

聖杯と聖体祭儀

—ロベール・ド・ボロン再考—

横 山 安 由 美

序 文

中世アーサー王物語群の主要なテーマの一つである聖杯 (Gaal) ¹⁾は、クレチアン・ド・トロワの『ペルスヴァル』に初めて登場し、漁夫王の父に食を供する容器として描かれている。青年ペルスヴァルは「聖杯の行列」を前にして、「このグラアルで誰に食を供するのか」という問いを発することができず、それによって漁夫王の回復が遅れ、国の荒廃が続くといった主題は有名である。人を養い、命を長らえさせる、その意味で聖杯は超自然的な力をもつものとみなされる。クレチアンは聖杯の起源については明示しておらず、それについて多くの学者たちが議論をたたかわせた。おそらくケルト神話の釜や角などからヒントを得つつも、それがキリスト教的な文脈で「聖なる」ものであるということを作者がつけ加えた、と解釈しておくのが一般的な態度であろう。

クレチアンに次いで聖杯を題材としてとりあげたのがロベール・ド・ボロン (Robert de Boron) である。1200年頃に制作された『聖杯由来の物語』 (Le Roman de l'Etoile dou Graal) ²⁾において以下のようなグラアル誕生の経緯が描かれた。主の晩餐 (最後の晩餐) の時に「キリストがそれでサクラメントを行っていたたいそう美しい一つの杯がそこ [=シモンの家] にあった (vv. 395-396)」が、イエスの逮捕に際して何者かがその杯を持ち去り、ピラトに献上した。高位のユダヤ人アリマタヤのヨセフが、これまでのピラトに対する奉仕の代償としてイエスの遺体の引き取りを求めた時、総督は遺体と共にその杯を臣下に与えた。ヨセフがイエスを十字架から降ろして埋葬しようとする時、脇腹

聖杯と聖体祭儀

から血が出ているので、その杯で血を受けた。ヨセフは埋葬の咎によりユダヤ人たちに幽閉されるのだが、獄中に復活したイエスが現れ、聖血の入った件の杯をヨセフに与えて去ってゆく。その際、ミサ（聖体祭儀）はヨセフの埋葬の行為を象徴するものであるとイエスは述べている。杯のおかげでヨセフは獄中で生き長らえ、後のローマ皇帝ウェスパシアヌスによって数十年後に解放される。以後、ヨセフは西方に渡り、心正しい者たちの共同体の長として生きることとなる。

聖杯の「起源」の舞台としてイエスの受難が選ばれたことから、これ以降は聖杯とは、アリマタヤのヨセフが埋葬の際に脇腹から出た聖血を受けた容器であり、かつミサの葡萄酒の容器であるカリス（聖盃）と密接な関わりをもつものであるという了解が、後続するほぼ全ての作品において一般化した。聖杯の典拠をケルト神話に求める中世学者たちにとってこれは歓迎しがたい現象であり、こうした「改変」はたまたまキリスト教化を全面に押し出したロベールという人物の「過ち」であるとまで説明された。中世の作者なり作品そのものを「過ち」と表現しているところに、彼らの当惑の大きさがうかがえる。しかしクレチアンからロベールに至る聖杯像の展開がどこかラディカルなものであったことは否めない。

ロベールがケルト的な要素を大幅に削除し、キリスト教的な装飾を加えたことは事実である。だがこの作品の本質はどういった意味においてキリスト教的なのか。受難を舞台とし、かつ登場人物の大量の長せりふが直接話法で提示されるという点では、物語は聖史劇に酷似している。しかし後者の筋立てはあくまで福音書の範囲内に留まっているのに対し、前者はエルサレムを去って西方に向かう登場人物たちの「その後」を含んでおり、その事実は作者における非聖書的な展望を要求する。また、悪行を悔いた人物が神に救われるといった教化文学特有の展開はなく、年代記のように淡々と出来事だけが語られてゆく。中心はイエスとアリマタヤのヨセフの愛の物語であるにもかかわらず、愛の苦悩も逡巡もない。心理描写も叙情性もない。どこか奇妙である。ここから『由来』は、聖書外典にストーリーを借り、乾いた文体でまとめられただけの駄作

聖杯と聖体祭儀

であると評されることとなった。パイヤンは言う、この作者は悲劇作家でも叙事詩作家でもなく、また説教者でもない。「驚異的な」(merveilleux)題材を扱いつつもケルト世界の魅力に対する感性も持っていない、そんな彼はいったい「詩人＝韻文作者」(poète)であるのか、と⁸⁾。

しかし中世文学において具体的事物や心理の描写は慣用、つまりトポスであるという前提を無視して、——とりわけ『ペルスヴァル』の直後に続く作品であるばかりに——クレチアン・ド・トロワの豊穡な文体と比較し、傑作か駄作かの判断を下すことは不適當であろう。傑作の基準を同時代の受容の様ということに求めるならば、『由来』は『ペルスヴァル』に劣らぬ影響を後続の作品に及ぼしているのである。その理由を、『由来』がキリスト教的であったから中世キリスト教社会が喜んで受容したのだと説明することは簡単である。しかし、聖史劇なり教訓説話なり、完全に宗教的なジャンルが他に存在する中でなぜ、ロベールによって濃厚にキリスト教と関係づけられた聖杯という主題だけが宮廷風騎士道恋愛という舞台でかくも華やかに展開され、かつ聖書の登場人物の中でアリマタヤのヨセフだけがアーサー王の世界に入り込むことが可能だったのか、そのことを改めて問わねばならないのではないだろうか。

〔1〕 聖体の秘跡と諸伝説

パン（聖餅）はキリストの体であり、葡萄酒は血であるという聖体の秘跡のもととなった福音書の記述はこうである。

イエスはパンを取り、賛美の祈りを唱えて、それを裂き、弟子たちに与えながら言われた。「取って食べなさい。これはわたしの体である。」また、杯を取り、感謝の祈りを唱え、彼らに渡して言われた。「皆、この杯から飲みなさい。これは […] わたしの血、契約の血である。」(『マタイ』26-26～28)

パンや葡萄酒がどう「変化」するかについては、初期はそこにキリストが靈的に在るといった解釈であり、「これは我が体」「これは我が血」というイエスの《制定の言葉》そのものの解釈には踏み込んでいない。しかし時代を経た今日

聖杯と聖体祭儀

では、パンと葡萄酒の全実体変化(transsubstantiation)と、パンと葡萄酒におけるキリストの実在的臨在(présence réelle)とが教義として確立している。

11世紀においてもこの問題は積極的に議論された⁴⁾。上記の二点に対してベレンガリウスが疑念を呈したことが発端だった。弁証法の教師であった彼は、変化の後に実体を失ったパンが偶有性のみを残して存在することが可能なのかという問題を提起し、聖別後もキリストは純粹に靈的に存在するにすぎないのではないかと、といった解釈を次々に公表したのだ。彼に対抗する形で書かれたランフランクスの『主の御体と御血について』が、パンと葡萄酒は聖別の後、形色(species)が無変化のままに、実体(substantia)だけがキリストの実体に変化する、という内容を術語を用いて書き記し、これがその後の正統的な解釈を構成してゆくことになる。

12世紀に入ると、学者たちはアウグスティヌスの可視と不可視の区別を利用しつつ秘跡(サクラメント)の概念をはっきりさせてゆく。ユーグ・ド・サン＝ヴィクトールは「秘跡は恩寵を含む」と言い、ペトルス・ロンバルドゥスは「秘跡は恩寵の原因(causa)である」ととらえる。ここで見えるものと見えない恩寵とがはっきり区別された。1215年の第四回ラテラノ公会議においてまとめられたのはこうした解釈であり、ここで公会議としては初めて全実体変化の語を用いたと言われている。

聖体の奇跡

聖餐論の流れの中で興味深いのは、論争の担い手たちが教義上の議論に終始することなく、傍証として多くの聖体祭儀に関連する奇跡譚に触れていることである。ある信心深い僧がミサを行っていると、祭壇上のパンと葡萄酒が人の形に変化するのを見た。あるいは、不埒な若者が聖餅を口にしたら、口のなかでそれが生々しい肉の塊に変わっていた、といった話である。既に3世紀にキプリアヌスがこうした奇跡を目撃証言に基づく出来事として報告している。とりわけ11、12世紀には奇跡譚への言及が盛んになった。それには、実在的臨在を否定する傾向にある異端派に対抗するために、臨在の正しさを証言す

聖杯と聖体祭儀

る奇跡譚が積極的に用いられていった背景がある。

一般に、聖遺物にかかわる奇跡は、ある女性が聖イグナティウスの骨に触ることによって熱病から癒えたというように、聖遺物自体が超越的な力を持ち、それによって信心深い者が報われるという類型が多い。しかし聖体の奇跡の類型はそれにとどまらない。ブルーワーの奇跡事典⁵⁾に採録された事例をもとに分類してみよう。

奇跡の形態としては、移動、超自然的な力、変化の三つに分けられる。移動というのは、空中からミサのパンが飛んできたり、祭壇上でパンが飛び跳ねたりする事例である。超自然的な力というのは、パンを持つことで船乗りが遭難を免れたり、ロバがかいばよりもパンを好みその価値を見分けた、といったケースである。変化というのは、パンが肉や石やへびに変化したというものである。この三点のうち、聖体の奇跡において特徴的なのは「変化」である。それは前述の実在的臨在や全実体変化という教義を裏づけるからである。石やへびに変化する例を除くと、大多数のケースは化体説に従って、肉の塊や血、指などの人間の「一部」に、あるいは一人の人間の姿に変わる。一人の人間に変わる場合については更に、幼子イエスの姿に変わる場合と、大人のイエスに変わる場合などに分けられる。

『ペルレスヴォー』と『聖杯の探索』の中の奇跡譚

聖杯が聖体の秘跡と関係づけられるや否や、13世紀以降の他の聖杯物語もこぞってこれを受け入れ、華やかな場面として描き始めた。その際に、これらの作品は典拠となるクレチアンやロベールの物語の枠内に留まることなく、ヨーロッパ全土に広まりつつあった各種の聖体の奇跡譚を活用した。こうした観点から、例えばローチは聖体の奇跡譚を収集し、13世紀の聖杯物語の一つである『ペルレスヴォー』の中の聖体の秘跡の一場面が、クリュニー修道院長のペトルス・ヴェネラビリスの『奇跡について』から採られていると結論づけている⁶⁾。

その情景は、聖アウグスティヌス礼拝堂で行われるミサをアーサー王が目撃

聖杯と聖体祭儀

することから始まる。不思議なことに、ミサを司る隠者の右側には美しい子供が、左側には母親らしき女性がいる。福音書が朗読された後、母親が子供を抱えて隠者に差し出す。ふと見ると、あれほど美しかった子供の姿は、血を流して苦痛に耐えるイエスの姿に変わっており、あまりの痛々しさにアーサーは思わず涙を拭う。しかし王が再び目を上げると、それは子供の姿に戻っている。そしてミサが終わるとともに、聖母子の姿はどことなく消えてしまった⁷⁾。

この礼拝堂は、探そうと思って探し出せるようなものではない (p. 192) いわゆる驚異的な存在であるが、神の助言を求めるために敢えて王は単独でこれを求めて旅立った。この逸話は物語の冒頭近くで提示され、荒廃したローグル王国を回復させるためには王国の象徴であるアーサー王自身の内面的な変化が必須と考える作者が、既存の伝承を借りて奇跡の場面を王に目撃させたものである。この体験によって彼は国のあり方や運命について改めて熟考する機会を得、王国の復興を真摯に願うに至る。そしてこのことが、聖杯の探索というその後の物語の展開を見事に支えているのだ。

『聖杯の探索』においては「聖杯のミサ」が描かれる。それはコルブニック城の大広間で三人の騎士たちの前で展開される。300年前にこの世を去ったはずのヨセフェが司教の服装をして現れる。聖杯の中からパンを持ち上げると、

天の方から、幼児のような姿が降ってきたが、その顔は火のように赤く、燃えかがやいていた。そして、パンにぴったりと合体したので、大広間にいた人々は、パンがそのまま生身の人のかたちをとるのを鮮明に目撃したのである⁸⁾。

その後ヨセフェの姿は消え、器の中から出てきた裸の人物、すなわちキリストが三人にパンを与える。

この場面の特徴を校訂者のポフイレは、〔1〕神が執り行うミサ、〔2〕使徒の聖体拝領、〔3〕全実体変化の奇跡、の三点にまとめている⁹⁾。そしてその典拠を、1220年頃、つまり『探索』とほぼ同時代にシトー派の僧ハイスタバハのカエサリウスによって書かれた『奇跡集』に求めている。例えば、〔1〕のイメージは東方教会には顕著であるが、西方には比較的少ない。しかし『奇跡

聖杯と聖体祭儀

集』の中には、麻痺患者の少女が天上でキリスト自らが行うミサに立ち会ったという逸話が記されている。また〔3〕についても、立ち現れた子供が十字架を昇りそしてパンに姿を変えた、あるいは傷ついた子供が現れ、その傷口から血が流れてカリスに入る様を僧侶が目撃した、などの逸話を『奇跡集』は含んでいる。『探索』の場面が『奇跡集』の影響下にあることは明らかであるが、そのことで全ての細部を説明しきれわけではない。ポフィレの研究において残念なのは、『奇跡集』によって説明不可能な部分をすべて東方のイコノグラフィの影響であろうと漠然と述べるにとどまっている点であろう¹⁰⁾。

『探索』の特徴は聖体祭儀に関わる三つのイメージが同時に目撃されるということにある。パンにしても、一般の奇跡譚では、幼子イエスなり十字架上のイエスなり、一つのものにしか変化しない。しかし『探索』では、幼子、血を流すイエス、そしてミサを執り行うキリストがそこに現れる。つまりイエスの受肉も犠牲も、また「司祭の中の司祭」としてのキリストも、すべて見せてしまおうというわけである。そのことがまさに究極の特権であり、それゆえにこの場面が物語のクライマックスを構成しうるのである。十二弟子すら経験していないことを三人の選ばれた騎士が体験することによって、騎士社会は究極の神秘に到達する。しかしそれは教会を否定するものとして描かれるのではなく、ミサがヨセフェというオリジナルな権威によって司られることによって解決されている。つまり彼は——物語中では——初代の司教であると共に、キリストに愛された「騎士」アリマタヤのヨセフの息子であったのだから。

聖杯物語一般における奇跡譚の利用

聖杯物語群一般に登場する聖体の奇跡譚の形態について概括してみよう。奇跡の体験者とその効果という観点から分類するならば、次の三つに分類される。

- a) 不敬に聖体の秘跡を受ける、または秘跡を司る者に対する罰として
- b) 信心深い者に対する報償ないし慰めとして
- c) 秘跡を疑う者に対して、信を深めさせるため

聖杯物語はおおむね b) の「信心深い者に対する報償ないし慰め」に分類され

聖杯と聖体祭儀

る。そこでパンは肉や指ではなく、一人の人間の形に変化する。ローチによると、変化したところのものと、奇跡の効果とは対応関係にあり、「罰」である場合はたいてい「肉」や「指」などの「部分」に、「報償」である場合はキリストの「全身」に変わるという (p. 47)。

そもそも12世紀までキリストの肖像というものは存在しなかった¹¹⁾。『探索』の中でも、キリストは基本的には「手」という形でしか登場しない。例えば、二頭の獅子に迎えられたランスロがいつものように剣を抜いた瞬間、天から「一本の燃える手が振り下ろされ、ランスロの腕を激しく打ったので、剣はかれの手から飛んで行って」しまった (p. 253)。あるいは、ガラアドの魂が肉体を離れた瞬間、

天の方から一本の手がのびて来るのを二人の騎士 [=ペルスヴァルとボオール] ははっきり見たのである。しかしその手がついている身体は見えなかった。(p. 279)

その手は聖杯を天へと運び去った。これらの描写と比較すると、聖杯のミサにおける全身の目撃は物語内部の世界においても極めて例外的な状況として意図的にとりあげられたことが理解できる。

しかもその全身は、「幼子」と「十字架上のイエス」の両方の姿をとる。前述した通り、ここでは受肉と受難の二つが相次いで提示されるからだ。そのことは、神の子イエスを埋葬した人物が他ならぬ中世の騎士たちの祖先であるという栄光を確認する効果をもつ。こうした描写は、英語版のマロリーの『アーサー王の死』においても受け継がれている。

幼児のような姿がやって来たが、その顔は火のように赤く、燃えかがやいていた。そして、パンに飛び込んだので、彼らは皆、パンがそのまま生身の人のかたちをとるのを目撃したのである。[...] そして、聖杯から人が現れるのを彼らは見た。その者は、イエス・キリストの受難の全ての印を備えており、体じゅうから血を流していた¹²⁾。

『探索』と非常に近い。いずれにおいても、人々が「幼児の姿を見た」事実よりも、むしろ「パンがそのまま生身の人のかたちをとるのを目撃」することが

強調されている。作者の脳裏では全実体変化が意識されていたと見ることができる。

フィクションではあるが、ブルーワーは奇跡事典にこのマロリーの場面を加えつつ、次のようなコメントを残している。厳密に言えば、この現象ではイエスがパンに飛び込んだのだから、「全実体変化」というよりは、「実体共存」(consubstantiation)ではないのか、と (p. 490)。確かにここでは、実体だけでなく形色そのものもキリストに変化したと解釈することができるし、また、こうした矛盾を避けるために、騎士たちが見たキリストの姿はあくまで幻影(vision)に過ぎない、ということもできよう。しかし聖杯物語群はこうした問題に本格的に踏み込んでいるようには思われない。むしろ、虚構ならではの自由さでもって、教義を眼で確かめるという、通常ならあり得ない現象を魅惑的に書ききっていると言う方が適切であろう。選ばれた者たちが不可視の奥義を視覚によって体得する場面の魅力にどの作者も幻惑されているかのような印象を受けるからだ。世俗の文学においては実在的臨在の目撃こそが選ばれた騎士に対する特権的な報酬となっている。この特権に与ったペルスヴァル、ガラアドらはいずれも、世間の奇跡譚と同様に「信心深い者」ではあるのだが、彼らの知的な成長や瞑想による理解は物語中で必要とされておらず、血統と純潔のみが彼らの特権の根拠となる。登場人物は内面的な存在ではなく本質的に行為者であるという中世文学の基本的な構造と、なおかつ物語の結論として宗教的、神秘的な知というものが設定される、この二つの要件が組み合わさって、彼らは「見る」という行為から究極の知的な理解に到達するのである。教義を視覚化させたこの「映像」の中にこそ、文学の自由な解釈と、そして世俗の心性が求めるキリストの姿を見ることができるのではないか。『ペルスヴァル』においても、教会(mostiers)とは何かを問う若きペルスヴァルに、母親はこう答えていた。

「美しい、とても聖い場所で、聖体と、さまざまな宝物があるところですよ。そこで私たちは、聖なる予言者、ユダヤ人たちがあんなに辱しめたイエス様の、御体を拝むのです¹³⁾。」

『由来』とその後の相違点

聖杯の由来や聖体祭儀との関係の源泉が『由来』にあることは冒頭に述べた通りである。が、細かく比較すると、各種の聖杯物語において『由来』の細部がそのまま活かされているわけではない。

例えば『由来』ではヨセフがイエスを十字架から降ろした後に脇腹から出る血を受けるのに対し、『散文ランスロ』系¹⁴⁾では十字架上のイエスから直接血を受けている。中世絵画において、擬人化された「エクレシア」が十字架上のイエスの血をカリスで受ける図柄は馴染みのものであり¹⁵⁾、それはキリストの犠牲の血を受け、人々に分け与えるのは教会であるという意味内容をもつ。物語の展開上イエスをいったん地面に降ろしてから血を受ける必然性がどこにもない『散文ランスロ』系は、そこでエクレシアに代わってヨセフに血を受けさせたのである。ただし「に代わって」という部分について思いを馳せることは無かった。更に、クレチアンの『ペルスヴァル』に登場する「血の流れる槍」を聖杯物語群はいわゆるロンギヌスの槍と解釈してゆくわけだが、その場合、兵士ロンギヌスが槍で脇腹を刺し、その直後に流れた血をヨセフが聖杯で受ける、という構図は、関連する逸話が一度に描かれるという意味で最もわかりやすい。

また、晚餐の折の秘跡の器というのは、『由来』においてはイエスが「飲んだ」杯なのか「食した」器なのかは示されていない。ただ、カリスに対応するとイエスが言っていることなどから、葡萄酒を飲んだ杯と解釈するのが自然である。しかし『散文ランスロ』系では明らかにイエスがパンを食した血と設定されている。これには、同じく典拠となっている『ペルスヴァル』の、グラアルの中には「聖餅」(oiste)が入っている(v. 6422)、という一節の影響が考えられる。また、秘跡の容器としては、物語の結末として実在的臨在の視覚化が用意されている以上、シモン宅におけるパンの器——つまりイエスが「我が体」がここにあると言った容器——が、最終的にイエスの体が立ち現れる場となることの方がずっとわかりやすい。「体の容器」であった方が、クライマックスにおいてパンがイエスの体に変わるという明解な変化を実現できるからであ

聖杯と聖体祭儀

る。ただし、聖杯で聖血が受けられるという事情から、聖杯はカリスに対応するという『由来』以来の認識も完全に消えたわけではなく、従って聖杯はオリジナルのパテナ（聖体皿）であると共に、カリスにも「対応する」わけであって、象徴の観点からは多值的な存在になってしまっていることをつけ加えておく必要があるだろう。

聖杯を入手する経緯も異なっている。『由来』ではピラトがヨセフに杯を与えるが、『散文ランスロ』系ではヨセフが自分でシモン宅で見つけたことになっている。それというのも、ピラトを明らかに悪人として脚色し、ピラトに対する世俗の奉仕は義人ヨセフにおける唯一の欠点であったという解釈をとる『散文ランスロ』系にとっては、ピラトによる贈与はむしろ不都合な設定であるからだ。その第一作である通称『大グラアル』において、イエスの死を知ったヨセフは「生きたイエスはもう戻らないので、彼が生きている間に肉体的に触れたものを何か持っておきたいと考え¹⁶⁾」シモンの家に行って器を見つけた。イエスが食べるのにそれを使ったから持ち帰ったのだとあるが、実はイエスが化体を示すために使用したことと、後にその容器に聖血が入るという意味で、本当はイエスの肉体に関わるわけである。従って、イエスの神性に気づかないままにその関連物を聖遺物として求めるヨセフの行動の描写はアナクロニックであり、ヨセフという人格と聖杯との出会いの意味づけは『大グラアル』においては希薄であると言わざるを得ない。

こうして細部にあたってみると、『散文ランスロ』系がこれらの改変を選んだ理由は、中世人にとっては明白だったのではないか。作者たちは当時流行した奇跡譚を利用しつつ、教義を視覚的に表現してゆく。その陰には、中世の美術作品のように、キリストやキリスト教に関わることがらを、なるべく劇的に、かつなるべく「わかりやすく」表現したいという作者たちの意図が見え隠れしている。それはホイジンガの言うイメージの世界であり、絵画、彫刻、聖遺物、書物、いずれもが表象の形相（フィギュール）の感知を通して神の世界に己が至り、また他者を至らしめんとする中世カトリックの精神そのものなのである。その中で描かれたヨセフの属性や一連の行為は聖遺物を崇めたてまつる中世人

聖杯と聖体祭儀

の行動原理そのものである。作者にとってヨセフもその息子ヨセフェも本質的には中世アーサー王物語の登場人物であって、その出自を新約聖書の時代に結びつけただけ、との感は否めない。しかしそれは、聖なるもの、誇らしいもの、神秘的なるもの、これら全てを同一の時空のディメンションの中に像としてつなぎとめようとする、統合精神の証でもあるのだ。

こうした『散文ランスロ』系統の脚色が中世の聖体の奇跡譚の一般的な解釈であり採用であるとする、逆にロベールは聖餐論をどのように考えていたのか、そして物語世界と教会との関係をどのようにとらえていたのかという疑問が改めて湧いてくる。後述するように、化体説に関してロベールが直接参照したホノリウス・アウグストドゥネンシスも聖体の奇跡譚を採録している¹⁷⁾が、しかしそれらの逸話は一切利用されていない。『由来』ではイエスを愛したヨセフに聖杯が与えられ、その後彼は共同体を司る者になる。しかしこれを他の物語と同じ「信心深い者に対する報酬」としての奇跡への参与であるにとらえてもよいものだろうか。「信心」「報酬」「奇跡」といったタームをここにあてはめることに問題はないだろうか。イエスがヨセフに与えた真の贈り物とは、イエスの遺体なのか、聖杯なのか、それとも騎士から共同体の長へというキャリアの変化なのか。そしてこの三者はどのような関係にあるのだろうか。聖杯はあくまで聖遺物であり、ガラアドやペルスヴァルの獲得した報酬はキリストの実在的臨在のヴィジョンであるとする後続の作品群と比べると極めてわかりにくい。

ロベールよりも後の作品においてはグラアルという存在についての了解は既にできあがっており、物語の冒頭からグラアルという名前の聖なる杯が登場する。しかしそうした了解の源泉の一つとなった『由来』は、基本的には「聖なる」のつかない「杯」(veissel)の流転の物語であり、物語の終盤になって初めてグラアルの語が登場する。とすれば、「杯」がどういう意味でグラアルに変貌するのか、グラアルは誰のものなのか、そういった観点から、詳細に見直すことが必要であろう。また、聖杯は、聖血の容器という意味を強く持つのか、それとも、ミサの器具であるところのカリスとの宗教的な関係が想定されてい

聖杯と聖体祭儀

るのか、あるいはヨセフがイエスを埋葬したその墓との類似が問題になるのか、そういった非常に錯綜したコノテーションをはらんでいる。果たしてロベールがグラアルをどのように解釈し、物語の中に位置づけたかを再検討してみたい。

〔2〕 ホノリウスの典礼解釈と『聖杯由来の物語』

『由来』において、獄中のヨセフに杯を渡し、語りかける場面で、イエスは次のように言う。

「ヨセフよ、あの木曜日の晩餐で、私と仲間たちはシモンの家で食事をしただろう？ 私はパンと葡萄酒を祝別し、彼らはパンにおいて私の体を食べ、葡萄酒において私の血を飲むのであると彼らに言った。同様にして、多くの地でこの卓が再現されるだろう。お前が私を十字架から外し、墓に私を横たえたというのは、つまり私を〔神に〕捧げる者たちが私をその上に置くところの祭壇のことである。私が包まれていた布はコルポラーレと呼ばれるだろう。お前が私の体から受けた血を入れたこの杯は、カリスと呼ばれるだろう。〔カリスの〕上に置かれる皿〔＝パテナ〕はお前が私を墓に入れた時、私の上に封をした石を意味するであろう。」(vv. 893-913)

「多くの地でこの卓が再現される」はその後教会においてミサが定式化されることを表す。そして典礼の聖器具と、埋葬に関わった物体とが対応づけられている。さて、12世紀前半に活躍したホノリウス・アウグストドゥネンシスは『魂の宝石』(Gemma Animae)においてこのような対応を指摘し、典礼の象徴的解釈を発展させたことで知られている。『宝石』のテキストは次のようなものである。

司祭が「世々に至るまで」と言うと、助祭が来てカリスを司祭の前で持ち上げ、ファヴォでカリスの一部を覆い、祭壇に置きコルポラーレで覆う、かつてアリマタヤのヨセフが行ったように。つまり彼がキリストの体を安置し、その御顔を布切れで覆い、墓に横たえ、石で蓋をしたように。こうして奉献されるのであり、カリスはコルポラーレで覆われる、コルポラー

聖杯と聖体祭儀

レとは、ヨセフがキリストの体を包んだ清潔な亜麻布を意味する。従ってカリスは墓のことである。パテナは、墓に封をした石を示す¹⁸⁾。

『由来』の成立は1200年前後であり、イエスのせりふの部分は上記の『宝石』の一節から直接的に受け継がれているということにおいて、諸研究者の意見は一致している。しかし、従来のロベール研究においては類似が指摘されるばかりで、ホノリウスとロベールの相違点は考察の対象となっていない。ここで細部の比較に立ち入ってみたい。

ミサを司る者

第一の相違点は、『宝石』においてはイエスを埋葬したヨセフが助祭によって象徴されるのに対し、ロベールにおいてはそれが削除され、ヨセフの対応するものが何も示されていないことである。ヨセフと助祭の対応を物語に取り入れることは、キリスト教化という主旨からすれば一見有利に見えるのに、なぜ削除されているのか。少なくともこれは、イエスと出会い、ピラトに奉仕する騎士というヨセフのキャリアが失敗することによって彼が司祭に変貌したとする物語の通俗的な解釈に対する反論として挙げることができよう。ヨセフは後述する聖杯の卓の儀式は司るにせよ、作者は教会で行われるミサとの同一視を避けることによって、何か別の役割を彼に付与したのだと思われてならない。

ところで12世紀には、肉欲の罪を犯したなどの瀆聖司祭の行う秘跡の有効性について活発な議論が展開されていた。その中でホノリウスは、司祭が破門されていない限り、行状が不適切であっても彼の行うミサの効力は減じないという態度をとっている。しかも、この問題にロベールも関心を示していたことが、『由来』冒頭近くの足洗いの逸話に読みとれる。

『ヨハネ』13章において、イエスは聖餐の際にペテロの足を洗い、同様にしておなたがたは互いに足を洗い合わねばならないと弟子たちに説いている。この場面は通常、弟子たちに謙遜を求めたもの、あるいは洗礼の必要性を表現するものであると解釈される。しかしロベールはイエスのせりふの中に次のような内容を加えている。

聖杯と聖体祭儀

「最初の者の足を洗っただけで水が汚れてしまったように、罪無くしていただける者は誰もいない。穢れた罪に留まる限り、人々は汚れている。しかし他人の足を洗うことはできる。というのも、汚れているとしても、だからといって、目についたどんな汚れをも洗えないということではないからだ。私が既に汚れた水で別の汚れを洗ったように。この教訓をペテロに残し、まことに教会の聖職者たちに〔この教訓を〕与えよう、他の者たちを導くためである。」(vv. 343-360)

多かれ少なかれ誰でも汚れをもっているのだから、人間が互いの罪を清め合うのは当然の行為であるという主旨だ。パイヤンは、この部分が罪を犯した司祭がいかなる要件によって清められるかという教義上の問題として取り上げられたと見ており、悔いる者の涙を神の許しととる立場ではなく、悔悛の秘跡によって恩寵を得てこそ清められるという「秘跡主義」(sacramentaliste)の立場にロベールがあると解釈する¹⁹⁾。

しかしこれが人間の清らかさに関する抽象論ではなくて、教会の責務の規定として描かれていることに注意すべきであろう。そして、恩寵の絶対性を認める以上、このことは瀆聖司祭の実行する秘跡も、彼が破門されていない限り有効であるという解釈になる。とすれば、これは悔悛のあり方の問題である以前に、11世紀以来の秘跡論争の争点そのものなのである。恩寵の絶対性と聖職者の手段的性格を論理的前提とし、「為されたる業より」(ex opere operato) 秘跡が有効であるとする「事効主義」(客観主義)と、秘跡実行者の潔白や徳性を条件として、つまり「為す人の業により」(ex opere operantis) 有効であるとする「人効主義」(主観主義)の対立がここにある。教義の本質を考えるならば、人によって神の恩寵の効果が増減するとする態度には困難がある。しかし「誰が行ってもよい」という事効主義は、恩寵が教会内部にのみ留保されるべきものであるというカトリック側のもう一つの要請をどうクリアーするかという大問題に関わってくる。とりわけ、12世紀には聖職売買者や異端者によって執行される教会外叙任をどう位置づけるかについて議論が戦わされ、かつ多くの理論や詭弁が編み出された過程については堀米庸三氏が詳述しておられ

聖杯と聖体祭儀

る²⁰⁾。皇帝が法王を任命した、それは有効か否か。それにより複数の法王が発生したとして、それぞれが司祭を叙任することは有効か否か。そうした司祭たちの実行する秘跡は全て有効か否か。

つまり秘跡論争の背景には、グレゴリウス改革以来の法王権と王権の葛藤がある。言い換えれば、恩寵という神から来るものが、直接には地上の人間によって実行されることの抱える本質的な問題が露呈しているのである。福音書では『ヨハネ』にしかない足洗いの逸話を導入したロベールは、そこで悔悛や叙任の問題だけでなく、聖体祭儀のあり方や効果そのものも視野に入れているととるべきではないだろうか。

『宝石』47章ではヨセフが助祭によって象徴されているが、そもそもホノリウスのテキストをよく読むと、それが便宜的な対応にすぎないことがわかる。37章によるとミサの究極の執行者は「司祭の中の司祭」キリストである。しかもホノリウスは実在的臨在の熱心な擁護者であった。究極の秘跡の執行者がキリストで、かつどのカリスの中にもキリストが実在するのだとしたら、《制定の言葉》を「代理」で述べ、カリスを持ち上げる司祭の影は薄いものになると言わざるを得ない。ホノリウスの一節をただ利用したのではなく、そうした文脈を把握してのことであるとしたら、ヨセフと助祭の対応を意図的に削除してもそれほど奇妙ではなくなってくる。

つけ加えるならば、11世紀以来増加した聖体の奇跡譚において、より関心をもって神学者たちが報告したのはb)の「信心深い者への報酬」ではなくて、a)の「不敬にミサを司る者への罰」という類型であった。信仰心に欠ける司祭がミサを行っているとパンから血が流れた、といった奇跡譚は、聖職者の権能や叙任の有効性といった教義上の問題と密接に関わるからに他ならない。とすれば、ロベールが古典的な「神による報酬」の形態を採らなかった理由も見えてくるのではないか。むしろ彼は「罰」の方の問題を、しかも奇跡の一場面を描くことによってではなく、物語全体の構造の中に投影させることによって、理論的に問いかけていたのである。

聖器具の対応

第二の相違点は、カリスについてである。

コルポラーレがイエスの体を包んだ布に、パテナが墓の蓋石に対応する点では一致している。しかしホノリウスではカリスがイエスの墓に対応するのに対し、ロベールではミサの祭壇が墓に対応している。そして後者では「カリス」が象徴的に対応するものが示されるのではなく、聖餐の杯にして聖血を容れた件の容器が将来呼ばれるところの名である、と語られる。このあたりが一見ややこしい。

『宝石』を見直してみよう。47章でカリスはイエスの墓を象徴しているが、基本的には、墓石を象徴するパテナ、あま布を象徴するコルポラーレなどと同列の聖器具でしかない。しかも37章ではカリスは「受難」と「イエスの地上の生」を表し、それは「十字架」かつ「永遠の生」を表すパテナと対照的に置かれている。ここでホノリウスはシニフィエのレベルではカリスは価値的にパテナよりも低いと見ており、カリスが単独で特権的な価値を獲得することを何ら意図していない。ホノリウスを網羅的に読んでいたとしたら、ここでもロベールが47章を引用しつつも、カリスでなく祭壇を墓に対応させ、カリスが「象徴する」ものを示さなかったことが理解可能になってくるのではないだろうか。

ロベールはパテナについては墓石を「意味する」という動詞を用いているが、独自に設定したカリスの位置づけの部分では、「お前が私の体から受けた血を入れたこの杯は、カリスと呼ばれるだろう」と書いている。これを厳密に解釈すると、ミサのカリスは聖餐の件の杯を象徴するわけではない。杯は教義上何ら意味をもたない。そこに入った葡萄酒が《制定の言葉》によって本当のキリストの血になるという事実において、カリスはオリジナルの聖血の容器の「像」に与えられる名であるというだけだ。

ラテン語と古仏語、散文と韻文の別を措いても、『宝石』と『由来』の文体には差がある。ホノリウスはいわゆる論説の文章であり、ミサと埋葬の対応を示す動詞は「意味する」ないし「示す」である。つまり、埋葬のそれぞれの事物はシニフィエであり、ミサの器具はシニフィアンである。しかもこれらのシ

聖杯と聖体祭儀

ニフィエとシニフィアンの対応は一義的なものではない。神学者は、聖器具という具体的な物を、今はもう存在しないという意味において「抽象的な」埋葬のオブジェに対応させている。それは本質的に「象徴」の世界である。それは構想力のカテゴリーに属し、AはBに対応しうる、という可能性として、我々に描き出す。しかしながら『由来』の構造は、原型と像という関係を指定することによって、「象徴」ではなくむしろ「証言」の世界へと物語を導こうとしているのではないだろうか。

想起（アナムネーシス）

『宝石』はなるべく多くの対応関係を見つけだし、それを列挙することを試みたために、百科事典のような性質を色濃くしてしまった。しかしながら、聖器具と埋葬のオブジェの対応には、実は別の重要な要素が含まれている。聖体の秘跡は、中世初期からイエスの犠牲としてとらえられており、受難の想起としての性格を色濃く有していた。その際、司祭の一举一動はイエスの死のドラマの再現であると見なされる。典礼の象徴的解釈の草分けとなり、埋葬の解釈についてホノリウスにヒントを与えたアマラリウスは、ヨセフがイエスを十字架から外して墓に入れる行為と、助祭長がカリスを祭壇から持ち上げてスダリウムで包む行為を対応させている²¹⁾。物と物との象徴的な対応を示すことよりも、聖職者の動作の中に受難のドラマを再現させることを彼はより強く意図している。それゆえに彼にとってミサの祈禱とは、イエスの生と死の^{クロー}情景であった。

神学者や歴史家たちは常に次のことを認めてきた。典礼の目的の一つは、宗教的な過去を思い起こさせ、一種の劇的な上演によって過去を現在のものとするところである。この規則にあてはまらない典礼はない²²⁾。

典礼が想起という性格を有することは12世紀においても意識されていたはずである。しかしここで驚くべきことは、『由来』において想起の対象はイエスではなくて、アリマタヤのヨセフであることだ。

「お前が想起（ramembremenz）されることなくして、今後秘跡が行われ

ることはないのだよ。」(vv. 887-889)

ヨセフは僧侶によって意味されるシニフィエである代わりに、これらの対応の総体において想起される対象になっている。手ずからイエスの身を貰い受け、十字架から外し、自分の墓をイエスのために供し、そこに埋葬した、そういう一連の行為の意識的な主体として、言い換えれば埋葬というドラマのたった一人の演出者かつ俳優として、ヨセフは想起される者とされている。

中世の各地の教会で行われる秘跡でイエスに代わってヨセフが想起されるというようなことを作者が求めているわけではないだろう。しかし聖体の教義を知る者にとってはこの一節は確かに大胆に見えた。『由来』の散文版は、ミサは「お前の行動を意味すること」(*senefiance de t'uevre*)なくして行われることはない、と修正している²³⁾。つまり埋葬という「行為」の重要性を強調するためにイエスはこのような言い方をしたと解釈するのである。しかし韻文版テキストの文面において想起される対象は「行為」ではなくて、あくまで「お前」つまりヨセフという人間存在である。むしろ次のように考えることはできないだろうか。作者や読者・聴衆にとっての現実世界と、この物語から誕生するであろう世界——そこでは人々がヨセフを想起する——とを巧みに混ぜ合わせて語ることによって、ヨセフの普遍的な価値を印象づけようとする、作者のレトリックなのではないかと。

韻文版を詳しく検討してみよう。上に引用した埋葬とミサの対応の部分は、ちょうどホノリウスの典礼解釈が聖書注解として語られるのと同じように、作品の読者・聴衆を含めてカトリック教会のミサに関わる全ての者にとって受容可能である。ところが、パテナは「私の上に封をした石を意味するであろう」に続く、「お前の杯を見る者は全て私の仲間(*compeignie*)となるであろう。そして永遠に心の充満と喜びを得るであろう(vv. 917-920)」という部分からは指向対象が変わってくる。イエスの言葉は作品内部の世界に立ち戻り、読者・聴衆の私たちはヨセフの杯を「見る」ことはできない。教義や歴史的事実一般について述べながら、作品世界の「私」や「お前」とすりあわせてゆくという手法はテキストの随所に存在する。例えば第二部²⁴⁾で、イエスの顔が写ったウ

聖杯と聖体祭儀

エロニカの布が皇帝を回復させ、皇帝がたいへん喜んだことが語られた後、語り手は現在形でこう言う。

人はそれをヴェロニック (Véronique) と呼び、それはローマにおいて偉大なる聖遺物として奉られている。(vv. 1747-1748)

12世紀において、ローマのサン・ピエトロ寺院には「ウェロニカ」と呼ばれている布があったという記録が複数残っている²⁵⁾。ここでも物語内部の世界が、布という物体を通して作者や読者の現実世界と繋がっている。こうして見ると、イエスの言説における指示対象の揺れ動きは、オリジナルの聖血の容器のその後向かうべき二つの方向性の存在を暗示しているのではないだろうか。

ところで、礼拝を文書として引き継ぎ、信者全般を指向対象とするものとして、福音書がある。福音書それ自体がイエスの生の証であり、それを読むことによってイエスの生が想起される。福音書がイエスの生と死を題材とし、信者に向けられた「書」であるとすれば、もう一つの別の書物がありうるのではないだろうか。それはアリマタヤのヨセフを題材とし、聖書とはまた別の読者たちに向けられている「書」である。その書物とはこの『由来』であって、また、そうではない。というのもこの900数行目の段階では、この物語はまだ完成してはいないのだから。語り手の脳裏にある「書」とは、これがいずれ完成したときのヨセフの物語であり、厳密にはそのとき初めて一冊の「書物」としてその存在を表示するであろうところの物なのである。

〔3〕 聖杯の卓と聖体祭儀の比較

聖杯の卓の構造

エルサレムを離れたヨセフ一行は荒野で集団生活を送るが、ある時飢饉が起こって存亡の危機に立たされた。それは彼らの間で蔓延し始めた色欲の罪のためであった。ヨセフが神に祈ると、聖霊の声が彼に、聖杯を用いて一族を試みにかけるよう指示をする。その際「声」は、シモンの家での晩餐について語った後、このように言う。

「このテーブル [= 聖餐の卓] の名において、もう一つのテーブルを求

聖杯と聖体祭儀

め、準備させなさい。」(vv. 2491-2492)

その中央には聖杯を、そして聖杯と向かい合う形でヨセフの義弟ブロンが釣った魚を置き、また、晚餐でのイエスの席に該当する席にヨセフが、その右隣にブロンが座るよう指示される。ヨセフは命ぜられた通りに卓を用意し、人々を集める。ある者は席に着き、ある者は席に着けず外に立ち尽くす。ヨセフの左隣の席を除いて全ての席は占められ、席に着いた者たちは聖杯を目にして喜びと恩寵とに満たされる (v. 2567)。席に着けなかったのは汚れた悪人たちで、彼らはコロニーから立ち去っていったが、その中で一人だけ居残った者がいた。モイーズという名で、利口で口達者な人間であった。彼は反省したふりをして、自分も恩寵を得たいと一行に巧みに働きかけた。ヨセフが杯の前で神に意見を求めると、彼を卓に座らせてみよとのお告げが下る。モイーズが嬉々としてヨセフの隣の席についた途端、姿が消えてしまった。その後聖霊の声はヨセフにその意味を明かす。モイーズは外見を偽った裏切り者であること、彼の消えた席はユダの席を意味し、それは将来ブロンの子孫によってしか、占められないであろうことを。

この卓をここで「聖杯の卓」と呼ぶことにしよう。この卓は聖餐の卓の名の下に設定されるが、『探索』の聖杯のミサと比べると、性質を異にしている。神が登場してミサを司ることもなければ、成員が聖体拝領を受けたわけでもなく、また全実体変化の奇跡が起きるわけでもない。超自然的な事象とは無縁である。

ブロンという人物や魚釣りの情景は『ペルスヴァル』との関連でいろいろと議論のあるところだが、それをふまえた上でこう考えたい。キリスト教図像学においては魚はイエス・キリストを示す。そして作者がブロンに与え、強調した属性は「善人であること」である。ヨセフとイエスの獄中の対話の中で、イエスの体を貰い受けたことについて、「あなたが私に与えられたなんて仰らないで下さい」と恐縮するヨセフにイエスは言う、

「いや、ヨセフ、いくらでも言うとも。私は善人のものであり、善人は私のものであるのだから。」(vv. 827-828)

聖杯と聖体祭儀

「善人」は複数形であり、ブロンは善人の典型である。従ってブロンの釣った魚は、善人に与えられたキリストを象徴する。しかしこの場面で生々しいのは、本物のイエスを「与えられた」ヨセフとその血を受けた聖杯との間に、象徴的な意味でのキリストが魚として横たわり、卓につく善人たちに姿を顕にしている、その構図であろう。魚という「抽象的観念としてイエスを象徴するもの」と、聖血の容器という「イエスの体に直接関わったもの」の二つにおいてキリストは卓上に現れている。それは、肉体としてのイエスがもはや地上に現れ得ない時、それに代わって人間が設置しうる最大にフィジカルなセットなのである。

秘跡によって得られるのも同じく恩寵ではあるのだが、次の点が異なっている。教会のミサの参加者においては信仰が前提にたっている。しかしヨセフのコロニーでは、成員が具体的にイエスに接したこともなければ、ヨセフが彼らに説教したという記述もなく、キリスト教的な信仰は形になっていない。卓上の聖杯との邂逅を通して初めて、信に値する善性を有するかどうか問われている。ゆえにここでの信とは、既成の宗教の教義の理解という意味ではなく、むしろ至福直感に至る資格のようなものとして描かれている。聖杯を見ることは、肉体としてのイエスを見ることであり、正しい者ならばそれだけで恩寵に至るはずであると。

ミサでは代理の司祭が《制定の言葉》を発して初めて秘跡の効果が生じる。聖杯の卓においては、《制定の言葉》も、奉献の動作も無い、静溢の支配する場である。かといってキリストがその場に現れて行為を行うわけでもない。代わりに、魚と聖杯という形で人々がキリストの「しるし」を見るだけである。彼らが言葉無くして恩寵に至るプロセスは、故に宗教的な儀式ではない。まさにヨセフがイエスの身と接することによって恩寵を得たことを集団が想起する場なのである。

モイーズの消滅

この主題については、『民数記』(16-31)のダタンとアビラムが「地に飲み込

聖杯と聖体祭儀

まれる」逸話との類似がしばしば指摘される。それを作者が独自の意味合いで用いたと考えるべきであろう。この場面が道德に関わるものでないことは明らかである。ヨセフのコロニーは本来、エルサレムで選ばれた善人ばかりで構成されていた。しかも、時間がたって世代が交代し人数が増えたためにその中から悪人が発生したといった説明はなく、いつのまにか構成員は善人と悪人のどちらかになっており、それを外的に識別することが聖杯の卓の目的になっている。この物語は悪人が悔悛によって善人になることを一切許していない。イエスを殺したユダヤ人たちは最後に全員ローマ皇帝によって罰せられるという因果応報が物語の基本構造になっている。民話にも似て、登場人物における内的成長が無い。その意味では、『樽の騎士』などの同時代の教化文学とは対照的である。

そして恩寵を感じた者たちは〔その瞬間に〕、まるで恩寵を得られなかった者たちのことをあっという間に忘れてしまった。(vv. 2567-2569)

「忘れられること」、「消滅すること」、いずれも悪人自身に対する精神的、肉体的な罰としては無意味である。

とりわけモイーズはなぜこのような「罰」を受けなくてはならないのだろうか。

そして彼は実に見事なそぶり (semblance) でもって、涙を流し、大いに嘆き、悲しげでいかにも敬虔な表情をしてみせた。(vv. 2700-2702)

擬人化されて登場する『薔薇物語』を初めとして、「偽りの外見」は中世文学において頻繁に使用される用語の一つである。それは、異性を知り、愛に至るまでの極めて様式化された宮廷風騎士道恋愛のプロセスの中で重要な位置を占める。しかしロベールは、女性の媚びに対する男の側の道徳的な非難といった通俗的かつ表層的なテーマとしてではなく、認識論に関わる根本的な問題としてこれを取り上げている。たとえば、『由来』に続く作品『メルラン』²⁶⁾の主人公メルランは、人間が自分自身の身を偽ることの存在論的な危険を警告している。

「他人を欺くつもりが結局自分自身を欺くことになることが、よくあるものだ。」(p. 195)

聖杯と聖体祭儀

つまり人間は他人の姿を見ても、なかなか彼の内奥に至ることができない。ましてその相手が故意に外見を偽るなら、彼は他者に認識されること自体がなくなり、他者にとって彼は——つまり彼という内的人間は——もはや存在しないも同然である。そして彼が自力で自分の存在を証すこともできないのだとしたら、彼の存在そのものが無なのである。モイーズが聖杯の卓に腰掛けた途端「姿が消滅した」理由はまさにこれで説明されるだろう。そして消滅したモイーズのその後については、「語られることがないだろう」と語り手によって述べられる。つまり語ることとは、語られるに値する内容をその対象が有することが前提としてあり、予め内的価値を喪失しているモイーズというフィギュールは「しるし＝言葉」にもなりえない、という解釈なのである。

共同体

聖杯の卓の機能は、ヨセフという人物が視覚を通して人々の善悪を認識することにあつたと言える。「こうしてヨセフは罪人が誰なのかを見て知った (vv. 2595-2596)。」彼にその必要があつたのは、その集団を一つの共同体として導かねばならなかったからである。人間が外面を偽ることは、彼を理解しようとする他人を過たせる、つまり人間どうしのコミュニケーションを阻害するという意味において何よりも深刻であり、堅固な王国なり社会なりを築くには各人が内面に忠実に振る舞い、互いを理解することが不可欠である、そのようにロベールは表現している。こうした共同体観は、『メルラン』ではっきりしてくる。

魔法使いメルランは何にでも姿を変えられるのだが、パンドラゴンが派遣した使者たちに対して、ある時は貴顕の士、ある時は貧しい木こりの姿で現れる。皆それぞれ、かつて自分が見た姿でしか彼を認識できないことをパンドラゴンの前で実証してみせてから、最後にメルランはこう言う。

「もし外見しか知らないのであれば、それはその人をよく知っていることにはならない。」(p. 133)

こうした出会いを通して、やがてメルランは亡き父王を継ごうとする誠実なウ

聖杯と聖体祭儀

テルとパンドラゴンの兄弟を愛するようになり、そこで初めて彼らの助言者となる。彼はこの兄弟に対してのみ、自分のことを明かすのである。彼の帝王教育は政治や兵法の術とは一切関係ない。他者をどのように認識し、自己をどのように表現するかを教えるのみであった。王たる者、「自分自身と神とに対して誠実(p. 169)」でなくてはならず、言い換えれば王とは「心と、精神と、身体の廉直なる者(p. 170)」に他ならない。それは、王は障碍なく臣下に愛されなければならないからであった。『メルラン』においては王と他者との認識関係は、臣従関係の緊密さに拠って成り立つ王国の強度そのものを表す。サクソン人との戦争が始まった時、統一的な指導者を欠く敵方と味方の側とを比較して、「あなたが彼らを打ちまかした時、主〔＝王〕なき地には何の価値もないということが証明されるでしょう(p. 256)」とメルランは預言している。

このようにロベールは王の存在を重視するにもかかわらず、『由来』では「王」は不在である。前半のエルサレムという舞台で最も権力を有していたはずのピラトは、「私は彼ら〔＝ユダヤ人〕に対して力をもてるほど、強力でも世知に長けているわけでもない(vv. 1444-1445)」とローマの使者に弱みを暴露する。また、布によって不治の病から癒えたウェスパシアヌスも、ローマ皇帝である父親に面と向かって、神以外に王は無く、「あなたは王でも 皇帝でも何でも無い(v. 1722)」と言い切っている。ローマ社会から離れた物語の第三部においても、共同体の長ヨセフは聖杯の所有者であるということ以外、力も支配権もたない。聖杯を前に神から授かった言葉を一同に伝えるだけである。カントーロヴィチの言葉を借りると、『由来』の世界には王国の象徴としての体と個人としての体という「二つの身体」をもつ王という存在が無いのである。つまり、王の身体が在ることによって堅固な王国の存在が表現される、という通常 of 政治支配における象徴による虚飾が拒まれている。

ここで聖杯の卓がイエスの食した聖餐の卓の「名」において成立している問題が浮かび上がってくる。それは共同体の継承という観点において大きな意味を持っている。聖杯と聖血とによって聖餐の卓を継ぐということは、イエスに関わる新たな共同体の座を設けるということである。しかもそれは、ヨーロッ

聖杯と聖体祭儀

パ各地に点在し、かつローマ教会の名の下に一つの神秘体として措定されている「教会」とは異なり、着席できるテーブルという座をもつ一つの自然体としての共同体である。唯一無二の権威の継承という発想はこの時代に馴染みのものであり、中世の王国がギリシア・ローマの政治的な権威を受け継いだ絶対的な存在であると自らを見なし、表現することを好んだ事情が思い出されよう²⁷⁾。『クリジェス』の冒頭にもそうした表現があり、アーサー王のローグル王国についても、単独でその価値を賞賛するよりも、先行する何らかの王国や帝国の継承として表現したいという心性が支配的であったことはよく知られている。宮廷風騎士道恋愛小説一般で権威として言及される王国とは、ローマ帝国かアレクサンダー大王の王国であった。しかし、これらの国はその異教性のゆえにしばしば問題視された事情もあり、世俗文学の作り手たちは、政治と精神その両面において正しい父祖の世界を求めてやまなかった。

そうした背景の中で、聖杯の卓は聖餐の卓の「名」を冠し、かつ『メルラン』では第一の卓である聖餐の卓と、第二の卓である聖杯の卓を継ぐ、第三の卓、すなわち「円卓」を設置するようメルランがウテルに求める。ウテルは後にアーサー王の父となる人物である。「アーサー王の円卓」そのものは、ヴァースの『ブリュ物語』などロベールよりも前の時期に案出されたものだと考えられている。そこに『由来』がつけ加えたのは、「禁じられたユダの席」と、そこに座れるのは未来の特別な一人の人物だけであるという設定であった。「ユダの席」そのものについては、第二次十字軍(1146-1149)直後に書かれたと推定されている『シャルルマーニュのエルサレム巡礼』にこうした記述がある。

その十二の席は今でも全てそこに在る。中央に十三番目の席があり、かたく封印され、閉ざされている。シャルルがそこにやってきて、心中大いなる喜びをおぼえた。その席を見、そこに近づいた。皇帝はそこに腰掛け、しばらく休まれた。十二人の名将たちも、その周りの席に隣り合わせに掛けた。その後いかなる人もそこにかけたことはなかったし、この後も決してないだろう²⁸⁾。

皇帝の「喜び」は十二弟子のいた場に与ったことからくるものと解釈される

聖杯と聖体祭儀

し、いくつかの聖杯物語も聖杯の卓での儀式を「弟子の聖体拝領」的な演出で提示した。が、ロベールは同様に卓での「喜び」に触れつつも、人数や名前を記さず、敢えて「十二弟子のまねび」を排除している。キリストは言う、

「私の周りには友も敵もいた。しかし不幸な事件が起こったとき、そうした【友とか敵とかいう】記号 (senefiance) は不要だった。」 (vv. 809-813)

ユダが裏切り、ペテロが否認し、逮捕の際には十二弟子全てが逃亡したからである。モイーズの席がユダの席を意味するという神の言葉は、第一義的には、モイーズが外見を偽ったように、ユダも内面を隠して弟子の中に留まり続けたことを指す。しかも使徒の集団はユダが消え去るや否や、十二人目にマッテヤを補充する。一方聖杯の卓はモイーズの席を残しつつ、それを普遍的な脅威としていつまでも記念する。

するとヨセフの貢献が対照的に浮かび上がってくる。彼はイエスの処刑を決定した最高評議会の集団の中にいながら、隠れてイエスを愛し、埋葬という行為を行った。作者が選んだこのパラドクサルな設定とその後の成りゆきは偶然ではなかろう。ユダも、ヨセフも、まさに所属する集団の存立を危うくした人物であり、その二人の存在ゆえにそれぞれの新しい共同体の再構築は「なされなければ」ならなかった。裏切りを許していた使徒たちがその後作った「教会」という組織と、イエスを愛し、身分と社会を捨ててそれを行動という形で表に出したヨセフの形成する共同体のどちらがより尊厳に値するものだろうか。アマラリウスは言う。

彼 [=ヨセフ] は隠れていた弟子たちの一人ではあったが、なるほど明らかに全ての者を、つまり弟子たちと使徒たちに優越していた。弟子たち (discipuli) は遠くに立って眺めていただけであるし、使徒たち (apostoli) は隠れ家に隠れていたのに対し、ヨセフは麻布を買って、安置されたイエスの体を包めるようにしたのだから。 (col. 1144)

『由来』の中でヨセフ自身、皇子ウェスパシアヌスにこう言う。

「彼 [=イエス] の弟子たちと私の教えを信じなさい。神はその名を信じさせ、崇めさせるために【弟子たちと私とに】そのことを教えようとなさ

聖杯と聖体祭儀

ったのです。」(vv. 2213-2216)

「弟子たち」と「私」すなわちヨセフは神の教えを伝える者として対等の立場にある。これが聖杯を通して得たヨセフの自覚であった。そして聖杯の「王」がいないのは、卓を司るヨセフが「王の中の王」であるキリストを有した事実の中に、求められるのであった。

叙任権論争

こうした問題設定を行う者は、11世紀以来の叙任権論争の争点を知悉していたのではないだろうか。グレゴリウス7世による1075年の俗人の聖職者叙任権の否定をきっかけとしてヨーロッパを騒がせたこの論争は、単なる教会権力と世俗権力の拮抗ではない。そもそもローマ帝国は政治・精神両面の権威を有した存在であり、これはそれを継ぐキリスト教的ローマ帝国権と、ローマ法王権との間のヨーロッパでの最高権威をめぐる根本的な争いであった。そして世俗の文学は、精神的な権威ということに鈍感ではいられなかった。

『由来』の中でブロンの子の十一人の息子が結婚する際は、「聖なる教会の祭式によって、高慢や華美になることなく、彼らは旧法に従って嫁を娶った(vv. 2951-2953)。」ヨセフの共同体の場にいわゆる教会は同時存在しえないはずだが、このようにアナクロニクに登場する。しかも「旧法」の語が入るので、結婚という社会慣習に際して、ユダヤ教を思わせる形式的な祭儀の場として「教会」が利用されているのである²⁹⁾。肉欲を最大の罪とする『由来』においては、十二人の兄弟のうちただ一人結婚を拒んだアランが兄弟とその他の人員の指導者として位置づけられる。従って十一人の結婚は正当なものではあるが、物語の中で決して讃えられるような性質を有するものではない。そこに「教会」が出てくる。

教権についての『由来』の態度はこうである。ローマ教会が権威をもつことは否定しない。しかしペテロの作ったローマ教会だけが唯一無二の権威なのではない。世俗の共同体も政治権力と共に精神的な権威をもつことが肯定される。しかも、「皇帝」の精神的な権威を否定しているので、世俗社会の精神的

聖杯と聖体祭儀

な正統性の根拠を、王国がローマ帝国の継承者であることの中には求めていない。そうではなくて、世俗の権力も教会と同様、神に忠実たりうるという信念の中に認めている。ここから、ヨセフがピラトに仕える騎士であったとして、彼の「真正な」共同体を、後のアーサー王と騎士たちの、ひいては中世封建社会の、前史として描いてしまったことのロベールの巧妙さは何としたことだろう。復活後のイエスに出会ったヨセフは、自分がピラトに仕えていたこと、最高評議会の一員であったことなどを恥じるが、イエスはこう言う。

「我が父なる神が、お前にピラトに仕える力と意志とを与えたのだ。我が体をお前に与えることによって、ピラトはお前の奉仕に対して報いたのだ。」(vv. 819-824)

聖職者の叙任は秘跡の一つであり、これについて前述の事効主義の立場を取るならば、同様に絶対者の意図の下にあるとされる世俗の臣従関係においても、主君個人の人格が理由で臣従が否定されることはないという論理的な帰結が導き出される。対照的に『大グラアル』では、ヨセフの主君ピラトはイエスを死に至らしめたという意味で道徳的に最悪の人物なので、彼への奉仕は無意味であり、断罪の対象とされた。そしてそのことのゆえにヨセフは劣った者となり、教会を導くのは息子ヨセフエでなくてはならなかった。また、『探索』では、テンプル騎士団の修道士たちのように神に直接仕えること以外の正しい騎士道はないとして、剣の技も全て神のために行使された。一方、司祭の叙任も騎士の叙任も絶対者の権能の下にのみあるということをつきつめるならば、聖職者の道と騎士道は等価かつ別個のものとなる。

ヨセフが騎士としての代償ゆえに得たイエスの「体」と杯とが聖杯の卓に在る。こうして共同体の存立の根拠を提示し、「語られる共同体」の前史をそこに作る。ロベールは著しく理論的な発想でもって、他者についての知と、それに拠って成り立つ人間社会とを規定しており、もはや教義を視覚化して無学文盲の聴衆の歓心を誘うといった目的意識からは離れていることは明らかである。

池上俊一氏は、聖体の儀式や聖体の奇跡譚は——古仏語の聖杯物語群を含め

聖杯と聖体祭儀

て——「キリスト教世界にちらばる多様な民族と地域の信徒たちを、ローマ教皇を頂点とするヒエラルヒー組織へと組み込んだ神話的一体性をもたらした³⁰⁾」ものであるが、やがて中世後期にかけては、聖体をもって町中をねり歩く聖体祭の流行を通して、都市の社会関係とヒエラルヒーが教会の統制下で保証される方向へと変貌したとまとめておられる。が、氏の論証は、本来聖体の秘跡が問題視されるきっかけになった、王権と教権の問題に全く触れていない。確かにヨーロッパは一つの信仰共同体であり、ボニファティウス八世は「唯一にして聖なる」キリストの体軀として教会を位置づけている。しかし多様な世俗の権力を「神話」という名で覆ってしまってよいものだろうか。誰もが物の中に真のキリストを見ることができるという聖体の祭儀は、むしろ、恩寵の絶対性という理論づけのゆえに、教会の統制を超えて、様々な方向に枝を伸ばす可能性の方を色濃く有していた事実をこそ、重視すべきではないだろうか。

確かに、聖体祭儀は教会内部でのみ実行されるもの、という見解は強まりつつあった。しかしながら、そのことが確認されるラテラノの公会議のまさに前夜、虚構の作品の中ではあるけれども、聖体祭儀が司祭という一人の人間の手で行われることや教会にのみ留保されることへの問いが秘にかつ真摯に発せられていたという事実は見逃すべきではないだろう。聖体は「権力の網」であり、聖体にかかわる「全て」が封建社会の支配体制の翼賛のために機能したなどという一元的な言い方は、少なくとも世俗の作品に対しては不適當であり、むしろ、教会と王の支配の中で、様々に揺らぐ権威をこそ文学は表現していたと言いうるのではないだろうか。

〔4〕 杯からグラアルへ

聖遺物

12世紀のヨーロッパ人たちは、キリストを神として恐れ崇拝する方向から、徐々にイエスの肉体的な苦痛に目を向け、それを表現したり考察したりすることに関心を寄せていった。こうした「肉におけるキリスト」への関心は、イエスの肉体に関わる聖遺物の流行と、聖体に関する祭儀や行進の流行という2つ

聖杯と聖体祭儀

の方向に展開した。当時のコンスタンティノープルは最高に貴重な聖遺物の宝庫としてヨーロッパ各国の垂涎の的であったが、そこでは聖血と称されるものと並んで、磔刑の時の着衣、茨の冠、手に打たれた釘などが展示された。それはキリストの体そのものではないが、体に限りなく近いもの全ての展示と言ってもよい。

『大グラアル』における、豪華な櫃に入れられた聖杯の行列は、聖遺物としての聖血に対する崇拝であると同時に、当時の聖体行列のイメージをも重ねもっている。聖杯は聖血の容器であったことによりキリストその人の歴史的実在を証し、そのことによって物体には神の精神的な権威が付与される。本当は聖血にこそ権威があるのであって、その容器に権威はないはずだが、ここでメトニミックなすり替えが行われ、それが聖杯文学全般に波及しているわけである。聖杯をもつことによって、政治的・精神的な正統性を一行が排他的に有するから、物語内部での異教徒や他の王国の人民の大量虐殺は容易に正当化される。聖杯は「聖なる杯」(Saint Vaissel) ないし「聖なるグラアル」(Saint Graal) という言葉で表されるが、いずれの語に対しても常に「聖なる」という形容詞がつく。それは、物語の冒頭から、聖杯は聖遺物的な聖性を有するとの了解が定着していることの証左であろう。また、後期の物語になればなるほど、聖杯それ自体が聖遺物的な「力」をもつようになり、例えば、聖杯がランスロのけがを癒すなどのヒーリング・パワーを発揮し始める。

聖杯の物語は、作者の秩序に対する視線によって成立する。グレマスの言うならば、民話においては〈必然的な秩序〉と〈秩序を侵犯し、再生する個人の自由〉は矛盾する。それは物語の中に一つしか秩序が存在しないからである。『大グラアル』は、終始現秩序の拒否に貫かれている。従って、選ばれたコロニーが世界中を放浪し、そこに在る世俗の全ての王国を武力で滅ぼすことによって初めて究極の目的の達成が成る。杯は聖遺物であり、聖遺物でしかない。それを所有する人間が、神に由来する精神的な権威、つまり共同体の全ての価値を統べることによって、王となる。『大グラアル』の結末では一行はコルブニックに世界を統べる城を建て、「至聖なる城」と名付ける。杯にせよ、

城にせよ、しかし物体が本質的に必要としている「名」は「聖なる」だけなのであった。

コルプス

王の体軀が国家を象徴するという考えは中世ヨーロッパのごく一般的な発想であったが、ロベールは、国家がマクロコスモスであり王の体軀がそのミクロコスモスであるという単純な対応関係を持ち出したわけではなかった。王は人民を象徴するが、共にそれらは「在る」存在であり、これらがフィギュールとしての互いの身体をいかに感知し合い、そしていかにその内にある不可視なるものに到達しうるかという相互的な存在の^{ひら}拓きの問題として、ここに提示したのであった。このことを教会というもう一つの共同体の問題に置き換えて見た場合、聖体という語の本質がかかわってくる。「キリストの神秘体（神秘的体軀）」とはいったい何だろうか。元来は、歴史的なイエスの身体に代わる存在であるという意味において、聖体こそがキリストの神秘体であるととられていた。しかし11世紀の秘跡論争を通して、聖体のパンや葡萄酒においてキリストが実在するという理解が定着すると共に、聖体はキリストの神秘体ではなくキリストの実体そのものであり、そして教会こそがキリストの神秘体であるという用語上の整備がなされていった。

王と国家、キリストと教会。一見アナロジックな対応に見えるのだが、後者では教会といういわば概念上の存在が、物理的存在としては現在不在であるところのキリストの身体を象徴するかたちになっている。こうした帰結はある意味で非常にパウロ的であった。彼は「教会はキリストの体」であるという発想を生み出しつつも、同時にキリストを肉に従って知ろうとは思わない³¹⁾と述べ、十字架の犠牲の知的な理解にこそイエスの把握があるべきだという立場を明確にした。一時期はファリサイ派としてイエスを迫害する立場にあったパウロが、自分を「使徒たちの中でもいちばん小さな者であり、使徒と呼ばれる値打ちのない者」であるが、「他の全ての使徒よりもずっと多く働きました（『I コリ』15-9～10）」と述べるのを聞くと、同じく敵対する共同体に属しながらイエ

聖杯と聖体祭儀

スの身を愛し、イエスの共同体に近づく資格すらないと自分を卑下していたヨセフとあまりに対照的であることに気づかされる。

こうした観念上の「教会」を維持する『散文ランスロ』系統は、そこに聖遺物としての聖杯を導入し、これに超越的かつ神秘的な力を付与することで、天上の秩序が地上に移行することの正統性を表現した。もし、そういった文脈で「聖遺物化」という言葉を用いるならば、『由来』での聖杯は全く「聖遺物化」されていない。「肉におけるキリスト」への関心という点では同様なのだが、ロベールにおいてはその「肉」の地上での永遠の存在がそもそも虚構であるという認識が原点にある。肉は腐敗し、血は乾いてしまう。完全なる純粹という普遍をはっきりと形而上学的な位階に据えるということは、12世紀の普遍論争の流れの中では実念論に近い立場であったと言えよう。つきつめて教会制度にも政治体制にも先立つものとして神の普遍を見るならば、カトリック(=普遍)教会が信者に先行する権威的実在であるといった言葉上の操作すら不可能になる。それゆえに、ロベールの物語が求めたのは、肉の残滓や肉の容器の崇拝ではなく、肉が人間にとって永遠の存在へと変貌する過程の試行錯誤でしかあり得なかった。地上で人間が普遍を握ることはあり得ないとしても、残された唯一の可能性が、受肉したイエスとヨセフの身体的な接触であったのだ。人がその五感において感知しうる形態で把握されるキリストの体とは、ヨセフの触れたイエスであり、同時に、神秘体ならざるキリストの体軀とされたところの聖体であった。そうしたキリストの把握はドグマのロゴスを排除する立場に位置する。従って、その核として据えられるコルプス・ドミニ(corpus domini)は、現実存在であるということと、「他者=人間」にとっての認識、所有の対象であることが、必然的に強調されてくる。

ヨセフがイエスの遺体を貰い受ける場面を見直してみよう。ピラトの許可を得たのはよいが、ゴルゴタの丘には見張りの兵士を初めとする多くの人間がいて簡単には埋葬させてくれないであろうから、手段を講じて下さいとヨセフは頼む。それに対して総督は言う。

「人々はそう [=邪魔を] するだろう。速やかに行って、雄々しくそれ

聖杯と聖体祭儀

「＝遺体」をおとりなさい。」(vv. 471-472)

十字架に向かったヨセフは予想通り人々に阻まれて遺体に近づくことができない。そこで再びピラトの元に戻って事情を話すと、今度はピラトはヨセフに杯を与える。その後丘に戻ったヨセフは、二度目にして目的を達成させることができた。この一連の場面におけるピラトの態度は不可解であり、もちろん先行する諸伝説にもこのような記述はない。

この場面では、ヨセフがイエスの身体を所有するにあたって、ピラトの口頭の認可だけでそれが実現されてはならず、ヨセフ自身の騎士としての資質を発揮した「実行」によってなされなければ価値はないとする作者の見解が表われているととれるだろう。神の身体を持ったということは、その身体が「王」として象徴「する」、あるいは本来「すべき」であった共同体を持つということにつながる。受難の苦渋は何よりも「ともがら」に裏切られたイエスの孤独であると言われるが、『由来』はそれをイエスの精神と肉体の両面への裏切りととらえる。「私と共に食事をしている者が私の身(cors)を裏切るだろう(vv. 2479-2480)。」本来ならば信じる者たちの共同体を象徴し、かつ実際に導く定めにあたったはずの、その身を十字架上で果てさせたこと、その罪が何よりも重い。しかも、まさにヨセフが自力でイエスを獲得せねばならないと理解させられる瞬間に杯を与えられることによって、杯はその時から、ヨセフがイエスを十分に——つまり物体として——所有することの表象として舞台に登場する。そして、墓からイエスの肉体が消滅した時、今度は杯がイエスの血を湛え、新たなヨセフの所有物として物語中に実在を表示するのである。

容器に血が満たされる場面は奇跡とか象徴とかいった手法では描かれていない。くどいほどに、体を洗おうとして偶然血が出たことが繰り返されている。

ヨセフは彼を両手で受け取り、そっと地面に降ろし、丁寧に体をととのえ、たいそうきれいに洗った。洗っていると、傷口から流れ出る清らかな血を目にした。傷口を洗ったことから出血していたのだ。(vv. 551-558)

もし物語が時間順に全ての出来事を提示していたならば、主の晩餐でイエスが《制定の言葉》を述べ、その数日後に、ヨセフが埋葬の際に聖杯に聖血を受け

ることになる。とすれば、《制定の言葉》は数日という時間的な距離において実現されることになり、これは一種の預言として見ることができる。ヨセフの貢献は表には出ない。しかし『由来』はそのような書き方をしていない。晩餐の場面では、例の足洗いの逸話が提示されるだけで、奇妙なことにパンと葡萄酒の話は登場しない。しかもヨセフは十二弟子ではないので晩餐に立ち会っておらず、それどころか、同じ頃にイエスの有罪を決議する最高評議会に出席していた。従ってヨセフとしては全く偶然にイエスを貰い受け、血を受けたことになる。そして後になって、復活後のイエスが牢獄のヨセフに現れて、使徒たちの食べたパンはイエスの体であり、飲んだ葡萄酒は血であったことを明かす(v. 896 sq.) ことで、ヨセフの行為が実は生前のイエスの言葉を具体化させていたことが初めてわかってくる。彼の自発的な意志がロゴスを現在化させたというのなら、ここでヨセフが想起の対象となる理由も見えてくる。後世にとって、何かを語り、書を生み出すということは、ヨセフの意志そのものを継ぐことであり、それはまさに人間存在としてのヨセフを想起することによってのみ可能になるからである。しかも、他の物語や中世の図像においてしばし見られるように、十字架上のイエスからそのまま血を受けていたとしたら、血は聖餐のそれというよりも「十字架上の犠牲」の象徴としての意味合いを濃くすることは必至である。ここでも作者が主題の散逸を念入りに避けている様がうかがえる。

愛と認識

地上の人間が他人を認識し、愛することは、中世文学では「見る」ことから始まる。かつ、現実の愛の諸形態において人間が惑わされるのは、ひとえに人間が身体を持つ存在であるということに起因する。本来「外的人間」は「内的人間」に記号として対応しうる唯一の物質的な存在、つまり結合記号であるにもかかわらず、両者の結びつきに「確実性」が無い。心優しい人だからといって、そのことと柔和な顔つきが本当に結びつくことは考えられない。そうした中で人は他人を愛さなければならない。

トリスタン物語の心理学的な分析を通して、「愛とは、所有と破壊が相まみえる騎馬槍試合 (joute) である³²⁾」とユシエは言う。確かに愛とは、決して十全に所有し得ないところの他人に対する、精神・肉体両面における絶対的な所有を求める人間の欲望である。そのことに根源的な矛盾があるからといって、プラトニックな愛、妄想の中に構築されてゆく愛、それらは愛が吟味される対象が不在であり、本質的に愛する者による愛される者についての幻影の創作とフェティッシュな鑑賞でしかないという意味において、おぞましい。

ユダはイエスに最も愛された人間であり、「イエスが愛したユダが」イエスを裏切ったという表現が『由来』中でも繰り返される。イエスは「愛する」存在ではあったが、それと同等の比重で「愛される」存在にはなりえなかったことが強調されている。愛する者に身を裏切られたイエスが、今度は己を愛する者に身を与える。ヨセフのイエスに対する愛の特異性は、イエスの身体を十全に所有し、しかも彼の愛がイエスの内的な欲求に応じていたという点で、十全な意味において対象の「把握—所有」がなされたことである。ヨセフの愛によって、イエスという外的人間と内的人間が確実に結びついたのである。ヨセフはイエスを十字架から降ろし、かき抱き、そして、本来自分の肉体を容れる予定であった自分の墓に入れる。イエスが息をひきとって初めて所有しえたことにより、じつに逆説的に彼はイエスの体と最も「親しい」人物であった。

『由来』でロベールが描いたのは、愛を契機とした他者の認識という主題である。ここで理想とされているのは、見ただけで、会っただけで愛に至る、つまり対象の内面に至る完全な理解と、対象の身体の絶対的な所有である。弟子たちはイエスの薫陶を受け、精神的に彼を継ぐ者であるが、一方、ヨセフの行動原理は、イエスの説教の内容に心動かされたなどの知的な理解による愛としては決して書かれてはおらず、まさに宮廷風騎士道恋愛風の、一目見て肉体と精神の全てを含めて受け入れる、そういう愛し方である。あたかも姫に一目惚れした騎士が、無謀な冒険に一目散に出かけるかのように描かれている³³⁾。

配下に五人の騎士をもつ一人の騎士〔雇われ兵〕(soudoiers) がピラトに仕えていたが、彼はイエス・キリストを見、心中深く彼を愛した。(vv.

199-202)

確かにヨセフは他者とは異なった認識能力を有している。後悔するモイーズのそぶりにすっかり心打たれた「中」の者たちは、

皆がそろってヨセフのところへ来て、足下にひれ伏し、どうぞモイーズに御慈悲を、とそれぞれが叫び、懇願した。皆が懇願することにヨセフは大変驚きあきれた。(vv. 2717-2722)

全員が騙されても、ヨセフだけはモイーズの外観に全く心動かされないのである。これが、イエスとの出会いの結果なのか、それとも先天的にこうした才を持った者として描かれているのかは判別しかねるが、とにかくヨセフは人の姿の感知を通してその内面に至るという不思議な能力を持っている。

ところで、我々が神を把握するということと、言葉の实在を問うということは、同一の軸上にある。トマス・アクィナスのタームを借用するなら、それは「外的な言葉」の实在の表示という問題なのである。外的な言葉は「实在へと一致する認識を媒介としてのみ实在を表示しうる³⁴⁾。」实在を表示される「もの」(res)は感覚的対象だけではなく、知性が思惟しうるあらゆる現実をも含み、その究極には知恵の根源であるところの、まさに人性において書かれた「神のみ言葉」に他ならないキリストが在るのである。人間は感知を通してしか神の实在を知覚することができず、それを、ヨセフは遺体との接触によって知覚した、とここで描かれるのである。

それでいてヨセフが恩寵を獲得し、精神的に満たされることが、この物語の結論なのではない。ヨセフが手の内に所有したコルプスが、他者の所有と感知に耐えうる形に変貌する過程こそが、重要なのである。それが聖杯である。若干の時間のずれをもって地上に实在したにせよ、イエスの体と聖杯は様々な意味でアイデンティカルな存在である。このことは、聖杯の卓において罪人が見分けられた際の「これによって、杯は愛され、初めて試みにかけられた(vv. 2599-2600)」という表現にも表れている。「試みにかけられ」たはともかく、杯が「愛され」たという表現は一見奇妙であり、散文版もこれを削除している。ミシャは、杯がますます皆に気に入られ、大切にされた、という主旨で伝

聖杯と聖体祭儀

訳している⁸⁵⁾。しかし『由来』では動詞「愛する」(amer)は人間対人間の真剣な愛の場面にしか用いられない。上述の理解方法を採用するならば、愛するとは可視的な対象を見て、その内容を把握することであり、卓上で行われていたのはまさにそのことであった。なおかつ、聖杯が「愛」の対象であることは、まさにかつてイエスという身がヨセフにとっての愛の対象であり、かつヨセフがイエスの身体を所有したと同様に、聖杯を正当に所有したことをおいて他に無いのではないだろうか。

聖杯の所有

物語の進行の中で、聖杯はグラアルではなくて「杯」(veissel)と呼ばれ続いていた。四十数回登場するこの名詞につく限定詞に注意してみよう。不定冠詞(un)がつくのは、シモン宅で無名のユダヤ人が見つけた最初の登場の場面のみである。彼がそれをピラトに献上する際、杯には定冠詞(le)がつく。つまり特定物ではあるが、誰かに帰属するものではない。しかしピラトが杯をヨセフに明瞭に「与え」、かつまた聖血を湛えたそれをイエスが改めてヨセフに「与え」て以降は、一般の地の文においては杯にいつも「彼の」(son)が付く。イエス、ないし聖霊の声がヨセフに語りかける場面でも、声は必ず「お前の」(ton)杯と言う。こうした箇所では定冠詞が代わりに使用されても意味上不都合はないにもかかわらず、所有形容詞と定冠詞は厳密に使い分けられている。

規則的な用法がわずかながら乱れるのは、ヨセフの杯に対する認識にかかわるいくつかの瞬間である。獄中のヨセフの前に、「彼の」杯(v.718)を掲げてイエスが現れる。杯は闇の中に大いなる光を放ち、ヨセフは「その」杯(v.726)を見た途端、聖霊の恩寵に満たされた。この瞬間の杯は超越的な力を放ち、ヨセフはそれを自分の物とは認識できない。その百数十行後、

我らが主は、貴く偉大なその(le)杯を前へ差し出した。ヨセフが十字架からイエスを降ろし、傷口を洗った時に集めた至聖の血がそこに入っていた。ヨセフはその杯を見て、それと知り(connut), 大いなる喜びを覚え

聖杯と聖体祭儀

た。(vv. 851-858)

「見て、それと知」った瞬間に、「その杯」は「彼の杯」に戻り、以後ヨセフの物であり続けるのだ。

もう一つの例外は、第三部でヨセフが神に祈る時に、「私の」ではなくて「この」(ce) 杯と言う箇所である。神と対話するときは必ず聖杯を前にして語りかける。このときは、聖杯は誰のものであるかという観念よりも、まず、私とあなた [= 神] の間に在る「これ」という実存の認識の方がヨセフにとって強く、それゆえ「私の」ではなくて「この」という限定詞をヨセフに選ばせたのであると考えることができる。それは、神とヨセフの対話を成立させている場としての聖杯の認識と、聖杯がまさにここに在ることによって、神とヨセフの親しい言葉もまたここに在る、そういうことの確認として「この」という言辭が目立っている。

物語中のこの物体は一貫して「彼の杯」であって、固有名詞をもたない。なぜなら、ヨセフにとっては見ただけでそれがどんな意味をもつかが認識でき、現に自分が腕に抱えている「それ」に名は必要がなかったからである。ここでは、聖杯は持たれることによって在り、アイデンティティーもそのことの中に集約されているのだ。

グラアルの名

聖杯の卓の場面においては、聖杯はまだヨセフに帰属しているが、初めて彼の元を離れ、他者の視線に晒される。聖杯の卓から排除された者たちは、しぶしぶ立ち去る前に、こう尋ねる。

「それで、それほどにあなたがたを嬉しくさせる杯の名は何と言うのでしょうか？ 言って下さい、それを名で指し示す時は、何と呼んでいるのでしょうか？」ペトルスはそれに答えた、「隠すつもりはありません。それを正しく名指そうとする者は、正確にそれをグラアルと呼ぶことでしょう。」(vv. 2653-2659)

卓から疎外された「外」の人々が「中」の人々に「名」を尋ね、それに対し

聖杯と聖体祭儀

て、ヨセフではなくて「中」の一人であるペトルスが「グラアルです」と回答する。そして語り手はつけ加える。

そして、それは本当のことなので、私たちはそれをグラアルの物語と呼びます。そして、この時から永遠にグラアルという名を掲げもつことでしょう。(vv.2683-2686)

従ってグラアルの語は、聖杯が具体的オブジェではなく象徴的な意味をもつ場合の名であるという、今日的な視野からみた二元論的な位置づけの中にあるのではなくて、第一に、物語内部の登場人物たちの感知から息吹き、そこから拡大する可能性を有するところの、まさに「グラアルという秘密」として登場するのである。

記号が即記号としてみなされていると想定することが許され、聞手が心の中で、それらが〔実際に〕何であるかではなく、何を意味するかを知ることに関心を募らせていることが見てとれる場合にのみ、記号に対し物の名が与えられる³⁶⁾。

イエスは聖餐のパンに名を与えていない。そのこととパンが記号たりうるかという問題は大きく関わる。それは聖体論争の焦点でもあった。しかしヨセフの杯は、人々にグラアルと呼ばれる瞬間に、真正なる記号となる。ペトルスがその名をどこでどう知ったかは記されていない。ただ、グラアルという名には音の遊びがあり、「嬉しくさせる」(agréer)と同じ響きをもつ。グラアルとアグレの関係づけはクレチアンやヘリナンドゥスにも見い出されるが、これが『由来』の中でとりあげられることにはまた独自の意味合いを持つ。

「中」の人々は杯がどういう経緯でここに至ったかを、つまりこれが「何であるか」を、全く知らない。また知る必要もない。卓上の杯を見ただけで「喜び」に至り恩寵を得たからだ。それゆえ彼らにとっては杯は喜びと恩寵の源であり、そういう内容をもった一つの記号でもある。そこからアグレ、グラアル、喜びの元、という記号の「名」が生まれ出てくる。また、卓から排除された者たちもその名を知り、グラアルと口で繰り返してみることによって――恩寵は得られないにしても――「喜び」(agrément)を意味内容としてもつ言葉をそ

聖杯と聖体祭儀

ここに音声化させることができる。聖杯は視覚を通して恩寵の源となり、グラアルという音を通して喜びの源となる。

お話した理由によって、〔共同体から〕去ってゆく者たちも、留まる者たちも、その杯をグラアルの名で呼んだ。(vv. 2675-2678)

感覚を通してその「内容」に到達する、あるいは近づく、そうしたしくみは言葉の物質的な側面を体現している。2659行目に初めて現れる³⁷⁾この言葉、それはまさに、物語の終焉近くで、聖杯がヨセフの所有を離れ、「中」の人々によって「西方」に運ばれることのためにのみ、存在していると言えよう。

「お前がその杯をブロンに渡し、恩寵も何もかも彼に与え、お前の手から離れるとき、これらの事柄はみな立派に完成されるのだ。」(vv. 3379-3382)

そう天使は伝える。聖杯は一人の人間の所有物から、不特定多数の人間の認識の対象物となることで、唯一無二のコルプスから、「言葉」としての共同体の財産へと変貌せしめられてゆくのである。

化体説のトリック

聖体も聖杯も恩寵という抽象的なものを導き出す物体であるという点では同様である。しかし聖杯は、カリスの原型であるという意味での唯一性と、パンや葡萄酒とは違って腐敗しない金属であるという堅さにおいて、異なっている。それによって、聖杯が物として所有されたり見られたりすることの意味合いが一層深い次元に到達する。

17世紀の神学者たちは三つの変数³⁸⁾を利用して、「記号」(signe)としての聖体を次のように見た。第一に、関係の起源としては、パンと体の関係は「呼吸は生命を表す」というような自然記号と対置されるところの、人為記号、ないし何らかの制定によって初めて指示関係に入る制定記号である。第二に、関係の種類としては、パンはキリストの体とは分離している「分離記号」である。「顔がその人の精神を表す」というような結合記号とは区別される。第三に、関係の確実性であるが、パンと体の結びつきは恒常的、ないし確実なものでは

なく、蓋然的なものである。そして以上の記号としての「パン」をすべて支えているのが、《制定の言葉》である。葡萄酒についても同様のことが言える。葡萄酒が何らかの在り方で本当にイエスの血であるとするカトリックの存在論的な解釈と、葡萄酒はイエスの血を表す記号だとするプロテスタントの記号論的な解釈の間を聖餐論が動き続けてきたのは、すべて《制定の言葉》の解釈に拠るものであった。

『由来』がその「容器」を取り上げたことは記号論的に極めて興味深い。このきっかけを、《制定の言葉》の解釈から探し次すことができないだろうか。主の晩餐に立ち戻ってみよう。イエスが杯に満たした葡萄酒そのものは何なのだろう。初期キリスト教においては、弟子たちに対する励ましの言葉と解釈されたから、あくまでただの葡萄酒でしかあり得ない。また、同様に葡萄酒は葡萄酒でしかなく、「である」(est)を「意味する」(signifie) と取る象徴主義的な解釈も可能性として成立する。しかしその場合は言葉の発せられたその場においてパンや葡萄酒が「記号」であるということが弟子たちによって了解されていなければならないが、そのような記述は一切ない³⁹⁾。このような反駁が理論上成り立つ。

一方「である」という動詞をそのままにとるのなら、現象論的に葡萄酒は血でなくてはならない。言葉の瞬間に血に変化したのだとすれば、それはイエスの奇跡の一つということになるが、少なくともそのことを弟子が目撃し、体験した、という記述は福音書にはなく、そのようには考え難い。それに、まだ存命中のイエスの血がどうしてそこに入り得ようか。

ここで一つのトリックが可能になる。イエスは「この葡萄酒は我が血である」とは一言も言っていない。「これ(hoc)は我が血である」と言っている。さて、葡萄酒は単独で手の内に持つことはできない。「これ」と言うとき、「これ」は容器に入っていて、持ち上げたり、指し示したり、人に手渡すことが可能な状態でなくてはならない。もちろん十字架上のイエスの血が大地に流され、染み込む時には「容器」は要らない。しかし生前のイエスが自分自身の血を「我が血」と呼んで他者に提示するためには、その意味内容を覆い込む容器

聖杯と聖体祭儀

がどうしてもなくてはならない。それは契約の血であるからだ。

その場合「これ」を、容器を含めてイエスが指し示し、そこに現前しているもの全てととれば、その時点で葡萄酒は血ではないとしても、「この容器の中に汲まれているもの」と「キリストの血」がイコールで結ばれる状態の可能性そのものが「在る」という意味で《制定の言葉》をとることができる。そしてそれが、《制定の言葉》のその瞬間ではなくて、そのきわめて近い未来に実現するというのが、あるいはありうるのではないだろうか。ピラトから貰った聖餐の原型の杯にヨセフが聖血を容れるという虚構の舞台装置によって、《制定の言葉》から生じる血の實在の問題が整然と解決されている。ロベールの独自性は聖血とヨセフの結びつきを化体説の文脈に投げ入れ、そこから「容器」の問題を措定したことにあるのだ。

「内なる言葉」と「外なる言葉」

グラアルは、杯が記号として他者に認識され、把握されるための「名」であった。その言葉は、誰もが口で発することができ、聴覚で感知されることによって實在を表示する記号なのである。ここで言う「誰もが」とは、聖杯の卓から排除された悪人たちも、あるいはペトルスたちが向かう西方の人々も、そしてこの物語を受容する私たち読者や聴衆の一人一人をも含んだ「誰もが」なのである。

聖杯の第二、第三の守護者はヨセフの血筋の心正しい者たちである。「血」によってのみ聖杯の所有が継承されるこの共同体は、キリストの「神秘的」体軀であるところの教会と、ここでも差異をなしている。聖杯は、イエスからのヨセフとヨセフ一族に対する贈り物であった(v. 3035)。しかも聖杯を譲り渡す際には、埋葬などの聖杯に関わる一連の内容をすべて語り伝えることになっている。それでいて、イエスが牢獄でヨセフに語った特定の言葉だけは、誰にも明かされない。

「[イエスは] お前に聖なる言葉を語ったが、それは甘美で貴く、恩寵と慈愛に満ち、正しくはグラアルの秘密と呼ばれるのだ。」(vv. 3332-3336)

聖杯と聖体祭儀

読者にも内容が明かされないこの「秘密の言葉」については次のように考えることができよう。ヨセフと後継者たちの決定的な違いは、前者が一連の出来事の主体であり、かつ地上のイエスとの身体的な接触をもったのに対し、後者はそれらの事件をあくまで言葉を通してでしか知らないことである。「外で響く言葉は内に光る言葉の印」、つまり口で発せられた言葉は「内なる言葉」の印でしかないというアウグスティヌスの発想を用いるならば、イエスとヨセフの間の「秘密の言葉」は、発信者の肉体——「に」対峙するのではなく——「を」受信者が手のうちに所有することによって初めて可能になる、五感のいずれをも通さない、つまり感知なしに実在を表示される「内なる言葉」なのではないだろうか。それはトマスの言う「天使の言葉」と似ているが、発信者がたまたまロゴスであり、受信者が人間であったという点で独自である。

コルプス・ドミニを手の内に所有したヨセフにとって、そこに在る言葉は「内なる言葉」だけであった。聖杯の卓でヨセフが終始沈黙を保っているのも、究極の言葉を獲得してしまった彼にとってそれ以上の言葉は不要だったからに他ならない。しかし所有者であるヨセフ自身が有限の命をもつ存在である以上、その「言葉」ですら永遠に保たれることはない。その代わりに、イエスの「ホック」を体現する聖杯がグラアルとして物語の中に息づき、聖杯はやがてヨセフの所有から離れ、彼は言葉を運ぶ者から、言葉として語られる者へと変貌してゆく。

その一方で、この物語は「人間の言葉」をその究極の対照として位置づけている。内面を偽り、巧みに一行に働きかけたモイーズが人間の言葉の危うさを体現していた。

彼は仲間うちで賢いことで通っていて、保身には実にぬかりなく、口がうまかった。(vv. 2690-2692)

自分の身すら裏切る者の発する言葉が、どうして真実でありえようか。もし、聖杯の卓でヨセフが司祭のように聖別の言葉を発していたとしたら、その瞬間にそれは「儀式」になってしまい、決定的なヨセフとロゴスとの邂逅はむしろ濁ってしまっていただろう。ヨセフが司祭によって象徴されないことと、儀式

聖杯と聖体祭儀

の言葉を発しないことは不即不離の関係にある。ヨセフの沈黙は『由来』の後続の作品にも印象深かったと見えて、『大グラアル』や『探索』で行われる聖杯のミサにもヨセフは携わず、息子のヨセフェが初代の司教としてミサを実行する。ヨセフェの出自については、典拠たる書物から仮説を立てることもできるが⁴⁰⁾、もし父ヨセフの分身として編み出された存在であろうという一般的な解釈に立つならば、儀式らしきものに関わってはいるものの全く司祭らしくないという『由来』のヨセフの複雑な属性を理解しなかった、あるいは好まなかった後続の作品群が、イエスの肉体に関わった父ヨセフと、精神的なものに関わる息子ヨセフェという二元化を選択し、結局後者をより神に近い者として教会の指導者にせしめたものであると説明することができる。そして「言葉」を司祭ヨセフェの側に在らしめることで、言ってみれば当時の社会の正俗二元論をそのままに踏襲してしまっている。また、『ペルレスヴォー』は『散文ランスロ』とは別の系統であるにもかかわらず、アリマタヤのヨセフという登場人物とは全く別に、物語の語り手としてヨセフェなる者を登場させており、ここでもヨセフが「人間の言葉」の側に位置していない事実が興味深い。

書かれた物

正式に叙任され、かつ破門されていない司祭が言葉を発し、かつ受け手が信仰をもってそれを受ける限りにおいて秘跡が有効であるように、中世の著作は内容を目撃した証人が言葉を発し、受け手がその人の権威に対して信頼をもって受容する限りにおいて真実であった⁴¹⁾。中世の語りの権威は、語られた事の真正さが、語った「人の権威」に依存するのである。

しかも、物語を聴衆に対して提示する人物と物語の制作者が同一ではない「エクリ」(écrit)においては、この問題が一層複雑になる。書物すなわち書かれた言葉はただの物体であり、そこに証人としての書き手も居なければ、彼の人間的な権威に対する読者の側の信頼もない。もちろん、物語の序文における「この物語は王侯何某から賜った本に基づく」とか、「私は事件に立ち会った誰その証言に基づいて書き記すのだ」とかいった設定は常套手段ではあった

聖杯と聖体祭儀

が、それは直接目撃者から話を聞くという受容の様態の拙い模倣でしかなく、羊皮紙の束でしかない書物をそのように信じるためには高度な抽象化の能力が要求される。

12世紀以来、どの宮廷風騎士道恋愛小説も、作品の権威をそうした形で設定してきた。しかし書かれた内容とは無関係に、作品の外的状況を通してその正しさを主張することの矛盾に誰も気づいていないわけではなかった。メルランから一連の出来事を記すように頼まれた——従って『メルラン』という物語の語り手として設定されている——ブレーズは、魔法使いからこう言われる。

「そして私が彼らと共に去り、グラアルという杯を持つ者たちのいる地方にお前が向かう時、お前の労作はあらゆる所で語り継がれ、喜んで人々に聞かれることだろう。だがそれに権威はないだろう。お前は使徒ではないし、使徒になれもしないからだ。使徒たちというのは見て聞いたこと以外何も我らが主の書に書き入れなかったからだ。一方お前は、見たり聞いたりしたことは何一つ書いていない。私がお前に語ったことだけだ。私が自分を明かす気にならない者にとって、私はわかりにくく、これからもそうであるのと同様、この本は隠されるだろうし、その価値がわかる者は稀であらう。」(p. 75)

いったいこれはメルランの謙遜なのか傲慢なのかと考えさせられてしまう一節だが、次のことははっきりしている。福音書といえども人間の産物であり、ロベールによればその真正さはあくまで目撃という書記者の「人間の権威」に拠る。「受容＝レクチュール」による効果という点で、秘跡におけるような意味での恩寵の絶対性と書記者の代理性は書物には無い。この事実の再三の確認が、ロベールにおけるエクリ論の根底に位置している。「人の権威」では確かに『メルラン』は聖書に劣っている。しかし、「人の権威」に拠らない形で何か言説の秩序を打ち立てることができないものだろうか。

ロベールは彼のテキストの受容者を、制作活動の結果としてア・ポステリオリに発生するものとしてではなく、刻一刻成立してゆく物語の本質的な要素として常に意識している。『由来』においては物語の中でヨセフが行為者から語

聖杯と聖体祭儀

られる者へと変化する過程が、『メルラン』においてはメルランに関わる様々な出来事がメルラン自身の意志に基づいてブレーズによって書き記されてゆく様が描かれ、本来メタテキストと結びつけられて保証される権威が、テキスト内部で保証されているのである。このことは、本来エクリにおいて「人の権威」が所詮虚構にすぎないことを知悉した作者ならではの、題材の選択ではなかったか。その題材とは、人間が神の身体を所有することによって、物が記号へと立ち上がってゆく、そのプロセスであった。

所有する者と見る者とがあって初めて物体は人間の意識の中に存在しうるように、言葉は発する者と受容する者とがあって初めて人間に意味を明かす。認識されて初めてその実在を表示する「言葉」の物質的な側面を聖杯はその金属という様態のうちに表示し、かつそのことがエクリの物としての存在性の確かさを暗黙のうちに表現する。後継者への聖杯の委譲と、「書く」行為とは常に平行して行われる。

〔ヨセフは〕この言葉をしっかりと漁夫王に教えた。そして、〔ヨセフは〕それらのことを彼に語った後に、書き記されたものとして彼に与えた。
(vv. 3415-3418)

ロベールが扱ったのは「題材の権威」ではなかったか。「題材」(matière)とは、「書かれた内容」という意味と、エクリの素材(matière)としての堅さと、その二つの謂いである。また、題材とは作者にとっての愛しい所有物でもあったことを付け加えておこう。

ここで閑話休題。私の題材(ma matere)に戻らなくてはならない。健康と力のある限り、その題材について私は思い起こすだろう。(vv. 149-152)

秘跡と言葉

人間の言葉の抱える本質的な問題は、それが音声なり文字なり「外的な」形でしか存在を示し得ぬにもかかわらず、その存在理由が外的な存在の中には全く無いことである。アウグスティヌスはそれを「目に見えない言葉」と呼び、

聖杯と聖体祭儀

一方その言葉に対する物質的な感知と意味とが「確実」に結合している記号のことを「目に見える言葉」と呼んだ。ロベールの聖杯解釈は、彼の発想に極めて近い。ロベールが求めたのは、その存在が何事かの抽象的意味内容を「象徴」するのではなく、そのオリジナルの意味内容に直截に到達する言葉であった。その点で、例えば説教は「目に見えない言葉」であるなら、秘跡こそが唯一の「目に見える言葉」であった。

素材にことばが加えられて ^{サクラメントウム} 秘跡 となるのである。それは、いわば、目に見ることのできることばである⁴²⁾。

ロベールが聖体の秘跡の問題に分け入ったのは、それは秘跡が「記号」であり「言葉」であるからだだった。聖餐のオリジナルの杯を物語中に実在させることで、登場人物たちに「言葉」を「見せ」、「言葉」を彼らの所有物とし、そうして物語中の彼らにその「物語」を書かせたのである。

確かにロベールは、聖体解釈において事効主義の立場にあった。しかし、神の発した唯一無二の「ホック」を、どこでも、いくらでも、無限に、再現させてしまう「人間の言葉」をそれでよしとしていたわけではない。全実体変化と実在的臨在の教義の普及は——その場で個々のパンが「変化」するとしたために——、当時私的なミサを増加させ、無学文盲の農民などにも影響を及ぼし、ミサ聖祭への信心を深めたと言われている。そもそも典礼の聖器具と受難のオブジェとの象徴的対応が編み出された背景には、ラテン語の式文を解さぬ会衆に対して、音声ではなくせめて視覚によってエウカリスティアの意味を感知させようとする教会の側の試みがあったと言われている。後世のプロテスタントたちはこのゆえに、典礼から距離を置いて聖書、とりわけ口語訳の聖書のみを信仰のよりどころとしたわけであるが、『由来』の選んだ方向はそれともまた異なっていた。神の言葉を代理として繰り返すのではなくて、ロゴスを人間なりの認識によって把握し、私たちの財産とすることにこそ、人間の言葉の存在意義があるととらえたのである。それは、聖杯が一個のヨセフの所有物から記号へ、つまりそれを見る共同体全ての財産へと物語中で変化することによってのみ実現される。そののち彼の子孫が過去を想起し、語るとき、その言説の秩

聖杯と聖体祭儀

序の正しさそのものが聖杯によって保証されるのである。『由来』は聖杯のアスペクトと名の変質を通して、言葉の意味そのものを問いかけた。かつ、その問いは物語世界の内部で答えが完結するような問いではなく、物語の未来にも知覚され、認識されるものとしてグラアルを規定することによって、メタテキストをも予め指示しているのであった。

結 論

『散文ランスロ』系においては、聖体が「固形」であり、またトータルな意味でのイエスの「体」に対応しうるがゆえに、即「物体の変身」という形での奇跡譚の利用が可能であった。聖体のパンがイエスの姿に変身すればよいわけである。聖体の奇跡の「報償」の類型と同様、登場人物たちはキリストの全身を見ることに究極の満足を覚える。一方『由来』における一連の不確かさは、聖血が本来イエスの体の「一部」でしかなく、せいぜい体のメトニミー（換喩）でしかないことの中にある。血それ自体は、「帰属」という意味で抽象的に誰かの所有物になりうるとしても、液体であるがゆえに、その誰かが、自分の手のうちに持ち、握りしめることはできず、帰属、処分、所持というジャック・アタリの言うような「所有」の概念を十全に満たすことができない。また、科学的には蒸発し、残滓しか残らぬはずのそれを、それそのものを、見て、崇拝することの本質的な困難もそこにある。そのことはちょうど、イエスの遺骸はピラトからヨセフに与えられ（帰属）、ヨセフが自由に埋葬する（処分）、しかし血の通った人間としてイエスを両手の中にかき抱き、愛を達成することのできなかった、そのルサンチマンと同一座標上にある。聖体の奇跡においては従来「罰」として人間たちに見せられてきた肉や血というおどろおどろしい部分が、『由来』においてはまさに「部分」として正当にとりあげられて「全体」へと再統合されてゆく。この劇的な過程に読者は息をのんだことだろう。

過去の一時期には確かに物質的な存在として「在った」ものであるにもかかわらず、本来人間が十全に所有しえない、しきれないイエスの「体」は、「人間存在にとってのロゴス」そのものに他ならない。「私はイエスの体を持つ」

聖杯と聖体祭儀

と言ってみても、音声はすぐに消滅してしまう。また、体とはどこにあるのか、どの物体を指すのか、本当に私は「それ」を持つのか、「それ」のことをわたしは本当に知っているのか。対象へのいかなる愛をもってしても絶対的な把握が絶対的に不可能な「人間の言葉」の迷妄という闇を、ここでロベールは拓いているのである。拓いてしまった、というべきか。ロゴスを物理的に所有した唯一の人間であるアリマタヤのヨセフ「について」語り、ドラマとして描き出すことは、まさに人間が言葉を所有し、それによって言葉が命を獲得するという筋書きの、エクリチュールのレベルでの最大限の「神」のミメーシスなのである。

ペルスヴァルが見た雪上の三滴の血にせよ、トリスタンとイゾーのベッドの間に撒かれた小麦粉上の血の滴にせよ、中世フランス文学における血としてのシニフィアンは決して静的な存在ではなく、「行為」(acte)を通して提示され続けるものである。シニフィエはそこから生成されるものであって、決してシニフィアンに先行する存在ではない。こうした中世の「言葉」への視線を、『由来』の物語全体が証言している。聖杯という物体を新約の時代からアーサー王の世紀へ、そしてエルサレムから西のヨーロッパへ、「移動」(transférer)させる。そのディメンションの広がりそのものが、この「エストワール」(estoire < historia)なのである。ロマンも、コントも、多様な物語を容れる「容器」に冠される名であるが、「エストワール」は、真実を語り、歴史的な価値をもつ、そういう物語の容器として使用された、含蓄に富んだ語なのである⁴³⁾。

この物語が「グラアルの物語」(l'Estoire dou Graal)と名付けられる時、グラアルは「エストワール」の内容物であると同時に、真実の血の容器の記号としての名でもある。その物体は、原初には葡萄酒をたたえつつ、次いでイエスの言葉によって本当に血が満たされるところの場となった。かつまた、金属という「堅さ」をもった物体として、ピラトからヨセフに、イエスからヨセフに、ヨセフから子孫へと、繰り返し手渡され、与えられるところの存在でもあった。ロベールが創造したのは、聖杯という場においてイエスの「ホック」が

聖杯と聖体祭儀

真実になる世界である。その裡に物理的に湛えるものとしてシニフィエをもつ究極のシニフィアン、かつまた人間の絶対的な所有のうちにある「言葉」、そんなものがもしあるのだとしたら、それは限りなくこれに近いことだろう。グラアルとは、何かを指示する目的のために在る言葉ではなく、その何かと物体との完全なる結合をこいねがう人間の永遠の欲望の表象としての「言葉」に他ならない。

すなわち言葉は、秘跡のしるしと同じように畏敬にみちて、存在の性格になった概念によって、「普遍」(Universale)を反映させるのである⁴⁴⁾。皇帝の名すら否定する『由来』が描く現実世界は、秩序の複数性と相対性とにおいて特徴的であった。しかし聖遺物を通して天上の秩序が地上の特定の秩序に移行するのではなく、ロゴスの実現という人間の側の行為そのものを秩序と見なし、描いたのである。そこでは、使徒たちの裏切りや逃亡、そしてイエスの磔刑という一連の出来事によって、最も天上の秩序に近かったはずの秩序がいったん崩壊し、逆に、ユダヤ人社会の社会規範に反し、罪人を埋葬するというヨセフの自由が神への愛という方向に向かうことによって秩序の再生がなされる。こういう構図が選ばれたのである。ロゴスのコスモスという構造を借りて言葉の光芒を表現したという点では、諸個物の自然の記号としての言葉を求めていったウィリアム・オッカムなどよりも、ロベールはより少なく革新的であったと言わざるを得ないが、その理念を無限に延び広がる時空の中にドラマとして展開させたことの独自性は比類無い。そのことによってまさに『聖杯由来の物語』は「文学的」とであると評されるに値するであろう。

註

- 1) 「杯」「聖なる杯」「グラアル」「聖なるグラアル」など様々な呼称で呼ばれるが、本論では便宜上「聖杯」で統一する。弁別が必要な場合はその限りではない。
- 2) Robert de Boron, *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, éd. Nitze, Champion, 1983
- 3) J.-C. Payen, «L'art du récit dans les trois romans arthuriens», *Romance Philology*, 17, 1964, p. 579
- 4) 聖体の秘跡に関する部分は、次の資料を参照した。J. Hastings, *Encyclopaedia of*

聖杯と聖体祭儀

- Religion and Ethics*, vol. V, Edinburgh, T. & T. Clark, 1974 (1912), pp. 540–570
- 5) E. C. Brewer, *A Dictionary of Miracles*, Detroit, Omnigraphics, 1992 (London, 1884)
 - 6) cf. W. Roach, «Eucharistic Tradition in the *Perlesvaus*», *Z. R. P.*, t. 59, 1939, pp. 10–56
 - 7) *Perlesvaus*, t. 1, éd. Nitze & Jenkins, Phaeton Press, New York, 1972, p. 34 sq.
 - 8) *La Queste del Saint Graal*, éd. Pauphilet, Champion, 1984, p. 269 (翻訳は天沢退二郎訳『聖杯の探索』人文書院, 1994 よりとらせていただいた。)
 - 9) A. Pauphilet, *Etudes sur la Queste del Saint Graal*, Champion, 1980, p. 94
 - 10) 特に、神から聖体の拝領を受けたのが12人ではなくて3人の騎士であった部分、あるいはキリストに代わって、初代の司教ヨセフェがミサを司っている部分などである。
 - 11) Didron, *Iconographie chrétienne. Dieu*, Doc. hist. Fr., 1843, p. 207
 - 12) Malory, *Le Morte d'Arthur*, vol. II, éd. J. Cowen, Penguin Classics, 1969, p. 365
 - 13) Chrétien de Troyes, *Le conte du Graal*. éd. Roach, Droz, 1959, vv. 578–582 (『フランス中世文学集2』天沢退二郎訳, 白水社, 1991)
 - 14) この表現は、ここでは広義の『散文ランスロ』（アーサー王流布本）系統を指す。『大グラアル』（原題 *L'Estoire del Saint Graal*）や『聖杯の探索』を含む。これらの先後関係や作者の同定については諸説あるが、聖杯やヨセフの扱いについてはほぼ一致しているので、ここでは便宜上ひとまとめにして扱っている。
 - 15) E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, Armand Colin, 1986, pp. 192, 202, 209 (note 46) etc.
 - 16) *The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, t. 1, éd. Sommer, New York, 1979, p. 13
 - 17) *Patrologia Latina*, t. 172, éd. Migne, col. 852
 - 18) *Ibid.*, col. 558, “CAP. XLVII. — De Joseph”
 - 19) Payen, «Sur Robert de Boron, *Joseph*, v. 341 ss.», *Moyen Age*, t. 71, 1965, p. 430
 - 20) 堀米庸三『ヨーロッパ中世世界の構造』岩波書店, 1976, 第10章「中世秘蹟論争の一争点」
 - 21) *Patrologia Latina*, t. 105, col. 1144
 - 22) H. Delacroix, *La religion et la foi*, F. Alcan, 1922, pp. 15–16
 - 23) *Le Roman du Graal*, éd. B. Cerquiglini, 10/18, 1981, p. 30
 - 24) 『由来』は三部に分けられる。第一部はイエスの受難とヨセフの幽閉まで、第二部はウェロニカの布でウェスパシアヌスが癒え、ヨセフを発見するまで、第三部はロ

聖杯と聖体祭儀

ーマを去ったヨセフの一行の行方について。

- 25) イアン・ウィルソン『トリノの聖骸布』文芸春秋, 1985, p. 148
- 26) Robert de Boron, *Merlin*, éd. Micha, Droz, 1980
- 27) これについては拙稿「聖杯物語群と translatio imperii ——歴史記述との接点から——」(『仏語仏文学研究』第8号, 東京大学仏語仏文学研究会, 1992)を参照されたい。
- 28) *Karls des Grossen Reise nach Jerusalem und Constantinopel*, éd. Koschwitz, Heilbronn, 1880, vv. 116-122
なお, サオウルフが1102年に, 聖餐の卓だと言われている円卓を見たという証言もある(cf. A. Micha, 《L'origine de la Table du Graal et de la Table Ronde chez Robert de Boron》, *Romance Philology*, 9, 1955, p. 175)。
- 29) 散文版は「聖なる教会のおきてに従って嫁をとれるよう, ブロンは各地を探し回った(p. 63)」としており, こうした微妙なニュアンスを排除している。
- 30) 池上俊一『狼男伝説』朝日新聞社, 1992, 第2章「聖体の奇跡」p. 137
- 31) 「なぜなら, わたしはあなたがたの間で, イエス・キリスト, それも十字架につけられたキリスト以外, 何も知るまいと心に決めていたからです(『I コリ』2-2)。」
「それで, わたしたちは, 今後だれをも肉に従って知ろうとはしません。肉に従ってキリストを知っていたとしても, 今はもうそのように知ろうとはしません(『II コリ』5-16)。」
- 32) J.-C. Huchet *Tristan et le sang de l'écriture*, PUF, 1990, p. 14
- 33) 『マタイ』(27-57)にはヨセフがイエスの「弟子」だったという記述があり, 典拠たる『ニコデモの福音書』や後続の聖杯物語群の多くもそれを採っているが, 『由来』は削除している。単にヨセフの精神的な正しさを強調するためであればあった方が効果的であるのに, 敢えて削除されたことで, 弟子ではなく騎士というヨセフの属性の重要性が浮かび上がってくる。
- 34) リーゼンフーバー『中世哲学の源流』創文社, 1995, p. 245
- 35) Robert de Boron, *Le roman de l'histoire du Graal*, tr. Micha, Champion, 1995, p. 52
- 36) 石川知広「『ポール・ロワイヤル論理学』第五版増補とフランス聖体論争—その(2)—」東京都立大学人文学部『人文学報』No. 182, 1986, p. 69
- 37) グラアルという単語の初出は936行目であるが, これは語り手が読者に典拠の書物についての情報を与える部分であり物語の登場人物には不可知の情報なので, ここでは省略する。
- 38) cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 72
- 39) 石川知広 上掲書 p. 70 アルノー／ニコルはこう言っている。「使徒達はパンを記号とみなしてはおらず, それが何を意味するかに一顧だに与えなかったのだから

聖杯と聖体祭議

ら、記号に物の名を与えたりすればイエス・キリストといえども、必らずや万人の言語習慣に反した語り方をし、使徒達を欺くことになっただろう。」

- 40) cf. A. Yokoyama, 《L'attribution de Josephes — Remarques sur les sources du *Perlesvaus*》, *Etudes de Langue et Littérature françaises*, 60, 1992, pp. 3-16
- 41) B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, 1980, p. 133 sq.
- 42) 『アウグスティヌス著作集25 ヨハネによる福音書講解説教(3)』 茂泉昭男, 岡野昌雄訳, 教文館, 1993, pp. 156-157
- 43) 拙稿「“estoire” と俗語文学の権威—クレチアン・ド・トロワとロベール・ド・ボロンの場合—」(『仏語仏文学研究』第9号, 1993) を参照されたい。
- 44) ヘーア『ヨーロッパ精神史』二玄社, 1982, p. 123