

終末への巡礼（承前）

——エリーザベト・ランゲッサー『消えない印』——

横 塚 祥 隆

（一）

『消えない印』第二部の後半は、オルタンス・ド・シヤマンという一人の女性の破滅の物語によって成り立っている。

物語はひきつづき第一次世界大戦勃発直後のフランスのサンリスを中心として展開される。この作品全体の主人公であるラーツァルス・ベルフォンテヌは、誘惑者に導かれてドイツを脱出し、フランスで開戦に遭遇し、そこで一時拘留され、以後は行方不明を伝えられている。彼はやがて

第三部では、このまちで若い魅力的なシュゼットを妻とし、慈善家の名士となって姿を現わすことになるのだが、この時点ではまったく登場して来ない。

しかし読者は、第一部に挿入されている司祭ル・ロワと老聖職者との対話や、第二部前半に置かれている堂守フランソワの言葉などによって、ベルフォンテヌとこのサンリス及び以下において取りあげるオルタンスの破滅のエピソードとが、決して無縁ではないことを読み取ることができるとは言えベルフォンテヌの影がここに色濃く落ちていくわけではないので、読者の記憶から彼の姿がともすると失われがちになる。あるいはむしろ作者は、オルタンスを

めぐるエピソードの中にベルフォンテスの姿がいったん埋没してしまうことを、読者にとって彼が「行方不明」になることを狙っているのかも知れない。

前稿の「ドノソ文書」についての考察において述べたように、この第二部ではベルフォンテス個人の運命や精神的、宗教的状况は、それとして語られるのではなく、彼が身を置いている時代のそれらの背後に退き、そのことよって両者が重なり合い、融合していることが暗示されているのである。彼が時代の中に、歴史の中に埋没すればするほど、やがて第三部において、いっそう強く、深く時代の刻印を負ったものとして浮び上って来る。オルタンスの破滅も決して彼女一個人にとどまる問題ではなく、前稿で見たように「血で書かれた文字」(三二四)の行進の果てに「ニヒリズムというサタンの網」⁽²⁾に掬い取られた時代とそこに身を置く個人の破滅一般を象徴的に物語っていると言えるだろう。

しかしまたここでランゲッサーは、そうした破滅へ向っている個人と時代とに救いをもたらす可能性が奈辺にあるかを探り取ろうともしている。

たしかにオルタンスの破滅のエピソードは「ドノソ文

書」と対になって、この第二部全体の暗い雰囲気を醸し出している。オルタンスにブヌワからであると思ひ込ませる誘惑の偽手紙を送り付け、彼女を破滅へ追いやるボンマルシェと彼の相談相手であるパリの骨董屋キシュは、ベルフォンテスをドイツから誘い出したトリシュールログランピエールにつながり、テレビアにその苦しみと祈りの空しさを読くサタンの系譜につながり、悪の変身連鎖を形成している。オルタンスの死に見るかぎり、このサタンの系譜が勝利を収めているかようである。

だが他方、そのサタンの変身連鎖と対立する救済の変身連鎖⁽³⁾の存在が、このエピソードを通して一層明らかになる。オルタンスの破滅の遠因をなすのが、「数千の魂のために」(四〇八)かつて彼女から離れて行った神父ブヌワへの彼女の愛と憎しみなので、このエピソードは同時にブヌワについても語っている。更にこのエピソードが展開される途中に、幼きイエズスの聖テレビアの冥想及び彼女とサタンとの対話(以下単に「冥想」とする)が挿入されている。そしてこのテレビアとブヌワの結びつきは、(一)オルタンスが読み返すかつてブヌワから彼女に宛てられた手紙の中で、テレビアの自伝『靈的幼年時代の小さな道』が挙げら

れていること、(二)またブヌワ自身の回想的手記がテレジアとサタンとの対話の直後に配置されていること、(三)そのブヌワの手記によって、第一部の結末部でサン・ルイ島のホテルの屋根裏部屋でマリア熱に襲われながら、夢幻のなかに暗号のように、リジューという語を読み取った支那から帰ったばかりの司祭が、ブヌワ自身であったことが、ここではじめて明らかにされることなどによって示される³⁾。

しかも同時にオルタンスの額と眼はテレジアのそれらに似ていたことが、ブヌワの回想を通して明かされ、オルタンスはテレジアとも結びついていくことが暗示される。

こうしたオルタンスとブヌワとテレジアという結合を通じて浮びあがって来るのは、「聖人のみが諸国民を滅亡から救いうる」(三二九)というドノソ・コルテスの救済史観であり、それと決して無縁ではないランゲッサーの救済史観⁴⁾であり、その具象化である盲目のジャン・テレジアとブヌワとベネディクト・ラブルとベルフォンテヌとつながる救済の変身連鎖である。しかし第二部後半では、前半が「ドノソ文書」を中心として歴史の救済、歴史への恩寵の介入を問題としていたのとは対照的に、オルタンスという女性の運命をたどることで、個人の救済が中心課題となっ

ている。以下においては入り組んだオルタンスのエピソードの展開を、それが与える錯綜した印象にできるだけ忠実につき従いつつ、たどることを通じて、個人の運命への恩寵の介入をランゲッサーがどのように実現させようとしているかを眺めることとする。

(二)

オルタンスのエピソード全体を覆っているのは、パイドラによるヒッポリュトスの誘惑の情景を刻んだ二つに分割されたペンダントに象徴される愛と憎しみの影である。

「パイドラとヒッポリュトス——見たまえ」とボンマルシェ氏が言った。「アフロディテーにそそのかされた王妃が欲望に駆られて、義理の息子に言い寄り、拒絶されている情景だ。なんという大胆なテーマだ。テーセウスの妻は、肌もあらわに欲情につき動かされ、思い焦がれてヒッポリュトスに向き合い、エロスは彼女の乳房をリンゴのように若者に示している。しかし彼は、神的な定めによって崇高な義務に従わざ

れているこの無情な若者は、冷たく輕蔑するように、顔をそむけている。もう一方の面にはヒッポリュトスの処罰、つまりバイドラーの復讐であり、同時に女神の復讐でもある処罰。若者を死へ引きずり込む馬には、アフロディテー自身が鞭を当てている。彼の美々しい肉体は、まもなく岩が粉々に砕いてしまうのだ。バイドラーとヒッポリュトス……なんという寓意」とボンマルシェ氏が喉を鳴らしながら言い、更に「オルタンス・ド・シャマンとルシアン・ブヌワ」と心得顔にそうつけ加えた。(三七八)

このペンダントは、オルタンスのかつての恋人ルシアン・ブヌワを装って彼女を誘惑しようとするボンマルシェによって二つに分割され、「二人の靈的一致のしるし」(四一八)として二回にわけて彼女に贈られるものであるが、同時に一種の狂言回しの役割を負わされていて、第二部に登場する人物たちをつぎつぎに結びつけて行く。しかしそれのみにとどまらず、最初にとどけられた一方はオルタンス自身からその女友達シュゼットに与えられ、第二のオルタンスが身につけた一方は、彼女の死後やはりシュゼット

とその夫ベルフォンテスの手に渡り、彼を通して二つながらオルタンスの父親に返されることによって、一方においてこのエピソードの締めくくりをもたらし、他方においてシュゼットの死とベルフォンテスの解放の遠因となる。まさにこのペンダントは登場人物たちの本質及び彼らの相互關係の形而上的意味を象徴的に示しているのである。

誘惑者ボンマルシェからの第四の手紙(第二の手紙はその内容が紹介されているのみで、実際には送られることはなかったとされている)つまりオルタンスがバリへ誘い出される決定的な契機となる手紙の最後にはこうある。「私たちの愛は、私たちの欲望を満足させることもできないのに、私たちを飽くことを知らぬようにつくった神聖な存在に対する寛大な行為なのです」(四三五)この言葉にオルタンスは、ブヌワの慈悲と助けを求める叫びを聞いたと思込んで、それに応えるべく、しかし同時に「彼を見捨てるために」(四三六)つまりかつてブヌワに見捨てられたと信じている誇り高いオルタンスがその「復讐」をはたすべく、「やさしい思いやりと残酷さ」(四三六)の錯綜した感情を抱いて、パリへ行くのである。

しかしブヌワが彼女に助けを求めているという思い込み

は勿論彼女の誤解にすぎない。こうした誤解にもとづく行為に彼女を馳り立てたのは、ボンマルシェのいかにもブヌワからであるかのように巧妙に書かれた手紙であるが、同時にその誘惑の手紙に先立つ場面でオルタンスが取り出して読み返しているブヌワの昔の二通の手紙でもある。

その一通には、ブヌワがオルタンスを求めたのは欲望から、「決して鎮められることのない欲望から」(三五六)であつたとある。また他の一通には彼がその欲望を否定してオルタンスから離れて行かざるをえない宣教への使命感が吐露されているのだが、オルタンスは、そこに触れられているもう一人の女性、つまりブヌワに使命感を植えつけ、そこではただ『靈的幼年時代の小さな道』と題された手記によつて暗示されているにすぎない幼きイエズスの聖テレジアへの嫉妬をかき立てられるのみで、彼女の心には、この手紙を読み返すことによつて「鎮められることのない復讐の感情」(三五八)が残されていたのである。

オルタンスがブヌワへの愛であると信じ込んでいたのは、ブヌワがすでに否定した欲望、肉欲でしかなく、その満たされない欲望と、父親によつて軟禁同様に外出を禁ぜられている「退屈さ」(三五四)を、彼女は十四歳年下の女

友達シュゼットとの同性愛によつてまぎらわしていた。そのシュゼットにオルタンスは、はじめにとどけられたペンダントの一方を「友情のしるし」(四二四)として与えるが、シュゼットによつて「自分はヒッポリュトスではない」(四三二)と言われることで、彼女にとつてのヒッポリュトスが誰であるかを悟り、バイドラーとなつて欲望を満たすべくパリへ行くのである。

ここにおいて「愛それ自体を愛する」(三五八)が故にオルタンスを「妹」(三五九)として愛すると言い、幼きイエズスの聖テレジアの愛の炎に捕えられ「自分はもはや自分のものではない」(三六〇)と書き残して彼女から去つて行つたブヌワは、ヒッポリュトスとなる。そうしたブヌワに対するオルタンスの愛は、いわば彼女自身の欲望の投影にすぎず(四一七)、それ故彼女はボンマルシェの手紙を容易にブヌワからのものだと思ひ込むことができたのである。

こうした追うオルタンスはバイドラーと、追われるブヌワはヒッポリュトスの関係には、当然古典古代的なバイドラー・ヒッポリュトス説話やラシーヌの『フェードル』からの投影がある。たしかに自然神話的な解釈による、太陽とヒッポリュトスはブヌワを、それを追ひながら遂に追ひ

つくことのできない月日バイドラーはオルタンスをあらわし、またブスワヒッポリュトスは「堅物の狩人」のモテイフを、オルタンスヒッポリュトスは「求愛者としての女性」のモテイフを継承している。しかしランゲッサーは、ここではそうしたモテイフをこのオルタンスの破滅のエピソードのいわば枠組として利用しているのであって、バイドラーヒッポリュトス説話に見られる両者の關係を忠実にすべて移し換えているわけではない。

『フェードル』においてイポリート（ヒッポリュトス）がアリシイ姫への愛の故に、フェードル（バイドラー）の求愛を拒んだように、ブスワは聖テレジアの故にオルタンスから離れて行った。オルタンスはブスワの愛を獲得することができると思い、しかし同時に復讐を思いながらパリへ向いつつも、二つながら失敗し、その失敗が彼女に自殺によって自己の名誉を救う道を選ばせる。それはまさにイポリートに拒絶されたフェードルが歩む道である。しかしオルタンスは、フェードルがイポリートに復讐しえたように、ブスワに破滅をもたらすことはできなかった。だがまたもしラシーヌのフェードルが「つまるところは、天寵によって救われるべき女なのである」とするなら、そのことは

のちに見るようにオルタンスにも言えることであるかも知れず、ランゲッサーがこの説話と古典劇の枠組を利用しながら、より多く、よりの確にその本質を語り得ているのは、ブスワではなく、オルタンスであり、それはまた元々能動的に事件を起因するバイドラーにむしろ重点の置かれているこの説話にはふさわしい処理と言えよう。

自然神話的には、「バイドラーにおいては、月の女神、快楽の女神、愛の女神、死の女神というように、他の場合にはそれぞれ一個の神的人格に結びついている様々な特徴が、一つに結合されている」と言われているが、オルタンスにおいてもそれらが以下に見るように、オルタンス、デジレ、キマイラといった呼び名によって一つに結合され、彼女の多重的な性格、本性が示されている。

(三)

ところでオルタンスの父親シャマン氏は、娘にボンマルシェからの第一の手紙とペンダントの片方とが届けられたのを知ると、オルタンスにむかつて、かつて若い男と出奔した娼婦のような妻デジレの姿を彼女のなかに見出し、頭

のなかで罪を犯していた(四一五)ことを告白し、更にこうつけ加えている。

おまえは一人で二人、デジレでありオルタンスだ。

その都度おまえは他者の仮面であり、むしろ仮面がおまえなのだ。――略――そしておまえが表現しているものは、オルタンス、元々おまえではない。そのかぎりでおまえはブヌワにも似通っている――略――おまえは混乱それ自体であり、みずから混乱した女、偉大な娼婦なのだおまえは、オルタンス。黙示録が語っているように、人々に偶像崇拜、快楽、陶酔の杯を差し出す娼婦なのだ。(四二一)

この父親によってなされる告白や娘オルタンスの本性の断定は、ペンダントと手紙が契機になつて彼の胸底から誘い出されたのであり、彼と娘の真の相貌を、そして両者の関係をあらわにしている。そればかりではなく、ここに述べられたオルタンスが他者の仮面であり、その点においてブヌワに似通っているという指摘は、彼女の死に際して再び別の意味を与えられることになる。

父親によってオルタンスに与えられた「デジレ」という名に「多情な女」というほどの意味を読み取ることはゆるされるであらうし、オルタンスは多彩に変化するオルテンシア、つまり紫陽花を暗示する。この二つの名前に、更にはオルタンスがみずからを呼ぶ「キマイラ」という語に暗喩的に示された彼女の本性が、彼女に破滅への道を歩ませる。

キマイラとは元々身体の前部は獅子、中部が山羊で後部は蛇というギリシャ神話に登場する怪獣であるが、ゴシック寺院に附属する奇怪な石像であり、植物学的には二種以上の別品種の混合したものを意味している。パリで若い作家カミーユ・ドゥシャトーに出会った時、オルタンスが故郷サンリスのノートルダムのを脳裡に置きながら口にする、「私はキマイラ」(四七〇)という名乗りは、その直後の「私はデジレ」と対になって、先に触れた彼女の多重人格の本性をも語っている。

このキマイラは、オルタンスによると、「創造主に対立する女神であり、人間がカテドラルの高みに上げ、天使や殉教者、使徒たちそしてキリストの御母自身よりも上に置いたもので、この両者の違いはほんの僅か、キリストの母

は神に肉体を与え、キマイラは人間を無のなかに産み落しただけである」(四七四)という。オルタンスが自己を同化させているキマイラは、ニヒリスムの象徴であり、彼女がセーヌに身を投じる時、彼女は先に触れたサタンの系譜に選り採られる(四七六)。しかし彼女は、第三の手紙とともに送られて来たペンダントの残された一方を身につけた時、「地獄の炎の中を行く運命」(四三三)をすでに受け入れていたのである。パリ行列車に乗るべく驍方のサンリス駅に向う途中で、ドームの庭にある聖母像を無視して通り過ぎたのもその故である。したがってセーヌへの投身は、この「思いまどうことなく恒常と永遠の臨在」(四九四)を示している聖母像とは無縁の深淵に、彼女がすでに落ち込んでいた地獄に、あらためて「跳び下り」(四七〇)たことを意味する。

オルタンスが「キマイラ」と名乗ったあとで、ドゥシャトーに向って発する「あなたはキリストの人間性を信じますか、素朴な人間の心と痛めつけられたり、ためされたりする忍耐強い肉体とを持った人間に、神になるのを信じますか」(四七三)という問いは、かつてマチアス神父が白鳥小屋でベルフォンテヌにした問い、「あなたはキリストの神

性を信じますか」(二五四)(傍点原文イタリック)に呼応する。しかしオルタンスは、マチアス神父がベルフォンテヌに求めたように、ドゥシャトーからの答を求めもしなければ、必要ともしない。彼女はいわばこの問いにおいて自問自答しているのであって、この問いの後半部は、「勿論——信じません——略——理性的な人間なら誰も、今日ではジュピターやアポロのような肉体をもった神を信じることはできません」(二五五)というベルフォンテヌの答を含んでいる。更に「復活のドグマは——略——まちがった願望のもつとも粉飾された産物」(二五五)と断言した彼が、「私から信仰を奪ってくれ」(二五七)と神父を挑発したように、ここで「私たちは無になり、自然と超自然のふところを、誕生と再生の慰みごとを捨てましょう」(四七三)と若いドゥシャトーを誘うオルタンスは、超自然的創造主への挑戦者になる。それ故「神は私たちを必要としない」(四六六)とか、「無は神より大きい」(四七四)とかの彼女の口をついて出る否定的言辭は、神に欺かれ(四六六)、ブヌワに輕蔑された(四六七)と思ひ込んでいる誇り高い彼女が、「自分の憎しみの対象」である「神とブヌワ」(三八六)を、「敵対者であり、異議を唱える名人」(三九二)と呼ばれるサタ

ンとともになつて、否定しようとする意志のあらわれにほかならない。ここにおいてオルタンスは、「キマイラ」として神に対立し、「バイドラー」としてブヌワへの復讐の願望を満たそうとしていたのである。しかし復讐はならず、彼女はみずからの手によって「汚名を解消」すべく、かつまた「たったひとつの慰めである無を求めて」(四六七)自殺する。

この孤独な二九歳の生涯を閉じた可哀想なオルタンスを、「オルタンス・ド・シャマンは救われなかった。いつ彼女がサタンの選びにみずからすすんで同意したのか誰も知らない——略——彼女は自殺女として、単純で愚かで、絶望し逃げ道を失った自殺女として終った」(四七六)と突き離すランゲッサーの筆致は、第一部で急行列車にとび込んだ瀕死のヘレーネ・ギッツラーに、信仰篤い老女を付き添わせた時のそれとは著しく違っている。老女の祈りによって聖母マリアに思いを駆せることができたヘレーネの死は、「自由の入口。再生のふところ」(二八四)と言われている。しかしオルタンスがその最期に思い浮べたのは、サンリスのドームのキマイラであつたと指摘されているように、彼女の死は救いようのない破壊であつた印象が強い。その指

摘乃至印象は、オルタンスのブヌワに宛てて書き残された最後の手紙を見る時、一層正鵠を射ているように思われる。しかしほかならぬこの手紙から「救われなかった」と言われるオルタンスとは違った、彼女の隠された一面が浮びあがっても来る。そうしたオルタンスが最後に示す二面性について、いささかの繰り返しと回り道を恐れずに眺めてみたい。

(四)

神は私たち二人を欺いた、ルシアン。神はあの当てもあなたをお召しにはならなかったし、今日は私に答えてくださいませんでした。神は黙ったままです——略——神は私たちを必要としていない。私たちの努力も、証しも必要とせず、そしてもっとも必要としていないのは、私たちが神に贈ろうとした讚美なのです。——略——私はあなたを助けねばと思っていました、あなたをあなた自身にしておくためばかりではなく、神聖な存在に栄光を捧げるために、あなたをその財産のうちに選取り、あなたのもっとも高貴な犠牲の内容として

私を認めてくださった神聖な存在に栄光を捧げるために。この犠牲にふさわしくなり、それによってあなたと同等になるために、私は今日、あなたが私に差し出そうとした快楽を軽蔑します。私はあなたを神にお返ししたいと思ったのです、そうです、丁度あなたがかつて私を、触れることもなく、私の生に、私の悲しい望みのない生に返してくれたように。なんとという嘲りでしょう。この恐しい欺瞞によって私は今日再びあなたに軽蔑された、何故ならまったく求められることがなかったのですから。あなたを諦める可能性もはやなくなりました、あなたを離しあるいは保ち、つなぎ留めあるいは解き放ち、求めたり求めなかったりする選択は存在しないのですから。私は地獄の笑い物になりました。――略――この汚辱は私によってのみ最終的に解消されるのです……でもどのようにあの自己欺瞞になってしまったのか、知ってほしいのです、そうすれば、私の恐しい最期があなたに知らされれば、あなたの魂は、いいえそれ以上にあなたの心は、それを理解し、私の審判者を自負しているあの方の前で、私の弁護をすることになるでしょう。私は冒瀆しているでし

ようか。私も汚されたのですし、敬虔な祈りのさなかに地獄のリフレインにかまびすしく呼びかけられたのです。私は破壊させられ、私のたったひとつの慰めである無を求めているのです……。 (四六六)

このブヌワに宛てて書かれたオルタンスの遺書とも言うべき手紙を、ランゲッサーは後に見るように臨終の総告白としているのだが、ここに見られるオルタンスの姿もパイドラー・キマイラとしての彼女を否定しているとは思われない。「神に返そうとした」という言葉にもかかわらず、「彼を見捨てるために」パリに來た彼女の復讐の念が存在しなかったものとすることはできない。ブヌワを「助けなければ」と思ったのは先に触れたように誤解としか考えられず、彼女がパリに出て來たのは「我々は地上的になり、人間的になりました」(四三四)という誘惑者の呼びかけに応えたものであり、その時オルタンスが抱いていた愛は、あきらかに地上的愛、欲望でしかなくて、それ故にブヌワだと思い込んでいた相手のその欲望を拒否すること、が、彼への復讐となると彼女は考えることができたのである。

「それから憎しみの炎が、長い間おわれ、いまや再び掻きおこされ、掘りおこされた灰の山から立ちのぼった——略——オルタンスにはいまようやくわかった、二重の憎しみが誰に向けられていたのか——略——《神とブヌワ》（三八五）その憎しみの炎に包まれたオルタンスの姿は、「神聖な存在に栄光を与えようとした」姿に重なるであらうか。「高貴な犠牲」とは、ブヌワが「愛の対象も永遠でなければならぬ」（三六一）と、みずからのオルタンスへの愛を否定し彼女から離れて行った時に、その愛の向けられるべき永遠なる存在に対して、みずからのみならず、オルタンスをも必然的、結果的に捧げたことを意味し、それ故人々はオルタンスもやがてヴェールをかぶり修道院に入るだろうと噂しあった（三六六）のである。そのことをオルタンスはいま漸く自覚し、「その犠牲にふさわしくなり、あなたと同等になる」と言ったのである。しかし神とブヌワこそが自分の憎しみの対象であることを知り、シェゼットとの飽くことのない愛の営みのなかで、「ハデスの深淵へ、いかなる伴侶も求めることのない、たった一人の孤独のなかへ」（三八六）落ち込んでいたオルタンスに、はたして純白のヴェールが似合うであらうか。彼女は神聖な存在への犠牲で

はなく、「サタン影」（四二二）におわれ、その選びのなかにあった。そのオルタンスが、いまここでみずからを「高貴な犠牲」と呼び、ブヌワを「神に返そうとした」と主張したところで、唐突の感はまぬがれない。誇り高いオルタンスの恥しめを受けたことへの自己弁護、とりつくりの言葉としてしかひびかない。オルタンスはここでも「混乱した女」であり、この最後の言葉は、デジレとしての自己が、テレジアとしての自己を懸命に否定しようとし、それによってブヌワへの復讐をはたそうとしている彼女の姿を浮び上らせるばかりではなからうか。

「神は私たち二人を欺いた。神は私たちを必要としない」という言葉もまた「平和の接吻」（四七六）を受けたものより、「絶望した自殺女」によりふさわしく思われる。「神は私達を必要としない」は、たしかに「神は被造物を必要としない」^(B)を思わせる。しかしこれは神の完全性を述べているのであって、オルタンスの言う意味において「必要としない」のではない。オルタンスにとって「神は私たちを必要としない」と思われるのは、神が人間の努力や証しなどの「業」を必要としないからにすぎない。そうした人間の「業」のむなしさは、「冥想」においてサタンがテ

レジアに向つて説くところでもある(三九七)。とは言え必要とされているのは「業」ではなく、すでに前稿において

堂守フランソワの言葉に見たように「神は我々の愛を必要としている」(三三〇)のである。このフランソワの言葉は

「イエズス様が必要となさ⁽¹³⁾っているのは、私たちの業ではなく、私たちの愛だけなのです」に対応すると見ても牽強附会に過ぎるとは言えないだろうが、オルタンスはそうした「業」が必要とされないが故に、「神は私たちを必要としない」と思い込んでいるのであって、フランソワやテレジアが言う愛、かつてブヌワがそれのために彼女から離れて行つた愛を理解していたとは思われない。

先に引用した「オルタンス・ド・シャマンは救われなかつた云々」の前には、「デジレは救われえた」(四七五)と言われているように、デジレとしての彼女の「私を愛して」という欲望は、若いドゥシャトーによってでなくとも、満たされたかも知れない。しかしドゥシャトーが彼女の求めに応じることなく、彼女をボン・マリーの上に残して去つた時、すでに彼女は「サタンの選⁽¹⁴⁾び」(四七六)のなかにあり、パイドラー・ヒップリユトスのペンダントを身につけた時、すでに「地獄の炎の中を行く運命」を選び取つて

いたのである。

(五)

たしかにオルタンスの最期は「サタンの選⁽¹⁵⁾び」の網に掬いとられ、ニヒリスムの影におおわれていた破滅である印象は拭い難い。しかし彼女の「遺書」を再び別の角度から検討してみるならば、その拭い難い印象と重ね合わされたように「絶望した自殺女」とは違った彼女の姿が浮び上つて来て、そこにランゲッサーの必ずしも充分に説得的とは言えないものの、とほうもない力業を見ることができるよう。

先にオルタンスのバリへの出奔は誤解にもとづくものであると書いた。しかしボンマルシェからの手紙に吐露された愛を「地上的、人間的」な愛、欲望であり、肉欲であると受けとめたかぎりにおいて、オルタンスは正しく読み取つたのである。彼女の誤解は、それがブヌワから来たものであると思ひ込んだことにある。そう見るならば、オルタンスの「復讐」には二つの側面がある。一つは文字通りの復讐であつて、それは、かつて彼女への欲望を否定し、

「触れることもなく」彼女をその「悲しい望みのない生」へ見捨て去りながら、いま再び彼女を求めているブヌワの欲望を拒否することによって実現されるべきものである。

もう一つは、その拒否によってブヌワをかつて彼女から去って行った時の、テレジアの愛の炎に捕えられた時の姿に戻すことによって「神に返す」という隠された側面である。そのことがこのオルタンスの「遺書」によってはじめて明らかにされたのである。しかしそれだけによって「救われなかったオルタンス」の印象は拭い難い。オルタンスの最後の局面に彼女に付き添っていたのは、サタンだけだったのか、彼女の歩みを出発点にもどって眺めてみたい。

パリに行くべく家を出たオルタンスの目に映った暁方のサンリスの街の描写、「古いフランスの小都市の生活は、まるで泉の中に落ち込んで、そこで執拗な悪意を抱きながら、慰めへの希望もなく過しているようなものだった」(四四五)という街の描写には、そのままそれまでの家に閉じ込められ、父親の悪意に支配され、何の慰めも楽しみもなかったオルタンス自身の生活が重ね合わされてはいないか。そう見ることができるならば、彼女の家出はまさにそ

うした悪意によって支配され慰めのない生活、それによってもたらされた「退屈」な精神状況からの脱出を意味する。

また先にオルタンスがキマイラであること、そのキマイラと同じドームの庭にある頭の欠けた聖母像を無視して彼女が駅に向ったことに触れたが、次のような描写はその彼女に別の照明を当てないだろうか。「この怪物のまわりにはいつものように白い鳩が舞っていた。そのうちの一羽が飛び立ち庭にある頭の欠けた聖母像のひざにとまった、人なつこく、かつては御子がすわっていたその場所に、穀粒を見つける期待に力づけられながら」(四四五)。この一羽の白い鳩をオルタンスであると見るのは我田引水読み込みであるかも知れない。しかしオルタンスはまさにその鳩のように、キマイラと聖母との間に、憎しみと愛との間にゆれ動いているのではないか。「やさしい思いやりと残酷さ」を胸にバリへ向う彼女は、時にブヌワへの愛と同情を、時に憎しみと復讐を感じつつまさにここでも「混乱した女」であるのではないのか。「冥想」においてテレジアが「永遠の至福でさえ、私たちがそれに神の愛以外のものを期待するなら、私たちが必然的に失望させるかも知れませんが、何故なら私たちが認識するのは形式ではなく内容、

しかもその極端な、つまり愛と憎しみなのだから」(四〇六)というこの愛と憎しみの間にオルタンスはある。彼女が「神に欺かれた」と感じるのは、「神の愛」以外のものを求めたからである。パイドラーとしての復讐を求めたからではなかったか。

しかしではオルタンスは復讐以外のものを求めているなかったのだろうか、再び暁方のサンリスの街を行くオルタンスの姿を眺めてみよう。「はじめてオルタンス嬢は自分の孤独よりずっと大きなある孤独に包み込まれたのを感じた。それはこの国民(フランス——筆者注)が全体として再び神に向きなおらないかぎり、やむことも、変えられることもないものだった」(四四六)。この引用の後半は、前稿でも触れた啓蒙主義や革命以後の近代世界の歩みを「血文字の行進」として眺める作者の史観に関する部分であるが、ここで注意したいのは、オルタンスが包み込まれたというその孤独であり、それを彼女はブヌワのそれであると受けとめている(四四七)ことである。その孤独はかつて宣教師から帰った傷心のブヌワが、サン・ルイ島のホテルで熱にうなされながらリジュの聖テレジアに慰めと励しを与えられた時の孤独であり、「冥想」の直後に置かれた手

記で、亡くなったオルタンスを偲んでいる彼の孤独、そしてまた、やがてルターをサタンと同置し、「将来のキリスト教のための無数の乞食」(五六五)を求めて祈るブヌワの孤独につながる。しかもそれはまたブヌワが「そのひとは暗い孤独のうちにまったく慰めもなく過していた」(三六四)と評したテレジアの孤独を背景にしている。だが元々ブヌワが孤独のうちに「はかり知れない慰め」(三五九)を感じていたのは宣教師のために祈るテレジアの愛にであり、そのテレジアは、「ただ神にのみ唯⁽¹⁵⁾の希望」を見出していたとすれば、オルタンスのブヌワを助け、神に返そうとした同情の底には、みずからの「業」を頼みにした誇りと傲りがなかったと言え切れず、その点においても彼女は「愛以外のものを求めて」いたと言えるだろう。しかし「再び軽蔑され」「神は私たちを必要としない」と悟った時、オルタンスは同時に、そのみずからの「業」の空しさを知ったとも言えよう。

自分が頭に描いて、ボンマルシェの手紙の背後に思い浮べていた(四一七)ようなブヌワは存在しないことを、ボンマルシェの最後の手紙によって知ったオルタンスは、その時みずからの欲望も復讐の念も、あるいは「業」も「自己

欺瞞」であつたと悟り、意識するとしなにかわからず、それらを、また自己自身を放棄せざるをえなかつたのである。ここにおいて「平和の接吻」を受けて、「空しく、貧しく」なつたオルタンスの相貌が浮び上つて来る。ブヌワとテレジアとに同定される相貌である。

先に触れたように第一部において、作者は自殺したヘレーネに老女ロジーネを付き添わせているが、オルタンスの最期には、彼女をセーヌから引き上げた老船頭ギヨームを立ち合わせている。彼女の顔に「平和の接吻」と言われるしるしを見出した老船頭の回想を通して、時間的、空間的制約は一気に解消され、読者は此岸的、現実的次元から、彼岸的、神秘的次元へ、ランゲッサーの言う「神聖な仮面」⁽¹⁶⁾があらわれる次元へ誘われ、同時にこの作品全体を貫く救済の変身連鎖に、力づくで直面させられる。

ギヨームが「平和の接吻」という言葉を知つたのは、かつて故郷の司祭から届いた弟の死を知らせる手紙を、船泊りの薄暗いランプの下で読み取ろうとしていた時だつた。

ギヨームはまだはつきり覚えていた。なかなか読み取れない手紙から、何度も顔を上げては、読んでもら

える人を探していた。とうとう神父の服装をした一人の男が通りかかった。しかしこの若い神父の顔は恐しいほど疲れきつていて、ギヨームは頼むのをためらつた。疲れて見えたばかりではなく、空しかった。――

この世のものとも思えぬくらいに、空しかった、丁度彼が水から引き上げて、長いこと眺めていた溺死した女の顔のように。その顔も空しかった、だがいまや嘲りもなく、最期の瞬間に無が諦めたのだらう、無の黒い勝利もなかった。それはある修道女の顔のように貧しく、同時に性別もさだかではなかった。それはもはや何物も欠くことはなく、必要としない貧しさだつた、何故ならその貧しさは最後のもの、つまり自己自身を、所有していないかのように、所有しているのだから」(四七七)(傍点原文ゴシック)

ギヨームによって過去と現在とが、オルタンスを媒介として、いや正確には、オルタンスの顔に彼が見た「平和の接吻」によって、融合されている。そればかりではなく、ここではまたルシアン・ブヌワとオルタンス、オルタンスとテレジア、テレジアとブヌワとが重ね合わされている。

すでに触れたように、ここに思い出されている若い神父はブヌワであり、その「空しい顔」はオルタンスのそれと同等されている。オルタンスがテレジアと似ていることも、すでにブヌワによって指摘されていたので、ここで「ある修道女」にテレジアを、そのテレジアにオルタンスを重ね合わせることは、さして困難なことではない。そうであれば、このオルタンスを媒介として、テレジアとブヌワも重なる。いやむしろ「性別もさだかではない」のはオルタンスのみにとどまらず、彼ら三者は何の媒介も必要とせずに、直接的に結合させられている。オルタンスは他者の仮面であり、その意味でブヌワに似通っているという父親シャマン氏の指摘にあったように、彼らはここで真に《不可分の individual》⁽¹⁷⁾ になり、「偉大な聖人」とはうもない罪人の接点⁽¹⁷⁾ である仮面、「神聖な仮面」になる。それによってランゲッサーは、文字通り変容したオルタンスも救済の変身連鎖に編み込まれたとしているのである。

こうした力業を敢てなしたランゲッサーの救済観を支えているのは、幼きイエズスの聖テレジアの愛による諸々の魂の救済と宣教への願望である。オルタンスはその願望の網に掬い取られたのか、フェードル同様「天龍によって

救われ⁽⁷⁾」たのであろうか。ここに挿入されたテレジアの冥想やオルタンスをはじめとする登場人物たちによって語られる夜、無、空などの語を、この冥想を構成する際の典拠となったテレジアの『自伝』を参照しつつ検討することによって、オルタンスが落ち入っていた「無」について改めて考えてみたい。

(六)

「ドノソ文書」の仮構に際してドノソ・コルテスの『神の国』に依っているように、ランゲッサーは、この幼きイエズスの聖テレジア（リジューの聖テレジア）の冥想乃至夢（以下「冥想」とする）を仮構する際に、ブヌワによって名の挙げられている『靈的幼年時代の小さな道』、現在ではそれとは若干構成上に変更が加えられているが通常『自伝』と呼ばれる彼女の数人の上司に捧げて書かれた手記を、『ドノソ文書』の場合ほど直接的にはないが、しかしより多様に引用し、利用している。筆者の管見によれば、キリスト教国の研究者にとってはあまりに自明のことであるのか、『自伝』と「冥想」あるいはこの作品全体に見られ

ランゲッサーの救済史観との関係を、それとして取り上げ論じているものは、見あたらない。そこで以下においては、多少の煩瑣を厭わず『自伝』からの影響あるいはその利用について若干の考察を加えたい。そのことが回り道になるとしても、オルタンスのエピソードの結末を考えるに ついてもまた手掛りを与えてくれると思われる。

『自伝』には次のような一節がある。

夜、朝課（真夜中過ぎに誦えられる——筆者注）のあと

で「十字架の道行」の祈りを誦えていると、私に対する召命は夢であり、幻であると思われてきました。私はカルメル会での生活を素晴らしいものだと思っておりました。しかし悪魔はそれが私のためのものでない——略——という確信を吹き込んだのです……私の暗闇はあまりに大きく、私には何も見え、たったひとつのこと、私には召命はないのだということ以外にはなにひとつわかりませんでした。⁽¹⁸⁾

テレジアの誓願式に行われた一八九〇年九月八日の前夜の「試練」について述べたこの一節は、次のようにはじま

り、サタンとの問答を含むこの「冥想」の全体を構想する契機を、おそらくランゲッサーに与えたに違いない。

朝課の歌声が終った、人間の口から発せられる最後の言葉も、式服のすれる音、ロザリオの重い小さな響きも……終った、終ってしまった……夜。深くかぎらない夜、修院の側廊のはしにある淋しい部屋の夜。

（三八六）

ここで言われている真夜中過ぎの暗い夜は、ただ物理的時間を指しているだけではなく、「魂の完全に暗い夜」（三八九）という形而上的時間、あるいは救済史的時間をも意味している。

「魂の暗い夜」、それはテレジアが『自伝』の中でしばしばその名を挙げ、トマス・ア・ケンピスと並んで強い影響を受けている十字架の聖ヨハネが、カルメル修道会の改革をはかった際に、反対派によって一時暗い小部屋に監禁された時の体験にもとづいて、のちにその著作『暗い夜』や『カルメル登山』において示した完徳への道、救いを求め、神に近づこうとする魂が通過しなければならぬ道であ

る。

その十字架の聖ヨハネによれば、真夜中過ぎの時間とは、魂の夜にとっては、この世のすべての欲望を離れ、理性による認識という光をも奪われ、しかしすでに曙光が近く、神との霊的交りの完結する段階でありながら、もっとも深く暗い時間である。⁽¹⁹⁾「真夜中はすでに過ぎて、朝が数居際にやって来ているのかも知れない」と言うテレジアは、そうした時間にあるのだが、同時に「しかしここには時を告げる夜警はいなくて、私の目には闇を見透す力はない」(三八九)と告白する。そのテレジアにサタンが「おまえの祈りは応えを与えられない」(三九〇)と誘惑の言葉をかけてことによって、テレジアとサタンとの問答、むしろ闘いがはじまる。

この『自伝』の一節と「冥想」の冒頭部からの引用によって明らかにするのは、テレジアが「いっそう深い夜、無の夜」⁽²⁰⁾とも呼ばれる「魂の暗い夜」と無縁ではないことである。その「無の夜」はオルタンスが最期に臨んで求めた「無」の解明に手掛りを与えてくれるはずである。

「冥想」の結末部には次のようなテレジアの決意が表明されている。

日毎にぬるま湯のように、怠惰になっていく小さな村の自分の教区を慰めない眼差しで包み込んでいる司祭たちのために、たった一匹の蠅すら捕えられなかった論証の網のなかで疲れはて、絶望し、困惑している説教者たちのために、茨と藪の間に種子を播く教理教師たち、神に仕えようとする者たちに石を投げられ、殺される使節たち、靴のほこりを落す暇さえなく追い払われる使徒たち……彼らすべてのもののために、私は胸のなかに消えることのない愛の炎をかきたてよう。(四〇七)(傍点筆者)

このような言葉はおそらく『自伝』に見られる次のようなテレジアの使命感に触発されているだろう。

私はまた別の召命を心を感じています、私は戦士、司祭、使徒、教父、殉教者への召命を感じています——略——私は胸の奥に十字軍兵士や教皇様の兵士の勇気を感じ、教会を守るために戦場であって死ぬことを望んでいます。⁽²¹⁾(傍点原文大文字またはイタリック)

この二つの引用は、テレジアのもう一つの側面、つまり宣教の願望に燃え、宣教に携るものたちのために祈り、彼らと結びつき、彼らとともに救いのためにサタンと闘おうとする姿を浮び上らせる。そのテレジアの姿はこれまでしばしば言及して来た救済の変身連鎖を支えているものなのである。

以上二つの『自伝』と『冥想』に見られる並行関係は、直接的引用あるいは移しかえに近いと言えようが、そうした関係はもし更に細かい点に目を注ぐならば、数多く見られる。いまここでその各々を挙げることはしないが、更に一つだけ例を挙げておく。

サタンに立ち向い、世界を愛で包みたいという願望を抱く自己の姿を『冥想』におけるテレジアは、「いいえ、驚ではなく、ほんとうにそうではなく、茶褐色のミソサザイに似て、――略――驚の心を持ったミソサザイ」(三九五)にたとえているが、それに対応して『自伝』には、「私は自分をただ弱々しい小鳥としか思っていないません、――略――私は驚ではなく、ただその目と心を持っているのです」(傍点原文大文字)とある。

こうした並行関係は、ランゲッサーが「冥想」を仮構す

る際に『自伝』から、いわば小道具にいたるまで借用していることを示しているにすぎないと言えるかも知れない。しかしこの驚と小鳥のたとえにしても「冥想」においては、前引部分の直前に「驚のように、私の心は世界を愛でおおうことを求めている」(三九四)とあり、『自伝』においては前引部分の少し後に「おお、聖なる言葉、あなたご自身が驚なのです」⁽²³⁾とあって、いずれも驚がキリストの比喩であることが見てとれよう。このことは「冥想」において『自伝』がかなり忠実に利用されているのを示している。だがランゲッサーが『自伝』における記述をもっと自由に、アナローギッシュに用いていると思われる点を、牽強附会の危険を冒しながらも、検討してみるならば、『自伝』との並行関係は、ただ「冥想」にとどまらないことが見られて、それがまたオルタンスの最期の究明につながるであろう。

(七)

先に掲げたオルタンスの「遺書」の結末にあった「地獄のリフレイン」は、はたしてサタンからの呼びかけを意味

していたのか。たしかに彼女の死を否定的に、救われなかったものとして眺めるなら、そのようにしか受け取れない。しかしすでに考察を加えて来たように別の角度から見ると、その呼びかけは別の呼びかけであった、少くとも別の呼びかけをも含んでいたのかも知れない。

オルタンスの家は、かつて女子ベネディクト会の修道院の一部であり、今はその境界を壁によってふさがれてしまっているが、時としてオルガンや修道女たちの歌声がひびいて来ることがあった(三四三)。そうした「修道女たちの無気味とも言える歌声」が、シュゼットとの愛の営みの場に聞えて来た時、オルタンスはそれがまるで「無限の彼方から、無感覚の真空の高みから――略――、しかし同時に測り知れない深みから、望みもなく、この世の生の痛みや喜びへの想い出もないハデスの深みから来た」(三八四)ように感じたのであった。「地獄のリフレイン」がこの「ハデスの深みから来た」修道女たちの歌声でなかったと言い切れない。それどころかその歌声には「この世界を愛によって造り上げたい」と願うテレジアの声が、「道具はなくとも、――略――私はオルフォイスのように、私の心の歌と雅歌とによって、この世をゆり動かすことができる」(三九四)とい

うテレジアの歌声が重なり合っていないとは言えない。「愛が完全に満たされるためには、みずから低めて、無の低きにまで下りていかなければならない」という愛のために、冥府にくだったテレジア・オルフォイスの歌が融け合っていたのである。

「無の低きにまでおりて行くこと」が「自分自身を無とされた」⁽²⁶⁾キリストの十字架への歩みに通じるとすれば、オルタンスが求めた「ただひとつの慰めとしての無」もまたそこに通じていたのではないのか。それもまた彼女を神の愛へと導くものであったのだろうか。先取りして言ってしまうと、その無とは、先に触れたように、欲望も復讐もあるいは自己をも放棄した無であり、また次稿において取りあげる予定のベルフ・オンテスが「破壊と再生の間」にあって「投げ込まれた無」(五七九)であり、一切を放棄したオルタンスは、ブヌワとテレジアに融合し、その顔が「空しく、貧しい」と形容されていたように、彼女はもはや空の器であった。

「無は慰めを与えてはくれないでしようか。無はあらゆる内容より強く大きなあの何ものかなのではないでしようか――略――何故私たちは無ではないのか――略――無になりまし

よう」(四七四)とドゥシャトーに語りかけたオルタンスが求めていた無とは、「内容」ではなく、換言すれば「業」でも、そのほかならぬ極端な内容としての「憎しみ」(四〇六)でもなく、それらより強く大きな「形式」つまり空の器、愛が、そして恩寵が注ぎ込む器であった。

無は恩寵の対極であり、転換して恩寵になり得るのです。恩寵はすべてであり、満たし、取って代り、それまであったすべてのものの場を占める——略——恩寵は空を必要とする。とほうもない、純粹で完全な深い空を必要とする。なにひとつ持たない、とりわけ自己自身を持たない空——略——恩寵はそれ自身が注ぎ込む器ですらある」(五四七)

この言葉は、シャマン氏が第三部においてベルフォンテヌからオルタンスの形見となったバイドラー・ヒッポリュトスのペンダントを二つとも手渡され、ベルフォンテヌによつてオルタンスが「無」と呼ばれた時に、彼に向つて語るもので、それによつて読者ははじめてオルタンスの求めた無についての最終的解明を与えられる。同時に分割され

たペンダントが再び一つになる時、「ブヌワばかりではなく、彼とともにオルタンスも天が呼んだ」(五三五)のであると信じるシャマン氏の、あるいはオルタンスとブヌワの「期待は満たされ」(五四三)、ここにおいてペンダントの影におおわれていたオルタンスのエピソードが漸く完結する。

このシャマン氏の言葉を見れば、オルタンスのエピソードにおいて言われている無、空あるいはオルタンス、ブヌワ、テレジアに共通する「空しさ、貧しさ」の背後に、「この生の夕べに、主よ、私は手を空にしてあなたの前に立つでしょう、あなたが私の業をお数えにならないように乞ひ願うからです」という幼きイエズスの聖テレジアの最後の祈りを透視するとしてもあながち無謀ではないであろう。オルタンスも「手を空にして」いたのである。無も空も、単なる虚無や空虚ではなく、満たさるべき器としての無であり、空である。それを満たすのは、おのれの業ではなく、シャマン氏の言う恩寵にはかならない。オルタンスは虚無の縁に立ち、あえてそれを乗り越えることによつて空となり、恩寵が注ぎ込むべき器となった。しかしだからと言って彼女がその恩寵の注ぎ込みを呼び寄せたわけではな

い。キリストが「愛に渴いていた」⁽²⁸⁾ように、オルタンスも愛に渴いた器であっただけであり、やがてベルフォンテスにおいても見るように、ここでも恩寵の介入は一方的である。

ボンマルシェからのペンダントを身につけることにより、オルタンスがその炎の中を行く運命を受け入れた「地獄」は、「眞想」において言われるように一方において「選ばれた者たちの愛が無きもの」にしようとし、他方において「神の愛が包み込んでいる」(四〇五)とすれば、オルタンスはほかならぬこの「神の愛によって造られた地獄」(四〇五)の呼びかけを耳にし、その中へ落ち込んでいたのである。彼女はテレジアの言う「神の愛と選ばれた者たちの愛の間の矛盾」を体現しつつ、「無が恩寵に転換する」地点に、「魂の暗い夜」がやがて曙の光に克服される時点に身を置いていた。そうであればオルタンスもまたランゲッサーの言う「関心 Inter-esse」の交点に立っていたのである。⁽²⁹⁾その交点とは即ち、堂守フランソワがかつて語った人間の愛を必要とする神と、人間の憎しみを必要とするサタン(三三〇)の間でのたたいの場を意味する。オルタンスをキマイラと見るかぎり、彼女の死は「時間性のなかで

の悪の善に対する自然的勝利」(三二六)であり、サタンの選びにあったと言えるだろう。しかし「最後の瞬間に無が諦めたのだろう」とあるように、「平和の接吻」を受けた彼女の顔は「神の超自然的勝利」(三二六)を示しているのである。

こうしたオルタンスの変容を可能にしたのは、「私はあらゆる人々の十字路を占める」(三九四)と言うテレジアの愛と、それに支えられて同じように「十字路に立ち、転回させる」(五四四)ものであると言われるルシアン・ブスワの愛であるが、彼はまた第三部においてベルフォンテスの転回と回心の契機となる。そのテレジア＝ブスワ＝ベルフォンテスとつらなる救済の変身連鎖については、次稿にゆずることにする。(未完)

〔注〕

- (1) Langgässer, Elisabeth: Das unaussprechliche Siegel (Hamburg, Classen Verlag, 1959) S. 295. 以下本書からの引用は本文中にカッコによってその所在頁を示す。
- (2) Langgässer, E.: Märkische Argonautenfahrt (Hamburg, Classen Verlag, 1957) S. 102.
- (3) 変身連鎖乃至登場人物の可換性の問題及び筋の進行の先

取形式については、「成城文芸」第六二号の拙稿において触れた。

- (4) ドノン・コルテスの救済史観とランゲッサーのその関連については「成城文芸」第六八号の拙稿において考察した。

- (5) Augsberger, Eva: Elisabeth Langgässer, Assoziative Reihung, Leitmotiv und Symbol in ihren Prosawerken (Nürnberg, Verlag Hans Carl, 1962) S. 86.

- (6) Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (München, Alfred Druckmüller Verlag, 1938) 38. Halbband 1545.

- (7) ラシーヌ、ジャン『フエードル』内藤濯訳(岩波書店、昭三三)解説一〇四頁。

- (8) Augsberger は第三部におけるこの二つに分割されたベندانテをめぐる展開を考慮に入れながら、「ヘルフォンテスの物語の中へのオルタンスのエピソードの挿入は技巧的に処理され、バイドラー・ヒッポリートのベندانテによって、的確に説明されている」と述べている。

Augsberger, E.: a. a. O. S. 85.

- (9) Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, a. a. O. 1547.

- (10) ランゲッサーはしばしば人名や地名に、それを負った人物やそれらと関りある事柄の本質や性格を暗示させる。第一部で登場する Helene Gitzler は Helena = Leda = Ur-weib という神話的系譜を、Benedikt のフランス名である Benoît は Benedikt Labre にちながり、『ペルク地方のアルゴ号巡礼』の人々の目的地 Anastasiendorf には、ギリシャ語の復活あるいは治癒を意味する Anastasis が重なっていた。ヘレーネの死を見る Rosine は Rosa = Rose であり「奇しきバラの花」である聖母マリファとの結びつきを示し、オルタンスをセーヌから上げた Guillaume つまり Wilhelm はカール大帝の側近で、ヘネディクト会士として死んだと言われるアキタニアのギヨームやサラセンと戦ったギヨーム・ドランジャの名を継いでいる。そしてなによりもまず主人公の Lazarus Beilontaine という名は、聖書に描かれたラザロの再生と尽きることのない生命の水、洗礼の水を思わせる。

- (11) Augsberger, E.: a. a. O. S. 85.

- (12) アウグスチヌス『告白』服部英次郎訳(岩波書店、昭四〇)下巻 一二五頁。

- (13) Therese vom Kinde Jesus: Selbstbiographische Schriften, übertr. von Dr. O. Iserland u. C. Capal

(Einsiedeln, Johannes Verlag, 1958) S. 193.

- (14) 「冥想」では「天国を私は信じます——でも慰めもなく、確信もなく」(四〇五)とあり、『自伝』には「死の不安の庭にあるイエズス様のように、私は孤独を感じる。慰めはない。この世にもなく、天国からも来なく」Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 110.

- (15) Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 143.
(16) Langgässer, E.: Das Christliche der christlichen Dichtung (Freiburg u. Olen, Walter-Verlag, 1961) S. 43.

- (17) ebenda.
(18) Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 168.
(19) Johannes vom Kreuz: Aufstieg zum Berg Karmel: übersetzt von P. Ambrosius A. S. Theresia (München, Kösel-Verlag, 6. Aufl. 1967) S. 14ff.

- (20) Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 221.
(21) Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 198.
(22) Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 204.
(23) Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 206.
(24) Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 201.
(25) フィリップ・ビ人への手紙、第二章第五節〜八節。

(26) 森一弘「闇の中の飛躍——テレジアの歩み」、男子跣足

カルメル会『小さい聖テレジアの世界——あわれみのこたえ』(ドン・ボスコ社、昭五一)一六〇頁には、テレジアの前引の句について「無にくだること、低く低く下って自分の虚無に手をふれること——略——そこにこそ——略——神への愛の道を開くものがあることを示した」と言われている。

- (27) Therese vom Kinde Jesus: Weiheakt an die barmherzige Liebe, in: Selbstbiographische Schriften, S. 281.

(28) Therese vom Kinde Jesus, a. a. O. S. 193.

- (29) ランゲッサーはキリスト教文学の使命に触れて次のように述べている「その使命は関心 Inter-esse の交点に立つことであり、本来的な決定がなされ、問題となっている人間の心の内での神と対立者との間のたたかいが耐え忍ばれ、ひらめきくたる閃光に照らし出されるように、隠されたたたかいの場が照らし出される座標素の交点に立つことである」(Langgässer, E.: Das Christliche der christlichen Dichtung, S. 37)