

悲劇世界の成立（その三）

丸 田 敬

エネルギーは自己運動において形式化する。運動は常に対立を含むからである。自己没入的な自己と、形式性との対立が、人間の長い歴史の苦痛の底にある。その対立を綜合する試みは時代により様々な傾きを示す。小論はエリザベス朝悲劇の特性について、ネオプラトニズム的感覚と、ユダヤ的感覚という面を通して考察しようとする試みの序論をなす。

偉大から悲劇への転落を「神々の嫉妬」と説明することは、偉大と悲惨との結合の知性的不条理と、偉大さの第一義性とを示す。社会的支持が偉大の条件であり、ポリス的生存では、人間理想は集団性に密着している。集団の悪い思ひ出は Ate などの形をとるが、集団的理想は Olympus の神々による古く怖るべき女神達の駆逐という合理化を辿る。しかしギリシャ悲劇の感動を支えるものは、超人間的運命に浸されている人間の認識であり不当な運命と闘う気分ではない。希望に対立する不幸の抽象化たる Ate は、その不条理性をぬきにしては発想の根底を失うが、合理的再検討を要求されては、存在を失う。

Sophocles の *Oedipus* の感動は、王がその宿命を己れの内部に確認し、罪とそれにつながる全てを受容する所に発するもので、敗北主義的禁欲主義ではない。全て生命の運動は対立を含むが、形式化過程はすなわち止揚であつて、文学の自律性も必竟この綜合性に他ならず、特に対立を素材とする悲劇に明白である。止揚乃至綜合である限りにおいて、完全でなければならず、必然的に人間的限界を越えて神秘に至る。悲劇の造形は自我の消滅即ち宇宙的拡大を目標とする。

宇宙的普遍と人間との有機的統一に住んでいたギリシャ人の神秘的半面は、Ate がプラトンの理想主義に変つても、魂と宇宙精神との合一を目指すが、政治社会的事情からして人間現実に根本的に不満であつたユダヤ精神から派生したキリスト教は、現実と未来とを対比して繁栄を待望することを止めても、現

実にかかわる諸欲望と彼岸につながろうとする魂との完全な分裂的な把握において、ネオプラトニズムの心性と決定的に異なる。社会的存在を個性的存在に優位させようとする秩序構成の倫理においても、プラトンの神は、現実の中に発出している形相であり、キリスト教は神そのものを一挙に把握して個性的生命を完全に消滅させようとする。元来ユダヤの現世的傾向から離れたキリスト教は、その非現世主義¹⁾のために普遍的妥当性を獲得したのだけれども、欲望の圧迫下における精神主義的偏向が、集団性と政治性にすぐれたローマの帝国理念と合体した時、宗教的恐怖心を介して、中世は奇妙なしかし驚くべき秩序の讃仰に至った。

生命は自己没入的にエクスタシーを望む。中世的秩序は自由の要求に敗れた。エリザベス朝などはその華やかな対立の時代である。ギリシャ悲劇では、悲慘という否定的感覚と宿命的神秘という自律的感覚の対立が動機にあるとすれば、エリザベス朝悲劇は、北欧的な非合理的宗教性が、精神と肉体の教義的分裂の伝統を継承して、一個の人間が人間境位を包括的に提示するのではなくて、肉の欲望という弁別的な半面が主役を演じることになり、造形上の終点は、その弁別の統一的な受容を保持する限り、キリスト教的ストイシズムに至ったと思われる。典型的なのが Marlowe の *Doctor Faustus* で、その形式は中世的倫理観に負っている。

ギリシャ悲劇では抑止乃至圧迫が神秘的な存在様式に変容して、対立性が消失するが、望ましくない状態をそのまま命名する運命感覚があるから、高次の総合も果されるのであり、中世的に人間の汚れ乃至罪としてすでに図式的判断を備えた眼で眺められた悪はそれを要求できない。神の憤怒の下に墮地獄という *Faustus* 的結末は、*Bacchae*²⁾ のそれとは全く相違する。Agave を追放するのが総合的な様式であるに反して、*Faustus* は最初から明らかであつた論理に従う。総合的止揚がなく、倫理的感動が残るだけである。エリザベス朝悲劇は、中世的教会的思考という充分に知性的な伝統への対立感覚に胚胎するので、キリスト教の持つ存在に関する二元論をその目的に関する一元論³⁾で修飾することを免れず、完全な統一が不可能となつた。宗教劇における Vice の顕在化という矛盾を継承している。しかし生命力が束縛に対立するところに凡ゆる興味が

あるのだから、余り倫理的に保守的でない作家達にあつては、秩序感覚への異常な背反の華々しさ、悪の華々しさに重点をおく事になつた。文学の運命にとって最も悲劇的だつたのは、悲劇的因子が反秩序的存在に終始せねばならなかつたことである。Hamlet も、脱出口のない苦痛に引き裂かれている時が一番華やかで一番彼の境位を表現しており、それは Claudius や Gertrude の異常さの投射である。ギリシヤ的な民族的歴史的認識ではなく、刹那的 sensationalism が一般にエリザベス朝の生命力の混沌たる沸騰を示す。Kyd などは禁欲主義を最も巧みに手輕に扱つたが、Webster になると、肉に倫理的自律性を許して一つの発展をしている代りに、完全な自己矛盾に陥つて、全き絶望に終つている。肉が理想的綜合力になる為には、中世的倫理は邪魔である。ギリシヤ的宿命が本質的に善悪を超越する Dionysus 的性格であるのに対して、エリザベス期作家は少くとも悲劇という真面目なものに相對すると道德律を感じざるを得なかつたと思われる。

宿命と個人との合一というギリシヤ的心性は、社会的な民主制への傾向と並行していて国王も絶対権を持たない。中世の統一は宗教的封建的な絶対統治であつた。秩序が現実の中で生産されるのではなくて、外的に抽象される。しかもその秩序は終末的な現実否定であると共に、社会的な現実肯定でなくてはならない。いわば現世的清貧の愚劣さの讚美であるキリスト教的愛の教義と、政治的偉大さは余り一致点がない。偉大な政治家が最良の禁欲主義者であるという理想は中世でも大して実現してはいなかつた。しかしエリザベス朝的混沌の中で、どちらかと言えば大衆的粗野に我慢ならなかつた Shakespeare は、伝統的理想に秩序を求めようとする。いや彼は新しい理想を求めたのだが、理想的秩序は Shakespeare にとって中世的記憶と一体化していたらしい。

Montague 家と Capulet 家の争いは市民の怒りを買つている。市民秩序と血氣の英雄主義が対立している。貴族趣味の愚劣さはここに明白に指摘されている。*Spanish Tragedy* の Hieronimo はこの矛盾に悩んでついに英雄主義と墮地獄を採るという明快な道を進むが、Romeo は秩序の側に立とうとして Tybalt を殺す。ここで Montague に生れた宿命が顔を出して 'fortune's fool' なる歎きがあるわけだが、秩序を立てようとして反対の結果になるというのは

全く個人的内容のメロドラマであつて、Romeo の血を流れる宿命への畏怖よりも、個人的不幸の憐れみの方へ向つてしまふ。意志と事実の齟齬も、殺人も、恋人達の苦悩にまでたかまらない。彼等は 'star-cross'd' に過ぎない。ここで「運命」は「不幸」と同義である。形成的な力を持たない。

Romeo の愛の告白に対して Juliet は、名誉ある恋であつて結婚する積りなら、直ぐに、と、答える⁵⁾。愛の返答としては一寸手が込んでいて、愛の営みがそのまま愛自身への儀式であるのと違つて、'marriage' が 'rite' として Juliet の愛の応答を内蔵している。結婚という名誉ある形式による秩序の欲求は、お互いの家の間の愚劣な仲違いに対立して、新しい生命の形成力を必然的に印象させ、彼等を結ぶ Friar Lawrence の期待の言葉⁶⁾に連なる。それだけに悲劇性を内包する恋愛としては少くとも一貫していない⁷⁾。恋人達を追いつめるのが、愚劣乃至悪乃至偶然と判断された災厄である限り、彼等の愛にプロットの構成力たる宿命性を見ようとするのは不可能だ。その愛は、自慰的自虐的燃焼ではなくて、反対に運命に対立する因子であり、恋人達の死は両家の和解と金色の像の建造とによつて均衡さるべきなのである。愛欲と秩序とのこの結合は、愛欲の犯罪性の拡大と反対である。

中世的正統教義は、愛欲を否定し、肉と秩序を対立せしめるから、肉の秩序付けの発想は、宗教劇ではなく世俗的ロマンスに連ると言つて良い。ロマンスは欲望に身を捧げるエクスタシーを求めるもので、欲望が神格化され、女性が理想化される。欲望による欲望の肯定にすぎないけれども、その内部では、理想を中心とする自律的秩序を持つ。ロマンスの発展はキリスト教文化の拡大に負う所が多いと考えられるが、本質的には肉の側の興味に基く。空想小説などと訳されることがあるが、社会におけるその伝統はやはり、実践乃至趣味の形成力であつたればこそその筈であり、貴族趣味が墮落無内容と批判されるのは、貴族が社会的有用さを失い、被圧迫階級が己れに権力を要求する時なのだから、時代が違つて来る。兎に角、アレゴリーによる神秘的統一が機能した限りでは、キリスト教的一元視とロマンス的生命讃仰は相似な面を持つていたと考えられる。従つて、非アレゴリーの知性の自覚が、カトリック的伝統に破壊作用を及ぼすと共に、ロマンスと社会との結合手段を奪つてしまつた。知性は最初

修正的に働く。社会的有用性を失った貴族的美が、その秩序の喪失の自覚を介して、昔日の自律性を取り戻す試みが、*As You Like It* で成功している。古い空想的ロマンスの否定に立つ新しいロマンスと中橋教授が書いた通りである。秩序づけられた恋愛の発揮する力、或は、恋愛と秩序との統一の滑らかさはやはりロマンスのものである。知性は非貴族主義的合理主義、好みは貴族主義である。

再確認すれば、Romeo の宿命という出口のない悲惨は、単に不幸な死に止まるが、この劇の世界は、恋愛のロマンス的自律秩序によつて形成されようとする。愛欲の可能性にこれ程期待するのは、いや信じているのは、中世的でなく、ルネサンス的自意識である。他の悲劇作家達が愛の犯罪性をいわば謳い上げたのと同根異質の事情だが、Shakespeare の心的構造はどうもセネカの悲劇理念とは肌が合わないという気がする。Othello と Desdemona は何よりも先ず愛の秩序で自立しており、悲劇は外的因子による。彼等の愛は人間的に完全であつて、Iago の作為も、その完全さの記憶にさかのぼつて破壊力を振うことはできない。父を裏切つた娘は夫をも裏切るだろうという言葉は、ギリシヤ的予言ではなくて、新しい生命と因襲とを対照させる。Othello の苦悩は愛する妻が不貞を働く所にあるのだから、彼の絶望の世界に関する限り、Brabantio の言葉は宿命的予言なのであるが、絶望し怒り狂う彼の傍に貞淑そのものの当の妻を我々に知らせると、予言と絶望の世界は一つの閉鎖的な宇宙である事を止めて、更に大きな秩序の体系の中で判断されることになり、予言は単に技巧的な伏線であるに終つて了う。本来なら悲劇の作り手 Iago の存在が劇の中心的解説者となるべきなのだが、この悪漢に働く破壊的エネルギーは結局不可解なものとして無視され、Othello の行為は愛するゆえを以て禁欲的に肯定され、evil が credulity にすり代えられて曖昧な nobility にまで接近し、従つて人間の愚劣の意味が追求されず、真相の発見が Othello を救い得る。彼が耐えねばならないのは妻と彼との肉体の死だけであり、それには手頃な禁欲主義で充分なのである。Iago はどこにも吸収されない。不幸を惹起する因子が、統合的因子と合一しない所が、非ギリシヤ的悲劇の特色かも知れないが、ある作家達はそれを神の命令と肉欲という宗教的二元論の一元的形成力に依存して描き、Shakespeare などはロマンス的理想主義に逃れようとしたと言えるだろ

う。

政治的調和と秩序ある情念の結合が、Shakespeare 的ロマンスの理想とすれば、王座の篡奪と結婚への破誓で成立する *Hamlet* の世界はその裏返しといえる。しかし本来自律的なロマンスは、覆えることが無い筈で、覆えつた世界を表現する *Hamlet* の言葉はロマンスのものではない。彼の記憶している秩序は、現実の嘔吐を説明しない。*As You Like It* における篡奪者の後悔と秩序の回復が、ロマンス本来の様式であり、無条件な完全でなくてはならない。‘seem’ という語に対する反応で、*Hamlet* は、内容と誠実とを喪失した convention を非難するが、これは秩序という形式に社会をまとめ上げた当の階級の言葉ではなく、その指導性を破壊しようとする知性的合理主義の鋭鋒である。母の ‘falling-off’ は抑止すべき仮定ではなく、直視すべき現実だから ‘royal bed of Demark’ という統合的象徴の reality はすでに否定されている。秩序回復の過程に注意が向けられ、復讐の完成が賞讃される元来の伝承では、秩序の自律性を顕在化させる契機として悪が存在し、従つて悪は善悪の秩序に収まっているが、*Hamlet* では、秩序への背反が、ありうべからざるように感じられているだけ、秩序への obsession がある。全ての汚れと悪とを *Hamlet* が自分に引き受けて感じるのも、復讐の観念が形式化しないのもここに原因する。日常的な秩序すら不可能になるから、Claudius の常識論に批判される。ロマンスの裏返しと言つたついでに、大衆からの感覚的離反を挙げることも必要だろう。ロマンス的感觉と批判的知性という、心中の孤独な斗争が、近代的な *Hamlet* の特質である⁸⁾。しかし、Shakespeare にとつて、そういう近代性は ‘madness’ であり ‘melancholy’ の症状として否定さるべきものだつた。Shakespeare 的綜合が自律的ロマンスの伝統に立つて、秩序と人間性との裂け目を閉じ合わせるものであつたからである。

中世的倫理のリゴリズムは、現実中存在し又存在すべき秩序の保全に関わるからこそ意味がある。地獄は人間がそれで天国に来ると思えばこそ作られる。従つて人間の悪が拡大され、地獄の恐怖が現実世界と合体すると、倫理的判断は機能を終る。これがエリザベス朝悲劇の混沌性で、*Doctor Faustus* は完

全な self-annihilation によつて救われている。しかし、Troilus や Hamlet は女性への渴望を離れられない。女性のロマンス的理想化に対する反動的パロディたる卑俗な女性の呈示は、母達の栄光の歴史と団体であるロマンスの主人公には許容できない。地獄にいて天国と地獄の図式を固持するのは悲惨だが、それが悲劇になる為にはその悲惨と自己との間に関係を形成し、態度を定め実践を行わなくてはならない。民族的現在という統体につながるギリシャ悲劇と違つて、過去の栄光からの没落という卑小化の認識であるエリザベス朝の悲惨は、どうしても禁欲的な自己感覚に依存せざるを得ない。

Cressida を失い愛するゆえに絶望に陥つた Troilus は、狂気以外はない筈だが、ギリシャ軍の現実主義のいやらしさに対比されたトロイ的英雄主義によつて脱出しようとする。それはロマンスの伝統を禁欲主義的に用いることであり、ロマンス的希求の最後の魔術である。しかし残光の輝きは驚異を伝えず、混乱したペーソスの外にカタルシス⁹⁾は無い。Hamlet も、愛を希望を失い知性の活躍の場を失つて、失意の死を遂げる。そして Laertes に騎士的な交情を期待し、試合に勝ち、欺されたと知つて相手を倒し、張本人 Claudius を殺し、秩序回復を整えて死ぬのはロマンス的結末であり、¹⁰⁾上述の失意の死と相容れないから、兎角問題にもなり、御都合主義にも見える。最初からの神の意図が結局ボケているから、‘providence’ は禁欲主義の飾りであり、月並な運命論である。‘craven scruple/of thinking too precisely on the event’ として論理を遠去けた時、破壊的知性を逃れたが、Hamlet と ‘madness’ を綜合する希望も失つた。しかし反対にロマンス的理想性を排して批判に沈んだ Timon は強情を批判されている。

若し秩序の価値観による無秩序の捕捉が動機であれば *Timon* に至るか、没価値的不毛性のスリルに没入するという Beaumont と Fletcher 的なものに至るかであるが、Shakespeare の特質は、Falstaff 的知性からの Hal 的転回に見られ、Hotspur の死における儀式は、貴族的高踏性の承伝の誓約である。Percy と Falstaff というアンチテーゼから、Hal の綜合がとび出す所に、貴族的な楽天主義があり、悲劇でも単に悲惨が強調されるだけで、パターンは酷似している。そこで我々は Shakespeare の倫理的厳正さが、論理的 ‘scru-

ple' でなくて、秩序に関する現実主義であることを知る。

当然のことながら、形式上の楽天主義は印象上のそれではない。それは単に、最初の Hamlet の苦しみであるところの、知性と感性との対立を、前者の混乱を後者で形式化するという過程に置換えただけである。そこに Shakespeare の創作における、自律的秩序理念と、破壊的情念との激烈な衝突が見られる。Hamlet が、この両要素によつて、錯乱する王子と、我を取り戻す王子に、殆んど前後に二分されていて、スタイルまで違っているというのは、悲劇というものの怖ろしさを伝えるといえよう。自然の胎内を暴こうとする Lear の苦悩は、狂気によつて停止し、転回によつて超越される。Lear の平安は、復讐の超越であつて、悪い娘達の存在の理解に由来するものではない。Iago と同じく、Edmund の自己主張は答えを得ぬままに葬られる。それは、秩序を自律的に形成し得ないこと、及び Edgar との決斗で敗れることによるが、前者は一般にエリザベス朝悲劇的情念の扱いと同じで、Goneril, Regan の殺し合いというどろ沼に至るのを、決斗による解決が名誉の観念で救い出す。Cordelia の死を頂点とする Lear の悲惨は、一つには Lear 自身が培う禁欲主義の偉大さによつて想像的に、一つは善きグループによる王国の回復によつて側面的に均衡される。しかし Lear の死は神秘的消滅ではなくて、現実的喪失である。Cordelia の死も、Lear の悲惨の最後の打撃として彼の死を結果するから、禁欲主義的手法である。世界が全く拾収のつかなく分裂を示し、二通りの子供を生むことでその分裂を表現している Lear が結局三人の子供達と一緒に死んでしまう。

ローマ的禁欲主義は、どんな怖ろしい事態にも平然と直面することを願わしいとするに至る個人倫理であり、市民的健康さを失つた末期症状は、否定的にしか発想されない人間性を造形せざるを得ない中世末期的一面に似通っている。衰微期のローマで禁欲主義が最後の徳として求められたのと、生命溢れるエリザベス期ロンドンで、禁欲主義の体裁を介して昂奮が求められたのとは違うだろうけれども。

悪は破壊的因子を意味し恐怖を伴う。Claudius や Gertrude が破壊を受け持ち、Hamlet が恐怖を経験することになるのだが、その恐怖を悪そのものの構

造として徹頭徹尾犯罪者にまとわせたのが *Macbeth* である。

Spanish Tragedy の冒頭で、幾分滑稽気味に呈示される Ghost や Revenge を見ると、一体恐怖とはどんなものだつたのかと首をかしげたくなる。これでもかこれでもかと言うように異常な恐怖を作り出そうとする傾向は、恐怖が手軽に取り扱えるものになつたこと、すなわち宗教的勢力の圧力がぐんと弱くなつたことを示す。T. S. Eliot が Gertrude によつて説明されない ‘inexplicably horrible’ なもののことを語っているが¹⁰⁾、恐怖は結局 Ghost が ‘O horrible, most horrible’ と叫んだあたりで品切れだつた。

Hamlet の演技は恐怖の生産のための自己劇化の面もある。不倫や殺人が当然な顔をして納つていたので、Ghost や Hamlet がこれは、‘horrible’ でなくてはならぬと力説する。不貞や残忍はそれだけで充分に元来の Hamlet 物語りを触発するだけの社会性があるのに、そこに恐怖をも彩ろうとするのは観念的に宗教的心性に帰るものである。圧倒的な力の感覚は何よりも恐怖であり、宗教は恐怖に基底を持つ。圧倒的な不可避の悲惨を材料にするのが悲劇である限り、悲劇にはそういつた意味の宗教性が必要である。Hamlet の社会道徳性に Ghost が原始宗教的恐怖を添える。ギリシャ悲劇ではその宗教性が綜合力として機能する。技巧的に意味を深刻化するために導入され付加された恐怖は和らいで行く。Macbeth の罪はその選択の当初において、超自然的な不気味さを以て、不可避性と怖ろしさを備えるが、結局は残忍と残酷と悲惨とが自立的に露出されて行く。悪の情念の自己破滅性の不可解さは、Iago では皮肉な破壊主義者とでも呼ぶ外ない姿をとつていて、結局は Othello の論理には無い因子であるが、Weird Sisters の姿をとるとその発想の体制がずつと解り易くなる。論理的説明を最初から拒否する超自然である。つまり、魔女の予言と Macbeth の行為との間には論理的連関は存在せず、自由意志の存在ゆえに悪とされる行為に不可避性を与えるだけである。王国の実務を去つて王権だけを握つていようとした愚かしさが余りに露わであるので、*Lear* の発端の場合は、悲劇の誘因としては気がきかないと良く批判されるが、善き国王を殺して平安な栄華を望むのも同じ位愚劣な筈で、ただ Macbeth の場合は一体何故という問いを超自然的存在が封じている。あとは Macbeth 自身が走り続けて、超自

然的言い訳が不可能になれば良い。

生命力は無規定盲目なもので、制御がうまく行けば願わしく、うまく行かないと困る。うまく行くも行かないも人間を含む自然の過程であるから、原始的宗教的心性では、喜ばしさも怖ろしさも同じき霊格の属性である。従つて不穏当な行為は、神の恐怖に直結する意味で、形式的タブーとして把握される。

Oedipus が指弾されるのは、悪いからではなくて、タブーを冒したからである。英雄はどこか突拍子もないものだ。母と結婚するなどは、社会秩序に入り切れない生命の可能性である¹¹⁾、「宿命」は結局悪しき行為の存在の正当さを証明する。悲劇的受容はこの事実の承認であり、秩序の限界の外に広がる人間の営みへの瞠目なのである。そこでは営みは破滅へ向う。悲劇の造形はこの承認の具体化である。キリスト教の厳格な秩序主義はこの承認を拒否する。カトリック的悲劇は言葉の矛盾である。そこでは不都合な行為の存在は宿命に抽象されずに、悪魔に視覚化される。そして悪魔に取りつかれるのはその人間にすぎがあるからだ信仰が薄いからだとされる。地獄に限定された悪魔の存在の承認は、中世教義が、論理的総合であるよりも、倫理的規律であつたのを物語っている。神の国を求めることは、個性を捨て、秩序に従うことであり、信仰よりも強力な高次の存在は無い。ここがギリシャの思想と違う。ギリシャでは地上の秩序と宇宙の秩序が二重に見える時その統一を試みるのが悲劇の総合だつた。

社会秩序にはあるべからざるものが宇宙秩序ではあり得るという解決は、生命のおもむくままに献身する人間の営みを自然主義的に肯定することになる。キリスト教倫理は生命のエネルギーを悪魔と考える。そして生産性の象徴であつた筈の母神を、処女に変えた。従つてエリザベス朝の感覚でも生命を不気味なものとして否定的に発想する傾向がある。*Macbeth* の魔女は、Macbeth を動かす超越的な力であり乍ら、その equivocation によつて、真偽という価値判断の対象とされ、動かす力としての存在性において承認されない。

恐らく超自然的な力と人間との神秘的なかわり合いにおいて悪を把握した時、Shakespeare は、エリザベス朝的制約の中で、生命の本質的な不可解さのギリシャ的理解に接近していた。しかしその理解を形式化すべき観念はどう

してもそれ自身の中世的運動を始める。宿命的悲境の中で、Macbeth の存在を受け止めるのが悲劇だとすれば、宗教的には完全に否定さるべき Macbeth の認識力乃至詩的想像力を描出して一個の存在を実現させているのはそれに当る。けれども、そういう人間性は、いわば詩的 Macbeth として、プロット上の悪漢 Macbeth の上に付加されているにすぎない。Macbeth の如何なる認識も人間的変容も、彼とその世界との関わり方を大きく変えない。その苦悩が新しい神秘的意味に転化しない。それはつまり、その苦しみは、純粹の agony ではなく、punishment であるからなのだ。かくて、禁欲的受容における偉大な Macbeth と、悪の転落におけ卑小化する Macbeth は不協和な印象で我々を途惑わせる。彼が雄々しく最後の一戦で Macduff に討たれる時、我々は彼を讃えるのを控えねばならないと感じる。その存在をすら抹殺すべきだと感じさせられる。自ら悪を追った人間は、[如何なる形式の秩序化もできない。悪の究極的非秩序性は、かくて、悲劇的因子とは全く関わりのない秩序である善の出馬によつて造形される。それは苦悩の末に死んだ Macbeth の首に、'butcher' と言ひ、秩序の再来を喜んでいる一団なのである。魔女の周りに立ちこめた妖気は、英国からの慈悲王の清風に吹き払われている。Macbeth も妖気も最早この世のものではなく、秩序とは何等の関係もない。それは Albany や Edgar の秩序の勝利の席で Kent が死んだ Lear の後を追おうとしているのと似通っている。追放された Oedipus はその苦しみゆえにやがてコロノスで神になるだろう。Macbeth や Lear は個人的幻影を残す。それは存在が秩序を生み出す世界と、秩序と存在が分裂している世界の違いである。個人的幻影とはいわば宗教が許容する禁欲の様相である。その敗北主義に徹し得ない詩人の想像力が、Romeo と Juliet の愛から Verona の平安を導き出し、Macbeth に非道に扱われた善き人々に王冠を戴かせる。

その終結部は社会的存在なる善の勝利である。Hamlet も Lear も神によつてではなく人によつて呪われていて、典型的ポリス人たる Oedipus と違い、秩序のありようを指示するよりは、秩序の失敗に責任をとる個人であるが、劇詩人はストイックの個人像をあえて見捨てて社会に帰る。悲劇の永遠の勝者は怖るべき無感動を以て君臨する秩序である。悲劇的現実 paradox でも magic

でもない。ローマに敵対する時 Cleopatra の運命は定まる。法則たり得ぬからこそ、東方の魅惑なのだ。

この怖るべき深淵を Kyd や Ford は社会通念で通過する。近親相姦者と悲惨をつなぐ昂奮は、性的人間が定式化され非世界化されたロマンスを、アレゴリーの没落を追つて、みさかいなく現実には暴き出した混乱における性の obsession に宗教的態度がメロドラマ風に作用したものを含む。その意味では宗教的圧力の下にあり乍ら個人と社会との新しい関係をつけようとする Shakespeare のナイーブさは、その世界に一層不安定な緊張を強要する。Hamlet は Horatio を楯として自ら stoicism に沈みこむのを避ける。その関係自体がまた社会関係の萌芽をなす。

ギリシヤ悲劇は民族の歴史への興味と一体をなす。民族の様式と人間境位への注目が結合している。秩序の確定の試みたる悲劇において、エリザベス朝はそのような根底を持たない。秩序の追求を押し出した Shakespeare にあつても、歴史と人間との関係は、ヘブライ的終末観は力を失い、英国史は劇場に昂奮をもたらしたはしたが、結局更に詩人が人間に進む時、人生は時の舞台の束の間の俳優であるという言葉にしかならなかつた。悲惨の情感を越えて、悲劇の本質につき当る時、罪の観念が含む彼岸性と此岸性との分裂が付与する価値観は悲劇的統合を許容せず、まさにその緊張が真にエリザベス朝的な悲劇を構成したが、それは論理的には反秩序としての性的人間の顕現を介するという不条理を含んでいたのである。Bacchae における偉大さを失つた人間の anti-climax が、Euripides の残酷な cynicism もなく現われる。それは一般に倫理上の二元論に救いを求めたが、人間実存の本質的構成力に関しては、その場しのぎの解決を出なかつたのである。

(Jan. 10. 1963)

Notes

- (1) 十字架につけられた人間をメシアとし右の頬を打たれたら左を向けるのは政治的慾望や復讐の情念の完全な否定である。それはローマ・マカベアの政治的圧力への抗議でもあつたに相違ない。
- (2) この Euripides の作品は彼の回心を示すものとしてあげられることが多いが、私は必ずしも賛成ではない。確かにギリシヤ悲劇的常道形式を踏んでいるが、例えば Penseus の誘惑は sex に対する彼の愚劣とも言うべき興味に Di-

onysus が巧みにとり入るのであり肝心の人間 Penseus を見る作者の眼は悲劇的であるよりは cynical であり Dionysus の描き方にしても何等神と人との間の普遍的倫理に至るようなものでなく、単に侵入して貢を要求する見知らぬ暴君なのである。理由をしきりに問う Agave 達の不服も問題だし、その解答である宿命性が Zeus の承認一つで片付けられて了つていのも、全く倫理化の力を失った宗教的形骸を示すように思われる。たとえこれが回心であるにしても Euripides の前期の作風と感覚は余り変わらないのではないか。

- (3) 魂と肉、或は、天国と地獄の二元論とそれを統一する信仰の絶対性の原理。
- (4) 例えば Beaumont and Fletcher の作品群や Kyd のものなど。
- (5) *Romeo and Juliet*, II. ii. 144~7
- (6) *Ibid*, II. iii. 91~2
For this alliance may so happy prove,
To turn your households' rancour to pure love.
- (7) せつかな者はつまづくという意味のことを Friar Lawrence は何度か忠告する。恋人達の性急さは争えない。しかし性急さはその結果が生じる場で判断する他なく、性急さのみに責任を負わせるわけに行かない時は性急さ自体が一つの明快なエネルギーとして構成力を持つ可能性がある。
- (8) 青白い Hamlet への反動から血気に充ちた旺んな王子を強調することも多いが、作者が Hamlet に特に知性を持たせた時、中世的統一から近代の分裂に至る道が明白に示されることになったのである。苦悩の中に行動への契機を発見できないでいる姿は、やはりこの劇の Hamlet の特質なのである。ただエリザベス朝的狂乱は、何もそれをふさぎ込んで伏し目勝ちのインテリ青年に形象化しなかつた。
- (9) カタルシスを此処では、人間世界と宇宙世界との合一の感覚による和解乃至妥協の静止と考えておく。
- (10) T. S. Eliot : *Selected Essays*, "Hamlet."
- (11) 英雄において人間世界の生命力が集中的に現われている。英雄とおとなしさは両立しない。生命のあらゆる可能性とその結果とは典型的な形で、英雄の上に試みられる。

Selected Bibliography

- Danby, J. : *Shakespeare's Doctrine of Nature*, Faber & Faber 1958.
 Eliot, T. S. : *Selected Essays*, Faber & Faber 1958
 Ford, Boris (ed.) : *The Age of Shakespeare*, A Pelican Book 1956
 Fluchère Henri : *Shakespeare and the Elizabethans*, New York : Hill and Wang 1960
 Graves, Robert : *The Greek Myths*, Penguin Books 1956
 Lawlor, John : *The Tragic Sense in Shakespeare*, Chatto & Windus 1960
 Owst, G. R. : *Literature and Pulpit in Medieval England*, Basil Blackwell 1961
 Russel, Bertrand : *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin 1946
 Shakespeare, William : *The Works of William Shakespeare*, Macmillan 1949
 Wilson, Dover : *What Happens in Hamlet*, Cambridge 1960
 半田元夫 「原始キリスト教史」アテネ新書 1960.
 中橋一夫 「道化の宿命」研究社 1959.
 日本聖書学研究所編「聖書と救済史」山本書店 1962.