

ヘンリ・アダムズにおける中世

後 藤 昭 次

この私はあまりにもアメリカ的な人間な
のです——ヘンリ・アダムズ⁽¹⁾

ああ、大ピラミッドの中に住んで、いつまでも北極星
を眺めていたら、どんなに気持が休まるかしら、ね!⁽²⁾

一八八〇年にヘンリ・ホールト社から著者名なしのま
ま出版された小説『デモクラシー』の中に、ワシントン
の政界および政治家たちの腐敗に、理想としてのデモク
ラシー政治への信頼を裏切られたヒロインのリー・マデ
リンが、ほとんど最後に近いところで、妹のシビルに次
のように語る場面がある。

「エジプトへ行きたいわ」とマデリンは、それでも弱
弱しく微笑を浮かべていった、「デモクラシーにいた
めつけられて、こなごなになってしまったんですもの。

これはデモクラシーに対するマデリンの訣別宣言であ
ると同時に、大ピラミッドに象徴される文明の歴史への
放浪を示唆しているが、発表当時のヘンリ・アダムズの
精神状況についても多くのことを語っていることはほぼ
間違いない。アメリカ政治の理想であるデモクラシーの
実現に直接参加してきた第二代大統領の曾祖父、第六代
大統領の祖父、そして駐英公使の父へと続くアメリカ政
界きっての名門の家系に人となったアダムズではあった
が、失敗者の生涯と自ら呼んだ晩年の自伝『ヘンリ・ア
ダムズの教育』の描写からも察しられるように、あまり

に知的でナイーヴで、傷つき易い精神は、理想の未来における実現への希望よりは、歴史における敗北感と絶望に、早くより身を任せた放浪者であった。

この不安で懷疑的な精神の放浪者が、デモクラシーへの訣別宣言の書である『デモクラシー』を執筆していた頃は、すでに九巻の大著『ジェファソンおよびマディソン治下の合衆国の歴史』の準備を始めていて、それと平行してさらに精力的に政治家論『ジョン・ランドルフ』を一八八二年に、もう一つの小説『エスタ』を一八八四年に発表している。この八〇年代と、その準備期間としての七〇年代を合わせた二〇年の歳月は、アダムズにとっては、マデリンの絶望を胸中に秘し、それを検証しつつ歴史家としてデモクラシー世界を放浪した時期であったということが出来る。

アダムズは母校ハーヴァードで七年にわたって中世史を講じ(一八七〇—一八七七)、九巻の『歴史』を著わし、アメリカ史学会の会長(一八九四)をつとめ、いくつかの歴史的な文章を書いてはいるが、この二〇年間に、アダムズを歴史家と呼ぶのならばともかく、『モン・サン・ミシエルとシャルトル』と『教育』の著者ま

で含めて単にそう呼ぶのは決して妥当ではないように思える。この二〇年間に、その後のアダムズの生涯に何をもたらしたかはともかく、アダムズの精神の内部にはあのマデリンの敗北感と絶望が育くまれ、『デモクラシー』に始まる八〇年代のひたむきな著作の時期の作品は、いずれも、デモクラシーへの絶望と、そこからさらに救い難い懷疑の淵へと落ち込んでゆく不安な精神を現わし、一八九〇年以降は明らかにもう一人のアダムズが誕生しているように思われるからである。

『歴史』をほぼ半ばまで完成させた一八八五年、アダムズは妻の自殺という悲劇的な事件に直面することになるが、歴史家としての二〇年間の、特に後半の著作の中に一貫して示されてきたデモクラシー理念に対する懷疑的な検証を考えると、その個人的な不幸を後年の懷疑家の直接的な原因と考えることは不可能である。この不幸を少しでも忘れるためであろうか、アダムズはその翌年、親友の画家ジョン・ラ・ファージと連れ立って日本に数ヶ月の旅行をしているけれども、この旅行中の書簡が、一八九〇年以降のたびたびの旅行における書簡の内容につながるものをほとんど持っていないことから、家庭

の不幸がアダムズ思想に決定的影響を持ったものとは断じ難い。デモクラシーに絶望し、見放され、見捨てられた放浪の懷疑家は、『デモクラシー』に始まる一八八〇年代の著作の中で秘かに、着実に、育まれていた。

ここで極く自然にマーク・トウェインの場合が想像される。⁽⁴⁾ トウェインにおいても愛娘や愛妻に先立たれたことが、直接晩年の極端な人間否定のベシミズムを生む契機であったというよりは、むしろ、読者の眼には無限に明るいものと見えていた『田舎者の外遊記』や『ハックルベリ・フィンの冒険』に示されるアメリカ人万歳、ヨーロッパ伝統文化否定、あるいは東部ニュー・イングランド文化否定の上に立つ新しい西部精神謳歌、の思想の中に隠れたままトウェインのベシミズムは成長していったはずである。『田舎者』にはヨーロッパの伝統文化は面白くもおかしくもなく、東部の文化はにせものである、ミシシッピの「彼方の土地」にこそ新しいアメリカ、真正のアメリカ人があると考えたハックではあったが、この永遠に新しく若いという理念を追いつけたトウェインは、そのことによって若きアメリカの代弁者とはなりえても、歴史と伝統の澱みに浮かぶ汚れや腐敗とともに、

成長し成熟することの意味の一切を否定した。年をとらず、壮年期も老年期も持たない永遠に少年のままのアメリカ人、とはいいたい何ものであるうか。それに答えたトウェインの文章が晩年の「アメリカ人とは何か」(そういう代りにトウェインは「人間とは何か」といったにすぎない)のベシミズムだったのである。

四〇代の半ばで、すでに自叙伝をものしようと計画をいだいていたアダムズ⁽⁵⁾、また書簡作家としても多くの名文をのこしたアダムズは、その意味から饒舌の作家であったといつて差しつかえないが、その彼に妻の死に関する文章だけは殆どない。それだけ悲しみが深かったのであらうが、デモクラシーを検証し続けた二〇年間がそれ以上に苦しいものだったことは著作と書簡から読みとることが出来る。だがその生活にもアダムズはいま別れを告げる――

……わたくしに何かいうべきことがあるとしても、あの歴史は今のわたくしの書きたいことでも、いいたいことでもないような気がします。あれは一八七〇年のわたくしのものです。それは一八九〇年のわたくしと

は不思議と違っています。今のわたくしの関心や感情を多少とも表現している個所は、あの九巻の中に九ベージとありません。あるのは恐らくわたくしの幻滅の一部でしょう。⁽⁶⁾

ほぼ一〇年の歳月を注いだ『歴史』との、このような訣別は何を意味するのだろうか。

ビューリタンにとって新大陸は「丘の上の町」「約束の地」であり、「乳と蜜の流れる地」となるべき場所であった。「神の契約」は「相互の契約」となって、アメリカ社会はデモクラシー理念の実現の場であった。その理念と現実がアメリカ社会の中で絶望的に崩壊してゆく過程を早くも感じとっていたアダムズは、『デモクラシー』においてそれを表現し、具体的には『歴史』と『ジョン・ランドルフ』において検証したものであったことを、この書簡の文面は伝えている。そしてアダムズが自ら「一八九〇年のわたくし」と呼んだところのものは、あの二〇年間のアダムズ——自らいふところの「一八七〇年のわたくし」——を支配していた「幻滅」の救済となる新たな理念の模索への放浪を志向するものに他なら

ず、その出発点にアダムズは今立っていたのである。この時期の文章から「幻滅」の深さを想像するのは容易であるが、これ以後の文章の中に時たま現われる「休息」(リポーズ、レスト)という用語の不思議な重さと異様な輝きからもアダムズの精神の苦悶は察することができる。アダムズの放浪は一八九〇年から五年間、ハワイ、タヒチ、オーストラリア、セイロン、ヨーロッパ、ロシア、スカンジナビアと続けられるが、それはアダムズが、あの「幻滅」の彼方に休息を求めて、苦悶と焦燥の放浪に身を任せて地球上をさまよった時期であった。

アダムズにおける「一八七〇年のわたくし」、つまり歴史家としてのあの二〇年が、もっぱらアメリカ社会の理念としてのデモクラシーとそれを支える精神を軸に動いていたことを考えれば、その故に苦悶の放浪者となつたアダムズを一介のディレクタントと呼ぶことは不当であらう。しかもアダムズの「幻滅」は、アメリカの同時代社会と精神の中で決して孤立しているものではない。それは南北戦争後の農村不況と農民運動、ヘンリ・ジョージの『進歩と貧困』、シカゴのヘイ・マーケット広場における無政府主義者の暴動とそれを背景に描いたハウ

エルズの社会小説『新しい運命の浮沈』、ペラミーの社会主義的ユートピア小説『顧みれば』、人民党の結成、経済恐慌、各地の労働者のストライキ、ヴェブレンの『有閑階級の理論』といった七〇年以降の社会的・文学的情况とも無縁どころではない。続いてハウエルズは『アルトルリアの旅人』でユートピア社会を志向し、ヘンリ・ジェイムズでさえこの時期には社会小説『ボストンの人びと』を発表している。トウエンが少年ハックの中に若きアメリカ精神を象徴させながらも、やがて少年の行く末を見失って絶望の淵に落ち込んでいったことはすでに書いた。

こうした同時代情況の中で見ると、トウエン、ハウエルズ、アダムズらの精神的軌跡にはそれなりの類似した性向が見られ、その意味ではアダムズもまた時代と社会の子であったとは、いまさういうまでもない。アダムズの「中世」もまた、トウエンにおける「彼方の土地」、ハウエルズやペラミーにおけるユートピアと、その志向性において異質のものではなかった。

だがアダムズの求めたものは「一八九〇年のわたくし」には依然としてその実体は脳裡にかすかな影さえも

見せてはくれなかった。かれは「幻滅」をいだいたまま、不安と焦燥の旅に身を任せた。ハワイ、サモア、タヒチ、フィジー、オーストラリア、セイロン、そしてヨーロッパへと一年半の旅。帰って二年後にはまた近東からロシア、スカンジナビア、そしてまたしてもパリを中心にヨーロッパ生活。この間の書簡はアダムズの「幻滅」と不安と焦燥をあますところなく伝えている。

例えばタヒチのパペーテからの手紙では、そこが特に不愉快なところではなく「どちらかといえば楽しい」ところだといいながらも落着かず、「来週は新しい調理用ストーヴと炊事道具を舟に積み込んで、どこか他所へ移らなければならぬ」という。用件と目的に従ってどこかへ旅をするのではなくただ「どこか他所へ」移ることによって旅程が消化されていた異常さに先ず印象づけられる。どこかへ移ることは新しい風景に接する楽しを提供してくれることもあるかも知れないが、同時にいまわしい船酔いにも耐えねばならず、それを思えば「なんと海はいまいましく、そんな船旅をしなければならぬとは何たることか！ こんな旅路をもうすでに六千マイルもしてきたというのに、アメリカへ帰るまでにはこの先

まだ二千マイルも旅しなければならぬ⁽⁸⁾」と嘆いている。そうした情況の中で書き送られる南海のレポートにアダムズらしい洞察の冴えのある筈はなく、未開の社会や風俗は文明世界のそれに比べて単純で、素朴で、一時的にアダムズの心の慰みにはなっても、救済とはなるべくもない。もともとアダムズは文明世界の複雑や混沌を捨てるために南海にやって来たのでもなければ、そのこと自体が「幻滅」や焦燥の原因でもない。マデリンと同じように「わが愛すべきデモクラシーは粉々に碎けてしまった⁽⁹⁾」といったアダムズではあったが、かれのデモクラシーは文明世界そのものを意味したのではない——少なくともアメリカ精神の現実と未来にかかわっていたものであったとしても。さればと云ってヨーロッパの古都、パリやロンドンもまたこの不安な精神のためには慰みになつてくれるどころか、かえって焦燥を刺戟するばかりで、「四週間のパリ生活から得た悪夢の影響のようなひどいものはかつて経験したこともない⁽¹⁰⁾」という。そしてゴンクールやモーパッサンの小説を読みながら、自分の国の人たちをこんなに汚らしく表現するフランスの文化はどうてい自分の趣味には合わない⁽¹¹⁾と当たり散らし、そう

いうのは「比類ないほどに病的で」あって、それに比べればアメリカ人のほうがどれほど健康的かも知れないという。ここにもアダムズの不安と焦燥は、抑え難く露呈されている。

アダムズの旅は文字通り放浪であり、自らにも把え得ない彼方なる何物かを求めて「幻滅」に耐えながらさまよった放浪であつて、そのような放浪に身を任すほかにする術もなかったわが身を、かれ自ら「わたくしのエーテルの如き気性のためにわたくしには不向きなこの地上をかすかにさまよい歩いている、わたくしごとき老いさらばえた哀れな亡霊⁽¹²⁾」といったのは、まことにいい得て妙というほかはない。

だが、この「老いさらばえた哀れな亡霊」にも、ついに休息と救済の時は訪れる——しかも、これまででは見るたびに街も家も人も文化もアダムズの心に嫌悪感を刺戟するばかりであつたあのパリで。かつて二二歳の学生時代の夏に訪れた時と大して変つていようにも思えぬのに、なぜか「天気は最高で、パリがこれほど輝やかしく見えたことはない⁽¹³⁾」ように思われてくる。すでに二度訪ねて何の感興も呼び醒まされたことのないアミアンの大

聖堂について、「アミアンを見るのはこれで三度目ですが、以前にはこの大聖堂に完全に心を動かされたことはありません⁽¹³⁾」と書くアダムズは、初めて自分を発見した喜びとともに、五五歳の今日までそれが発見できずに過ごしてしまった歳月の悔恨さえも訴えたかったのかも知れない。かれは『教育』の中でも書いている——「かれは答えるのに遅すぎる時になるまで、自分の全体の意味についてはっきりとはわからなかった⁽¹⁴⁾」と。遅すぎる自画像はかれの全生涯に消し難く焼きついていた。

ニュー・ヨークからロンドン経由でフランスにやってきたアダムズは、アミアンからルーアンへ、そこからカーン、バイユー、サン・ローを見てついにクタンズに達するに及んで発見と驚異の頂点に立つ。そして初めて開く心のページに喜びと安堵をかくしめせずに書いている

……これまで四〇年に近いあいだ、その気になればいつでも行ってみることができたのに、そうしたものに盲目であり続けたなんて、自分がこれほど無知、蒙昧な人間だとは考えたこともありません。ゴシックのこ

とは知ってるつもりでした。カーン、バイユー、クタンズは、わたくしがこれまで開いて見たこともない一章で、わたくしの疲れ切った好奇心に楽しみを与えてくれました⁽¹⁵⁾。

さらにモン・サン・ミシエルに行くと、そこにはまた、クタンズが「自己否定感情としての宗教の究極的——あるいは最高の——表現⁽¹⁶⁾」であるのとは全く対照的な戦闘教会があり、「このノルマンの建築の前ではラファエルも俗に見える⁽¹⁷⁾」と考えるなど、こうして、休息の門口にたどり着いたアダムズの悩める精神は、生涯の最後のよりどころとなった「中世」を発見する。アダムズにとって「旅はまことに教育であった⁽¹⁸⁾」。

『モン・サン・ミシエルとシャルトル』は、この時からまる四年たった一八九九年の秋には書き始められている⁽¹⁹⁾。

アダムズにとって「中世」は、まず何よりも建築であり、ステンドグラスであり、詩であり、神秘であった。十一世紀に見事な文化圏をヨーロッパ世界に誇示したノ

ルマン精神は、「高所を愛した」⁽²⁰⁾ 大天使マイクルと、その教会モン・サン・ミシエルに象徴される。それはシャルトルにおける聖母とも、アミアンにおけるキリストとも、その際立った好戦性においてはつきりと相違し、好戦的な教会と国家が、セイタン⁽²¹⁾の征服者であることによってこの世界の最強者——したがって神の最も近くに位置した——となったマイクルを守護神とあおいだ戦の教会でそれはあった。モン・サン・ミシエルを建てたノルマン人は、南のシチリアの海に至るまでの広大なヨーロッパ世界を十二世紀の末までには征服し、そこに数々の教会が建てられている。かれらがどのような信仰を持ち、その時代と社会がどのようなものであったかを知るには、政治と武力はさておいても、信仰を裏づけている芸術的創造を見るにしくはないであろう。なぜなら「宗教芸術は人間の深さと真摯の尺度である」⁽²²⁾のだから。

きわめて戦闘的な教会に「極端に真摯で素朴な」⁽²³⁾ものを見ていることは、それが、内なるデモクラシーに絶望し「古いさらばえた哀れな亡霊」の如き身を長く苦しい放浪に任せてきた後のアダムズであっただけに興味深い。

戦の教会が深い安らぎとなる矛盾は考える必要もあるまい。死を迎える戦士ロランの魂を天国の休息に導いたのも戦の教会モン・サン・ミシエルの守護神聖マイクルであり、「神はロラン伯のもとに智天使と／危険の海の聖マイクルをつかわし、／かれらとともに聖ガブリエルもやって来た。／伯の魂をかれらが天国へと導いてゆく」⁽²⁴⁾とができたのである。休息はアダムズにとって死であり信仰であった。「デモクラシー」から「中世」に至る放浪の苦悶に比べれば死は容易な安らぎだと感じていた精神は、ロマネスクの休息を「長い人生を生きてきて疲れた男たちや女たち」の求めるもの、「長い巡礼の旅路の果てに帰りつく」⁽²⁵⁾ところであるという。同時に、そこには自意識や分裂や虚飾がないというとき、多様と分裂の世界として把えられた『教育』の二〇世紀世界とは対極的な世界をひたむきに求める一人の巡礼者を見ることが出来る。

アダムズはモン・サン・ミシエルを象徴とする十一世紀が歴史に比を見ない統一的世界であると繰返し述べていることから、「中世」とは本質的に十一世紀であると

考えていた。そしてモン・サン・ミシエルのの中に一切の統一——教会と国家、魂と肉体、神と人間、の統一——を発見し、それが素朴で力強い信仰に支えられることによって秀れて巨大なエネルギーを育んでいたことに驚きと賛美の言を惜しまない。かつて、いかなる時代の、いかなる建築に「迴廊の繊細で複雑な基礎工事に至るまで、何もかも大理石づくめで建てられている」例はあったであろうか。もちろん十二世紀にも、十三世紀にもそれはない。見えるところに手はつくされても、土台までは及んでいない。「一二〇〇年以降の大教会堂は経済的になり、時にはそれ以下になっている。世界は、必然的なことながら、安価への道をたどる」⁽²⁵⁾とは、まさしくアダムズの到達した歴史観だったのである。人間の精神とエネルギーの歴史については、さらにのちの「歴史に応用した変化法則」(一九〇八)および『アメリカの歴史教師への手紙』(一九一〇)でも述べられるが、基本的な考えはすでにこの時出来上っていた。「すべてのものは老化へと向かい、そして死滅する」⁽²⁶⁾と考えたアダムズは、永遠の青春を求めたトウエインや、「ほほえましい面」にアメリカの本質を求めようとしたハウエルズなど同時

作家たちとは明らかに対照的であるが、十一世紀を頂点として下降線をたどり始めた先端の退化の部分にデモクラシーを見てしまったアダムズの、それはどう仕様もない認識から出ている。

建築におけるモン・サン・ミシエルは詩における『ロランの唄』で、両者は分かち難く一体である。『ロランの唄』なしには十一世紀が大天使の教会に表現しようとした感情に近づくことはできない⁽²⁷⁾のであるが、「わたくしたちの時代は詩を聞く耳をあらかた失ってしまった」のであるから、わたくしたちにできることは、そこに表現された感情を把握することだけであるという。建築がそうであるように「詩の素朴は社会の素朴である」⁽²⁸⁾から、十一世紀の信仰と統一とエネルギーは、詩のつたえる感情によってしか知られ得ない。そういうアダムズを仮りに今歴史家と呼ぶとしても、歴史の科学が急速に認識されてきた時代に生きながら——そして自らも「歴史の傾向」(二八九四)の中で歴史の科学の緊急性を訴えている——アダムズほど感情を方法の中心に据えた「歴史家」もまたほかに例を見ないであろう。『モン・サン・ミシエルとシャルトル』のアダムズは、感情を通して信

仰と統一を捉えれば足りると思っていた。

モン・サン・ミシュルに発見したアダムズの巡礼は、ときにヴィオレ・ル・デュクや、『フランスにおける十三世紀の宗教芸術』のマレをたよりながら十一、十二、十三世紀へと訪ねて統一世界の深奥へと魂を沈めていく。モン・サン・ミシュルの男性的な力強さから、クタンズの聖母における女性的魅力、トリスタンとイゾルデのロマンスの世界をさ迷い、素朴な愛と信仰をマントの寺院の薔薇窓に発見し、シャルトルの尖塔とボーヴェの聖歌隊席とアミアンの本堂とランスの正面に比類のない表現を見、聖母とその子が一体となっているシャルトルのステンドグラスに驚異を示す。そしてモン・サン・ミシュルや『ロランの唄』が十一世紀への門であったように、シャルトルの西正面は十三世紀ゴシック建築への門であり、「アベラールはその内なるゴシック時代の思想や哲学へ近づくための門」⁽²⁹⁾であった。こうした巡礼の中でアダムズが求めるのは「専門的な知識ではない、正確な情報ではない、歴史や芸術や宗教についての正しい見解ではない、恐らくは役に立つためになりうるようなものでもない、ただこれら十三世紀がいわなければならな

ったことを感じ取ること、そして、その表現の仕方に共鳴すること」⁽³⁰⁾であり、「もしや理解はしなくとも、感じること」⁽³¹⁾である。

アダムズはついに十三世紀に達して、シャルトルの中に「人間がかつて感じたうち最も深い情緒」⁽³²⁾を発見する。大聖堂の空間の彼方への指向、神の意図と知とエネルギーの表現はまた、トマス・アクイナスがその神学によって表現したものであった。しかしそこにアダムズは、神秘と感情の人ではなく、論理と知性と理性の人を見出すのである。

アダムズは、宗教的なものの本質が神秘であることを聖ベルナルドや聖フランシスについて「神秘家たち」の章で説いたあとで、神の存在へのトマスの接近が論理と知性と理性に裏づけられたものであることを、一部の引用とともに説明する。その世界は「雄大な単純さ」⁽³³⁾の支配する世界であり、中心原理は「神は知的で、ゆるぎない第一動因である」⁽³⁴⁾というものであり、神の創造は行為それ自体であって、神と世界とは同時的現実として捉えられる。それは原因と結果の関係ではない。神の行為は「精神と物質との統一」⁽³⁵⁾であって「時間はそれとは何

の關係もなかった。⁽³⁶⁾」したがって「神と人間との間には何一つ存在するものはなかった。」⁽³⁷⁾要するに「魂には父も母もない」のである。⁽³⁸⁾

神の存在と創造行為をすべて同時的現実として把えるとするば、普遍と個、統一と多、神と自然、といった區別は溶解してしまうのではないか。もし區別がないのであるとすれば、個を生み出したものはいったい何かということになるだろう。個もまた同時に多であるのか？「仮りに魂もしくは形態がすでに最初から多であるとすれば統一はなくなる。究極存在の第一動因それ自体も多である」⁽³⁹⁾ということになる。

アダムズはいま、疑いもなくトマスの中に中世的統一世界が崩壊しゆく予兆を感じている。信仰が論理と知性と理性によって証明の対象となると、危機的状況は生まれてきて「統一の研究」はもはやこれまでとしなければならぬ。神を証明するこの熱烈に知的なトマスの精神は、少くとも十全には統一的信仰世界のものたりえず、新たな理性と科学の精神を導く指標とはなりえても、多様への道をもまた開くことになるであろう。アダムズには「トマス・アクィナスの宇宙はヘッケルやエルンス

ト・マッハのそれよりも科学的に思われた⁽⁴⁰⁾」のである。かくてアダムズが歴史の頂上に置いた信仰と神秘とナイヴェと統一の世界は終焉の運命を迎えることになる——あとには科学世界への予兆だけをのこして。その意味で『モン・サン・ミシュル』の最終章におかれたトマス論は「二十世紀多様性の研究」と副題された『教育』の序章に他ならず、ここには十一世紀的統一とデモクラシー多様性あるいはウィリアム・ジェイムズのいわゆる多元的宇宙との葛藤——神秘と理性、感性と知性、宗教と科学との葛藤——そうしたアダムズの内なるものをもっともよく表わされている。⁽⁴¹⁾

もちろん、わずか四〇ページ足らずのトマス論がその壮大な神学を、形而上学を、見事に要約しているとは誰もいうまい。主要な問題を指摘するさえアダムズには目的でも必要事でもなく、ましてそれが哲学として、またその自然法理論によって、いかなる現代的な意味を持ち、どのような問いかけによってわたくしちに迫っているかといった問題さえ主要な関心事ではなかった。十一世紀の信仰の中心に立って、それが十二世紀を経て十三世紀のトマスにおいて、芸術も神秘も統一も、崩壊の

危機をはらんでゆく過程を自らの眼と心で確かめること——それがアダムズの立場であった。「世界は、必然的なことながら、安価への道をたどる」といったその必然性⁽⁴³⁾が示されさえすればよかった。意図はそれが自ずと「衰退の書」⁽⁴²⁾を成すことであった。すでに、デモクラシー世界の中心に立ってその必然性⁽⁴³⁾を示そうとするもう一冊のそれは『教育』として脳裡に出来上っていたのであるから。

中世の宗教や哲学について、アダムズの理解の深淺を云々する資格はわたくしにはない。しかしアダムズが『モン・サン・ミシエルとシャルトル』をあえて姪に与える案内書といったのにはそれだけの理由があったと思われる。『美術史の分野では『モン・サン・ミシエルとシャルトル』は十九世紀末期の時代が好んで鑑賞と呼んだものに旅行家好みを加味して作られた権威書の模倣であつた⁽⁴³⁾』といわれ、あるいは「アダムズの聖トマス観を論難することは難かしいことではない⁽⁴⁴⁾」、「アダムズの立場を嘲笑することは易しいことである⁽⁴⁵⁾」などといわれてきたことには、あえて反論する理由もない。その通りかも

知れないとさえ思う。史実や理解よりも先ずもって統一を感じることの必要を繰り返して語ってきたアダムズである。わたくしたちもデモクラシーの絶望の果ての安らぎを、十一世紀世界にアダムズの感じた信仰と神秘とナイヴェを、感じれば足りるのではないか。

建築や詩に対する理解もまた模倣と偏見の域を出ていないことはないかも知れない。「アダムズの研究で見落とされているものを考えると、かれはまぎれもなく十九世紀人であつた⁽⁴⁶⁾」ともいわれる。事実、アダムズの中に偏見、それも強烈な偏見を読み取ることは決して難かしいことではないし、デモクラシーを衰退の相としてしか把握することができず、衰退を歴史の必然とする理論の中にあまりにも急速に落ち込んでいったことには戸惑いをおぼえるほうがむしろ自然かも知れない⁽⁴⁷⁾。それにもかかわらず、それが偏見であればなおさら、アダムズの生きた十九世紀アメリカ社会、とくに「一八七〇年のわたくし」⁽⁴⁸⁾との深い関係を考えない訳にはいかず、その偏見はまた同時にデモクラシーとアメリカ精神の歪みを反映するものでもあったといえるのではないであろうか。アダムズが少年時代にポストンの不可思議な精神風土から受

けた心の傷の深さは『教育』の「ボストン」の章で語られているが、個人的なものであるべき信仰が社会の道徳律に転化させられ、すべての神秘が解消されてしまった社会で、宗教的な本能は生きることができないであろう。宇宙の問題が問題とされない社会では、信仰や哲学もまたその基盤を失う他はない。ニュー・イングランド文化の特異性はまさにその点にあったのであって、思想がすべて類型としてしか存在しえない精神的奇型はおおむねくもなく、この奇型の中で失われていった宇宙の問題を回復する努力は、その奇型と深くかかわっていたデモクラシーの検証となり、放浪の後の十一世紀の発見となった。だがモン・サン・ミッシェルの前に立った五七歳の

「老いさらばえた亡霊」のときアダムズの内信仰が、神秘が、宇宙の問題がよみがえることはあったであろうか。否である。だが、遅すぎたことを認めなければならなかったアダムズはアメリカを捨ててヨーロッパ人になることも、あえてカトリックに改宗することもしなかった。そうするにはアダムズは「あまりにアメリカ的な人間」であった。生涯にわたる巡礼の苦しみもまたあまりにアメリカ的な問題を背負ったがゆえになめなければなら

らなかったものであり、そこから必然的に生み出された「中世」偏見は、奇型と類型の中からの脱出と回復を願う努力であった。偏見もまたあまりにアメリカ的な偏見であったといふべきであろう。

- (1) Adams to Mable La Farge, Oct. 6, 1894. Adams, *Letter to a Niece and Prayer to the Virgin of Charles* (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1920), p. 75.

- (2) *Democracy* (New York: Henry Holt, 1880), p. 370.

- (3) Cf. Harold Dean Cater, ed., *Henry Adams and His Friends* (Boston: Houghton Mifflin, 1947), p. xvi.

- (4) Cf. Tony Tanner, "The Lost America—The Despair of Henry Adams and Mark Twain", *Modern Age*, V (Summer, 1961), 299~310. Rpt. in Henry Nash Smith, ed., *Mark Twain: A Collection of Critical Essays* (Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1963), p. 159~174.

- (5) アダムズは四五歳に間近ら一八八三年 Adams to John Hay, Jan. 23, 1883. Worthington Chauncey Ford, ed., *Letters of Henry Adams*, I (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1930), p. 347. 6中び' 白紙を書へりよりでいることを打明けてゐる。

- (9) Adams to Elizabeth Cameron, Feb. 12, 1891. Ford, I, p. 467.
- (10) Adams to Elizabeth Cameron, Feb. 6, 1891. Ford, I, p. 464.
- (11) Adams to Mable La Farge, Feb. 9, 1891. *Letter to a Niece*, p. 40.
- (12) Adams to John Hay, Oct. 18, 1893. Cater, p. 292.
- (13) Adams to Elizabeth Cameron, Jan. 7, 1892. Newton Arvin, ed., *The Selected Letters of Henry Adams* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1951), p. 177.
- (14) Adams to John Hay, Oct. 18, 1893. Cater, p. 291.
- (15) Adams to Elizabeth Cameron, Aug. 30, 1895. Ford, II, p. 78.
- (16) Adams to Elizabeth Cameron, Aug. 29, 1895. Ford, II, p. 77.
- (17) *The Education of Henry Adams* (1907; rpt. New York: Random House, The Modern Library, 1931), p. 370.
- (18) Adams to Mable La Farge, Sept. 1, 1895. *Letter to a Niece*, p. 79.
- (19) *Ibid.*, p. 80.
- (20) *Ibid.*, p. 80.
- (21) Adams to Elizabeth Cameron, Aug. 29, 1895. Ford, II, p. 77.
- (22) Cf. Robert Mane, *Henry Adams on the Road to Chartres* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 102.
- (23) *Mont-Saint-Michel and Chartres* (New York: Houghton Mifflin, 1931), p. 1.
- (24) *Ibid.*, p. 4.
- (25) *Ibid.*, p. 7.
- (26) *Ibid.*, p. 29. *La Chanson de Roland*, II, 2393~2396.
- (27) *Ibid.*, p. 7~8.
- (28) *Ibid.*, p. 9.
- (29) Henry Adams, *A Letter to American Teachers of History* (Washington, 1910), p. 27.
- (30) *Mont-Saint-Michel and Chartres*, p. 12~13.
- (31) *Ibid.*, p. 29.
- (32) *Ibid.*, p. 287.
- (33) *Ibid.*, p. 61.
- (34) *Ibid.*, p. 71.
- (35) *Ibid.*, p. 106.
- (36) *Ibid.*, p. 356.
- (37) *Ibid.*, p. 354.
- (38) *Ibid.*, p. 358.
- (39) *Ibid.*, p. 358.
- (40) *Ibid.*, p. 359.

- (38) *Ibid.*, p. 358.
(39) *Ibid.*, p. 360.
(40) *Education*, p. 429.
(41) Cf. William H. Jordy, *Henry Adams: Scientific Historian* (Hamden: Archon Books, 1952), p. 279.
(42) Michael Colacurcio, "The Dynamo and The Angelic Doctor: The Bias of Henry Adams' Medievalism," *American Quarterly*, XVII (1965), 705. 以下論文を参照
えられるところが多かった。
(43) Jordy, p. 208.
(44) Colacurcio, 709.
(45) *Ibid.*, 710.
(46) Jordy, p. 217.
(47) Cf. Jordy, p. 214.

(一橋大学講師)