慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	エリザベス朝のピューリタン回心体験ナラティヴ：『ロバート・グリーンの回心』(1592)を巡って
Sub Title	Puritan conversion narrative in Elizabethan England : a consideration of The repentance of Robert Greene (1592)
Author	井出, 新(Ide, Arata)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2022
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.123, No.3 (2022. 12) ,p.31- 45
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	松田隆美教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01230003-0031

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

エリザベス朝のピューリタン回心体験ナラティヴ
――『ロバート・グリーンの回心』(1592) を巡って

井出　新

シェイクスピアの歴史劇がロンドンで大ヒットしている頃、人気パンフレット作家ロバート・グリーンは酒色に溺れて人生の坂を転げ落ち、1592年8月、ライン産の葡萄酒と酢漬けの鰊の暴飲暴食がたたって死の床についた。しかし作家的野心は衰えを知らなかったとみえて、彼の最後の出版プロジェクトとも言うべき自伝的作品をいくつか書き残し、そのひとつが同年出版の『ロバート・グリーンの回心』(*The Repentance of Robert Greene*) である。評伝研究やエリザベス朝散文研究はしばしばこの作品自体を研究対象として取り上げてきたが、宗教改革前後のイギリスからアメリカのピューリタンへ続く「回心体験ナラティヴ」という視点から作品を分析する研究は殆どなかった。[1] そこでこの論文では『グリーンの回心』の執筆状況を踏まえつつ、グリーンが中世的なるものを引き摺りつつもどのような新しい特徴をナラティヴに与え、またそれによってどのように新しい作家としてのアイデンティティを構築したのかを考えてみたい。

1. 回心体験ナラティヴとしての『グリーンの回心』

『グリーンの回心』でグリーンは執筆の動機を「自分の人生の悲惨を慎重に考え、死がいつやってくるか分からないということに思い至ると、私は短く自分の人生を振り返る物語を書いた方がよかろうと考えた」(xii, p. 170) と語っている。自叙伝的な性格の強い作品であるため、彼自身が死の間際に自らの回心体験を赤裸々な事実とともに語ったものと考えることもできるが、それはやや単純すぎるように思える。勿論、グリーンでなければ書けなかったはずの個人的な体験が、

信憑性の程度は違うとしても、多く見られることは確かである。この作品では、作家・劇作家としてのグリーン自身の葛藤が自伝的に記されているだけでなく、彼の故郷ノリッジの聖アンドリュー教会に対する宗教的親近性と恩義が告白されている。ただその一方で、作家としてのアイデンティティを構築するための「語り」の多様な戦略が『グリーンの回心』に仕組まれている事実は看過できない。

実際、グリーンが回心体験ナラティヴの構想を思いついたのは死の間際ではなく、数年前まで遡ることができる。彼は『スペインに関する雑話集』(*Spanish Masquerado*, 1589) の序文において「恋愛に関するテーマにばかり執着していると思われないよう、宗教の中に自分の良心を見出す仕事に乗り出した」(v, p. 241) と述べている。[2] また集団的回心の必要性を訴えた戯曲『ロンドンとイングランドにかかげる鑑』 (*A Looking Glass for London and England*, c. 1588) も同じ時期の作品だ。グリーンはおそらくその頃に、自分の「実人生」の経験を主題にした回心体験ナラティヴを構想したのだと思われる。その時のことを彼は『グリーンの三文の知恵』(*Greene's Groats-Worth of Wit*, 1592) に登場するロベルトの口を借りて次のように述べる。「自分のために知恵を買うことはもう手遅れで不可能だ。であれば、私がうかつにも買い忘れた知恵を、不謹慎な若者たちに売ることができたらどうだろう。」(XII, p. 137)。自分の悲惨な人生を振り返る自伝を書けば公益に資することになる、というわけだ。

こうした建前は他のパンフレット、例えばペテン師や巾着切りの恐るべき所業を暴露した一連の「兎狩りパンフレット」(Cony-Catching Pamphlets, 1591–92) にも窺えるものであり、兎狩りパンフレットは「イングランド国家に有益であった」(XII, p. 178) とグリーンは自慢げに総括している。それではその建前の背後にある新しいプロジェクトの隠れた動機は一体何だったのか。最初に思いつくのは金である。落ちぶれて金に困ったグリーンには、当時よく売れた宗教書の出版から得られる利益はとても魅力的だったに違いない。しかしそれが売れて金が入ったとしても、彼の経済的状況を劇的に改善するほど十分な収入が得られるものでもなかった。むしろ彼にとって重要だったのは、公益に資する道徳的作家としての権威と立場の保全という問題だったように思える。

社会における自分の新しい役割を読者に印象づけるために、グリーンは回心体験ナラティヴを通して、自らの経済的かつ倫理的破綻を明らかにする一方、かつては無神論者であったものの今では道徳的に生まれ変わった作家として自らを

成型する。回心体験の出版という彼の自己救済策は、リード・バーバーが述べた「二つの策略」を可能にさせる。すなわち「道を踏み誤った放蕩者が回心したモデルとして自分自身の人生を持ち上げ、暴露した自分の行いを宗教的正当化という儀礼で清めることにより、そうした行いに対する社会の厄介な批判を回避する」ことである。[3] さらにアレグサンドラ・ハラスが指摘するように、回心体験ナラティヴはグリーンに作家として有利な戦略的立場を与えたと言える。「権威的立場を手に入れるために、否定しておかねばならない所産があっても、その生みの親だと自認することにより、自らを作家の権威的存在として構築する」ことができるからだ。[4]

D・ブルース・ハインドマーシュはイギリスの回心体験ナラティヴの本質的特徴を「混成的、あるいは過渡期的なジャンル」と指摘し、「自己吟味の告白録でもあり、聖書解釈でもあり、説教のような奨励でもあり、実際に起きたことを語ったものでもある」と述べている。[5] この定義はグリーンの回心体験ナラティヴを考える際に役に立つ。ハインドマーシュはピューリタン回心体験ナラティヴの起源を国教会聖職者ウィリアム・パーキンスの決疑論的著述に遡っているものの、ジュディス・ポールマンとともに、「１６世紀の宗教改革に回心体験ナラティヴというジャンルは存在しない」と結論づけている。[6] 確かに１６世紀における回心体験ナラティヴという「ジャンル」は存在しなかったし、回心物語自体は数えるほどしかないものの、『グリーンの回心』はハインドマーシュが指摘した特徴をすべて兼ね備えている。彼らが完全に見過ごしているのは、この作品こそ、やがてアメリカへと渡っていくピューリタン回心体験ナラティヴの重要な先駆的著作であるという事実である。

したがって、回心体験ナラティヴとして『グリーンの回心』を読む時に重要なのは、評伝研究のように、それぞれの逸話がどれくらい事実に近いのかという歴史的精度を測ることでもなく、これまでのエリザベス朝散文研究のようにナラティヴの技法のみに着目することでもない。むしろグリーンがなぜ、どのように自らの信仰をノリッジの特定のピューリタン共同体に繋げようとしたのかを、回心体験ナラティヴの特徴を見極めつつ考察し、グリーンが作家としての新しいアイデンティティを構築していく様子を明らかにすることなのである。

2. 聖アンドリューズ教会への回帰

かつてリチャード・ヘルガーソンは、グリーンの放蕩と回心に関するパンフレット群の特徴を捉えて、「グリーンは、彼自身の回心を説明する時、急進的プロテスタンティズムへと向かっていく」と述べたことがある。[7] もちろんこの見解は正しいが、もう少し厳密に言うならば、グリーンはノリッジの聖アンドリューズ教会のピューリタニズムへと向かっていく、と言うべきだろう。なぜなら、自分の罪の大きさに気づいた時のことを物語る際、グリーンは意図的に読者の注目を聖アンドリューズ教会へと向けながら、自身の宗教的ルーツを特定するからである。

> 正直に言えばたったの一度だけ、良心に恐怖を感じたことがあった。その時、神の審判に対する恐れが私にはっきりと示したことは、私の人生は邪悪であり、地獄落ちの罪を犯し、その罪の大きさゆえに救いの望みはないということだった。この内的促しを受けたのは、ノリッジ市内の聖アンドリューズ教会において、敬虔で学識のある牧師の語る説教を聞いた時だった。私はその牧師の教えや教え方に大変好意を持っていた。彼の心の誠実さや熱心な教えは、この世の最も恐ろしい罪人さえ救うことができるものだった（と私は心から思う）。(XII, p. 175)

なぜグリーンはここで、「内的促し」(inward motion) を受けた経験を述べるために、あえて聖アンドリューズ教会と厳格なピューリタンとして当時有名だった説教者（すなわちジョン・モア）に具体的に言及するのだろう。ひとつには、グラマースクール時代からケンブリッジ大学進学にかけて、モアをはじめ聖アンドリューズ教会の有力者たちの支援を得たという個人的事情があるかもしれない。[8] ただ、ここに具体的な個人や教会に対するオマージュを入れるには、どうしても唐突すぎるように思える。むしろナラティヴの戦略も考慮に入れなくてはならないだろう。エックハルト・アウベルレンの指摘は示唆的である。

> 『溢れる恩寵』におけるバニヤンのように、グリーンは今や社会的地位がいかに低くても、自分の宗教的体験を語れば熱心に耳を傾けてもらえるプロテ

スタント教会会衆の一人として語る。なぜなら、罪に対する彼の苦闘を語ることは、教会の全信徒にとって信仰を深めるために、非常に重要だからである。[9]

つまりグリーンはノリッジの教会共同体へ回帰した放蕩息子として自分を語ることで、教会に属する発言者としての立場を獲得できるのだ。これはグリーン自身が『グリーンの幻』において語った回心体験ナラティヴの目的と明らかに合致している。彼は神に恩寵を求めつつ、「私が永遠にあなたの教会の汚れなき信徒として自分の心を保ち、信仰と愛と畏れ、へりくだり、祈り、従順さにおいて私自身が新しい命を与えられ、以前の愚かさから回心した者であることを示せますように」(XII, p. 208) と祈っている。

17世紀アメリカのピューリタン社会において、回心体験ナラティヴが信徒として教会に加えられるための必要条件であったように、[10]グリーンの回心体験は、神の恩寵が自分の内面に見事に働いたことを証しし、敬虔な信徒の群れの末席を許されるための言わば贖宥状であった。道徳的に新生した作家として自分自身を再構築し、社会に対する発言者としての立場を保全するために、グリーンはノリッジの出自と、彼に内的な促しを与えた教会と個人を敢えて特定し、そこに新しいナラティヴのためのアイデンティティを求め、自らを規定しようとする。チャールズ・テイラーの言う「善への信奉によって規定される（救済された人々、真の信者たち、あるいは賢人たちの）共同体だけに関連を求める」志向性がここに窺えるかもしれない。[11] グリーンはノリッジの聖アンドリューズ教会におけるピューリタン信徒の群に言及することで、自身の道徳的水準を担保し、明確なナラティヴ・アイデンティティを獲得することができたのである。グリーンが回心体験パンフレットで読者に道徳を説き、真の悔い改めを求め、さらには友人劇作家たちに地獄落ちの戯作仕事から撤退するよう忠告できるのは、ノリッジ・ピューリタニズムの「健全なる教え」に作家的アイデンティティが裏打ちされているからに他ならない。

3. 回心体験ナラティヴにおける救いの確証

自らの救いの真正性や確かさを何によって示すことができるのか —— この問題

はそれを語る回心体験の語り手がどのような信仰体系に拠っているのかを示し、語り手の生きた時代や文化を知る重要な手懸かりになる。

イギリスにおける回心体験ナラティヴは15世紀初頭のマージェリー・ケンプの口述写本を嚆矢とするが、彼女の度重なる絶望との葛藤はグリーンのそれに通じるものがある。産後の鬱を経験する中でマージェリーは、かつて自分の犯した罪への意識によって良心を苛まれ、悪魔の執拗な誘惑と絶望の中、地獄に落ちる恐怖におののく。その時に彼女はキリストの幻を見、「娘よ、なぜ私を見捨てたのか。わたしがそなたを見捨てたことは一度もないのに」という声を聞くものの、[12] 虚栄心を捨てることができずに派手な生活を送る。手を染めた醸造業や製粉業がすべて失敗に終ったことで、それを天罰と考えるようになり、虚栄心を捨てるため厳しい肉体の苦行を行うが、肉欲と絶望の誘惑は執拗に彼女を苛む。こうしたマージェリーの度重なる地獄への恐怖と絶望との葛藤は、まさにグリーンの度重なる魂の葛藤と重なり、彼の回心体験物語が中世的な宗教体験に棹さすものであることを再認識させてくれる。

ただ両者が大きく異なるのは上述の問題、すなわち何が救いの真正性を確証するのかという点である。マージェリーの場合、救いはキングズ・リンの聖マーガレット教会で経験したキリストの幻視によってもたらされる。その回心以来、「愛する人」キリストが与える啓示が彼女を突き動かす原動力となる。そしてその救いと啓示の真正性を確証するのは教会の権威、すなわちイギリス国内のリンカーン司教やノリッジ司教、カンタベリー大司教、さらには大陸の聖職者たちに他ならない。ここにマージェリーが拠って立つ中世的なるものを読み取ることが可能であろう。一方、グリーンが救いの確証を求めるのは宗教改革的なるもの、すなわちノリッジの聖アンドリューズ教会での説教によって生じた内的促しであり、聖霊の働きによって生じる心的兆候である。

グリーンの回心体験ナラティヴにおける確証の求め方は、彼自身が意識的に（もしくは無意識的に）1570年代の聖アンドリューズ教会を中心に共有されていた教えを忠実に反映している。彼は回心への初動として重要なのは何よりも説教に耳を傾けることであり、説教に内在する力を繰り返し強調する。「この説教で、（疑いなく神の子である）学識深いこの牧師［ジョン・モア］は、大きな説得力をもって私の罪を圧倒したので、私は自分の魂が危険な状態にあることに気づき始めた。」（XII, 175-6）確かに説教重視は16世紀プロテスタント教会の一般

的傾向ではあるが、近年のイギリス宗教改革研究が指摘するように、重点の置き方に関しては地域的特殊性を無視することはできない。特に1570年代から80年代にかけてのノリッジについてしばしば指摘されていることは、聖アンドリューズ教会のジョン・モアを中心として、説教主体の牧会活動が重点化され、説教の重要性に対する認識がノリッジの教会全体に高まりを見せていたという事実である。[13]

実際、モアは『三つの敬虔かつ実りある説教』(*Three Godly and Fruitful Sermons*, 1594) の中で、説教こそが信仰の基礎となるという点を次のように強調する。「主こそ信仰を与えるお方だが、主はそれを通常神の言葉の説教を通して与えられる。主がよしとされるなら他の方法でも信仰を与えてくださるであろうが、神の言葉によれば、信仰に至る確証は説教によってのみ与えられるのだ。」[14] さらにノーフォーク州で「モア先生の信仰問答」として広く知られていた『すべての家長が知るべき小問答集』(*A Briefe & Necessary Instruction Verye Needefull to Bee Knowen of All Housholders*, 1573) には次のような問答がある。「何によって私たちはあなた方が告白したこの信仰に至ることができますか？」という問いに対して、「聖霊により定められたのは、神の言葉による説教によって聖霊が私たちの心に働きかけ、この真実かつ生き生きとした信仰に至らせるのであり、神の言葉の説教を除いては他に信仰をもつすべはないということです」と答えさせるものだ。[15] 説教を聞くことによって生まれる信仰に重きを置いた牧会活動こそノリッジ・ピューリタニズムの特徴と言ってよいだろう。国教会聖職者ウィリアム・バートンは1570年代のノリッジの思い出を次のように述べている。「ノリッジ市は常に説教者たちに対して親切心と敬愛とに溢れており」、「一年中を通して毎日、そして何年にもわたって、聖なる教会の礼拝に敬虔な人々が集い、礼拝は常に立派で誠実な説教師たちによって支えられていました。」[16]

モアの説教で受けた「内的促し」に関するグリーンの経験談が、ノリッジにおけるピューリタン聖職者たちの神学的基本方針にいかに忠実に倣っていたか、『ロバート・グリーンの回心』の他の部分からも手短に確認しておこう。このパンフレットに付された一節「ロバート・グリーンが自分の手で（別れの手紙として）書き送った戒めの言葉」は、信仰生活のための簡潔な要諦だが、第一番目に来るのは聖書からの引用「主を恐れることは知識のはじめである」（詩篇111篇10節）、そして第二番目の要諦は明らかにノリッジの説教壇から彼が学び取った

ものだ――「主の言葉と主の牧会者を敬え。なぜなら聞かない者は信仰を持つことができないし、信仰がなければ誰も救われないからである。」(XII, p. 182)　ここでグリーンはほとんど説教者モアの代弁者と化している。

4. 真の回心と回心もどき

しかしながらグリーンの改心は長続きしない。モア牧師の説教を聞いて悔い改めようとしたグリーンに対し、悪友たちは彼のことを「ピューリタンだとか偽善者など呼び、嘲笑うような態度で攻撃を始め、聖職禄を食めるよう願っているとか、他にも色々な嘲弄を浴びせかけたので、彼らの愚かな口車に乗せられて、私は自分が学んだ善良で健全な教えをまったく忘れてしまった。」(XII, p. 176) ニューコムによれば、グリーンは「説教が常習的な罪人の心に届く効果は限定的であるということ」をこのエピソードを通して示したかったのだと論じ、さらに「グリーンはモアを直接嘲る代わりに、悪友がグリーンを揶揄することで、モアへの嘲りを悪友に代弁させた」のだと結論づける。[17] つまりグリーンはここで、ジョン・リリーやトマス・ナッシュなどロンドン主教リチャード・バンクロフトの主導するピューリタン誹謗中傷キャンペーンの論客と同じように、ジョン・モアを含むピューリタン聖職者を諷刺している、というわけだ。[18] 確かにグリーンは、『成り上がり宮廷人に対して加える鞭』(*A Quip for an Upstart Courtier*, 1592) で、国教会聖職者サー・ジョンの口を通して、ケンブリッジ大学出身の国教会急進派を厳しく諷刺している。

> 新しい異端や分派を立ち上げる人物、そういう連中なんか疫病にかかっちまうがいい。奴らのような成り上がりや無節操な馬鹿どもが聖職者になって以来、この国には平穏もないし、信心や隣人愛、親切心がまったく育たないときている。わしが言う馬鹿どもとはグリーンウッドやマーティン、バロウ、ウィギントンやその他の放蕩者たちだ。[19]

しかしながら、国教会の急進派に対するグリーンの態度は複雑である。というのもグリーンは、ピューリタン誹謗中傷キャンペーンへの協力にもかかわらず、サー・ジョンを「真っ赤な鼻が説教壇ではなく酒場に頻繁に通うことを公表して

いるような」人物、つまりノリッジの市議会議員や聖職者たちを困らせていたカトリック的傾向を持つ無能な国教会の教区牧師として描いているからだ。さらにグリーンは後に印刷業者に頼んで（引用中に下線で示した）最後の節を削除してもらっている。ノリッジ・ピューリタニズムへの回帰はグリーンにその修正を余儀なくさせたのであり、彼は主体的に急進派の名前を削除したと考えられる。[20] したがってグリーンが、聖アンドリューズ教会での回心という私的なエピソードを使って、（1592年1月すでにこの世を去っていた）ジョン・モアを間接的に批判したとは考えられない。

それではなぜグリーンは、説教に内在する力を説くにもかかわらず、モアの説教で罪を示された後、再び堕落してしまう話を挿入するのだろう。勿論それは彼の実体験だったのかもしれないが、同時にそれは回心体験ナラティヴの要請でもあった。神学者ウィリアム・パーキンスによれば、神に捨てられた遺棄者の本質的な特徴は「彼らが神の言葉の説教を聞き、救いを与えようとする神の呼び声を聞いたとしても、神の選ばれた子らとは違い、さほど効果を及ぼさない」という。[21] つまり遺棄者は説教を聞いても、頑なに耳を閉ざすか、あるいは言わば「回心もどき」に終わり、真の救いには至らない。こうした兆候こそ永遠の滅びに向かっている遺棄者の兆候なのである。

説教が心に貫通しない例として、ダービーの国教会副牧師リチャード・キルビーは、彼の自伝でかつての自らの心の頑なさを次のように語っている。「その牧師が祈ったことや語られた神の言葉を私は殆ど顧みなかった。もし説教が語られたとしてもそれを聞こうとはしなかった。ただいつも礼拝が早く終り、食事や空しい楽しみごとに向かいたいと思っていた。」[21] しかしキルビーは、こうした遺棄者の兆候を示しながらも、結局は回心して教会の群れに加えられている。なぜならパーキンスの救いのシナリオによれば、「真の信者は、たとえ悪者と同じ罪に陥っても、決して全面的に彼らと一緒になることはない。なぜなら彼らの心、意志、性向は、ある部分は昔のままではいても、ある部分は生まれ変わっているからである。」[22] 説教の力が及ばない罪深さは、最終的な回心体験のクライマックスへと至るための一里塚であり、ナラティヴの最下点だと言える。同様に、グリーンが自分自身の堕落についての逸話を挿入するのは、聖アンドリューズ教会のモアを皮肉るためではなく、グリーンの人生のどん底、試みの時に関するエピソードを物語に織り込み、最終的な救いの確証、すなわち「聖霊」が絶望の淵か

ら彼を救い出す働きを強調するためだと思われる。その結果、彼の最終的な回心がより劇的で説得力のあるものになるのだ。

こうした精神的最下点に関するナラティヴはフォックスの『殉教者列伝』の回心物語に親しんでいる読者には馴染み深いものだったに違いない。例えばトマス・ビルニーがノリッジで焚刑に処せられた物語もその一例である。彼の自伝的告白によれば、ビルニーは神の言葉よりむしろラテン語にひかれてエラスムスのラテン語による新約聖書を購入し、聖パウロがテモテに送った第一の手紙を読んだときに「神の啓示と内なる促し」を感じてプロテスタンティズムに改宗したという。[24] しかし活字の言葉はモアの説教と同様、カトリック司教たちに迫害されるとその効力を失ってしまう。ビルニーは公にプロテスタント教理を放棄し、その結果、絶望の淵まで追い込まれる。彼がかつて慰めを得ていた聖書の言葉も、「彼に対して断罪の言葉を発する」のだった。[25]

ビルニーがプロテスタンティズムの栄光から、自説放棄の絶望へと転落するエピソードは、最終的な英雄としての彼の殉教というハイライトへの架け橋となり、ナラティヴは教育的、劇的効果を帯びる。同じように、グリーンは自分を嘲る悪友の逸話を挿入し、彼らの嘲笑や甘言に惑わされてさらなる悲惨な絶望へと落ち込んでしまう自分を描くのだが、それによってグリーンは当時、決疑論や殉教者物語における回心の言説により構築された「神に選ばれし者」に自分自身を成型する。説教の教えから離れて絶望の内的葛藤に悩む自分自身を記述することで、魂の救済が奇跡的な聖霊の働きによってもたらされたことに焦点を当てるのである。

5.「聖なる絶望」という心的兆候

教えから離れた者が信仰を回復する時の兆候について語る際、パーキンスは「聖なる絶望」の必要性を強調している。それはすなわち「自分自身の力や善によって救済を得ようとする希望をすべて失った」心的状態である。この「聖なる絶望」こそ、信仰者が通らねばならない一つのプロセスであるという。「試練や死の間際、悲しみの中にある時に、神の子らは聖霊の内なる働きを最も明確に感じるが、一方、遺棄者にそうした兆候は一切見られない。」[26]

パーキンスの「聖なる絶望」はジョン・モアの説教とも響き合う。モアによ

れば、神に選ばれた子らは、たとえ非常に信仰心に篤くとも、「死にそうになるほど頻繁に傷つき、自分には救われる希望が残されていないかのように感じる」が、「神こそが我らの父であると心から信じることができるのは、神が我らの心に送られた聖霊の働きによるのであり、聖霊が我らに神の子どもであることを確信させてくれる」。一方、遺棄者には聖霊によるそうした内的兆候は表れない。その典型的な例としてモアは、背教者として当時有名だったフランシス・スピラの例を挙げている。「それゆえフランシスカス・スピエラは、イエス・キリストによる救いを信じるよう説得する者たちに次のように叫んだのである、私は信じたいが信じられないのだ、と。」[27]

こうした「選ばれし者」の心的兆候を自分に探したり当てはめたりする傾向を、国教会聖職者ロバート・バートンは「雷のような説教をする牧師たちから派生した」病弊のひとつであると批判したが、[28]『グリーンの回心』がこだわっているのは、まさにその「選ばれし者」の兆候であり、その結果、ナラティヴでは聖霊の働きかけが前景化される。グリーンはモアの説教を聞く前の霊的状態を「神の聖霊により内的促しが私の心に生じ、忌まわしい生活から私を回心させようとしたが、それに対して私はエジプトのファラオと同様、心を頑なにしたのである」(XII, pp. 174–5) と説明する。さらにその後もグリーンのナラティヴは聖霊の働きに焦点を置く ── 「このように、神は私を呼び戻そうと聖霊を送られた。そして私は聖霊の声を聞いたが、今のようにはそれに聞こうとはしなかった。その時、私はその声を無視して、頑固にも私の過ちを犯し続けたのだ。」(XII, pp. 176–7) そしてグリーンは、パーキンスとモアの教えをそのままなぞりつつ、回心物語を次のように締めくくる。

> だからすべての読者は次の二つの教訓を学ぶように。絶望してはいけない。なぜなら神は聖霊を通して最期の時に働かれるから。つけあがってはいけない。そのつけあがりゆえに神に見放され、回心できず、その結果、心頑なに死ぬことがないように。「最終的な頑なさ」(finalis impenitentia) こそ聖霊に対する明らかな罪なのだから。(XII, p. 180)

神が最期の時に聖霊を通してグリーンに働き、回心に至るというナラティヴは、彼の救いの真正性を示すため重要な語りであり、同時代の読者にもそれは認識さ

れていたように思われる。書籍商のカスバート・バービーは、その意図を汲み取り、宣伝にそれを用いている。「神の聖霊の働きによって、不退転の回心によって神のもとに戻ってきた作者は、好意を持って受け入れられるであろうと私は思っております。」(XII, p. 156).

こうしてグリーンは16 世紀文化に浸透していた回心体験物語と決疑論を用いながら、故郷ノリッジのピューリタン共同体に復位した罪人として自分自身を成型することで、新しい作家としてのアイデンティティを獲得し、出版戦略的に有利な立ち位置を確立しようとした。その際、彼がナラティヴに積極的に取り入れたのが、ノリッジのピューリタンに広く受け入れられていた教義と「神に選ばれし者」に特徴的な兆候なのである。グリーンはそれを忠実になぞりつつ、同時にモアの説教による一時的な回心の逸話を絶妙な形で体験談に組み込みながら、最後の劇的回心における聖霊の奇跡的な働きを救いの確証として示し、読者に向けて彼の「現実」を創り出そうとしたのである。

むすび

とは言え、グリーンの回心物語を、作者としてのアイデンティティを形作るために用いた単なる文学的技巧であり、事実無根のフィクションだったと考えるのは誤りであろう。自己に関する語りというものは、我々にとってもグリーンにとっても、自らが体験した「現実」を系統立てて構成するために不可欠な精神の働きだからである。ヘルガーソンは「グリーンにとっての回心は自己に戻ること、すなわち聖書の喩え話や人文主義的道徳によって規定された自己に戻ることを意味する」と述べた。[29] 換言すれば、グリーンは自分自身の回心を物語ることによって、知覚可能な知識の材源から自己を立ち上げ、自己を（再）解釈し、（再）構築し、そして（再）定義する、ということだ。その過程で、ピューリタン共同体の一員としてのアイデンティティを形作る基本的な様式が、ナラティヴのいわば下部構造として機能しているのである。

心理学者ジェローム・ブルーナーは、文化により形作られた表象のプロセスは、「知覚による体験を構成し、記憶を編成し、人生のまさに注目すべき出来事を切り取り、目的に応じてそれを作り上げる」ことを可能にすると述べている。[30] つまり自分の人生を語ることによってグリーン自身が自叙伝的ナラティヴと化

すのである。確かに、語り手グリーンのピューリタン的アイデンティティは、架空の登場人物を生み出す文学的営みの一形態と考えられるかもしれない。しかし同時に、「人は誰でも文化の中にある物語を占有することによって、語りのアイデンティティを構築する」存在である限り、[31] 社会的文化的枠組みの中に組み込まれたナラティヴを用いて自己を形成する文学的技巧なしに、グリーンは自分自身の人生の意味を見つけることはできなかっただろうし、自己認識を達成することもできなかった、と思われるのである。

註

1 例外としてはLori Newcomb, 'A Looking Glass for Readers: Cheap Print and the Senses of Repentance', in Kirk Melnikoff and Edward Gieskes, eds, *Writing Robert Greene: Essays on England's First Notorious Professional Writer* (Aldershot: Ashgate, 2008), pp. 133–56がある。

2 グリーンからの引用はすべてAlexander B. Grosart, ed., *The Life and Complete Works in Prose and Verse of Robert Greene*, 15 vols (1881–6; repr. New York: Russell & Russell, 1964) に拠り、巻数とページ数を本文内に示す。

3 Reid Barbour, *Deciphering Elizabethan Fiction* (Newark, DE: University of Delaware Press, 1993), p. 60.

4 Alexandra Halasz, *The Marketplace of Print: Pamphlets and the Public Sphere in Early Modern England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 36.

5 D. Bruce Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 39.

6 Ibid., p. 26. See also Judith Pollmann, 'A Different Road to God: The Protestant Experience of Conversion in the Sixteenth Century', in Peter van der Veer, ed., *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* (New York: Routledge, 1996), pp. 47–64 (pp. 47–8).

7 Richard Helgerson, *The Elizabethan Prodigals* (San Marino: University of California Press, 1976), p. 102.

8 Arata Ide, 'Robert Greene *Nordovicensis*, the Saddler's Son', *Notes and Queries* 53.4 (2006), 432–6.

9 Eckhard Auberlen, *The Commonwealth of Wit: The Writer's Image and His Strategies of Self-Representation in Elizabethan Literature* (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1984), p. 162.

10 Patricia Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American*

Expression (New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 45–80.

11 チャールズ・テイラー『自我の源泉：近代的アイデンティティの形成』（名古屋大学出版会　2010年）p. 45.

12 引用は、石井美樹子・久木田直江訳『マージェリー・ケンプの書 ── イギリス最古の自伝』（慶應義塾大学出版会　2008年）に拠った。

13 Matthew Reynolds, *Godly Reformers and Their Opponents in Early Modern England: Religion in Norwich, c. 1560–1643* (Woodbridge: Boydell Press, 2005), pp. 64–6.

14 John More, *Three Godly and Fruitfull Sermons* (London, 1594), p. 66.

15 Edward Dering, ed., *A Briefe & Necessary Instruction Verye Needefull to Bee Knowen of All Housholders* (London, 1573), sig. C1r.

16 William Burton, *Seven Dialogues Both Pithie and Profitable* (London, 1606), sigs A2v and A3r.

17 Newcomb, 'A Looking Glass for Readers', pp. 138 and 143.

18 ジョン・モアが攻撃対象になっていたことについてはPatrick Collinson, *Elizabethan Puritan Movement* (1967; repr. Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 403を参照。

19 Robert Greene, *A Quip for an Vpstart Courtier* (1592; STC 12300), sig. G2v. 修正されたテクストについてはGrosart, ed., *Complete Works of Robert Greene*, XI, pp. 279–80を参照。

20 Edwarn Haviland Miller, 'Deletions in Robert Greene's *A Quip for an Upstart Courtier* (1592)', *Huntington Library Quarterly* 15.3 (1952), 277–82 (p. 279); and 'The Editions of Robert Greene's *A Quip for an Upstart Courtier* (1592)', *Studies in Bibliography* 6 (1954), 107–16.

21 William Perkins, *A Treatise Tending vnto a Declaration, Whether a Man Be in the Estate of Damnation, or in the Estate of Grace* (London, 1592), p. 4.

22 Richard Kilby, *The Burthen of a Loaded Conscience* (Cambridge, 1608), p. 32. キルビーの自伝的ナラティヴについてはPeter Lake, 'Richard Kilby: A Study in Personal and Professional Failure', in W. J. Sheils and Diana Wood, eds, *The Ministry: Clerical and Lay*, Studies in Church History 26 (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 221–35を参照。

23 Perkins, *A Treatise Tending vnto a Declaration,* pp. 78–9.

24 John Foxe, *Actes and Monuments*, 2 vols (London, 1583), II, p. 1005.

25 Ibid., p. 1008.

26 Perkins, *A Treatise Tending vnto a Declaration*, pp. 42, 63–4.

27 More, *Three Godly and Fruitfull Sermons,* pp. 60–3.

28 Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. by Nicolas K. Kiessling, Thomas C. Faulkner, and Rhonda L. Blair, 3 vols (Oxford: Clarendon Press, 1990), III, p. 415. こうしたピューリタンの心的兆候についてはMichael MacDonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England* (Cambridge: Cambridge

University Press, 1981), pp. 217–31; John Stachniewski, *The Persecutory Imagination: English Puritanism and the Literature of Religious Despair* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 85; Angus Gowland, *The Worlds of Renaissance Melancholy: Robert Burton in Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 174–92も参照。

29 Helgerson, *Elizabethan Prodigals*, p. 99.

30 Jerome Bruner, 'Life as Narrative', *Social Research* 71.3 (2004), 691–710 (p. 694).

31 Dan P. McAdam, *The Redemptive Self: Stories Americans Live By*, rev. and expanded edn (New York: Oxford University Press, 2013), p. 285.