

『ドゥーヴの動と不動』におけるヘーゲルと キルケゴールの思想

山松勇太

はじめに

本論稿は現代詩人イヴ・ボヌフォワ（1923-）の第一詩集『ドゥーヴの動と不動』〔以下『ドゥーヴ』〕をヘーゲル並びにキルケゴールの思想との比較を通して読み解こうとするものである。ボヌフォワとこれらの思想家の関係を十分に論じている先行研究は極めて少ないが¹、その理由としては二つの事情が絡んでいる。一つ目は彼ら、特にキルケゴールの思想が一部の専門家を除いて十分に知られていないという事。二つ目は、彼らの思想を詩人が受容の方法が直接的なものではなく、間に複数の研究者が介在しているという事だ。特にボヌフォワにヘーゲルやキルケゴールの思想を教えた彼の大学の恩師ジャン・ヴァール²の存在は大きく、当時の研究事情を考慮したうえでなければ正確にボヌフォワの思想の形成経緯を推し量ることは難しいだろう。しかしながら本論稿では後者の課題について取り組むには紙数が少ないので、主に一番目の課題を中心に論を進めることで、今後のボヌフォワ理解のための礎を築きたい。

さて、本論に入る前にここで扱う詩集『ドゥーヴ』の物語について紹介をしておこう。季節は晩秋から冬。冒頭、嵐の中テラスを駆けるヒロイン、ドゥーヴは落雷に遭い即死する。「劇場」と題される第一セクションの殆どは、即死したドゥーヴが腐敗し、その他の生物に捕食される描写に割かれている。しかしながら続く第二セクション「最後の仕草」では、即死したはずのドゥ

¹ 数少ない先行研究として特に、ヴァールやジルソンといった同時代の思想家の影響まで総合的に論じた Dominique Combe, « Bonnefoy, Hegel et Kierkegaard », in *LITTÉRATURE ET NATION N°25 : Yves BONNEFOY et le XIX^e siècle*, 2001, p.9-31.を挙げることができる。

² ヘーゲルの哲学は一度忘却されたのち 20 世紀初頭に再び発見されたが、政治的マルクス主義的に理解しヘーゲルの哲学を広めたコジェーヴに対し、ヴァールはヘーゲルの思想の存在論的性格を強調した哲学者として知られている。著書に Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, 1929; *Études kierkegaardgiennes*, Aubier, 1938.

ーヴは木に変身したとされる。文字通りに受け取った場合ドゥーヴはダフネのような変身を遂げたことになるだろうが、現実的には、死せるドゥーヴを肥料としてその場所に一本の木が生えたことを意味するだろう。人間的な生の終焉を通してより大きな宇宙の摂理の一部に生まれ変わったことを、神話的表現を用いながら表現したものと考えられる。そしてまた、ドゥーヴの物語はこうした死と神話的生物への変身の連続であるといえる。実際木に生まれ変わったドゥーヴであるが、再び落雷を受け焼死する。しかし延焼する木は燃える香木の中に自ら飛び込み再生を果たす不死鳥の神話を喚起し、今度はこの神話的形象との邂逅を可能とする。こうして木としての体も失ったドゥーヴであるが、今度は靈魂のような存在として詩人の内に「声」として住み着く（第三セクション「ドゥーヴ語る」）。やがて二人はオランジュリーに到達。実際のオランジュリーであるのか、オランジュリーと等しき別のものであるかどうかは判然としないが、ともかく夏と同等の眩い光に満ちた建物の内に、詩人はドゥーヴの死体を再度埋葬。その際、石の上に現れた「火とかげ」が新たなもので、そして最終的なドゥーヴの生まれ変わりとされる（第四セクション「オランジュリー」）。「火とかげ」は偶然石や壁に現れただけの存在ともいえるが、石を特に墓石だと解釈すれば、ドゥーヴの墓石の上に出現した「火とかげ」をドゥーヴの生まれ変わりと考えることは難しいことではないだろう。最終セクション「真の場所」は、こうした変身と彷徨の末に、住むべき=死ぬべき場所が見つかる期待を語る。その最たる例が「ブランカッヂ礼拝堂」だ。しかしながらこれは、あくまで期待のうちで住みうる場所でしかない。「鹿の真の場所」に示されるように、理想は掴んだと思った瞬間にまたするりと逃げ去っていくものだからだ。以上のことを纏めると『ドゥーヴ』は、1：死と再生を繰り返し抽象的・神話的生と現実的・有限的生の間を行き来する一変身譚として、また2：嵐のテラスを駆け死ぬという野晒しの状態からオランジュリーや教会といった安住すべき暖かい帰るべき場所へと至る空間移動の物語として読むことができる。以上の解説はあくまでも一解釈でしかないが上記解説を参考にして以下の論を読まれたい。

I. 『精神現象学』と『ドゥーヴ』

A) 『精神現象学』における「運動」と「不变」

ボヌフォワがヘーゲルに関心を寄せることになった大きな要因の一つには、マラルメやソシュール、ないしはハイデガーに先立つ、ヘーゲル独自の言語

論がある。それは『精神現象学』「A 意識」の冒頭「感覚的確信」について解説する件に現れる。それは以下のような内容だ。例えば日が沈んだ時分、人は「今は夜だ」と口にし、その場に同席している人も彼の言葉の真偽を疑うことはないだろう。しかしながら朝が来れば当然「今は夜だ」という言説自体は誤りとなる。ここから、人が変化する現実と対峙する際に覚える「感覚的確信」を言語で以て永遠に書き留めるという行為は本質的に不可能ということになる。「ネルヴァルの詩学」と題された講演の中でボヌフォワは、こうしたヘーゲルの言語論を1949年コレージュ・ド・フランスで開かれたコジエーヴのヘーゲルの講義で知ったと述懐しており³、こうした言語観が、ハイデガーの思想の受容等を経て、『ドゥーヴ』とほぼ同時期に発表された評論「ラヴェンナの墓」で説かれるような概念批判に発展してゆくといえるだろう⁴。しかしながら、ヘーゲルの「感覚的確信」の議論を「魅惑的な興味と同時にまた大きな拒否の運動」⁵をも感じながら受容したと述べているように、詩人であるボヌフォワはヘーゲルの議論を甘受することではなく、あくまでも言語と現実との間に横たわる埋めがたい溝を凝視し続けることを通して、逆説的に、言語活動の本質を表現しようと努めたのであった。例えば、次の第二詩集『昨日は荒涼と支配して』の「不完全こそ頂点だ」という詩は、言語によって現実を把持し続けることはできないという考え方の表明であると同時に、絶間ない自己の研鑽を通して「ありそうもない」真実を把持する期待を謳うものだ。

破壊し破壊し破壊しなければならなかった、
救済はこの代償としてしか与えられなかつた

大理石の中に浮かび上がってくる剥き出しの顔を打ち碎け
ありとあらゆる形態ありとあらゆる美を槌で打て

完璧を愛すること、それは闕であるのだから、

³ Yves Bonnefoy, « La poétique de Nerval », *La Vérité de parole*, Mercure de France, 1988, p.43.

⁴ 言語化され専門用語化した単語のうちに一種の知性の純化を見、一般的な単語の研究を通して、言語化されぬまま歴史から脱落していく、しかしながら尚も世界の基盤となっている知を探求するハイデガーの言語論は、ヘーゲルの言語論と並んで、人々がこれまで概念化することを頑なに拒否してきた減びゆくものたちを芸術的な言語活動の内に留めようとする初期ボヌフォワの詩学に影響を与えたことは十分に考えうる。

⁵ *Op.cit.*, p.43.

しかしあるや否やそれを否定すること、それを死者として忘れること、
不完全こそが頂点だ⁶。

この詩の中でボヌフォワは、彫像を完成させではそれを壊しより現実的なイメージに近付けていったジャコメッティのような彫刻家の仕事を描写しながら、実際には、言語芸術の理想を達成するための方法を唱えようとしている。一般的真理や完成を求めず、絶えざる修練と絶えざる認識の更新を要求する仕事に自らを追い込むこと。造形芸術あれ、詩的言語あれ、完成した作品が結果的に表象しようと試みた事象から遠ざかるという認識は極めてヘーゲル的なものだ。しかしながら、自らの作品を「破壊」し「救済」をあえて遠ざけるような行為を成すことは、総合的哲学の完成によって理想の宗教の構築を目指したヘーゲルの仕事とは対照的だ。

しかしへーゲルの思想においてもヘーゲルとボヌフォワの関係においてもより重要なのは、こうした言語論そのものではなく、むしろその思想の本質を支える、真理を把握するためには絶えず否定と統合を繰り返さなければならないという考え方である。そしてそれをヘーゲルは他でもない「運動」という言葉を用いて説明しているのだ。

ヘーゲルの哲学はそもそもそれ以前の観念論的な哲学に対する反省として生まれた。ヘーゲル以前の哲学においては「矛盾」は論理の立て方の誤謬を示すものとして厳に退けられた。しかしながら現実世界において人や生物は皆絶えず「矛盾」ないしは「分裂」に身を委ねている。例えはヘーゲルが『精神現象学』の「まえがき」で例に出している植物で言えば、種子の状態から芽が出、やがて花となる過程がそれだ。この変転の「運動」をも体系の内に組み込まなければ、現実を正しく認識していない以上、その哲学は机上の空論として棄却されねばならないとヘーゲルは考えた。そしてこの「矛盾」を把握し、絶えざる自己の否定（植物の例でいえば、種が芽となり、芽が花となること）と統合（植物は種であり芽であり花であることを論理的に理解すること）を通して、ヘーゲルは自身の哲学の基礎を打ち立てようとした。

この方法論が一般に「弁証法」と理解されているものであるが、ヘーゲルによればこの「運動」という概念にも反対物があり、それは「不変」である

⁶ Yves Bonnefoy, *Poèmes (1947-1975)*, Mercure de France, 1978 ; rééd. Gallimard, coll. « Poésie », 2007, p.139. 以下、ボヌフォワの詩作からの引用はすべてこの本からとし、詩集の題名の略記号とページ数を併記する。例) D, 89. と表記した場合、それは『ドゥーヴ』に収められている詩からの引用で、*Poèmes* の p.89 にあることを示す。

とされる。「不動」とも訳されることのあるこの語⁷は、元のドイツ語では「Unwandelbare」であり、フランス語の辞書や翻訳では「immuable」という語が充てられているように、本来は「不易」「不変」を意味する。しかしながら、ヘーゲル哲学においては「非・運動」状態にあることを意味する語であって、具体的には生物・概念等々が「運動」を止め特定の形態を保持している状態を指す。「運動」が具象的で流動的な事物の在り方を示すとすれば、「不変」は抽象的で静止している観念的な在り方を示すと言える。そしてヘーゲルの哲学は、この「運動」と「不変」の無限の弁証法的運動を通して、具象性と抽象性の相克を乗り越えたより総合的な真理に到達することを目指した。こうした自己否定と再肯定を介して真理に近づこうとする態度は、先に見た「不完全こそが頂点だ」で述べられる彫刻家＝詩人の態度と基本的に同じものと言えるだろう。しかしボヌフォワの場合は常に否定性から目を背けることはないのであって、ジャコメッティが彫刻を修正し過ぎたがために遂には彫刻そのものを消滅させてしまったように、獲得物の有無は問題にしない。ヴィヴェスがボヌフォワはヘーゲル的な「死」をあくまで方法としてのみ利用していると述べているように⁸、ボヌフォワはヘーゲルの弁証法もまた純粹に方法としてのみ用いているのだ。

B)『ドゥーヴ』における「運動」と「不動」

さて、「運動」と「不変」が『精神現象学』の基本的な方針であり、ボヌフォワの詩学の一つの大きな基礎であることはすでに述べた通りであるが、この二つの観念は『ドゥーヴ』においてどのように響きあうものであろうか。

通常、ヘーゲルの影響を指摘する研究者は、ボヌフォワがその詩集のエピグラフとして引用する『精神現象学』の一節に引かれて、『ドゥーヴ』の「動」と「不動」を単純にドゥーヴの「生」と「死」の描写に対応させて論じている⁹。しかし、ドゥーヴの特に人間としての「死」は、確かに詩集の中で幾度

⁷ 長谷川宏訳のヘーゲル『精神現象学』、作品社、1998による。

⁸ また、ヴィヴェスがボヌフォワと同じくヘーゲルに影響を受けたマラルメを引き合いに出しながら、ボヌフォワはその否定性を通じて、ヘーゲルのような救済に至る進歩思想やマラルメ的な虚無には向かわず、あくまで死を「引き裂かれ直接的な一つの現前」を出現させるための方法として捉えたと述べているのは正しい。Voir *Vincent Vivès commente Poèmes d'Yves Bonnefoy*, Gallimard, coll. « Folio », 2010, p.54.

⁹ 例えばガザリアンは冬と夏、寒さと熱といった二項対立や、冷たい松明というオキシモロンの存在を指摘したうえで「ドゥーヴは、そこでは死の冷たい不動性が生命の燃えるような運動に結びつくような二重の存在として現れる」と述べている。Voir Gérard Gasarian, *Yves Bonnefoy : la poésie, la présence*, Diffusion, Presses universitaires de

も繰り返し想起され言及されてはいるが、作品の冒頭で起こる事件でしかなく、また、ドゥーヴの「動」を「生」、ないし身体的な「運動」と解釈した場合も同様で、第一番目の死でドゥーヴが落雷によって死んで以後、目新しい「生」や身体的な「運動」は詩集の中には殆ど現れない。したがって、「ドゥーヴの動と不動」という表現を「ドゥーヴの生と死」に還元してしまう解釈は、不当とは言えないものの、詩集全体を反映した正確な言い換えとは言い難い。むしろ、ヘーゲルにおいて「運動」が自己の否定と再肯定の過程を示していたように、『ドゥーヴ』においても「動」とはドゥーヴの否定と再肯定の過程を、つまり、詩集の冒頭で劇的に示されるドゥーヴの人間としての死から始まる一連の変身物語の謂いであると捉えるべきだろう¹⁰。

しかしここで気になるのは、ボヌフォワが「動（運動）」『mouvement』の対義語としてジャン・イポリットが『Unwandelbare』の訳語として使った「不变」『immuabilité』を選ばず、「不動」『immobilité』という語を選んだことだ。イポリット訳の『精神現象学』を読みヘーゲルの思想を吸収したボヌフォワが、こうした単純な間違いを犯したとは考えにくい。だとすれば、この語彙の選択・変更の内に存する意義を検討することで、ボヌフォワのヘーゲルの思想に対する距離と共にヘーゲルの弁証法を文学の内に移行する際に要求された修正の痕跡を見て取れるはずだ。そしてこうした検討を行うと、「不動」という語の内には方向性の違う二つの価値があることに気が付く。

その一つ目の価値とは、ヘーゲル哲学での『Unwandelbare』、つまり「不变」である。『精神現象学』における「不变」とは、先述したように、主体の概念的で抽象的な安定状態を示すものであるが、こうした意味において「不動」という語を用いていることは、ボヌフォワの評論の記述から読み取ることができる。例えば、『ありそうもないこと』の内に収められた1963年初出の「ポール・ヴァレリー」においては、存在に無関心な「テスト氏」、ひい

France, 1986, p.48. 今村公佐は『ドゥーヴ』を「死と生の『劇』が最も明確にそしてただ一度だけ語られた作品」と評し、詩集を単なる具象的な生と具象的な死の物語に還元てしまっている（「フランス詩人イヴ・ボヌフォワにおける死のイメージ」、『死生学研究』第10号、東京大学グローバルCOEプログラム「死生学の展開と組織化」、2008.9, p.283(36)）。

¹⁰ ジャクソンは『ドゥーヴ』を『アンチ・プラトン』で行った単純な「死」と「生」の弁証法を退けたものとして評価し、「精神の生」を正しく認識するに至る「試練の展開」として捉える。しかしながら、ヘーゲルのエピグラフを「皮肉交じりの後援」と呼んでいることから察せられるように、ヘーゲルの弁証法や言語論の影響を一応は認めながらも踏み込んで論じてはいない。Voir J. E. Jackson, *La Question du moi : un aspect de la modernité poétique européenne (T. S. Eliot, Paul Celan, Yves Bonnefoy)*, Neuchâtel, À la Baconnière, 1978, 247-248.

ては彼の本体たるヴァレリーを非難する際に、彼らの精神的な営為が再現するものは「創造主の全知全能の不動性」¹¹であると皮肉混じりに述べている。また、2006年『ヴァレリー研究』第100号に掲載された「ヴァレリーを忘れなければならないか？」と題されたセルジュ・ブルージャとの対談の中で、ボヌフォワは『ドゥーヴ』執筆時のことと懐古し、その時の信条は「語たちの中で語たちの不動性、語たちの概念的な凝固を生きること、しかし同時に語たちの運動への、生への回帰を生きること」¹²であったと語っている。ここで言われる「不動性」とは、ヘーゲルのいう「不变性」とほぼ同義であるといってよかろう。「運動」＝「生」に対して「不動性」＝「概念的凝固」と捉えられていることや、「不動性」からさらに「生」へ「回帰」するという一種の円環的運動が問題となっていることからも、ヘーゲルの思想と重なる点は非常に多い。

しかし「不動」が「不变」という抽象的価値を有する一方で、同時に、この語は具象的価値をも同時に帯びていることも事実である。そしてこの両義性こそが、ボヌフォワがヘーゲルの思想を受容するに際して行った、もっとも重要な修正であり批評であろう。つまりそれは、「不動」という語は「不变」のような時間性から遊離した実態を持たない抽象的な状態ではなく、運動可能性のうちに、つまりは時間性と有限性のうちにある状態を示唆することだ。「不变」« immuabilité »という抽象的なニュアンスを有する形而上学的な語を「不動」という語に変更することによって、「死」や「冬」といった身体的な停滞、そして火とかげの「死んだふり」といった具体的な事象を詩の中で語ることを可能とし、そうすることでヘーゲル哲学がなおも有する抽象性へと指向するその運動を再び地上に引きずり降ろし、具象的な哲学として新たに書き直そうとするのだ。とはいっても、両義的価値を有する「不動」という語は『ドゥーヴ』において物語の展開やその状況に応じて多義的な意味を持ちうる。実際に「不動」という語が用いられている詩を『ドゥーヴ』の中から二つ引こう。

お前は本当に死んでいるのか、それともなおもまだ

¹¹ Yves Bonnefoy, *L'Improbable et autres essais*, Gallimard, 1983, p.102. なお参考する版によってページ数が異なる場合があるため、参考する際に便宜となるよう、何章からの引用かを括弧内に示すこととする。本引用は ch.II から。

¹² Yves Bonnefoy entretien avec Serge Bourjea, « Faut-il oublier Valéry ? », in *Études valéryennes*, n°100, Paris, L'Harmattan, 2006 ; repris in Yves Bonnefoy : ce cahier a été dirigé par Odile Bombarde et Jean-Paul Avice, Édition de l'Herne, 2010, p.116.

鏡全体のうちで
お前の反射が、お前の熱気が、そしてお前の血が
不動の顔の陰りのうちに失われゆくのを楽しんでいるのか¹³。

そして、

火とかげは驚いて身動きを取らなくなり
死んだふりをしている¹⁴。

一番目の引用では、「不動」« immobile »という語は血の気を失いドゥーヴの顔が青ざめてゆく様を表現している。一方詩集の後半に位置する第二の詩では、具体的な「死んだふり」という動作を示しつつ、神秘との出会いを詩人に期待させているという点で抽象性を孕んでいる。というのもここで「不動」な存在は生ける神話たる「火とかげ」であるからだ。「火とかげ」は、現実では主に黒と黄色の斑点を持つ両生類有尾目イモリ科の生物であるが、アリストテレスやプリニウスらを初めとして、古来より火を操る怪獣ないし火を司る精霊として崇められてきた経緯をもつ。そして神話において「火とかげ」は、聖なる火と悪しき火を分別しつつ、自由に火を搔き消すことができるところから、生物の命を操る能力があるとされ、また 麻の炎が女性の長髪を想起させるという理由から、女性的形象としても扱われることがあるという¹⁵。こうした神話性と現実性を兼ね備えた存在が、人間の女性ドゥーヴと純粹に神話的形象である「火の鳥」を止揚した結果として詩集の最後で扱われる¹⁶。こうした古代の神話性を有しもする現実の生物が石に張り付きつつ「不動」たるということが、ドゥーヴの「運動」を追いかけてきた詩人にとって生物と靈的存在（「火の鳥」、ドゥーヴの言霊）とを折衷したものとして映るのであり、ドゥーヴの名が刻まれているだろう墓石の上に佇むこの生物は作者

¹³ D, 70.

¹⁴ D, 111.

¹⁵ 「火とかげ」の神話的形象については、Jean-Claude Belfiore, *Dictionnaire des croyances et symboles de l'antiquité*, Larousse, 2010, p.874-876. を参照した。

¹⁶ 「火とかげ」 salamandre が詩集の最後に登場する理由の一つとして、ミシェル・ファンクが提示する一種の語呂合わせ（「太陽」« soleil » と「カッサンドラ」« Cassandra » の合成）は、具象性と象徴性、現実的存在と神話的存在の止揚としての「火とかげ」という考え方を一層強固にするものであるだろう。Voir Michèle Fink, *Yves Bonnefoy : le simple et le sens*, José Corti, 1989, p.225-226.

ボヌフォワにとって、不变性を有する言語藝術と有限な生を生きる人間の溝を埋めるべき象徴として考えられたのだ¹⁷。

ここまで話をして整理しよう。「運動」についていえば、詩の中で具体的にこの語が用いられるわけではないものの、ほぼ一貫してヘーゲル的な意味において用いられているのに対し、「不動」はといえばその物語の進展に応じて意味は変化し、「死」に代表される身体的なものからヘーゲル的な「不变」、そして両者を総合した「不動」といった価値を担っていると言える。そして「不動」に関しては、おそらくボヌフォワ自身はこの三つの意味を把握しつつ物語を書き進めたに違いないが、物語の次元で言えば、後者二つの意味は物語が進むにつれて徐々に開示されていくものである。

さて、以上の説明で、『ドゥーヴ』における「ドゥーヴの動と不動」については理解できたかと思われる。しかしながら我々読者は、語り手たる詩人の言葉を通してドゥーヴの変容に立ち会う以上、「不動」の意味の変遷を正確に理解するためにも、詩集全体の構造を理解するためにも、詩人がいかなる存在でいかなる認識を有いかなる成長を遂げていったのかを確認しなければなるまい。死と再生を繰り返し靈的存在と接触するドゥーヴに対し、そうしたドゥーヴの変容を傍観し記述する詩人。この詩集の各登場人物の役割を理解する際、やはりヘーゲルの『精神現象学』の文章が読解の手がかりを与えてくれるようと思われる。そこで次は、ドゥーヴ、詩人、その他、この三者の関係を理解するためにヘーゲルの「意識」に関する記述を見てみよう。

C) ヘーゲルの意識論と『ドゥーヴ』における他者

『精神現象学』のうちにはいくつかの意識が登場する。「意識」、「自己意識」、「不幸なる意識」。ここで極々簡単にではあるがそれぞれの区別を述べておこう。まず「意識」であるが、これは真理を求めて知覚の運動に身を委ねるあり方であって、知覚する対象を前提とする。つまり、「意識」の主体と対象との間には隔たりが存在している状態だ。一方で「自己意識」とは、全体に占める自己の位置に自覺的な意識であり、「他者」があつて「自己」もあると自覺しているがゆえに、対象と自己との間の差異はないといえる。そして「不幸なる意識」とは、こうした「他者」あるいは「全体」との

¹⁷ 「火とかげ」がある種の理想形として捉えられることの要因の一つとしては、それが地面や岩に張り付いていることも挙げられよう。つまり、神話的伝説の数々を有しながら、なおも現実性に密着した姿がドストエフスキイ (cf. 『カラマーゾフの兄弟』第七編四「ガリラヤのカナ」におけるアリョーシャの大地への接吻の描写) を読むボヌフォワの関心を引いたのだ。この件に関してはまた稿を改めて論じたい。

融和の重要性を理解しながら、それとの合体が不可能であると感じている意識のことだ。

さて、この区別を『ドゥーヴ』に当て嵌めてみるとどうなるのか。そこでまず「意識」と「自己意識」ということに関して物語を見直してみよう。

これまで見てきた通りドゥーヴは運動の真っただ中にいる存在である。しかしながら彼女は、己を絶えず否定し無限運動を続けながらも、そのようにして絶えず自己を異化し続けているがゆえに全体を俯瞰的に理解することはできない。したがって、ドゥーヴの身の委ね方は「意識」的なあり方と言えるだろう。一方「自己意識」とは、他者を自己のうちに、あるいは自己を他者のうちに見ようとする意識であって、これは、当然ながら「運動」の当事者たる「意識」そのものよりもより俯瞰的な立場にあることを前提とする。「この事実は傍観者たるわたしたちにしかみえないこと」¹⁸なのだ。ではこの詩集における傍観者とは誰か？ それは詩人その人に他ならない。

実際、ドゥーヴがいくつもの変容を遂げるのに対し、詩人は比較的受動的で静的な存在として留まっており、そのことは詩集の冒頭の詩句においてすでに顕著だ。詩人である「私」は、冬が近いある嵐の夜、テラスを駆けぬけるドゥーヴが落雷によって死ぬまさにその瞬間を想起するときにおいてもなお「見る者」であることに拘っている。冒頭のセクションが「劇場」と題されていることからも、こうした「見る者」 - 「見られる者」の関係が示唆されている。

私はお前がテラスの上を走っているのを見ていた、

私はおまえが風と戦っているのを見ていた、

寒さがお前の唇の上で血を流していた。

そして私は見た、お前が碎け死ぬことを喜んでいるのを、おお雷よりも美しい女よ、雷が白いガラスにお前の血でシミをつけるそのときに¹⁹。

繰り返される「見る」voir という動詞が詩人の副次的性質を強調している。また、律儀に繰り返される「私はお前を見ていた」 « Je te voyais » ないし「私はお前を見た」 « je t'ai vue » という「私」を主語とした構文は、落雷によるドゥーヴの死という劇的瞬間のショックを間接的に弱めてしまってもいる。

¹⁸ 『精神現象学』、長谷川宏訳、p.117.

¹⁹ D, 45.

自らの血を以て世界と融合を果たそうとするドゥーヴは、目の前の光景を淡々と言葉で表現する詩人よりも遙かに動的で女神的な存在だ。しかし、そうした劇の主役は、詩人ではなくドゥーヴだ。それではなぜ詩人という存在をボヌフォワは登場させたのだろうか。

その主たる理由の一つはまさに、上にあげた「意識」の限界にあると考えられる。つまり運動している本人は自己を客観的に把握できない以上、それを書き留めるべき別の意識が必要なのだ²⁰。なるほど、確かに詩人は上の引用などでは単なる傍観者でしかない。しかしながら、詩集をよくよく辿ってゆけばいけば、ドゥーヴの死に対する詩人の認識が変化していることに気が付く。そしてそれは、ヘーゲルの『精神現象学』がしばしば教養小説に例えられるように、ドゥーヴの死を永訣として悲しむ常識的態度から、徐々に、死という一種の贋いを通して真に世界と融和しうるという神秘を自覚した一詩人として成長してゆく一種の教養小説としても読めるのだ。このことは詩集の各要所に配置された「真の」という語を題に冠する詩を辿ってゆけば見やすいだろう。具体的には、「真の名前」（« Vrai nom », D,73）、「真の身体」（« Vrai Corps », D,77）、「真実」（« Vérité », D,105）、「鹿の真の場所」（« Vrai lieu du cerf », D,112）の四篇だ。ここではそのうち、同じ「最後の仕草」というセクションに収められた最初の二篇を取り上げよう。まず、「真の名前」において詩人は、ドゥーヴに対する敵として描きだされている。

私はお前だったあの城を砂漠と名付けるだろう、
あの声を夜と、お前の顔を不在と、
そしてお前が不毛な土地に落ちるだろうとき
私はお前を支えた閃光を虚無と名付けるだろう。

死ぬことはお前が愛していた国だ。私はやってくる
しかし永遠にお前の暗い道を通って。
私はお前の望みを、お前の形態を、お前の記憶を壊す、
私はお前の敵で、憐れむことはないだろう。

私はお前を戦争と名付けるだろう、そして私はお前から

²⁰ ここに自己と分身との合体を目指すヴァレリーの詩（「ナルシス語る」等）への返答という趣旨を読み取ることができるだろう。しかしヴァレリーとボヌフォワの関係は一筋縄ではないため、詳しい議論は別稿に譲る。

戦争の放縱さを学ぶだろう、そして私は私の手の中に
お前の薄暗く貫通された顔を、私の心の中に
嵐が照らし出すあの国を持つだろう。

徹底した虚無主義・厭世観が表明されているように読み取れるが、この詩が語られる場面で実際に行われている作業は何かといえばドゥーヴの埋葬であり墓参りである。「お前の形態」を壊す行為は、ドゥーヴの遺体を土の中に埋める具体的な行為でありつつ、「お前の記憶」を壊す行為と同じ精神的な嘗めでもある。詩人は一連の凄惨な出来事（「戦争」ないし「戦争の放縱さ」）のトラウマから逃れることができず、どうにかして忘れ去ろうとしている。この時の詩人はドゥーヴの死をある劇の幕引きとしか捉えていない。その死からまた新たに「運動」が開始するとは想像していないのだ。それゆえ詩人は自らをドゥーヴの「敵」として捉え、ドゥーヴの「形態」と「記憶」と同時に彼女の「願望」をも破壊しうると思うのだ。詩の表題になっている「名前」とは、具体的には墓の上に刻む言葉を指すと考えられるが、それは同時に、ドゥーヴの死の立会人たる詩人の、現時点におけるドゥーヴの死に対する評価に他ならない。詩人は亡きドゥーヴの身体を「砂漠」、声を「夜」、顔を「不在」、そして雷を「虚無」と否定的な単語に置き換え命名しているが、ドゥーヴの死の本当の意味を理解していない以上、これらの語がドゥーヴの「本当の名前」であると表題通りにとってはならない。事実、次に見る「真の身体」と題されたしにおいて詩人の認識が異なっていることがわかる。

口が閉ざされ、顔が洗われ、
身体が清められ、この輝かしい運命が
言盡の大地の内に埋められ、
最も低い結婚が成就した。

私に向かって我々は凶暴で離れ離れだと
叫んでいた声は黙した、
目は閉じられた、そして私はドゥーヴを死んだまま保つ
閉め直された荒々しさのうちに彼女と私が引き離されたまま。

そして、お前の存在から立ち上る冷気がどんなに大きかろうと、
我々の親密さの氷がどんなに身を焼くものであっても、
ドゥーヴよ、私はお前のうちで語る。そして私はお前を抱きしめる
認識し名付けるその行為の内において。

先の詩において詩人はドゥーヴを完全に故人として扱っていたのに対し、ここでは死せる彼女を自らの妻ないし恋人として迎え入れようとしている。第一連にすでに「結婚」という表現が見えるが、ここでは二種類の結婚が行われようとしている。一つは、ドゥーヴと「言霊の大地」『la terre du verbe』の婚礼。具体的には埋葬されたドゥーヴの遺体が養分として大地に吸収されることを指すが、それを「言霊の大地」と表現していることから、詩集で語られる一連の物語はあくまでも真の詩的言語の獲得を目指そうという意図の下に編まれたアレゴリーなのだというボヌフォワ本人の批評意識が窺える。このドゥーヴと「言霊の大地」の結婚を「最も低い婚礼」というのは、これが位置的にも階級的にも低いものであるということの他に、イエスのことを念頭に置いているからであろう。「受肉した御言葉」『Verbe incarné』をイエスとする慣用表現ないし神学的解釈を惹起しつつそれを退け、詩人がドゥーヴと大地の結婚を通して真に「現前」させんとするものは、信仰によってのみ意味を持つ祈りの言葉ではなく、地上の事物に掉さした言語である、というのだ²¹。そしてこうしていわばアニミズム的・言語哲学的・反キリスト教的提示された「結婚」に対して、同時に、ここでは詩人とドゥーヴとの「結婚」が描写される。第一連ないし第二連において描写される身体的表現は、デスマスクの具体的描写でありつつ、恋人同士であった二人の過去の睦まじい態度を想起させる。そして第七行目から語られる詩人の言葉は亡きドゥーヴに捧げる愛の言葉である。過去の幸福の想起と亡き人への告白という二つの擦れ違いを経て「最も低い結婚」、死人と生きた人間の結婚も精神的次元で成就されるというわけだ。ここで注目したいのは、詩人はドゥーヴを「認識し名付ける行為のうちに」抱きしめると述べているという点だ。先の詩において詩人はただただ一方的に名付け、二人の記憶やドゥーヴの身体を破壊するだけの存在だった。それがこの詩に至っては、自身のそれまで行ってきた命名という行為に対しても意識的に距離を取っている。「名付ける」前に「認識し」ようとするということは、つまり自分の考えだけに依らず相手の本質を理解した上で評価を下そうということだ。こうして他者を受け入れる精神的余裕が得られたからこそ、ここで詩人はドゥーヴをただ遺棄するのではなく、自らの胸の内に抱きしめるのだ。これは先の「眞の名前」とい

²¹ 「眞の名前」、「眞の身体」といった表題の詩が、ボヌフォワが敬愛するカトリック詩人ピエール・ジャン＝ジューの『婚礼』(1928)という詩集の内にも見出せることを思いだしてもよいだろう。ジュー自身すでにカトリックの教義を卑俗な次元に引き下していると言ってよいだろうが、ボヌフォワはそれらの詩を脱カトリック化しつつ、より純粹に言語哲学的な次元に書き直していると言える。

う詩を自ら否定することに繋がるが、具象を無視する純粋な知性的態度に対する詩人の批判と受け止めるべきだろう。

ここで詩人は客観的な記録者として位置していることがわかる。実際、この詩のすぐあとから始まる第三セクション「ドゥーヴ語る」において靈的存続となったドゥーヴの声は詩人の内に宿り、詩人は靈媒としての役割を果すことになるが、これはまさに、詩人という第三者を媒介としてドゥーヴの「運動」と「不動」を客観的に「認識」する行為に他ならないだろう。ヘーゲルはこうした意識の在り様を「自己意識」と名付けたが、ドゥーヴとその変身を客観的に記録するこの詩人は、ヴァレリーの分身譚には存在しない客觀性を詩のドラマのうちに導入する存在なのである。

最後にもう一点指摘しておこう。今度はドゥーヴの側からだ。ドゥーヴは自己を否定し新たな者を生み出し続ける限りにおいて確かに「意識」であるが、また一方で、普遍者との完全な融合を果たしえないと自覚している限りにおいて「不幸な意識」もある。この「意識の不幸」²²を克服するためにボヌフォワは「私」という恋人を用意したともいえるのだ。

言語は本質的に概念化の志向を有している。しかしながら、言語化することによって抹消されてしまう「感覚的確信」、これをボヌフォワの言葉で言い直せば「詩的直観」となるだろうが、その痕跡を留め、その再現性を有する言語藝術を残すこと、これこそがボヌフォワの数十年来変わらぬ理想である。そして詩人が求める「現前」とは、詩を作りそれを読む者との間で共有しうるある一定の強度を有した体験の再現ないしその契機なのだ。そしてその際、「現前」すべき体験の一つとしては恋人との体験の共有がある。

「フランス詩と自己同一の原理」の中で詩人は、フランス中世のシャンソンを「〈現前〉に向かう人間的努力の永遠の再開としての恋人たち」と評しているが²³、『ドゥーヴ』における詩人とドゥーヴもまた、こうした「現前」の体験を共有する恋人として描かれているとは言えないだろうか。つまり、詩集中の詩人＝恋人は、「意識」でしかないドゥーヴをただ単に観察するためだけではなく、また、「不幸な意識」でもあるドゥーヴを救いあげるために必要とされたのだ。『ドゥーヴ』という表題はしたがって、「ドゥーヴ自身の動と不動」と、「ドゥーヴの動と不動を観察する私」という二つの次元を含むものなのだ。

²² Cf. Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, F. Rieder, 1929 ; New York : Garland, 1984.

²³ *L'Improbable et autres essais*, p.263(ch. X).

D) 彼岸と墓

さて、これまで『ドゥーヴ』の表題にある「運動」や「不動」という語の解釈ないしドゥーヴと詩人の関係を巡って『精神現象学』の記述を頼りに読解を進めてきた。最後に『精神現象学』に見られる二つのテーマとの親近性を指摘してヘーゲルとの比較を終わらせたい。その二つのテーマというのは、直前で言及した「自己意識」が問題となる章の末尾において現れる。一つは「彼岸」であり、一つは「墓」だ。まず前者から見てみよう。以下に引用するのは、その一節の抜粋である。

同時にしかし、この存在は、つかまえようすると逃げていくような、いや、すでに逃げてしまってつかまえられない、彼岸の存在である。というのは、それが個の形をとって考えられた不動者であって、意識はおのれがその存在に直接につつまれてあるのはわかるが、その自分が、あくまで不動者と対立するものだからである²⁴。

この何気ない一節は、『精神現象学』においては行く行く重要な位置を占めることになる。それというのもこれは、具体的な人間と全知全能の神との関係を問う宗教が内在的に抱えるアポリアを先取りした文章であるからだ。ヘーゲルは『精神現象学』において最終的に「信仰」の矛盾について議論を進めてゆく。言語が「感覚的確信」を逸してしまうように、どのようにすれば「絶対者」を「信仰」で把持しうるのか。この問題が遡上に乗せられることになるのだ。これがボヌフォワの詩学と共に鳴しあうものであることはこれまで行ってきた解説によって明らかであろう。そして実際、この一節に見られる幾つかのモティーフ、「彼岸」、「真理の捉えがたさ」は、ボヌフォワの作品の中にも、頻出するものもあるのだ。たとえば1971年刊行の旅行記的自伝的エッセイ『後背地〔奥の国〕』の冒頭でボヌフォワは、現在の場所ではなく未知の彼方にこそ理想境があるのではないかというグノーシス主義的な殆ど強迫観念に近い不安について吐露している²⁵。これは実際の旅の間に

²⁴ 『精神現象学』、長谷川宏訳、p.151

²⁵ 『後背地』の書き出しは以下の通り。「私はしばしば、交差点に出くわすと、ある懸念に取りつかれた。そうした場所に出くわすや否や、私には、彼方、私は選ばず、もう遠ざかってしまっている道を二歩行った先に、確かに、そこにこそより高度で本質的な國があり、私はそこに行って暮すことができたが、もうそれを失ってしまったのではないか、という気がするのだ。」(Yves Bonnefoy, *L'Arrrière-pays*, Gallimard, 2009, p.9.) また日本語の「彼岸」という語が喚起する「対岸」ないし「川」もボヌフォワの詩において頻出する。例えばH, p.123-125の「別の死の岸辺」など。

覚える感情であるが、こうした彼岸と此岸の対立は具象性と抽象性、現実と理想の和解を目指す詩的探求の次元でも同様に論じられている。最終セクション「真の場所」に位置する「鹿の真の場所」と題された詩の最終連は次の通りだ。

私たちが取り戻したと思った鹿が
突然逃げ去る。
私は昼がお前をあだに追いかける
ことを感じる²⁶。

「鹿の真の場所」と題されているにもかかわらず、その「現前」を体現するはずの鹿が「私たち」の元から逃げ去ってしまうということは皮肉的でもあり逆説的でもある。しかしそうした逃避的な「理想的彼岸」こそが、ボヌフオワが最終的にたどり着いた結論なのだ。確かに、こうした「彼岸」へと逃れさってしまう真理というテーマはヘーゲルを読書する以前からボヌフオワの内に潜在的にあったものだろう。しかし、そうした潜在的な問題意識が実際に顕現した契機の一つとしてヘーゲルの読書があったことは十分に考えうる。ソシュールやマラルメがまだ文学の大きな関心となる以前である以上、彼に論理的な根拠を与える存在として、ヘーゲルないしヘーゲルに感化された思想家たちの思想は重要であったに違いない²⁷。そしてそれは、ただ単にヘーゲルの言語論や弁証法に表面的に感化されたからというだけではなく、よりヘーゲルに密着した、そして詩人自身の内在的な批評を通して読まれたものであることは、これまでの「運動」・「不動」を巡る議論や意識・「彼岸」の他に、先の『精神現象学』からの引用箇所の後にヘーゲルがイエスの比喩を、それもイエスの墓の比喩を用いていることからも理解されるだろう。ヘーゲルは彼岸的理想的把握不可能性を巡ってイエスの墓について言及する。

したがって、意識がいま眼の前にできるのは、イエスの生きたあかしである墓以外にはない。が、墓そのものが現実の物であり、である以上、いつまでも所有しつづけることは不可能であって、だから墓へとむかうたたかいは敗北を運命づけられた労苦というほかはない。しかし、生身の不動者（イエス）の墓が

²⁶ D.112.

²⁷ 具体的にこのことを示す証拠を提示することは適わないが、『ドゥーヴ』の詩集は『精神現象学』の展開をなぞりつつそれを新たな詩的創作物に昇華させているように見受けられる。具体的に『精神現象学』と『ドゥーヴ』の展開の類似性を調べた調査結果は別の機会に纏めたい。

不動者を宿すものではなく、失われた個人（イエス）の死骸が本当の個人ではないことはあきらかで、その経験を通して、不動の個を生身の人間として求めたり、死骸として確保したりする試みが放棄され、こうして、個を真に一般的な個としてとらえることがはじめて可能になる²⁸。

初期評論「ラヴェンナの墓」や第三詩集『書かれた石』を初めとして、墓はボヌフォワにおいて頻出するモティーフであるが、それは『ドゥーヴ』にも当てはまる。特にここでは、先ほど扱った「真の名前」と「真の身体」を巡る議論を思い出してもらいたい。実はこの詩の間には二篇の無題詩と「不死鳥」と題された詩が置かれているが、「不死鳥」の後におかれた無題詩は「この開けられた石はお前なのか、この荒らされた住居は、」²⁹と始まっていることからも、この一連の詩群においてイエスの復活にも等しい一種の復活が問題となっていることがわかる。つまり、「真の名前」という詩編において詩人はドゥーヴの死をありのまま受けいれることしかできなかつたが、「不死鳥」との邂逅とドゥーヴの遺体が墓から消失する体験を通して、「真の身体」で述べられるような真の認識の探求を、「個を真に一般的な個としてとらえる」試みを開始するに至るのだ。ヘーゲルにおいてイエスの死ないし墓が彼岸的理想と此岸的現在の両立の困難さを表す際の一つの例として用いられているように、『ドゥーヴ』においてドゥーヴの死ないし墓は、有限なる生命と理想的形象との合体の困難さ、不完全な言語活動（命名行為）と終わることのない認識行為の相違を認識し始める契機であるのだ。

ヘーゲルの『精神現象学』と『ドゥーヴ』の相似性については以上に見てきた通りである。ただし相違点を少なくとも二点挙げることできるだろう。一つはボヌフォワの現実の、それも死への固執が非常に強い点。そしてもう一つは、ボヌフォワの作業が哲学の探求ではなく、詩作であるという点だ。一つ目の問い合わせるために答えるためには、もう一人のヘーゲル主義者、キルケゴーの影響を見てみなければなるまい。日本においてもフランスにおいてもキルケゴーはよく名の知られた思想家であるが、その思想について現在もなお理解が及んでいるとは思われない。そこで彼の思想を簡単になぞりながらボヌフォワの詩作との相似点を検討したい。

II. キルケゴーと『ドゥーヴ』

²⁸ 『精神現象学』、長谷川宏訳、p.151.

²⁹ D, 76.

A) キルケゴールの弁証法

ヘーゲルの主眼は上述したような「運動」を介して自然界において内在するはずの矛盾を克服し、より綜合的で体系的な哲学を構築することにあった。これは、Aと非-Aを同時に吟味し、両者を内包するA'を重視するという点において「あれも・これも」と言える。しかしながらこうした態度は、ヘーゲルの意に反して、思弁的なものでしかありえない。というのも、哲学的次元というより日々の暮らしの中で、人は絶えず自己否定と再肯定という運動に身を委ねていることは真実であるとしても、ある矛盾した二極を両方とも選択することが許される機会など滅多にあるわけではないからだ。例えば東と西の分かれ道があるとき、旅人は進むべき道を一つに決めなければならぬ。また恋人と結婚するか別れるか決めなければならないときもあるだろう。つまり人は極限的な状況に置かれれば置かれるほど難しい選択を迫られるのであって、ヘーゲルが哲学書の中で説いたように「あれも・これも」全て吟味することは現実的には不可能なのだ。実生活に役立たない以上、従来の観念論哲学より現実に肉薄しようと努めたヘーゲル哲学ですらも拒否し修正してゆかねばならない。むしろ重要なのは、自分自身の掛け替えのなさを自覚し、自らが置かれた状況に誠実に向き合い、自らの意思で「あれか・これか」決断する態度ではないか。以上がキルケゴールの思想の概要である。

さて、こうしたキルケゴールの思想の中核にあるものはといえば、やはりヘーゲルと等しく「運動」でありまた「弁証法」である。しかしながら彼の場合それらはより倫理的な次元に限定されており、ヘーゲルのような体系を築こうとは一切考えていない。さらに付け加えれば、「逆説弁証法」とも「実存弁証法」とも呼ばれる彼の弁証法³⁰は、矛盾の克服を目指すどころか、自己の内に横たわる消し難い矛盾を知覚することを唯一の目標としており、それは究極的に、「絶望」に陥った個人をして「信仰」の道に導き真のキリスト者にさせることを目標とするものだ。キルケゴールの代表作『死に至る病』における「死の病」とは「絶望」のことであるが、これが「死に至る病」であるのは、その状況に陥ると意志の弱い人間は「絶望」を齎す原因を取り除くことを諦め、金銭や恋愛といった享楽的・美的なものに逃避してしまい、さながら生ける屍として日々を生き続けなければならなくなるからだ。重要なのは、絶えざる自己否定の運動、つまり内省を通して、自身の無力ないし罪を自覚し、かつそれに真摯に向き合い続けることであるのに³¹。

³⁰ 中埜 肇,『弁証法:自由な思考のために』,中公新書,1973,p.173の指摘による。

³¹ 「死に至る病」ということが最も厳密な意味で語られるべきであるとすれば、それは、

B) ドゥーヴと「絶望」

先に『ドゥーヴ』の構造は『精神現象学』の筋書きに則っているものとして述べたが、しかし、この物語を突き動かしているドゥーヴの思想 자체はよりキルケゴール的である。一つは、停滞している生の状態が死よりも有害であると認識している点において。また一つは、その停滞する生を打破するために自己を絶えざる否定の運動にゆだねている点においてだ。例えば「劇場」の二番目の詩は次のように始まっている。

老いゆく夏はおまえを単調な快樂で凍らせていた、
我々は生きることの不完全な酔いを軽蔑している³²。

「私の涙を乾かすために怒れる夏を」³³欲していたドゥーヴにとって、夏の終わりと冬の到来は、「死」それ以上に「単調」で恐ろしいものであった。

「劇場」セクションの第二番目の詩の最後で「『むしろこの風を……』」と述べているように、冬に安寧を保ちながら生きながらえるよりは、吹きすぎる一過性の勢いに身を委ねたいと欲し、それが結果的には、嵐の晩落雷によって死滅することになるのだった。あえて身を滅ぼし真実に近づこうとする態度は総合的なヘーゲル哲学とは相いれまい。むしろこれはキルケゴールと等しく、自己の有限性を自覚し、またそれを普遍的なものに関する思考を通して克己してゆく運動に他ならない。キルケゴールは『死に至る病』の中で次のように述べている。

自己は無限性と有限性との意識的な総合であり、自己自身に関係するところの総合である。自己の課題は自己自身となるにある、——これは神への関係を通じてのみ実現せられうるのである。ところで自己自身となるというのは、具体的になることの謂いである。だが具体的になるというのは「有限的になる」こ

そこにおいては終局が死であり死が終局であるような病でなければならない。そしてまさにこのものが絶望にはかならない。だが絶望はまた別の意味で一層明確に死に至る病である。この病では人は断じて死ぬことはない（人が普通に死ぬと読んでいる意味では）、——換言すればこの病は肉体的な死をもっては終わらないのである。反対に、絶望の苦悩は死ぬことができないというまさにその点に存するのである。」キルケゴール、『死に至る病』、斎藤信治訳、岩波文庫、1982、p.28.

³² D, 46.

³³ D, 83.

とでも「無限的になる」ことでもない、——なぜなら具体的になるべきものは実に綜合なのであるから。そこで発展は次の点に存しなければならない、——自己を無限化することによって自己を無限に自己自身から解放すると同時に、自己を有限化することによって自己を無限に自己自身へと帰還せしめること。自分がそういう仕方で自己自身とならない限り、自己は絶望状態にある、——自分がそのことを知っているといなとにかくわらず。ところで自己は、それが現存しているおののおのの瞬間ににおいて、生成の途上にある。なぜというに「可能なるものとしての」*kata dunamin* 自己は現実的にそこにあるのではなく、どこまでも現実化すべきものとしてあるにすぎないのである。そこで自己がそれ自身にならない限り、自己はそれ自身であるのではない、そして自己がそれ自身でないということが絶望にほかならないのである³⁴。

まずここでは、人間は「綜合」の結果として捉えられ、それは「無限性」と「有限性」の「綜合」であると述べられていることに注意したい。キルケゴールにとって人間とはまずもってこうした二つのベクトルを含んだものであった。そして、こうした二つの相反する性質の絶えざる運動を介して「自己自身になる」という筋書きは、死せるドゥーヴのその後の物語を保障するものであるだろう。つまり、「絶望」を自覚したドゥーヴは自らを死の運動に投することによって、「自己を無限化することによって自己を無限に自己自身から解放すると同時に、自己を有限化することによって自己を無限に自己自身へと帰還せしめ」、「絶望」状態を克己しようとしたのだ。注意しなければならない点は、キルケゴールのこうした思想は、引用文中にもあるように、最終的には「神への関係を通じてのみ実現せられうる」ものとされている点だ。というのも「絶望」状態にある人間を真に救いるのは「信仰」によって得られた「救済」という飛躍を通してでしかないからだ。ボヌフォワはこうした「信仰」には与しないが、この点についてはまた後で触れることとして、次にもう一つの相似点を扱っておこう。それは「瞬間」である。

C) 「瞬間」

キルケゴールにとって時間は区分しうるものではなかった。いや正確に言えばそのように時間を区切って表象することは正当なことはみなしていなかった。つまり、時は常に流れ去るものである以上、日常生活の上で何かの時を「現在的なもの」と表象しえても、それはあくまでも思弁上のものでしかなく、実際の時を正しくとらえていることにはならないからだ。それに対

³⁴ 『死に至る病』, p.46-47.

して「永遠的なもの」とは「現在的なもの」として表象されるという。ここでいう「現在的なもの」とは時間の流れにおけるある一時点を指す表現ではなく、一種の充溢感の謂いとして捉えなければならない³⁵。それに対して「瞬間」はといえば、こちらもまた「現在的なもの」と規定される。というのも、「瞬間」である以上、それは「過去的なもの」も「未来的なもの」も持たないとされるからだ。こうして、「永遠的なもの」と「瞬間的なもの」が本質的には同質であるということが示されたが、問題はこの二つの関係をどのように捉えるかだ。

キルケゴールはこの点に関してギリシャ的・ユダヤ的瞬間を退けキリスト教的瞬間をこそ真の瞬間と述べる³⁶。キリスト教における「瞬間」とは、「時が充ちる」³⁷ということであって、そういう限りにおいて、永遠と瞬間に融合すると言える。しかしながら、永遠と時間とが瞬間に含まれるというのはどのようにして起こるのか。キルケゴール自身、これを矛盾として認めているが、こうした矛盾を「信仰」によって飛躍し乗り越えうことこそが、逆にキリスト教の正当性の徵なのだ。

こうしたキルケゴールの特異な「瞬間」概念についてボヌフォワは、ピエロ・デッラ・フランチェスカについて論じた講演「時間と非時間的なもの」の中で言及している³⁸ことからも、よく理解していたと考えてよいだろう。実際『ドゥーヴ』において瞬間性を強調する語が頻出しており、それは特に有限性を強調する際に用いられている³⁹。ファンクはこうした瞬間性を「抽象的で現実離れした時間」と呼び、プラトニズムやシュールレアリズムにそ

³⁵ 「現在的なものは永遠的なものである、乃至はいっそう適切には、永遠的なものは現在的なものである、そうしてこれは内容の充溢せるものである。ローマ人が神について、それは現在的である（現在する神々：プレゼンテス・ディイ）と語っているのは、この意味においてである。」，『不安の概念』，斎藤 信治訳，岩波文庫，1979，p.151。ボヌフォワのいう「現前」もまたこうした永遠なる神が顕現していることを表す神学的表現を有していることは言うまでもない。Cf.小倉和子，『フランス現代詩の風景：イヴ・ボヌフォワを読む』，立教大学出版会，2003，p.230。第一章注1。

³⁶ 不滅のイデアの世界を想起することによって永遠を捉えるギリシャ哲学は、過去のうちに永遠を理解しようとするので不正確とされ、来たるべきメシアを待ち続けるユダヤ教は、未来のうちに永遠を捉えようとするので不正確とされる。

³⁷ 『不安の概念』，p.158

³⁸ ギリシャ彫刻の視線を論ずる件。ボヌフォワが参照している箇所は『不安の概念』第三章の注から。

³⁹ ミシェル・ファンクのまとめ(*op.cit.*, p.74)を一部修正しつつここに紹介する。
« instant » ないし « à chaque instant » : (D, p.48,49,63,98) ; « à présent » : (D, 52) ;
« maintenant » (D, p.61.一詩篇中 5 度反復) ; « soudain » (D, p.48, 50, 51, 112).

の起源を求めようとしている⁴⁰。しかし、永遠不変のイデアの世界を良しとするプラトン主義や、卑近な事物との偶発的な邂逅を（あまり深い反省なしに）良しとしたシュールレアリスムの詩学では、身体の腐敗という形で生と死の相克を、永遠と時間性の相克を問題とするボヌフォワ詩学の運動を把握することはできまい。むしろキルケゴーの「瞬間」概念を考慮すべきである。もちろん「信仰」を重視する側面は剥落し、代わりに「生成の途上」としての側面がより強調される現実的な「瞬間」概念に、であるが。そしてこうした考えが『ドゥーヴ』の、特に「劇場」と題されたセクションの中で執拗に繰り返されるドゥーヴの腐敗の描写に繋がるのだ。「反復」はキルケゴーにおいて「失われた現実を、信仰の飛躍によって受け取り直すという未来的な性格をもつ」⁴¹行為であったが、ボヌフォワは、有限性と瞬間性を強調する詩を反復することを通じて、現世における人間の真の姿を「受け取り直」そうとしたのだ。「やがて現れるだろう反復を考慮して、語たちは我々に、ただ単に夢想する代わりに行動することを要求する」⁴²という「詩の行為と場所」の中の一節は、ただ単にボードレールの「聖ペテロの否認」の一節に対する応答としてだけではなく、行動を重んじるキルケゴー的思想を詩人として受け取り直したものとしても読みうるだろう。

ファンクは「時間とともに死ぬ」ジャコッテの『惧れ』に対して『ドゥーヴ』を「時間に抗いながら死ぬこと」⁴³と論じているが、以上に見たように、『ドゥーヴ』は死に抗っているのでも時間に抗っているのでもない。「死」はあくまでもより抽象的で高次元の「運動」と「不動」への一継起であるに過ぎず、『ドゥーヴ』の瞬間性は「永遠的なるもの」と「現在的なるもの」が融合しうる唯一の特權的時間の確認なのであって、その意味において最もよく時間を味わっていると言えよう。ここで冒頭の句を思い出しておこう。「そして私は見た、お前が碎け死ぬことを喜んでいるのを、おお雷よりも美しい女よ、雷が白いガラスにお前の血でシミをつけるそのときに」。これは時間に対する反抗であろうか？　ここでは普段特別に意識されることのない日常的な時間が問題なのではない。むしろ、通常の時間の流れとは別の世界に引き込まれることが問題なのだ。瞬間性を強調することは、ドゥーヴの自

⁴⁰ *Ibid.*, p.74-75.

⁴¹ 工藤夫,『人と思想 19: キルケゴー』, 清水書院, 1966, p.118.

⁴² *L'Improbable et autres essais*, p.129 (ch.XI).

⁴³ Michèle Fink, *op.cit.*, p.77.

己否定の運動の正確な記録足りうると同時に、キルケゴーの「瞬間」概念同様に、「永遠的なもの」が「現在的なもの」である瞬間を提示するのだ。

D) 「信仰」と「希望」

キルケゴーと『ドゥーヴ』の関係を論じるにあたって、最後に一つ取り上げておこう。それは「信仰」についてだ。「信仰」はヘーゲルにおいても問題とされているものではあった。それは『精神現象学』によれば、「意識の疎外の一側面」をなすものであって、「自立した自己意識にゆるぎない普遍神が対峙する」⁴⁴という構造のことであった。この無限的 idealとしての彼岸と有限な世界としての此岸の対立として意識される「信仰」とは従って、ヘーゲルの弁証法の論理的構成の一発展形態であって、「行為ではなく認識」⁴⁵であるといえる。一方キルケゴーにおける「信仰」とは、弁証法によって明らかになる逆説を飛躍によって克服する唯一の契機なのであって、それは単なる概念的なものに留まるものではなく、真のキリスト者となるために不可欠な行為であった。

哲学者としてよりも真に誠実な個人として、そして最終的には真のキリスト者として生きることを目標としたキルケゴーの思想は、この「信仰」を如何にして有し実践できるかということを究極的な目的にするが、ヘーゲルのような哲学の完成にもキルケゴーのような神学の改革にも関心を抱かない詩人ボヌフォワはまさにその目的を拒否する。代わりに彼が詩学の根幹に置くものは「希望」であり、「詩の行為と場所」と題された講演の冒頭で「私は詩と希望とを結び付けたい、いやほとんど同一視したいと思うのです」⁴⁶と言っている通りだ。「信仰」から「希望」への移行。これは二人の思想家、特にキルケゴーの思想とボヌフォワの詩学において大きな差異を示すものだろう。

現実的な感覚を重要視するボヌフォワの詩学は、実にヘーゲル的でもありキルケゴー的であるといえる。しかし彼は「信仰」に救いを求めるではなく、あくまで地から足を話そうとはしない。「現代詩の困難とは、同時に、キリスト教によって、かつキリスト教に抗って自己を定義しなければならないこと」⁴⁷だと述べるボヌフォワは、「ボードレール的革命を成し遂げるた

⁴⁴ 『精神現象学』、長谷川宏訳、p.363

⁴⁵ 中埜 肇、『弁証法：自由な思考のために』、中公新書、1973、p.174。

⁴⁶ *L'Improbable et autres essais*, p.107 (ch.I).

⁴⁷ *Ibid.*, p.122 (ch. VI).

めには、ためらいがちなレアリスムを確固たるものにするためには、我々が受け継いできた宗教的思考に対する批評を完成させることもまた必要」⁴⁸とも述べている。そして「ひとつの希望を再発明」⁴⁹することが肝要だと述べる。この再発明されるべき「希望」とは、結局は言語活動における否定神学に行き着くが、これが安易な「信仰」ではないといえるのは、これは克服しえぬ不可能性のうちに我々があることを前提とするからだ。キルケゴーもまたそうした不可能性を個人のうちに深く宿していた。しかし彼の不可能性とは、人間個人に関わることであって、全知全能としての神の存在はあくまでも否定されることはなく、また論理的にではなく「信仰」という飛躍によってこうした矛盾は超克可能とみなされており、この限りにおいてのみ、彼の思想は究極的には他力本願的である。「宗教的思考に対する批評を完成させ」んとするボヌフォワは、こうした救いの可能性を一から再構成しようとするのであって、それゆえ「信仰」という語を選ばず、「希望」という、これから来たるべきものの可能性を残した表現を選んだのだ。

キルケゴーは『死に至る病』の第二部冒頭で、宗教詩人批判をしている。つまり、彼にとって宗教詩人とは、人間が絶望すべき存在であることを知っている点で他の詩人より勝ってはいるものの、まさにそうした悲哀を歌うことに慰めを見出し、現実の苦悩を直視しないがゆえに、悪しき存在であるのだった。

ボヌフォワはどうであろうか。宗教詩人でこそないものの、ある理想の追求に汲々としている。しかしながら、ボヌフォワはその方法論が常に危機に瀕していることをきわめて強く意識しているのであって、その点において彼は常に真剣なのである。「真剣さ」はまたキルケゴーの思想における重要な尺度であるが⁵⁰、ボヌフォワは、自身が罪深い人間であると倫理的・宗教的に意識する代わりに、詩人として、自身の詩が、語が、常に現実と乖離したものであることを意識しているのだ。この限りにおいて彼は、「信仰」のようなある飛躍の必要性を意識しつつも、「希望」の達成のために着実に足

⁴⁸ *Idem.* なお「批評」« critique » を「批判」と訳すことも可能だが、ボヌフォワは「宗教的思考」を全く否定しようというのではないことに注意すること。「宗教的思考に対する批評を完成させる」とは、ヘーゲル、ボードレール、キルケゴー、ハイデガーといった一連の近代的思想家たちの仕事を完成させるという意味であり、あくまでも「希望」を「再発明」するという創作的態度に軸足があることに留意。

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ 『死に至る病』第二編「B、罪の継続」の「b、罪の宥しについて絶望する罪（躊躇）」。参考。

を踏み出す態度を有している。詩と「希望」を同一視するということは、したがって、彼が受け継いだ「宗教的思考」のうちでは、ある種の改革であるのであって、実に、詩人としての詩に関するアンガージュマン的な「行動」なのである。

おわりに

以上、簡潔ながらヘーゲルとキルケゴーの思想と照らし合わせながら初期ボヌフォワの著作、特に『ドゥーヴ』の関係を論じてきた。しかし、紙数の都合上割愛しなければならない論証も数多く、説得力のある論稿を成すことは叶わなかった。しかしながら、未だ正確な理解が及んでいるとは言い難いボヌフォワと哲学者たちとの親近性の一端を示したと考えている。本論稿をより説得力のあるものとするためには、次にボヌフォワの哲学の恩師ジヤン・ヴァールの著作を閲し、如何にして詩人がこれら思想家の思想を学んだかを検討する必要がある。そうして初めて、より具体的に詩人の著作の表現と各思想家の思想の影響を分析する環境が整う。本論稿はこうした研究の導入部分を成すものである。

ボヌフォワの詩学における哲学的遺産について研究する際、二つの大きな困難が我々の前に横たわっている。一つは詩人自身のテクストの乏しさ。特にキルケゴー論は一度詩人自身に破棄され内容を復元することが難しい。そしてもう一つは複雑に絡まった思想家たちの思想の網目を解いていくことの難しさだ。特に西欧文学の他、美術史学・哲学・宗教学・数学・量子力学等々非常に多くの学問分野を修め、その領野を縦横無尽に駆け巡るボヌフォワの著作を研究する場合、特定の専門分野のみを修めた研究者では彼のテクストが有する含蓄を十分に味わい難い。筆者自身本論の発展部分に相当する論稿を準備する予定であるが、同様の研究を目指す他の研究者の方々、ないし文学以外を普段専攻されている方々にとって本論稿がボヌフォワ研究の更なる発展のための一契機となれば幸いである。