

ホーソーン『大理石の牧神像』に

おける「幸運な墮落」

——その非宗教性について——

三 宅 卓 雄

まえがき

ホーソーンの四つの長編作品のうち初めの二つ、『緋文字』（一八五〇）と『七破風の家』（一八五二）に関しては、その評価はそれらの発表当初からここ十数年のホーソーン再評価熱の期間に至るまで高いところに安定してきていると云ってよい。それに対してあとの二つ『プライズデイル・ロマンス』（一八五二）と『大理石の牧神像』（一八六〇）に関してはホーソーン再評価のためには何らかの根本的読み直しによる再評価が必要であつたし、事実そういう現象が認められる。根本的再評価は先ず『プライズデイル・ロマンス』に関してほとんど劇的に行われた。ニュー・クリティシズムの小説批評の二つの重要な方法の適用、即ちイメージ分析と視点人物への注目によって、それまでこの作品の欠点として指摘されてきた諸点が逆に芸術的成功とみなされるに至り、作品のもつ新しい意味と価値が発見されたのである。① 残る一つが『大理石の牧神像』であつて、確かにここ数年この作品を論じた論文がよく目につくのだが、これに関しては先の作品についてなされたようなスマートな

読み直し（スマートすぎていささか危なっかしい感じがなきにしもあらずだが）はまだなされてはいないようだ。いや、まだというよりこれからもなされないのではないか。ここには先の作品におけるような、視るということの自意識にとらわれながらやっぱり唯視しているだけの非行為者という、現代の批評家達を喜ばせるような一貫した視点人物はいない。^⑤ 代りにあるのはローマ観光案内として役立ちうる程の十分な背景描写である。また、ニュー・クリティシズム的分析で押しついたら現代的なテーマが明らかになってきたという前作に比して、ここではテーマは哲学的なものがかなりあからさまに提示されている。これら過剰な背景描写といい（これを現代の前衛小説の外界の細密描写と関連づけることは無理な相談だ）、テーマのあからさまな提示といい、現代の批評家の作品評価への意欲をそぐに十分である。とすればこの作品の再評価のためになさねばならぬことは明らかである。即ち、そのような背景描写がテーマと密接なつながりをもっているということ、またそのテーマ自体、あからさまに提示されている以上の深い豊かな意味を蔵していることを論証すること——。だがそれをやったとしてもせいぜいこの作品の弁護論にとどまり、『ブライズデイル・ロマンス』におけるようなマイナスをプラスに転ずる如き新解釈は望みえないように思われる。^⑥

さて、そのテーマであるがこれが昔から多くの論議をよんでいる。その内容は「幸運な墮落」の概念ではっきりしているのだが、それを作者が肯定しているのか否定しているのか曖昧であるために評者の意見がわかれるのである。この問題をレビューしたある批評家はこれまでの諸家の見解を四つに分類した。即ち、作者は、(一)「幸運な墮落」の思想を肯定した。(二)否定した。(三)確信がなくてまごついた。(四)結論をわざと曖昧なままにしておいた。^⑦ こう手際よく分類されてしまうとそのあとまた同じ問題もち出すことがやりにくくなるようなものだが、それかあらぬか、それから半年ばかり後にこの作品を論じたある批評家は、「ホーソンが当概念に賛成であっ

たか反対であったかということについて論じられることはもうあるまい」と述べたものだ。^⑥

ある観念が作中の登場人物達によって論じられているのみで作者は彼等の背後に隠れていてその態度がはっきりわからないという場合、それはむしろ芸術的成功であるとみなすのが現代批評の常識だと思うが、この場合そうとばかりもいっておれないというのは、「幸運な墮落」という観念はホーソンがいつも中心テーマとしてきた罪の問題と根本的に係わるものであり、これを彼がどう考えていたかということは彼の重要な作品のほとんどすべてに係わる問題であるからだ。^⑥

本稿のねらいは、ホーソンがそれを肯定したか否定したかという問題の前に、従来自明のこととして扱われてきているかに見える彼の、「幸運な墮落」の概念の内容をもう一度考え直してみても、その特質の中に彼が読者の印象を混乱させるような曖昧な書き方をした、いや私の結論ではせざるをえなかった理由を探ってみることにあ

一

初めから問題の個所の長い引用をすることを許して頂きたい。作品の終り近く、ドナテロという主人公の運命に関して「幸運な墮落」の概念が提出されるところである。最初にミリアムとケニヨン、次にケニヨンとヒルダの間で問答が交される。

先ずミリアムがきりだす。

「……私はこんな自分の考えを恐ろしいと思っけれど、でも底まで探ってみる必要があるわ。ドナテロと私を結びつけた

ホーソン『大理石の牧神像』における「幸運な墮落」

あの罪、あれは不思議な見せかけをもった一つの祝福だったのではないかしら？ あれは教育の一つの手段であって、単純で不完全な人間性をそれ以外の方法では達しえない感情と知性の高みまで到達させるのではないかしら？」

「君は深い危険な問題を掘り起すんだね。」とケニオンが云った。「僕は君がおりてゆこうとする深淵にはついてゆけない。」

「でもこの大きな神秘の淵をのぞきこんでみるのも面白いものよ。」と彼女は答えた。「人間の墮落の物語ノ それは私達のモンテ・ベニの物語の中に繰返されているのではないかしら？ この類推をもっと進めてみてみてもいいのではないでしょうか。アダムが人類ともども落ちこんだあの罪は前から定められていた手段であって、それによって我々人間は労苦と悲しみの長い道のりの涯に、アダムが得ていたよりもっと輝やかしくもっと深い幸福に達することが出来るのではないかしら？ こう考えて初めて罪というものが許されている理由がわかるのではないのでしょうか？」

ケニオンはさき程の言葉を繰返した。「それは余りに危険だ、ミリアムノ 僕にはついてゆけない。我々には君が今踏み出した領域に踏みこんでゆく権利はないよ。」

ミリアムは考え深げな微笑を浮べて云った。「ヒルダに聞いてもらなさい。あの人だったら少くともこんなふう云うでしょうね。人が善のかわりに選んだ罪、悪魔が私達を破滅させようと計ったその計略は、全能の神の慈悲深い御手によって、私達の知性と魂の最も有効な教育手段へと変えられたのだとね。」(八四〇頁)^⑧

ケニオンはここではミリアムの持出した概念を拒絶したが、それからしばらく後にヒルダに対して今度はそれを受入れているような調子でもちかける。

「ドナテロは大きな罪を犯した。そしてその悔恨の念が彼の魂の中にくい入って魂を自覚めさせ、道徳的・知的な高い能

力を発展させたのだ。もしドナテロが昔我々が知ってた通りの人間だったらそんなことは期待すべくもなかったろう。」

「それはどうか私にはわからないわ。でも、それで？」とヒルダはたずねた。

「僕が困惑するのはここなんだが」とケニオンは続けた。「罪がドナテロを教育し高めたのだ。だから我々がこの世界で恐ろしい暗黒とみなしている罪というものの、そいつは悲しみといったものと同様、単に人間の教育手段にすぎないものであって、それのおかげで我々は他の方法によっては到達不可能なより高い純粋な状態へと向上してゆくのではないだろうか？ アダム の墮落のおかげで我々は彼の樂園よりもはるかに高い樂園へ上ってゆくことが出来るのではないだろうか。」

「おお、やめて、恐ろしいことを」とヒルダは叫び、彼女の恐怖の表情はそこまで愚索をひろげたケニオンの胸をいたく突いた。「もしあなたがそんなことを本当に信じるなら私はあなたのために泣きます。そんな考えがすべての宗教的感情だけでなく道徳をもどれ程あさげるものなのかおわかりにならないの？ また私達の心の奥深く記された神の教えというものをいかにそれが否定するものであるかおわかりにならないの？ 私には言葉で云えぬ程の驚きです。」

彼女の動揺にびっくりしてケニオンは云った。「許して下さい、ヒルダ。僕は決してそれを信じたわけではないのです。……」（八五四―五頁）

こう謝まってケニオンは、故国アメリカを離れて一人で生活していると精神が無秩序に彷徨して危険だから、「純白の知恵」をもってゐる君が僕の「導き手」になってほしいとヒルダに求婚する。彼女は承知して二人はアメリカへ帰ることになる。

右の問答で述べられていることは、ドナテロという一個の具体例から出発し、そのアレゴリーであるアダムの罪にさか上り、更に罪一般へ拡張適用される「幸運な墮落」の概念である。成程これでは作者の態度が肯定なのか否定なのか断定することはむづかしい。^⑧ 少し注意して読むとわかることは、議論がドナテロの具体例から罪一

般に一般化される段になると特に危険視されていることである。(ケニヨンに対するヒルダの反応をみよ。)こんなところからもホーソンが反対したのは「幸運な墮落」という神秘的真理の概念化であったという二、三の評家の意見ももうなすけるのである。また一方ミリアム、ケニヨン、ヒルダの議論を全体として経過として読むと、Aが肯定するとBが拒否→そのBが考え直して肯定的になってそれをCにもちかけるとCは強硬に拒否→BはCに謝まって共に拒否ということと一致、ということになっており、しかもCはBからみれば「純白の知恵」をもった「導き手」であるということなのだから作者の態度が否定に傾いていたと判断しても少しもおかしくはない。問題は、にもかかわらず作品の実質、即ちドナテロの運命の物語全体を通して「幸運な墮落」は疑いようもなく雄弁に主張されているというところにある。それがどのように具体化されているかをみるために、先に引用した結末部の議論に至るまでの物語の骨子を摘要してみよう。

主要舞台はローマ、主要登場人物は四人、主人公がトスカナの非常に古い貴族の家柄の末裔でローマに出てきているドナテロ。彼は人間と動物の中間的存在である牧神に擬せられていて、またアダムのアレゴリーでもある。ミリアムというのがホーソンの女性系列の中では「過去」と「経験」と「情熱」を具現するブルネットの美人。アングロサクソンとラテンに加えてユダヤの血が混っているというのだから過去と経験のヨーロッパ世界を代表している女といってよい。「知恵の木の実」を先に食ってアダムなるドナテロの墮罪を成就させるイヴでもある。ヒルダとケニヨンはアメリカの若者でそれぞれ絵と彫刻の勉強にローマに来ている。ヒルダはホーソンの女性系列では純心と無垢を現すプロンドで、ニュー・イングランドのピューリタンの娘。ミリアムとはまさに対照的な女性。ドナテロの無垢が罪を知らぬ前人間の自然のそれであるのに対して、ヒルダの無垢は罪の何たるかを宗教的観念的に認識してきびしくこれを拒絶することによって保たれているいくらか非人間のなそれであ

る。さて、ドナテロが己れの対極的存在とでもいうべきミリアムに恋をする。そして彼女の暗い過去とつながり影のようにつきまとして彼女を苦しめる男を断崖から投げ落して殺害する。彼を投げる直前ドナテロは問うようにミリアムを振返る。そして彼女の目の中に殺人への同意ないし命令がひらめいたのを認める。またその二人の殺人現場をヒルダが物陰から目撃する。かくしてこの一瞬の罪の行為の中に三人の人物がそれぞれの形で係わりあいに入る。ドナテロにとってはそれは勿論アダムの墮罪を意味し、ミリアムは誘うことによって相手を罪にひき入れ、二人はアダムとイヴのように一つの罪に結ばれる。そしてヒルダはそれまで観念的にしか知らなかった罪の現前を親友ミリアムの中に見、彼女の無垢の世界は崩れおちる。こうして一つの罪が三人の内面にどのような結果を及ぼしてゆくかがその後の物語の実質をなすのだが中心はあくまでドナテロにある。

墮罪の直後ドナテロには早くも「変貌」が起り始める。(Transformation というのがこの作品のイギリス版の題であった。)

その行為はドナテロを一人前の人間に変えた。それは彼の内面にそれまでの生れつきの性質にはなかったある知性を生じさせた。しかし他方あの天真爛漫の自然児は永久に姿を消した。(六八九頁)

この中に既にドナテロの運命における「幸運な墮落」のテーマは提示されている。即ち、「罪による無垢の喪失とそれに代る精神的成熟」ということ。これ以後ドナテロに関してなされる記述の中に右と同じ意味のものが繰返し現れ彼の変貌の深まりを追ってゆく。彼は罪のショックのあまりローマを逃げ出しトスカナの故郷モンテ・ベニの居館にひきこもって苦悩の日々を送る。そこに彼を訪ねていったケニヨンがドナテロの変化を観察する

のだがたとえばこういう叙述がある。

最近彼はまた弱々しい子供っぽい方ではあるが以前よりはるかに深い分別と知性を示して高尚な問題を考えるようになっていた。彼はまた以前よりもはっきりした気品ある個性を示すようになった。だがそれは悲しみと苦惱の中から発展してきたものであり、その源となった罪の悲痛をいたく意識していた。(七四一頁)

罪以前のドナテロは勿論、無垢・自然性といった貴重な価値をもっていた。しかしそれらの価値はそれを既に失ってしまった人間である我々に憧憬の念を起させるようなものとしてリアリティーを与えられているとは云い難い^⑩。ミアムは彼を“child”, “simpleton”と呼ぶ。ミアムが彼をそのように軽蔑的に呼ぶのは彼とは対極的位置にたつ人物としての彼女の性格に即してのことであることに留意しなければならぬにしても、ドナテロは我々の目にもやはり大きな「坊や」として映るようには描かれていない。とするならば、ケニヨンがドナテロの無垢の喪失とその後の苦悩の深まりを見ながら「魂の成長というものはそれが払う高い代価に価するとは思われぬ。」と一時考えるにしたところで、我々としてはやはり一個の精神的未熟児を「教育し高めた」ところの彼の墮落を祝福せざるをえない。物語自体が語るところはそうである。だから、初めに引用した物語の結末における「幸運な墮落」の否定への傾斜に我々は納得し難いものを感じる。殊にドナテロの「成長」を一番詳しく観察してきたケニヨンが小心翼々のピューリタンの娘ヒルダ如きの叱責に（恋人の叱責とはいえ／＼）あっさり謝まってしまつては困るのだ。

先にも述べたように、この辺のところを「作者は物語のコンテキストにおいては「幸運な墮落」の深い真理を

肯定したのだが、それがドグマ化されることに反対した。」或は「作者は最終的な答をわざと出さなかった。なぜなら事柄は正否の答の出せない人間存在の一つの神秘に関することだから。」といったふうに読むことは¹⁰いかにも妥当であるように思われる。こういう賢明な解釈はたいの議論を黙らせることが出来る。だがそれだけにこの種の解釈は現代批評ではいくらかもうパターン化されているきらいがなくもない。「詩」と「観念」の、或は「神話」と「ドグマ」の関係というおなじみのテーマへつながっている。私はこういう解釈を一応妥当とするが(特にホーソーンのためには)、しかし同時にいわばそこから漏れた部分にこだわらずにもいられない。そういう解釈はこの作品から我々が受ける一種の混乱の印象を黙らせようとする。私が最初に問題の個所を丸々引用したのも、実はそこるところだけでも混乱とまではいわなくともある種の奇異な感じを読者に受取ってもらえるのではないかと思ったからだ。あのコンテクストにおいてのみでもヒルダのアレルギー症的な反撥に奇異な感じをもたれないだろうか? それに今見てきたように物語自体とそことの関係もある。どうもここには「人間存在のミステリーをミステリーとして提示した」という言葉が予想させるようなぬきさしならぬ必然性とは別種のミステリーがあるようだ。この印象を黙らせるのでなく逆にそこを手掛りにしてその理由を探ってゆきたい。

一一

ホーソーンはこの作品における「幸運な墮落」を論ずる際にミルトンの『失楽園』におけるそれに言及する批評家はあるが両者の違いの重要性に注目した考察はなされていらないように思われる。ある批評家などはごく最近の論文の中で、両作品は問題の概念が「ほとんど同じ」であるばかりでなく物語のトーンまで似ていると述べ

て、ホーソンの作品の終り近く、ドナテロとミリアムが罪に結ばれ手をたずさえて未来へ歩み出さねばならぬことを述べた一節をミルトンの最後の数行、アダムとイヴがやはり罪に結ばれ手に手をとって楽園から外へ出てゆく描写と並べて引用している。^⑩この作品を書いていた時ホーソンの頭の中に愛読書の一つであったミルトンの『失楽園』のことがあったということを示唆する証拠さえ作品中にあるのだが、^⑪にもかかわらず、両者における当概念の底にはある相違があつてそれが重要なのだ。

『失楽園』における衆知の箇所は第十二巻、大天使マイケルが墮罪後のアダムのところに降つて、彼に将来における人類救済の予言を語り了えるところである。それを聞き終つたアダムが次のように云う。

「おお限りなき善、大いなる善よ、

このすべての善を悪より生じ、

悪を善に転ずるとは。

初め創造のとき

闇より光を出せし善さより

尚すばらしきかな、

我はいま迷いて立つ、

我が犯せし罪を悔ゆべきか

またははるかにそれを喜ぶべきか、

はるかに大いなる善のそれより出づるとせば――

神には大いなる栄光、

人にはより大いなる神の好意めぐみ

神のめぐみは怒りを越えて溢れよう。」(四六九―四七八行)

アダムをしてこの罪のパラドックスに目覚めさせたのは天使マイケルの長い予言の全体であるが、より直接的にはその最後に語られている二つの事柄、即ちキリストの受肉及びその十字架を通しての人類の救済の予言と、最後の審判のあとで人類が最初のエデンの園よりもはるかに素晴らしい楽園へ入りうることの約束である。本来悪である罪がその結果として善なるものをもたらすというパラドックスをとらえていることではホーソンもミルトンと同様であるが、概念の実質における両者間の相違は明らかであろう。ミルトンのパラドックスはあくまで神と人との関係において成立つもので、人の罪が結果する善とは神からの特別の恵み、神の愛の発露である。一方ホーソンにあっては人の罪のもたらす善とは人の人としての精神的向上であり、そこに神の関与があるとしてもその関与はごく間接的なものでしかない。宗教的内容の世俗化がここにみられる^④。

「ミルトンと幸運な墮落の逆説^⑤」という有名な論文の中でA・O・ラヴジョイが論ずるところによれば、ミルトンのそれは中世以来のキリスト教の伝統的概念に即したものであるという。『幸運な墮落』という思想は古来やはり危険なものとみなされ勝ちであったそうだが、それでも実にカトリック教会の典礼の中に次のようなものずばりの章句が十六世紀後半以来とり入れられているのである。

あわれらへの主の慈悲の不思議さよ、

その愛の極みよ。奴隷を救うために

ホーソン『大理石の牧神像』における「幸運な墮落」

御身を御独子をわたし給う。

ああ確かに必要であつたアダムの罪よ、

それはキリストの御死去によって消し去られた。

「われらにこの聖く大なる贖い主を与えた

ああ幸いなる過失よ。」^⑤（傍点筆者）

教会の典礼の中にこのような大胆な言葉がとり入れられているとしても考えてみれば別に不思議はないだろう。何故ならこのような伝統的な「幸運の墮落」の概念は本質的には危険なものではないのだから。成程ここには罪の正当化ということへの危険が含まれていることは確かだが、それは二次的な問題にすぎず、全体としてみればこれは神の愛と善への人間の絶対的な依存を表明するものに他ならない。こういう概念が発生してきた源は、神の完全な摂理が人間の誤ちによって変更させられるということとはありえない、従つて人間の罪というものは神の全体的に善なる計画の中に最初から予定されていたのではないかという疑問にあつたとラヴジョイは指摘している。それは言わば信仰故の疑問であつて、だからそれは神の賛美へ導きこそすれ、神への懷疑といったものとはもともと無縁のものであつた。だから右に引いた典礼文に典型的にみられるようにこのパドックスが発せられるところには歓喜の感情がある。^⑥ミルトンのアダムも「喜びと驚きに満されて」口を開くのだ。（四六八行）

以上のような観点から振り返ってみるとき、ホーソンのこの問題の扱いは何とトーンを異にすることか。ホーソンにあってはそれは何よりも「恐ろしいこと」とみなされ、溢れる喜びの感情といったものはなく、代りにあるのは許されざる「神秘の淵」をのぞきこんでみる恐れをまじえた好奇心である。そのすべての理由はホーソ

ーンの当概念の性格自体の中にある。罪の意義を人間の精神的成長に必要な一つの条件としてのその中に見るとき、たとえミリアムが信仰深いヒルダならこう考えるだろうと云ったように、罪をそのように善用するのが神だと考えるとしても、その神は罪→苦悩→精神的成長というほとんど心理的にオートマチックなプロセスの背後にずっと後退してしまわざるをえない。神と人間の垂直的な関係に成立していた伝統的な「幸運な墮落」のパラドックスはここでは事実上人間自身のみに関わる問題に転じている。それはもう厳密には罪のパラドックスではなく、すでにあるとさえ云えるかも知れない。何故ならこの問題から神が後退するとき、パラドックスの一方の項目であるべき罪の否定の決定的モメントが失われるということだから。そうなったら罪は一体なぜ絶対に否定すべきものなのか？　このようなコンテキストにおいてミリアムが提示しケニオンが再提示したような論理で罪の効用が口にされるなら、そのとき罪は文字通り効用化してしまわねばやまないだろう。「罪は絶対に悪いが、恵みをもたらす。」というパラドックスから、「罪⇄苦悩は……有益だ。」というのっぺりした一つの命題への必然的転化である。

最初に引用した問題の箇所を読んで我々が感ずる一種の困惑、ヒルダのアレルギー症的反応に感ずる奇異感、それらはこのところに関係があるだろう。あのような形で「幸運な墮落」の概念が提示される限り、効用故の罪の是認はほとんど論理的帰結であり、我々はヒルダの一端な否定がそれとかみ合わないの感ずる。だが私はここでホーソーンが論理的誤ちを犯したと言って済まそうと思っていない。事情はもっとこみ入っていかつ面白い。大事なことは、にもかかわらずヒルダのそういう反応は全く正当なものだったということだ。彼女は正しくそう反応すべくして反応したのだ。人間と神が最もリアルに関わりあう罪という問題から神が大幅に後退させられる——これはまさしく危険な概念ではないか？　結局は神の賛美につながることになる伝統的な

「幸運な墮落」の概念とは逆にこれはむしろなしくずしに神を否定する方向に向いていると云っている。ヒルダはその危険を察知して心底から驚愕した。そしてケニヨンの迷いを強引に一蹴した。

さてここでもうはつきり言わせてもらいたいことは、それに迷ったケニヨンもそれを否定したヒルダも共にホーソン自身だったということだ。いや、登場人物と作者を重ね合わせるナイーヴさももう一歩進めばあながちそうでもなくなるだろう。そう、あの話をきり出し主張したところのミリアムもまたホーソン自身であったというところにこれまで本稿で追求してきた問題全体の核心があると私は言いたいのである。次にそのことを論じなければならぬのだがその前にあと少しだけ寄りみちをしておかねばならない。

ミルトンの『失樂園』における「幸運な墮落」は云うまでもなく人祖アダムとその結果という人類史に関わる神学的な問題である。ラヴジョイが例の論文中で言及している他の多くの例も一つジョン・ダンのものを除いてすべて同様である。では個々の罪一般についてはどうなのか。「幸運な墮落」とは原罪とキリストによる人類の贖いという人類史的全体性のみにあてはまるパラドックスなのか。このことを一応問うておく必要があるのは、ホーソンの作品におけるドナテロはアダムのアレゴリーであると同時にトスカナの貴族の末裔という個人でもあるからだ。

ラヴジョイが欄外に引いているダンの説教の数行が手掛りになる。ダンが聖アウグスチヌスの言葉を援用しながらこういう意味のことを言っている。「人は大きな罪を犯すのもいい。それによって以前よりもっと完全な悔い改めが出来るから。」もっと完全な悔い改めが出来るとはそれによってもっと大きな恩寵を受けることが出来るということに他ならない。大きな罪が決定的な救いへの契機となりうることに、聖パウロの「罪多きところに恩寵もまた満てり。」(ロマ書五の二十)という思想、これが罪一般に関しての「幸運な墮落」のパラドックスである

う。「救済は稲妻の如く悪しき心を撃つが、習慣的な信心はすべてをしめ出す……」これはグレアム・グリーン
の『権力と栄光』の中の一節(第三部第一章)であるが、これがグリーンの一連の作品の中で一つの重要なテーマ
となっている。これらにおいても問題は神と人との直接的な関わりあい、罪を通しての逆説的な救いということ
であり、この点でアダムの原罪にかかわる「幸運な墮落」本来の内容と本質的に異なるものではない。ホーソーン
のドナテロをアダムという寓意を去って一個の罪人として考えてみてもやはり右のような要素は抜けおちてい
る。彼は悔恨の苦惱をくぐることを通して贖罪に近づいてゆくことは事実であるが重要なのは人間を越えるもの
との関わりあいではなくてより全き人間への成長である。

三

前章においてこの作品におけるホーソーンの「幸運な墮落」の概念の特質を明らかにしえたと思う。次に考え
るべきことはそのような概念がホーソーンにとってどのような意味をもっていたかということである。それを考
えることがとりも直さず先に指摘してきたようなこの作品における妙な混乱、テーマの扱い方の曖昧さの理由を
明らかにすることになる筈である。しかしここから先事柄はホーソーンの宗教性という大変厄介な問題に関わ
てくる。私の意図はホーソーンの宗教的思想の具体的内容を抽出したり整理したりすることにはない。ただ、
作家としてのホーソーンの宗教性、ということを考える場合にどのようなことが問題になるかということについて
私の考えを述べ、それを本稿における私のテーマに関連づけてゆきたい。

ホーソーンの宗教的立場を簡単に云うならば、洗礼も受けず教会にも行かないがオースドックスなキリスト教
の基本的教義を受入れていたプロテスタント、ということになる。これだけではあまりに漠然としすぎている

と思われるかも知れないが、この要約を構成している各項目、即ち、宗教的プラクティスをもたなかったこと、それでいてキリスト教の基本的教義をほぼそのまま受入れていたこと、そしてプロテスタントに与していたこと、の一つ一つ及びそれらの組合せの中にホーソンの宗敎性に関する凡ゆる問題が含まれていると云つてよい。

先ず洗礼も受けず教会へも行かなかつたということは、初期の生命力を失い固定化、形式化してきていた当時のカルヴィン派の教会に対しても、逆にスマートな「近代化」を施した新しいユニテリアン派に対しても批判的態度を持したことを意味するが、同時に祈りというプラクティスをさえ行わなかつたらしいということになると、彼を本當の意味での信仰者とみなすことは出来ないのではないかということになる。(逆に教会へ行って祈りをする者がすべて眞の信仰者であるとは限らないことは勿論であるが) そういう彼が受入れていたキリスト敎のドグマというものを彼の作品その他から抽出してみると、それは正統的なキリスト敎のほとんどそのままであつて、ピューリタンの要素を含みながらもむしろカトリシズムに近く、キリストの神性を否定するユニテリアニズムからは遠い。また新旧両教会に対する態度もアンビヴァレントで、ピューリタニズム本来の簡素さと厳しさをよしとしカトリックの教会制度の不純さに反撥するが、その一方では形式化したピューリタニズムのリゴリズムを批判しカトリックのより人間的な教義、制度にひかれるという複雑さである。更にそういう彼が自分をあくまでプロテスタントとみなして躊躇しなかつたことにはアメリカ人としてのパトリオティズムという政治的要素も入ってくる。このように種々の要素がからまりあつてはいるけれども、ホーソンの宗敎的態度ということならばともかく一つのイメージを描くことはそれ程難しくはない。しかしここにもう一つ非常に重要な條件が重なる。それは彼が作家(芸術家)であつたということだ。我々が相手としなければならぬのは彼の作品なのである。

一体に文学作品の宗教性ということの問題にする場合、本当の意味での信仰をもっている宗教的な作家、それとは逆に明らかに非（反）宗教的な作家、或は現にどの宗教に対する信仰ももっていないが宗教的根本問題を一生懸命追求している作家等よりも、本来の意味での信仰者ではないのに伝統的キリスト教の内容をほとんどそのまま受入れ、これに疑いを向けるということを決してしないホーソーンのような作家が一番扱いにくいのではないだろうか。そういう作家の作品の宗教性とは一体何なのか？

先に大ざっぱに触れたホーソーンの入っていたキリスト教の内容がいかなるものであったかという問題に関しては既にいくつかの研究がなされている。ホーソーンは作品の中では無論のこと、ノート・ブックスの類の中でも自分の宗教的観念というものを決して組織立てて表明したことはないから、右のような研究は作品その他からの宗教的観念の抽出、まとめであり、その結論が既に簡単に述べたようなことになっている。我々は綿密なリサーチを経て出されてきたそういう結論を否定することは出来ないと思う。神、人間、罪、救い、といったことに関してホーソーンが正統的キリスト教に依っていたことが彼の書いたものの様々な箇所から示されることを疑うわけにはゆかない。だがそのように作品を資料として扱いそこから作者の信仰内容を抽出してくる場合には一つの危険がある。概して作者の生まの声らしきものは重要でない作品の中にあっさり表明されているものであって、優れた重要な作品の中ではそれが複雑さの中に隠れているばかりか、アイロニカルに逆の形をとって現れている場合もある。研究者にとってはしばしば前者の方が有難い資料になるところに問題がある。だからそのような手続きによって帰納されたホーソーンの信仰内容を手掛りにして今後はそこから演繹的に彼の具体的な個々の作品をみようというときには余程注意しなければならない。「信仰」と「作品」の間の距離ということはよく云われることだが、文字通り距離があるのみだったらまだ事柄は容易だろう。ホーソーンの場合にはもう一種の厄

介さがある。

距離ということから云えば、彼の場合のようにその「信仰」がアクチュアルなものでなく了承事項として受入れられている場合、それと「作品」との間に緊張関係というものがあまりなく、そのために我々は安易に両者を結びつける危険に陥り易い。しかし注意すべきことは、ホーソンの実際の作品の世界はほとんど人間の次元のみに関わり、神との直接の関わりが重要となる場合はほとんどないということである。これは文学は神学や哲学と違って生身の人間を主題にするという常識論以上の意味でそうなのだ。即ちホーソンの世界における価値の中心は、彼のいわゆる“the magnetic chain of humanity”(イースン・ブランド)或いは“the whole sympathetic chain of human nature”(七破風の家)というものであるのであり、従って彼における「罪」も「救い」もそういうヒューマニティー内部のある実体との関わりにおける意味が重要なのであって、人間を超える神との直接的な関わりにおける言葉の真の意味で宗教的なそれが重要なのではない。

ところで一方での誤解を避けるためにこうはつきり云いきった途端、その言葉の端が他方の側の誤ちへ達しそうになるところに初めて述べたホーソンのような作家の扱いにくさがある。それではホーソンの「罪」と「救い」を非宗教的なものと呼ぶべきかというところにまた問題が生ずるのだ。彼が受入れている伝統的教えによる神の次元と彼の作品の世界であるヒューマニティーの次元の間には、根本的に云ってシャープな断絶も深刻な角逐も意識されていない。勿論次元の違いというものはあるが、上と下二つの次元は「摂理」というものによってまず平穩のうちにつながっている。だから彼の作品における「罪」の意味でありまたその結果であるヒューマニティーの中心からの離反と疎外は、当然神からの離反と疎外であるとして暗黙のうちに了承されているのである。彼における罪と救いという人間的¹⁾主題(神学的でないという意味で)は根本的にキリスト教の教えに反し

もしないしその弊をはみ出しもしない。彼を非宗教的と呼ぶわけにもゆかない所以である。従来ホーソーンの宗教性に関して対照的な二様の行き過ぎた解釈が行われてきたのは、以上のような「信仰」と「作品」の間の距離と癒着性という微妙なしかしホーソーンのような作家においてはごく自然な関係を正しく把握し損なうところに理由があったであろう。^⑧

さて我々は『大理石の牧神像』に戻らねばならない。といっても我々は別に余計な回り道をしてた訳ではない。本稿の私のテーマはこの最後の段で右に述べてきたところと直接関わりをもつ。

結論的に云えば、前二章にわたって指摘検討してきたこの作品の「幸運な墮落」の問題の扱いにおける一種の混乱——即ちもう一度まとめて云えば、物語自体としてのドナテロの運命と、ミリアム、ケニヨン、ヒルダ三人による「幸運な墮落」をめぐる議論との関係における混乱——は、右に述べたホーソーンの「信仰」と「作品」の間の距離と癒着という問題にホーソン自身が否応なく直面するに至った結果のあらわれなのだ。

「幸運な墮落」の思想が『大理石の牧神像』よりずっと以前からホーソーンの多くの作品の中に多かれ少なかれ現れていることは多くの人々によって指摘されている。それは別にホーソンに限ったことではないであろう。罪というものの意味の深みを文学が追求する時、多かれ少なかれそういった思想に関連してくることはほとんど必然とさえ云えるかも知れない。なぜなら「幸運な墮落」とは教義や思想ではなくて、というよりはそれ以前に、ミルトンの（伝統的）な意味においてもホーソーン的な意味においても人間の本质に関わる一つの神秘的な現実であるからだ。ホーソーンの多くの罪の主題に深みが与えられるのは彼が罪の意味の深みにある二面性を把握するからである。『緋文字』におけるヘスターとディムズデルの例を考えれば十分であろう。ただ既に論じたようにヒューマニティーの次元を専らとするホーソンにあっては「幸運な墮落」は第二章でみたようにその本

来の形をとることはなかった。罪と神の恩寵の問題ではなく罪 \parallel 苦悩と人間的成長深化が問題の中心となった。^⑧『大理石の牧神像』におけるドナテロの物語の中にそのテーマは最も明瞭な姿をとることになった。『緋文字』その他に内在していたこのテーマが『牧神像』でこのように顕在化するに至ったのはいわば当然の成行き、着くべくして着いた終着点であった。だからドナテロの「変貌」の運命を描くホーソンの筆には何のためらいもない。自分の従来のテーマを持ってゆけるところまで持ってゆくのがそこの仕事であった。その結果としてミリアムの結論が出てきたのもこれまた当然の成行きだった。彼女は正確に事件全体を総括しある大胆さをもってそれを理論化したにすぎない。だが作者ホーソンはここで初めて自分がどこまで来たのかということをはっきり認識し、到達点の足元からある危険な展望が開けているのに気づく。云いかえれば、ここで初めて彼は従来離れて、いることを気にする必要もなく、一致させる努力の必要も感じなかった自己の「信仰」と「作品」の間の関係というものを強く意識せざるをえなくなったのだ。ミリアムの「幸運な墮落」の議論の中に彼は自分のあたりまえとして受入れている「信仰」の粹をはみ出す危険性を見出す。

ここで少しつけ加えておきたいのは、ホーソンが当然の終着点として達したあのような性質の「幸運な墮落」の思想が危険なのは彼の類の「信仰」にとってであって、例えば彼などよりはるかに熾烈な実存的信仰の持主であるベルジャールエフにとってならそのようなことは危険でも何でもない。彼はホーソン流の概念をもっと徹底させてこのように云う。

我々は我々に与えられた分裂と苦悩を最後まで徹底的に味わわなければならない。我々は悪を最後まで徹底的に体験しつくすことによって始めて逆に、意識によっては到達出来ない完全な状態——即ち天上の楽園や永遠の至福——に達し、真の自

分を復活させ、また絶対善を実現することが出来るのである。^④

ここには伝統的なキリスト教の粹をはみ出す程に熾烈な信仰を有する者と、伝統的なキリスト教の粹をアクトアルな信仰なしで受入れている者との相違がある。後者はまさにその「粹」的人物であるヒルダに依ってその危険な概念を少くとも表面上否定しておかねばならなかった。

ではホーソンがヒルダと共に、ミリアム（これもホーソンであるということをごくでもう一度云うまでもあるまい）の提示した「幸運な墮落」の中に感知した危険とは具体的にどのような姿をとっていたかということをご推量することでこの稿を閉じたいと思う。

我々は神の関与というものが全くのゼロになった場合の「幸運な墮落」の例、文字通りの「罪の効用化」の例を、ステイーヴン・クレーンの『赤色武勲章』の結末部に見出すことが出来る。

彼は自分の犯したその罪を遠ざけておくことが出来るようになった。……そしてついにその中に変わった効用を見出せたと
思うようになった。もしそれが自分のエゴチズムの活動をさまたげることになってゆくなら今後それは大切なものになるた
ろうと彼は叫んだ。それは人生を落着いてバランスのとれたものにするだろう。それは彼のうちの良き部分となるだろう。
大きな誤まちを犯すのではという意識をしばしば心によび起し、そうして彼は穏やかに注意深く身を処するようになるた
う。彼はおとなになるのだ。^⑤

ここまでできた「幸運な墮落」からは神は完全に消える。まさにその通りにこの「彼」は、「昔聞いた聖書のほ
ら話を振返って」「そういうものを今は軽蔑出来ることに気づいて嬉しく」感ずるのだ。

ミアムの『幸運な墮落』論がやがてはこういうところに達するであろうことをヒルダは、そして信仰者、ホーソンは、感知したのではなかったか。とすれば彼等の「言葉で云えぬ程の驚き」も決して故なきことではなかった。

さて、晩年に達した一人の作家が、自己の「作品」と「信仰」にかかわる内的な混乱を、このような形で作品に露呈させたままにして終っているということは決して名譽なことではなからう。ホーソンというのは、自己的内的な混乱を作品自体の緊張・迫力となしうるタイプの作家ではなかった。彼がかつてなかったこういう状況にこの作品において逢着したということは彼の作家的生命にとって不吉なしるしであった。それから四年後に死ぬまでに彼は尚三編ばかりの長編に手をつけたがどれも完成することは出来なかった。そのことは完成されたこの最後の作品からいくらかながら予想されることではなかったらうか。『創作力の衰え』と一般に云われることは、もう少し具体的に云えば、作家が内的世界の統一（それが極に分れている場合でも）を自然ににせよ意識的に加えた緊張によってにせよ（ホーソンの場合は前者の方であった）、保持していくことが出来なくなることだと云ってよいだろうから。

〔注〕

- ① Daniel G. Hoffman, *Form and Fable in American Fiction*, Oxford Univ. Press, 1961, pp. 202-218. かの種のものの決定版であらう。
- ② ケニオンは明らかにそのような視点的人物となりうる人物で、前作の経験を経ているホーソンは作品の約1/4にわたる一連の部分（二四章―三五章）では彼に視点的役割を与えているのであるが。
- ③ 背景と主題の結びつきを一番よく論じているのは Richard H. Fogle, *Hawthorne's Fiction: The Light and the Dark*,

Univ. of Oklahoma Press, pp. 162-183. じゆんてい。またローレンスの他の背景描写がホーンソンのロマンスの理論上の必要適していること（これは作者自身序文で云っていることだが）を論じ、同時にテーマとの関連を考察した Gary J. Scrimjeour, "The Marble Faun: Hawthorne's Faery Land," *American Literature*, Nov., 1964 なども。しかし私はイタリーのセッチャングがホーンソンのロマンスの理論に適合したから成功したというこの論の主旨には反対である。両者が表面的に適合したところに問題が生じたとは私は考える。（拙稿「ホーンソンのロマンスにおけるセッチャングの意味と役割」、日本アメリカ文学学会「アメリカ文学研究」第二号、一—一五頁参照）

尚この作品の比較的新しい読み方として、ジュイムズの「国際テーマ」もの先駆とみる読み方が示唆されていることも注意しておく必要がある。Murray Krieger, "The Marble Faun and the International Theme," *The Play and Place of Criticism*, Johns Hopkins Press, 1967. Norman Holmes Pearson, "The American Novelist and the Uses of Europe" (多久和新爾編註 *Some American Studies* あざらふ社刊所収)

④ Sidney P. Moss, "The Problem of Theme in *The Marble Faun*", *Nineteenth Century Fiction*, March, 1964, pp. 393-399.

⑤ G. J. Scrimjeour, 前掲論文。彼はさう述べながら「たがちは誘惑には勝つてゐるが、幸運な墮落」の概念の提出の目的は作者の信念を表明することは全く関係がないのだ、という先の四つの分類にひっかからない自説を披瀝した。

⑥ この点で、新批評的方法をホーンソンに関して最も押進めた批評家 H. H. Waggoner の陥した誤まりは象徴的である。彼は一九五五年版の *Hawthorne: A Critical Study*, Harvard Univ. Press. で、ホーンソンが「幸運な墮落」の思想を肯定していたとすると彼の全作品が無意味なものになるとして否定説をついた。しかるに六三年の改訂版では彼はその見解を根本的に修正して、先の分類に従えば(例)に含まれる立場をとるようになった。

⑦ 以下引用に用いるテキストは *The Complete Novels and Selected Tales of Nathaniel Hawthorne*, Modern Library.

⑧ 肯・否両様に読みとれることを最近の論文で菅沼舜治氏が指摘しておられる。「*The Marble Faun* のテーマについて」ホーンソン『大理石の牧神像』における「幸運な墮落」

『研究集録』大阪大教養部、第一五巻、一九六七)

- ④ R. H. Fogle 前掲書。H. H. Waggoner 前掲書改訂版。Roy R. Male, *Hawthorne's Tragic Vision*, Univ. of Texas Press, 1967.

⑩ ホーソンは日常の次元を越える類の事柄に決してリアリティを与ええなかった作家ではないか。そこがメルヴィルと異なる点だろう。例えばメルヴィルのピリー・バッドは「知恵の木の実が差出される以前の」アダムのだがこちらには我々の憧憬を引き上げるだけのリアリティがある。

⑪ 注⑥参照

- ⑫ Sheldon W. Liebman, "The Design of *The Marble Faun*," *New England Quarterly*, March, 1967.

尚我国の研究者では清水汜氏がやはりミルトンとホーソンの当概念における同一性を論じておられる。「ナサニエル・ホーソン論—宗敎性から見たアメリカ作家その二」、『エッセイズ』第十一号 一九六〇。

小山敏三郎氏は最近御出版の『ホーソンの世界』(秋書房)の中で「幸運な墮落」の思想がホーソンの文学全体にわたって重要な意味をもっていることを示唆され、『大理石の牧神像』とメルヴィルの『ピエール』を比較論じられた章でその問題を扱っておられるが、正面から取上げられてはいず、この問題については「他日を期したい」(六七頁)と云っておられる。ただ、ジェイムズのホーソン伝の御訳業である『ホーソン研究』(南雲堂、一九六四)につけられた「解説」の中ではミルトンとの類似性に言及しておられる。(二〇八—二〇九頁)

⑬ 彫刻家ケニヨンのアトリエには彼の製作になるミルトンのプロフィールがある。その中にはミルトンの既存のあらゆる胸像・肖像画からの真実が総合され、加えて『失楽園』、『コウマス』、『リシダス』、『ラレグロ』の愛読玩味を通して「大詩人の天才」が表現されているのである。(六五七頁)

⑭ Terence Martin, *Nathaniel Hawthorne*, College and University Press, 1965. 中でホーソンの当概念の「世俗性」が指摘されているが、その事実の指摘だけでは物足りなく思われる。

⑮ A. O. Lovejoy, "Milton and the Paradox of the Fortunate Fall" in *Essays in the History of Ideas*, 1960.
⑯ 口語訳『ミサ典書』に於て。

⑰ この章句が唱われるのは、聖土曜日(復活祭前夜)キリストの復活を象徴する復活ローソクが点火され、それを奉じた行列が灯の消された聖堂内を祭壇の前まで進み、そこで火が信徒達の手にするローソクに移され、堂内がローソクの灯で輝きわたる時である。それはカトリックの典礼中でも最も深い喜びに溢れる瞬間の一つである。

⑱ Leonard Fick, *The Light Beyond: A Study of Hawthorne's Theology*, Newman Press, 1955.

Henry G. Fairbanks, *The Lasting Loneliness of Nathaniel Hawthorne*, Magi Books, 1965. (初めの三章)

⑲ ヘンリー・ジェイムズが作品の材料とされている罪の問題はホーソン自身の個人的な信念とは何の関わりもないと評したのは有名なが、彼は癒着、性的の方を全く無視してしまつた訳だ。また清水汜氏の前掲論文はそれと丁度逆の例だと思われ。氏の論文によりピュエリタニズムの神学に関して教えられるところが多いが、それとホーソンの作品との距離を無視しておられるのではなからうか。例えば氏の次のような一節は魅力的ではあるが私には理解し難い。

「罪と救いを問題にした清教徒ホーソンは、『緋文字』から『マーブル・フォーン』(『牧神像』)にいたつて、罪の認識はますます深く、救いの確信はますます固くなつていったのである。罪の色がますますあかくなるにつれて、救いの光はますます強くなつていった。」(前掲誌八四頁)

真に宗教的な意味で「救いの光」といえるようなものが一体ホーソンの世界にさすことがあるのかどうか私にははなはた疑問なのだ。(拙稿「T・S・エリオットの『ホーソンの側面』」、あぼろん社『季刊英文学』第四巻第一号 一九六六 参照)

⑳ 人間の墮罪が「知恵の木の実」を食つたことにあつたのであるからホーソンのような角度からの問題のとらえ方は勿論彼のもののであるわけではない。アーチボルド・マククリッシュの長詩 *Songs for Eve* (1954) はまさに同じ角度から原罪の問題をとらえている。即ち「動物」から「人間」への「開眼」をテーマとしている点でホーソンと軌を一にしている。但しマククリッシュにおける「人間」は「時空」("time and space")を越えるものとしての本質が重要視されているから、

ホーソン『大理石の牧神像』における「幸運な墮落」

ホーソンと比べてやはりより宗教的だと云えよう。

⑳ ベルジャールエフ（野口啓佑訳）『人間の運命―逆説的倫理学の試み―』（ベルジャールエフ著作集第三巻、白水社）九七頁。

㉑ Stephen Crane, *The Red Badge of Courage*, Rinehart edition, 1963. p. 374.

（付記）

第三章でふれたホーソンの「罪」と「救い」の特質についてはもっと詳しい論述が必要であろう。それに関しては注⑲にあげた拙稿を参照して頂きたい。尚、同じ問題をグレアム・グリーンとの比較において考察したものを本稿に続いて『視界』第十号に発表の予定である。