

Word-East

日本フランス語フランス文学会東北支部会報 第11号

目次

バスカルの「パンセ」における心の秩序について

p.1

鈴木 真太郎

コンピエーニュ・カルメル会殉教修道女の表象とフランス社会

p.12

中里 まき子

【シンポジウム報告】

「わたし」の多層化と「人称転換」

自伝・移住談・自由間接語法

p.27

矢野 禎子, 牧 彩花, 阿部 宏, 石田 雄樹

編集後記 p.42

投稿規定 p.43

日本フランス語フランス文学会 東北支部

2018

パスカルの『パンセ』における心の秩序について

鈴木 真太朗

oratnihs1224@gmail.com

1. はじめに

1670年に刊行されたブレーズ・パスカル(1623-1662)の『パンセ』は、主に無神論者、懐疑論者、自由思想家をイエス・キリストを中心とする神の探求へ導くために、「キリスト教がこの世で最も疑う余地がないとされている事柄と同程度の確実性と明証性のしるしを備えていることを証明する¹⁾」ために書かれたと言われる未完の書物である。

パスカルの死後間もなく作られた二つの写本に含まれる目次に拠ると、完成すれば章に相当する可能性がある束が 27 束あり²⁾、各束には表題が付されている。下書き段階であったとはいえ、パスカル自身の言葉³⁾に拠れば、論証は第一部「神なき人間の悲惨」と第二部「神と共にある人間の至福」から成る二部構成を予定しており、ファイル 1「順序」からファイル 10「最高善」までが第一部に、ファイル 11「A. P. R.」からファイル 27「結論」までが第二部に相当すると考えられている。また、各ファイルには「断章」と呼ばれる文章の断片が含まれており、中でも「三つの秩序」と呼ばれる断章⁴⁾はパスカルのキリスト教観を

¹⁾ 『パンセ』初版(1670年)序文には著者の目的が次のように記されている：« Il [=Blaise Pascal] entreprit de montrer que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude et d'évidence que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables » (Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Louis Lafuma, *Œuvres complètes*, Paris, Éd. du Seuil, 1963, p. 495).

²⁾ Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, S.E.D.E.S., 1993, p. 26. なお、本稿では塩川徹也の呼称に倣い以降「束」を「ファイル」と表記する。

³⁾ セリエ版断章 40 には次のように記されている « Première partie : Misère de l'homme sans Dieu. Deuxième partie : Félicité de l'homme avec Dieu — autrement Première partie : Que la nature est corrompue, par la nature même. Deuxième partie : Qu'il y a un Réparateur, par l'Écriture » (Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier, présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 2009, p. 55). 以下『パンセ』からの引用はこの校訂本に従う。出典箇所は記号 S. に続けて断章番号を記す。邦訳は塩川徹也訳『パンセ』上・中巻、岩波書店、2015年に従ったが、文脈によって拙訳を用いた箇所もある。

⁴⁾ S. 339 (*ibid.*, pp. 226-229).

推考する上で重要視されている。

この断章ではイエス・キリストおよび聖パウロを始めとする聖人が有する愛の秩序を頂点に、下位に人間が有する物体の秩序と精神の秩序が位置する垂直構造的キリスト教観が示されており、「物体、精神、愛という各秩序の間の距離はそれぞれ無限に隔たっており、愛の秩序は物体の秩序と精神の秩序の無限の距離を無限に超える高次元に在る」という。換言すれば、愛の秩序は上位の次元に、物体と精神の秩序は下位の次元に属し、パスカルは上位の次元を「超自然的」、下位の次元を「自然的」と形容している。また秩序はそれぞれ固有の領域でのみ有効⁵であるとパスカルは考えており、「下位の自然という次元に属する物体と精神の全てを合わせても、上位の超自然という次元に在る愛の働きは理解できない⁶」という。この「次元」或いは「秩序」の訳語に相当するフランス語は« *ordre* »であるが、この語は他の断章では「順序」という意味で用いられるなど、論証の核心に関わりながらも極めて多義的に用いられており、解釈は容易ではない。

パスカルの目標は既知の事実を基に読者を納得させ、キリスト教の神の探求へ誘うことであるが、そのためにパスカルは如何なる説得戦略を企図していたのだろう。ファイル 23「イエス・キリストの証拠」に含まれる S. 329 は「精神の秩序」と「心の秩序」を対置し⁷、心に愛を生じさせるには理屈ではない手段に拠らなければならないことを示唆している。

秩序。聖書には秩序がないという反論に対して。心には心の秩序があり、精神には精神の秩序がある。精神の秩序は、原理と証明から成る。心には別の秩序がある。愛の原因を理路整然と並べ立てて、だから私は愛されるべきだと言ったところで、証明にはならない。そんなことをしても滑稽なだけだろう。

⁵ Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel. Contenant généralement tous les Mots François*, t. I, III, La Haye et Rotterdam, chez Arnoud et Reinier Leers, 1701 [2^e éd.] .

⁶ « De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée, cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel » (S. 339, B. Pascal, *op. cit.*, p. 229).

⁷ パスカルの心に対する考え方については G. Ferreyrolles の註が示唆的である : « Cœur (chez Pascal) : 1. Le fond même de l'être humain, le siège de sa volonté la plus intime, tournée soit vers Dieu, soit vers les créatures ; 2. la faculté d'intuition immédiate des principes (par opposition à la discursivité de la raison) » (*ibid.*, p. 698).

イエス・キリストと聖パウロには、愛の秩序がある。精神の秩序ではない。なぜなら彼らは教えるのではなく、暖めようとしたからだ。聖アウグスティヌスも同様である。この秩序は主に目標に関わる各論点についての脱線に在る。その目標（限界⁸）を常に示すために⁹。

上記の断章はイエス・キリストおよび聖人たちがどのように「愛」を「心」に生じさせるかという興味深い問題を喚起している一方、「脱線」、「心の秩序」という解釈が難しい語句が含まれているため意味深長である。特に「心の秩序」単独の研究は多くはない¹⁰。そこで本稿は「心の秩序」に焦点を絞り、パスカルの説得戦略において「心の秩序」がいかなる役割を果たしているかを明らかにすることを目指す。

2. パスカルの論証手順と信仰観

「心の秩序」とパスカルの説得戦略の関わりを明らかにするため、まず両写本の目次が示す論証手順¹¹を確認しよう。ファイル1「順序」に含まれる S. 46 は論の展開順序を次のように示している：「順序。人々は宗教を軽蔑し、宗教を憎み、そして宗教が真実だったらという恐れを抱いている。そのような状態から回復させるには、宗教がいささかも理性に反していないことを示すことから始める必要がある¹²」。パスカルはこのように読者へキリスト教そのものについて説

⁸ S. 329 における« la fin »が持つ二重の意味（目標／限界）については J. Mesnard, « La digression dans les Pensées de Pascal », in *Gestaltung-Umgestaltung. Mélanges Margot Kruse*, Tübingen, G. Narr, 1990, p. 226 が示唆的である。

⁹ « L'ordre – Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre. Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration. Le cœur en a autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule. Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours » (S. 329, B. Pascal, *op. cit.*, p. 224).

¹⁰ 以下の研究では、「心の秩序」の哲学、神学、神秘学的意義を包括的に検証している：Hélène Michon, *L'ordre du cœur : philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion (« Lumière Classique »), 1996; Paris, Honoré Champion (« Champion Classiques Essais »), 2007).

¹¹ ただし、未完という性格上「目次」に記されたファイルの順序は確定していないという点に我々は注意する必要がある：« Ordre de fait ou ordre raisonné ? Les spécialistes sont divisés sur la question » (B. Pascal, *op. cit.*, p. 39, note 1).

¹² « Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison » (S. 46, *ibid.*, pp. 56-57).

き始めるのではなく、宗教が理性と矛盾しないことを第一に主張する。続くファイル 2「むなしさ」、ファイル 3「惨めさ」、ファイル 4「倦怠」は一貫して人間の悲惨さを証明している。ファイル 5「現象の理由」が惨めさの原因を、ファイル 6「偉大さ」が人間の思考力という他の動植物にはない優位性をそれぞれ扱っており、ファイル 7「対立」は他の動植物に比べれば思考力という点で優れているにも拘わらず、死すべき運命にある自分の悲惨をも知覚出来るため結果的に人間は不幸であるという矛盾が示される。ファイル 8「気晴らし」ではそんな矛盾した条件に置かれている人間は現実を直視せず、或いは出来ずに、気晴らしに走っているという人間の本性が明らかにされ、そうした矛盾の解決方法はどんなに優れた哲学者も見出せなかったという事実がファイル 9「哲学者」で示される。こうした人間の悲惨な状態から回復させることができるのは宗教という「最高善」に他ならないとファイル 10 は示しており、S. 46 が示すように反駁の余地のない事実を基に、『パンセ』の論理展開は、宗教がなぜ理性に反しないかを読者に納得させながら、段階的に進行していることが解る。

ファイル 10 までの論証が「神なき人間の悲惨」に相当するのであれば、ファイル 11 以降は「神と共にある人間の至福」に相当するはずである¹³。しかし、一瞥すれば直ぐ解るように、ファイル 11～15 にはキリスト教に関する論考だけでなく、第一部に含まれていても不自然ではない人間に関する論考が含まれており¹⁴、目次と S. 40 が示す論証の内的構造という点では論理的整合性が欠けているように思われる。

他方、ファイル 15「移行 Transition」へ進むにつれ、これまでのファイルと比べると漸次的に神学的断章が増え¹⁵、人間に関する断章が少なくなっていくことが解る。また、ファイル 15 に続くファイル 16「他宗教の誤り」に含まれる S. 248 には「人間本性の全容を理解した上で。ある宗教が本物であるためには、わたしたちの本性を知っていなければならない。偉大さと卑小さ、そして双方の理

¹³ ファイルの構成についてメナールは次のように簡潔にまとめている：« Les dix premiers titres, qui remplissent la première colonne, correspondent à la partie préparatoire, ou philosophique, de l'Apologie, celle qui a pour sujet l'homme ; les dix-huit autres titres, rangés dans la seconde colonne, sont ceux des chapitres qui composent la partie démonstrative, ou théologie, de l'Apologie », J. Mesnard, *op. cit.*, p. 186.

¹⁴ 前田陽一はファイル 11～15 からなる非常に複雑な構成はパスカルの幾つもの意図に対応していると指摘している (cf. 前田陽一, 『パスカル「考える葦」の意味するもの』, 中公新書, 1968 年, 104-105 頁)。

¹⁵ この論証の仕方は『パンセ』に先行する未完の小品『幾何学的精神について』で示される「段階 gradation」的説得術との類縁性が認められる。

由を知っていなければならない。キリスト教以外のどの宗教がそれを知っているのか¹⁶」と記されており、引用強調箇所はファイル 11～15 が人間の本性についての論証の延長であることを示唆していると同時に、ファイル 16 以降本格的なキリスト教の論証が始まることを予告しているようにも思われる。

このように考えていくとファイル 15「人間の認識から神への移行 *Transition de la connaissance de l'homme à Dieu*」には空間・時間的な意味での「移行 *passage*」ではなく、人間本性全体を認識させた上で、その人間を超える神へ読者を「移行 *transition*」させようというパスカルの企図が含まれているように思われる。S. 248 が示すようにファイル 11～15 は第一部「神なき人間の悲惨」に分類されても不自然ではない。ではなぜ目次上では第二部に配置されたのだろうか。これにはパスカルの信仰観が関係していると思われる。信仰についてパスカルは次のように述べている。

信仰は証拠とは異なる。一方は人間的であり、他方は神からの賜物である。

「義人は信仰によりて生く。」それは、神ご自身が心の中に注ぎ込まれるこの信仰によるのであり、証拠はしばしばその手段なのである。「信仰は聞くによる。」しかしこの信仰は心の中にあって「我知る」ではなく、「我信ず」と言わせるのである¹⁷。

パスカルはここで信仰を少なくとも二段階に分けて考えている¹⁸。一方は証明に依拠する人間的な信仰であり、他方は人間の心に「神」が授ける真の信仰である。無論パスカルが狙っているのは読者を真の信仰の段階へ導くことであるが、信仰それ自体を読者へ授けることは出来ない。従って読者と同じ条件に置かれている人間パスカルが出来ることは神が真の信仰を授けるまでの間、神の御業を真似しながら¹⁹、読者に神を探求し続けさせることでしかない。その意味では、

¹⁶ « Après avoir entendu toute la nature de l'homme, il faut, pour faire qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature. Elle doit avoir connu la grandeur et la petitesse, et la raison de l'une et de l'autre. Qui l'a connue, que la chrétienne ? » (S. 248, B. Pascal, *op. cit.*, p. 178). 邦訳中の下線部強調は引用者による（以下同様）。

¹⁷ « La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur dont la preuve est souvent l'instrument. *Fides ex auditu*. Mais cette foi est dans le cœur et fait dire non *Scio* mais *Credo* » (S. 41, *ibid.*, p. 55).

¹⁸ 信仰の段階については山上浩嗣、『パスカル『パンセ』を楽しむ』、講談社学術文庫、2016年、71頁が示唆的である。

¹⁹ 護教論者の説得の限界についてはフィリップ・セリエの以下の引用が示唆的である：

ファイル 24「預言」で語られるキリスト教最大の証拠もパスカルにとっては論証の一手段に過ぎない²⁰。

ところでパスカルは読者として主に無神論者、懐疑論者、自由思想家を想定しているわけだが、合理的に神を捉える理神論者は彼らと同様にキリスト教から遠ざかっている²¹と非難している²²。パスカルが演繹的に神を証明するルネ・デカルト(1596-1650)を「無益で不確実なデカルト²³」と非難する真意²⁴は、デカルトの推論的な方法によって神の存在を認識出来ても、その神は人間の悲惨を取り除くキリスト教の神ではないからである。

ただし、我々はパスカルが推論的な理性の使用の有効性を完全に否定しているわけではないという点に注意しなければならない。パスカルは読者が理性の限界を悟り、推論的に神を探求しても無益であると納得するまでは理性が要ると考えているからである²⁵。だとすればパスカルが理性に拠る哲学的な神の探求を非難しながらも理性を説得の仲介手段として用いるのは、理性の限界を理性

« L'apologiste chrétien ne peut qu'imiter Dieu pour parler de Dieu. Pousser à l'extrême la foi en l'inspiration jusqu'à la mise au jour d'une rhétorique inspirée, telle va être la démarche, à proprement parler inouïe, de Pascal », Philippe Sellier, « Rhétorique et Apologie « Dieu parle bien de Dieu » », *Méthodes chez Pascal*, actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976, Paris, PUF, 1979, pp. 374-375).

²⁰ アントニー・マッケンナも「預言」は聖書の autorité を証明するのに役立つ道具に過ぎないことを指摘している：« Il s'agit bien de preuves historiques qui serviront à prouver l'authenticité, l'autorité de l'Écriture » (Antony McKenna, *Pascal et son libertin*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 85).

²¹ 理神論的神とキリスト教の神の違いについては次の引用が示唆的である：« Dieu n'est pas le Dieu des philosophes plus de Jésus-Christ. Au contraire, déisme et athéisme sont deux erreurs contraires, opposées, de part et d'autre du vrai christianisme, dans le jeu pascalien des contrariétés (grandeur/misère, connaître Dieu/connaître sa misère, etc., théorie des discours contraires et des vérités partielles) qui se font face pour laisser entière sa place à la foi et direct l'accès au christianisme » (Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, P. U. F, 1992, p. 358).

²² « Ce qui est proprement le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait contraire » (S. 690, B. Pascal, *op. cit.*, p. 486).

²³ « Descartes inutile et incertain » (S. 445, *ibid.*, p. 303).

²⁴ 本断章は「無益で不確実なデカルト」という題名を持ち、痛烈なデカルト批判を表す句として知られているが、パスカルはデカルトの演繹的な推論術を全面的に批判していたわけではない。支倉崇晴はデカルトの『幾何学的精神について』への影響を次のように指摘している：「パスカルはデカルトに近い立場に立っており、デカルトの刻印は、パスカルの他のどの著作にもまして『幾何学的精神について』の中で見られる。『方法序説』や『省察』が、直接、間接的に何度も引用されている」(ジャン・メナール『パスカル全集』, 赤木昭三, 支倉崇晴, 広田昌義, 塩川徹也編訳, 白水社, 1993年, 第一巻, 440頁)。

²⁵ パスカルはファイル 13「理性の服従と使用, そこに真のキリスト教がある」で「理性」の正しい行使の仕方は理性の限界を知り、服従させることであると説いている (cf. B. Pascal, *op. cit.*, pp. 149-154).

自身に認めさせることで人間的信仰の無益さを気付かせるためではないだろうか²⁶。これが達成されるには、パスカルは読者に相当理性的な読解、或いは持論の検証を求めなければならない。もし一群のファイルが第一部に配置されていれば読者は疑問を持つことなく一方的に論証を読み続けることになる。したがって、目次が示す論証手順からすれば一見矛盾していると思われる位置にファイル 11～15 が配置されているのは、読者を持論の注意深い検証へ誘うことで持論の説得性を高めるための配置的技巧である可能性が考えられる。

3. 「心の秩序」とその背景にあるキリスト教の神

ここまで理性と真の信仰との関わりについて考察してきたが、この理性の属する「精神」と対置される「心」とキリスト教の神にはいかなる関係が見出せるだろうか。ファイル 18 「宗教の基礎および反論への返答」に含まれる断章でパスカルはキリスト教の神について次のように記している。

神が自らを隠そうとされたこと。

宗教が一つしかなければ、神はそこにあまりにも明白に現れるだろう。

殉教者が私たちの宗教にしかいないとしても、同様である。

神はこうして隠れているので、神が隠れていることを説かない宗教はすべて真実ではない。そしてその理由を説明しない宗教の教えはすべて不十分だ。

私たちの宗教は、その全てを行う。「まことに汝は隠れています神なり」²⁷。

上記引用が示すようにパスカルは「隠れたる神」という概念をキリスト教の正当性の根拠とし、その神が隠れる理由を 2 つ挙げている。一方は宗教と神が複数存在するので真の神を人間に探求させるためであり、他方は人間に自らの墮落を気付かせ、その墮落した状態から立ち上がらせるためである²⁸。ではこの神

²⁶ パスカルが正しいと見做す哲学の活用法については以下が示唆的である：« C'est là, pour lui [=Pascal], la véritable utilité de la philosophie : nous permettre de repérer avec la seule raison les points d'achoppement qui résistent à la pensée humaine. C'est là, la leçon de toute philosophie : donner à l'homme la mesure de sa finitude » (H. Michon, *op. cit.*, p. 118).

²⁷ « Que Dieu s'est voulu cacher. S'il n'y avait qu'une religion, Dieu y serait bien manifeste. S'il n'y avait des martyrs qu'en notre religion, de même. Dieu étant ainsi caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable. Et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instructive. La nôtre fait tout cela. *VERE TU ES DEUS ABSCONDITUS* » (S. 275, B. Pascal, *op. cit.*, pp. 188-189).

²⁸ Cf. S. 182 (*ibid.*, pp. 136-143).

は真剣に神を探す者に対しても常に隠れたままなのだろうか。パスカルは次のように記している。

暗がりがいかなければ、人間は自分の墮落を感じないだろう。光がいかなければ、人間は救済をいささかも望まないだろう。こうして神はある部分では隠れ、他の部分では顕れていることは、正しいばかりでなく、私たちにとって有益である。なぜなら自らの悲惨を知ることなしに神を知り、神を知ることなしに自らの悲惨を知ることが、人間にとって等しく危険なのだから²⁹。

上記引用が示すようにキリスト教の神は全てが隠れているのではなく、部分的に姿を現すという。では誰に対して神は顕現するのだろうか。パスカルは次のように説いている。

しかしまた、あまりに身を隠して到来し、神を誠実に探し求める人々にも見分けがつかないようでは、やはり正当とは言えない。後者には完全に知られるようにするのが、ご意思だったのだ。こうして、心を尽くして探求する者には明らかな姿を現すが、心を尽くして避ける者には隠れたままに留まることで、神は取り計らわれたのである³⁰。

引用強調箇所はキリスト教の神を見出すには「心」に拠る認識経路しか有効でないことを示している。パスカルは言葉を変えながらこの点を繰り返し主張している³¹。ミシオンはキリスト教の神を探求する上でなぜ「心の秩序」が有効な

²⁹ « S'il n'y avait point d'obscurité, l'homme ne sentirait pas sa corruption. S'il n'y avait point de lumière, l'homme n'espérerait point de remède. Ainsi il est non seulement juste, mais utile pour nous, que Dieu soit caché en partie, et découvert en partie, puisqu'il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère et de connaître sa misère sans connaître Dieu » (S. 690, *ibid.*, p. 485).

³⁰ « Mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là. Et ainsi voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout le cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il a tempéré » (S. 182, *ibid.*, p. 143).

³¹ パスカルはこのことを反復的に述べている。例えば « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison : voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison. Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point » (S. 680, *ibid.*, p. 467) および « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur » (S. 142, *ibid.*, p. 105)である。

のかを次のように指摘している。

心の秩序は、確かに、神の観点から物事を観る：もし神が自らを隠すなら、それは自らの正しさのためでなく、憐憫のためである。神は我々をより良く救うために自らを隠す。[...] 神はこのように隠れ続けながら自らを誠実に探す者に憐憫を催す：神は実際、自らを一心に探す者へより一層称賛に値する信仰を持つ義務を負わせるのだから³²。

ミシヨンが指摘するように、神が隠れるのは「心」に拠る自らの探求を人間に強いるためである。しかし、たとえ心に拠って神を探求したとしても神から「恩寵 *grâce*³³」を授からない限り人間の悲惨は取り除かれず、結果的に神に救われない。だからこそ恩寵を授かるまで一心に神を探し続ける必要があることを「心の秩序」は示唆している。それ故、理性ではなく心に拠ってキリスト教の神を探求させるというパスカルの説得戦略において「心の秩序」は不可欠な役割を果たしていると言えるのではないだろうか。

4. おわりに

本稿では『パンセ』における「心の秩序」の問題に焦点を当て、パスカルの説得戦略におけるその役割を検証した。

S. 329 において「心の秩序」という概念は「精神の秩序」という概念と対置されており、精神の秩序では原理や証明といった人間の理性的な判断力に訴える事柄が価値を持つのに対し、心の秩序では原理や証明とは別の事柄が有効であるとパスカルは説く。

パスカルが説得の最終目標として目指しているのは、読者を理性の働きではなく心の働きを通じて神の信仰へ導くことだが、読者が心で神を認識する際仲介となるのは「隠れたる神」という概念である。この神は理性の働きを通じて探

³² « L'ordre du cœur envisage, effectivement, les choses du point de vue de Dieu : si Dieu se cache, ce n'est pas en raison de sa justice mais de sa miséricorde. Dieu se cache pour mieux nous sauver [...] Il exerce ainsi sa miséricorde en continuant de se cacher à celui qui le cherche sincèrement : il l'oblige, en effet, à poser un acte de foi de plus en plus méritoire » (H. Michon, *op. cit.*, p. 321).

³³ 真の信仰と恩寵の関係については次のように『パンセ』内で繰り返し述べられている：« L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce » (S. 78, B. Pascal, *op. cit.*, p. 73) および « Si on vous unit à Dieu, c'est par grâce, non par nature » (S. 182, *ibid.*, p. 140).

し求めても姿を現さないが、心の働きに拠って神を探し求める者には部分的に姿を現すという。

パスカルは神から真の信仰を授かるまでの信仰は全て人間的であると説き、読者を正しい信仰へと導こうとする。その手順としてまずパスカルは読者を含む人間全体が置かれている立場がどのような立場か、その条件を明らかにし、次いでその惨めな立場から自らの力で脱することはできないので宗教に拠るべきであると説き、その宗教とはキリスト教以外にありえないことを聖書や預言といった神学的証拠を基に論証していく。

しかしながら、自らの論証による神の認識は証明による認識、換言すれば人間的な神の認識、に他ならないため人間の救いという意味では無益であるとパスカルは説く³⁴。パスカルの論証の特徴とは論証が説得的だからこそ、自らの論証すらも真の信仰という観点からは無益であることが逆説的に証明されていく点にある。パスカルは原理や証明に拠るキリスト教の神の探求の無益さを証明することで、神に対して心を開き、理屈抜きで神を愛する以外に真の信仰を授かる術はないことを読者に示唆している。したがって「心の秩序」は、物体と精神を超えた次元にある愛の秩序へ読者を誘う上で、正当なキリスト教信仰の入り口の役割を成していると思われる。ただし、本稿はパスカルの目的論的視座から『パンセ』の構造の一部を、主にパスカル自身の言葉を根拠に明らかにしたに過ぎず、「心」そのものについては十分な答えを提示できていない。先行研究に端を発する問題提起の再検討を含め、この点について今後の研究課題としたい。

(東北大学大学院博士後期課程)

【résumé】

L'ordre du cœur dans les *Pensées* de Pascal

Nombreuses sont les études sur le problème de l'« ordre » dans les *Pensées*. Mais l'interprétation du fragment 329 qui porte en particulier sur l'ordre du cœur a été négligée, comme le signale Jean Mesnard, en raison de son

³⁴ ファイル 27 「結論」に含まれる断章はキリスト教の神を知ることへ読者を導くことが出来たとしても、読者がその神へ愛を注ぐ次元までは導くことができないというパスカルの心情が吐露されているように思われる：「神を知ることから神を愛するまではなんと遠いのだろう」« Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer » (S. 409, *ibid.*, p. 255). つまりパスカルの弁証論は初めからそれ自体の限界の上に成り立っている。

obscurité. Quant à nous, nous nous penchons sur la place qu'occupe cet ordre dans la stratégie argumentative des *Pensées*.

Après avoir rendu compte de l'ordre du discours et avoir cité des idées contre la foi chrétienne, Pascal laisse transparaître la raison pour laquelle il fait appel à la notion d'« ordre du cœur ».

Dans son argumentation, Pascal distingue la vraie foi de la foi fausse. L'une est la foi humaine ou scientifique qui dépend de l'esprit, l'autre est la foi qui relève du cœur. Dans le fragment 329, Pascal dit qu'il est aisé d'expliquer l'ordre de l'esprit, car celui-ci est explicable par principe et démonstration. Mais il est impossible d'expliquer l'ordre du cœur puisque cet ordre appartient à un domaine où l'esprit est inefficace, c'est-à-dire le domaine surnaturel. Afin de faire comprendre aux lecteurs athées, libertins, ou païens, qu'il faut chercher Dieu de tout son cœur, Pascal doit leur illustrer la condition de l'homme, puis les inciter à la recherche du vrai bien, et enfin les incliner à adopter la religion qui les sauve. Finalement, Pascal démontre qu'il n'y a pas de religion comparable au christianisme. Mais même si cette argumentation est convaincante, celle-ci est inutile pour les lecteurs qui ne cherchent pas Dieu par le cœur. Ainsi, en montrant l'inutilité de la recherche rationnelle du point de vue du salut de l'homme, Pascal invite-t-il ses lecteurs à chercher Dieu non par l'esprit mais par le cœur.

Toute l'argumentation de Pascal devient certes inutile si les lecteurs ne cherchent pas Dieu par le cœur, mais la démonstration de l'inutilité de la recherche rationnelle, permet à l'« ordre du cœur » d'avoir pour rôle de persuader les lecteurs de chercher le « Dieu caché ».

Shintaro SUZUKI
Étudiant en 1^{ère} année
de doctorat
à l'Université du Tohoku

コンピエーニュ・カルメル会殉教修道女の表象とフランス社会

中里 まき子

1. はじめに

フランス革命期の反カトリック政策に抗して、信仰を貫いたために処刑された 16 人のコンピエーニュ・カルメル会修道女は、特にフランシス・プーランクのオペラ『カルメル会修道女の対話』（1957 年初演）の題材として知られている。しかし、オペラの元となった文学作品の創作や、革命期から現代まで史実が継承されてきた経緯などについては不明な部分が多い¹。本稿では、この殉教修道女たちに関する文献史料と文学作品のうち複数を検討し、彼女たちの表象の変遷とフランスの社会状況との関係を探っていくが、それに先立って、16 人の修道女たちが殉教へと至った経緯を概観したい。

フランス革命期の非キリスト教化の動きの中で、教会財産が国有化され、修道会の統廃合が進められた。1792 年 9 月、コンピエーニュ・カルメル会の修道女たちは修道院から追放されると、コンピエーニュの 3 カ所の住居に分れて祈りの生活を続ける。そして、荒廃した祖国フランスとカトリック教会とに平和をもたらすため、自分たちの身を神に捧げること、つまり殉教することの誓いを立てる。1794 年 6 月に彼女たちは逮捕され、パリへの移送後、7 月 17 日に断頭台にかけられる。しかし、カルメル会修道女のひとり、受肉のマリー修道女は、逮捕時にコンピエーニュを離れ、パリに滞在していたため逮捕と処刑を免れた。やがて彼女は、殉教した同志たちの伝記を書くことになる。コンピエーニュ・カルメル会殉教修道女たちは 1906 年に列福された。

2. 遺品と遺構

16 人の殉教修道女の表象に関する考察を、現存する彼女たちの遺品と遺構を

¹ 後述するように、16 人の修道女は、いわゆる歴史研究においては黙殺された一方、カトリック世界において研究対象とされてきた。研究成果の発信にあたっては、カルメル会が積極的な役割を果たしてきた。後に言及するマリー修道女の手記を最初に編纂したブリュノ・ド・ジェズ＝マリなどの研究者も多くがキリスト者であり、カルメル会の協力を得ている。本稿は、こうした研究のあり方をカトリック世界の外側から俯瞰しようと試みるものである。

確認することから始めたい。

まず、コンピエーニュのカルメル会修道院自体は、革命期の 1795 年に売却され、19 世紀初頭に解体された。その後、1867 年に数人のカルメル会修道女がコンピエーニュ郊外に暮らし始め、1888 年に修道院が再建された。およそ 100 年後の 1992 年、建物の老朽化のため、コンピエーニュから西へ約 10 キロのところにある村ジョンキエールに新たな修道院が建てられた。そこには殉教した修道女たちの記憶を伝える資料室が併設され、複数の遺品や、殉教を免れた受肉のマリー修道女による手稿などが展示されている。

遺品の一部は、修道院から追放された修道女たちが移り住んだ住居のひとつ、コルドリエ通りのラ・ヴァレ夫人宅に残され、保管されていたものである。ロザリオやキリストの十字架像に加えて、修道女たちの逮捕時に革命派の竜騎兵が首を断ち切った聖母マリアとイエス、聖ヨセフの像があり、当時の状況を伝えている。



ロザリオ



キリストの十字架像

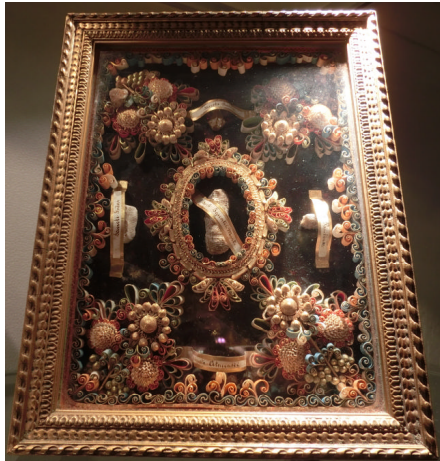


聖母マリアとイエスの像



聖ヨセフ像

また、殉教を免れたマリー修道女がコンピエーニュの修道院に戻った際に、亡き朋輩たちの遺品として回収した聖遺物箱、聖務日課書、書籍なども展示されている。



聖遺物箱



聖遺物箱

そしてコンピエーニュ市内にも、修道女たちに関わる遺構が残されている。当初のカルメル会修道院があった場所には、現在、劇場が建っており、その入口には修道女たちを想起するプレートが設置されている。また、修道院を追われた修道女たちが移り住んだ住居にも、そのことを伝える表示がある。



コルドリエ通り 14 番地



革命期に複数のカルメル会修道女が潜伏したことを示すプレート

このようにカルメル会殉教修道女たちの記憶が継承されてはいるが、コンピエーニュの住人でさえも、彼女たちの存在を忘れつつある。その理由のひとつに、コンピエーニュはジャンヌ・ダルク捕縛の地という認識のほうが優勢であ

り、カルメル会修道女たちの記憶がかき消されていることが挙げられる。そして、より本質的な理由は、次節で述べるようなフランス共和国の歴史のあり方に関わるものである。



コンピエーニュ市庁舎前の
ジャンヌ・ダルク像



コンピエーニュ駅近くの
ジャンヌ・ダルク騎馬像

3. フランス共和国の歴史

コンピエーニュ・カルメル会殉教修道女に限らず、革命期のアンシャン・レジーム側の記憶の継承は、一般的に、それほど重視されてこなかったようである。このことは、革命以降のフランスの社会状況によって説明される。革命により共和主義が勝利し、その後、旧体制への揺り戻しがあったにしても、概してフランスは共和国として現在まで発展してきたため、旧体制側に光が当たることは少なかった。特にフランス共和国の確立期である 19 世紀後半に、革命が共和国の集合的記憶とされ、国民史において理想化されたため、旧体制側への迫害といった暗黒面は歴史の闇に葬られることとなった。

共和国の歴史家ジュール・ミシュレ（1798～1874）は、『フランス革命史』（1847～1853）においてダントンやロラン夫人といった革命の英雄たちを描くが、アンシャン・レジーム側に関しては、ルイ 16 世やマリー・アントワネットなどの王族やヴァンデの反徒たちを除けば、論述の対象とはしていない。ミシュレが聖職者に言及するのは、次のように批判的な文脈においてのみである。

宗教戦争をするためには信仰がなければならない。聖職者は民衆を熱狂させられるほど信心深くはなかった。

聖職者はあまり政略的でもなかった。まさしくこの 1790 年、聖職者があれほど民衆を必要とし、方々で兵士として雇っていたときでも、まだ民衆に 10 分の 1 税を要求した。国民議会によって廃止されたこの税を。聖職者が手放すことができなかったこの不幸な税のために、随所で反乱が起き、とりわけ北部で激化した。

[…]

ますます調和がとれ、協和的になっていく革命は、日に日に一層それ自体として、すなわち宗教として姿を現す。一方、不調和で整合しない反革命は、古びた信仰を虚しく引き合いに出す。それはもはや宗教ではない。

[…]

自らの行動を率直かつ力強いものにするために、彼ら〔王、聖職者、貴族〕に不足していて、反対側には満ち溢れているもの、それは信仰である！
反対側とはフランスである。そちら側は、新たな法、正当な権威、国家の真の声である議会への信仰を持っている²。

このような立場をとるミシュレが、革命期のカトリック殉教者を描くことはありえなかった。こうして 16 人の殉教修道女たちは、ミシュレの著作に代表されるフランスの国民史からは排除されたものの、キリスト教世界において崇敬の対象となり、やがてカトリックの抵抗のシンボルになる。その過程を革命期から辿ってみたい。

4. 受肉のマリー修道女

16 修道女の記憶の継承において決定的な役割を果たしたのが、殉教を免れた受肉のマリー修道女である。彼女は、コンピエーニュで同志たちが逮捕された 1794 年 6 月 22 日、パリに滞在しており逮捕を免れた。その後、16 人の修道女はコンピエーニュからパリに移送され 7 月 17 日に処刑されるが、その間マリー修道女は恐怖政治が支配するパリを逃れてブザンソンに向かっていた。恐怖政治が終わると、彼女は 1795 年 3 月にコンピエーニュに戻り、殉教した修

² Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française I*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1952, pp. 392-394.

道女たちの遺品を回収した。

その半年後の 1795 年 10 月、オルレアンに滞在していたマリーは、後のメッス司教ジョフレに 16 修道女の殉教について語った。その証言に基づき、ジョフレは 1803 年にこの出来事に関する記述を含む最初の書物を出版した³。

また、歴史家エメ・ギヨンは、革命期に殉教した約 1,000 人のキリスト教徒の伝記を収めた 4 巻本の『フランス革命期の殉教者たち』を 1797 年から執筆し、そこには 16 人のカルメル会修道女も含まれた。しかし本書は第一帝政期の警察によって押収され、刊行されたのは復古王政期の 1821 年であった⁴。エメ・ギヨンは本書の執筆に際してマリーの証言を取り入れた。そしてマリーは後年、このギヨンの著作を土台とし、それを発展させる形で殉教修道女たちの伝記を執筆することになる⁵。

マリーは復古王政期の 1823 年 9 月に、再建されたばかりのサンスのカルメル会修道院に身を寄せ、1832 年以降に上記の執筆を開始した⁶。その手記は 1836 年 1 月にマリーが没した後、修道院長クレマン・ヴィルクール神父によって編纂され、『1794 年 7 月 17 日に処刑されたコンピエーニュ・カルメル会修道女物語』として出版された⁷。ただしヴィルクール神父による編纂作業は正確さを欠く部分が多分にあった。ウィリアム・ブッシュによってマリー修道女の手記の校定版が刊行されたのは 20 世紀末のことであった。

編纂者ウィリアム・ブッシュは、マリーの手記が史実に反する記述を含むことを指摘している。しかし、記述内容の信憑性を問題にするならば、執筆時の状況に思いを巡らせてみる必要があるだろう。すなわち、この修道女が執筆を開始した時点ですでに出来事から 40 年ほど経過しており、60 歳を超えた彼女が死の予感を胸に秘めていたことを考慮すれば、史実の的確な記述は困難であったと考えるのが妥当である。また、殉教した同志たちの伝記を書くという状況であれば、ある程度の理想化を伴うことは当然であると言える。そのためこ

³ William Bush, « Avant-propos », Sœur Marie de l'Incarnation, *La relation du martyre des seize Carmélites de Compiègne*, Les documents originaux inédits publiés par William Bush, Cerf, 1993, p. 26. ウィリアム・ブッシュはマリー修道女の手記の校定版を刊行した際に詳細な序文を付した。カルメル会殉教修道女に関する的確な資料であるこの序文に基づき本節を執筆する。

⁴ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

ここでは、この書き手が修道女たちの理想化のためにどのような脚色をしたかを検討することにした。

先述のように、歴史家エメ・ギヨンがマリーの証言に基づき修道女たちの伝記を執筆し、マリーはそれを発展させる形で自ら執筆に取り組んだ。マリーは数回にわたって改稿しており、修道女たちの処刑の場面については三稿が存在する。第一の手記から第三の手記にかけてどのような書き変えがなされたかを見ていく⁸。

《第一の手記》

死刑執行人はただちに彼女たちの両手を後ろ手に縛り、荷車や無蓋荷馬車に乗せて、その時トローヌの市門に建っていた死刑台まで連行した。そこまで彼女たちは「ミゼレレ（憐れみ給え）」、聖母マリアへの交唱、「サルヴェ・レジナ（めでたし元后よ）」、「テ・デウム（神よあなたを讃えます）」を歌いながら行った。

死刑台の下に着くと「ヴェニ・クレアトル（創造主たる精霊よ）」を歌い始めた。各自が続けざまに修道誓願を新たにした。人々は、彼女たちが宗教行為を終えるまで死刑執行人たちが一切邪魔せず根気強く待っているのをいくぶん驚いて見ていた。死刑執行人たちは、修道院長が自ら最後の犠牲者となり、弱い者たちを先にしてほしいという彼女の要望を受け入れた。また、一行について行った群衆も、道で立ち止まって見ていた人々も、陰鬱な沈黙を守っていたと言われている。革命裁判所の受刑者たちには、粗野な叫び声や乱暴な侮辱を浴びせるのが慣例であったにもかかわらず⁹。

《第二の手記》

イエス・キリストの忠実な侍女たちは、朝から死に臨む準備をしていたため、主への讃美歌を歌うことしか考えていなかった。というのも、彼女たちを裁判所からトローヌの市門——少し前に処刑という役割をかつての「ルイ 15 世広場」である革命広場から引き継いだ——へ連行する荷車や無蓋荷馬車に

⁸ 和訳にあたっては、日本語としての読みやすさよりも、原文の語彙や表現を忠実に訳すことを重視する。

⁹ Soeur Marie de l'Incarnation, *La relation du martyre des seize Carmélites de Compiègne*, Les documents originaux inédits publiés par William Bush, Cerf, 1993, pp. 78-79.

乗せられるとすぐに、「ミゼレレ（憐れみ給え）」、聖母マリアへの交唱、「サルヴェ・レジナ（めでたし元后よ）」、「テ・デウム（神よあなたを讃えます）」を歌ったからである。死刑台の下に着くと「ヴェニ・クレアトル（創造主たる精霊よ）」を歌い始め、修道誓願を新たにした。驚くべきことに、死刑執行人、哨兵、観衆は、わずかな不機嫌や苛立ちも見せることなく、彼女たちが宗教行為を終えるのを待った… 馬車の通り道で押し合っていた群衆は、特権身分と呼んでいる人たちに罵声を浴びせたりわめいたりする習慣があったが、陰鬱な沈黙を守っていた。そして、もし何か言葉が聞こえるとすれば、それは彼女たちに同情し、その天使のような様子に心を動かされて、次のように言うのみであった。「ああ！ 善良な魂よ！ 彼女たちはまっすぐに天に昇るだろう… ああそうだ！ そうでなければ、天など存在しないだろう¹⁰ …」

《第三の手記》

イエス・キリストの忠実な妻たちは、朝から死に臨む準備をしていたため、高等法院付属監獄からトロヌの市門（聖アントワヌ街）までの全行程は、主の慈悲と讃美とを歌うことのみに費やされた。「ミゼレレ（憐れみ給え）」、「サルヴェ・レジナ（めでたし元后よ）」、「テ・デウム（神よあなたを讃えます）」である。死刑台の下に着くと「ヴェニ・クレアトル（創造主たる精霊よ）」を歌い始め、洗礼の約束と修道誓願を新たにした。驚くべきことに、死刑執行人、哨兵、観衆は、わずかな不機嫌や苛立ちも見せることなく、彼女たちを待った。彼女たちの通り道で押し合っていた群衆は、「特権身分」と呼んでいる人たちに向かってわめく習慣があったが、陰鬱な沈黙を守っていた。そして、もし何か言葉が聞こえるとすれば、それは彼女たちに同情し、次のように言うのみであった。

「善良な魂よ！ 彼女たちが天使のような様子をしていないか人々に見てもらいたい！ ああ！ 誓おう、もし彼女たちがまっすぐ天国に行くのでなければ、天国など存在しないと考えるべきだ¹¹」。

すでに確認したように、受肉のマリー修道女は恐怖政治期のパリに留まるこ

¹⁰ *Ibid.*, pp. 136-137.

¹¹ *Ibid.*, pp. 215-216.

とはできなかったため、処刑の現場を自ら目撃してはおらず、複数の目撃者の証言に基づいてこの場面を再構成している¹²。3つのテキストを比較するとさまざまな相違があるが、ここでは、直接話法の台詞を追加して臨場感を増している点に着目したい。マリーは、自分が最も主張したいことをあえて群衆のひとりに言わせることによって、本来は敵対していたはずの群衆が、死に臨む修道女たちの姿や歌声に心を動かされたという流れを作っている。このことから、マリー修道女は、殉教した同志たちを美化して描くために、読み手に与える効果を計算して書き変えていったことがわかる。

続いて、殉教修道女たちへの賛美が最も高揚した時期、すなわち彼女たちが列福された時期に注目したい。

5. 列福（1906年）

列福のための審査は1896年に開始され、16人の修道女は1906年に教皇ピウス10世によって福者に列せられた。それを機に複数の書籍¹³が刊行され、絵画も製作された。列福期における修道女たちの表象として、ヴィクトール・ピエールの著書の一節を紹介したい。引用するのは、修道女たちが殉教の提案を受け入れ、団結していく場面の記述である。

提案されるやいなや、この奉獻は、以前から熟考されすでに慣れ親しんだ決意として満場一致で受け入れられた…

この行為はカルメル会修道女たちの生活全般を支配し、特徴づけた。それは彼女たちの揺るぎない結束の鍵であった。またそれは、彼女たちが予感していた運命から逃げずに団結しようという意味や、苦悩の中での勇気、犠牲における歓び、死への躍動を説明するものであった。他の人たちは、どんなに勇気があるとしても、引きずられて行く犠牲者にすぎないが、彼女たちは自

¹² マリー修道女の手記には次のような記述がある。「これは目撃者たちが私に断言したことである（*ibid.*, p. 105）」。

¹³ 列福を機に刊行された書籍には下記のものが含まれる。

Louis David, *Les seize carmélites de Compiègne : leur martyre et leur béatification*, 17 juillet 1794 – 27 mai 1906, H. Oudin, 1906.

Victor Pierre, *Les bienheureuses carmélites de Compiègne*, Victor Lecoffre, 1906.

Henri Chérot, *Figures de martyrs : les seize bienheureuses Carmélites de Compiègne, les martyrs de la foi au temps de la Révolution, trois bienheureux martyrs de Hongrie, 1619*. Gabriel Beauchesne & C^{ie}, Éditeurs, 1907.

ら進んでそこに赴く。彼女たちは神に身を捧げる。そして、殉教の2年前に、そのことを望み、受け入れていた¹⁴。

「共和国の歴史」から排除された殉教修道女たちは、カトリック世界において崇拜の対象となり、この動きは20世紀初頭の列福によって頂点に達した。こうしたカトリック世界の動向の背景に、エミール・コンブ内閣(1902～1905)による反カトリック政策——1905年の政教分離法成立に至る——を指摘することができる¹⁵。当時、革命期の再来のような抑圧に苦しむカトリック信者たちにとって、揺るぎない信仰心のもとに団結した殉教修道女たちは抵抗のシンボルであったと考えられる。

ここまで、ミシュレ、受肉のマリー修道女、ヴィクトール・ピエールという3人の書き手を紹介した。共和派のミシュレは、革命期のカトリック殉教者に目を向けることはなかった。一方、恐怖政治の生き残りであるマリー修道女は、16人の修道女の理想化された姿を書き残した。そしてエミール・コンブ内閣の抑圧を生きるヴィクトール・ピエールなどのカトリック信者は、革命期の殉教者たちを抵抗のシンボルとした。

フランス社会における共和派とカトリックの対抗関係を反映して、ひとつの史実を巡って二系統の異なる記憶の継承がなされてきた。「共和国の歴史」と「カトリックの歴史」はいずれも客観的なものではなく、双方を総合することによってのみ、よりの確な歴史認識に近づくことができる。そして、革命期については、現在まで「共和国の歴史」のほうが支配的であったからこそ、マリー修道女の手記やヴィクトール・ピエールの著作などを繙くことには意義があるように思われる。

6. 世界大戦期

コンピエーニュ・カルメル会殉教修道女の表象に新たな転換がもたらされるのは、世界大戦期である。この時期に、16修道女の殉教という史実は文学作品において表象され、広く知られるようになる。その端緒となったのはドイツの

¹⁴ Victor Pierre, *op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁵ 1902年10月、約300の無認可修道会に閉鎖が命じられ、翌1903年には、認可申請を行なった修道会のうち135団体の申請が却下された。その影響は約2万人の修道士・修道女に及んだ(谷川稔『十字架と三色旗』, 山川出版社, 1997年, p. 203)。

女性作家ゲルトルート・フォン・ル・フォールの中編小説『断頭台の最後の女』(1931)である。

この作品のヒロイン、ブランシュ・ド・ラ・フォルスはコンピエーニュ・カルメル会の見習い修練女とされているが、実際には存在しなかった架空の人物である。臆病な性格ゆえに、ブランシュは殉教の考えに怯えて修道院から逃げ出してしまう。この人物像は、列福期までの理想化されたカルメル会修道女の表象、すなわち抵抗のシンボルとしての表象とは大きく異なっている。『断頭台の最後の女』創作の背景にあるのは、もはやカトリックと共和派との対立ではなく、1930年のドイツ国会選挙でのナチスの大躍進である。作品の最後で、讃美歌を歌いながら処刑される修道女たちは、個人としての顔を失った群衆と対比的な存在として提示される。『断頭台の最後の女』においてル・フォールは、ナチスを支持する1930年頃のドイツ人とフランス革命期の群衆とを重ねることにより、同時代人に対して警鐘を鳴らしたのである。

第二次世界大戦終結後には、このドイツの中編小説の映画化に複数のフランス人が取り組んだ。1947年にレイモン・ブリュックベルジェがシナリオを完成させ、そのシナリオに基づいて、チュニジア逗留中のジョルジュ・ベルナノスが脚本『カルメル会修道女の対話』を執筆した。このベルナノスの最後の作品は、映画脚本という点で、また歴史物であるという点で、他の作品とは異なるものの、同作家が文学創作において一貫して追求してきた主題を扱っている。つまり、主人公ブランシュ・ド・ラ・フォルスを含むカルメル会修道女たちは、『歓び』(1928)のシャンタル・ド・クレルジュリや『新ムーシェット物語』(1937)のムーシェットと同様、自らは無実であるにもかかわらず、世の中に蓄積した悪のせいで犠牲となる。修道女たちは、一旦は殉教の誓いを立てたものの、やがて次のように死への戸惑いを口にするようになる。

なぜ死ななければならないのでしょうか！ 私たちは無実ではありませんか
16？

私たちが信仰に対する憎しみの犠牲になるってのは、確かなんでしょうか？

¹⁶ Georges Bernanos, *Dialogues des carmélites* [1948], *Œuvres romanesques complètes II*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, p. 916.

よその人の罪のせいで罰せられるんじゃないんでしょうか¹⁷？

この作品が 1948 年に書かれたことを考慮すると、カルメル会修道女たちが、世界大戦の無辜の犠牲者たちを象徴すると考えることができるだろう。やがてフランシス・プーランクによってオペラ化された『カルメル会修道女の対話』は、ベルナノスの作品のうち最も知名度の高いものとなった。

7. 現代

ル・フォール以後の文学作品における殉教修道女たちの表象は、史実に忠実なものではない。それでも現代のカルメル会修道女たちは、こうした文学創作が 16 人の修道女たちの存在を、カトリック世界を超えて、広く世に知らせめたことを肯定的に捉えているようである。2017 年 3 月に現在のコンピエーニュ・カルメル会修道院を訪れた際にお会いしたアリクス＝アン修道女は、カトリック教徒ではない筆者が殉教修道女に関心を持ち、日本に紹介することに重要な意義を見出していた。その時に見せていただいたクリプトは、16 人の修道女たちが処刑前に拘留された牢獄をイメージして作られたものである。これは、宗教迫害だけでなく、あらゆる権力による迫害への抗議を示す普遍的な牢獄でもあるという。



コンピエーニュ・カルメル会修道院のクリプト

¹⁷ *Ibid.*

カトリックと共和派の対抗関係や世界大戦といった社会的背景を反映して、異なる意味づけがなされてきた 16 人のカルメル会殉教修道女は、現在、再び人々の記憶から消え去りつつある。しかし、平和への願いを胸に断頭台に上った彼女たちが命尽きるまで響かせ続けた歌声に、私たちは今こそ耳を傾ける必要があるのではないだろうか。

(岩手大学)

*本稿は、日本学術振興会・2017 年度科学研究費助成事業（基盤研究 C）「コンピエーニュ・カルメル会殉教修道女の表象に関する研究」（課題番号 17K02582 研究代表者・中里まき子）の研究成果の一部である。

参考文献

Georges Bernanos, *Dialogues des carmélites* [1948], *Œuvres romanesques complètes II*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015.

William Bush, *Apaiser la Terreur : La véritable histoire des Carmélites de Compiègne*, Clovis, 2001.

Claude Gendre, *Destinée providentielle des Carmélites de Compiègne dans la littérature et les arts*, Carmel de Compiègne, 1994.

Bruno de Jésus-Marie, *Le Sang du Carmel*, Cerf, 1992 (Première édition : Librairie Plon, 1954).

Gertrud von Le Fort, *La Dernière à l'échafaud* [1931], traduit de l'allemand par Blaise Briod et repris entièrement dans Georges Bernanos, *Œuvres romanesques complètes II*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015. Ce texte a été initialement publié de la maison d'édition Desclée de Brouwer en 1937.

Sœur Marie de l'Incarnation, *La relation du martyre des seize Carmélites de Compiègne*, Les documents originaux inédits publiés par William Bush, Cerf, 1993.

Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française I*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952.

Victor Pierre, *Les bienheureuses carmélites de Compiègne*, Victor Lecoffre,

1906.

谷川稔『十字架と三色旗』, 山川出版社, 1997 年.

【résumé】

**La représentation des seize carmélites martyres de Compiègne
et la société française**

La représentation des seize carmélites de Compiègne, guillotiné pendant la grande Terreur en 1794, a évolué en reflétant la situation de la société française.

D'abord, pendant le 19^e siècle, à mesure que la Révolution a été idéalisée dans l'Histoire française comme une source de la nation, les côtés négatifs de cet événement, y compris des persécutions vis-à-vis des antirévolutionnaires, ont été étouffés. C'est pour cela que les historiens républicains tels Jules Michelet n'ont jamais mentionné nos carmélites. Cependant, grâce à quelques témoins comme Sœur Marie de l'Incarnation, la mémoire de leur martyre s'est transmise au cours du 19^e siècle dans le monde catholique. Et leur héroïsation chez les chrétiens est arrivée au comble avec leur béatification en 1906. Cet événement a eu lieu dans le contexte de la politique anticatholique d'Émile Combes, qui a abouti à la Loi de séparation des Églises et de l'État en 1905. Alors, les religieux et les religieuses opprimés ont sans doute considéré les martyrs de la Révolution comme leur symbole de résistance.

Jusqu'au début 20^e siècle, la représentation de nos carmélites reflétait ainsi la rivalité entre les catholiques et les républicains. Et, au milieu du 20^e siècle, quand quelques œuvres littéraires leur ont été consacrées, le contexte social n'était plus cette rivalité, mais les guerres mondiales. Dans les *Dialogues des carmélites* de Georges Bernanos (1948), les martyres symbolisent peut-être les victimes innocentes des guerres mondiales.

Aujourd'hui, les seize carmélites de Compiègne semblent s'éclipser de notre mémoire, mais il nous faut essayer de rappeler les chants qu'elles ont entonnés en faveur de la paix sur le chemin de l'échafaud.

Makiko NAKAZATO

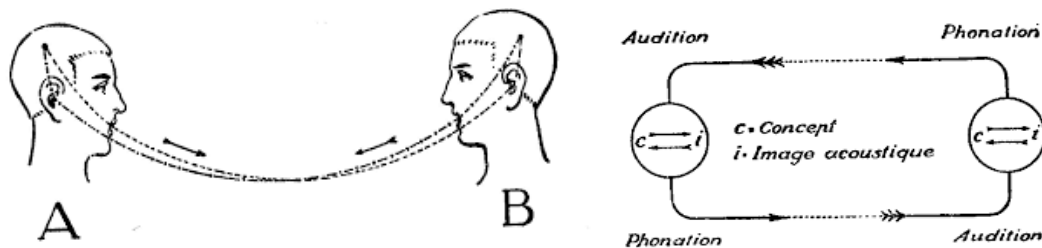
Université Iwate

「わたし」の多層化と「人称転換」

—自伝・移住談・自由間接話法—

阿部 宏

19世紀ヨーロッパの言語研究では、言葉をにやう主体への関心が薄かった。これに対し、言語の共時態やそれが依拠する基盤としての「発話主体 (le sujet parlant)」の概念を明示的に導入したのはソシュール (1857-1913) であろう。例えば、『一般言語学講義』(*Le Cours de linguistique générale*, Payot, 1916) の以下の図がよく知られている。



« le circuit de la parole » (pp. 27-28)

ソシュールによつてはじめて、言葉は心の問題として位置づけられることになった。ところで、これによれば発話主体たるAが思考を音に変換して発声する。聴取主体たるBはそれを聞き取り、音を思考に復元して理解する。AとBが相互に役割を交代して同様の過程を繰り返すのが、会話である。また、書き言葉にあつては、書き手たるAは思考を文字に変換して提示する。読者たるBはそれを読み、文字を思考に復元して理解する。いずれにせよ、発話行為はソシュールによつてそのように図式化された。

しかしこうした「言葉のやりとり」観は、発話主体の主体としての唯一性や思考の首尾一貫性を暗に前提としたものである。他方、発話主体の均質性に疑義を呈するような事例は日常生活にも、文章語中にも満ちあふれているのではなかろうか。「人間は、放っておけば、対人

関係ごとに別々の分人になっていく。しかし、その反動として、「個人」という整数的な単位に統合しようとする力も働く。現実的には、私たちは、その二つのレイヤー（層）を往復しながら生きることになるだろう」（平野啓一郎（2012）『私とは何か「個人」から「分人へ」』講談社現代新書，p. 119）という指摘すら、実際になされているのである。

シンポジウムでは、会話データや小説などの文章語を素材に、「わたし」たる発話主体の様々なありかたについて、主体の多層化という観点から多角的な考察を試みた。

矢野は、自身の移住経験をフランス語で語る日本人の「わたし」の複数性と、彼らが他者を前に自己を語る際に現れる第三の主体の存在について考察した。

牧は、二人称・三人称に「je」が転換される事例をもとに、フランス語における「人称の転換」とそれに伴う発話者の情意の表明について分析した。

阿部はフランス語の自由間接話法等について、日本語の自由話法とも関連づけて考察し、作中世界に潜む匿名の発話主体という仮説を提示した。

石田は、自伝文学を主な分析対象とし、「わたし」という一人称の語りに潜む多層性とその文学的効果について考察した。

インタビューによって構築された移住談内の「第三の主体」

矢野 禎子

Teiko.yano.s6@dc.tohoku.ac.jp

会話というのは一般的に複数の発話主体によって構成される言葉のやり取りである。会話に参加する一主体が発話し、それを他の主体が受け取り反応を示す。雑談などは参加者が語り手・聞き手のどちらの役割も担いながら展開されていく。インタビューの場合にも複数の主体が存在し、テーマについての談話を構築していくのだが、ここでは参加者の語り手と聞き手の役割分担が雑談よりも明確に分けられている。インタビュアーはインタビュイーにテーマに関する質問をし、インタビュイーはそれについての自身の考えや意見を述べ、必要に応じてインタビュアーが談話を発展させるためさらなる説明を求めたり、述べられた内容を確認したりして談話が構築される。以下は社会学的調査のために実施されたフランス語ネイティブ話者へのフランス語でのインタビューの一部である。

EQ : Parce que si tu sais que tu peux prendre la mesure ça pourrait provoquer des analogies entre les espaces (difficilement audible)

A : Oui peut-être où je retrouve quelque chose que j'ai oui qui est de l'ordre de de. qui peut s'inscrire dans un souvenir et dans un savoir

...

EQ : Et tu mets les deux sur le même c'est la même honte

A : Ah oui dans mon dans mon dans mon mon imaginaire enfantin c'était la même chose. C'était des paumés quoi, c'était

EQ : Mais en même temps avec un plaisir de, de cette nourriture de cette fête

A : Oui, parce que ma mère est une cuisinière hors pair, une très très bonne cuisinière...

このやり取り内ではインタビュアーの発話に対し、インタビュイーがまず「oui」と同調を示し、自身の考えを述べている。それに対し以下は、筆者がフランス在住の日本人に対し「フランスの生活について」というテーマで行ったフランス語によるインタビューの一部である。

«[フランス人に対する表象について] Hmm pour moi c'est c'est le cliché de, des gens... parisiens, par exemple...euh qui mangent toujours baguette, du fromage du vin et... il fait le, le plainte, toujours. Et... c'est pas forcément toujours mais ils font souvent je crois... Mais non ils sont sympas ils sont sympas ouais. [あなたの恋人については？という質問に対して] Euh non. Ouais ça m'étonne mais oui. Il vient de, de Paris, aussi. Mais, il est pas du tout chiant. Il est pas chiant... Ouais il est très orga très organisé... Et euh nous on peut, en fait, non on peut discuter beaucoup de choses, très sérieusement et... Ouais c'est bien. Il est différent je pense, je pense. »

インタビュイーは発話内で「oui」/「non」という表現を多用している。しかしインタビュアーの発話に反応してインタビュイーがこれを用い意見を述べ始めたのは、インタビュイーの恋人についての質問に対する「Euh non」の一度のみである。それでは、これ以外の「oui」/「non」は誰のどのような発話に対する反応であるだろうか。

日本人の会話・討論の特徴として、相槌の多さや意見の一貫性の欠如、複数の参加者による考えの共構築がすでに複数の先行研究で指摘されている。これは紹介したインタビューの一部からも見受けられる。インタビュイーは「oui」/「non」と相槌表現を多用し、また述べている内容も確信に満ちた一貫性のあるものではない。先に指摘された特徴から、日本人は談話を構築する際、他の発話主体、意見に対する「反意見」を必要とすると言える。そのため例に挙げたようなインタビュ

一という語り手が自分自身しか存在しない場においては、語り手が発話主体である自分自身を複数化し自身の述べた事柄に対して「自己相槌」を打ちながら意見の補強や見直しをしてそれを共構築している可能性がある。すなわち、インタビューの場には聞き手であるインタビュアー、語り手であるインタビュイーと、インタビュイーが意見を共に構築する「見えない第三の主体」が存在していると言えるのではないだろうか。また、いくつかの先行研究では、相槌の多さや意見の一貫性の欠如を日本語の特徴と結びつけているものがあるが、このようにフランス語におけるインタビューでもこれらの特徴が見受けられることから、この「主体の複数化」は言語の特徴のみに還元されうるものではないと考えられる。さらに、外国での生活という「移動・流動・不連続性」の経験とそれについての語りは、この主体の複数化が顕著に現れる場であるのではないだろうか。

このように、主体の複数化に関して興味深い観察を可能とする「移住経験」についての日本人の語りを分析することによって、主体の均質性、一貫性を前提としてきた言語や社会学の研究に別の視点からのアプローチが可能になることを期待している。筆者の実施するインタビューの詳細や参照概念、先行研究や参考文献については現在準備中である刊行予定の論文を参照いただきたい。

(東北大学博士後期課程)

〔参考文献〕

- 稲井文（2005）「あいづちの心的効果について」『京都大学大学院教育学研究科紀要』 pp.218-231, 京都大学.
- 岩崎久美子（編著）（2007）『在外日本人のナショナル・アイデンティティー—国際社会における「個」とは何か』明石書店.
- 上田安希子（2008）「日本人はどのように意見を述べるのか—一日米の「グループの中で意見を述べる」談話の対照分析から—」『日本女子大学英米文学研究』 pp.21-36, 日本女子大学.
- 秦かおり（2013）「「何となく合意」の舞台裏—在英日本人女性のインタビュー・ナラティブにみる規範意識の表出と交渉のストラテジー—」『ナラティブ研究の最前線—人は語ることでなにをなすのか—』 pp.247-271, ひつじ書房.
- 服部文香・佐々木玲仁（2016）「日常会話における自己語りのプロセ

スー雑談の会話テキストの分析から一」『九州大学心理学研究：九州大学大学院人間環境学研究院紀要』 pp.35-44，九州大学大学院人間環境学研究院．

矢野禎子（2016）「海外移住と言語使用—日本人フランス移住者の移住談にみる主体と主観性の複数性—」『フランス文学研究』 pp.27-40，東北大学フランス語フランス文学会．

矢野禎子（2017）「「日本人らしさ」とフランス移住—在仏日本人の移住談内に見る日仏への表象の特徴と主体の複数性—」『文化』 pp.192-211，東北大学文学会．

フランス語の「人称の転換」と情意の表明

—「人称の転換」による多層的な« je »—

牧 彩花

nekochan.hana@gmail.com

「人称の転換」とは CRESSOT (1942) の用いた« transposition de personne »という表現を、青木 (1989) が日本語で表現した言葉である。本来使われるべき人称詞の代わりに別の人称詞を用いることであり、この« infraction à la logique(=論理の違反) »によって、情的なニュアンスが生まれると考えられている。フランス語では、二人称詞・三人称詞の « je », « on » への転換を中心に、様々な「人称の転換」が見受けられるが、今回は「わたしの多層性」というシンポジウムのテーマから、« je » への転換に考察対象を絞り、「人称の転換」によって生まれる多層的な「わたし=« je »」を検討した。

以下の事例はすべて、本来、二人称詞・三人称詞を使うべきところを一人称詞 « je » に転換させ、これによって共発話者・話題の人物への怒り、不満、呆れといった否定的な情意を表明している。

- (1) Je ne fais pas mes devoirs, je réponds à mes parents.... Pfff Je n'en peux plus !

母親が反抗期の息子に対して（本人の前で）「宿題しないし、親に口答えするし…… もう耐えられない！」

- (2) Qu'est-ce qu'il fait celui-là ? Je me gare où je veux, je n'utilise pas les feux clignotants, je freine fort ...

前方を運転する運転手について、助手席に座る友人に話す「あいつ一体なにやってんだ？勝手なところに車停めて、ウインカーも使わないわ、急ブレーキもかけるわで……」

- (3) J'écoute de la musique fort, je ne fais pas le ménage... Pfff ces gens font vraiment n'importe quoi !

発話者が自分のルームメイト（複数）について、友人に話す「爆音

で音楽聴いて、家事も全然しないし…… ホントとんでもない奴らだよ！

(4) C'est impossible de faire cours à ces élèves : et vas-y qu'je parle, et vas-y qu'je regarde mon téléphone.

教師が自分の授業に出ている学生について同僚に話す「あいつらに授業なんて不可能だ、おしゃべりするし、携帯見るし……」

では、なぜ人称詞を「je」に転換させることで否定的な情意を表明できるのだろうか。ここで考えられる「je」への転換がもたらす効果は二つある。

一つ目は「ことばの行使権」の略奪である。Benveniste は、*Problèmes de linguistique générale 1* にて、「je」とは「ことばの行使」に結びつき、話し手を話し手として宣言するものであると述べている。つまり、ここでは、一人称詞が本来持ち得る「ことばの行使権」の発話者による略奪が起こっており、発話者は相手の「je」としての立場を奪って、相手の「je」を勝手に使って発話をしているのだ。この「ことばの行使権」を奪う行為は、相手の立場を脅かす行為となり、これがその人物への否定的な情意の表明に繋がるのだろう。

次に考えたいのは、「真似 imitation」の効果である。真似とは、本来、相手の発言や行動をそのまま模倣することであり、多くの場合、相手をたしなめたり、からかったりする際になされる。「人称の転換」においては、「je」に転換された発話は相手の発話内容そのものではないため、相手を模倣しているわけでもなく、真似とは言えない。しかし、相手の立場から相手の「je」を奪って発話するという行為は、その人物の立場に立って、その人物の「je」を使うということで、発話者はその人物になりきっていると考えられるため、ここで起きていることは「真似 imitation」に非常に類似した現象なのではないだろうか。大きく異なるのは、相手の発話の模倣ではなく、発話内容は発話者のものであるという点である。

「ことばの行使権の略奪」「仮想的な真似の効果」この二つから生まれるものが『「人称の転換」による「je」の多層性』である。「人称の転換」によって、本来「je」を担う「主体（共発話者・話題の人物）」

の声」と「je」を奪った「発話者の声」が重なり合い、多層的な「je」が生まれる。発話者は相手の好ましくない言動をあえて言語化し、これを叙述的に、しかも相手の「je」でもって発話する。この言語化によって相手の無自覚な行動はあたかも意図的な行動であるかのように誇張され、更に発話者にとって好ましくない行動の数々を本人に認めさせ、発話させているかのような効力をもつのではないだろうか。つまり、「人称の転換」は単なる人称詞の交換ではなく、発話者による情意の表明として働いているのだ。

フランス語の「人称の転換」は非常に幅広く生じており、これによって表明される情意も様々である。どのような情意が示されるかは、発話の状況、人間関係によって変わってくるため、一様に定義することはできない。しかし、明らかなのはフランス語においては、発話者が人称を自由に操作しており、また、この操作によって情意を表明することができるということである。つまり、「人称の転換」はフランス語における待遇表現の一種であり、日本語のように敬語体系を持たないフランス語には待遇表現が少ないという定説に反して、コミュニケーションにおいて重要な役割を果たしているのかもしれない。

(東北大学博士前期課程)

〔参考文献〕

- 青木三郎(1989)「人称に関する日・仏語対照言語学的研究」『文芸・言語研究 言語篇 16』, pp. 1-44, 筑波大学.
- 田口紀子(1992)「フランス語の人称代名詞の転用」『仏文研究 23』, pp. 1-10, 京都大学文学部フランス語学フランス文学研究室.
- 牧 彩花 (2018)「人称の転換」に関する日仏対照研究—« on »と「人」を中心に—『フランス文学研究 第 38 号』, pp. 23-36, 東北大学フランス語フランス文学会.
- BENVENISTE, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale 1*, Gallimard (エミール・バンヴェニスト, 1983 (新装版 2007)). 『一般言語学の諸問題』, 岸本通夫監訳, みすず書房).
- CRESSOT, Marcel (1943), « Transposition de personne et impersonnalisation », *Le Français moderne* 11, pp. 255-262, Éditions d'Artrey.

作中世界に潜む匿名の主体

阿部 宏

hrshabe@m.tohoku.ac.jp

フランス語の自由間接語法は、日本語とフランス語の根本的相違点について、興味深い材料を提供してくれる。例えば作中人物の心理を提示する場合に、日本語では(1)のように基本的に現在時制になるが、そのフランス語訳では(2)のように過去時制になる。つまり、日本語では書き手が直接的に作中世界に入り込み、また多くの場合作中人物と一体化して、その心理を表現するのに対し、フランス語では書き手はあくまで作中世界の外の位置を保つのである。

- (1) 慈海は眼をむいた。里子は、自分が叱られたような気がしたが、腹の中では一日ぐらい寝すぎたって慈念を叱るにはあたるまいと思っている。きっと慈念は疲れきっているのであろう。四尺そこそこの小さい軀に、あんなに大きな鉢頭を重そうに支えているのだから、勤行、作務、学校、と不死身の軀でないとなつとまるはずがない。里子は慈念を無意識にかばっていた。(水上勉『雁の寺』、下線は本稿筆者による)
- (2) Jikai ouvrit grand les yeux. Satoko eut l'impression que c'était à elle qu'il s'en prenait : elle *se dit* au fond d'elle-même qu'il n'était pas juste de réprimander ainsi Jinen pour avoir un jour dormi un peu plus longtemps que d'habitude. *Jinen était sûrement très fatigué. Sous le poids d'une si grosse tête écrasant un corps frêle de moins de quatre pieds, avec tout ce qu'il y avait à faire : offices, travaux d'entretien, école, il fallait vraiment être increvable !* Sans en avoir pleinement conscience, Satoko défendait Jinen. (Tsutomu Minakami, *Le temple des oies sauvages*, traduction de Didier Chiche, souligné par nous.)

発話主体の現在を基準とし、ここから振り返る視線が過去を生み出し、前望する視線が未来を生み出す時間観と、発話主体も現在も不在で各出来事の継起性だけを問題にする時間観がある。両者は、言語学者バンヴェニストの時制論（1959）においては「話」と「歴史」、彼の時間論（1965）においては「言語的時間」と「クロノスの時間」、哲学者マクタガートの時間論においては A series と B series にあたる。また、西田幾多郎にとっての時間観は前者であった。素朴には、カレンダー的・時計的な後者を「時間」と考えてしまいがちだが、言語学的にも哲学的にも、前者の方が根源的で、後者はそこから発話主体を排除し抽象化した時間観にすぎない。状況内的な表現がその特徴ともいわれる日本語の時間把握は基本的に前者であり、作中世界の時間もまた前者であるのに対し、欧米語における作中世界の時間は後者である。

ところで、自由間接話法には二重の声があるといわれる。作中人物の声と書き手の声である。自由間接話法で提示される内容は作中人物の心理や台詞であるが、書き手によってこれに時制や人称の調整が加えられる。この意味で二重の声である。しかし (3) のような、具体的な作中人物に帰せられない匿名の声もありうる。日本語と異なりフランス語では、書き手は常に作中世界外に位置するが、自由間接話法におけるこの作中世界内的な匿名の発話主体は、妙に日本語的ではなかろうか。

- (3) Le boucher, le boulanger et le pharmacien rouvrirent leurs boutiques. / On jasait beaucoup dans les logis. *Si l'empereur était prisonnier, il y avait quelque traîtrise là-dessous.* On ne savait pas au juste laquelle des républiques était revenue. / La nuit tomba. (Maupassant, « Un coup d'État », souligné par nous.)

この種の自由間接話法を、書き手に基準を求めず、しかし必ずしも具体的作中人物にも帰せられない *maintenant* や *ici* などの時間・空間

ダイクシス, *sans doute* などのモダリティ副詞の現象とも考え合わせれば, フランス語等の欧米語においても, 作中世界内的な発話主体という仮説が有効なのではなかろうか.

つまり, 発話行為は日本語ではもっぱら作中世界内で, フランス語では作中世界外で行われるが, (3) のような自由間接話法に見られるようにフランス語においても書き手の分身のような疑似主体が場合によって作中世界内で発話行為を行う. この現象は, クロノ斯的時間観に基づいたバンヴェニスト時制論における「歴史」概念に再検討を促すものである. なお, 本発表をもとにした論文を準備中である. 例文の出典やより詳細な参考文献については, 刊行予定の論文を参照されたい.

(東北大学)

[参考文献]

- 阿部宏 (2015) 「疑似主体に基づく主観性について ―自由話法の仏日対照を中心に―」『フランス語学の最前線 3・【特集】モダリティ』(川口順二編), pp. 329-357, ひつじ書房.
- 阿部宏 (2017) 「作中世界からの声」『自由間接話法とは何か』(平塚徹編), pp. 99-142, ひつじ書房.

自伝文学の語りに表れる「私」の多層性

石田 雄樹

ishida.0112yu@gmail.com

一般的に自伝文学は一人称の「私」によって物語られると考えられている。というのも、自伝文学の基礎条件は作者・語り手・主人公の同一性に求められるからであり、「私」はそのような三つの「語りの様態 *instance énonciative*」が収斂する位相といえるからである。しかし、実際の自伝作品ではこのような「私」の一貫性が必ずしも守られてはいない例が多く見受けられる。

いわば自伝には「私」の多層性ともいうべき現象が存在する。これを理解するためには、自伝文学には異なった役割を担い、異なった視点を持つ「私」が共在していると考え他ないのではないか。本論では、自伝を物語る語りを「語り A」、上記の語りにコメントする語りを「語り B」と分類し、「私」の多層性の分析を試みる。

ルソーの『告白』において、位相の異なる二種類の語りが並存している様子は (1) で示すような形で観察できる。

- (1) Je sentis avant de penser : *c'est le sort commun de l'humanité. Je l'éprouvai plus qu'un autre. J'ignore ce que je fis jusqu'à cinq ou six ans ; je ne sais comment j'appris à lire ; je ne me souviens que de mes premières lectures et de leur effet sur moi : c'est le temps d'où je date sans interruption la conscience de moi-même.* (Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions*, 1782-1789, texte établi par Bernard Gagnevin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Collection Folio Classique, 1995, p. 36, souligné par nous.)

まず、「私は考えるまえに感じた」と単純過去形の節で始まるが、こ

れは明らかに作品世界内に位置する主人公の視線からなされる語りであり、語り A に分類できる。しかし、次の「それは人類に共通の条件である」という現在形の文章は、前の語り A の文章についてのコメントであり、これこそが語り B である。ここで「人類に共通の条件である」といっているのは、まさしくこの文章を執筆している最中の作者に他ならない。(1)における動詞の時制の断続的な変化が示すのは、作者と主人公の分離が、見た目は同一の「私」の内部で起こっているという事実である。

このような動詞の時制の断続的な変化は、「私」の多層性を考慮しなければ説明不可能である。(1)のような単純過去形と現在形の文章が並存している理由を説明するための論理的枠組が語り AB の区別であり、このような二種類の語りの共在は、過去の「私」と現在の「私」の二項対立という自伝に特有の性質の反映であると指摘できる。

次にレチフ・ド・ラ・ブルトンヌの自伝『ムッシュー・ニコラ』における例を確認する。

- (2) *Je ne me suis pas déguisé, honnête lecteur. Vous avez vu toutes mes actions ; je n'en ai supprimé aucune. J'en ai fait de mauvaises ; vous les avez vues et jugées. Je vous demande à présent si, d'après tout ce que vous avez lu, je suis ce qu'on peut appeler un libertin, un homme sans mœurs ?* (Rétif de La Bretonne, Nicolas Edme, *Monsieur Nicolas*, 1797, Édition établie par Pierre Testud, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989, t. II, p. 210, souligné par nous.)

(2)の冒頭では複合過去形が使われており、これはこの語りが単純過去形を基調とする語り A とは異なるものであることを示している。さらに「親愛なる読者よ！」と読者への呼びかけが行われており、このような呼びかけは作品世界を構築する役割を担う語り手＝主人公からなされる語りではあり得ない。従って、(2)は作品世界外で作品世界にコメントする語り B に属すると考えられる。(2)における語りの責任主体は語り手＝作者に移動しているのであり、それはあたかも自

伝を物語る語り手が消失し、作者が自作の感想を読者に直接求めているかのようである。言い換えれば、作者と読者が語り B を介して直接的にコミュニケーションを取るかのような様相を呈することが自伝においては可能であるということを (2) は示している。

最後に強調しておかなければならない点は、語りの多層性は自伝においてはあって当然のものではあるが、異なる性質の二つの語りの視点の交代を作者が無意識に行っていることであり、また読者もそれを不自然とは思わず、当たり前のものとして受容している事実である。今後の自伝研究においては、このような暗黙の前提とされていた「私」の多層性を明るみに出し、自伝の語りの構造をより明確化することが求められるのではないだろうか。

(日本学術振興会特別研究員／東北大学博士後期課程)

[参考文献]

Rabatel, Alain, *La Construction textuelle du point de vue*, Lausanne et Paris, Delachaux et Niestlé, 1998.

石田雄樹, 「レチフ・ド・ラ・ブルトンヌ『ムッシュー・ニコラ』における語りの不均質性について」, 『フランス文学研究』第 38 号, 東北大学フランス語フランス文学会, 2018, pp. 10-22.

編集後記

日本フランス語フランス文学会東北支部会誌第**11**号をお届け致します。今号の内容は、**2017年11月11日**に、秋田大学の主催によって開催されました東北支部大会にもとづいております。フランスのカトリシズムに関する論文**2**本と、当支部会新鋭の研究者も参加して大変興味深いものとなったシンポジウムの報告を掲載しています。関係のみなさまのご協力とご尽力に御礼申し上げます。

会員のみなさまには、引き続き本誌へのご支援、ご協力を賜われますようお願い申し上げます。また、この**HP**版をご覧いただきましたみなさまのご意見、ご感想が伺えれば幸いに存じます。

(N.T.)

投稿規定

1. 日本フランス語フランス文学会東北支部会員は、この雑誌に投稿することができる。他に、編集委員会が認めた場合は会員以外からの投稿も受理する場合がある。
2. 投稿希望者は、原則として東北支部大会で口頭発表の後、これをもとにした原稿を投稿するものとする。ただし、編集委員会が認めた場合は研究発表を経ない原稿の投稿も受理する場合がある。
3. 投稿希望者は、事前に支部事務局に連絡し、執筆要項を受領し、それに沿って原稿を作成する。
4. 講演原稿、シンポジウム報告、書評など、論文以外の投稿も受け付ける。
5. 使用言語は、日本語もしくはフランス語とする。
6. 論文の分量は、本文、注を含めて日本語の場合は 16,000 字以内、フランス語の場合は、A4 版 15 枚（4,800 語）以内を原則とする。他のジャンルの分量については、編集委員会に事前に問い合わせられたい。
7. 投稿原稿は、Microsoft Word 形式の添付ファイルで支部事務局に送る。締め切りは、支部大会の翌年の 1 月末とする。
8. 原稿の採否、掲載時期は、査読を経て編集委員会が決定する。
9. 雑誌は、日本フランス語フランス文学会東北支部会ホームページ上での刊行を原則とするが、適宜冊子体での刊行も行う。
10. 冊子体での刊行においては、原稿執筆者に本体 10 部、また抜き刷り 30 部を贈呈する。

(2010 年 11 月 13 日開催の支部総会にて一部改訂)

Nord-Est

Bulletin de la Société Japonaise de Langue et Littérature Françaises du Tohoku, n° 11.

日本フランス語フランス文学会東北支部会報 第11号

編集責任者／寺本成彦

編集委員／阿部いそみ，今井勉，熊本哲也，中里まき子

2018年5月21日発行

発行者／日本フランス語フランス文学会東北支部

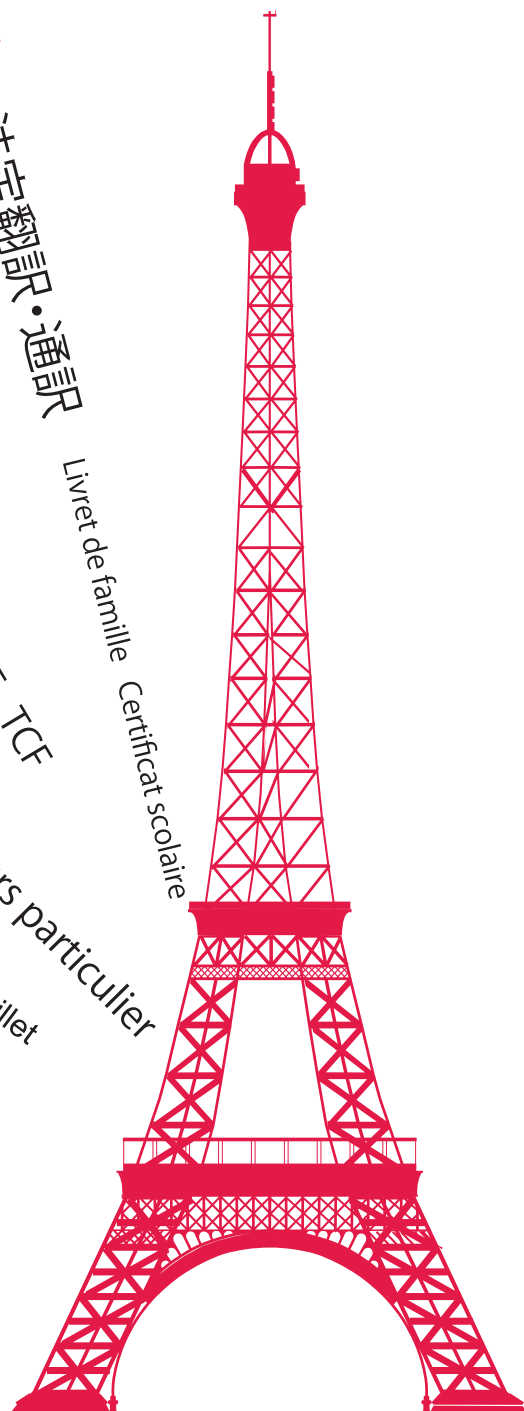
<http://genesis.hss.iwate-u.ac.jp/sjllf-tohoku/>

支部事務局への問い合わせ等は，上記ホームページの「ご意見&ご要望」ページをご利用ください。

仙台日仏協会・アリアンス・フランセーズ

さまざまなレベルに対応した安心・丁寧なフランス語講座、
フランス語を楽しめる文化イベント、各種翻訳・通訳や
フランス語試験を「東北のフランス」として展開しています。

フランス語講座
フランス文化イベント
メディアテーク
フランス語試験
Cours collectif
Cours particulier
DELF DALF TCF
Livret de famille
Certificat scolaire
La chandeleur
Fête du 14 juillet
Livres DVDs CDs



Alliance Française
Sendai

フランス政府公認機関

仙台日仏協会・アリアンス・フランセーズ

〒980-0014 仙台市青葉区本町2-8-10 4・5F TEL 022-225-1475

<http://afsendai.com>

contact@afsendai.com