

## 詩, 名と現前

ボヌフォワの俳句論へ向けて

有 吉 豊太郎

### はじめに

ボヌフォワは、2000年9月10日松山で行われた国際俳句フェスティバルにおいて正岡子規国際俳句大賞を受賞した。俳句の世界的な発展に貢献した人の表彰とそれを記念して国際俳句シンポジウムが開かれたのである。この際ボヌフォワは受賞者を代表して *LE HAÏKU, LA FORME BRÈVE ET LES POÈTES FRANÇAIS* (俳句, 短詩型とフランス詩人たち) と題する記念講演を行っている。俳句との出会いは、恐らく1968年に来日した折りに加藤楸邨に会ったりしているの、それ以前であろうことが当然推測される。具体的には、1972年に芭蕉について *La fleur double, la sente étroite: la nuée*<sup>1)</sup> を、1978年に俳句について *Du Haïku*<sup>2)</sup> を発表している。

ボヌフォワの俳句についての言及はおそらく以上がすべてであろうが、その俳句論を彼の詩論のキーワードである「現前」<sup>プレザンス</sup>の観点から検討してみたい。

とはいえ、そもそも、上記の俳句についてのボヌフォワの関心は、現前の詩学を尋究・展開する一環としての俳句論でもあるので、俳句を俳句自体として、俳句の存在が前提されたところから論じるのではなく、詩というもの・詩的なもの、という大きな観点から観察することになる。

「現前」<sup>プレザンス</sup>については、詩的認識・詩的直観とそれを表現しようとするフランス語との対面を考察した本格的な詩論 *La poésie française et le principe d'identité* (1965)<sup>3)</sup> で、或いは又、詩の行為とその向かう場所(真実)について考察する、やはり本格的な詩論 *L'acte et le lieu de la poésie* (1959) で、さらに遡って、実在への直接を試みる評論 *Les tombeaux de Ravenne* (1953) において、ボヌフォワはいろんな角度から論じている。むしろ、彼の多岐にわたる評論はいずれも現前の詩学に向って収斂するようにさえ思われる。これらについては、すでにわれわれも度々触れてきた<sup>4)</sup>。

「言葉で説明することがほとんど出来ない」<sup>9)</sup>現前についての主張は、詩人としてのほぼ出発地点 (*Tombeau de Ravenne*) から始まり、現在に至るまで一貫してはいても、正面からのアプローチは上記に見られる通りの十数年でほぼ終り、以降は直接的に論じることをしなくなったように思われる。

この事情を或る意味で象徴的に表しているのが、1981年12月コレージュ・ド・フランスの開講講義として行った *La présence et l'image* という講義題目である。この講義論文の中にはタイトルから期待される「現前」の語を見出すのはむしろ困難であろう。むしろ「現前」には直接触れず、現前の詩学からみて危機的状況にある文学の現在に注目し、また「イマージュ」について論じることで、その対立概念である「現前」を喚起しようとしている。いわば、ネガティブな部分を見ればおのずと「現前」の重要性が浮彫りにされてくる。既にこの年には、もはや力説しなくとも、彼の現前の詩学は確立しているのである。

そもそも、自らどんな「理由」(raison) をもって生まれてきたわけでもない存在するものたちがボヌフォワの原点にはある。この源流に立返る為の道筋が彼の「現前」の主張であり、それは結局、存在するものたち同志の連繋と共同と統一への訴えを含んでいる。デカルトがこれだけは人間存在に普遍であるとして思考の原理に据えた「理性」(raison) が既にして存在するものたちが分流する(源流ならぬ)下流においてのみ、無論、人間存在にとってのみ普遍なのだ、と云わなければならない。従って「理性」については、ボヌフォワとともに後に検討することになる。「現前」を問うことは、「<sup>アレザン</sup>理性」を問うことでもあるのである。

本論では、先に述べた、ボヌフォワが「現前」を主張する態度の変更を視野にいれ、最終目標である俳句論に接近する前に、まずは遠巻にしなが<sup>アレザン</sup>らではあるが、「現前」に我々の視点で触れておきたい。

## 名と現前

先に挙げた最初の俳句論は邦訳すれば『二重(八重)の花、細道、雲』となる。『奥の細道』の那須黒羽を背景にした、曾良の句となっている次の句に発想を得ており、一俳句論というより詩論としての一般性をもっているものである。

かさねとは八重撫子の名なるべし

Kasané, dis-tu ?  
à l'oeillet double pour sûr  
s'applique ce nom

この俳論について詳しくは後に触れることになるが、それぞれの存在はその名と現前とによって二重の存在性を持つ、これは直ちに、言葉と現実とのあいだで格闘する詩の問題に繋がる。

反対に、詩の問題を「現前」の観点から捉えようとするとき、まず、詩の問題であるよりも以前に人間存在ということ自体が問われているようにも思われてくる。われわれは、本来的に、存在をその名によって呼掛けていないか。

まずそのように問題提起してみたい。

本来的に、とわざわざ付加えるのは、存在をその名によって呼出そうとするわれわれの動きは極く自然であるように了解されるからである。また、たとえば、目の前の心惹かれる花が、その名前を初めて聞知ったとき、何かしら向こうから現れるものに出会いしよっかいないであろうか。だがしかし、次の瞬間、その花は摘取られ限定された人間地平で渦みはじめるようにも思われる。

よくみれば薺花さく垣ねかな

Je regarde avec attention:  
Un nazuna en fleur  
Au pied d'une haie ! <sup>6)</sup>

よく見れば、というのは、この表現の表面的な意味にも関わらず、「私意にかけてする」(『三冊子』)のでは勿論無い。むしろ「物の見えたるひかり」に触れて、一旦現象として兆したあとで、それにうながされて「よく見た」、とする方が妥当であろう。おそらく「ナズナ」と心の中でつぶやいたであろうのと物の見えたるひかりとは同時であったにちがいない。存在の現成に個物「それ」を通して出会うとき、つぎにコトバ空間に出るちょうどその契機を捉えて「よく見れば」と表現する。存在が我々の住む言語地平に現成するその時とナズナという名の現成とが「即」しよっかいに出来している。

物の見えたるひかり、というときの物とは未だ時空に現象しない、分節のフィルターを通さない以前の一なる存在を了解しても差支えないように思われる。未知、或いは不可知なるものの現れにこそ、詩人はできることなら立会いたいと願う。そのとき個物の名前はいつも初めて名付けられるのである。この意味で創造は、この出会いの契機にいつも生起しているのであり、延いては、われわれの存在（の創造）とともに常に刻々に創造は展開しつづけている、と云える。

この観点から、先に掲げた仮の問題提起を以上のように修正しておきたい。つまり、存在をその名によって呼掛け、呼びだす、というとき、どうやら二つのレベルがあるように思われる。名を呼ぶことで現前するのか、名は現前したあと（或いは同時）に名付けられるのか、今はどちらであるとも決めずに、問いのままに止めておきたい。

## 周辺の諸状況

ところで、存在とのそのような創造的な出会いはどのような場で生じるのであろうか。

Seuls, ils éclairent, en deçà du temps qui préside à notre existence, les jours antérieurs à nos jours et les pensées inconnaissables dont peut-être notre pensée n'est souvent que l'ombre. A contempler ces feux associés à l'homme par des millénaires de feu, on perd le sentiment de la fuite des choses; le temps s'enfonce dans l'absence; et les heures nous quittent sans secousse. Ce qui fut, ce qui est, ce qui sera, devient en se fondant la présence même de l'être, et plus rien, dans l'âme enchantée, ne la distingue d'elle-même, sauf peut-être la sensation infiniment pure de son existence. On n'affirme point que l'on est[...]. Serais-je? se murmure-t-on et l'on ne tient plus à la vie de ce monde que par ce doute, à peine formulé.

(H.Bosco, *Malicroix*)

ただ火だけが、私たちの実人生を統べる時間の手前で、私たちの生のまだ始まらない以前の日々と、私たちの分別など凡そその投影にほかならな

い不可知の思想とを照らし出してくれる。こうした、何千年をも経て人間に伝えられてきた火に見入っていると、無常に流れてゆくものの感覚も消え、時は沈んでゆき不在となる。刻々の時は音もなく私達のもとを去ってゆくのだ。

過去と現在と未来とが一つに溶け合って、<sup>プレザンス</sup>存在の現前<sup>7)</sup>となる。そして今や、魅入ってしまった魂にあっては、何処までが存在で何処からが魂なのか見極められるものは何もあるまい、恐らく、無心な実存感覚を措いて他には。誰も自分が存在していると言切ることが出来ない。[中略]

「ひょっとして存在するのかしら、自分は？」と呟いてみる。ひとがこの世の生に繋がっているのも、このような言葉になるかならないかの懷疑を通してかろうじてなのである。

ボヌフォワが「<sup>プレザンス</sup>現前」は言葉では云えないとしながらも、至るところで「<sup>プレザンス</sup>現前」につらなる評論を書いているように、或る程度言葉で定義することは可能である。だが、それよりもはるかに興味深いのは、どのような条件下で人は「現前」に触れるのか、という問題である。この問いは、反対に、では何故、存在の現前に真に触れることが出来ないのか、という問題でもある。この根本の問いは人類の歴史とともに古いのではなかろうか。

「神よ、神よ、何ゆえ私を見捨てられたのですか」。その名によって神を呼んでいるからには、神は現前する。現前するからこそ、呼掛けることができるのだ。それとも、この問いの論理展開の延長線上で問いの命題内容に対する答えが返ってこないかぎり、神の現前は無いのではないか。それとも…、こう問い直してみたくなる——このドラマの延長線上の何処から真の存在の現前の復活はあるのだろうか、と。そして、「現前」が人間存在に根本の問いであるならば、<sup>プレザンス</sup>「現前」のどのようなケースにも通底する或る特徴について記述することは可能であるように思われる。

いま引用したH・ボスコの文で注目すべきは、「火に見入っていると」(contempler les feux) そこから「存在の現前」(présence de l'être)へと導かれ、これを迎えるのは恐らく「無心な実存感覚」(la sensation infiniment pure de son existence) であるということである。

ボヌフォワが「可感なものは現前である。可感なものは、何よりも現動(un acte)によって、概念的なものと区別される。これが現前である。」(Les tombeaux) とするとき、現前とは単に知覚に現れるもののことであるように思わ

れる。だが、彼はこうも云うのだ——『火』と、私が言うとき、この言葉が私に喚起するものは、火の本質——つまり概念が火について提起することのできるもの——を纏った火ばかりではない。それはまた、私の生の領域における火の現前であって、勿論、分析したり、使用したりできる（したがって、有限で、取替えのきく）物としてではなく、いわば、生きて力をもった神としての火なのである。」（*L'improbable*, 246）「火」ということばの連想からボスコとボヌフォワを並べてみたが、ボスコの「火」は「存在の現前」の契機であり、ボヌフォワは具体的に言語を用いる詩人の言葉（この場合は「火」という言葉）の現前力について述べたのであって、これを安易に比較検討するつもりはない。しかしまた、いわば時空の消滅を契機とする「存在の現前」と、「概念」ではないしかも有限な相対ではない「神としての火の現前」は、その神性において共通してもいる点は見逃せない。

さらに、ボスコの「無心な実存感覚」の連想からランボーの詩篇“Sensation”を見てみよう：

Par les soirs bleus d'été, j'irai dans les sentiers,  
Picoté par les blés, fouler l'herbe menue :  
Rêveur, j'en sentirai la fraîcheur à mes pieds.  
Je laisserai le vent baigner ma tête nue.

Je ne parlerai pas, je ne penserai rien :  
Mais l'amour infini me montera dans l'âme,  
Et j'irai loin, bien loin, comme un bohémien,  
Par la Nature, ——heureux comme avec une femme.

(mars 1870)

夏の青い午後、ぼくは小道を進んでゆくだらう  
麦穂にちくちくさされ、草を踏みながら  
からっぽのところで、ぼくはただ足下に冷たさを感じながら  
帽子をとって頭を風にひたしながら。

ぼくは何も話さない、考えない  
ただ愛がかぎりなくぼくの魂にのぼってくる

しては行く遠くずっと遠くジブシーのように  
 〈自然〉のなかを、—— やすらかに女とふたり行くように

この詩における無心な実存感覚は、「からっぽのところで」と訳出した第3行〈Rêveur,..〉に見出すことが出来る。遡ること百年余り、ビエンヌ湖に浮ぶサン・ピエール島での孤独な散歩者J-J・ルッソーの〈rêverie〉の経験と照してこのランボーの詩篇に描かれる背景を理解してみよう。

.....là le bruit des vagues et l'agitation de l'eau, fixant mes sens et chassant de mon âme toute autre agitation, la plongeaient dans une rêverie délicieuse où la nuit me surprenait souvent sans que je m'en fusse aperçu. Le flux et reflux de cette eau, son bruit continu mais renflé par intervalles, frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi, et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser.

(*Les Rêveries du promeneur solitaire*)

ここでは、波の音、水の揺れが私の感覚をくぎづけにし、魂から他の一切の動揺を追払い甘美な夢想の中に沈めるのです。そうした夢想のうちに日が暮れてもしばしば気付かないままでした。寄せては返す水、その絶間ない、が時に膨れ上ることもある音は、ゆるみなく私の耳と目を打ち、夢想が消し去ってゆく私の中の心の動きに代わって入ってくるのでした。そして、ただそれだけで私は自分の存在を心地よく感じることができ、思い煩うこともなかったのです。

このルッソーの経験とその言語化を援用するならば、二度用いられる〈rêverie〉という語が言おうとする状態は、いちおう「夢想」と訳したが、この語彙の通常の意味とは異り、何らかの物思からい(夢想)で満たされているのではなく、むしろ一切が空の状態或いは、ボスコの言葉で云えば、無心な実存感覚〈sensation infiniment pure〉であることを指している。それは、水辺での規則的なリズムで打寄せる波の音や水の動きが感覚を集中させたことに由来している。そしてこの行方にルッソーは、思念が及ばぬ手前で自己の現存在を喜びを

もって感じている。これに照してみると、ランボーも又その第3行、第4行で間違いなく「無心の実存感覚」を全開していると云えよう。そしてやはり同じく、言葉と思念の手前で(第5行)喜びがやって来る(第6行以下)。ランボーの喜びの場合ももっと深い意味を見せている。つまりこの実存感覚が出会った現前は「無限の」かなたからやって来、現前は常に「私のためだけに現前する」ものである。この現前への出会いを措いて他に「愛」と呼ぶことの出来るものがあるであろうか。その現前はランボーにおいては大文字で表現された不可視・未知の「自然」の現前である。かれは、この「自然」へ遡ってゆくように「遠くずっと遠く」、地平の彼方へ歩いてゆく。この幸福感を—— *heureux comme avec une femme* と一見卑俗な言葉でもって締括しているが、これをわれわれも地平の彼方から理解しなければならない。むしろ人や自然の観念的な分節を超えて、現前との出会いは〈*amour infini*〉として自覚されることを見事に表現していると言わなければならない。「ロメオ、ロメオ、どうしてあなたはロメオ」は、絶対存在の現前であるものとの出会いを「ロメオ」と呼出してみる、そのロメオは「よく見ればロメオ花咲く」のロメオであろう。この言葉は、このようにして、「いまここで初めて」「私だけに」現前する存在が、同時にまた、既にモンタギューという家を担うロメオという固有名をもつ相対存在でもあることがむしろ不可解にして不可思議である驚きの言葉であるといえよう。このセリフは、「現前」に出会う総ての詩人が共通して持合せているものである。ランボーは名を呼びあぐねている。「ナチュラル」と呼んだかもしれないが、むしろあからさまに名を呼ぶことを控えている。呼んでしまうと、ロメオの場合のように相対存在でもある局相を露呈してしまうのだから。

以上のあらゆるテキストに共通してみられる或る種の状況から判断すると、「現前」は、こちらが赴くのでないときに、いま・ここで・初めて・私だけに、地平の彼方から、出会われている。こちらが赴かないので、地平の彼方からであるので、私だけにであるので、現前は「理由」(*raisons*)をもたない、相対価値をもたない、大小がない。

「こちらが赴くのでない」というのは、ルッソーでいえば水辺で湖面に見入っているところ、ランボーでいえば無心にただ「感覚」に集中しているところ、ボスコでいえば火に見入っているところである。哲学論議をするつもりはないが、「赴かない」というのは、「いま・ここ」の事実を出て「いつか・どこか」の観念の国をコギトーしない、ということである。



ここで、あらためて芭蕉についていえば、何がしか「私意にかけてする」のでないときに、「物の見えたるひかり」にふれて、これを「よく見れば」とあらためて表現している。これは、「現前」との出会いを、いかにも「赴いてしまう」表象行為に及んでみせたのは、むしろその背景にある文化のしたたかさの現れであると云えよう。すなわち、表面的にはいわば「赴く」表現——「よく見れば」——でありながら、感覚の本質（無心な実存感覚）の意味をも含意した「よく見る」である、と云うことが出来る。これは、逆に芭蕉的文化の背景から敢て立入るならば、デカルトが疑い尽くして、全身疑いの塊となったとき、換言すれば、疑うという「赴く」行為が尽くし尽くされ「赴く」行為に成りきったとき、「赴く」の反転すなわち赴く行為自体は赴かない（への反転）の中で、いわば上記の詩人たちが現前に出会うのと同じ状況下にあると云うことが出来る。この比較は大胆すぎるように見えるかもしれないが、人間存在を真中においてみると、それが詩人であろうが哲学者であろうが一人の悩める少女であろうが、その辿る道筋が一見異なっているように考えられるにすぎないのであって、存在に触れる触れ方にはどこか通じるところがあってしかるべきなのである。

すると、コギトーもまた、存在の名を呼ぶ呼び声であるかもしれない。「よく見れば」も「コギトー、エルゴ」も全く異なるコンテクストを持つように見えながら、現前に出会った者の、あの直截な呼掛け「ロメオ、ロメオ…」と同工異曲と云える。芭蕉と対照的に見るならば、「エルゴ」は「コギトー」と「スム」を論理的に結び付ける要素ではなく、「コギトー」と「スム」とが「即」に成立していることを意味している。だから、現前と現前との出会いを敢て論理系列に押込んで云うならば、逆に、「スム」が咲いた（現前した）のを「コギトー（よく見る）」すると言語表現することも可能なのである。

芭蕉とシェイクスピアとデカルトと並べてみると、如何にしてかは別問題としてもながしか存在の現前に出会った場合、それでもなお、存在者がそれぞれの時空をもって個体として、固有の名（—— 薺、ロメオ ——）や我相（ワレ）をもって実在することに対するむしろ驚きとしての表現であるように思われるのである。

赴かないとき現前に出会う、というのは、単にコギトーしない（このことが在り得るとして）とき、或いは、コギトー主体がコギトーし尽くしたためにコギトー自体となってコギトーしないとき、現前に出会う、ということである。出会うというのは、直接性（immédiateté）のことであり、言語以前の事実で

あるから、主客構造によって对象的に出会うのではないし、従って、ここで問題としている現前は「地平の此方」でのみ問われる知覚や意識への現前のことではない<sup>8)</sup>。

また、ルソーの「実存を喜びをもって感じさせてくれる」ものも、ランボーの、未知の客観に直接するところからくる「無限の愛」も、共に感覚への集中がひとつのきっかけではあっても決して感覚を通してではない。

現前との出会いの周辺には喜びや幸福や愛などということばやそのような雰囲気はただよっているようである。愛するものの声がロメオを呼出そうが、自然を呼出そうが、ナズナを呼出そうが、結局は、「スム (sum)」を呼出すことと決して無縁ではないのである。

私はいま幸福に浸りきっています、これはあなたが出征されて以来かつてなかったことです。これは確かに幸福感、しかもこれまでにない幸福感です。二人の中に感じる愛の力です。このような災厄の真只中でありながらあなたとの深い一体感です。[中略] 私は、あなたとの再開の日のことを考えることはありません。過去を思い出すことも決してありません[……。わたしはあなたと再開する必要がないのです、あなたと離れてはいないので、いつもあなたと同じ世界にいるのですから。カフェ『ドーム』にいて、これからあなたに長い手紙を書くところです。午後八時ですからまだ3時間あります。でもお分かりいただきたいのは私は平静ですし、すこしも不幸ではありません。一切、後悔も願いも期待もないからです。

(Lettre de S.de Beauvoir à J.-P. Sartre, le 7 sept. 1939)

前半の幸福は、出征した恋人の行方が知れたことにより不安が大きな喜びとなったことをあらわしている。だが、後半は、繰返し述べられる——過去も未来もない只今——手紙を書いているいま・この事実のなかからやって来る幸福感、「いつか・どこか」に赴くことのない微妙な平安へと移行している。そのことが、生の分節的な内容すなわち離別であったり、孤独であったり、戦時体制下であったりという具体的な問題がむしろ二義的な位置に転換し、そういう事態から解放された、ある満たされた安らぎが表明されているのである。只々手紙を書く行為のみのなかでボスコの表現を借りれば、「過去と現在と未来とが一つに溶け合って、存在の現前となる」ところに付随して起こる心理的状况を見てとることが出来る。ひとは、このように日常の中で滑ったり転んだ

り笑ったり泣いたり分節的時空とそれらが即ちに溶融する次元とを共に生きているのであろう。

## 神秘・詩・理性

以上、「現前」につながると思われる、断片的ではあるがあらゆるタイプの言表を掲げてみたのは、ポヌフォワがいつも云い止しにして語らない領域に敢て踏込んでみたかったからである。

「現前」は、こちらが赴くのでないときに、出会われる——と先程述べておいた。

ひとは自分の持物を携えて自ら赴くことで人間固有の地平を構築し、そのために、真実在と直接することが困難となる。少なくとも十九世紀以来多くの詩人達がこの直接性の不可能と格闘してきたと云ってよい。いま、その私たちの持物を「理性」(raison)であると、直接することの出来ない真実在を「神秘」(mystère)とし、そして、その問題に直面する行為を「詩」(poésie)の行為だとして。ポヌフォワの短い論文 *MYSTÈRE, POÉSIE ET RAISON* (1986)<sup>9)</sup>は、以上に垣間見てきた広義の現前のあらゆるケースに通底するものを俯瞰している。

先の検討から、「名付ける (名を呼ぶ) —— 「現前」 —— 「現前の環境」などの鍵となる語を念頭において、ポヌフォワの論述の展開に沿いながら、この三本柱 (詩・神秘・理性) によって構築される連関のなかで「現前」を検討してみたい。

\*

### ・神秘

合理的理解で掬うことのできない物事を普通は“mystère” (神秘) と名付ける。しかし、大方の予想に反して、語義を定義する観点からすれば、その輪郭を明確にしやすく、しかも透明であるのが「神秘」である。

概念の働きの外にあるものはただ一つの場合しか有しえないからである。その場とは、われわれのこの目の前のことである。

「テーブルの上に灯るランプ、あるいは地平線から上りはじめる曙光を想像してみよう。そこにあらゆる分類原理・説明原理の出る幕は無い。心の中には言葉を越えた明証のみが残っている。かつ又、自然界や素朴な日常のさまざま

な現実もこの明証の中に寄り集まってくる。それは、あたかも宇宙が解剖することの出来ない息をしている全一に他ならないからである。」(292)

この静かな(物言わぬ)エピファニイ、とボヌフォワは神秘に属する用語を原義に近い意味でしばしば用いる。すでに「神としての火」の現前と云っているように存在の現前性は既に神秘を伴う。平凡な事物・出来事にも驚きの目を見張らせるものがある、ということである。「神秘は日常の事実であり、あらゆる事物が、判断以前の直接的な与件である点で、一切の記述に余ることが認められるかぎり、神秘は根本的な事実である。」従って神秘は普遍的な経験であり、あらゆる文明の中にも時代にも同様の経験が見られるのである。

あらゆる文明に、としながらも、科学やテクノロジーの世界へ向ける視線に曇らされやすい現代文明はこのかぎりでない、と残念ながら云わなければならない。私たちは、言語の外から私たちに問いかけてくるあの強烈さ、あの完結さに驚くことも満たされることもない時代に生きている。(だが、この保留条件は論旨を明解にするためであって、ボヌフォワの最終結論ではない。)

### ・詩の定義

そのような現代の状況が詩の今日的困難を結果している。ここでボヌフォワは詩を定義する——詩は、「言葉を用いる行為の真只中に神秘を自覚することである」(293)と。だが、なぜ言葉は、神秘の直接性の明証を見えなくしてしまうのか。それは、概念が捉えるのは事物の一面のみだからである。これが無限の直接性“immédiateté”に抽象的で不連続なイメージを取って代らせることになる。概念と概念を結合させることで、端的な驚嘆の瞬間からますます遠ざかることになる。この驚嘆の瞬間のみが明証を知っているのにである。

だから、「名付ける」ことは、壊すことになる。しかし、ボヌフォワは詩人として、本源との接触ができるだけ失われないような語を具体的に選び出している。例えば「風」“vent”とか「石」“pierre”とかの単独のいわば「本質語」は、時として、「思想が近似的な表象で覆い隠していたあの前—言語的な現実を一挙に語ってくれることがあるのである。」従ってボヌフォワが「詩」というとき、「言語活動最中の言語の法則に対する、要するに言語の重力に対する闘い」を含意するのである。この詩人は、つねに歴史的な限界とそれを打破する方向性を模索している。

ここで、予め結論的なことを確認しておくならば、ボヌフォワの手法は、歴史を通して人間存在の在り方の自己確認をし、それを相対的に批判しつつ、し

かし、否定的な批判に終始するのではなく、結局は、相対の全過程を包含する統一による、発展的希望の方向へと向って行く。だがそれは、作為や当為ではなく、言語以前の実事自体の統一性からの要請に応じるという正当なものであるように思われる。ポヌフォワの世界観はいわば前半部の西洋的斜面と後半部の東洋的斜面の総合された一つのバランスのとれた山の姿をしている。まるで登山コースと下山コースのように。

テキストの詩の定義に戻ろう。詩もまた上に述べた通りの二つの斜面を持つということである。

言語には思念・概念が糺めき合ってものを言いたがっている。詩人はその言語によって「概念間ではなく言葉と言葉との間の関係」(293)を、音の響きやリズム、又分析に還元できない映像イマージュ等を取り入れながら、云わば様式美を通して創出する。「このようにして引き合された言葉と言葉は、時代々々の思想がこれに繋げてきた諸概念を利用する以上に、むしろ、それらを帳消にし、そうすることで今度は、言語活動に先立つ沈黙“silence”と十全“plein”を暗示することが出来るのである。」

### ・二つの意味作用

詩作品には意味作用が含まれる、という反論があろう。詩にとって本質に係わる重要性を持つ思想があろうし、時には、思想こそ詩が独自のやりかたで伝えようとするものでさえあるかも知れない。詩は真実である、とゲーテも云っている。詩と真実との関わりには根拠がある、とわれわれにも直感的に感じられる。

だが、二種類の意味作用を明確に区別しておきたい、と云う。意味作用に事物自体に由来する意味作用と、言葉の事実から出てくる意味作用とである。

たとえば、「この樹木はナラの木である」と述べる。これが言語活動の事実というもので、言語活動が前提する諸認識つまり例えば〈ナラ〉“chêne”と〈ブナ〉“hêtre”の識別はフランス語における弁別の働きによってのみ成立しているし、また概念があるからこそこのような観察として存立しているのである。

しかし今、ナラの木が枝々を伸ばしているのを見ているとする、その枝々の傘の下、木の葉の蔭と動きの中に身をかがめてみる。すると、ひとは一種の実在と関係をもつことになる。「言語化することなど永久にできない実在との関係」(294)を。しかしこれは、「歴としたひとつの経験、固有にして還元不可

能なそしてアナロジーの途を通して私たちの意識の中に広がっていく経験」なのであって、束の間の単なる印象なのでも、知の空虚な形骸なのでもない。

「実際、ナラの木が或いはむしろ樹木が、それよりむしろ更に〈それ〉“cela”が目の前に在って、その現前で自らの形を満たして、自らに親しく穩坐し（co-incider avec soi）、その内的な大きさのためにあらゆる私たちの感覚規準を超え出ているのを見るとき、世界の中心に自分があるのを感じ、それからはまるで世界が地理的空間とは全く別のもの、それ以上のものであることに気付くことがある。」

例えばまた、雲上の山、山下の溪流を前にしているとしよう。それらは私たちに何らかの場・空間について語り、その外なる場が今度は私たちを中心からはずす。また岩に落ちる水滴の音で時について語る。まだ言葉たちが流れはじめない上流で事物たちにすこしずつ耳傾けると、それはまだ認識のひとつの形のままにとどまっているが、詩人ならば、自らの身体をもって対している大地から生まれ出てくる「あの大きな象徴<sup>10)</sup>」を呼寄せることでこれを言葉にする術を心得ている。「要するに言語活動の下に世界自体の広長舌（enseignement）がある、それがポードレルのコレスポンダンスである。」（295）あの「捉えがたない」けれども、それでもなお「遠くから飴して混じりあう」効果で語るコトバ。ここでは、全てが一であり、私たち自身がこの統一に繋がっているはずのものであるが—— 今日ではほぼ失われてしまった大いなる秘密である、と云う。

要するに、詩は、言語活動の事実からは逸れつつ、それだけ一層、詩の独自性を明らかにして、私たちが自分の身体と生きるに必要なものの大半とを託している世界の真実を甦らせる。しかし、このようにして詩が「直接的なものの記憶」であり共通のコトバを通してそれを追究することであるということから、詩が伝達すべき思想を持たないという結論が出てくるわけでは決してない。が、それはいわゆる思想とはまったく異にして他なる思想であり、人生に対して他なる機きをもたらず。そして「その機きは、いわば叡知“sagesse”や、直感的認識の対象であり、どんなに優れていようと知識“science”が関与できるものではない。」

### ・理性

さて、最後に「理性」“raison”という語は、様々な陣営によりまた時代々々に様々に議論されつづけ、また、詩的真実にとっては開かれることも閉ざされ

ることもあって、定義するのが最も厄介な概念である、と云う。

ギリシャ語の“logos”ラテン語の“ratio”以来、私たちが「理性」「raison」を理解してきた意味は、ものを論証的に考え、諸概念・諸命題を結び付ける能力を指している。理性の活動は、どうやら言葉なき経験の真実と対比される言語活動の事実と呼んできたもの的手段であるようだ。

それでもこの理性という道具は数千年にわたってあの沈黙に耳傾ける、「神秘」の次元をその働き場所としてきた、らしい。これは、反省（理性）がその志向対象の必然的に部分々々である諸局面を拾い上げて、拾上げた局面と同じ数の言葉——言葉は生来概念的であり、その限りでは、起源や直接的なものを直ちに無効にするが——をつくることに限定されてはいなかったからである。この理性は、全一としての対象の記憶を保存しておき、それが他のやはり無垢で神秘的な全体性である対象たちに似ていることを思い出そうとつとめてきたのである。「ひとは、ライオンや太陽や黄金やを、分析するのではなく、見ようと務めていた。」そして、それらの間にひとつのアナロジーを見てとる。アナロジーは世界を単純化して、住みやすい土地に変えてくれる。このようにして、「アナロジーを感知する理性が社会に根拠を与えていたのである。」(296)

明らかにこの理性は社会における量の単位や同一原理にもとづく科学的な認識の適正な発展を妨げてきた。

やがて反対に、遅くとも十七世紀・十八世紀以来、アナロジーや象徴による思考の権威は失われ、それに代って同一原理が不可欠となる。ということは以後、理性が「現前」や「統一」や「十全」に対して自らを閉ざしてしまうことになる。無論、相変らず理性は感覚的な直接性の記憶をできることなら保存しようとするであろうが、そのアプローチの仕方は分析的とならざるを得ない。その記憶は、対象の多様な局面の中の或るひとつの局面に他ならないであろう。このような状況下に近代の芸術家が輩出されてきたのである——「水面に照返す陽の光をただ印象として、純粹に光学的な味わいとして描くだけで、そこにひとつの意味を求めることもなく、行交うコレスポンドンスをその内側から生き直すこともなく。」

真実は、ボヌフォワのいわゆる「意味」<sup>11)</sup>に対して自らを閉ざした。

抽象を事とする新しい理性の目には、自然がまず有機的な場所・わが大地なのでなければ幾らの価値もないということ、その見極めがつかなくなっている。

### ・神秘，詩，理性

「理性」の概念とともに次のような問題が出てくる。「神秘」が私たちの実存から消えてなくなることなく、「詩」が無駄な骨おり作業となりさがらないためには、今度は、「理性」が、ひたすら数量と分析へと突進してきたその目を転じて、「全体性・総体性の形，具体的な時空の中で体现される生との直接的関係の諸々の形〔中略〕を改めて考慮に入れなければならないのではなからうか。」(297)

これは、真実とコトバとの間の失われてしまった接点を、われわれの抑圧されやすい意識の奥——アナロジーと象徴で考え続けている無意識——において取り戻すための一つの手段ともなるであろう、と云う。

またこれは裏を返せば、私たち誰もが身を晒している危機の状態を認識することでもある。というのは、専ら科学技術的な方式やただ数量的であるだけのリスト・アップ的論理に盲従し、何物にも替えがたい生の場、大地へ与えるそうしたものの影響について何の配慮もないのは理性が結果する狂気であり、これを抑制することができるのは「統一」と「場所」(大地)の考えだけだからである。

「私たちの時代は物質の中に眠るものを知ろうとして、生の中から探しだされるものを忘れた。これが、〈冷たい理性〉が齎した結果である。是非ともこれを不条理だとして宣告し、これに対して(アポリネールがその願いをこめて呼んだ)『熱い理性』或いはあの(ランボーが愛と同じであるとした)『新しい調和』を対比させなければならない。」(297)

ボヌフォワはさらに、彼が用いるアナロジーや象徴という用語が十九世紀象徴主義を連想させ、これらの用語に拒絶反応を示す向きがあることについて、弁明しているが、これ以上立入ることはすまい。ただ一言だけ触れておくと——世界から語り始める言葉に耳傾けるときに呼応して動きだすアナロジーと象徴、「理性をもう一度創出しなければならない」(298)という観点から主張しているこの用語と、「余りに狭く個人的で、彼らの生活上の偶然とその場限りの願望によって細工されすぎている」象徴派の人たちの象徴やアナロジーとは全く異なるものである。

## 自己との関係／自己疎外

われわれは遠巻にして論を進めると云った。ここで改めて再び、ボヌフォワ



と関連しながらも付かず離れずに距離をおいて、「現前」に纏る二つの斜面プレザンスを見てみたい。

まず、次の前提を確認しておかなければならない。ボヌフォワが「現前」を語る根本には、「存在は緊急の用が生み出す第一子」(*LIEUX ET DESTINS DE L'IMAGE*, 31)であることを通して実証される——「まず『存在がある』という、考えもしないうちにとられる最初の決定」(30)についての確信があるということである。「現前」のなかに直ちに見てとれるものが「在るところのもの」(ce qui est)であって、だから、現前は存在の現前である。そしてこの原理から、やはり緊急の事態において実証される——「自己に対する関係」がその存在の起源にはあることを主張する。従って彼にとって、「詩とは、言語活動というわれわれの自己疎外の中にありながら、自己へ接近する意志以外の何物でもなく」(31)、自己の本来性を取り戻す運動となるのである。その意味で、「詩人は自分が為すことを知っていることによるのみ詩人たりうる」(34)のである。これがまた「精神的な成熟でありうるようなある変化」とも云って、さらに展開した方向でボヌフォワの中では了解されかかっているのが伺い知られる。

さて、この自己との関係を「自己とともに生きる」(vivre avec soi)という観点から省察したJ・ジュベール(1754-1824)のコトバ<sup>12)</sup>を援用しながら少しばかり広い観点から見直してみたい。自己とともに生きることは、「自己を認識して生きる」(vivre connu de soi-même)ことであり、それはまた、「自己の人生を送ると同時に観想すること」(à la fois mener et contempler sa vie)である。これによると、水平の時空軸を生きる生と同時に今・此処の垂直軸を生きる生の総合が想像される。ボヌフォワが夙に警告してきた、有限を廃棄する“abolir”のために考えつかれたイメージ、詩につきものの夢想、これは蔑むべき此処“ici”を去り善である他所“ailleurs”への逃避の手段である<sup>13)</sup>。概念が、そして概念を用いる理性が言語活動によって他所に赴くことで——赴くとはまさに他所へ赴くことに他ならない——自己疎外しようとするとき、詩はそれとの闘いとなる。その闘いは前述の通り「自己へ接近する意志」の実践である。われわれは、ボヌフォワが二つの斜面を結局は総合するのと、ジュベールの二つの軸の総合とを比較したくなるのである。或いは又、ボヌフォワの二つの「理性」をこの水平軸と垂直軸に当てはめてもよいのではないかと思う。赴くことで自我が構成され肥大していくことと自己疎外とは、同じ事象の裏と表である。すると、何度か繰返してきた詩の定義は、「自我の活動の最中

におけるその活動に対する本来の自己の闘いである」と言換えることが出来る。

ジュベールはヴォルテールを引いて「ひとは決して、走りながらまた急いだり、通り過ぎたりしながら詩人たり得ない」と同じ箇所であらう。これは恐らく、「人生を送る」だけでは詩人であることはできない、として二つの生の総合を示唆するものであろう。或いは又、「身体（物体）を精神化すること（spiritualiser les corps）、それは身体の本質に直進することである」として心と身体との統一に触れ、さらに、「曖昧なものを用い（employer le vague）なければならないような多くの機会を明確に見極めることが出来る」として、言語以前の非分節“le vague”——赴かなければ、本来的に非分節であるもの——を積極的に評価しそれを利用する術を心得ている。

「現前」は何かしら感覚と関連することを予想させる——現前とは知覚への現前である、と。しかしながら、ジュベールは次のように云う：「聴覚のないところに音はない、目のないところに映像はない。しかしながら、其処に光は在り得るように思われる」と。更に、「それは実際に、光は縁に対せずして（sans concours）存在しえるという考えを私たちは持っているということである」と続けている。視覚も聴覚もないところに光を見る。「縁に対せずして」と訳したところは——主観・客観を生じない手前、言語活動が発動しない感覚の手前、非分節の今・此処などの——その地点を指し、そこに光の「現前」があると云うのである。従ってこの光は次のように形容される：「私たちはこれを、創造されたのでない（不生）、永遠・永続するもの（不滅）“incrée, perpetuelle et éternelle”であるとさえ想像する。」

芭蕉の場合は、端的に「物の見えたるひかり」として、実体的な光よりもむしろ現前に触れた契機の瞬間のことを云おうとしているように思われる。

人生を送る——のは、「新しい理性」が作りだす主・客の分裂構造によって分節世界を生きることであり、ここではむしろ、有限を廃棄し、善であると妄想される「他所」の国ヘイマージュをもちいて赴いてゆこうとする人の姿がある。人生を観想する——のは「熱い理性」が主・客を生ずる手前で働くところ、非分節なる全一世界を生きることであり、ここでは、有限の今・此処に穩坐することで却って此処／他所の二元を超え、本来の自己に出会う契機を秘めている。

「ロメオ、ロメオ、どうしてあなたはロメオ」は、分節世界と非分節世界との狭間から絞り出される叫びである。「ふたつの理性」の葛藤である。詩が「名」と「現前」との多次元にわたる葛藤であり、そこから出てくる呻吟であるのと

全く同様に。デカルトのコギトーが一般に理解されているのとは異り、「ふたつの理性」の統合であるかもしれないと同様に。

だが、最後にもう一度確認しておきたい。

同時にこの二つを生きること——をジュベールは強調している。ボヌフォワは、詩の真実は「現前のためにイマージュと闘うこと<sup>14)</sup>」であるとしながらも、「愛すること。現前は開き、統一はすでに赴く意識(*la conscience qui cherche*)をも掌握しているのだから」(36)と、本来の非分節の立場から、地理的・歴史的・文化的分裂、人と自然と言葉との分裂、あるいはそれぞれの中における断片化をもたらし、それぞれの地平を閉鎖する孤立等、あらゆる分節(分離・分裂・分解)を超えることを提案している。

かさねとは八重撫子の名なるべし

これでわれわれは、「<sup>プレザンス</sup>現前」を遠巻にしながら、一回りして芭蕉にたどり着いた。芭蕉もまた、かさねという「名によって存在するもの」と恐らく芭蕉の馬のあとをしばらくの間追ってきたであろう小姫の存在の「現前」との狭間で葛藤したのであろうか。

## 両斜面の移行か統合か、それとも…

どのような状況下で「<sup>プレザンス</sup>現前」に触れているか、その共通項を取出すことが出来るかを試してみた。例を多様なジャンルから、また幅広い時代から引いてきたのは、言葉で説明すること自体に矛盾を含む「現前」を不用意に特殊化したり限定したりしないためのわれわれなりの戦略ではあった。しかも、ボヌフォワが故意か否か、言いさしたり、暗示するだけに止まっていると思われるところを掘下げるためのわれわれの一つの態度でもあった。事の本質上、「現前」に関するかぎり静的に文字の表面を解することで、また一方向的な角度からの説明だけでは収まらないからである。研究の純正めいた枠を些かはみ出ながらも、揺さぶってみて揺さぶったつむりのこちらの側に反響してくる返答を仮定し探査する作業である。

先に、ボヌフォワにおける二つの斜面の統合について言及したが、他方の斜面を発見することが、一方の既存の斜面の否定であると誤解されることは往々にしてあることである。彼のいろんな論文から判断するかぎり、「現前」を語

ることが、それだけで対比的に「西洋」とか「時流」とかを否定することになっていることも否めない事実である。周到な論旨の展開をみせる一方で、或る部分は暗示するだけに止め、足早に通り過ぎるように思われる背景には、このような余計な刺激を与えることを控えたい事情があるのではなからうか。たとえば、既に他の箇所でも論じたが<sup>15)</sup>、同一原理を破る「現前」について論及しながら<sup>16)</sup>、だからと云って、それを明確にするための「非同原理」を提示することはない<sup>17)</sup>のである。

われわれの検討は、ボヌフォワのこの配慮に対する一種の揺さぶりである。「現前」が自覚されるかもしれない、それと関連する或る共通する契機を有すると思われるいくつかのテキストに無謀にも立入ってみているのである。

それは、無論、詩作品の言句の表面を分析したり、心理を伺うことを超えて、如何にして詩の本質に触れることができるかという問いとも密接につながるものである。

さて、「現前」に関わる共通項を、今度は差異をも視野に入れながら、あらためて見直すことでこの節を閉じたいと思う。

先ず簡単に振返ってみよう。

芭蕉は、草庵あるいは路傍における日常の即事であろうが、「こちらの心を空しくして、静かに見ると、自然は思いがけないところに美を見せてくれる」<sup>18)</sup> ナズナの句を作っている。言い慣れて難解な「心を空しくして」が問題で、これをとりあえず“raison”を以てこちらから赴かない、と説明したつもりである。ルッソーにおける“rêverie”やランボーにおける“rêveur”の心の状態である。だが、芭蕉においては当然ながらこのような（つまり「心を空しくして」の）心を準備する環境は描かれていないように思われるが、本当はどうであろうか。

ボスコは火に見入っている。ランボーは小道を歩きながら感覚だけを全開にしている。ルッソーも、湖畔で水の動きと波の音にただ集中している。ポーヴォワールは夜のカフェでただ手紙を書いている。ボヌフォワはナラの木の下にいる。

ボヌフォワは、「ナラの木が或いはむしろ樹木が、それよりむしろ更に〈それ〉が」と、より事実世界に接近し、また“coïncider avec soi”と一層深く掘下げて、（——それをわれわれが「自らに親しく穏坐し」と訳したところで、更に説明的に訳すならば——）「〈それ〉が〈それ〉である」地点をぎりぎりの形で指示している——そこは、すでに全一なる地点であり、そこでは私も

〈それ〉に他ならなく、これを引括めて「現前」とする。このとき、如何なる名前（理由）を自らもって生まれてきたのでもないただ「存在するもの」の「在る」が現成するのが自覚されるのである。

だが、この「在る」は、最初から一元的な次元、すなわち垂直軸でのみ自覚されるのではなく、前述の通り、むしろ、水平軸と垂直軸の交差する地点で現成する。ジュベールの云う「人生を送ると同時に観想する」この、（空間的表現の制約が要請する）交差する地点というよりは、むしろ、同時の地点のことである。

ということは、たとえばルッソーにおいては、「不安な生を送る」と「不安な生を観想する」の同時性、これを湖畔の水辺がたまたま準備してくれただけなのであるが<sup>19)</sup>、この同時性から、「不安な生」が「心地よい存在」感に転じる場所である。こう断じてしまうと、すでにテキストの枠を超え出た解釈になってしまっているかも知れない。しかし、ここが肝心な点である。ボヌフォワは「現前」の経験が同一原理や排中率と噛合うことがないことを指摘しているのであるから、われわれがさらに一步を踏出すのは、その意を汲んだ上でのことであって、決して勇み足ではないことを付言しておきたい。したがって、更に敢て云おう。この地点では——「不安な生」が「心地よい存在」感に転じる、のではなく——「不安な生」が不安な生のまま「心地よい存在」なのである、と。この事実は、よく観察すれば、ボーヴォワールの言述の中にも現れている。かくしてわれわれは、「ロメオ…」の中にも葛藤の生がそのまま、いわば「非・葛藤」の生であるものの現成をさえ見るのである。デカルトの疑いつくす懷疑の生がそのまま「非・懷疑」の生であるものの現成を。

いま少し切口を変えて、相対・絶対の観点から見てみると（——何故ならば、ボヌフォワは相対・有限世界の廃棄、絶対への逃避を文学史の各所に指摘しているからである——）、こうなるであろう。つまり、相対が忌避されるのではなく、逆に相対が徹底され、自己の中で進退谷まったときにはじめて絶対が現成すると。

だが、ここでもはっきりと断っておかなければならないのは——相対世界と絶対世界とがそれぞれ実体的に存在すると前提するものではないということである。従って、「絶対が現成する」とわれわれが云うとき、それは相対から絶対への移行を意味するものではなく、相対世界がそのまま絶対世界であることの自覚を指しているのである。

「ロメオ…」のセリフは、相対世界に徹底苦しみ抜いたところで出会った絶

対とそこからもう一度覗いた相対世界との微妙な次元の交錯からおのずと出てくる言葉であろう。デカルトの結論は、一切を相対化し尽くしたときに出てきた実在についての絶対原理であった。そして何よりあの十字架上の叫びは、進退谷まった絶体絶命を他のどの場合よりも具体的で率直で直截に表現している。その表現はそこまで止りで、先が言及されないことによって、却って「絶対の復活」を宜しく予言し得ているのである。(但し、「叫び」止りであるところが、相対世界がそのまま絶対世界である端的であり、「予言し得ている」云々は観念が介入した解釈である。)

ルッソーやランボー等についてもここまで云ってしまうのは行き過ぎかもしれないが、原理的には全く同じである。

原理的には——というのは、進退谷まった絶体絶命が、その表現上の仰々しさに反して、単に存在の事実であるからである。日常の事実だからである<sup>20)</sup>。

ジュベールが単純に「自己と生きる」と云って意味しようとしているもの、ボヌフォワが「自己に対する関係」が存在の起源にはあるとするのも、それは、必ずしも、次元を異にするふたつの生があり、別個の実体や別個の世界があって、それらが一方から他方へ移行したり、二つが交差したり統合したりするのではないことを、結局は云おうとするものである。自己を真に降っていくならば、事実のその端的さにはしか出会わないからである。

「観念」を抜きにすれば、「事実」は、ひとつの生が、ひとつの日常があるだけであろう。ただ、この事実を観念の側から見るので、Aがそのまま非Aである<sup>21)</sup>——などと、言表せざるを得ないだけのはなしである。(とは云え、その観念(同一原理)に振回されているのが人間の存在理由にさえなっているのであるが。)

芭蕉もランボーもボヌフォワも「〈それ〉が〈それ〉である」地点のみを詩人としてラジカルに見据えている。叙上の説明の数々も、「〈それ〉が〈それ〉である」地点ということだけで言い尽しているのである。ランボーが“Par la Nature...”と言掛けたところ、芭蕉が「ナズナ」と呼んでしまったところ、それらは、構造的同時性(すなわち「即」)を指針している。「〈それ〉が〈それ〉である」地点にいる自己〈それ〉にふれている。芭蕉の場合は、ルッソー、ランボー、ボスコ、ボヴォワールに於けるように、その地点における印象表明をしてはいない。それは、むしろ読者にまかされるのである。

否、こうして並べ立ててみると、芭蕉は、〈それ〉が〈それ〉である本来の地点では、一切の現象が「日常」の中において捉えられることを他の誰よりも

自覚しそれを積極的に押し進めようとさえしているように思われる。「神秘は日常の事実である」とするボヌフォワの主張と相通じるのだが、「あまりにも平凡な、俗談平語」によって「本質的に、詩としての結晶を遂げている」<sup>22)</sup>。

先に芭蕉のナズナの句の現前を準備する環境が描かれているか否かについて保留にしておいた問いに一応の結論を出しておこう。〈それ〉を見るときは〈それ〉ばかりである「一」の（従って、〈それ〉がない）ところから新たにナズナとして現成するものに出会う。これこそが、むしろボスコの云う「無心な実存感覚」の正体に他ならない。芭蕉は、「見る」（——に限らないが——）という日常のこの神秘の事実を、わずか五文字に籠めて示している。この表現の中に、結局は人間「理性」の入り込む隙の毫ほどもない厳然たる事実の現成とその環境も共に言切っているのである。

これを徹底追窮する文学をボヌフォワは恐らく、俳句の中に発見しようとするのである。

## 注

- 1) *LE NUAGE ROUGE*, Mercure de France, 1997.
- 2) *HAÏKU* texte français de Roger Munier — préface de Yves Bonnefoy, Fayard, 1978.
- 3) 以下3論文は *L'IMPROBABLE et autres essais*, Mercure de France, 1980.
- 4) 『詩人の神と現前：シュペルヴィエルとボヌフォワ』1990「文藝言語研究」文藝篇17  
 『詩の行為と場所、希望と真実の方へ』1991「文藝言語研究」文藝篇19  
 『ボヌフォワ：詩的直感と言語との出会い』1995「文藝言語研究」文藝篇27  
 『ボヌフォワ：同一原理の言語、フランス語と詩的直感との出会い』1996「文藝言語研究」文藝篇29  
 『ボヌフォワ：詩的経験の論理』1997「文藝言語研究」文藝篇31  
*Yves Bonnefoy et le zen* (Colloque des 5 et 6 déc. 1996 a l'Univ. de Valenciennes), 1997, Presses Univ. de Valenciennes LEZ VALENCIENNES no 23
- 5) *L'impassible et autre essais*, Mercure de France, 1980, p.246.
- 6) D.T.Suzuki, Erich Fromm Richard de Martino, *Bouddhisme Zen et psychanalyse* traduit par Théo Léger, P.U.F., 1971のフランス語訳に従った。
- 7) 傍点、論者。
- 8) 脱構築のため戦略的に批判の対象となってきた「現前」とは異なる。
- 9) *Entretiens sur la poésie*, Mercure de France, 1990.
- 10) これが、先に述べた例えば、“vent”とか“pierre”といった本質語、根源語なのである。

- 11) ボヌフォワは至るところで、「意味」の見当違いな脱構築に対する批判をしている。
- 12) *Pensées, Maximes et Essais, JOUBERT* textes choisis et commentés par Victor Giraud, Librairie Plon, 1914.
- 13) Cf. *Lieux*, p.27
- 14) *Lieux*, p.35
- 15) 『ボヌフォワ：同一原理の言語，フランス語と詩的直観との出会い』1996「文藝言語研究」文藝篇29
- 16) *La poésie française et le principe d'identité.*
- 17) *Bonnefoy et le zen*, LEZ VALENCIENNES no 23, Presses Univ. de Valenciennes, 1997.
- 18) 井本農一、『芭蕉入門』講談社学術文庫，p.86 しかし、「よく見れば…」という上五字に未熟さしか見ていない。『芭蕉，その鑑賞と批評』（山本健吉，新潮社）は蕪村の類句との比較からこの五字を「大きな働き」として評価している。『俳句の世界』（小西甚一，講談社学術文庫）は同系列の句の中でもこの句にいちばん感動する，けっして平凡ではない句である，としながら，この五字については触れていない。
- 19) 引いてきたいろんな例のうち，「送る生」が露出していたり透けて見える場合もあれば，「観想する生」のみが見えている場合もある。
- 20) ヘラクレイトスの，「万物流転す」（136）や，そのパラフレーズである，「ひとは同じ流れに二度と入ることは決してない」（134）は観念的に理解可能である。しかし，「われわれは同じ流れに入る，そして入らない。われわれは存在する，そして存在しない。」（133）は，むしろ論理化することが困難な，すなわち事実の絶体絶命性（無常の事実）とそれがただちに永遠・日常でもある事実をより忠実にうつしとった表現になっている。
- 21) これが，云うならば，先に述べた「非・同一原理」である。
- 22) 山本健吉，『芭蕉，その鑑賞と批評』，新潮社，P.115.