

# 西田幾多郎「伝統主義に就て」を読む ——同時代のT・S・エリオット理解に関連して——<sup>1</sup>

中 井 農

## 1. 歴史的意識と歴史的感覚

1933年2月13日、西田幾多郎は石田憲次に宛てて記す。“深瀬君の書れた Eliot 文学論といふもの如何なるものにや”と。西田がいうのは、その1月に出版されたばかりの岩波講座世界文学の一冊、深瀬基寛『現代文学の諸傾向評論』である。彼には、すでに、1928年の秋から翌年1月に渡って活字にされた「Matthew Arnoldと現代の批評的精神」があった。これは“同年5月、京大英文学会で「T. S. エリオットその他」といふ題で講演したものを纏めたもの<sup>2</sup>である。

深瀬の伝統論理解を見るにあたって、まず、原文を確認しておこう。

It [tradition] involves, in the first place, the historical sense. . .; and the historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence;

1928年11月、おそらくわが国で最初に活字とされた「伝統と個人の才能」の一節の要約に、深瀬は原文の用語を添えて、慎重に記した。

何よりも先に伝統を継承するためには歴史的感覚 (historical sense) を持つことを必要とする。歴史的感覚とは過去の過ぎ去つたことを知覚するのみならず、過去の現存することを知覚することである。<sup>3</sup>

“歴史的感覚・historical sense”は“知覚・perception”と結ばれている。伝統を継承するためには、歴史的感覚が必要である。この感覚は、過去と現在を同時的に、いわば西田の“永遠の今の自己限定”の相のもとに、時間を“知覚すること”である。伝統を継承するためには、その感覚を“持つことを必要”とするのだ。深瀬は、“知覚”としての“歴史的感覚”を正確にとらえ、かつ、動詞“involve”の意味を正確に把握していた<sup>4</sup>。この動詞は、先行するものに必要な条件を意味するのだ。

ところが、1933年1月、西田が読んだはずの『現代文学の諸傾向 評論』では、かつての“歴史的感覚”は、“歴史的意識”に置き換えられていたのだ。“伝統とは譲渡しの出来るものではない。これを欲する人は大いなる努力によつて得るより外に道はない”から、

その為には第一に歴史的意識を必要とする。(略)歴史的意識とは過去の過ぎ去れることを知覚するのみならず過去の現存することの知覚を含むものである。<sup>5</sup>

伝統を継承するためには、“歴史的意識を必要とする”——動詞の読みは正確である。エリオットを離れてはいるが、この論理には曖昧さはない。ただし、後段の、“歴史的意識とは……知覚を含む”というとき、この“意識”と“知覚”とは別のものとなる。しかも、厳密に言えば、“含む”という動詞によって、意識は知覚の上位に位置づけられ、知覚は歴史的意識へと高められるべきものとなる。この構造が見えにくいのは、知覚が、“過去の過ぎ去れること”と共に“過去の現存すること”として、正確に、時間の知覚として捉えられており、そのために読者は、この“知覚”と“歴史的意識”が同等であるような錯覚に陥るからである。

むろん、エリオットのいう歴史の“感覚・sense”は“意識”と無関係ではな

い。それぞれに下線を施す。深瀬と対照されたい。彼が“sense”を“perception”と同じものと理解し、“知覚”を当てていることにも注意されたい。

This historical sense, which is a sense of the timeless as well as of the temporal and of the timeless and of the temporal together, is what makes a writer traditional. And it is at the same time what makes a writer most acutely conscious of his place in time, of his own contemporaneity.

時間的なものと共に超時間的なものの知覚であり、また時間的なものと超時間的なものの同時的知覚であるところのかゝる歴史的意識こそ作家をして伝統的ならしむるものに外ならない。また同時に作家をして時間<sub>に</sub>於る彼の位置、彼の現代性を最も鋭く意識せしむるものに外ならない。

エリオットによれば、いわゆる永遠の今の知覚である歴史の“感覚”によって、過去の伝統を意識することになる。それは“同時に”現在を意識することである。このように過去を“意識すること”<sup>6</sup>が、伝統を継承することである。他方、深瀬の、“歴史的意識”が“現代性を最も鋭く意識せしむる”とは、基本的には、同語反復にすぎない。しかしながら、伝統を継承するためには“歴史的意識を必要とする”という論理の場合と同じく、“歴史的意識こそ……彼の現在性を最も鋭く意識せしむる”という論理もまた、正当なものに見えるのだ。

これはまさしく、矢野禾積の危惧でもあった。彼は、エリオットの“historical sense説が、読者に対象の現代的意義のみを尊重し、その歴史的意義乃至絶対的価値を無視する事を教へたのではないかを危ぶみ、その意味で彼の功罪は相半するとさへ考へて居た”<sup>7</sup>のである。矢野の危惧は、「伝統と個人の才能」が読まれた時代に向けられていた。それは、文学を“社会学的見

地より見る”立場<sup>8</sup>，具体的には，マルクス主義的立場，あるいは，’そのような歴史的意識である。

1935年8月，矢野は，エリオットの伝統論について，“伝統の維持と発展とに関して，青年作家の本質が古典傑作の吸収同化によつて変化し成長する事”また，“作家が伝統に生きんがためには自我を犠牲に供する事の必要なる事”<sup>9</sup>を強調する。ただし，彼もまた，“歴史的意識”を採用したのである。

矢野は伝統論をこのように敷衍する。

伝統は必ず継承の觀念を基礎とする。即ち其処には，一つの時代と後の時代——此場合「後」と言つたものは，必ずしも「直後」たるを要せず，多少の間隔を置くことも亦珍らしくないのであるが——との存在を必要とする。故に，伝統は，いはば過去と現在との特殊なる關係を表すものと言へる。従つて，伝統は，「現在」に継承され，その内容を成せる「過去」だと言ふことが出来る。斯くの如く，一つの精神が，過去の産物でありながら現在に生きて居る事を認識せしむるものが，「歴史的意識」(historical sense)なのである。(xx)

抽象的な用語，“觀念”“精神”<sup>10</sup>そして“認識”を用いた文体に挟まれて，“過去と現在との特殊なる關係”は，あまり説得的ではない。注目すべきは，“過去の産物でありながら現在に生きて居る事を認識”する，と矢野が記すとき，この“認識”は，「要領筆記」に見た西田の，“伝統は私に対して表現する，それを覚知するときに，感覺によつて感じる”という捉えかたとは大きな相違がある。“認識”ではない。過去の産物でありながらその時間が現在に“生きて居る事”を“感覺によつて感じる”ことでなければならぬ。もちろん“認識せしむる”とは，深瀬のいう“意識せしむる”の意である。ただし，矢野にとつては，その“認識”は“歴史的意識”そのものとして響いていた。

深瀬が“時間的なものと共に超時間的なものの知覚であり，また時間的な

ものと超時間的なものの同時的”な“知覚”とした箇所を、矢野は“意識”と理解する。

伝統の成立には過去と現在と、二つの「時」の意識を必要とし、その意味に於て一切は時間的 (temporal) に見られるのであるが、現在をば過去の発展せるものと見る時、過去はその過去性を失ふが故に、超時間的 (timeless) なものとなつて来るのである。而して、人をしてかかる見方を与へるものが、先に述べた「歴史的意識」なのである。(xxi)

深瀬は、時の同時的“知覚”が“歴史的意識”である、として矛盾を示すことになった。他方、矢野の場合、二つの時の“意識”は“歴史的意識”そのものであった。“歴史的意識”を採用したとき、関連する用語、“観念・精神・認識”が導かれ、その伝統論解釈は観念的となったのである。

矢野の本領はむしろ、エリオットが“創作的並に批評的活動の基礎を成すものと考へて居た sensibility の性質”の解明にあった。このとき、彼の文体は精緻であり、また、生きている。

感受性を単に感覺的なもの末梢神経的なものの如く考へるのは誤である。なるほど、それには単に感覺の活動に終るものもあれば、また遙に知的な性能を帯びたものもある。然し、斯くの如きは、要するに、多面体の晶玉の各面の反射力の程度がそれぞれ異なつて居るやうなもので、感受性は本来、知的情的感覺的等種々の機能によりて構成された有機的統一体なので、その機能の相互間には密接微妙なる連関があるのを常とする。(x)

この感受性の“機能”すなわち、福原麟太郎のいうエリオットの“感受性の機構”へ、矢野は肉迫する。

これらの機能が非常に発達し、而も一つの有機的統一体となれる場合に、新しい刺激に触れると、直に、知的とも情的とも区別し難い反応状態を呈するやうになるが、われわれが直覚と呼ぶものは斯くの如きものであらう。(x)

この“直覚”は、一種の“直接経験”として理解されている。

矢野はただちにつづける。彼は、1920年の『神聖な森』に収録された「フィリップ・マッシンジャー論」<sup>11</sup>の一行をもって、エリオットのいう感受性の核を定位するのだ。

Eliot が Chapman, Webster 等 Elizabeth 朝 dramatist の特性を論じて、“The intellect was immediately at the tips of the senses” (理知が感覚の尖端に直接して居た) と言つて居るのは、円満に而も鋭く発達せる彼等の感受性が常に有機的に活動した事を指したのに他ならぬ。(x-xi)

当然ながら、矢野は「形而上詩人たち」の、西田がいう“感性の分解”の議論に正確に反応する。その成果をここでさらに詳細に見るまでもない。ただし、問題は、創作と批評に関するエリオットの感受性の構造を見事に解明しながらも、それが、伝統を語るエリオットと密接な関係にあることが見抜けなかったところにある。西田は、こともなげに、感受性を知覚と同等のものとし、それを歴史に関わる感覚として理解していた。矢野の場合、感受性は、“歴史的意識”と折り合いがつかないのである。

かつての歴史的感覚を歴史的意識とするようになっていた深瀬もまた、矢野と同じように、「フィリップ・マッシンジャー論」の、“生活と思想、思想と情緒とが分離せずして、智性が直接に感官の尖端に接続してゐた”<sup>12</sup>という発言に、エリオットの感受性の重要な鍵があることを理解していた。彼は、

1935年に出版されたF・O・マシーセンの研究書に学びながら、エリオットの詩と方法の考察を深めてゆく。

マシーセンは、1929年のジョージ・ウィリアムソンの「形而上詩人たち」への関心を継承<sup>13</sup>し展開した。彼は、この評論の一節を引用するとともに、新たに、1919年のエリオットの書評に注目し、引用した。

It is probable that men ripen best through experiences which are at once sensuous and intellectual; certainly many men will admit that their keenest ideas have come to them with the quality of a *sense-perception*; and that their keenest *sensuous experience* has been “as if the body thought.” (Italics mine)<sup>14</sup>

これを読んだ深瀬は、1937年6月の『ティ、エス、エリオット』で、「形而上詩人たち」の一節にふれ、その“思想を薔薇の匂の如く直接に感ずること”<sup>15</sup>に共通する、もうひとつの例として、これを孫引きし、訳出した。

人間が完全に成熟するのは感覚的であると同時に知的な経験を通じてであることは争へないやうに思はれる。たしかに多くの人、自分たちの最も鋭い思想は感覚的知覚の性質を以て生まれたものであり、また最も鋭い感覚的経験は、さながら「肉体によつて考へられた如きもの」であることを認めるであらう。<sup>16</sup>

1934年の講演に臨む西田は、当然のことながら、以降のエリオット研究に画期的な位置を占めるマシーセンの原書に触れることはできない。彼がのちに深瀬のこの書を読んだとすれば、この一節にわが意を得たりの感があったはずだ。“sense-perception= sensuous experience”こそ、西田が「形而上詩人たち」に読みとったエリオットの基本的立場であったからだ。

エリオットに、博士号申請論文 *Experience and the Objects of Knowledge in the Philosophy of F. H. Bradley* があったことが明らかにされたのは、1938年<sup>17</sup>のことである。ブラッドレーの認識論が直接経験の立場であり、それがエリオットの文芸評論のみならず詩にも響きわたっていることが明確にされるためには、1959年のヒュー・ケナーの著書を待たねばならなかったのだ。

西田のエリオットへの切り口は、これを遡る講演の年、1934年11月に確立していた。「要領筆記」の一節は、わが国での解読作業を越えていたばかりでなく、英語文化圏の読みをも先取りしていたのである。

エリオットは「感性の分解」等といふが、それはこのパーセプションである。パーセプションは主観、客観が一つに纏まつた関係にあるもので、かかるパーセプションの成立するところにおいて世界が成立する。  
(2：矛盾の結合と表現)

“思想を薔薇の香の如く感じ”る(377)、あるいは、“薔薇の香の如くに feel”する(371)とは、のち、1937年にいうように、“思想を薔薇の香の如く直観”する<sup>18</sup>ことに他ならない。この“感覚”あるいは“直観”は、西田の直接経験の立場に、直裁に響いたのである。

それだけではない。西田は、歴史的事実の世界の思索に、エリオットのいう“感受性”を取り込んだのである。しかも、矢野のように“感受性”そのものの考察を深めるのではなく、むしろ“パーセプション”として大きく把握した。“かかる perception が成立すると云ふ事は世界が成立する事である”(377)と。ただし、“此处、今”に“永遠の今”として成立する世界は、歴史的事実の世界として開かれてゆかねばならない。

このとき、エリオットは、“perception”を“historical sense”の条件としていた。“永遠の今”を“歴史的現在”とするのは、まさしく、“historical sense”であったのだ。「形而上詩人たち」と「伝統と個人の才能」を、“perception”によつ



て結ぶことは、この頃のわが国のエリオット理解にあつては、実は、意表をつく、そしてまったく新しい着眼であった。「追記」をあらためて確認しよう。

現在といふのはいつも歴史的現在であり、そこにいつも perception と いふものが成立するのである。故に具体的に perception にはいつも historical sense の意味がなければならない。(381-2)

“historical sense”は、“perception”を歴史的現在として開く契機である。西田は、かつての直接経験の“意識の立場であり、心理主義的とも考へられる”ところを越えて、この経験を世界に位置づけようとした。この永遠の今の自己限定は、しかしながら、直接経験の具体性を離れることはないのだ。いま、“historical sense”を“歴史的意識”とするならば、“歴史的内容が外から法則的に理解せられる”ことになり、その結果、“歴史は歴史性を失つて自然に近づく、而して自然に近づくに従つて、その根底に物質的なるものを考へる”<sup>19</sup>ことに陥るであろう。

“具体的に perception にはいつも historical sense の意味がなければならない”——これは、西田独自の、しかも正当な、エリオットの伝統論解釈である。それは、“歴史的意識とは過去の過ぎ去れることを知覚するのみならず過去の現存することの知覚を含むものである”という、深瀬の『現代文学の諸傾向』から決して導かれぬものであった。

深瀬の“歴史的感覚”から“歴史的意識”への変更過程に、時代を読むことができるであろう。1933年1月、深瀬の『現代文学の諸傾向』と同時に刊行された岩波講座世界文学[近代作家論]の『エリオット』に、佐藤清が“歴史感”を当てているのはむしろ例外としなければならない。

伝統とは、第一、歴史感を含む。此の歴史感は過去の過去性だけでなく、過去の現在性の知覚を含む。(略)一時的であり、永遠的であり、

又一時的永遠的、兩者混淆の感である所の、此の歴史感は、作者を伝統的ならしめると同時に、時代に於ける自己の位置、即ち、自己の同時代性を鋭く作者に意識せしめる。<sup>20</sup>

文体は直訳的である。また、“含む”は、ぎりぎりのところで“必要とする”という意味と繋がっている。佐藤は、“歴史感”をのちに、1937年9月の『T. S. エリオット詩・研究』で、“史感”<sup>21</sup>と置き換える。詩人でもあった佐藤は、“感覚”の響きを伝えようとしたのだが、いずれも落ち着きはよくない。1936年の成田成寿に、“史的感觉”<sup>22</sup>があるが、成田の意図とはべつとして、“史的”に含まれた語感“唯物論”には馴染むが、“感覚”には少しそぐわないところがある。

1930年6月、わが国最初の訳「伝統と個人的才能」で、北村常夫は、ヒストリカルセンス“歴史的意識”を採用しながらも、すでに“知覚”との矛盾<sup>23</sup>を示していた。これは同標題で、翌1931年10月、『完全なる批評家一他 一篇』<sup>24</sup>に採録され、そして、1933年8月の翻訳評論集『エリオット文学論』に収められる。このとき、標題は「歴史的意識と個性の消滅」と改題された。ヘーゲルあるいはマルクスの立場をも念頭にしたいわゆる“歴史哲学”が盛んに語られ、歴史に対する責任あるいは実践が語られた時代にこの標題を置いてみれば、象徴的である。たとえば、同年11月に刊行されたわが国で最初の本格的な研究書『T. S. エリオット』で荒川龍彦はこれを“歴史的意識”としながらも、それがヘーゲル的な“歴史的意識”ではなくて、むしろ、“歴史的感覚”すなわち“心理学的、主観的”な“感覚”にすぎない<sup>25</sup>のではないか、というディレンマに陥っていた。

1934年3月、深瀬は『英国の社会的批評論（欧州の立場から見た文芸批評の現状）』の冒頭に記す。“最近まで日本では文学を社会的観点から説明することが一つの流行をなしてゐたから、「社会的批評論」といふ題目の下ではこの種の評論を取扱ふのが筆者に期待される仕事であつたかと思はれる”と。

“社会学的観点”を採るものには“sociological criticism”も含まれる。確かに、エリオットの伝統論さえ、矢野が危惧した“対象の現代的意義のみを尊重”するものと読まれかねない状況があったのだ。ただし、深瀬は、“今日社会的批評論といへばフェビアン (Fabian) 協会の社会主義ではなく、マルクスによる唯物史観が意味されるのが一般の情勢であるが、この意味の社会的批評論も英国の論壇にどれだけの勢力があるであらうか”<sup>26</sup>と、自らの議論に枠組みを設定する。しかしながら、彼は、エリオットの伝統論を語りながら、のちにも見るように、当時の論壇のことはであった“歴史的意識”を共有するのである。

この年、1934年11月の講演に西田が臨む頃、すでにエリオット理解においても“歴史的意識”の訳語は定着していた。「要領筆記」が“歴史的意識”<sup>ヒストリカルセンス</sup>と記述したのは、記者あるいは編集者が、定訳を借りたにすぎないのである。

## 2. 歴史的意識

歴史的意識。興味深いことに、数ある日本語辞典のなかでこれを項目にあげるのは、わずかに『広辞苑』の第四版である。“事物の歴史的起源・歴史的發展・歴史的地位についての意識”とある。歴史的意識の対象とされるものが列挙されるだけで、その“意識”について多く教えるところはない。「歴史意識」が『日本国語大辞典』にある。“社会現象を時間的契機において捉え、その推移に主体的にかかわりあってゆこうとする意識”とされる。

『史的觀念論の諸問題』への「序」に、三木清はいう。“近来マルクス主義思想の普及と共にもともと「非歴史的な」見方を習としてゐたこの国の人々の思惟にも歴史の理論が重要な問題のひとつとなるに到つた”<sup>27</sup>と。1929年5月12日付である。歴史の理論を重要な問題とする意識を、歴史的意識と呼ぶことができよう。“マルクスゆゑにいねがてにする”と西田が唄ったのは、この年のことであった。三木が“歴史的意識”について詳細に論じたものに、同年7月の「歴史主義の問題」がある。これは「歴史主義と歴史」と改題され、1931年6月、『觀念形態論』に取められた。荒川龍彦が読んだのはこの書であった。

1933年11月、荒川はエリオットの一節をこのように読む。付点は原文のまま。

伝統とは非常に広義な意味を有つてゐる。それは継承されるところのものではなく、若しこれに欠けたところあれば大なる努力によつて獲得しなければならない。人々が、その二十五歳以後に於ても詩人であることを続けようとするならば、初づ第一に何人にも欠くことの出来ないと称せられるところの歴史的意識 (historical sense) を有たねばならない。伝統はその意味を含む。而して歴史的意識は過去のことを知覚するばかりでなく、過去が現存してゐるのを知覚することを意味してゐる。<sup>28</sup>

“意識”と“知覚”の分裂について、ここで繰り返すまでもない。注目すべきは、ここでは、詩人の年齢が鮮烈に浮かび上がってくることである。“二十五歳以後に於ても詩人であることを続けようとするなら”ば、エリオットによれば、詩人は成熟しなければならないのである。成熟とは、伝統を、歴史の感覚によって、継承することである。また、それは、矢野がいうように、“伝統に生きんがためには自我を犠牲に供する事”である。しかしながら、荒川にあっては、それは、“歴史的意識を有”つことである。と同時に、彼は、それが時間に関わる“知覚”であることも正確に理解していた。

「歴史主義と歴史」で、三木はいう。歴史家のあいだでも“歴史的意識といふ語も何等一義的に用ゐられてゐない”けれども、“歴史的意識 (historisches Bewusstsein)”と“歴史的感覚 (historischer Sinn)”とを区別して考えるべきである。後者は、“趣味感 (Geschmack) または「音楽感」 (Musikalität) などの如く、ひとつの心理学的範疇<sup>29</sup>に属する。エリオットの“歴史的意識”が“心理学的、主観的”な“感覚”にすぎないのではないか、という荒川のディレンマは、三木を根拠として立ち現れてくるのだ。

三木によれば、歴史的意識は、ヘーゲルの場合、まず、主観主義ではない。“個人主義的でなく、超個人主義的 (transpersonalistisch)”であり、“民族の概念はここに新しい含蓄をもつて現はれた”のである。すなわち、“普遍的なるものの力に対する承認”をその本質とする。第二に、それが“規範主義的でないといふ意味で客観主義的”である。つまり、“現実的なものに対する飽くなき欲望”がその本質(384-5)である。歴史的意識にとつて“歴史は最も客観的なもの”であり、“歴史とはまさに存在そのもの”(385)なのである。したがって“現実の存在からの逃避”は、“歴史に対する嫌悪であり、現実の存在に対する恐怖”にすぎない(387)。ヘーゲルは人間の本質である理性を“歴史や民族や身分を超越してつねに不変なる”ものとは考えない。彼は、“神的な理性そのものをもつて運動するもの、過程的なものとなす。即ち彼は理性の中へまさしく歴史を導き入れた”のであり、それゆえに“近代の歴史的意識の発達のために比びなき貢献”をした(399)のである。

ただし、歴史的意識の本質である客観主義が徹底されるためには、“意識の立場を去つて存在そのものの立場”に移らなければならない。したがって、“マルクス主義はヘーゲルに於て成熟した歴史的意識の客観主義的内容の相続者として立ち現はれた”のである。そこでは、“存在が第一次的なものであつて、意識の諸形態は第二次的”である。つまり、“根源的な歴史は存在の歴史であつて、意識の歴史が存在の歴史の原型となるのではない”(405)のだ。“絶対的なもの、永遠なものは存在、就中自然の存在そのものに於て承認される。このとき人間認識の基準となるものは彼の実践”(406)となるのである。

歴史的意識の、もうひとつの重要な契機が“発展の概念”(406)である。たとえば、“近代に於ける歴史的意識の決定的な発展は中世と近世との境界をなす宗教改革”(408)である。このとき歴史的意識は“過去の伝統の破壊力”として働いた。しかしながら、ヘーゲルたち歴史学派の場合、歴史的意識は“伝統の尊重”に向かった。しかし、いま、マルクス主義にあつては“歴史的意識は革命的な力として活動しつつある”のだ。“弁証法的発展にあつては保存と

共に破壊が、とりわけ唯物弁証法にあつては革命”が重視される。まさしく“歴史そのものがその存在に於て批判を含んでゐる”(409)からである。

ヘーゲルの歴史的意識は“絶対的な観想”を意味した。しかし、“歴史的意識がその最初の起源に於ては、何よりも実践的意識として現はれた”ことを忘れてはならない。三木はいう。歴史的意識は

実践的意識として恰も現在の絶対性を定める。ユダヤ的・キリスト教的エスカトロギーはかかる意識の表現であつたのである。そこでは現在は絶対的な危機として表象せられ、このとき「此れか——彼れか」の最後究極的な意志決定が絶対的に要求された。最も優越な意味に於て歴史と呼ばれるべきものはまさに現在の歴史であるといふことを私は絶えず繰り返して主張して来た。マルクス主義に於ては歴史的意識は実践と最も密接に結び付いてゐる。歴史的意識にして実践的なものである限り、それが一切の歴史的時代を水平化し、これを一様に灰色で塗り潰すといふことはあり得ない。(410-11)

“歴史的意識にして実践的なもの”でないかぎり、それは、主観的個人的、また、心理学的な“歴史的感覚”でしかないのである。1934年6月、工藤好美のエリオット批判<sup>30</sup>は、荒川の『T. S. エリオット』を契機になされた。工藤は、歴史的意識と歴史的感覚とのディレンマに陥ることはない。彼の批判は、明確に、エリオットの実践精神の欠如へ向けられていた。それは、この、歴史的意識の欠如に他ならなかったのだ。

矢野がエリオットの“功罪は相半する”と考えたのは、荒川のことばを借りていうなら、“二十五歳以後に於ても詩人である”ために“初づ第一に何人にも欠くことの出来ない”とされる、この種の“歴史的意識”への危惧があったからだ。また、間接的には、深瀬の語彙に“歴史的意識”が介入し、彼のエリオット理解を変質させたのも、そのためであった。

福原麟太郎によれば、1934年の“英学壇の総収”のひとつが、工藤が“文学と実践を論じたこと”であった。しかしながら、この年3月、深瀬が“最近まで日本では文学を社会的観点から説明することが一つの流行をなしてゐた”と、過去形で語ったことは微妙である。

1933年12月、「思想界の回顧と展望—1933年より1934年へ—」に三木は記す。“最近の顕著な現象”が、“一方では左翼的理論に対する弾圧、他方では日本主義乃至日本精神の宣伝”である。“それらは今後なほ強化されるであらう”と三木は見る。彼の分析によれば、“弾圧された左翼の人々は歴史研究にその活動のはげぐちを見出さうとし、そして日本主義乃至日本精神の宣伝はそのやうな左翼的歴史的研究の対象を特に日本研究に求めしめる”<sup>31</sup>のである。

西田の「知識の客観性」が書かれたのが、1933年2月である。彼は、唯物的弁証法による実践とともに、偏狭な排外主義への危惧を語っていた。そして、翌1934年7月、“新しいイデオロギイの上に過去の文学の伝統を止揚して、新興文学の創造”を目指す工藤に答えつつ、土居光知が同時に見たのが、まさに、この“流行してきた国粹主義の流れにのつて国学者が源氏や俳諧をもちあげてゐる”状況であった。英語英文学研究の高揚期であり、また、エリオット研究の大きな収穫期であった1933年は、このような背景のもとに、翌年へと引き継がれたのである。

西田に日本英文学会での特別講演を要請することになったのは、石田憲次の記憶によれば、西田のブラウニングの訳詩を読んだ、曾根保の発案であったとされる。その訳詩は“英文学に関する先生の並々ならぬ造詣と、羨しいほどゆたかな詞藻とを伝えて余りある”ものであったのだ。しかし、題目は“ブラウニングではなく、T・S・エリオット”<sup>32</sup>であった。他方、三木の1933年12月の回顧によれば、“若い世代の意識に不安とか懐疑とかいふもののがかなり深く刻まれて”おり、“不安や懐疑や危機の意識が人々に形而上学的なもの意識を喚び起した”ことが注目される。このとき、“西田哲学が最近新た

に影響し始め”ており、“特にそれが若い世代に新しい仕方で影響しつつあるのは興味あること”<sup>33</sup>とされる。三木の観察にしたがえば、大会を開催する英文学関係者の思惑とは別に、西田の登場は時宜を得たものであったと考えることもできる。

歴史的意識。1934年3月、深瀬は『英国の社会的批評論（欧州の立場から見た文芸批評の現状）』に、エリオットの伝統論を繰り返す。

伝統の意識、真の歴史的意識は「時間的なものと共に超時間的なものの知覚であり、また時間的なものと超時間的なものとの同時的知覚」でなければならぬ。<sup>34</sup>

深瀬は慎重に、“真の”歴史的意識、と条件をつけている。荒川のそれとは、位相が異なっていた。深瀬はいう。

現在が過去によつて因果的に導き出される側面と、現在の基準によつて過去の姿を眺めて見る側面が、現代の意識の二大側面であるとすれば、現代に最も必要な意識は過去が表現的意味に於て直接外時間的なものにつながる側面でなければならない。かくして時間に於ける現代人の位置、現代人の現代性がかへつて「その骨髓に於て」真の見通しを以て意識されると言はなければならぬ。

“現代の意識の二大側面”とは、副題のとおり“欧州の立場から見た文化批評の現状”に限定されているが、当時のわが国の論壇の傾向にも妥当するであろう。西田の「知識の客観性」のことばでいえば、“単に過去が斯くあつたと云ふことから、現在未来が如何にあるべきか”を主張する立場であり、他方、土居がいう工藤たちの、“新しいイデオロギイ”によって過去の“伝統を止揚”する立場である。深瀬は、エリオットから、これらを越えうる視点を獲得し



ていた。すなわち、深瀬は、時間にかかわる“知覚”こそ、“真の歴史的意識”であり、“現代に最も必要な意識”として捉えていたのである。

この“知覚”は、過去を直ちに現在として、あるいは、未来を射程にして過去に現在を見るのではない。過去は、直接に“外時間的なもの”すなわち、永遠につながっている。この永遠を背景にして、過去は現在と結ばれるのである。これが、“表現的意味”における“永遠の今の自己限定”の様態であることは想像に難くない。

深瀬のいう“真の歴史的意識”を、西田の「講演記録」が明快に説明してくれるであろう。

現在の世界から見れば過去の世界は全く現在に対して独立的な過去として、而も単なる過去ではなく、それは私に対する汝として現在の我に対するのであります。即ち表現的世界として私に対するのであります。過去の歴史の全体が表現的に汝として我々に対する。我々の歴史は from generation to generation と変るのではありますが、絶対の現在に於ては常に同時的である。私は世界の構造を斯く考へるのでありますが、つまり reality は historical reality なのであります。(378)

“reality”すなわち“実在”を“歴史的実在”として現前させるのが、エリオットのいう“historical sense”である。これを“歴史的意識”と呼ぶことはできない。西田の立場からすれば、“意識”こそ“心理主義的”なものであり、それは私が過去としての汝を人格的存在ではなく、客観的な存在、すなわち“もの”として見ることに通じる。三木のことばを逆転していえば、歴史的意識にとつては、“歴史は最も客観的なもの”となり、“歴史とはまさに存在そのもの”となってしまうのだ。それは“存在”を汝と見るものない、まさしく“現実の存在からの逃避”を意味するであろう。歴史的実在を開く“historical sense”は、あくまでも、時間の“知覚”であり歴史の“感覚”であった。

### 3. 歴史的感覚と叡知的活動性

西田によれば、伝統は、“世界の統一を可能にする汝”であり、同時に、“歴史を可能とする条件”であり、また“我に対する命令者であり、表現的なもの”である。それを“見る”こと、あるいは、その“歴史を可能にする深い声”を“聴く”ことが、“historical sense”すなわち“歴史的感覚”である。「講演記録」を見よう。

伝統は historical sense を含むと云ふ事が出来ませう。(略<sup>35</sup>) 世界の統一を可能にする汝を見る事が historical sense なのであつて、従つて historical sense は perception を有つと云へるのであります。それはただ過去が過去である事ではなく過去が現在だと云ふ事である。(380)

問題は、動詞“involve”の解釈である。“伝統は historical sense を含む”あるいは“historical sense は perception を有つ”という記述<sup>36</sup>は、もちろん誤読である。ただし、「完全な批評家」の誤読が“intellectual activity・叡知的活動性”あるいは、“contemplative activity”を定位するために必然であったように、この包摂関係もまた、西田哲学に取り込まれた、決定的な読みであった。

すでに見たように、エリオットによれば、伝統を継承あるいは把握するために、歴史の感覚が必要であり、その歴史の感覚のためには、西田のことばを借りれば、“ただ過去が過去である事ではなく過去が現在だと云ふ事”の知覚が必要である。エリオットの場合は、この知覚から、歴史の感覚を必要な条件として、伝統へ向かう。これを西田は正確に、伝統、すなわち“世界の統一を可能にする汝”を“見る事が historical sense”である、と捉える。ただし、“伝統は historical sense を含む”とは異様である。“historical sense は perception を有つ”も同様である。方向が逆なのだ。この“perception”そして“historical sense”を備えているのは、エリオットの場合は、私であろう。だ

が、西田にあっては、汝としての伝統を見る“historical sense”は、私のものであり、同時に、その汝のものである。“perception”についても同じことがいえる。それは、“伝統はhistorical senseを含む”のであるから、伝統を汝として見る、その私のものであり、同時に、汝としての伝統に含まれたものでなければならない。わたしたちは、ここに、エリオットと西田の大きな違いを見ることができる。

エリオットのいう“知覚”は、純粹経験／直接経験としてすでに私の存在自体から離れているとしても、その主観的な側面はなおも克服されていない、といえるであろう。これはまさしく西田の問題であった。いま、西田は、永遠が“時を包み時を消す”という“永遠の今の自己限定”の立場に立っていた。私の“perception”を永遠が含み、永遠の“此処、今”として包まれることによって、直接経験を世界に位置づけることができる。「要領筆記」の“パーセプションが成立せねば世界は成立しない”また、「講演記録」の“世界が成立する事は perception が成立する事”とは、その意味であった。

この“perception”は、同時に、私と汝とが結ばれていることを意味する。したがって、“perception”を決定的な契機とする“historical sense”についても、西田は、“伝統はhistorical senseを含む”ということができるのである。伝統は汝であるからだ。このとき、「私と汝」の一節が思いだされよう。“私はこの他に於て汝の呼声を、汝はこの他に於て私の呼声を聞くといふことができる”のだ。汝と私の関係に照らして、伝統は歴史の感覚を包み、かつ、それを消す、ということもできよう。このいわば、“伝統の歴史の感覚の自己限定”とも呼べる構造は、西田の“一般者が自己の中に自己自身を限定する”という立場<sup>37</sup>に還元することもできよう。

つぎの微妙な語り口にも注意したい。西田は「講演記録」で、伝統は“我々に対して向ふに立つものであり、単なる自然ではなくして一つの汝である。我に対する命令者であり、表現的なものである”とし、このように書き加えた。「要領筆記」には、相当する箇所はない。

真の perception は伝統を有するもののみが可能である。そしてその時すべてのものは historical thing となるのであります。(379)

エリオットによれば、時間の知覚を歴史の感覚として捉えるとき、伝統が見えてくる。ただし、西田にあっては、それは一方向ではない。“我々に対して向ふに立つ”その伝統の呼び声に応えるとき、すなわち、我々が“伝統を有する”ことによって、“真の perception”が可能になる。伝統は、“歴史を可能とする”ものとして、同時に、私を包んでいるのだ。そのとき、物は、私に対して、歴史的な存在として現前するのである。

この包摂関係は、すでに見た「追記」の論理にも響いている。下線を施す。

歴史的な世界に於ては過去は過去ではない、過去未来がいつも現在に含まれて居る。歴史的な世界は過現未を包む永遠の現在の自己限定として考へられるものである。故に我々は歴史的な現在に於て真の客観的対象を有つ、我々は perception を有つ、物を見るのである。(383)

西田にあっては、“過去未来がいつも現在に含まれて居る”という“永遠の現在の自己限定”の知覚こそが、我々の存在を“歴史的な現在”とするのである。現在は永遠に、含まれ、包まれている。まさにそれ“故に”この歴史的な現在に成立する“perception”は、物を永遠の相のもとに見ることであり、そのことによって、物が歴史的となるのだ。三木のいうように、“最も優越な意味に於て歴史と呼ばれるべきものはまさに現在の歴史である”という前提から出発するのではない。性急な“歴史的な現在”にあっては、物は“歴史に於てあるもの”とされ、“すべてが因果的に永遠の過去から永遠の未来へ流れ去る”ほかないのだ。

エリオットは“historical sense”によって伝統を把握する、と考える。西田

の立場からは、それは、汝たる伝統に含まれた“historical sense”に応える、私の働きでもあった。これが、西田がエリオットに読み込んだ“伝統主義”の構造である。そして同時に、その伝統主義を貫くものが、“観知的活動性”であり、“contemplative activity”であった。ただし、それは、講演の冒頭のことばを借りていえば、“普通の世界観や人生観からはしつくりと理解し難い”(371)ところであったはずだ。

たとえば、1928年5月、三木は「ヘーゲルとマルクス」に、このように記していた。

現在は過去を媒介とすることによつてでなく、却て未来を媒介とすることによつて初めて、本質的に把握されることが出来る。しかるに人間の生活態度に於て、観想的 (Kontemplativ) なるそれは主として過去への関係を含み、従て回顧的であり、実践的 (praktisch) なるそれは主として未来への傾向を含み、従つて展望的である、と云はれ得る。それ故に現在をその現在性に於て捉へ得るものは、観想でなくて却て実践である。<sup>38</sup>

これは、工藤のエリオット批判の視点であり、エリオットを読む荒川を悩ませた立場でもあった。ただし、この“観想的”な立場を、エリオットの伝統主義に重ねあわせる西田にとって、いわゆる“実践”は、伝統によって“伝統の取戻された世界”を詩として創出<sup>39</sup>するところにある、といえるであろう。すでに幾度も見た二行は、重要な意味をもって立ち現れてくる。

伝統が catalyst として世界を統一する、そこが perception であると共に intellect である。そこに詩が産れて来るのであります。(380-1)

この“intellect”は“観知的活動性”すなわち“contemplative activity”に他な

らない。それは、歴史的意識にもとづく実践ではなく、歴史的 세계を“行為的世界”へと開く働きを備えたものであったのだ。「講演記録」である。

真の歴史的 세계は伝統の上に立つ行為的世界でなければならないのですが、それにも拘はらず単に主観的な私が客観的な世界を含まうとする(略)そこでは自然をも主観的に見る Romanticism が一方に起る(略)  
(381-2)

“私が客観的な世界を含まう”とするのは、“普通に考へられた世界観”にすぎない。エリオットのロマン派批判は、アーヴィング・バビットのヒューマニズム批判と通底する。これは“伝統のない主観的世界と考へられてある。それは単に時間の統一に於てのみ成立する世界であり、客観的なものの現はれぬ世界であり、自我を拵げたに過ぎない内在的世界である”(382)と。ヒューマニズムはエリオットの“個性消滅”の立場から否定されるべきものであり、また、この世界は、“自己といふものがその中に居る世界”ではないのだ。西田はつづける。

Eliot が *Babbitt* に飽き足らないのもここにあるのである。Eliot の考では、それでは真に divine なもの transcendent なものによつて世界が構成せられると云ふ事ではない、即ち世界が伝統的といふことにはならない。しかし我々は歴史的人間として伝統に対する事により、即ち汝に対することによつて我々であるのである。我々は単に内在的な立場を去つて主観客観が一である世界に立たなければならない。そして超越的な伝統の声を聞く時に我々は真の人間となるのである。(382-3)

“単に時間の統一に於てのみ成立する世界”が伝統的となるためには、“超越的な伝統の声を聞く”ことが不可欠である。“historical sense”が伝統に含まれ

るように、超越的なその声もまた、“contemplative activity”として、伝統に含まれている、といえるのだ。“行為的世界”は、内在的な立場をつき抜けたところで営まれる、私と汝の結びつきから成立するであろう。

西田は、ふたたび、エリオットのバビット批判に言及する。“EliotがBabbittに反対する点も、彼が人間の本質を超越的なものに置く点にあるのであらう”と。「追記」は、つづくこの一節をもって結ばれる。

無論超越的と云つても古き宗教観の如く現実の世界を離れて超越的な世界を考へるといふのではない。自然といふ如きものとか、人間を拡大した精神といふ如きものとかを中心として、世界を考へることに反して此等を越えて歴史的世界を構成するものから世界を考へるといふことでなければならない。そこに catalyst としての伝統といふものが考へられるのであらう。さういふ意味に於ての超越的なものなくして人間といふものはない。人間の本質が宗教的と考へられる所以である。真の宗教は歴史的事実の底に考へられるのでなければならない。而して又歴史的事実は私が世界の底に絶対の汝を見る所にあるものである。行為的自己の世界、歴史の世界に於て、私に対するものは絶対の汝といふ意味を有つたものでなければならない。(385)

1934年11月の講演「伝統主義に就て」から、およそ9年後、1943年9月、西田は「伝統」を書く。その冒頭である。

伝統と云ふのは、機械的に働くとか、生物的に生むとかと云ふ力ではなく、歴史的形成的に世界を作り、作られて行く力でなければならない、歴史的世界形成力でなければならない。かゝる作用は、唯、過去未来を包む絶対現在の自己限定としてのみ考へ得るのである。<sup>40</sup>

基調は、かつての講演の延長上にある。“歴史的事実の構成原理”とされた伝統は、“歴史的世界形成力”とされる。このとき、“触媒”としての伝統の働きは、ここで“力”あるいは“作用”として定位されることになったのである。

伝統は、歴史的世界を作るばかりか、“作られて行く”ものである。我々が働くからである。西田はつづける。

我々の自己が伝統によつて働くと云ふのは、単に過去に従ふと云ふこととでない。自覚的に自己自身を形成する歴史的世界の形成要素として、過去未来に亙る全世界を自己に映す(広義に於て表現する)ことによつて働くと云ふこととでなければならない。委しく云へば、作ることによつて見、見ることによつて作る、私の所謂行為的直観的に働くことである。(189)

歴史的世界に対して働く我々の自己は、歴史的世界形成力としての伝統とともに働くゆえに、歴史的世界の“形成要素”とされる。ともに働くとは、表現的關係にあるといえる。

歴史的世界のかゝる自己表現の内容、即ち自覚的内容が、我々に伝統と考へられるものである。故に歴史的世界は伝統を以て始まる。それは何処までも最始に民族宗教的である。(190)

まさしく“世界の統一を可能にする汝”たる伝統と私との表現關係において、歴史的世界が開けるのである。

“日本英文学会でエリオットに即して語った伝統観がいよいよ西田の確信にまで深められた”という、輪島士郎の「伝統」の評価の是非はここで問わない。ただ、指摘できることは、かつての「伝統主義に就て」が、歴史的事実の世界を構成するものとして、伝統を位置づけたように、ここでも、西田の“伝統



観”と呼ばれるものがあるとすれば、それがこの“伝統主義”の延長上にあることだ。すなわち、自己表現の“内容”あるいは自覚的“内容”であるその伝統は、“民族宗教的”とされるが、伝統そのものが如何なるものであるか、という切り口がないことである。これはむしろ、西田の伝統観の特徴である。

かつての西田の思索を占めていたのは、伝統を歴史的事実の世界の構造に織り込むことであった。ここでもまた、伝統の問題は、自己との関係、すなわち、“超越的な伝統”を把握するために、私の“内在的世界”をいかに開いてゆくか、ということに帰着する。

我々の自己が歴史的行為的なるかぎり、表現作用的であり、行為的直観的に物を見、聴くと云ふことができる。時間的・空間的に、作られたものから作るものへと動き行く世界は、何処までも内在的なると共に超越的、超越的なると共に内在的な世界である。(191)

見る、聴くとは、身体的な直接の経験である。西田はこれを“行為的直観”とする。一節はこのようにつづく。

世界の自己表現の内在的方向に於て我々は見ると考へる。之に反しその超越的方向に於て我々は聴くと考へる。前者に於て芸術的(又科学的)であり、後者に於て宗教的(又道德的)である。併し何れにしても、行為的直観的にと云ふことを忘れてはならない。然らざれば、抽象的意識的自己の立場に過ぎない。(191)

動詞，“見る・聴く”の定義によって、かつての，“historical sense”と“intellectual activity”との奇妙な取りあわせの意味が明らかになる。このとき、世界の統一を可能にする汝たる伝統を“見る”こと、また、その歴史を可能にする深い声を“聴く”ことが、“historical sense”としての“perception”であつ

た。これは、西田がゲーテに“経験そのものが直に詩となつた”詩人を読んだように、彼がエリオットに読んだ、永遠の今を歴史として把握する芸術的な、いわゆる直観<sup>41</sup>である。ただし、同時に、西田は、ゲーテの世界が“永遠に女性的なるもの”を背景とするように、エリオットの“historical sense”が自我を越える宗教的なものに結びつくことを知っていた。西田にとっては、その宗教的な地平に導くものが、エリオットの“叡知的活動性・intellectual activity”すなわち“contemplative activity”でなければならなかった。伝統を見ることは、叡知あるいは観想によって、その“歴史を可能にする深い声”を聴くことなのだ。

“伝統がcatalystとして世界を統一する、そこがperceptionであると共にintellectである。そこに詩が産れて来るのであります”と、西田が「講演記録」に書き込んだとき、その“perception”は“見る”ことであり、“intellect”とは“聴く”ことであった。その“行為的直観”によって、汝たる伝統が世界を統一するのである。

1943年9月の「伝統」は、西田の哲学が“皇国日本の随順の哲学でないといふ或る批評者の言に答へたもの”(189)であった。彼はいわゆる“排外主義者”からの批判に晒されていたのである。ただし、すでに戦線は深刻な状況にあった。この月、御前会議は「絶対国防圏」構想を決定する。最初の出陣学徒壮行会が開催されたのが、翌月、10月18日。学生に対する徴兵猶予が停止されたからである。三木は、前年12月をもって、すでに総合雑誌へ“論說的”な原稿を発表する機会を奪われていた。

#### 4. 歴史的意識と神話的意識

“伝統がcatalystとして世界を統一する”という、講演「伝統主義に就て」から導かれた立場をとり、1943年の「伝統」に“歴史的世界は伝統を以て始まる”と記す西田は、伝統が超越的なものであるとし、その歴史的世界へ働く力を確信していた。伝統の力によって、永遠の今の自己限定が歴史的事在の

世界として現前するのである。のちの西田は、伝統を“最始に民族宗教的である”とし、その例を“我国体”に見る。

真に絶対現在の自己限定として、何処までも内在即超越、超越即内在の我国体に於ては、キリスト教に於ての様に、超越は単なる超越ではなからう。何処までも超越的なるものは、即内から我を動かすものでなければならない。君民一体、万民翼賛である。<sup>42</sup>

伝統の力が働く例として“君民一体、万民翼賛”を見る立場は、1936年1月の三木清のこたばを借りれば、その背後にも、西田哲学の弁証法に特徴的な「和解の論理」<sup>43</sup>がある、と考えていい。ただし、伝統が、歴史に働きかける超越的なるものであるとしても、伝統の内容そのものを語ったことにはならない。これは切り口の違いだが、疑問なしとはしない。

1934年11月の西田の「講演記録」である。相当する箇所は「要領筆記」にない。

例へば日本の世界は日本的に見、感じ、働く処に成立する。日本の社会の成立の根底には伝統があると云へるのであります。(379)

日本の社会の根底に伝統がある、とすれば、それを包む、日本の世界もまた、その日本的な見方、感じ方、そして、私との相互関係としての働き方を含んで成立する、といえる。このとき、その根底とされる伝統について、作用ではなく、その内容、あるいは、伝統が作り出す社会を問うことができるであろう。伝統がcatalystとして詩を作り出すように、伝統は社会の構造を規定するであろう。この社会は、フィクションあるいはコンヴェンションから成り立っている、といえるのではないか。

西田の講演と同じ年、1934年2月に、三木清の「歴史的意識と神話的意識」

がある。アンドレ・モーロワのヴァレリイ論<sup>44</sup>をあらたな契機として、彼は制度としての社会の考察を深めてゆく。

ヴァレリイは“社会が文明に向ふ運動は象徴や記号の支配に向つての運動である”と考えた。“あらゆる社会はコンヴェンションのうち第一のもの、最も重要なものである言語の上に、文字の上に、習慣の上に横たはつてゐる”(322)のである。

我々は帽子をとる、我々は拍手をする、我々は錢を払ひまた受取る。これらの行為はいづれも無数の古いフィクションを前提してゐる。永い歴史を有する国民の生活は、彼等の銘々がもはやその起源を知らない、従つてその擬制的性質を認識しない、数多くの関係の糸で織られてゐる。(322-3)<sup>45</sup>

コンヴェンションが“秩序を建てる”のである。コンヴェンションによって、精神の自由が可能になる。ところが、やがて、この秩序と自由は、自らが作りだした秩序や自由によつて、脅かされることになる。つまり、“批判精神が大きくなり、コンヴェンションを破壊する”ことになる。しかし、そのことによつて人間は不幸となり、やがて、新たにコンヴェンションを求めることになる。モーロアによれば、ヴァレリイはコンヴェンションを、絶対的あるいは超越的真理として尊重するのではなく、また敵対的なものとしてでもなく、あくまでも、恣意的、擬制的なものとして把握するにいたつたのである。“人間にとつて最も必要なものは彼等の創造物のうち最も恣意的なもの”すなわちコンヴェンション(323)なのだ。

三木は、ロゴスとパトスの弁証法の立場から、コンヴェンションの構造を敷衍する。

人間が本能から解放され、知性の自由を得ることによつて初めて、コ

ンヴェンションは作られるのである。しかしそれは単に知的産物でなくて、その底にはつねにパトスの意識があり、このものがそれを支えてゐる。それは知性の自由な産物であるにしても、それがまさにコンヴェンションとして妥当するのはパトスの意識と結び附くからである。

(324)

このコンヴェンションは“実用性を有する”とともに、モーロアのいう、アンシャントマンすなわち“魔法”によって建てられたものである。三木によれば、

コンヴェンションを支へてゐるパトスの意識は或る神話的意識である。それだからコンヴェンションは神話(ミト)とも言ひ換へられる。コンヴェンションは根源的な意味における神話の意味を含んでゐる。人と人との結合の根底はパトスの結合であるが、かやうなパトスの意識は神話的意識として外においてコンヴェンションを作るのである。「あらゆる社会はアンシャントマンの建物である。」コンヴェンションなしに社会は成立し得ない。(324)

単に生活の便宜だけでなく、人間の基本的なパトスの意識によって、コンヴェンションが必要とされ、“外において”すなわち社会に、神話としてのコンヴェンションが形成されるのである。このコンヴェンションは、主知的ロゴスの意識のみが作りだすものであれば、絶対的あるいは超越的真理として人間を拘束する。そこにパトスの意識が働くことによって、コンヴェンションは恣意的擬制的となる。それは、人間の自由、主体性、あるいは批判精神を保障する、と考えることができる。このコンヴェンションによって成立する社会は、パトスの意識によって支えられている。したがって“社会的意識が或る神話的意識を含む”ということができる。そして、三木は、この“神話

意識は歴史的意識といふものの重要な要素をなしてゐる”(325)と考えるのである。

ヘラクレイトスは、万物は流れるといった。この“事物の流転の意識が歴史の意識”である。しかし、一切が流れ去り、何物も留まらず、ただ生成推移するだけなら、歴史は、ない。“過去のものが現在に伝はるといふことがあればこそ歴史はある”のだ。したがって、“伝統は歴史の重要な契機である”(325)。これは、“歴史的実在といふものは伝統といふものなくして考へられない。伝統といふものは歴史的実在の構成原理と云つてよい”と記した、西田と響きあう。

しかしながら、三木は、歴史の重要な契機となる、その伝統の構造に眼を向けるのである。“伝統といふものの多くはもとコンヴェンション”である。しかも“伝統はコンヴェンションとして人間の自由な生産物”なのだ。ただし、伝統には、“つねに時間と歴史の意識が結び附いてゐる”(326)のである。

伝統といふと時間によつて神聖にされたものと考へられるやうに、その根底になにか神話的意識がないならば伝統はその固有の意義を有し難いであらう。かやうにして歴史的意識は先づ伝統の意識として神話的意識を含んでゐる。(325-6)

神話的意識によつて、人間の自由な生産物として、社会に形成された過去のコンヴェンションは、その多くが、神聖なものとして伝統となり、現在に継承される。したがって、伝統はその根底に神話的意識を含んでいる。そして、過去が現在に及ぶという時間の意識は、歴史の意識でもある。

ただし、すべてのコンヴェンションが伝統となるのではない。すなわち、“あらゆる伝統的なものがすぐれた意味で歴史的と考へられるのではない”のである。歴史家でも“過去から伝はる無数の事実のうち語るに足り記すに足りるものを選択する”のである。“民衆にとつては特にさう”である。すぐれ

た意味で歴史的と考えられるのは“大いなる伝統”である。“民衆の間で歴史的なものとして生きてゐるのは、英雄とか偉人とか、何か偉大なもの”である。ここに、“歴史と考へられるものがミュトス化(神話化)”されているのだ。

伝統と神話的意識との結合はここにおいて更に高昇する。一般に伝統といはれるものにおいて顕はでないミュトス化はの場合顕はになる。かやうにして「伝統」は特に「伝説」となる。伝説は歴史的伝承の最も生命的な形態である。一般の伝統においてはその根底にあつてその妥当性を支へてゐるに過ぎぬ神話的意識は、伝説においてはこのものの構造にまで作用する。ロゴスの組織作用に対してパトスの根本的な作用は結晶作用である。伝説はこの結晶作用を通じて形作られるのである。(327)

民衆のあいだに“歴史は英雄の歴史として存在する”から、“科学的な歴史家”は、“英雄と共に大衆を、傑作と共に凡庸の作品”を、また、“凡庸の作品を研究しなければ傑作が社会的に如何に準備され、如何に影響したかを知ることできない”(328-9)のである。

西田は“科学的な歴史家”ではないが、神話、伝説を、その成立の相のもとに見ていた。「講演記録」である。

歴史を可能とする条件は超越的な伝統である。歴史の発端には迷信に類する myth, legend のやうなものが表面に現はれてゐるであらうけれど、しかしその奥には深い超越的なものが、伝統として発展し得るものが蔵されてゐるのである。(382)

神話や伝説に潜む“深い超越的なもの”とは、三木のいう神話意識と響きあう。この神話意識が歴史意識となることによって、神話として結晶するので

ある。ただし、三木は、時間の捉え方で、西田とずれてくる。

普通に歴史は昔に始まり今に至るといはれ、従つて歴史の端初は過去にあると考へられてゐる。しかしながら生きた歴史の端初は却つて現在にあるのであつて、そこから手繰り寄せられることによつて過去の歴史も生きたものになる。(329)

三木は明快である。現在に過去を手繰り寄せるのである。たとえば、“現在の歴史を端緒としてマルクスを手繰り寄せ、これを通じてヘーゲルを手繰り寄せた”ものが“さきほど我が国でいはれたヘーゲル復興”であり、“現代におけるプラトン研究の興起”にしても、カント哲学復興を通じてプラトンを手繰り寄せたのものである。そればかりでない。“今日また我が国では文芸復興といふことがいはれると共に種々の古典の復興が見られる”(329-30)<sup>46</sup>のも、同じことである。すなわち、“歴史的意識は単に過去の意識でなく、根源的に現在の意識によつて規定されてゐる”(330)のである。

もちろん、“過去から流れる時間を考へなければ、歴史は考へられない”のである。しかし他方、歴史にはまた過去を“手繰り寄せる”といふ側面がなければならぬ。前者の場合は、“現在は過去からの歴史の終”であり、後者では、“現在は歴史の始”である。また、前者は“過去から未来へ向つて流れる”時間であり、後者は“未来から流れて来る時間”でもある。

このいはば二つの方向の時間の相接するところが歴史の現在である。むしろ眞の現在はいかやうな二つの時間を包むものである。いかやうなものとして現在は永遠の意味をもつてゐる。それは時間を包むのみでなく、時間はそれから生れるのである。ミュトスはここに根差してゐる。(331-2)



歴史は、ギリシャのアルクマイオンがいうように「その始と終を結び附ける」ゆえに、“生命的なもの”である。現在において時間が生まれる。二つの方向の時間が出会う矛盾の瞬間において、ミュトスが生まれるとわいていい。

歴史的なものについてこそ、“Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.”  
といひ得るであらう。時間そのものがミュトス的なものであり、ミュトスの原始形態とも考へられるであらう。(332)

三木によれば、観想の立場を離れることができないゲートにとっては、“時間に属するものの一切は、永遠に現在のものの反映に過ぎない”のであり、“現在は永遠であつた。”<sup>47</sup> だが、時間を歴史的なもの、すなわち現在と考えれば、過去と未来の重なる時間として、時間が生かされるであろう。この歴史的な時間の意識、すなわち、歴史的意識がミュトスの原始形態である。すなわち、“歴史は現在の意識によつて支へられてゐる。そして神話的意識はあたかも現在の意識から生まれる。我我は神話的意識の根源をパトスの意識のうちに見出す”(330)のである。

この神話的意識の構造は、1932年11月の「危機意識の哲学的解明」の議論の延長上にあつた。ここで三木は、“危機意識の最も根源的”なものとして、“ミュトスの意識”を位置づけていた。

まず、それは主体と客体との“対立もしくは矛盾の意識”である。そして、それは“生成乃至変化の観念”と結びついており、その現在性の意識においては、“この現在はもと瞬間として未来がそのうちに喰い入れる現在である故に”これは“特殊な未来性の意識”である。そして、それは“客体に対する主体の超越の意識である”故に、“主体的直観的”である。この“直観”は“形あるものの形を見るのではなく、形なきものの形を見る”<sup>48</sup>のである。

このミュトス的意識は“未来の像”としてのユートピアを構成することができるかに見える。だが、三木は慎重であつた。なぜなら、“ユートピアは危機

の産物であるが、その危機を単に意識において、思想の上だけで克服しようとする”ならば、それは、“永遠なるイデーとして構成されるに至る”のである。その意味で、ユートピアは“遠い未来においてのみでなく、遙かな過去において求められてもよいことになる”のだ。ユートピアにおいては“現実的な時間意識”は失われ、“均衡と調和の像であるのがつね”である。さらに、ミュトスが“行為的意識から生まれたものであるのに反し、ユートピアは単なる知的産物”<sup>49</sup>である。このとき、三木は、危機意識の思想として、ジョルジュ・ソレルの例を見る。その“社会的ミュトス *mythe social* の思想は或る真理を含んでゐる”と。ただし、三木は“それだからといつてソレルの直接行動論には賛成することができない”のである。なぜなら“真の実践は直接的でなく、媒介的でなければならぬ、それは論理によつて媒介されなければならない”<sup>50</sup>からである。

この直接行動論とは異なり、社会をコンヴェンションあるいはフィクションと見るヴァレリーの立場をミュトスの意識と結びつけようとしたのが、「歴史的意識と神話的意識」であった。“コンヴェンションを支へてゐるパトスの意識は或る神話的意識である。それだからコンヴェンションは神話(ミト)とも言ひ換へられる”のだ。ただし、コンヴェンションが社会を規定する“恣意的擬制的”なものであるとされるが、そのコンヴェンションなることばが、慣習、神話、制度などの意を含みながら揺れていることに注意しなければならない。たとえば、伝統、とりわけ伝説として結晶されるミュトスと、“コンヴェンショナルな行為”<sup>51</sup>との関係についても、なお説得力を欠いている。

この、ミュトスと制度の問題は、「構想力の論理に就いて」を副題とする連載論文、すなわち、1937年5月からはじまる「神話(上・中・下)」、そして、いわゆる日華事変の翌月、8月以降の「制度(一・二・三)」に引き継がれることになる。

三木は「制度」で、ヴァレリーのいうコンヴェンションは、たんなる慣習ではなく、“道徳もしくは習俗、法律、政治、言語、芸術、社会そのものに至る

まで包括する”とし、これを“institution (制度)”<sup>52</sup>とする。この“すべて制度的なものは慣習的なもの、伝統的なもの、過去からのもの”である。ただし、三木によれば、制度は、“過去から命令するのではなく、寧ろ未来から命令する”(156) ののである。すなわち、

制度は習慣と期待として、過去に属すると共に未来に属してゐる。それは元来過去と未来とが現在と同時存在的であると考へられる「現在」においてあるのである。かかる「現在」においてあるものとして制度は超越的であり且つ命令的であるのである。(156-7)

“制度”を“伝統”と置き換えれば、西田の、超越的、命令的なものとしての伝統論理解と通底する。ただし、三木にあつては、伝統は制度なのだ。“伝統と云はれる制度もかかる「現在」においてある。”ただし、その現在は“永遠なものではなく、却つて歴史的なもの”なのだ。

しかもティ・エス・エリオットは正当にも云つてゐる、「永遠なもの之感覚であると同様に時間的なもの之感覚であるところの、永遠なもの之感覚であると共に時間的なもの之感覚であるところの歴史的感覚が作家を伝統的ならしめるものである。そしてそれは同時に作家をして時間における彼の位置、彼の同時代性を最も鋭く意識せしめるものである」。(157)

三木によれば、“制度は超越的であるが、単に超越的であるのでなく、同時に内在的”でなければならない。すなわち、“習慣的になることによつて内在的になるのでなければ、制度は制度として妥当しない”(157-8) のである。その意味で、エリオットの“歴史的感覚”は、西田のことばを借りれば、“内在即超越、超越即内在”の“感覚”と理解される。さらに西田のことばでいえば、

伝統を見ることが内在的側面であり、それを聴くことが超越的側面ということが出来るであろう。

かつて、荒川龍彦は三木のいう“歴史的意識”と“心理学的範疇”に属する“歴史的感覚”の区別によってディレンマに陥ったが、ここで三木自身は、そのことに拘っていない。なぜなら、“伝統と云はれる制度もかかる「現在」においてある”という枠組みに、エリオットのいう“感覚”が位置づけられているからである。すなわち、エリオットを“正当”とするとき、彼は“永遠なものの感覚であると共に時間的なものの感覚”に、その超越的な側面と“時間的”な側面の両者を読みながら、後者の、作家に“時間における彼の位置、彼の同時代性を最も鋭く意識せしめる”側面を見るからである。このとき、“歴史的感覚”は、三木の“歴史的意識”に近いものとなるのだ。

ただし、“内在即超越、超越即内在”の立場に立ちつつも、三木は必ずしも“我国体”に矛盾の統一たる“君民一体、万民翼賛”の構造を見ることはないであろう。ここでもまた、伝統はあくまでも制度であるからだ。制度は“道徳もしくは習俗、法律、政治、言語、芸術、社会そのものに至るまで包括する”ものであり、しかも、“制度はすべて構造を有する”ものであり、その“構造は制度のメカニズムにはかならない”(158-9)からである。もちろん、“自己が伝統によつて働く”という立場をとる西田は、三木とともに、“主体であるところの個人をどこまでも包み、個人はそれから創造されると考へられるやうな「創造的社会」”(184)を支持することはないであろう。ただし、このとき、三木には、“環境に対する適応の仕方が本能的直接的であることから技術的間接的になるといふ方向へ進むに従つて”その“働き掛ける主体であるところの人間を制度的に結合し組織する仕方も発展し、フィクションの支配もそれに応じて発展する”(179)という視点があったのだ。

“我々の文化の内に、過去を構成し未来に発展する永遠に生きたもの”を見出すために、西田は、そのひとつの切り口をエリオットに読みとった。そして、「伝統主義に就て」に、“日本社会の成立の根底には伝統がある”とし、ま

た“伝統がcatalystとして世界を統一する”と確認した。その後、1943年の「伝統」にいたる間の西田哲学を検討することは、わが国におけるエリオット理解を追ってきたわたしたちの射程を越える。ただし、『日本文化の問題』(1940年3月)そして「国家理由の問題」(1941年9月)<sup>53</sup>にも、エリオットが引用されていることは指摘しておかねばならない。

## 5. 英学壇の総収

西田が講演した、1934年に戻ろう。三木は翌年3月、「行動的人間について」にいう。“この二三ヶ月以来、いはゆる能動的精神の宣伝が行はれ、行動主義が提唱され、そして知識階級の問題が新たに討論された”と。三木はこれを“提唱の現象”と呼ぶ。この“能動主義といふものの影響は今日までのところ殆ど文壇の内部に限られ、そこでも恐らく宣伝されるに比して小さい部分に止まるのではないか”と三木は判断する。その実体はむしろ、“知識階級の困惑を表現”したものである、と。能動主義とは“とりわけ文学において社会性を主張”<sup>54</sup>するものであった。三木の見た状況は、英学壇についても当てはまる。

すでに触れたように、福原麟太郎によれば、1934年の“英学壇の総収”のひとつが、『英語青年』で工藤好美が西脇、土居、荒川の仕事を中心に文学と実践を論じたことであった。もうひとつが、“東京朝日新聞紙上で石田博士が同じ問題を掲げ、おそらく別の立場に於て之を論じたこと”<sup>55</sup>である。

石田憲次は1934年7月、「文学に於ける個性の問題」を結ぶにあたって、自らの“主張を裏書する為に”エリオットを引用した。彼は“歴史的感覚”を採用する。

彼[エリオット]は詩人が歴史的感覚を養成しなければならぬことを説いていふ。「其場合に起ることはその刹那の自己をばより貴重なる何物かに絶えず屈従せしむることである。芸術家の進歩は絶えざる自己犠

牲、個性の絶えざる消滅である。』<sup>56</sup>

エリオットに批判的な工藤とは異なり、石田は“おそらく別の立場”から、文学と実践を論ずることになろう。

その9月、『東京朝日新聞』に寄せた「講壇の英文学」に石田は記す。“研究の英文学者が楽屋落の業績を発表し、時代にかかはりなき事実の考証穿鑿に没頭して自ら満足してゐるのは、彼等に実践的精神のない証拠である”。彼等に“実践的精神さへ旺ならば、現代の要求に無頓着であることは出来ない筈である。現代に志を行ふとは、現代の民衆に志を行ふことに外ならぬ”<sup>57</sup>と。論争を挑んだのが、ほかならぬ福原自身であった。10月、彼は、実践的精神がなぜ民衆と結びつかねばならぬのか、どのように結びつくか、また、その熱意とは何なのか、と問いかけた。さらに、その“実践論はおそらく工藤君のそれと異なるもの”があるはずだから“この点について博士の教を乞ひたい”<sup>58</sup>とした。11月、石田の反論によれば、“私と工藤氏の実践的精神の相違”については“近い内にかやうな問題に関する卑見の一端を世に問ひたい”<sup>59</sup>と考えていたところであった。同月、11月25日、英文学会の特別講演にあたって聴衆に西田を紹介した石田の念頭を占めていたのは、まさしくこの実践の問題であった。

翌、1934年3月、石田は「歴史・社会・個人」を『英文学研究』に発表する。彼は、“マルキシズムの功績を礼賛”<sup>60</sup>しつつ、実践を否定する。それは“一種の理想主義”であり、“歴史の現実マルキシストの意表に出づるやうな事態を絶えず突発させてゐる”からである。それでは“如何にすれば最もよく歴史に生き得るか”。石田は、“水泳を学ぶ者が、何よりも先づ水の中に飛び込まなければならぬと同様に、歴史の中に飛び込んで、歴史に触れて見る外はない”と考える。“生きた歴史は歴史を作ること——言ひかへるならば行為によつてしか味得されない”のである。この行為すなわち実践としては、“歴史に於ける自己の地位をそのままに受け入れ、それが課する処の義務を果すよ

り外はない”(165-6)。このとき、石田のいう実践、あるいは、実践的精神がマルクス主義と異なるのは、“[いのちを失うて全うする]道を教へ、自らその範を垂れられたイエスの事蹟”が“事毎に思ひ出して靈感を得る源でなければならぬ”(171)というところに帰する。“現代の民衆に志を行ふ”ための彼の立脚点はここにある。

石田はキリスト教の立場に立っている。“教会——地上に於ける神の国の建設が世界史の課題”である、と。ただし、それは国家を否定することではない。なぜなら“基督の道は、社会に於ける、歴史に於ける自己の地位をそのまま受入れて最高の実践をなさうとする処から出発した”ものであり、“基督の道は制限の中にあつて無限ならむとする”のであるから、“教会は国家と衝突しないばかりでなく、国家その他の諸制度を最もよく生かし得る”(172)のである。

この「歴史・社会・個人」が発表された頃、1935年春、石田は、京都府下の中等学校英語教員研究会で講演した。題して「英学と日本精神」。その一節である。

民衆は新しい、危つかしい知識や理論に動かされず、幾百年、幾千年に亘つて、国民の遺産となり、その結果無意識的となつた民族的或は人類的な本能とか伝統とかを代表してゐるのである。我々が知識階級の役目を本当に果し、無意識的なものを意識的なものに翻訳せねばならぬとしたら、我等は先づかやうな伝統や本能の再認識をなさねばならぬ。茲に我々は国民精神、日本人にして見れば日本精神といふやうなものに衝き当るのである。<sup>61</sup>

ここにいう“我々／我等”とは、英学また英語教育にかかわり、知識階級としての役目を果たす者である。その実践的精神とはどのように行為として結ばれるか。

つづく一段落を読んでみよう。人称代名詞に注意されたい。

知識階級がかやうに民衆の立場に立還つて、自分の意識以外に作用する無意識的なものの厳存を自覚する時、彼等は必ず、国家、国民、国土といふやうな超意識的なものの絶大なる力に目ざめざるを得ぬのである。国家国民といふやうなものは、私達の生れぬ前から存在して、私達を外から包んでゐるものであり、私共は如何にあがいてもその外に逃げることは出来ず、やがてまたその中に死んで行くのである。この事が本当に悟れた時、私達は前の知識階級のやうな自由な個人でなく、日本帝国の臣民の一人として再生するのである。私達の行為も思想も凡て個人的でなく、国民的になるのである。私達が国家の為に死ぬことは、私達のより大きな生命に帰することであつて、当然苦痛ではなくなつて来る訳である。忠義といふ事が新しき意味を以て我等に蘇つて来る次第である。一国家に就て言つた事を一家族に就ていふならば、それは、当然祖先崇拜とか孝行とかの美德に導かなければならぬ。(433-4)

知識階級としての“我々／我等”は、ここで、“彼等”とされる。論者の視点  
は、“民衆の立場”すなわち“自由な個人”を越えた存在である“私達／私共”  
におかれているからである。そして、無意識的に営まれる生命を自覚する  
とき、いわゆる“講壇”にある“彼等”もまた“私達／私共”と立場を同じく  
することができるであろう。この段落を一方的に支配するのは、“私達／私共”  
である。

しかし、“私達／私共”とは誰か。民衆ではない。それは、“無意識的な  
ものを意識的なものに翻訳”し、“伝統や本能の再認識”を行い、ついに、無  
意識的なもの、また、伝統や本能の中に“国家、国民、国土といふやうな超  
意識的なものの絶大なる力に目ざめ”た、その“知識階級”に他ならない。誰か



が、忠義に“新しき意味”を与え、その“美德に導かねばならぬ”であろう。それは“我々／我等”である。その提唱と実践は、民衆、狭義には、学徒に向けられるものとなる。

エリオットのよき理解者でありその書き物を西田に貸した石田の場合でさえ、マルクス主義にかわる新たな実践の問題を避けることができぬ状況が意識されていたのだ。

この1935年、英文学研究を中心として編集され、矢野峰人の連載「英文学資料」を一例に有益な実績をあげてきた『英語研究』が、4月号から一転して、もっぱら時事的な英語記事を強調することになるのは、象徴的である。この編集方針の転換は、『英語青年』がその1月から、「世界展望」欄を設けたことと重なる。同年9月、「英学時評」は、その夏に開催された、文部省主催の英語講習会、その他、東京や関西での講習会<sup>62</sup>について触れている。石田の春の講演もまた、このような流れに位置づけることができるであろう。

1935年9月、三木は「非合理主義的傾向について」にいう。“我が国の国民主義も理知と合理性とを蔑視することにおいて外国のファシズムと異らないが、ただそれが日本精神乃至日本国民性の絶対的特殊性の名においてなされてゐることは注意すべきである”と。“合理主義は物質文明の西洋のものであつて、一切の西洋的なものと共に排斥されねばならぬと云はれる”のである。だが、“国民文化の伝統のうちに固有な意味での科学並びに科学的哲学を有しなかつた過去の日本人が、西洋的な意味における合理主義を有しなかつたといふことは事実であるとしても、そのために非合理主義が国民的特殊性として認められるであらうか”とも。もちろん、これは石田に向けられるべきではない。しかしながら、“国民精神と云つても不変のものでなく、社会的条件の変化によつて規定される方面の存することは明瞭である”<sup>63</sup>という三木の指摘は妥当であろう。

西田が、深瀬のエリオット論を読みはじめる頃、すなわち、「知識の客観性」を書いた1932年の状況はさらに深刻なものとなっていた。1935年5月、

西田の講演「伝統主義に就て」が活字となって『英文学研究』に登場する。この年の後半、海の彼方のエリオットは、『寺院の殺人』の草稿の時間をめぐる一節を、「バート・ノートン」の冒頭に展開<sup>64</sup>しようとしていた。これを収めた新しい詩集<sup>65</sup>は翌年、1936年4月に登場する。この3月には、新しい評論集も登場した。ここには1933年9月の「カトリシズムと世界秩序」が収められていた。エリオットはキリスト教の立場から、国際連盟をヒューマニズムの偽善に基づくものとして批判する。これをもって1933年3月に遡り、日本の脱退を弁護する評論が現れなかったことは幸いであった。

1937年晩秋、かつて日本で教え、北村常夫の翻訳評論集『エリオット文学論』に序文をよせた、ウイリアム・エムプソンの姿を国立長砂臨時大学<sup>66</sup>に見ることができる。その7月、わが国がいう“日華事変”の勃発によって、北京大学が他の大学とともにここに移動したからである。荒川龍彦は、三木にかわる新たな支えとして、西田の「伝統主義に就て」を引用しつつ、「伝統性の承認」<sup>67</sup>を書く。これが『現代英国の文学思想』に収められたのが、1940年12月。理想社出版部から出版されたこの書の扉の表記を借りれば、皇紀2600年のことであった。

## 注

- 1 本稿は、拙稿「西田幾多郎『伝統主義に就て』を読む—戦前のT・S・エリオット理解を背景として—」『同志社大学英語英文学研究』68(1997年3月), 163-191, および、「西田幾多郎『伝統主義に就て』を読む—T・S・エリオットの歴史の感覚をめぐって—」『同志社大学英語英文学研究』69(1998年1月), [25]-78を基に展開される。それぞれ、「前稿1」「前稿2」と略記する。注記の原則など、これらに準ずる。
- 2 荒川龍彦「書誌」『T・S・エリオット』(不二出版社, 1933年11月), 19.
- 3 深瀬基寛「Matthew Arnold と現代の批評的精神 II」*The Muse* (1928年11月), 45.
- 4 1930年1月の日付で、原一郎は“歴史感”を当てた。彼は、それが“知覚”の範疇に属することを理解していた。動詞についても、工夫の跡が偲ばれる。  
 伝統とは第一に歴史感を意味する(略)歴史感とは単に過去の過去性の知覚を意味す

るのではなく、その(即ち過去の)現在性の知覚をも意味する。(原一郎「T. S. Eliotの文芸批評」『英語研究』32:1 [1930年4月], 19.)

ただし、この論考の結語に注目したい。“要するにT. S. Eliotは現代世界に於ける最も高度の文化主義者である。而して凡て高度の文化主義者は自然と生活とから離れてそれ自らの世界の展開をなさうとする傾向を有する。Eliot氏とJohn Middleton Murry氏Edmund Blunden氏等との隔りは此処に原因してゐるのである”(20)と。原はエリオットの社会意識、いわゆる歴史的意識の欠如を指摘しているのである。

- 5 深瀬基寛『現代文学の諸傾向 評論』[岩波講座世界文学第2回配本](1933年1月), 10. 以下の引用も同頁。以降、この書に言及するときは、副題の“評論”を省略する。
- 6 エリオットが別のところで、“consciousness”を用いていることにも注意。

What is to be insisted upon is that the poet must develop or procure the consciousness of the past and that he should continue to develop this consciousness throughout his career. (T. S. Eliot, “Tradition and the Individual Talent,” *Selected Essays* [Faber, 1932; 1951], p. 17)

荒川は、“過去への意識とその発展”(185)と理解した。“歴史的意識”に関する一節の訳は、『T. S. エリオット』183-4頁を参照。

- 7 矢野峰人(禾積)「現代英文学の課題」[深瀬基寛『現代英文学の課題』書評]『アルビオン』7:2 (1940年1月), 144. この書評については、拙稿「深瀬基寛『現代英文学の課題』を読む——T・S・エリオットの歴史の感覚を中心に——」[同志社大学英語英文学研究』44:45 (1988年3月), 157-189を参照されたい。
- 8 矢野禾積「Introduction」『*Essays by T. S. Eliot*』(研究社, 1935年8月), xlv. わが国のエリオット理解は、この書によって驚くべき深さに到達した。西田の「伝統主義に就て」が、講演記録の加筆作業を経て1935年5月の『英文学研究』に掲載されるまでの時期と重なる。なお、「はしがき」にいうように、5月下旬にはすべての校正を終えていたが、“Tradition and the Individual Talent,” “The Perfect Critic” および *The Sacred Wood* への新旧二種の序文の版權が得られず、刊行は8月となった。

なお、つぎに引用するように、矢野が“青年作家”というとき、“the historical sense, which we may call nearly indispensable to anyone who would continue to be a poet beyond his twenty-fifth year”に即しながら、“社会学的見地”に惹かれがちな青年作家／読者を念頭にしていた。たとえば、

されば、Eliotが、文学を単に文学として見る事より、更に一步を進めて、これを、その時代並びに過去の精神生活、社会生活に関連させて見る事の必要を説くに至つたからとて、直に彼が、文学性尊重説を放棄し、彼は専ら文学を社会学的見地より見る事の必要性を説いて居るやうに言ふのは、彼の真意を理解せざるものか、或は何等か為にする所あつて敢へてこれを曲解利用せんとするものである。

(xlv)

- 9 矢野禾積「Introduction」, xxii. 以下、同書からの引用に頁を示す。
- 10 この“観念”と“精神”はそれぞれ、つぎのテキストから導かれたと推測できる。  
 Whoever has approved this idea of order, or the form of European, of English literature will not find it preposterous that the past should be altered by the present as much as the present is directed by the past. (“Tradition and the Individual Talent,” p.15)  
 He must be aware that the mind of Europe—the mind of his own country—a mind which he learns in time to be much more important than his own private mind—is a mind which changes, and that this change is a development which abandons nothing *en route*, which does not superannuate either Shakespeare, or Homer, or the rock drawing of the Magdalenian draughtsmen. (*Ibid.*, p. 16)
- 11 T. S. Eliot, “Philip Massinger,” *The Sacred Wood*, 128-9; originally “Philip Massinger,” *Times Literary Supplement*, 958 (17 May 1920), [325]-356. 下に該当箇所を示す。「形而上詩人たち」にいう“the dissociation of sensibility”の骨格はすでに存在したのだ。  
 These lines of Tourneur and of Middleton [quoted above] exhibit that perpetual slight alternation of language, words perpetually juxtaposed in new and sudden combinations, meanings perpetually *ingeschachtelt* into meanings, which evidences a very high development of the senses, a development of the English language which we have perhaps never equalled. And, indeed, with the end of Chapman, Middleton, Webster, Tourneur, Donne we end a period when the intellect was immediately at the tips of the senses. Sensation became word and word was sensation. The next period is the period of Milton (though still with a Marvell in it); and this period is initiated by Massinger.
- 12 深瀬基寛「テイ、エス、エリオット」[研究社英米文学評伝叢書 89] (研究社、1937年6月)、125頁。
- 13 Cf. F. O. Matthiessen, *The Achievement of T. S. Eliot: An Essay on the Nature of Poetry*, 3rd ed. with Additional Chapter by C. L. Barber (1935; Oxford, 1958), p. 27.
- 14 T. S. Eliot, “A Sceptical Patrician [Review of *The Education of Henry Adams: An Autobiography*],” *Athenaeum* (May 23, 1919), 362; also quoted in F. O. Matthiessen, p. 14.
- 15 深瀬基寛「テイ、エス、エリオット」, 126頁。
- 16 同上、126頁。深瀬はここで、“The Metaphysical Poets”の引用とともに、出典を明記していない。孫引きである。
- 17 *Hugh Kenner, The Invisible Poet: T. S. Eliot* (Methuen, 1959), p. 38.
- 18 西田幾多郎「実践と対象認識—歴史的世界に於ての認識の立場」『全集』8, 443頁。これは「前稿2」43に引用した。
- 19 西田幾多郎「一般者の自己限定」『一般者の自覚的体系』『全集』5, 398頁。「前稿2」28を参照。
- 20 佐藤清「エリオット」[岩波講座世界文学：近代作家論] (岩波書店、1933年1月)、

5頁。

- 21 佐藤清『T. S. エリオット詩・研究』(研究社, 1937年9月), [1]頁。
- 22 成田成寿『英吉利現代批評文学』(研究社, 1936年12月), 131頁。
- 23 北村常夫訳「伝統と個人的才能」『詩と詩論』8 (1930年6月), 80。
- 24 北村常夫訳「伝統と個人的才能」『完全なる批評家—他 一篇—』(研究社, 1931年10月), 33-54頁。ここでは, “歴史的意識”にルビは付けられていない。深瀬の場合とおなじく, “historical sense”の訳語がここで定着したのである。なお, この「完全なる批評家」で, 北村は“sense of history”に“歴史に対する意識”を, “sensitivity”に“敏感性”(27)を当てている。中村喜久夫はこれより早く, おそらくわが国で最初の翻訳「完全なる批評家」『詩と詩論』2 (1928年12月) 70-82で, それぞれ, “歴史に対する眼”と“感受性”(81)としていた。
- 25 荒川龍彦『T. S. エリオット』, 189頁。
- 26 深瀬基寛『英国の社会的批評論 (欧州の立場から見た文化批評の現状)』[英語英文学講座第10回配本](英語英文学刊行会, 1934年3月), 3-4頁。
- 27 三木清「序」『史的観念論の諸問題』(岩波書店, 1929年6月); 『三木清全集』2 (岩波書店, 1968年), 3頁。付点は原文のまま。本稿はすべてこの1966-86年版により引用する。
- 28 荒川龍彦『T・S・エリオット』, 183-4頁。
- 29 三木清「歴史主義と歴史」『三木清全集』3, 380頁。“歴史的意識”と“歴史的感覚”の付点を省略した。以下, 引用にあたっては, 付点は原文のままとし, 頁を示す。  
なお, 荒川は, “歴史的意識 (historical consciousness, historisches Bewusstsein)”と対比して, “歴史的感覚 (historical sense, historischer Sinn)”を, “普通一般の常識的意味と等しく, また趣味 (Taste) とか, 傾向 (Tendency) とか, に通ずる主観的心理学的範疇に属する” (187)もの, と敷衍する。
- 30 工藤好美の『英語青年』誌上での論争, および, 福原麟太郎のいう, 1934年の“英学壇の総収”については, 「前稿1」170以下を参照。
- 31 三木清「思想界の回顧と展望—1933年より1934年へ—」『三木清全集』19, 629頁。初出は, 「読売新聞」1933年12月28-30日。三木の分析にもとづいて, “[非歴史的な]見方を習としてゐたこの国の人々の思惟”が, マルクス主義の排斥によって後退することがあっても, なおも, ヘーゲルの“超個人主義 (transpersonalismus)”の視点から“民族の概念”を語りうる思想 (たとえば日本浪漫派) の構造が解明できるかも知れない。ただし, 三木の立場はこうである。“いはゆる日本主義論乃至日本精神論は如何なる科学的基礎もしくは如何なる哲学的根柢を新たに示し得るであらうか” (630)と。
- 32 石田憲次「西田先生と英文学」『西田幾多郎全集』18 [付録: 1966年6月], 2頁。
- 33 三木清「思想界の回顧と展望—1933年より1934年へ—」, 628-9頁。ただし, 三木

が、“西田博士のいはゆる「行為の世界」を単に或る深い心境を現はすものとしてでなく、若い世代はそれ自身の世代の問題を通じて具体的に展開しなければならないであらう”(629)と、釘をさしていることに注意。

- 34 深瀬基寛『英国の社会的批評論(欧州の立場から見た文化批評の現状)』, 29頁。つぎの引用も同頁。なお、ここでいう“現代の意識の二大側面”は、ファシズムとボルシェヴィズムを指していた。拙稿「深瀬基寛『現代英文学の課題』を読む」, 172を参照。

この引用で深瀬が“「時間的なものと共に超時間的なものの知覚であり、また時間的なものと超時間的なものとの同時的知覚」と、かぎ括弧で括っていることに注意しなければならない。これは、西田の“永遠の今の自己限定”に通底するのだ。

安田章一郎は「伝統と個性」『*Albion*』2(1937年9月)に、“伝統とは歴史的意識を含むのである。それは永遠の現在として恒に我々の前にある”(116)と記す。安田章一郎訳注T・S・エリオット『伝統と個人の才能』(研究社, 1967年)の“the historical sense”の注(29)も参照。ここでは“歴史的感覚”(5)が採用されている。

- 35 引用にあたっては、動詞“involve”の解釈に焦点を当てるために、あえて省略を施した。つぎの、括弧で括った部分がそれである。

伝統は historical sense を含むと云ふ事が出来ませう。(我々が現在の世界で働くこと云ふ事は主観客観の世界が自己自身を統一するといふ事であり、我々と世界は離れ離れのものでなく我々が働くことによつて物を見、物が又逆に我々を動かすのである。そこに世界の成立を見るのであります。かくして)世界の統一を可能にする汝を見る事が historical sense なのであつて、従つて historical sense は perception を有つと云へるのであります。(380)

- 36 のちにも、西田は、伝統は“歴史的感覚を含んで居る”(『日本文化の問題』[1940]『全集』12, 378頁)と記す。しかしながら、この包摂関係に関する語り口は、必ずしも厳密なものではない。たとえば、“伝統とはエリオットの云ふ如く歴史的感覚である”(『歴史的形成作用としての芸術的創作』[1941]『全集』10, 224頁), あるいは“伝統と云ふことは、ティ・エス・エリオットの云ふ如く、歴史的感覚とも云ふべきもの”(同, 251-2頁)であり、さらにまた“生きた伝統と云ふのは、時間的なと共に永遠なるものの感覚、即ちエリオットの歴史的感覚と云ふ如きもの”(『国家理由の問題』[1941]『全集』10, 294頁)とも理解されているのである。伝統と歴史の感覚はほぼ同じものと見なしうる。しかし、すでに見たように、伝統が世界を歴史の実在の世界を成立させる“所謂カトリストの如きもの”というためには、伝統に含まれている歴史の感覚がその働きを担う、と考えざるをえない。

- 37 たとえば、西田幾多郎『叡智の世界』「一般者の自覚的体系」『全集』5, 123頁。この一節は、「前稿2」注44に引用した。

- 38 三木清「ヘーゲルとマルクス」『唯物史観と現代の意識』『三木清全集』3, 144頁。初

出は、1928年5月。

39「追記」を参照。ここで、“普通に”という語り口が、詩人の事例と区別するものであることに注意しよう。

普通に perception と考へて居るものは生活の立場から考へられた perception である、真の具体的な perception でない。詩人は時を横に見る、物を永遠の現在から見る。そこに詩人の perception があり、詩の corresponding object があるのである (Eliot が“Hamlet”に於て云つて居る様な)。真の詩人は我々は薔薇の香の中に思想を嗅ぐといふことができる。Emotion とか feeling とかいふ世界はかかる歴史的統一の破られた世界である、抽象的主観的世界である。伝統の catalyst によつて詩人の perceptive world が成立する。それが伝統の取戻された世界である。(384) 深瀬の場合、“実践”の問題は、戦後にいたっても念頭にあった。たとえば、深瀬基寛「エリオットの新しいさについて」『ポエジイ』第8輯[エリオット研究特輯](1949年6月)、112である。

現在を過去から限定する方向、(略)過去を現在から限定する方向、この二重操作を同時に併用することによつて、結局は現代の詩、つまりは詩人エリオット自らの運命を開拓しようとする極めて具体的な実践的な課題に繋がるのです。エリオットにとつては、如何なる詩人も絶対に完全ではない、如何なる詩人も絶対に無意味ではない。しかもそれは誰も美点と欠点を有つといふやうな、常識的な折衷的な意味でいはれてゐるのではなくして、過去と現在の交互照明によつて照らし出される極めて厳密な価値の非連続的連続関係が意味されてゐるのです。エリオットのいふ「伝統」とはこの関係の成立するところに発生する文化価値の持続態に外ならないのであります。その点に注目して自らの詩作のみならず、その文芸批評においても、またその文明批評においても一貫してこの方法を実践するところにエリオットの新しいさが生まれるのであります。

なお、これに先立つ『エリオットの芸術論』(比叡書房、1949年1月)で、深瀬は付点をつけて“歴史的意識”(164)を用いるが、「エリオットの新しいさについて」に、詩作を語るとき、つぎのように、“歴史的感覚”を使用する。

エリオット的方法では、従来の革命的方法としての「置き換への原理」を探らないで、一つの詩語としてはむしろ平凡な日常的な単語を使用しながら、その単語に含まれる歴史的内包を極限まで利用して、一つの単語そのものによつて、過去の感覚と現在の感覚とを矛盾の自己同一の形で提示しようとしませう。現在は過去によつて支へられてをり、過去もまた現在によつて過去であるといふ歴史的感覚の場として詩が考へられてゐるのです。(108)

40 西田幾多郎「伝統」『全集』11、189頁。初出は、『思想』1943年9月。以下、引用に頁を付す。

なお、引用中の“民族宗教的”を述べる箇所(190)につづく一節は、本稿の論点を

浮かび上がらせるために省略した。“永遠の今の自己限定”が“創造的”なものであることを確認するために、ここに引用をつづける。この一節によって、西田のいう“君民一体、万民翼賛”が必ずしも体制擁護ではないことが認められるであろう。

歴史的世界は伝統に於て自己実在性を有つ。伝統の生きるかぎり、その世界が生きるのである。伝統が生きると云ふことは、我々の自己が何処までも歴史的世界の自覚的要素として、伝統的に形成せられると共に伝統的に世界を形成し行くと云ふことでなければならない。それは何処までも創造的と云ふことでなければならない。創造と云ふことは、単に過去から未来へと云ふことではない。時の何れの点も絶対の始となる、根源的に結合して居ると云ふことでなければならない。(190)

41 「ゲーテの背景」に関する検討は、「前稿2」[25]-28を参照。

42 西田幾多郎「伝統」、191頁。

43 三木清「西田哲学の性格について」『三木清全集』10, 434頁。初出は、『思想』[西田哲学特集]1936年1月。三木はいう。“西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考へられてをり、そのために実践的な時間の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められておはしないかと思ふ。行為の立場に立つ西田哲学がなほ観想的であると批評されるのも、それに基くのではなからうか”(433-4)とも。

44 三木清「歴史的意識と神話的意識」『三木清全集』10, 321頁。初出は、『心境』創刊号, 1934年2月。以下、引用文に頁を付す。

なお、冒頭に、“アンドレ・モーロワは『ポール・ヴァレリイの方法序説』といふ書物の中で、ヴァレリイとデカルトを対照的に取扱つてゐる”(321)と断りがあるが、この“書物”については、なお未詳。複数の著者による論考集か。この書物との出会いは、のちの『構想力の論理』にとつて決定的であつたと考えられる。なお、ここで三木が紹介するコンヴェンションあるいはフィクションに関する議論は、1933年に出版された *Mes Songes que Voici* の V, “Le Mythe des Mythes”とも共通する。Cf. André Maurois, *Oeuvres Complètes*, V (Paris: Arthème Fayard, nd), pp. 288-292.

45 ヴァレリイから導かれた同様の記述は、三木清「非合理主義的傾向について」『三木清全集』10, 407頁を参照。初出は、1935年9月。

46 三木清「ネオヒューマニズムの問題と文学」『三木清全集』11, 215頁をも参照。初出は、1933年10月。

いつのほどよりか、この国において、文芸復興といふことが語られるやうになつた。それは現代に数多いあのミュトス(神話)のひとつに数へられてよいであらう。(略)人間の新しい歴史が始まる時、何等かのミュトスがまづ孕まれるのがつねであるやうに見える。

47 三木清「ゲーテに於ける自然と歴史」『三木清全集』2, 359; 358頁。ゲーテの引用は「凡てははかなきものは唯たとへのみ」(359)とされる。“実践を根底とする歴史的意



識にとつて現在は瞬間であるに反し、観想の立場を離れないゲーテにとつては現在は永遠であつた”(358)と、三木は見る。

48 三木清「危機意識の哲学的解明」『三木清全集』5、25-6頁。初出は、『理想』1932年11月。

49 同上、27-8頁。

50 同上、29頁。

51 たとえば、

歴史的行為は主体的に規定され、従つて表現の意味を含んでゐる。コンヴェンションにしても単に知的なものではなく、表現的なところがある。ただコンヴェンションは有用性に囚はれ、インテレストと結び附いてゐる。インテレストといふのは人間が世界のうちにある *interesse* といふことの存在的・存在論的規定である。即ちインテレストにもとづくコンヴェンションにおいては主体は客体のうちに縛られ、埋れてゐる。コンヴェンショナルな行為はかやうなものとして、現在の行為であつてもつねに既に過去性を負うてゐる。(332)

52 三木清「制度」「構想力の論理」『三木清全集』8、101-2頁。以下、引用に頁を付ける。

なお、1937年4月の「知識階級と伝統の問題」、5月の「文化の本質と統制—統制か自由か—」も、連載論文「構想力の論理に就いて」とあわせて読まれるべきである。それぞれ、『三木清全集』13、277-384; 326-346頁。

53 これら二つの著作に関連して、中村雄二郎「『近代の超克』と『ポスト・モダン』—よみがえる日本の折衷主義」『西田哲学の脱構築』(岩波書店、1987)、[187]-215頁をぜひ参照されたい。拙稿「歴史の感覚をめぐって—戦前のT・S・エリオット理解の側面—」で鈴木成高が出席した座談会「近代の超克」を扱いつつ、筆者の念頭を離れなかったのは、エリオットの伝統論が織り込まれた西田のこれらの著作であつた。その論理構造を批判的に解読しようと試みたが、結局は、西田とエリオットの出会いに立ち戻ることになった。それが本稿である。

『日本文化の問題』でのエリオットの言及は、「前稿2」63に引用した。「国家理由の問題」では、つぎのとおり。

我々の自己は世界の個物として、歴史的種的に即ち社会的に生れるのである。我々の自己は偶然に此世界に生れるのではない。我々の自己が斯く歴史的種的に生れると云ふことは、伝統的に生れると云ふことである。伝統と云ふことは我々の自己が過去を映すことである、過去が自己表現的に我々の自己を限定することである。併し生きた伝統と云ふのは、時間的なると共に永遠なものの感覚、即ちエリオットの歴史的感覚と云ふ如きものでなければならぬ。歴史的伝統が絶対現在の自己限定として私の所謂行為的直観的なる所に、我々の自己が生れると云ふことができる。而して我々の自己が何処までも個物的に、斯く絶対現在の世界を映すと云ふことは、同時に社会が単に主体的なる自己自身を越えて、世界とな

ると云ふことでなければならぬ。而してそれは上に云つた如く、我々の自己が自覚的に、合理的となることであり、社会がミトス的なものを越えて法制的となる、国家的となると云ふことでなければならぬ。(西田幾多郎「国家理由の問題」『全集』10、293-4頁。初出は『倫理学』1941年9月。)

この一節の『日本文化の問題』との関連については、「前稿2」注57(74-5)を参照。

54 三木清「行動的人間について」『三木清全集』11、409-10; 412頁。初出は、『改造』1935年3月。付点は原文のまま。

55 R.F.[福原麟太郎]「英学雑記」『英語青年』72:7 (January 1, 1935), 246.

56 石田憲次「文学に於ける個性の問題」『信仰告白』(研究社、1937年5月)、196頁。初出は、『Albion』2:1、1934年7月。

57 石田憲次「講壇の英文学」『信仰告白』、418頁。初出は、『東京朝日新聞』、1934年17-19日。

58 R.F.[福原麟太郎]「英学雑記(石田博士の所説を評す)」『英語青年』72:2 (October 15, 1934), 65.

59 石田憲次「講壇の英文学」批評に答へて」『英語青年』72:4 (November 15, 1934), 121.

60 石田憲次「歴史・社会・個人」『信仰告白』、156頁。初出は、『英文学研究』1935年3月。これは土居光知の『文学形態論』への言及(137)からはじまる。この書は、工藤好美が書評の対象とした一冊であった(「前稿1」176参照)。以下、引用に頁を記す。

石田によれば、“マルキシズムの功績”は、“社会の根底に潜める悪を白日下に曝け出した”(153)こと、“社会進歩に於ける実践の重要性を認めた”(154-5)点、そして“人間の社会意識を覚醒せしめた”(155)こと、とされる。この“三ヶ條は動かせない真理”だとし、石田はつづけて記す。“今日我が国でファシズムなどを唱へてゐる人達も、マルキシズムの地盤の上に彼等の建築を建てようとしてゐるものといへると思ふ。マルキストを織田とすれば、ファシスト等は羽柴、徳川の輩である。人の搦いた天下餅を勞せずして頬張らうとしてゐるにも譬ふべし”(156-7)と。石田の実践批判については詳細に見ることをしなないが、それは必ずしも歯切れはよくない。たとえば、現代の社会では“己を虚しうして自己の属する団体に忠誠を致さうなど、と思つてゐる者は極めて少数である。その結果はどうなるかといふと、自分の自ら生ずる感化影響の不足を補ふ為、或る目的の達成の為に、党同比周するのである。今日は凡ての団体制度に対する懷疑不信が最も劇化した時代である。而も今日ほど人々が団体の力を頼り、団結によつて事を為さうとしてゐる時代はない。マルキシズムはかやうな似而非理想の中にあつては、最も高遠なものであらう”と。もちろん、石田は釘をさすことを忘れてはいない。“併しそれとても人間の定めたる理想に過ぎないのである。「神を愛する如く汝の隣人を愛せよ」などといふ義務に比ぶれば、第二義第三義に属するものとしか考へられない”(164-5)と、彼は締めく

くる。

- 61 石田憲次「英学と日本精神」『信仰告白』, 433頁。つづく引用は、433-4頁。“今春京都府立第一中学校にて開催の府下中等学校教員研究会に於ける講演に多少の筆を加へた”ものとして、「英学と日本精神」『英語青年』73:10 (August 15, 1935), 327-8, および「英国と日本精神(下)」『英語青年』73:11 (September 1, 1935), 363-4。後者の標題“英国”は誤植。
- 62 R.F.[福原麟太郎]「英学雑記」『英語青年』73:12 (September 15, 1935), 428.
- 63 三木清「非合理主義的傾向について」『三木清全集』, 10, 406-7頁。初出は、『改造』1935年9月。
- 64 Helen Gardner, *The Composition of Four Quartets* (Faber, 1978), p. 16 and p. 82
- 65 ただし、この詩集によってエリオットの新しい展開が本格的な注目を集めるようになるのは、戦後のことである。詳細は、拙稿「鮎川信夫と『四つのクアルテット』——わが国のT・S・エリオット理解の軌跡に関連して——」『同志社大学英語英文学研究』52・53 (1991年2月), 30-32を参照。この標題は“クアルテット”となっているが、印刷直前に編集者の手が入ったための誤記である。
- 66 楠原俊代「日中戦争期における中国知識人研究——もうひとつの長征・国立西南聯合大学への道——」(研文社, 1997年), 64; 70頁。William Empson, “Introduction”『エリオット文学論』(金星堂, 1933年8月), [5]-[11]頁も参照。
- 67 荒川龍彦「伝統性の承認」『現代英国の文学思想』(理想社出版部, 1940年12月), 83-100頁。初出は未詳。この論考については、拙稿「歴史の感覚をめぐって——戦前のT・S・エリオット理解の一側面——」228以下に触れた。

## Synopsis

### A Reading of Nishida Kitaro's Lecture, "On Traditionalism": In Relation to the Contemporary Understanding of T. S. Eliot

Akira Nakai

To complete the readings (No.68 and 69), Nishida's uniqueness in his 1934 lecture is illustrated in terms of the contemporary understanding of Eliot, as well as the general intellectual trend of the period.

Eliot's historical sense is what makes a writer "traditional" and, "at the same time," makes a writer "most acutely conscious of his place in time, of his own contemporaneity." With a little shift of emphasis onto the latter, the same historical sense could embrace two different attitudes towards history: "Kontemplativ" to the past and "praktisch" for the future, according to the words of Kiyoshi Miki in his "Hegel and Marx" (1928). In his "Problems of Historicism" (1929) and elsewhere, Miki also advocates the "historical consciousness/*rekishiteki-ishiki*" which, in the dialectic scheme, calls for "practice" in history.

In *T. S. Eliot* (1933), the first study published in book form, Tatsuhiko Arakawa quite rightly understands that Eliot's historical sense is not the same thing as historical consciousness, but he gives "*rekishiteki-ishiki*" for "historical sense/*rekishiteki-kankaku*." He is obsessed by the dialectic in history, and Eliot's traditionalism and the historical consciousness fail to meet. In 1934 Yoshimi Kudo, in his book review of Arakawa's, goes further and bluntly attacks Eliot for his lack of will to act. The year is marked by the series of debates over the "Literature and Practice," and various "proposals" are talked

about even within English literary circles.

Kazumi Yano feared that Eliot might preach to young readers only of the importance of the sense of “contemporaneity,” and he emphasizes the sense of tradition and the “sensibility” of Eliot as a poet and critic in his “Introduction” to *Essays by T. S. Eliot* (1935), the first selection of English texts with detailed annotations. His apprehension, however, does not necessarily have grounds, for the readers of Eliot in general are more concerned with Eliot’s concept of time, *i.e.* the historical sense. And yet Yano himself, without knowing it, adopts “*rekishiteki-ishiki*.” In the case of Motohiro Fukase, he gives “*rekishiteki-kankaku*” in his first summary of the passage that ever appeared in printed form, “Matthew Arnold and Contemporary Critical Spirit” (1929), but his booklet *The Tendencies in the Modern British Criticism* (1932) – the one Nishida first referred to – reads “*rekishiteki-ishiki*,” which is repeated in his later writings. This replacement suggests how far the jargon had permeated the thinking of intellectuals at large, and indeed, with very few exceptions, the expression is fixed and shared by the readers of Eliot.

One of the exceptions is, of course, Nishida. And his merit lies in the fact that he takes Eliot’s historical sense for a version of pure/immediate experience. It is not until in 1938 that English readers of Eliot become aware of his philosophical background which goes back to his thesis, *Experience and the Objects of Knowledge in the Philosophy of F. H. Bradley* (1916).

In his later writings Nishida continues to make references to Eliot’s historical sense, along with his own theory of “tradition as a catalyst.” In 1943, in the war years, appears his “Tradition,” where, though he does not refer to Eliot, tradition is defined as what operates upon the making of history and, at the same time, is itself operated on by history; each individual, he confirms, becomes a traditional/historical existence in that past-present-future is captured

through insight. It is rash to say that he is under Eliot's influence, but "the world of historical reality" and "the eternal now" could not have been united without a catalyst: tradition.

While Nishida is concerned about how tradition works, Miki finds it necessary, in 1934, to analyse the components of tradition, including everyday institutions like greetings, hand clappings, exchange of money at the counters, down to things socio-political, and to see how they are brought about, as what Valéry calls "convention/fiction" or "myth." It should be remembered that already at this stage socialist ideas are being suppressed and revivalism of Japanese tradition begins to have a strong appeal to intellectuals. In fact the debate over "practice" is being replaced by another debate over "proposals." Kenji Ishida, for example, chooses *rekishiteki-kankaku* and extols what Eliot means by tradition, and yet he realizes that it is not the time for scholars to stay in the lecture rooms but to do something on behalf of the people (1934). And when it comes to applying Eliot's idea of tradition at home, his proposal turns into a practice in accordance with Japanese spirit, virtues such as ancestor worship, family ties – all of which culminate in the State (Spring 1935). He is serious, but fails to see, from this vantage view point, that this tradition might be a fiction.

Whether or not Nishida's "logic of reconciliation," as Miki observes, ends up at the same kind of harmonious fiction, is beyond the scope of the present reading. It might be suggested, however, that his "Tradition" is written as his refutation of a fanatic traditionalist, who attacks him saying that his philosophy is Greco-Roman [*i.e.* Western] oriented and that it is not a philosophy obedient to the Imperial Family. In this connection calm and detached scrutiny should be made of one of his "notorious" books, *Nihonbunka no Mondai [On Japanese Culture]* (1940), which, incidentally, includes yet another reference to Eliot's historical sense and tradition.