

## H・ブロッホにおける神話と文学

中 村 善 一

文学は、「認識の焦<sup>1)</sup>躁」であるとブロッホは定義する。そして「神話」は、「あらゆる人間の認識の原型」(GW6, S. 253)として捉えられる。ここに、ブロッホの文学は、神話と重なり合う部分が生じる。

哲学・心理学・数学を研究し、有能な実業家でもあったブロッホが、なぜ、「神話」に目をむけたのだろうか。それは科学的思考の特質を理解し得た者が、同時にその限界をも知悉し得たからであろうか。ブロッホが自らに課した人間学的な課題には、科学的思考のみでは裁断し得ない部分が存在したのである。この科学的思考の「残余」をも含めた全体的な諸問題の処理に有効であると考えられたのが、「神話的思考」であったと思われる。「きわめて多くの素質と才能を備えていたゲーテは、純粋な自然科学者としての使命に魅きつけられはしたものの、単なる自然科学者に留まらなかったのは、合理的なものだけでは不十分だという知識、因果律による認識だけでは永遠に不完全であるという知識からであった。」(GW10, S. 237) 神話は、合理性や因果律をこえるものである。しかも神話的な知は表現的である。「神話のもつ認識的性格は科学のもつ認識的性格とはちがう。神話の知は同時に表現的であるというべきだろう。ということは、神話の知がすぐれて体系的でありイメージ的であるということだ。……単に非論理的なものでも前論理的なものでもなく、別種の論理、具象の論理とでもいうべきものを持ち、それによって全体として体系化されているということである。科学の知が概念を構成要素としているのに対して、神話の知を構成しているものはなにかといえば、それは意味を担ったイメージ

である。抽象的な概念ではなくて具象的なイメージである。<sup>2)</sup> 神話と文学には親和性がみられる。

以下において、ブロッホの考えている神話的文学というのは、「抒情詩的なものの客観化」であるということ、つぎにそれは、「非理性的なもの」のもつ無視し得ない力を評価し位置づけるものであることを確認し、最後に神話的長編小説という見地から『誘惑者』を検討してみたい。

## 1. 神話的文学の前史

文学は、「他のすべての人間の価値志向と同様に現世の不安によって担われ、それを克服しながらその輝きの照り返しを受けている」(GW6, S.231) ものである。ここに文学を成り立たせているところの基本的要因の一つは、「不安」であるとされている。不安とは、人間の形而上学的な不安のことであり、生の不安である。近代および現代の科学は、この人間の「不安」を鎮めるために大いに貢献してきた。それは人間にとっての未知の部分を一つ一つ着実に征服することによって、未知ゆえの不安を解消してゆくことであった。しかしまたそれらの科学的成果は、部分的解決であったとも言える。科学の全体の成し遂げたものも、部分的世界像にすぎないのであって、「人間の不安を鎮めるのに必要な包括的な絶対性」(GW6, S. 235) に達することはできない。部分的世界像のすべてを統合して総合的な世界像を作り上げるまでには到っていない。「無限の認識と当為のうちに、不安から解放された広大な世界全体性をとらえるために、すべての科学、無限の科学の設問と、無限の倫理的形而上学的設問とを合一しよう」(Ebd.) とする試みは、まだ成功していない。

他方、芸術作品もまた、その作品としての統一性において全体的世界を捉えようとする目標をもっている。芸術作品は、そのそれぞれがそれ自体で自律的に完結した形式をそなえることによって、世界の全体に対するい

わば模型としての小宇宙を構成し、そこに世界象徴を表現しようとする。世界をその全体性において形象しようとする。無限性を克服しようとする。絶対性を確立しようとする。すべての生の不合理性と合理性を整合にもたらそうとすること、すなわち矛盾のない認識の一貫性を獲得すること、これらのことは、「なるほど現実には実現され得ませんが、しかし文学的なものの宇宙進化論のなかに、統一をもたらすシンタックスのなかに、確かに象徴的に実現されているのです。」(GW6, S. 237)

科学的認識は、その無数の局面でそれぞれの問題を合理的に着実に解明し、その成果の積み重ねによって全体としての世界に肉薄しようとするが、結局のところ科学的認識の総和が世界の全体性に一致することはない。これに対して芸術的認識は、科学的認識とはその課題を異にしている。それは科学的認識によっては理解され得ない「世界残余」をも対象とする。世界残余を予感せしめ、かつそれをあますことなく全体的に把握しようとする。「常に創造とは認識の焦躁」(GW6, S. 237)なのであり、詩作というのは作品としての自律的完結性において、世界の全体性を形象しようとする象徴的行為である。

「ホーマーは、神話から詩に移行する発端であり、トルストイは、詩から神話に帰る点である。」(GW6, S. 249) ブロッホは、この文章によって、文芸作品は神話に由来するものであるということと、現代の文芸作品の創作が再び神話という典型にさかのぼるものであることを、確認している。ヨーロッパの文学活動は、「神話から出て神話へ帰る」のであり、「人間の表現は神話の源泉へ戻っている」(GW6, S. 249)のである。神話的要素が、現代文学の長篇小説に復帰するのはしかし、「二十世紀を待たねばならなかった。」(GW6, S. 246) 二十世紀の状況こそが再び、神話的要素の登場を要請することになるのだが、その間の事情は、ブロッホによれば次の通りである (Vgl. GW6, S. 194-203)。

「文芸上の偉大な様式は、既存の有力であった閉鎖的体系が潰滅して、次

の新しい体系が生まれるときに実現されるものである。新しい体系の新しい内容と展望に触発されて、新しい形式、偉大な様式が生まれるのである。たとえば、西欧における新しい価値体系としてのプロテスタントの時代に新たに生まれた歴史上きわめて偉大な様式が、あのロマン派の芸術であった。プロテスタントの教義は、それ以前の体系における価値にくらべて、個々の人間の魂に大きな自律性を与えることになった。そこに、個々の人間の私的立場と宇宙的立場を結び、個々の事物と一般的理念とを結合させるロマン派の偉大な様式が完成することになった。しかしどれほど強力な価値体系も、絶対性があるまでも到達しがたいものである限り、次第に硬化してゆくのであり、再び閉鎖的な体系に墮してしまふ。「そしてこの時代も以前の時代と同様、プロテスタンティズムが閉ざされた体系となり、それが新しい革命的活動によって再び開かれねばならなくなったとき、『偉大な様式』は終りを告げた。」(GW6, S. 256) 次に台頭してきたのが経験科学である。経験科学は、学問を、したがって世界を、きわめて多数の分野に細分化することになり、分析的研究を進捗せしめる。文芸の領域においても、自然主義的作品、写実主義作品が生まれることになり、その方法はますます科学的な色彩をおびることになる。この方向はさらに印象主義を経て、表現に対する絶望にゆきつく表現主義にまで達する。「もしこれらすべての形式で芸術が現代の現実を描くとするなら、芸術は実際はアナキーを反映するアナキーとして描くことができるだけである。」(GW6, S. 260)

以上のような歴史的展望の結果として、ブロッホが自らに課す芸術上のスタイルは、「晩年の様式」，「本質的なものの様式」，「抽象的なものの様式」(Vgl. GW6, S. 249-253)である。「晩年の様式」とは、芸術家のうちで時とともに成熟し、多くはその晩年に開花する「表現の新しい領域への到達」(GW6, S. 249)をさしている。

この「晩年の様式」に共通してみられる特徴は、たんに独創的な方向へ

の発展だけではなく、表現が語彙からますます独立し、結局は主要な特徴にのみ圧縮されて、表現はシンタックスにのみ依存することになる。この事実は本質的に抽象主義を意味している。「晩年の様式」に到達した芸術家は、自身の立脚している時代のすべてを表現するために、その時代の慣習的語彙を放棄して時代を越えた地点に立つ。たんに芸術上の技巧の問題に止どまらず、世界の全体性を象徴的に表現することになる。世界の根本的で本質的な原理、根源的で数学的な構造を捉えようとすることによって、抽象主義に近づくことになる。抽象主義によらなければ、文学のなかに世界の全体性を包含することはできないのだが、しかし文学にあっては、特に長編小説の場合には、完全に抽象化されることはあり得ない。文学における抽象主義は、神話における抽象に近いのである。こうして文学は必然的に、抽象の道を歩む限り、神話的傾向を帯びることになる。

「神話への復帰——ヴァーグナーにおいてすでに予想されていたが——は、ジョイスの作品において最も精緻に考案されているが、この神話への復帰は現代文学の一般的態度なのである。」(GW6, S. 261)

注 1) Hermann Broch, *Gesammelte Werke in 10 Bänden* (以下GWと略記する), Zürich (Rhein) 1952—1961, Bd. 6, S. 237

なお、以下においてブロッホの全集よりの引用は、本文中にその巻数とページを略記する。引用文で翻訳のあるものは、その訳文を使用させていただいた。使用させていただいた書名は次のものである。菊盛英夫訳『ホーフマンスタールとその時代』筑摩書房1971年、入野田真右訳『崩壊時代の文学』河出書房1973年、古井由吉訳『誘惑者』筑摩世界文学大系64昭和48年。

2) 中村雄二郎著『哲学の現在』岩波書店1977年、157—158頁。

## 2. 抒情詩的なものの客観化

神話は、「文学の原—形式」(GW10, S. 304) である。

古代の諸民族にとっての神話とは、圧倒的な外的環境の脅威の下での、

科学的知識の欠如とそれによる人間たちの非力のなかにあって、創世記であり、形而上学的体系であった。それは、いわば人間自身とその外的環境としての自然についての、人間の側の全知識を捉えていた原一形式である。神話は、合理・非合理を越えた、世界観の提供なのであり、そこに人間の生活が立脚する超時間的な秩序なのである。<sup>1)</sup>「実在の世界の事実性を突破して、実在を基礎づけるもの<sup>2)</sup>」としての神話は、しかし、古代の民族の文化遺産としてのみ意味をもつのではなくて、現代人の思考の原型としてもなお大いなる意味を有している。神話は現代の文芸作品にとっても、その「原一形式」であり得る。

神話は、人間の伝達行為の遠祖であり、またあらゆる物語表現の根源である。神話が今なお物語としての文芸作品の「原一形式」であり得る第一の理由は、「神話的なものの中に人間の魂の根源的な構成が現われる」

(GW6, S. 239) からである。この神話的なもののなかに立ち現われる根源的な構成を、人間は論理的に把握し、その上人間を取りまく外的事物との因果関係をも整理する。こうして人間は、神話とロゴスとによって、世界を全的に理解しようとする。人間の神話的精神が、ロゴスと一体となって、一定の時代の歴史を構成するあらゆる出来事を評価し、価値指定を実現する (Vgl. GW6, S.171-172)。神話は、「一種の前一科学」であり、「神話とは、人間の精神のうちに、人間の言葉のうちに現われたロゴスの最初のエマナチオだからである。もしロゴスという概念がすでに神話のなかで形成されていなかったなら、人間の精神、あるいは言葉は、ロゴスという概念をもたなかったに違いない。神話とは、人間精神に可能な、あらゆる知覚認識の原型なのである。」 (GW6, S. 253)

さらに、この「原一形式」としての神話の内容を形成しているものはなんだろうか。それは、人間の魂に抒情的に鳴り響くもの、すなわち形而上学的な予感である。それは、「人間存在そのものの根源」にふれるものであり、「すべての哲学、すべての倫理的欲求、すべての認識、すべての

創作の共通の根源」としての「人間の魂についての知識」(GW10, S. 305)である。これをブロッホは、「抒情詩的内容」として一括している。「抒情詩的なものには魂の目覚めが秘められている」(GW6, S. 242)のであり、存在の究極的で無時間的な連関が匿されている。あくまでも抒情詩的なものと呼ばれている所以は、そこに合理的には理解し得ないものの残余が存続しているからである。「非理性的なものの抒情詩的・心理学的残余」(GW8, S. 13)なのである。抒情詩的内容は、「非理性的な出発点であり、また同時に、伝統的な長編小説形式を超越するための要素でもあり、叙事詩的なものと結びついて、長編小説の新しい形式を構成する要素<sup>3)</sup>」でもある。この抒情詩的内容に形を与えて外界に投影したものが、神話的なものであり、それが物語の形式になったのが神話である。「抒情詩的なものの客観化」(GW10, S. 305)が、だから神話と呼ばれることになる。「神話的なものは、人間をも含む自然のなかにあるロゴスと精神との偉大な写し絵であり、文学的認識そのものなのであり、合理的認識が限界に達したときいつも花咲く永遠の希望」(GW10, S. 306)である。

このような神話的作品を、しかし目下のところ現代人は所有していない。この種の作品の成立を不可能にしているのは、実証主義的な懐疑的沈黙である。この沈黙の壁を破ること、すなわち合理的な科学精神と接触し、また反撥することによって、合理的認識の限界を追求し、神話的な、それなりの真理を追求することが、詩人の新しい課題として自覚されることになる。

注 1) 上妻精「ミュトスとロゴス」(『実存主義』第81号, 以文社昭和52年, 2頁—21頁所収), 6頁・8頁参照。

2) 同書, 5頁。

3) Manfred Durzak, Hermann Brochs Auffassung des Lyrischen, In: Hermann Broch, *Perspektiven der Forschung*, München (Wilhelm Fink) 1972, S. 312

### 3. 「非理性的なもの」の働き

神話的作品は、「抒情詩的なものの客観化」であることが確認できたが、神話的作品はさらにまた、「非理性的なもの」が機能し得る場でもある。「非理性的なもの」という概念は、ブロッホのものの考え方の過程においてきわめて重要な役割を演ずる。「あらゆる価値的紐帯から解き放たれ、個別的価値の排他的な担い手となっている人間は、さらにまた価値的紐帯が個別的なものに溶解してしまい飛散してしまっているがゆえに、形而上学から放逐されてしまっている人間は、（体系的な）価値に無関係であり、様式に無縁であり、非理性的なものによってのみなお規定可能である。」(GW7, S. 43)

ここに現代の人間を捉え得る方途として、非理性的なものに由来する神話的な発想が要請されることになる。

現代の人間は、いわゆる「価値崩壊」に直面して、プラトンのイデーを失い、すべての個人がそれぞれ独自の価値を設定する。自律的で個別的な個人の理性が、それぞれに独立していて、もはや全体性を構成することなく、その独自の論理を追求し、論理的な限界に突き進む。そこには体系としての論理性が存続する余地はなく、最後の体系の分裂状態があるだけである。「理性的なものはたんに粉々にすることができるだけなのである。」(GW7, S. 41) 「理性的なもの」の方法は、つねに接近することであり、包囲的方法である。この方法は、確かに非理性的なものをもある一定の領域に追い込んで理性の内部に取り込もうとするのだが、結局は果し得ない。理性は、人間と世界のすべての事象を把握し、その相互の因果関係を説明し切れるものではない。理性だけでは捕捉できない「残余」が存在する。多様な世界形態と世界の实在性とを全体として把握し、それを構成的に形成するという倫理的な課題を果し得るのは、理性的なものの方法だ

けでは不可能なのであり、非理性的な発想に基づくものの論理的構成による象徴化によってこそ始めて可能となる。因果律によって捉え切れない世界の残余をも全体として取り込んでしまおうとするのが、非理性的なものによる世界理解である。ここで非理性的なものというのは、決して理性との対極にあって全能にして放縱なるものという意味ではなく、あくまでもただ理性によっては説明し得ないものという意味である。理性と非理性とがそれぞれに補完し合いながら協働すればよいのである。

「非理性的なもの」という概念は、ブロッホにあっては、あらゆる可能性の総体を構成し得る力を秘めているもの、である。しかし非理性的なものに由来する総体的構成は、論理的であり得るし、また論理的であらねばならないが、「非理性的なもの」それ自体は、ロゴスによって理性的に捉えられないのであり、それ自体は価値にも倫理にも無縁である。ここには、いわゆる「危険性」が内在している。非理性的なものが、その力を無制限に拡大して、理性的認識の場所までも占有したり、非理性的なもののみすべての決定を委ねるようなことがあってはならない。「非理性的なもの」はかならず「理性的なもの」による吟味を経て、そのあるべき位置にあらねばならないし、理性やロゴスとの正当な緊張関係を失ってはならない。<sup>1)</sup>

「非理性的なもの」はそれでもなお、「根源的基盤なのであり、全体的で人間的な形態を造り上げ、かつ全体的で人間的な理解を成し遂げるための基体を提供するのである。<sup>2)</sup>」ここにいわれている根源的基盤あるいは全体的で人間的な事象理解のための基体としての非理性的なものが、具体的に形を取って現われ出てくるのは、「直観」によってである。非理性的なものそれ自体は、なんら論理的構造をもつものではないから、直観を通じて現われることになる。非理性的なものの内実が、組み合わせられ結合されて無意識的に行なわれる一種の選択行為は、直観の力である。したがって直観は、この選択行為を通じて、価値の措定を行なっていることになるの

であり、措定された価値の重積的な連鎖や結合は、非理性的な基体に発するものの論理的理性化である。しかしもちろん基体としての非理性的なものは、あくまでも論理的に把握できないままであり、ここに作り上げられる価値体系には、理性と非理性とが共存しているのである。一つの価値体系(あるいは認識体系)のなかで、部分的構成要素としての論理的・理性的なものと全体性を産出しようとする非理性的なものとが同時に含まれているということ、さらにはこの両者がたとえ一時的であっても一種の均衡状態を保つこと、これがプロッホの理想である。理性的なものと非理性的なものとが一体となって調和した場合、これは「プラトンのイデー」の世界に比較し得るものと考えられ、世界の全体性を捉え得るプロセスが完成するのであり、時間の止揚さえもが可能になる。<sup>3)</sup>「均衡状態を生み出すという行為のなかには、つねに急ぎの人生を一つの静止状態に、不動性に移し入れようとする努力がみられる。それは、究極的なものへの接近としての時間の止揚の幻覚と死の止揚の幻覚を与え得るものである。もしも実際に全体的な世界内容を均衡状態にもたらしることが可能であるとすれば、世界は真に一つの全体的体系に形成されるのであり改変されるのである。すなわち、あらゆる部分がその他の部分を条件づけ支え得るところの一つの体系に形成されるのである。このような状態が実際に生じ得るものとすれば——その状態が科学によって厳密な理性的なもののなかに捜し求められて——その場合にはまた、存在の究極的な充足が生まれるであろう。そして人間のあらゆる形而上学的に宗教的な努力とつながる世界の救済がもたらされることであろう。」(GW7, S. 98)

ここに述べられている理性的なものと非理性的なものという二つの要素の共存は、しかしながら単純に二つのものの混在なのではなくて、理性的な構造が非理性的なものを検索し、非理性的なものが理性的なものをカバーするという、相互的滲透である。いずれにしても、非理性的なものが存続することは、プラトンのイデーの本質的要素なのである。

理性的なものと非理性的なものとが均衡を保つという状態は、しかしながら実人生においては、すなわち歴史的体験的にはあり得ない。なぜなら、「急ぎの人生」は「静止」しないし「不動」ではあり得ないのであるから。時間も弁証法的展開も、実際に一旦停止することはないのであるから。したがって、この「均衡」の状態は、実人生においては死の時以外にはあり得ないのであって、それ以外の場合にあっては、人間の「意識」のなかで実現されるしかない。この意識の内部での均衡状態を移し入れることのできる器は、無時間的な統一空間でなければならない。それには、「人間精神の帰一的根源構造」(GW6, S. 277)をもち、「超個人的乃至は集合的無意識の諸内容が投影され」<sup>4)</sup>ていて、「本源的な潜在的な全体性の形成であり展開」<sup>5)</sup>である神話（あるいは神話的構造をもつもの）がふさわしい。すべての人類の文化の源泉である神話のなかでこそ、この理性的なものと非理性的なものとの全き均衡的結合が完成し得る、とブロッホは考える。神話は、非理性的なものからその非理性的性格を奪うことなく、それを一つの体系のなかに組み込むことができるのである。

注 1) 上妻精，前掲論文，18—20頁参照。

2) Ernestine Schlant, *Die Philosophie Hermann Brochs*, Bern (Francke) 1971, S. 21

3) Vgl. Ebd., S. 23

4) C. G. ユング著，高橋義孝訳，『無意識の心理』，人文書院 1977年，154頁。

5) 同書，181頁。

#### 4. 「神話的」様式の文学

ブロッホの考える神話的作品は、「抒情詩的なものの客観化」であり、「非理性的なもの」を内包した理性と非理性との融合であった。しかし神話的様式として完成した作品は、たんに理性と非理性との総和にすぎない

ものではなく、より大きな存在となり得る。「神話は決して非合理性と同一視されてはならない。しかしまた、神話を合理性と同一視してもならない。神話は合理と非合理を一緒にしたものであって、したがって神話の中で一体化している各部分の単なる総計よりはもっと大きな、もっと意味重大なものである。」(GW6, S. 65)

神話的思考は、あくまでも全体的な総合的世界判断を目標とする。あらゆる正当な判断は、総合的であることが要求される。そこでは部分と部分とが全体に総合されることになり、特殊なものが一つの体系にまで組み立てられる。個別的な観念や感覚的な印象は、たがいにより高次の観点から（合理的思考を越えた観点であることもある）結合されまとめ上げられる。そして最終的には、さまざまな集合がより大きな複合的全体へと結集されて、世界の全体がその全的統一のもとに観られ得ることになる。このような全体性への志向は、人間の本源的な欲求の現われでもあるし、同時に測り知れない形而上学的な不安からの救いになり得るし、人間の理論的で経験的な思考の働きを刺激しそれに活力を与えることにもなる。神話的思考は、一口に言ってしまえば、理論的思考とちがって、直観に多くを負っている。個々の判断には当然論理的思考が作用するのであるが、論理的思考の背後には、その論理的思考を帰一化させようとする直観的総合判断が働いている。そこには自我の、対象に対する集中と排他的限定があるのであり、圧縮的な統合的限定作用がみられる。「人間は論理的な概念によって思考する以前に鮮明な輪郭をもつ神話的なイメージによって自らの体験を保持しているのだ。」<sup>1)</sup>

以上のような全体的な洞察力を持っている神話的なものの作用を、表現として完成し、まとまった形態としての作品に客観化しようとするのが、<sup>2)</sup>プロッホの文学的意図である。全体性を作品として建設しようとする意図に基く、神話の設定は、価値を措定しようとする一種の選択行為とも言えるのであり、現代の人間社会が「神話」を喪失しているのであるから、文

芸が人間の倫理的課題を担い、新しい現代の神話を措定しようとする行為となる。神話の設定による全人間的な救済の期待は、人間の自律的自我を恃みとする詩人の思考の論理的帰結なのである。すべての観念や感覚的印象を、高次の体系の個々の構成要素として取り込み、不可能性のすべてを全体的統一性に引き入れてしまおうとする、一見強引な考え方は、ブロッホの壮大な総合的精神の徹底性の現われである。1936年ブロッホは『ジェームス・ジョイスと現代』において、文学の使命をこの総合的精神に関連づけて、次のように規定している。「文学は時代の力を直観し取り、それらの力を象徴化する課題から遠ざかってはならないのである。価値破壊の暗黒に陥った人間がその暗黒から遠ざかろうとすればするだけ、認識の倫理的課題はより大きなものとなる。なぜなら、その認識課題の末端に新しい神話が見え、この神話から、新しく自らを秩序立てる一世界が生じて来るからだ。」(GW6, S. 210)

認識の倫理的課題を担うものとしての、新しい神話を文学として表現し得る力は、「象徴」である。現実の全領域についての神話的認識は、一定の心的イメージによって、つまりは「象徴形式」によって把握され表現される。神話的認識の表現は、こうして、必然的に「象徴」の働きを問題にしなければならない。

注 1) エルンスト・カッシーラー著、岡三郎・岡富美子訳、『言語と神話』、国文社1972年、62—63頁。

2) このような考えを持った詩人はもちろん他にもいた。ブロッホ自身もこの点でジョイスやマンに言及しているし、ベンも「神話」について書いている。ベンの神話論については、拙稿『抒情的自我と神話的なもの』(千葉敬愛経済大学研究論集、第11号1976年)を参照されたい。

## 5. 神話と象徴<sup>シンボル</sup>

「象徴」ということばは、文芸の分野においてもさまざまな意味合いで使用されてきた。その伝統的な象徴の概念とブロッホの言う「象徴」とは

むろん決して無縁ではない。しかしブロッホが特に「象徴」ということばで言いたいところのことは、表現手法としての象徴もあるのだが、それ以上にむしろ、創作活動を行う人間の思考の様態を指している。象徴的表現の他に象徴的思考という意味合いが強いのである。「象徴」は、「美及び芸術一般の本質を特徴づける概念」であり、「芸術的表現の特殊な一形態<sup>1)</sup>」であるよりも、より広い意味で人間の思考の一方法であり、結局のところ認識方法の一つの典型と考えられている。世界を直接的物理的に把握することの不可能性が判明したときに、これに代って世界を間接的に理解しようとするのが「象徴」的方法としての世界理解である。つきつめて言えば、ブロッホが神話的思考を念頭においている局面にあっては、象徴的思考は神話的思考に重なってしまう。神話的思考は象徴的思考の一形態であり一部分である。ブロッホの考えている「象徴」の概念は、次のようなカッシーラーの考え方と同一線上にあると思われる。カッシーラーは、理性ということばは人間を理解するための十全なことばではないとして、「人間を animal rationale (理性的動物)と定義する代りに、 animal symbolic<sup>2)</sup> (シンボル動物—象徴的動物)と定義したい」と言う。「人間は、ただ物理的宇宙ではなく、シンボルの宇宙に住んでいる。言語、神話、芸術及び宗教は、この宇宙の部分をなすものである。それらはシンボルの網を織る、さまざまな糸であり、人間経験の、もつれた糸である。あらゆる人間の思想及び経験の進歩は、この網を洗煉し強化する。人間はもはや、實在に直接当面することはできぬ。彼は、いわばそれを、面とむかってみることができぬのである。物理的實在は、人間のシンボルの活動が進むにつれて、後退してゆくようである。人間は、『物』それ自身を取扱わず、ある意味において、つねに自分自身と語り合っているのである。彼は、言語的形式、芸術的形象、神話的象徴または宗教的儀式中に、完全に自己を包含してしまったゆえに、人為的な媒介物を介入せしめずには、何物をも見たり聴いたりすることはできない。<sup>3)</sup>」

ブロッホは、1930年7月16日付の手紙のなかでもはっきりと表明しているように(Vgl. GW8, S. 23), 「認識論的小説」を書くことを目標にしている。彼の長編小説は、いわば認識論であろうとしている。作品は認識の実践のための媒体なのであり、その認識の結果の表現であろうとする。ここで「象徴」の機能は、作品中にあって、認識活動を行なうための有力な思考の方法なのであり、またその認識結果を文章として定着させるための表現の手法ともなる。

総体的に世界を理解しようとする象徴的な思考のプロセスは、そのまま世界についての認識体系が出来上がって行く過程となる。「鮮明な輪郭をもつ神話的なイメージ」に先導されて、世界の幾多の事象と諸々の事物についてのさまざまな関連可能性のなかから、人間の前知識(Vor-Wissen)が、直観的な選択行為を積み上げてゆく。前知識と論理との協働が、観念的で非経験的な形態を獲得してゆく。この形態を伝達可能にする、すなわち普遍化するのが言語の働きであり、象徴創造の機能を持つシンタックスにまとめ上げられる。認識はつねにそれ自身に表現を内包しているのであるから、形態は文章へと定着する。認識の内容をその言語構造に応じて盛り込んだ一定のまとまりを、ブロッホは特に「形相的統一体(Die Eidos-Einheit)」(GW7, S. 154)と名づけている。これは象徴構造の仮説モデルである。形相的統一体とは、したがって空間的時間的に特定の場に局限した場合に認められるであろう世界断片なのであり、この世界断片の完全な総合的整合が世界の全体性になるはずのものである。このような世界断片を完全に切り離して考え得るものとすれば、それは、世界の一部をなす一要素の静的状況と考えられる。形相的統一体としての文章構造は、外的には静止状態を保つが、内的にはその文章力学が動的であることによって、別の状況との接触が、新たな文章構造を生む。すなわち形相的統一体が、より高次の統一体へ移動する。この一連の進展はあくまでも象徴的な構造を有するのであって、論理的に追求できるとは限らない。象徴的構造の表

現は、非理性的なものをも保持しているし、しかもそこには、いわば実存的な付加分 (Existenz-Plus) が加わっている。象徴的表現は、たんに形相的な現状を模写するのではなく、実証的な証明可能性を越えることによって、いわば行間の実存的な意味をも担うことになるのであり、表現体としての実存を有することになる。象徴的表現は、あくまでも不可逆的 (irreversibel) である (Vgl. GW7, S. 154-160)。

科学的な方法であれ芸術的なやり方であれ、その認識が最終的な目標にするのは、全体的な認識である。しかし科学的な方法は、この最終的な目標に向かって一步一步接近しようとするのに対して、芸術の方法は、いわば性急に、認識の総体を先取りしようとする。科学の側からすれば、芸術のやり方は独断的でありあまりに性急すぎるのであるが、芸術の側からみれば、科学のやり方は、特にその実証主義的な行き方は、到底いつになっても全体性という目標には達しそうにもないのであり、しかも全体性という終局的な目標を放棄しているかにみえる。哲学もまた同断である。「哲学はその最も焦眉の諸問題を自己の論理的空間から遠ざけるか、または、ヴィトゲンシュタインの云うごとく、神秘的な世界に追放せざるをえなかったのである。」(GW6, S. 204) 以上のような確認から、文学は、全体性を捉え得る認識であろうとする倫理的な使命を感じる。この認識は、経験的な制約や社会的な制約のいっさいを越えたものである。ブロッホの芸術観によれば、芸術作品が、この認識の全体性を反映すべきなのであり、特に「博識的長編小説 (Der polyhistorische Roman)」がこの全体性を反映し得る最大の可能性を有している。それにはまた象徴の力 (象徴的に思考し象徴的に表現すること) が不可欠である<sup>4)</sup>。博識的長編小説における象徴の組み合わせと連鎖が密接であり完全であれば、それだけ一層その小説は成功している。「つねに問題は、象徴的なものの無限な多面化の可能性という同時性にかかわっている。世界がその中で休止し、世界の現実にはかならず捉えがたいものの無限性を象徴の鎖で捕捉し、巻きつかせ、しかも可

能な限り同時的にそれらの象徴の鎖を表現しようとする努力が、随所に感じ取られるのである。……同時性への要求があらゆる叙事的なもの、いやあらゆる文学の真の目標であることに変わりはない。換言するなら、印象や体験の継起を統一にもたらし、事柄の経過をむりにも同時性に引き戻すこと、そして時間的に制約されたものを単子の無時間的なものに還らすこと、一言でいえば、分割不可能な統合という意味で芸術作品の超時間性を作りだすこと、これこそがすべての叙事作品の、いや文学の真の目標にほかならないのである。」(GW6, S. 192-193)

小説に対するこの全体性と同時性の要求が、新しい神話的小説を必然的にする。「あらゆる芸術、あらゆる偉大な芸術の無意識の深層には、いま一度神話となることが許されて、いま一度宇宙の全体性を描き出したいという願望がひそんでいる。」(GW6, S. 60) すでに見て来た抒情詩的なものや非理性的なものは、きわめて個人的ではあるが、神秘的な原体験に下降し得るのであり、きわめて個人的であると同時に最も全体的な認識に近づく得る。そしてこの抒情詩的なもの非理性的なものを体現するのが、神話あるいは神話的構造を持った芸術作品であった。神話的長編小説は、その象徴構造を通じて、その構造は不可逆的な性質をもっているのだが、世界を全体的に把握し得るものと考えられる。象徴の力によって、神話は、非理性的なものの不合理なものをも含んだ世界の全体性を表現するのであり、象徴の力は、世界の全体性を理性化しなくても、それが可能なのである。

注 1) 竹内敏雄編修『美学事典』、弘文堂昭和49年、178頁。

2) E. カッシーラー著、宮城音彌訳『人間』、岩波書店1953年、37頁。

3) 同書、35-36頁。

4) Vgl. Ernestine Schlant, a. a. O., S. 100

## 6. 神話的長編小説としての『誘惑者』

いわゆる「山の小説」(=<sup>1)</sup>『誘惑者』)の構想を持っていた当時のプロ

ッホは、同時にまた宗教史や神話の研究に没頭していたという事実が判明している。<sup>2)</sup> ブロッホはこの作品において、神話的な構想を持つ長編小説を意図したのであるという観点から、この作品を若干検討してみたい。

この作品はきわめて特殊な成立の事情を持っているが（注1参照）、作者の意図が、宗教的なもの神話的なものにあったことは、ほぼ認められている。作者自身が、その注解において次のように書いている。「文学が宗教的な試みに参与するということは、一つの時代ともう一つの時代との中間に位置する時期のあらゆる文学にとっての特性である。それはおそらく文学の最もすばらしい特権である。文学が宗教的なものに近づくときにはいつも、文学は神話学的な諸表象に関心を抱いているのである。このことは意図してそうなるのではなく、自然にそうになってしまうのである。今日ではこの事実についての十分な例を挙げることが可能である。たとえばトーマス・マンの聖書に関連する神話、ジョイスの『ユリシーズ』におけるギリシア神話、ジオノの異教神話である。これは決して偶然の出会いなのではなく、必然なのである。そしてこの本においてもまた神話的なものへの方向転換は、同じく必然的であったのだし、まさに必然性そのものであったのだ。」<sup>3)</sup>

ブロッホは、人間の歴史は二つの基本的タイプの時代の交代であるという歴史観を持っている。その一つの時代とは、一体的な構造を持ち、可視的であり、理性的な論理が世界とそこに住む人間のすべてを説明し得る時代である。自我と世界は矛盾なく調和しているのであり、いわばプラトンのイデーが君臨し得る時代である。そしてもう一つの時代は、この一体的な構造がくずれてしまっている時代であって、神学の無効な時代であり、世界と人間についての多様な意味づけと複数の価値観が混在する時代である。上の引用文で問題になっているのは、この前者のタイプの時期が終って次にこの時期が到来するまでの中間の時期としての、後者の時代である。この時代は、すでに繰り返してのべてきたいいわゆる価値崩壊の時代

であり、統一的な価値観や世界観の存在しない時代である。したがってこの時代の人間は、新たな全体性を構成するための形而上学を希求する。そのためには、人間の魂の最深部を本質直観によって確認し、全体的で一体的な体系を作り上げるための糸口を発見しようとする。その方法は、科学的で合理的な方法を維持しながらも、それを越えたものでなければならない。そこでは、因果的な連関を越えた、非合理性をも含む神話的な意識と表象が働くことになる。

「山の小説」は、「都会と科学の秩序」(GW4, S. 7)に堪えられず、それを惜しいとも思わず捨て去って、「形なき混沌に形を与えるため」(GW4, S. 8)にクプロンという村に定住することになった一人の村医者によって物語られる。明確な主人公を規定することはむづかしいが、クプロンに突然一人の放浪者(マリウス・ラティー)が現われて、村の住人のさまざまな思惑が入り乱れて混乱する。村人たちの不安と葛藤が語られているという観点からすれば、まさにこの小説のタイトルは「誘惑者」がふさわしいのであり、視点はマリウスに置かれる。しかしこの長編小説も、まさに博識小説であり、さまざまな観点からその問題点を剔出し得るであろうが、素朴で豊かな山の情景を背景にして、自然主義的な雰囲気を持つこの小説(多くの人々がこの作品を「山の小説」と呼んでいる)を、もう一人の中心人物、つまりギションのおかみさん(Mutter Gission)を中心にして解釈することも可能である。そして、ここでは、ギションのおかみさんを神話的人物の典型として考えてみるのであり、小説の展開の場としてのクプロンの村(オーストリア山中の虚構の村)を神話的展開の場と考えるのである。世界についての部分的認識しか得られず、全体的な認識を渴望し、人間的な知識にあこがれた者(村医者)が、単純で素朴な場を見出し、人間存在の原型を見ることによって、混沌のなかに形態の存在を見ることになる。これは、現代文学の可能性の一つを神話という原型に発見しようとする実験でもあろう。

Gission という名前は、多分 Gnosis (神の認識・靈知) ということばのつづり換えによって作られたものであり、<sup>4)</sup> Mutter Gission という二つの単語の頭文字は、逆に入れかえれば Große Mutter を連想し得る。<sup>5)</sup> また作者自身の書き残しているこの作品の内容説明には、Demeter というギリシア神話の女神の名前が出てくる。これはギションのおふくろさんには、デーメーテル (「ギリシアの穀物および大地の生産物の女神」)<sup>6)</sup> ないしはキュベレー (Kybele) というような形姿に符合する性格が賦与されていることを示している。クプロンという村を包み込む全体的空間としての風景、クプロンが上と下の二つの村に分けられこの二つの村は景観の上でも歴史的な成立の点でも全く別々の性格が与えられていること、さらには、重層的な象徴としての「山」の持っている神秘的性質、そこに住んでいる住民たちの関係や事件など、きわめて多くの要素に、神話的構造の輪郭が与えられている。なおこの作品の神話的構造の細部については、Beate Loos の *Mythos Zeit und Tod* における *Dichtung in der Dimension des Mythos* の部分に興味ある事実が詳述されている。

この作品が呈示しているのは、結局、一つの可能なる「世界解釈の形式」である。「往時の神話的統一」が可能性として現代の人間のものとなり得ることが示されたのである。

神話的統一は、人間の本源的な欲求であろう。人間は全体的で遺漏のない世界像を求めるのであるから。しかし忘れてならないのは、「神話の知……がなんであるかを科学の知との関係でとらえ、それらの領分をはっきり確定しておくこと」<sup>7)</sup> である。神話の知を唯一で絶対的なものとしなないことである。神話の知と神話的統一は、確かにそれなりの意義を持つものではあるが、それはまた、理性的で論理的な知との正しい緊張関係を失ってはならない。

- 注 1) 作者はこの小説に題名を残さなかった。作者によっていずれも一時的に *Verzauberung* とか, *Demeter oder die Verzauberung* あるいは *Demeter* と呼ばれた。「誘惑者 (*Der Versucher*)」という題名は, Rhein 版の全集におけるこの小説の編纂者シュテッシンガー (作者が決定稿を仕上げずに残した三種類の遺稿から彼が一つの小説に仕上げた) の命名したものである。ちなみに1976年より刊行されつつある Suhrkamp 版の全集では, この小説の題名は *Die Verzauberung* (ブロッホの第一稿) であるし, 一般に研究者たちの間では, *Bergroman* と呼ばれている。なお, 作者の残した3種類の原稿は, 現在いずれも Suhrkamp から刊行されて入手可能である。
- 2) Vgl. Beate Loos, *Mythos Zeit und Tod, Zum Verhältnis von Kunsttheorie und dichterischer Praxis in Hermann Brochs Bergroman*, Frankfurt am Main (Athenäum) 1971, S. 103
- 3) Hermann Broch, *Kommentierte Werkausgabe*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1976, Bd. 3, S. 385
- 4) Vgl. Beate Loos, a. a. O., S. 106
- 5) Vgl. Felix Stössinger, Nachwort des Herausgebers, In: GW4, S. 555
- 6) 高津春繁著『ギリシア・ローマ神話辞典』, 岩波書店1960年, 165頁。
- 7) 中村雄二郎著, 前掲書, 148頁。