

ミルトンの倫理観

杉本 誠

ミルトンの倫理思想を概観することは、彼自身の人生観を知る意味において意義深いことである。ミルトンの倫理思想は彼の青年時代、とくにケンブリッジ大学入学の当初から晩年の叙事詩の時代にかけて、彼の意志の中心を支配したものである。そこでミルトンの倫理思想を三期に区分して、各期の特徴に焦点をあてて整理してみることにする。結論を先に述べるならば、青年期のミルトンを支配した思想は、「美德」“virtue”を中心としたプラトン哲学の根本思想の影響ということである。すなわち、プラトニズムの影響と美德の中でも「純潔」“chastity”への関心とそれを重視した点にある。

次に、壮年期のミルトンは、彼の倫理思想の展開した時期といえる。彼にとっては1640年代から1650年代にかけての散文時代に相当する時期である。ミルトンが「宗教的」“ecclesiastical”自由、「家庭的」“domestic”自由、「政治的」“civil”自由の三つの自由を掲げて散文論争に終始し、「真の自由」“true liberty”を主張した時期である。この時期において彼の精神を支配したことは、「正しき理性」“right reason”による選択ということである。彼にとって「正しき理性」とは、神との契約関係に立つものに示される「神の声」、「神の像」を意味するものである。「正しき理性」による自由意志の選択こそ「キリスト教的自由」“Christian liberty”であり、彼にとって倫理的決断の基盤なのである。さらに、「正しき理性」による選択が「節制」“temperance”という美德によって成されるなら、それこそ神の摂理であるというキリスト教的倫理観を強調した時期である。すなわち、「正しき理性」と「節制」との融合においてミルトンの倫理観が形成された時期とみることができる。

最後に、晩年のミルトンを支配した美德は「忍耐」“patience”であった。失明、身にせまる危険、家庭内のいざこざ、政治行動の敗北など、さまざまな要素が彼を救い難い挫折感と懐疑と絶望に追いこんだ。そうした状況の中で神の摂理、力と善に確かな信頼において神の御約束に従うことこそ勝利であると悟った時期である。すなわち、逆境における美德である「忍耐」を重視し、「信仰」“faith”こそ勝利なりというキリスト教的倫理観を達成した時期である。

各期の特徴を重点的に整理したわけであるが、共通していえることはミルトンが美德を彼の倫理思想の中心においていることであり、しかもその美德が「純潔」から「節制」へ、「節制」から「忍耐」へと連なり彼の意志を支配していることである。さらに美德を達成するためには、神

の摂理を確信しなければならないというキリスト教的倫理観を重要視した点である。

さて、これらの倫理思想の特徴をミルトン自身、青年期から晩年に至るまでの作品と生活の中にどのように表現し、実践していったのかを具体的に整理してみることにする。

(1)

青年期におけるミルトンの倫理思想に深い影響を及ぼしたのはプラトンであった。プラトンに対するミルトンの関心は、ケンブリッジ大学時代に深まりをみせ、この時代の初期の作品『第二弁論原稿』*Proclusion II* (1628年頃)における天体の音楽論などにその跡をとどめている。彼の思想の最高の対話は、プラトンの『饗宴』*Symposium* であり、これを彼はホートン時代に始めて学び、自己の新しい興味をプラトンに向けて成長させていることはきわめて重要なことである。

また、ミルトンが1642年春に出版した『スメクティムニューアス弁明』*An Apology for Smectymnuus* の中で、ケンブリッジ大学入学の当初から「プラトンの神聖な著作」“divine volumes of *Plato*”⁽¹⁾やその同時代人クセノポンを読むようになり、「純潔と愛」“chastity and love”⁽²⁾を学んだことが書かれている。その当時のミルトンの読書歴、いわば思索歴をたどるならば、彼は弁論家や歴史家の著作を読み、オウィディウスを中心とする「なめらかなエレジー調の詩人たち」“the smooth Elegiac Poets”⁽³⁾の詩作に触れた。次に、ダンテやペトラルカも読んで、みずから「真の詩」“a true Poem”⁽⁴⁾でなければならないという自覚にめざめ、「厳粛な編」“solemne canto’s”⁽⁵⁾を連ねて騎士道を描く「気高い物語やロマンス」“lofty Fables and Romances”⁽⁶⁾に没頭したのである。「厳粛な編」の物語は、詩人スペンサー作の『妖精の女王』*The Faerie Queene* (前半1590年、後半1596年)である。スペンサーはミルトンの叙事詩制作の意欲に強い影響を与えた詩人である。ミルトンは聖ポール学校時代からスペンサーを学び、「スコトゥスやアキナス以上の教師」“a better teacher than Scotus or Aquinas”⁽⁷⁾とまで呼んで彼を尊敬した。彼はこの先輩詩人を『アレオパジティカ』*Areopagitica* (1644年)において「賢明な思慮深い詩人スペンサー」“our sage and serious Poet Spenser”⁽⁸⁾と呼んでいる。ミルトンがスペンサーから学んだことは、「気高い、純潔という徳」“noble vertue chastity”⁽⁹⁾であった。すなわち、プラトンのように、かつキリスト教的な愛の倫理を学んだのである。次に、プラトンやクセノポンを読み、スペンサーから学んだ「気高い、純潔という徳」に加えて、「純潔と愛」を学んだ。最後にキリスト教の世界にはいり、「生まれつきの性質の控え目さと、もっとも高尚な哲学から学んだ道徳的訓練」“a certain reserv’dnesse of naturall disposition, and morall discipline learnt out of the noblest Philosophy”⁽¹⁰⁾が、放縦の道から救ってくれた。この聖書の世界から「純潔にして高遠な奥義」“chaste and high mysteries”⁽¹¹⁾を学んだ。オウィディウスからダンテやペトラルカを経て、スペンサーとプラトンに達し、プラトンからキリスト教へという思索の

遍歴において、ミルトンの青年期における倫理観の精神的方向づけをみることができるわけである。

ホートン時代の若きミルトンにとって、彼の心を支配していた問題は「純潔」であり、仮面劇『コウマス』*Comus* (1634年)を書いていた時、彼は特にその問題に関心を抱いていたことをティリヤードは述べている⁽¹²⁾。ハンフォードも、青年時代のミルトンにとって「純潔の美德を高揚する」⁽¹³⁾ ことこそ彼の主眼であり、理想でもあったと述べていることからして、「純潔」はミルトンの精神の中に躍動し、そしてすべての行動を動かしたところのものであり、ミルトンにおける最も尊い存在の一つであったと考えることができる。

ミルトンの作品の中でも、仮面劇『コウマス』と『スメクティムニューアスの弁明』には、彼の深部を貫く基本的主題の一つである「純潔」に関して、その論理が明確に表現されている。「純潔」が作品の主題として追求されている背景には、やがてピューリタン革命を経験する1630年代のイギリスの社会的かつ精神的な状況を考える必要がある⁽¹⁴⁾。

ところで、ニコルソンは『コウマス』の主題はイギリス仮面劇の大多数の根本的な主題である悪徳を支配する「美德」の勝利であると述べ、根本的な主題は「純潔」であることを指摘している⁽¹⁵⁾。ティリヤードも『コウマス』は「純潔」の思慮深い、真面目な教義であり、さらにその教義は「純潔」が超自然的な力を与えることを説明している⁽¹⁶⁾。

ここで言う超自然的な力とは、神の愛の力を指し、聖なる者の導き、つまり「恩寵」を指しているともみることができる。ブルックスとハーディが「淑女を誘惑しようとするコウマスの努力に対して、淑女がその純潔を守る力は、恩寵すなわち神の愛“divine love”の力である」⁽¹⁷⁾と指摘していることから明らかである。要するに『コウマス』の主題は、「節制」から始まって「禁欲“contenance”へと進み、さらに「純潔」へと発展する。「純潔」が「神の恩寵“divine grace”の世界まで高められると「処女性“virginity”という概念になるのである。「処女性」は『妖精の女王』に出てくるベルフィービーのように、天上の美德、特に神の恩寵を意味する宗教的なイメージを帯びており⁽¹⁸⁾、人間の心理の内面にかかわる「魂の純潔」を意味しているのである。

結論として『コウマス』は、淑女によってあらわされている純潔が、コウマスによってあらわされている感覚的な、官能的な誘惑と相剋しており、それにプラトンのエトスを越えた「神の恩寵」による勝利の可能性が暗示されているのである。それは『コウマス』の終結に、神の力に支えられた「美德」の絶対性への信念として表現されている。

Mortals that would follow me,
Love Virtue, she alone is free,
She can teach ye how to climb

Higher than the sphery chime;
Or if Virtue feeble were,
Heaven itself would stoop to her.

わたしに従う人間たちよ、
美德を愛せよ、彼女だけが自由。
美德はあなたを導いて天上の音楽よりも
さらに高く登らせる。
もし美德の力が弱ければ
天自らが身をかがめて彼女を支えてくれるでしょう。 (1018—1023行)

ミルトンにおいては、「美德」はキリスト教的な「信仰」を母体として育成されたところの神性に連なる能力であり、また知識であった。「美德」こそミルトンの精神にあっては、まさに倫理の中核であった。青年期のミルトンにとって、彼の人生における精神的基盤は「美德」を修め、「美德」を伴う「信仰」を添え、「純潔」の道を歩むことであった。しかも『コウマス』においてミルトン自身、「純潔」が「愛」“Charity”に結びつくものであり、常に「愛」によって結実すると考えた。「純潔」と「愛」との合体こそ「天国の愛」“heavenly love”（『楽園喪失』第8巻592行）に至るものであり、「真の美德」に通じるものであると確信したのである。「純潔」と「愛」との結びつきにおいてミルトンは、彼の教育に重要な影響を与えたものとして、プラトン哲学の教えを『スメクティムニューアスの弁明』の中で明らかにしている。

純潔と愛について学んだことを話すべきであるならば、私はその愛は全くのものであって、その魅惑的なカップの中身は美德だけであり、そしてそれを愛は自らの手で徳である人々に持って行く。有徳でない人々は、愛の名の濫用者である或る魔法つかいが持ちまわる濃い麻酔の濁り酒にだまされるのである。そして、愛の最初の、しかももっとも主要な役目は、魂の中ではじまり、そして魂の中でおわるものであり、愛の神の産み出す知識と美德という双生児をつくり出すことである⁽¹⁹⁾。

ミルトンの理想主義の最も特質的な面は、魂の純粹としての「純潔と愛」という点にあった。彼が自己の純潔主義を築き上げたプラトンの基本的考えは、「真の愛」の中身は「美德」で満ちており、しかも魂の中ではじまり、魂の中でおわる神聖なものであるという論理である。さらに「愛」は「純潔」とともに存在し、「純潔」と「愛」が結ばれて、「知識」と「美德」が生まれるのである。ミルトンにとっては、まさに、「純潔」と「愛」とは車の両輪の関係であり⁽²⁰⁾、「純潔」とは「悪徳からの単なる節制ではなく、善人のプラトンの愛とキリスト教的な愛との完成」⁽²¹⁾であると理解することができたのである。

ところで、青年期のミルトンはプラトンの著作、もしくはネオ・プラトニックな著作に非常に精通しており、大部分賛同していた。多くの批評家たちが、ミルトンとプラトンの倫理観の著しい類似性を認めている。たとえば、ハンフォードは禁欲主義ではなく、節制がミルトンの行為の真の原理であると論じながら、ミルトンをプラトニストだと呼んでいる⁽²²⁾。

アガーは、ミルトンの倫理観のプラトンの性格を述べ、「知恵すなわち理性がプラトニズムの主要な教義である」⁽²³⁾と説明している。またサムエルは『プラトンとミルトン』*Plato and Milton*において、ミルトンの作品のいたるところにプラトンの模倣があったことを指摘し⁽²⁴⁾、ミルトンの精神にギリシアの精神を注ぎこんだ異教的哲学者の中から、とくにプラトンの影響を全面的に強調している。さらにミルトン倫理が包含するギリシア精神、とくにプラトン主義的な要素を論証しながら、ミルトンの精神におけるプラトニズムの展開と、キリスト教精神へのプラトニズムの転回発展の過程に力点を置いている。プラトンのミルトンへの影響は、ミルトンの個別の作品にみられるだけでなく、より深く、彼の実際生活に浸透していった。すなわち、ミルトンの精神にプラトンの精神が論理的規範としてだけでなく実践的規範として植えつけられていったとみることができるのである。

サムエルは「ミルトンの倫理ではプラトンのものは少しも除かれておらず、あるものが付加されている」⁽²⁵⁾ことに着目する。プラトンの倫理とアリストテレスの倫理が知識としてミルトンのそれから少しも除かれていないことは明らかであるが、「付加されたあるもの」が、実は「キリスト教的美德」を意味したものであることを指摘している。すなわち、ミルトンの倫理がプラトンの要素を保持しながらも、「最高善を対話“Dialogues”で賛美されている哲学的生活“philosophical life”から、キリスト教のより豊かな生活“more abundant life”へ変わるためにプラトンの理念“Platonic ideal”を越えなければならなかった」⁽²⁶⁾ことを力説するのである。換言すれば、ミルトンの倫理がプラトンの要素を保持しながらも、同時にそれらを越えた「キリスト教的美德」に支えられたものであることを主張しているのである。

サムエルは結論として、「プラトンは善悪の学と、それに伴う知恵の徳を他のあらゆる善の根拠としての幸福の基調としたが、ミルトンは神の御心“God’s will”を疑わず受け入れることと、それに伴う愛の美德を立てた。まさにプラトンは、知識に基づかない勇気と節制を、勇気とも節制ともまったく認めなかったように、ミルトンにとって信仰に根ざさない知識は、単に知識の偽りの見せかけである」⁽²⁷⁾と論じている。まさに「信仰」という「キリスト教的美德」に基づくミルトンのキリスト教的倫理観を強く表現している論理であると理解することができるのである。

(2)

青年期のミルトンが、いかにプラトン哲学の根本思想の影響を受けているか、またプラトンの理念を越えた「信仰」という「キリスト教的美德」にミルトンの倫理観の特徴をみてきた。さて、壮年期から晩年にかけて、いわば散文時代から叙事詩の時代にかけてのミルトンの倫理思想の中心はいかなるものであり、それが彼の作品と生活の中にどのように反映され、表現され、また実践されていったかを探ってみることにする。

まずブッシュェはルネッサンスの伝統の中で、人間の神への模倣を確立した機能は理性であり、理性においてこそ人間は神に似ることができた。理性の概念はその本質においてネオ・プラトニズムに負っており、高度な内面的理性の概念は「正しき理性」ということばに定義されるとしている⁽²⁸⁾。まさに、散文時代のミルトンの倫理観においてもっとも重要な点は、この「正しき理性」に従うことであった。ミルトンにとって「正しき理性」に従うことは「神の声」に従うということであった⁽²⁹⁾。

この点でケンブリッジ・プラトニストたちの主張に近いものがあった。彼は、本来プラトンにまでさかのぼる「正しき理性」ということばを、神との契約関係にはいったものに示される「神の声」、「神の姿」と理解した。ミルトンは事実、『離婚の教理と規律』*The Doctrine and Discipline of Divorce* (初版1643年8月, 再版1644年2月)の中で、「神はいわば人の姿をとってわれわれに現われ、われわれと契約を結び、……正しき理性にかなない、それに照応するのである」⁽³⁰⁾と書いている。

『楽園喪失』*Paradise Lost* (1667年)においても、アダムは創造の時に「聖なる理性」(第7巻508行)を授けられ、アダムはそのことを自覚していて、エバに次のように語る。

But God left free the will, for what obeys Reason, is free, and reason he made right,

だが、神は意志を自由にされた。理性に従うものは自由であるから。神は理性を正しいものとされた。(第9巻 351—352行)

アダムに与えられた「正しき理性」は、自由の原理であり、失われた人間性を回復する基盤であった。

ミルトンは『第二弁護論』*A Second Defence* (1654年)において「真の実質を備えた自由は、外に求められるべきものではなく、内に求められるべきものであり、剣によって得られるべきものではなく、正しい規律と正しい行為の人生によって得られるべきものである」⁽³¹⁾と書いている。

ここで「正しい」という言葉は、「正しき理性」に従って、と解釈することができる。それならば、「自由でありたいと欲するものは……正しき理性に従うこと、すなわち自分自身に打ち勝つことを学ぶべきである」⁽³²⁾と彼は主張する。ミルトンにとっては、「正しき理性」に従って節制の人生を送ることこそ、真の英雄なのである。真の英雄とは、まさに「内なる神の戒めの声」⁽³³⁾に耳を傾ける人のことであった。

さて、壮年期の離婚論争においてミルトンを特徴づける点が二つあげられる。第一の点は、個人の自律性を重視したことであり、その上に自発的に神との契約関係を求めた点である。第二の点は、「正しき理性」に対する信頼を深めていったことである。彼は、1644年くらいまでには、「正しき理性」への信頼を深めていったと理解することができる。なぜならば、1644年11月に出版された『アレオパジティカ』では、自ら「正しき理性」に拠って、行くべき道を自律的に選択するのが「真実の戦うキリスト者」“the true warfaring Christian”⁽³⁴⁾であると、主張するに至るからである。すなわち、ミルトンは「正しき理性」と自由意志の選択の重要性を訴え、神とアダムの関係を例に上げながら、次のように述べる。

アダムが罪を犯すことを許した神の摂理“divine providence”に対して不平を言う者が多い。何と愚かな言い草であるか！ 神がアダムに理性を与えた時、選ぶ自由“freedom to choose”を与えたのである。なぜなら、理性とは選ぶことにほかならないからである。“reason is but choosing.” そうでなければ、彼は単なる作りものアダム、操り人形のようなアダムになってしまう。われわれは、そのような状態を従順や愛や賜物と考えるわけにはいかない。それは強制にすぎないからである。それゆえ、神はアダムを自由なままにし、いつもほとんど目にはいるように気をそそる誘惑を彼の目の前に置かれた。これを乗り越えるところにアダムの真価があり、報酬を受ける権利があり、節制に対する称賛があった⁽³⁵⁾。

神は人間を永遠に子ども扱いして、掟の下に拘束するのではなく、各自の選択者であるべき理性の賜物を人間に委ねたのであり、従ってアダムは神から与えられた「正しき理性」による自由意志の選択によってあらゆる誘惑を乗り越える義務があったわけである。このようにミルトンは理性を道徳的行動の原理として把握している。彼は理性を真理の源と考えるプラトンの認識論的な考え方とは対照的に、理性を道徳的行動の原理として把握するアリストテレス的理性観の上に立っているのである。但し、「正しき理性」は、ミルトンにとっては当時のプロテスタント側の一般的理解に従って、神との契約関係に立つものに示される「神の声」⁽³⁶⁾、「神の像」⁽³⁷⁾とする立場からの積極的行動性を意味していたのであり、この意味では、「正しき理性は人格神の命令への服従である」⁽³⁸⁾とするフィッシュの見解はきわめて正しいと判断することができるのである。ミルトンにとって、まさに「正しき理性」による自由意志の選択こそ「キリスト者的自由」であり、彼の倫理的決断の基盤なのであった。

ところでミルトンは、『教育論』*Of Education* (1644年)の中で、学問の目的について、次のように定義づけている。

学問の目的は、神を正しく知ることを回復することにより、われわれの始祖の墮落を修復することであり、この知識から神を愛し、神に倣い、われわれの魂に神の恵みに結びつくことによって最高の完成を成し遂げる信仰という真の美德を備えることにより、できるだけ神に似る存在になることである⁽³⁹⁾。

これは、ミルトンにとって教育および学問の目的が霊的な働きを重視するというキリスト教的教育観をあらわしている。ブッシュの意見によれば、ミルトンはこの世において、神に倣い、道徳的判断の正しい意志の訓練を成し、人間の霊的威厳さ“spiritual dignity”を高揚するためには、教育のヒューマニスティックな体系を生み出さなければならなかったのである⁽⁴⁰⁾。

ミルトンの教育目標は、「青年たちに従順であることを教え、熱心に学ぶことと、美德を敬う精神を養い育てる」⁽⁴¹⁾ ことであり、「勇敢な人間、国を愛する人間、神に愛され、後の世に名を残す人物になるという高い望みを抱かせる」⁽⁴²⁾ ことである。彼にとって、学問の目的や教育目標を達成するためには、ヒロイックな実践的美徳を身につける必要があった。『教会統治の理由』*The Reason of Church-Government* (1642年)にみられる表現に従うならば、「心はあらゆる美德の中でヒロイックでなければならない」⁽⁴³⁾ ということである。さらに『アレオパジティカ』の有名な箇所を引用するならば、

あらゆる誘惑と見せかけの快樂を備えた悪を理解し考察することができて、しかもなお自制し、識別し、真により善きことを選ぶことのできる人こそ、真実の戦うキリスト者である。一度も打って出て敵にまみえることなく、ほこりにまみれ、汗を流して不滅の栄冠をめざして走るべき競技場からここそ逃げ隠れるような訓練されない、鍛練されない逃避的で隠遁的な善を、私は讃えることはできない。確かにわれわれは汚れのない心をもってこの世に生まれるのではなく、むしろ不純の心をもって生まれるのである。そして、われわれを清めてくれるのは試練であって、試練は対立するものによって与えられる。従って、悪の考察において未熟者にすぎないような善、そして悪がそれに従う者たちに約束する最悪の状態を知らないまま、ただ悪を退ける善、これはうつろな善にすぎず、純粋な善ではない。その白さはただ表面的な白さに過ぎないのである⁽⁴⁴⁾。

いふならば戦える徳こそミルトンの考える「美德」なのであり、これらの言葉の中に、ミルトンにおける戦闘的、実践的、それゆえに自らの立場を鮮明に規定できる人生観の重要な根拠が表現されていると解釈できるのである。

ミルトンは『アレオパジティカ』において、スペンサーの『妖精の女王』のサー・ガイオンに言及して、誘惑に打ち勝つ「節制」の美德をたたえ、「正しき理性による選択が節制という美德

によって成されるなら、それこそ神の摂理であり、真の生ける人間である」⁽⁴⁵⁾と述べている。つまり、「節制」は彼にとって重要な倫理概念であり、「節制」と「正しき理性」との融合において、彼の倫理観が形成されたのである。

ところで「節制」は、古代ギリシア以来の伝統的倫理観であり、もともと適度とか中庸の意味をもち、ルネッサンス期において、とくにたたえられた美徳である。ミルトンにとって「節制」は、キリスト教的倫理として意識され、「正しき理性」を曇らせる悪を避けることのできる力であり、プラトンの徳として解釈された。従って、「節制」は神の力を得て始めて自らを制し、悪の誘惑と戦うだけの積極性を勝ち得ることのできる美徳であった。つまり、ミルトンは「節制」を明らかに神中心の内容の「美徳」として理解したのである。

(3)

1640年代のミルトンは、順境において神に従いつつ中庸の道を歩むという、いわば順境における「節制」の美徳を中心とする生き方をしていた。それに対して、1650年代の彼は両眼失明の身となり、彼の人生における大きな苦難と苦痛を体験した逆境の時であった。ミルトンの作品である「ソネット・第19番」、いわゆる「失明のソネット」が「忍耐」の美徳を賞揚しているように、まさに彼にとって逆境における「忍耐」を深く経験させられた試練の時であったとみることが出来る。失明を契機にして、ミルトンの倫理観は「節制」中心の倫理観から、「忍耐」重視の倫理観へと転換がみられるのである。

ミルトンは、『キリスト教教義論』*Christian Doctrine* (1650~1660年頃)の中で「忍耐」について、次のような定義を下している。

神の摂理、力、善に信頼して神の御約束に従い、避けることのできない災いに対しては、これを最高の父の御心であり、われわれのために与えられたものと考え、平静に耐えることである⁽⁴⁶⁾。

つまり、「忍耐」の美徳は、逆境という試練においてこそ神の意志に信頼する従順を指すのである。ミルトンは、この「忍耐」の美徳を彼の晩年における三大作品である『楽園喪失』*Paradise Lost* (1667年)、『楽園回復』*Paradise Regained* (1671年)、『闘技士サムソン』*Samson Agonistes* (1671年)の中で表現している。

たとえば、『楽園喪失』の中で罪に堕ちて楽園追放となる逆境のアダムに、天使ミカエルは次のようにいう。

good with bad

Expect to hear, supernal grace contending
 With sinfulness of men; thereby to learn
 True patience, and to temper joy with fear
 And pious sorrow, equally inured
 By moderation either state to bear,
 Prosperous or adverse.

神の恩寵と人間の罪深さが争うのだ、
 お前も、善きことと悪しきことを共に聞いてもらいたい。
 そして、聞くことによって、真の忍耐を学びなさい。
 また、順境、逆境いずれの時でも、そのいずれに対しても
 中庸を重んずる心によって等しく耐え、慣れ、
 畏れと敬虔な悲しみとをもって、
 喜びをやわらげなさい。(第11巻 358—364行)

逆境において、神への畏れと、敬虔な悲しみとをもって、中庸を重んずる心を持つことが「真の忍耐」“true patience”なのである。「真の忍耐」とは、キリスト教的な忍耐であって、異教的な、ストイックなそれとは異質的なものである。アダムにとっては墮罪の現実を悲しみ、それゆえに神を畏れつつ、自制の態度を保つことが「真の忍耐」であった。ただここで注意しておかなければならないことは、『楽園喪失』においては、アダムは天使ミカエルから、「忍耐」の美德の意味を教わったにすぎないということである。つまり、忍耐の指摘にとどまり、「忍耐」の美德に関する十分な展開のあとはみられないのである。

『楽園回復』において、ミルトンは荒野における誘惑という場面を設定した。そして、キリストを通して逆境における「忍耐」の美德の勝利を語らせるのである。

ところで、荒野におけるキリストの誘惑は、「マタイによる福音書」第4章、「ルカによる福音書」第4章にその場面の原型がみられる。その場面設定のほか、旧約聖書の「ヨブ記」から、「忍耐」の象徴であるヨブの姿を荒野のキリストの姿と規定している点に注目しなければならない。さて、サタンはパンの誘惑、王国の誘惑、塔の誘惑の三つの誘惑をキリストに差し向ける。この三つの誘惑は、「ヨハネの第1の手紙」第2章16節の「肉の欲」、「目の欲」、「暮らし向き」の自慢」に相当するものである。三つの誘惑の過程において、キリストはサタンに「忍耐強く」“patiently”（第2巻432行）答え、ヨブの姿に接近する。彼はサタンに対して、逆境において

Who best

Can suffer, best can do.

もっともよく

忍耐するものこそ、最上のことを成し遂げることができる。(第3巻 194—195行)

と告白するに至る。『楽園回復』のキリストは、サタンの誘惑を受けるにつれて、「忍耐」の度合いを深めていくのである。このキリスト像が、詩人ミルトンの姿と合致している。なぜならば、過去の人生をふりかえり、彼の人間的強みであるがゆえに、かえって弱みにも成り得る点を省みて、ヨブ的な、そしてキリスト教的な「忍耐」の美徳に立脚しつつ、反省するミルトンの姿を思いうかべることができるからである。

ミルトンにとって、『楽園喪失』が「忍耐」の導入部であるなら、『楽園回復』は逆境における「忍耐」のありかたの展開部と言えるのであり、さらに『闘技士サムソン』において、ミルトンは逆境における「忍耐」の勝利へと完結させているのである。『闘技士サムソン』において、ステッドマンは「サムソンの試練は彼に忍耐を教え、忍耐とは神の摂理、力と善に確かな信頼において神の御約束に従うことを教えている」⁽⁴⁷⁾と指摘している。まさに、『闘技士サムソン』こそ逆境における「忍耐」の勝利を表現した作品であり、ミルトンにとって「忍耐」の完結部とみなすことができる。

さて、悲劇『闘技士サムソン』は、多くの批評家たちが論じているように、霊的にはヘブライ的でキリスト教的な主題をもつ、道徳的な心理的な悲劇である⁽⁴⁸⁾。主人公サムソンは聖なる召命に背き、徳と恵みから墮落するが、激しく悔い、魂の内部に働く力によって、立ちあがり、戦うキリスト者として、誘惑の試練に忍耐し、再生する壮大な人物である⁽⁴⁹⁾。

ニコルソンは、旧約聖書の士師記のサムソンとミルトンのサムソンとを比較しながら、「士師記のサムソンは根本的に大変単純な男である。ミルトンの両手には強烈に悩む人間として、サムソンが神と戦い自分自身と戦う姿が生き生きと描かれている。サムソンは士師記の伝説的な巨人よりも、かなりヨブに似た人物である。聖書は彼の力を強調するが、ミルトンは彼の心理を強調する。サムソンは古典的なドラマであるけれども、また構造においてはヨブ記に近い」⁽⁵⁰⁾という解釈をしている。確かにミルトンのサムソンは戦うキリスト者として、誘惑の試練に忍耐する意味においてヨブに似た人物であると理解することができる。

ところで、『闘技士サムソン』の主題は、デイシスによれば「サムソンの再生 “regeneration” の成りゆきである」⁽⁵¹⁾としており、彼を訪れにやってくる人物——父マノア、妻デリラ、ペリシテの巨人ハラファ、それにペリシテの役人たちの誘惑に対し、「主人公サムソンがいかに闘い、再生していくかがこの劇の主題である」⁽⁵²⁾とみている。ティリヤードもサムソンの「再生」の過

程を取り上げ、「再生は内面的な平安“inner peace”から成る。サムソンは自分の最大の罪を知り、認める時にこそ平安と再生を見いだすことができた」⁽⁶³⁾と論じている。さらにステッドマンによれば、「再生は内なる人に働いた変化であり、サムソンの霊的な変化における主要な強調である。サムソンの内なる霊的な再生は、全く英雄的な行動における重要な要素である」⁽⁶⁴⁾と指摘している。いずれにしても、この悲劇の有力な主題は主人公サムソンの霊的な「再生」への過程にあるのだと結論づけても過言ではない。

では、『闘技士サムソン』の中から、サムソンの「再生」への過程をたどってみることにする。まず293—314行の合唱隊を通して、この作品の主題とも言うべき「神の道は正しく、それは人間に正しいものである」“Just are the ways of God,/And justifiable to men.”(293—294行)ことが証しされる。ミルトンの王政復古当時の聖職者たちへの非難と憤りが表現されているのと同時に、「神は神意にかなう者をとくに選び」(311行)という言葉の中に、ミルトンの「信仰」をくみとることができる。

サムソンにとって大きな悩み、恥、悲しみであり、魂の悶えであって眠られず、たえず物思いに悩むことは、異教の神ダゴンが崇拜され、イスラエルの唯一の神が汚され、不名誉と不面目を招き、神への不信と疑惑を招来したのは全て自らの弱さであり、責任であり、そのことが現在の恥辱と苦境へと追いこまれた原因であると嘆く場面である。(448—459行)ステッドマンも「彼の苦難は、彼の信仰と忍耐を試すばかりでなく、悔い改めに導き、神にある新たにされた確信へと導く」⁽⁶⁵⁾と述べている。

サムソンはこのような罪に倒れ、完全に力を失った状況の中で自らを救済して下さるのは、生けるイスラエルの神であり、神はペリシテの偶像の神ダゴンと一戦を交え、かならずや勝利を得るであろうという確信に満ちた「信仰」をもつに至る。このような信仰は、当然ミルトン自身の晩年における「信仰」でもあった。

父マノアはサムソンを身の代金で買い戻そうとするが、サムソンは買い戻されることは喜ばず、この際当然の刑罰を甘んじて受け、男にもあるまじき「恥ずべきおしゃべりの罪」(491行)を償わしてくれと願う。彼にとっての願いは「速やかな死」“speedy death”(650行)であり、「死はすべての不幸の終末であり、慰め」(651行)であった。

合唱隊も絶望のサムソンを受けて、悩みに苦しむ人にとって「もし彼が心の中で、天からの慰めの源、彼の力を回復し、弱っていく精神を励ます秘かな活力を感じないなら」(663—665行)いくら人の心を慰めてくれる書物があったとしても、ほとんど説得力をもたないものだと言ふ。だが、なぜ神に選ばれた者が神のためにすべてを捧げたにもかかわらず、不幸な目にあい、試練を受けねばならないのかという疑問と懐疑を述べ、サムソンの哀れな姿を認め、彼の労働を静かに終わらせて下さいと願う。(666—709行)これらの行間には、王政復古のピューリタンの状況がにじみ出ていると同時に、ミルトンの「信仰」の試練を感じさせる場面でもある。

妻デリラは夫サムソンとの和解を求めにやって来るが、サムソンにとってはデリラは、すべての信義と誓約を破り、人を欺き、裏切り、偽りの悔恨をよそおい、心から後悔しているのではなく、夫を試すために来たと厳しくデリラを責める。デリラは墮落の原因が好奇心とせんさくづきから、秘密を知ると女心の弱さから口外したことを認め、サムソンに許しを乞うが受け入れられない。誘惑者デリラは、さまざまな理屈や弁明をもってサムソンにせまるが、断固としてサムソンは「裏切り者」“my traitress” (725行) を退ける。

やがて、ゴリアテの父で、ペリンテの巨人ハラファが「傲慢な顔つきをして」(1068—1069行) 登場し、サムソンの力を試そうと愚弄しながら、一騎打ちを申しこむが、サムソンの「私の信頼は生ける神にある」“My trust is in the living God” (1140行) というあまりにも「神の最後の許しを確信し、決して絶望していない」“Justly, yet despair not of his final pardon” (1171行) 態度に圧倒され、今まで大言壮語していた巨人も、すごすごと退却する破目になる。サムソンは「再生」し、彼の信仰はまさにミルトンの主に信頼する「信仰」となっている。

巨人ハラファが去った後の合唱隊の歌は、

O how comely it is and how reviving
To the spirits of just men long oppressed!
When God into the hands of their deliverer
Puts invincible might

長い圧迫の下にいた正しい人々の精神にとって、
ああ何とそれはふさわしく、また生き返らせてくれるものであるか。
神が彼らの解放者の両手に
打ち勝ちがたい力を与える時には。(1268—1271行)

But patience is more oft the exercise
Of saints, the trial of their fortitude,
Making them each his own deliverer,
And victor over all
That tyranny or fortune can inflict,
Either of these is in thy lot,
Samson, with might endued
Above the sons of men; but sight bereaved
May chance to number thee with those

Whom patience finally must crown.

しかし、忍耐はそれ以上にしばしば聖徒たちの
 訓練であり、剛勇の訓練である。
 そして忍耐は彼らの各々を自らの解放者にし、
 また圧制か運命がもたらす
 すべてのものに打ち勝つ勝利者にする。
 このどちらかの運命が、おまえにある。
 人の子にまさる力を授けられたサムソンよ。
 だが、奪い取られた視力のせいで
 忍耐が最後に冠をかぶせてくれるにちがいない
 人々の数に、おまえは数えられることになるかも知れない。(1287—1296行)

神による長い間圧制下にいた心正しい人々の解放の賛歌と忍耐が、すべてのものに打ち勝つ勝利者とするサムソンに向かって力強く歌われている。これらの言葉の中に、王政復古当時のミルトンの試練の姿が浮き彫りにされ、「忍耐」こそ聖徒たちにとっては修練であることをミルトンは確信していたのである。

合唱隊は最後に歌う。

All is best, though we oft doubt,
 What the unsearchable dispose
 Of highest wisdom brings about,
 And ever best found in the close.

全ては最善である。最高の知恵の
 測りがたいものがもたらすことを
 われわれはしばしば疑うが
 最後には最善であることがわかる。(1745—1748行)

ミルトンの神の摂理に対する力強い信頼を表現している言葉である。ステッドマンも「サムソンの最後の偉業を英雄的な神に受け入れられる行為にしているのは、まさに信仰である」⁽⁵⁶⁾ことを指摘している。

以上、『闘技士サムソン』におけるサムソンの霊的な「再生」への過程と、主人公サムソンへのミルトンの自己投影に関してまとめてきた。サムソンは誘惑に負け、自らの罪によって自分の

力を奪われ、もはや自らの力では何もできないという極限状況におかれて、この世の力に頼れなくなったとき、自らの心の弱さと愚かさを悔い、自認し、苦悩の中から神への「信仰」によって立ちあがり、試練に耐え、「忍耐」の勝利を得たのである。サムソンは、まさに神の力によってこそ「再生」したのであり、『闘技士サムソン』は、神にあるサムソンの「再生」のドラマであるということができる。

王政復古からこの作品を書くまでの約10年間のミルトンの生活は決して幸せであったとはいえない。失明、身にせまる危険、政治行動の敗北など、晩年のミルトンにとって、実にさまざまな要素が彼を救い難い挫折感と懐疑と絶望に追いこんだにちがいない。しかし、そういった状況の中で、呻吟の末、不屈の魂をもって「信仰」によって立ちあがり、神の力に頼り、最後の攻撃を試みるキリスト者ミルトンの姿を、われわれはこの作品の中に見ることができるのである。換言すれば、晩年に至って、逆境における美德である「忍耐」を重視し、「信仰」こそ勝利なりというキリスト教的倫理観を完全に達成したミルトンの姿を思いうかべることができるのである。

注

- (1) *An Apology Against a Pamphlet in Complete Prose Works of John Milton*, Vol. I (Yale Univ. Press, 1959), p. 891.
- (2) *Ibid.*, p. 891.
- (3) *Ibid.*, p. 889.
- (4) *Ibid.*, p. 890.
- (5) *Ibid.*, p. 891.
- (6) *Ibid.*, p. 891.
- (7) *Areopagitica*, Vol. II, p. 516.
- (8) *Ibid.*, p. 516.
- (9) *An Apology Against a Pamphlet*, *op. cit.*, p. 891.
- (10) *Ibid.*, p. 892.
- (11) *Ibid.*, p. 892.
- (12) E.M.W. Tillyard, *Milton* (Chatto & Windus, 1966), pp.322-323.
- (13) J.H. Hanford, *A Milton Handbook* (New York, 1961), p. 159.
- (14) Alan Rudrum, ed., *Milton: Modern Judgement* (Macmillan, 1968), pp.296-312.
- (15) M.H. Nicolson, *John Milton: A Reader's Guide to His Poetry* (New York, 1963), p. 85.
- (16) Tillyard. *op. cit.*, p. 321.
- (17) C. Brooks and J.E. Hardy, *Poems of Mr. John Milton* (New York, 1951), p. 199.
- (18) Edmund Spenser, *The Faerie Queene*, Book II, canto iii, 11. 22-31.
- (19) *An Apology Against a Pamphlet*, *op. cit.*, pp.891-892.
- (20) W.G. Madsen, *The Idea of Nature in Milton's Poetry* (New Haven, 1958), pp.210-211.
- (21) Douglas Bush, *John Milton* (New York, 1967), p. 54.
- (22) J.H. Hanford, *John Milton, Poet and Humanist* (Cleveland, 1966), pp.143-145.
- (23) Herbert Agar, *Milton and Plato* (New York, 1965), p. 6.
- (24) Irene Samuel, *Plato and Milton* (Cornell University Press, 1947), Preface, vii.
- (25) *Ibid.*, p. 103.

- (26) *Ibid.*, p. 103.
- (27) *Ibid.*, p. 117.
- (28) Douglas Bush, *English Literature in the Earlier Seventeenth Century* (Oxford Univ. Press, 1962) pp. 395-398.
- (29) M.Y. Hughes, *The Perspectives on Milton* (New Haven, 1965), pp. 259-260.
- (30) *The Doctrine and Discipline of Divorce*, Vol. II, p. 292.
- (31) *A Second Defence*, Vol. IV, p. 624.
- (32) *Ibid.*, p. 684.
- (33) *Ibid.*, p. 588.
- (34) *Areopagitica*, *op. cit.*, p. 515.
- (35) *Ibid.*, p. 527.
- (36) M.Y. Hughes, "Milton as a Revolutionary", *Journal of English Literary History*, X (1943), pp. 102-103.
- (37) William Haller, *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution* (New York, 1933), p. 69.
- (38) Harold Fisch, *Jerusalem and Albion: The Hebraic Factor in Seventeenth Century Literature* (New York, 1964), pp. 106-107.
- (39) *Of Education*, Vol. II, pp. 366-367.
- (40) Bush, *op. cit.*, p. 395.
- (41) *Of Education*, *op. cit.*, pp. 384-385.
- (42) *Ibid.*, pp. 384-385.
- (43) *The Reason of Church-Government*, Vol. I, p. 753.
- (44) *Areopagitica*, *op. cit.*, pp. 514-516.
- (45) *Ibid.*, pp. 516-517.
- (46) *Christian Doctrine*, Vol. VI, p. 662.
- (47) A.E. Barker, *Milton: Modern Essays in Criticism* (Oxford, 1965), p. 479.
- (48) David Daiches, *Milton* (New York, 1966), p. 247; W.G. Madsen, *From Shadowy Types to Truth* (Yale, 1968), p. 184.
- (49) F.M. Krouse, *Milton's Samson and the Christian Tradition* (Princeton, 1949), p. 104; Douglas Bush, *The Renaissance and English Humanism* (Toronto, 1958), p. 121.
- (50) Nicolson, *op. cit.*, pp. 350-351.
- (51) Daiches, *op. cit.*, p. 232.
- (52) *Ibid.*, p. 232.
- (53) Tillyard, *op. cit.*, p. 298.
- (54) Barker, *op. cit.*, pp. 479-480.
- (55) *Ibid.*, p. 478.
- (56) *Ibid.*, p. 470.