

ダンテへの回帰*

村田俊一

〈序〉

エリオット (T. S. Eliot) のダンテ (Dante Alighieri) に関する最初の評論はもともとヘンリー・ドワイト・セジウィック (Henry Dwight Sedgwick) のダンテ入門書の書評として書かれた1920年の『『精神的指導者』としてのダンテ』 (“Dante as ‘a Spiritual Leader’”, *The Athenaeum* [2 April, 1920]) であった。エリオットがこの書評の拠り所としたのは彼がハーヴァード大学で読み修得した本、つまり、エリオットが「哲学」と「詩」について考える理論を刺激し、1926年トリニティ・カレッジで行った『クラーク講演』 (“The Clark Lectures”) の中心的な文書になったジョージ・サンタヤーナ (George Santayana) の『三人の哲学的詩人』 (*Three Philosophical Poets*, [1910]) の本である。¹ 実際、このようなことは『クラーク講演』の中でエリオットがサンタヤーナの枠組みを修正して「かりそめに分けた三つの哲学詩の三つの型」を提示しているところに窺い知ることが出来る。このようなサンタヤーナに関するエリオットの発言は、その後1930年の「韻と理性、ジョン・ダンの詩」 (“Rhyme and Reason, The Poetry of John Donne,” *The Listener* [March 19, 1930], p. 502) に見られることであるが、『クラーク講演』を編集したシュハード (Ronard Shuchard) はこの辺を次のように述べている。

「エリオットは哲学体系に表現を与えた詩人としてのルクレティウス、ダンテ、そしてゲーテに関するサンタヤーナの研究に答えて、哲学的詩人が、実際、苦勞して見付け出そうとしたものは『この体系に相当する完全な詩的等価物—ヴィジョンにおいてその完全な等価物を見つけること』(『聖林』161頁) であるということを実際立たせている。それから彼はダンテの詩は『今まで作られた最も包括的で、最も秩序づけられた情緒を表している』と宣言している (『聖林』168頁)」² と。

シュハードが指摘したヴィジョンにおける「等価物」「秩序づけられた情緒」は、1921年の『タイムズ文芸付録』 (*Times Literary Supplement*) に掲載された評論「形

而上詩人達」(“The Metaphysical Poets”)の中で「思想の直接的感覚的把握」(a direct sensuous apprehension of thought)という理論で提示されたものであるが、この理論はエリオット自身この評論の中で述べているように「多分、説得するには余りにも短すぎる」³ものであった。この感性の問題が十分な説得力でも示されたのが、1926年の8つの講演からなる『クラーク講演』であった。エリオットはこの講演の中で、ダンテからラフォルグ (Jule Laforgue)、コルビエール (Tristan Corbière) までの形而上詩の伝統を取り扱い、詩の型の特徴を「感覚を一瞬間、抽象的思考によってだけ普通に達せられる領域に高めて行くか、あるいは、他方、肉の痛々しいあらゆる喜びで、少しの間、抽象性を纏っている」ものと規定し「この詩の顕著な手本はもちろんダンテ」であると述べている。⁴

このようにエリオットにとって、ダンテは、早い時期からエリオットが詩に於ける「形而上派」を模索する拠り所となったものである。一方、エリオットが念頭に置いている詩人達の背後にはいつも「哲学と神秘主義」があった。⁵このことを考えるなら、ダンテの時代、人間が至福に達する神秘主義は「知性」を通してである⁶ということ忘れてはならない。エリオットが『四つの四重奏』(Four Quartets)の中で、ロマン主義的心理的要素を孕む十字架の聖ヨハネ (St. John of the Cross) の神秘主義を匂わせながらも、この詩の最終行で「火と薔薇は一つである」(the fire and the rose are one [“Little Gidding” V])というダンテの「知的」な神秘主義で締め括っているのは彼にとってダンテの存在が如何に大きかったかと言うことを示す証左でもある。

『クラーク講演』で展開されたデカルトを転換期とした「知性の崩壊」⁷ (disintegration of the intellect) は、この二つの神秘主義に対する考え方と係わり合いながら、あの有名な「感性の分離」(a dissociation of sensibility) を促すことだけでなく、エリオットが第三講演でレミ・ド・グールモン (Remy de Gourmont) の『ダンテ、ビアトリーチェ、そして恋愛詩』(Dante, Béatrice et la poésie amoureuse)の中で見た14世紀の愛の感性の崩壊の問題にも係わって来る問題でもある。しかし、一方、エリオット自身の初期から後期に至る詩作品を検討して行くなれば、改宗を境にして、逆に時代を遡ってデカルト以前の統一されたダンテを中心とするラテン中世に収斂されていることが分かる。エリオットが改宗したのが『クラーク講演』の後であるということを考えるなら、彼がヨーロッパ思想史の中に見たデカルトの転換期は、実は「感性の統合」を目指すエリオット自身の個人的な精神史の中で、ヴィア・メディア (via media) に対する考え方と相まって、歴史を遡る転換期でもあっ

たのである。小論ではエリオットが『クラーク講演』で見たヨーロッパ文学思想史の一端を検討しながら、それを彼の詩作品の中で考察することである。

I

エリオットがダンテと形而上詩の比較対照に触れたところは、彼がジョン・ミドルトン・マリー (John Middleton Murry) にクラーク講演の候補者に推薦された1924年、マリーへの返信の中で「私が切望していることは、もし受け入れられるならば、17世紀の形而上詩人達（詩人だけでなくケンブリッジ・プラトニスト）を取り上げ、彼らをダンテとその一派（グィード、チノーなど）と比較対照することです」⁸ としたためたことに見受けられるが、この比較対照はその後1925年マリオ・プラッツ (Mario Praz) の『英国における17世紀主義とマリーノ風の詩』 (*Secentismo e Marinismo in Inghilterra: John Donne — Richard Crashaw*) が出版された時、『タイムズ文芸付録』がエリオットにこの本の書評を依頼した時にも見られる。エリオットは、早速、その当時リバプール大学の専門課程の講師であったプラッツに手紙を書き、この本に関する自分の情熱を記し、その年「ダンとクラッシュォウに関するイタリアの批評家」 (“An Italian Critic on Donne and Crashaw”) という題で書評を書くことになったが、その中でダンとダンテの時代の形而上詩人に触れながら17世紀と13世紀の宗教の違いについて次のように述べている。

「誰も [プラッツ] ほど17世紀と13世紀の宗教の間の大きな違いに気づいてはいない。それは心理学と形而上学の違いである。ここで、プラッツ氏は、また、イギリスのダン批評で目につく欠点であったものを埋め合せることが出来る。つまり、ダンと、ダンテの時代の形而上詩人達との比較である。これは、彼が軽く触れただけで、もっと詳しく調べてほしかった要点である」⁹と。

このように書いた1ヶ月後、エリオットはハーバート・リード (Herbert Read) に次のように書いている。

「私の考えは簡単に言うと、13世紀——文学形式においてダンテ——を私の目印として取り、それに続く歴史をその統合の崩壊の歴史として取り扱うことである——この崩壊は、知識の増加と、その結果として生じる注意の散漫のために避けられないことであるが、この崩壊と共に多くの望ましくない特徴をもたらしている。崩

壊は、世界が別の瞬間に新しい秩序に結晶化させた時、世代の一つの形態として取り扱われ得るものであるが、あらかじめ予知しない現在の歴史家が、その崩壊を部分的に腐敗の歴史として認めなければならないものである。すなわち、17世紀の詩を13世紀の視点から考え批評することである¹⁰と。

このように考えるならエリオットが『クラーク講演』でなそうとしたのは、プラッツに対して「もっと詳しく調べてほしかった」といった物足りなさを自ら埋め合わせるためであったかもしれない。エリオットはダンテを目印として、ヨーロッパ精神史を13世紀の「統合」から「崩壊」へと見て行くことになるのである。この変化の様子は『クラーク講演』に於いて「宗教と神学は、形而上学的真理を放棄して、17世紀に心理学の方向で展開¹¹」して行くと述べられている。このような中世的世界観の亀裂はエリオットの『クラーク講演』によるなら「視点における相違」(the difference in point of view)によるものなのである。

「私がここでかなり関心があるのは、視点における相違、つまり、カントが生まれる前の数世紀間に起こった真のコペルニクスの改革、言うならば、古典的スコラ哲学とそれ以降のすべての哲学の間にある真の深淵を特徴づける相違をはっきり定義することです。それがデカルト彼自身の比喩と同じようにデカルトによって、そして、彼自身の比喩によって、世界に印象づけられるのは、デカルトが精神に刻印する『観念』の印象を蠟につけられた封印の跡になぞらえる時、つまり、彼が我々が知っているのは対象の世界ではなくて、これらの対象についての我々自身の観念であるとはっきりと述べる時です。この革命は計り知れないものでした。意味として、つまり、外部世界への指示としての観念の代わりに、突然、精神そのものの内部に、それ故、頭脳そのものの内部のありふれた含蓄によって、存在するようになった新しい世界を持つのです。人間というものは突然、幾つかの頭蓋骨の内部に引き下がるのです¹²

エリオットは、このような「視点における相違」をI・A・リチャーズ (I. A. Richards) が「愛は愛情の対象とは全く関係のない自ずと生まれ出ずる情熱である」と言った考え方に当てはめ、グイード・カヴァルカンティ (Guido Cavalcanti) とリチャーズ氏との間における違いを「根本的に故T・E・ヒューム … が13世紀の範疇と呼ぶものと19世紀の範疇との間の相違、つまり … 存在論主義と心理主義と

呼ぶものとの間の相違で … それは、多分、リアリズムと唯名論との間の古い相違の異なった「形態」である」¹³と述べている。

この辺を、もう少し纏めて言うなら、デカルト以前は、ヨーロッパの精神は比較的統合されていたが、それ以後、感情と思考、主観と客観という形で分裂してしまった。このような歴史観をイメージの立場から述べるなら、17世紀後半に支配的になったデカルト的思考のために、もはや人々は中世的な類比によって認識すること——つまり、知、情、意の各機能が分化する以前の原始的心性である直感に始まる類比的思考 (analogical thinking)¹⁴——が不可能になってきたのである。スコラ的思考方法は、中世的宇宙観の崩壊と共にその存在理由を失い、思考は単なる道具としてかろうじて存在することになる。エリオットの『うつろなる人々』(The Hollow Men)の言葉をもじって言うなら、神において「本質」(essence)と「存在」(existence)が同じであった中世的な宇宙観に亀裂が生じ、その間に「影」が落ちたのである。まさに「デカルトの世界像がスコラの世界像にとって代わったのである。」「デカルト的精神は散文の世界と詩の世界を、よりよくはっきりと分離させる傾向を強め、T・S・エリオットが形而上詩人以後に起こってきたと言っているあの『感性の分離』を促すことになったのである。」¹⁵このように考えるならデカルトの思想はそのまま17世紀中頃以後の英国の文学的歩みに呼応していると考えられるようである。

II

このようなデカルト以降の二元論とそれに続く心理主義は、先程のリチャーズの「愛」に対する考え方に、そして〈序〉で触れた「愛」の問題、そして神秘主義に対する考え方の中でも展開されている。エリオットはレミ・ド・グールモンの『ダンテ、ピアトリチェ、そして恋愛詩』から「14世紀の愛はどんな所有の観念からも免れていた」ことを見抜き、「一般的に、14世紀の文学者達は、結合の感情や感覚というよりも最愛のものを観想することに興味を持ち … 彼らが記録している人達は、最愛のものを観想する人の感情と感覚である」と述べ、カヴァルカンティの最も知られているソネットVII「やって来るこの淑女は誰」(“Chi è questa che vien”)をあげている。この詩は、奇蹟のごとき淑女が神の光がさっと射したかのように通過し、現世の動きを止めて恍惚状態に陥ると、眺めるものは口がきけなくなり、その魂はため息をつく。つまりこの淑女は何処からともなく突然、名も知られず答えが出せない圧倒的な問いとしてやって来る。この美的瞬間の本質に関して、エリオッ

トは「美と威厳を観想中の恋人に及ぼす効果を述べることによって、観想される事物の美と威厳をほのめかす試みだけがある」と述べ「この態度は、プロヴァンスの態度と異なっている以上に、ダンやチェベリーのハーバート卿の態度とかなり異なっている」と指摘している。¹⁶ このような14世紀の「愛」の概念は、エリオットが『クラーク講演』の初めに掲げられた二つのエピソードの一つであるダンテの『新生』(La Vita Nuova)の18章からの一節——「マドンネ、私の愛の目的は、彼女の会釈なのでした、おそらくみなさんもそれを了解されたことと思います。彼女の会釈のなかには、私のすべての願望の目的である福がやどっていたのです」(野上素一訳)——に集約されている。エリオットは、『クラーク講演』の序文で述べているように、自分の主張のすべては『『新生』の解釈と、ダンテの子供時代についての解釈に向けられ「これは十分に展開されなければならない」ものなのであった。¹⁷ 『新生』18章に見られる「会釈」(saluto)は、『新生』第3章にも見られ、エリオットはこれを『灰の水曜日』(Ash-Wednesday)の第2章の原題(Salutation, e vo significando)で言及しているところでもあるが、この18章はダンテが、「愛」の概念に見られる「愛」と「心」の関係をアリストテレス哲学における「形相」と「質量」の關係に相似的なものであると哲学的に説明している個所である。そして、エリオットはこの「愛」の経験を1929年の「ダンテ」論の中で「ダンテが自分に9歳の時に起こった」とする「ある特殊な種類の経験」で「知的であるとともに想像力の産物である経験が一緒になって、或る別なものがそこから生じたそういう種類の経験」なのであると述べている¹⁸。このような経験は前に触れたように言葉の受肉の一形態で¹⁹「感性の統合」の根底を作り上げ、精神と事物が出会う場所を提供しているものなのである。そしてこの経験はフロイト心理学から導かれることのない経験なのである。

もう一つのエピソードは、多分、ミュージック・ホールカラグタイムの歌詞からの引用と考えられる『流行歌』からのもので「誰か私をめっちゃめっちゃにして／運ちゃんを呼んで」という一節であるが、これは先程触れたI・A・リチャーズの「愛」についての観念を論ずることによって『新生』との相違が実質的なものになる。リチャーズにとって愛は善と美と同じように「究極的に欲望から由来した習慣によって我々の衝動のいくつかに与えられた特別なよじれ」²⁰なのである。エリオットが興味を持っているのは、繰り返して言うなら先程の「グイード・カヴァルカンティ」とリチャーズ氏との間の違いは… 13世紀の範疇と呼ぶものと19世紀の範疇との間の相違、つまり… 存在論主義と心理主義と呼ぶものとの間の相違」なのである。

このように、デカルト以前には、ヨーロッパの精神は、愛においても「最愛のものを観想する」という形で統合されていた。それ以後、この統合された精神は、感情と思考、主観と客観といった形で分裂され、愛はリチャーズに見られるように「特別なよじれ」となるのである。エリオットの『クラーク講演』の流れから見るなら、14世紀の「愛」の概念は魂と肉体が二項対立的に考えられることはなかった。この分離は近代に起こった。エリオットはこの辺をジョン・ダン (John Donne) の詩「恍惚」(“The Extasie”) を取り上げることで比較対照している。

ところで、以上のようなダンテの『新生』に代表される13世紀とダンの「恍惚」に表されている17世紀の感性は、エリオットによるなら、それぞれの時代に見られる神秘主義思想にも反映されているということである。エリオットが念頭に置いている詩人達の背景には「哲学」と「神秘主義」があり、それぞれの神秘主義は同じ性質を持っている訳ではなく「神秘哲学による感受性の浸透の種類と度合いにおいて相違がある」²¹ のである。この神秘主義をダンテに限って話を進めるなら、エリオットにとって、12世紀の神秘主義は「古典的、アリストテレスの伝統にあるダンテの神秘主義」で、「16世紀のスペインの神秘家たち——聖テレサ、聖十字架のヨハネ … そして、聖イグナティウス——はデカルトやダンと同じように心理学者で、ルソーと同じようにロマン主義者達」なのである。²² つまり、「聖トマス・アキナスとダンテの神秘主義でもある聖ヴィクトールのリチャードの神秘主義」と「クラッシュウとイエズス会の神秘主義であるスペインの神秘主義」の違いは、前者が「アリストテレス的ヴィクトールのダンテの神秘主義」で「存在論的」「古典的」なものと呼ばれるものに対して、後者は「心理学的」で「ロマン主義的」なものである。²³ このような13世紀の神秘主義と16世紀のスペインの神秘主義の特質の違いについて、エリオットは更に1930年の「韻文思考、17世紀初期詩概説」(“Thinking in Verse, A Survey of Early Seventeenth-Century Poetry”) の中で、次のように説明している。

「13世紀と12世紀の神秘主義は、知的で国際的なものであった。一般的に認められていない最も偉大な中世神秘家の二人は、スコットランド人の聖ヴィクトール修道院のリチャードとフーゴーであった。聖ヴィクトール修道院のリチャードの神秘的処理は、偉大なインドの神秘主義の解説者と同じように乾いて抽象的である。彼らは、確かにイメージを使うが、常に、はっきりと類推としてだけである。彼らは、積極的に、人間を聖なるものと区別する。しかし、スペインの神秘主義には、エロ

ティシズムと呼ばれてもいような強い傾向が見られる。それらを見くびるつもりは全くないが、彼らの表現形態のために、彼らはフロイト分析の軽蔑を受け易い。とにかく、このスペインの神秘主義は、表現形態において、はっきりと、官能的、またはエロティックである。そして、この官能性は、バロック芸術に浸透しているように、その影響下にある詩にみなぎっている。しかしながら、二つのことを別々にしておきたい。ダンはイグナティウスに影響され、クラッシュォウはテレサに影響されているということである²⁴と。

このような二つの神秘主義を先程見た『クラーク講演』に見られる二つのエピグラフを中心にして、ヨーロッパ精神史に見られるデカルト的転換期を軸にして考えるなら、デカルト以前は实在論 (realism)、存在論 (ontology) の範疇にあるのに対して、デカルト以後は唯名論 (nominalism)、心理主義 (psychologism) の範疇、つまり、宗教と神学における「形而上学的真理」から「心理学」への移行にそのまま呼応しているのである。そして、このようなエリオットの区分はそのまま、統合された感性を古典主義 (classicism) と結びつけ、デカルト的感受性の分離をロマン主義 (romanticism) と結びつけることにより、ダンテは古典主義で、ダンとエリオット彼自身を含むそれ以降の人達はロマン主義者と考えることに繋がって行くのである。²⁵

III

このようにエリオットは12、3世紀の神秘主義とスペインの神秘主義との違いをはっきりと区別しているが、十字架の聖ヨハネは、ディオニシウス・アレオパギタ (Dionysius Areopagita) とともに、彼のハーヴァード大学時代の頃のノートに既にその名前が見られると言うことである。²⁶ このようなヨハネの痕跡は、たとえば、彼の初期の実験的な詩劇『スウィニー・アゴニスティーズ』(Sweeney Agonistes) に付けられた二つのエピグラフの一つに、また『四つの四重奏』の「バートン・ノートン」(“Burnt Norton” V [l. 160])、 「イースト・コーカー」 (“East Coker” III [ll. 135-43]) にそれぞれ暗示されているヨハネの『魂の暗き夜』(The Dark Night of the Soul) の「10の段階」(the ten stairs)、 『カルメル山登坂』(The Ascent of Mount Carmel) の「否定神学」(negative way) 等に見受けられる。エリオットは、前に触れたように、このような十字架の聖ヨハネの神秘主義をロマン主義的であると述べているが、これは、ノースロップ・フライ (Northrop Frye) が、内側へ下方へと

向かう比喩的構造をロマン主義の意識構造と結びつけたものに通じるものがある。²⁷ このように考えるなら下降的なイメージには、自我の意識の奥底で、自ずからわき上がる自発的感情、創造的世界が得られるというロマン主義的信仰に根ざすものがある。この下降のイメージの根底には、『灰の水曜日』の視覚的な「段階」のイメージとともに、ルイス・マーツ (Luis Marz) が指摘するイグナティウス・ロヨラ (Ignatius Loyola) の瞑想の方法を形成する一つである「現場の想設」(compositio loci) が見受けられるが、これは見えない主題を「記憶」を駆使することによって「場所を目に見るように想像する」ことなのである。²⁸ ここには取りも直さずロマン主義的想像力が働いているのである。この構造はまさに、前に述べたデカルト精神、つまり「我々が知っているのは対象の世界ではなくて、これらの対象についての我々自身の観念」から引き起こされたものである。このような見方は、エリオット以後のロマン主義批評の中で、彼をロマン主義の流れの中で見る一因になると考えられるかも知れない。

しかし、エリオットはヨハネを偉大な詩人とは考えていない。エリオットは十字架の聖ヨハネとダンテを比較して1927年の「シルリスト」の中で、次のように述べている。

「本当の神秘主義的言説は『天国篇』の最終歌にある。これは元々偉大な詩である。同じように、真の神秘主義は十字架の聖ヨハネの韻文に表わされているが、これは、言説ではなくて、謎めいた表現である。それは偉大な詩ではなく、偉大な神秘主義に属するものである」²⁹ と。

このようなことを考えるなら、エリオットの詩作品にスペインの神秘主義的要素が見受けられるものの、エリオットが詩として組み入れたものはアリストテレスやダンテの知的な神秘主義であった。このことは、先程の「バート・ノートン」や『灰の水曜日』の「段階」のイメージが十字架の聖ヨハネに言及したものであるとしても、この「段階」はヨハネにとってあくまでも至福に達するための手段で、エリオットはこの言葉とともに、この後でアリストテレスの愛なる神である「不動の動者」(Unmoved Mover) を忍ばせている。

The detail of the pattern is movement,
As in the figure of the ten stairs.

Desire itself is movement
 Not in itself desirable;
 Love is itself unmoving,
 Only the cause and end of movement,
 “Burnt Norton V,” *Four Quartets* (ll. 159-164).

また「バートン・ノートン」第Ⅱ楽章に見られる両極端の対立物の否定で達せられる「静止点」(still point)の世界は、ディオニシウス・アレオパギタの『否定神学』(*The Mystical Theology*)に見られるものなのである。³⁰

At the still point of the turning world. Neither flesh nor fleshless;
 Neither from nor towards; at the still point, there the dance is,
 But neither arrest nor movement. And do not call it fixity,
 Where past and future are gathered. Neither movement from nor towards,
 Neither ascent nor decline.
 “Burnt Norton II,” *Four Quartets* (ll. 159-164).

エリオットは、前にも触れたことであるが、『クラーク講演』第三講演で「12世紀には、神聖なヴィジョンや神の享受は分析的思考が起こる過程によってだけ達せられ … 人間が至福に達するのは論証的な思考を通して、また、それによって、そして、それを超越することによって」であると述べ、この神秘主義を「ダンテの時代に最高点に達した神秘主義の形態で … イグナティウス、テレサ、そして十字架の聖ヨハネの神秘主義」と区別している。³¹ このような至福は『四つの四重奏』の最終行でダンテの『天国篇』のイメージを使って「火と薔薇は一つである」と結んでいるところに見受けられる。ここにおいて、「火」を天上の愛、「薔薇」を人間の愛と考えるなら、神的なもの与人間的なものは一つになるのである。このような神秘主義は、エリオットが晩年の評論『ジョージ・ハーバート』論の中で、ハーバートの『聖堂』(*The Temple*)の中の「花」(“The Flower”)を引用し、「神へ屈服して精神を回復した喜びの調べに基づいて」ハーバートの試練の人生が見出だした結論は「みこころ聖意はすなはちわれらの平和」(In His will is our peace [*la sua voluntate è nostra*])であると述べているところに凝縮されている。³² この一句はダンテの「天国篇」第三歌のピッカルダ (Piccarda) から取られたもので、彼女にとって「みこころ神の聖意の中にとどまり、これによりて我等の意一となるは、これこの福なる生せいの素」なのである。エリオットはこのピッカルダの一句に関して1929年の「ダンテ」論で「それは不平等の神秘」とコメントし、この評論の註で「ダンテのこの言説は、私

には文字通り真実のように思える。そして私自身の経験でその意味がよく分かるようになってきた現在、このダンテの一句は、最初に読んだときよりも更に一層美しく思われることを告白しなければならない³³と述懐し、『灰の水曜日』の最終章の祈りの中にも組み入れている。

このようなことを踏まえながら、エリオットの詩的資質の推移を見るなら、エリオットは初期の詩においてデカルトを根底とする近世的な二元論的世界を孕んでいるダンテから学びとった詩人としての感受性や形而上詩の技巧を学んだ。それはイメージの中に内在された思考と感情の融合の一致、あるいは「対立物の一致」という形で、「感性の分離」を歌った「不死の囁き」(“Whisper of Immortality”)の詩を含む1920年の『アラ・ヴォス・プレック』(*Ara Vos Prec*)の各編や『荒地』(*The Waste Land*)あたりに意識的に用いられている。一方、『灰の水曜日』頃からウェルギリウスを経たダンテ的詩境に加えてランスロット・アンドルーズに見られる「純粹な」宗教心と平易で効果的な表現技術を通してダンテ的発想の高みまで昇華されて行くことも事実である。このエリオットの詩の資質の推移を彼の改宗を中心にして見るなら、この背景にはヴィア・メディアを支えている二元論があった。このような二元論に関して、エリオットと交友があり、後にアングリカンになったポール・エルマー・モア (Paul Elmer More) は「アングリカニズムは … ギリシャ的キリスト教伝統にある本質的な二元論を維持し、ローマ・カトリックはこの二元論を捨てて一元論的異端に代えようとしたのである」³⁴と述べている。しかし、エリオットが信仰の域に達するためには、この二元論から生まれ出ずる「懐疑的精神」(scepticism)を克服しなければならなかった。この辺のことは『荒地』と『灰の水曜日』の架け橋となっている『うつろなる人々』に見られる「観念」と「実在」、「運動」と「行為」、「概念」と「創造」等の相反する二項対立的なもの間に「影」が落ちると歌ったことに見られる。これらの言葉には、実現されず潜在的な特質を持つものと、実現されたものといったきわめてスコラ哲学的なものがある。この二元論を克服せんがために、言うなれば、魂と神の内面的な間隙を埋めるために、祈禱書の「主の祈り」の一行が前後二回にわたって挿入されているのである。エリオットはこの「影」を克服して「信仰」の域に達したのである。³⁵しかし、エリオットが到達した安住の地は、単なる一元論の世界ではない。エリオットの二元論は「上への途も下への途も同じ一つのものだ」というヘラクレイトスに始まってディオニシウス・アレオパギタの否定神学を経て、クザヌスに至る「対立物の一致」に基盤を置ききわめて知的なものにあるようである。つまり、この論理は、はじめに対立

する二つの項目を想定し、その上でその対立を解消し、両項目を融合するより高次の存在論的次元を見出だすことを目的としたもので、多くの神秘思想に共通して見られるものである。このようにして、改宗を機にして『うつろなる人々』の「影」を乗り越えて達せられた世界は、二項対立的なものを包含しながらも、自らを存在論そのものを超越した理想的始源状態に回帰して行こうとする世界で、このような世界はエリオットの『灰の水曜日』が、牧歌的（pastoral）なものを背景に自らを理想的始源状態に回帰させようとする彼の描いたパストラルな風景にも見られる。そして、これらの風景は『四つの四重奏』の牧歌的なヴィジョンの場ともなっている木々の間で群れ遊ぶ子供達の「薔薇園」（the rose-garden）への回帰とつながって行くのである。³⁶ 牧歌は本質的に回帰的なテーマを取り扱い、ある意味で歴史の過程を逆転し、その由来からして、一種の願望成就を念願する文学で、感情と思考との原始的形態への回帰のテーマをも取り扱うことにある。³⁷ エリオットは改宗を境にして、このようなパストラル・ヴィジョンをダンテにではなくて、ダンテに投射して行くことになる。そして、この中世ラテンの特質となっている「理想的景観」（The Ideal Landscape）である牧歌的風景は、とりもなおさず墮落以前の楽園を暗示する。このように考えるなら、知性と感性の融合を求めるエリオットの統一性は、彼自身の内部で喪失したというのではなく、むしろ、その願望がダンテからダンテに、もっと大きな史観から言うなら17世紀英国ではなくラテン中世に移って行ったと考えるべきである。エリオットがダンテとの比較の上で使った言葉を使うなら、ダンテの詩は「常に経験における理想的な統一の前提、経験の中の究極的な合理主義と調和の信仰、高いもの下での低いものの包摂、多少ともアリストテレス的な世界の秩序付けがある」³⁸ のである。つまり、エリオットの詩の世界は、彼のダンテ批評がダンテを柱とした13世紀の中世ヨーロッパの視点からなされたように、ダンテへの回帰に収斂されて行ったのである。

注

- * 本稿は日本T. S.エリオット協会第16回大会のシンポジウム「T. S.エリオットのヨーロッパ文学思想史——クラーク・レクチャーズを中心に——」（2003年11月8日、駒澤大学）において口頭発表した原稿に加筆、修正したものである。尚、エリオットのダンテ批評に関する骨子は日本英文学会第67回大会で発表したものを基にした「T. S. Eliot の John Donne 批評の背景——中世への憧れ——」（弘前

大学人文学部『文経論叢』第32巻第3号、1977) と内容的に一部重複することをお断りする。

1. George Santayana, *Three Philosophical Poets* (New York: Doubleday Anchor Books, 1953), pp. 8-12, 113-4. Cf. "Editor's Introduction", *The Varieties of Metaphysical Poetry*, edited and introduced by Ronard Shuchard (London: Faber and Faber, 1933), p. 2.
2. "The Clark Lectures" I, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, pp.53-6. Cf. Manu Jain, *T. S. Eliot and American Philosophy, The Harvard Years* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992), pp. 25-39.
3. T.S. Eliot, *Selected Essays* (London: Faber and Faber, 1966), p.288.
4. 'It becomes clear after a little inspection that this type of thought, the *Word made Flesh*, so to speak, is more restricted in the times and places of its avatar than is immediately evident. It is *one form* of an enlargement of immediate experience which, in one form or another, is a general function of poetry... But the characteristic of the type of poetry I am trying to define is that it elevates sense for a moment to regions ordinarily attainable only by abstract thought, or on the other hand clothes the abstract, for a moment, with all the painful delight of flesh... The first distinguished exemplar of this type of poetry was of course Dante. If you call my tentative division of the three types of philosophical poetry, you will see at once that Dante is the great exemplar not only for the type which forms the theme of these lectures but of every type' ("The Clark Lectures" I, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, pp.54-6).
5. "The Turnbull Lectures" I, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, p.256.
6. "The Clark Lectures" III, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, p.99.
7. "Author's Preface", *The Varieties of Metaphysical Poetry*, p.41. "The Clark Lectures" V, *Ibid.*, pp.158-9.
8. Cf. "The Clark Lectures" V, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, p. 7.
9. "An Italian Critic on Donne and Crashaw", *The Times Literary Supplement* (December 17, 1925), p.878.
10. "Editor's Introduction," *The Varieties of Metaphysical Poetry*, pp. 10-11.
11. "The Clark Lectures" II, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, p. 78.
12. "The Clark Lectures" II, *Ibid.*, p. 80.
13. "The Clark Lectures" II, *Ibid.*, pp. 82-3.
14. S.L. Bethell, "The Nature of Metaphysical Wit," *Discussions of John Donne*,

- edited by Frank Kermode (Boston, 1962), pp.136-149.
15. Basil Willey, *The Seventeenth-Century Background* (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979), p.83.
 16. "The Clark Lectures" III, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, pp. 107-8.
 17. *The Varieties of Metaphysical Poetry*, p. 40.
 18. T. S. Eliot, "Dante," *Selected Essays*, pp. 272-4.
 19. 注4.参照
 20. "The Clark Lectures" II, *The Varieties of Metaphysical Poetry*, p. 82.
 21. "The Tumbull Lectures" I, *Ibid.*, p.257.
 22. "The Clark Lectures" II, *Ibid.*, p. 84.
 23. "The Clark Lectures" III, *Ibid.*, pp. 99-104.
 24. "Thinking in Verse, A Survey of Early Seventeenth-century Poetry" (*Listener*, III. 61 [12 Mar. 1930], p. 443)
 25. これまで述べてきたことをデカルトを中心にして中世、近世と分類するなら以下のように図式化することが出来るようである。

Mediaeval	Descartes	Modern
Dante, <i>La Vita Nuova</i> 'the end and aim of my Love was but the salutation of that lady. . . '	'I want someone to treat me rough. Give me a cabman.' <i>Popular song</i>	
divine love Guido Cavalcanti	human love Donne, "The Extasie" I. A. Richards	
Richard of St.Victor St. Thomas Aquinas the Aristotelian- Victorine- Dantesque mysticism	Crashaw the Society of Jesus (Ignatius, Theresa, St. John of the Cross) the Spanish mysticism	
realism ontology objects classicism	nominalism psychologism(mind / body) ideas of objects romanticism 'Mankind suddenly retires inside its several skulls' (solipsism)	

Return to Dante

Shun'ichi MURATA

T. S. Eliot's first essay on Dante was a review of *Dante* by Henry Dwight Sidgwick, "Dante as 'a Spiritual Leader'" (*The Athenaeum* [2 April, 1920]), which was retained in the revised version of "Dante" in *The Sacred Wood* (1920). In writing this essay, according to Ronald Schuchard who edited and published *The Clark Lectures**, Eliot drew upon "a book that he had read and mastered at Harvard, a book that had stimulated his theory and that was to become a central document in his Clark Lecture—George Santayana's *Three Philosophical Poets* (1910)" (*VMP* 2). Reacting to Santayana's study, Eliot makes the distinction that what the philosophical poet really endeavours to find is "the concrete poetic equivalent for this system—to find its complete equivalent in vision" (*The Sacred Wood*, 161). For Eliot, Dante's poetry contains "the most comprehensive, and the most ordered presentation of emotions that has ever been made" (*The Sacred Wood*, 168). This is "a sensuous apprehension of thought, or a recreation of thought into feeling" in "The Metaphysical Poets" (1921). Thus, Dante is, to Eliot, the great exemplar for the perfect union of feeling and thought.

By the way, according to Eliot, in the age of Dante "the divine vision or enjoyment of God could only be attained by a process in which the analytic intellect took part" (*VMP* 99). This idea of Eliot towards Dante's mystical vision of God in the *Paradiso*, which is different from the mysticism of the Spaniards which is the mysticisms of Crashaw and the Society of Jesus, reveals Eliot's essential Christianity which is symbolized in "the fire and the rose are one" in *Four Quartets*. And these two types of mysticism is involved in European intellectual history. Eliot spoke of the difference between the religion of the thirteenth and that of the seventeenth as being "the difference between metaphysics and psychology" in "An Italian Critic on Donne and Crashaw" (1925), which is, in fact, Eliot's larger topic in *The Clark Lectures*. In this lectures Eliot uses similar terms in discussing "the difference between what I call *ontologism* and *psychologism*" (*VMP* 83). And his literary history runs more or less parallel to this intellectual history. His representative figures of the mediaeval and modern minds in philosophy are Aquinas and Descartes; the parallel figures in literary history are Dante and Donne. It is by Descartes that this chasm separating the

mediaeval and modern minds was opened. In other words, before Descartes, the mind of Europe was relatively unified; after Descartes, it was split between metaphysics and psychology, feeling and thought, subject and object, which is called "The Disintegration of the Intellect." Thus, Eliot's theory of literary history is woven into a pattern of intellectual history. Basil Willey says that "the Cartesian spirit made for the sharper separation of the spheres of prose and poetry, and thereby hastened that 'dissociation of sensibility' which Mr Eliot remarked as having set in after the time of the Metaphysical poets". This developing view of Eliot's literary history is, for example, reflected on his gap between the praise of John Donne in "The Metaphysical Poets" (1921) and the strictures set forth in "Lancelot Andrews" (1926). And earlier enthusiasm for Donne was at last modified, with Eliot's experience as a critic, in "Donne in Our Time" (1931). Eliot contrasts the quality of belief before and after Descartes: "Donne does not 'believe in' Anglican theology in the same way that Dante believes in Aquinas" (*VMP* 223). This change in Eliot's thinking about Donne is represented in his poem, *Ash-Wednesday* in which the echoes of Donne give place gradually to the influence of Dante by virtue of the poet's own conversion to Anglo-Catholicism. Eliot criticized Donne from the perspective of thirteenth-century Europe, using Dante as his exemplar. Eliot no longer considers Donne as a first-rate poet.

Thus, what I want to discuss in this paper is, around the world before and after Descartes in intellectual history in *The Clark Lectures*, to study these ideas of Eliot towards two types of mysticism, metaphysics and psychology, divine love and human love, as well as the theory of sensibility, and to elucidate the reason why Eliot returns to Dante.

* T. S. Eliot, *The Varieties of Metaphysical Poetry: The Clark Lectures at Trinity College, Cambridge, 1926 and The Turnbull Lectures at The Johns Hopkins University, 1933*. Edited and introduced by Ronald Schuchard (London: Faber and Faber, 1993).