

詩の本質化

—翻訳への問い—

川口 覚子

学習院大学文学部研究年報 第58輯 抜刷 (平成三年度)
Off-printed from 'The Annual Collection of Essays and Studies,
Faculty of Letters, Gakushuin University, Vol. LVIII (2011)'

詩の本質化

—翻訳への問い—

川口 覚子

はじめに

ハイデガーによるヘルダーリン解釈は、賛否両論の意見をもたらし、その後のフランス詩に影響を与えた。本稿ではハイデガーがヘルダーリンの詩を解釈したことから、その経緯を検証しつつ、20世紀を代表するルネ・シャール (*Rene Char*) の詩にどのように映し出されているかを考えたい。そして本稿から次の研究として翻訳の問題を提起していく。

1. 起源に溯って

「詩のなかでは、言葉は原初の意味で使われなければならない」とルネ・シャールは言った。¹ シャールはどのような経緯をたどって「起源」、すなわち言葉の語源に溯って詩を創作しているのか。実際シャールの詩が難解かつ晦渋であるといった理由の一つもそこにあるのではないだろうか。ブランシヨが『焔の文字』*La Part du feu*の「ルネ・シャール

ル」〈René Char〉の中で、こう語っている。

「ルネ・シャルルの偉大さの一つ、そのことによってこの時代に匹敵する者のいない偉大さとは、彼の詩がポエジーの啓示、ポエジーのポエジーであり、ちょうどハイデガーがヘルダーリンについてほぼ同じことを言っているように、詩の本質の詩だということである」⁽²⁾

ブランシヨの卓抜なシャルル論に対し、西永良成は「賛否を別にして、このテクストはその後多くのシャルル論者を呪縛し、なんらかの形で言及せざるをえなくさせたいわくつきのテクスト(…)」⁽³⁾と述べているが、上記の意見に関しては「これ以上言いたい見事なシャルル詩の定義(…)」と延べている。シャルルの友人ポール・ヴェーヌ(Paul Veyne)でさえこのシャルル論を認めている。⁽⁴⁾ 西永はシャルルの本質的な言葉について次のように述べている。

「(…)彼のテクストに33回出てくる「曙(aurore)」や16回出てくる「新しい無垢(neuve innocence)」などといった始まりを意味する言葉は、彼のもっとも本質的な言葉であった。だからこそ、シャルルの言語は語彙の特異さと言うに及ばず、ときにその語法においても通常のフランス語文法の規範を大きく逸脱する異様なものに、相当に教養のあるフランス人でも彼の詩、いや散文でさえもほとんど「外国語」で書かれているとしか思えないものになったのだ」⁽⁵⁾

西永は『激情と神秘 ルネ・シャルルの詩と思想』のなかで、ヴェーヌが「シャルルはハイデガーとはならん共通点

をもたなかった」「シャルルはハイデガーになにも負っていない」ことを証明するのに躍起になっていることはいささかの疑問を投げかけている。実際、ヴェーヌは、『詩におけるルネ・シャルル』の訳者あとがきで、ハイデガーとシャルルとの「隣接性」については、議論の余地が残されていると述べている。この意見を加味しながら先のブランシヨの的を得たシャルル論について考え、ハイデガーがヘルダーリンの詩をどのように捉えたのかを考えてみる。この問題については、西永やブランシヨもすでに注目している点であるが、シャルルの詩を語るには、はずせない問題である。シャルルの偉大さの一つにブランシヨが挙げていた「詩の本質の詩」、この「本質」と深く関わっている「自然」natureという大きなテーマ、「神聖」なものle Sacré、「言葉」la parole、これらをキーワードに考察することによって、ハイデガーがヘルダーリンを読んだように、シャルルの詩に触れることができるだろう。

「自然」はギリシア語でピュシスψυσιςと言う。我々が今日英語、フランス語でnatureと言っているのは、ラテン語のナトゥラ natura が元になっており、その語源は nasoor で、(1. 生まれる、生ずる、起こる、現われる)など「生まれる」という意味から作られている。一方、ギリシア語のピュシスは、

I 起源、源泉、由来、発端、始まり、生まれ、素性。

II 成長、生育、発展、発達。(6)

で、双方に共通している意味は「自然の本質」である。ハイデガーはヘルダーリンが使う「自然」について深く言及しているのだが、そもそもなぜヘルダーリンの詩を選択したのか。それは自身も述べているように、

「(…)彼の作品が他のもろもろの作品のなかの一つとして詩作の普遍的な本性を実現しているからではなく、ひたすら詩作の本性を詩作するという詩人としての使命によって、ヘルダーリンの詩作

が担われているからである。ヘルダーリンは私たちにとって卓越した意味で詩人、詩人である。それだから彼は決断をさせる^⑦」

からである。とりわけ、「自然」についてハイデガーが言及しているのは、「あたかも祝日のように……」(Wie wenn am Feiertage……)(1800年に書かれ、110年後の1910年にノルベルト・フォン・ヘリンクラートによって初めて一般に発表される)という作品である。全体は7節で構成され、各節は、第5節、第7節を除けば、9行で構成されている^⑧。ここでハイデガーはヘルダーリンの使う「自然」について考察している。そして、ハイデガーはヘルダーリンの「この詩で「自然」が「聖なる次元」と捉えるに至った」(= das Heilige [「独」le Sacré [「仏」])^⑨)のである。では、ハイデガーがどのようにヘルダーリンの詩の中に「自然」を読み取ったのかを加藤泰義、ブランシヨの意見にそって見ていく。

「ヘルダーリンが使う「自然」という言葉は、*Wort*という太初に基礎となった言葉の隠された真理にしたがって、この詩のなかでは、その本性を詩作している。しかしヘルダーリンは、今日でもなお、まだほとんど評価されてはいない*Wort*という太初に基礎となった言葉の積載能力を知らなかった。同じくヘルダーリンは、「自然」と呼ぶもので、古代ギリシア時代に経験されたものを、もう一度蘇生させようとするものでもない。ヘルダーリンはこの「自然」という言葉で異なったことを詩作しているが、このことは、恐らく、かつて*Wort*と言われたものに対する秘められた関係に立つのである^⑩」

このハイデガーの分析に加藤は、「ある異なったもの」というのが「聖なる次元」として捉え直された自然であると述べている。さらに、ヘルダーリン、ハイデガーの言う「聖なる次元」としての「自然」がギリシア人の経験した「自然」とは異なっていることを認めている言葉である¹¹⁾。ハイデガーによると、ギリシア語のピュシスからラテン語のナトゥラに置き換えられたことによって、初期ギリシアの思想家たちの説いたピュシスの原意が押しつけられ、異質のものを持ち込まれた。この初期ギリシアの思想家たちが言うピュシスがハイデガーの言う「存在」である。つまり、上記の引用にあった「異質のもの」がラテン語の「自然」ナトゥラということである。ハイデガーはこうしたピュシスの原意とするものから「自然」ナトゥラの意味を排除したのだ¹²⁾。つまり、*natura* \wedge *nascor* (生まれる) という意味は「自然」の原意を成り立たせるものではないということになるのだ。そしてヘルダーリンの詩は初期ギリシアの思想家たちの言う「自然」とつながっているのだ。ハイデガーはさらに詳しく「自然」について追究する。

「*physis*とは、現われ出ながら自己―還帰すること (*In-sich-zurückgehen*) であり、開かれたところとしてそのようなあつて開き出るなかに滞まるものが現存していることを指す」¹³⁾

つまり、

「ハイデガーの説く自然の原意とは、「立ち現われて、それ自身はその背後に消える」ということである。そして「自然」はそこから理解されていたと言うのである。(…)ギリシアの初期の思想家たちによって自然がいのちの「生育」から理解されていたということではない。その逆である。「生育」が「現れて、消える」、「現れて、隠れる」働きから理解されていたと言うのである。それ自身

形のないものが立ち現れ、発現して形をとり、それ自身はその背後に消える。これがハイデガーの考えの基本であり、それが実に古代ギリシアの初期に言われた「自然」の本質にほかならないと言
うのである¹⁴⁾

「自然」はすべてを媒介する仲介性であり、〈定め〉である。自然は、すべてに先立つ大初のものであり、根源的に揺るがないものであり続けるがゆえに、〈不変の定め〉である¹⁵⁾とハイデガーは言う。ではこの「すべてを媒介」し、「すべてに先立つ大初」である自然は、詩人とのように関わっているのだろうか。「あたかも祝日のように……」には、自然と詩人の密接な関係が描かれている。例えば、第二節の

(…) そのように彼らは天候に恵まれているが、

彼らを育成するのは一人だけの巨匠ではなく、

奇跡のように偏在し、そっと抱擁して

力強く、神々しく美しい自然なのだ。(…) ¹⁶⁾

「彼ら」とは詩人のことである。ハイデガーは、詩人たちが力強い、神々しく美しい自然によって抱擁されることによつて、「(…) 詩人たちをその本性の根本特質のなかへと移行させる。このような移行こそ、育成である。この育成は詩人の宿世を刻印づける¹⁷⁾」と分析する。

「奇跡のように偏在するもの、力強いもの、神々しく美しいもの、このようなものに適応するものたち (die Ent-Sprechenden) が「詩人たち」である。(…)

「詩人たち」とはすべての詩人一般ではなく、漠然とした任意の詩人たちでもない。「詩人たち」とは来るべきものたちのことであり、その本性は「自然」の本性に彼らがどれだけ適合してるかに従って査定される⁽¹⁸⁾」

ここで注目したいのは、詩人は「来るべきものたち」とハイデガーが言っていることである。ブランシヨも同様にヘルダーリンの描く詩人像を次に述べている。

「詩人は自分自身の予感として、自己の存在の未来として存在しなければならぬのだ。詩人はまだ存在しないが、後から来るものとして、また自己の悲しみや惨めさや同時にその偉大な富の本質を形成する《まだないもの》の中に、既に存在していなければならない⁽¹⁹⁾」(ルビは論者)

そして、「あたかも祝日のように……」、第2節の最後には、詩人が詩作する状況が描かれている。

(…) 彼らは(詩人) 独りだけでいるかのようになるが、だがいつも予感⁽²⁰⁾はしている。つまり予感しながら自然自身も憩いをとっているのだ。

この2行の詩句についてブランシヨは「詩人の存在が欠けている「全体」と、自己の孤独の中で「全体」から詩人を呼ぶ力をまだ受け取っていない詩人との並列的な状態を示している」⁽²¹⁾と説明している。つまり、詩人はどこからか来るべきまだ「見えないもの」が出現するのを待っている。そして詩人はこの「見えないもの」は確かにあると分かっている。しかしこの時点で詩人はまだ現れない。一方自然の方は、まだその時ではないとばかりに、予感しながら休息している状態である。予感と詩人の連帯性についてブランシヨはつぎのように言っている。

「詩人は詩句の時を予感すればこそ存在する。詩人は詩句の後に来る者だが、詩句を創造する力である。(…)なぜ詩人は予感するのか、なぜ詩人はこの世界の中で存在しうるのか。それは詩人より前に既に詩句があるからである。そしてこの *amen* (予感)こそまさに、詩人にとって、自分が自分自身より以前に存在していることを感ずる方法である(…)」⁽²²⁾

加藤によると、予感されているものは「光」、「光」は天と地全体にゆきわたっている自然をさらに超えたものとして捉えられ、「光」は自然を本来の自然、生きた自然たらしめるものと説いている。⁽²³⁾次の第三節に「光」(夜明け)が到来し、私(農夫)は「聖なる次元」を見る。そして農夫は「聖なる次元」(神聖なもの)が自分の言葉であることを懇願する。

いま、だが、夜が明ける！私は待ち佇み、それが到来するのを見た。そして私が見たもの、この神聖なものこそ、私の言葉であってほしい。⁽²⁴⁾

冒頭で、ブランシヨのシャル論は賛否両論なテキストと述べたが、西永は大半は賛同しているが、反論もしている。「詩のなかでは、ポエジーは現前せず、つねに手前もしくは彼方にあるものとして啓示される」とでも言うべきではなかったか」と。⁽²⁵⁾

そしてシャルとハイデガーの隣接性については、「シャルがヘラクレイトスをふくむソクラテス以前の哲学者への関心、そして現代における詩人の存在理由という問題意識をハイデガーと共有していた」⁽²⁶⁾ヘラクレイトス以外の哲学者とは、例えばエレア学派の祖といわれるべきパルメニデスが挙げられるだろう。「パルメニデスによると、ただ有るもののみ有り、有らぬものは有らぬのであり、このことを認識することのうちに真理は存し、逆に有らぬものを有りとし、有るものを有らぬと考えるところに誤りが存する。真の思惟の対象となりうるのはただ有るもののみであり、有らぬものは決して思惟されることができない」⁽²⁷⁾つまり、ないもの（有らぬもの）を考えても無意味だということだ。このような根本思想から、パルメニデスは「有るもの」は常に「有る」、「有るもの」を球体で示し、完全無欠な「有る」をイメージしたのである。⁽²⁸⁾

これらのことから、次にあげるシャルの詩を分析、参照しながら、（1945年にガリマール社から出版された『孤立してどどまっつて』『*Seuls demeurent* に収められている詩）上記にあげたいくつかの特徴を考慮しながら見ていきたいと思う。

2. シャールの詩にみる「聖なる次元」

《Congé au vent》と《Fréquence》の考察(註参照)

動詞 *bivouaquer* は、名詞 *bivouac* すなわち *Installation provisoire en plein air de troupes en campagne* (平野において軍隊が戸外に仮住まいすること)の動詞である。ここでは、ミモザが丘の斜面にある野原いっばいに広がっている様子に使われ、美しい花の咲いた野原と軍隊とをかけあわせた使い方は、いかにも詩人自身のレジスタンス活動と深い関係を暗示しているが、この一文全体を通して見てみると、*A flancs de coteau du village bivouaquent des champs fournis de mimosas*; とらぶらぶらに、子音 [f] が子音 [v] を囲み (f-v-v-v-v) シンメトリーの形になっている。つまりリズムの側面においても、この動詞の選択を意義あるものとして、この描写を作り上げている。

続く一文は、複数のヴィルギユルによって、軽やかなリズムを引き出し、詩のイメージを明るく沸き立たせている。

À l'époque de la cueillette, il arrive que, loin de leur endroit, on fasse la

[ɛ] [a]

rencontre extrêmement d'orante d'une fille dont les bras se sont occupés

[a] [ɔ] [a] [a] [ɔ] [ɔ]

durant la journée aux fragiles branches.

[a] [a]

冒頭の A l'époque de … は、前の文 A francs de… に対応しており、リズムをとるための必然的に置かれた状況補語であることと、*loin de leur endroit où il arrive que* に続くシンタックスを中断して挿入され、二つのヴィルギュルに挟まれながら、後半の関係代名詞 *dont* 以下の説明的な部分を明るくしている。さらに、前置詞 *de* や鼻母音の連続がここでは目立って多いことが、全体のリズムに貢献していると言えよう。加えて *la rencontre odorante* の *odorante* は本来ならば *la rencontre* につくはずのない形容詞であり、代換法 (*hyppallage*) の文彩が使われている。

以下に続く文は、背景描写から「娘」に焦点が当てられていく箇所である。

Pareille à une lampe dont l'aurole de clarté serait de parfum, elle sen va,

[*loré*]]

le dos tourné au soleil couchant.

[*la dq tumé o sɔ le j*] (下線は論者)

この一文から浮かび上がる光景は、夕日の光が去っていく娘の背中をほんのりとランプのように映し出している姿である。ここで注目すべき点は、*l'aurole* (後輪) と *le dos tourné au soleil couchant* (夕日に背を向けて) のリズムの類似に加え、([*loré*]] と [*tumé o sɔ le j*]) 後者に隠された言葉 *tournesol* (ひまわり) のリズムにもエコーし、かつ意味の上でも似た形 (丸) を生み出していることである。

Il serait sacrilège de lui adresser la parole.

[e] [e] [e]

L'espadrille foulant l'herbe, cédez-lui le pas du chemin. Peut-être aurez-vous la

[e] [e]

chance de distinguer sur ses lèvres la chimère de l'humidité de la Nuit?

[e] [e]

この三つの文からは強い、今までのトーンとは異なった声が続いて聞こえてくる。前文に続いて条件法、そして命令法、最後には未来形の問いかけといった法の切り換えの早さに加え、何かしら威厳らしきがここには表れている。リズムの側面では [sj' [p] [e] の連続がここでは目立って使われており、特に [e] の音をもつ sacrilège, l'espadrille, l'herbe, ses lèvres, la chimère には、この詩に重要性を与えているように思われるが、これについては、次の箇所ですることを述べる。

「風に別れを」《Congé au vent》において、ジョルジュ・ムーナン (Georges Mounin) は、この詩に現われるミモザの精霊のような娘は、「この畑でミモザを摘む娘は、ポッティチェリの「春」である」と言っている⁽⁸⁾。ポッティチェリの「春」は、オレンジの木の下で、愛の女神ヴィーナスが中心に位置し、その左側には三人の若い娘たち、彼女らはヴィーナスのおつきである美の三女神 (les trois Grâces)、そしてその左端にはヘルメス (メルクリウス) がいる。彼は黄金の杖で不幸や時間を象徴する雲を押しとどめる。そしてヴィーナスの右側には、風ゼフィロス (西風の神) が春の女神クロリスを略奪している。ゼフィロスは、春の神の擬人化であり、涼しさと慈雨をもたらす。そして空間

の中にゆつくりと滑り込み、湿り気のある春を告げる。彼は息子カルボス、つまり果実を生む新しい植物の女神クリスと夫婦となる。(さらに詳しい解釈は多数あると思われる) ヴィーナスは他の人物よりも高いところに位置し、孤立して、威厳ある姿に描かれている。顔の周りにあるオレンジの木の葉は空と一体化して透かし模様を作り、教会のばら窓にも見えることから、このヴィーナスを聖母マリアと見ることもできるだろう。

では前の箇所ですべた *sacrilège*, *l'espadrille*, *herbe*, *ses lèvres*, *la chimère* との関係性についてであるが、*sacrilège* という言葉は主にキリスト教に使われる言葉で、「神聖なものを意識してけがす、敬神徳に反する行為」である⁽³⁶⁾。したがって、*Il serait sacrilège de lui adresser la parole* は、声をかけることもできない、それほど高貴あるいは神聖なものへの敬いがこめられた言葉と捉えることができる。また「春」におけるヴィーナスが、布製の靴、エスパドリーユを履いていることも、この詩に現われる娘の神秘性を増幅させているのではないだろうか。*Herbe* (草、草原、葉草) はシャルルの詩には頻繁に出てくる言葉であるが、その一般的、多くの場合には「豊穰神の示現の場」であり、生殖力、生命の働き、豊かな実り、再生、などあらゆる生命の誕生が行われる場所を象徴する。「暴力」(*Violences*) という詩の中で *Herbe* は、次のように使われている。

[...] *Des pêcheurs d'anguilles venaient la fouiller de leur fer*

les rares herbes dans l'espoir d'en extraire de quoi amorcer leurs

lignes. [...]]

(…) うなぎの釣り人たちがそこへやって来て、なにか釣り糸につける餌を取り出そうと、自分た

ちの鉄貝でもってくわすかな草を掘っていた。(…)⁽³²⁾ (下線は論者)

ここでの *Herbe* は、釣り人たちにとって大漁につながる餌の宝庫としての場を示している。ちなみに *Herbe* の色 *vert* (緑) は、キリスト教の3徳の1つ *l'espérance* (希望) を表している。

やがてこの *ses lèvres, la chinière* が連続して使われている最後の一文、*Peut-être aurez-vous la chance de distinguer sur ses lèvres la chinière de l'humidité de la Nuit?* には、人間と自然の根本的な不変の法則、奇跡的な、神秘的な生命誕生の瞬間が閉じ込められていると言える。この幻は娘の体に宿り、人間や自然を笑り豊かなものにしてくれる豊穰性をあらわす幻である。ここでは *Nuit* が大文字になっていることから特別な夜、選ばれた夜、決まった夜であろう。そしてこの語には *la mère* (母) という語が隠されている。この豊穰性は、また詩人にとっても詩が生まれる、出現する場所であり、神聖な場所である。「賛辞と飢餓」(*Hommage et Famine*) では詩人の口と女性のつながりが次のように表われている。

Femme qui vous accordez avec la bouche du poète, [...]

詩人の口と仲の良い女性よ、(…)⁽³³⁾

一方、《*Fréquence*》「繰り返し起こること」では、「風に別れを」から感じ取られる、明るい黄金色の漂った雰囲気とは逆に、この詩に初めて接した時の第一印象は、重く、暗い、冷たい空気が感じられる。

Fréquence

Tout le jour, assistant l'homme, le fer a appliqué son torse sur la boue enflammée de la forge. À la longue, leurs jarrets jumeaux ont fait éclater la mince nuit du métal à l'étroit sous la terre.

(下線は論者)

ここで注目すべき二つの点は、まず最初に題名の Fréquence の [F] の音から、この詩に重要な意味を与えている le fer, la boue enflammée, la forge, と同じように [F] が連続してあらわれていること、そして最初と最後に文を挟み込むように [3] の音 jour, la forge, が次の文の jarrets jumeaux に「だま」ala-la-alaの連続につながっている。

le fer 「鉄」はその性質から固く、重い、武器の象徴にも使われることがある。オイディウスの『変身物語』では人間が誕生すると、そのあとには四つの時代が続く。黄金の時代、銅の時代、そして鉄の時代である。黄金の時代には法律もなく、人々は平和な生活を送り、兵士も武器もなかった。銀の時代には常春の黄金の時代よりは劣っていたが、銅の時代よりはまさっていた。銅の時代では人々の気質は荒く、残忍な武器を手にとっていたが、罪深いというほどではなかった。鉄の時代はまさに暗黒の時代で、あらゆる悪行が行われ、暴力、戦争、陰謀などが企てられた。そして最後に残った神である処女神「正義」(アストライア)も殺戮の血に濡れたこの地上を去っていった。人類は滅亡寸前であった。⁽³⁴⁾

一方 La boue enflammée は「燃えさかる泥」と訳したが、創世記にも記されているように、人間は土で創られた。新共同訳の聖書の創世記、天地創造の場面では、「主なる神は、土(アダマ)の塵で人(アダム)を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた⁽³⁵⁾」とある。アンリ・メシヨニック(Henri Meschonnic)の聖書訳ではアダムの語源

Adamaをla terre rougeと翻訳している箇所が見受けられる。⁽³⁶⁾ このことから考えるとla boue enflamméeは「人間」と推測できる。

そしてla forge「溶鉄炉」には、「火」によって溶かされた、形のまだ定まっていない状態の鉄が赤く燃えさかっている。「火」は先に述べたヘラクレイトスの「万物は火の代物」「世界は火から生まれ、火へ化す」という「万物の流転」の思想にも関連性を持つている。キリスト教では、「火」は浄化と再生をあらわし、キリスト(聖人も)は鍛冶場の炉の中の火に触れて再び生命を得たという。しかし反面、破壊的要素として地獄をあらわすこともある。鉄の煮えたぎる溶鉄は、まさに地獄を思い起こさせる。

jarret(ひかがみ)とは、膝の裏のくぼみのことであり、現代フランス語では、avoir des jarrets d'acier(足が丈夫である)というように、文字通りの意味で使われたり、⁽³⁷⁾またplier les jarrets(屈服する、譲歩する)やtendre le jarret(偉そうな態度をとる)といったように、比喩的な意味で、二つの相反する権力の中心を意味する表現に使われる。ここではjumeauという形容詞がついていて、鉄(le fer)が主体となり、la boue enflammée(人間)と合体し、兄弟(frère)あるいは、仲間を金属を爆発させて誕生させている。

続く三つの文をみてみよう。

L'homme sans se hâter quitte le travail. Il plonge une dernière fois ses bras dans le flanc assombri de la

[fwa] [bra]

rivière. Saura-t-il enfin saisir le bourdon placé des algues? (下線は論者)

前半の主題が「火」であるならば、この三つの文は「水」が主題であろう。この最初の一文は、職人が仕事をゆつくりと完成させるために仕事をやめる読みと、職人の動作そのものがゆつたりとしている読みの二通りの解釈が考えられる。いずれにせよ、人間は時間によって制御されていない、誰にも支配されていないということを象徴している。職人は自分の腕、すなわち鉄と人間を合体させたこの熱い手を、あるいは自らが鉄と合体してしまった熱い手を川の水の中に浸す。手はまさに「火」と「水」の相反するものの産物、融合としてこの詩に表れている。ここにもヘラクレイトスの「火から水へ」「水から火へ」という「万物流転」の過程が行われている。そして最後の *le bourdon glacé des algues* には、*glacé* の反転したのだが見られ、未来の問いかけとして *le bourdon* を修飾している。

Le bourdon、*bourdon* ではなくて「ざわめき」と訳したが、*bourdon* には別の意味として「頭にりんごの形の飾りのある長い巡礼杖」という意味がある。⁽³⁷⁾ *algue* (藻) すなわち水の中に生える植物 (*herbe* = *vert*) が *l'esperance* (希望) を表しているとすれば、それが「水」によって *glacé*、つまりもう凍ってしまった、形の崩れることのない、溶けることのない、はつきりとした形をもった希望の巡礼の杖をつかむことができるのだろうか、という問いかけにもなるであろう。ヴェーヌは、この *le bourdon glacé des algues* について自身の経験から、ソルグ川にある藻には鐘のようなものがついているとし、訳者の西永もそれにならない「水藻の冷たい鐘」と翻訳している。⁽³⁸⁾

「風に別れを」と「繰り返し起こること」と、この二つの詩はまったく正反対の色を打ち出しているが、根本的な側面では、両方とも何か、これから起こることへの暗示的なものを漂わせている。

「労働」という主題が共通してこの二つの詩の基盤に表れている。夕方、すなわち太陽が沈むと娘の場合はミモザを摘むのをやめ、立ち去り、一方男は仕事場を去る。闇は古くから人間にとっては恐怖であり、世界が創られる以前の

混沌のように恐ろしいことが迫ってくる状態である。また夜は、労働（キリスト教（カトリック）では労働は罪とされている）から解放される時でもある。ここには労働をする行為や昼間から夜へ向かう状態が繰り返されることとが共通してあらわれている。この連続して起こる繰り返しは、永遠に止むことのない普遍性をあらわし、常に希望を抱きながらもその希望は達成されるのか否か、という永遠回帰の問いを我々に投げかける。

「風に別れを」では、この希望は、収穫の時期、春に出現する娘Ⅱ妖精ⅡヴィーナスⅡ聖母マリアの神秘性が豊穡を生む、生命を産みだす力、受胎に託され、それは年に一度の夜に制限される。「繰り返し起こること」では、すべての行いに二つの相反するものが絡みあい、闘いながら希望として開かれている。しかし両者を比較すると、前者の詩における可能性は高いが、(peut-être aurez-vous, [...])「繰り返し起こること」での問いの達成可能な率は少ない。(Saurat-il enfin [...])

ここで後者の詩における「相反するもの」についても一度整理してみよう。鉄というのは前述したとおり「悪」であり、人間が作った武器である。しかしここでは逆説的なことが起こっている。悪である鉄が今度は鉄で人間の身体 (la boue) を型どり創りだしているということである。そしてそっくりな鉄でできた人間が金属の薄い夜を爆発させる。しかし男（人間）は、最後に自分の手を水に浸す行為を繰り返す。この時の男（人間）には悔恨の情すら感じられる。なぜなら人間が作った鉄（悪）によって今度は人間（自分）が創られたこと、火と水の闘いのなかで煮えたる地獄で鉄と合体してしまったことに男（人間）自らが加担してしまったからである。これは火（創造性と悪魔の両方の道具）と水によって生命が創られる神秘的な行為が恐怖の、激しい行為に変わってしまった瞬間である。そしてこの鉄は火によってまた溶かされ、再生され、永遠にそれが繰り返されるのである。

一方「風に別れを」における恐怖は異なった形で表れているように思われる。神の使者である娘は、天の使いで毎

年ここにやって来る。あまりにも美しく描写されるその娘の行為は本当に、永遠に繰り返されるのだろうか、という恐怖であり、また「未だ何も起こらない」未知への恐怖でもある。それは「風に別れを」という題に込められた「風すなわち神の息吹、精霊 (Saint-Esprit) 精神が人間から去っていく、失われていく瞬間なのではないだろうか。

3. 天上的なもの (le divin) と聖なるもの (le sacré)

19世紀以降のフランス詩は、しばしばドイツ哲学を受けていた。⁽³⁰⁾ シャールもその一人で、哲学的な「アフォリズム」形式で作品をいくつか創っている。ジャック・ルボー (Jacques Roubaud) は「詩は本質的に思考では保たれてはいない」と詩と哲学の関連性には否定的な態度を示している。メシヨニックにあつては、詩の定義として「言語活動の活動形態」という意見を挙げている。そしてその活動によって、主体が見えてくるのである。

メシヨニックが分類する主体の種類は複数ある。①心理学的主体、②哲学的主体、③科学的主体 (④物事の知識の主体) ⑤技術的主体 (⑥物事を支配する主体)、「⑦人間の知識の主体 (民俗学、考古学を発見する主体、知識の純粹な主体)、⑧歴史の主体、⑨幸福の主体、⑩言語の主体 (ソシュール)、⑪言説の主体 (バンヴェニスト)、⑫権利の主体。これらのうちで、どの主体もメシヨニックは詩との関わりを認めない。言い換えれば、これらの主体が詩篇を作るのではない。例えば心理学的主体について言えば、欲望、感動、感情の主体が詩篇を作るのではないということである。それではだたの感情の言表にすぎず、心理的主体が作るものは、名づけること、描写することであり、日記のようなものである。哲学的主体も同様に詩篇の作者にはなれない。また科学的主体、技術的主体は記憶のために名

づけられるのであって、どちらも詩篇を作らないし、読まない。⁽⁴⁾

デリダによる哲学と詩の密接性についてもメシヨニックは自身の詩学に相反していると主張する。言語活動における力こそが意味形成性の連続であるからである。

「哲学は(…)まず、詩学をとおしてみると、言語活動の理論に対抗している。特に、言語活動を考えることに対抗している」⁽⁴⁾

メシヨニックは今日のフランスにおける詩学の現状について否定的な意見を述べているが、その理由の一つに哲学の影響に関する問題をあげている。自身のリズム論を巡って哲学と詩の関係性を次のように述べている。

「リズムは哲学と詩との関係の見直しをさせてくれる。哲学者たちは詩が好きである。詩を占領することが好きなのだ。ときおり詩が哲学者たちによって解釈されるのを待っていると思われるほどまでに。しかし哲学の概念の豊かさ、哲学が詩を作り出しているイメージの貧困さの対比は非常に強い。特に隠喩を詩の本質とするときである(…)」⁽⁵⁾

ブランシヨが「ルネ・シャールの偉大さの一つ、(…)ちょうどハイデガーがヘルダーリンに言っているように、詩の本質の詩だ」と述べていたことを思い起こそう。そこでとりあげた「本質」とは、起源に溯って語の、あるいは言葉の語源に向っていくことであり、聖なるものle Sacreとの関連を多く含んでいた。こうした方向性に対し、メシヨ

ニツクの意見は次のごとくである。

「天上的なもの (le divin) はもはや聖なるもの (le sacré) ではない。しかしハイデガーは完全にこの二つを混同している。なぜなら彼にとって、天上的なものは「神々」であり、聖なるものだからだ。聖なるものは言葉と物の原初の結びつきを作るのだ」⁽⁴³⁾

「私は聖なるものを言葉と物の間の、人間と動物の間の (∴) 人間と自然の間の原初的結合の神話として定義づけている。それは言語活動^{ランゲージユ}が起こる前の結合である。本源的なアルカイズムである」⁽⁴⁴⁾

「言語活動^{ランゲージユ}が起こる前の結合」とは明らかに人間がことばを発する前のこと、言い換えれば、そこには人間がいるかもしれないが、それはただいるというだけで、人間として「生」を得た人間としては捉えられない。この「聖なるもの」は、人間を脅かすものまでになるとメシヨニツクは言っている。

「それ自身によって溶け合った聖なるものは、人間を取り消す。人間の自由を取り消す。聖なるものは言語活動^{ランゲージユ}を取り消してしまうのだ。したがって聖なるものが倫理学を表明することは不可能である。聖なるものは、アンチ・ユマニズムですらあり、それ自体によって人間の生としてのユマニテを取り消すのである」⁽⁴⁵⁾

一方、天上的なるもの (le divin) に対してのメシヨニックの態度は肯定的である。

「創世記の第一章、世界の「誕生」で語られているように、天上的なるものは、生命あるすべての被造物を創る生の根源であり、この根源と生命あるものすべてとの間の連続である。当然、元来は聖なるものと混ざり合っていたが」⁽⁴⁶⁾

この天上的なるものは、発語、すなわち声、身体、人間の生に関するすべてを包含していることを示している。この「天上的なるもの」と「聖なるもの」が分離したのは出エジプト記 (Exode: 3, 14) であるとメシヨニックは指摘する。モーセが神に、イスラエルの人々が自分たちの先祖の名を聞かれたときにどのように答えるべきかを尋ね、神は「わたしはある。わたしはあるという者だ」(《Je suis celui qui est.》)⁽⁴⁷⁾ と人々に言うようにモーセに命じるくだりである。ここでの指示代名詞 *celui* は、私 (*je*) をはっきりと指し示し、固定してしまっている。すなわち私 (*je*) はここで現在形の動詞によって命名 (nomination) されているのだ。同時に、私 (*je*) は代名詞化されることによって、私 (*je*) とは離れ、ただ *celui* になって置かれている。とどまったままである。そこに私がいる、だけである。

一方メシヨニックの訳は《Je serai que je serai》で、動詞は未来形、未完了である。未来形にした理由はその前の 3, 12 に続き「約束」で、未完了は時間の中では終わりのない相だからであるとメシヨニックは説明している。限らない連続、限らない約束である。⁽⁴⁸⁾ したがって、私 (*je*) は指示代名詞で確定されているのではなく、不確定である。私 (*je*) は何も示していない。命名していない。全ての「人間に関する生を創造する能力 (puissance) を持つ絶対なる超越性」⁽⁴⁹⁾、個人の「私」の能力をも天上的なるものは含むのである。

「聖なるもの (le sacre) から分けられた生を創る能力として、歴史の無限を限りなく開くのが天上的なもの (le divin) である。そこから歴史に終わりはなくなるのだ。歴史を、意味を根本的な歴史性にするのが天上的なものである」⁽⁹⁰⁾

上記に挙げた二つを比較すると、きわだつて異なっている点は、言語活動^{ランガージユ}の有無、永遠の歴史、「人間の生」＝生命あるものの有無であろう。広義において、前者は「死」、後者は「誕生」を意図しているものと捉えられる。そしてこれらを混同しているのがハイデガーであるとメシヨニックは指摘する。

詩^{ポエジー}が本質化⁽⁹¹⁾されること、そして「(…) 詩人は、神々と人間とを超えた神聖なものに、まっすぐに想いを向けるべきではないのか?」といったハイデガーの言葉、ポール・ド・マン (Paul de Man) によるハイデガーの誤ったヘルダーリンの詩の解釈の指摘、これらすべては聖なるものと神と人間の関係性を批判したものである。ポール・ド・マンによると、「ハイデガーにとってヘルダーリンは最も偉大な詩人である、(詩人のなかの詩人) なぜなら彼は詩の本質 (Wesen) を言っているからである。詩の本質はキリストの再臨を、「存在」の絶対的な現存を言うことにある」⁽⁹²⁾メシヨニックの批判対象はこの点にある。先にみたヘルダーリンの詩をとりあげてみよう。

[…]

Jetzt aber tagst! Ich hatt und sah es kommen,

(…)

詩の本質化―翻訳への問い―(川口)

いま、だが、夜が明ける！私は待ち佇み、それが到来するのを見た、

Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.

そして私が見たもの、この神聖なものこそ、私の言葉であつてほしい。⁽⁵³⁾（下線は論者）

ポール・ド・マンが批判した一例をあげると、（メシヨニック、久米も指摘している）上記にあげた「あたかも祝日のように……」第3連の冒頭（第2章参照）の下線部分において、ヘルダーリンが接続法・願望をあらわす sei (soi 仏) としているのに対し、ハイデガーは直説法の sei (2 仏)、「神聖なものは私の言葉なり」とうたつているかのように解していることである。⁽⁵⁴⁾（「神聖なものにこの詩の結びの言葉は戻らなければならない」⁽⁵⁵⁾）ハイデガーがこのように解したとすれば、これを言えるのは神か、あるいはそれより次元の高い存在となるであろう。「詩人はそこに希求、願望を表明したのだが、ハイデガーは（詩の）言葉のなかに、聖なるものの命名があり、存在が言われ、そして存在の本質が啓示されていると読み取つた」⁽⁵⁶⁾このように、ハイデガーが詩を本質化することによって言語活動が払拭されてしまっていることがメシヨニックの批判対象となつているのだ。

「ハイデガーは言語活動^{ランゲイジュ}の排除を想定する作用、聖なるものを直接化する。それは聖なるものなかに溶けた言語活動^{ランゲイジュ}である。したがつてそれは特に非―詩学的作用ということである」⁽⁵⁷⁾

この詩学と相反する哲学の分野、それはハイデガー哲学に限つたことではない。先にも述べたとおり、哲学の分野では言語活動^{ランゲイジュ}の問題が問えない、人間が不在だからである。また一方で、詩の本質化が引き起こす問題としてメシヨニック

クが懸念していることは、起源に溯り語源に至つてしまふことで、それ以後の歴史が消去されることにある。「ハイデガーは詩篇（ポエム）を読むことができない、本質しか読まない」⁽⁵⁸⁾

「詩の詩学が必要なのに、ハイデガーにはそれが無い。言語の詩学しかない」⁽⁵⁹⁾ 「詩篇を散文に翻訳し、一つ一つの語には意味しかないと同時に、一つの意味しかない（…）」⁽⁶⁰⁾とメシヨニックは言う。

ハイデガーがヘルダーリンの「帰郷」Heimkunftをただパラフレーズしただけの一例をあげよう。これはメシヨニックの指摘である。

Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon.

君が探しているもの、それは近くにあり、もう、君に出会っている。

Ce que tu cherches, cela est proche, vient à ta rencontre déjà.

「だから到着者でさえ、なおも探究者である。しかし探しているものは、すでに、彼に出会っている。それは近くにある。それでも、〈見出す〉ということが、発掘されるものを手に入れて自分のものにし、しかも所有物としてその中に住むことであるとするれば、探しているものは、まだ、見出されてはいないのである」と要約しているだけであると指摘している。⁽⁶¹⁾

結びに代えて ― 翻訳への問い ―

「理解することは翻訳」であり、「あらゆる場合における意味の送達と受容が行われるときには、必ず翻訳が含まれる」⁽⁶²⁾と言っているスタイナーの見解から我々は解釈、要約、広義には人と人との関わりすべてに翻訳行為が行われると理解することができる。「詩を本質化」することに異を唱えるメシヨニック、それはハイデガーがヘルダーリンの詩のなかで、あたかも接統法を直説法に解し、それによって聖なる言葉を言ったのは神と限定されてしまうからである。つまり「名づける」者になる、名づけるという行為は、「差異」が作られるということである。ヘルダーリンの詩の「ハイデガー言語における言語の本質化やポエジーの本質化は、互いに結合し、強化し、聖化を生み出す」⁽⁶³⁾。そしてそれは「起源」に遡ることによって生まれる。シャルルの言うように、言葉を原初の意味で使わなければならないとすると、その詩は主体、言語活動の不在、歴史性の消去されたテキストになる。フランス語ではなく、「外国語」で書かれているとしか思えない」ほどになり、さらには文字、言語が消え、他の別の表現方法になってしまいうだろう。（シニフィアン連鎖のテキスト、音だけのテキストを翻訳することは、大きな課題として翻訳者に問題提起されている。）

翻訳の問題は今日まで多くの批評家、作家人によって繰り返し議論されてきた。昨今ではより様々な視点から、クレオール文学、越境文学、母語ではなく外国語で書く作家たちの文学と翻訳の問題も批評の関心となっている。時代とともに翻訳理論・実践も変わってきている。翻訳の問題は今後もさらに継続して研究されるべきテーマである。

詩の本質化―翻訳への問い―(川口)

註

- (1) René Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1983, p.1301. *以下 E.C. と略記する。
- (2) Maurice Blanchot, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p.105.
西永良成、『激情と神秘 ルネ・シャール』、岩波書店、2006年、186頁。
- (3) 西永良成、同書、185頁。
- (4) 同書、186頁。
- (5) 同書、194頁。
- (6) *A Greek-English Lexicon*, compiled by LIMDELL, Henry George and SCOTT, Robert, Oxford, Clarendon Press, 1940, p.1964.
- (7) マルティン・ハイデッガー、『ヘルダーリンの詩作の解明』ハイデッガー全集 第4巻、第一部門 既刊著作(1910-76)、濱田恂子、イーリス・ブフハイム訳、創文社、1997年、47頁。
Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951, p.32.
- (8) 同書、75頁参照。
Cf. *Ibid.*, p.50.
- (9) 加藤泰義、『ハイデッガーとヘルダーリン』、芸立出版、1985年、109頁。
- (10) マルティン・ハイデッガー、前掲書、81頁。
Martin Heidegger, *Op.cit.*, p.p.55-56.
- (11) 加藤泰義、前掲書、135頁参照。
- (12) 同書、133頁参照。
- (13) マルティン・ハイデッガー、前掲書、80頁―81頁。
Martin Heidegger, *Op.cit.*, p.55.
- (14) 加藤泰義、前掲書、133頁。
- (15) マルティン・ハイデッガー、前掲書、88頁。

Martin Heidegger, *Op.cit.*, p.p.60-61.

- (16) 同書、67頁。
原文は同書、71頁。
- (17) 同書、78頁。
Martin Heidegger, *Op.cit.*, p.53.
- (18) 同書、79頁。
Ibid., p.54.
- (19) モーリス・ブランシヨ、『虚構の言語』、火の部分Ⅱ、紀伊国屋書店、重信常喜、橋口守人訳、1972年、183頁。
Maurice Blanchot, *Op.cit.*, p.121.
- (20) マルティン・ハイデッガー、前掲書、68頁。原文は同書、72頁。
- (21) モーリス・ブランシヨ、前掲書、184頁。
Maurice Blanchot, *Op.cit.*, p.121.
- (22) 同書、150頁。
Ibid., p.122.
- (23) 加藤泰義、前掲書、112頁参照。
- (24) マルティン・ハイデッガー、前掲書、68頁。
原文は同書、72頁。
- (25) 西永良成、前掲書、189頁。
- (26) 同書、215頁。
- (27) 岩崎武雄、『西洋哲学史』、有斐閣、1975年、16頁。
- (28) 同書、16頁参照。
- (29) Georges Mounin, *La Communication poetique. Avez-vous lu Char ?*, Paris, Gallimard, 1969, p.61.

- (30) 大賀正善 他、『小学館ロベール 仏和大辞典』、小学館、1988年。
- (31) ジャン・シュヴァリエ、アラン・ゲールブラン共著、『世界シンボル大事典』、金光仁三郎、他共訳、大修館書店、1996年。
- (32) RenéChar, *Op.cit.*, *Et.C.*,p.130.
- (33) *Ibid.*, p.147.
- (34) オウイディウス、『変身物語』(上)、中村善也訳、岩波文庫、1997年、15頁―17頁参照。
- (35) 『聖書』、新共同訳、旧約聖書統編つき、日本聖書協会、1997年(旧)2頁。
- (36) Henri Meschonnic, *Au Commencement, Traduction de la Genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p.29.
- (37) 前掲書、『小学館ロベール仏和大辞典』
- (38) ポール・ヴェース、『詩におけるルネ・シャール』、西永良成訳、法政大学出版社、1999年、93頁。
- Paul Veyne, *René Char en ses poèmes*, Paris, Gallimard, 1990, p.75.
- (39) Mary Lewis Shaw, *French Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p.142.
- (40) Cf. Henri Meschonnic: 《problemes de la poésie française contemporaine》, Conférence du29 mars 2002 à l'École normale supérieure.
<http://www.parages.ens.fr/conference/conf.html>
- (41) Henri Meschonnic, *Célébration de la poésie*, Lagrasse, Verdier, 1999, p.47.
* 以下 Célébration の略記である。
- (42) Henri Meschonnic, *Les États de la poétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p.80.
- (43) Henri Meschonnic, *Op.cit.*, *Célébration*, p.80.
- (44) Henri Meschonnic, *Un coup de Bible dans la philosophie*, Paris, Bayard, 2004, p.191. * 以下 *Un coup de Bible* の略記である。
- (45) *Ibid.*, p.192.
- (46) *Ibid.*, p.192.
- (47) 前掲書『聖書』、97頁。
- La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique Jérusalem, Paris, Cerf, 2001, p.412.

- (48) Cf. Henri Meschonnic, *Op.cit.*, *Un coup de Bible*, p.193.
- (49) *Ibid.*, p.193.
- (50) *Ibid.*, p.194.
- (51) マルティン・ハイデッガー、前掲書、166頁。
Martin Heidegger, *Op.cit.*, p.116.
- (52) Paul de Man, 〈Les exégèses de Hölderlin par Martin Heidegger〉, in *Critique*, N° 100-101, septembre-octobre 1955, p.804.
- (53) マルティン・ハイデッガー、前掲書、68頁。
原文は同書、72頁。Cf. *Ibid.*, p.812.
- (54) 久米博、「詩学は哲学を批判できるか」、『現代詩手帖』11、思潮社、1992年、32頁参照。
- (55) マルティン・ハイデッガー、前掲書、100頁。
Martin Heidegger, *Op.cit.*, p.70.
- (56) Henri Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p.361. * 文一 L.H. の語訳を参照。
- (57) *Ibid.*, p.362.
- (58) *Ibid.*, p.364.
- (59) *Ibid.*, p.367.
- (60) *Ibid.*, p.368.
- (61) マルティン・ハイデッガー、前掲書、18頁。
Martin Heidegger, *Op.cit.*, p.p.13-14, cité par Henri Meschonnic, *Op.cit.*, L.H.p.365.
- (62) ショービ・スタイナー、『バベルの後』(上)、亀山健吉訳、法政大学出版、1999年、XV頁。
George Steiner, *After Babel*, second edition, Oxford University Press, 1992, p.xii.
- (63) Henri Meschonnic, *Op.cit.*, L.H. p.348.

CONGÉ AU VENT

À flancs de coteau du village bivouaquent des champs
fournis de mimosas. À l'époque de la cueillette, il arrive que,
loin de leur endroit, on fasse la rencontre extrêmement odo-
rante d'une fille dont les bras se sont occupés durant la jour-
née aux fragiles branches. Pareille à une lampe dont l'auréole
de clarté serait de parfum, elle s'en va, le dos tourné au soleil couchant.

Il serait sacrilège de lui adresser la parole.
L'espadrille foulant l'herbe, cédez-lui le pas du che-
min. Peut-être aurez-vous la chance de distinguer sur ses
lèvres la chimère de l'humidité de la Nuit?

Ibid., p.131

FRÉQUENCE

Tout le jour, assistant l'homme, le fer a appliqué son
torse sur la boue enflammée de la forge. À la longue,
leurs jarrets jumeaux ont fait éclater la mince nuit du
métal à l'étroit sous la terre.

L'homme sans se hâter quitte le travail. Il plonge une
dernière fois ses bras dans le flanc assombri de la rivière.
Saura-t-il enfin saisir le bourdon glacé des algues?

*本稿は平成20年に学習院大学大学院、人文科学研究科に提出された課程博士論文をもとに、その一部をあらたに書き直した論文である。

(フランス語圏文化学科 非常勤講師)