

# 詩の行為と場所——希望と真実の方向へ——

La poésie, vers l'espoir et la vérité

有 吉 豊太郎

## はじめに

既にわれわれは、ポヌフォワについてその〈現前〉の概念が何であるかを検討しつつ、この概念を接点としてシュペルヴィエールのいう〈詩人の神〉を究明しようとしてきた。そこでは、一見何の共通点も見られないこの両詩人をただ思いつきだけで比較したのではない。〈詩の中に代わりの宗教を見いだす〉者と〈神の如くに現前するものを通じて救済される〉者との間には決して見逃すことのできない親和力があるからである。

シュペルヴィエールを論じるうえで、ポヌフォワは無くてはならぬ議論を展開しているのである。詩が〈実在そのもの〉の認識に係わるという点で二人の詩人はほとんど必然的と言ってもよいほどに究極のところでは出会わずにはいないように思われるからである。というわけで、ポヌフォワのいくつかの評論をシュペルヴィエール論として読むことさえ不可能ではないほどである。

さて、このようにして、詩というものの根本を検討しながらシュペルヴィエールを文学史的に位置づけるためにも、私たちは、やはりポヌフォワとともに考えてゆきたいと思うのである。そのため、詳細に分け入ることによってポヌフォワの独自性を強調するつもりはいささかもない。あえて独自性を取り上げれば、それは、存在の二重性とその裂け目にこだわるいるという一事に尽きるといえよう。無論、かれが詩人としても評論家としても個性を持たぬということではない。とは言え、究極的に彼の関心は、詩というものが、詩の歴史の中で、どの方向に向かって進んで来たか、これからどの方向に進んでゆくかを語ることであるように思われる。詩の進んでゆく方向は、〈希望〉の方向であり、〈真実〉の方向である。私たちは、この基本的な筋道の共通性のゆえに二人の

詩人に同時に触れることが出来るのである。ここで、私たちは、この基本的な方向性が、彼らの専有物ではないという反論があることを知らないわけではない。だが、この点については、おのずから、これから触れる、詩論のなかでボヌフォワ自身が言及しているはずであるし、また、シュペルヴィエールについては、すでにエティャンブルの言葉を借りて言及したとおり、クロードル、サン＝ジョン・ペルスらが、その見かけ上の意図と実際とがいかに異なった方向性をとっているかを思い出しただきさえすれば充分かと思われる。

さて、これから私たちが具体的に進めてゆく作業は、ボヌフォワの代表的な詩論、*L'acte et le lieu de la poésie* を批判的に読んでゆくということである<sup>(1)</sup>。

## I 拒絶反応

ボヌフォワは、詩と希望とを結び付けたいと願っている。この詩論は、結局、可能性・期待・希望に通じる道を述べることになるのである。詩はほとんど希望と同一でさえあるのである。

だが、詩の歴史をみると、果たして詩が初めからこの道をまっすぐ迎ってきたかという、そうではない。むしろ、その反対ではなからうか。ボヌフォワは、この問題を人間一般の生の動きの観点から見ようとする。

ある不在、欺く時間、これらに挑戦しなければならないとき、私たちは、消え行くものに、個という存在様式に〈拒絶反応〉を示す。そうしてそれらから逃れ、庇護を求めて私たちがやって来るところは、言葉 (*la parole*) である。語 (*le mot*) は、その指示対象から、私たちの不幸の元となる範疇ともいふべき時間と空間を一掃してくれる。その物質性を取り除くのであるが、しかし、その貴重な本質を傷つけるわけではない。それどころか、対象を私たちの思いのままに従わせてくれる、願いに添わせてくれるのである。語は、それが名付ける対象の決して侵すことの出来ない魂そのものとなるのである。かくしてダンテが、愛する女性のアイデアをベアトリーチェというあの唯一の語で呼び、言語のあらゆる手段に訴えて、失ったもののために現前と不滅と回帰の城を打ち建てんとするのは、そのためである。

苦悩する魂は、〈存在するもの〉を自然の因果から切離し、絶対の中に隔離して、事物間にある暗い分裂に気づくよりは、それらの類推的關係や和合する交感のみを見ようとする。かくして詩は、世界を厄介払いして、みずから好ま

しいもののみを掴んでおこうとする。それ故に「詩は一つの認識となる」(106)のである。認識は、失ったものに対する未練が訴える最後の頼みの綱なのだ。認識はつまり、失敗の後から失敗の代償として詩の中にやって来る。認識は二義的であるか？つまり認識は、私たちの不幸を確認し、失敗の状況を私たちの目の前に残したままでありながらも、失敗のあとの未来を約束することができ得るであろうか。否、未来は見せかけにすぎない。

こうした認識のはたらきを表す好例として、ランボーの詩篇のうちで「最も夢想的な」(106)作品、*Mémoire* があげられる。

Jouet de cet oeil d'eau morne, je n'y puis prendre,  
ô canot immobile! oh! bras trop courts! ni l'une  
ni l'autre fleur...

ボヌフォワは、ランボーのこの熱に浮かされるような声が吾を取り戻して、自己概念いわば自己のエッセンスを生生の破損部から引き離そうとすることを見破っている。「エッセンスの詩」の域の中では、弱さが告白されても極めて元型的で純粋なやり方であるから、その弱さはもはややむなく費えざるを得ないひとつの願望ではなく、あらゆる地上的な桎梏から開放され救われようとする魂となる。」(106)<sup>(2)</sup>

注目すべきは、「こういう詩は死を忘れる」(106)という点である。詩が神聖なものであるとよく言われるのはこのためである。なるほど、人のこういった心の動きは、神々がいた時代ならば、有効であったろう。消え行くもの死んでゆくものが占めることの出来る聖なる場所があるからである。神々は地上にも住まい、人はこの世でもあの世でも神々とともにある。「神々の間で詩人たることは易しい。だが、私たち現代人は神々のいない後にやって来たのだ。詩的転換(transmutation poétique)を保証する天の救いは最早ない。」(107)

それでは、現代人である私たちはどうすればよいのか？ 認識の詩、エッセンスの詩のように言葉の城に閉じ籠もって死の汚染を拒みつつけるのか？ それとも、失われた物をそれ自体として愛し、それを取り戻そうとするのか？ いずれにしろ、神々のいない現代詩が何を求めているのかを知ったうえで、以上の事情をよくわきまえながらなお〈語〉が持つ力を考量してゆかねばなるまい。

虚無から逃れることのみが願いならば、〈語〉だけで充分であろう。「マラル

メはそう考えた。」(107) だが、かれの真摯なる追究の果ては自らのこの仮説を否認するに至る。

## II マラルメの努力——語の追究

マラルメの試みが無益だと言うのではない。その努力が詩に対する愛著から、まやかしの自己満足に対する嫌悪から、〈詩を真実に返す〉ための責任感から行われたことは言うまでもない。だが、不屈の精神、果敢な方法によってその企てを遂行するに当たって犠牲にしたものも大きい。現実態のうちに見られる虚無、有限性、偶然、そういった総てを悉く打ち棄てたのである。「外観を廃棄し、喜憂・感情を潔しとせず、新しい国をうち建てるのに現実からは事物のケチの付けようのない形式のみが要請される。事物が死んでその思い出が消え去ってもなお存続する形式のみが。」(107,8) マラルメがかくして多くを棄てたのも、ただひとつ〈存在の核〉のみを採るためである。〈語〉とはこの核と一体であるもののように見えるからには、この核を掬いとることが可能だと彼は本当に信じるのである。世界が死の闇に浸食されるがままに放っておかれるとしても、〈言葉〉こそはこれを修復してくれる。言葉は、「大きな船の残骸にほかならなかつた諸々のエッセンス」(108)——つまり〈語〉をもって結局は**内在する**《イデー》たらしめ、《書物》をもってこのイデーを世界の中、私たちの間に留め置く神聖なる場所たらしめる。「詩が存在を救い、つぎに存在が私たちを救わねばならない。」(108)

〔言語の限界〕——言語は神のコトバ (verbe) とは訳が違う。フランス語のシンタックスをどんなに変形しようとも、所詮、あり得ぬシンタックスの類推的な置き換えにすぎない。いかにマラルメが真実の方へ向かってきたとはいえ、結局、言語が意味するのは私たちが真実から追放されているということばかりである。文の中に現れるのはイデーではない。追放されていることの確認あるのみである。もっと悪いことに、語たちからなる諸々のイデーの総体は即自的にしかもそれ自体によって存在するので、それ自体のみから生まれてくるのであって、詩人の過誤や情的迷いなどは如何なる接点もない。したがって、作品の発端において詩的創造につながる厳肅な力・靈感をうけることさえ許されない〈詩人の高名なる供〉——苦惱——をもなげ擲って、その代わり、例の有名なキッカケ (prétexte) ——無償の、従って当の詩人とも私たちとも

一切係わりないおよそ無意味なもの、提示されるとすぐ消え失せるあの他愛ないもの——を、純粹さに反する絆は一切断ち切ってしまうとする目的のためだけに採用するということになる。

「マラルメの詩は、実存から魂の躍動や欲望をことごとく凌駕していったものである。」(109) と要約することが出来る。「幸いにも、私は完全に死んだ」<sup>(3)</sup>と、その偉大な企ての初期にカザリスに書き送っている。なるほどここには、この世に死して神聖界に復活しなければならないという古代の洗礼観がある。それでもやはり、マラルメは、苦悩し理解するために先ず初めに沸き起こった欲望を「無関心で覆い隠し」<sup>(4)</sup>沈黙させることにしか〈存在の入口〉に足を掛ける希望を託することができなかつた——というのが事実であろう。こういう意味で、「すでに死んでしまった者にしか与えられないこの富にはどんな価値があるというのであろう？」(109)

マラルメは古くからある希望の動きが挫折にしか行き着かないことを証明してみせたということである。言葉 (la parole) によって事物を蝕む虚無から逃れることは出来ない——これは、この取り返しのつかぬものを記念した *Un coup de dés* 以来、もはやだれも知らずに済ますことはできない<sup>(5)</sup>。かくして、虚無を避けたいと願っていた人たち、虚無から事物を解放したい人たち、事物が消えてゆくことを苦しむ人たち、私たち皆が言葉という避難所から放り出され、危険の国に放り込まれてしまったのである。ここでは、それでも目を転ずれば、諸々の予感や多くの大詩人たちの不満が意味と権威を取り戻すことになるであろう。

### Ⅲ 作品の二義性、ラシーヌ

詩は、もとより、そのうちに、マラルメ的なものとは別の救い、別の希望、言葉にならない奇妙な喜びの感情、未知の実存を保持してきた。事実、血や死、不幸や剝奪や分かれの諸相、負傷したクロリンダ、エウリディケー、瀕死のフェードル、これらが詩の上にもたらす魅力を私たちはよく知っている。常住不滅の樹木の下が無常の亡霊のような何か蒼白くふらふらしたのものに対する愛著を、詩は、出来ることなら忘れたいと願いつつ、懐いているのではなからうか。偉大な作品には二義性がある、というのが真実である。この点、そのような作品は、譬えるならば、永遠性を持つあらゆる建造物のなかでも、神の住まう寺院に似ている。というのは、寺院もまた、均衡と調和によって、形式の

本質的な節度によって、危険な地帯に律法の安全を打ち立てようとするからである。ここでは、私たちは、暗闇・不確定なものを逃れ永遠の水晶宮に安らう。他方、その奥処、祭壇や地下聖堂には予測できぬものが現存している。石像の顔に落ちる一条の光りでも、シンメトリーの真っ只中に巻き起こる嵐ともいべく、光明の禁域に深穿を穿ちその向こうに不可知の奥底を覗かせるかのようである。

「暗いものを祭る儀式はどんな作品にも見られる宿命である。」(110) しながら、詩が自らにそれを認めるかどうかは別である。しばしば、詩はその祭る神秘の力を名づけそれに自由を与えることを潔く承諾しようとはしない。かくして、あの奥深い中心圏、不断に雷神の住むあの高殿——ところが他方、ここではその切妻はシンメトリーをなして、この世ならぬ安堵を宣言している——の好例としてラシーヌをあげることが出来る。

彼ほどに他を寄せつけぬ秘法に閉ざした韻律法を、これほどの気高い語彙を、これほどの純粹で抑えの効いた意味使いを望んだ詩人はいない。語を介して現実態と向かい合う有機的機構にはまらないようなものは何事も表出されることがない。「ラシーヌ的人間は、神権によって、事物から遠い。と言うより、彼が自分に内在する神権の本質的な行使を空間と時間の外でなし遂げることが出来るように、ひとつひとつの事物の標本だけが、彼のもとに派遣されて、留まっている。」(110)

ラシーヌ的世界では、死は一連の偉大な行為の中に打たれる休止符にほかならぬ。死は、一瞬のうちに起こる、舞台裏への退場のようなものである。そしてたとえば、フェードルの頭から離れぬ一念のように何か黒く歪んだものが現れるときでも、死は虚無の結果であるよりはむしろ存在の勝利なのである<sup>(6)</sup>。

しかし、このかくも抽象的な死はなんとおそるべき重要性を帯びていることか。

ラシーヌ的世界では、死をその混じりけのない行為だけに還元することが、死のテンポを早めるばかりとなるように思われ、澱を浚った蒸留人間も、結局自分が消えるためのみ現れる不安定な一つの肉体にほかならぬことを発見するように思われる。要するに、諸々の本質に還元されたものが共存するのは、相い討つ破壊を果てし無く続けるためであるかのように、また、ラシーヌの直観するもの・究極的に目指すものが、人物たちが不動の姿勢で佇む夕日を受けたあの庭園であるならば、その人物たちが再び身動きするのは専ら次にすぐ死ぬためであるかのように思われる。たとえば、『ペレニス』におけるあれらの

明晰で寛大で非の打ちどころのない人物たちがそうで、かれらの第一声が不幸の猖獗をゆるすことになる。また『イフィジエニ』や『フェードル』におけるあれらの不吉な遺伝・近親相姦の血がそうで、表面では偉大な祖先たちの後ろ姿が映し出される荘嚴な遠景上に、暗雲と罪とが告白されるという風であり、もっと深いところでは、詩が、近づきたい天上界に達するかとおもうまさにそのところで衆生界が物質の存在を暴露するばかりという風である。

ラシーヌには、美しく透明な水晶のなかに一つの黒い影が見えてくるのである。彼はもはやこれに目をつぶることが出来ない。ボヌフォワはここにラシーヌの『フェードル』(1677)後の演劇界引退、『エステル』(1689)までの文学史上有名な沈黙の謎のひとつを見ている。彼は『イフィジエニ』を起草する際に、夫の身代わりとなって死ぬことを引き受ける『アルセスト』から主題を引こうとしたことがあった<sup>(7)</sup>。彼は、死を克服するのに失敗したのではなからうか。

「しかし、そのうち彼は、怖じ気立つあの暗夜に対して、自らの罪深さを知るまさしく情念から共鳴したのである。彼は、わが愛惜の対象を破壊するものについて語るとき、品位を保ちながらも快感を味わっているのである。」(111,2)かくしてラシーヌは、〈言葉の光り〉の中に、さらにあの暗夜を見通すほどの比類なき透視力を加えるはずではあった。しかしながら、彼が黙想した死は消極的なやり方でしか公式化されなかった——存在の一貫性の欠如 (une inconséquence) としてしか、死の永遠にして底知れぬ対象、すなわちこの世で死んでゆく人間から遊離した一つの欠落 (une privation) としてしか。ともかく、死は、本質化された世界の内奥の〈不可視なもの・不在〉として考えられている。

ラシーヌの二義性について追究してきたボヌフォワは、十七世紀の潜在意識を表徴するカギとして室内庭園 (オランジュリー)<sup>(8)</sup>に行き着く。「温かい光りの安らぎにすっかり充たされながら、そのもっとも明るい中心にさえ、この永遠性を否定するようなものを含み持つ」<sup>(9)</sup>石と硝子の建造物。見事な迫持ちの下の大きな窓を通して存在の太陽に開放され、暗い部分はなく、あれらの標本的な花々と植物によって来たるべきマラルメ的な庭園を先取りしているこの室内庭園は、他方で、暗夜あるいは暗夜の名残から漂ってくる供儀の血の仄かな匂いに充たされてもいて、いつの日か、何か痛切な行為が行われるに違いないことを思わせる。「フランスの室内庭園は、ラシーヌが告白する〔黄泉の国へ行くために〕『開かれた多くの道』<sup>(10)</sup>のひとつ——暗夜の指標であり、それに

もまして、あの空虚な自己、古典詩そのものである——自分をよく弁えてはいるが、行動することはない、その完成を直観に俟ち、恐らくそれ故に、後世の詩を睥睨することになる古典詩。」(112)

#### Ⅳ ラシーヌからボードレールへ（死の発明者ボードレール）

いま述べた室内庭園を覗いてみると、その〈本質の庭〉にボードレールの一方の姿が見える。つまり、彼は、古典の韻律法が着手し營々と追究してきた、というより、何時の世も変わらぬ永遠の行為をついに完遂したのである。‘何時の世も変わらぬ永遠の’ というのは、キルケゴールの意味で〈心情的な純粹さ〉<sup>(11)</sup> に向かってゆく途上で、最も本質的な直観<sup>(12)</sup> とまでは言わなくとも、統一についての古典的配慮にだれしも出くわさないはずがないからである<sup>(13)</sup>。ラシーヌ的な言葉観は、意識を単純化して、私たちを、当然もっとも深刻なくつつかの思想に繋ぎ止めることである。というわけで、ボードレールは、似て非なるロマン主義がこの世のものに万構わず関心を示したのとはちがって、あの決定的な〈乏しさ〉を再発見するのである。彼の韻律法には、ラシーヌにおけると同じ〈魂の単調さ〉がある<sup>(14)</sup>。

しかしながら、当然、ボードレールの本領がここに留まるわけではない。ラシーヌが〈統一性〉を無限に遠い理想の球体であると理解しているのに対して、ボードレールはこれを「感覚世界の真っ只中に、意識の外、自己の外に」(113) 求める。le Cynge を例にとり、マラルメの *Hérodiade* と比べてみよう。マラルメが、人間的な仕種を途中で脱ぎ捨てて最終的にはそれを九天に連結し、ラシーヌ的このヒロインのいまだ余りに闇の多い要素を溶解し彼女をイデーに変成するのに対して、ボードレールは、古典的原型の代わりに、ひとりの〈通りすがりの女〉、その脆弱さ・非必然性・謎を秘めた苦しみなどが取り柄である名もなき現実の女に注目する。ボードレールはあのアンドロマックを創造するのではなく、彼女のことを「思う」<sup>(15)</sup> のである。つまり、これが意味するところは——「意識の外に存在はあるということ、この単なる存在事実が精神の住まい（意識）よりはずっと価値があるということである。」(113) そればかりではない。この傷ついた女を取り巻く同情の中に、「世界は、かつてのように無効にされるか、また、絵画的な詩におけるように徒に蔓延る代わりに、あらゆる失われた存在、囚人たち、敗北者たち——疎外されているがゆえに、かえって一層表現しがたい現存、ことばや概念に置き換えることが一層



困難な現存をもつ総ての人たちの展望を拓けることになる。ここに棄てられ、ここに居ることに驚き、詩人にとってと同様自分にも謎であり、死ぬべき定めがありながら、苦悩の絶頂で逆説的な歌声を自らのうちに蘇らせる——〈白鳥〉は、死に瀕した詩のなかに初めて主権を認められた独自の存在となる。」(113,4)

白鳥とは〈ここといま〉のことにほかならぬ。これを、詩は、心情・思想ともに純粹で烈しい危機のなかから繰り返し繰り返し発見してゆかねばならない。ポヌフォワは、この行為、詩によって実現が待たれ、ついに *les Fleurs du mal* の詩人が実現したこの行為——〈ここといま〉を発見する行為が、何よりも、〈愛の行為〉であることを見逃さない。ボードレールは「二度と見つかることのないものを亡くしてしまった者みなに」<sup>(10)</sup>心に向けつつ、「唯一の現実はいずれの物、これこれの人である」(114)ことを断言している、と言う。

その上、見落としてならないのは、ボードレールが他の詩人と同じように昂然と逸る気持ちで〈語〉に打ち込むとしても、〈語〉がひとを魅了する一方、裏切りもすること、本当の〈救済〉にはならないことを決して忘れはしないということである。

以上のように、死すべきものに無上の価値を与え、存在という構築を死の地平に死によって打ち建てることで、ボードレールは「死を発明している。」(114)無論彼は、死がラシーヌが密かに愛していたイデーの単なる否定ではなく、「存在の現存の深遠な一面、ある意味で、存在の唯一の現実」(114)であることを理解したうえでのことである。彼が詩作によって語るものは、死によって神聖化された〈ここといま〉、言葉(概念)に外から吹きつけてくるあの強風——あの絶対的外部についてである。

ここで、大きな疑問がわき起こる——これはたしかに新しくはあるけれども、甲斐のない企てなのではなからうか？ というのは、言葉は〈ここといま〉の如何なるものをも引き留めることが出来ないからである。たとえば、「今は夜だ。」と言うとき、それらの語で自分の感覚的な経験を言い表しているつもりであっても、即座に現存は消えてもはや単なる脱け殻しか残らない。生身の顔々も、言葉によって、いずれ扱ふところのない範疇となる。私たちの最も私的な言葉でさえも、私たちから離れて神話となる。私たちは、最も愛著するものについてさえ何事も語る事が出来ない定めにあるのだろうか。

ボードレールは、この疑問に手を拱いていたわけではない。いろんな手段で

「普遍的なものに定められている語というものの中に実存の手触りを感じさせようと試みた」(115)のである。たとえば、大いに批判的となった《埋め草(chevilles)》<sup>(17)</sup>という手段によって、形式的な完璧を打ち砕くことによって、未来の詩に対して提唱する美の破局によって。

## V ボードレールからランボーへ（死の体現者ボードレール）

いま見てきたように、語というものの中に実存の手触りを感じさせる——これは、まさにポヌフォワ自身が詩人として専ら追究してきた詩的実践上の信念であることを強調しておきたい。この点、詩法上のボードレールの試みをポヌフォワが高く評価していることは言うまでもない。しかしながら、やはり、ボードレールが果たした努力はここまでなのか。結局は、甲斐のない企てであるということに同意しなければならないのであろうか。

この節で、ポヌフォワは、ボードレールがしたことはこれ以上のことであるとして、いよいよ自己の中心思想に深く入ってゆこうとしている。

先に、ボードレールにとって「死は存在の唯一の現実である」と述べた。このことは、単なる認識ではないから、彼の試みは、「古くからの閉鎖的な韻律法に対する唯一有効な応酬」(115)によって「普遍的なものに定められた語のなかに実存の手触りを感じさせる」(115) いわば一種の技術の次元に留まるものではない。

ボードレールは、言葉の限界点ぎりぎりのところで見えてくる模糊としたもの (la nuée) をもっと確実に掴むために、「死を選んだ——我身のうちの死に呼び掛け、死の脅威のもとに生きることを選んだのである。」(115) 死をうちに持つ者、すでに死んでいる者、〈或るいまとここ〉また〈他のいまとここ〉で繰り返し死んできたボードレールには<sup>(18)</sup>、〈いまとここ〉を叙述する必要はもはやない。彼は〈いまとここ〉に外在的に出くわすのではなく、〈いまとここ〉の中に居るのである。したがってまた、彼の言葉は〈いまとここ〉を担っているのである。

言語によって現存に到達したいというこの願望がほぼ叶えられるには、「知慮分別はそれより大きな愛の中に吸収されなければならない」(115)——たとえこの愛が、いわば死を確認する「苦い知」<sup>(19)</sup>である哀憐とか哀惜のなかに含まれる類の愛であろうと。

しかしながら、詩には、このように死の確認という一種のストインズムがあ

る反面、では一体、死すべきものの傍らにいながらボードレールのうちに、しばしば目覚めるあの奇妙な喜びは何を意味するのであろうか。たとえば、*Un Voyage à Cythère* や *Une Charogne* や *Une martyre* を読むと、いかにもおぞましいもの、一方の生命と他方の残酷なまでの存在の欠如との対比——腐肉、首のない胴体、吊るされた男、そういうものに襲いかかる蛆虫、獣、猛禽、——こういうものに関して、「この詩人は、決してサディズムからではなく、分別せぬ前の心的エネルギー、即ち大きな慈悲心さえ伴う熱い喜びを明らかに示している。」(115)<sup>(20)</sup> 疲労と苦悩の極みまで徹底的に考え行動し、*L'Irréparable* や *L'Irrémédiable* など自分の敗北を告白する多くの詩篇を書きながら、一条の光りを垣間見、死すべきものをその脆い儂さとは裏腹に、ひとつの富<sup>(21)</sup>と同一視するように思われる。「これが、ボードレールがいみじくも名付けた通り、《新しい太陽》のことである。」<sup>(22)</sup>だが彼はこれを徹底的に知りたいとも思わず、あえて知ろうともしなかった。「むしろ、一種の謎、失って永遠に見つからぬ秘密、心の疼きとしてただ受け入れているのである。」(116) ボードレールは、〈存在するもの〉の奥底とその死の中を覗いて、「〈存在するもの〉は私たちの救いである」(116)ということを予感した。

ポヌフォワは、この観点を強く提唱している。彼は、ここで新たに、〈存在〉——〈救済〉の問題を詩的必然から、要するに〈存在〉——〈詩〉——〈救済〉の問題としてもう一度提起する必要を喚起している。そうしてそこにひとつの情熱的な〈靈知、グノーシス〉を築き上げるべく努め、ひとつの〈知〉を創造しなければならない、と。

ボードレールの場合は、この〈知〉を築く神秘的行為の特権を寓話的な過去すなわち子供時代の楽園に委ねている。最も美しい詩篇のひとつ *Je n' ai pas oublié, voisine de la ville* の白い家は恵まれた現実の結晶ではなかるうか。この子供時代の家には、「夕べ、光り滴る壮麗な太陽 (le soleil, le soir, ruiselant et superbe)」が射し込んで、質素な卓布の上にも光りを拡げる。詩篇 *La servante au grand coeur dont vous étiez jalouse* では、この家の一切を取り仕切る女司祭であった女中をして、その思い出までもひとつが失ってしまっていることを嘆かせている。

「意識の曙（子供時代に限らず）には、ひとつの富があるのだ。それを次に埋葬してしまうのは分別 (raison) と無明 (sommeil) である。」(116)

このようにして、ボードレールの中であって、未だ大人しくしていた兆しは、いったん発現するやいなや、もはや拡がり止まないであろう。ランボー

が、詩には彼の要求——その妥協のない絶対的な要求とまではいわなくとも——を満たす力があるという考えをいただくようになるのもボードレールの御陰である。ランボーはもはや疑わない、詩が実践的な行為であり得ることを。彼は、幻想にうつつをぬかし、自分の不幸を歌うことに甘んじている伝統詩、あの《主観的な》詩をいっさい納得しない。「彼は信じる、ひとつの場所とひとつの公式<sup>(23)</sup>が、詩にあっては、また必要とあれば詩の外の領域でも、欠如から富への化学変化をもたらしようということを。ランボーはボードレールほどに学者ではなく、化学者ではなかった。つまり、ボードレールほど実在に近くなく、実在をその深い透明度のうちに測定する術からも近くなかった。何故ならば、彼は、子供時代のさなかに愛を奪われたからである。だが、それゆえに彼は一層要求した。私たちは彼のおかげでほんとうに知ることが出来た——詩はひとつの手段であって、目的であってはならない——ということを。」(117) また、彼に由来するのである——人をあれほど恐れさせはしたけれども、ああした権利要求、あの渴望のように要求がとめどなく強く大きくあり得るということは。人と実在とのあいだの隔たり、これには愛（—子供時代における、とボヌフォワは言っている—）が大きな役割を演じている。子供時代に、世界は愛によって実在性を与えられる。先程見てきたように、ボヌフォワが、ボードレールにたくして、〈存在するもの〉が私たちの救済たりえるという発見を述べたのは、「(彼の) この論考の核心部」(116)においてであるという点に注目したい。彼の芸術観の核心はまさにこの第五節にあると見てよい。意識の曙（子供時代）に、愛という条件によって、世界に実在性が与えられる。だがやがて、分別知（言葉—概念）によって、ひとは実在界から遠ざかるはめになる。しかし、ランボーは既に人生の出発点において、世界から遠い。ここにランボーの要求の大きさの原因があるのである。それだけに一層詩がこの要求を満たす手段たりえること——詩と救済との関わりの問題は、ランボーにおいて鮮明となる。救済とは実在の回復のことである。ひとは、愛の欠如により、あるいは言葉—概念によって実在から追放されてしまっている——このことをボヌフォワは、詩が救済の手段であるという彼の詩学の根本に置いている。

#### Ⅳ その後の詩の行方

さて、前節の終わりで、詩はひとつの手段であって、目的であってはならない——ということをはほんとうに知ったのはランボーのおかげであると、ボヌフ

フォワが殊更に強調するのは、ボードレー、ランボーに次ぐ時代の詩が彼らの問題を理解し、彼らの精神を受け継いできたかということ、疑わしいからである。事態はまるで反対だったのである。その後の詩は、マラルメのうちにも多分あり、〈死んだ天空<sup>(24)</sup>〉の下の現代全般にわたってはともかくも見られるペンシズムのことに耳を貸したがっているようである。先に見たとおり、神なきあとに私たちはやって来た。この事実は仕方がないとしても、あとに残された遺産は〈空虚である世界〉にほかならぬのであろうか。創造された世界を聖別する神ももはやないために、世界はただの物質、ただの偶然にほかならぬなら、この世界から逃れようとするのも無理からぬことではないか。「これは、キリスト教のある部分が夙に着手していた、自然と人間存在との間の分離を、神観念の終焉によってついに完遂したあとの時代においては、ビューリタニズムの再来——実存することに対する不安が再び生じたということかもしれない。」(118) それに、私たちの時代のもっとも優秀な詩人たちのうちには、ペンシズムと懐疑主義とが両方ともあるように思われる。また、彼らは、みんな歩調を合わせて〈存在するもの〉から身を引くための何らかの規律が欲しいとさえ思っているように思われる。ボードレーが見捨てたあの虚しい国—〈イデーと言葉〉の国にまた人が住みついたのだ。しかし、「この場合は、実存を救うためではなく、純粹に形式的な行為、心の密かな動きひとつ無い行為によって、実存から逃れるためである。」(118) これをボヌフォワは〈悪しき死〉と名付けている。

ボヌフォワは、マラルメの弟子たちを告発する。彼らは、活躍した分野が一致する訳ではない、思想も対照的であるのに、師たるマラルメの到達した結論からは仲良く逸脱している。ヴァレリーは、精神の平安のため、ギリシヤ的な悲劇的意識を忘れんがため、詩篇製造の法則を追究することに力を費やしている<sup>(25)</sup>。クローデルは、造化・事物のリストを持って、正統派教義(オルトドクシー)の中に鏡前を下ろして閉じ籠もっている。なるほど、偉大な精神の持ち主、威光ある賢い人たちであるに違いはない。「だが、それぞれの際立つ特徴・それぞれの権威・それぞれの密かな銜いを持った、まさしく個性が消極的な観念論・理想主義(イデアリスム)の根深い源になっている。そこでは不在(現前ではなく)が明らかに創造に与かるようだ。」(118) 不在(=概念)は、瞬間的にその威光でひとの目を眩ませて、本当の情熱や実体験をなして済ますことに成功する。

これの対極は、上のような個性的(personnel)特徴を持つ知性の諸特権に

たいする関心の薄さによって定義づけることが出来る。すなわち、集合的 (collectif) 創造にたいするシュールレアリスムの実現しそうな野心があったのである。この時代の詩の最盛期には、まず、「物—オブジェ (objet) が波のようにくぼみ、光りの中の炎のように本体から切り離されて、私たち人も物も、その出会いの瞬間には、本質的に如何に流動的で不安定な存在であるかを示した。」(118)<sup>(26)</sup> 次には、言葉はその最も暗い地層に注意を向けた。そして最後に、若い詩人たちは、これまで幾度となく証拠もなしに断定し、信じもせず書き、欺いてきた——我れ (JE) の言い分を、ほぼ倫理的な目的で慎重に検討した。彼らは、自分の精神・魂のおのずからなる躍動を、極端なまでの慎重と留保をもって吟味しつくした上でしか受け入れない。「彼らは、保証済の身振りを白紙撤回し、絶対を求めてやまない命の間断ない冷たい曙光の中で私たちと事物とを繋ぐ根本的 (元素的 *élémentaire*) 身振りをあらためて創造していった<sup>(27)</sup>。こうして今日、詩は深いリアリズムにたち返っている。」(119)<sup>(28)</sup> しかしながら、欲望も、迷いも、情熱もなければ、火も風もどんな根本元素ももはや実在でなくなる。ここに至って「不在の国は、この世界の規模にまで大きくなった。」(119)<sup>(29)</sup>

これが、神の摂理が断ち切られた最終的な結果であり、しかしまた、世界の中に主観の血液が脈打つのを潔しとしないという理由だけから神という装置を打ち壊したのなら、無神論の危険な自己矛盾というほかないであろう<sup>(30)</sup>。

現代詩の難点は、詩をキリスト教によっても、同時に反キリスト教によっても定義しなければならないことである。というのも、「決定的瞬間に立ってみると、これこれの存在・これこれの事物のボードレールの創造は、イエスがポンティウス・ピラートゥスのもとで苦しみ、ある場所、ある時間にひとつの尊厳を与え、それぞれの存在にひとつの現実性を与えた限りにおいて確かにキリスト教的である。しかし、キリスト教が独自の実存を保証するのは、ほんの短い瞬間のみであって、創造されたものは、神の思し召しのうちに導き入れられるのである。こうして今一度、存在するものはその絶対の (神に依らない) 価値を奪われるのである。」(120)

従って、〈ボードレールの革命〉<sup>(31)</sup>を成功させ、いまだ〈不安定なリアリズムをしっかりと確立するためには、私たちが受け継いできた宗教思想に対する批判をやっつけてのけなくてはならないということになる。「存在するものに意義づけをする義務 (これは各作品の私的な宿命だ) には、次のような今日的な課

題が加わる。それは、あれら“生気のない”事物、——すなわち神が破局すればいつでも私たちにとってただの物質になりさがりかねないあれら“疎遠な”存在たち——と人間との間の関係を全的に早急に考え直さなければならないという課題である。」(120)

ボヌフォワは、これを〈希望〉ということばで、一括して言い直している。ひとつの〈希望〉を再び創り直さなければならない、と。〈存在への接近〉の秘密の入口に、今日、新たな希望を寄せないような真の詩など有りはしない、と。

## Ⅶ 再び出発点に立って——現前

私たちは、第五節の中に、とりわけボードレールとランボーとの簡単な比較の仕方に、むしろ、ボヌフォワ自身の生の深奥から出てくる声を聞くような気がする。彼の世界観ひいては芸術観の実存的出発点を垣間見たと言えよう。

この節では、いよいよ、‘新しい’とボヌフォワのいう〈知〉が深く考察されるであろう。J.-P. RICHARD のボヌフォワ論は、興味深いことに次のような書き出しで始まっている。「ボヌフォワの詩的宇宙に入ってゆくのに最も簡単なのは、おそらく邪道を通ることであろう。彼のすべての理論的な書き物が告発し、彼の詩篇のいずれもが私たちをそれから逸れさせようとしている邪道、概念という人を酔わせると同時に不吉な道。」<sup>(32)</sup>だが、私たちがこの道を選ぶとしても、邪道が邪道であることを確認するためなのである。私たちは、ボヌフォワの理論的な言述にも、その背後に実存在的な裏付けをしなければならぬ。すくなくとも背後の実存を理解しなければならない。

この、第Ⅶ節を読解するにはこの点が特に要請されるように思われる。

この節では、そういうわけで、これまで〈現存〉と訳してきた *présence* という語を〈現前〉と訳し変えることにする。同じ *présence* でも、単に概念的に解される場合と実存在的に解される場合とでは、ニュアンスが大いに異なるからである。ボヌフォワ自身もこの点を自覚していて、同じ *présence* という語を用いざるを得ない言語自体の制約を嘆いている。〈現前〉という用語は、現在・目前（したがって視覚的）・出現・いま・ここ・現成など、ボヌフォワがこの言葉で表現しようと意図する内容を端的に含意するように思われる。

〔世界について〕——さて、前節でみたように、存在への接近に希望を見出

す前に、世界の実際を直視することから始めなければならない。そしてそこに希望をつなぐ余地はないのかどうか検討しなければならない。

T. S. エリオットは *The Waste Land* で現代文明の真の神話を描き出した。しかし彼は、現代文明の持つ逆説的な救いの手立てを無視している、とボヌフォワはいう。

「荒地とは、実在——こう言ってよければ、物化した (*réalisé* <res>), 行き着くところまで行き着いた、精神がそれに可能性 (*du possible*) を求めることをせずただ耐えているだけの実在のことである。諸本質と諸本質についての知だけの場のことである。」(121) とここで、この状況は、絶望の果てなのであろうか？ 事実はまったく反対なのではないか——とボヌフォワは考える。荒地とは、換言すれば、フィジックのみの世界、すなわちメタ・フィジックを欠く不毛の地のことであるが、これは、ペルスヴァルの〈陰気な無関心〉<sup>(33)</sup> がしからしめているだけなのではないか、と。

真実を追求したければ、聖杯物語における漁夫王の城でのペルスヴァルの轍を踏んではなるまい。荒地とは、泉も涸れ、収穫もない地のことである——と答えを出すだけで、また、その事実を無関心に目撃するだけでは何事も始まらない。ペルスヴァルがすべきであったように、好奇心を持って問うべきなのである<sup>(34)</sup>。西洋はエディプス（の不問）によって、幸先の悪い出発をした——という例もある。

ところで、ボヌフォワの考えている根本的な問いとは何であろうか。それは、「事物の本性についてではもはやなく、事物の現前についての」(121) 問いである。すなわち、「事物や存在が何なのかを問うのではなく、何故にそれらがこの場所——私たちが自分の場所であると思っているこの場所——に在るのかを、また、それらが私たちの問い掛けにたいしてどんなに理解し難い答えを取っておくだろうかと自問するべきであろう。」(121) そう問うてみたあとで、事物や存在を支えている〈偶然〉に驚き、「それらを不意に見る (*voir*) のでなければならないだろう。」(121) この最初の疑問を通して知ることは、あの死・あの匿名性・あの有限性が事物・存在のなかに巣くって、それらを破滅させつつあるということである。

ボヌフォワは提案する——死すべき事物にたいする愛のボードレール的一步を、今日、いま一度あらためて、踏み出そうでないか、と。ボードレールが閉ざされていると思ひ込んだ〈入口〉に、存在が不透明な夜であるという証拠を前にして、再び立とうではないか、と。その提案どうりにすると、何が起こる



のであろうか。まず、「どんな未来も、どんな企図も吹っ飛び、虚無が物を焼きつくす。私たちは風下であの陰ひとつない虚無の炎に包まれる。そして、もはや、どんな信仰も、どんな呪文も、どんな神話も私たちの支えにはならない。どんなに強烈な視線でもがっかりして直視する力を失う。しかしながらそれでも尚、人影もなく魂の抜けたこの地平の前に留まっていよう。」(121)

まず、荒地から逃げ出すのでなく、そこにしっかり立つこと。ボードレールが擱んだこの一步を保持すること。ボヌフォワはここを一切の出発点として強調しているように思われる。

「何故ならば、実際すでにある変化が生じているからである。存在するものという生気のない天体は、四大のヤヌス神でもあって、ゆっくりと——だが瞬間のうちに——自転して、その別の顔を私たちに見せるのである。一切の可能性の廃墟にひとつの可能性が現れる」(122)

これを私たちは、〈詩的な転換〉とでも言えばよいのであろうか、言語表現を超えた、詩的経験のさなかに、〈瞬間のうちに〉おこる転換——これを、ボヌフォワは、さらに続けて次のように説明するだけである。「女殉教者 (*Une martyre*) から流れる血液にしろ、『美しい季節の湿った夜々の青ざめた闇』<sup>(35)</sup>にしろ、ほかのどんな現実のものにしろ、悲劇的であれ、穏やかであれ、瞬間の聖なる核心に、現前の永遠として立ち上がることがあるのである。」(122) 瞬間のなかの永遠——詩的実践はこの瞬間の神秘への闖入のことにほかならない。ボヌフォワは、彼の詩学の中核をなす、現前の詩学について強調したいのだが、真実そのものずばりを表現することの出来ない言語に頼らざるを得ないもどかしさを訴えながらも、さらに続ける。「ココで——それは常に同じココなのだが——そして、常に同じこのシュンカンに、私たちは一切の空間を立ち去り、時間の外に滑り出てしまっているのである。私たちが失ってしまった総てのもの、光りの戸口でじっと動かず微笑んでいた《かつて》が、私たちに返還される。過ぎ去ってゆくそして過ぎ去ることを止めない一切のものは、〔見ることを妨げる〕夜にほかならないその歩みを止める。それは、あたかも、視覚が実体となり、知が所有となったかのごとくである。」(122)

たしかに、ここにはボードレールが垣間見た光り（第五節）以上のものが確かにある。しかしながら、それを私たちはしっかりと擱んで放さずにおれるのであろうか。きわめて深遠な、重大な出来事が起こった。たとえるならば、実存の谷間に鳥の鳴く声を聞いた。その谷の、渴きを癒すことが出来たかもしれない水に確かに触れもした<sup>(36)</sup>。「しかし、すでに、時間のペールが私たちをその

驥の中に巻き込み、つぎの瞬間が近づいてきて私たちは「永遠の地から」ふたたび追放された。」(122)

この事情を、ボヌフォワは、やはり聖杯物語のなかに見出す。

「おそらく私たちは、*Quête du saint Graal* のあのランスロなのだ。閉ざされた礼拝堂にやって来て、入口ちかく眠り込んでしまったが、突然、礼拝堂が闇の中で大きな火に照らしだされ、聖杯がその柵を飛び越えるのを目撃する。そうして、一人の騎士が闇の中からいきなり現れて、『ああ、癒されたり!』と叫ぶ声を聞く。しかし、かれは、悪い眠りから醒めきれず、神から遠く、身動きできずにいる。」(122)

このように、私たちも、ランスロと同じく、せつかくの機会を結局は逸してしまふ。ところが、私たちはもはや以前と同じ私たちではない、私たちにはひとつの**希望**が残っている、と言う。たしかに、救いとは何なのかという問題が残ってはいる。信じなければならぬと同時に、同じ程度に疑うこともしなければならなかった。しかしながら、ひとつの**確信**という富を手にした。——それはほかでもない、人間の目的(地)の再検討にとどまらず、私たちが目的を築いてゆくのにその出発点が何処であるかが私たちには分っている、という確信である。

「これより後、私たちには、あの**突然の行為**(=現前という働き)という生き甲斐がある。そして、それを再び見出すという、少なくとも暫定的な、義務と道義がある。私たち——あれら不具者たち、あれら破滅者たちと同類の私たちのあらゆる行為はすべて、あの突然の行為が呼び出したものであるにちがいないであろう。あるいは、むしろ、私たちの行為の発現は、素より根底では、あの突然の行為がひとつの起源であった、と認めなければならぬであろう。」(123)<sup>(37)</sup>このようにボヌフォワが判断する根拠は、決して観念的なものではない。——どうして、私たちは、何もない部屋に灯るあのランプ、顔が砂に磨滅したあの影像、打ち壊れたあの修道院を好むのであろうか? そう自らに問うてみればよい。「それらの寄る辺に私たちがもとめるのは、ひとの言うように、なにがしかの美なのであろうか? 決してそうではなく、それらと私たちが分かち合う永遠なるものなのだ。」(123)

ここで用いられている、行為(acte)という語は必ずしも人間の意図的な外的行為を意味しているのではなく、人も事物もない、あるいはそのどちらも含む、なんらかの内的なものの現実への発現のことであるように思われる<sup>(38)</sup>。さらに、ボヌフォワは曖昧な言い方しかしていないが、ここにいう、**突然の**

行為は、先程の——目的を築いてゆくための（起源）出発点——であるということを確認しておきたい。

〔言葉について〕——ボヌフォワは、世界について上のように把握しただけではない。さらに進めて、言葉（parole）についての問題を、世界と同じ地平に求めるのである。言葉も、知らないうちに世界と同じ方向を目指している。世界が虚無と戦ってきたと同じように、言葉も古くから虚無と戦ってきた。「**現前の行為**、すなわちボードレールの詩篇の放つ、しかし後世に失われたあの光りもまた言葉の起源であるかもしれない。」(123)<sup>(39)</sup> ボヌフォワは、詩を生み出してゆく過程における、自分の態度をつぎのように表現している。——「詩的生成の中で、言葉が生み出され或いは起源へ回帰していく中で、そうして、唯一無二の道として現れる道を進むために、あのこことあのいまとを、私は、夢中になって攪む気になっている。なるほど、その〈ここといま〉は、すでもう、あそこ・かつてとなってもはや無く、自分のものではなくなる。しかし、その時間的有限のなかで永遠に、空間的欠陥のなかで普遍的に行き亘っている、唯一考える富、場所の名に値する唯一の場所となるのである。フランス現代詩の中には、聖杯を捧げもって通り過ぎてゆく行列がある、この地上で最も生き生きした物——樹木、ひとつの顔、ひとつの石——がある。そして、それらは名付けられなければならない。私たちの希望はすべてそこに係わるのである。」(123)<sup>(40)</sup> 詩的瞬間が永遠であり普遍であることは、換言すれば、それが水平軸上の時・空ではなく、いわば垂直軸上の時・空だからであると説明されることがあるが、〈真実〉に少しでも物事を戻そうとすれば（「詩を真実にもどそうとした」マラルメの努力を私たちは知らないであろうか）説明の言葉はとりわけ、ほとんどその用をなさない。詩の言葉は、その不可能に対して挑戦しようとする。それがボヌフォワの詩、フランス現代詩である。聖杯を名付けること。

この言語の問題、直接的なもの——ここといま——を表現することの不可能の問題は、第四節で見たとおりである。ボードレールがいくつかの挑戦を試みたことも私たちは知っている。だが、この問題が少しも解決されたわけでもないことも知っている。ボヌフォワにとって、言葉の無力は明確化するばかり、際立つばかりである。というのも、彼は、「語が沈黙に信頼をおいてくれさえすればよいと、語からはそれを期待するだけだった。語は、現前が瞬間の宇宙に起こるとき、何を引き留め語ることができよう。なるほど、言葉は現前を言祝

ぎ、現前の行為を歌い、私たちが頭の中で現前に出会う段取りを整えてはくれる。だが、現前を実現することを可能にしてくれるわけではない。」(123,4)

かくしてとにかくも、言葉が存在との出会いを絶たれているならば、またしても、私たちは、詩が自負するところを驕りだとして断罪しなければならないであろうか？

## VII 苦い知——語とは何か、そして何が語であるか

まず、むしろ詩には〈限界〉があることを認め、詩は目的でなく、専ら〈接近の手段〉と見なさなければならない。(詩が手段であるという認識は、ランボーに負っている。これについては、第五節で見たとおりである。)この二点は、詩が真実への道であるという詩の歴史の方向性、あるいはポヌフォワ自身の詩学にとって、根本的な問題として押さえておかなければならない。この認識——限界と、(達成ではなく)接近という欠点を認識することで、「ひとつの情熱的な知」(124)への道が開けるからである。

言語はイデーを捉えつくすにも現前を捉えつくすにも無能であり、また語におけるイデーの輝きが、現前の展開である有限性や死を覆い隠して見せなくもする、この事実を知っておき、そして安易な言葉に対しては明晰な目を突きつけることも必要である。詩が真実の領域に係わるものである以上、「詩は、まず、存在と本質とが、形(式)と形無きものが鎧を削る不断の戦いの舞台であって欲しいと思う。」(124)

それでは、以上のような認識の上に立つとき、情熱的な知と言うほどの、一体何を知ることができるのであろうか？ 列挙する形で記述してみよう。

(1)詩作の実践の結果、いささかでも真剣な作品であれば、詩のあらゆる〈手段〉は手痛い打撃を受けることになる。(2)そうして私たちは知ることになるのだ、「語は私たちの一切の行為に先行して存在しえる」(124)と。(3)語のそうした**存在する能力**、語がもつ無限の組合せの未来は、**一切の深遠なものがもつ主体性**のメタフォールにほかならず、またどんなに些細な現実であってもその現実と私たちとの無限の関係のメタフォールにほかならないということを私たちは再確認することになるであろう。

(4)だから、実在界に関して言えば、語たちの非現実的(非・実在的)な、いわば自由な連鎖の瞬間に、存在するもの(実在)をその安定した形式の眠り(虚無の勝利)から目覚めさせることが出来るようになるであろう。(5)同様

に、リズムの安易な心地よさも否定されよう。形式美は理想世界（イデー界）のほとりに結ばれる夢だからである。形式美は偶数律で表されてきた。しかしこの夢想・忘我のリズムにランボーが奇数律という不治の傷を負わせた。奇数律は、戦いとその果ての和解とを可能にした。無音の $\epsilon$ が、和解のための密かな埋め草（cheville）になっているのである<sup>(41)</sup>。

(6)「奇数律あってこそ、あの欲念とあの明晰とが共存する雰囲気の中で、詩が練り上げてゆく思想はついには完成することが可能となるであろう。」(125)  
(7)こうしてできあがった「神話は死を語るであろうし、でなければ、死を覆い隠していることを告白することになる。」(8)こうして意味の冒険がやっと始まることのできるのである。むしろ、意味という仮説（*hypothèse du sens*）と言うべきか、詩篇空間のなかに、自分が認識したものを組立て、存在するものの神話を作り、概念を組みあげたいという私たちの強い欲求は、形無きもの<sup>(42)</sup>によって屈折を被ることもあろう。(9)そうして、現前を掴むことの出来ないこの詩は、他のすべての富をも掴み損ねて、偉大なる密かな行為への、悲痛な近接、つまり否定神学<sup>(43)</sup>となるにちがいない。(10)「私たちと存在するものとの関係のなかで、(既存の)すべての指標、すべての枠組み、すべての定式が否認され、抹消されたとき、語が実体でもあることへの期待以外に何が残るであろうか。」(125)

ポヌフォワが、このように**実体としての語**という結論にいたるには、言語の本質が相対性であるという認識から、詩は否定神学であるという認識までが前提となっている。ポヌフォワが恐らくはボードレールとともに「意識の外に存在がある」<sup>(44)</sup>と認識し、言語の問題が自覚される段階で、詩がとりわけ否定神学以外の何ものでもないことは、論理的必然によって導かれるはずであったと言える。相対的な言語が、純粹主体である神を把握すること——客体化・相対化すること——が不可能である（あるいは、客体化すれば、それは概念としての神にほかならない）のと同じように、〈存在するもの〉に到達することは出来ない。(再度強調しておく必要があるのは、詩が単に美の追求であることをやめて、真実に向かうという観点から、否定神学という認識が可能になるのである。)

それでは、**実体としての語**とは何か。ポヌフォワとともに具体的に見てゆこう。

〈行くところまで行き着いた実在〉でさえも、可能性の面を持っている。前

節において、二つの顔を持つヤヌス神の譬えで説明したとおりである。ポヌフ  
ォワは言う——「確かに真実の詩のなかに残り続けるものは今やただ：風・  
火・地・水といった、實在 (le réel) の彷徨うものたち、可能性 (le possible)  
の諸範疇、あしたの過去もなく、現在の状況には常に先行して、その中には決  
して全的にはまりこまずして別の状況を予告する (prometteur) 根本元素  
(éléments)<sup>(45)</sup>——宇宙が示す一切の非限定なものばかりである。具体的だが  
普遍的な元素。ここ・いまでありながら到るところ、ドームの中、前庭の上、  
私たちの場所と瞬間のかなたに遍在し、息づく元素。それら元素は、**在存の言  
葉そのもの (la parole même de l'être)** が詩によって解き放たれたものである<sup>(46)</sup>、  
とすることが出来る。またそれむは、ひとつの予告 (une promesse)  
だから、語 (les mots) となる、とすることも出来る。それらは、ちょうど、  
いまだ知ることのできない神のことを、天使たちが現れ来て語るように、言語  
の (能力の) 否定的限界の果てに現れるのである。」(125) かくして、(元素  
の) 現前とは存在の言葉そのもののことであり、実体としての語の証拠となる  
のである。

言語は実在を捉えることができない。ここに、存在の言葉そのものとしての  
元素が詩によって、詩の中に解き放たれ、真実を告げにやってくる。「否定的  
な《神学》、私が詩に認める唯一の普遍性」(126) この知はいかに否定的であ  
れ、安定しないものであれ、**言葉の真実** (126) と言えるのではないだろうか。  
「ひとつのつ定式とはまるで反対の、ひとつの直観が語の一つひとつの中を占め  
ている。」(126) 語が実体として存在する姿である。直観——J. P. RICHARD  
は、これを「直観の持つ無秩序、東の間性、狂暴だがきらめく引き裂き」と定  
義している<sup>(47)</sup>。

たしかに《苦い知》ではある。——この知は死を確認するのだから。現前の  
治癒力はすぐに消えることを知っているのだから。過去の欠損を蒸し返し回想  
するのだから。希望が芽生えても、それを実現させる証拠をもたらしはしな  
かったのだから。「しかしながら、この知は、私たちの頭から離れないあの救済  
のために何事もなしえないというのは本当であろうか。詩は、[……] 特権も  
未来もないただの訴えにほかならないというのは本当であろうか。」(126) 詩篇  
(は「万人のために」<sup>(48)</sup> あるというだけの消極的認識) に、詩作する個人の実  
人生における詩的創造が付け加えることがあるとすればそれは、癒すことので  
きない虚しい渴望だけなのだろうか。

## IX 真実の場所、詩人、詩の行為

個人的な虚しい渴望？——私たちは希望を失ったわけではない。なるほど、言葉は無能である、言葉によって真実に到達することは出来ない。だが、そこで言葉はすべてを放棄するわけではないのである。これを端的にボヌフォワは否定神学という概念で言い表している。否定神学は、否定の神学ではない。つまり、真実を否定するのではなく、言葉の無能の自覚のもとに、むしろ真実を肯定するのである。聖杯行列のように、世界が通り過ぎてゆくのをボヌフォワはほぞを噛みながら目撃するだけではない。そうして、世界を把握することのできないという、言語の否定的な限界の果てにボヌフォワは、語が意味としてばかりでなく、実体として存在する力を持っていることを、つまり、世界が提示する一切の非限定なもの（元素）が存在の言葉そのものであることを発見するのである。

ただひとつ〈現前の行為〉のみが求められ、時間が消えて〈絶対的現在〉のみがある〈ここ〉には、「実在全体が存在しつつある (tout le réel est à être)。そして実在の〈過去〉もまたそうである。」(127)<sup>(49)</sup> 過去の出来事——死の明らかな証拠とは、取り掛かったばかりでまだ輪郭も見えず、深遠な未来に見事結実するひとつの行為にほかならない。そうすると、過去の出来事はまた、私たちの試練なのだと考えられる。というのは、私たちが詩のこの高尚な瞬間の‘ひとを高揚させるもの’を見捨てるならば、そのときこそ過去が決定的に無に等しくなるからである。高揚させる——というのは、実際、過去と死は、この詩的瞬間には、失われた事物に愛着する者をもはや苦しめることはしないからである。だから、彼は失われた事物の名残を正視することも出来る。しかし何故、現前を保全するでもなく、かといって風化した本質を糾合できるでもないそういう取るに足りない名残を、未知の未来を開くとおきの鍵であるのかのようにかくも大切に保持しているか、その訳もやがて彼には納得できるであろう。——「彼は語たちに出会うことができるからである。語たちもまた、消え去ったものの名残なのである。語はもはや通性の (quiddité) 痕跡ではなく、富の痕跡であると見なそう。」(127) 語もまた過去と同様に私たちの試練となる。なぜならば、語は私たちがただ夢想する代わりに**行動**することを求めるからである。夢想を詩的直観に内在する致命的な悪としてボヌフォワが断罪していることは、別のところで論及した通りである<sup>(50)</sup>。語は、私たちが夢想するだけで行動することを放棄しないかどうかを試すことになる。

〔真実の場所〕——語は私たちが行動することを要求する。まず、あの深奥を想像し、私たちの（不透明な存在の）夜と（透明な概念の）光りとの対立を取り除くこと。ということは、存在の夜のうちに「ひとつの**真実の場所** (*un vrai lieu*) を少なくとも論理的には（このことばを許していただきたい）想定することになる。というのも、事実、唯一望ましい富をこの日常の世界で掴もうとしても飛び散るならば、したがって、私たちは安心を得ず自分自身から引き裂かれるならば、この世界のいまひとつ別の場所が私たちを私たち本来の理法のなかに復帰させてくれることを願うのは当然でなかろうか。」(927) 要するに、〈真実の場所〉というべき場所があるに違いなく、語はそこに向かって行動することを要求するのである。

ポヌフォワは別のところで、実践的な次元での語に託する思い入れをつぎのように述べている。

「わたしは意味すること (signifier) ではなく、要するになんらかの語を、今日言うところの記号表現 (signifiant) が絶えず設定するあれらの体系を解体させる原動力にすることを望んだ。私は語に概念や表象ではなく、それを越えたところ、直接的なものの中で、直接的に十全に、私が**現前** (*présence*) と呼んでいるもの、一者 (*l'Un*) との接触となる能力を保証したいと望んだ。」(*Entretiens*, 140) ポヌフォワの語はその概念がめざす意味作用を解体する一方で、現前との直接接触を図ろうとする。

第七節で見たように<sup>(51)</sup>、「人間のあらゆる試み、旅や愛や建築が現前を迎え入れるための儀式にほかならない」(127) ということを知っている私たちは、今度は、「あのもっと深遠な国（真実の場所）への入口ぎりぎりまでやってきて、この儀式を賑わせなければならない。そして、この国に曙光がさしはじめるちょうどその突然の変わり目の光りの中で儀式を完了しなければならない。どこかに、ひとつの真実の火や真実の顔があるのではなかろうか。私には、光明を受けたあれらの石がほとんど目に浮かぶ<sup>(52)</sup>。それも、この世の一日のこととして、その後はもはや死ぬしかないであろう救われた一日のこととして。なんなら、これはついに授けられ所有された木蔭の裂け目の富<sup>(53)</sup>ということができる。」(127,8) 救われの時間以外は死の時間が流れるだけである。現前という形で与えられ所有される、概念から救い出された、真実の火、真実の顔、真実の石、とりわけ裂け目のなかに見えてくる真実の木蔭。



〈真実の場所〉とは何なのか。真実の場所は、断片的な持続であるが、永遠によって呑み込まれている。したがって、真実の場所では、時間は私たちのうちに解体する。そして、次のように言うこともできる——「真実の場所は実在しない。真実の場所は私たちの死の時刻の、時間的地平に現れる蜃気楼にはかならない。」(128) 真実の場所は、死すべき存在の時間のなかに実在するわけではない。われわれが生きている消え行く世界の次元から見れば、あくまで蜃気楼に過ぎない。だが、本来、真実については、言葉という手段に訴えるかぎり、「論理的に想定する」以上のなかが可能であろうか？ 私たちの存在の次元を〈現実 *réalité*〉であるとすれば、これと同じ次元に実在しない、〈真実の場所〉を語るのにもはや〈現実〉ということばは意味がないように思われる。つまり、「記憶の対象に対して結んだ——永遠に探し続けることという——契約から私たちが免れる」(128) ことの〈現実〉はあり得ない。ここで、記憶の対象——とポヌフォワがいうのは、この節のはじめに言及した「実在の全体が存在しつつある。実在の過去もまた存在しつつある」という現前の行為を踏まえてのことである。ポヌフォワは、ここで論理の限界にも突き当たらざるを得なかったわけである。実在 (*tout le réel*) とその過去 (*le passé du réel*) が存在することとその存在が起きる (*avoir lieu*) 真実の場所 (*le vrai lieu*) が存在しないこととの間の矛盾に。ポヌフォワは続ける——「そういうわけで、彷徨い (*l'errance*) のほかに事実はなく、彷徨い以上に領けるものはない。というのも、真実の場所に戻るための方途はほかにないからである。真実の場所はおそらく限りなく近く、また果てしなく遠い。同じことが、私たちの例の瞬間における、存在についても、皮肉な現前についても言うことができる。」(128) 論理の矛盾の前に私たちはたじろいでいるわけではない。否定神学についてはすでに言及した。私たちはすでに少なくとも二つの存在次元 (俗諦・真諦) に係わっている。だが、言語はその二つの次元にわたって通用するわけではない、ただそれだけのことである。ポヌフォワは、おそらく、経験によっては近づることができる、と言いたいのであろう。だが、達成するのではなく、〈真実の場所〉の入口の辺りを、あるいは真実の場所に向かって永遠に彷徨うばかりであると。

〔元素・天使—現実と言語との直接的接点〕——真実の場所をもたらすのは、世界の偶然性である。しかし、真実の場所では、偶然性はその謎の性格を失う。というのは、真実の場所を捜し求める者にとって、如何なる道もそこ

に行き着かぬことは承知しているが、彼のまわりの世界は真実の場所の記号 (des signes) に満ちているのである<sup>(54)</sup>。どんなに小さな物も、どんなに儂い存在の偶然も、それらがもたらす富によってひとつの〈絶対的な富〉を求める希望を目覚めさせる。「火が私たちを温めてくれるということは、それが真実の火ではないことを物語っている。火の物質的実体とその証拠である。火はここに在って、ここに無い。ところがここにまた、前に (第八節で) 触れた、広い現実空間のあれらとりとめのないものたち (errants), 予告をもたらすあれらの天使たちが現れる。つまり、それら元素としての現実、自らが真実の場所の形をとって現実の時・空をば超えるということ、存在の本質よりは言語の本質にこそ属すること、自らの周りに現れるすべてのものを促して予見しがたい未来について私たちに小声で語らせることができるということを露呈するのである。私は、**現実と言語とが未来から恩恵を受けてそのふたつの力を結集させたあの地点を再発見したことになる。**」(128)<sup>(55)</sup> ボヌフォワは結論づける——〈真実の場所〉を求める渴望と詩が立てる誓いとは一致すると。

〔詩・手段〕——詩は、真実の場所への道に就く活力を与えてくれたが、道を切り拓いてゆく手段でもあるのだ。語たちが、広がりゆく期待のうちに私たちの前にやって来て、もはや期待と知そのものに他ならなくなるとき、詩は、語と私たちとのこの出会いの際に、**消えてゆく性質のものと消えゆくものの危険から私たちを守るために見張っている意味とを明別する術を心得るはずである。**即ち詩は、私たちの心が何を求めているかに応じて、世界に問うのである。詩は過ぎ行くもの消え行くもの死するものたちに問う。「ある種の事物が自らの**突破口 (des trouées)**——これを通して喚起される富 (真実の場所) にごく近く生起する現前によって結局は呑み込まれてしまう記号 (des signes) のことであるが<sup>(56)</sup>——を視かせるとき、詩はそのもっとも厳格な構成の中に、(真実の場所の入口を開ける) あれらの鍵 [「失われた事物の名残 = 未知の未来を開くとしておきの鍵」本節] を思い起こし、今度は、消えつ戻りつしてはたらく記憶の城の中に**ランプ (lampe)** という語にしる**船 (navire)** という語にしるあるいは**岸辺 (rive)** という語を打ち立てるのである。あれらの事物は、実際、真実の場所の控え壁のようなものである。」(129)

ああした事物の名前が詩の中で結びつきひとつの理解可能世界、**主観的な理解可能世界 (un intelligible subjectif)**, すなわち〈望むべき統一<sup>(57)</sup>〉を迎えるに必要な前準備としての基盤を形成する。「かくして、言葉は、不透明な物

質的可能態への私たちの参入についてや存在するものと私たちとの関係についての理解可能世界となるのである。」(129)なるほど、言葉が私たちをどちらに導いてゆくかという、いっそう〈意識〉の方にてあって、〈意識の外のひとつの場所〉の方にはない。しかしながら全意識は世界の決定的な偶然性のためにしっかり目を開けていなければならない。「詩人とは“あと一步のところまで来ている”者のことである。」(Le poète est celui qui «brûle»)(126)<sup>(58)</sup> 詩人はしっかりと目を開けて消え行く世界を見つめている。〈真実の場所〉を探している。そうして、その入口辺りまでには到達しているのである。だから「言葉の真実とは、ひとつの近接である。」(129) 換言すれば次のような事情があるということである。「存在の言葉そのもの」(125)である元素的現実、真実の場所への入口(突破口)となることで現実のままに(概念ではないのに)透明なのだが、分散しやすいので、つぎの一步のための秘密の踏み石をばつねに隠しもするだけにいっそう不透明にもなる。これは、「光りの中のひとつの翳り、水晶の純粋の中の何か捉えがたく、暗く、形なきもの」(129)に譬えられる。それゆえ、語は、詩的陣痛に、その〈物質的不透明〉、あれら恣意的で眩惑的な文字と〈概念の透明〉とを提供するのである。

「一輪の花、と私が言う<sup>(59)</sup>。すると、この語の音、語の不可思議な形が謎を喚起する。そしてもし不透明と透明とが結びつくのならば、ひとりの詩人が『青ざめた紫陽花が翠の銀梅花に結びつく』(Le pâle hortensia s'unit au myrte vert)<sup>(60)</sup>と書く術を心得ているならば、疑いなくこの詩人はあの逃げ去る戸口に出来るかぎり近くまで来ているのだ。この詩人(NERVAL)の作品は、“難解な”(hermétique)と言われることが最も多い。というのも、彼の唯一の目的すなわち唯一の星<sup>(61)</sup>は言葉に尽くすことの出来る意味作用を超えたところにあるからである。」(129,130)

〔詩・希望〕——「詩は言葉の広がりの中を進んでゆくが、一步一步はそのつど確認し直される世界<sup>(62)</sup>の中で検証される。詩は、行き詰まりを可能態に、思い出を期待に、荒地を前進・希望に転換させる。もし詩の大詰めで私たちが実在を手にすることができるならば、詩は秘传的リアリズム(réalisme initiatique)であると言うことが出来るかもしれない。」(130)かくして、ポヌフォワはあらためて、この節のはじめに立てた疑問にたいするひとつの答えを出したことになる。詩は、個人的な虚しい渴望などに係わるのではなく、私たちの運命、つまり生の全体であると言う。言葉の行為は私たちの他の行為と全く別

の時間のなかで行われるわけではない。私たちは言葉の行為とともに生きてゆく。言葉の行為は、詩作品という暗礁——如何に懐かしんでも真実の場所には決して戻れない矛盾のなかで、他ならない或る人生を私たちに生きさせることになるからである。

〔結 語〕——実際、私たちが〈真実の場所〉に到達することができないのならば、私たちは一体何を手にいれることが出来るのであろうか？

この疑問にたいして、ボヌフォワは相変わらず「最も澄み切った希望と最も鋭い痛みの詩人」(130) ネルヴァルのことを考えている。十九世紀フランスの四本柱をなしていた詩人たちのうちに一切の思想が集約されて、無限の屈折となつて再現されていたけれども、なかでも最も秘密を秘めた詩人。「彼は、純粋に、遣方ない愛、死すべき存在に対する愛そのものとなつて生まれ変わった、いわば詩の化身なのである。それでも、彼の願望は満たされぬままにとどまり、充足へ向かつて跳躍しながらも、〈所有し得ないもの〉があるという思いを誤魔化さず心の中に持ち続けた。」(130) 詩人のこの冷静な目と希望との兼ね備えをボヌフォワは《メランコリー》<sup>(63)</sup>と名付けて公式化している。「神義 (la Justice) の世界において、この燃えるメランコリーほど、神の恵み (la grâce) に似るものは——真実であれ美であれ——もはや何もない。これこそ、本当の詩人ならば施すことのできるせめてもの贈物 (le don) なのである。自らは貧しくとも、与えることはやはり自分の富として残る。」(130)<sup>(64)</sup>

詩は長年にわたってイデーの館に住むことを欲してきた。しかし詩はそこを追い出され、呻吟しつつ逃げ出した。現代詩に、何か落ちつくべき住まいがあり得るかという、可能性は薄い。詩作品における形式という安居はまともには受け入れられない。「しかし、きたるべき詩のせめてもの幸運 (今こそ私はたしかにこの幸運に同意できる) は——詩は、あいかわらず真実からは追放されていながらも、現前 (la présence) が開示しうるものを知るほどまでのところに来ている、ということである。ここまでくるのに、あれほど長い苦悶の時間を費やした。一体これは厄介なことだったのであろうか？ どこかの山の山腹に、夕日をうけたひとつの窓硝子に気づくだけで充分だったのであつたらうか？」(131)<sup>(65)</sup>

おわりに——ボヌフォワの詩学の出発点はボードレールにある、と断定してよさそうである。ボードレールは自然を二元的に第一の自然とその深奥に潜む

第二の自然の二重構造であると認識した。これを、たとえば、〈通りすがりの女〉と〈理想〉という言葉を用いて、表現し直すならば、ボードレールは〈通りすがりの女〉のなかに〈理想〉を見出すことができるのである。ボヌフォワも存在を二重の存在次元として捉える——「私たちは、二重の存在なのです。言語と同時に実存の。」<sup>(66)</sup> この観点からはむしろマラルメに近いようにも思われる。だがボヌフォワは言語と実存の二義的矛盾のなかにこそむしろ真実により（あるいは反復的に）近づく希望をさえ見出そうとしている。

ボヌフォワが主張するように、詩が真実に係わるものならば、同じ事を主張する哲学とどのように異なるのであろうか。「詩的創造とは、あるひとつの意味作用を別のもっと一般的な、或いはもっと内的でさえある意味作用の為に移し替えることではない。ひとつの法則を明らかにする哲学者やある欲望を明るみに晒す精神分析学者がするように。詩的創造は、あるテキストの多義（*polysémies*）の只中でどんな意味作用をも相対化させてしまうことではさらさない。そうではなくて、ひとつの不在から——というのあらゆる意味作用にしる書記行為にしる不在なのだから——ひとつの現前へと、私たちの実存の一瞬のここといまの中で、私たちの内や目前に突然立ち上がる事物あるいは存在の現前へと廻ってゆくことである。」<sup>(67)</sup>

私たちは、第一節でみたように、存在そのものの根底に横たわる矛盾する構造に拒絶反応を示す。その現れが、ベアトリーチェというイデーである。マラルメはこのイデーを過激なまでに追究し、その挙げ句に、〈死んだ天空〉の下で、〈物質〉に馳せ寄る<sup>(68)</sup>。ラシーヌのうちにそして十七世紀の室内庭園の中には存在次元の二元性の萌芽がみられるが、二元要素の比重はボードレールにおけるように同等ではなかった。シュールレアリスムは世界そのもの（オブジェ）に関心を示すかに見えた。つぎの世代は〈私〉を徹底的に検討した。そして、ボヌフォワに到ると、「唯一の現実は、これこれの事物、これこれの存在である」と（ボードレールに託して）断言する。

ボヌフォワにとって、詩は、少なくとも、**どこでも**（*partout*）が**ここ**（*ici*）にあり、**いつでも**（*toujours*）が**いま**（*maintenant*）にある、そのような〈ここといま〉における〈現前の行為〉に参画する。これを、ボヌフォワは、詩の行為と場所、という言葉で表しているように思われる。この行為と場所は、詩人の側からすれば、救済の行為と場所でもある。

極めて大まかではあるが、この人間存在の動きとそして歴史の流れがある方向性をしめしていることに気づく。それは、理想主義・観念論から物質主義、

それを仲介・止揚するリアリズム（ポヌフォワは、ボードレール、ランボー、マラルメの辿った道を逸脱したヴァレリー、クロードルを仕方無しの観念論であるとして厳しく批判している）である。仲介するリアリズムというのは、ポヌフォワの意図からは免れるかもしれないが、文学史的にみてボードレールは、〈存在するもの〉を強調するよりも、イデーと意識の外の世界の和解を目指しているようにおもわれるからである。

ポヌフォワの目指すリアリズムは、〈不安定なリアリズム〉や〈深いリアリズム〉や〈物化したリアリズム〉から〈秘伝的リアリズム〉への転換である。用語はともあれ、ポヌフォワの行き着くところは、「唯一の現実は、これこれの事物、これこれの存在である」という彼の言葉に垣間見られるように、リアリズムを突き抜け超え出た、いま・ここに現前する〈实在〉そのもの（réalisme ではなく）である。私たちが、シュベルヴィエールとポヌフォワを近づける端的な理由は、まさに、この〈实在〉そのものに救済があるという両者に共通する自覚にあるのである。この点で、私たちは、とりわけポヌフォワの中に一種の東洋的な聖の発見を見て取ることもできるように思われるかもしれない<sup>(69)</sup>。だが、それが妥当であるかどうか今後のより深い検討が要請されるであろう。ポヌフォワ自身は、これを否定するかもしれない。「私たちは西洋人である。それを否定することは出来ない。私たちは、知恵の木から食べたのである。そしてこれも否定できない。置かれた現状からの治癒を夢見るなどせずに、私たちの決定的な知性のなかにおいて、救いである現前を再び見出さなければならぬのである。」<sup>(70)</sup>（了）

#### 注

- (1) Yves BONNEFOY, *L'Improbable et autres essais*, Mercure de France, 1980 を使用。このほかに詩論としては、ポエジー（詩的経験）と言語との関わりについて考察した、*La poésie française et le principe d'identité* がある。その他、ボードレール論、マラルメ論、ヴァレリー論なども詩論の中に入れてよいであろう。

このテキストは、ポヌフォワについてのモノグラフィーの為ばかりでなく、むしろ詩そのものの問題、さらに文学史の問題について考察するうえで、貴重な示唆に富むバイブルと言っても決して過言ではないように思われる。本稿の企図は可能なことなら〈翻訳〉でありたいと希った。つまり、原文に出来るかぎり忠実な形で日本語文に移し替えることでテキストの趣旨が十分に理解できれば、それ以上のことは願うべくもないのである。（既に、宮川 淳訳、『イヴ・ポヌフォワ詩集／附詩論』現代の芸術双書K 思潮社 1965、阿部良雄訳、『詩の行為と場

所』世界批評大系6—詩論の現在、筑摩書房 1974 等の立派な成果があり、特に後者は詳しい注記も付されていて、大いに参考にさせてもらった。) しながら、テキストの抽象性、暗示性等のゆえに、幅広く多くの学徒が出来うるかぎり近づきやすくなるという条件を勘案すると、いわゆる〈翻訳〉には限界があるのではないかと判断し、基本的には原文に添い、原文の流れを尊重しながらも、理解の上で問題となるところは、多少省略したり、前後を入替えたり、段落を変更したり、必要最小限の説明の語句や解説を加えたりした。特に理解を助ける点では、注が出来うるかぎり豊富につけることを心がけた。

- (2) (ゴシック, 論者)
- (3) le 14 mai 1867.
- (4) *ibid.*
- (5) Cf. Jean-Pol MADOU, «La poétique d'Yves Bonnefoy: Un défi au "nihilisme" mallarméen», *Yves Bonnefoy: poésie, art et pensée*, Cahiers de l'université N° 7, Université de Pau et des pays de l'Adour, 1983, p. 27.
- (6) フェードルは死に臨んでこう叫んでいるからである——「死は、彼らが穢した日の光りに、その全き純粹を返す。」 Cf. *ibid.* p. 111.
- (7) Cf. Ph Van TIEGHEM, *Dictionnaire des Littératures* 3, P. U. F., pp. 3229, 3230.
- (8) 既にアンリ四世はチュイルリにオランジュリーを建てており、これはルイ十四世の時代まで存続した。オレンジはルイ十四世の宮殿や庭園の主たる装飾のひとつとなった。ヴェルサイユの室内庭園はオレンジで一杯であった。ルイ十四世は、冬のあいだの保護のためにマンサールの設計によって壮大なオランジュリーを建てさせたのである。貴族たちもおおいに国王の例に倣ったようである。
- (9) Jean-Pierre RICHARD, *Onze études sur la poésie moderne*, édition du Seuil, 1964, p. 210.
- (10) «mille chemins ouverts»: *Phèdre*, acte I, scène 3.
- (11) 「概念は、どんな感覚的事物にも到達せずに逸れてしまうのではないであろうか? キルケゴールにおける、不意にやって来る全く純粹な喜びの迷いのことを思い出していただきたい。あれは実際、灰色のあの作品の中の心揺さぶる瞬間だ。もしかつて、地上の様々な富を奪われ、無限の逸脱によって感覚的事物から遠ざかっている心があったとすれば、それはきっとキルケゴールの極めて不安な心にちがいない。手にするものはすべて本質ばかりであることを彼は知っていたし、一般 (le général) の中に止まっていたのであるから。彼は体系と戦おうとしてはいたのだが、体系は彼が持った唯一の財産である概念の宿命なのである。——彼は神を信じようと努めていた。彼の喜びは、嵐の続く空が開きかけた東の間のものであった。一種の法悦であった。まるで、私たちが住んでいるはずの不可能の世界が、一切が可能である別の世界に一瞬転換したかのように。もっと直

接的には、私たちを苦しめている雲である概念が一部裂けた——このことはいつでも肝心なことだが——ということなのである。概念的な人間のうちには、存在するものに対する遺棄、際限ない背教がある。「……）私はといえば、キルケゴールがもはや持たなかった秘密の探究であるこの仕事（存在するものの記号を解読すること）以外に関心はない。」BONNEFOY, *Les tombeaux de Ravenne, L'Improbable*, pp. 18, 21.

- (12) フッサールのいわゆる本質直観を広義に解して、ここに該当させることができよう。
- (13) キルケゴールについてのわれわれの手掛かりは、「キルケゴールの《反復》は……《第二の単純性》に最も似ている」(*L'improbable*, 1980, idée/Gallimard, p. 189.)として、《反復》と一種の統一性である単純性とを比較している短い評論である。ここでは、バロック（建築）について語りながら、以上の二概念を結び付けている。「明晰または英知により、有り得べからざる統一性にもっとも近づくあのより単純なバロック」(*ibid.*, p. 188)は、「過ぎ去るもの、限られたもの、死にゆくものを好む。ゴチックの教会が、田野のあちこちで、布教の広大な企てによって、置き忘れられ、忘却されているように見えるとき、バロック建築は野や丘に散らばった存在の全体を統合し、炎となっていくなり燃え上がるように、その場所の中心に打ち建てるのである。」(*ibid.*, p. 187.)

そして、「反復とは、過去を繰り返すことではなく、人間がその真の状態に復帰すること、罪を赦されて救いにいることにはかならない。」(『哲学事典』平凡社、1130ページ)

以上のような意味で、統一化、単純化は、真の状態への回復や救済の観念につながってゆくのが分かる。

- (14) 「ボヌフォワは詩をその真実の姿に戻す。それは、あらゆる余分あらゆる装飾を取り除き、もはや本質にのみ集中することである。」Jérôme THELOT, *Poétique d'Yves Bonnefoy*, Droz, 1983, p. 149.

「ラシーヌ、ボードレール、ボヌフォワを結び付ける血筋は、死の選択によって導入された《単純なもの》(le simple)の詩学の共通する決意に基づく。」Michel FINCK, *Yves Bonnefoy le simple et le sens*, José Corti, 1989, p. 57.

- (15) *Andromaque, je pense à vous!... (le Cygne)* アンドロマックは、檻を逃れ、水掻きのある足で乾いた舗道を掻きながら、でこぼこの地面の上に白い翼を曳きずって行った一羽の白鳥に譬えられる。したがって、アンドロマックはあの特権的なヒロインではもはややない。ちなみに、彼女と同等に並べられた未知の存在を列挙してみよう：Je pense à la négresse amaigrie et phthisique..., à qui-conque a perdu ce qui ne se retrouve jamais..., à ceux qui s'abreuvent de pleurs..., aux maigres orphelins séchant comme des fleurs..., aux matelots oubliés dans une île, aux captifs, aux vaincus à bien d'autres encore!



- (16) Cf. 注 (15)
- (17) 内容的には無用でありながら、脚韻のためののみ要請される埋め草としての語。「ボヌフォワ自身の作品の中に実際あらゆる種類の埋め草 (chevilles) が見出される。」Jérôme THELOT, *Poétique d' Yves Bonnefoy*, Droz, 1983, pp. 55, 58.
- (18) Dans ton île, ô Vénus! je n' ai trouvé debout  
Qu' un gîbet symbolique où pendait mon image...  
——Ah! Seigneur! donnez-moi la force et le courage  
De contempler mon coeur et mon corps sans dégoût! (*Un voyage à Cythère*)
- (19) <amer soir>: *Le Voyage (Les Fleurs du mal)*.
- (20) これらの詩篇に見られる余りにも重苦しい光景を前にしてドストエフスキーやシェストフの悲嘆を思わせるものは何もない。(L' *Improbable*, p. 115)
- (21) un Bien. この語が fleurs du mal の mal という語と対比して用いられていることは言うまでもない。fleurs は bien と同義語であると見てよい。
- (22) Et ces sculpteurs damnés et marqués d'un affront,  
Qui vont se martelant la poitrine et le front,  
  
N'ont qu' un espoir, étrange et sombre Capitoile!  
C'est que la Mort, planant comme un soleil nouveau,  
Fera s'épanouir les fleurs de leur cerveau! (*La Mort des artistes*)
- Antoine ADAM は Garnier 版の注記で、この最後から二行目の詩句をプラトニズムで説明して、「生前に、イデーの啓示に達することの出来なかった者にとって、死はそれを発見する唯一の望みとして残っている。」とする。ところが、私たちが前節の終わりで言及した《美の破局》とは、まさに、プラトニズム的審美観の破局——ボードレールは、敢えて言えば、自然一個体そのものの中にこそイデーを見出すのであるから——のことであって、A. ADAM の意見と私たちの考えとは相いれない。
- (23) たとえば、ボードレールの先程の例で言えば、子供時代の家や le soleil, le soir, ruisselant et superbe というコトバ。
- (24) ——Le Ciel est mort.——Vers toi, j' accours! donne, ô matière,  
L'oubli de l'Idéal cruel et du Péché  
A ce martyr qui vient partager la litière  
Où le bétail heureux des hommes est couché, (MALLARME, *L'AZUR*)
- (25) 「ヴァレリーの批評的語彙の鍵言葉である《魔術》(magie) や《魅惑》(charmes) などの語は、形式の帝国の上にうちたてられた詩学の基盤である。(.....)『す

べてがそこ (*L'invitation au voyage*) では、魅惑であり、音楽であり、力強く抽象的な官能である。贅と形式と逸楽と。』(Situation de Baudelaire, *Variété II*) これに対し、ボヌフォワの詩学と彼のボードレール観は『形式と非・形式』(124) との対決によって、すなわち、《魔術》や《魅惑》、からの詩篇の分離によって定義される。(…) ボヌフォワ対ヴァレリー、それは《真実》対《魔術》、倫理対美学、死対形式の異端、《言葉の限界点ぎりぎりのところで見えてくる模糊としたもの》(115) 対《言語のなかのひとつの言語》(*Variété II*) である。」 Michel FINCK, *Yves Bonnefoy le simple et le sens*, José Corti, 1989, p. 39.

「詩的野心もなんと凋落したことであろう! (……) 私は思い出す。1944年コレージュ・ド・フランスで聴講した人のことを、とても優雅なひと、とても鋭敏ではあるが、とても虚栄心の強い精神の持ち主のことを。(……) 私たちはヴァレリーを忘れなければならない。」(BONNEFOY, *Paul Valéry, L'Improbable*, pp. 101-103)

- (26) 三十年代ブルトンらによるオブジェの詩学の提唱。Cf. Entretien avec John E. Jackson sur le surréalisme, *Entretiens sur la poésie*, la Baconnière-Payot, 1981, pp. 109, 128.

「新しい着想、偶然の一致、偶然の出会いなどを好むシュールレアリスムの詩の中で私が評価していたのは、それは、この詩が(……)以前の詩が象徴主義の時代でさえ質すべを知らなかった、また垣間見ることさえなかった、殆ど人目に付かぬが同時に執拗でもあるあの数多の事物にこのうえなく注目していたということです。」(*Entretiens*, p. 114) だが、ボヌフォワはアンドレ・ブルトンの中の秘術的な傾向 (occultisme) に失望してゆく。「《歪んだ》宗教的なもの、これを私はここそこで、とくに *Arrière-pays* の中で、グノーシス主義と呼んできました。なるほど、超越の思想ではあるけれども、これを間接的にたとえばアナロジーによって説くために、私たちの宇宙からまず**選び出した**ある事物ないしある局面にだけ不当に拘泥するので、詰まるところ、私たちの現実の一部つまり**あの**事物がその存在の中にとにかく一つの高位の現実を孕んでいる、という結論にこの思想は行き着くことになります。ということは、世界の爾余の事物はみな価値を貶められることになるわけです。(中略) グノーシス主義的態度、言い換えれば、総てにとくに他者にひとつのイメージを置き換え、それを唯一の实在であると見なすことである。したがって、書記行為あるところグノーシス、私の考えではともあれグノーシスの危険があります。というのも作家は自分の好きな出来事、事物、存在にこだわるからです。」(*ibid.*, pp. 121, 2.) このようにグノーシスすなわち概念は、ボヌフォワ自身が自らのうちで闘わなければならない誘惑でもあるのである。ともあれ、ボヌフォワがシュールレアリスムと訣別する原因となる理由をつぎの言葉に見ることが出来る——「シュールレアリスムの誤りは、結局のところ、生の単純な形式を信頼せず、明証の凝集よりは想像の拡散を、戸口の敷石よりは羽根を広げた孔雀を好んだことです。」(*ibid.*, p. 124.)

- (27) 「ボンジュはシュールレアリスタたちの書法が夢や超現実を安易に産み出して言語の汚辱の氾濫に力を貸したことを非難し、何かしらあやふやなく内面あるい

は〈主観〉の表現をめざす詩的な言語を否定して、言語そのものの物質性を対象とする手仕事としての書き方を編み出した……。』『フランス文学講座 3 詩』大修館書店 1979.473頁。「ロマン主義そしてシュールレアリスムの主観専制がゆきついたかに見える袋小路からの脱却のいとぐちを、言語活動と客観的自然とのかわり合いに求め、恣意的な影像の氾濫を真向から批判する詩法を打ち出す点で、ポンジュとカイヨワは同じ方向を志向すると言えよう。」同書、467頁。

- (28) ボヌフォワは、同じところで、これが、話者が消える新しい小説の客観的で正確な財産目録でないことは言うまでもないとして、読者が、これをヌヴォ・ロマンと混同しないように付言している。(L'Improbable, p. 119)
- (29) 「来たるべき詩を性格づけるのは、〈Je〉と言うのを辞めることではない。そうすることは結局、形をかえて〈Je〉と言うことをねらっているにすぎません。つまり、世界がイマージュであり、無に等しいという理由だけで一つの世界を玩んでいるあの自我〈moi〉——かくして私たちにおける主体、自由意思、あの未来を奴隷の身分に貶めるあの自我〈moi〉の不法侵入によって。〈Je〉と言うことは、それはもはや〈moi〉の思い上がりに同調することではなく、錯誤も正気も共にそこに源を発する場、自分の極めてありのままの場所における単なる認識の行為であってほしいものです。』(Lettre à John E. Jackson, *Entretiens sur la poésie*, Baconnière, 1981, p. 158.)
- (30) すでに、Horace WALPOLE (1717-1797) の、最初のゴチック小説とも、暗黒小説の古典とも言われている *The Castle of Otranto* (1764, 仏訳1767) は、ひとの手に打ち委ねられた世界——黙したままの神の謎につつまれた現実を前にした人間の驚きがいかにおおきいかを描き出している。可能性 (le possible)——私たちの最も貴重な富——も、いきなりその宗教的な意義を奪われると、ただの突発事に墮してしまうという好例である。(L'Improbable, p. 119)
- (31) 第四節で見たとおり、「ボードレールは死を発明する。」(114)「ボードレールにおいて、死があんなに根本的に新しい地位を得たのは、神にとって代わった死が以後、〈意味〉を与えるものとなるからである。ボードレールの〈発明〉(119)はひとつの〈革命〉(120)すなわち、価値の絶対的転換である。神が〈意味〉の番人であるひとつの世界から、死が〈意味〉を生み出すものとして、滅ぶべき実存の〈ここ〉と〈いま〉を〈聖別する〉(114)ひとつの世界へと取って代わったのである。」Michel FINCK, *Yves Bonnefoy le simple et le sens*, José Corti, 1989, p. 34. 同書で FINCK は、「神にとって代わった死」に Georges FORMENTELLI の次の決定的な言葉をもって注記している——「現前の明星、これをボードレールはボヌフォワに確言している。それはもはや神ではなく死なのである。」(《Transcendance et méditation chez Yves Bonnefoy》, colloque de Cerisy, Sud, 1985, p. 113.)
- (32) *Op. cit.*, p. 207.

- (33) L'ennui, fruit de la morne incuriosité (BAUDELAIRE, *Spleen—J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans, Fleurs du mal*)
- (34) 「エリオットは、靈的不毛の外へのいかなる突破も果たさない。ボヌフォワは、追放者 (exilé) を告発し、追放の身に対する、また意味の喪失に対する気位の高い《諦め》を告発することをこの突破口を開く前提条件とする。エリオットは、言わば、ランスロヤベルスヴェルの段階に止まっているのである。ボヌフォワは、聖杯の到来が可能であることを信じているのである。」[Michel FINCK, *Yves Bonnefoy le simple et le sens*, José Corti, 1989, p. 194.]
- (35) «les ténèbres vertes dans les soirs humides de la belle saison» BAUDELAIRE, *Fusées I (Journaux intimes)* この箇所について、J. CREPET-C. PICHOS は、「この2行は1908年に持ち込まれた」としか記述していない。(Œuvres posthumes II, Œuvres complètes, L. Conard, 1917.)
- (36) 「それ(現前の不滅性)は、子供の私が聞いた、断崖だかの頂きで鳴く小鳥の声である。今では、あの谷間が何処なのか、何故、いつ通りかかったのか分らない。あの光りが朝日か夕日か、どちらでもよい。茂みを通して光の烈しい煙が走る。鳥が囀った。正確を期すれば、話した、と言うべきかもしれない。全くの孤独の瞬間に、露の盛り上がる背のあたりで嘎れた声で。時間と空間を離れて、あの瞬間、私とともに不滅であった丈高の草々のイマージュをいまでも私は持ち続けている。(…) (それを) 後になって私は一般概念の上に築き上げようと思っていたことがあった。だが、いま私は、私の絶対の石と同じく鳥の鳴き声に戻ってきている。感覚世界を横切ろうとする者は、どんな事物の中にも流れるある聖水に行き着く。そして少しでもそれに触れるならば、我身が不滅になるのを感じる。これ以上、何を言うことがあろう、何を証明することがあろう? この種の接触について、プラトンは全く別の世界、強力なイデーの世界を打ち立てていた。あの世界は実在する、そのことを私は確信している。それは、木藪の中にそして到る所にあって、実体のある不滅性なのである。」 BONNEFOY, *Les tombeaux de Ravenne, L'Improbable*, pp. 25, 26.
- (37) (ゴシック, 論者)
- (38) ボヌフォワは、l'act de la poésie の acte という語をとりあげて、次のように述べている: 「acte—これ自体を私は、私たちのうちにおいて作用している心理的な諸力に現前する意思としてのみ定義していました。」(Lettre à John E. Jackson, *Entretiens sur la poésie*, Baconnière, 1981, p. 129.) また「作用している諸力—決心する力と同じに欲する力、無意識の力、要するに存在の力—の場に、意識の働きをいきなり差し向けるような或る詩を予感するようになった。」とも、別の観点から述べている。(Entretien avec John E. Jackson sur le surréalisme, *Entretiens sur la poésie*, Baconnière, 1981, p. 127)
- (39) (ゴシック, 論者)

- (40) 「今世紀、西洋において、自然の対象物をさす語と対象物そのものが、製造物とそれを名付ける語の二重の脅威のもとに、決定的に消滅する危険がある。最も古くからある語を保護し回復するという緊急の課題が、無限の製造物を指す語に対する拒絶を含みつつ（以上のポヌフォワの表現を導き出している。）」 Jérôme THELOT, *Poétique d'Yves Bonnefoy*, Droz, 1983, p. 160.
- (41) 「ポヌフォワの作品における母音 *e* の過剰は奇数律や非対称や不規則性などと同じ役割を演じている。無音の *e* は、完全と断絶との和解の《密かな埋め草》として介入するのである。」 Jérôme THELOT, *Poétique d'Yves Bonnefoy*, Droz, 1983, p. 53.
- (42) *informe* : 第九節で, *quelque chose d'insaisissable, de noir, d'informe* とある。これと同じ意味で用いられているのであろう。
- (43) *théologie négative* : 神の本質を肯定によるのでなく否定によって「神は何々ではない」と定義する。否定は、神に対してわれわれが当てはめる概念が不全であることを強調するためである。(P. FOULQUIE, *Dictionnaire de la langue philosophique*, P. U. F., 1978) 否定神学は、神秘主義と密接に関連してきた。
- (44) 第四節参照。
- (45) 「風と火は交互に、動すなわち生命と不動すなわち死とを意味する。水は、動と生・死の源泉である血液とに繋がり、地は、何よりもまず苦と死を喚起する」と、Ronald Gérard GIGUERE は *Du mouvement et de l'immobilité de Douve* の生と死の弁証法について述べながら、*L'acte et le lieu de la poésie* のこの文章を引用している。GIGUERE, *Le concept de la réalité dans la poésie d'Yves Bonnefoy*, Nizet, 1985, p. 49.
- (46) (ゴシック, 論者)
- (47) *Op. cit.*, p. 209.
- (48) 二次大戦中から戦後にかけて一時期、万人のための詩という理想が言われた。  
「私は、要するに開かれた詩の実際的な可能性の問題をこれから表明してゆこうと思います。(中略) 夢はそこでなければ生きてゆけない余りにもひ弱な植物のように、自分が生き続けることの出来るような世界を想い描いて、自らを閉ざすことしか望まない。そういう夢の《策略》を恐れたがよいでしょう。(中略) たしかに私たちは、この世界の代わりに置き換えるイメージの囚人となっています。(中略) どんな書記行為も閉所であり、詩がこの閉所を告発するものであるとすれば、詩は、言葉の使用というもっとも内深い宿命の拒絶であらねばなりません。このようなとき私はたとえば、ブリュッセルのボードレールが、ルーベンスを前に苦しむ姿を想像します。教会のための絵画が自分自身の詩篇に比べるとはるかに他者への開放となっているように彼には思えたのです。(....) ただし、次の瞬間には、それらの作品はなおいっそうの、さらに危険でさえある

閉鎖であると断定することにはなるが。」(Entretien avec John E. Jackson sur le surréalisme, *Entretiens sur la poésie*. Baconnière, 1981, pp. 141-143)

- (49) 第七節「私たちが失ってしまった総てのもの、光りの戸口でじっと動かず微笑んでいた《かつて》が私たちに返還される」(本稿69頁)
- (50) 『詩人の神と現前, シュベルヴィエールとボヌフォワ』 文藝言語研究 文藝篇17 p. 73.
- (51) 本稿70頁
- (52) 「私は石に身をかがめるとき必ずそれが測り知れないと認める。そしてこの充溢の深淵、永遠の光りの下に隠されているこの夜、これは私には模範的な実在なのだ。存在するものの基礎となる誇り、感覚世界の夜明け。」 BONNEFOY, *Les tombeaux de Ravenne, L'Improbable*, p. 16.
- (53) 「無傷の(木蔦の)葉ならば、あらゆる葉脈でその本質を築き上げていて、それだけですでに概念となるであろう。しかしこの黒ずんだ緑の汚れ破れた葉、その傷口のなかに存在するものの深奥の全体を見せているこの葉、この無限の葉は純粹な現前であり、従って、私の救いである。」 BONNEFOY, *Les tombeaux de Ravenne, L'Improbable*, p. 24. 「木蔦の現存の中にある不滅性は、時間を滅ぼすとはいえ、やはり時間の流れの中にある。あり得ない不滅性と感じられる不滅性との結合したものであるこの不滅性は、ひとが満喫することのできる永遠なものに属するのであり、死からの治療ではない。」 BONNEFOY, *Les tombeaux de Ravenne, L'Improbable*, p. 25.
- (54) 「私は名付けることしか主張しない。ここに感覚世界があると、言葉つまりこの最も高度の第六感が迎えに向き、その記号を解説しなければならない。」 BONNEFOY, *Les tombeaux de Ravenne, L'Improbable*, p. 21.
- (55) (ゴソック, 論者)
- (56) 「一度だけ役に立つ語、生きた言葉から出たばかりでほやほやの、一度だけ初めて用いられた後は生き残ることのない語、つまり、最初の軌道で燃えつき、概念の天空に浮かぶ不変の星座に組み込まれることのない彗星一語。」 Jean PIERROT, «La crise du signe dans la poétique d'Yves Bonnefoy», *Yves Bonnefoy: poésie, art et pensée*, Cahiers de l'université N° 7, Université de Pau et des pays de l'Adour, 1983, p. 376.
- (57) 「ひとは感覚世界 (le sensible) の中で全一 (tout) の深遠な統一に触れる。一者 (l'Un) は絶対的な自由である、とプロティノスは明言している。」 BONNEFOY, *Les tombeaux de Ravenne, L'Improbable*, p. 22.
- (58) J-P RICHARD は——「彼は、彼の夜の情念したがって彼の炎そのものに他ならないひとつの夜となって自らを焼き尽くす、と理解しよう。また、彼を支配す

るこの火を彼の方は本当には決して支配できない、と理解しよう。非在によるひとつの支配である彼の火傷は、ただ存在の接近としてとどまる。つまり彼の火傷は私たちに、現前を間近ではあるが掴まえることのできないものとして示すのである。」と解説する。*Op. cit.*, p. 228.) 元々この表現は、《捜し求めている対象を火に譬えるならば、こちらが火傷をしかねないほどに、対象に近づいている》ことを意味する。(Grand Robert)

- (59) Mallarmé: *Crise de vers* を暗示している。「une fleur! と私が言う。すると、私の声がどんな輪郭をも追放する忘却の外で、知っている萼片とは別のなにかとして、どんな花束にもない観念そのものが甘美に、楽の音のようにたちのぼる。」*Igitur, Divagations, Un coup de dés*, Poésie/Gallimard, 1976, p. 251.

- (60) Toujours sous le palmier du tombeau de Virgile  
Le pâle hortensia s'unit au laurier vert  
(NERVAL: *Autres chimères, A J. Colonna*)

- (61) Je suis le ténébreux, — le veuf, — l'inconsolé,  
Le prince d'Aquitaine à la tour abolie :  
Ma seule étoile est morte, — et mon luth constellé  
Porte le soleil noir de la Mélancolie.

(El Desdichado, *Les Chimères*)

「これらの詩篇に入っている多くの要素は、ジェラルド・ネルヴァルの生涯の諸々のエピソードや、あるいは彼の読書や強い関心事と関係があることを明らかにすることが容易にできる。デューラーの《メランコリア》、『オーレリア』の中で追求される星、『オクタヴィ』の中で喚起されるナポリの冒険など。」Albert BEGUIN, *L'Âme romantique et le rêve*, J. Corti, 1939, p. 366.

ネルヴァルにおける〈星〉のテーマの一般的な重要性に関しては、*Illuminés, Confidences de Nicolas* を参照。

- (62) le monde réaffirmé: 次のような意味で、繰り返し肯定された世界——と訳したいところでもある。「私は感覚世界の問題を何か哲学的に提出するつもりはない。肯定すること (Affirmer), 私の念頭にあるのはこれだけだ。露な大地と廢墟が肯定こそひとつの絶対的義務であると教えてくれる。そういう力を露な大地や廢墟は持っている。」BONNEFOY, *Les tombeaux de Ravenne, L'Improbable*, p. 21.

- (63) 注61参照。

- (64) 神義 (Justice) とは、神の無償の恵み (don) である恩寵 (grâce) の状態のことである。

- (65) 「現前が概念の全くの反対語であるなら、現前とは定義出来ないものことである。せいぜいボヌフォワに出来ることは、現前を記述したり喚起したりすること

ではなく、絶対的な肯定によってそれを名付けることである。現前は『ある山の中腹の、夕日をうけた一枚の窓硝子』であると。」 Michel FINCK, *Yves Bonnefoy le simple et le sens*, José Corti, 1989, p. 213. 重複するが、注 (62) を参照のこと。また先に出した、子供時代の谷間での経験についての注 (36)、石についての注 (52)、木蔭についての注 (53) の例も重ねて念頭に思い浮かべると理解しやすいであろう。

(66) *Entretiens*, p. 132.

(67) *Entretiens*, p. 141.

(68) 注24参照

(69) Richard VERNIER (*Yves Bonnefoy ou les mots comme le ciel*, Editions Jean-Michel Place, 1985) は、ボヌフォワを Shinichi HISAMATSU (《Le Zen, sa Signification pour le Monde actuel》, dans *Tch'an (Zen)*, volume 7 de *Hermès*, Recueils de recherches sur l'expérience spirituelle. Paris: Hermès, 1970) と比較して論じている。

興味深いことに、仏教の根本教説である四諦の苦諦・集諦・滅諦・道諦は、個人の発展や日常の生活からさらには人類の歴史にいたるまでの次元に見られる、主観（理想）主義・客観（物質）主義、前二者を弁証法的に統一しようとする現実主義（行為の現実に対する自覚）、そして最後に現実自体（行為自体）という発展であるとする解釈がある。（西嶋和夫、『仏教第三の世界観』金沢文庫、昭和四十二年、『四諦の教え』金沢文庫、1989年、『仏道は実在論である』金沢文庫、1989年）

(70) *L'Improbable*, p. 40.

(了)