

忘れられた女神

—現代における詩人と回想—

数多くある古代神話の中でも、ムネモシュネ (Nemmosyne) の話は忘れられがちなものの一つである。このムネモシュネの神話は愛の物語、あるいは暴力の物語と見ることもできよう。いずれにせよ、この神話は人間の心の奥深く、詩的靈感の本質を語る最初の物語の一つなのである。しかしこの物語は不可思議な秘めごとと同じように、低い声で囁かれ、その多くは知られず、また知られることもない。この聖なる絡み合いの物語の細部については、ごくわずかしか知られていないのである。ギリシア神話学者として有名なロバート・グレイブス (Robert Graves) は、知られうるかぎりを明らかにしその主なところを次のように伝えている。⁽¹⁾ ムネモシュネという捕らわれの身のタイタンの女神は、彼女を捕らえたゼウス (Zeus) と九日間夜を共にした。ムネモシュネは子を宿し、ムーサイ (Muse) という九人の女神を産んだ。このムーサイは、西洋では伝統的に芸術的創造の守護神として知られている。このムーサイ神は歌、音楽、物語に堪能であるだけでなく、苦心している芸術家に対して創造に必要な靈感を満たす力も持っている。従って、このムネモシュネの

ローズメリー・モリソン

神話は、詩の創造を語るものとして考えられると同時に、また、その創造の可能性を成り立たせる靈感についての話であると考えられることもできるのである。しかしながら、この神話の中で設定された基本的な関係を真に把握しようとすれば、ムネモシュネの果たした役割の意義を忘れてはいけない。ムネモシュネは単にムーサイ神の偉大なる母であるばかりでなく、ギリシアの万神殿における記憶の女神でもあった。この事實は、ムーサイ神の誕生に示唆される元型的関係の基本構造を理解するにあたって特に重要である。古代・中世・近世の教世紀にわたって、芸術家、特に詩人は、神話的儀式を象徴的に再現しながら、ムーサイに助力を求めてきた。しかし、忘れてならないのはムーサイ自身が誰に対して助力を求めていたかである。それはいうまでもなく、ムネモシュネに対してであった。つまり、本来的には、芸術家達に彼らが芸術家たる可能性を与え、その可能性を間断なく保つ靈感を維持せしめたのは、至高にして神聖なる回想という力をもっていたムネモシュネにほかならなかったのである。

ここに見られる回想と詩的創造の行為との関係は、言語レベルにも反映されている。キャサリン・ケラー (Catherine Keller) が指摘するように、ムネモン・ネの語根 MENS は、古い予言の意味をもつギリキア語 MANTIKE の語根でもあり、神から渡され、人間が神々とながるための手段となる識別能力を示している。さらに、MENS には MANIA と「俗世間と聖なる次元との分離を克服する神聖なる狂気」を意味する派生語がある。また MENS が古典ドイツ語の愛 (歌うエロス) を意味する MINNA の語源であることに注目することも有意義であろう。ここに示された元型的関連が、西洋の伝統において永続的に維持されてきたことは指摘するのが難しくない。十六世紀『真夏の夜の夢』(Midsummer's Night Dream) において、シェークスピアは、この関係を次のように表現した。「狂人・愛人・それに詩人といった連中は、全てこれ創造力のかたまりと言っている。ここで詩人、愛人、狂人の存在が示唆している有り方が、日常/非日常の境界を破壊する行為と関連していることに目を向ければ、この結びつき (関係) は特に意味深いものとなってくる。つまり、それらの間に共通しているのは聖なるものと俗なるもの、自己と他者、また時間と空間とを分け隔てる壁を突き崩すという在り方に他ならないのである。

語源からすれば、回想、詩的靈感、予言、狂気、そして愛の間に意味的關係が存在していることは、偶然ではない。しかしそれらの概念は、現在支配的な存在の根本的枠組を無視するものであるが故に、現代においては抵抗を免れ得ないのである。例えば、ガブリエル・マルセル (Gabriel Marcel) は回想と「行為自体が置かれてい

るあいまいな位置について次に述べている。「純粹哲学がほとんど関心を払ってこなかった回想というものが大変定義し難いということは注目に価する。……というのは、回想は行為と実在の二元論を越えるものだからである。……或いは、より正確に言えば、回想は、その二律背反の二つの面を自らの中で和解させるからである。」⁽³⁾ さらに、詩人に関して、マイケル・スプリンカー (Michael Spinker) は詩人について「現代の詩歌の中心的主題は、詩人と、詩人に反対し、詩人の創造する権利さえも拒否する神——存在の構造——との戦いの内に見出される。」⁽⁴⁾ 同じような見解はエリック・ヘラーの次の言葉にも表われている。「近代化 (Modernism) とは散文の時代 (the age of prose) に自らの存在の場所を見出せない詩人の境遇そのものである。」⁽⁵⁾

以上詩人と回想に関して述べてきたことは、近代主義に伴う問題を理解しようとするものにとつて大変意味深いことであろう。というのも、詩人と回想とが、現在我々の世界観を支配するパラダイムから落ちこぼれたものであるということをヘラーらの主張が示唆してくれているからである。いいかえれば、彼らが指摘しているのは、詩人と回想が現代において定住地をもたない存在、すなわち「放浪者」という在り方を代表するということである。しかし、詩人そして回想は、現在にも生き続けている。本論文では、なぜ詩人と回想がそのような難しい位置に置かれることになったのだろうか、そして、現代の世界でその両者の「よそ者」としての意義は何であるのかという二点について考察してみたい。

I 西洋における詩的靈感の起源に関する諸説

「詩歌は、人間の内なる神性の現われをその衰退から救うのである」とシェリー (P. B. Shelley) は述べた。しかし、古代ギリシア以来、詩人たち、即ち、この神性の『救済』をもたらすことの出来る人々は、良くとも漠然とした不安の気持で、悪くすると一種の恐れ^(c)の気持で眺められてきたのである。この点について、詩人は最も無法な人間であった」とウッドベリー (G. E. Woodberry) は指摘している。以下において、詩人の存在、またその詩人に創作活動を行なわせる靈感に関する、西洋における諸説を簡単に概観して、詩人に対するこのような見方が優勢を占めてきたのはなぜかという点を明らかにしたい。

一 外的起源についての諸説

古代ギリシア自然哲学者の間にあっても、すでに詩作行為の本質について論じようとする試みが見られる。デモクリトスは、鉄くずが磁石の力によって磁化されるように、詩人は神聖なる力によって靈感を吹き込まれると述べたと言われている。プラトンは、デモクリトスのこの神の力に関する考えを借り、それに加えて、詩人は神々から受けた力を吟遊詩人に伝え、またさらに、それが聴衆に伝わ^(c)るのだと主張した。ローマの政治家であり、哲学者でもあるキケロは、彼の「演説家について」でこうした見方を承け、「デモクリトスとプラトンが書き残したといわれているように、熱情に燃えず、狂気のようなものによって靈感を与えられない人は優れた詩人に成り得えない」と述べた。詩人の立場から靈感について言明したもの

としては早くは『オデッセイア (ODYSSEY)』(22. 347-48) がある。その中で、フェミウス (Phemius) という吟遊詩人は、「神が私の心に色々な歌を吹き込み、それを私は神として歌っているように思われる」と述べた。これらの引用文はすべて、キリスト教がローマ帝国の公式の宗教になる以前に一般に受け入れられていた見方を証言している。それは、即ち、詩的靈感は様々な神々または不明確な霊的存在に由来するという考えなのである。

キリスト教が帝国の公認の宗教になってから、それまでのギリシア・ローマの考え方にユダヤ・キリスト教的要素が加わった。ユダヤ教においては、詩人は預言者と密接な関係をもっている。旧約聖書のエゼキエル 1:1 には次のような例が見られる。「その方は私に仰せられた。『人の子よ。立ち上がれ。わたくしがあなたに語るから。』その方が私に語りかけられると、すぐ霊が私の内に入り、私を立ち上がらせた。そのとき、私は、私に語りかける言葉を聞いた。」ここで、注目すべき点は、「その方が私に語りかけられると、すぐ霊が私のうちに入り、私を立ち上がらせた。」と述べられていることである。旧約聖書がギリシア語をはじめとするヨーロッパの様々な言語に翻訳された時、ダビデ、エゼキエル、ヨエルなどは、「Prophet」つまり神意を告げる預言者とされた。しかし、もともと、ヘブライ語で *naḥbi* という言葉は神の声で満たされた人、つまり、体が空の器として利用され、神の声によって満たされる人という意味である。そして、前述の箇所からも分かるように、エゼキエル等は自らの力で未来を予言する者としてではなく、神の声を仲介する空の器としての役割を果たすものとみなされているのである。

八世紀から十世紀のはじめごろにかけては詩的靈感が外から来る、と広く信じられていた。しかもこの考えは、キリスト教にみられる唯一神に対する信仰の影響を受けて形成されたものでもあった。そして十七世紀の『失樂園』という著書にも、この考え方は顕著に表われている。そこには著者ミルトンが詩的靈感を授かるために、ギリシア神話のミューズ神を呼び出そうとしている表現がいくつも見られる。しかし、この「ミューズ神を呼び出す」ということはミルトンにとつて、単に使い古された文学的な慣用表現ではなく、むしろ、旧約聖書でモーゼが十戒を授かるために神を呼び出すことと同じ意味をもっていた。従つて、詩的靈感が詩人の外から来るという考えが依然として支配的であつたものの、ユダヤ・キリスト教の思想が導入されてくると共に、その靈感の外的な根源が漠然とした霊的存在、あるいは諸々の神々から、唯一の人格神へと変わつていったことがうかがえる。

二 内的起源についての諸説

「靈感は詩人の内から来る」と言う第二の理論には、二つの種類がある。歴史的に見て先に現われたのは、*senius* (天才) についての理論である。

本来、*senius* (天才) という言葉はラテン語であり、古代ローマ人によつてギリシア語の *daimon* (精霊) の同意語と見なされてきたと考えられる。この段階では、この精霊はただ万物に宿る魂という言葉であり、善悪の区別はまだない。しかし、キリスト教が帝国の公の宗教になつてから、*daimon* はほとんど悪魔的なものとして考えられるようになった。さらに、後期ラテン語 (A. D. 180—700

ごろまで) では、*senius* という言葉の中に含まれていた *daimon* (精霊) という意味さえも次第にうすくなつていき、代わりに *ingenium*、つまり「生まれつき」と同様の意味を持つようになった。以後 *senius* (天才) は詩人等の持つて生まれた才能として考えられ、一部の思想家・作家等は、それを詩的靈感の源と考えるようになったのである。

十八世紀後半から十九世紀前半 (1780—1830) にかけて文学の世界で支配的であつたロマン派は天才を詩的靈感の源と見なすことを一つの特徴としていた。コールリッジとチャールズ・ラムの著書には、この概念がはっきりと見られる。

「詩的靈感は詩人の内から来る」という理論は、他方、心理学を一つの科学的分野として確立しようとした人々の努力によつて生み出された。詩的靈感の起源に関する心理学書の中でもフロイトとユングの著書は最も傑出してゐる。

フロイトによれば、詩的靈感、或いは個人の創造力は人間の無意識から発するものである。人間は無意識的には認めがたい欲求・衝動を持つており、この欲求等は抑圧されて、無意識下におかれる。この欲求は常に捌け口を探し求めて、変形された象徴的な形で意識の表面に現われる。例えば、夢の中や、芸術作品の中には、象徴的な形に変形された欲求や衝動をみつづけることができる。

ユング心理学によれば、人間の創造性は抑圧されたものの発現ではなく、むしろ、集合的無意識の開花として考えられている。ユングは、文芸において再三用いられる象徴化のパターンの源をたどるには、個人の体験を越えて、すべての人間が有する集合的無意識と

いう領域まで進まなければならないと主張した。ここでいう集合的無意識とは、太古から受け継がれ、すべての個人が普遍的に持つとされる無意識の部分である。ユングの考えに従えば、この集团的無意識は人間の創造力の本来の源泉であり、そこから詩的靈感が発することになる。

西洋史全体を通して、詩的靈感の起源に関する理論は数多くあるが、前述したものはそうした諸理論の主なもの傾向を示す代表的なものといふことができよう。様々な歴史時代と数多くの学問分野にまたがるこれらの理論は本論文が提起する問題に対して様々に異なったアプローチを提供している。それにもかかわらず、これらすべての理論に共通する一筋の線を見出すことができる。すなわち、それは、詩的創作において、人間は何らかの方法で「本来の究極的な源泉」と関わり、あるいは「究極的な源泉」へ回帰することが必然的に要求されている、ということである。すなわち、人間が詩などの芸術作品を創造するには、通常の意識の状態から抜け出て、万物を貫いている普遍性、または精神性が把握できるような意識の状態にまで達することが必要であるということである。この考え方は、人間がふだんは究極的な存在から離れた存在であるということとを前提しているといえる。従って、普遍的な価値を持つものを創造するためには、人間は限定された個人的存在を超越して、究極的な源泉に回帰する必要がある。ここでいわれる究極的な源泉と人間との関わりは、初期の理論においては神々と人間との関わりであり、ユダヤキリスト教では唯一神と人間の間、又、深層心理学の理論においては、無意識と意識との関わりであった。しかし、この

関わりは、西洋的パラダイムが押しつける形而上学的要求のために一時的な結合にしか成り得ないのである。なぜならば、ワグホーン (Waghorn) が指摘するように、詩を創造する行為自体が基礎づけられていない形而上学は、西洋のパラダイムに特徴的な強固な二元論に対して強い疑いを投げ掛けることになるからである。いいかえれば、詩の創作は、以降の哲学とキリスト教が要求してきた永遠の抽象といったものの存在の主張を嘲笑するのである。そして詩人は創造行為を行なうが故に、西洋文化の基底にあるパラダイムを揺るがすこととなり、その結果、西洋文化の中では無法者となってしまうことになる。プラトンが『国家』において、「詩歌と哲学の間には古くから不和がある」と述べているのは驚くことではない。

II プラトンの詩人に対する批判

ここでプラトンの詩人に対する批判を『イオン』と『国家』の第三章、第十章を中心に見てみたい。ここでプラトンは、驚く程激しい調子で詩人を非難している。この非難は主に二つの論点に集約される。その前に考慮に入れておかなければならないのは、プラトンの時代において、詩人は一種の俳優だったということである。つまり、詩人は、神々のイメージを表現し一幕物の劇を物語る人だったのである。プラトンにとって詩人の使命とは、神々を劇的に表現することであった。プラトンが非難したのは、詩人が劇的に表現をするその方法であった。神を抽象的なイメージとの関わりで追求したプラトンにとって詩人が神を演じる際に主観的に、感情的に、そして言うなれば「肉体的に」神の存在と関わり合おうとする傾向は、

彼の思想体系全体に対する侮辱として映ったのである。ここにプラトンの詩人に対する批判の第一点が見られる。プラトンの批判の第二点は、詩人の存在自体に向けられていると言える。それは、詩人が自らの置かれた場所から常に移動していることと関わっていた。つまり、詩人が変幻自在で、常に変化し、同時に様々な役を演ずることに向けられていた。『国家』の第三章において、プラトンは、「この都市に住む人間は、自分自身の仕事だけに専念すべきであり二つ以上の役割を持つことはない、従って、この都市においては、詩人の存在は妥当ではない」と詩人に対する批判の口火を切った。さらに、第十章では、プラトンは社会における詩人の立場について説明する際、次のように始める。「我々は、いつもと同じ出発点から始める。つまり、同じ名前と呼ぶものに対し、一つの本質又は形相の存在を仮定することから始めるのである。」プラトンが彼の形而上学において主張するのは、形相が一定していることであるが、詩人はその主張を正面から否定する存在なので、混乱をひきおこす元となってしまうのである。従って、理性の闘士であったプラトンは、まず第一に、詩人が神聖なるものと絶えず主観的に関わっていることから、プラトンの抽象化の原理に反したこと、そして第二に、詩人が形式を変えていたが故にプラトンの形式の一定性に対する確信を脅かすこととなったという二点から、詩人を批判の対象としたのであった。

以上から、プラトンの詩人に対する攻撃は一つの形而上学の体系全体への攻撃に他ならなかった、ということが明らかになった。しかし、誤解を招かないようにここで述べておかなければならないの

は、詩人によって表わされた、また詩人の存在自体に現わされたこの形而上学は、ひとかたまりの叛逆者が抱いた逸脱した解釈であったというよりは、むしろ古代では一般的に優勢な見方であったということである。『哲学以前』でフランクフォルトは、この古代人の見方を「神話・詩的世界観」と呼び、この世界観が現代において抑圧されているのは、当時現われてきた当時としては明らかに異常な二つの世界観（解釈）によって影響を被ってきたためであると指摘している。すなわち、この二つの世界観とはヘブライの思想と初期ギリシアの哲学に他ならなかった。この両者は「驚くべき大胆さで、宗教的表現の長い間の慣習に基づく聖性を無視した」こと、そして、その代わりに「知覚されたもの」——つまり現象にはなく、むしろそれを知覚することに注目することによって現実を理解しようとした。このことによって、神話的世界観の基礎を掘り崩そうとしたのであった。そのために彼らをとったアプローチは一貫した激しい議論を特徴とするが、その背後には、思考の自律性に対する絶対的な信仰が潜んでいたのである。この一般的な傾向は、次のフェッソスのヘラクレイトスの文に表われている。「ただひとつの智であるもの。それは万物を通して万物を導く識見を知ることである。」⁽¹⁰⁾このように、初期ギリシアの哲学者は、すでに理性を最高の統治者と考えていた。この暗黙的な、あるいは率直な理性の主張によって、初期ギリシア哲学は、古代エジプト・メソポタミアの思想と対照的な位置に置かれる。これはヘブライ思想の影響が加わる。ヘブライ思想が古代の形而上学からはつきりと分かれるのは、その支配的な教義、つまり、神の絶対的な超越性への信仰による。よく知られるよ

うに、ヘブライ人にとって神はすべての存在の唯一なる源で、すべての現象を完全に超越している無制限なるものとして描いている。「自然現象をこれほど狂信的に否定したものはない」とフランクフォートは述べている。⁽¹¹⁾すなわち、「すべての有限なる現実(12)は神である絶対的な価値の前に無に帰してしまったのである。」このように、神を徹底的に抽象化することによって、古代の形而上学は現実を二つに打ち砕き、神話時代の人間が保持していた調和のとれた世界観を犠牲にしたのであった。

III 回想

神話時代の人間が共有した世界観について考察を進める前に、回想という行為について簡単にその意味を考えてみたい。詩人の場合と同じように、回想という行為もその本来の意味においては、西洋的な世界観の中で抑圧され続けてきた思考方法、言ってみれば別の「象徴的秩序 (symbolic order)」に属している。しかも、回想も、詩作活動と同様に、関係づけという行為に基づいている。すなわち、回想は現代の優位的な象徴的秩序が押しつける普遍的二元論を無視し、「主体」・「客対」が現われる以前の空間に関係している。エドワード・ケイシー (Edward Casey) は、『回想の現象学的研究』という極めて優れた書物の中で、回想が有するこの関係づけの性質を次のように述べている。「回想するとは、必然的に関与することであって、その意味では、個々別々の存在としてではなく、断えず様々な絡み合いの中にあるものとしての人間を巻き込んでいるのである」⁽¹³⁾ギリシア哲学は詩人の身分を落としめる必要性を感じたと同様

に、回想という行為にも限界を定め、地上に引き降ろさなければならぬと感じていた、とケイシーは指摘する。「プラトン(は回想にとつての)移行期の危機的な瞬間というものを代表していた。：ムネモシユネの神聖化と彼女とともにあった回想の神話的過去のすべては、紀元前一世紀に哲学が、特にプラトン流の形式で出現した際に、存続することはできなかった。」⁽¹⁴⁾なぜならば、ケイシーが説明するように、プラトンとアリストテレスの努力を始まりとして、回想は関与するという認識様態の本来の意味——ここでは時間や空間を区切るために慣習的に引かれていた線は無意味であった——を失い始め、その代わりに、単に一個人の中で起こったことを記録するものと考えられるようになってしまったからである。そのため回想は、ケイシーの言葉を用いれば、「有限な回想」あるいは「世俗化された回想」になってしまった。かつてソクラテスはイオンという吟遊詩人に対して次のような批判を行なった。「ホメロスの詩を吟唱する時、あなたは正気のままであるのか、それともあなた自身の存在を超えてしまうか。そしてあなたの魂が忘我の状態であたの関わっている行為に引き込まれているのだと考えているのではないだろうね。その行為が、イタカであろうと、あるいはトロイアであろうとも、もしくは、あなたの話が持ち出すどの場所であろうと。」⁽¹⁵⁾ここに見られる批判は次第に抑圧され、現代に至っては説明不能なものとしてとり残されている神話的世界観、その統一的な象徴的構造に属する「主体」と認知方法の両者に対して批判をつきつけたものであった。

IV 神話的世界における空間と時間

では、変幻自在で最も感情的な詩人の存在を、自然な現れとして捉えた、哲学以前に優勢だった世界観とは具体的に何であったのか。そのような世界観を最もよく理解するためには、まず、そのすべてのパラメーター——すなわち空間と時間の捉え方、及び、そこで働く「論理」——が、結局、神話時代の人間が現象世界との関係において表わした多種多様な表現に過ぎなかった、ということに目を向けることが必要である。その現象世界との関係は「生と生との対決」と呼ばれていた⁽¹⁵⁾。というのは、近代科学の世界に生きる人間が外に向かって主に「それ（客観化した事物や他者）」を見付けようとしたのに対し、古代人は外に向かって、フランクフォートのいう「汝」と直面したのであった⁽¹⁶⁾。その「汝」は人間に対立した存在ではなく、また、理解を得ようとして人間に積極的、攻撃的な姿勢を要求するのでもなかった。いいかえれば、その「汝」は、「主体・客体」の力学の中に生きている現代人が現象世界を理解するために積極的につかまなければならない対象のような、客観化され抽象化され、普遍化された存在ではなかった。フランクフォートが説明しているように、「この『汝』はなるほど把握しがたいものであるかもしれないが、それでも何かしら明白なものだ。『汝』は生きた現にあるもので積極的な問いの結果としてではなく、現前する『汝』として自己を表わすので、その性質や潜在能力を幾分ながらら分明にすることができるのである」⁽¹⁷⁾。そのような「汝」は、「個体の、先例のない、無類な、予知し得ない性格を具え、もっぱら、それが現わ

れる限りにおいてのみ知られる現前物である」⁽¹⁸⁾。さらに、「汝」は単に観想されたり理解されたりするのではなく、力学的な相互関係において情動的に体験されるものである。それゆえに、この哲学以前の世界を、アニミズムのように、あらゆる無生物に靈魂、あるいは人間的な特徴を賦与するものとして捉えるのは間違いであると思われる。この世界に生物対無生物という二元論が適用される場所はない。なぜならば、世界は、古代人にとっては生気のないものでも空虚なものでもなく、生命に満ち溢れ、しかもその生命は個性を有するものだからである。このような世界においては、現代の科学的人間が知的判断を下す際のカテゴリリーは、神話的思考を構成する思考作用と意志作用の複合体にはあてはまらない。にもかかわらず、フランクフォートが指摘するように、この思考様式を「論理」という言葉を用いて説明することは妥当であろう。なぜならば、「古代人は、自分の『感情的思考』を原因と結果の概念に従って表現し、また、現象を時間・空間、あるいは数の概念を用いて表わしていたからである。彼らの推論の仕方は、ふつう考えられているほどには現在の我々の考え方と違ってはいないのである。古代人たちは理論的に推論することができたのである。ただ、彼らはしばしばそのようにすることを好まなかった。というのも、純粋に知的な態度が持つ突き離れた態度は、古代人たちにとって最も意味の深い現実の体験と、ほとんど両立し得なかったからだ」⁽¹⁹⁾。現代の思考は主観と客観との分離という信念に固執している。この区別に基⁽²⁰⁾づいて、科学的思考は順次に個々の諸現象を一般法則に支配される典型的なできごとと還元する、批判的で分析的な手続きをうちたてた。それに伴っ

て現代の思考は、諸現象に関するわれわれの知覚と、それらの知覚を理解可能なものとする共観念との間に、ますます広い深淵を作っていくのである。このような過程、すなわち抽象化・普遍化の過程においては、個性が必然的に破壊されてしまう。この事実の意味するところは奥深いのだが、現代人はほとんどそれを認識もせず理解もしていない神話的人間が現代人と意見を異にするのは、この点、つまり、現象界における個性と主観の破壊についてである。

ここから、神話時代の人間が感知していた空間と時間がどのような現代人のものと異なっていたかが明らかにされる。現代の思考は原因を複数の現象の間の抽象的な機能的関係として定立しようと努めると同時に、空間を諸関係と諸機能の集まったひとつの統一ある組織としてのみ考えている。われわれにとって空間は、ただの感官の知覚では明らかにし得ない諸属性を有したものの——無限にして、連続的で、しかも、同質なものとして仮定される。ところが、神話時代の思考は、空間の体験から「空間」という概念を抽出し得ないのである。そしてこの空間の体験は、われわれならば「性質付与の連合 (qualifying association)」と呼ぶであろうようなものによって構成されている。古代人の空間の諸概念は、具体的な方向付けであって、情動的な色合いをもつさまざまな場所を指している。その諸概念はおそらく、よく見知って馴染んだものか見なれぬもの、敵意をもつものか親しいものか、見るであらう。かくて神話時代の思索は現代思想に劣らず、意味の上で連合された空間的構造を設定することになる。ただ、この構造は、客観的な測定方法をとらず、価値を直感的に認知することによって決定されている。同様に、神話時代の世

界における時間は、量的でも抽象的でもなく、質的で、かつ具体的である。神話的思考は時間を一定の断続期間あるいは、質的に無意味な瞬間の連続としてとらえてはいない。「われわれの数学や物理学で使われているような時間の観念が、われわれの歴史の枠組を形づくるものなどは、古代人は気づいていない。古代人は時間の観念を時間の経験から抽象しないのである。」²⁰ かつて「時間」は空間と同じく、客観化され抽出されたものではなく、生き生きとしているものであり、時には価値で充実されるものでもあった。

V 結 論

本論文の始めに、古代神話において回想の行為と詩人とが奇妙な糸で結ばれていたことに注目した。その両者の親密な関係は現代においても続いており、我々を躊躇させたり考え込ませる原因となっている。というのもこの両者、つまり詩人は、「一種の特異な「主体」としての存在様態を示し、また回想は特殊な「認識論」として現代と異なる認識様式を示しており、現代においてそれらを受け入れることは必ず混乱を引き起こすこととなるからである。またそうしたその反応は偶然なものではないことが本論文の検討を通して明らかになった。まず考察してきた詩的靈感の起源に関する理論は、立ちふさがる障壁を絶えず打破し、そこに関係を作り出すものとして詩作行為を把握しているにもかかわらず、その行為を論理的に説明する際には、そこで作り出された関係は一時的なもので、しかも異常な出来事であるとして注目にしなければならぬ。そのような説明は当然予想されるものである。というのも、この諸々の

理論の基本的なカテゴリー自体、一方で善あるいは聖なるものの源を抽象化し、他方で主体を、個別・抽象化されたもの、かつ自律的なものとする。普遍的二元論に立つ現実をア・プリオリに前提しているからである。そもそも普遍的二元論は詩的自己による関係づけの行為を把握する可能性をもとと排除している。上に述べてきた理論がすべて詩人の創造活動の説明に失敗しているという事実は、それらの理論がこの二元論に基づいているために他ならない。従って、詩人と回想とは、普遍的二元論の枠組からはみ出したものとして存在することになる。ウィットモアード(Whitford)の述べているように、「現実を組織化することは、区別されていながら連続体を切り開いて、現実の把握を可能とさせる一組のカテゴリーを見いだすことである。しかし世界を組織する際、必ず何らかのものが残されてしまう。なぜならば、区別性が表われるということは、常にそれ以外のか、すなわち、その区別が立ち表われる以前の区別されていない状態を暗示するからである。」⁽²¹⁾「このうちまぼろしなく、西洋において象徴的に理解し得るものと、理解し得ないとして切り落とすべきものとの組織化の過程の中で決定したのは、合理性であった。したがって、無形式な形而上学に基づいている詩人と回想とが理解不可能なものとして捨てられたことは当然のことであつたといえる。

以上考察してきたように、現代において詩人と回想のあいまいな位置に捉えられていることは結局不思議なことではない。両者は現代の象徴的秩序から追放されつつある形而上学に属しているために、不可思議なものとして置き去られてしまったままなのである。しかし、このように「残余」として取り残された現在の優位的な秩序の

内側に引き込まなければならないという結論に飛びついてしまつてはならない。むしろ必要なことは、イリガレー(Luce Irigaray)が指摘するように、「理論的機械そのものを故障させて、真理を主張する現在のパラダイムを停止させれること」であり、⁽²²⁾現実を理解する営みをロマンの枠組から強制的に取り返すことである。「それ以外に、詩人、回想、あるいは現在のみ出しているすべての表現を説明しようとする試みはすべて自己循環に陥ることを避け得ないであらう。

井

- (1) Graves, Robert. THE GREEK MYTHS. vol. 1. New York: Penguin, 1955, pg. 53.
- (2) Keller, Catherine. FROM A BROKEN WEB: SEPARATION, SEXISM, AND SELF. Boston: Beacon Press, 1986, pg. 251.
- (3) Marcel, Gabriel. PHILOSOPHY OF EXISTENCE. London: Harvill Press, 1948.
- (4) Sprinker, Michael. "A COUNTERPOINT OF DISSONANCE"... THE AESTHETICS AND POETRY OF GERARD MANLEY HOPKINS. Baltimore: John Hopkins University Press, 1980, pg. 45.
- (5) Ibid., pg. 19.
- (6) Woodberry, G E THE INSPIRATION OF POETRY, "Poetic Madness," 1910, pg. 28.

- (7) THE REPUBLIC OF PLATO, trans. A. D. Lindsay.
New York: E. P. Dutton Paperbacks, 1957, pg. 99.
- (8) THE REPUBLIC OF PLATO, trans. Francis MacDonald
Cornford. New York and London: Oxford University Press,
1941, pg. 325.
- (9) Cornford, F. M. FROM RELIGION TO PHILOSOPHY.
London, 1912.
- (10) Frankfort, Henri. et. al. BEFORE PHILOSOPHY: THE
INTELLECTUAL ADVENTURE OF ANCIENT MAN.
Baltimore: Penguin Books, 1949, pg. 243.
- (11) Ibid., pg. 19.
- (12) Ibid., pg. 12.
- (13) Casey, Edward S. REMEMBERING: A PHENOMENO-
LOGICAL STUDY. Bloomington: Indiana University Press,
1987.
- (14) Ibid.. pg. 14.
- (15) Ibid., Frankford, pg. 14.
- (16) Ibid.
- (17) Ibid., pg. 13.
- (18) Ibid.
- (19) Ibid., pg. 19.
- (20) Ibid., pg. 32.
- (21) Whitford, Margaret. "Luce Irigaray's Critique of Ratio-
nality." In Morwenna Griffiths and Margaret Whitford, eds.,

FEMINIST PERSPECTIVES IN PHILOSOPHY. Blooming-
ton and Indianapolis: Indiana University Press, 1988, pg. 119.

(22) Ibid., pg. 120.
(ローベヌリー・キリンン 筑波大学大学院哲学・思想研究科)