河出書房新社, 1990, p.329
- (9) S.LUSIGNAN, op.cit., p.313
- (10) Ibid., p.313
- (11) J.LE GOFF, op.cit., p.198
- (12) Ibid., p.198
- (13) Ibid., p.199
- (14) Ibid., p.194
- (15) Ch.MELA, «Pour une esthétique médiévale », in *Le Moyen Age*, 84, 1978, p.120
* なお、『ペルレスヴォー』における古代の問題については拙稿 Ayumi YOKOYAMA, «L'attribution de Josephes — Remarques sur les sources du *Perlesvaus* — » in *Etudes de Langue et Littérature françaises* No.60, Hakusuisha, 1992 を参照されたい。
- (16) ROBERT DE BORON, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, éd.NITZE, Champion, CFMA 57, 1987
- (17) L.STRUSS, «*Le Roman de l'Histoire du Graal* de Robert de Boron», in *GRLMA* IV/1, pp.361 – 375 / K.RUH, «Joachitische Spiritualität im Werke Roberts von Boron » in *Mél. Wehrli*, Zürich, 1969
- (18) cf. 坂口昂吉「ヨアキムの歴史神学とスコラ哲学」 in 上智大学中世思想研究所編『中世の歴史観と歴史記述』創文社, 1986, p.151 sq.
- (19) O.SOMMER (éd.), *The Vulgate version of the Arthurian Romances*, t.1, *L'Estoire del Saint Graal*, New York, 1979 (1908– 1916)
- (20) 「地上の騎士」“chevalier terrien” は「天上の騎士」“chevalier celestiel” の対比概念であり、ヨセフはピラトに仕える“chevalier terrien” であると明示されている。
cf. Ibid., p.13, 130
- (21) cf. V.M.LAGORIO, «Pan-Britonic hagiography and the Arthurian Grail Cycle », in *Traditio* 26, 1970, p.52
- (22) J.LE GOFF, op.cit., p.190
- (23) B.STOCK, «Tradition and Modernity: Models from the Past » in *Recherches et Rencontres*, 1990 no.1, p.37
- (24) 池上俊一「十二世紀の歴史記述と歴史意識」 in 『中世の歴史観と歴史記述』

- (25) cf. F.-J.SCHMALE, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*, Darmstadt, 1985, p.35
- (26) WILLELMI MALMESBIRIENSIS MONACHI, *De Gesta Regum Anglorum* vol.II, éd. W.STUBBS, London, Rolls Series, 1889, IV 360, p.417
- (27) J.VIARD (éd.), *Les Grandes Chroniques de France*, Champion, 1923, t.III, pp.157-158
- (28) 『続編』 *Continuations* においても「騎士アリマタヤのヨセフ」への言及はいくつか見られるが (ex. GERBERT DE MONTREUIL, t.2 éd. M.WILLIAMS, CFMA 50, 1925, vv.10377 sq.)、主人公ペルスヴァルとヨセフとの血縁関係については、間に入る Alain などの人物のアイデンティティーの問題などと関わるため、作品毎の検討を要する。cf. J.D.BRUCE, *The Evolution of Arthurian Romance* I, Slatkine, 1974(1928), p.308
- (29) E.BAUMGARTNER, op.cit., p.16
- (30) R.W. サザン『歴史叙述のヨーロッパ的伝統』(R.W.SOUTHERN, *Aspects of the European Tradition of Historical Writing*) 大江他訳, 創文社, 1977, p.34
- (31) N.WRIGHT(éd.), *The Historia Regum Britannie of Geoffrey of Monmouth*, V. *Gesta Regum Britannie*, Brewer, 1991, p.3 l. 24 sq.
- (32) サザン 上掲書 p.35
- (33) Ph.WALTER, *La Mémoire du temps*, Slatkine, 1990, p.195
- (34) *Le Haut Livre du Graal; Perlesvaus*, éd. W.NITZE & T.A.JENKINS, Phaeton, 1972 (Chicago, 1932)
- (35) J.D.BRUCE, op.cit., II, p.16
- (36) W.ROACH (éd.), *The Didot Perceval*, Slatkine, 1977, p.182, l.732 etc.
- (37) J.FRAPPIER (éd.), *La Mort le Roi Artu*, Droz, TLF 58, 1964
- (38) WACE, *Le Roman de Brut*, éd. I.ARNOLD, SATF, 1938-1940, v.9748
- (39) E.DU MERIL (éd.), *Poésies inédits du Moyen Age*, Slatkine, 1977 (1854), p.316
- (40) A.PAUPHILET (éd.), *La Queste del Saint Graal*, Champion, CFMA 33, 1984, p.19, ll.19-20
- (41) J.LE GOFF, op.cit., p.190
- (42) Ibid., p.158
- (43) V.M.LAGORIO, op.cit., p.45
- (44) cf. 山形孝夫『砂漠の修道院』新潮社, 1987, p.183 sq.
- (45) G.B.LADNER, «Homo viator : Medieval Ideas on Alienation and Order», in *Speculum*, 42, 1967, p.249
- (46) H.ADOLF, *Visio Pacis*, Pennsylvania State Univ. Press, 1960, p.69

- (47) Ibid., p.173
- (48) *Expositio in Hierarchiam coelestem*, II, 1 (Migne, *Patrologia Latina* , t.175, col.948)
- (49) ホイジンガ 上掲書 p.311
- (50) 同 p.325
- (51) J.B.MORRAL, *Political Thought in Medieval Times*, Univ. of Toronto Press, 1980, p.18
- (52) Ibid., p.18
- (53) ヘーア 上掲書 p.67

付記：本稿の刊行にあたっては、平成4年度東京大学文学部布施学術基金学術奨励費の交付を受けた。