

## ラテンアメリカ文学におけるシュルレアリスムの形象化をめぐって(2)

著者	井尻 直志
雑誌名	研究論集
巻	83
ページ	57-73
発行年	2006-03
URL	<a href="http://doi.org/10.18956/00006258">http://doi.org/10.18956/00006258</a>

## ラテンアメリカ文学における シュルレアリスムの形象化をめぐって (2)

井 尻 直 志

### 3. コルタサルの場合

#### 3.1. コルタサルとシュルレアリスム

カルペンティエルが、20年代から30年代にかけてキューバでそしてパリでシュルレアリスムの運動に直接関わり、シュルレアリストたちと親交を深めたのとは異なり、コルタサルの場合、ブエノスアイレスでもフランスでもシュルレアリスムの運動に直接関わることはなかった。アルゼンチンでは大戦後、40年代の終わりから50年代の初めにかけて、シュルレアリスムが一つの盛期を迎え、シュルレアリスムを信奉する作家たちが様々な雑誌を出版したのであるが、コルタサルはそのような動きには加わらず、党派に堕したシュルレアリスムを批判的に眺めていた<sup>1)</sup>。また、コルタサルはフランス政府の奨学金を得て1951年にフランスに渡るのであるが、その頃にはシュルレアリスムは芸術運動としての勢いをすでに失っており、ましてや30年代以降のシュルレアリスムの形骸化を批判するコルタサルが<sup>2)</sup>、パリでシュルレアリスムの運動に参加することはなかった。したがってシュルレアリスムに対するコルタサルの立場は、専らコルタサルの著作に見い出すしかない。

#### 3.2. コルタサルのシュルレアリスム観

##### 3.2.1. 人間主義としてのシュルレアリスム

コルタサルが初めて公にした評論は、1941年に雑誌『足跡』(*Huella*)に掲載された「ランポー」である。この最初の短い評論でコルタサルは、あらゆる束縛から脱した自由な人間の探究という点において、シュルレアリスムをランポーの直系と位置付けている<sup>3)</sup>。また、1948年に雑誌『スル』(*Sur*)に発表した「アントナン・アルトーの死」ではシュルレアリスムに言及して、「シュルレアリスムとは世界観であって、流派でも主義主張でもない。それは現実を

征服する企てである」<sup>4)</sup>と述べており、1949年に雑誌『現実』(Realidad)に掲載された「非合理主義と効力」の中では、「わたしが思うに、シュルレアリスムの企ては全き人間主義の予見及びその試みとして、現代に生きる人間の最も高邁な企てである」<sup>5)</sup>と述べている。また、同じく1949年に発表された「生きている死体」では、人々が既に葬り去ったと考えているシュルレアリスムが、実はいっそう危険な衣装を纏って、逆に人々を背後から墓穴に突き落とそうとしているのだと言う<sup>6)</sup>。さらに評論「短編小説の諸相」ではアルフレッド・ジャリに触れ、もう一つの現実の探究においてその多くをジャリに負っていると明かしているのであるが<sup>7)</sup>、コルタサルのシュルレアリスム観を検討しようとするときにまず離れなければならないのは、1947年に発表された文学論『トンネルの理論』(Teoría del túnel)である<sup>8)</sup>。「シュルレアリスムと実存主義の位置付けのための覚え書き」という副題が添えられているこの評論で、コルタサルは、古典主義からロマン主義を経て、19世紀リアリズム、20世紀初頭のアヴァンギャルド芸術運動へと推移する文学史の中に、シュルレアリスムと実存主義を位置付けようと試みている。1947年当時のブエノスアイレスでは、先に触れたようにシュルレアリスムがブームとなっていたのであるが、それと同時に、文芸誌『スル』などを通してサルトルの実存主義が広く知られはじめていた。コルタサル自身、1948年、雑誌『カバルガータ』(Cabalgata)にサルトルの長編小説『嘔吐』の書評を寄せており、また『トンネルの理論』のエピグラフにはサルトルの戯曲『蠅』からの一節が採られている。

長篇小説『石蹴り遊び』(1963)の理論編と看做し得る<sup>9)</sup>『トンネルの理論』で、コルタサルは、サルトルの無神論的実存主義とシュルレアリスムの融合の内に、人間の全体性の獲得の可能性を見い出そうとしている。『トンネルの理論』は次のような言葉で結ばれている。

超現実と仮に名づけられたものへの人間の接近を禁じてきたのは、ただ偏に、慣習や、教条主義的な論理や、付和雷同する共同体の卑しい決定論的状况であるという確信を持って、魔術的人間主義であるシュルリアリスムは、「理性がもたらす」あらゆる限界を拒絶する。人間の王国についてシュルレアリストは、直観的に楽園を思い描いている。(中略)シュルレアリストは、純粋な幻視、すなわち詩人の幻視が、楽園を啓示するという考えから出発する。ゆえに、楽園は存在する。あとはただ抵抗することなくそこに住まうだけである。この数十年間における詩人主義(poetismo)とは常に楽園への旅の記録である。そしてまた、しばしばそれは遭難、間違った地図、憂鬱なる帰還の知らせである。しかし、シュルレアリストも実存主義者も共に詩的人間であり、どこに、どのような形でという点では違いがあるとしても、両者は苦い誇りを抱いて、楽園は、この地上にあると断言する。そして、英雄が逃走のために駿馬に乗ることを拒むように、超越的な約束を拒むのである。<sup>10)</sup>

サルトルがシュルレアリスムに対して否定的見解を示していたことは夙に知られているが<sup>11)</sup>、コルタサルはシュルレアリスムとサルトルの実存主義を相容れないものとは考えていない。それどころか、コルタサルにとってシュルレアリスムは、いかなる超越性も否定する全き人間主義という点において、実存主義（特にサルトルの無神論的実存主義<sup>12)</sup>）と通底している<sup>13)</sup>。実存主義とは、人間の存在をその普遍的な本質に即して捉える概念的思考に対して、人間の实存（絶対的個性としての人間存在）のあり方に注目することによって、西欧近代の合理主義的な思想傾向に対抗しようとした哲学的思考である。概念的に思考し普遍性を志向する理性によっては実存を捉えることはできない、と考える実存主義の非理性的・非合理主義的性格に着目すれば、理性による一切の管理・統制を廃することを旨としたシュルレアリスム<sup>14)</sup>と実存主義は重なる。実存主義とシュルレアリスムに共通するこのような非理性的・非合理主義的性格についてコルタサルは、たとえば、1949年に雑誌『現実』に掲載された評論「非合理主義と効力」の中でも言及している<sup>15)</sup>。コルタサルにとって人間主義とは、超越的存在からの人間の解放を意味すると同時に、理性の支配からの解放も意味しているのである。

ところで、先の引用では便宜的に詩人主義と訳しておいた“poetismo”という言葉は、コルタサルの造語である。コルタサルは“poetismo”について、

詩人主義（シュルレアリストに一般的に見られる、個人主義的で、魔術的で、非歴史的で、反社会的な態度）と、同じく広い意味で実存主義と呼ぶことのできるであろうもの（現実的で、論理的で、歴史的で、社会的な態度）とを対置すること、この二つの傾向を両立しえない態度として対置することは、互いを完全に排除してそれぞれに固有の価値だけを残すことになり、両者を貧弱なものにしてしまう。<sup>16)</sup>

と述べており、さらに次のように続けている。

言うなれば、詩人主義は、人間のなかに超現実を追い求め、一方、実存主義は、超現実のなかに人間を追い求める。詩人主義も実存主義も同じ願望を抱いており、ただ強調している言葉が違うだけである。したがって、得られる結果は同じようなものにならざるを得ない。<sup>17)</sup>

コルタサルにとってシュルレアリスムと実存主義は人間主義の二つの表れであり、あらゆる束縛から人間を解放する超現実の追求という意味において、一つのものである。したがってどちらが欠けても、現実の征服、人間の解放は十全なものとはならない。コルタサルはシュルレアリスムと実存主義の融合に、人間の全体性を獲得する可能性を見ているのであり、そこにコルタサルのシュルレアリスム観の一つの特徴がある。

## 3.2.2. 認識批判としてのシュルレアリスム

『トンネルの理論』では、トンネルという言葉は、「破壊することによって建設する」という意味で比喩的に用いられている。トンネルについてコルタサルは、「文学言語に対するこのような攻撃、伝統的な形式のこのような破壊は、トンネルに固有の性質を持っている。すなわち、建設するために破壊するということである」<sup>18)</sup>と述べている。このトンネルの比喩はブルトンの『シュルレアリスム第二宣言』(1930)の次のような一節を踏まえてのものであると考えられる。

シュルレアリスムに、単に破壊的な意味だけを、あるいは建設的な意味だけを与えることが、どれほど馬鹿げたことであるかは、すぐにわかるであろう。いわんやいま問題になっている精神の一つの点は、そこにおいて建設と破壊とが、互いに相手を打ちまかそうとして立ちあがることすらもやめてしまうような、一つの点なのである。<sup>19)</sup>

それではコルタサルは具体的には何を破壊(=建設)しようとするのか。『トンネルの理論』でコルタサルは、プースト、ジッド、マン、クロードル、パリュエ=インクラン、ダヌンチオといった作家の名前を挙げて、こういった作家は未だに文学の伝統的な規範を受け継いでおり、これらの作家はせいぜい規範を歪曲するぐらいで、誰一人としてそれを破壊しようとはしていないとした上で、彼らの思考は、現実に関する言語的・文学的な見方に予め制約されているのだと言う<sup>20)</sup>。また、伝統的な作家はメッセージを伝達する媒体として言語を受け入れているが、実はそのメッセージ自体が当の言語構造において表現されている以上、メッセージはつねに／すでに言語によって予め変形されている、とも言っている<sup>21)</sup>。伝統的な作家に対立する作家として登場するのは、ダダイスト継いでシュルリアリストである<sup>22)</sup>。コルタサルは『トンネルの理論』の中でそのような作家を「若き作家 (joven escritor)」あるいは「我々の作家 (nuestro escritor)」と呼んで、次のように述べている。

我々の作家は表現された現象の後ろに隠されている、状況の物自体のようなものがあるのではないかと考える。彼は、ア・プリオリに与えられている形式の体系が言語の内に働いており、その体系が本来の状況を制約し、状況から本来性を奪っているのを確認する。カント主義が人間の認識形式として措定したものを、我々の作家は、希望を抱いて、言語秩序に適用する。すなわち、希望を抱いて、限界を超えることができると考える。(中略) 我々の作家は考える。制限された言語形式の向こう側に行けないとき、ひとは言語形式を新たに創り変える代わりに、障壁を築いたのである。我々が現実を見ることを妨げている擦りガラスを<文学>言語もろともに粉々にする力が、我々の文化にはあるのではない

だろうか。<sup>23)</sup>

カントは、人間主観に出来る現象はつねに／すでに主観にア・プリオリにそなわった形式、すなわち先験的形式によって構成されたものであり、そのような構成に先立つ物自体については、考え得るものではあるが、すなわちその存在は否定できないが、認識はできないものとして、語り得ぬものの領域に迫りやった。しかし、カントにおいて現象界（語り得る世界）を構成するとされるア・プリオリに与えられている普遍的な形式とは、実は共同主観的な認識形式（共通の認識枠組）、すなわち恣意的な言語形式（言葉の規則）であって、そうである以上、そのような形式は破壊できるはずだ、とコルタサルは考える。ここでコルタサルは、ア・プリオリに与えられている認識形式を言語もろとも破壊し、言語形式を新たに創り変えるとき、制限された言語形式の向こう側に行けるだろう、と言っている<sup>24)</sup>。そして、そのような言語形式（＝認識形式）の破壊（＝建設）を試みるのが、シュルレアリスムである。コルタサルは、既存の言語形式の破壊によって既存の認識形式そのものを変革しようとする運動として、シュルレアリスムを捉えているのである。

### 3.3. 『石蹴り遊び』に見るシュルレアリスムの形象

コルタサルの『石蹴り遊び』は明らかにブルトンの影の下に書かれた作品である。この小説のエピグラフにはジャック・ヴァンシェのブルトン宛の手紙の一節が引かれているが、1916年のヴァンシェとの出会いがブルトンに及ぼした決定的な影響は周知の通りである。ブルトンは『失われた足跡』（1924）に収められたエッセーの中で、「ヴァンシェがいなかったならば、私はおそらく、ただの詩人にしかすぎなかっただろう」<sup>25)</sup>と述べており、また、『シュルレアリスム宣言』（1924）では、「ヴァンシェは私のなかでシュルリアリストである」<sup>26)</sup>とも言っている。

如何にもブルトンの影がちらつく『石蹴り遊び』は、パリの街を彷徨い歩くオリベイラ（Oliveira）が“¿Encontraría a la Maga?”「ラ・マーガは見つかるだろうか」と呟くところから始まる。“encontrar”という動詞は「発見する」だけではなく「(偶然) 出会う」という意味も併せ持っているので、“¿Encontraría a la Maga?”は「ラ・マーガに出会えるだろうか」という意味に解釈することも可能であり、そうすると、オリベイラとラ・マーガは「偶然の出会いがぼくたちの人生においてはおよそ偶然とは程遠いものであること」<sup>27)</sup>を信じているのだから、シュルレアリスムの主要な概念のひとつである客観的偶然を想起させもするこの“¿Encontraría a la Maga?”という文章は、また同時に、ブルトンの『ナジャ』の冒頭の“Qui sui-je?”「私は誰なのか」に我々を導きもする。『ナジャ』の冒頭でブルトンが呟く“Qui sui-je?”「私は誰なのか」に関しては、例えば巖谷國士は次のように言っている。

冒頭でまずブルトンは、「私とは誰か？」を問う。するとこのフランス語“Qui sui-je?”が同時に「私は誰を追っているのか」の意になることから、自己同一性への問いが他者との関係の次元におきかえられ、私を問うことが誰か他人を追うことを意味する、あるいは他の「私」を追うことを意味する、と（ブルトンは一引用者）感じてしまうわけだ。（中略）いずれにせよこの現世で私が「私」を発見し、「私」と合致しないかぎりには、つまり二面性を克服しないかぎりには、こうした不安定な状態からのがれることはできない。<sup>28)</sup>

『石蹴り遊び』は、オリベイラが姿を消した恋人ラ・マーガ（La Maga）を追い求めてパリからブエノスアイレスへと彷徨う物語である。スペイン語で女の魔術師・魔法使い（maga）を意味し、そこからナジャの魔女性との類似を指摘することもできるラ・マーガとは、私が「二面性」を克服するためにはどうしても発見しなければならない、もう一人の「私」である。ブルトンの『ナジャ』の“Qui sui-je?”が語っているのが、巖谷國士の言うように、私とは誰かと問うことが、誰か他人すなわち他の私を追いかけ発見しようとするのだとすれば、『石蹴り遊び』の“¿Encontraría a la Maga?”は、誰か他人を追うことが、他の私を追うことであり、他の私を発見しようと試みるのだ、ということの意味している。そしてここで付け加えておこなうならば、巖谷國士の言うように、「ナジャはブルトンにおいて、彼が<私>を問う際の二面性を反映し、つまり雙面でありながらなんらかの止揚の可能性を啓示していた女」<sup>29)</sup>であるとすれば、『石蹴り遊び』と『ナジャ』の冒頭の一節の類似性、あるいは冒頭の一節に言い尽されている作品のテーマの類似性から、『石蹴り遊び』をコルタサル『ナジャ』と解釈することもできる<sup>30)</sup>。

『ナジャ』と『石蹴り遊び』の類似性は、ナジャとラ・マーガの類似性でもある。冒頭「ラ・マーガは見つかるだろうか」で始まる『石蹴り遊び』のラ・マーガは、オリベイラが作中で幾度となく口にする、「石蹴りの天（cielo）」、「欲望のキブツ（kibbutz del deseo）」あるいは「中心（centro）」を表象している<sup>31)</sup>。『石蹴り遊び』の主人公オリベイラが探し求めたのは、秩序と無秩序、正気と狂気、理性とリビドー、覚醒と夢といった二項対立の消える場所、二面性が克服される場所であり、そこをオリベイラは「石蹴りの天」、「欲望のキブツ」あるいは「中心」と呼んでいるのであるが、そのような場所とはまさにブルトンがシュルレアリスムの目指すところとして『第二宣言』で語っている「生と死、現実的なものと想像上のもの、過去と未来、伝達可能なものと伝達不可能なもの、高いものと低いものが、そこからはもはや矛盾したものとは感じられなくなるような精神の一点」<sup>32)</sup>、すなわち「至高の一点」あるいは「超現実」と呼ばれている場所と同じ場所である。

したがって、オリベイラが探し求めるラ・マーガとは、「石蹴りの天」、「欲望のキブツ」あるいは「中心」の形象であり、シュルレアリスムが目指した「超現実」の形象でもある。ラ・

マーガは、たとえば次のように描写されている。

ラ・マーガに現実というものを秩序だった言葉で提起する必要などないということを理解するのにそう時間はかからなかった。無秩序を褒めたりしたら、それを非難するのと同じように彼女を呆れさせたことだろう。彼女にとって無秩序というものは存在しなかったのだ。<sup>33)</sup>

この世には形而上的な川があり、彼女はそこを泳いでいる、まるであの燕が空中を遊泳し、鐘楼のまわりを幻惑されたように巡回しながら、降下したと思うとはずみがついてさらに高く舞い上がるように。ぼくはそれらの川を描写し、定義し、欲するが、彼女はそこで遊泳する。ぼくはそれらの川を探し求め、見つけだし、橋の上から眺めているが、彼女はそこで泳いでいる。しかも彼女は燕と同じくそのことを知らない。ぼくのように知る必要はなく、いかなる秩序の意識によっても引き止められずに無秩序の中に生きることができる。その無秩序こそ彼女の不思議な秩序であり、その肉体と魂のボヘミアンな生活こそ彼女の肉体と魂の真の扉をいっぱいに向け放つ。(中略) ああ、ぼくをきみの世界へ入れてくれ。ぼくにもいつかきみの日があるように何かを見させてくれ。<sup>34)</sup>

ラ・マーガに形象化されている、オリベイラが探し求めた「石蹴りの天」、「欲望のキブツ」あるいは「中心」とは、二元論的な思考の彼方であり、すなわちそこは、制限された言語形式の向こう側である。そしてそのような場所とは、対立物の止揚という意味では二項対立図式を前提とせざるを得ない弁証法によっては捉えられない場所である。『石蹴り遊び』の中で弁証法は次のような形で批判されている。

ひとりオリベイラだけは、かれらが弁証法的に探究していたあの無時間の雄大な大地に、ラ・マーガがいつでも姿を現わすことを知っていた。<sup>35)</sup>

オリベイラにとってはその一致の概念すら得られないのはつねに悲しいことだった。彼はそれを、ある場合には中心と呼ぶこともあったが、それはより正確な輪郭を欠くために、黒い叫びとか、欲望のキブツといったイメージ(中略)さらには人生の名に値する人生といったイメージに還元されるものであった。(中略)そのもの対領分、覚醒対眠り。しかし、覚醒対眠りということはすでに弁証法への再加入であり、一致への希望はこれっぽちもないことをもう一度確かめることであった。<sup>36)</sup>



知ってのとおりペリは中心であり、弁証法抜きで歩きまわらなければならないマンダラであり、実用的な公式などなんの役にも立たずに踏み迷ってしまう迷路なのだ。<sup>37)</sup>

『石蹴り遊び』のなかで弁証法的思考として批判されているのは、一種の二元論的思考である。そしてまた言語的思考も、言葉の意味を独立自存する実在ではなく、他の言葉との関係の網の目のなかで、二項対立的に、ネガティブに決定される価値であるとする考え方に立てば<sup>38)</sup>、二元論的思考の一つである。『石蹴り遊び』の作品世界において、弁証法的思考、言語的思考、二元論的思考、論理的思考は同じ一つのものであり、それに対置されるのはアナロジーによる思考である。シュルレアリストの用いる言葉には「言葉の魔術 (magia verbal)」あるいは「アナロジーの力 (potencia de la analogía)」があると考えるコルタサルは<sup>39)</sup>、1954年に発表された「詩のために」という詩論の中でアナロジーによる同一化について次のように言っている。

魔術的・詩的思考（あるいはむしろ魔術的・詩的感覚）は、論理的思考に対して、 $A=B$ の可能性をもって異義を唱える。未開人と詩人は、基本的に、アナロジーによるあらゆる繋がり、ある種の出来事に関連づけるあらゆるイメージを十全なものとして（「真なるものとして」と言えば事実を振り曲げることになるであろう）受け入れる。両者は、それ自体に自らの有効性の証拠を含んでいるそのような「見方」を受け入れる。絶対的なイメージ、すなわち、「 $A$ は $B$ （あるいは $C$ 、あるいは $B$ と $C$ ）である」を受け入れる。同一性の原理を粉々にするような同一化を受け入れる。<sup>40)</sup>

コルタサルにとって魔術的・詩的思考（感覚）とはアナロジー的思考（感覚）である。アナロジーによる思考（感覚）を考察する際、コルタサルはレヴィ＝ブリュルの『未開社会の思惟』を参照している。レヴィ＝ブリュルは、『未開社会の思惟』のなかで、未開人の心性は前論理的であると主張し、その理由を、未開人の心性が矛盾律（ $A$ は非 $A$ ではない）や同一律（ $A$ は $A$ である）に支配されず、主体と客体との差異が融合することを許す神秘的な融即の法則に基づくからであるとしている<sup>41)</sup>。ここで注意しておかなければならないのは、レヴィ＝ブリュルは、『未開社会の思惟』で未開人の心性を文明（西欧）社会の思考と対比させているが、後には、文明と未開を問わず二つの心性が存在することを認めたように、コルタサルも、未開人の心性を未開と文明という対立図式では捉えてはいないということである。コルタサルはあくまでも詩人のアナロジー的思考（感覚）を説明するためにレヴィ＝ブリュルの著作を援用している。コルタサルは次のように言う。

詩人は未開人ではないが、原始的な形式を認知し尊重する人間である。その形式とは、よく見定めるならば、むしろ第一義的な形式と呼ぶべきもので、それは理性が覇権を奪う以前の形式、そして理性が覇権を握って以降は理性の尊大な帝国の下に隠れている形式である。<sup>43)</sup>

レヴィ＝ブリュルを援用してコルタサルが詩人のアナロジー的思考形式の本質として挙げているのは、あらゆる二元性の消去である。アナロジー的思考(感覚)は、矛盾律・同一律の禁を犯して、主体を同時に彼自身であり他者である存在として捉える。コルタサルは、「すずめが私の窓辺に来たなら、私はすずめと一体化し、砂粒をくちばしでつつく」<sup>43)</sup>というキーツの詩を引用し、詩人とは他者になることを希求する存在であり、「存在論的交換の創造者である詩人は、同一性の原理の魔術的形式を遂行し、他の存在にならなければならない」<sup>44)</sup>と言う。『石蹴り遊び』のラ・マーガ(女魔術師)は、まさに、主体と客体との差異が融合することを許す神秘的な融即の法則に基づいた、アナロジー的思考(魔術的思考)の持ち主である<sup>45)</sup>。

見なくとも信じることのできる彼女、生の連続と一体をなしている彼女は幸福だ。部屋の中にいながら、その手に触れ、ともに暮らしているすべてのものに市民権を与えてきた彼女は幸福だ。川を下る魚に、木の葉に、空の雲に、詩のイメージに。<sup>46)</sup>

さて、先に指摘しておいたように、ラ・マーガが形象化している「石蹴りの天」、「欲望のキブツ」あるいは「中心」は、シュルレアリスムが獲得しようとした「矛盾したものが矛盾しなくなる至高の一点」、すなわち「超現実」であった。そしてそこは、既成の認識形式(言語的な思考)では認識できない場所、既成の言語形式では表出できない場所である。コルタサルは、そのような場所を、論理的思考ではなくアナロジーによる思考によって到達可能となるであろう場所だ、と言うのであるが、それはブルトンが1948年に発表した詩論「上昇記号」の中で詩的=神秘的アナロジーをめぐる語っていたことでもある<sup>47)</sup>。

周知の通り、『石蹴り遊び』は作品の中で登場人物たちが文学論をさかんに戦わしたり、『石蹴り遊び』という作品自体についての自己解説を作中人物である作家モレリが覚書(ノート)を通じて行ったりする自己言及的な小説、所謂メタフィクションであるが、シュルレアリスムの言語観については、作中で次のような言及がなされている。

シュルレアリストたちは、真の言語と真の現実とは西洋の合理主義者の、ブルジョワ的な構造によって検閲され放逐されていると考えていた。詩人なら誰でも知ってのとおり、彼らに理はあったわけだが、(中略)シュルレアリストたちは、モレリが言語それ自体から

離脱することを望んでいたように、言語から粗暴に離脱するかわりに、言語にぶらさがっていたのさ。純粹状態にある言葉狂、神憑かり的な巫女とも言うべきシュルレアリストたちは、あまりにも文法的と見えない限りはなんでも受け入れた。(中略)シュルレアリストたちは十分に察知していなかったんだ。言語とは現実の中での居住、現実の中での生活経験の謂だ。(中略)言語をそのもろもろの禁忌から解放することを願うだけでは十分ではないよ。必要なのは言語を再び生きることさ、言語に再び命を吹き込むことではなく。<sup>48)</sup>

ここでは、シュルレアリスムの言語批判、認識批判としての側面が肯定的に評価される一方で、シュルレアリストの試みの不徹底性さが問題にされているように、コルタサルは、既存の言語形式の徹底的な破壊という点において、シュルレアリストよりもラディカル(根源的)であると言える。たとえば、言語に関する次のような記述。

作家は言語に放火し、凝固した形式はお仕舞いにしてなおその向うまで行き、そんな言語が、それが言及しようとしているものとなおも相交わる可能性など疑問視する必要があるのさ。問題はひとつの論述の、言葉それ自体ではなく(中略)一言語の総体的構造だよ。<sup>49)</sup>

ここに表現されているのは、前項でコルタサルのシュルレアリスム観の特徴の一つとして指摘した「言語形式(=認識形式)の破壊(=建設)」である。コルタサルは『トンネルの理論』の中で、ア・プリオリに与えられている認識形式を言語もろとも破壊し、言語形式を新たに創り変えることで、制限された言語形式の向こう側に行けるだろう、と言っていた。制限された言語形式の「向こう側」とは、『石蹴り遊び』のオリベイラが探し求めた「石蹴りの天」、「欲望のキブツ」あるいは「中心」であり、したがってそこは、弁証法的思考、言語的思考、二元論的思考、論理的思考の「彼方」でもある。とは言え、そのような場所は、この現実の外にあるわけではない。カントの言う先験的形式によって構成されている現象界(現実)もオリベイラが目指す「向こう側」(超現実)もここ(われわれの内部)にすでに在る、とモレリの言葉を借りる形でコルタサルは言っている。

もしわれわれがこのままカント的範疇を拠としつつけるならば、われわれはこの泥濘から這い出せなくなる、とモレリは言いたいらしい。われわれが現実と呼んでいるもの、われわれが「彼方」と呼んでいる真の現実(中略)それはなにかすでにここに、われわれの内部にあるものだ。<sup>50)</sup>

ここで想起すべきは、ブルトンの『シュルレアリスムと絵画』の中の次の一節であろう。

私の愛するすべてのもの、私の考え感じるすべてのものが、或る内在性の特殊な哲学に私を導く。それに従えば、超現実には現実そのものの中に含みこまれ、現実そのものよりも優位に立つわけでも、その外にあるわけでもないだろう。しかもそれは相互的にそうであろう。なぜなら含みこむものは同時に含みこまれるものだろうからである。問題となるのは、ほとんど、含むものと含まれるものとの間の通底器であるだろう。<sup>51)</sup>

ここでブルトンが言及している不思議な場(トポス)を、松村寿輝は、「包むものと包まれるものとの絶えず互いの機能を取り換えあっているというかたちで描写されるこの扱われたトポスは、一種くクラインの壺にも似た内部も外部もない、というか内部が同時に外部であり外部が同時に内部であるような奇妙な空間イメージとして表象されているのである」<sup>52)</sup>と巧みに解釈しているが、この奇妙な空間、この「扱われたトポス」こそが、「超現実」という名を与えられた「非在の無場」、「何処でもない他処」であり、自動記述の実践によってブルトンが現前しようと試みた「至高の一点」である。それをコルタサルは、詩的現実とも呼んでいる。

問題は詩作品じゃなくてね、つまり問題はシュルレアリストたちが声明したものの、全詩人が希求し探究するもの、かの有名な詩的現実さ。<sup>53)</sup>

ラ・マーガが形象化しているものを、「石蹴りの天」と呼ぼうが「欲望のキブツ」と呼ぼうが、あるいは「アナロジー的思考」と呼ぼうが「魔術的・詩的感覚」と呼ぼうが、さらには「詩的現実」と呼ぼうが「超現実」と呼ぼうが「非在の無場」と呼ぼうが、いずれにしても、それは、何処にも実現され得ないであろう言語的ユートピア(=非言語的ユートピア)、コルタサルの夢想のトポスであり、それこそが、ラ・マーガの形象化しているものである。

#### 4. 結論

コルタサルの考えるシュルレアリスムとは、「人間主義としてのシュルレアリスム」であり、「認識批判としてのシュルレアリスム」である。したがって、コルタサルのシュルレアリスム観は、ヨーロッパとかラテンアメリカといった地域的特殊性には関与せず、その意味では一般性・普遍性を持っている。勿論、人間主義あるいは認識批判といった概念が西欧近代の歴史的な文脈において初めて生まれ得たものであることは間違いない。しかし、人間主義や認識批判という概念は、少なくとも、ヨーロッパとかラテンアメリカといった文化的差異を前提とはしていない。もっとも、文化的差異に拘わらず妥当する概念として提出されているそのこと自体が、すでに、西欧中心主義的な普遍主義である、という批判も成立するのは確かである。ただ本稿の

文脈においては、たとえば『言葉と物』でフーコーが試みたように人間あるいは認識といった概念までも批判的考察の対象とする必要はなく<sup>54)</sup>、コルタサルのシュルレアリスムが、人間主義として、また認識批判として、人間の全的な解放を目指すものであること、そしてコルタサルは人間という言葉、一般的・普遍的な意味で用いていることを確認しておけば十分である。なぜなら、最初に述べておいたように、本稿の目論見は、シュルレアリスムの受容形態を、④西欧文化に固有の特殊なものとして受容するタイプと⑤文化的差異に依存しない普遍的なものとして受容するタイプの二つに分けて、それぞれのタイプの範例的作品に見られるシュルレアリスムの形象化の有り様を提示し、比較することだからである。したがって、最後に残された課題は、カルペンティエルの『失われた足跡』とコルタサルの『石蹴り遊び』のそれぞれに見られるシュルレアリスムの形象化の違いについて考察することである。

カルペンティエルの『失われた足跡』とコルタサルの『石蹴り遊び』は、説話論的には極めて良く似た構造をしている。すなわち、『失われた足跡』の〈わたし〉はロサリオを、『石蹴り遊び』のオリベイラはラ・マーガを探し求める。説話構造のこのような類似性に関しては、街で若い娘とすれ違い、もう一度その娘に遭おうとして捜しまわるが二度と見つけることはできなかったという、プルトンの『失われた足跡』の中に出てくるエピソードの文学的記憶を指摘することもできるであろうが、我々がここで問題にしなければならないのは、ロサリオとラ・マーガの形象化に表れている両作品の決定的な違いである。

カルペンティエルの『失われた足跡』においては、ムーシュ＝ヨーロッパ、ロサリオ＝アメリカという対立図式において、ムーシュがシュルレアリスムを戯画的に形象化した存在として描かれ、それに対してロサリオは、「驚異の現実」の形象として描き出されていた。一方、コルタサルの『石蹴り遊び』では、ラ・マーガは、「石蹴りの天」、「欲望のキブツ」、「アナロジー的思考」、「魔術的・詩的感覚」、「詩的現実」といった様々な仮の名を与えられた「非在の無場」とでもいうべきトポス、シュルレアリスムが与えた名称を用いれば「超現実」の形象として描き出されている。両作品に見られるシュルレアリスムの形象化の違いが如実に示しているように、『失われた足跡』と『石蹴り遊び』は、ラテンアメリカ文学におけるシュルレアリスムの受容という点で、二つの類型を明瞭に示している範例的な作品である。それは、勿論、作品に表れているシュルレアリスムに対する評価が、片や肯定的で片や否定的である、といったことに因るのではない。シュルレアリスムに対する評価といったようなことは、ラテンアメリカ文学におけるシュルレアリスムの形象化を主題としている我々にとっては二義的な問題であって、本質的な問題は、シュルレアリスムのこのような受容形態の違いを生んだ両者の世界像の違い、すなわち、カルペンティエルの眼にはシュルレアリスムがヨーロッパに固有のものとして映じ、コルタサルの眼には普遍的なものとして映ずることになった、世界に対する両者の立ち位置の違いである<sup>55)</sup>。

『失われた足跡』に表れているカルペンティエルの世界を見る眼差しは、前節で見たように、文化相対主義的な認識論的地平を可能にする超越的視点、「あちら」と「こちら」という二つのオブジェクトレベルを鳥瞰するメタレベル、「第三者の審級」からの眼差しである。ムーシュとロサリオを、シュルレアリスムと驚異的現実を、ヨーロッパとアメリカを均質空間において並置することのできる視点、両者から等距離に位置する視点、すなわち両者から無限遠の距離を隔てた点に位置する超越的視点<sup>56</sup>が、カルペンティエルの立ち位置である。

一方、『石蹴り遊び』に表れているコルタサルの世界に対する立ち位置は、あくまでも人間主義的なものであり、世界に内在している。オリベイラが目指す「向こう側」、すなわちラ・マーガに形象化されている「向こう側」が、ここ（われわれの内部）に在ることは、先に見た通りである。魔術的感覚の持ち主であるラ・マーガは、二元論の彼方にある存在であり、内部と外部の区別を持たない。勿論、「驚異的現実」の形象であるロサリオも一種の魔術的感覚の持ち主である。しかし、問題は作品全体の中でのロサリオの位置付けである。ロサリオはあくまでもムーシュに形象化されているヨーロッパ的なものとの関係において描き出されている。他方、ラ・マーガは、何ものにも対比されない。なぜなら、その存在自体が、主体と客体、内と外といった二元論の彼方に在る「石蹴りの天」であり、対比を許さない絶対的な「至高の一点」、「超現実」として表象されているからである。

「向こう側」がここに在る世界、内と外の区別のない世界。世界をそのようなものとして見る眼差しは、この小説のメタフィクション的性格に反映されてもいる。メタフィクションとは、メタレベルとオブジェクトレベルの境界が消滅し、二つのレベルのリジッドな包含関係が崩壊するフィクション、あるいはメビウスの輪の表と裏（外と内）が反転するようにメタレベルとオブジェクトレベルが反転する自己言及的なフィクションのことであるが、『石蹴り遊び』には、作中人物である作家モレリが書いている小説が『石蹴り遊び』そのものであることを匂わせる記述がある<sup>56</sup>。メタレベルを持たない『石蹴り遊び』の自己言及的な世界は、オブジェクトレベルを鳥瞰するメタレベル（超越的視点）を前提とする『失われた足跡』の世界とは、まさに対極にある世界である。

『失われた足跡』と『石蹴り遊び』の本質的な違いは、そこに表れている世界像の違いである。それは、二元論の世界像と一元論の世界像の違いであり、延いては、そのような世界像を生み出す、カルペンティエルとコルタサルの世界に対する立ち位置の違い、世界に対して超越的か内在的か、という立ち位置の違いである。

## 註

1) cf. José Miguel Oviedo, *Historia de la literatura hispanoamericana* 4, pp.131-133. Eduardo Montes-Brad-

- ley, *Cortázar sin barba*. Saúl Yurkievich, “Un encuentro del hombre con su reino”, en Julio Cortázar, *Obra crítica/1*, pp.17-18.
- 2) cf. Cortázar, “Teoría del túnel”, *Obra crítica/1*, pp.105-106.
  - 3) cf. Cortázar, “Rimbaud”, *Obra crítica/2*, pp. 15-23.
  - 4) Cortázar, “Muerte de Antonin Artaud”, *Obra crítica/2*, p. 153. 本稿におけるコルタサルの著作からの日本語訳は、翻訳のあるものはそれに従い、註に訳書の該当頁を記した。翻訳のないものについては、すべて拙訳である。
  - 5) Cortázar, “Irracionalismo y eficacia”, *Obra crítica/2*, p.194. cf. Cortázar, “Teoría del túnel”, *op.cit.*, p. 103.
  - 6) cf. Cortázar, “Un cadáver viviente”, *Obra crítica/2*, pp. 177-180.
  - 7) cf. Cortázar, “Algunos aspectos del cuento”, *Obra crítica/2*, p. 368.
  - 8) 1947年に『トンネルの理論』を発表した後コルタサルは、1948年に雑誌 *Realidad* に「現代小説に関する覚え書き」を、1949年には雑誌 *Cuadernos Americanos* に「小説の状況」を発表しているが、これらの評論に示されているコルタサルの基本的な小説観は、シュルレアリスムや実存主義の捉え方を含めて、『トンネルの理論』で開陳されているものとほとんど同じである。
  - 9) Yurkievich, *op.cit.*, p.20.
  - 10) Cortázar, “Teoría del túnel”, *op.cit.*, pp. 136-137.
  - 11) cf. Geraldo J. Langowski, *El surrealismo en la ficción hispanoamericana*, p.133. たとえば、『実存主義とは何か』(1946)の中でサルトルは、「超現実主義に匹敵するような前衛的主張が現在はないために、スキャンダルや風変わりな運動に飢えている人たちはこの哲学(実存主義—引用者)に助けを求めるらしいが、しかしこの哲学はその方面では何ものも彼らにもたらしはしない。実のところ、これはもっとも反スキャンダルのな、もっとも厳粛な主義であり、厳密に専門家むき、哲学者むきのものである」(サルトル、12-13頁)と述べている。
  - 12) サルトルは『実存主義とは何か』の中で自らを無神論的実存主義者と規定し、また、実存主義が如何なる意味において人間主義(ヒューマニズム)であるかについて明確に述べている。
  - 13) 「非合理主義と効力」の中でもコルタサルは、「有効な実存主義(少なくとも意図において)は明確に倫理的な性質を持つサルトルの実存主義である。一方、活力のある時代(戦前)のシュルレアリスムの姿勢は、非合理的なものの詩的解放を通しての、個々人の責任、不可避的な自己選択、自己自身に向かったの前進といった感情において、実存主義と見事に一致していた」と述べている。cf. Cortázar, “Irracionalismo y eficacia”, *op. cit.*, p.194.
  - 14) ブルトン「シュルレアリスム宣言」『シュルレアリスム宣言・溶ける魚』、46頁参照。
  - 15) cf. Cortázar, “Irracionalismo y eficacia”, *op. cit.*, pp.194-195.
  - 16) *Ibid.*, p.116.
  - 17) *Ibid.*, p.117.
  - 18) Cortázar, “Teoría del túnel”, *op. cit.*, p. 66.

- 19) ブルトン「シュルレアリスム第二宣言」『シュルレアリスム宣言集』、90頁。
- 20) cf. Cortázar, “Teoría del túnel”, *op. cit.*, p. 47.
- 21) cf. *Ibid.*, p.52.
- 22) cf. *Ibid.*, p.53.
- 23) *Ibid.*, pp. 65-66.
- 24) コルタサルの言う制限された言語形式の向こう側が、はたしてカント流の不変の実体のごとき物自体を志向しているのか、それとも、池田清彦が、「カントは認識の先験的形式によって物自体から現象を引き出すと言います。実は先験的形式はコトバの規則の逆関数ですから、カント流のやり方で物自体と思っているのは、実際はシニフィエのことなのです。シニフィエは不変の同一性ですから、物自体も不変の同一性であるかのごとくみえてしまうわけです」(池田清彦『構造主義科学論の冒険』、98-99頁)と言うように、カントの物自体の言語性を認識した上で、認識批判としての絶えざる言語形式の破壊を意味しているだけなのかについては、判断を下すことは難しい。とは言え、本稿で見たように、制限された言語形式の向こう側が、非在の言語的(非言語的)ユートピアであることは間違いない。
- 25) モーリス・ナドー『シュルレアリスムの歴史』、40頁参照。
- 26) ブルトン「シュルレアリスム宣言」『シュルレアリスム宣言・溶ける魚』、48頁。
- 27) Cortázar, *Rayuela*, p.120. 邦訳『石蹴り遊び』、9頁。
- 28) 巖谷國士『ナジャ論』、27-28頁。
- 29) 巖谷國士「解説」、ブルトン『ナジャ』所収、185頁。
- 30) ただ、ブルトンは一種のヘーゲリアンなので、ナジャが対立物(この場合はブルトンの自己疎外)の止揚の可能性の形象として表象されていると考えることもできる。そうであるとすれば、ナジャとラ・マーガの間には微妙な差異が存在することになる。なぜなら、本稿で示したように、ラ・マーガは弁証法的思考の彼方を表象しているからである。しかし、この微妙な問題については、本稿では不問に付す。
- 31) 「石蹴りの天」、「欲望のキブツ」、「中心」が意味するものについては、『石蹴り遊び』の中の次のような記述を参照されたい。「石蹴りは、小石を靴の爪先で突き飛ばして遊ぶ遊戯だ。(中略)小石を<天>まで蹴上げるすべをほとんど誰ひとり習得できないでいる、まさにそのときに、突如として幼年期は終わりを告げ、人は小説だの、むなしい苦悶だの、そこへ到達することもやはり学ばねばならない別の<天>をめぐる瞑想だのにはまりこんでしまうのである。そして、すでに幼年期を脱してしまっているために、<天>に到達するためには必要な小道具として、一個の小石と靴の爪先がなければならないことを忘れていた。(中略)一個の小石と靴の爪先、ラ・マーガはそれをよく知っていた。」(*Rayuela*, pp.367-368, 邦訳、202頁)。「キブツとは居留地、租界、定住地、最後の幕屋を張るべき選ばれた土地であり、そこで人は時間に漂泊された顔をして夜の大気の中へ歩み出で、世界と、<大いなる狂気>と、<限りない愚かさ>と合体し、欲望の結晶作用へ、出会いへと自己を開くことができるのだ。」(*Rayuela*, pp.354-355, 邦訳、192頁)。「幻影を通じてはじめてある平面に到達できるんだ、



あらゆる思考がそれを思いめぐらそうとしたとたんにそれが壊れてしまうものでどうしても思考することが無益だった不可能な領域にね。烟の手が彼の手をとって、彼を導きながらもしそれが下降といえるなら下降し、もしそれが中心といえるなら中心を彼に示し、それを彼の腹の中に置くとそこではウオッカが心地よく透明に泡立ち滾っていた。それはなにか限りなく美しく絶望した別の幻影が少し前に不滅性と呼んだものだった。」(Rayuela, p.180, 邦訳、50頁)。

- 32) ブルトン「シュールレアリスム第二宣言」『シュールレアリスム宣言集』、90頁。
- 33) Cortázar, *Rayuela*, p.134. 邦訳『石蹴り遊び』、17-18頁。
- 34) *Ibid.*, p.234. 邦訳、91-92頁。ところで、この引用に見られるラ・マーガの「泳ぐ(不定詞は“nadar”、三人称単数現在形は“nada”)というイメージは、Nadja(ナジャ)と nager(泳ぐ)との関係を想起させる。したがって、ここにもラ・マーガとナジャとの類縁性を指摘することができる。
- 35) *Ibid.*, p.150. 邦訳、30頁。
- 36) *Ibid.*, pp.491-492. 邦訳、304頁。
- 37) *Ibid.*, p.595. 邦訳、373頁。
- 38) たとえばシュール言語学の観点からすれば言葉の意味はここに述べたような性格をもつことになる。丸山圭三郎『シュールの思想』参照。
- 39) Cortázar, “Teoría del túnel”, *op. cit.*, p.111.
- 40) Cortázar, “Para una poética”, *Obra crítica/2*, p.271.
- 41) 今村仁司編『現代思想を読む辞典』、790-791頁参照。
- 42) Cortázar, “Para una poética”, *op. cit.*, p. 277.
- 43) *Ibid.*, p.278
- 44) *Idem.*
- 45) コルタサルはまた、詩もその起源においては魔術であり、詩人とは魔術師(mago)であると言っている。cf. Cortázar, “Para una poética”, *op. cit.*, p. 279. そこから、ラ・マーガ(La Maga)と女魔術師(maga)と詩人(poeta)との類縁性、さらには、ラ・マーガと、[3.2.1 人間主義としてのシュールレアリスム]で論じた詩人主義(poetismo)及びシュールレアリスムとの関係性を指摘することができる。
- 46) Cortázar, *Rayuela*, p.144. 邦訳『石蹴り遊び』、26頁。
- 47) 「今日では絶たれてしまった原初の接触を束の間でも回復しうるのは、『アナロジーという発条』だけだとブルトンは言う。」松村寿輝『謎・死・闘——フランス文学論集成』、73頁を参照。
- 48) Cortázar, *Rayuela*, pp.613-614. 邦訳『石蹴り遊び』、385頁。
- 49) *Ibid.*, p.620. 邦訳、391頁。
- 50) *Ibid.*, p.618. 邦訳、389-390頁。
- 51) ブルトン『シュールレアリスムと絵画』、68頁。ただし、訳文は、松村寿輝、前掲書、70頁から採った。
- 52) 松村寿輝、前掲書、71頁。
- 53) Cortázar, *Rayuela*, p.615. 邦訳『石蹴り遊び』、386頁。

- 54) 周知のようにフーコーは『言葉と物』の末尾で人間の終焉を予言している。「人間は、われわれの思考の考古学によってその日付の新しさが容易に示されるような発明にすぎぬ。そしておそらくその終焉は間近いのだ。」フーコー『言葉と物』、409頁。
- 55) 誤解のないように付言しておくとして、ここで言う「立ち位置」とは、語り手の視点ではなく、作者の世界像に関わるものであり、世界を見る眼差しの基点である。したがって、世界に対する「立ち位置」は、世界に対して超越的か内在的か、の二つに一つである。そして、二元論の世界像は超越的視点に映じ、一元論的世界像は内在的視点に映ずる世界像であることについては、もはや多言を要しないであろう。
- 56) Cortázar, *Rayuela*, p.736-737. 邦訳『石蹴り遊び』、464-466頁。

### 引用文献

- ブルトン、アンドレ：『シュルレアリスム宣言・溶ける魚』巖谷國土訳（岩波書店、1992）。
- ：『ナジャ』巖谷國土訳（白水社、1989）。
- ：『シュルレアリスム宣言』森本和大訳（現代思潮社、1975）。
- ：『シュルレアリスムと絵画』粟津則雄・巖谷國土ほか訳（人文書院、1997）。
- Carpentier, Alejo: *Los pasos perdidos*, Sexta reimpresión en El Libro de Bolsillo (Madrid: Alianza Editorial, 1998). (邦訳、『失われた足跡』牛島信明訳、集英社、1994)。
- Cortázar, Julio: *Rayuela* (Madrid, Ediciones Cátedra, 1994). (邦訳、『石蹴り遊び』土岐恒二訳、集英社、1984)。
- ： *Obra crítica/1* (Madrid, Alfaguara, 1994)。
- ： *Obra crítica/2* (Madrid, Alfaguara, 1994)。
- フーコー、ミシェル：『言葉と物』渡辺一民・佐々木明訳（新潮社、1974）。
- 池田清彦：『構造主義科学論の冒険』（講談社、1998）。
- 今村仁司編：『現代思想を読む辞典』（講談社、1988）。
- 巖谷國土：『ナジャ論』（白水社、1977）。
- Langowski, Gerald J.: *El surrealismo en la ficción hispanoamericana* (Madrid, Editorial Gredos, 1982)。
- レヴィ・ブリュル、リュシアン：『未開社会の思惟』（上・下）山田吉彦訳（岩波書店、1953）。
- 松浦寿輝：『謎・死・闘——フランス文学論集成』（筑摩書房、1997）。
- 丸山圭三郎：『ソシュールの思想』（岩波書店、1981）。
- ナドー、モーリス：『シュルレアリスムの歴史』稲田三吉・大沢寛三訳（思潮社、1995）。
- Montes-Bradley, Eduardo: *Cortázar sin barba* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004)。
- Oviedo, José Miguel: *Historia de la literatura hispanoamericana 4* (Alianza Editorial, 2001)。
- サルトル、ジャン＝ポール：『実存主義とは何か』伊吹武彦訳（人文書院、1979）。

(いじり・なおし 外国語学部教授)