

ボヌフォワ、詩的経験の論理

有 吉 豊太郎

I. はじめに

詩的直観とフランス語との出会いについて、イヴ・ボヌフォワと共に検討しつつ、フランス語が、外観語である英語に比べて本質を志向する同一原理の言語であるという結論を得た。だが、ボヌフォワが同一原理という概念をどのような意味で使用しているのか、いま一つ曖昧さが残る。その曖昧さは、おそらくボヌフォワの論理を、われわれの論理からすると明確に了解することができない、という点に係っているように思われる。

したがって、ボヌフォワの主張を直ちに了解しがたいものが何処かに残るとすれば、論理的基盤に検討する余地があるということであろう。「われわれは西洋人であり、これを否定することはできない。われわれは知恵の木の実を食べた者である。これも否定できない。われわれという存在の治癒をただ夢見るに止まることなく、われわれの動かしがたい知力によって現前を発見し直さなければならない。これこそ救いなのだから。」(B.I. 40) バルテュス論の中で自分の西洋人としての明確な立場を非西洋と対立的に宣言しようとしているこのボヌフォワの文章をリシャール・ヴェルニエは次のように解説する。「このボヌフォワの告白から明瞭に結論付けることが出来るのは、西洋の意識に深く根を下ろしている概念的な思考、《知恵の木》に彼が向ける批判は、そういったものを破壊したり、別の思考様式——たとえそれが《治癒》の糸口となり得、望ましいものであっても——でもって代用しようということを意図するものではない、ということである。」以上は、概念的な思考にたいするボヌフォワの批判と禪の不立文字や教外別伝とを対比検討する(リシャール・ヴェルニエの)論述であるから、「別の思考様式」とは、とりあえず、仏教や禪の論理のことであると断定しておいてよい。ここでは詳しくは触れないが、ボヌフォワが、インドや日本を旅行したり(1968)、芭蕉について書いたり(*La fleur double, la sente étroite: la nuée*, 1972)、俳句について書いたり(Du Haïku, in-

roduction de *Haiku*, Fayard, 1978) している事実から、西洋の論理とそれとは異なる論理とがあることは具体・体験的に了解しているはずである。

いま、二つの異なる思考様式なるものが何であるかを近松良之によって明らかしてみたい²⁾。仏教では、意識の対象となるあらゆる事物が、吾我も含めて、実体を持たない、不変の本質を有さない、すなわち諸法は空相であるという。そう主張するということは、逆に、われわれには諸法を実体として捉えようとする執拗な性癖をもつということである。「われわれ自身の『我性』を独立自在の実体と認めないことには、生きてゆく拠りどころがないこと、あるいは、われわれそのものの拠りどころとなる人生・世間・世界・宇宙を実体と認めないことには、やはり生きる為の拠りどころがなくなるからである。[中略]。対象としての存在者には、現象と本質の区別がなされる。われわれは、通常現象にすぎない存在者さえをも実体化して安心しようとする。だが現象は、時として同時に仮象でもある。仮象は非実体的現象である。すると現象の代わりに本質が現れて、本質なるものこそ、仮象ならざる実体であると、われわれは考えて納得する。現象の背後に、実体としての本質を見ようとするのは、印度・ギリシャ・ユダヤに伝統的な思考法である。神・神的なもの・イデアは、現象の背後にある実体的本質である。現象は仮象であり、本質は実体であるというのは、以後現代まで伝えられた伝統的思考法である。時としてわれわれは、実体の語の代わりに『絶対』の語を使用する。『諸法実体相』という言葉が可能であるとすれば、それは、現象としての諸法が実体であるか、さもなくば、本質としての諸法が実体性をもつかという、われわれの常套的思考にもとづく、世界の在り様を示す言葉になろう。それに対して『諸法空相』とは、現象たる存在者も実体性をもたないし、本質たる存在者にも実体性はない。全ての法には、実体は備わっていないということになる。[中略]。諸法実体相なる考え方、たとえ現象は非実体的であるとしても、本質なるものはあくまで実体性を具えている、という思考法を越えることが出来にくいものである。神・神的なもの、イデアでさえもが、実体性をもたないものだといわれると、われわれはニヒリズムに堕ち込んでしまう。だがその時でも、われわれは諸法実体的思考を越えることはできない。ニヒリズムは、神の代わりに無を立てて、それを実体化する。諸法空相は、無を実体化し、空を実体化する思考に封じ込められる。ニーチェのいう『不完全なニヒリズム』である。」(6) 仏教の説く諸法空相はもちろんニヒリズムではない。これについては詳述するつもりはないが、仏教における「無」はあくまでも実体概念を解消しようとする思想であって、無それ自

体を自己実体化することも無論許さない。空さえをも実体化しようとする傾向を空々へと離脱するのである。(無の思想は一種の概念化の否定であるから、「無」に止まれば直ちに概念化されてしまう。実体を持ってしまい、今度は無に執することになる。)『諸法空相』なる思想は、古今東西を通じて、ほとんど比肩することのない、大変な思想である[……。西欧哲学の世界では、二十世紀に入って、やっと似而非なる空思想が現れることになった。現象学・生哲学・実存哲学にみられる認識論にその事がみられる。空の思想は、先ずわれわれの世界を現象と本質なる二つの世界に引き裂くことを否定する。なによりも超越的本質なる実体者は否認される。』(同)他方、諸法実相という思想があるが、諸法空相を肯定面でとらえるのである。「われわれの世界・人生そのものが、空であるとすれば、同時にわれわれの世界は、『仮』の世界でしかない。何処にも実体的存在者はないからである。とすれば吾我もまた、空であり、仮でしかない。神もまた、空であり、仮でしかない。われわれの世界・人生が仮であり、他に何もないとすれば、その世界・人生がそのまま『実』であろう。空であり、仮であるわれわれでしかないとすれば、そこにしか『実』はないわけである。諸法空相なるが故に、諸法仮相であり、諸法実相である。実体性を否定された仮の世界には、関係性・相関性・機能性としての世界の在り様が残される。[……。]関係性・相関性・機能性のなかで人間を把えようとするのは、西欧哲学ではやはり二十世紀以後の新しい思考法である。」(同)このあらゆる現象・事物が実体をもたない仮の存在(仮有)であり、関係存在であるという思想については、ボヌフォワも芭蕉論の中で注目し、西洋ではこれに似た思想はソシュールや、マラルメに見出すことができると云う。

*

〔同一原理を支える実体概念〕

以上を踏まえて、あらためてボヌフォワの説く「同一原理」を振り返りながら整理しつつ曖昧な点を明らかにしておきたい。

同一原理とは——「現実と理性とを同一化するように思われ、また、その原則によって、疑問の余地なく、言語行為自体がその構造によってあの理念界を正確に映し出す」(P.I. 258、以下数字のみはP.I.)フランス語について考える場合の大前提となる特徴である。これは、感覚の対象となる諸外観にではなく、諸々の属性を下で支え、理性の対象となり理性によって把握され、それ自体で実在するように思われる実体(entité)を指向するフランス語の性格について述べたものである。猫は猫だ(un chat est un chat)がその典型例として掲

げられている。これは、「現実界〈un réel〉に猫というものの明確な自体〈un en-soi〉なり、自律性〈une autonomie〉なり、自性〈une permanence〉なりが実在する」(258)、つまり猫という実体があるということを表明しているのだ。同一原理を表わすこの命題は、フランス語のあらゆる表現の基底に見え隠れしながら横たわっていると云う。

まず確認しておきたい第一は、以上のように、——同一原理 $A \text{ est } A$ ($A = A$) には、 A という《実体》があることが前提となっているということである。

これまで検討してきたところでは、詩論を大略つぎの四点にまとめることができる。第一に、詩的直観とフランス語とがどのように相応するものか、という疑問から出発している。そして第二に、語が喚起するのは、ただその一般的な通性によってのみならず、固有名詞が呼ばれるときに喚起しうるような、私個人の生の地平における本質の現前、分析可能な単なる対象物としてではなく、「力をそなえた神〈un Dieu〉としての現前」(245)である、としてボヌフォワの詩論のキーワードとも言うべき《現前》に言及し、第三には、この現前について、サラマンデルの経験という実例をもって説明してきたのである。そして第四として、現前は、後ほど焦点を絞って検討する必要がある「本質・実体」概念と密接に関連するので、一方では、詩的体験としての、いわば、本質が現成する現前なるものと、他方では、それを表現することになる本質志向の言語である同一律言語(フランス語)とが、「本質」を媒概念としてつながってくるはずである。その中で、ボヌフォワが同一原理をどのように捉えようとしているのか、またそれが現前とどう関わるのかを明らかにして行きたい。

そこで、「世界を現象と本質なる二つの世界に引き裂くことを否定する」思考様式とは異なって、初めから「本質」概念に言及するボヌフォワの思考様式について、いま少し検討しておきたい。

*

[指標：同一原理・実体・本質、現前・参入]

これは検討するうちに明らかにされなければならないのであるが、複雑にして微妙な問題であるだけに、出来るだけ単純な形で、あらかじめボヌフォワのキーワードによって結論を先取りしておきたいと思う。

イ) 「同一原理」を「実体」概念が支えている。この二つは切り離すことが出来ない。

ロ) すでに上掲引用からも明らかなように「実体」と「本質」はほぼ同義に

解される。

ハ) 実体・本質の方から現成してくることを「現前」という。

ニ) 逆に実体・本質へ接近することを「参入」〈participation〉という。

ホ) 「同一原理」は(中世までは神の保証を得て)参入の基軸であったが、(神の保証を失って)ボン・サンスとなった。

(ボヌフォワの追求するリアリズム: 「△△とは何か」という問い(これに答えるのは、**概念**のみであり、問う程に実在は乖離・解体する。実在は不在となる。)ではなく、「何故此処にあるのか」という問いによって**現前**にであらう。「現前」と「概念」は対立概念である。)

Ⅱ. 本質概念および本質の現前

すでに詩論の第三節(245)で、まだ本質という言葉こそ使用してはいないものの、“le cheval”や“le feu”といういわゆる総称定冠詞つきで、間接的に本質について触れている。そしてこのときすでにボヌフォワは、たとえば、“le feu”という語は、火の一般特性(火性)ばかりか、「私個人の生の地平における火の『現前』」をも提示するとして、いまだ明確に定義してはいないけれども、現前とは——本質の個人(一般にではなく)における「働きのある、力をそなえた神としての」現れ——であることが了解される。

第四節では、サラマンドルとの偶然の出会いのエピソードとして、以上の現前を具体的に説明する中で、本質の語が多用されるはずである。この現前についての経験は、「私個人の生の地平における火の『現前』」と云うかぎりでは、ただ単に、ある概念なり事物なりの個人的な^{ひびき}や記憶を伴うイメージとの自己の内面における出会いであるように思われる。しかしながら、それだけで済ませないのは、「この経験を言葉で表現するのはむづかしいのだが」(248)とわざわざ括弧付きで断り書きをしていることから判断しても、「働きのある、力をそなえた神としての」(246)現れをある特別のこととして強調しようとしているからである。それは、第四節の結末で十字架のヨハネの言葉を引いているところから判断すれば、日常的なレベルでの事物の現前以上のもの、いわばある種の神秘的な体験でもあるのである。その箇所を少し前のところから再録してみたい:

「サラマンドルは魔を追い払った天使となる。唯一無二の天使だ。というのは、これは、あの際限のない瞬間(——その瞬間に一切が私の理解と関連づけを期して私に身を捧げる)の大いなる啓示である〈一者〉だからである。『私

のもの太陽は。私のもの月も星も。私のものよ神の母は。』と十字架の聖ヨハネは書いている。彼は、今日ただいま差しかかったばかりの叙上の第三の道をはるかに先駆して語ったひとのひとりである。」(248)

ある対象（ここではサラマンドル）の認識は、第一の道、つまり「あれは一匹のサラマンドルである」という認識と、第二の道、つまりサラマンドルだと認定した後のこの生き物の外観的な諸特徴の認識である。いま——ある対象の認識——とわれわれは述べたが、認識は概念を介する対象化のはたらきであるから、認識すると同時に、実在は外在化せられ歪められ解体する。更に認識は、主体と対象を相対させることによって、この主体をも結局は対象化してしまっているのである。厳密な意味で、人が対象を見るとき対象が人を見てもいるのである。対象的・意味的・弁別的に世界に触れる、これが普通の認識である。このときすでに自己も他者も疎外している。

だが、その認識を尽し、世界が解体した後の不在と空虚の大地に新しい道が開けないであろうか。かくして、言葉では表現しがたい第三の道をこのように記述する：「それまでは解体され、外在化していたあの実在が、今度は、いつも突然に起こるある機（はたらき）によって、ある余剰のうちに糾合される。そうしてその中に私も呑みこまれ、その中で救われるのである。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かのようなのである。」(247)

この一節は道元の「現成公案」（これを訳者 Evelyn de Smedt は説明的に次のように仏訳している：Tous les phénomènes de l'univers deviennent vérité éternelle⁹⁾ の「仏道をならふといふは自己をならふ也…」の一節と引き比べたくなるころである。（ボヌフォワの文章は経験の記述であるから時間の経過が考慮されているが、道元は論理的な文章になっている。）道元の文章は修道に関する内容を持つので客観的理解のみで済ますことができるものではないことは承知の上である。当然、二つの文章は、論旨が必ずしも完全に重なるわけではないが、ボヌフォワの文章を理解するのに資するところが大きいと思われるので、ぜひ覗いてみたい。

「自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。」(S'étudier soi-même, c'est s'oublier soi-même. S'oublier soi-même signifie être certifié par toutes les existences du cosmos. Être certifié par toutes les existences du cosmos, c'est se dépouiller de son corps et de son esprit, ainsi que du corps et de l'esprit

d'autrui.) 自己を忘れるということは、自己の実体性（我性）を忘れることである。主・客が分離していない、物我未萌の時に立ち、実体が空であることを確認し、つまり、第一第二の認識——対象化（主客の相対化）、対象の延いては自己の外在化——から自由になることである。他を認識するにしろ（このとき必然的に、自己をも相対的に認識してしまっている）自己を認識するにしろ、相対化され対象化され外在化され間接せられ、対象と化した実在は、実は、いわば観念的影像にすぎないものではないか。自己を忘れるとは、第一第二の認識から自由になることである。このとき第三の道が開ける。「万法に証せられる…自己の身心および他己の身心をして脱落せしむる」の道元と、「突然に起こるある機（はたらき）によって、ある余剰のうちに糾合される。そうしてその中に私も呑みこまれ、その中で救われる」のボヌフォワと、「私のもの太陽は。私のもの月も星も。私のものよ神の母は」という十字架の聖ヨハネはみなどこか共通する経験について述べているということが出来る。

Ⅲ. 個（実体）から個（非実体）へ

このように仏教のテキストと詩論とを単純に比較してよいかどうか、さまざまな問題は残るが、いずれも実在をめざす点では同じ方向を向いていて、われわれの論旨の中心が、ボヌフォワ自ら「言葉では言い表わしがたい」とする、実在の「現前」を明らかにすることにあるので、その点では大いに興味深いものがあるテキストである。やはり諸法実相について述べる道元の「山水経」が現前を理解するうえで助けになると思われるので引いておきたい。とくに初めの一節である。「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり。」而今や現成ということばは、「現前（現在）/現成」〈présence/présent〉というボヌフォワの用語と意味深く対応していないであろうか。山水とあるところは廢墟の亀裂した壁のサラマンデル・オリーブの木・燕などの風光を当てはめればよい。第一第二の認識は時間と空間の認識を伴う。サラマンデルは目の前の廢墟の壁の上に動いたり止まったりしているのだ。だが、すでに見たように、第三の道では時間と空間の日常的な規範から、完全にと云えるか否かは別にして、自由になっている。永遠という言葉が陳腐であるなら、「絶対的現在」という方が理解しやすいかもしれない。「而今」は空劫已前・朕兆未萌の刻であるから、現前の「絶対的現在」と対応させてよかろう。いわば、一種の同語反復ではあるが、東西の発想の違いが言

葉の上に現れていて興味深い。時間と空間の桎梏から自由でありながら、しかもそれぞれの存在はそれぞれの存在のありかたを十全に保持している——「ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。」サラマンドルの経験では、ともに、「壁も暖炉も外のオリーブの木も大地もことごとく正当化され」ている。「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」ている——「朕兆已前の自己なるがゆえに」、おのずから自己は山水として現成しているのだ。

こうしてポヌフォワと道元との共通する点ばかりを強調しているようだが、前述のとおり、むしろ何処に違いがあるかを明らかにするために、「本質」概念についての記述を検討しているところであった。

*

第三の道において、「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（妖精〈la fée〉という場合もこれと同じだ）、すなわち還る」（Ibid.）。さらに、「サラマンドルの本質が別のいろいろ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」という。最初、目の前に見える一匹のサラマンドルであると知覚認識されたものが、こうして妖精のように神話の存在として現れる。だがこの存在は観念上の存在に陥るわけではない。だから、この時である、先ほど掲げたように、一切が、「壁も暖炉も外のオリーブの木も大地もことごとく正当化され…、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」（Ibid.）ている。これを認識という言葉で呼ぶことは矛盾するであろう。何故ならば、先に見たとおり、認識とは主・客の相対分離であるからだ。かりに認識という言葉を用いれば、絶対認識とでも名付ける以外にあるまい。これをポヌフォワは「唾棄すべき見聞覚知〈perception〉から、不可視のものを予知させる愛〈amour〉へ移ったことになる」（Ibid.）と、弁別的認識の知覚と無分別の愛とを対比せしめる。認識対象であったサラマンドルの側からすれば、「分析的な、したがって対象を向こうに立てて外在するきらいがある理性（思量）が産出していた対象世界から自由になったのである。」（Ibid.）

この現前なるものが、前にも述べたように〈本質〉の現前であることを再確認しておきたい。だからこの現前は「神のように」とか、「天使となる」と表現されるのである。「もはや、あそこの暖炉や一羽にしろ百羽にしろツバメた

ちと相対する一匹のサラマンデル〈une salamandre〉ではなく、その他の現存たちの只中に現成する〈présente〉サラマンデルというもの〈la salamandre〉である。」(249)しかしながら、神や天使や妖精のようにとっても、決して比喩なのではない、また単なる観念上の存在となるというのではない。「この第三の道では、ある存在は、その実存を前提として成立しているので、概念〈concept〉を撃退する。肝心の実存自体をば抛(なげう)ち実存についての決まり言葉〈formule〉ばかりを蔓延らせる例の概念を。」(Ibid.)

実存〈existentia〉と本質〈essentia〉とが完全に一致するものを神であるとすれば、ボヌフォワの主張する現前とは神の現前という場合とほとんど同趣であると言わなければならない。すでに論じてきた、現実と理性との一致である〈同一原理〉についても同じことが言える。A=Aというとき、現実Aは理念Aと一致する、現実(現象)Aは本質Aと一致する、個物Aは普遍Aと一致する、さらにこの認識を言語レベルで置き換えれば、現実Aは言語Aと一致する、ということになる。だが、ここで見落とすことができないのは、むしろ、このような同一原理の論理の背景には、現実には〈実体〉があるということが大前提となっているということである。たとえ現象には実体を前提としないとしても、本質には実体があるということにちがいはないのである。

疑問に思うのは、ボヌフォワが〈本質〉という言葉を少なからず用いることから判断して、またフランス語が本質言語であり、同一原理の言語であると主張することから判断して、実体概念いわば〈我性〉の空であることを主張することで山水の現前に立ち会う(世界に直接する)立場と、実体概念を堅持しながらやはり世界に直接する立場とが、図らずもあたかも同一の場で出会っているように思われることである。これをどのように理解することができようか。両者とも主・客分離以前のところ、道元はまず「我性」を否定する、ボヌフォワはあくまで個物の本質(の我性)を唱えるように見えながら、最終的には「我性」の空に出会っている、と云えないであろうか。「もはや、あそこの暖炉や一羽にしる百羽にしるツバメたちと相対する一匹のサラマンデル〈une salamandre〉ではなく」なり、また「壁も暖炉も外のオリーブの木も大地もことごとく正当化され」、このとき新たに出会われている個物は、はじめに見聞覚知しているときに、つまり実体概念を前提として認識していた時とは全く異なって、却って個としての尊厳を窺わせる。したがって「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」ことになる。これは実体なくして個がある、個は個を超えている——「錯覚であろうとなかる

うと構わない」——ということであるに相違ない。錯覚であろうとなかろうと構わない、ということはボヌフォワの或る種の確信の強さを示しているということが出来る。だがその一方で、問題の曖昧さを残す原因にもなっている。

サラマンドルは、「あの際限のない瞬間（——その瞬間に一切が私の理解と関連づけを期して私に身を捧げる）の大いなる啓示である〈一者〉」となる(248)。時間は絶対的現在、「際限のない瞬間」である。そして「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」ている。私も個を超えている。私は個でありながら我性をもたない。「このとき可視世界〈le visible〉はついに滅し、相貌〈visage〉となって現われ（従って可視世界は視世界に転じている）、部分〈la partie〉は、隠喩ひとつ用いないのに、全体〈le tout〉を代表して語っており、——遠くで黙していたものが新たに微かな音をたて開かれた無記の存在の中で息づきはじめる。」(250) 存在の「本来空」であることを納得しがたいとしても、いまや現実にはその実体が空じられている。なんとすれば、存在は「開かれた無記の存在」〈l'ouvert ou blancheur de l'être〉なのであるから。

かりにこう結論付けることができるであろう——ボヌフォワは一時的な実体の空を体験している、これに対し「別の思考様式」では、存在は本来的に空であることを主張し体験する——と。ただ、十字架のヨハネが、一切の執着を離れたときに一切が自己となり自己が一切となると云い、道元が、自己を忘れると万法に証せられると云い、ボヌフォワが人間的な認識が尽きたところで「開かれた無記の存在」(250) に世界が現成すると云う。これら全ては、同じ事態について述べたものではないであろうか。このことは、あらかじめ確認しておきたい。

*

それにしても、真實在〈le vrai réel〉（「真實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(248)」）である「不可視世界とは、空間・時間が脱落し、樹木をも風をもわれわれの運命と化する炎の燃え上がる世界である」(250) ならば、そしてその「脱落」が脱落の或る時節を云うのではなく、本来的な脱落を云うものならば、真實在の「真」とは、時空の条件を越えた本来性をさすとも考えられるのではなからうか。もしそうならば、本来的に時間と空間が脱落した世界に、本来的に実体のあろうはずがない。

（『現成公案』は「万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり。」と、あくまでもAをAであると規定する根拠とな

る「我性」(実体)の空であることを前提しながら、虚妄である実体が脱落する、そういう時節があるという立場からも論じているように見受けられる。道元の文章は、本来すでに済んでいるという本覚(証)の立場からの理上の説明であるようにも、また修・証一等という立場から実戦上の説明であるようにも、読む者の立場で両様に理解される。)

果して、ボヌフォワもまた本来空を見ているのか？

この厄介な問題についても、或る程度の結論を仮定として先取りしておきたい。同じ用語の意味するところが同じであるとは限らない。もとより、言語化することは難しいとボヌフォワ自身が告白している内的経験について検討しているのである。把握することが出来るかぎり、あらかじめ用語の定義をしておくことが必要になる所以である。

〔概念と現前〕——相反する意味を持つ。

「概念はひとつの妄想である」(T.I. 26)

「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。」(T.I. 18-19)

「感覚界は現前である。可感なものは、何よりも現動(un acte)によって、概念的なものとは区別される。これが現前である。」(T.I. 34)

「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もって、今日言うところの記号表現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)

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はずである。定義するには、概念に頼らざるを得ないからである。「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.]

ボヌフォワにとって〈概念〉は意味的連関をもたらすのみであり、存在を関係存在とのみ規定するもので、實在自体に近づくことはできない。むしろ概念が行き着くのは乖離・解体であり、實在の不在であり、虚無である。ところが「別の思考様式」にとって、《概念》は、とかく、有・無の二元認識にはたつき、認識したものを直ちに実体化して、執着の対象にするというのだ。近松の

引用にもあるように、実体が空であると概念規定すると、その空まで実体化してしまうほどに執拗だというものである。こちらでは《概念》はむしろ「空性」と対立するのである。敢えて云えば——《概念》は実体・本質に近付けないのに対し、《概念》は実体を妄想してしまう——ということである。

ボヌフォワにとって《実体》が同一原理を支えているのであり、その同一原理が参入（従って、《現前》の）の基軸なのである。前に見たとおり、実体・本質の現れが現前であり、実体・本質への接近が参入である。だが、他方にとっては、《実体》が空であることによって、《現前》する世界がそのまま真実となるのである。諸法実相となるのである。両者の現前、すなわち《現前》と《現前》とは、まったく同一の事態に触れているわけではないが、どちらも一つの「統一」（後者のいわば「如」の《現前》は無論、実体として固定したものであるないので、一種の実体概念である統一ということばにはただちに頷くことができかねるが）として捉えられていることに違いはない。

こうして見てくると、根本的な相異は、本来的に——この語を強調したい——本来的に自己や世界の《実体》を肯定するか、本来的に《実体（我性）》を否定するかのところに帰着するように思われる。そもそも《概念》が、従って人間が《実体》を勝手に妄想・分別するのであって、本来空なのだ、と一方が云えば、他方は、本来《実体》なのであり、《概念》が実体からわれわれを乖離してしまうのだと云う。一方が「空劫已前」や「朕兆未萌のとき」とかに《本来》を見るのは、これを鈴木大拙にならって、ユダヤ・キリスト教の観点から言えば、神が「光りあれ」と云いださない以前のところ、あるいは今まさに「光りあれ」と云いださんとするところであるから、そこにワレもカレも一切の《実体》のあろうはずがないのである。しかし、ボヌフォワは《本来》をすでに光のあるところに見ているのであろう。だから一切に《実体》があるところから出発するのであろう。

Ⅳ. 再び本質について、ボヌフォワの矛盾

この論攷の枠内では叙上の結論以上のものは出ないかも知れないが、重複を恐れずテキストに沿ってそれを再確認し、さらなる可能性の展開を期したい。

第六節では、外的視界に引きずり回される外的危険とは別に、内的危険ともいうべき、詩的直観につきものの悪である「夢想」について述べ、結論の中で、詩的な意識が語に対して期待するものは何か、それは語における現実的な現前（une présence réelle）であり、つまり「語の中に統一（de l'unité）や神

なもの〈du divin〉が輝いていることである」(253)という。これは、詩的意識が一種の見神でもある現前の経験につながるとすれば、この意識を表現しようとする言語に対する期待は余りに小さすぎるようにも思われる。つまり経験と言語との間の溝は広く深すぎる。第四節でサラマンドルの現前の経験を述べ、第五節を——「こうして取り戻された、とまではゆかなくとも、浮かび上がってきたことは間違いのないこの統一を、私は〈現前〉と呼ぼう」(248)——と始め、回り道をして、第六節の終わりで話頭を上のように繋いでいる。つまりこのような、世界の統一(定冠詞つきの現前)の経験と統一的なもの・神なもの(不定冠詞つきの現実的な現前)をもつ語との出会いを期すると。

そして、内における統一的なものの輝く語の、つまり「語の持つ訴える力は語がより明瞭に〈本質〉〈des essences〉を語れば、それだけ一層強烈に聞こえてくる」(253)というように、やはり本質概念が保持されている。そして〈本質〉という語はどのような意味で使われているのか、ボヌフォワは次のように定義する。「日常生活に於けるわれわれの素朴な意識にとってそれ自体によって存在するように思われるあれら事物・被造物という意味にただ単に理解している。」(254)本質概念の定義はやや広義であるとはいえ、存在を実体存在として捉えようとする態度はあきらかである。

ところで、この論攷の始めで掲げたボヌフォワの自己確認のことば——「われわれは西洋人であり、これを否定できない。われわれは知恵の木の実を食べた者である。これも否定できない。われわれという存在の治癒をただ夢見るに止まることなく、われわれの動かしがたい知力によって現前を発見し直さなければならない。これこそ救いなのだから。」(B.I. 40)——を思いだすと、知恵の木の実を食べたということ、存在を実体存在として捉えるということとが対応しているように思われる。端的に言えば、知恵の木の実を食べたということは、われわれは認識をもったということであり、それぞれの存在が実体を持つと理解したということであり、その典型的な命題形式が同一原理を表わす、 $A = A$ (「猫は猫だ」)である⁹⁾。この実体概念は、 A は A として存在し、 B は B として、 C は C としてそれぞれ存在し、それぞれ実体ある個として分離独立するということである。猫は猫であり、犬は犬ではないか、と。端的に云えば、西洋人であることを主張することは、実体概念をあくまでも保持することの主張ではないのか。芭蕉を考察し、深い理解を示したボヌフォワが、それでもなお、「偶々というのでなく本質的に自己〈soi〉を疑う信仰とは何であろうか⁹⁾」という、彼には遂に解きがたい疑問となったことは、ちょうど、「何故、ボヌ

フォワは実体概念を手放そうとしないのだろうか」というわれわれの疑問と交差し、二つのレアリズムの根本的な相異を示唆して、極めて興味深い。

そこで、ボヌフォワの現前について厳密に検討すると、矛盾が感じられるとすれば、この点である。現前は回復された統一であるという。統一とは、存在間の分離、主・客の分離、延いては自己の対象化による自己疎外等によって失われてしまっていた統一である。それを取り戻したのだ。換言すれば、「知覚（認識）から愛（絶対認識）へ移ったことことになる」。「異なる思考様式」にしてみれば——主にも実体があり、それぞれの客にもそれぞれの実体があるということから生じる分裂からの統一の回復である。従ってこの統一回復が実現可能であるとすれば、実体概念の否定を通さなければならないはずである。《分裂》は、世界に実体があると妄想・分別して、それに執するところにあり、本来空からの乖離である。他方、ボヌフォワにしてみれば、《分裂》は、概念による世界の意味的脈絡づけの不毛さにあり、実体からの乖離にある。したがって、同軸上で両者の現前を論じるならば、一方の《現前》は〈Fiat lux〉の手前、空劫已然、実体未萌の時節の現成であり、他方の〈現前〉は、〈Fiat lux〉の後の実体の萌芽の時節の現成である。ここに、両者の間の矛盾があるのである。

第七節では、「外観（l'aspect）を表現する語が豊富であるか、本質（les essences）を名付ける語が豊富であるか」（254）で言語の特徴を区別し、またある単語の外観を指示する（外在〈l'extériorité〉指向性の）程度と本質を指示する（内在〈l'intériorité〉指向性の）程度との相対比を基準にして、言語なり語なりの詩的生成度を計ろうとする。

回復された統一を現前であるとする。現前とは——「働きのある、力をそなえた神としての」本質の現れであると、ボヌフォワは定義する。「働きのある、力をそなえた」というのは、概念と比較して現前を形容する語である。「神としての」とは、実体の提供者と実体の現前とを同一視しようとするものである。「異なる思考様式」では、実体を作り出す（妄想する）のは人間なのだが。また、別のところでも同じ口調に出会う。それは、外在指向を明確に示す英語にも本質語があるという主旨を述べる箇所——「とはいいいながらも、いくつかの大きな本質（essences）、すなわち…われわれが世界と関わるときの普遍的なバックグラウンドが公現の光を示現し^{エビフアニー}もする」（255）と、ここでもやはり、本質が神的に現われると云いたいのだ。

「詩が目指すのは、ただ実在を内在化（intérioriser）することのみである」

(250) とか、「詩が自ら果すべき課題としている内在化 (l'intériorisation)」(254) として、詩の目的を設定するが、この内在化こそは、外観 (l'aspect) (extériorité) に対比される本質 (les essences) (l'intériorité) への志向性である (Ibid.)。まさに詩は、実在の現象ではなく実体性を規定する本質を指している。

V. 別の思考様式

実体概念の放棄を重要な条件のひとつとして、統一 (現前) が回復されるのではないか、実体概念を保持することと統一の回復とは矛盾するのではないか、というのがわれわれの側の文化的前提から設定する問題であった。

この疑問に対して、すでに明快な答えは出したはずである。ボヌフォワにとって実体概念と統一とは矛盾しないどころか、統一は、あくまで実体をもって分離独立したそれぞれの存在の実体を保持したままの統一である。むしろ実体があるからこそ統一が可能なのだ。「われわれは西洋人であり、これを否定できない。われわれは知恵の木の実を食べた者である。これも否定できない。われわれという存在の治癒をただ夢見るに止まることなく、われわれの動かしがたい知力によって現前を発見し直さなければならない。これこそ救いなのだから」という殊更な表明は、実体概念を否定する思考様式を意識したうへの、実体概念を堅持しつつ現前 (統一) を見い出してゆくという主張である。Haiku 序文の疑問：「自己を疑う信仰とは何であろう」は、まさに実体空を唱える文化に対する疑問なのだ。ボヌフォワのこの疑問にもわれわれはすでに答えたはずである。実体概念を否定する思考様式からすれば、《統一》は取り戻されるのではなく、初めからあるのだ。それを無知にも事物に実体がある (有我) と人間 (概念) が妄想しているだけだという。問題は空劫已然なのだから。

「人間」の人間としての登場という点に関していえば、この思考様式は、知恵の木の実を食べる手前も統一のみがあったとみるはずである。知恵の木の実を食べたところ、人間が人間になったところ、それ自体を検討する。そのことは、 $A = A$ と認識される A は、はたして本当に A なのかと疑うことに通じる。 A と認識した瞬間から A は対象化され (すでに私の対象化も始まっている)、 A 自体ではなくなっている。認識された途端に A は A ならざるもの (非 A) に変質している。どこに A なるものの実体があるか、と認識のメカニズム自体を疑う。それでもなお、この思考様式は、われわれが現実には $A = A$ で生きていること、知恵の木の実を食べたからこそ、 $A = A$ と認識するという。そして食

べたことを自覚するからこそ、食べない以前を思い描く。いかにすれば世界に直接することができるのか。一体、 $A = A$ の認識の手前があるのか、空劫已然はどこにあるのか、知恵の木の实の手前にどのような意義があるのか、ボヌフォワと共に深い疑問の淵に立たされる感がある。

これに対して、ボヌフォワは、知恵の木の实を食べ続けながら統一（現前）を取り戻すと主張する。 $A = A$ であり、 $B = B$ であるのは、神の計らいであり、神によって実体が与えられたということだからである。一方は、人間が《人間》になるところさえ問題にするとすれば、ボヌフォワにとっては、《人間》は当然のように出発点となっている。

VI. 同一原理

この二つの立場を取捨することなく、確認しておきたい。更に続けよう。

第八節で英詩がもつ「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」（256）について語りながら、外観と本質という概念は少しずつ用語上でも推移してゆく。上に述べた「緊迫」はコルリッジの美の定義——「美とは、それによって多（*le multiple*）が、相変らず多のままに把握されながらも、一者（*l'Un*）となるもののことである」（*Ibid.*）——に結び付けられるのである。外観は多と、本質は「一者」と言い換えられる。かくして「実在を内化すると同時に、事物の外観を述べるに適した多大の単語を持つ言語の富をも活かした」（*Ibid.*）シェクスピアと、「外的なながめである逸話にたいする愛着をしめす」ジョン・ダントは「外観の墓石の蓋を開けて絶対（*l'absolu*）を甦らせることができた」（257）として、同日に論じられる。しかもここでは、本質は「絶対」と置き換えられる。（「時としてわれわれは実体の語の代わりに『絶対』の語を使用する」近松良之）J・ダンの逸話は、外観である「非本質的なもの（*l'inessentiel*）へわれわれが反応するとき、われわれの本質（*notre essence*）が表に現れるという、現前の密かな皮肉というべきもの」（*Ibid.*）である⁶⁾。

いよいよ第九節でフランス語の〈同一原理〉について主張する段になって実質上はじめて本質という語は「実体」という語に言い換えられる。「わがフランス語に関して明らかであると思えるものはまず、そ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*）の方だということである。[…]

たとえば、『猫は猫だ』などと、普段よく言うけれども、この諺は、無理なく理解できる理解可能な事実としての現実界に猫というものの明確な自体〈un en-soi〉なり、自律性〈une autonomie〉なり、自性〈une permanence〉なりが実在する、ということを考えさせずにはおかない。」(258)これがフランス語の、「現実と理性とを同一化する」ひとつの原則であり、従って、「言語行為はあの理念界を精確に映し出す」のである。これは何を意味するかというと、この「フランス語を見てゆく際の大前提」であるという〈同一原理〉によってとりわけフランス語が、あらゆる存在を〈実体〉として捉える傾向を強く示すということなのである。「これは、ありと在るもの、諸制度までフランス語にかかれれば、実体〈des substances〉として把握されるということである。」(Ibid.)そしてこの同一原理への極端なまでの傾向が、同一性を失った〈altéré〉(259)ものや人に対する厳しい批判を結果する。フランスの批評精神や革新的な企図がここから出てくるというのである。これは、「あくまで本質を守ろうとする」(Ibid.)同一原理への忠誠心からすれば、「存在の秩序にしる自然の秩序にしる一目瞭然であり疑う余地はない」(Ibid.)ということである。かくして「この同じ等式(A=A)が天晴れなまでに貫かれ」、ボワローの「わたしは猫を猫とよぶ」という等式から「ロレを詐欺師とよぶ」という等式が有効に導きだされることになる。

Ⅶ. 同一原理からボン・サンスへ

詩歌の観点から同一原理の意義が何であるかを知るために、同一原理について歴史的に検討するのが第十章である。だが、同一原理の歴史は〈本質〉概念についての歴史でもある。「同一原理は[…], そもそもフランス語の誕生以来、本質というものをどのように把握していたかに応じて当然さまざまに異なってきたであろうし、その都度、形而上学を衣替えさせてきたはずである。」(260)とりわけフランス語に同一律が支配的であるのは、この言語が歴史的出発点にラテン語、ローマ・キリスト教など言語的・社会的前提が確立していたからであり、「出発点で既に、存在の大きな連鎖の中で確証されて判明な、それだけに一層侵しがたい本質〈essences〉を蔵する、世界の秩序という考えが既に深く浸透していたのである。「使徒信経」を教える僧侶は本質をも教示してきたのである。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、パンが既にパンである限りでのことにほかならない。」(Ibid.)そして同一原理の基本命題——パンはパンである——が成立するということは、パンが「なにか

漠然として変わりやすく、次々と新たな形を取ってきりが無い幻のようなものではなく、確実に同定され (identifié) 揺るぎない現実としてのパンである」

(Ibid.) ということなのである。しかしながら、宗教の領域はラテン語に独占されたので、やがて歴史の中で、同一原理を背後で支え、創造的活力となるはずの霊性的根拠は徐々に失われていった。「ここに、フランス語の両義性、ときには悲劇さえもがあるのである。中世の詩にあっては、参入の基軸として、存在の明証として徹底的に実践されてきたあの同一原理が、いまでは、直感的にのみ有効であるというのであって、その直観を根拠づけてくれ、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存在しないのである」(263)。これをもってボヌフォワはフランス文化のキーワードとも云うべき「良識 “bon sens”」を説明する。「フランスは狭量で頑なな明証とでもいうか、「良識」の国と相成ったのだと云えるかもしれない。フランスの視線は陰翳の少ない或る種の描写、従って、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る僅かの数の対象物に甘んじることが出来た。」(Ibid.)

〈同一原理〉を支えるものは実体概念である。そしてその実体概念は、「別の思考様式」の側から観察するかぎり、神が世界に（したがって自己にも）実体を付与したという、すなわち歴史的時間の中で把握されるので、同一原理に宗教的背景を失うようになったということは、実体概念にヒビが入ったと理解される。

問題なのは、神の時代とその後によって来る神なき時代、同一原理が参入の基軸であった時と、その原理に宗教的な背景を失った時、それが、フランス詩にどのような影響をもたらすのか、ということである。「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。」(A.I. 107)

*

われわれにとって興味深いのは、実体があるからこそ統一するとする思想が、実体がないからむしろ本来的に統一であるとする「別の思考様式」と対蹠的である点である。だが詩歌にとって問題である「現前」は、一方の時間已前の時節の現前と他方の歴史が始まった直後の時節の現前という点では、現前に変わりはないのである。

ボヌフォワが云うように、〈同一原理〉が宗教的背景を——全くというわけではないにしても——失ったのなら、そして、そのことが実体概念の根拠をも失ったということならば、もともと実体概念を疑問視する「別の思考様式」と

フランス詩とが、ここにはじめて、接近することが出来るのではないか。なるほど、サラマンドルの現前の経験に歴史的観点をさしはさむ余地はないようにも思われる。

元来、同一原理は神々に保証されていた。神々の保証があるかぎりこの原理は「参入」(統一)の基軸となるべき原理であるのだ。だが、神々のいない後にやってきた詩人は、新たに参入を見い出さなければならない。その秘密は、今度はフランス語自体に内在する実体性に注目するところにある。「語の実体のなかで成長してきたものは、光である」(261) (すでにこの表現は「語の実体の中に内在するあのコトバ〈verbe〉」(252)として言及されている)。われわれには十分に理解しがたいことであるが、それはたとえば、具体的には、知覚の対象となる個別的・多的存在の陰翳として、子音構造の間に現れるさまざまな母音群に対して「一者〈l'Un〉から発する光として現れる」(Ibid.)無音の〈-e〉であるという。ボヌフォワは、フランス語自体の中に「統一」の光源〈l'Un〉に通じる要素を見出したいのである。これが語における「現前」の手掛かりであるから。「その場合(光源に通じる時)、有限界〈finitude〉と現前〈présence〉との間の緊迫が解けて神秘的親和に変わるようなことが起きるのは、なに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〉においてである。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想起させるように思われる。」(262)かくして、神なき後にやってきた「ランボーが参入〈participation〉に目覚めた新しい《歌》の中で、永遠について、それは《太陽と共に行く海》である(L'Éternité./C'est la mer allée/Avec le soleil.)と書いたとき」(Ibid.)、太陽に照り耀く海と一者に発する光が不思議な親和をとげ、永遠として現成したと云いたいのだ⁷⁾。

ボヌフォワが注目するのは、C'est la mer allée avec le soleilの詩句である。Arthur Rimbaud (Le Seuil, 1961)に詳しいので、覗いてみよう。「わたしがいましばらく、この〈明るい生〉にこだわってみたいのも、ランボーの運命を左右するのは、彼がこれに近付けるか否かに係っているからである。そしてこの明るい生とは、[...]取り戻された永遠のことである」と彼は云っている」(AR. 71)とし、詩篇L'ÉTERNITÉの最初の四行を引用しながら、次のように続ける。「そしてこの、この〈太陽にもつれあった海〈la mer mêlée au soleil〉〉(詩の別の形はそうになっている)は、たしかに、彼が古くから温め続けてきた最も深い願いなのだが、自然な光の中に日常の不透明が消えてしまったという

ことなのだ。」(Ibid.) 上記四行の詩句のことをすでに「取り戻された参入についての有名なくだり」と云い、その詩句を書いた時期は、「錯乱の絶頂にあり…一切の外観の解体を日常に愉しんでいる」(Ibid. 70) 頃であった。すなわち、参入とは、光のなかで、実在・存在するもの・未知・不可視により接近すること、直接するはたらきを意味する。ランボー論のもう少し遡ったところで、参入についてこうも云っている：「ランボーもまた〔ボードレーが白鳥 (le Cygne) を名付けたように〕そうした救いの語で武装した。しかしそれはもはや〈概念〉つまり、感覚の対象となる執拗な現存ではなく、感覚的な現象を越えたところにある、いつも遠くて近いあの実在の、輝き動く実体的な自体 (l'en-soi) である。名付けることは、このとき、あの〈未知〉に向き直るということなのだ。名付けることは、激しく燃える存在するものへの、分別を許さぬ直接的な参入を生じさせるように思われる。」(Ibid. 66) 参入とは実在への接近であり、あの「近い (on brûle!)」という感嘆を伴うはたらきである。

ボヌフォワは実体概念を放棄したわけではないことが分かる。だが、「輝き動く実体的な自体」とは、あらたに見い出された実体である。新たに見い出された参入は、「新たに見い出された実体」への参入でなければならないからである。

*

如何ようにもせよ、新たに再生した実体概念に支えられ、あらたに甦った「同一原理」は、歴史的観点配慮する必要が薄れた分だけ、別の思考様式の同一原理と対比しやすくなった。

存在の実体概念を主張する観点が、「AはAである」〈A=A〉という、〈同一原理〉・即の論理を結果するのに対し、実体概念を否定する観点は、「AはAであるというのは、AはAではないからである、これをAはAであると名付ける」という、鈴木大拙が金剛経の中に注目したいいわゆる即非の論理を結果する⁸⁾。前者が実体概念から直接的に導きだされる同一原理であるのに対し、後者の即非の論理は、実体概念に対する疑問の論理である。まず第一に「AはAであるというのは」として、知恵の木の実を食べた存在の、実体概念に束縛されがちである実態のありのままを観察し、次に、この現実に対して疑問を呈し、「AはAではない」〈A=Non A〉として一旦は実体概念を否定し、その後、だから「AはAであると名付ける」として、今度は、最初の、「AはAである」とは次元を異にする（否定を通した）より高次の〈同一原理〉を導きだしている。前者の〈同一原理〉が「わたしは猫を猫と呼ぶ。そしてロレを詐欺師と」という命題を引き出すとすれば、後者は「わたしたちが禁断の木の実を食べる

ことによって獲得した《知恵》(la connaissance) に由来する一切の^{ぜんま}染汚から心が完全に解放されんことを願う⁹⁾とし、「猫を猫と呼ぶ」原点のところ、〈同一原理〉そのものをすでに染汚 (impureté) であるとして問題に符するのである。

同一原理は「現実と理性とを同一化する」原則である、これを換言すれば——あらゆる現象には本質があり本質は実体を持っている——ということになる¹⁰⁾。従って、ボヌフォワがいう同一性は、現実と理性との間の、或いは、現象と本質及び実体との間のそれである。同一原理は従って、出発地点でそれぞれが実体を与えられているところを見ている。禁断の木の実を食べた地点から出発しようとする。「知覚が愛に変わる」というのは——知覚と知覚に基づく概念による分離分解・不在が解消され、和解統一にでくわす——ことを意味する。これに対して、もう一つの高次の同一原理は、出発地点で概念が（不在ではなく）有の実体を虚妄して生きている事実に対して根本的な疑問を呈する。従ってこの疑問は、同一原理に向けられる疑問である。果して、真実、AはAであるのか？——と。本来一如であって、有と有の乖離もまた作りだされた虚妄ではないかと。従ってこの疑問は、単に疑問に止まらず、個体それぞれの相互の間（A、B、C、D…の間）の開かれた同一性を暗に主張しているのではないか。ボヌフォワにならって「愛」という言葉を用いるならば、この二つの同一原理は、一方が分裂から愛へいたる道を呈示し、他方は、分離に見えるものは虚妄であって、初めから愛があることを呈示する。前者においては、同一性は存在の現実と理との閉ざされた同一であるから、個体間は分裂しかないと主張していたが、結局は和合へ行き着いたのであり、後者においては、同一性は個体間の開かれた同一であることを初めから主張し、それでもなお個体として存在するとする（だがこの場合のそれぞれの個は分離・分裂の個ではない）。

以上、同一原理について歴史的観点をさしはさまずに観察してみたが、実体概念を肯定する立場には歴史性が拭いがたく感じられる。この点について追求する意義があるとは考えられないが、歴史性と実体性とが不可分の関係にあるようにおもわれる。逆に、実体の空をいうときは、歴史性を一挙に超えなければならない。

*

同一原理がその宗教的背景を欠いて、概念に言いくるめられ、ボン・サンスになってからは、ボン・サンスとしての同一原理は参入の基軸ではなくなった。だが、新たな参入のためには、「語は概念の説得を拒みさえすればよい。」

(AR. 66) それがランボーの言葉の錬金術なのである。同一原理が根拠を失って以来、「参入」もまた失われていたのだ。だからボヌフォワは、ランボーの歌を「参入にあらたに目覚めた〈une participation retrouvée〉新しい《歌》」(262)というのである。「輝き動く実体的な自体」にランボーは参じようとする、他方、実体空なる「如」に参じようとする。言語上では矛盾するようであるが、両者はかなり接近したように思われる。

同一原理なるものは、時代と共に小さく凋んでしまった。だがこれがランボーのようなものにとっては、却っておそるべき謎を含んでいるとして並々ならぬ関心の対象となるという。

かくして、サラマンドルに向けたボヌフォワの視線とランボーの『言葉の錬金術』における視線とが、めぐりめぐって繋がってくるのである。現前についてのサラマンドル経験をランボー経験と重ねて説き直したい衝動にボヌフォワは駆られる。

サラマンドル経験がどうしても神なきあとの経験でなければならぬ謂れはない。(サラマンドル経験の共時性の中にも歴史的な観点が介入してはいくはないけれども。)彼の主張する、神々の時代の本来的な同一原理と宗教的根拠を欠いて形骸化した同一原理という区別は、この時点で、「他の思考様式」からすれば、無意味であるようにさえ思われる。

すると、 $A = A$ というのは、却って、知恵の木の実を食べた人間の認識が生む妄想にすぎない。成程、 $A = A$ であるかのように人間は生きるけれども、現実の事実はサラマンドルの経験のとおりで、 $A = A$ （「あれはサラマンドルである」）から、 $A = \text{Non } A$ （私はサラマンドルになる）を経過している。ボヌフォワは、同一原理の歴史的背景などについて検討するまでもないではないか。サラマンドルの経験の中に見られるとおり、実体概念に固執したがる人情と結局は実体概念は成立しない現実との弁証法があるだけなのではなからうか。

否、サラマンドル経験でもやはり、神なき後の同一原理が問題になっている。神の時代の同一原理 $A = A$ の A は実体を持っていた。これに対して、神なき後の実体を欠いた同一原理 $A = A$ （「あれはサラマンドルだ」）は、他との相対において概念上の意味的相関を形成するだけで、不在のみをもたらす。其処には不毛な虚無しかない、というものだからである。この点に噛み合うことのできる別の思考様式の根本的な疑問があるとすれば、それは——何故、概念を否定し、概念のほかに現前を求めるのか。実体なしの虚無のところをむしろ宇宙の或いは人間の出発点として、其処から出発すればよいのではないか。

両者の実体概念をめぐる相異は十分に確認できた。だがその両者をそのままに、論述を進めていっても堂々巡りになるほかはない。そこで、すでに道元の文章と比較し、類似点を確認したように、別の思考様式の同一原理という立場から、あらためて、現代詩の行き詰まりのひとつの突破口であると云うことができるサラマンドル経験を見直しておきたい。

(1) 同一原理 (A = A) —— 夏のある日、廃屋の壁にサラマンドルを認める。「視覚がもたらす結果を分析し、別の様々な生きものを見たこともある経験から、頭の中で、この小さな生命を世界のあらゆるデータと区別し分離し、分類したうえで、「サラマンドルだ〈*Une salamandre*〉」と、こうつぶやく。」

(246) この認識の背後には勿論、サラマンドルはサラマンドルとしての実体を持っているということ——「サラマンドルはサラマンドルだ〈*une salamandre est une salamandre*〉」(A = A)がある。この認識を更に深めることはある。「サラマンドルだという決め手になった特長のひとつひとつに注目し、そうすることでいよいよますます〈*une salamandre*〉を、わたしの理性によって構成され言語を染み込ませた一つの現実である、すなわち科学の一つの対象を作りだす、分析なるものを続けようと思うこともある。」(247) これもまた A = Aである。

(2) 疑問：存在から現前へ——「あれら事物はそれぞれ名前を持っているが、しかし俄かにその名前とは無縁なものとなってしまふ。すると、ああだこうだという概念も、あれこれの定義も、そこ・ここの外観的特徴もみな、私たちにとって、もはや、単に纏まりをなしているだけで中身のない空虚であり、いかなる疑問をも解きはしない。」此処に、ボヌフォワにとっての《根本的な問い》が明確に提出されている。それは、他の著書のなかで云っているように、問うべきは、「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」(A. I. 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——私達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対してどんなに理解したい答えを用意しているだろうかと自問すべきであろう。」(Ibid.) 疑問はプラトン以来の存在についての問いから現前についての問いへと転換する。これがボヌフォワの本領である。サラマンドルの経験に於ける、その根本的な問いとは、もはや「本質」を問うのではなく、「偶然」を問う問いである。「炉床でもツバメでも壁の亀裂でもなく、このサラマンドルなのは何故なのか？存在するものは何処からこうして私の前に来たのか？」(247)

(3) 非同一原理 ($A = \text{Non } A$) ——何故という疑問への転換を機にして、ひとの一切の思惑——何・何故——を超える次元の転換が生じる。何故それはこの場所にあるのか、そう問うてみた後で、ひとは「それを支えている偶然に驚き、それを不意に見る〈voir〉のでなければならぬだろう。」(A.I. 121) 見る——といってもモノを対象的に知覚するのではない。このイタリックで強調している「見る」は、主・客が分離した認識ではなく、主・客が分離する手前の、主も客もないうちに、現れるもののなかに自己もある、しかも明確にそれを自覚できる(見る)というものである。「それまでは解体され、外在化していたあの実在が、今度は、いつも突然に起こるある機(はたらき)によって、ある余剰のうちに糾合される。そうしてその中に私も呑みこまれ、その中で救われるのである。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〈vécu〉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。」(248) ここでは、すでに説明するまでもなく明らかに、主は主であり、客は客であるという同一原理は成立しない。サラマンドルは事物の源流であり、その鼓動は宇宙の鼓動であり、そのサラマンドルと私とは一体である。ここでは「私」という実体もなければ、「サラマンドル」という実体もない。公式化すると、実体概念に支えられた閉じた同一原理 $A = A$ は成立せず、現実には $A = \text{Non } A$ という開かれた同一原理に支配されている。したがって、 $A = B = C = D \dots$ という事態が発生している。否、発生しているのではなく、現実の事態のままにはかならないのだ。ひとの思念・概念〈ailleurs〉においてではなく、イマ・ココ(「この場所」)において生きるということは、つまり——世界と自己とを分別・分離する知を尽くしても、その知ることの不可能(不可知)の自覚を経て、「生きる」(成りきる)という手段以外に「見る」ことが出来ないということである。これをボヌフォワはまた「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」(Ibid.)とも表現している。

同一原理 ($A = A$) が観念上の分離・乖離の論理であるとすれば、非同一原理 ($A = \text{Non } A$) は生の論理、愛の論理、現実自体の論理であると云うことができる。何故このような論理(これを論理と呼ぶことができるとして)が成立するのか、これについてボヌフォワは一言も検討していない。だがこの論理の成立根拠となるのが、あえて呈示することが出来るとすれば、先に言及した

即非の論理（非同一原理）である。即非の論理については色々と囂しい議論があるようであるが、存在の論理であると同時に自覚の論理であるというほぼ妥当な解釈に落ち着いていると思われる。（イ） $A = A$ というとき、 A は A 以外の一切を排除することで A である。あるいは次のように言い換えてもよい： A は A 以外の他物たとえば B にたいして相対的に A たり得ているのであって、それ自体では決して A ではない。従って A は A でないのだ。更にこうも説明される： A と認識した途端に、それは対象的に捉えられたのであり、すでに A それ自体ではなく、対象化され思惟せられた A モドキにほかならない。すなわち、 $A = \text{Non } A$ なのである。いずれも A に実体はないと云っている。 $A = \text{Non } A$ という主張は、そもそも、 $A = A$ という認識が対象論理であり、 A 自体に直接していない、 A はすでに妄想されている、したがって A に直接するには A に成りきるほかはない、 A を「生きる」ほかはない、という成りきることの主張である。（ロ）自覚の論理については、注記（8）のなかで触れたように宗教的論理（大拙に云わせれば、靈性的直覚の論理）であるが、このテキストに対応しうる限りで見とおこう。大拙はあるところで「生死に意識することがあるとすれば、あるいは思想があるとすれば、それは涅槃である。逆に、涅槃に意識すること、或いは思想があるとすれば、それは生死である」と云っている。またたとえば、モンテーニュが「無知」について「自らを自覚し、自らを裁き、自らの非を認める無知は本当の無知とはいえない。本当の無知はそれ自体を知らないものでなければならない。」と云っている。無知を無知と知るのは無知ならざるものでなければならない。生死を生死と知るのは生死ならざるものでなければならない。大拙は、生死即涅槃・涅槃即生死と云いたいのである。モンテーニュの発言も、強いて般若空の思想に引きつけて解釈すれば、無知即知・知即無知ということを含意しうる。これは非論理ではなく、現実そのものの、実体として決して固定することがないところを云おうとする、写実の論理である。ここに自覚が伴うときに「靈性的直覚の論理」となるにすぎない。（靈性的という耳慣れない日本語は英語の〈spiritual〉の訳語であるらしいが、知らず知らず、無知なら無知というふうには実体ある二つのものがあってそれが一緒になるのではない、はじめから無知即知・知即無知であるところから、また、この唯一不可分を捉えるのも直覚にほかにないことから、靈性的直覚という言葉でもって表現したいのであろう。いわゆる我々の普通の認識である分析的な認識では捉えることが出来ないからである。）

以上二通りの説明はいずれも、「 $A = A$ というのは、 $A = \text{Non } A$ だからであ

る、これを $A = A$ と称しているのだ」となる。同一原理の現実的な内容は非同一原理であり、それを踏まえたうでの同一原理であるという。従って、最初の $A = A$ (同一原理) と最後の $A = A$ (同一原理) とは同じものではない。 $A = \text{Non } A$ (非同一原理) を経た $A = A$ (同一原理) の場合、個は個でありながら実体を持たないので、別の個 ($A \cdot B \cdot C \cdot D \dots$) と分離されることはなく、無礙に融通するというのである。すなわち $A = B = C = D \dots$ (個のなかの、実体をもって閉じた同一原理ではなく、個と個との間の、個の外に開かれた、いわば「間同一原理」) となるというものである。

ボヌフォワに戻って解釈すれば——最初の $A = A$ は、観念上の概念による対象的な論理であり、この論理が全てであるならば、世界から従って自己からも疎外されるであろう。「しかしこうしたことの結果はみな、やがて、あのようないきなりそれぞれがばらばらに解離しかねない外観的な諸特徴の中に、絶対的で反駁の余地のない、しかも命のない一本の足のあの輪郭の中に、とてつもない謎また謎の数々ばかりに気付くのだ。」(247) だが、この論理の限界を知り(だがボヌフォワがここで、 $A = \text{Non } A$ (非同一原理) を自覚したとは考えられない)、現実の論理・愛の論理に至る。

ボヌフォワにおいては、概念が結果する虚無と不在、それに対する現前が問題をなす系列なのであり、この問題系列の表面に実体概念が現れることはない。即非の論理では、概念が結果する(虚妄する)実体とそれを空じての現前が問題系列となり、この系列の表面に虚無があらわれることはない。

注目すべきは、最終的に、実体であろうとなかろうと、個の存在が否認されたわけではなく、それどころか、個がそれぞれに全肯定される (*justifié*) ということである。この、「個の全肯定」を主張するのが最後に来る開かれた同一原理である。「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 [如知として] 正当化される (*justifié*)¹²⁾。しかも、私にすれば、そういう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る。」(248)

以上、ボヌフォワ自身が自覚しようがしまいが、概念を否定し、現実の「場所」を見据えてゆこうとするとき、全く共通するわけではないけれども、結局は「即非の論理」というような、現前の論理にゆきつくということである。

Ⅷ. サラマンドル経験とランボー経験

次に、あのサラマンドル経験(即非の論理の経験)を思いだしながらランボー経験について語りたいというボスフォワのテキストに添って検討してゆきたい。

ランボーは、『見者の手紙』の中で極めて激しい口調で詩の全伝統を断罪し、先に述べたボン・サンス「例の狭量で和声のない明晰」(264)を明らかに否定している。だから彼は、「現代の絵画や詩で名を上げている人たちは下らぬ存在だと思っていた」(『言葉の錬金術』Garnier, p. 228)のである。

では、ランボーは、ボン・サンスならざるものを何処に求めていったのであろうか。その点について彼は明言している：「僕は好きだった。たわいない絵画。扉の表面の飾り布、芝居の書き割り、辻芸人の天幕、看板、通俗彩色画。また、時代後れの文学も。教会ラテン語、誤字のある好色本、祖母たちの読んだ物語、御伽話、子供向けの豆本、古いオペラ、幼稚なルフラン、素朴なリズム。」(Ibid.)さらに：「詩的古道具が僕の言葉の錬金術のなかの大部分を占めていた。」(Ibid. p. 230)と。そして、「通俗喜劇の題名が僕のまえに驚愕(les épouvantes)の数々をそばだたせていた。」(Ibid.)とも。このように、ランボーがフランスのボン・サンスを否定し、その代わりに注目していたものについて、ボスフォワは次のように解説している：「知的力の働きが少なく、世界の情景(tableau du monde)が、原則として単純・明瞭な、しかし図式的で起伏がない僅かの現実に還元されるので、実際は、ある種の魅力が働き、敢えて言えば、奇妙な希望が頭をもたげはじめるほどである。」(264)

ランボーが注目するものは、概念の介入する余地のない、一言で云えば、極めて単純なために意味的連関さえ成立させることを許さないような諸本質——「単純・明瞭な、しかし図式的で起伏がない僅かの現実に還元された」世界の情景をこう呼んでいる——である。意味的連関を発生させない単純さ、換言すれば、「そうした本質は、あれほどあっさり取り扱われ、数も少ないので、まるで諸本質間の普段の相互関係網をいわば奪われている。」(Ibid.)そしてこの単純さが、うまくいけば、変貌(métamorphose)すなわち錬金術の変質を来たす契機となるのである¹⁴⁾。ボスフォワの言葉「現前」によって説明すれば次のようになる。意味的連関の欠乏の結果、「諸本質が描き出す事物は、私たちの眼前に、事物《自体“en-soi”》として再び現われ、[...]そして先程のサラマンドルを見たときのように、ここに、このとき、神聖なるものにもう少しの所まできている(la proximité du sacré)事実(Cf. “brûler”)が意識の中

に惹き起こす《驚愕 “Tépouvante”》をとにかく伴って、[…] 現前が現われる予感が感じられるであろう。(Ibid.) 現前を検証することができるのは、「近い！」であり、「驚愕」であり、「見えた！」である。

要するにランボーが好むという凡庸な文学作品にしろあっさりした絵にしろ、サラマンドルの現前の場合と同じように、つまり「意味作用によって覆い隠される手前で、或いは瓦解した意味作用に放棄され、突然見えてきた〈*vu*〉対象(現前)と同じ役割を演じたことになるのである。」(Ibid.) したがって、概念の砂漠に迷い込んだ、たとえば一人の青年ランボーにとって、概念が意味的連関において規定する〈外的な同一性〉の全体は、その空虚の極みに達したところで、突如、錬金術の変質を来すのである。

ランボーの言葉の錬金術は、このようにサラマンドルの現前の経験と対照され理解される。そして、詩作の実際において、言語活動というもののひとつの状況も、この錬金術的変成の分岐点における状況として捉えなければならない。「そうなのだ、ただの一語が発せられたり、あるいは一つの名前が発せられるときに、時として、一挙に、目にも止らぬ早業で、絶対的同一〈*l'identité absolue*〉が概念的同一〈*l'identité conceptuelle*〉に先んじるということなのである。」(265)

〈絶対的同一〉、これが「 $A = A$ というのは、 $A = \text{Non } A$ だから $A = A$ である」という即非の論理である。なぜならば、それは概念がはたらく前に、すなわち、世界の実相に人間の配慮が介入するてまえて展開している同一だからである。その点ではまさに即非の論理であるといつてよいのだ。さらに、「詩(ポエジー)へ向かう精神の動きが、この概念的同一の地点からあらためて再出発することになるの」(Ibid.) というとき、この概念的同一は、すでに絶対的同一を踏まえた上での同一性である。

*

ボン・サンスの「外的同一性」と「概念的同一性」とはシノニムであるから、同様に、「絶対的同一」とは、最後の頁になって初めて用いられる「内的同一」(270)と同じ概念であろう。「内的同一」・絶対的同一は、直観する以外に理解の手立てはないのであろうか。この絶対的な内的同一は、叙上のようなサラマンドル経験やランボーの言葉の錬金術からすれば、「現前の」(内的同一)という限定詞つきで、さきのランボーの詩篇 *L'ÉTERNITÉ* の「参入」というはたらきを論理的にもう一步進んで補足説明する概念ではある¹⁴⁾。

まとめてみると、(1) 同一原理は参入の基軸であった。「中世の詩にあって

は、参入の基軸として、存在の明証として徹底的に実践されてきたあの同一原理が」あった。(2)ところが、その同一原理は「狭量で頑なな明証・狭量で和声のない明晰」、単なる外的同一性のボン・サンスになった。「いまでは、直感的にのみ有効であるにすぎない。」(3)そのために参入も失われた。(4)概念の説得を拒否できるような状況、意味的連関を発生させない単純の中から、「外的な同・性の全体が、その空虚の極みに達したところで、突如、錬金術の変質を来す。」かくして、ランボーが参入を再び取り戻した。ボヌフォワは、現前を問うサラマンドル経験を通して、絶対的・内的同・原理を発見した。

分析的な説明になってしまうけれども、同一原理・現前・参入を関連的に解釈すると、次のようにまとめることが出来るであろう：——「参入」は主体が対象（存在するもの）に接近するという、主観の側から見た主・客の間の絶対的同一であり、「現前」は対象が主体の面前に現れ、そして主体もその中に吸収されるという、客観の側から見た主・客の間の絶対的同一である。

Ⅸ. 文学研究の視点

以上を踏まえてボヌフォワは、「現前」の直観と「概念」との間の弁証法的対立を記述することを文学研究の新しい道として提案する。例えば、ランボーは、「概念的同一に対する拒否反応にほかならぬ例の《錯乱 “*délire*”》では、工場があるところに回教寺院を、湖底にサロンを、すなわち、同〈*le même*〉を横切る他〈*l'autre*〉を見ようとしており、『ブリュッセル』では、いきなり、直接性〈*immédiateté*〉に迫る「美しすぎる！」〈“*C'est trop beau!*”〉という言葉を発している。これは、「あまりに現れている！」〈“*C'est trop présent*”〉と解さなければならない。」(265)一つは〈*identité*〉を突き破る〈*altérité*〉である。概念的同一を押し退けるかのように絶対的同一が侵入する。あたかもそれぞれの存在が実体を失ったかのようなのである。多少イメージが暴力的でさえあるのは、執拗な実体概念との間の軋轢があるからかもしれない。もう一方は、概念的同一の介入の手前でもおもしろいがけず現前に接している。「詩歌の現代性の元を質せば、いつの時代でも、事物を使い古されたレトリックから解放する、このような遡行にあるのである。」(Ibid.) 遡行〈*remontée*〉¹⁵⁾というのはいくつ絶対的同一が概念的同一に先んじるといふ事実¹⁵⁾に依拠する。言い換えれば、「詩(ポエジー)は現働(現前)——『詩の行為と場所』では「現前の行為」と表現される——の先頭にたって進んでいる」(Ibid.)ということである。概念が介入するところを視野に入れて観察すれば、「詩(ポエジー)は、現働を

取り仕切ろうとする概念が生まれては尽きてゆく源泉としての潜勢態であるのだ。」(Ibid.)つまり、「とりわけ、《驚愕》から生まれる詩は、こうした潜勢態の中から現働化してくるのである。」(266)

これをも少し詳しく見てみよう。ボヌフォワは文学研究の立場ではなく、詩の行為の立場から詩と現前との連関を述べようとしている。

上述のとおり、詩が何よりもまず現前への接近にとりかからなければならないのは云うまでもない。だからといって、詩は現前を論証したり、寓喩によって表現するということが問題なのではない。そうではなくて、「詩は現前を生き〈vivre la présence〉なければならない」(Ibid.)のである。そして、現前を生きるということは、死に曝されているいる事物たちの中であって「詩があくまで存在の光の中に留まり、存在の光をある人間の宿命の前提と溶け合わせて一つにする」(Ibid.)ことであるという。ボヌフォワは存在の死・虚無と真実在の光とを対比させている。虚無と光という別個のものがあるのか、それとも、存在の死の中にこそ永遠の光はあるというのか。これについては、別のところで、ボヌフォワはボードレールについての考察の中で、まず直観したことなのである——「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。」(A.I. 115)たとえば、いかにもおぞましいもの、腐肉、首のない胴体、吊るされた男、襲いかかる蛆虫、獣、猛禽など(Un Voyage à Cythère, Une Charogne, Une martyre)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。」(Ibid.)また、自分の敗北を告白する多くの詩篇(L'Irréparable L'Irrémédiable)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儚さとは裏腹に、ひとつの「富」と同一視する。だが、こうしてボードレールは、存在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」(Ibid, 116)ということを予感しただけで、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という。

すなわち、この後をボヌフォワ自らが受け継ぎ、明らかにしてゆくことである。死すべきものの(いま・ここ)なかに光を見出す。そしてそれが何かを追究する使命、彼は自分の役割をそのように自覚してきたのである。この希望の光を説明するキーワードがほかならぬ《現前》だったのだ。「絶対的同一性」の光だったのだ¹⁶⁾。

この、現前を生きるということのために、詩作に先立って詩人が果すべき具

体的な作業をつぎのように提案する。まずフランス語のような本質言語の詩にとっての緊急の課題は、下部概念（概念の手前）〈*infraconceptuel*〉の秩序をみいだすことである。この秩序の中で諸々のアナロジーを確かめ、不透明な外観をとりどき、内部へ通じる道を開いた挙句に、「詩人は、現前としての自己を生きることが出来るようになる。」(266) このとき詩の主題は「限界を破ってゆく有限性」(Ibid.)、すなわち新たな実存となる。問題なのは、意味作用を企てるのではなく、だからといって虚無をのさばらせるのではなく、「ある香の中から、統一の深い香を喚起すること…、可感の果実から絶妙の果実を喚びだすこと」である。「詩とは、事物が語られる脈絡の中から生まれ出てくる一つの誓いであり、この誓いが、ちょうど石を選ぶ石工のように、(事物を)統一してゆくのである〈*réunir*〉」(Ibid.) 詩人は、太古からの言葉の兆してくる発端を再演しながら、「詩篇を組み立てるという形で現前に個々の多様性をもたせ、遂に、一つの宇宙の中にどんなにちっぽけな現実にもしかるべき場所と存在理由を見出す。」(267) 現前の経験の中であらゆる存在が正当化されるのを《見た》——あれを詩の行為の中で再演しようとするのだ。もう一度その一節を引用してみよう。

「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拮がってゆく——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) ボヌフォワはこれを、「英語詩はノミから始めて神に終わる。[…] フランス語詩は逆の動きを示して、神に始まり最もありふれた事物への愛に終わる」(269) と結ぶが、我々の論理では、 $A = A$ の分離的な知覚から、 $A = \text{Non-}A$ の否定を経て、 $A = A$ の愛に至ると見るのである。即非とは〈 $=\text{Non-}$ 〉と翻訳される部分をさすが、即非の論理というときは、上の展開の全体をさす。

先に、同一原理を中心にしてサラマンドル経験を再検討しつつ、そこに即非の論理がはたらいているとして、(1) から (3) と段階的に説明した。しかしながら、即非の論理までが段階的になったり、弁証法的であったりするのは、ボヌフォワの多少とも順序だった記述に対応させざるを得ないからで、即非は、実際は、如の論理であるから、無始劫来つねに創造の真只中において止まるこ

とのない宇宙の生成の「如」を一瞬にして言い表わす論理である。したがって、むしろ、「目にも止らぬ早業で絶対的の同一が概念的の同一に先んじる」(265)とボヌフォワが云う、その一瞬にはたらく論理であるというべきであろう。即非の論理は、その意味で、まさに概念的の同一原理がいまだ始動せぬ手前を見る論理なのである。そもそも、サラマンドルの経験にしても、記述すること自体の制約上、段階的にならざるを得ないのである。記述が段階的でも経験は一瞬である。

さて、サラマンドルの経験が言語行為の中で再現される。言語行為を通じて、現前を生きる、すなわち、現前のなかに身を投じる。

ポエジーと現前と言語(概念)との関連は、前に見たとおりである。ポエジーは現前の行為の先頭に立って進む潜勢態であり、その潜勢態の中で概念の萌芽が出没し、現前の行為を取り仕切ろうとする。このせめぎあいから詩篇が生まれる。おそらく説明原理ではそうなるのであろうが、実際上は、ポエジーと現前とを区別することは出来ないのだ。ポエジーは、統一であり、換言すれば、未分化である場(「連続する十全なひとつの場所と透明な統一」)に直観されるひとつの働きであり、それが一種の「見える」という感覚に翻訳されるときに現前として表現される。だがこのとき私も主客未分のうちに未分のままであるから、言語もまたこの未分の中から根源語として新たに浮かび上がってくるのである。そして言語が浮かび上がってくる辺りで、新たに分節される多の世界は、元のままでありながら全く異なった世界でもあり、分節・分離の対象ではなく、全肯定すべき愛の対象となる。たとえ、現前の論理と即非の論理とが全く異なる論理であるとしても、両者から引き出される結果は同じであるといわなければならない。

使用テキスト

Les tombeaux de Ravenne, *Lettres nouvelles* n° 3, en mai 1953 ; in *L'improbable* (略記 : T.I.)

L'invention de Balthus, *Mercur de France*, n° 329, en mars 1957, in *L'improbable* (B.I.)

L'acte et le lieu de la poésie, *Lettres nouvelle*, n° 1 et n° 2, 4 et 11 mars 1959 ; in *L'improbable* (A.I.)

Arthur Rimbaud, *Le Seul*, 1961. (AR.)

La fleur double, la sente étroite : la nué, *Mouvements premiers*, *Études cri-*

tiques offertes à Georges Poulet, José Corti, 1972; in *Le nuage rouge* (NR.)

La poésie française et le principe d'identité, *Revue d'esthétique*, juillet-décembre 1965; in *L'improbable*, Mercure de France, 1980. (P.I.)

道元著 『正法眼蔵』(一)(二), 岩波文庫

注

- 1) Richard Vernier, *Yves Bonnefoy ou les mots comme le ciel*, Gunter Narr Verlag, 1985, p. 29
- 2) 以下、近松良之著『法華経と正法眼蔵』(東方出版, 1992)による。未定稿(遺稿)であるため、文章が整理されていない部分も見られるが、主旨は十分に理解できるはずである。
- 3) *Le Trésor du zen*, Albin Michel, 1986.
- 4) 「禪者は、禁断の木の実を食べて得た〈知恵 connaissance〉に由来するあらゆる染汚から心が完全に自由になりたいと思う。〈無垢 innocence〉の状態に戻るとき、ひとが為すすべては善となる。」「〈Innocence〉は、エデンの園の住人が、目は閉じ、全裸で、恥じらうことなく、善・悪を知らず、命の樹を囲んで生きているような精神状態の意味に把握しなければならない。これに対して、〈Connaissance〉とは、〈Innocence〉に反する一切を意味するものでなければならない。特に善・悪に対して大きく開いた、ものを二つに見る両の眼を。」Thomas Merton, *Zen, tao et nirvâna*, Fayard, 1970, pp. 109-110. 上記引用は、同書の鈴木大拙の文章である。
- 5) *Haïku avant-propos et texte français* de Roger Munier, préface de Yves Bonnefoy, Fayard, 1978, p. XXXVI.
- 6) 先のところで、フランス語における「本質」概念を歴史的に検討しつつ、本質への強い傾向とそれを支える宗教的背景の欠如について述べながら、やはり「絶対」の語を使用している——「こうしたことは全て、フランス語の語彙の中に潜む絶対の直接経験をどこまでも毀れやすく、ともかくも根拠を欠いたものにするばかりであった。」(I. 262)
- 7) 〈Participation〉という用語は紛らわしくプラトンの現象におけるアイデアの「分有」を思わせ、あたかもランボーのこの詩篇の太陽とともにある海という現象における永遠の「分有」であると解釈したくなる場所である。われわれの先の論攷(文藝言語研究 文藝篇29)では、実際、そのように解釈してしまった。
- 8) 即非の論理は、般若空の智慧をあらわすもので、心経にある色即是空・空即是色と同じ論理である。金剛経にあるとおり、なによりまず我相・人相・衆生相・寿者相の(実体性の)空を説く。また「応無所住而生其心」を、あるいは「心不可得」を表わそうとする論理である。ボヌフォワとの共通点からいえば、実在を活写しようと試みる論理である。ただし実在を「空劫已前」「朕兆未萌の時」「父母未生以前」の本来のところ、ひるがえって「只麼」のところ、すな

わち「如」のところに見る。それを表わそうとする論理である。したがって、本論のように、これを、ポヌフォワのいう「同一原理」と同一平面で比べることは問題なしとはしない。

- 9) Thomas MERTON, op.cit., 引用箇所は「T. Merton と鈴木大拙の対話」より大拙の言葉である。）
- 10) 「実体 (substance) は、ひとつであると解され、定義される限りで、(本質 essence) という名を持つ。従って、本質 (essentia) は、定義の余地があるかぎりでの実体 (substantia) のことにほかならない。精確に云うと、本質とは定義される実体のことである。」P. Foulquié et R. Saint-Jean, *Dict. de la langue philosophique*, P. U. F, 162, p. 242.
- 11) Dournon, *Le grand dictionnaire des citations fr.*, p. 467
- 12) 〈justifier〉や〈affirmer〉〈réaffirmer〉は、ポヌフォワのレアリズムを特徴的に表現している：「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肯定し直される〈réaffirmé〉世界の中で検証される。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、詩は秘传的レアリズム〈réalisme initiatique〉であると言うことができるかもしれない。」*L'acte et le lieu de la poésie, L'improbable*, p. 130.
「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。露な大地と廃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廃墟は持っている。」*Les tombeaux de Ravenne, L'improbable*, p. 21.
- 13) 芭蕉の『奥の細道』世界は、一方ではさまざまな事物の間の意味的連関があり、他方では現前があって、この両立しがたい二つを同時に実現させているというのが、芭蕉論におけるポヌフォワの主張である。ランボーと芭蕉の違いは、ポヌフォワの頭の中にある、東西の相異観という点で注目すべきであろう。*La fleur double, la sente étroite : la nuée, Le nuage rouge*, p. 342.
- 14) 外的同一、内的同一という用語について、ポヌフォワは説明を一切していない。世界を概念によって外側から規定する同一性(外的同一性)と、そのようにして、外的・概念的に世界が規定される前に、すなわち意味的連関や主・客相対が萌す手前で、存在するものの内奥深くに流れる源流の同一性、従って、個体間を実体的に分離する障壁を築く外的・概念的同一原理に対し、それでもなお、あらゆる存在するものの内奥で通底する内的同一という意味であろう。
- 15) 「詩的創造とは、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、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。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——というのも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遡ってゆくことである。」*Entretiens*

sur la poésie, la Bacconière, 1981, p. 141.

- 16) だが、このように断定することには多少の躊躇いが残る。何故ならば、この論攷では触れないが、「フランス詩を定義するのに最も相応しいと思われる語は、〈contre-jour〉(逆光がつくる物の翳)という語であろう」として、どんなに暗い詩の中にも光が見い出されるのはそのためだということからである。「しかし、解体や悪の世界が前に立ちただかって翳をつくるのである。従ってこの逆光の明暗の中に迷いや怒りが去来するのだ。切実に表明される希望とともに、秩序もまた其処で築かれると同時に崩れてゆく。」(P.I. 269) だが、外的・概念的同一と内的・絶対的同一とは互いに排除しあうものではない。この両者についても、即非の関係にあるという観測もまた成り立つからである。すなわち悪と光も同様に、悪即光・光即悪であると。