

アリマタヤのヨセフ

— 変貌の軌跡 —

横山 安由美

Ita quippe gens ipsa late per orbem terrarum
arma circumtulit, ut qui res ejus legunt, non unius
gentis sed humani generis facta discant...⁽¹⁾

特定の人物に関して様々な伝説が普及し、ついには彼の実在など埒外にイメージのみが膨張を遂げる現象は昔も今も後を絶たないが、そういう創られた人物全てを「虚像」と呼んで良いものか、或いは何の痕跡も残らない過去の一物理的存在よりも多くの人々に育まれてきた一つの波打つ想念のほうがより堅固なりアリティを有するのではないか、と思われることがある。アリマタヤのヨセフもその一人であった。今日英国系の百科事典の始どが「イエスを埋葬した人物で(...) その後ブリタニアに渡ってキリスト教と聖杯をもたらした三月十七日が祝日の聖人 (ex.Chambers's Encyclopaedia)」等の記述を載せているが、ここに到るまでには実に長い時間を要した。膨大な量の民間伝説の存在や、名の類似故の他人との混同は聖書の登場人物たちの宿命であるとは言え、地味な一端役に過ぎなかった彼をしてかくも春秋に富んだ旅程を辿らしめたエネルギーは一体人類の何処に存するのかと、時に不思議になるのである。

I

四福音書に共通した記述⁽²⁾は、アリマタヤ出身の男ヨセフがイエスの体の下げ渡しをピラトに願い、イエスを墓に埋葬した、というものである。しかし細部の記述には微妙な相違があり、身分についてはマタイは「金持ち dives」、マルコは「高位の議員 nobilis decurio」、ルカも「議員 decurio」と述べていることから、ユダヤの有力者の一人と解される。“Sanhedrin”の議員のことであるという通常の説明に従うと、彼はイエスの有罪を決定したユダヤ人の最高議決機関の代表メンバーでありながらイエスを手厚く埋葬したことになり、当初からパラドックスを孕む存在となっている。それを解く、イエスとの関係についての記述であるが、マタイとヨハネは「イエスの弟子 discipulus」、マルコとルカは「神の国を待ち望んでいた人」とする。「弟子」とはこの時期では信徒一般を指したから四者の内容は一致しているが、ヨハネは「弟子ではあったがユダヤ人を恐れてそのことを隠していた」と言ってヨセフの消極的な面を強調し、何ら評価

に値する者ではないという印象を与えるのに対し、ルカはヨセフが「立派な正しい人 *vir bonus et iustus*」なので、議員でありながら「彼ら（議員たち）の企図や行動には同意しなかった」と称賛する。もし議決の場で表立って「同意しなかった」のだとする
とヨハネと矛盾することになるが、ヨセフは中央の議員ではなく地方の町の議員であ
ったという説(Blinzler)を除けば、一応は共観福音書の傾向に則り「内心は同意しな
かったが同胞の前では黙しており、その自責の念のために埋葬を申し出た⁹⁾」と解する他
はあるまい。そして、自分の墓(マタイ 27-60)を提供したにも関わらず埋葬の場面で
は大した照明を浴びず、その後二度と登場しない。この、謎めいた登場と少なすぎる
記述の故に、人々はヨセフに思いを馳せ始めるのである。

十二世紀までのヨセフ像の発展については概ね、あくまで四福音書の範囲内に止ま
って解釈を施した教父注釈の類と、聖書外典やそれに続く民間伝承に代表される自由
奔放な改変を含んだ物語群とに、大別される。後者から見てゆこう。

聖書外典の数々を繙いてみると、例えば『ペテロの福音書』（二世紀には成立）では、
ヨセフは「イエスとピラトの〔それぞれの〕友¹⁰⁾」と設定され、前者の体を後者に請う
理由付けが素朴になされている。この「友」という表現は、「弟子」と並んで広い想像
の余地を讀者ないし聞き手に与えてゆくことは、後に見る通りである。

中世を通して最も人口に膾炙した外典と言えは『ニコデモの福音書』であり、これ
はルカ伝と密接な関係にある。遅くとも四世紀の成立以来、ラテン語¹¹⁾、古仏語¹²⁾ 等
の版をもち、大筋はヨセフと共に埋葬に立ち会ったニコデモが、イエスの復活後人々に
教えを説くという話で、途中に挿入されたイエスの「古聖所への降下(地獄下り)」の
逸話がとりわけ有名である。ここでヨセフは、イエスの埋葬故にユダヤ人たちに監禁
されてしまうが(ニコデモは利口であったが故に逃げおおせるのである)、復活したイ
エスが建物の四隅を持ち上げて彼を解放し故郷に送り返すために、イエスの復活の証
人として、脇役ながら重要な役割を果たす。

その後、『ニコデモの福音書』を継承し発展させた物語が沢山作られる。Narratio
Josephi¹³⁾ では、イエスの右側の十字架で刑死した善良な泥棒デスマスがイエスと共に現
れてヨセフを解放する。更に、Mors Pilati¹⁴⁾ 以来普及した、聖女ヴェロニカの布¹⁵⁾ によ
る皇帝の病の治癒という物語群の中に、ヨセフは主の復活の証人として登場し始め
(Cura Sanitatis Thiberii¹⁶⁾)、武将ティトゥスと皇帝ティベリウスがヴェロニカの布によ
りらい病や潰瘍から癒えてキリスト教徒となり、イェルサレムの町を攻略するという
筋筋の Vindicta Salvatoris¹⁷⁾ は八世紀から十一世紀にかけて空前の流行を見る。イエス
に解放されたヨセフは皇帝らにキリストの復活と教えを伝える役割を果たすのだが、
この話の人気の鍵であるにとどまらず、ヨセフ像の発展に重要な力を及ぼし、また布
によって回復する人物が従来からティベリウスからティトゥスやヴェスパシアヌスへと
変わることになる一つの契機をここに見ることができる。イェルサレム崩壊のテーマ

である。

史実としては、ユダヤ人が独立を求めた第一次ユダヤ戦争がAD.66年に始まり、ローマの武將ヴェスパシアヌスが鎮圧に貢献、70年には息子ティトゥスによりエルサレムが攻囲され、遂に陥落、ヴェスパシアヌスは皇帝に即位する。Vindictaという題名は、町の崩壊はイエスを死に追いやったユダヤ人たちへの神の復讐だという中世一般の認識⁽¹²⁾を示している。さて、エルサレム壊滅の記録と言えば今日でもまず『ユダヤ戦記』⁽¹³⁾が思い出されるが、幽閉後解放され、皇帝に親しく教えを説くというこのこれまでに形成されたアリマタヤのヨセフ像は、偶然にも同時期に活躍した、ヨタパタの洞窟での集団自決から危うく逃れてローマ軍により解放され、以後ヴェスパシアヌスの側近として侍る著者フラヴィウス・ヨセフスに酷似している⁽¹⁴⁾。また、Vindictaの異本の一つであると思われる逸話がヤコブス・デ・フォラギネの『黄金伝説』の小ヤコブの章⁽¹⁵⁾に採録されているが、Vindictaとして述べた上述の粗筋と同じものの後に、アリマタヤのヨセフの代わりにヨセフスの逸話が加えられ、皇帝への助言という役を後者が取って代わる。その後ティトゥスがエルサレム入城の際に打ちこぼさせた壁から白髪の老人ヨセフが現れ、ユダヤ人に幽閉されたのだと語る。『ニコデモの福音書』によればキリストが復活の時にヨセフを解放した筈であるから、ヨセフはその後も福音を伝えることを止めなかったために再び幽閉されたに違いない、とヤコブスは推測を述べる。しかも、ヨセフスによるヴェスパシアヌスの即位の予言として有名なエトニウスの一節は

身分の高い俘虜の一人 Iosephus は囚われの身となった時、この上なく堅固な口調で、私は間もなく当のその人〔ヴェスパシアヌス〕によって解放されるだろう、しかもその時その人は皇帝になるだろう、と断言した⁽¹⁶⁾。

というものであり、唐突に現れたこの Iosephus はアリマタヤのヨセフと非常に紛らわしい。共にエルサレム壊滅に関わる二人の同名の人物が書物や伝承において混同され、「解放する者」がキリスト、ティトゥス、ヴェスパシアヌスとヴァリエーションを見せることは、不思議ではあるまい。蓋し、ヨセフスと『ユダヤ人戦争』は中世に広く知られていたこと⁽¹⁷⁾は言うまでもなく、またユダヤ教やユダヤ民族というヨセフスにとって固有であった筈の問題もキリスト教一色のヨーロッパ中世の民間伝承にとっては顧慮の対象にはならなかった。

Vindictaの古仏語版である La Vengeance Nostre Seigneur も多くの写本を持ち⁽¹⁸⁾、形態上武勲詩に分類される。1200年前後に成立した最古の写本の版⁽¹⁹⁾を繙いてみると、「皇帝ヴェスパシアヌスはヴェロニカの布によりらい病から癒え、エルサレムを攻略する。ハイファの城塞攻略の際、穴ぐらに孤立した十人のうち Japhel ともう一人のみが自決を免れてローマ軍に降伏し、以後 Japhel は皇帝の助言者となる。籠城側の首領は冷酷

なピラトであり、降伏を進言した Jacob は絞首刑を言い渡されて牢に幽閉されるが、天使により解放され、ローマ軍の陣地に連れてゆかれる。凄惨な戦闘の様はユダヤ人 Joseph により記録される。町の降伏の後、皇帝を始めとするローマ人、Japhel、Jacob、Joseph らはキリスト教に改宗し、ピラトは無残に刑死する」という筋になっており、① F.ヨセフスは直接には物語の記録者、かつ町の崩壊後ヴェスパシアヌスによって解放された Joseph として現れる ②しかし Japhel がヨセフスのそれとして知られている体験を経験している ③ Jacob がアリマタヤのヨセフの体験に酷似した状況に置かれている、という三点を観察することができる。明らかに、同時期のヨセフとヨセフスのそれぞれの興味深い体験を話に加えようという意思、及びヨセフス像を語りの真正さの保証として活用しようという意図が、見て取れる。しかしアリマタヤのヨセフに関するアイデンティティーは次第に曖昧になってゆく傾向が見られ、このままではユダヤ人戦争の逸話の中に埋没してゆくことが明らかに予想されるのであるが、ほぼ同時期の彼を主人公とした特異な物語により、彼は新たな旅路を辿ることになる。そこにはもう一つの流れが合流しており、しかもそこを起点に様々な流れが出ずる要衝となるのである。

II

まず遡って、十二世紀までのもう一つの流れ、即ち上述の伝説群とは似て非なる聖書解釈の歴史を大まかに辿ってゆきたい。

早くは、ウルガータ聖書校訂で知られ420年頃没したヒエロニムスがマタイ伝注解の中で、ヨセフが“homo dives”と設定されたのは彼の虚栄や金銭への欲を表すものではなく、ピラトにイエスの体を懇願できた理由を示すためである、貧しい一般人には絶対不可能な行為であったから、と述べている¹²⁰。又、ルカ伝の「他人に同意しない議員」の記述は詩篇冒頭の「悪者のはかりごと歩まぬ… 幸いなる者 (beatus vir)」を思わせるとして、ヨセフを義人と見なす。受難において、臆病であった十二弟子と比べるとヨセフは一際目立った存在として感じられていたようである。

六世紀の、トゥールのグレゴリウスの『フランク史』は聖人や支配者の逸話の集大成であり厳密には神学の域から外れるものではあるが、伝説を採録するにとどまらず著者独自の説明や教訓を付け加えている点は、アリマタヤのヨセフに関しても観察される。一卷21章¹²¹に、イエスその人ではなく天使が解放したという点を除くと殆ど『ニコデモの福音書』と同じ話が読めるのだが、幽閉されたヨセフはユダヤの僧たち自身によって見張られた、なぜなら彼らは「主自身に対してよりもヨセフに対して一層大きな怒りを抱いていたからだ (maiores in eum habentes sevitiā)」という心理分析的な説明があり、犯罪人には手厚い埋葬を認めないというユダヤの法を犯したヨセフの、かつて上層にあったが故に同胞に対する裏切りが尚更重大視されるという深刻な立場が斟酌されている。また、主の復活により叱責を受けた墓の番兵たちは、「幽閉されたヨ

セフを返してくれるなら、我々もイエスを返そう」とユダヤの僧たちに抗弁する。イエスに並ぶ受難劇の立役者というヨセフ観の濫觴をここに見ることができる。

八世紀に尊者ベータはルカ伝注解の中で、ヨセフがイエスの体を貰い受けた行為とその埋葬とを区別し「世俗の高貴な権力に因む前者にもまして、内面の正しさ (justitia) から発した後の方がより大きな尊厳に値する¹²⁰⁾」と述べる。地位を指すにせよピラトとの交際という意味にせよ、ヒエロニムスを継いだ特定の身分が主の体の受け取りに必要な不可欠であったという視点、及びヨセフの外的身分のみならず内的な卓越性を認めようという態度が、顕著になっている。

アマラリウスの Liber officialis (九世紀) は聖書の典礼学的解釈の草分けと言われる。ヨセフ像については上述のベータの意見を受けた後、それ故「隠れていた十二使徒やその他の弟子全てをヨセフは超越していた (omnes transcendit)」、そしてミサのカリスを取り扱う「助祭長は、このヨセフを思い出させる者である (Hunc Joseph ad memoriam ducit archidiaconus)¹²¹⁾」と言って、ここで初めてヨセフがイエスを墓に埋葬した行為が、ミサにおいて聖職者が聖体をカリスに入れる行為によって象徴されることを示す。埋葬とミサを単なる類似で結び付けるのではなく、ヨセフは正しさという徳故に、神の国での尊厳と俗世のミサでの人々による想起に値するという根拠づけをも、見逃してはならない。ヨセフと並んでニコデモも埋葬の功により司祭によって表される者、とされる。

ホノリウス・アウグストドゥネンシス¹²²⁾は、十二世紀の平明かつ一般的な宇宙観や思想を知る上で不可欠の人物であるが、1130年頃に書かれた Gemma Animae と題される典礼学の大全においてアマラリウスの説を発展させ、ヨセフ=助祭、イエスの墓=カリス、イエスの体を包んだ布 (sindone)=コルポラーレ、墓に封をした石=パテナ¹²³⁾等の対応関係を明示する¹²⁴⁾。十三世紀にデュランティスが編んだ典礼の大全もこの箇所を踏襲しており¹²⁵⁾、中世におけるこの象徴的対応の認識の一般化が推測される。また、Gemma 以前の対話形式の作品 Elucidarium は神に創られた世界の仕組みや人間の自由意志について分かりやすく解説するものだが、この中で「復活後のキリストは何回人々の前に現れたのか¹²⁶⁾」という問いに対して、マグダレアのマリアを初めとして十回という聖書の記述に従ったアウグスティヌス以来の常識を無視し、アリマタヤのヨセフを初めとして十二回と答え、埋葬のその晩にヨセフのもとにイエスが現れたという『ニコデモの福音書』を権威として挙げる。大胆さで有名なホノリウスの権威概念¹²⁷⁾の一端がここにも見られると共に、この時期の外典に対する高い評価が窺われる。十二・三世紀における思想の普及度という点では一般に、深遠かつ精緻な論理体系を築いたアベラールやトマスなどよりも、実は誰にとっても平明にして魅惑的なこの種の著作の方が上であった、と思わざるを得ない。

十二世紀後半に活躍したベトルス・コムストルも忘れてはならない。代表作 Scholastica Historia (1170年頃) は諸派で人気を博した実証神学の大全である。その中の

Historia Evangelia 第39章⁹⁰⁾には民間伝承とは逆に、教師であったニコデモを知識欲からイエスに近づいた高慢な人物と説明する一節が読める。一方、主の墓に関する第180章——アリマタヤについての地理的説明や decurio をクリア会の一員と解する点で恐らくベエダを踏襲している——では、他人の悪事に同意することなく神に身を避ける正しく謙虚な者という詩篇で繰り返される「幸いなる者」の代表として、ヒエロニムス同様ヨセフを讃える。典礼学的な解釈は見られないが、通例絶命後のイエスの目撃者の証言を根拠に論じられる「復活の時についての諸見解」に触れる第185章では、目撃は十回という通説の後に傍論として次のように言う。

ヨセフが主を埋葬してユダヤ人たちに拘禁されたその晩に、ニコデモは逃亡し、〔ヨセフは〕確かに弟子となされ、そのため他の人々よりも先に〔イエスは〕獄中のヨセフの前に、彼を慰めるために現れた、と言う者たちもいた⁹¹⁾。

ヨセフ幽閉という『ニコデモの福音書』以来の伝説を受け入れつつも、ニコデモの卑小化と対照的にヨセフを高める。ヨセフへのご出現は『黄金伝説』にも記述され、世間に知られていたようである⁹²⁾。聖書の文言の範囲内で何の危損もなく賞賛可能な人物については、外典の類をも典拠として積極的に受け入れて論旨の補強に用いるという十二世紀の論述の傾向が観察できる。「四福音書が全てのことを記しているとは限らない。四者は歩調を合わせて共通したことしか書いていないので、それ以外の真実を外典が記していることも多いのだ⁹³⁾」という上述のホノリウスの言が思い出される。

III

こうして Vindicta 系伝説が出揃う中、神学も花咲いた十二世紀末、檜舞台上に登場するのが Robert de Boron の Le Roman de l'Estoire dou Graal(『聖杯由来の物語』⁹⁴⁾) という古仏語作品である。これはヨセフを主人公として、前半三分の二では彼の幽閉と解放をイェルサレム破壊と混ぜて語るものであり、粗筋は Vindicta の発展上にある。ヨセフスとの混同は見られない。細部を観察するとアクチュアルなキリスト教思想に忠実に則っていることが分かる。例えば冒頭近くに見られるイエスの足洗いのテーマ⁹⁵⁾は、Payen が指摘するように⁹⁶⁾ 十二世紀当時盛んであった破戒僧の行う秘跡の効力の問題に対する著者の意見を提示している。ヨセフの最初の登場はユダヤ人の決議の場において一人苦悩する「正しき人」の姿であり⁹⁷⁾、こうして decurio の語と義人ヨセフという神学の伝統的な解釈を活かしつつ、ピラトに遺体の下げ渡しを願った根拠は、ヨセフがピラトに親しく仕える「騎士」であったからだとする。彼はこう言ってイエスの体を願う。

Et dist: Servi t'ei longuement / Et je et mi cinc chevalier, /

N'en ei eü point de louier, / Ne ja n'en arei guerredon /
Fors tant que me donras un don / De ce que touz jours prommis m'as./
Donne le moi, pouoir en has.

(私は、私の五人の騎士と共にあなたに長いこと仕えてきました。その間私は何の報酬も貰ったことがなかったし、これから何も求めるつもりもありませんが、ただ、あなたが私に何か下さるといつも約束して下さっていた贈り物を一つだけ、下さい。あなたなら私に与えることができるものです⁹⁸。)

199 行目でヨセフを指す *soudoier* (厳密には「傭兵」) の語やこの箇所からも、明らかにヨセフは宮廷風恋愛小説の代表的存在であるところの、腕と人となりのみを頼りに異国の主君に仕える騎士として脚色されていることはフラッピエも指摘しており⁹⁹、しかも「ヨカナーンの首」に代表され中世文学でも流行した¹⁰⁰ << *don contraignant* (履行せねばならぬ贈与) >> のテーマが同時に採られている。

憎しみの余りかつての同胞にぶちのめされ幽閉されたヨセフを、地獄下りの後イエスが訪れると暗闇がまばゆい光に転じるのは、或いは詩篇 112-4 の「主は直ぐな人たちのために、光を闇の中に輝かす」に想を得たのかもしれない。ヨセフの不屈の愛にイエスは感謝し、それゆえに「誰も連れずに (v.833sq.)」つまり一番初めにヨセフの許へ現れたのだと言う。外見という意味ではなく愛の深さという意味において『ペテロの福音書』の通り真に「イエスとピラトの友」であったことになる。そして、ヨセフが埋葬の際イエスの血を受けた杯を後者が前者に与え、これが聖杯 (Grael) であり、今後ヨセフは聖杯の保護者となるのだと、教えられる。そして、「やがてヨセフの埋葬の行為を記念してミサが行われることになろう¹⁰¹」という趣旨でカリスマやパテナ等の祭器具に触れるイエスのディスクールは、どの研究者も必ず指摘するようにホノリウスの *Gemma* の上述の箇所から直接に採られたものであろう。イエスは聖杯をヨセフの傍らに置いて去り、約四十年後に後者はヴェスパシアヌスに発見され、解放されることになる。

聖杯の起源の問題を改めてここで扱うつもりはないが、ロベールにおける聖杯登場の過程はおおよそ以下のものであったと考える。これ以前に Grael を扱った作品は *Chretien de Troyes* の *Perceval* しかなく、そこでは Grael は漁夫王の城の不思議な行列¹⁰² の中の一物体として現れ、人々に食を供すること、また見た者を嬉しくさせる (発音が動詞 *agrèer* を思わせるためと言われる) 等の属性を持つ。隠者の台詞によると宗教的な文脈においてそれは聖なるものであり、形態上の類似からはミサのカリスが連想される。最後の晩餐でのイエスの言葉から生じたのが化体の教義であり、イエスが葡萄酒を注いだ杯とカリスは当然密接な関係を有する。また、カリスはイエスの墓を象徴するという典礼学的解釈も上述の通り当時流行しており、ヨセフはイエスを埋葬したばかりでなく墓の「所有者」でもあった (マタイ 27-60)。更に、ヨセフがイエスの脇腹から出

た血を受けたと通常考えられていたことは、容器が小ビンや手袋であるにせよ聖血の所有を主張する Bruges や Fécamp の町の伝説からもわかる。容器に関して、もし “Hic est sanguis meus(これは我が血なり、マタイ 26-28 etc.)” の表現を字義通り取るならば最後の晩餐の杯にこそイエスの本当の血が盛られることになるのではないかという発想は、やや危険であるにせよ無いではなかった⁶⁰。そこでロベールはこれらの発想を繋げ、イエスの埋葬許可と共に最後の晩餐の杯をピラトがヨセフに与え、それで後者が十字架から下ろされたイエスの脇腹から出た血を受け、ヨセフの逮捕騒ぎで一旦行方不明になったその杯をイエスが Graal と名づけて獄中のヨセフに正当な所有者として与えた、とする。それ故ヨセフは杯を見る度に心が満ち足り、獄中で何十年も食料なしで生き長らえたのである。様々な事物間の因果関係を証明するものは無いにせよ、また関係を否定する証拠も何も無いという状況を逆手に取って、聖杯を重層的に聖なるものとし、作品に説得性を持たせる手法、そして当時の受難に関する作品の殆どが言及するロンギヌスやニコデモ更には F. ヨセフスといった人物をきっぱりと排除して余分な混同を避けたところに著者の知性が窺われる。ホノリウスにせよロベールにせよ、批判的精神の欠如を体系的な精神で補って説得性を作り出すのが当時の雄弁の術であった。

しかしロベールの一番の貢献は、聖杯は騎士階級に神が与えた恩寵だという発想を作り出したことにある。ピラトが軍事面の支配力を有していたことに想を得てヨセフを騎士と設定したにとどまらず、聖杯の授受を主君が臣下に奉仕の代償として貴い物を与えるという形で描き、この主従関係は神により是認されていたと明言する⁶¹。信頼を軸に形成されたピラト・ヨセフ間の主従関係と、身分を越えたつまりユダヤ人の名士かつピラトの臣下という地位を捨ててまで貫いたヨセフのイエスへの愛が聖杯獲得の主要な契機であり、総督ピラトはヨセフを愛しつつも地位故に苦悩する孤独な人物として描き出され、あたかも「トリスタン・イーズ・マルク王」的な愛の三角関係の永遠の結晶として聖杯が現れたのであるから、当時の読者にとってはこの印象やいかに強からむ、と想像に難くない。

イェルサレムの崩壊後は、ヨセフは正しいユダヤ人たちを集めて旧約のモーセの如く西方の砂漠に移住する。そこで妹の婿ブロン(後に Riche Pescheer と名付けられる)の息子の一人アランを後継者として薫育し、聖杯の秘密を託す。最後にはアラン及びその息子(通常ペルスヴァルと同一視される)を聖杯の守護者と定めて、一族共々 “vaus d’Avaron アヴァロンの谷(v.3123,3221)”のある西方へと旅立たせ、ヨセフは一人別れて死を迎えるところで、話は終わる。かくて聖杯はヨーロッパに移動することが仄めかされる。

その他ロベールが先行する著作に負うところが明白な箇所を列挙すれば、ヴェスパシアヌスにイエスの死の責任を追求されたユダヤ人の「[イエスはヨセフに与えられたのだから]ヨセフを返してくればイエスを返そう⁶²」という詭弁は、上述の『フラン

ク史』の番兵のユダヤ人に対する同じ返答が主語の転換を経て伝えられたものと推測できる。ヨセフが解放されるのはイエスによってではなくヴェスパシアヌスによってであるという設定は、恐らくヨセフス伝と結びついた *Vindicta* 伝説ないしはスエトニウスの流れをひく記述に影響されたためであろうが、その御陰で聖杯の威力が効果的に示されることになる。埋葬の直後逃亡してしまうニコデモ像は P. コメストルの伝えた通りであり、ミサとニコデモの関係が無視されたのは直接的典拠であるホノリウスの *Gemma I* の 47 章がヨセフにしか言及していないためであろう、続く 48 章では実はニコデモも侍祭 *acolythus* に譬えられているのであるが。又、皇帝に対するヨセフの教戒⁽⁴⁶⁾ は、天地創造や墮天使三種の行方を概説するものであるが、ホノリウスの *Elucidarium* の Liber I とほぼ同じ内容と構成を持っており、これもかなり直接的な形で引かれていると推測される。ロベールの天使観は次作『メルラン』の発生と関わる重要な問題であるにも関わらず、ホノリウスとの対応関係がこれまで看過されてきていることはロベール研究の遅れを如実に示すものであろう。この物語の特徴を要約すると、従来の民間伝説や神学思想を克明に追いながらも、そこに宮廷風騎士道的な理念を何ら齟齬をきたすことなく組み入れたことであり、それが原動力となってアリマタヤのヨセフは突如として人気の坂を登り始めるのである。

十三世紀前半、クレチアンの『ペルスヴァル』を受け継いだ聖杯物語群と呼ばれる膨大な量の古仏語作品が作られた。それらが必ず言及するのが「騎士ヨセフ」像であることは、ロベールの影響の強さが窺える。『聖杯由来の物語』を最も直接的に受け継いだのは、長編散文作品 *L'Estoire del Saint Graal* の冒頭である。ヨセフは詩篇にある義人そのものであるという言及を直に加えつつ⁽⁴⁷⁾、奉仕の代償としてイエスを貰い受け埋葬し、幽閉・解放の途を辿るヨセフという筋はロベールと同一であるが、奉仕は七年間という細部が加わっており、また父の 42 年間の幽閉の際に家を支えた同名の息子 Joseph(s) (現在は Josephé と表記されることが多い) が登場し、エルサレム崩壊後キリスト教の初代の司教となって父と共にサラを振りだしとして各地で活躍する。物語の大半はヨセフ父子が指導者としてヨーロッパ各地を布教するというものであり、土着の諸伝説と既存の文学諸作品との巨大な混合である。七世紀頃のコプト系の『ガマリエルの福音書』にもヨセフは登場する⁽⁴⁸⁾。彼が異邦で布教したという設定は八世紀成立の Lydda の土着の伝説⁽⁴⁹⁾ 等に既に見られ、殆ど全ての聖人が欧州渡来の伝説をもつことは言うまでもないが、彼は特にユダによって欠けた十二使徒の補欠選の候補バルサバのヨセフ (使徒行伝 1-23) や、パウロと共にアンティオキアで伝道し甥のマルコと共にキプロスにも渡ったバルナバのヨセフ (使徒 4-36-) と混同されやすい事情も手伝った。ヨセフは、小アジアやガリア伝道の伝説を持つフィリポによって洗礼を受けたことになっている。ピラトに対するヨセフの身分は *chevalier terrien* 「地上の騎士」とされ、二者間の愛情が黙殺されたばかりでなく、世俗の奉仕は必要悪とされる。それは

後にガラアドによって具現される *chevalier celestiel* 「天の騎士」の対立概念として、ネガティブなものと思なされたからである。神に是認された騎士道の本質としての主君と臣下間の双務性が聖杯獲得の根拠であるというロベールの解釈を容れず、騎士像を無限に聖職者に近づけることによって聖化するという態度、つまり聖杯獲得は騎士階級の特権として賞賛しつつも騎士階級の固有の価値を排除して信仰の世界に全てを同化させようとする著者の立場が顕著なのである。もはや聖杯はカリスとは関係なく、最後の晩餐の器にロンギヌスが槍でイエスを刺して出た血を入れた一つの聖遺物となっている。また、息子 Josephes の登場は、*Vengeance* 以来の二人の Josephus 像が、もはや一方が F. ヨセフスであると認識されないままに聖職者・指導者という属性によりヨセフの息子として現れたのであると考える、この点は他に指摘されないが。

息子 Josephes がこの書を記したという *Perlesvaus* の設定⁽⁶⁰⁾も、*Vengeance* における語りの権威としてのヨセフス像が流れ込んでいるのであろうか。主人公ペルレズヴォーはヨセフの姪の息子であり、ヨセフはピラトに七年仕えた立派な騎士で、奉仕の代償としてイエスの体のみを求めた、という記述は上述の作品と同じである。大きな違いは、ここでは騎士道が積極的に肯定されているために祖先ヨセフの身分が効果的に喧伝され、「ロンギヌスの槍」と並んで「ヨセフの盾」なる物体が主人公へと委譲されることである。題材は同じでも、*L'Estoire del Saint Graal* は布教の過程を描くことによって教会を讃えようという意図で書かれたのに対し、本書は十三世紀現在十字軍（特にテンプル騎士団）を讃えようとして神のために戦う騎士像を忌憚なく賞賛する。しかもこれまで神学者やロベールによって理論上念入りに排除されてきた要素を際限なく取り込み、ニコデモをも主人公の祖先と設定したりロンギヌス伝説を混ぜ込んだりしている。ヨセフやニコデモも欧州に没してそこに墓をもつこととなる。

また『ペルスヴァル』の第一・第二統編でもピラトが優れた騎士ヨセフに「奉仕の代償として pour ses soudees」イエスの体を与えたと何度も繰返される。第一統編の第六章では、ヨセフが聖血を保存し崇拝していたためにユダヤ人たちの反感を買って幽閉され、神が建物を持ち上げて解放、その後ユダヤ人たちに追放されて今のイギリスに來た、ヨセフの死後も聖杯の守護者は絶対彼の子孫に限られる、等の記述が見られる⁽⁶¹⁾。カリスや最後の晩餐に関する記述はなく、ミサや象徴といったことよりも、キリストの血を本当に受けた器という属性の方が聖杯に対して好まれていることがわかる。『聖杯の探究』でも、「真の騎士」ヨセフは受難の42年後神の教えを伝えるため異邦に旅立った⁽⁶²⁾者であり、最も完璧な騎士ガラアドはダヴィデ王とヨセフの子孫⁽⁶³⁾と設定される。また『散文ランスロ』においては、Bohort が Corbenic の城で “le lai de Joseph d'Armathie” という哀歌が歌われるのを聞いたとされ⁽⁶⁴⁾、登場人物たちでさえもヨセフを伝説上の謎めいた人物として受容してゆく様が表現される。聖杯物語一般でのヨセフの機能を列挙すると、①ヨセフ自身立派な騎士であったために主要人物である騎士たちの祖先として ②宗教的文脈での功績によっても祖先たるに相応しく、聖血の番人

として、聖杯に縁の深い者として ③選ばれた者にものみ明かされる最高のトピックとして、ということになろう。十三世紀前半に作られたこれらの作品は大筋ではロベールを礎としているが、カリスと聖杯の象徴的な関係は薄れ、ヨセフ個人の感情はもう問題にならない。またニコデモやロンギヌス等の再評価により、彼の優越的な地位も剥奪されてゆく。宮廷風騎士道物語の一つ十三世紀後半の *Sone de Nansai*⁽⁶⁵⁾でのヨセフは、島に不思議な僧院を建てるが異教徒と結婚したために神の罰で不具となって死んでゆく。聖杯・聖槍・十字架のそれぞれが登場し、しかもケルト的異界の雰囲気を満たしたこの作品ではヨセフに漁夫王のイメージが付与された。諸テーマの混合の典型的な例である。

ピラトに奉仕していた騎士ヨセフ、という表現は聖杯に関係のない多くの作品、*Livre de la Passion*⁽⁶⁶⁾のようなキリスト教的なものから、第三統編の作者でもある Gerbert de Montreuil の *Roman de la Violette*⁽⁶⁷⁾、十字軍サイクルの *Chevalier au Cygne*⁽⁶⁸⁾、武勲詩 *Huon de Bordeaux*⁽⁶⁹⁾ 等にまで観察される。後三者は何れも、主君への奉仕は貴いものでありその代償も価値あるものでなければならぬから、イエスの体を願ったヨセフは何と雅びで知恵ある人物であろうかという文脈であり、フランスでは十三・四世紀になるとヨセフは単なる Kultwazji の流れに身を任せることになってしまう。ヘリナンドゥスやマチュー・ド・パリの年代記に現れるほど知名度が高くなったのではあるが。前者においては八世紀初頭にある隠者の体験した、ヨセフと最後の晩餐の「皿」に関する示現、及びその器の gradalis という名についての説明⁽⁶⁹⁾という形で、後者においては A.D.32 年に主が選んだ七十二弟子（ルカ 10-1）の一人の「義人ヨセフ Joseph, qui vocabatur justus⁽⁶¹⁾。」として、また聖血を受けた杯即ち聖杯をブリタニアにもたらした者として⁽⁶²⁾。

IV

以上が中世古伝語作品における概要であり、文学は数世紀後れて英語化されるのが常なのであるが、一つの修道院の存在の故にヨセフ像はブリタニアで特異な発展を遂げる。グラストンベリー⁽⁶³⁾は英国最古のもので、五世紀にはケルトの僧が住み始め、八世紀にはベネディクト派の修道院となったと言われる。聖ダンスタンや聖パトリックらを守護聖人として擁するが、最初の英国のキリスト教化となると決め手となる人物を欠いていた。当初は、830 年頃に Freulf の著した年代記を根拠にガリア布教の際に英国にも立ち寄ったフィリポ、或いは 166 年に教皇 Eleutherius が派遣した Phaganus と Duvialus (Deruvianus) なる人物ということになっていた。しかしグラストンベリーの由来を語る William of Malmesbury の *De Antiquitate* には、「フィリポがガリア布教の際に十二人の弟子を選んで紀元後 63 年に英国に赴かせた、その際彼の最愛の友アリマタヤのヨセフを長とした (praefecit)⁽⁶⁴⁾」という記述が見られる。ヨセフはまたしても「友」である。本書は 1126-1135 年頃に書かれたと推定されるが、グラストンベリーの由来

を示す公式な史書であるが故にその後僧院側によって夥しい量の加筆訂正を受け⁶⁶、この箇所に関しても、*praefecit*の意味が明瞭でない上に、その後の著述は十二人の弟子に割かれヨセフは二度と言及されないこと等から、後世の挿入であると考えられる⁶⁶。また、十二世紀及び十三世紀前半の段階ではヨセフがあくまで聖人としては無名であったことも推測される。63年に英国にいたという設定はユダヤ人戦争とヨセフとの関わりを否定することになるが、当事者にとってそれよりも大切なことがあった。

この時期西欧各国及び各司教区が少しでも早いキリスト教化を求めて聖人探しに躍起になっていた様はフリッシュとマルタンの『教会史』にも詳説されている⁶⁷。最低限でも真正な使徒が司教として教会を設立したという形態が求められ、それがイエスと直接接した弟子であればなおのこと箔がつくが、聖書では十二弟子を除くと上述の七十二弟子のように殆どが無名のため、伝承をもたない者でも恣意的にその範疇に入れられて使徒となされ、リモージュの擁した聖マルシアルのように他から抗議を受け論争を呼ぶことも多かった。英国のキリスト教化は地理的状况を考える限り実際はガリアその他の地域より遙かに後れていた筈であるが、当時の英国は伝説の創出によって是非ともそれを挽回せねばならぬ状況にあった。第一には、1154年に成立したばかりのプランタジネット王朝の威信を高めなくてはならない。第二には相次ぐローマ法王庁からの要求に困惑せしめられており、何とかそれに対抗しようとする権威ある教会を国内に持てないものかという意識があった。英国王室とローマ側との対立はヘンリー八世を待たずとも、既に1170年のトマス・ベケット殺害事件に見られる。本件はカンタベリー僧院長として王権に対する教会の自由を守ろうとしたベケットが、かつては彼を寵愛して僧院長に任命したヘンリー二世自身の遣わした使者によって殺害されるというものであり、法王庁は対抗して1173年に異例の早さでベケットを列聖する。アリマタヤのヨセフと対照的な運命を辿った聖人であった。ドラスティックに言えば、民衆における人気を別にすると、中世の聖人はユニヴァーサルに貴いというよりも各権力主体の都合によって生み出され葬られてゆくものである。第三には、世俗の王ではシャルルマーニュ、僧院はクリュニー・シトーといった名君や古刹を抱える隣国フランスに対抗せねばならなかった。このような背景からヘンリー二世がグラストンベリーを保護下に置き、また数々のアーサー王物語の制作と関わったのは、当然のことである。アーサー王伝説もそもそもは異民族に侵略され続けたブリタニアの人々にとっての“King's Return”の悲願の表現であった。1184年の火災と1189年のヘンリー二世の死を経て1191年に主張されたアーサー王の墓の発掘は、僧院側の単なる苦境逃れの宣伝にとどまらず、国家的規模の責任と圧力を感じての一策ではなかったかと思われる。

しかしアリマタヤのヨセフの遺体や遺物の発掘はない。聖パトリックや聖ダグスタンは1186年のSt.Mary's Churchの再建の際に早速遺骨が「見つけだされた」のに比べると、やはり1130年頃のDe Antiquitateのオリジナル手稿にヨセフが含まれていた筈がないことの証明になる。懸案であったBathやWells司教座との管轄権問題が解決してグ

ラストンベリーがようやく独立の地位を確保したのは1234年のことであり、古仏語聖杯物語群のほぼ出揃った十三世紀半ばになって初めてヨセフが英国布教者として注目されたのであろう。1250年頃というラゴリオの主張する⁽⁶⁸⁾『De Antiquitate』へのヨセフ挿入の時期は極めて妥当である。それを裏付けるのが、1330年に Robert of Gloucester の記した年代記の中にある「1247年に英国に聖血がもたらされた」という一節⁽⁶⁹⁾である。当時欧州では、聖者の遺体の移葬や聖遺物の移動 (translatio) が時には略奪まがいの仕方で行われていたが、我々にとって重要なのはこの時期に英国が聖血の所有を必要としたという事実と、聖血であって聖杯ではないこと、の二点である。まず、ヨセフがどのように受容されているか考えたい。

ヨセフが第一に「英国布教の礎」と見なされていることは問題ない。聖書における「弟子」という表現は彼を真正なる使徒とする要件を十分に満たしている。更に、埋葬という行為によって十二弟子をも優越するというアママリウスその他に見られた見解が積極的に受け入れられ、それによって英国の権威は高まる。埋葬の際に聖血を受けたこともイエスとの親しさを強調する；第二には、彼が文学上の主要人物の祖先とされたことである。上述の聖杯の守護者たちは言うまでもなく、後述するようにアーサー王その人の祖先であるとまで認められることになる。乱暴に言えばアーサー王をその先祖であると意識している英国王室にとって、ヨセフはとりもなおさず名譽ある礎となり得るのである。第三にはヨセフはグラストンベリーの中の St. Mary's Church の創立者と見なされるようになってきた⁽⁷⁰⁾。一つには、聖母マリアの夫聖ヨセフとの同一視が進み、それにより聖母子の保護者というヨセフの役どころが定着してきたからである。あくまでアリマタヤのヨセフがマリアの夫だというような意味ではなく、聖ヨセフと我々のヨセフは別の人物と認識されながらも互いのイメージのみが脹らみ、両者を覆い合うようになっていった、ということだ。これはグラストンベリーに限らず中世一般の現象であって、アリマタヤのヨセフは『黄金伝説』の「聖母マリア被昇天」の章⁽⁷¹⁾にも登場してマリアの死を見とる。また、福音書冒頭に示される聖ヨセフの血統により、我々のヨセフもまたダヴィデ王の子孫であったというイメージが形成され、ペルスヴァル、ガラアドその他ヨセフの子孫とされる多くの中世文学の登場人物にとっても好都合なことになる。蓋し血統は当該の人物の高貴さを保証する最大の武器であった。ヨセフとマリアの接近のもう一つの要因は、イエスの中に入れたという意味で、これまで誰も葬ったことのないヨセフ所有の墓と聖母マリアの母胎との類似が想像され、両者が密接な関係にあると考えられたことである⁽⁷²⁾。

王室及びグラストンベリー修道院に都合の良い方法でヨセフ像を作り上げてゆくという事は、言い返せば当然それまでに形成されてきたイメージのいくつかを否定することに繋がる。ヨセフの墓がマリアと結びつくならば、カリスとの結びつきは断ち切れてしまう。63年に渡来したのなら、ローマ皇帝ヴェスパシアヌスとも無関係になる。騎士の身分も、息子 Josephé も必要なく、ヨセフ自身が初代の英国の福音伝道者であり

さえすればよい。しかし、こうして固まってゆくヨセフ像は自然な成り行きの結果というよりも、どこか意識的な選択を経ているような印象を与える。最も不自然なのは、グラストンベリーの公式な資料がいずれも聖杯に言及していない点である。あれほど人口に膾炙した素材を無視して、聖杯物語群の登場人物のみを活用してゆく態度は本末転倒とすら言える。もし、単純にグラストンベリーの民間における人気を高めようというのなら、サタンの尻尾や聖者の爪の垢まで聖遺物として喧伝された時世、早速に聖杯の発掘を主張しさえすれば良い。しかし1247年の聖血渡来の記録を見ても、ヨセフの受けたキリストの血が英国に来たのであって、容器は聖杯と何の関係もない。思うにこの原因の第一は、文学の中に表される聖杯の性質である。聖遺物よろしく高価な櫃に入れて持ち運んだという *L'Estoire* を除くと、殆ど全ての物語における聖杯は遍在し、神の意図にのみ従って突然城の大広間や庵に現れる。単なる不動の金属の一片として世間に宣伝した場合、従来のイメージを著しく損なうことになる。第二に、よしんば物体の所有を主張したとしてもそれが英国教会の創立者ヨセフに結び付けられると、事態はあまりに危険になる。というのも聖杯とカリスの結びつきが既に世間に知られている以上、実際にかつてイエスの血を含んだ、オリジナル・カリスたるその物体を一修道院が聖杯として所有を主張することは、ヨーロッパ各国各教会で行われているミサを顧みても、あまりに大胆である。司祭ないし助祭が象徴すると典礼学で公認されたヨセフの遺体の所有の主張に関しても同様である。聖杯伝説は正統ではないとして僧院自体によっても禁じられ、グラストンベリーの学僧たちが、聖母マリアとの関係等ロベールと全く逆の方向からのヨセフとの結びつきの喧伝を推進しつつ聖杯に関しては口を閉ざしたのはかかる配慮によるものであったとしか考えられない。それ故に聖杯は、遍在の裏返し、「何処にも無いもの」つまりユートピアであらねばならなかった。ロベール・ド・ボロンとその亜流たちが諸分野の知識を縦横無尽に織り合わせて重層的に聖なるものとした聖杯は、それ故に全ヨーロッパにおいて知名度を高めた一方で、現実は一地域・一教会が私的に利用しようとなると茫洋さの故に自動的に歯止めがかかってしまう、という両刃の剣であった。

1274年の John of Pannton の僧院長就任以来、グラストンベリーは黄金時代を迎える。1278年のエドワード一世夫妻の僧院訪問は、とりもなおさず王室によってグラストンベリーの価値が認められたことを示すものである。次いで、1331年にはエドワード三世が王妃と共に訪れ、1345年6月10日王は John of Blome of London なる人物にアリマタヤのヨセフの遺体を探索する命令を出す。僧院自らが所有を主張するのではなく、ヨセフの名声に心動かされた王が要望するのであるから面白い。探索の結果は不明だが、1367年にヨセフの遺体が発見されたという無名の史家による記述が一つだけ残ってはいる⁹³。また、St. Mary's Church の創立者と見なされた時点で、チャーチ内にヨセフの大理石の墓が作られているし、「メルランの先駆者であるブリタニアの吟遊詩人メルキン (Melkin) なるものがヨセフの墓の在りかを示唆し、墓が発見された暁には、決

してグラストンベリーに雨が不足することがなくなるであろうと予言した⁽⁷⁴⁾」という記述が十四世紀末の John of Glastonbury の『年代記』にも見られる。もちろんメルキンは後世の発明であるが、このようにヨセフの「墓」に関する言及は聖杯物語以来多く見られた。また 1350 年頃には Robert of Avesbury の『エドワード三世史』が、アーサー王の祖先はアリマタヤのヨセフであると明言して、エドワード三世を喜ばせることになる。

ヨセフが最も人気を博するのは十四世紀半ばであることは、1350 年頃書かれた Joseph of Arimathie と題される英語作品⁽⁷⁵⁾ や、1375 年頃の Titus and Vespasien or Destruction of Jerusalem ⁽⁷⁶⁾ 等の存在からわかる。これらの作品は、古仏語聖杯物語群の流行とグラストンベリーの宣伝工作によって知られたヨセフを、もはやグラストンベリーの外で『ニコデモの福音書』及び Vindicta 系の民間伝承の中に再び取り込んでいったものであることは、十五世紀に『ニコデモの福音書』の英語散文写本が計九つ以上作られて再流行したことから窺えよう。

1338 年に勃発した百年戦争や 1378 年の教会分裂以来英仏の対立は激化し、ヨセフは度重なる公会議での論争の矢面に引きずり出されてゆく⁽⁷⁷⁾。1409 年のピサの公会議では西欧各国が、キリスト教世界は基本的に国家の連合であって、各国の規則が法王庁のそれに優越すべきだと主張し、同時に自国の他国に対する優越性を、より早いキリスト教化の時期によって保証しようとする。ローマとの対抗意識は古くから培われており、William of Malmesbury なども「英国、フランスそれぞれ第二のローマにならん、聖ヨセフ、聖ドゥニを擁したればこそ⁽⁷⁸⁾」と語っていた。さて、英国代表はアリマタヤのヨセフが受難の直後に渡英したから一番だと言っている。ヨセフであればグラストンベリーの主張した 63 年よりも更に早い時期に設定することが可能であった。対するフランスはマグダレアの MARIA、マルタ、ラザロ、そして聖ドゥニ等錚々たる聖人を並べる。1417 年のコンスタンツの公会議⁽⁷⁹⁾では英仏対立はヨセフ対聖ドゥニの形に絞られ、ドゥニよりも時期的に早いばかりでなく、パウロの弟子にすぎない彼よりもイエスの直弟子であったヨセフの方が圧倒的に偉いと英国の代弁者は雄弁をふるう。続くシエナの公会議でも同様であるが、1434 年のバーゼルの公会議ではカスティラの Alphonso Garcia de Sancta Maria なる人物が昂然と英国に対して反論する⁽⁸⁰⁾。第一にヨセフが英国に来たという証拠が無い、第二に『黄金伝説』によればヨセフは 70 年にエルサレムでティトスによって解放されている、第三にもしヨセフがその後英国に来たとしてもスペインは聖ヤコブによってずっと前に布教されている、最後に、ヨセフの英国での活動は極めて部分的なもので国民の大半は相変わらず異教徒であった筈だ、と締め括る。英国側は、ヤコブは既にヘロデに殺害されていたではないかと反論、但しヨセフの渡英は 63 年であったとグラストンベリーに戻る。結局この種の論争に決着がつかずはないのだが、少なくともヨセフは一僧院のローカルな伝承を抜け出し、英国を代表する聖人として国際社会に認められたことは確かである。

その波を受けて、十五世紀後半からヨセフに触れる文学作品が活発に制作されてゆく。H.Lavlich の History of the Holy Grail、或いは John Hardyng の『年代記』等はいずれも、一世紀前の流行に見られた『ニコデモの福音書』系の伝説への帰還もなく、聖杯伝説とグラストンベリー伝説を自由に混ぜ合わせた巨大な物語になっている。そうして1470年頃、巨匠マロリーによって有名な『アーサー王の死』が制作される。1485年のCaxtonの出版によって広く普及した版を繙くと、ヨセフへの言及はこれまでなされてきたもの全てが詰め込まれていると言っても過言ではない。ギャラハッドの祖先としてのヨセフ⁽⁶¹⁾、ヨセフの盾⁽⁶²⁾、息子ヨセフ⁽⁶³⁾。また、ブリタニア到着早々ヨセフは異教の王に幽閉され、Mondramesなる者に解放される⁽⁶⁴⁾。聖杯探究のクライマックスでは聖杯を前にした選ばれた騎士たちの面前に、300年前に死んだはずの「キリスト教の初代の司教」アリマタヤのヨセフが現れて聖杯でミサを行う。

彼が聖体を持ち上げると、子供の姿をしていて顔が炎のように赤い者が現れ、そのパンの中に飛び込んだ。そこで居合わせた者全てが、パンが血肉でできた人間で作られたことを見て取った。彼はそれを再び聖なる器に入れた⁽⁶⁵⁾。

鮮やかな描写の中に、聖杯とカリスの繋がりとは決して忘れられていたのではないこと、化体説は世俗の者にとっては理性で理解すべき単なる象徴ではなく現に姿形として現れるのを見たという切なる願望であること、が読み取れ、またそれを忌憚なく表現し得た文学に触れることは正にルネサンス到来の息吹を嗅ぐことであると、思われてならない。

そしてチューダー朝の専制君主権確立を機に、グラストンベリーは転機を迎える。僧院は反乱者に好意的であったという理由で王家の反感を買い、課された税により経済基盤が揺らぐ。僧院長 Richard Bare は危機打開のために聖堂を建てて、人気絶頂のヨセフに捧げる。国民的聖地にしようという僧院側の宣伝は効を奏し、巡礼によって財政が潤う。1516年には、グラストンベリー寺院およびアリマタヤのヨセフが国家により公認されたことを明記する Nova Legenda Angliae⁽⁶⁶⁾ が出版される。その一方で1509年にヘンリー八世が即位しており、歴代最後の僧院長 Richard Whiting は黄昏の僧院と共に茨の道を辿り始める。王の離婚問題により英国がローマから離れ、カンタベリーを総本山として国教会を成立させたのは1534年のことであった。カトリックの牙城に対する反感はやがてミサの廃止という方向に表れ、以後ミサを行った僧に対しては投獄・追放・財産没収等の厳しい刑が課されることになる。また、王室による各地の修道院に対する管理と財産没収が強化され、真先に矛先が向けられたのは最も栄え、最も知られたグラストンベリーであったことは言うまでもない。1539年に僧院長 Whiting はロンドン塔で処刑され、かくしてグラストンベリーは長い歴史の幕を閉じるのである。アリマタヤのヨセフの名がローマの殉教録に現れ、初めて法王庁に正式に認めら

れるのはその直後の1545年のことであった。

それ以後彼は、他の錚々たる聖人たちの中に晴れて仲間入りし、今日に到るのである。十二世紀までは聖人ですらなく、小さな行いの故に一部の学者に気に入られていたに過ぎなかった彼が、十三世紀には騎士の鑑に、その後は英国の伝道者、あるいは聖ドゥニのライヴァル、極言すれば聖ペテロのライヴァルにまでなりかけた。ニコデモ、ピラト、ロンギヌスたちは時に有徳の士、時に極悪人となって彼の周りを巡る。様々な思惑に振り回され続けたヨセフではあるが、彼を描く中世の絵の全てが、白髪で長い髭の、頑固だけれども心根の優しくそうな老人を見せてくれる、それは時代に関わらず常に人々の「友」であり得た彼の姿を示すのではないかという気がする。残念ながら、中世文献学者、とりわけケルト神話信奉者によって、聖杯物語群の中で唯一彼だけが確かに聖書に名をもつことのために邪魔者扱いされ、“an Evangelist by Error⁽⁶⁷⁾”と蔑視され、研究から外されてきたが、そもそも人物像の伝播において正誤の基準が意味を持つとは思われない。中世は常に「有用性」が価値判断の基準であった⁽⁶⁸⁾以上我々のなすべきことは、誰が何時いかなる動機で何を受容したか、その態様からいかなる心性が導かれるか、という探究であって、いきなり研究者の趣味でもって文脈と歴史的背景を排した分析に踏み込むことは感情を無視して生者を解剖するようなものだと、思う。本稿は一人の人物の彷徨の姿を辿ったに過ぎないが、彼の頭上を吹き過ぎて行った様々な風が少しでも再現され、路傍の小石に僅かでも光が当たれば、幸いである。

註

- (1) Matthieu de Paris, *Chronica Majora I*, éd.H.R.Luard, Rolls Series 57, London, 1872, pp.33-34
- (2) マタイ 27-57sq., マルコ 15-43sq., ルカ 23-50sq., ヨハネ 20(19)-38sq.
- (3) Voir *The interpreter's Bible* (N.Y., 1952), t.8, p.414
- (4) L.Vagany(éd), *L'Évangile de Pierre*, Lecoffre, 1930, p.210sq.
- (5) ex.C.Tischendorf(éd), *Evangelia Apocrypha*, G.Olms, 1966, pp.333-388
“Gesta Pilati”(『ニコデモの福音書』は『ピラト行伝』とも言われる)
- (6) ex.G.Paris & A.Bos(éd), *3 versions rimées de l'Évangile de Nicodème*, SATF, 1885
- (7) in Tischendorf, op.cit., pp.459-470
- (8) *Ibid.* pp.456-458
M.R.James, *The Apocryphal NT*, Oxford, 1960, pp.157-159
ヤコブス・デ・フォラギネ『黄金伝説』前田敬作訳 I, 51章 人文書院
- (9) Voir E.von Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig, 1899, pp.197-262

Kap.6 “Die Veronica-Legende”

- (10) James, op.cit., pp.158-159
- (11) Tischendorf, op.cit., pp.471-486 / James, op.cit., pp.159-161
- (12) Voir E.M.Sanford, «The study of ancient history in the middle ages»
Journal of the History of Ideas, V, 1944, p.40
- (13) Josephus (éd. Thackeray), *The Jewish War* I-III, Heineman, coll.“Loëb”, 1967
- (14) 尚、新約の時代においてありふれていたヨセフ(ス)という名自体、元は個人名ではなくユダヤの聖職者たちを指し示す言葉だったのではないかという仮説(Budge, *Dwellers on the Nile*, N.Y.,1977, p.169)もある。イスラエルでは聖なる名前であり、旧約聖書のヨセフ(cf.*Gen.*)も夢占いの力をもつ他、穴で過ごし、そこから出ることが聖職者としての生活への生まれ変わりを意味していたという点で類似を認めることができるが、旧約と新約の比較対照は省略したい。
- (15) 『黄金伝説』II, p.162 以下
- (16) Suétone, *Vies des douze césars*, t.3, éd.H.Aillowd, Belles Lettres, 1957, p.53. “Divus Vespasianus” V-9
ヨセフスによるネロの死とヴェスパシアヌスの即位の予言は中世に広く知られており、例えば Matthieu de Paris, op.cit., p.109 等にも見られる。
- (17) 初期のラテン語訳が最低二つはあり(一方は *Hegesippus* と題された四世紀のもの)、その他多くの言語に訳され、改変されてゆき、10、11世紀にもその傾向は衰えない。cf. *New Catholic Encyclopedia*
- (18) “laisse”を踏んだ武勲詩の他に同題の散文物語群があるが、十三世紀以降にロベール・ド・ボロンの影響下に書かれたと想定されるので、ヨセフ像発展の観察という見地からは割愛する。Voir A.Micha, «Une rédaction de la Vengeance de N. S.» *Mél.Rita Lejeune* t.2, pp.1291-1299
- (19) L.A.T.Gryting(éd) *The oldest version of the XIIIth c. poem La Vengeance N.S.*, Univ.of Michigan Press, 1952
- (20) Migne(éd), *Patrologia Latina*, t.26, col.226
- (21) Gregorius Turonensis, *Historiarum Libri Decem* 『歴史十巻』兼岩正夫他(訳・校訂)東海大学出版,1975, pp.32-35
- (22) Migne, *PL* t.92 In Lucae Evangelium Exposito, Lib.6 col.621
- (23) *PL* t.105, col.1144
- (24) Autunの僧で、主に Regensburgで活躍したベネティクト会士と見なされるが、作品の attribution や素性については謎が多い。(cf. *N.C.E*)
- (25) コルポラーレはミサに用いられる布、パテナは聖体皿でカリスの上に載せる。
- (26) *PL* t.172, col.558, (cap.47, De Joseph)
- (27) Guillaume Durand, *Rational ou Manuel des divins offices*, t.2, trad. M.Ch. Barthelemy,

- Louis Vivès, 1854, pp.337-338
- (28) *PL* t.172, col.1127, (cap.24, De apparitione Christi post resurrectionem)
- (29) Voir M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, 1976, p.57
- (30) *PL* t.198, col.1560 (cap.39 De instructione Nicodemi)
- (31) *Ibid.* col.1637 (cap.185, Opiniones de hora resurrectionis)
- (32) Voir 『黄金伝説』II, 52章「主の御復活」 pp.13-39
- (33) *PL* t.172, col. 1127
- (34) Robert de Boron, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, éd. W.A.Nitze, Champion, 1987, CFMA 57
- (35) *Ibid.* vv.331-374
- (36) J.-C. Payen, « Sur Robert de Boron, *Joseph*, v.341sq. » *Moyen Age* 71, 1965, pp.423-432
- (37) Nitze(éd.),op.cit., v.199 sq.
- (38) *Ibid.* vv.442-448
- (39) J.Frappier, « Le Graal et la chevalerie » *Romania* 75, 1954, pp.180-194
- (40) Voir Frappier, *Amour courtois et Table Ronde*, Droz, 1973, pp.225-264
- (41) Nitze, op.cit., vv.914-916
- (42) Chrétien de Troyes, *Le conte du Graal* t.2, éd.F.Lecoy, Champion, CFMA 103, 1984, v.3220sq.
- (43) アマラリウスの思想にも既にその兆しが見え、九世紀に物議を醸し出していた。
cf. *Histoire Littéraire de la France*, IV, pp.542-543
- (44) Nitze, op.cit., vv.819-824
- (45) *Ibid.* vv.1909-1910
- (46) *Ibid.* v.2083 sq.
- (47) O.Sommer(éd.) *The Vulgate version of the Arthurian Romances*, t.1, New York, 1979 (reprint of 1908-1916), p.13, l.30-32
- (48) Voir Altaner-Chirat, *Précis de patrologie*, Mulhouse, 1961, p.114
- (49) Voir V.M.Lagorio, « The Evolving legend of St. Joseph of Glastonbury » *Speculum* 46, 1971, p.214
- (50) W.Nitze & T.A.Jenkins(éd.) *Perlesvaus* vol.2, Univ.of Chicago Press,1932, p.23, l.3
- (51) W.Roach(éd.) *The continuations of the old French Perceval*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1971, vol.3, pp.480-488, その他に cf. vol.2, p.525, v.17601
- (52) A.Pauphilet(éd.) *La Queste del Saint Graal*, Champion, CFMA.33, 1984, p.134 l.13 sq.
- (53) *Ibid.* p.7, l.25 sq.
- (54) Sommer, op.cit., t.V, pp.300-301

- (55) M.Goldschmidt (éd.) *Sone de Nansai*, Stuttgart, 1899
- (56) G.Franck(éd.) *Le Livre de la Passion*, Champion, CFMA.64, 1930, vv.1967- 1972
- (57) D.L.Buffum(éd.) *Roman de la Violette*, SATF. 1928, vv.5299- 5302
- (58) C.Hippeau(éd.) *Chevalier au Cygne*, Paris, 1874, vv.3580- 3583
- (59) P.Ruelle(éd.) *Huon de Bordeaux*, Paris, 1960, vv.2026- 2032
- (60) PL t.212, Helinandus, *Chronicon*, col.814- 815
- (61) Matthieu de Paris, op.cit., p.95
- (62) *Ibid.* II. pp.138- 144
- (63) グラストンベリ―一般については以下の著書を参照のこと。
R.F.Treharne, *The Glastonbury Legends*, London, 1967
J.Robinson, *Two Glastonbury legends*, Cambridge, 1926
C.H.Slover, << Glastonbury Abbey and the fusing of English literary culture >>
Speculum 10, 1935, pp.147- 160
- (64) PL t.179, *De Antiquitate*, col.1685
- (65) Voir W.W.Newell, << William of Malmesbury on the Antiquity of Glastonbury >>
PMLA 18, 1903, pp.459- 512
- (66) *Ibid.* pp.466- 469
- (67) A.Fliche et V.Martin, *Histoire de l'Eglise* t.7 " L'Eglise au pouvoir des laïques" par
E.Amann et A.Dumas, 1948, Bloud & Gay, pp.177- 189
- (68) Lagorio, op.cit., p.212
- (69) *Ibid.* p.219
- (70) W.W.Newell, op.cit.,pp.466- 469
- (71) 『黄金伝説』 III. 113章 「聖母マリア被昇天」
- (72) Lagorio, op.cit., p.214
- (73) Voir R.Willis, *Architectural history of Glastonbury Abbey*, Cambridge, 1866, p15
- (74) Voir Lagorio, op.cit., p.219; Newell, op.cit., p.468
- (75) W.W.Skeat(éd.) *Joseph of Arimathie Otherwise Called the Romance of the Seint Graal
or Holy Grail*, EETS O.S.44, London, 1871
- (76) J.A.Herbert(éd.) *Titus and Vespasian or The Destruction of Jerusalem*, London, 1905
- (77) Lagorio, op.cit., pp.220- 223
- (78) Voir M.Deanesly, *The Pre- Conquest Church in England*, New York, 1961, p.15
- (79) Voir L.R.Loomis, *The Council of Constance*, New York, 1961
- (80) Voir Th.Fuller, *The Church History of Britain*, London, 1837, pp.506- 507
- (81) Sir Thomas Malory, *Le Morte d'Arthur* vol.2, éd. E.Rhys, Everyman's Library 46,
1923, London, p.167
- (82) *Ibid.* p.176

(83)*Ibid.* p.176

(84)*Ibid.* pp.177-178

(85)*Ibid.* pp.264-265

(86) 十五世紀末に制作され、十六世紀の出版は Wynkyn de Worde による。

(87) R.S.Loomis, *The Grail from Celtic Myth to Christian Symbol*, New York, Wales - Columbia Univ. Press, 1963, chap.XIV, "Joseph of Arimathea, an Evangelist by Error"

(88) Voir J.M.A.Beer, *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*, Droz, 1981

ERRATA

本文 p.17 1.20 「聖ヨセフ、聖ドゥニを擁したればこそ」

⇒ 「同等の古き起源と尊厳とを有したればこそ」

p.19 1.1 「であった。」 ⇒ 「であった⁽⁸⁹⁾。」

註 (79) 1961 ⇒ 1961, p.343

(80) 1837, pp.506-507 ⇒ 1845, vol.II, pp.445-446

(89) Baronius, *Martyrologium Romanum*, p.32 (3月17日)

Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1922