

高橋和巳論(四)

—— 中国文学論の一端

安東 諒

二二

本稿は、挙証的な研究論文として書く意図はもとより無かつた。一般の文学評論や国文畑の研究者の高橋和巳論には、決まって中国文学分野が欠落しているのを見て、それを高橋のために惜しいと思った。筆者も一応中国文学を研究対象としている者だが、高橋の評論や中国文学研究論文を読んで、その知識の総量の龐大さに屢々たじろぐことが多かった。

高橋は作家として出発する前は、先にも記したように、前途有為の中国文学研究者であった。それも桁外れの実力を備えた人であったことは、彼の著作を一読すれば歴然である。

「高橋の小説はそれほどでもないが、評論と中国文学論は秀れている」という京都の先輩後輩のその分野の人から筆者は少なからず聞いている。そう言われてみればそのとおりだと思わないでもないが、それはやはり比較すること自体に無理があるように思う。

虚構を非虚構と比較するのは、物事の混同というものである。

また小説に関しても「憂鬱なる党派」「悲の器」「邪宗門」まではいいが、それ以後の作品の評価は、大方において余り芳しくない。

晩年(というほどの老齢ではないが、逝去直前)の小説は確かに物語としてのリピートが露呈していて、読者を強く撃つものはもう少ないように筆者にも思える。それは、彼の思想や考え方が虚構の中へ巧みに塗りこめられるのではなく、余りにも露わに出すぎていることによるのであろうが、彼と一九七〇年前後(実際は彼は七一年五月に三九歳の若さで世を去ったのだが)の学生運動との関連の密接さを思えば、それも致仕方のないことではなかったか。ネチャーエフの事件を「悪霊」のように描く余裕は、高橋の晩年には無くなっていたのではないだろうか。それはそれとして、「大学の解体」が「わが解体」になることに気付いて以後の高橋の筆には、私にはやはり鬼気迫るも

のがある。自己の精神を根底から突き崩すような社会的現象に遭遇した場合、冷静、客観的に事を処理しうる者のみが、高橋の晩年の生き方や筆の荒びを責めればよい。

筆者には、それを云云することはできない。当時、大学に籍を置いていた者は、学生教師を問わず一様に自己変革しうる契機が幾度か有ったにも拘らず、学生の行為を短絡と指弾するに急で自分自身の存在の根柢を謙虚に問い省ることに怠惰で逃げのびた我々には、高橋の生き方や作品をとやかく言う資格はないように思う。自戒をこめてそう思う。

いついかなる事件に遭遇しても、冷静沈着なるは、事の本質を見誤らないためのあるべき処世の知恵かもしれないが、単なる保身の逃避と冷静沈着とは次元の違うことである。

ふと気づくと、いまここまで私は二〇分足らずで書いてきた。筆が走りすぎている。こういう時は必ず言わずもがな（言わない方がよいと言うまでもないとの両意で）のことを口走っていることが多いのを私自身よく承知している。いつもなら全文に大きな×印を付けて抹消するのだが、今回だけはそれをしまいと思う。それは高橋和巳という一個の人間存在への畏敬と私自身の存在への愛惜の為に。

一三

「真実は魂の内部では一体としてあっても、経験世界には、個別的に存在する。そしてそれら個別者のもつ永遠性のアトムが全体（普遍性）に参加しうる枢機は人間の理性にある。

こうした理性による統合作用・価値系統化作用をいちおう没却するなら、人間の想像力それ自体は、肉体が受ける現実的制限を踰え、架空の世界を飛翔することもできる。表象の表象、再表象として、ケンタウロスの馬や人魚を意識にのぼすことも可能であり、身は江海の上に在って、心は魏闕の下に居る（傍点）は筆者）ことも可能である。人間の蓄積された能作力は、自然への単純な同化を否定して、目のまえに存在しないものをも対象とすることができる。論理の前進のために個別性から共通する性質を抽象してつくりだした概念も、目には見えないが意識にとつては存在であり、かつ感性には音の全体や言葉の個々の集合は、やはり一つの存在である。吟詠の間に珠玉の声を吐納し、眉睫の前に風雲の色を巻舒する（傍点）は筆者）こともできる。精神あるいは観念は本来的にそうした人間の想像力にささえられている。表現はその想像力にささえられた表象の疎外であるが、観念が物質化され、それが客観的意味をもつためには、判断力の力に照されねばならない。」（『全集』第十五卷三三三頁、三三四頁）

少し長い引用文になったが、神思篇の想像力の問題を考察するに当たり、これだけの長い前説が高橋の論理展開には必要であるという具体例として掲げた。想像力を論じる前に理性から説き始める。これが中島みどりのいう高橋論文の演繹的方法である。大上段からふりかざさなければ剣道の試合は始まらないのである。読者からの好嫌は別にして、これが高橋の資質なのである。しかしこの方法は、なかなか親切な方法でもある。少

なくとも、彼の明析な頭脳による全体的把握の簡潔な要約により、読者の頭もつい明析になる気がする。

先にもふれたが、高橋の小説には、時々、唐突に哲学や思想や文学や社会経済学の理論の講義のようなことを延々と述べたてる人物が登場する。それも恐ろしく難解そうな理論を。

それらもよく読んでみればそれほど難解ではない。難解に見えるのは、漢語の多用と文語的な言い回しから来るもので、内容は至ってすっきりしている。同じようなことを解説している手元の事典を翻いて比見すれば、そのことがすぐにはわかる。下手な事典の用語解釈より遙かによく理解できる。明析な頭脳とはそういうものである。

各人は各様に思考するが、それを総合系統化するものが理性である。それは今措いて、各人の想像力は自由に飛翔する。その想像力の飛翔による能作力は、感知しえない存在さえも産出しうる。夥しい抽象的な観念の語彙や龍や天狗や河童さえ見事に産み出すというのである。しかし、これらも全て意識にとつては存在であると。傍点部は、神思篇に想像力の具体的効用として説かれている句である。

想像力に支えられている精神や観念の物質化（表象とその表現り言語文字化）も、それが客観的意味を構成するには、判断力によって照合されねばならない。まとめた方が反つてわかりにくくなった感がないでもないが、高橋は文章創作時において判断力なるものが重要な位置を占めているし、劉勰もそう考えていたことを言いたいがために、これだけの文章を費やして

いるわけである。

なぜ判断力が必要なのか？

「意は空を翻び而して奇なり安く、言は実を微め而して巧たり難し」だからである。（三三四頁）

高橋の文では「劉勰は想像に不合理な魔的な力と自由さを認めていたが、彼はそれを放縱のまま記述することには意義を認めなかった」となる。

「意馬心猿」とは「煩惱が盛動して制し難きをいう」仏教語だが、心意が猿馬のごとく奔放不羈であつては、悟達にはほど遠いように、想像力が妄想臆念に偏り胡思乱想であつては、收拾がつかなくなると言いたいのであろう。

高橋はここには書いていないが、このように発言する劉勰の胸底にあつた批判の対象は、感情の自然の吐露を良しとした鍾嶸の「詩品」、当時流行した内容空疏で形式のみ華美であつた駢儷文、これも当時盛んに作られた艶冶な詩の総集「玉台新詠」等であつたろう。この宮室体の詩集の編年は少し下るが、採用されている歌にはこの時代の作品が多い。

「しかし劉勰は文学所産を神秘的意志の結晶とは考えなかつた。劉勰の自然主義は、特殊なものの場合を一般的法則のうちに還元することを要求した。彼の創造の理論はそれゆゑに表現意欲の純粹化、想像の陶冶の方法論としての形態をとる」（三三三頁―三三四頁）

創作表現意欲（想像の陶冶と展開）を不可知性の神秘として位置づけず、それを精神活動の必然的帰結として劉勰は考えて

いたであろう。ということは劉勰以前の儒教の聖人・聖王観、道教の真人・至人観は総じて天才観、神秘観としてあったことを高橋は前提としている。そして、劉勰の「文心雕龍」へその重要理論面で深い影響を与えた陸機の「文賦」の想像力論を不可知の自己妊娠として捉えていること、また曹植の「文は氣を以て主となす」という天稟の特質を備えた天才論として捉え、それらの考え方が『莊子』天道篇の輪扁の技術不可伝論、古典籍糟粕論に由来していることを指摘する。しかしそれらは、文学、芸術の面では単純な天才肯定論とはならなかったとも高橋は記す。

「政治的に劣勢な被圧地域に没落階級のイデオロギーとして登場した老子思想は、ちょうど原始キリスト教徒がそうであったように（もっとも政治闘争に民族対民族の感情葛藤を含まなかったから原始キリスト教のように呪詛性はもたなかったが）現実的の被圧迫を観念の世界における優位性に、きり換えようとした」（三三六頁）

高橋は、原始キリスト教の「聖書」創成の絡線を現実の弱者としてのユダヤ民族の観念世界における現実転倒として考えているわけで、それはまた同じような命運を荷った歴史的現実的敗者としての老子らの道教思想に重ねているわけである。この論法は、それほど解りにくいものではない。原始キリスト教ではなくこちらは、キリストと福音書の新約の方だが『マチウ書試論』において吉本隆明は、キリストと福音書創成の絡線をやはり高橋と同じ論法で見事に解剖している。『マチウ書試論』

の吉本の理論を知る者には、高橋が何を言わんとしているかは、手に取るようにわかる。つまりおもうに、思想（観念世界の言表化）とは、現実からはじき出された（言葉は悪いが）落ちこぼれが、自己の存在の証明の為に紡ぎ出した現実逆転倒立の壮大なドラマなのであろう。先の文に続けて「それにともなつて聖人の概念からその持つ行動性と実践力を消滅せしめ、つまり現実的に弱者のがわに立つことによつて即自的な英雄偉人の観念を否定したのであつた」と高橋は記す。

これは観念の構築による思想の表記が、一旦人の心を捉えその心に菓喰う時、いかなる力を發揮するのかわつたことの意味を私たちに示してくれている。本稿(一)にもすでに述べたように、微妙な違いはあれ「立功への道が絶たれた時、立言へ進むのは自然の道筋であつたわけである」となる。

現在、ポスト構造主義者らが、言語表記を差異として捉え堅固に永続してきた西欧形而上学（理性||ロゴス中心主義）の実体論を脱構築しようとしているのもまた、いま述べたことと似たようなことを企図しているわけである。「国家権力の構造を破壊することができなかったポスト構造主義は、そのかわりに、言語の構造を破壊させることは可能であると発見したのだ」(『文学とは何か』二一九頁)とイーグルトンは言っている。彼らは観念の世界の構築ではなく、言語構造そのものの破綻の方法（それとて観念の世界構築の一方法ではあるが）をとっているわけである。そのことについてはまた後に少しく触れるつもりである。

「その〈道〉の自動性の認識を根拠とする形而上学は、莊子において、至人・真人の、自律性ではない精神の自動性に継承発展せしめられた」(傍点は著者)それは「莊子」の文章ではこう記されている「水の静かなるすら猶ほ明なり。況んや精神にして、聖人の心静なるをや。天地の鑿なり、萬物の鏡たり。夫、虚静恬淡、寂寞無為なる者は、天地の平にして、道德の至なり。故に帝王聖人は休す焉。休すれば則ち虚。虚なれば則ち実、実なるもの倫あり矣」(天道篇)

天地自然宇宙の秩序法則を主宰する〈道〉の体得者が至人・真人であり、その人らの行為実践は、儒家的自律ではなく、道家的自動を理想とする。内聖外王の聖人帝王が至人・真人の自動性によって倫に到達するのは、こういう経緯である。虚↓実↓倫とは、虚無虚心であるが故に一切の有を受け入れて充実する、充実するが故に自然にそこに道理が備わること。(森三樹三郎の訳を改引した)倫を備に作る一本があり、福永光司は、「一切を兼ね備える」と訳すが採らない。この倫は倫理道德の倫とも考えられる。虚↓実↓倫の連なりで見れば、この倫にはおそらく行為実践とそれへの契機が含意されているであろうから。内聖の観点からすれば福永の説にも一理はあるが、外王をも考慮すれば、この倫字は控え目に解しても実践の契機とするのがいいのでは。外王は存在者のみではなくやはり当為者であるうから。

この「莊子の超歴史的理性の主張は、すでに美的観相の態度を内含しており、空想的なもの巨大なもの異常なるもの、それ

が美的な力として、道德や政治説の理論進展の具としておびただしく採用されたのである。そして魏晋南北朝貴族の擡頭により、莊子の態度は一つの美学として形成されていった」と高橋は位置づけている。その美学は「貴族社会は浪漫的独創の觀念とともに絶望のロマンである永遠の理念を産み、美を目的化する」「神秘的魔力の承認は、常に美が目的化される過程にあらわれるものである」ことになる。その例として高橋は司馬相如の賦の典雅奇麗を挙げてゐる。しかし劉勰は〈文学的才能〉の考察において、超自然的な方法をとらなかつた。

一四

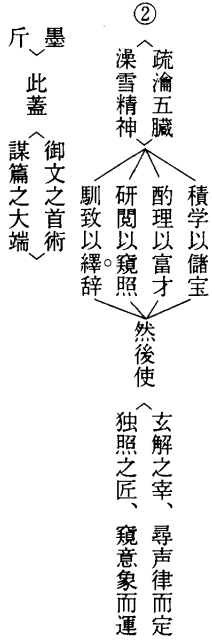
①「思理妙なれば、神は物と遊ぶ。神は胸臆に居りて、而して志氣その關鍵を統べ、物は耳目に沿いて、而して辭令その樞機を管る。樞機方に通ずれば、則ち物に隠れたる貌なし。關鍵將に塞ずるや、則ち神遯れなん心あり。是を以て文思を陶鈞るに、貴きは虚静に在り」

②「五藏を疏通し、精神を深雪し、學を積みて以て寶を儲け、理を酌みて以て才を富ます。研閲して以て照を窮め、馴致して以て辭を憚ぶ。然る後玄解の幸をして、聲律を尋ねて墨を定めしめ、獨照の匠をして、意象を闡いて斤を運らさしむ。此れ蓋し文を馭するの首術、篇を謀るの大端なり」(神思篇 三七頁)

読解の便宜上、引用文を二分した。高橋の論文ではこの二文は一連である。

「文心雕龍」上篇冒頭の原道篇の「道」と下篇冒頭の神思篇の「神」の二字は、おそらく本書の二大鍵字であろう。文章創始の根源にある「道」、文章創作の根源にある「神」である。ここに引いた文は神思篇の核心部分であり、文章創作時の要諦である。この文章を読み解き安いように対句を並べて見ればこ
うなる。

- ① 故思理為妙、神与物遊。 ② 神居胸臆、而志氣統其關鍵。
 ③ 枢機方通則物無隱貌。 ④ 物沿耳目、而辭令管其枢機。
 ⑤ 關鍵將塞則神有遯心。 ⑥ 是以陶鈞文思、貴在虛靜。



思理は、思考思念思惟思索の定理、条理。妙は、微妙、玄妙、不可思議性。神は大方の注釈書は広義で精神と訳しているが、哲学の認識論（意味論）で使用する「意識」という語がここで適切するものと思う。外界の事物（対象存在）と意識の相関（相互）交融が「神、物と遊ぶ」である。コンテキストに照らせば、この物は、耳目に順って意識に泛上する实在外物のみ
の如くとれるが、それは駢文表現上の語辞の制約によることであって、おそらく劉勰の思考の概念としてはこの物には、意識

に泛上する観念としての認識の意識対象と意識内容も内含しているであろう。ここで意識対象とか意識内容とか筆者が使用している単語は筆者の造語などではなく、広松渉の『存在と意味』の第二篇、第一章、第三節の認識論の基幹的構図に術語として使用されているものを借用したものである。詳しく識りたい者は本書を参看いただきたい。（二四三頁）

精神（ここでの神は物と遊んでいる神ではなく神と物との一般
的關係機能の説明をしているのだから精神と訳した方が解り安い）
は、胸裡に在って、志氣（意志と感情か？）がその制動を統帥
する。外物（意識対象）は耳目（知覚作用）に順って、辞令（言
語辞令）がその制動を管領する。關鍵、枢機ともに志氣と辞令
の発動制御する契機となるものである。②の状態がうまく発動
すれば③のように物はその形貌を隠すこともなく限なく照らし
出される。しかし④の状態がうまく作動せず制御されたなら⑤
のように萌はずの心意（浮泛するはずの深層意識、下意識）も
取り逃がしてしまふ。

⑥の二文は互文であって、枢機が通じない場合と關鍵が塞
じない場合も想定しうる。

その二者をうまく作動させて、文思（想像、構想、構思）芸
術の想像形象を陶冶鈞範（この陶ハ冶ナリ、鈞ハ範ナリの語は、
詹鍇の『文心雕龍義証』に採用されている『史記』鄒陽伝の索隱
に引く張晏注である）するに貴重なのは、精神を「虚静」の状
態に保ちおくことであると。「虚静」の語は本誌第一号の二（六
頁）で少しく触れておいた。

この語は「老子」「莊子」「荀子」「淮南子」等に見えるもので、簡言、精神を静一虚無にすること。雑念を去り先入見を加えず、対象に無心で向かいあうということ。

先掲した「莊子」天道篇の「虚静恬淡、寂寞無為」を想い泛かべてもらっても良い。またそれは張敞の「文心雕龍文術論註」に「虚静之説、猶仏門『頓悟』、『漸悟』也」とある仏教の悟達の境地でもある。

しかし劉勰がここで使用している意味に最も近いのは老荘の道教や仏教の使用例ではなく、儒教の「荀子」解蔽篇の「心何以知、曰虚一而静」の虚静の境地の方である、と主張するのは現代中国の龍学研究において理論学の第一人者である王元化である。「文心雕龍創作論」の「釈（神思篇）抒軸献功説、付録四、劉勰虚静説」にその論証がある。彼の説く所によれば、この虚静という精神の境地は、道教や仏教のそれが終着点であるに対して儒教の方では始発点であるということ。当時、筆者はその説に賛同して一文を著したことがあり、その文は中国で翻訳紹介されて大方の賛意を得た。とりわけ王元化は一九八三年秋、中日学术交流代表として来日され、広島大学で開催された日本中国学会の折りに会面した席でその論文を称賛して下さった。二人の話題は神思篇の方法論に尽きた。王元化はヘーゲルの小論理学の美学との類似を語り、筆者はフッサールの現象学との類似を話した。彼の師は熊十力であり、ドイツ観念論哲学をも学んだと話されていた。通訳の労をとってくれたのは台湾に数年間留学し、台湾の人を夫人に持つ後輩の谷口明夫氏だったが、

後で彼は、こんなややこしい通訳はしたことがないと言っていた。その縁で王元化は、中国で一九八四年、復旦大学主催の「中日学者（文心雕龍）學術討論会」（於上海龍柏飯店、一九八八年、暨南大学主催の「文心雕龍」国際研討会」（於廣州珠島賓館）に招待して下さった。縁は異なるもの、男女の結縁は勿論だろうが、學術の縁もまた味なものであった。会面後、もう十年近い歳月が流れ、その間、筆者の虚静への理解も少しずつ変わった。今では道教も仏教も儒教も虚静という精神の境地はそれほど差はないのではと考えている。というのは三教ともにそこは終着点ではなくいついかなる時にも中間点ではなからうか。内聖外王でも内聖において終着点ではあっても外王に転じれば儒教と同じく出発点であろう。仏教の（さと）も究極目的の一回性ではないのではないかと思う。道元なども（修証一如一等）を常言することから考えても、修業は一時の証悟を得るとしても、そこは終着点ではなく、またそこからより高み深みの証悟を旨ざしての修業の再出発であることが窺える。またその後、筆者は広松渉の（四肢的構造論）を知ることによって、当時よりはこの（虚静）に対してより深い考察を持てるようになったが、それを今ここに書くのは控えておこう。ただ、劉勰の神思篇のこの理論は、現代のように発展複雑化した認識論（意味論としての）から考えれば、余りにも淳朴（広松が先行の認識論に対して使用している語）すぎる理論ではあるが、少なくとも文章創作の際の想像力の内的観察に対してこれだけの周到な考察を加えた理論書は、五〇〇年ごろのこの頃、東洋は

おろか西欧にも皆無ではなかったかと思う。

アリストテレスの「詩学」、ホラチウスの「詩論」、時代は大分降るがボワローの「詩法」(時代背景もあるのだろうか道徳論が強すぎて鼻を突く)等の理論書と単純に比較しても「文心雕龍」の構想の深度と広袤がよく解る。それにしても劉勰はこのような理論の発想をどこから得たのかということが問題となつてくるが、それは先にも記したとおり、儒釈道の三教から仕入れたことはまちがいなからうが、その根はやはり彼が仏学に長じていたことから察して仏教からのそれがより多いのであろう。五明の一の因明、観法による止観(語源は莊子)などとの関連は概観はできるが、それは現在の筆者の学力の及ぶ所ではない。現代から見てもその理論は確かに淳朴ではあるが、それが誤謬を犯しているわけではないこと、先引の広松渉の書に採られていた先行の認識論の三理論「模写説」「構成説」「把握説」の「模写説」であったことによつても立証しえる。(前掲書二四二頁、二六二頁)

一五

神思篇とその篇の理論を構成する鍵語(虚静)に少し詳しく触れたのは、本篇が「文心雕龍」中の最重要篇であり、文章の創作と批評においてもその根幹をなす語であるということにおいてであった。拙稿(一)に高橋の設論として既述した中国文学史において長く相對した表現者の二態度「嚴格(嚴肅)主義」發奮説「ベシミズムと教養主義」觀照的態度「オプティミズ

ム」の后者の態度ともこの篇の理論と(虚静)の語は深く連関しているからであつた。「文心雕龍」が後世の我々に現代の文学理論書とはほぼ同等の興味関心を抱かせるのは、その構想の雄大さと配慮の周到によることは勿論であるが、中国文学批評理論史(世界文学批評理論史と言つてもそうそう的外れではないだろう)に屹立する最大の理由は神思篇一篇の理論あつてのことだろうと筆者はかねがね考へている。今後、東西比較文学理論史の研究の進展がなされれば、そのことはおいおい明らかになつて来るであらう。

「情采・風骨などの修辞学原論の部分において、劉勰は、感情の高揚の様相を見ようとしたのでも、人間の想像とは何であるかを定義づけようとしたのでもなかつた。感情の高潮が表現の作用因にあることは当然であるが、その結びつきは直接的なものであつてはならず、(虚静)を媒介としなければならぬ」と彼は説いたのである。なぜなら、表現に向つた感情の存在ということとは、単なる精神的事態であるのではなく、その感情に對して一定の態度を定めるということであらねばならぬからである。たとえば悲哀や感傷も、それに没頭するということと悲哀に反抗する(反省する)こととはまったく別のことであり、峻厳に弁別されねばならない。いうまでもなく劉勰が文人や詩人に要求したのは、静かなところで思ひおこされた感動の表現としての詩文、つまり後者の態度である。このことは鑑賞の場においても美的対象と主体の精神との金的合一が虚静を媒介としてはじめて可能であるとも敷衍されうる」(三三八頁)

文章や詩の創作と鑑賞（批評との境界は定かではないが一般批評も含めて）の場において美的対象と主体の精神との全的合一は、「虚静」を媒介としてはじめて可能である、ということ、殆ど劉勰の信念に近いものであったことは疑う余地のない所であらう。

神思篇以下、二三篇に劉勰は、作者の個性と作風、作品における構想と内容や形式、また鑑賞批評における読者の態度等を詳しく吟味検討して、終わりに序志篇で、本書全体の縁起を説いている。高橋の論文もそれらの重要な篇への言及があるが、一々を採り挙げる余裕はないので、これ以後少しく文学批評理論を概観しておこう。

全ての文学批評理論が、作者、作品、読者という三項分類に基づくものであることは衆知の所だが、その三者（筒井康隆は「文学部唯野教授」でこの三者をジャンケンポントリオという巧みな表現をしている）のいずれに重点を置くかによって批評理論はそれぞれ異なる。現代文学批評理論において、T・イーグルトンは「文学とは何か」にその比較史を該博な知識と犀利な分析によって詳細に説き明かしてくれている。ラマーン・セルデンの「現代文学理論」は同様のことを初学者にも解り易いように簡潔な分類法を採っている。外山滋比古ら編集の「現代の批評理論」全三巻は、理論批評家各自の理論討究がなされていて、前記二書よりもなお読み解き易い。少し古いものではスタンレー・ハイマンの「批評の方法」全12巻があり、第一巻の「現代文学批評」はこの12の方法論研究の序論と結論の部分を

まとめたものらしいが、結論部の第二部現代的批評の統合は、文学批評理論を扱っている研究者は、洋の東西を問わず一度は目を通しておいた方が良いでしょうと筆者は思う。またR、ウエレック、A、ウォーレン共著の「文学の理論」は饒舌に流れすぎてまとまりはあまり良くはないようだが、研究における基礎的事項が懇切に説かれていて、入門者には必読の書であろう。これら現代文学批評理論概説書を概観すれば解るように、それぞれの批評理論は先に挙げた三項（作者、作品、読者）のどの項を重視するかによって理論の組み立てが相異なる。早い話、歴代の批評理論の変遷史も、この三項分類のどの一項に肩入れするかの問題になつてくるとも言える。

ロラン・バルトがリアリズム作品としてのバルザックの「サラジヌ」を恣意に切り刻み論難するのも、つまるところ、彼は作品批評こそが文学批評の使命だと言っているのだろう。

筆者はいま非常に唐突に粗っぽい引用を故意にしたが、現代文学批評理論の現在の到達点を示すには、これが一等適切な例だと考えているからである。なぜ構造主義やポスト構造主義が発生したのかは、イーグルトンの精細明析の考証でよく解るが、結局、文学批評理論のめまぐるしいほどの変遷も大局的見地からすれば、三項分類の三項の循環史のようなものにはすぎない、（というのはいさ言過ぎだが）とも考えられる。バルトやデリダやドゥルーズやガタリらが、リアリズム文学を拒否してジョイスやアルトーやカフカらの現実すらしの非リアリズム文学に共鳴するのは、イーグルトンも指摘しているように理由の

ないことではない。彼らの攻撃対象はリアリズム文学のみではなく、リアリズム文学が現実を実体的のように捉え描写していること、それによって読者へも現実社会の再現（現前）の如く見せかけていることへの批判、それと一連の西欧形而上学（理性・ロゴス中心主義）の実体論を脱構築したいという意図。実体論を否定することによって西欧形而上学がその時代時代の支配と権力の機構と共犯（今村仁司の用語、筆者の考えでは広松渉の使用の意味で共軛と表現した方が実相に近いと思う）関係にあったそのことを彼らは指弾しているわけである。

その共軛関係を断ち切る方法として彼らが案出したのが差異（デリダは差延という語を用いる。異が静止態的であるのに比べ、延が生動的であるのが、この語の使用の所以であろう）化であったことは、この分野の書を少し繙いた者には常識であろう。「一九六八年の、歓喜と幻滅、解放と崩壊、カーニバルとカタストロフ、その両者の混交の所産が、ポスト構造主義である。国家権力の構造を破壊することができなかったポスト構造主義は、そのかわりに、言語の構造を破綻させることは可能であると発見したのだ」（前掲）とイーグルトンが指摘している如く、彼らは差異という方法によって作品の言語構造そのものの破砕を狙ったのである。

この方法が現実に対してどれほどの効果を持ちうるのかは歴史の審判を待つしかないだろうが、人は現実を生きているかに見えながらも、その実共同幻想という観念の世界により深い所で囚われていることを知る者にとっては、一見無意味にも見え

るこの理論も案外、予想以上の効果を發揮するかもしれない。作者、作品、読者というジャンケンポイントリオの批評理論の循環論から大分遠い所まで来たように見えるかもしれないが、強ちそうとばかりは言えない。というよりも、筆者が走り書きの如く触れた現代文学批評理論の現在の到達点は、〈文学とは何か？〉（批評とは何か？）ということを考える時、その根底の問題に大きく関っているからである。そのことについては、また後に彼らの理論を詳しく考察することになるだろう。

批評において批評家各自が三項のどの項をより重要視して理論を展開するかは、それこそ各批評家の好みと資質の問題であろうが、中国で五百年ごろに著された劉勰の「文心雕龍」は、その三項に対して対等の視点から幅広く緻密に論じていることだけは、最後に指摘しておいてよい一事かと思う。才能の兼備の期し難さは過去も現代も同じことであろう。（未完）

一九九〇・一一・二九
（あんどぅ・まこと 総合科学部教授）

会員の方で、国語国文学・中国文学・国語教育・日本語教育関係の著書や論文などを御発表になった場合には、本学会に一部御寄贈ください。誌上で紹介いたします。

なお、論文の場合は抜刷またはコピーでも結構です。掲載文献・出版社・発行年月日を明記して下さい。