

# レブラのメタファー

寺田光徳

はじめに

- 一 北条民雄『いのちの初夜』—メタファーの社会性
- 二 聖書のレブラ—メタファー解釈の起源
- 三 ハルトマンの『哀れなハインリヒ』とフローベールの『聖ジユリアン伝』—レブラのキリスト教的描写
- 四 トリスタン伝説—説話的装置としてのレブラ（その1）
- 五 トリスタン伝説—説話的装置としてのレブラ（その2）

結び

はじめに

レブラの日本語に当たる「癩」の語源は、白川静（『字統』、平凡社）によれば、天の与える「神聖病」である。辞書によって、癩には天が罰として与える「天刑病」という別名も付される。科学的な病因論の観点からすれば、病気が神聖であったり、罰として与えられたりすることはない。病因が不明であったり、症状が見た目に深刻であったから、このような命名やメタファーとして

の意味がレブラに付与されることになったのであろう。

ギリシア・ラテン語の名称「レブラ (lepra)」の方は日本語に比べてむしろ意味としては直接的で、この病気によって生じる皮膚病変の「鱗屑」が語源である。また現在癩やレブラに代わって使用される「ハンセン病」という呼称は、細菌学が隆盛になりはじめた一八七四年に、ノルウェー人G・A・ハンセンがレブラの病原体であるレブラ桿菌を発見したことに由来する。

レブラは数ある伝染病のなかでも感染力の弱い病気に属するにも関わらず、大昔からこの世でもっとも不幸な病気だとみなされてきた。それはこの病気が緩慢に進行する慢性病で、最近まで不治の病とされてきたこと、重症者が手足や顔の変形のために恐ろしい容貌を呈したり、体の一部の腐敗のために悪臭を発して、周囲のものに同情の念以上に嫌悪感を起こさせてきたことが理由だと言われる。だがそれよりなにより、聖書の時代から積み重ねられてきたこの病気に対するメタファー理解が決して見逃すことのできない最大の理由として挙げられる。というのも、レブラのメ

タフアーは単に修辭上の出来事にとどまらずに、神話となつて機能し、社会にさまざまな形で大きな影響を實際に及ぼすにいたつたからである。たとえばわたしたちの記憶に新しい我が国のハンセン病訴訟のことを想起してみよう。国を挙げてのハンセン病患者に対する隔離政策や優生保護のための断種・墮胎の法律による公的認可というのは、今となつては大部分がメタフアーや誇張でしかない病氣解釈が現代社会をもち取り、法律として制度化することを強制し、結果として患者の人権を蹂躪することになつたと考えられるのだ。

こうして文学作品に現れたレプラを問う際にもさまざまなレベルでまたさまざまな角度から考察を試みることができるのだが、この小論でもレプラのメタフアーをめぐつて多面的に考えてみたい。

#### 一 北条民雄『いのちの初夜』—メタフアーの社会性

作家が作中で病氣を扱う際には、自ら病氣の体験をする、医者などのように観察する立場にある、医学資料や他者の体験などを利用するなど、さまざまな立場が考えられる。そのなかでも作家が自らの闘病体験を作品化する場合、またそれが不治の病である際には、作品のリアリティーに読者は圧倒されざるをえない。そのような日本の作家の一人にレプラを患いそれを小説に書いた北条民雄（一九一四—三七）がいる。彼の『いのちの初夜』（一九三五）には、死線を彷徨しながら当時不治の病であつたレプラと格闘する凄絶な体験が語られている。生きることが書くことに直結するような病氣体験の小説化とその意義については別稿で触れる

が、①それとは別に北条のレプラに関する表現にはこの小論の主題のメタフアーに関して注目すべき点も見いだされる。

小説の主人公尾田は、療養所入所の日の夜自殺を試みる。だが死にきれずに、自らを含めたレプラ患者の生命の姿、形を見つめる。

尾田は、しみじみと自分の掌を見、足を見、そして胸に掌をあててまざぐつて見るのだった。なにもかも奪われてしまつて、唯一つ、生命だけが取残されたのだった。膿汁に煙つた空間があり、ずらりと並んだベッドがある。死にかかつた重症者がその上に横たわつて、他は包帯でありガーゼであり、義足であり松葉杖であつた。山積するそれらの中に今自分は腰掛けている。—じつとそれらを眺めているうちに、尾田は、ぬるぬると全身にまつわりついて来る生命を感じるのであつた。逃れようとしても逃れられない、それは、鳥鱗とりこのようなねばり強さであつた。（二九ページ）<sup>②</sup>

「生命」を粘着性の際だつ液体にたとえるのは、意志で死線を越えようとしても頑として抵抗してきた生命のありようを表現するものとして、北条ならではの表し方であらう。

尾田に対して同病を患う佐柄木が付添役として登場する。彼は小説のなかでは迷える者を導く司祭のような役回りを果たしている。

「人間ではありませんよ、生命です。生命そのもの、いのち、そのものなんです。「・・・」。あの人達の『人間』はもう死んで亡びてしまっただけです。ただ、生命だけがびくびくと生きています。なんとという根強さでしょう。誰でも癩になつた刹那に、その人の人間は亡びるのです。死ぬのです。社会的人間として亡びるだけではありません。そんな浅はかな亡び方では決してないのです。廃兵ではなく、廃人なんです。けれど、尾田さん、僕らは不死鳥です。新しい思想、新しい眼を持つ時、全然癩者の生活を獲得する時、再び人間として生き復るのです。復活そう復活です。びくびくと生きている生命が肉体を獲得するのです。新しい人間生活はそれから始まるのです。尾田さん、あなたは今死んでいるのです。死んでいきますとも、あなたは人間じゃあないんです。あなたの苦悩や絶望、それがどこから来るか、考えてみてください。一たび死んだ過去の人間を捜し求めているからではないでしょうか。」(四〇―四一ページ)

さきほどの尾田の目をおして使われた「ぬるぬると全身にまつわりついてくる生命」、「鳥鱗とりもろこのようなねばり強さ」をした生命という比喻を再確認するかのように、佐柄木もまたレプラ患者の「いのち」のありようを指して「びくびくと生きています」と表現している。北条はこのように体系的な表現の仕方でもってレプラ患者を描写する。それは一言で言えば人間的な覆いをはぎ取られた、原始的軟体動物様のものであり、おそらくこれらの表現は作家の自由な感性による卓抜な比喻だと評するよりも、北条

が進退窮まった絶望の淵から、存在の限界状況から掴み取った「いのち」のリアリステイックな描写だと見なすほうが、むしろふさわしいであろう。というのもこれらは、言語記号とその指向対象のあいだの有縁関係が至近に感じられる擬態語、擬音語の類であり、そのことよって追いつめられた生命のありようを即時的に喚起する表現として圧倒的な威力をもつて読者に迫ってくるからだ。

ところでわたしたちは文学作品といえども社会や時代の産物であるということを考えてなければならない。北条の時代のレプラに関する社会的背景は、荒井英子『ハンセン病とキリスト教』に詳述されている。<sup>③</sup>その荒井によると、北条が東京・東村山のハンセン病療養所、全生園に入所した一九三四年というのは、ハンセン病患者にとつてはもつとも過酷な時期にあたる。

日本のハンセン病対策は一九三一年の「らい予防法」によって大転換を遂げた。この法律によつてすべての癩患者が収容の対象にされたからである。同年の「満州」事変勃発という社会背景もあり、「祖国浄化・民族浄化」の旗印の下に、官民一体となつた患者の強制収容運動が全国に繰り広げられるようになる。当然そこには優生政策が並行し、患者に対しては断種や墮胎のための手術が公然と行われていた。悪名高い優生学は本来遺伝病のためのものであったが、それが遺伝病でない癩にも適用されたのである。つまり癩対策というのは徹底した隔離政策の別名だったのであり、患者にとつて癩とはすなわち社会的死、人権の一部停止を意味した。

このような社会背景のなかに『いのちの初夜』を置き直してみ

ると、北条の体験した絶望的な状況の半分は当時はまだ不治の病であったという医学の限界に由来するが、しかしもう半分は同時代の社会が責めを負うべきものであることが分かってくる。したがって、佐柄木が尾田に突き付けた「誰でも癩になった刹那に、その人の人間は亡びるのです。死ぬのです。社会的人間として亡びるだけではありません。そんな浅はかな亡び方では決してないのです。廃兵ではなく、廃人なんです」ということばは比喩ではない。癩患者が置かれた現実の状況をリアルに証言しているのだ。さらに先に掲げた患者たちの「いのち」のリアリスティックな描写についても、北条の完全な自由意思で選び取ったのではなく、やはり社会から、時代から半ば強制されたものと考えることができであろう。

言語学的な見方をとれば、言語記号と指向対象とのあいだには発生論的には恣意的な関係しか見いだせない。しかしその恣意的な関係は社会全体が言語に対して行う契約によって必然性の関係へと転化する。その点についてはメタファーも、それから北条が利用した擬態語、擬音語でも、程度の差こそあれ同じことが言える。それ故に言語記号と指向対象の有縁性という錯覚も社会の課す必然の一種ではない。北条の自由な感性によって選ばれたと思われる表現すらもこのような社会の無言の圧力のもとにあつたとすれば、北条のレブラを患う療養者の「いのち」の姿的確な描写もやるせない。

## 二 聖書のレブラーメタファー解釈の起源

歴史的に見てレブラに関するメタファーとしての意味づけに決

定的な影響を与えたのが聖書の記述であることはよく知られている。<sup>④</sup>ここでは先に言及した荒井英子『ハンセン病とキリスト教』などに基づいて、キリスト教がどのような意味をレブラに与えているか見ておきたい。<sup>⑤</sup>

まずレブラは不正な者を罰するために神が与えたのだという、罰としてのレブラの規定である。「民数記」で、主はミリアムに怒りを発した。「雲が幕屋の上を離れ去ったとき、ミリアムは癩病となり、その身は雪のように白くなった」(二二、10)。同じように「列王記下」(五章)のゲハジは、主人への贈り物を瞞着した廉で、罰としての癩病を身におう。「歴代史下」(二六章)のウジヤ王はおごりから祭司の職分を侵したので、罰として神に癩病によって撃たれた。

レブラに冒されたものは、「レビ記」の第一三章から一四章にわたって詳述されているように、その後病状が進行中か癒えているかに照らして、「汚れた者」か「清い者」かを祭司に判別してもらわなくてはならない。「汚れた者」である場合、「離れて住まなければならぬ。すなわちその住まいは宿営の外でなければならぬ」(二三、46)。後に中世のヨーロッパで一般化されたレブラ療養所による患者の隔離政策に対して、絶大な根拠を与えることになった記述である。

これとは別に聖書はレブラに対して、聖なる病、救済の病としての意味も与える。

「ヨブ記」のヨブの皮膚病は、「肉は蛆とかさぶたに覆われ、皮膚は割れうみを生じている」(六、9)や「夜、わたしの骨は刺すように痛み、わたしをさいなむ病は休むことがない。病は肌着の

ようにまつわりつき、その激しさにわたしの皮膚は見る影もなく変わった」(三〇、17-18)と表現されて、レプラと同一視される。ところでヨブの病氣は罰として神から与えられたのではなく、正しいものがこの世で苦しむ試練として、「罪なき義人の苦しみ」のテーマとしてであるとキリスト教で説かれる。その延長線上には「受難のキリスト」を予示する「世界の苦悩と人間の罪を一身に担って、代理贖罪の死を遂げた苦難のしもべ」<sup>6)</sup>のレプラに苦しむ姿がある(「イザヤ書」五二―五三章)。またキリスト自身が「わたしが「・・・」病氣の時にあなた方は見舞い」と言い、「わたしの兄弟であるこれらのもつとも小さい者の一人にしたのは、すなわちわたしにしたのである」(「マタイによる福音書」二五章)と、病人のうちにキリストその人を見るよう自ら説いている。

さらにレプラの守護聖人とされたラザロ、レプラ患者のための療養所を意味する「ラザレット」や「ラザレ」の起源となったラザロは「現在パリ十区にあつてラザロの名にちなんだサン＝ラザール病院は、中世のレプラ療養所の跡地に建てられている」、貧しい上に全身レプラとおぼしいできものに覆われて生前は苦しんだが、死後にはそうした俗世界での苦しみゆえに神の特別の恩寵を享受することになった(「ルカによる福音書」一六、19-20)。

こうして聖書はレプラを一方で罰としての病、他方で救済としての病として、つまりメタファーとして意味づけをし、それがキリスト教の支配する特にヨーロッパ社会全体に広まっていったのである。

ところでレプラはヨーロッパ中世の代表的な病氣とみなされる。

それは中東の風土病に過ぎなかったレプラが、十字軍遠征を契機にヨーロッパ全体に蔓延し、十二・十三世紀に猖獗を極めたからである。家族がレプラに次々とかかることが多いことから薄々感染病であることが疑われていた。だが、病理学が確立されているわけではないので、遺伝病と見なされることもあった。したがって当時の社会のレプラ対策としては、医療が未発達という事情も重なって予防策としての隔離策が最も有効な対処法だと考えられていた。その隔離策の中心をなすレプラ療養所が当時西欧では一九〇〇にものぼり、フランスだけでも二〇〇〇近い療養施設が存在していた。

当時の社会的な救済事業はキリスト教会の手で営まれていたから、レプラ患者の扶助も当然キリスト教的な規範に則って行われた。ある人が不治の病とされたレプラにかかっていることが発覚すると、一方で彼は市民としての死を示す葬式を行って共同体から排除されるが、他方では一般人とは別に行われる分離ミサなら参加を許された。彼らが強制的に收容されたレプラ療養所は一般に町はずれにあつた。療養所と言っても現実には食料など十分な手当がされているはずもなく、患者はレプラであることを衆人に明らかにするような特別な印を付けて、物乞いをして飢えをしのがなければならなかつたようである。もつとも最近の中世研究では、十九世紀以来定着した「暗黒の中世」という固定観念の一角をなすようなそうした中世像、とりわけ「レプラ⇄感染⇄レプラ患者⇄排斥⇄レプラ療養所⇄差別」というステレオタイプ化した反応には、実態を反映していないという異論も出ているのだが。

7)

ともかくキリスト教で行われてきたメタファーによるレブラ解釈は、キリスト教の圧倒的な支配下にあったヨーロッパ社会に良かれ悪しかれ甚大な影響力を与えてきた。またそれが最初に見たように、時間的にも地理的にも遠く隔たった近代の日本にも波及し、国のレブラ対策や民間の救済運動を少なからず規定したのである。レブラのメタファー解釈とレブラ患者の人権問題とがいかで矛盾するか、その判断の鍵となるような荒井の鋭い告発をここで紹介しておく。

一方において患者は、完全に哀れみと救済の対象であり、他方において彼らは、苦難を代わって負うメシア的・宗教的存在として捉えられている。しかもこの「ライイメシア論」は、「ライイ天刑論」を前提にしなければ単独では意味をなさない。患者は無条件にメシアではなく、神から罰せられ見放されているかのような極限状態にあるからこそ、救済機能を付与されるのである。患者のうちにキリストを見、苦難の代理人というレッテルを押しつけることによつて、結果として患者の人権・人格を見えなくしてしまう「ライイメシア論」は「ライイ天刑論」とともにハンセン病患者を非人間化する一つのメタファーの裏表であると言わざるをえない。<sup>⑧</sup>

### 三 ハルトマンの『哀れなハインリヒ』とフローベールの『聖ジ

#### ュリアン伝』—レブラのキリスト教的描写

さてキリスト教の大きな影響下にあった中世の文学作品のなかで、メタファーとしてとらえたレブラを物語の重要なモチーフに

利用している作品がいくつかある。ここではその代表的なものを取り上げて、どのようなかたちでメタファーとしてのレブラが作中で扱われているか、また当時の人々がどのような対処の仕方をレブラに対してしたか探っておこう。

はじめは、ハルトマン（二一六五頃—二二五頃）によつて十二世紀末に書かれた『哀れなハインリヒ』である。南ドイツのシユヴァーベンに、ハインリヒと呼ばれる若い騎士がいた。彼はすべての才能や徳に恵まれ、家柄や富も王侯に匹敵し、人々からは騎士の鑑と称えられていた。ところがあるとき突然レブラにかか

る。彼は申し分のない身の上から、神意によつて恥多い苦境へ突き落とされた。すなわち癩病にとりつかれたのである。彼の身に神の重い刑罰がくだされたのを見たとき、世の老若男女は堪えがたい嫌悪の情を覚え、先には、だれにでも喜んで迎えられたこの人が、いまや見るのもいやらしい人間と思われるに至つたのだ。それはちやうど富貴なヨブがその安穩な生活のただ中で、はじめにも腐つた藁に身を横たえなければならなくなつたのにも似ていた。（二三九ページ）<sup>⑨</sup>

その後のハインリヒはかつての小作人一家の暖かい世話を受けながら、人里離れた農場でひっそりと暮らした。やがて一家の一人の少女が進んで心臓の血を捧げようと申し出る。それがサレルノの医者から勧められたレブラの唯一の治療法であつた。治療をする段になつて手術台にあがつた少女をのぞき見ると、ハインリ

とは憐憫の情に打たれる。結局彼は少女のいのちを奪ってしまふこのようなむごい治療をあきらめて、二人でまた帰国の途に着く。

聖なるキリストは、ちょうどあの金持ちのヨブに対してと同じように、恵み深いおもんばかりによって、騎士と少女の心底をすっかり試されたうえで、真心と慈悲の徳とが、いかに嘉よみされるべきものであるかを示し、この兩人の苦しみをきれいにぬぐい去って、騎士をば直ちに清らかで健やかなからだとなし給うたのであった。(二五七ページ)

引用を見ただけで多言は必要ないであろう。ハインリヒのレプラはヨブのように「罪なき義人の苦しみ」とされ、それにかかるも、癒されるも、すべて神意による。もちろん患者は病気を神の課した試練と見なしてひたすら堪えなければならぬし、病気が癒えるのは癩病人が贖罪のつとめをまっとうしたと神に認められはじめて実現することである。

続いてフローベール(二八二—一八〇)の『聖ジュリアン伝』(一八七七)を見よう。十九世紀の作家であるフローベールは、『黄金伝説』にも語られているユリアヌス(フランス語名ジュリアン)の伝説に基づいてこの短編を書いた。聖人伝説の白眉として名高い『黄金伝説』は十三世紀ジェノヴァのヤコブス・デ・ウオラギネ(一二三〇頃—九八)によって編纂されたものである。①フローベールはもちろんその『黄金伝説』をフランス語訳で読むことができた。

物語の大略を示そう。貴族の若者ジュリアンは、ある日狩で追いつめた牡鹿から「呪いあれ!」「・・・」、いまに自分の父を殺し、母を殺すぞ!」と言われる。②彼は予言の実現を恐れて父母の元を離れて遠国に赴く。

やがて彼は傭兵隊を率いて勇名を馳せるようになり、敵のイスラム人を破った勲功からオクシタニーの皇帝に認められ、皇帝の娘を娶って城主として平穩に暮らす。

ジュリアンの両親の方は巡礼となつて息子を捜して歩く。そのうちにジュリアンが狩にかけ妃が留守をしていると、老いた両親が城を訪ねてくる。夜になつても帰らないため、妃が夫婦のベッドに両親を寝かせたことから、鹿に以前予言された悲劇が起つてしまう。明け方戻つてきたジュリアンは、妻が見知らぬ男と同衾していると勘違いし、その場で自分の両親を刺し殺してしまふのである。

行者に姿を変えたジュリアンは贖罪の旅に出る。老いたジュリアンはいつしか人が渡るのに難儀している川の畔にみすばらしい小屋を立て、渡し守となつて人助けをするようになる。そうしたある夜、彼は向こう岸から一人の男に「ジュリアン」と自分の名で呼ばれる。その男はレプラを患つていた。ジュリアンは川を渡し終わつて病人を小屋でもてなす。

見ると癩病の男は腰掛けの上にかけている。体を包んだ骸布かきふたのような布が腰のあたりまでもずり落ちていて、肩も、胸も、瘦せた腕も、一面の鱗のような膿疱かさぶたで見えなくなつている。額には深いしわが刻まれている。骸骨のように、鼻のところ

が穴になって、その青みがかった唇は霧のように濃いむかむかさせる息を吐いている。(p.248 「一二五—一二六ページ」)

病人はジュリアンに対して、食べ物、飲み物、火を次々と要求してくる。そして最後にジュリアンは着物を脱いで、男の冷たい体を自分の体のぬくもりでもって温めるよう求められる。

癩病の男はジュリアンを抱きしめた。その眼はたちまち星の光を放ち、髪は日輪の光芒のごとく伸びた。鼻腔を洩れるその息はバラの香りを湛え、焚き火からは薫香の煙りが立ち昇り、河波は歌った。折しも溢れるばかりの歓喜、人の世ならぬ法悦が、気を失ったジュリアンの心の中に、洪水のように、押し寄せた。そして両腕にジュリアンを抱きしめている人が、次第次第に大きくなって、頭と足はいっぱいに小屋の両側の壁にとどく。屋根は飛び去り、天空はひらけた。—ジュリアンは、自分を天に連れていく我が主イエス・キリストと相向かって、青々とした空間に昇った。(p.249 「一二八ページ」)

レプラの男がキリストであったというのは、「代理的贖罪」としての受難を負うキリストという点で、キリスト教の伝統的テーマに合致している。またフローベールのジュリアンが、小さきものに対する深い憐憫の情から癩人も歓待することによって、父母殺しに対する贖罪を神から認められ、最後は神の恩寵をえて天に身まかったという点でも、ユリアヌスの聖人伝説と齟齬をきたすところはない。

大枠としてはこのようにもとになる聖人伝説を踏み外すことはないが、フローベールの『聖ジュリアン伝』には、『聖アントワーヌの誘惑』(一八七四)の時と同じく、十九世紀に書かれた作品として、数々の脚色が施されていることは言うまでもない。しかもレプラないしその病人に関係する箇所が、もともになる伝説や小説の掉尾で言及されている教会のステンドグラスの物語と食い違いを見せている点に注目したい。そもそも伝説中のユリアヌスは妻と連れだつて贖罪の旅に出、最後に夫婦そろつて病人の姿をしたキリストを歓待していた。さらにまたステンドグラスの物語で、病人のキリストの後を追つて彼と同じように登場する悪魔は、フローベールの決定稿からは姿を消しているのである。

フローベールの改変の意図は何なのか。ド・ピアジが指摘するとおり、<sup>②</sup>ジュリアンが一人で贖罪の旅に出ることにより、彼と癩病人<sup>①</sup>キリストとの最後の抱擁は論理的に無理がなくなる。またステンドグラスにある悪魔を削除すれば、癩病人<sup>②</sup>(仮装したキリスト)<sup>①</sup>誘惑する悪魔の図式によつてもとすれば読者に与えかねない疑惑、つまりジュリアンの最後の抱擁は実はソドミーによる呪われた抱擁で、キリストも悪魔が姿を変えたに過ぎないという疑惑を払拭できる。こうしてジュリアンは病人を心底歓待し、癩病人が同時にキリストであることで彼の真意が証明され、父母殺しの贖罪を認められて昇天していくという、論理的に明快でしかも伝説として理解されやすい図式が成立する。

確かにド・ピアジの主張するように、最後の抱擁にそれとなくソドミーに対する暗示を含ませることで、フローベールはむしろ遊び心から伝説のパロディー化をねらつたということも言え



る。特に最後の抱擁の場面では、普通なら単純過去で客観的、第三者的に処理しうるところを、いわゆる描写の半過去を用いて、「ジュリアンはしきりに男を励ました (tachant)。男は息をはずませながら、答えていた (repondait)。「ああ！死ぬ！・・・近寄れ、温めてくれ！手ではだめだ！さあ！体ごと」(p.249)「二七一―二八ページ」と、二人の動作を継続的なアスペクトによって捉え、抱擁をなまなましくしかもなまめかしく表現しているからだ。ジュネットの焦点化の概念を利用して言えば、この場面で語り手はジュリアンと一体になり、あたかも語り手自らが眼前でキリストを抱擁しているかのように表現しているのだ。ド・ピアジのようにソドミーという考えがよぎるのも当然のことだろう。

だが老いて死の間近にあるジュリアンに男色による抱擁を想像することに少々無理があろう。フローベールは、ジュリアンをして究極の歓待として、感染病だと医学的に明らかにされたばかりのレプラを患う男をそれでもなお厭わずに抱かせた、そのことによって細菌学の時代における究極の贖罪行為をなすジュリアンをあえて提示した、とこのように想定する方がフローベールにふさわしいかもしれない。なぜならフローベールはマクマオン政権(一八七三―七七)下でカトリック勢力の旗振りのもとに行われた「道徳的秩序」(Ordre moral)という復古的政策に批判的であったし、また『ジュリアン伝』に取りかかろうとするさなかの一八七四年にレプラ菌が発見されているからである。つまりフローベールは、聖人伝というキリスト教の伝統的な主題を取り上げたにしても、同時代の社会状況を意識し、レプラに関する発見をいち早く捉えて、伝説におけるユリアヌスの贖罪行為をいっそう緊張感

のあるものに仕立て直したと推論することが可能だろう。

#### 四 トリスタン伝説におけるレプラ―説話論的装置としてのレプラの利用(その1)

聖書の影響はあるものの、レプラを独自に取り入れ巧みに活用した中世の文学作品と言えば、その一つにトリスタン伝説があげられる。現在普及しているものは、十九世紀末にジョゼフ・ベデイエがさまざまな版本に基づいて一編の完結した物語に仕上げたものであるが、<sup>⑬</sup>その中心をなす六章から十二章まではベールの手になる十二世期末の写本が残されている。<sup>⑭</sup>ここではそのベール稿に主に依拠して、多様であった中世のレプラ理解を検討しよう。

ベディエ本の八章にあたるところで、王妃イズーが臣下トリスタンとの間に犯した不貞の罪を罰するために、マルク王は彼女を火刑に処そうとしている。そこに現れたのが百人ほどの癩人の集団であった。

さて、ランシアンにイヴァンという癩者 (malade[lepreux]) がいた。気味わるいほどその肉躰は崩れていた。こやつが、妃の処刑を見物しようと馳せつけてきた。百人くらいの仲間がいたが、めいめい撞木杖か棍棒を携えている、この連中ほど、汚れた衣服を身に纏い、ひどい僵<sup>かた</sup>で、形の崩れむくんだ癩者を、まだ見たことはござるまい。めいめいが、ガチャガチャを持っていた。(p.76 [四六二ページ])

それからレブラ患者を率いるイヴァンの提案にのって、マルク王は火刑以上にもっとつらい罪つぐないの方法として、「大恥をさらして生きながら、心はつねに死を求めてやまない」ようにイズーを処するつもりで、彼女を癩人たちの手に引き渡す。つまり彼らは残酷非道の死刑執行人以上の役回りをあてがわれ、醜い容貌は悪辣な極悪人ぶりを強調するために利用される。ここでは、癩人たちが先に聖書で見てきた罰としてのレブラを身におった罪深い集団で、悪を体現するものとして描かれていることは明白である。

先に述べておいたように、レブラは一方で罰を、他方で救済を表現するものと見なされ、単なるメタファーとしての修辭上の出来事にとどまらずに、むしろ社会全体に大きな影響を及ぼす神話として機能し、特にキリスト教の支配するヨーロッパ社会に対して人々の生活を規制するまでになっていた。『トリスタン物語』でもレブラに与えられたメタファーないし神話としての働きを確認できるのだが、文学作品をして時代の証言をするものとして捉えるだけでは、病氣を通して文学を見ようとするわたしたちの観点にはそれほど方法的意義をもたない。病氣の神話分析が文学研究で価値を持ちうるかどうかは、このようなメタファーや神話としての働きが説話上でどのように有効に働いているかを明らかにしえたときであろう。そこで今度は一歩踏み込んで説話面からレブラの検討を試みよう。

『トリスタン物語』のなかで、レブラの描写はイズーの処罰のために利用されているだけではない。ペディエ本十二章の「裁き」にあたる場面で、イズーは、夫マルク王や保証人としてのアルチ

ユール王の面前で、聖体に賭けて自らの証言の真実を誓ってから、次のように自らの身の潔白を釈明する。

「……」さきほどあれなる渡場を荷馬替わりとなつてわたくしを渡してくれましたあの乞丐かたがひ (ladre [lepreux]) と、わたくしの夫たる王マルクさまとのほかには、この世のたれ一人としてわたくしの腿のあいだにその躰を入れたものはございませぬ。」(p.214 [五五七ページ])

佐藤の訳語で「乞丐」というのは、イズーとあらかじめ示し合わせたうえで癩病人に身をやつしたトリスタンのことである。このときトリスタンは渡し場でイズーを背負い、転んだはずみでイズーを自分の股のあいだに組みつけたからだ。その後仮装したトリスタンはレブラのせいで追い払われ、怪しまれもせず人前から姿を消した。今のイズーの釈明に虚偽はないが、マルク王をはじめとするみんなが、さらには聖体で表されたキリスト教の神もが、みごとイズーによつて誑かされてしまったのである。レブラに關して言うと、トリスタンとイズーは、それが伝染すると恐れられ人々から忌避されている点をとらえて、自分たちの利益を図ることになる。つまり二人は、自分たちの許されない愛を衆人や神の前で論理的に正当化するために、レブラを利用したのである。物語の山場を迎えて、レブラは先の場合と異なり、単なるメタファー以上に説話的手段として、巧妙に利用されていると言える。

『トリスタン物語』が、一方で貴女と彼女を慕う臣下の物語というトゥルバドゥールの流れを汲む宮廷風恋愛と他方でケルト伝

説に謳われてきた情熱恋愛との相克である、というのはD・ドルージュモン以来盛んに言われてきたことである。<sup>⑤</sup>だがそれに加えるここでは、イヴァン率いる癡人集団に対するキリスト教的メタファー理解に基づく意味づけに始まり、敬虔なキリスト教の隠者オグランに向かってモロワの森で行われたイズーとトリスタンの懺悔、さらには今見た聖体の前でのイズーの宣誓と、社会生活の全面にわたるキリスト教に依拠した当時の人々の行動規範も見ておかなければならない。要するにこの物語には、宮廷風恋愛、情熱恋愛、そしてキリスト教道徳の三つどもえの葛藤と相克が描かれていると言える。

宮廷風恋愛では臣下の騎士は報われることのない愛を貴女に捧げ続けなければならないので、トリスタンとイズーのように二人が思いを遂げて結ばれるようなことはありえない。また夫婦以外の男女関係は姦淫としてモーセの十戒やキリスト教七大罪のひとつに数えられるから、キリスト教道徳では主人公二人の恋愛は決して許されることではない。それではこの物語は、いったいどのようなにしてトリスタンとイズーをして当時の心理的、社会的、文学的制約を乗り越えさせ、二人の情熱恋愛をいったんは成就させた結果的に作品そのものを情熱恋愛の傑作として成功に導いていったのであろうか。それは言うまでもなく二人が過って飲んだ媚薬のせいであった。つまりトリスタンとイズーの情熱恋愛を宮廷風恋愛やキリスト教道徳に打ち勝って超越的なものとしたのは、まさしく論理的に疑念を許さない超越的な効果を持った媚薬のせいであった。

ところがその媚薬の効力は三年で切れる。モロワの森での二人

きりの愛の生活が転機を迎え、お互いの境遇を不憚に思い始めたのは、媚薬の効き目が切れる時期を迎えたからである。薬効が切れた時点で、二人の情熱恋愛は超越性というどのような論理も介入することが不可能な絶対的根拠を失う。超越的情熱恋愛でなくなれば、それは騎士道精神にも、キリスト教の倫理にも悖る、よくある姦通話にすぎなくなってしまうのではないか。見方を変える、一方のトリスタンとイズーは人目を巧妙に避けて密会し、関係が露見しそうになると腕力に任せて口封じをしようとするか、こざかしい策略で人や神をも誑かす、薄汚い品性のカッブルであり、他方のマルク王は王妃の美しさに恋々とするが彼女の心は最後までつかみ損ねている間抜けなコキユになり果ててしまう。

残念ながらベルールの写本は、カッブルの情熱恋愛をマルク王に盛んに告げ口していた「コーンウォールの三人の悪人」がすべて成敗される、ベディエ本十三章にあたるところで失われてしまっている。したがってその後の物語の展開に対する考察はベディエ本に基づいて続けるしかない。

「三人の悪人」という障害が除去されたところで二人の情熱恋愛が完全に勝ちを収めるかというと、そうではない。そんなことにもなれば、先程述べたようにファブリオーによくある艶笑譚のひとつにすぎなくなる。トリスタンは、イズーとの恋愛を除けば、騎士道精神に則って最後までマルク王に忠誠を尽くす。それで王との約束にしたがって、コーンウォールの地を去る。加えるに、ブルターニュで娶ることになった白い手のイズーとは「白い結婚」であった。つまり皮肉にも、宮廷風恋愛の行動原理は正式な妻とのあいだに適用されるのである。ベディエ本の十七章で、

はるばる海を渡り再び癡人に姿を変えてイズーに会おうするトリスタンにとって、レブラというのは情熱恋愛の隠れ蓑となっている。ベディエは後半でも、最後まで宮廷風恋愛ないし騎士道精神と情熱恋愛との葛藤関係のなかで物語に緊張を維持し続ける。そうしてトリスタンとイズーの情熱恋愛を結局この世では認められることのない悲劇として終わらせることができたのであり、またそのことよって『トリスタン・イズー物語』は悲劇の情熱恋愛の傑作として歴史に名を残すことになったのである。

## 五 トリスタン伝説―説話的装置としてのレブラの利用(その2)

ところでレブラの説話面での利用に関して、まったく興味深い事実がベディエ本に見いだされる。ベディエはレブラに関わるところでベール写本に重大な補足ないし改変を施しているのだ。ベールはモロアの森でのオグランとの最初の会見で、「このひとがわたくしを愛してくださるその訳は、あの毒薬 (Poison[potion]) のせいなのです」(p.86 [四七〇ページ]) とトリスタンに言わせていた。また同じくイズーにも、「トリスタンさまがわたくしを愛し、またわたくしが、トリスタンさまを愛するのは、ひとえに、わたくしが飲み、そしてこの方もお飲みになったあの妖しい効目のある草を浸した飲物 (herbél[breuvage]) のためです」(p.88 [四七一ページ]) と言わせていた。

ところがそれがベディエ本になると、二人の情熱恋愛の正当化に使われるのは、このような媚薬ではなくレブラなのである。

「その女人はもうあの人のものではないのです。癡人たち

に与えてしまったのです。わたくしがそのひとを奪いとったのは、その癡人どもの手からでした。今後そのひとはわたくしのもの、そのひとからわたくしははなれませぬ、そのひともまたわたくしからはなれませぬ。」(p.106 [一二四ページ])

これはトリスタンがオグランに向かって挙げる、モロワの森での二人の愛の生活に対する論拠である。マルク王は、妃イズーを癡人たちの手に引き渡すことよって、彼女の夫であり、支配者である権利を放棄した。したがってトリスタンが自由の身のイズーと愛を分かち合うことに何ら後ろめたいことはない、というわけである。つまりトリスタンは自らの恋愛の正当性に対するアリバイにそのレブラを利用するのだ。そもそもベール稿では二人の情熱恋愛の超越的なアリバイとなっていた媚薬の効力は、三年という期間の後に失われることになっていた。そこでベディエは展開を先取りして、オグランとの最初の会見の際に、媚薬に代わって恋愛を支える論拠としてレブラに依拠した理由付けを周到に配置した。イズーの方でも、媚薬の効力が失われる頃、夫である王が自分をレブラ患者に引き渡したことをこの上もない手ひどい処罰であるとして自然に考える風を装い、本来なら許されない自分と臣下の恋愛関係にトリスタンと同じようにレブラをアリバイとして利用する (p.121 [二四三ページ])。⑩

レブラがこのように二人の恋愛の正当化に役立ち、それに依拠した彼らの主張は表面的には正しいようである。しかし事実の上では、トリスタンとイズーの不貞の関係は、すでに三年前、イズー

ーが王妃になる前に、二人が媚薬を過って飲んでしまつてから重ねられてきたことであるから、二人の主張も自らのやましさをなんとか糊塗しようとした言い訳に過ぎないと考えられよう。

ともかくこうしてベデイエは、九章でベール稿のトリスタンと自分のものとの補足を加え、十章になると媚薬に対する言及を削る代わりに、もともとベール稿になかったにもかかわらず、イズーの癩人への引き渡しをトリスタンとイズーにこもこも繰り返させ、森での二人の生活を正当化する論拠として仕立てたのである。

なぜベデイエはレプラを用いてトリスタンとイズーの恋愛を正当化しようとしたのか。すでに言及しておいたように、二人の恋愛物語は媚薬が切れた時点で重大な局面を迎える。それは超越性を失いよくある艶笑譚の一つに墮す可能性がある。それでは媚薬に代わつて二人の関係の超越性を支えられるようなものがあるだろうか。おそらくそれは見いだせまいし、たとえ代用品があつたとしても媚薬以上に超越的な効力はもちえまい。だからといって、今となつては二人の情熱恋愛と相容れないキリスト教道徳や宮廷風恋愛に頼ることはできない。そこでベデイエはおそらく十九世紀的な市民道徳に依拠した展開を考える。自分の妻を死罪以上に行けるだけ苦しめようとしたマルク王に夫たる資格はない。したがつて二人の恋愛が宮廷風恋愛の行動則にも、キリスト教道徳にも悖るとしても、マルク王の方も自ら冒した行為に対しては責任がある。王が今更イズーに対して夫としての権利を主張するほうがおかしい。むしろ非難されるのは王の方だ。二人の情熱恋愛は

当初媚薬という不可抗力に始まり、その後それを認めるにたるだけの王の手ひどい処罰があつた。トリスタンとイズーは宮廷風恋愛の行動則やキリスト教道徳を意図的に侵したわけではなく、やむをえずそうするしかあつたのだ。結局二人に責任はない。媚薬が切れた後自分たちの真情に根ざす情熱恋愛に目覚めたなら、それはそれで致し方ないことだ。トリスタンが、宮廷風恋愛の行動則やキリスト教道徳との葛藤を繰り返しながらも、最後まで情熱恋愛を貫き通し、可能な限り騎士道精神に背馳しないように身を処したことはむしろ称えられてあるべきだ。このようにトリスタンとイズーの情熱恋愛には、同情の余地があり、一定の理由もあり、したがつて理解はできる。

媚薬のような超越性をもちえないにしても、上述のようにベデイエが周到に差し替えていった、レプラを利用した二人の情熱恋愛に対する市民道徳に基づく論拠は、すくなくともマルク王の取り返しのつかない論理的破綻をつき、イズーがトリスタンのもとにあることを正当化している。それからイズーの宮廷帰還後にも行われた、王マルクに対するわだかまり、裏切りの理由を二人に提供する。したがつてベデイエがあらかじめ配置し、二人の主人公に繰り返させた癩人への言及は、超越的な情熱恋愛の破綻を覆い隠しながら、騎士道精神とともに物語をかううじて支え続ける論拠として役立つと言えるであろう。

だがもう一つ考慮に値することがある。ベデイエが物語を編纂した一八九〇年と言えば、不治の伝染病としてハンセンがレプラの病因論を確立して間もない時期に当たると案外ベデイエもまた科学的に認められたばかりのレプラの感染病としての恐ろしさに

乗じて、媚薬に代わって論理的に無類の効力を持ちうるものとして、このようにレプラを持ち出したのかもしれない。なぜなら当時の読者がレプラの恐ろしさを改めて知ったとすれば、そうした病を患う者たちに妻を引き渡すような非情で残酷なマルク王に容易に同調することはいつそうなくなるだろうから。

トリスタン伝説におけるレプラのまとめをしておこう。中世のベルールは、キリスト教の伝統的解釈に基づいてレプラ患者たちを罪深い悪人として描いた。しかしまた彼は、人々から敬遠される癩人という当時のイメージを巧みに利用して、トリスタンとイズーに彼らの情熱恋愛の危機を乗り越えさせる。トリスタンが癩病人に扮することで、マルク王をはじめとする人々の目の前で行ったイズーに身の潔白の宣言が保証され、神人も二人の策略に陥れられることになったのである。

十九世紀末のベディエは、物語を編纂するに当たって、ベルール以上に体系的にレプラの利用を推し進める。宮廷風恋愛やキリスト教道徳に背く二人の情熱恋愛に対して、媚薬という超越的要素の効力が失われたとき、ベディエは媚薬に代わってレプラを利用して、情熱恋愛に対する十九世紀的市民道徳に基づいた論拠を用意する。またレプラを隠れ蓑に使ってトリスタンとイズーの逢瀬を作り出し、物語の展開を支える重大な説話的装備の一つに仕立てたのである。

## 結び

レプラは歴史をへるなかでさまざまの捉え方をされてきたが、

わたしたちの意識からすればともかくひとつの病気であってそれ以上の何ものでもない。しかし近代医学の未発達な聖書の時代には、そのレプラが「天刑病」あるいは「天恵病」として解釈された。つまり聖書ではレプラはあくまでもキリスト教の範疇で捉えられるため、病気そのものにさらに宗教的な意味づけが行われることになった。「レビ記」十三・四章を見ると、レプラ患者は祭司のもとを訪れて、祭司からそのレプラが「清い」か「汚れている」か判断を仰がなければならなかったのである―それと対照的に、医療化社会と言われるわれわれの時代には、医者の方が病気の診断を越えてとかく道徳的判断までするようになっている。

このように病気がキリスト教の範疇で理解される限りでは、レプラがキリスト教の支配する中世のヨーロッパ社会に現実的なさまざまな影響を及ぼしていくのは、まことに当然のことかもしれない。

その後十九世紀の一八七四年になるとレプラの病原体がハンセンに発見された。いわば近代医学はレプラを宗教の手から取り戻したのである。このことはレプラのメタファーが時代的、社会的なものにすぎないこと、また言語成立のメカニズムからすれば、メタファーも含む記号内容ですらその指向対象との関係は恣意的であり、それを必然的だと思わせるのは社会のせいにはすぎないと暴露されたことになろう。

小論では文学作品におけるレプラのメタファー解釈を主題にその扱い方を検討してきたが、文学作品もその一部を構成する歴史的、社会的文脈にこの問題を位置づけるなら、もはやメタファーというより神話としてのレプラ解釈史という広大なフィールドが

見えてくる。今後は神話批評としてのレプラの考察を試みる必要があり、この小論のような試みもその一端を担うことになろう。

#### 註記

〔下記の仏語文献の引用については、文脈とのあいだに不都合のない限り邦訳文献の訳文を借用した。訳者の方々にお断りと御礼を申し上げます〕

- (1) 拙稿「癩とエイズ、死をめぐる病」、『岩波講座文学第11巻 身体と性』（岩波書店、近刊）
- (2) 北条民雄『いのちの初夜』、角川文庫、平成十二年。今後同書からの引用はこの箇所のように本文中にページ数のみ付す。
- (3) 荒井英子『ハンセン病とキリスト教』、岩波書店、一九九六年。
- (4) 聖書の引用は、『聖書』（日本聖書協会、一九八四年）によった。
- (5) 荒井英子、前掲書、第四章「ハンセン病と聖書」。
- (6) 同上、一四八―一四九ページ。
- (7) F-O Touati, *Maladie et société au Moyen Âge*, Boeck Université, 1998, p.52.
- (8) 荒井英子、前掲書、一五三―一五四ページ。
- (9) ハルトマン・フォン・アウエ『ハルトマン作品集』、相良守峯訳、郁文堂、一九八二年、二二九ページ。今後同書からの引用はこの箇所のように本文中にページ数のみ付す。
- (10) ヤコブス・デ・ウォラギネ、『黄金伝説』全四巻、前田敬作他訳、人文書院。ユリアヌスについては一卷三二八―三三〇ページ。
- (11) Gustave Flaubert, *Œuvres complètes de Gustave Flaubert*, t. 4, Club de l'Homme, 1972, p.236 『三三〇の物語』、山田九朗訳、岩波文庫、一九七五年、九六ページ。今後同書からの引用については本文中にページ数のみ付す。

- (12) Pierre-Marc De Biasi, 《Le Palimpseste hagiographique》, *Flaubert 2: Mythes et religion (1) La Revue des Lettres Modernes*, 1986, Minard, pp.69-124
- (13) *Le Roman de Tristan et Iseult*, renouvelé par Joseph Bédier, La Table Ronde, 1981 [邦訳『トリスタン・イゾー物語』、佐藤輝夫訳、岩波文庫、二〇〇〇年]。今後同書からの引用については本文中にページ数のみ付す。
- (14) Béroul, 《Le Roman de Tristan》, *Tristan et Iseult*, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, 1989 [邦訳「ベールル作 トリスタン・イゾー物語」、『トリスタン伝説流布本系の研究』（佐藤輝夫著、中央公論社、一九八一年）に収載]。今後同書からの引用については本文中にページ数のみ付す。なお引用文中に付加したフランス語はベールル写本の原語で、クロシエ内は対訳中の現代語訳である。
- (15) ドニ・ド・ルージュモン『愛について』、鈴木健郎・川村克己訳、岩波書店、一九七二年（原著一九五六年）。
- (16) ちなみにベデイエより後代にルネ・ルイが新たな脚色を試みたが、こゝで話題にしているマルク王が癩人の手へイゾーを引き渡したことについては、ベデイエの改変を踏襲する (*Tristan et Iseult*, renouvelé par René Louis, *Le Livre de Poche*, Librairie Générale Française, 1972)。結局癩人へのイゾーの引き渡しについて、ベール稿ではマルク王への手紙の中で一度言及されているだけだが、ベデイエやルイはそれをトリスタン、イゾー、オ格蘭の口から何度も繰り返し返させて、トリスタンとイゾーの情熱恋愛に関する市民道徳的正当性をしきりに強調しようとして試みているように見える。

