

「詩的想像力」における根本問題序説

——ロマンチズムを中心として——

竹 森 修

(一) 時間性と空間性

ハート・クレイン(Hart Crane)は詩人の想像力が如何に機械文明の近代世界をも支配し、それをひとつの人間的な意味へと統合しうるか示そうとして、『序詩・ブルックリン橋に寄す』を次の一聯で結んでいる。

おおなんじ、大草原の夢みる土なる青海原をひと歩きし
なんじの下なる河のごと眠りを知らぬものよ、

いつかこのいと卑しきものなるわれらのもとに舞いくだりて
その彎曲の美を神話にし そを神に貸しあたえんことを。

O sleepless as the river under thee,

Vaulting the sea, the prairies' dreaming sod,

「詩的想像力」における根本問題序説

Unto us lowliest sometime sweep, descend
And of the curvship lend a myth to God.

しかしながら巨大なブルックリン橋から一個の現代神話を創りだそうという詩人の英雄的な試みも空しく潰え、三十三才の若い命をみずから海中に投じた。クレインの死はまことに象徴的である。われわれは自意識に侵された詩人の空しい祈りの中にその十九世紀的科学信仰の致命的破綻を感じとることができる。しかしそれはクレインが物質への信仰をいだいていたということを意味するのでは勿論ない。彼の破綻とは、機械文明の世界がそれみずからの中になお精神的な意味を体現し維持してゆくことができるという期待の破綻であった。鉄の橋は虹のかけ橋ではなかった。虹のかけ橋が消えたあとに巨大な鉄の橋は冷たく無関心に詩人の眼の前に立ちはだかっているのである。しかしわれわれはクレインを裏切った外部社会の現実が「生命を裏切る現実」でもあったという事実を見落してはならない。クレインのようなお角違いの期待をいだく詩人は今日ただのひとりもないのである。うが、クレインが直面させられたこの現実には直面しない詩人は今日ただのひとりもないのである。功利的な価値体系のさばっている近代社会にあって、反社会的孤絶の立場というものは詩人たることのひとつの絶対的な前提条件であると言っても決して言いすぎではない。それは、社会を拒否したにせよあるいは社会から拒否されたにせよ、詩人がいやおうなしに立たねばならぬ立場なのである。しかも一九三〇年代においては、ステイヴン・スペンダー自身述べているように、近代社会を水浸しにしている「破壊的要素」とは資本主義とかマルキシズムとかいったイデオロギーや、「戦争や失業の産みとなる政治的からくり」であると考えていた詩人たちが、いまや「破壊的要素」とは「単純に社会そのものなのだ」という認識を余儀なくされているほど「生命を

裏切る現実」は深刻化しているのである。ところで近代詩人たちをあるいは詩的自殺へと追いやり、あるいは自己の感性の内側に閉じ籠らせるに至った直接の要因が、なんとしてもかかる外部の現実にあったことは疑いないが、同時にわれわれは、かかるどんづまりに置かれていかにみずからを処してゆくべきか苦心する詩人たちの姿を見ると、詩人としての彼らの基本的な態度についても検討を加えなければならない。そしてこの問題は近代詩人たちのあるものが西欧における精神的価値体系の伝統的維持者である「教会」をなぜ拒否し、単独者として立つに至ったかという重要な問題にまで発展してくるのである。わたくしはここで「夢を孕む単独者たち」の最も適切な代弁者である『創造的要素』(The Creative Element)の著者、スティーヴン・スペンダァの見解を検討しながら話をすすめてゆきたい。

スペンダァはマシウ・アーノルドの『ドーヴァ海岸』についてのその極めて的確な、傾聴すべき批評のあとで次のように述べている。

「アーノルドの詩におけるリアルなるものは生命を裏切るそれである。ところで芸術においてわれわれがわれわれの力で生み出し得るリアリティとは、実は客観的世界と主観的世界とのあいだの交互関係の結果なのである。もしも外部的世界の情景がわれわれにとって消極的な意味しかもち得ないならば、われわれの五感を通してこの外界性をもって充されるわれわれの内部精神はやはり消極的な意味しかもたなくなるか、そうでなければ、外界からの否定に抗してわれわれ自身の存在を肯定せんがために、われわれは別に内界性のリアリティを創造せざるを得なくなるのである。」

スペンダァはここで、「夢を孕む単独者たち」の代弁者として、またそのひとりとして、重大な発言をしてい

る。彼は、アーノルドが詩において生み出したリアリティとは、たとえそれが十九世紀後半の「精神的に不毛なる外部世界によって麻痺した人々」の「文化的意識状態」を的確に捉えたものではあっても、それにもかかわらずそれは「生命を裏切るリアリティ」にすぎないこと、詩人が詩において創り出しうる「生命を強く肯定する夢」というものがそこにはただのひとつかけられもないこと、生命を裏切る外部的現実にたいしては、詩人はその反社会的孤絶の立場にあつてみずからの内に「内界性のリアリティ」を創造し、この「生命を強く肯定する夢」をその孤絶の立場から作品において社会に送りとどけ、社会の精神的変容を求めなければならないこと、を主張している。われわれはこのスペンダの主張を一応認めなければならない。しかし問題は「生命を強く肯定する夢」の性質である。たとえば、スペンダが、「恐らく、彼らはわたしの言うように、彼ら自身の内なる実在を創造するか、場合によっては他の伝統、他の地理的、歴史的地域に目をつけて、われわれの棲むこの世界が美しく、変化に富み、斬新な世界であるという真理を何としてでも肯定しなくてはならないのである」と言うとき、われわれは彼の基本的態度にひとつの疑問を覚えざるをえない。つまり、スペンダのいう「夢」とはパスペクティヴが外向いた夢であること、それがたとえ詩人の内部に孕まれたものであっても、それは本質的に外向きの夢であり、追いつめられ抵抗する夢であることにわれわれは気付くのである。スペンダにあつて問題になつてゐるものはつねに、社会に対して、立つ詩人であり、詩人に対して、立つ社会である。一方に詩人の外なる客観世界があり、他方に詩人という主観的世界があるわけである。勿論われわれは詩人がなぜ反社会的孤絶の立場に立たされてゐるか理解できる。またそのような立場の自覚がいかに近代詩人にとって欠くべからざるものであるか理解できる。しかしそれは詩人の内面におけるひとつの過程的段階にすぎず、それがそれとして留まるかぎり、詩人は社会を、究極の意味においては、眺めてゐるにすぎず、そこからは真実の「生命を強く肯定する夢」

は生れてこないものである。そればかりか「独尊的莊嚴」の夢を社会が押しつけられる危険さえひそんでいるのである。スペンダは別のところで次のように述べている。「人間の世界はもはや自然ではない。それは人間の自我が作り出した、そして人間が脱け出さねばならぬ地獄である。」その通りである。今日の危機とはまさしく精神的危機であり、「人間の自我」が作り出した危機である。そしてこの事実の認識は絶対に必要である。しかしながらそれが対象的認識に留まるかぎり、真の出発は何ひとつなされていないのである。自我とは自我一般のことではない。自我とは自分自身の自我のことである。この世界が「人間が脱け出さねばならぬ地獄」であるならば、脱け出す道は自分自身の内なる精神的混沌を克服することを通じてしか他にはないのである。たとえそれがいかに遠廻りのように見えようと、社会の「精神的変容」はこの道を通じてしか可能ではない。スペンダは「精神的に不毛なる外部世界」という現実認識に到達した。そしてそれが人間の内面的混沌に帰因するものであることを知っている。しかしこの精神の「荒地」、この内面的混沌は永遠の人間の条件であり、そのかぎりにおいて詩人といえどもそれから免除されてはいないのである。社会とは外なる社会であるという立場から一步出て、社会とは自分自身であるという自覚に立たねばならないのである。T・S・エリオットのいう、

こんな切れっぱしでわたしはわたしの崩壊を支えてきた

（『荒地』、五、「雷の曰く」）

という自覚である。そうでなければ精神の「荒地」は外向きの幻滅を意味するに他ならず、それは出発へ向う認識にはなりえないのである。そういえば、アーノルドの『ドーヴァ海岸』のシチュエーションもまた、「悦び

なく、愛なく、光なく、定めなく、平和なく、苦しみから遁れるすべもない」外なる世界に包囲され孤立した、「ああ愛、われら互いに真実を守ろうではないか、」とかぼそくため息まじりに囁きあうふたりの人間である。なるほど、「その二人の人間の周囲を眺めてみると、かの『愚かなる大軍』の一兵卒として徴集されていない人間というものは唯の一人もそこにはいない」であろうが、人間の悲劇は、その二人の人間すらも「愚かなる大軍」の一兵卒であるという事実にあるのだ。スペンダは現代をもって「詩的想像力の孤立化された夢の時代」と名付けた。そしてその夢とはダンテの『神曲』よりもブレイクの『予言の書』によりおおくの共通点をもっていると言った。ところでかかる「生命を強く肯定する夢」は、「芸術においてわれわれがわれわれの力で生み出しうるリアリティというものは実は客観的世界と主観的世界とのあいだの交互関係の結果である」、とする立場からは期待されえないのである。（ついでながら、わたしはそこに、本論で述べるS・T・コウルリジの詩論との本質的な共通性を認めなければならない。）それはブレイク自身が当の『予言の書』において明らかにしているところなのである。スペンダのいう夢が安っぽい進歩主義の自己満足的な生命肯定の夢でないことは勿論であるが、「外界からの拒否に抗してわれわれ自身の存在を肯定せんがために」われわれが別に創造する内界性のリアリティである夢もまた、只今引用したような立場に基礎づけられているのである。かかる夢を孕む詩人の境地は依然として社会に対して立つ個人のそれであり、自己の内部世界という孤塁を固守する、肯定すべき存在なのである。わたくしはなにもある詩人たちに見られる透徹せる夢想力^{ヴィジョン}を軽視するわけではないが、詩人がこのような立場を一步越え出でないかぎり、彼のヴィジョンは多かれ少かれ彼自身の偏狭さによって害われざるをえないのである。今日世界的広がりにおいて問題になっている精神的混沌は、たとえ表面的動機に大小さまざまな違いはあっても、時代の如何、個人の如何を問わず、つねにくり返されている内面的不条理と本質的に全く同じであり、個人

における不変の人間的条件が社会的連帯性を附与されたのが現代の苦悩と呼ばれているものであるとわたくしはおもうのである。従って問題解決への道は、たとえいかに手ぬるく見えようとも、個人がみずからの内部におけるこの不変の人間的条件に取組むことを措いて他にはないのである。従って「生命を強く肯定する夢」ははじめからおわりまで自己を問うことにおいてのみ可能なのであり、一切がそれを中心にして展開されるのでなければならぬ。勿論その時代、その社会によって様々な問題がわれわれの眼前に提起されるであろうが、われわれはそれらの問題と対象的に取組むのではなく、すべて自分自身の内面的問題として受けとめ、吸収しなければならぬ。それらを個人対外部社会の関係において捉えようとするかぎり、われわれはただの一步も前へ踏み出してはいないのである。なぜなら一切の困難の発生する根本原因は他ならぬその、個人対外部社会、主観対客観の分裂、關係を形成するわれわれの分別意識にあるのだからである。第一歩とは、「社会とは自分自身である」との認識であり、そのようなものとしての自己を問うことにある。それでこそ提起される問題は真に積極的な具象性をもちうるのである。

ところで、われわれはスペンダァのいまひとつの観点を無視してはならない。それは彼の「教会」批判である。今日の混沌とした社会を指さして、社会には「進歩」はないなどと悟り顔したり、あるいは、さあこれが証拠だとはかりに「神の絶対性」をもち出したり、あるいは来世信仰を説いたりするのはたやすいことである。しかし何としてもわれわれはこの「人間の自我が作り出した地獄」から脱け出さねばならないのである。社会を「精神化」しなければならぬのである。それにつけてわれわれは、教会が社会を精神化する制度として失敗したではないか、というスペンダァの批判を真剣に考えなければならない。彼自身述べているように、「産業化された民主主義社会では、進歩的であること、樂觀主義的であることは実はそういう社会の宿命なのであり、」ど

こまでも、とことんまでも突っ走らなければ収まりがつかないのであるゆえに、精神化の失敗を教会のみに帰することは元より不当ではあるが、しかし教会が「近代文明の価値体系を徹底的に批判する言葉にまでキリスト教を解釈することに失敗した」ではないかという彼の批判は充分傾聴に価いうものを含んでいる。すでに三十年も前に、クリストファ・ドウソンは精神的・文化的共同体としての西欧社会の崩壊の危機について警告を発し、西欧社会の歴史的伝統であるキリスト教にたいし、「見えざる社会」に具現されるようなキリスト教ではなくて、眼に見える現実の社会に具現されるようなキリスト教たることを要求しているが、スペンダーの批判もまた本質的に同じである。彼は「単独者の夢」を、「内面的な価値であって、しかもそれが外部的世界の現実と固く結びついているような近代的ヴィジョン」と規定しているが、彼の教会批判を支えているのは、この「生命を強く肯定する夢」(尤も先ほど触れたような問題をふまえた上でわれわれはそれを認めるのでなければならないが)であり、また、その夢をつよく打ち出してくれるような「社会を精神化する制度」への、教会の復讐の希求なのである。功利的な社会秩序の一部になり下ったような教会の一面は論外として、問題は、かかる社会秩序を前にしてみずからの内部世界に閉じこもったとして批判されている教会の態度である。尤も教会に対するいささか性急な要求からスペンダーが教会の態度をそのように決めこんでしまったところもなくはないが、それにもかかわらず、彼の批判はキェルケゴールやニーチェ以来の、「肯定神学」に対する批判に通じるものをもっている。しかも「肯定神学」は教会の動脈硬化と無関係だとは言えず、ひいては教会の世俗化と無関係だとは言えないところに問題がある。

ここでわたくしは、以前別のところで述べたT・E・ヒュームについてのわたくしの見解を引用することを許していたかねばならない。というのは、それは先ず第一に、本論におけるわたくしの基本的な立場を規定して

くれると考えるからであり、第二に、「肯定神学」に見られるキリスト教的二元論がヒュームにおいて大膽に打ち出されているからであり、第三に、わたくしはそれとの関聯において本論でヒュームの詩論とブレイクやユウリジの詩論とを比較検討したいとおもっているからである。

ヒュームは『思索集』(*The Speculations*)のなかで次のように述べている。「實在は絶対的分裂、事実上の非連続によって相互に切り離されている三つの領域に分けられている、と仮定しようではないか。①数学、物理学の無機的世界、②生物学、心理学、歴史学によって扱われるべき有機的世界、③ならびに倫理的、宗教的価値の世界とに」。

ところで、第二の相対的な「生命の領域」と第三の倫理的、宗教的価値の世界とのあいだの「絶対的な分裂」、「非連続」の主張の支えとしてヒュームは原罪の教義を心に入れているのであるが、ヒュームがこの「非連続」をくりかえしくりかえし強調してやまなかったのは、近代の世俗的ヒューマニズムが人間の自己満足性を増長させて、倫理的、宗教的価値の捏造へと導き、価値の世界を混乱せしめている事実を指摘するためだったのであり、その意味では全く妥当である。しかし、だからといって価値を客体的に決定されたもの、人間の主体的努力によってはじめて現実化されるのではなく最初から絶対的に、客体的に決定されたもの、とすることはできない。ヒュームの誤まりは倫理的、宗教的価値の問題に存在の概念を適用したところにある。そのため彼の立論はそれが妥当するネガティブな領域から逸脱してゆくのである。もちろん倫理的、宗教的価値とは絶対である。つまり相対を超えている。しかしながらヒュームはこの絶対的価値を相対的なこの現実世界から単独性をもって孤立して存在するなものかとして考えることによって、致命的な自己矛盾を起している。なぜなら、この二元的世界を究極のものとする世俗的「二元論」を否定しながらも他方では絶対的価値を二元的な現実世界から単独性をも

って孤立して存在するものとして考えるとき、そこに絶対的価値の世界と、相対的な「生命の領域」という新たな二元論がもち込まれ、絶対的価値は相対化されるからである。つまり抽象的思維の領域に引き込まれることになる。

そのような絶対とは矛盾した名辞であり、そのような絶対的価値の世界の存在の指定は新たな矛盾の対比となるのである。相対的世界から超越孤在する絶対世界というものは存在しない。絶対という名辞に存在の概念を適用することはつねに相対化、抽象化を招くのであり、そのような絶対は一個の抽象概念にすぎない。それにたいするわれわれの関心は観念性を出ることはない。絶対という名辞から存在の概念をしりぞけるということは、その観念的な把握をしりぞけることであり、この二元的世界に即して実存的に価値を追求してゆくことを意味するのである。

言いかえれば、生死を超越孤在するとき永遠の生というものはありえない。生とは死の対立名辞であり、したがってそれは生死そのものにおいて自覚されねばならない。すなわち生死の意味を悟得してこの二元的世界を究極のものとする二元論を超越することに他ならないのである。超越的絶対的価値に存在の概念が適用されて、二元的世界から超越孤在する絶対的価値の世界が存在するとされるとき、価値基準の維持者たる制度としての教会が価値そのものの具現者として、また誤謬を犯すことなきものとして絶対化されることになる。原罪の教義は、自己疎外という人間の現実を認識させ、そこから本来の自己の主体的追求へと向わせるための教義とはならず、教会の權威を絶対化するための手段となる。価値の客体的な具現者としての教会が人びとに要求するのは、価値の主体的把握というよりは、むしろ、客体として在る価値への絶対的服従である。しかもこの場合、二元的世界を究極的実在とする世俗的・二元論の否定は「来世」という抽象観念に基いてなされるのであり、

この現実世界はそれ自体としてではなく、従属的なものとして問題となるにすぎず、したがって世俗的三元論の否定も観念性に墮しやすいためである。むしろその否定は結果的には肯定となるような否定に墮しやすいためである。近代において詩人たちがしばしば「夢を孕む単独者」として立たされている理由の一半は、右のような教会の態度にあるといえるのである。来世信仰は結局において近代社会の極度に功利化された現実を許容する結果となり、「社会を精神化する」という教会の本来的使命が失われることになる。教会の護教的態度は、それを必要たらしめる歴史的な諸要因を含んでいるにもかかわらず、一方ではつねにかかる陥穽を、教会自体の主体性を喪失せしめるような陥穽をその内に孕んでいるのである。

さて、わたくしが右のようなことを述べたのは、露骨なキリスト教的二元論が様々にかたちを変えていかに詩の領域にまでもち込まれて、重大な諸影響を及ぼしているかということを考察するためである。本論において扱われるいわゆるロマンチズムの問題は、この露骨なキリスト教的二元論との関係において捉えられるのではなく、それが置かれている歴史的、心理的状況の一面の理解を欠くことになるであろう。わたくしは次に、ロマンチズムの詩論の主流を占めるS・T・ユウルリジと、その詩論の実践者と目されているW・ワーズワスの「詩的想像力」説を検討し、さらにそれをW・ブレイクとの関係において論じながら、今日詩人が直面し解決を迫られている諸問題を考えてみたいとおもう。

自己を問うとは一体何を意味するのであるか。問われる自己とは何を意味するのであるか。これについて先ず考えてみよう。

ブレイクは彼の『天国と地獄の結婚』の中で、「人間がいないところでは、自然は不毛である」と述べてい

る。これはコウルリジが『失意の賦』の中でうたった、

われらはわれらの与えるもののみを受けとり、

われらの生活の中でのみ自然は生きるのです。

という詩行とまことに相似ている。これらの言葉がどうして出てきたかという、われわれは先ず当時の時代思潮を考えてみなければならない。深瀬基寛先生は、二十世紀のわれわれを逆立ちの十七世紀人と申されたことがあるが、その意味は、今日われわれを追いつめ殆ど絶望におとしられている当のものが十七世紀において人々が希望と夢を托していたところのものであるということである。ところでわたくしはこの当のものを科学によって代表させてよいとおもうのであるが、ブレイクやコウルリジの時代は科学にとって着実な上げ潮の時期であった。当時は今日とちがって科学的成果の生活環境への適用もまず好い結果ばかりで、直接的な弊害は見られなかったことであろうが、しかし、その中にある科学的な精神が醸成する人間の精神的危機を早くから看破し、さかんに世人にたいして警鐘をならしていたひとたちがいたのである。ブレイク、コウルリジはその中の二人であった。ところで彼らは科学そのものを却けようとしたのではない。彼らが反対したのはいわゆる科学的な世界観に對してであつた。つまり、十七、八世紀を支配したニュートン、ロック、ハートリィら機械論的世界観の信奉者たちの伝統に對してであつた。言うまでもないことであるが、彼らにおいては、宇宙は「物質と運動」の法則に従い、合理的に説明のできる、一種の固定され決定された機械体であつたが、この見解は、客体的宇宙秩序の法則を論証することを個人に課するだけで、その秩序の形成へのいかなる積極的参加をも要請するものではなかつた。客体世界は人間意識から独立に実在するものであり、従つて外界の知覚における人間の側の働きは全く受

動的なものと考えられたのである。このような見解は、「一切の主観を排除して客体世界に没入し、自己からではなくて客体世界から事象を觀察する」ことを主張する科学的実証主義の立場に他ならず、たとえ当時の宗教的風土に置かれた機械論者たちがその世界観を創造主としての神、エルンスト・トレルチのいわゆる、ひとりで動く機械仕掛けを作った「機械工」としての神と結びつけたところで、その正体は紛れもない科学的精神であった。これら機械論者たちの見解を、先ほどのブレイク、ユウルリジの言葉をもじって表現するなら、「人間がいようがいまいが、自然は稔り豊かな実在であり」、「われらは自然の与えるもののみを受けとり、自然の生活の中でのみわれらは生きる」のである。客体世界に絶対的な優位を与えるということ、これは実は大変なことなのである。ユウルリジの詩論の実践者と呼ばれているワーズワスが、

光と生命に充ちて動き、

神聖にして眞実なる現実なる宇宙の代りに

死の宇宙を置き換え

た機械論的唯物論を非難したのも当然である。人間がいてもいなくても実在するような宇宙などというものは、実は人間があたまで考え出した抽象的な「死の宇宙」にすぎないのである。これに対して、お前が死んだってこの客体世界は相変らず存在するじゃないかと言うひとがあるかも知れないが、そういう種類の世界は現に生きている自己の問題から全く疎外した、何の意味、何の価値もない世界である。現に生きている自己を全く問題にしないひとにとっては、そういう世界は結構成立するであろうが、現に生きている自己をこそ問題にしているひとにとっては、それは抽象の、虚妄の世界である。ブレイクが絶対時間、絶対空間を主張したニュートンを

こっぴどく決めつけたのはまさしくこの立場からであった。ブレイクは、自分で廣った暗い穴ぐらの中に自分を押し込んでおきながらそれを實在の世界だと思い込んでいる、コンパス手にもつニュートンの姿を画にまで描いている。なるほど科学という学問は自己の問題などという主観性を全く抜きにしなければ成立たぬものである。ということは、科学は現に生きている自己の問題とは全く無関係なかたちでいくらでも発達しようというところである。スペインの哲学者ホセ・オルテガ・イ・ガセトが近代文明について最も懸念していることのひとつは、科学者という人間が大びらに幅を利かしている事実であった。これは何も科学者そのものを拒否しているのではなく、科学者は科学者であるだけでは人間ではないということを意味しているであろうとおもう。そのことなら科学者だけでなく、現に生きている自己の問題から疎外された生活を送っているものならだれしも、人間らしくない人間だということになる。しかし特に科学者が槍玉にあげられるのは、科学が他の分野とちがってかかる主観性と一切無関係で結構成り立つ学問であり、また、科学はその応用によって人間の生活環境に最もおきな直接的な影響を及ぼす学問だからであろう。その影響の何より恐ろしい面は、現に生きている自己を問うことからますますわれわれを疎外させる傾向をもつという心理的事実である。

ところで当時の機械論はまさしく一個の世界観であり、機械論者はこの世界観の下で一切を律しようとしたのである。それはこの世界を「死の宇宙」に置き変えることになるばかりか、その論理をつきつめれば、人間自身生きながらの自動人形に変じてしまうのであり、人間が物として考えられることになる。詩人たちが反撥したのも当然であった。「人間がいなくて自然は不毛である」、とのブレイクの宣言はひとつにはこの機械論的唯物論に対する宣戦布告であった。これによって彼は、主観からはなれて客観世界はないということ、客観世界は現に生きているこの主体的自己においてこそ客観世界たりうることを主張したのである。しかしながらわれわ

れはこれを單純に客觀に對する主觀の優位の主張という風に解してはいけない。というのはブレイクの眞の意圖は、實在^{じざい}とはわれわれの主体性の問題に他ならず、且つその主体性の追求はわれわれの對象化的意識そのものを問題にしてゆくことを措いて他にないことを強調することだったのである。しかもブレイクの偉いところは、彼が芸術が生み出す實在をまさしくそのようなものとして受けとり、その實在の追求において詩人に働く力が詩的想像力であると信じたところにあるのである。詩人はまさしく自己を問うことからはじめなければならない。その自己とは一切のものを對象化し距離を置いて眺める主客分裂^{しゅかくぶんれつ}の意識的自己である。

われわれの日常的意識のこの分裂症は、この世界が生成流転の世界であるというネガティヴな基本的現實をうやむやにし去るわれわれの態度に帰因するのである。このことは決して觀念的な問題ではない。それは客觀世界を現に眺めている、このわれわれの態度そのものことなのである。われわれは、客觀に對象的に存在するものとしての主觀、主觀に對象的に存在するものとしての客觀という主客の關係を當然のこととして受け入れ、その立場に立つてものを見ているわれわれ自身をこそ先ず問わなければならない。

わたしは先に科學的世界觀を、それが生死する倫理的主体的自己の問題の全く無視されたところに成立するものであるがゆえに、拒否した。わたくしは先ず、ゼンマイ仕掛けの時計に客體的に機械的に示される時間、物指して客體的に機械的に測られる空間は「死の宇宙」の物理的、抽象的時間空間であつて、われわれ人間の時間空間ではないこと、空間とは生死する自己の内面的な常住の問題であり、時間もまたこれと一即不離のものとして考えられるべきものであることをはっきりさせておかなければならない。常住とは常に住^す、住^すということであるから、時間と空間とはここにおいてはひとつとなつてゐる。つまり一切の人間の行為は、この諸行無常の世界にありながらいかにして常住をうるかという問題に、自覺的たると無自覺的たるとを問はず、保わつてゐるので

ある。ところでこれは物理的時間空間と主体的時間空間とのあいだに一線を劃することでするような簡単な問題ではない。問題の困難さは、そしてまた問題の本質は、日常生活においてわれわれが、物理的時間空間があたかも主体的時間空間であるかのように行動している事実にある。さらにいえば、時間空間をそのようなものとしてわれわれが信じて疑わぬということは、とりもなおさず、時間空間をそのようなものとして信じて疑わぬ自分自身を信じて疑わぬということなのであり、さらにもうひとつ言うならば、生身の人間であるわれわれが物理的時間空間にふさわしいもの、的存在にみずからを化せしめていることを意味するのである。しかし生身の人間がものに、化けようとしたところで化けられるものではない。ところでこの致命的自己矛盾は意想外のかたちで表面化するのである。つまり、この無意識の試みは成功することによって失敗し、失敗することによって成功するのである。鉄の人間の実現である。これについてわたくしは以前別のところでブレイクの短詩『神のあるイメージ』を解説したとき述べたことがあるが、鉄の人間の生活は衝突を意味し、衝突はつまり生身の人間を意味する。鉄の人間はがつんと衝突するとき存在であるところは鉄なみであるが、衝突して痛がるところがやはり生身の人間である。衝突は人間においては意欲の挫折なのである。衝突して痛いということは、鉄の人間がわれわれの本来的すがたではないこと、われわれは鉄の人間ではなくて人間であること、本来的自己が心の痛み、となつて倒錯的に表われていることを意味するのである。

このことをもう少し考えてみよう。われわれは一般的に、外向きの眼、耳、鼻孔、舌、触覚で捉える世界を客観として受け入れ、またそのように客観を捉える五感の所有体を主観として受け入れている。主観、客観を単純にそのようなものとしてみなしている。主観と客観とは単純に、別々に単独性をもつて互いに対象的に存在するわけである。ところでこの立場は主観を単純にも、物として見ているわけであり、かかる主客の関係は科学の領域

である「死の宇宙」において成立しはしても、生身の人間世界では通用しないのである。われわれはものとして存在するのではなく、識するものとして存在するのである。ものとしてではなく識として存在するとは、われわれが心身一体としてはたらく存在であるということであり、従って五感が客観世界を捉えるのではなくて、五感を通してわれわれが客観世界を分別するのである。従ってまた主観客観の關係は能分別と所分別の關係だということになる。われわれはこの事実をしかりふまえてかからなければいけない。というのは、このときすでに時間空間は内面的な問題として登場しているのだからである。この時間空間が内面的であるという意味では、主体的自己が客観世界を創造しているのだということができる。内面的であるがゆえに、主観即客観であり、客観即主観であるということができる。あるいは、一步ゆずって物理的時間空間を仮に認めるならば、客観世界は、生死する人間にあってはつねに内部化されて捉えられるのである。つまり先ほどの常住の問題として捉えられるのである。ところで問題はここから出発するのである。日常のわれわれは世界がかかる常住としての内面的な世界であるということ、またそういう世界に住しているのことを忘れて、逆に五感が捉える外部的世界を自己の世界として受け入れ、またそこに住しているのだと思ひこんでしまっているのである。こうなったらそれは物理的世界であり、また人間はもの、並みに墮してしまうことになる。ここに先ほどの「鉄の人間」が登場する。物理的世界においてはもの、対ものとしての分裂的な主客の關係は何ものをも意味しないが、物理的世界を人間世界と心得て、偽ものになりすました生身の人間にあってはこの分裂的な主客の關係は大変な波瀾をまきおこすのである。ここに先ほどの「鉄の人間」が登場する。にせ鉄の人間である。全くの人間にも、全くの鉄にもなり切れない人間である。ところで分裂的な主客の關係は物理的世界の場合とちがい、人間世界にあっては識としてのわれわれが創造するものである。先ほどわたくしは、心身一体のわれわれにあっては五感を通して分別がはたらい

主観客観の世界を形成すると言ったが、物理的世界まがいの主客分裂の世界を廣りだすような分別は虚妄分別である。われわれにあっては主観のほかに客観はなく従って客観のほかに主観はないのであるから、本来、主客の関係は、主観であれば客観でなく客観であれば主観ではないという意味では相対立する関係でありながら、同時にまた、主観のほかに客観はなく客観のほかに主観はないのであるから、それは同一性に貫かれた関係でもあるのであって、主客分裂の関係ではない。ところが虚妄分別においてはこれが倒錯的なかたちで表われてくるのである。われわれは主客の同一性的関係からして、客観それ自体を無として捉えなければならぬ。というのは、客観それ自体を有として捉えようと、客観は主観のほかに有ることになり、主観もまた有として捉えられることになり、かくして主客の関係は、物理的世界において仮にわたくしが名付けた主客分裂の関係となる。ところがいまそれは物理的世界においてではなく主体的世界において成立したものであるから、それはにせもの主客分裂の関係にすぎない。物理的抽象世界においては有対有の関係は何ものをも意味しないが、主体的世界においては有対有としての主客の関係は必然的に、最も広い意味での所有の関係となるのである。つまりこの場合の有対有の関係は必然的に、依りかかる存在と依りかかる存在という関係となるのであるが、それは実は執着する主観と執着される客観の関係ということ、われわれが意欲的、自己充足的にものを見ようということであって、所有欲に貫かれた関係、征服、利用を意味する関係に他ならない。先にわたくしは科学がわれわれの主客分裂の執着的自己を問うことを全然しない学問であり、また科学それ自体としてはそれを問題にしては成立しない学問であると言った。ということは裏を返すと、科学的態度がかかる執着的自己と本質的に矛盾せず、同一の路線に並ぶものであることを物語っている。だからこそ科学の成果は、意欲を充足してくれるものとして次々と何の抵抗もなくわれわれに受け入れられてゆくのである。「科学の目的は利用にあり」とのフランシス・ 베이コンの宣言に

明らかなように、科学は世界を意欲の充足の対象、征服の対象として扱っているのである。その意味で科学はわれわれの意欲を大っぴらに打ちだしたものであり、主客分裂の立場を表看板にぶら下げたものといえる。科学が無限の進歩の可能性をもっているということは、われわれの意欲が無限であるということであり、またわれわれの意欲が決して充足されることがないということであり、さらにまた、主客分裂の立場が孕む精神的軋轢が、科学への信頼によって、底なしの精神的危機を社会にもたらす可能性をもっていることを意味する。先にわたくしは主体的世界における主客の分裂的關係を、物理的世界のそれと対比して、にせものの分裂だと言ったが、別に言えば、主体的世界においては主客の分裂的關係は生き身の人間的な意味を帯びて登場するわけである。つまり、かかる主客の分裂的關係を廣りだす虚妄分別の背後にはつねに意欲の火、煩惱の火が燃えたぎっているのである。先ほどの「鉄の人間」は煩惱の火燃える内なる熔炉で溶かされ鍛えられて廣られたわけである。（英語の *forged* は鍛える意味と共に贗造する意味をもっている。）

ところで、この熔炉が執着的自我であるとすれば、そのなかに投げ込まれる対象は一体何なのであるうか。それは他でもない執着的自我自身なのである。われとわが身を焼く煩惱の火である。だからこそわたくしは先に、生死する人間にあっては、世界はつねに内面的世界として、内面的な常住の問題として捉えられているのであって、いわゆる物理的客観世界における人間の行動はすべてこの内面的常住の問題に係わっている、と言ったのである。いわゆる物理的客観世界を自己の世界として受け入れるということは、主客分裂の立場の執着的自己の客体的投影を、つまり執着的自我自体を常住の場として受け入れているわけである。ここでは先ほどの主体的人間の世界における本来的な主客の關係——相對立しながらしかも同一性に貫かれた主客の關係——が倒錯的に現われる。つまりこの主客分裂の立場では、主客の同一性の關係は主観が執着的自我であり、客観もまた執着的自我である

という意味で成立し、主客の対立性の関係は分裂、衝突の関係として現われる。言いかえれば、主観客観とも執着的自我なのであるから、執着的自我自体の内部的分裂、衝突ということになる。妄分別のわれわれの内部的境界はつねにこのようなものであり、かかる執着的自我は常住、安住の場どころではないのである。

ところで、かかる執着的自我の境位はブレイクのいわゆる「母胎」の幻想に最も適切に示されるであろう。執着的自我は対象に依りかかる、対象世界を意欲的執着的に眺める。母胎という客体的条件によって完全に充足され保護された胎児のポーズをとる。あるいは胎児たろうとするのである。ブレイクの言葉、

これが存在の空虚なる外側なのか、ひとたび入れば

母胎と化する空虚なのか。これがアルビオンの臨終なのか。

は、「母胎」の幻想がいかに深く人間性に根ざしたものであるかを示している。「ひとたび入る」とはこの世に生れおちることであるとともに、主客分裂の世界に入ること、執着的自我の投影である主客分裂の世界を實在として受け入れることである。つまり執着的自我みずからを實在として受け入れることである。ところでこの母胎はあくまで幻想にすぎず、實在でもなければ実現されることもない。ということは母胎の幻想を覆り出す執着的自我が虚妄だということである。分別は虚妄分別なのである。なぜ虚妄なのであろうか。それはこの世界が生成流転の世界であるという現実認識を欠いているからである。存在の時間性を無視しているからである。虚妄分別は有対有の主客の関係を形成するが、それは時間性のない単なる空間性の広がりの意味するのである。この母胎の幻想はいたるところで存在の時間性によって必然的に脅かされ、挫折せしめられるのである。従って外面的動機に基づくものにせよ、より深い実存的根原に根ざしたものにせよ、不安はすべてこの母胎の幻想の本然的な不安

定、執着的自己の存在の虚妄性を暗示している。別に言えば、母胎から一旦生み出された自己意識をもつわれわれが再び母胎に戻ることは、これはインセストであり、たとえ母親への愛情がいかにつよくとも、かかるインセストの行為を犯すことをみずから対して決して許さない何ものかがわれわれの内にあるのと同じように、母胎の幻想がいかにつよくとも、その幻想の実現をみずからに決して許さず、逆にそれを破壊しようとする何ものかが執着的自我そのものの中にあるのである。われわれは執着的自我のまさしくそこに本来的自己がすでに暗示されているのを見る。しかしその本来的自己は存在の概念の適用されえない、分別では捉えられえないものである。われわれは執着的自我の自己破壊性そのものに本来的自己をうかがい知るのみである。このようにみると、不安とは虚妄の自我が虚妄の自我みずからを喰うことであり、自我を喰う、というこの事実に積極的な意義がみとめられる。執着的自我が齧りだす母胎の幻想それ自体この生成流転の世界にあってなんとかして手ごたえ足ごたえのある不変の堅き実在^{リアリティ}をつかまえようとする努力の無自覚的な倒錯的な表われであるといえる。ところでわたくしは母胎の幻想が存在の時間性によって脅かされ挫折せしめられると言ったが、これまでの説明では未だ、存在の時間性とは何を意味するのか充分明らかにされていないかも知れない。

ここでわれわれはもう一度、母胎の幻想との関聯において客体的な物理的時間空間を考えてみよう。物理的抽象世界においては時間と空間とはたがいのあいだに關聯性をもたぬ別々の概念であるが、もしわれわれがかかる世界を単純に、あたかもそれが生死する人間の世界であるかのように受け入れ、生活するならば、この物理的時間と物理的空間とのあいだの分裂性はどのようなかたちをとってわれわれの内面的生活に表われるであろうか。先ず、物理的空間（客体的対象的存在）はわれわれが依り、かかり、且つ、それによつて安定を得るべき対象世界となるわけである。つまり、このときすでに物理的空間は内面的意義を帯びて、母胎の幻想の世界に交容しているわ

けである。ところで物理的時間の方はどうであろうか。われわれは先ず、物理的空間を倫理的人間の空間として受け入れたとき、同時にわれわれは物理的時間をもわれわれの時間として必然的に受け入れている事実を忘れてはならない。つまり母胎の幻想においては物理的時間が支配しているわけである。ところで物理的時間は過去から現在、現在から未来へと直線的に一方通行的に絶えず流れる時間であるが、この時間は物理的抽象世界にあってはそれだけのことで了るものであっても、心身一体としてはたらくわれわれにあってはそれだけではすまない。物理的抽象世界においては、ものとしての一切の存在はこの物理的時間に支配されていて、生成流転する存在である。もし人間存在もまた単純にものとしてあるのならば、同様単純に物理的時間に支配されているはずである。ものとしての肉体は生成流転する。しかしながら、人間存在がものであってしかもものでないところに問題がある。人間存在が単なる肉体ではなくて分別する肉体であるところに問題がある。母胎の幻想は物理的空間（対象的存在）を常住の世界としようとするのであるが、その世界を支配する時間は静止することのない時間である。母胎の幻想はかくして自己破壊的であり、致命的矛盾を内包するのである。先ほどの物理的世界における時間と空間との分裂性がかかるかたちで、つまり執着的自我の内部分裂、自己矛盾として表われているわけである。これが不安の実態である。つまり、物理的世界においては相互に無関係な概念である時間と空間とが、ここでは「常住」の問題として同一性をもって登場するわけである。「常住」とは常に住むいうことであるから、それは時間的意味と空間的意味とを併せもっている。ところで只今みたように執着的自我においては、時間と空間の同一性の関係は自我の内部分裂として、自我が自我を喰うという倒錯のかたちで表われる。同一性とはここでは時間空間が同じく執着的自我であるという点にあるが、しかし空間性としての自我が保護の母胎の幻想を賣り出すのに対し、時間性としての自我はその母胎の幻想の自己破壊性としてそこに定着しているわけ

ある。物理的時間は過去現在未来と直線的一方向的に流れるが、それがわれわれの世界にもち込まれると、擬似的な物理的時間と化する。執着的自我は物理的時間を受け入れながら受け入れないのである。先ほども述べたように母胎の幻想は現実でもなく、また決して実現されることがないのであるから、それはつねにむなしい記憶というかたちでの過去への執着、むなしい期待というかたちでの未来への執着としてのみ成立する。つまり執着的自我は記憶または期待として成立する。この場合過去が記憶として現在に同時であり、未来が期待として現在に同時であって、過現未が同時的円環的であると一応いえる。直線的一方向的物理的時間がここでは円環的時間と化している。つまり物理的時間は受け入れられながら受け入れられていないのである。しかしこの円環はすでに過ぎ去って虚妄である過去への執着と、未だ来ないがゆえに虚妄である未来への執着とによって形成されるのであるから、この円環における現在はこの虚妄としての過去及び未来のなかへ埋没し、虚妄としての過去と未来の両方から規定された現在に他ならず、それ自体虚妄の現在である。つまり、かかる現在に生きているごとき執着的自我は虚妄であり、真実の意味での現在には生きていないのである。その円環はつねに因果の鎖の環としてわれとわが身を締めつけるのである。自分の尻尾に喰いついた煩惱の蛇の環である。かかる円環の過去現在未来とは執着的自我の投影に他ならず、執着的自我はみずから捏造したこの時間性によって最初から挫折せしめられているのである。

わたくしは先に、執着的自我は虚妄であるが、同時にまた執着的自我のその致命的自己矛盾性、自己破壊性の中に本来の自己が倒錯的に暗示されているといった。ということは本来の自己が現に現在に生きているということである。その意味で執着的自我に表われるこの時間の円環性はおもしろい。それは執着的記憶または期待としての倒錯的表現をとるが、とにかく過現未の三時がそこにおいて同時であり円環的である。つまり過現未と流れ

てゆく無常の物理的時間の中にあつて常住であらうとする空しい無自覺的意志がこの円環となつて表われている。ところでこの倒錯的円環は現在に生きている本来的自己が自覺されたとき本来的円環として顕現する。それは執着の円環ではなくて円満具足の円環である。それは現在が執着的記憶や期待として虚妄の過去及び未来の中へ埋没せしめられて成立するような虚妄の現在である執着的自我の場合と異り、逆に現在が、つまり現在の識として生きる本来的自己がいれば過去未来をそれみずからのうちに引き寄せ、それみずからにおいて過去未来を成立させているのであつて、現在の識としての本来的自己において過現未が同時的円環的なのである。一言でいえば有難いという自覺である。この本来的自己の自覺においてこそ過去は過去として有難く生きてくる。因果が生きてくる。またそこから眞の積極的作用が出てくる。本来的自己が未来を形成してゆく。無常即常住となる。

さて、われわれの致命的誤謬は、いわゆる物理的客觀世界をわれわれの主體的人間世界として受け入れるところにはじまつたのであるから、この誤謬の解決への道は外向きの五感で捉えるいわゆる客觀世界（母胎の幻想）を否定してゆくことを措いて他にはない。ということとは、その客觀世界とは執着的自我の客體的投影に他ならぬのであるから、客觀世界を否定するとは執着的自我を否定することに他ならないわけである。この執着的自我を空じ行けば行くだけ、それだけ本来的世界が顕現してゆく、つまり本来的な自己が顕現してゆく。われわれは本来的自己へと歸つてゆくのである。花を紅として柳を緑として觀するようにするためには、「花は紅、柳は緑」であることを否定しなければならないわけである。

さて、以上のことはそのまま詩的想像力についても妥当するのである。詩的想像力が意欲ではなく、詩が執着的自我の表現でないのならば、詩的想像力はまさしく人間の主體性でなければならない。次回においてわたしはこの立場に立つて、詩的想像力の問題についてさらに考察してみたい。

附記、スペンダアの『創造的要素』からの引用は深瀬・村上両先生の訳（筑摩書房）を拝借した。またT・E・ヒュームに関する私の所論はS・ホルロイド著『混沌から』（深瀬・蜂谷・竹森共訳）の訳書に付したわたくしの解説の抜粋である。なお本拙論は深瀬先生、上田義文先生の御著書から得た御教示に負うところ大であることをここに記し謝意を表したい。