

世俗内的禁欲と文学的世俗化享受の後に

—T. S. エリオットの想像力パラダイム批評と
S. T. コウルリッジ / マックス・ウェーバー後—

増 池 功

I 純粹想像力批判のエリオット あるいは世俗化の価値顛倒を語る作法

詩人がその声を括弧に入れ、想像力への信奉を自覚的に停止し、その空白の礎を反復して問うことも辞さぬとするなら、T. S. エリオットがまみえた世紀とは、いかにも残酷な季節であったといわねばなるまい。その彼の詩人批評家としての本領が改めて見出されるのは、世俗化の価値顛倒に迫る講演「宗教と文学」で想像力（構想力）と批評の関係が問い直された1933年のことであった¹⁾。これはある意味で想像力と空想という語の区別によって S. T. コウルリッジが近代にかけた魔法を解くに等しい、おおいに反時代的な試みとなった。

コウルリッジの「想像力」と「空想」の有名な再定義については、両語の能動・受動性の顛倒や『文学評伝』（1817年）での区分設定、あるいはその序列化の観念論的かつ実用論的な意図も、省みられることは少ない²⁾。これは想像力（構想力）の優位化ゆえの世俗化的なパラダイム効果でもある。1933年前後のエリオットの批評的転回は、想像力と世俗化の関係を問い、モダニズムの構想力観に宗教判断の楔を入れた点で、マックス・ウェーバーやエルンスト・トレルチ没後の社会学から失われた契機を批評へと再導入するに等しい固有の理

1) 本稿で取り上げる“*Religion and Literature*”の講演自体は1933年。出版は1934年ほか。

2) エリオット及びコウルリッジの訳出テキスト原文頁数は以下の通り略記し、全て本文中に記す。T. S. Eliot, *SE: Selected Essays* 3rd. ed. (1951; Faber, 1980) } *ASG: After Strange Gods* (Faber, 1934) } *NTDC: Notes towards the Definition of Culture* (Faber, 1948) } *OPP: On Poetry and Poets* (Faber, 1957) } Samuel Taylor Coleridge, *BL: Biographia Literaria, The Complete Works of Samuel Taylor Coleridge*, ed W. G. T. Shedd, vol. 3. New York: Harper & Bros., 1863.

論的意義を帯びていた。この年はまさにドイツで社会学会が政治的に抗議解散し途絶えた年であるが、エリオットにあって、文学批評の基礎はカール・マンハイムにも顕著な宗教社会学抜きの社会学の基礎もろとも、問い直されてゆく。コウルリッジに学びながらも想像力の近代的基礎を問い、想像力と聖書的判断力の関係を問いなおした点で、彼は稀なる詩人批評家となった。

晩年のウェーバーの『職業としての科学(学問)』(1919年出版)や同年の若きエリオットの試論「伝統と個人の才能」に先立つこと一世紀、コウルリッジの『文学評伝』にはプロテスタントの国での「職業としての学者・詩人論」がすでに組み込まれていた。個人にあっての「天才」と「才能」の使い分け、その兼用の効用、つまり作家となろうとする動機の複数化による両者の水平的で効用論的な処理は、「想像力」と「空想」の双極的な理解、その垂直的、方法的な序列構成とも対照をなすものであり、教会と国家をめぐる彼の思想、言語政治的な必要性において、関連しあうものとなっている³⁾。

第二次大戦の末期、反時代的にもエリオットは今ひとりのサミュエルたるジョンソン博士の鈍感さと見えるものに逡巡することで、逆にコウルリッジ後のパラダイムのあり方自体への近代人側の鈍感性を改めて問いなおしてみせたOPP 163-164。「感受性の分裂」等の有名文句によるエリオットの理解ではなく、「鈍感さ」の質的な了解形態に両義性をみいだす彼にこそ、本稿は彼の批評家としてのすぐれた資質を見るものである。

現代詩の嚆矢「ブルックの恋の歌」(1915年)では文学史的にも例を見ない面妖なるペルソナをもって、世俗内的な不安が極大化されていた⁴⁾。それは恋の魔法ではなく、まず痛みを消す麻醉が施術されるラブ・ソング。仕事も解ける都市の夕暮れ時、道連れ訪れの誘いに疑問、問いかけは一時停止となる。霧に巻かれ、階上の部屋でミューズたちには噂話され、^{ヴィジット}幻視と逡巡の交代は全体なき部分像の展示、解剖と化す。説教と恋の告白、機能不全の劇的独白、^{ヴィジョン リヴィジョン}

3) I. A. Richards, *Coleridge on Imagination* (Kegan Paul, 1934) でもコウルリッジ参照の機運は分るが、Herbert Read, *Coleridge as Critic* (Faber, 1948) 30-31はキェルケゴールに先行する実存哲学をコウルリッジに見出す。内容的にもすでに焦点の隔たりは大きい。

4) Eliot, *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot* (Faber, 1969) 13-17.

預言者役の拒否、殉教ならぬ被害意識、缺と逃げ足そのものの海底生物への変身願望、ハムレット役の回避等が悲喜劇的に繰り広げられると、文学享受と偉大さの観念の亀裂はのっぴきならぬ奈落を開く。明滅する時のヴィジョンは打って一丸の決意とはならず、戯画そのものも揺るがせだすが、可能性の絶望を演じたブルーロックの声の歌は、奇妙な詩的高揚を断崖のごとく描き上げるや、夢見が人声に醒まされたと言い残し、忽然と海の藻屑と消える。強いてこの大言壮語と不決断の末の特異な精神の沈没劇に対質しうる英語詩を挙げるなら、革命後の動乱のさ中に書かれて出版を封印され、幻視の断片とも韜晦されながら、純然たる戦争機構と戦争預言の‘alarming’な舞台を巧みに謳い上げ、封印の渦を^{とぐろ}渦と巻くコウルリッジの「クブラ・カーン」にこそ行き当たろう。

エリオットもまたドイツ観念論研究のためかの地に赴いた。詩人は第一次大戦直前には渡英し、影響を止揚する伝統の同時性、つまりは歴史感覚の自覚的な再獲得を説くミシシッピ河畔セントルイス生れの批評家となる。英語文学への英国を越えた伝統概念の贈り返し、その再贈与の作法こそがこの文学者を作り、モダニズム詩の新たな港ともした。だが、彼が批評の礎を下ろしなおすのは、読者がさすらうことばの海、その流通と顛倒と交換の形に向けてであった。

自身エズラ・パウンドとともにモダニズム詩の運動の震源のひとつでありながら、二人は、気質とは別に、世界宗教性（キリスト教）と神話性に対する了解において余りに兆候的な差異を示す。その差はワーズワスとコウルリッジの間のロマン派的亀裂とも比べられよう。イタリーからのラジオ放送で大統領批判演説を行ったパウンドにはムッソリーニに献じた経済学書があるにもせよ、ことばのエコノミーの政治術と、世俗化におけることばの価値形態の批評は大きくかけ離れていた。エリオットにあって、世俗化的な想像力の評価判断と、キリスト教にもとづく判断の区分は、決して解消されるべきものではなかった。

『ロビンソン・クルーソー』（1719年刊）に世俗化完遂をみたのはウェーバーであったが、ナチズムのドイツから亡命渡英したマンハイムの階級概念に代わるエリート支配の構想力にエリオットは懐疑を向けた NTDC 35-49⁵⁾。新たな

5) マンハイムの論は選良論に関して単純ではない。民主主義と計画性の戦争における相性

世俗化の形態にあっては、個人次元で半面的な現世的価値尺度を全面化する価値変換が顕著となり、古典主義は逆倒したロマン主義として現象しうる。かかる現実的アイロニーを文学批評の場で示すことは、「世俗内的禁欲」ではなく、世界宗教たるユダヤ・キリスト教に改めて向き直る批評態度であった。

Ⅱ 「聖書の文学的影響の終焉」とは

「宗教と文学」というあまりに一般的な題は今日では何食わぬ顔をして『批評選集』(第3版,1951年)の中に現れてくる。だが,“religion”なる語がつなぎ合わせの意に由来する点をふまえ、両語の結合と区分の midpoint に立つなら、この論は彼の批評群の巡りの中の静かな星となることが判ろう。周到にも『異神を追いて』でも引かれるテオドル・ヘッカーへの言及注釈に始まるこの試論を読み解くには、後年の「批評家および詩人としてのジョンソン」(1944年)でのドライデン、ジョンソン、コウルリッジの三詩人批評家を巡るパラダイム論的議論が、文学的「影響力」概念の批判に関し読みのヒントを与えてくれよう。これら「影響力」概念の二つの批判(1933年;1944年)の間からは、エリオットの想像力批判が影響力概念の批判とともにあったことも見直せるであろう。

一つの時代の終わりに現れた詩人批評家と規定されるジョンソンは、先行する新古典主義興隆の旗手にして大御所、エリオット自身評価措くあたわざるドライデンに対し、その文学的影響につき後続の世代への「影響力」が途絶えて見える。実際コウルリッジ(ロマン派)以前のジョンソンを読むことに、エリオットはある困難を覚えるが、その固有の沈黙に向き合い、判断留保の質に気づくことは、コウルリッジ後たるパラダイム効果、また同時代の想像力(構想力)評価を見直す上で、格別の意義を帯びてもいた。それは連続した「影響力」によって測られる作家の偉大さやその比較といった概念を括弧に入れる契機

のよさ等も踏まえる。Karl Mannheim, *Man and Society: In an Age of Reconstruction* (Routledge & Kegan Paul, 1940) based on *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, Holland, 1935 tr. by Edward Shils, rev. and considerably enlarged by the author, 142には “We anticipate that there will be war. People predict dates for its beginning. Only who fights whom and why is still unknown.” と書かれている。

ともなる。影響力というものを大きな潮の力に喩えたエリオット自身の言葉の運びに即して考えてみてみよう。

……私どもはいつも影響が一種の力であるため、影響をあたえたという評判には強い感銘を受けるものです。けれども、一世代ないし二世代の間だけ流れる影響の潮が頂点に達し、また別の力が海を異なった方向へと引いた時、さらにまた、いくつかの潮が高まって来ては引いていった時、偉大な作家たちというものは、依然として未来の時代へと影響を及ぼしうる同じ力をはらんでいるものであります。ジョンソンの文学的な影響力は、政治思想の面では、彼の反対党にある友人エドモンド・バークの影響がそうであるように、やがてはある世代が生まれ出て、それを受け取るのを待ちうけているだけではないのか、それは今後に残された問題であります。OPP 163

これは流出論的な影響観ではない。エリオット自身の、同時代の文学への影響力といわれるものを歴史に読もうとすると、彼のジョンソン博士への言及、その反「影響力」的な判断力の相をいやでも思い起こさざるを得ない。敢えて分岐するエリオット像をすべて反語的で連立的な問いの形で定式化してみよう。

(A) 古典主義モダニストとしてのエリオット？

はたして古典主義的なモダニストとして、エリオットの批評と創作は、ドライデンの如く始まりとしてやって来たのか。彼は文学技術的な理論と実践の間で、同時的な空間的全体秩序に対し、自己滅却を説くものとして、文学「正典」による文学の教育に連なり、またいわゆる「新批評」的方法の系譜に、本当に直系として連続的な影響や必然を持って連なるものといえるのか。

(B) ロマン派・象徴派の系譜学上のエリオット？

宗教権威の引き潮の中、コウルリッジ後たるロマン派—象徴主義の系譜に巨龍のごとく連なり、自己滅却ならぬ偶像的主体ともなる彼は、この系譜の長い尻尾として20世紀の批評論に影響力をふるい、文学と宗教、感受性の分裂に対する総合という文学的な実践の埒内で、個人的な改宗に伴う反動から、

神学ドグマを文学上に振りかざすに至った文学者といえるのか。

(C) 世界宗教パラダイムと世俗化批評の境界に立つエリオット？

晩年に表面的「影響力」は失いながら、ジョンソンにみられる反「影響」的な仕方で同時代の評価と独立に文業の総体を反「時代」的に築いた彼、また、ミルトン後、コウルリッジ（ヘーゲル）後の「世俗化」の意味を遡行的に省み、想像力（構想力）をめぐる批評基準への問いを再構築した彼は、パラダイム論的な批評家、代理宗教的でも宗教詩的でもない詩と詩学を志向する文学者として、果たして同時代的に、また世代的に「影響」を与えていたといえるものなのか。

以上の反語的式文は読解の総体が、誤読・誤解も含め、いかにパラダイム的に分岐しうるかを示す。論者が起点とする仮説は(C)であり、(A)と(B)の否定的問いは補助的な意味で書きそえた。(A)はエリオットがいかに解釈され、使用されたかがエリオット像を作ったということかもしれない、(B)は批評の世俗信仰として「想像力」に過分の権能が求められた挙句、「分裂」救済や総合の予定シナリオが彼には通用せぬと分かる忘れられた拒絶シナリオかもしれない。(C)にみるべきは、文化や伝統が一元的か多元的ではなく、文化解体とナショナリズムの関係、受信能力や鈍感さの価値形態にかかわる文化定義への問い方だろう。

宗教的な判断力にかかわる彼の論は、「宗教文学」（あるいはその全面化の要請）に向けられているのではなく、あらゆる主題と宗教的な「精神」が向き合う可能性、つまりはキリスト教の世界宗教性が問われていた。その上で、「宗教文学」と称されうるものが、どれも批判的否定的なものとして、三通りのカテゴリー形態へと区分され、提示されている。

.....聖書がこれまで英文学に文学的影響を及ぼしてきたのは、聖書が文学だと考えられてきたからではなくて、聖書が「神の言葉」を伝えるものと考えられてきたからです。そして、文学者たちが今日聖書を「文学」として論じているという事実は、おそらく聖書の及ぼす「文学的」影響の終焉を示すも

のでありましょう。SE 390

ここにいわれる「影響」とは、聖書への無条件の認知の効果、そのあり方の絶対性の認知自体に依存する影響であろう。翻訳の成果としての「聖書について『イギリス散文の一つの記念碑』だなどという手合いは聖書をキリスト教の墓場の上に建てられた記念碑としてそれを賞賛しているに過ぎません」SE 390とされるのも、ことばの評価次元での偶像崇拝性が聖書世俗化の価値変換として見出せるからである。翻訳作業、つまり技能結果の評価から、聖書が聖書である意義が導かれ、またこれが聖書自体が欽定訳聖書たることへの評価と混同されるなら奇妙である。その評価を決定する側に、趣味判断的な人々が名文判定審査員としてあるとなれば、さらに奇妙なこととなろう。仮に経験的にはこうした意識的区別は設けられないとしても、混同を区分の統合と取り替えられることにはならない。埋葬されているがゆえにありうる宗教の「記念碑」性、「墓」（代理物の再表象）の賞賛、つまりは聖書の文学的理解に内在的する価値変換（顛倒）性が衝かれているといえよう。つまり、彼は聖書の「文学」的影響の「終焉」を嘆いてみせているのではない。畏敬等に依存する特異にして消極的なアウラは失せる。聖書の識別区分にかんしては、「文学的影響力」はまさに「文学的」と化するがゆえに、その終焉を示すものと注釈できよう。

聖書の「影響力」のたたえ方、また、ただその翻訳の格調の高さといった点で、聖書が文学的に高い価値を与えられる必要は全くない。この判断そのものは、世俗化の時代のさなか、ジョンソンがすでに「信仰詩」の評価をめぐり見出していた難点からも出てくるものである。信仰詩は本質的にもわざわざ言語的な装飾をもって飾られなければならない対象を持たない。世俗化の精神的な再顛倒を語る作法は、ロマン派運動以前、いったんこのジョンソンの論に逆行してみても、その意義が判然とするであろう。エリオットにあっては、一見して人畜無害の娯楽とみえる娯楽的な作品と芸術作品との間に設けられる区分設定そのものも、批判性においてすでに無効だと考えられているという点も、見落とされてはなるまい。

Ⅲ 象徴主義の臨界と逆立ちした古典主義の記念碑

詩というものがただ生きた神殿や記念碑、永遠のかけらの如き物にならなくてはならないとしたら、それはたいそう無体な詩人への要求となろう。しかし詩作の実際とその観察・批評との互にあい照らす関連は、単に目的合理的な創作方法の技術論にはとどまらない。エリオットがなぜこの関連を特に重視したか問われてはいない。装飾と表象と物自体の臨界に、詩人たちは危険な岩礁に近づく漫ろな船の如くあるとしても、詩への要請は、それ自体散文的解体的にもあることにつき、遠くかつ近い忘却の岸边にあるのが近代の読者なのである。

「信仰詩」への有名なジョンソンの言及では、神を文学的表現で改めて飾ることの矛盾が見出されていた。「信ずる心はかわらず一つの姿を取り、空想によって装飾を纏うことはできない」とか、宗教詩においては「詩はその輝きと力を失う。なぜならばそれは詩自体よりも優れた何者かの装飾に用いられるからだ」という風に⁶⁾。この認識は神と神々の隔たりでもある。宗教詩的表現と虚構の問題は、ロマン派後にして象徴派後ともいえるポール・ヴァレリーやウォレス・ステューヴンズの詩では、むしろ極限の言語の姿をとって現れる。たとえば、ヴァレリーの詩「円柱の頌」では、「丸やかなる柱たち、こうべには日ざしを飾り、まわりに歩む、まことの鳥はふち飾り」と囀りの色もなく神殿跡が謳い出される⁷⁾。その時、異教の神殿の群柱、鳥たちによるそのはからざる装飾ぶりの示され方は、形象においてはまるで深く黙された歌のように、通常に意味される装飾性とは限りなく遠いものとなってゆく。「まことの鳥」と円柱の関係にあっては、かつての神殿と、時のかなたに建つ円柱の隔たりが、人の神々への隔たりをなぞるばかりで、鳥たちにより柱が飾るともなく、たくまずして飾られ、精巧な関係だけが出来上がる。鳥とその羽根飾りの関係は残されず、時をめぐらせる円柱と円柱をめぐる鳥との関係だけが残されている。装飾と形象の関係の果てにたつステューヴンズ晩年の詩“Of Mere Being”「純

6) Helen Gardner, *Religion and Literature* (Faber, 1971) 123.

7) Paul Valéry, “*Cantique des colonnes*”, *Poems*, tr. by David Paul (Routledge, 1971) 122.

然と有ることについて」では、棕櫚の樹は、より寡黙な「精神の果ての棕櫚」として「青銅の装飾」“the bronze decor”の中、「脱創造」の光輝の中に、浮かび上がることとなる⁸⁾。

The palm at the end of the mind,
Beyond the last thought, rises
In the bronze decor,

A gold-feathered bird
Sings in the palm, without human meaning,
Without human feeling, a foreign song.

You know then that it is not the reason
That makes us happy or unhappy.
The bird sings. Its feathers shine.

The palm stands on the edge of space.
The wind moves slowly in the branches.
The bird's fire-fangled feathers dangle down.⁹⁾

黄金の果実ではない鳥、そこに止まる「黄金の羽根」の鳥は青銅の飾りに飾られるともなく有り、人間の意味も感覚もよそに、みずからの歌を歌っている。風によりその羽根が沈思黙考より重く、落ちることなく垂れ下がるさまは、連なる語音のみに即し、ことばの風だけになぞられることになる。「まこと」の語にすらもはや飾られることもない鳥は、そこに歌の内で一切の意味づけもなく有る。ここに象徴主義的なことばづかいは、思考以前ではなく多彩の思考の果て、装飾と表象の装いともの自体の臨界に有るこの鳥のもとに、ことばのみで奇妙に行き着いたといって過言はなからう。もはや名指される必要もない鳥

8) Wallace Stevens, *Collected Poetry and Prose* (The library of America, 1997)476.

9) Stevens, 476-477.

が、そこにただ歌う。

しかし、象徴主義の群島たる作品に深く親しみながらも、これはエリオットのゆかざる途であった。世俗化と異教的形象の間で想像力はいかに問われてきたのか？エリオットが『荒地』で神話的な枠に触れたことは、神話性に世界宗教性を解消し去るようなことでは全くなかった。そこにはむしろ近代的な意匠で新たに多能的に回復させられるほかない祭祀性や神智学等への言及があり、物語られた後としてのユダヤ・キリスト教「文明」の線的な歴史了解に対し、文学言語の革新というより、反語性の棘ある真性のモダニスト性が示されていた。聖書の世界宗教性と呪術や技術の園たる現象的な宗教理解との亀裂こそ、近代的世俗化の底割れとして劇的に全面化しており、『荒地』の荒地たるゆえんは、豊穡待望にはなく、「文化」表象の機能、渇きへの懐疑にある。神話系の参照は歴史主義（伝統）的な起源への遡行も、基礎付けも停止し、同時に現象的経験的な（個人的）宗教理解をも括弧に入れるような特異に倫理的な相対化であった。まさにそこに残されるものは超自然を騙る御託宣も生きた神々もひとしく待ちうける、ことばの荒地の証言だったというべきであろう。

第二の「宗教文学」の批判的カテゴリーでは宗教詩、信仰詩という相のもとにみられる詩群はマイナーな「分野」と評される。「宗教詩人とは、詩の全主題を宗教的精神によって扱っている詩人ではなく、詩の主題でもごく限られた部分だけを扱う詩人」である SE 390。ところで、ここにいわれる「宗教的精神」は専門人的な「精神」ではありえない。専門化されるほかない学問形態において「精神なき専門人」と「心情なき享楽人」を見直した晩年のウェーバーと、まさに同時期、文学にかんし「伝統」と「個人の才能」の双方を、ともに英国の現状で否定的な形態にある対照句として結び付けた若きエリオットは、第一次大戦後の文化崩壊の国際的布置からも、照らしあわされるべき要素がある¹⁰⁾。ウェーバーは「精神ある専門人」や「心情ある享楽人」の成立を単純にもとめていた訳ではない。「専門人」でも「享楽人」でもない人間の空白の

10) ウェーバーにおける新芸術と文化闘争の関わりに関しては *Max Weber and the Culture of Anarchy*, ed. By Sam Whimster (Macmillan, 1999) を参照。

様相を示すものこそ、ウェーバーの「精神」だった。「伝統と個人の才能」をものしたエリオットにあって、過去の蓄積たる英国の「伝統」了解と文学者の「個人の才能」の観念の見出され方の相関形態が問われたように、ウェーバーにあっては「精神なき専門人」と「心情なき享楽人」が同時的な価値関連形態において成立する点こそが、問われていたのである。

専門人の「精神」がただ組織的禁欲的に求められたのなら、むしろ精神は「専門人」ではなく、「世界精神」の現実的な再来、政治的指導者のカリスマにこそ求められるべきという論にウェーバーが没批評的に棹差したのだという推断に陥るばかりである。ここにいう「精神」が「世界精神」に関わる「精神」の謂いならば、むしろ「精神」と「専門人」、「享楽人」と「禁欲」は交錯配列的なものとなるであろう。

ウェーバー晩年の『職業としての科学』（1919年）と同年の「伝統と個人の才能」には、ともに大変化の認識から修練の必要が語られている。これをストイカルな態度といえはウェーバーがみた管理禁欲と増上を活かす精神とも異質である¹¹⁾。価値崩壊に処する態度、新たな「記念碑」と埋葬の交代様式に向かい続ける文化の詐術性への警戒が、専門化する科学を語る晩年のウェーバーにはみとれる。以下論点に関わる引用をまとめてみたい¹²⁾。「最も抵抗の少ない線をたどる」SE 399ことへの警戒もまた、歴然たるものがある。

[若者の間の] これらの崇拜の対象は「個人的人格」であり「個人的経験」です。両者はともに密接に関連しており、後者は前者の要素でありそれに属するものです。それが階級や地位に自覚的な個性にふさわしいという理由で、人々は生を「体験」しようと自身を痛めつけます。そしてもし、生を「体験」

11) 梶山力訳・安藤英治編の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』（未来社、1994）では有名文句の訳は「精神のない専門家、感性のない享楽人」357となっている。

12) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919, Gesamtausgabe*, band 17 (J.C.B. Mohr, 1992) を WAB と略記し頁数を記す。下線は全て引用者。邦訳書名は『職業としての学問』が岩波文庫で行われてきたが、英訳にも“*Science as a Vocation*”とされる通り「職業」や「学問」という訳例には注意を要する。分科としての科学の意を汲み本稿では岡部拓也氏がオンラインで公開中の訳例に従い『職業としての科学』とした。岡部氏の良く区分され現代的な翻訳が広く参照される意義も大きいと考え、謝して引用もさせていただく。

しそこなうならば、少なくともこの天性をもったふりをしなければなりません。WAB84

.....科学の分野では、目の前の仕事にひとり仕える者のみが個性を持ちえます。そしてこれは科学の分野に限ったことではありません。わたしは、仕事に、そして仕事のみに仕える以外に何かをなした偉大な芸術家を知りません。芸術に関する限り、ゲーテクラスの個性をもってしても、気ままに「生」を芸術作品に捧げるのは好ましいことではありません。WAB 84

預言者を無理やり地上によみがえらせるなど、絶対してはならないのです。彼らがなし得ることといえば、かくも多くの若い世代が求める預言者など単純に存在などしないのだという、ただこの決定的事態を知らせることのみですが、それが致命的に重要なことだと彼らに伝わることは決してありません。神も預言者もない時代に生きることを運命づけられているというこの基本的事実を高座の預言で覆いかくしたとしても、真に宗教的に「音楽的な」一つの内的関心事につくすことには、決してなりません。むしろ、そういうひとは宗教的感覚の誠実さゆえに、これに抵抗するに違いありません。わたしはそう思います。WAB 105-106

偉大な芸術が親しみを与え、記念碑的ではないことは偶然ではありません。.....もしも記念碑的な芸術様式をむりやり「創作」しようと試みるならば、ここ20年来の多くの記念碑的偉業のような、悲惨な怪物が生まれることでしょう。もしも真の新たな預言なしに、知力により新しく宗教を興そうと努めるならば、内的な意味において、同じようなものが生まれ、しかもよりいっそう悪影響を及ぼすことでしょう。WAB 110

ウェーバーの語る「真に宗教的に『音楽的な』一つの内的関心事」とエリオットが語る「同時的な秩序」SE 14には、表現は違えど未決の主題が響きあっている。ウェーバーが「記念碑的」ということや飛躍の対象たる超自然や体験化の志向にここまで露骨な警戒を示すには現実の基底があった。エリオットの論

は古典主義とロマン主義の対立、ロマン派批判という図式でまず読まれたが、それは神々として記念碑そのものから創ってゆくに等しい逆倒された擬装古典主義に対するウェーバーの懸念から遠いものではない。「伝統と個人の才能」には文学作品の正典化作用の場合一般というより、構想力の基礎解体への問いがあり、職業としての学問ならぬ「仕事」としての詩作が、あらゆる芸術の靈感説とも天才性の崇拜とも関係なく問い直されていた。ウェーバーの預言者批判が見直されるのもまさにこの地点である¹³⁾。エリオットはロマン派哲学以前のカント的な意味で天才論を了解し「同時的秩序」は共通感覚の場の変位とみられるが、そこでは同時に歴史感覚が意識されている。個人の才能を問い直しながら、作家の修練以上のものが語られているのである。勝手に「新批評」の父祖とも祀られた格好のエリオットだが、新批評の方法的淵源は、むしろコウルリッジの美学教育的な検閲性に徴して検討し直されてよいものである。

第三の「宗教文学」カテゴリーは「プロパガンダ」で、宗教と文学との関係考察では問題にならないとされる SE 391。両者無関係とした上での意識的な操作の産物だから。これは啓蒙とはまったく逆向きに、世俗化を方便として受け入れた上で、意図も伏せ、読み手に対し操作的、方法的に書く立場である。

宗教一般ではなく、それがほかならぬキリスト教であり、その神が、神観念ではなく聖書、ことば＝神という次元をもち、世俗的なというより日常的な言語使用の中にある点からみれば、三通りに分解される「宗教文学」の否定的形態に限らず、「文学」における想像力のあらゆる自由な受容関係にこそ、「宗教」＝「文学」となる無条件の信が示す脆弱性があるとエリオットは考える。

「想像力」と「空想」の関係の顛倒と否定的な相互関係の設定にさきだち、コウルリッジは人文主義者ヴィヴェスの両語の連合法則の規定を参照していた BL 214-216。両語の区分の選出と評価の顛倒そのことが、実は観念論の契機の人文学主義への導入だったのだ。しかし、両者は指導原理と批評対象の関係、また選ぶ原理と選ばれるものの審級的関係には立てない。用語的にはともかく、

13) 彼の“antiprophetic prophet”性、‘profession’と‘prophet’の関係は Arpád Szakolczai, *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-works* (Routledge, 1998) 178以下参照。

序列的に自存するかのようにこの区分を扱うことには無理があった。

私の信ずるところによるならば、私どもは文学的判断と宗教的判断を完全に分離していることに気がつかず、しかも、そのような分離行為がどれだけ不合理であるかにも気づいてはおりません。もしも両者の完全な分離が可能ならばおそらくかような事態もなんら問題とするに足りないことでありましょう。ところが、この両者の分離は現に完全ではありませんし、そもそも完全となるはずもないのであります。SE 392

文学と宗教の両判断を「完全に分離」するとは、それぞれを完備した判断基準として無意識に扱っているということだろう。ところが、そのような関係は完全となるはずはない。ちょうど味覚の効果と食物の影響が、二つであって同時にそうではないように。三様に整理された「宗教文学」(の否定的形態)に対して宗教的判断があるのではなく、文学的な判断の総体に対してこそ、「宗教」と「文学」をめぐる判断力は見られている。芸術作品か娯楽的作品かを問わず、文学的判断と宗教的判断の対象における分離しがたい関係形態を見失わず、しかも文学の評価に関する(世界)宗教的判断を、文学全般の読まれ方、批評のされ方の基準に解消しないこと、宗教と文学の同視と分離の両契機を繋ぐ観念論的な顛倒性への洞察こそが、エリオットの批評基準の本領となる。

近代後の諸科学を自律的な規範もなく参照する文学批評の内部では、空想の上位に来る想像力の権能自体は点検されることはない。「いかなる時代におきましても、倫理学上、神学上の事柄に関し一般的な意見の一致が存する限り、文学批評というものも堅固な基礎をもちうるのであります。ところが、今日のようにかような一般的な意見の一致をみない時代には、キリスト教徒の読者たるものは、自分の読書を、特に想像力に基づいている作品の読書を、明白な倫理的、神学的基礎に照らして吟味することが、一層必要となってまいります」SE 388という彼は、ハイブラウとロウブラウの文学区分を疑う。また、「文学の“偉大さ”は文学的基準のみにて決められるものではありません。けれど、文学と非文学の区別については文学的基準だけで決定できることは、決して忘

れてはなりません」SE 388と語られる時、その“偉大さ”は想像力への驚異賛嘆、崇高（観念）を介した理性の自己確認たる“偉大さ”とは全く違う様相を帯びることであろう。世俗化をめぐるこの空隙をこそエリオットは擬装された古典性や想像力の崇高との結びつきが介入する領域として、同時代的状況において何よりも警戒していたものと思われる。

Ⅳ 「宗教と文学」からみた「空想」と「想像力」の区分規定問題： 用語法の顛倒性とロマン派両雄の批評論の亀裂

1933年当時のエリオットは時代性に鑑み詩作とその読みという限定を外し、小説と読者の関係について世俗化作用を考え、その伝播性の強い文学機能の危険を問いはじめるSE 393。芸術であれ娯楽であれ、文学の読まれ方につき批評的判断を下す場合、想像力の産物の受容や評価、消費のされ方と宗教的判断力との区分関係について、文学批評の内部から十全な批評基準を示すことはきわめて難しい。実際この区分こそは、コウルリッジの想像力と空想の概念の相互排除的な方法的構成、つまりは想像力（構想力）優位説の観念が覆い隠してもいる当のものなのではないか。想像力に神性を繰り込む近代的な形の世俗化パラダイム効果（想像力説の単純受容と構想力の全能志向の折衷はその集約）ゆえに、この区分の意義自体が逆に問われなくなっていること、その構造と全体論的な効果への問いこそが、1930年代から大戦後に至るエリオットにとって、世俗化への問いの核心となっていたことがここに改めて仮説される。

文学の評価と聖書的判断の区分見極めは、それ自体批評的な観察力と修練を要する。この区分自体は自然的に与えられもしないし、想像力がこの権能を与えるわけでもない。この区分を批評的に維持する必要に関しエリオットほど決然たる理論的態度とった文学者は稀であろう。しかも1930年代から40年代にかけてこの区分に拘った点こそ注目される。この批評判断の意義は、たんに国教会への改宗に伴い、彼が「宗教詩人」化した結果のように語られてはならない。

本節では、世俗化の言語問題に直面する詩人たちを語る補助線として、ワーズワスの詩への盟友コウルリッジによる後の批判を例に、世俗化作用をめぐる

批評的亀裂を一瞥しておきたい。ともに協力してロマン派運動を『抒情歌謡集』(1798年)で始めた二人ではあるが、コウルリッジはその文学批評の主著たる『文学評伝』(1817年)の中で、計画的な構成のもと、詩と散文の間に理論的区別を設けないワーズワス「理論」の実践的適用への批判をおこなっている。

職業名や身分の指示によりそれだけが個性化される人物主体は、コウルリッジからすれば職業貴賤の社会観念を伴い、種の名の本質性も欠き、人そのものも語らず、無用にして不純なものと見られる。たとえば商人、またジブシーたちへの言及は、言及される主体のあり方としては、ワーズワス自身の詩の欠点とみられ、子供への偉大な預言者の称号の使用も疑われる BL481-482。これらがジョンソンが信仰詩に見出した固有の難点と大きく違うのは、想像力と空想の区別の排除的否定的な関係において、構想力とその効果の実現という関係の中で欠点がみだされる点である。逆にいうとコウルリッジの象徴主義的な言語理論は、言語の自律的合目的な使用を阻害する要素の創作過程での検閲を問うものである。「言葉と意味との完全な合致」を作品の個々の美点以上のものとして、アリストテレスまで引きながら求めるコウルリッジからみれば、「喜び」と「真理」を性急に同一化しているとみえるワーズワス詩の「欠点」を容れる理論的余地は少ない。倫理学的な目的なら、調子の高い詩ではなく説教か道徳論にでもすればよいと試みが批判される例をみても、散文と詩の本質的差異を認めないワーズワスの「理論」は、哲学とフィクション作品の根本的区別もなくそうとすると見え、到底のめるはずのない大杯であった BL471-472。

だが、種の本質の描写でも代表性の指示でもなく、もの自体に対応する受動的な境遇を指示するワーズワスの詩では、排除的区別の喪失は、調和的にも崇高にも謳えないもの、象徴化されざるものに踵を接している。そこにはワーズワスの詩人としての行路、天職ともいえる詩人の歩みの了解を妨げる一時停止があり、頓呼法、句切りの過剰は、なんらの折衷をも示さない。ワーズワスの詩的邁進との隠微な齟齬の線に沿って、「想像力」と「空想」の用語の理論区分が、自己検証的に語られていたという事実は、改めて注意されてよい。

……月は彼らに見入るように、
 こちらを眺めているが、彼らには月に目をとめる気配もない。
 おお邪悪も闘争も、無益な行いや罪悪さえ、
 こんな生活にはなおまさる！
 静かな天空も運行し、星々にも営みはあるが
 彼らに何の営みがあるというのか！ BL481¹⁴⁾

長時間の休息的な一時停止をするジブシーの一団の現実生活にまったくワーズワス自身が鈍感でいることをその書き方から示唆するコウルリッジは、おおいに散文的な読み込みをしているのだが、ワーズワスの見出した人々と天の星たちそれぞれの営み“tasks”からの人物の乖離の指示は、誇大表現の範疇で批判されている。しかしワーズワスはここでロマン派的な舞台装置も停止し、理神論も予定説的運命も共に外してしまう奇妙な暴力性を発揮してもいる。

コウルリッジにあっては、想像力と空想は空と海のように交わらずして出会わねばならない。ワーズワスの詩の引用が彼の理論の例証とされる限り、彼のワーズワスの詩への批評は、理論例証的な次元でのもう一つの腹話術だといえなくもない。「実際彼の空想は。純然たる、そして無修飾のままの姿として現れることは稀である。しかるに、想像的な力の点においては、彼は、すべての近代作家中、シェイクスピアとミルトンに最も近い位置を占めている。しかも、それは他からの借り物ではなく、完璧に彼自身のものなのである」BL495-496とされ、想像力は天才の所有する固有の能力という形で作者という観念を脱個性化する。彼は実際すべての思想とすべての物象に、「海にも陸にもかつて存せぬ微光を、明りを、聖別を、そして詩人の夢を加え」BL496のものだとワーズワスの詩が天来のものと讃えあげられる。ただし贈られることは自体はワーズワスからの借り物となっている。なぜ「純然と、そして無修飾なまま」BL495でワーズワスの「空想」がめったにあらわれないと彼が「空想」の側で問題をみたのか、そして「空想」がなぜ純にして無装飾であらねばならないのか、

14) コウルリッジ『文学評伝』（法政大学出版局、1976年）316-317の訳文を改変。

この必要、認識の基準を、批評の形とともに問い直してみる意義はあるだろう。

読み手の予断を方法的に排し、読者へとテキストを慎重にさしだす受容の純粹化効果への配慮については、読みの抵抗を適切に減らすことも作品成功の条件とみられている。アメリカでの‘新批評’の興隆は、エリオット自身がそれを自分に結び付けられることには違和感をもっていたが、その批評的淵源のひとつはコウルリッジに遡ることこそふさわしい。想像力の次元での共通言語を絶えずもとめるコウルリッジは、読み手の反応制御の観点から、目的合理的な手段と目的の適合の問題として、ワーズワスの詩と理論の齟齬を批判する。「まるで架空の風景“fancy landscape”の中の湖に浮かぶ二羽の黒い白鳥を」BL473紹介されるようなものといった『逍遙』第一巻の一節への評言は、美学的な基準での欠点の指摘というよりも、彼の側の批評基準の盲点に来るワーズワスの言及使用の近代的な不純さから来ている。文学作品の直接的な規制検閲そのものには否定的であり、文学批評の評価判断の基準内に収まらない構造にある宗教と文学の関係判断にこそ鍵があると見たエリオットの判断ともこれは違っているSE394。神の全能と天才的構想力の類推を利用する限り、想像力の理論は受容プログラム行為の最適化、洗練に近づくほかないが、観念論的アイロニーを徹底すれば、理論構成自体の偶然性が空想性と想像力の差異として問われ、批判的理論としては両義的に回帰する。たとえば、想像力と空想ではなく想像力とリアリティという対語も、スティーヴンズ風にいえばありえよう¹⁵⁾。

詩的動機とその対象の関係は創出的であり、構想創作の対象としては、それは神的なものではありえない。想像力とは対象との関係において、信仰詩の装飾とその装飾対象の関係にはなく、みずから自己創出的に主観的原理に立っている。コウルリッジの「想像力」はその対象の代りに、あるいは創造に対する無の代わりに、その起点として偶然的与件の純然たる「空想」への還元を、実験室の条件のように方法的に必要とする。純粹なる空想と想像力の括弧に入れられた神(構想力的全能)との関係は、この関係の作者を消すであろう。

15) 小田垣雅也『ロマンティズムと現代神学』(創文社、1992年)64では想像力と空想の区別につき「有名ではあるが無用」との評価が、追認的に引用されているように見える。

V 「世界文化」あるいはユダヤ・キリスト教と人間的不自由の条件

構想力の全能として想像力の延長にみられる神とは無縁に「宗教と文学」で問い直されたことは、時代をあげての構想力の言説の世俗化形態と自由の体制の問い方であった。それは「今や個人主義的民主主義は満潮に達しております。それなのに、今日では個人であるということが以前にもまして困難です」とこれも潮の喩えで触れられる根本変容を警戒する洞察である SE 398。私たちが何を好むかと何を好むべきかに彼が区別を設けてみせるに先立ち、食物の例が引かれるのは、身体的健康をいわんばかりではもちろんない SE 394 ; 399。それは私たちの好むものとなった個人的自由と「集団的な性質の道德だけを問題とする」世俗主義の道德との間にある、検閲も抵抗もきかない自由なる両者の並存体制と映るもの、社会的で言語的な契機の無というべきものである。

現代の文学は読者に向かって、生きている間に人生から出来るだけのものをかちとり、現れてくる「経験」をすべて逃がさず、いやしくも何らかの犠牲を払う場合には、現在あるいは将来、現世においてははっきり他人の利益となることのためにのみ犠牲を払うよう奨励する傾向をもってあります。 SE 401

功利（効用）主義思想が問うた利己性と利他性の判断の基礎そのものがここで問われてもいる。若き日のエリオットの伝統論、個性の自己犠牲の説のおのずからなるデフォルメかパロディともなりかねない短絡的言説の時代が、1930年代には確実に到来していたことを、この言及は示している。はじめの大戦の終結に先立ち、言葉での平時の総力戦を一人たたかいはじめた観もあるエリオットにして、無の契機を与えるこの奇妙に実存的な人間のあり方の批評には、苦さ以上のものがある。構想力の純粹性を天才性に仕立てれば、無駄なる信仰詩の装飾性や、不純なる空想とは別に、擬装であれ神的領域への無駄なき飛躍の線となることは確実である。エリオットがなぜユダヤ・キリスト教複合の形態を文学的には短兵急に乗り越えようとはしなかったのか、それを問いかける批評は少ない。彼がなぜ、『異神を追いて』（講演1933年、出版1934年）で単にユ

ダヤ人一般に言及するのではなく、「自由思考」のユダヤ人という風に世俗化の特定形態があえて注目されたのか、その意味あいを問わぬままにした言及、引用の例は、極めて多いという以上のものがある ASG 20。

知識社会学の確立者の一人として知られるユダヤ系亡命知識人カール・マンハイムの議会制民主主義下での「選良」理解にかんしては『文化の定義に向けての覚書』ではエリオットの踏み込んだ批判が見られる NTDC 35-49。初期の空間的な秩序・伝統論をすでに時代の危機に即応して組み換えていた彼の文化定義をめぐる思考の意義と形態は、この批判によってもより明確になってくるであろう。つまり、後期ウェーバー的な宗教社会学や世界宗教の複数性の要素抜きで社会的な知を意図的に構築する行為か、それとも文化・文学享受の判断とその判断への宗教的判断を区分し、キリスト教のひとつの世界宗教性を問わないおす行為かという瀬戸際で、明確な意識を持ってマンハイムの「文化解体」の社会学につき、社会構想教説的な機能が問われていたことが分る¹⁶⁾。これは世界宗教の問い直しや、国家と宗教への問いを括弧にいった場合の社会学と同じアポリアを、文学批評自体が持っているということを意味する。つまり、社会理論につき、決議論のさらなる世俗化を要するという類の論ではない。

エリオット＝カトリック＝新批評という三位一体の粗暴な連想結合の方式からは決して見えてこない様相への問い、それこそ、本稿が提起し、省察してみたものである。「世俗化」をめぐるカトリック教会の姿勢の変化には、普仏戦争期とエリオット晩年の二度のヴァティカン公会議の隔たりからみるなら、歴然たる転回性がある。第二の公会議に一代先立つ1933年、儀式性よりも聖書判断そのものと想像力の批判関係に彼はこだわってみせた。その仕方は作品の、というよりは技術と宗教の美的享受への批判が、想像力批判として形をとっていたことを意味する。想像力と空想を対として区分し、想像力を空想より高次に捉え、さらに想像力自体を能動的、受動的に区分した例は、何もコウルリッ

16) エリオットはマンハイムのその早い没後に、彼の晩年の仕事を受け、『文化の定義への覚書』をさらに補うべく、教育概念に考察を加えることになる。Karl Mannheim, David Kettler & Colin Loader ed. *Sociology as Political Education*, (Transaction Publishers, 2001) 参照。

ジが初めてではない。ヴォルテールの『哲学事典』（1764年）の例も挙げられる。しかし、コウルリッジによる区分の、批評議論への組み込みと観念論のかつ効用論的な次元への接合契機、またパラダイム的な拘束性は、その先例での定義記述の傾向、一般性には還元できない。想像力（構想力）観の変容の中、歴史主義の行き詰まりや文化プロテスタンティズムのモダンな破綻面を最も劇的に正視できた晩年のトレルチやウェーバーの後、つまりは世界宗教性の問い直しという相においてエリオットを読み直すこと、とりわけ彼のコウルリッジ評価と批判の形態を注意深く見直してゆく手続きは、批評的にも有効であろう。さらに、この仮説の観点から「プロテスタンティズム」という用語を、その発行元たるミルトンへと今一度送り返してみる時、出版人にして詩人批評家たるエリオットがとる文学と宗教の関係形態への姿勢、批評的視力の意義も、詩史的形象の見極めの点と線において、新たに見えてくることだろう。

「形而上詩人論」（1921年）中で「感受性の分裂」は語られていたが、感受性をめぐる分裂論から想像力の受容と判断力の見極めをめぐる論への批評的転回こそ、エリオットにしてなしえた批評的英断だと本稿はとらえたい SE 288。彼にあって、ユダヤ・キリスト教の世界宗教性は必ずしも現実のカトリックと同義ではなく、理念的にはエリオットの『文化の定義への覚書』のことばで言うなら「世界文化」という、国家主義の外にして、コスモポリタニズムでもない逆説的な「文化」次元の想定こそ、それに対応すると考えられる NTDC 62。

「世界文化」は文明の分割にも、世界宗教の分布にも対応しないが、地域的でありうるようなある理念であり、しかも何らかの意味で受信能力にも関わる点では文化である。普仏戦争の潮の満ち干が独仏を越えて齎した、満ち欠けする奇妙な果実でもあるジュール・ラフォルグのことばを食したエリオットにして、まさにそれは彼が記したささやかな準拠点であった。その意味ではこれはエリオットによる概念創造である。全面的世俗化の状況の思索と詩作の跡へのかなめ石として「世界文化」ということばを選び、「文明」衰亡論などの危機論では決して語れない逆説的な概念として、私たちに向け、彼はこの新しい石を置いて見せることとなった。

After Innerworldly Asceticism and Literary Enjoyment of Secularization:

T. S. Eliot's Critique of Imagination Paradigm after
S. T. Coleridge and Max Weber

Isao Masuike

Soon after the Great War, T. S. Eliot wrote “*Tradition and the Individual Talent*” and Max Weber gave us “*Science as a Vocation*” in which they both shared critical awareness regarding the modern process of total secularization. Both publications appeared in 1919. It is Eliot's critique of enjoyment in literary imagination that throws a dark light on our understanding of his crucial distinction between literary evaluation and religious judgment, which is significant in “*Religion and Literature*” (1933). S. T. Coleridge's famous but now unquestioned distinction made between “imagination” and “fancy” has had tacit but strong paradigmatic effects upon the very basis of literary judgments. In utilitarian Britain, this distinction has functioned as a deft adaptation of German idealism. Eliot was a rare poet-critic who could question the invisible side and ready made legacy of this modern imagination paradigm.

キーワード：エリオット ウェーバー コウルリッジ 想像力 空想
世俗化 判断力 装飾 影響力