

イエイツ研究

No.52・2021

日本イエイツ協会

日本イエイツ協会会則

1. 本会は日本イエイツ協会（The Yeats Society of Japan）と称する。
2. 本会はわが国におけるイエイツの研究の促進を目的とし、あわせて海外の研究者との密接な連絡および協力をはかる。本会は、この設立の趣旨に賛同する会員により構成される。
3. 本会は次の役員を設ける。
 - (1) 会長 1名
 - (2) 理事 若干名
4. 会長は理事会の推薦により定め、理事は会員の選挙により定める。
5. 理事会の推薦により顧問を置くことができる。
6. 役員任期は2年とし、重任をさまたげない。
7. 理事会は会長をたすけ会務を行う。
8. 本会は次の事業を行う。
 - (1) 大会の開催
 - (2) 研究発表会、および講演会の開催
 - (3) 研究業績の刊行
 - (4) 学会誌の発行
9. 本会の経費は、会費その他の収入によって支弁する。
10. 本会の会費は年額7,000円とする。ただし、学生に限っては年額3,000円とする。
11. 本会に入会を希望する者は、申込書に会費をそえて申し込むこととする。
12. 本会は支部を置くことができる。
13. 本会則の変更は理事会の議を経て大会によって決定する。

— 目 次 —

論文

| | | |
|----------------------------------|-------|---|
| イエイツのソネット“Meru”における循環史観の表象 | 山崎 弘行 | 3 |
|----------------------------------|-------|---|

特集：イエイツおよびその周辺の研究動向

| | | |
|----------------------------------|-------|----|
| 20世紀のアイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動 | 高橋 優季 | 30 |
| モダニズムからポストモダニズムへ | 久保 公人 | 32 |
| アリス・ミリガン | 伊東 裕起 | 34 |
| エズラ・パウンド | 諏訪 友亮 | 36 |
| ジョン・モンタギューとコークの詩人たち | 西谷茉莉子 | 39 |
| シェイマス・ヒーニー | 小沢 茂 | 42 |
| 韓国におけるイエイツ受容 | 山内正太郎 | 44 |

| | |
|--------------------------------------|----|
| アイルランド文学研究書誌(2020年10月～2021年9月) | 48 |
| 会計報告 | 54 |
| 2020年第56回日本イエイツ協会年次大会プログラム | 55 |
| 編集後記 | 56 |
| 投稿規定 | 57 |

イエイツのソネット“Meru”における循環史観の表象

山崎 弘行

序章

“Meru”は“Supernatural Songs”(1934 - 1935)と題する連作詩の結末に置かれたシェイクスピア風ソネットである。従来、この詩を論じたイエイツ研究者たちは総じて、世俗のしがらみを引きずった自分と戦いながら瞑想する修行者たちの心象風景をこの詩に読み取り、この詩の最重要句“the desolation of reality”を彼らが目指す Turiyā の境地とみなしている。その結果この詩は個人主義的で合理主義的な世界観の限界を痛感したイエイツがエジプト、ギリシャ、ローマに代表される「西洋」に訣別し、神秘主義的な「東洋」に移行することを宣言した詩として解釈されてきた。著名な研究者たち¹によるこの解釈は今では定説化しているが、内在的な事実や外在的な関連資料を考慮すると不可解に思えてならない。本稿では定説の不備を検証しながら、この詩にはイエイツの揺るぎない循環史観が表象されていることを明らかにし、その特質と思想的な背景を考察したい。

第一章 “the desolation of reality” とは果たして Turiyā のことか

定説のほとんど唯一の根拠はヒンズー教の修行者ハムサ (Bhagwān Shri Hamsa, 1878 - 1937) の巡礼紀行『聖山』にイエイツが寄せた「序文」²である。この詩を書く直前に友人スワミー (Shri Purohit Swāmi, 1882 - 1941) による英訳版のために執筆したものである。ここには著者ハムサが巡礼の途上で体験した様々な神秘的な出来事が紹介されており、到達した Turiyā の境地についてもかなり詳しく解説がなされていることは確かな事実である。修行者は次のような4段階の魂の状態を経て最終段階の「自在」(“I am”) の境地に達するという(148)。第一段階は醒めた状態、第二段階は夢見る状態、第三段階は夢も見ずに安眠する状態、そして第四段階はこれらすべてを併せ持った状態である。Turiyā とは第四段階の境地である。そこでは魂は意識対象も目的意識も完全に消滅した至福状態になるとされる(145)。ハムサが到達したのはこの第四段階の境地である。しかし、これは決して完全な Turiyā の境地ではない。この段階を達成した修行者といえ

ども依然として過去と現在のしがらみに縛られている。完全な Turiyā は seedless Samādhi と呼ばれ、修行者たちはこれに到達するために果てしなく修行しなければならないのである。しかもイエイツはこの最終的な救済の段階が「ほとんど到達不可能な理想」であることを力説している。「荒涼たる現実」という言葉はこのような理想的な境地の表現として相応しくないことは明らかであろう。

If Turiyā be attained, the ascetic may remain in life until the results of past lives are exhausted or because he would serve his fellows. While such binding to the past remains, or duty to the living, it must, one would think, be incomplete, something less than absolute Self. Probably such an ascetic regards complete “seedless” Samādhi as an ideal form, an all but unattainable ideal that he must approach through life after life: a central experience, touched or it may be but symbolised at some moment when some quality of life flowers. (*Later Essays*, 149. 下線部は筆者。以下同様)

もっともこの一節にはソネット“Meru”に用いられている“through century after century”という語句に似ていた“through life after life”という語句が含まれているので、定説はこのことを根拠にしたのかも知れない。しかしこの一節の話題の中心はあくまでも瞑想に耽るインドのヒンズー教の修行者のあり方であり、“through life after life”もヒンズー教の根本思想である輪廻転生を示唆している。これに対して“Meru”の前半部の話題の中心はあくまでも世界中の文明一般のあり方であり、“through century after century”も古代以来の文明史の長い期間を示唆している。人間は幾千年にもわたり争いを繰り返しているのである。「荒涼たる現実」は世界中の文明一般の滅びの姿にこそ相応しい表現であろう。さらに“Meru”の前半部の“man’s life”の man は総称用法であって、後半部の“His glory and his monuments”の his もそれを指示する単数形の代名詞で人間一般を意味している。このソネットは前半部で世界中の文明の興亡の歴史を、後半部では人間一般のそれを語っているのである。次章で詳述するように、この詩には人間という小宇宙と世界全体という大宇宙が照応関係にあるという象徴主義の中核的な思想を反映していると言えるだろう。

第二章 イェイツと象徴主義 — 小宇宙と大宇宙の照応性

イェイツは19世紀末に Arthur Symons (1865 - 1945) の *The Symbolist Movement in Literature* (1899; 1919) を読み、フランスの象徴主義運動について知見を得た (*A Life*. Vol. 2: 650)。シモンズは本書の序文で Jakob Boehme (1575 - 1624) による "... man does not perceive the truth but God perceives the truth in man" という一文を引用しながらこの運動の基本理念について次のように解説している。

Jacob Boehme has said, very subtly, "that man does not perceive the truth but God perceives the truth in man:" that is, that whatever we perceive or do is not perceived or done consciously by us, but unconsciously through us. Our business, then, is to tend that "inner light" by which most mystics have symbolised that which at once guides us in time and attaches us to eternity. This inner light is no miraculous descent of the Holy Spirit, but the perfectly natural, though it may finally be overcoming, ascent of the spirit within us. The spirit, in all men, being but a ray of the universal light, it can, by careful tending, by the removal of all obstruction, the cleansing of the vessel, the trimming of the wick, as it were, be increased, made to burn with a steadier, a brighter flame. (Symons, 318)

シモンズによると、この理念はもともと "As above, so below." というペーメが分類し、Emanuel Swedenborg (1688 - 1772) が体系化したヘルメス文書に由来する (Symons, 90)。人間という俗なる小宇宙と神が創造した聖なる大宇宙の間には照応性があり、人間は神の「普遍的な光」を分有しているという世界観である。初期の劇 *The Hour-glass* (1903) (*The Variorum of the Plays*, 634) でも "... we do not see the truth; God see the truth in us." といった具合にシモンズが引用したペーメの言葉をほとんど同じ形で用いており、イェイツは若い頃からこの理念を信奉していたようである。『ヴィジョン』にはペーメの言葉 "Man does not perceive the truth: God perceives the truth in man." (*A Vision* 1925: 93; *A Vision* 1937: 134) がほとんどそのまま引用されている。さらに同書では大宇宙という究極の實在のことを「象徴することができるが知ることはできない領域」 ("the sphere, which can be symbolised but cannot be known" (*A Vision* 1937: 142) と規定している。シモンズは上掲の一節で、雑念を排して「普遍的な光」に仕えることが文学者の仕事だ

と言明しているが、『ヴィジョン』の最終章にはほかでもないこの仕事にあくせくと励むイエイツの姿が描かれている。まるでシモンズの呼びかけに応じるかのように、イエイツは世界のすべての真実を表現するために雑念を排して霊的指導者が与えてくれた象徴に自己投入し、来る日も来る日もそのことを思案をしている。

Day after day I have sat in my chair turning a symbol over in my mind, exploring all its details, defining and again defining its elements.... I draw myself up into the symbol and it seems as if I should know all if I could but banish memories and questions and find everything in the symbol. (*Ibid.*, 219)

この理念は友人の神秘主義者 Elizabeth Pelham (1899 - 1975) に宛てた 1939 年 1 月 4 日付の手紙にもいささか異なる形ではあるが記されている。

“Man can embody truth but he cannot know it.” I must embody it in the completion of my life. The abstract is not life and everywhere draws out its contradictions. You can refute Hegel but not the Saint or the song of sixpence.... (*Letters*, 922)

これは死期が間近いことを自覚したイエイツが「最も根源的な思想」“most fundamental thoughts” (*Letters*, 922) として述べたものである。ヘーゲル (G. W. F. Hegel, 1770 - 1831) のような人生から弁証法的な矛盾を抽出する哲学者には反論が可能であるが、神を信仰する聖人や人生の真実を象徴することに励む詩人には反論できない。人間には神が造った大宇宙の真実を象徴することはできるが、理解することはできないからだ。自分は詩人として人生を完成させる過程を通して真実に形を与えなければならない、と。イエイツにとって象徴主義の理念は青年時代から最晩年に至るまでいささかも揺るぐことのない信念であったのである。

第三章 “Meru” についてのイエイツの自注が示唆するもの

ところでイエイツはソネット “Meru” について次のような注釈を書き残している。主としてこの詩を書く数年前と書き終えた後に詩が書けなくなった原因について

述べたものではあるが、「荒涼たる現実」と“good-bye”に込められた含意を理解するための有力な手がかりになると思われる。

A year ago I found that I had written no verse for two years; I had never been so long barren; I had nothing in my head, and there used to be more than I could write. Perhaps Coole Park where I had escaped from politics, from all that Dublin talked of, when it was shut, shut me out from my theme; or did the subconscious drama that was my imaginative life end with its owner? but [sic] it was more likely that I had grown too old for poetry....; a poem upon mount [sic] Meru came spontaneously, but philosophy is a dangerous theme: then I was barren again. (*The Variorum Edition of the Poems*, 855)

ここには書く前の理由として、歳を取り過ぎたこと、恩人のグレゴリ夫人 (Lady Augusta Gregory, 1852 - 1932) が亡くなったこと、内戦の結果、詩的な想像力の源泉であった夫人のクール荘園が閉鎖され、詩のテーマが消失したことが挙げられている。書いた後の理由は詩情を枯渇させかねない「哲学」を主題としてこの詩を書いたからだとされている。問題はそれが如何なる哲学なのかということだが、この自注から判断して、小宇宙と大宇宙の照応性という象徴主義思想にもとづく循環史観の哲学だと推測できる。この詩は馴れ親しんだ屋敷や敬愛していた人物の喪失や若い先短い自分自身の人生という特殊な事例を一般的なレベルまで高めて普遍化することにより乗り越えることを目指して書かれたものとも言えるだろう。「荒涼たる現実」は定説の支持者たちが主張するようなヒンズー教の修行者が目指す Turiya の境地でなく、かつて慈しんだ古代の国家や文明の滅びの姿を示唆しているのである。“good-bye”もそれらの国家や文明に対する深い悲しみと惜別の思いを籠めた言葉なのである。循環史観は喪失の悲しみを抱えたイエイツにはもっとも相応しい歴史哲学に思われたことであろう。

第四章 イェイツが用いた循環史観のメタファーの特質

ソネット“Meru”の結末には文明史における「人類の栄光も記念すべき業績」も夜明け前には消え去る運命にあることが述べられている。これはエジプト、ギリシャ、ローマに代表される古代帝国が儂く没落したことを一般化して言い換えた表現で、その限りでは前半部の結末とほぼ同じ趣旨のことが述べられてい

ると言える。しかしこの詩には文明史の悲観的な側面ばかりが打ち出されているわけではなく、暗黙裡に楽観的な側面を示唆するイメージが活用されている。一つは冒頭の“hooped”である。この言葉は円環を含意し、国家や文明の歴史が循環史観の法則に支配されていることを暗示している。“Meru”が属する連作詩“Supernatural Songs”は12編の短詩で構成されているが、すべて何らかの形で循環史観が反映している。紙数に限りがあるので一例だけ挙げると、“There”などはその典型である。この詩にも“barrel-hoops”という円環のイメージが用いられている。そのほかにウロボロス、渦巻き、太陽といった循環を象徴するメタファーを動員して循環史観の主題を全面的に打ち出しているのである。

There all the barrel-hoops are knit,
There all the serpent-tails are bit,
There all the gyres converge in one,
There all the planets drop in the Sun. (*The Poems*, 335)

もう一つは“Meru”の結末に用いられている“... day brings round the night, that before dawn / His glory and his monuments are gone.”という昼夜交代のメタファーである。もっともイエイツは昼の後にやって来る滅びのことだけを言挙げして、夜の後に再来する昼がもたらす事態については何一つ言わずに詩を終えている。しかし、抜かりなく「夜明け前に」という意味深長なフレーズを用いていることは見逃せない。こうすることで自分が嫌ってきた受け身の苦しみの詩になることを避けようとしたのではあるまいか。「夜明け前に」という伝統的な含蓄に富んだ言葉には新しい文明の訪れを予測させる強い喚起力があるからだ。

イエイツは最初期の作品から晩年の『ヴィジョン』に至るまで様々な作品で一貫して昼夜交替のイメージを用いて循環史観を表象している。1925年版の『ヴィジョン』を執筆するために、最初期の詩劇 *Anashuya and Vijaya* の主題である“the antitheses of day and night”という思想を再考することに余念がないと近況を報告している (*The Variorum Edition of the Poems*, 841- 842)。昼夜の交替のイメージは1925年版の『ヴィジョン』では“Exhaustion”と“creation”の対立を象徴する隠喩として援用され (*A Vision* 1925: 205)、1937年版では“incarnation”と“discarnate”の対立のシンボルとして用いられ (*Ibid.*, 58-59)、さらに大周年の中核をなす“Love”と“Discord”の対立のシンボルとしても適用されている (*Ibid.*, 182)。

イエイツが循環史観のシンボルとして昼夜交替のイメージを用いたのは A. P. Sinnett (1840 - 1921) の *Esoteric Buddhism* (1884) の影響によるところが大きいと思われる。本書は東洋と西洋の宗教を融合した新時代の宗教として当時流行した神智学の基盤テキストで、若きイエイツは出版直後に本書を読み、爾来、神智学の熱狂的な支持者になっている (Foster. Vol. 1, 45)。例えば、次の一節には創造神ブラフマーが定めたとされる昼と夜の交代の摂理に基づき、ミクロなものからマクロなものに至るすべての宇宙の存在が覚醒と睡眠の交替を周期的に繰り返すと説かれている。ここには小宇宙と大宇宙の照応性という象徴主義思想に通じる発想さえも窺えるのである。本書の影響は青年時代に留まらず、イエイツの生涯に及んだことは間違いないと思われる。

In all Oriental literature bearing on the constitution of all the cosmos, frequent reference is made to the days and the nights of Brahma This idea runs into various Eastern mythologies, but in its symbolical aspects we need not follow it here. The process in Nature to which it refers is of course the alternate succession of activity and repose that is observable at every step of the great ascent from the infinitely small to the infinitely great. Man has a manvantara and pralaya every four-and-twenty hours, his periods of waking and sleeping; vegetation follows the same rule from year to year as it subsides and revives with the seasons. (Sinnett, 247)

ここで強調したいのは、イエイツは『聖山』の「序文」の結末でシネットと同様に、昼夜交代という自然現象を覚醒と睡眠の比喩だと解釈し、循環史観のシンボルとして用いることである。文明はすべて新月のような暗黒状態の源泉から発展して満月のような明るい完全な状態に達するととの源泉へと回帰する。周期的に興亡を繰り返すが、決して死滅することはない。夜間は眠っても朝になると目覚める生物のように、冬眠していても啓蟄する動植物のように、必ず目覚めて再生することができる言明している。断定してはいないものの、すべての文明はその源泉に復帰するという歴史観を明確に打ち出しているのである。

I find my imagination setting in one line Turiyā — full moon, mirror-like bright water, Mount Meru; and in the other Sushupti, moonless night,

“dazzling darkness” — Mount Girnār. Does not every civilisation as it approaches or recedes from its full moon seem as it were to shiver into the premonition of some perfection born out of itself, perhaps even of some return to its first Source? Does not one discover in the faces of Madonnas and holy women painted by Raphael or da Vinci, if never before or since, a condition of soul where all is still and finished, all experience wound up upon a bobbin? Does one not hear those lips murmur that, despite whatever illusion we cherish, we came from no immaturity, but out of our own perfection like ships what “all their swelling canvas wear.” Does not every new civilisation, upon the other hand, imagine... that it can but open its eyes with difficulty after some long night’s sleep or winter’s hibernation? (155)

興味深いことにイエイツはスワミーが Sushupti の境地を達成したインド西部の聖山 Girnār を新月 (“dazzling darkness”) と見立て、ハムサが Turiyā の境地を達成したインド北部の聖山、Kailās を「満月」 (“full moon”) に見立てている。他方で、イタリアルネッサンス期の巨匠ダビンチとラファエロの描いたマドンナ像や聖女の顔を、あらゆる歴史の経験が巻き付いた “bobbin” に見立てている。イエイツは『聖山』から学んだヒンズー教に代表されるインドの伝統的な文明観と古代ギリシア・ローマ文化の復興運動としてのルネッサンスに代表されるヨーロッパの伝統的な文明観を独自の循環史観に適合するように解釈し直し、その体系に繰り込み、その普遍性を主張しようとしているのである。

この一節では不完全な状態が完全になる過程として文明史を解釈するヘーゲル的な進歩主義史観は “illusion” だとして異議申し立てがなされている。文明はもともと完全な状態から生まれ、やがて死滅し源泉に回帰して再び完全な状態で再生することを周期的に繰り返すというのである。イエイツがソネット “Meru” で言及している文明を支配する “manifold illusion” にはこのような進歩主義史観がその一部として想定されているに違いない。このように「序文」の結末におけるイエイツの解説はソネット “Meru” が文明史の悲観的な側面だけを強調した詩ではないことを十分に裏づけている。

第五章 循環史観と「荒涼たる現実」の相互関係について

イエイツは循環史観を中心的な主題とする作品を少なくとも9篇書いている³。これらの詩に共通しているのは、現代の「荒涼たる現実」の様々な姿が描き出され、それが周期的に循環する歴史の必然的な所産として位置づけられていることだ。もう一つの共通項は荒涼たる現代の状況を人間の運命的な悲劇として受け止め、芸術の永遠性や古き良き時代の再来を信じて乗り越えようとする能動的な姿勢である。このことを典型的な事例に即して裏付けてみたい。

まず最初に“The Second Coming”(1919)では「荒涼たる現実」に相当するものとして“anarchy”が描かれている。ソネット“Meru”で言及されている文明を束ねる籬としての“illusion”が消失した社会の混乱状態である。イエイツはこのような現在の「本源的な」文明の末期症状を乗り越えるために、歴史が「渦巻き」(“gyre”)のように循環して、いわばスフィンクスの謎を解くオイディプスに代表される「反対的な」文明が到来することを夢想している。

次に“Meditations in Time of Civil War”(1922)の第IV節“My Descendants”では自分自身の象徴として慈しんできたバリリー塔が死後に廃墟と化し、そこに巣くった梟が「荒涼たる空に向かって悲しげに叫ぶ」(“cry / Her desolation to the desolate sky”)悲惨な現実が描かれている。イエイツはこのような現実が「第十天」(“Primum Mobile”)よる歴史の循環がもたらす必然的な結果だと受けとめ、たとえ廃墟になってもバリリー塔は愛する妻のジョージと敬愛するグレゴリー夫人と自分にとっての記念碑であり続けるはずだという信念を表明している。ちなみにこの詩に用いられている構文と語彙はソネット“Meru”にも用いられている。desolationやmonumentsという語彙、that ~ mayやknow thatという構文である。両者の主題の類似性を示唆していると言えるだろう。

“The Gyres”(1936 - 37)では、荒涼たる現実として優雅な文化の栄えた偉大な時代が過ぎ去り、古代ギリシャの時代から継承されてきた伝統的な思想も美も価値も消え去った粗野な文化が横行する現代の状況が描かれている。このような現状に対してイエイツは「気にするな」(“What matter”)という言葉を繰り返しては自己を激励し、循環する歴史の渦巻きがいずれは必ず反転して優雅な文化の時代がよみがえる、そのことを信じて歓喜するようにと要請している。“Meru”の反歌に相当する作品だと言える。

最後に“Under Ben Bulben”(1938)には伝統的な形が失われて混乱した荒涼たる現実が描かれている。イエイツは古きよき時代に目を向けて、その時代のあらゆる

る分野における伝統的な形を思い出し、現実には立ち向かうように求めている。そのような伝統的な形が作られた国家の例として挙げられているのが何と優れた彫刻家や画家を輩出した古代のエジプト、ギリシャ、およびルネッサンス時代のイタリアなのである。しかも結末ではこれらの諸国を念頭に置きながら、来たるべき時代に不屈のアイルランド人であり続けるために「過ぎ去った時代に精神を傾けよ」(“Cast your mind on other days”)と歌っているのである(*The Poems*, 375)。

第六章 イェイツの劇における別離の表象

ヘーゲルは廃墟となった古代の文明や国家に対してイェイツのように惜別の思いを懐くことはなかった。ヘーゲルの考えでは歴史の進歩が可能なのは自然から自立した精神が目に見えない形で存在することを自覚した文明や国家だけである。例えばインドと中国は未だに自然に埋没したままに留まっており、この自覚に欠けるので進歩はあり得ない。歴史の進歩は歴史上この自覚を初めて持つに至って自然に別れを告げたペルシャやその属国エジプトを含むオリエントから始まるとされる。ヘーゲルにとって歴史の進歩とは精神が自然に別れを告げることに他ならないので、それ自体は善なることなのである。

Here [in India and China] we have no change; no advance is admissible, for progress is only possible through the recognition of the independence of Spirit. With the “Light” of the Persians begins a spiritual view of things, and here Spirit bids adieu to Nature. (Hegel, 221-222)

ヘーゲルはキリストの受難と復活のメタファーを用いて進歩主義史観を表象している。受難の後に、キリストは目に見える一つの肉体的な存在としてではなく、すべてのキリスト教徒の内面に普遍的に存在する精神として復活したとされる。かくして自己の本質が自由であることを自覚した「西洋」は埋葬されたキリストの死体が消えた「聖なる墓場」で「東洋」に永久に別れを告げることになるという。

The West bade an eternal farewell to the East at the Holy Sepulchre, and gained a comprehension of its own principle of subjective infinite Freedom. Christendom never appeared again on the scene of history as one body. (p.393)

ヘーゲルはキリスト誕生以後のギリシャ・ローマに代表される「西洋」を歴史の進歩により精神の自由が拡大した地域と解釈していた。「西洋」がキリスト誕生以前の遅れた段階にある「東洋」を否定して永遠に別れを告げることになるのは歴史の必然であり望ましいことだと考えていた。これに対して、イエイツはキリスト誕生以前のギリシャ・ローマに代表される「西洋」に揺るぎない愛着を覚えていた。1925年版の『ヴィジョン』では架空の精神的分身 Michael Robartes を代弁者としてキリスト教を非難しているほどである。信仰を重要視する余り、古代ギリシャ・ローマの芸術と科学を破壊したというのである。

... he accused Christianity of destroying Greco-Roman art and science, because it thought nothing mattered but faith. (*A Vision* 1925: lxiii)

従って、イエイツが積極的に古代のギリシャ・ローマに別れを告げたり、いわんや永久に別れを告げたりすることは考え難いのである。このことを更に裏付けるために、他の作品における“good-bye”の含意を検討してみよう。イエイツは少なくとも8編の作品⁴で“good-bye”を用いて主人公が別れ行く場面を描いている。どの作品でも本当は別れたくないが、やむをえず別れざるをえない相手に対する惜別の想いがこの言葉には感じられる。換言すれば、この言葉にはほとんど常に主人公の対立葛藤する複雑な想いが含意されているのである。そのことを典型的な事例に即して検証したい。

The Player Queen (1922) には旧来のキリスト教の時代を寓意する女王と新しい異端的な時代を寓意するデシマという性悪な女役者が登場する。夜の間は、女王は尼僧になることを夢想し、女王に憧れるデシマはいつかは女王の役を演じたいと夢想している。ところが夜が明けて昼になると二人の夢が実現しデシマは女王の身代わりとなって玉座につき、女王は尼僧となって修道院に赴くのである。この劇の主題は昼夜の交替のメタファーによって象徴される循環史観にほかならない。この劇には二つの場面で“good-bye”が用いられている。キリスト教の時代と異端的な時代の交替を告げる重要な場面においてである。一つは身代わりとなってくれたデシマに別れを告げて王宮を去る場面で女王によって発せられる。長年にわたる念願をかなえた女王の言葉には惜別の情はまったく感じられない。ところが今や目出度くキリスト教徒の女王になったデシマが劇の結末で夫を含む役者仲間に発する“good-bye”には極めて複雑な思いが籠められている。なにしろ

もともと性悪であった女に相応しく、「気まぐれな」(“flighty”)女を象徴する“the mask of the sister of Noah”を被って発する言葉である。女王になる前の自分に対する惜別の言葉であると同時に、かつて前キリスト教時代に親しく付き合った役者仲間へのなごりの尽きない別れの言葉でもあることは間違いないだろう。

Where There is Nothing (1902) では主人公の神秘主義者の青年ポールが様々な場面で“good-bye”と言って別れを告げている。どの場面の別れもすべてポールが親しく交わってきた人々への惜別の想いのこもったものばかりである。イエイツはそのことを示唆するために、ポールとこれらの人々が互いに愛し合い、深いきずなで結ばれた関係にあったことを繰り返し強調している。旧来の慣習に照らせば、別れる必要もなく、別れたくないはずの人々にポールが別れを告げるのはひとえに「無の世界にこそ神が居る」という異端的教義を信奉し、キリスト教の伝統に基づく世界を破壊して原罪以前の自然状態を回復し、神と一体化することを夢想しているからなのである。

第七章 イェイツ、バルザック、ヘーゲルの thought 観

ところでソネット“Meru”では thoughtこそが人生の本質で「荒涼たる現実」をもたらす原因とされているのだが、このような人生観は果たしてどのような thought 観に、ひいてはどのような歴史観や文明観に基づいているのだろうか。本章ではバルザックとヘーゲルの thought 観と比較しながら考察してみたい。

シモンズは先述の「文学における象徴主義運動」でバルザックをフランスにおける象徴主義の先駆者と位置づけて様々な角度から論じている。イェイツがバルザック (Honoré de Balzac, 1799 - 1850) の thought 観を知ったのは主として本書を通してだと思われる。ここにはバルザックの基本的な特徴が次のように紹介されている。バルザックは「スウェーデンボリの教義」(“Swedenborgianism”)の信奉者で、地上に生きる人間と天上の「偉大な全体」(“the great whole”)あるいは「不動の一者」(“the one certain thing”)の間に存在する「照応性」(“correspondences”)を洞察することに努めた神秘家であった (Symons, 20)。人間は自然と精神の作用である thought との対立を内在させた「社会的動物種」(“social species”)であるという人間観の持ち主であった (Symons, 19-20)。詩人たちは多様で複雑な近代文明に対応できず、「町の人々の声」(“voices of the street”)を無視して、孤高に閉じこもりもっぱら孤独な内面を表現することに甘んじていた。しかしバルザックは世俗に生きる人間の多様で複雑な人生の事実に対して偏見なく平等に興味を

懐いた「希に見る公平」(“singular impartiality”)な小説家であった(Symons, 11)。バルザックにとって人生という人間喜劇は thought の纏う「礼服」(“vestment”)であり、その源泉は thought であった。人間喜劇を象徴として描くことを通して thought を伝えることを目指した(Symons, 18, 32, 34-35)。こういったバルザックの特徴はいずれも人間という俗なる小宇宙と聖なる大宇宙の照応性という象徴主義の基本理念に根ざしたものである。

イエイツは「序文」でこのような thought 観を有する王党派のバルザックを登場させ、ヘーゲルが『歴史哲学講義』⁵で提出した進歩主義史観に対して架空の批判をさせている。イエイツはまず最初に本書の主題が国家の興亡の歴史であることを指摘した上で、次のようにヘーゲルの歴史観の基本構造を解説する。それは自由なる精神を象徴するギリシャのオイディプスが隷属的な自然を象徴するエジプトのスフィンクスの掛けた謎を解いた故事を比喩として援用したものである。世界史はスフィンクスが掛けた謎をオイディプスが解いた幼年期のアジア的段階から始まり、青年期と成人期のギリシャ的段階とローマ的段階を経て、最終的にキリスト教信仰が全土に普及して神の意志が人間の意志となる叡智に満ちた老年期のゲルマン的段階に到達して終焉するという(Later Essays, 151-152)。これに対してバルザックは次のような趣旨の反論をする。精神は歴史現象について証言するという受動的なことしか出来ないが、自然はそれに能動的に参加して文明や国家を創造することができる。世界史は精神志向の歴史と自然志向の歴史との“a continual conflict”の歴史である。それは自然志向の歴史が完成すると精神志向の歴史が衰退し、精神志向の歴史が完成すると自然志向の歴史が衰退すといった具合に二つの相対立する歴史が弁証法的に循環する歴史である。大帝国は金と女に対する欲望のような自然感情に取り憑かれた人々により創造され、「思想家たち」(“men of ideas”)によって破壊される。いわば四つん這いするエジプト的段階にあって文化的に統一されていた中世の伝統的なヨーロッパは思想家たちによってバラバラにされ、二本足で歩くギリシャ・ローマ的段階に発展した。この段階を維持しようとしたのがフランス革命であり、これに歯止めを掛けようとして書いたのが人間喜劇であった。ゲルマン的段階はヘーゲルのいうような叡智に満ちたものではなく、精神は完成の域に達していても自然が衰え、四つん這いで這わざるを得ない老衰期の段階である。国民は老いても賢くはならないだろう。フランス革命が目指したような浪漫的な「理想郷」(“Utopias”)の麻薬にかぶれて「意志を放棄する」(“surrender my will”)ことなどしたくない。人間喜劇はあ

らゆるユートピア思想の毒を世界から取り除いてくれるだろう、と(152-153)。イエイツはあらまし以上のような反論に賛意を表している。バルザックの思想と比べてヘーゲルの思想は大衆に対して遙かに大きな影響を与え、恐怖政治を引き起こす遠因ともなり、多くの血を流す結果を招いていると総括をしている(153)。

ヘーゲルによれば、「人間の精神が創造した最も栄華を誇る王国にこれまで降りかかってきた破滅」(“the ruin that has befallen the most flourishing kingdoms which the mind of man ever created;”)の原因は欲望、情熱、利害意識といった人間の「自然衝動」(“natural impulses”)であり、歴史の必然的な結果であった。ヘーゲルは一方でこのような歴史の必然性に対して「極めて深い絶望的な悲しみ」(“the profoundest and most hopeless sadness”)を抱きながら、他方で、この悲しむべき歴史の必然性を、精神の自由の拡大という「絶対的な目的」(“the absolute aim”)、あるいは「世界史の真の成果」(“the true result of the World’s History”) (20-21)を実現するための必要悪としていわば涙を飲んで甘受している。精神の作用である thoughtこそは人間の本質であり、世界史の進歩を促す原動力であったからである。それは歴史が始まる前は自然状態にあった人間の無意識裡に潜在していたが、ギリシャの象徴オイディプスがエジプトの象徴スフィンクスの謎を解いた段階で意識化されて顕在化し、歴史の開始を告げることになったとされる。

Wonderfully, then, must the Greek legend surprise us, which relates, that the Sphinx the great Egyptian symbol appeared in Thebes, uttering the words: “What is that which in the morning goes on four legs, at midday on two, and in the evening on three ?” Oedipus, giving the solution, Man, precipitated the Sphinx from the rock. The solution and liberation of that Oriental Spirit, which in Egypt had advanced so far as to propose the problem, is certainly this: that the Inner Being [the Essence] of Nature is Thought, which has its existence only in the human consciousness. (Hegel, 220)

イエイツがフランス革命を批判する背景にはこのように thought を絶対視するヘーゲルに対する不信感が横たわっていた。“... but man’s life is thought, / and he, despite his terror, cannot cease / Ravening, raging, and uprooting that he may come / Into the desolation of reality:” という“Meru”の詩行を書いたとき、彼の念頭にはヘーゲルに代表される革命思想に起因する国家間の対立が招いた「荒涼たる現実」

が浮かんでいたと推測される。このような進歩主義思想に対する挑戦的な試みとして打ち出したのがこの詩行に見られる循環史観に基づく独自の thought 観なのである。イエイツは1930年の日記でヘーゲル的な意味での thought のことを“pure thought,” “spirit,”あるいは“Celestial Body”と名付け、唯物主義的な大衆化と画一化をもたらして諸文明を滅ぼす要因だと主張している。

What has set me writing is Coleridge's proof, which seems to me conclusive, that civilisation is driven to its final phase not by the jealousy and egotism of the many, as Swift's too simple statement implies, but by “pure thought”, “reason”, what my System calls “spirit” and “celestial body”, by that which makes all places and persons alike; that clay comes before the potter's thumb.... (*Explorations*, 316-317)

そこで問題になるのは『ヴィジョン』(1937)で展開した循環史観の体系において“spirit”や“Celestial Body”をイエイツがどのように位置づけているのかということである。図表Aはこれらの用語の位置を明らかにするために循環史観の体系を主として本書の第二編「象徴の完成」(“The Completed Symbol”)に基づきおおまかに整理したものである。

図表 A

| | Macrocosm ← Correspondence → Microcosm | | |
|---|---|---------------------------|---|
| Solar and Day Phase = primary, objective, reasonable, intellectual, moral, conscious | Spirit (P) (= mind) [the future] Celestial Body (P) (= Mind's object = Unity of all Principles = the Divine Ideas) [the timeless] | ← → ← → ← → | Creative Mind (F) (= thought) [the past] Body of Fate (F) (= thought's object) [the present] |
| Lunar and Night Phase = antithetical, subjective, natural, emotional, aesthetic, unconscious | Husk (P) (= five senses) [the past] [unconscious] Passionate Body (P) (senses' objects) [the present] | ← → ← → | Will (F) (= Is) [the future] [conscious] Mask (F) (= Ought = Unity of all Faculties) [the timeless] |

↔ = correspondence : P = Principles : F = Faculties

イエイツの歴史観は基本的に三つの前提に基づいている。一つは世界の本質は対

立であり、対立は人生のすべてを創造する父であり、人間にとって不可欠だという Heraclitus (fl. 500 BCE) に代表される世界観である (*Ibid.*, 49, 180)。もう一つは人間の意識には世界の「究極の实在」(“the ultimate reality”)が一連の「対立」(“antinomy”)の形で内在しているという Nicolaus Cusanus (1401 - 1464) の人間観である (*Ibid.*, 137)。最後に世界史は周期的に循環するという Empedocles (495 - 435 BCE) に代表される歴史観 (*Ibid.*, 180) である。イエイツはこれらの前提を踏まえて、世界と人間の人生においては太陽に支配された「本源的位相」と月に支配された「反対的位相」が対立し、周期的に交代しながら循環すると仮定する。前者は thought が支配し、客観的、理性的、知的、道徳的であり、後者は nature が支配し、主観的、自然的、感情的、審美的である (*Ibid.*, 60, 195)。さらに人間の意識には4種類の後天的な F と、4種類の先天的な P が作用しているとされる。P は F の土台で、その意味で両者は照応関係にある。P と F は一定の法則に基づき相互に対立しながら作用している。P は F をいわば凹面鏡から凸面鏡に転移したもので、F に対して逆立し、F と疎外関係にある (*Ibid.*, 137)。F の対立の仕方は P のそれと基本的に同じである。すべての F とすべての P は所属する位相に応じて強度を増減させる。すべての F と P は過去、現在、未来、超時間のいずれかの属性をもつ。F と P はすべて異なる属性同士で対立し、同じ属性同士の対立はありえない (*Ibid.*, 141)。4種類の F は現世でしか作用しないが、創造力を備えている。一方、P は現世と来世の間および来世でも作用し、創造力を欠いてはいるが対立を通して「究極の实在」を表す。人間には F は理解できても P は理解できない。前者は意識的で人間が造った歴史に属するが、後者は無意識的で神が造った自然に属するからだ (*Ibid.*, 152)。これらの対立は正反対の人物を人間は自分と対等とみなして求めるというブレイクから学んだ弁証法も繰り込んでおり、対立相手との違いに対する「いやおうなしの理解」(“enforced understanding”)に基づくものと、「いやおうなしの誘引」(“enforced attraction”)に基づくものに大別できる (*Ibid.*, 69)。循環史観を信奉するイエイツにとって対立相手の否定を前提としたヘーゲルの弁証法は到底受け入れられるものではなかった (*Ibid.*, 53)。問題の“Celestial Body”は全ての P を統合したイデア的なもので (*Ibid.*, 138)、全ての F を統合した“Mask”を通して作用し、近代詩におけるあらゆる極上の美を創造してきたとされる (*Ibid.*, 216)。ここで特筆したいのは統合性を欠いた単独の「純粋な天上体」(“pure Celestial Body”)は文明を滅ぼす「悪」(“evil”)だとみなされていることである。イエイツは哲学者の中には「純粋な天

上体」の発見という不可能事を試みてきた者がいると述べている。「純粋な天上体」に等しい thought を歴史を進歩させる原動力として信奉するヘーゲルを暗に揶揄しているのである (*Ibid.*, 278)。イエイツは循環史観を太陽と月を重ね合わせて造った月の28相という幾何学図形で表している。そして各位相のことを“microcosm”と呼び、このような複雑な循環史観を説明する自分のことを“symbolist”と規定している。小宇宙としての人間は大宇宙としての「究極の實在」と照応関係にあるという象徴主義思想の信奉者であることを自認しているのである (*Ibid.*, 144-145)。

イエイツは小宇宙としての人間の実例として全部で50名の有名人を資質に相応しい位相に配属している。過去世や現世や現世と来世の間についての記憶を背負った小宇宙としての“a particular man”の複雑な資質を尊重して循環史観に繰り込んでいるのである (*Ibid.*, 61)。これはヘーゲルが『歴史哲学講義』で表明した thought 観へのもう一つの挑戦的な試みと言える。イエイツは本書について『聖山』の「序文」で国家の興亡を主題としながら“the individual soul”に無関心であると述べている (151)。

以上のように見てくるとソネット“Meru”で“man's life”に等しいとされる thought とは、バルザックの重視する life の礼服を纏った thought に相当すると言えるだろう。それは全てのPを統合した大宇宙に属する「天上体」が全てのFを統合した小宇宙に属する「仮面」を通して作用する精神の総合的な能力であると言えるだろう。イエイツが構想したこのような thought はヘーゲルが人間の本質として規定した thought とは異なり、文明や国家を崩壊させ「荒涼たる現実」をもたらすだけでなく、復興させる力を併せ持つと考えられているのである。

イエイツは1931年に発表した論考で自分の歴史観を正直に吐露している。循環史観と進歩主義史観のどちらが科学的な事実かどうかはもっと時間が経てみないと本当には分からない、ヘーゲルに代表される進歩主義史観はたかだか200年の歴史しかない「近代人の唯一の宗教的な神話」(“the sole religious myth of modern man”)である、魂の救済や個人主義や孤独のことで頭がいっぱいの自分のような人間には循環史観ほど相応しいものはない、と (*The Collected Works* vol. 2: 713-714)。もっともヘーゲルの歴史観を全否定しているわけではない。世界史の全過程を「自然からの脱出」(“an escape from Nature”)の過程だとするその基本理念は受け入れる。しかしアジア的段階から始まった世界史がゲルマン的段階に達すると終焉するというヘーゲルの目的論的な歴史観をキリスト教の終末論

をモデルとした新種の宗教だとみなして敬遠するのである。(A Vision 1937: 149-150)。イエイツの循環史観のモデルはあくまでも自然界における季節の循環であった。春野菜は旬が終わっても否定されたわけではなく翌春には再生するように、滅びた文明もいつかは何らかの形で復興すると信じていたので (*Ibid.*, 53)、ヘーゲルの発展段階論を踏襲したドイツの哲学者 Hermann Schneider (1872 - 1939) の進歩主義史観を批判している。エジプトがアフリカよりも、ギリシャがペルシャの属領であったエジプトよりも、ローマがギリシャよりも、ゲルマンがローマよりもより進歩しているわけではない。すべての位相や文明は何らかの形で回帰し、最盛期においては価値的に同等である、と。

The historian thinks of Greece as an advance on Persia, of Rome as in something or other an advance of Greece, and thinks it impossible that any man could prefer the hunter's age to the agricultural. I, upon the other hand, must think all Civilisations equal at their best; every phase returns, therefore in some sense every civilisation. (*Ibid.*,152)

第八章 イエイツの公平性

“Meru”をめぐる定説は「序文」におけるイエイツの基本的な立ち位置の誤解に基づいていると思われる。定説論者たちはメール山で瞑想修行し、究極目的である Turiyā の境地に達した著者ハムサの禁欲的な生き方にイエイツが全面的に共感していると思込んでいるようだ。イエイツはハムサのことを英国の植民地インドで身につけた「書物とヨーロッパ的な衣服を捨てて」(“throwing book and European clothes”)(140) 出家した人物として紹介しているので無理もない。しかしこれは明らかに誤解である。ハムサに畏敬の念を抱いていることは否めないが、イエイツは俗世のしがらみを顧みずにひたすら理想的な境地に達することを求めるハムサの生き方を敬して遠ざけている。バルザックに倣って、世俗を無視しなかったスワミーの公平な姿勢に共鳴しているのである。

イエイツは『聖山』の「序文」の冒頭で「私はバルザックの小説とパタンジャリの警句のことしか知らない」という過去に自分が書いた一文を引用し、このような信じがたい内容の一文を書いたのはバルザックのせいと日本や中国やインドに出掛けることを断念したせいとも知れないと述懐している。

“I know nothing but the novels of Balzac, and the aphorisms of Patanjali. I once knew other things, but I am an old man with a poor memory”. There must be some reason why I wanted to write that lying sentence, for it has been in my head for weeks. Is it that whenever I have been tempted to go to Japan, China or India for my philosophy, Balzac has brought me back, reminded me of my preoccupation with national, social, personal problems, convinced me that I cannot escape from our Comédie humaine? (139)

Patanjali (2 - 4 AD) の警句とはヨーガ修行者のために書かれた古代インドの実践的な指導書に記された箴言である。イエイツはスワーミーが英訳したパタンジャリの *Aphorisms of Yoga* の序文で本書を興奮しながら読んだと語っている (Patanjali, 9)。たぶん解脱を究極目標とする宗教哲学を学ぶために日本、中国、インドに出掛けたくなくなったのもそのせいであった。しかし他方で人間喜劇シリーズの小説を読み、乗り越えることが出来ない作家だと伝記作家の Joseph Hone (1882 - 1959) に書き送ったほどバルザックにも心酔していた (*A Vision* 1937: 374)。結局、バルザックの影響で自分の最優先すべき関心事が国家や社会や個人の問題であることを確信し、人間喜劇の世界に留まることにしたのである。この一節にはパタンジャリの教えに従い解脱を目指すか、バルザックに倣って人間喜劇の世界に留まるかをめぐり葛藤した経験が述べられている。「序文」の冒頭でこのような経験を告白することでイエイツはスワーミーに共感していることを示唆している。「序文」の第一章の結末に引用されている “One wise friend, and one / Better than wise, being fair.” (*Later Essays*, 139) という出典不明の二行詩における「聡明な友」とはたぶん『聖山』の著者ハムサのことで、「公平なので聡明な友より優れた友」とはスワーミーのことであろう。イエイツはスワーミーの自伝 *An Indian Monk* (1932) に対する「序文」の中でも、スワーミーが公平な気質を備えた人物であることを示す事例をいくつか紹介している。たとえば、熱烈なヒンズー教の修行者でありながら、ヒンズー教の伝統に逆らって自由に表現活動をする詩人であることや、マラーティー語で書かれた『聖山』を英訳するためにイエイツの友人 Sturge Moore (1870 - 1944) から “European sense of form” (*Later Essays*, 131) を学んでいることなどである。また『聖山』の「序文」でも彼の公平性を示すために、次のようなエピソードを紹介している。スワーミーはハムサの導きでギルナール山に巡礼し、Sushupti の境地に達してはいたが、Turiyā の境

地には達してはいなかった。そこでハムサはこの境地に達するためにスワーミーをさそってメルー山への巡礼の旅に出掛けることを提案する。Sushupti は子供っぽくて世事に疎い“fool”の境地であるとみなされていたからだ(151)。ところがスワーミーは同行を断る。出家せずに俗世のしがらみに縛られているからその資格がないというのである。結局ハムサは単独でメルー山に巡礼に出掛けて Turiyā の境地に達することになる。

Although accepted, although henceforth not Mr Purohit but Shri Purohit Swāmi, he refused to accompany his friend who had in a meditation known as Savikalpa-Samādhi been ordered to seek Turiyā the greater or conscious Samādhi, at Mount Kailās, the legendary Meru; he thought himself unworthy, that he had not freed himself from the World, and could but carry it upon the journey. (142)

イエイツがスワーミーのことを公平でハムサよりも優れていると考えていることを示す証拠はこれだけではない。Turiyā と Sushupti はもともと *Upanishads* で説かれている境地である。イエイツはこれらの境地を求める人々を月の 28 相の中に位置づけその特徴を説明している。Sushupti を求める人々は満月から新月に向かう主観的で「反対的な」位相に生きるが、Turiyā を求める人々は新月から満月に向かう客観的で「本源的な」位相に生きる。前者の位相に生きる修行者たちは俗界に留まり、『ウパニシャッド』で禁欲生活からの“escape”だとして禁止されている民間宗教の教える慣習や儀式を遵守し、神からは何も求めない(153)。それでも平和に輪廻転生して天国に召され、「神への吸収」(“absorption in God”) (153) という Sushupti の境地に達することができる。Sushupti の達成者たちは Turiyā を求める修行者からは“fool”だとみられがちだが(150-151)、彼らを描くイエイツの筆致には優しい眼差しが感じられる。Turiyā の位相に生きる修行者たちについては、シモンズの英訳した象徴主義文学者 Villiers de l'Isle-Adam (1838 - 1889) の警句「生きるだって？そんなことは召し使いどもがやってくれるさ。」(“As for living, our servants will do that for us.”) を引用し、俗界を拒否して禁欲生活に入り Turiyā の境地を目指す彼らの反俗的姿勢を婉曲的に揶揄している。リラダンの反俗的姿勢を「非凡な点でもあり弱点でもある」(Symons, 151) と評したシモンズに倣ったのであろうか、イエイツはそれを日常生活からの“escape”だと評

している(153)。「ヴィジョン」においてもこの警句を引用し、どうしてこのような「不条理な」ことを召使いにさせるのだろうかと呆れている(*Ibid.*, 30)。

スワミーは世俗の生活に埋もれて自己を放棄する道も、リラダンやハムサのように世俗を捨てて禁欲生活により神聖な理想の境地に達して自己を放棄する聖人の道を選ぶこともなかった。イエイツは両者の中で葛藤しながら生きる文学者の道を選んだスワミーに自分の分身を見ていたと言えるだろう。スワミーを公平でハムサよりも優れていると判断した根本的な理由はまさにここにあると思われる。

第九章 イエイツにとっての東洋

定説はエジプトがギリシャやローマと同様に西洋圏に属することを自明の前提にしているようだがこれは重大な間違いである。Edward Said (1935 - 2003) が *Orientalism* (1978) で述べているように、オリエントすなわち東洋は19世紀の始めまではヨーロッパ人にとってヨーロッパ列強に隣接する旧植民地であった“the Bible lands”と呼ばれる中近東諸国を意味していた(Said, 4)。実はイエイツも「東洋」(“the East”)とはインドや中国ではなく、中近東諸国、小アジア、エジプトおよびメソポタミアからなる狭義のオリエントを意味すると『ヴィジョン』で表明しているのである。

That most philosophical of archaeologists Josef Strzygowski haunts my imagination. To him the East, as certainly to my instructors, is not India or China, but the East that has affected European civilisation, Asia Minor, Mesopotamia, Egypt. (*A Vision* 1937: 188)

イエイツはこの東洋の定義が「霊的指導者」(“instructors”)によるものであることをわざわざ力説している。霊的指導者とは妻の George Yeats (1892 - 1968) が自動筆記中に呼び出した超心理学的な人物である。イエイツは本書の緒言で、霊的指導者たちが「我々は詩のためのメタファーを与えに来た。」(“... we have come to give you metaphors for poetry.”)と述べたと証言している(*Ibid.*, 7)。そして本書で用いられている様々なメタファーが妻やイエイツ自身の読んだ本や記憶に頼ったものではなく、あくまでも彼らによって教えられたものだと主張している(*Ibid.*, 15)。イエイツの証言は交霊術者などの受けを狙った戯れ言のように思

われたこともあり、当時は多くの関係者を困惑させた⁶。今日ではこの証言には信憑性がなく、『ヴィジョン』が妻とイエイツの合作であることが裏付けられているが⁷、イエイツの証言を単なる遊び半分の戯れ言として片づけるわけにはいかないだろう。それは先述した象徴主義の基本理念に基づいており、霊的指導者によるとされる東洋の定義もこの理念を反映しているのである。

イエイツがオーストリアの芸術批評家 Josef Strzygowski (1862 - 1941) の東洋の定義と一致するとして霊的指導者による定義を採用したのも、東洋を単なる地理的な区域としてではなく、固有の本質を備えた象徴的実在として捉えて、自分が構想する象徴主義に基づくヴィジョンとしての循環史観に「有益だ」(“useful”) と考えたからだ (*Ibid.*, 432-433)。現にイエイツは『ヴィジョン』で「象徴的なヨーロッパと象徴的なアジアの結婚」(“the marriage of symbolic Europe and symbolic Asia”) というメタファーを用いた象徴主義の色濃い循環史観を提出している。それは自然を象徴する「本源的な」アジア文明と精神を象徴する「反対的な」ヨーロッパ文明とが結婚して弁証法的に対立と調和を周期的に繰り返すという世界史観である (*Ibid.*, 149)。イエイツは結婚した両者が地理的な実在であるばかりでなく、時空を超越した実在でもあると規定した上で、このような弁証法的に興亡を繰り返す世界の民族の傾向を英国のエジプト学者 William Matthew Flinders Petrie (1853 - 1942) と先述の Hermann Schneider の世界史観⁸ に基づき普遍的な法則だと推断している。

Is that marriage of Europe and Asia a geographical reality? Perhaps, yet the symbolic wheel is timeless and spaceless. When I look in history for the conflict or union of antithetical and primary I seem to discover that conflict of races stated by Petrie and Schneider as universal law. (*Ibid.*, 151)

『聖山』の「序文」でもオイディプスによるスフィンクスの謎解の故事を用いたヘーゲルの進歩主義史観について解説しながら、“... the Egyptian Sphinx, for all its human face, was Asiatic and animal ...” (151-152) と述べている。スフィンクスをアジアのエジプトで生息する動物として規定しているのである。“Meru”が属する連作詩“Supernatural Songs”の解説でも“... every civilization...began with Asia ...” と述べて、文明史の起源をアジアに置くヘーゲルの歴史観に言及している。実例として St. Patrick (c. 385 - 461) が伝道を開始する前にアイルランドに

住んでいた伝道師たちが布教したのはアジアのエジプトに由来する初期キリスト教の教義であったと推断しているのである (*The Variorum of the Poems*, 837)。

終章

イエイツは『聖山』の「序文」を終えるにあたり、自らが英訳したソフォクレスの *Sophocles's King Oedipus* (1928) からコロスの台詞の一部を引用している (155)。これは劇中で最も劇的アイロニーに富んだ台詞である。オイディプスはそれとは知らずに尊属殺人と近親相姦という大罪を犯していた。ところがこの台詞は、祖神“Zeus”の定めた神聖な律法や、神託の場であるデルポイの神殿を忘れるなどという罰当たりのことはしたことがないと言明するオイディプスの姿を伝えているのである。イエイツが「序文」の結末にこのような歌を配したのも、スフィンクスが掛けた謎を解いて世界史を始動させたとされるオイディプスに思いを馳せながら、今や滅びて廃墟となったエジプト、ギリシャ、ローマという古代文明諸国への惜別の思いを表明し、ひいてはアイルランドを含むヨーロッパが「源泉に復帰する」ことを願う気持ちを伝えるためであった。イエイツは『ヴィジョン』でヨーロッパ文明の象徴オイディプスとアジア文明の象徴キリストを天秤やシーソーの両端に喩えている。それは 2000 年余りの周期で左右に傾き、オイディプスの側に傾くと俗なる愚かな汚い文明になり、キリストの側に傾くと聖なる賢い美しい文明になるという (*A Vision 1937*: 21-22)。「序文」の場合と同様に、イエイツはソネット“Meru”においても聖人ではなくあくまでも文学者の立場から、天秤やシーソーがオイディプスの側に傾く時代が来ることを夢想しながら惜別の言葉を述べたのだと言えるだろう。

(第 27 回日本アイルランド協会アイルランド研究年次大会で発表したものに加筆修正した。)

¹ Cf. Richard Ellmann, *The Identity of Yeats* (1954; rpt. London: Faber and Faber, 1964), 233-234; John, Unterecker, *A Reader's Guide to William Butler Yeats* (London: Thames and Hudson, 1959.), 253; Thomas R. Whitaker, *Swan and Shadow: Yeats's Dialogue with History* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1964), 116-117; Harold Bloom, *Yeats* (London: Oxford University Press, 1970), 418-419; Daniel Albright, *W. B. Yeats: The Poem*, 767-768; R. F. Foster, *W. B. Yeats: A Life*. Vol.2: 3; David A. Ross, *Critical Companion to William Butler Yeats*, 241; P. S. Sri, "The Influence of Vedanta on Yeats's Supernatural Songs" in Warwick Gould (ed.), *Yeats Annual*. No. 16 (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 127.

² Cf. "Introduction to *The Holy Mountain: Being the Story of a Pilgrimage to Lake Mānas and of Initiation on Mount Kailās in Tibet*" by Bhagwān Shri Hamsa, tr. Shri Purohit Swāmi, 1934.

³ これらの作品はほとんどすべて中期と後期の作品である。執筆年代順に並べると次のようになる。"At Galway Races" (1908), "The Phases of the Moon" (1918), "Demon and Beast" (1918), "The Second Coming" (1919), "Meditations in Time of Civil War" (1922), "Sailing to Byzantium" (1926), "The Gyres" (1936-37), "Lapis Lazuli" (1936), "Under Ben Bulbin" (1938).

⁴ これらの作品はほとんどすべて劇作品である。執筆年代順に並べると次のようになる。 *The Countess Cathleen* (1892), *The Land of Heart's Desire* (1894), "I Was Going the Road One Day" (1908), *Diarmuid and Grania* (1900), *Where There is Nothing* (1902), *The Player Queen* (1922), *Sophocles' Oedipus at Colonus* (1928), *The Words upon the Window-Pane* (1934).

⁵ イェイツが読んだのは J. Sibree による英訳版 *The Philosophy of History* (1899) だとされている。Cf. Yeats, *Later Essays*, 378.

⁶ 【ヴィジョン】の世評の動向については Ross, "A Vision (1925, 1937)" in *Critical Companion*, 416 - 417; Harper and Paul, "Editors' Introduction" in *A Vision* (1937), xxxvi and xli-xlvi; Paul and Harper, "Editors' Introduction" in *A Vision* (1925), xxiv-xxv を参考にした。

⁷ Cf. *The Making of Yeats's A Vision*. Vol. 1, x-xiv.

⁸ ヘーゲルの発展段階論を継承するシュナイダーは「光と闇」のメタファーを

用いて世界の文明に共通する弁証法的な対立葛藤の歴史を描き出している (*The History of World Civilization*, 351)。ピートリーはすべての文明には大周年の伝統が存在することを「夏と冬」のメタファーを用いて論じている (*The Revolution of Civilization*, 9-10)。

引用参考文献

- Albright, Daniel. *W. B. Yeats: The Poems*. London: J. M. Dent and Sons, Ltd, 1990.
- Allt, Peter and Russell K. Alspach (eds.). *The Variorum Edition of the Poems of W. B. Yeats*. 1940; rpt. New York: Macmillan, 1973.
- Alspach, Russell K. (ed.), *The Variorum Edition of the Plays of W. B. Yeats*. London: Macmillan, 1966.
- Bloom, Harold. *Yeats*. London: Oxford University Press, 1970.
- Foster, R. F. *W. B. Yeats: A Life*. 2 vols. New York: Oxford University Press, 1997 – 2003.
- Harper, George M. *The Making of Yeats's A Vision: A Study of the Automatic Script*. 2 vols. London: Macmillan, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. 1899; rpt. New York: Dover Publications, Inc., 1956.
- Patanjali, Bhagwān Shri. *Aphorisms of Yoga*. London: Faber and Faber, 1938.
- Petrie, William Matthew Flinders. *The Revolution of Civilization*. London and New York: Harper and Brothers, 1911.
- Ross, David A. *Critical Companion to William Butler Yeats: A Literary Reference to His Life and Work*. New York: Facts On File, Inc., 2009.
- Said, Edward W. *Orientalism*. 1978; rpt. England: Penguin Books Ltd, 1985.
- Schneider, Hermann. *The History of World Civilization from Prehistoric Times to the Middle Ages*. Trans. Margaret M. Green. London: George Routledge and Sons, 1931.
- Sinnett, A. P. *Esoteric Buddhism*. 1884; New York: Houghton, Mifflin and Company, 1889.
- Symons, Arthur. *The Symbolist Movement in Literature*. 1899; Revised and Enlarged.

- New York: E. P. Dutton and Company, 1919.
- Wade, Allan (ed.). *The Letters of W. B. Yeats*. New York: Macmillan, 1955.
- Yeats, W. B. "Introduction to an Indian Monk" and "Introduction to *The Holy Mountain*" in *The Collected Works of W. B. Yeats: Later Essays*. Ed. William H. O'Donnell. Vol. 5. New York: Charles Scribner's Sons, 1994.
- . *A Vision: The Original 1925 Version in The Collected Works of W. B. Yeats*. Ed. Catherine E. Paul and Margaret Mills Harper. Vol. 13. 1925; rev. New York: Scribner, 2008.
- . *A Vision: The Revised 1937 Edition in The Collected Works of W. B. Yeats*. Ed. Margaret Mills Harper and Catherine E. Paul. Vol. 15. 1937; rev. New York: Scribner, 2015.
- . *Autobiographies*. London: Macmillan, 1966.
- . *Explorations*. London: Macmillan, 1962.
- . *The Collected Works of W. B. Yeats: The Plays*. Ed. David R. Clark and Rosalind E. Clark. Vol. 2. New York: Scribner, 2001.

20世紀のアイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動

高橋優季

2018年、アイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動の研究分野は、過去約30年以上にわたってこの領域における道標的存在であり続けた先駆者を失った。ニコラ・ゴードン・ボウ (Nicola Gordon Bowe) 氏が逝去したのだ。前年の春に筆者がダブリンで闘病中のボウ氏を訪問したとき、満面の笑みで「この次会えるときまでには元気になっているから」と再会の約束をしてくれたが、望みは叶わなかった。

1989年に、ボウ氏によるハリー・クラークの伝記 *The Life and Work of Harry Clarke* が発表されたことで、アイルランドにおけるアイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動への注目は年々着実に高まってきたといえる。ハリー・クラーク (Harry Clarke, 1889-1931) とは、20世紀初頭にアイルランドで活躍したステンドグラス職人及び挿絵画家である。このアーティストの生涯と個々の作品について、貴重な資料に基づいて詳細に調査・研究されたことにより、クラークが工芸美術の創作及び展覧活動つまりアイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動を牽引してきた一人であることが明らかになった。

そして、この運動がウィリアム・モリスの提唱のもとイングランドで発展しただけではなく19世紀末にアイルランドやスコットランドにも広まった背景、そして特にアイルランドにおいては同時代に文芸復興と隣り合わせで発展してきた歴史も、1990年代の先行研究によって明らかにされた。このことにより、W. B. イェイツの従来の評価にも新たな視点が加えられたといえる。イエイツはこれまで主にアイルランドの文芸復興運動の推進者として評価されてきた。しかし実際には彼が自身の文芸創作の傍ら、様々なシーンでアイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動の発展に立ち会っていた事実がある。例えば、彼の二人の妹達リイ・イエイツ (Lily Yeats, 1866-1949) とロリイ・イエイツ (Lollie Yeats, 1868-1940) が立ち上げたクラフツ工房クアラ・インダストリーズ (“Cuala Industries” と表記、その前身が1902年設立のダン・エマー・ギルドで “Dun Emer Guild” と表記される) の運営を資金の工面含め全面的に支援していたこと、ステ

ンドグラス製作所アン・トゥ・グリナ("An Túr Gloine"と表記、英語で「光の塔」の意味。クラークは一時期この工房で修業した)の設立において助言を行い、設立当初にはその広報的活動も行ったこと、他にもアイルランドの工芸美術を発展させるために有望な人材に活動の場を与える手助けをしていたこと、などが具体例として挙げられる。また、イエイツの文芸作品が同時代の工芸美術家にとって創作上のインスピレーションを与えていたことも当然あった。クラークのステンドグラス作品にも挿絵画にも、イエイツの詩や劇作品を題材にしたものが少なくない。このような例をもとに、イエイツを文芸復興運動とアイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動を関連付ける仲介的な存在として見直す評価が可能となってきた。

そして、最近ではアイルランド自由国成立以降、つまり1920年代以降における工芸美術の在り方に注目が高まってきている。例えば、2019年発表の *Harry Clarke and Artistic Visions of the New Irish State* (eds., Angela Griffith, Marguerite Helmers, Roisin Kennedy) には、著書タイトルからも推測可能だが、アイルランド自由国のもとで製作・発表されたクラークの後期作品がまとめられている。1920年代のアイルランドは新政権下での政治的な激動の時代にあり、アイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動が徐々に衰退していく時代であると、一般的には見做されている。クラークの作品がアイルランド自由国の政府そして国民からどのように受容されたかを知ることは、この運動の衰退要因を具体的に探る上で重要な手がかりとなる。

ボウ氏の最後の著書 *Wilhelmina Geddes: Life and Work* (2015) は、さらに後の時代つまり第二次世界大戦後にかけてのアイルランドの工芸美術について、ステンドグラスというひとつのジャンルを通してではあるが知識を深めるためには重要である。ウィルヘルミナ・ギデス(Wilhelmina Geddes, 1887-1955) は、クラークと同様アン・トゥ・グリナが輩出したステンドグラス職人で、その活動期間はアイルランド自由国から共和国への転換後にまで及んでいる。本書は彼女の生涯と共に広範にわたるステンドグラス作品を余すところなく収録している。そして、これまで広く知られることのなかった作品群にも焦点を当てることで、一般的には「衰退の一途を辿った」とされている背景のなかにあっても地道に存続していた工芸美術の実際を知ることができる。そうすることで、アイリッシュ・アーツ・アンド・クラフツ運動についてまた新たな側面が浮かび上がってくることに期待したい。

モダニズムからポストモダニズムへ

久保 公 人

イエイツがモダニストか否かについての見解が多数あることは荒木映子氏の「イエイツとモダニズム、そしてポストモダニズムへ」(2005)に詳しい。イエイツのモダニスト的性格を巡る批評が多岐にわたるがゆえに、イエイツのモダニスト的性格とはどのようなものかという問いに答えるのはなおさら難しい。これに関して荒木氏の「モダニズムの〈統一〉神話」(1995)は良き手引きとなる。

詩の中で仮面を用いることで、イエイツは個人的体験の特殊性を突き抜けて普遍性・神話性を獲得すると荒木氏は論じる。イエイツの詩の“*I*”もある種の仮面とみなされ、例えば、“*I*”が語り手となる“*Among School Children*”は、最後には人間のむなしい営みを超越した「統一性」のイメージに昇華される。その他、イエイツは Michael Robartes、Owen Aherne、Crazy Jane 等の多彩な仮面を創造するのだが、これは自分と異なる仮面を装着することによって、逆説的に、より高次で全一的な自己の実現の試みとなる。イエイツのモダニスト的な性格を仮面論に基づいて浮き彫りにしつつ、荒木氏はイエイツがエリオットと共にモダニストとしての共通項として、現代がかつての秩序と統一を欠いた時代であるという現状認識と、分裂から立ち直っていない現代に新しい統一をもたらしたいという革命的な意欲に貫かれていたと強調する。

また荒木氏は、この論考の締めくくりにイエイツの“*Three Movements*”の中の「岸であえいでいる魚」(“*all those fish that lie gasping on the strand*”)を統一というメタ物語への不信感を持つポストモダニズム的な象徴とする解釈を提示する。前掲の「イエイツとモダニズム、そしてポストモダニズムへ」にも示されるように、イエイツ批評には 20 世紀の終わり頃からモダニズム的批評からポストモダニズム的批評へと移行する流れがある。この流れを言語観の変化から眺めることに私は興味を覚える。

モダニズムとポストモダニズムの連続性をイエイツのテキストに認める研究として佐橋里美氏の「『ヴィジョン』における神話性—イエイツとポストモダニズム」(1992)がある。佐橋氏は *A Vision* (1937) が一見世界を体系におさめるとい

う静的な形態をとることによって、書記行為そのものを前面に提示しつつ、決して収束しないテキストであり、人間の言語行為とその対象の存在そのものへの懐疑を示すポストモダニスト的なテキストである可能性を論じる。神話を規定するものが意味作用のあり方に移行されたとする Roland Barthes の理論の枠組みの中で *A Vision* を神話性の観点から問い直すのだ。テキストの孕むポスト構造主義的な言語の決定不可能性が、バルト的な意味での神話性を生じさせるというわけだ。「テキストの根源に対する隠蔽」と佐橋氏が呼ぶものは、テキストを紡ぐ言語の孕む意味の決定不可能性のことだろう。これにより、テキストは解釈を拒み何も表現することのない自己言及的なものとなる。佐橋氏いわく、神話性とはシニフィアンとシニフィエの乖離であり、そこでは「言語の、経験への不十分さ」への意識としてモダニズムの危機が生じる。言語が構築するはずの実体という概念への懐疑から生じるモダニズムの危機を意識したテキストとして佐橋氏は *A Vision* をポストモダニスト的にとらえる。

石川隆士氏の「*Noli me Tangere*: “Nineteen Hundred and Nineteen”における触れる風」(2017)もまたポストモダニスト的な言語観からイエイツの作品を考察する。“Nineteen Hundred and Nineteen”の中で「狂気じみた手」(“some crazy hand”)に触れられた時に「艶めかしい呻き」(“amorous cries”)か「怒りの叫び」(“angry cries”)を発する「ヘロデヤの娘たち」(“Herodias’ daughters”)の反応の両義的な不確定さに石川氏は着目する。「艶めかしい呻き」は女性が受動的に押し付けられていた、淫らな誘惑によって男性を不能にさせる退廃的な女という前時代的なイメージを喚起させ、「怒りの叫び」は主体的な感情をむき出しにする現代的な女性のイメージを喚起する。このことは、イエイツの「ヘロデヤの娘たち」が Arthur Symons の “The Dance of the Daughters of Herodias” に表象される 19 世紀的な女性像を解体する 20 世紀的な女性の様態であることを示す。イエイツの「ヘロデヤの娘たち」の両義性を生み出すのは「触れる」という行為である。Jean-Luc Nancy によると、「見る側」と「対象」の間に距離があれば、意味はその作り手に一手に引き受けられ、一元的な意味体系の構築および押しつけが可能となる。「触れる」という行為は両者の距離を排し、一元的な意味体系を不可能にする。石川氏は、イエイツの「ヘロデヤの娘たち」に「触れる」行為は「対象へ」の恣意的で一方的な意味作用を崩壊させ、「対象から」の多義的な意味の産出を導く新たな意味作用のあり方を提示すると論じる。それは、19 世紀末を中心とした、対象から距離を置くことで一方的な規定を押し付ける意味作用の文脈を解体する

革新性を孕んだテキストとしてイエイツの作品を提示することでもある。

以上、テキストを織りなす言葉を意識した論考を参考にして、モダニズムからポストモダニズムへのイエイツ研究の流れを追ってみた。

参考文献

- 荒木映子(1995)。「モダニズムの〈統一〉神話」『人文研究』47, pp. 65-80.
——(2005)。「イエイツとモダニズム、そしてポストモダニズムへ」『イエイツ研究』36, pp. 25-31.
石川隆士(2017)。「*Noli me Tangere*: “Nineteen Hundred and Nineteen”における触れる風」『地域文化論叢』18, pp. 77-88.
佐橋里美(1992)。「『ヴィジョン』における神話性—イエイツとポストモダニズム」『IVY』25, pp. 65-80.

アリス・ミリガン

伊 東 裕 起

Alice Milligan (1866-1953) は、William Butler Yeats より一年遅れて（現在の）北アイルランドに生まれたプロテスタント（メソジスト）の作家、ジャーナリスト、編集者、活動家である。イエイツの薦めで劇を書き始めた彼女はアベイ座でも作品を上演し、アイルランド文芸復興の主要な作家のひとりとなった。また、ジャーナリスト・編集者として雑誌 *Shan Van Vocht* などを編集発行し、Maud Gonne らと共に女性団体 *Inghinidhe na hÉireann*（エリンの娘たち）を設立した。復活祭蜂起の首謀者の一人 Thomas MacDonagh は評論“Best Living Irish Poet” (1914) という評論でミリガンを取り上げ、「現在生きているアイルランドの詩人の中で最もアイリッシュであり、最も素晴らしい」¹と称えた。

そんな彼女は生涯に 200 以上の詩を書いたが、その多くは散逸してしまっている。²これはアイルランド独立戦争以後、「北」のプロテスタント・コミュニティの中で彼女が周縁的な存在に置かれてしまっていたことが大きい。彼女は政治的立場の相違により、家族やコミュニティによる通信の検閲を受けていた。³南

北分断およびアイルランド自由国の成立後、公的ナショナリズムとしてのアイルランド文芸復興運動は「南」中心に語られるようになった。また文学キャンオンも男性中心であったため、研究対象としての評価が遅れてしまったこともある。加えて言うと、イエイツが詩“To a Poet, Who Would Have Me Praise Certain Bad Poets, Imitators of His and Mine”でミリガンを批判したことも、彼女の評価が遅れた一因かもしれない。⁴

そんなミリガンであるが、Shelia Turner Johnston による伝記的研究伝記 *Alice: A Life of Alice Milligan* (初版 1994；第 2 版 2009) などにより、彼女の生涯が広く知られるようになった。同書の第 2 版の出版に続き、2010 年から 2011 年にかけてアイルランド国立図書館でアリス・ミリガン展が開かれ、2012 年には Catherine Morris による *Alice Milligan and the Irish Cultural Revival* の出版がなされた。モリスはミリガンを、アイルランド研究に欠けていた視座である「北・プロテスタント・女性」の視点を補完する作家であるとして高く評価している。⁵ 2014 年に出版された *Vivid Faces: The Revolutionary Generation in Ireland, 1890-1923* では、Roy Foster は彼女を復活祭蜂起に至る道を準備したナショナリストの作家のひとり、「若い文学肌のナショナリストたちに対する主要な影響力」⁶ として詳しく論じた。復活祭蜂起 100 年および彼女の生誕 150 年にあたる 2016 年には、Martina Devlin によって彼女をモデルにした小説“*No Other Place*”が書かれ、ミリガン自身の小説とともに、北アイルランド女性作家アンソロジー *The Glass Shore: Short Stories by Woman Writers from the North of Ireland* に収録された。デヴリンによる小説では、第二次大戦開戦前夜の 1939 年 8 月、北アイルランドで孤独な生活を送っていた老女としてのミリガンが描かれた。これは、前半生の戦闘的なジャーナリストとして連想されやすい彼女の新たな表象だと言えるだろう。

新たなミリガン研究の方向性として注目すべきものは、彼女の作品における身体性と神話創造に関するものである。つまり、政治的な団体への加入が制限されていた女性たちが、「声を奪われた」自らの肉体を以ってアイルランドの神話を表現した、ミリガンの活人画運動の再評価である。これについてはモリスの研究などでも扱われているが、⁷2019 年に出版された Shonagh Hill の *Women and Embodied Mythmaking in Irish Theatre* では、それについてさらに積極的な評価がなされている。

¹ Thomas MacDonagh, "Best Living Poet" (1914) in *The Irish Review* Vol. 4, No. 42 (Sep. - Nov., 1914), p. 287.

² Heather Ingman and Cliona Ó Gallchoir, ed. *A History of Modern Irish Women's Literature* (Cambridge: Cambridge UP, 2018), p. 136. なお、彼女の存命中に出版された個人詩集は *Hero Lays* (1908) のみである。

³ Catherine Morris, *Alice Milligan and the Irish Cultural Revival* (Dublin: Four Courts, 2012), pp. 70-71.

⁴ この詩でイエイツはミリガンを含む若手詩人を批判したが、これについては、イエイツとAEの間に、出版社マウンセル・プレスを中心とした文芸サークルの主導権争いがあったことが指摘されている。David Gardiner, "The Other Irish Renaissance: The Maunsel Poets" *New Hibernia Review* Vol. 8, No. 1 (Spring, 2004), p. 58. また、Syngeの劇を巡ってイエイツがAEおよびミリガンと対立をしたことも大きい。

⁵ Morris, *Alice Milligan and the Irish Cultural Revival*, p. 17.; Morris, Alice Milligan Project: Toward Feminist Modernism <<https://aboutcatherinemorris.wordpress.com/alice-milligan-book/>> も参照。

⁶ R. F. Foster, *Vivid Faces: The Revolutionary Generation in Ireland, 1890-1923* (London: Penguin, 2015), p. 152.

⁷ cf. Morris, "Alice Milligan: Republican Tableaux and the Revival." *Field Day Review* Vol. 6 (2019) <https://imma.ie/en/downloads/catherine_morris-field-day.pdf>.

エズラ・パウンド

諏訪友亮

2010年以降のパウンド研究を概観すると、BloomsburyやClemson大学出版局などを中心にしたシリーズによる出版が目立ち、内容的には様々なトピックを設定した論集、『詩篇』(*The Cantos*)や他の主要作品の注釈、アーカイブの

発掘やテキストの校訂、中国からの影響、ファシズムやイタリア文化との関連などに大別できるだろう。ケンブリッジ大学出版局が2019年より刊行を開始した Twenty-First-Century Critical Revisions シリーズの論集 Mark Byron ed. *The New Ezra Pound Studies* (2019) では、2000年以降の研究や新しいテキストを踏まえパウンド研究の現在地を問うている（なお、2020年には同シリーズで Paige Reynolds ed. *The New Irish Studies* も出版されている）。類似の論集には、パウンドを主に世界文学の視点から考察した Paul Stasi and Josephine Park eds. *Ezra Pound in the Present: Essays on Pound's Contemporaneity* (Bloomsbury, 2016) などもある。

Massimo Bacigalupo ed. *Posthumous Cantos* (Carcanet, 2015) は、2002年のイタリア語版 *Canti postumi* の英語版という異色の『詩篇』。未発表の断片やヴァリエーションを多く含む。イエイツ研究者にもお馴染みの Catherine E. Paul が勤めていた Clemson 大学の出版局からは *Readings in the Cantos* (2018, 2022) が2巻出版され、『詩篇』の1篇ずつに論文で注釈を付す構成となっている。これは、編者の Richard Parker が述べるように、Carroll F. Terrell の名著 *A Companion to the Cantos of Ezra Pound* を補完するものである。なお、この2巻本は Clemson 大学出版局の The Ezra Pound Center for Literature Book Series の一部であり、同シリーズには Catherine E. Paul, *Fascist Directive: Ezra Pound and Italian Cultural Nationalism* (2016)、Anderson Araujo, *A Companion to Ezra Pound's Guide to Kulchur* (2018)、Massimo Bacigalupo, *Ezra Pound, Italy, and the Cantos* (2020)、John Gery et al. eds. *Cross-Cultural Ezra Pound* (2021, 喜多文子氏が寄稿)、さらにパウンド国際大会で朗読された詩人たちの作品を取めた *A Packet of Poems for Ezra Pound* (2018)、*Ezra's Book* (2019) がある。余談ながら、同大学出版局からはアイルランド国立図書館所蔵のイエイツ蔵書に付された注をまとめる2巻本 “*Something that I read in a book*”: *W. B. Yeats's Annotations at the National Library of Ireland* (2022) も刊行される。

さらに、現在も拡大を続けている Bloomsbury のモダニズム研究シリーズ *Historicizing Modernism* からは、『詩篇』62-71 のアダムズ詩篇の再検討 David Ten Eyck, *Ezra Pound's Adams Cantos* (2012)、これまで指摘されてこなかった9世紀の神学者エリウゲナとパウンドの関係を探究する Mark Byron, *Ezra Pound's Eriugena* (2014)、公民権運動期アメリカの白人至上主義者にパウンドが与えた影響を明らかにする Alec Marsh, *John Kasper and Ezra Pound: Saving the Republic*

(2015)、後期『詩篇』の執筆や出版の経緯を見る Michael Kindellan, *The Late Cantos of Ezra Pound: Composition, Revision, Publication* (2017)、ワシントンの聖エリザベス病院収容時に書かれた『詩篇』の研究 Alec Marsh, *Ezra Pound's Washington Cantos and the Struggle for Light* (2021) が刊行されている。さらに、Bloomsbury の新シリーズ Modernist Archives では新たなテキストの校訂と発掘が進んでおり、1936 年以降にパウンドが旅行雑誌に寄稿した記事と編集者とのやり取り Michael Thomas Davis and Cameron McWhirter eds. *Ezra Pound and Globe Magazine: The Complete Correspondence* (2015)、パウンドのパートナー Olga Rudge との共作で未完の探偵小説の再考 Mark Byron and Sophia Barnes eds. *Ezra Pound's and Olga Rudge's The Blue Spill: A Manuscript Critical Edition* (2019)、パウンドの人種観を形成したとされるフランクフルトの人類学研究所との書簡集 Ronald Bush and Erik Tønning eds. *The Correspondence of Ezra Pound and the Frobenius Institute, 1930-1959* (2022 予定) が刊行されている。

欧米の研究者が中心ではあるものの、パウンドと中国詩の関係はこれまで以上に有望な分野になりつつある。フェノロサの原稿をパウンドが編集・出版した書籍の校訂版 Haun Saussy et al. eds. *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry: A Critical Edition* (Fordham UP, 2008)、『キャセイ』の校訂版と研究書 Timothy Billings ed. *Cathay: A Critical Edition* (Fordham UP, 2018)、Ira Nadel, *Cathay: Ezra Pound's Orient* (Penguin, 2016)、Ming Xie, *Ezra Pound and the Appropriation of Chinese Poetry: Cathay, Translation, and Imagism* (Routledge, 2021) などは最近の成果に挙げられる。

イエイツとパウンドの両者を含む研究としては、両者による超越性の希求を論じる Sean Pryor, *W. B. Yeats, Ezra Pound, and the Poetry of Paradise* (Routledge, 2011)、パウンドが拠点にしていたイタリアの都市ラパッロにおける交流を見る Lauren Arrington, *The Poets of Rapallo: How Mussolini's Italy shaped British, Irish, and U.S. Writers* (OUP, 2021; なお Arrington と Matthew Campbell 編集による *Oxford Handbook of W. B. Yeats* は 2022 年に刊行予定)、モダニズム作家たちの演劇を検証する James Moran, *Modernists and the Theatre: The Drama of W. B. Yeats, Ezra Pound, D. H. Lawrence, James Joyce, T. S. Eliot and Virginia Woolf* (2021) がある。

トピック別の論集・単著については、ロンドン、パリ、ワシントン期に関わる視覚芸術、音楽、映画など諸芸とパウンドの関係を網羅した Roxana Preda ed.

The Edinburgh Companion to Ezra Pound and the Arts (Edinburgh UP, 2019)、音楽に焦点を当てた Gemma Moss, *Modernism, Music and the Politics of Aesthetics* (Edinburgh UP, 2021)、パウンドのラジオ放送におけるファシズム性を追った Matthew Feldman, *Ezra Pound's Fascist Propaganda, 1935-45* (Palgrave Pivot, 2013) を確認したい。

伝記は、David Moody による 3 巻本 *Ezra Pound: Poet A Portrait of the Man and His Work* (2007-15) が完結した。他に注目すべきは、聖エリザベス病院を訪れた作家たちの記録から戦後のパウンドを再構成した伝記 Daniel Swift, *The Bughouse: The Poetry, Politics, and Madness of Ezra Pound* (FSG, 2017) だろう。

最後に、日本エズラ・パウンド協会のメンバーによる『詩篇』初期 30 篇の翻訳・出版プロジェクトが進行中であり、豊富な注釈が付いた翻訳書となる見込みである。

ジョン・モンタギューとコークの詩人たち

西 谷 茉莉子

2016 年 12 月 10 日、ニュースにおいてジョン・モンタギュー (John Montague, 1929-2016) がこの世を去った時、アイルランド共和国の Michael D. Higgins 大統領を含む多くの面々が追悼の意を表し、故人を偲ぶ記事が相次いで発表された。¹ 初代アイルランド詩学教授を務め、大御所の詩人としての存在感を示してきたモンタギューであるが、彼についての専門書は意外に少ない。おそらく、*Well Dreams: Essays on John Montague* (Thomas Dillon Redshaw ed., Creighton University Press, 2004) が、モンタギュー作品を包括的に捉えることを目的とした唯一の学術書とも言えよう。主題の点で緩やかな時系列に並べられた 23 の論稿は、モンタギューのその時点までのキャリアの大部分を網羅するものであり、初めの章では批評史がまとめられている。だが、*Well Dreams* の出版以降、筆者の知る限り、同じ趣旨の事業はなされていない。このような状況において、近年モンタギューについて書かれたものを眺め、今後の研究の行方を占うことは無駄ではないだろう。本稿では、そのような試みの一端として、モンタギューの死以降の批評の傾向を示したい。過去 5 年間に発表された詩人についての論稿は、残

念ながら多くはない。しかし、エッセイや追悼文などを補助線にすると、モンタギューとコークゆかりの詩人たちとの関係が見えてくる。

モンタギューは、1972年から1980年代後半までアイルランド国立大学コーク校(UCC)で教鞭をとり、才能ある若い詩人たちに刺激と励ましを与えた。Grattan Hillの自宅では詩のワークショップが行われ、詩人たちが切磋琢磨することになる。モンタギューの死後、あらためて彼らの存在が目立つ。当時UCCで学んだ詩人の一人であるMaurice Riordanは、2017年に出版された、*The Cambridge Companion to Irish Poets* (Gerald Dawe ed., Cambridge University Press, 2017)のモンタギューの章を執筆し、詩人らしい鋭い洞察と作品に密着したスタイルで、最初期から*Speech Lessons* (2011)に至るまでのモンタギュー作品を取り上げ論じている。詩人Theo Dorganもまた、モンタギューの学生であった。*The Poetry Ireland Review* (Apr. 2017)に掲載された彼のエッセイ“John Montague: The Influence of Anxiety”²には、モンタギューから学んだこととして、精緻な詩作、作品を理想の姿に近づけるために納得するまで手直し続ける傾向、他の詩人の作品の成功や失敗から学び続ける姿勢、詩集をひとつの有機体として見なすことなどが挙げられている。一方で、詩人としての名声をめぐる強い不安、愛を観念化するというイェイツにも似た傾向など、彼の知るモンタギュー像が率直に語られる。また、同じくモンタギューに学んだ詩人Thomas McCarthyは、訃報の翌日、*The Irish Times* (11. Dec. 2016)に追悼文を寄せている。³

その流れを引き継ぐかのように、2020年、*English Language Poets in University College Cork, 1970-1980* (Palgrave Macmillan, 2020)が出版された。著者Cliona Ní Riordáinは、1970年代から80年代にUCCで学んだ先述の3人を含む7人の詩人、およびモンタギューなど当時コークに関わりを持った詩人の活動を検証する。モンタギューが扱われるのは部分的とはいえ、彼のいた当時のコークやUCCの様子を伝えるユニークな著書である。結論において、彼女は、モンタギューがコークの詩人に与えた影響を、*The Rough Field* (1972)と*The Great Cloak* (1978)の二つの詩集に見出す。前者が与えた影響は、アイルランドの政治への関わりと伝統の自覚、革新的な詩行であるという。後者に関して、Ní Riordáinは、モンタギューが*The Great Cloak*において、フランスの詩人André Frénaudの作品*Depuis Toujours Déjà* (1970)の訳をいわば腹話術として機能させることで個人の内面の危機の声を増幅させていたと指摘し、そのような手法によって詩人たちに翻訳の使用という新たな可能性を示したと論じる。また、イン

タビュー等を通じて、モンタギューがモダニズム詩やアメリカの現代詩を紹介したことや、Robert Graves、Hugh MacDiarmidなどをUCCへ招聘したことの影響が明示され、モンタギューの詩の創作以外の功績が再評価される。何より、「北」の詩人としての文脈で論じられることの多いモンタギューを「南」、とりわけダブリンではなくコークから光を当てることは、モンタギュー批評における不均衡を是正するものである。

モンタギュー研究にはどのような未来が待っているのだろうか。基礎研究の新たな素材が揃いつつあることを指摘したい。死後出版された選集 *A Spell to Bless the Silence: Selected Poems* (2018) は、モンタギューの生涯にわたる改訂の決定版と捉えることができ、作品選びやテキストの異同の点から精査されるべきであろう。また、UCCの図書館にはモンタギューの蔵書があり、今後、コレクションとして整備される可能性が高い。⁴ さらに、イエイツ研究者でもあるAdrian Frazierによって、モンタギューの伝記が執筆中であるという。⁵ これまで、伝記的な事柄についての主な情報源は、インタビュー、2冊の自伝 *Company: A Chosen Life* (2001) および *The Pear Is Ripe: A Memoir* (2007)、エッセイ集 *The Figure in the Cave* (Antoinette Quinn ed., Lilliput 1989) にまとめられた年表⁶ などに限られていた。伝記の出版により、今後のモンタギュー研究の促進が期待される。

注

¹ Higgins 大統領は、モンタギューの死を「アイルランド文学界にとってのさらなる大きな喪失」と表明している。*The Irish Times* (10 Dec. 2016) <<https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/president-says-montague-death-another-great-loss-to-irish-letters-1.2901298>> (2021年9月15日最終閲覧)

² Theo Dorgan, pp. 79-84.

³ *The Irish Times* (11 Dec. 2016) <<https://www.irishtimes.com/culture/john-montague-a-noble-procession-of-poems-has-passed-out-of-irish-life-1.2901763>> (2021年9月15日最終閲覧)

⁴ UCC 図書館のメール回答に拠る。

⁵ *The New York Review* (23 Feb. 2017) <<https://www.nybooks.com/articles/2017/02/23/calling-for-john-montague/>> (2021年9月15日最終閲覧)

⁶ Antoinette Quinn ed., pp. 221-226.

シェイマス・ヒーニー

小 沢 茂

2020年にオックスフォード大学出版局から出た『シェイマス・ヒーニーと社会』(Seamus Heaney and Society)の序文でロジー・ラヴァンは、もはやヒーニーを単独で論じる時期は終わり、「キンセラからニ・ドールまで、過去30年間にアイルランド詩変革の立役者となった同時代、あるいは彼より若い詩人たちに適切な注目を払わなければ、ヒーニーの作品の独創性を明確に理解できないことをはっきり認識する時が来ている」(5-6)というジョン・ケリガンによる1999年の主張の妥当性のある程度認めた上で、「しかし今世紀以降の主なヒーニー研究は、むしろ新しいアプローチの可能性が高まっていることを示唆しており、ヒーニーをダイナミックな〔他の詩人、作品などとの〕比較の場に引き出し、作品やその意義を新たに問いつけている」(6)と総括している。

ラヴァンは「新しいアプローチ」の例として、リチャード・ランキン・ラッセルの『シェイマス・ヒーニーの領域』(Seamus Heaney's Regions)(2014)、ジョン・デニソンの『シェイマス・ヒーニーと詩の妥当性』(Seamus Heaney and the Adequacy of Poetry)(2015)、『美的思想家としてのシェイマス・ヒーニー：散文の研究』(Seamus Heaney as Aesthetic Thinker: A Study of the Prose)(2016)など多数を挙げている(6)。冒頭に挙げたケリガンの考えは嬉しい形で否定された—ヒーニーひとりに焦点をしばった研究も、より大きな文脈を視野に入れた研究も、ますます充実しているわけである。他の詩人などと比較する場合も、ケリガンが主張したようなアイルランドの詩人たちばかりでなく、時間、空間双方において、より広い範囲で論議が行われるようになっていくのだ。

ラヴァンはヒーニーが論じられる「比較の場」として主に様々な国・時代の詩人や劇作家、哲学者などを考えているようで、その点では依然としてヒーニーは文学研究という学問領域の俎上で扱われているということになろうが、注目したいのは、他の学問領域にもまたがる研究、いわゆる学際的研究の対象としても取りあげられ始めていることである。2020年にパルグレイヴ・マクミランから出たジョアンヌ・ピアヴァニーニの『シェイマス・ヒーニー後期作品における文

化的記憶』(Cultural Memory in Seamus Heaney's Late Work)がその好例となろう。ピアヴァニーニは「人間が過去をどのように理解し、生成し、またそれに影響を受けているかを扱う学際的な分野」であり「心理学、人類学、歴史学、文学研究など、さまざまな分野を横断し、その方法論は多岐にわたっている」(3)「記憶研究」から生まれた術語である「文化的記憶」(cultural memory)—共同体構成員の多くが共有する記憶—という視点から、ヒーニーの詩と翻訳、翻案作品を分析しようとする。

ピアヴァニーニは文化的記憶が固定したものではなく、「過去が現在において作り変えられるという、動的なプロセスとして考えられている」(4)という。北アイルランドの場合、イースター蜂起、血の日曜日事件、ハンガーストライキ、ポイン川の戦い、テリー攻城戦など、複数の出来事が「記憶の場」(4)(lieux de memoire)として機能し、文化的記憶には抑圧や強者による支配などのさまざまな政治的意味合いが込められてきた。ともすればそのまま固着し、いっそう紛争を激化させかねないこのような文化的記憶は、しかし、ヒーニーが「国家的枠組みを超えて文化的記憶を生成」(5)したために改変され、「新しい連帯を生み出す」(5)可能性が生まれたのだという。「文化的記憶をもたらすのは詩人と歴史家である」(7)というアレイダ・アスマンの指摘を援用しつつ、ピアヴァニーニはヒーニーがより肯定的な文化的記憶を醸成するのに多大な貢献をしたのだと主張する。同様に後期の作品では、たとえば9.11テロのような大変動に揺れる世界の中で、古代ギリシア・ローマの文学作品の翻訳、翻案によって、当時生成されつつあった、世界貿易センターを「記憶の場」とする政治的、国家的な文化的記憶に新たな「トランスナショナルでトランスヒストリカルな次元」(126)をもたらしたと論じられている。ヒーニーによる肯定的、建設的な文化的記憶の生成はもはやアイルランドの枠組みを超えて世界的なものになったというわけである。

ヒーニーについては多くの書籍、膨大な論考が発表されているが、詩以外の分野についての研究はまだ緒に就いたばかりであり、またその作品群はさまざまな時代、地域、理論などの「比較の場」におかれることによって新しい意義が見いだされている。ピアヴァニーニは芸術の永続性を示す言葉としてホラティウスのaere perennius (青銅より長続きする〔記念碑〕)(7)を引用しているが、すぐれた芸術はいくら時間が経っても色あせることはない。ヒーニーの没後まもなく10年になろうとしているが、最近のヒーニー研究の動向は、その作品が「人が息をする限り、その目が見える限り」生き続け、新たな意味を与えてくれるであろうと感じさせてくれる。

韓国におけるイエイツ受容

山内 正太郎

まず「イエイツと韓国(もしくは近代朝鮮文学)」というテーマで真っ先に言及せねばならないのが、韓国の国民詩人として謳われるキム・ソウォル(김소월、1902~1934)の最も著名な詩『つつじの花(진달래꽃, チンダルレコック)』に与えた“*He Wishes for the Cloths of Heaven*”の影響だろう。“*He Wishes...*”が愛の渴望の詩であるのに反し、『つつじの花』では「私から去ってゆくのであれば、私があなたの往く道に敷き詰めたつつじの花を『優しく踏んでください』(“사뿐히 즈려 밟고 가시옵소서”、David R. McCann の英訳では“Tread softly, deeply, and go”)]”と言い語り手は別離の悲しみを耐え忍んでいる。

2012年の *The Yeats Journal of Korea* Vol.39 に掲載された論文“*Folklore and Nationalism in Yeats and Sowol: Nation as “Imagined” and “Melancholy” Community*”の中でユン・イルファンはイエイツとソウォルがそれぞれ大英帝国、大日本帝国の支配下において、それぞれの民族的アイデンティティをフォークロアや神話に求めたことに着目し、ポストコロニアル的なコンテクストで両者を比較している。ユン・イルファンはイエイツがフォークロアや神話を「想像されたコミュニティ」を創造するための手段として用いている一方で、朝鮮民謡のエッセンスを巧みに取り入れたソウォルの詩は列強による長年の支配や抑圧から生まれる「恨(한、ハン)」の情念を掻き立てるという相違点も挙げている。

このように帝国主義に抗いながらナショナリズムの意識を詩作を通じて表象したという共通点もあり、韓国ではイエイツとソウォルは比較の対象としばしばなっている。他にも2014年の *The Yeats Journal of Korea* Vol. 43 に掲載されたイ・ヨンソクによる“*Nature in the Poetry of the East and the West: W. B. Yeats, Kim Sowol, and Kim Jonggil*”では論文の題の通り自然へ対峙する感受性の洋の東西の相違を比較している。ソウォルやキム・ジョンギルのような朝鮮近代詩においては自然それ自体が中心的なテーマになっている(イ・ヨンソクの言葉を使えば自然が詩の「主人公」になっている)のに反し、イエイツの詩においては自然が詩の中で中心的な役割を果たさず、何か別のテーマについてイエイツが書くための

「ダシ」としての機能を果たしている（自然が詩の中で「カメオ出演」をしている）と論じられている。この論文ではとことん韓国詩のイエイツ詩に対する優越性がほめかされているように読め、いかにも韓国らしい。

話題をイエイツの“*He Wishes...*”に戻すと、ソウォルが“*He Wishes...*”に出会ったきっかけは彼の文学的な師であったキム・オク（김억、別名アンソ、1896~不明）のイエイツ詩翻訳であった。しかし、キム・オクはこの詩の中で“*옷감*（オッガム、布、cloths）”とすべきところを“*옷*（オッ、衣服、clothes）”と誤訳している。キム・ヨンゴン氏は2013年の *The Yeats Journal of Korea* Vol. 40 に掲載された論文“*One Hundred Year (Mis)Translation of W. B. Yeats's 'He wishes for the Cloths of Heaven'*”で、キム・オク訳は日本の英文学者である厨川白村（1880~1923）と小林愛雄（1881~1945）のイエイツ翻訳からの重訳で、厨川・小林訳中で既に誤訳があったことを指摘している。キム・オクのイエイツ訳の題は“*꿈*（クム、『夢』）”であって、厨川のイエイツ訳の題が『戀と夢』、小林のイエイツ訳の題が『夢』であることから、両者の訳がキム・オクに与えた影響の強さがうかがえる。

どの国の研究者も自国の文学を他国の文学と比較する際には、自国の文学を再発見したい、賛美したいというナショナリズム的な感情が出てしまうようだが、韓国も例外ではない。2002年の *The Yeats Journal of Korea* Vol.18 に掲載されたチャン・ウォンジェ氏による論文“*Korean Mask Dance's Influence on Yeats's Play*”では、日本の能のルーツを過去に遡って探求してみれば朝鮮の仮面劇（韓国語では「タルチュム（탈춤）」という）に辿りつくわけであるから韓国の仮面劇がイエイツの仮面劇に「間接的に(indirectly)」影響を与えたのだ、という一見「韓国起源説」にも映る大胆な仮説を筆者は提起している。舞台装置を極力排し、登場人物の置かれた場所を台詞で表現すること、また楽師も舞台上で展開する物語に参加するというタルチュムの特徴を筆者は *The Dreaming of the Bones* や *The Cat and the Moon* と比較し類似点を見出しているが、これはシェイクスピアをはじめとしたグローブ座の舞台空間にも当てはまることを筆者は認め、タルチュム固有の舞台空間の表象の方法ではないとしている。私見を述べれば、能やイエイツの多くの戯曲では「悲劇性」が前面に出ているのに反し、タルチュムは「両班（양반、ヤンバン）」と呼ばれる支配階級を猥雑な「笑い」で揶揄していることから、むしろ *The Cat and the Moon* にインスピレーションを与えた狂言の要素である「喜劇性」を打ち出しているように思われる。

蛇足ながら最後にイエイツが現代の韓国の大衆文化にどのように影響を

及ぼしているかについて言及したい。主にアジアに店舗を広げる韓国の大手化粧品チェーン店の名前はイエイツの最も著名な詩が由来の“Innisfree”である。また、70年代に活躍した韓国のロックバンドであるサヌリム(산울림)の歌“내 마음에 주단을 깔고(我が心に絨毯を敷いて)”には“사뿐히 밟으며 와주오(そっと踏んで来てくれ)”という歌詞が登場する。

※引用の下線部は山内による。

アイルランド文学研究書誌 2020.10 ~ 2021.9

<研究書・翻訳>

ハーン

梅本順子

『青に魅せられて —ラフカディオ・ハーンとその信奉者たち』(静岡新聞社)
2021.4

高瀬彰典

『小泉八雲の日本研究 —ハーン文学と神仏の世界』(ふくろう出版) 2021.8

高瀬彰典

『小泉八雲の世界 —ハーン文学と日本女性』(ふくろう出版) 2021.8

高瀬彰典

『小泉八雲論考 —ラフカディオ・ハーンと日本』(ふくろう出版) 2021.8

牧野陽子

『ラフカディオ・ハーンと日本の近代 —日本人の<心>をみつめて』
(新曜社) 2020.12

ワイルド

ワイルド、オスカー著、宮崎かすみ編

『オスカー・ワイルド書簡集 新編 獄中記 悲哀の道化師の物語』
(中央公論新社) 2020.11

その他

佐藤亨

『北アイルランドを目撃する』（水声社） 2020.12

カーソン、キアラン著、榎木伸明訳

『琥珀捕り』（東京創元社） 2021.5

カーソン、キアラン著、榎木伸明訳

『トーイン クアルンゲの牛捕り』（東京創元社） 2020.12

< 研究論文 >

イエイツ

伊東裕起

「W. B. Yeats's "Imitated from the Japanese" and the Philosophy of Kobayashi Issa.」城西人文研究 (35), pp. 1-22. 2021.3

小堀隆司

「イエイツの『存在の統一』について」城西人文研究 (35), pp. 96-59. 2021.3

鈴木暁世

「戦間・戦時期日本におけるアイルランド文学の受容とナショナリズム：農民文学運動と W B イェイツ表象の変容」待兼山論叢 (54), pp. 33-63. 2020

諏訪友亮

「アメリカの“filthy modern tide”：南部の新批評にとってのモダニティーと W・B・イエイツ」実践女子大学文学部紀要 (63), pp. 1-10. 2021.3

高橋優季

“William Butler Yeats and Phoebe Anna Traquair : Their Fascination with ‘Love’s Hour’ in Literature and Art” 小樽商科大学人文研究 (141), pp. 63-86.

2021.3

中尾まさみ

「窓辺の詩人たち：イエイツとヒーニーの詩的自画像を読む」
イエイツ研究 (51), pp. 3-23.

2021.2

ジョイス

大島由紀夫

「ジェイムズ・ジョイス『フィネガンズ・ウェイク』第1部第3章の概要(2)
(6430～7419)」東京海洋大学研究報告 (17), pp. 57-64.

2021.3

O’Leary, Joseph S

“James Joyce : For a Theological Interpretation.” *Journal of Irish Studies* (35),
pp. 45-55.

2021

小島基洋

「横たわる妻を想う：ジェイムズ・ジョイスと〈横臥〉の詩学」
英文学評論 (93), pp. 21-36.

2021.2

中尾真理

「『ユリシーズ』第16挿話におけるブルームとスティーヴンの音楽談義」
奈良大学紀要 (29), pp. 135-149.

2021.1

Mortson, Douglas Darrin

“‘O Frances’: Frances Boldereff’s Readings of Joyce and *Finnegans Wake*.”
目白大学人文学研究 (17), pp. 17-33.

2021.3

山田幸代

「オコンネル通りを再構築する：ジェイムズ・ジョイスの『ユリシーズ』におけるダブリンの認知地図」エール：アイルランド研究 (40), pp. 83-96.

2021.3

結城史郎

「『ユリシーズ』に伏在する亡命アイルランド人作家とジェイムズ・ジョイスの国家観」富山大学人文学部紀要 (74), pp. 113-124.

2021

シング

尾崎名津子

「織田作之助と J・M・シング：戯曲から小説への転換（特集 饒舌体再考：口語体文学の可能性）」昭和文学研究 (83), pp. 2-15.

2021.09

スウィフト

岸本広司

「諷刺作家の誕生 (4) 初期ジョナサン・スウィフトの思想」
岡山大学法学会雑誌, 70 巻 2 号, pp. 159-185.

2020.12

森 まり子

「民主主義の「西欧的」起源について —ウィルソン型アメリカ外交の思想的源流をたどる一試論—」跡見学園女子大学文学部紀要 (56), pp. 31-62.

2021.3

ハーン

黒柳大造

「野口米次郎とハーン (6) 「Lafcadio Hearn in Japan」第三章について (第 3 回)」
八雲 (33), pp. 3-7.

2021

近藤清兄

「ラフカディオ・ハーンによるハイチ・フレンチクレオール資料について
—Gombo Zhebes を読む (3)—」 東北大学言語学論集 (29), pp. 53-62.

2021.3

先川暢郎

「蟹気楼とハーンの宗教哲学」 拓殖大学語学研究 (144), pp. 97-127.

2021.3

白田薫

「この一年間のハーン関連書籍の紹介」 八雲 (33), pp. 55-57.

2021

鄭芝煒

「ラフカディオ・ハーン『茶の木縁起』考察」 比較文化研究 (143), pp. 139-151.

2021.4

那須野絢子

「小泉八雲 (ラフカディオ・ハーン) 作品の日本への受容」
八雲 (33), pp. 34-39.

2021

濱田明, 西川盛雄, 池田志郎

【ワークショップ】「ラフカディオ・ハーンとニューオーリンズ、マルティニーク」
フランス文学論集 56, pp. 49-52.

2021

堀井一摩

「母の恐怖、恐怖の母：ラフカディオ・ハーン『幽霊滝の伝説』を読む (特集
ホラーのリアリティ)」 早稲田文学 (26), pp. 268-277.

2021

ベケット

森尚也

「サミュエル・ベケットの〈うごめく静止〉：ライブニッツとゲーリンクス」
神戸女子大学文学部紀要 (54), pp. 29-46.

2021.3

ワイルド

浅間哲平

「パリを裏側から見る：ボードレール、ワイルド、ゾラの視点から」
国際関係・比較文化研究, 19 巻 2 号, pp. 171-186. 2021.3

小川公代

「ケアの倫理とエンパワメント (2) オスカー・ワイルドの越境するケア：三島
由紀夫、多和田葉子の全人類的視点」群像, 76 巻 2 号, pp. 119-151.
2021.2

結城史郎

「オスカー・ワイルドのイギリス批判の背景：『社会主義下の人間の魂』を中心
に」富山大学人文学部紀要 (75), pp. 129-140. 2021

輪湖美帆

「饒舌な挿絵：オスカー・ワイルド 1894 年版『サロメ』に見るオーブリー・ビ
アズリーのシンボル・マーク」英語英米文学 (61), pp. 1-25. 2021.2

その他

鶴岡真弓

「アイルランド発「ケルト三部作」アニメとジャック・B・イエイツ：「ケル
ティック・リヴァイヴァル」100 年の文脈」 Art Anthropology (16), pp. 32-35.
2021.3

日本イエイツ協会
2019年度会計報告書
(2019年4月1日～2020年3月31日)

| 収 入 | 支 出 |
|--|--|
| <p>前年度繰越金 1,128,785 円</p> <p>会費 524,000 円</p> <p>助成金（愛知学院大学、大幸財団） 77,604 円</p> <p>利子 9 円</p> | <p>第 55 回大会経費 102,508 円 (於 愛知学院大学名城公園キャンパス)</p> <p>通信費 25,460 円</p> <p>事務局経費 14,957 円</p> <p>HP 管理維持費 8,740 円 (送金料金込み)</p> <p>学術誌印刷代* 243,432 円 (『イエイツ研究』第 49 号)</p> |
| 計 1,730,398 円 | 計 395,097 円 |

*『イエイツ研究』第 49 号は、刊行が 2019 年 5 月になったため 2019 年度会計で処理し、また、第 50 号は支払いが 2020 年 4 月になったため次年度会計で処理します。


| | |
|------|-------------|
| 収支差額 | 1,335,301 円 |
|------|-------------|


| | |
|--------|-------------|
| 次年度繰越金 | 1,335,301 円 |
|--------|-------------|

会 計 三好 みゆき

以上の会計報告が正当であることを確認します。

2020 年 10 月 31 日

監 事 伊東 裕起 

監 事 吉田 文美 

日本イエイツ協会 第56回大会プログラム

2020年11月7日(土)

会場：オンライン

14:00～ 挨拶

日本イエイツ協会会長 佐藤 谷子

14:05～14:45 総会

司会 高橋 優希

議長 真鍋 晶子

14:45～ 歓談

ホスト 諏訪 友亮

編集後記

第56回年次大会は前頁にある通りで、その後を受けての今号である。たとえば、今回の論文は、講演録に代わるものとして特別に執筆していただいた。

多くの会員が、研究者ではなく教員として多忙を極めたらう。とはいえ、今年も論文、研究ノートの投稿があまりにも少なかった。特別企画が良い彩を見せているが、学術紀要で最重要なセクションに投稿が少ないのは、日本学術会議の協力学術研究団体として致命的な状況である。

加えて気になることがある。投稿いただいた論考は、新規性、構成力、信頼度の三点によって評価される。が、このところ、そもそも論文の体をなしていないものが時として送られてくる。

Thesis statement という用語がある。インターネット内を検索すると、いろいろ説明が出てくる。が、要するに、議論のための文を書くとき序の終わりに置くべきとされる要約文のことである。アメリカの大学なら、自身の問いの特徴や価値を示して読者・聴衆を巻きこむべく、先行の議論を紹介するとか、主張の論拠を複数挙げるとか、とにかく読者・聴衆と共に議論を発展させるための作法を折にふれ教える仕組みを備えているらしい。

このような作法を学び始めたばかりの人と『イエイツ研究』に投稿する人とは経験値が異なるだろう。だから、人によって多少書き方が異なってくるだろう。しかし、高度な学術的論考といえども議論の文章の枠内にある限り、なんらかの形で thesis statement に類するものが含まれていなければならない。さらに、その要約文通りに議論が展開されなければならない。先行研究との関係性が示されないと、議論が単なる独白、ただの感想文に落ちてしまうし、問いが複数に分かれているとか、主張に客観的な論拠が足りないとかは、論外である。逆に言えば、こうした作法が守られていれば、論文として、前記三点の審査に入るのは比較的容易になる。

国際イエイツ学会が誕生し、連携が不可避である。イアシル・ジャパンや日本アイルランド協会など研究対象がかぶる学協会が他にもある。仮に私たちの大切な紀要誌が国際的な論文作法を無視した文章を論文として載せると、どのような事態を引き起こすだろうか。どうか、論文の基本を守ってほしい。

(編集委員長 谷川冬二)

『イエイツ研究』投稿規定

【資格】 投稿者は日本イエイツ協会会員であることを原則とする。

【執筆要領】

1 原稿について

- 1) W. B. イエイツとその周辺の文学に関する未発表のものとする。ただし、日本イエイツ協会の大会などにおける口頭発表を原稿とした場合、その旨注記すれば可とする。
- 2) 和文の場合は横書きとし、1行40字×30行で設定したものを1頁として換算した上で、「論文」は「13頁+10行」以内（必ず300語程度の英文シノプシスを添える）、「研究ノート」は「3頁+10行」以内、「書評」は「2頁+20行」以内とする。また大会におけるシンポジウム／ワークショップの「報告」ならびに「研究発表要旨」の提出を「2頁+20行」以内で求める。いずれの場合も、注および改行や引用等によって生じるスペースも制限頁内に含めることとする。
- 3) 和文の場合、英文の題名およびローマ字書きの投稿者名を添える。
- 4) 英文の場合、論文は注を含めて6,000語以内とする。シノプシスは不要。
- 5) 英語を母語としない投稿者の英文シノプシスおよび英語の論文については、投稿前にネイティブ・スピーカーによる原稿のチェックを受けることが望ましい。
- 6) 原稿はすべてMS Wordファイル形式あるいはリッチテキスト形式で保存し、電子メール添付として提出する。フォントは、原則としてMS明朝を使用すること。数字は半角を使用すること。

2 書式について

- 1) 和文原稿の句読点は、読点（、）と句点（。）を用いる。
- 2) 年号表記はできるだけ西暦に統一し、元号を併記する場合は下記の通りとする。

【例】 2001年（平成13年）

- 3) 外国の人名、地名、書名等は、原則として初出の際は原語で表記する。

- 4) 引用文はかぎカッコ「 」でくくる。3行以上にわたる長文の場合は、本文より左1字インデントし、引用文の上下を1行ずつ空ける。
- 5) 作品（詩および散文）の引用はすべて英語とする。ただし、外国の研究書の引用は日本語訳とする。
- 6) 英文表記は、原則として *MLA Style Manual and Guide to Scholarly Publishing* あるいは『MLA 英語論文の手引き』（最新版）に基づくものとする。
- 7) 注（引用文献を含む）は本文中に算用数字で表記し、本文の最後に通し番号でまとめる。注番号には括弧を使用しない。
- 8) 図版を使用する場合、その取り扱い編集委員会の裁量に従うこととする。

3 校正について

- 1) 執筆者の校正は初校までとする。
- 2) 校正段階での大幅な訂正・書き換えは、原則として認められない。完成原稿で提出するものとする。

4 著作権について

- 1) 『イエイツ研究』第45号以降に掲載された論文等の著作権は、日本イエイツ協会に帰属するものとする。
- 2) 掲載された論文等を電子化して公開する権利は、日本イエイツ協会が有するものとする。
- 3) 掲載された論文等について、著者自身による研究・教育・成果普及等での利用（著者自身による編集著作物への転載・掲載、インターネットを通じての一般公開、複写して配布等を含む）を、日本イエイツ協会は無条件で許諾する。著者は同協会に許諾申請を行う必要がない。ただし、出典（論文誌名、号ページ、出版年）を記載しなければならない。

5. 執筆者用抜刷について

掲載論文の執筆者用抜刷は10部単位で30部を上限とする。印刷代等は執筆者負担とする。

6. 掲載号の進呈について

論文執筆者には5冊、研究ノートおよび書評執筆者には3冊、発表要旨の執

筆者には2冊、掲載号を配布する。

【締 切】 毎年5月末日

【提出先】 投稿する論文と研究ノートを電子メール添付で下記の2ヵ所宛に提出する。その際、氏名、現在の所属、連絡用の住所、電話番号、電子メールアドレスを明記すること。

日本イエイツ協会編集委員長 谷川 冬二
ta2gawa@konan-wu.ac.jp

日本イエイツ協会事務局長 池田 寛子
ikeda.hiroko.2v@kyoto-u.ac.jp

日本イエイツ協会役員名簿 (2020 年度後期 - 2022 年度前期)

| | | | | |
|-------|-------|-------|-------|--|
| 会長 | 佐藤 容子 | | | |
| 事務局長 | 池田 寛子 | | | |
| 事務局運営 | 高橋 優季 | 中村麻衣子 | 西谷茉莉子 | |
| 会計 | 伊東 裕起 | | | |
| 編集委員長 | 谷川 冬二 | | | |
| 編集委員 | 岩田 美喜 | 木原 誠 | 眞鍋 晶子 | |

理事 (50 音順)

| | | | | |
|-------|-------|-------|-------|-------|
| 浅井 雅志 | 池田 寛子 | 伊東 裕起 | 岩田 美喜 | 海老澤邦江 |
| 奥田 良二 | 柿原 妙子 | 木原 誠 | 小堀 隆司 | 佐藤 容子 |
| 諏訪 友亮 | 高橋 優季 | 伊達 直之 | 谷川 冬二 | 栩木 伸明 |
| 中尾まさみ | 中村麻衣子 | 西谷茉莉子 | 萩原 眞一 | 松村 賢一 |
| 眞鍋 晶子 | 三神 弘子 | 三好みゆき | 山内正太郎 | |

ウェブ委員 山内正太郎

イエイツ研究 第 52 号

2022 年 3 月 18 日印刷 2022 年 3 月 18 日発行

発行者 佐藤 容子

発行所 日本イエイツ協会事務局
〒606-8051 京都市左京区吉田二本松町
京都大学人間・環境学研究科 池田寛子研究室内

編集委員 谷川 冬二、岩田 美喜、木原 誠、眞鍋 晶子

印刷所 株式会社シンセイドウ
〒230-0011 神奈川県横浜市鶴見区上末吉 1-13-15
TEL : 045-571-2761 / FAX : 045-571-6592

THE YEATS SOCIETY OF JAPAN

CONSTITUTION

1. The Society is to be called THE YEATS SOCIETY OF JAPAN.
2. It has as its objects the promotion of Yeats studies in Japan, and contact and cooperation with researchers abroad. The Society consists of the members who agree to its objects.
3. The Society has the following executives:
 - (1) President
 - (2) Committee
4. The President is to be appointed by the Committee, and the Committee is to be elected by the Society members.
5. The Society can have advisors by recommendation of the Committee.
6. The executives hold office for two years but may offer themselves for re-election.
7. The Committee supports the President to run the Society's affairs.
8. The Society is to undertake:
 - (1) an annual conference.
 - (2) lecture meetings.
 - (3) publication of members' work on Yeats.
 - (4) publication of the Society bulletin.
9. Expenses of the Society are to be defrayed from membership fees, grants, etc.
10. The regular membership fee is 7,000 yen per year. The student fee is 3,000 yen per year.
11. Membership in the Society requires a written application and payment of the stated fee.
12. The Society may have branches.
13. Any amendment or addition to this Constitution requires the approval of the Committee and sanction at the Annual General Meeting.

YEATS STUDIES

THE BULLETIN OF THE YEATS SOCIETY OF JAPAN

No.52 • 2021

Contents

Paper:

- The Representation of the Cyclical View of History in Yeats's Sonnet "Meru"
 Hiroyuki YAMASAKI 3

Feature Articles:

- W. B. Yeats and Irish Arts and Crafts Movement Yuki TAKAHASHI 30
 From Modernism to Postmodernism Kimihito KUBO 32
 Alice Milligan Yuki ITO 34
 Ezra Pound Tomoaki SUWA 36
 John Montague and Cork Poets Mariko NISHITANI 39
 Seamus Heaney Shigeru OZAWA 42
 The Reception of Yeats in Korea Shotaro YAMAUCHI 44

Bibliography of Irish Literary Studies in Japan (Oct. 2020 – Sept. 2021) 48

Financial Report 54

Programme of the 56th Annual Conference 55

Editor's Note 56

Guidelines for Submission 57