

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

スペインにおけるエラスミスモの受容とそのスペイン化に関する考察

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2005-10-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 野村, 竜仁, Nomura, Ryujin メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/709

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



スペインにおけるエラスミスモの受容と そのスペイン化に関する考察¹

野 村 竜 仁

1. エラスミスモについて

エラスムスの影響を受けたスペインの思想に対して、エラスミスモ(erasmismo)なる用語が用いられることがある。このエラスミスモ研究の先鞭をつけたのは、フランスのマルセル・バタヨンによる『エラスムスとスペイン』(*Erasmo y España*)²であると言ってよい。エラスムスとスペインに関しては、それ以前にもマルセリーノ・メネンデス・イ・ペラヨ³やアメリコ・カストロ⁴による検討もあるが、その広範な論考と現在に至るまでの影響を考えれば、バタヨンの『エラスムスとスペイン』をもって嚆矢とするべきであろう。

『エラスムスとスペイン』では、16世紀スペインの思想・宗教運動全般にわたってエラスムスの影響が指摘されている。この先行研究に対しては、その後、異論や反論も出されてはいるが、かえってそのことによってエラスミ

1 本稿は、神戸市外国語大学学位規程第28条2項の規定に基づき、同大学に提出した学位論文(博士)の内容を印刷公表するために、その全文にかけて作成した要約である。

2 『エラスムスとスペイン』は1937年にフランス語で上梓されたが、1950年に増補された形でスペイン語版が出版され、1966年にも改訂版が出されている。尚、本稿における同書の内容は、以下の版に基づく。

Marcel Bataillon, *Erasmo y España* (reimpresión de la segunda edición en español), México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

3 Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, pp. 673-833.

4 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, 429-430, etc.

スモの独自性がより明確になりつつあるとも言える⁵。たとえば、バタヨンがエラスミスモの特徴として挙げている内的信仰だが、これは異端とされた照明派(alumbrados 「光明派」とも訳される)やルター派にも見られる傾向である。アルバロ・ウエルガが指摘するように、同じように内的信仰を標榜していても、エラスミスモには、照明派などと異なり、学識を重視する傾向がある⁶。つまりエラスミスモのそれは、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であったと考えられる。

『痴愚神礼讃』のなかに、次のような一節がある。

このご連中の行なう典礼や、人間がでっちあげたこまごました伝承は、ご当人たちから見ればじつに値打ちがあり、これを護り抜いた報賞は、天国を描いてほかにないというわけなのですよ。主キリストは、かようなものをすべて蔑視しておられますから、主の掟たる愛の掟に従ったかどうかという点だけをおたずねになるだろうということを、まるで忘れているのです⁷。

エラスムスは当時のキリスト教徒の状況を、その原点であるキリストの教えから離れたものとして捉えている。キリストによって示された教えは、長い年月を経る間に人間の手でさまざまな夾雜物が持ち込まれ、るべき姿から逸脱してしまった。その結果、キリスト教徒は形式的な行為の実践にとらわれすぎており、本来のキリストの教えに戻るためにには、そうした夾雜物を排

5 たとえば次のような論考が挙げられる。

Eugenio Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000, pp. 75-96; Joseph Pérez, "El erasmismo y las corrientes espirituales afines", en *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986, pp. 323-338; Alvaro Huerga, "Erasmismo y alumbradismo", en *El erasmismo en España*, op. cit., pp.339-356; Melquíades Andrés, "Erasmismo sin Erasmo en España", en *Humanismo y Reforma en el s. XVI*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2002, pp. 29-39.

バタヨン自身も自著の修正を試みている。

Marcel Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Editorial Crítica, 1977, pp. 149-150.

6 Alvaro Huerga, op. cit., pp. 349-352.

7 エラスムス, 『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, p. 148.

除しなければならない。キリスト本来の教えとは、聖書などのテキストのなかに込められており、純粹な形でそれを取り出すためには、そのテキストを正確に把握すること、言い換えれば古典語の素養と文献学の視点が必要となる。

教養を重視するエラスムスの内的信仰には、文献として聖書や教父の著作に親しみ、キリストの生涯をキリスト教徒が手本とするべき倫理的な模範として解釈するとともに、当時の世相や形而下的な事項を軽視する一種の理想主義的な傾向があると考えられる。エラスムスは、規範となるべき理想像に基づいて同時代に目を向けているので、そこに現実との齟齬が生じてしまう。これを解消するため、つまり現実を矯正するために、エラスムスは、ときに辛辣な批判を展開する。その際に見られる諷刺的な作風は、教養を重視するエラスムスの理想主義の裏返しとして捉えることが可能であろう。

このようなエラスムスの思想とその著作がスペインに受容され、これを信奉するエラスミスタ (erasmista) と呼ばれるグループが形成されてゆくことになる。

2. エラスムスの受容：アルフォンソ・デ・バルデスとイグナチオ・デ・ロヨラ

エラスムスの影響を受け、その思想をスペインに積極的に導入した人物として、アルfonso・de・バルデスがいる。カルロス一世の秘書を務め、「エラスムス以上にエラスムス的」⁸ であると言われたアルfonso・de・バルデスには、内的信仰の称揚および諷刺的な作風という面で、エラスムスの影響が顕著に見られる。

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きたもうものことについて』 (*Diálogo de Lactancio y un Arcediano o De las*

⁸ Alfonso de Valdés, *Obra Completa*, Ed. de Angel Alcalá, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996, p. XVIII.

cosas acaecidas en Roma)⁹と『メルクリオとカロンの対話』(*Diálogo de Mercurio y Carón*)¹⁰の二つの作品を著している。前者は1527年に起きたローマ略奪に題材をとっており、作品としての趣はやや異なるが、後者でもやはり同じ事件が取り上げられている。このローマ略奪に対して、バルデスは、退廃した教皇庁に加えられた神の罰であるとの解釈を与えており¹¹、こうした主張によって事件をめぐ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。そして、エラスムスと同じように、当時批判の多かった外的な信仰を糾弾している。

冥界を舞台にした『メルクリオとカロンの対話』では、ローマ略奪を中心とした当時の世相以外に、地獄や天国に向かう靈魂たちの話が語られる。靈魂の大半は、生前の悪しき行いによって地獄へと向かう者たちである。そのなかで説教師や司教、枢機卿まで含めた聖職者が登場し、そうした人物たちも俎上にのせられ、生前の行いが糾弾されてゆく。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』などでも見ることができるものである。

こうした諷刺とともに内的信仰が説かれるが、その際にエラスムスやアルフォンソ・デ・バルデスは、現世的あるいは身体的な要素を低く見ている。『メルクリオとカロンの対話』のなかで、王室顧問会議の一員であった靈魂に対し、メルクリオは次のように述べている。

Si tú acordaras que aquel cuerpo no era sino una cárcel en que estabas preso y que no eras morador sino caminante en aquel

9 本稿における『ラクタンシオと助祭長の対話、またの題ローマで起きたもろもろのことについて』の内容は、以下の版に基づく。

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

10 本稿における『メルクリオとカロンの対話』の内容およびその引用にあたっては、以下の版に基づく。

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

11 *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, op. cit., p. 155.

mundo, no solamente no te pesara, mas holgaras de salir dél.

(もしあ前が、あの身体がお前を閉じ込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。)

(括弧内拙訳)¹²

エラスムスやバルデスは、死を考えることによって、この世の快楽や自分の身体への配慮を退けることを勧め、死んだ後の葬儀の段取りなどへの懸念を厳しく批判している。当時の現実を批判的な目で見つめるエラスムスやバルデスには、身体に代表される形而下的な事物を軽視する傾向があると考えられる。

これに対し、アルフォンソ・デ・バルデスと同時代の人間であり、後にイエズス会を創設するイグナチオ・デ・ロヨラは、エラスミスモの熱狂に接しつつも、これとは距離を置いている。ロヨラは、バルデスのようなエラスミスタと同じく信仰の刷新を主張する一方で、聖人崇拜や聖遺物信仰、典礼など、外的と評される信仰上の活動も排除しない。また、身体を軽視することなく、五感を重視するなど、むしろ身体を活用することによって神を見いだし、神に従う道を説いている。『靈操』にも次のような一節がある。

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涜の声を聞く。

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¹³。

ロヨラは、エラスムスと同じように信仰の中心にキリストを据えながらも、

12 *Diálogo de Mercurio y Carón*, op. cit., p. 108.

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

エラスムスのキリストのように倫理的な模範として抽象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キリストを、あるいは教会の創始者としてのキリストを説いている¹⁴。言い換えれば、エラスムスが教えを授ける師としてのキリストを提示しているのに対して、ロヨラでは、みずからを低くして苦痛を味わうキリストが描かれている。こうしたロヨラのキリスト像には、自分自身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。たとえばロヨラの回心は、みずから心の探究が契機となっている。勇敢な騎士として戦い、戦闘で負傷した後、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が、その際に自分の心の動きを追った体験が、後の『靈操』につながってゆく¹⁵。

自己自身の経験を重視するロヨラの主張には、後のスペイン神秘主義に連なる要素を見ることができ、スペインにおける宗教的な改革運動が、エラスムスの思想とは異なる側面も持っていたことがうかがえる¹⁶。

3. エラスムスと『森羅万象雜記』：教化的意図、認識論の欠如について

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。ひとつが、宗教的な改革者としてのエラスムスに重点を置くものである。たとえばアルフォンソ・デ・バルデスにとって、エラスムスは内的信仰の権威であった。エラスムスとバルデスは、キリスト教の刷新を求め、聖職者を諷刺するといった点で共通しており、そうした宗教的な面からエラスミスモについて検討を加えることができる。

もうひとつが、「ウマニスモの王」としてのエラスムスの影響である。こ

14 Ricardo García-Villalada, *Loyola y Erasmo*, Madrid, Taurus Ediciones, 1965, p. 39.

15 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.

16 Melquíades Andrés, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 284.

れは、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と言える。そして、そのような例のひとつを、雑記というジャンルの隆盛のなかに見ることができる。

雑記と呼ばれる作品群の先駆けとなったのが、『森羅万象雑記』(*Silva de varia lección*)¹⁷である。作者であるペドロ・メヒーアは、エラスムスと同じく古典に関する該博な知識をもって知られ、またエラスムスと書簡をやりとりするなど個人的にも親交があった。しかしエラスムスからの影響に関しては、マルセル・バタヨンなどは否定的な見解を示している。メヒーアについてバタヨンは、偽の哲学者である、あるいは異端の傾向があるなどといった当時の証言を引用しながら、宗教的な不安が高まった時代にもかかわらず、エラスムスのように信仰上の懸念を表明していない点などを挙げ、メヒーアのエラスミスモは確固たるものではないと述べている¹⁸。こうした主張がある一方で、ファン・デ・マタ・カリアソなどは、エラスムスがメヒーアに送った書簡の内容や、さらにメヒーアがセビーリャにおいてルター派に対抗しようとした点などを挙げ、彼をエラスミスモのなかに位置づけている¹⁹。

これらはいずれも宗教的な視点から、つまり内的信仰などの関連からメヒーアを見たものである。しかしどうしても、スペインに対するエラスムスの影響は、そうした信仰面だけでなく、知識を普及させるための啓蒙的な活動にも及んでいると考えられる。メヒーアについては、この後者の面からエラスミスモとの関連を考えるべきであると思われる。

メヒーアは、スペイン語で『森羅万象雑記』を著すことによって、ラテン語の読めない読者層に対する古典的教養の普及を目指していた。

17 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.

18 *Erasmo y España*, op. cit., p. 637.

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

[...] la lengua castellana no tiene, si bien se considera, por qué reconozca ventaja a otra ninguna, no sé por qué no osaremos en ella tomar las invenciones que en las otras y tractar materias grandes [...] yo, preciándose tanto de la lengua que aprendí de mis padres como de la que me mostraron preceptores, quise dar estas vigilias a los que no entienden los libros latinos [...]

(よく考えてみれば、カスティーリヤ語が他の言語の優越性を認めなければならない理由はないし、また、なぜわれわれが思い切って、他の言語と同じように、カスティーリヤ語で何か新しいことを考えてみたり、重要な事項について論じたりしないのかも合点がゆかない。[...] 私は、教師たちが授けてくれた言語と同じく、両親が与えてくれたこの言語を誇りとし、ラテン語の書物を解さない者たちに、徹宵して得たものを与えたかった。)

(括弧内拙訳)²⁰

『森羅万象雑記』は、エラスムスの『格言集』と同じく、ギリシャ・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て書かれている。

『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。そのため、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。エラスムスはその教育論のなかで、中心となる教育内容のほかに、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も言及している²¹。たしかにエラスムスは愚かな空想や低俗な物語を批判しているが、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、そうした点が雑記

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

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

の持つ特徴のひとつと言えるだろう²²。このような知識の伝達と、その際に見られる創意工夫は、ジャンルとしての雑記をエラスミスモのなかに位置づけることができる要素と考えられる。

さらにもうひとつ、『森羅万象雑記』などの雑記では、認識論の点でエラスムスやバルデスとの共通性を見ることができる。アンヘル・デルガド・ゴメスが検討しているように²³、エラスムスは、どうやって神や自然を認識するのかではなく、どのように神を信仰するか、つまりより実践的な面に重きを置いている。そのため各人がみずから之力で正しく聖書を読み、不必要的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と説く。こうした師の性向は、アルフォンソ・デ・バルデスにおいてはさらに顕著になる。すでに見たように、『メルクリオとカロンの対話』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、エラスムスの著書と同じく、信仰の手引きとしての色彩が強い。そして、『ラクタンシオと助祭長の対話』を見ても分かるように、バルデスにとってはすべての出来事が神の摂理となる。

『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が主であるが、やはりそれらを認識するための視点が欠如している。歴史的な出来事などが神の摂理として判断され、それ以上の検証は行われていない²⁴。こうした姿勢は、ローマ略奪を神の罰と評したアルフォンソ・デ・バルデスなどと共通している。また、エラスムスにしてもメヒアにしても、自然とは、近代の自然科学のように独自の観察や実験によって把握されるものではなく、大プリニウスなどの権威とされる古典の書物によって知ることができ、そこからの引用によって語られるものであった。つまり

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

23 Angel Delgado Gómez, "Humanismo médico y humanismo erasmista en España: dos visiones de la naturaleza y la providencia", en *El erasmismo en España*, op. cit., pp. 429-434.

24 Silva I, op. cit., pp. 292-293.

エラスムスとメヒーアには、自然界における出来事や現象に言及しながらも、それらをどのように認識するべきかという視点が欠如している。

啓蒙的な活動、認識論の欠如、摂理に基づく世界観は、エラスミスモが有していた特徴であると考えられ、『森羅万象雜記』にも同じ傾向を見ることができる。

4. 『クロタロン』および『トルコ旅行』とエラスミスモの文学

『森羅万象雜記』には、メヒーアが書物を渉猟して得た自然に関する知識が、巧みに配置されている。自然に対するメヒーアの関心の高さは、スペイン神秘主義などとも一脈相通じるものがある。しかし神秘主義では、『森羅万象雜記』のように書物の知識に依拠する姿勢が後退し、代わって自分自身の感覚的な認識を重視する傾向が強くなり、自然に対する詳細な観察などが志向されるようになる²⁵。

こうした自分自身の感覚を重視する姿勢は、医学的ウマニスモ (humanismo médico) にも見ることができる。医学的ウマニスモは、エラスミスモと同様、当時隆盛を極めていたウマニスモから派生した流れであり、これらに与する者たちには、共通して文献学的な素養を見ることができる。しかしエラスムスが原典のなかに彼自身の理想、たとえば倫理的な模範としてのキリスト像を見いだそうとするのに対して、医学的ウマニスモでは原典の内容そのものが検討の対象となる。伝承されてきたガレノスなどのテキストが検証され、アラビア語経由での翻訳上の誤りが修正されるとともに、徐々に原典の内容そのものに誤謬が発見されるようになる。そして、書物からの知識ではなく個人の実体験に基づいて、そうした点が改められてゆく。その成果が、ヴェザリウスに代表される解剖学の進歩と言えるだろう。

この医学的ウマニスモとエラスミスモについては、先に言及したアンヘル・デルガド・ゴメスの論考において、やはり認識論の観点から検討が加えられ

25 Emilio Orozco, *Manierismo y Barroco*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1975, p. 97.

ている²⁶。エラスムスやアルフォンソ・デ・バルデス、ペドロ・メヒアなどは、信仰や自然哲学の面で、自分自身の認識のあり方を問わない。そのような分野にはあまり関心が示されない。一方、医学的ウマニスモでは、この点が検討される。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られ、後者によって現実が把握されるようになってゆく。

このような医学的ウマニスモとエラスミスモが結合した例として、アンヘル・デルガド・ゴメスが挙げているのが、『トルコ旅行』(*Viaje de Turquía*)である²⁷。医学的ウマニスモもエラスミスモ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²⁸。『トルコ旅行』の主人公は、捕虜としてトルコに連行され、その地で医師として活躍した後、スペインまで逃亡してきたペドロという人物である。『トルコ旅行』の基本的な姿勢は、異境であるトルコを見てきた人間の目を通してスペインを見つめ直す営みであると言え、当時のスペインにおける外的信仰などが諷刺の対象となっている。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、ペドロはそのような聖遺物など川に捨ててしまうべきだと一喝する²⁹。あるいは、トルコからの逃亡中、ロサリオの祈りを毎日何回唱えたかと聞くファンに対して、ペドロは、祈りは回数ではなく、その内容を注視すべきであると主張する³⁰。このように内的信仰を重視し外的信仰を断罪する姿勢が見られ、こうした点はエラスムスと共通している。

その一方で、アンヘル・デルガド・ゴメスが述べているように³¹、ペドロ

26 Angel Delgado Gómez, *op. cit.*, pp. 429-440.

27 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.

28 Angel Delgado Gómez, *op. cit.*, p. 439.

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

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

31 Angel Delgado Gómez, *op. cit.*, p. 440.

は自然哲学的な方法やその利点を説く医師であり、実践的な医療を行うとともに、神による奇跡や神の摂理といった概念に囚われることなく、自然を詳細に、そして合理的に観察する姿勢を持っている。また、アリストテレスを絶対視する神学者を諷刺しながら、ひとつの権威に固執することなく、真理の探究を目指している。

MATA.—¿Qué es la causa porque yo he oido decir que los médicos son mejores filósofos que los teólogos?

PEDRO.—Porque los teólogos siempre van atados tanto a Aristóteles, que les paresce como si dixesen: El Evangelio lo dice, y no cale irles contra lo que dixo Aristóteles, sin mirar si lleva camino, como si no hubiese dicho mill quentos de mentiras; mas los médicos siempre se van a viba quien vence por saver la verdad. Quando Platón dice mejor, refutan a Aristóteles; y quando Aristóteles, dicen libremente que Platón no supo lo que dixo.

(マタ 「医師の方が神学者よりも優れた哲学者であるというのは、どのような理由によるものなのか。」

ペドロ 「なぜなら神学者たちは、つねにあまりにもアリストテレスに縛られており、彼らの言い分を聞いてみると、まるでそれが福音書で述べられていることのようだ、しかも神学者にとっては、アリストテレスの言葉に反することはふさわしくないと言わんばかりである。アリストテレスが多くの虚説を述べたことなどなかったかのごとく、その主張に道理があるかどうか見極めようともしない。しかし医師たちは、つねに真実を求めるゆえ、そのときどきで、実質的かつ有効な主張を展開している者に与するのである。プラトンがより正しいことを述べるときはアリストテレスに反論し、アリストテレスが正しいときは、プラトンは自分が何を言っているのかも分かっていなかった、と自由に発言する。)

(括弧内拙訳)³²

32 *Viaje de Turquía, op. cit., p. 323.*

『トルコ旅行』は自伝的性格の作品ではあるが、そこには作者自身の体験以外の、別の資料が活用されていたことが、既に検証されている³³。しかし『トルコ旅行』には、書物などを活用しつつもそこに専心するのではなく、みずからの経験と統合しようとする意図がうかがえ、こうした点に医学的ウマニスモとの共通性を見ることができる。

一方、『トルコ旅行』と同時代の作品であるが、これとは異なる形でエラスミスモの影響を見る事ができるのが、『エル・クロタロン・デ・クリストフォロ・グノフオソ』(El Crótalon de Cristóforo Gnofoso)³⁴である。『クロタロン』は、ルキアノスの『家鶏』などを模倣したもので、『家鶏』と同じく輪廻転生を繰り返す靈魂が宿った家鶏の話である。さらにルキアノス以外にも、アリオストの『狂えるオルランド』や、ウェルギリウス、ルカヌス、プルタルコス、アプレイウスなどの作品が模倣されており³⁵、この点については作者自身も序文のなかで認めている³⁶。『クロタロン』とは、ルキアノスの『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。

こうした文学的な模倣とともに、『クロタロン』の特徴として挙げられるのが、実際の歴史的な事件が盛り込まれている点である。そのなかには、カルロス一世の治世や敵対するフランソワ一世について³⁷、両者を含めた当時のヨーロッパにおける覇権争い³⁸、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³⁹、この作品が執筆された当時の出来事も含まれている。スペインについて見れば、たとえば偽の聖職者が徘徊し迷信が蔓延し

33 Luis Gil y Juan Gil, "Ficción y realidad en el *Viaje de Turquía*", *Revista de Filología Española*, XLV (1962), p. 99, etc.

34 本稿における『クロタロン』の内容は、以下の版に基づく。

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

35 Ibid., pp. 46-48.

36 Ibid., pp. 83-87.

37 Ibid., pp. 184-200.

38 Ibid., pp. 344-345.

39 Ibid., p. 366.

た当時の宗教的な退廃などが描かれている⁴⁰。

つまり『クロタロン』の作者は、既存の文学的な枠組みを模倣しつつ、そのなかで当時の世相を描こうとしていたと考えられる。カルロス一世の歴史に言及する箇所には、『狂えるオルランド』に登場するアルチーナのエピソードが色濃く反映されており⁴¹、またスペインの宗教的退廃を取り上げた章は、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る。そして、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つつも、それを解釈するための枠組みが、原典である書物から提供されていると言える。

こうした方法論に、エラスムスやアルフォンソ・デ・バルデスなどと共に通する傾向を見ることができると考えられる。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と考えられる。たとえばエラスムスの『対話集』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。また、バルデスの『メルクリオとカロンの対話』などでも、冥界に現れる靈魂たちは、良い司祭や悪い司祭など一種のモデル化された存在であり、あまり個性が感じられない。現実の出来事を文学的なモデルのなかで把握しようとする『クロタロン』には、エラスムスやアルフォンソ・デ・バルデスと同じ志向が反映されているのではないだろうか。

経験によって書物の内容を修正しようとする『トルコ旅行』には、みずからの理想を基準とし、それ以外を断罪し排除する傾向も見られる。たとえば内的信仰を説くことに重点を置き、外的な要素を諷刺する姿勢などである。こうした特徴は、エラスムスやアルフォンソ・デ・バルデスに近いと考えられる。一方、エラスムスと同じく、書物を基盤とし、そうした知識を通して現実を見つめる『クロタロン』だが、諷刺的な内容を含みつつも自分自身の

40 Ibid., pp. 139-160.

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

視座を絶対視する姿勢は見られず、多様な要素を共存させていると考えられる。『トルコ旅行』と『クロタロン』は対話形式で書かれた著作であり、とともにエラスムスの『対話集』の影響をうかがわせるが、それぞれが別の形でその独自性を示している。

5. 『キリストの御名について』とエラスミスモ

以上のような流れをある意味で総括していると言えるのが、フライ・ルイス・デ・レオンの『キリストの御名について』(*De los nombres de Cristo*)⁴²である。タイトルからも分かるように、『キリストの御名について』はキリストに与えられている名前を解説した書である。聖書においてキリストに言及するいくつかの名前を取り上げ、聖書や教父など宗教的な書物だけでなく、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、ホラティウスなどを引用しながら、それぞれの名前の意味を解説し、あわせて読者を真のキリストの教えに導くことを目的としている。つまりこの作品は、一種の信仰の手引書であり、エラスムスの『キリスト教兵士必携』などと同じく聖書の釈義本である。

エラスムスは『キリスト教兵士必携』以外にも信仰の手引きとなるものを著しており、それらのいくつかはスペイン語に訳されている。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、エラスミスモにも同じ志向が見られる⁴³。『キリストの御名について』もそうした流れのなかから生まれてきたものと考えることができる。

釈義本を著すということだけでなく、文献学的な知識を用いてキリストを語り、原文に関する知識を重視している点でも、フライ・ルイス・デ・レオンはエラスムスと共通している。バタヨンは、「聖書主義」(biblismo)と呼

42 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.

43 *Erasmo y España*, op. cit., p. 557.

ばれる文献学的な視点から、『キリストの御名について』におけるエラスミスモの影響を読みとっている⁴⁴。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。ラテン語とギリシャ語に習熟していたエラスムスは、その知識を傾注して『校訂新約聖書』を完成させ、聖書の原典研究に一石を投じている。

フライ・ルイス・デ・レオンの場合、そこにヘブライ語の知識も追加される。ユダヤの影響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について、エラスムスの影響と結びつけることには異論を唱えている⁴⁵。しかし、直接的な影響はなかったとしても、両者が同じ方向性、つまり原語に即して聖書を読む必要性を主張した点は共通している。

その一方で『キリストの御名について』では、エラスムスとは異なり、医学的ウマニスモに見られるような感覚的な知識も駆使されている。これは、フライ・ルイス・デ・レオンが感覚による認識を知識の源として位置づけていたことに起因すると考えられる。この点について、『キリストの御名について』のなかで次のように述べられている。

[...] todo nuestro conocimiento, así como comienza de los sentidos, así no conoce bien lo espiritual si no es por semejanza 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りえ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。)

(括弧内拙訳)⁴⁶

44. *Ibid.*, p. 761.

45. Eugenio Asensio, *op. cit.*, pp. 50-74.

46. Fray Luis de Leon, *op. cit.*, p. 334.

キリストに与えられた名前に関する考察では、キリストの身体が具体的に描写され、さらに体液理論など医学的な知識が援用されている⁴⁷。また文献学に関連する部分でも、エウヘニオ・デ・ブストスが指摘しているように、原文が内包していたイメージを知覚可能な形で具体的に提示することを目指していると言える⁴⁸。こうした体感的な記述とともに、受難の苦しみを感じ的に描いている箇所⁴⁹などは、ロヨラやスペイン神秘主義の手法を思わせる。このような記述方法から、キリストについて語る際に、フライ・ルイス・デ・レオンが形而下的な事項も考慮していたことがうかがえる。

エラスムスの『キリスト教兵士必携』では、身体に象徴される形而下的な事物は軽視され、ある意味では現実から遊離した形での道徳的、倫理的なキリスト教が説かれている。一方、『キリストの御名について』は、やはりキリスト教の教義本ではあるが、聖書、それも新約聖書だけではなく旧約聖書も視野に入れて、そこに込められた神の意図、特にキリストの誕生が意味するものを読み解こうとする書である。そのために文献学だけでなく、他の諸学が援用され、さらに新プラトン主義的な万物の調和を志向しながら、身体も含めた形での救済が説かれていると考えられる。

このように、『キリストの御名について』には異なる要素を統合しようとする意図がうかがえ、理想を追い求めるために形而下的な事物を軽視するエラスムスとは、その方向性が異なっていると言える。文献学的な知識や古典的教養を基盤としながらも、『キリスト教兵士必携』を著したエラスムスと『キリストの御名について』を著したフライ・ルイス・デ・レオンには、こうした違いを見ることができる。

47. *Ibid.*, pp. 377, 634, 638, etc.

48. 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, p. 113.

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

6. 結び

サラマンカ大学で教鞭をとり、スコラ哲学にも造詣の深いフライ・ルイス・デ・レオンだが、『キリストの御名について』では抽象的な概念操作に走ることなく、神学的な内容であっても読者が感覚的に知覚できる形での記述を心がけている。こうした感覚的な認識を重視する態度は、ロヨラやスペイン神秘主義者たちのなかにも見ることができる。しかしフライ・ルイス・デ・レオンの場合は、ロヨラやサンタ・テレサ・デ・ヘスス、サン・ファン・デ・ラ・クルスのように、みずからの経験に基づいて靈魂の浄化方法や神秘体験を紹介することはない。

『キリストの御名について』では、靈魂と身体、あるいは神と被造物との調和が、体感的に、つまり読者が体験可能な形で提示されている。その際にフライ・ルイス・デ・レオンが拠り所とするのは、ロヨラやスペイン神秘主義者のような自分自身の経験ではなく、書物から得た自然哲学や文献学などに関する知識であったと考えられる。フライ・ルイス・デ・レオンには神秘主義的な傾向も見られるが、この点において、サンタ・テレサやサン・ファンなどのスペイン神秘主義者たちとの違いもうかがえる。たとえばサンタ・テレサの場合、書物の内容に影響を受けていたとしても、それは彼女にとってひとつ契機にすぎず、読書から得たものを自分の経験として取り込み、さらにそれを実感できる形で追体験していると考えられる。修道院に入る以前に耽読していた騎士道物語が、後に「城」という比喩となって結実し、『靈魂の城』として独自の世界を生み出す点などにも、その一端を見ることができる。

これに対しフライ・ルイス・デ・レオンの場合、自分の世界観を体感できる形で提示することを目指し、そのためには書物を渉猟し、おそらくはみずからがその内容を体感しようとしていると考えられるが、その試みは体感を志向している段階にとどまり、追体験するには至っていないと思われる。フライ・ルイス・デ・レオンの神秘主義には、いわゆる神秘主義者たちの体験に

まで達することができず、しかしそれを希求しているウマニスタの姿があると言えるのではないだろうか。

ヨーロッパ各地に移り住んだエラスムスも、スペインを訪れたことはなかつた。エラスムスがスペインに受容されたのは、主にその著作を通してである。グーテンベルクによる活版印刷の技術がヨーロッパに普及するとともに、エラスムスは一躍時代の寵児となる。その著作が初めてスペイン語に訳されたのは、エラスムスがカルロス一世の顧問に任命され、また聖書の原典研究に足跡を残すことになる『校訂新約聖書』を出版したのと同じ、1516年であるとされている⁵⁰。それから9年後の1525年、エラスミスモがスペインにおいて隆盛を示す契機となった書、『キリスト教兵士必携』のスペイン語訳が印刷されている。

『キリスト教兵士必携』のスペイン語訳などによってその影響を拡大させたスペインのエラスミスモは、徐々にその姿を変えてゆく。ウマニスタとしての素養に依拠しながらも体験を志向するフライ・ルイス・デ・レオンの姿勢には、エラスミスモがスペイン化するプロセスが凝縮されていると考えられる。

50 AA.VV., *Erasmo en España*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002, p. 129.