

## T・S・エリオット論(三)

——『四つの四重奏』のためのアプローチ

(その一 文明の感覚) ——

高城 楯 秀

「困惑するような瞬間、ただそれだけでも大切なものです。まず君自身を放棄し、次に、とり戻さねばなりません。第三の瞬間は、放棄と回復を完全に忘れてしまふまえに、言うべき何物かを発見することです。取り戻した自己が、投げ出される前の自己と決して同一でないことは言うまでもありません。」

エリオットよりスペンダーへの書簡(一九三五年、

五月九日付)<sup>(1)</sup>

(一)

エリオットがヴァレリーを一生尊敬していたのは、当然のことのように思えるものの、私には大変興味深い。それでいて、エリオットがこのフランスの詩人に実際会ったのは思いのほか少なく、また彼について書いた文章がわずかなのは私を驚かせる。「たしかに私がヴァレリーに出会った回数は指で数えるほどではないかと思う。だが、その数少ない出会いは一九四五年の七月に終る二十一年間の意義あるさまざまな時期に行われた<sup>(2)</sup>」と、エリオットはヴァレリーの死に際して、BBC放送から追悼の言葉を述べている。ヴァレリーについて書いた文章も少ない。レイジャンの指摘したように、たしかにエリオットは<sup>(3)</sup>真実を、ヴァレ

リーは明快を愛したかもしれないが、この両者はともに自他ともに許す現代ヨーロッパの明晰家であり、彼等は互に敬意と理解を持ち合っていたし、エリオットは二つの大戦の間の英国文壇の一つの柱ともいふべき、全ヨーロッパ的規模の季刊誌『クライティエーリオン』を、一九二二年一月から一九三九年一月までのあいだ編集していたのだから、この二人の詩人の交友は深かったのではないかと想像され得る。それにまたヴァレリーの批評作品のなかで名作とされる『精神の危機』(La Crise de l'Esprit, 1919)がロンドンのJ・M・マリー編集当時の『アシニアム』誌に最初に発表され、同年アメリカのボストンで『現代』(The Living Age)に同じく『N・R・F』の八月号の巻頭に掲載された。このことなどを考えてみると、エリオットがヴァレリーにあまり会っていないことだの、彼について書いた文章が少ないのは、不思議なぐらいである。

しかし事實は事實である。D・ギャラップの書誌T・S・Eliot, A Bibliography, 1969, London を調べてみるとそうである。その少ない文章のなかで『ポーからヴァレリー』(From Poe to Valéry, 一九四八年、ワシントン国会図書館で行なわれた講演で、後に『批評家を批評する』

(To Criticize the Critic, 1965, London) に収録されている)が最も光彩をはなっている。他に『さきあげたBCの追悼文』ヴァレリーの教訓』(Léçon de Valéry, 1946)や初期の評論集『聖林』のなかで言及している部分、詩作の方法論に関するものや、ヴァレリーの詩論の英訳につけた序文等がある。

エリオットはヴァレリーの何に共感し、敬意を払っていたのだろうか。実はそのところをすこし眺めてみることは、私自身の『四つの四重奏』(Four Quartets, 1944, アメリカでは1943)へのアプローチの前段として役立つかもしれない。エリオットがこのフランスの詩人にまず共感したのは、ヨーロッパ精神の運命に關してであった。時代は——ここで時代というのは、エリオットが文壇に地位を得るようになった第一次大戦前後から二十年代後期にかけてである。三十年代にはいと政治の兇悪な季節になるの、言うまでもない——エリオットにもヴァレリーにも同じ、そしてよく似た印象を与えたのだ。それは、ヨーロッパ精神の荒廃に対する不安と苛立ちである。こうした不安は彼らのものではなく、シュペングラの西洋の没落にも、オールドス・ハックスレーの懷疑精神にも、ロレン

スのヨーロッパ脱出にも、そしてまたシェンペングラーから心の衝撃を受けた若い日のアーノルド・トインビーにもみられる。

エリオットはこの不安、焦燥を詩に書いたが、批評の世界では『伝統と個人的才能』(Tradition and the Individual Talent, 1919) で明確に把握されている。どのエリオット論でも引用される言葉ではあるが、次の文章をあえて引用してみよう。「すでに存在している不滅の芸術作品は、それ自体で一つの抽象的な秩序を形成しており、それは新しい(真に新しい)芸術作品が導入されることによって修正される。それまでの秩序は、新しい作品があらわれらるまで、完全なものであった。新しいものが加えられた後まで秩序が持続するためには、それまでの秩序全体が、たとえわずかでも、変えられなければならない。そのようにして、個々の芸術作品の全体に対する関係、釣合い、価値が再整理される。これが古いものと新しいものとの適合である。この秩序観、このヨーロッパ文学、イギリス文学の形態に対する観念を認めるならば、現在が過去に倣うことになると同様に、過去も現在によって変更されることをおかしと思わないだろう」

普通この言葉はエリオットの伝統論の骨子、あるいは宣言として取り扱われているが、視点をいくらか変えれば、ヨーロッパ精神の荒廃と没落に対する意識、つまり不安と苛立ちなくして書き得る底の文章ではない。伝統がその時代の文学芸術から、宗教、社会の法律、風俗習慣に至るまでの秩序におっとりとはびがって浸透しているならば、伝統とは風か光か水のように無意識的な存在であるはずである。それをこのように鋭角的に理解、把握するのは、伝統の危機感が心の奥にあるからではないだろうか。伝統の危機とは、エリオットにあってはヨーロッパ精神の危機である。このことは、彼の初期の詩『ブルーフロックとその他の観察』(Prufock and Other Observations) 『ゲロンチョン』(Gerontion) や『荒地』(The Waste Land, 1922) 『うつろな人々』(The Hollow Men) を読んでみても、また、二十年代後期から三十年代にかけてのキリスト教に傾斜した詩を読んでも、はっきりと見取れるものである。そしてまた円熟期の『四つの四重奏』にも、戦後の講演、文化論、その他の評論においても、たしかに感じとれるのである。

ヴァレリーにあっては、『精神の危機』の「異常な戦慄

がヨーロッパの骨の髄をかけめぐった。ヨーロッパは、その思惟の中核のすべてにおいて、もはや自分を自分と認めえぬことを、自分が自分に似ることをやめたことを、意識を失いかけていることを感じたのです。その意識とは、ただ何とか堪えしのぶすべもあつた不幸な幾世紀によつて、幾千の第一流の人物によつて、地理的、人種的、歴史的の無数の幸運によつて、かちえられた一意識でありま<sup>(6)</sup>すの言葉となり、また懷疑主義者でさえも「その疑いを見失

い、ふたたび見出し、ふたたび見失う、もはや自分の精神の動きをいかに用うべきかも知らぬ有様です」といった危機感となる。ヴァレリーのいう一意識なるものは、勿論、

ヨーロッパ精神の伝統である。これを概念的に言えば——エリオットの数多い批評、文化論を読み、ヴァレリーが『精神の危機』と、その補足と自ら呼んだ『ヨーロッパ人』(J. Euzopien, 1932) をみれば——グレコ・ローマンの精神とキリスト教精神の融合体のことである。そして、エリオットはキリスト教的真実を、ヴァレリーはその知性を尊んだのだった。

だが、エリオットはヨーロッパ精神の終焉を実感しながら、ヴァレリーのヨーロッパは終つた、そして彼のヨーロ

ッパは同時にわたしのヨーロッパの大半であることを認めねばならないが、ヨーロッパの偉大な言語が生命を保つかぎり、それでもやはりヨーロッパは決して終らないと、B Cのヴァレリーに対する追悼で言うのである。そこには峻厳な意志と不屈の忍耐力があるだろうが、私には現代のひとりの文明人の発する妖気のようなものさえも暗く感ぜざるを得ない。

エリオットのヴァレリーに対する敬意と共感はさらに重要な今日の問題に関連している。詩人としてすぐれたこの二人の詩人は相似た詩作態度を持っていたのだ。そしてそれがまた近代文明の重荷でもあるかもしれないのだ。詩に対する自意識、詩人が制作中に自己を観察するという仕事、つまり一つの詩作の方法論を彼等は共通して持っているのである。

『ポーからヴァレリーへ』のなかでエリオットは言う。「ヴァレリーは実際、非常に意識的、意図的に書く詩人であつた。(中略)彼の理論はたしかに彼が書くような種類の詩に影響を与えた。彼はあらゆる詩人の内で最も自意識的な詩人であつた」(8)ヴァレリーの場合、詩の題材は素材として、つまり一篇の詩を書くための素材として重要ではあ

るが、題材は詩篇のためであるのであって、詩篇が題材のために存在するのではない。一篇の詩はいくつかの題材を用いて、その詩人独自の仕方で結合し、出来あがったものは詩篇であり、もはや題材ではなくなっている。そしてヴァレリーはその制作の過程に対してあくまで意識的、意図的であったというのである。

「ヴァレリーの極端な自意識には、もう一つの性格を付け加えねばならない。極端な懷疑主義である。詩の題材となりうるどんなものをも信じられなかった人間が、へ詩のための詩の教義に隠れ家を見出したであろうことは、当然考えられてよい。しかしヴァレリーは懷疑的すぎて芸術の存在すら信じることができなかった。彼が何かを述べるときにはいつでも素描(ébauche)として——草稿(a rough draft)として書いたことは意味深い。彼は目的(ends)を信じなくなっていたし、過程(processes)に興味を抱いたにすぎなかった。彼が詩を書き続けたのは、たんに、詩の執筆に携わる自己の内面を観察することに興味をもっていたからのように、しばしば見えるのである」と言う。

これをもうすこし具体的に述べるならば、こうなる。原始的な詩、あるいはその詩の享受においては、聴衆は題材

に注意を向ける。詩の技術的効果はこの段階では技術的効果として無意識に受け入れられて、技術として意識されないで詩の題材に含まれて受け取られる。言語意識の発達に伴い、やがて次の段階がくる。この段階では聴衆はすでに読者に變化している社会状況のなかにいる。ここでは、読者は物語それ自体に対する興味と物語の語り方に対する二重の興味を感じるようになる。すなわちスタイルを意識するようになる。異なった詩人が同じ題材を扱う語り方の違いを楽しむまでに発達する。上手な詩と下手な詩を識別するのみでなく、同じ程度に上手な詩人の語り方の相違を鑑賞するようになるのだ。そして第三の段階に入る。すなわち近代文明の重みが詩篇にずっしりとかかってくる。題材は背景にしりぞぎ、詩篇の目的となるかわりに、詩篇を創作する必要(勿論非常に必要な)手段となる。あるいは過程となる。この段階では読者は(または聴衆は)題材に無関心になっていき、スタイルに強い関心を抱くようになる。ヴァレリーは近代詩のこの傾向を極度に押し進めた詩人であり、その詩の制作過程を意識し、制作中の自己を観察するという仕事を成就した詩人であると、エリオットは評価する<sup>(9)</sup>。そしてエリオットはまことに彼らしく次のよ

うに批評する。それはエリオットの思考の本質的な一面である。中道ヴァレリを尊ぶ、ある意味では妥協的な彼らしい発言である。もっともこれは一つのパラドックスともとれる底のものでもあるが。「しかしながら、初期の段階でのスタイルに対する完全な無意識とか無関心、あるいはまた後期における題材への無意識と無関心は、詩の域外へとまったく逸脱していくことになるだろう。なぜなら、題材以外のものについての完全な無意識は、その聴衆にとって詩がいまだに出現していないことを意味するだろうし、スタイル以外のものについての完全な無意識は、詩が消滅したことを意味するだろうからだ」<sup>12</sup>

それはそれとして、エリオット自身の詩に対する姿勢はどのようなものであっただろうか。エリオットのヴァレリイに対する敬意と共感が暗示するように、彼もまた詩篇の制作中における自意識の強い人であった。もっともさきにも触れたように、彼には一種のある感覚、つまり中道のセンスがあるが、それでもこの近代文明の重荷ともいいうべき、自意識の旺盛な詩人であった。彼の詩を読むとつねにそれを私は感じるが、彼の英文学における詩と批評との關係を研究した『詩の効用と批評の効用』(The Use of Po-

etry and the Use of Criticism, 1938) は、彼自身も言うように、詩作の自意識の変遷を述べた批評ともいえる。

彼はそのなかで言う。「いままで私は、詩について考察する詩人の自意識の変化を示そうと、若干の素描を試みてきました。詩及び詩の批評におけるこの『自意識の進展』の歴史を全面的に扱おうとすれば、これらの講演のせまい範囲では扱いきれない、いろいろな種類の批評も考えてみなければならぬと思えます。シェイクスピア批評の歴史だけをとりあげてみても——そのなかにはたとえばモーガンのフォールスタフ性格論やコウルリッジの『シェイクスピア講演』は代表的な展開点でしょうが——かなりくわしく考えてみなければならぬでしょう」<sup>13</sup>と。同時に「私はなにもこの『自意識の進歩』が必然的になにか高い価値につらなる進歩であるといったようなことを示そうとしたわけではありません。第一、このような進歩は、歴史を通じて流れる人間精神の一般的な変化から完全に切り放せるものではありません。この一般的な変化が何らかの目的論的な意義をもっているということは、私にはちょっと考えられないことでもあります」<sup>14</sup>とも言っている。

あきらかにエリオットは近代文明の重荷ともいえる自意

識を、詩作の経験のなかへ導入している。そしてその評価を自分から突き離すごとく客観的に見つめている。詩作の過程における自意識の眼、それは特になにか高い価値に付らなるものでないにしろ、歴史の変遷に伴い、近代人の文明の感覚の底に根をおろし、それから脱れ得べくないものであることを、彼は知り尽している。彼の詩作を読んでみると、このことははっきりと分るし、彼の詩に關する批評には、詩篇があつて、詩篇のために題材があり、詩的美というスタイルが問題であるという見識が一貫して流れている。もっとも初期から中期にかけての詩的美優位の立場は、後期の戦後の円熟期になると、その詩の題材である作者の人生観、信念、思想も理解する必要をかねそなえるべきだといった、幅広い態度にすこし變化するが、その基調である詩に対する姿勢は貫かれてゐる。そして、(しかもというべきだろうが) こうした詩に対する姿勢は自然発生的なものでなく、あくまで余りにも意識的、意図的である。

同じ著作の序論で言う。「私たちが楽しんできた詩に対するめいめいの読み方から、私たちの心のなかに作りあげた詩の型は、『詩とは何か』という質問にたいして、私た

ちが自分のために作りあげた一種の答えであります。最初の段階では、私たちは詩を読み、その読んだもののいくつかを楽しむことによつて、詩とは何であるかを見つけたします。その後の段階では、私たちがはじめて読むものと、すでに楽しんできたものとのあいだの似ているところと、ちがつているところを知ることによつて、私たちの詩を味わう力を向上させていきます。詩とは何であるかを、もし私たちが学びとるとすれば、それは詩を読むことから学びとるのです。しかし、私たちがもし生れながらにして、詩一般にたいする観念をもつていないとすれば、個々の詩を認識することはできないといつてもよいでしょう。とにかく、『詩とは何か』という質問は、個々の詩に対する私たちの経験からまづたく自然にわきでるものです<sup>(15)</sup>」

ところがその何頁かあとで、「私が現代詩はきわめて批評的であるというとき、私は現代詩人がたんに美しい韻文の作者にすぎないものでなくて、彼は『詩が何のためにあるか』というような問題を反省しなければならぬといいたいのです。つまり、たんに『何をいうべきか』ではなくて、『それには、どんな方法で、誰に語るべきか』ということを反省しなければならぬのです。私たちは、普通の

意味で経験とはいえない経験を伝達しなければなりません。もしそれが伝達といえるならばです。というのは、その言葉を無条件で使うことには異議をさしはさむむきもあると思うからです。しかも、その経験は實際生活の価値評価の方法とは非常にちがった方法で秩序づけられた、個人的な皆さんの経験から作りあげられて、しかもそれが表現された時にのみ存在するからです<sup>(16)</sup>と云っている。なるほど「詩とは何か」という問題は人間の発達の段階によって違っても、要は自然発生的なものかもしれない。しかし現代詩人に課せられた詩作は、日常の経験といえない経験を、制作の過程で詩人独自の能力で組み合わせ、新しい経験へまで、意識的、意図的にもってこななければならぬのである。しかもそれは詩人の意志するか否かにのみ関わっているわけではなく、歴史の変化につれて、その時代に相応しい形に、なにかの力で引き寄せられていくのである。私はこうした詩に対する関心のあり方を、あるいは近代文明の重荷であるかもしれないと思っている。そしてエリオットはヴァレリーとともにこの重荷を一生、ともに背負って歩いた詩人である。それをあえてパラドキシカルに言えば、この二人の詩人のこうした姿勢は、彼等が現代ヨ

ロッパにおける優れた明晰家であったことに由来していると、あるいは言えるかも知れないのである。

ただエリオットは、レイジャンの言うキリスト教的眞実を追求し、そのために鋭い彼の知性を駆使した点はヴァレリーと異なっているが、その他にも彼のアングロサクソンの体質が、ヴァレリーの明快さを避けて、彼なりに明快ではあるが、いつも彼の言葉の奥底に見えつ隠れつしながらも、<sup>ワグネル、ミューラー</sup>中道<sup>ミューラー</sup>の感覚を探らせていた事実を見逃すわけにはいかない。それはそれとして、エリオットの『四つの四重奏』を読むとき、いままで述べたような種類の文明の感覚を心得て読むべきであろうと、私は考えている。

## (二)

ここに二つのパスカル論がある。そのひとつはエリオットのもの (*The 'Pensees' of Pascal, 1931*)<sup>(17)</sup>、他のひとつはオールダス・ハックスレーのもの (*Pascal in Do what you will, 1929*)<sup>(18)</sup>である。ともにほぼ同じころ書かれたパスカル論で、作者の思想の中心的な体系をよく伝えているものである。一言で言うならば、エリオットは生の多様を統



一する超越的存在の認識を強調しているが、ハックスレーはそれとは逆に生の多様そのものを大切にし、生は元来多様であるから多様であるべく、生の横溢のなかに生きよ、生の讚美は生を徹底的に生きることによって、徐々に変化するが、永久に持続する生の調和を得て、ある音楽的な結論に達すると主張する。そして統一の原理などというものは、多様のどの部分かを抑圧するものであるから、統一の原理は生そのものを破壊するという。したがってパスカルはエリオットにあっては偉大な哲学者であるとともに文学者であるが、ハックスレーにとっては、生の讚美者 (Life-Worshipper) にとつては批判されるべき知識人になる。

ここで断っておきたいのは、私はこのアプローチで英仏文学の比較研究をしているのではないことである。エリオットというひとは英文学についても何十人という作家を批評しているし、英国以外の他のヨーロッパ文学について多数の作家を批評の対象にしている。そのうえ彼の批評には批評する作家、作品を説明するうえで必要な、これもまた多数の作家を傍証として引用している。どだい私のような無学者の齒にはおえない人物である。実際のところ、英文学だけでも私の知識ではどうしようもないというのが実感

である。まして、ヴァレリーだのパスカルだの、それからこの次の第三章ではボードレルやダンテが出てくるが、そうした英文学以外の作家にはおこがましくものを言う気さえ起らないのが、私の実情である。しかしながら次の二つの点ゆえにあえて蛮勇をふるって書きつづけているのである。その二つの点というのは、まず、エリオットはまえにも述べたようにヨーロッパ精神の伝統を強く意識しているので、英国の文学をヨーロッパ大の文脈に置き据えて評価している事実がある。これを無視してはエリオット論は成立しないし、『四つの四重奏』の詩的美を鑑賞することも不可能になる。ところで、私はこのように蛮勇をふるいおこしてエリオットのヴァレリー観からパスカル論へと筆をすすめていくうちにふとあることに気づいた。英文学に対する彼の批評の評価は今日では現代の古典になっているが、英文学以外のヨーロッパ文学では、彼の視野は地中海文明とその後継者達に向けられていて、ドイツから北の方、またロシア大陸にはあまり向けられていないのだ。しかもヨーロッパ文学の中心はダンテやフランスの作家にあるような印象すら与え、英文学に関してはシェイクスピアだけをあげ、敵し得る英国の作家としてはシェイクスピアだけをあげ、

ダンテが垂直の線を志向しているなら、シェイクスピアは水平の線を志向していて、一人が人間の情熱の高所と底部をわれわれに示すならば、他はそれを最も広く扱っているといったようなことを語っている。それにくらべて彼がゲーテと和解するには随分と年月がかかり、晩年の『賢者ゲーテ』(Goethe as the Sage, 1955)でようやくゲーテの真価を認めようと努力している。このようにエリオットの古典観、伝統観は地中海文明の方へ偏っているようである。

第二は私自身の問題であるが、私のような外国文学者がエリオットのような博識の人物を批評するときには、自分の専門的知識をあまり頼りにするのもよくないし、謙遜ぶることもよくない。また一方では、専門外の知識については不必要なまでのはにかみや遠慮や無力感を抱く必要もない。ものは適当に判断して筆を進めるのがよいようである。私のヴァレリーやパスカルに対する知識は(あとでボードレール、ダンテが出てくるが)日本における普通の文学の徒がもっている知識程度と考えていただければ、そしてドイツ語よりフランス語の方が弱いことを知っていただければ、私の『四つの四重奏』に対するアプローチを読んでいたかどうかで好都合である。いつも誤解はさまざま

角度から、予期もしないかたちであらわれてくるからである。

さて、エリオットとハックスレーの『パスカル』論に戻ろう。エリオットがパスカルを尊敬し、ハックスレーは尊敬もしてはいるが、生の多様の讚美者の立場から、神という統一の原理をかざすこの哲学者を批判したことは、すでに述べたところである。

エリオットはまずパスカルに讃詞を呈する。「パスカルはあらゆる世代の人々によって、今後とも新しく研究されるであろう作家、研究されねばならぬ作家の一人である。

彼が変るのではなく、われわれが変るのである。彼に関するわれわれの知識が増加するのでなく、われわれの世界とそれに対するわれわれの態度とが変化するのである。パスカルやパスカル級の人物に関する世の人々の見解の歴史は、人類の歴史の一部分をなしている。これこそ彼の永遠に変わらぬ重要性を示す事実である」<sup>(17)</sup>

パスカルの重要性とは、神という超越的存在の絶対的な意義を認識していたことであるのは疑いもない。だがパスカルの偉大さはその知性の強固さ、鋭利さ、繊細さ、巧妙さを駆使して、神の存在の意義と人間の情熱のさまざまな

相を如実に見通したところにある。しかも彼の知性はあくなく接するすべてのものを包括し、想像し得るすべてのものをも抱きこんだのだった。パスカルはある一時期世俗の社交を楽しんだことがあったが、エリオットはその生活はけっして遊興とも名づけられないし、またたしかに放蕩と呼ぶこともできないという<sup>18)</sup>。そして、ポール・ロワイヤル教団のジャンセニスムは、道德的に、カトリック教会内のピューリタニズム運動とも言えるもので、英国やアメリカのピューリタニズムに劣らないほど厳格であったが、しかしながらパスカルはその厳格な道德的な生活を送りながら、過去の世俗界との社交生活から得るところのものを充分に吸収したのだった。彼は人間に関する知識を拡大し、趣味を洗練した。彼は人生の諸相に通じ、社交生活から学びとったものをけっして忘れなかった。そのため、彼が彼の思索を全面的に宗教に向けたとき、俗界に関する莫大な知識は、彼の作品の価値を深め、広くしたのであった。

だが、エリオットはこうしたことよりも、さらにすぐれたパスカルの才能を指摘している。「ものを考え、思想によって生きるすべての人間は、かならずその人自身の懷疑をいだかすにはいられない。たとえば、疑問に出席して立

ちどまる懷疑、否定に終る懷疑、あるいは、信仰にまで至り、懷疑を超越した信仰を完成するなんらかの要素になる懷疑などである。そしてパスカルは、きわめて情熱的で熱烈ではあるが、力強い調整のとれた知性を通じてのみ情熱をもやす種類の宗教信仰者の典型として、その未完に終わった『キリスト教のための弁護』の初めのほうの部分において、信仰の精神と不可分離な関係にある懷疑の悪魔にひるむことなく立ちむかっている」と<sup>20)</sup>。

その結果、パスカルの絶望、幻滅はけっしてパスカルの人間的弱さを示すものでなくなっている。彼の絶望と幻滅が完全に客観性をもっているのは、それらが知的な魂の発展における本質的な契機になっているからである。それらはキリスト教的な神祕家の発展に必要な欠くべからざる段階である。暗夜に相当する。そして私達はパスカルの絶望が現実に符合しているのので、パスカル批判者のあるひとたち<sup>21)</sup>のいうように、精神病理学的に片づけるわけにはいかない。それは信仰の歓喜に必要な序曲であり要素である。パスカルの「神なき人間の悲惨」もまたこうして思索されたのであった。彼の著作のなかには断片的な文章も見出されるが、すこし綿密に調べてみれば、断片的なのは表現上の

ことだけであって、思想に關してはそうでない。彼をユニークな思索家、文章家に行っているものは、幾何学者と、「誠実な人間」と、神に対して情熱的な渴望をもった宗教的人間との適切な正確な結合である、とエリオットは考えている。

そして彼はパスカルに關する考察を次のように結んでいる。「もっとも重要なのは『三つの秩序』、すなわち自然の秩序、精神の秩序、(神の)愛の秩序に關する彼の分析である。これらの三つの秩序は互いに非連続であって、進化論の学説におけるように、高次のものが低次のものの中に含まれてはいない」。彼はこの文章に自註をつけて「パスカルから部分的に示唆を受けた、現代におけるひとつの重要な非連続説は、T. E. ヒューム著『思索集』(Speculations by T. E. Hulme, (Kegan Paul)) に収録された諸断章にその輪廓が述べられている」と補足している。

ここにエリオットのパスカルに対する考察の骨子が見られると同時に、自然、人間、神の非連続の三段階の世界観をもつエリオット自身の思想の中心が見い出されるのである。彼は人間が到達することのどうしてもできない、ある絶対があり、人間はそれを認識するのであって、創造する

のではないと言っているが、エリオットにとって、パスカルはそのような秩序を弁えたヨーロッパの知識人として眼前に浮かび出るのである。

パスカルをしばらく離れて、エリオットの自然、人間、神の三つの秩序についていましばらく書いてみたい。この非連続の思想といわゆるヒューマニズムとの關係は如何であらうか。これについては『異神を追いて——近代異端入門の書——』(After Strange Gods, 1934) や『ランスロット・アンドルースのために——スタイルと秩序に關する批評集』(For Lancelot Andrewes—Essays on Style and Order, 1928) 等を読む必要があるが、前掲書中にも収録されている『アーヴィング・パビットのヒューマニズム』(The Humanism of Irving Babbitt, 1928) や『再びヒューマニズムについて』(Second Thoughts about Humanism, 1929) に明瞭に書かれている。特にいまあげた書物のなかで最後のものがよい。それからのち、戦後の円熟期の諸評論を読んでみると一段と分りやすい。

エリオットはキリスト教的眞実を追求した。だが彼はただのクリスチャンではなく、詩人であり、文明人であり、明晰家である。この博識の人物はヒューマニズムに対して

もその思想の位置づけを充分に知っている。

エリオットはキリスト教の神の存在を彼の思想の中心に  
おいているから、当然ヒューマニズムはその信仰に附随し  
てくると考えているが、神の存在を認識することを第一に  
重要と考えるならばヒューマニズムは望ましい思想の系譜  
であると考えている。たとえば文明という言葉をたんに言  
葉として取り扱うならばいざしらず、もし人々が文明を意  
志するならその人達の住む所や時や、その人達の個人的素  
質に応じて、多種多様の意志の対象を求め、それによって  
みとされるであろう。しかしながら文明への意志の基調に  
はおおむね同じ方向に向っている一つの習慣といふべきも  
のがあはずだ。そしてこの習慣は、ただの風俗におわら  
ず、高いレヴェルにおける精神的、知的な内部調整から、  
文明の統一原理にまで至る精神作業を含んでいる。しかも  
それは個人的な作業をこえ、歴史的社会的な過程をもみた  
していく。したがって「彼（バビット氏——筆者註）は、  
キリスト教がわれわれの西欧人の歴史の中枢を占めている  
ことを知っている筈である。歴史的な事実としてみる限  
り、ヒューマニズムと宗教とはけっして併行するものでは  
なく、ヒューマニズムは散発的なものであり、キリスト教

は持続的なものである<sup>(25)</sup>」といった発言になる。

また、彼はキリスト教の信仰を前提として、ヒューマニ  
ズムの位置づけをする。何故ならば「近代のヒューマニス  
ティックな見方は、人間が完全なものになりうるというこ  
と、もしくは、漠たる改善の可能性をふくむものであると  
いうこと、このどちらかを含んでいる<sup>(26)</sup>」からである。彼に  
とって人間は、いかなる意味においても完全でなく、惨め  
な存在であり、しかもこの不完全さ、惨めさを理解し得る  
と同様に、それでいて完全なるものも、言いかえれば人間  
が到達することがどうしてもできない、ある一つの絶対的  
あることをも認識し得ると、考えられるのである。要はそ  
の完全なもの、絶対なものを認識するのであって、近代の  
ヒューマニズムがおこがましくも浪漫的に思考したよう  
に、それを創造し、その地位を奪うのではないと、エリオ  
ットは厳格に語る<sup>(27)</sup>。

そうであるから、この前提を認容するかぎり、ヒューマ  
ニズムはその特性を充分に生かすことも出来、またそうす  
るべきであるのだ。「宗教的態度と純粋なヒューマニステ  
ィックな態度との間には、なんら衝突もない。二つのもの  
は互いに必要なのである<sup>(28)</sup>」と彼は言う。

彼の言う純粋なヒューマニスティックな態度について、彼は八箇条の箇条書風にその特性、機能をあげている。少少長きに失するが興味深いものであるから、全文をここに引用する。

「一、ヒューマニズムの機能は、教義や哲学理論を設けることではない。ヒューマニズムは、一般的な教養<sup>カルチュア</sup>であるがゆえに、哲学的な基盤の問題には関与しない。またそれは、『理性』より常識に関与する。厳密な定義へと志向するとき、それは、自分自身とは別な何ものかになつてしまふ。

二、ヒューマニズムはゆとり、寛容、平衡、正常性に寄与する。狂信に対して反撥する。

三、世界はゆとり、寛容、正常性なくしては動かない。ちょうどそれは、偏狭、頑迷、狂信がなければ動けないのと同じである。

四、何かを論駁することはヒューマニズムの仕事ではない。その仕事は教養と良識に関する必ずしも体系化できない自明の理にもとづいて説得することである。たとえば、行動主義のような誤謬の示す議論を排除するといふようなことをしない。ただ、趣味によつて、教養によつて訓練された感受性によつて働く。建設的というよりは批判的である。社会生活や社会理論、政治生活や政治理論の批評のためには必要なものである。(以下一部中略)

五、ヒューマニズムは、哲学や神学について積極的な理論をもちえない。その寛容な精神を極度に發揮して問うるすべては、要するに、これこれの哲学、これこれの宗教が、果して洗練されたものであるかどうか、ということである。

六、ヒューマニズムがあればそれで充分だという、われわれのいわゆる『ヒューマニスト』と呼ぶタイプの人間がいる。このタイプは貴重である。

七、ヒューマニズムは、(1)ヒューマニズムを哲学と宗教のかわりにしない『純粋なヒューマニスト』の場合、それだけで充分貴重であり、(2)明確な信仰にもとづいた積極的な文明においては、仲介的で矯正的な要素として貴重である。

八、最後に、ヒューマニズムは各個人からなるきわめて小さな少数派の場合その妥当性を發揮する。しかし、これらの個人を結びつけるものは、共通の綱領とか主張

への共鳴ではなく、教養である。こういう『知的な貴族』は『貴族に生まれついた』個人々々を結びつける経済的な絆をもつものでない<sup>(29)</sup>」

以上がエリオットのヒューマニズムに対するその特性、機能論の分析、箇条書であるが、私には大変興味があるものの、私の知識、理解力の限界をこえた点もあるし、私自身納得できない点もある。また彼独特のミステイフィケーションめいた筆先も感じられる。しかし、大体彼のいわんとするところは分るような気がする。神の存在、明確な信仰にもとづいた文明においては、ヒューマニズムのもつ常識、すなわち教養や良識は、哲学や神学を構築するものではないが、そのゆとり、寛容、正常性の美徳をもって、狂信的態度に反対し、その趣味によって訓練された感受性をあわせもって、その時代の信仰、あるいは広い意味での信念が文明的に洗練されたものであるかを試し、仲介的で矯正的な役割を果す。それゆえに純粋な――つまり神の地位をもうかがう知性の倨傲に堕さない――ヒューマニストは貴重である、という主旨であろう。

なお、エリオットが神の信仰とヒューマニズムについて次のような言葉を語るとき、彼のこの問題に対する一般的

な態度がよくうかがえ、彼の文明の感覚がキリスト教の歴史のなかでどのような姿勢をとっているかが分る。彼の文明の感覚の基本的かつ具体的な姿が分るのである。「理性的な承認が確立するのは遅れるかもしれないし、知的な確信もゆっくり時間がかかるかもしれない。しかし、とにかくそれらは、誠実と人間本然の性を裏切ることなしに不可避的にやってくる。しかし、心情を整頓することは、もっとあとの、しかも恐ろしく困難な仕事なのだ。知的な自由は、完全な霊的な自由とくらべれば、もっと早く、もっと容易なことがらである<sup>(30)</sup>」と。そしてその次に彼は言う。「宗教的な態度と純粋なヒューマニスティックな態度との間には、<sup>(31)</sup>なんら衝突もない。二つのものは互いに必要なのである」

さて、オールダス・ハックスレーの『パスカル』論に話を戻そう。ハックスレーはエリオットと違って生の讚美者の立場からパスカルを批判する。勿論パスカルが偉大な哲学者であることを当然としながらであるが。この評論は評論集『なにをしよう』(Do what you will, 1929)のなかに収録されている。パスカル論を読むときには、その批評集の題名がブレイクの詩「なにをしよう」と、この世は作

りものだ／矛盾だらけにできている」(Do what you will, this world's a fiction / And is made up of contradiction.) からとらわれていることと、この批評集の最初のエッセイ『一と多』(One and Many)をいっしょに読んでおくのがよいと思う。

彼の言うところによれば、生きんがためには、魂は世界と密接な關係を保ち、すべての感覚や欲望、思想、感情の通路を通して世界と同化しなければならぬ。それらの通路を阻害するものはなんであれ危害を与えることになる。

たとえば、型にはまった日常の生活や、たえず不注意の状態にあることや、モノメニアや、また悪徳や、その反対の徳に偏ることも原因になって、こういう通路を塞ぎ、榮養分を絶てば、魂は死んでしまう。<sup>(32)</sup> そのなかでも統一の原理を強引につくり、それを押し立てて、この人生という多様の存在を割り切り、統一していくことは、はなはだ危険である。生の多様は多様として認めた方がよい。なぜなら、統一の原理などというものは元來虚構であって、大抵は超越的なものと考えられているから、われわれの経験で理解し、感受し得るものではない。このような虚構でもって生を恣意にたちきることは、魂が生きんがために、是非とも

避けたいものである、ということになる。<sup>(33)</sup> こうした人生觀をもつて彼はパスカルを論じている。

パスカルは宇宙の謎に対して質問を發して、解答を作ることの心理学的な理由をよく承知していた。彼は宇宙の謎を人間が解こうとするのは、人間には無理に近いことであるので、結局は神という絶対者の手を求めるようになるのを、知っていた。<sup>(34)</sup> 『バビロンの河は流れ、落ち、洗ひ去る。ああ、聖なるシオンの都よ。そこにこそすべてのものがとどまり、何物も落ちることがない』。言葉そのものはパスカルの言葉であるが、これは昔ながらの殆んど人間全体に共通した憧憬——もろもろの神と善と、すべての真と美と、あらゆる正義と、啓示と、絶対者と、困惑し苦惱する人間の正当な要求とを生んだ憧憬を表現している。<sup>(35)</sup> こうして絶対なるものはあまりに人間的な憧れから生れて、人間の悲惨、疲労、困惑、無常感是不動のものに対する憧れ、道德的な名分の正しさに対する願いを生み、これが絶対者をつくっていくことの心理過程をパスカルは承知していたのであるというのだ。つまり、「人生の変化と凋落の事実から、願望の論理は変化せぬものの存在を帰納した。現象は多様で混沌としている。せめてものがより単純で、より



理解しやすいものにならないだろうか。この希望が創造する<sup>36)</sup>のである。ここで注意したいことは、ハックスレーはより単純で、より理解しやすいという言葉を使っているのだ。しかし現実には、絶対者——神——統一の原理はこうした心理から生れてくる。比較級がいつのまにか最上級に置き変えられる。ハックスレーにはそれが虚構に見えてくるのだ。しかも繰り返すというが、生は多様なのだ。一つであることは魂が多のなかに生きる道を阻害する結果におちいる。生の肉はやせる。

病める禁欲者であったパスカルに対する、ハックスレーの批判はこうして始まる。そしてパスカルが人間の属性であると考へた形而上学的望郷の心情は、たんに絶対者、不動性への希望にとどまらない。人々は宇宙の謎を聞きたがる。そしてキリスト教はそれに答へる能力があると考へられてきた。しかしながら、歴史をふりかえって考へてみれば、キリスト教こそが(他の世界宗教も大体そうであるが)この憧憬を、望郷の心情を人間の心に起こさせ、刺戟した最初の、最大の元兇であった。そして過去を一定の望ましい未来の目標へ導くものと思へる一つの総合理論<sup>37)</sup>を民衆に与へた。人々は幾世紀ものあいだ、キリスト教のこの操作

になれ親しんできて、いまではこれを世界の、人生の当然と考へている。もしいま、キリスト教的思考をかりにわれわれの頭から払い去っても、われわれは古代に回帰するわけにいかず、途方にくれてしまうだろう。しかしこれはあくまで習慣であつて、新しい習慣が発生してくれば、そのような困惑は消えるだろう。だから今日、人々は虚構にもっとよくなれ、訓練されて、統一の原理に惑わされないうにしなければならぬ<sup>38)</sup>。「宇宙の謎は唯一の正しい答をもつ判じ物ではない<sup>38)</sup>」のである。われわれはこの世の中に

二つ以上の真実のあることを理解しなければならぬ。ハックスレーはパスカルを批判しながら——パスカルが服の裏に縫いつけていて、死後発見された、彼の発心の有名な覚書について、全文をあげて、分析し、解釈していくあたりは非常にすぐれた文章だと、私は思っているが——<sup>39)</sup>ブレイクの生の讚美をあげて、この世のものはこの世のなかに生きていけ。たとえそれが虚構であつても、神とか絶対者とか統一の原理よりは人間にとって害の少ないものだ。なぜなら、少なくともその一部は経験できるからだ。生の矛盾は生を強め、拡大し、成長させる。生の横溢は人生の生きる証拠であつて、欲して行わざる者は禍をまね

き、禁欲は死を、欲望は美と果実を植えるという<sup>(40)</sup>。ハックスレーの生の讚美には、彼個人の知性派的懷疑主義者から神秘的思想家へ変化していく過程における、彼に必要な宣言が見出されるが、パスカル論としてはいかがなものであろうか。いささか利那的、享樂的、懷疑主義の果てのなげやりの精神が感じられる。なにはともあれ、エリオットのパスカル論に比較すれば、多少ともその匂いがないではない。

因みにブレイクのことだが、エリオットは初期の評論集『聖林』のなかで、ダンテのような古典的詩人ではないが、恐るべき天才であったと評している (This makes him terrifying<sup>(41)</sup>)。恐るべきというのは、ブレイクはその生活環境からして、世論に鈍らせられたり、知識人を氣どったり、両親や妻からの家庭的な期待に刺戟されずに、特殊な誠実さを維持できた天才であったというのだ。彼は自分が何があるかを知っていて、彼の本質的なものだけを、世間に説明しようという野心を持たずに、詩に唱ったのだ。そこから彼の無垢な光が発していると評価する<sup>(42)</sup>。

これもついでだが、エリオットの批評を読んでいると、彼は無垢なるものに対してかなりの敬意を払っているよう

である。ブレイク論でもそうだが、中期の三十年代の代表作である(彼はその後この作品を嫌ったのだが)『異神を追いて』のなかで、現代作家三人、マンズフィールド、ロレンス、ジョイスをあげて批評しているが、マンズフィールドに無垢らしきものを感じてかなり高い評価をしていたと憶えている<sup>(43)</sup>。またそのころ書いた『ニコロ・マキアヴェリ』(Niccolo Machiavelli, 1928)では、マキアヴェリと後生のマキアヴェリストの相違を論じ、マキアヴェリに本物の精神があり、それは無垢の光があり、後世の徒はただの権謀術数家に墮落しているときめつけている。もっともこの評論はS・スペンダーの語るところによると、自分の一番屑の作品であるが、と言ったそうであるが。キリスト教徒エリオットの一面が無垢という觀念への憧憬に伺えるような気がする。

話は別になるが、このように昂然とした(いや傲然としたと言ってもよい)キリスト者エリオットの思いもかけない他の一面を伝える文章が、ハーバート・リードの思い出の文にあるから、批評ぬきで書いておこう。思いがけないといったが、考えようでは思いがけなくない一面かもしれない。彼のブラッドリー論を読むとなおさらそのような気

がする。

「これよりまえ（一九二七、八年頃——筆者註）エリオットと（最初の妻）ヴィヴィアンは、ベルグレイヴィアとチェルシーの間にあって、そのどちらともつかぬロンドンのあの部分にある、チェスター・テラス五七番地の小さな家に何年も住んでいた。クライティーリオンのための夕食が終ったあと、普通それが家に帰る終列車に乗れなくなるほど長く続いたので、私は時々チェスター・テラスに泊ったものであった。そんな折のこと、早朝目を覚ますと、やがて一階にあった私の寝室のドアがゆっくり、音もなく開けられつつあるのに気付いたことを覚えていた。私はじっと横になっていて、まず手が、次に腕がドアの向うから出てきて、帽子掛からそこにかかっていた山高帽をはずすのが見えた。七時ちょっと前のことだったが、エリオットが早朝の聖餐式に行くところだった。彼のキリスト教入信をはじめてそれとなく知ったのはそのときのことだった」<sup>(4)</sup>

(三)

私はエリオットの『四つの四重奏』研究のアプローチのために、まず彼の文明感覚を取りあげた。第二には（次回のアプローチには）『四つの四重奏』に至る詩作の発展、とくに『荒地』以後のそれを辿る予定であるが、それはともかく、私は彼の文明感覚を、ヨーロッパ文明の危機感から、そして近代文明の重荷とおもえる詩人の詩作の過程における自意識の過度の展開から生じてきたものとして、捉えてきた。彼の文明感覚はこうした事情のうえにたち、キリスト教の神という絶対者に対する信仰を中心とし、すなわち神の愛、人間の精神、自然の非連続の世界観を確信しながら、一方では、神の位を占奪しようとし、我が身の分を心得たヒューマニズムとの知的・心情的調和をとり得るものとして論述してきた。そしてこれらの私の言葉や文脈のなかに、彼の *ワイルド・ミステリ* を尊ぶ英国人らしい（米国立れのエリオットの場合、彼が英国に帰化したことなどを忘れて、いかにも米国人らしいと、すぐさま言い換えても別段かまわないが）態度と、それでいてヨーロッパ文明の中心を地中海文明とその後継者に置いている見方を（あるいは傾向を）それとはなしに指摘してきたつもりである。しかしながら、エリオットの文明感覚は、彼の古典論を

軸とする成熟の感覚の理論なくしては完全に語り得るものではない。いや、成熟という感覚をピラミッドの頂点にしてこそ、彼の文明感覚は把握、認識することができるというべきであらう。『古典とは何か』(What is a Classic? 1944)と、それを補足するものとして、『古典と文学者』(The Classics and the Man of Letters, 1942)それから作家論として、ダンテに関する批評のなから二つ、『ダンテ』(Dante, 1929)、『ダンテが私に意味するもの』(What Dante Means to Me, 1950)、『シェイクスピアは』、『シェイクスピアとセネカの克己主義の影響』(Shakespeare and the Stoicism of Seneca, 1927)や『ハムレット』(Hamlet, 1919)等である。その他、晩年の作であるゲーテ論や、ミルトン論、それからマシュー・アーノルドに関する二、三の批評が必要になるだろう。

『古典とは何か』でエリオットは言う。

「もし『古典』という言葉で私が表わしています意味の最も総合的なものを示唆する言葉を定め得るとするならば、それは成熟という言葉です。(中略) 古典は文明が成熟したときのみ、ある国の言語と文学が成熟した場合にのみ、生れ得るものです。しかも、それは成熟し

た人間の精神の作品であるはずで、その文明、その言語が、個々の詩人の心の包括性ととも、普遍性を生む重要な所以であります。成熟という語を、それを耳にする人が、既にその意義を知っていると仮定せずに定義することは、ほとんど不可能です。で、こう言ったらどうでしょうか。もしわれわれが教育ある人間であって、真に成熟しているならば、ある文明、ある文学の成熟は、ちょうど、われわれが会おう他の人間の成熟を認め得るように、認め得る、と。成熟の意味を成熟していない人に真に理解出来るようにし——さらに受け入れるようにすることは、恐らく不可能であります。しかし、もしわれわれが成熟しているならば、直ちに成熟を認めるか、あるいは、さらに深く接触することによって、知るようになりませう<sup>(46)</sup>」

この言葉は、エリオットの文明感覚が、その深度と精巧さと狡知にも似た知恵を含んでいる様を如実に物語っている。しかも彼の成熟に関する感覚はさらに幅広い、豊かな視野を、その強固な知性の説得によって拡げていく。すなわち、精神の成熟は言語の成熟を伴い、その基盤に生活態度の成熟を求め、そうして共通の文体の完成を目指してい

くのである。そして、精神の成熟は、それは歴史および歴史への意識を必要とし、歴史への意識は自分の所属する民族の歴史にとどまらず、自己の属する民族以外の歴史と較べてみる場合にこそ、充分に自覚されることが出来る。

ところで、私がいま語っているのはエリオットの古典論でなく、その中心思想である成熟ということである。なぜなら、私はこの一文で、エリオットの文明感覚の実体を追求するとともに、その感覚を知ることによって『四つの四重奏』へ接近しようとしているからである。成熟という感覚を通俗に言うならば、ここに美しい女がいるとする。その女性が美しくあるためには、いや何故にその女性が美しくあるかという理由のためには、美しい部屋がなければならぬ。『belle chambre』それが文明であるかもしれない。そして女の美しさも、様々あるが、成熟の美しさを賞味するのが、あるいは文明人であるのかもしれない、というような話になるだろう。しかしエリオットは詩人であるから、成熟という言葉を語るとき、直ちに文明と言語の成熟、ヨーロッパに共通するある時代の文体を示唆する。そして、この彼の文明感覚は、ヨーロッパ大の普遍性と、その普遍性の統一原理となる何物かを探求することによつ

て、成熟というものを完全な球体のごとく作りあげ、磨きあげていく。勿論そこには伝統の尊重と現代の開拓との相關関係が働く。

「現存する文学を守ることが、詩のディレッタントや、小説の読者の関心事以上の問題であるという、主張ですでに受けいられている人々に対してのみ、私の訴えは通じるのである。そういう人々は、そうした態度をとることによって、発達した言葉を、そして文明を野蛮から守る意味を知っている。彼等はまた、いやしくも現代の混沌が秩序に変えられるべきだと思ふならば、行政的かつ経済的統一の要求以上のものを——すなわち、ヨーロッパ文化の多様の統一の必要を認めている人々でもある。新しい統一は古い根からのみ成長することを信じている人である。古い根、それはヨーロッパ人の共通の遺産である、キリスト教信仰と古典言語であり、その根は解きほぐし難いほどからみ合っている、と私は考えている」<sup>(46)</sup>以上のことをも具体的な作家、作品批評でいうならば、なにをさておきダンテ論をあげねばならぬだろう(断つておくが、いうまでもなく私は日本訳のダンテ以外知らないが)。「ダンテが私に意味するもの」はダンテを語りなが

ら、非常にすぐれた古典論、あるいは成熟論を述べるだけでなく、エリオット自身の詩作の制作過程を知るうえで興味ある文章である。エリオットはダンテから受けた教訓について次のように言う。第一に、ある文明の、そしてある言語の偉大な主人は、その言語の従僕でなければならぬ。この責任感言葉の彫琢に関して意識的な技巧となり、このことが古典的詩人の特徴になる。ダンテはイタリア文学において、ちょうどシェイクスピアだけが英国文学に占めているような地位を、占めていると思われる。しかし彼等が言語の魂に肉を与え、そしてその言語の可能性を開発するとき、ダンテは比較的意識的に、シェイクスピアはより無意識に仕事した。そしてシェイクスピアは彼ほどの天才にのみ許される自由を行使したが、同じく天才の持主であったダンテはそうしなかった。彼は自己の言語を、彼が書く前の状態よりも高度に発展させ、洗練を加え、正確なものとして子孫に手渡すことを、詩人にとって可能な最高の業績であることを知っていた。<sup>(48)</sup>

第二には、ダンテの持つ情緒領域の広さという教訓である。偉大な詩人は、たとえばスペクトルとか音域とかの図解風に言うならば、通常の視力や聴力の範囲内にある色彩

や音を、他のひとびとよりもはつきりと感受し識別するだけにとどまらず、彼は普通人の知覚範囲を越えた波長を感受し、彼の助けを借りねば普通人に見えない波長の両端をもっとよく見えたり聞こえたりするようにしてやれるのである。普通よくダンテは宗教詩人と呼ばれるが、その呼称は彼の詩人としての普遍性を割引くことになるだろう。

『神曲』は、原罪による墮落の絶望と神の至福とのあいだにあって、人間にできるあらゆるものを情緒的に表現する。したがって『神曲』は、不分明なものを探求し、それをあらわすべき言葉を発見し、ひとびとにはあらわすべき言葉がないゆえにほとんど感じることをさえないような感情を把握するという義務を、詩人に絶えず思い出させる。そして同時に、日常意識の境界線を踏みこえる探究者が同胞市民のもとに立ち帰って報告できるのは、同胞市民にはすでに熟知の現実を始終しっかりと把握している場合にかぎられることも、思い出させるのである。<sup>(49)</sup>

このダンテが与えた教訓を書く直前で、エリオットは、ダンテの思想とか、ダンテの人生観とか、『神曲』に形と内容を与えた哲学や神学から、自分の受けた恩恵について語りたいたいと思わないと言っている。これは『ダンテ』(1929)

で詩人の思想や信念はその詩人が詩を書く途上でたいへんに大切なものであるが、一度詩として表現されれば、本来の詩人個人の思想、信念とは質的に別個のものとなる。したがって読者は詩人の個人的な思想や信念に共感しなくても、詩そのものを享受し得るといふ、有名な詩的同意論（ポエティック・アグリーメント）と同じ系譜のエリオットの詩観である。<sup>(50)</sup> それについては次回のアプローチにゆずるとして、ここではむしろ『ダンテ』（1929）の『Ⅱ章に対する自註』のなかの「私がよく引用するシェイクスピアの句、Ripeness is all,（円熟こそがすべてである）」<sup>(51)</sup>を思い出し、じっくりエリオットの文章のその細字の個所を味わう方が、私にはなにかしら、意味があるように思えてならない。

『ダンテが私に意味するもの』の最後は、ダンテがヨーロッパ大陸の他のすべての詩人にまして最もヨーロッパ的であった、という言葉で終っている。<sup>(52)</sup> もっともエリオットにとつて、ヨーロッパ的という表現は、ダンテがきわめて地方的であったという表現と表裏一体となっている。見方によっては弁証法的に発展するともとれるが、とにかく裏している。「実際、彼ほど地方的な詩人はいないわけで、イタリア語を母国語としない読者には感じ取れないものが

ダンテの詩に数多くあることを、決して忘れるわけにはいかない。しかし、外国人にとつて永遠に感じ取れない残滓があることに気づく、度合が少ないのであって、それは、わたくしたちの誰もが母国語でない言語の他の巨匠を読むときよりも度合が少ないように、私には思える。ダンテのイタリア語は、わたしたちが読もうと努力しはじめた瞬間から、どういふわけかわたしたちの言語になる。そして技巧の教訓、言葉の教訓、また感受性の探究の教訓は、ヨーロッパ人なら誰も肝に銘じて母国語に適用してみてもよい教訓なのである」<sup>(53)</sup>

次にシェイクスピア批評になると、彼の筆は鋭い輝きを放つ。やはり彼エリオットにとつて母国語であることを、わたくしたちに敏感に感じさせる。だがそうであるにしても、エリオットの文明感覚を解きあかすものはダンテより少ない。この辺にエリオットの文明感覚が奈辺にあるかが伺い見られるような気が、私にはする。

彼は言う。我々はダンテには「哲学」があつて、それだから、ダンテと同じくらい偉大な詩人ならば、誰でもそうした「哲学」がなければならぬと、考えがちである。ダンテはアキナスの哲学に基づいて書き、すべての点で一

致している。だからシェイクスピアもセネカ、モンテエニ  
ユ、あるいはマキアヴェリの哲学か、それを折衷したもの  
に基づいて書いたのだろう。もしそうでないなら、自分で  
思索して書いたのだろうかと思いがちである。もつともそれ  
は事実かもしれないし、多分事実だろう。しかしとエリオ  
ットは言う。「私には何故ダンテやシェイクスピアが何ら  
かの意味で思索したとしなければならぬのか、その理由  
が解らない<sup>(55)</sup>」。実はダンテとシェイクスピアとの相違は、  
ダンテにはその背景に一貫したひとつの哲学があつて、そ  
れだけ彼がしあわせだったということに過ぎない。詩の間  
題とはかならずしも関係がない。たしかにダンテの詩の背  
景となった時代思想はアキナスにみられるように、整然  
として、強く、美しく、そしてこの偉大な天才のうえに集  
中して行くのである。その点ダンテはシェイクスピアより  
恵まれていただろうが、だからといって、この二人の詩人  
のいづれが優れているなどといったことは問題にならな  
い。ダンテやシェイクスピアぐらいになると、背後にある  
哲学の如何にかかわらず、詩人としてすぐれた詩を書く。  
重要なことは、二人とも「何かある恒久的に人間的な感情  
を、完璧な言葉で表現している<sup>(56)</sup>」ということなのである。

シェイクスピアも、彼の個人的な苦悶をもつと「何か豊か  
で、新奇なものに、何か個性を越えて普遍的なものに変え  
ることを目指す<sup>(57)</sup>」という、詩人にとって唯一の生き甲斐の  
ある仕事に没頭し、自分の能力によって詩を書き、彼が生  
きていた時代の思想を底において、その時代の感情が達し  
た頂点を表現している。ただ、エリオットの眼には、やは  
りダンテがヨーロッパ人の原点というか、標準というか、  
そんなものを表現しているように見えるらしく、シェイク  
スピアについて、次のような批判をしている。「私には、  
セネカ、マキアヴェリと、モンテエニユの作品が、殊にシ  
ェイクスピアを通してこの時代に及ぼした影響は、ある新  
しい型の自意識に人々を向わせているように思われる。そ  
れはシェイクスピアの作品の主人公、たとえばハムレット  
などにも見られる自意識であり、自分というものを劇的に  
考える傾向である。そしてそれは人間の歴史、あるいは進  
歩、あるいは墮落、あるいはまた、変化の、たしかにあま  
り愉快でない一段階がここに始まっていることを示してい  
る<sup>(58)</sup>」

エリオットがダンテにヨーロッパ人を見る心の底は誰に  
も分らないだろうが、ヴァレリーと同じくヨーロッパの精



神の危機を痛切に感じたこの詩人の、ヨーロッパに対する心象風景は分らぬでもない。またダンテに比肩する詩人としてシェイクスピアをあげながら、ハムレットに近代文明の重荷ともいえる、自意識の圧迫と軋みを読みとっているのは、自己みずからの心を反映した文章であるとも考えられる。もっともハムレットは必ずしも彼の作品、あるいは作中人物として芸術的に成功しているものではないと、『ハムレット』(Hamlet, 1919) などを書いた頃から言っているが。

最後にアーノルドとエリオットとの関係について書く予定だったが、英国近代批評の父であり、文化の唱導者カギヤブと彼との関係は、いままで私が書いてきた内容とは別のアングルから書く方が妥当に思えてきた。それに私自身この文章を書きながら、少々書き疲れもしてきたので、これは割愛したい。であるから、ボードレールに対するエリオットの批評をすこし述べることで、エリオットの文明感覚を論じてきたこの文章の補完にしたい。

要は一言、こういふことなのだ。詩人であるエリオットの文明観は、詩人独特のそれを抜きにしてはあり得ないといふことなのだ。私は終始それに沿って筆をすすめてき

た。

さて、ボードレールに関していうことは余りないように、私には思える。エリオットは彼をダンテの系譜に所属する詩人であると考えているが、一面ゲートと似ているとも考えている。ダンテの系譜に属するというのは、勿論ボードレールの倫理感である。彼は天才的な大きな力もっていたが、それは苦しむだけの力だった。彼は苦しまなくてはいられない状態にたえずあり、またその苦しみを超越できなかったから、苦しみを自分の方へ引き寄せた。しかしどんな苦痛にも傷つくことがないその無限に受動的な能力で、自分の苦しみを研究した。この点ダンテとは違って、ダンテの『神曲』の地獄に出てくる人物にも似ていない。しかし彼は苦しむことで至福の状態を暗示することが出来た。そしてまた彼の倦怠も、精神病理学的に見なければ、「これは魂による生活を実現することに失敗したことからくる本式の *acedia* 無気力の一環であることも認めなくてはならない」。こうした点、彼はダンテの系譜に入るわけである。しかし一面、ゲートが健康を、ボードレールが病いという言葉を振りまわしていた違いはあるにしろ、それは現象面の話で、二人はいずれも時代感覚をもっ

ていて、少しも休止しない、批評的で好奇心に恵まれた精神力の持主であって、多くのことを理解し、また予見したところは似ている、と<sup>(62)</sup>言う。

こうしたボードレール観のほかに、『グンテが私に意味するもの』のなかで、エリオットがこのフランスの詩人から何を学んだかを述べているくだりはおもしろい。「ボードレールからはまず、わたしの母国語で書くいかなる詩人によってもまだ開発されていないもの、近代の首都の醜悪な面のもつ詩的可能性、醜悪な現実と千変万化する幻影とを融合できる可能性、日常の事実と空想とを対置できる可能性の先例を学び取ったと思う。ボードレールから学んだものは、ラフォルクから学んだものもそうだが、私の抱いていたような素材が、つまりアメリカの工業都市でひとりの青年が経験したような経験が詩の素材になりうるということとであり、また新しい詩の源泉は、従来不可能なもの、不毛なもの、手に負えないほど非詩的なものと見做されてきたものの中にこそ、見出しうるということであった。事実、詩人の仕事は未開拓な非詩的な資源から詩を作り出すことであつたし、詩人は、事実、非詩的なものを詩に変える仕事を職業として託されているのだということ、学ん

だのである」<sup>(63)</sup>

エリオットの文明感覚を語ってきた私は、もう言うことはなくなつた。ヨーロッパの精神の統一を探索する彼は、都会児であり、近代の首都を愛する詩人でもあるのだ。都会は変化する。彼も変化しなければならぬ。人間は不変の相をもつ。彼も不変でなければならぬ。

これを難しく言えば、『古典とは何か』で彼が田舎根性<sup>(64)</sup>（'provincial'）を拒否する精神だろう。「限られた地域内で獲得された規範を人間の経験全体に適用するところから生ずる価値の曲解、つまり、あるものを除外し、あるものを誇張することを意味しています。かかる曲解は、偶然的なもの、本質的なものとを混同し、また、一時的なものと永遠なものとを混同しています。知恵と知識とを、知識と情報とを混同したり、また人生の問題を技術によって解決しようとする傾きが、以前より多いように思われる現代において、新種の地方性が現れつつあります」<sup>(65)</sup>

まずは難しいことはともかく、エリオットはたしかに都会児であつた。そう思うと彼の文明感覚の理解しがたい点も理解され得るのではないだろうか。

そして詩人として彼は願っているだろう。

『これは言葉を使う天才だ』と叫ばしめるものでなく  
『言葉の精神を実現している』と叫ばしめる」ものを。<sup>(66)</sup>  
(……one which makes us exclaim, not 'this is a man  
of genius using the language' but 'this realizes the  
genius of the language'.)

### 第三部 了

〔註〕

私はこの一文を書くときためらった。本文中にも言ったとおり、これはかなり無謀の行爲であり、蛮勇をふるわねばならなかった。そしていまでも後悔している。しかしながら、この一文を書くことよって『四つの四重奏』の前段のアプローチの一つを、私なりに通り抜けられたと思っている。そしてその必要もあつたようである。また、ここで使つた論述の方法は、私のエリオット論(一)「伝統論」と同じく、エリオットをしてエリオットを語りせしめるという方法である。こうしてこの文章を書いたとき、いろいろな書物のお世話になったが、すべて間接的であつた。私は恣意のままに書いた。エリオットはこう考えているだろうと、私が考えるようにまとめてみた。勿論危険であるが、楽しくもあつた。以下間接的ではあるが、基本的に役立った書物のうち二、三列記しておく。

ところで、ひとつ気になることは、文化と文明という言葉の定

義、意味、用法等に関することである。ある人は文化と文明をはつきり区別している。しかし、エリオットはこの二語を一応は分けて考えているものの、二つは重なりあつたものと考へている(Notes towards the Definition of Culture, 1948. p. 13. 参照)。その他の著作のなかでも、彼は両語を類似の用法で使っている。エリオットの文化に対する考へ方は、なんといつてもアーノルドの文化論の影響下にあり、同時にその批判でもある。それはともかく、近代市民社会を前提にするとき、文化と文明という言葉は、なかなか明確に分けがたいように思う。トインビー、ラッセル、ラスキ、E・H・カーや、ジョン・デューイも、私が読んだかぎりでは、そうはつきり区別していなかつたと記憶している。ここにエリオットがこの二語をどのように使っているかという用例を一つあげておく。それにしても、文化も文明も、今日その言葉は濫用され、かつてナチスによって弊害に利用されたものだつた。「しかしながら、宗教的見地をところが文化的見地をとろうが、発展の徴候の一つと見るべきものは懷疑的精神の出現ということである。この言葉で背信の精神や破壊的精神を意味するものではない(まして知的怠慢に基づく不信の意味では全くない)。わたしの言わんとするものは、明証を検討する習性と、いそいで事を決しないだけの能力である。懷疑的精神とは一個の高度の文明的特性である、……(後略)」(前掲書 p. 29)

D. E. S. Maxwell: *The Poetry of T. S. Eliot*, Routledge &

Kegan Paul, 1952.

Kristian Smidt: *Poetry and Belief in the Work of T. S. Eliot*, Routledge & Kegan Paul, 1949.

Leonard Unger: *T. S. Eliot, Moments and Patterns*, University of Minnesota Press, 1956. Second printing 1967.

B. Rajan (ed.) *T. S. Eliot: A Study of His Writings by Several Hands*, Russell & Russell, 1966.

Allen Tate (ed.) *T. S. Eliot: The Man and His Work*, A Delta Book, 1966.

L. Unger (ed.) *T. S. Eliot: A Selected Critique*, Russell & Russell, 1966.

Kerry Weinberg: *T. S. Eliot and Charles Baudelaire*, Mouton, the Hague. Paris, 1969.

(1) Stephen Spender: *Remembering Eliot* (Allen Tate (ed.) *T. S. Eliot: The Man and His Work*, pp. 55—56, reprinted from *Encounter*, March, 1965)

(2) 平井正穂編『エリオット選集』第3巻篠田一士記「ヴァレリーの教訓」より。ヴァレリーの死に際してBBCが公行なわれた追悼放送の文章であるが、同年 Paul Valéry vivant [Marseille] CAHIERS DU SUD, 1946) に収録されている。

(3) B. Rajan: *The Overwhelming Question* (Allen Tate (ed.) *T. S. Eliot: The Man and His Work*, pp. 373—374) 参照。

(4) (2) 参照。

(5) T. S. Eliot: *Tradition and the Individual Talent* (1919) (*Selected Essays*, p. 15)

(6) 筑摩書房刊『パトリック全集』11巻文明批評「精神の危機」二六頁。

(7) 同書 二八頁。

(8) T. S. Eliot: *From Poe to Valéry* (1948) (*To Criticize the Critic*, 1965, p. 39)

(9) 同書 参照。

(10) 同書 pp. 39—40.

(11) 同書 p. 38 参照。

(12) 同書 pp. 38—39.

(13) T. S. Eliot: *The Use of Poetry and the Use of Criticism*, 1933, Faber paper covered editions, p. 121.

(14) 同書 p. 122.

(15) 同書 p. 19.

(16) 同書 p. 30.

(17) T. S. Eliot: *The 'Pensees' of Pascal* (1931) (*Selected Essays*, p. 402)

(18) 同書 p. 404, 参照。

- (19) 回轉 p. 404. 參照°
- (20) 回轉 p. 411.
- (21) 回轉 p. 412 參照°
- (22) 回轉 p. 415 參照°
- (23) 回轉 p. 416.
- (24) 回轉 p. 416, 原註°
- (25) T. S. Eliot: *The Humanism of Irving Babbitt* (1928)  
(*Selected Essays*, p. 473)
- (26) T. S. Eliot: *Second Thoughts about Humanism* (1929)  
(*Selected Essays*, p. 490)
- (27) 回轉 參照°
- (28) 回轉 p. 491.
- (29) 回轉 pp. 488—489.
- (30) 回轉 p. 491.
- (31) (28) 參照°
- (32) Aldous Huxley: *One and Many* (*Do What You will*, 1929, p. 44) 參照°
- (33) Aldous Huxley: *Pascal*, 15. *Unity and Diversity* (*Do What You Will*, pp. 272—274) 參照°
- (34) 回轉 *Pascal*, 4. *Answers to the Riddle* 及び詩題 I 中參照°
- (35) 回轉 *Pascal*, 4. *Answers to the Riddle* (*Do What You Will*, p. 239)
- (36) 回轉 pp. 239—240.
- (37) 回轉 *Pascal*, 22. *Habits* 參照°
- (38) 回轉 *Pascal*, 22. *Habits* (*Do What You Will*, p. 293)
- (39) 回轉 *Pascal*, 8. *Personal Grounds: the Ecstasy* (*Do What You Will*, pp. 250—254) 參照°
- (40) 回轉 *Pascal*, 17. *The Life-Worshipper as Moralistic* 參照°
- (41) T. S. Eliot: *Blake* (*The Sacred Wood*, 1920, university paperbacks, p. 155 及び p. 158)
- (42) 回轉 p. 152. 參照°
- (43) T. S. Eliot: *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy*, 1934, pp. 35—36 參照°
- (44) Herbert Read: *T. S. E. — A Memoir* (Allen Tate (ed.) *T. S. Eliot: The Man and His Work*, p. 22)
- (45) T. S. Eliot: *What is a Classic?* (1944) (*On Poetry and Poets*, 1957, p. 55)
- (46) 回轉 p. 61 參照°
- (47) T. S. Eliot: *The Classics and the Man of Letters* (1942) (*To Criticize the Critic*, 1965, p. 160)
- (48) T. S. Eliot: *What Dante Means to Me* (1950) (*To Criticize the Critic*, 1965, p. 133) 參照°
- (49) 回轉 p. 134.
- (50) 回轉 p. 132 及び T. S. Eliot: *Dante* (1929) (*Selected*

Essays, pp. 257—259 回 Note to Section II, p. 269)

參照°

(15) T. S. Eliot: *Dante, Note to Section II*, p. 270.

(25) T. S. Eliot: *What Dante Means to Me* (1950) (*To*

*Criticize the Critic*, p. 134) 參照°

(35) 回轉 p. 135.

(45) T. S. Eliot: *Shakespeare and the Stoicism of Seneca* (1927) (*Selected Essays*, pp. 135—136) 參照°

(55) 回轉 p. 136.

(65) 回轉 p. 137.

(75) 回轉 p. 137.

(85) 回轉 p. 139.

(35) T. S. Eliot: *Hamlet* (1919) (*Selected Essays*, p. 143)

參照°

(39) T. S. Eliot: *Baudelaire* (1930) (*Selected Essays*, p.

420) 參照°

(19) 回轉 p. 423.

(29) 回轉 pp. 420—421 參照°

(39) T. S. Eliot: *What Dante Means to Me* (1950) (*To*

*Criticize the Critic*, p. 126)

(49) T. S. Eliot: *What is a Classic?* (1944) (*On Poetry*

*and Poets*, p. 69) 參照°

(59) 回轉 p. 69.

(69) 回轉 p. 63.