

## 英文学にみる恋愛観(4)

——ピューリタニズムとロマンティシズムのはざま——

近藤正栄

### 恋愛の条件

#### 1 天国での復活願望

人間はだれでも生涯を幸せに生きたいという幸福願望をもっている。人間の幸福願望は人間にとって最大の生存条件である。人間の生存条件となる世界は二つある。一つはこの世という現実世界であり、もう一つは死後のあの世という非現実的世界である。現世があって来世があるという考えである。この見える世界と見えない世界に関する問題は、古代から現代にいたるまで宗教上、信仰上つねに古くて新しい問題として歴史上に浮上してきたものである。

人間は歴史的にみて、生物学的な死をもってその生を閉じるという考えに立ってこなかった。生物学的な死の向こうに別の新たな生があると考えるのは、たとえそれが非科学的であるとして拒否されるものであっても、歴史的には人間の幸福願望と深くかかわってきたことには変わりがないのである。来世主義の登場は人間の幸福願望を反映していて、人間のつよい生への執着がこの世でははたしえなかった願望をあの世に託してその成就を願ったことによるものとも考えられる。ただ、来世を肯定するにしても否定するにしても、それによって人間の生き方に相違が出てくるのもたしかである。来世を肯定する場合には、来世をにらんでの現世の生き方が模索されようし、そう

でなければ、現世がすべてであるとした生活設計がはかられることになる。

人間の来世志向は宗教が教えるものだが、宗教の発生はその本源をたどれば、支配層ではなく、被支配層からのものである。しかしのちになって、支配層が被支配層の宗教を支配、管理することになって宗教そのものが支配者宗教に転ずるのである。文明の形成には宗教は欠かせない。文明を動かす支配的エネルギーはこの支配者宗教のエネルギーなのである。ピューリタニズムのエネルギーというのもこれである。キリスト教文明の宗教は古代ユダヤ人の宗教にその源泉をたどることができる。もともと宗教を生み出すエネルギーは支配層のピューリタニズムからのものではなく、支配層とは対立する被支配層のロマン主義的エネルギーにあった。

古代ユダヤ人は歴史的に周囲を大国に囲まれ、つねにその大国に隷属させられるか、またはその植民地化の中で生きることが強いられた。彼らは虐げられた民族として、たえず外敵の支配下におかれ、時には支配勢力に対してきびしい闘争を余儀なくさせられる被支配民族であった。こうした歴史環境の中で、彼らが一神教特有の来世志向のつよい宗教を生み出し、しかもそれが政治的特色をおびたものになったとしても不思議はないのである<sup>1)</sup>。

古代イスラエル王国が建設され、そしてその王国が滅亡するころまでは、ユダヤ民族の宗教特有の来世志向には政治的色彩はほとんど見られなかった。政治的な思想は現世的なものにかぎられていた<sup>2)</sup>。しかしその後、ユダヤ人はたび重なる外国の支配に耐えながら、いつの日かに彼らが解放されて祝福された独立国を勝ち取るという希望と夢を捨てることなく、彼らの信仰にも新たな情熱が加えられることになった。彼らは民族の希望成就に向けて戦ってきた同志民族の尊い犠牲を無に帰することを望まなかった。祝福された新生ユダヤ国家の誕生のときには、死者たちがその恩恵にあずかることが希望され、死者の復活、それも死者の肉体の復活という信仰が生み出されるにいたった。

死者の肉体の復活という思想は初期のユダヤ教にはなかった。というより、本来のヘブライズムのものではなかった。これが取り入れられたのは、ユダヤ人のバビロニア捕囚以後のことである。そのお手本はゾロアスター教に

あった。終末思想とともに死者の復活の思想が登場するのは旧約時代末期であるが、これは必ずしも政治的なものにかぎられたのではなかった。宗教に政治性が入ってくるのは、宗教が支配者宗教の性格を強めてくるからである。このころは、異教のギリシャ的来世観との出会いもあり、宗教的な復活の思想が次第に複雑なもの、入り組んだものになる傾向にあった。政治的、集団的なものであったり、個人的なものであったり、また一方では物質的なもの、他方では精神的なものであったりする。しかしいずれであれ、天国思想に復活した死後の生活重視という傾向が強調されるのはむしろ自然な歴史的な流れであった。

しかしキリスト教の時代に入ると、復活の思想はユダヤ民族的な思考範囲のものではなくなった。ユダヤの中央から離れた辺境の地の出身であるナザレのイエスには、ユダヤ民族再興というような使命観はなかった。イエスには死後人間が復活して地上で再び生活するという考えはなかった。イエスは肉体の復活という思想には興味を示さなかった。イエスの没後にキリスト教が形成されるのだが、その初期には来世における人間の肉体的な社会生活などは考えられなかった。パウロの考えがそうであったし、アウグスティヌスの初期の考えもそうであった。天国は、政治的な償いの思想を伴う世俗的な民族復活の場ではなく、もっぱら肉体をもたぬ霊的な魂の世界、この世とは次元の異なる神中心の世界、魂の休息の世界であった。

ところが教父イレネウス（130～202年）の時代になると、ユダヤ教的な復活願望が再び浮かび出てきた。当時、キリスト教は市民権をもたず、キリスト教のきびしい迫害期にあってキリスト教徒は相次いで残酷な拷問や死に殉じた。当時のキリスト教徒にはユダヤ教徒がそうであったように、殉教に対する補償願望があった。天国での肉体的復活と物質的な生活への補償である。イレネウスはこの願望に応えた。むしろここでの天国思想は、単なる現世的な生活の延長線上に考えられたものではなく、肉体も神の栄光に参画できるというものであった。

天国という意味内容に関して注釈を加えると、神学的に天国と樂園とは区別があり、ここでいう天国とは樂園のことである。キリスト教でいう死後の

復活は天国への直接の復活ではなく、その前段階の樂園への復活である。樂園は千年王国説に基づいて、天国への昇天に先立って再臨のキリストが支配する地上的な世界である。しかし、キリスト教徒が復活するという千年王国説については今日まで多様な神学的解釈がなされてきた。神学的にこれを肯定するにせよ否定するにせよ、この解釈は殉教者問題と深くかかわるものであった。しかしどのような解釈をとるにしても、樂園への復活思想を排除してのではキリスト教そのものが宙に浮いたものとなる。キリスト教徒にとって関心のあるのは、それが樂園のことであっても天国のことであってもかまわれないが、死後の復活とその世界のことであった。

キリスト教がローマ帝国の国教となって以来、キリスト教徒は迫害や殉教から解放された。これによってキリスト教は守勢の宗教から攻勢の宗教に転じることになって、天国観もより具体性をおびたものの要求とならざるをえなかった。この世の人間的な愛が天国ではどのようにつながっていくのか。生前の家族が天国ではどのような形で再会できるのか。恋人との再会はどうなるのか。天国でのコミュニケーションはどういう状況なのか。天国観のいかんによっては、この世の愛のあり方も規制を受けることになる。そこで神学的にさまざまな思弁の展開が行なわれることになった。ここで扱うのは男女の恋愛関係であるが、とくにこれが天国での復活願望とどのようにむすびつくことになるのかは関心の的となるところである。中世以降近代の歴史が展開するなかで、天国観にも推移が生じる。まずここで跡づけたいのは、中世的な天国観と恋愛観との関係である。

キリスト教がローマ帝国の国教としての地歩を固めると、キリスト教は支配者宗教に転じて政治色をおびたものとなった。当初の神学は教会制度の確立とその維持のための役割を荷なうものであった。しかし神学は一定不変のものではなく、時代の影響を受けて推移発展する。中世のスコラ神学も例外ではなかった。文明の論理が二元論の立場からピューリタニズムとロマンティシズムとのかかわり合いから成り立っているのであれば、神学も両思想からの影響を受けざるをえない。したがって理論的には神学の傾向には二つのものがあり、一方はピューリタニズム寄りのもの、他方はロマンティシズ

ム寄りのものといった形になるはずであるが、神学はその性格上そのような単純な割り切り方のものにはならないのである。時代は公然とロマン主義を謳歌するのでなければ、ロマン主義的な神学の登場する余地はないのである。アウグスティヌスを例にとれば、その初期においてはピューリタニズムの特徴が全面的には打ち出されても、晩年においてはややゆとりが出てきて、神学のロマン主義的な側面が多少なりとも取り入れられたといった程度にすぎない。

時代の神学の特色はその天国観、来世観に現われる。アウグスティヌスが取り入れた新プラトニズムの神学理論は、時代の神学理論としてはかなりの危険性もはらんでいた。いったん立てられた理論は一定のところにとどまらず、つねに飛躍する可能性をはらんでいて、理論の一人歩きという危険性が出てくるからである。アウグスティヌスの理論によって飛躍が現われたのは天国観の二分化である。これはアガペーの愛とエロスの愛とをむすびつけたことによる理論の飛躍である。天国とは純粹に神中心のものであったが、この飛躍によって地上的要素が天国にもち込まれることになった。むろん、この飛躍の理論は正統派神学としては認められるものではないにしても、裏の神学としてそれが与えた影響はきわめて刺激的でさえあった。中世の宮廷恋愛が成立するのも、この飛躍の理論の支えがあったからこそである。騎士は、一方ではアガペーの愛にしたがい、国家や主君に忠節をつくすが、他方ではエロスの愛にしたがって貴婦人に恋をする。そこには何の矛盾もなかった。騎士の貴婦人への愛はこの世では報いられないが、この世の延長線上にある天界ではそれが成就すると考えられるからである。地上では報いられない恋が天国では報いられるという天国観があってはじめて宮廷恋愛は成立するのである。

## 2 文化形成の背景

人間が来世の天国で復活を可能にするという信仰は、ユダヤ・キリスト教の歴史においては、ユダヤ教末期に出現したものであるが、これは終末論的、

黙示録的信仰と重なってさまざまな解釈が可能な天国観を生み出して今日に至っている。人間の天国での復活願望は、宗教固有の領域のものとして、民族的にも個人的にもこの世の不幸せをあの世で幸せに転ずるという思想に根拠をおくものである。この世では解放されない虐げられた民族や個人があの世で解放されるという願望成就の信仰である。

宗教的な復活願望は、発生的には被支配者民族や個人の願望に根差していて、とくにこの世の貧者があの世の富者に逆転するという補償の信仰である。歴史の終焉期には、この世の薄幸の民族や貧しい個人はあの世に復活して幸せをつかむが、支配者民族や富者は地獄に落とされる。天国観は二つに分かれるとしても、まず至福千年説がお手本となるように長い年月の間、再生された地上、楽園での生活が約束され、そしてそののち、永遠の至福へと導かれる霊的天国が用意されるというのであれば、いずれにせよ至福の楽園や天国は補償されていることになるのである。楽園では新しい結婚生活や家庭生活が始まる。子宝にも恵まれたい。むろん、このようには信じたくない宗派セクトも存在した。ユダヤ教では、サドカイ派はパリサイ派などとはちがって復活願望に対する信仰をもたなかった。彼らは貴族的で権力をもち、富裕な特権階級の座についていたからである。ちなみに、天国をこの世の延長線上のものとは考えなかったイエスやパウロは、両者とも妻帯し家庭をもつことがなかった。

宗教の管理が支配者階級の手の中にあつたとしても、信者のほとんどは被支配者階級である。天国での復活願望が、それがどのような形態のものであれ、これを無視した神学の構築などは考えられない。パウロは福音書の著者がそうであったように、肉の罪を罪の中でももっとも重いものとしたが、ここにはピューリタニズム特有のきびしい倫理的発想が見られる。宗教は発生的には支配者階級の墜落状態に対抗するためのものであり、ピューリタニズムの禁欲主義がとられるのは当然であった。しかし宗教が支配者宗教に転ずれば、その禁欲主義にも風化現象が生じてくる。その現われの一つが天国観の二分化である。もともと伝統対反伝統の思想の流れは自然な状態であり、一方はきびさを求め、他方はそのきびしさからの解放を求めることになる。教父の

時代にオリゲネスのような伝統重視のピューリタン派に対して、イレネウスのような反伝統、反主流のロマン派が登場してもおかしくないのである。しかし時代の革命的変遷が生じないかぎり、反主流が主流に転ずることはないものの、アウグスティヌスの時代に至ると、かなりの程度に反主流の天国観に人びとの関心が高まるようになったのもたしかである。

歴史的に形成される文化の思想的背景は伝統固守の主流思想ではなく、反伝統の反主流の思想に負うところが大きい。大胆ないい方をすれば、文化形成の思想の主役はピューリタニズムではなく、ロマンティシズムなのである。文明の歴史展開はピューリタニズムの思想が中心となるが、文化形成のエネルギー源はロマンティシズムの思想に多くを依存していて、そうした文明と文化の相互作用によって歴史は総合的に進展するものといわなければならない。しかし、文化とは文明あってのものであり、文明を背景としない文化などは考えられない。

時代の恋愛観にしても、それが一つの文化現象であるかぎり、その恋愛観は文明の発展段階を反映したものとならざるをえない。例えば、宮廷恋愛は中世という文明の枠組みがあってこそ価値づけられるのであって、宮廷恋愛という形式のものが普遍的に存在するのではないのである。宮廷恋愛は恋愛がご法度の中世世界で光る一つの文化現象として価値づけられても、のちの時代にはその存在価値は失われる。ただ、いったん価値づけられた形式のものが別の形で再登場することは考えられる。宮廷恋愛の情熱的要素はのちの時代にも息づき、例えば、『ロミオとジュリエット』の主題がそうであるように、スタンダードが恋愛のタイプとして類型化するものの中にもこれが見られる。

文化現象が目に見える形のものであるとすれば、その背景として目に見えない思想はつきものとなる。宮廷恋愛の背景となる思想は先にのべた天国観である。当時宮廷恋愛は宮廷という枠内だけにとどまるものであったが、その情熱的形式は宮廷外においても静かに進行していた。宮廷恋愛は公認のものとはいいながらも、恋人たちは密会が原則であった。恋人たちの密会という形式は、形を変えて修道院においても行なわれていた。修道女はこの世で

は処女としてキリストに身を捧げ、あの世ではキリストに再会して婚姻が果たされるという宗教的願望を胸に抱いて日々のつとめにはげんだ。天国ではキリストは多数の処女を相手にしなければならないことになるが、これは理屈の問題ではないのである。天国で再会できるという希望の成就を信じてこそ、騎士の情熱も、ウェルテルの自殺も、修道女のはげみも一つの文化現象として価値づけられるのである。

中世では位階制度があり、それがそのまま天国においても投影されて天国の階層的来世観ができ上がる。何層もある天国の階層の最下層から最上層に至るまでには、地上的な肉体の情欲も昇華される。天国での再会に期待をかける悪人たちは当初から最上層の天国にあこがれたりもしない。こうした牧歌的な天国観は中世末期のものだが、いったんすべり出した文化現象には歯止めがかからなくなるということもある。ダンテからボッカチオに至るまでの間にも、天国観の牧歌的傾向にさらに変化が生じてくる。天国は墮罪以前のアダムとエバの楽園の様相をも呈して、天国観にかかわる文化現象はにぎやかなものになってきた。これがルネサンス期に入ると、芸術家や人文主義者たちの登場によってこうした牧歌的な天国観はさらに誇張された形で描き出されることになる。官能的な天国の描写である。しかしこれは長つづきはしなかった。宗教改革によるプロテスタント神学の登場がそれを抑制することになったからである。

近代は新しい思想の目ざめとして、ルネサンスと宗教改革の両輪の思想によって幕を開けることになる。一方のルネサンスは中世以来の文化の側面を、他方の宗教改革は文明の側面をそれぞれ軸にしていることから、両者の役割分担は中世のときとはちがって明確なものとなり、文明特有の二元論の性格も改めて認識されることになった。二元論は一方が他方を欠いては成り立たないという相補関係を基盤にするものだが、いつのときでも文明の原理を支える機軸思想が主導権をもつことには変わりがない。

近代の文明の軸となる宗教は、中世のときのような特権的集団の支配者宗教の性格ではすまされなくなる。宗教の権威基盤は支配者階級の貴族主義的なものから離れて、被支配者の大衆の領域にまで引き下ろされることになる。



これを称してわれわれは宗教の世俗化現象というが、これによって宗教の權威はもはや聖職者や修道院の僧侶だけが手にするものではなくなった。

宗教の世俗化現象は、一定の制約されたルネサンス期を経ると、あくことなく深化し、文明と文化とを仕切る領域の境界線がきわめてあいまいなものとなって、歴史は世俗化現象特有の文化現象をあおり立てて進展せざるをえなくなる。文明の論理にとって宗教の世俗化現象はありがたいものではなく、文明崩壊の危機を招き、文明そのものが自滅の道に迷い込まざるをえなくなる。ただ、ルネサンス期だけにかぎっていえば、文明と文化の領域は判然としていて、宗教の世俗化現象にも一定の節度があった。天国観に関していえば、天国観は福音書的、パウロ的な思想へと逆戻りする形の神学の展開となった。ルターやカルヴィンの神学思想がそうである。しかし彼らの神学思想をもってしても、時代の流れには抵抗できるものではなかった。峻厳な天国観の背後では、この世の生活の重視が説かれたのである。あの世をにらんでのスコラ学的現世の生き方に代えて、まず現世の生活の充実をはかるというのが彼らの思想を裏づけるものであった。つまり彼らは死後の世界についてはたな上げにした形で、地上での新しい文化の創造をうながしたのである。

こうした現世重視の思想は、例えばルターの独身生活の放棄や修道院生活の拒絶という態度にも現われている。彼は尼僧と結婚し、子どもももうけた。彼は万人祭司説をもって天国の階層性を拒否した。西洋文明の原理では父権制社会の思想をとることから、家庭生活においても支配、被支配の原理が適用される。万人が平等の天国では、家庭という集団単位そのものが無意味な存在となる。天国では夫婦も子どもも存在しない。まして結婚などは考えられない。天国での夫婦の再会とか恋人同士の再会などは期待すべきではないのである。

ルターの神学理論にみられる天国観はきわめて明解であり、天国での人間の復活願望に地上の論理をもち込むべきではないとしたことである。彼は万人祭司説をとるが、万人平等説を説いたわけではなかった。かりに万人が平等であれば、家庭生活はおろか、恋愛も結婚も無意味なものとなるからである。したがって、この世で考えられる平等とは不平等の中の平等という考え

方でしか成り立たないのである。すべてが平等の天国では愛は無用となる。逆に愛無用の世界をこの世にもち込むことはできないのである。

しかしこうした時代においても、あの世での再会を重視する中世的天国観は反主流のものではあっても根づよい勢力をもっていて、あくまでも人間の現世的欲望を天国に復活させようとした。だが、時代の世俗化現象が進展するに伴ってこうした天国観にも見直しが迫られることになる。その主要な原因として上げられるのは、宗教改革によってキリスト教の一元化が崩れて、キリスト教がカトリック対プロテスタントの二極に分裂したことにある。当然のことながら神学上の分裂もさけられなくなる。天国観もその影響をうけて相対立する形のものとなった。同じ天国へはカトリックはプロテスタントを寄せつきたくなかったであろうし、プロテスタントもこれに対しては敵対関係に立つほかなかった。

けっきょく、天国論議は二分されたまま、プロテスタント寄りのものが優勢に展開されることになるが、17世紀末にルネサンス期がその幕を閉じるころまでには、プロテスタント対カトリックの100年にもわたる対立抗争によってキリスト教自体の世俗化に拍車がかかり、天国論議も次第にその影をうすめることになった。人びとは果てしなくつづくあの世論議や神学論争にあきてきたからである。ルネサンス期以降、人びとが関心の目を向けたのは、不毛な神学論議の影響を受けずにすむこの世中心の文化に対してであった。この世中心の文化とは、人間性を尊重し、これを束縛し抑圧するものからの解放を目ざすヒューマニズムの文化である。これによって本格的に恋愛の主題が文学に登場してくるのは18世紀以降である。

### 3 近代ヒューマニズム

ここでいうヒューマニズムとは静止した固定的概念ではなく、動的な運動の概念である。抑圧された人間性の解放と回復を求める運動がヒューマニズムの運動である。ヒューマニズムの運動は、全体と個との関係でいえば、全体に対する個の反乱である。しかし領域的にみれば、ヒューマニズムの運動

は単一の形のものではない。これは個人的なものから集団的なものへ、さらには政治、経済、文化などへとその領域は拡大されていく。時代的にはヒューマニズムの運動は、特殊な形態のものをのぞけば、中世には見られなかったものである。一般的にはこの運動はルネサンス期以降のものである。この運動を歴史の時代概念として用いるばあいは、ルネサンス期のものはルネサンス・ヒューマニズムであり、ピューリタン時代のものはピューリタン・ヒューマニズムである。

中世の異端運動はヒューマニズムの運動であったかどうかであるが、総じて異端運動はヒューマニズムの運動ではないのである。これはむしろロマン主義の運動に属する。ヒューマニズムの運動とロマン主義の運動とは似ているものの、両者には質的な相違がある。ロマン主義のものは力の論理が主体であり、その運動の形式は単一のものとなる。したがって異端運動は伝統の重みに抗する力に乏しく、破綻に追い込まれるのがつねである。これに対し宗教改革の運動は、形は異端運動に似ていても、ロマン主義的な力の対決を求めたものではなかった。ルターが1517年に「95カ条」の抗議書を伝統の厚い壁に叩きつけたのは、当時とられていた教会至上主義から信仰至上主義に改変を求めるまさにヒューマニズムの運動であった。ルター自身にとってはこれが宗教改革へのきっかけになろうとは思ってもいなかったものである。これに比してウィクリフやフスの運動が失敗したのは、運動の形式がまぎれもない異端運動であったからである。

ルターやカヴィンらによる宗教改革運動は、地上に神の国を実現するというような高遠なユートピア思想を含まない、きわめて穏健なヒューマニズムの運動であった。ロマン主義の運動はユートピアの思想とむすびつき、革命運動的性格をもつが、宗教改革期に登場したミュンツァー型のもものがその例となる<sup>3)</sup>。ヒューマニズムの運動が人間性の回復を求める運動であるかぎり、その目ざすところは理想主義ではなく、現実主義であるはずである。プロテスタンティズムの運動はユートピアの運動ではなく、ヒューマニズムの運動である。ルネサンス期の宗教改革の運動が、伝統の破壊とはならず、宗教ナショナリズムの確立という、きわめて限られた結果しか得られなかったのは、

カトリシズムの宗教インターナショナリズムの厚い伝統の壁から解放されるための現実的な手段であったといえる。ルネサンス期にプロテスタンティズムの徹底化をねらったピューリタンの運動が登場するが、この運動はむしろユートピア運動に近く、それだけに多くの犠牲を強いる結果になった。宗教改革の運動としては、フランスのカリカニズムやイギリスの国教会主義がルネサンス・ヒューマニズムの限界であった。

宗教機構の変革を求めるヒューマニズムの運動が宗教改革の運動であるとするならば、社会・経済機構においてもその変革を求めるヒューマニズムの運動が見られるはずである。中世の教会は社会生活の全分野を一元的に支配していた。そうした歴史環境からの解放と分離、独立を求めるヒューマニズムの運動は、宗教改革的次元以外のところでも起こっていた。イギリスでは12世紀から14世紀ごろまで、ギルド制的特権都市が繁栄を遂げていて、工業は都市で、農業は農村でという地域的な分業が行なわれていた。ところが中世が終わろうとする14世紀後半になるとギルド制からあふれたかたちとなった都市の職人たちが農村地帯へと流れ出し始めた。その中には雇い職人から成長した小親方たちがいた。脱都市化現象がここに生じたのである。

都市からの人口の流出はギルド制からの解放を求めるヒューマニズムの運動である。脱都市化現象は14世紀後半から急速に進展し、15世紀前半には早くもそれが徹底し、イングランドの各地に農村工業地帯ができるほどであった。都市から人口が流出すれば、都市は衰退するのが原理である。脱都市化のヒューマニズムの運動は初めはゆるやかに進行し、都市の郊外どまりであったが、次第にその範囲は広まり、それまで不毛の地とされていたヨークシャー西部やランカシャーなどの開発の遅れていた地域にまでおよんだ。この傾向は15世紀後半からイギリス全土にわたることになった。

都市から農村地域への人口の流出は、社会・経済機構に大きな変革をもたらす原因となる。農村工業地帯の出現は自給自足主義を促し、農村が都市の経済力に依存することもなくなる。自給自足主義は都市の大商人に打撃を与え、15世紀中葉には都市に不況の嵐が吹いてきた。宗教改革のヒューマニズムの運動は押えられても、経済活動のヒューマニズムの運動は押えようがな

かった。都市の大商人が破産し、マナー（荘園制）が解体していく中で、農奴は解放され、農民や日雇い労働者は春を迎えることになる。

中世の社会・経済機構が成立するのは、マナー制度や都市の大商人によってである。中世の崩壊はまさに脱都市化のヒューマンイズムの運動によるものといえる。中世の封建制は都市の農村支配によって成立するが、封建制の解体は農村の都市からの分離、独立によって行なわれる。都市の衰退はローマ教皇庁国家が宗教改革運動によって生じた宗教ナショナリズムによって衰退していくのと時期を同じくする。

ヒューマンイズムの運動は抑圧された人間性の解放を主眼とする。しかし、解放されたあとに残る問題の対処をどうするかが問われる。農村が都市から解放されたあと、農村が立場をかえて都市を支配するというのはヒューマンイズムの原理に反する。

中世の封建制の下ではすべては力の論理によって成り立っていた。マナー制度やギルド制はこれと密接にむすびついていた。中世の繁栄は力の論理の下にある特権支配者階級の繁栄であった。イギリスのマナー制度の崩壊は農民と職人の繁栄をもたらし、職人たちもわずかながら土地が所有でき、農村は農耕、家畜の飼育、織物、金物の製造などを主体にした半農半工の地帯になった。これがブルジョアと呼ばれる中産的生産者層の始まりである。

イギリスにルネサンス・ヒューマンイズムという時代が築き上げられたのは、こうした半農半工の担い手たちが求めた脱都市化というヒューマンイズムの運動によってであった。しかしながら、自給自足主義の形態はヒューマンイズムの運動の勝利ではあっても、政治形態がナショナリズムをとり、絶対主義という時代環境が出現した中では、これを長期にわたって持続させることは困難であった。都市には王権とむすびついた特権をもつ商業資本家が依然として君臨している。彼らにとっては半農半工の活動は異端である。その異端つぶしは彼らの特権をもってすれば不可能ではないのである。したがってこれに対抗するためには、半農半工の形態を宗教改革的次元のものにまで高めて、都市の商業資本家の特権に対抗しうるだけの強力な経済活動の基盤づくりが不可欠となる。それは商業資本家に対抗できる産業資本家体制の確立であっ

た。これには都市の商業地帯よりも農村工業地帯の方が適している。この傾向に先鞭をつけたのが、エリザベス朝時代に急激に発達を遂げた毛織物産業である。その担い手はヨーマンリーといわれる独立自営農民層であった。彼らは15世紀ごろから農村に出現し、毛織物生産を副業にしていたことから、のちに農村の織元として産業資本家への道を切り開くことになった。

イギリスがルネサンス期以降、商業国としてではなく商工業国として国際貿易に進出できたのは、まさにイギリス特有の脱都市化のヒューマニズムの運動が成功したからである。イギリス近代化の始まりもここにある。

中世末期の14世紀後半は、イギリスは一時的にせよ、100年戦争の影響もあって商業や金融業が栄えて、財閥形成や大商人の時代となった。しかし15世紀を過ぎると脱都市化のあおりをうけて、そのほとんどは破産に追い込まれて姿を消した。こうした状況が生じなかったならば、後のイギリスの繁栄もなかったものと思われる。イギリスの繁栄の基盤は、ルネサンス・ヒューマニズムの精神に基づく新興の商工業者によって築かれたからである。

ここで指摘しておかなければならないのは、ヒューマニズムの運動を支えるエネルギー源についてである。ルネサンス期のヒューマニズムの運動はすべて宗教改革の運動が目ざす宗教と密接にかかわっていた。宗教改革の運動は宗教的観点に立つヒューマニズムの運動であるが、それは宗教否定の運動では決してない。ルネサンス期では、そのヒューマニズムの運動がどのようなものであれ、宗教を否定したのではその運動は成立しないのである。むしろ宗教は強調され、荒廃した宗教を原点に復帰させようとする力がヒューマニズムの運動のエネルギー源となっているのである。これは文明の論理がそうさせているからであるが、文明から宗教を排除することは文明の死を意味することになるからであるともいえる。中世からの封建貴族や大商人たちは宗教改革者が反抗する古い教会とかたくむすびついていたし、彼らの繁栄もその特権的思想にあずかることによって築かれたものである。当然のことながら、脱都市化のヒューマニズムの運動がよりどころとした宗教は宗教改革者が目ざす宗教であった。したがって、その宗教倫理はきわめてきびしいものであった。それはまた、墮落した中世の宗教倫理に対抗する道でもあった。

脱都市化のヒューマニズムにかぎらず、近代ヒューマニズムの倫理はプロテスタンティズムの倫理である。倫理とは文明が要求するピューリタニズムの倫理であるが、この倫理は一定不変のものではなく、時代の影響を受けたものとなる。中世のカトリシズムの時代にはその倫理はカトリシズムの倫理となる。ただ、プロテスタンティズムの倫理という場合に問題が生じてくるのは、その倫理の基盤となる宗教倫理がルター派とカルヴィン派の二派のものに分かれたことである。前者は保守的、中道的、後者は革新的倫理である。ルターは教皇主義者であったことから、改革も体制内改革を求め、カルヴィンの求めるピューリタン派の革新的傾向のものとは一線を画することになる。エリザベス一世が確立したイギリス国教会は、その性格上中道的なプロテスタンティズムの倫理によって築かれたものである。これに対して中産階級のピューリタン派ははげしく対立することになった。のちにこれがピューリタン革命をひき起こすことになるが、その革命は挫折を余儀なくされた。しかしこれ以後、ピューリタン派は勢力を弱めるものの、姿を消すことはなかった。

ここにおいても見られるように近代ヒューマニズムが生み出したものは、その倫理内容を軸にした保守と革新の二大勢力であった。これは中世の時代にはなかったことである。中世では宗教も倫理も一元化していて、倫理という言葉そのものが無用なものであった。近代においては倫理意識が明確になり、政治活動の倫理、経済活動の倫理など、すべて活動のあるところにはその倫理が問われることになった。しかし、のちに近代の歴史が進展していく中で、その倫理内容が世俗化して宗教的意味内容から離れていくが、これに関してはここではふれずにおく。

中世では倫理意識は無用であるといっても、カトリシズムの倫理は厳然としてある。ただ、宗教の一元化によってそれが目立たないだけである。例えば、中世の経済活動の倫理についていえば、中世は階層身分が固定化された時代であり、需要充足経済が徹底していて貧欲な利潤獲得の傾向はなかった。自給自足主義が成り立つ時代では、貨幣経済は発達せず、したがって金融機関の利用も控え目に行なわれる。中世では金を貸して利子を得ることは禁じ

られた。金を借りるのは困っているからであり、隣人の生活上の困窮につけ込んで利益を上げるのは非人間的行為であるとされた。また、はたらかずに利得をうるのは自然の目的に反する。金を貸しつけるのは慈善行為であって、それ以外の目的であってはならなかった。しかし、こうした経済倫理は自然経済、荘園経済が成立するときだけにかぎられるのであって、中世も後期になって遠距離貿易がさかんになり、貨幣による交換経済の発達が促されるようになると、カトリシズムの倫理は破綻せざるをえなくなる。

中世末には商業資本主義の活動が活発になって、富への執着と権勢欲が営利活動とむすびつき、高利貸、大商人、戦争請負人などが生み出された。ここではカトリシズムの倫理など入り込む余地などはなかった。営利信用のない資本主義などあろうはずもない。当時はまた、不安定な時代環境のために貸し付けには大きな危険性が伴った。したがって貸し付けに対する高い利子は当然であった。そうした中で進出してきたのが大商人層であった。ローマ教皇庁はその封建収入だけでは支出に追いつけなくなると、資金を高利貸資本から借りるという事態も生じた。これがまた、大商人の特権強化につながり、独占資本主義の道を開くことにさえなった<sup>4)</sup>。教皇も皇帝もこうした大商人とむすびつくことなしには存立しえなかったのである。

ここまでくれば、中世のカトリシズムの倫理は崩壊したも同然である。しかしこうした特権と独占はイギリスではピューリタン革命までつづいた。しかしながら、すでに崩壊しているカトリシズムの倫理はこのまま放置しておけない。これにとって代わる新しい倫理の構築が要求される。近代ヒューマニズムはこれに応じて、プロテスタンティズムの倫理を生み出したのである。

#### 4 ルネサンス期の倫理とその陰陽的性格

ルネサンス期は近代ヒューマニズムの形成期として、本来の人間性回復と倫理的新秩序の構築の時代であった。人は精神世界と物質世界のはざままで生きることを強いられる。そのどちらか一方を欠いた世界では人は生きられないようにできている。そうであれば、当然のことながらそこには一定の秩序



が要求される。それが人間の生活基盤としての倫理の形成である。

人間が生きるということでは、まず欠かせないのが経済生活である。近代ヒューマンイズムの時代ではそれに相応した経済生活の倫理が立てられる。また、経済活動のあるところには一定の倫理的秩序による規制は不可欠である。近代資本主義の秩序を形成する背景は、近代ヒューマンイズムの倫理、いいかえればプロテスタンティズムの倫理である。しかしながら、歴史の進展は単純な機械的進展とはならない。つまり、新時代においても古い時代のものは依然としてのこる。倫理的内容も同様の経過をたどる。したがってここに生じてくる思想的傾向は、保守か革新、そうでなければ中道という形態をとることになる。時代の文化現象はすべてこの傾向が背景となる。とくに文学・芸術の研究にはこの認識が欠かせない。文学・芸術は時代の倫理基準をそのまま受け入れるか、それともそれに反発するか、そのどちらかとなる。文化現象はすべて人間の経済生活または経済活動に大きく影響される。そこで近代の研究としては、近代資本主義の原理から学ぶのが妥当かと思われる。

近代ヒューマンイズムの倫理はすでに古くなった中世カトリシズムの倫理からの解放を求めるのが基本であるが、古いものから抜け切れない場合は保守的または中道的なものとなり、革新的なものは古いものからの完全な解放を求める。新時代の近代資本主義は、一方は経済活動の特権と独占を認め、他方は反特権、反独占を主張する。前者は王権や支配階層、後者は中産的生産者層とそれぞれむすびつく。しかし、カトリシズムの倫理とちがってプロテスタンティズムの倫理は、利潤獲得それ自体を目的とする過去のものとは異なり、営利活動それ自体を自己目的化する倫理である。商人は金をもうけるのが仕事であって、金を貸しておいて利子がとれないというのでは商売が成り立たないからである。

ルネサンス・ヒューマンイズムの運動は保守対革新の両者のからみ合いの中で展開するが、両者の倫理を理論づけたのが保守派のルターと革新派のカルヴィンである。

ルターは神の前では人間はすべて平等である、というルネサンス期特有のヒューマンイズを説き、人文主義者のトマス・モアなどと考えを一つにした。

しかし、彼の平等説は彼の万人祭司説と同様に社会的、身分的平等を意味するものではなく、純粹に内面的、精神的なものにすぎない。また、ルターの改革は体制内改革であって、旧体制の秩序の中で新たに服従と奉仕の精神を説くのが彼の倫理の基盤である。彼はカトリシズムの身分固定化の観念の中で、世俗の職業を上位に位置づけて、信徒の職業への情熱と精励、努力がそのまま神への従順につながるもの、信仰の証しとしてとらえた。これがルターの職業使命感である。

ルターの場合、善行や修業は救いの中心的条件ではなくなる。ここからこれまでの修道院の禁欲主義が否定される、いわゆる修道院の「世俗内禁欲」がうたわれるのである。しかし、彼があくまでもカトリシズムの倫理にしたがい、商行為における利潤追求を否定したのは時代錯誤ということのほか、彼の体制内改革の限界であった。彼の体制内改革の原理と職業使命感をそのまま受け入れ、彼が否定した利潤追求の商業活動を肯定すれば、古プロテスタントの倫理といわれる中道派の職業倫理ができ上がる。

ルターの体制内改革を不満としてもはや時代遅れとなったカトリシズムの倫理に対して、徹底した改革を求めたのがカルヴィンである。彼はその予定説をもって、ルターの世俗職業使命感を前進させ、その画期的な思想の中にもなお含まれるルター主義の伝統性との決別を目ざした。近代資本主義の倫理として発現することになる勤勉主義の勤労観、現世の世俗職業倫理は、カルヴィンが提唱する職業倫理、カルヴィニズムの倫理なのである。しかし近代資本主義の倫理は、穏健な古プロテスタンティズムの倫理と急進的なカルヴィニズムの倫理のはざままで成り立つものであった。総じて、ルネサンス期に形成される倫理はこうした倫理観を背景にして文化現象全般に浸透することになるのである。

ルネサンス期に文学がさかんになるのは、ルネサンス・ヒューマニズムという倫理基準が文学を生み出すエネルギー源として好都合であったからである。戯曲が純粹に文学としてみとめられるようになったのも詩歌が近代性を帯びてくるのも、ルネサンス・ヒューマニズムが本来の人間性回復への道を求めたからにほかならない。ルネサンス期の文学はその倫理基準の性格から、

二派のものに分かれる。作家がそのどちらに属するかは主としてその出身階層がきめ手となる。これは近代資本主義が二派のものに分かれたのと同様である。一方は古い倫理の再生を、他方は古いものからの決別をそれぞれはかろうとする倫理である。

こうした二派のものに分かれる倫理性をその性格として陰性か陽性かに分けると、古い倫理に固執するのが陰性であり、新倫理に執着するのが陽性である。その中間をとる場合は中性的性格のものとなる。いずれであれ、いつの時代にも倫理的な性格には陰陽の区別が生じる。文学においてもこれは例外ではない。

詩歌の分野で、ルネサンス期初期を代表する詩人スペンサー (Edmund Spenser, 1552~99) とシドニー (Sir Philip Sidney, 1554~86) は陰性的な性格の詩を書き、ダン (John Donne, 1572~1631) は陽的なものを書いた。スペンサーやシドニーの恋愛歌は理想化される愛の対象が中世の宮廷ロマンスのものに似ていて、肉体は昇華されて理想化された肉体となる。この時期の陰性化の文学の特色は理想と現実とは対立したかたちをとらず、恋愛歌ならば肉体の美がそのまま魂の美につながるというきわめて超自然的な理想美の追求となる。肉体の美が神につながるという思想は新プラトニズムの思想に基づいていて、中世からルネサンス期へと流れ込んできたものであるが、中世ではこれは一般化されるものではなかった。スペンサーとシドニーの文学はたしかにルネサンス期のものであるが、理想と現実との関係でいえば、現実には醜いもの、汚れたものと考え、これをなるべく見ないようにして理想的なものだけに目を向けようとする傾向が彼らの文学を陰的なものにしていく理由である。これが一転して現実とは忘れてはならないもの、現実という場の中にこそ理想をもち込むべきであると考えようになると、文学は陽性的な性格をおびたものとなる。スペンサーやシドニーの文学は伝統からは解放されず、陽性化される文学とはならないのである。彼らの恋愛歌にみられる愛の対象も中世のものとは次元を異にしながらも、なお現世的にみつめるものとはならず、宗教的あるいは神秘的に高められた理想的な愛が対象である。

中世においてはその倫理基準に影響されて、魂と肉体との関係がきわめて変則的に作用して、魂の権威のもとでの肉体蔑視の思想がつよく打ち出されるために、肉体はつねに魂のかげの役割りを果たすという意味でしか存在理由がなかった。したがって人間の個性の尊重などは考えられなかった。スペンサーやシドニーにとってダンテやペトラルカがそうであったように、理想美として描く対象の女性は一人の女性だけで十分であった。詩人シドニーが恋愛歌で求めるものは高遠な理想であり、成就できない恋愛である。彼の恋愛詩「アストロフェルとステラ」に見られるように、アストロフェルとは星を愛する人で、ステラとは星の意であるから、アストロフェルが人妻で貞節(徳)の化身であるステラを愛すれば愛するほど、彼はそのとどかぬ愛に苦悩しなければならない。詩人はステラの顔に関してこううたう。彼女の顔は「自然の最上の材料でつくられてある」(Prepar'd by Nature's choyssest furniture—9番)と。ステラの内心を照らし出す美しい目、たとえそれが理想美の影にすぎなくともそれを詩人は愛さずにはおれないのである。

神の理想につながる美しい愛の対象は決して裏切ることのない存在であるというのが、ルネサンス・ヒューマニズムの陰性型倫理である。アストロフェルがステラを心の中に抱いてしかも節度をもって賛美できるのは、詩人が求める愛の対象に裏切られないという信頼感があることである。そうであれば詩人は愛の対象を自信をもって理想的にあるいは宗教的に高めることができるのである。理想美が徳につながるというのもこの時代の陰性型文学ならではである。スペンサーがのちに彼の妻となったエリザベス・ボイルに捧げたソネット集『アモレッティ』(Amoretti)もシドニーのものと同様に理想美の極致のなかで愛の対象をみつめ、この世という現実の世界においても決して裏切ることのない愛の理想をうたったものである<sup>5)</sup>。理想美が美德につながるという詩はスペンサーの未完の寓意物語詩『妖精女王』がその典型例である。

陽性型の詩人はダンである。彼の恋愛詩における愛は宗教的な領域や絶対性などとはむすびつかない。愛そのものは永遠性をもつが、愛は相対性の中でしかはぐくまれない。こうした考えのもとに彼は恋愛詩を書いた。ダンに

は一人の女性を理想化してうたうことなどは考えられない。女性の心も変わることがあろうし、失恋ということもある。賛美される女性もあれば、憎悪の対象に急変する女性もあろう。シドニーの恋愛詩には愛する男性を苦しめて快感を得る女性をえがいてみせる傾向があるが、ダンのものにはそういう奉仕的精神はみられない。ダンも女性の理想美をうたうことはあっても、そこに長くとどまることはないのである。

ダンの生涯そのものがそうであったように、彼は対立するものの一方の極に身を置いて自己を破滅に導くというようなことはなかった。カトリックでまずければプロテスタントでよい。季節が移り変わるように人の心も変わる。魂と肉体との関係では、魂の天上的理想を地上に引きおろしたかたちで彼は魂と肉体との調和をはかる。彼の調和の論理は相対関係にあるものの非現実的な融合調和ではなく、現実世界での実現的調和、いわば不調和の調和である。これがいわゆる形而上詩の特色である。ダンがときには魂の愛をうたい、またときには官能的な愛のとりこになるのは当時の陽性型倫理がそうさせたものと思われる。奇想 (conceits) とかアイロニイやパラドックスが目立つ世界の表現は近代特有の表現形式であるが、その発端はルネサンス・ヒューマニズムの陰陽的性格にさかのぼるのである。

(注)

- 1) 歴史的終末期には民族の救いとか国家の再建に向けて、聖俗両界の解放者メシアが待望される。ユダヤ教では捕囚時代以降、イスラエルの解放につながる終末思想とともにメシアが待望され、しかもそのメシア像は軍事的、政治的指導者として神から派遣されるというものであった。
- 2) イスラエルの選民思想は、選ばれた聖徒という民族主義的自覚から生じてくるものであるが、当面する課題はたしかに、暴力的な外部勢力・支配者の手から聖徒を解放するという期待に限られたものであったにしても、メシアの原義は宗教的に「油をそそがれた者」であって、彼らの来世志向の中に政治的なメシアニズムの思想などはもち込めないはずのものである。
- 3) トマス・ミュンツァーの運動は明確なユートピア思想（終末思想）を掲げての運動であった。彼の運動は宗教の名を借りた政治運動であり、彼はドイツ農民戦争（1524～25年）の暴力革命を支持したために、けっきょく、その運動も外的圧力の

中で自滅せざるをえなかった。

- 4) 独占資本主義の形態は商業資本主義時代における特権と独占がもたらすものであるが、これによってフローレンスの富豪メディチ家の金融業が育てられ、南ドイツの鉱山採掘で巨財を築いたフッガー家が金融業を始めて金融界に君臨したのはよく知られている。
- 5) 『アモレッティ』(1595年) 八番の最初の数行を見る。

More than most fair, full of the living fire,

Kindled above unto the maker near :

No eyes but joys, in which all powers conspire,

That to the world nought else be counted dear.

この上なく美しく、燃えさかる火のように、

創造主の栄光をうけて輝く、

よろこびにみちた目。そこにはあらゆる力がひそみ、

この世にこれほど高貴なものはないように思われる。