

## ライオンに乗った奥方

— 中世アレゴリー文学における “senefiance” について —

植 田 裕 志

フランス中世のアレゴリー文学と言えば、まず『薔薇物語』が挙げられるように、一般には抽象概念を擬人化した登場人物たちが出てくる物語のことだと思われがちである。しかしアレゴリーという語の中世における意味からすれば、むしろ散文騎士道ロマンスの一つ『聖杯探索の物語』こそアレゴリーの文学と言うにふさわしいのである。

たとえば、この物語の中で、ペルスヴァルが、それぞれライオンとドラゴン（原文に “serpent” とあるが古フランス語では dragon は sepeint の一種）に乗った二人の奥方に出会う夢を見る場面がある<sup>1</sup>。その夢を見る前、ペルスヴァルは実際にライオンとドラゴンの戦いを目撃し、「より自然で高貴な位に属する」ライオンに加勢して、火を吐くドラゴンを殺したのであった。さてその夜、夢の中でライオンに乗って現れた奥方は、これから最大の試練が訪れることを警告し、ドラゴンに乗った奥方は最前にドラゴンを殺したことをなじる。翌日、ペルスヴァルは出会った僧に自分からこの「夢」(“avision”)について教えを乞う(“avision”は何かのお告げであって、嘘かも知れぬただの夢 “songe” と区別される)。そこで僧は「二人の奥方の意味は驚異に値する」(“de ces deus dames, ... est la senefiance merveilleuse”)と言って、ライオンに乗っていた婦人が「新たなる掟」(キリストの教え)を意味し(“senefie”)、ドラゴンに乗っていた婦人は「第一の掟」(ユダヤ教会)を意味する、そしてライオンはキリストであり、ドラゴンの方は悪魔であり、アダムに罪をそそのかしたあの蛇である、などと説明するのである。

ところでヒエロニムスのウルガータ聖書で一箇所だけ “allegoria” の語が出てくるのが、パウロ書簡の一つ、「ガラテヤの信徒への手紙」4:24であるが、そこでもやはり二人の人間がユダヤ教とキリスト教のことであると説明されている。すなわち、パウロはまず「アブラハムには二人の息子がおり、一人は女奴隷から生まれ、もう一人は自由な身の女から生まれたたと聖書に書いてあります。ところで、女奴隷の子は肉によって生まれたのに対し、自由な女から生まれた子は約束によって生まれたのでした。」(新共同訳)とサラとハガルのことを取り上げる。そしてすぐ、直訳すれば、「これらはアレゴリーによって言われていて、なぜならこれらの女たちはふたつの契約です。」(“quae sunt per allegoriam dicta haec enim sunt duo testamenta”<sup>2</sup>)、と続ける。

したがって、ペルスヴァルの夢解釈のくぐりには、伝統的なアレゴリーによる聖書釈義 (exégèse)

を俗語文学に応用したものと言える<sup>3</sup>。そしてこの場面のように、物語の中で起きるさまざま冒険や夢の意味 (senefiance) がたびたびキリスト教の教義と関連づけて物語の中で説明される『聖杯探索の物語』は、中世の意味でのアレゴリー文学の作品であると言えるのである。

ところで、ライオンがキリストであり、ドラゴン (蛇) が悪魔であるというのは、すでに中世において伝統である。たとえばフィリップ・ド・タオンの古仏語韻文作品『動物誌』(*Bestiaire*)では、「このことの意味 (“signefiance”) を疑うことなく、お聞きあれ。ライオンは聖マリアの息子を意味する (“signefie”)」とある<sup>4</sup>。ここでも、古仏語では senefiance の語が使われているが、現在の用語では「ライオンはキリストのシンボルである」ということになる。ジャック・リバールは『中世の象徴と文学』で、動植物の象徴の例の一つとして、このライオンとドラゴン (蛇) の組み合わせをとりあげ、ライオンは「王のような崇高さ」、「勇気、肉体的勇敢さ」を象徴し、蛇は「邪悪で」、「毒気のある」、「地を這うもの」と考えられていたとしている。そして作品としてはクレチャン・ド・トロワの『獅子の物語』に続けて、『聖杯探索の物語』のペルスヴァルの夢の場面にも言及している<sup>5</sup>。

アレゴリーとシンボルといえば、ゲートをはじめとするドイツロマン派以来、互いに対立する概念を表す用語として考えられるようになったのだが、どちらも歴史的な語義の変遷があり、また分野によって、使う人間によって意味合いが違っているだけに、この二つの用語ないし概念の比較は厄介な問題である。厳密な定義などとうてい不可能である。しかし、いずれも何かと何かを関係づけるものであるという共通点をもとに、具体的なさまざま例について違いを論じることはできるであろう。

そこで本稿では、中世フランス文学のアレゴリーの手法 (そこには釈義のアレゴリーのみならず、擬人表現のアレゴリーも列挙のアレゴリーもある) を、いわゆるシンボルやさらにこれらと関わりのある、メタファーや寓話、名前などといった他の関係づけと、具体例を通して比較するための一つの方法を示したい。

#### アレゴリー、シンボル、senefiance

語源からすれば、アレゴリーもシンボルもいずれもギリシア語に遡る。アレゴリーの語源は古典ギリシア語の動詞 *allegorein* に求められる<sup>6</sup>。この語は *allos* (「別の」) と *agoreuein* (「公の場で話す」) から合成されて「比喩 (figures) を用いて話す」という意味をもち、本来は古典修辞学で、比喩表現法の一つとして出てくるものであった。ローマ時代のクィンティリアヌス (AD.35-95) は、『弁論術教程』で、アレゴリアとはまず「語の意味とは違う意味を示す」 (“*aliud verbis aliud sensu ostendit*”) ものであるとし、またさらに「連続したメタファー」 (*continuatis translationibus*) であるとして、ホラティウスの表現を例に挙げている (「内戦のうちにあるローマ」を「嵐の海にある船」にたとえる)<sup>7</sup>。ところがこの語が後に聖書釈義の用語

として、「文字通りの意味の背後にみるべき隠された意味」として使われ、さらには有名な四つの意味の理論ではこの「隠された意味」がさらに三種類に分けられて、そのうちの「旧約が新約を示す場合」を指すようになる (typologique な意味とも言われる)。

そして *symbole* の方は、ギリシア語で動詞の *sumballein* (「いっしょに投げる」「ひとつに合わせる」) から派生した名詞 *symbolon* に遡る。*symbolon* には「割符」、「合図」、「信条」(たとえば使徒信条という場合) などの意味があった。それが古典ラテン語に借用され、さらに中世ラテン語へ伝えられる。一般的には「信条」の意で使われたようである。ストリューベルは、この語そのものが使われるのはまれで、重要な意味を持つものとして使われているのは偽ディオニシウス文書かサン・ヴィクトール派の神秘神学だけであると指摘している<sup>8</sup>。

古仏語の語彙には “*allégorie*” (初出は 1119 年) も “*symbole*” (初出 1380 年ごろ) もあったが、どちらもおそらくいわゆる学者語であり、ラテン語の “*allegoria*” と “*symbolum*” の訳語でしかないものであったと思われる。“*allégorie*” は聖書釈義の用語としての「隠された意味(の一つ)」で、“*symbole*” の方は「使徒信条」(*symbole des Apôtres*) や「ニケア信条」(*symbole de Nicée*) というときに使われた。現在のフランス語の *allégorie* と *symbole* のそれぞれの語義は近代以降、あらためて古典ラテン語や中世ラテン語の語義を取り入れ、また新たな使い方がされるようになった結果である。したがってたとえば、ロベール社のフランス語の語源・語史辞典 *Robert Historique* によれば、フランス語の *allégorie* が、美術作品などで描かれた人物をさして使われるようになったのは 1694 年とあり、そこで抽象概念を擬人化した登場人物一人一人(『薔薇物語』の「欲待」や「老い」など) もアレゴリーと呼ぶようになったと思われる。同じく *Robert Historique* は *symbole* が「今日支配的な意味」すなわち「その形態あるいは性質によりなんらかの抽象的ないし不在のものとの観念連合を喚起する自然現象ないし事物」という意味で使われるようになったのはラプレーなど 16 世紀のことであるとしている。

古仏語では、先に『聖杯探索の物語』やフィリップ・ド・タオンの『動物誌』で見たように、隠された意味やシンボルの意味をさして名詞 *senefiance* あるいは動詞 *senefier* の語が使われている。『トプラー＝ロマーチ古仏語辞典』によれば、すでに『ロランの歌』にも、「しるし」や「徴候」のような意味で使われている。

各々手にオリーブの枝を携うべし／そは平和と恭順のしるし (Branches d'olive en voz mains porterez ; / Ço senefiet pais e humilitet v.72-73<sup>9</sup>)

霊夢によりて王に知らしめたり、／身にせまり来る合戦を。／合戦を告ぐるいとおろそしげなる徴候なり。(Senefiance l'en demustrat mult grief, v.2529-2531)。

他にも、一般に「意味する」、あるいは「言葉の意味」、「夢の意味」としても使われている。

白の長衣（ソクニーユ）は、それを着る女性がやさしくて率直なことを意味していた（La sorquenie, qui fu blanche, senefioit que douce e franche / Estoit cele qui la vestoit, *Rose*, v. 1222）

「けれどもわたしとしては、夢は人々に吉凶を告げ知らせるものだと確信している。」（endroit moi ai je fiance / Que songes est senefiance / Des biens as genz e des enuiz, *Rose*, v.16）

そこでルーは彼がみた夢と幻の明白な意味を思い出した。（Adonc fu Rous en remembrance / De l'aperte senefiance / Deu songe e de la vision / E de l'interpretacion ... *Rou*, v. 4186）

英語とノルウェー語の Man はフランス語の Hume を意味する（Man en engleis e en norreis Hume signifie en franceis, *Rou*, III, 60）.

『動物誌』では釈義のアレゴリーのように、動物の性質をもとにキリスト教の教義を解説するときにもしばしば使われる。たとえばギヨーム・ルクレルの『動物誌』のライオンの項では、ライオンについて三つの性質を述べた後（大きな山に住む、目を開けて眠る、死んだ状態で生まれて父親がなめてはじめて命を得る）

さあ、こうしたことがなにを意味するかお聞きあれ／ここにはとても明白な意味があるのです。（Or entendez que signifie. / Signefiance i a mult clere, *Bestiaire*, vv. 170-171）

といって、天上のライオンたる神が人となってまず地上に現れ、次いで十字架にかけられ、そして最後に復活したことを話す<sup>10</sup>。またマリー・ド・フランスはイソップ寓話を翻訳して、その一つ一つの寓話をさして senefiance と呼んでいる。

この話によって私たちは、死者が生者をどのように信じなければならぬかを理解することができます。（Par iceste signifieance / Poum entendre, quel creance / Deivent avoir li mort es vis, *Fables*, 25）

古仏語の名詞 senefiance は動詞 senefier から派生したものと思われる。動詞 senefier は古典ラテン語の significare に遡るもので、さらに「記号」「しるし」の意味の signum がもともとなっている。ちなみに古仏語の senefier が近代仏語の signifier となるが、名詞 senefiance の方は近代仏語に残らなかった。また言葉の「意味」と言うときの近代仏語の sens は古典ラテン語の sensus 「感覚」にさかのぼるが、sens を「意味」として使うことが定着したのは 17 世紀であり、古仏語の sens はラテン語 sensus に由来する「感覚」「知恵」などの意味とゲルマン語 sinno 「方向」に由来する意味が混同して使われたのである<sup>11</sup>。

このように senefiance は、アレゴリー、シンボル、メタファー、（言葉の）意味作用、記号、寓話などに関わってくる。ところで、列挙のアレゴリーでも senefiance や senefier が使われる。

ロベール・グロステストの『愛の城』では、聖母マリアの体を一つの城になぞらえ、マリアの美德の一つ一つを城の各部分に関係づけて列挙される<sup>12</sup>。

次に美と優しさの真ん中の色(青)がある。これはマリアがいつの時も愛情と希望をもって、そして謙譲と優しさをもって主に仕えたという意味である (E puis est la meine color / E de beauté e de duçur. / Ce est la signefiance, / Ke od tendrur en esperance / Servi tut tens sun seignur / En humbleté e en duçur. v. 687-692)

最上段の擁壁はマリアの処女性を意味する (Cele a le plus haut estage / Signefie sun pucelage, v. 713-714)

真ん中で閉じた擁壁はマリアの純潔を意味する。(La baille k'est en mi fermé / Signefie sa chasteté v.717-718)

ところが 建物の各部分と美德との対応は、*senefier* という動詞によるばかりではない。「ライオンはキリストである」というように「AはBだ」という型の表現もある。

とても滑らかな礎石は優しきマリアの心である (La roche k'est si bien polie, C'est le cuer la duce Marie, v.665-666)

同様にリュトブフが『謙譲の道』で謙譲の奥方 (Dame Humilité) の館を描写しているところでは、「AはBでできている」、「AはBという名である」という型の表現が見られる<sup>13</sup>。

「基礎は調和でできている」(Li fondementz est de concorde. v. 555)

「屋根とこれについている小ぬき、そして垂木と瓦座は良き出来事で作られている」(La couverture atout les lates / Et li chevron et li chanlates / Son[t] faites de bone aventure, v.583-585)

「6枚のガラス窓のうちの2枚は、神の御加護がありますように、やさしい眼差しという名の同じ一つの素材からできている。」(Les .II. en sunt, si Dieux me gart, / D'une huevre, s'a non doulx regart. v.589-590)

このように、関係づけは「AはBを意味する」、「AはBからなる」、「AはBでできている」、「AはBという名である」などと言うように、多様で、さらに他の型の表現もあろう。典型的なものは、まさにグロステストの作品のタイトルにもなっている「AのB」という名詞句である(「それは愛の城である。c'est le chstel de amur, v.573)。ただしそれぞれの表現の型は厳密に言えば意味が違うのであるが、いずれも何かの物と抽象概念を関係づけるという形式からすれば同じで、作者が8音節脚韻の詩句を整えるのに合わせて、表現を使い分けた場合もあろう。

ただし、ここで特に注意したいのは「AはBという名である」という型の表現である。これま

での例では何かの物が抽象名詞によって呼ばれるということであったが、人に抽象名詞を名前として与えてできるのが、「歎待」のような擬人表現 (personnification) であってみれば、広い意味の *senefiance* に関わる表現として、アレゴリー、シンボル、メタファー、寓話、記号、そして名前を考慮に入れるとき、擬人表現も名前の一つのタイプとして関わってくるのである。

### 関係づけとコミュニケーション

ここであらためて関係づけというものを定義するならば、人の頭の中で、あることをあることに関係づけることである (AをBに関係づけるというのと、BをAに関係づけることは区別される)。

これだけおおまかな定義であれば、人の名前を聞いてその人の顔を思い出すという場合も、あるいは昔聞いた曲を耳にして当時のことを思い出すという場合も含まれる。そうした関係づけのある種の場合が記号ということになる。すでにアウグスティヌスは、まず「しるし (記号) (signum) を「それが諸感覚にもちこむ像の外に、なにかそれとことなるものを、それ自身によって思惟の中へともたらずのものである」と定義した上で、動物の足跡や鳴き声、香り (イエスの足に注がれた香油の馨しさ) や味 (体と血の秘跡) も「しるし」に入れている。そして、その上で「しるし (記号)」を二つに分けて、一方に言葉のようにしるしとしてのみ使われるしるし (signa tantum) を考え、他方ではヤコブが枕にした石 (「わたしが記念碑として立てたこの石を神の家とし」創世記、28.22) のように、ものであってさらに他のもののしるしであるようなもの (res et signa) を区別している (『キリスト教の教え』)<sup>14</sup>。

ところが、言葉がものを意味し、また指示するから議論が複雑になってくる。アレゴリーとシンボルの区別に関わる議論の複雑さの原因のひとつは、先に見たように、語源からすれば本来はものともとの関係に関わるシンボルの見方と言葉と言葉の関係に関わるアレゴリーの見方が一部重なってしまっていることにあると思われる。が、この問題に入る前に、関係づけをメッセージの伝達という図式の中で理解することを考えたい。

たとえば、ホラティウスが「内乱の中にあるローマ」を「嵐の海の中の船」に喩えたという場合、それはメッセージの伝達の図式の中では次のように考えられる。まずホラティウスがその二つの概念ないしイメージを関連づけ (認知)、「嵐の海の中の船」という文言を作る (表現)。次にホラティウスはその文言 (「嵐の海の中の船」) を世間に発表する。読者はその文言の裏に「内乱の中にあるローマ」の意味がこめられていると理解する (解釈)。このように考えれば、認知・表現・解釈の三段階となるが、表現の成立が認知の成立であり、また表現はつねに誰かに対してのメッセージであるとするならば、表現と解釈の二つの段階を考えればよいことになる。ただし、表現者が自ら思いついたわけではない関連づけをそのまま表現に使った場合、表現 (認知) ・伝達・解釈の三段階を考えることになる (たとえば、ホラティウスはこの喩えを他人から得た、こ

の喩えが世間の誰もが知るところのものであった、など)。

ところで関連づけのメッセージは、その文言に関連づけられている二つのことがいっしょに示されていることもあれば、一つしか示されていないこともある。二つのことが示される場合というのは、先に見た列挙のアレゴリーが典型的である(「愛の城」の四つの小塔は力、節制、正義、賢明、三つの擁壁は処女性、純潔、聖婚というように)。あるいは、次のようなマリアの処女懐胎を説明する喩え(simile)。

陽の光が何も傷つけることなくガラス窓から入りまた出て行くのと同様に、天にまします神がかつてあなたさまを母とし奥方様となされたとき、あなたさまは汚れなき乙女でありました。(リュートフ、『テオフィルの奇蹟』v.492-497<sup>15</sup>)

これに対して関連づけの一方しか表現されていない場合というのは、まさにホラティウスの「嵐の海の中の船」がそうで、読者は、その詩が船についての詩でないことを理解しているから、そこに「内乱の中にあるローマ」を読み取る。しかしそうした解釈が可能であるのは、コンテキストによる。それは表現者がたとえば問題のテキストの別のところで、あるいはテキストの外側で関連づけを示唆している場合がそうである。またテキスト自体が解釈者にはそのままでは理解しにくい場合がそうである。たとえば、「ライオンに乗った奥方」とは常識では理解しがたいことであるから、そこに何かの意味を見出そうとする。しかし解釈の正しさというものは絶対的ではない。アウグスティヌスは言っている。

「ユダ族が獅子の勝利を得た」(黙5.5)といわれる場合、獅子とはキリストのことを指している。ところが、「あなたがたの敵である悪魔は、ほえたける獅子のように、食いつくすべきものを求めて歩き廻っている」(Iペテ5.8)と書いてある場合は、悪魔をさしている。<sup>16</sup>

これに続けて、蛇の方も、良い意味で使われる場合(「蛇のように賢くありなさい」)と悪い意味で使われ場合があると言っている。

## 表現と解釈

関連づけをこのようなメッセージの伝達の図式において考えると、アレゴリーが本来の弁論術(修辞学)の用語から聖書釈義の用語となっていく経緯がよく理解される。アウグスティヌスも『三位一体』で聖書解釈に際してアレゴリーを修辞用語と出しているのだが、この二面性は後のベダ(673-735)の書いた弁論術(修辞学)概説書でさらにはっきりとする。この書はクゥインティリアヌス流の伝統的な弁論術(修辞学)の用語を説明するのに、すべて聖書から例を引いているのが特徴的である。

ベダはアレゴリーを「文字通りの意味とは違う意味が示される喩え (tropus) である」と定義した上で、かの聖書釈義の「四つの意味」の区別にも言及する。『詩篇』147、「おお、エルサレムよ、エホバ (主) をほめたたえよ／シオンよ、あなたの神をほめたたえよ／なぜなら彼があなたの門を堅固にし／彼があなたの中であなたの子どもたちを祝福したのだから」という一節をとりあげ、「歴史的意味、アレゴリー、トロポロジー、アナゴジーによって (juxta historiam, juxta allegoriam, juxta tropologiam, juxta anagogen)」、それぞれ「地上のエルサレム諸国、キリストの教会、選ばれた魂、天上の父祖の地であると正しく解釈できる (recte potest accipi)」としている<sup>17</sup>。ここでは弁論術 (修辞学) のアレゴリーがいつのまにか釈義のアレゴリーとなっている。

これは表現のアレゴリーが解釈のアレゴリーとなったとも言える。すなわち関係づけが明示されていないテキストに解釈者が関係づけを認める。その正当性は、旧約聖書のテキストが預言者あるいは神の意図によって書かれたという前提にある (後述するように、テキストのみに限らず、旧約に記されたできごとそのものが神の意図によるものであるとされる)。

ところで、1960年ごろ、同じような解釈をめぐる議論が、中世俗語文学におけるシンボリズムという名のもとで行われた。シンボリズム解釈派は作品に出てくる事物がつねに何かと関係づけられていて中世の読者にもわかっていたと考え (「衣服、武具、馬、所作、儀式はつねにシンボリックな意味を持っている」<sup>18</sup>)、さらに中世神学者の聖書釈義理論がそのまま俗語文学作品に応用され、また読者の方もそれを理解していたと考えた。これに対する批判は、中世人にとってすでになじみの事物のシンボリズムは認めるものの、そうした関係づけが組織的に、作品全体の構成との関係で行われているとは考えず、また釈義理論は聖書に限って許されるものであったことに注意を促した<sup>19</sup>。テキストはもちろんテキスト外の状況からも作者の意図が認められない以上、極端なシンボリズム解釈派が批判されたのは当然である。

先に紹介したリバールの著書は、この論争以後に書かれたものである。リバールは特定の一つの作品全体をシンボリズムによって解釈しようとはせず、動物や数といったテーマごとに、さまざまな作品に例を求めている。しかしリバールが挙げるすべての箇所において作者や読者がそこにシンボリックな意味を認めていたとは断定できないであろう。ただし、当時の作者や読者が意識していないところ、あるいは忘れたところに、現代の精神分析学や神話学、文化人類学は何かの関係づけを認め、それをシンボルと称するのであろう。

#### 関係づけられるもの *allegoria in verbis*—*allegoria in factis*

弁論術 (修辞学) 用語としてのアレゴリーは本来、言葉と言葉の関係の問題であった。すなわち、ホラティウスが「内戦中にあるローマ」を「嵐の海の中の船」にたとえているのは、いわゆる言葉の綾であって、現実のどこかの船のことを指して言っているのではない。ところが、聖



書積義において、アレゴリーでは言葉が指示対象とする特定の歴史的事象どうしが関係づけられていると解釈した。

アウグスティヌスは『三位一体』でアレゴリーと謎 (aenigma) の関係について説明するところで(謎はアレゴリーの一種であって、薄ぼんやりしたアレゴリーである)、間接的にこの言葉と事象の区別に触れている。すなわち、いずれもアレゴリーの例として、一方では「眠る者は夜眠り、酒に酔う者は夜酔います。」(「テサロニケの信徒への手紙」5.7)を、他方では先に取り上げたアブラハムの二人の息子にまつわるパウロの解釈(新旧二つの契約)を取り上げている<sup>20</sup>。「眠る者」について、アウグスティヌスは「その意味は全く愚かなものでなければ誰にも明らかである」と言っている。念のために『増訂新版新約聖書略解』によると、「不信者たちは、夜の子らしく、泥酔し、昏睡し、靈的にも道徳的にも滅亡を免れえない」と解釈している<sup>21</sup>。これに対して「アブラハムの二人の息子」については、「使徒(パウロ)がアレゴリーと呼んだところでは、使徒はこれを言葉においてではなくて事実において見出したのである」と言って、パウロがはじめて発見して明らかになったとしている<sup>22</sup>。「眠る者」は特定の、歴史上の誰かれをさして言っているのではない。その点では「船」で「ローマ」を指すのと同じである。これに対して、「アブラハムの二人の息子」というのは、どこにでもいるような「二人の息子」というのではなくて旧約に出てくる特定の人間である。

こうした区別は後の聖書積義においては「言葉のアレゴリー」と「事象のアレゴリー」と呼ばれるようになり、先にあげたベダの弁論術(修辞学)概説書のアレゴリーの項にも出てくる。ストリューベルが指摘するように、弁論術(修辞学)という点からすれば「言葉のアレゴリー」のみを扱うべきで、「事象のアレゴリー」は神学上のこととなるはずである、言い換えれば、「事象のアレゴリー」について一方が他方を「意味する」と言うのは、用語上の混乱である<sup>23</sup>。

さて現実の特定の事象に対してこのように一般的な事象というのは曖昧である。その曖昧さはたとえばイソップ寓話「蛙と牛」を考えればよくわかる(モリエの『修辞学・詩学辞典』では allégorie の項で、まずこの寓話をあげている)。一方に「蛙と牛の話」がある。これは一般的な事象であり、しゃべる蛙はいないという意味でフィクションである。他方、この話と関係づけられているのは「偉ぶる人間と偉い人間」の話である。こちらも一般的な事象であると考えられるが、現実の人間社会(昔から今にいたる)が指示対象となっている。ところで、作者アイソポスが実は当時の特定の人物を風刺して蛙に託したのだとすると、話はちがってくるのである。

そこであらためてペルスヴァルの夢、二人の婦人と二つの掟の関係づけについて考えると、そこに夢が関わっている意味がわかる。二人の婦人が夢ではなくて実際にペルスヴァルの前に姿を現したのであれば、それはまさしく「事象のアレゴリー」の話ということになる。しかし、ライオンとドラゴンはずっと現実にペルスヴァルの前に現れたものの、奥方たちは夢の中、すなわちフィクションであったと見れば、婦人たちの登場の話は、まるでたとえ話のように、「言葉のアレゴリー」ということになる。『聖杯探索の物語』のこうしたアレゴリーの場面がすべて夢というわ

けではないが、『薔薇物語』をはじめとしたアレゴリーの物語がしばしば夢の中のこととして語られるのは、このような曖昧さを意図的に狙ったものと思われる。

### 関係づけられるもの 擬人表現

言葉によって関係づけられるものは、単語のレヴェルから、一つの文、あるいは寓話のように一つの物語全体のレヴェルまでさまざまである。ここではその下位のレヴェルの概念化について人間の例で考えてみる。

人間をなにかと関係づけると言っても、その人間なるものをどのようにイメージするかはさまざまである。人間というものの肉体であるのか、特定の個人であるのか、それも単に名前だけでしかないのかなど。

たとえば「テーブルのあし」というようなメタファーの成立には、そこに一人の人間（あるいは動物）の体全体をイメージする必要はないであろう。あるいは "La peur me saisit."（直訳して「恐怖が私をつかまえた」）のように抽象名詞を動作主とする表現（abstractum agens）では、人間のようなものをイメージするにしても、まず「出来事は行為である」というメタファー（レイコフ&ターナー）が成立して、saisir「つかむ」という動詞が意識され、そして抽象概念が主体として置かれるということであろう<sup>24</sup>。

こういった人間のイメージに対して、先に言葉のアレゴリーと事象のアレゴリーの区別でみた「眠る者」すなわち「不信者」や「アブラハムの二人の息子」は、一般的な人というイメージと特定の實在の人間のイメージとの違いはあるものの、まずは一人の人間全体をイメージしているという点では同じである。

ところで、personnification という語は人を抽象概念と関係づけることをさして使われるが、実は二通りあって、その意味が違うのである。「アルパゴンは吝嗇の personnification だ」と言う場合は、まず現実のアルパゴンという人間があって、次にその人間の特徴的な性格が関係づけられる、その点ではライオンを「高貴さ」に関係づけるのと同様、シンボルの表現である。これに対して「歓待」のような抽象概念を人間として物語に登場させる場合は、いわば「歓待」というラベル、名前を貼り付けつけるためのものとしての人間という「場所」のようなものがまず必要とされている。ただ「歓待」というラベルを置くためであれば、建築物の一部でも良かったし、鳥の翼の羽でも良かった。その場合には『愛の城』や『翼物語』のような列挙のアレゴリー作品となる。しかし、「歓待」をしゃべらせるために人間の形をとらせたということである。

両者の違いはたとえば『薔薇物語』にも出てくる「老い」という登場人物を考えてみるとわかりやすい。「老い」は当然のように老婆として描かれている。しかしそれは、老婆であるから「老い」という抽象概念の擬人表現というのではない。現実的な一人の老婆と「老い」という抽象概念を結びつけているわけではない。まず漠然とした人間というイメージ（あるいは面＝ペル

ソナ) があって、そこに「古い」を名前として貼り付けたから、その名前にあわせて、次に老婆の特徴をそこに加えたのである。そうしたフィクションが中世の読者にあまり抵抗もなくうけ入れられたのは、他方では先に 列挙のアレゴリーなどで「AはBを意味する」という表現と「AはBという名である」という表現が同じように並んでいたように、「名前」と「意味(記述)」の区別がしばしば曖昧であったからである。この曖昧さは中世の作家たちが「名前」と「意味」の違いに鈍感であったと言うよりも、むしろ意識的に混同することに興味があったと考えるべきであろう。

そこでやはりペルスヴァルの夢に出てくる二人の奥方の描き方を見ると、それは「古い」や「欲待」のような登場人物に近い。この二人は新約と旧約に関係づけられるものの、もちろん「新約」とか「旧約」などという名で登場したわけではない。しかし、そのイメージはまず単に身分の高い女性というものである。実は二人が登場した時に、「一方は年老いて、他方はけっして高齢には見えず美人であった」(*dont l'une ert vielle et ancienne et l'autre n'ert mie de mout grant aage, mes bele esoit.*) と、二人の違いを示しているが、これこそまさに「古い」を老婆として描くのと同じである。このような奥方たちに対して、ライオンとドラゴンの方は、まさに別々の動物が登場しているという違いがある。たとえば、奥方のように描くならば二頭のライオンとなるところである。アウグスティヌスの言うように、ライオンが「正義」にも「悪」にも関係づけられるのであれば、二頭のライオンでも良いところ、作者はここでは伝統的なライオンとドラゴンの構図の方を好んだということになる。

#### 関係づけられるもの システム

関係づけが、一つのもの一つのものにとどまらず、互いにいくつかのものが関係づけられるとき、それは二つのシステムの関係づけと言ってよいであろう。モリエは『詩学・修辞学辞典』の「アレゴリー」の項で、まず「アレゴリーとはふたつの世界の間での関係のシステムである」(*L'allégorie est un système de relations entre deux mondes.*) として、その例にイソップの「蛙の話」をとりあげて、対応関係を図示している(「かえる」と「つまらない人間」、「体をふくらませる」と「偉そうにみせかける」、など)<sup>25</sup>。またクィンティリアヌスもアレゴリーを「一連のメタファー」であるとして、ホラティウスの詩句については「船」は「国家」、「波」は「内戦」、などと対応関係を示していた。また、これまでに見たアレゴリー表現の例でも、アブラハムの二人の息子と二つの契約(釈義のアレゴリー)、愛の城の各部分とマリアの美德の数々(列挙のアレゴリー)、『薔薇物語』の擬人化された登場人物たち(擬人表現のアレゴリー)のように、簡単なものでは二つの要素からなるものとは言え、それぞれ複数の要素の間に関係があった。アブラハムの二人の息子の場合は対立する関係、城の場合はまさに建築物としての構造、そして擬人表現の場合にはわかりにくい、同じレベルで対等に並べられるという単純な構造があ

る。これらの場合、実は二つのシステムの間での関係づけは、個々の要素の類似よりも、むしろそれぞれのシステムどうしの構造が類似している点が重要なのではないだろうか。それが認知科学的なアナロジーの関係づけである<sup>26</sup>。

たとえば認知科学での類似性の研究では、対象レベルの類似と関係レベルの類似の比較が行われている。たとえば鈴木宏昭が紹介するгентナーの実験では、この区別をもとにストーリーの記憶と再現の実験が行われている<sup>27</sup>。ここでは要約して紹介すると、

元のストーリー「カーラという鷹が、自分をねらう獵師が羽を欲しがっているを知って、自分から羽を落としたので、獵師は鷹を狙うのをやめた」

対象レベルの類似ストーリー「ザーディアという鷹が、ある運動選手に羽を与えて鷹を狙わせないようにしたつもりが、自分を狙った矢にその羽がついていた」

関係レベルの類似ストーリー「ザーディアという国が、攻めてきたガラチ国がコンピュータを欲しがっているのを知って、コンピュータを売り、ガラチ国は攻めることはしないと約束した」

ここで元のストーリーと関係レベルのストーリーとの関係は、それが「かえると牛」の寓話や「アブラハムの二人の息子」の解釈と同じものである。そしてペルスヴァルの夢に出てきた二人の奥方と「新旧二つの契約」もこうしたアナロジーの関係になっていると言える。そしてこの関係は、三つのペルソナを「父」と「子」と「聖霊」に関係づけるかの「三位一体」の教義にまつわる議論と通じている。

それではペルスヴァルが出会ったライオンとドラゴンの場合はどうであろうか。ライオンとドラゴンはそもそもこのテキストの外で、現実の（あるいは現実にいるとされる）ライオンとドラゴンについて、一方は「気高さ」「キリスト」、他方は「邪悪さ」「悪魔」との関係づけが成立した上で、テキストの中に登場させられたと言える。もしシステムを語るとするなら、まさに「動物誌」のように、個々の動物の意味づけが集合したものである。そこで重要なのは、ライオンとドラゴンの関係ではなくて、ライオンと「気高さ」、ライオンと「キリスト」という類似性、それは先のгентナーの実験における、元ストーリーと対象レベルの類似性に近いものである。もちろんここで、いわゆる動物のシンボリズムやシンボリズム一般について断定することはできないが、「気高さ」という性質とライオン、あるいは「十字架」と「キリスト」というように、隣接性（メトニミー）も含めた要素の類似性そのものが重要となるように思われる。

そしてこの関係は「血」と「ワイン」、「肉」と「パン」を関係づける「聖体の秘跡」の教義に通じている。

以上、二つのものの関係づけというおおまかな図式をもとに、アレゴリーやシンボル、メタファーや、寓話の例のいくつかを検討した。アレゴリーの例が主であり、また網羅的な考察からはほど

遠いが、こうした図式のもとでアレゴリーの手法のそれぞれが統一的に理解できることが示されたと思われるし、場合によってはシンボルといわれる例との違いも明らかにしやすいのではないかと思われる。また、この中世文学の問題が、現代のアナロジー研究にも通じるところがあるのは興味深いことである。ただし、基本的にはやはり言葉の意味や指示の問題が一方にあり、他方には現実の世界を言葉によらず認知できるのであるかという問題（これがおそらくシンボリズムに関わってくる）があるように思われる。

ライオンに乗った奥方をペルスヴァルの夢の中に登場させた作者は、こうした意味や指示、シンボルの問題をどのように理解していたのだろうか。それはもとより簡単に答えが見つかる問題ではないが、おそらく、ただ単に新旧二つの契約の積義やシンボルとしてのライオンとドラゴンというようなすでに伝統となっていた関係づけを取り込んだというものではなかったと思われる。なぜなら先に指摘したように、まず現実にはライオンとドラゴンを登場させた上で、改めて夢の中にライオンに乗った奥方とドラゴンに乗った奥方を登場させているからである。そこにはかならずしもこの作品の作者によるとは断定できないにしても、一つの文学的意図がうかがわれる。

- 1 *La Queste del Saint Graal*, éd. Albert Pauphilet, Champion, 1949, pp.96-103. 天沢退二郎訳、『聖杯の探索』、人文書院、1994年、152-163頁。"dragon" が "serpent" の一種であったことについては、たとえばブリュネット・ラティエニの『宝典』で、「dragon はすべての serpent のうちでもっとも大きなものであり、世界でもっとも大きな獣である」(Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, éd. Francis J. Carmody, Genève, Slatkine Reprints, 1975, p.134)
- 2 新共同訳では「これには、別の意味が隠されています。すなわち、この二人の女とは二つの契約を表しています。」
- 3 だからこそ校訂本の編者ポーフィレも欄外のキャプションにまず "allégorie des deux lois" (天沢訳「二つの掟の寓意譚」)、続いて "explication de l'allégorie" (同「寓意の説き明かし」) と記している。
- 4 Tobler-Lommatzsch, *Altfranzösisches Wörterbuch*, 'senefiance' の項より。
- 5 Jacques Ribard, *Le Moyen âge, littérature et symbolisme*, Champion, 1984, p.61-62 (原野昇訳『中世の象徴と文学』、青山社、2000年、83-84頁)。
- 6 *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Paris, Le Robert, 1992.
- 7 Quintilien, *Institution oratoire*, texte et traduction par Henri Bornecque, 4 vols., Garnier, s.d., tome III, p.152-153.
- 8 ストリューベルによれば、サン・ヴィクトールのフーゴーは symbolum の語源を「いっしょにすること、すなわち目に見える形を見えないものの論証に適用すること」と解釈し、この語によって、「聖なるものの認識のユニークな様式、すなわち見えるものから見えないものへと移すことによって、精神を見かけから神聖な実在へと導く様式」を意味した。Armand Strubel, *Grand senefiance a : allégorie et littérature au moyen âge*, Paris, Champion, 2002, p.60. なお、中世神学者にとってアレゴリーとシンボルとはどのように区別されていたかは、まさに用語の問題であるのか、それとも概念の問題であるのかの区別が混乱していてわかりにくい。古代以来の積義のアレゴリーの伝統を論じたペバンは、古代のギリシア語文獻から中世のラテン語文獻での例を引いて、アレゴリーとシンボルが同一視されていた

- としている。エーコも、このペパンの証言も根拠にしなが、「二つの語は、中世の伝統がそうであったように、18世紀にいたるまでずっとだいたい同義のままであった」、「シンボリズムとアレゴリズムとの区別は純粹に便宜的なものでしかない」と言っている。ところが12世紀の神学を論じるシュニユは「シンボリズムは、その心理的投映においてと同様文学的手法においてもアレゴリーとはまったく別物である。アレゴリーは、民衆的でも宗教的でもない洗練された知的産物であり・・・(中略)。これとは反対にサン・ヴィクトール派のシンボリズムは宇宙の秘跡性から汲みとられる直接的な靈的食物である」と言っている。Jean Pépin, *La tradition de l'allégorie, de Philon d'Alexandre à Dante*, t.II, Paris, Etudes augustiniennes, 1987, p.253-255. Umberto Eco, *Art et Beauté dans l'esthétique médiévale*, traduit de l'italien par Maurice Javion, Paris, Grasset, 1987, p.98, 119.
- 9 神沢栄三訳、『フランス中世文学集1』、白水社、1990、33頁。
  - 10 Guillaume le Clerc, *Le Bestiaire*, éd. par Robert reinsch, Réimpression de l'édition 1892, Wiesbaden, Martin Sändig, 1967.
  - 11 *Dictionnaire historique de la langue française*, <sens> の項、1919頁。
  - 12 Robert Grosseteste, *Le Château d'Amour*, éd. Murray, Paris, Champion, 1918.
  - 13 Rutebeuf, *Œuvres complètes*, éd. Zink, t. I, Paris, Bordas, 1989.
  - 14 『アウグスティヌス著作集第6巻』、加藤武訳、教文館、再版、1993年、29頁。
  - 15 Rutebeuf, *Oeuvres complètes*, éd. Zink, t. II, p.56.
  - 16 加藤武訳、『キリスト教のおしえ』、184頁。
  - 17 Bede, *De schematis et tropis sacrae scripturae liber*, P.L., t.90, 186. Translation in English by Tannenhaus in *Readings in Medieval Rhetoric*, ed. by Joseph M. Miller et al., Bloomington and London, Indiana University Press, 1973, p.96-122.
  - 18 Reto R. Bezzola, *Le sens de l'aventure et de l'amour*, La Jeune Parque, Paris, 1947, p.97.
  - 19 Morton W. Bloomfield, Symbolism in Medieval Literature, *Modern Philology*, Vol. 56, 1958, p.73-81. Jean Misrahi, "Symbolism and Allegory in Arthurian Romance", *Romance Philology*, Vol. XVII, No.3, 1964, p.555-569.
  - 20 『アウグスティヌス著作集第28巻』、泉治典訳、教文館、2004年、457頁。
  - 21 『増訂新版新約聖書略解』、山谷省吾他編、日本基督教団出版局、1980、612頁。
  - 22 "ubi allegoriam nominavit apostolus non in uerbis eam reperit sed in facto cum" (*Corpus Christinanorum*, Series Latina, tome 50A, 1968, p.482). 泉治典訳では「寓喩として語った箇所では、言葉ではなく事実をさして言ったのである。」
  - 23 Armand Strubel, "Allegoria in factis et Allegoria in verbis", *Poétique*, 23, 1975, p.342-357.
  - 24 こうしたいわゆる擬人表現については、拙論「擬人化のアナロジー図式—中世アレゴリー文学への認知科学的アプローチ」(『名古屋大学文学部研究論集』、文学編50、2004年)で論じた。
  - 25 Henri Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, 2e éd., PUF, 1975, p.65.
  - 26 瀬戸賢一はメタファーが点対応であるのに対して、アナロジーはいわば面対応であると言っている。『メタファー思考』(講談社現代新書)、186頁。
  - 27 鈴木宏昭、『類似と思考』、共立出版株式会社、1996、39 - 45頁。

## Abstract

La dame montée sur le lion - la "senefiance" dans la littérature allégorique au Moyen Age

Hiroshi UEDA

Dans *La Quête du Saint-Graal*, Perceval rencontre en songe deux dames, l'une montée sur un lion et l'autre sur un dragon: le premier couple représente le christianisme et Jésus, le deuxième le judaïsme et le diable. Voilà un bon exemple de la fusion de l'allégorie exégétique et du symbolisme animalier. Mais c'est le mot "senefiance" qui couvrait dans le lexique de l'ancien français les notions d'allégorie et de symbole, et même celle de référence. Pour comprendre les figures telles que allégorie, symbole, métaphore, fable, nous proposons de partir d'un schème très simple: mise en relation mentale de deux choses. Nous examinons d'abord ce schéma du point de vue de la transmission du message : deux aspects de l'allégorie se distinguent entre eux : expression (rhétorique) et interprétation (exégèse). Ensuite la nature des choses rapprochées se met en cause : rapprochement de mots et celui de référents (*allegoria in verbis* et *allegoria in factis*) ; deux types de personnification (symbole et allégorie). Enfin nous examinons la mise en relation au niveau du système : le texte allégorique constitue lui-même une mise en relation de deux systèmes selon la ressemblance structurale (analogie) ; le système de symboles se trouve du côté de la réalité selon le principe de la ressemblance en nature.