慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	宮廷的美徳の駆動力としての「高貴な心」
Sub Title	,,edeliu herzen" als Antriebskraft der höfischen Tugend
Author	中林, 練(Nakabayashi, Ren)
Publisher	慶應義塾大学独文学研究室
Publication year	2016
Jtitle	研究年報 (Keio-Germanistik Jahresschrift). No.33 (2016. 3) ,p.39- 57
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN1006705X-20160331-0039

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

宮廷的美徳の駆動力としての「高貴な心」

中林　練

1. 序

中世の宮廷文学の内的連関を示すものとして、何よりもまず宮廷社会において人々が共有していた礼儀作法の総体、すなわち「クルトワジー（courtoisie）」がある。そのクルトワジーが社会学者ノルベルト・エリアス（Norbert Elias）の論じたような「文明化（Zivilisation）」の契機として 13 世紀に新たな展開を見せたことは広く知られている。[1] その当時の人々特有の微細な感情は文学を通して読み取ることができる。それは個人の深層心理や社会のイデオロギーといったものではなく、近年の歴史学や社会学などで「心性（mentalité, Mentalität）」として理解されている。[2] 本稿はこれを踏まえた上で、中世学者ヨアヒム・ブムケ（Joachim Bumke）の洞察に基づき、13 世紀のゴットフリート・フォン・シュトラースブルク（Gottfried von Straßburg, 1170 年頃-1210 年頃）による宮廷風物語『トリスタン（*Tristan*. 1210 年頃成立）』[3] において初めて意識的に提示された「高

---

1) ノルベルト・エリアス『文明化の過程』上巻：赤井慧爾、中村元保、吉田正勝訳、下巻：波田節夫、溝部敬一、羽田洋、藤平浩之訳、法政大学出版局、2010 年。

2) ジャック・ル＝ゴフ『ヨーロッパは中世に誕生したのか？』菅沼潤訳、藤原書店、2014 年。317-322 頁参照。またル＝ゴフを始め、アナール派歴史学が重要視しているのが心性史である。

3) テキストには Gottfried von Straßburg: Tristan. Bd. 1: Text. Hg. v. Karl Marold. Walter de Gruyter Verlag, Berlin, New York 1977.を使用。本文中の引用に行番号のみを付した。

貴な心（*edeliu herzen*）」というコンセプト、そして「高貴な心の世界（Welt der *edelen Herzen*）」[4] という「プログラム（Programm）」[5] の意義を明確にした上で、このプログラムの構想が、13 世紀という歴史的文脈において、クルトワジーの再活性化に大きな影響を与えた心性の中核を成すものであったことを示す。

2. 13 世紀前後の宮廷文学事情

13 世紀前後の神聖ローマ帝国はシュタウフェン朝（1150 年-1250 年）のほぼ中期、文学史的には「盛期宮廷時代（Die hochhöfishe Zeit）」[6] と称される期間（1170 年-1230 年）にあたり、各地の宮廷で中高ドイツ語による優れた文学作品がこの時期に集中して成立した。その最初期に位置し、『エネイーデ（*Eneide*, 1170 年頃成立）』などを生んだハインリヒ・フォン・フェルデケ（Heinrich von Veldeke, 1140 年頃-1200 年頃）から、最盛期を形成する 13 世紀前後のゴットフリートに至るまで、彼らの作業は、ほとんどすでにフランスの宮廷で語り継がれていた物語を原典とし、それを中高ドイツ語の韻文作品として再話することであった。[7] この中高ドイツ語による「盛期宮廷文学（Die hochhöfische Literatur）」興隆の背景には、一早く繁栄を遂げていたフランス宮廷貴族文化のクルトワジーの形成要素である価値観（宮廷的美徳）に対する宮廷詩人の強い関心があった。[8] 13 世紀前後のゴットフリートらにとって、このクルトワジーを中高ドイツ語の *hövescheit* として認識し、それを自らの宮廷に、自らの言語で伝承することが最優先課題であった。[9] こうした火急の事情もあり、彼らの選択し

---

4) 実際に「高貴な心（*edeliu herzen*）」はゴットフリートの『トリスタン』において非常に多用される表現である。詳細は第 3 章。

5) Vgl. Joachim Bumke: Höfische Kultur. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986, S. 558.

6) Vgl. Volker Mertens: Die hochhöfische Zeit (1170-1230). In: Deutsche Literatur in Schlaglichtern. Hg. v. Bernt Wal und lker Mertens, Bibliographisches Institut, Berlin 1990, S. 52-74.

7) Vgl. Joachim Bumke: Höfische Kultur, S.124-129.

8) Vgl. Ebd., S. 133-136.

た表現形式は自ずと限定されたものとなった。すなわちそれらは「ミンネ歌謡（Minnekanzone）」か「宮廷風物語（roman courtois）」のみであった。[10)]

3. ゴットフリートの『トリスタン』における「高貴な心」というコンセプト

3-1.「序論」と「余論」で提示された理念

このような歴史的概観から、13 世紀の宮廷風物語作者には、現代風に言うならば、翻訳家的・監修者的側面が顕著にみられる。当時の宮廷風物語作者にとっては、主な受容者であった宮廷人たちを念頭においた上で、「何を語るか」ではなく、「いかに語るか」が自身の作品の評価を決定づける重要事項であった。したがって「何を語るか」に関しては、ゴットフリートの『トリスタン』も当時の宮廷風物語の慣例に違わず、当時周知されていた伝説に基づく「ブリタニエのトマ（*Tomâs von Britanje*）」による古フランス語の『トリスタン（*Tristan*, 1155 年以後-1170 年以前成立）』を原典とする翻案である。しかし一方で、物語を「いかに語るか」に関しては、ゴットフリートの『トリスタン』の叙述スタイルには強い個性が垣間見えるのである。それは「序論（Prolog）」と「余論（Exkurse）」と呼ばれる部分に顕著である。これらを通して、ゴットフリートが物語の創作理念を確実に伝達するために行った監修者的配慮が読み取れる。

まずゴットフリートは「序論」で、トリスタンとイゾルデという「高貴な心（*edeliu herzen*）」を持つ者たちの「誠実と、誠実の清らかさ（*ir triuwe, ir triuwen reinekeit*）」による「清い愛（*reine sene*）」を、それのもたらす彼らの「心の喜び（*herzeliep*）」と「心の悲しみ（*herzeleit*）」、そして「生（*leben*）」と「死（*tôt*）」を、トマに依拠した「正しい方法で（*rehte*）」、「すべての高貴な心に（*allen edeleren Herzen*）」向けての「滋養（*brôt*）」として物語ると宣言する。[11)] このような、自らの物語が、過去の物語を忠実

---

9) Vgl. Ebd., S. 78-82.

10) Vgl. Ebd., S. 133-136.

11) Gottfried von Strassburg: Tristan, V.1-242.　引用した諸概念はその後も物語全体にわたって散見されるものである。また対概念が多用されていることにも留意されたい。

に受け継いだ正当性を持つことを誇示する前口上自体は、当時の宮廷風物語の定石である。しかしここで注目すべき点は、ゴットフリートがこれに加えて大小の「余論」を物語中に実に 40 か所以上も差し挟み、それらの中で「誠実（Treue）、名誉（Ehre）や賢明（Klugheit）のような宮廷的人間関係形式と諸価値を喧伝している（propagieren）」[12] ことである。つまりゴットフリートは「序論」で物語の創作理念を述べるのみならず、物語の合間にも「余論」を鏤めることにより、物語全体に彼個人の切り口による新たな見通しを与え、それでもって主要な受容者である宮廷人たちを道徳的に啓発しようとしているのである。その彼個人の切り口こそ「高貴な心」というコンセプトである。またそれによる受容者啓発の意図を強く示している「余論」の一つとして、いわゆる「文芸余論（Literaturexkurs, v.4553-4972）」が挙げられる。ここでゴットフリートは「盛期宮廷文学」の時代の他の宮廷詩人たちについて文芸批評的な私見を述べている。このような「余論」は当時の宮廷風物語において他に類例がないため、しばしば注目されてきた。[13] その主要部分をトマーシェク（Tomas Tomasek）による分析を参照して整理すると、

1.）（V.4619-4688）ゴットフリートは同世代のハルトマン・フォン・アウエ（Hartmann von Aue, 1160 年頃-1210 年頃）とヴォルフラム・フォン・エッシェンバハ（Wolfram von Eschenbach, 1160 年頃-1220 年頃）に触れ、ハルトマンの叙述を絶賛する一方、ヴォルフラムの叙述を酷評している。彼らと相互の作品の読者として関連性があったという意味で「文芸余論」で最も重要なこの部分でも、彼が述べている物語の判定基準は、「高貴な心（*edele herze*）」の人を喜ばせるかどうかであり、先述の「序論」で彼が述べた理念とも対応する。彼はここで、ハルトマンがいかに巧みに物語の「外と内（*ûzen unde innen*）」のどちらをも「言葉と感情（*worten und sinnen*）」でもって

12) Vgl. Tomas Tomasek: Gottfried von Straßburg. Reclam Verlag, Stuttgart 2007, S.124.

13) Vgl. Tomas Tomasek: Gottfried von Straßburg, S.140.

「彩色し装飾する（*durchverwet und durchzieret*）」か、いかに巧みにその「卓越した心情（*âventiure meine*）」を「物語でもって形作る（*mit rede figieret*）」か、そして「彼の水晶のごとき言葉（*sîne kristallînen wortelîn*）」は「いかに明るく清らか（*wie lûter und wie reine*）」であり、また常にそうあることができるのかについて感嘆を惜しまない。[14)]

2.）（V.4689-4748）次に彼は、恐らく自身の師であると推察されている[15)]ブリッガー・フォン・シュタイナハ（Brigger von Steinach, 12 世紀後半）と、前章で触れた、中高ドイツ語による宮廷風物語の興隆に大きく寄与した先達であるハインリヒ・フォン・フェルデケに言及し、彼らを称讃している。

3.）（V.4749-4972）さらに前世代における卓越したミンネゼンガーであるラインマル・フォン・ハーゲナウ（Reinmar von Hagenau, 12 世紀後半）と同世代における卓越したミンネゼンガーであるヴァルター・フォン・デア・フォーゲルヴァイデ（Walther von der Vogelweide, 1170 年頃-1230 年頃）を挙げ、いずれも高く評価している。

ここで 1 の部分が重要なことは明らかであるが、興味深いのは 1 と 2 を 3 と比較して分かるように、ゴットフリートが宮廷風物語作者とミンネゼンガーを意識的に分類していることである。すなわち宮廷風物語作者は「彩色画家（*verwære*）」と呼ばれており、古今の文学作品、神話的題材への広い「知識（*wortwîse*）」や「韻律（*rîme*）」などに正確な技術的才能を要し、華麗な「物語を描出する（*rede entwirfet*）」者とされる。またミンネ

14) ここでハルトマンの賛辞に用いられている形容表現は、物語中の重要な場面でも用いられている。

15) ゴットフリート・フォン・シュトラースブルク『トリスタンとイゾルデ』石川敬三訳、郁文堂、1976 年、82 頁脚注を参照。またゴットフリートによって彼らが「彩色画家」に例えられる根拠として、今日には伝わっていないが、ブリッガーの『壁掛け』という作品についての言及があることにも留意されたい。

ゼンガーは「小夜啼鳥（*nahtegalen*）」と呼ばれ、甘美な愛を短詩の中で多彩に歌う者とされる。ミンネゼンガーへの賛辞を比較的簡潔に済ませていること、また彼自身の『トリスタン』が長大な宮廷風物語であることなどを鑑みると、「彩色画家」こそが彼にとって、「いかに語るか」についての技術的・精神的指針を示した者たちであったと推察される。また「高貴な心」による判断基準が 1 のハルトマンのみではなく 3 のヴァルターにも適用されていることから、彼にとって「高貴な心」とは、差し当たって同時代の「宮廷的美徳を解する心」と推察され、この持ち主を、文芸ジャンルを問わず高く評価していることが分かる。また、彼が、理念を短い歌謡で端的に象徴化するミンネザングという手法ではなく、理念の形成・発展のプロセス（前史であるトリスタンの両親「リヴァリーンとブランシェフルール」の挿話から始まり、トリスタンの誕生、成長、イゾルデとの出会いから死までの長期間）を 20000 行近くに及ぶ長編の物語で叙述するという手法を採用したことも、先述したような彼自身の強い受容者啓発的な意図からであったことが窺える。

3-2.「高貴な心」のコンセプトを基調とするプログラムの構想

では実際に、ゴットフリートは物語の「彩色画家」として『トリスタン』をいかに「正しく」語ったのであろうか。それを探るには、彼の「高貴な心」というコンセプトが、「余論」だけでなく物語のプロットにおいても、従来の宮廷風物語における宮廷的美徳の諸価値の含意を巧妙に変転させる機能を持っていることが手掛かりとなる。

中世文学における「愛（*minne; sene; liebe*）」[16] は宮廷的美徳における主要な徳目の一つであり、トリスタンの物語は一般にそれが中心主題であるという理解は共通している。ではゴットフリートは自身のコンセプトに基

---

16) 中高ドイツ語の「愛」にはここで列挙したように様々な語彙があるが、宮廷物語作者はそれぞれのニュアンスの区別についてはあまり意識的ではなく、概念的な分類はほとんど行っていないと思われる。少なくとも本稿で使用するテキストではこれら 3 つが区別なく用いられているため、全て「愛」と訳している。また「愛」の意義に関しては、この名詞に係る形容表現（「清い」など）がより重要であると考えるのが本稿の主眼である。

づいてこの「愛」の意義をどう変転させたのだろうか。参考になるのは12世紀のアイルハルト・フォン・オーベルク（Eilhart von Oberg, 12世紀後半）による『トリストラント（*Tristrant*, 1170年頃）』[17]における「愛」とゴットフリートの『トリスタン』における「愛」との比較である。アイルハルトの『トリストラント』は中高ドイツ語で書かれた最も古いトリスタン物語である。この作品ではトリストラントとイザルデの「愛」は、「媚薬」による魔術が引き起こした不幸な「姦通」であり、明確に「罪（*sunde*, v.4715）」と断定される。その上媚薬の効果には伝説や原典に基づいた期限が付されている。一方13世紀のゴットフリートによる『トリスタン』では二人の恋愛関係を倫理的観点から非難する箇所はみられない。[18]それはブムケが洞察しているように、ゴットフリートの『トリスタン』では、「愛」は物語中で終始「高貴な心」を基調とする「最高の誠実の表現（Ausdruck höchster Treue）」[19]だからである。つまりゴットフリートの『トリスタン』において「愛」は、媚薬という外的要因による超自然的な魔術ではなく、むしろ潜在的に培われていたトリスタンとイゾルデの心的態度（すなわち「高貴な心」）という内的要因の変化による。媚薬はその心的態度が恋愛感情として顕在化する際の介助の役割しか果たさない。[20]そしてその心的態度自体は媚薬によって左右され得ないことを表現するためか、ゴットフリートは初めて媚薬の効果から期限の問題を撤廃した。このことが示唆するゴットフリートの独創性は、二人の「愛」を「死」に至るまで一貫して継続する感情とし、それを肯定して描出したことである。[21]

---

17) テキストには Eilhart von Oberg: Tristrant: Synoptischer Druck der ergänzten Fragmente mit der gesamten Parallelüberlieferung. Hg. v. Hadumod Bussmann. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969.を使用。

18) Vgl. Joachim Bumke: Höfische Kultur, S. 557-558.

19) Vgl. Ebd., S.558.

20) ドニ・ド＝ルージュモンも媚薬がトリスタンとイゾルデの「情熱のアリバイ（Alibi der Leidenschaft）」に過ぎないと評している。Vgl. Denis de Rougemont: Die Liebe und Das Abendland. Aus dem Französischen von Friedrich Scholz, Kiepenheuer & Witsch Verlag, Köln, Berlin 1966, S.58.

21) Vgl. Joachim Bumke: Höfische Kultur, S.557-558.

この感情をド＝ルージュモン（Denis de Rougemont）は「情熱」として詳細に分析したが、本稿で着目すべきはそのような二人の心的態度の思想的意味付けではなく、むしろ二人の「高貴な心」の「外と内」（二人が物語上の登場人物たちに対して「公にしていること」と「秘していること」）の相関性である。[22)]

かつてド＝ルージュモンはゴットフリートが従来の物語の内容を恣意的に「変更（abändern）」していることに、12 世紀以来南フランスを中心に勃興していたキリスト教異端のカタリ派に由来する二元論的思想を読み取り、ゴットフリート自身の強い宮廷社会批判的・宗教倫理批判的志向を強調した。確かにこのような解釈の方向性には今日においても一定の説得力がある。[23)] しかし本稿の主旨としてはむしろゲローク＝ライター

---

22) Vgl. Horst Wenzel: Öffentlichkeit und Heimlichkeit in Gottfrieds ‚Tristan‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 107 (1988), S. 335-361.

23) ド＝ルージュモンが根拠として挙げるのは以下の三点である。

一点目は主君であり夫であるマルケに貞節を疑われたイゾルデが受けた「神明裁判（Gottesurteil）」である。裁判に際しイゾルデはトリスタンと共謀し、マルケに対して偽りの誓いを立てる。しかし結果的にイゾルデは純潔の証拠として灼鉄を手にしても火傷を負わず、無罪放免となって難を逃れ、その後もマルケを欺き、トリスタンとの関係を続行する。確かにこの場面は、「婚姻」としての政略的な「愛」に固執し、欺かれ続けるマルケに代表される宮廷社会の人々や、宮廷的自由恋愛を姦通として断罪する教会関係者の鈍感さ、偏狭さに対するゴットフリートの宮廷社会批判とも解釈できることは確かである。しかしそこに異端の影響を読み取る思想史的議論よりは、彼が宮廷的美徳の本質的価値を擁護するために、ここで「高貴な心」を教説的に強調したというその後の文学史的展開の心性史的重要性を指摘するのが本稿の主旨である。

二点目は「神明裁判」の後、城を追放されたトリスタンとイゾルデが「愛の洞窟」を見つけ「愛の女神」に守られた「理想の生活」を送る場面である。この場面はゴットフリートが、下敷きとしたトマによるトリスタン物語を独自に大幅に改変したもので、「清い愛」が一つの頂点に至る象徴的な場面であり、奇しくも森の中で不幸な逃避行を続け、媚薬の効果も切れてしまうアイルハルト系のトリスタン物語とは著しい対照を成す。この洞窟での生活も、カタリ派の「愛の教会」での信徒の生活とみるよりは、トリスタンとイゾルデが「愛の洞窟」での「理想の生活」を諦めて宮廷に戻る際、その理由を彼

（Annette Gerok-Reiter）がゴットフリートとアイルハルトとの比較からより実証的に論じているように、ゴットフリートの『トリスタン』では個人の「心（*herz*）」が宮廷社会における「愛（*minne*）」に、個人の「誠実（*triuwe*）」が宮廷社会における「名誉（*êre*）」に対応し、それらが公私の領域で巧妙に「コード変換（Umcodierung）」されることで、外的・社会的精神性においても内的・個人的精神性においてもあくまでも「宮廷的理想」として表現されているということの方がより示唆的である。[24] つまり物語上のいず

らの宮廷的美徳である「名誉」を守るためとゴットフリートが示唆していることから、個人の内的感情としての「愛」よりも、宮廷社会的価値を重んじた「高貴な心」を持つ者たちが、外的にも「清い誠実」を示すためとみる方が妥当である。（Vgl. Herbert Herzmann: Warum verlassen Tristan und Isolde die Minnehöhle? Zu Gottfrieds Tristan. In: Euphorion 69 (1975), S.219-228.）

三点目は “白い手の” イゾルデとトリスタンとの正式な結婚の場面である。ゴットフリートの『トリスタン』はこの場面の途中で未完に終わっているが、彼らの結婚による政略的な愛が、マルケと “金髪の” イゾルデの婚姻関係と同様に結実することはないということを強調している。これも結婚という「秘蹟」の神学思想的観点からの批判というよりは、政略的、外面的愛と「高貴な心」による内面的愛という「外と内」との対比を、宮廷的美徳の擁護の観点から際立たせるゴットフリートの意図からであると考える。

無論トリスタン物語の伝統が常に、愛する者たちの内なる「情熱」をほのめかすものであることは疑いえない。しかしド＝ルージュモンの意図に反し、執筆者としては、ゴットフリートの『トリスタン』はその「情熱」を宮廷道徳的にも異端思想的にもあくまでも「美徳」として、言わば「外」でも「内」でも「飼いならす」試みであったと推察している。本稿で論じているように美徳の社会的意義はこの時期に大いに変化していったと考えられる。そこに彼の『トリスタン』の時代的な限界（あるいは可能性？）も垣間見える。実際中世において民衆本として伝承されたのも 15 世紀にハンス・ザックス（Hans Sachs）の劇作品として参照されたのもアイルハルト系（流布本系）であり、ゴットフリート系（宮廷本系）から直接的影響を受けたものは、彼の直弟子たちの作品と、14 世紀のチェコ語による『トリストラム』のみである。（Vgl. Tomas Tomasek: Gottfried von Straßburg, S.286-287.）つまりゴットフリートの『トリスタン』には伝承文学としての側面よりも、むしろ中世人にとっての普遍的美徳の系譜の形成に心情的に寄与した側面が強いのではないだろうか。

24) Vgl. Annette Gerok-Reiter: Umcodierung: Zum Verhältnis von minne und ere in

れの場面においても、トリスタンとイゾルデは、怒りや憎しみといった感情的反発を宮廷社会に向けてぶつけるわけではないし、また度重なる密会に際して非理性的に独善的な欲望（肉欲など）を満たすわけでもなく、終始模範的なまでに教養ある「宮廷人」として振舞い続けている。その意味でゴットフリートの『トリスタン』には、宮廷的美徳を殊更に誹謗する志向はない。それどころか宮廷的美徳が物語中で「高貴な心」の二人に忠実に実演してみせられることで、美徳の倫理性はむしろ高められ、その本質が読者に再認識されるという点で、この物語には当時の主な読者である宮廷人の「高貴な心」への覚醒を促す教説的志向が濃厚であり、またそれこそがこの物語を「正しく」物語るというゴットフリートの真意であったと考えられる。また彼の宗教倫理批判的志向に関しても、即座に異教的、異端的と見做せるほどの反キリスト教的思想が立証されるわけではない。たとえばゴットフリート独自の変更場面として研究史の大きな一角を占めてきた、ゴシック様式の教会建築を思わせる「愛の洞窟（*la fossiure a la gent amant*）」[25] の思想的影響関係の複雑さに関して、シトー会修道院長クレルヴォーのベルナルドゥス（Bernhard von Clairvoux 1090 年-1153 年）に代表される神学思想における宗教的「愛」とゴットフリートの『トリスタン』にみられる「愛」との関連性が長く指摘されてきた[26] ことからも、ゴットフリートの構想を、トマーシェクが論じたような中世の宮廷社会的「理想郷（Utopie）」[27] として理解することは今日も有効である。それは、ゴットフリートが自らの理念に基づいて構想した、トリスタンとイゾルデが互いの「高貴な心」を前提としているがゆえに感情を「清らかに（*rein*）」できる場であり、またブムケの言う「宮廷的愛の理想郷（die Utopie der

---

Gottfrieds ‚Tristan‘. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 121 (2002), S. 365-389.

25) Vgl. Gottfried von Straßburg: Tristan, V.16683-17278.

26) Vgl. Julius Schwietering: Der Tristan Gottfrieds von Strassburg und die bernhardische Mystik. In: Mystik und höfische Dichtung im Hochmittelalter (1943). In: Philologische Schriften. Hg. v. Friedrich Ohly und Max Wehrli, Wilhelm Fink Verlag, München 1969, S. 339-361.

27) Vgl. Tomas Tomasek: Die Utopie im “Tristan” Gotfrids von Straßburg. Tübingen 1985.

höfischen Liebe)」[28]、「高貴な心の世界」である。それは宮廷人があくまでも宮廷人としての美徳を尊重し、社会的に精進する限りで、個人的感情を存分に解放できる世界である。その個人的感情は神学的観点からは「理性の敵」として批判的に捉えられていた「情熱（passio)」というよりは、むしろ「高貴な心」が駆り立てる倫理的感情（「清い愛（*reine sene; reine minne*)」、「清い誠実 *reine triuwe*」）であり、それでもってひとを救済（Heilung）へと導くキリスト教的「救済史」(Heilsgeschichte) と相似的なモデルとして理解できる。[29] ゴットフリートの『トリスタン』において、互いへの思慕の念に苦しむトリスタンとイゾルデを癒し（heilen)、救済へと導く「愛」は、姦通としての世俗的「愛」から連想される病的性格からは程遠い「医師である女神ミンネ（*minne diu arzâtinne*, v.12168)」という寓意による「愛の宗教（Minnereligion)」として精緻に表象されている[30] からである。またそれは宗教的価値観と世俗的価値観との狭間にあって、新たに構想された宮廷的理想としての価値観であり、相矛盾する諸価値観の対立をではなく、むしろバランスを志向する心性である。[31] これはやはりゴットフリートがある「余論」で *morâliteit* (v.8008, 8012, 8023)と呼んでいるものに要約されている。これは彼の意図する「貴族教育の中心点（Zentralpunkt der Adelserziehung)」として物語のプロットに計画的に埋め込まれている。[32]

したがって、宮廷的美徳に対する二人の向き合い方、心的態度の「外と内」を丹念に追って行くと、この物語の基盤は、あくまでもゴットフリートのコンセプトである「高貴な心」に則してトリスタンとイゾルデが「死」に至るまで宮廷的美徳を純化していく生き様のプロセス、より一般化して

---

28) Vgl. Joachim Bumke: Höfische Kultur, S.528-529.

29) Christoph Huber: Gottfried von Straßburg: Tristan. Erich Schmidt Verlag, Berlin 2000, S.112-116.

30) Friedrich Ranke: Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan (1925). In: Gottfried von Straßburg. Hg. v. Alois Wolf, Wege der Forschung, Darmstadt 1973, S. 1 - 25.

31) Joachim Bumke: Höfiche Kultur, S.429.

32) Vgl. Gottfried von Straßburg: Tristan, V.8006-8023.

言えば宮廷的世俗倫理を聖化する弁証法的止揚プロセスにあると判明する。またそれゆえにこそ二人の「高貴な心」に基づく「愛」や「誠実」の価値は *hövescheit* として一般世俗倫理的観点からも宗教倫理的観点からも完全に「無罪（*rein*）」[33] とされる必要があることも理解できるのである。ゴットフリートはこの観点においてアイルハルトと決定的に異なる。これが、宮廷的美徳の意義を「高貴な心」でもって変転させ、新たな理想として再構築することで、物語を「彩色」し直しそうとしたゴットフリートのプログラムであったと考えられる。

4. 13 世紀的心性としての「高貴な心」のプログラム

4-1. ハルトマンの作品における騎士の心境変化にみる *morâliteit*

宮廷風物語を「救済史」として描き、世俗的にも宗教的にも宮廷的美徳の価値を弁証法的に止揚しようとする心的傾向は、たとえばハルトマン・フォン・アウエの、より宗教性の強い物語にも確認され、とりわけ倫理的概念の世俗性と宗教性の対比が徹底されることによって、ゴットフリートよりも如実に受容者啓発的な志向を示す。ゴットフリートが彼を称賛した理由はその点にもあったのかもしれない。

たとえば『グレゴーリウス（*Gregorius*）』[34] において、騎士グレゴーリウスの「愛」はそもそも妹と母との二度の近親相姦による「罪」の意識と重ねられて明確に描かれる。実際『グレゴーリウス』においてこの「罪」の神学的解釈の問題が研究史上最大の論争であるが、近年ではこの救済史的宗教叙事詩を、挫折と克服の歩みの物語として、心性史的観点から読み直す傾向が強まっている。[35] この物語では、確かにグレゴーリウスの騎士

---

33) “*rein*” あるいはそれに近い表現は「愛」や「誠実」など宮廷的美徳を形容する表現としてゴットフリートの『トリスタン』において頻繁に認められるものである。中世文献学者レクサー（Matthias Lexer）の辞書に拠れば中高ドイツ語の形容詞 *rein* には「清らかな」、「純粋な」という意味の他に「汚点や罪のない（ohne Makel oder Sünde）」という意味がある。宮廷的美徳の「清らかさ（*reinekeit*）」がゴットフリートにとって極めて重要な要素であったと考える。

34) テキストには Hartmann von Aue: Gregorius. Hg. v. Hermann Paul, Altdeutsche Textbibliothek, Nr. 2. Tübingen 1966.を使用。

としての世俗的「愛」が、宗教的「愛」へと弁証法的に止揚され、彼がやがて教皇になるということに主題がある。しかしそれはハルトマンがどちらかの一方の「愛」の優越性を強調したいがゆえというよりは、むしろ与えられた破滅的運命に振り回されるが儘である騎士グレゴーリウスの無力さと精神的葛藤、その後の 17 年の贖罪に向かう個人の「誠実な」対処の社会的意義（「名誉」）、そしてそのような個人の心のあり方の変化（心の弱さの自覚とその克服）の重要性を物語ることに関心があるがゆえである。つまり自身も騎士階級の家人（Ministeriale）の出であり、恐らくこの作品を完成させた直後にハインリヒ 6 世十字軍（1197 年-1198 年）にも参加したハルトマンが、宮廷的美徳の価値に対する宗教倫理的観点からのアンチテーゼとして、あえて厳しい批判を投げかける物語を題材として翻案するのは、ゴットフリートと同様にハルトマンが、宮廷的美徳の理想的価値をあくまでも尊重しつつ、その価値を、それとは対極的な特性を持つ宗教倫理的な価値とあえて突き合わせてそれらを調和させ、ひとを救済（Rettung）に至らしめる可能性を、「教説（Lehre）」として、歴史的には当時没落に向かっていた騎士の心にあくまでも訴えかけることを目論んでいるからである。したがって「善き罪人の物語（*mære von dem guoten sündære* v.175-176）」、すなわちグレゴーリウスという「人間」（修練士→騎士→贖罪者→教皇）の精神的葛藤とその克服のプロセスを辿る物語が、騎士の生き様の規範（騎士道道徳）、ヴァプネフスキ（Peter Wapnewski）の言う「完全にプログラマティックに称揚された騎士的理想世界」として物語られることにこそハルトマンの *morâliteit* への意志が認められるのである。[36)]

またさらに『哀れなハインリヒ（*Der arme Heinrich*）』[37)] でみられるのも、病者が愛を得て幸福な肉体的治癒と精神的救済に至る弁証法的なプロセスである。ゴットフリートの『トリスタン』におけるトリスタンとイゾ

---

35) ハルトマン・フォン・アウエ『ハルトマン作品集』平尾浩三、中島悠爾、相良守峯、リンケ珠子訳、郁文堂、1982 年。中島悠爾の解説、432-433 頁参照。

36) Vgl. Peter Wapnewski: Hartmann von Aue. Metzler Verlag, Stuttgart 1962, S.82-90.

37) テキストには Hartmann von Aue: Der arme Heinrich. Hg. v. Hermann Paul, Altdeutsche Textbibliothek, Nr. 3. Tübingen 1966.を使用。

ルデの関係性は、「医師としての愛」という寓意的観念に留まっていたが、『哀れなハインリヒ』は、騎士ハインリヒの「レプラ」という現実の「病」と、それを救おうとする敬虔な少女の犠牲（心臓の血）という「薬」でもって、より直截的に生々しく愛が表現される題材である。同時に、宗教的には罪人の回心、世俗的には病人の病の克服というプロットがより際立ち、最終的にはその双方に対して、病の癒えた騎士と成人した少女との「結婚」という調和が図られている。この物語に対しても、神学的な問題関心というよりは、ハルトマン自身が意図しているのは、騎士ハインリヒが少女の誠実な献身に素朴に「心の痛み（Leid）」[38]、つまり一度とはいえ少女の犠牲を願った自分の心の弱さ、醜さ、自己中心性を感じ、病の苦悩を「神意（Schicksal）」として受け入れ、その試練に耐えていく決意をし、誠実な生き様を獲得していくプロセスであると考えられる。つまりハルトマンは、宮廷的美徳が宗教倫理上は容易に罪に転じ得る危うさをゴットフリート以上に強く意識している。しかし同時に宮廷的美徳が至高の価値をも持ち得るという矛盾を解くために、あえてラディカルに（肉体的に）人物の相対立する心理的側面を示し（心の弱さから現実に醜い姿となるハインリヒ、敬虔さを貫くがゆえに終始美しい姿の少女）、そこから人間の調和的な心のあり方を追求する。この点にハルトマン独特の倫理性が存在していると言える。[39]

このようにハルトマンもあくまでも宮廷人として、世俗的価値と宗教的価値を理想的に調和する意識、すなわちゴットフリートが述べていた *molâliteit* に近い意識を強く持っており、それによる受容者の教化を視野に入れて物語を編み上げるところに、ゴットフリートの同時代人として彼と相通ずる心性が見出されるのである。

4-2. コンラートの作品における「高貴な心」にみる *morâliteit* の変化

ゴットフリート、ハルトマンらの問題意識は、まずはいかに外国語文学を中高ドイツ語の物語として翻案するかにあった。それと並行して、いか

---

38) Vgl. Peter Wapnewski: Hartmann von Aue, S.100.
39) Vgl. Ebd., S.101.

に中高ドイツ語による諸表現、諸概念を洗練し、宮廷的美徳の価値を確固たるものにするか、という意識も醸成され、次第にこちらの傾向が時代とともに強まっていったと思われる。というのも、コンラート・フォン・ヴュルツブルク（Konrad von Würzburg, 1230 年−1287 年）らの世代までには、すでに中高ドイツ語で書かれた先達の諸作品（まさにゴットフリートの『トリスタン』など）の影響も各地で進展を遂げており、一方でシュタウフェン朝の時代は終わり、フランス宮廷文学の直接的受容は徐々に形骸化し、やがて減退していったからである。[40)]

コンラートの作品にゴットフリートの『トリスタン』へのオマージュともイロニーともみられる『心臓物語（*Herzmaere*）』[41)] と『現世の報い（*Der Welt Lohn*）』[42)] がある。どちらも凝縮されたスタイルで短くまとめられた「宮廷風韻文短篇物語（Versnovelle, Verserzählung）」と呼ばれる比較的新興のジャンルに属し、『トリスタン』など「宮廷風韻文長編物語（Versroman）」特有の重厚さはもはや見られなくなっている。

とはいえコンラートは『心臓物語』の「序論（v.1-28）」で「ゴットフリート（*Strâzburc meister Gotfrit*）」に賛辞を述べ、彼の影響下で「完全な愛（*ganze liebe*）」の物語を騎士と貴婦人たちへの「愛の模範（*minne tüge*）」として語るという、受容者啓発的な創作動機はなおも明確に示し、騎士と貴婦人の「愛」を、心的態度の観点から描出する物語展開でもって、「高貴な心（*edele herze*, v.588）」に基づく宮廷的美徳を技巧的に構築している。また騎士の「心」はマテリアルな「心臓」として「可視化」がさらに徹底されており、ハルトマンの『哀れなハインリヒ』の影響も看取できる。また貴婦人がそれを知らずに食べてしまったことを悔い、悲嘆のあまり死に至る構造によって、トリスタンとイゾルデの死に至る「清い愛」がコンパクトに、かつ強烈に再現されている。また『現世の報い』では、実在した宮廷詩人ヴィルント・フォン・グラーフェンベルク（Wirnt von Grafenberg）

---

40) Vgl. Joachim Bumke: Höfische Kultur, S.124.

41) テキストには Konrad von Würzburg: Kleinere Dichtungen: Bd. I, Der Welt Lohn – Das Herzmaere – Heinrich von Kempten. Hg. v. Edward Schröder, Weidmann Verlag, Dublin / Zürich 1970.を使用。

42) Ebd.

をモデルとする騎士が「現世夫人」の「理想」としての美しい正面の姿に愛を捧げようとするが、「死」としての醜い後ろ姿を見て、現世の「愛」の美しさと醜さから、その儚さに気づいた騎士は心機一転して十字軍に参加する。[43)]

コンラートは『心臓物語』、『現世の報い』で、愛や誠実の宮廷的美徳の純粋性になおも強い意識を持ち、これを擁護する姿勢は崩していない。しかし同時にコンラートは宮廷的理想が永遠には続かないことを洞察している。宮廷社会の人々への批判的意識強化の必要性がますます切実なものとなった時代の作品として、それらから読み取れる叙述形式の創意工夫の多様化と独創性、社会への皮肉が込められた現実主義的眼差しの急速な先鋭化には、コンラートの市民的出自も色濃く反映され、より広く実社会に対応した普遍的な *morâliteit* への意識の萌芽がみられる。この点において、コンラートにはゴットフリートの「追随者」として片づけられないものがあり、更なる分析が必要である。

5. 結論

13 世紀の宮廷文学はゴットフリート『トリスタン』にみられるような「高貴な心」の持ち主の宮廷的美徳感情への覚醒を促す「教説」としての傾向が急速に強まる。これは彼らの *morâliteit* への強い意識を共通の背景としているものであったが、この心性は皮相な意味での世俗倫理批判、宗教倫理批判へではなく、それらを調和させる新たな宮廷的理想へ駆り立てるためのプログラムであった。これはシュネル（Rüdiger Schnell）が論じているような、より広い視野に立つ「認識批判的物語 Erkenntniskritischer Roman」[44)] のプログラムとして周到に設計されていると考えられる。つまりこのプログラムを受け継いだ者たちは歴史的には衰退していく宮廷社会と、勃興してくる市民社会を念頭において、ジラー（Max Siller）が提唱

---

43) Vgl. Rüdiger Brandt: Konrad von Würzburg: Kleinere epische Werke. Erich Schmidt Verlag, Berlin 2009, S.79-91, S.102-111.

44) Vgl. Rüdiger Schnell: Suche nach Wahrheit: Gottfrieds „Tristan und Isold“ als erkenntniskritischer Roman. Tübingen 1992.

する「心理階級（Psychoklasse）」[45] としての騎士や、新興市民が暗示するような、新たな心的意識の領域に対応するためのより現実的、実践的な「高貴な心」を模索し続け、より普遍的な認識批判者としての倫理性を希求し、その社会的立場を固めていったと推察される。宮廷における認識批判者としての彼らの関心は 13 世紀においてはさしあたり宮廷的美徳にあり、その関心がこの時代の社会の変動にしたがって、文学を通じての普遍的な美徳（virtus = 能力）形成へとシフトし、その本質的な駆動力としての「心」ひいては「人間」に対するあらゆる角度からの関心が高まっていった。このようなプロセスを吟味することは、彼らの作品がこの時期を境に教説的色彩を急速に帯びていくことと、やがて中世社会において「人文主義 Humanismus」として開花する心性との連続性を俯瞰しうる展望を見出す、意義のあるものである。

45) Max Siller: Die Ritter – eine Psychoklasse?.「立教大学 SFR 国際会議 2013 年 6 月 22-23 日　立教大学ドイツ文学専修創立 50 周年記念　二重の異文化としての中世　未来への起点としての過去への新たな視点」での発表より。

„edeliu herzen“ als Antriebskraft der höfischen Tugend

NAKABAYASHI, Ren

In diesem Aufsatz wird das Konzept des ‚*edelen herzen*‘, das im mittelhochdeutschen höfischen Versroman „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg symbolisch ausgebreitet wurde, untersucht, um typische Entwicklungsmuster der hochhöfischen Literatur im 13. Jahrhundert herauszuarbeiten. Hierbei stelle ich den ‚Prolog‘ und die ‚Exkurse‘, insbesondere den sogenannten ‚Literaturexkurs‘, anhand dessen man die Selbstwahrnehmung Gottfrieds verstehen kann, in den Mittelpunkt und weise darauf hin, dass man hieran eine herausgeberische Bedachtsamkeit auf verlässliche Tradierung der Werkidee ablesen kann. Dieses ist seine originäre Perspektive für die Reinterpretation der bisherigen Tristanromane, die Gottfried mit Absicht in seinem „Tristan“ als Bearbeitungswerk auf Grundlage des Konzeptes des ‚*edelen herzen*‘ narrationsextern suggeriert hat. Auch narrationsintern wird das von ihm durch ‚Umcodierung‘ der höfischen Werte gezeigt, wie im Vergleich mit dem früheren höfischen Roman „Tristrant“ Eilharts von Oberg nachgewiesen wird (Gerok-Reiter). Darum argumentiere ich nach einer vergleichenden Diskussion der Anschauung der Tristanminne Eilharts und Gottfrieds, dass Gottfried der früheren Anschauung der höfischen Tugenden eine neue Bedeutung hinzugefügt hat. Hierbei handelt es sich um die höfische Ethik (‚*morâliteit*‘), in der sich das Interesse an theologischen und weltlichen Wertanschauungen nicht gegenübersteht, sondern in Harmonie bringen lässt, und es wird eine ‚Utopie‘ (Tomasek) oder Idealwelt dargestellt, die im Roman durch die Reaktivierung der Werte der höfischen Tugenden gefunden wird. Somit wird Gottfrieds „Tristan“ als aufklärendes ‚Programm‘ (Bumke) projektiert, das die

heilsgeschichtlich-dialektische Aufhebung der höfischen Tugenden erfüllen soll. Ähnliche zeitgenössische Ethik für die Ritter kann man auch in religiöseren höfischen Romanen Hartmanns von Aue finden, den Gottfried schätzte; auch in späteren kleineren ‚Versnovelletten‘ Konrads von Würzburg kann man den Keim des Bewusstwerdens für die allgemeinere ‚*morâliteit*‘ für die wirklichen Lebensformen ausmachen. Deswegen denke ich, dass höfische Literatur des 13. Jahrhunderts wie Gottfrieds „Tristan“ früh und deutlich eine Tendenz der ‚Lehre‘ zu zeigen begann, die den Besitzern der ‚*edelen herzen*‘ das Erwachen zur Emotion der höfischen Tugenden nahe bringt. Vor dem mentalitätsgeschichtlichen Hintergrund erscheint ein starkes Interesse an der ‚*morâliteit*‘ zu existieren, und diese Mentalität wird von den Dichtern in einem erkenntniskritischen Programm formuliert, das die Menschen nicht zu einer oberflächlich weltlichen oder religiösen Moralkritik, sondern zum neuen höfischen Ideal antreiben sollte.