

イエイツ『幻想録』(一九二五)

に見る両極的思考の構図(その二)

—「序論」と「本論・第一節」を中心に—

小 堀 隆 司

△承前▽

(六)

この作品でイエイツの両極的思考の在様を最も象徴的に物語っているひとつは、「献辞」のなかのある一節に見られる。その一節はしかながら両極的思考からはほど遠く、いうなれば主観と客観といったパースペクティヴを逸脱してむしろ直観的とも形容さるべき意識が切り取った風景を描き出している。

かつてイタリアはカプリ島のある岬を散策していたとき、他を圧倒してあまりある眩しい△存在▽がイエ

イツを襲った。眩しい△存在▽は彼の眼と心を震撼させる、まさにエピファニーの瞬間として顕れた。エピファニーの瞬間は眼に映じた風景のうちを他を圧倒する「強烈なるもの」となって立ち顕れたのである。イエイツはその何気ない風景に、すべての生を超越した言い知れぬ絶対を認識・自覚したというのではなく、「強烈なるもの」という裸形の原存在を視ていた。認識や自覚、あるいは人間の自意識を超え出た絶対性、対象物への相対的な眼差し、こうした次元とは無縁の裸形なる剥き出しの領野に立ち至った彼は、かくして自身が自然の一部として在ることを体感した。それは研ぎ澄まされた窮極の直観あるいは窮極の意識を象徴しているよう。実を言えば、風景のなかに捉えたその「強烈なるもの」とは詩人の眼に映じた風景の一部ではなかった。そのとき詩人が見た風景から「強烈なるもの」が現れ出たのでもない。詩人の見た風景からは決して現れてこない「強烈なるもの」は、自身の研ぎ澄まされた意識の裡に顕れた。そうした意識を詩人は視ていた。別言すれば、意識の窮極あるいは直観の窮極が眩しくも「強烈なるもの」となって風景の一部に顕現したのであった。

裸形の原存在を眼前の風景に視たとき自分は自然の一部で在ると確かに呟いた彼は、しかし、その自身の声が自ら発したものでなかったことに改めて気づかされる。△何か▽が間違ひなく呟いたのである。その△何か▽とは果たして何であるのか。△何か▽は「それ」としか言いようがない。どうして眩く「私」ではなくして、眩く「それ」なのか。同じ頃、同じようなことをフロイトはその著『自我とエス』のなかで無意識もしくは超自我としての△エス▽について論じていた。^{〔1〕}さらに遡ればニーチェが『漂泊者とその影』の、対話形式を採って述べている書き出しで、似たような場面を描いた。分身と思しき「影」の発した言葉に感応して「漂泊者」は、「話し声がするぞ (Es redt)。——どこなんだ？　そして誰なんだ？　まるでおれ自身

が喋っているのを聞くみたいな気がするが、ただ、おれのよりもっとかぼそい声だ」と呟いた。それにしてもイエイツにとって「それ」とは何の謂いなのか。彼らの論調とは異にしてイエイツは「それ」に言及しないままモイナに捧げる「献辞」を閉じた。「それ」を巡ってその在処を探り当てることの無意味をもとより彼は看取していたからであろうか。いや、イエイツ自身のなかではすでに自明のことであって、その自明性は読む者がそれに共鳴して然るべきことだと認識していたのかもしれない。彼の筆致はそれほどまでに読む者を寄せつけない側面を持っているが、こうした側面は読者の想像力を駆使して解釈されねばならないところであると、そう信じてやまなかつたのではないだろうか。

つづく「序論」は「献辞」とは違った文脈で始まるが、しかしそれは表層的な次元において言えることであり、全体の流れを踏まえて彼の文脈を注意深く辿ってみると、「序論」と「献辞」とが微妙に連関していることがわかる。というのは両者とも、絶対か相対か、あれかこれか、といった単純な二項対立の構図を超えてより複雑に錯綜した両極性の領野へと踏み込んで自身の思索を展開させているからである。その領野にあつては、一見すると相容れない対立的な絶対と相対が微妙に絡み合っている。

『幻想録』によれば、「四つの機能」を備えて時間の流れに従いつつ生を生きる人間は、迫り来る時間に制約されているわけだが、思うに二十八に及ぶ月の運行それ自体が閉じられた円環的な時間を物語っている。それぞれ各位相における「意志」と、それに対応する「仮面」及び「創造的精神」と「運命体」。この「四つの機能」における関係はそれぞれ月の運行と同様に定まることなく一瞬一瞬のうちに変転して定着することを知らない。話の流れは専ら月の満ち欠けに依じて「四つの機能」の特徴を説明するが、その背景には月と太陽の軌道が常に対を成して展開していく。つまり「主観的、対照的人間」の象徴として月が、「客観的、

根源的人間」の象徴として太陽が自身の軌道を進む際、月は太陽の影響を受け、また太陽も月の影響を受ける。人間の生とは、両者（「根源的人間」と「対照的人間」）の融合の度合い（「色合い」）に応じて決定される。したがって「根源的人間」は「対照的人間」の内容を幾らか分有しており、またその逆も当てはまる。そうであるならば、純粹な全き「対照的人間」も「根源的人間」も存在しない。たとえば第八相から第二二相に至るまでの諸相は「対照的人間」として、また第二二相から第八相に至るまでの諸相は「客観的人間」として規定されているが、しかし「対照的人間」も「根源的人間」も各相においてそれぞれ相手の特色を幾らか分有するのだからなければならない。

「対照的」といい「根源的」といい、いずれか一方にだけ着地することのかなわぬ状況とは、まさに人間の生そのものを指していよう。誰しも単に「対照的人間」であるとか、「根源的人間」であるといった具合に規定されるわけではない。人間が存在すると言えるのは、その拮抗する両極の狭間を移ろいゆくことが第一の前提とされねばならない。それを時間的に敷衍すれば、人間の生は現在を生きると同時に現在を生きていない。ある意味では、その現在とは常に不在のままである。現在とは永遠に不在のまま、在るかと思えばすぐさま無きものとして過去へ押しやられ、未来の時間が現在という時間に流れ込むと同時に、現在の時間は過去の時間へと移行する。現在とは、そのようにすべてを消滅へと追いやる機動力にほかならない。さらに類推すれば、現在という地点は未来への希望と過去への失望に挟まれている。人間は失望と希望とを同時に引き受ける在り無しの存在なのである。

そもそもイエイツが使う 'antithetical'（対照的）とはその内実においてどのような意味を有しているのか。「対照的」とは両者が「対立」（oppositions）の相を帯びているのか、あるいは程よく調和のとれた「コ

ントラスト」(contrasts)の状態にあるのか。従来の意味領域とは異なって「対照的」という言辞は「対立」と「コントラスト」の両面を許容する、いわば同一の地平にあることをイエイツは第九章「不和、対立および対照」で述べている。こうした事情を踏まえてみると、*antithetical*を「対照的」と名指すよりも、*antithetical*の対照的という言辞を充て、むしろ *contrasts* を「対照」と名指したほうが誤解の可能性は低くなるのではないだろうか。もつとも、こうしたことは「根源的な位相(色合い)」にもあてはまる。「四つの機能」の関係に触れてイエイツはその「対立」(≡「対照」と「不調和」(*discords*))という言葉を使って類別化を試みている。すなわち「意志」と「仮面」の関係は「情感的対立」(*emotional opposition*)にあり、「創造的精神」と「運命体」のそれは「知的な対立」(*intellectual opposition*)にあると規定されていて、「対立」の関係はさらに「情感的」と「知的」といった「対立」的な関係が構築されている。そして「不調和」が生じるのは「意志」と「創造的精神」、「創造的精神」と「仮面」、「仮面」と「運命体」、それに「運命体」と「意志」の関係においてである。「対立」的な関係はそれぞれ「対照的な位相」と「根源的な位相」において発生する一方、「不調和」な関係は両者の位相に配されたそれぞれの「機能」との関わり合いから生じている。

(七)

二項対立の構造あるいは四肢構造を配して歴史の暮れ方および生の道行きを体系化した『幻想録』が目指す処はどこか、それは一つとして弁証法的志向によって完成されるであろう何かであると指摘できよう。そ

の何かとは、極めて単純な△ある一点▽にはかならない。その処在を探り当てる契機をたとえば「献辞」のなかに求めてみると、まず第一章では「真実」、「信念」、「空想力」、「瞑想」、「カメレオンの道」などのキーワードが有効となるだろう。さらに第二章では「思想体系」、「想像力」それに「ガイヤー」、「第三章」では「至福の幻想」、「単純性」、「強烈なるもの」といったそれぞれの意味を問うことよって、その求める△ある一点▽が浮き彫りにされてくるにちがいない。なかでも注目に値するのは、察するにその思考様式の特異性にある。両極的な位相を原基に据えながら、その狭間を自在に越境し、決して目指す地点をはつきりと限定せずしてひたすら両者の間を浮遊する。△ある一点▽とは、このように越境したり浮遊したりするなかで俄かに出来る。イエイツの弁証法的思考様式の特異性はこうした現象を優に許容するところにある。それにしても、イエイツの文章は△ある一点▽を明示することも暗示することもしない。さらに附け加えると、明示も暗示もしないその文章において、いわゆる行間から表層に浮かび上がることもなく、かといって完全に埋没してしまうというわけでもない。△ある一点▽は、たとえば回想を巡らすなかで一個の観念や概念、または理念として表象化されていて、それらは△ある一点▽を予感させるに充分な鍵語となっている。文章の処々に鏤められているそれらのキーワードは、しかし、△ある一点▽そのものであることはなく、飽くまでも表象された近似のものにすぎない。

従来「献辞」という形式を逸脱して巡らされる彼の回想はその話の流れに一貫性を欠き、明らかに前言を覆す矛盾がしばしば語りのなかで定着している。それは取り留めのない飛躍と受け取れよう。イエイツの回想を綴る文章は前後の脈絡の一貫性には頓着せずに、思いつくがまま進められるかに思われる。様々な話題を提示して映し出されるその様々な場面は、個々の場面においては理解されるものの、全体的には相互に

関連のない混沌とした状況を呈している。しかし、その関連性のないそれぞれの語りは表層的な話題の裡にもある一貫性が潜在している。破格な飛躍をつづける文章は、イエイツの回想する思索が秘かに目指すある何かを共通して刻み込んでいる。共通して一貫した思索の目指すある何かとは、言うまでもなくへある一点Vにほかならない。

過去への思索、つまり回想はもっぱら死者との対話となつて巡らされるわけだが、そのとき回想される過去および死者との対話は新たな様相を帯びてくる。揺るぎない出来事として刻み込まれてあるその過去は、過去が過去としてあるだけでなく、現在として胎動し始め、新たな展開を見せるに至る。つまり死者である他者との対話が、やがて自己との対話に変容するのである。そうした対話において、突如として「真実」という言葉が取り出されるが、「真実」は人間の主体によつて認識されるのではなく、「真実」それ自体が自ら出現することを二人が確認し合つたことをイエイツは回想する。「真実の顕現」を巡つて回想する詩人はこうしたことを死者との対話を通じて確固たるものとし、さらにそれを「信念」へと昇華させる。こうして回想する詩人は次には「空想力」という言葉に逢着する。「空想力」と「知性」との対比をしながら、彼は近代的なへ知Vがいかに「空想力」の創り出す世界を理解しきれないかを説明する。こうした「空想力」には、いわゆる因果律や時間・空間という形式を超越して自由自在な思考の翼を広げてより広大な地平へと飛翔する能力が備わっている。それを一種の「瞑想の方法」として捉えるイエイツは、ある地点を旨ざずであろう「意志」の採るその方位を留保した自在なる精神の浮遊を強調する。ここでの「意志」とは、時間・空間の領域において明確な因果律のもとである目的に向かう志向を意味する。その「空想力」はまた「カメレオンの道」という地平へと人間を運んでいくとも言う。ここでは「カメレオンの道」についての説明はな

いが、その語を象徴として捉えるならば、説明を俟つまでもないであろう。ある対象が自在に変容できる領野、たとえばAでもあれば非Aでもあるような、あるいは在るようでいて無いような、無いようでいて在るといった大きな矛盾を孕んだ領野に、ある対象はそれぞれに位置している。

次にイエイツは「空想力」から「想像力」へとその思索を移していく。この両者は自由自在な思考を自身の基盤とする点において共通しているが、前者にあつては思考の機能・原理として据えられ、後者においては何かを構想する、いうならば一種△創造力▽といった能力を内蔵している。「想像力」がその自在な思考を巡らしてある何かを創り出すとき、イエイツはその創り出されたものを唯一の歴史あるいは「魂の歴史」として構築しようとする。「想像力」が創造行為に及ぶとき、それを「思想」と呼ぶ。自在なる思考と「想像力」と創造行為、そして「思想」とはすべて連関しているのが窺える。イエイツの述べる「思想体系」にも同様に於いて、文意の曖昧化と単純化（あるいは明瞭化・極端化）に加えて、弁証法的な統合への志向が窺える。技巧や論理的説明的なものに信頼を寄せる昔の仲間に対しては、そうした一方にだけ偏る極端化を回避して両極の視点を同時に持つように彼は促す。つまり、その抽象化を幻想の根本に据えることを推奨する。イエイツは両極に位置する抽象と幻想の合体化を目論んでいる。そのとき真に新しい何かが起ることを彼は予言する。それはどのような状況があれば起り得るのであるのかと自ら疑問を呈するのだが、しかし話の流れはこの時点をもってこれまでとは違った方向へと展開していく。『幻想録』が未完成に終わっていると痛感して彼は詩作品そのものに意識を方向づける。すると、△詩的なるもの▽への思いが詩人の胸裡に強く込み上げてくるのであった。

周知のように『幻想録』には各章の初めとエピローグに詩作品が配置されているが、詩を配するというこ

の構想もそのことと無縁ではなく、たぶん難解な散文に対してイエイツは散文に刻み込まれた思想と、詩に込められた情動的なものとの合体を想い描いていたのだろうが、そこに不十分な点が残っていることに彼は気づくようになる。つまり「甘美なる幻想」と「性的な愛」に関してはこれまで述べてこなかった。こうしたことを踏まえて彼が向かう先は詩作品の創造であるが、その作品は単に情感を歌うといった詩ではなく、まさに『幻想録』こそが可能としたであろうと思わせるような類いの詩として創り出されるべきだと彼は考える。そこにイエイツはこれまでに求めてもかなわなかった「単純性」の出現を秘かに期待する。「単純性」(もしくは「単一性」とは、これまでの話の流れに沿って言えば、両極端の統合と理解されるが、しかし「献辞」も終ろうとする辺りになると、この「単純性」は「強烈なるもの」として表現される。それは海辺のある風景のなかに顕現し、その「新たな強烈なるもの」は両極性の統合という志向とは縁遠く、すでに存在している剥き出しの自然のなかに見出された。もはや両極端の統合といった次元を超えた地平が彼の内面を襲ったのであった。

同じ地平に位置する「単純性」と「強烈なるもの」とは、いわば生の窮極と根源の同時に存在する磁場にほかならない。そうであつてみれば、両極性と「単一性」および「強烈なるもの」とは表裏一体となった領野にあると見なすことも可能ではないだろうか。自然のなかに「これまでとは違ったこの強烈なるもの」(the new intensity)を見出したとき、イエイツは自然と一体化した自身に気づく。その一方で自身ならぬ自身を直観するに至る。果たして呟いていた自身は気がついてみれば、呟いていたのは自身ではなく「それ」であつたと改めて思い成した。呟く「私」と呟く「それ」はいかなる関係を有しているのか。「私」であると同時に「それ」である。「私」でなければ「それ」ではない。こうした言説はそれ固有の地平を切り

開くのであろうか。そうだとするならば、第三の地平、すなわち在り無し微妙な地平が考えられるのか。「両極的思考の目指す処は「単一性」、「強烈なるもの」にあると見なせよう。それはさらに「存在の統一」へと転移するのであろうか。

(八)

執筆者のアハーンとその友人マイケル・ロバーツが対立的な性格を帯びて登場する「序論」は、まず神学上の相違として二人の対立した宗教観を披露していたが、その顛末はこうであった。

偶然にもロバーツの見つけた『天使と人間の鏡』は、かつてジウドワリス族の所有していたとされる書物、ある哲学者の個人的な生を描いたと言われる架空の書『太陽と月の間をさまよう魂の道』とほぼ重なる。しかし、その本はいつしか砂漠のなかに消失してしまった。失われた「聖なる書」の深遠な教義は、言葉だけではなく、年輩の宗教家たちが砂地に図表を描くことによっても伝えられてきた。『天使と人間の鏡』には図表と文章が組み込まれていて歴史における数学的法則や死後における魂の行路、生者と死者の相互関係などについて説明がなされるとアハーンは語ったが、それらに関するロバーツの解釈に対して彼は凡そ理解し難く殆んど曖昧な言葉を使って施されると指摘した。さらにそうした解釈はロバーツにしか理解されないことをもつけ加えた。たとえばロバーツの次のような発言は彼の性格をよく表している。「昔の画家たちは一夜か一生をとにも過ごせるものなら過ごしたいと思うような女を描き、争えるものならばそうしたと思う争いを描き、さらには魅力的であればどんな家でも場所でも描いた」と言って、そのような絵を描

かない現在の画家たちに不満を洩らすロバーツは、しかし、こう切り返して自身を納得させていた。「しかし事の成り行きは数学的必然性によって変化し、すべての変化はガイヤーや円錐によってその時代を記すことができ、曆のうえに前もって印を付けておくことができる。だから不満を洩らしてもはじまらない」。キリスト教の体系（「根源的な性格」）に信を置くアハーンは、その対極にある「対照的な」形態を前にすると全く無知にして興味を示さなくなるのだが、そうした姿勢にロバーツは不快に感じていることをアハーンから指摘されていた。しかし、アハーンからすると、ロバーツの体系とキリスト教のそれとは敵対するものが見当たらない。不快を覚えるロバーツと安堵するアハーン。この場面は、ある意味では、一見すると対立的な「根源的なもの」と「対照的なもの」とが秘かに重なり合っているという事実を物語っているように。

さて、イエイツの知り合いとして設定されるオウエン・アハーンがその執筆者となっていた「序論」と同じく、「本論」第一節の第二部「四人の宮廷人による舞踏」もアハーンの筆によるものである。第二部においてはまず、次のような問題が暗に提示されている。「人間の魂」の、あるいは凡そ理解し難い「叡智」の特性に関する説明は、従来のように論理的な言葉を通してなされるべきか、幾何学的図表をもつてすべきか、それとも舞踏および舞を舞うその足の運びによって砂地にできた痕跡を通してなされるべきなのか。言葉による説明を受けたとき、カリフは到底それには納得がいかず不快感を露わにした。彼が得心したのは、四人が舞踏した砂地に造られた紋様らしき図柄を見たときであった。砂地に遺された舞踏の跡を見てその紋様らしき図柄には「素晴らしい神秘（謎）」があるとカリフは察知する。では「神秘」あるいは「謎」とは何か。またジラルダスの「大いなる車輪」に関してそこに描かれている図表に至っては、いかに説明されるべきか。論理的整合性を宗とする「知性」によってそれを総合的に説明することを頑に拒絶するイエイツは、む

しろ『幻想録』の哲学全体を形成する様々な断片に注目する。彼の考えによれば、理解し難い「断片」ではあっても「断片」のそれぞれが合体されると、不思議にも一つに纏められたそれらの「断片」は理解を可能とする。

こうして「本論」第一節の第三部に進んでようやく『幻想録』の具体的な内容が開陳されるが、その「大なる車輪」は人間の生の類型化および歴史の体系化を施している。そこには常に対立的あるいは対照的ともいべき両極性の構図が配されていると同時に四肢構造が設えてある。四肢構造はさらに両極性の構図を六通りに配置させている。こうして複雑に絡み合つて一個の生が存在するということが、別言すれば弁証法的な関係を通じて結果された一個の生は一つに統合された統一体としてあるが、しかし時間と空間を生きるその統一体の内実は一定しておらず絶えず「四つの機能」のそれぞれの増減を受ける。それと対を成すかのようにして措定されるのが、すなわち「存在の統一」にほかならない。

さらに『幻想録』は第四章「機能と色合いのドラマなど」において、イタリア即興劇『コンメディア・デッテルレ』を引き合いに出しながら、その舞台装置がまさに「四つの機能」に類推される按排を解説する。それは四肢構造がその内部に二項対立の構図を配していることを否定しているかのような印象を与えている。また、この箇所では「対照的人間」と「根源的人間」の場合とでその事情が異なっている。前者では、まず舞台監督が役者（「仮面」）を選んでその役者に適したシナリオ（「運命体」）を設定する。さらに困難な出来事に耐えうる役者（「創造的精神」）を登場させ、また「意志」としての役者は自身と正反対の性格を持たなければならぬ。つまり「仮面」としての役者を演じなければならぬ。ところで「創造的精神」は様々に演ずるなかで「ある存在者」（a being）を発見すると述べているが、「仮面」と「ある存在者」とは重なり

合うことがわかる。それに対して「根源的人間」の場合は、「意志」は弱々しくお決まりの型しか演じられず、自己表出を放棄して「仮面」や「イメージ」を願望しなくなる。要するに「根源的人間」の「意志」は「模倣的な仮面」と化してしまい、結局は単に人類を映し出すだけの「イメージ」でしかない。別言すれば、窮屈で強要された「根源的仮面」となっている。それをイエイツは量的なものの合体を意味する「人格^{キヤクタク}」と呼ぶ。一方、「対照的人間」においては、その「仮面」は模倣とは無縁に「創造された仮面」として演じられ、強要とは反対に自由を身に纏った「対照的仮面」を被っている。その自由なる「仮面」は量に対して質の集合体である「個性^{パーソナリティ}」と呼ばれる。

「仮面」に関してイエイツはそれを「啓示」(revelation)として、またその反対に「隠蔽」(concealment)としても描く。両者の対象は何かと言えば、「個性」つまり個人的な生である。前者は第十五相以前に、後者は第十五相以降に展開されるが、前者において「ある存在者」が自己自身を「個性」のなかに見出し、さらに「存在者の統一」に関わるようになる。後者では「知性」としての「創造的精神」が「運命体」を通じて「存在者の統一」ではなく、その対極にある「社会の統一」もしくは「事物の統一」と関わりを深めている。第十五相を境にして「仮面」の位相が対極性を示していることが窺われる。

次に「明り」と「闇」との関係において「四つの機能」の位置がそれぞれ述べられている。「明り」のもとに「意志」と「創造的精神」があるのに対して、「闇」のなかには偶発事によって作動する「運命体」が控えている。この「闇」から出現するのが「仮面」にほかならないが、それは情緒的なものを直観的に選んだ姿である。さらにイエイツはもう一つの「闇」を指定する。精神の暗闇とも呼ばれるこれらの「闇」には、二つの精神が潜んでいて、個別に見ると、一つは明るく、もう一つは暗い。敷衍すると、暗闇に潜む二つの

精神は時間の流れのなかでやがてその一方が明るさを帯びるようになる。こうして「暗い精神」と「明るい精神」が生ずるが、前者は「ダイモン」として「後者」は人間として形成される。さらにイエイツは「四つの機能」に「ダイモン」を加えて新たな関係を呈示する。つまり、人間の「意志」は「ダイモン」の「仮面」となり、人間の「創造的精神」は「ダイモン」の「運命体」となる。また人間の「ダイモン」は人間の「仮面」のなかに生命力を持ち、そして人間の「運命体」のなかに建設的な力を持つといった仕組みが呈示される。人間と「ダイモン」の関係は、また性を引き合いに出して論じられてもいる。その関係は「絶えざる闘争」の關係にあり、性愛においてそれが垣間見られる。「闘争」にあつて、両者の間には「熱情」が生じてくる。男と女の関係が熱情的であれば、人間と「ダイモン」の關係が再び創られる。それは善くも悪くも相手を求めたり戯れたりして独特な空間を創り出す起動力となる。

夢を見たり突如思い浮かぶ事象は「ダイモン」の「創造的精神」がそうさせているのである。「対照的人間」においては「ダイモンの精神」が人生の出来事のなかを流れながら「創造的精神」を活性化する。このとき、そこには「存在の統一」が明滅してある。そうして人間は熱情的となり、その「熱情」が「ダイモンの思考」を特殊な光をもって輝かせる。こうしたことが「ダイモン」の目標とするところである。さて、かくして「ダイモン」は詩という「個性」を帯びた形を創造するが、その結果、やがて「熱情」が薄れてついにある一つの「思考様式」を持つに至る。「ダイモン」が辿り着いたその「思考様式」は前提も推論も言葉も必要としない。器官も機能も持たぬ「ダイモン」の「思考様式」は、従来の視覚や聴覚や味覚、さらに触覚や嗅覚と似て非なる機能を有しており、そうした独自の機能によって「真理」を理解できる「思考様式」を内蔵している。

「仮面」と「ダイモン」の位置に関して言及するなかで、イエイツは「存在の統一」の不可能性を暗に強調しているようだ。しかし、一方で彼は「存在の統一」を実現し得るであろう人間を取り挙げて次のように述べてもいる。

「存在の統一」を達成する人間はその者の存在 (his being) のエネルギーがすべて奮い起こされるまで自身の運命や宿命と闘うのだが、ついにそれを征服することもなく闘いを演ずるところに満足を覚えるような人間である。そうした人間にとって、運命と自由は区別されることはない。³⁾

この一節は飽くまでも仮想の領域を出るものではない。「存在の統一」を達成する人間は仮想的存在として定位されるであろう。しかし征服し難い「運命」との果てしない闘争を是しとして受け容れようとすると、「そうした人間」はまさに現実的存在として容認されよう。察するに、その達成は「ダイモン」にだけ許されてあることかもしれない。しかし、人間もまた「ダイモン」を自身の裡に分有するのであってみれば、不可能性の裡にはそれを逆転する契機が潜んでいるにちがいない。「運命」と「自由」を分断しない「そうした人間」にその可能性が潜在するという逆説がこの一節に刻まれている。

こうしてイエイツはさらに次の局面へと人間の生を移していく。対極にある「運命」と「自由」を受け容れる人間はついに「悲劇」をも愛し、内なる自身の願望と外界の事象すべてを「情緒的な統合」と「知力による統合」として纏め上げる。さらには「自然との統合」、そして「神との統合」を目ざすのである。

果たして「存在の統一」と密接に関係しているのは何か。「献辞」においては「強烈なるもの」、姿なき沈

黙の「声」もしくは沈黙の「声」を囁いた「それ」であり、「序論」においては探し出すことのついに叶わなかった「聖なる存在」であることに疑いの余地はないであろう。ところで絶対的な「存在の統一」をめぐつて興味深いのは、たぶん人間を指すであろう相対的な「存在者」とその生の在様を示すと思われる「存在」という言辭がたびたび見られることである。さらに興味を惹く点は、明らかに対立的と思われる絶対と相対の関係が反撥するだけでなく微妙に交錯する余地を創っていることである。現実を生きている個々の人間つまり「存在者」を指してイエイツは'a being'および'beings'と銘記し、その総称として'the being'という言辭を用いている。さらに人間の現実存在とでも呼ぶべき生の在様つまり「存在」に'being'という抽象名詞を充てている。いずれも小文字であるのに対して大文字で表記された'Unity of Being'「存在の統一」とは、こうした「存在者」および「存在」から遙かに超越した次元、つまり時間と空間の制約を受けない在処、敢えて言えば、永遠性を帯びたものとして定位される。両者のいわば絶対的存在と相対的存在の関係は相容れない対立的な様相を呈しており、したがってこの箇所においても「存在の統一」は何よりもまず圧倒的に生の不可能性を象徴している。しかし、先に引用した一節の内容と同様に相対的な「存在者」もまた「存在の統一」という絶対的へ存在へに到達する契機を潜勢的に有している、そうした逆説がこの箇所でも窺える。

△注▽

(1) フロイト 『フロイト著作集』第六巻、井村恒郎、小此木啓吾・他訳（人文書院、一九八五年）、二七二―二

△了▽

八四頁。『自我とエス』において先ずは \wedge 自我—エス—超自我(自我理想) \vee という区分が設けられているが、実際にはそれら三者は互いに相手の領分を僅かながらに有している。したがって正確には「エス」は無意識・超自我として措定される一方で、自我もまた「エス」を微かに孕んでいる。「エス」がいかに微妙に流動的であるのが窺知される。

(2) ニーチェ 『ニーチェ全集』第六卷、中島義生訳(『人間的、あまりに人間的』Ⅱ、(筑摩書房)ちくま学芸文庫 \vee 、一九九四年)、二五九頁。なお『漂泊者とその影』は『人間的、あまりに人間的』第Ⅱ部の下巻として一八七九年に出版されたが、七年後の一八八六年に私費出版した『善悪の彼岸』のなかでニーチェは「それ」について核心を衝いた感懐を次のように述べている。

一七

論理学者らの迷信に関しては、私は倦まずに、これら迷信家諸士の承認したからでない一つのちよつとした簡単な事実を繰り返し力説したい。—それはすなわち、思想というものは、 \wedge それ \vee が欲するときによつて来るもので、 \wedge われ \vee が欲するときに来るのではない、したがって主語 \wedge だれ \vee が述語 \wedge 思う \vee の条件であると主張するのは事実の歪曲である、ということだ。要するに、 \wedge それが \vee 思う—(es denkt)—、だがしかしこの \wedge それ \vee (es)をば、ただちにあの古くして有名な \wedge われ \vee だとみなすのは、控えめに言つても、一つの仮定、一つの主張にすぎないもので、ましてや \wedge 直接的確実性 \vee などでは決してない。つきつめたところ、この \wedge それが思う \vee というものさえずりに言いすぎである。この \wedge それ \vee というのがすでに、思考過程の解釈を含んでおり、この過程そのものに属するものではない。ここでひとは文法上の習慣に従つて、「思考とは一つの活動であり、すべての活動には活動している主体がある、されば—」という式に推論しているのである。ほぼ同様の図式に従つて、旧来の原子論は、作用する \wedge 力 \vee にたいし、そのうえさらにあの極微の物質粒—このもの内に力が潜在し、それから力が働き出す—を、すなわち原子を求めた。しかし、より緻密な頭脳の持ち主たちが、ついにこの \wedge 地球の残渣 \vee なしに済ますことができるようになった。そしておそらくひとびとは、いつかこうしたりやりに慣れるであろうし、論理学者たちとても、例のちっぽけな \wedge それ \vee (これは名だたる古い \wedge われ \vee が揮発した末にできたものだが)なしに済ますようになるだろう。

『善悪の彼岸』より、『ニーチェ全集』第十一卷、信太正三訳(筑摩書房
へちくま学芸文庫V、一九九六年)所収、四〇―四一頁)

この言説においてニーチェは従来の主客を超えて出来たはずの△それが▽という主体すら主客関係の呪縛か
ら解かれてはおらず、旧態依然たる「私」の残滓にすぎないことを力説している。

(3) George Mills Harper and Walter Kelly Hood (ed.): *A Critical Edition of Yeats's A Vision* (1925), (London,
Macmillan, 1978), p.28.