

# D. H. ロレンスの『アポカリプス論』と歴史認識

後藤 眞琴

(人文学部人文学科欧米文化コース)

## D. H. Lawrence's *Apocalypse* and his View of History

Makoto Goro

(Department of Western Cultures, Faculty of Humanities and Economics)

D. H. ロレンス (David Herbert Lawrence) の『アポカリプス論』(*Apocalypse*) は、周知のように、彼の最後の本となった作品である。『アポカリプス論』は言うまでもなく、ロレンスが「ヨハネの黙示録」に関して論じたものである。F. カーモード (Frank Kermode)<sup>1)</sup>、L. D. クラーク (L. D. Clark)<sup>2)</sup>、S. ユラング (Sara Urang)<sup>3)</sup>、P. フォーゲスン (Peter Fjågesund)<sup>4)</sup> のように、ロレンスと「ヨハネの黙示録」との密接な関係を主張する批評家たちがいる。本稿では、フォーゲスンの『D. H. ロレンスのアポカリプス的世界』(*The Apocalyptic World of D. H. Lawrence*) のなかで主張されているロレンスの歴史観に触れたあとで、『アポカリプス論』を考察してみることにした。フォーゲスはノルウェイの若手のイギリス文学者で、カーモード、クラーク、ユラングの主張を踏まえた上で、ロレンスの歴史観を推察し、ロレンスと「ヨハネの黙示録」との密接な関係を論じているからである。

### I

『アポカリプス論』がロレンスの最後の本であるということ、ロレンスと「ヨハネの黙示録」との密接な関係を主張する批評家たちがいること、それだけを述べると、『アポカリプス論』はロレンスのライフワークとして書き上げられた作品のように思われるかもしれない。『アポカリプス論』が書かれるようになった経緯について見ておきたい。

その直接の契機となったのは、F. カーター (Frederick Carter) との途絶えていた文通の再開である。それは1929年8月20日頃のこと、ロレンスが1930年3月2日に死亡する7カ月ほど前である。しかし、それ以前にもロレンスは「ヨハネの黙示録」について書こうとした時があった<sup>5)</sup>。ロレンスが「ヨハネの黙示録」について書こうとしたのはカーターとの出会いからであった。ロレンスとカーターとの交友は次のようにして始まった。

ロレンスより2歳ほど年上のカーターは画家で、占星術や神秘学に興味を持っていて、ロレンスの作品を好んで読んでいたが、ロレンスとは面識はなかった。カーターは1922年12月末にニュー・メキシコ (New Mexico) のタオス (Taos) で暮らしていたロレンスに手紙を書き、自分の書いた「ヨハネの黙示録」の象徴の意味に関するエッセイの原稿を読んでもくれるように頼み、そのデッサンについてロレンスの意見を求めた<sup>6)</sup>。ロレンスはカーターのエッセイについての説明にたいへん興味を示し、快諾する。ロレンスはカーターの原稿を読んでいないうちから、その原稿をそのままデッサンとともに出版してくれる出版社を見つけるよう最善をつくし、デッサンの序文を書いてもいいと自分から言い出す (letters 4 431)。このようにしてロレンスとカーターとの手紙による

交流は始まった。ロレンスは1923年12月半ばから1924年1月半ばにかけてイギリスに帰国した折りには、シュロップシャー (Shropshire、現在はSalop) のカーターを訪ね3日間ほど滞在している。カーターによれば、その時二人はシンボリズムの研究方法、魂についての古代の諸考えとその妥当性、世界の終末の問題についてエッセイを書き、本を出版することなどについて論じあったという<sup>7)</sup>。

ロレンスとカーターの交友の成果として、ロレンスの二つのエッセイとカーターの一つのエッセイが J. M. マリー (John Middleton Murry) の創刊した月刊雑誌『アデルフィ』(Adelphi) の1924年2月、3月、4月の各号にそれぞれ発表された。ロレンスのエッセイは「人間の運命について」('On Human Destiny') と「宗教的であることについて」('On Being Religious') であり、カーターのエッセイは「古代科学占星術」('The Ancient Science of Astrology') である。また、1923年に出版された J. W. オマン (John Wood Oman) の『ヨハネの黙示録—テキストの理論』(Book of Revelation: theory of text) の短い書評をロレンスが書いたのは、カーターに触発されてのことである。この書評は『アデルフィ』の1924年4月号に掲載された「ジョン・オマン博士の『ヨハネの黙示録』の書評」('A Review of the Book of Revelation by Dr. John Oman') である。ロレンスに送ったカーターの原稿の一部は1924年6月に雑誌『ビーコン』(Beacon) に掲載された。

ロレンスがイギリスを去り、ニュー・メキシコに戻ることによって、カーターとの文通は途絶えてしまった。ケンブリッジ版のロレンスの書簡集では、この時期のロレンスのカーターに宛てた手紙は1924年6月3日のものが最後である<sup>8)</sup>。それは、カーターの原稿の一部が『ビーコン』に掲載されたことを知らせるカーターの手紙に応えたものである。ロレンスは『ビーコン』という雑誌を知らなくて、カーターの原稿の一部が掲載されているその雑誌を見たいと言うが、それ以来二人の文通は途絶えてしまったようである。

カーターとの文通が途絶えている間のロレンスは、周知の通り、メキシコで『羽鱗の蛇』(The Plumed Serpent) を書き上げ、1925年9月にはアメリカを引き上げ、ヨーロッパに戻る。1925年から29年にかけてはその大部分をイタリアに在住し、そこで『チャタレイ夫人の恋人』(Lady Chatterley's Lover) を書き、『全詩集』(Collected Poems) の修正・訂正をする。1929年6月14日からロンドンのウォレン・ギャラリー (Warren Gallery) で開かれた彼の個展に出品された絵はこういった合間に描かれたものである。一方、彼はオーストリア、イギリス、ドイツ、マヨルカ (Mallorca)、スイス、フランスへ行ったりもした。しかし、彼の健康はすぐれず、次第に衰えていく。結局、彼は1929年9月末に南フランスのバンドル (Bandol) に戻り、10月からはボ・ソレイユ荘 (Villa Beau Soleil) に移り、1930年2月6日にヴァンス (Vence) の「アド・アストラ」(Ad Astra) サナトリウムに入るまでそこで暮らした。彼はそこで死後出版された『最後の詩集』に収められている大部分の作品を書き、最後の本となった『アポカリプス論』を書いたのである。カーターとの文通が途絶え、再開されるまでのロレンスの活動を見る限り、カーターとの文通が途絶えると、ロレンスは「ヨハネの黙示録」に関して書いてみたいという意欲を無くしてしまったようである。カーターはロレンスに見せたエッセイの原稿を修正し、1926年に『錬金術師たちの竜』(The Dragon of the Alchemists) として、A. L. J. マッケン (A. L. J. Machen) の序文をつけて出版した。

ロレンスとカーターの途絶えていた文通は1929年8月23日にロレンスがカーターの手紙に返事を書いたことから再び始まった<sup>9)</sup>。その時ロレンスはドイツのバーデンバーデン (Baden-Baden) 近郊のリヒテンタール (Lichtenthal) のホテルに滞在していた。数日前にロレンスはパリで書店を経営している E. W. タイタス (Edward W. Titus) からの手紙で、カーターがパリにいること

を知り (letters 7 429)、タイタスに書いた返事の手紙で、《カーターに会ったら、僕に一筆書き送ってくれるように話して下さい》(letters 7 432) と書き添えていた。カーターはそれに応じてリヒテンタールに滞在していたロレンスに手紙を書いたのである。

ロレンスはカーターに宛てた次の8月30日の手紙で (letters 7 456)、カーターのもとのエッセイの原稿（「ヨハネの黙示録」の象徴の意味に関するエッセイで、ロレンスがニュー・メキシコで読んだもの）が好きだったし、今でも好きであることを知らせた上で、次のことをカーターに訊く。①最初のエッセイの原稿はあるのか、その原稿はどれくらいの長さなのか。②宗教的儀式と神話に関する二番目のエッセイの原稿は、最初の原稿よりほんとうにいいと思うのか、そして、それはどのくらいの長さなのか。ロレンスはカーターの二番目のエッセイの原稿の出来具合には疑いをもちながらも、二番目のエッセイの原稿に注や序文を付け、カーターの挿絵を入れて本として出版しようと提案する。

カーターは最初のエッセイの原稿を持っていなかったもので、ロレンスに二番目のエッセイの原稿の一部である「ヨハネの黙示録論」を送った。ロレンスはそれを1929年9月30日に受け取り、翌日の10月1日にその原稿のコメントを書き送っている (letters 7 507-9)。ロレンスはカーターの送ってきた「ヨハネの黙示録論」というエッセイを読んで、彼自身の観点から「ヨハネの黙示録」について書こうと決意する。ロレンスはその手紙の中で次のように述べている。

僕がこれからしなければならないことは、僕の観点から、そして、あなたの観点にも触れながら、「ヨハネの黙示録」に関するコメントを書いて、ある種の考えをすべて述べるように努めることだ (letters 7 507)。

少しわき道にそれることになるが、ここで「ヨハネの黙示録」に関するロレンスの見解について述べておきたい。『アポカリプス論』を考察する場合、これから述べることは確認しておく必要があると思われるからである。ロレンスはカーターの「ヨハネの黙示録論」に触発されて、彼自身の「ヨハネの黙示録論」を書く気になった。しかし、ロレンスはカーターと出会う前に、「ヨハネの黙示録」に関する見解を表明している。

「ヨハネの黙示録」に関するロレンスの見解は1919年2月に『イングリッシュ・レビュー』(*The English Review*) に発表されたエッセイのなかで表明されている。そのエッセイは「フェニモア・クーパーのアングロ・アメリカン小説」('Fenimore Cooper's Anglo-American Novels') である。このエッセイは1918年11月から1919年6月にかけて『イングリッシュ・レビュー』に発表された古典アメリカ文学に関する一連のエッセイの四番目のものである。彼は「ヨハネの黙示録」の著者のヨハネについて次のように述べている。

キリスト教以前の聖職者たちがダイナミックな意識の諸生成過程を理解していたことは、まったく確かなことである。ダイナミックな意識とは脳による意識以前の (pre-cerebral) 意識である。「ヨハネの黙示録」で、聖ヨハネは、(横隔膜 (diaphragm) より) 上層にある精神的 (spiritual) でダイナミックな意識が (横隔膜より) 下層にある官能的 (sensual) でダイナミックな意識を次々と征服していく過程を暗号によって説明している。この征服によって、ついには精神の無限性が実際に体験されるようになるのである。聖ヨハネによるこの説明は科学的に正確である。しかし、諸シンボルの暗号や数字評価の暗号は極度に複雑である。それにもかかわらず、その暗号を解読することはできる (( ) 内の横隔膜 (diaphragm) より) は筆者)<sup>10</sup>。

上に引用した文に使われている語法、《ダイナミックな意識＝脳による意識以前の意識》、《上層にある精神的でダイナミックな意識》、《下層にある官能的でダイナミックな意識》 というようなものからわかる通り、「ヨハネの黙示録」に関するロレンスの見解は彼の哲学である太陽神経叢 (solar plexus) 理論に基づいている。太陽神経叢理論とは、人間の生命の自己生成を司る根源の意識活動に関する理論である。この理論は、ロレンスが神知論者の H. ブラヴァツキー (Helena Blavatsky) や J. プライス (James Pryse) の著書から秘教の知を吸収することによって、彼が創出したものである。この理論によれば、人間の根源の意識は精神による意識以前の肉体による意識であり、精神作用による認識 (cognition) とは何の関係もなく、生きている限り個々の人間の意識の強力な基盤となる。そして、根源の意識を司るものとして次のような意識が想定されている。横隔膜より上層にある意識中枢による意識＝精神的意識、横隔膜より下層にある意識中枢による意識＝官能的意識。根源の意識中枢は次の四つの神経中枢にあるとされている。横隔膜より下にある太陽神経叢 (solar plexus) と腰椎神経節 (lumbar ganglion)、横隔膜より上にある心臓神経叢 (cardiac plexus) と胸部神経節 (thoracic ganglion)。根源の意識中枢の活動はダイナミックで非精神的活動であるとされ、活動の自発性が強調されている。そして、太陽神経叢と心臓神経叢は交感中枢、腰椎神経節と胸部神経節は意志中枢であると規定され、同じ層の交感中枢と意志中枢の意識活動の間には相互に補完し合う二元性があり、上層と下層の意識中枢の活動の間にはより高次の補完し合う二元性があると規定されている。人間の根源の意識活動は、同じ層の交感中枢と意識中枢の活動の二元性、上層と下層の意識中枢の活動の二元性、これら二層の二元性の活動の均衡を保持しながら展開していくものと想定されている。なお、個々の人間における四つの根源の意識中枢の活動は各個人の中で二重の二元性の均衡を保持しながら展開していくだけではない、その活動は各個人の外にあるコスモスのすべてのものとの間にも自己と他者の関係の二元性を確立し、展開していくものと規定され、強調されている<sup>11)</sup>。

上述した太陽神経叢理論を踏まえると、「ヨハネの黙示録」に関するロレンスの見解は次のような確信に基づくものであることが明確になる。①著者のヨハネはキリスト教以前に存在していたコスモスと一体を成す人間の根源の意識活動を理解する知を備えていた。②「ヨハネの黙示録」は精神による意識が肉体による意識を完全に支配するようになる過程を表わしている。ロレンスは彼自身の観点から「ヨハネの黙示録」に関して書く決意をカーターに述べた手紙のなかで、次のようにも述べている。

人格 (personality) という観念や概念によって何もかもが現今のように小さな、窮屈なものにされてしまう以前に存在していた古代の異教徒の大きなヴィジョンを、世界にもう一度示したい (letters 7 509)。

「ヨハネの黙示録」に関するロレンスのこういった言説から、彼が「ヨハネの黙示録」について書こうとしているものの輪郭は明らかになってくる。それは、「ヨハネの黙示録」に使用されているシンボルの暗号を解読することによって、キリスト教に基づくヨーロッパ文明の知によって剥奪されてきた古代異教徒の知に関するものであり、ヨーロッパ文明に対する糾弾を内包するものである。

『アポカリプス論』が書かれるようになった経緯に戻ろう。ロレンスは「ヨハネの黙示録」について彼自身の観点から書こうと決意すると、「ヨハネの黙示録」に関する研究に取りかかる。『アポカリプス論』を書き上げるまでに彼は次のようなものを読んでいる。カーターの送ってきた四つのエッセイの原稿 (「ヨハネの黙示録論」 ('Apocalypse')、 「ヨハネの黙示録のイメージ」

(‘Apocalyptic Images’)、*「天国と地獄」* (‘Heaven and Hell’)、*「ヴィジョンの方法」* (‘The Visionary Way’)、カーターの『錬金術師たちの竜』、R. H. チャールズ (Robert Henry Charles) の『ヨハネの黙示録』に関する二冊本の注解書 (*A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John*, 1920)、A. ロワジー (Alfred Loisy) の『ヨハネの黙示録』 (*L’Apocalypse de Jean*, 1923)、J. バーネット (John Burnet) の『初期ギリシャ哲学』 (*Early Greek Philosophy*, 1892)、J. モファット (James Maffat) 訳の『聖書』(新約聖書は1913年、旧約聖書は1924年にそれぞれ英訳が出版された)、G. マリー (Guilbert Murray) の『ギリシャ宗教の五段階』 (*Five Stages of Greek Religion*, 1925)、ヘシオドス (Hesiod) やプルターク (Plutarch) の古代の宇宙発生論や宇宙論に関する説明、新プラトン主義哲学者のプロティノス (Plotinus) に関する W. R. イング (William Ralph Inge) の『プロティノスの哲学』 (*The Philosophy of Plotinus*, 1918)、オルフェウス教と初期キリスト教のシンボリズムを比較研究した R. アイスラー (Robert Eisler) の著作 (*Orpheus the Fisher: Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, 1921)、『エノク書』 (‘The Ethiopic Book of Enoch’; ロレンスが読んだと推定されるのは Hugo Odeberg によって編集、英訳された *The Hebrew Book of Enoch* である)。A. モレ (Alexandre Moret) の『エジプトの日々の祭儀』 (*Le Rituel du Culte Divin Journalier en Egypte*, 1902) は読もうとしたが、ロレンスは手に入れることができなかつたようである (letters 7 569)。

カーターは、ロレンスの序文付きで出版する計画を立てている本 (二人の間で本のタイトルは『ヨハネの黙示録』の竜) (*The Dragon of the Apocalypse*) とすることになっていた) のことについて相談するために、1929年11月20日頃から30日にかけてボ・ソレイユ荘のロレンスを訪ねた (ボ・ソレイユ荘は狭かつたので、カーターはボ・リヴァージュ (Beau Rivage) ホテルに滞在。このホテルにはブルースター (Brewster) 夫妻が滞在していた)。カーターの去ったあと二週間ほどした1929年12月15日まではロレンスは『アポカリプス論』となった序文を、ブルースター夫妻の娘にタイプを打って貰うことができるまでにはほぼ書き終えていた (letters 7 599)。『アポカリプス論』は書こうと決意してから二カ月半でほぼ書き上げられたのである。『アポカリプス論』もロレンスの他の作品に見られるように何度か書き直され、修正・訂正が加えられている。彼の書簡集を読むと、彼が死の一カ月前まで『アポカリプス論』に修正・訂正をほどこしていたのを窺い知ることができる。『アポカリプス論』には三つの初期の草稿がある。ロレンスはカーターの二番目の本の序文として書いたものは長くなりすぎて、序文としてはふさわしくないと判断して、1930年1月6日までもう一つ別の序文を書き終えている (letters 7 613)。ロレンスは最初に書いた序文をあとで本として出版しようと考えていた (letters 7 613)。あとで書かれた方の序文が「フレデリック・カーターの『ヨハネの黙示録』の竜』への序」 (‘Introduction to the Dragon of the Apocalypse by Frederick Carter’) として、『ロンドン・マーキュリー』 (*The London Mercury*) の1930年7月号に死後発表されたものである。カーターの二番目の著作は『ヨハネの黙示録』の竜』として1931年に出版されたが、ロレンスのあとで書かれた方の序文は付けられなかつた。

## II

ロレンスの複雑多様な文学的・知的遍歴の基底をなすものは、リアリティに対する「ヨハネの黙示録」の終末論的解釈である。フォーゲスンはこのような見解から、特に第一次世界大戦以後のロレンスの文学的・知的遍歴の軌跡をたどる。リアリティに対する「ヨハネの黙示録」の終末論的解釈が、神学的には千年王国 (millennium) といわれる理想社会のヴィジョンの探求を内包していることは言うまでもない。しかし、フォーゲスンは、リアリティに対する「ヨハネの黙示録」の終

末論的解釈において、ロレンスの解釈とキリスト教の伝統的解釈とは決定的な差異があることを強調する。その差異は、ロレンスが超越的な人格神の存在を認めないところにあり、ロレンスの文学的・知的遍歴の複雑多彩さは超越的な人格神の存在をあくまでも否定することから生じてくるものである。フォーゲソンはロレンスの文学的・知的遍歴の軌跡をこのように捉える<sup>12)</sup>。

ロレンスの文学的・知的遍歴の軌跡をたどるに当たって、フォーゲソンはロレンスの歴史観を理解しておく必要があることを強調する。ロレンスの作品には表面的には異質のように見えるいくつかの歴史観が現れているが、それらの歴史観の共通要素としてキリスト教の伝統的な「黙示信仰(apocalypticism)」がどのように作用しているか、そのことがロレンスの歴史観についての理解を深めることによってわかるようになる。これがロレンスの歴史観を理解する必要性を説くフォーゲソンのあげる理由の一つである(AW 7)。ロレンスの歴史観の基底をなすものはキリスト教の伝統的な「黙示信仰」である、とフォーゲソンは捉えているのである。なお、「黙示信仰」の定義について、フォーゲソンはブリタニカ(Encyclopaedia Britannica)の定義(「神が歴史に突然干渉し、劇的な大変革を引き起こすことに関する神秘的な啓示に中心をおく諸見解および運動、すべての人間の審判、選ばれた忠実な人たちの救済、および復活した天と地で神と共にある選ばれた人たちの究極的な役割」)を援用している(AW 1)。

フォーゲソンはロレンスの歴史観を明確に説明するために五つのタイプに分類している。一つ一つについて簡単に見ておくことにする(AW 9-26)。

### 1. ヨアヒムの歴史観

フロリスのヨアヒム(Abbot Joachim of Fiore)は12世紀のイタリアの神秘論者・神学者・聖書注釈者・歴史哲学者で、フロリスのサンジョバンニ(San Giovanni)修道会の創立者である。ヨアヒムはキリスト教の三位一体の教義に基づいて歴史を三つの時代に分けて解釈した。最初の時代は父なる神の摂理の時代、二番目の時代は子なるキリストの摂理の時代、三番目の時代は聖霊の摂理の時代である。ヨアヒムは各時代の間には過渡期という期間があるとして、彼自身は二番目の時代と三番目の時代間の過渡期にいと想定した。ヨアヒムは過渡期にいと想定することによって、次の聖霊の時代に期待をかける。聖霊の時代は、カーモードの言うように<sup>13)</sup>、修道士としてのヨアヒムの理想にしたがって創造されたユートピアの時代である。ロレンスは第一次世界大戦を恐ろしい、悲惨な過渡期、デカダンスの時代が終わり、次の新しい時代へ向かう過渡期として体験し、新しい世界を待望していた。このことは第一次世界大戦中のロレンスの手紙のあちこちで述べられていることである。ヨアヒムは「ヨハネの黙示録」を読んでいるあいだに、歴史解釈についての靈感を神から受けたのであるが、フォーゲソンはこのことをロレンスの『アポカリプス論』を考察する一つの手掛かりとして付け加えている。

ヨアヒムの理想とする聖霊の時代は死後の世界におけることではない、現実の「この世界」におけることである。聖霊の時代を「この世界」におけることとするヨアヒムの歴史解釈は、ロレンスの大いに共鳴したところであったろうと、フォーゲソンは想定する。さらに、ヨアヒムの理想とする聖霊の時代の実現の仕方の問題、つまり、革新は体制内で起こり得るものなのか、完全に新しい体制を創らなければならないのかという問題、このことについてもロレンスがヨアヒムから受けた影響は少なくないと、フォーゲソンは考えている。

フォーゲソンはヨアヒムの歴史観に基づくものと考えられるものをロレンスの作品のなかから例証したあとで、次のように結論する。ロレンスがヨアヒムの考え方をいろいろ利用したという事実によって、ロレンス自身がヨアヒムの考え方をすべて信じていることの証明になるわけではない。しかし、その事実によって、ロレンスはヨアヒムの考え方にならって考えることが自然であると見なしていること、ヨアヒムの考え方はロレンスの書こうとする基本的内容を強調するのに適してい

ること、それらのことが明確になる。

## 2. 有機的・循環的歴史観

ヨアヒムの歴史観は歴史の運動を過去・現在・未来を貫く一本の直線として捉える、いわゆる直線的な考え方に基づくものであることは言うまでもない。歴史の運動を周期的な回帰として捉えて、循環的に解釈する循環的歴史観はヨアヒムの歴史観とは相いれないものである。ロレンスの歴史観にはヨアヒムの歴史観と循環的歴史観が並存しているとする理由について、フョーゲスは次のように説明する。第一に、ロレンスは歴史について系統的な説明をしていないし、説明しているとも主張していない。第二に、直線的歴史観と循環的歴史観の差異は期待されるほど大きなものではない。フョーゲスは A. トインビー (Arnold Toynbee) の次の一節を引用して、直線的歴史観と循環的歴史観には共通した特徴もあることを論じて、ロレンスの歴史観に循環的歴史観が含まれていることの妥当性を主張する。

ギリシャ的・インド的歴史観に対立するものとして、ユダヤ的・ゾロアスター的歴史観が選ばれるのだろうか……結局のところ、そのような極端な選択は強制されないかもしれない。これら二つの歴史観は相いれないものではないかもしれないからである……諸文明が起り、亡び、そしてその文明が亡びることにおいて、他の文明をもたらしているあいだに、文明の目ざす大事業よりも高度な目的をもった大事業がそのあいだずっと進行しているかもしれない。神の計画においては、諸文明の衰退によって引き起こされる苦しみにから生じる教訓は前進の最高の手段であるかもしれない<sup>10</sup>。

そして、フョーゲスは次のように論じて、ロレンスの歴史観を構成するヨアヒムの歴史観と循環的歴史観との統合をはかる。《これら二つの歴史観には永久に対立し合っている力の争いという顕著な要素、つまり、これら二つの歴史観に内在している極性によって、歴史が絶えず新しい、根本的に異なった段階に向かわざるを得ないという弁証法的な一つの運動がある》(AW 14)。

ロレンスは有機的・循環的歴史観をロマン派の遺産から、そして神話、古代の文化、神知学、ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche) の哲学、タイラー (Edward Burnet Tylor) やフレイザー (James George Frazer) の人類学、ナットール (Zelia Nuttall) の文明研究、シュペングラー (Oswald Spengler) の歴史哲学から学んだと、フョーゲスは想定する。ロマン派の遺産としては、特に世界もコスモスも生きている有機体であり、人格神よりも有機体の法則に従って生きているという考え方が19世紀の一貫した伝統となっていたこと、そして、この考え方はヘルダー (Joann Gottfried Herder) やシェリング (Friedrich Wilhelm Schelling) やヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) の歴史哲学の基本要素となっていること、また、この考え方は文学における自然観の伝統のイデオロギーの基礎となっていること、歴史の経過や個々の人間の成長過程が自然からの類推で、植物の一生、季節の移り変わり、惑星の運動の循環のイメージで表現されることもこの考え方に拠っていること、さらに、もろもろの対照が自然からの類推で、誕生と死、成長と衰退、光と闇の対立として表わされるのもこの考え方に基づくものであることを、フョーゲスは指摘する。

19世紀末から20世紀初めにかけて古代の文化や秘教の教義に対する好奇心が新たに生じ、広く一般に広がっていたこと、また、古代の神話に対する関心も復活したこと、これらのことが有機的・循環的歴史観を吸収する上でロレンスに大きな影響を与えたにちがいないと、フョーゲスは想定する。その理由についてフョーゲスは次のように説明する。古代の文化や秘教の教義に対する好奇心も古代の神話に対する関心も、結局のところ、ヨーロッパの文明から離れて、それにとって代

わるべき文明を捜し求めていることの現れである。その前提にはヨーロッパ文明は最終段階に入っていて、崩壊しつつあるという認識があった。それで、こういった認識から有機的・循環的歴史観に特別な注意が払われるようになったのである。さらに、フォーゲスンは、有機的・循環的歴史観に基づく言説がロレンスと同時代の偉大な作家であるジョイス (James Joyce) やイエイツ (William Butler Yeats) に見られることをあげて、19世紀末から20世紀初めにかけての有機的・循環的歴史観の影響の大きさを例証する。

### 3. 英雄的・全体主義的歴史観

フォーゲスンの認めているように、「英雄的 (heroic)」という語は前世紀の遺物を暗示し、「全体主義的 (totalitarian)」という語は20世紀の政治運動と直結している。これら二つの語を結びつけた歴史観がロレンスの歴史観に含まれているとする理由について、フォーゲスンは次のように説明する。

19世紀の英雄崇拜は宗教と密接な関係があり、宗教に近似していた。英雄の本質＝神の性質はロマン派の感情を象徴するものである。歴史哲学ではヘーゲルの「世界精神 (Weltgeist)」において、英雄の本質＝神の性質という考え方は頂点に達する。英雄の変形である反逆的英雄は宗教や社会の標準に従おうとしない人間である。しかし、19世紀の英雄崇拜においては、反逆的英雄は、物理的環境によって行動も思想も完全に支配されていると考えられていた人間の限界に立ち向かっていくことのできるあらゆる力を具有しているものとして尊ばれていたのである。ロレンスが早くから熱心に読んでいたカーライル (Thomas Carlyle) には、19世紀の英雄崇拜が顕著に見られる。現代の産業主義やデモクラシーに対するロレンスの批判の拠り所の一つとなっているのは、19世紀の英雄崇拜の遺産から学んだものである。

また、フォーゲスンは、ロレンスの英雄的・全体主義的歴史観にはニーチェの哲学が強く影響していることを指摘する。特に歴史の変化に関するロレンスの見解には、歴史の変化は英雄である個々の人間によってもたらされるというニーチェの見解と一致する部分がある。ニーチェもロレンスも、世界の終末のあとに新しい世界が出現するだけでなく、新しいタイプの人間が現れることを期待している。ニーチェの構築するヴィジョンには神はいない、神の干渉の痕跡もない。ニーチェのヴィジョンでは、世界の終末をもたらすのも、また神のいないコスモスにふさわしい価値体系を創造し、新しい世界を実現させなければならないのも、人間自身である。ニーチェが歴史の変化をもたらす源泉を求めるのは人間の内にあって、人間の外にはない。このことはロレンスが自分自身に課したことである。そしてまた、英雄が建設的な歴史の変化をもたらすためには、旧い秩序の崩壊が必要であるという見解についても、ニーチェとロレンスは一致している。フォーゲスンは、このようにニーチェの歴史観とロレンスの歴史観の類似性を指摘する。

ロレンスの英雄的・全体主義的歴史観を考える場合、マルクス主義の影響力を無視することはできないことを、フォーゲスンは強調する。とはいっても、ロレンスがマルクス主義に特別な関心を示したことがあるなどと、フォーゲスンが主張しているのではない。それは、マルクス主義とその影響力について、フォーゲスンが次のように考えるからである。①マルクス主義の基本的構成要素が「ヨハネの黙示録」のドラマの構成要素と近似している (革命⇔世界の終末、プロレタリアの独裁⇔選ばれた人々の支配、共産主義的共同社会⇔新しい天と新しい地)。②マルクス主義のユートピアのヴィジョンは宗教から生まれたユートピアのヴィジョンの原形に型どって作られ、この世に適用されたものである。③プロレタリアが断固とした、勇敢な行動で悪の根源であるブルジョア体制を絶滅させるという点で、マルクス主義には英雄が活動する余地がある。④マルクス主義の考えは当時の知的環境のなかに浸透していた。なお、ロレンスが歴史の変化をもたらすような過激な政治的手段に戦後関心を持つようになったことに関して、それはマルクス主義を実際に適用したロシ



ア革命の影響もあるのではないかと、フョーゲスは推測している。

#### 4. 歴史は盲目的なもろもろの力の運動

歴史は盲目的なもろもろの力の運動とする歴史観はキリスト教の伝統的な「黙示信仰」と矛盾しないのか。このことに関するフョーゲスの説明は次のようである。

キリスト教の伝統的な「黙示信仰」の核をなすものの一つは世界の終末である。「黙示信仰」の世界の終末の本質は、決壊したダムから流れる水のように、破壊するもろもろの力の自由な活動であり、破壊するもろもろの力の解放である。破壊するもろもろの力の盲目性と無意味性に逆らうものはただ一つしかない。それは、世界の終末が一時的な出来事であり、しかも、その事自体が復活・再生の近いことのしるしであるとかたくなに主張する信念である。これは第一次世界大戦を契機にロレンスが保持するようになった信念である。ロレンスがこうした信念を保持するようになった知的背景の根底にはダーウィン（Charles Robert Darwin）の影響がある。

歴史観に対するダーウィンの影響力について、フョーゲスは J.A. レスター（John A. Lester Jr.）の一節を引用して、次のように説明する。≪ダーウィンは世界に、人間のものであれ、神のものであれ、目的があるという余地をまったく残さなかった、あるいは、目的があるとしても、そのような目的を達成する自由意志の存在するという余地をまったく残さなかった。ダーウィンは「事を始める造物主（an initiating First Cause）」を限りなく遠い過去に仮定しただけである。それ以来、人間が今そうなっていて、なることのできるものはすべて、物質的世界の非人格的な、前もって定められている外からのもろもろの力によって形づくられたのである≫<sup>19)</sup>。こうして、歴史には目的や計画があるという考え方を放棄せざるを得ない知的環境が生じてきた。その後の科学上の諸発見は、すべてのものが不安定であるという確信を強めるのに役立っただけであった。

歴史＝盲目的なもろもろの力の運動とする歴史観を一般に広める上で、第一次世界大戦は決定的な役割を果たした。その戦争は、何もかもが衰退して混沌に向かっているという反発することのできない証拠を社会全体につきつけることになったのである。その戦争から生じてきた社会全体の絶望感、その絶望感を共有しながら、ロレンスは絶望を未来のための希望に向けようとした。ロレンスにそうさせたものは、ロレンスの歴史観の基底をなしているキリスト教の「黙示信仰」であると、フョーゲスは主張する。

#### 5. 歴史の否認

歴史の否認とは、社会から退き、世界全般の歴史的現実とはまったく関わりのない人生を創り出すように駆り立てられることである。歴史の否認について、フョーゲスはこのように規定して、ユートピアについてのロレンスのヴィジョンを問題にする。フョーゲスは、ユートピアについてのロレンスのヴィジョンにはいわゆるユートピア的な考えと千年王国的な考えが混在していると見て、両者の差異を重要視する。フョーゲスは両者の区別を次のようにする。

ユートピア的思想（utopianism）は千年王国説（millenniarism）の伝統に根ざしているものではあるが、非宗教的なものである。ユートピア的思想はあくまでも、「この世界」の現実にとって代わるべき「この世界」についてのヴィジョンである。一方、千年王国説は、歴史に対する神の干渉によって復活・再生した死後の世界における生存に限定されているヴィジョンである。フョーゲスはこのように両者の差異を強調し、ロレンスのユートピア的理想はキリスト教の千年王国という死後の世界のもを「この世界」のものに翻案したものである、と見なす。

フョーゲスは、歴史の否認という歴史観から生じるロレンスのユートピアのヴィジョンには、ユートピアに関するヨーロッパの思想的伝統の影響が反映されていることを認めた上で、そのヴィジョンの基底をなしているものは「黙示信仰」である、と主張する。

## III

ロレンスの歴史観の基底をなすものが、キリスト教の伝統的な「黙示信仰」であるかどうかについてはあとで触れることにするが、フォーゲスンによって分類された五つのタイプのロレンスの歴史観は『アポカリプス論』を考察する一つの手掛かりを与えてくれるように思われる。

『アポカリプス論』を考察するに当たって確認しておかなければならないことがある。それは、ロレンスが「ヨハネの黙示録」を否定しているわけではないということである。このことは、Iで触れておいたように、「ヨハネの黙示録」について書く決意をカーターに述べた手紙にも示されていることである。このことに関して、彼は『アポカリプス論』のなかで次のように述べている。

『聖書』は、その意味が恣意的に固定されてしまったために、すくなくとも私たちのあるものにとっては一時的に殺されてしまった書物なのである。『聖書』は皮相な通俗的な意味において底の底まで知りつくされているので、死滅して、もはや与えるものは何もなくなっている。しかもなお始末の悪いことには、ほとんど本能にまでなっている古い習慣のため、『聖書』はいまや私たちに不快きあまりないものとなっている感じ方をまるごと押しつけてくるのである。『聖書』が私たちに否応なしに押しつけてくる教会堂あるいは日曜学校流の感じ方、この感じ方こそ私たちの嫌悪するものである。私たちはそういったあらゆる俗悪さから——それは俗悪さであるから——抜け出したいのだ<sup>16)</sup>。

ロレンスの反撥しているのは、①「ヨハネの黙示録」を含めて、『聖書』の多義性を認めないこと、②『聖書』の意味の一つにしかすぎない<<皮相な通俗的な意味>>を絶対視し、その意味に基づいている感じ方そのもの、③その感じ方を押しつけてきて、今もなお押しつけてきているキリスト教を基盤とするヨーロッパ文明、に対してである。このように捉えると、『アポカリプス論』は「ヨハネの黙示録」の多義性を彼なりに解釈しようとしたものであることが明確になる。しかし、その根底にあるのは、「ヨハネの黙示録」の<<皮相な通俗的な意味>>を絶対視し、その絶対視に基づいている感じ方を押しつけてくるキリスト教を基盤とするヨーロッパ文明に対する烈しい反撥である。

「ヨハネの黙示録」の<<皮相な通俗的な意味>>とはいかなるものか。神に選ばれた人々以外の人間をすべて滅ぼし、自分自身だけはまちがいなく神の座へ這いのぼろうとすること、ならびに選ばれた人々が最終的に勝利を収め、世界を統治する権力をわがものにすること、ロレンスはこのように認識している。彼はその認識に基づいて、キリスト教には二種類あるとする。一つはイエスの教えを中心に置く、優しさのキリスト教、もう一つは「ヨハネの黙示録」に中心を置く、自尊のキリスト教である。優しさのキリスト教は自尊のキリスト教によって押し退けられてしまった。これがキリスト教の歴史に対する彼の認識である。彼はどのようにしてこのように認識しているのか。

それは、ヨーロッパ文明の歴史、特に民主主義の台頭に対するロレンスの歴史認識に基づくものである。<<民主主義はキリスト教時代のもっとも純粋な貴族主義者たちが説いたものである。今はもっとも純粋な民主主義者たちが絶対的貴族階級になろうとする>>(AP 65, FU 36)。彼はこのように認識している。この歴史認識によって、彼は人間を貴族と民主主義者に二分する。そして、彼は、貴族=自己の魂の強さを感じている人間、民主主義者=自己の魂の弱さを感じている人間、イエス=貴族、パトモスのヨハネ(「ヨハネの黙示録」の著者)=民主主義者、優しさのキリスト教=貴族のキリスト教=強者のキリスト教、自尊のキリスト教=民主主義者のキリスト教=弱者のキリスト教というふうに規定する。

そして、<<イエスの時代には、魂の強い人間はどこにあってもこの地上で支配したいという欲望

を失っていた。彼らは自己の強さを地上的支配、地上的権力から別の生活様式に活用したいと望むようになった。すると、弱い人間は目を覚まし、不当に強いうぬぼれを感じ始めた。彼らは明らかに強い人間、すなわち世俗的権力をもつ人間に烈しい憎悪を示し始めた」(AP 65, FU 37)という歴史認識のもとに、ロレンスは次のように結論する。

強者の宗教は自制と愛を教えた。弱者の宗教は強い人間、権力を持つ人間を倒せ、貧しい人々に栄光あらしめよと教えた。世界にはつねに弱者のほうが強者よりも多いので、第二のキリスト教が勝利を収めた。なお、今後も勝利を収めるようになる。弱者は支配されなければ、みずから支配することになる。弱者の支配は強者を倒せ！である (AP 65, FU 37)。

ロレンスは、彼の歴史認識に基づいて民主主義者＝弱者として、民主主義者の支配を批判する。民主主義＝弱者の支配を正当化する権威を与えているのが、「ヨハネの黙示録」の「皮相な通俗的な意味」の絶対視に基づいている感じ方である。ロレンスはこのように認識している。優しさのキリスト教＝貴族のキリスト教＝強者のキリスト教、自尊のキリスト教＝民主主義者のキリスト教＝弱者のキリスト教という二分法に見られるように、ここに見られるロレンスの歴史観はフォーゲソンの分類した「英雄的・全体主義的歴史観」に基づくものである。「ヨハネの黙示録」は「人間のうちにある不滅の権力意志、権力意志の神聖化、権力意志の最終的勝利の啓示である」(AP 67, FU 40-1)というロレンスの言説、この言説は「ヨハネの黙示録」の「皮相な通俗的な意味」の絶対視に基づいている感じ方に対する反撥という文脈のなかでまず読まれるべきものである。

さらに、ロレンスはイエスの教えに中心を置く、優しさのキリスト教＝自制・瞑想・自己認識の宗教として、個人としての人間のためのものとする。それに対して、「ヨハネの黙示録」に中心を置く、自尊のキリスト教は集団としての人間のためのものとされる。強者である貴族＝精神的貴族＝独自性・孤立性を保持する個人的人間、弱者である民主主義者＝並の精神を持つ大衆＝独自性・孤立性を保持しない集団の人間というのが、その理由である。その論拠となっているのは、人間の本性＝個人的自己＋集団的自己という人間心理に対する彼自身の分析であり、「社会の最下層のものはつねに非個人的である」(AP 67-8, FU 41)という彼の歴史認識である。ここに見られる人間の本性に基づく人間の二分法もロレンスの「英雄的・全体主義的歴史観」の反映である。

「ヨハネの黙示録」の「皮相な通俗的な意味」の絶対視に対するロレンスの反撥は次のような言説を産み出す。

過去の人間が認めていたように、その人間の生まれながらの権力を認めよ。そして、その権力に敬意を払え、そうすれば大きな喜びがあり、高揚感がある。力は力強いものから弱いものへと移っていく……英雄に敬意を払い、忠節をつくせ、そうすれば自分自身英雄的となる (AP 68, FU 43)。

この言説には「英雄的・全体主義的歴史観」が顕著である。「力は力強いものから弱いものへと移っていく」という言説には「有機的歴史観」が暗示されている。

さらに、「ヨハネの黙示録」の「皮相な通俗的な意味」の絶対視に対するロレンスの反撥は貴族政治の必要性を訴え、民主主義を痛烈に批判する言説となる。

勇敢な人々は貴族政治を形成する。汝すべからず式の民主主義は必然的に弱者の集合とな

る。そうなれば、神聖なる「人民の意志」はいかなる暴君の意志よりも盲目的となり、卑劣になり、冷酷で危険なものとなす (AP 72, FU 49-50)。

この言説の根底には、歴史は貴族によらなければ、盲目的な力によって混沌に向かうのは必然的であるという歴史認識がある。この歴史認識は、上に引用した文の二行あとに続く「現在がそうである」(AP 72, FU 50) という認識に基づいている。ロレンスは、周知のように、第一次世界大戦を契機に世界は混沌に向かい、人類は破滅するという感を強くする。彼にとっては、民主主義者 (= 大衆) の意志によってヨーロッパ文明が混沌と破滅への道をたどっているのは、それは「ヨハネの黙示録」の「皮相な通俗的な意味」を絶対視し、それを実践してきたことの必然的結果であるということになる。

一方、ロレンスは「ヨハネの黙示録」を「真の積極的な「権力」精神の啓示を含んでいる」(AP 73, FU 51) として、高く評価する。ロレンスによれば、「真の積極的な「権力」精神」とは、コスモクラトル (Kosmokrator: コスモスの偉大な支配者) であり、コスモディナモス (Kosmodynamos: コスモスの権力) であり、過去・現在・未来を支配し、死の世界をも支配する支配者の精神のことである。そしてまた、「真の積極的な「権力」精神」を有する支配者は、「生と死とコスモス、すなわち魂のたどる大いなる冒険」(AP 76, FU 54) をするものであるとされる。「真の積極的な「権力」精神」は、「コスモスからも、よみの国からも、星の運行者の大きさからも切り離されてしまった時代のプロテスタンティズムやカトリック教のけちくさい個人的冒険、つまり、けちくさい個人的救済、けちくさい倫理」(AP 75, FU 54) と対比されて、強調される。キリスト教に対するロレンスの批判の根底をなすのはキリスト教のたどってきた歴史に対する批判的認識である。

「ヨハネの黙示録」の冒頭に古代異教世界のコスモス、生、死を司る支配者を発見するのは、それはキリスト教の歴史に対するロレンスの批判的認識によってである。古代異教世界の「偉大なる生氣あふれるコスモス」(AP 76, FU 55) へのノスタルジアが誘発されてくるのは、それは古代異教世界のコスモス、生、死を司る支配者の発見を通してである。そのノスタルジアは、古代異教徒の世界では「コスモスは真に実在するものであった。人間はコスモスと共に生き、コスモスが自分自身よりも偉大なものであることを知っていた」(AP 76, FU 55-6) という古代文明に対する彼の歴史認識に基づくものである。キリスト教以前の異教徒の文明ではコスモスと人間は有機体的連関をなしていたという確信、この確信は古代異教徒の文明に対する彼の歴史認識によるものであり、それはまた次のように彼の感受性を支えるものともなっている。

私たちとコスモスとは一体である。コスモスは広大な生きものであり、私たちはいまでもその一部である。太陽は偉大なる心臓であり、私たちのどんな小さな血管のなかにも鼓動を伝える。月は輝く偉大な神経中枢であって、私たちが永久にわななくのは、その中枢によってである (AP 77, FU 59)。

ロレンスは、人間が太陽・月・星に敵対し、それらを否定すれば太陽も月も星も人間に敵対し、人間を破壊する力となる、「これがコスモスの法則」(AP 78, FU 59) である、と確信している。彼によれば、ヨーロッパ文明はコスモスの喪失によって破滅への道をたどり始めたというのである。それは、ヨーロッパ文明がコスモスを喪失したとする次のような彼の歴史認識に基づくものである。

パトモスのヨハネの時代までには、人間は、特に教育ある人間はコスモスをほとんど失っ

ていた……イエスの時代までには、人間は天界を運命と宿命のメカニズム、つまり牢獄と化してしまっただけで、キリスト教徒たちは肉体をまったく否定することによって、この牢獄を脱出したのである。しかし、何と悲しいことだ、こういったけちくさい脱出は！ 特に否定による脱出は！ — これこそ逃避のうちで最も致命的な逃避である。キリスト教と私たちの観念的文明は一つの長い逃避を続けてきた。それは果てしない虚偽と貧困を、今日人々が嘗めているような貧困をもたらした。貧困とはいっても物質的欠乏のことではない。それはもっとずっと致命的な生命力の欠乏のことである（AP 78, FU 59-60）。

上に引用した言説と次のロレンスの言説を読み合わせることによって、彼の歴史認識の新たな側面が見えてくるのではないかと思われる。

現在、私たちの認めなければならないことは、それは新しい時代（つまり、私たちの時代）の始まりが真の異教徒の世界、すなわち古代ギリシャ人の意味では、未開人の世界であった古代の亡びつつあった時と一致するという事実である（AP 90, FU 82）。

ロレンスは、パトモスのヨハネの時代がキリスト教文明の始まりの時代であり、古代異教徒の文明が亡びつつある時代でもあったと捉えているのである。つまり、パトモスのヨハネは新しい文明の始まりと古い文明の終焉の時代の過渡期に生きていたというのである。このように捉えるロレンスの歴史認識には、フォーゲソンの分類した「ヨアヒムの歴史観」が反映されているように思われる。《今こそ私たちはコスモスを取り戻さなければならない》（AP 78, FU 60）というロレンスの使命感、この使命感はヨーロッパキリスト教文明の終焉と新しい文明の始まりの過渡期に生きていたというロレンスの歴史認識に根ざしているものにほかならない。ロレンスはオマンの『ヨハネの黙示録——テキストの理論』の書評のなかで、自分の時代の文明を烈しく憎悪するパトモスのヨハネに共感を示しているが<sup>10)</sup>、その共感はパトモスのヨハネも過渡期に生きていたという歴史認識に基づくものである。

ロレンスは「ヨハネの黙示録」のなかに古代異教徒のコスモス観が残っている理由について、次のように述べる。

あらゆる新しい運動は、それが深刻なものである限り、大きな振幅を描いて、古い、なかば忘れられた意識の方法へと戻っていくという逆作用を含むものである（AP 80, FU 63）。

新しい運動をこのように捉えるロレンスがフォーゲソンの分類した「有機的・循環的歴史観」によっていることは明らかである。こうして、ロレンスはキリスト教ヨーロッパ文明の終焉と新しい文明の始まりの過渡期に生きていたという自覚のもとに、コスモスについての古代異教徒のヴィジョンへ戻り、そのヴィジョンに新しい文明へと復活・再生するヒントを得ようとするのである。それはまさに、フォーゲソンの指摘しているように、「ヨアヒムの歴史観」と「有機的・循環的歴史観」の弁証法的統合の始まりともいえるものである。ロレンスは、「ヨハネの黙示録」がキリスト教文明を最上層とする幾層もの文明の層から成っていて、基底の層を成しているのは古代異教徒の文明の層であると捉える。この捉え方は歴史を有機的・循環的に捉えるロレンスの歴史認識に基づくものであることは言うまでもない。

そして、ロレンスは、古代異教徒のコスモス観が現代人の認識過程とは対照的な認識過程によっているものであることを突き止める。ロレンスは古代異教徒の認識＝イメージによる回転式思考、

現代人の認識＝言葉による前進的思考として、その対照を次のように浮き彫りにする。古代異教徒の認識は感覚の活動による認識であり、現代人の認識は精神の活動による認識である。古代異教徒の認識は本能と直感によって直接到達される認識であり、現代人の認識は理性によって到達される認識である。古代異教徒の認識はイメージに基づく認識であり、現代人の認識は言葉に基づく認識である。古代異教徒の認識による抽象はシンボルに向かい、現代人の認識による抽象は普遍化へ向かう。古代異教徒の事実の連関は情動により、現代人の事実の連関は論理による。古代異教徒の思考過程においては、イメージまたはシンボルは次々に去来し、本能的な、思いのままの自然な連関をなして連なっていた。古代異教徒の思考過程においては、到達すべき目的地はなく、ただ意識のある状態の極点にまで達し、感覚による知覚の一状態を達成することだけがであった。現代人の思考過程においては、つねに結論、終結が要求される。現代人の精神的意識はすべて前進運動であり、段階、段階に到達しようとする運動である。現代人の精神的意識は、到達するところ、つまり目的地があるという幻想のもとに働いているからである。目的地などはないのである。意識はその本質において一つの終結なのである。古代異教徒の思考過程には、前進してやまないという思考過程はなく、思想は感情による知覚の完成した状態であり、たえず累積し深化するものであって、感情は意識において深まり、そこから一つの充実感が現れてくる。古代異教徒にとっては、思想の完成とは渦巻く情動の深淵の奥深くを探ることであった。そして、この渦巻く情動の深部に一つの決着がおのずから形成されたのである。

そして、ロレンスは次のように結論する。

時間を果てしない直線をなす連続と捉える私たちの観念は私たちの意識を不具にしてしまった。時間を周期的な循環運動と捉える古代異教徒の考え方はもっとずっと自由で、上下運動を認め、いついかなるときにも精神状態の完全な変化を考慮に入れる。一つの周期が完了すると別のレベルに降下し、あるいは上昇して、ただちに新しい世界に入ることができる (AP 97, FU 94)。

こうして、ロレンスは前進的思考をやめて、イメージによる回転思考によって「ヨハネの黙示録」のシンボルを解読していくことになる。このことについては稿を改めて論じることにした。しかし、ロレンスの歴史認識との関連において次のことは述べておいたほうがよいと思われる。

イメージによる回転思考によって「ヨハネの黙示録」のシンボルを解読する作業を通して、ロレンスは古代異教徒の世界についてのヴィジョンを描出する。古代異教徒の世界についての彼のヴィジョンは、①「まったく宗教的でありながら、しかも神というものを必要としない」世界であり、②「個人としてはほとんど分離しがたいような古代の部族的連帯感のなかで、人間は相互に緊密な肉体的連体感のうちに生きていた」、③「部族はコスモスといわば胸と胸を触れ合い、裸のまま抱きあって生きていた」、④「コスモス全体も生きていて、人間の肉と触れあっていて」、というものである (AP 130, FU 150)。なお、生きているコスモスについてのヴィジョンは、「創造されたのではない、それ自体神的であり、原初的であり、神さえも必要としない存在であり」、  
「つねに存在していたのであり、将来にわたっても存在する」というものである (AP 133, FU 154)。人間の世界は一つの完全なる有機体をなし、時を絶して存在する神的な存在であるコスモスのもとに、そのコスモスと完全なる有機体的連関のうちにあって展開していた、これが古代異教徒の世界についての彼のヴィジョンである。彼がコスモスの周期運動を念頭においていることを考え合わせれば、古代異教徒の世界についての彼のヴィジョンが有機的・循環的歴史認識に基づいて構築されていることは明らかである。そしてまた、神的存在であるコスモスの支配のもとにある人間世

界というヴィジョンの根底には、彼の英雄的・全体主義的歴史認識が作用していることも確かなことである。《個人としてはほとんど分離しがたいような古代の部族的連帯感》というヴィジョンについても、同じことがいえる。ロレンスが構築することを希求するユートピアはまさにこのようなものであるのは言うまでもない。

なお、《肉体的連帯感》、《胸と胸を触れあい、裸のまま抱きあって生きていた》、《人間の肉と触れあっていて》という表現に明示されているように、ロレンスがユートピアとする古代異教徒のコスモス観では、精神に対して肉体の重要性が強調されている。それは、前述したように、キリスト教の歴史が肉体を否定してきて、生命力の欠乏を招いたというロレンスの歴史認識に基づいていることは言うまでもない。しかし、人間の世界の有機体的連関も、人間の世界とコスモスとの有機体的連関も、ロレンス自身が認めているように、権力を持つ指導者次第で独裁主義を産み出す危険性を内包しているものでもある。

#### IV

フォーゲスは『アポカリプス論』を次のように論じている。この作品は《小さいながらも驚くほど複合したものであり、烈しい拒否と情熱的ヴィジョンとが混じり合い、読者を当惑させる》、この作品は《自己矛盾し、均衡を逸している》(AW 170)。

その理由は、ロレンスが『アポカリプス論』を書いた直接の動機にあると、フォーゲスは見なしている。フォーゲスはその動機を次のようなものとする。ロレンスにとって、「ヨハネの黙示録」はキリスト教の伝統のうちに具現されている諸価値の縮図であり、ヨーロッパ文化・文明を具現しているものであった。ロレンスはキリスト教を基盤とするヨーロッパ文化・文明の価値体系を時代にそぐわない、古くさい有害なものを見なしていた。それで、ロレンスにとっては、「ヨハネの黙示録」を否定することが「生」の新しいヴィジョンを構築するための基本的な前提条件であった。しかし、ロレンスは否定したはずの「ヨハネの黙示録」の再解釈をも『アポカリプス論』のなかに含めた。

ロレンスは「ヨハネの黙示録」を否定しているにもかかわらず、「ヨハネの黙示録」の再解釈をしているので、『アポカリプス論』は自己矛盾している。これが、フォーゲスの『アポカリプス論』に対する評価であるが、Ⅲで述べたように、ロレンスの否定しているのは「ヨハネの黙示録」ではない。ロレンスは「ヨハネの黙示録」の《皮相な通俗的な意味》を問題にし、その意味およびその意味にまつわる一切のものを否定しているのである。そして、ロレンスが『アポカリプス論』を書いた動機は、ⅠとⅢで触れたように、「ヨハネの黙示録」の再解釈によって、古代異教徒のコスモス観を示すことであった。

フォーゲスは『アポカリプス論』の表面的にはそのように見える自己矛盾を強調することによって、『アポカリプス論』がいかに「黙示信仰」のパラダイムに基づいて書かれているかを論証しようとする。それは、リアリティを解釈するロレンスの視座の根底にはキリスト教の伝統的な「黙示信仰」のパラダイムがあるという立場をフォーゲスが取っているからである。フォーゲスがロレンスの歴史観を構成するものとして五つのタイプに分類したのも、ロレンスの視座がいかに「黙示信仰」のパラダイムに基づいているかを論証するためであった。しかし、『アポカリプス論』に対するフォーゲスの評価にいたる論証の不十分さにも示されているように、五つのタイプに分類されたロレンスの歴史観がすべて「黙示信仰」のパラダイムに収斂されていくわけではない。それにもかかわらず、リアリティにたいするロレンスの解釈およびその解釈に基づいて構築される彼のヴィジョンが、いかに彼自身の歴史認識によるものであるかを明らかにするためには、フォーゲスの分類したロレンスの歴史観は有効であるように思われる。Ⅱでロレンスの歴史観としてフォー

ゲスンの分類した五つのタイプの歴史観を紹介したのは、このような理由からである。

#### 注

- 1) Frank Kermode, *d. h. lawrence* (New York: The Viking Press, 1973). なお、このことに関して F. カーモードは P. フォーゲスンの *The Apocalyptic World of D. H. Lawrence* の「序文」でも強調している。Frank Kermode, 'Foreword', Peter Fjågesund, *The Apocalyptic World of D. H. Lawrence* (Norway: Norwegian University Press, 1991), pp.VII-X.
- 2) L. D. Clark, 'The Apocalypse of Lorenzo', *D. H. Lawrence Review*, vol.3, no.2 (Summer, 1970), pp.141-60.
- 3) Sara Urang, *Kindled in the Flame: The Apocalyptic Scene in D. H. Lawrence* (Michigan: UMI Research Press, 1983)
- 4) Peter Fjågesund, *The Apocalyptic World of D. H. Lawrence*.
- 5) このことに関しては、拙稿「アポカリプスと D. H. ロレンス——『アポカリプス論』執筆の契機——」(『言語と文化』第5号 東北大学言語文化部) (1996), 179-98頁参照。
- 6) *The Letters of D. H. Lawrence*, Vol. iv, Cambridge Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp.365, 405. 以下、引用は本書による。letters 4 として頁数を本文の括弧内に示す。
- 7) Mara Kalnins, 'Introduction', *Apocalypse and the Writings on Revelation*, ed. Mara Kalnins (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p.8.
- 8) *The Letters of D. H. Lawrence*, Vol. v, Cambridge Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp.49-51.
- 9) *The Letters of D. H. Lawrence*, Vol. vii, Cambridge Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp.444-5. 以下、引用は本書による。letters 7 として頁数を本文の括弧内に示す。
- 10) D. H. Lawrence, 'Fenimore Cooper's Anglo-American Novels', *The Symbolic Meaning: The uncollected versions of 'Studies in Classic American Literature'*, ed. Armin Arnold (London: Centaur Press, 1962), p.75.
- 11) D. H. Lawrence, *Fantasia of the Unconscious*, 'Fantasia of the Unconscious' and 'Psychoanalysis and the Unconscious' (1922; rpt. Harmondsworth: Penguin Books, 1976), pp.34-41. D. H. Lawrence, 'Education of the People', *Reflections on the Death of a Porcupine and Other Essays*, ed. Michael Herbert (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p.129.
- 12) Fjågesund, *The Apocalyptic World of D. H. Lawrence*, p.1-2. 以下、引用は本書による。AW として頁数を本文の括弧内に示す。
- 13) Kermode, 'Foreword', *The Apocalyptic World of D. H. Lawrence*, p.vii.
- 14) Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial* (Oxford: Oxford University Press, 1948), p.15; Fjågesund, *The Apocalyptic World of D. H. Lawrence*, p.13.
- 15) John A. Lester Jr., *Journey Through Despair 1880-1914: Transformations in British Literary Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1968), p.41; Fjågesund, *The Apocalyptic World of D. H. Lawrence*, p.23.
- 16) D. H. Lawrence, *Apocalypse, Apocalypse and the Writings on Revelation*, pp.60-1; D. H. ロレンス (著)、福田恆存 (訳)『現代人は愛しうるか——黙示録論』(中央公論社、中公文庫、1995年 4版)、29頁。本稿では福田訳を多少変更して借用した。以下、引用はこれら二冊の本による。前著を AP とし、後著を FU として頁数を本文の括弧内に示す。
- 17) D. H. Lawrence, 'A Review of *The Book of Revelation* by Dr. John Oman', *Apocalypse and the Writings on Revelation*, p.41.



**Abstract:** Several critics such as F. Kermode, L. D. Clark, S. Urang and P. Fjågesund have pointed out the obvious connection between D. H. Lawrence and Christian apocalypticism. *Apocalypse* is the last book of Lawrence, finished one month before he died in early Spring, 1930. The work embodies his final vision of man and cosmos. It also effectively sums up the major concerns of his artistic career.

The chief concerns of the paper are as follows: (1) to make it clear that, in *Apocalypse*, Lawrence does not reject the Revelation of St. John, but the 'superficial or popular meaning' of the book which has been arbitrarily fixed, (2) to show that Lawrence reinterprets the Revelation in order to revive the old pagan vision of cosmos, (3) to examine how Lawrence's interpretation of reality relies on his view of history and that he launches a new vision of life which is based on his interpretation of reality, and (4) to show how Lawrence's conceptions of history which Fjagesund has divided into five types in his book *The Apocalyptic World of D. H. Lawrence* serve to examine the worth of Lawrence's view of history in *Apocalypse*.

**Key word :** D. H. Lawrence, *Apocalypse*, View of history.

平成9(1997)年9月29日受理

平成9(1997)年12月25日発行

