

『ロランの歌』における「キリスト教的驚異」

目 黒 士 門

1. ボワローと「キリスト教的驚異」
2. 「キリスト教的驚異」の描写
3. 「異教的驚異」の描写
4. 結 論

1. ボワローと「キリスト教的驚異」

フランス中世文学には、キリスト教の神や天使・聖人・予言者などが登場して超自然的役割を演ずる作品が多い。また聖書や旧約の神話や伝説・伝承を題材とした作品も多い。そのような作品の性格は、文学批評の領域では、「キリスト教的驚異」(le merveilleux chrétien) と呼び慣らわされている。この小論で扱う『ロランの歌』(*la Chanson de Roland*) も、そうした「キリスト教的驚異」の性格をもった作品である。

これに対し、異教の神々、就中、古代(ギリシャ・ローマ)の神話や伝説に現われる神々が登場する文学作品は、同じく文学批評の領域で、「異教的驚異」(le merveilleux païen) または「東方的驚異」(le merveilleux d'Orient) という語によって性格づけられている。「異教的驚異」にイスラム教をも含めて考えれば、『ロランの歌』には「異教的驚異」の性格も認められるように思われる。

「キリスト教的驚異」が文学批評の領域ではじめて問題となったのは、17世紀の後半に、古代ギリシャ・ローマの文学の模倣と関連して、キリスト教の神話・伝説を作品の中にとり入れることの可否が論ぜられてからである。このとき、古典派詩人ボワロー(Boileau)はその『詩学』(*Art poétique*,

1674) 第3歌で、キリスト教的題材を扱った敘事詩人を攻撃し、次のように述べている。

「であるから、勘違いをしたわが国の敘事詩人らが、以上のような昔から広く慣用されている装飾をその詩に用いようとせず、昔の詩人が頭の中でこしらえ出したに過ぎない上述の神々と同じようにキリスト教の神や聖者や予言者を活躍させようとしたり、1歩ごとに読者を地獄に導き入れて、アスタロト、ベルゼブト、ルシフェルというような奇妙な人物ばかり出してくるのは、実に無益な骨折りである。キリスト教の恐ろしい奥義にはとても愉快的装飾などあるはずがない。福音書が人に説くところはいつも苦行をせよとか責苦をなめよとかいうことばかりである。なおまた仮作の物語をキリスト教の神話と混淆するというような罪深いことをするならば、キリスト教史上の事実をさえ虚構のように見せる結果となるだろう。また敘事詩の中で悪魔が主人公の名声を落そうとし、更に往々にして神と勝利をあらそおうとして、絶えず天に向って怒号するのを描いたりしているのは、実にひどいものを人に見せようとしているわけではないか。⁽¹⁾」

ボワローの攻撃の鋒先が、直接には三流詩人デマレ・ド・サンソルラン (Desmarets de Saint-Sorlin) に向けられていることは、ボワロー自身の註によって明らかである。デマレ・ド・サンソルランは、かねてから『クロヴィス』(Clovis, 1657) その他の敘事詩の序文で、キリスト教徒はキリスト教を文学作品にとりいれるべきで、いたずらに古人の模倣をすべきでないこと、キリスト教の神話や伝説すなわち「キリスト教的驚異」こそが敘事詩に屈竟の題材を提供するものであることを主張していた。これに対し、ボワローは、敘事詩の題材は古代(ギリシャ・ローマ)の神話や伝説すなわち「異教的驚異」から取るべきことを主張したわけである。この論争は、17世紀末になって、ボワローによって代表される古代派とペロ (Perrault) によっ

(1) BOILEAU, *Art poétique*, III, v. 193-208. 日本語訳は、丸山和馬訳註『詩学』(岩波文庫, 昭和9年)による。

て代表される近代派(中世キリスト教芸術の支持派)との論争、いわゆる「新旧論争」(Querelle des anciens et des modernes)に発展し、19世紀にはシャトブリアン(Chateaubriand)によって、『キリスト教精髓』(*Génie du christianisme*, 1802)において再びとりあげられ、中世芸術の信奉者たちと古典的伝統の厳格な信奉者たちとの間で長い間、議論が戦わされた。

ところで、私が上にボワローの『詩学』第3歌の1節を引いたのは「新旧論争」的見地からではない。ボワローが一矢を報いようとしたのは直接にはデマレ・ド・サンソルランだったとしても、この攻撃は客観的には、フランス中世の英雄叙事文学をもその射程におさめている。とすれば、フランス中世英雄叙事詩の代表作であり、キリスト教の理想を語った武勲詩『ロランの歌』は、ボワローにとって酷評の対象でしかなかったであろう。従って『ロランの歌』をボワローの所説との関連において考察して見ることは、『ロランの歌』における「キリスト教的驚異」の役割を定めるためにも、ボワローの所説を検討するためにも意義あることである。第1、「キリスト教的驚異」の役割を、個々の作品を離れて一般論・抽象論として論ずることは、文学研究においてはいささか場違いであろう。個々の具体的作品について「キリスト教的驚異」の役割を解明した上でこそ、はじめて「キリスト教的驚異」の意義を論ずることが可能となるのである。

さて、以上のような動機から『ロランの歌』をとりあげるわけであるが、はじめに引用したボワローの1文からは、二つの問題が解決すべき問題として出てくる。一つは、「キリスト教的驚異」に叙事詩の題材を求めることは無益な骨折りかどうか、もう一つは、キリスト教の真理が叙事詩の題材となるとき、それら真理は必然的に虚構または寓話とならざるを得ないのか、という問題である。これは、とりも直さず、『ロランの歌』における「キリスト教的驚異」の役割の解明の問題であり、また、このような探究は同時に、『ロランの歌』を通して、同時代の精神構造を明らかにするのに役立つであろう。

2. 「キリスト教的驚異」の描写

視学ギェスターヴ・ランソン (Gustave Lanson) は、『ロランの歌』の詩情について次のように述べている。

「一体、敘述が詩人の唯一の関心事となっていると思われる事実は何であろうか？ それはすべて人間的範疇に属するものである。確かに神性に対する感情が登場人物の心を満たし、かれらは、しばしば、その方を振り向く。しかし神や天使たちは、ほとんど介入して来ない（ただし、v. 2390-6, 2452-59, 3610, 3993-98）。わが詩人はまさしくフランス人であり、その意味で本能的に古典主義的であって、人間にしか興味を抱かない。詩人に、そのもっとも崇高な靈感を提供しているのは人間である⁽²⁾」と。

この引用からも明らかなようにランソンは、『ロランの歌』における「キリスト教的驚異」を重視せず、『歌』に古典主義的解釈を与えている。ランソンは純粹に厳格な古典的批評眼の持主である。彼は登場人物の人間的心理と人間的行為を見る。確かに『歌』の詩人が歌うのは、地上の人間とその人間的行為である。古代ギリシャ・ローマの敘事詩に登場した神々は人間の仲間であった。すなわち「ギリシャ人にとっては、天はオリンポスの頂きに終っていた。ギリシャ人の神々は大地の蒸気よりも高くはのぼらなかつた⁽³⁾」のである。キリスト教的聖性の世界を文学という本質的に人間的手段によって描くことは不可能であるという意味でランソンの解釈は十分首肯できる。

しかし、登場人物、就中、勇者ロランを動かす意志は何であろうか？ ダニエル・モルネ (Daniel Mornet) はいう。

「人間的思考は人間の生命を越えるものではない。しかし、その生命は英雄的義務に見事に服従する。己が神のために、異教徒に対して戦わねばなら

(2) LANSON (G.) et TUFFRAU (P.), *Manuel illustré d'Histoire de la Littérature française*, 1953, Classiques Hachette, pp. 14-15. 日本語訳は、ランソン・テュフロ共著、有永弘人・新庄嘉章・鈴木力衛・村上菊一郎共訳『フランス文学史Ⅰ』（中央公論社、昭和31年）による。

(3) CHATEAUBRIAND, *Génie du Christianisme*, II, iv, viii.

ない。危険を全然無視して戦わねばならない。神のためとその名誉のために、雄々しくあらねばならない。すなわち、危険が迫っていればいるほど、それだけ一層喜んで危険に立ち向わねばならない。さればこそ、ロンスヴォーで包囲されたロランは、四面楚歌の状態にあって、シャルルマーニュを呼ぶために己が角笛を吹き鳴らさないであろう。勇者はしばしば乱暴者となり、狂乱者となろう。しかし、彼はいつの日か神の前で卑下するであろう。そして、彼の悔悛の激しさは、彼の大罪の残忍さを凌駕するであろう。かくして武勲詩を貫いて一つの気高い意志、雄壮な力が流れている。そして、最上の武勲詩においては、ことに『ロランの歌』においては、その力は自らを表現するために、それにふさわしい悲壮さを見出す。⁽⁴⁾」

『ロランの歌』において人間を動かしている意志は、宗教的使命と愛国心より生ずる英雄的義務感である。『歌』の背景はそのために設定されている。すなわち、(1) キリスト教と異教、(2) うまし国フランス (la douce France) と異民族の国。この二重の対立を背景に舞台は繰り広げられるのである。さて、それではこのような背景をもった舞台において「キリスト教的驚異」はどのような役割を果しているのであろうか？ それを探るには『歌』における「キリスト教的驚異」の描写を見ておかなければならない。

まず、ランソンが指摘する箇所⁽⁵⁾の検証から始めよう。

その手より聖者ガブリエルこれを受取る。

(4) MORNET (D.), *Précis de littérature française*, p. 13.

(5) テキストは、*La Chanson de Roland* publiée d'après le manuscrit d'Oxford et traduite par Joseph BÉDIER. Paris, Piazza, 1955. を用いた。ただし、本稿では作品からの引用はすべて、有永弘人訳『ロランの歌』(岩波文庫、昭和40年)に拠って、日本語訳のみを掲げることにした。フランス語学フランス文学の専攻者にとってすら難解な古代フランス語の原文を、そのまま本稿に使用することは、拙論の読者にご迷惑をかけるばかりでなく、読者を失う恐れすら多分にあるからである。なお、岩波文庫版『ロランの歌』を選んだのは、他の訳に較べて訳語がもっとも正確であること、原典の各行と訳の各行がすべて対応させてあることなどの理由によって、原典にもっとも近い姿で日本語に移されているからである。

ロラン、腕の上に頭を垂れ、
 両手合わせて、臨終へと赴きたり。
 神は遣わしぬ、その天使ケルビムと、
 難所の聖者ミッシェルを。
 彼等と共に聖者ガブリエルも来り、
 相共に伯の霊を天国に運ぶ。(v. 2390-2396)

異教徒サラセン人に対する聖戦の野に倒れた伯の霊が天国に迎えられるのは当代のキリスト教的世界観からすれば当然のことである。死して天国に迎えられることはフランス軍将兵の信仰であり、心の支えであった。大司教チュルパンはすでに繰り返しフランス軍将兵にそのことを説いている。

「諸公死なば、聖なる殉教者の列に加えられ、
 いと高き天国に座を与えられん。」(v. 1134-1135)
 「ただ一つ、われこのことを確かに請合わん、
 聖なる天国は諸公にゆだねられてあり。
 聖き孩児らの許に、諸公は坐すこととならん。」(v. 1478-1480)

聖ガブリエルは神の通常の使者であり、聖ミッシェルは戦いにおいて信者を守り、また靈魂を天国に運ぶ役目をする大天使であるから、それぞれその登場の理由は充分ある。ケルビムは『創世記』第3章第24節によれば「神は人を追い出し、エデンの園の東に、ケルビムと回る炎のつるぎとを置いて、命の木の道を守らせられた。」とある。通常、聖ガブリエルと聖ミッシェルの従者は聖ラファエルであるから、ここにケルビムが登場するのは従来不可解とされている。しかし、ケルビムは中世紀より『テ・デウム』(*Te Deum*)に登場し、セラフィムと共に神を讃えているから、『ロランの歌』にケルビムが登場するのも、神の讃美のためと考えれば奇異ではない。なお、上の大司教チュルパンのことばの中の「聖き孩児」はマテオ聖福音書第2章16に見える。

見よそこに、彼と語るを常とする天使一人あり、

時を移さず、帝に命令を下して、いう、
「シャルルよ、馬を進めよ、明るみ汝に欠ることなければ。
汝、フランスの精華を失なえり。神、それを知り給う。
汝、罪犯せる輩に、仇を報いるを得ん。」
この言葉聞きて、帝は馬に乗りたり。AOI.
シャルルマーニュのため、神はいみじき奇蹟を行ない給う。
太陽は止まり、その場にたたずみて動かざれば。(v. 2452-2459)

これは角笛を聞いたシャルルマーニュが、遁走する異教徒に追撃をかける場面である。これと同じ奇蹟は『ヨシヤ記』第10章に見える。アモリ人の5人の王の大軍を前に、ヨシヤはイスラエルを守るため、神に祈った。「日よギベオンの上にとどまれ、月よアヤロンの谷にやすらえ」と。すると太陽は天の中空にとどまり、急いで没しなかったこと一日であった。『歌』の詩人は明らかに『ヨシヤ記』を想起したのである。

聖者ガブリエル再び彼の許へ戻り来り、(v. 3610)

これは、アラビヤ軍の総督バリガンとシャルル大帝一騎打の場面であるが、バリガンの怪力の前にシャルル大帝は危い。そこに再び現われた聖ガブリエルは大帝に声をかける。「大王よ汝いかにせるや?」と。天使の聖なる御声を聞いてシャルルは、気を取り戻し勇気百倍、一挙にアラビヤの総督を打ち殺す。これを契機に異教徒勢は崩れをうって敗走し、合戦は終わる。この重要な場に、聖ガブリエルが再度登場したわけである。

神より遣わされて、聖者ガブリエル来りいう、
「シャルルよ、汝の帝国あげて軍を召集せよ!
ひた押しに押して、ビールの地へ赴け。
アンプの城なるヴィヴィアン王を助けよ。
その市を、異教徒勢、攻め囲めり。
キリスト教徒ら、汝の援軍求めて叫ぶなり」。(v. 3993-3998)

『ロランの歌』の結末の場面である。サラゴス攻略の使命に始った『歌』

は、その使命が成就した今、ビールの国のアンフ城を攻略すべしとの次の使命が聖ガブリエルによって伝えられつつ終る。シャルルマーニュ麾下のフランス軍士の行動が神意に基くことを最後に繰り返しつつ、『歌』をしめくくるのである。

さて、ランソンが「キリスト教的驚異」の実例として指摘するのは以上の4箇所であるが、これらはいずれも『歌』の中で神や天使が直接に介入してくる場面であることに注意しなければならない。教会の教えによれば、神はこの世に姿を現わさぬものであるから、4度にわたって神や天使が出現することは実は驚異的なことといわなければならない。ところで、この4箇所は『歌』の中で極めて厳選された重要な場面ばかりであることに留意しよう。第1は主人公ロランの死の場面、第2はロランの角笛を聞いたフランス軍が、遁走する異教徒勢に追撃をかける場面、第3は敵将バリガンとシャルル大帝の一騎打とそれに続く合戦終結の場面、第4は『歌』の終末の場面である。いずれも『歌』の構成上、極めて重要な箇所が選定されていて、ロランの死の意義、異教徒討伐の根拠が天使を通じて神より厳かに語り示される。戦士たちが神の命によって神のために戦っていること、危機に際しては神は戦士たちを見捨て給わぬこと、萬一討ち死にせば天国において諸聖人の間に列せられること、このような信仰が『歌』の人物たちを悲壮な英雄的行為に駆り立てるが、その証しとしては神や天使の出現ほど雄弁なものはない。そこに『歌』における「キリスト教的驚異」の役割が生ずるのである。「キリスト教的驚異」の役割を理解するためには、神や天使が絶対的な信仰の対象となっていることを認めてかからねばならない。そこには近代的相対観が介入する余地は全然ないのである。中世人の絶対的信仰を直視しなければならない。

このような『ロランの歌』の精神的基盤は、実は、神や天使の出現をまたずとも、『歌』の随所にすでに歌い上げられている。宗教的理想を語るには、必ずしも神や天使の直接的な介入を必要としない。文化史の見地からは、む

しろ『歌』全体の構成の中に、かつまた登場人物のことばの中に、当代のキリスト教的世界観の顕現を認めて行くことの方が重要である。そして、この作業はまた逆に「キリスト教的驚異」の役割を確証することになる。

まず、『歌』は冒頭からしてすでにキリスト教的理想を文字通りドグマ的に打ち出し、批判の余地はない。わざわざマルシル王を襲うことは自明の理とされている。なぜなら彼は異教徒だからである：

ただ、サラゴスのみは山上にありて、
マルシル王これを領す。彼、神を愛せず。
マホメに仕え、アポランに頼る。
わざわざ彼を襲わざるを得ず。AOI. (v. 7-9)

また、今までに引用した箇所のほか、『歌』は聖書の思い出に満ちている。十二臣将 (v. 262 その他) は『カルル大王のサガ』(Karlsmagnus-Saga) にあるように、「神が、その言葉を世界に拡めるため十二人の使徒を選び給いし如く、異教徒勢克服のためにシャルルが味方の中から選んだ者」と考えられている。

ガヌロンの裏切りにより、ロランの率いる後衛軍がサラセン軍に襲われたとき、フランス全土に起った天変地異は、まさにキリストの死の情景と同じである：

さて、フランスにては、すさまじき異変起これり。
雷と風を伴なう大あらし、
尋常ならぬ雨、あられ、
雷鳴しげく、幾たびも落ちたり。
かつまた、地震も、まこと、そこに起これり。
難所の聖者ミッシェルより、センツまで、
ブザンソンよりウィッサンの港に到るまで、
壁、些かも崩れ落ちざる人家なし。
真昼のさ中、あたりは真暗にして、
天、裂け開くときのほかは、光さらになし。
うち見る者、驚かざるはなし。(v. 1423-1433)

ロランの弔い合戦に臨んで、押し寄せるサラセンの大軍を前に、神に祈る
 シャルル大帝の祈りは、『ヨナ書』と『ダニエル書』の回想である：

まことの父よ、今日この日、われを護り給え！
 いともまことのことながら、ヨナを救い給いし汝、
 腹の中に、この聖者呑みこみし鯨より。
 また、ニネベの王を恕し給いし汝、
 また、ダニエルを、かのいわんかたなき苦しみより、
 穴に入れられつ獅子と共にありしを救える汝、
 燃えさかる焰の中にて三人の孩児を護り給いし汝、
 今日しも、汝の愛、われに下し賜へかし！
 汝の恩寵によりて、もし御意ならば、われに叶えさせ給え、
 われ、わが甥ロランの仇を討ち得んことを！ (v. 3100-3109)

同じく『ダニエル書』と『福音書』の思い出はロランの臨終の祈りにも見
 える：

聖者ラザロを死より生き返らせ、
 ダニエルを獅子より護り給いし死よ (v. 2385-2386)

そして作品の随所にキリスト教の慣習が現われる：

諸公は、手に手に橄欖の枝を持ちゆくべし。
 それは、和平と恭順を意味するもの (v. 72-73)
 いざわれに手套と棒を渡したまえ (v. 247)
 王はいえり、「ガヌロンよ、近うまいれ、ACI.
 この棒と手套を受けよ」(v. 280-281)
 右手の手套、神へ向って差し出せば (v. 2373)

また「告白の祈」(Confiteor)の胸を叩く習慣もすでに現われている：

胸叩きて罪を謝し、神に慈悲を乞い給え。
 われ諸公の霊の救かりのため罪障消滅を宣せん (v. 1132-1133)
 片手もて胸たたき、いう
 「神よ、われ、御徳に縋りてメア・クルパを叫ぶ」(v. 2368-2369)

胸を叩いて罪を謝し、神の赦しを乞う (v. 2383)

キリスト教の「寛容」(indulgence)の精神は、中世では王侯の美德として重視されていたが、『歌』にもすでに現われている：

シャルル答えて「彼、未だ救わるるを得ん」(v. 156)

キリスト教を受けなば、その上はわれ直ちに汝を愛さん (v. 3598)

以上の補足的引用は、『ロランの歌』がその全篇に亘ってキリスト教的理想につらぬかれていることを示している。そして、フランス軍将兵の英雄的行為が強固な信仰の基礎の上に成り立っていることを理解させる。このような精神的素地あってこそ、「キリスト教的驚異」が『歌』の運びの中に自ずと可能になるのであり、かつまた、戦士の強固な意志を形成する役割を果たすことができるのである。詩人は「キリスト教的驚異」を信じて扱っているものであり、そこには批判的意図はおろか、装飾的意図も認め難い。要するに、当代のキリスト教信仰の赤裸な表明であり、この時代の精神構造を如実に示すものといえよう。

3. 「異教的驚異」の描写

上の考察から『ロランの歌』がキリスト教的理想につらぬかれた作品であることは、容易に結論づけられるが、そればかりではなく、『歌』自体がキリスト教的・世界観の中で歌われた作品であることを証拠立てることができる。それは『ロランの歌』における「異教的驚異」である。

本論のはじめに述べたように、「異教的驚異」とは本来、古代(ギリシャ・ローマ)の文学における神々の登場を意味するが、イスラム世界の「驚異」をもこの語によって指すことができる。ところで、『ロランの歌』では、「異教的・イスラム教的驚異」は「キリスト教的驚異」のように直接的には介入してこない。『歌』の作者の記述の形で、サラセン人が超自然的人物として描かれているのみである。従って厳密には「異教的驚異」ではなく「サラセ

ン人の描写」であるが、便宜上、それを「異教的驚異」の名で呼ぶことにする。

『ロランの歌』における「異教的驚異」ないしは「異教世界の描写」は、イスラム教的世界観に基くものではなく、キリスト教的世界観に基くものである。従って、それは主観的「異教的驚異」であり、イスラム教の事実とは関係ない。このような例を指摘しよう。

『ロランの歌』では、本来、一神教であるイスラム教が多神教として扱われ、マホメ、アポラン、テルヴァガンなどの神々が登場するが、これは詩作上の虚構である。恐らくはキリスト教との対立を浮き彫りにし、イスラム教の品位をおとす作意かも知れない。

マホメに仕え、アポランに頼る (v. 8)

マルシル一書を持ち来たさしむ。

マホメとテルヴァガンの法、そこに書き記されたり。(v. 610-611)

ロランの手で殺されるシェルニュブルとその故郷は、個性的というよりは伝説的タイプの悪魔の姿である。因みに、その名前の語原を探れば、Chernuble は古代フランス語の Chiere nuble « 暗い顔 » であり、そうすると Chernuble de Muneigre は « 黒い山の暗い顔 » である：

また別に、ミュニーグルのシェルニュブル来れり。

頭髮は波打ち、地面に達す。

興に乗れば、戯れに大荷物を持ち上ぐ。

四頭の騾馬に荷物つけたときの荷より、なお重し。

生まれ故郷なりと彼のいうその領地には、

太陽は照らず、麦また育たず。

雨も降らず、露も地に置かず。

石という石、真黒ならざるはなし。

悪魔どもの住む所よと、ある人々はいう。(v. 975-983)

また、大司教チュルパンの手で殺されるアビームもキリスト教世界の伝統的悪魔のタイプに属する。Abisme は語原的には、古代フランス語の abisme

《地獄》の固有名詞化である：

その前を騎行するは、サラセン人アビームなり。
 その隊中、彼より奸悪なる者なし。
 悪徳になずみ、多くの非行を重ねたり。
 彼、聖なるマリアの子、神を信ぜず。
 色は熔けたる松脂よりもなお黒し。
 裏切りと殺害を好むこと、
 ガリシャの黄金のすべてにまさる。
 彼戯るるを見たる者、笑うを見たる者かつてなし。
 勇気あり、かつ、いとも大いなる蛮勇あり。
 それがため、彼、悪王マルシルのお気に入りなり。
 その旗を持てば、その部下、彼に靡き集まる。(v. 1631-1641)

これらの描写は、基本的にはキリスト教世界の伝統的悪魔のタイプであるが、そこに東方的要素が加味されていることも否定できない。ある学者の報告によると、⁽⁶⁾ シェルニュブルとアビームの描写は、9—11世紀のアラビアのグノーシス派の「土星と土星から来る霊とその星の下に生れた人間」について書かれた諸論文の記述に酷似している。その1例として、アラビア語で書かれたギリシャの魔術の提要『ピカトリクス』(Picatrix)によると、「土星から来る霊魂は黒い馬に乗ってくる。キリストを否認すると書いた黒い旗を掲げた天使に導かれて来る。彼らは寒さと渴きをもたらす。動物でも植物でも黒く醜いものは、すべて彼らのものだ。鉱物では、黒い鉛やすべて黒く異臭を放つものがそれであり、地上では、黒い山、暗い谷間、荒れた道、恐ろしくて物凄い砂漠、人間ではそれに似たような者どもがそうである」と記されている。

『ロランの歌』の悪魔像が東方の土星伝説を継承するものかどうかは、今にわかに確証し難いが、グノーシス説の影響は考えられよう。グノーシス説

(6) KAHANE (H. and R.), *Magic and Gnosticism in the "Chanson de Roland"*, *Romance Philology*, Feb. 1959, pp. 216-231.

は、初期キリスト教時代に流行をきわめた半宗教的・半哲学的思想体系であり、芸術的魂に強く訴えるものを持ち、中世の学問、芸術、民間伝承の中に存続した。そして、グノーシス説はカロリング王朝時代に再び優勢を示す。

東方の影響は、大司教が討ちとったサラセン人シグロレルの描写にも見られる：

さて、大司教は、サラセン軍に対し、シグロレルを討ちとりたり。

これは魔術師にして、かつて地獄を訪れし者。

魔法によりて、ジュピテール彼をそこへ導けり。(v. 1390-1392)

結局、『ロランの歌』に描かれているサラセン人のイメージは、キリスト教的世界観における地獄と悪魔のそれである。ユダヤ的悪魔（楽園を追放された悪い天使）に東方的・異教的悪魔がつけ加わるが、それは異教に対する聖戦という『ロランの歌』の中心的使命の反映と見ることができる。従って、私が「異教的驚異」と臨時的に呼んだ『歌』の中のサラセン的超自然の描写は、本来は「キリスト教的驚異」の管轄に属する問題なのである。

4. 結 論

『ロランの歌』における「キリスト教的驚異」の問題に関する考察は、以上で終わった。記述の折々に、重要と思われる問題について結論めいたことは述べて来たので、ここでは、より大局的に、フランス文学史的視野から結論をまとめておく。

『ロランの歌』における「キリスト教的驚異」の役割は、すこしのちの時代の「中世騎士道物語」(Romans courtois)における女性の役割に匹敵するものであろう。『ランスロ、または車上の騎士』(*Lancelot ou le Chevalier à la Charette*)の主人公を動かすのがジュニエール王妃であれば、ロランの勇壮な行為の鼓吹者は、聖ガブリエルであり、聖ミッシェルである。「騎士道物語」が宮廷恋愛や騎士道的理想が支配した時代の作品であるに対し、

『ロランの歌』はキリスト教的理想が支配した時代の作品である。『歌』にあつては、「キリスト教的驚異」はたんなる詩作上の装飾ではなく、これが信じて行なわれていたことを再確認する必要がある。ブリュヌティエールは、本稿の冒頭の『詩学』の一節に関連して、「実を言えば、キリスト教が今の時代で詩情をそそるようになったのは、キリスト教の《真理》が虚構または寓話として扱われた時からである。さらに、ボワロー自身がそれを行ったように、《神の愛》を韻文で取り扱うことはできる。しかし、聖書の靈感は、その聖性を失うことによってしかラマルティエールやユゴーの詩の中に入ることができなかつた⁽⁷⁾」と述べているが、このような事情は、あくまでキリスト教批判が進んだのちの時代について言えることではなからうか？ 中世の『ロランの歌』の時代には、聖書の靈感がその聖性を保持したまま、敘事詩の中に入ることができたのである。[完]

(7) Boileau, *Poésies et extraits des oeuvres en prose précédés d'une notice biographique et littéraire et accompagnés de notes* par F. BRUNETIERE, Paris, Hachette, p. 214.