

エリオットの時間の探究

広 岡 実

時がことごとく不断に存在するものならば
時はことごとく贖い得ないものとなる。

(『バート・ノートン』Ⅰ)

時によってのみ時は克服されるのだ。

(『バート・ノートン』Ⅱ)

【Ⅰ】 序 論

T.S.エリオットという詩人の内面的発展の軌跡を辿ってみるとき、そのたて糸は、ある視角からみると、時間の探究であると言える。¹⁾ 実際、詩人は、そもそも初期の段階から、ほとんどオブセッションとも言える時の観念にとりつかれていて、それは彼の上に重々しくのしかかる重圧となっていた。当然時の重圧からの解放、永遠への志向が切実な問題となってくる。かくして、ブラドブルックが言っているように、エリオットの詩はいずれも同時的にいくつもの平面を運動し、意味を内面に孕むことによって、時の話題を述べつつも永遠なるものを表していると考えられるのである。²⁾ そして彼の詩的修業の総決算とも言うべき完成期の作品『四つの四重奏』は、彼の時の問題の最後の解決の場であったと言えるのであるが、そこにおいては時のテーマは無時間的永遠のテーマと対照され、相互関連に置かれているのである。この作品において最も顕著にみられる時と永遠の対照は、エリオットの間人および詩人としての経験の二つの違った側面の象徴、即ち人間生活および歴史全体に関する彼の見解の二つの基本的側面を示す象徴とみなすことができる。³⁾ てき、このようにエリオットは、時と永遠という千古の問を、再び自己の追求すべき問題としているのであるが、それでは彼における時や永遠の概念とは一体いかなるものであるの

かがわれわれの最初の関心となってくる。しかしここでわれわれはすぐさまエリオットのパーソナルな内面的問題および彼独自の時間把握の検討へと移るまえに、彼の時間構造を明確にするための準備作業として、その一般的背景となるべき哲学上、歴史上の時間概念との関連性の検討から始めたい。

(1) 哲学上の時間

さて、時は古来さまざまな側面にわたって主題とされてきたことは言うまでもない。時間はたとえば太陽の運行のような物的変化、運動にそくして偶目されるが、それ自身では独立な存在者ではなく、あらゆる運動的現実を包括する地平であり、それゆえに古来、形式・量として空間になぞらえて考えられてきた。さらに時間のこの地平的性格に基いて、それはたとえばアリストテレスやプロティノス以来、ある種の主観的根源をもつことが反省され、カントの純粹直観の説におよんでいる。このように主観的に考えられない場合にも、流転する現実をこえて不動なる実在を認識しようとする形而上学的立場からは、時間のもとにたつ現実とは低位の存在領域として、無時間的な永遠なる領域から区別され、したがって時間はやはりある意味では仮現的性格をおびることになる。そしてこの場合には、なんらかの永遠なる絶対領域からの宇宙的時間の形而上学的発源が考えられることになる。時間そのものの純粹な内容にかんしては、ゼノン以来、カントの二律背反にいたるまで、連続と非連続的瞬間との矛盾が考えられている。以上のさまざまな側面にわたって主題にされた時間は、その主観的起源が考えられる場合にも、もっぱら宇宙的時間であるが、近世のはじめから、時間は空間とならんで数学化され、自然科学の基本概念という性格をそなえ、即ち現象を客観的に秩序づける原理となった。⁴⁾ たとえば、カントが考えた時間の観念性という思想のなかには、その主観性（現象性）ということばかりでなく、それが客観的認識の基礎づけに参加するア・プリアーリな原理であるということがふくまれている。このように客観化された宇宙的時間は今世紀になってアインシュタインの一般相対性原理で大きな修正をうけた。現代哲学の多くはアウグスティヌスの時間論の主体的モチーフをふたたびとりあ

げて、直接的な経験もしくは生における時間現象をいっそう根源的なるものとして、これを分析の主題にしている。そこで生の時間に固有の問題、たとえば直接性の出発点となる瞬間もしくは今と過去、将来との関係、過去および将来そのものの直接的現実性と客観的意味、直接的現実の持続などがあらたな照明を受けとり、また時間的なるものが生の地盤で含蓄する可滅性（無常性）と創造性が考えられるようになる。時間はこうして同時に歴史的生の契機として反省される（ディルタイ、ジンメル、ベルグソン）。最後に時間は現象学（フッサールおよびハイデッガー）の内部で中心的意義を獲得し、いままでの客観的解釈をこえて根源的時間性へみちびかれ、たとえばハイデッカーの基礎的存在学においては、あらゆる存在の意味の現象学的地平となる。そしてこの場合には、時間性は歴史性として、上にのべた第2の傾向をふくみつつ具体的に考えられ、それが宇宙的時間の根源でもあることが証示されている。なおとくに神学的立場から、時間と永遠との関係を独自の仕方では把握するものに、キエルケゴールから出発したいわゆる弁証法神学（バルト、ブルンナー、ゴーガルテン）の一派があって、終末論的信仰の時間構造を考えている。

以上は、哲学上にあらわれた時間の問題の素描である。ところで、詩人としてのエリオットの思想を形成したと思える今世紀初めにおいて、時間の問題に対して示された関心たるものは著しいものであったことは、ある意味で注目し得る。若干の批評家が今世紀を時の観念にとりつかれた時代と言ったのは当然である。⁵⁾ このオブセッションはもちろん今世紀における科学、哲学、心理学における発展によって促進されたものである。この発展の代表者と言えるものは明らかにアインシュタインとベルグソンである。バーグステンの調査によると、1919年までに、英国において、時間を主題とする書物が10冊出版されていたのだが（もちろんその中に四次元と相対性原理に関する初期の著作が含まれている）、1919年から1921年までにはさらにもう10冊があらわれている。それに続く10年間の平均値は一年に3冊となっている。⁶⁾ ベルグソンは当時の時間哲学の主要な源泉の一つであり、彼の時間論に刺戟されて、1920年には観念

論者サミュエル・アレキザンダーの『空間と時間と神』があらわれている。その後10年間における分析的経験論は、その問題に対する一層純粹に科学的・数学的アプローチを好み、時間に関する形而上学的思索を拒絶した。1927年には、G.E.ゴールドブラウによる『時間論に関する最近の動向』と題するパンフレットが、また1929年にはアレキザンダー・ガンによる『時の問題』という歴史的・批評的研究が出ている。アインシュタインの『一般相対性理論』は、1920年にA.S.エディングトンによって翻訳され英国に紹介された。アインシュタインの理論によって刺戟され書かれた空想的・擬似科学的な書物の中には、J.W.ダンの『時間の実験』およびジョン・ホジソンやアウペンスキーの著作がある。エリオットは『アインシュタインを読んで』というフランス語のエッセイを『クライテリオン誌』に翻訳していることをみれば、一応一般的な関心をもっていたようである。⁷⁾ また当時英国においてアインシュタインの時間概念についての議論に関係していた指導的人物の中には、C.D.ブロード、バートランド・ラッセル、A.N. ホワイトヘッドなどがいるが、このうちエリオットはとくにホワイトヘッドの見解を綿密に研究したようである。⁸⁾ このように当時アインシュタインとベルグソンによって刺戟をうけ、促進された時間に関する関心が文学に与えた影響は、おそらく小説において最も歴然とみられる。例えばマルセル・プルースト、トーマス・マン、バージニア・ウルフである。しかしエリオットは今世紀初めにおける時間の議論によって影響を受けた作家の完全な代表者とは言えない。彼はむしろジェイムズ・ジョイスと同質的なのだ。エリオットは、ベルグソンの講演を聞いたことがあり、一時的に彼に心酔したことは、エリオット自身が告白していることであり、事実主として詩作の技法面においてその影響がみられるのだが、思想的にはベルグソン哲学を肯定しなかったのである。⁹⁾ また、たとえアインシュタインの時間論がエリオットの詩に影響を与えたとしても、ベルグソンによる影響以上を出るものではない。もちろん当時の議論は彼に時の問題への関心を促した重要な要因であったろうが、どちらかと言えれば彼はこれらの理論に促されて、西洋および東洋の古代哲

学における時の理論，言換えれば形而上学的立場における時と永遠の概念へと目を向けるようになったと思われるのである。疑いもなく，時間の問題に関する一般的な関心がエリオットの知的な問題としての時間の意識を高めたであろうが，しかし彼の精神の批判的傾向と彼のうけた哲学上の訓練とが，新しい概念をそのまま無分別に受取ることを妨げたのである。

時と永遠の問題は，とりわけ哲学上の問題であり，古来多くの思想家によってさまざまな形而上学的解釈の主題とされてきた。それは新しいものではない。しかもなお今世紀においてもその長い哲学上の伝統が継続しており，またある点においてはその結論がみられるのである。それは昔のプラトンの形態から後代のロイス，マックタガートなどの観念論にいたるものであるが，エリオットはこの伝統になじんでいたのである。彼の師であったバビットやモアの影響も極めて重要である。さらにハーバードにおいて彼はインド哲学を学んだこと，および F. H. ブラッドレイの哲学を博士論文として選んだことは同様に注目に値する。¹⁰⁾ エリオットは過去と未来に対して永遠を対照させる。そして彼の永遠の概念を支えていたものは形而上学的要素であった。彼は形而上学者たちにくみして，時という形而上学上の問題を哲学上の問題として考えることを拒否する同時代の多くの哲学者たちと対立の立場をとったのである。

ここでやや脱線することになるが，彼の詩と思想において顕著にみられる二元論的特質の背景となるものについて言及してみたい。実際彼の詩には，たとえば，精神と肉体，善と悪，理想と現実，光と闇，聖俗二つの時間などのような厳しい二元論的対立がめだつのである。それはまず第一に彼の幼少時のピューリタンの環境の影響によるものであろう。次に彼がうけた教育上の影響，とくにバビットやモアの影響であろう。ピューリタンの精神は善と悪とを厳しく対立させる。バビットは不可知論的ヒューマニストであったけれども，その人生哲学は厳しい道徳的二元論に基いており，彼が浪漫主義を一元論とし，古典主義を二元論と同一視したこと，したがって厳密な道徳的・形而上学的二元論を意味する真のプラトン主義とすべての浪漫主義的逸脱の根元である一元論的

新プラトン主義との基本的区別を頑強に弟子に吹込んだことはしばしばエリオットの批評上の著作にも反映している。このようにみると、なるほどバーグステンの言うごとく、エリオットはプラトニストであることは正当化されなければならない。¹¹⁾ しかしながらエリオットはむしろより深く、より広い意味の、包括的な二元論的見解に立っていたということが反省さるべきである。エリオットは1927年に英国教会に帰依することによって、キリスト教の基本的な精神的・神学的伝統への忠誠を確言したのである。哲学上の二元論は、イデアと現象との対立、分離を強調したプラトンの学説においてまず明確なかたちをとってあらわれた。アリストテレスはそれをうけて形相と質料との二元によって万物の生成や運動を説明したが、この考えはキリスト教の教義と接合されて、中世スコラ哲学の存在論を支配した。プラトン説はまた可想界と感性界との区別を説いたカントの二世界論によって再興された。さて神学的にキリスト教は次の二点で二元論的である。創造神と被造物は比較を絶した二元性であり、次に善と悪とは妥協や統一を許さない二元性である。他方、キリスト教は唯一の主なる創造神への信仰である限り一元論的である。ついでながら、肉体と物質を全く否定するような神秘主義ですらも、一方の否定は他方の肯定としてその思想に含まれる同様に重要な一部分であるがゆえに、二元的と言えるのである。

エリオットは1930年の『ボードレー論』において、本質的にキリスト教詩人としてのボードレー像を描写している。彼はボードレーの中に自分と近い道徳的二元性と同質の詩的・精神的気質を見出したのである。そしてその二元性を充分キリスト教的に解釈するためにパスカルへと向ったものと思われる。エリオットはパスカルの中に唯一の現代的・知的神秘家を見出したのである。かくして彼の永遠の概念は、形而上学的であるとともに、宗教的・神秘主義的なものであることが理解される。

以上蛇足に蛇足を重ねてきたが、これはエリオットの時と永遠の概念をより明確にするためであった。彼の初・中期の作品においては、時と永遠は厳しい二元性の上に対立していたのである。ところでこのような時と永遠の概念はど

の程度まで伝統的なキリスト教的意味を包含し得るかについては後章において検討しなければならない。しかしそれよりもまえに彼が目を向けたギリシアおよびインドにおける時間の原体験と彼が帰依したキリスト教における時間の原体験の検討に移りたい。

(2) 円環的時間把握と直線的时间把握

人類史上における時間把握の原型は、大別して、ギリシア的・インド的時間とペルシア的・ユダヤ的時間とにわかたれる。前者にあつては、時間は空間的諸概念すなわち自然の次元においてみられ、その運動として把握される。したがって時間は循環的・回帰的であつて、円環的構造をもつものとなる。プラトンの宇宙論では、天体とともに時間が創造され、球体の運動は年、日、時間への時の分割を構成するのである。それはまたアリストテレスの時の分析の出発点となった。アリストテレスにあつても、時間は直截に球体の運動であつて、時は運動と平衡状態を保っている。時は宇宙の一部であり、時はすべての創造物と同一なのだから、時はすべての創造物と同じくその超越的形相をもっているとプラトンは言う。その形相の名は永遠であり、かくして時は永遠の動くイメージとして定義される。プラトンにとって永遠とは無時間であり、時は永遠のイメージにすぎない。そのためギリシア的思考にあつては時間にしばられているということが、奴隷状態であり、呪いとして感ぜられることになる。時間は、永遠の環を描いて運動し、すべてのものが回帰する。そのゆえに、ギリシアの哲学的思想は、時間の問題の解決に苦慮している。そのゆえに、またすべてのギリシア的な救済の努力も、この永遠の円環運動から解放されること、すなわち時間自身から解放されることに向けられていた。ヘレニズムにおいて存在する救いとは、われわれが時間の円環的運行に束縛せられた此岸的存在から時間を脱却した常に自由に到達しうる彼岸へと移されることのみである。救いについてのギリシア的な考えは、したがって空間的であり、こなたあなたの対立によって規定されていて、いまとその後という時間的な対立ではない。その円環的時間観からして、時間的には規定せられないのである。このようにギ

リシァ思想においては、時間は直線的なものでなく循環的・回帰的なものと考えられているために、歴史は決して連関した歴史自体としてではなく、ただ個々の運命だけが摂理のはたらく場所でありうる。歴史は一つの目的によって支配されていない。時と永遠の問題がこのように空間的諸概念によって考えられる場合、救済および啓示に対する人間の要求がみたされるべきであるとすれば、それは無時間的な神秘思想という方向をとらざるをえない。

インド思想における輪廻、すなわち再生の車輪は周知のイメージである。それは、すべて生きとし生けるものは完成に到達するまでは、つまり人間がすべてこの世の煩惱からのみならず、感覚的世界が実在のものだとする迷いから解脱するまでは、多くの死と再生の過程を通過しなければならないという思想である。絶対者たる梵天と真の自我が一になるのはそのときである。これが瑜伽の黙想の究極的目標である。この究極的目標に到達しないものには、永遠の生の循環からの離脱はありえない。このインド的歴史観は未来の黄金時代の概念を含んでいる。歴史の出来事は循環回帰するのだから、救済は歴史の外にあり、個人の梵天への到達によってのみ達せられる。このインド思想にも二元論的哲学体系と一元論的に傾く分派とがあって、梵天には時間と無時間との二つの形態が考えられる。しかしある側面からみれば、インド哲学も、神話と原始宇宙論から発展したものであり、時は抽象的概念ではなく、一つの神であり、それは宇宙創造のとき絶対者から発散した物である。したがって時は創造された世界と同一視され、物質的存在の前提条件と考えられる傾向があるのだ。かくて大部分のインド哲学の体系では、梵天は無時間ないし永遠なのだ。このように表現してみると、時と永遠に関するインドの概念は、西欧とくにプラトン哲学に極めて相似したものにみえてくる。

さてこのような循環的時間とは、ペシミズムにも通ずれば、またオプティミズムにも通ずることのできる、それ自体においては一つのニュートラルな境位である。そのさい、転轍機の役割を演ずるものは、循環的時間そのものの中に読みこまれる意味の有無である。前ソクラテスのギリシァにおける最も深いペ

シミズムの来処は、意味なき苦悩の意味なき反復、はてしなき回帰に他ならなかった。ところでこの循環的時間把握がオプティミズムに通ずることができるとは一体どのような場合においてであろうか。今世紀にはいってとくに古代人類学の発展をみ、古代伝承社会における神話体系の構造が明らかにせられるに至った。ついでながら、エリオットは『荒地』を書くにあたって、フレイザーやウェストン女史によって研究された豊饒祭祀、植物神話をその背景として使用したことは周知のことである。われわれは永遠回帰の神話体系をもっていた古代伝承社会、単純文化社会において「祖型と反復」と呼ばれるものの意義と機能を理解するとき、それが人間存在に対してある種の形而上学的安定を与えていたことを読みとることができるのである。¹²⁾

単純文化人は記憶をもとうとせず、時間を記録しようとしなない。時間をただその存在の一次元として単純に耐え忍ぶが、しかも時間を内面化し、意識化することなしに満足しようとする。彼等は時間に対する循環的方向が与えられることによって、その逆転不能性を克服したのである。あらゆる事物はあらゆる瞬間に何度でもその初めからやり直す。過去は未来の予定でもあり、いかなる出来事も一回起性のものではなく、どのような変化も最終的なものではない。ある意味ではこの世に何事も新たに起らない。なぜならいずれの事柄も同じ太初の祖型にすぎないからである。古代人にとって、外界の事象も人間の行為も、正しくいって何ら自律的・本来的価値をもたない。ある事物もしくは行為が真実なものとなるのは、ただその祖型を模倣するか、それをくりかえす限りにおいて、しかあるということだ。つまり実在とはただ反復もしくは分与を通してのみ獲得される。模範的モデルを欠くものは何であれ、無意味なもの、すなわち実在を欠いたものとなる。かくて一つの行為が、ある種の典型的しぐさの反復を通じてある種の実在性を獲得する限りにおいては、そしてまた、これを通じてしか実在性を獲得できないという点において、そこに俗的な時間、継続性、歴史の暗黙の撤廃がある。そしてこの模倣的しぐさ、様式に従うことによって、自らその啓示の初めにあらわれた神話時代へ送りこまれることを自覚

するのである。彼等がこのように典型的なしぐさのくりかえしにより、また定期的な祭紀によって、時間を撤廃することに成功したということは、彼等がいぜん宇宙的リズムと調和して生きていたことを証示する。しかし自然はそれ自身くりかえし、どの新しい春も同一の永遠の春（すなわち天地創造の反復）であるのに対し、古代人の俗的時間の撤廃後の純粹性とその実質の完全な回復とは、彼に、それぞれの新生の門出にあたって、永遠に継続する存在、「ここ、そして今」を許したのである。

さて、われわれが対象とするエリオットの詩には、以上にのべた伝統的な循環的時間や古代神話における死と再生のパタンに関する言及が顕著にみられる。彼はこの循環的時間をあらわすのにやはり車輪のイメージを使用している。後章において詳述するように、彼における循環的時間把握は、深く彼のパーソナルな内面的問題性をはらんでいて、伝統的であるとともに、彼固有の時間体験をあらわしている。それは前述のごときペシミズムに通ずるものであり、むしろ彼にあってはその否定的側面が強調される傾向があるのは事実である。と同時に、その中に読みこまれる意味次第によっては、それがオプティミズムへと転換する可能性を秘めていることになる。彼が『荒地』に神話的パターンを与えたことは、現代の不毛性を浮きぼりにせんがためであったろうが、反面では現在の不毛性に耐えて再生へと転ずる可能性を暗示していたことは事実である。全人類史の過去をみても、古代社会から現代に至るまで、人類の大多数にあっては、いぜん伝承的見地が固執されており、彼等は歴史の破局と恐怖に対処するにあたって、いかなる苦悩も災難も、農業神の受難とみたり、或は宇宙紀年の衰退徴候とみなすことによって、不毛のあとに豊饒、暗黒のあとの黄金時代の到来を期待し、精神的乾燥や絶望におちいることなく、自殺することなく、その重圧に耐え忍んできたということが『荒地』を書いたエリオットの思念を裏面から支えていたと思えるのだ。エリオットが評論や詩において様式とかパタンということをいかに重視しているかということを考えてみると、そこに読みこまれる意味の重要な変容があるとしても、古代人が「ここ、

そして今」の瞬間にその純粹性を回復し、形而上学的安定を獲得したことに対するエリオットの強いノスタルジアを感じさせるのだ。しかしながら、エリオットはもはや単純文化人のごとく、単に祖型と反復の平面において過去の記憶をはらいおとし、過去および現在の時から決定的にのがれ得るには、あまりにも近代的な自我の意識構造をもち、時と歴史の中におかれて深く時代を意識する人間なのだ。彼にとって過去の記憶は現在を食いつくすものなのだ。しかし、またそれゆえにこそ、時の中に置かれた人間がいかにして永遠にふれることができるか、また一体いかなる意味がその時間構造の中に読みこまれるべきなのかがエリオットの課題となってくるのだが、これは後章において究明すべき問題である。

さて、以上に述べた円環的時間把握と対照的な関係に立つのがペルシヤ的・ユダヤ的な直線的時間把握である。ヘブライ人の間ではいかなる新しい歴史的災厄も、選ばれた民がわれを忘れておちいった放埒の罪を怒ったヤーヴェによって加えられる罰と考えられた。かくしてヘブライの予言者たちは歴史に価値を置き、周期・循環の伝統的視野を超越し、また一方流れる時間を発見した。ヘブライ人は神の示現としての歴史の意義を発見した最初の民群であり、そしてこの観念は、キリスト教によって採り上げられ敷衍せられたことは言うまでもない。歴史はもはや、単純文化人におけるがごとく、それ自らがくりかえす一つの円周としてあらわれるのでなく、ヤーヴェの意志により直接命ぜられて、一連の神の示現としてあらわれる。しかも歴史的イベントは一つの神の示現となり、そこにはただにヤーヴェの意志のみならず、またヤーヴェと彼の民との間のパーソナルな関係をあらわすのである。この同じ観念はキリスト論の精緻化につれて豊かなものとなり、聖アウグスティヌス以来キリスト教が力をつくして樹立するようになった歴史哲学の基盤として活用されるに至った。アウグスティヌスにあっては、時間はまず「霊の延長」として把握せられる。かくて、時間は初め（神の世界創造）と中心（イエスによる受肉）と終り（再臨）をそなえ、過去から未来へと流れる直線的時間となる。しかるに他面、初めに

始った過去は過ぎ去ったものの現在として現在の右に並び、終末に終る未来は来るべき事物の現在としてすでに現在の左に並んで現存する。このゆえにキリスト教的時間は直線的・同時的構造をもつものとなる。さて、このようにして前述のギリシヤ的ペシミズムは、自然の背後に超越的な神を立て、非在なる神の座を充填したキリスト教によって、初めて決定的に超克せられたことになる。なぜなら、歴史を神の目的の実現過程とみることは、人間の苦悩に意味を織りこみつつ、歴史的過程の無意味を決定的に有意味へと転換させることができるからである。エリオットにとっても、歴史が救済せられる根拠は、当然のこととして、ここになければならない。ここでキリスト教的歴史観の根底を支配する観念である終末論について一言しておこう。ヘブライ人は、もはや歴史を無視することもまた周期的に撤廃することもできないから、いくらかの時間的距離のある未来のときにおいて、すべてが最終的な結末をつけるであろうとの希望をもって歴史を耐え忍んだ。これがユダヤ教における世の終りに来るべきイスラエルの救主としてのメシア思想である。他方、キリスト教では、イエスがメシアすなわちキリストとされ、ユダヤ教の民族宗教的制限を越えて、イエスが人類の罪の救主とされることによって宗教的・倫理的意義が深化された。したがってキリスト教的終末論は、一面においてイエスとともに終末と神の国の実現を信ずるものであるが、しかし他面においてなお神の国の完成は未来のキリスト再臨の終末時に期待される。ところで、福音書の伝承そのものは、神の国はすでに信ずる人々の間に現存すると暗示し、またしたがってかの日々は永遠に現存のもの、いつでも悔い改めを通して達し得るものとのほめかしている。ここに含蓄されるものは、全体的に循環・反復の伝統的体験とはまったく異なる宗教経験であり、またそこに包含されるものは信仰であるがゆえに、キリスト教は、この世界の周期的再生を人間個々の再生へと置きかえる。しかしこの神の御代の「永遠の今」にあずかる人にとって、歴史は、周期的にそれぞれ撤廃させる古代文化人にとっても同じく、終結することになる。また歴史は、すべての創造物にとって歴史がまったく終ってしまうところの救世主

の再臨以前においてさえ、個々の信者によって、また信者を通して生れかわらせることができると考えることができる。このようなキリスト教信仰における再生の意味づけがエリオットの時間の探究の一般的背景として関連していたのではないかと思われる。『四つの四重奏』においては、前述のごとき「ここ、そして今」の瞬間、「永遠の今」の概念が極めて重要なものとなっているのであるが、それについては後章にゆずりたい。しかしながら、このように問題を発展させてきたのち、ここでわれわれは純新約聖書的な歴史観とは一体どのようなものであるのかということ、またそこにおける時と永遠の概念はどのようなものなのかを一応検討してみる必要がある。

クルマンはその名著『キリストと時』において、キリストの生誕を中心として同時に前方および後方に数えていく時間の区切り方は、単に西洋におけるキリスト教伝統に基くところの慣習ではなく、本来時間と歴史についての新約神学の根本的発言を前提としているという事実を詳細に検討している。¹³⁾ 彼は、新約聖書の歴史観を過去から未来に続く神の救済史の線として描き、その中心にイエス・キリストの来臨を置く。現在はその来臨と未来の再臨との間にあり、したがってギリシヤ的な意味で、現在の時は無時間的な永遠と対立せず、現在も過去と未来とともに神の経綸の中にありとする。新約聖書の時間の考えを最も明らかにあらわす二つの概念はカイロスとアイオンである。カイロスの特徴は、ある内容的に規定された時の一点が問題になるなときであり、他方アイオンの場合には継続した時、すなわち有限もしくは無限の長さが示される。永遠とは無時間ではなく、無限の時であり、創造に先立って存在し、創造にともなって存在し続けるものであり、世の終わりもこの意味で時間的なもの、すなわち歴史の継続であり、無限の時間が最後の段階に達する時を指すと解釈する。新約の時間観はギリシヤ的な円形ではなくて、一つの上昇する線であらわされ、時と永遠とは質的な相違を有せず、有限の時と無限の時がこれを区別する。そしてすべての時が、この世の時も含めて、神の支配下にあり、この線の中心はイエス・キリストである。かくして、ユダヤ教では中心が未来におか

れるのに反して、新約聖書では中心がイエスの来臨という歴史的出来事に置かれるのが特徴である。未来の終末への希望は深まる一方、その信仰は歴史に基いているのである。これが、世界史の中心たるキリストに向って来、またキリストから出発するという見方である。次にクルマンはこの中心たるキリストの来臨が神の救済史においてただ一度起ったことの意義をのべる。旧約聖書は、この見地からして、キリストへの準備と解され、現代はキリストの来臨という神の業を宣べひろめる救済の時であり、未来の完成への希望は、現在聖霊によって始った救いの把握によってえられるとする。更に、救済史と一般世界史との関係については、時を線と解し、救済史的な現在に生きる者は、キリストの支配のゆえにこの世を肯定すると同時に、その線の究極である終末、すなわち世の過ぎゆく時の到来を信ずるものであると説く。最後に個人としてのキリスト信徒の生涯を救済史的に観察し、この中間時としての現在において、神の掟と人間の現実との間に緊張関係があるが、最後の時への希望によって両者が信仰的に並立されることができ、すでに過去において始まった究極の完成という神の業が、現在存することが聖霊の賜物によって示されているのを信ずるのが信徒の生活だと結ぶ。

以上長々とクルマンの見解を要約したのは、彼がヘレニズム的形而上学における時間概念と本質的に異なったものとみなした新約聖書の時間概念との相違を認識しておくことが、われわれの対象たるエリオットの時間概念の特徴をより明確にするのを助けると考えたからである。クルマンが説明するように、キリスト教のヘレニズム化の過程として、時間に関するギリシヤ的な考えが、聖書の時間観をおしのけてしまった結果、哲学的に改義され、あるいは形而上学へと解体されて、教理史を通じて今日に至るまで、本質的にギリシヤ的なものと本質的にキリスト教的なものとが混同され、ヘレニズム的形而上学とキリスト教の啓示との根本的対立が一般的に感じられなくなっているのだ。もちろんエリオットはキリスト教の啓示の本質について深い理解をもっている。しかし彼の時と永遠の概念は純キリスト教的概念と一致するものもみられるけれど

も、概して空間的形而上学的概念なのだ。もっともエリオットはヘレニズム化された広いキリスト教伝統の上に立ったのだと言えばそれまでである。歴史上、ギリシヤ的な時間観と聖書的な時間観との敵対的衝突の結果は、ほとんどの場合常にキリスト教のヘレニズム化に終わったのである。すなわち、新約聖書の時間的な救済の構造がギリシヤ思想の空間的・形而上学的救済観に従わしめられたのだ。¹⁴⁾ 他方、エリオットにあっては、ヘレニズム的諸概念のキリスト教化という傾向が顕著であることに注目しなければならない。たとえば、『四つ四重奏』においては、ヘラクレイトスのロゴスの概念が御言葉すなわちキリストという概念と融合している。このことはおそらくエリオットが、すべての異教における啓示はキリスト教啓示への前段階に位するものだという見解をもっていたことと平行するものだと考えられる。¹⁵⁾ 更にもう一つ考えておかねばならないことはキリスト教における終末観とエリオットにおける「終り」の概念との比較である。クルマンによれば、聖書的な終末観は、来るべき神の国への期待にある。終末との緊張関係に立って、このような終末の到来を信ずることが純キリスト教的な現在の把握である。しかるに歴史意識の欠如はエリオットを決して終末論へと赴かせない。なるほど、エリオットにおいても、歴史は初めと中心点とをそなえている。しかし彼にあっては聖書的終末観は全的に欠如しているのである。¹⁶⁾ しかしこのことについても詳細は後章をまたなければならない。

以上われわれは時間把握に関する歴史上の一般的背景をエリオットとの関連において概説してきたのであるが、序論において展開すべき一般的背景の最後の問題として、前述の二つの時間把握が歴史上どのように衝突し、からみあって今日に至っているかを素描してエリオットの時間論の立つ地位を明らかにしておきたい。

前述のごときクルマンによって明らかにされた原始キリスト教における歴史の直線的な考え方は、すでに2世紀にリオンの聖アイレナイウスによって概説され、のち聖バシリウスと聖グレゴリウスによって受容され、最後に聖アウグ

スティヌスによって展開されることになる。しかしながらこのような正統派神父たちの主張にもかかわらず、人類の運命と歴史的イベントに関する周期説や天体影響説は、少くとも部分的にアレキサンドリアのクレメンスやミヌキウス・フェリックス、アルノビウス、テオドールといった神父たちや教会著述家によって受容されていた。そしてこの時間と歴史についての二つの基本的思想間の論争は17世紀にまで継続することになる。中世最盛期においては、周期説や天文理論が歴史主義的・終末論的思想を支配し始めたことは周知のことであろう。12世紀においてすでに一般化していたこれらの理論は、次の世紀、とくにアラビアの著述の翻訳があらわれ始めてのち、組織的に展開され、そこに内在する宇宙的、歴史的要素と、それぞれの周期性の間に、しだいに正確な相互連関性が考えられるに至った。¹⁷⁾ アルベルツス・マグナス、聖トマス、ロージャー・ベイコン、ダンテその他多くの人々が、世界史の循環や周期性は星の影響によって支配され、その影響は神の意志によるものであり、歴史に対する神の方便とみたり、またいわゆる宇宙に内在する力とみたりした。¹⁸⁾ 要するに中世は終末論的思想に支配されていたのである。そしてこれは事件の周期的復帰を説明する周期的波動説によって補充されていた。同時に歴史の直線的進歩の説もしだいに主張され始めてきていたが、この二重のドラマは17世紀に至るまで思想界を支配していたのである。中世における直線説の萌芽はアルベルツス・マグナスと聖トマスの著述の中に認められるが、しかしそれは首尾一貫したものとして、歴史の荘厳な終末の必須の要素としてあらわれるのは、フローリスのヨアヒムの『永遠の福音』をまっぴらであり、これはこの分野で、聖アウグスティヌス以後キリスト教が最も著るしい寄与をなしたものである。¹⁹⁾ しかしながら直線説は漸次信徒を獲得してきたにもかかわらず、実は周期説を内在せしめていた。龐大な占星理論とならんで、科学的な天文学の考察があらわれ、フランシス・ベーコンやパスカルによって示され、新しい直線的進歩の観念のかたわらに、テイコ・ブラエー、ケプラー、カルダノ、ジョルダナーノ・ブルーノないしカンパネラといった人々の学説の中にこの周期的観念論が生きのびてきてい

る。17世紀にはいってから、歴史の直線主義と進歩の観念がしだいにあらわれ、すでにライプニッツによって主張された無限進歩の信仰が起り、啓蒙時代において支配的となり、19世紀の進化論の勝利によって普及した。この歴史の直線視主義に対する一種の反動と、周期説への関心の一種の復興が始まるのは20世紀を待たねばならなかった。²⁰⁾ 経済学分野で、循環、変動、周期的振幅の概念の復興がみられ、哲学分野では永却回帰の神話がニーチェによって復活させられ、さらに歴史哲学の領域ではシュペングラーやトインビーが周期性の問題に関心を示すに至っている。²¹⁾ そして今またこれに詩人エリオットが参加するのだ。この現象は、疑いもなく、現代ヨーロッパが、最も深い精神的基盤において、キリスト教的原体験の遺産継承を破り出つつあることを示す重大な一つの歴史的指標であると言えよう。ただし、エリオットの企図は、トインビーのそれに似て、崩壊しゆくキリスト教を和解によって食いとめようとする一つの試み、ギリシア的・インド的原体験を、全く異質的・対立的なユダヤ教的・キリスト教的原体験へと接合し、その内部へと収斂しようとする試みであるとみなすことができる。

以上われわれは、エリオットとの関連において、時と永遠の概念についての一般的背景を明らかにしてきた。今やいよいよエリオットの作品そのものに目をむけ、彼のパーソナルな内面的問題との関連において、彼の時間の探究の軌跡を辿ることになる。

【Ⅱ】 初期および中期の時間把握

……〈過去と現在の自己同一〉……

エリオットの青年時代の個人的生活がどのようなものであったかについてあまり多くのことは知られていない。彼は17世紀にニュー・イングランドへ移民したある古い英国の旧家の子孫であり、教育面では与えられる最上のものを吸収してのち、その生れ故郷たるアメリカを離れ、およそ30才のときにロンドンに定住し、新しい文化的環境に自己調節しながら伝統の概念に思念を集中し、

文筆活動にたずさわった。彼がなぜアメリカを離れて古いヨーロッパという世界にむかったのかの動機は明確ではない。しかし、バーグステンなどの指摘を待つまでもなく、彼がヘンリー・ジェイムズの未完の小説『過去の感覚』（1917）を読んで、1918年にその作品におけるジェイムズの心理的洞察力を賞讃していることは多くのことを語っている。²²⁾ 彼はジェイムズやその作品の登場人物と同様に、新しい世界よりも古い世界の感受性と伝統を好み、ヨーロッパに定住するためにアメリカを離れたと思えるのだ。F. O. マシーセンの説明によると、アメリカの知的な人たちにうけつがれていた厳しいカルビニズムが彼等の自意識と孤絶感を深めさせ、その結果感受性の鈍い同僚との間に異和感をもつようになり、彼等は祖先の故郷たる古い世界へと向ったのであり、そこにおいて一層深い伝統にひたりながら孤絶感をいやし、過去意識を深化、発展させることによって現在との疎遠感を埋めようとしたのである。²³⁾ しかし彼が伝統へとむかっていった態度にはなにかもっと知的・精神的安定を求めるパーソナルな欲求が深く秘められていたようである。

1919年の『伝統と個人の才能』は、反ロマン主義、非個性主義文学理論であるけれども、またエリオットが直接伝統、歴史、時の問題に言及している数少ない評論の一つである。しかし、彼は長い間学究的な哲学の研究にたずさわったにもかかわらず、このような複雑な問題に純理論的視点からアプローチすることを避け、むしろ時に関する間接的、詩的思索を好んでいるようである。彼にとって伝統は歴史的感覚によるものであって、歴史的感覚は過去の過去性のみならず、過去の現存性の認識をともなうものである。そしてここにおいてすでに完成期の時間把握を思わせる「同時的時間」の観念が登場している。

……歴史的感覚とは、過去の過去性の知覚のみならず、過去の現存性をも含むものである。歴史的感覚は、単に自己自身の世代を自らの骨肉のうちに深く感じつつ書くのみでなく、ホーマー以降のヨーロッパ文学の全体とその内部にある自国の文学の全体が、一つの同時的存在をもち、一つの同時的秩序を構成しているという感じをもって書くことを命令する。この歴史的感覚とは、時間的なものの感覚であるとともに、無

時間的なものの感覚であり、さらに、時間的なものと無時間的なものを一つに合したものの感覚なのであるが、これこそ作家を伝統的にするものに他ならない。²⁴⁾

なるほど、ここでは、すでに過去は現在の背後にではなく同時的に現存するものとして、少なくとも思弁的には把握されている。しかし、初期の作品との関連から考えてみると、この期のエリオットの時間体験としては、まだ完成期におけるような超越的存在圏における全時間の同時存在の認識へと到達しているとは言えない。上の同時的時間は、体験的にはベルグソンの意識において持続するものとしての過去と現在との同時存在である。総じて前期のエリオットの作品には未来は根本的に欠如しており、現在もその自立的存在性を欠如している。このエリオットの時間は、J. P. サルトルの時間と、まさしく対逆的である。サルトル的時間の正体は、過去を欠いた未来、それも現在を食いつくすものとしての未来である。これに対してエリオットにおいては、現在はただ新しい意識の角度からの過去の新しい認知としての意味しかなく、更に端的に言えば、この過去と現在との同時存在とは、現在を食いつくすものとしての過去の現存性である。つまり現存する過去とは意識において持続する全人類史の過去である。しかも彼にあって生ける全人類史の過去とは、極論すれば、中世において完成したカトリック正統に中心点をもつ過ぎ去った全人類史の過去であり、中世以降の時および現在の時の持つ意味は、その過去のたえず新しい認知、受容、再現にあるのだ。さて序論においてすでにのべたごとく、エリオットが1910年から1911年にかけてパリに滞在していた頃、ソルボンヌでベルグソンの講義を聞いていることを考え合せると、このような過去体験の確認は、ベルグソンの純粹持続に理論的支援をえていることは明らかである。ところがベルグソンにとって時間すなわち持続は人生の本質であって、唯一の眞実なものは生ける記憶としての過去を含んでいる現在である。一定の瞬間の一定の精神を離れて過去は存在しないのだ。かくしてベルグソンにとって時間すなわち眞の持続は時の心理的経験に他ならず、知性によって描かれたり測られるものではない。時間についての空間的描写は、ベルグソンの思想の中では否

定的原則となっているのだ。しかしながら、エリオットはこれに対し、一定の精神の外に客観的に存在するものとしての秩序の観念をうちだすことにおいて、ベルグソンと根本的に対立をなす。

すでに存在している幾多の芸術作品はそれだけで、一つの抽象的な秩序 (ideal order) をなしているのであり、それが新しい (本当の意味で新しい) 芸術作品がその中に置かれることによって変更される。この秩序は、新しい芸術作品があらわれる前にすでにできあがっているのです、それが新しいものがはいつてきたのちも秩序が破れずにいるためには、それまでの秩序全体がほんの少しばかりでも改められ、全体に対する一つ一つの芸術作品の関係や、比率や、価値などが修正されなければならないのであり、それが、古いものと新しいものとの相互間の順応ということなのである。そしてこの秩序の観念、このヨーロッパ文学、および英国の文学というものの形態を認めるならば、現在が過去に倣うのと同様に過去が現在によって変更されるのを別に不思議に思うことはない。²⁵⁾

この文章は、詩人や批評家の中ではたえず過去と現在の交錯があること、および、批評家による過去の作品の評価は新しい作品を読むことによって修正されることを意味するものと解釈できよう。これは常識的見解にすぎないのであるが、彼は客観的な存在としての芸術作品を秩序の観念に帰することによって、文学批評を離れて形而上学、或は神秘主義の領域の境界線にまで接近しているのである。²⁶⁾ 彼が歴史的感覚を時間的なものの感覚であるとともに無時間的なものの感覚であり、更に時間的なものと無時間的なものを一つに合したものの感覚であるとのべるとき、その文脈において無時間的なものの意味は明白ではない。おそらく恒久的な価値をもつものの永続性のことを言っているのであろうが、また彼の心の中には、客観的な秩序と同じ思想領域に属する形而上学的な永遠の概念があったのであろう。このエリオットの伝統論における時と永遠に関する概念に影響を与えたと思われる文学理論としてはフランスの象徴主義が考えられるが、その文学上の象徴の特質についての思索は形而上学的カテゴリーに含められるものである。ところでエリオットはアーサー・シモンズ

を通してフランスの象徴主義詩人たちに遭遇したのであるが、このシモンズの象徴についての概念は間接的に浪漫主義時代のドイツ哲学に関連するものであった。²⁷⁾ また、すでに序論においてのべたごとく、エリオットはブラッドレイ、ロイス、マックタガート、テイラーなどの哲学体系における感覚世界の錯覚としての時の概念や、なかば宗教的な絶対者としての永遠の概念にでくわしたのである。²⁸⁾ さて、ともかく、エリオットは伝統論において、批評家として、このような客観的秩序の観念を定立することにより、その当時一世を風靡していたベルグソンの時間論を拒絶したと解しえよう。おそらく彼は、彼の師であったバビットと同じく、ベルグソンの主観的・反知性的浪漫主義とその哲学の根底にある進化の観念に反発を感じたからであろう。²⁹⁾ しかし詩人として彼は疑もなくベルグソンの影響をうけていたのであり、ベルグソンから断片的な概念やイメージを採用したと思えるのである。

ところでエリオットは知的概念としては前述のごとき形而上学的な時と永遠の概念をもっていたのだが、一方近代科学上の思想において通常明確にみられる概念上の時間概念にもなじんでいた。しかし詩人としての彼は詩においては時を知覚される相において、すなわち人間によって直接経験されるものとして取り扱わざるをえない。したがって知的概念の時間と知覚される相としての時間の二つが、彼の作品に微妙に交錯しているのだ。初期の作品では主として時間は心理的現象として、或はプルースト的意識の流れの中において、或はベルグソンの意識において持続するものとして取り扱われるが、反面それはしばしば感覚世界の錯覚としての色彩を帯びることになる。総じてエリオットの作品では、日常的に知覚される相としての時間の言及が色々な陰影を帯びながらたえず一貫してみられるのであるが、そこに読みとらねばならないのは、このような日常的に知覚される相としての時間の言及と微妙に関連しながら作品が根本的に問題とする時の意味内容である。意識の中に持続するものの正体は現在を食いつくすものとしての過去の現存性である。ところで詩人としてのエリオットがその詩作品において問題とする過去とは、彼の人生体験において固有

の意味をもつパーソナルな過去であるとともに、それと関連づけられる全人類史の過去である。更にそれに彼の技法が密接に関連している。思うに一流の作家の技法とは、作家の魂の光学の必然的な出産物以外の何ものでもないからである。完成期以前のエリオットの文学は、その根本本質における限り、プルーストとジョイスの文学と同質的である。それはただ表現の技法が近似しているからだけでなく、三人とも探索し、表現しようとしているものが、現在を食いつくすものとしての過去という同じ一つの次元に帰属するからである。彼等に共通する過去と現在の自己同一は、存在論的には、時間の存在への還元過程における一つの中間的な歩み、一種の擬似的無時間性であると言える。それはいよいよ彼の作品へと立ち入ってみよう。

彼の処女詩集『プルフロックとその他の観察』は1917年に出版されたものだが、実際は1911年にかけて書かれたものである。その中で最も注目すべきものは『J. アルフレッド・プルフロックの恋歌』であるが、そこにおいてすでに時間の感覚が中心テーマとなる。

プルフロックは自意識的で、感情をあらわせず、行為能力を喪失した病的に内気な中年男であって、情熱的な自己放棄の観念に苦しんでいる。彼の意識たるものはまさにデカルトとともに定立された主観としての近代的自我の末期的な崩壊形態であって、自己と自己をみる自己とに分裂している。更に作者はその分裂した二つの自己をたえず突き放し、遠くからみるものとしてたえず屈折的後退を示しながら作品の舞台の背後に定位するのである。つまり作者の視点は意識からはてしなく屈折し後退してゆくのであり、一方意識は焦点を抜きとられてもはやそれ自体では直接には何ものをも経験し、認知することのできない全く空白で純粹な視の機能そのものとなっているという独特な構造を示している。³⁰⁾ さて、このような意識構造をもつ主人公は人生の短さを苦にしながら、それでもなお時間があることを自己説得しようとする。

それでなるほど、時があるのだ

窓ガラスで背中をこすって
街にそってすべってゆく黄ろい煙にとっては、
時があるのだ、時があるのだ
多くの顔に出合う一つの顔をととのえるために、
時があるのだ、人殺しや出産をやるために、
両手でやる毎日の仕事のために時があるのだ
皿のうえで疑問をもちあげたり落したり、
君にも時があり、僕にも時がある、
まだ、百ぺんも決断をためらい、
百ぺんも見たり見なおしたりする時がある、
トーストやお茶をとるまえに。

これは恋への決断踏切が永久につかない迷いの時である。主人公はいま女の部屋へと階段をのぼりながら、愛の瞬間への憧れと恐れにさいなまれて独白している。「やってみようか、思いきってやろうか」という悦楽の誘い、行為に至るまでの肉欲はある。また「人魚たちがたがいに歌いあっているのを聞いた。……彼等が波にのって、沖の方へ去ってゆくのを見た」という白昼の夢もある。だがその中間の、至福か錯乱かの一瞬、肉欲の行為の時が彼にはすっぽぬけているのだ。「偉大さの閃めく瞬間」、一か八かの冒険の瞬間を前にして、彼はおそれおののきながら憧れる臆病者、行為不能の男である。

このプルフロックの時間の経験はボードレールの病的な時間の経験により密接に結びついている。つまり時間は人間の肩をおしつぶす圧迫的な重荷であって、ボードレールによれば、恐ろしい重荷から逃れる唯一の手段は忘我的な陶醉にあるのである。³¹⁾ 『プルフロック』より20年後に書かれた評論において、エリオットはボードレールには悪と罪についての深い認識があり、キリスト教の無意識的な探究者であると言っている。ボードレールにとって、悪の世界は時間の世界であり、それから逃れる唯一の道は忘我的陶醉にあった。つまりそれは、エリオットの見解によると、救済への第一歩であった。しかしながらボ

ードレールにあっては、人間的愛と神の愛との間にギャップがあるとエリオットは述べている。³²⁾ しかしここで注目すべきは『ボードレー論』において示されている性に対するエリオット独自の見解である。彼はそこにおいて、男女の関係を動物のそれと区別するものは倫理的な善悪の認識であると言っている。更に1934年に、ロレンスその他の異端者を裁いた講演『異神を追いて』の中で、「作品の中の男女が最も真実になるのは、われわれがみな同じようになってしまうあの錯乱の瞬間ではなくて、むしろ良心に基く倫理的・精神的な苦悩の瞬間である」と言っている。³³⁾ エリオットにとって男女の接触、行為と瞬間は否定的な価値しかもたない。彼はロレンス的な聖なる暗い太陽の燃焼の瞬間に対して根深い嫌悪すらもっているのだ。更に彼の他の文章から引用すれば、性行為とは「人間が他の人間からの孤絶の恐ろしい意識によってほとんど押しつぶされ、みずからの卑少さと空しさに直面して、神のない孤独の自分を思い知る瞬間」なのである。³⁴⁾ つまり彼の見解では、「人間と人間との間には壊しえない障害があり」、「愛し合う二人の間の愛は神の愛の中にはじめて完全な姿を示す」のだ。³⁵⁾ 更に、彼の言葉を借りると、「潜勢的な情熱と人生で可能なその顕勢化との間には恐るべき乗離」があるのである。³⁶⁾ このような彼の後の評論に示される見解を参考にして考えてみると、プルフロックの肉体的・現実的不能にはそれに先行する精神的・理想的要因をもっていることが判明する。ダンテの『新生』についてのエリオットの言葉から推察できるように、エリオットには、性のめざめる頃に人が抱く愛のイメージ、異性における理想化された美のヴィジョンこそ人間の根本的体験の一つである、という認識があった。そしてこの愛と美のヴィジョンが現実の性的経験の失敗によって破壊されるところに、プルフロックの憂うつと閉塞感と不能感と消えやらぬ憧憬が生じるのだと言えよう。前期におけるエリオットは、恍惚と至福のヴィジョンの挫折形態にどうしようもなくとらわれているのである。

同じく処女詩集に収められた『風の夜の狂想詩』は、前述の独特なプルフロック的自我の構造裡において詩が受胎されてゆく過程を明るみに出している。

ほとんどシュールリアリスティックな不連続の心的印象のコラージュは、ベルグソンによる直覚的意識の法則に従っている。なるほどこの詩には空間化された時計の時間の構造がある。しかし各々のランプが呪文をつぶやき、主人公の視線を新しい空間的イメージに向けさせるにつれて、これらのものが彼の記憶の中にはいつてゆき、すでにあった記憶と結合して、空間が存在しない主観的時間を構成するのだ。つまり、焦点を抜きとられた意識が夢み始めるとともに、昼間の記憶の床は融解し、過去と現在の障壁がうち破られ、歴史的世界の堅い現実「月光の綜合」のもとに再編成されて、死にきらぬ過去は幻の实在性を帯びる姿となってよみがえってくる。そして、過去と現在との障壁が破れ去るとき、記憶の底からよみがえってくる過去の幻とは、原罪によって墮罪し、存在史的運命によって神的愛との再合一に挫折し続け、ついに精神的、肉体的不能そのものへとおちるに至る人類運命史の万華鏡的な幻である。

1920年の『詩集』は処女詩集と同様に貧弱な詩集である。その間彼は極度の精神的枯渇に苦しんだそうであるが、その苦悩から逃れる一つの方法として彼はフランス語で詩を書いている。³⁷⁾ その一つである『密月』ははやくもエリオットの性に対する見解と伝統と歴史感覚を表現している点でとくに興味ぶかい。この小品は大陸での密月旅行を描写しているが、それは不潔な現在と栄光ある過去、聖なるものと世俗的なものとの二元的対立の上に築かれているのである。たとえば夫婦が泊るラヴェンナの安ホテルはそこからほど遠くないところにあるクリステンダムのもっと美しい教会の一つと対比される。そういった歴史的対照はすでに『荒地』を予想させるものだ。また肉欲というものが、はっきりと嫌悪感をもって扱われている最初の詩なのである。

『伝統論』と同時代のものとして『一冊のベデッカーをもったバーバンク、葉巻をくわえたブライシュタイン』という奇妙な詩があるが、この詩においては過度と思える程の文学上のアリュージョンがみられる。そのうえ数々の引用句はヴェニスに関連しており、その都市の昔の栄光は後代の衰退と対比され、『伝統論』における歴史的感覚の応用と考えられる。しかし、この詩において

は、現代文明の空虚さは、他の詩におけるような主観的経験の事物というよりも、歴史的な一現象とみられており、たとえば「いぶる時のローソクの端っこが傾く」というようなメタファーを見出す。更にこの詩の終末には次のようなメタファーがある。

バーバンクはこう考えた、時の廃墟と

七つの掟に思いをめぐらしながら。

「七つの掟」というのは、ウィリアムスンによればラスキンの著『建築の七灯』、『ヴェネツィアの石』の中で説かれる道義の繁栄とその衰退に言及するものだそうだが、「時の廃墟」というメタファーはヨーロッパ文明の文化的伝統の崩壊が懸念された第一次世界大戦の状況を思い合わせるとき適切なものと思える。³⁸⁾

第二詩集における最も注目すべき作品は『ゲロンチョン』であるが、その詩はすでに『バーバンク』において使用されたアリュージョンの技法を一種の意識の流れの技法と結びつけ、過去の現存性、現在と過去の自己同一の意識をはたらかせることにより、大幅に伝統論を実際に応用したものである。ゲロンチョンは、決して普通の意味における劇中人物でもなければ、また決して作者の視点の姿態化でもなく、人類史の全過去をはらむものとしての人間の普遍的意識そのものに他ならない。エリオットはこの詩において意識の流れの技法を利用している。それは過去を主体の意識的世界として回復しようとして記憶について探究したプルーストの技法である。プルーストにあっては記憶の源泉たる過去が強調され、想起の積極的過程に従って現在は従属的機能に追いやられる。過去の出来事は現在の意識によって想起されたものとしてよりはむしろそれ自体現存するものとして示されるのである。『ゲロンチョン』においても同様に思考する精神と想起される対象との二分法は消失し、出来事が回想の中に氾濫し、時間の障壁が溶け去っているのだ。一方『ユリシーズ』によって典型化されるジョイスの場合は、回想そのものの時すなわち現在が強調される。その場合の技法は意識の流れの中に外見上のリアリズムを可能にするという利点

をもっている。ところが『ゲロンチョン』における意識の流れはこのようなジョイスによって用いられた型とはちがうものである。ただしこの詩は、歴史というものは、その破局と罪とにかかわらず配慮すべき遺産として持続すべきであるということを暗示している点では『ユリシーズ』に類似していると言える。³⁹⁾ 『ゲロンチョン』においては、主人公たる老人の上に彼自身の罪と彼に先行する人々の罪の重荷がのしかかっている。彼はちょうど死ぬべく待ちながら坐っている「腐った家」なのだ。彼はやはり「恐怖の中に美を、懐疑の中に恐怖を」失ってしまった精神的、肉体的不能者そのものである。持続する過去は、ベルグソンにおけるがごとく創造的現在を通して生命の進化を促進するのではなく、吸血鬼のごとき不滅性をもって現在を食いつくすのである。ここで注目すべきことは、エリオットはこの詩において神なき世界におけるキリスト教詩人としての姿勢を告げていることであり、ここにおいてはじめて完成期において明確な形をとるところの中心をとりまく渦巻のイメージがあらわれていることである。しかしこの詩では、迷路のごとき通路や廊下、死の旋風、曲りくねる渦巻としての歴史が描かれるだけである。なるほど渦を巻く暗黒の中心に御言葉すなわちキリストは存在する。しかしそれは御言葉を見出せぬ歴史にすぎない。

第二詩集の最後の作品は『ナイティンゲールたちに囲まれたスウィーニー』であるが、その中にはスウィーニーとアガメムノンの驚くべき対立並置がみられる。それは明らかにあの歴史的感覚が働いている例である。最後のスタンザにおいて言及されるアガメムノンの死は『荒地』において言及される植物祭紀と類似性をもっており、神話的パタンの事柄である。⁴⁰⁾ この神話的パタンはやはり歴史的パラレルと同じ目的に役立つのである。つまり過去と現在の相互浸透と歴史の異なった時期における同一の心理的・精神的パタンの存在を示すという目的であり、エリオットの初期の詩の神話的次元は歴史的感覚の延長にすぎないように思われる。

『荒地』においては、エリオットは以前の詩において例証された色々な相の

時の経験を結合している。たとえば、バー・メイドのエピソードといわれている箇所「急いで下さい。時間ですから。」は世俗的な時間の代表である。また「眼や背中を机から離して、エンジンを掛けたままのタクシーのように、人間が待っている紫色の時間」は忙がしい物質文明の中でただ機械的・反射的にしか行為することしかできず、虚脱状態におちいった人の時である。更に「人々が家にむかって急ぐ夕方の、船乗りを海から連れ帰るこの紫色の時間」も同じ日常継起的な時間にすぎない。しかし中心問題は時と歴史の意味の問題である。この詩においては、いわゆる歴史的感觉は、広く時と空間において離れた出来事や場所の同時性・同一性感觉へと発展している。たとえば現実の場面である1920年代のはじめのロンドンは、エリザベス一世時代のロンドンでもあり、それにボードレールのパリやアウグスティヌスのカルタゴと一緒にあって、昔のものであろうと現代のものであろうと、エルサレム、アテネ、アレクサンドリア、ヴィーン、ロンドンなどすべてが大都会の原型となっている。また紀元前260年のミュライの海戦は第一次大戦の海戦を象徴する。更にクレオパトラもエリザベス女王も、現代のタイピストと一緒にあって、女性のある変らぬ特質を象徴している。しかしここで重要なことは、クレアンス・ブルックスが言っているように、栄光ある過去と不潔な現在との諷刺的対比があるのではなく、いかなる歴史上の時期においても時間的文明は根本的に不毛であるとの認識があるのだということだ。⁴¹⁾ したがって荒地の住人にとって歴史は何の意味も目的もない。時間はプルフロックにとってと同様にうんざりする重荷なのだ。それは「私はこれから何をしたらいいんだろう。どうしたらいいんだろう。」という女の言葉に反映している。彼等は焦躁を感じているが、自己の魂を救うために必要な唯一のこと、つまり聖杯の探索に従おうとしない。しかしながら、『プルフロック』におけると同様、空虚な時間の暴虐と対比されるのは自己放棄と死を通しての再生である。その詩の初めのヒアシンスの園のエピソードはフレバスの再生をもたらす死の予示として読むことができる。かくてこの詩における神話的・祭紀的パターンは、一つは歴史的パースペクティブを与

えるために、他方においてすべての時代における人間の境位の基本的同一性を強調する目的に役立っている。しかしまた同時に聖杯と不具になった王の神話は時間的な歴史には知られないある希望、すなわち人間と社会の精神的再生の希望を暗示するのである。死んでよみがえること——これが生命の根本的パターンであることは古代豊饒祭紀やキリストの復活においてもまた個人的な性の次元でも明らかである。『荒地』はこのパタンの喪失への挽歌に他ならない。なるほど有閑夫人、下町のおかみさん、タイピスト、テムズの乙女たちにはプルフロックにはなかった行為があるように思える。だがそれは行為に値しない無意味なジェスチャであるだけで、彼等はやはり精神的な不毛からまぬがれない。ところでこの詩の主人公タイリーシアスはこのような行為を傍観し、過去、現在、未来にわたる全歴史過程を透視するギリシャの予言者であるが、彼自身もまた行為不能におかされており、彼の意識は外部に閉ざされた円形を形成するものである。彼がみるものは意味とか目的ではなく、ただ同じ出来事のくりかえしにすぎない。彼の予言の帰着するところは未来は過去と同じであろうということである。かくして『荒地』は直截に神なき地獄、復活なき死の砂漠として開示される。しかしこの詩が救済の希望の根底を与えている限りでは一種の宗教詩とも言えるのである。またこの詩では仏教の涅槃とキリスト教的彼岸との接合点への模索がみられる点で、この詩は絶望でも希望でもない一つの間際の境位を示しているのである。

中期にはいると、エリオットの救済、過去の救済が切実な問題となってくる。過去の時間の救済とは、当然のこととして、同時に現在の時間の解放、救済である。エリオットにとって、スウィーニー的「誕生・交合・死」のむなし回帰の輪の中の不毛な倦怠地獄におちまいとするならば、いわば神を中心とする、或は原罪を基点とする、人間と人間の関係のパタンにはいらねばならない。すなわち人間的愛と神的愛との間にあるギャップは埋められなければならないのだ。またそれゆえにこそ、原罪によって墮罪し、存在的運命によって神的愛との再合一に挫折し続け、ついに精神的、肉体的不能におちいった人類史

の過去の救済が問題となってくる。『聖灰水曜日』は重層的な意味をはらんで、この時間の救済のことを告げている。

……年月が歩む、輝く
 涙の雲をとおりぬけて、年月をよみがえらせ、
 新しい詩をもって古い歌をよみがえらせつつ。あがなえ
 時を。あがなえ
 はるかに高い夢の読まれなかったヴィジョンを
 ……………
 あがなえ、時を。あがなえ、夢を
 聞かれず語られぬ言葉のしるしを

ここに『エペソ人への手紙』に語られる「時をあがなえ。今は悪しき時代なればなり。」の反響がある。⁴²⁾ 詩人はここにおいてかつては生ける実在物でありながら、今は枯渇し、生命を失ってしまったヨーロッパの宗教的伝統へと読者を投げいれ、それに参与させようとしている。逆に言えば、かつてあった宗教的秩序と意味を現代へと歴史的に転位することによって、現代の混乱そのものを、この秩序と意味の枠の中へとはめこみ、歴史的過去を今一度再生させることにある。ところで「読まれなかったヴィジョン」とは、いうまでもなくダンテのベアトリーチェにおいて理想化された愛と美のヴィジョンであり、性的次元の低い夢から昇華して宗教的信仰へと導かれる高い夢である。かくして詩人は必死になってベアトリーチェ像を呼びよせようとする。しかしながら、詩人は現在から消え失せたものを断念し、それに帰ることを拒絶している。

なぜなら僕は知っているから、時間はいつも時間であり
 いつも場所はただひとつの場所であることを
 現実のものが現実となるのはただひとつの時に
 ただひとつの場所でだけだと知っているから

これはひと口に言えば、あいも変らぬ時なのだがやはりわれわれを支配している時計の時でもある。しかしこれには大事な自覚が加えられているのだ。詩人

が過去においてたちむかおうとした理想が何であれ、現在の現実から消え失せたものであって、ただ妥当性をもつものはあるがままの現在だけである。たとえこの事実が苦痛を与えるとしても過去の罪は現実のものではない。その上現実の苦痛が未来を決定する必要はない。これはやはりあの伝統論でのべられた過去の過去性の自覚にすぎない。さて詩人はこのような視点に立ちながらスペインの神秘家十字架の聖ヨハネによって説かれる現実の無の境地にはいろいろとする。もし「現実の時のあのひよわな栄光」をおもわず、「祝福された顔」や「声」をあきらめることが人間からの超脱への行為であるとすれば、それはネガティブな視点からみて、神に仕えることの歓びの礎となることになる。ところがこのような現在の認識がありながら、後の詩行が示すものはやはりあの執拗に迫る過去の重圧である。ある意味において欲望は挫折し、またある意味において欲望は前と同様しつこいのだ。時は感覚的な記憶を保持し、記憶は「がい骨のおこり」なのだ。だが、聖ヨハネの十段の螺旋階段を登るにつれて、しだいに記憶から感覚的要素が消失し、ついに脱出路のない円形の砂漠の中にその中心の愛の泉の、薔薇園の幻が詩人の心眼に可視的なものとなってくる。しかし中世と現代との同時的存在は『聖灰水曜日』の夢幻的実在の中においてさえついに呪現されない。詩人は再び忍耐以外に頼るべきものをもたないのである。

以上においてみてきたごとく、完成期までのエリオットの詩は主として意識において持続するものとしての過去と現在の同時存在、現在を食いつくすものとしての過去の現存性のテーマを取り扱ってきた。しかも詩人は未来の投企を全的に欠いた過去と現在の自己同一の時間のただ中であつたのである。ところでこの現在を食いつくすところの過去、現存する過去とは、詩人のパーソナルな問題性としては、人間的愛の不能と罪の意識というとりもどすことができない既在性であり、それが普遍的視野の中へと投げこまれた場合は、墮罪（性の墮罪としての性の不能化も含めて）による人類史の過去の不可変性であった。ところで過去の不可変性とは一体どういうことなのか。エリオットにあって

は、過去は、過去性としての過去と現存性としての過去と、二つの相としての過去が問題となる。過去の過去性は、起ったことを、純然たる過去形としての出来事と外転することにおいて成立する。かくて過去は、過去性において全的に消え去るものであり、この意味では可變的となる。これに対して過去の現存性は、過去を現在完了の形でとらえるのであり、したがって起ったことはその結果として現在に持続するのだ。その意味で現存性は不可變的となる。エリオットにとって中心問題は後者の方である。かくて完成期のエリオットにとって、時間の救済の問題が、現存する過去の既在性ないし不可變性にいかにして突破口を開くかが解決さるべき切実な課題となってくる。そしてそれはもはや失われた時を求めての域においてでなく、超越的存在圏における全時間の同時存在の把握において解決されることになる。そしてそれはまたギリシア的・インド的な循環的時間とユダヤ的・キリスト教的な直線的時間との接合点を見出そうとするエリオットの課題とも一致するのである。

【Ⅲ】 完成期の時間把握

…＜全時間の同時存在＞と＜永遠の今＞…

完成期にはいるとともに、エリオットは前述の課題を、より広汎な諸説統合の上に立って、彼なりの方法で解決しようとする。そのさい彼が思索の足場として徹底的に依拠しているものは、グローヴァー・スミスなどの評者が指摘するごとく、アリストテレスの形而上学である。⁴³⁾ 言うまでもなくカトリック教の正統中の正統たるトマスが徹頭徹尾アリストテレスに依拠している以上、エリオットがアリストテレスの概念を利用したことは不思議でない。そして利用されたと思える主要な概念は「不動の動者」として神、「デュナミス」(潜勢, 可能態), 「エネルゲイア」(現勢), 「キネーシス」(運動), 「エンテレゲイア」(完全実現態), 「エイドス」(形相), 「モルフエ」(型式), 「テロス」(目的) などである。その中で、エリオットにとって、ギリシア的・インド的時間の原体験をユダヤ教的・キリスト教的時間 of 原体験へと接合するのを可能にしたも

のはアリストテレスのキネーシスの概念である。もともとキネーシスそのものは円環的構造をもったものであり、ヘラクレイトスの循環も、仏教の輪廻も、更に十字架の聖ヨハネの神秘主義の円環路もともに同じサイクルとしての同心円の中に包摂されるのだ。⁴⁴⁾そしてアリストテレス形而上学は、直ちにトマス神学の基盤となる。かくして時間ないし運動は、循環的・回帰的でありながら、しかも円の中心として超越的な静止点をもつものとなる。それは、中心にある不動の動者すなわち愛としての神をめぐる、たえず自己完全実現化を志向して循環するモルフエ、すなわちパタンである。

このような中心に静止点をもつ円のイメージはすでに完成期以前の作品にもあらわれている。たとえば『ゲロンチョン』の「暗黒にぐるぐる巻きにされた言葉」、『荒地』の「光の中心と沈黙」、『聖灰水曜日』の「すべての愛のおわる園」や「鎮まらぬこの世は御国にむかってなお渦をまき、沈黙するあの言葉を軸として渦をまいた」のイメージ、『凱進行進』の「回転する世界の静止点」などである。また『寺院の殺人』にあらわれる車輪は時と出来事の不可避性、過去と未来の就縛を象徴している。『岩』においても時すなわち歴史の循環運動の中に監禁されることが絶対の静止と対照されている。このようにみるとこのイメージは、伝統的であるとともに、エリオット固有の時間体験を象徴するものであって、彼の哲学的、宗教的世観における物質と精神、暗黒と光、時間と永遠などの二元的対立を結合するものであることが理解される。

エリオットは『四つの四重奏』でこの静止点すなわち神の永遠について思弁と観照によって把握しようとしている。

回転する世界の静止点。肉でもなく肉でなくもない
そこからでも、そこへでもない、静止の一点に舞踏がある。
停止でも運動でもないのだ。固定と呼んではいけない、
過去と未来の会合する点だ。そこから、またそこへの
運動でもなく上昇でも下降でもないのだ。この一点、静止点がなければ
舞踏はなくなる、がそこは舞踏しかない。

ここで注目すべきはエリオットは静止点を舞踏と呼んでいることだ。バーグステンはそれを、プロティノスがやはり、神のまわりを廻るというイメージを用いており、それを舞踏と呼んでいること、およびインド哲学におけるシバ（インド三大神格の一つで破壊を象徴する）の舞踏とシバの崇拜者の祭祀的舞踏に関連づけて説明している。⁴⁵⁾ この見解の是非はともかく、エリオットは無時間ないし永遠を静止と呼ぶのにジレンマを感じ、神秘的、逆説的な解決に達している。運動があるところに時間があるとすれば、無時間は運動から解放されたものであるはずだ。だが、一切の運動の原動力たる神の永遠を固定と呼ぶことは死を意味することになるからである。更にこの静止点は過去、現在、未来が円環的に同時存在するところとエリオットは考えているのだ。

次にわれわれは、エリオットにとって根本問題である時間の救済、過去の現存性と不可変性の克服がいかにしてなされるかについて究明しなければならない。ここでまず検討すべきものは『四つの四重奏』の冒頭の時間に関する思弁を含んだ薔薇園への導入部である。

現在の時と過去の時は

おそらくともに未来の時の中に在り、

未来の時はまた過去の時の中に含まれる。

時がことごとく不断に存在するものならば

時はことごとく贖いえないものとなる。

在ったかも知れないものが、一つの抽象で

どこまでも可能性にとどまるのは、

ただ思弁の世界においてのみ。

在ったかも知れないものと実際に在ったものとは、

常に現存する同じ一つの終標を指し示す。

初めの三行の示す時間は、単に時計の時間のような経験的な次元において把握された時間ではなく、人間的意識を越えたより高い次元において直観された時間、いわば「永遠の今」として把握される一種の同時存在的な時間である。そ

これはまた無時間ないし永遠の相に照らされた循環的時間であると言える。つまりそれは普通に言われる意味の循環的時間ではなく、過去、現在、未来の円環的同時存在としての時間である。不動の動者すなわち無時間的実在はすべての時間がそこから流れ出る時間の根源でありまたすべての時間が帰りゆく終標である。この神的根源においては、全時間は同時存在なのだ。かくてこの神的根源にあっては、ことごとくの時、時の中に起ることごとくの出来事は、事実性そのものにおいて、そのまま不断に現存し続けることになる。とすればエリオットの個人的な人間的愛の不能という罪も、また墮罪と荒廢の連鎖たる人類史の全過去の罪も贖うことができないものとなる。しかしエリオットの解決の糸口は「在ったかも知れないもの」の探究にある。「実際に在ったもの」は、潜勢或は可能態が時間ないし運動を通して現勢或は完全実現態に達してしまったものである。これに対して「在ったかも知れないもの」は、ギリシア的意味でのカイロスにであうことなく、潜勢或は可能態として、時間の径過とともに消え去ってしまったものである。しかし、人間の思弁はこの消え去った可能態を抽象化された形であるがとらえることができる。ところで詩行は「どこまでも可能性にとどまるのは、ただ思弁の世界においてのみ」と告げているのであるが、このことは反面、超越的存在圏すなわち純粹形相たる神の邦にあっては、それは永遠の実現をみていることを暗示する。「在ったかも知れないものと実際に在ったものとは、常に現存する同じ一つの終標を指し示す」とは一体何を意味するのであろうか。終標とはあらゆる可能性の糾合される一点、円の中心点、時間の車輪に対する中心の静止点である。またこの終標はことごとくの時間の流れ出る根源でもある。⁴⁶⁾したがって「在ったかも知れないもの」も「実際に在ったもの」も同じく時間の中に含まれたものである以上、同じ一つの終標を指し示し、それへと帰るものなのだ。この点からすれば、前の時が贖うことができないということも、実はすでに贖われているとみなされるのである。これまでほとんど常に可能態として終らざるをえなかった愛も、ここにおいてすでに完全実現態となっていることが暗示される。これに対して罪の潜勢ま

たは現勢化としての過去も、この純粹形相の邦にあっては、人間の意図と目的を越えた、はるかに高い神の目的によって善きものと完全化されるはずのものである。というのは、アリストテレス形而上学を基盤とするトマス神学においては、欲望の起動力は神の意志にあり、神の意志は至高善そのもの、愛そのものに他ならないからである。『バート・ノートン』第5部の詩行はそのことに関連して次のように告げる。

欲望そのものは動きで
それ自体は望ましからぬもの。
愛そのものは動かぬもの
動きを起し動きの終る所にすぎない。

かくして過去の現存性と不可変性は高次の意味において解決されることになる。そして終標が予見されることにより現在に投企としての未来が与えられるのだ。問題は、時にしばられた人間がはたしてこのような永遠と時の接点としての「永遠の今」に到達できるかということである。このことが『四つの四重奏』の中心テーマであり、詩人はこの詩において可能な限りこのような交切点にふれうる瞬間を開示しようとする。しかしこのような瞬間は詩人にとってほんの一瞬の幻影の中に垣間みられるにすぎず、たえず現実の時にたちもどらざるをえない。しかしこのような瞬間にふれることがより高次の相において現実をながめることを可能にする。以下われわれは前述の問題解決を念頭におきながら、詩人がいかにしてこのような交切時を模索し、またその瞬間にふれることによってどのような意義を見出し包摂してゆくかをできるだけ作品に忠実にそいながら辿ってゆきたい。

『バート・ノートン』の薔薇園はエリオットにおける最高の詩的呪現であり、詩人はそこにおいて人間の意識にとって可能な限りの近似的楽園を開示する。それはいわゆる「永遠の今」なる瞬間において開示されるヴィジョンである。しかしながらこの薔薇園は結局在ったかも知れないものの詩的呪現であり、無数の鏡面の乱立による一つの幻影に他ならない。なるほど詩人は「一条

の日の光の中に我を失った、錯乱の発作の一瞬のうちに、古代オリエントとインドにおける宗教的表象をふまえた蓮をみ、すべての時とすべての場所の成立を可能にする全存在圏の焦点としての「光の芯」を垣間みるのであるが、この無私忘我の状態が過ぎ去るともうこの園を追われることになる。楽園を喪失した人間には真の實在に耐えられないのが通常であり、しかもこの一瞬こそ人間にとって唯一の復楽園のよすがとなるのだ。人間はどこまでも肉を離れ得ぬ、時に支配された存在なのだから、この状態から逃避せず、しかもこれを超克する道を求められなければならないと認識される。これは『バート・ノートン』第2部の最後において次のように結ばれる。

時はただ時によってのみ克服されるのだ。

かくてエリオットにあっては、時の中におかれた人間は、初めから光を求める道はなく、暗黒に徹することによって光を求める道を選ぶ他はないと認識されることになる。彼がここで十字架の聖ヨハネの『靈魂の暗夜』にしばしば言及するのもそのためである。

第5部ではとくに時間芸術たる詩が問題とされ、時の中におかれたそれぞれの言葉がパタンとして詩の中で死することによって生きることが説かれるが、これもまた時によって時を越える一つの道として示される。

……ただ生きているものは

死ぬことができるだけだ。言葉が語られて後は、

沈黙に達するだけだ。ひとえにフォームとパタンによってのみ

言葉も音楽も静止に達することができるのだ。

しかもエリオットにあっては、このような言葉の追求もやがて間接的にロゴスたる神の御言葉への祈願と重ねられるのである。

『イースト・コウカー』では冒頭におかれた一行「わが初めこそわが終り」は終末の「わが終りこそわが初め」と相応じ、初めも終りも同じであることが説かれる。またこの詩の基調となっているものはすべての事物の循環回帰の概

念である。しかし若干の評者が指摘しているような決定論的意味を読みとることは正しくない。⁴⁷⁾ 詩人はしばし現在の時を離れ、過ぎ去った昔の時の中で、祖先の住んでいた部落の盆おどりの状景の幻想にひたる。これはやはり一種の時を越えた一瞬である。

……………踊りには
 間拍子の時をとり、リズムがとられる
 生きた季節の生活のリズムが
 季節季節のまた星座の時が
 乳しぼりの時茹入れの時が
 男と女の、またけだものの、つかいの時が保たれている。
 足が揚り足が落ち。
 食らう。糞する。死する。

最後の一行は強烈である。それは所詮スウィーニー的「誕生・交合・死」の意味なき循環回帰と一致するもので、いつわりのパタンにすぎない。エリオットにとってパタンとは「一刻ごとに新たとなり、一刻ごとが、僕らの旧態全体の新たな評価、驚くに足る評価」なのである。これはすでに伝統論にのべられた芸術作品の秩序の概念とも類似している。彼にとってパタンとは、いわば一刻ごとに修正されなが、一つの同じ軸を中心とする無数の同心円の連鎖である。更に具体的にいえば、それは神を中心としたまたは原罪を焦点とした人間の生のパタンである。従って前のパタンがいつわりと見えてくるとき、家は沈み、踊る者は姿を消すのである。また詩人が出発点に帰るのは単なる祖先の土地への復帰ではない。初めを知ることによって、時の循環から救われるかも知れないという新しい希望があるのだ。季節や星座の循環の無気味な混乱が描かれるのも、結局は時の循環の外に出ようとするものの困難を述べる前提である。詩人は真の智慧は、人間が生涯ずっと「暗い森」にいるという謙譲であるとの認識をもって、時の中での新しい循環の始まりの代りに、十字架の聖ヨネの「神の闇」に沈潜する。かくてわれわれはこの四重奏においては意味なき循環反復

が超克されていることを読みとらねばならない。結局、詩人の視点たるものは、超歴史的パースペクティブを通して見たより高い次元における、時間の円環的な同時存在におかれていると言うべきであろう。

第三四重奏『ドライ・サルヴェイジェス』では、河と海の象徴を借りて色々な時の問題が取り扱われている。河は、伝統的には、時の前方へのとりもどすことができない象徴であり、人間の時間の流れを測るものであるが、ここでは自然力をあらわす「渇色の神」として、また人間の歴史や時の推移をあらわすものとして登場する。河は、人間と人類の内なる時、時と歴史の感覚、とおい昔の時代の河がまだ手なずけられなかったときの半意識または無意識的記憶を象徴しているのだ。かくしてこの河のリズムは人間の内をも流れつつ海へとそそいでゆく。海は、あらゆるものを呑みこむ深淵であり、人間の時も、河の時もすべて流れこむ悠久の時の象徴である。それは人間にとって考えられる最も広いパースペクティブからみた現世的存在であり、永遠に似ている。われわれ人間にかかわることのできるのは陸地との接点たる海浜のあたりで、その水たまりにいそぎんちゃくのような生物をみて不思議な宇宙の創造に神秘感をいだく。しかしまた人間はこの海を旅しなければならないのだ。かくて海はそこを航海してゆくものにとってまったく異なった次元の意味をもち、航海者を天とする「案じ気づかう女たち」の数える人間の時が「底波」のならず鐘の音の刻む「われらの時ならぬ時」と対比され、やがて水夫の命の危険を警告する「災厄の告知」や死の先ぶれたる「最後の告知の鐘のひびき」となり、最後にキリスト到来の「唯一の告知」を知らず鐘の音ともなるのだ。死の告知は死すべき人間の生の循環からの魂の解放の告知である。それは「唯一の告知」がキリストの受肉という独自の接点を予示するように、時と死としての無時間との接点を予示するのだ。次に単なる継続としての時の概念、未来だけをあてにする進歩の概念が批判されたのち、結果をたのまず一刻一刻を大切にするものに訪れる「思いがけずぽっと灯のともる」ような薇薔園の一瞬ともいえる「幸福の瞬間」のこと、そしてこの一瞬の意義が理解されれば、過去の経験も別な形でよ

みがえり、しかもそれが単に一個人だけでなく幾世代の人々の経験にも連なってくるばかりでなく、更に前歴史的な根源にまでさかのぼることになるということ、また幸福の一瞬のみならず苦悩の一瞬一瞬もこのように同じくその意味の恒久性をもつということなどが述べられるが、最後に破壊者であると同時に保存者でもある時が同じ属性をもつ河や海に結びつけられる。

ところで、序論においてすでに言及したごとく、キリスト教的見解では歴史の進行はキリストの再臨と最後の審判に明確な目標をもつものである。しかし、これに対しエリオットの終りについての考え方は純キリスト教的終末の期待とはちがうのである。

終りはどこなのだろう……………

……………

また、過去同然

行く先のないことのないような未来が。

ここでは、純キリスト教的な目標とか目的地ではなく、歴史のいかなる瞬間においても理解できるもの、時の中の無時間的・永遠的パターンが考えられているのである。

第3部で古代インドの叙事詩『バガヴァッド・ギータ』にでてくるクリシュナの出陣訓ともいうべき言葉が引用されているのは、時と歴史に対するキリスト教的見解を修正したものと考えられる。つまり歴史の意味は過去や未来の次元の中においてでなく、時の中の無時間的パターンにおいて見出されるのだという修正である。まず汽車の旅、大型定期船の旅をする乗客の背後にしだいにのび広がってゆくレールや航跡をそのイメージとするような旅の観念、「過去から逃れ」、「未来へといりこむ」という観念がしりぞけられ、航行中の船客にとって「これまでの岸」と「これからの岸」との中道にあることの自覚、過去にも未来にも同じ態度でのぞむべきこと、一刻一刻が死といえる「試練と審判」にさらされた時の中であって、クリシュナの教訓にあるごとく、行き先や結実を思わず、「いま」「ここ」に全心をうちこむことが、自己のみならず他者の

生涯にも実を結ぶこと、そしてそのこと自体が「真の行先」だということが説かれるのだ。ここにグローヴァー・スミスが指摘するごとく、同時間の概念が結びつけられていると言ってもよいであろう。⁴⁸⁾

第4部の冒頭に聖母の御堂が海と陸地との接点である岬に立っていることが言及されるのはいかにも象徴的である。

第5部では、いたずらに時や場所の束縛をのがれ、現実直視を避けようとする人間の空しい努力が、数々の予測、占い、心理解剖などの実例をあげて説かれる。そして人間が「時なき時」と時との交点しかとらえることのできないことが再び述べられるが、ここではそれが聖者の仕事とされ、しかも生涯を無私の愛に生き続けるときにはじめて授けられるものだとされる。しかし一般の凡人にとっては、この交錯の時は、一条の光、たちじゃこうそう、いなずま、滝、或は音楽などの中にわれを忘れる無心の一瞬にあらわれると述べられる。そしてそれはやがて「受肉」という最も重要な時と永遠の交切点の意義に結びつけられる。最後に、土よりでて土に帰るわれわれ人間にも、死することによって生きる道のあることが認識される。そしてこの認識を通して、現在における未来の再生が正当化され、詩人にとって現存する過去の苦悩は贖われることになる。かくて下降の道は神への上昇の道と同じものとみなされるのである。

最後の四重奏『リトル・ギディング』では、初めにしてかつ終りである宗教的境地がうたわれる。詩人は今ニコラス・フェラーが開いた礼拝堂を訪れ、祈るのだが、彼はこのような場所において、あの薇薔園の瞬間と類似したある種の交切点の経験をもったように思われる。しかしそれは同じ瞬間のくりかえしではなく、園での経験は、リトル・ギディングが象徴する歴史的、宗教的秩序へと包摂されることによって、その達成において変更されることとなる。

まず礼拝堂へゆく途中の落日に赤々と照された白一色の冬景色が歌われる。主人公の眼にはそれが聖霊の火とうつり、魂は不思議な力におののくのである。これもまた交錯の時にふれる一瞬である。「真冬の春」とは人間の精神的冬と無時間的一点の永遠の夏との対比の中にあって「雪」の花を咲かせる「独

自の季節」に他ならず、時の中の時ならぬ時なのだ。⁴⁹⁾ いよいよ主人公は礼拝堂の正面に到着する。彼がこの地へ来るのは、実証のためでも、自らを訓すためでも、好奇心をみたすためでも、報道のためでもなく、真の意味の祈りのためであり、そのとき死者の霊が聖霊のような火の舌で語るのだ。そして彼がその言葉に接するとき、イギリスが「時なきひと時の交切点」となるのだ。主人公はその交切点をイギリスと確認しているだけでない。彼はこの場所は単に英国であるにとどまらず、それは、ことごとくの時が無時間になるとき、場所なき永遠になると言っているのだ。

第2部の後半では1940年のロンドン空襲を思わせる地獄とも煉獄とも思われる情景が個人的要素を含みつつ描かれる。そして黒鳩になぞらえられる爆撃機の去ったあとの夜明け前の街で、主人公はなにものとも知れぬ人物と出会う。この人物はエリオットが影響を受けたと考えられるいろいろな詩人の複合的な亡霊であるばかりでなく本人をも含むもので、それが一層夢幻的な雰囲気をかもしだしている。⁵⁰⁾ これもまたあの交錯の時の一種である。

第3部ではふたたびリトル・ギディングの現実に戻り、その生垣に茂っているとされる三つの状態、愛着と超脱、その中間の無関心がとりあげられる。エリオットによると超脱や解放は愛をいれるのであり、愛着は熱情の挫折により、無関心は無感動によって愛をそこなうのだ。かくて無関心がただちにしりぞけられ、超脱を前提とした愛着の問題に集中され、それがこの超脱に役立つ記憶や歴史とともに考察される。完成期以前における記憶の暴虐の問題はここで逆転する。これもまた時はただ時によってのみ克服されるということに連なるものである。

……………歴史は束縛でもあるし

歴史は解放でもありうるのだ。……………

そしてこの土地に関係があったすべての歴史上の人物（フェラー、チャールズ一世、大主教ロード、ストラップフォード、クロムウェルにつかえた盲目の詩人ミルトンなど）は、みなそれぞれの生のパタンの中で生きながら、しかもそれ

ぞれの生に執着し、戦ったことにおいては一つであったこと、またすべてが死によって一党に集められ、無限の大きさをもつ神のパタンに包摂されていることが認識されることになる。イギリス中世の神秘家ノリッジのジュリアナから借用された「あらゆるものはすべてよし」という言葉も、結局、すべてが肯是される神のパタンを意味する。かくてエリオットにとって歴史は時なき時の一刻一刻が時の中に顕現されて行く軌跡である。

.....歴史のない国民は
時から贖われることがない。歴史とは時なき時の一刻一刻の
一つのパタンなのだから、こうした冬の夕方
光のうすれゆく間に、人里離れた礼拝堂では
歴史は今でありイギリスなのだ。

かくてエリオットにおいては、歴史はその現実的次元における歴史性としてみられるのでなく、非歴史的次元、超越的存在圏における「時なき時のパタン」として直観されている。しかもそれは無限の大きさをもつ神のパタンに包摂されることなり、歴史は全的に救済されるのである。これに対して時間は継続的、循環的なものとしてそのまま放置されながら、反面はてしなき数の瞬間へと孤立化される。そしてその瞬間はたえず永遠へと投げ返されることによって、永遠に突き刺った瞬間すなわち「永遠の今」となる。それは現在の時の支配からまぬがれて、真の今を生かすべき瞬間とされ、更にそれはいつも新しい意味を担って現前し、失われた時もよみがえる瞬間とされるのである。

【IV】 結 語

以上においてわれわれは、まず時と永遠に関する歴史上の一般的背景を明らかにし、次にエリオットの作品へとたち向って、前期から後期に至るまでの彼における時間の探究、時間の救済の過程を検討してきたわけで、もはや更に付加すべきことはないのであるが、ここでその問題点を簡単に要約し、筆者なりの見解を加えることによって結語としたい。まずエリオットの時と永遠に関する

る概念は、クルマンが明らかにしたような新約聖書的・純キリスト教的概念と質を異にするもので、形而上学的な二元的対立をなすものであり、時は循環的円運動をなして回帰するもの、永遠は中心としての無時間的静止点としてとらえられていることを検討してきた。そしてそこにエリオットにおいて、ギリシヤ的・インド的原体験をそれとまったく異質的・対立的なユダヤ教的・キリスト教的原体験へと接合し、その内部に収斂しようという試みがあったことを確認したのであった。かくして当然のことながら、エリオットの思想の中には、ギリシヤ的・インド的要素とキリスト教的要素が融合せられることとなる。

一例として『岩』において表現された時と受肉に関する解釈をみてみよう。

それから来たのだ、予定された瞬間に、時の中の、そして時の瞬間が、
時の外ではなくて、時の中の、われわれが歴史とよぶものの中の瞬間。

時の世界を横断し、二等分し、時の瞬間のようでない瞬間、
時の中の瞬間ではあるが、時がその瞬間を通してつくられる瞬間。

なぜならその意味がなければ時は存在せず、時の瞬間が
その意味を与えたからだ。

それは永遠が時の流れの中に到来した交切点であり、「二つの世界」が横断するところである。なるほどここに、歴史を二等分するという受肉の概念において、クルマンの解釈と一致、調和するものがある。しかしこの聖書におけるカイロスにあたる瞬間をあらわすのに“transecting”と“bisecting”という二つの言葉が使われているのは単に強める意味だけではない。これらの言葉が並置されていることは、エリオットにおいて、ギリシヤ的要素とキリスト教的要素が融合していることを説明する一例である。エリオットはこの瞬間に何か超時間的な概念、無時間的・永遠的な次元を付加しているようである。したがって、彼においては、いぜんとして時と永遠は「二つの世界」として二元的対立をなしているのである。またそれゆえにこそ神秘主義的概念をその枠内に包摂してその対立を克服しようとするのである。すでに何度となく言及してきたことだが、キリスト教では時間を線としてとらえるところにその救済史の意味が

成立つ。エリオットにおける円と中心のイメージは単なるメタファーにすぎないと言えるかも知れない。しかしこのようなメタファーによってとらえられる限りでは、時と永遠は本来ユダヤ教・キリスト教が本質的に拒絶してきた概念と化してしまうのだ。また仏教とキリスト教についても、トインビーの悪戦苦闘が示すごとく、いかなる接着剤を用いても、本来両者の接合は困難なのである。ヘラクレイトスはやはりヘラクレイトスであり、仏教はいかなる有神論的神を拒絶するがゆえに仏教たるゆえんがある。またエリオットにおける循環的時間は深く問題적である。たとえ中心は与えられてもやはりギリシヤ的時間にとどまり、歴史は反復回帰するものとなる。もともと歴史は直線として理解されるところに歴史として成立したのだ。したがって、エリオットの時間においては、歴史性は全的に脱落してしまう危険がある。事実エリオットは、歴史的・現世的次元における終末へとむかうというよりはむしろ非歴史的次元、超越的存在圏における終末へとむかうのである。

最後にエリオットにおける時間救済の発展過程を整理・検討することで終りたい。彼にあっては愛の不能と罪の意識が現在を食いつくす過去の根本因であった。それはまず人類史的過去と同一視されること、つまり単に自己の問題であるだけでなく歴史を通して同一の不毛性が垣間みられるとき、重圧からの解放がもたらされることになる。更にそれは単にハムレット的世界認識にとどまらず、原罪による全人類の原罪の認識へと転換する。これは視角の転位によってもたらされる救済である。次にくるのは、究極的存在圏において完全実現態へと到達している愛の可能態の認識による過去の意味の変容である。更にそれに目的論的解釈が加えられるとき、現在における決断は投企としての未来を獲得することになる。最後にカトリック教の基底をなす受肉の教義の優位性による神の予定調和によって決定的に救済されることとなる。このカトリック的オプティミズムこそ後期エリオットが深いピューリタンの罪の意識から解放されんがために必死に求めてきた標的に他ならない。しかしこのようなエリオットによる時間の救済は、根本的に視角の転位と逆説によるものである以上、苦悩

そのものは単に外転されるのみで、現実的次元ではそれはいぜんとして超克されるべきものとしてのこるのだ。エリオットが『四つの四重奏』において「永遠の今」なる瞬間にふれながらも、「罪はまぬがれ難きもの」とことわり、「祈りと、戒律と苦行」を強調し、「無私の道」を説くのもそのためである。

このように時と永遠のテーマをめぐって、エリオットの魂の軌跡を辿ってみるとき、われわれは、もはや神の失われてしまった現代世界にあって、諸々の逆説と統合を介して、必死になって自己や現代世界の中にひそむ深淵を埋めようと苦斗した一人の形而上学的カトリック詩人の運命史をまざまざとみせつけられるのである。

【註】

- 1) 寺田建比古『T.S.エリオット—沙漠の中心—』研究社, P.22.
- 2) M.C. Bradbrook, *T.S.Eliot*, 1955 (高谷毅訳「T.S.エリオット」研究社, P.37).
- 3) Cf. S. Bergsten, *Time and Eternity: A Study in the Structure and Symbolism of T. S. Eliot's Four Quartets*, 1960, P.1.
- 4) Cf. A.N. Whitehead, *Science & the Modern World*, Chs.7—13. ; *Adventure of Ideas*, Ch. 12.
- 5) Cf. A. A. Mendilow, *Time and the Novel*, 1952, P.3.
- 6) Cf. Bergsten, *op. cit.*, P.29.
- 7) C. Maurou, "On Reading Einstein, *The Criterion*, Vol. 10, 1930.
- 8) Cf. C. D. Broad, *Scientific Thought*, 1923 ; A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920 ; B. Russell, *The A. B. C. of Relativity*, 1925.
- 9) Cf. F. O. Matthiessen, *The Achievement of T. S. Eliot*, 1947, P.183. エリオットはずっとあとになって "only conversion, by the deliberate influence of any individual, was a temporary conversion to Bergsonism" とのべている。(A Sermon Preached in Magdalene College Chapel, 1948, P.5.)
- 10) *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley*, 1964.
- 11) Cf. Bergsten, *op. cit.*, P.52.

- 12) Cf. M. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, transl. from the French by W. R. Trask, 1949 (堀一郎訳『永遠回帰の神話』未来社).
- 13) Cf. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1948 (前田護郎訳『キリストと時』岩波書店).
- 14) クルマン, 前掲書, pp. 39—41.
- 15) Cf. *Revelation*, ed. by Baillie and H. Martin, 1937, pp. 1 f.
- 16) エリオットの時の意識を終末論的信仰と結びつけて考える研究者がいるが、それは誤った見解である。たとえば小塩トシ子「現代詩人と時の意識—T. S. エリオットの場合—」(渡辺正雄編『科学と英文学』所収)。
- 17) Cf. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1929—41, pp. 455 ff. ; P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 1937—41, p. 371.
- 18) Cf. Thorndike, *ibid.*, pp. 267 ff., 416 ff., etc. ; Sorokin, *ibid.*, p. 371.
- 19) エリアーデ, 前掲書, p. 188.
- 20) Cf. Sorokin, *op. cit.* pp. 379 ff.
- 21) Cf. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, 1928, pp. 728—41. ; A. J. Toynbee, *A Study of History*, III, 1934 ; E. Huntington, *Mainsprings of Civilization*, 1945.
- 22) Cf. Bergsten, *op. cit.*, pp. 7—10.
- 23) Cf. Matthiessen, *American Renaissance*, 1941, pp. 292 ff. ; 351—368.
- 24) *Selected Essays*, p. 14.
- 25) *Ibid.*, p. 15.
- 26) エリオットはこの伝統論の最後の節において、このエッセイは形而上学や神秘主義の境界線で立ち止り、詩に関心をもっている責任ある人によってのみ適用されうる実際的結論に制限しているとのべているが、彼がその境界線で立ち止っているかどうかは疑問である。*Ibid.* pp. 21 f.
- 27) Cf. K. Smidt, *Poetry and Belief in the Work of T. S. Eliot*, 1949, p. 28.
- 28) 例えばロイスの“Eternal order”の概念はエリオットのそれと極めて近いものを感じさせる。Cf. J. Royce, *The World and the Individual*, II, 1901, p. 138.
- 29) ハーバードでエリオットの師であったバビットはベルグソンを浪漫主義の主要な

源泉であるルソーの悪しき伝統の典型的代表者であるときめつけていることは注目すべきである。Cf. I. Babbit, *Rousseau and Romanticism*, 1919, p. 364.

- 30) 寺田建比古, 前掲書, pp. 25 f.
- 31) Cf. C. Baudelaire, *Le spleen de Paris*, 1915, pp. 161 f.
- 32) “Baudelaire” (*Selected Essays*, pp. 428 f.)
- 33) *After Strange Gods*, 1934, p. 42.
- 34) “Literature and the Modern World”, quoted in G. Smith, *T. S. Eliot's Poetry and Plays*, 1960, p. 117.
- 35) Eliot's review of J. M. Murry, *Son of Woman* (*The Criterion*, 1931. 篠田一士訳『エリオット選集』弥生書房, 第三卷, p. 283).
- 36) Cf. H. Kenner, *The Invisible Poet: T. S. Eliot*, 1959, p. 90.
- 37) Hall, (Interview with Eliot), p. 56.
- 38) G. Williamson, *A Reader's Guide to T. S. Eliot*, 1953, p. 103.
- 39) Cf. G. Smith, *op.cit.*, p. 59.
- 40) Cf. Frazer, *The Golden Bough*, 1932, I : 1, p. 365. ; I : 2, p. 279.
- 41) C. Brooks, “The Waste Land: An Analysis”, *T. S. Eliot. A Study of his Writings by Several Hands*, ed. by Rajan, 1947, p. 32.
- 42) *Eph.*, V : 16.
- 43) Smith, *op.cit.*, pp. 258 f. ; Smidt, *op. cit.*, pp. 163—165.
- 44) H. E. MacCarthy, “T. S. Eliot and Buddhism”, *Philosophy East and West* (Univ. of Hawaii), Vol. 2, pp. 31—35.
- 45) Bergsten, *op. cit.*, pp. 90 f.
- 46) プレストンはこの “one end” を『伝導の書』の一節と結びつけ “divine end” を意味するものだと説明する。R. Preston, *Four Quartets Rehearsed*, 1948, p. 9.
- 47) たとえばグローヴァー・スミスもその一人である。Cf. Smith, *op. cit.*, p. 268.
- 48) *Ibid.* pp. 281—283.
- 49) *Ibid.*, p. 286.
- 50) H. Peshmann, “The Later Poetry of T. S. Eliot”, *English*, V, Autumn, 1945, p. 185.