

# 中世的な人間としてのC. S. ルイス

本 多 峰 子

## 序

私は、あなたがたの時代の秩序よりもずっと、昔の西洋の秩序のほうに属する人間です……私はあなたがたが外国人のように読むテキストを自国の人間として読んでいるのです。

(“De Descriptione Temporum” in *Selected Literary Essays*, p. 14)

1954年、ケンブリッジ大学の中世ルネッサンス英文学主任教授就任演説で、ルイスは自分を中世からの生き残りの「恐竜」にたとえ、学生達にむかって上のように述べた。

この小論では、ルイスが中世の世界観をどのようなものと見ていたのか、現代をどのような時代と見ていたのか、そして、彼の中世的な側面はいかなるところにあるのか、これらの問題を明らかにし、さらに、中世的な人間としてのルイスが現代に於いて果たした役割は何であるのかも考察したい。

## 1 ルイスの中世観と、中世的側面

ルイスはケンブリッジ大学の講演で、中世と現代との境はルネッサンス

ではなく、18世紀から現在に至る間にあると主張した。ルイスによると、18世紀以降に起こった社会の民主主義化、非キリスト教化、無数の解釈を許す芸術の出現、そして、とりわけ機械文明への移行は、西洋の歴史上比類の無いほど決定的な断絶を引き起こし、オースティンの時代と我々とを決定的に隔ててしまった。特に機械文明は人間の考え方まで根本的に変えてしまったのである。

機械の世界においては殆どの場合、新しいものほど良く、原始的なものほど出来なものです。このイメージは現在我々皆の心に強い影響を与えており、教養の無い人達に対しては殆ど比類の無いほどの支配力を奮っています。……我々は、あらゆる物はすべて一時的なものであってすぐに廃れてしまうものだ、とか、自分の持っているものを守り保存することよりも自分の得たことの無いものの獲得の方が人生において重要なことだとか考えますが、もしも我々の祖先が我々の世界を訪れることが出来たならば、我々の考え方は彼らをひどく驚かせ、戸惑わせることでしょう。(ibid., p. 11)

ルイスは、政治、芸術、宗教のすべての面において、中世の人々が、秩序や価値基準の客観性、恒常性、絶対性を信じていたと考えている。彼が自分を中世的だと見做す理由は、まず第一に、そのような絶対的な秩序や究極的な絶対善を、彼自身が信じていたところにある。ルイスにとって、善の探究とは時代や社会に左右される相対的なものではなく、絶対的な不変の善を探究することに他ならない。<sup>(1)</sup>

彼が自分を古い「秩序」に属していると言ったことには意味がある。彼は世界が秩序に基づいて形成されていると考えていた。中世やルネッサンスの人々は、Hierarchy (階層制度) をよき秩序として受け入れていた。ルイスは、ミルトンの *Paradise Lost* について講義した際に、階層的秩序に共感を示し、近代以前に属する人間にとっては「我々がヒエラルキーと平

等とのいずれかを選べるという考えは、全くのたわごとなのです。実際、ヒエラルキーを選ばなければ暴政があるだけです。権威に従わなければ、獣のような力に従うことになるのです。」(*A Preface to Paradise Lost*, p. 75)と述べている。

ここで、ルイスは「獣的な」(brute)という言葉を用いているが、それは彼が人間を天使と動物との間の存在「獣でも天使でもない、人間——つまり、理性的であると同時に動物的存在であるもの」(*The Pilgrim's Regress*, p. 13)と見做していたからである。理性的な秩序を捨てれば、動物的な部分だけが残るのである。

ラヴジョイは大著 *The Great Chain of Being* において、古い西洋の宇宙観が階層的秩序に配列された“存在の大いなる連鎖”から成り立っていたことを指摘し、この宇宙観が「18世紀の終わり頃まで」(p. 59)続いたとしている。しかし、人間を天使と動物との間に置くルイスは、20世紀においてもなお「存在の連鎖」の伝統の中にいるのである。

すべての被造物は調和のある階層の中で、それぞれ独自の位置を与えられているとルイスは考えていた。それは *Letters to Malcolm* の中の、次の言葉にも見られる。

高位の被造物ほど、そのなかに神の居ます度合いは大きくも、また小さくもなります。つまり、恩寵によっては (by grace) より多く居まし、単なる支配力 (by mere power) としては少なく居まし給うのです。恩寵によって、神は高位の被造物に、御心をなそうとする意志の力を与えました。しかし、低位のものは、意志せざるに神の御心どおりになるのです。(pp. 74 f.)

ルイスが中世的な世界観をもつに至った理由として第二に考えられるのは、彼が常に、真理を科学的な事実と、形而上学的な考察の与える意味と

中世的な人間としての C. S. ルイス (本多)

の両面からとらえようとしていたことである。つまり、世界の有様を知っているのみでは真の知識ではない。現象の背後にある意味や、世界の存在理由をも理解して、初めて真に知っているといえるのである。科学的思考法だけでは、包括的な真理は把握できない。彼は、非科学的だという理由でキリストの奇跡を信じないような人々に対し、著書 *Miracles* で次のように論じている。

深く根を下ろしてしまっている片輪な思考法、つまり、いわゆる科学的思考法は、何か別の筋から正され続けられない限り必ず、自然主義<sup>(2)</sup>に通じるものです……科学的な人間は、形而上学や神学の面においては無教養になってきているのです。(p.46)

BBC ラジオから放送されたキリスト教護教論においても、ルイスは科学の重要性を認めながらも、科学に答え得ない問いがあることを強調する。「宇宙は何故存在するのか？」とか「何故宇宙はこのように存続しているのか？」とか「宇宙には意味があるのか？」等は、科学の扱う問いではない (*Mere Christianity*, pp. 30 f.)。

このように、科学の限界を意識したとき、ルイスはプロトマイオスの世界像に、科学では解き明かせない意味的な秩序を見出し、そこに一つの真理を見たのである。彼は、中世の人々が思い描いた世界像が想像力の産物であることを知っていた。しかし、想像力の産物であるということは、彼にとって、中世的世界観の真实性を減少させるものではなかったのである。むしろ、想像力は真理の把握において、科学的な理性と相補いあう不可欠なものであった。科学の示す事実と、想像力の見出す意味を両方ふまえて、初めて包括的な真理は得られるのである。

中世の人々は豊富な比喻や類推を用いて、科学的思考の及ばぬ「意味」

をその世界像に組み込もうとした。そして、その点が、ルイスの現実把握の態度と共通しているのである。彼にとって、単なる抽象概念は全く無意味なものであった。概念は、その概念の受け取り手の中に比喻や類推によって心象を与えられて初めて意味をもつのである。彼は想像力が真理の把握において果たす役割をマンチェスター大学で次のように語っている。

われわれは真実 (truth) についてではなく、意味 (meaning) について語っているのです。意味は、真と偽との両方に先行する条件となるものです。意味の反対は誤りではなくナンセンスです。私は理性主義者です。理性は私にとって、真実を知る自然な器官であります。しかし、想像力は意味の器官なのです。想像力は、新しい比喻を考え、あるいは古い比喻を蘇らせて、真実の原因とはならぬまでも、真実の土台となっているのであります。(Selected Literary Essays, p. 265)

実際、ルイスは護教論においても、抽象的な議論を出来るかぎり避けている。たとえば三位一体を説明する際にも、神を立方体にたとえて、立方体の六つの側面は、二次元のレベルにおいては各々別個の四角形であるが、三次元のレベルにおいてはその六つの四角形がすべて二次元の特性を備えたまま、なおかつ一つの立体となる。それと同様に、三次元の我々には父と子と聖霊が別個のように見えるが、神の次元ではその別個の三つの格が各々別個の特性を備えたまま、なおかつ一者でありうるというのである。<sup>(3)</sup>

ルイスは科学と形而上学の両面を考えることを重視したが、彼にとってはたとえば地球は、宇宙を動き回る天体 (the earth) であるだけでなく、天国と地獄の間にあり、人間がそのどちらかにゆくように数々の選択を行いながら生きる現世 (earth) でもあった。そしてルイスにとって、地球の重要さは天体としての物理的地球にあるのではなく、むしろ、天国を予表する国、天国の前段階の国としての地球にあったのである。ルイスは人間

中世的な人間としての C. S. ルイス (本多)

が本来いるべき場所は、神の国、天国であると感じていた。ルイスにとっては、この世の楽しみや喜びも、はかないものながら、天国の永遠の喜びを予表し、我々を天国へと励ますものであった。

彼が著した童話、ナルニア国物語シリーズの最終巻 *The Last Battle* で、ナルニアの世界に終末が訪れた時、創造主アスランを信じ従うものは、扉をくぐって永遠の国に導かれる。そのとき、あるユニコーンはこう叫ぶ。

ああ、僕はやっと帰ってきた！ ここが僕の本当の祖国だ！ 僕はここのものだ。僕が生まれてからずっと求めてきたのはここだったんだ。それが今やっとわかった。僕達が古いナルニアを愛したのは、あそこがここに少し似ていたからなんだ。ヒヒーン！ さあもっと高く、もっと奥へ！（p. 115）

ルイスは天国を、より高く、より意味の深い、あたかも中世の世界観でいう恒星天のようなものとしてとらえていた。

意味の世界では、原動点が天の中心に位置し、天が最も深淵な意味をもつ。そして、天の外側の無意味な世界が地獄となる。悪が蔓延する現在の地球は「天の外」にある。故に我々は、地上から天を仰ぐとき、より高い所を見つめつつ、しかも天の外から奥の方をのぞき込む形になるのである。「我々の宇宙は内側と外側が逆になっている」（*Studies in Medieval and Renaissance Literature*, p. 62）とルイスは言うが、こう言うとき、彼は意味の世界を見ており、意味を表すものとしては中世の世界観のほうがより真理に近いものと見做しているのである。そのように見られたルイスの宇宙はパスカルをして「あの無限の空間の無限の静寂は私を畏れさせる」と言わしめた果てしない宇宙ではなく、恒星天を外縁として秩序立って構築された、中世の閉じた宇宙なのである。

## 2 ルイスの現代観と現代批判

ルイスは現代を唯物主義の科学万能主義の時代、人間中心の時代、価値観においては相対主義の時代と見做していた。

第一に、彼は、現代人が自然科学に対する過度の信頼から形而上学的な真理をなおざりにする傾向があると批判する。科学によって証明されないもの、例えば、キリストの奇跡などは、非科学的として、否定される。しかし、奇跡とは「超自然的な力が自然に介入すること」(*Miracles*, p.9) であるから、本来、自然科学ではなく、哲学や神学の対象となるべきものなのである。

第二に、彼は西洋の思想史を様々の面において「内面化の歴史」“great movement of internalisation” (*The Discarded Image*, p.42) と呼ぶ。例えば、彼は、genius という語が、プラトンの頃は外界に実在する守護霊を表すものであったのが、人間の自己 (true self) を表すようになり、次に、気質 (cast of mind) を、そしてついには、文学や芸術の才能を指すようになったのを例に挙げて、西洋人が外界を人間の内面に引き付けて認識するようになったことを指摘している (*ibid.*)。自己中心性は伝統的に、キリスト教で最大の罪とされる「傲慢」の特質と考えられてきた。ルイスは近代西洋の思想史における「内面化」の動きに対して批判的であったが、それは、彼がそこに人間の自己中心性を見たからである。

しかも、第三に、近代の哲学は、道徳や価値判断をはじめとする人間の認識を、感覚や環境に左右される相対的なものと見做すようになってしまった。近代以降の哲学は、認識の媒体である人間の意識や思考を吟味してきた。そこから、外界認識の客観性に対する疑いが生まれたのであるが、ルイスの指摘によると、そうした懐疑は、今世紀、フロイト理論やマルキ

中世的な人間としての C. S. ルイス (本多)

ンズムと結びつき、哲学者のみならず一般の人にまで浸透してしまった。今では、道徳、価値判断、外界認識は、すべて感覚や環境に左右される相対的なものと見做されるに至ってしまったのである。

ルイスは、1930年、*The Pilgrim's Regress*で、宗教を単なる「願望充足」の夢とみるフロイトを、アレゴリーを用いて批判しており (p. 59)、心理学や唯物主義によって超自然の世界の存在を否定する人々に対し、批判的であった。

意識の「内面化」に伴う自己中心化と価値の相対視は、ルイスにとって、現代の最も深刻な問題である。ルイスは中世の人と同様に、絶対的な価値を信じた。そして、人間の理性や、良心や、道徳的基準が、この絶対的な価値や真理を示すと考えていた。彼によれば、思考を主観的、相対的なものと見做すところから生じる、あらゆる価値観、道徳観の相対視ないし放棄と、これに伴う人間古来の道徳的反応の喪失は「人間廃絶」への道である (*Abolition of Man*, p. 77)。彼は、中世において認められていた形而上学的秩序から人間が自己を疎外し、絶対的な価値体系の中における自己の地位を完全に棄て去る方向に動いていることを憂えていたのである。

文学批評においても、ルイスは「詩は意味するものではなく在るものである」という新批評の詩論に対して、詩は「意味するもの」であると反論しているが (*An Experiment in Criticism*, p. 28)、それも、絶対的意味の喪失を恐れる彼の立場から理解されよう。

文学は作者の個性を表すもの、と見る動きにも彼は反対した。ルイスにとっては、作品が個性的であることは重要ではなかった。1930年、E. M. W. ティリヤードは *Milton* において、*Paradise Lost* が真に語っているのは、作品を書いたときのミルトンの精神状態であるとのめかした (p. 234)。それに対しルイスは、1934年、*Essays and Studies* に “The



Personal Heresy in Criticism”という論文を載せ、「我々がしかるべき読み方で詩を読むときには、我々の前には詩人の表象などありませんし、人や、個性や、人格を表すものさえないことがよくあるものです」(*The Personal Heresy*, p. 11) と述べている。芸術は作者の個性を表すためにあるのではなく、世界を描き、それによって、作品を味わうものの心を外界の与えてくれる喜びに向けるためにある。つまり、大切なのは、人間の個性や内面に目をむけることではなく、自己中心性を読書によって越えることなのである。

20世紀において、作家の没個性論の提唱者として看過出来ないのが T. S. エリオットである。しかし、ルイスの立場はエリオットよりも遙かに没個性的である。エリオットは “Tradition and the Individual Talent” において「詩人の歩みは個性の絶えざる自己犠牲、絶えざる自己滅却の過程である」(*Selected Essays*, p. 17) と述べているが、後にイェーツの没個性を賞賛する際に、彼は、自分の賞賛する没個性とは、自己の経験の個性的な面を維持しつつしかもその経験を不変的な象徴に転換することの出来る詩人の特性であることを明らかにしている (*Selected Prose*, p. 251)。そこで彼のいう没個性とは、「普遍性」とほぼ同義と思われる。それは個性の永続化への道でもある。ルイスが、作家の個性というものを全く重要視していなかったのをみれば、エリオットに比べ、ルイスの没個性論がいかに徹底しているかが分かる。ルイスにとって、自己の個性の追求は、現代の病である自己中心性の表れであった。

### 3 神話とアレゴリー

人間が伝統的に保持してきた道徳や、善悪に対する反応は、守られねばならない。そこでルイスがこうした価値観の相対視に対して提案した守り

中世的な人間としての C. S. ルイス (本多)

は何であったろうか。ここでもまた彼は、自分が現代よりも中世やルネッサンスに引かれる人間であることを示している。彼は神話やアレゴリーが客観的価値観の保持に役立つと考えるのである。

ルイスは神話が神の真実を表すと考えた。例えば、一度死んで蘇る神々の神話は、古来から様々な地方に伝わるが、ルイスはそれを、キリストの受難と復活を予示するために神が与えたものと見做した。彼は、神話は「我々を永遠の考察の対象に導いてくれます」(*An Experiment in Criticism*, pp. 43f) とか、神話から読者に流れ込んでくるのは、真理 (*reality*) なのです」(“Myth Become the Fact,” *God in the Dock*, p. 66) などと言っている。このように彼は神話に、科学的事実よりも上位の真実を解き明かす力をみる。神話的世界観はある意味で科学的世界観よりも多くの真理を語るものだと考えているのである。

現代では様々な分野で神話が取り上げられている。ユングは心理学で神話を扱い、神話は人間精神の中にある元型 (*archetype*) を表し、元型の幻想化の所産であると考えている。<sup>(4)</sup> 文学批評においては、ノースロップ・フライが神話を用い、*Fables of Identity* (1951) では「文学は全体として、転移された神話である」(p. 1) という立場をとった。彼はまた、*The Great Code* (1982) において、実際に聖書や文学を神話的なモチーフで解釈しようと試みている。同書で彼は、重要な神話は「社会が是非知っておかねばならないこと、例えば、その社会の神々や、その社会自身の歴史や法律や階級構成などを語る物語」(p. 33) であるとして、神話の社会的な機能を指摘する。ロラン・バルトもまた、*Mythology* において、神話が大衆に社会のイデオロギーを押し付けるものと見ている。

今世紀では、神話は通常人間の創作物として扱われ、そのモチーフや社会的機能が考察される。20 世紀の人間にとって、神話は科学的分析を許

す、言わば科学の下位に属す対象にすぎない。その中であって、ルイスの神話観は特殊である。ルイスにおいては、神話はあくまでも科学とは異なる範疇に属し、科学の及ばぬ真理を表すものとされているからである。

ただし、ルイスが神話というのはいわゆる神々の話に限られていない。ルイスは神話を読者に対する効果によって定義しており、神話とは文学の範疇からはみ出るような体験を読者に与え、畏怖の念を喚起し、永遠の考察の対象に読者を導く話であると言う (*An Experiment in Criticism*, pp. 43-45)。彼は神話が意味の世界の真理を表すものと考えているが、その意味を受け取るか否かは読者あるいは、聞き手にかかっており、ある話を受け取り手によって神話であったり神話でなかったりする。いずれにしろ、神話はそれを受け取る用意のできた人には、絶対的真理を示す。 *Miracles* などで、ルイスは、キリスト教は受肉によって「事実となった神話」であると言い切っている (*Miracles*, p. 138)。

アレゴリーについては、ルイスは著書 *Allegory of Love* において、シンボリズムとの対比によってこれを定義し、シンボリズムが、不可視の世界の写しとしての感覚界を考える思考形態であるのに対し、アレゴリーは感覚や感情、特に内的な葛藤 (*bellum intestinum*) を擬人化して表す表現の形態であるとしている (pp. 45-48, 60)。

中世の人々は想像力を用いて思考した。 *A Preface to Paradise Lost* でルイスは、アレゴリーが「他の方法では表現しようの無いことを語る言葉」 (p. 57) であると言っている。現代の我々は、アレゴリーから抽象概念だけを切り離して解釈する。しかし、本来、アレゴリーは字義通りの意味とアレゴリカルな抽象的意味とを分けて考えられるようなものではなかった。昔の人にとって、両者は一体であったのだ。ルイスは、自作のアレゴリー *The Pilgrim's Regress* の序文でもアレゴリーについて、「アレゴリ

ーは内面の世界に（想像の）具象を与えて、内面世界をより明らかに表すためのものである。最高のアレゴリーは神話に近づき、知性ではなく想像力で把握すべきものとなる」（p. 13）と述べている。ルイスにとって、アレゴリーは、抽象的概念に生き生きとした生命を与えるものであった。

しかも、アレゴリーは普遍的な善悪の区別を扱い、道徳的意味をもつ。ルイスは *Allegory of Love* で、*Faerie Queene* を、「万人向けの神話と言っても良い」（p. 312）作品であると賞賛し、この長編詩が終始「光と闇」あるいは“生命と死”といった究極的な対立（p. 313）を扱っていることを指摘している。そして、この「究極的な対立」についてルイスが抱いていた考えは、彼のミルトン論 *A Preface to Paradise Lost* にはっきり示されている。

ロマン派以前の詩は、ある種の“当たり前の反応”——例えば、愛は甘く、死は苦々しく、徳は美しく、子供や庭は喜ばしいものだという反応——を強調し続けることによって道徳や礼儀の上だけでなく、生物学的にも重要な役割を果たしていました……昔の批評家達が「喜ばせることによって指導する」と言ったのは正しかったのです。何故なら、以前は、詩は、若い世代が“当たり前の”善い反応を手本として模倣し、身につける主要な手段だったからなのです。詩がその仕事をなおざりにするようになってから、世界は善くなっていません。（p. 57）

ルイスにとって、文学は、「教え楽しませる」ものとして、道徳以上のものであった。*English Literature in the Sixteenth Century* で彼はシドニーやスペンサーの時代の詩人達について、「彼らの目的は、倫理的であると同時に美的であった……何故なら、美德は単なる義務ではなく、美しいものなのだから。美德は天の恋人であり、無条件的命令ではない」（p. 322）と語っている。アレゴリーは、世界には絶対的な善と悪があり、善は喜ばしく、悪は忌むべきものであるということを、想像力を通じてじか

に読者に伝える。しかも、ルイスは *Letters to Malcolm* で、「喜びは、我々の感覚を射る神の栄光の矢」(p.89) であると言っている。外界の美しい事物を味わうことと、その事物の与えてくれる喜びの源として神を知ることとは単一の経験なのである。彼にとって「楽しませること」と「教えること」とは一体なのである。

フライやロラン・バルトは神話に大衆のイデオロギーを左右する力のであることを認めている。過去には事実、ヒトラーや日本の帝国主義が神話を大衆扇動に利用したこともあった。ボンヘッフナーは *Ethik* で、日本において国家主義が神話と結び付いていることを指摘している (p.30)。神話がこのように危険視された 1947 年に、ルイスは、キリスト教こそ「事実となった神話」であると力説し、神話やアレゴリーが世界の道徳的悪を阻む力を持つことを主張したのである。

1921 年、エリオットは “The Metaphysical Poets” において、ダンやハーバートの時代の詩人達が「思想をバラの香りのようにかいだ」(*Selected Essays*, p.287) のに対し、17 世紀以降の詩人は感覚と思想が分裂し、たとえばテニソンやブラウニングは、感覚と認識との一体化である直感的思想形成の代わりに、思索を用いて思想を形成するようになってしまったと指摘した。エリオットはそうした「感性の分裂」に対処する為に、17 世紀の形而上詩 (metaphysical poetry) の conceit (奇想) の手法を取りいれようとした。一方ルイスは、中世以降の歩みのうちに、人々の外界認識が思索的になってきた経過を認識しながらも、<sup>(5)</sup> 決定的な転回点を、19 世紀、つまり、思索自体を吟味することの結果として価値の相対視が起こった時期に求めた。彼にとって問題だったのは、感性の分裂それ自体よりも、その結果起こった、絶対的価値の放棄であった。故にルイスは、奇想詩よりもむしろ、正常な情緒と結び付いた道徳感情や価値観を保持するアレゴリー

中世的な人間としての C. S. ルイス (本多)

や、神話に救済策を見出すのである。

## 結

ルイスは今世紀の人間ではあるが、中世の世界観を愛し、文字通り神を信じ、絶対的な価値の存在を主張した。また、科学の及ばぬ美しい形而上学的世界を实在のものとして重視し、これを具体的なイメージで把握しようとした。これらが、彼の中世的側面である。彼は、現代が絶対的な道徳や価値の基準を失いつつあることを憂え、伝統的なアレゴリーや神話が忘れられてゆくことを恐れた。彼は自分の護教論でも、論理的な議論を豊富な比喩やアレゴリーを用いて肉付けし、読者を理論的に納得させると共に、イメージとしてもキリスト教を受け入れさせようと努めた。神話やアレゴリーが、絶対的な価値の把握に役立つという彼の考えは、つまり、中世の世界観が現代においても積極的な意味を持ちうるという考えであり、そこに我々は、現代の批判者、中世の代弁者としてのルイスを見るのである。ルイスの護教論によってキリスト教徒になったり、キリスト教の信仰を回復したものも多いという。彼は、中世の代弁者として、理性と想像力との両者を駆使した中世的思考の現代的意義を、自ら示したのである。

## notes

- (1) C. S. Lewis, *Mere Christianity*. pp. 24 f.
- (2) 自然の他には何も存在しないとする唯物主義に近い考え方を、ルイスは「自然主義」と呼んでいる。
- (3) C. S. Lewis, *Miracles*. p. 89.
- (4) C. G. Jung, *Collected Works*. XV. p. 81.
- (5) C. S. Lewis, *Discarded Image*. p. 215.

**Bibliography**

- Lewis, C. S., *An Experiment in Criticism*. Cambridge U. P., 1961, rep., 1976.
- *Allegory of Love*. Oxford U. P., 1936; paperback, 1958.
- *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature*. Cambridge U. P., 1964.
- *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama*. Oxford U. P., 1954; paperback, 1973.
- *The Last Battle*. 1956; Penguin, 1964.
- *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*. Harcourt, 1963.
- *The Personal Heresy: A Controversy* (with E. M. W. Tillyard). Oxford U. P., 1939.
- *A Preface to Paradise Lost*. Oxford U. P., 1942; paperback, 1960.
- *The Pilgrim's Regress*. 1933; Eerdmans, 1958; paperback, 1982.
- *Selected Literary Essays*. ed. Walter Hooper. Cambridge U. P., 1969; paperback, 1979.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik*. München: Kaiser Verlag, 1949.
- Eliot, T. S., *Selected Essays*. Faber, 1932.
- *Selected Prose of T. S. Eliot*. Faber, 1972.
- Frye, Northrop, *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*. Harcourt, 1951.
- *The Great Code: The Bible and Literature*. 1982; Ark paperbacks, 1983.
- Jung, C. G., *Collected Works*. XV. Princeton, 1966.
- バルト, ロラン『神話作用』篠沢秀夫訳(現代思想社, 1967)。
- Tillyard, E. M. W., *Milton*. Chatto & Windus, 1930.

(人文科学研究科 博士後期課程 イギリス文学専攻)