

カルヴァンの語彙 ——日本語版『カルヴァン語彙集』の編纂のために——

竹下和亮

フランス語が厳格な規律に服従し始め、およそ現在と同じようなかたちで整えられるようになったのは、17世紀のことである。古典主義文学はその象徴ともいえるが、カルヴァンが執筆や説教をおこなっていた16世紀のフランス語は、こうした定型の美からはほど遠く、ときに猥雑ともいえる自由さをもっていた。これは文法や綴り字だけの話ではない。17世紀以降、語彙もその数を制限され、明確な定義が与えられ、階層化されたのである。このように大幅な浄化がなされた17世紀に比べれば、16世紀の語彙状況は奔放このうえなく、それがこの時代の著作の理解を著しく困難にする原因ともなっている。アジア・カルヴァン学会が有志を募っておこなっているカルヴァンのエフェソ書説教の翻訳でも、語彙の意味にまつわる難しさは、日々感じる場所であった。翻訳会では、16世紀フランス語の専門の辞書や、*Glossaire. Dictionnaire des Locutions Obscures et Mots Vieillis qui se rencontrent dans les Oeuvres de Jehan Calvin* などをつねに参照しつつ、訳語の確定に努めているが、そのようななか、将来的な期待も込めて幾度となく話題にのぼったのが、日本語版『カルヴァン語彙集』の編纂である。翻訳の過程で語彙集のようなものが望まれるようになったのは、理解の障害ともいえるカルヴァンの語彙の難解さもさることながら、同時に、カルヴァンの言葉遣いの豊かさや魅力のためでもあったと思う。個人的にも、翻訳作業で出会う様々な語彙を一つ一つ時間をかけて吟味していくことに興味を抱き、さらに、もしこのような語彙集ができれば、16世紀フランスの歴史や文学の研究全体に大きな意義を持つことを確信するようになった。カルヴァンの語彙の難問を解決し、その豊かさや魅力を伝え、ひいては16世紀フランス語がつくる意味の網目を明らかにして、カルヴァン以外の歴史や文学の研究にも資する、そのような「理想の語彙集」があるとすれば、それはどのように記述されるべきであろうか。そのためには、具体的にどのように語彙にアプローチしていけばいいのだろうか。直近の実現可能性はひとまず措き、本稿では、以下、こうした問題に対する個人的な見解を述べたい。

この点では、すでに模範的ともいえる研究がある。カルヴァンの最も重要な語彙の一つである *efficacia* を検討した野村信氏の「カルヴァンの聖霊論(1)——重要語「聖霊の効力」について——」がそれである。野村氏によれば、カルヴァンは *efficacia* を聖霊の効力という意味で用いており、そのため、天使をはじめとする媒介物に対して聖霊の効力が強調されることになった。つまり、カルヴァンはこの語彙を通して三位一体における聖霊の役割を明確に

再評価したのであり、その意味では、この語彙の使用法はすぐれてプロテスタント神学の特徴を帯びていたのである。以上の結果を踏まえ、野村氏は分析を *sufficiencia* や *virtus* などの他の重要な用語へと広げていくことを提案されている。そこで、まずはこうした研究も踏まえつつ、筆者の構想する『カルヴァン語彙集』が拠り所とすべき理論的前提を四つ挙げておきたい。

第一に、語彙の意味は、それが埋め込まれた文や文章、社会的なものも含めた広い意味での文脈のなかに存在するということである。第二に、これは第一の前提から必然的に導かれるものだが、来るべき語彙集では、カルヴァン神学の重要な鍵概念だけでなく、カルヴァンがとくに重要だとみなさなかつたり、無意識のうちに使用していたりする語彙も含まれるということである。もし語彙の意味が文や文章のなかにあるのだとすれば、ある語彙の意味を探るには、そうした文や文章を構成する別の語彙の正体を明らかにすることが不可欠だからである。したがって、理論的には、語彙集で採用される可能性のある語彙は、カルヴァンが用いたすべての語彙である。このようにカルヴァンが無意識に使用した語彙、つまり作者の意識や意図を逃れる語彙も適切に分析することができれば、カルヴァンの語彙がネットワークとして浮かび上がってくるだろう。そしてもし、カルヴァンの言語世界を全体として眺めることができれば、そこで得られた知見は、16世紀の他のテキストを理解するうえでも大いに役立つに違いない。カルヴァンの言語世界は自律して存在しているのではなく、同時代の言語的脈絡のなかに埋め込まれているからである。翻って言えば、カルヴァンはその言語活動において16世紀のフランス語やラテン語という限られた資源、つまり歴史の堆積物たる同時代の言語的資源しか活用しえなかつたはずであり、その意味ではこうした発話の準拠枠の存在は充分強調されるべきだと思う。そこで第三が、カルヴァンの語彙は、同時代の言語的脈絡に照らして理解されるべきだということになる²⁾。最後に第四であるが、それは以上すべての議論を根底から支える条件、つまり、日本におけるカルヴァンの語彙の問題とは、翻訳の問題に他ならないということである。そもそも、翻訳でおおよその文意は伝わるかもしれないが、翻訳者がいかに自制しようとも、テキストは無色透明なかたちで別の言語に移し替えられることはない。それは必ず、翻訳者を取り巻く言語的脈絡を通過しなければならぬ。確かに翻訳という作業は翻訳者のためにあるのではなく、あくまでも主体は原作者であるが、訳文を評価するときには、翻訳者が背負う言語的な制約は看過しえないのである。それを明らかにするため、本稿では翻訳の実際の現場をできるだけ紹介するよう努めた。だが、むしろ問題は、翻訳者に課された言語的な制約を除去しようと虚しい努力をすることではなく、異なった言語的脈絡の接触から生まれる新しい理解の可能性に眼を向けることではないだろうか。

以下、これらの前提を念頭におきつつ語彙分析の具体例に入るが、本稿では分析の事例を新たに四つの観点から分類して論じていくことにしたい。個々の語彙は、この四つの面から検討することで、おおよその全体像を表わすと考えられる。その第一は、意味場（意味の集

まる場)で、これはある一つの語彙が指示する意味の全体のことである。第二は、語彙場(語彙の集まる場)で、意味場とは逆に、ある概念を指示するために動員される語彙の全体のことを指す。まず意味場と語彙場を検討をするのは、こうした作業により、カルヴァンの語彙がいかなるネットワークを形成しているのかを探るためである。次に第三であるが、これは意味場と語彙場の検討でかいまみえたカルヴァンの語彙のネットワークを同時代の言語世界の全体のなかに置き直すことで、カルヴァンの語彙が16世紀フランス語の言語的脈絡に埋め込まれているさまを観察することを目的としている。同時代のテキスト群に対して、カルヴァンの個性がくっきりと浮きぼりになるのはこの段階である。本稿では、とくにユマニズムの問題と、補足的にカトリシズムの問題を扱う。最後に第四は、カルヴァンの語彙が同時代の読者や聴衆にいかんを受け取られたかという点、すなわち受容の側面を検討する。本稿が目指しているのはこの四つの観点の輪郭を簡単にスケッチすることであるため、検討する語彙もこの目的に照らして適宜選択した。したがって、扱われる語彙は多様で、互いに連絡がない。実際の分析では、語彙の一つ一つをこれらの観点から一貫して眺めることが必要であろう。

1. 意味場

この節では、16世紀のテキストのなかでも極めて珍しいカルヴァンの *humain* の意味場を検討したい。容易に推測されるように、*humain* の意味論的な核は、「人間的な」「人間にかかわる」であり、その点では、これは明瞭でわかりやすい意味内容をもった語彙である。だが以下に挙げる文では、「人間的」という訳語を採用することはできない。それが人間の対極とも言える存在、つまり神を形容するために使われている箇所だからである。

...nostre Dieu, qui s'est montré si humain et liberal envers nous...

神は私たちにまことに親しみ深く [惜しみなく]、寛大であられ...³⁾

翻訳会でもいつも参照している16世紀専門の辞書には⁴⁾、*humain* の意味として、*bon* (良い、善良な、優しい) と *généreux* (気前のよい、惜しみない、度量の大きい、鷹揚な、寛大な) が一つの項目にまとめて記載されている。それはこの二つの語の置き換え可能性を示唆しており、おそらく実際の翻訳作業においては、*bon* の方が採用されて「親しみ深く」という訳語になったのであろう。そもそも *humain* が *bon* という意味を帯びたのは、人間の社交生活における温かく優しい感情の側面がクローズアップされた結果だと思われるが、カルヴァンにおいては、人間を指示する語彙が対極にある神に使われるという意味では、その本来の意味が完全に消去されている。だが、上のカルヴァンの文章が、「御自分の子らとしてくださり、御独り子の血によって与えられた嗣業が私たちのものとなったと示してくださいました」と続いていることから、ここでの主題が神との養子縁組にあることは見逃すことは

できない。神との絶対的な距離を前提にしつつも、イエス・キリストの血によってあたかも父が子に親しみ、子が父に親しむかのような関係が生じたことを表わすために *humain* という語が選ばれたのだとすれば、「親しみ深く」という訳語は適切である。しかし同時に、これを *généreux* の意味に解して「惜しみなく」と訳す可能性も捨てきれない。語彙の浄化がおこなわれた 17 世紀には批判的となったが、カルヴァンに限らず 16 世紀のフランス語には、同じ意味を持つ形容詞を二つ重ねて語調を整えるという文体上の慣習があった。そこで、もしカルヴァンの文体のこの側面に注意するならば、ここで *humain* と並んで使用された形容詞 *liberal* が明らかに気前の良さや惜しみなさを表わす語彙に属しているのであるから、この *humain* もそれに合わせて訳語を選択しなければならない。このようにカルヴァンの *humain* の意味場の性質を見極め、最良の訳語を決定するのは非常に困難である。ここで比較のため別の例を挙げておこう。

...comme bon père et humain protecteur de vos obéyssans sujets...

従順な臣下のよき父、慈悲深い庇護者…⁵⁾

これはカルヴァンのアンリ 2 世宛書簡の一節だが、ここでも *humain* を *bon* と *généreux* のどちらの意味で解するかということが問題になる。形容詞と名詞の組み合わせが二つ並ぶ形態からして、おそらくこの *humain* は *bon* の言い換えである確率が高い。だが、気前のよさや寛大さが伝統的に君主の徳だと観念されていたことを考えると、この *humain* を *généreux* の意味でとる可能性もまったくないわけではない。したがってより厳密な訳を与えようとするならば、16 世紀のテキストの全体のなかで *humain protecteur* という表現が確実に王の *générosité* の意味で使われた例がないかをまず調査しなければならない。そのさい、今回は触れることができないが、その背後にある広大なラテン語の世界も視野に入れる必要もでてくるだろう。ここでの訳語は文脈から総合的に判断して決定したが、結果的には、*bon* と *généreux* の中間とも言える「慈悲深い」になった。

しかし注意すべきは、そもそもカルヴァンは上の二つの事例で、*bon* でも *généreux* でもなく、*humain* という語を用いたということである。カルヴァンは、*humain* の二つの意味のなかから文脈に応じてどちらか一方だけを念頭においたのだろうか、それとも、二つの意味がないまぜになったような統合的な *humain* の意味を想定していたのだろうか。おそらく実際はその両方だと思われる。それも、ある文脈においてカルヴァンが *bon* か *généreux* かの一方の意味を排他的に念頭においた場合でさえ、もしカルヴァンのなかに統合的な *humain* の意味が存在していたのなら、それが影響を与えなかったはずはないし、その逆も然り、という意味で両方ということである。もし、統合的な *humain* の意味が存在していたとすれば、神を語るさいの *bon* と *généreux* はカルヴァンのなかでどこまでも置き換えが可能であり、神の寛大さにはつねに、神の親しみ深さの観念が伴うということになる。そし

て、神の寛大さを表わす語彙（liberal、liberté、largesse、gratuit 無償の…）と、親しみ深さを表わす語彙（estroit 親密な、privément 親しく…）は、神という同一の概念を指示するために動員される語彙の全体、すなわち単一の語彙場を形成していることになる。

2. 語彙場

- (1) beaucoup ont les oreilles chatouilleuses (多くの聞きたがり屋は)
nos esprits frétilent...de nous enquerir (私たちはうずうずして尋ねたくなります)
nous ne soyons point ainsi voltigeans (このようにうろつき回らず)⁶⁾

chatouilleux (くすぐったい)、frétiler (身体が小刻みに震えること)、voltiger (ひらひら飛ぶこと) はすべて、des fols appetis de plus sçavoir (許された以上に神について知ろうというばかげた欲望)、folle convoitise de sçavoir ou ceci, ou cela (あれやこれや知ろうとする愚かな渴望) という一つの概念を表わすために動員された語彙である。人間の過剰な知的欲求や、新しいものに魅かれる浮ついた精神を身体表現に転写したこれらの比喩は、確かに興味深い。しかし、それはおそらくカルヴァンの独創というよりも、一般的な意味でのフランス語の豊かさを表わしているとも考えることもできる。よって検討すべきは、それがカルヴァンの言語世界のなかでどのような役割を担っているのか、ということであろう。そこで、この語彙場をより高次の次元で理解するために、別の語彙にも焦点を当てたいと思う。subtil である。

- (2) ...nous desprisons toutes ces subtilitez du monde, comme nous voyons que beaucoup ont les oreilles chatouilleuses et voudroyent qu'on leur apportast chacun iour quelque nouveauté.

多くの聞きたがり屋は毎日何か新奇なことを探していますが、私たちはこれらすべての世の愚かさ [賢さ] を蔑まねばなりません。

...il leur semble qu'en resvant ils se forgeront des songes beaucoup plus subtils que n'est toute la doctrine de Iesus Christ. Mais telles gens ne sont pas dignes de goûter ce qui nous est ici montré: car leur orgueil aussi les aveugle, et les rend du tout stupides.

彼らは、イエス・キリストのどんな教えよりもはるかに巧妙にできた [小賢しい] なわごと 戯言を夢想し、でっち上げているからです。けれども、このような人々は、ここで私たちに明らかにされていることを味わうには相応 ふさわ しくないので。なぜなら、彼らは高慢のせいで蒙昧になり、全く浅はか [愚か] になっているからです。

subtil の意味論的な核は、細さや薄さにあり、文脈によって、繊細、鋭敏、巧み、器用、狡猾などと訳すことができる。そこからもうかがえるように、この語彙の面白さは、繊細さや

巧みさという美質が、人目を欺く手品師の手さばき、人心を弄する詐欺師の語り等の悪徳行為に容易に転化するということである。日本語の語彙で言えば「巧妙」がそうであるし、「賢い」や「利巧」にも似たような性質がある。そこで分析のポイントとなるのが、この *subtil* や *subtilité* という語彙のもつ、パラドクサルな両義性である。そうすると、これらの語彙が、まさに人間の思い上がった好奇心が糾弾される文脈に埋め込まれているということは、カルヴァンが *subtil* や *subtilité* の本質的に両義的な性格を最大限に生かした結果だともいえるかもしれない。結局カルヴァンの言わんとするところは、神が人間の知性を超えていることをわきまえないため謙ることを知らず、好奇心に駆られて神の奥義を探ろうとふらふら飛び回るような利巧な人間は、蒙昧で愚かだ、ということだからである。つまり、利巧な人間は蒙昧で愚かだというこの論理的な背理と抱き合わされたような関係にあるのが、*subtil* の意味の両義性に他ならない。その点で、一番目の例の *subtilitez du monde* は、出版された日本語訳ではその意味をとってわかりやすく「愚かさ」とされているが、筆者ならばここを「賢さ」と訳したいところである。その方が、人間が神を前にしたときの倒立した状況をより鮮明に言い表わすことができる。さらに、カルヴァン神学の要の一つともいえるこうした認識は、説教集の同じ箇所で「神の御言葉によって導かれ、治められている範囲を越えて知ろうとしないとき、私たちは無知の中にあっても、この世のあらゆる賢者よりも賢い」と言い換えられているが、ここも、逆接の「無知の中にあっても」ではなく、順接的に「無知な私たちは、この世のあらゆる知恵者よりも知恵者である」という訳文をつけた方が、パラドクスを前面に押し出すことができる。いかなる訳語を選択するにせよ、ここにあるのは、神を規準に考えれば、無知がそのまま知恵になり、知恵がそのまま無知になるという無知の背理である。^{パラドクス}*subtil* や *sutilité* という語彙は、それ自体では、神学的に重要な概念を直接的に指示する用語ではないかもしれない。しかしカルヴァンの語彙のネットワークのなかでは、これらの語彙のもつ両義性が、論理の回転軸の役割を果たし、無知の背理という語彙場の構造を支えている。そして本来の意味のうえではこのような両義性をもたない *chatouilleux*, *frétiller*, *voltiger* などの語彙がその外縁にあって、それらが全体として一つの語彙場の形成に与っている。

3. 16世紀フランスの言語的脈絡

以上、意味場と語彙場の検討を通じて、カルヴァンの語彙が相互に編み合わされた構造をなしていることを確認したが、ここからは、それを同時代の言語的脈絡において観察することが問題になる。先にも触れたように、実際の分析では、本稿で意味場と語彙場を検討した *huamin* や *subtil* のような語彙を一貫して扱い、それらが16世紀の他のテキストでどのような使われ方をしているのかを調査しなければならない。そうした作業を通じて、カルヴァンの語彙が当時の支配的言説といかなる関係を結んでいるのか、さらには、その発話の準拠たる16世紀フランス語の言語的脈絡の変容に対してカルヴァンがいかなる貢献をおこなっ

たのかを探ることができる。この節では、ルネサンス思想史を語るさいには最も重要な概念の一つである vertu を例に取り上げる。まずカルヴァンにおける vertu の用法を確認しておこう。

Et voilà ce qu'on appelle les bonnes oeuvres, les merites et les vertus

これこそ、教皇派が口にする善行であり、功德、美徳なのです。

D'autant donc que Dieu qui a créé le monde par sa seule parole, a aussi la vertu de nous bien faire, seulement en le promettant...

言葉によってのみ、世界を造られた神は、私たちに善をなすと約束するだけでそれを実現させる力をもっておられる…⁷⁾

16世紀のフランス語では、vertu には美徳だけではなく、力という意味もあった。だが vertu における力の側面は、効力や効果という意味では現在でも引き継がれているものの、物理的な強制力や戦場での武力や武勇といった意味合いはほぼ完全に失われてしまう。16世紀には、この語彙のなかに美徳と力の二つの側面が含まれていたということ、それが、vertu を分析するさいに第一に留意すべき点である。上の例でも、それぞれ「美徳」「力」と訳し分けられているのはそのためである。だが、二つの側面を訳し分けることが難しい箇所も存在する。それはこの語彙のなかで美徳と力の概念が密接に結びつき、統合的な vertu の意味を作り出している場合である。vertu が、物理的な強制力と倫理的な美質を一体のものとして表象するとき、それは先に触れた gégereux や liberal と並ぶ君主の枢要な徳と考えられ、さらに当時その語源がラテン語の vir (男らしさ) に求められたことで、戦士としての貴族の「武勇」そのものを直接的に指示する言葉となる。つまり、この言葉には力とその倫理的な根拠、つまり支配の正当性をめぐる問題が凝集して表現されているのであり、ルネサンス期の政治思想があれほどこの語彙にこだわった理由の一端もそこにあった。では、カルヴァンにおける vertu の用法は、当時の支配的言説とどのような関係をもっていたのだろうか。以下、それを確認するために、16世紀フランスを代表するユマニストであるミシェル・ド・モンテーニュの発言と比較してみたい。

...il semble que le nom de vertu presuppose de la difficulté et du contraste, et qu'elle ne peut s'exercer sans partie. C'est l'aventure pourquoy nous nommons Dieu bon, fort, et liberal, et juste, mais nous ne le nommons pas vertueux: ses operarions sont toutes naifves et sans effort.⁸⁾

徳という言葉は困難や対立を前提としており、対抗するものがないと行使されないように思う。神のことを、善い、強力な、寛大な、^{なだ}義しいとは言っても、徳がある (vertu と名指されるような力がある)、と言わないのは、そのためではないだろうか。神の働

きはすべてが自然で、努力を要しないからである。(モンテーニュ『エッセー』)

引用した文章には出てこないが、モンテーニュがここで徳について論じるのは、*bonté* (善意、優しさ) との対比においてである。モンテーニュによれば、人間は生まれながらになんらかの善への傾向を宿しているが、徳にはそれ以上のものがある。生来の温厚さによって侮辱に耐えるのはそれだけで称賛に値するが、侮辱に対し怒り骨髄に達しながらも、峻烈な葛藤の後に、理性によって燃えさかる復讐心を押さえつける人の方が偉大である。それがモンテーニュの言おうとしていることだ。ここのあるのは、ストア派的な克己の徳であると同時に、マキアヴェッリが典型的に体現するような、運命を人間の力で振り伏せるといって極めてルネサンス的な *vertu* の観念である。自分の力量だけで運命を切り開いていくようなこうした人間観ほど、カルヴァンから遠いものはない。上にも引用したように、カルヴァンにとって *vertu* とは、人間の善行や功績とともに、神の前では捨て去るべきものだからである。だがそれにも増して語彙の点で興味深いのは、モンテーニュが彼なりのやり方で紹介している支配的言説において、神は *vertueux* と言われないのに、カルヴァンが神が *vertu* をもつと考えていることである。厳密に言えば、まずカルヴァンの著作のなかで、神に対し形容詞の *vertueux* を使用した例があるかを調べなければならない⁹⁾。だがいずれにせよ、もし「神の働きはすべてが自然で、努力を要しない」ことについてはカルヴァンにも異存はないとすれば、カルヴァンは *vertu* の意味内容の方を一般の用法とは異なったものとして造形していることになる。ここで *vertu* の用法が人間中心的なものから神中心的なものへと移行していることは、なにを意味しているのだろうか。語彙やレトリックを分析することで、ユマニストとしての経験や知識を生かしつつ改革運動に投じたカルヴァンの生の軌跡を探る作業はすでに着手されている¹⁰⁾。理想的な『カルヴァン語彙集』は、そのような研究の成果を吸収しながら、さらにそれを促進するものでなければならない。カルヴァン神学の個性、つまり他と異なる弁別的特徴を浮かび上がらせるためにも、言語的脈絡の再構築は有益であるし、こうした観点からする *vertu* をはじめとする語彙の研究も発展させる価値がある。その意味では、ユマニズムと並んで広くカトリシズムの問題を検討しなければならないが、ここでは補足的にその点について述べておきたい。

Or combien que le baptesme soit sacrement de foy et de *pénitence*...¹¹⁾

しかし、洗礼は信仰と悔い改めの聖礼典ではありますが…

それぞれ「聖礼典」と「悔い改め」と訳した *sacrement* と *pénitence* は、これ以外にはあまり訳語の選択肢はない。考えられるとすれば「秘跡」と「悔悛」であるが、そうするとカトリックの用語が持ち込まれてしまう。日本語の文脈ではすでにプロテスタンティズムの確固たる伝統の蓄積があり、そこからかけ離れた訳をつけることは現実的ではあるまい。こう

した事態は、カトリックとプロテスタントが同じ語彙を用いているフランス語の文脈では起こらないため、これは本質的に翻訳の問題だということもできないことはない。しかし、同時代の言語的脈絡を再構成するという立場からすれば、無視するわけにはいかない。16世紀のフランスにおいて、カトリックとプロスタントが同じ語彙を用いつつ、ときはその意味をずらし、定義し直し、その過程で誤解や論争が起こったということそれ自体が、語彙の意味を左右する発話の準拠枠を作り出していくからである。「聖礼典」や「悔い改め」は、プロテスタンティズムの確立以降の訳語としてはふさわしいが、いまだ状況が流動的であり、人々が議論を繰り返しながらカトリックに対する他者意識を徐々に生成している渦中においては、すべての読者がそれを同じ意味に解したとは限らない。たとえば、16世紀フランスのあるカトリック側の人物がこの文章を読んだとき、その解釈格子はこれまでのカトリックのものであるため、頭の中ではこれをまず「秘跡」や「悔悛」として読んでいくはずである。もしくは、これを「聖礼典」や「悔い改め」として読んだ時点で、プロテスタンティズムの、あるいはカトリシズムの他者性が認識されると言ってもよい¹²⁾。このように、言語的脈絡の問題は、最終的には人々が個々の語彙をどのように受け止めたか、という問題に行き着く。語彙の意味そのものも、受容を考慮に入れなければその全体像をうかがうことはできないのである。

4. 受容

受容の問題として扱うべき語彙は多岐にわたり、テーマ的にも多くの重要な論点と可能性が存在している。ここではテキストのパフォーマティブな性格に焦点を絞り、論じることにしたい。

Au reste, si nos esprits fretillent et nous sollicitent de nous enquerir, *Et comment?* Dieu nous avoit-il eleus auparavant? Et que ne nous l'a-il manifesté plustost? Comment cela ne s'est-il point aperceu?¹³⁾

すると、すぐに私たちはうずうずして尋ねたくなります。何だつて？ 神は私たちをあらかじめ選ばれただつて？ なぜ、神はもっと早くそれを私たちに示さなかったのか？ どうして、このことは知られずにきたのだろうか？」などと。

本稿で紹介した語彙はカルヴァンの説教と書簡からの引用であるが、そのさい、あえて議論に取り上げなかった点が二つある。一つは時期である。言うまでもなく、カルヴァンが用いる個々の語彙がどの時期に属するのかが重要であり、本格的に分析を始めるときにはなんらかの言及は避けられない。もしカルヴァンの語彙の用法に変遷が認められれば、その旨は当然、『カルヴァン語彙集』に記載されるべきである。二つ目は、説教、書簡、論争文書、『キリスト教綱要』、聖書注釈などのジャンルの違いである。もしジャンルによって語彙の用法

が異なる場合があれば、それも考慮されるべきである。しかし、ジャンルの違いは、アプリオリに語彙の違いを決定してしまうものではない。カルヴァンの著作そのものが、ジャンルを横断する性格をもっているからである。『キリスト教綱要』を読めば、それがいかに論争的口調に満ちているか一目瞭然であろう。また書簡のなかには、カルヴァン神学のみごとな要約になっているものもあり、カルヴァンが聖書注釈で得た知見は、そのまま説教によって聴衆に届けられる。実際に、カルヴァンはこれらの仕事を同時並行的に進めていったのであり、あらかじめジャンルごとに分けて考えるよりも、ジャンルを超えた語彙のネットワークを観察する方がより生産的ではないだろうか。とはいえ、ジャンルの問題が、語彙の意味を確定するさいにまったく無視されてよいということにはならない。例えば、説教である。説教が、会話でのやりとり、そして読書と比べて最も異なる点は、聴衆に長時間の沈黙を強いるところにある。カルヴァンは、説教のあいだずっと峻厳な姿勢を崩さず、同じ調子で淡々と語ったのだろうか。おそらくそうではあるまい。エフェソ書説教の翻訳では、カルヴァンの口調が高揚していると思われるところは広めのスペースをとってレイアウトの工夫がされているが、それと同じように、カルヴァンはどこかで聴衆の肩の力を抜き、ときには笑みを浮かばせるようになりラックスした瞬間を作り出したのではないだろうか。上に挙げた文章は、説教を読み返すなかで、語り方次第ではここがそのような箇所にあたるのではないかと感じた部分であるが、口調が変化し、聴衆の一人一人に直接語りかけるようなスタイルを取っているということ以外には、すべての人を納得させるような客観的な証拠があつてのことではない。口調の変化、直接語りかけるスタイル、カルヴァンが説教で頻繁に用いる会話体、卑俗で庶民的な言い回しは、それ自体で必ずしも笑いを誘うものではない。ラブレーの作品が哄笑に溢れているということと、それを読んだ人が実際に大声で笑ったか否かは別の話であろう。したがって、カルヴァンの説教のテキストのなかに、説教が本来的にもつパフォーマンス的な性質が刻印されているとしても、問題はそもそもそれを見抜くことができるかどうかである。そのためにも、様々な語彙の用法にあたり、構造を分析し、言語的脈絡を再構成し、その成果を蓄積していく作業は基本的なものとしてどこまでも必要になるに違いない。

以上、『カルヴァン語彙集』が編纂されるとしたら、それはどのように記述されるべきか、そのさい、どのようにして個々の語彙にアプローチすべきかについて、簡単なスケッチをおこなった。現実的に作業を進めていくとすれば、まずカルヴァンの主要なテキストを瞬時に検索できるシステムが不可欠である。その後は、カルヴァン以外の同時代の作家の語彙にも目を配りつつ、カルヴァンの語彙を一つ一つノートに取ることを続けるしか方法はない。もし、全体としては完成しなくても、その過程でいくつかの発見をすることができ、成果をまとめることができたなら、それが実際にでき上がる語彙集である。それは、フランス人がフランス語で作る場合とはまったく違ったものになるだろう。『カルヴァン語彙集』の構想は、一つ一つの語彙を日本語に置き換えてみればどうなるかという問題意識を軸に組み

立てられたものであり、通常は表に出ることを許されず、訳文の出来がよければそれだけいっそう読者の意識にのぼることもない翻訳の実際の現場を開示することにすべてがかかっている。言うなれば、ここではフランスと日本のカルヴァン研究者の間に、まさに訳語選択のレベルでの検討を通じて橋を渡すことが目指されているのである。したがって、この作業は、外国人であればネイティブにはない視点を持ち込むことができるという漠然とした、またある種の本質主義的な言い回しが示唆するものと同じではない。語彙集の要諦は、あくまでも翻訳者が訳語の選択に責任を負い、それが事柄の本質をなすものとして公に評価されることにあるからである。だが、そもそもこのことは、語彙集においてだけでなく、あらゆる外国史や外国文学の研究、もしくは日本をテーマとする研究でも日常の言語と異なったテキストを分析する場合には、等しく適用される。実際に膨大な語彙集を作成するかどうかは別にしても、日常の言語とは異なる言語を前にして、翻訳者たる研究者は日々その読解に努めているのであり、その意味では、この『カルヴァン語彙集』の構想が、カルヴァンや16世紀のフランスを越えて、広く歴史や文学の研究にとっても資するところがあるのではないかと思う。

註

- 1) 野村信「カルヴァンの聖霊論(1)——重要語「聖霊の効力」について——」『東北学院大学キリスト教研究所紀要』第16号、1998年。
- 2) 筆者の提起する「言語的脈絡」という概念については、竹下和亮「16世紀宗教論争の言語的脈絡——カルヴァンの『サドレへの返書』をめぐって」アジア・カルヴァン学会日本支部編、久米あつみ監修『新たな一歩を』キリスト新聞社、2009年、参照。
- 3) ジャン・カルヴァン『カルヴァン説教集1 命の登録台帳 エフェソ書第1章(上)』アジア・カルヴァン学会編訳、キリスト新聞社、2006年、92-93頁。原文、訳文ともに同書による。括弧に入れた訳語は筆者が提示するもので、もうひとつの別の可能性としての訳語である。なお、筆者がカルヴァンの説教の翻訳に携わったのは第2巻からなので、この巻の翻訳の場には居合わせることができなかった。
- 4) *Dictionnaire du moyen français*, par Algirdas Julien Greimas et Teresa Mary Keane, (Paris: Larousse, 1992), 353.
- 5) *Lettres de Jean Calvin*, éd. par Jules Bonnet, *Lettres Françaises*, tome II, (Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1854), 158. フランス王アンリ2世宛の書簡(1557年11月)。目下準備中のカルヴァン書簡集の翻訳より。以下に引用するものも含め、書簡の訳語は、日本語版の書簡集編者である久米あつみ氏と相談のうえ決定した。
- 6) 語彙場の事例はすべて『カルヴァン説教集1』の第四説教より。
- 7) 二つとも『カルヴァン説教集1』より。それぞれ、232-233頁、76-79頁。
- 8) Michel de Montaigne, *Les Essais*, II, 11, (Paris: PUF, 1992), 422.
- 9) カルヴァンの著作のなかには端的に、*la vertu de Dieu*(神の力)という言葉がでてくる箇所もある。『カルヴァン説教集2 神への保証金 エフェソ書第1章(下)』キリスト新聞社、2010年、40-41頁。ローマ人への手紙1章16節からとられた「福音は信じる者すべてに救いをもたらす

神の力である」がそれであるが、そうするとこの聖書の翻訳が問題になる。vertu を神と結びつける用法はカルヴァンに独自のものだったのだろうか、それとも、カルヴァンが参照した既存のフランス語訳聖書によるものなのだろうか。

- 10) 久米あつみ『カルヴァンとユマニスム』御茶の水書房、1997年。
- 11) *Lettres de Jean Calvin*, 156. フランス王アンリ2世宛ての書簡（1557年11月）。
- 12) この問題については、対抗宗教改革との論争を具体的に分析することで、なんらかの手がかりは得ることができるのではないかと考えている。対抗宗教改革に対するカルヴァンの応答としては、ジャン・カルヴァン（竹下和亮訳）「サドレへの返書」久米あつみ編『カルヴァン論争文書集』教文館、2009年、またカルヴァンの同論争文書について論じた、竹下和亮「16世紀宗教論争の言語的脈絡」参照。
- 13) 『カルヴァン説教集1』264-265頁。文中の *Et comment?* の訳は、出版された日本語版では「一体どんなふうになんか？」とあったのを「何だって？」に変えた。