

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

Una corriente erasmiana en la literatura española del siglo XVI

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2019-12-20 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 野村, 竜仁 メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/2502

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



ISSN 1345-8604

神戸市外国語大学

研究叢書

2019 第62号

16世紀スペイン文学の傍流 —エラスムス主義の影響の射程—

野村竜仁

研究叢書 2019 62

16世紀スペイン文学の傍流—エラスムス主義の影響の射程—

野村竜仁

神戸市外国語大学外国学研究所

Monograph Series in
Foreign Studies

no. 62 2019

Una corriente erasmiana en la literatura española del siglo XVI

●
NOMURA Ryujin

Kobe City
University of
Foreign Studies

Research Institute of Foreign Studies
Kobe City University of Foreign Studies

神戸市外国語大学外国学研究所



神戸市外国語大学
研究叢書

2019 第**62**号

目 次

序：スペインとエラスムス	1
第一章 アルフォンソ・デ・バルデスとイグナチオ・デ・ロヨラ	7
1. 内的信仰をめぐって	7
2. モデルと追体験	13
第二章 『森羅万象雑記』：教化的意志、自然観、芸術観について	18
1. エラスムスと『森羅万象雑記』	19
2. エラスムスとメヒーアの自然観	22
3. エラスムスとメヒーアの芸術観	25
第三章 対話文学：『クロタロン』と『トルコ旅行』	29
1. 『クロタロン』と『トルコ旅行』	30
2. 医学的人文主義について	32
3. 『トルコ旅行』とエラスムス主義	34
4. 『クロタロン』とエラスムス主義	36
第四章 『キリストの御名について』に見られる医学的人文主義および エラスムス主義の視点	38
1. 文献学的な知識の活用	39
2. 『御名』における感覚的な認識	43
3. 『御名』と医学的人文主義とエラスムス主義	48
第五章 『キリストの御名について』と『キリスト教兵士必携』 ：聖パウロの書簡からの引用をめぐって	50
1. 霊魂と身体	51
2. 『御名』における救済	57
3. 『御名』における統合への志向	60
第六章 騎士道物語に対する批判と創造的展開：宗教的側面と俗語の問題	62
1. 騎士道物語に対する批判の歴史	63
2. 騎士道物語への批判におけるスペイン的特徴	67
3. 反発と創造	70

むすびにかえて.....77

参考文献.....79

Monograph Series in Foreign Studies no. 62, 2019

16 世紀スペイン文学の傍流

—エラスムス主義の影響の射程—

野村 竜仁

Research Institute of Foreign Studies
Kobe City University of Foreign Studies
2019

序：スペインとエラスムス

スペインとエラスムスの接点と言え、たとえば後にスペイン国王となる若き日のカルロス一世に対して、エラスムスが特別顧問官として『キリスト教君主教育』を献呈している¹。またカルロス一世の親政に先立って摂政を務めた枢機卿シスネロスは、自らが主導する形で編纂を進めていた『コンプルテンセ版多言語対照聖書』に先んじてエラスムスが『校訂新約聖書』を出版したのを受けて、編纂事業への協力を要請するために、スペインへの招聘状をエラスムスに送っている²。

『多言語対照聖書』の編纂とともにシスネロスが行ったルネサンス期のスペインを象徴する文化的事業として、アルカラ大学の設立がある。この二つのシスネロスの事業は、原典に沿った形での聖書理解を称揚する点など神学におけるエラスムスの志向と共通する面を持っている。しかし一方で、ギリシア語とラテン語は堪能でありながらもヘブライ語を解さないエラスムスの関心が基本的に新約聖書へ向けられていたのに対して、スペインでは新約と旧約の二つの『多言語対照聖書』が編纂されており、このうち旧約聖書を重視する傾向も見られる³。つまりユダヤ教の伝統が色濃く残るスペインは、エラスムスと共通する面を有しながらも、異なる方向性を示していると言えるだろう。

エラスムスはスペインの文人たちと書簡を交わしているが、彼自身はスペインを訪れたことはない。その思想が受容されたのは著作を介してであり、ラテン語の原書だけでなくスペイン語訳も出版されている。エラスムスの著作が初めてスペイン語に訳されたのは1516年のことであつた⁴。未だラテン語が国際語としての力を有している時期であり、教養のある読者層は原書を読んでいたと考えられるが、スペインにおいてエラスムスの影響、いわゆるエラスムス主義⁵が大きな運動となつていった背景には、やはりスペイン語への翻訳があると言えるだろう。

エラスムスの著作としてよく知られる『痴愚神礼讃』（原題：*Moriae Encomium*、西：*Elogio de la locura*）は、同時代におけるスペイン語版は確認

1 これは、カルロス一世が16歳の時、1516年に献呈されている。

2 Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, 1982, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 72-73.

3 Natalio Fernández Marcos, Emilia Fernández Tejero, «Bibliismo y erasmismo en la España del siglo XVI», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 102-103.

4 José Luis Abellán, *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 99.

5 エラスムス主義については以下の論文に詳しい。

安藤真次郎、「スペイン・エラスムス主義に関する一考察」、『スペイン・ルネサンス思想研究における文献学的実証分析』（平成24-26年度科学研究費補助金 挑戦的萌芽研究 研究成果報告書）、2015、pp. 65-80.

されていないがイタリア語など他の俗語訳は存在しており、またセルバンテスやロペ・デ・ベガなどが『痴愚神礼讃』を読んでいた可能性も指摘されている。⁶ 『痴愚神礼讃』と同じく諷刺的な内容に富み、スペインで反響を呼んだ作品として『対話集』(原題: *Familiarium Colloquiorum*、西: *Coloquios*) を挙げることができる。『対話集』は、ベネディクト会士であったフライ・アロンソ・ルイス・デ・ビルエスの手によって、すでに 1526 年には私的な形でスペイン語訳が出回っており、⁷ スペイン語版としてはこのビルエスの手になるものの他に、ディエゴ・グラシアン・デ・アルデレテやフアン・マルドナドの版なども知られている。⁸ また『対話集』同様、作者による増補が繰り返された『格言集』(原題: *Adagiorum Chiliades*、西: *Adagios*) では、フランシスコ・タマラとフアン・デ・ハラバの二つのスペイン語版が、ともに 1549 年にアントウェルペンで出版されている。⁹ これら以外でも、『格言集』の一篇である「アルキビアデスのシレノスの箱」(原題: *Sileni Alcibiadis*、西: *Los Silenos de Alcibiades*) などは、1529 年にベルナルド・ペレス・デ・チンチョンによってスペイン語に訳されており、それ以降も 16 世紀末までに二つの版が世に出ている。¹⁰

これらに加えて、スペインのエラスムス主義を考えるうえで重要な作品として、『キリスト教兵士必携』(原題: *Enchiridion Militis Christiani*、西: *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*) を挙げることができる。信仰の手引きであるこの書は、アルコルの助祭長として知られるアロンソ・フェルナンデス・デ・マドリードによってスペイン語に訳され、1525 年に印刷されている。¹¹ 『キリスト教兵士必携』は、翻訳される以前からスペインでもラテン語の素養のある者たちに読まれていたと考えられるが、¹² アルコルの助祭長によるスペイン語版は初版から 1556 年までに 14 の版を重ね、そのうち八つは 1525 年から 1528 年までに集中しており、当時の反響のほどがうかがえる。¹³

6 アメリコ・カストロ、『セルバンテスの思想』(本田誠二訳)、法政大学出版局、2004、pp. 174-175, 272.

7 Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Editorial Crítica, 1977, p. 345.

8 *Erasmus y España, op. cit.*, pp. 286-287.

9 AA.VV., *Erasmus en España*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002, p. 192.

10 *Erasmus y España, op. cit.*, pp. 625-626.

11 Erasmus, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*, Ed. de Ramón Puig de la Bellacasa, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2000, p. 19.

12 *Erasmus en España, op. cit.*, p. 268.

13 Erasmus, *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, Ed. de Dámaso Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, p. 15.

14 Melquiades Andrés, «Erasmismo sin Erasmo en España», en *Humanismo y Reforma en el s. XVI*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2002, p. 36.

このスペイン語版の『キリスト教兵士必携』において、エラスムスの思想をスペインに受容するための、一種のスペイン化を確認することができる。『キリスト教兵士必携』の有名な一節、“*Monachatus non est pietas*”（修道士の生活は敬虔〔と同義〕ではありません）¹⁵は、スペイン語版では“*el hábito, como dizen, no haze al monje*”（言われているように、僧服を着たからといって、修道士になれるわけではありません）¹⁶と訳されている。原文に見られる修道士に対するエラスムスの辛辣な口調が、スペイン語訳ではやや婉曲的な言い回しになっており、訳者の配慮がうかがえる。

スペイン語版には、ラテン語の原文と比べてかなり言葉が足されている箇所もある。そうした例として、ガラテヤ人への手紙を典拠とする次の一節を挙げるることができる。

このように私たちが子供であったときには世のもろもろの靈力に服して¹⁷いた

これがスペイン語版では次のような形に訳されており、より解説的な記述になっている。

Nosotros, siendo principiantes y tiernos en las cosas de la ley espiritual de Dios, éramos como los niños que están sujetos debaxo del ayo, y así estábamos en servidumbre debaxo de las observancias litterales de la ley, asidos a las cosas exteriores, visibles y corporales, para que nos moviésemos por ellas a ser buenos y nos refrenásemos de ser malos, pues ni teníamos fuerças para llegarnos a Dios ni mayor capacidad para conocerle ni amor con él para obedecerle.

（私たちが神の靈的な法の内容に対して未熟で経験が少なかったときは、養育係の召使いに従っている子供のようにであり、外的で可視的で身体的なものに結ばれていたため、律法を一語も違えることなく遵守しなければならない奴隷のような状態にあった。これは律法を遵守することで良き者となるように自らを仕向け、悪しき者とならないように自らを抑えるためであった。私たちに神に近づく力も、神を知る能力も、神に従うために神と育むべき愛

15 エラスムス、『エンキリディオン』（『宗教改革著作集2 エラスムス』所収、金子晴勇訳）、教文館、1989、p. 179.

尚、括弧内は原文のままである。

16 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, op. cit., pp. 410-411.

尚、括弧内は拙訳である。

17 前掲『エンキリディオン』、p. 97.

もなかったからである。¹⁸)

(括弧内拙訳)

二つを比較して分かるように、スペイン語版ではエラスムスの原文以上に「外的で可視的で身体的」な要素を際立たせ、それらを退けることが強調されている。その一方で、神に近づこうとする姿勢や神智学的な視点が付加されている。神を直接的に知覚しようとする志向は、この時代の照明派などを思わせる。

照明派は15世紀末から16世紀の初頭にかけてスペインに現れた宗教運動で、カトリックにおける典礼などを軽視し、純粹な心の光明だけをたよりに神に直接語りかけることを目指した一派であった。マルセル・バタイヨンは『エラスムスとスペイン』の中で、エラスムス主義がこの照明派の土壤に根づいたという捉え方を示すとともに、照明派とエラスムス主義に共通する特徴として内的信仰を挙げている。当時のヨーロッパでは宗教的な不安感が高まり、儀式や典礼といった信仰における外的な要素に対してさまざまな疑問が呈されていた。そうした風潮についてはいくつかの原因が考えられるが、その一つとしてウィリアム・オッカムなどによる理性と信仰の分離が挙げられるだろう。理性が信仰から分離された結果、キリスト教の教義は理性による探求の対象ではなく、単純に受け入れて信じるべき対象となった。キリスト教はただ信じなければならぬ一連の教条に過ぎず、信仰生活は表面的な勤め、善行を行うことに還元される。こうした神学者たちの主張が、やがては聖職者たちの姿勢にも影響を及ぼし、結果として形式的と評される聖職者の墮落を生じさせる一因となる。

このような状況に対して、ヨーロッパの各地で教会組織の改革の気運が高まってゆく。14世紀にネーデルランドのヘールト・フローテによって開始された「新しき信仰」はそうした運動の代表的なものであり、またルターの改革もその延長線上にあると言えるだろう。スペインにおいても、シスネロスに代表される聖フランシスコ会の改革などを挙げることができるだろう。世俗的なものを排除し、また硬直したスコラ哲学を捨てて原初の理想に戻ることを標榜して14世紀にはじまった同修道会内の改革運動は、フィオーレのヨアキムに連なる終末論や、サヴォナローラの影響を受け継ぐ¹⁹聖ドミニコ会の改革運動なども合流しながら、一つの流れを形成してゆく。やがてこの流れが、枢機

18 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, op. cit., p. 273.

19 Joseph Pérez, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», en *El erasmismo en España*, op. cit., pp. 324-326.

卿シスネロスの改革となって結実する。カトリック女王イサベルの聴罪師であり、摂政として政治にも携わったシスネロスは、自らが属する聖フランシスコ会だけでなく他の修道会の刷新も進めた。そうした改革運動において、形骸化した信仰を批判する場合やそれらの刷新を求める際に標榜されたのが、内的信仰の重視であった。のちに異端視されたものの、庶民層の宗教的不安の発露ともいえる照明派にも内的信仰を求める傾向が見られる。

ただし同じように内的信仰を標榜していても、エラスムス主義には照明派などと異なる点がある。博識をもって知られたエラスムスが唱えるキリスト教は、学識、特に文献学によって培われた古典的素養に基づく内的信仰と言えるだろう。当時の神学者たちは、本来の役目である聖書解釈をなおざりにし、また哲学者は真理への肉迫とは無縁な空虚な理論の操作へと走る傾向があった。その結果、神学の世界においては真の宗教思想が枯渇していた。こうした状況を刷新するために、エラスムスは中世神学の無意味な議論を退け、ひたすら単純簡潔な聖書神学を目指した。つまり、文献学的な知識に基づいてまずテキストとして聖書や教父の著作を正確に読み、そこで見いだされたキリスト像をキリスト教徒の信仰の模範にするというものである。

エラスムスのキリスト教には、彼の故国における「新しき信仰」の影響も見られ、日常の生活信条とも言える倫理的な教えが含まれている。その一方で、エラスムスには古典的素養に基づく美德をもって同時代の現実と対峙する、一種の理想主義的傾向も見られる。『対話集』などにおける諷刺的な言辞は、その裏返しとも言える。同時にトマス・モアやマキアヴェッリとは異なり政治権力からは距離を置いており、近代社会の黎明期にあっても、ルター²⁰の改革や近代国家の成立など、現実の世界における未来への胎動に対しては懐疑的な面を見せている。²¹

こうしたエラスムスの思想に共鳴する者たちが、スペインにおいて一つの勢力を形成してゆく。1527年、エラスムス主義を含めた新しい思想運動を検討するためにバリャドリードで神学者たちによる会議が開催されている。会議自体はペストによって議論を尽くさずに終わったとされるが、この結果をもってエラスムス主義は一定の承認を得た形となる。これと相前後して、俗語訳を含めたエラスムスの著作がスペインでさらに普及してゆく²²。しかしその一方で、前述の会議でも問題となった『対話集』は辛辣な内容に富むものだけに反発も

20 チャールズ・B・シュミット, ブライアン・P・コーペンヘイヴァー, 『ルネサンス哲学』(榎本武文訳), 平凡社, 2003, pp. 275-292.

21 ヨハン・ホイジンガ, 『ルネサンスとリアリズム』(『ホイジンガ選集 4』, 里見元一郎他訳), 河出書房新社, 1971, pp. 154-157.

22 *Erasmus y España, op. cit.*, p. 279.

強く、1528年以降のスペイン語版にはエラスムスとカルロス一世との交流を示す書簡が添付され、エラスムスの主張を正当化する試みがなされた。こうした措置にもかかわらず、エラスムスが死去した1536年からは新たな版の出版が禁止されることになる。

プロテスタントへの警戒が高まる中、エラスムスに対する評価も変化してゆく。1559年には、『対話集』だけでなくほとんどの著作が禁書となっている。しかしながら最初の翻訳から禁書までの半世紀足らずの間に紹介された著作によって、エラスムス主義はスペインにおいて確かな足跡を刻んだ。その射程を追いながら、16世紀のスペイン文学における傍流とも言える作品およびその作者について考察を加えたい。

第一章では、スペインにおける代表的なエラスムス主義者とされるアルフォンソ・デ・バルデスと、イエズス会を創始するイグナチオ・デ・ロヨラの著作を検討し、両者が見せるエラスムスへの反応を通して、スペインにおけるエラスムス主義の受容について考える。

第二章では、エラスムスの『格言集』と同じく古典的素養に基づいて著され、スペインだけでなく他のヨーロッパ諸国でも名声を博したペドロ・メヒアアの『森羅万象雑記』を中心に、エラスムスとスペインの教化的な志向と、それぞれの自然観および芸術観について整理する。

第三章では、エラスムスの『対話集』を嚆矢とし、この時代のスペインで隆盛を示した対話形式の作品の中から、『エル・クロタロン・デ・クリストフォロ・グノフォソ』と『トルコ旅行』を取り上げ、エラスムス主義の認識論や医学的人文主義との関係を検討する。

第四章では、スペインにおけるエラスムス主義の一つの到達点とも言われるフライ・ルイス・デ・レオンの『キリストの御名について』について、第三章で検討した医学的人文主義などとの関連性を考察する。

第五章では、エラスムスの著作の中でもスペインにもっとも大きな影響を与えた『キリスト教兵士必携』と、第四章で取り上げた『キリストの御名について』を比較し、両作品の持つ方向性の違いを精査する。

第六章では、エラスムス主義者を含めた知識人および聖職者たちによって展開された世俗的な文学への批判、特に騎士道物語に向けられた批判を検証し、それらが16世紀の宗教的俗語文芸を生み出す一つの契機となった可能性を探る。

第一章 アルフォンソ・デ・バルデスとイグナチオ・デ・ロヨラ

エラスムス主義は1520年から30年代にかけてスペインで隆盛を極める。この時期の人物として「スペインにおけるエラスムス主義者」という形容がもっともふさわしいのが、アルフォンソ・デ・バルデスであろう。カルロス一世の秘書官として当時の権力の中枢にいたバルデスは、自他ともに認めるエラスムスの信奉者であり、その傾倒ぶりは「エラスムス以上にエラスムス的」²³と言われるほどであった。

バルデスは1492年頃に生まれたとされる。²⁴ このエラスムス主義者とほぼ同じ頃に生まれたのが、後にイエズス会を創設するイグナチオ・デ・ロヨラである。バルデスとロヨラは同世代の人間であるが、スペインにもたらされたエラスムスの思想に対して異なる反応を見せている。バルデスとは対照的に、ロヨラはエラスムスに対する熱狂を肌で感じながらも、それに染まることはなかった。劇的とも言える回心を経て宗教の道に入った後、バルセロナ、アルカラ・デ・エナーレス、パリなどでエラスムスを支持する者たちと交流しながらもエラスムス主義とは距離を置き、独自の道を歩んでゆく。

バルデスは宮廷へ出仕した後、カルロス一世による宗教的・政治的なヨーロッパの統一を信じ、その実現のために奔走したが、1532年にペストのために世を去っている。²⁵ 一方、廷臣として身を立てることを志していたロヨラだが、パンプローナでの戦闘で負傷したことを契機に宗教者としての道を歩みはじめ、その後イエズス会の活動を通して対抗宗教改革の旗手となり、1556年にローマでその生涯を閉じている。

この章では、エラスムス主義の隆盛を体現したバルデスと、その衰退後の時代を象徴するロヨラの著作を通して、スペインがエラスムスとどのように向き合っていたのかを考えてみたい。

1. 内的信仰をめぐる

エラスムスの著作には内的信仰の称揚とともに、その裏返しとして外的信仰への批判、つまり諷刺を特徴とするものがある。諷刺は同時代に向き合う際にエラスムスが用いる主要な武器であり、バルデスにはこうした面でのエラスムスの影響が顕著に見られる。

23 Alfonso de Valdés, *Obra Completa*, Ed. de Ángel Alcalá, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996, p. XVIII.

24 *Ibid.*, p. XI.

25 Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. de Joseph V. Ricapito, Madrid, Editorial Castalia, 1993, p. 19.

修道士として身を起こしたエラスムスだが、一旦修道会を離れた後は痛烈な修道士批判を展開し、ときにそれが激しい反発を招いた。本書の序において述べたように、エラスムスの思想の浸透に先立って、スペインには聖フランシスコ会を中心とする改革運動が存在した。つまりスペインの改革運動は修道会の主導ではじめられたが、バルデスは宗教的な組織に属さない廷臣であったがゆえに、そうしたエラスムスの諷刺的な面も容易に受容できたとも言えよう。エラスムスもバルデスも、修道士などを含めて当時の聖職者たちの姿勢を批判し、信仰の刷新を説いている。

バルデスは『ラクタンシオと助祭長の対話、またの題ローマで起こった出来事について』(*Diálogo de Lactancio y un Arcediano o De las cosas acaecidas en Roma* 以下、『ローマ』と略)と『メルクリオとカロンの対話』(*Diálogo de Mercurio y Carón* 以下、『メルクリオ』と略)の二つの対話篇を著している。前者は1527年に起きたローマ略奪をテーマとしており、作品としての趣はやや異なるものの、後者でもやはり同じ事件について言及している。皇帝軍がローマを侵略して破壊したことは、当時のヨーロッパ、そしてキリスト教の歴史において大きな出来事であり、カルロス一世の秘書官として政治の中心に身を置いていたバルデスにとっても最大級の関心事であったと言えよう。

こうした当時の政治的な事件をあつかうとともに、この二つの作品にはバルデスの宗教的な考えも投影されている。両作品でバルデスは、ローマ略奪が出来したのは退廃した教皇庁に対する天罰であるという解釈を示し、こうした主張によって事件におけるカルロス一世の責任を回避しながら、ローマ・カトリックへの批判を展開する。

[Arcediano]

Y digoos de verdad que yo tuviera esta entrada por muy gran milagro, si no viera después aquellos soldados hacer lo que hacían. Por do me parece no ser verísimile que Dios quisiese hacer tan gran milagro por ellos.

[Latancio]

Estáis muy engañado; sé que Dios no hizo el milagro por ellos, sino por castigar a vosotros.

〔助祭長〕

心底を明かせば、もしあの兵士たちのその後の所業を見ていないならば、私もこの入城を偉大な奇跡とみなしたことだろう。と言うのも、神があのような連中のために偉大な奇跡を実現されることは、ありえないと思われるから。

[ラクタンシオ]

あなたは大変な思い違いをしている。神は彼らのために奇跡を行っているのではなくて、あなた達を罰しているのです。²⁶

(括弧内拙訳)

また『ローマ』では、退廃したローマに警鐘を鳴らすために、神はこの世にエラスムスを送り込んだとする主張が展開される。そしてエラスムスによっても改善されないゆえにルターの出現を許したという主張が続く。こうした論調は、プロテスタントにもある程度の理解を示していたバルデスの立場をうかがわせるものでもあろう。²⁷

『ローマ』がラクタンシオと助祭長の対話篇であったのに対して、もう一つの『メルクリオ』はメルクリオと地獄の渡し守のカロンによる対話篇であるとともに、「死の舞踏」を連想させる面を有している。メルクリオとカロンがローマ略奪などについて語り合っているところに、地獄へ、あるいは天国へと向かう靈魂たちが登場して、自らの生涯を開陳する。靈魂の中にはさまざまな階層の人間が含まれているが、大半は生前の悪しき行いによって地獄へと向かう者たちであり、そこには説教師、司教、枢機卿といった聖職者も含まれる。そうした人物たちが対話の中で俎上にのせられ、生前の行いを糾弾される。貴賤上下の別なく諷刺する手法は、エラスムスの『痴愚神礼讃』や『対話集』などとも共通するだろう。

バルデスの対話篇のねらいは、ローマ略奪におけるカルロス一世の責任を回避するとともに、当時の儀礼的、慣習的な信仰を改めさせることにあったと考えられる。そのために司教や説教者など善悪両方の靈魂を登場させて糾弾することによって、形式的で外的な信仰に囚われることなく、より精神的で内的な信仰を実践することを勧める。こうした一種の二項対立は、たとえばエラスムスの『キリスト教兵士必携』においても提示されている。この書においてエラスムスは、外的と内的、身体と霊などの対立軸に基づいて、自らの宗教的な主張を展開する。

『メルクリオ』の意匠は、遡ればルキアノスにたどり着くものである。エラスムスもほとんど同じ設定の対話篇を著しており、²⁸バルデス自身も、序文で²⁹

26 Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Ed. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Ediciones Cátedra, 1993, p. 155.

27 *Ibid.*, p. 137.

28 Jesús Gómez, *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1988, pp. 121-122.

29 エラスムス, 『対話集』(『世界の名著 22 エラスムス, トマス・モア』所収, 二宮敬訳), 中央公論社, 1980, pp. 272-279.

ルキアノスとともにエラスムスからの影響について言及している³⁰。また内的信仰の称揚についても、確かにスペインにはエラスムス以前に聖フランシスコ会を中心とした改革運動があり、バルデスにしても自らの宗教的な考えをすべてエラスムスに負っているわけではないだろうが、当時のキリスト教の状況を外的と内的、身体と霊などの二項対立によって捉え、対話という形式を用いて諷刺を交えながら自らの主張を展開する手法は、バルデスがエラスムスから受け継いだものと言えるだろう。

バルデスとは異なる形でエラスムスと向き合ったのが、ロヨラである。ロヨラがスペインで宗教活動を開始したのは、エラスムスへの熱狂と照明派に対する警戒が高まっていた時期と重なる。ロヨラ自身はその自伝においてエラスムスに言及していないが³¹、自伝の口述筆記をしたルイス・ゴンサルヴェス・ダ・カマラは、後に著した自らの覚え書きで次のように述べている。

父（ロヨラ）自身が話してくれたことであるが、父がアルカラで勉強していた時、彼の聴罪司祭を含めて多くの人々は、エラスムスの『キリストの兵士の必携』を読むように勧めた。[...] 父は、これほど勧められたのに、エラスムスの書を読まないことにした。既にその時、幾人かの説教者や権威ある人々がその著者を批判しているのを聞いていたからである。上記の書を推薦してくれた人々には「著者が全く批判されない本もあるでしょう。それを読みたいのです」と返答した³²。

(括弧内筆者)

カマラの覚え書きでは、これがエラスムスについて初めて言及される箇所である。このカマラの覚え書きとは別に、ペドロ・デ・リバデネイラが著したロヨラの伝記がある。それによるとロヨラはアルカラに来る以前、バルセロナでラテン語等の勉学を開始した時期に、すでに『キリスト教兵士必携』を読んでいたと記されている。

Y así, tomando su consejo, comenzó con toda simplicidad a leer en él con mucho cuidado, [...] y comenzando a leer en él, juntamente se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriarsele la devoción, y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta

30 Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999, p. 74.

31 Ricardo García-Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid, Taurus Ediciones, 1965, p. 24.

32 ルイス・ゴンサルヴェス・ダ・カマラ, 『イグナチオの日々を見た弟子の覚え書き』(ホセ・ミゲル・バラ訳編), 新世社, 1997, p. 93.

mudanza. [...] a la fin echó el libro de sí, y cobró con él y con las demás obras deste autor tan grande ojeriza y aborrecimiento, que después jamás no quiso leerlas él [...] (忠告に従い、その書を虚心坦懐に読みはじめた [...] しかし読みはじめると、それとともに情熱がさめはじめ、信仰心が冷えはじめた。読めば読むほど、その変化は大きくなった。[...] 結局その書を読むのをやめてしまい、そしてこの書と、同じ作者による他の書に対しても倦怠と嫌悪を抱くようになり、その後は二度と読もうとはしなかった)³³
(括弧内拙訳)

この二つのエピソードについて、リカルド・ガルシア・ビリョスラダは『ロヨラとエラスムス』の中で、ロヨラがアルカラに来る以前に、断片的にあってもすでにバルセロナにおいて『キリスト教兵士必携』を読んでいた可能性を指摘している。³⁴

かつては廷臣であり、勇敢な兵士であったロヨラにとって、『キリスト教兵士必携』という書名は興味を抱かせるものであったと考えられる。³⁵ にもかかわらず、『キリスト教兵士必携』の内容はロヨラの心に訴えるものではなかった。その理由はさまざまに考えられるが、たとえばロヨラの『靈操』をエラスムスの著作や、エラスムスの影響が顕著なバルデスの対話篇と比較した場合、ロヨラには前述のような二項対立的な構図は見られない。

エラスムスにとっては、靈魂が身体を離れることが一種の靈操であったと言えるだろう。³⁶ そしてバルデスにとっても、この世はかりそめのものにすぎない。

Si tú te acordaras que aquel cuerpo no era sino una cárcel en que estabas preso y que no eras morador sino caminante en aquel mundo, no solamente no te pesara, mas holgaras de salir dél.

(もしお前が、あの身体がお前を閉じこめていた牢獄にすぎず、自分があの世界の住人ではなく、ただの旅人にすぎないことを思い出せば、あんなものに思い煩わされず、むしろ身体から逃れたことを喜ぶであろうに。)³⁷

(括弧内拙訳)

33 Ricardo García-Villoslada, *op. cit.*, p. 26.

34 *Ibid.*, pp. 24-31.

35 *Ibid.*, pp. 33-34.

36 Erasmo, *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, Ed. de Dámaso Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, pp. 235-236.

37 *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. de Rosa Navarro Durán, *op. cit.*, p. 108.

エラスムスやバルデスは、死を考えることによってこの世の快樂や自らの身体への配慮を退けることを勧める。それゆえ死んだ後の葬儀の段取りなどへの懸念は厳しく批判される。³⁸

一方ロヨラは、エラスムスやバルデスのように外的であるという理由で身体を軽視する態度はとらない。『靈操』では五感による認識が強調されており、ロヨラにとって身体的な感覚が信仰のために必要な要素であったことがうかがえる。地獄の苦しみやイエス・キリストの受難などを目、耳、鼻、口、触覚で感じるようにという指示が、『靈操』では繰り返し述べられる。一例を挙げれば、地獄についての黙想に際して次のような指示が与えられている。

想像の眼で、地獄の燃え狂う炎と、その中で焼かれている魂たちを見る。
 耳で、地獄の泣き叫びと悲鳴を聞き、主キリストと諸聖人に対する冒瀆の声を聴く。
 鼻で、地獄の噴煙と硫黄の悪臭と、ごみ溜や腐敗物の悪臭をかぐ。
 舌で苦い物を味わうように、地獄で流される涙、悲しみ、良心の呵責を味わう。
 手で触れるように、地獄の炎が魂に触れ焼き尽くすのを身で感じる。³⁹

ロヨラは身体を離れるのではなく、身体を活用して黙想を行うように指示している。

身体の軽視とともにエラスムスやバルデスが批判の矛先を向けたのが、既存の教会組織であり、そこに付随する制度や慣習などであった。エラスムスは『痴愚神礼讚』の中で教皇や司教を揶揄したり、⁴⁰『対話集』で修道院組織を諷刺したりしている。すでに見たように、バルデスにとってローマ略奪とはローマに対して下された神の天罰であった。もちろんエラスムスもバルデスも、宗教的な機構や慣習をすべて排除するべきであるというような極論を述べているわけではない。彼らが意図したのは、福音書を重視することによって、忘れられてしまった原初の靈的な信仰を回復することであったと言えよう。

エラスムスが好んだ比喩に「神秘の体」がある。キリストを頭に、キリスト教徒をその身体にたとえるものだが、エラスムスはこの比喩をキリスト教徒同士の靈的で平等な結びつきを象徴するものとして解釈する。信仰の優劣とは身

38 *Ibid.*, p. 110.

39 イグナチオ・デ・ロヨラ、『靈操』（門脇佳吉訳）、岩波書店、1995、pp. 114-115.

40 エラスムス、『痴愚神礼讚』（『世界の名著 22 エラスムス、トマス・モア』所収、渡辺一夫・二宮敬訳）、中央公論社、1980、pp. 158-163.

41 前掲『対話集』、pp. 215-224.

分などの属性によるものではなく、内面の、心のうちの信仰によって決まる。キリスト教徒はキリストの前で平等であり、修道士が平信徒に優越するわけではない。こうした考えゆえに、エラスムスは既存の宗教組織を軽視する。

ロヨラはこの「神秘の体」の比喻を異なる角度から見ている。エラスムスがこの比喻をキリスト教徒同士の友愛、協調関係を表すために用いているのに対して、ロヨラはそこに階層的な上下関係を見いだしている。イエズス会では上長への服従が定められており、現世における組織や機構が尊重されている⁴²⁴³。だからと言ってロヨラが内面的な面を軽視しているわけではない。靈操はまさしく靈魂の修養であり、またイエズス会では、たとえば聖務日課の共唱や共通の衣装を身につけるといった点は、他の修道会ほどには重視されていなかった⁴⁴。ただしロヨラにとってローマ教会はキリストの花嫁としての地位にあり、キリストと同じ聖性が宿る存在であった。そのためローマ教会はキリストとともに権威ある存在として、つねに尊重されることになる。

このようにエラスムスとバルデスの場合には内面的な部分が重視され、形式的で慣習的な面が軽視されていたのに対して、ロヨラはどちらか一方を軽視するのではなく、双方を尊重する形でカトリックの刷新を目指していたと言えるだろう。

2. モデルと追体験

序において述べたように、エラスムス主義は古典的素養を基盤としている。人文主義者として古典の復権⁴⁵に尽力したエラスムスの功績は、イエズス会による教育施設にも及んでいる。エラスムスと親交を結び、カルロス一世の秘書官として当時の国際語であるラテン語による書簡の作成に携わっていたバルデスにも、そうした素養を認めることができるだろう。バルデスの著作、特に『メルクリオ』には、主要な登場人物や場面設定などの面で古典的、異教的な意匠が施されている。

エラスムスとバルデスの著作で共通するのは、そうした古典的意匠だけではない。エラスムスの対話篇に登場する人物について、ジョセフ・リカピトは次のように述べている。

Por más que Erasmo se esfuerce en los *Coloquios*, no hay, a mi parecer, un personaje

42 Ricardo García-Villoslada, *op. cit.*, pp. 320-322.

43 前掲『靈操』, pp. 288-293.

44 Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Editorial Crítica, 1977, pp. 235-239.

45 Ricardo García-Villoslada, *op. cit.*, p. 241-265.

o personajes de perfil o identidad artística individual para ponerse por encima de todos los demás personajes. La fuerza de la sabiduría y preocupación teológico-religiosa ahoga la posibilidad de que surja un personaje de identidad literaria sobresaliente. En su lugar el pensamiento o una idea sobresale en primer término y cubre cualquier posibilidad de invención estética de logro.

(エラスムスが対話集にどんなに力を注いでいても、私が思うに、他のすべての登場人物たちの上に立つだけの、外見的な特徴を持つ人物や、芸術的な独自性を持つ人物はいない。神学的、宗教的な知識およびそれに対する関心に重点が置かれているために、文学的に傑出した個性を付与された人物が現れる可能性は、消されている。その代わりに思想⁴⁶や考えがまず表に出て、芸術的な創造が達成される可能性をふさいでいる。)

(括弧内拙訳)

エラスムスの対話篇に登場する人物は、作者の主張を代弁するか、あるいは諷刺の対象として戯画化される存在である。リカピトは、バルデスの『メルクリオ』⁴⁷にはエラスムスの対話篇よりも個性を持った人物像が描かれていると主張するが、この『メルクリオ』についても、たとえば同じく冥界を舞台とした『神曲』などと比較すると、登場人物の存在感が稀薄である。『神曲』では、地獄と煉獄でダンテを導くウェルギリウス⁴⁸を筆頭として、聖職売買のかどで罰せられている教皇のニコロ三世、ダンテ一族の政敵であったファリナータと、ダンテの友人であった詩人ガイド・カヴァルカンティ⁴⁹の父カヴァルカンテ・カヴァルカンティ⁵⁰、ダンテの師ブルネット・ラティーノ⁵¹、氷漬けになったウゴリーノ伯とルッジェーリ大司教⁵³、ダンテの親友で音楽家のカゼルラ⁵²、ローマの詩人スタティウス、天国にいるダンテの祖先のカッチャグイダ⁵⁵、その他、人間の霊魂ではないがダンテ一行を脅かす鬼たちなど、多くの人物が個性的に描写されている。また怪物ゲリュオンに乗ったダンテとウェルギリウ

46 Joseph V. Ricapito, «De los *Coloquios* de Erasmo al *Mercurio* de Alfonso de Valdés», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, p. 503.

47 *Ibid.*, pp. 504-507.

48 ダンテ, 『神曲』(平川祐弘訳), 河出書房新社, 1989, pp. 67-69.

49 同上, pp. 36-39.

50 同上, pp. 53-56.

51 同上, pp. 113-120.

52 同上, pp. 131-134.

53 同上, pp. 202-204.

54 同上, pp. 299-302.

55 同上, pp. 77-80.

スの滑空の場面などでは、空間的な広がりや奥行きなども感じられる。⁵⁶

エラスムスやバルデスの対話篇では、このような個性的な人物や、臨場感を伴った描写は見られない。こうした違いの一因として、エラスムスやバルデスの対話篇の登場人物が実在の人間や個別的な生を与えられた存在ではなく、良い司祭や悪い司祭といった一種のモデルとして措定された存在である点が考えられる。彼らは固有の生を持つ者たちではなく、作者の主張を代弁したり、任意の社会的な階層を象徴する存在に過ぎない。同時にこうした人物を配したエラスムスやバルデスの対話篇では、作者の宗教的、政治的主張を展開することが主眼となり、『神曲』のような空間的な世界像を描くことは求められていない。

これに対して、先に見たように身体的な感覚を重視するロヨラの『靈操』では、臨場感を伴った場面設定などにも関心が払われている。たとえば、『靈操』では五感の活用とともに「現場に身を置く」という指示が繰り返される。

想像力を使って場所を見ながら、現場に身を置く。想像の眼でナザレからベトレヘムへの道を見、その道の長さや幅、また、平坦であるか、谷や丘を越えて行くか、を見る。同様に御降誕の場所（洞窟）がどれほど大きいか、小さいか、⁵⁷ どれほど低いか、高いか、どのように調度品が置かれているかをよく見る。

『靈操』は読むべき書ではなく実践する書であり、ダンテのように登場人物や周囲の事物が具体的に描写されているわけではない。しかし一方で靈操を行う者に指示を与えて、あたかもその場に居合わせているかのように周囲の状況を想起させる。

この『靈操』における中心的な登場人物と言えば、イエス・キリストであろう。靈操を行う者はその存在を身近に感じ、聖書で語られている生涯に自らが立ち会い、ともに感覚的な苦しみを味わわなければならない。最後の晩餐からゲッセマニの園までの観想に際して、ロヨラは『靈操』の中で次のような指示を与えている。

歓びをもたらす考えは、たとえそれが、復活や天国の栄光のように、良いもの聖なるものであったとしても、これを避ける。むしろ、われわれの主キリストが御降誕の時点から今観想している御受難の神秘的出来事に至るまでの間に忍ばれた、労苦と疲労と苦悩をたびたび思い浮かべながら、私自身も苦

56 同上, pp. 60-62.

57 前掲『靈操』, p. 141.

しみ、悩み、打ちひしがれるように努める。⁵⁸

エラスムスはキリストを頭にたとえる「神秘の体」の比喻を好むが、ロヨラのようなキリストとの一体化は志向していない。人間的な共感をもって受難を観想することは、あまり重視されていない。⁵⁹ エラスムスにとってキリストとは、バルデスの対話篇の登場人物などと同じく、一種のモデルとして措定された存在であると考えられる。キリストに言及するのはキリストの行いに倣えという教えを説く場合であり、つまりそれは行動指針を示す模範としてのキリストであろう。

これに対してロヨラは、同じようにキリストを標榜しながらも、エラスムスのように象徴化された存在ではなく、人間としての身体を持ち、人間のために苦しむ存在として、また教会の創始者として説いている。⁶⁰ 換言すれば、エラスムスが教えを授ける師としてのキリストを描いているのに対して、ロヨラは自らを低くして、自らも苦しむキリストを描く。⁶¹

こうしたロヨラのキリスト像には、自らの心理や感情の動きを注視した彼の性向が反映されていると考えられる。ロヨラの回心の契機となったものは、自らの心理の探求であった。勇敢な騎士として戦い負傷したロヨラは、療養中にルドルフ・フォン・ザクセンの『キリストの生涯』(*Vita Christi*)ともう一冊の聖人伝を読む。その際に自らの心の動きを追った体験が、後の『靈操』につながってゆく。⁶²

つねに自らの心理の探究を怠らないロヨラは、他者に対しても同じ関心を向ける。先に引用した受難の観想に際しての指示を見ても分かるように、靈操に臨む者の心理状態を考慮することを怠らない。『靈操』において指示されている観想とは思弁的なものではなく、心理的、感情的な面を重視していると言える。それゆえに、現場に身を置き、五感を用いて、イエス・キリストやその他の人物の行為を追体験することが求められる。

『キリスト教兵士必携』を読んで信仰心がさめたというロヨラの伝記の一節は、真偽のほどはさておいても、自らの心理分析に努めたロヨラの性向を伝えていると言えるだろう。⁶³ 感情の探求、靈魂の征服を目指すロヨラは、同時に体験を重視する「行動の人」であった。これに対してエラスムスは書物と古典の

58 同上, p. 191.

59 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, op. cit., p. 369.

60 Ricardo García-Villoslada, op. cit., p. 39.

61 *Ibid.*, p. 319.

62 イグナチオ・デ・ロヨラ, 『ある巡礼者の物語』(門脇佳吉訳), 岩波書店, 2000, p. 20.

63 Ricardo García-Villoslada, op. cit., p. 51.

世界に住む「書の人」と言える。『キリスト教兵士必携』がロヨラに訴えるものでなかったことも、そうした両者の本質的な違いに起因する面があるだろう。

エラスムスが批判したものの一つに、聖人崇敬がある。各聖人にそれぞれの効験を定め、それを祈願する聖人崇敬は、広く民衆の間に流布していた。諸聖人や聖母の加護を祈るこうした慣習を、エラスムスはキリストをないがしろにするものであると考える。また、聖人たちの遺物を崇敬する風潮は、バルデスがローマ・カトリックを批判する際の一つの材料となっている。エラスムスとバルデスは、聖人の遺物を敬うのではなく彼らの生前の行為に倣うべきであると主張し、遺物そのものへの崇敬を排除し、行動の規範としての聖人崇敬を説く。

ロヨラは、聖遺物も含めて聖人への信仰を排除しない。しかしロヨラが目指すところも、残された聖人の遺物ではなく、その行為にある。ただしエラスムスやバルデスと異なるのは、聖人の行為を行動の規範として第三者に提示するのではなく、自らがそれを体験しようとする点であろう。聖人伝を読んだ後にロヨラが自らに投げかける問い、たとえば、「聖フランシスコがしたことを、このわたしがしたとしたら、どうだろう。聖ドミニコがしたことを、このわたしがしたら、どうだろう⁶⁵」という回心の契機となった自らへの問いかけにも、そのことが現れている。

静的な書の世界に住むエラスムスも、ときには激動する現実世界と向き合わなければならない。しかし異教的、古典的美徳や、聖書や教父の教えを通して現実を見るエラスムスには、そうした規範との齟齬が眼につき、現実に対してはときに戸惑い、ときに苦言を呈することになる。理想のモデルを現実⁶⁶に当てはめようとするエラスムスの姿勢は、バルデスにも見ることができる。エラスムスと異なり政治の中心に身を置いていたバルデスだが、彼の著作にもエラスムスと同じくモデルが措定されている。これに対しロヨラは、パリ大学で哲学博士号を取得するなど決して無教養ではないものの⁶⁷、エラスムスのように教養主義的な態度はとらず、あくまで行動を志向する。

エラスムスとバルデスは、ともにキリスト教に基づく理想的な君主像を抱き、その実現を楽観視していた。これは、たとえば為政者という存在を冷徹に見つめたマキアヴェッリの姿勢とは対照的であろう。それと同様に、知的なモデルを現実⁶⁶に当てはめようとするエラスムスとバルデスの方向性は、自らの経験に基づいて霊操という方法を生み出したロヨラとは対照的と言えるだろう。

64 前掲『霊操』, p. 290.

65 前掲『ある巡礼者の物語』, p. 23.

66 ヨハン・ホイジンガ, 『ルネサンスとリアリズム』(『ホイジンガ選集 4』, 里見元一郎他訳), 河出書房新社, 1971, p. 153.

67 前掲『ある巡礼者の物語』, p. 175.

第二章 『森羅万象雑記』：教化的意志、自然観、芸術観について

スペインに対するエラスムスの影響を論じる場合に、大きく分けて二つのアプローチがあると考えられる。一つは宗教的な改革者としての側面を重視するもので、たとえば前章で見たようにアルフォンソ・デ・バルデスなどには当時の宗教的な潮流という点からエラスムスとの類似性を見出すことができる。もう一つが「人文主義の王」としてのエラスムスの影響で、こちらは信仰とともにエラスムスの活動の柱であった古典文芸の分野での業績に触発されたものであった。エラスムスの名は、まずは古典研究の権威として認知され、その契機となったのが『格言集』である。1500年の夏にパリで上梓された同書は、1536年にエラスムスが死ぬまで増補が繰り返され、初版では838であった格言の数も最終的には4151に上っている。⁶⁸

スペインにおいてこの『格言集』の流れをくむものとしては、たとえばスペイン語の格言の集成であるフアン・デ・マル・ラーラの『世俗哲学』(*Filosofía vulgar*)がある。人文主義と呼ばれる運動の中には古典を中心とした知識の収集と、それを広く知らしめるという教化的な方向性が含まれ、人文主義を象徴する人物であるエラスムスにも教育者としての顔がある。スペインにおいてそうした流れを継承した例として、雑記 (*miscelánea*) というジャンルを考えることができる。

マル・ラーラの『世俗哲学』が出版されたのは1568年であるが、それよりも30年近く前、エラスムスの死から4年後の1540年に、最初の雑記作品とされる『森羅万象雑記』(*Silva de varia lección*)⁶⁹が世に出ている。格言を収集したものではないが、エラスムスの『格言集』と同じくギリシア・ローマの古典作品を渉猟し、そこから得られた知識を同時代に向けて発信することを意図した書である。教化的な性格を持つこの『森羅万象雑記』は、『世俗哲学』などにつながる流れの端緒となった作品として考えることもできるだろう。

本章では、知識の収集とその普及を目指したエラスムスの活動と、スペインで雑記ジャンルの嚆矢となった『森羅万象雑記』を比較し、両者の共通性とその違いについて考えてみたい。

68 Erasmio, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*, Ed. de Ramón Puig de la Bellacasa, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2000, pp. 9-10.

69 本稿における『森羅万象雑記』の内容およびその引用にあたっては、以下の版に基づく。Pedro Mexía, *Silva de varia lección*, I, Ed. de Antonio Castro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989. ———, *Silva de varia lección*, II, Ed. de Antonio Castro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990. 尚、同書からの引用部分の日本語はすべて拙訳である。

1. エラスムスと『森羅万象雑記』

『格言集』と同じく知の集成と言える『森羅万象雑記』は、スペインだけでなく他のヨーロッパ諸国でも成功を収め、「ヨーロッパでもっとも読まれ、また参照された書の一つ」と評される。その反響は、最初の版が出た年から約100年間で、32のスペイン語版と75の翻訳版が出版されたことからうかがえる。⁷¹

『森羅万象雑記』の作者であるペドロ・メヒーアは、エラスムスとも書簡のやりとりをする知識人であった。⁷² 1497年にセビリアで生まれ、サラマンカへ出て学問を修めた後、ふたたびセビリアへ戻っている。帰郷後の活動としては、対インディアス交易裁判所 (Casa de Contratación) や聖同胞会 (Santa Hermandad) との関係、また宇宙形状誌学者 (cosmógrafo) としての活動などが伝えられており、⁷³ 晩年にはカルロス一世の年代記作家を務めている。著書としては『森羅万象雑記』以外に、カエサルからマクシミリアン一世にいたる歴代皇帝について述べた年代記『帝国と皇帝の歴史』 (*Historia imperial y cesárea*)、未完となった『カール5世年代記』 (*Historia del emperador Carlos V*)、対話篇の『対話集』 (*Coloquios*) などを遺している。

その人物像については、画家ベラスケスの義父であるフランシスコ・パチェコが当時の文化人たちを紹介した評伝の中で記している。パチェコによれば、メヒーアは文人として高く評価され、睡眠時間は4時間を越えることはなく、夜の時間はすべて読書に充てていたという。⁷⁴ こうした研鑽によって得た知識をもとに、メヒーアは知の森とでも言うべき『森羅万象雑記』を書き上げた。この書には大プリニウス、アリストテレス、プルタルコスなどの古典や、聖書などに基づく数多くの記述があり、引用された作家の数は252を数え、引用箇所は1980に上ると言われる。⁷⁵

メヒーアとエラスムス主義との関係について、マルセル・バタイヨンなどは否定的な見解を示している。バタイヨンは、似非哲学者であるとか、あるいは異端的な傾向があるといったメヒーアに関する当時の証言を引きながら、宗教的な不安が高まった時代にもかかわらず信仰上の懸念を表明していない点など

70 Antonio Prieto, *La prosa española del siglo XVI*, I, Madrid, Ediciones Cátedra, 1986, p. 225.

71 *Silva I, op. cit.*, p. 53.

72 AA.VV., *Erasmus en España*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002, p. 55.

73 *Silva I, op. cit.*, pp. 17-19.

74 Francisco Pacheco, *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Ed. de Pedro M. Piñero Ramírez y Rogelio Reyes Cano, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1985, p. 310.

75 *Silva I, op. cit.*, pp. 108-110.

を挙げて、そのエラスムス主義は確固たるものではなかったと評している⁷⁶。こうした意見がある一方で、ファン・デ・マタ・カリアソはエラスムスがメヒアに送った書簡の内容や、メヒアがセビリアにおいてルター派に対抗しようとした点などを挙げて、彼をエラスムス主義の中に位置づけている⁷⁷。

これらはいずれも宗教的な観点、とりわけ内的信仰との関連性に基づいた見解である。しかしメヒアについては、別の側面からエラスムス主義との関連を考えることも可能であろう。第六章で詳述するが、エラスムス主義の特徴の一つとして、騎士道物語など荒唐無稽な内容の書に対する批判があるとされる。メヒアの著した『森羅万象雑記』では多種多様な事象が紹介されており、その中には非現実的なものも含まれている。しかし『森羅万象雑記』では、たとえ非現実的な事象が取り上げられていても、当時の学問的な権威とされた書物からの採録であることがつねに示されている。

『森羅万象雑記』が想定している読者は、専門的な知識を持つ学識者ではなく、印刷技術の発展に伴って新たに現れた読者層である。それゆえ硬軟取り混ぜた多彩なエピソードを配し、読者の好奇心を喚起することを意図して書かれている。エラスムスは自らの教育論の中で、中心となる教育的内容の他に、学習意欲を高めるための機知や楽しみといった副次的な要素の必要性に言及している⁷⁸。メヒアが取り上げている内容は、たとえ信じがたいものであっても、エラスムス自身も引用しているようなしかるべき権威となる書物から引かれている。驚きを与えるエピソードによって読者の好奇心を触発することは、教化に際して有効な手法であると考えられ、こうした点は雑記の持つ特徴の一つと言えるだろう。このような知識の伝達と、その際に見られる創意工夫は、雑記というジャンルをエラスムス主義の中に位置づけることができる要素と考えられる⁷⁹。

教化的な意図の現れとしてエラスムスとメヒアに共通して見られるのが、俗語を重視している点である。エラスムス自身はラテン語で執筆を行ったが、これは俗語を軽視していることを意味するものではない⁸⁰。一方、エラスムスとも親交のあったファン・デ・バルデスの『国語問答』(Diálogo de la lengua)を見ても分かるように、スペインのエラスムス主義にも俗語に対する評価と、

76 Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 637.

77 Pedro Mexia, *Historia del Emperador Carlos V*, Ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1945. pp. XLI-XLV.

78 エラスムス, 『エラスムス教育論』(中城進訳), 二瓶社, 1994, pp. 94-95.

79 Asunción Rallo Gruss, «Las misceláneas: conformación y desarrollo de un género renacentista», *Edad de Oro, III* (1984), pp. 160-162.

80 『世界の名著 22 エラスムス, トマス・モア』, 中央公論社, 1980, pp. 40-41.

その可能性を追求しようとする傾向を見ることができる。俗語の称揚はルネサンスの特徴の一つであろうが、スペインではエラスムス主義者たちがその発展に少なからず貢献したと考えられ、後述するようにその一端は後のフライ・ルイス・デ・レオンなどにも及んでいる。俗語による知識の普及という考えは『森羅万象雑記』の中でも示されており、⁸¹こうした点でもエラスムス主義との親和性を見ることができる。

もう一つ、『森羅万象雑記』に代表される雑記には、前章で検討したアルフォンソ・デ・バルデスの対話篇などとも共通するエラスムス主義の特徴を見ることができる。アンヘル・デルガド・ゴメスは、認識論という視点からエラスムスとバルデス、そして『森羅万象雑記』などの雑記について検討している。⁸²アンヘル・デルガド・ゴメスは、まずエラスムスの認識論を取り上げる。エラスムスは自然や神をいかに認識するべきかという点を問わない。たとえば、時代は遡るがエラスムスと同じく共同生活兄弟会で学んだニコラウス・クザーヌスが否定の神学によって神を認識する道を求めたのに対して、エラスムスはなぜ神を認識できるのかという点には関心がない。なぜ神を認識できるのかではなく、どうやって神を信仰するかに重きを置いている。各人が自らの力でしかるべく聖書を読み、不必要な儀式や迷信に惑わされずに心からキリストに祈りを捧げるべきである。そして正しく読み、正しく祈るために、ギリシア・ローマの古典を含めた先人たちの書を学ぶ必要がある。

エラスムスの主張するキリスト教とは、思索に向かうのではなく、より実践的なものと言えよう。こうした姿勢ゆえに、彼の著作には手引き書的なものが多く含まれている。エラスムスは自らの著作の分類に際して、古典語・古典文学学習の手引き、人間の生き方の指針、信仰の手引きなどを挙げており、⁸³この辺りにも教育者としての側面を見ることができる。自著の中でエラスムスは「なぜ」を問わず、「どうやって」をくり返し述べる。その一方で、自らの認識に疑問を呈することはない。

同様のことはアルフォンソ・デ・バルデスについても言えるだろう。前章で見たように、『メルクリオ』ではキリスト教徒にとっての悪しき生とはどのようなものなのか、正しき生とはどのようなものなのかが紹介され、エラスムス同様、世俗におけるキリスト教精神の実践が勧められており、信仰の手引きとしての色彩が強い。また『ローマ』を見ても分かるように、彼にとってはすべ

81 *Silva I, op. cit.*, pp. 162-164.

82 Ángel Delgado Gómez, «Humanismo médico y humanismo erasmista en España: dos visiones de la naturaleza y la providencia», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 429-434.

83 二宮敬, 『エラスムス』(『人類の知的遺産 23』), 講談社, 1984, p. 193.

ての出来事が神の摂理となる。エラスムスの出現、それに続くルターの登場も、人間、特に聖職者の退廃に対する神の警告とされる。1527年に起きたローマ略奪も、バルデスが仕えるカルロス一世の意志や責任とは全く関係なく神の意志によるものとして結論づけ、その一方でなぜバルデスにそれが認識できるのかが問われることはない。

『森羅万象雑記』を著したメヒーアは、エラスムスと同様にギリシア・ローマの古典に造詣が深く、そこからさまざまな知識をくみ出して、自らの作品で検討を加えている。『森羅万象雑記』の内容は信仰の実践ではなく、自然界における森羅万象の出来事や現象を論じるものだが、やはりそれらをどのように認識すべきかという視点は欠如している。一方でヨーロッパに迫ったオスマン・トルコの脅威などについては、神が罪深いキリスト教徒を罰するために行っていると解釈し、ネブカドネザル王によるユダヤ人のバビロン捕囚などになぞらえながら、神の摂理として捉えている。こうした解釈には、ローマ略奪⁸⁴に対するアルフォンソ・デ・バルデスの姿勢と共通する面があるだろう。

このような認識論の欠如と神の摂理に基づく世界観は、エラスムス主義と『森羅万象雑記』に共通するものと考えられる。

2. エラスムスとメヒーアの自然観

古典的素養の重視や認識論の面などで共通するエラスムスとメヒーアだが、その一方で自然の事物に対しては異なる姿勢も見せている。彼らが生きていたのはデカルト的な明晰さや力学的自然観が現れる以前の時代であり、当時の代表的な自然観としては、新プラトン主義の影響を受けた魔術的なものを挙げることができるだろう。16世紀前半は、いまだ中世的な世界観が支配的であったと言える。そうした時代にあつて、前近代的な要素を含みながらもコペルニクスの地動説やパラケルススの錬金術など観察や実験に立脚した新たな自然科学が生み出されてゆく。

エラスムスにしてもメヒーアにしても、そうした近代科学につながる視点は欠如している。彼らにとって基盤となるのは古典的権威、すなわち書物である。自然に関して言及する場合、アリストテレスや大プリニウスなどから引いてくるか、あるいはそれらを典拠とする。たとえば人間の脳が身体の上位に位置している点について、エラスムスはプラトンに拠りながら、霊的なものとの結びつきゆえに天に近い必要があると述べている。⁸⁵メヒーアも人間の二足歩

84 *Silva I, op. cit.*, pp. 292-293.

85 Erasmo, *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, Ed. de Dámaso Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, pp. 161-162.

行について論じる際にこれと同じ類の主張を行っており、典拠としてアリストテレスなどを引用している⁸⁶。さらにメヒーアは、人間の気質と天体や体液などとの関連性についても、先人たちによって経験された、あるいは確認された事項として紹介している⁸⁷。天体や体液についての言及はエラスムスにも見られるが⁸⁸、そうしたエラスムスの記述がメヒーアの典拠となることもある⁸⁹。

このようにエラスムスとメヒーアは、自らの自然観の基盤を書物に求めている点で共通している。しかし両者の自然観には異なる点もある。エラスムスは大プリニウスの『博物誌』の翻訳校訂版なども手がけており、また古代ローマの医学者で 16 世紀のおいても医学の権威とみなされていたガレノスの著作の翻訳なども行っているが、そうした身体や自然に関する内容が彼自身の著書の主要なテーマとなることはほとんどない。先に述べた脳の位置や体液などの言及も、信仰に関するエラスムス自身の主張や、キリスト教徒への倫理的な勧めという形で収斂する。たとえば靈魂は身体に囚われず、地上を離れて天を目指すべきであるとか、人間は自らの身体的、地上的な気質を制御し、霊的なものを求めるべきであるという主張に帰着する。信仰に関するエラスムスの基本的な姿勢は、身体と霊を対立させることであり、それを主張するために体液に関する知識などを援用している。また教育論の中でも人間の自然について言及しているが、これは人間の、特に子供の自然な性質を理解し、これを導くことを目的としている⁹¹。いずれの場合もエラスムスは自然を一種の副次的なものとして考えており、宗教家として、あるいは教育者としての視点で自然と向き合っている。つまり自然そのものがエラスムスの関心の対象となることはない。

エラスムス同様、メヒーアにも自らの経験によって自然を探求しようとする姿勢は見られない。しかし一方で『森羅万象雑記』の記述は、エラスムスのような宗教的な主張を補完するためのものではない。すでに述べたように、『森羅万象雑記』は知の森である。同作品の書名に用いられている *silva* という単語はラテン語の“*silva*”に由来し、その意味するところはスペイン語の「森林」(*selva*) である。スペイン王立学士院の辞書では、*silva* は「さまざまなテーマ、題材を集め、手順や順序を定めずに記したもの」と定義され、また『範例

86 *Silva I, op. cit.*, p. 329.

87 *Ibid.*, p. 807.

88 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano, op. cit.*, pp. 167-168.

89 *Silva I, op. cit.*, pp. 330-331, 620, 651, etc.

90 木ノ脇悦郎、『エラスムスの思想的境地』、関西学院大学出版会、2004、p. 40.

91 前掲『エラスムス教育論』、pp. 48-52.

92 *Diccionario de la lengua española*, Vigésimotercera edición, Madrid, Real Academia Española, 2014.

辞典』(*Diccionario de Autoridades*)の見出し語としても *sylva* の表記で採録されており、『森羅万象雑記』からの引用が掲載されている。辞書の定義からも分かるように、『森羅万象雑記』には多種多様なテーマが「順番を揃えることなく、その目的を定めることもなく」取り上げられており、作者のメヒア自身、この作品を『森羅万象雑記』と名づけたのは「森や林には、順序や基準が定められることもないまま、草木や樹木が存在しているからである」と述べている。⁹³

『森羅万象雑記』では、エラスムスの場合とは異なり自然に関する記述が作者の主張に収斂することはない。つまり中心のテーマに説得力を付与するための文飾としての自然ではなく、自然そのものが語られていると言えるだろう。メヒアにとっては、自然が、より正確に言えば先人たちの書物で取り上げられた自然こそが興味の対象であった。大プリニウスの著した『博物誌』への言及が 250 箇所ともっとも多いことも、その証左と言えよう。⁹⁴

この点が、エラスムスとメヒアの自然観の根本的な違いを物語っていると考えられる。内的信仰を説くエラスムスにとって、たとえば身体という自然は矯正すべき、あるいは可能であればそこから靈魂を離脱させるべきものとして捉えられていた。エラスムスの内的信仰は神との交流を目指す神秘主義的な傾向のものではなく倫理的な色彩が強いが、基調としては身体的なものを軽視する。それゆえ身体が属する形而下的な事物はあくまでも補助的な、二次的なものとみなされていたと考えられる。

これに対して『森羅万象雑記』では、エラスムスのように信仰の実践を説く記述は見られない。聖書に言及していても、その内容は人間の寿命をテーマとするものであったり、⁹⁵ また福音書や教父からの引用があっても、それらは人間が創造した武器の歴史を語るためであったり、⁹⁶ あるいは鐘による悪魔払いについて紹介するためのものである。⁹⁷ このことは雑記に近い形式を持つ『格言集』において、エラスムスが大プリニウスなどから黄金虫の性質に関する記述を引きながらも、そこから道徳的な教えを展開させているのとは対照的と言えよう。⁹⁸

エラスムスとメヒアはともに「書の人」であり、書物の世界を通して自然と向き合っている。しかしそうした自然から、エラスムスが自らの宗教的な理

93 *Silva I, op. cit.*, pp. 161-162.

94 *Ibid.*, p. 109.

95 *Ibid.*, pp. 169-186.

96 *Ibid.*, p. 230.

97 *Ibid.*, p. 599.

98 *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio, op. cit.*, pp. 215-253.

想を提示するための材料を見いだしているのに対して、メヒーアはエラスムスが軽視する形而下的な事物そのものに関心を示し、興味を抱いていたと考えられる。

3. エラスムスとメヒーアの芸術観

主眼となるテーマを補完するために自然を持ち出してくるエラスムスにあって、数は少ないが自然そのものを取り上げている作品がある。そうした例として、メヒーアが自らの典拠として言及している『対話集』の「問題」(原題: *Problema*、西: *Problema*)⁹⁹ や、同じく『対話集』に収められている「聖なる饗宴」(原題: *Convivium religiosum*、西: *El banquete religioso*)などを挙げるができるだろう。後者の対話篇には複数の人物が登場し、その中の一人であるエウセビウスの庭園が対話の舞台となっている。緑に囲まれた優雅な食卓の様子が描かれ、登場人物たちは都会の喧噪を離れ、エウセビウスが所有する郊外の屋敷を觀賞しながら、牧歌的な自然を称える。この庭園ではギリシア・ローマの異教的な意匠がキリスト教の教えと調和しており、ルネサンス的な、おそらくはエラスムスが理想とする世界が描かれていると考えられる¹⁰⁰。

この対話篇にはもう一つ、エラスムスの著作ではあまり顧みられない要素がある。それは絵画に代表される造形芸術への言及である。対話の舞台となる庭園の壁には、さまざまな動植物や異教の物語、そしてイエス・キリストの生涯や聖人たちが描かれている。ルネサンス絵画全盛の時代にあつて、イタリアに滞在した経験を持ちながらも、エラスムスはそこで見ていたはずの優れた造形芸術に対してあまり関心を示していない¹⁰¹。しかしこれは、エラスムスが絵画などについての知識を持っていなかったことを必ずしも意味しない。エラスムスは、当時第一級の画家であつたデューラーについて専門的な論述ができるほど絵画に造詣が深かつたとも言われている¹⁰²。

エラスムスが芸術を語らないのは、自然を顧みないことと同じ動機が働いていたと考えられる。つまり造形芸術はエラスムスにとって副次的なものであり、また彼が理想とする内的信仰にとって、そうした芸術はその本質とはなりえない。画家たちが自然を忠実に描こうとする際に見せる熱意は、エラスムスにとっては信仰の本質から外れた行為であつた¹⁰³。

「聖なる饗宴」の中では、自然や異教、そしてキリスト教から題材を取つた

99 *Silva I, op. cit.*, pp. 330-331.

100 前掲『エラスムスの思想的境地』, pp. 47-50.

101 Ricardo García-Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid, Taurus Ediciones, 1965, pp. 284-285.

102 *Erasmus en España, op. cit.*, p. 27.

103 *Ibid.*, p. 29.

絵画などが賞賛されているが、それは決して過剰なものであってはならないと述べられている。¹⁰⁴ 教会や修道院を過度に飾ることはエラスムスが称揚する内的信仰から外れるものであり、そうした場面では常套句とも言える外的信仰への批判が展開される。

Los ricos aspiran a tener su tumba en las iglesias, donde incluso los santos no encontraban lugar. Se hacen esculpir y pintar en ellas, poniendo también sus títulos y el acta de su donación. De esta manera ocupan una buena parte del lugar sagrado, y pienso que algún día exigirán que sus cadáveres sean expuestos en los altares mismos.

(裕福な者たちは教会内に自らの墓を持つことを熱望するが、聖人たちでさえもそのような場所に葬られたことはない。裕福な者は教会内に自らの姿を彫らせ、描かせて、自らの称号と喜捨の業績をそこに刻む。そのようにして、彼らは聖なる建物における最良の場所を占有してしまい、そのうちに祭壇そのものに自らの死体を並べるように要求するのではないかと思われる。)¹⁰⁵
(括弧内拙訳)

同じ対話篇の中で、白大理石で飾られたロンバルディアの教会も諷刺されており、イタリアの過度な装飾がエラスムスに芸術的感慨をもたらさなかったことをうかがわせる。¹⁰⁶

一方『森羅万象雑記』では画家に関する章が設けられたりもしているが、¹⁰⁷ それ以前にこの書そのものが、メヒアにとって一つの芸術作品だったのではないかと考えられる。一見雑多に見える『森羅万象雑記』だが、実は作者は一つの意図を持って作成している。

Porque lo que aquí escribo, todo es tomado de muy grandes y aprovados auctores, como el que corta planta de muy buenos árboles para su huerta o jardín.

(というのも、ここで私が記すことは、権威とされる偉大な作家たちの書からすべて取られたものであり、これは自分の菜園あるいは庭のために良質な木を切り取ってくるのと同じである。)¹⁰⁸

104 Erasmo, *Coloquios*, Ed. de Pedro R. Santidrián, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, p. 93.

105 *Ibid.*, pp. 91-92.

106 *Ibid.*, p. 91.

107 *Silva I, op. cit.*, pp. 639-651.

108 *Ibid.*, pp. 159-160.

『森羅万象雑記』は知の森であるが、自然の森ではなく人工の森であり、また創作された庭である。作者であるメヒーアは、庭師として自らの理想を形にするため、選定した樹木を配置してゆく。

『森羅万象雑記』という人工の森を創作したメヒーアの志向は、同時代のマニエリスムを連想させる面がある。マニエリスムの理論的支柱とも言えるヴァザーリは、同時代の芸術家がただ自然を模倣するのではなく、先人たちの作品から応用可能な型を作り、これを組み合わせた美しき様式（ベルラ・マニエーラ）を創造している点を指摘している。¹⁰⁹ ヴァザーリなどのマニエリスムの芸術家たちは、彼らの前の世代のように自然な美しさのみを表現しようとはしなかった。マニエリスムと呼ばれる芸術運動は、そうした先人たちの技法を学び、それらを洗練させ、組み合わせ、そこから新たな独自の芸術を生み出そうとした。その結果、一種の人工的な枠内に複数の要素を併存させる芸術が生み出される。

人工の森である『森羅万象雑記』も、これと同じ創作手法に立脚していると考えられる。すでに見たように、メヒーアは自らが自然と直接向き合っているわけではない。メヒーアが語るのは権威とされる先人たちが経験した、あるいは彼らによって真実であると確認された自然現象などのエピソードである。

En lo que toca a la verdad de [la] hystoria y de las cosas que se tractan, es cierto que ninguna cosa digo ni escribo que no la aya leydo en libro de grande auctoridad, como las más vezes alegaré.

（ここで取り上げられる物語や事物の信憑性に関して、これから何度も強調するように、偉大な権威となるべき書物で言及されているもの以外は、決して申し上げないし、ここに記していない。¹¹⁰）

メヒーアは、大プリニウスやアリストテレスなど先人たちが自然について書き記したものに基づいて自然を判断する。『森羅万象雑記』はそれらの基準を組み合わせた書であり、マニエリスムの芸術と同じく複数の要素の結合体という側面を有している。

さらに、マニエリスムの芸術家がモデルである自然と、規範となる先人の作品を越えようとしたように、メヒーアも単なるモデルの模倣に甘んずることな

109 ジョルジョ・ヴァザーリ、『ヴァザーリの芸術論』（林達夫・摩寿意善郎監修，辻茂・高階秀爾・佐々木英也・若桑みどり・生田圓訳），平凡社，1980，p. 217.

110 *Silva I, op. cit.*, pp. 164-165.

く、それを越えることを目指していたと考えられる¹¹¹。このことは彼の歴史観からもうかがうことができる。メヒーアにとって、歴史とは恒常的な前進運動であった¹¹²。

(Las letras) hazen saber a los presentes lo que supieron y aprendieron los pasados, por dejarlo ellos escrito; y aquello, con lo que inventan los presentes, guardan para los que han de venir.

(文字によって書き残されているおかげで、現代の人々は、過去の人々が知り得て学んだことを知ることができ、また文字によって、現代の人々の新たな発想を追加する形で、それらを将来の世代のために保存することができる。)¹¹³

(下線部筆者)

歴史家でもあるメヒーアは、古典時代の世界が十分に復権されない限り、知識における進歩は望めないと主張する¹¹⁴。つまりメヒーアにとって古典は揺るぎない土台であるが、それらには修正の余地が残されている。マニエリスムの芸術家と同じく、先人の遺産は不可欠であるが、それに依拠する形で後の世代がより優れたものを生み出すことも可能と考えている。そうした考えに基づいて作成された『森羅万象雑記』は、マニエリスム的な側面を持った作品とみなすことができるだろう。

同じように古典を渉猟しながらも、エラスムスは自らの主張を展開するための手段としてそれらを用いている面がある。こうした姿勢には、自然を副次的なものとして、芸術作品を補助的なものとしてみなすエラスムスの基本的な姿勢が反映していると言えるだろう。『対話集』の「聖なる饗宴」においても、理想の庭園について語りながら、最終的には外的な信仰への諷刺が作品の主調となってゆく。

メヒーアにとっては、先人たちの語る自然現象そのものが興味の対象であり、先人たちの発見した事実を組み合わせることが執筆の目的であったと言えよう。そうした意図に基づいて著された作品には、一種の人工的な、しかし作者にとっては信じるに足る自然の姿が描かれている。『森羅万象雑記』を人工の森と評する彼の言葉には、自らの営為を一つの創造行為とみなしていたメヒーアの自負が込められていると考えられる。

111 *Ibid.*, p. 73.

112 José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1966, p. 599.

113 *Silva II, op. cit.*, pp. 11-12.

114 Asunción Rallo Gruss, *op. cit.*, pp. 177-178.

第三章 対話文学：『クロタロン』と『トルコ旅行』¹¹⁵

マルセル・バタイオンは『エラスムスとスペイン』の中で、エラスムス主義者の文学を宗教的・霊的な作品群と世俗的な作品群に分けて論じている。このうち世俗的な文学の特徴として、形式的な面では対話形式の隆盛が、内容の点では迫真性（*verosimilitud*）の追求が挙げられている。迫真性に関してバタイオンが根拠としているのが、フアン・ルイス・ビーベスや、アルフォンソ・デ・バルデスの双子の兄弟とされるフアン・デ・バルデスなどの見解である。フアン・ルイス・ビーベスは、当時形成されつつあったスペイン語などの近代語による文学作品に対して、モラルとともに迫真性の欠如を指摘し、否定的な意見を述べている。特に騎士道物語には手厳しく、傷ついてもすぐに回復して敵を蹴散らしてしまう主人公たちの超人的な活躍を揶揄している¹¹⁶。

フィクション性のある文学作品について幅広い知識を持っていたフアン・デ・バルデスにしても、ビーベスのそれよりはやや寛大ではあるが、やはり迫真性の欠如には批判的である。『国語問答』の中でフアン・デ・バルデスは、人文主義者たちが批判の対象とした騎士道物語に言及し、このジャンルの代表作である『アマディス・デ・ガウラ』(*Amadis de Gaula*) についても、迫真性が欠如しているという評価を下している¹¹⁷。

こうした当時の主張を論拠として、バタイオンが世俗文学の分野におけるもっとも優れた作品として評価しているのが、『トルコ旅行』(*Viaje de Turquía*)¹¹⁸である。アンドレス・ラグナをその作者として主張するバタイオンは、彼の生涯に鑑みて、これを自伝ではなくフィクションであると結論づけている。しかしフィクションであっても実証性に富む資料を参照することで、人文主義者たちが標榜した迫真性を持つ作品を生み出すことができたというのが、バタイオンの見解である。自伝かフィクションかはさておき、『トルコ旅行』が迫真性、実証性を持つ作品であることはまちがいないだろう。この作品の中には、荒唐無稽とでも呼ぶべき要素はほとんど見当たらない。

115 本章の内容は以下の論文を元に加筆・修正したものである。

野村竜仁, 『「エル・クロタロン」とエラスミスモの文学における認識論の問題』, *HISPÁNICA*, 45 (2001), pp. 60-70.

116 Juan Luis Vives, *Obras completas*, I, Madrid, Tr. y notas de Lorenzo Riber, M. Aguilar Editor, 1947, p. 1003.

117 Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, Ed. de Cristina Barbolani, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982, pp. 251-252.

尚、エラスムス主義における騎士道物語への批判については、第六章で詳述する。

118 本稿における『トルコ旅行』の内容およびその引用にあたっては、以下の版に基づく。

Viaje de Turquía (La odisea de Pedro de Urdemalas), Ed. de Fernando G. Salinero, Madrid, Ediciones Cátedra, 1980.

この『トルコ旅行』と同時代に書かれた作品に、『エル・クロタロン・デ・クリストフォロ・グノフォソ』(*El Cróton de Cristóforo Gnofoso* 以下、『クロタロン』と略)¹¹⁹がある。『クロタロン』には、エラスムスの対話篇や、エラスムスをはじめとする人文主義者たちの尽力によってこの時代に復活を遂げたルキアノスなどの影響を見ることができる。意匠としてはルキアノスの作品に近い『クロタロン』について、バタイヨンがエラスムス主義との関連で指摘するのが宗教面での類似性である。たとえば、信仰をないがしろにして私腹を肥やしている聖職者などを登場させて当時の世相を諷刺的に描いている点に、エラスムスやアルフォンソ・デ・バルデスなどとの類似性が見られるとする¹²⁰。

墮落した聖職者や迷信に対する批判は『トルコ旅行』にも見られ、こうした宗教的な諷刺は、バタイヨンがエラスムス主義との関連性を指摘する際の、一つの指標となっている。さらにバタイヨンは『トルコ旅行』について、スコラ神学に対する批判的な見解や、¹²¹聖職者ではなく世俗の人間としての敬虔なキリスト教徒像の称揚といった点から、エラスムス主義との関連を論じている¹²²。

前述のように、バタイヨンは『トルコ旅行』をエラスムス主義者たちが標榜した迫真性のある作品として評価している。一方『クロタロン』については、当時の聖職者や教会を諷刺している点などにエラスムス主義の影響を認めつつ、文学作品としては興味を抱かせるものの独創性に欠けると評している¹²³。

この章では、バタイヨンとは異なる視点から、『クロタロン』と『トルコ旅行』をエラスムス主義の中に位置づけてみたい。

1. 『クロタロン』と『トルコ旅行』

『クロタロン』が執筆されたのは16世紀の中頃であると考えられる¹²⁴。作者は特定されておらず、『スコラ学者』(*El Scholástico*)や『カスティージャ語文法』(*Gramática castellana*)を著したクリストバル・デ・ビリャロンが有力視されているが、これが決定的というわけでもない¹²⁵。

『クロタロン』は長きにわたって忘れられた書であり、1871年になってよう

119 本稿における『クロタロン』の内容およびその引用にあたっては、以下の版に基づく。

Cristóbal de Villalón, (*El Cróton de Cristóforo Gnofoso*, Ed. de Asunción Rallo, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982.

120 Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 664-665.

121 *Ibid.*, p. 687.

122 *Ibid.*, p. 689.

123 *Ibid.*, p. 662.

124 Ana Vian, «Gnofoso contra Dávalos: realidad histórica y fuentes literarias», *Revista de Filología Española*, LXI (1981), pp. 159-160.

125 *Cróton*, *op. cit.*, pp. 13-20.

やく出版されている。当初はルター主義者の手によるものと考えられたが、この点については程なくしてメネンデス・イ・ペラヨによって疑問が呈された¹²⁶。メネンデス・イ・ペラヨは、この作品がカトリック教徒によって書かれたものであると主張し、そこにはエラスムス主義の影響が見られると指摘している。また 1871 年の版では注釈なども不十分であったため、1907 年にメネンデス・イ・ペラヨの手で校訂が施された版が上梓された。その後、前述のようなバタイヨンの評価がある一方で、たとえばマルゲリータ・モレアレは梓組みとして古典作品を模倣しながらも、内容の面では当時の世相を描いているとして『クロタロン』を積極的に評価しており¹²⁷、こうした主張がジョセフ・キンケイドなどによって追認されてゆく¹²⁸。

『クロタロン』は人間の言葉を話す家鶏と、貧しい靴屋のミシロとの対話を中心とした、カント (Canto) と呼ばれる 20 の章で構成されている。家鶏の靈魂は古代から輪廻転生を繰り返してきており、前世においてピュタゴラスであったときもあれば、それ以外の人間、あるいは動物であったときもあるという具合に、複数の生涯を経験している。この家鶏が飼い主であるミシロの求めに応じて、前世において経験した、あるいは見聞きしたさまざまなエピソードを語る。

一方の『トルコ旅行』だが、この作品も現在に至るまで作者が特定されていない。冒頭のフェリペ二世への献辞には 1557 年と記されているが、完全な形で出版されたのは 1905 年のことであった¹²⁹。19 世紀の後半に原稿が発見され、セラノ・イ・サンスによってようやく世に出る。セラノ・イ・サンスはこの作品の作者について、『クロタロン』を著したとされるクリストバル・デ・ビリャロンの名を挙げている。これに対してバタイオンは、すでに述べたように『エラスムスとスペイン』の中で、セゴビア出身の医師であり人文主義者でもあったアンドレス・ラグナが作者であると主張した。この説に対してはルドルフ・シュヴィルのように異を唱える者もいたが¹³⁰、その後もバタイオンは自説を立証するための研究成果を発表し続けた。その結果、ホセ・ルイス・アベ

126 Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, pp. 966-968.

127 Margherita Morreale, «Imitación de Luciano y sátira social en el cuarto canto de *El Cróton*», *Bulletin Hispanique*, LIII (1951), pp. 301-317.

———, «Luciano y las invectivas “antiescolásticas”, en *El Scholástico y en El Cróton*», *Bulletin Hispanique*, LIV (1952), pp. 370-385.

———, «Luciano y *El Cróton*. La visión del más allá», *Bulletin Hispanique*, LVI (1954), pp. 388-395.

128 Joseph J. Kincaid, *Cristóbal de Villalón*, Nueva York, Twayne Publishers, 1973, pp. 23-50.

129 *Viaje de Turquía*, op. cit., p.54-56.

130 Rudolph Schevill, «Erasmus and Spain», *Hispanic Review*, VII (1939), pp. 108-110.

リャンのようにバタイヨンの意見に賛同する者がいる一方で、新たな作者としてファン・ウリョア・ペレイラなる人物の可能性を指摘する声もある¹³²。

この『トルコ旅行』は、三人のスペイン人による対話によって構成されている。このうち中心となる人物が、トルコから逃亡し、長い道のりを経てようやくスペインに帰りついたペドロ・デ・ウルデマラスである。その苦難に満ちた遍歴ゆえに、バタイヨンは彼をオデュッセウスになぞらえている。ポンツァにおける海戦でオスマン・トルコ軍に捕らえられたペドロは、捕虜としてコンスタンティノーブルへ連行されるが、そこで医師として頭角を現す。しかし解放への望みが絶たれるとそこから逃亡し、ギリシアからイタリア、フランスを経てスペインにたどり着く。そして故郷において旧友であるファン・デ・ボト・ア・ディオスとマタラスカリヤンドと出会い、自らの冒険を語るとともに、虜囚の地であるトルコについての知見を披瀝する。

ほぼ同時期に書かれたと考えられる両作品だが、それぞれに異なる特徴を有している。たとえば『クロタロン』には、『トルコ旅行』に見られるような迫真性や実証性はない。カルロス一世の治世や当時の世相といった同時代の出来事に言及しつつも、基本的に『クロタロン』は空想譚である。物語は貧しい靴屋のミシロに飼われていた家鶏が話し出すところからはじまる。動物が人間の言葉を話すという点ではセルバンテスの『犬の対話』などを連想させるが、『犬の対話』では語り手が病床にあったことに言及してある種の迫真性が付与されているのに対して、『クロタロン』では特にそのような設定はない。

迫真性の定義は時代や地域によっても異なり、それについて論じることはこの章の目的ではないが、バタイヨンが『トルコ旅行』を評価する上で一つの根拠としているのは、主人公であるペドロが周りの現実に対して示す実証的な態度と言えるだろう。迷信や偏見に囚われないこの実証的な態度について、この主人公が医師であることから、同時代の医学的人文主義 (humanismo médico) を想起してみたい。

2. 医学的人文主義について

ペドロが医師として活躍するこの時代、すなわち 15、16 世紀を中心としたルネサンス期において、時代の変革者としての人文主義者たちは医学の面でもその営為を刻んだ。たとえばエラスムスはガレノスを翻訳し、スペインでもネブリハが古代ローマの医学者であり植物学者であったディオスコリデスの著作

131 José Luis Abellán, *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p.244.

132 *Viaje de Turquía*, op. cit., p.67-73.

133 *Erasmus y España*, op. cit., p.671.

や、医学用の辞書の編纂などにも携わっている¹³⁴。こうした成果に基づき、他の学問分野と同じく医学に関しても古代の医学者の再評価が進められる。特に重要なのが、古代ローマの医学者であり哲学者であったガレノスの再評価、再検討であった。

すでに中世の時代からガレノスは医学の権威として見なされてきたが、その医学書はギリシア語からアラビア語へ、そしてアラビア語からラテン語へ翻訳されて西ヨーロッパにもたらされたものであり、こうしたプロセスを経る間にさまざまな注釈者による独自の解釈が原典に加えられていた。人文主義者たちは、そうした注釈者によって加えられた夾雑物を取り除き、ガレノスの本来の姿を取り戻そうとした。もっともそこには純粹に学問的な熱意だけではなく、イスラム教徒に対抗しようとするキリスト教世界の政治的、宗教的な動機も働いていたと考えられる¹³⁵。

いずれにしても医学的人文主義とは、当初はこうした文献学的な運動であったと言える。その担い手は、エラスムスやネブリハの例を見ても分かるように、いわゆる医学者だけではなかった。同様に解剖学の先駆けとなったヴェザリウスも、自著の執筆に際してキケロを範とする理想の文体を追求し、解剖学だけでなくそうした言語表現にも大きな関心を寄せている¹³⁶。この時代において、人文主義と医学は明確に分けられるものではなかった。また一口に医学的人文主義と言っても、その中にはエラスムスやネブリハのようにギリシア・ローマの医学書を翻訳し出版する者もいれば、権威とされたガレノスの医学を新しい時代の基準に基づいて論じようとする者、またガレノスの医学を信奉しながらこれを改善してゆこうとする者や、イタリアのピエトロ・ポンポナツィやスペインのフアン・ウアルテ・デ・サン・フアン¹³⁷のような医学者兼哲学者たちも含まれる。

文献学的な視点からはじまった医学的人文主義は、テキストを検証してゆく中でアラビア語経由の翻訳における誤りだけでなく、徐々に原典である文献の内容にも誤謬を見いだすようになる。そしてこの誤りを自らの経験に照らしながら修正してゆく。こうした営為の先には、ヴェザリウスに代表される解剖学の進歩がある。ヴェザリウスはガレノスの伝統を意識的に排除する一方で、解剖台上での研究を押し進めた。

134 José Ignacio Blanco Pérez, *Humanistas médicos en el renacimiento vallisoletano*, Burgos, Universidad de Burgos, 1999, p. 24.

135 *Ibid.*, p. 25.

136 Miguel Ángel González Manjarrés, *Andrés Laguna y el humanismo médico*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000, p. 27.

137 José Ignacio Blanco Pérez, *op. cit.*, p. 26.

ヴェザリウス同様、アラビア語経由の医学やガレノス派の伝統を排除していったのが、スイスの医学者パラケルススである。錬金術と占星術に関心を持ち、自然哲学者でもあったパラケルススは、医学における啓示と知識の源は神であるとする中世的な考えを持っていた。しかしその反面、医学における経験の重要性も説いている。パラケルススにとって、伝統的な書物こそが医学の進歩を妨げるものに他ならなかった。パラケルススは古典の書物は廃し、自然の書に帰らねばならないと主張する¹³⁸。

ヴェザリウスやパラケルススは、この時代の医学者としては革新的な存在であり、しかしやがて彼らが主張した経験面の重要性は、文献学的な活動からはじまった医学的人文主義の中で徐々に主潮となってゆく。総じてこうした文献学的成果と個人的な検証の調和が、医学的人文主義の特徴と言えるだろう。『トルコ旅行』の作者とされるアンドレス・ラグナにも、そうした側面を見ることができる¹³⁹。

3. 『トルコ旅行』とエラスムス主義

この医学的人文主義とエラスムス主義について、前章でも言及した認識論の観点から、やはりアンヘル・デルガド・ゴメスが論じている¹⁴⁰。認識論の問題は、エラスムスやアルフォンソ・デ・バルデスの場合は信仰を論じる際と同じく、自然哲学への言及に際しても重要視されていない。一方、医学的人文主義においては、ゆるがせにできないものとなる。それまで価値判断の基準であった古典の文献が徐々に個人の経験に取って代われ、後者によって現実が把握されるようになってゆく。

優れた迫真性を有するとされる『トルコ旅行』は、この点では後者に属する作品と言えるだろう。主人公が医師であるのも然ることながら、古い文献だけに頼ったそれまでの医学を揶揄する主人公の姿勢や、キリスト教世界だけでなくトルコの社会に対しても同じように冷静な視線を向ける態度にも、その一端をうかがうことができる。

前章で取り上げた『森羅万象雑記』の場合は、自然の事物に言及していても、それらの認識に際しては実証的なアプローチはとられない。自らが紹介するエピソードの出典を必ず記す作者の態度には、その博識を誇るとともに、原

138 エルウィン・H・アッカークネヒト、『世界医療史』（井上清恒・田中満智子共訳）、内田老鶴圃、1983、p.114.

139 Miguel Ángel González Manjarrés, *op. cit.*, p. 292.

140 Ángel Delgado Gómez, «Humanismo médico y humanismo erasmista en España: dos visiones de la naturaleza y la providencia», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 429-440.

典である書物への畏敬を見ることができよう。しかし『トルコ旅行』では、そうした姿勢は見られない。エラスムスや『森羅万象雑記』と異なり、『トルコ旅行』には古典からの引用が少ない¹⁴¹。主人公であるペドロが医師であることから医学に関する言及が多く見られるものの、治療に関しては古典的な権威だけを典拠とする姿勢は退けられている。『トルコ旅行』は自伝的性格を持つ作品ではあるが、作者が自らの体験以外の、別の資料を活用していたことはすでに検証されている¹⁴²。しかしそうした書物を活用しつつ、それらを自らの経験と統合しようとする意図もうかがえる。この点に医学的人文主義との共通性を見ることができよう。

その一方で『トルコ旅行』では、エラスムスと同じく外的信仰に対する批判が展開されている。たとえば、聖地へ巡礼に行ってきたと嘘を言い、偽りの聖遺物で金と名誉を得てきた旧友のファンに対して、ペドロはそのような聖遺物は川へ捨ててしまうべきだと一喝する¹⁴³。またトルコからの逃亡中にロサリオの祈りを毎日何回唱えたかと訊ねられると、祈りとは回数ではなく、その内容を注視すべきであると主張する¹⁴⁴。

逃亡の途中に立ち寄ったギリシアの修道院では、修道士たちの食事は質素なものであったというペドロの話聞き、マタラスカリヤンドが「それは外から客が来たときだけ」と揶揄する場面がある。ペドロは次のように答えて、スペインの修道士を皮肉っている。

De los de acá yo bien creo lo que vos deçís, mas de aquellos no, porque lo sé muy bien que hazen la mayor abstinencia del mundo [...]

(わが国の修道士についての話なら、あなたの言うことも信じるが、あちらの国の修道士については、私はそうは思わない。なぜなら私は、彼らが世界でもっとも禁欲的であることを知っているから)¹⁴⁵

(括弧内拙訳)

『トルコ旅行』はトルコという異境を見てきたペドロの目を通して、スペインを見つめ直す営みであると言える。その際、ペドロの視点は絶対的なものであり、これに反するスペインの現状は糾弾の対象となる。古典などを基盤にし

141 Luis Gil y Juan Gil, «Ficción y realidad en el *Viaje de Turquía*», *Revista de Filología Española*, XLV (1962), pp. 130-131.

142 *Ibid.*, p. 99, etc.

143 *Viaje de Turquía*, *op. cit.*, p.124.

144 *Ibid.*, pp.264-265.

145 *Ibid.*, p.273.

たものではないが、『トルコ旅行』には一つの理想を定めて、その理想から是非かを問う姿勢が見られる。信仰の問題を論じる場合も、エラスムスが内的信仰を称揚し外的信仰を糾弾したのと同じように、内的か外的かという二元的構成に基づいている。

以上のように、『トルコ旅行』は書物に頼るのではなく自らの経験を重視している点ではエラスムスなどと異なるが、諷刺的な傾向が強く、特に信仰に関して是非かを問う姿勢は、エラスムスと共通していると言えるだろう。

4. 『クロタロン』とエラスムス主義

医学的人文主義が認識論を問題にするのに対して、たとえばアルフォンソ・デ・バルデスなどはそうした問題を検討することなく、神の摂理とカルロス一世による平和を信じる。バルデスの師父と言えるエラスムスには懐疑的な面がないわけではなく、先人たちの業績に対して優劣をつけ、疑問も呈する。しかし基本的な姿勢としてエラスムスは書物の人であり、医学的人文主義において見られたような実証的なアプローチは試みない。この点を踏まえて、『クロタロン』について考えてみたい。

『クロタロン』では、同時代の事件を含めた実際の歴史について言及されている。カルロス一世の治世やそのライバルであるフランソワ一世について¹⁴⁶、また両者を含めた当時のヨーロッパにおける覇権争い¹⁴⁷、その他ルターに代表されるプロテスタントによる宗教改革など¹⁴⁸、この作品が執筆された当時の出来事を取り上げられている。スペインについても、たとえば偽の聖職者が徘徊し迷信が蔓延した当時の宗教的な退廃などが語られている¹⁴⁹。

そうした当時の世相を、作者は既存の文学的な枠組みを用いて描いてゆく。スペインの宗教的退廃について述べた章は、ルキアノスの『偽予言者アレクサンドロス』を下敷にしたものであり、カルロス一世の歴史に言及する箇所には、アリオストの『狂えるオルランド』におけるアルチャーナのエピソードが色濃く反映されている¹⁵⁰。その他、やはりルキアノスの『空を飛ぶメニッポス』や『本当の話』などから取られたエピソードも挿入されている。ルキアノスやアリオスト以外でも、ウェルギリウスやルカヌス、プルタルコス、アプレイウ

146 *Cróton, op. cit.*, pp. 184-200.

147 *Ibid.*, pp. 344-345.

148 *Ibid.*, p. 366.

149 *Ibid.*, pp. 139-160.

150 Edwin S. Morby, «*Orlando Furioso y El Crotalón*», *Revista de Filología Española*, XXII (1935), pp. 34-43.

スなどの作品を模倣することによって『クロタロン』は成り立っている¹⁵¹。この点については作者自身も序文の中で語っており¹⁵²、作品の骨格である家鶏と飼い主の対話という設定もルキアノスの『家鶏』に倣っている。

『クロタロン』は『家鶏』を枠として用い、複数の原典から引かれたエピソードを、語り手である家鶏の前世として再構成した作品である。つまり古典や同時代のさまざまな作品の模倣や引用によって成り立っており、そこには原典への憧憬と、書物に対するある種の熱狂があると考えられる。その結果、物語に迫真性を付与するための試みがなされることもなく、虚実入り交じった形で模倣が繰り返される。取り上げられる題材については取捨選択もあり、新たに加味される独創性もあるものの、偽予言者のエピソードを見ても分かるように、実際の出来事を取り上げながらもそれを解釈するための枠組みは原典である書物から提供されている。

こうした点に、エラスムスやアルフォンソ・デ・バルデス、そして『森羅万象雑記』などと共通する傾向を見出すことができるだろう。すでに見たように、エラスムスとアルフォンソ・デ・バルデスには書物などから導かれた一種のモデルを措定し、それに依拠する形で事物を見る傾向がある。現実の出来事を文学的なモデルの中で把握しようとする『クロタロン』も、同様の志向に根差していると考えられる。

151 *Cróton, op. cit.*, pp. 46-48.

152 *Ibid.*, pp. 83-87.

第四章 『キリストの御名について』に見られる医学的人文主義および エラスムス主義の視点¹⁵³

同時代の思想でありながらも、医学的人文主義とエラスムス主義には認識論の点で違いが見られる。パドヴァやボローニャなどを中心とした自然哲学の流れをくむ医学的人文主義には、自然界を一つの独立した世界、普遍的な物理法則に基づく宇宙と考え、これを人間の探求によって理解しうるもの、認識可能なものとする傾向がある。それゆえ古典的な知識を再検証し、現実に対して実証的なアプローチを試みている¹⁵⁴。一方、エラスムス主義にはそうした点への関心はあまり見られない。むしろ医学的人文主義が乗り越えようとした古典的知識に対する憧憬もうかがえる。

この二つについて論じる中で、アンヘル・デルガド・ゴメスは両者が結合した例として『トルコ旅行』を挙げ、そこにエラスムス主義の神学と医学的人文主義の実証性の両方が見られると指摘している。医学的人文主義もエラスムス主義もスペインにのみ存在したわけではないが、両者が結合した例はスペインにおいて顕著に現れている¹⁵⁵。

前章で見たように、医学的人文主義には実証的なアプローチの他に、文献学的側面がある¹⁵⁶。原典を尊重する文献学的な視点は、エラスムスの武器でもある。しかし同じ文献学的な志向を持ちつつも、エラスムスと医学的人文主義ではその目指すところが異なっている。エラスムスが原典から夾雑物を取り除き、その中に自らの理想を見いだそうとするのに対して、医学的人文主義では文献を精査する姿勢を原典の内容そのものにも向け、自らの経験によってこれを修正しようとする。

『トルコ旅行』はフェリペ二世に献呈されている。1556年にスペインの王位についたフェリペ二世は、16世紀末までその地位にとどまるが、その治世における文化的状況を象徴する人物の一人として、フライ・ルイス・デ・レオンの名前を挙げるができるだろう¹⁵⁷。『トルコ旅行』が執筆されてから約30

153 本章の内容は以下の論文を元に加筆・修正したものである。

野村竜仁、「『キリストの名前』に見られる医学的ウマニスモおよびエラスムスモの視点」, *HISPÁNICA*, 47 (2003), pp. 136-149.

154 Ángel Delgado Gómez, «Humanismo médico y humanismo erasmista en España: dos visiones de la naturaleza y la providencia», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, p. 430.

155 *Ibid.*, pp. 439-440.

156 Miguel Ángel González Manjarrés, *Andrés Laguna y el humanismo médico*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000, pp. 25-35.

157 José García López, *Historia de la literatura española*, Barcelona, Editorial Vicens-Vives, 1977, p. 161.

年後、フライ・ルイス・デ・レオンの代表作の一つである『キリストの御名について』(De los nombres de Cristo 以下、『御名』と略¹⁵⁸)が上梓される。

クエンカ県ベルモンテのユダヤ系の家庭に生まれたフライ・ルイス・デ・レオンは、長じて聖アウグスティヌス会に入信し、1544年に修道誓願を立てる。1541年からサラマンカにて学究生活をおくり、サラマンカ学派と呼ばれる神学一派を主導したドミンゴ・デ・ソトやメルチョール・カノ等の指導を受けた。1556年から1557年にかけてはアルカラ・デ・エナーレスへ赴き、シプリアーノ・デ・ラ・ウエルガのもとでヘブライ語などを学んでいる。またヘブライ語の文献学を駆使したシプリアーノ・デ・ラ・ウエルガの積義にも感銘を受け、自らもその手法を実践している。後述するように、『御名』にはその一端をうかがうことができる。

詩人としても知られるフライ・ルイス・デ・レオンだが、『御名』は散文作品であり、『トルコ旅行』や『クロタロン』と同じく対話形式で著されている。この作品の大きな柱となっているのが、エラスムス主義と医学的人文主義の共通の基盤でもある文献学的な知識である。『御名』では、聖書や教父たちの書など宗教的な書物が引用されているだけでなく、プラトンやアリストテレス、ホメロス、ソフォクレス、ウェルギリウス、ホラティウスなどの名前も言及されている¹⁵⁹。そしてそこには、エラスムス主義的な要素とともに、医学的人文主義にも通じる面を見いだすことができる。

16世紀後半、すでにエラスムス主義が異端視されていたのに対して、医学的人文主義はその最盛期を迎えていたとされる¹⁶⁰。本章では、この二つの思想と『御名』との関連性について検討を加える。

1. 文献学的な知識の活用

『御名』を構成する重要な要素として、聖書からの引用がある。フライ・ルイス・デ・レオンは、旧約聖書の詩編や雅歌、イザヤ書、ヨブ記、新約聖書の福音書、聖パウロの書簡などからキリストの名前に言及している箇所を取り出している。そうした引用は、それぞれの章におけるテーマを提示する他に、対話の登場人物たちが自説を展開する際の論証の材料としても用いられる。

158 本稿における『キリストの御名について』の内容およびその引用にあたっては、以下の版に基づく。

Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Ed. de Cristóbal Cuevas, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

尚、同書からの引用部分の日本語はすべて拙訳である。

159 *Ibid.*, p. 107.

160 Ángel Delgado Gómez, *op. cit.*, p. 436.

マルセル・バタイヨンは「聖書主義」(biblismo) と呼ばれる文献学的な視点から、『御名』におけるエラスムス主義の影響を読みとっている¹⁶¹。聖書主義とは、文献学を武器に聖書を中心とした神学を目指す運動であると言える。聖書のテキストを正確に読むためには、古典語の知識が必要となる。エラスムスはラテン語とギリシア語に習熟していたが、フライ・ルイス・デ・レオンの場合はそこにヘブライ語の知識が加味される。

ユダヤの遺産が色濃く残るスペインにおいては、同じ聖書主義でもエラスムスのそれと比べて旧約聖書の比重が高くなる。そのためエウヘニオ・アセンシオなどは、ヘブライ語を重視するスペインの聖書主義を、エラスムスの影響と結びつけることに異論を唱えている¹⁶²。しかし、直接的な影響はなかったとしても、両者は同じ志向を持ち、ともに原語に即して聖書を読む必要性を主張している。

フライ・ルイス・デ・レオンは、『御名』の中でしばしばヘブライ語の知識を開陳する。

[...] lo que dezimos *príncipes*, la palabra original, que es *nedaboth*, significa al pie de la letra *liberales, dadivosos o generosos de corazón*.

(ここで「王侯」と言っているのは、元々の言葉では“nedaboth”であり、その文字どおりの意味は、心が広く、寛大で、気前が良いである。)¹⁶³

こうした知識がもっとも活用されているのは、『御名』の最後に語られる「イエス」(Iesús) の章で、言葉 (palabra) を意味するヘブライ語の“Dabar”について、さまざまな角度から検討を試みている¹⁶⁴。

聖書の箇所を引用するにあたり、フライ・ルイス・デ・レオンはできるだけ原語に忠実であろうと心がけている。たとえば出エジプト記の有名な一節である「わたしはなる、わたしがなるものに」に言及するにあたって、未来の時制を並べる形で“El que seré, seré, seré”というスペイン語訳を付している。登場人物の一人であるフリアノは、主要な語り手であるマルセロに対して、この訳は未来形の“seré”ではなく現在形の“soy”とするべきではないかと主張す

161 Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 761.

162 Eugenio Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000, pp. 50-74.

163 Fray Luis de León, *op. cit.*, p. 375.

164 *Ibid.*, pp. 616-623.

165 出エジプト記, 第3章14節(旧約聖書II『出エジプト記 レビ記』, 木幡藤子・山我哲雄訳, 岩波書店, 2000, p. 12).

る。これに対して、マルセロは次のように答える。

[...] en aquella lengua las palabras apropiadas al tiempo futuro se ponen algunas veces por el presente, y en aquel lugar podemos muy bien entender que se pusieron así, como lo entendieron primero Sant Hierónimo y los intérpretes griegos. Pero lo que digo agora es que, sin sacar de sus términos a aquellas palabras, sino tomándolas en su primer sonido y significación, nos declaran el mysterio que he dicho.

(原語において、未来の時制の言葉が場合によっては現在の意味で用いられることがあった。それゆえ問題の箇所を、かつての聖ヒエロニムスやギリシア人の翻訳家たちのように、現在形に解するのも理解できる。しかしながら、私がここで指摘したいのは、問題の箇所を原語の時制から引き離すのではなく、むしろ原語の意味と音のままに置くことによって、それらの言葉は私が述べた神秘をわれわれに示してくれるということである。)¹⁶⁶

また聖書の原文から逸脱し、独自の解釈を試みる者に対しては、次のように述べている。

Y es obscuro psalmo, al parecer, pero obscuro a los que no dan en la vena del verdadero sentido y siguen sus imaginaciones propias, con las cuales, como no dize el psalmo bien ni puede dezir, para ajustarle con ellas rebuelven la letra y escurescen y turban la sentencia y, al fin, se fatigan en balde; [...]

(詩編は一見、意味するところが不明瞭だが、それは本来の意味を見いだす術を持たず、自らの想像に頼る者たちにとって不明瞭なのである。詩編はあまり明確には語らないし、また語ることはできないものであり、そのような者たちは、自分の想像と合致するように詩編を調整するために、文字を動かし、文を混乱させ、分かりにくくして、結果としてその努力は徒労に終わる。)¹⁶⁷

こうした原語の正確な理解とともに、バタイヨンやホセ・ルイス・アベリヤン等がエラスムス主義との関連で取り上げているのが、俗語訳の重視である。自らはラテン語で執筆を行ったエラスムスだが、複数の聖書の積義本を著すと

166 Fray Luis de León, *op. cit.*, pp. 193-194.

167 *Ibid.*, p. 245.

168 *Erasmus y España, op. cit.*, p. 768; José Luis Abellán, *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 195-197.

ともに、世俗の人間が聖書を読み、理解することを勧めている。一方、聖書の翻訳が禁じられていたスペインにおいては、たとえ『御名』のような釈義的な書であっても、聖書の文言を俗語に訳すことは微妙な問題をはらんでいた。そうした試みに対する反発の声を受けてであろう、フライ・ルイス・デ・レオンは『御名』の増補版¹⁶⁹に追加された第三部の中で、俗語での執筆などを批判する者に反駁している。

『御名』における聖書からの引用は、作者自らによってスペイン語に訳されたものである。その翻訳の手法についてエウヘニオ・デ・ブストスが検討を加えており、そこにはフライ・ルイス・デ・レオンがいかに原文の意味を重視していたかがうかがえる。敢えて危険を冒して俗語であるスペイン語で著した理由を、エウヘニオ・デ・ブストスは次のように述べている。

[...] no se trata de obviar el hecho de la prohibición de las traducciones de la Biblia a la lengua vulgar sino de devolver al texto sagrado toda la eficacia comunicativa, y por ello mismo salvadora, que en su lengua originaria tenía.

(問題は、聖書の俗語訳が禁止されていたという事実を回避しようとしたのではなく、原語において聖書が持っていた言葉としての伝達能力、すなわちそれは救済の力であるが、その力を取り戻させようとしたことである。)¹⁷¹

(括弧内拙訳)

それぞれの言語には独自の記号論があり、さまざまな組み合わせに応じて個別の意味内容を帯びる。フライ・ルイス・デ・レオンにとって、一つの単語はそれが示す事物と排他的に結びついたものではなく、ある言語のシステムに組み込まれた場合に、その本来の意味を表すものであった。

言葉が持つこうした特性を、エウヘニオ・デ・ブストスは『御名』に記されている“*fuera*”¹⁷²(効力)をもって称し、フライ・ルイス・デ・レオンが俗語で『御名』を著した意図は、この“*fuera*”(効力)を蘇らせることにあったと指摘している。長い時間を経た結果、テキストとしての原典は残っているものの、それが持っていた力は失われ、あるいは忘れ去られてしまった。しかし神の教えを正しく理解するためには、原語の持っていたこの力を再生させる必要

169 Fray Luis de León, *op. cit.*, pp. 493-498.

170 Eugenio de Bustos, «Algunas observaciones semiológicas y semánticas en torno a Fray Luis de León», en *Academia Literaria Renacentista. I: Fray Luis de León*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981, pp. 101-109.

171 *Ibid.*, p. 114.

172 *Ibid.*, pp. 115-117.

がある。そのためには、ある単語が用いられた際に、コンテキストの中でそれが想起する意味、イメージ、印象などを総合的に把握する必要がある。ある単語が複数の意味を帯びている場合は、それらすべてを把握して内容を理解しなければならない。フライ・ルイス・デ・レオンにとって聖書の言葉を俗語に訳すことは、そのような作業であったと言える。

こうした手法は『御名』の中でも実践されており、聖書の内容をより具体的に提示している。

[...] y llámole *amor encendido* con una palabra de tanta significación como es la original que allí pone, que significa, no encendido como quiera, sino encendido grande e intenso y como lançado en los huesos, y encendido qual es el de la brasa, en que no se vee sino fuego.

(「灯された愛」と呼ばれるが、そこにはその原語の言葉が持っていた多く意味が含まれている。それが意味するのは、ただ単に火をつけることではなく、まさに骨の中に大きくて強い火を放つように、炎以外の何も見えない燃えさかる薪のような状態で火をつけることである。¹⁷³)

ヘブライ語の知識を用いて、フライ・ルイス・デ・レオンは内容をより具体的なイメージとして示す。こうした記述は、聖書の言葉を知覚し、それが示す内容を体得することを目指したものと言えるのではないだろうか。エウヘニオ・デ・ブストスが指摘しているように、『御名』の志向は単なる思弁的な神学に向かうものではなく、文献学的な聖書へのアプローチによって、より感覚的な知識を得ようとするものであった。¹⁷⁴つまりフライ・ルイス・デ・レオンにとって古典語、特にヘブライ語の知識は、聖書の言葉をより具体的に、体感的に認識するための手段であったと考えられ、こうした認識への志向は医学的人文主義との共通性をうかがわせる。

2. 『御名』における感覚的な認識

その書名からも分かるように、『御名』では聖書の中でキリストに与えられている名前が解説されている。『御名』は、キリストに言及する名前のいくつかを取り上げ、文献学的な知識を活用しながらその意味を解説し、読む者に真のキリストの教えを提示することを目的とした書であると言える。

名前の選択には一つの前提が付されている。フライ・ルイス・デ・レオンが

173 Fray Luis de León, *op. cit.*, p. 598.

174 Eugenio de Bustos, *op. cit.*, p. 113.

検討の対象としているのは、「人間としてのキリストの名前」である。

[...] así como Christo es Dios, así también tiene nombres que por su divinidad le convienen, [...] pero no habla con estos nombres nuestro papel ni nosotros agora tocaremos en ellos, porque aquéllos propriamente pertenecen a los nombres de Dios. Los nombres de Christo que dezimos agora son aquéllos solos que convienen a Christo en quanto hombre, [...]

(キリストは神である以上、その神性にふさわしい名前も持っている [...] しかしこのわれわれの覚え書きの中には書き留めておらず、またこの場でそれらについて言及するつもりもない。なぜなら、それらはまさしく神の名前に属するものであるから。ここで取り上げる名前は、人間としてのキリストにふさわしいもの¹⁷⁵のだけである)

版によって多少の異同はあるが、この前提に合致するものとして、「若木」(Pimpollo)、「神の顔」(Fazes de Dios)、「道」(Camino)、「羊飼い」(Pastor)、「山」(Monte)、「来るべき世の父」(Padre del Siglo Futuro)、「神の腕」(Braço de Dios)、「神の王」(Rey de Dios)、「平和の君主」(Príncipe de Paz)、「花婿」(Esposo)、「神の子」(Hijo de Dios)、「子羊」(Cordero)、「愛された者」(Amado)、そして先に挙げた「イエス」の14の名前が選ばれている。それぞれの名前が聖書や教父たちの言葉とともに、個々に解説されてゆく。

以上が『御名』の骨子であるが、その記述の特徴として、具体的なイメージを提示している点を挙げるができるだろう。たとえば「若木」の章においては、神による世界の創造を植物の成長にたとえ、世界という樹木が果実として実らせるものこそキリストであると述べる¹⁷⁶。また「山」の章では、キリストの崇高さを他に抜きんでてそびえる山にたとえており、さらに隆起したその形や、木材、河川、鉱物などを生み出すことをもって、妊娠の状態になぞらえる¹⁷⁷。「花婿」の章では教会の歴史を三段階に分け、その発展を結婚を迎えるまでの娘の成長と重ねている¹⁷⁸。

こうした具象的なイメージへの変換の他に、フライ・ルイス・デ・レオンは人間の感覚に訴える記述を意識していたと考えられる。この対話篇の導入部分には、サラマンカを流れるトルメス川の河畔の様子を視覚的、聴覚的に喚起さ

175 Fray Luis de León, *op. cit.*, p. 170.

176 *Ibid.*, pp. 180-181.

177 *Ibid.*, pp. 246-248.

178 *Ibid.*, pp. 477-478.

せる描写がある。¹⁷⁹ 対話はある日の朝にはじまり、その翌日まで続けられる。対話の進行に伴って、食事や休息などの中断をはさみながら、対話の場所が移動する。作品の前半で語られる「若木」「道」「羊飼い」「山」などは、対話が行われている場所の周囲の自然から敷衍する形で、その名前の意味するところが述べられてゆく。それが特に顕著なのが「平和の君主」の章である。

対話の中ではすでに夜の帳が下り、天空に輝く星々を想起させる形で、世界の調和と平和が語られる。¹⁸⁰ さらに同じ章において、主要な語り手であるマルセロはその場所がトルメス川の中洲であることを対話の相手であるフリアノとサビノに思い出させ、近くを流れる川面に注意を向けさせるとともに、そこに映る星々の意味するところを述べてゆく。¹⁸¹

こうした場面における描写に際して、フライ・ルイス・デ・レオンが人間の五感に訴えるように配慮していたことが、その言葉からうかがえる。フライ・ルイス・デ・レオンは感覚による認識を知識の源と考えており、その点について一度ならず『御名』の中で言及している。

[...] todo nuestro conocimiento, así como comienza de los sentidos, así no conoce bien lo espiritual si no es por semejança de lo sensible que conoce primero. (われわれの知識のすべては五感からはじまるものであり、まず五感によって知れたものとの類似を通してでなければ、霊的なものを把握できない。)¹⁸²

Y así, para que lo entendiésemos en la manera que los hombres podemos, que entendemos solamente lo que el cuerpo nos pinta, la Sagrada Escritura le atribuye vientre a Dios, [...]

(われわれは身体がわれわれに対して表現するものしか理解しえないゆえ、われわれ人間にとって分かり易いように、聖書は神を腹にたとえている)¹⁸³

『御名』は聖書の釈義本であり、知識の伝達を目的とした書である。キリストという神的な存在を語る際に、身体に関連する即物的な描写が多く用いられていることは、フライ・ルイス・デ・レオンが自らの言葉を実践していたためと考えることができるだろう。

179 *Ibid.*, pp. 148-149.

180 *Ibid.*, pp. 404-406.

181 *Ibid.*, pp. 422-423.

182 *Ibid.*, p. 334.

183 *Ibid.*, p. 514.

さらに、文字どおり身体について言及する部分も多く見られる。たとえば次のような一節がある。

[...] la carne de Christo, debaxo de los accidentes de la hostia recebida por los christianos y passada al estómago, por medio de aquellas especies toca a nuestra carne, y es nuestra carne tocada della, assí también es cosa en que ninguno que lo uviere leydo puede dudar, que assí las sagradas letras como los sanctos doctores usan por esta causa de aquesta forma de hablar, que es dezir que somos un cuerpo con Christo, y que nuestra carne es de su carne, y de sus huessos los nuestros, y que no solamente en los espíritus, mas también en los cuerpos estamos todos ayuntados y unidos.

(キリストの肉は、キリスト教徒が拝領するホスチアに化体して胃に落ち、そのような形でわれわれの肉に触れ、われわれの肉はキリストの肉に触れるのである。これについて読んだ者ならばその点に疑問を抱くことはなく、というも教父たちや聖なる書物もこの点については同じような説明の仕方をしており、われわれはキリストとともに一つの身体となり、われわれの肉は彼の肉となり、われわれの骨は彼の骨となり、霊においてだけでなく身体においても、われわれ全員が結ばれ、一つとなると述べているからである。¹⁸⁴)

ここに引用した箇所は、エラスムスが好んだ比喻である「神秘の体」を連想させるが、エラスムスの場合はキリスト教徒同士の霊的で平等な結びつきを象徴するものであったのに対して、『御名』ではより身体なものに関連する形で捉えられていたと考えられる。さらにキリストの受難についても、あたかも同じ身体を共有する者であるかのように臨場感を込めて語られており、これを締めくくる形で五感そのものに言及している。

Los ojos vieron lo que, visto, traspasó el corazón: la madre, biva y muerta, presente. Los oydos estuvieron llenos de bozes blasphemias y enemigas. El gusto, quando tuvo sed, gustó hiel y vinagre. El sentido todo del tacto, rasgado y herido por infinitas partes del cuerpo, no tocó cosa que no le fuesse enemiga y amarga. Al fin dio licencia a su sangre que, como desseosa de lavar nuestras culpas, salía corriendo abundante y pressurosa. Y començó a sentir nuestra vida, despojada de su calor, lo que sólo le quedava ya por sentir: los fríos tristísimos de la muerte y, al fin, sintió y provó la muerte también.

184 *Ibid.*, p. 455.

(その姿を見て、キリストは心を痛めた。生きているが生気の失せた姿でその場にいる母が見えた。耳に入るのは敵意に満ちた冒瀆の声だけであった。渴きを覚え、苦味と酸味が口に広がった。体中の皮膚が傷つき、裂け、そこに感じるものは敵意と苦しみだけであった。遂にキリストは自らの血を流した。われわれの罪を清めようとするように、たくさんの血が流れ出た。やがてわれわれの生が感じられはじめたが、すでに身体としての温かさは失われていた。もはや感じられるのは陰鬱な死の冷たさ¹⁸⁵だけであった。そしてキリストは死そのものを感じ、これを味わった。)

さらに、フライ・ルイス・デ・レオンは自然哲学的な知識を援用することで、こうした感覚に訴える記述を補完していると考えられる。『御名』の中でしばしば言及されるのが、ヒュポクラテスの医学の流れをくむ体液理論である。人間の身体が血液、胆汁、粘液、黒胆汁の4つの体液によって左右されているとする体液理論は、当時の医学界では広く支持されていたものであるが、¹⁸⁶『御名』ではしばしばこの体液理論によって身体の現象が説明されている。

Porque así como la salud en el enfermo no está en los refrigerantes que le aplican por defuera, ni en las epítimas que en el corazón le ponen, ni en los regalos que para su salud ordenan los que le aman y curan, sino consiste en que, dentro dél, sus qualidades y humores, que excedían el orden, se compongan y se reduzgan a templança devida, y, hecho esto en lo secreto del cuerpo, luego, lo que parece defuera, sin que se le aplique cosa alguna, se tiempla y cobra su buen parecer y su color conveniente, así es salud Christo [...]

(なぜなら、病人にとって健康とは、体を冷やす治療のうちにも、また心臓の上に置かれた湿布のうちにも、病人を愛し治療に当たる者が健康を回復させるために施すさまざまな処置のうちにも存在しない。病人にとって健康とは、バランスを崩してしまった体液やその特性を修復し、適正な状態へと戻すことにある。体の内部でこれが実現すれば、外から何の処置を施さなくても、すぐに外観が正常な状態になり、落ち着きと血色を取り戻す。キリストによってもたらされる健康もこれと同じである)¹⁸⁷

185 *Ibid.*, pp. 370-371.

186 Pedro Mexía, *Silva de varia lección*, I, Ed. de Antonio Castro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, pp. 171-172.

187 Fray Luis de León, *op. cit.*, p. 634.

体液理論を用いた箇所は他にもあり、また当時の自然哲学の一環をなす錬金術についての言及も見られる。¹⁸⁸¹⁸⁹

このようにフライ・ルイス・デ・レオンは、聖書の知識を説く上で文献学だけでなく当時の自然哲学に関する知識を活用しつつ、感覚に基づく記述を試みている。

3. 『御名』と医学的人文主義とエラスムス主義

フライ・ルイス・デ・レオンにとって自然界とは、近代の自然科学が提唱するような独立した物理法則によって支配される世界ではなく、神の恩恵と密接に結びついている。¹⁹⁰ その一方で、『御名』の記述はスコラ哲学のように抽象的な論理に走ることはなく、またエラスムスのように形而下的な事物を捨象することもない。『御名』には自然と人間に関するフライ・ルイス・デ・レオンの知識が反映されており、このことは「人間としてのキリスト」がテーマとして設定されている点にもうかがえるだろう。つまり人間の知識は知覚に基づいており、人間が語りうるのはそれのみとする作者の姿勢が現れていると考えられる。

医学は自然現象に基づく知識であると言え、感覚的に知覚できる記述を旨とする『御名』を補完しうるものとなる。当時の医学的な知識を用いてキリストを語るという方法は、たとえばフライ・ルイス・デ・レオンと同時代の人間であるファン・ウアルテ・デ・サン・ファンにも見られる。ファン・ウアルテ・デ・サン・ファンは、アンヘル・デルガド・ゴメスによってスペインにおける医学的人文主義者の一人として名前が挙げられているが、その著書である『諸科学的な才能の考察』(*Examen de ingenios para las ciencias*)の中で、ガレノスなどから引いた知識をもとに、キリストの身体的特徴とその意味するところについて述べている。¹⁹¹¹⁹²

前述のように、『御名』ではヘブライ語を含めた古典語の理解に基づく文献学的手法が用いられている。フライ・ルイス・デ・レオンが持っていた古典的知識の素養と、聖書のテキストを広く知らしめようとする志向は、エラスムスと共通する。一方でフライ・ルイス・デ・レオンにとって文献学的な知識は、原語におけるイメージを具体的に想起するための手段でもある。つまり医学な

188 *Ibid.*, pp. 377, 638, etc.

189 *Ibid.*, pp. 582, 602, etc.

190 *Ibid.*, pp. 423-424.

191 Ángel Delgado Gómez, *op. cit.*, pp. 437-438.

192 Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, Ed. de Guillermo Serés, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, pp. 594-596.

どと同じく、文献学も人間の感覚に訴えるための記述を補完するものとして活用されている。『御名』の主眼は自然を解き明かすことではなく、キリストによる救済を説くことであり、その点では聖書の釈義本を著したエラスムスと共通する。同時に感覚的な知識や認識を重視した点では、医学的人文主義と一脈通ずるところがあるだろう。こうした『御名』の特徴を、エラスムスの『キリスト教兵士必携』との比較を通して、次章で検討する。

第五章 『キリストの御名について』と『キリスト教兵士必携』¹⁹³：聖パウロの書簡からの引用をめぐる

前章で見たように、『キリストの御名について』では五感に訴える形でキリストについて述べられており、そこには聖書に記された内容を解説する釈義としての側面を見ることができる。聖書の俗語訳が禁止されていた当時のスペインにおいて、釈義本は聖書の知識を普及させるための手段であり、エラスムス主義はその活動の一翼を担っていたと言えるだろう。エラスムスも複数の釈義本を著しており、それらのいくつかはスペイン語に訳されている。そうした釈義の代表格と言えるのが、『キリスト教兵士必携』(以下、『必携』と略)¹⁹⁵である。マルセル・バタイヨンは、聖書の釈義本という点でこの『必携』を『御名』と比較し、次のように述べている。

Nombres de Cristo [...] Debió de ser para muchos españoles lo que el *Enchiridion* traducido por el Arcediano del Alcor había sido para sus abuelos [...]

(多くのスペイン人にとって『キリストの御名について』は、アルコルの助祭長によって訳された『キリスト教兵士必携』が祖父母たちにとってそうであったのと同じものにちがいない)¹⁹⁶

『御名』が初めて出版されたのは1583年で、アルコルの助祭長による『必携』のスペイン語訳が世に出てから約60年後のことである。この間にエラスムスをめぐるスペインの状況は一変した。かつて大きな成功を収めた『必携』は、他の多くの著作とともに1559年に禁書となっている¹⁹⁷。しかしそうした状況にもかかわらずエラスムスの思想的影響はその後も続き、名前こそ言及されていないが、その一端はセルバンテスにまで及んだとされている¹⁹⁸。

193 本章の内容は以下の論文を元に加筆・修正したものである。

野村竜仁, 『『キリストの御名について』と『キリスト教兵士必携』: 聖パウロの書簡から』, *HISPÁNICA*, 48 (2004), pp. 49-64.

194 Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 557.

195 本章における『キリスト教兵士必携』の内容およびその引用にあたっては、以下の版に基づく。

Erasmus, *El Enchiridion o manual del caballero cristiano*, Ed. de Dámaso Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.

尚、同書からの引用部分の日本語はすべて拙訳である。

196 *Erasmus y España*, *op. cit.*, p. 764.

197 *El Enchiridion o manual del caballero cristiano*, *op. cit.*, p. 64.

198 アメリコ・カストロ, 『セルバンテスの思想』(本田誠二訳), 法政大学出版局, 2004, pp. 130-133, 271-272, 280, 429-430, etc.; *Erasmus y España*, *op. cit.*, pp. 777-801; カルロス・フエンテス『セルバンテスまたは読みの批判』(牛島信明訳), 書肆風の薔薇, 1982, pp. 78-82.

バタイオンは、セルバンテスとともに『御名』のうちに、スペインにおけるエラスムス主義の最後の輝きを見いだしている。『御名』の中では、すでに異端視されていたエラスムスの名前は言及されていない。それでもバタイオンは『御名』と『必携』が持つ複数の類似点を指摘し、『御名』における『必携』の影響について論じている。具体的には、聖書とともに教父の伝統を重視している点や、そうしたテキストから字面の意味ではなく秘められた意図を見いだそうとする文献学的な姿勢¹⁹⁹、そしてその内容を聖職者だけのものとせず、広く世俗に知らしめるべきとする聖書主義の考えなどが挙げられる。その中でもバタイオンが強調するのが、「神秘の体」の比喻を中心とした内的信仰であり、このことはホセ・ルイス・アベリヤンなどによっても主張されている²⁰¹。

『必携』と『御名』は、聖書や教父などからの引用を集めた一種のアンソロジーであり、特に聖パウロの書簡からは多くの箇所が引かれている。「神秘の体」に象徴される内的信仰において、聖パウロの書簡は重要な典拠となる。しかしそれぞれの引用箇所を見てゆくと、同書簡が『御名』と『必携』では異なる視点から捉えられていることが分かる。この章では、聖パウロの書簡からの引用がそれぞれの作品においてどのように機能しているかを検証し、『御名』と『必携』が持つ宗教的な方向性の違いを明らかにするとともに、『必携』から『御名』に至るエラスムス主義の変化について考えてみたい。

尚、スペインのエラスムス主義に大きな影響を及ぼしたのはアルコルの助祭長による翻訳版であるため²⁰⁴、本章ではアルコルの助祭長による『必携』に基づいて検討する。

1. 霊魂と身体

『必携』の原書の書名にある“enquiritidion”は、ギリシア語では手引きとともに短刀を意味する。つまり『必携』は信仰の手引き書であると同時に、信仰のための武器となるものでもあった。それゆえ『必携』では、キリスト教徒がこの武器を手にして、現世における戦いに臨まなければならないとする主張が展開される。

199 *Erasmus y España*, *op. cit.*, p. 761.

200 *Ibid.*, pp. 762-763.

201 *Ibid.*, pp. 763-764.

202 *Ibid.*, pp. 764-766.

本章で使用した『必携』の版の序論でも、同様の主張がなされている。

cf. *El Enquiritidion o manual del caballero cristiano*, *op. cit.*, pp. 82-84.

203 José Luis Abellán, *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 197-199.

204 Melquiades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 288.

信仰の武器を携えたキリスト教徒について、『必携』では次のように述べられている。

Pues quien con este aparejo tan escogido se armare de punta en blanco, es cierto que se hallará con tanto orgullo que sin miedo presumirá de dezir aquella animosa y esforçada palabra del mesmo sant Pablo, que dize: ¿Quién bastará agora para apartarnos de la charidad y amor de Jesu Christo, a quien tanto devemos? ¿Avrá tribulación, por grande que sea, ni angustia, ni hambre, ni desnudez, ni peligro, ni persecución, ni que veamos la muerte a los ojos, que nos haga dar passo atrás?

(そして、請け合ってもいいが、このように選りすぐりの武具でみごとに武装した者ならば、自らを誇らしく感じ、それゆえ恐れることなくあの聖パウロの勇ましくも勇敢な言葉を堂々と発することであろう。聖パウロは言っている。「今や何者が、このように恩恵を与えてくれるキリストの愛と愛徳からわれわれを引き離すことができるであろうか。どれほど大きな苦難であろうと、また苦悶、空腹、裸になること、危険、迫害、死を目の当たりにすることであろうと、われわれを退かせるものなどあるだろうか。」²⁰⁵)

これは悪魔の誘惑や悪徳に対抗するために、キリスト教徒がどのような武器を、どこから調達しなければならぬのかについて述べた章の一節である。信仰は戦いにたとえられ、兵士としてのキリスト教徒の姿勢が、聖パウロからの引用とともに語られている。

このローマ人への手紙 8 章 35 節は、『御名』でも二箇所引用されている。一つは「神の王」の章である。寛大な王たるキリストに従う臣下、つまり信者たちは、王と同じく隣人を愛し、そして寛大でなければならず、そのためにキリストの愛以外は求めてはならない。このような主張の中で引かれている。²⁰⁶ もう一つが「愛された者」の章である。愛される者であるキリストを愛する者は、キリストの愛だけを求めなければならない。そうすることによって自分自身が周囲から愛される者となり、キリストへの愛によって、知らない者同士、敵対する者同士が結びつけられる。このような主張の中で、この聖パウロの一節が引用されている。²⁰⁷

同じ聖パウロの書簡からの引用だが、『必携』では信仰における戦いとして

205 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano, op. cit., p. 147.*

206 Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Ed. de Cristóbal Cuevas, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, pp. 381-382.

207 *Ibid.*, p. 607.

の側面を強調するために引かれており、『御名』ではキリストに従い、キリストを愛し、それと同時に隣人愛を説く文脈で用いられている。このように、『御名』と『必携』で共通して取り上げられている箇所の中には、両作品で異なる主張を展開するために引用されているものがある。それが顕著に見られる例として、コリント人への第一の手紙の6章16、17節を挙げることができる。

[あるいは] あなたがたは、遊女と接合させられる者は[彼女と]一つのからだなのだということを、知らないのか。なぜならば[聖書は]、二人の者は一つの肉となるであろうと言っているからである。主に接合させられる者はしかし、[主と]一つの霊なのである。²⁰⁸

この一節は『必携』では二箇所で言及されている。²⁰⁹一つは人間の靈魂についての章、もう一つは好色に対する警告の章であるが、両方とも遊女を身体の欲望と捉え、靈魂に対する誘惑に警戒しなければならないとする主張が展開されている。先に引用した箇所でも分かるように、『必携』はキリスト教徒の戦いをテーマにした書である。戦う相手は自分自身、より具体的には自分自身の身体であり、身体によって誘惑される靈魂である。それゆえエラスムスは、聖パウロが言うところの遊女を身体の誘惑と捉え、これに対する警戒をうながす。

同じコリント人への第一の手紙の一節が『御名』でも二箇所で引かれているが、そこではその後半部分、つまり神との交わりが強調される。二箇所とも『御名』の「花婿」の章に含まれ、キリストと人間との結びつきや、花嫁としての教会と花婿であるキリストとの交わりが主張されているこの章の中で、これらの引用は『必携』に見られるような身体の誘惑に対する警戒という視点からは捉えられていない。

こうした違いは、エラスムスとフライ・ルイス・デ・レオンが人間の靈魂と身体をどのように捉えていたのか、その差異に起因すると考えられる。『必携』では古代の神学者オリゲネスに従い、人間を構成する三つの区分として霊、靈魂、身体が挙げられる。²¹¹身体とは、原罪によって罪の法を刻まれた人間のもっとも野卑な部分である。これに対して霊は、神の似姿としての性質を備え、この部分を介して人間は神と結ばれる。三つめの靈魂は、人間的な感覚や運動を司り、身体と霊の中間に存在する。靈魂は二つの党派、すなわち霊と身体が争

208 コリント人への第一の手紙、第6章16-17節（新約聖書IV『パウロ書簡』、青野太潮訳、岩波書店、1996、p. 80）。

209 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, op. cit., pp. 186, 386.

210 Fray Luis de León, op. cit., pp. 450, 457.

211 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, op. cit., pp. 184-192.

う都市にいるようなものであり、どちらかに与しななければならないが、どちらに与するかは靈魂の自由である。この党派争いを、エラスムスは外的人間と内的人間、可視なものと不可視なもの、悪魔と神など項目を入れ替えて、『必携』の中で繰り返し述べている。さらにプラトンを援用し、次のように断ずる。

[...] entonces saldría bienaventurada el ánima deste cuerpo, quando se oviesse primero exercitado muy sabia y diligentemente en la muerte, desasiendo el ánima lo más que ser pudiere de la cárcel del cuerpo y de todas sus passiones, para que se halle más esenta y desembaraçada dél y assí pueda gozar de cosas más altas, y si mucho antes se oviesse también acostumbrado quasi a absentarse del cuerpo por el menosprecio de las cosas corporales y por el amor y contemplación de las espirituales.

(身体からの束縛を受けることなく、より自由になって崇高なものを享受するために、まず靈魂が賢明に、絶え間なく死の修業を行い、そして牢獄のような身体とそのあらゆる苦痛から可能な限り解放されているならば、そしてそれよりも、身体的なものを顧みず、靈的なものを愛し、観想することによって、あたかも身体から離れるような状態に慣れ親しんでいるならば、この身体の靈魂は至福なるものとなるだろう。²¹²)

一方『御名』では、身体は『必携』のように排除されない。排除される対象としてではなく、靈魂とともにキリストと交わるものとして捉えられている。先に引用したコリント人への第一の手紙の一節が含まれる「花婿」の章には、靈魂だけでなく身体的なキリストとの交わりについて述べられている。

身体的にキリストと結ばれるためには段階を踏む必要があり、身体に先立ってまず靈魂が結びつかなければならない。この最初のプロセスは、次のようなものである。

[...] primeramente, el ánima del hombre justo se ayunta y se haze una con la divinidad y con el alma de Christo, no solamente porque las añuda el amor, esto es, porque el justo ama a Christo entrañablemente y es amado de Christo por no menos cordial y entrañable manera, sino también por otras muchas razones.

(まず正しい者の靈魂は、キリストの神性と靈魂に結ばれ、一つとなる。これは愛によって両者が結びつくということ、つまり正しき者がキリストを心の底から愛し、そしてキリストからも同じように心の底から、心を込めて愛

されるからであるが、その他にも多くの理由がある。²¹³)

その他の理由として、画家のごとくキリストが自らのイメージを人間の靈魂に描くことや、聖靈を介して結びつくことを挙げ、人間の靈魂がキリストと結ばれるとする。

こうした主張の中でフライ・ルイス・デ・レオンは、神の子としての靈が人間に授けられるとした聖パウロのローマ人への手紙の一節²¹⁴を引用している。²¹⁵『必携』でも同じ箇所への言及があるが、そうした引用は次のように総括される。

Mas, ¿para qué nos andamos aora buscando en sant Pablo una autoridad de aquí y otra de allí, pues toda su dotrina se endereça a que despreciemos la carne reboltosa, y nos afirmemos en el espíritu, que es autor de la charidad y de la libertad?

(しかし、なぜわれわれは今さら聖パウロの中に、あれやこれや例証を求める必要があるのだろうか。そもそも聖パウロが一貫して主張しているのは、われわれが御しがたい身体を軽蔑し、愛徳と自由を生み出す靈を堅持することである。²¹⁶)

これに対して『御名』では、靈魂が結ばれた後に、さらに身体がキリストと結ばれる。

Esto, pues, es lo que haze en el alma. Y no es menos maravilloso que esto lo que haze con el cuerpo, con el qual ayunta el suyo estrechíssimamente. Porque demás de que tomó nuestra carne en la naturaleza de su humanidad, y la ayuntó con su persona divina con ayuntamiento tan firme que no será suelto jamás [...]

(こうしたことが靈魂のうちに起こる。しかしこれと同じくらい驚くべきことが身体にも起こり、人間の身体はキリストの身体と強く結ばれる。なぜならキリストは、自らの人間性のうちにわれわれの身体を置いただけでなく、決して離れることがないほどに自らの神性のペルソナに堅く結びつけたからである。²¹⁷)

213 Fray Luis de León, *op. cit.*, p. 451.

214 ローマ人への手紙、第8章15節（前掲『パウロ書簡』, p. 29）.

215 Fray Luis de León, *op. cit.*, p. 453.

216 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, *op. cit.*, p. 275.

217 Fray Luis de León, *op. cit.*, p. 453.

フライ・ルイス・デ・レオンも人間を三つの部分に分けている。まず身体と靈魂に分け、さらに靈魂を意志と理性に分ける。人間は原罪によって損なわれたわけだが、フライ・ルイス・デ・レオンはその悪がこの三つの部分すべてに及んでいると主張する。悪は身体だけに宿るのではなく、意志にも、理性にも宿っている。その中でも根幹をなしているのが、意志における悪である。

[...] destes tres males y daños, el de la voluntad es como la rayz y el principio de todos. Porque, como en el primero hombre se vee [...] el daño de la voluntad fue el primero, y de allí se estendió, cundiendo la pestilencia, al entendimiento y al cuerpo. Porque Adam no peccó porque primero se desordenasse el sentido en él, ni porque la carne con su ardor violento llevasse en pos de sí la razón, ni peccó por averse cegado primero su entendimiento con algún grave error, que, como dize Sant Pablo, en aquel artículo no fue engañado el varón, sino peccó porque quiso lisamente peccar, esto es, porque abriendo de buena gana las puertas de su voluntad, recibió en ella al espíritu del demonio, y, dándole a él assiento, la sacó a ella de la obediencia de Dios y de su sancta orden, y de la luz y favor de su gracia. Y hecho una por una este daño, luego dél le nació en el cuerpo desorden y en la razón ceguedad. Assí que la fuente de la desventura y guerra común es la voluntad dañada y como emponçoñada con esta maldad primera.

(この三つの悪と害の中で、その根幹であり、すべての根源であるのが意志のそれである。なぜなら、最初の人（アダム、筆者注）において分かるように [...] 最初に意志が損なわれたからである。そこからその毒が広がり、悟性と身体へ行き渡った。アダムが罪を犯したのは、先に感覚が乱れたからでも、身体がその力で強引に理性を従わせたからでもなく、また何らかの重大な過失によって、先に自らの悟性を閉ざしていたからでもない。聖パウロが述べているように、そのときアダムは欺かれたのではなく、単純に罪を犯そうとして犯したのであり、自ら進んで意志の扉を開け、悪魔の霊を受け入れ、その座を設ける一方で、神と神の命令、そして恩恵によってもたらされる神の光と支えに向くべきはずの意志をそこから取り去った。このように順々として損なわれたのであり、そこから身体の無秩序と理性の盲目が生まれた。ゆえにわれわれの争いと不幸の源は、この最初の悪によって犯され、²¹⁸ 損なわれた意志である。)

『御名』においては身体よりも意志の方が先に損なわれている。それゆえ、『必

携』のように身体を離れれば救済されるという主張は展開されない。

同じように聖パウロの書簡を引用しながら『御名』が『必携』のように身体と霊の対立の構図を持たないのは、救済についての前者のこうした考えに起因すると考えられる。

2. 『御名』における救済

『御名』も『必携』も福音の釈義本であり、それゆえキリスト教徒の救済が示されなければならない。すでに見たように、『必携』は身体と霊の対立を特徴とし、救済を得る方法は身体の誘惑を退けることにある。これに対して『御名』では、身体だけでなく靈魂も損なわれているため、身体を排除するだけでは救済されたことにはならない。『御名』でも救済の道が示されるが、そのプロセスは『必携』とは異なっている。

『御名』において、人間の原罪はアダムの墮落に、厳密にはその意志の躓きに原因がある。そのため最初に躓いた意志の修復がまず必要となる。人間の意志を修復するために、神は人間の靈魂に恩恵を与えるが、これには一つの法が備わっている。

フライ・ルイス・デ・レオンは『御名』で二種類の法について述べている。一つが強制力を持つ法で、モーゼの律法もそうした法である。もう一つが対象となる者を強制することなく、しかし望ましいものへと向かわせる法である。これは、最初の法のように警告を与えるのではなく、自らにとって有益なものを好むようにする法である。²¹⁹キリストがこの法を恩恵とともに人間の靈魂に与えると、アダムによって損なわれた意志がまず修復される。それに続いて理性が修復される。意志は正しいものへ向かうようになり、理性は正しいものを正しいと判断するようになり、この二つの間で調和が生まれる。こうした主張の中で、聖パウロのローマ人への手紙の一節が引用される。²²⁰この一節は『必携』でも引かれるが、こちらはやはり身体を軽視する文脈の中で用いられている。²²¹

『御名』では、靈魂において意志と理性を修復した法が、さらに感覚へと及んでゆく。荒ぶる身体感覚は鎮められ、キリストの恩恵を授かった靈魂に従い、整えられる。

[...] el sentido y las fuerças del alma más viles [...] reconocen luego el nuevo

219 *Ibid.*, pp. 424-425.

220 *Ibid.*, p. 426.

221 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano, op. cit.*, pp. 175-176.

huésped que ha venido a su casa, y la salud y nuevo valor que para contra ellos le ha venido a la voluntad, y, reconociendo que ay justicia en su reyno, y quien levante vara en él poderosa para escarmentar con castigo a lo reboltoso y rebelde, recógense poco a poco [...] cresce ella cada día más en vigor, y creciendo siempre y entrañándose de continuo en ella más los buenos y justos desseos, y haziéndolos como naturales a sí, pega su affición y talante a las otras fuerças menores, [...] y de la ley sancta de amor en que está transformada por gracia, deriva también y comunica a los sentidos su parte; y como la gracia, apoderándose del alma, haze como un otro Dios a la voluntad, assí ella, deyfificada y hecha del sentido como reyna y señora, quasi le convierte de sentido en razón.

(その靈魂の損なわれた感覚と力は [...] 自らの家にやってきた新たな主人を、彼らに対抗するために意志に訪れた救いの新しい力を認める。そしてその王国に正義が生まれ、正義が力強く錫杖を掲げて、彼に従わずに反旗を翻す者には厳しい罰を与えることを悟ると、徐々に後退してゆく [...] 意志は日々その力を増し、成長を続け、正しく善良な望みをより多く自らのうちに取り込み、それらを自らにとって自然なものとし、自らの愛好や気質をより低い能力へと及ぼす [...] 恩恵によって聖なる愛の法となった意志からはその一部が派生し、感覚へと伝えられる。恩恵が靈魂を支配し、意志が神のごときものになるのと同じように、今度は、神のごときものとなった意志が感覚を支配する女王となり、感覚をほぼ理性に変えてしまう。)²²²

このようにして、原罪によって損なわれていた意志、理性、感覚が、それぞれ漸次回復されてゆく。『必携』のように靈魂が身体を離れ、靈的なものを目指すのではなく、身体と靈魂が結びつく形で互いの修復が実現される。

以上は『御名』の「平和の君主」の章で述べられているが、こうした修復のプロセスは『御名』の全編で繰り返し主張されるものでもある。『御名』は三部構成であるが、その傾向は特に後半部分で顕著となる。たとえば第一部を閉じる「来るべき世の父」の章でも、「平和の君主」の章と同様、アダムの墮落とキリストによる再生がテーマとなっている。人間には二度の誕生があり、最初の誕生における父がアダムであり、二度目の父がキリストである。最初の父から生まれた人間は、洗礼に際して水の中で一度死を遂げる。アダムから受け継いだ毒素は、洗礼における死とともに取り除かれる。水から出ることによって第二の誕生が果たされる。

222 Fray Luis de León, *op. cit.*, p. 427.

[...] tocando al cuerpo el agua visible, y obrando en lo secreto la virtud de Christo invisible, nasce el nuevo Adam, quedando muerto y sepultado el antiguo.

(目に見える水が身体に触れ、目に見えないキリストの力が密かに作用し、古いアダムが死んで葬られ、新しいアダムが生まれる。)²²³

このようにして、「平和の君主」の章で示されたのと同じく、人間を再生させる新しい力が靈魂と身体に与えられる。²²⁴つまり『御名』では、アダムとキリストを対比させていても、『必携』のようにアダム＝地上・可視的なもの、キリスト＝天・不可視的なものという構図には至らない。²²⁵

同様の主張は『御名』の他の章においても述べられる。「平和の君主」に続く第二部の冒頭の「神の腕」の章では、悪を駆逐する神の腕としてのキリストに焦点が当てられる。ここでも人間の原罪についての言及があり、特にルシファーの所行が取り上げられる。ルシファーによって損なわれた人間を、神の腕としてのキリストが自らの死によって修復する。²²⁶「神の腕」に続くのが「神の王」の章であるが、ここではモーゼの律法などに言及しながら、人間の意志を回復させる恩恵の法について解説される。²²⁷さらにキリストの恩恵が靈魂において悪を駆逐し、靈魂に広がり、そこから身体へと広がってゆく展開も「平和の君主」での主張と同じである。²²⁸第三部の「神の子」の章でも、“Dios quería hazer un reparo general de lo que estava perdido, se metió él en el reparo para que tuviesse virtud.” (神は失われていたものをあまねく再生させることを望み、それを実行するために、自らがその再生に介入した)²²⁹として、人間を再生させる神の意図が主張されている。

冒頭の「若木」なども含めて、以上のような各章が最後の「イエス」の章において総括される。²³⁰「イエス」の章では、言葉を意味するヘブライ語の“Dabar”と、人間としてのキリストの固有の名前であるイエスが取り上げられている。“Dabar”は神としてのキリストを象徴し、イエスは人間としてのキリストを象徴するものとされる。このイエスという名前は救済、救いを意味している。²³¹

223 *Ibid.*, p. 296.

224 *Ibid.*, p. 277.

225 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano, op. cit.*, p. 268.

226 Fray Luis de León, *op. cit.*, pp. 343-349.

227 *Ibid.*, pp. 382-387.

228 *Ibid.*, pp. 398-399.

229 *Ibid.*, p. 534.

230 *Ibid.*, pp. 626-627.

231 *Ibid.*, p. 624.

El remedio de todos estos males es Christo, que nos libra dellos [...] y porque es el remedio de todo ello, por esso es y se llama *Iesús*, esto es, *Salvación y Salud*. Y es grandíssima salud, porque la enfermedad es grandíssima [...]

(こうしたすべての悪を治療するのがキリストであり、われわれをそこから解放する [...] すべてを治癒するものであり、それゆえイエス、すなわち救済、救いであり、そのように呼ばれる。そしてそれは計り知れない救いである。なぜなら病は誠に重いものであるから)²³²

キリストとは救いそのものであり、原罪によって損なわれた人間を救済する存在である。このように『御名』では、人間の霊魂だけでなく身体をも再生させるキリストの力が描かれていると言えるだろう。

3. 『御名』における統合への志向

以上のように、『御名』と『必携』では聖パウロの書簡が異なる文脈で引用されている。『御名』では、『必携』のように身体を排除する論法はとられない。キリストと人間、キリストと教会の交わりを説いた聖パウロの一節を『必携』と同じように引いていても、そこから肉欲に対する警鐘ではなく、現世におけるキリストとの身体的な結びつきを読みとる。²³³

アダムによって損なわれた人間は、霊魂と身体の両面でキリストと結ばれる。原罪の悪は、キリストによってまず霊魂から、続いて身体から取り除かれる。『御名』における修復のプロセスは、『必携』のように身体と霊の二項対立に基づいて悪を切り放し、退けるのではなく、一度損なわれてしまったものがあるべき姿へ戻すために、霊魂から身体へと漸次進んでゆく。

バタイヨンが指摘する『御名』と『必携』の類似点には、内と外の対立に基づくものもある。たしかに『御名』には外的信仰を批判する記述も見られる。²³⁶ 逆にそうした対立構造を基本とする『必携』を著したエラスムスにしても、霊的なものを強調しながらも、その主張は外的・能動的要素をすべて排除した静寂主義などに向かうものではなく、キリストや聖人の行いに倣う倫理的なものである。しかしながら本章で検証したように、『御名』と『必携』はその基調において異なっていると言えるだろう。

232 *Ibid.*, pp. 625-626.

233 エフェソ人への手紙、第5章29-32節（新約聖書V『パウロの名による書簡 共同書簡ヨハネの黙示録』、保坂高殿・小林稔・小河陽訳、岩波書店、1996、p. 32）。

234 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, *op. cit.*, p. 386.

235 Fray Luis de León, *op. cit.*, pp. 450-451.

236 *Erasmus y España*, *op. cit.*, pp. 765-767.

『御名』の第一部にある「神の顔」の章において、キリストの身体的な特徴が称賛されている。²³⁷ これに対して、『必携』ではキリストの身体に対する信仰は次のように退けられる。

Si la presencia corporal de Jesu Christo aun no aprovechava para dar la salvación, ¿cómo osaremos pensar que ay perfeta santidad ni religión en ninguna cosa corporal?

(イエス・キリストの身体としての存在さえ救済を与えるために役に立っていなかったとしたら、何か身体的なものの中に完全なる聖性や信仰があるなどと、²³⁸ どうして考えることができるであろうか。)

同様の違いは別の箇所でも見られる。『御名』には受難に際してのキリストの苦痛を感覚的に描写する場面があるが、²³⁹ 『必携』では受難に対するそうした人間的な共感²⁴⁰は低次のものとされる。

『御名』と『必携』はともにキリスト教徒の救済の書であり、類似点はあるものの、方向性を異にしている。そこには、『御名』が持つスペイン的なもの、特に身体と靈魂、感覚と判断、経験と科学などの統合を目指した神秘主義的傾向と、エラスムス的なものの違いがあると²⁴¹考えられる。

237 Fray Luis de León, *op. cit.*, pp. 198-202.

238 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, *op. cit.*, p. 256.

239 Fray Luis de León, *op. cit.*, pp. 370-371.

240 *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, *op. cit.*, p. 369.

241 *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, *op. cit.*, pp. 249-251.

第六章 騎士道物語に対する批判と創造的展開：宗教的側面と俗語の問題

セルバンテスの『ドン・キホーテ』が、騎士道物語への批判を展開したものであることは言うまでもないだろう。物語を締めくくる後篇の最終章にも、次のような言葉が付されている。

というのも、余の願望は、騎士道物語に描かれた、でっちあげの支離滅裂な話を、世の人びとが嫌悪するようにしむける以外になかったのだから。そしてそれらは、わが真実のドン・キホーテの物語の出現によってすでによろめいてるのであってみれば、おっつけ完全に倒れるであろうことに疑問の余地はない²⁴²

『ドン・キホーテ』で展開される騎士道物語への批判だが、その内容はセルバンテスの独創によるものではなく、この作品が著される以前からの批判的言説を踏襲したものであったことが指摘²⁴³されている。そうした騎士道物語に対する批判の、最も早い段階のものとしてしばしば挙げられるのが、16世紀スペイン最大の人文学者とも言えるファン・ルイス・ビーベスの言葉である。ビーベスはその著書『キリスト教徒女子教育論』（原題：*De institutione faeminae christianae*、西：*Instrucción de la mujer cristiana*）の中で次のように述べている。

También debieran preocuparse de los libros pestíferos, como son, en España, *Amadís*, *Esplandián*, *Florisandro*, *Tirante*, *Tristán*, cuyas insulseces no tienen fin y diariamente salen de nuevas; *Celestina*, alcahueta, madre de maldades, y *Cárcel de amor*.

（またスペインにおける『アマディス』、『エスプランディアン』、『フロリスアンドロ』、『ティランテ』、『トリスタン』といった類の、実に有害な書についても憂慮するべきであろう。その滋味なきところは終わりを知らず、そしてあの売春の取り持ちにして悪事の母である『セレスティーナ』や、『愛の牢獄』といったものが日々新たに生まれてくるのである。）²⁴⁴

（括弧内拙訳）

242 ミゲル・デ・セルバンテス、『新訳ドン・キホーテ [後篇]』（牛島信明訳）、岩波書店、1999、p. 610.

243 Martín de Riquer, *Nueva aproximación al Quijote*, Barcelona, Editorial Teide, 1993, p. 64.

244 Juan Luis Vives, *Obras completas*, I, Madrid, Tr. y notas de Lorenzo Riber, M. Aguilar Editor, 1947, p. 1003.

バレンシアのコンベルソの血筋に連なるビーベスは、スペインを離れ、パリやルーヴァンをその活動の拠点とした。他のヨーロッパ諸国における文学的な流れにも接したビーベスは、非現実的であるとして騎士道物語を論難するだけでなく、他の娯楽的な文学ジャンルにも批判の矛先を向けている²⁴⁵。

そうしたビーベスの活動は、16 世紀初頭のスペインを特徴づける思想的・宗教的営為であったエラスムス主義と呼応する面をもっている。パリ大学で学んだビーベスは、その後フランドルに移ってルーヴァンで教鞭をとることになるが、その地でエラスムスと出会い、親交を結んでいる。エラスムスの影響は、ビーベスのように他国にあった者だけでなくスペインにいた者たちにも及び、その名を冠する運動、いわゆるエラスムス主義となって結実する。人文主義を基礎とするエラスムスの思想に共鳴した者の中には、ビーベスほど過激ではなかったとしても、小説、特に騎士道小説に対する批判が特徴的に見られる²⁴⁶。

エラスムス主義者や人文主義者たちとともに、騎士道物語批判の先鋒となったのが、聖職者たちである。よく知られている例として、かつては騎士道物語を愛読し、後に批判したイグナシオ・デ・ロヨラやテレサ・デ・ヘススのそれを挙げるができるだろう。彼らの愛好と批判は、当時の社会における騎士道物語の影響力を物語るものとして、しばしば文学史上の逸話としても紹介される²⁴⁷。

宗教改革の伸張とともに、エラスムスに共鳴する者たちは異端審問所による摘発の対象となる。一方、ロヨラ等によって立ち上げられたイエズス会や、カルメル会の改革を推進したテレサ・デ・ヘススの活動は、対抗宗教改革の時代において大きな影響力を持つに至る。宗教的には相いれない部分を有しているこれら二つの流れは、騎士道物語に対しては等しく批判の矛先を向けている。

本章では、騎士道物語に対するそうした批判が、16 世紀の宗教的俗語文芸を生み出す一つの契機となっていた経緯を精査する。

1. 騎士道物語に対する批判の歴史

16 世紀における騎士道物語の流行は、「尋常ではなく、おそらくは、いわゆる大衆文学のヨーロッパにおける最初の大量流布であった²⁴⁸」とも評される。こうした騎士道物語を中心とした俗語の文学作品に対しては、すでに述べたようにフアン・ルイス・ビーベスが早い段階で批判の声をあげている。ビーベスが

245 Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, 1982, México, Fondo de Cultura Económica, p. 615.

246 *Ibid.*, p. 616.

247 牛島信明, 『スペイン古典文学史』, 名古屋大学出版会, 1997, p. 141.

248 同上, p. 130.

問題視したのは、俗語の文学におけるキリスト教的モラルの軽視や、騎士道物語の主人公の武勲における迫真性の欠如などであった。²⁴⁹

モラルの軽視や迫真性の欠如は、ビーベス以外の人間による批判においても主要な論点と言える。たとえば、ビーベスと同じくエラスムスに共鳴し、双子の兄弟とされるアルフォンソ・デ・バルデスとともにエラスムス主義者の一人として数えられることもあるファン・デ・バルデスも、迫真性の欠如などを理由に騎士道物語を批判している。アルカラ大学で古典学を学び、エラスムスとも親交を結んだバルデスは、若年時には騎士道物語を愛好し、宮廷に出仕した10年ほどの間はそうした書物を読むことに没頭したという。²⁵⁰しかし後年は、ロヨラやテレサ・デ・ヘススと同様、この文学ジャンルに対して批判の言葉を残している。主著である『国語問答』の中で、騎士道物語の代表的な作品である『アマディス・デ・ガウラ』について、次のように述べている。

ペリオンとエリセナの恋のことごとくで節度を守らないのも、これ著者の手落ちだと、私考えますね。というのは彼女エリセナを王の娘としたことをも忘れてしまい、作者は彼女がその父の館に居るにもかかわらず、あんな風に放埒な行動をとらせ、彼女をはしたない娘にし、ついには彼ペリオンと話を交わした最初の夜に、もう彼と閨を共にさせてしまうのですからね。²⁵¹

ジャンルそのものを断罪したビーベスとは異なり、騎士道物語のあらゆる作品を読んでいたかのごとく知悉していたバルデスは、ビーベスよりも穏当な意見を述べつつ、心理的な側面からその不備を論難している。

ビーベスと同世代の人間で、エラスムスとの書簡のやりとりなども伝えられているペドロ・メヒーアも、騎士道物語に対する批判的な言葉を残している。第二章で述べたように、メヒーアは当時のセビリアにおける第一級の知識人として名をはせた人物で、雑記 (miscelánea) と呼ばれるジャンルの先駆的な作品を著したり、皇帝カール五世の年代記作家を務めたことでも知られている。このメヒーアが、著書の一つ『帝国と皇帝の歴史』の中で、騎士道物語について次のように述べている。

Pido agora esta atención y aviso, pues lo suelen prestar algunos a las trufas y

249 Juan Luis Vives, *op. cit.*, pp. 1001-1003.

250 Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, Ed. de Cristina Barbolani, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, p. 248.

251 ファン・デ・バルデス, 「国語問答 (翻訳-7)」(中岡省治訳), *Estudios Hispánicos*, 9 (1983), p. 33.

mentiras de *Amadís*, y de *Lisuartes*, y *Clarianes* y otros portentos, que con tanta razón devrían ser desterrados de España como cosa contagiosa y dañosa a la república, pues tan mal hazen gastar el tiempo a los autores y lectores de ellos.

(今ここに関心を向け、教えを得てほしい。というのも、しばしばアマデイスやリスアルテたち、クラリアンたちやそれ以外の尋常ならざる者たちの書の、嘘や偽りに目を向ける者がいるのである。これらは国に蔓延して害をもたらすものであり、十分な理由とともに、スペインから追放されるべきであろう。なぜならそれらのせいで、作者および読者はまさしく無為に時を過ごしているのだから。²⁵²)

(括弧内拙訳)

16 世紀後半、つまり対抗宗教改革の時代を迎えて、こうした批判の流れはその勢いを増してゆく。前述のビーベスの言葉を見てもわかるように、批判の対象となったのは必ずしも騎士道物語ばかりではなかった。対抗宗教改革の時代、俗語による世俗的な文学全般を批判した人物として、ペドロ・マロン・デ・エチャイデがいる。マロン・デ・エチャイデは、著書である『マグダラのマリアの回心』(*La conversión de la Madalena*) の中で次のように述べている。

[...] como si nuestra gastada naturaleza, que de suyo corre desapoderada al mal, tuviera necesidad de espuela y de incentivos para despertar el gusto del pecado, así la ceban con libros lacivos y profanos, adonde y en cuyas rocas se rompen los frágiles navíos de los mal avisados mozos y las buenas costumbres (si algunas aprendieron de sus maestros) padecen naufragio y van a fondo y se pierden y mal logran. Porque, ¿qué otra cosa son los libros de amores y las *Dianas* y *Boscanes* y *Garcilasos* y los monstruosos libros y silvas de fabulosos cuentos y mentiras de los *Amadis*, *Floriseles* y *Don Belianís*, y una flota de semejantes portentos como hay escritos, puestos en manos de pocos años, sino cuchillo en poder del hombre furioso?

(われわれの損なわれた本性は我を失って自らの持つ悪へと走るもので、にもかかわらず、あたかも罪を求める気持ち呼び起こす拍車と刺激が必要とされているかのように、猥雑で世俗的な本によってそうした本性を煽る者たちがいる。分別に欠ける年若い者たちの乗る危うい船はそこへと向かい、その岩礁で砕けてしまう。そして良き習慣も (いくらかでもそれを師から学ん

252 Nieves Baranda, «En defensa del *Amadís* y otras fábulas. La carta anónima al caballero Pero Mexía», *Journal of Hispanic Philology*, XV, núm. 3 (1991), p. 221.

でいたならばだが) 溺れて水底へ沈んで費えてしまい、十分な成果を得ることはない。というのも、恋愛の本やディアナの書、ボスカンやガルシラソが著したもの、またアマディス、フロリセル、ドン・ベリアニスたちについての恐るべき本とか偽りの話や嘘を集めたもの、これまでに書かれたそうした類の実に多くの書が年端の行かぬ者たちの手に渡ったとしよう。それは猛り狂った男がナイフを握るのと選ぶところがないと言えまいか。²⁵³

(括弧内拙訳)

騎士道物語を中心とした俗語文学に対する同時代のこうした反発は、後年、研究者たちの考察の対象となってきた。この分野の現代における実質的な嚆矢となったのが、メネンデス・イ・ペラヨの『小説の起源』²⁵⁴である。メネンデス・イ・ペラヨによれば、同時代の批判者たちにとって騎士道物語は、懶惰を奨励し、習俗を損なうものであった。²⁵⁵そうした批判の例として、メネンデス・イ・ペラヨは前述のビーベスやメヒア、マロン・デ・エチャイデだけでなく、アントニオ・デ・ゲバラやアリアス・モンタノ、メルチョール・カノ等の言葉を紹介している。²⁵⁶

このメネンデス・イ・ペラヨの論考が端緒となり、アメリコ・カストロやマルセル・バタイヨン²⁵⁸といった碩学が、エラスムス主義との関連性を含めてこの問題を論じはじめ、その後も多くの研究者が取り上げている。²⁵⁹こうした検証によって、当時の批判的な言辭における力点の違いも明らかとなってきた。聖職者としての視点に立った批判と、人文主義者としての視点に立った批判の違いがその一つであり、主に靈的健全さを重視する聖職者に対して、人文主義者は文学的規範の面から懸念を表明している。たとえば牧人小説について、前者は騎士道物語と同様に批判しているが、後者には伝統的な文学的価値に従うものとして受け入れる傾向が見られる。²⁶⁰

批判者たちの視点の異同についてはより詳細な分類も試みられており、代表的な例として騎士道物語研究の大家でもあるマルティン・デ・リケールによる

253 Pedro Malón de Echaide, *La conversión de la Madalena*, Ed. de Ignacio Arellano, Jordi Aladro y Carlos Mata Induráin, New York, IDEA, 2014, pp. 106-107.

254 Edward Glaser, «Nuevos datos sobre la crítica de los libros de caballerías en los siglos XVI y XVII», *Anuario de estudios medievales*, III (1966), p. 393.

255 Marcelino Menéndez Pelayo, *Orígenes de la novela*, I, Madrid, Editorial Gredos, 2008, p. 434.

256 *Ibid.*, pp. 434-439.

257 アメリコ・カストロ, 『セルバンテスの思想』(本田誠二訳), 法政大学出版局, 2004, pp. 80-81.

258 *Erasmus y España*, *op. cit.*, pp. 622-623.

259 Edward Glaser, *op. cit.*, pp. 393-394.

260 *Ibid.*, p. 393.

ものを挙げることができるだろう。マルティン・デ・リケールは、批判者たちの主張を次のように整理している²⁶¹。

①作者に関する批判

- a. 愚かなことを書き、時間を無駄にしている
- b. 教養不足で、文章が拙く、読書も不十分である
- c. 嘘偽りを述べており、迫真性および真実の歴史にもとる

②読者に関する批判

- a. 官能性や悪徳に引かれている
- b. 怠惰な人間が読むものによって時間を無駄にしている

③以上のような悪しき点ゆえに、禁止されるべきである

この分類を前述の人物たちに当てはめると、ビーベスはすべての項目をあげて批判しているが、ファン・デ・バルデスは、アマデイスやパルメリン、プリマレオンを例外として、作者の教養不足と、迫真性への軽視を問題視している。メヒーアは作者の教養不足を除いたすべての点を、またエチャイデは迫真性にもとり、悪徳を教唆する点を論難している。

このような異同はあるものの、数多くの人物が騎士道物語の批判者として名を連ねている。批判の声の高まりを受け、フェリペ二世の治世には騎士道物語を規制する動きも現れてくる。『アマデイス』やそれと同等のものと評価された作品については、すでに1531年にインディアスへの輸出が禁止されており、スペイン本国においても、フィクションとしての文学を禁書として扱う機運が醸成されてゆく²⁶³。

2. 騎士道物語への批判におけるスペイン的特徴

スペインの騎士道物語は、スペインのみならず他の国々でも人気を博した。たとえば、1471年から1549年にかけて79種の騎士道物語の作品が出版され、版の重ねたとされるフランスにおいても、このジャンルの絶頂を画するもの²⁶⁴。

261 Martín de Riquer, *op. cit.*, pp. 60-61.

262 Daniel Eisenberg, *Cervantes y Don Quijote*, Barcelona, Montesinos Editor, 1993, p. 54.

263 B. W. Ife, *Lectura y ficción en el Siglo de Oro*, Tr. castellana de Jordi Ainaud, Barcelona, 1992, Editorial Crítica, pp. 20-21.

264 V. =L. ソーニエ, 『十六世紀フランス文学』(二宮敬・山崎庸一郎・荒木昭太郎訳), 白水社, 1990, p. 66.

はフランス語に訳されたアマデイスのシリーズであった。²⁶⁵とはいえフランスでも騎士道物語を批判する声はあり、モンテーニュなどのやや否定的な言葉も伝えられている。²⁶⁶

騎士道物語への批判、とりわけスペインにおけるそれと興味深い対照をなすのが、イタリアにおける *romanzo* (中世騎士物語) をめぐる議論である。聖俗における両国の密接な関係もあり、イタリアではスペインの騎士道物語はかなり早い段階で紹介されていた。²⁶⁷ その一方で、スペインに見られた峻烈な騎士的感情を欠き、騎士道の世界が宗教的・倫理的・政治的重要性を持たなかったイタリアでは、²⁶⁸ スペインで流行した騎士道物語とは異なる騎士道物のジャンルを形成される。²⁶⁹ その代表的な作品がアリオストの『狂えるオランダ』である。オランダを主人公とする点では、フランスのシャルルマーニュものの伝統に連なる面もあるが、そこに見られるアイロニーや滑稽な部分などは、フランスやスペインにおける騎士道物語とは趣を異にしている。²⁷⁰

『狂えるオランダ』に代表される *romanzo* によって、イタリアではジャンルをめぐる問題が惹起され、²⁷¹ 二つの意見が対峙していた。一つは *romanzo* を伝統的な叙事詩の一形態とする解釈、もう一つはまったく新しいジャンルとする解釈で、²⁷² そのどちらもがアリストテレスの詩学を自らの主張の拠り所としていた。つまり古典的なジャンルの分類と照合し、どのように位置づけるかという問題に収斂する。

スペインにおいても、古典の権威に依拠する形でのジャンルをめぐる議論がなかったわけではない。²⁷³ すでに述べたように、人文主義者によって牧人小説などが許容されたのは、古典的なジャンルに準拠すると見なされたためであった。²⁷⁴ それでも騎士道物語をめぐるのは、ジャンルとして *romanzo* を峻別する

265 同上, p. 74.

266 Henry Thomas, *Spanish and Portuguese romances of chivalry*, New York, 1920, Cambridge University Press, pp. 216-218.

267 *Ibid.*, pp. 180-183.

268 フランチェスコ・デ・サンクティス, 『イタリア文学史 ルネサンス篇』(在里寛司・藤沢道郎訳), 現代思潮社, 1973, pp. 247-249.

269 Susana Gil-Albarellos, «Debates renacentistas en torno a la materia caballeresca. Estudio comparativo en Italia y España», *Exemplaria*, I (1997), pp. 44-45.

270 Edwin Williamson, *El Quijote y los libros de caballerías*, Tr. de María Jesús Fernández Prieto, Madrid, Taurus, 1991, p. 109.

271 Susana Gil-Albarellos, *Amadís de Gaula y el género caballeresco en España*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999, pp. 162-163.

272 *Ibid.*, p. 167.

273 Pedro Hernández de Villaumbrales, *Peregrinación de la vida del hombre*, Ed. de H. Salvador Martínez, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 27-30.

274 Edward Glaser, *op. cit.*, p. 393.

ことが第一義であったイタリアの議論とは異なり、前節で見たように作者や読者の資質や姿勢、あるいは社会に対する影響など、総じてモラルに関する問題が熱心に論じられた。この点に、騎士道物語に対する批判におけるスペインの特徴を見ることができる。²⁷⁵

モラルに依拠した批判に対して、同じくモラルの面から騎士道物語を擁護して批判に応えようとする試みもなされた。そうした例としては、前節で言及したメヒーアの批判に対する、作者不明の書簡による反論が伝えられている。メヒーアは、マルティン・デ・リケールの分類にしたがえば作者の教養不足をのぞくすべての点で騎士道物語を批判している。このメヒーアに対して、書簡を記した人物は騎士道物語における「模範性」を主張する。

Por cierto mejor gastó su trabajo el autor de *Amadís*, pues con copias fábulas persuade a virtud y a bondad, que si le gastara en dezir verdades de malos exemplos de que están estas *Vidas de los emperadores* llenas. Porque si dellas tomamos las particularidades de cómo vivían y tratavan con las gentes, no hallaremos cosa buena y si alguna ay, rebuelta con mil ponzoñas. Si vamos a lo general, veremos una manera de reyno tan confuso que siempre tenían el señor inçierto y él, inçierta la vida y el gobierno y el mando; y si alguna manera o camino había para asegurar su señorío, era crueldad, assí que ni en el todo ni en la parte no ay cosa que de loar sea en toda su *Historia*.

(というのもアマデイスの作者は、多くの寓話によって徳や善を勧めているのであり、この（「メヒーアの著した」、筆者注）『皇帝たちの生涯』に満ちているような、悪しき模範である真実を語るよりもより良い形で、その労力を費やしたことは確かである。なぜなら、この『皇帝たちの生涯』によって、皇帝たちがいかに生き、民と交わったかについて、その特徴をわれわれが知ったとしても、そこに良きことを見出すことはないであろうし、また仮にあったとしても、多くの有害なるものにまみれているだろう。総じて言えば、われわれが目にするのは誠に乱れた王国のありさまで、つまるところ人々が戴く主人には常に問題があり、その生活、統治、指示にも問題がある。そうした領主が自らの支配を確固としたものにする方法や道筋があるとしたら、それは残虐さである。したがって貴殿の『歴史』を通覧したとしても、その全体においても部分においても、賞賛されるべき点はない。²⁷⁶)

275 «Debates renacentistas en torno a la materia caballeresca. Estudio comparativo en Italia y España», *op. cit.*, p. 61.

276 Nieves Baranda, *op. cit.*, p. 226.

(括弧内拙訳)

すでに見たように、騎士道物語への批判の根拠の一つとして迫真性の欠如がある。上記の反論の書簡では、迫真性にもとる点は認めつつ、虚構である物語が有する模範性をもって、『アマデイス』などの騎士道物語を擁護する。模範性という観点からその正当性を主張することは多くの騎士道物語において行われているが、この書簡ではクセノポンやプラトン、アイソーポスなどの、人文主義者にとって重要である古典古代の文献を援用しながら、その有用性を主張する。²⁷⁷

模範としての有用性は、『アマデイス』の続編である『エスプランディアン』においても意図的に加味されている。アマデイスの息子エスプランディアンの物語は、当時のスペインの宗教的な状況を鑑み、それまでジャンルの基軸であった「宮庭風恋愛」に代わる神への愛を説くための、聖戦の物語として提示された。エスプランディアンは、父親であるアマデイスが希求した個人としての栄光を放棄するとともに、キリスト教徒が一団となって異教徒と戦うように、イギリスの騎士たちに呼びかける。こうした展開は、互いに対立しあう貴族たちに対して、結束してイスラム教徒との戦いにのぞむことを求めたカトリック両王の呼び掛けに呼応したものとも言えるだろう。²⁷⁸ またそこには、異教徒たちの改宗の物語としての要素を見ることもできる。²⁷⁹

『アマデイス』以降、スペインの騎士道物語には美德を備えた模範となる騎士を生み出そうとしてきた歴史がある。²⁸⁰ 批判に対して、徳を備えた騎士の物語を提示し、その模範性を主張する形の論陣も張られた。ただしそうした試みも時流を変えるには至らず、騎士道物語を批判する声はその出版が停滞する状況を迎えても止むことはなかった。²⁸¹

3. 反発と創造

騎士道物語を批判した聖職者たちにとって、道徳的・宗教的な模範性とともに

277 *Ibid.*, pp. 233-234.

278 Susan C. Giráldez, «Las Sergas de Esplandían, Granada, Constantinopla y América: la novela caballeresca como portavoz de la modernidad» en *Semiótica y modernidad (Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica)*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1994, p. 185.

279 Judith A. Whitenack «Conversion to christianity in the Spanish Romance of Chivalry, 1490-1524», *Journal of Hispanic Philology*, XIII, núm. 1 (1988), pp. 26-28.

280 María Isabel Romero Tabares, *La mujer casada y la amazona*, Sevilla, 1998, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, p. 88.

281 Edward Glaser, *op. cit.*, pp. 399-400.

に騎士道物語の擁護しようとする試みは、むしろその批判を強めさせるものであったのかもしれない。たとえば前述のマロン・デ・エチャイデは、次のような言葉で論難している。

Y si a los que estudian y aprenden a ser cristianos en estos catecismos les preguntáis que por qué los leen y cuál es el fruto que sacan de su lición, responderos han que allí aprenden osadía y valor para las armas, crianza y cortesía para con las damas, fidelidad y verdad en sus tratos, y mananidad y nobleza de ánimo en perdonar a sus enemigos [...] Como si en la Sagrada Escritura y en los libros que los santos doctores han escrito faltaran puras verdades, sin ir a mendigar mentiras [...]

(これらの教理によってキリスト教徒としての在り方を学び、探求しようとする者たちに、なぜそうした本を読むのか、その教えからどんな実りを得ることができるのか、訊いてみるがいい。彼らはきっこう答えるであろう。戦いのための勇気と豪胆さを学び、貴婦人たちに対する礼儀と礼節を、さらに彼女たちとの交わりにおける貞節と信義を学び、敵にも慈悲を垂れる雅量と高貴さを学ぶことができる、と [...] これでは、まるでそうした絵空事に助けを求めなければ、聖書や聖なる博士たちが著したのものには純然たる真実を見出すことができないかのようである)²⁸²

(括弧内拙訳)

こうしたマロン・デ・エチャイデの言葉を引きながら、スサナ・ヒル＝アルバレリョスは、当時の宗教関係者たちにとって騎士道物語などの空想の文学が一つの脅威になっていたと指摘する。空想の文学、特に騎士道物語は、その大きな成功によりそれまでキリスト教の教義を普及させる宗教的な書物にのみ許されていた役割を担うようになった。マロン・デ・エチャイデは、そうした役割は宗教的な文学にこそふさわしいものであり、空想文学によって不当な形で掠め取られたその優位性を取り戻さなければならないと主張する。²⁸³

エドワード・グレイザーは、騎士道物語など俗語の文芸の弊害に対処するため、教養高い者たちによって多くの俗語の書が著されていたとする、フライ・ペドロ・デ・ラ・ベガの言葉を²⁸⁴紹介している。マロン・デ・エチャイデの『マグダラのマリアの回心』も、そうした書と軌を一にする試みであったと言えるだろう。俗語によって著されたこうした書は、騎士道物語などに対抗すること

282 Pedro Malón de Echaide, *op. cit.*, p. 108.

283 *Amadís de Gaula y el género caballeresco en España*, *op. cit.*, p. 189.

284 Edward Glaser, *op. cit.*, p. 403.

を目的の一つとしていたと考えられる。

信仰の問題とともに騎士道物語と対峙した例として、「神聖なる」(a lo divino)²⁸⁵ 騎士道物語と呼ばれる作品群を挙げることができる。その特徴を素描するとしたら、騎士道物語的な意匠による教化の書とでも言えるだろう。このジャンルの作品とされるアロンソ・デ・ソリアによる『騎士ペレグリーノのキリスト教戦記』(*Historia y milicia cristiana del caballero Peregrino*) を例に取れば、主人公ペレグリーノは幼くして両親を亡くし、その後雌鹿に見守られながら成長する。やがて神への信仰を得るとともに騎士に叙任され、数々の城における苦難を乗り越え、殉教を経て天の宮殿で栄光を手にする。²⁸⁶ こうした物語が教会や神法についての教義、あるいは悪徳との戦いとしての信仰を象徴する形で展開される。²⁸⁷ 総じてこの書の内容は、聖書、特に詩編を源泉とするものになっている。²⁸⁸

この「神聖なる」騎士道物語は、いわゆる騎士道物語とは異なるジャンルに分類されるものだが、後者と同じくメネンデス・イ・ペラヨ等によって厳しく指弾され、かつては研究対象としての価値を見いだされなかった時期もある。²⁸⁹ そうした経緯を含めて、「神聖なる」騎士道物語についての研究史と今後の課題を総括的に提示したマヨルキ＝ルスカリェダの論文によれば、同ジャンルの研究は近年になって深化を見せており、²⁹⁰ 研究者たちによってその特徴が様々な形で提示されている。

たとえばジャンルとしていかに捉えられるべきかという点については、前述のようにかつてはいわゆる騎士道物語と同一視する向きもあったが、それとは異なる枠組みに位置づけられるべきとの見解が示されている。「神聖なる」騎士道物語として評される作品の多くは再版されないまま現在にいたっているが、数少ない例外として、ペドロ・エルナンデス・デ・ビリャウンブラレスの著した『人生の巡礼』(*Peregrinación de la vida del hombre*) がある。その校訂を行ったサルバドール・マルティネスによれば、「神聖なる」騎士道物語は通常の騎士道物語とは異なる伝統に位置づけられるものであり、また後者に見ら

285 Pedro Sainz Rodríguez, «Una posible fuente de “El Criticón” de Gracián», *Archivo teológico granadino*, 25 (1962), pp. 12-13.

286 Pierre Civil, «Literatura y edificación religiosa en la España contrarreformista: el caso de *El caballero peregrino* de Alonso Soria (1601)», en *Homenaje a/Hommage à Francis Cerdan*, Toulouse, CNRS/Université de Toulouse-Le Mirail, 2008, pp. 174-176.

287 Pedro Sainz Rodríguez *op. cit.*, pp. 15-17.

288 Pierre Civil, *op. cit.*, p. 176.

289 Enric Mallorquí-Ruscalleda, «El conocimiento de los libros de caballerías españoles a lo divino (1552-1601). Estado de la cuestión y perspectivas futuras de estudio», *eHumanista*, 32 (2016), p. 380.

290 *Loc. cit.*

れる寓意的な手法は、中世の寓意文学とともに原初的な「神聖なる」騎士道物語の影響によるものであると指摘している。²⁹¹つまり「神聖なる」騎士道物語が、通常の騎士道物語に先立つものであった可能性もあり得る。マヨルキ＝ルスカリェダと同じく「神聖なる」騎士道物語について広範な研究を行っているエラン＝アロンソも、同ジャンルをいわゆる騎士道物語の亜流として、あるいはそれに対置させられるものとして捉えるのではなく、それぞれをルネサンス期の文学的潮流における併存的なものとして考えるべきとの見方を示している。²⁹³

「神聖なる」騎士道物語については、たとえば中世およびルネサンス期におけるアレゴリーとしての巡礼という概念との関連なども指摘されている。巡礼という行為に対しては、宗教改革者やエラスムス主義者たちからも否定的な見解を示されたが、カトリックによる対抗宗教改革によってその正当性が再定義された。巡礼としての展開を含め、16 世紀後半に盛期を迎えた「神聖なる」騎士道物語は、対抗宗教改革の流れに呼応するものであったと言えるだろう。²⁹⁵

一方、こうした騎士道物語的な意匠を用いることなく騎士道物語と対峙した例として、ダニエル・エイゼンベルグは『マグダラのマリアの回心』とともに『キリストの御名について』を挙げている。²⁹⁶『御名』は、『回心』とほぼ同じ時期に世に出ている。²⁹⁷同書において、作者のフライ・ルイス・デ・レオンはマロン・デ・エチャイデのように騎士道物語を直接的には批判していない。しかし俗語によって信仰の書である『御名』が著された遠因として、騎士道物語など世俗的な俗語の文芸の隆盛があったことをうかがわせる言葉が、その序文に記されている。

Porque muchos destos malos escritos ordinariamente andan en las manos de mugeres donzellas y moças, y no se recatan dello sus padres, por donde las más vezes les sale vano y sin fruto todo el demás recato que tienen.

291 Pedro Hernández de Villaumbrales, *op. cit.*, p. 35.

292 Enric Mallorqui-Ruscalleda, «El laberinto de la caballería. Tradiciones textuales y visuales en los libros de caballerías *a lo divino* (1552-1601)», *Crítica hispánica*, 36.1 (2014), p. 78.

293 Emma Herrán Alonso, «“La vida del hombre es una caballería sobre la tierra”. Sobre el *Libro de la cavallería cristiana* de Fray Jaime de Alcalá», en *La maravilla escrita, Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro*, León, Universidad de León, 2005, p. 426.

294 Pedro Hernández de Villaumbrales, *op. cit.*, pp. 43-49.

295 Pierre Civil, *op. cit.*, p. 179; «El laberinto de la caballería. Tradiciones textuales y visuales en los libros de caballerías *a lo divino* (1552-1601)», *op. cit.*, pp. 69-70.

296 Daniel Eisenberg, *op. cit.*, p. 54.

297 『御名』は、1583年に二部構成で、その後増補された形で1585年に三部構成で上梓されている。

Por lo qual, como quiera que siempre aya sido provechoso y loable el escribir sanas doctrinas que despierten las almas o las encaminen a la virtud, en este tiempo es assí necesario, que a mi juzzio todos los buenos ingenios en quien puso Dios partes y facultad para semejante negocio tienen obligación a ocuparse en él, componiendo en nuestra lengua, para el uso común de todos, algunas cosas que, o como nascidas de las sagradas letras, o como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, quanto es possible, con el común menester de los hombres, y juntamente les quiten de las manos, succediendo en su lugar dellos, los libros dañosos y de vanidad.

(なぜならこうした多くの悪しき書き物が恒常的に妻、乙女、女中たちの手のうちにあり、それに対して彼女らの親たちは懸念を抱かず、その結果、他のことに慎重であっても、ほとんどの場合においてまったく実を結ばず、無駄になってしまう。

そのようなわけで、魂を目覚めさせ、徳へと歩ませることのできる健全な教義について書き記すことは、いずれの場合でも常に有益で賞賛されるべきであるが、とりわけ今の時代には必要であり、それゆえ私が思うに、神によってそうした職務を果たす資質と能力を授けられた、よき才知を持つ者すべてが、義務としてこれに従事するべきである。そして等しくすべての人の用に供するようにわれわれの言語によって何事かを記すべきで、それが聖なる書から生み出されるものにしろ、そうした書に則って編まれるものにしろ、人間にとって等しく必要とされるものとともに聖なる書をできるだけ補い、併せて有害でむなしい書に代わってその地位を占め、人々の手からそうした書を取り除くものであるべきである。²⁹⁸)

フライ・ルイス・デ・レオンを含め、この時代の文人たちは俗語であるスペイン語を用いてより高度な内容を記すことを称揚したが、これはイタリアを起源とする俗語擁護論の流れに連なるものであった。俗語擁護論は、スペインでは早くはファン・デ・バルデスによって論じられ、その後黄金世紀を支える思想的支柱となる。そうした思潮の中であって、フライ・ルイス・デ・レオンは高次な内容を担うことのできる文語としてのカスティーリャ語を彫琢する。²⁹⁹ 後世において、その散文はルネサンス期のスペインを代表するものとして高く

298 Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Ed. de Cristóbal Cuevas, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997, p. 144.

299 岡本信照, 「黄金世紀文学隆盛の基盤としての俗語擁護論」, 『スペイン・ルネサンス思想研究における文献学的実証分析』(平成 24-26 年度科学研究費補助金 挑戦的萌芽研究 研究成果報告書), 2015, pp. 54-61.

評価されることになる。

しかし高次な内容、とりわけ聖書に関する俗語のテキストは、大きな問題を惹起することになった。トレント公会議以降、聖書の俗語訳はタブー視され、そうした試みに対しては厳しい目が向けられた。フライ・ルイス・デ・レオン自身も、従妹の修道女のために雅歌のスペイン語訳を手掛けたことがきっかけとなって異端審問所による訴追を受ける。トレント公会議で絶対的な権威を付与されていたウルガタ版のテキストに疑問を呈し、禁止されていた聖書の俗語訳を行っていたことなどを理由に異端の嫌疑をかけられ、1572年から1576年にかけて投獄される。

それでもフライ・ルイス・デ・レオンは『御名』を刊行する。そうした行為に、マロン・デ・エチャイデは自らと同じ志を見出している。

Como después, por las razones que he dicho, lo dejase todo a un rincón, y se han pasado algunos años, he visto que [...] en aquel libro está el adorno que los celosos del lenguaje español pueden desear (el Libro de los Nombres de Dios, del padre maestro fray Luis de León, es de quien digo) habiéndole sucedido con él y su divulgación lo que a mí con este antes de publicalle, tuvo necesidad de oponerse a la afrenta y sinjusticia que a la lengua se le hacía, y así, costreñido de este agravio, añadió otro tercero libro a los dos que había impreso, en cuyo principio hallé casi las mismas palabras que muchos años antes yo había escrito a ese mismo propósito.

(その後、すでに述べた理由ゆえにすべてを片隅に置き、数年が経ったころ、私は目にした [...] あの本には、スペイン語に対して意を注ぐ者たちが望みうる華やかさがあり (私が言わんとしているのは、師父であるルイス・デ・レオン師の、『神の名前の書』である)、あの本によって、そしてそれが広く知らしめられたことによって、これ (『マグダラのマリアの回心』、筆者注) を公にする前の私と同じく、師はその言語に向けられた不当な侮辱に対して反論する必要に迫られた。それゆえ、こうした謂れなき批判に強いられる形で、すでに刊行されていた二つの書に続く第三の書を追加した。その冒頭において、私は何年も前に自らが同じ目的のために記したものとほとんど同じ言葉を見出した。³⁰⁰)

(括弧内拙訳)

危険を犯しつつも俗語によって聖書の内容を開示しようとした、こうした宗教者たちの試みの背景には、「正しい」霊性への教導を行おうとする彼らの焦

慮があったと考えることができるだろう。『マグダラのマリアの回心』における苛烈なまでの世俗文学に対する批判とともに、『御名』の序文の言葉とそこに寄せられたマロン・デ・エチャイデの共感は、そうした焦慮が彼らを俗語による執筆へと駆り立てた遠因であったことをうかがわせる。

16世紀スペインにおいて、人文主義者たちによる聖書の原典研究の成果は俗語の形でも世に問われた。それらは対抗宗教改革の時代において厳しい検閲の対象となるが、そのような世相に抗して俗語による釈義が著された一つの理由として、騎士道物語など俗語文学に対抗することがあったと考えられる。

むすびにかえて

騎士道物語について、当時の聖職者たちの批判的な言葉が伝えられているが、すべての聖職者が批判的であったわけではなかった。エドワード・グレイザーが述べているように、多くの聖職者が批判する一方で、一部の作品に対しては文学的な価値を認めたり、あるいはその模範性をもって容認する意見も見られた。³⁰¹

騎士道物語への批判をめぐっては、メネンデス・イ・ペラヨを嚆矢とする 19 世紀から 20 世紀初頭の研究者の見解に、ある種の偏りがあるという指摘もある。つまり彼らによって、騎士道物語に批判的だったモラリストの見解が重視されたことで、たとえば『アマデイス』についてはその価値を認めつつも、それ以降の作品は読者に悪影響を与えるものとして見なされたという解釈が是とされ、結果的に騎士道物語をめぐり否定的な側面が強調されているという。³⁰²

騎士道物語に対する同時代の批判と、ジャンルとしての衰亡の相関関係を見出すことは、今日において難しいとも言われる。いずれにしろ、誰よりも効果的な批判を展開したのがセルバンテスであったことには、異論はないだろう。すでに述べたように、『ドン・キホーテ』で展開される騎士道物語への批判は同時代における批判者の主張を踏襲するものであった。セルバンテスの独創性は、スサナ・ヒル＝アルバレリョスが言うように、その批判を天才的な小説として形にしたことであり、³⁰⁴ またマルティン・デ・リケールが言うように、先達たちが口角泡を飛ばしながらも成し遂げられなかったことをアイロニーによって成し遂げた点に見いだすことができる。³⁰⁵

騎士道物語の衰亡については、当然のことながらその読者層との関係が重要となろう。騎士道物語の読者層については諸説あり、『ドン・キホーテ』に登場する宿屋の主人のように、読み聞かせによる読者層も想定される。ただしマリア・イサベル・ロメロ・タバレスが述べているように、³⁰⁶ 購買層となったのは貴族階級の読者たちであった。ルネサンス人であった貴族たちが騎士道物語

301 Edward Glaser, «Nuevos datos sobre la crítica de los libros de caballerías en los siglos XVI y XVII», *Anuario de estudios medievales*, III (1966), p. 410.

302 María Isabel Romero Tabares, *La mujer casada y la amazona*, Sevilla, 1998, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones, p. 131.

303 *Ibid.*, p. 138.

304 Susana Gil-Albarellos, «Debates renacentistas en torno a la materia caballeresca. Estudio comparativo en Italia y España», *Exemplaria*, I (1997), p. 69.

305 Martín de Riquer, *Nueva aproximación al Quijote*, Barcelona, Editorial Teide, 1993, p. 68.

306 María Isabel Romero Tabares, *op. cit.*, pp. 134-135.

に惹かれた理由は、中世との親近性にあったとされる³⁰⁷。失われゆく中世への思いを抱きつつ騎士道物語を愛読していた彼らにとって、『ドン・キホーテ』はそうした自らの姿の戯画として読みうる作品であったと言えるだろう。

307 *Ibid.*, pp. 135-136.

参考文献

- AA.VV.: *Erasmus en España*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002.
- : *Humanismo y Reforma en el s. XVI*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2002.
- Abellán, José Luis: *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- Andrés, Melquiades: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- : «Erasmismo sin Erasmo en España», en *Humanismo y Reforma en el s. XVI*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2002, pp. 29-39.
- Asensio, Eugenio: *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000.
- Baranda, Nieves: «En defensa del Amadís y otras fábulas. La carta anónima al caballero Pero Mexía», *Journal of Hispanic Philology*, XV, núm. 3 (1991), pp. 221-236.
- Bataillon, Marcel: *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Editorial Crítica, 1977.
- : *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Blanco Pérez, José Ignacio: *Humanistas médicos en el renacimiento vallisoletano*, Burgos, Universidad de Burgos, 1999.
- Bustos, Eugenio de: «Algunas observaciones semiológicas y semánticas en torno a Fray Luis de León», en *Academia Literaria Renacentista. I: Fray Luis de León*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981, pp. 101-145.
- Civil, Pierre: «Literatura y edificación religiosa en la España contrarreformista: el caso de *El caballero peregrino* de Alonso Soria (1601)», en *Homenaje a/Hommage à Francis Cerdan, Toulouse*, CNRS/Université de Toulouse-Le Mirail, 2008, pp. 171-180.
- Delgado Gómez, Ángel: «Humanismo médico y humanismo erasmista en España: dos visiones de la naturaleza y la providencia», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 429-440.
- Eisenberg, Daniel: *Cervantes y Don Quijote*, Barcelona, Montesinos Editor, 1993.
- Erasmus: *El Enquiridion o manual del caballero cristiano*, Ed. de Dámaso Alonso, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.
- : *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio*, Ed. de Ramón Puig de la Bellacasa, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2000.
- : *Coloquios*, Ed. de Pedro R. Santidrián, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.
- Fernández Marcos, Natalio, y Fernández Tejero, Emilia: «Bibliismo y erasmismo en la

- España del siglo XVI», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 97-108.
- García López, José: *Historia de la literatura española*, Barcelona, Editorial Vicens-Vives, 1977.
- García-Villoslada, Ricardo: *Loyola y Erasmo*, Madrid, Taurus Ediciones, 1965.
- Gil, Luis y Gil, Juan: «Ficción y realidad en el *Viaje de Turquía*», *Revista de Filología Española*, XLV, 1962, pp. 89-160.
- Gil-Albarellos, Susana: «Debates renacentistas en torno a la materia caballeresca. Estudio comparativo en Italia y España», *Exemplaria*, I (1997), pp. 43-73.
- : *Amadís de Gaula y el género caballeresco en España*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999.
- Giráldez, Susan C.: «*Las Sergas de Esplandian*, Granada, Constantinopla y América: la novela caballeresca como portavoz de la modernidad» en *Semiótica y modernidad (Actas del V Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica)*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1994, pp. 183-196.
- Glaser, Edward: «Nuevos datos sobre la crítica de los libros de caballerías en los siglos XVI y XVII», *Anuario de estudios medievales*, III (1966), pp. 393-410.
- Gómez, Jesús: *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1988.
- González Manjarrés, Miguel Ángel: *Andrés Laguna y el humanismo médico*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000.
- Hernández de Villaumbrales, Pedro: *Peregrinación de la vida del hombre*, Ed. de H. Salvador Martínez, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.
- Herrán Alonso, Emma: «“La vida del hombre es una caballería sobre la tierra”. Sobre el Libro de la cavallería cristiana de Fray Jaime de Alcalá», en *La maravilla escrita, Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro*, León, Universidad de León, 2005, pp. 423-441.
- Huarte de San Juan, Juan: *Examen de ingenios para las ciencias*, Ed. de Guillermo Serés, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.
- Ife, B. W.: *Lectura y ficción en el Siglo de Oro*, Tr. castellana de Jordi Ainaud, Barcelona, 1992, Editorial Crítica.
- Kincaid, Joseph J.: *Cristóbal de Villalón*, Nueva York, Twayne Publishers, 1973.
- León, Fray Luis de: *De los nombres de Cristo*, Ed. de Cristóbal Cuevas, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.
- Malón de Echaide, Pedro: *La conversión de la Madalena*, Ed. de Ignacio Arellano,

- Jordi Aladro y Carlos Mata Induráin, New York, IDEA, 2014.
- Mallorquí-Ruscalleda, Enric: «El laberinto de la caballería. Tradiciones textuales y visuales en los libros de caballerías a lo divino (1552-1601)», *Crítica hispánica*, 36.1 (2014), pp. 55-102.
- : «El conocimiento de los libros de caballerías españoles a lo divino (1552-1601). Estado de la cuestión y perspectivas futuras de estudio», *eHumanista*, 32 (2016), pp. 374-412.
- Maravall, José Antonio: *Antiguos y modernos*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones, 1966.
- Menéndez Pelayo, Marcelino: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- : *Orígenes de la novela*, I, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
- Mexía, Pedro: *Historia del Emperador Carlos V*, Ed. de Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.
- : *Silva de varia lección*, I, Ed. de Antonio Castro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.
- : *Silva de varia lección*, II, Ed. de Antonio Castro, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990.
- Morby, Edwin S.: «*Orlando Furioso y El Crotalón*», *Revista de Filología Española*, XXII, 1935, pp. 34-43.
- Morreale, Margherita: «Imitación de Luciano y sátira social en el cuarto canto de *El Crótalon*», *Bulletin Hispanique*, LIII, 1951, pp. 301-317.
- : «Luciano y las invectivas “antiescolásticas”», en *El Scholástico y en El Crótalon*, *Bulletin Hispanique*, LIV, 1952, pp. 370-385.
- : «Luciano y *El Crótalon*. La visión del más allá», *Bulletin Hispanique*, LVI, 1954, pp. 388-395.
- Pacheco, Francisco: *Libro de descripción de verdaderos retratos de ilustres y memorables varones*, Ed. de Pedro M. Piñero Ramírez y Rogelio Reyes Cano, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1985.
- Pérez, Joseph: «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 323-338.
- Prieto, Antonio: *La prosa española del siglo XVI*, I, Madrid, Ediciones Cátedra, 1986.
- Rallo Gruss, Asunción: «Las misceláneas: conformación y desarrollo de un género renacentista», *Edad de Oro*, III, 1984, pp. 159-180.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Vigésimotercera edición,

- Madrid, Espasa, 2014.
- Ricapito, Joseph V.: «De los Coloquios de Erasmo al *Mercurio* de Alfonso de Valdés», en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 501-507.
- Riquer, Martín de: *Nueva aproximación al Quijote*, Barcelona, Editorial Teide, 1993.
- Romero Tabares, María Isabel: *La mujer casada y la amazona*, Sevilla, 1998, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones.
- Sainz Rodríguez, Pedro: «Una posible fuente de “El Criticón” de Gracián», *Archivo teológico granadino*, 25 (1962), pp. 7-21.
- Schevill, Rudolph: «Erasmus and Spain», *Hispanic Review*, VII, 1939, pp. 93-116.
- Thomas, Henry: *Spanish and Portuguese romances of chivalry*, New York, 1920, Cambridge University Press.
- Valdés, Alfonso de: *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Ed. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Ediciones Cátedra, 1993.
- : *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. de Joseph V. Ricapito, Madrid, Editorial Castalia, 1993.
- : *Diálogo de Mercurio y Carón*, Ed. de Rosa Navarro Durán, Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.
- : *Obra Completa*, Ed. de Ángel Alcalá, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996, p. XVIII.
- Valdés, Juan de: *Diálogo de la lengua*, Ed. de Cristina Barbolani, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982.
- Vian, Ana: «Gnophoso contra Dávalos: realidad histórica y fuentes literarias», *Revista de Filología Española*, LXI, 1981, pp. 159-184.
- Villalón, Cristóbal de: *(El) Crótalon de Cristóforo Gnofoso*, Ed. de Asunción Rallo, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982.
- Viaje de Turquía (La odisea de Pedro de Urdemalas)*, Ed. de Fernando G. Salinero, Madrid, Ediciones Cátedra, 1980.
- Vives, Juan Luis: *Obras completas*, I, Madrid, Tr. y notas de Lorenzo Riber, M. Aguilar Editor, 1947.
- Whitenack, Judith A.: «Conversion to christianity in the Spanish Romance of Chivalry, 1490-1524», *Journal of Hispanic Philology*, XIII, núm. 1 (1988), pp. 13-39.
- Williamson, Edwin: *El Quijote y los libros de caballerías*, Tr. de María Jesús Fernández Prieto, Madrid, Taurus, 1991.

- アッカークネヒト, エルウィン・H:『世界医療史』(井上清恒・田中満智子訳), 内田老鶴圃, 1983.
- 安藤真次郎:「スペイン・エラスムス主義に関する一考察」, 『スペイン・ルネサンス思想研究における文献学的実証分析』(平成24-26年度科学研究費補助金 挑戦的萌芽研究 研究成果報告書), 2015, pp. 65-80.
- カストロ, アメリコ:『セルバンテスの思想』(本田誠二訳), 法政大学出版局, 2004.
- セルバンテス, ミゲル・デ・:『新訳ドン・キホーテ [後篇]』(牛島信明訳), 岩波書店, 1999.
- ダンテ:『神曲』(平川祐弘訳), 河出書房新社, 1989.
- デ・サンクティス, フランチェスコ・:『イタリア文学史 ルネサンス篇』(在里寛司・藤沢道郎訳), 現代思潮社, 1973.
- エラスムス:『エンキリディオン』(『宗教改革著作集2 エラスムス』所収, 金子晴勇訳), 教文館, 1989.
- :『痴愚神礼讃』(『世界の名著22 エラスムス, トマス・モア』所収, 渡辺一夫・二宮敬訳), 中央公論社, 1980.
- :『対話集』(『世界の名著22 エラスムス, トマス・モア』所収, 二宮敬訳), 中央公論社, 1980.
- :『エラスムス教育論』(中城進訳), 二瓶社, 1994.
- フエンテス, カルロス:『セルバンテスまたは読みの批判』(牛島信明訳), 書肆風の薔薇, 1982.
- ゴンサルヴェス・ダ・カマラ, ルイス:『イグナチオの日々を見た弟子の覚え書き』(ホセ・ミゲル・バラ訳編), 新世社, 1997.
- ホイジンガ, ヨハン:『ルネサンスとリアリズム』(『ホイジンガ選集4』, 里見元一郎他訳), 河出書房新社, 1971.
- 木ノ脇悦郎:『エラスムスの思想的境地』, 関西学院大学出版会, 2004.
- 旧約聖書II『出エジプト記 レビ記』(木幡藤子・山我哲雄訳), 岩波書店, 2000.
- 野村竜仁:「『エル・クロタロン』とエラスミスモの文学における認識論の問題」, *HISPÁNICA*, 45 (2001), pp. 60-70.
- :「『キリストの名前』に見られる医学的ウマニスモおよびエラスミスモの視点」, *HISPÁNICA*, 47 (2003), pp. 136-149.
- :「『キリストの御名について』と『キリスト教兵士必携』: 聖パウロの書簡から」, *HISPÁNICA*, 48 (2004), pp. 49-64.
- 岡本信照, 「黄金世紀文学隆盛の基盤としての俗語擁護論」, 『スペイン・ルネ

- サンス思想研究における文献学的実証分析』(平成24-26年度科学研究費補助金 挑戦的萌芽研究 研究成果報告書), 2015, pp. 37-61.
- ロヨラ, イグナチオ・デ:『靈操』(門脇佳吉訳), 岩波書店, 1995.
- :『ある巡礼者の物語』(門脇佳吉訳), 岩波書店, 2000.
- 二宮敬:『エラスムス』(『人類の知的遺産23』), 講談社, 1984.
- 新約聖書IV『パウロ書簡』(青野太潮訳), 岩波書店, 1996.
- 新約聖書V『パウロの名による書簡 共同書簡 ヨハネの黙示録』(保坂高殿・小林稔・小河陽訳), 岩波書店, 1996.
- ソーニエ, V. =L.:『十六世紀フランス文学』(二宮敬・山崎庸一郎・荒木昭太郎訳), 白水社, 1990.
- 牛島信明:『スペイン古典文学史』, 名古屋大学出版会, 1997.
- バルデス, フアン・デ・:「国語問答(翻訳-7)」(中岡省治訳), *Estudios Hispánicos*, 9 (1983), pp. 17-39.
- ヴァザーリ, ジョルジオ:『ヴァザーリの芸術論』(林達夫・摩寿意善郎監修, 辻茂・高階秀爾・佐々木英也・若桑みどり・生田圓訳), 平凡社, 1980.

執筆者

野村 竜仁

神戸市外国語大学 教授

研究叢書 第 62 号 / Monograph Series in Foreign Studies, no.62

16 世紀スペイン文学の傍流 —エラスムス主義の影響の射程—

Una corriente erasmiana en la literatura española del siglo XVI

著 者：野村 竜仁

A u t h o r：NOMURA Ryujin

発 行：2019 年 12 月 20 日

I s s u e d：December 20, 2019

発 行 所：神戸市西区学園東町 9 丁目 1
神戸市外国語大学外国学研究所

Published：Research Institute of Foreign Studies, Kobe City University of Foreign Studies
9-1, Gakuen-Higashimachi, Nishi-ku, Kobe, Hyogo, 651-2187, Japan

印 刷 所：神戸市灘区友田町 3 丁目 2-3
中村印刷株式会社
