

終末への巡礼

——エリーザベト・ランゲッサー『消えない印』——

横塚祥隆

For the city of the saints is above,
though it have citizens here upon
earth, wherein it lives as a pilgrim
until the time of the kingdom come;
St. Augustine.⁽¹⁾

(一)

ランゲッサーが書こうとしたのは歴史であった。

人間の煩雑な日々の営みや世界の錯綜した出来事のすべてを書きとめようとしたのではない。それらのひとつひとつ

つを執拗に追い、奪い取るように書きとめることは不可能ではないかもしれない。だがスナップ写真やエピソードの羅列が、ただそれだけで、様々な出来事の全体像を統一的に語ることはない。無数に孤立した点描にとどまるか、あるいはせいぜい断片的な経過の報告に終るのである。

短篇集『トルン』では何の変哲もないような日常生活の風景があるがままに定着させられている。ランゲッサーが「私は事物 Sache の側からのみ書くことができる」と言っているように、ここで問題になっているのは、人間とその営みを含んだ意味での事物そのものであって、それらについて書くことではない。独立するそれぞれの作品のなか

で、確かな露光と距離測定とによって、ある出来事、ある人物が撮しとられている。それらを撮しとったのは作者にほかならない。しかしそこで作者が真に撮しとったものは、たぶんそこに在るもの、あるいはそこに在ったものだけではない。作者が「座標」⁽³⁾と呼ぶひとつひとつの小品が集められた時、それらが分散し、単独であった時には予想もつかなかったような思いがけぬ言葉が語られ、そこに詩人が「神を畏れよ」⁽⁴⁾というひとつの声を聞いたとしても、それぞれの「座標」は相変らず孤立したままである。トルソは部分であり、全体Ⅱコスモスではない。トルソがトルソであるかぎり、全体を暗示することはあっても、全体そのものにはなり得ない。だが全体そのものではないことによって、まさにそこにはないものとしてのそれを暗示してはいないか。たしかに短篇集『トルソ』はコスモスとしての世界像をとらえてはいない。「神を畏れよ」という悲鳴にも似た言葉によるカオスとしての現実の自己証言にすぎず、歴史を形成してはいないし、またそれを根拠づけてもいない。だがその根拠づけるものを暗示してはいないか。我々が様々な出来事を統一的全体として見、そこに歴史を見るのは、単なる物理的、自然的な時間と空間の秩序に

従ったそれらの配置においてではなく、それらに関連のある出来事として成り立たせている「何か」においてである。その「何か」はたぶん我々ではない。少なくとも我々だけではない。

今日我々の視野は無限大と無限小に向ってとほうもなく拡大され、その広がりの中で起るあらゆることは、孤立しているようでありながら複雑にからみ合い結びつき、またたがいに関連しているようでありながら孤立している。そのような時に、全体的世界像をとらえることは、歴史にとっても文学にとっても、もはや不可能なことのようになってしまう。「これらすべての喧騒が……蠟板と尖筆を持って道端に腰をおろしている年老いたキロを絶望のあまり狂気にさせそうだった。彼女にはもう何も理解できなかった。そしてあらゆるものはすでに過ぎ去ったとは言え、まだ相変らず彼女のかたわらを通りすぎ、はるかに帆走して行くあの会話の断片の影も、全体の状況を彼女にのみこませることはできなかった。何故ならその全体はこの哀れな女神の記憶のなかに比較し得るものにはなにとつ持っていないから。だが彼女はかつてはポンペイ、メッシーナ、サン・フランシスコを目のあたりにし、まどわされること

はなかつたのに。そうだ、彼女の手はふるえなかつた、彼女がそれらの滅亡の時を美しいラテン文字で記述した時に。当時は誰も彼女の仕事を邪魔するものはいなかつたのだ。いまではしかし、彼女は書き込んで線は引いて消し、そしてまたあらためて、絶望を感じながらも、書きこんでいた。自分の仕事が無意味なことが、何故とは知らぬながら、彼女にはわかつていた⁽⁶⁾とランゲッサーは未完の長篇『マルク地方のアルゴ号巡礼』に歴史記述の絶望的な困難を書きつけた。だがそのようであるが故に、全体的世界像の獲得は一層緊急のことであるにちがいない。そのような状況をランゲッサーは「我々は根本的概念とそれにともなう我々の世界の価値秩序の広範な総括的改訂のなかにいる⁽⁶⁾」と言うのだが、カオスとしての現実を如何にして全体的にとらえ、コスモスとして再生し得るか。それがたぶん詩人がみずからに課した課題であった。その実現を可能にするものは、彼女にとって神話であり、神話的に語ることであつた。

(二)

「エリーザベト・ランゲッサーの作品を特徴づけるものはキリスト教的なものと神話的なものの融合的相互反映 das Ineinander-Spiegeln である⁽⁷⁾」と言われているように、この女性詩人においてはキリスト教的なものと古典古代的なもの、そして時には北欧的異教的なものをも含んだ神話的なものがきわめて緊密に結びついている。「彼(作家)筆者注」が世界を眺めることが、虚無と混沌から世界を二度目に取り上げる創造の過程である⁽⁸⁾とする彼女はまさにその詩人の観点から眺め、語ろうとする。そこにおいて、神と世界とを絶対的な対立としてではなく調和として総括的に眺める神話がわかち難く結びついて来る。現実と非現実、内と外、此岸と彼岸などが様々な神話物語と神話的形象とのなかで、保存されながら溶け合っている。ランゲッサーは神話の持つそのような造形力、あるいは神話的形象の流動性によって「神の玄義と悪の玄義を我々の世界に内在し、それを最終的に決定する様々な力として形成する⁽⁹⁾」ことを試みている。

神話学者カール・ケレーニイによれば、「神話の基調となつてゐるのは始原 Ursprung と原時代 Urzeit への遡行⁽¹⁰⁾」であると言う。それは単に思い出としての過去へ時間を逆

行することによって、自己の存在の、あるいは自己と現在
かかわりのある事柄の原因を求め、そこから存在の因果律
的な説明を得ようとするのではない。神話は説明するの
ではなく、「根拠づける」⁽¹¹⁾のであり、存在の原因の再構成、
即ち原体験を時間と空間とをへだてて再体験することでは
なく、存在の根源へ時空を超えて飛翔し、落ち込み、そこ
に身を置くことであり、しかも同時に「ここで、いま」起
る原体験との一致、原存在との一致である。ランゲッサー
の『消えない印』はまさにそのような存在の根源への遡行
とそれによる再生⁽¹²⁾復活への試みだった。ラーツァルス・
ベルフォンテヌという個人の数奇な半生を描くことによっ
て、世界史の深みを、様々に疑問の投げかけられた⁽¹²⁾とほ
もない力業によって現前せしめようという試みであり、言
いかえれば個人の救済史と世界の救済史の根源への遡行の
試みである。

しかしここにおいて、救済史は神話ではなく啓示であ
り、それを神話によって語ることは可能か、という問題が
生じる。非神話化論争の口火を切った論文『新約聖書と神
話』においてルドルフ・ブルトマンが「新約の世界像は本
質的に神話的性格を持っている⁽¹³⁾」⁽¹³⁾と言うように、聖書はす

でに多くの神話を含んでいる。だがブルトマンによれば、
今日の人間には、天、地、冥界という「三層構造」の世界
や、病人の癒し、悪霊の追放、あるいは聖霊や悪霊の存
在、地上が神とサタンの超自然的な活動の場であり、それ
らが人間の思惟、意志、行動に介入し、支配する等々のこ
とをそのまま受け入れることはできない。たとえ我々信者
自身の生活のなかではそのような様々な霊や奇蹟からなる
聖書の世界を想像し得るとしても、他の人々にそれを期待
することはキリスト教信仰を現代の世界に対して理解し難
くし、受け入れ難いものにしてしまう。それ故もし新約聖
書がその「神話的道具立て」⁽¹⁴⁾ *mythical setting* に全く依存
しない真理を体現しているとすれば、神学は宣教 *Keygma*
から神話的枠組をとり払わなければならない。しかしそれ
はまた「新約を現代の世界に相応するようなものにするこ
と」⁽¹⁵⁾ではなく、即ち合理主義による解釈を求めることでは
なく、「新約の二元的神話の実存的解釈」を生み出すこと
である。

ブルトマンは神話を聖書の真理、啓示を包む枠組、道具
立てと考えている。それ故彼は「神話の真の目的は世界と
人間とを支配している超越的な力を述べることである」と

しながら、聖書においては「その目的はそれを表現している言い方によって妨げられ、曖昧にされている」と考へる。しかし古代人のものの考え方や見方が現代の我々のそれと違っているからと言って、それを無意味なものとするのは危険である。成程病人の癒しは今日の医学、病理学によって理解され、奇蹟は科学によって説明され、奇蹟ではなくなるかもしれない。しかし「変るのは知識の程度であり、新約の世界像に対して現代のそれを絶対化することは許されない⁽¹⁷⁾」。実存的解釈によって獲得されるものがあるとなれば、それはほかならぬ神話によってこそ語られ得たからではないか。「神は完全な他者 *der ganz Andere* であり、いかなる人間のカテゴリにも到達できない⁽¹⁸⁾」が故に、その彼岸性、超越性が強調されればされるほど、それは象徴と神話において語られざるを得なくなるのではないか。神話にとって問題なのは、その豊かな造形力によって説明的に語ること、どのように語るかではなくて、何を語るかであるとすれば、神話によって語られてはじめて啓示となり得るものもあるのではないか。説明不可能なものを、その説明不可能なままにさぐりとり、自己の原体験とし、そこに自己の存在の「根拠」を見出そうとする神話によって

こそ、啓示としての救済史、恩寵の働きは語られ得るのではないだろうか。

ランゲッサーの詩集『葉人とバラ』に関してある批評家は「歴史的なことや植物学的なことは、そのV背後Aの真理であるものを説明することはできない⁽¹⁹⁾」という。しかし彼女は存在の奥底にあるもの、そこにあって働くものを説明しようとしたのではなく、まさに存在を「根拠づけ」ようとしたのである。はじめにあった恩寵の働きを、キリストの死と復活をただかつてあったこととしての歴史的事実としてではなく、歴史的事実でありながら同時に超歴史的に、あるいは終末論的事実として「ここに、いま」起り、起った出来事として受け入れること、言いかえれば創世記的世界と黙示録の終末的世界とに同時に身を置くこと、それがランゲッサーが『消えない印』において試みた「根拠づけ」であった。

(三)

主人公、ライン・ヘッセンの小さな町に住み、ユダヤ人でありながら妻エリーザベトとの結婚に際してキリスト教

の洗礼を受けてすでに七年、エルフリーデという娘を持つ商人、仕事には勤勉で、信者としても後指をさされるようなことをしたこともなく、しかし同時に「精神の享樂の徒」と自称する人々のグループの一員でもある主人公ラーツァルス・ベルフォンテヌがたどる道は、開巻もなく展開される彼の回想のなかでの「盲目のジャン」と呼ばれる乞食との会話のなかに先取りされている。その乞食は七年前ベルフォンテヌが洗礼を受けた日に教会の前にいた放浪の乞食、そして毎年その日になると戻って来ていたのに、今日はまだ姿を見せない。乞食を待ちながら彼は七年前の乞食の言葉を思い出す。「我々は▽信仰の父△と呼ばれるアブラハムの従兄弟だ。しかしあんたは更にそれ以上さかのぼらなければならぬ……、血によるつながりが断たれ、誰もそれに呼びかけることのできないような所まで……、ノア、ヘノク、セトのむこうまで」とその乞食は言ったのだった。ベルフォンテヌの半生はこの言葉によって根本から先取りされている。罪と救いの原時代へさかのぼることがそれである。

ところで救済史的時間は決して単純に直線的ではない。アダム、ノア、アブラハムからキリストまで、キリストの

死と復活から最後の審判までという時間の流れは、一見何の障害もない直線であるかのように思われる。しかし、ひとたび神から離れた人間がなおまだそれへの帰還を憧れ、望んでいるとするならば、なんらかの仲介によって、贖罪的行為によってその進路を再び神へと向けられなければならぬ。またもし、マックス・ビカートの言うように人間の現状が「神からの逃走」であるとすれば、そのような贖罪的行為の介入はそれだけ一層暴力的とも言えるほどに激しい侵入であり、歴史の方向転換であるにちがいない。超自然的な力のそのような激しい介入——それはまた一層強く偶然性と恣意性の印象を与えるようなものだが——をラングェッサーは様々に描いている。その歴史の転回点に立つのがキリストの十字架であり、このようなキリストを転回点として持つ循環的な時間の流れは、「悔い改めた」個人の歴史において実現されると同時に、キリストの介入が人間の歴史全体に対して行なわれたことであってみれば、世界史もキリストを転機としてすでに循環的な時間の完結に、即ち終末に向っているのであり、それ故キリストの受肉以来個人の歴史的時間と世界史のそれとの間の本質的な区別はとりはらわれたのである。このようなキリスト教の

循環的時間概念は神話的なそれと必ずしも矛盾しない。⁽²²⁾

ランゲッサーは『変容詩集』において「アポロの時でもあり、洗者ヨハネの時でもある、即ち完全に異教的でもなし、また完全にキリスト教的でもないある世界での彼らの出会い⁽²³⁾」をうたった「回帰線上のダフネ」によって、「キリスト教的コスモスをはじめ私の古典古代的自然世界に導入することに成功した⁽²³⁾」と言っている。この詩人の言葉にもかかわらず、その試みは必ずしも成功しているとは思われないが、⁽²⁴⁾彼女が常に両者の融合を試みていたことは確かであり、また循環的な神話的時間概念とキリスト教的それとの融合を意識していたであろうことも確かである。そのことはたとえば、『マルク地方のアルゴ号巡礼』の終り近くにおいて、「彼ら（アルゴ号の乗組員、即ち七人の巡礼―筆者注）の目的地は源であった。源が彼らを投げ出し、再びひき寄せた。目的地であったものは、あらたに源となり、源は目的地となった⁽²⁵⁾」と言われていることなどにも顕著である。アナスタジエンドルフ Anastasindorf というまちの修道院を指して行をとにもする七人の巡礼は、それぞれ違った動機を持っているが、もしこのまちの名にギリシヤ語の *anastasis* を重ね合わせる事が許され

るならば、その意味は復活であり、治癒であり、彼らは一様に再生への転回点を求めていたのであり、そこに到達した時彼らの目的地は彼らの源になるはずであったのだらう。そのように循環が「失われた本源の再獲得」であるならば、「この点において神話的時間概念と聖書の時間概念とは同じ⁽²⁶⁾」であって、そこにおいて神話的出来事と救済史的出来事の融合と相互反映の可能性がある。

盲目の乞食の言葉はベルフォンテヌがそのような循環的遡行の道歩むことを告げたのであり、その予言はただちに現実性を獲得し、ベルフォンテヌはみずから意識しないままにその実現への道をあゆみはじめる。「光はむこう側にあった。たしかに。光は水の上であり、この水を通して輝き、この奇妙な熱を生み出していた、だがいま光は消え、彼にはわからなかった、それがどこへ行ってしまったのか⁽²⁷⁾」と言われる時、ベルフォンテヌは直接的な、「問いなしに起る始原^{アルケ}への遡行⁽²⁷⁾」に身を置いているのであり、そこにおいて彼の外的体験と内的体験とが重なり合い、同化する存在の根源への神話的な「落ち込み⁽²⁸⁾」にある。「救済史のエレメントは罪、恩寵そして救いと呼ばれ……救済の出来事の根本構造は単純で、秘蹟自体のように不変であ

る」⁽²⁹⁾とランゲッサーは言っているが、ここでもその三つのエレメントがベルフォンテヌの彷徨に同伴し、この作品の根本構造を形成している。いまや彼は墮罪の場と時としての始原へ向っている。光は消え、「盲人の指がブドウ園の小屋の壁に書きつけたあの印」へもどることはできない。

彼は帰還不可能な迷路にラピリントスに足を踏み入れており、そこから抜け出すことを可能にするアリアドネの糸、「あの印」の記憶を持つてはいない。友人メージンガー氏が言う「深みⅡ第三の次元」の欠けた、「記憶がない、神学的には悔いがない」⁽¹⁹⁾人間に属しているからである。

ラピリントスとキリスト教の結合は中世に行なわれたと言う。それは中世キリスト教によって一種の冥界として理解され、「中央に立つミノタウロスは地獄の代表者、悪魔であり、ラピリントスは確実な破滅に導く迷路」であり、「死の国へ導き、しかも——中世的な例にみられるキリストの援助によって——なお生へと導いている」⁽³⁰⁾からである。ランゲッサーはまったくこのテーセウスⅡキリスト伝説によるラピリントスを意識している。ベルフォンテヌによるキリストの拒否と理性への信仰告白が行なわれる白鳥小屋がそれであり、最後に彼に向かって神秘的な声の投げか

けられる温室がそれである。とは言えそれらはその中心であって、迷路そのものを形成しているのは彼の生全体、ライン・ヘッセンの大都市での生活、行方不明を伝えられながら実はフランスのサンリスで二重結婚している彼の生活がそれである。故郷を離れた彼のフランスでの生活は迷路に落ち込み、ミノタウロスに捕えられたものの闇黒の地下世界でのごごめきにはかならない。それへ向う道の上に彼はある。

(四)

ベルフォンテヌがマチアス神父とヘレーネ・ギッツラーとの交際の秘密を知ろうと彼女を呼び出した場所、彼女の代りに来た神父と彼女の間になされる、彼の運命を決定する会話の舞台である白鳥小屋は「円形の開放的なロココ風の園亭であったものを建主がレダとゼウスの伝説を描いた古い絵から模写させた壁画で造りかえたものだった。しかしここには……人工的な小川が壁にかこまれた……水槽からほとばしり出ているので、湿った壁にいたる所で細い裂け目……をつくっており、それらがレダの肉体と大きく広

げられた鳥の翼になにかしら驚くほど生き生きとしたものを与えていた。(240) ベルフォンテヌはそこへ向って行く。白鳥小屋から流れる小川は「深い忘却の印象を与え」、わずかに思い出す「洗礼の日に盲目の乞食に伴われて見たブドウ園の小屋」も、「ソロモンの雅歌の聖なる結婚式の歡呼」(241)も彼を呼び戻すことはなく、彼は小川にレーテを渡って「帰途のない国アスフォーテロスヴィーゼ」(243)へと落ち込む。白鳥が餌を与えられ、巢作りをする場所であると同時に、レダと白鳥の交りの場であるこの小屋は、現実の出来事と神話の出来事の交錯、融合の場である。白鳥たちはレダとゼウスとの間の太古の生殖をここに繰り返して再現し、壁の絵はその現実のいとなみを生き生きと反映する。そこに反映された現実はいくまで見せかけのそれにならぬが、反映されることによって固定され、捕獲され、神話的現実となる。白鳥小屋はその壁の支配下にあり、一種の魔術的な営為の場を形成する。そこに踏み入ったものはその魔術的な環に捕えられ、現実と非現実とが混交し、迷妄のめくるめきに誘い込まれる。「彼女(ヘレーネー筆者注)は白鳥の花であり、レダであり、同時に彼がかつて見た田舎家の裸の女であった。その女は豆粒大の真珠のよ

うな乳頭を持ち、金属の糸のようなくみに巻かれた巻毛をした好色な木の精と融合した。しかしなんと言っても彼女は過去へ続くはつきりとするされた道の上によこたわる庭の球の上のあざやかにきらめく輝きにほかならなかつた。(246) ベルフォンテヌの家の庭にある中空の金属球は「超自然(恩寵)とかかわりを持たない純粹な自然世界の見せかけの現実性の象徴であり、同時にこの欺瞞的な現象によって満たされ、超越者が介入する道の閉ざされた、みづからに捕われた意識の象徴である」(247)。白鳥小屋と金属球とは、現実世界の欺瞞的な模倣であり、閉鎖的な洞窟、帰還不可能な地下世界である。閉ざされた洞窟としての白鳥小屋はラビリントスの深奥を形成し、欺瞞と迷妄とがベルフォンテヌをそこへ引き入れる。その中心にヘレーネーレダ(原女性) [Tyche] が位置するか、あるいは司祭によって示された十字架が立つか、即ち墮罪への道か救いへの道か、その選択をベルフォンテヌは迫られている。彼にとって現実的存在とは何かが問われている。「あなたはキリストを信じますか(253)」という司祭の問いがそれである。しかしベルフォンテヌにとっては「聖人や罪人や貧しい人とは結局のところ概念にすぎない」(253)が故に、また「自

然な人間」、目に見えるものとしての「人の子」を求める(258)が故に、彼はその問いを肯定することはできない。「勿論……信じません。理性的な人間なら誰も——」(259)と言う言葉ではじまる彼のキリスト拒否と理性による復活^{II}進歩への信仰告白は、いささか乱暴で性急な一種の精神史のレビューとなり、ベルフォンテヌの独白は世界的展望を与えられる。

(五)

この白鳥小屋の場面のすぐ前に浅薄な人文主義者である司祭ル・ロワとおそらくは司教と思われる老聖職者とのベルフォンテヌをめぐっての会話がある。だがそれは白鳥小屋から十二年後のパリで行なわれている。そこでの議論はル・ロワが司祭としてサンリスにいた時のベルフォンテヌとの交際について展開されているのだが、二人の交際そのものについてはずっと後になって触れられており、その時はじめて読者は「この我々を縛りつけている愚かさと罪の巨大な環」(219)とか「ベルフォンテヌ氏は驚嘆すべき繊細な確かな形式感覚を持っていました」(220)とかいう言葉の

実体を知ることになる。しかしその時にはまた我々はやがて出会うであろう次の場面への無意識的な準備をさせられるのである。

ベルフォンテヌの人生とは直接何のかかわりもなきような挿話や論争文や手記のようなものが、一見したところ無造作にいたる所で物語の流れを中断させているかのようである。しかし「ここでは全く意識的に古い心理的發展も、筋の直進性も放棄され破られているのです。直線的ではなく、三次元的に受けとられるコスモスが問題なのです」という著者の言葉にもかわらず、それらの、たとえば後に触れるドノソ・コルテスのカトリック歴史哲学やテレジアの祈りなどの挿入は「全く非叙事的」*unepischi*であり、「時間的な飛躍や筋の進行とは無縁で孤立した場面」などともこの作品の精神的統一の妨げとなっているという見方がある。しかしそれはあまりに平板な見方、ランゲツサー流に言えば「三次元的な展望」を欠いた見方であって、「筋の進行とは無縁で孤立」したように見える場面が実は作品の精神的統一と深くかかわっている。たしかにそれらは作者の世界観なり、この作品の意図や構成なりにとって説明的あるいはあまりに説明的であるという点で「非叙事的」

と言えようが、それらの物語を中断しているように見えるものが表面に現われる時、ベルフォンテヌをめぐる現実世界がその背後にあり、ベルフォンテヌ自身が前面に押し出されて来る時、それらは地下水のようにその背後に浸透し、いわば精神的背景を形成しており、決して作品全体の精神的統一を破壊しているわけではない。

ベルフォンテヌが盲目の乞食を待ったその日の夕方、パリのサン・ルイ島のカフェテラスでの二人の老人の会話がある。それはルルドの奇蹟をめぐる神学的議論を形成しているのだが、そこで語られる「盲目の信仰」と呼ばれる乞食はベルフォンテヌが待っていた盲目の乞食の原型であり、もう一つの姿であり、語り手の老人とその「盲目の信仰」との関係は、盲目の乞食とベルフォンテヌのそれに重なり合う。「盲目の信仰」はいったんは奇蹟によって視力を得たものの、すでに信仰の光に充分照らされているが故に再び盲になることを望み、それがかなえられるとやがて故郷を離れた。「彼はあちこちに現われてはまたまったく姿を見せなくなりました。彼は後には北の方へ向ったと言われているが、足跡はすぐに消えてしまった。彼が私の記憶からまったく消え去ってしまったとは言えませ

ん。繰り返して彼はあらわれ、その度に彼の姿は生き生きとしていた。偶然の出来事によって純化され、同時に私自身の一部のようになり、私はそれをゆっくり理解しはじめた。この目の見えない友人、同伴者は私の現存を転回点ごとに深く彼の運命に導き入れた。」(163)この言葉が示唆しているのは単にベルフォンテヌと盲目のジャンの関係だけではなく、広く深くこの作品全体とかかわりを持っている。ヨーロッパの全体にわたって現われては消え、消えては現われながら放浪して行くこの乞食の姿に、やがてかつてそのような生涯を送ったと伝えられる聖ベネディクト・ラブレーが、リュシアン・ブヌワが、そして最後にはそれらすべての先駆者にいざなわれてベルフォンテヌ自身が重なっていく。更に「盲目の信仰」とはかつてベルフォンテヌが求めたもの(25)であり、またマチアス神父が彼の妻エリーザベトにすすめる言葉(298)であり、しかも彼女は最後に彼の救いをもたらすアリアドネの糸であってみれば、この言葉はまさに彼の救いの秘密であったのだ。

「奇蹟は単なる先取りであり、それどころか敬虔な人間がいつでも踏み入ることのできる自然な状況だ」(148)という言葉はそれ故この作品では神学的テーマであるにとどま

らず、その文体の問題でもある。ランゲッサーによればキリスト教文学はキリストの血肉によってもたらされた存在の「二極性」に決定的に支配されている。キリストの血肉によって終末はすでにはじまり、しかもそのなかでおキリストの再来を待つという「終末内的期待」³⁴ *innereschatologische Erwartung* 即ち「*in*」にあり、すでにかしこにある」という二極性である。そのような二極性のなかにキリスト教信者は生きてるのであり、しかも先に触れたバルタザールに従えば、すでに個人の歴史と世界史との間に本質的区別はなくなったのであり、世界史自体もその二極性と無縁ではあり得ない。『消えない印』の先取り形式はそのような二極性によって支えられており、恩寵の救済史的働きの反映にほかならない。

しかしそれがより一層強く反映されているのは「登場人物の可換性」である。それは「より正確に言えば、混同の可能性であり、その可能性は人物たちの象徴的性格のなかに根拠づけられており、彼らが指向させられている原型によって覆われるという可能性を彼らに与えている」³⁵ このような人物の象徴的性格を作者は「神聖な仮面」とよび、それを通して「ひびくのはまさに人格 Parson の本質であ

る」³⁶ と言う。ここにおいて再び神話的要素がキリスト教的それと融合している。

ケレーニイによれば仮面は「それをかぶる人間とそれが表わすべき実在 *Wesen* との関係をつくり出し……統一をもたらず変身の道具であり、ネガティブには分離する境界を揚棄して隠されたものを顕現させ、ポジティブにはその一方でこの隠されたもの、忘れられたもの、なおざりにされているものを解放すると同時に、それらと仮面をかぶっているものとの自己同一化である」³⁷。ランゲッサーはこのような古典古代的な仮面の本質、その働きにキリスト教的な意味を見出している。あるいは付加している。人間が神の似姿あるいはルチフェルの似姿であればあるだけ、人間像はそれだけ不可換的に、個人的 *persönlich* に、そして全く異った意味において ∇ 不可分的 *individuell* になるが故に、仮面こそは偉大な聖人ととほうもない罪人との接点であり、形而上学的介入点であり、そこにおいて彼らは光を放ち、神あるいはサタンの為の証言をし、すべてのまほろしの絶対的対立者である人格として時に姿をあらわすのである。³⁸ 若い頃ベルフォンテヌがフランスにいた時の教師であったグランビエール、いま彼の目の前に現われ彼を

フランスへと誘うフランス商人トリシュール、またやがて彼の好色な若い二番目の妻スエゼットを殺害するやくざな船乗り、というベルフォンテヌを冥府の闇黒深く引きずり込むサタンの変身の連鎖。その一方には先に触れた盲目の乞食につらなる救いの変身連鎖がある。この二様の仮面による変身と統一が、筋の進行の先取り形式とともに『消えない印』の救済史的展望を形成している。それがランゲッサーの求めた新しいキリスト教文学の文体であったのだらうし、キリスト教作家はその作品のなかに、形式的にもまた意味内容的にも、存在の二極性を実現する時、その文体を真に獲得し、「カリスマを担う者」となる。とは言え彼はその作品が「神秘に満ちた典礼の単なる一部」⁽³⁹⁾を成すにすぎないことを同時に知るのであり、それ故にまた自分の立つ所が「十字架の立っている分岐点」⁽⁴⁰⁾であることを知るのである。ランゲッサーがここで獲得しようとしていたのは、勿論サタンの変身連鎖ではなく、恩寵によるその切斷であり、救済の変身連鎖の再確立である。

(六)

ル・ロワと老司教との会話の場面にある言葉、聖人とサタンとのたたかいは「時の成熟とともに全キリスト教的人類が耐えなければならぬ、大いなる誘惑者とキリストの神秘的な愛との出会いである」⁽²²³⁾という言葉は、第二部においてドノソ・コルテス文書の「時間性のなかでは常に悪が善に勝利を占め、悪に対する最終的勝利は、いわば個人的に上からの介入によって保留されたままのにちがない」⁽³²⁶⁾という言葉、更に堂守フランソワの、世界劇場は「神とサタンの間でだけ演じられているので、我々はただ自分の立場を選ぶだけ、そこから我々は協力する……主なる神は我々の愛を、サタンは我々の憎しみを必要としている」⁽³³⁰⁾という言葉やテレジアとサタンとの対話につながる。「愚かさや罪の巨大な環」が存在すると同時に、救いの更に巨大な環も存在する。ベルフォンテヌはいまやその神とサタンの闘いの切点に身を置かれ、そのどちらの環に結合するかを問われた。だが彼にとって復活のドグマは理性を侮辱する「まちがった希望のもっとも裝飾的な産物」であり、「今日では科学の一撃によって打ち破られた神話」⁽²⁵⁶⁾であり、彼が求めているのは「立て、見よ、淨くあれ、ラーツァルス出て来なさい、というような奇蹟で

はない」(257)が故に、神父によって示された十字架を拒否し、彼を白鳥小屋から追い出す。神父が立ち去った後でベルフォンテヌは現実的にヘレーネと交る代りに「壁の絵のレダとの想像上の魔術的融合のなかでキリストからの離反を強め」、一方小屋に侵入して来た白鳥はベルフォンテヌとレダにヘレーネを代理して実際の結合を完成する(260)。それはレダにヘレーネに原女性とともに彼の原罪の世界への封じ込めを意味し、ここにおいて彼は「ルチフェル」(257)として立つのである。彼はラビリントスの奥底に閉じ込められている。もはや「光は消え」てしまっている。

その彼の前に姿をあらわすのは、トリシューールにグランビエール。彼らは「蛇」(186)と呼ばれ、あるいは蛇を思わせるような描写(291)やリンゴの木に伴われて(186)彼らが姿をあらわす場面はいささか戯画的、あるいは書割的であるが、「私は五月が苦手です」(291)という言葉などと重なり合うと、かえって彼らのサタンとしての本性を明確にし、輪郭の不鮮明さは彼らの世界への浸透を暗示しているようである。彼らはベルフォンテヌの生の背景であると同時に、いつの間にか彼の生に巢喰って、その不可分の要素となっている。「何故ならそれ(アンチクリスト)筆者

注)は神のように遍在し、大多数の人間にとってはすでに恐ろしい仕方でないみになっており、その信頼を獲得しているからである」(224)という言葉が彼らによって実証されており、ベルフォンテヌにとつて彼らは彼の生の根拠を与えるもの、彼の「記憶」であり、しかも彼が「何もわからずにサインし、連帯責任を負った債権」(497)であつて、サリスでの彼の生活はすべて彼らのお膳立てによるものなのだ。しかしベルフォンテヌはマチアス神父の言葉によれば、もはや「自然な人間」ではなく、消えない印をしるさず生れかわった人間なのであり、「冥府の玄義も神の玄義であり、冥府も愛の奇蹟であり、それ故愛と同じく永遠である」(59)が故に、彼はその「消えない印」の追跡から逃れることはできない。

ベルフォンテヌの信仰の破滅はすでに見たようにただ個人的な出来事としてとらえられているのではなく、より一般的な状況として救済史的な意味を付与されている。そのことは白鳥小屋の出来事となっているカジノの園遊会がまさに第一次大戦勃発の直前に設定され、打ち上げられる「火花は来るべき破局の予言的な象徴」となっていることにも感じ取れよう。そしてそのような一般的、世界史

的状况に關する展覧、と言つてもあつて神学的な展覧が第二部の主要部を成すカトリックの歴史哲学を提示するモノ・コルテスの文書と聖ソフランソワの言葉によつて与えられてゐる。

(未完)

〔註〕

- (1) St. Augustine: *The City of God*, Book XV, Chp. 1. (tr. by Healey, J., ed. by Tasker, R. V. G., Everyman's Library, in 2 vols. 1962), Vol. II, p. 61.
- (2) Langgässer, Elisabeth; *soviel berauschende Vergänglichkeit. Briefe 1926—1950* (Hamburg, 1954), Brief Nr. 97.
- (3) Langgässer, E.: Brief Nr. 96.
- (4) Langgässer, E.: Brief Nr. 97.
- (5) Langgässer, E.: *Märkische Argonautenfahrt* (MA). (Hamburg, 1957), S. 127.
- (6) Langgässer, E.: *Das Christliche der christlichen Dichtung* (CD), (Freiburg, 1961), S. 31.
- (7) Sonderegger-Kummer, Irene: *Transparenz der Wirklichkeit* (TW), (Berlin, 1971), S. 28.
- (8) Langgässer, E.: *Rechenschaftsbericht an meinen Leser* in "soviel berauschende Vergänglichkeit" S. 240.
- (9) Sonderegger-Kummer, I.: TW. S. 29.
- (10) Kerényi, Karl: *Humanistische Seelenforschung* (HS), (München, 1966), S. 158.
- (11) Kerényi, K.: HS. S. 157.
- (12) この作品で關する疑念を批判は主としてこの Formlosigkeit に向ちらるべきなり。例へば批評家 Curt Hohoff は「衆多のその問題の解決はこの作品をめぐり……思ふべき成功つじやなく。一時の体験を永遠のそれと見出し強形象を天土的なそれと深く象徴的な歴史的瞬間を神の昇天と結びつたそれと見なすのは徳のそれ」(Schrittpunkte, Stuttgart, 1963, S. 304) と批つてゐる。
- (13) Bultmann, Rudolf: *New Testament and Mythology*; in "Kerygma and Myth," (ed. by Bartsch, H.W., tr. by Fuller, R.N., New York, 1961) S. 1.
- (14) Bultmann, R.: a.a.O., S. 33.
- (15) Bultmann, R.: a.a.O., S. 16.
- (16) Bultmann, R.: a.a.O., S. 11.
- (17) 前田護郎: 新約聖書概論 (宗教轉世) 四〇三—四一三頁。
- (18) Allemann, Beda: *Der Zwiespalt in der modernen Literatur*, S. 42; zit. nach TW. S. 38.

- (31) Hohoff, Curt: a.a.O., S. 307.
- (32) Langgässer, E.: Das unausschliche Siegel (Hamburg, 1959), S. 26. なお、以下にあらうのは、特別の場合を除く、この作品からの引用は、本文中にその所在頁を記すこととする。
- (21) ハンス・ウルス・フォン・バルタサル: 聖書における歴史の意味: ラーニミンコ編『田中元記』歴史と如何か(鹿嶋社、昭和) 一五六—一七五頁の頁。
- (22) Langgässer, E.: Brief Nr. 132.
- (23) Langgässer, E.: Brief Nr. 130.
- (24) この件については「ランゲッサールと自然」(東京都立大学「人文学報」第六十一号)をめぐって触れた。
- (25) Langgässer, E.: MA. S. 399.
- (26) 註(17)参照。
- (27) Kerényi, K.: HS. S. 158.
- (28) Kerényi, K.: HS. S. 159. “Wie Wegweiser deuten uns jene Mythologeme durch die Bilder des menschlichen und des pflanzlichen Werdens die Bahn an, auf der die Begründung als Gang zu den *archai* geschieht, um den Weg der Entfaltung in jenen Bildern wieder mitzumachen. Man darf bildlich auch
- von einer Art Versenkung in uns sprechen, die in den lebendigen Keim unserer Ganzheit führt.”
- (29) Langgässer, E.: CD. S. 21.
- (30) Kerényi, K.: HS. S. 247.
- (31) Augusberger, Eva: Elisabeth Langgässer. (Nürnberg, 1962) S. 69.
- (32) Langgässer, E.: Brief Nr. 152.
- (33) Augusberger, E.: a.a.O., S. 55.
- (34) Langgässer, E.: CD. S. 22.
- (35) Langgässer, E.: CD. S. 22.
- (36) Langgässer, E.: CD. S. 43.
- (37) Kerényi, K.: HS. S. 342.
- (38) Langgässer, E.: CD. S. 43.
- (39) Langgässer, E.: CD. S. 24. ランゲッサールのキリスト教文学観を関するは『成城文藝』第四十九号でも触れた。
- (40) Langgässer, E.: CD. S. 25.
- (41) Augusberger, E.: a.a.O., S. 62.
- (42) カトリックの教会暦によれば五月は聖母マリアの月であり、伝統的な聖画において、マリアは足元に蛇を踏みつけて立つ姿で描かれていた。
- (43) Augusberger, E.: a.a.O., S. 81.