

詩 と 神 学

沢 田 和 夫

十八世紀の古典学者 Richard Bentley が『失樂園』の最後の二行を不満として、これを Then hand in hand with social steps their way / Through Eden took, with heavenly comfort cheer'd. と書き改めた話はあまりにも有名であるが、今日それが引き合いに出されるのは、主としてこの偏狭な文人の無知を嘲るためであって、彼をしてかような改訂を加えしめた根拠について真面目な考慮が払われることはほとんどないようである。なるほど彼が『失樂園』についておこなったその他の改訂の例を見ても、ほとんどが粗雑な感受性と偏った趣味の産物以外の何ものでもないが、それにしてもここに挙げた二行に関するかぎり、たんなる気紛れとして一笑に付することは今日のミルトン批評にとっても危険である。ベントリが楽園を去るアダムとイーヴの姿をミルトンの詩行のままでは不適當と考えた理由は、きわめて論理的なものである。天使マイケルから人類の未来について教えられ、最後に the Earth / Shall all be Paradise, farr happier place / Then this of *Eden* (XII, ll. 463-5) との約束を与えられたアダムは、神の恩寵に狂喜するあまり

full of doubt I stand,
Whether I should repent me now of sin
By mee done and occasiond, or rejoyce
Much more, that much more good thereof shall spring.

(XII, ll. 473-6)

と叫んで、欣然とみずからの運命に身を委ねることを肯んずる。したがって、とベントリは結論する、われらが始祖の楽園退去は外に撰理が、内には希望が

道案内をつとめている以上、彼らの足取りが失意と逡巡のそれであろうはずがない。ペントリの論拠は、要するに、『失樂園』における作者の意図もしくは中心的主題と彼が理解するところのものからの論理的帰結である。つまり、神の道の正しきを証さんとする詩の目的にとって、恩寵による樂園回復の約束はもっとも重要な論点であり、それが強調されるためには、すべからく詩の結びはふたたび見出された信仰の喜びに彩られていなければならないのである。

かような推論の正否はともかくとして、それに基づいて改変された詩行は、『失樂園』全体の効果に照らしてみると、ほとんど滑稽なまでに異常である。しかも、ペントリの感受性がいかに劣悪であったにしろ、この詩行の異常さは、そのような彼の個人的資質に帰するだけで説明のつく種類のものではない。それは、あきらかに、ペントリが無意識に抱っている前提もしくは批評上の態度に起因する錯誤であり、とくに『失樂園』のような種類の詩を対象とする際に、そのような欠陥がもっともいちじるしい形で露呈されるのである。ペントリにとって、『失樂園』は遠大な神の計画を正当化することを目的とした一篇の神学詩以外の何ものでもなかった。思想こそすべてであり、人間墮落の物語は神学体系を立証するための手段にすぎない。それゆえ、神学の目的に反する要素はことごとく詩から取り除かれなければならない。かような考え方を極端におし進めれば、神学詩はたんなる神学に関する論文と区別がつかなくなるばかりか、ついには詩における思想以外の要素をまったく不用なものとして無視するに至るであろう。ペントリがつねにこのような批評態度に拠っていたとは断言しえなくとも、『失樂園』の最後の二行に奇怪な改変を加えた動機に関するかぎり、神学思想の絶対的優位をたとえ無意識にでも認めていたことはたしかである。

今日のわれわれはみな、ペントリのような方法が文学の批評としては正しくないことを知っているはずである。詩をたんに思想の例証として眺めることが誤りであるばかりか、詩を詩人の信念の表白ないしは精神的発展の指標と見なすことさえも、批評としては不完全である。ところが、『失樂園』の批評では、

少なくとも結果的に見てこの古典学者のそれと大差ない方法が、もちろんより控え目にはあるが、今なお多くの批評家によって踏襲されているのである。それは、主として、今世紀におこったミルトンにたいする攻撃的な批評からこの詩人を護るために、彼の思想の正統性ないしはそれの今日的意義を立証しようとする学者や批評家に認められる現象で、彼らの場合、たとえベントリのように無謀な結論にまで突入する愚ばかりは慎重に回避してはいるものの、『失楽園』の最終的評価が神学教義の正統とその論理的一貫性の立証にかかっていると考える点では、ベントリのそれに劣らず誤った批評態度であると言わねばならない。

たしかに、かような不完全な批評の方法に多くの批評家を誘う原因が『失楽園』そのものにあることも事実である。詩の冒頭で、「神の道の正しきを人に証さんがために」と宣言した詩人の真意が奈辺にあるにせよ、それがミルトンに好意的な読者の注意を最初から詩の思想的要素に向けさせるものであることは否めない。その上、『失楽園』はミルトンの作品の中でも特に神学教義の占める比重が大きく、しかもそれが他のいかなる作品におけるよりもはるかに露骨な形を帯びている。さらに厄介なことには、この詩は天界から地獄にまで及ぶ、文字どおり「散文においても、詩においても、いまだかつて試みられしことなき」巨大なドラマを描いたものであるため、キリスト教神学におけるもっとも重要な教義のほとんどをここに網羅しなければならなかったのである。神学の敷衍がどれほど困難な仕事であるのかわれわれには窺い知ることもできないが、もともとキリスト教の神学は、十数世紀にわたる展開の全時期を通じて、たえずさまざまな論理的障害に遭遇し、異端の排斥と正統の擁立に腐心しなければならなかったことから分るとおり、ミルトンが彼の詩に取り入れた観念も、その多くが、過去にくり返された幾多の論争が示すように、乗り越えがたい矛盾を内蔵した危険なものであった。それでも、純粋に形而上学的な考証の範囲内では、かような矛盾も巧妙な論理の駆使によっていちおうの解決を与えることは可能であり、事実、キリスト教の神学体系はこの種の微妙な論証の上

に成り立っていると言っても過言ではない。だが、ひとたびこれらの教義を思弁の領域から引き出して経験の世界に照合しようとするや否や、対応すべき具象を持たない抽象はたちまちその実体性を失って、感覚経験から遊離した虚しい概念のから回りに墮するよりほかはない。ミルトンがかような危険を充分承知の上であえて龐大な神学に取り組んだにしても、これを思弁の段階においてではなく、詩として感覚的にも間然するところのない一貫した体系にまとめることは、神学そのものの性格を考えると、けだし至難の業であったに違いない。

この間の事情は、『失樂園』とほぼ時を同じくして書かれた彼の *The Christian Doctrine* を眺めるといっそう明瞭である。この驚くべき異端の書は、A. Sewell によれば⁽⁴⁾、いわば『失樂園』の傍注であり、両者はともにキリスト教的信仰にかかわる詩人の精神的発展の同じ局面を例証するものである。つまり、これはたんなる神学のための神学ではなく、見失われた神を取り戻そうとする作者の思想的模索の記録に他ならない。たしかに、俗にミルトンの Arianism と呼ばれている、Trinity の否定をはじめとするもろもろの異端的主張は、キリスト教神学に潜む矛盾を克服して彼自身の理性と和解させることによって、信仰の動揺を收拾しようとする詩人の深刻な苦闘から生まれたものと見ることができそうである。そして『失樂園』も、シュウエルの論述に従うと、やはり正義と復讐の神の認識から善と愛の神のそれに至る詩人の魂の遍歴の記録——と言うよりは、詩それ自体がかかる認識に辿りつく一つのプロセスなのである。

はたしてそうであろうかと問う前にわれわれは、この有能な批評家もまた思想的要素の追求に心を奪われるあまり、『失樂園』と『キリスト教教義』が本来まったく種類を異にする作品であることを忘れていた点に、まず留意しなければならない。『教義』は、たしかに神学的瞑想の産物であり、たとえ作者の精神的苦闘の跡がなまなましく印されているにしろ、結局は最後に到達された形而上学的体系の正否によって評価されるべき作品である。だが、『失樂園』をその延長と見なして、善なる神を証すための論証を跡づけたり、あるいはより浪漫主義的に、信仰の回復をめざす詩人の魂の自叙伝としての一貫性を読

み込んだりすることは、詩そのものの価値とはまったく無関係である。もちろん、詩人自身も宣言したとおり、この詩にとって神の道を立証することは重要な目的であり、神学の完全な敷衍に作品の成否がかかっていることもたしかである。実際、これまでも二つの作品の間に思想上の類似点が少なからず認められることが指摘されているが、そうした論証を俟つまでもなく、同じ精神的危機を背景として生まれた二つの作品であれば、一方において達成された神学思想が他の作品にも入りこむのは当然であり、また人と詩人との完全な分離がたんなる幻想である以上、それらの神学思想とともに、作者の信仰上の苦悶のあるものまでが詩の作品に持ち込まれることも、充分に考えられる。だが、それにもかかわらず、『失樂園』は、作者の信仰とも形而上学的模索とも本質的に別種のものであり、『教義』が作者の信念の段階における神学的矛盾の超克であるのにたいして、前者は詩の作品として、人としての信念とはまったく質を異にする、いわゆる詩的感性の段階での解決でなければならないのである。

シュウエルの方法がただちに、われわれがさきに見た不完全な批評の典型というわけではないが、少なくともかような方法に拠るかぎり、『失樂園』にとってきわめて重要な文学上のある問題が見落とされることはたしかである。この詩を、シュウエルのように、人としてのミルトンの精神的発展における一環として、善なる神の認識にまで至る模索の記録と見なしている間は、たとえばつぎのような『失樂園』解釈上の重大な難点を説明することはほとんど不可能である。

第九巻に描かれた人間の墮落は、詩のクライマックスをたとえどこに想定するにしろ、そのあとの和解と神の子の贖罪、そしてさらに楽園の回復を俟って完結する神の穴いなる計画を引き出す上でもっとも重要な場面であり、これに完全な神学的価値づけをなすうるか否かは、詩全体の効果を左右する重大な問題である。ところで、人間墮落についてのミルトンの所説を『教義』の中に求めると、第一巻につぎのような言葉が見出される。

This sin originated, first, in the instigation of the devil.... Secondly,

in the liability to fall with which man was created, whereby he, as the devil had done before him, “abode not in the truth.” If the circumstances of this crime are duly considered, it will be acknowledged to have been a most heinous offence, and a transgression of the whole law. For what sin can be named, which was not included in this one act? It comprehended at once distrust in the divine veracity, and a proportionate credulity in the assurances of Satan; unbelief; ingratitude; disobedience; gluttony; in the man excessive uxoriousness, in the woman a want of proper regard for her husband, in both an insensibility to the welfare of their offspring, and that offspring the whole human race; parricide, theft, invasion of the rights of others, sacrilege, deceit, presumption in aspiring to divine attributes, fraud in the means employed to attain the object, pride, and arrogance.⁽²⁾

少なくともこの引用文に関するかぎり、ミルトンの観点はきわめて明確である。ともすればわれわれは、彼の初期の論文に見られた「試されざる美德」にたいする軽蔑的な態度を理由に、この詩人が心の底ではひそかに人類の始祖の反逆をむしろ肯定しているのではないかと考えがちであるが、ここに引用した叙述から窺われるミルトンの態度には、それとは逆に、犯された罪のおぞましさと、それによって招来された不幸にたいする正しい認識が含まれている。たとえこの罪からいやまさる神の恩寵が引き出されるにしても、まず罪そのものの深さにたいするかような容認があってはじめて救済の意義が真に確立されるのである。

したがって、『失樂園』の場面でも、当然ミルトンはアダムとイーヴの罪をかようなものとして描くことに意を用いたはずである。ところが実際には、この場面は、これまで『失樂園』批評においてもっともしばしば物議を醸した事実からも察せられるとおり、作者の意図が完全には果たされなかったばかりか、ときには『教義』の中で表明された確信からは予想しえないような不安定な作者の態度を証拠づける混乱した描写さえ認められるのである。セイタンの甘言に惑わされて神の禁制を犯したイーヴの場合、このおそるべき罪へ彼女を駆り

立てたものは何であろうか。『教義』では、およそ考えうるかぎりでのもっとも憎むべき罪として、ありとしある罪名がこれに冠されているが、はたして詩においてもそのような罪状を正当化するに足る動因がイーヴの行動に与えられているであろうか。実際、この場面のイーヴにたいする作者の態度は奇妙に曖昧である。それは、たとえば Tillyard が考えたように⁽³⁾、levity という語で表わすには、彼女の行動はあまりにも慎重であり、彼女なりの論理的な熟慮に基いたものである。たとえそれが誤った前提に立った思考であったにしろ、彼女の置かれた状況を見ればそれを以て彼女を責めることは不可能である。あるいはまた、C. Williams に倣って⁽⁴⁾、‘a sense of injur'd merit’ が彼女の反逆を促したと考えてみても、たしかにそれは地上の反逆を天におけるセイタンの反逆に結びつけることによって、『失楽園』の罪のテーマに一貫性を与えはするが、セイタンの場合ならいざ知らず、イーヴがそのような激情に駆られたと思われるのはほんの束の間であり、しかもこの一時の自意識でさえも、悪魔のそれとは較ぶべくもない薄弱なもので、彼女を大罪に走らせる動機として読む人を納得させることはできない。ましてや、イーヴが禁断の果実の放つ香りに酔うあまり神の掟を踏みにじったと見て、Saurat のように⁽⁵⁾ sensuality なる罪名を冠するに至っては、反逆に及ぶまでの彼女の心的過程をまったく無視したナンセンスな説明である。同様に、軽薄とか愚昧とかいった言葉で、誘惑に屈した彼女を断罪するのも、悪魔の圧倒的な説得力と、神によって設定された無知の状態にあるイーヴの不利とを考え合わせると、明らかに不当である。あるいは、物言う蛇の奇跡に接して、禁断の実を食べれば神にも等しい地位に昇れるかもしれないと考えた彼女の思い上りを捉えて、虚榮ないしは野心に憑かれたイーヴを想定することも、ウィリアムズの主張と同じように、ことさらに罪の名を彼女の行為に押しつけようとする点で、やはり独断の誇りを免れない。とすると、罪深いはずのイーヴの行為を正確に定義することのできる罪名は何であろうか。

問題は、しかしながら、そのような定義を探し当てることではなくて、本来

自明であるべき事からについてあらためてかような問いを發しなければならないという事実そのものである。『教義』の中であれほど確信に満ちて語られた事がらが、詩においては人物の行動を具体的に価値づけるに足る実質をも一貫性をも獲得することができない。上に挙げたイーヴの動機についてのさまざまな説は、いずれも部分的には真実であるが、にもかかわらず、彼女の行動全体はこれらの定義のどれからともはみ出してしまふのである。それはたんに、ミルトンがここでセイタンの描写に力を注ぎすぎたために、意に反して詩的共鳴が悪魔の側に集まる結果となったといったような、技術的な操作の誤りにのみ帰せられるべき問題ではない。ミルトンには、明らかに、『教義』における同じようにイーヴの行為を罪として描こうとする意図があり、しかもそれを貫くに十分な思想上の確信があったにもかかわらず、彼が信念として抱懐する神学の構図をもってしては、いかにしてもイーヴの行為を断罪しこれに一貫した悪の印象を与えることができなかったのである。

イーヴの罪でさえかくのごとくであるとすると、それにつづくアダムの墮落は、神学的にいっそう曖昧である。イーヴの場合、理性の能力において劣る上に、悪魔の甘言に欺かれて罪に墮ちたのであるから、たとえわずかなりとも弁明の余地はあった。だが、アダムに関するかぎり、そのような口実はまったく成り立たない。彼はだれに唆されたのでもなく、また一般に *passion* という言葉で表わされるようないかなる感情に理性の判断を曇らされたわけでもない。最後まで彼は目覚めたまま、禁制を破ることの恐ろしさに戦慄し、かならずや彼らの上に死の断罪が下るであろうことを予知しながら、すすんで神に背いたのである。そこにはセイタンのような積極的な自己愛もなく、イーヴのように、墮落後の境遇への浅はかな期待もない。詩の場面としてこの絶望的な行動を正当化する動機は、それ自身きわめて厳粛なものでなければならない。アダムの場合、それはイーヴの墮落を知って悲嘆のあまり発するつぎのような彼の言葉である。

How can I live without thee, how forgoe

Thy sweet Converse and Love so dearly join'd,
 To live again in these wilde Woods forlorn?
 Should God create another *Eve*, and I
 Another Rib afford, yet loss of thee
 Would never from my heart; no no, I feel
 The Link of Nature draw me: Flesh of Flesh,
 Bone of my Bone thou art, and from thy State
 Mine never shall be parted, bliss or woe. (IX, ll. 908-16)

これは、たしかに、『失樂園』において作者が達成しえたもっとも見事な表現の一つであり、アダムがおそるべき罪に身を投じる動機としても感覚的にわれわれを納得させるに充分である。だが、これらの詩行にこめられたおびただしい感情を、作者は神学的に処理しえたであろうか——動機と行為との完璧な情緒的均衡から生まれるこのドラマティックな必然性を裁断し価値づけるに足る神学体系を立証しえたであろうか。

問題はイーヴの場合よりもさらに深刻である。イーヴの墮落は、神学上のどの罪名にも当てはまらなかったにしても、われわれの共感を過度に誘って神学の価値体系を感覚的に覆すようなことはなかった。だが、アダムの場合には、もはやイーヴのそれのようにたんなる罪名の適用などによっては收拾のつかない、より根本的な矛盾に包まれている。ここでは、たとえばティリヤードがアダムの動機として挙げた comradeship とか uxoriousness とかいった定義⁽⁹⁾も、詩の圧倒的な効果の前にはまったく無力である。イーヴを失ったあとでひとり樂園に残されることに耐え切れなくて、彼女と運命を共にしようとしたのは、なるほど、人間的な弱さのあらわれであり、神学の上からは罪と見なされるかもしれないが、詩に描かれたアダムの人間的な弱さからは崇高な美の印象が得られるばかりで、それを悪と感じさせる価値の基準はどこにも存在しない。とすれば、つぎのような C. S. Lewis の告発もまったく的はずれである。「かりに夫婦の愛がアダムの世界においてもっとも価値あるものであれば、もちろん彼の決断は正しかったであろう。しかし、もしそれよりもさらに大きな献身を人に求める事がらがあるとしたら、もし危機に臨んだ者は妻をも、親をも、さ

らには己の生命までも捨てなければならないのがこの宇宙というものであるとしたら、問題はまったく別であり、アダムはイーヴの共犯者になったところで、(事実、そのとおりであるように) 少しも彼女のためになりえないのである。』⁽⁷⁾ たしかに神学的にはそのとおりであるとしても、ではわれわれは、より高い価値のために人間的感情を殺して己の分身を見捨てるアダムを、感覚的に肯定しうるであろうか。明らかに、ルイスの論述を不当と感じさせるそもその理由は、彼が詩の感覚的印象を無視しているということ——言い換えれば、詩の中には彼の言うようなより高い価値なるものが存在せず、したがってこの場面は、アダムにとっては妻や自分を捨てなければならない危機などではないということなのである。

この点をするどく衝いて、『失樂園』に潜む思想と感情との間の重大な齟齬を指摘したのは、Waldock である⁽⁸⁾。もともと、アダムの墮落の場面を中心としてこの詩には、作者が意図したものと実際に書かれた結果との間にある程度の食い違いがあるという主張は、ウォルドックよりも前に、たとえばティリヤードによってさえもなされている。アダムの動機にことさらに罪の烙印を捺したものの、彼もこの場面の感覚的効果に不感であったわけではない。「窮地に陥ったイーヴを見捨てることを拒むアダムの深い愛の言葉に接すれば、正常な読者なら、当然、共感のあまり心あたたまる」はずである。だが、作者の意図を無視できない彼は、「正常な読者」としての共感に身を任そうとはしなかった。「他はいざ知らず、詩のこの場面において、ミルトンがアダムに意識的な是認を与えたなどということがありえようか。』⁽⁹⁾ 詩的に共感を喚ぶ場面を作者自身が是認しないという奇妙な論理は、もしそれを突きつめれば、詩にとってきわめて好ましからぬ結論に達するはずであるが、ティリヤードはそのような危険な方向を慎重に避けて、もっぱらこの矛盾を詩の作品ならぬ詩人そのものの思想や信念の質に関する問題にすり替えて説明している。それにたいして、ウォルドックはこの矛盾を詩の効果の上から眺め、詩における神学体系の立証が失敗に終わったことを論証する。作者の意図がどうであれ、アダムの行動

は、詩に描かれたかぎりでは、罪であるどころか、人間として及びうるもっとも崇高なものであり、もし彼の言葉が「英語において通常有しているままの意味を持つことが許されるとしたら、これらの詩行の表わすものは、まさしく愛である。」⁽⁴⁰⁾ ここには、ティリヤードの言う uxoriousness を正当化する罪の印象などまったく入りこむ余地がない。そして、おそらくミルトン自身も、この場面を書いたとき、アダムの行動を能うかぎり崇高に描こうとしたとしか考えられない。問題はただ、そのような描写が神学の価値体系を強調するかわりに、かえって詩の主題から浮き上がってしまうことである。神の道を証さんとする作者にとって、これは容易ならぬ事態であるが、彼にはそれを詩の感覚的レヴェルにおいて解決することができなかった。そこで、ミルトンとしては、場面の描写とは別に作者の立場からの解説もしくは注釈を付け加えて、主題にとって障害となる印象を掣肘するよりほかなかった。この方法は、最初の二巻で主にセイタンの強烈な印象を緩和するのに用いられたが、アダムの場面にも、同じ目的でつぎのような言葉が添えられている。

he scrupl'd not to eat
Against his better knowledge, not deceav'd,
But fondly overcome with Femal charm. (IX, ll. 997-9)

最後の一行がそれに先行するすべての詩行の印象と矛盾するのは、セイタンの場合と同様であり、これをあまりにも好意的に受け入れて、それ以前の場面に遡って詩的印象を否定することは、『失樂園』の重大な欠陥に目を蔽うことにほかならない。

もっとも、かようなウォルドックの批評の根本的な前提を槍玉に挙げて、彼によって非難された感覚的印象と神学的注釈との矛盾をむしろこの詩の積極的な長所として弁護する立場もないわけではない。『失樂園』に臨むウォルドックの批評態度は、本質的に、人間世界の経験のみを描く近代の自然主義的小説にたいするそれとほとんど変らないとして、Bergonzi は、場面の描写と最後の一行との矛盾を正しく受け取る能力がウォルドックには欠けていると断定す

る⁽¹¹⁾。「これらの詩行においてわれわれは、たんに『失樂園』ばかりでなく、西欧のキリスト教的伝統全体の根底に横たわる巨大なパラドックスに直面しているのである。」 アダムは、人間的にもっとも崇高な動機から発したものであると同時に、神への愛をより卑しい愛のために裏切った赦しがたい罪でもある。人間的平面においては解決しがたいこの矛盾は、十七世紀以前のほとんどすべての偉大な文学を貫く特質であり、『失樂園』もこの偉大な伝統に属する作品として、われわれにこの矛盾を矛盾として感得することを求めているのである。

たしかに、ベルゴンツィの言うとおり、過去の偉大な文学を偉大たらしめている特質がかようなパラドックスであることは事実である。本稿の筆者もかつて、『失樂園』の正しい鑑賞を困難にしている原因が、主として、美的に優れたものを倫理的に評価する心の機能が近代のわれわれに失われたことにあると指摘したことがあるが、ウォルドックの批評の限界がかような点にあると見るのもあながち間違いではないであろう。だが、それにもかかわらず、『失樂園』の矛盾を過去の偉大な文学の持つパラドックスと同質と見なすことは、明らかに誤りである。それは、アダムの場面を、ベルゴンツィの言う巨大なパラドックスがもっとも完全に表わされた作品、たとえば『神曲』などと較べてみれば、一目瞭然である。人間的に崇高な行為がより高い価値の基準によって処断されるのは、後者の作品では、同じ場面の中であり、思想と感情は分かちがたく溶け合い、行為の進展そのものの中に神学的価値が感覚的に把握されるのである。『失樂園』の場面に欠けているのは、まさしくかような思想の感覚化である。だからこそ、作者は場面の描写そのものが表わしえない神学的評価を、きわめて露骨な形で急遽補足しなければならなかったのである。

このように、ミルトンが思想を感覚的に表わせなかったことから、ただちに『失樂園』の文学としての価値に疑惑を投げけるのは、いささか早計かもしれないが、少なくとも彼が宣言した神学上の目的が完全には果たされなかったことだけは否定できない。人間の平面に展開するドラマは、アダムの墮落の場面を

はじめ、最初の巻におけるセイタンの異常なまでに力強い描写などに見られるように、それ自身の論理に導かれて巨大な印象に膨れ上り、思想体系とは無縁の感覚的必然性の強度に応じて読者の共感と是認を求める一方、これを倫理的に価値づけるはずの神学の体系は、さきに見た注釈的詩行のように、われわれの詩的反応を戸感いさせるような形でしかみずからを立証しえないばかりか、第三巻で神が自己の計画を明らかにして人間の墮落を正当化する場面の叙述に見られるように、感覚の裏付けのない思弁の段階に終始することによって、本来のキリスト教神学に潜む矛盾をよりあらわに読者に気づかせる結果になった。これは紛れもない事実であり、たとえそれをここに述べたような形で認めるにしろ認めないにしろ、『失樂園』の批評は、詩人を擁護するものも非難するものもともに、この異常な現象の存在に無関心ではありえなかった。古くはブレイクの評言からエンプソンのショッキングな論証⁽¹²⁾に至るまで、その方法と結論はまちまちであるが、いずれも詩の現象と作者の信念や無意識的な心理の質との間に或る種の相関関係を見出だそうとする試みである。悪魔主義的な倒錯した価値を主張したジュリーのような立場は支持しえないとしても、クロムウェルの共和政体の崩壊によってミルトンの心に幻滅ないしは懐疑が萌したという推定から、それが無意識の底流となって詩に流れ込み、詩の主題の立証を阻害したと結論するティリヤードの説に代表される今日のミルトン批評には、たしかに、作品そのものについてではなくとも、詩人の信念や精神の構造について多くの有益な示唆が含まれている。だが、さきのジュウェルの方法にも認められたように、これらの論証は文学作品の批評が拠るべき前提を忘れている点で不完全である。作者と作品は連続的關係において捉えられるべきではなく、極言することが許されるならば、詩に表現された思想は作者の抱いている信念とは無関係である。『失樂園』に見られるさまざまな文学上の難点をあたかも詩人の心理的欠陥からの派生物でもあるかのように論じるかぎり、それは文学作品をデータとする詩人についての心理学的考証にすぎず、『失樂園』そのものの評価はおろか、作者が制作に当って直面したと思われる文学上の技術的

な問題を把握することさえできないであろう。

ミルトンが直面した詩の技術に関する困難とはいかなるものであったかについて、ここに最終的な解答を打ち出すことは覚束ないが、たとえばウォルドックが試みた問題追究の方法なども、対象を詩人から詩の作品に移すことによって作品の評価を可能にした点で画期的である。彼の前提が倫理的価値にかかわる文学を扱うには不完全であるのは事実としても、文学を文学独自の言葉で語ろうとする彼の一貫した態度は、『失樂園』そのものを解明する上で、他の学術的な批評よりもはるかに有効である。もちろん、この詩に潜む矛盾や混乱の原因を、ミルトンが題材として選んだ創世記の神話そのものに内在する欠陥に帰した彼の結論⁽¹³⁾には、全面的には賛成しがたいものがあることも事実である。創世記の物語は、なるほど、微細な難点をかなり持っており、これを『失樂園』のように数百倍の大きさに投影すれば、素材に潜むごくわずかな亀裂も巨大な深淵となって、詩人が志した神の道の証明を妨げたという主張には、異論の余地はないが、ただし、物語の構成に関するミルトンの技術が劣っていたために、近代の小説家ならば当然気づいて近寄らないであろうこの神話に潜む欠陥を事前に見抜けなくて、それと知らずに身動きのとれぬ撞着の罠に陥ったとするのは、主題の選択に多くの歳月を費し、詩の目的にふさわしい韻律と用語の考案に心を砕いたこの意識的な詩人を評する言葉として明らかに不当である。だが、それにもまして問題なのは、さきのアダムの場面などに見られる矛盾が、はたして素材そのものの欠陥によって説明し尽くされるであろうかということである。たしかに神話の筋にも、われわれの共感を繋ぎとめるにはあまりにも苛酷な神の印象を生ぜしめる要素があることは否めないが、しかし、ただそれだけの原因によって、詩におけるアダムの描写があのように神学体系を押しつけて、それ自身において評価されるべき圧倒的に崇高な美の印象を具えるに至ったと考えるのは、文学的現象の説明として妥当であるとは思われない。なぜなら、もしかような考え方を受け入れるならば、逆に文学作品の長所や欠点はすべてその素材の良否によって決定されるという奇妙な結論をも認めざる

をえなくなるからである。

ミルトンがかくも素材として不適当な神話をあえて取り上げたこと自体には、最後まで疑問が残るであろうが、『失樂園』に現われた矛盾が、ウォルドックの主張するように、素材の欠陥から直接に派生したものでないことだけは確かである。アダムの場面や最初の巻におけるセイタンの描写をはじめとして、『失樂園』全体を蔽う混乱した印象は、神話そのものの矛盾とはまったく種類を異にするものである。それはたんに、神の側の事がらが不当に感じられ、われわれの共感が一方的に本来悪であるべき人物の側に傾注されるというだけのことではない。もともと詩におけるこれらの場面は、よく言われるように作者の無意識的共鳴のなせる業でもなく、またウォルドックの考えるように、素材を扱いかねた作者の技術的齟齬の結果でもないのである。むしろあのように強烈な人間的ドラマとして描くことが作者の意識的な意図であり、特に彼が書こうとする種類の詩にとって、それはある意味では不可欠の条件でもあった。このことは、『失樂園』と種類を同じくするダンテの「地獄篇」を見れば明らかである。『神曲』は、たしかに、『失樂園』とは異り、人間的経験を価値づける倫理の体系がほとんど感覚的に把握されるまでに思想と感情の対応が完璧に実現された作品であるが、個々の場面に描かれた経験そのものは、『失樂園』の場面に劣らない高貴と悲壮の印象を具えた強烈な人間的ドラマなのである。『神曲』を文学として偉大たらしめるものは、神学教義の真実性ではなく、正にこの人間的平面において演じられる経験の深さと多様さにほかならない。だが、ミルトンとダンテの相違は、後者の描く経験が人間的に崇高の度を加えるにつれて、いっそう鮮明に絶対的思想の存在が意識されるのにたいして、前者の場合は、思想も経験も互いに他の存在を否定することなしにはみずからを立証しえないのである。われわれの共感を誘う場面の感覚的効果はそれ自身において完結し、他方、絶対的価値の世界はみずからを感覚化することができなくてたんなる思弁の段階にとどまり、両者は同一の詩的鑑賞のレベルにおいて邂逅することがない。ベルゴンツィの言う「西欧のキリスト教的伝統の根底に横

たわる」パラドックスは、それゆえ、ダンテの場面に当てはまりこそすれ、『失樂園』においてはまったく成立する余地がないのである。

『失樂園』の矛盾をかようなものとして眺めると、詩人の置かれていた特殊な状況をも、文学の問題として、ある程度理解することができそうである。英国国民の輝かしい歴史と神の栄光を讃える大詩の制作は、ミルトンの全生涯を貫く野望であった。この愛国的な詩人の眼には、当時彼のまわりで進行していた新しい勢力による革命は、たんなる世俗の出来事ではなく、正に神が英国とそして詩人自身を特に神聖な目的のために選り出して地上に神の国を築かせんとする遠大な計画の実現として映った。彼にとって、神が讃えられるべきであるのは、他ならぬかような現実的な計画のゆえであり、神の道の正しきは、かかる具体的な状況における楽園の回復を俟って証明されるはずであった。ところが、この楽天的な確信は、共和政体の瓦解とともに根底から覆された。輝かしい地上天国の約束は失われ、詩人が讃えるべき民族の歴史も神の栄光も、もはやどこにも見出すことができなかった。この時期をさかいとして、ミルトンの信仰に重大な変化がおこったであろうことは想像に難くない。それは、おそらく、かつての現世的な約束に具現された神への失望と、ときにはより深刻に、神の道そのものにたいする懐疑でさえあったかもしれない。かような推定に基いて、これまで多くの批評家が『救済』や『失樂園』の中に苦悩する作者の姿を跡づけようと試みたことは前述のとおりであるが、詩そのものにとっては、彼らが論証したような詩人の信仰の消長や神の概念の変化よりも、神の道が経験的に立証されるための感覚的基盤が失われたという事実の方が、はるかに重大である。たとえミルトンが失意の底にあってなおも信仰の心を失わなかったにしても、それはたんなる人としての信念の事がらであって、現実の行動や経験とは何のかかわりもない。革命の挫折によって詩人としてのミルトンが受けた最大の打撃は、最初の計画どおりに特定の民族の特定の歴史を通じて神を証しするための客観的背景を奪われたことである。英国の社会から地上天国の夢が消え去るとともに、詩人にはもはや摂理の偉大さを感覚経験として表現する

ことができなかつた。『神曲』が、『失樂園』とは異り、思想と感情の完全な均衡を達成することができたのは、詩人の天分とは別に、この詩の作者に、ミルトンが確保すべくして果たせなかつた条件——信仰がたんなる魂のたたずまいにとどまらず、ひろく現実の生活を指向し、絶対的価値の世界もアレゴリーの形でつねに経験の世界に対応しているような優れた客観的状況が与えられていたからである。ミルトンが英国の歴史を棄てて人類のもっとも根源的な神話に頼らざるをえなかつたのも、一般に考えられているように、彼の積極的な意図から発したことでなく、むしろその反対に、彼の置かれた状況においては具体的な個を通じて普遍的真理を証明しえないということ、いち早く悟った結果と見るべきであろう。彼にとって、摂理による楽園回復はもはや現実の経験世界のものではなく、ありうべき未来の予想としてたんなる信念の対象にすぎなかつた。さらに推測を逞しゅうすれば、『失樂園』の作者は、なるほど神の道を証さんとみずから宣言もし、巨大な神学の体系を敷衍しもしたが、それはあくまでもキリスト教的詩人としてのポーズにすぎず、彼自身も摂理の証明にはさしたる望みをかけていなかったのではないだろうか。

もちろん、このような作者の真意についての推量はたんなる仮説の域を出ないが、この推論を裏付けるような研究が F. Kermode を中心とする比較的新しい批評家たちによって進められていることも事実である。『失樂園』にとって神学は副次的な要素にすぎないと見るカーモウドは、脚韻やシンタックスや、その他もろもろの詩的技巧を詳細に分析することによって、この詩において作者が真に意図したものは、思想とはまったく無縁の或る特殊な感覚的効果であったと結論する⁽⁴⁾、それによると、従来きわめて漠然とした形で感得され、壮麗とか甘美とか厳肅とかいった非文学的な言葉で形容されていた彼の特異な詩の文体は、実は物語の時間的展開を抑止することを意識的に狙ったもので、かくして得られた無時間の画面の中で作者は、墮落以前の至福と現在の悲惨とを、光と闇、喜悅と苦悩、秩序と混沌の対照として象徴的に表わしたのである。このように『失樂園』を生象徴的表現として眺めると、思想的要素の意義が

不当に度外視される結果になることは否めないが、作者の用いたあらゆる技巧がそのような効果を目指していることは明白であり、また神の道の立証を完全には果たせなかったこの詩になお積極的な価値があるとすれば、それはやはり樂園喪失の苦悩を象徴的に描き出したその不滅の表現において他には考えられない。

いずれにしろ、『失樂園』をかようなものとして理解する時、最初に引用したベントリの奇妙な錯読の由って来る原因も明らかになるであろう。樂園を逐われる人類の始祖の足どりが重くなければならないのは、神学教義が立証するはずの幸運なる墮落の論理が感覚の世界において完結していないからであり、その意味でも、『失樂園』は、T. Ellwood がかつてこの大詩人にむかって言った言葉のとおり⁽¹³⁾、「樂園の喪失」を歌った詩なのである。

註

- (1) Arthur Sewell, *A Study in Milton's Christian Doctrine* (Oxford, 1939).
- (2) *The Christian Doctrine*, Book I, chap. XI—'Of the Fall of Our First Parents, and of Sin' (The Student's Milton, 1930), pp. 996-7.
- (3) E. M. W. Tillyard, *Milton* (Chatto & Windus, 1930), p. 260.
- (4) 'Introduction' to *Milton's English Poems* (Oxford, 1940), p. xiv.
- (5) D. Saurat, *Milton: Man and Thinker* (Dent, 1944), p. 128.
- (6) *Op. cit.*, pp. 261-6.
- (7) C. S. Lewis, *A Preface to Paradise Lost* (Oxford, 1942), p. 123.
- (8) A. J. A. Waldock, *Paradise Lost and Its Critics* (Cambridge, 1947).
- (9) *Op. cit.*, p. 262.
- (10) Waldock, *op. cit.*, p. 46.
- (11) Bernard Bergonzi, 'Criticism and the Milton Controversy', *The Living Milton* (Routledge, 1960), pp. 177-80.
- (12) William Empson, *Milton's God* (Chatto & Windus, 1961).
- (13) *Op. cit.*, pp. 17-9.
- (14) Frank Kermode, 'Adam Unparadised', *The Living Milton*.
- (15) Ellwood の自伝によると、ミルトンはこのクエーカー教徒の青年に『失樂園』の原稿を渡して、暇なときに読んで感想を聞かせてもらいたいと言った。数日後、

青年は読み終えて原稿を返したが、その際、詩人にむかっていろいろ感想を述べたあとで、冗談まじりに次ぎのようにつけ加えた。“Thou hast said much here of Paradise Lost, but what hast thou to say of Paradise Found?” 今日、これは一般に青年の鑑賞能力の欠如を示す言葉と見なされているが、『失楽園』が楽園回復を達成していないとすると、この意見は正鵠を得ていたことになる。