

Risus paschalis

——近世ドイツの民衆と復活祭説教における愚の意味について——

吉 田 孝 夫

1. 近世の民衆と説教……………59
2. 復活祭説教……………69
3. 時——コヘレトの言葉——…………76
4. 愚——『痴愚神札賛』——…………84
5. 愚の行方……………94

もしこの世から 愚がなくなれば
人類は 滅びるだろう

フリードリヒ・フォン・ローガウ

「人間の愚かさ」(1654年)

1. 近世の民衆と説教

ああ主なる神よ わたくしども惨めなやからは
 字を書くことも 読むこともできず
 学識のない 単純素朴な民草で
 説教やら 文章やら
 あちこちの先生方が 日々盛んにやりあっている
 たいそうな喧嘩の意味も わかりませぬ
 信心は 揺れ動くばかりで
 享樂にはしる者さえ 少なからず
 ある者は 日々を無為にやりすごし
 もう何も信じる気がしないと 言い出す始末⁽¹⁾

1517年のルターによる「九十五ヵ条の論題」から百年が経過した記念の年に、新聞紙上には、プロテスタント側による祝福の詩があふれかえったという。しかしそこにはまた、「哀れな羊飼いの姿をとりたる、愛すべき敬虔なる純朴（Einfalt）」がその心中を吐露した、上のような嘆きの声も含まれていた。救済に関わる人間の自力と他力の問題、また聖餐の解釈に関する各教会間の難解な神学論争は、一般民衆の理解力をおよそ越えており、やがて信仰への無関心を生みだしていく。礼拝中に参列者が居眠りをする事態が深刻化したプロテスタント教会では、それを防ぐため特別に監視役が雇われなければならなかったと⁽²⁾いう。また同じくカトリック教会でも、ミサ中の居眠りやいびきは重大な問題であり、説教が始まるやいなや教会から出ていく人々さえみられた。そのため、ある説教師は、椅子に鳥もちを付けてしばらくでも人々を教会に留めたいものだとこぼしている⁽³⁾。このような状況を憂慮した一人の神学者が、やがて三十年

戦争を迎える混乱の時期に、文盲の下層階級の姿を借りて上のような詩を書き、警告にかえたのである。

ドイツ近世、すなわち16世紀から18世紀初頭にかけての時代に、一部の聖職者は、意識的にかどうかはともかく、たしかに民衆の声を代弁していた。それは説教師たちである。しかも、司教や宮廷説教師などといった社会的地位の高い聖職者ではなく、むしろ世俗に身を置いた教区司祭(Weltgeistlicher)、地方の小都市や村にとどまって民衆に語り続けた地方司祭(Landgeistlicher)である。あるいは民衆教化のために、世俗世界へ足をはこぶことを厭わなかった一部の修道会士(Ordensbruder)の姿もそのなかにあった。冒頭の詩は、この種の人物が書き残したものであるのだろうか。後にみるように、彼らの説教には、特定の教義の伝達や指導教育といういわば上からの方向に対して、民衆の願望が下から逆流する形でまぎれ込んでいった。

この時代の民衆とは、農民や職人、賤民階級の人々から成る社会層である。すなわち、領邦君主や貴族といった上層階級、官僚、法律家、商人といった中産階級、そして大学人や聖職者などの知識人を除いた、いわゆる「非エリート」⁽⁴⁾の人々である。当時、農民は総人口の実に三分の二強を占め、しかもそのうちの五分の四は隷属農民であった⁽⁵⁾。また民衆の居住地としては村という単位が代表的であるが、そこはかなりの割合で非農民層も住む、実に多様な構成員から成る空間であった。まず農民自体が、土地を所有するわずかな大農と、零細農民や土地のない小農とに分かれるほか、非農民層として、亜麻布織工、牧童、仕立屋、羊飼、粉引き職人、日雇い労務者、鍛冶屋、車大工、靴職人、居酒屋などの定住者、また奉公人、間借り人、よそ者、乞食といった非定住者が存在した。17世紀後半における南ドイツのダッハウでは、この非定住者の割合が36パーセントにのぼったという⁽⁶⁾。

宗教的分裂の後、覇権を争うプロテスタントとカトリックの双方にとって、

民衆教化は必須の課題であるはずだった。民衆の言葉に重きを置いたのは、言うまでもなくプロテスタントが先鋒であり、ルターによるドイツ語訳聖書、コラール、そして教理問答書は、ルター派の影響力の拡大に大きな寄与を果たして、プロテスタント民衆文化形成の核となった。一方カトリックは、トリエンツ公会議（1545—1563）において中世伝統の再確認と改革点の明確化を行った後、攻勢に転じる。バロック芸術の粋をなす、華麗な装飾に満ちあふれた教会建築は、民衆を強くひきつけたものである。また、プロテスタントが民衆語の利点をうまく生かしたのによってドイツ語の讚美歌集が編まれ、あるいはルターの教理問答書に対抗して、ペトルス・カニシウスの『大教理問答書』（1555）がドイツ語で著わされていった。

しかし総じて言うならば、建築家バルタザール・ノイマンと音楽家ヨハン・ゼバスチャン・バッハという二人の人物に象徴されるように、「カトリックのドイツは造形美術で、プロテスタントのドイツは音楽⁽⁷⁾で」、近世の民衆にはたらきかけたということが出来るだろう。いわば、具象化するカトリックと抽象化するプロテスタントという二つの磁場がここにある。周知のようにトーマス・マンは、「ドイツ人が世界に対してもつ関係は、抽象的かつ神秘的、音楽的」であるという観点から、ルターを「ドイツの本質の巨大な権化」であると嫌悪まじりに定義⁽⁸⁾していた。その意味でルターの宗教改革は、ルネサンスが根源的にはラテン文化圏的な現象であったのに対し、きわめてドイツ的な性格をもつものであったと言える。救済という神の恩寵を、神の言葉と直接に向かい合った個々人の内的信仰においてのみ問いうるものとし、それ以外の一切の外的営みを救済への関与から遠ざけたのが、ルター、ないし後年の硬直化したルター正統派であった。そして個々人が解しうる、個々人の内面に問いかけうるドイツ語という言語に基づくことによって、神の言葉を民衆にわかりやすくかみくだいた讚美歌が普及していった。

それに対して近世カトリックは、むしろ古来よりたびたび引用されてきた、「弱き精神は具象によって真理にむかう」という原理に大きな有効性をみている。ローマに鎮座する法王を頂点としたヒエラルキー的秩序のなかでは、聖職者と非聖職者、あるいは知識層と非知識層とが截然と区別される。そして大多数を成す民衆は、神への仲介者として特権化された少数の聖職者に従属し、神の言葉である聖書そのものを読むことさえ時に禁じられている。しかしそれを補完する形で、聖人伝説に基づく多くの聖人画や護符、聖遺物など、具象的、具体的な祈りの対象が派生的に生まれ大いに栄えたことは周知のとおりである。

説教は、宗教改革以後の近世におけるこのような二極的構造のなかで、各教会がなおも集中的に取り組みつづけた重要な活動領域である。民衆教化という目的においては、まさに民衆を目の前に行なうこの布教行為が、大きな意義をもたないはずはない。そもそも説教とは、言語という抽象的な媒体に基づく表現行為である。ルターの「断固とした聖書説教⁽⁹⁾」を理想とするプロテスタント説教は、神の言葉としての聖書、なかんずく福音書とパウロの言葉を反芻し、これを自らの心のうちに内面化することに重心を置くものであり、言語の抽象性に即した型の説教とみなすことができる。しかしそれがやがて、宗教改革以後の対立のなかで、教会や宗派間の相互攻撃と難解な神学的議論に覆い尽くされ、民衆を教会から遠ざける結果に至ったのである。

とはいえ、そもそも説教とはまた、説教師の生の肉声や身振りを除外しては考えられない独特の身体性をもつ行為である。はたしてイエズス会は、説教師教育の一貫として演劇の実践を取り入れており、それによって、物語る口調や仕草の向上に努めたことが伝えられている。後にはルター派も、教会は異なる⁽¹⁰⁾にもかかわらず、イエズス会の組織的に整備された聖職者養成制度を範とし、説教師に同じく演劇の修練を義務づけている。

もともと抽象的な媒体である言語あるいは説教を、逆に具象化する試みとし

ては、さらに喩え話を使用するという方法がある。禁欲的かつ厳格なプロテスタントは、常識的には、従来の聖人信仰とそれにまつわる数々の伝説や聖遺物、美術品、煩瑣な象徴的儀式などを一掃したと考えられているが、しかしそれはむしろ、後年のルター正統派やカルヴァン派がとった方向である。むしろルターその人は、聖画像や聖人信仰、民衆本や祝祭といった民衆的伝統に一定の理解を示していた。宗教改革の初期には、祝祭的な儀礼や演劇がプロテスタントの主張に有効な形で実施されていたし、またルターが、キリスト教以前の世俗的かつ民衆的な知恵の宝庫としてイソップ寓話を高く評価し、ある時期その翻訳に専念した事実も忘れてはならない。その根底にあったのは、聖職者ではない民衆層の人々、あるいはその対極にある王侯貴族を、一定の真実へといかに巧みに導いていくかという教化上の問題意識である。寓話ないし喩え話の使用という意味では、ルター以後、ヨハン・マテージウス、ヨハン・バルタザール・シュップといった人物がその伝統を担っていくのであるが、これは主流を成したルター正統派からすればいかがわしい傾向でしかなく、シュップなどは厳しい批判を受けている。⁽¹³⁾カトリックや他のプロテスタント宗派との対立点を明確にしなければならないという歴史的条件もあり、ルター正統派の説教は、次第に抽象性を強め、神の言葉それのみへと収斂していくのだった。

ところで近世のカトリック地域には、まさにこの喩え話の使用という意味で、具象性のきわめて高い説教が百花繚乱の花を咲かせた。それが、本論のテーマである説教奇譚(Predigtmärlein)を取り入れた説教である。たしかに、すでに中世にも説教奇譚そのものは存在し、多くの説教集にその痕跡を残している。しかしトリエント公会議以後の近世カトリックは、いま一度中世の良き伝統を再確認し、そのなかに民衆教化の有効な方向を模索したのであった。イソップ寓話や聖人伝説を中核とする中世説教集は、この時期に続々と再版されている。近世の説教師は、民衆説教師として自らが適切であると思う文体にそれを語りな

おしていったのである。物語の多少の改変、増幅は当然のことであった。また民衆との直接の関わりの中で彼らが見聞した出来事や物語が、数多く利用された。当然のことながら、その手の話は下品かつ卑猥であることが多く、やがて教会上層部の許容範囲を超えていくこの風習は、たびたび批判の矢面に立たされることになった。

説教は、いわゆる教会暦に従い、日祝日、待降節、四旬節、教会堂開基祭、万霊節、復活祭など、それぞれの宗教的行事に合わせて行なわれる。説教奇譚が、特に多くそして気兼ねなく用いられたのは、四旬節と復活祭でのことだった。この時ばかりは、もはや説教師もキリスト教的な教訓を施すことをいつしか忘れ、空想豊かな語りを享受したという。そして教会は、四旬節においては哀しみに身を浸し、復活祭においては民衆の笑いに揺れた。

この時代の民衆説教師は、決して特定の流派から出たわけではなく、彼らが所属する修道会はさまざまであった。民衆教化を第一の義務としたカプチン会は、その茶色の僧衣と髭をはやした容貌において長く民衆説教師の代名詞的存在でありつづけた。さらに民衆説教の重視においてはカプチン会に先んじていたフランチェスコ会、後にふれるアブラハム・ア・サンクタ・クララが属したアウグスチノ隠修会、そして宗教改革以後の西欧史にはきわめて重要な存在であるイエズス会の名をここに挙げる⁽¹⁴⁾ことができる。

16世紀のトリエント公会議における説教改革の成果は、1600年頃から顕著になりはじめた。そして近世ドイツにおけるカトリック説教奇譚の最盛期は、17世紀の第二世代に生まれた人々が担うことになる。彼らが後年に、「バロック説教師」の名で総称されることになるのはその時代性のためである。多くは、アルトバイエルン地方、特にザルツァハ川、イン川、イーゼン川の三つの河川に囲まれた地域の出身であり、これは民衆的伝統のきわめて豊かな土地であった。注目すべきは彼らの出自である。民衆説教師たちは、決して貴族や官僚などと

いった高貴で知的な家柄に生まれてはおらず、むしろ、ほかでもない農民ないし小市民という民衆階級に育った人々であった。当時、子沢山な家庭は、少なくとも子供の一人を教会の保護のもとに預けることが一種の宗教的理想として望まれた。そのなかで才能のある者はさらに修道会学校へ、たとえばアルトバイエルン地方ではザルツブルクのベネディクト会が営む大学への道が開かれ、最終的に聖職者となっていったのである。それは家族にとっても名誉なことであった。民衆のなかに生まれ育ち、その後、知識階級に混じって青春のひと時を学問研鑽のうちに過ごしたあと、再び民衆のなかに戻っていった彼らは、自らの根元を常に忘れることはなかつただろう。下層階級にも司祭の道が開かれたのは、まさにトリエント公会議以後のことであった。⁽¹⁵⁾それはすなわち、聖職者が神学校で組織的に養成され始めた時代⁽¹⁶⁾である。

彼らは司祭として、その生涯を辺鄙な田舎での宗教活動に捧げた。そして、それにもかかわらず自らの説教を書物として編み、かなりの数の出版を果たしている。アウグスブルクとザルツブルクとを双壁として、ミュンヘンや、プロテスタント都市であるはずのニュルンベルクまで、各都市の出版社が、馴染み⁽¹⁷⁾のカトリック説教師の書物をこぞって出版した。

このように説教集が、それも説教奇譚による説教集が数多く出版されたのは、もちろんその購買層が存在したからである。この手の書物はまず、民衆を前にして、いわば現場で説教を行なう人の手引書として考えられていた。教会暦に従って、祝日ごとに適した説教が並べられており、詳細な索引を利用することで、それぞれの機会に即した話題を見つけることもできた。特に地方司祭の場合は、蔵書の数にも限界があり、古今の興味深い喩え話を引いてこようにも、肝腎の資料が足りなかつたのである。説教集はその不足を補うことができた。

二つ目の理由としては、家庭での宗教的読み物として説教集が用いられている点が挙げられる。いわばルター派における教理問答書、あるいは、いわゆる

家父長の書 (Hausväterliteratur) に相当する書物の役割を担ったわけであり、すでに言及したカニシウスの『大教理問答書』とともに、カトリックの一般信者に多大な影響を与えた。カトリックの民衆には聖書そのものを読むことが禁じられていたため、このような一般向けの宗教書が必要であった。⁽¹⁸⁾ しかも当時の民衆の識字率は、都市部に比較するときわめて低く、さらに字を書くことができる者は、字を読める者に比べてなお一層少なかった。⁽¹⁹⁾ 民衆は、わずかながら村ごとに存在した字の読める者が書物を朗読するのに耳を傾け、そこから知識を得たのである。また僻地に住んでいるせいで、悪天候の際には教会に参じることができない人々のために、礼拝を家庭で代替的に行うための補助的読本としても機能した。

三つ目の理由としては、純粹に宗教的な用途からは外れるが、当時の貧しい学校教育を補完するという役割を挙げることができる。18世紀に啓蒙主義が浸透していった一部の領域を除き、近世の基礎教育は総じて悲惨な状況にあった。教員は慢性的な人員不足のなかにあり、神学者や零細職人の副業として、あるいは他の事業に失敗した者の仕事として行なわれていた。また基礎学校への就学はあくまで個人の意志に委ねられており、特に田舎では労働力として子供が不可欠であったことから、そもそも学校へ行く者も少なかった。⁽²⁰⁾ そこで説教集には、またそれを実践した説教には、世俗のさまざまな知識の伝授を行うという役割が求められたのである。「説教師は、同時に、神学者、哲学者、法律の専門家、医者、数学者、政治学者、歴史家、修辭家、詩人、そして言うなら、あらゆることに通じた人間、いや、いわば一人の天使となる」ことが必要であった。⁽²¹⁾ それは、「神のものを、この世のものから説明する」ためである。

しかし実際のところは、むしろそのように多様な世俗の知識を混ぜ込むことによって、説教の聴衆ないし書物の読者が退屈するのを避けようとしたようである。ある説教師は著書を編むに際し、「高座に立つ説教師の方々にだけでな

く、そうではない私的な人々の談話のために、あるいは退屈なひとときをまぎらすために⁽²²⁾用いてほしいという旨を隠さず記している。

近世、特に17世紀から18世紀初頭にかけての時代に、説教奇譚が盛んに読まれ、かつ好んで聴かれていた理由を社会史的に考察すれば、およそ以上の通りになる。宗教改革以後の民衆教化重視という流れのなかで、民衆説教師たちは、世俗の民衆への接近を試みながら、しかしその一方で教会上層部ないし正統の教義からの強い締めつけにあい、いわば板挟みの状態にあった。この関連において想起すべきは、近世後期、すなわち1650年から1800年にかけての時代に、少数のエリートと大多数の民衆との乖離が特に進行したという事実である。中世は、たとえそれが一つの典型的な階層的社会であったと言っても、しかし謝肉祭に代表されるような祝祭の場面においては、なおもあらゆる身分の人間がそこに参加し、日常の身分的差異を一時解消して互いに交じり合うことができた。ところが、やがて来る宗教改革は中世的な社会体系を瓦解させる大きな転機となる。少数の支配的知識階級が庶民の文化に対して一方的に改革の手を伸ばすという社会構造がここに誕生するのである。結果的に見れば、民衆的伝統はその後、エリート層の目論見に反して根強く残った。1500年から1800年まで、民衆文化はかなりの均質性をもって持続しており、それが本質的な変化を被るのは、ようやく19世紀に、都市の成長と学校制度の整備、そして鉄道の普及が進んでから後のことになる。それに対して、大多数を成す民衆の大海の中に、本来は孤島のように存在したにすぎない知識階級は、それ自身の内部で、科学革命、敬虔主義、啓蒙主義、そしてロマン主義へと展開し、いわば歴史の表舞台を形成していくのである。この動きのなかで、やがて18世紀後半から19世紀にかけての時期にヘルダーが登場し、上からの民衆の《再発見》が行われる⁽²³⁾。

近世の民衆説教師は、エリートと民衆との乖離という歴史的局面に向かい合っ
て、なおその両者の結びつきのなかに踏み止まろうとした、ある意味では時

代遅れの存在であった。彼らは、近世の大半の人間が生きていた非文字文化の、文字文化への「媒介者」⁽²⁴⁾、「文学と口承伝統の仲介者」⁽²⁵⁾として今日では評価されている。近世の民衆と説教師たちの生き様を素描する上で、この点は基本的な認識である。

ちなみに近世の説教師としては、ルターという巨大な存在を別にすれば、カトリックにおけるアブラハム・ア・サンクタ・クララ（本名ヨハン・ウルリヒ・メゲルレ、1644—1709）と、ルター派聖職者バルタザール・シュップが特に名を知られている。プロテスタントないしルター派におけるシュップの特殊な位置についてはすでに略述したし、また本論はカトリック地域の説教に重点を置いているため、ここでは前者アブラハム・ア・サンクタ・クララについて数言を費やしておきたい。言うまでもなく彼は、シラーの戯曲『ヴァレンシュタイン』（1800年）に登場するカプチン僧のモデルとなった人物である。ゲーテ、シラー、ジャン・パウル、ひいてはマルティン・ハイデッガーまでが讃辞を寄せているこの説教師は、きわめて道化的かつ民衆的な言語表現で教会に笑いをまきおこし、大いに名を成した。そこで当時、各地から彼の説教を求めて引く手あまたの招待を受けている。ただし、1677年には皇帝レオポルト一世の指名を受けてウィーン宮廷の説教師となり、その後も高位聖職者として活動しつづけた彼は、本論の対象である純粋な民衆説教師とはいささか異なる場所に立っている。また彼の著作は、説教師としてよりもむしろ著述家としての意識から生まれたものであり、説教の現場を意識した上でのもっともった喩え話の使用はきわめて限定的である。従来の研究は、傑出したこの人物の背後にすべてのバロック説教師たちを追いやってしまうのが常であったが、それもすでに「時代遅れ」⁽²⁷⁾の観がある。ウィーンのような大都市の外では、つまり近世を構成した大部分の領域である小都市や田舎においては、説教と民衆の関わりはいかなるものであったのか、それが本論での問題である。

しかし同時に、ほかでもないアブラハム・ア・サンクタ・クララのような、きわめて道化性の強い説教師が、皇帝指名の宮廷説教師としてさえ活躍したという、この時代性は無視できるものではない。地方の説教師たちはこぞって、アブラハム・ア・サンクタ・クララを、特に彼の主著『大悪党ユダ』(1686—1695年)⁽²⁸⁾を権威的書物として引用している。一般にドイツの17世紀は世界劇場の時代と呼ばれるが、道化的な、いわば愚者の振舞いをすることは、当時、ある特殊な意味を担っていたようである。そして彼もまた、実は農奴で宿屋の主人である男を父にもつという出自であった。難解かつ複雑な神学的議論に飽いた民衆を教会にひきとめるために、まさに民衆から出た知識人たちは、あるいはその説教に見え隠れする民衆たちは、世界劇場という近世の舞台において、どのような役割を自分にあてていたのだろうか。

2. 復活祭説教

長く厳しい冬のあと、春の到来はなにびとにとっても歓ばしい。復活祭は、西方教会の教会暦上では、春分後最初の満月の後の最初の日曜日に設定されている移動祝日である。文字通りイエス・キリストの復活を祝う、この宗教において最古の儀式であるが、歴史的には、ようやくこの水ぬるむ季節がやって来たことを歓ぶ、異教的な土着の祭りと同流して今日に至っている。近世にとどまらず、またドイツだけに限らず、復活祭の習慣をもつヨーロッパの諸地域では、春の歓びにうたれて多くの作家達が筆をとってきた。そして宗教や儀礼というものが肩身を狭くしている現代においてさえ、なおもその多くの作品がアンソロジーとして編まれ、人々の手にとられている。なかでも有名なのは、「復活祭の散歩」という通称で呼ばれている、ゲーテ『ファウスト』第一部の章句である。その結びには次の言葉がある。

老いも若きも、すっかり満足して、
「ここでは自分も人間だ、ここでこそ人間らしくしていただける」
と叫んでいるのだ。⁽²⁹⁾

近世においても、復活祭は、四旬節という長い禁欲の期間を過ぎて、ようやく肉食と娯楽と官能が、つまり「人間」の欲びが許される幸福なひと時であった。復活祭の、それも復活祭月曜における説教は特に快活さを増したという。説教師はイエス・キリストの復活という喜びの機会に合わせ、笑話によって民衆を楽しませるとともに、そこに宗教的な慰安を加えることで、民衆教化の一助にしようと考えた。そこでは、民衆はもはや居眠りをするなど忘れ、心底の笑いに身を委ねたという。ここに、ラテン語では risus paschalis、ドイツ語では Ostergelächter という、「復活祭の哄笑」を意味する言葉が生まれる。ドイツ語の表現は16世紀から記録が存在し、すでにその当時からこの春の説教は「太古より伝わる」⁽³⁰⁾慣習として記されている。ただし近世は、なかでも特に17世紀は、エンブレムのような比喩形象が世を席卷した時代でもあり、そのような具象性を求める社会的傾向が説教の実践のなかに入り込んで、寓話の特別に広範な使用を促したと考えられる。復活祭に話す説教奇譚は、特に復活祭奇譚 (Ostermärlein) と呼び慣わされた。18世紀の詩人で、商家に生まれたフリードリヒ・H・ヤコービは、幼年時代に聴いたカトリック僧の復活祭奇譚が非常に楽しいものであったことを回想している。⁽³¹⁾18世紀中葉においてなおこの風習は生きていたのである。

説教師は日々の身近な出来事をとらえ、民衆の生活にわけ入って話をした。フラーデンというパンや卵が復活祭の象徴的な食物や贈り物であったことから、説教師はしばしばそれを話の枕として用いている。イエスの復活を祝うキリスト教的な祝祭であるという意味では、本来ならルカ福音書などに描かれている

復活の物語を下敷きとするべきところである。たしかに16世紀には、まだそれが復活祭奇譚の一部として語られてはいた。そして復活祭劇などと同じように、「イエスの地獄行」のような物語を増幅させ、悪魔に対するイエスの勝利などを滑稽に表現していたようである。しかしこのモチーフもやがて使い古され、より滑稽な題材が求められていく。もはや復活祭とも、あるいはキリスト教とさえも関係のない物語を自由に採用することになるのは時間の問題であった。

その種の物語を取り出す原典は、修道院や大学の図書室、また一部の司祭の蔵書が提供した。これらは充実した収集を誇り、かつまたその環境を生かした民衆説教師たちの読書量には瞠目すべきものがあった。歴史、民俗、自然誌、地理学と、幅広く知識を集めた説教師の存在が知られている。すでに述べたように、トリエント公会議における中世伝統の再確認の方向に従って再版された中世の寓話集もまた好んで読まれた。ジャック・ド・ヴィトリやヤコブス・デ・ウォラギネが12世紀末から13世紀にかけて編んだ書物はその代表的な例である。またおよそ1600年頃から後に出版されたイエズス会の宗教書には、海外へ展開した同会が世界各地より持ち帰った数々の奇譚、殉教譚のほか、近世という時代やイエズス会を考える上で忘れてはならない事実、すなわちあの魔女迫害にまつわる物語が含まれている。オランダ人マルチン・デルリオの『魔術探求の六書』などは、魔女迫害に大きく関与した書物であるが、これはまたバロック説教師が用いる魔女物語、悪魔物語の最大の出典ともなった。

近い時代での権威的な作家としては、さらにエレミアス・ドレクセル、ゲオルク・シュテンゲル、ヤコブ・ビーダーマン、さらにオランダ人のヘンリクス・エンゲルグラヴェなどのイエズス会士を挙げることができる。彼らはみな、説教師たちが学生時代から親しんだ著述家であった。シュテンゲルや先のデルリオの著書は、説教師の実践に用立てられることにより、やがて民衆の口承伝統を形成する大きな要素となっていく。民衆の物語のなかに、上層からの物語

が沈殿していくわけだが、さらに後の18、19世紀には、今度は知識人により、民衆の物語としてそれらが採取され受容されていく。物語は循環しているのである。

とはいえ説教師たちは、民衆の好む物語を、信徒との交わりのなかから直接に取材することもまた少なくなかった。夫婦喧嘩の話はその筆頭ともいうべきものである。この種の物語は中世寓話集にも存在しないわけではないが、説教師は、実際に民衆から見聞した話をそこに加え、聴衆の好奇心をかきたてた。時には、説教を聴く会衆のなかに、当の物語の主人公がいることもあり、それに気づいた周囲の者は意地悪な笑いを浮かべていたという。また聴衆は、およそ下層の民衆から構成されていたため、上層階級を諷刺する笑話が非常に好んで話された。よくしたもので、この種の説教の場合、聖職者はほとんど槍玉に上がらなかったという。贅沢に耽る貴族や都市住民、あこぎな職人ばかりを皮肉の対象としながら、下層の民衆を笑いのカタルススへと導いていった。ただしその場合に説教師は、あてこすりに利用された人物からの報復を覚悟しなければならなかった。放火などの身の危険を避けるため、ある説教師はこう言い加えたという。「復活祭の面白話として話しているのだから、どうか、真面目に⁽³⁴⁾取らないようにお願いします。」

一般大衆が好んだ滑稽な小咄 (Schwank) の類も多く用いられた。そもそも16世紀は、『オイレンシュピーゲル』や『車中つれづれ話』のような民衆小咄本、『アマディス』のような牧歌小説が隆盛をみた時代であり、これらは民衆の物語の形成と密接な関係にあった。巧みに笑いを演出した説教師の筆頭であるアンドレアス・シュトロープル (1641-1706) などは、『ラーレ人物語』(1597年)を好んで利用している。しかし基本的には、17世紀カトリックにとって、民衆本は粗野にしていかがわしい、避けるべき読み物であり、ヨハネス・パウリやマルチヌス・モンターヌスの作品は早くから禁書のリストに挙がっていた。民衆

小咄本が嫌われた理由としては、執筆者にプロテスタントが多く、遠慮なく法王批判が行なわれているという点もあった。17世紀中葉からは、そうした不穏な要素を取り除き、いわば浄化された民衆本が出版され始めたので、説教師たちはこれをよく用いた。とはいえ結果的には、禁書に挙がるような物語も、説教師が民衆に直接取材したことで、やはり説教の場へと流入することになったようである。⁽³⁵⁾ 民衆の口承伝統は、知識人による規制をすり抜け、多様な物語を伝え広めていく重要な媒介役となっていたのである。

説教の全体的構成のなかで、復活祭奇譚をどのように用いるかについては、説教師によってさまざまな例がある。冒頭から復活祭奇譚で語り始める者もいれば、奇譚で説教を締めくくる者もある。または短い節ごとに、宗教的訓示と復活祭奇譚とを交互に話し、両者を絡み合わせて語る者もいた。いずれにしても復活祭奇譚は、復活祭説教の一つの核心であり、この物語を泉として、春の復活祭に適した教訓が導き出されていったのだった。

復活祭奇譚は、優れた効果を生み出した。退屈な、いわゆるお説教を突然に打ち切り、「よく聴きなさるがよい、ある奇妙奇天烈な話ですがな…」と口走った途端、一斉に聴衆の臉が開いたことを、ある説教師が伝えている。またそのような喜ばしい記録と同時に、民衆が宗教的訓示にまったく関心を示さず、笑話だけを待ち構えているという嘆きの声もみえる。説教師自身もこの現実に屈してしまい、なかにはもはや教訓を付け加えず、笑話だけを物語って済ませてしまう者もいたようである。これでは、ルカ福音書第8章に説教師の比喩として登場する、かの「福音書の種を蒔く人」であるどころか、「むしろ旅芸人だ」と説教師も自嘲気味になる。ともかくも滑稽な復活祭説教は民衆のあいだに好評を博し、その実践と並行して司祭や修道士は自ら説教集を編むことにより、大きな売れ行きを上げた。この隆盛は、18世紀に入ってからもしばらく続く。

民衆を魅了した理由は、教会とは一見そぐわぬ物語内容の滑稽さにあったこ

とはもちろんだが、しかし語られる話自体は、すでに古代や中世から伝承されてきた、あるいは近世の民衆のあいだに育まれてきた、いわば周知のものが多かった。むしろ本質的な特徴は、民衆の言葉に根ざした、生きた民衆の文体もしくは語り口にこそある。説教師は素朴なリアリズムに徹し、民衆の世界をコントラスト豊かに再現する。その様子は、説教というよりほとんど演劇に近いものであり、過去形の語りから現在形へと移行し、さらに対話形式を好んで用いた。個々の科白には、方言や字句、ことわざ、罵り言葉を混ぜ入れていく。学校での修業時代に演劇の訓練を受けている彼らは、身振りや手振りが巧みであり、それどころか、動物の鳴き声や人のどもりを物真似することも厭わない。しかもこのような喜劇の物語のはじめと終わりには、「まだ動物が言葉を話した頃 *Zu der Zeit, da die Thier noch reden kunnten*」、「もし死んでいなければ、彼らはまだきっと生きていたろう *Und wann sie nit gestorben wären, so lebten sie gewiß annoch!*」といった、後にいわゆるメルヘン風として知られることになる民衆の語りの定型句がみえる⁽³⁷⁾。

遠い時代や遠い国の物語も、不可思議な物語も、このような語りによって身近な日常の世界に移し入れられる。アウエルバッハは、古典古代とユダヤ・キリスト教的伝統との表現構造を区別して、前者における「様式分化の法則」と、後者における「様式混合」と「生成しつつあるものへの深い洞察⁽³⁸⁾」という特徴に言及し、その対照性を見事に浮かび上がらせている。後者、すなわちユダヤ・キリスト教の表現性に関わる伝統は、中世演劇を貫いて、近世の復活祭説教にまで流れ込んでいることがここでわかる。身近な世俗の世界と聖性との混合という意味では、特に宗教改革以前には、下品や卑猥がことさらに拒まれたわけではなかった。性的な欲びも、許された正しい時期に行なえば神学的に正当化された当時、演壇で性器を露出し、自慰行為をしてみせるという極端な振舞いもみられたようである⁽³⁹⁾。それを見物する民衆の哄笑が聞こえてくる。

しかし、このように珍奇な見世物を伴う説教が、近世カトリックの主流だったわけではない。むしろ喩え話としては真面目な、純粋に宗教的な物語の方が多かった。そのなかの一部の現象として復活祭奇譚が存在するのである。その隆盛の頂点にあった17世紀後半でさえも、カトリック内部や他教会からの批判は絶えることがなかった。それどころか説教奇譚の使用そのものについては、すでに中世から、ダンテを始めとする人々によって懸念の声が寄せられていたという。近世にはエラスムスを含め各方面から、説教壇での「節度」が要求されつづけている。18世紀になると、さらに啓蒙主義陣営からの圧力が強まる。民衆の信ずる迷信は、啓蒙主義にとって撲滅すべき対象に他ならなかったが、そもそも迷信というものが民衆の現実である以上、まさにそれにことよせて物語っていた説教師は、同じく非難の矢面に立たされることになった。フリードリヒ・ニコライなどは、バイエルンの説教奇譚を、当地の精神的後進性の証左だとまで言っている。それでもこの風習は、わずかに一部の地方において、19世紀までしぶとく生き残った。そこでは司祭の個人的な蔵書や家庭の読み物として密かに命脈を保ち、実践されていたのである。しかし批判は絶えることがない。やがてミュンヘンの新聞には、この風習が「民衆への媚びでしかない」という論評が載る。⁽⁴⁰⁾ 上層階級ないし知識人階級からの一種の強制として生じたドイツ啓蒙主義と、民衆文化との相克の一場面がここにある。

社会の世俗化と信仰の希薄化が進行し、世俗の権力や価値観に一元的な支配を許す時代が来ると、これまで近世的な歴史的磁場のなかで、聖と俗、上層と民衆の仲介者としての立場を守ってきた民衆説教師の活躍の余地は、もはや少なくなっていく。そして説教奇譚もまた、同じく次第に下火になっていく。18世紀末から19世紀初頭にかけての修道院解体の動きを受け、その図書室に保管されていた説教集の類は国家の資料館などへ移管されていった。しかし近世説教のなかで、保存に値するとみなされた資料は少なく、大半は直ちに反古にさ

れてしまう。やがて説教奇譚は歴史の舞台から消える。

3. 時—コヘレトの言葉—

批判の声と常に背中合わせのまま説教壇に上っていたバロック説教師たちは、説教奇譚の使用を正当化する文章を序文などの形で著書に付け加える必要があった。例えば当時より説教師の権威的存在であったアブラハム・ア・サンクタ・クララは、喩え話について、「人々の心を動かす最高の説教師、(…)人々を教会に誘う最高の鐘、(…)人々のあいだに同じこだまを呼ぶ最高の⁽⁴¹⁾声」であると、比喩を羅列する得意の口調で語っている。また先述のシュトロープルは、説教奇譚を用いることでこそ「市井の民」を「美しくまた賢明に」教化することができる⁽⁴²⁾と主張する。これらは、いわば下への配慮から生まれた根拠づけと言えるだろう。民衆をないがしろにすることは、説教師にとって教化活動を困難にするだけであった。原則的に言うと、教区司祭は民衆共同体にとってあくまでも異分子にはかならず、両者のあいだには常に緊張関係が存在した。牧師ないし説教師として派遣されてきた彼らは、また同時に土地の領主として貢租の納入先でもあることが多かったからである。聖職者の素行が悪ければ、ただちに村の敵として扱われた。しかし、民衆の生活の具体的な要求を知り、通過儀礼や農事、悪魔除けのために必要な祝福を提供するならば、逆に友好的関係は保証され、民衆からは日々の宗教活動への返礼として贈物の品が届けられたりもした⁽⁴³⁾という。つまり相互贈与の関係が成立しているかぎり、両者の関係は平和裡に保たれていた。説教奇譚という笑いの祝福も、階級的な緊張関係を緩める一種の潤滑油として機能したことだろう。

これに対して、いわば上への配慮から生まれた根拠づけもある。それは聖職者の用いる根拠としては最も権威ある、しかしまた最も一般的なもの、つまり

聖書に根拠を求めるやり方である。例えばアタナシウス・フォン・ディリンゲン (1633?—1714) という、南独ディリンゲンに生まれ、カプチン会に学んだ後、ドイツのカトリック圏各地の説教壇に立った人物は次のように述べている。

一介のドイツ人として、ドイツ人らしく、単純素朴に (als ein Teutscher deutsch und einfältig)、神の言葉そのままに、しかも、あらゆる説教師のなかの説教師として、単純素朴な (einfältig) 喩え話で民衆に真実への道を示された至高の教師、我らが主のイエス・キリストを手本として、……⁽⁴⁴⁾

「単純素朴」という言葉には、冒頭に引用した詩が響き合う。そしてそのことが「ドイツ人らしく」ということと同列に語られているのには時代的な理由がある。17世紀ドイツでは、「最新流行の (ア・ラ・モード à la mode)」という言葉が大々的に流行し、先進国であるフランスの洗練された文化が甚大な影響を及ぼしていた。フランス風を気取るばかりで、ドイツの何たるかが忘却されていく世相に危惧を抱き、ドイツへの愛国心をよびかけた人物が、例えばヨハン・ミヒャエル・モンエロシュ (1601—1669) という著述家である。彼はドイツ人の「誠実な redlich」、⁽⁴⁵⁾「生一本な aufrecht」性格を讃え、「ドイツのミヘル Teutscher Michel」という単純実直な人物像をその著書に登場させた。17世紀から18世紀初頭にかけての盛期バロック説教奇譚もこのドイツらしさを求める愛国的な時流のなかにある。つまり説教師アタナシウスは、ドイツの「純朴」にしてかつカトリックの「純朴」であるべき民衆にうったえかけていたのである。

聖書ないしイエス・キリストを模範とする姿勢は、他の説教師もしばしば共有している。その際にはヒエロニムス、アウグスチヌス、アンブロシウスその他の古代教父も重要な根拠として引き合いに出される。⁽⁴⁶⁾ また、ほかでもないイエスの復活を物語るルカ福音書第24章を論拠として引用する説教師は、復活と

いういわば信じられない知らせにどう対応したらよいのか、思案した狼狽する弟子たちを描いたこの場面について、「すると彼らのもとに、イエスもまた巡礼の姿で集い、楽しく耳を傾けられたのです⁽⁴⁷⁾」と述べる。つまり奇矯な復活祭奇譚に耳を傾ける近世の聴衆にも、聴き手としてのイエスがとったと同じ好意的な態度を求めているのである。

説教奇譚、とりわけ復活祭奇譚のために最も包括的な弁護を行なったのは、説教師ヴォルフガング・ラウシャー (1641—1709) であつた。⁽⁴⁸⁾ 彼は南独イン川沿いのミュールドルフに生まれ、ミュンヘンの聖母教会の説教師も務めたイエズス会士である。ラウシャーは、聖書や教父、過去の優れた説教師たちが喩え話を実に頻繁に用いてきた点を明確に指摘しつつ、ただし上層部への配慮から「節度」の重要さも言い添えてはいる。そして、木の実と殻の喩えを用い、あくまで真理は物語という殻の中から取り出され「発見」されるべきものであり、決して隠されたままではならぬことを強調する。説教とは「神の言葉」であり、それはルカ福音書に従えば、「種を蒔く人」が人の心に蒔いた種でもあるのだから、その「種」は外へと芽生えなければならないのである。ここでラウシャーは問う。そもそも説教奇譚を話すことは、良き種のなかに混じって「雑草」の種を蒔く「不適切」な行為なのかどうか、と。旧約聖書の土師記第9章8—15節⁽⁴⁹⁾にはすでに、木々が王を選ぶ喩え話がある。聖書のあちこちにちりばめられている喩え話は、キリスト教的真実という「一つの目的」のうちに秩序づけられるかぎり、教化の使命を見事に果たすものであろう。しかも動物にことよせた喩え話を用いれば、人々は「楽しく、大きな欲求をもって」耳を傾けるばかりか、「記憶に長く残り」、教えは聴衆の「血を流すことなく、しかし奥深くへと浸透していくのである」。たしかに、使徒の「パウロは、イソップ物語を説教で話したりはしなかった」。しかしパウロはまた、ひたすら「受難 (Passion) ばかりを説いてまわったわけではなかった」のである。

この点を受けて、ラウシャーの主張の核心が次の段落に述べられる。

さてドイツ人のあいだでは、喜びをいや増すがために、寓話あるいは（一般に言うところの）復活祭奇譚（Oster-Märlein）を説教壇で話すのが古来からの習わしである。これは、墓場の三人の聖女と、エマオの二人の弟子が、主の復活のゆえに信徒にもたらしたあの良き知らせ（Mär）を記念するものであることは疑いのないところである。だとすれば、この古い習わしを保ち続けて何がいけないわけがあるろう。主キリストのカトリック教会さえ、教会の装飾を変え、いつもとは違う姿に祭壇を飾り付けるではないか。復活祭には、悲痛な四旬節の布でなく、喜ばしい、勝利にあふれた旗が立てられる。それなら説教師も、どうして色彩を変え、（…）面白く教えに満ちた寓話を時にはさみこんではならないわけがあるろう。（…）そして言い添えておくならば、笑いは決して邪なことではない。かの賢明なる伝道の書は、こう言っているではないか。Tempus flendi & tempus ridendi、つまり、泣くべき時があり、笑うべき時があると。しかし、ああどうしたものか、笑うべき時とはすなわち復活祭の時でないとするれば、一体それはいつのことであるのか。⁽⁵⁰⁾

ラウシャーは続けて言う、たとえ復活祭奇譚のために「ほら吹き野郎」と民衆から罵られようとも、聴き手である民衆が不機嫌な顔をし、説教師を誹謗中傷するよりはましであると。「笑うべき時」を実現するという使命の重要さは、それを凌駕するからである。

この弁護の文章のなかで、旧約聖書の伝道の書、いわゆるコヘレトの言葉が引用されているのは、単なる偶然ではない。16世紀以降の近世世界では、この旧約のキリスト教文書が格別な関心をもって読まれ、多くの神学者がこの書物

の註釈に専心していたのである。そしてそれは、この時代がいわば虚無(vanitas)の諸世紀であることに由来していた。⁽⁵¹⁾

宗教改革以後の騒乱に貫かれた16世紀はもちろん、さらに三十年戦争に象徴されるドイツの17世紀は、宗教上の対立と領邦国家の利害関係に揺さぶられ、戦禍の及んだ地域は荒廃の極みに達していた。絶対主義の浸透した地域では、階層制に基づく苛酷な管理体制が敷かれ、民衆は搾取の対象となる。さらに16世紀末からの天候不順によって飢饉が度重なり、餓死と疫病、なかんずくペストの不安が人々から消え去ることはなかった。経済は悪化し、戦費調達のための大量の貨幣偽造に端を発したドイツ最初の深刻なインフレーションの時代(Kipper-und Wipperzeit)が1618年から1623年にかけて到来する。この経済的危機は、さらに1659年から1690年頃にかけても、対トルコ戦役を契機に再びくりかえされた。

しかし近世のドイツは、宗教的、政治的、また経済的な混乱の一方で、一般に「科学革命」と呼ばれるヨーロッパの自然科学的革新の波のなかにもあった。地動説を唱えたコペルニクスに続いて、ケプラー、ガリレイ、ニュートンなど傑出した科学者が陸続と現れる。中世的秩序の復活を望みながら、その困難に懊悩していた時代にあって、あたかもそれに追い討ちをかけるかのように、彼らの学問的成果は旧来のキリスト教的世界像に背反していった。神の無限の秩序に基づく自然の円環性、救済史としての歴史観に代わって、歴史的事象の個別性、茫漠と広がる無限の宇宙空間が議論の対象となり始める。自然空間や宇宙空間の研究のために自然科学独自の手続きが整えられていくこの時代に、その神学的正当化もまた試みられはするものの、もはや人間と地球は安穩と世界の中心に居座っていることはできなくなった。そして歴史の流れは今や、神の意志から切り離された、つまり、あるべき救済に向けての一筋の歴史の道程とはもはや無縁な、ばらばらな点としての「原子」に分解していくのである。⁽⁵²⁾度

重なる戦火や疫病のために、自己の有限性とはかなさを宿命として甘受しなければならなかったこの時代は、自然科学の発展によってもまた、無限空間への不安という形で深い虚無感を醸成していくのだった。17世紀人であるパスカルの次の言葉は、その現われにほかならない。

この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる。⁽⁵³⁾

この危機的状況を、悔い改めの不十分な人間に対する神の怒りの現われと解釈した人々は、信心のうちにひたすら耐えぬくほかなかった。そのため、一般信者を精神的に支える宗教的教化文学が、本来は世俗の作家たちも取り込んで無数に書かれた。ルター派のグリューフィウスを始めとして、ままたらぬ世の無常と惨状、変転のさま、生の憂鬱などをうたう表現がここに繁茂する。しかしその一方で、この無常観を前提としながら、束の間の幸福と快楽を享受し尽くそうとする、一種の現世肯定的、刹那主義的な傾向も並行して現れた。ホーフマンズヴァルダウの官能詩などはその一例である。このような死と生との極端な対照性、緊張関係は近世、特に17世紀の言説に特徴的なものである。

コヘレトの言葉は、まさにこの両極性を体現する書物であった。「なんという空しさ／なんという空しさ、すべては空しい」、「どれもみな空しく、風を追うようなことだ」といった表現がくりかえし現れるこの書は、生への深い諦念を通奏低音としている。しかしその一方で、「何事にも時があり／天の下の出来事にはすべて定められた時がある」という、近世にとって非常に重要なものを意味した一節がある。ラウシャーが復活祭奇譚の擁護のために引用した章句は、ここに登場する。⁽⁵⁴⁾生まれる時と死ぬ時、愛する時と憎む時、泣く時と笑う時、すべてそれは神の定めのままに任せ、人はその「時」を、「時」の成り行きを引き受けるべきなのであると。そしてそのうえで、「人間にとって最も幸福なのは

／喜び楽しんで一生を送ることだ」と言い添える。極端な虚無の表現と極端な現世肯定の表現が同居する、17世紀バロックにかなった文書である。

復活祭奇譚の risus paschalis は、まさに tempus ridendi にこそ実現しなければならない。この「時」を逃してはならない。ラウシャーの主張の核心はそこにあった。苦しみの時と歓びの時が、それぞれ神によって与えられている以上、その個々の時間を十分に生きぬくことが人間の使命となる。そして望むらくは、この個別的時間の充溢を足掛かりとして、中世まで存在していたあの統一的な神的秩序へと回帰したい、ないしはそれを予感したいと願ったのである。でなければ、ばらばらな、無味乾燥ないくつかの点の集合にすぎぬ虚無的世界が再び姿を現わし、生への憂鬱に支配されることになるのだから。説教師が物語る個々の復活祭奇譚 (Oster-Märlein) は、失われた秩序の復活に関わる、まさに「良き知らせ (Mär)」となることを期待されていた。それは混沌に揺れる17世紀を支配していた秩序願望ゆえの社会現象なのだった。

コヘレトの言葉が近世において重要な意味をもち、バロック説教師ラウシャーがそこに依拠した理由は他にもいくつか考えられる。「コヘレト」とは、集会を召集する者、あるいは集会のなかで語る者の意味であり、この旧約文書をドイツ語では「説教師の書 Buch der Prediger」とも呼んでいる。そこから「伝道の書」という名称も生じたわけであり、まさに説教師として民衆伝道に携わったラウシャーには、特別にうったえるところがあったのであろう。

いま一つは、17世紀から18世紀初頭にかけての時代における特殊な言説性に関連する。つまりこの時代に典型的な文章は、絡み合った葛のようにきわめて錯綜した文体をとり、そのなかで比喩表現を過剰に繁茂させるものであった。そして比喩の奇抜さ、珍しさが何よりも競われる。エンブレム集が無数に出版され、いわばこの時代を席卷していたのは、その数々の比喩表現に図像的根拠を与えるという重要な役割を担ってのことである。そしてこのような現象の根

底には、先述したように、いわば点的な時間に分解し、救済史的な流れから切断されかかった時代性に対する当時の人々の執拗な抵抗がある。彼らが求めたものは次の言葉に集約されている。

かってあったことは、これからもあり／かつて起こったことは、これからも起る。⁽⁵⁵⁾／太陽の下、新しいものは何一つない。

このコヘレトの言葉の一節は、グリューフィウス、ビルケン、ローエンシュタインなど、バロック時代の多くの作家が依拠するところとなった。崩壊しかかった歴史の神的秩序をいま一度復活させるために、過去の事例が比喻として盛んに収集され、現在の出来事への同質性と、そこにはらまれた教訓性とをうったえる術とされたのである。過去とのあいだに投影された同質性は、現在の混乱をひとまず整理してくれるだろう。そして求められた比喻の奇抜さは、つまるところ現在における現実の奇抜さ、つまりはその手におえなさ⁽⁵⁶⁾と不可解さを露呈するものであるとしても、しかしまがりなりにも伝統的に保証されたイメージを用いることによって、一つの形式のうちに混沌の現実を封印することができただろう。17世紀人にとって過去の喩え話は、現在の出来事と響き合^{わねばならず}、そしてその対応の繁茂そのものによって現在の虚無を覆い^{さねばならなかつた}のである。

説教奇譚がこの時代に隆盛をみたという事実は、エンブレム集の流行と同じくこのような近世の危機の現われでもあった。民衆の哄笑を求める復活祭奇譚は、暗鬱な時代の相貌には一見そぐわ^{ない}ものであるが、ラウシャーの序文においても、その根底にある虚無感^は看過すべくもない。「笑うべき時」の実現を強調する姿勢の裏には、その少なさ、悲しみのあまりの多さへの意識が間違いなく隠されている。時代の精神的支柱となったコヘレトの言葉が言うように、

哀しみはしばし忘れ、「笑うべき時」には笑わなくてはならない。その実現のための無二の機会が、春の復活祭という「時」なのだった。

4 愚一『痴愚神礼賛』一

復活祭奇譚では実際にどのような話が語られていたのか。その素材を過去の物語に求めるとき、バロック説教師たちはイソップ寓話まで遡ることができた。そのなかに「蟹と母親」という短い話がある。これは子供の躰けと親の姿勢を問題にする際に、実に多くの説教師が用いていたものである。原典ではこのような内容である。

「斜に歩いちゃだめよ。濡れた岩場で横さらいはいけません」と母親が注意すれば、「お母さん、まず先生が真っすぐ歩いてよ。それを見てするから。」⁽⁵⁷⁾

バロック説教師たちは、簡潔な話を意図的に選び出し、これを自分の語りで増幅、翻案することに本領を発揮した。ラウチャーの実演もまたその一例であり、母と子の二人だけが登場する元の話とは異なって、年老いた蟹の父と複数の子供たちが登場する。蟹の父とは、父なる神というよりも、むしろ個々の家庭を支える家長としての父への暗示であろうか。この蟹の父が、秋と冬に息子を沢山こしらえ、さてようやく「春めいてきた、美しく暖かい気候の日に」、家族で「散歩に」出かけることになる。暗い穴から出て、「新鮮な空気」を吸わせようという「父」の配慮である。つまり物語は復活祭の季節に合わせてある。

ところが、子供たちの足どりはまったくおぼつかず、「あちらからこちらへよろめいて(…)そのうえ後向きに歩きだす」者もあり、「秩序」が全く欠如しているのだった。これは世相への暗示でもあるのだろう。そこで父は大変気を悪

くし、最後には怒り心頭に発するのだが、その過程でまた物語の増幅が行なわれる。昔話を思わせる冒頭の過去形の語りから、次第に現在形の生きた科白へと語りの重心が移り、自由なやりとりを演出していくのである。例えば「何のさまだ、くねくね曲がり歩くこの蟹殻どもは」という罵り語を入れたり、あるいは、父が「はさみで、子蟹の脇腹のあちこちにつねりを加えた」りする。そこで、たまらなくなった子蟹の一人が最後に、「お父さん、先を歩いて下さい」と一言、釘をさして終わる。⁽⁵⁸⁾

イソップ寓話にはまた、「老人と死神」という話もある。

ある時、老人が薪を伐り出して、担いで長い道りを歩いていた。ほとほと疲れ果てたので、荷を下ろし、死神に呼びかけた。死神が現れ、どうして自分と呼んだのか、と尋ねると、老人の言うには、／「この荷を担ぎ上げてもらうためじゃ」／人間である限り、たとえ不仕合わせであっても生きたいと思う、ということはこの話は説き明かしている。⁽⁵⁹⁾

「最高の語り手にして最も滑稽な語り手」と評価されているシュトロープルの説教の例をみってみる。疲れ果てて、これなら死神を呼んで死なせてもらったほうがましであると一時は考えた老人と、そこへすっ飛んできた死神とのやりとりを、説教師シュトロープルは見事に演劇的な、そして滑稽な対話形式で描きだしている。老いた我が身をかこつ老人の感慨、それを受けて死神がすばやく現れる様子、恐ろしい死神を見て急に考えを方向転換させる老人の姿、言い逃れに耳を貸さない死神の執拗な追求などを、舞台さながらの科白で描きだし、そこに「ああ」、「おお」といった間投詞や、「けっ、このワインの絞るかす野郎が」、「この年寄りのとんまが」、「この年寄りの変人が」、「このかびくさい年寄りが」などと罵倒表現をあちこちにちりばめる。これらはまさに民衆の語彙で

あったことだろう。しかも元のイソップの物語はかなり増幅されている。老人は、死神から逃れるために、「代わりにわしの妻を連れていきなされ、奴はまだわしよりずっと年寄りですぞ、ほれごらんなせえ、あそこに奴が歩いて来よります。重い薪を運ぶのを手伝いに来よったです」などと言う始末である。しかもこれは嘘であり、死神が「あそこ」を探しているあいだに老人は「森へ」逃げ込んで「身を隠した」のだった。しかし、すぐに見つけ出され、「髪の毛をつかんで」引っ張り出されてくる。もう観念するほかないこの老人に死神は、「全く、十分に時は熟したのだ」という言葉を投げかける。これは、コヘレトの言葉に独自の感情移入を示す近世の人間にとって非常に暗示的である。そして死神は老人の頭を鷲づかみにし、「とどめをさす」。

妻との不仲をにおわせる科白がこの物語には見られた。夫婦喧嘩は、民衆の関心をよく惹きつけ、復活祭奇譚が好んで取り上げた素材である⁽⁶²⁾。そのなかの代表的なもので、中世説教集から伝承されている物語に次のようなものがある。きわめて仲の悪い、とある一組の夫婦が畑に通るかか。その畑はすでに草刈りが済んでおり、夫はそれを見て、「きれいに刈り取られたものだ(abgemäht)」と感想を述べる。しかしそれに対して妻は、とまかく夫のやることなすことすべてが気に入らないために、この草は「刈り取られた」のではなく、「はさみで切り取られたんですよ(abgeschoren)」と言い返す。こうして両者のあいだに、「刈り取られた」と「切り取られた」をめぐる大喧嘩が始まり、果ては夫が暴力を振るって妻を負かそうとする。罵り言葉や方言など、民衆の日常語を交えたこのあたりのやりとりは非常に滑稽なものである。最後には、堪忍袋の緒が切れた夫によって、なんと妻は川の中へ投げ込まれてしまう。妻は溺れかかり、夫に言い返そうにも、口に水が入ってもはや何もしゃべることができない。夫はこれで勝利を確信するが、ふと妻を見ると、手の指でV字のサインのようなものを作っている。これは「はさみ」である。口が使えないために、手を使

って言い返しているのである。⁽⁶³⁾

愚にもつかない物語と言ってしまうばそれまでのことである。教会の長椅子に座る民衆の前で、このような見世物が、生きた一人芝居によって実践されていたのだった。すでに述べたように、養成の過程で演劇教育を受けているバロック説教師にとっては、役者的な身振りや口調などは自家薬籠中のものであった。民衆は、一年のある特定の季節にこの種の演劇を楽しみ、心底からの笑いに身を委ねていた。

17世紀は、世界劇場の時代といわれる。此岸世界を一つの演劇舞台とみなし、個々人はその舞台のなかで、神に与えられたかりそめの役割を果たすことを人生と考えた時代である。従来この問題は、王侯や貴族、都市市民、知識人など、いわば社会的上層、中層の生活と、それを規定した儀礼や祝祭についてはかなり論じられてきた。支配層は、あくまで階層化された配役構造をとる世界劇場の理念を導入することで、既成秩序の存続に用立てたのである。ならば、社会の大多数を成していた民衆はその理念とどのような関係にあったのか。そもそも下層の民衆の大半が文盲であった以上、根拠となる資料はたしかに多くはない。⁽⁶⁴⁾しかし彼ら民衆の姿は、例えばギンズブルグが見事に示してみせたように、文字言語を支配した上層の記録のなかにもかすかに影のように残されている。また当時世間に流布した挿絵入りの一枚刷り新聞や民衆本、そして本論が取り上げている、上層と下層との仲介者である民衆相手の聖職者が行った説教は、手がかりをなお伝える重要な資料である。そこに見る限り、日々を生き延びることに精一杯でありながら、しかし愚劣な笑いに生の活路を見出そうとした近世の農民や下層の職人たちも、この時代を貫いていた世界劇場という世界の見方に、やはりある瞬間においては共に包まれていたようである。

(…) 教会においてだけは彼らもその芝居の中に編入されていた。カトリ

ックの農民は、自分たちの白っぽい教会がしだいしだいに明るく、多彩に変えられていくのを目撃した。そして目も眩むばかりの華やかな霊地の教会を巡礼してまわった。ルターの信条を信じる村人たちは新しい讚美歌に慣れ、「汝の道を主に委ねよ」「今、すべての森は憩う」「永遠の朝の輝き」などの新しい歌詞を覚え込んだ。そして彼らの教会堂のぎいぎい、しゅうしゅうというオルガンからは、ブクステフーデやテレマンの音楽が鳴り響いた。⁽⁶⁾

プロテスタントの民衆にはパウル・ゲルハルトの讚美歌やブクステフーデのオルガン曲があり、カトリックの民衆には美しい教会と巡礼の旅の道がある。聖なる歌をともにうたうこと、神聖な空間とともに身を置くことは、近世の民衆にとって、世界劇場の一つの舞台空間に参加することそのものであった。ただし、カトリック地域において民衆を世界劇場に引き入れたものは、教会建築やそれを飾る美術だけではない。まさに民衆説教師が、彼らの説教奇譚によって、なかんずく復活祭奇譚によって、民衆を演劇のなかに招き入れていたのである。彼らが生きている苦しみと悲しみの演劇のなかに、滑稽な説教によって、束の間の笑いが生まれる。そして説教師が用意した「笑うべき時」に、民衆は笑う役を、愚に身を任せる役を引き受けたのである。そのとき彼らは、ひとときの喜劇の観衆として、その演劇の筋書きのなかに救い取られることができた。かつて研鑽の時代を上層の知識人たちのあいだで過ごした説教師たちも、ここでは自らの源である民衆の心に帰り、自らも民衆の一員となって滑稽話の語り部を演じた。民衆から「ほら吹き野郎」などと中傷されたとしても、むしろそれは、民衆のあいだでは気の利いた、それどころか親しみさえこめた呼び名でもありえただろう。民衆と説教師は、教会暦を構成する春の一つの節目に、日常の緊張関係をしばし忘れ、道化の笑いのなかに、愚劣な映笑のなかに、いわ

ば愚のなかに一体化したのである。

時代の精神性を代弁するものとして盛んに読まれたコヘレトの言葉は、この愚という問題についても多くの章句を費やし、しかも17世紀的な嗜好にかなう形で、相互に矛盾を含んだ事柄を述べている。すべてのものはやがて死ぬのだという、深い虚無感に貫かれたこの書が最も強調しているのは、「結局、知恵も知識も狂気であり愚かであるにすぎないということ⁽⁶⁶⁾」である。たしかに愚と無知の弊害もここかしこで言及されてはいる。しかし死というこの世での究極の終りに直面したならば、小賢しい知恵もまた、愚と同じくこの世から簡単に消え去っていく運命なのだという。ところが、世界を見渡してみると、「神は人間をまっすぐに造られた」⁽⁶⁷⁾はずが、「人間は複雑な考え方をしたがる」ばかりである。賢しさにとらわれていく墮落の過程としての人間の歴史と、それに対する原初の時代の誠実さと純朴さがうたわれている。人は愚に帰るべきであるらしい。

カトリックが信徒における愚の効用を強調するとき、聖典を手にしうる知識人としての聖職者を、彼らによる神への仲介に依存するほかない大多数の一般信徒から区別し、前者を不必要に特権化する意味合いもなくはない。そこでは、近世の免罪符にもみられるように、前者による後者の搾取に余地を与える危険性も排除はできない。

しかし近世はまた、そもそも世界が愚者の巣窟であること、しかも愚が積極的な意味をもつことさえ確認した時代であった。ゼバスチャン・ブラントの『阿呆船』(1494年)を始めとして、17世紀のグリーンメルスハウゼンやアブラハム・ア・サンクタ・クララ、クリスチャン・ヴァイゼに至る愚者文学の系譜は、近世の一つの重要な相貌を成している。またブラントの同時代に描かれたボッシュの絵画『阿呆船』も、その関連上にある重要な作品である。

このような愚についての表現のなかで最も重要なものが、エラスムスの『痴

愚神礼賛』(1509年)である。近世16世紀は、エラスムスの時代そのものであった。「十八世紀にはヴォルテールを、十九世紀にはゲーテを訪れるのと同じ」⁽⁶⁸⁾ほどの、大きな権威と影響力がこのオランダ人に与えられていた。ルターとの思想的格闘や教会間の論争のなかで、プロテスタントとカトリックの双方から次第に遊離していく彼は、煮え切らない態度で周囲を苛立たせながら、しかし最後までカトリック穏健派という中庸の立場を、そして人文主義的原典批判の精神を貫き通した知的巨人である。そしてバロック説教師が生きた17世紀ドイツには、エラスムスの批判精神の影響が、エラスムス主義の名のもとになおも色濃く残っていた。カトリック穏健派だけでなく、寛容なプロテスタントさえもこの潮流のなかにあったが、それはこのドイツという土地が、「正統が、それがいかなるものであれ、異端によって揺さぶられていた時代と場所」⁽⁶⁹⁾であったからである。正しいものが見定めにくくなった混沌と動揺の危機的17世紀に、エラスムスの醒めた眼が求められつづけていた。

時代の典型的書物である『痴愚神礼賛』は、世界にとっての愚の必要ということを巧みに浮かび上がらせる。この点は、近世民衆説教の社会的意味を理解するうえで極めて重要なものはらんでいるだろう。エラスムスという近世の最高の知者は、逆説的にも、愚の存在意義を知悉する人であった。彼は、コヘレトの言葉を各所に引用しつつ、「宗教の最初の礎を置いた人々は、このうえもない単純さをそなえて」と評価する。そして「キリスト教は、ある種の痴愚と血のつながりがあり、賢さとはほんのわずかな関係しかないように思われます」とさ⁽⁷⁰⁾え言う。エラスムスのような筋金入りの知者による発言である以上、一定の留保を付けて読むべき箇所ではあるだろう。しかし彼はキリスト教というもの、あるいは宗教そのものが存在する意味をこできわめて暗示的に述べているのである。つまり、キリスト教が理知ではなくまさに痴愚そのものと親縁性をもつものであり、そして痴愚とはすなわち情念の変転にただ従っていく

ことであるとする、「人間の生活をびんからきりまでもの悲しく陰鬱なものにないようにするために、ユピテル大神は人間たちに、理知よりもはるかに多くの情念を授けてくださいました」と。

悲しみと憂鬱の世界は、情念と痴愚による「仮面」を被った「お芝居」に身を任すことでこそ耐えていられる。ところが、小賢しい知恵によって「仮面」を引き剥がし、「幻想が破り去られてしまうと、お芝居全体がひっくりかえされます」。「お芝居」とはつまり「人生」のことである。この「お芝居がお芝居であってはいけないというようなことを言う人間は、することなすことがとんちんかんになりますね」⁽⁷²⁾。16世紀の人エラスムスは、17世紀の世界劇場観をすでに成熟した形で、しかもその根拠まで表現している。

まさに悲しみと憂鬱の時代であったこの17世紀は、眼前の世界を、一つの虚構の演劇として、暫定的なものともみなすことにより憂鬱をしのいだ。『痴愚神礼賛』のエラスムスは、「お芝居」の効用を的確に認識し、そのために「道化師」の役割を称賛してやまない。冷たい憂鬱のなかに、「道化師」は、「娯楽、微笑、哄笑、歓楽」のぬくもりを与えてくれる。しかも「道化師だけが率直で素直なのです」。彼ら「阿呆」だけが、自分の見たとおりの「真実」の世界を、そのまま包み隠さず、あるいはそもそも隠すこともできず、表現してしまうからである⁽⁷³⁾。「阿呆」はこの世で一番物事が見えている、醒めた存在でもある。

バロック時代の民衆説教師とは、まさにこの「道化師 Narr」だったのでらう。彼らは、愚者(Narr)の役割を引き受け、阿呆(Narr)となって滑稽な語りと身振りに没頭する。そして説教奇譚ないし復活祭奇譚とは、期せずして彼らが暴露してしまう、世の「真実」だったのである。古来の喩え話は、なおも現在の世界をその根本的な地平から映し出していた。つまり「父」はいつも頼りなく、夫婦喧嘩は絶えることがなく、そして「死神」はやはり恐ろしい。真面目な宗教的訓話ではなく、滑稽な、あるいは不可思議な物語を語ることで、聴

衆の居眠りを一掃する道化的説教師の姿は、すでに16世紀のエラスムスの書にもみえている。その一節では、エラスムス自らも、「説教師 declamator」を「声狂師 clamator」とかけて、その道化ぶりのままに痴愚神に語らせている。⁽⁷⁴⁾

説教師の狂気染みた演技に、聴衆が笑うとき、彼ら民衆もまた同じ愚者の仲間である。復活祭のひとつとき、教会のなかに一つの愚者の集団が誕生する。そもそもカトリックの教義では、愚そのものよりも、自分の愚を認めないことの方が大きな愚であり悪である。その意味では、愚と知りつつそれに身を委ねる彼らが、上層部から異議を唱えられるいわれは何らなかったはずである。やがて時代は啓蒙主義の精神に浸され、説教奇譚への弾圧は厳格さを増していく。愚の改善が求められ、いわば皆が賢くなろうとする近代が始まるわけだが、それに対して、ここではまだ、皆が愚者であり、しかも出口のない、出口など端から求めない永遠の愚のなかにある。

自ら求めてのことであれ、歴史的社会的な厳しい現実強制されたものであれ、近世の説教師と民衆とが愚者の役割を担ったことによってこそ、近世社会のバランスはかろうじて維持されていた。彼らの実践は、例えば17世紀を代表するいわゆるバロック芸術とは、一見したところ実に対照的である。上層の貴族、知識人階級を主な担い手とする、高い知性と美的洗練に裏打ちされたこの華麗な芸術は、しかし民衆層からまったく独立して存在したものなのではない。むしろその知的洗練は、民衆層の愚者の役割との相補的關係においてこそ成立しえたものである。愚者が存在したからこそ、そうでない者が、知性の役を引き受けることができた。この一見当然の論理を軽視するとすれば、つまり世界劇場という演劇舞台における個々人の役割の根本的な相対性、世界劇場という舞台を構造づけている個々人の限界性を適切に認識しなければ、17世紀バロックの理解は不十分なものとどまるだろう。しかも、愚の役割はそれどころか、17世紀にとって極性の単なる片方であることを越えていく、むしろ時代の根本

的な精神性を表わすものであったようにも思える。なぜならバロック芸術は、音楽、建築、美術、文学のどの分野においても、その深遠な知性と遊戯的精神が高揚し極まるところにおいて、もはや純粋な合理性と知性の領域を通り過ぎ、逆にいつしか道化的な放逸と幻想の境にまで足を踏み込んでいるからである。

ここで、いま一度冒頭の詩に、17世紀の虚しい神学論争に警鐘を鳴らしたあの詩に帰ってみることにする。その作者はカトリック僧ではなく、プロテスタントの聖職者であったにしても、同じ17世紀を生きた彼もまた、自分を「単純素朴 *Einfalt*」としての一民衆に見立てることにより、一介の愚者に立ち返ろうとしていた。もちろんこの名称は、聖職者の用いる常套句的な表現でもあるだろう。しかし愚鈍であることが特別な意味を担いえた時代性を、この聖職者もまた強く感じ取っていたように思われるのである。

すでに一度言及した17世紀ドイツの作家モシェロシュは、その作品に一つの示唆的な表紙絵を掲げている。世相諷刺的な愚者文学『フィランダー・フォン・ジッテヴァルトの不可思議にして真実なる幻影』の1644年フランクフルト版である。⁽⁷⁵⁾ 様々な悪徳を象徴する仮面を、体中にいくつもぶら下げた一人の道化が中央に立ち、彼の右側にはキリスト教的救済への道 (*Via Salutis*) が、左側には宴と遊びに明け暮れる破滅への道 (*Via Damnationis*) が暗示されている。この絵を、右に示された救済への勧めとして、そして左にある墮落への戒めとして解釈し、単なるキリスト教的教訓性のみを読み取るのであれば、それはいささか不十分であろう。道化の上方では、天使もまた仮面を被っているのである。一体どの仮面の背後に真実の救済への道が隠されているのか、一向に定かならぬ万華鏡的な世界のなかで、近世的人間は、仮面という表層への覚めた意識をあくまで維持しつつ、道化／愚者として戯れることにより世を耐え忍んでいる。そしてこの懊悩と諦念に貫かれた笑みが、表紙絵の道化の表情には浮かんでいる。絵の上で仮面でないのは、この微妙な笑いだけだろう。彼の姿はそのまま、

近世の民衆説教師とその聴衆である民衆たちに重なって見える。教会上層部が用意した真理に隷従し、その教義の圏内へと取りこまれていくのではなく、むしろその外部で、現実の危機的状況をありのままに、純朴に、愚かなままに見つめることを余儀なくされていた彼ら民衆の生きざまに、この道化の姿は重なって見えるのである。

5 愚の行方

近世を代表するあの道化的説教師アブラハム・ア・サンクタ・クララが世を去り、やがて百年が経過したバロック都市ウィーンでは、早春の聖週間が、華やかにもまた厳かに、そして民衆の熱気とともに、なおも祝われつづけていた。この19世紀に生を享けた一人のオーストリア人作家は、幼年時代に体験した聖週間という大いなる祝祭を、後年に深い感慨をもって回想している。行事の様を再現する筆致は、彼らしく実に緻密な、しかも極めて実直素朴なものである。復活祭を直前にひかえた、この神聖なる一週間を思いながら、彼シュティフターは次のように言う。

死においてはすべての人間が等しくなる。そして熱狂と宗教においてもま
た。

祝祭において、心を奪われ酔い痴れる「熱狂 die Begeisterung」の境、これはまた一種の愚と呼ぶべきものであろう。そのようなものが次第に居場所を失っていく、賢明なる近代という時代に、シュティフターは、むしろ純朴にして愚鈍な存在でありつづける余地を模索している。死と宗教と、そして愚においてこそ、ある種の究極の平等が実現されると彼は言う。復活祭直前の聖土曜日

は、そのようなひとつの楽園の存在をなおも予感させる「可能性の王国のなか⁽⁷⁷⁾に」、彼を招き入れてくれたのだった。

カトリックとバロックの文化的伝統をもつゆえであろうか、オーストリアは、19世紀のシュティフターという人物において、愚というものへの根本的な洞察を含む作品を伝えることができた。そして20世紀という、近代性のさらに進行した時代においても、愚に関する重要な考察が一人のオーストリア人によって示されている。それはムージルによるものである。彼は1937年の講演『愚について』のなかで、芸術創造の源ともなる純真な、素朴なる愚と、他方、知性を気取りひけらかす教養俗物的な愚とを区別し、後者について次のように言う。これはもともと彼の代表作『特性のない男』に登場していた章句でもある。

愚かさ (Dummheit) というものは、実にあらゆる重要な思想を利用してしまふ。それはあらゆる方向に動き回ることができ、真理がもつすべての衣装を身にまとうことができる。それに対して真理は、それぞれ、ただ一つの衣装とただ一つの道しか持たず、いつも劣勢である。⁽⁷⁸⁾

ムージルは続けて、この種の愚を「生そのものにとって危険な、精神の病」と呼ぶ。ここには、この講演が行われた1937年中欧という、ファシズムの席卷する歴史的局面に対しての、彼の批判的なまなざしを見て取ることもできる。

しかしムージルは、否定的な文脈においてではあれ、愚が本来もっている自由な運動性、多彩な変容能力のようなものを的確につかんでいる。そしてこの「動き回る」性格は、むしろ肯定的な意味で、近世の民衆と民衆説教師における愚の核心となっていたものであるだろう。一介の「純朴 Einfalt」、一介の「阿呆 Narr」のもとに展開された、近世の戯れる愚は、モシェロシュの表紙絵の人物が示したように、人間の愚かさへの醒めた意識を宿しつつ、現実の多様と矛

盾とを自らの「衣装」として、そのなかに身を委ねつづけていた。そしてこの表層における変幻性は、「真理」の見えにくくなった近世の混乱期に、それでもなお「真理」との結びつきを見失うまいとするもがきの表現であった。

「真理」に奉仕する愚者の遊戯を根底から支えた、自己の限界性への近世的な諦念は、近現代という時代に次第に失われていく。そのとき愚の戯れは、もはや教養俗物的な、干からびた知識の集積をしか意味しえないことになる。たしかに愚は、ムージルが指摘するように、芸術創造という領域のなかでかろうじて命脈を保ちつづけているのかもしれない。しかしもし芸術というものが、単に近代の支配階級が用意した一つの社会的制度でしかないのなら、そのとき愚は、いわば既成の秩序という鳥籠のなかでおとなしく飼いならされているにすぎないのである。そこに、自らと世界そのものの根本的な無意味を笑い飛ばす、近世の民衆的な愚の大なる射程を切り開くことは難しい。

あなたの最善の行為を成しなさい、それがやはりあなたの拙さを示すとしても。そしてその際には、あなたの行為が過ちを犯す限界を、常に忘れないように。⁽⁷⁹⁾

ムージルは、愚についての講演を、とりあえずこのような教訓をもって締めくくる。ある意味でこれは陳腐な処世訓に過ぎないだろう。しかし、人間とは所詮おのれの「拙さ」から脱け出せぬ大きな阿呆であるという、この諦めにも似た覚悟は、そしてまさにその覚悟においてこそ実現する愚の自由な戯れは、近現代に劣らず厳しい閉塞状況にあった近世において、少なからぬ民衆の生を支える礎となっていたのである。

注

- (1) Nach : Hans-Georg Kemper : Literarischer Glaubenskampf. In : Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 3. Zwischen Gegenreformation und Frühaufklärung : Späthumanismus, Barock. Hg. v. Harald Steinhagen. Reinbek bei Hamburg 1985. S. 138-171. Hier S. 158.
- (2) Elfriede Moser-Rath (Hg.): Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes. Berlin 1964. S. 5. (Einführung vom Herausgeber) バロック時代の民衆説教に関する以下の記述は、この編者による詳細な序文に拠るところが大きい。
- (3) Ibid. S. 27.
- (4) ビーター・バーク 『ヨーロッパの民衆文化』(中村賢二郎・谷泰訳)、人文書院、1988年。11頁。
- (5) ペーター・ラーンシュタイン 『バロックの生活』(波田節夫訳)、法政大学出版局、1988年。19-20頁。
- (6) R. v. デュルメン 『近世の文化と日常生活 2 一村と都市』(佐藤正樹訳)、鳥影社、1995年。15-24頁。
- (7) ラーンシュタイン、同書、8頁。
- (8) Thomas Mann : Deutschland und die Deutschen. In : ders.: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Bd. 11. Reden und Aufsätze. Frankfurt a. M. 1960. S. 1126-1148. Hier S. 1132.
- (9) Adam Weyer: »Das Euangelium wil nit alleyn geschrieben, Bondern viel mehr mit leyphlichen stym geprediget seyn.« Luthers Invocavit-Predigten im Kontext der Reformationsbewegung. In : Martin Luther. Sonderband aus der Reihe TEXT + KRITIK. Hg. v. Heinz Ludwig Arnold. München 1983. S. 86-104. Hier S. 89.
- (10) Hans-Wolf Jäger : Theater. In : Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 3. S. 257-267. Hier S. 261ff.
- (11) バーク、同書、300頁。
- (12) Vgl. Martin Luther : Etliche Fabeln aus Äsop. In : ders.: Ausgewählte Schriften. Hg. v. Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling. 6 Bde. Frankfurt a. M./Leipzig 1995. Bd. 5. S. 162ff.
- (13) Reinhard Dithmar (Hg.): Texte zur Theorie der Fabeln, Parabeln und Gleichnis-

se. München 1982. S. 19 und 21. (Einleitung vom Herausgeber)

- (14) 中世の民衆説教において中心的存在であったドミニコ会、優れた知的集団であるベネディクト会は、この時代の民衆説教では少数派であった。
- (15) Franz Georg Brustgi: Abraham a Sancta Clara. In: Abraham a Sancta Clara: In der Arche waren nicht nur Tauben. Ausgewählt und eingeleitet von F. G. Brustgi. Stuttgart/Hamburg 1988. S. 14.
- (16) バーク、同書、321頁。
- (17) Moser-Rath, a. a. O., S. 10. 帝国直属都市ニュルンベルクは、三十年戦争当時、中立都市に属した。巧みな政策をとることで、教会間の対立に巻き込まれることを防ぎ、戦禍を逃れたのである。このような都市の例としては他にストラスブールやハンプルクがある。
- (18) ちなみに、ルター派にはルターによるドイツ語訳聖書が存在するといっても、聖書自体は高価で民衆の手には入りやすく、一般に多く読まれたのは教理問答書のほうであった。
- (19) R. v. デュルメン『近世の文化と日常生活 3 一宗教、魔術、啓蒙主義十六―十八世紀』(佐藤正樹訳)、鳥影社、1998年、220-229頁。
- (20) デュルメン、3、236-239頁。またマックス・フォン・ベーン『ドイツ十八世紀の文化と社会』(飯塚信雄他訳)、三修社、1984年。208-210頁。
- (21) Moser-Rath, a. a. O., S. 14.
- (22) Ibid. S. 12,
- (23) バーク、同書、308-318頁、350-363頁。
- (24) 同書、96頁。
- (25) Moser-Rath, a. a. O., S. 89.
- (26) ハイデッガーはこのカトリック説教師に独特な具象的言語表現を評して、「アブラハム・ア・サンタ・クララは、イメージで思考しています。それを通して、彼が述べようとする事柄を直接見えるようにするのです。[...]うわべだけしか読まない彼の読者はこう思いがちです。アブラハム・ア・サンタ・クララは言語と戯れているにすぎないと。しかし彼は、言語と戯れているだけではありません。言語に耳を澄ませているのです。」と語っている。Martin Heidegger: Über Abraham a Santa Clara In: ders.: Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Bd. 16 • Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. S. 602 und 605.

- (27) Moser-Rath, a. a. O., S. 17.
- (28) Ibid. S. 77.
- (29) Johann Wolfgang von Goethe: Faust. Der Tragödie erster Teil. In: Goethes Werke. Bd. III (Hamburger Ausgabe). Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. 16., überarbeitete Auflage 1996. Z. 938-940. 邦訳は、高橋義孝訳『ファウスト』、新潮社、1967年、64頁に拠った。
- (30) Jakob Grimm und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd. 13. Sp. 1375. Vgl. auch Frohe Ostern. Geschichten und Gedichte. Hg. v. Franz-Heinrich Hackel. Frankfurt a. M./Leipzig 1998. S. 142 und auch Moser-Rath, a. a. O., S. 31.
- (31) Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd. 13. Sp. 1377.
- (32) Moser-Rath, S. 31.
- (33) Ibid. S. 73.
- (34) Ibid. S. 65.
- (35) Ibid. S. 63 und 69-77.
- (36) Ibid. S. 27f. und 36.
- (37) Ibid. S. 44.
- (38) E・アウエルバッハ『ミメーシス ヨーロッパ文学における現実描写(上)』(篠田一士、川村二郎訳)、筑摩書房、1967年。83-87頁参照。
- (39) Osterspaziergang. Geschichten und Gedichte zum Osterfest. Ausgewählt von Volker Held und mit einem Nachwort von Eva Kimminich. Stuttgart 1998. S. 243. ちなみに、このような一種のわいせつ行為の実在性については疑う声もある。たとえば Moser-Rath などは、直接その事実に言及する資料が存在しないことを主な理由に、否定的な立場をとっている。バロック説教師の著書にもその種の見世物を行った痕跡はみられないが、それは彼らが道徳的な教化に向けた強い意志を持っていたからであると彼女は説明する。しかし現実には、民衆の欲求に譲歩するところがかなりあったのではないだろうか。Moser-Rath 自身、検閲に対して説教師が配慮していた可能性を指摘している。いかがわしい物語や行為について著書の上では言及を控えつつ、説教壇での実演の際には即興のままに道化を演じたであろうという推測は、民衆説教師と民衆との近い関係を考慮する限り、簡単には排除できない。Vgl. Moser-Rath, S. 32f.
- (40) Ibid. S. 20f. und 80f.

- (41) Ibid. S. 26.
- (42) Elfriede Moser-Rath : Erzähler auf der Kanzel. Zu Form und Funktion des barocken Predigtmärleins. In: ders.: Kleine Schriften zur populären Literatur des Barock. Göttingen 1994. S. 59
- (43) デュルメン、2、69-71頁。それに対して、プロテスタント教会が言葉によって民衆に約束する救済は抽象的で観念的なものであり、また聖職者の教養も高かったことから、農民と牧師の距離はカトリック地域よりも大きかったという。
- (44) Moser-Rath : Predigtmärlein der Barockzeit. S. 13.
- (45) Vgl. J. M. Moscherosch : Wunderliche und Wahrhaftige Gesichte Philanders von Sittewalt. Stuttgart 1986. S. 147. ちなみにこの名称は、洗練性とは無縁な、愚鈍かつ農民的な民族というドイツ人への蔑称としても用いられる。Geflügelte Worte der Zitatenschatz des deutschen Volkes. Ges. und erl. von Georg Büchmann. Fortges. von Walter Robert-tornow u. a. 6. Aufl. der Ausg. Ex-Libris. Bearb. von Winfried Hofmann. Frankfurt a. M./Berlin 1991. S. 349f.
- (46) Moser-Rath, a. a. O., S. 21 und 27.
- (47) Frohe Ostern. S. 142.
- (48) Wolfgang Rauscher : Ob es sich gezimme, daß ein Apostolischer Prediger mit einer Fabel oder Ostermärlein auf die Cantzel komm. (1600) In : R. Dithmar (Hg.): Texte zur Theorie der Fabeln, Parabeln und Gleichnisse. S. 93-98.
- (49) Ibid. S. 95. ヨタムが物語るこの聖書寓話は、17世紀の作家にとって喩え話の使用を正当化する第一の根拠となり、頻繁に言及された。その一例はハルスデルファーである。Georg Philipp Harsdörffer : Nathan und Jotham. In : R. Dithmar (Hg.): Texte zur Theorie der Fabeln, Parabeln und Gleichnisse. S. 19f. und 89ff. Vgl. auch Moser-Rath, S. 24.
- (50) Rauscher, S. 96f.
- (51) Wilhelm Voßkamp : Untersuchungen zur Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein. Bonn 1967. S. 82. Vgl. auch RGG. Bd. V. Sp. 510-514.
- (52) 原子の概念は、同じく17世紀の自然科学者ガッサンディにみえる。ただし、これらの新しい世界像は、一部の知識階級の所有物であったといつてよく、特にニュートンの「絶対時間」という革命的な概念などは、それが誕生した17世紀後半において、ほ

- んのわずかな専門家しか知るところではなかった。Voßkamp, S. 5 und 66f. Vgl. auch Thomas Althaus: Epigrammatisches Barock. Berlin/New York 1996. S. 219-242.
- (53) バスカル『パンセ』(前田陽一、由木康訳)、『世界の名著29 バスカル』所収、中央公論社、1978年、156頁。
- (54) コヘレトの言葉第3章第4節。邦訳は、新共同訳(日本聖書教会、1996年)に拠った。
- (55) 同第1章第9節。
- (56) Voßkamp, a. a. O., S. 41ff. Vgl. auch Peter Rusterholz: *Theatrum vitae humanae. Funktion und Bedeutungswandel eines poetischen Bildes. Studien zu den Dichtungen von Andreas Gryphius, Christian Hofmann von Hofmannswaldau und Daniel Casper von Lohenstein.* Berlin 1970. S. 30 und 80.
- (57) 『イソップ寓話集』(中務哲郎訳)、岩波書店、1999年、239-240頁。
- (58) Moser-Rath, a. a. O., S. 43.
- (59) 『イソップ寓話集』、65頁。
- (60) Moser-Rath, a. a. O., S. 18.
- (61) Moser-Rath, a. a. O., S. 40f.
- (62) 説教奇譚、特に復活祭奇譚には、夫婦の諍いを扱った話が実に多い。民衆にとって、また教会にとってそのことがもつ社会史的意味については稿をかえて論じなければならない。
- (63) Ibid. S. 131f.
- (64) 例えばカルロ・ギンズブルグ『チーズとうじ虫 16世紀の粉挽屋の世界像』(杉山光信訳)、みすず書房、1985年を参照。
- (65) ラーンシュタイン、同書、20頁。
- (66) コヘレトの言葉第1章第17節。
- (67) 同第7章第29節。
- (68) シュテファン・ツヴァイク『エラスムスの勝利と悲劇』(内垣啓一訳)、みすず書房、1998年。86-87頁。
- (69) ジャック・ブルースト『16-18世紀ヨーロッパ像 日本というプリズムを通して見る』(山本淳一訳)、岩波書店、1999年、61-62頁、281-282頁。
- (70) エラスムス『痴愚神礼賛』(渡辺一夫・二宮敬訳)、『世界の名著17 エラスムス・トマス・モア』所収、中央公論社、1969年、183頁。

- (71) 同書、77頁。
- (72) 同書、94-95頁。
- (73) 同書、106頁。
- (74) 同書、121頁。
- (75) Vgl. Abb. 1. (S. 103)
- (76) Adalbert Stifter : Die Kalwoche in Wien. In : Osterspaziergang. S. 48.
- (77) Ibid. S. 53.
- (78) Robert Musil :Über die Dummheit. Vortrag auf Einladung des Österreichischen Werkbunds gehalten in Wien am 11. und wiederholt am 17. März 1937. In : ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Adolf Frisé. Bd. II Prosa und Stücke. Reinbek bei Hamburg 1978. S. 1270-1291. Hier S. 1288. 長編小説『特性のない男』では、第1部第16章に登場する。
- (79) Ibid. S. 1291.



Abb. 1.