

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

有 吉 豊太郎

I. はじめに

ボヌフォワの詩論 *La poésie française et le principe d'identité* は、フランス語が詩的経験に適合するか否かという疑問から出発している¹⁾。この疑問に関連してつとに知られるボードレールやランボーの否定的な証言がある。だが、彼らの発言の真意を具に検討すると、ランボーの方は全面否定をしていないし、ボードレールは詩の分野でフランス語がいまだ未知数を含んでいるという肯定面を認めてもいるのである。したがって、結論的には、フランス語には詩を受容する能力があるということである。しかしながらボヌフォワは、フランス語と詩との出会いにおけるこのような誤解がなぜ生じるのか、という問題の所在を見逃しはしない。

そのために、まず、詩における言語は専ら言語学的な意味での言語にとどまるのではないことを確認する。言葉は「神としての現前」(246)をも呈示するのである。これをサラマンドルの例をもって詳しく説明しようとしている。詩的経験のレベルに関するかぎり、つまり、「現前」に立ち会う——従って詩人自らもこの現成に被われ「救われる」——という言語以前のレベルに関するかぎり、このサラマンドルの経験をもっておそらく十二分に説明しえていると思う(言語以前をを説明しえているというのは論理の矛盾であることは論者も承知している。ボヌフォワ自身もこの「現前」はほとんど言語を絶する <peu dicible> ものであると云っているのであるから)。

だがむしろ問題はその先にあるのだ。およそ体験が経験として成立するには、意識されると否とを問わず言語の介在がなければならないし、まして、文学は自覚的に言語上に表現されることをもって始まるからである。言語の問題については、結論的にいえば、言葉とは、一方で、人間の側の一方的な意味作用にほかならないひとつの制度でありながら、他方で、神的「現前」の想起にかかわるもの²⁾、「現前」と同時に詩人の存在の深奥に成立するものとして了解

される。

言語のこの二重性の第一のはたらきは、概念による括りであり、「悪しき現前」を幻出する「魔、デーモン」の力を秘める³⁾。これはあくまで世界を対象化する認識者の側からの世界理解である。まず知覚がはたらき、つぎに概念(観念)が——従って認識者の了解が——動きだす。こうして却って世界は解体され不在となり、そのあとで世界は再び悪しく現前するのだ。言語のこのはたらきは、概念によって他処 <ailleurs> に向かう夢想——「詩的直観につきものの悪」である「夢想」と密接に関連している⁴⁾。

言語の第二のはたらきについては、「現前」が認識者の了解よりも先行する。あるいは同時進行する。まず、決して此处 <ici> を外すことのない（——このかぎりでは、他処へ向かう行為である認識了解をすまいとする人の側の消極的な働きではある——）永遠の時空である、向こうからやって来る「現前」があり、そのうちに私も糾合されている（これを認識ということばで表現しなければならぬならば、可視的世界と認識者との間の対象的知覚ではなく、不可視のものを予知する「愛」の認識ということになる)⁵⁾。これに次いで、或いは同時に言葉がやって来る。それをボヌフォワは次のように記述している：「言語はまた、一切が決済される例の〔現前の〕瞬間に、私とともに、存在と出会うために〔統一に〕遡ることができるのである。」(249)これが言語のロゴスとかコトバ <Verbe> とか言われてきた面である。すると「言語は、概念的な契機の彼方、生の現前をばらばらにした諸相の彼方で生が示す統一と同じ統一を約束するように思われる」(250)のである。微妙な課題ではあるが、詩人はこれをもう少し具体的に突っ込んで次のように云う。「語 <mot> は統一のちらつく光りとなって私をそれとなくこう仕向けるのだ。つまり、もはや存在するもの <ce qui est> を公式 <formule> の中に吸い込むのではなく、逆に私が実在 <le réel> へ参入してゆく過程の中に公式の方を吸収してゆくように。」(同所)ここを捉えて詩人は性急にもすでに詩(ポエム)と呼んでいる。性急にというのは、紙の上に文字で書きとめられた詩篇(ポエム)とここに云う詩(ポエム)とは厳密に区別されなければならないからである。

詩論の冒頭の疑問——詩的経験にフランス語が適合するか——にこだわる限り、問題の所在は、この二つのポエムがどのようにして一つとなるのかというところにある。詩(ポエム)がどのようにして詩篇(ポエム)として結実するのか、ということである。

にもかかわらず、ボヌフォワの態度は曖昧である。ボヌフォワは前者の詩(ポ

エム)をポエジーと同じ意味に用いており、事実、このポエムという用語は、「此処にいたってどうやら、詩(ポエジー)を私がどう理解しているかを定義できそうである」(同所)という一節の中ですり替えられ、ポエジーということばからポエムに変わるのである。この中で、まず、一般に詩として罷り通っている詩ならざる非詩ともいべきものを定義した後で、真実の詩を次のように定義する：

「こんな死物に係らって、その限りを尽くした技巧や表現の綾を分析しようとすればするほど、それこそ詩(ポエム)が唯一配慮すべき例の救い<salut>の志しをいよいよ閑却する危険を冒すことになる。事実、詩(ポエム)が目指すのは、ただ、実在を内化することのみである。つまり詩(ポエム)は、私の内で事物世界を結合させるきずなを模索しているのである。このとき私は詩(ポエム)の御蔭で、真正な自分を生きることができるようになる<me vivre dans la justice>。それで、ときに、詩(ポエム)の絶頂の瞬間は紛れもない明証の描写となることがある。」(同所)

詩論の冒頭の課題を堅持するかぎり、ここに定義されるようなポエジー＝ポエムが如何にして言語化され、即ち後者の詩篇(ポエム)として定着するかを考察することは、「ポエムの御蔭で真正な自分を生きる<me vivre dans la justice> ことができるようになる」と確信されるほどの「救い」のポエムなるものを言語化することが極めて困難であるとしても、それが、いかなる程度において可能なかを検討することにほかならない。その通りなら、厄介な問題である。

この場合、<la justice>という言葉に注目したい。そして「真正な自分を生きる」<me vivre dans la justice>ということの中身を明確にするために、「愛の認識」と前述した、サラマンドルとの偶然の出会いの第三の認識の一節を再度参照してみよう：

「サラマンドルの本質が別のいろんな存在の本質の中に、ちょうどアナロジーが流れ出すように拡がってゆく——このとき私は、連続する十全なひとつの場所と透明な統一の中に一切を知覚する[……。一切が、壁はただ壁として、暖炉も外のオリーブの木も大地もことごとく如々として正当化される<justifié>。しかも、私にすれば、そういったすべてのものとして現成し、その私自身の深奥のかおりに目覚め[……。唾棄すべき<知覚>から、不可視のものを予知させる<愛>へ移ったことになる。」(248)

上のふたつの文章を照らし合せると、世界が私をも含めて初めて現成する全

体の動き——世界の創成のうごき——をポエムと名付けているように思われる。そして厄介な問題は、このいまだ言語を介する以前の直接経験が、相対的な評価を決して受け付けない、主観的規範を超えた絶対性——〈la justice〉〈justifié〉——として肯定されている事実から来る。問題は必然的に、いわばこの潜在的であり、絶対的なポエムを表現しうる相対的言語（ポエム）が果たして存在しえるであろうかという一点に係ってくる。とりわけ、当面、フランス語がその任に耐えうるかどうかということになる。先にも引用した文のなかで、実在の現前の瞬間について「一切が決済される例の〔現前の〕瞬間に…」(249)とポヌフォワは表現するが、世界はいつでも既に決済済みである。その決済済みであるものを、言語使いである人間がやって来て、あたかも自分が世界の主宰者であるかのごとくに何くれとなく注文を付けるだけなのである。

一体この既に決済済みのものに相対的言語は何をなしうるといえるのか。

先に、ポヌフォワの態度は曖昧であると云った。結論的に云うと、上の疑問に対してポヌフォワは決して答えることはないであろう。この疑問は、そもそも、ボードレールやランボーの否定的な証言と共にポヌフォワ自身が提出したものであるにも拘わらずである。この疑問は、言語を結果の側から既成の事実として捉え、その言語と詩的経験との適合性を問うものである。しかしながら、ポヌフォワがこれに直面しようとしなないのは、彼が言語をあくまでもその発生場においてのみ捉えようとするからである。

ところが、この問題設定の方向と論述の方向の齟齬、いわば、ポヌフォワにおける矛盾は、図らずも見逃しがたい重要性を含んでいるように思われる。何故ならば、この矛盾が言語そのものの二面性と決して無縁ではないと考えられるからである。換言すれば、言語自体が一方では歴史的にであれまた詩作の現場においてであれ発生場の薫り（ポヌフォワの言語論）と、他方では既成の言語としての結果の面（冒頭の課題となる言語論）との二面をもっているということなのではないであろうか。ポヌフォワの云う、言語のロゴスと概念の二面性こそまさにこのことに契当する。

以上をふまえたうえで、ポヌフォワに添って考察を進めていきたい。つまり、彼の立場は、冒頭の設問（詩的経験と言語との適合性如何）にも拘わらず、既成の言語についての言語論ではなく、あくまでも言語を発生場でのみ捉えようとしている、言語の詩的発生論の立場である。

従ってこれまで見たかぎりでは、たとえ言語〈langue〉といい、言語活動〈langage〉といい、言葉〈mot〉といっても、いまだ潜在的なそれであり、

またポエジーは云うまでもなく、ポエムとさえ云っても未だに潜在的な領域に留まっている。ただし、前半の検討の最後のところでボヌフォワは、ある言葉がより本質を語るか或いはより外観を語るかという、いわば「本質語」であるか「外観語」であるかという相違点をもとに成立する、詩語としての具体的な適応性について極く簡単にではあるが考察し、やや、固有の言語の問題に的を絞ってきている。

かくしていよいよ、「詩の意図」と「言語事実」とのひとつの接点があるが、少なくとも仮定的に、ある言語の本質指向性と外観指向性の比率から「詩的係数」として打ち出されるはずである。

*

II. 英語の詩的係数

詩的係数といっても、それを精確な数字上に表すことが困難であることは云うまでもない。われわれはむしろある言語が、あるいはある言語のなかのある語彙が二つの傾向のどちらに傾いているかを知るだけで十分である。

詩的直観と言語との出会いにおいて、いま問題なのは無論フランス語の詩的係数なのであるが、ひとつの言語を絶対的に規定することは不可能であるから、とりあえず、英語の詩的係数を検討するところからは始める。(断るまでもなく、英語を検討するには、たとえ明示的に触れることがなくとも既に、フランス語が比較項として前提されているはずである。比較はすべて相方向的になされる時に可能なのであって、決して単独にあるいは一方向的に成立するものではない。)

結論から先に述べよう。一見するかぎり、「英語は、あれら指示対象の究極の存在〔本質〕に関しては一切の予断を控えるべく、意識が知覚するもののみを記述しようとする言語であるということである。」(255) 同じ一つの本質のさまざまな様相にすぎない、従ってニュアンスの差異でしかない個々の現実をひとつひとつ表現する傾向がある言語だということである。

論者はすでに、英語が外観指向の言語でありフランス語が本質指向の言語であると判定している。

英語自体は従って、「経験的に果敢に接近したある実在から取り出した理解可能性のカケラ」(同所)のような言語であり、意味的にも形態的にも隣接していながら、分類し定義することが難しく、派生関係や語源を辿ることもできないような語たちが不透明なままに糝めき合う物質的結晶のようだという。言

語学的観点からすれば、このような論議が無謀であることを論者は無論心得たうえで、結局はフランス語やフランス詩を見極めるための戦略として「このようなだいそれた指摘」(257)を敢てしているのである。ポヌフォワはシェイクスピアの翻訳者として両言語の違いを実践的に経験し、翻訳観⁶⁾についても一家言ある詩人であることも念頭に置くべきであろう。この大胆な言語論も文学の領域に関するかぎり決して無謀ではない。言語は実在の現前の瞬間に私とともに存在と出会うために統一に遡る、とポヌフォワが云うとき(——この言語はいまだ内在的ではあるが——)、言語学とは異なる視点——既に決済済みの世界の決済の現場で捉えられる内在的言語が想定される詩的視点からすれば、この内在的言語と既成の事実としての言語とが自ら対照され、そこから、叙上のような言語論は当然のように引き出されてもくるのである。

このような英語の能力を、世界の外観を「写真のように写す」〈photographeur〉能力であるとすれば、これに対してフランス語は「超外観的」〈hyperbolique〉な言語であると云える⁷⁾。

しかしながら、英語はこのように外観指向という顕著な特徴を呈しながらも、その限界に決して留まっではない。要するに、「いくつかの大きな本質〈essences〉すなわち、海・鳥・春など、われわれが世界と関わりあうときの普遍的なバックグラウンドが公現〈épiphanie〉の光を現示し⁸⁾、そのままに保全しもしているのである。」(255)

イギリス詩は、英語の、外観を大きく指向する顕著な傾向と、その対極にあって外観の背景を支える本質的なものとのダイナミズムから生まれてくるという。「きつこうした、外観を記述する能力と公現の光を保持する力との間の緊迫から、イギリス詩はその目を見張るべき活力を汲み出してきたのであろう。」(256) すなわち、イギリス詩はその言語が外観語であるという明確な性格を示しながらも、「一者」〈l'Un〉(/ 〈le multiple〉)の強い意識が健在だというのである。否それどころか、この点に関して、たとえばW・ブレイク(1723-1780)に匹敵するほどのフランス詩を見い出すことは出来ないほどであるという。コルリッジ(1772-1834)の「美」についての定義——「美とは、それによって多く〈le multiple〉が、相変わらず多のままに把握されながらも、一者となるもののことである⁹⁾」(同所)——こそイギリス詩の面目を端的に示して余りあるものがある。この「一者」の意識は、連綿として、A・マーベル(1621-1678)からW・ワーズワース(1770-1850)、G・M・ホプキンズ(1849-1889)まで続いている¹⁰⁾。

結局、いかなる言語においても、詩的意図のレベルの段階では同じであるものが、具体的に言語の中で練りあげられてゆく段階で、それぞれの言語に特有な道を辿ってゆかなければならないということである。これは今更ながら強調すべきことでもないとおもわれるが、この当たり前すぎる事実を弁えておかないかぎり、ヴォルテールが示した無理解を相変らず繰り返す可能性があるし、でなくとも、イギリス詩の真骨頂を発見することは出来ない。

ボヌフォワは、結論として、イギリス文学における二人の極めて対蹠的な詩人シェクスピア (1564-1616) とジョン・ダン (1572-1631) をもちだしてイギリス詩に共通する特徴を決定づけようとする。

シェクスピアについてのヴォルテールによる観察の一半は間違っていない。「相矛盾する隠喩、芽生えたところで放棄されるイメージ、中断される詩句、晦渋な表現の数々など」(同所)の《悪趣味》〈barbarie〉や三単一の法則の無視。だが、このいわばカオスは、「不可視¹¹⁾が予感されるためには、イメージがイメージによって無化されてゆかなければならない必然性」(同所)から要請されたのである。「実在を内在化すると同時に、事物の外観を述べるに適した多大の単語をもつ言語の富をも活かしたということにほかならない。」(同所) 実在の内在化については、これこそ詩の目指すところであるとすでに述べたところである¹²⁾。シェクスピアの文学は、これと外観指向との両極端の、フランス語には見ることの出来ない絶妙の取り合わせから生まれたという。

では、シェクスピアと似てもつかぬJ・ダンをどういう理由で同日に論じることができるのか。人事についてのいわば外観の描写にすぎない逸話に対するこの詩人の愛着は、ただ単に外観についての関心に留まるのではなく、外観という非本質的なもの〈l'inessentiel〉に対する反応のうちに「現前のひそかな皮肉によって」(257)かえて本質を露にすることに成功しており、結果的に、シェクスピアにおけると同様、外観と本質とのダイナミックな弁証法が観察されるという。

以上から論者はイギリス詩について二つの結論を引き出している。第一に、イギリス詩の視線は、フランス文藝の伝統が見向きもしてこなかった外部〈des dehors〉に向けられる¹³⁾。不注意な読者にとって、この視線はモラリスト作家やユーモア作家の視線と識別しがたいように思われるかもしれない。しかしまた他方で、英語の詩は、外観というこの共通する地点に「固有の目的を追求し、同有の差異と真実とをフランス詩に劣らぬ力強さで記してゆく。」(同所)

Ⅲ. フランス語の詩的係数・同一原理

英語が外観語であれば、フランス語は本質語である。フランス語の「語彙の大部分が共示するのは、経験的に定義される諸外観〈des aspects〉ではなくて、あらゆる類の認識が識別し限定すべき諸々の属性を下で支えるものとしての、それ自体で実在するように見える諸実体〈des entités〉の方である。」(258)

たとえば《猫は猫だ。un chat est un chat》というフランス語が好む表現は「容易に理解できる理解可能な事実としての現実界〈un réel〉に猫というものものの明確な自体なり自立するものなり自性なりがある」(同所)ことを前提することによって成立する。猫は猫であり続け猫以外のものではありえない。

言い換えると、現実の猫は本質の猫と一致する。世界とそれを指示する言葉、個と普遍、現象と原理とは一致するとするのが、英語では極く限られた語彙についてしか妥当しないけれども、フランス語では原則になっているという。「言語活動じたいが理念界〈l'Intelligible〉を精確に写しだす」(同所)のである。

フランス語のこの大前提、つまり「現実と理性を同一化する」〈identifier réalité et raison〉(同所)原則をとらえて、ボヌフォワはフランス語を《同一原理の言語》であると定義し、この原理から必然的に派生してくる命題を以下に例示しつつ、この原理が言語の枠を越え、当然のごとく社会に対して原理的修正をも要請してくるという。実例を見てみよう。

N・ボワロー(1636-1711)の「私は猫を猫と呼ぶ」〈j'appelle un chat un chat〉(Satire, I. 52)という基本的明証からフランス語の有する秩序と論戦の弁証法が明らかになる。ボワローの風刺はまずこの明証を呈示しその後直ちに「ロレを詐欺師と呼ぶ」(ロレは公金横領で告発されたパリ高等法院の検事)と畳みかける。フランス語の同一原理は、一方では秩序を維持しようとし、他方では批評精神や革新的な企図を包含するというのである。つまり、まず一つには、ひとは世界には秩序があると考え、この秩序を維持し、それに同化しようとするところから、宣誓・叫び・スローガン・合言葉などのかたちの中に潜んでいる同一原理ことば〈parole d'identité〉(同所)をフランス社会に普段に見い出すことが出来る。ありと在るもの、諸制度までが実体として把握されるのである。典型的な例として、「国王が死んだ。国王万歳!」〈le roi est mort, vive le roi!〉、気付きにくい例として、「フランス共和国は一にして不可分である」〈la République est une et indivisible.〉がある。いずれも「国王は国王だ」「共和国は共和国だ」のヴァリエーションである。

この秩序への志向は理念界〈l'Intelligible〉が全的に自明であるという明証

性にもとづくが、もし一部にでも同一性を失う〈altéré〉(259)ようなことがあれば、それを告発せずにはおかないであろう。これがもう一つの面である。このとき、フランスにとって問題なのは、社会のある状態を経験的に改善することではなく、「真の秩序〈ordre vrai〉にまんまとすり変わっている虚偽を告発することによって、その真の秩序を再び取りもどすことである。」(同所) フランス語の同一原理にとっては、存在の秩序であれ自然の秩序であれ一目瞭然であり疑う余地はない。だから秩序を乱すものはどこまでも追及せざるを得ない——「破戒坊主、ならず者、かたつむり、偽善者、ゴキブリ、放蕩者、生臭坊主、そのた何とか派の連中、みんな人を騙すために猫被っていやがるんだ。」(『パンタグリユエル』)と、ラブレールは叫んでいる。「パスカルは『あのイエズス会たら、ありゃしない』〈Il n'est rien tel que ces Jésuites...〉と書いているが、明証でしかあり得ないはずのものを、いきなり、闇に包みこむくらいだから、手練手管に長けているにちがいない悪魔〈le démon〉を、ひどい災難だというので、ひたすら追求しつつ発したことばである。」(同所) フランス語には、「あくまで本質を守ろうとする『私は猫を猫と呼ぶ』から、仮借のない心理的明晰と『ロレを詐欺師と呼ぶ』という政治的必然性とが導きだされ、あくまでも同一の等式(A=A)が天晴れなまでに貫かれている。」(同所)

Ⅳ. 詩歌における同一原理の意義、歴史的検討

フランス語の原則的な特質の底に同一原理があることは理解できる。しかしながら、その同一原理が詩歌の観点からしてどのような意義をもつのか、われわれにとっての問題は一にこの点にかかってくる。

フランス語が本質語であり、同一原理の言語であるからといっても決して固定的なものではなく、「本質」をどのように把握してきたかその歴史的推移に並行して、この原理も変化してきたはずである。歴史的視点で同一原理を観察してみる必要がある。

どの言語においても、揺籃期には、秩序が宗教的な現実として経験せられたはずである。フランスが顕著に同一性を見せるのは、この言語がラテン語から出てきた後発の言語として、すでに確立した言語的・社会的条件を前提しているからである。スタート地点で既に、「侵しがたい本質を蔵する、世界の秩序」(260)という考えが深く浸透していたのである。

たとえば、「使徒信経」を教える僧侶は本質をも教示してきたにちがいない。パンがキリストの肉体であると説き伝えることができるのは、パンが既にパン

(確実に同定され <identifié> 揺るぎない現実としてのパン) である限りでのことにほかならない。この限りでのみパンは、「神のなかで、神と一体のものとして <en Dieu sous le signe de l'Un> 体験せられることになるのである。」(同所)

Chanson de Roland (v. 1100) においてもまた、作品世界にまず叙上のような確固たる秩序が厳かに広がってゆくという。この十音綴詩句は、「はじめの四音節が(読む人の)意識を確固たる知にしっかりと引き入れ、後半の六音節が天賦の三拍子のリズムにのせて、人間的テンポに共振し共鳴し、挙句には、そのテンポを永遠の中に取り直す。」(同所) 一切が簡潔で贅りなく、しかも見事に神秘でさえある世界の確固たる秩序がここにある。その言語は「語彙が現前 <la présence> に開かれているので、現に詩自体は、[...] 出来るかぎり僅かな数の弁別的記号をしか持たない」(260)、ということである。また韻文であることの意義は、この形式が意識をより深刻なレベルに高揚させること以上に、この自由な韻文形式 <laisse> の御蔭で「最も単純な現実がいつもの表情、いつもの顔つきで現われでる」(261) 点にこそあるという。

その点でも、一般に中世の最高のフランス詩はおそらく最も目立たない歌謡 <chanson> のいくつかであり、そうしたもののの中では「神聖 <le sacré> が感心したくなるほど陽気で気軽に息づいている。」(同所) そこでは秩序とは「神の臨在 <la Présence> の源を表徴するツグミ、その場所を表徴する楽園、神の臨在へ向かって永遠に繰り返される人間の努力を表徴する恋人たち、共有の裏返し、ひとを物に落しめる所有本能の現われである《嫉妬》などである。」(261) 個々のさまざまな苦悩を含みつつ(——このかぎりではずっと後代の現代的テーマであるように思われる——)、個人の限界を知る全体的経験が問題であり、その経験を神秘の秩序(キリスト教)が解明し、それをいまわれわれにとつての課題である同一原理の言語が照らしだしてゆくのである。

言語が作り上げられてゆく過程は、その言語が一つの世界を練りあげてゆく過程でもある。また、言語が透明になってゆくに連れ、その言語は宇宙を私たちに和合させてくれる。その有様を垣間見るのに叙上のような中世の作品ほどお誂え向きなものはない。「『ストラスブルクの誓い』(842年) から枝木 <ramée>¹⁴⁾ やツグミ <oursegno>¹⁵⁾ や緑の葉蔭 <reverdiés> まで、実体としての語の中で成長してきたものは、光 <la lumière> である。」これは、一方で具体的な語彙の形態上の透明な光りの問題であり、他方でそれがただちに有限界と永遠との、多と一との和合の次元へとつながる可能性をひめているという意

味での光りの問題でもある。したがって、まず第一に語彙のレベルにおいて「(ラテン語を受け継いだ) 子音構造が絶対語幹の弱められたとはいえその痕跡をしっかりと保持しているように思える一方、母音のあるものは、感覚で捉えうる存在の陰 (les ombres) として子音構造の間に現われ、また他の母音は、たとえば無音の-eのように、一者 (l'Un) から発する光 (la lumière) として現われる、ということである。」(同所) これをボヌフォワは観念的に観察しているのではない。彼自ら詩人として、フランス語の語彙が当初の成長をいまだに続けつつ透明になりかかっていることを実感するという。そして次には、存在のレベルにおいて、「この場合、何か出来合いのことば (formule) の中においてではなく、語の深奥 (profondeur du mot) において有限 (finitude) と現前 (présence) との間の緊迫が解けて神秘的な親和に変わる。語は、存在がつねに潜在的に結晶を形成していく有様をおのずから俣ばせるように思われるのである。」(262) まさしくこの意味で、マラルメが言うように「詩は語で作られる」のである。

われわれは、ボヌフォワの語る言語が外在化しない以前の内在的な言語であるとして、詩的直観という絶対的で内在的な経験と相対的で外在的な言語との突き合わせこそがどのような事態を生じるかを問題にしようとした。だが詩の言葉 (ここでは具体的に「語」として語られている) は、語の深奥であり、その深奥は存在の深奥でもあるのだ。存在が弁別的な概念によってではなく、また意味づけされる (signifié) 場においてではなく、正当付けられる (justifié) 場において現成するとき、言葉もまた存在の根源と同源のところから、概念としてではなく一つの存在として現成してくるといわなければならない。ボヌフォワは、歴史の中での語彙の現在の姿へと透明化するそのはたらきが、世界が現成する詩的経験のうちにつねに再演することを言おうとしているように思われる。

世界の現成とは、有限界と永遠との、多と一との「神秘的な親和」(affinité mystérieuse) の現成である。そして端的に言うと、語は深奥においてその世界の現成を語る。例として論者はランボーを持ち出す。「ランボーが力尽きるまで自己を洩えつくした果てに、分有 (participation) に目覚めた新しい《歌》(chansons) ——《歌謡》という形式であることにボヌフォワは相変らず拘泥しようとしている——の中で、永遠について、それは《太陽と共に》行く海である、と書いたとき¹⁷⁾、あのヴェールに包まれた東方の霊水のことが依然として念頭にあるのだ。」(同所) 太陽と共に行く海という有限界と永遠というイ

デアの現前との神秘的な親和であるとボヌフォワは云いたいのであろう(同所)。更に進んで、海と太陽とが無礙に和合する、もっと突っ込んで云うならば、海/太陽の分離する手前の現成をさえランボーの「語」は語ろうとしないであろうか。ボヌフォワはそこまでは云い及んでいないけれども、彼の論旨に添ってゆけば、そういうことになるであろう。しかしながら、イギリス詩について「一者<l'Un>の意識が健在であると云い、フランス語の無音の<-e>について「一者<l'Un>から発する光<la lumière>として現われる」という文言といい、ボヌフォワが一者というとき、いつも一者が基盤として前提されているので、親和とは、その一と多との親和、あるいは多の一への還帰であるとさえ想定されている。

だが、ランボーのこの詩篇をみるかぎり——*Elle est retrouvée. /Quoi?— L'Éternité. /C'est la mer allée/Avec le soleil.——*、太陽と共に行く海が即そのまま永遠なのではないか。この二つの要素の間を何が結ぶのか、言説をこえているのではないか。いま「即」という言葉を用いて主張しようとした読み取りは、この二要素の間にわれわれ人間の立ち入る余地の些かもないことを、ランボーが端的に表現しようとしているということである。

とにかく出会ったのだ<retrouvé>。現成してくるものにただ出会っただけなのだ。それを名付けるならば「永遠」とでも呼ぶことになろう。そしてそれが太陽と共に行く海であろうとなかろうとどうでもよいのだ。ボヌフォワ自身、「何故サラマンドルなのか」という根源的な疑問に突き当たったとき、その疑問の行く手で、何故のない、一切が全肯定される場に出で来たったのではなかったか。サラマンドルがその偶然のキッカケにすぎないと同じように、太陽も海もキッカケにほかならない。ランボーの体験のすべては「出会った」ということにつきるのである。このときは、ランボー自身もまた「出会われた」のだ。ただこれきりである。その後に来るものは一切が言葉である。「永遠」、「太陽」、「海」、「共に」、「行く」.....。

ボヌフォワがここまで踏み込んでランボーを語ろうとしているか否か、ここだけでは明らかでない。しかしながら、既に彼がサラマンドルの経験について語ったところから理解するならば、分有<participation>という用語を用いた途端に、この言葉に左右されて、自分の真意を裏切ってしまうように思われてならないのである。すなわち分有には、創造者と被造物との関係、神とその本質を分有するものの関係が前提されてしまうからである。サラマンドルの経験のどこに、またランボーの上の詩篇のどこにこの意味での分有を見い出

すことが出来るであろうか。「出会った」体験のみがある。一体、出会った対象はあるのか？直接経験のみがある。〈Quoi ?〉という問によって、すでに「出会った」純粋な経験から出て観念が始まっている。だが、そこまではまだ現前の現成のうちであると云えよう。何故ならば、敢えて云えば、「何もの」に出会ったのであるからである。ランボーの場合、いきなり現前に出会っている。だがボヌフォワの場合はまず概念による「悪しき現前」としての個物サラマンデルに出会っているので、「何故サラマンデルなのか？」の側から「現前」の方に進んで行くことになる。ランボーは、海と目交に出会ったのではなく、また太陽と出会ったのでもない。「太陽と共に行く海」に出会った後で「何故？」と問うたのではない。まず出会ってしまったのである。「出会い」が済んでしまって後、出会ったものを対象的に認識すれば、それは太陽と共に行く海でもあり、ただ世界でもあり、ワタシでもあろう。だがいまだ「出会っている」最中にもし一瞬でも反省が横切ることがあるとすれば、「何もの」に出会っている、ということなのである。ボヌフォワの場合で云えば、サラマンデルとの出会いの認識の第一の道・第二の道が言語の概念による認識であったのと同様に、ランボーにおいては、「何もの」のあとはすべて観念である。実際、〈Quoi ?〉に続く〈L'Éternité〉までは底なしに深く果てしない沈黙が横たわっているように思われてならないのである。この沈黙こそ千鈞の重みがあるのだ。だが詩人は敢えてそのあとに言語の第一、第二の面を呈示している。「永遠と名付けよう」と。そして、それが即、(サラマンデルでもよいのだが)「太陽と共に行く海である」と。

もう一度確認しておくと、同じ経験をボヌフォワは論文の中で論じているので逆方向に述べているだけである。それをランボーの詩篇の語を用いて説明すれば、およそ次のごとくになるであろう——夏のある日、散策していると海に出た。海だ、太陽だ。これが第一の認識である。つぎに、宇宙全体が海と隣り合わせる太陽、太陽と隣り合わせる海であると思われた。永遠という概念をこれに充てた。これが第二の認識である。ここで疑問が生じる：「だが一体、なぜ海なのか、なぜ太陽なのか？」こうしてついには、不可視である真実在の現前に「出会う」のである。これが「知覚から愛に変わった」という第三の道である。

ボヌフォワは図らずも自己に内在する矛盾を露呈しているのではなかろうか。まず第一には、現前の経験は一点の観念もないところにこそ成立し得ているのにもかかわらず、その説明の段になると、経験と観念とが混同されている。

第二には、その觀念たるや、出来合いの概念によって左右されている。たとえば「分有」〈participation〉がそれである。「多」や「一」という言葉で説明したけれども、もとより「多」の他（外）に「一」があるのでも、また「真實在」が真實在ならざるもの他（外）にあるわけでもなく、そしてその真實在があるキッカケで現成するわけでもなく、一切は初めから現成しているのである。先に、一切は既に決済済みであると云った通りである。サラマンドルの経験も永遠の経験もそのことを示している。しかしながら、分有という觀念は——真實在と真實在ならざるもの、一と多とが実体的に前提されてしまっていて、真實在ならざるものが真實在（の本質）を、多が一なるもの（の本質）を分有するという、考え——あくまでこれは考えにすぎない——そういう前提条件のもとに相も変わらず實在を論じようとしているのである。

現前は、かつて一度も現前ならざることはなかったのであり、ましてある時、ある所で現前するものではないのである。「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（someil）である。」（*L'acte et le lieu de la poésie*, 116）とボヌフォワ自身云っているではないか。この現前の事実に分有などという觀念の入る余地はいささかもない。

すると、第三には、ボヌフォワの用いる「同一原理（の言語）」についての定義もあいまいなものであることが分かる。両義性を含んでいる。言語は固定してしまっているのではなく、歴史的には、つねにより透明度を増してゆく光りの方へと進展して行く過程上にあり、また個別的には、われわれが存在の根源へと遡るときにわれわれと共に根源へと遡って行く生成の過程上にある。この限りでは、同一原理の言語であるフランス語は「現実と理性とを（透明に）同一化する」ことを肯定してよい。ところが他方で、現実には既に確定された出来合いの動かしがたい固定的・実体的な本質があつて、理性がこの本質と一致するとも云っている。

同じ「理性」という言葉ではあつても前者においてはロゴスに近い。つまり實在が現成する始源のところで、その實在と共に現成する理性というものがあれば、その意味で現実と理性は一致するであろう。このとき理性は詩的言語となって外化することが期待される。ところが後者にあつては、理性は分別・觀念・概念の意味であり、「猫は猫だ」という命題をもって実証しようとした同一原理における理性がこれである。「猫が猫である（そうあり続け、他のものではありえない）」という事実が常にごく簡単に検証可能であるように思われる

ので、臍曲りな見でもないかぎりこれを否定することは出来ない。」(258) というけれども、この $A=A$ は論理上のつまり観念上の真実にほかならない。真実在は——あるいは単に事実はと云いたい——むしろ、 $A=非A$ であり、 $A=B, C, D, \dots$ なのである。それをほかならないボヌフォワ自身が体験しているのではないか：「わたしはサラマンドルを生きた云々」「わたしはそういったすべてのものに成る云々」〈moi, redevenu tout cela...〉と云っていなかったか——「あたかもそのサラマンドルを私が受け入れ、成切って生きていた〈*vêcu*〉かのようなのである。すると以後、これは、実在の別のあれこれの相によって説明する必要は少しもなく、静かに脈打つ大地の心臓のようにいま・ここに現成するサラマンドルとして、〈存在するもの〉の源流と化するばかりなのである。(この経験を言葉で表現するのは難しいのだが)あえて換言すれば、サラマンドルは、ヴェールを脱ぎ、その〈本質〉を含む、純粋な実存する行為のなかで、サラマンドルというもの〈*la salamandre*〉になる、すなわち還る、とでも言おうか。さらに不明なところを残したくないので補足すると、サラマンドルの本質が別のいろんな存在の本質の中に、ちょうどアナロジーが流れ出すように拡がってゆく——このとき私は、連続する十全なひとつの場所と透明な統一の中に一切を知覚する、とでも言おうか。一切が、壁はただ壁として、暖炉も外のオリーブの木も大地もことごとく如々として正当化される。しかも、私にすれば、そういったすべてのものに成って〈*redevenu*〉、その私自身の深奥のかおりに目覚め(私の実存の内部となって私の中にどうやら空間があるらしい)、唾棄すべき〈知覚〉から、不可視のものを予知させる〈愛〉へ移ったことになる。」(248) 事実上、「私はサラマンドルであり、壁であり、暖炉であり、オリーブの木であり、大地である」ということである。「サラマンドルはサラマンドルだ」、或いは「私は私である」のは、以上のような事実の後で観念が、すなわち分別としての言語が動きだしてからのことにほかならない。従って、事実が真実であるならば、同一原理($A=A$)の方はむしろ虚妄にほかならない。同一原理が反駁の出来ない真実ならば、サラマンドルの経験は単なる錯誤にほかならない。だがボヌフォワは錯誤であるものをわざわざ詩論の中で強調したのではない。

ボヌフォワの言葉を用いて、言語の一方がロゴスの面、他方が概念の面だとすると、そのロゴス/概念とフランス語の「同一原理」とはどのように関連するのか。それは、要するにロゴスのレベルでは、 $A=B, C, D, \dots$ であり、概念のレベルでは $A=A$ 以外にありえない、ということで一応の解決がつく。だ

が「同一原理」という言葉を用いるに際してポヌフォワは、少なくともこの論文におけるかぎり、ここまで立ち入って明確に考察していないように思われる。

*

ポヌフォワに添って振り返ってみよう。確認できる確かなことは、「同一原理」がすでにフランス語の揺籃期において十分成長し切っていたということである。

だが、このフランス語の根本状況の中に極めて深刻な両義性が根を下ろしている。それはこの言語がラテン語やローマ文化から語彙的にも文法的にも「秩序」を受け継ぎ、つまり既に確定している、指示対象の「本質」への傾向を強くもちながら、この本質を保証してくれるはずの宗教の分野がフランス語を見限りラテン語だけに頼ったということである。具体的に述べると、「緑の葉蔭〈feuillage〉やツグミ〈rossignol〉がもつ神聖なる価値をいつまでも保証するはずの信仰の欠如である。異教的精神〈paganisme〉の残存に対し容赦なく続けられた糾弾でさえある。」(262) これは、少なくとも揺籃期においては語彙のなかに「絶対」を端的に経験した薫りをとどめていたであろうが、その薫りはしだいに壊れやすく根拠を欠いたものになるばかりであったということである。フランス語にとっては悲劇でさえある。同一原理についてポヌフォワは次のように結論付ける。「あの同一原理は、中世の詩にあっては、分有の基軸として、また存在の明証としてしっかり生きてきたけれども、いまでは、直感によってのみその存在価値が支えられているにすぎないのであって、その直感を根拠づけてくれ、俥ばせてくれるものはフランスの伝統と知の中の何処を探しても見あたらない。だからこの原理は血となり肉となることが出来ず、瘦せ細ってゆくばかりである。」(263)

それでは一体、フランス語は同一原理の言語であるのか、同一原理の言語ではないのか、どちらであるのか。結局、同一原理がフランス語の特徴であるとしても、直感的にのみ同一原理を云々できるだけであるというのであれば、これ以上の論理的説明は不可能ということになるであろうか。

しかしながらわれわれは、そこをもう一步踏み込んですでに論じかけていたところである。ポヌフォワが言うように、言語にロゴスの面と概念の面(249)があるとすれば、「分有の基軸としてまた存在の明証としてしっかり生きてきた」方の同一原理はロゴスの分担領域であり、そこはむしろ(用語上の矛盾であるが)一切が存在的に互いに同一であり相即するA=B, C, D...の世界である。そしてロゴスとしての言語もまたその世界にまで遡るのである。そして

ボヌフォワに云わせれば、この領域を根拠付けてくれる神話の欠如のゆえに、概念の分担領域である単に論理的にのみ同一である $A = A$ の世界のみが残った——ということになるであろう。「フランスは、狭量で頑なな明証の国、要するに《ボン・サンス》の国と相成ったのである。」(263)

このことを、ボヌフォワは、この論文の最後の第十五節の末尾において、説明なしにはあるけれども、イタリック体で強調しながら「現前の内的な同一性」〈*l'identité intérieure de la présence*〉と「ボン・サンスの外的な同一性」〈*l'identité extérieure du bon sens*〉(270)として区別しようとしていたことを再確認するのである。フランス文学を論じる際の基本的なキーワードのひとつである「ボン・サンス」はデカルトにとっては「理性」〈*raison*〉と同義であるが、本来両立しがたい、神の側の理由・言い分(ロゴス)と人間の側の理由・言い分(概念)のうちフランスは後者の側に大きく傾いた、とボヌフォワは云おうとしているように思われる。

だが、ボヌフォワはこれを否定的にのみ観察しているわけではない、ということを強調しておかなければならない。「フランスの視線は陰翳の少ない或る種の絵画、理にかなった〈*raisonnable*〉関係の中で明瞭な、輪郭がはっきり描かれている、僅かの数の対象物に満足することが出来た」(263)のであるが、ここに希望があるというのである。

先ほどから、問題の所在を明確にするために、ボヌフォワの主張する「同一原理」の定義があいまいではないかと敢えて異議を唱えてみた。ボヌフォワは、フランス語が外観指向の言語ではなく、本質指向の言語であり、そのため同一原理の言語と定義できると云うのである。しかし、同一原理を「現実と理性の同一化」であるとまず定義したところで、詩歌にとってこの同一原理の言語が何を意味するのか、問題は単純ではなかった。すなわち、同一原理の存在的な同一と概念的な同一との二面が矛盾しながら人間の条件の基盤にあることを、そしてこの矛盾がフランス語においてはとりわけ露呈していることを、ボヌフォワも検討せずには済まないはずである。この矛盾を心得た上で、言語自体に限定していえば、存在的な同一の面を露現させてくれるはずの——すなわちロゴス的な要素——を支える根拠を持たないために、ややもすれば概念的な同一のみがすべてであるかのようなボン・サンス言語となった、という結論が引き出されてくるのである。

最後にこの詩論の問題点を整理した上で、われわれの問題提起をしておきたい。

フランス語についてではなく、言語一般について述べているときには、既に引用したが、「言語は、概念的な契機の彼方、生の現前をばらばらにした諸相の彼方で生が示す統一と同じ統一を約束するように思われる」(250)と、ポヌフォワは表明してしまっているのである。これを同一原理という用語を用いて換言するならば、——「言語は、 $A=A$ という概念的な同一原理（これこそが生の現前を解離するのだ）の彼方で、 $A=B, C, D, \dots$ という統一的生の同一原理をも約束する」——ということなのである。

だが、言語一般論が具体フランス語には必ずしも通用しないところにいま問題が生じているのである。しかしながら此処にこそポヌフォワ的オプティミズムともいべき希望がある。つまり、ロゴス的な要素を支える根拠の欠如——という表現をポヌフォワが用いているわけではないが、フランス語が一方ですでに確定した本質から出発し、本質をつよく指向しながら、他方でこの本質を保証してくれる神話が欠如している事態から、かえって実在が事物自体としてゴロリと現成する可能性を見い出して行こうとするのである。フランス語のそしてフランス詩の本領はそこに見い出されるというのである。

それをわれわれの言葉でもう一度呈示しておきたい。ポヌフォワはあたかもロゴスと概念が同じ言語の中における二つの要素であるように触れているけれども、われわれは次の点にこだわりたいのである。つまり、サラマンドルについて、「何故サラマンドルなのか」と、いわば人間の側の理由に対して疑問を投げ、その理由の手前に立ったときに初めて神の側の理由（これをロゴスと呼ぼうが真実と呼ぼうがどちらでもよい）が現成したポヌフォワの経験を見るにつけても、また反対に、まず出会ってしまった現前に対して「何もの」〈Quoi〉と（問うのではなく）名付けるところまでが神の側の理由であったランボーの詩篇の例を見るにつけても、そのような「何故」や「何もの」を許容する余地をフランス語そのものが本当に有しているのか否か、ここに今後検討すべき問題点があるように考えられる¹⁸⁾。

先ほどから用いてきた「神の側の理由」という言葉について断っておかなければならない。つまり、これとても論理上の要請からであって、ただ単に「(人間の)一切の理由の手前」ということにほかならないのである。ポヌフォワは他の詩論 *L'acte et le lieu de la poésie* で、歴史的観点から「神の死」以後の現代の可能性について言及しているけれども、それは、ここのコンテクストで言えば、次のようになるであろう——「神話」もまた、人間の観念の所産であるとして、たとえ歴史的事情による欠如としてであれ、それが差し引かれたとこ

ろ（すなわち一切の理由の手前）で却って事物自体が露現するという逆説的な可能性と、そのような文学が存在することについてボヌフォワは述べようとしている、ということである。この論文の論旨はいよいよ絞られてきたように思われる。

注

- 1) この詩論 (*in L'improbable et autres essais*, Mercure de France, 1980) の前半については、『詩的直観と言語との出会い』と題して、文藝言語研究・文藝篇 27 (1995, 3) で検討した。そこでは、言語一般が問題であったが、ここではフランス語が問題となる。仮に分節的に問題設定すれば、言語以前（経験）/言語一般/フランス語というレベル間の連関が、また言語のみに限定すると、内在的言語/外在的言語というレベル間の連関が問題となる。一体、ボヌフォワは、言い換えれば、言語以前がいか言語以後になり得るかというこの解答不可能にも思われる難題にどう挑もうとするのであろうか。
- 2) 「想像と想起というこの二つの観念は等価である…。」(246)
- 3) IV, *La poésie française et le principe d'identité* を参照。p. 247.
- 4) VI, *ibid.*, pp. 251-152.
- 5) IV, *ibid.*, p. 248.
- 6) Cf. *Hamlet*, Mercure de France, 1962.
- 7) マラルメの〈hyperbole〉という語については、Classique Larousse の注によると、「現実を超越し、新しい目で現実を見るための努力」をさしているという。
- 8) 〈*épi*, sur, + *phanein*, apparaître〉——本質, l'être, ce qui est, le réel の現われ, présence comme un dieu (246) とも表現している。
- 9) The Beautiful is that in which the many still seen as many becomes one.
- 10) イエーツ (1865-1963) になると、これに激しく反対しているが、根本には同じ傾向があるにも拘わらず、自分の客観的明証癖がそれを圧倒しているだけであるという。(p. 256)
- 11) 「実際、真実在を別の言葉で表わすならば、〈不可視のもの〉という以外に何と言えよかろうか。この不可視は決して尽くしうべくもない別の諸相のもとに姿を見せるひとつの新たな相というのではなく、むしろ、こりこりした〈可視〉であるあらゆる相が、認識の中で、個々の姿形を持つものとしては溶解してゆき、抜け殻のように剥げ落ちて、溶けることのない本体を露呈したということである。」(248.)
- 12) *La poésie française.*, p. 250 参照
- 13) 「イギリス詩は、相対〈le relatif〉や意味〈la signification〉や通俗〈la trivialité〉や日常生活などの世界に関わっていくけれども、最も《高尚な》詩歌におけるフランス語では考えられないことである。」(257)
- 14) Cf., *rameau* (G. Larousse)

- 15) Cf., ourseignel, oursignot, roussignel, rossignot, rossignel
- 16) 「融即」：未開人の心理において個体や物体間に神秘的な関係を見いだすこと。「分有」：プラトニズムにおいては、個々のものはアイデアを共有しアイデアに写っているかぎりにおいて個々のものたりうる（哲学辞典，平凡社）。ボヌフォワの文章からは、後者の意味に留まるように思われる。しかしながら、サラマンドルを通じた現前の経験は，Lévy-Bruhlによる定義（融即）とは厳密には合致しないけれども、これに似ている。
- 17) Elle est retrouvée. /Quoi? ---L'Éternité. /C'est la mer allée/Avec le soleil. L'ÉTERNITÉ in DERNIERS VERS, Etiennebleの解説によると、永遠は、異教の霊・海・太陽・自然を見いだすものにとっては、瞬間の悦びである（Garnier, p. 160, Notes :p. 437）。「太陽と共に行く」と解したところは「太陽と調和する」と解してもよい。また詩篇 *Délire II* では、C'est la mer mêlée/Au soleil と詠まれている。
- 18) いわゆるランボーの文学放棄の問題の一つは、ここに関連するのではなからうか。つまり、彼は〈Quoi?〉より先を放棄したのであると。彼にとって大切なのは〈retouvé〉までであるとすれば、それがすべてであるとすれば、そして文学というものが、その先から始まるものであるとすれば、文学はどうでもよかったのではないか、と考えられるのである。もしそうだとすると、文学的伝統のランボーによる全否定の中からボヌフォワがかえってフランス詩の希望を引き出そうとするのは、ランボー自身が放棄する手前のところでも文学が成り立つことの希望を見い出したということである（この問題については稿を改めて検討する）。