

象徴の形姿(七) :
『哀歌』 解釈によせるモノグラフィ

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 大阪市立大学文学会 公開日: 2024-09-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 岸田, 晩節 メールアドレス: 所属: 大阪市立大学
URL	https://doi.org/10.24544/ocu.20180221-132

象徴の形姿 (七)

——『哀歌』解釈によせるモノグラフィ——

岸 田 晩 節

前稿に敷衍したやうに、ハイデッガーの最近の芸術哲学においては「思惟は詩作であり……存在の思惟は詩作の根源的な在り方である。……思惟は根源の文学 *Ur-dichtung* であり、これはあらゆるポエジイに先行し、且つまた、芸術が言語の領域の内部において作品に入来るかぎり、芸術の詩的なものにも先行する」(Heidegger, *Holzwege*, S. 303)とせられ、また、メーリケが一八四六年に書いた詩《*Auf eine Lampe*》についてシュタイガーとの間にとりかはされた往復書簡においても「詩人はもとより、思惟的であればあるほど、ますます詩作的となる」(Emil Staiger, *Zu einem Vers von Mörike, Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger*, in: *Trivium* 1951, S. 8, jetzt in: *Kunst der Interpretation*, Zürich 1955, S. 41)とせられるのであるが、しかしこれは科学の立場でいはれるのではなく、「存在の思惟」によって特徴づけられるハイデッガー独自の芸術哲学の立場において語られてゐるのであり、それは「存在の歴史」においてのみ成立する事態たるのである。これに反して「科学は」むしろ「思惟しない」のであり、「科学が思惟しえない、といふことは欠陥ではなく、長所であり、これあつてのみ、身につけた探求の技術を以て個々の対象領域へ介入し、そこに移り住む」のではあるが、しかし「科学の思惟に対する関係は、諸科学と思惟との間に存する裂目が、しかも架橋し能はぬ裂目として、はつきりと見えてきたときにのみ真の実りおほき関係となる」(Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, S. 133 f.)のである。

はたしてさうであるとするならば、かくのごとく科学の立場から架橋し能はぬ裂目によって隔てられてゐる思惟をその根源とし、むしろ思惟そのものとしての詩作によって成る文学のごときものを対象とする科学、すなはちわれわれの文芸学にあつてはそもそも事情はいかなものであらうか。文芸学はハイデッガーのいふところの「思惟と詩作との対話」を、いはばその学の対象のなかに持つといふことができるのであるが、かへつて文芸学の、この対話に対する対象上の近さこそ、まさに架橋不可能の裂目の遠さにほかならない。つまり文芸学が「思惟と詩作との対話」を対象として身近かに感じ、これをみづからの学の対象として対象化すればするほど、その対話との間は、したがつて思惟との間も、また文芸学本来の対象たる詩作との間も、架橋不可能の裂目によつてますます遠く隔てられてくるのである。この対話との関係が、したがつて思惟との、そしてまた詩作との関係が真に実りおほき関係となるためには、この裂目が、いよいよ架橋し能はぬ裂目として、はつきり見えてこなければならぬ。「裂目によつて隔てられる」といふことと、そしてそれが「見える」といふこと、しかも「架橋することのできない裂目であることがはつきり見える」といふこととは自ら別である。諸科学と思惟とを隔ててゐるかくも逆説にみちた裂目とはいかなるものであらうか。それにもまして逆説的であるといはなければならぬ、文学の学たる文芸学と思惟とを隔て、しかもまたその学と学の対象とを隔ててゐる、いはば二重の裂目は、架橋不可能な裂目として文学の学にとつていかにして認識可能であらうか。本論において前後数回にわたり、文芸学基礎論を中心として象徴の形姿の根拠づけをこころみてきたのであるが、われわれはここにいたり、いはば文芸学死活の関頭に立たしめられたといつても過言ではないであらう。つまり文芸学にあつては学と思惟との間が架橋不可能なる裂目によつて隔てられてゐるといふにとどまらず、さらに学とその対象との間が、しかもその対象の内において、同じ裂目によつて隔てられることになり、他の諸科学の場合とは異つて、この裂目を自己の領域の外の問題として留保することがゆるされないのである。象徴の形姿を真に根拠づける象徴の論理は、この問題をその本質にかなった仕方取扱ふことをこころえてゐる文芸学においてはじめて可能となるであらう。問題の本質の具体的な理解に資するために、問題の在り方に対する

若干の分析をこころみることがゆるされるとするならば、一応つぎのごとく説明することができであらう。

文学の学すなはち文芸学の対象は *das Dichterische*（詩的なもの）といふ、文学独自の現象領域であり、本論においてはこれが象徴の形姿といふかたちで追求せられてきたわけであるが、従来述べて来た最近の文芸学界における一般の動向とその一部に顕はれつつある成果に明かであるごとく、方法論的にはこの *das Dichterische* のもつ *Werkcharakter* が第一義的に尊重せられ、文芸学における重要課題たる作品の解釈は作品の内在面を対象とする *immanente Interpretation*（内在解釈）と作品の超越面を対象とする *werktranszendente Interpretation*（作品超越解釈）とにわかれたる。ところで一般に文学の思想といはれるものは、作品の解釈の対象として、いかなるアスペクトのもとに把握せられねばならないものであらうか。そしてさらに、ハイデッガーのいふところの思惟と詩作との対話、ないしは科学としての文芸学と思惟との関係とその間の架橋不可能な裂目とは、具体的にはたしていかなる事態を構成するものであらうか。一般に文学の思想といはれるものはきはめて多義的であり、そのために、この問題が論ぜられるときには、えてして非生産的な混乱をひきおこしやすいのであるが、われわれは先づ方法論的に *das Dichterische* のもつ *Werkcharakter* に留意しなければならぬであらう。したがって文学の思想の問題は第一に、「思想」は、「詩的なもの」において、「作品」のかたちをとっていかなる現れ方をするか、といふ形式で明かにせられねばならない。すなはちここでは「思想」はどこまでも *das Werkganze*（「作品」の全体）を構成するその一部分であるが、しかし、これらの部分が集って真に全体を構成しうるには、部分は部分でありつつ、単なる部分であってはならない。そのやうな部分が同時に、単なる部分であり、単なる部分にとどまるより以上の機能を発揮し、各々の部分が同時に、単なる部分としての限界を超えて全体へと整合統一せられるところに、「作品」の全体における部分の機能性があり、そこでは、部分がいはば部分以上なのであるが、部分をして部分以上たらしめてゐるものこそ作品のフォルムにはかならない。先づ第一に文学の思想はこのやうに、フォルム

によって「作品」の全体へと整合統一せられている「作品」の部分として理解せられる。文学の思想と一般にいわれる場合、詳しくは「作品」における思想内容とか、イデーとか、内実とかいはれる場合の思想の大部分はこのやうな意味の思想を漠然と指してゐることがおほいであらう。

しかし、これが文学の思想のすべてではないのである。つまりこの意味における文学の思想は作品の内在解釈の限界にとどまるのであって、いまだ一つの「作品」の思想といふにさへも十分ではない。すなはち一つの「作品」の世界が全体としての整合統一体系をもち、内在的に自足充実せるもののごとく思はれるのは、実は、もうすまでもないことであるが、*Schein* としつつあり、*virtuell* な *Ideal-Bild* として単に仮想の空間に投ぜられてゐるにすぎない可能的存在なのであり、いまだ歴史的生命を宿す現実の「作品」たりえない。従来の審美主義の立場はかかる内在解釈の立場にとどまりながら、「作品」の内在的構造がそのまま「作品」の現実であるかのごとくに、その仮象美の完璧性を過信したところに、救いがたい迷妄があつたのである。単に没時間的な仮想の永遠空間に投ぜられたにとどまる仮象美はその完璧性を、いはゆる芸術美の内在的自律なるものによって現実に即自的に保持するものではない。この段階においては、芸術美を構成すべきフォルムの成立を可能としないであらう。つまり芸術作品において部分が同時に部分を超えて、全体への整合統一面において、単なる部分以上のもの、すなはち、非一部分となりうるのは、まさにフォルムによってであり、部分を非一部分たらしめるこの否定の働きは単なる否定ではなくして、部分はどこまでも部分ではあるが、その部分を、同時に部分以上のものとしての非一部分たらしめることによって、美なる価値を超越的に構成する否定媒介の働きである。それは没時間的仮想空間に成り立つものではなく、むしろ却って、時間によって担はれ、時間を本質とするところの構想力 *Einbildungs-kraft* なる媒体 *Medium* の働きであり、その所産であると考へられねばならない（カントの『純粹理性批判』における「図式機能 *Schematismus*, B 176 ff.」の項参照。 *Schema*, *Gestalt* の意）。「作品」のいはゆる内在的整合統一体系なるものは、むしろ刻々に現実の時間にさらされることによって、一瞬々々その潜在的統一が

破られ、不断に破られることによって、不断に結ばれるフォルムの超越的構造にこそ現実の芸術美が成立可能となるのである。これすなはちカントが『純粹理性批判』において、図式は範疇を制限 *restringieren* することによって実現 *realisieren* し、純粹悟性概念も図式を通じて自己を制限することによって自己を実現する、としてゐるゆゑである（B 185 ff.）。また文体論的に *Bild* や *Gestalt* なじしは *Stil* と呼ばれるものにおいては、精神的なものは単に精神的であるにとどまらず、それがどのやうに精神的・思想的であるかに見えようと、それは同時にそれ以上のものたらしめられ、感性化せしめられるのであり、また逆に、どのやうに感性的であるかに見える形象であつても、それは同時にそれ以上のものたらしめられ、精神化せしめられるといはれるのであるが、これは元來その本質を時間とする構想力の所産たるフォルムの動的否定媒介的なる超越的構造を語るものにほかならない。作品をして作品たらしめ、作品の全体を成立せしめるところのものは、内在解釈による内在的整合統一体系に即自的に存するのではなく、超越解釈によって超越媒介的にのみ全からしめらるべきフォルムの超越的構造に存するのである。いな、内在解釈に終始するかぎりには、その立場の標榜する芸術美の自足的整合統一すらも成り立たぬこと上述の通りである。このことは精神の作品としての芸術美の眞実が語つてゐるのである。芸術美の眞実は、*Logik der Richtigkeit*（正当の論理）ならぬ *Logik der Wahrheit*（眞理の論理）の必然として、内在解釈に対する超越解釈を要求するのである。

ところで、感性的にして知性的、受動的にして能動的なる超越的構造を有する作品の存在において、それぞれ超越的な対立両契機をかくのごとき動的構造に媒介する媒体が、時間を本質とする構想力の所産としてのフォルムであるとするならば、このやうな媒体を通じて対立両契機を媒介する主体こそ、判断力にほかならぬのである。作品の存在を具体的ににとらへる論理は、実に、この意味における主体の論理でなければならぬ。ここにはじめてハイデッガーのいふところの思惟と詩作との對話を可能とする次元がひらけてくるものとするならば、いはゆる科学の立場はかかる作品の存在をも

客体化・対象化してしまふのであるから、さやうな科学と思惟との間は全く架橋不可能な裂目によって隔てられてゐるといふべきであらう。さらに、科学が客体化・対象化しようとする作品の存在は、実は、作者の主体と読者の主体とによってひとしく主体的に担はれてゐるところの、いふならば *intersubjektiv* (間主体的) な歴史的社会的現実なのであるから、科学は、さきに述べたごとくに、単に科学と並べて考へられる意味における思惟から隔てられてゐるといふにとどまらず、同時に自らの対象とするところのものの間も架橋不可能な裂目によって隔てられ、しかも対象化せられた作品の存在は、その存在の中心において、その存在を担ふ作者の主体と読者の主体——すなわち対象の中の思惟——から全く架橋不可能な裂目によって隔てられてゐることになるであらう。ところでわれわれは科学的真理を捨てることができない以上、この架橋不可能な裂目をそのままにうべなふのほかないのであるが、しかしこの裂目がいよいよ架橋不可能な裂目としてはつきり見えてくるときにこそ、この裂目は真に実りあるものとなるであらう。ところで、このやうな裂目が、架橋不可能な裂目としてはつきり見えてくるといふことは、そもそもいかなる事態をいふのであらうか。これは容易ならぬ問題である。これは、形而上学の星の下にある科学が、自己の伝統と宿命とを克服・超脱して、形而上学を超えた新しい叡知を身につけることを意味しないであらうか。とまれ、この困難な課題を解き明かすための王道を発見することは不可能なことにはちがひないが、しかしそれだけにこの問題は本物であり、本質になつてをり、したがって一層おほくの誠実な努力をさげるに価する課題であることを疑はない。本稿において、いまは問題の所在をあらまし示唆するにとどめ、むしろ具体的な事例を以下に紹介して、考察を進めるためのよすがとする。

しかし予め注意せられなければならないことは、ここに挙げられる具体的事例は、かの *Schulgrammatik* において理論の理解を助けるために採用せられる事例のごときものではない。ここにかかげられる事例は理論に対して、決して、単に奉仕的であり、従属的にとどまる例題ではない。むしろこれらの事例こそ主体なのであり、これらの事例には「主体の論理」がみなぎりわたつてゐることを見逃がしてはならない。「客体の論理」、対象の論理に馴れてゐるわれわれは、能ふ

かぎり己をむなしくして、「間主体性」を根拠づけるあたらしい論理に耳を傾け、つねに *heuresisch* でなければならぬ。この誠実な実践行為を通じてのみ「主体の論理」は歴史の中に確立せられるであらう。しかして、そのことは、また、いかに言ふべくして行ひがたい至難の業であるか、その感慨は、果された後のささやかな一里塚にしばし佇むとき、思ひ半ばにすぎることであらう。

リルケの文学を解釈したり批評したりするうへで、もっとも重要であり、したがってまたもっとも困難であると思はれる問題について、ホルトウーゼンは『晩年のリルケ』のなかでつぎのやうに述べてゐる。「要するにリルケの用ひるさまざまな『イデー』がそれらをつつんでゐる詩的言語の肉体、すなはちそれらのイデーの美をつたへる媒体から取り出され、抽象的なテーゼや哲学的な言説と考へられるならば、これらのイデーはみな間違ひだといはねばならない。『真実』のイデーと『間違ひ』のイデーとを区別するための客観的な基準が実際に存在するといふこと、そしてあるイデーが正しいか、正しくないかといふことが一種の直感の論理によって思想の正しい、存在にかなった構造といふものに対する感覚によつて、したがって知的な平衡感情によってわれわれにわかるといふこと——このことを証明ずみのこととして前提すること、がゆるされるところならば、この主張は妥当するのである。『みづからの死』のイデーは間違ひである。なぜならば、死は一元論的感情のよく篡奪しうるところではなく、むしろつねに死はまったくの他者としてとどまり、死は異質的なものによる圧服であり、超人間的現実の人間の空間への闖入にはかならないからである。所有の感動を知らない愛のイデーは間違ひであり、敬慕の心をよせながら身を引いて結ばれることのない崇拜のイデーは間違ひである。絶対世界讃仰のイデー、すなはち造物主なき造化、超越なき内在の讃美は間違ひであり、超越的な現実をすっかり全一的内在と化せしめ、神を内面化の激情によつて他の一般の現実とおなじ次元の存在たらしめ、神の人格を一元論的な感情の振動の極限に解消せしめるごときは間違ひである。したがってこれを一言にしていふならば、明かに人間を超えた存在をすべて人間の

内面性へと変容せしめるといふこと、たとへば *Unsäglichkeit* (不可言性) とか *Unsihtbarkeit* (不可能性) とかいふやうな、一元論的感情の語彙に由来するさまざまなブソイドニュームによって神的なものを言ひ表はすのは間違ひである。これらのイデーはニーチェの大掛かりな預言者めいたテーゼと同様に間違ひなのであり、たとへば超人のイデー、あるひは永却回帰の教説のごときであるが、「これらをニーチェの著作から切り離して、単独の抽象的な命題として見る場合には」これらが間違ひであることは、今日、思想の仕事にたづさはるほどの人であればもはやなんびとにとつても疑ふ余地のないところである。これらのイデーはボードレーールのいはゆる悪魔主義と同様に間違ひなのである」(H. E. Holtzhusen, *Der späte Rilke, Zürich 1949, S. 58 ff.*)。

文学の作品はそのすべての構成部分を作品の全体へと整合統一し、その部分はその全体においてある部分として、同時に部分を超えてゐる。リルケの用ひるイデーは作品の部分でありつつ、しかも作品のフォルムの受肉によって、作中にあるのは部分としてのイデーそれ自体以上のものとなつてをり、いな、むしろ作品の外に取り出された剝出しのイデーとは全く異つた、いふならば、非イデーとして存在する。したがつてイデーを単なる抽象的なテーゼとして受けとれば、それはリルケ文学といはず、およそいかなる文学のイデーをも誤る結果となること、必致である——かういった一般論を、前掲のホルトウーゼンの文章は具体的な例を挙げて述べてゐるにすぎないのであらうか。もしさうであるとすれば、ホルトウーゼンの文章は単なる觀念にすぎない。そこにかかげられた実例は、*Schulgrammatik* において文法の理解を助け、理論に奉仕せしめるために援用せられる例題にすぎないことになる。つまりそこには主体がないのである。したがつてかかる觀念的一般論にあつては、科学と思惟との架橋不可能な裂目が見えてくるはずがないのである。はたしてホルトウーゼンはここで、このやうな内在解釈を一步も出でぬ觀念論を説いてゐるにすぎないのであらうか。ひとはホルトウーゼンのこの言葉に、右に述べた一般論より以上のものを期待することがあるかもしれない。しかしこの具体的な事例の場合、このより以上は、科学と思惟とを隔てる裂目の遠さ・深さの程を知らぬ、常識の段階にとどまる精神態度にとつて

は、甚だもって始末に悪いものである。つまり、この場合に、このより以上を認めることは、（内在的に）作品のなかでは一応折合ひがついて居心地よさに見えてゐるイデーの、かかる内在的整合統一性より以上のものを認めること、すなはち、（内在的には）正しいと同時に、それ以上に、そのほかにもうひとつ、（作品―超越的には）間違ひである、といふことを認めることを意味する。しかしこれは「主体の論理」としてのみ可能な事態であつて、対象の論理を脱却することの出来ない形而上学の星の下にとどまり、そこを住家として安住の夢をむさぼつてゐる、常識の立場を脅かすものである。それが単に矛盾であるといふ、ただそれだけの理由で盲目的に、といふよりもむしろ本能的に、常識の立場はいかなる種類の矛盾をも回避しようとするがゆゑに（「主体の論理」の超越面——これが科学と思惟とを隔てる裂目にほかならない——が見えてこないかぎり）そのやうな自らの本能の要求と、そして自らが認めようとする事柄の内容との不調和・自家撞着をどうすることも出来ない。かかる事態はすくなくならずわれわれを *irritieren* させるのである。そこで常識の立場は、本来ならばここで回避してはいけない、この本質的な不調和を、回避可能な単なる矛盾であるかのごとく見なし、しかも妥当な手続きによって矛盾を解消せしめるわけではなく、かといってまた、「主体の論理」の超越面が見えてくるのを、誠実に待つのもなく、単に自己欺瞞的に内心の期待を逃避して、ふたたび、内在解釈的一般論の観念性に閉籠ることがおほいのである。

この意味において、ホルトウーゼンの前掲の言葉に対してヘラーの試みた否定的な批判は、われわれを十分に満足せしめうるものであらうか。すなはちヘラーはかう言ふのである、「もしもリルケのイデーがみんなてためであり、あるひはさうでないまでも、ホルトウーゼンが彼のリルケ論の中で言つてゐるやうに、これらのイデーが『直感の論理』にもとり、思想の正しい、存在にかなった構造に対する感覚に反するがゆゑに間違ひであるとするならば——ホルトウーゼンはさう言ひながらもなほ、その蔭では『ドゥイノの哀歌』を偉大な文学であると称讃してゐるのであるが——しかし『ドゥ

イノの哀歌』はもはや決してそのやうな代物であるとは言へなくなるはずである。文学の評価は綺麗なリングを眺めてゐるやうなことはちがふ。むしろそれは、眺めることと同時に、喰ふことでなければならぬ。喰つてみて中味が腐つてゐたりすると、外見が美しいほど、その美にあざむかれたといふ侮辱を、かへつて一層つよく感じるのである。……つまり『ドゥイノの哀歌』のポエジーは分割して味はふことをゆるさないのである。『ドゥイノの哀歌』にあつてその中味としてのイデーが、人間の真の姿をゆがめるもの、存在の真の秩序に悖るものであるといふことが、もしもわれわれに本当に感じられるとするならば、『哀歌』のポエジーは跡形もなく消え去つてしまふはずである。それに反して、われわれが単なる知識としてそのことを知るにすぎず、しかもホルトウゼンのいふ『直観の論理』によつてではなく、単に、神学をまなんだがゆゑにそのことを知識として知つてゐるといふにすぎないのだから、われわれは『ドゥイノの哀歌』の信仰に接する場合には、たとひ気持はすすまなくても、実際には、次第に、その信仰に同情的になつてこざるをえないのである、この誘惑に対して免疫ではありえないはずである」(Erich Heller, *The disinherited mind*, Cambridge 1952, *Deutsch u. d. T.: Enterbter Geist*, Frankfurt a. M. 1954 S. 216 ff.)。

つまりヘラーの所論をつきつめるならば、つぎのごとく二つの点に要約せられる。しかし実は、本来一つであるものが、このやうに二つの面から取上げられたにすぎないのであつて、本来一つであるものに着眼しないで取上げられた一方をおさへれば他方へ逃げ、他方をおさへれば一方へ逃げることでできる仕組みになつてゐる。しかしこの発言がホルトウゼンの言葉の真意を正しくくみとつた上での反論であるとするならば、その二つの点の取上げ方にうかがはれるヘラーの考へ方それ自体に問題があるのではないかと推測せられるのである。すなはちその第一の点は、作品の中味としてのイデー、信仰ないしは思想それ自体には読者として賛成できない、すなはち、読者の信仰の立場(ホルトウゼンはカトリックである)から真と感ぜられないにもかかわらず、作品としては美しいと感ぜるとすれば、そのときの「作品」といふのは錯覚にすぎないといふのである。しかし作品の思想は他のいかなる部分とも同様に、内在的であると同時に超越的でない

ばならないのであるが、「作品」といふ、事柄それ自体に包蔵せられるこのデレンマが正しくうけとられないで、むしろ陰蔽回避せられてゐるきらひがある。第二の点は、美しいと感じられた作品が錯覚でないとするならば、作品の思想・信仰それ自体に対しては不信者たる読者も、作品の誘惑に対しては免疫たりえず、次第に（それ自体としては信じていることのできない）作品の思想・信仰の信者となる、といふのである。ヘラーは、おほくの互ひに相容れない真理を真理として信じてこのことによって、ホルトウーゼンの信仰が信仰ならぬ信仰となり、不信の時代はいはば自らの私生児である懷疑を以てその唯一の信仰形式とする、と断じようとするのである（cf. *ib.* S. 218, *Merkur Jg 10* (1956)）。しかし作品の誘惑に対して免疫ではありえないにしても、また同時に、その誘惑は決してわれわれを強ひはしないのである。作品の誘惑はヘラーの独断論を、かならずしも必然的には裏づけてくれないのである。作品の誘惑は、強ひずして、われわれを傾ける。そこには自由が約束されてゐる。ここにもデレンマはある。しかしここにはすでに、デレンマと本来一つでありながら、同時にそれを超える力がみなぎり、歴史となる法則が支配してゐる。

しかしデレンマと本来一つでありつつ、同時にこれを超える力としての歴史の法則は、もはや言葉のみによる批評や論争のみによつては証^{あかし}することができない。むしろ Streit（論争）を *bestreiten*（わが身に引きうける）することによつて、自らの生を Streit の場となし自らの生をして歴史を語らしめねばならないのである。しかして歴史は本質的に *Aussöhnung*（和解）にほかならない。

この意味において一九五五年五月五日、エリオットはながい内面の闘争のはてに、その前年度におけるハンザーゲーテ賞受賞に応へて、ゲーテとの和解の歴史をエリオット自らの生の言葉を以て語つたのである（T. S. Eliot, *Goethe der Weise, in: Merkur Jg 9* (1955), S. 701-723）。もはや尋常の言葉では語ることでない歴史の法則がヨーロッパ人としての叡知の高さにおいて語られてゐるのであるから、摘出してその概要を伝えることは不可能であるが、あへて蛇足

をつらねることがゆるされるならば、つぎのごとくである。ハンザーゲーテ賞授与の交渉に当っては、エリオットに対して最大の敬意と友情とがしめされ、そしてエリオットにはあらゆる自由が留保せられてゐたといふことである(ib. S. 702)。しかし、ながいゲーテとの対決の生涯のはてに、つい二、三年ばかり前から和解のことを考へはじめた矢先のエリオットのそのときの偽らざる心境は「まさに自らピストルを突きつけたかのやうであつた」(ib. S. 702)。エリオットにとって、文学は美しくあると同時に偉大であることが問題であつた。すなわち文学における思想は、同時に作品の外においても真であるか、ないかを明かにする必要があるのか、ないのか、これが大問題であつたのである。和解の歴史の法則は本来一つであるものが二つのテーマの形をとつて語られる。すなはちその一は、詩人をして偉大なヨーロッパ人たらしめてゐるものは何か、といふことであり、そしてその二は、そのやうな偉大なヨーロッパ人としての詩人をうべなひ信じてゐることできるか、どうしても受け入れることができないかは別として、そのヨーロッパ人と和解するやうになつたのは、いかなる過程をとつてであるか、すなわちその「内面的必然性」は如何、といふことである。ところでエリオット自身の経験から考へられることであるが、文学に対する趣味とか批判的な判断力は、誰しもつぎのごとき三つの段階を辿つて発展する。第一の段階では情熱にまかせて、どんどん読みあさり、好悪の感情がはげしく、したがつて「作品の偉大さに対する理解」(これが作品の価値をきめる尺度にほかならない)がなく、ひどく感激するか、まるつきり感銘を受けないかのどちらかである。第二の段階にいたつて趣味は広くなり、好悪の激情は平静になり、自己批判の力を発展させる、あの批判的能力を次第に身につけてくる。しかし、この段階においてもなほ、ある詩人に対してはどうしても受容的になれないケースが、いくつかは残るのである。第三の段階にいたつて、何故それら二、三の特定の詩人を受け容れることができるのか、その根拠をつきとめようとするようになり、しかも考察の対象はそれらの詩人であるよりも、自分自身であり、相手の詩人はむしろ自らに対するかげがへのない貴重な経験であり、そして試金石なのである。

ところでエリオットの場合、その根拠を洞察することは比較的容易であつた。いざ、その理由がわかつてみると、理解

を隔ててゐる障害は消滅こそはしなかったが、しかしその障害は、もはやあまり重要ではないやうに思はれてきた。差異は、究められなければ、決して闇のなかから本当の姿をあらはさぬものである。なぜなら、理解は共感と近親だからである。つまり、エリオットの本来の敵は十九世紀であつた。ところで、ゲーテだけは、他の十九世紀の詩人たちと異つてゐたのである。すなはち、ゲーテは偉大なヨーロッパ人であるといふ点において。ところで詩人を偉大なヨーロッパ人たらしめるものは *Dauer*（持続）と *Universalität*（普通性）である。『ドン・キホーテ』はヨーロッパ文学の基準を満足させるであらう。しかし、いかなる時代の、いかなる民族の出の人であつても、教養あるヨーロッパ人であるためには絶対にセルヴァンテスを知らねばならぬ、といふことはない。ところが偉大なヨーロッパ人としての詩人の場合は、作品と作者とが切り離せないのである。その共通の特徴は *Fülle*（充実）と *Weite*（広さ）と *Einheit*（統一）である。Dr. Ernst Lehrs 氏によるゲーテの自然科学研究（„*Mensch und Materie*”）についての論文を読んでではじめてほんたうにわかつたことであるが、ゲーテにあつては、自然探究の領域たると、芸術活動の領域たるとを問はず、たえず表現を求めてやまなものがあつたのであるが、しかしそれは遂に完全に表現されることはなかった。それは何であらうか。普遍性と抽象性とは別物である。具体的でなければならぬといふことを、ヨーロッパ人として、そして詩人として、他の人々よりも一層つよく自覚してゐるがゆゑに、これらの詩人は他の人々よりも却つて一層つよく自らの国土に、自らの民族に、自らの言語にそして自らの時代に結ばれてゐるがらしかも代表的である。代表的であるといふことは、自らの国土・民族・言語・時代を他の国土・民族・言語・時代の人々が理解するのを救けることができることであり、代表的といふことを注意してみると、代表的であるといふことは非代表的であるといふことが、ますます明かになってくる。代表的なるものは却つて孤独なのであり、その代表的性格は、われわれが感じることができるが、しかし決して完全には表現することができないものである。代表的であるといふことは、同時にその時代の見解、その民族の特殊性等に対する批判者であり、その時代の後に立ち、前に立ち、そしてまたその上に立つことである。文芸批評の要梯も、なんらかの限界を設定しては、こ

の限界を超えてゆくところにあるのであるが、しかもその際、自分が何を為してゐるかを十分に自覺しつつ、その限界を超えてゆかねばならないのである。ここに、対象化の論理から脱却できない哲学と主体の論理に立つ *Weisheit* (叡知) との相違が指摘される。

つまり偉大なヨーロッパ人としての詩人たるに必要な条件として第一に、*Dauer* とか *Universalität* といった一定の性格が挙げられ、つぎに、「代表的」といふ言葉が場所的にも時間的にも、いかなる意味において用ひられるかが明かにせられたのであるが、さらにその詩人の文学が広くヨーロッパ人の教養を培ふために、翻訳として伝へられる場合に、いかなる *Qualitäten* が伝達可能のものとして残存するかといふ問題に答へられねばならない。それはただ一人の詩人ではないのであるから、さまざまな内容のものであらう。しかしそれは、おほくの、さまざまな人間によって理解せられうるものでなければならぬ。その詩人の作品をすこしも知らないやうなヨーロッパ人は、教養あるヨーロッパ人とはいはれない——これがその基準をしめしてゐる。叡知は定義することができない。叡知は叡知ある言葉の総和よりも偉大であり、叡知そのものは何等かの人間の魂に実現せられた叡知よりも偉大である。叡知はイタリア人だけが感心したり、イギリス人やドイツ人だけが感心したりするものではない。また偉大なヨーロッパ人としての詩人の叡知は文学から分ちうるものではない。外国人としてその叡知を嘆ずることができて、その文学を嘆じないといふことはない。すなはち叡知は、文学をして文学たらしめる本質的なエレメントなのである。したがって叡知はどうしても文学として理解せられ、読まれねばならない。

ここでエリオットは、前掲のホルトウーゼンとヘラーとの論争に言及し、リルケがニーチェの影響の下に立ち、晩年のリルケの文学と雖もニーチェ哲学の文学的 *Äquivalent* にはかならないことは自分も認めるところであるが、このヘラーは、この特殊ケースを一般化することによって、問題を単純化してしまつたとし、詩人自身が何等かの哲学体系に對して、どのやうな態度をとるか、といふ、詩人の哲学的信仰對文学的信仰の問題に立入ることによって問題の焦点をそらす

ことになる。むしろその文学を評価するのに、読者はたして詩人の哲学を肯定することが要求されるものかどうか、この方が問題である。ヘラーはホルトウーゼンのリルケ解釈を否定するが、むしろ、すでに「互ひに相容れないおほくの真理」の真理が洞察せられた以上は、真理感覚それ自体が錯覚であるとはたして言へるであらうか。むしろ大方のキリスト者には、相容れないおほくの真理をもはや真理であるとは感じなくさせるやうな「裂目」が存在するといふ、思ひがけない境位に自ら直面してゐることが、ヘラー自身にわかるときがくるであらう、といふのである。

ところでゲーテの叡知とはどのやうなものであらうか。しかしそれは、決して完全には理解することができないもの、偉大なヨーロッパ人としての詩人の叡知によって、われわれが実際に *weiser*（より叡知的）になった、その度合に応じてしか、理解することができないものである。エリオットが信仰を異にする詩人を理解しようとするときには二つの手続きをとる。まず、相手の信仰に対する自分の不信仰をすてしまふといふのではなく、できるだけ己れを空くし、相手の信仰を受けがふことができる者の状態に身をおいて相手の信仰の理解につとめ、そしてその次には再び、信仰を度外視して、作品を受け入れるようにする。距離を感じるものに対してはできるだけ、近づくように努め、近しく感じられるものにはできるだけ距離をおくように努める。先へ進んだり戻ったり、近づいたり後退したり、同一視したり区別したりする、このやうなエリオットの論法の *Systole* と *Diastole* のかけには、*Form* と *Gehalt* といふ言葉が慎重にさけられてゐるのであるが、この言葉のもつ緊張の本来の意味はここに却ってひとときは鮮明に描き出される。ここにわれわれは、かの思惟と科学とを隔てる裂目が見えてくる思ひを禁じえないであらう。