

# 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 ——<sup>1</sup>

中 井 晨

## 1. 永遠の今の自己限定

1934年11月25日。西田幾多郎の講演「伝統主義に就て」の前段は、「講演記録」によれば、“世界と云ふものが、どう云ふものか、どう云ふ構造を有するかといふ”<sup>2</sup>西田哲学の立場に費やされる。『大阪朝日新聞』掲載の「要領筆記」によれば、“普通にこれまで考へられた世界観といふものでは、エリオットの考へは理解出来ないであらう”<sup>3</sup>と西田は思うからである。この日、西田は“時間空間その両者を統一する一つの medium の世界を dialectic に論述”し、ついで、“かんでふくめるやうにあらゆる論点から伝統の意義を説明”<sup>4</sup>した、と『英語青年』は記録している。前段に語られる西田の“世界観”は「弁証法的一般者としての世界」の立場を基調とする。これを収めた『哲学の根本問題続編』は前月に出版されたばかりであった。

ここでは、西田哲学に深入りすることを極力さけ、講演に臨む西田の思索のかたちを大枠で捉えることから始める。つづいて、彼の伝統論理解の骨子を一瞥し、その特徴的な読みについては、のちの各章でそれぞれ具体的に検討される。

西田の思索を見る手懸かりとして、「ゲーテの背景」がある。執筆は、1931年12月。その冒頭である。

時は永遠の過去より流れ来り永遠の未来に流れ去ると考へることが  
できる、時は永遠の内に生れ永遠の内に消え去ると云つてよい。すべ

て歴史に於て現れるものはかゝる永遠の背景に於て形づくられたものである。歴史に於てあるものから見れば、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と考へる外はなからう。<sup>5</sup>

奇妙な一行が浮かびあがってくる。“歴史に於てあるものから見れば、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と考へる外はなからう”と。“歴史に於てあるもの”とは、“歴史に於て現れるもの”ではない。歴史において“現れるもの”つまり永遠を背景にして表現され“形づくられたもの”は、時間系列に収斂されるとき、“もの”となり、私とは無縁の存在として“流れ去る”ほかないのだ。“もの”としての過去の時は、私の時、あるいは、私の世界と結ばれることがない。一節はつづく。

併し時は永遠の今の自己限定として之に包まれたものでなければならぬ。時を包み時を消すと考へられた所に、永遠の内容として人格的なものが見られるのである。(138)

永遠が時を包み、時が永遠に包まれたとき、時は永遠と結ばれて“此処、今”<sup>6</sup>に現前する。このとき、時あるいは私は、消え、かつ、実在を獲得する。永遠によって限定され、包まれることによって、今という時は形づくられ、歴史において、立ち現れるのである。“もの”となってしまった過去の時が、“歴史に於て”ふたたび“現れる”ならば、時の実在性が恢復され、永遠が人格的なものとして私の前に立ち現れるのである。決して、時が永遠を包むのではない。時が永遠を包むとは、私の人格あるいは存在を永遠に投影し、私の影を永遠であるかのような錯覚に陥るにすぎない。

西田がゲーテに惹かれるのは、たとえば、「月に寄す」<sup>7</sup>の世界である。霧を白銀に光らせ、谷と木立に照りわたる月光が、詩人の心を和ませる。谷に沿って流れる川も、歌いかけようとする。ここでは、自然、すなわち“形な

くして形あるものを形成する無限の空間”が“我々の幽玄なる心の底の底までも”響いている(142)。永遠の今の自己限定に即していえば、詩人が永遠たる自然すなわち空間を包むのではなく、詩人は包まれているのである。西田によれば、このような叙情詩は“彼のたゞならざる体験の直接なる表現に外ならない”のであり、ゲーテほど“体験そのものが直に詩となつた人はない”(143)<sup>8</sup>のだ。“形なき生命の声、それが叙情詩”(143)である。永遠が“時を包み時を消す”とき、“形なき生命の声”を備えた“永遠の内容”たる“人格的なもの”が見られる、といい換えてもいい。この境地に立てば、“限りなきものの中に在るためならば／個は喜んで消えてゆくだろう”と唄いはじめるゲーテの「個と万象」の立場は、スピノザの立場からすれば個の否定(142)になるが、彼にとっては、“熱い希求 激しい意欲も／煩わしい要求 厳しい義務も失せ／自分を棄てることこそが悦楽なのだ”(146)。

そればかりではない。「月に寄す」では、“人知れず心のラビリントの中にさまよふものを語らふ友の声がさゝやいて居る”(147)のである。この、友のささやきは、永遠に包まれた詩人を、さらなる彼方の地平へ誘う声でもある。西田にとってゲーテの背景は、“Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis;”とはじまる『ファウスト第二部』の最終の唄「神秘的な合唱」にある。西田のことばを借りて敷衍すれば、“すべて流れ去るものは歴史に於てあるものにすぎぬ”あるいは“永遠の影(149)にすぎぬ”ことになろう。だが、西田は「月に寄す」の友のささやき声がこの合唱に響くの聴くのである。手塚富雄のことばを借りれば、“移ろいゆく無常なものは、永遠至高のものとの比喩、もしくは写し絵”であり、“すべての瞬間そのものに永遠がやどる”<sup>9</sup>のである。彼方では、“永遠に女性的なるもの”(147)によって、すべてが成就する。

「とまれ、おまえはじつに美しいから」と、時に語ろうとするファウスト博士には、同時に、“おれの地上の生の痕跡は／永劫を経ても滅びはしない”という自負があった。ここに、西田のいうゲーテの“プロメトイ斯的(略)ティタニッシュなるもの”(146)すなわち、ロマン派的自我を見ることができよ

う。ただし、西田がゲーテの背景に読みとったものは、この自我の世界ではない。むしろ「神秘的な合唱」が唄う、永遠に女性的なるもの世界<sup>10</sup>である。時が永遠を包むのではない。永遠が、時を包んでいなければならない。英文学ではキーツの“消極能力”あるいはワーズワースの“聡明な受動”の例<sup>11</sup>が思い浮かぶであろう。エリオットの読者は、その伝統論を支える“個性消滅論”とも重なる部分があることに気づかれるであろう。

西田は、“歴史的事実の世界”の思索を深めつつあった。その核が、永遠を今として位置づける立場であり、他方、歴史哲学への疑問であった。「マルクスゆゑにいねがてにする」と詠んだ、その1929年、彼は、このように記した。

歴史的内容が外から法則的に理解せられるに従つて、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ことができるのである。<sup>12</sup>

この世界すなわち歴史観が、西田にとっては“普通にこれまで考へられた世界観”である。唯物論的な歴史観、さらに大きくは、歴史の内容を因果的な時間系列に収斂して客観的な存在と位置づけ、それを主観によって把握しようとする立場、すなわち、世界を二つに見る立場を克服することが西田の課題であった。“歴史の内容は歴史自身の中から理解せらるべきであつて、歴史の外から理解せらるべきではない”のだ。彼はつづけていう。“歴史を理解するには、その根底に物質的なるものを置いて理解すべきでなく、自覚的なるものを置いて理解すべきであると思ふ”<sup>13</sup>と。

世界をひとつに纏まったものとして見ることによって、“芝居か何かを見る様に、眼だけで見て居る世界”ではなく“自己といふものがその中に居る世界”<sup>14</sup>が歴史に恢復されるはずであった。このとき、歴史に“現れるもの”が私となり、私は“永遠の今”において、歴史において働らきあうことができる。それは歴史を生きることである。“永遠の内容として人格的なるものが見

られる”ならば、私は“歴史的生命”を生きる、ということもできよう。

歴史の内容である過去は、どのような人格として私と結ばれるべきか。永遠の今の自己限定、とりわけ、過去が今を限定する、という立場は、“普通にこれまで考へられた世界観”に対決し、歴史的事実の世界について思索をつづける西田にとっては、決定的な重みをもつ。過去は生きている。だから、過去は、人格を備えた存在として、私に対して立ち現れるのである。法則性あるいは合理性の相のもとに見た歴史には、人格はない。

1932年の「私と汝」である。

我々の自己は何処までも過去から限定せられて居ると考へられねばならない。併しそれが単なる過去からの限定と考へられた時自己といふものはない、それは「過ぎ去つた汝」でなければならぬ、我々の底に見られる絶対の他でなければならぬ、自己の底に見られた過去でなければならぬ。かういふ意味に於て我々の自己は歴史的に限定されて居ると考へられるのである。之と共に、逆に我々は過去を単なる過去として見るのでなく、過ぎ去つた汝として過去を見ることによつて、眞の歴史が始まるといふことができる。単に過ぎ去つたものが歴史ではなく、歴史に於てはいつも過ぎ去つた汝と現在の私とが相逢ふのである。<sup>15</sup>

過去を時間系列に収斂された“もの”ではなく、「過ぎ去つた汝」と見るとき、過去は“歴史に於て”私と出会い、“眞の歴史が始まる”のだ。西田がつづけていうように、そこに“歴史の実在性”がある。すなわち、歴史的事実の世界の基盤である。

歴史的事実の世界の、その実在の根底には、私と汝のあいだの直接の、人格的な結びつきがある。

自己が自己自身の底に自己の根底として絶対の他を見るといふことによつて自己が他の内に没し去る、即ち私が他に於て私自身を失ふ、之と共に汝も亦この他に於て汝自身を失はなければならない、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。<sup>16</sup>

このとき、私と汝、あるいは、私と過去、この異質な両者を媒介する第三者はない。

私は絶対の他なる汝を媒介として私自身を知り、汝は絶対の他なる私を媒介として汝自身を知るのである、私と汝との底には弁証法的直観の意義がなければならない。<sup>17</sup>

絶対に結びつかぬ両者は“非連続の連続”の関係にあり、なんらかを媒介にして結ばれるのではない。私の存在の底を突き抜けたところで、相互に語りかけ、働らきあう“表現的關係”<sup>18</sup>において、両者は同時的存在となる。

エリオットを本格的に読みはじめるころ、1933年2月、西田は「知識の客観性」を書いた。あらためて確認しよう。彼は、唯物論的な弁証法とそれにもとづく実践が哲学的な検証に耐えられぬとし、同時に、日本の立場を強調する“偏狭な排外主義を唱へる人々にも同様の弊がある”と考えていた。“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といふことは出て来ない”のである。そのためには、“我々は幾千年来我々を孚み来つた文化精神を、その広い深い根底から研究し、闡明せなければならない”<sup>19</sup>のだ。

過去は永遠に生きた過去でなければならない。真の過去は永遠の現在の意味を有つたものでなければならない。我々是我々の文化の内に、

過去を構成し未来に発展する永遠に生きたものを見出さなければならぬ。<sup>20</sup>

ほどなく、西田はエリオットの伝統論に出会う。1934年11月、その「講演記録」ではこうである。

過去は自分の向ひに同時的に立つてゐる、simultaneous existence を有してゐる。Historical sense に於ては Eliot のいふ如く the timeless と the temporal とが一つになつてゐる。この立場から考へて行かうとするのが Eliot の伝統主義なのであります。(380)

西田が、“永遠の現在”あるいは“永遠の今”の感覚をエリオットの“historical sense”に認めたことはただちに理解される。そこでは“永遠・the timeless”と“現在・the temporal”は、ともに、一つであるからだ。

では、“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”すとはどういう意味なのか。また、どのようにエリオットの伝統論と結ばれるであろうか。事柄は必ずしも簡単ではない。

注意したい。“文化の内に”とは“歴史に於て”という意味ではない。“過去を構成し未来に発展する永遠に生きたもの”を歴史に見出すことはできない。“過ぎ去つた汝と現在の私が相逢ふ”とは、私が歴史的事実として立つことであり、そのとき“真の歴史が始まる”のである。したがって、“過去を構成”したのは、歴史でなく、むしろ、“幾千年来我々を孕み来つた文化精神”なのだ。西田は、この精神の“広い深い根底”に過去を探らなければならぬと考えるのである。とりわけ文化の場合は、歴史において“形づくられたもの”として“現れるもの”である。この文化も“生きたもの”でなければならない。“単に過去が斯くあつたと云ふことから”生きたものとして“我々の文化”を語ることはできないのである。“偏狭な排外主義を唱へる人々”は、唯物論者と同

じように、「ゲーテの背景」のことばを借りれば、“歴史に於てあるもの”として文化を見ているにすぎないのである。

過去を構成する文化を、このころ、西田は“文化形態”として考察していた。「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」は、1934年11月の講演「伝統主義に就て」に先立ち、その9月に執筆され、「弁証法的一般者としての世界」と同様、『哲学の根本問題 続編』に収められたばかりであった。西田によれば、“文化のある所、そこに人生観がなければならぬ。人生観の底には、縦ひそれが意識せられなくとも、一種の形而上学的思想が含まれておなければならない”<sup>21</sup>のだ。西田にとっては、“人生観”と“世界観”は同義である。

東西古代の文化形態の比較考察は、“時間的・空間的なる現実の世界から、その空間的限定の方向に世界の根底を考へるのが有の思想であり、その時間的限定の方向に世界の根底を考へるのが無の思想である”<sup>22</sup>という立場からなされる。この“無の思想”が日本文化の精神であり、それは、西田の永遠の今の自己限定の立場と通底する。永遠の今の自己限定は“真の歴史”と結ばれることによって歴史的事実の世界が現前するはずである。そのとき、“文化形態”の考察も不可避である。文化をめぐる西田のさまざまな対談や講演<sup>23</sup>が行われ、さらに1940年の『日本文化の問題』が書かれる所以である。いま、わたしたちにとって興味深いことは、この文化形態論には、まだ、“伝統”ということばがないことだ。

“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さねばならない”——厳密に言えばエリオットは未来の時間を語っていないが、試みに、この“永遠に生きたもの”を“伝統”と置き換えてみよう。“我々の文化の内に、過去を構成し未来に発展する伝統を見出さねばならない”——伝統論の骨格が出現するであろう。

エリオットのいう伝統は、西田にはなほだ挑戦的であったことが想像できるのである。講演の論題は「伝統主義に就て」であった。英文学会の場に出席



した“哲学科の新鋭学者”にとっては“熱心に聴講”するに値するものであったろう。彼らにとっては耳新しい“伝統”を、西田が語ろうとするのだから。英文学徒にとっては、はなはだ難解であったろう。芭蕉の“不易流行の説の蒸し返し”にすぎず、“不易に依つて批判され、流行に依つて転ずる、是即ち文学的伝統”<sup>24</sup>とエリオットを片づける類のものではなかったからである。

先回りして「講演記録」を読んでみよう。

伝統と云ふものは、歴史の根源をなすものなのであります。我々の歴史的生命の成立可能の根底をなすものであります。それ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、表現的なるものである。(379)

西田は伝統に“歴史を可能にする深い声を聴く”(380)。“超越的な伝統の声を聞く時に我々は真の人間となる”(382)のである。私と汝が相逢うときにはじまる“真の歴史”は、エリオットに即して、汝としての伝統によって“真の人間の歴史”となる、ということができるのである。西田は“歴史を可能とする条件は超越的な伝統である”(382)と結論づける。彼は「追記」に確認する。

歴史的事実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事実の構成原理と云つてよい。(383)

それでは、「過ぎ去つた汝」の呼び声と私の呼び声がひとつとなる歴史における関係は、それを歴史的事実として成立させる伝統と、どのように交わるのであろうか。西田は超越的な伝統が、歴史を可能にする条件である、というのだ。

「講演記録」を見ておこう。西田は“永遠の今の自己限定”に伝統論のテキストを重ねあわせていう。この“世界の統一を可能にする汝”とは、もちろん

“過ぎ去つた汝”ではない，“伝統”である。

伝統は historical sense を含むと云ふ事が出来ませう。(略)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)

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“見る事”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”である。

ただし、読み返すうちに疑問が浮かんでくる。エリオットはこう記していた。

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;<sup>25</sup>

私は、歴史の感覚によって、汝としての伝統に触れる、ということができる。だが、西田は“伝統は historical sense を含む”という。とすれば、伝統そのものに歴史の感覚が備わっているか、あるいは、伝統が私の歴史の感覚を包摂しているか、そのいずれかでなければならない。西田の立場からすれば、汝は私とともに“呼声”によって結ばれる人格的存在であるから、伝統には歴史の感覚が含まれている、ということができるであろう。また、西田は“historical sense は perception を有つ”ともいう。ここにも同様の包摂関係がある。この「講演記録」の“含む”と“有つ”は、「要領筆記」の“含んでゐる”と“含む”に対応する。別稿で検討するように、これは動詞“involve”の誤読から導かれた

ものだが、永遠が時あるいは私を包むという、永遠の今の自己限定<sup>26</sup>の構造が分ちがたく織り込まれているのである。

伝統を歴史に結ぼうとする西田にとって、エリオットの伝統主義の要は“historical sense”にあった。注目すべきは、彼が、それを“perception”と関連づけたことである。エリオットのテキストに照らして自明のように見えるが、西田の立場からすれば、“perception”こそ“永遠の今”の世界の成立とともにあり、また、この世界を歴史的事実の世界へと開いてゆくものであったからだ。

独特のエリオット理解の構造を解きほぐすために、講演に繰り返される“perception”の意味を検討することからはじめなければならない。

## 2. 世界の構造

「世界」はいかにして成立するか。「要領筆記」では明快である。ルビは省略するが、付点は原文のまま。

世界を見るときには、そこにものが見られ、ものを見る時に一つの世界が成立する。従つてものは時間的、空間的であつて、それが成立することは世界の成立することである。故にものをパーセプトすることは、そこに世界の成立することであり、「とき」と空間との一つになつた世界が成立する限りものがパーセプトされるといふことである。  
——これが私の根本概念である。(1：世界の構造)<sup>27</sup>

西田の“根本概念”は、高坂正顕の整理原稿に加筆された「講演記録」では、このように確認される。

之を要するに時間空間が一つの世界を形成する。(略)しかもかかる世界がある限り無数の物がperceiveされてゐるのである。つまり私は時

間、空間、世界、物と云ふ四つの概念を一つに掴んで理解して頂きたいのであります。(375)

“物”は私と無縁な存在、いわゆる「客観」的な存在ではない。しかも、私の世界は「主観」でもない。いわゆる客観世界に存在するとされる物は、“パーセプション”によって、私に対する汝として現前することになる。西田のいう「世界」はこれら二つの世界をひとつとして成立する。「要領筆記」ではこうである。ルビは省略する。付点は原文のまま。

単に私の主観の世界といふものは夢の如きものに過ぎず、単なる客観の世界といふものもまたない。世界は主観、客観において考へられねばならない。ものをパーセプトすることはやはりこの同一性が成立つのでパーセプションが成立せねば世界は成立しない。世界の成立することはパーセプトするといふことにおいてである。(2：矛盾の結合と表現)

この部分は、「講演記録」と、このように対応する。

かくて何等かの物が perceive されると云ふ時、主観と客観の identity が見られ、ここに一つの世界が成立するのであります。逆に云へば一つの定まつた世界が成立する事は perception が成立する事なのであります。(376)

物が“パーセプトされる”とは“見られる”ことであり、“見る”とはことばの緩ではない。汝の呼び声を“聞く”ことと同様、文字どおり見るのである。それは世界を場とする身体感覚器官の反応をも含めた“パーセプション”なのである。世界が世界として成立するには“パーセプション”が不可欠である。

ただし、“私の”パーセプションによって世界が成立する、とすれば、その世界は私の意識あるいは心理を投影した世界にすぎない。西田はいう、“パーセプションが成立せねば世界は成立しない”また“世界が成立する事は perception が成立する事”である、と。“パーセプション”の成立と世界の成立は、同時なのだ。

この「世界の構造」をめぐる、講演の前段で、早くもエリオットへの言及が織り込まれる。「要領筆記」ではこうである。必要なところのみ、ルビを残す。

エリオットは「<sup>かん</sup>感性の<sup>かい</sup>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)

このテキストが信頼できるとすれば、講演で西田は日本語の“<sup>かん</sup>感性”を用いたと想像される。

同じ箇所を「講演記録」で見よう。西田は明らかに「形而上詩人たち」のテキストを傍らにして、加筆している。

Eliotは“The Metaphysical Poets”に於て dissociation of sensibility を非難してTennysonやBrowningは思想を薔薇の香の様に感じなかつたが、“A thought to Donne was an experience; it modified his sensibility”と云つて居る。私が此処に perception といふのは、主観客観の纏まつたものとして、thought=experienceなものである。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)

西田は、perception において thought = experience である、とする。“感性の

分解・dissociation of sensibility”は、西田の立場からすれば、perceptionの分解でもある。それは自己同一(identity)の状態にあるべき世界が分解した状態、あるいは、分節された状態に他ならない。ここで、エリオットのいう“sensibility・感性／感受性”が、“perception”と同義であることに注目しておこう。このperceptionを直接経験と呼ぶならば<sup>28</sup>、直接経験において、thought=experienceであり、世界はひとつに纏まっているのである。

西田がthought=experienceというとき、彼は土居光知や荒川龍彦の弁証法<sup>29</sup>を採らない。両者は、土居のいうテーゼとアンチテーゼの対立として、なんらかを媒介として弁証法的に止揚されて総合される類のものではない。荒川のロゴスとパトスの対立の総合とも呼べるものでもない。その対立は、両者を纏まったものとして直接に経験することによって成立する世界を、分節あるいは分析した結果として生まれたものにすぎない。この解体した世界をあらためて総合あるいは統一しようとするのが、テーゼとアンチテーゼの対立あるいはロゴスとパトスの対立を前提とする立場なのだ。エリオットに近づけて敷衍すれば、この弁証法は“感性の分解”を前提としているのだ。

福原麟太郎は、1934年3月、エリオットのいう“感性の分解”をこのように要約していた。エリオットによれば、

十七世紀の中に“dissociation of sensibility”なるものが起つた。(略)「あらゆる経験をむさぼり喰ひ得た感受性の機構」(“a mechanism of sensibility which could devour any kind of experience”)は消失してしまつた。そして再び詩人の心に帰つて来なかつた。然し存在すべきものである、特に今日存在すべきものであるといふ。<sup>30</sup>

引用に省略を施したために、最後の一行の響きは強くなったが、かえて「形而上詩人たち」の基調を確認することができる。失われた詩人の感性あるいは感受性を回復すべきだ、とエリオットがいうとき、それは、西田にとって

は、“普通にこれまで考へられた世界観”の克服、つまり、主観客観の両世界を前提とする弁証法を克服すること、ひいては、歴史哲学の多くが見失った“自己といふものがその中に居る世界”の恢復を説くものと響いたはずなのだ。

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。(378)<sup>31</sup>

エリオットの“感性の分解”の非難は、多くの歴史哲学とその世界観に対する西田の不満と響きあっていたのである。

だがそれに止まらない。“感性の分解”すなわち“perceptionの分解”の構造は、西田の思索回路で、エリオットの伝統論と響きあうことになった。「世界」の分解は「伝統」がないことに他ならぬ、と西田は一挙に把握するのである。「要領筆記」ではこうである。省略部分は、のちにあらためて検討する。

近代では主観と客観とが離された。故に「伝統」を持つてをらない。ここでは「私」に対するものを「汝」と見ることはない、(略)かくして主観の世界また他方に自然の世界が成立した。(3：叡知的活動性)

「講演記録」ではこうである。省略部分については上に同じ。

近代の世界はどうかと云ふならばEliotはそれを主観と客観の分裂した世界、伝統のない世界、つまり我に対するものを汝と見ない世界だと云ふのであります。(略)一方単に主観的な世界が成立すれば一方又単に自然的な世界が成立する。(381)

西田によれば、“主観と客観の分裂した世界”にあつては、歴史と同様、伝統もまた、時の集積としての物でしかありえず、客観的な“自然的な世界”ではない。その意味で、“分裂した世界”は“伝統のない世界”と同義である。ここでは、私の「世界」との関係が成立しない。伝統を“汝”として見るのではないからである。

西田はつづけて、断言する。

そこでは自然をも主観的に見る Romanticism が一方に起ると共に、他方、——Eliotはそれに触れてはゐないのでありますが——主観的なものを全く忘れた単なる Naturalism 例へば、ゾラの如きが起るのであります。かうして近代に於ては主観客観の合一した真の世界は見失はれたとして、それが破壊された事を Eliot は非難するのであります。(382)

この“主観客観の合一した真の世界”とは西田が力説する「世界」である。それはエリオットのいう“感性の分解”を被らない世界である。西田は、“感性の分解”以降の近代を疑う「形而上詩人たち」のエリオットのメッセージに、正確に反応していた。さらに、西田は、エリオットが「伝統と個人の才能」にいう伝統を、“感性の分解”を克服することによって恢復されるもの、と理解していたのである。

西田は、「追記」で、自らの永遠の現在の自己限定の構図に、「形而上詩人たち」の構図とともに、エリオットの伝統論を重ね合わせる。

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 (略)<sup>32</sup>。真の詩人は薔薇の香の中



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、抽象的主観の世界である。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)

“薔薇の香の中に思想を嗅ぐ”とは、主観客観の両世界を、直接に、ひとつとして経験することである。詩人の“perception”は、永遠の現在を見ながら、同時に、物としての“薔薇の香”の“経験”を、いわゆる主観に属する“思想”として嗅ぐのである。“Emotionとかfeelingとかいふ”私の“経験”もまた、客観の世界と結びつかなければ、“抽象的主観的”でしかない。このとき、思想と経験は分解しているのだ。“perceptionにおいてthought = experienceである”——これは講演「伝統主義に就て」を貫く、通奏低音なのだ。

ただし、エリオットの読者を驚かすのは、主観と客観が一つとなる世界(perceptive world)が、伝統を“catalyst・触媒”として成立する、と西田が考へるところにある。永遠の現在を見る詩人の“perception”に、伝統が、異質の二つの世界を結びつける“触媒”として働きかけるのである。このようにして成立する世界が、“伝統の取戻された世界”である。もちろん、伝統が“取戻された”といっても、伝統が触媒として働くとすれば、触媒としての伝統は痕跡を残さぬものであるから、この世界を“伝統の世界”と呼ぶことはできない。伝統はいつまでも“歴史的事実の構成原理”なのである。

それにしても、伝統を触媒とする奇妙な理解はどこから導かれたのか。エリオットのいう触媒は、“詩人の精神・the mind of the poet”であり、これが、さまざまな経験を変容させる。具体的には、“創造に關与する精神・the mind which creates”<sup>33</sup>であった。ただし、この触媒は、伝統ではない。

The experience. . . the elements which enter the presence of the transforming catalyst, are of two kinds: emotions and feelings.

エリオットは、“emotion とか feeling とかいふ”ものが、詩人の個人的な経験を越えて詩とならねばならぬ、と考えていた。主観を越えることができなければ、西田のいうように詩は“抽象的主観的世界”でしかない。これを、いわば“具体的客観的世界”と結びつける働きをするのが、“the transforming catalyst”である。西田によれば“perception”において“thought = experience”であり、二つの世界はひとつに纏まったものである。ただし、“perception”に創造の働きがあるとはいえない。したがって、“perception”を作品の経験として具体化するものがなければならない。それをエリオットは詩人の精神とする。これによって、主観的世界はそれに対応する対象を獲得し、ひとつに纏まった世界、すなわち、詩の世界が成り立つのである。

伝統を触媒とする解釈は、西田の思索の回路では「形而上詩人たち」と結びついていた。上の一節の奇妙な語り口に気づかれたであろう。すなわち、“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”と。西田が“生活の立場”をことさらに強調するのは、エリオットの記述に正確に反応していたからである。

When a poet's mind is perfectly equipped for its work, it is constantly amalgamating disparate experience; the ordinary man's experience is chaotic, irregular, fragmentary. . . ; in the mind of the poet these experiences are always forming new wholes.<sup>34</sup>

“薔薇の香の中に思想を嗅ぐ”のは詩人の特権である。その“perception”は生活の立場のものとは異なる。なぜなら、詩人の精神 (a poet's mind) は、日常の経験を、ひとつに融合し、新しい組み合わせをつくりだすからである。このとき、「形而上詩人たち」にいう詩人の精神が経験を“融合する・amalgamate”その作用は、「伝統と個人の才能」の“the transforming catalyst”の

働きとして理解されるであろう。西田は、二つの評論に通底するエリオットの発想を見抜いていたのである。

「追記」のほぼ2年後に、“詩人は異種的な経験を合金化する”と西田は記すことになる。[ ]内に原文のことばを付す。

テイ・エス・エリオットは云ふ。テニソンやブラウニングは詩人である。併し彼等は考へた。彼等は思想を薔薇の香の如く直観 [feel] せなかつた。然るにドンには思想が経験であつた。それは彼の感覚 [sensitivity] を変じた。日常人の経験は混沌的であり、不整齐であり、断片的である。詩人は異種的な経験を合金化する [amalgamate] と (The metaphysical poets)。<sup>35</sup>

「講演記録」にいう“emotion とか feeling とかいふ世界”すなわち主観的世界を客観的世界と結びつけ、具体的な世界を成立させる働きを持つもの、また、この“異種的な経験を合金化する”働きを持つものは、エリオットの場合には、詩人の精神である。だが、西田はこれを伝統の働きとして位置づけるのである。なぜなら、伝統は、西田によれば、“perception”を“perceptive world”へと開くものであり、“歴史的統一”を与える“歴史的实在の構成原理”であり、その意味では触媒なのだ。

ただし、“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”とは、「追記」の記述であることに注意しなければならない。伝統を触媒と見る発端は、西田が整理原稿に筆を加える過程で浮かびあがった、「講演記録」の、この一節にあったと考えられるのだ。

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。(381)

「要領筆記」には、これに相当する記述はない。しかも、“intellect”とはなにか。この特異な伝統解釈を検討するために、講演に繰り返されるいくつかの重要なことばを確認しておかねばならない。

### 3. パーセプション・感性・叡知的活動性

「要領筆記」と「講演記録」を対照し、西田自身が書き下ろした「追記」を読んだ。「要領筆記」は、全面的に信頼できぬとしても、西田のことばづかいを生かしていることが推測される。高坂正顕が用意した「講演記録」は、「要領筆記」と対照することによって、英文の引用の正確さはもちろん、記述の入念さなどからも、西田がのちに手を入れたことがわかる。

それだけではない。一見して認められるのは、「講演記録」の、日本語の文章に挿入された英語表記の多さ、また、その多様さである。これは「追記」も同様である。明らかに、掲載予定の『英文学研究』の原語尊重の方針に従おうとしたのである。その結果、たとえば、“perception” “sensitivity” また、“intellect”さらには、“historical sense”が、日本語による西田の思索とどのように響きあい結ばれていたかを知るためには、決定的に不利なのだ。このとき、「要領筆記」の記述が助けになるであろう。

「講演記録」と「追記」に“perception”が、“perceive”とともに頻出する。もちろん、講演の最も重要なことばである。「要領筆記」では、“パーセプトする／される”あるいは“パーセプション”という表現が繰り返し用いられる。講演で一貫して英単語が用いられたことは間違いない。このテキストは、それを、一度だけ“<sup>パーセプト</sup>覚知する”とし、これを受けて、また一度だけ“<sup>かくち</sup>覚知”とすることもあるが、これは例外というべきで、講演の前段をなす「世界の構造」と「矛盾の結合と表現」では、片仮名表記が圧倒する。そして、西田がエリオットについて語る「<sup>パーセプション</sup>叡知的活動性」では、すべて“<sup>パーセプション</sup>覚知”が当てられる。原稿を用意した“記者”あるいは文芸欄担当の編集者の苦労のほどが偲ばれる。読者の理解をしやすくするためには“<sup>パーセプション</sup>知覚”ですむであろう。だが、あまり哲

学的ではない。しかも、西田哲学の場合、ただちに直接経験の立場を響かせることになってしまう。“覚知”に、“自覚”の立場<sup>36</sup>の響きを込めようとしたのであろう。このテキストに関与したのが誰れであれ、西田哲学をよく知る者であったことが推測される。

“パーセプション・perception”は、西田の純粹経験／直接経験の立場に照らして、直接経験としての“知覚”と理解することができる。ただし、かつての直接経験そのものではない。西田はそれに基づきながら、かつ、その“意識の立場であり、心理主義的とも考へられる”ところを越えようとしていた。意識する私、あるいは主観の世界が、対象を、意識の対象あるいは主観の対象とするかぎり、客観界は自然に近づき分析の対象となる。しかし、客観界が汝として立ち現れ、私とのあいだを媒介するものなく直接に、互いに呼び声を聴く関係が成立すれば、世界はひとつとなる。“パーセプション”は、主観と客観の両世界がひとつの世界となるときに成立する。世界とともに成立するこのパーセプションは、「私と汝」のことばを借りて、西田の“弁証法的直観の意義”を響かせたものと考えても、大きく外れることはないであろう。そのことを確認したうえで、輪島士郎が当てた“知覚”<sup>37</sup>を採用していい。

“感性の分解・dissociation of sensibility”に西田は執着する。“思想を薔薇の香の様に感じる”——土居光知も荒川龍彦もまた福原麟太郎のみならず多くのエリオットの読者を魅了したが、これはまさしく、エリオットの直接経験の立場<sup>38</sup>であった。他方、直接経験の立場から出発していた西田は、直裁にその構造に反応したのである。物質である“薔薇の香”を嗅ぐという経験が、私の“思考／思想”と直接に結ばれるのだ。彼は、整理原稿に、“thought = experience”という公式を書き加える。それは、私の思考と外界の経験とが、直接に結ばれて、ひとつであることを意味する。エリオットによれば、この様態が詩人の“sensibility”である。ただし、西田はこれを、世界が成立するときの“perception”として、自らの思索に呼び込むのである。「講演記録」に“A thought to Donne was an experience; it modified his sensibility”と書き込んだ

西田が、のちに、テニソンやブラウニングは“思想を薔薇の香の如く直観 [feel]せなかつた。然るにドンには思想が経験であつた。それは彼の感覚 [sensitivity] を変じた”と訳出したように、西田は、ゲーテについて語ったあの“(芸術的)直観”の意を“perception”に与えていたと考えてもいい。西田の関心は、その“thought = experience”である様態、その“分解”の相、そして、それを統一する働きを持つものに向けられていた。エリオットの“創作的並に批評的活動の基礎を成すもの”と矢野禾積が重視する、その“sensitivity・感受性”<sup>39</sup>ということば自体に、西田がさほど拘っていなかったことが想像できる。

“sensitivity”については、「要領筆記」の記述から、日本語で“感性”<sup>かん</sup>が用いられたと想像される。そして、のちに見るように、“感受性”<sup>かんじゅせい</sup>が、わずかに一度使用されるにすぎない。西田の関心度が推測されよう。ほかの例を筆者が聞き落としたり原稿化あるいは編集の過程で削除されたと考えても、使用度は圧倒的に少ないのだ。英語表記を採用する「講演記録」と「追記」の場合でも、“perception”の頻度に比べて“sensitivity”の用例は極めて少ない。しかも、エリオットのテキストからの直接の引用をのぞいて、単独ではなく、対になって使用されるのである。“thought と sensitivity”として、「講演記録」に一度(381)、「追記」では二度(383)、使用される。これは、「形而上詩人たち」から導かれた通奏低音としての公式“thought = experience”とずれており、読者を困惑させる。そして、もうひとつ、「講演記録」には一度、“intellect と sensitivity”という奇妙な取り合わせがある。これは、“thought = experience”から大きく逸脱している。

この“intellect と sensitivity”から検討しよう。すでに前章で見た「講演記録」の一節である。省略部分を復活させて、下線を施す。

近代の世界はどうかと云ふならば Eliot はそれを主観と客観の分裂した世界、伝統のない世界、つまり我に対するものを汝と見ない世界だ

と云ふのであります。従つて intellect と sensibility とが分れてしまふ。一方単に主観的な世界が成立すれば一方又単に自然的な世界が成立する。Eliotが単なる feeling とか emotion とかを悪しと云ふのは、それが主観と客観の分裂に基くと考へるからであります。(381)

西田が近代以降の“感性の分解”にあくまでも執着するなら、この“主観と客観の分裂した世界”では、“thought と experience とが分れてしまふ”ことになるはずである。また、“単なる feeling とか emotion とか”は、すでに見たように、“詩人の精神が働きかける、素材としての経験であるから、これは“thought”と結ばれない“単なる”“experience”である。ところが、西田は“intellect と sensibility とが分れてしまふ”とするのだ。文脈に注意しなければならぬ。これは“伝統のない世界”の現象なのだ。

「要領筆記」についても、省略部分に下線を施して復活させる。(以降、「要領筆記」の引用は、すべて「叡知的活動性」による。)

近代では主観と客観とが離された。故に「伝統」を持つてをらない。ここでは「私」に対するものを「汝」と見ることはない、エリオットのいはゆる叡知えいちがなくなり主観客観は分裂してくる。かくして主観の世界また他方に自然の世界が成立した。主観的世界を把へるものは情緒ぜう感情かんぜうであり、かゝる感情の世界は個別が一般となつて主観的な立場から客観的な自然をも見んとするものであり、浪漫主義ロマンはかく考へられる。

“叡知えいちがなくなり主観客観は分裂してくる”——逆にいえば、主観客観の分裂は、これらを統一する“叡知”の欠如によって生じる。叡知が働くことがないために、“情緒、感情”すなわち“単なる emotion とか feeling”は私の主観を越えることができず、他方、客観の世界は汝ではなく自然になってしまう

ことになる。これは、“普通にこれまで考へられた世界観”にすぎない。注意すべきは、叡知がないことは、西田にとっては、“[伝統]を持つてをらない”ことと同義である。ここで、彼の関心は、叡知と伝統との関係に向けられている。“sensibility”に相当することばがないのは、そのためである。

「講演記録」は、“<sup>えいち</sup>叡知がなくなり主観客観は分裂してくる”に相当する部分を、“intellect と sensibility とが分れてしまふ”とした。西田は、“thought = experience”としての“sensibility”を、“エリオットのいはゆる叡知”との関係に引き寄せようとしたのだ。ただし、「伝統と個人の才能」には、“intellect”ということばはない。

西田のエリオット理解では、誤解が彼の思索に分かち難く繰り込まれ、読者を混乱させることがある。典型的な例が、この“intellect”であり、また“intellectual activity”なのだ。

発端は、ごく単純なものである。「要領筆記」ではこうである。

インテレクチュアル・アクティヴィティ

エリオットの文芸批評の中心をなすものは「<sup>えいち</sup>叡知的活動性」であるが、歴史の根底が伝統としてあらはれるものが即ち叡知である。

矢野にいわせれば、エリオットの文芸批評の中心をなすものは“感受性”でなければならぬ。西田も、それを“thought = experience”の様態にある“perception”として理解していた。だが、いま、西田は、それを“intellectual activity”である、というのだ。英語が用いられたことは明らかである。このテキストは、既出の漢字にルビをつけることを原則としているので、つづく“<sup>えいち</sup>叡知”も英語であった可能性もある。

「講演記録」には、「完全な批評家」を机上にして、その細部を書き込む西田の筆を見ることができる。前後の文脈から切り離して引用する。

Eliot が Arnold の詩が “highly organized form of intellectual activity” と



いつた事によつて intellect といふのは、かかる過現未を統一する一つの contemplative activity でなければならない。(380-1)

“poetry is the most highly organized form of intellectual activity”<sup>40</sup>とは、エリオットの定義ではない。しかも、「完全な批評家」の目的はこの定義を否定するところにあつた。西田は、その“intellectual activity”を肯定的に理解したのである。ただし、誤解の構造は、見かけほど単純なものではない。

エリオットはこう書いていた。

The end of the enjoyment of poetry is a pure contemplation from which all the accidents of personal emotion are removed; thus we aim to see the object as it really is and find a meaning for the words of Arnold.<sup>41</sup>

西田は、“intellectual activity”をこの“pure contemplation”と関連づけ、それをさらに“contemplative activity”と敷衍したのである。しかも、エリオットはつづけてこう記していた。

And without a labour which is largely a labour of the intelligence, we are unable to attain that stage of vision of *amor intellectualis Dei*.

スピノザがいう“神に対する知的な愛”を目の当たりにする段階にいたるためには、“知的な努力・a labour of the intelligence”<sup>42</sup>が不可欠である。この“intelligence”は“思想・thought”ではない、たんなる“知性”でもない。主観を去り客観的かつ冷静に見るという意味での“観照”，心をしずめて一心に思いを凝らすという意味での“観想”，さらには、宗教的な地平にあるものを把握しうる知としての“叡知”である。この叡知はまた、“真に divine なもの transcendent なもの”(382)、「要領筆記」によれば、“超越的な神聖なもの”<sup>43</sup>を

把握する能力でもある。その意味ではたしかに、“intellectual activity”は“contemplative activity”なのだ。これはエリオットのいう“個性消滅”を可能にし、また、西田のいう“知識の客観性”を保障するもの、ということができる。

英語表記を多用するテキストでは、それぞれの単語は同等の重みを持つかのように見える。ただし、“intellect”には、西田のエリオット伝統論理解を決定づける重要な意味が与えられていたのである。「要領筆記」がインテレクチュアル・アクチヴィティ“叡知的活動性”としたとき、記者あるいは編集者の念頭には、西田の“叡智的世界”が響いていたと推測される。叡知は“我々の思惟を超越したもの”<sup>44</sup>である。副標題に「叡知的活動性」を採用したこのテキストは、それを西田のエリオット理解の核として位置づけたのである。

“エリオットのいはゆるえいち叡知がなくなり主観客観は分裂してくる”とは、「完全な批評家」を念頭にした西田の思索を直裁に述べたものであった。だが、整理原稿の相当箇所は、“intellect と sensibility とが分れてしまふ”とされた。「形而上詩人たち」の感性の分解の構図を重ねようとしたからである。たしかに、主観客観の分裂は“sensibility”の分裂によって起こる。“sensibility”の意味が不安定になったのは、西田はそのためである。他方、“歴史の根底が伝統としてあらはれる”ときこの“叡知・intellect”は、直接経験としての“perception”あるいは“sensibility”ではない。“thought = experience”の関係における、“thought・思想”でもない。

「形而上詩人たち」から導かれた通奏低音“thought = experience”は、“thought と sensibility”というヴァリエーションとして、「講演記録」に一度、登場する。あらかじめ、相当箇所を「要領筆記」で確認することが便利である。かんじゅせい“感受性”ということばは、かん“感性”ぶん“分解”をのぞいて、これのみである。すでに見た部分に、新たに追加して引用する。括弧は原文のまま。下線は、引用者。斜線を施し、それを区切りとして前段、後段と呼ぶ。

エリオットの文芸批評の中心をなすものは「<sup>インテレクチュアル・アクティヴィティ</sup> 叡知的活動性」であるが、歴史の根底が伝統としてあらはれるものが即ち<sup>えいち</sup> 叡知である。それは単に主観的にあらはれるのではなく、客観的にあらはれる、表現(表出)である。ゆゑにそれは<sup>かんじゅせい</sup> 感受性と一緒になつたものである。/(彼が<sup>しそう</sup> 思想を<sup>けいけん</sup> 経験するといふのもこの意味である)

“thought = experience”としての“感受性”あるいは“perception”は、一つのみとまった世界とともにある。“(彼が思想を経験するといふのもこの意味である)”と括弧をつけた後段の記述は、“叡知”の働きを語りつつ、これに関連して、“感受性”の様態が再確認されたことを示している。

世界は、永遠の現在の自己限定として、“此処、今”に成立する。ただし、この世界は、歴史的事実の世界として、すなわち、歴史における現在として、“歴史の根底”と結ばれねばならない。これを可能にするのが、“それ”すなわち“叡知”である。叡知が、「私」の主観界に、“歴史の根底”を、「汝」たる客観的な伝統として現前させるのである。したがって、“それ[叡知]は感受性と一緒となつたもの”として、つまり、伝統が“intellect = sensibility”として働くのだ。先に見た、“叡知がなくなり主観客観は分裂してくる”に相当する部分を、西田が“intellect と sensibility とが分れてしまふ”と確認した契機は、実は、ここに潜んでいたのである。

「講演記録」で対応する部分は、こうである。新たな箇所を追加して、再度、引用する。ここでも、入念な加筆の跡が明らかである。問題の箇所に下線を施す。斜線についても、上に同じ。

Eliot が Arnold の詩が “highly organized form of intellectual activity” といつた事によつて intellect といふのは、かかる過現未を統一する一つの contemplative activity でなければならない。伝統は単に主観界を組織するものではなくして客観的に世界構成を可能にするものとして、

そこに thought と sensibility とが一つになつたものでなければならない。／前にも云つた如く Eliot は Tennyson や Browning は thought を 薔薇の香の如くに feel はしなかつた。しかし Donne には thought は experience であつたと云つてゐるのはこの事である。(380-1)

後段，“前にも云つた如く”以下は「要領筆記」の，“(彼が思想を経験するといふのもこの意味である)”に対応する。それを、西田はさらに詳細に仕上げたのである。“thought は experience であつた”は、正確である。ただし、この部分は詳細にされることによって自己主張をはじめ、上段の“intellect”との関連を読みとることが難しくなるのだ。本来、これは括弧で括られてしかるべき箇所なのである。

だが、読者は、“thought と sensibility とが一つになつたもの”という前段の記述に困惑する。これは、「要領筆記」の，“それ[<sup>かんじゅせい</sup>叡知]は感受性と一緒になつたもの”と対応する。西田は、整理原稿にあったはずの、“感受性”を“sensibility”と正確に置き換えたのである。他方、“それ”に相当するものは、この文脈からも、“過現未を統一する一つの contemplative activity”としての“intellect”でなければならない。だが、彼は、“thought = experience”という通奏低音に引きずられて、“thought”としたのだ。明らかに西田のミスであった。さらに、“伝統は単に主観界を組織するものではなくして客観的に世界構成を可能にするものとして、そこに thought と sensibility とが一つになつたものでなければならない”と入念に記述されたために、“thought と sensibility とが一つとなつた”その、“そこ”が、“伝統”をも意味することになった。混乱しているのではない。叡知と伝統は、西田には、ほぼ同義であつたからだ。

この同じ“thought と sensibility”という対応関係は、「追記」で、エリオット理解の骨格を確認しつつ、二度、繰り返される。彼の論理を追うためには、先行する文脈を見なければならない。

歴史的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。故に我々は歴史の現在に於て真の客観的对象を有つ、我々は perception を有つ、物を見るのである。(383)

世界が、歴史的世界との関係に置かれていることに注意しなければならない。“永遠の現在”は、歴史的事実の世界にあってはじめて、歴史の現在となる。“此処、今”の世界とともに成立する“perception”は、同時に、歴史の現在としての世界の成立には必須である。だが、この“perception”を、歴史の現在の“perception”として開くものは何か。西田の論理では、まさに、あの“過現未を統一する一つの contemplative activity”すなわち“intellect”でなければならない。

つづいて、永遠の現在の自己限定としての“perception”を西田は確認する。下線は引用者。

perception といふのは普通に thought と sensibility と結合したものと考へられて居るが、実は我々は perception といふものを分析して thought と sensibility といふものを考へて居るのである。(383)

先に見た“thought と sensibility”の場合では、“sensibility”は“<sup>しそう</sup>思想を<sup>けいけん</sup>経験することとして正確に捉えられていた。ここでは、西田はその公式を機械的に繰り返したにすぎない。“thought と experience と結合したもの”としてもよかったのである。しかも、エリオットのいう“sensibility”は、西田にとっては、永遠の現在の世界の成立とともにある、直接経験としての“perception”と同義であったのだ。

“perception”とともに主観客観の両世界が統一／結合される。それが、“思想を経験すること”である。「形而上詩人たち」に西田は共鳴する。それでは、

この“perception/sensibility”を、歴史的現在へと開いて行くものは何か。「伝統と個人の才能」によれば“historical sense”である。しかしながら、同時に、西田にとっては、“叡知・intellect”でもあった。

つづく部分である。彼は“perception”を“インテレクチュアル・アクティビティ叡知的活動性”に引き寄せてゆくの  
のだ。

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。我々が普通に perception の  
世界といふのも、実はかかる historical sense の世界であるが、詩人の  
perception は過現未を包む永遠の現在に於ての perception でなければ  
ならぬ、故に詩は the most highly organized form of intellectual activity  
である。(383-4)

現在の“perception”が“historical sense”によって歴史的現在として現前す  
る世界は、“我々の思惟を超越したもの”すなわち“叡智の世界”でなければ  
ならないのだ。まさしく、“そこが perception であると共に intellect である。  
そこに詩が産まれて来る”のである。

しかし、“伝統が catalyst として世界を統一する”とは、どういう意味であ  
ろうか。これはエリオットのいう“historical sense”を西田がどのように理解  
していたかに関わっているのだ。

#### 4. 覚知・感覚・触媒

「講演記録」と「追記」では、“perception”と同様、一貫して英語表記の  
“historical sense”が採用されている。「要領筆記」の記述ではどうか。講演で  
西田が英語で、“パーセプション”とともに“ヒストリカル・センス”を用い  
たことは間違いない。必要に応じてルビを残す。このテキストは、直前の漢

字表記を繰り返すときには、その読みをルビで示すことを原則としている。

伝統は「でんとう歴史的意識ヒストリカルセンス」を含んでゐる。現在の世界は歴史の世界であり、私と世界とは別のものではなく、私はその内の個体である。私が働くといふことが主観・客観の結合であり、それは統一的世界の成立することである。かゝる世界の統一してゐる「汝」を見るのが歴史的小説である。

歴史的小説が覚知を含むこともいつてゐる。過去は過去だけといふのではなく、過去が現在だといふことであり、吾々の見て来たところと同じい。それは歴史的小説が無時間的なものと時間的なものと一つであること意味し、この立場よりものを考へることがエリオットの「でんとう伝統」といふことである。

この伝統は、汝として私に対して表現的關係にある。そこから、新しい作品が生まれる。

歴史の成立するとき私の向ふに対立するものは、自然といふだけでなく、「汝」でなければならぬ。神話の成立において然る如く、何かへうげんできかんけい表現的關係において成立するのである。かくして新しき芸術の成立つことは過去を変へて行くことである。

“ヒストリカルセンス歴史的意識・パーセプション覚知・でき無時間的なもの・でき時間的なもの・わ神話”を、それぞれ“historical sense; perception; the timeless; the temporal; mythology や legend”と置き換えれば、このテキストは「講演記録」の記述(380)とほぼ一致<sup>45</sup>する。「要領筆記」では、ただちに、すでに見た一節がつづく。一行を追加して、再度引用する。一気に読んでいただきたい。「完全な批評家」への言及、そして、「形而上詩人たち」の“思想を経験する”という通奏低音を響かせながら、

“表現的關係”は、伝統主義に立つ詩人の世界として定位される。

エリオットの文芸批評の中心をなすものは「<sup>インテレクチュアル・アクティヴイティ</sup> 観知的活動性」であるが、歴史の根底が伝統としてあらはれるものが即ち観知である。それは単に主観的にあらはれるのではなく、客観的にあらはれる、<sup>へうげん</sup> 表現（<sup>へみ</sup> 表出）である。ゆゑにそれは感受性と一緒になつたものである。（彼が<sup>しそ</sup> 思想を経験するといふのもこの意味である）<sup>へうげん</sup> 伝統は私に対して表現する、それを<sup>パーセプト</sup> 覚知するときに、<sup>センス</sup> 感覚によつて<sup>かん</sup> 感じる——かゝるものが真の詩であるといふ。

伝統は“歴史の根底”にある観知をあらわす。観智的活動性によつて、“世界の統一してゐる「汝」として、伝統が現前するのである。その意味で、“伝統は私に対して表現する”といふことができる。すなわち、私に対して、伝統が、歴史の根底にある観知を“表現（表出）”するのである。

私は、この「汝」たる伝統が表現するものを受けとめる。それが<sup>パーセプト</sup> “覚知する”といふことである。そして、重ねて西田は、“<sup>センス</sup> 感覚”によつてそれを感じる、という。“<sup>パーセプト</sup> 此処、今”に“<sup>センス</sup> 覚知する”ことともに成立する世界が、歴史的世界として開かれてゆくためには、“<sup>センス</sup> 感覚”が必要なのだ。

このとき、西田の念頭にあつたのは、もちろんこの一節であつた。

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;

西田は正確に理解していた。“<sup>パーセプション</sup> perception”は“<sup>パーセプト</sup> 覚知”であり、“<sup>ヒストリカルセンス</sup> historical sense”はあくまでも、“<sup>パーセプト</sup> 歴史的感覚”であつた。歴史が表現するものを“<sup>パーセプト</sup> 覚知するときに、<sup>センス</sup> 感覚によつて<sup>かん</sup> 感じる”とは、講演の語り口に忠実であつたことは疑い



えない。この“<sup>センス</sup>感覚”は、西田が繰り返す“ヒストリカル・センス”を耳にしていた聴衆には、同じ意味に響いたはずである。ただし、「要領筆記」はこれを“<sup>ヒストリカルセンス</sup>歴史的意識”とし、いま“<sup>センス</sup>感覚”とすることによって、表記上の矛盾を孕むことになったのである。感覚は決して意識ではない。意識の立場は主観に立ち返ることに他ならないのである。

それでは、伝統を“catalyst”と見る、西田独特の伝統論理解はどのようにして生まれたか。それは、上の「要領筆記」の記述に相当する整理原稿に加筆する、まさに、その過程であったと推測される。

これまでの検討をふまえて、テキストに手を入れて読んでみよう。“thought と sensibility”を“intellect と sensibility”と置き換え、“sensibility”についての詳細な記述部分に括弧を施す。

Eliot が Arnold の詩が “highly organized form of intellectual activity” といつた事によつて intellect といふのは、かかる過現未を統一する一つの contemplative activity でなければならない。伝統は単に主観界を組織するものではなくして客観的に世界構成を可能にするものとして、そこに intellect と sensibility とが一つになつたものでなければならない。(前にも云つた如く Eliot は Tennyson や Browning は thought を薔薇の香の如くに feel はしなかつた。しかし Donne には thought は experience であつたと云つてゐるのはこの事である。)

この一節を結ぶ一行を、「要領筆記」とならべる。

伝統は私に対して表現する、それを<sup>パーセプト</sup>覚知するときに、<sup>センス</sup>感覚によつて<sup>かん</sup>感じる——かゝるものが真の詩であるといふ。

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。(381)

<sup>パーセプト</sup>“覚知する”ことは、エリオットのいう、思想と経験がひとつとなった詩人の感受性であり、主観客観をひとつとした世界の成立とともにある。それは“perception”である。西田は書き換える必要を感じない。

さて、伝統は“世界を統一する”ものとして働く。したがって、すでに見たように、この“世界の統一してゐる「汝」を見ること”すなわち“世界の統一を可能にする汝を見る事”(380)が“historical sense”である。この“<sup>センス</sup>感覚”は<sup>パーセプション</sup>“覚知”であり、かつ、それを越えるものである。“我々の思惟を超越したもの”を見ること、と<sup>インテレクチュアル・アクティビティ</sup>いい。先に西田は、“<sup>インテレクチュアル・アクティビティ</sup>叡知的活動性”の重要性を語り、ここで、さらに、“過現未を統一する一つの contemplative activity”と敷衍した。

したがって、この一節は、この“intellect”の働きに立ち戻って結ばねばならない。“<sup>センス</sup>感覚”に相当することばが“intellect”に置き換えられたのはそのためである。“historical sense”の働きに、私に対して伝統が表現する“叡智的世界”を見る働き、すなわち“intellect”が織り込まれたのである。この“historical sense=intellect”の働きによって、“perception”とともに成立する現在の世界が、歴史的現在の世界となるのである。

“伝統が catalyst として世界を統一する”と書いたとき、“伝統は私に対して表現する”という、伝統と私との“表現的關係”を西田は忘れてはいない。伝統は何を表現するのか。伝統が“世界を統一する”とは、“過現未を統一する”ことであり、歴史的<sup>センス</sup>世界を成立させることである。すでに見たように、“伝統と云ふものは、歴史の根源をなすもの”であり、それは“我に対する命令者であり、表現的なるもの”(379)である。したがって、伝統はこの“歴史の根源”を表現する。それを見ること、また、その呼び声を聴くことが、“historical sense”あるいは“intellect”である。歴史の根源において、汝としての伝統は私と相逢う。伝統が表現するものは、歴史である。それによって歴史的<sup>センス</sup>世界

が立ち現れるのである。すでに明らかであろう。伝統は、その根源の歴史を、いわば触媒として、歴史的世界を可能にする、ということが出来る。まさしく、“そこが perception であると共に intellect”なのだ。そして、西田は、この伝統観がそのままエリオットの詩の方法<sup>46</sup>であると考えてるのである。

「要領筆記」には、伝統を“catalyst”とする考えに対応する記述はどこにもない。しかも、「弁証法的一般者の世界」の立場から講演に臨んだ西田の弁証法では、“媒介者”<sup>ばいがい</sup>はキーワードであった。それは“M”<sup>47</sup>であり、“Medium 即ち媒介者の意味”(374)である。西田が“catalyst”ということばを使ったとすれば、記録者は何らかの反応を示したはずなのだ。だが、その痕跡はどこにもない。「講演記録」では、唯一、上の例にすぎない。“伝統が catalyst として世界を統一する”とは、一節の加筆作業の過程で浮かび上がったものと考えざるをえない。すでに見た「追記」<sup>48</sup>の記述、“伝統の catalyst によつて詩人の perceptive world が成立する。それが伝統が取戻された世界である”とは、これが発端であったのだ。

興味深いことに、“創造的智性”を“媒介”とする解釈が、すでに存在した。深瀬基寛は、1934年2月、“芸術家としての詩人が完全なるに従つて経験する人間と創造を営む精神 (mind) とが詩人の内部に於て分離する”<sup>49</sup>とした。エリオットに照らして、正確である。

The mind of the poet is the shred of platinum. It may partly or exclusively operate upon the experience of the man himself; but, the more perfect the artist, the more completely separate in him will be the man who suffers and the mind which creates; the more perfectly will the mind digest and transmute the passions which are its material.<sup>50</sup>

この一節を敷衍する深瀬の語り口は、むしろ哲学者のそれを偲ばせる。

エリオットに於ては芸術創作の過程はプラチナの線條を媒介として酸素と二酸化硫黄を素材として作られる硫酸の化学的過程に譬へられる。芸術の素材は、それに向つて能動的に作用する、素材とは別の秩序に属する創造的智性の媒介なくしては作品として結成しない。しかも新たに出来た硫酸にはプラチナの痕跡が少しも含まれない様に、かゝる智性は作品を作る主体であつて作品の外にあり、作品の内部に侵入するのではない。<sup>51</sup>

エリオットによれば、芸術の素材となるものが経験であり、この素材たるさまざまな経験に働きかけ融合し、作者とは独立した詩を創造するのが、詩人の精神、深瀬の訳では“創造を営む精神 (the mind [which creates])”である。だが、深瀬はこの精神を、素材とは“別の秩序に属する創造的智性”と置き換えるのである。しかも、エリオットが科学の時代に相応しく化学反応の方程式の“触媒”を比喩としたのに対し、深瀬は、それを、土居光知のように“今日の流行語では弁証法とでも云ふべき”理論に呼び込み、それを“媒介”と解釈しているのだ。

エリオットのいう詩人の精神である“the mind which creates”を“別の秩序に属する創造的智性”としてより高い次元に位置づける深瀬の解釈を思えば、“intellect”を重視しそれを“contemplative activity”にまで高めた西田の理解も、再考に値する。深瀬の“創造的智性”はエリオットのいう“完全な”芸術家に期待されるものであり、誤解に基づくものであれ、「完全な批評家」に西田が読みとった“叡知的活動性”もまた、大枠では、エリオットの発想に通底していると考えることもできるからである。「伝統と個人の才能」を読み直してみよう。

エリオットの伝統論は“個性消滅”の理論でもある。その第一章を結ぶにあたって彼は記す。

What happens is a continual surrender of himself as he is at the moment to something which is more valuable. The progress of an artist is a continual self-sacrifice, a continual extinction of personality.<sup>52</sup>

エリオットは、現在の私という存在を、より価値の大きなもの、すなわち伝統に委ねるべきだ、と考える。西田に引き寄せていえば、伝統によって、主観的な世界が客観的な世界、すなわち歴史的世界となる。それは、私が伝統に包まれることであり、現在の世界が伝統によって歴史的事実の世界に包まれる、ということである。

つづいてエリオットは、この“個性消滅の過程”が“伝統に対する感覚・the sense of tradition”と密接な関係にあることを確認し、前者を考えるための手がかりとして、化学変化の例を示す。

There remains to define this process of depersonalization and its relation to the sense of tradition. It is in this depersonalization that art may be said to approach the condition of science. I therefore invite you to consider, as a suggestive analogy, the action which takes place when a bit of finely filiated platinum is introduced into a chamber containing oxygen and sulphur dioxide.

個性消滅の過程は、伝統に身を委ねる過程のことである。そして、この過程は、伝統に対する感覚を身につけることによって可能である。明らかに、個性消滅の過程と伝統に対する感覚は関係がある。しかしながら、化学変化の比喩は、後者については当てはまらないのである。読みかえしてみれば、エリオットは“伝統に対する感覚”も同じように説明できるとはしていない。彼は、次章の個性消滅の議論のための布石としてこの比喩を使ったのである。

触媒とはもちろん“transforming catalyst”すなわち“創造を営む精神”である。だが、個性消滅の過程と伝統に対する感覚との密接な関係のみに注目す

れば、伝統もまた触媒である、という論理は成立する。確かにエリオットを逸脱している。しかしながら、これは西田の確信となってゆく。のちのことだが、西田は、1937年7月、さらに、1938年3月、このように記すことになる。前後の文脈から切り離して、それぞれ引用する。

伝統なくして制作といふものがあることはできない。ティ・エス・エリオットの云ふ如く、伝統は物質の化合に於ての媒体にも比すべきである。<sup>53</sup>

歴史的創造的人間の立場に於ては、伝統といふものも、ティ・エス・エリオットの云ふ如く直観的に作用するものでなければならない。彼は之を化学の触媒に喩へる。個性の滅却に於て芸術は科学の状態に近づくとまで云つて居る。<sup>54</sup>

西田は化学反応の過程を、弁証法的関係としてではなく、あくまでも科学的なものとして見ていたのだ。“芸術は科学の状態に近づくと”は、“art may be said to approach the condition of science”をそのまま反映したものである。したがって、“catalyst”はあくまでも“触媒”であった。この触媒は、個性消滅の過程、すなわち“制作”あるいは“創造”の秘密を握るものとして読まれている。「講演記録」の加筆の段階で“伝統がcatalystとして世界を統一する”と確認したときも、西田の念頭にあったのは化学変化の用語としての“触媒”であったことは疑いえない。

興味深いことは、講演に臨んだ西田が、いずれのテキストからも、「伝統と個人の才能」の、上に見た第一章の終りの一節を配慮していた形跡は認められない。したがって、“伝統がcatalyst”であるという読みは、これを新たな根拠<sup>55</sup>として、さらにのちに、西田の確信にまで高められたと考えられる。

1934年11月の西田は、むしろ、他の一節から導かれた単なる“emotion と

か feeling とかといふ”主観の世界を客観的な世界へと転ずる“the transforming catalyst”に注目していた。そして、“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”と確認したとき、彼は「完全な批評家」の“intellectual activity”への強い関心<sup>56</sup>に支配されていたのである。しかしながら、このことばを西田はのちに繰り返すことはない。

ただし、伝統を触媒とする西田の確信はつづいた。たとえば、1940年3月、『日本文化の問題』では、かつての講演「伝統主義に就て」の骨格が、このように確認される。そして、エリオットのいう“historical sense”は、明確に、西田の永遠の今の自己限定の立場と響きあう。

大なる伝統のみ大なる創造を生むことができる。ティ・エス・エリオットは云ふ、伝統とは受継がれるものでなくして努力して得られるものである、それは歴史的感覺を含んで居る、時と時を越えたものが一つとなる歴史的感覺が人を伝統的にするのであると。過去と未来とが現在に一となり、永遠の今の自己限定として物を創造し行くのが伝統である、所謂カタリストの如きものである。<sup>57</sup>

“historical sense”はあくまでも“歴史的感覺”である。“perception”についてはどうか。1941年の「歴史的形成作用としての芸術的創作」である。

伝統と云ふことは、ティ・エス・エリオットの云ふ如く、歴史的感覺とも云ふべきものでなければならぬ。彼は歴史的感覺と云ふのは、過去が過ぎ去つたと云ふことのみならず、過去が現在して居ると云ふことの知覚を含んで居る、それは永遠なるものと移り行くものとの全体の感覺であると云ふ。要するに過去未来が現在に同時存在的なる絶対現在の自己限定の立場を意味するものでなければならぬ。<sup>58</sup>

“perception”は“知覚”である。「要領筆記」の、“伝統は私に対して表現する、それを覚知パーセプトするときに、感覚センスによつて感じる”という記述は、この日、1934年11月25日の西田のエリオット理解の正しさをとどめていた、ということが出来る。この“伝統”を、“形なくして形あるものを形成する無限の空間”と置き換えれば、西田の見るゲーテの世界の背景となる。ただし、エリオットのいう“感覚センス”は、この空間を歴史的実在の世界へ誘うものであった。

“知覚”としての“historical sense”は、“歴史的感覚ヒストリカルセンス”でなければならぬ。ただし、「要領筆記」は“歴史的意識ヒストリカルセンス”とした。“感覚”と“意識”は異なるのだ。なぜこのような表記がなされたのであろうか。記者あるいは編集者は、はからずも、この頃のエリオット理解をそのテキストに投影していたのである。わたしたちは、講演「伝統主義に就て」の周辺に眼を向けねばならない。

## 注

- 1 本稿は、拙稿「西田幾多郎『伝統主義に就て』読む一戦前の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を基に展開される。この稿を「前稿1」と略記する。注記の原則など、これに準ずる。  
副題の“歴史の感覚”はエリオットの“historical sense”に相当する。“sense”に込められた、感覚、ものを見る眼としての性格を強調したいからである。“彼には哲学の基礎知識もセンスもないのに西田哲学を語るとは!”を用例とする、“センス”の意でもある。西田のエリオット理解では、歴史の“意識”ではなく“感覚”であったことが本稿で明らかにされる。
- 2 西田幾多郎「伝統主義に就て」『全集』14, 371頁。引用にあたっては、「講演記録」あるいは「追記」と明示し、頁を記す。
- 3 西田幾多郎「文責在記者」『伝統主義について(1)』[要領筆記]『大阪朝日新聞』1934年12月4日。この引用例のごとく、このテキストにはルビが付されている。以降、引用にあたってルビを省略することがある。上注2とともに、テキストの問題、さらに、それを断片的な言及から検討する本稿の方法については、「前稿1」165-8およびその注13を参照。
- 4 F. N. 「第六回日本英文学会大会」『英語青年』72:8 (January 15, 1935), 29.

些末なことだが、この記事によれば講演論題は、『大阪朝日新聞』と同様、「伝統



主義について」であり、講演は“二時半より”行われた、とされる。いずれも、『英文学研究』の「日本英文学会第六回大会記事」（「前稿1」注6）と異なる。

『英語青年』の記述は講演の一般的な印象を伝えている。西田は「弁証法的な一般者としての世界」の延長上に立って、 $A \equiv E$ を成立させる媒介者Mの世界をめぐる弁証法を語りなおしていたのである。本稿ではこの弁証法の詳細に敢えて立ち入らないことにする。

西田はまた、「講演記録」の加筆と「追記」の執筆をはじめめる頃、すなわち、1935年1月7日から3日間にわたり、上記「弁証法的な一般者としての世界」の“大体の要点といふやうなこと”を、信濃哲学会のための講演「現実の世界の論理的構造」で語っている。この講演については、『全集』14、214頁以下を参照。

- 5 西田幾多郎「ゲーテの背景」『続思索と体験』『全集』12、138頁。執筆は1931年12月。この稿の引用は本文中に頁を記す。
- 6 西田幾多郎「私の『人格の世界』について」『全集』13、134頁。初出は『信濃教育』、1935年7月。

永遠の今の自己限定を、深瀬基寛の戦後のことばを借りて、“現在が過去を否定することを必須の条件として、しかも過去が逆に現在を否定的に現出せしめるといふ関係”といい換えることができる。深瀬はつづけて記す。“この問題の解決は哲学の方面ですでに西田哲学の功績に属するものであり、今更反復する必要はないと思ふのですが、エリオットの場合もこれに属する思想がその根底にあるものと見なければなりません。晩年の西田博士がエリオットの思想に非常な興味を有つてをられたことは博士自身の口から直接承つてをります”と。参照、深瀬基寛「エリオットの新しさについて」『ポエジイ』第8輯[エリオット研究特輯](1949年6月)、105。

- 7 ゲーテの作品は原文で引用されているが、“An den Mond”は片山敏彦訳「月にささぐ」と山口四郎訳「月に寄す」を参照し、“Eins und Alles”は田口義弘訳「個と万象」『ゲーテ全集』1（潮出版社、1979）、326頁を借用した。
- 8 西田によれば、詩は“直観の所産であり、詩人の本質は直観にある”が、ゲーテの場合、詩の他に、物理学批判はもちろん、生物学や色彩の研究についても“芸術的直観の力”(144)が働いていた。他方、1932年の三木清は、ゲーテの自然科学の探求がその芸術観と歴史観とに關連するという。唯物的史観である。「ゲーテに於ける自然と歴史」『三木清全集』2、334-383頁を参照。
- 9 手塚富雄訳『ファウスト 悲劇第二部』(下)(中公文庫、1975)、268頁。つぎのファウストの台詞は西田にはないが、筆者が論旨の展開上必要としたもの。手塚訳224頁から、読点を省略して借用。
- 10 ゲーテの東洋への関心に触れて、「ゲーテの背景」はこのように結ばれる。

真の歴史とは未来から過去に向つて動くものの逆流でなければならない、歴史は永遠の今の中に回転しつゝあるのである。歴史が永遠の過去の内に消されると考

へられた時、すべてが永遠の影としてギリシヤ文化の如きものが考へられるであらう。之に反し歴史が永遠の未来の中に消えると考へられた時、すべてが永遠への途としてキリスト教文化の如きものが見られるのであらう。併し歴史が永遠の今の限定として、過去も現在に於て、未来も現在に於て消されると考へられる時、すべてが来る所なくして来り去る所なくして去る、有るものは有るがまゝに永遠である。我々の争まれた東洋文化の底にはかゝる思想の流が流れて居るのである。(149)

講演「伝統主義に就て」においても、ギリシヤ文化とキリスト教文化は、伝統の問題と関連して採り上げられる。たとえばギリシヤ文化について「講演記録」では、

伝統と云ふ以上古代を考へ、古典的なる時代を考へる。しかしギリシヤでは時間と云ふものが積極的な意味を有してゐない。世界は $A \equiv E$ の $M$ として矛盾の統一として成立するとするならば、ギリシアの世界は主として空間的であつて、時間は空間の中に含まれてしまつてゐる。かくしてギリシアの世界は動かぬものとなり、従つてそこには伝統といふものの働きがない。(381)

また、「東洋文化の底」にある“思想の流れ”が、後注21の「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」と響きあっていることに注意。

- 11 佐藤清「ワーズワースとキーツ」『ジョン・キーツ研究—特に詩作の心理に関連して—』(1936年4月;南雲堂, 1977年増補版), 9; 8頁。それぞれ, “negative capability” と “a wise passiveness” の訳。

石田憲次は「文学に於ける個性の問題」『信仰告白』(研究社, 1937年5月), 186頁以下に、キーツやワーズワースに言及し、個性をめぐる“女性的要素”とカーライルなどの“男性的要素”を論じている。初出は『*Albion*』2:1, 1934年7月。

エリオットの“Impersonal theory”には、本稿では、石田の“消滅”(196)を借用する。キーツとの近親性は、Herbert Read, *Form in Modern Poetry* (1932), p. 38 が指摘し、エリオット自身もその“negative capability”について、*The Use of Poetry and the Use of Criticism* (1933), p. 101で検討している。このことについては、拙稿「Impersonal Theory 再考—二つの精神をめぐって—」『主流』35(1973年9月)を参照。

なお、1932年の三木は“ゲーテの根本思想を表はすに最もふさわしい”ものを、“母たち”とする。それは“永遠に現在のなもろものイデア”であつて、“直感的なものとして表はされ”ている。“母たち”は、同時に、“孕むもの、産むもの、生産的なものの象徴”である。三木の歴史のモデルは自然にあつた。「ゲーテに於ける自然と歴史」, 359-60頁を参照。

- 12 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。初出は、1929年9・10月。
- 13 同上, 398頁。同じく、西田幾多郎「『理想』編輯者への手紙」『全集』13, 138頁も参照のこと。初出は1936年5月。以下のとおり。

固より歴史哲学には種々の歴史哲学があり、すべてが単にそれだけのものといふのではないが、要するに、真に自己がその中に居て、その中から見るといふ立場から考へられた歴史哲学ではない。私はカント哲学の立場からは、歴史的實在の世界といふものは考へられないと云ふのは此故でございます。之に反し、歴史的唯物論と云つても、その物質といふものが何処までも对象的に考へられるのみにて、意識を唯映すと考へて居る。それではやはり主観といふものが何処までも外に残るではないか。

- 14 西田幾多郎「『理想』編輯者への手紙」, 138頁。これは「前稿1」163にすでに引用した。
- 15 西田幾多郎「私と汝」『全集』6, 418頁。初出は1932年7月。これは、書き下ろしの「永遠の今の自己限定」とともに、「無の自覚的限定」(1932年12月)に収録。  
引用文はつづいて、“そこに絶対無の自覚的限定としての歴史の實在性があるのである”と結ばれる。ただし、以下の言及では、“絶対無の自覚的限定としての”を省略して“歴史の實在性”とした。西田哲学の用語は控えめに使いたいからである。
- 16 同上, 398頁。
- 17 同上, 399頁。西田の“絶対無”の哲学においては、何らかの媒介を必要とせず、絶対に結びつかぬものが結びつく。それは、いわば“自覚”の極みにおいて、あるいは“弁証法的直観”において、無媒介に、あるいは、媒介するものが場所を持たぬ、いわゆる“無の場所”において、可能となる。
- 18 本稿, 33頁および39頁に引用する「講演記録」(379;378)を参照。
- 19 西田幾多郎「知識の客観性」『続思索と体験』『全集』12, 158-9; 158頁。初出は1932年2月。この書き物については、「前稿1」172-4ですでに検討した。
- 20 同上, 163頁。
- 21 西田幾多郎「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」『哲学の根本問題続編(弁証法的世界)』『全集』7, 429頁。執筆は1934年9月。
- 22 同上, 446頁。つぎの一節、西田幾多郎「序」『働くものから見るものへ』『全集』4, 6頁を参照。その末尾である。日付は、1927年7月。  
形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年来我等の祖先を孕み来つた東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私とはかゝる要求に哲学的根柢を与へて見たいと思ふのである。  
西田の哲学的立場は、いわゆる“日本文化の問題”と密接に結びついていた。
- 23 対談「哲学と宗教と文化の結び付に就て」(1932年6, 7月), 「日本文化の特質」(1935年10月), 講演「日本文化の問題」(1938年4・5月)など。「宗教・哲学・文化の諸問題について」(『西田幾多郎年譜』『全集』19, 691頁)は、三木清「西田先生との対

話』(角川文庫、1950)による標題と思われる。

24 田上元徳「文学的伝統について」(於日本英文学会第六回大会)要旨。「前稿1」注29(185)参照。

25 T. S. Eliot, "Tradition and Individual Talent," *Selected Essays* (Faber, 1932; 1951), p. 14.

26 奇妙なことに、西田の最も基本的な立場であるこのことは「講演筆記」にはない。“永遠の現在の自己限定”が確認されるのは「追記」(383,384)である。

27 「伝統主義について」の「要領筆記」は3回に渡って連載された。ここでは、連載番号とその見出しを示す。第3回は見出しがないので、副標題を採用する。

28 西田が『善の研究』の「序」にいう、“純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい”という基本的な立場を確認しておこう。あまりにも有名な一節だが、西田の用語“パーセプション”の意味を確認するため、また、エリオットのいう“thought=experience”に西田が激しく共鳴した様子を推測するためにも、引用に値しよう。

経験するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄て、事實に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に経験といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に経験其儘の状態をいふのである。例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。これが経験の最醇なる者である。(『全集』1, 9頁)

ただし、この純粹経験によって捉えられる世界はどこまで主観を越えることができるか、という重大な課題があった。すなわち、1936年の改版にあたって西田が記したように、純粹経験の立場は“意識の立場であり、心理主義とも考へられる”のである。彼は、永遠の今の自己限定によって私が世界に包摂されるように、純粹経験を世界のなかに位置づけるという大転換を行ったのである。かつて“直接経験の世界とか純粹経験の世界とか云つたものは、今は歴史的事實の世界と考へる様になつた”と記すのはその意味である。したがって、“パーセプションが成立せねば世界は成立しない”のであり、“世界が成立する事は perception が成立する事”なのである。

29 「前稿1」176以下を参照。なお、特別講演に先立ち西田を紹介した石田憲次はマルクス主義的弁証法と文学における実践を採らなかつた。石田が理想とする実践は、エリオットのいわゆる“個性消滅”の立場と響きあっていた。このことについては、別稿で検討する。

30 福原麟太郎「英文学新講(14)」『英語青年』70:11(March 1, 1934), 364.

31 「要領筆記」では、つぎのとおり。

絶対に対立する過去の世界は現在の世界に対して私に対する汝となる。主観的世界(こゝでは現在)は客観的世界(過去)に対して「私と汝」の関係にあり、それは表現によつて結合される。(2: 矛盾の結合と表現)

- 32 省略部分は、“(Eliot が ‘Hamlet’ に於て云つて居る様な)”である。“そこに詩人の perception があり、詩に corresponding object がある”と記すとき、西田は“objective correlative”の理論を念頭にしているのである。

The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an “objective correlative”; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that *particular* emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked. (“Hamlet,” *Selected Essays*, p. 145.)

エリオットによれば、“external facts”は“sensory experience”として把握されねばならない。この“経験・experience”は“直接経験・immediate experience”と同等である。対応する外の世界が作品に書き込まれることによって、その経験が直接に喚起されるのである。この客観的相関物の理論の背景にあるエリオットの直接経験の立場は、西田によって、見抜かれていたのである。

- 33 Cf. T. S. Eliot, “Tradition and Individual Talent,” p. 18.

The mind of the poet is the shred of platinum. It may partly or exclusively operate upon the experience of the man himself; but, the more perfect the artist, the more completely separate in him will be the man who suffers and the mind which creates; the more perfectly will the mind digest and transmute the passions which are its material.

ここに繰り返される“perfect”に注意。この“the perfect poet”像は、“the perfect critic”と対なのだ。つぎの引用も、p. 18.

- 34 T. S. Eliot, “The Metaphysical Poets,” *Selected Essays*, p. 287.

- 35 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」『哲学論文集 第二』『全集』8, 443 頁。初出は『哲学研究』(252-254号), 1937年3-5月。

- 36 “自覚的なもの”については、すでに引用した西田幾多郎「一般者の自己限定」『一般者の自覚的体系』『全集』5, 398 頁を参照。

- 37 輪島士郎「補章 T・S・エリオットと西田幾多郎」『T・S・エリオットの詩と真実』(高島出版, 1988年), 231 頁以下。純粹/直接経験については、236 頁以下を参照。初出は、1975年4月。

- 38 エリオットの文芸批評には、直接経験の立場を投影した発想が折々に見受けられる。のちに言及する例の他に、一例をあげる。

Intelligence [of Mr. Lewis]. . . is united with a vigorous physical organism which interests itself directly in sensation for its own sake. The direct contact with the senses, perception of the world of immediate experience with its own scale of values, is like Dostoevsky...

(T. S. Eliot, "Tarr," *Egoist* [Sept. 1918], 105)

1933年4月、すでに矢野峰人は、ウィンダム・ルイスへのエリオットの特異な切り口に注目していた。前後関係が必要なので少々長い引用となる。矢野峰人「現代英文学研究資料(4)」『英語研究』26:1 (April, 1933), 20.

Dostoevsky に於ける“lack of conscious selection”に対し、Lewis は“impressively deliberate, frigid”であり、彼の作中人物に対する興味は全然 intellectual であるが、この intellectuality たるや彼特有のもので、“frigid”といふよりも“inhuman”といふ方が当てて居る。而して、この intelligence が彼にありては、“a vigorous physical organism which interests itself directly in sensation for its own sake”と結び附いて居る。その上、更に、重要な要素として、露仏の作家に見られないものが入り込んで居るがそれは“Humour”であると言つて、English Humour の特質を説いて居る。ただし、その固有の“intellectuality”の説明、“The direct contact with the senses, perception of the world of immediate experience with its own scale of values”にまで矢野の眼がとどいていないことは仕方がないことであつた。彼の関心はあくまでも文学の特質に向けられていたのだ。

なお、福原麟太郎の序をつけた注釈書『*Tarr* by Wyndham Lewis』(研究社、1935年11月)の存在は、当時のモダニズムへの関心の高さを示しており、興味深い。ただし、福原はエリオットのコメントを見ていない。

39 矢野禾積「Introduction」『*Essays* by T. S. Eliot』(研究社、1935年8月), ix.

40 T. S. Eliot, “The Perfect Critic,” *The Sacred Wood*, p. 1; 8. この定義が Edmund Gosse のものであることは、矢野禾積「Introduction」, xvi で明らかにされた。

41 T. S. Eliot, “The Perfect Critic,” pp. 14-5. つづく引用は、p. 15.

42 「完全な批評家」の“a labour of intelligence”は、「伝統と個人の才能」にいう“[tradition] cannot be inherited, and if you you want it you must obtain it by great labour”と響くところがある。西田は「講演記録」で“great labour”を強調(378; 380)する。加筆にあたってテキストに忠実であろうとしたばかりでなく、同時に、「完全な批評家」の“a labour of intelligence”を重ねあわせていた、とさえ推測される。

伝統論を「完全な批評家」と関連づけて読む例は、すでに深瀬基寛の「Matthew Arnold と現代の批評的精神 II」*The Muse* (1928年11月), 45 にあったことも注意されている。

Eliotはいふ：‘芸術家の進歩は絶えざる自己犠牲である。personalityの絶えざる滅却である。’ ‘詩は感情(emotion)の解放ではない、感情からの脱走である。personalityの表現ではない、personalityからの脱走である。’ ‘この個性の脱却(depersonalization)の意味に於て芸術は科学の状態に近づくものといへる。’ ‘詩の享受の目的は個的感情(personal emotion)の偶然的要素を全部排除した純粹の凝視(contemplation)である。かくて吾々は対象を有の儘に見ることを目的としてArnold

の言葉に一つの意味を見出すことが出来る。而して主として叡智 (intelligence) の作用によるのではなくては神の智的愛 (amor intellectualis Dei) のあの高き視力に到達することは出来ない。’

『Matthew Arnold と現代の批評的精神』は、1928年10月から翌年1月まで、*The Muse* 誌に4回に渡って連載された。同誌には、西田も「訳詩 Mignon の歌一つ」(1928年8月)と「訳詩 Robert Browning, Home-Thoughts From the Sea」(1929年9月)を寄稿していた。

なお、深瀬はつづく段落で、Herbert Read, *Reason and Romanticism: Essays in Literary Criticism* (1926)に収録された“The Nature of Metaphysical Poetry”にも言及している。ただし、彼は自ら序文をつけた注釈書『*Essays by Herbert Read*』(研究社、1935年8月)には、これを収録しなかった。

リードの形而上詩論は、その書物の入手の容易さから、エリオットの“The Metaphysical Poets”よりも早く話題となり注目されていたものと推測される。なお、矢野峰人「現代英文学研究資料(6)」『英語研究』26.2 (June, 1933), 21によれば、「形而上詩人たち」を収めた *Homage to John Dryden* は“1924年 Hogarth Press から出版されたもので、これは我国でも相当流布されてゐるもの故、詳しく述べる必要があるまい”とされている。「前稿1」176以下も、参照。

ただし、1931年11月の岡橋裕「T. S. Eliot の批評的態度」『同志社文学』5:1(34-54)は、リードの *Reason and Romanticism* とともに *Homage to John Dryden* を手に(34; 48)しながら、その重要性にまだ気づいていない。1932年秋の児玉実用は「Metaphysical Conceit に就て」『同志社文学』(20-39)で、H. J. C. Grierson, *Metaphysical Lyrics and Poems of the Seventeenth Century* をテキストとして形而上詩の具体的な考察を行っていたが、関心はむしろリード(34)にあり、その書評であった肝心の「形而上詩人たち」のエリオットについて(31)はまだ十分に読まれていなかった。

43 つぎの箇所を参照。下線を施す。

エリオットは、人間は超越的な神聖なものでなければならぬといふ。伝統に對するものにおいて私が歴史的人間となる。それを人間の本質と考へる故に、人間は超越的なものでなければならぬといつてゐる。単に主観の考へだけでは伝統のない主観・客観の統一から見られないものに過ぎない。この伝統において感情と叡知とが結びつけられて行くものであると考へてゐる。(3: 叡知的活動性)

この人間観は、“The Humanism of Irving Babbitt”や“Second Thoughts About Humanism”の、エリオットの立場と関連して考へられていた。「講演記録」で上に相当する表記に、下線を施す。

尚ほ Humanism も伝統のない主観的世界と考へられてゐる。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、自我を抜けたに過ぎない内在的世界である。Eliot が Babbitt に飽き足らないのもここ

にあるのである。Eliotの考へでは、それでは真に divine なもの transcendent なものによつて世界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ぬ。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。かくして真の詩と云ふものも伝統の上に立つて、主観的な feeling, emotion を統一して行く処に成立するのである。(382)

- 44 西田幾多郎「叡智の世界」『一般者の自覚的体系』『全集』5, 123頁。初出は1928年10月。“叡智の世界”の包摂構造については、以下を参照。

判断的知識が一般者の自己限定であるとするならば、我々が何物かを考へるには、一般者が自己の中に自己自身を限定すると云ふことがなければならぬ。私は一般者に三種の段階を区別することによつて、三種の世界といふ如きものが考へられると思ふ。判断的一般者に於てあり、之に於て限定せられるものが、広義に於て自然界と考へることができ、判断的一般者を包む一般者、即ち判断的一般者の述語面の底に超越するものを包む一般者(即ち自覚的一般者)に於てあり、之に於て限定せられるものを意識界と考へることができる。更にかゝる一般者を包む一般者、即ち我々の意識的自己の底に超越するものを包む一般者に於てあり、之に於て限定せられるものが叡智の世界と考へられるものである。(123頁)

- 45 ただし、「講演記録」は、このようにつづく。「要領筆記」の“歴史の根底が伝統としてあらはれる”その構造を、西田はここに敷衍したのである。“M”については、後注47を参照。

過去は単に縦にあるのではなくして横にある、現在と同時にあるからであります。縦に過去から働くこと云ふ事は横に世界が拡がる事である。M<sub>1</sub>M<sub>2</sub>M<sub>3</sub>はいつもすべてを包む大きなMの内て成立する、現在もそこから成立するのである。それが世界を成立させてゐる伝統が現はれる事である。過去が變つて行く事であり、又一つの伝統に結ばれる事である。かうして伝統が働いて行くのであります。(380)

- 46 西田の念頭にあったのは『荒地』である。その方法は、「伝統と個人の才能」と響きあっていた。

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。Eliotの狙ひ所はここにあるのであらうと思ふ。Atthis, Adonis, Osirisの祭は偉大なる歴史的生命的 revival を意味するのである。そこに世代から世代への無限なる歴史的生命的発展の意義が含まれて居る。歴史的生命的の世界は単に連続的に直線的に発展して行くのではなく、いつも永遠の現在の自己限定として世代から世代へと発展して行く。そこに過去未来が現在に同時存在的といふ意味があるのである、Eliotのホームから今日までの文学が simultaneous order を構成するといふ所以のものがあるのである。自然主義や主観主義に禍せられた現



代はかかる伝統的統一の失はれた世界である。*The Waste Land* はかかる現代の意義を歌うたものではなからうか。Richards は「観念の音楽」といふが、それは世代のシムフォニーでなければならぬ、歴史に於ける現代の意義を示すものでなければならぬ。(384-5)

“世代のシムフォニー”とは、世代とともに移り変わる世界が、伝統を“catalyst”として、同時に存在し、歴史的現在の世界となることである。西田の立場からは、“観念の音楽”ではありえない。もちろん、意識の流れの手法を見ることもありえない。「前稿1」注15を参照。

47 「要領筆記」では、つぎのとおり。

絶対の「とき」(E)の絶対的空間(A)との同一( $A \equiv E$ )であり、これを「媒介者」(M)とすればそれが世界の根本的構造である。(1:世界の構造)

48 “catalyst”の言及は、同じく「追記」に、さらに一例がある。ここで、“歴史的世界を構成するもの”と呼ばれるものは、もちろん“伝統”の意である。

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ろう。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ぬ。そこに catalyst としての伝統といふものが考へられるのであろう。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。(385)

49 深瀬基寛『英国の社会的批評』(英語英文学刊行会)[英語英文学講座第10回配本](1934年3月), 17頁。引用文の付点は原文のまま。

50 T. S. Eliot, “Tradition and Individual Talent,” p.18.

51 深瀬基寛『英国の社会的批評』, 17頁。もちろん本稿は、西田がこれを読んだ、あるいは参考にした、というのではない。むしろ、西田哲学の影響を見るべきであろう。なお、深瀬は、少し後に記す。“エリオットの場合では作者と作品間の関係は非連続の関係であつて、連続関係は作者を離れ他の詩人との間に成立する。作品と作品との関[マ]に生ずる伝統主義である”(17-8)と。同種の発言は、彼の戦後の書き物にも連なる。“一つの作品の価値が他の作品の価値から因果的に引き出されて来るといふのでなくして、一つの作品はどこまでも独立した価値の個性に終始するものであると共に、その個性の発する所以は、作品と他の作品とが非連続的に結びつく状態、つまり伝統の状態にあることと決して別のものではないといふ思想です”と。参照、深瀬基寛「エリオットの新しいさについて」(1949年6月), 104.

52 T. S. Eliot, “Tradition and Individual Talent,” p.17. つづく引用も同頁。

53 西田幾多郎「種の生成発展の問題」『全集』8, 515頁。初出は、『思想』(182), 19 37

年7月。

54 西田幾多郎『人間の存在』『全集』9, 64頁。初出は、『思想』(190), 1938年3月。

55 この頃、西田はあらためてエリオットを読み直したと推測される。深瀬基寛『ティ・エス・エリオット』は、1937年6月の出版であり、「前稿1」注35にあげた、その9月の佐藤清『T・S・エリオット詩・研究』も、刺激となったかも知れない。

「人間の存在」につづく、1938年4月27日から5月にかけて3回にわたる月曜講義講演記録、「日本文化の問題」『全集』14, 399-400頁では“触媒”が確認される。

一体歴史は過去から未来へ動く事と考へられてゐるが、実は現在から過去を考へてゆくもので伝統もそれに従つて動いてゆくものである。この点に関するT・S・エリオットの考へはなかなか面白い。彼によれば伝統は過去のものでなく、現在に生きて動いてゆくもので、過去と未来とが現在で統一して行くことと考へて居る。それは何もしないものではあるが、それがなければ現在を繼めて行くことの出来ぬものである。化学で或るものと他の或ものと化合する時、何か別のもの、触媒があると容易に化合する、それは何の働きもしないが、それがあれば化合し易い、さう云ふものが伝統と考へられて居るが非常に面白いと思ふ。(注：繰返し記号は平仮名とした)

この1938年春、西田がつけて語るように、“我々日本人が直線的な文化に育つて来て、外の世界的な文化にぶつつかつた今日、どう云ふ風にして世界文化を消化摂取するか、又世界文化に対してどんな態度をとるか、之が今日我々の「日本文化の問題」となつて居る”(400)状況があった。また、この講演に際して配布された資料「学問的方法」の末尾に記すように“日本の事物を研究することが日本精神であるかの如く考へられ、日本的な物の見方考へ方に日本精神があると云ふことが忘れられて居る”(『全集』12, 394頁)状況も思い出さなければならない。前年1937年7月の「日支事変」勃発について、この年2月、国家総動員法が成立した。

56 西田がここから敷衍した“contemplative activity”は、明らかに“実践”と対照的に用いられていた。たとえば、三木清「ヘーゲルとマルクス」『唯物史観と現代の意識』(1928年5月)『三木清全集』3, 144頁によれば、

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、従つて回顧的であり、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え得るものは、観想でなくて却て実践である。

57 西田幾多郎『日本文化の問題』『全集』12, 378-9頁。初出は、岩波新書、1940年3月。長くなるが、つづく箇所を示す。翌1941年月の「国家理由の問題」のテーマが予測されよう。

(略)創造に於て、人間は何処までも伝統的なると共に、過去未来と同時存在的なるものに、即ち永遠なるものに、何物かを加へるのである。新しく創造せられるものは、過去のものに同時存在的に生ずるのである。そこに真の人間の自由があるのである。創造に於て、人間は過去を受けると共に過去を変ずると云ふことができる。伝統と云へば、人は直に唯一の源と云ふものを考へる。併しそれは死せる伝統を考へることに外ならない。創造的な真の伝統ではなくして、抽象的概念に過ぎない。絶対矛盾的自己同一の世界の自己限定として、そこに無数の伝統が含まれておかなければならない。而して生きた伝統は矛盾的自己同一として、伝統と伝統とは何処までも結合し行くものでなければならない。而して一つの偉大なる伝統が形成せられるものでなければならない。唯、創造に於て、異なる伝統と伝統とが結合するのである。歴史的形成力として、歴史的空間に於て、何処までも民族と民族とは相対立する。然らざれば歴史的形成と云ふことはない。併し単なる力の対立は闘争であり、相互の自滅である。創造に於て一となる所に、人間があるのである。そのかぎり民族が国家として道徳的主体であるのである。国家は単なる道徳的当為ではなく、ランケの云ふ如く道徳的エネルギーでなければならない。単なる権力でもなければ、単なる精神でもない。(379)

“歴史的感覚”の用例は、他に、「歴史的形成作用としての芸術的創作」『全集』10, 224-225頁。初出は、『思想』(228;229), 1941年5, 6月。

何処まで行つても伝統と云ふものなくして社会はない。伝統とはエリオットの云ふ如く歴史的感覚である。現実の世界はいつも伝統的形成と物質的環境との闘争である。

58 西田幾多郎「歴史的形成作用としての芸術的創作」251-2頁。一節はこのようにつづく。“時局”が言及されていることに注意されたい。

今日人は民族を基体として働くこと云ふ。民族を基体として働くこと云ふことは民族の歴史を基底として働くことであり、それは伝統的に働くこと云ふことでなければならない。(252)

## Synopsis

### A Reading of Nishida Kitaro's Lecture, "On Traditionalism": His Understanding of T. S. Eliot's "Historical Sense"

Akira Nakai

The present paper, following the introductory part sub-titled "In Its Context of the Understanding of T. S. Eliot in Pre-War Japan" (No. 68), is devoted to a comparative reading of the lecture texts: a summary version appeared in the *Osaka Asahi Newspaper*; a lecture note taken and prepared by Masaaki Kousaka which had undergone Nishida's revision; and an additional comment by Nishida himself. The latter two make the standard text of "On Traditionalism" included in the *Complete Works of Nishida Kitaro*. With this text, the revised lecture note in particular, however, there are difficulties in tracing Nishida's arguments. His insertions of words, phrases and even new sentences complicate the arguments: the English words scattered among the Japanese text, "intellect" for example, do not appear to have any special significance. Comparison with the summary version, though it appeared without his authorization, will enlighten as to some of his initial wording and trains of thought.

"Perception," the key word repeated in English, is almost equivalent to "pure/immediate experience," which had been Nishida's basic philosophical stance since his *Zen no Kenkyu (A Study of Goodness)* early as in 1911. Problem with this immediate experience, however, is that it tends to end up as *my* experience/world because of its subjective bias. What Nishida did in his later years preceding the lecture was to see the self in terms of the world.

Thus, where there is perception there is one world, the identity of subjective- and objective worlds. Perception is also time-perception. Past, present, and future are phases of eternity: “the eternal now” \* embodies the identity of present/the temporal and eternity/the timeless. The identity/co-existence of time is, in turn, the perception of the world where worlds in opposition meet immediately without any medium. It is quite natural for Nishida to find his echo in Eliot's historical sense, “which involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence.”

The remarkable thing about his understanding of Eliot is that Nishida detects a hidden link between the time perception he shares and the sensibility of poets which, as Eliot deplors elsewhere, suffered its “dissociation” after the 17th century. To Nishida, the dissociation means that of perception, as well as that of the world, for the identity between absolute contradictions, or “continuity of discontinuity,” was the scheme of his dialectic.

The reader is embarrassed when Nishida puts special emphasis on the definition of poetry as “the most highly organized form of intellectual activity,” which Eliot denounces, or when Nishida asserts that tradition, “as a catalyst,” unites the worlds in absolute contradiction. In his understanding, the intellect, or the “contemplative activity” as he glosses in the revised note, is an activity which enhances perception to attain the divine/transcendental order. The world established here and now along with perception is a world in the context of history, and it is tradition that gives order to the worlds which change from generation to generation. Tradition is not a medium but a catalyst, since in Nishida's dialectic things in absolute opposition are to be identical without any medium. Detailed comparison of the three texts illustrates that his catalyst theory of tradition, to be repeated in his later writings, came to light when Nishida was revising the lecture note.

The summary version of the lecture retains Nishida's original words. Most important among them is "historical sense," given in English. He rightly understood this sense as sense-perception. And yet the Chinese character, with small *kana* "hisutorikaru-sensu" printed alongside, reads "rekishiteki ishiki," meaning "historical consciousness." This discrepancy in the text happens to reflect the general understanding of Eliot's historical sense in the period around his lecture in 1934. Sense is not consciousness, but with the emergence of Marx/Hegelian historical consciousness even the readers of Eliot were influenced even when they did not hold belief in its political stance. It should be noted that "practice" was another jargon to accompany. As to the attitude to history, Kiyoshi Miki, one of the most influential proponents of historical consciousness and its practice, gives possible alternatives in 1928: "Kontemplativ" to the past and "praktisch" for the future. In the context of thoughts of the time, the "contemplative activity" Nishida reads into Eliot was in fact an antithesis to historical consciousness prevalent among intellectuals. Another reading of the lecture to follow will include some references to the general trend in Eliot study during this period.

\*V. H. Viglielmo's translation of "eien no ima." His brief account on Nishida's philosophy in *The Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan) is recommended.