

## 文学のなかの〈時間〉(その1)

— T. S. エリオットの時間概念と「劫外の春」をめぐって —

本 田 錦一郎

### 序

1983年10月、京都ドイツ文化センターの主催によって、きわめて野心的なコロキウムが開催された。題して『時間——東と西の対話』。これが、河出書房新社から出版されるのは5年後のことであった。修正と調整、そして出版交渉に必要とした時間としては、長すぎる時間ではない。なぜなら、ただ〈時間〉を論じるだけでも、タブーと言って過言にならないほど至難な営為であるのに、「東と西の対話」となれば、翻訳と加筆削除の仕事だけでも気の遠くなるような困難が待ちうけていたであろう、と推測するにかたくないからである。そもそも、〈時間〉というテーマが難物だ。

そのあたりの経緯は、聖アウグスチヌスが『告白』(*Confessiones*)で語った一節を、いま一度、想い起こせば足りる。

Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.<sup>1)</sup>

(しからば時間とは何か。誰も私にそれを問わない時、私はそれを知っている。問うものにそれを説きあかそうと欲する時、私はそれを知らない。)

### I

このコロキウムは、7つの章よりなり、時間を論じる、ほとんどすべての領域から模索されている。第1章「全体発題講演」に始まり、第2

章「物理学・数学」、第3章「文化史」、第4章「社会学」、第5章「心理学・精神医学」、第6章「哲学」、そして第7章「総括討論」で結章される。

それぞれの章は、2つ、あるいは、3つの講演と、その講演に対する<sup>2)</sup>質疑応答からなる。一方では、量で測定できる時間、「宇宙と時間の生成」とか「人生50年? — 徳川日本の農民の生涯」<sup>3)</sup>などがあり、他方、「インド思想と日本思想における時間」<sup>4)</sup>や「時間と不安」<sup>5)</sup>など、必ずしも客観的なデータで測定不可能な、質的時間にかかわる論議が収められている。今回、直接、検討対象とする辻村公一氏の「劫外の春」<sup>6)</sup>は、これらの論議のうち、後者の分野に属する記録であり、私の構想しつづけてきた時間概念、とりわけ、T. S.エリオットの時間概念と奇妙に接近する意識を内在する。とは言っても、<接近する時間意識>であって、キリスト教と禅仏教の教義の基本的な相違と比例して、その方法において、構造において、決定的に袂を分かつことは言うまでもない。驚くべきほど類似した結論の解説がこのノートの主目的で、その背後にある基本的な風土・歴史にまつわる理念の誤差をさぐるのが、拙論の意図にないこと、私の力量をこえたものであることは言わずもがなであろう。

## II

場所をわきまえず、私的な話題から始めさせていただきたい。私は、今から3年足らず前(1990)、『T. S.エリオット研究序説』<sup>7)</sup>と題する拙著を上梓した。<序説>としたのは、一般的に考えられるように、必ずしも<本論>から<結論>への展開を予測したものではなかった。もちろん、ある種の気取りなどでもない。むしろ、拙著は、私のほぼ40年間にわたるエリオット研究の決算である。しかし、<序説>と銘打った時、大上段に太刀をふりかざし、『エリオット研究』とするためらいが一方にあるかたわら、彼の *Four Quartets* (『四つの四重奏』)<sup>8)</sup>の第2の「四重奏」“East Coker”の opening line — ‘In my beginning is my end’ (「私の初めに私の終りがある」)と last line of ‘In my end is my beginning’ (「私の終りに私の初めがある」)と呼応しあうエリオットの時間概念にあやかるところに、実は、私の真意があったことも、まがいない事実である。

しかしながら、この2行だけの併記は、誤解をまねく抽出になりかねない。というのも、この時間概念が並置される限り、農耕種族の円環的時間、あるいは、仏教的な輪廻の概念と同質にとらえられる危険を孕むからである。この時間概念は、‘What we call the beginning is often the end/And make an end is to make a beginning./The end is where we start from …’<sup>9)</sup>（「初めとぼくらが呼ぶものはしばしば終りで/終るということは始めることだ。/終りはぼくらが出発する場所。）を経由して、*Four Quartets*の最終四重奏“Little Gidding”の終りに近く、次のように完結されることになろう。

We shall not cease from exploration  
 And the end of all our exploring  
 Will be to arrive where we started  
 And know the place for the first time.  
 Through the unknown, remembered gate  
 When the last of earth left to discover  
 Is that which was the beginning ;  
 At the source of the longest river  
 The voice of the hidden waterfall  
 And the children in the apple-tree  
 Not known, because not looked for  
 But heard, half-heard, in the stillness<sup>10)</sup>  
 Between two waves of the sea.

（ぼくらは探求をやめないだろう/そしてすべての探求の終りは/ぼくらが出発した地点に達し/その地をはじめて見ることなのだ。/いまだ知らぬ、記憶のなかの戸口を通れば/未発見の地の最後のものは/かつてははじめた所であろう。/どんなに長い川の源にも/隠れた滝つ瀬の声はあり/リンゴの木に子供は潜む/探さないから、わからないのだが、/聞こえている、なかば聞こえている、海の/二つの激浪の間の静止のなかに。)

III

この詩行に結晶される時間と時間の克服は、上述の拙著において輪郭の論証を終わっているが、私にとっては、必ずしも意を尽くしたものではなかった。想えば、さらに遡って、1910～11年に作詩され、1915年にシカゴの *Poetry* 誌で日の目を見ることになった “The Love Song of J. Alfred Prufrock” の次の数行からして、気になる表現ではないか——

Do I dare  
Disturb the universe?  
In a minute there is time  
For decisions and revisions which a minute will reverse.<sup>11)</sup>

(ひとつ思いきって/この宇宙でもかき乱してやるか。/一瞬のうちにこそ、一瞬が逆転する/決断と修正の時間がある。)

この詩を書き終え、その冬、エリオットがパリに赴き、ソルボンヌ大学において、アンリ・ベルグソンの講義に接し、彼の「純粹持続」(‘durée réelle’) の概念を、‘simply not final’ と論評したことは、人のよく知るところ。<sup>12)</sup> この ‘a minute’ は、さしずめ、(ここでそう和訳しておいたように) ‘a moment’ として後に把握される価値概念の、自虐的にパロディ化されているものの、一種の萌芽と考えてよいかもしれない。というのも、“Prufrock” 詩における「時間」への関心は、それがこの詩の主題のひとつでもあるかのごとく、とどまるところを知らないからだ。

And indeed there will be time  
For the yellow smoke that slides along the street  
Rubbing its back upon the window-panes;  
There will be time, there will be time  
To prepare a face to meet the faces that you meet;  
There will be time to murder and create,  
And time for all the works and days of hands

That lift and drop a question on your plate ;  
Time for you and time for me,  
And time yet for a hundred indecisions,  
And for a hundred visions and revisions,<sup>13)</sup>  
Before the taking of a toast and tea.

（そう、たしかに時間はあるだろう/窓ガラスにその背中をこすりつけながら/街路に沿ってすべっていく黄色い煙にも時間はあるだろう。/時間はあるだろう、時間はあるだろう/でくわすいろいろな顔に合わせる顔をとりにつくろうのに。/殺戮し創造するにも時間はある、/皿の上で疑問をつまんだり落としたりする/両手を使うすべての仕事や日々にも時間はある。/きみにもぼくにも時間はある、/さらになお、百回のためらい、/百回の洞察と修正にも時間はあるだろう、/トーストやお茶をいただく前に。）

この詩行を追っていくと、否が応でも、人は“Ecclesiastes”（「伝導の書」）の伝導者の言葉（“To everything there is season, and a time to every purpose under the heaven: A time to be born, and a time to die …”<sup>14)</sup>）を想いおこさずにはおられまい。

それにしても、なんと乾いた、恐ろしいパロディであることか！エリオットの本格的回心への遠い道程がうかがい知れる。しかも、「時間」は、彼の作詩行為の発端から、ぬきさしならぬ関心事のひとつであったことを、認知しておく値打はあるだろう。この延長は、日常的時間へのこだわりをあらわに露呈する“Rhapsody on a Windy Night”<sup>15)</sup>を経て、現代詩を震撼させた *The Waste Land* にひきつがれていく。その第II部“Game of Chess”の後半、‘HURRY UP PLEASE ITS TIME’<sup>16)</sup>（「時間ですお早く願います」）は、基調音として、日常性のはかなさ、量として測定される時間のおぼつかなきを示し、『荒地』の〈主題〉と呼応する。

#### IV

やがて、T. S.エリオットは、好むと好まざるとにかかわらず、暗く、

そして、さらに深い地の底に下りていかざるをえない。心を病む妻ヴィ  
ヴィアンとの10年間に及ぶ、心身ともに疲弊の極限にあった生活、それ  
に加えて哲学的詩人としての苦渋に満ちた探求の日々は、彼を Inferno  
(地獄)に直面させることになる。それは、この世の終末を示唆してい  
るかに見えよう。

*This is the way the world ends*  
*This is the way the world ends*  
*This is the way the world ends*  
*Not with a bang but a whimper.*<sup>17)</sup>

(コレガコノ世ノ終リカタ/コレガコノ世ノ終リカタ/コレガ  
コノ世ノ終リカタ/ パーント終ラズスリ泣キデ。)

1925年に発表されたこの作品 (*The Hollow Men*) は、エリオットの  
回心の近さを推測させる。時間論的に見るならば、量として測定可能な、  
近代社会の因果論的<直線的時間>や、古代ギリシア的な<円環的時間  
>は、限りなくヘブライ的な<線分的時間>に接近していくことにな  
ろう。そして、1927年6月、彼の性向からして遅きに失したときえ思わ  
れる宗教的帰属、すなわち、Anglican Church への回心があり、同年11  
月には、英国への帰化が決断された。カール・バルトの『ロマ書』(*Der  
Römerbrief*) 第2版に即していうならば、「完全にそして余すところな  
く終末論でないようなキリスト教は、完全にそして余すところなくキリ  
ストと関係がない」<sup>18)</sup>方向に、エリオットは第一歩を踏み入れることにな  
る。

## V

わたしたちは、こうして、風土論的、文化人類学的、社会学的、宗教  
的観点から、4つの時間形態を所有するに至る。

まず第一に、エドモンド・R・リーチが、『人類学再考』(*Rethinking  
Anthropology*)で提起する原始共同体特有の時間意識。<sup>19)</sup>すなわち、円環

をつくることなく、「繰り返される逆転の反復、つまり、対極間を振動する振子のような連続性<sup>20)</sup>としての時間がある。これを、ちなみに、振子型をなす「反復的時間」と呼んでおこう。

第二の型は、日本の農耕社会や古代ギリシア・ヘレニズムに見られる「円環的時間」である。もっとも日本人の自然観に即する時間意識は、ここで安易に類型化しうるほど単純なものではないけれども、春夏秋冬と均衡ある循環を完成する点で、大枠に組みこめば、他の農耕文化と同じように、「円環的」と措定して無難なところであろう。

他方、円形が古代ギリシア人の無限を表象する場合の形式とされることは、ごく常識的な学説と見做されている。たとえば、アリストテレスの『自然学』で、「時間とは……前と後についての運動の数<sup>21)</sup>と定義されるに至るまで、たぶん、アナクロマンドロス(B. C.610~547?)の断片——「事物はみずから発生してきたところの元のものへ、もう一度帰ってゆくのが定めである……」<sup>22)</sup>——から、エムペドクレス(B. C. 490~430?)の「一つのもの多のものが、時の円環のまわるに従って優勢を占める」等々の見解が、それに先行していることを暗示している。この時間意識が、いわゆる *Greek Myth* の神の名・クロノス (*Khronos*) にあやかるものであることは、衆知のところ。

ここで、仏教の輪廻転生との関連が、しばしば論議されるのは、古代ギリシア思想が、輪廻転生を積極的に説いたオルフェウス(紀元前6~7世紀頃)の影響下にあるという学説に基づくものだ。これには異論が多く、この段階では、真木悠介の社会学的側面からからの見解を紹介するにとどめたい。つまり、オルフェウス教の素朴な農耕共同体の時間感覚が、〈言葉を駆使する人間理性としての〉ロゴス (*Logos*) と遭遇したことによって、円環的時間が完成されたと、彼は主張するのだ。

オルフェウス教自体は、むしろ、固有の意味でのヘレニズム文明以前の、農耕共同体の時間感覚を基礎としている。この時間感覚が、ヘレニズム文明世界の客体化し、数量化する、従ってまた抽象的に無限化してゆくロゴスと出会った時に、その交叉するところに必然に生まれてくるのが、円環としての時間のイメージであったのではないか。<sup>24)</sup>

次の第三の型は、あまり多くを語る必要はなかろう。なぜなら、わたしたちは、現今、その時間意識のなかで、通常生きているからだ。おそらくは、円環的時間の数量化の延長線上に、因果論的な進化思想は生まれたと推定されるが、近代社会の〈直線的时间〉が、この連続性の論理を底辺に敷いていることは自明である。この時間概念が不可逆的である点では、次に呈示する第四のヘブライズムの時間と性質を同じくするとはいえ、この時間は、測定可能な量としての時間意識を特質とする点で、第四の時間概念と訣別する。

アウグスチヌスから長い旅程をへて、近代から現代に至り、ますます複合化されてきたエリオットの到達する線分化された時間意識、つまり最後の第四の、質としての時間概念について、すこし注釈を加えておこう。

まず、なぜ直線でなく線分なのであろうか。それが、このヘブライ・キリスト教的時間の特質そのものであるはずだ。なぜなら、この教義には、「始め」としての〈神の世界創造〉があり、次に、「中心」としての〈イエスの受肉〉がつづき、「終り」としての〈再臨〉を、その思想の核としているからに外ならない。しかも、それは不可逆的とは言いながら、既述のごとく連続性、因果性を特徴とする時間でないばかりか、例のミンコフスキーが、名著『生きられる時間』(*Le Temps vécu*)で例示したメキシコのオトミ族の、ただ流れていく時間でもない。彼らは歌う、「川は流れて/流れてやまぬ/風は流れて/流れてやまぬ/人生は流れて/かえらない。<sup>251</sup>」人の世の不可逆的時間に対する原初の感懐を、そこに読みとることができるだろう。

こうして、ヘブライ的時間は、さながら日暦のように、ただうつろに一枚一枚めくられていく時間でもなく、明日は今日の延長で、原因と結果が不可欠に接続する時間でもないことが、認知される。時間は「始め」(*ἀρχή*)と「終り」(*τέλος*)をもち、「中心」に支えられて上昇する線であり、価値論的、象徴的な〈意味〉として内化されていく。次に引用するバルトの「終末論」(*Eschatology*)の一節(『ロマ書』13章11節以下の〈眠りからさめるべき時〉)は、エリオットの時間概念、それに、ここで検証することになる「劫外の春」の時間概念に、直接的ではないと



しても、それぞれ、深い知見を提供することになることを示唆しておきたい。

「眠りからさめるべき時がここにある。なぜなら（救済は）今やわれわれが初めに信じた時よりもっと近くにあるからだ。夜はふけていき、昼が近づいた」。永遠の瞬間はすべての瞬間に対立して無比なものとして立っている。それはまさにそれがすべての瞬間にとって超越的な意味だからである。「救い」、「昼」、神の国は、すべての時間に対立して無比なものとして立っている。それはまさにそれがすべての時間にとって成就だからである。……この瞬間、この時間は、「眠りからさめるべき時」である。それはまさしく、不可視なる仕方において、そのまっただ中におかれたる今（！）によってその前とその後へと限定されている時である。すべての時間、すべての瞬間がこの時なのではない。それらすべてが、それ自体としては、この時ではない。それ自体としては、そのまっただ中におかれたる不可視的な今（！）は、すべての時間に対して異質的であり、無類のものであり、接近不能のものである。……たしかに信仰とは所与物、つまり、ある時に開始し、それからずっと続くような事物とはなりえない。それはどのような時間の瞬間においても開始であり奇跡であり創造である。……所与物とせられてしまうようなものは、たといみずから「信仰」と称していても、それは「眠り」という無限定の時間に属している。

啓示を思い起こすことを必要としない信仰などはないし、なくてはならない知識を思い起こすことを必要としない行為などはないし、神の自由を思い起こすことを必要としない人間などはない。この思い起こしがまだ生起しないならば……人間は、たとい使徒であれ聖者であれ愛する者であれ、眠<sup>26)</sup>っているのである。そこでは人間は時間に売り渡されている。

大木英夫は、このバルトの文章を引用して次のように語る、「〈終末〉とは、黙示文学的世界観におけるような歴史の〈未来の事件〉ではなく、永遠と時間の接点（＝現在）ということになる。たとえば覚醒の瞬間は、

それが生起するならば、眠りの時間が消滅してしまうように、全然異質なものである。しかし、それにもかかわらず、この異質な瞬間は、その時間の中に生起する。生起するのであって、その中に存在するとはいえない。眠りの時間のどこにもそれはない。……しかし、それは眠りの時間の中におこる」と。

わたしたちは、ここで、とりわけ、大木の読みの深さからくる「永遠と時間の接点 (=現在)」という理解と、「この異質な瞬間」が、「その時間の中に生起する」という認識を、心に深くとどめておかねばなるまい。

## VI

エリオットの時間概念が、もっとも顕著な形で呈示され、その中心的課題として構成される軌跡をたどるには、エリオット最後の詩篇 *Four Quartets* とその制作途上とそれ以後に上演された詩劇 (Poetic drama) に依拠しなければならない。しかし、多少声を大にして強調しておくべきことは、エリオットが一人の思想家である以上に、詩人であった一点で、彼のコンポジションの労苦は、ここに尽きたと断言してはばからない。

というのも、彼は「近代的自我のアイデンティティが、はじめから矛盾のうちにある」<sup>28)</sup>ことを知っていた。そして、それは、「一方において、現にある関係からの飛翔を求めつづけると同時に、他方において、足許のくずれ去るようなレアリティの喪失感につきまといわれている。それは持続するたしかな時間にあこがれながら、現に持続する時間の粘着力からの切断を求めている」<sup>29)</sup>ことも、あわせ、彼は知っていた。それゆえに、「近代的自我の〈現在〉は、その虚無を支えるたしかなく時〉を求めると一つの飢え」<sup>30)</sup>に外ならず、その飢えを、いかに〈詩〉に結晶し、〈詩〉そのものにおいて (詩に拠って、ではない) 克服するか、これが、彼の詩人としての中心的関心であった、ということ、わたしたちは、心に刻印しておく必要がある。

けれど、時間の中であって、万物がそうであるように、言葉は動き、やがて朽ち果てることを、彼はまた認知していた。

Words move, music moves  
Only in time ; but that which is only living  
Can only die. Words, after speech, reach  
Into the silence. Only by the form, the pattern,  
Can words or music reach  
The stillness, as a Chinese jar still  
Moves perpetually in its stillness.

---

-----Words strain  
Crack and sometimes break, under the burden,  
Under the tension, slip, slide, perish,  
Decay with imprecision, will not stay in place,  
Will not stay still.<sup>31)</sup>

(言葉は動く、音楽は動く、/時のなかにあってはじめて。しかしただ生きているものは/死ぬことができるだけ。言葉は語られてしまえば、/沈黙に達するばかり。形、つまり図形<sup>パターン</sup>があって、/かろうじて言葉は、音楽は/静止に達する。中国の古壺が静止の中にあって/動きつづけるように。

---

-----言葉は張りつめ/ひびわれ、重荷を背負って、時にくずれ、/緊張のもとに、すべり、ころび、朽ち果てる、/不正確のために腐り、その位置に止まっていないだろう、/じっと静止していることはないだろう。)

## VII

彼の *Four Quartets* は、第一の四重奏“Burnt Norton”の opening からして<時間>の模索に終始する。

Time présent and time pâst  
Are bôth perhaps présent in time fúture

And time future contained in time past.

If all time is eternally present

All time is unred<sup>321</sup>emable.

(現在の時も過去の時も/おそらくともに、未来の時のなかに存在する。/もしすべての時が永遠に現在であるなら/すべての時は贖うことができない。)

この抽象的な表白でさえ、各々の詩行の強勢のおき方(´で示す)、同語反復に、詩人の心の言葉に託した律動が感じられよう。この形而上学的な主題 (time) の探索と、詩的な彫琢は、空間的な世界を内にとりこんだ次のような詩行でさえ、例外ではない。

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 toward

Neither ascent nor decline. Except for the point, the still  
point,

There would be no dance, and there is only the dance.

I can only say, there we have been : but I cannot say where.

And I can say, how long, that is to place it in time.<sup>331</sup>

(廻る世界の静止する一点。肉でも肉でなくもない。/そこからでも、そこへでもない、静止の一点に舞踏がある。/けれど停止でも運動でもない。だから固定と呼んではいけない、/過去と未来が寄りあうところ。そこから、またそこへの運動でもなく、/上昇でも下降でもない。この一点、静止する一点がなければ、/舞踏はなくなる、がそこには舞踏しかない。/言えることといえば、そこにばかりはいたということ、しかしどことは言えない。/どのくらい

とも言えない、その場所を時間の中におくことになるから。）

## VIII

さて、目ざす方向（あるいは、その一点）は、流れ逝く時の、因果律にしばられた時間の、輪廻から脱出できぬ時の克服でなければならぬ。アウグスチヌスの言葉を借用すれば――

……あなた（創造主）がすべての過ぎさった時間に先だつのは、常に現在である永遠の高さによるのです。それによってあなたは、すべての来るべき時間を追いこしておられます。じっさい、それらの時間はいまは未来ですが、やってくると、過去となるでしょう。しかしあなたは同一の者にましまし、その年は欠けることがありません。あなたの年は、来ることも往くこともありません。ところが私たちの年は、すべての年が来るために、ある年は来たり、ある年は往くのです。

あなたの年は、すべてが同時にたちどまっています。なぜなら静止していますから。<sup>34)</sup>

ということになるであろう。「静止する一点」(‘the still point’), それも、人の世にある限り、人間である限り、激動の世界にある限り、一瞬に把握されなければならない運命におかれている。ナチス・ドイツの空爆を暗示するかにみえる‘The dove descending breaks the air’<sup>35)</sup> (「鳩が舞いおりながら空を裂く」), その一瞬にでも、逝く人、生れる人のはざまにあって、時間は、たとえば、T. E. ヒュームの語る「直観的言語」(‘an intuitive language’)<sup>36)</sup>として、この〈永遠の今〉をめざし、芸術的頂点を志向する。

We die with the dying :

See, they depart, and we go with them.

We are born with the dead :

See, they return, and bring us with them,

The moment of the rose and the moment of the yew-tree  
 Are of equal duration. A people without history  
 Is not redeemed from time, for history is a pattern  
 Of timeless moments. So, while the light fails  
 On a winter's afternoon, in a secluded chapel  
 History is now and England.<sup>37)</sup>

(ほくらは死にゆく人々と共に死ぬ——/見よ、彼らが去って  
 いく、ほくらは相たずさえて。/ほくらは死せる人々と共に生れる  
 ——/見よ、彼らが帰ってくる、ほくらは彼らにつれられて。/薔薇  
 の瞬間と水松の瞬間は/同じ長さだ。歴史をもたぬ国民は/時から  
 贖いらいわれることはない。歴史とは時なき瞬間、瞬間の/ひとつの図式  
 なのだから。こうして冬の夕つかた/光のうすれゆくときに、人里  
 離れた礼拝堂では/歴史は今であり英国なのだ。)

この詩行に関して、私はすでに拙著で解説を終えている。しかし、あえてその一部を繰返せば、「薔薇の瞬間と水松の瞬間」以降の詩行の美と直覚的思惟の密度の深さは、何度読みかえしても、格別であろう。薔薇の重層的な意味——天上と地上に咲く薔薇——と、水松の重層性——死と不滅性の象徴——は、どのように接合しても、多岐的な連想を、エロスのなものとアガペー的なもの、クロノスとカイロスの交錯した連想を喚起する。

わたしたちが、生と死の奥行を、この2つのイメージの結合によって、同時的に、しかも「同じ長さ」として認知するとき、時と永遠、「限りある」(mortal)ものと、「限りなき」(immortal)ものの交叉の瞬間に立つことになる。いわば、現在——過去と未来が流れこんでいる点——と、この場所(英国)は、そのまま、不滅なるもの、永遠の国につながっていることを確認することになる。長い長い螺旋階段を一步一步登りつめていくとき、一見、飛躍的に見えようが、実は、意外にも、否、当然のこととして、「時は時によってのみ克服される」(‘Only through time time is conquered’)<sup>38)</sup>という、平凡きわまりない認識に至る。つまり、‘the timeless time’ (‘時なき瞬間」= ‘超時的瞬間」)が横断し、交叉するの

は、何も特殊な場所でも、想外な時間でもなく、ここ、あそこ、日常の時間以外にはない、ということであろう。

-----the communication

Of the dead is tongued with fire beyond the language of the living.

Here, the intersection of the timeless moment  
Is England and nowhere. Never and always.<sup>391</sup>

（死者の伝達は/生者の言語を超えた火で語られる。/ここ、時無き瞬間の交又する点は/イギリスであり、どことも知れぬ場所なのだ。決してそれ以外ではない、変ることなく。）

繰返し、あえて要約すれば、特殊な真理や経験も、この世の空間や時間から遊離し超絶したものではありえない、ということである。

## IX

「劫外の春」と題する講演を行った辻村公一には、『ハイデッガー論攷』（創文社、1871）という著述がある。つまり、彼は、本来、ヨーロッパ哲学の研究者であり、この「コロキウム」参加の当初の企画も、「プラトンからハイデッガーに至る……西欧の哲学的時間論を改めて検討<sup>40)</sup>」するところにあった、と発言している。ところがこれを留保して、あえて日本人として、禅仏教の主題に挑戦したことに、私は大変興味をおぼえる。外に向かっていった視線を、自分の脚下に移そうとする真摯な姿勢がうかがえるからだ。Delphic mottoに従い‘Know thyself’の方向をたどったということであろうが――。

辻村は、講演の序論部分で、28年前、末期症状にあった癌患者の思い出を語る。「彼は死が間近に差し迫っていることを明瞭に知っておりました。彼は遇々手に入れた禅仏教のポピュラーな書物、すなわち澤木興道老師の『禅談』を読み、その中に〈一鉢ノ水仙 劫外ノ春〉という言葉

を見出しました。そこで彼は色紙に簡素な水仙の絵を描き、この言葉を書き添えました。それから彼はポツンと言いました。<私は死なないように思われる>と。<sup>41)</sup>

私が調査検証した限りでは、澤木老師の『禅談』に、この一句は見当たらない。おそらく、死を直前にした人物の錯覚か記憶違いで、他の書物と『禅談』を誤ったものと推定される。だからといって、『禅談』を精査せず、辻村がこの一句を引用したことを咎める気持も、私にはない。なぜなら、以下に論じられる辻村の論説は、禅仏教の神髄と矛盾するどころか、まさしく禅語にふさわしい香気と、逆説に裏打ちされた真実に、貫かれていると判断されるからである。

可能な限り、辻村の言葉に即しながら、その論旨の中心部を、まず紹介しておこう。彼は、この一句を分析して次のように語る。

「劫外の春」ということは、通常の禅語であります。既に逆説的に響きます。春は四季に属し、かくして時(間)に属しております。「劫」、ここでは「時間」と訳すことにしますが、それは気の遠くなるような「非常に長い時間」を意味しております。春は、この非常に長い時間の内にその短い部分として属しているでしょう。しかし、「劫外の春」とは時間の外の春として、全く矛盾であるように見えます。<sup>42)</sup>

以上の解説でわかるように、一本の水仙は今、劫の外化として、時間の外としての時間の内に咲いているということになる。水仙は、つまり、「劫外の春」なのだ。劫外とは、言ってみれば、ヨーロッパ的思惟(形而上学)や宗教的な意味での<永遠>ではない。永遠は、プラトンにおけるアイデアの、あるいは、アウグスチヌスにおける神の超時間的に不変な存在を意味するはずである。それに対し、劫外は、一切の時間の此岸を、時間の内にあって、時間を離脱していることを指示している。

しかしながら、そもそも劫外——時間の外——というようなことがありうるだろうか。これを解くのに、彼は、ほぼ次のような思考回路をたどる。

たとえば、一輪の水仙にしても、それ自身の内に、無限に長い過去を



背負っている。その無限に長い過去は、それを後方に追跡しようとするなら、計量不可能なものとなること必定であろう。いわば、一輪の水仙は、その根から天地と関連し、その根はもう一つの別の水仙から由来し、その別の水仙にしたところで、さらに異なった水仙から生じ、無限に過去に遡っていく。逆に未来を展望しても同じことが言えよう。遠い前方を想像し展望するなら、一輪の水仙はやがて土に帰り、またあらたな水仙の一輪として開花するかもしれない。要約すれば、一輪の水仙が今咲いているということは、それにとどまらず、劫を劫の外に顕現している<sup>43)</sup>ということであろう。

末期癌にある患者が、「私は死なないように思われる」とつぶやいたとき、それが幻覚でも、無意識下の想念でもなく、いかにもリアルな心境表白であったように思えるのは、既述のごとき思考回路をたどれば、充分ありそうなことではないか。

## X

辻村は、この種の思弁を重ねながら、さらに、次のように問いかける。

人間は、彼がそのことに気付くと否とに拘わらず、もともと全宇宙のEx-ponent (指標) であるからして、彼は宇宙の諸々の部分領域を、諸々の科学的研究の領域として対象化し客観的に研究することもなし得るものであります。しかし、逆に心理学をも含めて諸々の科学的研究を以ってしては、吾々は、全宇宙のEx-ponentとしての吾々人間に到達することはできないのであります。それは本来顛倒であるからであります。それでは、……「今」が無限に長い時間である「劫」の方から「劫外」の今として目撃<sup>44)</sup>されるならば、時間はそれ自身を如何に示すでありましょうか。

これに対する解答として、辻村は、中国華嚴宗の第三祖にあたる賢首大師法蔵（643～711）の時間観を呈示する。ごく簡単にそれを集約するなら、西欧なみに、法蔵も過去・現在・未来の三つの時間次元を考え、これを「三世」と名づける。そして三世は、そのいずれもが三世を含む。

すなわち、過去の内には過去の過去、過去の現在、過去の未来があるという。以下同様で、現在の内には現在の過去、現在の現在、現在の未来があり、未来の内にも、同じ三つの時間がある。つまり、合計九つの時間、「九世」が成立する。これらの「九世」は無数世に分かれ、時間は、こうして、無数の次元をもつことになる。<sup>45)</sup>いかにも中国的な発想を、私はそこに見る。しかし、問題は、次の思惟方法にあるであろう。

これらの「九世」、すなわち、「無数世」を、それ自身の内に集めて統一しているのが「一念」と呼ばれるものだ、と法蔵は言う。西欧的にこの「一念」をとらえれば、あの「瞬間」という概念こそ「一念」であり、辻村ならずとも、「一念」と「瞬間」を接合したい誘惑に私も駆られる。

ちなみに、法蔵は、「九世」と「一念」とを一緒にして「十世」と命名するが、ここで法蔵を離れて考えれば、「九世」、つまり、「無数世」を、非常に長い時間として「劫」と解することが可能なら、それをその都度、瞬間的に統一する(とされる)<sup>46)</sup>「一念」は、まさしく、「劫外の今」ということになりはしないか。

辻村は、あえて言う、「如何なる瞬間もその都度それ自身の内に全時間すなわち<九世>すなわち無数世を含んでおり、全時間は、この瞬間の伸長であり、瞬間は、その都度、全時間の収縮であります<sup>47)</sup>」。ここで「瞬間」と繰返される言語を「一念」と代替することが可能であることは、言うまでもないことである。

## XI

聖アウグスチヌスは、かつて引用したように、「常に現在する永遠の高さ」について語り、この永遠の高さによって、神は「一切の未来を追い越しており」、<sup>48)</sup>「一切の過去に先行する」と記述した。

ここで注意すべき一点は、キリスト教的思惟のなかでは、天地のみならず、時間まで創造した神が存在するゆえに、このように言えても、大乘仏教や、従って法蔵の場合、超越的な創造神が不在であるということだ。その結果、<永遠>という概念は生れず、一念、あるいは、瞬間という概念が重みをもつことになる。その都度、そこにある各々の瞬間(一念)が全時間を含むことになる。

辻村は、次のように、この部分を結ぶ。

アウグスチヌスにおける「永遠」を時間の積分として特徴づけることが許されるとすれば、法蔵における「一念」<sup>49)</sup>という瞬間は、時間の微分として性格づけられるでありましょう。

## XII

私は、いよいよ、エリオットとの類比対照という形で、「劫外の春」の解析から得られた「一念」とエリオットの「瞬間」について考察する段階に到達した。

末期癌におかされた患者が、「一鉢ノ水仙 劫外ノ春」としたため、「私は死なないように思われる」と表白せしめたもの、それは、まさしく、既述のような「一念」による全時間の収縮体験として把握されうる。他方、エリオットは、「……人間というものに/あまりに苛酷な現実は無えられぬ。」（‘……human kind/Cannot bear very much reality.’<sup>50)</sup>）と率直に歌いあげた。事実、既出の拙著、第一章で呈示した彼の伝記的事件の数々——それは決して波瀾万丈というものではなかったが、たとえば、ヴィヴィアンとの結婚生活の破局、回心、帰化といったたぐいのもの——が、詩人の精神に与えた傷痕は並々のものではなかった、と想像するにたたくない。それらに併せて、行方知れぬ混迷の社会。思想家としても詩人としても、彼にとって安易に回避できる課題ではなかったはずだ。クリスチャンとして、彼は「積分」化された時を「永遠性」につなげなければならぬ。日常的時間の克服は、彼にとって避けられぬ運命にあった。それは、「時の時ならざる深み」を、詩人として芸術的営為の中で鏤刻すること以外にすべはない。

ある「瞬間」、微分化された「一念」にも似て、その認識は訪れる。「冬の夕つかた/光うすれてゆくときに」、「人里離れた礼拝堂」の一隅で、<sup>52)</sup> ‘History is now and England’（「歴史は今であり英国なのだ」）として、測定不可能な、深みの中にのみ見えかくれする、質としての「時」<sup>53)</sup>よってのみ、時は克服される」（‘Only through time time is conquered’）と

いうことである。このように見てくると、エリオットの永遠と今、あるいは、瞬間の中に包摂される永遠の概念は、「一鉢ノ水仙 劫外ノ春」、これを裏付ける法蔵の「一念」に包含される全時間という理念と、極端に相似形を構成していると主張しうるのはないか。

## 結語

このさい、若かったT. S.エリオットが『荒地』(*The Waste Land*)を書いていた当時、サンスクリットを学び、仏教に傾斜していたということは、あまり問題とする必要はない。むしろ、ニーチェが予言していたように、今世紀は、あたかも破局に直進するごとく激動し、さながら<終末>へ到らんとする奔流のように、エリオットには見えていたに違いない。そのような世界にあって、彼は時間の中にありながら、時間の外に、ないしは、時間を脱出する瞬間を求めた。激動を内に潜める「静止の一点」('the still point')を。

言ってみれば、「劫外」という時間の外にあり、あるいは「一念」という全時間を包みこんだ瞬間にあって、今日の世界文明と、その進歩の強制の下に深く覆いかくされ、全く忘れ去られている<時の深淵>を、直覚的に感受することによって、詩人としての在り方を、エリオットは証明したと考えられる。エリオットの先達ジョージ・ハーバートも、17世紀という一種の過渡期を生きた。しかし、ハーバートにとって、作詩行為が宗教的行為そのものでありえた幸福な世界は、エリオットにとっては、遠い昔の語り草である。彼にとって作詩行為が、現代文明の荒廃した重荷を背負う言語との、やせ細った言語との角逐と和解を意味していたからである。trāditiō = handing down<sup>54)</sup>を語源とする'tradition'の意識を取りこんでいたエリオットが、<sup>55)</sup>回心によって、キリスト教的な思惟、思考に左右されなかったことは絶無と言ってよい。しかし、彼は、同時代人W. B.イェーツの異端の世界観、H.リードのアーネキズム、S.スペンダーの自由思想、そしてJ. M.マリーのコミュニズムに耳傾けることも忘れなかった。エリオットも彼らも、歴史を全精神で生きたからであろう。

古代ギリシアのヘラクレイストの世界観に魅惑され、<sup>56)</sup>アウグスチヌスの時間論にとりわけ関心を示し、おそらくは、カルヴァンの地獄——「私

は自分が絶えず連続的に流れていくのを見る。自分がいまにものみこまれようとするのを見ないように瞬間が過ぎて行くことは一刻もない。……」<sup>57)</sup> —も覗き見たはずである。現代のキリスト者が、〈時〉から疎外され、混濁の迷路に踏みこんでいる状況も熟知していた。これを詩として彫琢した作品が*Four Quartets*であったことは、いままでの例示で充分理解されるであろう。

はかない日常的時間と‘timeless time’の間に揺れながら、やがて到達する〈瞬間〉の意識、それが、死を目の前にした末期癌の患者の〈一念〉と、風土や歴史や思惟過程を異にしながら、後者が「一鉢ノ水仙 劫外ノ春」と香り高く表出したように、エリオットは、次のような美しい詩行で、ひとつの頂点を記述した。

Quick now, here, now, always—  
A condition of complete simplicity  
(Costing not less than everything)  
And all shall be well and  
All manner of thing shall be well  
When the tongues of flame are in-folded  
Into the crowned knot of fire  
And the fire and the rose are one.<sup>58)</sup>

（さあ早く、ここだ、いまだ、常にだ——/素朴のきわまる状態/(しかもすべてを賭けて至るほかはないところ)/かくてすべてはよし/あらゆるものはすべてよし/このとき炎の舌はことごとく集められ/火の冠に結ばれて/火と薔薇はひとつになる。)

〔注〕

- 1) St. Augustinus, *Confessiones*, XI. 14.
- 2) 佐藤文隆による講演。『時間——東と西の対話』, 38~46ページ
- 3) 森岡清美による講演。『同書』, 192~203ページ。
- 4) 中村元による講演。『同書』, 68~93ページ。
- 5) 木村敏による講演。『同書』, 242~265ページ。

- 6) 辻村公一による講演。『同書』, 304~314ページ。
- 7) 拙著『T. S. エリオット研究序説』(篠崎書林, 1990)。
- 8) T. S. Eliot, *Four Quartets* (Faber and Faber, 1944)。
- 9) T. S. Eliot, "Little Gidding", V, 11.1~12. in *Four Quartets*,
- 10) *Ibid.*, V, 11, 26~38.
- 11) T. S. Eliot, "The Love Song of J. Alfred Prufrock", 11.45~48.  
in *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*. (Faber, 1969).
- 12) F.O. Matthiessen, *The Achievement of T. S. Eliot — An Essay on the Nature of Poetry*, (Oxford Univ. Press, 1947), p.183.
- 13) Eliot, "The Love Song of J. Alfred Prufrock", 11.23~34.
- 14) "Ecclesiastes", iii, 1~8.
- 15) この詩は'Twelve o'clock'から'Four o'clock'に至る日常的時間の枠内で夜の街が描写されていく。
- 16) Cf. Eliot, *The Waste Land*, 11.165~172.
- 17) Eliot, *The Hollow Men*, v, 11.28~38.
- 18) カール・バルト, 『ロマ書』(吉村善夫訳, 角川, 1919), *Der Römerbrief*, s. 298.
- 19) Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology*, 1961. 青木保, 井上兼行訳『人類学再考』(思索社, 1974) 参照。
- 20) 真木悠介『時間の比較社会学』(岩波書店, 1981), 9 ページ。
- 21) アリストテレス『自然学』219b.
- 22) G. E. R. Lloyd, "Views on Time in Greek Thought", in *Cultures and Time*, 1976, p.119.
- 23) *Ibid.*
- 24) 真木悠介『上掲書』, 168ページ。
- 25) Miguel León-Porilla, *Pre-Columbian Literatures of Mexico*, 1969, p.95.
- 26) カール・バルト『上掲書』, *Der Römerbrief*, s.482f.
- 27) 大木英夫, 『終末論』(紀伊国屋書店, 1954), 152~156ページ。
- 28) 真木, 『前掲書』, 236ページ。
- 29) 『同書』, 同ページ。
- 30) 『同書』, 237ページ。

- 31) Eliot, "Burnt Norton", V, 11.1~7. in *Four Quartets*.
- 32) Ibid., 11.1~5.
- 33) Ibid., 11.16~23.
- 34) St. Augustine, *Confessions* (Penguin Classics, 1961), p.263, 山田晶訳, アウグスチヌス『告白』(中央公論社「世界の名著」, 第14巻, 1968), 413ページ。
- 35) "Little Gidding", iv.1~4.
- 36) H. Read, ed. *Speculations; Essays on Humanism and the Philosophy of Art by T. E. Hulme* (London: Routledge & Kegan Paul, 1924), p.135.
- 37) "Little Gidding", v, 11.15~24.
- 38) "Burnt Norton", II, 1.45.
- 39) "Little Gidding", I, 11.52~55.
- 40) コロキウム『時間——東と西の対話』(河出書房新社, 1988), 304ページ。
- 41) 『同書』, 304~305ページ。
- 42) 『同書』, 305ページ。
- 43) 『同書』, 306ページ。
- 44) 『同書』, 309ページ。
- 45) 『同書』, 310ページ。
- 46) 『同書』, 同ページ。
- 47) 『同書』, 310~311ページ。
- 48) 本文, 第八章を参照されたい。
- 49) 『上掲書: 時間——東と西の対話』, 311ページ。
- 50) "Burnt Norton", I, 11.42~43.
- 51) 拙著『T. S.エリオット研究序説』, 第一章「伝記的考察とその限界, あるいは影響の構図について」, 17~106ページを参照されたい。
- 52) Cf. "Little Gidding", V, 11.22~24.
- 53) "Burnt Norton", II, 1.45.
- 54) 拙著『芸術のなかのヨーロッパ像』(篠崎書林, 1978), 第2章。  
『T. S.エリオット研究序説』, 第五章, 第II節。『饗宴』(石井正之助編, ドルフィン・プレス, 1990) 所収の拙論「George HerbertとT.

- S.Eliot」, 201~218ページ。その他、ハーバートに関する数篇の拙論など、参照されたい。
- 55) Cf. T. S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" (1919) in *Selected Essays, and After Strange Gods* (1934), etc.
- 56) たとえば, *Four Quartets*のEpigraphとして, EliotはHerakleitosの『断片』を用いる。
- 57) Georges Poules, *Études sur le temps humain, (1950)*; 井上究一郎他訳『人間的時間の研究』(筑摩書房, 1969), 14ページ。Cf. *Calvin, Opéra*, éd. Corp. Reform., t. viii, p.321.
- なお, 真木悠介『上掲書』186~214を参照。
- 58) "Little Gidding", v, 11.39~46.



## TIME IN LITERATURE (PART 1)

— T.S.Eliot's *Time-concept* and "Spring out of Kalpa" in  
*Zen Buddhism* —

Kinichiro HONDA

This essay is an attempt to compare T.S.Eliot's time-concept with that of Zen-Buddhism. It is almost certain that *Four Quartets* shows especially the details of Eliot's integral theory of Time. And as for Zen-Buddhism the concept of time depends chiefly on Kōichi Tsujimura's Theory influenced by Kōdo Sawaki and Hōzō Daishi.

Time-concepts in all the world are generally divided into four patterns: (1) pendulum-like, (2) circular, (3) linear, and (4) segmental. Eliot aims at segmental time, a kind of religious (Christian) time-concept, as quality beyond the ordinary concept of time as quantity. Finally we arrive at his homely but surprising conclusion that 'Only through time time is conquered', and at the same time 'History is now and England'.

On the other hand, Prof. Kōichi Tsujimura's treatise, "Spring out of Kalpa" conforms to the way of thinking based on Zen-Buddhism, as previously said.

And the last destination of this essay is to explore a similarity or a kind of analogy between both theories of Time.

北星学園大学文学部 北星論集第30号 正誤表

頁・行目	誤	正
P.22,〔注〕17),	v.11.28~38.	V. 11.28~38.
P.22,〔注〕24,26)	「 <u>上</u> 掲書」	「 <u>前</u> 掲書」
P.23,〔注〕35) P.23,〔注〕37	iv. 1 - 4 v.11. 15~24	IV.11. 1-4 V.11. 15~24
P.23,〔注〕49)	「 <u>上</u> 掲書」	「 <u>前</u> 掲書」
P.24,〔注〕57)	「 <u>上</u> 掲書」186~214を…	「 <u>前</u> 掲書」, 186~214 <u>ページ</u> を
166ページ11行目から 12行目にかけて	私は,	トル
214頁18行目	(自判を除く)	( <u>自</u> 判を除く)
226頁(3行目)	Selected Thankas	Selected Tankas