

## 説得の試みと神の礼賛

—コルネイユ『ポリュクト』における弁論術—

千川哲生

### 序

本論の目的は、ピエール・コルネイユ（1606-1684）の四大悲劇の棹尾を飾る『殉教者ポリュクト（*Polyeucte martyr*）』（初演 1643 年）の劇構成において、登場人物による説得の試みが果たす機能を、具体的に明らかにすることである。この殉教劇は、友人の誘いによってキリスト教の洗礼を受けた主人公ポリュクトが、異教の神像を破壊して逮捕、処刑され、その際の返り血を浴びた妻とその父が回心するまでの話を物語る。偶像破壊や血の洗礼による回心など、動的ともバロック的とも形容できる印象的な一連の事件は、いずれもコルネイユ劇の特色である。しかしその一方、筋の展開は単純で直線的である。筋立ての緊密さについて、作者自らが次のように証言している。

私の考えでは、（この『ポリュクト』より）筋の構築が美しく、場面の連続性が整えられた作品を、他に作ったことはない<sup>(1)</sup>。

アリストテレスによる有名な「始まり・中間・終わり」の筋の原理に照らし合わせれば、「洗礼・偶像破壊・殉教」が『ポリュクト』の主筋を構成する<sup>(2)</sup>。ところが、場の統一の規則を遵守する必要上、筋の節目を構成するこの三つの事件はいずれも舞台外に置かれ、登場人物によって事後的に報告される<sup>(3)</sup>。ならば、舞台上で披露される台詞は主筋といかなる関係を取り結ぶのか。引用文中でコルネイユが自負を込めて語ったように、あらゆる場面がただ並置されるのではなく、因果関係によって連ねられているとすれば、理論的には全ての台詞が場面の構築に寄与し、ひいては筋の進展を促すことにつながるはずである。したがって、台詞の分析から出発して作品全体の構成を明らかにすることが可能であり、その結果を踏まえてはじめて、多くの研究の対象となってきたこの悲劇に、新たな解釈を試みる事が出来るのではないだろうか。

本稿の第一目標は、この素朴な仮定を手がかりとして、対話や独白による意思決定や登場人物の関係変化が筋を進展させる、その具体的様相を示すことである。所期の目標を達成するために、登場人物が互いを説得するために交わす対話において、争点事項や主張の根拠が、他の対話においても用いられるか、また、対話の構造が他の対話と共通するかどうかを、詳細に検討するという手続きを踏む。この作業の成果を元に、劇作品が観客との間に築く心理的關係を考慮しながら、『ポリュクト』を分析したい。

本論に先立って、あらすじを紹介しておく。舞台は紀元 250 年、キリスト教徒を弾圧するデシー(デキウス) 皇帝治世のローマ支配下にある、アルメニアの首都メリテヌ。総督フェリックスの甥であるポリュクトは、キリスト教の洗礼を受けることを友人のネアルクから薦められる。ポリュクトは、結婚したばかりの妻ポーリーヌが不吉な夢をみて動転し、離れないでくれと頼んでいるのでためらうが、ネアルクに説得され、妻の引き留めを振り切って洗礼に向かう。ポーリーヌは、侍女にかつての恋を打ち明ける。彼女の求婚者セヴェールは父親フェリックスに断られ、絶望して身を投じた戦場で亡くなった。しかしポーリーヌは夢の中で、夫がセヴェールに殺害されるのを見たという。そこへフェリックスがやってきて、セヴェールが生きており、皇帝の寵愛を獲得して、ローマの勝利を神々に感謝する犠牲式に出席するために、アルメニアに来たという知らせをもたらす(第一幕)。セヴェールはポーリーヌが結婚したことを知って絶望する。ポーリーヌは、今もセヴェールを愛しているが、名誉の義務のために二人の心を犠牲にするという決意を伝える。洗礼から戻ったポリュクトは、もはやセヴェールと会わないという妻の決心を知り、その高い美徳を褒め称える。犠牲式に呼ばれたポリュクトは、ネアルクを、異教の神々の偶像を破壊する計画に同意させ、共に神殿へ出かける(第二幕)。ポーリーヌは、キリスト教の洗礼を受けた夫が、神殿で神々の像を打ち倒したことを知る。フェリックスは不敬罪を犯した二人を逮捕し、ポリュクトに棄教させるためにネアルクの処刑を執行するが無駄に終わる。そこでフェリックスはポーリーヌに、夫に懇願することを命じる(第三幕)。妻の哀願に負けることを恐れるポリュクトは、独白(スタンス)にて、天上の至福を地上の執着のもろさと比較して、自分の心を強める。嘆いたり、激怒したりする妻に対して、ポリュクトはゆるぎない自分の信仰を示し、彼女に回心するようにすすめる。さらに彼は呼び出したセヴェールに妻を譲りさえする。しかしポーリーヌはかつての恋人の言いよりを拒絶し、夫を殉教から救うように頼む。再度ポーリーヌに拒絶されながらもセヴェールは、キリスト教徒への同情という理由もあって、これに同意する(第四幕)。ポリュクトを赦免せよというセヴェールの命令を聞いたフェリックスは、セヴェールが自分をベテンにかけようとしているのだと疑って従わない。そして婿の説得に努め、キリスト教徒の保護者になるとまで断言するが、ポリュクトは信じない。やってきたポーリーヌは、夫と父親に代わる代わる懇願するが聞き入れられない。ポリュクトの傲慢な態度に腹を立てたフェリックスはとうとう処刑を命じる。殉教に立ち会ったポーリーヌは、夫の血によって回心したと宣言する。処刑を断行したフェリックスをセヴェールが詰問すると、今度はフェリックスが突如恩寵に動かされて回心したと告白する。感動したセヴェールが、迫害を止めさせるために皇帝へ影響力を行使することを約束し、フェリックスは二人の殉教者の埋葬を行うと宣言して、幕が降りる。

### 1) 恩寵と熱情

『ポリュクト』においてコルネイユは、キリスト教を初めて劇の主題に取り上げる。聖人の殉教を取り扱った悲劇は当時、フランスの舞台で再流行の兆しをみせていた<sup>(4)</sup>。したがってこの悲劇

は、この劇作家が機を見るに敏であったこと、同時に『ル・シッド』（初演 1637 年）や『シンナ』（初演 1642 年）などの成功に甘んじず、新境地を開拓しようとしたことを示している。

しかしながら、聖なる事柄が世俗の舞台で主題とされることに対する反発もあった。聖人伝を脚色した劇がイエズス会のコレージュにおいて上演されたり、ネオ・ラテン作家や同時代のフランス人劇作家が宗教劇を発表したりしていたとはいえ、世俗の情念に満ちた演劇という場にキリスト教が題材として持ち込まれることに対して、教会は必ずしも好意的ではなかった。また、世俗の観客が宗教的テーマに全面的に賛同したわけでもない<sup>(5)</sup>。

他方で 1640 年代といえ、いわゆる三統一の規則や真実らしさをはじめとして、のちに古典主義的と称される諸特徴を生み出す一連の規則が、1630 年代の理論的論争を経て、演劇全般に課せられる時期でもある。有名な 1637 年の「ル・シッド論争」以降、規則を遵守する姿勢をみせていたコルネイユは、規則それ自体の必要性を疑問視していたわけではない。規則の是非ではなく、規則の適用の仕方が彼にとって一貫して重要な課題であったことは、1660 年の『全集』内で発表された『三劇詩論』において、彼独自の演劇理論がようやく完成されることからもうかがえる。

したがって、宗教的事柄に対する配慮及び、演劇的美学的規則の遵守、この二種類の制約を考慮しながらコルネイユは『ポリュクト』の創作に励んだと想定される。ただし、制約は必ずしも負の要素ではない。それは同時に、新たな側面を作品に付与する可能性をもたらすことでもある。そこでまず、これらの制約が登場人物の台詞に与えた影響を明らかにすることから、分析を開始したい。

ズリウスが修正、増補したシメオン・メタフラストの『聖人伝』をコルネイユは自作の出典だと明言して、その概要をフランス語で初版の巻頭に載せている。洗礼・偶像破壊・殉教という筋の核はそこに見出され、コルネイユの独自の改変ないし付加は、かれの言によれば、ポーリーヌの夢、セヴェールの恋、ポリュクトが実際に受けた洗礼、犠牲式、アルメニア総督というフェリックスの地位、ネアルクの死、フェリックスとポーリーヌの回心である。これらはいずれも劇作術の観点からすれば見逃せないが、我々の問題意識との関連でとりあえず重要となるのは、「ポリュクトが実際に受けた洗礼」である。この点について殉教伝の概要では次のように述べられている。殉教したいのだが、「奥義を知らずに、秘跡の恩寵を受けることなしに、神のもとへは行けない」とためらうポリュクトに対して、

ネアルクは、洗礼を受けることなくたちまち天国に値したよき盗人の例によって、この点に対する彼[ポリュクト]の良心の迷いを解いてやった<sup>(6)</sup>。

ただちに「聖なる熱情」に燃えたポリュクトは、異教の神々の像を打ち倒す。ところで、我々の戯曲の幕開きにおいても同様に、主人公はキリスト教に改宗しようとしているが洗礼を受けていない。しかし、ネアルクはポリュクトに直ちに洗礼を受けるようにすすめ、ポリュクトがそれをためらう点で殉教伝と異なる。

このように設定が変えられている理由は二つ考えられる。一つは宗教的理由である。原典どおりに洗礼を受けないままでポリュクトがキリスト教徒として振舞えば、異端という疑念を観客に抱かせる恐れがあるからだ。洗礼は、偶像破壊という異常な行為に正当性を与えるために必要な条件である。第二に、時の統一の規則の遵守である。コルネイユは「筋と、時間と、場所の統一は適切である」と「自作検討」で主張しながらも<sup>(7)</sup>、セヴェールが到着したその日にすぐ犠牲式が行われることは少し性急に過ぎ、時の統一の規則に従うために真実らしさを幾分犠牲にしたことを認めている。そればかりでなく、洗礼を受けたばかりのポリュクトが同日中に偶像破壊を行うという性急さは、作品内で正当化される必要がある。そのために、ネアルクとポリュクトの対立点が、洗礼を受けるか否かではなく、今すぐ受けるか否かに変更されていると考えられる。

したがって当然ながら、両者の議論は宗教的な様相を帯びる。まずポリュクトは、妻が今日一日宮殿を出ないでくれと懇願しているから、洗礼は明日でも良いではないかと考える。「ことは、ネアルク、それほど急なのか」(I, 1, v. 21)、「少し延期して彼女の苦しみを和らげよう」(I, 1, v. 23)と、かれは引き伸ばしを図る。ネアルクはこれに反論する。

しかし君には十分な確信があるのか、  
長い命と堅忍を有するという確信が、  
それに、君の魂と命を手中にしている神は  
君の誓約を明日叶えると保証されておられるのか<sup>(8)</sup>？

我々がぐずぐずして時が経つ間に  
恩寵は人々の心を貫く力を失い、  
我々の心はかたくなとなり、恩寵を跳ね返し、迷わせる

(I, 1, v. 25-28, 31-33)

洗礼を催促するためにネアルクが用いる論拠は、まず、人知で神意が推測不可能であることに立脚する。そしてもう一つの論拠は、恩寵をいつでも同じ心構えで受け入れられない人間の弱さに求められる。この二つが、洗礼を延期する僅かな間にさえ何が起こるかわからないから、最悪の場合洗礼を施されずに死ぬかもしれない、という脅迫めいたネアルクの催促を支えている。

ここでキリスト教の教義のひとつである「恩寵」が持ち出されるが、ネアルクは詳細な神学論を述べる代わりに、神意と人間の弱さを、「熱情」という語を利用して重ね合わせてしまう。

そして善へと導くはずのこの聖なる熱情は  
稀にしか下らなくなり、あるいはもう働かなくなる<sup>(9)</sup>。  
君を洗礼へと駆り立てていた聖なる熱情は  
もはや弱まり、同じでなくなりつつある

(I, 1, v. 35-38)

ネアルクは「聖なる熱情」が神から人間に下されると述べることによって、巧妙に、だごく自然に、熱情と恩寵を同一視している。かれの主張によれば、恩寵は熱情という様態においてしかその存在を知覚されず、逆に、熱情は恩寵の働きの結果でしかない<sup>(10)</sup>。熱情は、複数の原因を推定できるしるしではない。両者は観点の違いから名称が異なるが等価物だと、信者でありポリュクトのいわば伝道師でもあるネアルクが作品冒頭で宣言することにより、これ以降「無謀な熱情」の疑いは、劇中では退けられるのである<sup>(11)</sup>。

このように、宗教的事柄を議論の要素として利用しながらもコルネイユは、信徒が新信徒に対して教えを垂れるという退屈さ及び宗教的事柄への領域侵犯を避け、「恩寵」を「熱情」と同一視させることで、人間に関する次元で対話を展開させる。ポリュクトは教義に関して反論出来ないが、「君は私のことを分かっていない、同じ熱情が私を焦がしている」(I, 1, v. 41)と述べて、人間の知覚の範疇で捉えられた恩寵、すなわち自らの熱情の有無と強度に関しては譲らず、なおも洗礼の延期を試みることができる。

「熱情」を争点として、催促する側と引き伸ばす側との間でやり取りが交わされた後に、ネアルクはのっぴきならぬ二者択一をポリュクトに突きつける。

後ろをみて、選択をためらう者は、  
神の声が呼ぶ時、別の声を聞いてしまう。

(I, 1, v. 67-68)

断定的な格言の形で、極端な主張が表明されている。今日洗礼を受けることをためらうに過ぎないポリュクトに対して、ネアルクは、直ちに洗礼を受けるか、あるいは信仰を失うか、という脅しをかけるに等しいからだ。ネアルクによれば、神に全てを捧げなければならない以上、選択の余地はない。この非妥協的態度の当然の帰結として、「(ポーリーヌを)避けよ」(I, 1, v. 103)という命令が導かれ、ポリュクトはこれを拒否できない。

ネアルクによる催促とポリュクトによる延期という対立が、熱情を争点として、催促する側が選択の余地を許さないことで同意を勝ち取り、対話が終わる。この形式は、洗礼を受けた後で再度ポリュクトとネアルクが交わす対話(第二幕第六場)においても観察される。

ネアルクは、偶像を破壊して直ちに殉教することを主張するポリュクトに反論する。

(死を)求めずとも、待つて、耐えるだけで十分だ。

(II, 6, v. 659)

この台詞が示すとおり、ネアルクも、キリスト教徒が迫害を受けている状況において、殉教それ自

体を拒むわけではない。しかし、今すぐ望んで殉教する必要はないと考える。殉教を催促するポリュクトと、遅らせようとするネアルクの対立は、洗礼を催促するネアルクと、遅らせようとするポリュクトの先ほどの対立と、立場が入れ替わっただけで、同じ原理に基づく。

ここでも再度、人間の弱さが争点となる。ネアルクは「もし君の心が揺らげばどうする？」(II, 6, v. 656) と、拷問に耐えかねて棄教する可能性をほのめかす。ところが人間の弱さに関する認識についてポリュクトは同意見である。弱い自分は将来罪を犯すに違いない、だからこそ今、殉教する機会を逃がしてはならないという(「長生きすれば罪を犯してそれ[栄光]を失うだろう」II, 6, v. 664)。今殉教をためらえば、後で棄教する恐れがある(v. 660)。

ネアルクとポリュクトの意見の相違は、人間の弱さではなく神意の推測可能性に関する。前者は「すすんで死ぬことを神は命じてはおられない」(II, 6, v. 657)として、殉教に対する神意の加護を期待しないが、後者は逆である。

私は全てを神の恩寵に期待しており、自分の弱さには何も期待していない。

(II, 6, v. 681)

ネアルクは、ポリュクトの熱狂的な確信が過信ではないかと疑うが(v. 653)、ポリュクトは熱情の高まりに限度はないとして一蹴する(v. 654)。彼はさらに「その冷たさはどこからくるのだ？」(II, 6, v. 683)と疑問を突きつける。

ポリュクトが意図したか否かはともかく、ネアルクの熱意の欠如を責めることは恩寵の欠如を責めることである。というのも、恩寵=熱情だと先ほど主張したのはネアルク自身だからだ。自分の主張に矛盾をきたさないためにネアルクは、ポリュクトの殉教への意志が熱烈であればあるほど、無限の恩寵が注ぎ込まれていることを認めなければならない。

君は洗礼を受けたばかりで、君を駆り立てているのは、  
君の内にあつていかなる罪にも弱められていない、神の恩寵なのだ。

(II, 6, v. 693-694)

同じ論理でネアルクは、自分に熱情が不足しているのは、罪のために恩寵が弱まっているからだとして弁解する。第一幕第一場で、恩寵の作用が常に一定ではないと述べてポリュクトを催促した彼は、ここで、同じ論拠を用いることで自分の消極性を正当化しようとする。しかしこれは、ネアルクの不誠実さを意味しない。なぜなら彼は、引き延ばしは結局のところ、殉教を避けるための口実に過ぎなかったことを告白するからである。

この不名誉な弱さと臆病な自己弁護は  
私の罪が招いた罰なのだ。

(II, 6, v. 701-702)

自分の非を認めたネアルクは偶像破壊を承諾する。

今殉教すべきか、それとも後で殉教すべきかという両者の争いは、宗教的熱情、恩寵を争点として繰り広げられる。そして偶像破壊と殉教を唱えるポリュクトの正しさをネアルクは認めることで、対話は終結する。このあと、殉教熱に駆り立てられた二人は直ちに神殿で偶像を破壊する。

第一幕と第二幕では、時間稼ぎと催促の対立に基づく議論がなされることで、洗礼から偶像破壊へと自然に筋が展開される。一方で、「熱情」という論拠のお陰で、舞台上における議論が舞台外の行為に直結する。このように、コルネイユが宗教的主題を利用して、違和感なく筋を進めるための工夫を台詞に施していることが理解されよう。

## 2) 虚無的な世界観

第三幕でネアルクが処刑されると、妻ポーリーヌとその父フェリックスは、逮捕されたポリュクトの翻意を促そうとそれぞれ試みる（第四幕第三場、第五幕第二場、第三場）。そこで交わされる対話が、第一節で論じた二つの対話と同じ原理に基づくか否かを、以下で検証したい。

ポーリーヌはまず、不名誉な刑死を避けて自分の身分の高さを考えるべきだと、夫の名誉心に訴える。言うまでもなくここには、世俗の価値観と、刑死を栄光だとするキリスト教の価値観の対立が潜んでいる（「もっとも不名誉な死を、彼らは殉教と呼ぶのです」III, 3, v. 953）。

これに対しポリュクトは、世俗の価値観の上位にキリスト教的価値観を置く。

私には野心があるが、それはもっと高貴で美しい、

こうした（世俗の）偉大さは消え去るが、私は不滅の偉大さを望んでいる

(IV, 3, v. 1191-1192)

彼は、世俗の価値の脆さ、はかなさを問題視するのであって、その価値自体を無意味で否定すべきものとは考えていない。天に召されたあとの栄光は、すぐに消え去る世俗の栄光とは異なり「不滅」だから一層望ましい。ポリュクトは妻の主張の根拠（名誉観）を否定せず、逆に肯定することで、自分の主張を補強する。だから、キリスト教信仰を共有しないポーリーヌは価値判断の点から説得の試みを継続できない。

彼女はそこで夫に信仰を偽るよう求める。

一瞬だけ偽ってください、セヴェールを出発させてから、

私の父の善意を働かせるようにするのです。

(IV, 3, v. 1223-1224)

かつてフェリックスがすぎなくあしらったセヴェールが、今や皇帝の寵臣としてメリテーヌに滞在している。地方総督のフェリックスは、皇帝の不興を買うことを恐れて、不敬罪を犯した婿を法に則って即刻処刑しようとしている。ならばセヴェールがローマに帰国するまでの僅かな間、改悛したふりをすればよい。このようにポーリーヌは時間稼ぎを勧める。

しかし、無限である死後の生に比較して、現世の短い生を痛感しているポリュクトにとって、これは話にならない提案である。

神は私が犯したかもしれない危険を取り除いて下さり、  
私に後ろを振り返る (*tourner en arrière*) 理由を与えず  
神の好意は私が道に入ると同時に私に冠を授けてくださる

(IV, 3, v. 1226-1228)

洗礼を催促するネアルクは、「後ろをみて (*regarde en arrière*) 選択にためらう者は、／神の声が呼ぶ時、別の声を聞いてしまう」(I, 1, v. 67-68) と述べ、決断を遅らせれば永久に機会を失うと主張した。この考えに同意し、生命を「逃げ去る一瞬 (*un instant*)」(IV, 3, v. 1197) しか享受できないと考えるポリュクトにとって、「一瞬だけ (*un moment*)」偽ってくれという妻の誘いは棄教の誘いに等しいため、到底承知できない。

ポリュクトは妻の試みをはねつけるだけでなく、共に殉教しようとして逆に誘いかける。これを拒否したポーリーヌは、棄教して夫として生きるのかそれとも死ぬのか、と選択を迫る。しかしポリュクトは死ぬことを望み、二人の対話は物別れに終わる。

興味深いことに、ポリュクトを説得するフェリックスもポーリーヌと同様に、まず「お前が飛び込もうとしている不名誉」(V, 2, v. 1521) と述べることで名誉観を刺激しようとした後、キリスト教徒を保護するから「少なくともそれ [神の栄光] を知る時間を、わしに出来ないか」(V, 2, v. 1523) とやはり時間稼ぎを企む。ポリュクトに素気無くあしらわれてもフェリックスは、「かれ [セヴェール] が出発するまでの僅かな間 (*un moment*)、偽ってくれ」(V, 2, v. 1545) と、ポーリーヌと同様の表現で頼み込む。しかしこれはポリュクトを苛立たせるに過ぎず、ポーリーヌと共になおも懇願するフェリックスに対して、ついにポリュクトは堪忍袋の緒を切らす。

あなたの決意は延期しすぎている、  
私はもう決心しているのだから、早く決心してください。

(V, 3, v. 1655-1656)

説得される側が催促するという転倒がここにもみられる。この台詞は、「神々を崇めるか、死ぬかだ」(V, 3, v. 1675) というフェリックスの二者択一による最後通牒を引き出し、ポリュクトは死ぬこ



とを選ぶ。

ネアルクとポリュクトの二つの対話では、説得する側が時間のなさを口実に催促して、説得される側が延期しようとしていたのに対して、ポリュクトがポーリーヌ、フェリックスと交わす対話はちょうど逆である。改心を試みる側が、セヴェールが立ち去るまでの時間を稼ぐように勧め、ポリュクトは一刻も早く殉教しようとして相手を催促するからである。そして、説得する側が処刑か棄教かという二者択一を突きつけると、説得される側が相手の期待を裏切る選択をするという点でも、ネアルクとポリュクトの対話とは反対である。

それでは、ポリュクトが妻と義父の説得をいずれも退けることに成功する理由は、一体どこに求められるのか。

独白（第四幕第二場）においてポリュクトは、虚無的な世界観を表明する。ここでかれは世俗の価値の虚しさを認識し（v. 1109-1112）、世俗放棄の決心を固める（「世界よ、私にとってもはやお前は何も有さない<sup>(12)</sup>」IV, 2, v. 1140）。バロック期のトポスであり、旧約『コヘレトの言葉』に代表されるキリスト教の伝統にも属する、世界の虚しさに関するこの認識こそ、ポリュクトの性急な態度を正当化する基盤を形成し、二人からの誘いかけに対抗することを可能とする。ポリュクトは、対話の直前に十全な形で表明したこの世界観に主張の裏づけを求めることができるのに対し、ポーリーヌやフェリックスは対抗するための説得的なイデオロギーを示せない。かれらは、「世俗の価値観」と「時間稼ぎ」の主張を、体系的な思想に基づいて敷衍できず、生きることの意義を積極的に主張できない<sup>(13)</sup>。冒瀆的な台詞を恐れたコルネイユは、世俗の世界観によるキリスト教批判を意図的に行わなかった。そのため、利根的な世界認識は世俗の価値観によって反駁されることなく、ポリュクトの強固な態度を支えるのである。

ここまで見たとおり、催促と時間稼ぎの対立が筋全体を通して機能することにより、「洗礼・偶像破壊・殉教」という主筋の性急な展開が正当化される。種々の対話が、作者自身認めるように緊密に組み上げられた『ポリュクト』の筋立てに貢献していることは明らかである。

ところでポリュクトは、棄教の説得を受けるだけでなく、殉教という自分の目的を達成する。この殉教者は妻や義父の説得の試みをどのように認識し、そしていかにして対抗するために言動を駆使するのか。作品構成における台詞の関与を論じ終えたので、具体的に登場人物の台詞を分析していきたい。

### 3) 策略としての言動 言動の繰り返し

そもそも冒頭でポリュクトが洗礼を明日まで待とうとしたのは、不吉な夢を見て怯えた妻に懇願されたからである。そこでネアルクは、延期すれば洗礼を決して受けられないことを納得させるために、泣いて夫を外出させまいとするポーリーヌの陰に「人類の敵」(I, 1, v. 53)、つまり悪魔が潜んでいると喝破する。彼によれば、ポーリーヌが見た夢は悪魔によって送りこまれた。彼女を介して間接的にポリュクトの洗礼を妨げる、「(悪魔は) ぺてん (ruse) を用いる」(I, 1, v. 54) ので

ある。

(悪魔は) 全てを利用する、願いも、脅しも、  
常に攻撃し、決して手を緩めることがない

(I, 1, v. 61-62)

ここで洗礼を遅らせれば、次から次へと妨害する様々な理由が生じ、結局は洗礼を受け損なって救いを得られない、とネアルクは脅す。さらに現れた彼女を見て、「君の弱点を知っている敵を避けたまえ」(I, 1, v. 104) とポリュクトに命じさえる。ジョルジュ・クートンがプレイヤード版の注で指摘するとおり、これは、ポーリーヌを「人類の敵」すなわち悪魔の手先だとみなすも同然である<sup>(14)</sup>。

ところが、この台詞の直前でネアルクはポリュクトに対し、「君が帰ってくれば彼女にとってうれしいだろう／遅くとも一時間も経てば、彼女の涙を拭うことができる」(I, 1, v. 97-98) と述べている。ネアルクは、世俗愛と神の愛の両立——序列は厳密だが——を示唆することで、ポリュクトの心を動かそうとしていた。まず洗礼を受けてから、愛する妻の元に戻ればいいと。ここでネアルクは、ポリュクトを説得する目的を優先させる余り、矛盾する論拠に頼っている。

だとすれば、ポーリーヌを悪魔の使いだとするネアルクの言葉を額面通りに受け止めることは困難である。それに、引き止めに来たポーリーヌを避けることに結局同意したポリュクトも、妻が「敵」だとする友の言葉に反応しない。しかし、敵と戦えという友人の勧めはポリュクトに影響を与える。

逮捕され、友人の殉教を目の当たりにしたポリュクトは、フェリックスによる改心の脅しを難なくはねつける(第三幕と第四幕の幕間)。ところが、ポーリーヌが説得に来ると聞いた彼は初めて動揺する。

親愛なるネアルクよ、これほどの敵に打ち勝つため、  
天の高みから君の友に手を貸してくれ。

(IV, 1, v. 1091-1092)

「敵」という語は、先にネアルクがポーリーヌを「敵」と形容したことを想起させる。牢から連れ出され、妻と対面した際のポリュクトは開口一番こう述べる。

君はここに、憎しみ、それとも愛情をもたらしに来たのか、  
私の敵として、それとも愛しい伴侶として？

(IV, 3, v. 1165-1166)

己の妻に対して酷い台詞だが、とはいえネアルクと同様に、ポリュクトがポーリーヌを敵すなわち悪魔の手先だとみなしているとはいえない。この「敵」という表現は、「自分を殉教から引き離そうとする妨害」の意味でまず理解されるべきだからである。

その証拠に、この場面の直前の独白で、ポリュクトは世俗の欲望を捨て去るべく自らの心を次のように励ましていた。

(欲望に呼びかけて) おまえたちが、無力な魅力を誇示しても無駄で、  
神の敵どもが、広大な帝国に渡って  
おごり榮えているのを私に示したところで無駄だ。

(IV, 2, v. 1116-1118)

ここで「敵」という語は、世俗で栄華を満喫する異教徒たちを指す。ここから分かるとおり、何であれ信仰の道から踏み外させようとするものについてこの語が用いられることで、ポリュクトの対決姿勢が強調される<sup>(15)</sup>。妻や義父が悪魔の手先だというのではなく、棄教を試みるのであれば「敵」とみなすことによって、ポリュクトは能動的に戦おうとするのである。

殉教のあらゆる説得の試みに対してゆるぎないポリュクトの姿勢は「私はもう決心している」(V, 3, v. 1656) といった台詞から明らかだが、なおもフェリックスがポーリーヌと一緒に懇願すると、ポリュクトは我慢できなくなって叫ぶ。

そんな策略 (artifice) は何と下手なことか！  
二度も脅しをかけておいて、  
ネアルクの死をみせておいて、  
夫婦愛とその効果を試しておいて、  
洗礼したいという意味を示すことで  
神の利害を神に對置させ、  
二人一緒になるとは！ああ、悪魔のようなぺてんだ (ruses de l'Enfer)。  
勝利する前にこれほど打ち勝たねばならないのか？

(V, 3, v. 1647-1654)

フェリックスが脅しや泣き落としといった様々な手段を駆使して、ポリュクトを再改宗させようとしたことがここで非難されている。上の引用を「悪魔はぺてん (ruse) を用いる」、「悪魔は全てを利用する、願ひも、脅しも、／常に攻撃し、決して手を緩めることがない」というネアルクの二つの台詞と照らし合わせれば、ネアルクが勧めたとおり、説得の試みを「策略」や「ぺてん」などによる「攻撃」だとみなして「打ち勝」とうとする、ポリュクトの怒りに満ちた激しい態度がより理解しやすくなる。

しかし、ポーリーヌもフェリックスも、ポリュクトの殉教を阻害するという意味で「敵」だとしても、二人共最後に回心することからも分かるとおおり、彼らが悪魔の手先だという解釈は困難であり、ポリュクトもまたそうみなしている様子はない<sup>(16)</sup>。それでは、彼の激しい怒りはどこに由来するのか。

なるほど、キリスト教徒に回心するというフェリックスの意思が偽りだと弾劾した点でポリュクトは正しい。しかし、フェリックスが表面を糊塗しながら打算ずくで行為する、言葉の俗な用法で「マキャベリズム」的人物にすぎないならば、ポリュクトを救おうとする理由がそもそもない。それに、相談役との対話から、フェリックスには婿に対する愛情があることを観客は知らされる(v. 1013, 1015, 1510など)。それゆえ、ポリュクトがフェリックスの真意を全て見通しているとは言い難い。

したがってポリュクトの敵対的な姿勢は、フェリックスの隠された真意そのものというより、言動を通じて一貫した真意が見出されないこと、すなわち、脅し、嘘をついたかと思えば、憐憫の情に訴える、義父の言動の定まらなさに起因すると考えられる。言い換えれば、フェリックスの真意が不安定である——実際かれは、第三幕第五場で、自分の決心がつかないことを嘆いている——ために、言動も安定しないことが、説得の試みを真意から乖離した「べてん」だとポリュクトが決め付ける理由だと考えられる。

事実ポリュクトは、言説が真意を反映しないことに対する不快感を何度も露にする。神を内心で崇めて表向きは偽ればよい、とするポーリーヌに対して「同時に偶像崇拝者でありキリスト教徒であれというのか」(IV, 3, v. 1222)と腹を立て、やはり同じ勧めをするフェリックスを「異教徒と神々の偶像へ向けて下さい、／あなたの言葉の毒された甘さを」(V, 2, v. 1547-1548)と非難し、最後に、キリスト教徒に改宗するといいいながら(「お前に包み隠さず話そう、キリスト教徒になりたいのだ」V, 2, v. 1541)、それが嘘だったことをばらしたフェリックスに向かって「偶然にも／先ほど包み隠さず私に話させたというのに」(V, 2, v. 1569-1570)と皮肉るポリュクトには、言説と真意の不一致に対する警戒心が読み取れる。

それでは翻って、ポリュクト自身は、自らの言葉、さらにはそれが相手に与える効果について無頓着なのだろうか。キリスト教徒は「何も隠さない」(V, 2, v. 1549)のであれば、かれは、真意を常に忠実に映し出す素直で素朴な言動——そんなものが可能だとして——を行うのか、という問いが当然生じる。

話はそう単純ではない。冒頭で、女の夢ごときに怯えるのかと咎めるネアルクに向かってポリュクトは、「君は女性がいかなるものかを知らない」(I, 1, v. 9)と皮肉なもの言いをしていた。また、ネアルクを殉教に誘う際、「神に気に入られるためには、妻も財産も地位もなおざりとして、／神の栄光のために血を全て捧げ、流さねば」(I, 1, v. 75-76)ならないというネアルクの言葉をそっくり返していた(v. 687-688)。ポリュクトは、挑発的な言辞を弄するのである。婿のお前を失えば絶望的だ、と頼むフェリックスに対して、

それ〔私という損失〕を補う手段をお持ちではありませんか、  
甥〔ポリュクト〕を消せば、もう一人甥〔セヴェール〕を得られます  
彼の身分はあなたの身分によりふさわしい、  
私がいなくなっても、あなたにとっては有利な交換になるだけです。

(V, 2, v. 1558-1561)

そして再度やってきたポーリーヌに対しても、同様のことを告げる。

別の愛情が君の苦しみの唯一の救済策だと知っている<sup>(17)</sup>。  
偉大な資質の持ち主が君を魅了したのだから  
彼の存在は今でも君を魅了するはず  
彼を愛していたのだし、彼は今も君を愛しているし、彼の名声は高まり…

(V, 3, v. 1588-1591)

ここでポリュクトが率直に話していることを疑う理由はない。なぜなら、一番目の引用で表明された、相手の利己心を刺激する考えは、第四幕第二場の独白でポリュクト自身が披露したそれと基本的に一致するからであり (v. 1135-1137)、二番目の引用に関しては、第四幕第四場で、自分の妻をあまつさえかつての恋人セヴェールに譲ろうとした以上、ポリュクトの態度は一貫しているからである。

しかしこれらの台詞は、対話者が自分をかけがえのない存在とみなしてくれているのに、政治的権力、あるいは恋の観点から、他人事のように自分をセヴェールの代替物とみなすことで、相手の感情を逆撫でする。

さらに一つ目の引用に関しては、フェリックス自身が、卑しいとして否定しながらも同じ欲望 (v. 1054-1056) を告白してただけに、フェリックスをより苛立たせる。この点で、ポリュクトは相手の心理を見抜いて訴えるという、弁論家としての資質を備えているといえなくもない<sup>(18)</sup>。二つ目の引用については、ポーリーヌの台詞を繰り返している (v. 1589-1590はv. 615-616のほぼ繰り返し) 点に、ポリュクトの嫉妬が読み取れる<sup>(19)</sup>。付け加えれば、ポーリーヌが格言的に表現した口実を相手に実例としてお返しに当てはめることで、一層皮肉が増している。さらに、かつての恋人の元に舞い戻れと理屈をつけて命じることが、論理的な余りにかえて皮肉に響くことは、演技の問題を別としても十分に了解される。そのためフェリックスは「その侮辱的な話をやめよ」(V, 2, v. 1562)、ポーリーヌは「私が何をしたというのです、残酷なひとよ」(V, 3, v. 1592) とそれぞれ腹を立てずにはいない。

このように挑発的言動によって相手の情念をかき立てるポリュクトが、自分を客観的に見られないほど宗教的熱情に浮かされているかといえば、そうではない。

この無礼者にあなたとあなたの神々の復讐をなさってください。

(V, 3, v. 1614)

ここでポリュクトは自分を「無礼者」と呼ぶことで、妻と義父に対してしかるべき礼儀や配慮を欠いた言動を自分が行ったために、相手を怒らせていることを自覚している。

最後にかれは、再度神々を冒瀆した挙句の果てに、言わずもがなのことを言う。

私は神々の神殿を穢し、神々の祭壇を打ち倒した。

必要ならばもう一度やろう。

(V, 3, v. 1670-1671)

自分の犯罪行為を繰り返すという挑戦的な言辞によって、フェリックスの我慢は限界に達する。そして「改心するか、死ぬか」と最後通牒を突きつけられたポリュクトは、「私はキリスト教徒だ」(V, 3, v. 1675, 1677)と機械的に繰り返すことで、断固たる決意を示して処刑されるのである。

ポリュクトはいわゆる弁論術の技法を駆使するとはいい難い。その点で、前作『シンナ』の主人公が弁論家であったのとは対照的である<sup>(20)</sup>。しかし、さまざまな論拠に頼って説得を試みるポーリーヌとフェリックスに対して、意味的にも形式的にも繰り返しの多い<sup>(21)</sup>、硬直的な言動によって相手を苛立たせることが、ポリュクトの説得技法だといえる。

ここでひとつ疑問が生じる。ポリュクトの目的が自分を処刑させることだとしても、相手を言葉でキリスト教徒に誘うことはないのか。ネアルクがポリュクトを説得するために教義を援用したように、ポリュクトはキリスト教を論拠として用いないのか。

キリスト教の神を侮辱した妻に、「静かに、ポーリーヌよ、神は君の言葉をきいておられる」(IV, 3, v. 1215)と警告を発することから、妻と言葉を交わしながらもポリュクトが、対話の聞き手として「神」を念頭においていることが分かる。彼はこうも述べる。

もし君が理解できれば、生とはいかにつまらぬもので、

そして死が如何なる幸福を引き寄せることを…

しかし、隠された富を語って何になろう

神がまだ動かしていない人に向かって？

(IV, 3, v. 1231-1234)

注目すべきことに、神が説得の主体とされている。神は無言の聞き手であるだけでなく、人間の心を動かす力を有する。さらにポリュクトは、妻の眼前で「神よ、私はあなたの善意からそれ[妻の目覚め]を得ねばなりません」(IV, 3, v. 1267)と祈願さえする。これは、神が聞き手から説得者へと変貌することを具体的に要請する祈りであり、いわゆる頓呼法と質的に相違する<sup>(22)</sup>。訝る妻に

構わず、ポリュクトは宣言する。

防御しても無駄だ、  
神は予想もしていないときに心を動かす  
この幸福な時はまだ訪れていない、  
そのときは来るだろうが、いつかは知らない。

(IV, 3, v. 1275-1278)

劇作術の観点からすれば、この台詞はポーリーヌの回心を予告することで真実らしさを保つ役割を担う。一方で、言葉による説得の観点からすれば、この台詞は、己の言葉で回心へと妻を導こうとしない消極的なポリュクトの態度を理解する手助けとなる。説得の主体があくまで神である以上、ポリュクトは宣教の任務を言葉で果たすわけにはいかない。だからこそポリュクトは、彼を言葉で洗礼へ導いたネアルクとは異なり、キリスト教に妻を改宗させたいという意思是示すが(v. 1284)、そのための説得を繰り返すとはしない。いわば、神を賛美こそすれ、キリスト教を擁護するに至らないのである。

実際、この後説得にやってきたフェリックスに対しても、同様の台詞が繰り返される。

(神は善行を) 完成させるために迫害をお与えになります。  
しかし、このような秘密はあなたにとっては理解 (comprendre) しがたい、  
神は選びし者にだけ理解 (entendre) させるのです。

(V, 2, v. 1538-1540)

不名誉なはずの刑死が栄光へつながり、迫害の苦しみの中に至福があるという、異教徒にとっては「理解しがたい」「秘密」は、ちょうどポーリーヌに「隠された富」が知らされなかったように、フェリックスに明かされることはない。そしてこの後、二度も護教論の機会は回避される。

ここで (信仰について) 話しても時期はずれだ

(V, 2, v. 1553)

神は我々のために犠牲となって、毎日その身を差し出される。  
しかし私を理解 (entendre) できない人に話しても間違いだ

(V, 3, v. 1662-1663)

あたかも義父を挑発するかのごとく、話題が教義 (聖体拝領) に触れるや否や、ポリュクトは口を噤む。作者の立場からすれば、教義をここでポリュクトに述べさせるわけにいかない。もし彼

が説教を垂れても二人を回心させないのであれば、冒瀆的な台詞を二人に述べさせざるを得ないからだ<sup>(23)</sup>。

しかし、ポリュクトによる護教論の回避が、信仰へ導く主体が神だという理由に基づくだけでなく、先に論じた、言辞を操って説得する試みに対する疑念と表裏一体であることを見逃すわけにはいかない。信仰を教えてくれというフェリックスの頼みを、言葉の陰に真意を隠した「策略」だとして退け、表向き異教の信仰を偽ることは、同時に異教とキリスト教を信仰することだ (v. 1222) と主張するポリュクトは、対話者によって巧みに言葉を変えて——それは弁論術の基本である——回心させることはない。

このことと関連して、かれの次の台詞が問題となる。

それ [信仰] は天の恵みで理性の恵みではない

(V, 2, v. 1554)

信仰が理性の範疇に収まらないとしても、理性と相容れないか否かは神学における重要な問題だが、少なくとも上の引用において、ポリュクトは信仰に導くための手段として、「理性」に訴えて信仰の正しさを確信させるための試み、すなわち論証による護教論を拒否する。それならば、情念や倫理観に訴えることで、妻や義父を信仰へと目覚めさせる道があるのではないか。しかし、真理でなく真実らしさを納得させる弁論術でもって、真意を隠して言葉を駆使するフェリックスに対抗することは、ポリュクトにはできない。護教論が展開されない理由が、「信仰は理性によって与えられない」という、ありきたりといえれば余りにありきたりなトポスによって正当化されている<sup>(24)</sup>。

『ポリュクト』において、宗教的制約という理由のために、言葉による回心の試みは存在しない。妻と義父の様々な働きかけを、ポリュクトはすべてとみなして拒絶する一方で、自分は皮肉で繰り返しの多い言葉で持って相手を思い通りに怒らせる。回心の試みとしての弁論術は『ポリュクト』では無力である。ポリュクトは死んで、すなわち言葉を放棄してはじめて、神にとりなしてフェリックスとポーリーヌの回心に成功する。コルネイユはたとえばロトルーが『本当の聖ジュネ』（初演 1645-1646 年）で行ったように（第二幕第四場）、神、あるいはその代理である天使を登場させたり語らせたりしなかった。しかし奇跡的な回心は、まさに言葉による論理的、感情的な説得の結果ではないために、神が直接彼らの心を動かしたと、観客や読者に信じさせることができるのである。弁論術の機能が犠牲にされることによって、結末がもたらす驚きが一層劇的になったといえるだろう。

## 結論 対話から賞賛へ 歴史との結合

ここまで、登場人物が交わす対話を主たる分析の対象に据えてきたが、他の劇作品と同様、『ポリュクト』にはそれ以外の言説も無論散りばめられている。その中で主たるものは「語り」である。



ポーリーヌの悲恋の語り (v. 169-216) と夢の語り (v. 221-245)、それにセヴェールの戦功の語り (v. 281-316)、ネアルクの処刑の語りがこれに属する。これらは語りの常として、観客の情念を引き起こす役割を担い、さらには場の統一や時の統一の規則のために舞台上に載せられない事件や行為について、観客に必要な知識を提供する。

ところが、主筋を構成する「洗礼・偶像破壊・殉教」という三つの事件が語りによって十分に報告されるかといえば、実はそうではない。まず、洗礼はほのめかされるだけで (v. 640)、その詳細は一切不明である。ポーリーヌの侍女が語る偶像破壊の顛末には、神を礼賛するポリュクトの言葉が挿入されている (v. 840-851) とはいえ、全体は異教徒の観点から忌まわしい話として伝えられ、それを聞くポーリーヌにとっても夫の命の危険を告げる以上の意味がない<sup>(25)</sup>。語りは弁論術の三区分の一つ「演示類」に基本的に属するが、この場合、主題は恩寵に動かされた主人公の英雄的行為(少なくともキリスト教徒の観客からみれば)でありながら、忌まわしい一件として報告され、そして舞台上の聞き手の賞賛を呼び起こさない点で、「賞賛演説」とも「弾劾演説」とも定め難い。最後に、ポリュクトの殉教もまた語りとして述べられない。この点に関して、コルネイユは十八年後に「自作検討」でこう述懐している。

ポリュクトの死を一切語りで伝えなかった。ネアルクの死を聞いた時と同じ仕方では、ポリュクトの死を語ったり聞いたりできない異教徒以外に、語ったり聞いたりする人物がいなかったからである。(もしポリュクトの語りを行えば) 繰り返すことになり、不毛さのしるしとなっただろう。それに、そこで終結した**主筋の威厳を満たさなかったらう**<sup>(26)</sup>。

これは重要な告白である。主筋を締めくくる語りは、聖人と化した主役を称える一種の追悼演説として行われ、かつ周囲の者にそのようなものとして受け止められるべきだとコルネイユは考えていた。すなわち、「主筋の威厳」を損なわないためには、偶像破壊の語りのように、主題が語り手によって否定的に取り扱われるのではなく、語り手と舞台上の聞き手及び観客の賛美的な反応が一致して感動を呼び起こす必要があることになる<sup>(27)</sup>。

アルバンがセヴェールの側近から聞いた話として報告するセヴェールの勝利、捕虜交換、再度の勝利は、叙事詩的性質を帯びているにもかかわらず、セヴェールの報復を恐れるフェリックスの嘆きを生じさせるだけである。第三幕第五場のネアルクの死の語り (v. 993-997) は簡潔に過ぎ(聖なる主題に対するコルネイユの配慮が読み取れる)、しかも娘婿が一向に改心する気配を見せないことに対するフェリックスの嘆きしか生じさせない。語り手と舞台上の聞き手、さらに観客の反応が、賞賛において一致する理想的な賞賛演説は、悲劇の締めくくりとしてフェリックスが発する、神の礼賛と殉教者に対する追悼の言葉を待たねばならない<sup>(28)</sup>。この台詞は、フェリックスとセヴェールの対立を解消して幸せに幕を閉じる働きを有するので、この悲劇の印象及び解釈に決定的な役割を担っている。ここまで我々は、作品の形式的な分析を行ってきたが、それでは不十分なので、最後に、『ポリュクト』の結末における台詞を分析することで、作品が内包する解釈の可能性について

考えたい。

一刻も早く殉教したがっているポリュクトを説得するために持ち出される恐らく一番効果的な論拠が、次のネアルクの台詞にみられる。

この土地のキリスト教徒たちを護るために生きよ。

(II, 6, v. 671)

劇の舞台となっている紀元 250 年のアルメニアは、帝政ローマの支配下にあるが、アルメニアの王族であるポリュクトは、民衆の間で今なお絶大な人気を誇っている<sup>(29)</sup>。しかもその義父フェリックスは地方総督であるため、ポリュクトは迫害されるキリスト教徒の政治的に強力な保護者となる可能性が高い。だから「神にとっても君の命は重要だ」(II, 6, v. 670) というネアルクの発言には十分な裏づけがある。しかしポリュクトは決心をためらわない。

私の死の見本は彼らを強めるだろう。

(II, 6, v. 672)

フェリックスの前でも、殉教することで「あなた方皆にこのようにして生きるべきだと示す」(V, 2, v. 1519) とポリュクトは繰り返す。彼は、迫害を受けるキリスト教徒を自分の殉教が「強める」ことで生じる利益が、保護者として振舞うことによる利益を上回ると考えている。

ところで、心を「強める」ことはそもそも何の役に立つのか。

いえ、迫害するのです、

我々の至福の道具となるのです。

キリスト教徒の至福は苦しみの内にしか存在しません<sup>(30)</sup>

(V, 2, v. 1533-1535)

この引用と合わせて考えれば、ポリュクトの殉教の例が心を「強める」ことは、迫害、場合によっては殉教に耐えるための力を与えることに他ならない。確かに迫害という状況下では、棄教しなだけで心の強さが必要である。冒頭のネアルクとの対話においてポリュクトは、「どんな残酷な拷問に立ち向かわなければならず、／魅力を見出し、至福としなければならないとしても」(I, 1, v. 89-90) 神に助けてもらえるという確信を表明していた。そこから一歩すすんで、完全な至福が殉教の中にある以上、それを可能にしてくれる迫害は欠かせないという、逆説的な論理に到達することは困難ではない。文脈に即していえば、この台詞はキリスト教徒の保護者となるという甘言を弄するフェリックスに対する挑発である。事実、「笑止な、フェリックス、神はあなたを裁くでしょう」(V, 2, v. 1527) という不吉な台詞は単なる脅しである。しかし、一人称複数「我々」を用いて、キ

リスト教徒全般を迫害するようにフェリックスに挑戦することは、フェリックスが皇帝からキリスト教徒迫害の任務を託されていることを考慮すれば、恐るべき結果を招く可能性を秘めている。

政治劇としての『ポリュクト』は、ローマ帝国においてキリスト教が邪教から国教となる過渡期を舞台化している<sup>(31)</sup>。迫害期において迫害に耐える強さは欠かせないし、ポリュクトとて、別の状況であればすすんで殉教はしないと想像することも許されよう（「命を用いることを嫌ってはいません」V, 2, v. 1515）。しかし、彼が常に自分の「天上の」至福しか考えていないのに対して、結末でセヴェールはキリスト教徒全般の「地上の」幸福を思いやる。そのため、この過渡期が筋の進展に伴い、ポリュクトの苛烈でエゴイズムの態度から、セヴェールの宗教的寛容への移行によって象徴的に表現されることは至当である<sup>(32)</sup>。

しかし、この幸福な結末をポリュクトは望んでいる、あるいはキリスト教徒たる者は望むべきだといえるのか。セヴェールはキリスト教徒保護を皇帝にとりなすことを約束し、殉教を望むフェリックスにキリスト教徒として皇帝に仕えよと命じることによって、権力とキリスト教の対立は確かに解消される。しかし、ポーリーヌはセヴェールと再度結ばれることなく、殉教もしない。ポリュクトの「セヴェールと共に生きよ、さもなれば私と共に死ね」（V, 3, v. 1609）という妻への誘いかけも、「キリスト教徒の至福は苦しみの内にしか存在しない」という極言も、結果的に無視されてしまう。

無論、筋立ての観点からすればこれは当然である。コルネイユが認めるとおり、ポリュクトの殉教の時点で主筋は終結している。そのため、観客の関心は登場人物たちの心理と運命に向けられ、最終場面は残された人物たちに何らかの結末を与える役割を担っている<sup>(33)</sup>。観客の興味を満たして幕を降ろすためには、迫害と争いを続けるわけにいかない。

セヴェールがキリスト教徒保護をとりなす約束をし、フェリックスが神を賞賛することで、確かに幸福な結末を『ポリュクト』は迎える。しかし、我々の問題意識からすれば、厄介な論争となりかねない点（迫害と至福の関係）が、希望と賞賛の言葉の陰に覆い隠されてしまうことを見逃す訳にはいかない。

回心したフェリックスは思わず感嘆を漏らす。

私は彼 [ポリュクト] を幸福として、彼は私を幸福とする。

こうやってキリスト教徒は復讐し、怒りを示す、

幸福な残酷さの結果は何と甘美なのか。

(V, 6, v. 1778-1780)

聖者となったポリュクトが神にとりなすことで、ポーリーヌに引き続きフェリックスまでも回心させて幸福をもたらした。しかし、フェリックスは完全なる至福を得るために、殉教しなくてもよいのか。「(ポリュクトが) 娘に続けて父親までも引き寄せる」（V, 6, v. 1776）というフェリックスの断言は、単に彼の回心を指すのか、それとも殉教を指すのか、実は曖昧さを孕んでいる。フェ

リックスは、自分が幸福だと断言しながら、殉教に至らないことを何ら問題視しない。言い換えれば、聖人と化したポリュクトがもはや言葉を有さず、フェリックスがその意図を代弁するかのごとく振舞うために、迫害の必要性がうやむやにされてしまう。

夫の血を浴びて回心したポーリーヌは「幸せな死にポリュクトが呼んでいる」(V, 5, v. 1733)と叫び、いつとき夫の遺志に従うかにみえて、父の回心を知るとこう宣言する。

あなたの幸せな変化によって、私の幸福は完全となりました。

(V, 6, v. 1785)

この言葉と共に、至福をもたらす筈の殉教への憧れは雲散霧消する。フェリックスの奇跡的回心が、ポーリーヌに現世における幸福を実感させることで、直前の台詞で挑戦的だった彼女の態度は軟化し、ネアルク、ポリュクトと続く死の連鎖が断ち切られる。つまり、感動の余り発せられたに過ぎないとみえるこの事実確認の台詞は、現世を肯定することによって殉教の必要性を無効とし、結末が全ての人物にとって幸福だと、観客や読者に認識させて感動させるための論拠でもあるのだ。

二人の感動的な回心を目の当たりにしたセヴェールは、自然とキリスト教徒賛美を始める。

迫害されてもこたえないあなた方キリスト教徒は、間違いなく  
人間性を超える何かを内に有している。  
キリスト教徒は余りに罪のない生活をおくっているので  
天さえも彼らに感謝するほどである。

(V, 6, v. 1789-1792)

セヴェールの推論を追いかけるのは容易い——「キリスト教徒は徳高い。だから生きるに値する。だからかれらを保護しなければならない」。以前からキリスト教徒に関心を抱いていたかれは、同じ考えを相談役の前で披露していた (v. 1435-1436)。しかしキリスト教徒の「罪のない生活」という見解は、生きることは罪を犯すことだから天国に行けない (v. 664, 1226) という、ポリュクトが述べた見解と正反対である。

このセヴェールの賞賛は、フェリックスの祈願を引き起こす。

我々は、この幸せな出来事を祝おう。  
我々の殉教者たちのために、墓を建立しよう、  
二人の聖なる体に口付けし、しかるべき場所に安置して  
いたるところに神の名を響かせよう。

(V, 6, v. 1811-1814)

殉教者を称えるこの祈りの言葉は、観客の感動を誘うのみならず、彼岸と此岸との間に境界線を引く働きも果たしている。生者は殉教者を荘厳に祝うことで、殉教の意図を完全に放棄する。ネアルクとポリュクトの殉教とそれがもたらした奇跡的な回心、つまり劇を構成する事柄全てが「幸せな出来事」だったと断定される。悲劇の最後に至って、迫害の中に至福があるという考えは、もはや忘却される。

断っておかねばならないが、コルネイユは何らかの問題——たとえば幸福のために殉教は不可欠か、あるいはそもそも幸福の定義は何か——に対する明確な答えを与えるために『ポリュクト』を書いてはいない。殉教の是非についてコルネイユがこの作品を通じて見解を披露したということは考えられない。我々は、議論を構築するために用いられた論拠が、対話のダイナミズムに寄与するとはいえ、それ自体を取り出せば容易ならざる問題を提起しかねないことを指摘したい。『ポリュクト』のように、賞賛演説によってもたらされた幸福な結末が、様々な論拠の矛盾を賞賛の陰に封じ込めてしまうように見える場合はなおさらである。露骨に唯一のイデオロギーを打ち出した、プロパガンダ的な作品ではないから、様々な道徳的、政治的問題を台詞が提起するように思われて、複数の解釈の試みが促される。たとえば、台詞分析に依拠する登場人物の心理解釈は決して尽きることがない<sup>(34)</sup>。言説における論拠は、直接的に劇構成に寄与しながらも、劇全体の解釈に影響を与える可能性を孕んでいるといえるだろう。

最後に我々はもう一つ別の、作品の解釈の源泉となる問題について触れておかなければならない。それは、虚構作品と歴史との結合点に関係する<sup>(35)</sup>。

セヴェールは皇帝にキリスト教徒迫害を止めるようにとりなす約束をし、それを受けてフェリックスは祈願する。言い換えれば、キリスト教徒の現世における幸福の実現（迫害の終わり）が未来への希望という形で、暫定的に懸案事項の実現が先送りされることにより、作品は幸福な結末を迎える。

しかし作品は史実から採られている以上、幕を下ろすことは、その源泉たる歴史と再接合されることでもある。そのため、観客や読者の歴史認識、あるいは源泉として与えられた原典を参照して得られる知識のために、作品の解釈と感動の質の多様性と限界が生じることになる。

その具体例を挙げてみたい。デシー帝は舞台化された年の翌年（紀元251年）に、スキタイ人との戦いで死ぬ。デシーがキリスト教徒の復讐のために神に罰せられるだろうとポリュクトがスタンスの中で述べた言葉（v. 1128）はこの事実を指す。この不吉な予言と、「いつの日かキリスト教を知るだろう」（V, 6, v. 1797）セヴェールが「私が皇帝のところで信頼を失うか、／迫害が終わるかだ」（V, 6, v. 1805-1806）と予告し、観客に期待させる、帝国とキリスト教との和解との間には矛盾が生じる。

この点に関して次のような解釈が提示されている<sup>(36)</sup>。十七世紀の観客の平均的な歴史知識を知るためによく参照され、コルネイユ自身もその名を巻頭の「聖ポリュクトの殉教の概要」で引用している、ニコラ・コエフトーの『ローマ史』第十七巻では、迫害されたキリスト教徒の復讐として、神の采配によって皇帝が死ぬと述べられている。この知識を観客が保持していることを考慮したコ

ルネイユは、真実らしさを保持するために、デシー帝の死にわざわざ言及した。そうすれば、皇帝はすぐ翌年に死ぬからセヴェールはキリスト教徒保護を願い出る時間がなかった、と考えることで、歴史と虚構との矛盾が解消されるという。

この説明にはある程度説得力がある。しかし、セヴェールとフェリックスの希望が裏切られることを知った観客の感動が損なわれる危険を犯した理由が、ただ真実らしさを保つためだったというのは不十分である。コルネイユが想定する観客は、史実を辛うじて記憶に留めているにすぎないため<sup>(37)</sup>、歴史と作品は常に曖昧なつながりを保っている。デシー帝の死とセヴェールによるとりなしとの矛盾は、むしろ読者を歴史への参照に促しているのではないか。

コルネイユは、聖なる事柄を題材とする以上、作者の創作と真実たる歴史を分けて判断していたかねばならないと述べて、ポリュクトの伝説(史実)を「概要」において紹介する。剽窃を指摘された「ル・シッド論争」以降、常に初版で作品の原典を掲げることで、コルネイユは、歴史と虚構を巧みに取り合わせたことを、自負心を持って表明する。だとすれば、コルネイユが観客の感動だけを目指して賞賛演説で作品を終えたと想定することは困難である。史実と虚構の違いを考慮することが作者自身によって求められているならば、迫害の終結を期待させる結末もまた、歴史を参照した上で考慮することが読者に求められていると考えざるを得ない。

そしてコエフトーは、デシー帝の死後皇帝となった「ガルス帝とウォルシアヌス帝のキリスト教迫害は日々激しくなった」と伝えている<sup>(38)</sup>。セヴェールとフェリックスの期待にもかかわらず、迫害はまだ終結しないのである。

コルネイユは、『ポリュクト』初版に付された「摂政に捧ぐ」と題された献辞において(一般に献辞は賞賛演説に属する)、ロクロワの勝利を称えた後、「神はその業を不完全にはしておきません、完全にするでしょう (Dieu ne laisse point ses ouvrages imparfaits, il les achèvera)」と、未来形を用いて、繁栄する未来を予言している<sup>(39)</sup>。『ポリュクト』の結末でフェリックスは、「神があなたにおいて御業を実現してくださいますように (Daigne le Ciel en vous achever son ouvrage)」(V, 6, v. 1808)と、やはり同様の表現を用いる。しかし後者はあくまで祈願文である。君主制確立とオーギュストの神格化が言祝がれる『シンナ』の結末と『ポリュクト』の結末はしばしば類似を指摘されるが、しかし、フェリックスの祈願は祈願に過ぎない。『ポリュクト』の結末は、楽観的な期待表明と祈りでもって、確かに観客の感動を狙っている。しかし祈りは未来への確言とは異なり、何の根拠も有さない。このことから、歴史の或る地点から題材を取り出して作られた悲劇を歴史に参照すると、その意味合いが変わりうることをコルネイユは承知していたと想像することは許されないだろうか。それは読者に対するコルネイユの目配せ、仕掛けではないとしても、少なくとも、われわれを新たな作品解釈に誘うことになると思われる。

注

(1) Corneille, Examen de *Polyeucte*, in *Œuvres complètes*, tome I, éd. par Georges Couton, Paris,

Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980 (tome III, 1987), p. 980. 『ポリュクト』を含むコルネイユのテキストの引用はこの版に拠るものとし、文中に幕、場、行数を指示する（たとえば第三幕第二場八百行ならば、III, 2, v. 800 と表記する）。注でこの版を参照する際は、略号 (OC I) を用いる。ただし、収録された『ポリュクト』は1682年版であるため、1643年の初版との異同が大きい場合は、関連箇所での都度注において指示する。なお、邦訳『コルネイユ名作集』（東京、白水社、1975年）所収の岩瀬孝訳『ポリュクト』を随時参照させていただいた。この貴重な邦訳の共訳者である、伊藤洋先生と皆吉郷平先生に感謝の念を捧げます。

- (2) *Polyeucte*, éd. par Claude Bourqui et Simone de Reyff, Paris, Librairie Générale Française, « livre de poche », 2002, p. 171-172.
- (3) 『シンナ』の主筋について『劇詩の有用性と諸部分に関する論考（第一のディスクール）』では、「シンナがオーギュストに陰謀をたくらみ、エミリーに陰謀を報告するのが始まりで、マクシムがオーギュストに陰謀を密告するのが中間、オーギュストがシンナを許すのが終わり」だとされている (OC III, p. 128)。これら三つの事件はいずれも舞台上で発生するのに対し、『ポリュクト』の主筋は舞台外の事件から構成される。
- (4) 1639年から1650年にかけて、聖人の殉教や聖書の挿話を題材とするキリスト教劇がフランスの舞台で流行する。その確かな原因はまだきちんと解明されていない。
- (5) ランプイエ邸の人々が示した、聖なる題材に対する不快感の挿話をフォントネルが伝えている。Fontenelle, *Vie de Corneille*, in *Recueil des textes et des documents du XVII<sup>e</sup> siècle relatifs à Corneille*, éd. par Georges Mongrédien, Paris, C.N.R.S., 1972, p. 100.
- (6) OC I, p. 977.
- (7) *Ibid.*, p. 980.
- (8) 1643年度初版では「いいだろう、しかしどうして揺るぎ無き確信をえられるのか／長い命と堅忍を有するという確信が？／君の魂と命を手中にしている我々の神は／明日できる力を保証してくださったのか？」。
- (9) 1643年度初版では「そして我々を善へと運ぶこの聖なる熱情は、／岩のようにかたくなな心の上に下り、もう働かない」。
- (10) コルネイユがジャンセニスム的、あるいはアウグスティヌスの恩寵観を表明したというサント＝ブーヴの主張は、神学的見地から検証した数多くの研究者（たとえば Kosta Loukovitch, *L'Evolution de la tragédie religieuse classique en France*, Paris, Droz, 1933, p. 246）によって、現在ではほぼ完全に否定されている。人間の自由意志の協力を恩寵は必要とするか否か、「有効な恩寵」と「十分な恩寵」に関して、いわゆるジャンセニストとイエズス会士との間で論争が戦わされる。コルネイユが、『ポリュクト』執筆当時はまだ世間の耳目を集めていたと言い難いこの神学問題に、仮に関心を示したとしても、恩寵＝熱情としてあっさり解決してしまうこの悲劇に、その痕跡を探るのは困難ではないかと思われる。

- (11) プレイヤード版の編者 G. クートンは「解題」の中で、異端につながりうるポリュクトの「無謀な熱情（狂信）」の問題を論じている（OC I, p. 1644-1647）。クートンはポリュクトの熱情が真正のものであるかどうかには作品の真の主題があると考え。なるほど、熱情を恩寵（神）が命じている証拠だとして、偶像破壊に手を染めることは、果たして聖霊の働きに導かれたのかどうか不明である以上、異端の疑いを免れ得ない。しかし恩寵と熱情が同一視される以上、作品内ではこの問題を退けるべく配慮がなされていると考えられる。
- (12) 1643 年度初版では「虚しい誘惑よ、お前は私にとって何でもない」。
- (13) 『ポリュクト』と同年に出版されたラ・カルプルネードの殉教劇『エルメニジルド』では、棄教しないために処刑の危機にある主人公に対して、妹が偽って時間稼ぎをすることを求める場面がある（第三幕第一場）。しかし彼女は、説得に成功しないとはいえ、王の長子である主人公が、王位を得てから布教すればよいといった理由を展開する。
- (14) OC I, p. 986 の注 1 を参照。また、ポッシュ版も参照（*op. cit.*, p. 58, note 2）。邦訳では「敵」に「サタン」とルビがふられている（前掲書、242 ページ）。
- (15) 逮捕された自分のもとに妻が来訪すると聞いて、「恐れていた戦いが」（IV, 1, v. 1082）と叫び、棄教の為にフェリックスが差し向けたポーリーヌを「これほどに強力な武器」（IV, 1, v. 1085）とみなすなどの言い方に、ポリュクトの対決姿勢が良く示されている。
- (16) 『ポリュクト』の原典では「悪魔（*diabolus, malignus*）」という語が用いられている。De *Probatis Sanctorvm Historiis*, tome I, 1626, p. 197. しかしコルネイユは、悪魔を直接指す語を用いないことで、プシコマキア（善と悪の霊的戦い）的色彩を薄めている。このことは、悪魔がフェリックスとポーリーヌを利用して罟を仕掛けるという原典の記述を、コルネイユが要約で省略していることから分かる。
- (17) 1643 年度初版では「別の恋以外君の苦しみの傷を癒せない」。
- (18) 相手の性格や心理を想定して、最も効果的な発言を行うことは、弁論術の根本的な定義である。
- (19) OC I, p. 1043 の注 1 を参照。
- (20) シンナの雄弁に関してはいくつか研究があるが、二つだけ挙げておく。Ian R. Morrison, « Un aspect de *Cinna* : *Cinna orateur* », *Les Lettres romanes*, tome L, n°3-4, 1996, p.181-191. Lorris Petris, « Du pathétique à l'*ethos* magnanime: l'argumentation dans *Cinna* de Corneille », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 219, 2003, p. 217-232.
- (21) そのほか、「セヴェールと暮らせ」（v. 1584, 1609）と妻に繰り返し命じるなど。
- (22) コルネイユの戯曲において、抽象概念への呼びかけである頓呼法は数多い（ポリュクトのスタンスにおいて欲望への呼びかけや、『シンナ』の冒頭でエミリーが復讐の念に呼びかけるなど）。しかし、頓呼法が心情の吐露、さらには「目の前の対話者を迂回して説得することを目指す雄弁のわな」（Gilles Declercq, dans la *Présentation*, in *Jean Racine 1699-1999*, Actes réunis par Gilles Declercq et Michèle Rosellini, Paris, PUF, 2003, p. 378）を目指す修辭的技法であるのに



- 対して、神への祈りは趣を異にする。ただし、文彩のカテゴリーには、「祈り」(déprécation)と称する項目が存在し、ポリュクトの祈りはこの分類にもあてはまる (Pierre Fontanier, *Les Figures du discours* [1821-1830], Paris, Flammarion, 1977, p. 440)。
- (23) 同時代のキリスト教悲劇において、異教徒の前で教義が繰り広げられることで、回心に成功する場合がある。ピュジェ・ド・ラ・セールの『聖カトリヌ』(出版1643年)の第四幕第四場で、聖カトリヌは神学論争を展開して相手の博士を回心させる。しかし教義を披露しても回心に失敗すると、冒瀆的な台詞を招くことになる。トロトレルの『聖アニエスの悲劇』(出版1615年)において、主人公の聖女がローマ総督の前で神を称え、回心を祈る長広舌を披露すると、総督は「そんなはかない言説は、実践において／弁論術の大家、偉大なキケロを凌駕する」(第三幕第三場)と嘲笑する。
- (24) 代わりにキリスト教を言葉で擁護するのは、セヴェールである(第四幕第六場)。しかしこの擁護は、相手を説得することを目的とする言説ではない。「好奇心からキリスト教徒たちを知ろうとした」(IV, 6, v. 1415)セヴェールは、対話者の腹心に勧められることなく、また相手を説得するためでもなく、ポリュクトを救うという決心の補強として、キリスト教の正しさを支持する証拠を列挙するのである。
- (25) ドービニャック師は、『ポリュクト』の恐らく問題のストラトニスの語りがキリスト教に対する侮辱に満ちているため、リシュリュエの不興をかった挿話を伝えている。Abbé d'Aubignac, *La Pratique du théâtre*, éd., par Hélène Baby, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 453.『演劇作法』戸張智雄訳(東京、中央大学出版部、1997年)、256ページ。
- (26) OC I, p. 982. (下線部引用者)
- (27) 『ポンペーの死』の「自作検討」でも、立派な語りの聞き手が主役級の人物でなく、侍女に過ぎないことが批判されたことに対する弁明がみられる。Ibid. p. 1078.
- (28) シェレールは語りの長さを「約20行から100行」と定義している (Jacques Scherer, *La Dramaturgie classique en France*, Paris, Nizet, 1986, p. 235)。この定義に従えば、7行しかないフェリックスの台詞は「語り」だといえない。しかし、コルネイユはネアルクの殉教を報告する僅か5行を語りとみなしているし、内容の点からも、この台詞が一種の追悼演説だと考えてよい。ちなみに当時の殉教劇では、殉教者を信者が称える台詞と共に幕が降りることがよくある。たとえばトロトレルの『聖アニエスの悲劇』の結末において、主人公の殉教の様子を語りで聞かされた父親は、娘の死を悲しむより、神の慈悲を称え、遺体を埋めに行こうと述べる。
- (29) 逮捕に対して民衆が騒乱を起こすほど (v. 1070-1072)、ポリュクトは民衆に愛されている (v. 1175)。
- (30) 1643年度初版では「それにキリスト教徒は苦しみがあれば無です」。
- (31) アルメニアはキリスト教を国教とした世界最初の国である(紀元301年)。
- (32) 「フェリックスの回心は、新たな政治的宗教的秩序の創出に不可欠である」 Michel Prigent, *Le*

*Héros et l'Etat dans la tragédie de Pierre Corneille*, Paris, PUF, 1986, p. 158. 同様の見解を示したボージュールは、キリスト教国家において、ポリュクトやネアルクの殉教的態度が危険であることを指摘する (Michel Beaujour, « *Polyeucte et la monarchie de droit divin* », *French Review*, 1963, vol. 36, no 5, p. 443-449)。ただし、キリスト教国家の成立を『ポリュクト』第五幕が示すという彼の解釈は断定にすぎるきらいがある。むしろ『ポリュクト』はその過渡期を描いているからこそ、問題が生じるというのが我々の見解である。

- (33) 『ポリュクト』の「自作検討」では次のように述べられている。「(結末の二人の回心は) フェリックス、セヴェール、ポーリーヌの心に平穏をもたらすのに貢献する。だからこれがなければ、観客の好奇心が満たされ完全となった状態において作品を終わらせるのに苦労しただろう」*OCI*, p. 982.
- (34) 洗礼から戻ってきたポリュクトは、偶像破壊の意図を妻に告げず、その後のネアルクとの会話でいきなり告白する。この隠蔽について、ショーヴィレはポリュクトを偽善者だとみなし (R. Chauviré « *Doutes à l'égard de Polyeucte* », *French Studies*, 2, 1948, p. 1-34)、その心理的解釈はルベグらの反論を招き (Raymond Lebègue « *Remarques sur Polyeucte* », *French Studies*, 3, 1949, p. 212-218)、クートンは、恩寵がネアルクとの対話の直前に介入したと解釈を提示して矛盾を解決しようとした (*OCI*, p. 1642-1643)。このように、登場人物の心理分析はそれ自体多様であるばかりか、作品の神学的解釈 (恩寵) とも関係することになる。
- (35) エマニュエル・ミネルは、悲劇内の史実、あるいは結末後の史実に対する参照が、作品の感動及び解釈を修正し、意味を生じさせる可能性について論じている。Emmanuel Minel, « *Dénouement dynamique et dénouement problématique: un aspect du travail de l'Histoire dans la tragédie cornélienne* », *Littératures Classiques*, n° 32, 1998, p. 159-175.
- (36) ポッシュ版の注による。Op. cit., p. 157, note 6.
- (37) 観客の歴史知識は曖昧なため、結果 (史実) はそのまま、その生じ方、状況は変更できる、すなわち筋を自由に構築できるというのがコルネイユの立場である。『悲劇と真実らしさと必然性に応じて悲劇を取り扱う方法についての論考 (第二のディスクール)』*OC III*, p. 159.
- (38) Nicolas Coëffeteau, *Histoire romaine*, seconde édition, Paris, Sebastien Cramoisy, 1623, p. 730.
- (39) *OCI*, p. 975.