

異端糺明のための小問題集

——T・S・エリオット『異神を追ひて』の「補遺」について

岡田俊之輔

一九三三年五月、T・S・エリオットはアメリカ南部の傳統校ヴァージニア大學でペイジパーバー講演招聘講師として三日間の連續講演を行ひ、翌年二月、それを一本に纏めて刊行した。『異神を追ひて——近代異端入門書』と題するこの單行本は、D・H・ロレンスやW・B・イェイツ等、エリオットの目に映つた近代的な異端者の群れを激しく論難する本篇に續き、その頃活字になつた識者四名の文章からの拔萃を含む「補遺」が卷末に附されてゐる(65-68)。本「入門書」を縮括る謂はば修了用の練習問題集、すなはち、最後に各問題文を讀解き、異端糺明を各自實踐してみようとする著者の置土産といふ譯である。

エリオットに關する研究、特に社會批評や宗教論を扱つた研究に於ては本書も屢々論及されるが、件の補遺全體を論じたものは殆ど見掛けず、吾國でも、管見の限りでは、例へば佐伯彰一著『大世俗化の時代と文學』所收の論攷「『異端』糺問といふドラマ」が見附かる程度であり、しか

もそれとて僅か一頁半が割かれてゐるに過ぎない。佐伯自身としてはエリオットが掲げた「四種の引用」の「取り合せが面白く、丸ごと譯出したい誘惑にもかられる」けれど、なにぶん論旨及び紙幅の都合上「さうもゆかない」から、「さつと」觸れるに止めたやうだが(一七六)、本稿にて私は、四つの問題文をそれぞれ「丸ごと譯出」し、出題者の觀點からすると何處がどう異端的であるのかを、諸々の背景や文脈にも着目しつつ、少しく詳細に解答したいと思ふ。先づは第一問から譯出するとしよう。エリオットによれば、「非常に初歩的」な問題の事(ASG 65)。

罪の甚だしき罪深さなどといふ野蠻な感覺は、それに伴ふ道德的な嫌惡感共々、もつと自然な態度に取つて代られつつある。惡徳が不快であるのは、その罪深さといふよりも醜さのせるなのだ。善は、有徳といふ事よりも寧ろ道德的な美しさに於てこそ、訴へ掛ける

力を持つ。(66)

これは『帝國主義論』で有名な經濟學者ジョン・A・ホブソンによる一九三三年モンキュア・D・コンウェイ記念講演の一節である。因みにホブソンは『經濟學的異端者の告白』なる自傳を出して、専門領域に於ける己が位置附けを主題に籠めてゐるが、宗教に關しても、若くして「正統的クリスト教」を棄て、「個人的良心の命ずる所」に従つた結果、オックスフォード入學の頃には既に「宗教的異端者」を以て自ら任じてゐたといふ(20-21)。要するに、神の律法や戒律を根據とする宗教的な教義を合理主義的に吟味し、神學の次元から人間の次元に道德を引寄せようとするさうしたヒューマニズム的な姿勢が、延いては、右の拔萃に明らかな如く、罪に繞^まはる善惡の問題を感覺的な美醜の問題に擦替へる事へと繋がつたのである。コンウェイ記念講演の内容は直ちに『合理主義とヒューマニズム』といふ題名で出版され、その最終頁には主催母體であつたサウス・プレイス倫理協會の廣告が載つてをり、「本會の目的は倫理的原理の研究と普及、及び合理的宗教感情の涵養」とあるので(48)、ホブソンの論旨は主催者側の意嚮に概ね沿ふものだつたと言へようが、エリオットにとつては、正に異端以外の何ものでもなかつた。確乎たるドグマを缺いた美感などといふ曖昧な代物が「正統的クリスト教」の

代用になるとは到底思へなかつたからである。

『異神を追ひて』の本篇で著者が取分け強調してゐるのは、「原罪 (Original Sin)」の觀念の消滅と共に人間が心中「激しい道德的葛藤」を行はなくなり、その存在が益々空虚になつてゆく、すなはちヒューマニズムによる人間性の謳歌が卻つて人間存在の稀薄化を招くといつた逆説的現象の危ふさであり、「善惡を識る事」こそ「精神生活の第一要件」と信ずる自分の話も、「原罪の教義」を「極めてリアルで恐るべきもの」と捉へられぬ者には殆ど通じないのではないかとの疑念も表明される(42, 53, 57)。同じないどころか、「野蠻な感覺」として斬捨てに掛るのだから、對話の餘地なぞ凡そあり得まい。ホブソンからの拔萃冒頭の「罪の甚だしき罪深々 (the exceeding sinfulfulness of sin)」といふ語句は新約聖書「ロマ書」第七章に由來し、その第十三節に、欽定譯では 'that sin by the commandment might become exceeding sinful' (文語邦譯では「^{命令}命によりて罪の甚だしき惡とならん爲」とあつて、人間の罪の罪深さは何よりも先づ神の「誠命」によつて自覺させられると使徒パウロは力説するのだけれども、合理的に洗練された「宗教的異端者」からすれば、さういふ感覺こそが「野蠻」なのであつて、「もつと自然な態度に取つて代られ」るべきだ、といふ事になる。拔萃箇處直前の件りを見てみよう。

〔人間理解に關する嚴密かつ合理主義的な〕決定論を受容れると、善き振舞と惡しき振舞とに對する吾々の感じ方に影響が出るといふのは確かにそのとほりだ。が、感情を痺痺させる譯ではない。高潔な振舞には稱讚の念の高まりを、鄙劣陋劣なものには大いなる嫌惡感、乃至は侮蔑の念を、吾々はなほも覺えるのである。決定論は、人間の振舞を評價する際に吾々を心情的に無關心な状態へと追ひ遣るのではなく、寝めたり責めたりする吾々の氣持に必ずや變質を齎すであらう。實際、これまでより合理的な心理學が教育や、犯罪學や、心身に缺陷を抱へた人たちの治療の場に普及してゆくにつれ、眞の變化がもう既に起りつつある。

(Hobson, RH 40)

つまり、宗教に代つて「合理的な心理學」が道德感情を統御すれば、人間は今までのやうな「野蠻な感覺」を拂拭し、絶對者の命令に怯える事無く一層人間らしく精神的な變革を遂げる事が出来る、といふのである。そして善惡よりも美醜による道德的評價を是とする先の拔萃箇處には、更に以下の文章が續く。

憎惡と愛情といふ根深い感情が吾々の評價から消滅

する危険がある、といふ事ではなくて、合理的な決定論がこれらの感情を柔らげて人間らしくしてくれるのである。決定論はまた道德的缺陷の持主に對する治療法を處方するが、それは粗野で無慈悲な法や宗教的ドグマが申渡した治療法よりもずっと人間味に溢れ、矯正の役に立つ。かうした態度や振舞の變化はそれ自體、科學が人間の本性に投掛ける一層明るい光によつて決定づけられるといふ事を、どうか忘れないで戴きたい。

(11)

何とも樂觀的・啓蒙主義的な科學禮讚だが、とどの詰り、確乎たる「宗教的ドグマ」無くして人間はやつてゆけるか否か——この一點に問題は集束する。人間の不完全から目を逸らさず、それを冷徹に見据ゑるエリオットは、絶對に無理だと信じ、一方、科學による人間の進歩に甘い期待を掛けるホブソンは、充分可能と考へる。この兩者の懸隔は埋めようにも埋めやうが無い。『異神を追ひて』の序文に記されてゐるやうに、かうした「眞に根本的な問題」については、「共通の理解」が存在しない限り、論争も不毛に終らざるを得ず、それゆゑ次のやうな發言にもなる譯である。「吾が社會のやうな、自由主義に蝕まれた社會に於ては、確乎たる信念の持主に出来る事は唯一つ、態度をはつきりと述べ、後はそのまま放つて置くだけだ」(13)。そし

て本書は正にそれを地で行く著作なのであり、著者は己が立場を本篇で明確にした後、容認し難い文章の實例を練習問題として補遺に提示するのみで、最早くだぐだしい議論は展開しない。勿論、模範解答が示される事も無いのである。なほ附言すれば、ここに謂ふ「自由主義 (liberalism)」とは單に政治上のリベラリズムだけでなく、舊來の羈絆を緩和して人間を解放しようとする思潮全般を指すものと思はれ、本篇の第一講でも、クリスト教を合理主義的に精査して舊弊の打破を目論み、知つてか知らずか、結局は信仰そのものを骨抜きにする事を目指してゐるとしか思へぬ、さういふリベラルな(經濟學者ならぬ)神學者の思想が槍玉に擧げられてゐる(32)。

以上、一問目は宗教上のリベラリズムを巡る問題であつた。續く第二問は、謂はば教育上のリベラリズムに關する問題である。難易度は「やや上級だが、さほどでもない」(65)。

吾が教師生活の終りに當つて、「中略」いつでも常に大事なのは個性であると私は確信してゐる。「中略」このラテン語「廢止」問題も、今この國が直面する最重要教育問題と私が考へてゐるものの一節である。ほんの一部に過ぎないけれど。目下、文部省諮問委員會の注意を惹いてゐる問題であり、年齢は十一歳から

十六歳半まで、そしてそれ以降は續いて教育を受ける事も無いであらう、そんな生徒たちに施すべき相應しい教育とは一體何かといふ問題だ。吾々は現在、相應しい教育を施してゐるか。私は、してゐないと、ほぼ斷言できる。

私なら少年に先づはイギリスの文化、イギリスの地理、イギリスの歴史、イギリスの文學に基づいた健全な教育を與へ、數學は減らし、別種の科學を加へ、そして外國語は複數教へようとはしない。また徹底した體育と、手・眼・耳の徹底訓練を施すやうにし、それを文藝的な教育と同等に重要なものとすべく努める。最後のはうの學年では以上を基礎にして、多少なりとも現代世界についての理解形成に努めたい。それは何故存在するか、どのやうに動くか、そこでの自分の位置付けは如何なるものか、等々。このやうな教育ではラテン語をやるゆとりも時間も無くなるだらうと私は思ふが、今のところ、そのやうなものは何も計劃されてゐない。まだ理想の段階だ。(66-67)

これはロンドン『タイムズ』紙(一九三三年十二月二十一日附十一面)からの抜萃で、發言の主はシリル・ノーウツド博士、名門ハロウ校の校長である。グラマー・スクールやパブリック・スクールで長年教鞭を執つた後、オックス

フォード大學セント・ジョンズ・コレッジの學寮長に轉出する頃の談話なので、「吾が教師生活の終りに當つて」云々とある。文中の中略はエリオットによるものだが、そこは新聞記者の地の文であり、また記事自體は博士の以下の附言で以て結ばれてゐる。「ラテン語を最初から必修でなくするのは、あと五年か十年すれば當然かもしれないが、今は時期尚早だと思ふ」(“Latin”)。無論これは、「今は時期尚早かもしれないが、あと五年か十年すれば當然」とも讀める。

ところで、後にサー・シリルと呼ばれる事になるこの先生、十數年前にはギリシア語の必修に反對する論陣を張つてゐて、とにかく「強制」は「馬鹿馬鹿しい横暴」であり、必修科目として全員に強制するとどうしても水準を落さざるを得なくなるが、それでもやる氣の無い學習者や、科目に對し潜在的に敵意を抱く者は出て來るのだから、この際に必修から外すべし、「將來、ギリシア語は少數の者向けになるであらう」などと述べてゐた(Norwood)。

この種の「教育に對するリベラルな態度」をエリオットは「現代教育と古典」といふ評論で批判的に取上げてゐるが、それを讀むと、ノーウッド流の考へ方に異を唱へる理由がよく解る。リベラルな連中はとかく、「教育にとつては、どの科目も同等であり、學生は自分自身の氣の向くままに學び、何であれ最も興味を惹く科目に出合つたら、そ

れを攻究するべきだ」などと寛大な姿勢を見せるけれど、そんな事を言ひ出したら「ラテン語とギリシア語が他の多くの科目に比べてより上等」といふ事は斷じてない」とか、更には實用上ラテン語やギリシア語なんぞ「殆ど意味の無い科目」とかいふやうな矯激狹量なる物言ひが附くのも當然ではないか、と厳しい批判が浴びせられる(SEE 511, 530)。勿論エリオットとて、ノーウッドの長きに亙る教職經驗上の知見を全面否定してゐた譯ではあるまい。例へば一九四二年の古典協會會長演説「古典と文人」では、外國語學習について、數箇國語を教へられればそれに越した事はないけれども、實際には難しいので一言語だけに絞るのが妥當だらうと、ノーウッドと同様の意見を表明してゐるし(TCC 156-57)、また古典語教育についても、子供たち全員に、將來どの方面に進むにせよ初歩のラテン語を、事によるとギリシア語をも教へるべきか否か、假にそれが望ましいとして、果して實行可能か否か、「さういふ問題には敢へて立入らない」と語つてをり、その慎重な語り口からは、古典の死語の學習を現代大衆社會の全生徒に必修として課す事の難しさを決して無視してはゐない様子が傳はつて來る。だが、飽く迄も彼の「信念」からすれば、「たとひギリシア語の知識は皆無でも、ラテン語の知識を皆が多少は持つてゐる事が頗る望ましい」のであり(155)、古典重視の姿勢を崩す事はつひぞ無かつた。但し、古典教

育の擁護を説いたのは古き良き昔を懐かしむ「感傷的な保守主義」からでも、況してやルネサンス流の古代憧憬・人間讚美を受繼ぐ「ヒューマニズムの哲學」ゆゑでも全くないのである (SE 514)。然らば一體、何ゆゑの擁護なのか。エリオットにも影響を與へたカトリックの歴史哲學者クリストファー・ドーンソンの言を引かう。

イギリスの農場主の^{せがれ}倅、或はドイツの商人の息子を受入れ、キケロ風の散文の摸倣作やラテン語の韻文の練習課題を書くやう教へ込むのは、一見、極めて馬鹿げてゐるやうに見える。が、にもかかはらず、それは一つの共通の古典的傳統といふ刻印を、十餘の土地言葉で書かれたヨーロッパの諸文學に^{しか}確と^お捺したのであり、全ヨーロッパ諸國の知識層に、基準となる古典的價值觀についての共通感覺、常識を與へたのであつた。(8)

古典教育の目的は單に古代の死んだ言語と文學を教へる事ではなく、エリオットやドーンソンに言はせれば、多様な國や職業の別を越えて、ヨーロッパといふ一つの (EU の如き政治聯合や經濟統合體ならぬ) 生ける組織體・精神共同體の構成員としての自覺を植ゑ附ける事にこそあり、それを司るのがドーンソンの謂ふ「一つの共通の古典的傳統」

や「基準となる古典的價值觀についての共通感覺」に他ならず、それゆゑ、古典が専門學者ら「少數の者向け」になる事は決して好ましい事ではないのである。更に言ふなら、單なる文學語學研究や文藝文化に留る話でもない。古典語を驅使して爲されて來た神學研究の傳統、それに基づき開花した西歐クリスト敎文化の歴史にまで話は及ぶのだ。

「クリスト敎信仰と、ヨーロッパ人が共通して繼承する古典語」は「分ち難く織り合されてゐる」とエリオットは「古典と文人」に語つてゐるが (TCC 160)、『異神を迫ひて』と比較的近い時期 (一九三二年) に發表された「現代敎育と古典」のほうには、ひときは激しい口調が散見する。曰く、「古典の擁護」は「相對的な意義しか持たぬ」世俗的・懷古的な目的からは切離し、「永久不變のもの、すなはち歴史的なクリスト敎信仰」と關聯づけて行ふべし、「もしもクリスト敎が存續しないといふのであれば、ラテン語やギリシア語のテクストがエトルリア人の言語のそれ以上に解り難くなり、忘れ去られようと、私は一向に構ひはつなぐ」と (SE 514, 515)。

ここまで來れば、ノーウッドの談話に對するエリオットの不満はもはや明らかであらう。「イギリスの文化、イギリスの地理、イギリスの歴史、イギリスの文學」を教へるにしても、その來歴を知らしめずして、つまり「基準となる古典的價值觀についての共通感覺」を傳へずして、「健

全な教育」なぞ行へる道理が無い。また世界を支配する大英帝國としてといふよりも、寧ろヨーロッパといふクリスト教世界 (Christianism) の一地域としてイギリスを捉へる視點が無ければ、「現代世界についての理解形成」とやらも覺束ない苦である。さういふ大前提を缺いた空虚な「理想」に現を抜かしてゐるから、「大事なのは個性」などといふ戲言を口にする事が出来るのだと、さうエリオットが思つたとしても不思議ではない。『異神を追ひて』の第三講には次の一節があるからだ。

道德が〔歴史的〕傳統と〔宗教的〕正統の問題ではなくなる時——すなはち、教會の絶え間なき思想と指導によつて形作られ、匡され、高められる共同體の習はしの問題ではなくなる時——そして各人が己れ自身の道德を拵へようとする時、その時こそ個性 (personality) は憂慮すべき重大なものとなる。(54)

右の引用を受け、「個性」に對するエリオットの「憂慮」を念頭に置きながら、ここで三問目に移りたい。といふのも、その中心テーマはロマン主義、すなはち個性に重きを置く文學上のリベラリズムだからである。問題の難度は「最上級」に屬するところ(65)。

人格 (character) とは、要するに、個人が選擇する一つの非個人的な理想像であり、そのためには他の要求、特に感情や情緒の要求も總て犠牲にされる。かくて人格は個性 (personality) と對立的に捉へねばならぬといふ事になる、といふのも、個性とは吾々の感情と情緒を全般的に下支へする共通の母胎 (公分母) だからである。實にその對立點こそが私の強調したい事なのであつて、更に次のやうに言つてしまへば、吾が試論の主題は述べ盡した事になる。すなはち、總ての詩——そこには抒情的衝動の一切を含めたいが——それは個性の産物である、それゆゑ人格の内に封じ込められてゐるのだ、と。(67)

ハーバート・リード著『現代詩に於ける形式』(一九三二年初版) からの抜萃である。リードは「五十年近くに互り」エリオットと親交を結んだ詩人・批評家であるが、この「人格」と「個性」の區別は全く認めて貰へなかつたと、エリオットを偲ぶ一文に記してゐる (“TSE” 22, 34)。互ひに敬意を抱いてはゐたものの、抑もこの二人、凡ゆる面で悉く立場を異にした。例へば、エリオットは英國國教會に歸依した次の年、『ランスロット・アンドルーズのために』といふ評論集の序文にて有名な自己規定を行ひ、「文學に於ては古典主義者、政治に於ては王黨派、そして

宗教に於てはアングロ・カトリック」と公言したが(1)、それに對してリードは、自分は「文學に於てはロマン主義者、政治に於てはアナキスト、そして宗教に於ては不可知論者」だと言ひ返したし、また「異端者、若しくは無宗教者」との自覺も持つてゐた(“TSE” 31, 34)。實は先の拔萃も、原典に當つてみると判るが、本人の意圖はともかく、エリオットに對する一種の反論になつてゐるのだ。「傳統と個人的才能」といふエリオット初期の評論にあるこれまた有名な主張、すなはち「詩は情緒の解放ではなく、情緒からの逃避である。個性の表現ではなく、個性からの逃避である」といふ「詩の非個性説」(SE 21, 18)、これをリードは、「攻撃したり稱讚したりするため」ではなく、單に「個性」といふ言葉の使はれ方を例示するためと斷りつつ引用してゐるのだが(Form 13)、續いてフロイト等の精神分析や心理學の假説に依據しながら人格と個性の違ひを説明しようとするその途上で、「總ての詩」は「個性の産物である」と來るのだから(34)、やはり事實上の「攻撃」と取られても仕方あるまい。現にさう受止めたからこそ、エリオットは反擊の意味も籠めて補遺に載録したのではなからうか。

抑もの話、「人格」對「個性」といつたりード流の區別に意味があるのかと、エリオットは根本的な疑問を持つたに違ひない。ここで一應リードの論に隨ひ、拔萃箇處の補

足を行ふなら、人格とは、本來自づと溢れ出る苦の「衝動を抑壓したために生じた個人の氣質」、謂ふならば、奔放なる「意識の流れ」を堰止めるべく強制的に加へられた或種の「固定、乃至は否定」が齎す拘束感である(19)。對するに個性とは、さうした枷を解き放ち、「可動性」を梃子にして思想や感情の自由な飛翔を促すと共に、窮極的には「總ての偉大なる精神が到達した幻視や啓示の境地(state of vision or revelation)」を目指すものとされる(39)。無論、「文學に於てはロマン主義者」を標榜するリードは、藝術家にとつて人格の固定性は斷乎避けるべきものと看做して、柔軟かつ可動的な個性のほうを稱揚し、正に詩は「個性からの逃避」ならぬ「個性の産物」なのだと言張するに到つた。けれどもエリオットからすれば、リードの謂ふ人格も、個性も、所詮は同じ個人の内部に於ける單に異なる二つの氣質の現れに過ぎぬと見えた事であらう。「文學に於ては古典主義者」たるエリオットは「批評の役割」といふ評論に、「人間は己れの外部にある何ものかに忠誠を盡す事無しにはやつてゆけぬ」とさう信ずるのが古典主義者だと記し、「忠誠を盡す對象として藝術家の外部にある何ものか、己れを犠牲にして委ねなければならぬ獻身の對象」たる「外部の權威」の意義を説いたが(SE 26, 24, 29)、さういふ外的權威を認めず、ひたすら「己れ自身の道徳を拵へようとする」ロマン主義者が、「感情と情

緒」の「公分母」たる個性を讃へて粗野な感情や生煮えの情緒を幾ら吐露しようと、はたまた「理想像」たる人格に屈して「感情や情緒の要求も總て犠牲」にする事をどれほど餘儀なくされようと、それらは眞の意味での「對立」關係にある譯ではなく、いづれも専ら自分自身の内面で行はれる精神活動に過ぎず、「批評の役割」にある言葉を藉りれば「内なる聲」に、『異神を追ひつ』に出づ来る表現を藉りれば「内なる光、彷徨へる人類にこれまで到來した最も當てにならぬ欺瞞に満ちた導き手」に、ただ盲目的に従つてゐるだけではないかとエリオットは看破したに相違なく (SE 29; ASG 59)。外部からの絶對的な視線に曝される事無しには、徹底した自己肯定も、徹底した自己否定も、共に不可能な事であり、いづれ生濫い中途半端な代物に終るのが落ちであらう。また「傳統と個人的才能」には、詩人は「今ある自己を、それよりも貴重な何ものかに絶えず委ねる事となる。藝術家の歩みとは絶えざる自己犠牲、すなはち個性を絶えず滅却してゆく事」との一節があつて (SE 17)。これはもはや單なる藝術論ではなく、そこには既に自己の空虚、個性の未熟、更には人間の不完全を強烈に意識して苦惱する一人の男をり、「宗教に於てはアングロ・カトリック」といふ後年の回心を豫感させる文章となつてゐるが、言ふ迄もなく、原罪を信ぜぬ「異端者、若しくは無信仰者」の唱へる「幻視や啓示の境地」なるもの

が夢見心地の錯覺や自己欺瞞でない保證は全く無いといふ事も、この男は知り抜いてゐた筈である。

それでは、さうした境地を何處に求めるか。最終問題第四問は、二十世紀を席捲し、擬似宗教的な「幻視や啓示」を多くの知識人に與へたイデオロギー、共產主義についてである。第三問と同じく、難度は「最上級」とされる (ASG 65)。

共產主義哲學をとにかく眞劔に批評する場合、先づは當の批評家その理論をどれくらゐ認めてゐるかを率直に表明する事から始めなければならぬ。私もそれゆゑ吾が批評に先立ち言つておかねばならないが、私が認めるのは、觀念論を排するといふ點と、私が詳述したとほりの意味での理論と實踐の一致といふ原理である。そしてこれは眞に革命的な原理であるから、かうして認めるといふ事は必然的に、マルクスに由來する思想の傳統の内部に自らも立つ事を要する。この根本原理を認めるといふ事は控へ目に言つても、その意味する所は頗る深大である。例へば、この原理を認めないやうな哲學や社會理論の一切を排するといふ事。さういふ哲學や理論の結論に對して特に異議があるからといふのではなく、それらの基盤となつてゐる假説や前提、及びそれらの發展を司る目標とは完全に縁を

切らうとするがゆゑに排するのである。それから、總ての理論は行動に於て檢證され、實驗の可能性に順應しなければならぬといふ信念。如何なる信念と雖もその妥當性を議論によつて證明する事は出来ぬといふ理由で、「實踐を伴はず、専ら」思辨を事とする思想は綺麗さつぱり一掃されるのだ。そして、知識それ自體を目的には絶對にしない事、また同様に、確實性を求める心は捨てる事。といふのも、さういふ慾求こそが動機となつて思辨的な思想を司るからである。

(67-68)

ジョン・マクマリー著『共產主義の哲學』第三章「共產主義理論の妥當性」の一節である。この本はエリオットも重役を務めるフェイバー社から一九三三年に出てをり、またエリオットは自ら編輯する雑誌『クライティアリオン』の誌面に幅廣い意見を反映させるべくマクマリーに何度か寄稿を求めましたが、根柢に於て思想を同じうする事は全く無かつた。例へばモンゴメリー・ベルジョン宛の書翰で、「ハーバート・リード、及びジョン・マクマリーの哲學」に注目してみてもどうかと勧めながらも、ただ後者は「この上なく怪しげな哲學であり、如何にも或る程度世間受けしさに私には見える」と用心を促してゐる (*Letters* 21 Nov. 1933)。何故「世間受け」するか。當時、取分け知

識人たちの間では、傳統的な宗教の魅力は疾うに色褪せ、ロシア革命以來のソ聯共產主義の躍進に對し、まるで宗教的と言つてもいくらるの熱烈なる期待が寄せられてゐたからだ。それが「一九三〇年代といふ、ほとんど病的に政治的だつた時代」の有様であつた (佐伯 一三三)。それでは何故「この上なく怪しげな哲學」とエリオットは斷じたか。佐伯彰一は前掲の拔萃を、「マルクス哲學者としての思想信條を、端的、率直に表明した文章」と評し、平成四年「現在から讀み返すと、苦笑をさそはれるやうな、いはば公式的左翼の硬直ぶり」と揶揄してゐるけれども (一七七)、厄介な事に、このマクマリー教授、只の「マルクス哲學者」ではなく、實は熱心なクリスト教信者でもあり (但し既存の教會には背を向け、晩年フレンド派に迎へられてクウェイカーとなる)、所謂クリスト教的共產主義の立場から、クリスト教と共產主義の「いいとこ取り」を狙つたのである。その折衷的な鴉めえの如き姿勢をエリオットは衝いたのであらう。

この政治的な時代にエリオットはBBCのラヂオ放送で、今日一貫した世界觀を有し、堅牢なる體系を成してゐるのは、詮ずる所「クリスト教と共產主義、この二つしか存在し得ない」とまで語つたが (qtd. in Banton 138) とはいへ、その兩者を融合するなど彼にとつては正に言語道斷の所業であつた。クリスト教も共產主義も、人間の救濟を

窮極の目的とする點は同じだが、問題はそれを如何に實現するかであつて、前者は偏へに來世に於て神の手によつて爲されるものと信じ、一方、後者は飽く迄もこの現世に於て専ら人間の力で以て爲されなければならぬと主張する。すなはち、天の王國を求めるか、地上の樂園を現出させるか、そこが決定的な、和解の餘地無き相違點なのである。端的に言つて、マルクス主義は神無きキリスト教と看做し得るが、マクマリーが目指したのは、敢へて謂ふなら神有りの共產主義、或は來世拔きのキリスト教とでも云へようか。マイケル・エドワーツによると、マクマリーは自著『觀念論對宗教』の中で次のやうに高唱してゐるといふ。「宗教の責務は神と協同して天の王國といふ眞の共同體を地上に創造する事だ、それこそが歴史に於ける神の創造的行爲なのだから」(Edwards)。これは無論、エリオットの信條とは眞つ向から對立する。「地上の樂園などといふ蜃氣樓の追求」は正しく「幻想」の爲せる業であつて、「完璧な人間社會なるものを未來の何處かに据ゑる」などとは「キリスト教徒が避けねばならぬ危険な妄想の一つ」だとエリオットは斬つて捨てるのである (Poems 815)。

マクマリーはまた『宗教的體驗の構造』といふ著書でもうも述べてゐる——誤れる「宗教的内省」によつて人間の意識裡に「二元論」が生じ、それが「一つではなく二つの世界を産み出してしまふ」のだが、「この世では全くない

別の世界がある」などするのは「宗教の偽造」すなはち觀念論でしかなく、吾々が現に生きてゐる「この世界の普通は目に見えない様相」を、「吾々の通常の意識からは隠されてゐるこの世の諸相」を開示してくれるものこそが「本物の宗教の眞理」なのである、と (65-66)。これを要するに、自然界と超自然界との間に本質的な差異を認める二元論に非ず、世界内の諸相に深淺の差を見出しはするものの、飽く迄も現世しか認めない一元論である。前掲『共產主義の哲學』からの拔萃箇處で強調されてゐる「理論と實踐の一致」といふ事も、詰りはそれに由來する。なほ、「私が詳述したとほりの意味での……」といふ限定修飾が附いてゐるけれども、その「詳述」は同書第二章「マルクス主義理論の一般原理」に見られる。要點を搔摘んで記せば以下の如し。先づ「理論と實踐が分ち難く結び附いてゐる」のは當然として、マルクス主義は理念先行の觀念論を排し、この世の現實を唯物論的に考察して行動する、さうした「實踐が理論を決定する」のであり、その上で「須らく理論と實踐は一致すべし」との二元論を宗とするが、「實踐こそが決定因子」である以上、縦んばそこから「不様な理論」が生れようと、現實から游離した「美しき欺瞞」の理論を推戴くよりは遙かに増してあつて、詰る所「大事なものは、高い理想を持つ事ではなく、吾々の理想と吾々の實踐が一致してゐる事なのだ」(36-41)。件の拔萃にもあると

ほり、「總ての理論は行動に於て檢證」を受け、實際に進行中の共產主義といふ壯大な「實驗の可能性に順應」せねばならぬとされるゆゑである。

だが、エリオット作品につきまとう「二重性」を論じて福田恆存が言ふやうに、「理想は永遠に現實化されえぬがゆゑに理想なのであり、現實は永遠に理想に合致しえぬがゆゑに現實なのである」(一一三)。成程そのとほりであつて、「高い理想」を希求せずして理想と現實の一致を追求すれば、理想は必然的に現實の次元に墮し、それはもはや理想の名に價せず、人はただ「不様」に地べたを這ひずり廻るしかない。逆に理想と現實は永遠に一致し得ぬと理會し、「確實性を求める心は捨てる事」との勸告にも怯まずにゐる限り、理想は理想の儘いつまでも信ずるに足るものであり續け、^{ひるがへ}翻つて他方、儘ならぬ現實に對する認識もなほ一層冷徹な徹底したものととなる。實に、かかる二元論こそ西歐をして世界制覇せしめて來た祕訣なのだが、それをしも觀念論として斥けるであらうマクマリーに對し、エリオットとしては、ならば「神と協同して天の王國といふ眞の共同體を地上に創造する事」はどうなのか、これを觀念論と呼ばずして何と呼ぼう、天上の神を地上に引摺り下ろすばかりか、地上の人間の度し難い現實を無視してさへあるではないかと問ひ質したい所だらう。「本當に大事な事は、今日の教會について、或は資本主義について、或は軍

事行進について、或は共產主義について私がどう思ふかといふ事ではない。大事な事は、私が原罪を信ずるか否かといふ事だ」とはステイヴン・スペンダー宛の書翰に認められた文言であるが (Letters 9 June 1932; Poems 823)、「原罪」ゆゑの人間の墮落と邪惡と不完全、この實態を直視せぬ議論は總て「異端」と斷ずるエリオットの搖がぬ信念が、「補遺」を含めた『異神を追ひて』全篇を貫いてゐるのである。

エリオットは人間の實態を直視した「實踐的な現實感」を、例へばダンテの作品『新生』の背後に讀取つてゐる。「生が與へ得る以上のものを生に期待せず、人間が與へ得る以上のものを人間に期待しない事。生が與へ得ないものについては死に希望を托す事」(SE 275)。これは人間を超えた存在への信仰が無ければ絶対に出て來やうの無い感覺だ。吾々、就中^{ほんご}現代の日本人のそれとは凡そ異質の人生觀・死生觀かも知れぬ。だからこそ、その缺如を歎いて己れを卑下するのではなく、或は居丈高にその「前近代性」を見下すのではなく、何はともあれ虚心坦懷に相對する事が肝要である。最後に、松原正が早大英文科に於ける最終講義で語つた以下の言葉を引いて、本追悼號の拙稿を結びたい。

キリスト教の神を信じてゐない我々が、信じてゐる

エリオット「中略」より下等な譯でもない。我々の文化はキリスト教文化ではないし、文化の優劣を論ぶのは全く無意味なのである。但し、文化の優劣を論ぶのが無意味だといふ事は、我々の文化がキリスト教文化よりも上等だといふ事を意味しない。「中略」自國文化に對する夜郎自大の優越感は不毛であり危険である。自國文化への劣等感は無屈な「拜外主義」を生むが、優越感は無かしい「排外主義」を生む。「大中略」徒に威勢のよい言論に欺かれぬ事、早稻田大學を去るにあたり、それを私は何よりも諸君に望む。そして安直な一元論に欺かれぬためには歐米の優れた作家思想家に學ぶしかない。(一七四、一八三)

【引用文献】

Blanton, [Charles] [Daniel]. *Epic Negation: The Dialectical Poetics of Late Modernism*. Oxford UP, 2015.
 Dawson, Christopher. *Understanding Europe*. Sheed and Ward, 1952.
 Edwards, Michael. "Idealism against Religion: A Summary." *The John Macmurray Fellowship Website*, johnmacmurray.org/reviews/idealism-against-religion/. Accessed 23 Oct. 2016.
 Eliot, [Thomas] [S]tearns]. *After Strange Gods: A Primer of*

Modern Heresy: The Page-Barbour Lectures at the University of Virginia 1933. Faber and Faber, 1934.
 ---. *For Lancelot Andrewes: Essays on Style and Order*. 1928. Faber and Faber, 1970.
 ---. *The Letters of T. S. Eliot*. Vol. 6, edited by Valerie Eliot and John Haffenden, Kindle ed., Faber & Faber, 2016.
 ---. *The Poems of T. S. Eliot*. Vol. 1, edited by Christopher Ricks and Jim McCue, Faber & Faber, 2015.
 ---. *Selected Essays*. 1932. 3rd enlarged ed., Faber and Faber, 1951.
 ---. *To Criticize the Critic and Other Writings*. 1965. Faber and Faber, 1978.
 Hobson, [John] [Atkinson]. *Confessions of an Economic Heretic: The Autobiography of J. A. Hobson*. 1938. Edited by Michael Freedon, Harvester P, 1976.
 ---. *Rationalism and Humanism*. C. A. Watts, 1933, pp. 1-25. *Conway Hall*, conwayhall.org.uk/wp-content/uploads/2015/01/1933_JOHN_A_HOBSON_Part1_4fd6953187aa6.pdf; pp. 26-48, conwayhall.org.uk/wp-content/uploads/2015/01/1933_JOHN_A_HOBSON_Part2_4fd69566242b1.pdf. Accessed 2 Oct. 2016.
 "Latin in the Schools: Dr. Norwood's View on Possible

Abolition." *The Times*, 21 Dec. 1933, p. 11. *The Times Digital Archive*,

find.galegroup.com.ez.wul.waseda.ac.jp/ftda/infomark.

do?&source=gale&prodId=TTDA&userGroupName=

waseda&tabID=T003&docPage=article&searchType=

BasicSearchForm&docId=CS185280917&type=multipage&

contentSet=LTO&version=1.0. Accessed 11 Oct. 2016.

Macmurray, John. *The Philosophy of Communism*. Faber and Faber, 1933.

---. *The Structure of Religious Experience*. 1936. 2nd ed., Faber and Faber, 1946.

Norwood, Cyril. "Greek at Oxford: A Headmaster's Views." Letter. *The Times*, 3 June 1919, p. 8. *The Times Digital Archive*,

find.galegroup.com.ez.wul.waseda.ac.jp/ftda/infomark.

do?&source=gale&prodId=TTDA&userGroupName=

waseda&tabID=T003&docPage=article&searchType=

BasicSearchForm&docId=CS135859395&type=multipage&

contentSet=LTO&version=1.0. Accessed 11 Oct. 2016.

Read, Herbert. *Form in Modern Poetry*. 1932. Vision P, 1953. ---. "T. S. E.—A Memoir." *T. S. Elliot: The Man and His Work*, edited by Allen Tate, 1966. Pelican Books, 1971, pp. 16-41.

佐伯彰一『大世俗化の時代と文學』講談社、平成五年。(引用時に表記變更)

福田恆存『福田恆存全集』第二卷、文藝春秋、昭和六十二年。

松原正『松原正全集』第二卷「文學と政治主義」、留守晴夫、

岡田俊之輔、他編、圭書房、平成二十四年。