

W. B. イェイツと聖パトリックの面影

—アイルランド／巡礼的思考（覚書1）—

木 原 誠

W. B. Yeats and the Image of St Patrick:
Ireland as the Pilgrim Soul (Note 1)

Makoto KIHARA

要 旨

イェイツの作品全体には聖パトリック像が一枚のタペストリーのように垂れ下がっている。本論ではこのことをイェイツの初期、中期、晩年の作品の分析をとおして検証していくとともに、彼が描いたパトリック像のありようを具体的に探った。結果、彼のパトリック像の背景には、パトリックの聖地をアイルランド北東部（最初の布教地＝「タラの丘」と聖没地＝「ダウン・パトリック／アーマー教会」）に定めるか、北西部（最初の布教地＝「フォクルーの森」を起点に「クロー・パトリック」と「ステーション・アイランド」を結ぶく贖罪巡礼三角地帯）に定めるかを巡って、六百年以上にわたって激しく対立した二つの修道会勢力、すなわち統一・併合を目指すアーマー教会（カトリック教会）とこれに抗う古代独立修道会の地政図が存在し、イェイツが支持する聖パトリック像は後者であることが確認された。

いかに多くの人が、あなたの美を愛したことでしょう
その愛が偽りのものであれ、真実のものであれ
でも、一人の男はあなたに宿る巡礼の魂を愛したのです
あなたの面（おも）に映る悲しみを愛したのです
— W. B. イェイツ 「あなたが年老いたとき」

序

ヨーロッパには様々な聖人伝説があり、その聖人が国の守護聖人と見なされている例も少なくない。だが、一人の聖人がかくも長きにわたり民衆に敬愛され、そのことで聖人が国家表象と化すまでにいたった例は、アイルランドを除けばヨーロッパにその類をみないだろう。紛れもなく聖パトリックは、アイルランド共和国、そのアイデンティティを体現するひとつの国家表象にほかならない—聖パトリックの命日

にあたる3月17日、アイルランドでは国を挙げて彼の偉業を讃える祝祭日、「聖パトリック祭」が盛大に行われる。しかも、この光景は国内だけにどどまるものではない。たとえば、合衆国では祖国を離れたアイルランドの移民たちの間で、ニューヨーク、シカゴ、ピッツバーグ、サンフランシスコの河をアイルランドのナショナルカラー、「緑」に染め上げ、おのおの帽子やジャケット、スカーフやネクタイからハイソックスにいたるまで緑一色に身を包み、街を練り歩く「聖パトリック祭」のパレードが盛大に行われる¹。アイルランド系アメリカ人、ハリソン・フォード主演の映画、『逃亡者』のなかで象徴的に描写された、あのお馴染みの光景である。

聖パトリック祭を象徴する色、緑がアイルランドのナショナルカラーとなっていく背景には、聖パトリックに関するひとつの有名な伝承の存在がある。五世紀に初めてパトリックがアイルランドにキリスト教を布教したとき、緑に萌える三つ葉のクローバー（シャムロック）を摘んで民のまえに指し示し、それをもとに三位一体を説いたというかの伝説である。その時、聖パトリックはこう語ったという―「この野辺に萌える三つ葉こそ、三位一体の神がこの地を祝福しておられる何よりの証である。あなた方が信じる三つの神はこの三つ葉に象徴される三位一体の神、その別名にほかならない。」こうしてアイルランドは、一人の殉教者さえも出すことなく、ドルイド教に象徴される土着信仰を新教にうまく融合させ、以後、民は敬虔なキリスト教徒になったのだという。むろん、これは伝承であって史実ではない。だが紛れもなく、アイルランドの国家成立に不可欠な＜聖なる伝説＞であり、「国家」というひとつの虚構が実体化していく際に働く伝説の作用、その問題を考えるうえで、重要なモデルを提供していることだけは確かだろう。

かくして、ここにひとつの壮大なテーマが浮かび上がってくることになるだろう。すなわち、「アイルランド共和国」というひとつの国家が成立する際に、その背後で働く集団的想像力＝虚構作用の問題である²。むろん、かかるテーマは千五百年以上にも及ぶアイルランド教会史を踏まえて語る必要があり、容易に論じられるようなテーマではない。したがって本論では、この大きなテーマ、その序章に相当するものを論点を絞ったうえで記してみたいと思う。W. B. イェイツの作品に表れた聖パトリックの面影＝イメージを巡る考察がそれである。

イェイツの生きた時代はアイルランドが国家として成立したまさにその時代であり、彼の作品の多くはアイルランド独立の問題に捧げられているといっても過言ではない。となれば、当然、イェイツは聖パトリックの存在を（それを彼がどのように評価しているかは別にして）重い意味で受けとめているとみななければならないはずである。実際、イェイツの作品には聖パトリックをアイルランドの体現者と見なし、彼のイメージを念頭に記された作品が少なくない。たとえば、イェイツの中期の散文、「もしも私が24歳だったら」（“If I were Four-and-Twenty”）を思い出したい。そこでは「二つの聖パトリック巡礼」のあり方を取り上げながら、「国家（“nation”）」としてのアイルランドが巡礼の創始者、聖パトリックのイメージとどのように関わり、また関わるべきなのか、強い主張をもって暗示的に語られている³。

もちろんこのテーマは、イェイツの文学研究に限っただけでも意義深い試みになるはずである。イェイツは「わが作品の総括的序文」（“General Introduction for My Works”）の「Ⅱ主題」のなかで、自らの作品全体に大きな影を落とす聖パトリックのイメージについて相当な紙面を割いて記しているからである。だが残念ながら、これまでイェイツ研究において、聖パトリック像がイェイツの作品全体に与えた影響について、これを正面から論じた研究は皆無に等しいといってよいだろう。かかる研究上の不備を修正していくためにも、本論で掲げるテーマは大いに意義があると考えられる。

1

イェイツ研究の死角としての聖パトリックのイメージ、それが生まれる最大の要因には、イェイツの作品全体のなかで最初に聖パトリックが表れる『アシーンの放浪』(*The Wonderings of Oisín*)、そこにみられる聖パトリックのイメージに関する根本的な誤読があるように思われる。すなわち、アシーンを古代ケルト英雄神話の時代、その象徴的な人物と捉え、一方、聖パトリックをキリスト教時代のアイルランド、その体现者と捉えたうえで、二人を二項対立の図式のもとで読み解き、イェイツは前者を肯定し、後者を否定的に捉えているとする見方である(このような誤読の背後に覗くものは、様々な諸派をもつキリスト教を単純に「キリスト教」の名のもとに一括りにする一元的な思考であろう)。そこに決定的に欠けている観点は、教義、信条、典礼のあり方、制度にいたるまでカトリックとはまったく異なるアイルランド独自の「極西キリスト教会」、「cludee」と呼ばれる修道僧たちの歩み、このことに対する理解であるといっただろう。彼らは12世紀にカトリックに併合されるまではその独自性を保持し、ときに今日でいう「グローバル化」ともいえるべき普遍化・併合を目論むカトリックに対し激しく抵抗し、その固有性を主張し続けていたのである(後述)。6世紀から12世紀におよぶカトリックとの「大論争」の歴史は、このことの名よりの証といっただよい(12世紀以降カトリックによって遣わされた修道僧、シトー派、ドミニコ派、フランシスコ派修道僧などと「クルディ」を混同することは史実に反する)。このような独自の歴史をもつクルディにとって聖パトリックは、反カトリックとしての極西キリスト教会、その象徴的な存在でもあった。もちろん、イェイツは『アシーンの放浪』を書いた初期(彼24歳の作)の段階において、すでにこの史実に通じており、その史実を踏まえて作品を書いたといっただよい(後述)。

このような誤読を解くために、まず本論ではイェイツの晩年の散文、「わが作品の総括的序文」の「Ⅱ主題」に着目し、その精読を試みることにしたい。この作品のなかに、古代アイルランド教会の歩みとその創始者としての聖パトリックの姿が鮮明に表われているからである。

それではさっそく「Ⅱ」を引用し、作品をもう一度読み直す作業から始めることにしよう(ただし、「Ⅱ」は相当な分量に及ぶため、本論に直接関わる記述、極西キリスト教会と聖パトリックに関する記述に限り記載する。なお、文中の引用文はアイルランド教会史、彼自身の作品全体の細かな知識を前提に語られているため、読解の前提となる知識を共有しておく必要があるだろう。したがって、*の註釈をその都度付けて若干の説明を加えて引用する)。

いっさいのアイルランドの歴史の背後には一枚の大なるタペストリーが垂れ下がっている。それはキリスト教といえども認めざるをえないもので、実際のところ、キリスト教自体、そこに織り込まれて描かれたものなのである。そのくすんだ折り重なりを眺めていると、一体どこからキリスト教が始まり、どこでドルイド教が終わったのか誰も言い当てることができまい—「鳥のなかに一羽の完全な鳥が、魚のなかに完全な魚が、人々のなかに完全な人がいるのだ」(*『まだらの鳥』のなかの作中人物、マーガレットの夢=ノアの夢に顕れた半ばドルイド僧と化したキリストの言葉。完全な鳥は白鷺、完全な魚は鮭、完全な人はキリスト。おそらく、この句はドルイド教とキリスト教が巧みに融合された世界、古代アイルランド・キリスト教文化を象徴する表現として用いられていると考えられる。なお、この詩句は「クロッカとクロ・パトリックで踊る者」にも表われており、また散文「発見」によれば、「この詩句は聖コロンバヌスか、その他の聖人が記したものである」という)。かりにこのことについて説明できるとすれば、それは最近の学者たちによって示唆された学説だけであるが、そこに私の注意を向けてくれたのはケンブ

リッジ大学のパーキット教授である（*この学説はパーキット教授がイエイツに1932年に送った彼の書評をとおしてイエイツが知ることになった Rev. John Roche Ardill 著、*St Patrick A.D.180* で展開された学術論文）。それによれば、聖パトリックがアイルランドに渡来したのは紀元五世紀ではなく二世紀末であるという。その頃ははまだ大論争（*AD5～7世紀、カトリック教会とアイルランド教会との間で起こった大論争のこと。アイルランド側の最大の論客は教皇に対し論陣を張った聖コロンバヌス—6世紀後半に活躍—である）は起こっておらず、復活祭は春分の日の後の満月であった（*復活祭論争はカトリックとアイルランドの間で起こった大論争の争点の一つ）。その日に世界は創造されたのであり、ノアの方舟はアララテ山の頂にあり（*アイルランド神話によれば、アイルランド人はノアの息子、ヤベテの子孫とされる）、モーセはイスラエルの民をエジプトから脱出させた（*イスラエルはエジプトを脱出した記念として過ぎ越しの祭を行うようになったが、アイルランド教会の復活祭は過ぎ越しの祭に併せて行う「十四日主義」の風習を守り、これがカトリックの復活祭の日付と異なることから大論争になった）—キリスト教と古代世界を結ぶ臍の緒は断ち切れておらず、キリストはディオニソスと腹違いの兄弟だったのである（*ここにおけるディオニソスとはバッカスの神、すなわちカーニバルを象徴していると考えられる。このカーニバルのヨーロッパ的ルーツをイエイツはここではドルイド教の供犠の祭に求めていると思われる）。ドルイド教の僧侶によって剃髪された者ならば（*カトリック修道会とは異なり、古代アイルランド修道会ではドルイド教の伝統に倣い、前頭部を剃り残髪を長く伸ばす独特の剃髪作法を取っていた。カトリック教会はドルイド式をカトリック式に改めるように迫ったが、アイルランド教会はこれを拒んだ。これもまた大論争の争点の一つ）、隣人のキリスト教徒から十字架を切る作法を学んでも、そこになんの違和感も持たなかったし（*アイルランド人はキリストの十字架の死の意味をドルイド教的な人身供犠の意味に読み替えて理解したとイエイツは考えているのだろう）、彼らの子どもたちも違和感を持たずに済んだはずである。氏族たちは一致団結してキリスト教制度を弱体化させたのだが、彼らは修道僧を受け入れても、司教制度を受け入れることはできなかったのである（*古代アイルランド教会では各修道院の独立性を尊重したため、カトリックの大司教制度を取らず、各修道院長がそのまま司教あるいは大司教となることで、一人の院長が司教を任命=按手する権限が与えられていた。一方、カトリックでは大司教が任命する三名の司教の按手によって司教が任命される中央集権的な制度が採用されていた。教会制度をめぐる独立修道院制/アイルランド教会 VS 中央集権制/カトリック教会も大論争の争点の一つ）。『金枝篇』や『人格論』を知る近代人であれば、『告白』に記録されている聖パトリックの「信条」（*そこで展開されているのは聖パトリック独自の三位一体論）のなかに通い合う多くのものを見出すことだろうし、あるひとつの言葉を除いて、そこにはなにひとつ拒否するものを見出すことはないだろう。その言葉とは「キリストはすみやかに生者と死者とを裁くであろう」における「すみやかに」という言葉である（*「すみやかに」が入ると、ダーク湖の聖パトリックの煉獄に代表されるアイルランド独自の煉獄観—引用を控えた「Ⅱ」中には煉獄をネオ・プラトニズム=土着の信仰としてイエイツが捉えていることを覗かせる箇所がある—が意味を失いかねないとイエイツは考えているのだろう）。近代人ならば、聖パトリックの信条を歴史上のキリストや古代ユダヤ、あるいは歴史的な推測や移ろいゆく証拠などに左右されるいかなる考え方などに目もくれず、何度でも繰り返すことができるし、信じることもできるのだ。私も彼の信条を繰り返し、そしてそこにウパニシャッドの「我」を思い起こすのである。この伝統は文書であろうが口承によるものだろうが、孤独な人間の心を満足させずにはおか

なかったのである。かかるウパニシャッドの伝統、それはのちにネオ・プラトニズムの断片やユダヤ神秘主義—私はダナレイルで謎の四文字、テトラグラマトン、アグラを聞いたことがある—、さらには中世の思想が描かれた漂白物の断片に流れこんでいった（*『漂流物』は『ケルズの書』に代表されるアイルランドの写字僧によって描かれた不可思議な装飾によって彩られた写本を念頭に語られていると考えられる。その表紙には四福音書の記者が描かれており、これが「謎の四文字、テトラグラマトン・アグラ」と見なされている。なお、ある伝説によれば、『ケルズの写本』はアイオナ島からアイルランドの海岸に漂着したという。「漂流物」はこの伝説を前提に記されていると思われる）。次いで、バロックやロココに相当する宗教的なものが到来したのだが、それさえも我々アイルランド人の場合、思想として捉えることはなかったのである。というのも、おそらくゲール語とはそもそも抽象を理解することができないからである。すなわち、それは（ひとつの具体的な）残酷性として到来したのであった（*ここにおける「残酷性」とは『Ⅱ』全体の文脈から判断して、ドルイド教の儀式、人身供犠を意味していると考えられる）。先述のタペストリーはこのような場面を近代のアイルランド文学の誕生の時期に織りなすものであって、それは『聖人の井戸』におけるシングのなかに、ジェイムズ・スティーブンズのなかに、一貫してグレゴリー夫人のなかに、ウパニシャットに由来しないジョージ・ラッセルのすべての作品のなかに、そしてかくいう私の晩年の詩を除くすべての詩（作品）のなかに見出されるものである。……

アーノルド・トインビーは『歴史の研究』第二巻の補足のなかで、彼が名づけた極西キリスト教文化の誕生と衰退について述べている。それによれば、その文化はウィットビー宗教会議にヨーロッパを支配する好機を失い、十二世紀に「アイルランド・キリスト教国を徹底的にローマ・カトリック教会に併合されることによって」「最終的な教会制度上の敗北を喫したのであった。だが、この文化は政治と文学の分野においては破壊されることなく十七世紀まで続いていったのである。」……

私が確信するところでは、あと二～三世紀もすれば、機械論にはなんの現実性もなくなり、自然と超自然とが互いに手と手を結び合い、かくして広く世間において、危険な狂信主義から逃れるためには新しい科学を学ぶしかないことが知られるようになるだろう。そのとき、ヨーロッパはユダヤ教ではなくドルイド教を背景にして立つキリスト、死んだ歴史のなかにはなく、生の流れのなかにある肉体を纏った現象としての一人のキリストのなかに、魅力的な何かを見出すことになるだろう。私はこの信仰のなかで生まれ、この信仰のなかで生き、そしてこの信仰のなかで死んでいくことになるだろう。つまり、私のキリストは聖パトリックの『告白』の信条の血統に由来する嫡子だということになるが、それはダンテが完璧な均衡をもった人間の肉体に喩えた「存在の統合体」、ブレイクの「想像力」、ウパニシャットが「我」と呼ぶものにほかならない。この存在の統合体は遠くに存在し、それゆえ知的に理解されるといった類のものではなく、人により時代により異なってくるものだが、たえず身近に偏在するものである。このゆえに（*オルダス・ハクスリーの『対位法』に表れた）「イモリの眼」、「蛙の足指」さながらに苦痛と醜悪をわが身に引き受けなければならぬのである。

このようなテーマ（*ドルイドとキリスト教が折り重なる一枚のタペストリーとしてのアイルランドの歴史＝テーマ）への潜在的な強い関心から、私は『ヴィジョン』を書くことになったのだが、そこで展開されたものは、このテーマの荒っぽい幾何学、不完全な解釈にすぎない。（だが、そこでいいかかったのは）「アイリッシュ性」というものが、十六世紀と十七世紀を通じて

絶滅戦争と化した幾度の戦争を経験しながらも、今日にいたるまで古代の「鉞脈」を保存してきたことについてである⁴。……

以上は「わが作品の総括的序文」、その五分の三にあたる大幅な紙幅を割いて記されている「Ⅱ主題」（“Ⅱ Subject-Matter”）からの抜粋文である。一見して分かるように、「Ⅱ」全体で展開されているものはイエイツの作品全体を貫く唯一の「主題」、それがアイルランドの歴史、その意味づけの問題であるということだ。しかもその際、イエイツが着目する観点は、古代アイルランド教会のもつ独自の歩みだということである。すなわち、「併合」を目論むカトリック教会と一線を画す「極西キリスト教文化」（トインビー）、その独自の歩みがヨーロッパに果たした歴史的意味と意義について一貫して記されている。つまり、「ユダヤ教」の幹に接ぎ木されたキリスト教としてのヨーロッパの歴史、その奥底に流れる純粋にヨーロッパ的ものとしてのケルト文化圏の宗教＝「ドルイド教の土台のうえに基礎をおく」もうひとつのキリスト教、その歴史的意義を顕在化させようとしているとみることができる。換言すれば、接ぎ木された（断層をもつ）ヨーロッパの歴史ではなく、「キリスト教とドルイド教」が巧みに融合されているがゆえに断層がみられない「一枚のタバストリーのなかに折り重なるアイルランドの歴史」について記述しているといっただろう。

さて、イエイツがこの古代アイルランド教会の象徴的存在としてここに掲げている唯一の存在が聖パトリックであること、これは看過できないところである。「Ⅱ」を額面どおりに受けとめるならば、イエイツの生涯一貫した「主題」としてのアイルランドの歴史、その唯一の体现者がドルイド僧／キリスト者としての聖パトリックだということになるからである—「私はこの信仰のなかで生まれ、この信仰のなかで生きてきた。そして、この信仰のなかで死んでいくことになるだろう。私のキリストは聖パトリックの『告白』の信条の血統に由来する嫡子である。」ここに窺われるものは、ある途方もない詩人のたくらみ、これまでのアイルランドの歴史、ひいてはヨーロッパの歴史の全体を一人の聖人の存在によって根底から覆そうとする一人の詩人の手による途方もなく壮大な〈知のたくらみ〉である。

ここに窺われる〈知のたくらみ〉は一時の作家の気まぐれから生じたものではなく、史実を踏まえて周到に用意されたものとみることができる。このことは、この論がその後盾に用意しているある最新の学術論文から推し量ることも可能である（当時の学問における知のあり方に懐疑的であったイエイツが当時無名の研究者による最新の学術論文から直接引用することはきわめて稀である）。その論文というのが、ケンブリッジ大学のバーキッド教授の紹介で知ることになったアーディル著『聖パトリック A.D. 180年』である（バーキッド教授はこの著書の書評を書き、その書評をイエイツに送っているが、おそらく彼は書評とともにアーディルの著書およびこれと関連する研究論文について示唆を与える手紙を送ったものと推測される）。この論文が「Ⅱ」の記述に与えた影響の大きさは疑いようのないところである。先に引用した「Ⅱ」で記されている歴史的事象のほとんどすべてが、この著書の命題である「聖パトリック、紀元180年渡來說」を証明するためにアーディルが用いたものとはほぼ一致しているからである。命題として掲げられた「聖パトリック、紀元2世紀渡來說」はもちろんのこと、「大論争」、「復活祭（論争）」、「ドルイド式剃髪」、「司祭（制）に対立する修道僧（修道会制）」、「（カトリックの三位一体と一線を画す）聖パトリックの『告白』の信条（＝三位一体論）」、「ドルイド／キリスト者としての聖パトリック」、「ドルイド／ケルトの残虐性（＝供犠）」、「12世紀のウィットビー宗教会議（と古代アイルランド教会の消滅）」、「古代アイルランド教会に対する（カトリックによる）迫害（宗教会議＝異端諮問）の歴史」、いずれもアーディルが『聖パトリック 紀元180年』のなかで、詳しい歴史的考証によって徹底的に論じた事象である。

2

それでは、アーディルが『聖パトリック 紀元180年』において展開している学説とは一体いかなるものだろうか。そのあらましを「Ⅱ」の記述の真意を探るうえで必要だと思われるものにかぎり、以下記しておくことにする⁵。ただし、この書物は従来のオーソドックスな聖パトリック研究のアンティ・テーゼとして書かれているため、これまでの聖パトリック研究の流れをある程度踏まえ、それを一部比較対照しながら述べることにしたい(なお、オーソドックスな聖パトリック研究は、「伝統派」とも「オックスフォード派」とも呼ばれるが、その代表的研究者は J. B. Bury, E. MacNeil, J. Ryan, L. Bieler などである)⁶。

そもそも、オーソドックスな聖パトリック研究に対して挑戦的なスタンスを取るこの著書を、その真偽がどうであれ、カトリックの伝統に根ざす聖パトリックの研究者が認めるとはおおよそ考え難い。さらにいえば、アイルランドが敬虔なるカトリック国家を名乗るかぎりにおいて、この書物はいわば「パンドラの箱」のように、開けてはならない禁断の書物であると見なされているのかもしれない。実際、この書物あるいはこの書物と類似する学説を唱えた書物、R. S. Nicholson 著、*Saint Patrick: Apostle of Ireland in the Third Century* (1868)⁷—*The Collected Works of W. B. Yeats, Volume V*の註釈には、イェイツがこの書物も読んでいた可能性が示唆されている—は、オーソドックスな聖パトリック研究において、(私見では)完全に白眼視、あるいは黙殺されているように思われ、最近出版された聖パトリックに関する研究書を当たってみても、これらの著書が参考文献として挙げられている例を見出すことはできなかった。それもそのはずである。この書物が唱える学説を真面目に受けとめるならば、アイルランド教会はカトリック教会に先立って成立し(つまりは、アイルランド教会はカトリック教会の兄であり、長子の権利を有していることにさえなってしまう)、しかもその血統は十二使徒による原始キリスト教会にまで繋がるものになってしまうからである。「紀元180年」が暗に意味しているのはそういうことであり、もちろん、アーディルはそのことを先刻承知のうえで、むしろカトリックの歴史観に対して挑戦状を突きつける意味合いを込めてこの書物を出版したとみることができる(ちなみに、新約聖書の「使徒行伝」が書かれたのが A.D. 120 年頃とされることから⁸、もし彼の主張が正しいとすれば、その福音書の記者ルカと聖パトリック—彼の説を取るならば聖パトリックの生誕は「使徒行伝」が書かれた頃に当たる—は同時代人という可能性さえもでてくる。もしもそれが事実とすれば、それは驚愕に値する)。

伝統的な解釈では、おおむね、聖パトリックは432年にアイルランドに渡来し、462年(場合により493年—この説を取ると聖パトリックは120歳余り生きた計算になる)に他界したという説をとっている。だが、実のところ、それを裏づけるに足るだけの歴史的根拠資料はいまのところ皆無であるといってよい。それどころか、この時代を知るために不可欠とされる歴史資料を参照すれば、「432年、聖パトリック渡来説」はむしろ疑わしいものになってくる。たとえば、アイルランド教会史に関するもっとも権威ある書物、ベーダの『英国教会史』(731年頃)には彼の名前さえ記されていない。あるいは6~7世紀前半に活躍した多弁の人で知られる聖コロンバヌス、その数々の著作(大陸で書かれた)のなかには聖パトリックの記述はいっさい見当たらない(そうだとすれば、聖パトリック没後わずか100年のうちに、聖パトリックは聖コロンバヌス—伝承のなかには彼を聖パトリックの弟子と見なしているものもある—の耳にさえ届かない影の薄い存在になってしまったことになる)⁹。このような歴史資料の欠如に対し、多くの聖パトリック研究者たちは、聖パトリック自身が書いた『告白』と『コルティカスへの書簡』(それらにはもちろん年代はいっさい記されていない)のテキスト分析を行なったうえで、歴史資料というよりは半ば伝説であるムルクーが7世紀後半に書いた『聖パトリック伝』(聖パトリック伝の最初のもの)、ティレハンの『聖パトリックに関する覚書』、『三部作伝記』、『アーマーの年代記』などを手がかりに聖パトリックの渡

来年を割り出す作業を行なっている¹⁰。ただしこれらの資料は、聖パトリックが死去した後、200年以上を経て書かれていることからしても、その史実としての信憑性は疑わしいといわざるをえない。また、アーディル、ニコルソンのような過激な「反伝統派」の研究者にとどまらず聖パトリックの最近の研究者の多くが指摘するところでは、ムルクーの時代は、アーマーの司教が豪族イ・ニールと組んで、各アイルランド教会との覇権争いにおいて優位に立とうとしていた時代であり¹¹、これらの「伝記」「年代記」資料は、聖パトリックをアーマー教会の創始者に仕立て上げることで、アイルランド教会の統一を果たそうとする政治的野望を秘めた半ば宣伝文であるという見方もある。聖パトリックがアーマーの地で永眠し、その遺骨がこの地に眠るという伝説が生まれた背景にもかかる政治的戦略が見え隠れしているという見方もできる（伝統的にアイルランド教会では聖人の遺骨、遺留品をもつことが教会の権威の証とされる）。二百年の沈黙を破り、突然、アーマー教会の墓場に出現した聖パトリックの亡霊、その謎は現在でも依然として解けていないのである¹²。

とはいえ、聖パトリックが渡来した年代を探るうえで重要な歴史資料はアイルランド内ではいまだ発見されていないものの、大陸（ローマ）に目を向けると、かならずしも皆無であるとはいえない。プロスペルの『年代記』などその代表例である（もちろん、伝統派、反伝統派ともに聖パトリック研究者はこの書物に注目している）。それによれば、431年、ローマ教皇ケレンティヌスの任命を受けた司教パラディウス、彼はブリトンとアイルランドで当時優勢を誇っていたペレギウス派をカトリックに改宗させるためにアイルランドに渡った。アーディルの見立てによれば、ペレギウスはアイルランド人であったそうだが、彼はローマ・カトリックの墮落の原因をアウグスティヌスが唱える救済説と原罪説に求め、そのことでアウグスティヌスと激しく対立することになった。だが、彼の主張はカルタゴ宗教会議（418年）において退けられ、ペレギウス派は異端の烙印を押されることになる。とはいえ、北アフリカ（その中心はアレキサンドリア）の東方教会や彼の出身地であるアイルランドとブリトンではいまだその勢いは衰えを知らなかった。この事情はベーダの『英国教会史』にも一部記されていることから、ある程度、史実と受けとめてよいだろう。こうして教皇の命を受けてアイルランドに渡ったパラディウスは、そこでカトリックへの改宗を試みるものの失敗に終わり、『年代記』によれば、その一年後、彼はアイルランドを去ることになったという。

ただここにも問題が指摘されている。この『年代記』のなかには聖パトリックの名がいったい記されていないからである。そこで、伝統的な聖パトリック研究者は以下のような仮説を立て、それが今日にいたるまで「432年、聖パトリック渡來說」の最大の根拠となっているのである。すなわち、パラディウスのあとを受けて、教皇により改めてアイルランド布教のため司教が任命されたが、その人物こそ聖パトリックにはほかならない、と。なぜならば、パラディウスを除けば彼以前にカトリックを布教した人物はいないはずだし、『告白』のなかで聖パトリック自身、当時のアイルランドのことを、「世界の果ての異邦人の地」と明記しているからである。また、『告白』のなかには彼の司教任命について明記されていることから、この任命をパラディウスが去った432年と判断されるというわけである（ただし、研究者のなかにはオラヒリーに代表されるように、パラディウスと聖パトリックは同一人物であるという説を取る研究者もある¹³）。しかし、この伝統的解釈にはあるひとつの不都合な問題が生じていることは避けられまい。すなわち、この学説は暗黙のうちにアイルランドは聖パトリックが布教を始める前からすでにキリスト教文化圏のなかにあったことを認めているということである。それにもかかわらず、聖パトリックが『告白』のなかでアイルランドのことを「異邦の地」と呼んでいるとすれば、彼はカトリック以外のいっさいのキリスト教を認めないなんとも偏屈なカトリック至上主義者になってしまう。

まさに、ここにメスを入れ、432年渡來說に異を唱えたのがアーディルの『聖パトリック 紀元180年』

である。この書物によれば、『年代記』あるいは『英国教会史』が暗示しているものは、アイルランドが432年の時点で、すでにキリスト教文化圏のなかにあったという事実であるという。カルタゴ宗教会議によって異端とされたとはいえ、ペレギウス派はキリスト教徒の一宗派とみなければならないからである。それを異端と呼び、「異邦人」と呼ぶのは勝手だが、それはカトリックの一方的な判断にすぎないと彼は考える。しかもアーディルは、アイルランド人ペレギウスを生む土壌こそ古代アイルランド教会文化の伝統であり、それは厳しい自然に身を晒し、禁欲に生きたアイルランド修道僧の伝統にほかならないと捉える。ペレギウスが救済説、原罪説を拒否し、徹底した禁欲主義を唱えたのも、この伝統によるとみるわけである。

このように述べたあとで、アーディルは従来の伝統的解釈によっては解き難いひとつの歴史の謎を提示して、この謎を説いてみよ、とばかりに一人の異端者として挑戦状を突きつけることになる。その要点は以下のものである。曰く―「もしかりに、聖パトリックが432年に渡来し、その後のわずかの期間でアイルランド全土の異邦人が改宗し、その弟子たちを通じ、わずか100年足らずのうちにアイルランド教会の格子となる独自の教義、聖書解釈、法令までもが確立されたとすれば、それは生物学的突然変異説、あるいは地球外生命体渡来説でも持ち出さない限り、歴史的にその奇蹟を説明することはおよそできまい。」

ここにおける彼の主張は当時のアイルランドの史実を考慮すれば、けっして暴言ではなく、正論でさえある。というのも、5世紀末までにはすでに東ではバンゴール修道院、西ではアラン島に修道士エンダによる独立修道院が創設され、6世紀になると「アイルランド十二使徒」とも呼ばれる修道僧／学僧たちによってアイルランド全土に次々と独立修道院が創立されているからである¹⁴。これらの修道院は、たんなる布教のための地方教会とは性質を異にし、それはほとんど現代の「大学」と呼んでよいほどの知的水準を誇る修道院の様相を帯びていたのである。ポローニャ大学、オックスフォード大学、ケンブリッジ大学に先立つこと500年、すでにアイルランドには「修道院」という名の「大学」が存在していたといってもよいだろう。そこでは独自のカリキュラム、独自の修道院制（すなわち学則）のもと、各々高度な聖書の釈義、ギリシア語、ラテン語、修辞学、文学（詩学）、幾何学にいたるまで18歳以上の学僧（習学者）のための講義が講じられていたからである（これを「大学＝知のギルド」と呼ばずしてなんと呼ぶべきだろうか）¹⁵。あるいは、6～7世紀には聖ブリジットを初めとする尼僧たちの働きにより現代の女子大学に相当するような女子修道会制度までも確立されていたのである¹⁶。432年に聖パトリックにより初めてキリスト教が布教され、その後わずか100年間でこのような成熟をみたとすれば、それは歴史上最大の奇蹟のひとつに数えてもよさそうである。キリストと十二使徒たちでさえ成し得なかったこの歴史上の奇蹟を、聖パトリックと「アイルランドの十二使徒」は成し得たことになるからである。

このようにアーディルは「伝統派」の解釈を強烈に批判しつつ、アイルランドは432年に遡ること200年以上も前に、すでにキリスト教文化圏のひとつであったと主張する。そのうえで、彼は普遍化を求めるカトリック的志向と一線を画すアイルランド教会、その歴史的固有の位置を評価し、さらにその理念を共有する文化的風土を当時のローマの周縁に位置していたケルト文化圏ガリア南部、および2世紀の聖アントニーを生んだ原始キリスト教の色彩を色濃く残す北アフリカ・東方教会に求める（ちなみに、伝統的にアイルランドの修道士は聖アントニーに対する愛敬の念が深く、民衆のレベルにおいては聖アントニーが聖マーティン／聖パトリックと同一視されることにより「聖マーティンの巡礼」という独特の巡礼風習の伝統を生んだ。このことは、イェイツの詩「悪魔と野獣」に表れた聖アントニーの姿、戯曲『星から来た一角獣』の主人公の名、マーティンが暗示しているところでもある）。これらの文化圏においては、2世紀―彼が考える「聖パトリック生存の時期」―頃、宗教者は主にゲール語、あるいはギリシア語を話し、ラテン語を知るものは少なかったという。そこから彼は聖パトリックの母国語はゲール語であり、『告白』

と『書簡』はゲール語からラテン語への彼の手による翻訳であるという独自の見解を示す（後述）。彼によれば、このようなカトリックとは異なるキリスト教文化圏、とくにケルト文化圏においては、ドルイド教とキリスト教は矛盾なく共生しており、だからこそ、アイルランド修道僧たちはドルイド式の剃髪（の伝統を守り、復活祭の日付（過ぎ越しの祭の日付と一致させる日付で、これを「十四日主義」ともいう）をカトリック式に変えることを頑なに拒み、学僧としてのドルイド僧の名残をとどめる修道院制度を守り、そのためカトリックとの大論争が勃発したのだというのである。大陸に赴いて、ローマ教皇に数々の書簡を送りつけ、教皇に対して論陣を張った聖コロンバヌスの以下の言葉に注目せよとも述べている—「私のドルイドは父なる神の子、キリストである」（ドルイド＝キリストであるとする聖コロンバヌスの言葉は次の点を考慮すれば、なんら驚くに値しないものである。すなわち、彼にとってドルイド僧は宗教者であるまえに哲学者・科学者・詩人＝学僧と見なされていたということである。それはスコラ哲学の中世のカトリック神学者がアリストテレスの言説やプラトンのイデア論とキリスト教の教義になんの矛盾も感じないこととほとんど同じ意味でしかない。少なくとも、イエイツは「Ⅱ」のなかでそう考えていたことは以下の文脈からみて間違いないところである—「自然と超自然とが手と手を結び合う新しい科学、聖パトリックの信条に表れたキリスト／ドルイド教を土台とする新しい科学……」）。

アーディルによれば、十二世紀までに開催された数々のカトリックによる公会議は、アイルランド教会の封じ込め政策の一環として行われたものであり、この論争のなかでカトリックはしだいに自らのドグマを確立していったのだという（これは逆説的にみれば、ヨーロッパのキリスト教の確立に果たした極西教会の歴史的意義を暗に語っているに等しい）。たとえば、325年のニケイア公会議における三位一体論の統一的教義（これによりアイルランド教会の信条と響き合うアリウス派の三位一体論は異端となる）、復活祭の日付の統一、411年のカルタゴ公会議におけるパレギウスの異端諮問、十二世紀のウィットビー公会議におけるアイルランド教会のカトリック教会への併合、そのいずれもアイルランド教会の封じ込め政策の一環として開催されたという（先のイエイツの記述「幾多の迫害」「カトリックへの併合」も、アーディルの主張を念頭におけば、理解が進むだろう）。

このように公会議の経緯に注目することで、アーディルは432年渡来説がヨーロッパ教会史を無視したまったく根拠のないフィクションであると退け、独自の見解を示す。その際に彼が最初に注目したものが、「Ⅱ」のなかでイエイツが二度にわたり記している『告白』の冒頭部分で展開されている「信条」、すなわち聖パトリック独自の三位一体論である。理解の一助となると思われるため、以下、『告白』の信条の全文（アーディル訳）を邦訳して記載しておく。

いっさいの過去、未来永劫において存在したもう神は、父なる神をおいてほかになし。生まれることも始まりなく世の始めより存在したもう神。我らがいうところの全能者なり。そして神の御子、イエス・キリスト。我ら宣言するなり—キリストは神とともに世の始めより止むことなく存在したもうなり、と。彼、霊的ものの御姿なれど、畏れおおくも、万事が始まるまえに生まれたまひし。彼によりて、物事は見えるもの、また見えぬものとなりし。彼、人となり、死を乗り越え天の父のもとにありしなり。天にあるもの、地にあるもの、そのいっさいの權威を、神は彼に与えたまいぬ。あらゆる舌よ、彼に告白し、かくいうべし。イエス・キリストは我らが信じる主なる神なり、と。我ら待ち望む。キリストよ、すぐに来たりたまひて、すみやかに死者を裁き、各々の行いにより報いたもうことを。彼は我らに不滅の誠実なる賜物、満ち満ちたる聖霊を与えたもうなり。その聖霊の働きにより我ら信じ従う者となり、我らキリストと相続を分かち合う神の子らになりける。我らキリストに告白してかくいうなり。キリストは三位一体の聖なる名に

おいて我らが拝し祀る一なる神なり、と。

(『告白』)¹⁷

以上の箇所が、アーディルがその著書においてもっとも注目し、イェイツが「Ⅱ」のなかで自ら掲げる信仰—「私のキリストは聖パトリックの『告白』の信条の血統に由来する嫡子である」—の土台に据えた『告白』の「信条」、その全文（私訳）である。三位一体の教義の形成史に暗い私たちにとって、ここに表れた「三位一体」の、一体どこがオーソドックスなものと根本的に異なるのか、説明することは難しいだろう。あるいはこの信条のいったいどこに、イェイツが見出したようなくドルイドとしてのキリストの姿が潜んでいるのか、容易に判別することは難しいだろう。だが、アーディルによれば、この「三位一体論」はニケイア公会議で定められた三位一体論の教義からも、アウグスティヌスにより完全に確立された三位一体論からもおよそかけ離れたものであるという。むしろ、それはアレキサンドリアの司祭アリウスが2世紀後半に唱え、のちにニケイア公会議において異端の烙印を押された三位一体論と類似するものであり、さらにアリウスとほぼ同じ主張を唱えたカルタゴの神学者テルトゥリアヌス（160-230）、あるいは南部ガリアの神学者イレニウスが提唱する三位一体論に酷似するものだという（アーディルは確認のためイレニウスの三位一体論を掲載しているが、その記述は確かに聖パトリックの信条に驚くほど酷似している）¹⁸。アーディルは、これら二つの三位一体論の違いを軽くみてはならないと読者に注意を促す。なんとすれば、この差異は16世紀の宗教改革に次ぐ大論争であり、これによりキリスト教会に決定的な亀裂が生じ、さらにこの違いがもとで教会はのちに東西の分裂にいたったからである。すなわち、589年のフィリオ・ケ論争を端緒とする12世紀にまでおよぶ東西の大シスマ（東西教会の相互破門）にいたる／大論争であり、その根がまさにここにあると彼はみるのである。ニケイア公会議の第一義的な議題もこれらの三位一体論を巡るものであった点を見逃してはならないとも述べている。というのも、アリウス／テルトゥリアヌスが唱える三位一体論は当時のヨーロッパにおいて広く支持を得ており、これを支持する諸国が三位一体論を旗印に結集すれば軍事的にはローマ・カトリックよるはるかに強大なものとなり、その脅威に晒されたローマは、その政治的防衛のために、アリウス派の三位一体論を異端としたからだというのである。

それでは、『告白』にみえる三位一体論の一体どこがオーソドックスなものと根本的に異なっているのだろうか。アーディルが着目するのは『告白』に暗示されている父なる神と子なるキリストの関係性である。ニケイア公会議において正統とされる三位一体における父と子の関係は「同一の実体“one substance”」でなければならない¹⁹。これに対しアリウス／テルトゥリアヌスが唱える父と子の関係は「類似するが異なる実体」とされる（『告白』の「信条」においても、注意深く読むと神と御子は「つねに共にあるもの」とは見なされているものの、「同一のもの」とはみなされていない）。

同一の実体か異なる実体か、同一化か差異化か、このあれかこれかの選択のなかに、東西教会の分裂の種が宿る、これはアーディルの見解を待つまでもなく、なによりも歴史そのものが雄弁に証言しているところである。

プラトニズム・ネオ・プラトニズムに代表されるギリシア思想を背景にする東方教会における三位一体は単性論、すなわち父としての一者から子が発出され（生まれ）、子により聖霊が発出されるという父→子→／＝聖霊という正三角形の三位一体の形態を取る。これに対しカトリックでは、父と子の両性から聖霊は発出される父＝子→聖霊という逆正三角形の三位一体の形態を取る。そして、その違いの根本が同一化か差異化か、のなかに宿っているのである。これが後に「聖霊は御子からも発出される論争」＝「フィリオ・ケ論争」に発展するものとなったからである。ちなみに、イェイツが聖パトリックの三位一体論を東方＝ギリシア正教的な正三角形の単性論とみなしていることは、「リブ、パトリックを非難する」か

らも理解されるところである—「ギリシアの抽象的な不条理（*ここでいう「ギリシアの抽象的な不条理」とは詩の文脈、あるいは作品全体の文脈からみてピタゴラス／ネオ・プラトニズムの単性論の三位一体論のことだと判断される）が彼を狂わせた。」かりにイエイツが聖パトリックをカトリックの最初の布教者と見なしているのであれば、当然、ここでの詩行は「ローマ・カトリックの抽象的な不条理（ニケイア公会議／アウグスティヌスのラテンの三位一体論）が彼を狂わせた」となってしかるべきだからである。

だが、それにしてもカトリックはなぜかくも父と子の差異化を恐れる必要があるのだろうか（私見では、聖パトリック／テルトゥリアヌスの三位一体論は、「ヘレニスト」ヨハネによる「ヨハネによる福音書」の第一章に描かれたキリスト像と類似しており、したがってこれを異端とみるのはカトリックに限られるだろう）。それは、この「差異化」の延長線上に、「キリストの身体」として自己を主張するカトリック教会、その仲介なしに、個々人が神秘体験をとおして「一なる神（ネオ・プラトニズムがいう「一者」）」と直接合一できるという神秘主義的な信条が必然的に生じてくるからである。これは、カトリックにとって教会（＝「キリストの身体」としてのカトリック教会）の基盤を揺るがしかねないもっとも危険な思想と見なされるものである。そして実際、アリウスやテルトゥリアヌスが活躍した北アフリカの東方教会・修道院においては禁欲を伴う神秘体験をとおして神と直接合一を果たそうとする志向が顕われることにもなった（この場合、キリストは神との合一を果たした象徴的な人間、一人の完成者と見なされるようになる。イエイツが「Ⅱ」で述べている「人間のなかで一人の完全な者がおり」はこのことを踏まえて記したと考えられる）。同様に、アイルランドの修道院においても、ペレギウス派支持からも窺われるように、この傾向が顕われることになった。このゆえにこそ、カトリックは幾度の公会議をとおしてアイルランド教会のもつ異端性を徹底的に排除・浄化し、厳しい統制のもとでカトリックへの改宗を目論んだと考えられる。少なくともアーディルはそうみるのである。

このアリウス派の三位一体論が、後（五世紀前半）に先のペレギウス派に引き継がれものであるとすれば、ペレギウス派の改宗のために遣わされたはずのカトリック司教、聖パトリックは『告白』において「カトリック最大の敵対者」として自己を宣言していることになってしまう、そうアーディルは指摘する。そのうえで、このような矛盾が生じる原因の端緒には以下の『告白』に対する誤読があるとみる。すなわち、伝統的解釈が『告白』に記された「ローマ」を「カトリック」と読み替えるのは史実に反するというのである。というのも、ここにおける「ローマ」とは「ローマ帝国／ローマ教会」以外のことを意味しておらず、かりに聖パトリックが5世紀の人であったとすれば、彼は「ローマ」と記さずに460年当時の状況から考えて、「カトリック」、「ローマ・カトリック」と記したはずだからである、と。したがって、聖パトリックの書物のどこにも「カトリック」の記述がないのは、彼の生存時期が、ローマ教会がまだ「カトリック」を名乗るまえの時期であることを示唆しているに違いないというのである。

このように、一つずつ伝統的解釈の不合理な事象を史実に照らして指摘・批判しながら、アーディルは最終的に論理的にも歴史的にも矛盾しない唯一つの推論は次の解釈だけであると結論づける。すなわち、『告白』が書かれた時期が「ニケイア公会議に先立つこと125年前」、アリウスがギリシア語文化圏、テルトゥリアヌスがギリシア・ゲール語文化圏で強く支持され、いまだ異端の烙印が押される前の紀元200年頃に書かれた時期に相違ない、と。こうして彼は『告白』が書かれた時期から逆算し、「聖パトリック、紀元180年渡来説」を根拠づけることになったわけである。ちなみに、「聖パトリック、3世紀渡来説」を唱えるニコルソンの場合、『告白』に記されている「わが父は十人隊長であった」に着目し、432年説の歴史的不備を突く。彼によれば、5世紀初期はローマ帝国が存亡の危機に瀕していた時代であり、「ブリトン」（聖パトリックの生誕地）からローマ軍は完全撤退しており、十人隊長も撤退していたはずである。にもかかわらず、『告白』には父が十人隊長であることをパトリックが誇りにしているとする記述がみら

れる。だとすれば、伝統派の主張は史実に反する、と。当時の十人隊長の地位は「監獄か、十人隊長か」と言われるほどきわめて低く、結婚すらほとんど許されていなかった（パトリックの父は結婚し、豊かな生活をしていたと『告白』は記している）。そのため、この職に就くことを嫌う多くのローマ市民は自らの身体を痛め不具者になろうとしたほどである。かりに『告白』の十人隊長の記述が成り立つとすれば、それは3世紀のブリトンを想定するほかない、と。もちろん、ニコルソンの3世紀説の根拠はこれだけではない。他の一例を示せば、『告白』には聖パトリックが奴隷としてアイルランドに連行されたとき、その数は「数千人規模の数」であったと記されているが、これはたんなる強盗犯による略奪行為を意味しているのではなく、『アーマーの年代記』に記されている3世紀のアイルランド=アーマー軍のブリトンへの進軍による略奪行為を意味しているのだという。

3

ところで、このような聖パトリック研究の流れを概略的に追っていけば、誰しもふとひとつの素朴な疑問が生じてくることになるだろう—伝統派も反伝統派も見解はまったく異なるものの、『告白』と『書簡』が聖パトリックによって5世紀以前に書かれたものである点においては見解を同じくしている。だが、果たしてその根拠はあるのだろうか、と。これらの書物がアーマーから200年の時を経て突然見出されているという経緯を考えれば、さらに疑念は深まる。あるいはこのような疑念も湧いてくるだろう。すなわち、8世紀のヴァイキングの襲来によってアイルランドの古書がほとんど消失し、現存するアイルランドの書物のなかで聖パトリックの書物よりも古い書物は存在していないとされる。となれば、当時の書物と聖パトリックの著作を比較することさえもできないはずである。ではどのような方法で、書物の書かれた年代を割り出し、それを聖パトリックの著作と確定したのだろうか、と。

だが、当時のラテン語に明るい専門家的一致した意見では、少なくともこれらの書物が5世紀、あるいはそれ以前に書かれたものであることは間違いないという。その最大の決め手となっているのがこれらの書物に散見されるラテン語からの引用文である。

二つの書物には、それぞれ「ラテン語の能力に乏しい私であるが、恥を忍んでラテン語で書いた」（『告白』）、「神の言葉を拙い私のラテン語で翻訳した」（『書簡』）と記されており、その際の聖書からの引用文がウルガータ聖書（初版は聖ヒエロニムスによる411年版がある）と異なる「素朴なラテン語」で書かれている。かりにこれらの書物が6世紀以降に書かれたものであるとすれば、引用は当時、教会で広く用いられていたウルガータ聖書から直接引用されているはずである。恥を忍んで彼自らがラテン語に翻訳する必要などないからである。つまり皮肉なことだが、二つの書物にみられるその「拙いラテン語の翻訳文」こそが、聖パトリックの書物の正典性、そのなよりの証となっているのである。

とはいえ、アーディルとニコルソンは、この「翻訳」に関して、伝統派とは見解をまったく異にする各々独自の論を展開している。まず二人の一致した意見によれば、432年にカトリック司教に任命されたはずの彼が、ラテン語の聖書の一冊も持たされずにアイルランドに派遣されたとはおよそ考え難い。あるいは、『告白』は彼がアイルランドに渡来して30年余りを経て晩年に書かれたものであることから（『告白』のなかに「死をまえにして私がこれを書く」と記されている）、その間、（伝統派が信じる）カトリック司教である聖パトリックがラテン語の聖書を一冊も手に入れることなく布教したなどとはおよそ考えられない。恥を忍んで拙いラテン語で翻訳するまえに必死でラテン語訳聖書を探し求めたはずである、と。そこから、二人は以下のように「拙いラテン語」が意味しているものを推し量ろうとする。元来、ラテン語の聖書はギリシア語の原典からの翻訳であり、ラテン語の翻訳は2～3世紀の間にかけてはいまだ進んでは

いなかった（キリストが生存していた1世紀におけるローマの公用語はラテン語ではなくコイーネのギリシア語であった点にも注意—現代の神学者のなかには、キリストは総督ピラトに対して当時のローマの公用語、ギリシア語で語ったに相違ないという説もある）。このため、この時期に聖パトリックは「ある言語」からラテン語に聖書を翻訳を試みたのだ、と二人は考えるのである。

そうならば、当然、聖パトリックはいかなる言語から「ラテン語に翻訳」したのが問題となってくる。アーディルは先述したように『告白』の信条がテリトゥリアヌス／イリニウスの信条に酷似していることに着目し、2世紀に聖パトリックは彼らと同様に母国語であるゲール語からラテン語に翻訳したと考える（彼によれば、2世紀末にテリトゥリアヌスはブリトン、さらにはアイルランドに布教に来たとされる説もあるという）。一方、ニコルソンは『告白』の引用されている様々な聖書の引用文に着目し、聖パトリックは3世紀にギリシア語の原典からラテン語に翻訳したとみる。その歴史的根拠を聖パトリックの郷里、ガリア南部の3世紀当時の言語事情に求める。彼がいうには、当時のガリア南部の宗教活動は主にギリシア語によって行われており、聖パトリックはギリシア語によって聖書を学び、理解していたはずである、と。この仮説に基いて、彼は二つの書物にみられるすべての聖書の引用文を挙げ、それをラテン語版とギリシア語版を並列させたうえで、ギリシア語からの翻訳であると結論づけている（『告白』と『書簡』はともに5世紀のラテン語訳聖書の文体と一致しないが、引用された箇所は章、節にいたるまで細かく記載されており、その記載に誤りはない）。

彼らに対し、伝統派の解釈はきわめて素朴なものである—告白に記されているように、聖パトリックは少年時代、罪を犯した。その罪とはキリスト教の道から外れる行いのことであり、その行いの一つにはラテン語聖書を学ぶことを怠ったというものも含まれているはずである。『告白』は自己の贖罪のために書かれており、恥を忍んでラテン語で書いたこと、それ自体が彼にとっては己が犯した罪に対する告白であり贖罪の意味をもつというものである。

本論の目的は聖パトリックの実像に迫ることではないので、いずれの解釈が歴史的に妥当性をもつものであるのか、ここで判断をくだすつもりはない。目下の目的はイエイツが抱いた聖パトリックのイメージがいかなるものであったか、それを措定することだからである。その意味で、アーディルが例証のために挙げた史的事象のほとんどの解釈が「Ⅱ」で展開されている聖パトリック像と完全に重なっている点は、本論にとって重要な意味をもっている。イエイツは歓喜をもって『聖パトリック 起源180年』を読んだに違いないと思われるからである。とりわけ、テリトゥリアヌス／イリニウスが聖パトリックと郷里を同じくするケルト文化圏／ガリア南部の出身であり、彼らの母国語がともにゲール語であったという主張は、イエイツの注意を大いに引きつけたことは想像に難くない（『告白』のなかには「ガリア」が「親族が住む」郷里であり、アイルランド脱出後、この地に彼が戻ったことを示唆する記述がみられる）。すなわち、テリトゥリアヌス／イリニウスと聖パトリックの聖書理解がガリア南部のゲール語に基いており、それゆえ彼らが提唱する三位一体論が酷似するのは歴史の必然によるというくだりはそうであろう。しかもアーディルは、その歴史の背後にドルイド教の名残をとどめるケルト文化圏の存在を認めているとすれば、なおさらそういうことになるだろう。イエイツはここに我が意を得たはずである。古代アイルランド教会にみられる「ドルイド式剃髪の風習」、「独自の復活祭の日付」、「独自の修道院制度」、「独自の三位一体論」、これらいっさいの歴史の謎が、180年に渡来したゲール語を話すドルイド・キリスト教徒＝聖パトリックという命題を想定すれば、一線で結ばれることになるからである。この点は重要であるため、もう少し細かくみておくことにしよう。

アーディルは『告白』のゲール語からの翻訳説を取ることで、聖パトリックをドルイド／ケルト文化圏を背景にもつ特殊なキリスト教徒と位置づけ、彼の大きい影響＝伝統が12世紀カトリックの完全併合の

時代にまで続いていたと考える（彼は12世紀を「アイルランド教会の終焉の時代」とも呼んでいる）。その根拠を一方で、先述したように公会議に表れた大論争という史実に求め、他方で、細かな『告白』の「信条」のテキスト分析をとおして、そこにケルト／ドルイド的な意味での三位一体論を読み解こうとする。すなわち、ドルイド的三位一体論とは、元来、インド・ヨーロッパ語族に通底する信条の顕れであるというのが彼の見立てである。それによれば、『告白』の信条の核心には、「一者」としての「天の父なる神」を崇拝する信仰が潜んでおり、それはヨーロッパのみならず、言語ルーツをともにするインド、その古代宗教にもみられるというのである（この点を考慮すれば、「Ⅱ」のなかに唐突に表れる「聖パトリックの信条のなかに、……ウパニシャットの〈我〉を思い起こす」というイェイツの主張もアーデイル説の延長線にあるものとして捉えることも可能である）。そして、このドルイドとしての聖パトリックの姿は、『告白』のなかに記されているあるエピソードからも十分確認できるというのである。そのエピソードとは奴隷となった青年パトリックがアイルランドから脱出し、帰郷（先述したように、アーデイルは聖パトリックの郷里をガリア南部に措定）する旅の途中で取った青年パトリックの奇妙な行動についての以下の記述である―「彼らは森で野生の蜜蜂をみつけてきてくれた。そして『蜜を分けてあげよう』とってくれた。ある者は『これは供犠として捧げられたものだ』といった。それを聞いて、神に感謝したものの、私は蜜を一口も食べなかった。」アーデイルによると、蜜を供犠として神に捧げる風習＝儀式はキリスト教にはみられず、森の賢者、ドルイド僧が聖なる森で行う供犠の儀式のひとつであり、この供犠は古代のドルイド教が行なった人身供犠の象徴、あるいはその名残であるという（ただし、供犠はアブラハムのイサクの燔祭にもみられるように、ドルイド教特有の儀式とはいえず、人身供犠の風習をもつことをもってドルイド教を野蛮視するのは現代人の偏見である、と彼は述べている）。「Ⅱ」に表れる「聖パトリックの信条……ウパニシャットの〈我〉……、それはひとつの残酷性として到来した……」という飛躍による難解なアフォリズムの畳み掛けの文章も、アーデイルの指摘を考慮すれば、かなり理解が進むのではあるまいか（ちなみに、古代アイルランドの修行僧の庵は「蜜蜂の巣」と呼ばれていたが、これも彼の説を受け入れるならば、ドルイド教の名残とみることができるともかもしれない。なお、イェイツの詩に表れる供犠としての「蜂蜜」と「蜜蜂の巣」のメタファーの重要性については、『煉獄のアイルランド』の全文にわたって検証しているので参照されたい）。

4

以上、かなりの紙面を割いて、アーデイルの論考を枕にして、イェイツの聖パトリック像を探っていった。結果、「Ⅱ」がこの論考を大いに意識し、ときに敷衍さえしながら記したものであることが確認されたと思う。ただし、「Ⅱ」のなかにはこの書物のなかではほとんど論じられていない重要な観点がまだ残っている点を看過することはできまい。すなわち、「Ⅱ」においてイェイツは、アイルランド教会がヨーロッパの歴史に果たした重要な役割として〈終末のヴィジョン〉を挙げているということである。しかも、この部分こそイェイツをイェイツ足らしめる最大の詩的な個性であることを思えば、この箇所を無視することはできまい。本論で引用した文章の最後の箇所を改めて注目しよう（重要だと思われるため、改めて引用しておく）。

このようなテーマ（*ドルイドとキリスト教が折り重なる一枚のタペストリーとしてのアイルランドの歴史＝テーマ）への潜在的な強い関心から、私は『ヴィジョン』を書くことになったのだが、そこで展開されたものは、このテーマの荒っぽい幾何学、不完全な解釈にすぎない。（だが、

そこでいいたかったのは「アイリッシュ性」というものが、十六世紀と十七世紀を通じて絶滅戦争と化した幾度の戦争を経験しながらも、今日にいたるまで古代の「鉦脈」を保存してきたことについてである。

通常、『ヴィジョン』におけるイエイツの主題は、神秘的な図式によって〈永遠回帰〉するヨーロッパ全体の歴史と人間の魂の歴史を素描することであると捉えられているようだ。そのため多くの『ヴィジョン』の読者は、難解にして象徴的な幾何学図を用いて示されたヨーロッパと魂の歴史、その解読に明け暮れる作業を強いられることにもなる。だが、この箇所はそのような読者の死角を見事に突くものといえる（私見では、『ヴィジョン』の解読に挑む多くの研究者のなかで、「II」のこの箇所に注意を向ける者はほとんどいないのではあるまいか）。つまり、『ヴィジョン』の第一義的な主題はヨーロッパ全体の歴史であるまえに、アイルランドの歴史であり、その狙いは「アイリッシュ性」としての「古代の鉦脈」を汎ヨーロッパ的精神史の文脈のなかで発掘することにあつたということである。この箇所が「II主題」、すなわちアイルランドの歴史の意味づけこそが彼の作品全体の主題であると宣言しているまさにその文脈のなかで表れている点にいくえにも注意したい。しかもこの箇所はその前の箇所で述べられている聖パトリックの『告白』の「信条」の記述のすぐあとに用意されているのである。その信条とは「謎の四文字、テトラグラマトン・アグラ」（「エゼキエル書」に表れたエゼキエルが幻視した聖なる獣＝「ケルブ」）に等しく、その信条の声、すなわち「信条」を語る聖パトリックの声を「私は（アイルランドの）ダナレイルで聞いたことがある」とまで述べているのである。

これらを一連の文脈として読めば以下の解釈が成り立つはずである—イエイツが発掘を試みた「アイリッシュ性」としての「古代の鉦脈」、それは『告白』の「信条を土台にして立つ」アイルランド教会の歩みのなかにみられ、その最大の特徴は『ヴィジョン』のなかで表現しようとした終末論的な強烈な歴史認識にほかならない、と。してみれば、ここでのイエイツにとって聖パトリックとは、「世界の果ての地」で終末を唱える〈アイルランドのエゼキエル〉、ドルイドの預言者であるときみなされているようだ。だからこそ、イエイツは『告白』の声、「テトラグラマトン・アグラ」をアイルランドの地で聞いたことがあると念を入れるように挿入文として加えているといえる。

アーディルは『告白』の信条、あるいは『告白』全体の基調をなすものが「終末論的な感覚である」ことを認めている。また、聖パトリックが『告白』において、アイルランドのことを「地の果ての異邦の地」と呼ぶのもこの終末観による旨のことを暗示させている。だが、その終末観が聖パトリックの信条のなかでどのように捉えられ、またそれが古代アイルランド教会においてどのように反映され、どのような意味をもっているのかについて、彼はいっさい語ろうとはしない。この点は一読者としていかにも残念である。この点こそが、古代アイルランド教会がカトリック教会に与えた最大の影響であると考えられるからである。ここで「影響」と述べたのは、本来、この世における教会の権力と秩序を保持することに腐心するカトリック教会の内部から終末論的な志向が発生するとはおよそ考えられないからである（終末の訪れとともにこの世のいっさいの権力は消滅するのだから、カトリックの権力構造も消滅するはずである）。それにもかかわらず、カトリックのなかにのちに終末論的側面が顕れるようになったのは、アイルランド教会の影響によると考えることができまいか。少なくともイエイツがここでそう考えていることは文脈からみても間違いのないところである。

古代アイルランド教会の最大の特徴として終末論的歴史認識を挙げる神学者は少なくない。これは完全に制度が確立したキリスト教の宗派であるカトリック（西方教会）にもギリシア正教（東方教会）にもプロテスタント諸派（新興のプロテスタントは除く）にも、本来みられない特徴といってよいが、このよう

な特徴を伝統にもつ教会がほかにあるとすれば、それは1～2世紀の原始（初期）キリスト教会とってよいだろう。

原始キリスト教会のなかに終末論的な危機意識が生まれる背景には、皇帝ネロに代表されるローマ帝国によるキリスト教徒への激しい迫害の歴史があった。だが、「マタイによる福音書」や「ヨハネの黙示録」に記されているように、「荒らす憎むべきもの」に対する信徒への「迫害」はキリストの再臨の予兆と見なされており、再臨とともにこの世は終わり、キリストが支配する「千年王国」が訪れると彼らは固く信じていたのである（「ヨハネの黙示録」に記された666の印をもつ「荒らす憎むべきもの」とは「ネオ・カエサルーン」のヘブライ語表記による暗号とみる歴史・神学者は多い。したがって『黙示録』の預言の裏には史実があることになる）。ただし、神の国が訪れるためには「マタイによる福音書」にも表れているように、「世の果てまで福音が述べ伝えられて」いることが必須条件とされていた。彼らが迫害のなかでも布教を辞めなかったのはこの理由によるだろう。

このような状況を考慮すれば、先述の『告白』のなかにみられる「この世の果ての異邦の地（アイルランド）」の「伝道」は重要な意味をもつことになるだろう。1～2世紀のヨーロッパにおいてアイルランドはすでに「この世の果て＝極西の地」として信者の中で十分知られており、アイルランドへの福音伝道はそのままだキリストの再臨と神の国の到来の徴としての意味をもつことになるからである（「Ⅱ」で繰り返されるアイルランドへの「迫害」もたんなる人種差別にとどまらず、このようなキリスト教の歴史を踏まえたものである点にも注意を向けたい）。アーディルが初期キリスト教会とアイルランド教会の類似点を強調しつつ、「聖パトリック、180年渡來說」を唱えるのも、上述したようなキリスト教史を念頭においているからである。

現代のアイルランド考古学者の多くの一致した意見では、2世紀にはヨーロッパとの貿易を通じてアイルランドにはすでにキリスト教が伝わっていた可能性が高いという。あるいは、2世紀に奴隷貿易により連行された外国人の多くは、当時の状況から判断してキリスト教徒である可能性が高いという指摘も数多くある²⁰。このような考古学的な見解を踏まえて、現代の伝統派の聖パトリック研究者のなかには、5世紀にアイルランドにキリスト教が初めて伝わったという見方は支持できないという意見も表れている。たとえば、*Discovering Saint Patrick* (2005)の著者、ウェルズ大学の神学者、Thomas O'Loughlinなどそうである。

彼は聖パトリック、432年渡來說を支持しつつも、それよりはるか以前からキリスト教がアイルランドに伝わっていたという矛盾を、『告白』にみられる強烈な終末意識によって解消しようとする。彼によれば、聖パトリックは布教の前からアイルランドの多くの社会的弱者（奴隷）がキリスト教徒であることを十分承知していたが、『告白』に記されている「フォクラーの森」（後述）に象徴される北西部＝「世の果て」においては、いまだ福音が伝わっておらず、そのため彼は北西部に伝道の地を求めたのだという。北西部とはアイルランドのなかの地の果てにほかならず、したがって「地の果ての異邦の地」が直接意味しているのはアイルランド全土であるまに、アイルランド極西部のことである、と。「聖パトリックは世の果てにまで福音が述べ伝えられたとき、神の国が訪れるという信仰をもっていたからである」と彼は捉える。『告白』の行間に滲む殉教精神を伴う強烈な聖パトリックの使命感は、この終末感においてほかに説明がつかないとも述べている。すなわち、聖パトリックはアイルランドのパウロになろうとしたというのである。この意味で、彼の主張もまた原始キリスト教会と古代アイルランド教会との間に平行関係が成り立つことを認めるものだということになるだろう²¹。

そうだとすると、ここにひとつの興味深い逆説が成り立つことに気づくだろう。すなわち、アイルランドはヨーロッパの極西、その周縁性のゆえにこそ、かえってキリスト教の精神史のなかで固有の〈徴〉を

帯びた地点＝クリティカル・ポイントになるというこの逆説である。もちろん、アイルランドにこのような逆説の意味が発生するためには、原始キリスト教と同様に終末意識を受け入れることが前提条件となる。イエイツが『告白』のなかに終末意識を読み取り、それを『ヴィジョン』の「主題」であると述べていることも、これにより十分説明可能である。聖パトリックに体现される古代アイルランド教会／原始キリスト教会は強烈な終末意識を想定することによって、はじめて周縁からヨーロッパの歴史を回転させる中心軸へと変貌を遂げることができるからである。これが『ヴィジョン』の秘められた真の主題とみることができるのではあるまいか。

5

『ヴィジョン』の秘められた真の主題がヨーロッパの歴史であるまえにアイルランドの歴史であること、このことはテキストそのもののなかに密かに示唆されているところである。したがって、この章ではその点を少し紙面を割いて、『ヴィジョン』を眺め直す作業をとおして確認しておく。

イエイツの壮大な歴史観は、最終的には『ヴィジョン』において完成をみたといわれる。だが、その萌芽はすでに、1898年出版の散文『神秘の薔薇』(*The Secret Rose*)中の「三博士の礼拝」(“Adoration of Magi”)に表れている。その内容は、東方の三博士よろしく新しい時代の到来のしるしをみよう、アイルランドの極西の島々からやって来たいわば＜西方の三博士＞が、パリの売春宿を訪れ、そこで「ある女」から生まれた子供、一角獣の誕生を目撃するというものである。この一角獣がアイルランドの時代の到来を象徴していることは、同じ散文中の「掟の銘板」(“The Tables of the Law”)と重ねてみればさらに理解がいくことになるだろう。

この物語はヨアキムが説く三つの時代区分、「父の時代」「子の時代」「聖霊の時代」に倣い、現代は子であるキリスト教の時代が終わり、「聖霊の時代」が「笑う時の翼」と共に到来するという幻を視るという内容である。この新しい時代の到来が何を意味しているかはここでは示されていない。だが、これが＜西方の時代の到来＞を指すことは、この散文と対をなす『錬金術の薔薇』(“*Rosa Alchemica*”)の結末が、アイルランド修道院文化の最盛期、古代アイルランド修道会の装飾文様が施された幻の極西の修道院をマイケル・ロバートとオーエ・アハーンが訪問する内容となっていることから確認できるはずである。

このヨアキムの三つの時代区分が、のちの『ヴィジョン』においては、ヴィーコの「神々の時代」「英雄の時代」「人間の時代」による円環的歴史認識へと繋がることから、アイルランド復権のテーマは『ヴィジョン』にまで及んでいるとみることができる。実際、『ヴィジョン』中の不可思議な挿話の物語で語られる「二十八枚の寓意絵」と三枚の絵、つまり「ジラルダスの肖像画」「車輪」「一角獣」にはこのことの暗示を読み取ることができる。「二十八枚の絵」は「月の二十八相」を、三枚の絵はその二十八相をヨアキム的な三位一体として捉えた各々の位相を象徴しているからである²²。

まず「ジラルダスの肖像画」であるが、それは三位一体における「子(受肉＝身体)」を象徴しているようである。その肖像画は、実のところ、イエイツ自身の肖像画であるのだが、「ジラルダス」の名がつけられているのは、イエイツ一流の詩学である「仮面」の方法により一部カモフラージュするためであるとともに、「アラビア人―作品のなかの挿絵ではその肖像画はターバンを巻いたアラビア人風に描かれている―」、すなわちオリエント人として描くことで、「仮面」＝逆説の合わせ鏡(作品では「天使と人間の鏡」と記されている)のなかにオキシデントとしてのアイルランドを映し出すためだとみることができる。というのも、その名は『アイルランド地誌』を記したジラルダス・カンブレシスを暗示していることは明らかだからである。むしろ、ここでのジラルダスとはひとつの暗号であり、それが真に意味するものは

中世の都市伝説でお馴染みのかの「ジラルダスの穴」、すなわちオクシデント／アイルランドを指していると考えることができる。つまり、「ジラルダスの肖像画」は自己とアイルランドの身体としての主体的（『ヴィジョン』でいう「始原的」）な歴史を意味していることになるだろう。

「車輪」の場合はどうか。「車輪」はいうまでもなく、ヨーロッパの客観的（「対抗的」）な歴史を意味しているが、それは三位一体においてはすべてに遍在する「神」を意味しているだろう。

「一角獣」はどうか。それは三位一体における「子（＝主体）」と「神（＝客体）」の間を仲介する「聖霊」であり、ヨアキムの時代区分にしたがえば、それは「聖霊の時代」＝世の終末を意味し、つまり新しい時代（千年王国）の到来を意味していることになるだろう。そして、先にみた「三博士の礼拝」、あるいは戯曲『星から来た一角獣』などを踏まえて考えるならば、この一角獣の到来は、新しい時代、西方＝オクシデントとしてのアイルランドの時代の到来を意味していることになる。なお、『星から来た一角獣』の主人公の名はマーティンであり、彼はアイルランドでは「巡礼者・聖パトリック」と同一視されている（ちなみに、この作品の習作にあたる『何もないところ』の主人公の名はパウロであるが、そこに暗示されているのは＜アイルランドのパウロ＞＝聖パトリックであろう。この戯曲のタイトルである「何もないところ」が前期の散文、「何もないところに神は存在する」に由来し、この散文の主人公がホカイ人＝流離いの老修道僧であり、彼が暗示しているのは聖マーティン／聖パトリックの姿だと考えられるからである）。このことは、『ヴィジョン』の神秘的にして難解な記述に幻惑された読者にとってのひとつの盲点ともなっているが、散文の核心的部分ではないかと思われる。つまり、『ヴィジョン』におけるイェイツの真の狙いとは、壮大な人類の歴史と人類の魂のヴィジョンを描くことをとおして、周縁アイルランドがヨーロッパの歴史に与えた大いなる影響、それがもう一度、今まさにここに顕在化し、未来が到来＝復権しようとしていることを＜受胎告知＞することにあつたといえまいか。

『ヴィジョン』のなかにアイルランドの歴史が秘められつつも開示されていること、そのもうひとつ根拠を以下に挙げておきたい。その根拠はまたしても『ヴィジョン』中の挿話のなかにある。

この挿話の最後の場面はダブリンであり、そのことによって新しい時代がアイルランドに始まることが暗示されている。この物語は最終的な時代の夜明けの予兆を「カッコウの巣作り」に求め、カッコウがダブリンで巣作りを始めたことで終わっている。カッコウは自分で巣作りをせず、他の鳥の巣に卵を産みつけ、他を犠牲にして種を保存するという習性をもっている（カッコウの雛は他の鳥の雛たちを巣から落として殺してしまう習性をもつ）。したがって、「カッコウの巣」は古代アイルランドの修道院を象徴する「蜜蜂の巣」と対照的な象徴といえる（「蜜蜂の巣」はイェイツにとって古代アイルランド教会の象徴であるとともに供犠の象徴でもある）。だからイェイツはこのことを印象づけるために、「庭に面した窓辺に行ってみると、そこに蜜蜂の巣箱にしては大きすぎる四角の箱がいくつもあることに気づいた…。」と巧みな暗示を込めて記しているのである。このことは、「内戦時の瞑想」で繰り返されるリフレイン、「蜜蜂よ、椋鳥の空巣に巣を作れ」からも根拠づけられるところである（椋鳥もカッコウと同じような巣作りの習性をもつ点にも注意）。つまり、カッコウの巣作りが意味しているのは原罪からの解放、すなわち供犠の成就（＝「蜜蜂の巣」の再臨）ということになるだろう。そして、それが新しい時代、アイルランドの時代＝古代アイルランド教会の復権の徴となる、とイェイツはみているということになるだろう。

この解釈が間違っていないとすれば、その後、『ヴィジョン』においてアイルランドの時代の到来が描かれていないのは、「仮面」の詩的戦略の一環であるとみてよいだろう。そのことを念頭に『ヴィジョン』を読み直せば、そのことが密かに示唆されている箇所数多く出会うからである。ここではそのことをもつとも端的に示す以下の文章を引用しておく—『大周年』が三月の象徴的な満月の時から始まったとき、東洋は西洋と交わりをもち、キリストあるいはキリスト教の王国を身ごもった。この誕生に伴ってアジア

の精神的優位が続く。そのあと、今度は東洋によって西洋が身ごもる時代、母似の時代が到来することになるだろう。」²³つまり、イエイツはここで、現在はキリスト教の時代ではあるものの、それはヨーロッパ優位の時代を意味しているわけではなく、むしろアジア優位の時代を意味しており、これから到来する「新しい科学」としてのキリスト／ドルイド教的な時代こそヨーロッパ優位の時代になるだろうと予想しているわけである。この予想は、『ヴィジョン』の歴史大系自体が、太陽の周行と月の満ち欠けに基づいていることから、オリエント（日没）とオクシデント（日没）の方位学的位相を前提に判断されていることから理解されるはずである。さらにこのことは、先の引用文が、ヘーゲルの『精神史』における例の見解、すなわち自然＝アジア＝スフィンクス VS 精神＝ヨーロッパ＝オディプスの精神史の見方を批判する文脈で用いられている点からも確かめることができる。そしてもちろん、ここでいう「ヨーロッパ」が意味しているものは、ヨーロッパ全体を指しているわけではなく、日が没するヨーロッパの周縁、オクシデントとしてのアイルランドを指しているのである。つまり、ここにおけるヨーロッパの時代の誕生が真に意味しているものは、オクシデントとしての古代アイルランド教会の時代、その到来（復権）だと判断されるのである。

6

このように『ヴィジョン』の僅かな箇所を読み直していただだけでも、「わが作品の総括的序文」の「Ⅱ」におけるイエイツの主張、すなわち自らの作品全体を貫く主題、それがアイルランドの歴史＝古代アイルランド教会の歴史と復権の問題であったことが確認されるのである。

とはいえ、ここには考慮すべき問題がまだひとつ残っている。というのも、この散文はイエイツが自らの作品全体を改めて意味づけるために最晩年（死後に出版）に書いたものであって、そこに記されている彼自身の作品に対する評価は晩年の後知恵によるのではないかという解釈も成り立つからである。そこで、この真偽を検証していくために、ここではイエイツの作品に初めて聖パトリックが登場する初期の詩『アシーンの放浪』を取り上げて論じてみることにする（紙面の都合上、『アシーンの放浪』の細かいテキスト分析を行うことは控える）。

本論の冒頭の部分で少し触れたように、『アシーンの放浪』における聖パトリックはいまだ負のレッテルが貼られたままであるとあってよいだろう。だが、かりに先述の「Ⅱ」におけるイエイツの主張が真正なものであるとするならば、聖パトリックのイメージは大幅な修正を迫られることになるはずである。

筆者が判断するところ、『アシーンの放浪』を読む際にまず念頭におくべきは、アシーンと聖パトリックの対話が行われているその場所（背景）がどこなのか、それをおよそのところ措定しておくことである。というのも、この作品においては、背景それ自体が暗黙のうちにきわめて重要な象徴的な意味をもっており、その判断を誤ると、作品は逆の意味をもちかねないからである。

さて、アイルランドにおいてはいまだ聖パトリックの存在とその意義を根本から否定する見方はほとんど存在しないとあってよいが、そのイメージは必ずしも一枚板であるとはいえない。むしろ歴史的にみると、とくに7～12世紀にかけて聖パトリックの聖地をめぐる二つの修道会の勢力の構図があり、二つの勢力は彼のイメージをめぐる激しく対立したと考えられる（なおこの仮説は、註に記したような最近の聖パトリック研究や中世アイルランド教会史研究の書物などを手がかりにして総合的に判断して得た私説である）。一方の修道会における地政学上の中心はアイルランド北西部であり、他方は北東部であるとみることができる。北西の修道会は聖パトリックが最初に布教した地を『告白』に記されている「アイルランドの声」の発信地、「フォクルーの森」に求め、それをスライゴー州とメイオ州の境辺に定め、聖地に

定めたと考えられる（現代の聖パトリック研究においても「フォクラーの森」をこの辺りに想定する見方が一般的であるようだ²⁴）。おそらく北西部勢力はその根拠を、先にみた『告白』に記された「この世の果ての異邦の地」の「伝道」に求めたと推測される。つまり、彼らは聖パトリックのなかに強烈なパッション（殉教精神）と終末意識を伴う「巡礼の魂」をみようとしたと思われるのである。こうして、アイルランド修道会の大いなる伝統としての「贖罪巡礼」、その創始者としての聖パトリックに関するひとつのイメージが誕生することになるだろう。伝説の聖地、フォクラーの森に近いケリー州北部の海岸線にある「クロー・パトリック」―クレイジー・ジェーン詩群の「クロックンとクロー・パトリックで踊る者」を参照―が巡礼の聖地とされていることはその証左となるだろう（土地の名前と密接に結びつく物語＝「ディンケンハス」の文学的伝統をもつアイルランドでは、聖人伝説は土地の名に暗示される亡き聖人＝地霊を呼び出すための儀式的な様相を帯びているが、その背後には各修道会の勢力図が潜んでいる）。あるいは、北西部のドニゴール州にあるダーグ湖の「ステーション・アイランド」の巡礼、聖パトリックの煉獄巡礼も同様の意味をもっている。二つはいずれも贖罪巡礼地であり、伝承においては「羽のない翼をもつ大きな鳥」によって密接に結びついているからである（イェイツが「羽のない翼をもつ大きな鳥」の伝承を二つの巡礼を結びつけるメタファーとして捉えていたことは、「もしも私が24歳だったら」の以下の一節からも明らかである―“upon both of our great pilgrimages, to Croagh Patrick and to Lough Derg.I would, being but four-and-twenty and a lover of lost causes, memorialize bishops to open once again that Lough Derg cave of vision once beset by an evil spirit in the form of a long-legged bird with no feathers on its wings.”）。あるいはまた、聖パトリックの聖人伝説群の分布図が一方において北西部から中部のキャッセルに向かって带状に伸びていると考えられることもその証左になるかもしれない（ただし、この点に関してはさらなる検証が必要である）。

これに対して北東部の修道会は聖パトリックの最初の布教地を北東部のタラの丘に求め（その根拠はアーマー地域の伝承群・伝説群・年代記による）、その聖地を聖パトリックの聖没地とされる（彼の墓がある）アーマー教会（現在のダウン・パトリックのダウン大聖堂やアーマー教会の聖パトリック大聖堂）に定めたと考えられる。こうして北東部と北西部の修道会は各々の豪族を後盾にして激しく覇権を争うことになったと推測されるが（『アーマーの年代記』に記されている「ベン・ブルベンの戦い」やクファーリン・サイクルの背景にもこの覇権争いが暗示されているのではあるまいか）、争いに勝利した北東の修道会のはちに（12世紀後半、アーマーの大司教マラキにより）アイルランド全土の修道会をローマ・カトリック教会の傘下におくことでアイルランド教会の統合を果たすことになる。以後、聖パトリックはカトリックの最初の布教者、初代アーマーの大司教に位置づけられるようになった。そういうわけで、北東の修道会にとっての聖パトリックのイメージはキリスト教（のちにカトリック教会）の秩序と権力と統一の象徴＝父権的ものの象徴と密接に結びつくものとなっていくことになるだろう。

興味深いことに、聖パトリックに纏わる数々の聖人伝説群には北西起源のものと北東起源のものとの起源を異にする二つの伝説群があり、これに伴って二つの対立する聖パトリック像が描かれているようである。すなわち、一方は北西部が支持する聖パトリック像、周縁（極西）の贖罪巡礼者としての聖パトリックのイメージであり、他方は北東部が支持する中央集権的な統合者としての彼のイメージであると考えられる（むろん、すべての聖パトリック伝説がこれら二つのイメージによって完全に二分されるといっているのではない）。さらに興味を引くところは、起源を異にする聖パトリックの聖人伝説に並行するように、アシーン伝説もまた北西起源と北東起源という異なる起源をもつ二つのアシーンが存在しているという事実である（もちろんアシーン伝説の場合、聖パトリックの伝説のように起源の違いによってイメージが異なってくるものではない）。

二つの伝説がともに北西と北東の起源をもっているのは次の事情を考慮すれば、たんなる偶然ではなく、歴史の必然とみることもできる。すなわち元来、アシーン伝説は単独の伝説として伝えられたものではなく、聖パトリックとアシーンとの対話が先にあつて、その後、対話から切り離されることで新たなアシーン伝説群が生まれたという史実である。

この点に関しては Robin Flower の名著、*The Irish Tradition* のなかで展開された論考は大いに参考になるだろう。彼がいうには、現存するアシーン伝説は古代アイルランドの修道院時代に生まれた聖パトリックとの対話の物語に由来し、その際、二人の対話は対立ではなく共鳴・共生を前提に描かれていた。したがって、二人の対話を対立と読むのはアイルランドの文学的伝統を完全に無視した近代人による誤読であるという（彼の怒りの矛先はマクファーソンの『オシアン』に向かう）。

あるいは、先述の R. Steel Nicholson 著、*Saint Patrick: Apostle of Ireland in the Third Century* (1868の出版年からみて、初期のイエイツがこの著書を読んでいた可能性はある)によれば、アシーンは神話上の人物ではなく、3世紀に実在した歴史上の人物—彼はフィオナの騎士であるまえに詩人であったという—であり、数々のアシーンと聖パトリックの対話伝承の背景には、実在した同時代人としての二人のイメージが重ねられているという（彼によれば、アシーンはアルスター北東部の特殊なゲール語で親族の戦いのエピソードを口承により語っていたが、マクファーソンはかかるアイルランドの歴史的背景、文学的伝統も歴史もまったく理解できず、真のアシーン伝説を歪め、それが世界に流布されてしまったのだという）。ともすれば、現代の読者は、『アシーンの放浪』にみられる対話をアシーンと聖パトリックの世界観の違いを鮮明にするためにイエイツが独自に用意したものだと考えがちである。だが、彼らの見解から判断すると、それは誤解だということになる。アイルランドの伝承に明るい初期のイエイツが、フラワーがいう「アイルランド文学の伝統」を知らなかったとはおよそ考えられないからである。このことは、『アシーンの放浪』の背景となる場所を措定することによって検証することも可能である。

この作品においてイエイツの念頭にあつた場所は、アイルランドの北西部であるに相違ない。もっと具体的にいえば、二人の対話はイエイツの郷里、スライゴ州に近い先述の「フォクルーの森」を中心に、二つの聖パトリック巡礼地、「クロー・パトリック」とダーク湖の「ステーション・アイランド」を結ぶ北西部、いわば＜聖パトリック巡礼三角地帯＞で行われていると措定されるのである。その根拠は以下の五点に求められる。

1) イエイツはアシーン伝説の起源を郷里である北西部スライゴー付近に求めたと考えるのが自然だと思われる点。というのも、アシーンが船出した異界＝ティル・ナ・ノーグは西の果ての海底にあり、スライゴーは極西の海岸線をもつと同時に、クロー・パトリックのあるメイヨ州の北部の海岸線とも隣接しているからである。

2) アシーンが船出から戻った可能性のあるスライゴーの海岸と聖パトリックの聖地、フォクルーの森（スライゴ州とメイヨ州の境界辺り）が隣接している点。なお、アーマー教会側はフォクルーの森を聖パトリックの最初の布教地だと認めないだろうが、少なくともイエイツがフォクルーの森を郷里スライゴー付近に求めたことは想像に難くない。

3) 『アシーンの放浪』に表れる聖パトリックの姿は、アーマーの初代大司教、あるいはタラの丘に君臨する父権的権力者の姿ではなく、老いて巡礼（贖罪巡礼）を行う盲僧の姿として描かれていることから、イエイツは北西起源の聖パトリックのイメージを支持したと考えられる点—「アシーン：聖者よ、泣いているのか。語ってくれ。あなたもまた思い出を抱えた老人、夢に囲まれた一人の老人だろうが。」

4) 「もしも私が24歳だったら」（『アシーンの放浪』の出版年は彼24歳の時）において、イエイツはクロー・パトリックとダーク湖、二つの巡礼を取り上げ、これらをアイルランドがヨーロッパに誇るべき象

徹的な巡礼地として高く評価している点。すなわち、イェイツはこの散文において聖パトリックのイメージを暗黙のうちに北西部に求めている点。

5) アシーンと聖パトリックはともに異界の旅人、すなわち一方が北西部の海底・ティル・ナ・ノーグを、他方が北西部（ドニゴール）の地底（湖底）・煉獄を巡った異界の旅人として描かれている点。なお、『アシーンの放浪』のなかの聖パトリックが「ステーション・アイランド」の煉獄巡礼者のイメージをもっている点は以下のセリフから検証することができる—「素足で……跪いて、板石（“flags”）が擦り切れるまで祈るのだ。彷徨える己の魂のために。」（S. Patrick. “Where the fresh of the footsole clingeth on the burning stones is their place;.....St. Patrick.But kneel and wear out the flags and pray for your soul that is lost/Though the demon love of its youth and its godless and passionate age.”）このセリフがダーグ湖のステーション・アイランドの贖罪巡礼以外には用いられない特殊なコロケーションによって表現されている点に注意したい。Retreat と呼ばれるダーグ湖島の巡礼は6つの岩穴に置かれた通称“flags”と呼ばれる“Stations” = 「懺悔の寝台」（penitential beds）を素足で各々巡り祈りながら自己や隣人の罪を懺悔する苦行を行うものだからである（このような巡礼のあり方はアーサー教会の聖パトリック巡礼と著しい対照的を示しているとともに、ヨーロッパにおいてほかに例をみない特殊な巡礼の典礼のあり方である。その典礼の祈りの典型は以下のものである—“Seven penitential beds—without a lie/ In the rough land of Patrick on the island..... From that flag we go on/To the great altar of Patrick/ One Pater, Ave and Creed /On your knees without excuse.....” “Psalter of Lough Derg”. なお、イェイツが初期から晩年にいたるまでダーグ湖巡礼のイメージを強く意識していたことは「巡礼」の以下の詩行からも理解される—“Round Lough Derg’s holy island I went upon the stones,/ I prayed at all the Stations upon my marrow bones,/ And there I found an old man, and though, I prayed all day”²⁵。

以上のことから、『アシーンの放浪』がアイルランド北西部を念頭に記されていることはほぼ間違いないうところである。そうだとすれば、この作品を書いていた頃の初期イェイツは「わが作品のための総括的序文」に記された聖パトリック、その祖型となるイメージをすでに抱いていたとみることができるだろう。

この点をさらに確認するために、『アシーンの放浪』とほぼ同時期にあたるイェイツ24歳のときに書かれた「インスフリー湖島」（“The Lake Isle of Innisfree”）を取り上げてさらに考察を進めてみよう。

7

I will arise and go now, and go to Innisfree,
 And a small cabin build there, of clay and wattles made;
 Nine bean-rows will I have there, a hive for the honey-bee,
 And live alone in the bee-loud glade.

And I shall have some peace there, for peace comes dropping slow,
 Dropping from the veils of the morning to where the cricket sings;
 There midnight’s all a glimmer, and noon a purple glow,
 And evening full of the linnet’s wings.

I will arise and go now, for always night and day
 I hear lake water lapping with low sounds by the shore;

While I stand on the roadway, or on the pavements grey,
I hear it in the deep heart's core.

(“The Lake Isle of Innisfree”)

さあいま立って、イニスフリーに行こう。
土を練って小枝を組んで小さな庵をそこに建てよう。
九つの畝に豆を作り、蜜蜂の巣箱をつくり、
蜜蜂の唸る空き地に一人住もう。

そこで僕は安らぎを得る、安らぎはゆっくりと滴り落ちる。
朝の帳から蟋蟀が歌う地上へと滴り落ちてくる。
そこでは真夜中は星々がみなきらきらと輝き、
昼はヒース色に映え、
夕暮れには紅ひわが群れなして飛ぶ。

さあいま立って、行こう。そこは昼も夜も絶え間なく
ひたひたと岸辺のそばに低い湖水の音が聞こえてくるから。
道路にか、または灰色の舗道に佇むときに、
私はその音を深い心の核心に聞く。

(「イニスフリー湖島」)

「土を練って小枝を組んで小さな庵を建てよう。蜜蜂の巣を作って一人住もう (“a small cabin build there of clay and wattles made, hive for the honey bee”)」にまずは注意を向けたい。なぜならば、ここには「緑の殉教者」と呼ばれた古代アイルランドの修道僧、その独自の修道院のありようが巧みに暗示されているからである。すなわち、修道僧の修業の場である「蜜蜂の巣」(“Beehive Hut”)と、その周りを囲むように建てられた「土を練って小枝を組んだ小さな庵」が巧みに暗示されているのである。先に挙げたダーク湖の「ステーション・アイランド」の“flags”と呼ばれる“Stations”も、実は「緑の殉教」たちの「蜜蜂の巣」とその周りを囲む「土と小枝の庵」の遺跡であることが考古学的に検証されている点にも注意したいところである。

イエイツは『自叙伝』のなかで、この詩にソローの『森の生活』の影響を認めたくえで、それを以下のように記している—「肉体への欲望と女性と恋愛を求める自己の心的傾向を制御するために、ソローのように叡智を探究する生活をおくることができればよいのと思った。」²⁶ここにみえるソローは、豊かな自然のなかで隠棲生活をおくる者の姿でも、基地遊びに熱中する無垢な少年の姿でもあるまい。「蜜蜂の巣」とその回りに小枝を組んだ貧しき庵のなかで、己の欲望を厳しい苦行によって律し、叡智を求める緑の殉教者、学僧の姿を希求しているからである。第二連で詠われている湖島の自然美も一部この文脈のなかで捉えることができる。したがって、その美は、湿地帯の厳しい自然環境に身を曝す学僧たちの苦行、その代償として得られるところの自然美、ヒーニーがガララスの礼拝堂、「蜜蜂の巣」で体験したような緑の学僧のエピファニーと同種のものだと考えてよいだろう。ちなみに、この詩に表れた自然美は先のフラワーが『アイルランドの伝統』のなかで挙げた古代アイルランドの写字僧＝詩人が写本の余白に書いたという詩文に表れた自然描写と類似するイメージをもっている。そこには「イニスフリー湖島」と同じように、蜜蜂の巣や小さな庵のなかで、鳥や昆虫や植物を愛でる苦行僧たちの清貧な姿が表現されている²⁷。

さて、この「緑の殉教者」、その伝統の開闢者は聖パトリックとされるが、初期アイルランド教会では、

供犠としてその身を捧げる修道僧のあり方を赤、白、緑、三色に区分している。「赤の殉教」は「白」と「緑」の分母となるものだが、それは「キリストのために生命そのものを与えること」である。「白の殉教」は「修道士が故国を心身共に離れ、異郷の地へ完全な巡礼者として赴く」こと。「緑の殉教」は「修道者が自国にいながら精神的には国を離れ、愛着や願望を断ち切り、教会と人びとに奉仕すること」だとされる。「白の殉教」の祖型は聖コロンバーヌス、「緑の殉教」の祖型は聖パトリックに求められるだろう。聖コロンバーヌスは初めて祖国、アイルランドを完全に離れ、異国に向かう巡礼を行い、一方、聖パトリックは奴隷としてアイルランドに連行されたあと祖国に戻り、再びアイルランドに赴きその地を新しい魂の故郷とし巡礼を行なった最初の人だとされているからである。一方が内から外に向かって自己を追放していく外延的な巡礼のあり方、他方が外から内に向かって自己を追放していく求心的な巡礼のあり方を象徴しているともいえるだろう。これをアイルランドの文学的伝統のなかで位置づければ、一方の極に『聖ブレンドン航海』にみられる、荒海に漕ぎ出し絶海の孤島で苦行を果たすイムラヴァの伝統、その志向の具現化の一例をスケルグ・マイケルの Beehive Huts にみることができるだろう。他方の極に『聖パトリックの煉獄』に代表される内なる海、湖の小島に向かって漕ぎ出しその身を供すエクトライの伝統があるといえよう²⁸。ステーション・アイランドの“Beehive Huts”の名残、“flags”はその象徴とも捉えることができる。絶海の孤島の「蜜蜂の巣」は修道僧たちの苦行の証、湖の小島の「蜜蜂の巣」は供犠の証と言い換えてもよいだろう。そのベクトルの延長線上、その一方にジョイス、他方にイェイツをみることができるかもしれない。少なくとも、アングロ・アイリッシュにしてたえずイギリスとアイルランドを往復したイェイツにとってアイルランドとは、聖パトリックと同様に、半ば外なるものから内なる他者、自己を見つめる湖の巡礼地であったことだけは確かだろう。そして、その顕れ方の典型例をロンドン側からスライゴのギル湖を眺めた「イニスフリー湖島」にみることができるのである。したがって、この詩を望郷の歌とみるだけでは、詩人の「心の核心」に響く声、“I hear it in the deep heart's core”における「それ」の正体を見定めることはできないはずである。ここは兎追いし里山ではなく、スライゴの僻地、人の侵入を阻む魔物が潜む湖の小島、美しいヒースが茂る湖がときに不気味にヒースが生い茂る湿原地帯へと変化する場所だからである。

それでは、その声の正体は何か。緑の殉教者としてその身を供し、アイルランドをしるしづけた異邦の奴隷、聖パトリックの声とみることができる。この詩に表れた三つの引用文を結べば、そこにひとつの透かし絵が現出されることになるが、そこに描かれているものは『告白』を通し贖罪巡礼の道を説いた聖パトリックの姿だからである。それでは、三つを結んで透かし絵を現出させてみよう。

一つ目は「ルカによる福音書」11：20の放蕩息子の一節、「さあ、立って父のもとに帰ろう」「I will arise and go to my father」、二つ目は「マルコによる福音書」5：5に記されている湖の向こう岸、ゲラサの男に憑依する悪霊レギオンの叫びの一節、「彼は、夜昼となく、墓場や山で叫び続け、」（“And always, night and day, he was in the mountain....”）。三つ目は、「使徒行伝」2：37、「人々はこれを聞いて心を刺された」を敷衍する聖パトリックの『告白』の一節、「アイルランドの声にヒースが心の核心は完全に刺し貫かれた。」（“I was utterly pierced to my heart's core”）である²⁹。

一見すると、これらは互いに無関係な聖書の引用、そのモザイクのような印象を受けるかもしれない。だが、三つの引用文が実はすべて『告白』23から着想を得たものであることに気づけば、「イニスフリー湖島」は『告白』23を糸巻きの軸にして巧みに紡がれた一つのテキスチャルであることが分かるはずである。これを『告白』に沿って検証してみよう。

ブリトンで誘拐されアイルランドに奴隷として売られた少年パトリックは、この地を脱出し帰郷することになった。『告白』23によれば「両親は私を長い間失ってしまった息子のように歓迎してくれた。」「あん

なにつらい目にあったのだから、もうけっしてここを離れないでね」と彼の両親は嘆願するのである。この箇所は明らかに、「失った息子」を「走り寄って迎える」父と放蕩息子の描写を念頭に置いていることは明らかである。だが、帰還したその彼にある日「ひとつの夢が顕れる。」それは「心の核心を刺し貫く」「フォクレーの森」から発せられた「アイルランドの声」であった。その声は多数を意味するレギオンに取り憑かれた男の叫びのように、「多数の叫びでありながら一つの声のようだった」と『告白』23は記している³⁰。こうして、聖者の夢のなかで責任が始まり、彼は「日が沈む地の果て」（『告白』）、アイルランドに戻ることを決意することになる。とはいえ、この決意は転倒している。放蕩するために郷里を離れたのではなく、誘拐されて運ばれた地、そこを脱出し郷里に戻ったその彼が、「さあ、立って異教の地に帰郷しよう」といっているようなものだからである。この心境は、有名な聖パトリックの祈りの歌、その各スタンザの冒頭で繰り返される“I arise today”「さあ、今立って」にも響いているものである³¹。「イニスフリー湖島」の冒頭句、I will ariseの背後にも、ここにおける聖パトリックの言葉が響いているとみることができるだろう。この〈逆しまの放蕩息子〉の姿、そのなかにアングロ・アイリッシュとして苦悶したイエイツ自身の複雑な心境が重ねられているからである。

湖に怪物が潜むアイルランドへの聖パトリックの帰還、煉獄巡礼が意味しているものは供犠である³²。供犠の祭りタルゲーリア祭にパルマコスとして魔物に供されるものは、本来、文化の周縁者、外国人の奴隷だったからである。そうでなくとも、通常、脱出した外国人の奴隷に待ち受けているのは死刑であろう。聖パトリック自身、それを承知して『告白』において「帰還は私の人生を死の淵に追いやるだろう」と記している。祖国に帰り、郷里で平和に暮らすことそれ自体を放蕩生活とみなし、奴隷として「地の果ての異邦の国」を魂の故郷として帰郷し、厳しい自然環境と迫害に耐えて布教し、供されてアイルランドをしるしづけること、それが「戻る」ことの意味であり、ここに「緑の殉教」の伝統、その源泉があるだろう。イエイツはこのことを知ればこそ、ゲラサの悪霊レギオンの箇所を聖書、あるいは『告白』23から引用したとみることができる。

アイルランドに帰郷した聖パトリックは、そこに残された最後の異邦の地ゲラサ＝「フォクレーの森」を求めて巡礼を開始し、次々と「蜜蜂の巣」を建てていったことであろう。またその巣のまわりには、この詩に記されているような、師を慕う弟子たちの「土を練って小枝を組んだ小さな庵」が点在していたことだろう。先述したダーク湖の島に実際にあった「蜜蜂の巣」とそれを囲む小枝の庵もその一例である。

しかし様々なアシーン・サイクルによれば、ダーク湖の小島には怪物が棲んでいたという。キリスト教徒である聖パトリックにとって、その怪物は湖畔に棲む「ゲラサのレギオン」、聖パトリックの『書簡』に倣えば「悪魔の軍団、コロティカス」を意味している。悪魔たちは、毎年、多数の人間の生贄を求めて民衆を困らせていた。「レギオン」とは「多数の軍団」を意味しているからである。ただし「イニスフリー湖島」で引用されている「マルコによる福音書」によれば、多数の悪霊は多数者に取り憑くのではなく、一人の男に取り憑くと記されている。聖パトリックもこの箇所を念頭に、「アイルランドの声は様々な叫びでありながらひとつの声のようだった」と記しているのだろう。一人の男に多数が取り憑くこと、これはルネ・ジラルに倣えば、ゲラサの男が村人の身代わりの山羊であることとしるしであるという。「石で自分の身体を傷つけていた」、これも供犠の典型例、「石打の刑＝集団リンチ」を暗示するものとジラルはみている。ただし、村人は彼を生かさず殺さずの状態におくことで、すべての災いを彼に帰せることになる。³³ならば、彼の狂気の叫びは供犠の叫びとみることができるだろう。その叫びは湖畔の地ゲラサから波に反響し、その「波音」は遠く「フォクレーの森」の「アイルランドの声」となって聖者の「心の核心を貫いた」ことだろう。かつて、ゲラサの叫びをガリラヤ湖畔で聞いたイエスは、ゲラサ人にとっての異邦人として「舟を漕いで」、向こう岸に渡り、そこでエクトライをはじめた。聖パトリックもまた湖

に船を漕ぎだしエクトライを始めるだろう。むろん、エクトライの聖パトリックは、イムラヴァの英雄フィンのように怪物を撃退することはない。あるいはタラの丘に立つアーマーの初代司教、もう一人の聖パトリックのように、異邦の民を父権的権力によって屈服させることはないだろう。怪物レギオンと対峙し、囚われた男の身代わりになるはずである。実際、聖パトリックに関する聖人伝説のなかには、伝説のなかの聖アントニーや聖マーティンのように山賊に取り憑いた悪霊に名を語らせ、犯した罪を告白させる聖パトリックの姿が様々な伝説のなかで描かれている（『中世の幽霊』の J. C. シュミットによれば、このような聖パトリック伝説は聖マーティン伝説に由来するという）³⁴。「聖パトリックの胸当て」に用いられているアイコンの一つが「イサクの燔祭」と呼ばれているのも肯げるところである³⁵。つまり、聖パトリックは悪魔たちが憑依する男のまえに面を上げ、レギオンという名の疫病に感染した男の病原菌のすべてを一旦、自己の心に憑依させるわけである。聖パトリックのこの行為が意味しているのは、ソクラテスのように自らの意志でパルマコン＝毒を飲む行為にほかならないだろう。怪物が人に取り憑くレギオンだとすれば、退却する保証はどこにもないからである。完全に退却すれば聖者のなかの聖者、魂の医者、パルマケイアと賛美されるだろう。しかしそのまま悪魔が居着けば聖者は狂人か妖術師、パルマケウスと愚弄されてしまうからである。アイルランドの聖人伝説に、鳥の巣の聖人／狂人王スウィーニー、蜜蜂の巣の聖人／狂人ケヴィン修道士など様々な狂人／聖人伝説が残っていることも首肯できるところである。

「深い心の核心でそれを聴く」における「それ」が意味するものは、緑の殉教の創始者、聖パトリックが巡礼の湖畔の波間に聴いたアイルランドの魂の声であったことを、この詩は密かに伝えている。

このように「イニスフリー湖島」に密かに描かれている〈透かし絵〉を凝視すれば、そこに顕れるものが『告白』の聖パトリックの姿であることが理解されるのである。

こうして「わが作品のための総括的序文」の「Ⅱ」におけるイェイツの主張がけっして後知恵によるものではなく生涯一貫したものであることが理解される。すなわち、イェイツの作品全体を貫くただひとつの「主題」はアイルランドの歴史であり、その体现者こそ「緑の殉教者」の創始者、聖パトリックにほかならないということである。イェイツが生涯にわたって「愛した」北西部のクルディに宿る「巡礼の魂」、それは聖パトリックの「面おもに映る」古代アイルランド＝エールの「悲しみ」の歴史とその未来の面影（復権）であったとってよいだろう。

註

1. 鶴岡真弓『聖パトリック祭の夜』（岩波書店、1993）、1-2頁参照。
2. 国家がひとつの虚構であり、その虚構が実体化していく背景にある歴史的事象については、ベネディクト・アンダーソン著（白石隆、白石さや訳）『想像の共同体』（Libro、1987）で論じられたところであるが（この著書にはアイルランド独立問題についての言及もある）、虚構としての「国家」成立の背後に働く虚構作用（文学的想像力）の問題については、この著書は明らかにしていない。
3. この点に関しては、別の観点から分析を行なったので参照されたい。木原誠『煉獄のアイルランド—免疫の詩学／記憶と徴候の地点』（彩流社、2015）、353-60参照。なお、本論と直接関連する以下の文章を「もしも私が24歳だったら」から引用しておく。“But if I were four-and-twenty, and without rheumatism, I should not, I think, be content with getting up performances of French plays and with reading papers. I think I would go—though certainly I am no Catholic and never shall be one—upon both of our great pilgrimages, to Croagh Patrick and to Lough Derg. …… I would, being but four-and-twenty and a lover of lost causes, memorialize bishops to open once again that Lough Derg cave of vision once beset by an evil spirit in the form of a long-legged bird with no feathers on its wings.” *Explorations*, “If I were Four-and-Twenty” pp. 266-7.
4. W. B. Yeats, *The Collected Works of W. B. Yeats, Volume V*, Edited by William H. O'Donnell (London: Charles Scribner's Sons, 1994), pp. 205-12.

5. Rev. John Roche Ardill, *St Patrick A.D.180* (London; John Murray, 1931), 参照。なお、本論で用いたアーデイルの論考はすべてこの版からのものである。
6. 森節子『アイルランドの宗教と歴史—キリスト教受容の歴史』(日本キリスト教団出版局、1991) 27-44頁参照。 Thomas O'Loughlin, *Discovering Saint Patrick* (London; Darton, Longman and Todd, 2005), p. 57, p. 150参照。
7. R. S. Nicholson, *Saint Patrick: Apostle of Ireland in the Third Century* (Dublin; Kessinger Publishing, 1868). なお、本論で言及されたニコルソンの論考はすべてこの版によるものである。
8. 荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』(岩波書店、1971)、19-66頁参照。
9. O'Loughlin, pp. 28-41参照。
10. 森節子、27-44頁参照。
11. Edel Bhreathnach, *Ireland in the Medieval World AD 400-1000* (Dublin; Four Courts Press, 2014), pp. 4 - 8 参照。
12. O'Loughlin, pp. 28-41参照。
13. 森節子、27-44頁参照。
14. Liam De Paor, *Saint Patrick's World* (Dublin; Four Courts Press, 1993), pp. 9 -13参照。Edel Bhreathnach, pp. 26-30 参照。
15. 森節子、14-22頁参照。Robin Flower, *The Irish Tradition* (Dublin; Lilliput, 1947), 1-23参照。
16. 森節子、245-287参照。
17. Ardill, pp. 30-2.
18. Ardill, pp. 34- 5 参照。
19. Ardill, p. 34参照。
20. たとえば、O'Loughlin, pp. 28-41, Liam De Paor, pp. 9 -13, Edel Bhreathnach, pp. 26-30参照。
21. O'Loughlin, pp. 1 -136参照。
22. W. B. Yeats, *A Vision* (London; The Macmillan Press, 1939), pp. 36-56参照。
23. *A Vision*, p. 204.
24. 盛節子、428- 9 頁の地図を参照。
25. Joseph McGuinness, *Lough Derg* (Dublin; The Columnba Press, 2000), p. 14参照。
26. W. B. Yeats, *Autobiographies* (London; The Macmillan Press, 1955). p. 71.
27. ヒーニーは *Preoccupations* のなかで以下のように記している—“.....a moment that was a kind of small epiphany. This was the eleven years ago, at Gallarus Oratory, on the Dingle Peninsula, in Co. Kerry an early Christian, dry-stone oratory, about the size of a large turf-stack. Inside, in the dark of the stone, it feels as if you are sustaining a great pressure, bowing under like the generations of monks who must have bowed down in meditation and reparation on that floor. I felt the weight of Christianity in all its rebuking aspects.....But coming out of the cold heart of the stone, into the sunlight and the dazzle of grass and sea, I felt a lift in my heart, surge towards happiness that must have been experienced over and over again by those monks as they crossed that same threshold centuries ago.” Seamus Heaney, *Preoccupations* “The God in the Tree” (New York; The Noonday Press, 1980), pp. 188- 9. ヒーニーが捉える古代修道僧のあり方が、そのままアイルランド詩の源泉であることは、ロビン・フラワーの *The Irish Tradition* においても確認できる。Robin Flower, pp. 24 -141参照。とりわけ、ここで注目すべきは、この著書のなかで引用されている古代アイルランドの写字僧たちが、写本の余白に書き込んだ自然を描写した詩と「イニスフリー湖島」の自然描写の響きあいである。たとえば、以下の詩に注目したい—“Wrens of the lake, I knew them all,/ They come to maintains at may call,/ The wren whose nest lets through the rain,/ He is my goose my cock, my crane./ My little bard, my man of song/ Went on a foray all day long; Three midges were the poet's prey.....”, p. 80.
28. 木原誠、357-92頁参照。
29. Saint Patrick, *The Confession of Saint Patrick*, Translated by John Skinner (London; Doubleday, 1998), p. 45. 聖パトリックの『告白』のなかの一節、「そのアイルランドの声に心の核心は完全に刺し貫かれた。」“I was utterly pierced to my heart's core”(“compunctus sum corde”)であるが、『告白』にはこの記述が *Acts 2:37* からの引用であると記されている。原文はこうである—「キリストを刺した者、それはあなたです。」これを呵責 (compunction) と解釈したのが聖パトリックである。なお、「アイルランドの声」は放蕩息子が敷衍された帰還のすぐ後に用意され、しかもその声はレギオンの声 (様々な者の叫びによる一つの声) として描かれている。「その声を聞いて、心が刺された」といっているわけだから、“I hear it in the deep heart core”を含め、三つの聖書の引用文は、すべて『告白』23に着想を得て引用

された可能性がきわめて高い。なお、*Authorized Version* から引用されたこの箇所は “I was greatly pricked in my heart” と訳される場合が多く、実証的にはイェイツはこの訳を参照した可能性が高い。そこには core とは記されていないものの、“compunctus sum corde” (compunctus=pierced *compunction=呵責の原義, sum=I am, corde=to the heart/core であり、イェイツは “Per Amica Silentia Lunae”, “Ego Dominus Tuus” にみられるように自らの詩学に関する重要な引用文を直接ラテン語から引用しているケースが多い) となっており、“I was utterly pierced to my heart’s core” と訳した John Skinner 訳は “voice→they cry→one voice→hear it→pricked in my heart→depth” に至る一連の「23」の流れを汲む名訳である。その意味で「イニスフリー」の詩人の『告白』23の読み(仮説)に接近しているとみることができる。なお、イェイツは『ハムレット』3:2にある heart’s core をも念頭にこの箇所を記している可能性もある点を指摘しておく。Maire B. de Paor, *Patrick the Pilgrim Apostle of Ireland* (Dublin; Veritas, 1998), pp. 236-7 参照。

30. *The Confession*, p.45には以下のように記されている—“The Voice of the Irish”.....they seemed to shout aloud to me “as if with one and the same voice”; “Holy broth of a boy, we beg you, come back and walk once more among us.” I was utterly “pierced to my heart’s core”.
31. *Saint Patrick His Confession and Other Works*, Translated by Fr.Neil Xavier O’Donoghue (New Jersey; Cathoric Book Publishing, 2009), pp. 119-21.
32. 木原誠、367-82頁参照。なお、イェイツが初期の頃より、ダーグ湖の煉獄巡礼をドルイド／キリスト教としてのアイルランド教会の象徴的なものと取られていた。この点については、初期の散文の以下の記述にも暗示されている—“Ernest Renan has told how the visions of Purgatory seen by pilgrims to Lough Derg—once visions of the pagan underworld, as the boat made out of a hollow tree that bore the pilgrim to the holy island were alone enough to prove—gave European thought new symbols of a more abundant penitence; and had so great an influence that he has written, ‘It cannot be doubted for a moment that to the number of poetical themes Europe owes to the genius of the Celt is to be added the framework of the *Divine Comedy*.’” (“The Celtic Element in Literature”)
33. ルネ・ジラルール『身代わりの山羊』(織田年和、富永茂樹訳、法政大学出版局、1985)、274-305頁参照。
34. J. C. シュミット『中世の幽霊』(小林宜子訳、みすず書房、2010)、39-40頁参照。Michael Haren & Vorkande de Pontfarcy, *The Medieval Pilgrimage to Saint Patrick’s Purgatory* (Enniskillen; Clogher Historical Society, 1988), p. 41参照。
35. *Saint Patrick His Confession and Other Works*, p. 91参照。