

明 晰 と 神 秘

—ポール・ヴァレリーの対話篇『神的ナル事柄ニツイテ』の企図をめぐる—

安 永 愛

はじめに

フランス第三共和制を象徴する詩人・思想家であるポール・ヴァレリー（1871 — 1945）をめぐるのは、「明晰なる知性」、「地中海的明晰」というイメージが広く共有されてきた。こうしたイメージは、今日においても、ヴァレリーの資質を名指すものとして有効性を失ってはいない。しかし、ヴァレリーの死後、膨大な量の手記が発見され次々に公刊され、研究者のみならず一般読者にも読まれることとなり、この詩人・思想家の精神生活の、上記のレッテルでは捉えきれない、むしろ混沌たる知的にして情念的なマグマの様相こそが、読み解くべき魅力的なものとして立ち上がってきているように思われる。

ヴァレリーの生前に刊行された作品群は、確かに近代の混沌を生きる我々に、毅然とした精神の力とでもいうべきものを伝えており、時に圧倒的である。しかし、作品として発表されなかったヴァレリーのエクリチュールには、完成形として提示されてはいない、精神の運動そのものが如実に表れていて、公刊を前提にされていたテキストとは別種の魅力があり、その試行錯誤や堂々めぐりのありようが、凡何凡夫である我々に、時に一種の親近感をもたらすように思われる。

完成形ではないテキストを眼の前にすることは、作家の思考の萌芽を共有することであり、完成されたテキストとの距離を測り、完成に向けての知的作業の質量を思うことでもあり、また作品化されずに終わった潜在的可能性が何であったかに思いをめぐらす契機であると言えよう。現に存在するものより潜在的な可能性に、また作品よりも作品を生ましめる精神に、より大きな意義を認めるのがヴァレリーの一貫した態度であったことを顧みれば、所謂「草稿研究」¹がヴァレリー研究において格別の重要性を持つことも首肯されるであろう。

本稿では、ヴァレリーが作品化を意図しながら完成されなかった対話篇『神

的ナル事柄ニツイテ』Περὶ τῶν τοῦ θεοῦ οὐ *des choses divines* にまつわるテキストを中心的コーパスとして取り上げ、この対話篇の企図について考察してみたい。この『神的ナル事柄ニツイテ』は、「人間をして、神という観念—ないしは神という表記法に訴えさせるもののすべて、すなわち愛、死、運（偶然）、反—自然的な超越、内的効果」²をテーマとする対話形式の作品の題名である。この未刊作品にまつわるメモ書きも含めた自筆およびタイプ打ちのテキスト群が、パリ・リシュリユーの国立図書館草稿部の分類番号NAF19032³（*Dialogues II*）として、マイクロフィルムの形で所蔵されている。これらは草稿の常として、多くの加筆、抹消、さらに判読困難な部分も多く含むものである。この資料は、一部の研究者にしか閲覧を許されないものであったが、ジュリア・プスリエ Julia Peslier の手によって翻刻され、解説を付して「国際哲学コレージュ叢書」の一冊として2005年にキメ書店より刊行された。本稿における当該テキストの引用は、このプスリエの翻刻版に全面的に依拠するものであることをまず断っておかなければならない⁴。

作品や完成といった観念に必ずしも辿り着かないヴァレリーの精神のドラマに魅せられてきた者にとって、「明晰な知性」と謳われもするこの詩人・思想家の、いわば晦冥なる側面、理性の裁断では捉えきれないある傾向性を照らし出すに違いないこのテキストの翻刻刊行は、まことに待望のものであった。ヴァレリーにおける「神的なもの」の追求という、「明晰の詩人」の意外な側面については、つとにアブラハム・リヴィニの『ヴァレリーにおける神の追求』、ポー

¹ ここで「草稿研究」とカッコ付けをしたのは、文学研究の領域で草稿研究と呼ばれるものの多くは完成「作品」にいたる前段階としての「草稿」を対象とし、完成に向けての諸段階を踏査するという性質を持つものであり、ヴァレリーのようにいわば完成稿の存在しないテキスト群について「草稿」という言葉を付すには若干の違和感があるからである。

² Paul Valéry, Περὶ τῶν τοῦ θεοῦ οὐ *des choses divines*, Bibliothèque Nationale Richelieu(Paris), NAF19032, folio 131.

³ Nouvelles acquisitions françaisesの略。1971年以降に同図書館に収蔵された資料に付される略号。

⁴ プスリエの翻刻版に先立ち、2004年12月には、『神的ナル事柄ニツイテ』の草稿の一部の翻訳を含む『未完のヴァレリー—草稿と解説』が田上竜也・森本淳生の編訳で平凡社より刊行されており、同草稿の田上竜也による翻訳と、非常に行き届いた草稿解説である「想像界としての劇空間」（同書275—324頁）には多くを教えられた。何を読解可能で提供すべきテキストとして見るかの違いもあるが、プスリエの翻刻版は、削除線や加筆のありようもそのまま再現する方針で作成されているためもあり、田上が翻訳の対象としなかった断章を多く含んでいる。（ただし、田上の翻訳では、注で削除や加筆について触れられている。）

⁵ Abraham Livni *La recherche de dieu chez Paul Valéry*, Klincksieck, 1987

ル・ギフォード『ヴァレリーにおける神的なる事柄』⁶あるいはネッド・バステの『極限のヴァレリー』といった、浩瀚なる研究書が焦点を当ててきたところであるが、いずれにおいてもパリの国立図書館所蔵の『神的ナル事柄ニツイテ』の草稿群についての言及はあるものの、断片的にしか紹介されてこなかったのである。

以下に「神的ナル事柄ニツイテ」の企図および、それに関連する θ の符号（ギリシャ語における「神」の意の単語の冒頭の文字である）にかかわるテーマの生成の意味を探り、未完の対話篇に透かし見られるヴァレリーの志向について考察を深めていきたい。

1. 明晰への意志

プスリエによれば、対話篇「神的ナル事柄ニツイテ」の企図が最初に記されたのは1920年であるという⁸。プスリエも述べるように、ノートに書かれたものや紙片に書かれたものの執筆時期の特定は不確定な要素を伴う⁹。とはいえ、多くの論者が指摘するとおり、1920年代の初頭に、ヴァレリーをして「神的なるもの」に関する探求を迫る契機が生まれたのは疑い得ない。それは、主題をあらかじめ設けることなく、毎朝、浮かびくる思考を書き付けていった記録である『カイエ』の中に、ギリシャ語における「神」を意味する単語の冒頭のギリシャ字母である「 θ 」をいただく断章が姿を見せ始める時期でもある。

ジュディス・ロビンソン＝ヴァレリーの編集になる、主題別に抜粋し年代順にまとめられたプレイヤード版『カイエ』のThêta（ギリシャ文字 θ のフランス語読み。筑摩書房より刊行されている邦訳の『カイエ』においては「神について」の訳語が採られている）の項目¹⁰をひもとき順に読んでいくと、1921年に執筆されたと推定される断章あたりを境にして、叙述のトーンに明らかな変化が実感される。これは θ という記号の出現とその増加という眼に見える現象に決して留まることのない、質的で決定的な位相の変化なのである。

そもそもヴァレリーが早朝の数時間を思考と精神の鍛錬の場としての『カイ

⁶ Paul Gifford, *Les choses divines chez Paul Valéry*, José Corti, 1989

⁷ Ned Bastet, *Valéry à l'extrême au de la de la raison*, 1999, L'Harmattan

⁸ Paul Valéry *Περὶ τῶν τοῦ θεοῦ ou des choses divines*, Etablissement du texte par Julia Peslier, Editions Kimé, 2005, p.9

⁹ *ibid.*, p.10

¹⁰ Paul Valéry, *Cahiers II*, édition établie, présentée et annotée par Judith Robinson=Valéry, Gallimard, 1974, pp.563-718)

エ』に捧げるようになったのは、文学史上「ジェノヴァの夜」の語で象徴的に指し示されるヴァレリーの青春期のある危機の乗り越え、といった意味あいを多分に持っていた。「ジェノヴァの夜」とは、デカルトの「ウルムの夜」、パスカルの「炉辺の一夜」、クローデルの「ノートル・ダム大聖堂での回心」など、フランス文学史上にいくつか記されている内面の劇の危機的臨界点に並び称されているものの一つである。しかし、「ジェノヴァの夜」とは、他愛ないと言えば他愛ない、青年の心理の劇の一齣ではある。1892年の秋口に、母方の親戚の住まうジェノヴァに滞在した青年ヴァレリーは、名も知らぬ、言葉も交わしたこともないある貴婦人に熱烈な恋情を覚え、相手に何ひとつ思いを告げられないまま、統御しがたい思いに苦しく翻弄され続けた。この行き場のない恋愛感情と、かねてからの詩人としての才能への疑惑や、文学という営みへの不信とが相俟って、ヴァレリーはアイデンティティーの基盤が切り崩されるような危機にさらされる。折りしもジェノヴァに嵐の一夜が到来する。若きヴァレリーは、嵐の轟音とともに稲妻のきらめくその夜、ある回心に至った。少なくとも、これがヴァレリーの個人神話である¹¹。この「ジェノヴァの夜」は、象徴派の流れを汲みカトリックの象徴をも多用していた詩人としての短いキャリアとの訣別を画すものとなる。

後年、ヴァレリーがこの夜の回心と思われるものに触れたテキストがある。「ポール・ヴァレリーに」の献辞をつけた『イタリアにおけるニーチェ』（1929）を著者ギー・ド・ブルタレスより受け取ったヴァレリーが礼状の中に認めたものである。ニーチェについて語るうち、ジェノヴァが話題にのぼったと考えられる。

ジェノヴァについて言えば…、このすばらしい町には奇怪な作用力がいろいろとあります。わたしはそこで少年のころ途方もない夏をいくたびも経験しました。92年には気狂いになるかと思いました。白々と眠れぬ一夜一稲妻の光に白々と照らされたためですが、わたしは座ったまま、雷に打たれてしまえばいいと願いながら、その一夜を過ごしました。（どうやら、そんな目に会うだけの値打ちはなかったようです）それはただの高周波にすぎなかった

¹¹ ここで「個人神話」である、としたのは、ヴァレリーが後年になって自らの精神的履歴をこのジェノヴァでの一夜に象徴させるよう「演出」した、すなわち「危機」を自己神話化したと見られる側面があるからである。こうした面を清水徹は「神話の形成」の言葉で捉え、その過程を数多くの文献を踏査し微細に捉え、その実存的な意義について明らかにしている。『ヴァレリーの肖像』（筑摩書房、2004年）所収 「Ⅱ 嵐について」（59—115頁）参照。

のですー私の頭の中でも、空の方でも。そのときの重用課題は、自分の初期の観念のすべてを、言い換えれば〈偶像〉を解体することでした。意欲するものを可能ならしめるすべを知らず、可能なるものを意欲するすべを知らぬ自分とは縁を切ることでした¹²。

この手紙の文章には、貴婦人への恋情といった要素はまったく触れられていないが、ヴァレリーが嵐の一夜にどのような決意を抱くに至ったかについては、素直に表明されているものと見てよいであろう。〈偶像〉を解体すること。意欲を可能なものたらしめ、可能なるものを意欲すること。ヴァレリーの年譜には、1892年11月に母とともにパリに上京した事実が読まれるが、その時、ヴァレリーはそうした決意と共にあったはずである。最晩年まで書き継がれることになる『カイエ』の執筆開始の時期は1894年夏のことであるが、1892年のものであるヴァレリーの手帖には「一連のカイエ」を書かなければならない、との決意が書きとめられている。これは、1891年から92年にかけて熱心に読んだというラヴェッソン＝モリアン編訳の『レオナルド・ダ・ヴィンチの手稿』のインパクトも伴っていると推測される。ヴァレリーはレオナルド・ダ・ヴィンチにならって自己の力量を開発する場としてノートを書き付けることを思いついたに違いないのである。

1892年の「ジェノヴァの夜」からカイエ執筆開始にいたる過程を物語る資料は数少ない。しかし、少なくとも初期の『カイエ』を読む限りで、「ジェノヴァの夜」として自己神話化されたその一夜に抱かれた決心ー「偶像」解体ーの基調が貫かれており、またレオナルド・ダ・ヴィンチの座右の銘でもあった「飽くなき厳密」(ostinato rigore)をヴァレリーもまた自らのものとして課していたこと、そしてそれに付随することであろうが「曖昧なもの」の領域の排撃が至上命題になっていたことがうかがわれる¹³。

ヴァレリーにとって解体されねばならなかった「偶像」とは何かを、ここですべて挙げる余裕はない。自らが奉じてきた「詩」や「文学」¹⁴もそのひとつであったことに言及するに留めるが、「神的なるもの」とは、カイエ執筆初期のこ

¹² Agathe Rouart-Valéry, *Paul Valéry et Guy de Pourtalès :propos sur Nietzsche et Wagner*, in *French Studies*, oct. 1985, p.447

¹³ 「曖昧なものの帝国を縮小すること。可視性を拡大すること。」(*Cahiers*, fac-similé intégral, 29vols, C.N.R.S 1957-1962, X I p.514)。

¹⁴ 『カイエ』の執筆以前のヴァレリーは、象徴派の流れを汲む詩篇群を残しており、前述の如くそれらの中には、カトリック的な雰囲気を出す語彙が多用されている。

の時点においては、「偶像」のひとつとして、解体されねばならない何かであったはずであり、中心テーマになってはならないものであったはずなのである。

このことを考える上で、ヴァレリー自身の意向はともかく、事実として彼がカトリックの土壤に生きていたことは念頭に置いておかなければならないだろう。汎神論的で宗教的には無節操でさえある現代日本の文化圏の感覚では推し量れない、厳然たる宗教の存在感が彼の地にあつては、ヴァレリーの生きた 19 世紀後半から 20 世紀前半にもあったと考えられるからである。「神的なるもの」という言葉自体がテーマ概念としてヴァレリーの『カイエ』および作業紙片に現れるのは、既に述べたとおり 1920 年のことであるが、青春のとばぐちにおいて解体されねばならなかったはずのものが、探求の主題として浮上してくるといのは、「ジェノヴァの夜」の神話に劣らぬドラマであるように思われる。

「神的ナルモノ」が執筆のテーマとして前景化されることになったのは、なぜなのだろうか。次節では、 θ の符号の現れる以前のヴァレリーの内面の劇をも踏まえ、ヴァレリーにおける宗教への態度について考えてみたい。

2. 宗教への態度

「偶像」解体と、厳密・明晰への志向を貫こうとした「ジェノヴァの夜」以降の若き日のヴァレリーにとって、キリストという空前絶後ともいふべき強力な偶像をおし戴く宗教の問題は、様々なアポリアを投げかけてくるテーマであった。若き日のヴァレリーは、宗教、ことにカトリックについてどのような態度を取ったのだろうか。以下に初期の『カイエ』の断章から読み解いていくこととしたい。

あらかじめ述べておけば、初期『カイエ』の宗教にまつわる記述は、ほぼ二つの系列に分けられるように思われる。ひとつは「神」という概念の存立や宗教の機軸にある「信じる」という心理的・実存的なメカニズムについての解析である。それは、宗教の存立にかかわるメカニズムの分析と言い換えてもよいであろう。そして、もうひとつの系列が、カトリックが育んできた精神の習慣を形作る流儀や宗教にまつわる美に対する感嘆である。前者はいわば分析による「偶像」解体であるが、後者はともすれば「偶像」解体という「ジェノヴァの夜」の決心に接続する若きヴァレリーの基本路線に抗うものにもなりうる方向性を秘めている。ヴァレリーは既成の宗教の存立のメカニズムを精細に分析することで偶像の解体を試みるとともに、宗教の魅惑を秘せず緻密に語ることで、自らにとっての疑い得ない立脚点を虚心に探ろうとしているように見受け

られる。

まず、初期のヴァレリーのテキストから「神」の心理学的性質について語った断章を引いてみよう。『カイエ』の中で「神」に言及されたものとしては、最初期のものに当たる。

「神」の心理学的な性質は、それがいろいろな状況または事物が明瞭なものとして又は通常なものとしてとどまっている限り、誰の精神にも思い浮かぶことの無いひとつの映像、あるいはなんらかの概念であるということだ。(1896年、Log-Book, III I p.134, C2 p.565)¹⁵

ここには、「神」という概念が「明瞭」「通常」の事物や状況からは現れ出ないものであるという見解が示されている。神が「通常」のものを超えたものであるとする見解はむしろ陳腐なものであるが、「神」を「明瞭」な事物や状況に対置されるものとして捉えるところにヴァレリーの特徴が現れている。「曖昧なもの」の領域をできるだけ縮減していくことを至上命題として掲げていたヴァレリーにとって、「神」という概念が排撃されるべきものとして存在していることが暗に示されている断章であると言えるであろう。

ヴァレリーは、『カイエ』の中で繰り返し、宗教の存立の機軸にある「信じる」という心理に切っ先鋭く切り込んでいくのだが、これは、曖昧なものの領域を縮減せんと欲するヴァレリーにとって当然の帰結である。いくつか断章を挙げよう。

君たちは見えていないか、あるいは見えないふりをしているか、どちらかなのだ。すべての信仰は援助者として不誠実を伴っている。(1905年、41 III p.532, C2 p.569)

信仰は自己をひとつの真理と取り違えるひとつの力である。(1912年、56 IV p.665, C2 p.575)

何らかの不誠実を含まない信仰は存在しない。どこかに曖昧なところとか、解決し得ないさまざまの反対意見とか、岩が何かわからないものの上に載っ

¹⁵ 以下、『カイエ』の引用に関しては、CNRSのファクシミリ版の巻数、ノートの名、および該当ページ数を記す。プレイヤード版の該当ページについてはC2の略号を冠して付記する。

ているが如くに、疑わしい部分のない信念は存在しない。(1912 年、56 IV p.670, C2 p.575)

信仰。

信じてはならない—なぜなら、自分で下すにせよ人が下すにせよ、いろいろな断定に、それらのもつ価値以外の価値を与えるべきではないから。銀行紙幣、信用紙幣。(1916 年、83 IV p.222, C2 p.590)

「汝の神を隠せ」とは、ヴァレリーの生前に刊行された『言わざりし事』にも収められた言葉であるが、このように、信仰を「不誠実」として切り捨てるのは、ある意味でこの上なく潔くわかりやすい論法ではある。この論法一つで済めばヴァレリーの探求もシンプルなものになるのであろうが、ヴァレリーは、宗教が社会の中で存立し現実的な力を持っている事実から目を背けることはない。宗教が不純で不誠実なものを含んでいたとしても、いやそうであるからこそ、人間の実存の姿を精緻に映し出す、いわば逆立的な鏡として存在していることに、鋭く目を向けるのである。

宗教は人間の本質についての一つの恐ろしい審判である。宗教が愛をより強く要求するのは、人間を憎しみの深いものとより強く感じるからだ。宗教が「誰か」がすべてを見通していると強調するのは、人間が自ら進んで姿を隠し、本性的に偽装し、また偽装しうることを、宗教がいよいよ深く感ずるからである。宗教はより暗い思想から発するほど清純になる—また償い得ないことに対立させるものとしてまさに永遠を見出すのである。(1901-1902 年、II p.358, C2 p.567)

ヴァレリーは「多くの迷信に満ちた人間。およそ迷信の片影すら無い人間。しかし、迷信がいかなるものかを知りつつ、それらを生み、それらを受容し、それらに服従する者の方が更に豊かなのだ。」と 1910 年のカイエに記しているが¹⁶、広く「信じる」ということに関して、あくまで批判的・客観的な距離を保ちつつ、「信じる」という現象の内包する豊かな問いを受け止めるという両義的な姿勢を示すに至っているといえるであろう。

¹⁶ *Cahiers*, 1910, E 10, IV p.588, C2 p.574

「曖昧なもの」の領域を狭めんと躍起であった若きヴァレリーは、年を経るにつれて、「曖昧なものの潜勢力」¹⁷に目覚めるにいたり、起源からして「曖昧」なものである宗教、ことにカトリックの中にある諸要素に注意深く視線を注ぐようになる。そしてキリスト教の中の人間の矮小さに由来する部分と、人間を可能性の領域に引き出す部分とを丹念に腑分けしようとしているようにうかがわれる。まず、苦悩が償いとなるというキリスト教の基盤にある思想への違和感、そして、そのあまりに道徳的で感情的なありように対する違和感が表明されている『カイエ』の断章を引いてみよう。

キリスト教、その思想はすなわち、苦悩をそれまで失われていた一つの力のようにして利用するというものである。

なぜ、苦悩は支払い、行動し、価値を持つのか？

快樂はそうではないのかー？

なぜ、快樂を神聖なものとしなかったのか？

ところで、苦悩と快樂とは、その発生に関して言えば、いろいろな偶然なのだ。感性はいろいろな偶然の下に従属する。人は偶然によって苦しみ、また楽しむ。

何故に苦痛にあの価値を与えるのか？

何故に支払いというあの観念を持ち出すのか。どうしてあのことを償うと考えるのか。一つの禁欲とか労働とかが別の或る行為を償うとどのようにして考えるのか。(1916年、83 IV p.163, C2 p.589)

キリスト教徒の神は、あまりにも道徳的、あまりにも感情的、あまりにも快樂と苦痛であり、あまりにも人間の建設的な活動を排除している—この神は何か一つの報酬を得ることをもちかけ、未知の世界にものを建てることは言わない。(1917年、85 IV p.434, C2 p.595)

キリスト教が恐怖により、又恐怖に基づいた一つの愛の作為によって得る一切のものは、強制による署名のような一種の喜劇である。—それはもし人間が神について何も期待するものも無く、何も恐れるものが無かったとすれば、神などというものは存在しないであろうと、暗黙のうちに理解することであ

¹⁷ *Cahiers*, XXVIII, p.134

る。それは恐喝の神聖化である。(1917-1918 年、G VI p.716, C2 p.596)

およそ宗教には、人の行いを道徳に適ったものとし、共同体の運営に破綻をきたさないようなものとするべく巧みなシステムや論理が埋め込まれているものだが、ヴァレリーは、宗教の中の、いわば既存のシステムの潤滑な運営と安定化という目的に従属していると見なされる部分に対して、冷淡である。ある種の制裁や報酬によって道徳的な状態を維持するという円環、そうしたシステムを、品位を欠いたものと受け止める感受性さえ持ち合わせている。ヴァレリーにとって、宗教が拓く地平が存在するとすれば、既存のシステムの潤滑な機能にとどまらず、広い意味での〈創造〉に繋がるものでなければならないのである。

既に述べたとおり、初期のヴァレリーは、大原則として「信仰」からは距離を置きつつも、カトリックの中にある、人をして創造へと仕向ける局面に関して、決して目を閉ざしてはいなかった。そもそも、『カイエ』執筆開始前の 1890 年代のヴァレリーの初期の詩篇を読めば、そこかしこにカトリック的な象徴が配されているのが認められるし、実際、若きヴァレリーは「黙示録」に感嘆を惜しまなかったし、ロイスブロークや十字架のヨハネといった宗教者の手になる神秘主義的著作に親しんでいたことが知られている。

確かに、ヴァレリーは「ジェノバの夜」を象徴的な契機として、若き象徴派詩人としての短い文学的キャリアに無効宣言を下し、若き時代に「偶像」として押し戴いていたものを解体することに努めたのであるが、無視し得ぬ強力な「偶像」たる宗教のうちにも、解体され得ないものは残ったのである。次に、『カイエ』初期のヴァレリーが書き残したカトリックひいては宗教の持つ肯定的な側面に触れられた文章を取り上げてみたい。

教会は実に賢く、また人間が為しうるすべてのことを実によく心得ていたものだから、一私は自分のもっぱら精神的な存在の中にしばしば―「教会」のある制度にかなり対応するようないろいろの傾向や幻影を見出すほどである。たとえば自分が欲すると否とに関わらず一私には幾人かの「聖人」がいる。世を去った幾人かの思想家の暦のようなものが―そろいあって、その各々は私のいろいろな刺激の守護神になっている。しかも私が崇敬するのは彼らの作品のみならず、彼らの探求と彼らの予想される様々な変容である。(1901-1902 年、II pp.349-350, C2 p.566)

これは、カトリック文化圏に深く根付く、一年 365 日の一日一日それぞれに、奇跡を起こしたと伝えられる歴史上の聖人の名が対応する「聖人暦」というシステムに呼応して書かれた断片である。因みに、1981 年に至るまで、フランスにおいて子に命名する際は、この聖人暦に挙げられている聖人の名前から選ぶことが法律で定められていた。このような聖人と日常を深く結びつける慣行を、自らの知的・芸術的な地平にひきつけて述べ、自らの崇敬する人物を「聖人」とパラレルに置いてみせているのである。ここには、宗教の中にある「聖人」への崇敬という習俗ともいうべきものが、ヴァレリーの思想上の崇敬の雛形を提供している側面がうかがわれる。

また、1905 年の『カイエ』にヴァレリーは以下の如く記している。

宗教—あるがままの—について物された第一級の著作があってもよいだろう。様々な神秘主義の人々、神学者たち、組織者たち。自己省察や一祈祷の意味を明らかにすること。

次々に超えるべき。(1905 年、41 III p.532, C2 p.568)

ここには、宗教における体験の核心への切実で真摯な関心が綴られていると見てよいだろう。ヴァレリーは神秘主義者の一人であるイグナチウス・デ・ロヨラ (1491 – 1556) の『靈操』を熱心に読んだ。それは、イエズス会やフランシスコ会の方法を取り入れ独自に作り上げた修行の方法を、その第一週から第四週にいたるまで、順を追って、唯物論的といえるほどの具体性を持って述べた書物である。ヴァレリーは、ロヨラの命じる霊の修行が、信者にとって危険な側面を持つことも見越している。¹⁸それは、霊の修業の行き着く帰結が、単なる影像の組み合わせとなり、キリストという存在がむしろ希薄に、個人の感覚の鮮明さのみが残るという事態である。キリスト教の歴史を振り返ると、神秘主義者が、教会の基盤を切り崩しかねない危険な存在であったことがわかるが、ヴァレリーは、神秘主義者の経験の徹底ゆえに、彼らの書物を、信者の立場からではなく、実存の閾値を書き換える異様な力に満ちたものとして受容しようとしたに違いないのである。ここに、宗教がヴァレリーにとって持っていた無視し得ない影響力を見ることができるだろう。

¹⁸ *Cahiers* (1903-1904, 40III pp.455-478, C2 pp.567-568)

3. 幾つかの体験をめぐる

初期のヴァレリーは、既成の宗教（ことにカトリック）に関しての不信感を強めるとともに、宗教の要素の中の道徳的な安定や死後の平穏や栄光（あるいは恩寵）を求める部分を不純と見て退け、そうしたものを排除したのちに残る、純粹で肯定的な部分を見分けようとしているように思われる。前節に述べた通り、神秘主義の思想の中にそれを見出そうとした時期もあったが、次第にそれは、既成宗教とは結び合わされない、新たな宗教性として捉え直されていくようになる。ヴァレリーは『カイエ』の中で次のように述べている。カイエにこの符号のあらわれる2年ほど前に書かれたものである。

私の内にある宗教的なものは宗教に敵対するものである。

信ずること―信念をそれ自体一つの究極にすること―これは私の域外だ。信ずること、それはあらゆることにおいて窮余の一策ではないのか？それは一時的な仮の状態、いろいろな仮定や未知のものの一部を含んだ、様々な要素（形象または言葉）によって表象された過去或いは未来の経験なのではないか？

原則として、信仰に基づいた事物は、それゆえ、諸々の価値の階級中で、他の事物の下位に置かれている。

ところが私の内にある宗教的なものは、もっとも高い諸々の価値に向かい、それと混じり合うのである。（1918年、89 VII pp.4-5, C2 p.597）

以上のごとく、既成宗教への不信の中から、逆説的にも自らの内にある宗教性が自覚されてきている。ここで「私の内にある宗教的なもの」とはフランス語で *Ce qu'il y a de religieux en moi* と記されているが、これは、1920年以降、「神的なるもの」*les choses divines* と呼ばれることになるものの前駆であると見なして差し支えないだろう。

興味深いことに、擬制としての宗教への厳しい弾劾が頻出する初期の『カイエ』の中にさえも、宗教的とも神秘的ともいえる経験を、心理学的な省察はさしはさむことなく、謎は謎としてそのままに残す、素朴な筆致で書きとめた断章がいくつか見られる。これらの断章には、『カイエ』における多くの「夢」の記述にも共通する、感覚の生々しさが突出している。それはおそらく、すなわち理性の検閲を経ない記述であることに由来するのであろう。これらの断章に

記された経験を、ヴァレリーがキーコンセプトとするに至る「神的なる事柄」にまつわる経験としてただちに位置づけてよいのかどうかについて、実証のレベルでは検討の余地があるが、「神的な」との形容を付すことは何ら不自然ではない、そのような経験の記述である。

まず1912年の『カイエ』に記された「カロ島の教会」と題された経験の記述を掲げよう。

何か朧げなことが起こっているこの教会の細く狭まった奥の方。何か他なるものが己れの内に入り込んでくるのを感じる。原始的な戦慄、皮膚全体に息吹を感じ、冷たさと熱さが別個に襲い、恐怖が私の体表の逆毛と化するのを感じる。

それは聖体拝受をした女性たちが祭壇から戻ってくるのを見ていた時のことである。皆、身を寄せ合い、固まって一閉じこもって一あたかもあの極く単純な海の生物のように、それは手套の内側を外側にまくりだし、外側はどこにもないようにするのと同様だ。

反射作用—この恐怖と神聖なる親密感—は一体何から生ずるのか？

そのとき、一私の肌の上に感じられるあの目に見えぬ波を単に感ずることから生ずるのか、あたかも私が岩礁であり、打ち寄せる波浪が砕け、白く散って、姿を見せる一点であるかのように、—

その浪が盛り上がり、存在するのを単に感ずることから生ずるのか、—それを思想にすることも無く、それを如何なる思想に対立させることも、結びつけることも無しに—これが恩寵を拒否することなのか？

またこれが恩寵であったのか？

結論はしないこと… (1912年、56 IV p.700, C2 p.577)

これは、ヴァレリーがブルターニュのカロ島という小さな離島に足を伸ばした際の体験を述べたものである。ヴァレリーは、聖体拝領を済ませた女たちが戻ってくるその様子にただならぬ反応を見せている。この経験をめぐって、ヴァレリーの筆致は微妙な揺れを示しているように思われる。宗教的なターミノロジーの誘惑とそれへの反発という相反する方向性が拮抗しているのである。まずは、体験の衝撃を体勢感覚そのままに、ありのままに記そうとする態度。それは最初の3行に現れている。そして次に自らの体勢感覚を及ぼした状況が事後的に説明され、聖体拝領を済ませた女性たちについて述べられるのだが、こ

の女性たちの記述は生物学的な記述に呼応させられる。個や感情の要素が奇妙にも廃棄されていると言えよう。そして次のパラグラフでは自らの体験を「反射作用」reflexeという言葉で捉えている。この用語は、ヴァレリーが精通していたテオデュール・リボーの心理学におけるキータームでもある。ヴァレリーは、自らの体験を宗教的な用語に絡め取られまいとしているのだろうか。しかし、彼は自らの体験に「神聖なる親密感」という宗教的な次元のターミノロジーを冠さざるをえない。そして、最後の数行においては、その経験が「恩寵」grâceであったか否か問われたのち、結論を下すことが回避されている。勿論この「恩寵」という言葉は、深くカトリックに根付く重要概念であり、自らのこの異様な経験を「恩寵」という言葉で捉えるか否かは、いわば、信仰を受け入れるか拒むかの踏み絵に等しいのである。

実は、この『カイエ』の断章は、修正と加筆を加え、1927年1月号の「ラ・ルヴュ・ド・フランス」*La Revue de France*に収録され、さらに、1934年には、『続ロンブ』の「海」と題された一節の最後に置かれることになる¹⁹。1912年の『カイエ』の記述と比べ、体験そのものの記述が若干詳しくなっているが、顕著なのは体験の意義をめぐる考察の部分が aumentando である。まず、冒頭近くに、このカロ島の礼拝堂での体験について、「神秘か愚事」「無か奇蹟」²⁰とヴァレリーは記す。しかし、この体験が「愚事」でも「無」でもないことは、以下に続く記述が明かしている。自らの体験に関してヴァレリーは「これは一個の事実だ、私にとっては、一個の孤立した事実である…。恩寵を拒むことか。」²¹と述べたのち、さらに以下の如く畳み掛けていく。

これは「恩寵」か、「精霊」か、「内なる他者」か。沈黙と、影と、場所と、ことごとく過去の浸透した現在の一瞬との、合成した結果か²²。

相変わらず、ここでも結論はない。そして、決して完遂することのないことを認めつつもヴァレリーはこう書かずにいられない。

しかしわれわれは、これらの生のままの、強力な、不分明な価値を明瞭な

¹⁹ Paul Valéry, *Oeuvres II*, édition établie et annotée par Jean Hytier, 1960, Gallimard, pp.670-671

²⁰ *ibid.*, p.670

²¹ *ibid.*

²² *ibid.*

認識とわれわれの組織された知覚の明確な対応とに比較しようと試みる²³。

この記述においては、「神秘的」と言いうる経験の疑い得ない鮮烈さとそこにある重要性の認識、そしてそれをできるだけ明晰な表現にもたらそうとする覚悟とが宣言されている。この神秘と明晰の弁証法はヴァレリーの最も特徴的な基調であるように思われる。それにしても、奇妙な印象を残すのは、唐突な「われわれ」nousの主語の出現である。このパラグラフに先立つ経験の記述は一貫して主語に「私」Jeが用いられているのだが、この主語の転換は、極く私的なむしろ私秘的な体験を、普遍の地平に向けて拓こうとする欲求の現れと見てよいのではなかろうか。カロ島の教会での経験の記述を、1912年のものと1927年のものとで比較してみると、「神秘」に対する一種自覚的な態度が深まったことが確認されるであろう。1912年の記述が公刊を前提としないものであり、1927年のテキストは公刊されたものであるという位相の違いはあるが、1912年のテキストにおけるヴァレリーが、「神秘」の感覚の訪れというある偶発事を、困惑とともに記述しているのに対し、1927年のヴァレリーは、「神秘」の感覚をどう受け止めるかについての迷いを見せつつも、訪れた感覚それ自体には断固として価値を与え、それにできるだけ明晰な認識や言葉を与えようとする態度を決然として取ろうとし、その態度を普遍に開かれたものとして提示しているのだとも言えるであろう。1912年と1927年の間には、『カイエ』における θ の符牒の出現と「神的ナル事柄ニツイテ」の執筆企図という出来事が観察されるのであり、このような経験の書き換えは、初期から中期にかけてのヴァレリーの大きな変容の流れと共にあったものと見てよいであろう。

1892年の「ジェノヴァの夜」に象徴される青年期の危機脱出のために、明晰への意志を固め、可視の領域の拡大と、曖昧な領域の縮減に懸命に努めてきたヴァレリーに降りかかる「神秘的」あるいは「神的なる」という形容を与えざるを得ない経験。それは、逆説的なことではあるが、明晰への意志の存在あってこそ痛烈に経験されたものであったに違いない。ヴァレリーは明晰への意志という精神の基調を生涯貫いたが、神秘的な感覚の明晰なる把握という難事を己のテーマと見定めたのが、1920年とされる θ という符牒の出現の意味であったであろう。この θ の符号を使用するようになってから、ヴァレリー自身の神秘の体験の明晰なる把握を目指した記述が目に見えて増えていく。とはいえ、

²³ *ibid.*

1920年以降のカイエの中にも、必ずしも明晰に把握し切ったとは言いがたい記述も数々含まれている。それは、経験のありのままの記述が差し迫ったものとして感じられていたことの証左でもあろう。あるいは解釈を待つデータの記録の蓄積という意味もあったのかも知れない。本節においては、あと幾つか、そのような体験の記述を辿ってみたい。まず、 θ の符牒が現れるのとほぼ同時期の『カイエ』に見られるテキストから引く。

日曜日ーノートルダムに入る。

石の柱や壁で影が暗い。晩課のうなり声。一宗教の遺憾なき不吉さが如実に出ている。

あの昔からの戦慄が私の肌に生じ、それが身に伝わっていくのを観察する。私という構築物の古いひび割れ。幼年期と、様々な種類の私の罪惡がこの漠然としたもののうごめきを養っているのだ。悲哀の情、その悲しみへの軽蔑。此処では開かれている目が人為によって閉ざされている。かの夜とほとんど網膜に依る様々な色のために。

祈祷はおそらく一つの宗教の中に存する唯一の現実的なものである。

それは事実として真率であろう。絶対的な真率によって一つの事実を生み出すこと。内的言語によって一つの作用を生み出すこと。(1920-1921年、93 VII p.787, C2 pp.604-605)

これは、カトリックに対する幼少時からの鬱屈した思いが反映された断章であるが、ヴァレリーが、晩課の祈祷の中に、ある力を感じ取っていることがうかがわれる。そして、この宗教のもつ祈祷の力を真率なものと認めた詩人たるヴァレリーは、言語によって祈祷の力に匹敵する作用をもたらそうという覚悟を述べているのである。不吉で憂鬱なものの中にもある真率な力。これもミサという巧妙に仕組まれた空間の中で初めて感受可能となったものであるだろう。ヴァレリーは、信仰とは距離を置きつつも、この宗教のもつ作用に身をさらす経験を意識的に求めているように見受けられる。

また、ヴァレリーは、宗教者に感じられるある精神的な雰囲気に触れて次のように述べている。

テイヤール・ド・シャルダン神父との会話。

理知的な司祭たちに於ける興味ある精神の離脱。

本当は、彼らは或る新しい宗教的大陸に泳いで渡ろうとしているのだ。

この人は一個のキリストを一まったく姿を変えた一宇宙的な「自我」としているのである。

私は彼に言った。変わることもなき「神」を作り上げるために、アインシュタインの類の勉強をする必要があるのではないかと。これが、 θ の、すなわち私の構想する対話篇神的ナル謎の根本的なテーマなのではないか。(1930-1931年、143 XIV p.716, C2 p.644)

ヴァレリーは、イエズス会士にして、古生物学者・地質学者でもあったティヤールド・シャルダンに、自分の求める「神的ナルモノ」に響きあう何かを見出している。ヴァレリーは、未完草稿『神的ナル事柄ニツイテ』に、「神秘的方法によって見出された一切の善きもの美しきものは、現実的な方法によって再び見出されることが可能でなければならない」(フォリオ 109)と書き付けているが、ヴァレリーにとってアインシュタインによる相対性原理は「神的ナル」と言ってよい、しかも実証可能な世界観と映じていたはずである。ティヤールド・シャルダン神父は、ある世界観への予感を持ちつつ未知へと赴く現代の科学者の精神にも相通じる、極めてリアルな探求者であると、ヴァレリーは察知したのであろう。ティヤールド・シャルダンとの出会いは、ごく私秘的に展開されてきた θ のテーマへの邁進を、力強く後押しする契機となったと見られる。

もう一つ『カイエ』の中にヴァレリーの体験の記述を見てみよう。ヴァレリーは晩年に近づくにつれ、神秘的な体験を、詩人としての営みへと昇華させるべき契機としてとらえ、その理路をつぶさにたどろうとするようになる。次に挙げる1942年の『カイエ』の断章は、そのもっとも充実した記述として読める部分である。 θ の記号が二つ付いた断章で「今日一人の「詩人」は何を為しうるか、何を為すべきか？」の問いかけに続いている。

(1) テラスの上の静居

私はテラスに登った。自分の精神の住居の最高所に。一此処に自分の年齢も、いろいろな省察や予見も、一それは正しく当たったこともあり、外れたこともあるが一また様々な成功も、失敗も、いろいろな人々や、固有名詞や、批評の記事などの忘却も、自分を導いて来るのだが。

そして詩的な夜空には、ただ言語の宇宙の諸法則のみに従順な数々の星座が燦めく。それらは昇り、沈み、また再び現れるであろう…

此処には『エロディアド』や、『牧神の午後』や『ゴーティエの墓』その他がある、しかし作者たちの名はもう無い。人間たちは既に重要ではないのだ。

そして自分がこれらの「徴」を考えて見ようとした時、さきに言ったあの問題が出てきた。――

一つの中止時間と沈黙の力の時間のように、突然一羽の大きな鳥が自分の両肩に舞い降りて、突然一つの重量に変化したように、出てきた。しかし一羽の大きな鳥のこの重量は、自分を持ち上げる力があるように感じられた。そして鳥は、自分と自分の70年も、自分の様々な思い出も、自分の様々な観察も好尚も、さらに自分の本質的な不正も、一緒にして引きさらった。さて特に私は知った。すべて自分が為さなかったものの一切の価値と美とを。

これが汝の作品だ――とひとつの声が自分に言った。

そして自分が為さなかったことのすべてを見た。

そして自分は自分が為したことを為した人間ではなかったことと、又自分がなさなかったことを為さなかった人間であったことを、ますますよく悟った。――自分が為さなかったことは、それゆえに、完全に美しいものであり、それを為すことの不可能に完全に合致するものであった。

そしてこのことを、(他の人々はこれを知らぬのだが)――自分は見ており、考えており、さらにそれを自分が一つの異常なかつ極端な確さを持ってつかみ又触れているのだとさえ自分は言ったであろう。(1942年、XXV pp.618-619, C2 pp.688-689)

この断章のあとは、この神秘的な経験に続けて、その意味を把握しようとする言葉が続いていく。上の記述は、地上を見下ろすテラスで星空を眺め思いにふけるヴァレリーの身に訪れた、何か通約可能な、極めて私秘的な体験とその感覚が記された文章である。この文章は半ば夢の記述の接近しているやに思われるが、全くのフィクションであるとは考えにくい。肩に舞い降り、全てを引きさらっていった大きな鳥の比喻で体験が語られているのであるが、この記述からヴァレリーの身に訪れた体験を具体的に想像するのは難しい。それでも気配の異様さだけはリアルに伝わってくる記述である。テラスに昇り、星空を眺め、もはや匿名的なものとして観じられる詩の最高の達成に思いをさせ、同時に自らの人生を振り返るヴァレリーに、啓示にも似た鮮烈な感覚が訪れている。そのことだけは伝わってくる。なされなかったこと（それは、おそらく潜在的

な可能性としてとどまったもののことであろう)、そうしたものの美しさをヴァレリーが感じたのは、一人の人間の人生のはかなさ、有限性を痛切に知らされる年代に達していたからこそと考えられる。星空の下で研ぎ澄まされた思いと、ヴァレリーの生きてきた歳月の重みとが交錯するところに、「両肩に舞い降り、一挙に自らを引き去っていく鳥」が現れたのである。この断章を論理として迎えることは不可能だが、しかし、これほど鮮烈な印象を残す文章は稀なのではないだろうか。

最後にもう一つ、ヴァレリーにおける神秘的な体験の例を挙げておこう。

一個の精子、この取るに足らぬものが、その男の精神的・肉体的模像を運ぶ！人を狼狽させるに足ることだ一何というモナドか！一何といううかがい知れぬ表象体系か！私は、いかなる種類のものであれ、この事実ほど神秘的で途方もない事柄を知らない。(1900-1901 年、33 II p.126, C2 p.721)

後にヴァレリーは、自分の精子を顕微鏡で見るという奇妙な体験をするが、この際、ヴァレリーは、無数の精子から一つが選ばれて受精することの偶然に打たれている²⁴。ヴァレリーは『カイエ』のところどころで、「生命に神秘というものはない」という意味のことを何度か書き付けているのだが、それは、生命現象が確たる原理に基づいた曖昧さを許さない明晰なものであるという意味での神秘の不在を言い募るための、一つのレトリックなのであろう。情緒的なものの差し挟まれないものにおいて神秘は存在しない、と断じてみたい誘惑が、ヴァレリーにはあったのだと考えられる。一方でヴァレリーは、生命現象の中にある極微なものが遂げる驚異的な発展のありようや、生命的選択における偶然性に神秘を感じ取らずにはいない。ここにも明晰と神秘の弁証法の中にあるヴァレリーの姿を認めることができるであろう。こうした自然科学にも通じる神秘への感覚もまた、ヴァレリーの詩的感受性を規定する一つの重要な要素なのである。

本節では、ヴァレリーの「神秘的」「神的」と名づけざるを得ない経験を幾つか拾い上げてきたが、それらが既成の宗教の内にも外にも見られることを、ここで改めて確認しておきたい。そして、ヴァレリーが θ の符号に託そうとしたこと、また『神的ナル事柄ニツイテ』の対話篇で目指そうとしたことの方向性

²⁴ *Cahiers* 1910, 47 IV p.424, II, C2 p.724

を、次節において詳しく探っていきたい。

4. θ の符牒の出現と対話篇『神的ナル事柄ニツイテ』の構想の背景

ヴァレリーの残したテキストの中で θ の符牒は、公刊を前提としない精神の日記たる『カイエ』と『神的ナル事柄ニツイテ』の構想にまつわる紙片群にのみ見出されるものである。「 θ 」とは、既に述べたとおり、ギリシャ語における「神」を示す単語の頭文字である。『神的ナル事柄ニツイテ』の構想と『カイエ』における θ の符号の出現とどちらが先なのかは定かではないが、いずれにせよ、 θ がヴァレリーがあるテーマを己に課した具体的な現われであることに疑いは容れない。ヴァレリーがシニフィアンとして θ の符号を召喚したのには、どのような意味合いがあったのだろうか。

まず、なぜギリシャ文字なのか、という問題がある。それは『神的ナル事柄ニツイテ』がなぜソクラテスやパイドロスの登場する対話篇として構想されることになったのか、という問いとも重なるかもしれない。ヴァレリーの『カイエ』における符号の用い方を観察すると、ギリシャ文字が使われているのは、エロス、オルペウス、哲学、生命、詩学、感性、心理学の各項目である。ヴァレリーは『カイエ』の中で他にも数多くの略号を用いているが、大多数はローマ字である。ギリシャ神話上の人物であるオルペウスがギリシャ文字で表されるのは自然であるし、エロスがもともとギリシャ神話の登場人物でもあったことを思えばこれも自然ではある。

θ の符号について言えば、ギリシャ文字を使うことで、一神教のキリスト教的視野の優位性を一旦無効に付しているのだと考えられるであろう。『神的ナル事柄ニツイテ』の翻刻・解説を行ったプスリエは、ヴァレリーの『カイエ』から「神 Dieu は雑な表記法である」(CNRS 版、*Cahiers*, X, p.505)という言葉を引きしている²⁵。ヴァレリーには Dieu という単語を口にするに、ある種のためらいがあったと考えられる。2節で触れたとおり、明晰と厳密性を基本方針とするヴァレリーは、信仰に関して根本的な異和を抱えていた。おそらく生活圏であるカトリックの土壌で Dieu と口にしたときに伴う、あまりにカトリック的で実体的なコノテーションにヴァレリーは違和感を覚えていたのであろう²⁶。

²⁵ Julia Peslier, Paul Valéry *Περὶ τῶν τοῦ θεοῦ ou des choses divines*, p.16

²⁶ アブラハム・リヴニ=Abraham Livniの著作La Recherche du Dieu chez Paul Valéryはその意味で、ヴァレリーの既成宗教にからめとられる「神」概念への距離感を若干軽く見て、キリスト教的な文脈に強く引き付けすぎているように思われる。

プスリエは、国立図書館で対話篇『神的ナル事柄ニツイテ』にまつわる資料として一括されている紙片に現れるタイトルが、ある時は「神的なる事柄」les choses divines、ある時は「神的なるもの」le divin、「神」Dieu, dieu、「神々」dieuxなどと、一定しないことに意義を見出している²⁷。プスリエの示唆する通り、どのタイトルにも安住し得ない何かがヴァレリーにあり、それこそがヴァレリーを思考に導いた面があったのだと推測される。θの符号は、カトリック的な信仰の対象としての「神」のコノテーションを遠ざけつつ、「神的なる事柄」も「神」も「神々」も、すべてを包含しうるような符牒であったと考えるのが妥当であろう。

未完の対話篇である『神的ナル事柄ニツイテ』Περὶ τῶν τοῦ θεοῦのタイトルについて、プスリエは、はたしてフランス語に訳す必要があったのだろうか、との問いを立てた後、以下のように述べている。

ギリシャ語のタイトルは、ギリシャ文化に郷愁に満ちたイデオロギー的基盤を置こうとの懐古趣味的な思いを表すというよりは、むしろ書き言葉に異化効果をもたらし、その異様さをばねに読者が自国語では捉えられない何かに注意を向け、それについて考える努力をするよう仕向けるためのものなのである。古代ギリシャ語の採択は、ことにヴァレリーにあっては思考の概念領域を指し示すものであり、思索の大いなる現場の位置取り（マッピング）に寄与するものなのである²⁸。

前節に述べてきたとおり、ヴァレリーは、宗教、ことにカトリックの領域においても、それ以外の領域においても、彼自身の言葉を使うなら「神という表記法」を必要とする何かを感じ取ってきた人間なのであり、ヴァレリーにとって、カトリック的なものにおさまりきらない神秘や聖性のありかを指し示すために、日常の記号であるローマ字を離れることに大きな意味があったのではないだろうか。

とはいえ、ヴァレリーのギリシャ文字の援用、そして『神的ナル事柄ニツイテ』のギリシャ的舞台設定は、まったく、歴史的・文化的要因を欠いたものだというわけではない。カトリックの土壌で共有されている「神」の概念を一旦括弧にくくることがθの符牒の出現の意義の筆頭であることを確認した上で、

²⁷ Julia Peslier, Paul Valéry Περὶ τῶν τοῦ θεοῦ ou *des choses divines*, p.7

²⁸ *ibid.*, p.16

ヴァレリーのギリシャ文字の援用とギリシャ的舞台設定の要因となった、ヴァレリーの個人史的要因をあえて指摘しておきたい。プスリエの指摘するとおり、ギリシャ文字とギリシャ語の選択が、自国語では捉えられない何かに人を向かわせる異化効果を持ったものであることは否定できないにせよ、それは、ヴァレリーが自らの経験として語っていた「始源への遡及による深まり」ということと無縁ではないと考えられる。

1933年のアナール大学でのヴァレリーの講演録である「地中海的感興」は、南仏の小さな港町に生まれモンペリエで青春期を過ごした自らの「海」―「地中海」にまつわる数々の思い出を出発点として、地中海の文明史的な意義に言及して終わる見事なディスコースである。その中でヴァレリーは「勉強から逃れ、一見無為なようでいて、実際には「海」「空」「太陽」という三、四の「神格」*déités*の崇拜に捧げられていた、海を眺めてすごしたあの時間ほど、自分を培い、身に染みとおろ、教えとなり、自らを形成してくれたものはない。」²⁹と述べている。そして「哲学的な思考がどのように生まれるのか、と自問すると、私はすばらしく輝く海のほとりへと誘われます。」³⁰と述べている。また、「セート中学校授賞式講演」においては、「自分の思考の中にセート³¹を根とする印象を見出さないかぎり、深まりそこなうようです」³²と聴衆に打ち明けている。こうした講演録に見られるとおり、ヴァレリーは出自としての地中海を自らの精神と感性の根幹を成すものと捉えている。ヴァレリー自身、自らにとっての「地中海」の重要性に気付いたのはかなり後になってからのことである、とこの講演の中で述懐しているが、 θ の符牒の選択には、本人が気付いていたにせよ気付いていなかったにせよ、この原風景としての地中海が作用していただろうと推測される。ヴァレリーは地中海を目にして育ったことで、ギリシャ文明に対する崇敬を自然と培っていたのである。

ヴァレリーは θ の符号を使用するようになってから、ますますキリスト教への批判の厳しさを増していくように見受けられる。 θ の符号の使用が始まってから顕著にうかがわれる傾向は、キリスト教において、人間の苦悩、犠牲、愛、救済、希望といった、もっぱら感情にかかわる部分が教義を埋め尽くしていることへの強い疑念が頻出することである。そして、聖書の記述の中に、科学、

²⁹ Paul Valéry, *Oeuvres I*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Gallimard, 1957, p.1092

³⁰ *ibid.*, p.1093

³¹ ヴァレリーの生地。南仏モンペリエに程近い港町。

³² *ibid.*, pp.1437-1438

芸術、哲学に繋がるような知的な要素が欠落していることへの侮蔑感があらわになってくることである。θの符号を戴く『カイエ』の断章からいくつか挙げよう。

キリスト教は、科学も芸術も哲学も存在しなかった一民族から出たものである。(1925-1926年、λ IX p.305, C2 p.629)

我々は我々を愛していないこれらの『福音書』を愛することは出来ない。科学も芸術も一精神の意欲も存在しなかった一地方の著作なのだ。(1925年、IX p.504, C2 p.630)

『四福音書』の中にも『旧約聖書』の中にも、人間に関する諸々の知識も、文学、科学、芸術、哲学などに関係ある一語も無い。(1926年、121 X I p.731, C2 p.631)

『福音書』は、人間の中にあつて人間の最大の特長であるものを伸ばすことを目指していない。(1929年、XIV p.173, C2 p.643)

このようにヴァレリーが書くとき、幾何学や天文学、数学の基礎を生み、哲学や数々の神話を生み出し、彼が賛嘆してやまなかった古代ギリシャ文明の存在が、無言のうちにせり上がってきているのは疑い得ない。ヴァレリーは、キリスト教の批判を重ねるうちに、古代ギリシャ文明のありように自然と目を向けていったのだと思われる。1923年には『エウパリノス あるいは建築家』、『魂と舞踏』と題する、ギリシャ風の登場人物を配した対話篇が公刊されることになるが、この設定はキリスト教的な土壌から身を引き剥がすことの必要性、そして、古代ギリシャの文明へのオマージュ故と見て良いだろう。θの符牒を冠した『カイエ』の断章には、古代ギリシア人の精神のありようとキリスト教とのそれを明瞭に対比させた、以下の文章が読まれる。

ギリシャ人は、数世紀後にキリスト教徒が行った程度にまで、肉体から魂を引き離すことを知らなかった。

したがって、我々はキリスト教的魂を比較的最近になって創案された一つの操作と見ることができる。或いはそう見なくてはならない。ヌース（精神、

靈魂、生命)はアニマの如く一息吹 生命の徴、生命、可能な感覚と活動であり、一人の人間から取り去られることが可能であるから、その人間と離れ得るし、したがって、我々が腐敗し得、破壊されうると認めるものから離れ得るもので、故に破壊され得ぬ、破壊し得ぬものなのだ。(1929 年、133 X III p.712, C2 pp.640-641)

この断章は、プスリエの言うとおりに、『神的ナル事柄ニツイテ』におけるギリシャ的デコールの援用が懐古的な趣味でないことの証左となっているだろう。ヴァレリーは、キリスト教が成立する段階で失われたものを、古代ギリシャ人の精神の中に読み取ろうとしているのである。それは、ニーチェが行ったのと方向性を同じくする、ヨーロッパ近代への批判として機能していると見るのが妥当だろう。以下の断章も、そうした批判を記したものと捉えることができる。

「神」に善良、正義、真理を結びつけるとは、何という新奇さ、奇妙さであろう。

古代の神々は見事に単純で、見事に動物的であった。(1921 年、M VII p.801, C2 p.605)

おそらく、道徳的な要素、因果応報的な観念、そうしたものと断ち切れていると見られる古代の神々に、ヴァレリーは親近感を抱いているのである。こうしたギリシャの神々に対する親近感は、ヴァレリーの出自と関わることでもあるし、詳述することはできないが、1909 年のニーチェ作品の集中的な読書体験も見逃すことはできない。

以上に θ の符号や『神的ナル事柄ニツイテ』のギリシャ的な背景についての若干の謎解きを展開してみたのだが、おそらく本節の解説だけでは片手落ちであろう。 θ のテーマの出現と発展に与かったヴァレリーの個人史上のある出来事にふれないわけにはいかない。

5. 1920 年の危機と〈私的な神秘神学〉

前節に述べたキリスト教への違和感と古代ギリシャ文明への好尚あるいはギリシャ回帰とでも言うべきものは、確かに θ の符号の出現と『神的ナル事柄ニツイテ』の執筆の企図を導く大きな要因であったが、長い時間をかけてヴァレリーの精神の土壌の中ではぐくまれてきた〈私的な神秘神学〉ともいうべき

ものが、ある他者の介入によって、一挙に開花させられたという事実を見逃すことはできない。

ヴァレリーは1922年のカイエに以下のように記している。

私の履歴を降り返ってみると、私生活にはふたつの大事件が見出される。92年のクーデターと、1920年の何か途方もない、際限のない、他と通約しえないもの。

私は92年に、自分のありように電撃を投げつけた。28年後、今度は雷が私の上に落ちてきた、一お前の唇から。(C VIII p.762, C2 p.460)

92年のクーデターとは、言うまでもなく「ジェノヴァの夜」のことであり「1920年の」とあるのは、カトリヌ・ポッジとの出会いである。富裕な貴族の家門の出で、学問にも秀でていたこの女性に、ヴァレリーは1920年6月に初めて出会い、ポッジの別荘であるグローレの館で逢引を重ねることになる。カトリヌ・ポッジとの激しい恋愛は、ヴァレリーにとって、一種の神秘的な実践と感じられていた³³。まさしく「神祕ナル事柄ニツイテ」のギリシャ語タイトルが冠された1922年の以下の『カイエ』の断章には、カトリヌとの交渉の中でヴァレリーが掴んだと思われる思想が透かしみられるだろう。

恐らく、神なるものを³⁴知るためには、或いは神なるものを察知するためには、精神が感覚の深い部分を測ってみることが必要である。そしていろいろな感覚の中でも痙攣の感覚、また鋭い痛みなども。

さて何故、幾つかの宗教は、肉の快楽を呪うのだろうか。

一また結局「快楽」の最高点にあるほど、思考の奥底、それらの宗教が探求を求めるあの極端な沈潜黙思の中にある以上に「肉感的」なものがあろうか？ (1921-1922年、VIII p.448, C2 pp.610-611)

ヴァレリーは、肉の快楽の中に、神なるものの察知の契機を見ようとしているのである。カトリヌ・ポッジの出会いの時期を境に、『カイエ』の中で身体に言及する断章が目に見えて増えていくが、それは狂熱に浮かされたような性愛体験と無縁ではない。ヴァレリーは「お前は無限の力をもって、身体の重

³³ 『未完のヴァレリー』所収、田上竜也「想像界としての劇空間」285頁

³⁴ 原文のフランス語はle dieu

要さを私に刻印した。私の精神の分析は、以前から少しずつその重要性を作り出し、押し進めていたのだったが、つねに精神のうちに生きてきた私は、その重要性を純粋な知性において感知していたのだ。」(CⅧ p.862)と書いている。「お前」とあるのはカトリーヌ・ポッジである。ヴァレリーは、彼女との出会いを契機として、身体感覚を通して、既成宗教に回収されることのない宗教性ともいふべきものに向かっていこうとしているように思われる。カトリーヌ・ポッジとの出会い以前のヴァレリーが、否定の側面から宗教にアプローチしようとしていたとすれば、この出会いを境としてヴァレリーは、偶像崇拜を注意深く退けながらも、自らの神秘的な方向性を積極的に引き受け、感覚の極点が開く神秘的なものの意義と価値を保存する方向へと向かうのである。ヴァレリーはその道程を、キリスト教における異端である「神秘神学」*mystique*の語を脱構築するような形で言語化していく。

私の考えでは、我々の内にある最も単純で最も秘されたものに、何か外的な定義や、我々の考え出したのではない名称を与えるというのは、不純行為である。各人が自らの「神秘神学」を持たねばならないのだ。己れの裡で大切に守られ、種々の神学的愚論や伝統やそれに付随するありとあらゆる妥協や見せ掛けの服従などで混乱させられることのない「神秘神学」を。(1922年、Ⅷ p.611, C2 p.611)

このように、自らのうちにある最も単純で、最も秘されたもの、己のうちに大切に守られ、既成の価値や権威によっておかされることのない何ものか—そうしたものの保持の実践をヴァレリーは「神秘神学」の名で指すことになるのである。人のありようについて「単純」*simple*という形容詞を冠することは、フランス語の語感においては、必ずしも蔑視的なものではなく、むしろほめ言葉とさえなりうると聞かされたことがあるが、あれやこれやの思惑や権威の介入を阻む純粋さをこそ、「単純」という言葉で置き換えることができるのだろう。ヴァレリーが『カイエ』の執筆の中で、いわゆる「個性」とは区別された「純粋自我」を追求したことはよく知られているが、上記の断章に記されている各人自らの「神秘神学」の実践とは、「純粋自我」の追求の方向性に重なるものであるはずである。また、各自の中の最も秘されたものとは、本人もあずかり知らぬ自らの可能性を指していると考えられる。そうした可能性を汲みつくすには、理性の行使のみならず、神秘の闇を通りぬけ、他なるものに出会うという

契機が必要となる、とヴァレリーは感じていたのではないだろうか。「ジェノヴァの夜」以後、曖昧なものの領域の縮減をめざし、あくなき明晰を求めようとしていたヴァレリーであったが、人生の半ばにさしかかり、神秘をして、もはや生の営みの、欠かせない重要契機と感じるに至っているのである。神秘と、それが促すものの保存。それが、ヴァレリーの次なる課題になる。1928年の『カイエ』の断章を引用しよう。

偶像崇拜を抹殺して宗教的なものを保存すること―

我々が感受するもの―あの諸々の感動の世界の中にある明確なもの―を保存すること― (1928年、129 VIII p.214, C2 p.636)

次に挙げる断章には、ヴァレリーの考える神秘神学の実践が、宗教への帰依がもたらす心の平安などとはいかに無縁であり、いかに困難なものであるかがわかれる。

神秘神学―一切が回帰し、身の毛もよだつほどに自己から戻ってきて、なすべきことといったらほかに何があろう―ただひとつ、ほかのさまざまな意志にも、カリン³⁵にもリオナルドにも、虚栄心にも、希望にも、愚考にも服従していないもののなかへと没入することを除いては―だが、没入するといっても陰鬱に、決然と、自分の個人的な神秘神学のなかに、自己と「普遍の一単独者」との合一のなかに没入すること、そして

だが、そこには何かがあるのだろうか？―お前の望みどおりだ。まず、真の神秘主義者たちを絶対的・内在的・言語で翻訳しなければならない。

私のうちにはこれまでつねに、ひとりの「神秘主義者」がいた―

あなたたちの神は私の神ではない。あなたたちのものである以上は、私のものではない。ありえないことだ。

手段はひとつしかあるまい―この神と一緒に作ることだ。だがそれは失敗した―そういうことだ。(1921年、C VIII p.344, C2 p.428)

最後の二行に記されているのは、カトリーヌ・ボッジとの恋愛の中で、夢見られたこと（「神と一緒に作ること」）と、その失敗とを物語ったものであろう。

³⁵ カトリーヌ・ボッジを指す。Karinの文字は、1923年に書かれた対話篇『エウパリノスあるいは建築家』の冒頭にも見出される。

しかし、「この共に神を作り出す」ことに失敗したヴァレリーは、それでも、己れの神を作り出すことをあきらめはしない。ヴァレリーは、既存の宗教に帰依するところから最も遠い地点で、ついには、「神を作り出す」という私的な神秘神学の実践へと向かうのである。「人間一神の作り手」³⁶それが、ヴァレリーの定理となる。 θ の符号と対話篇『神的ナル事柄ニツイテ』の計画は、ヴァレリーの私的な神秘神学の具体的なあらわれに他ならない。

6. 未完の対話篇『神的ナル事柄ニツイテ』

既存宗教に背を向け、自らの神を作り出す実践として看取された「私的な神秘主義」。それが、中期以後のヴァレリーの精神を導く一つの糸となっていくように見受けられるが、1921年に構想が端緒についた未完の対話篇『神的ナル事柄ニツイテ』でヴァレリーが目指したのは、既存の神に対する思いを述べるのではなく、逆に「神」という観念を呼ぶもの、ヴァレリー自身の言葉によれば「神という表記法に訴えさせる一切」³⁷を解明することであった。キリスト教文化圏の中で「神」というものが担っているものの重さを思えば、「神」という表記法」という言葉に示されるヴァレリーの徹底した客観と相対化のパースペクティブが一層はっきりと浮かび上がってくるだろう。ヴァレリーが「神」という言葉ではなく、「神的ナルモノ」あるいは、「神的ナル事柄」といういささか漠とした言葉に対話篇に冠しているのは、既成の宗教の枠組みでは捉えきれない、神性の萌芽と生成の分析、そしてその再構築を目的としているからなのである。

パリの国立図書館の草稿部の分類番号 NAF19032 に収められているのは、たしかに『神的ナル事柄ニツイテ』の未完の対話篇であり、それにいたる草稿メモであると説明するのが、ひとまず常識的な分類法ではあるが、多年にわたって書き続けられたこの手稿群には、「完成」という観念が決定的に欠落している。それは、決して一貫した体系にはおさまることなく書き続けられた膨大な『カイエ』の手稿群と同様である。同草稿の翻刻を行ったプスリエは、『神的ナル事柄ニツイテ』の手稿群を「条件法に置かれた作品」³⁸と名づけているが、ヴァレリーはプラトン風の対話篇の形式を持ったある劇空間を構想しつつも、時系列にそって展開していくストーリーを構築するに至っていない。舞台はあるが、

³⁶ 『神的ナル事柄ニツイテ』草稿フォリオ65

³⁷ 同フォリオ132、170頁

³⁸ Peslier, Paul Valéry Περὶ τοῦ τοῦ θεοῦ ou *des choses divines*, p.7

そこで交わされることばは、ある時は萌芽の感受性を語るものであり、ある時は、永遠に開かれたままの答えの無い問いであり、ある時は、感受性の極点における啓示にうながされたものである。一貫した論理だのストーリーだのには到底なじまない台詞ばかりなのである。草稿には、台詞そのものではなく、劇空間を支える理念のメモが多数差し挟まれ、むしろこちらが優勢になりさえして、「神的ナルモノ」のもう一つの追求の現場である『カイエ』の断章と見まがう記述が増えていく。

そもそもヴァレリーの構想する劇空間自体も定まったものではない。台詞劇の構想と思われるものもあれば、オペラの構想と見られる断章もあり、演劇あるいは朗読のなかに歌曲が挿入されるといった構想がうかがわれる断章もある。ヴァレリーは、対話篇の完成という観念とは無縁に、湧き上がるイメージの具現化につながる可能性を汲み尽くさんとしているように見受けられる。ともあれ、『神的ナル事柄ニツイテ』がモノローグやエッセイではなく、背景を異にする人物同士の力動的な緊張をはらんだ空間の中で展開されるものとして構想されたことに重要性を認めるべきであろう。そこで以下に、対話篇構想の中に現れるいくたりかの登場人物とヴァレリーの設定する舞台の特質と、その意味するところについて考察してみたい。

対話篇の題目にギリシャ語が冠されているが、ソクラテス、ダイモン、パイドロス、エリュクシマコス、アチクテなど、主要登場人物はギリシャの名を持つ。草稿の冒頭ページにはギリシャ神話の眠りの神であるヒュプノスの名が記されており、大英博物館に所蔵されているヒュプノスのブロンズ像の写真³⁹の模写とみられるスケッチが残されている。ヴァレリーがヒュプノスを草稿の冒頭に置いたのは、『神的ナル事柄』の追求に際し、眠りの示す闇と意識の不分明を出発点にすることの決意と見てよいだろう。対話の主要人物たるソクラテスは次のように口火を切る。

感謝しようではないか、ティマイオスよ、生の不分明、事物や存在の無際限、不確実を。われわれの無知とその成因たるめずらかなる事物をたたえようではないか。単なる動物は存在しないものには決して動かされない。けれども人間はそのような作用のすべてのうちに、自分を認める。われわれは、言語の混乱、自然の精緻、われわれの理性の脆弱さ、われわれの感覚の粗雑

³⁹ 『神的ナル事柄ニツイテ』のフォリオ36には、オックスフォード大学出版局の同ブロンズ像写真が収められている。

さに敬意を表してささやかな祭壇を建てよう。(フォリオ 2bis. recto)

ティマイオスは、ソクラテスがなぜ、そのようなことを言うのかわからない。そして「あなたは、神秘の中にいかなる善を見出すのですか」と尋ねる。そして、ソクラテスはその返答として、「夜にして母」であり、「母にして夜」である、われわれを覆う同一の闇というものを指し示そうとする。ヴァレリーの構想する対話篇の中で、夜・闇の形象は決定的な役割を担っている。明晰なるものは、この夜や闇から生まれて出てくるものとして捉えられているのである。夜から昼へ、形無きものから形有るものへの移行の焦点化が、この手稿の中で繰り返されている。また、空と海という漠たる存在もまた、「可視の球体の圏域」⁴⁰として、無数の思いをさそうものとして、重要性を付されていく。対話が交わされる舞台は、夜空の下であったり、海辺であったりするが、いずれも人為的なものが排除され、人間が原初の自然に向き合う設定となっている。そして、ソクラテスの死を経て、生者が死者に思いをはせ、一人の人間が残していくもの、魂の態度ともいうべきものへの追慕が語られることになる。ソクラテスの名を付しているが、ここには、ヴァレリーの精神的師匠であったマラルメが多分に投影されているのが感じられる。

ヴァレリーは、プラトンの対話篇について「私は、ヘレニストではありません。プラトンはいくつかの対話篇の冒頭を読んだだけです。どれもすばらしいものに思われましたが。自らで対話篇を書くことになったときには、ギリシャ語版の古い思い出が蘇ってきたものです」とか「プラトンは何ページか読みました。もう少しギリシャ語が出来れば興味を持てたのでしょう。でも、自分で書く方が簡単だったのです。」⁴¹などと述べている。要するに、ヴァレリーはプラトンの熱心な読者などではなく、対話篇について詳しいことを知っているわけではないのである。しかし、ヴァレリーは彼なりの直感で、プラトンの対話篇の残した文化的・歴史的な意義を理解しているように見受けられる。それには、既に触れたとおり 1909 年に集中的に行われたニーチェ作品の読書の体験もあずかっているに違いない。ヴァレリーは、知への愛をつらぬき、ポリスの法に従い、肅々と毒杯を仰いだ知者ソクラテスの形象に、夜や闇の形象を結びつけることが、深く寓意的な効果を生むことをヴァレリーは承知していたはずなのである。

⁴⁰ 同フォリオ4

⁴¹ Paul Valéry, *Oeuvres I*, 《Notes sur les Dialogues》, pp.1399

ヴァレリーは、『神的ナル事柄ニツイテ』の手稿においては、論理の力で何かを明らかにしようとするよりも、ギリシャ的な背景を借り、多分に寓意に語らせることで、「神的なるもの」、「神的ナル事柄」を追求しているように思われる。唐突なアナロジーではあるが、それは、彼の同時代の音楽家であったドビュッシーやラヴェルがギリシャ的なものに惹かれ、たとえばハープやフルートといったギリシャ起源に遡る楽器に示した好尚の意味と重なるところがあるように思われる。たとえば徹底的に近代的な楽器であるピアノなどでは為しえない、寓意的な音楽空間の創出がハープやフルートには可能なのである。

ほとんど台詞にはいたらない、メモ書きが多くを占める、この『神的ナル事柄ニツイテ』の手稿の中で、特に重要性を与えられている登場人物がダイモンである。ダイモンとは、ソクラテスの哲学の中で、内面に語りかける守護神のような役割をもつものとされている。ヴァレリーは手稿の中で、この実体化され得ないはずの存在に、大きな位置を与えている。「彼は青年の背丈と娘の腰をもつ／＼はっきりした举措と、滑らかな腿の銀色の反映」（フォリオ 72）などと、両性具有的なその外貌さえもメモしている。ヴァレリーの手稿においてダイモンは、己の内面の中の他者であり、知と非知とを結ぶもの、媒介者としての役割を与えられている。ソクラテスにおけるダイモンが悪を為さないようストップをかけるもの、禁止の語彙で語りかけるものとしてあるのに対し、ヴァレリーの手稿におけるダイモンは、むしろ、自らのあずかり知らぬ自己の可能性を示唆する人物として配置されているように見受けられる。ここには、ヴァレリーによるソクラテスのダイモンの換骨奪胎が見られる。内なる他者を、いわば擬人化するヴァレリーの企図には、逆説的ながら、徹底した自己への信仰が潜んでいるとも見受けられる。

また、アチクテという『魂と舞踏』の中にも現れる女性の形象も重要性を持っている。アチクテは、生気に富み、おのれの身体の促しにより生きている人物として捉えられている。アチクテは身体そのものであり、おのれの行為について、理性を介在させるということがほとんどない。いわば、外界に対する素朴な反応によって生きていく人物として捉えられている。ヴァレリーは手稿において、アチクテと「トロピスム」⁴²の語を結び付けているが、植物が日光の方向に向かって伸びていく、といった現象に代表されるような、外界への素朴な反応を生根幹としている人物の、いわゆる知識人的なタイプの人間とは異なる、

⁴² 「向性」、「屈性」とも訳される。

しかし深い悟達についても語っている。

アチクテー彼女は言う、一死は私の生の原理です。私は死すべきものとして生きています。私は樹から落ちる葉のように自分を感じます。回転し、渦を巻き、再び吹き上げられるやまた落ち、けれども自分の知らない樹から放たれ、この最初の死によって切り離され生を受けた葉のように。(フォリオ 8)

ヴァレリーは、「思考における男性原理、感受性における女性原理」という自らの二重性についてしばしば言及しているが、アチクテの形象は、彼が「感受性における女性原理」と名指しているものに連なるものであるのは確かである。成人男子を「市民」と規定したギリシャのポリスが生んだものであるソクラテスの哲学（その記録であるプラトンの対話篇）には、こうした女性の形象と視点は欠落している。アチクテの形象には、プラトンの対話篇の枠組みを生かしつつも、「女性原理」を導入して大胆に換骨奪胎するヴァレリーの極めて自覚的な戦略がうかがわれる⁴³。

すでに述べた通り、対話篇「神的ナル事柄ニツイテ」の草稿から、完成への道筋を辿ることは困難だが、仮に対話篇が完成されたとして、絶対に欠かせない舞台背景として「星をちりばめた夜空」があるだろうことには疑いを容れない。手稿中、星空が喚起する「聖なる恐怖」（フォリオ 81）は、「神的なるもの」として繰り返し強調されている。ヴァレリーは、パスカル、ことに「この無限の空間の永遠の沈黙がわたしを恐れさせる」という『パンセ』における有名な一句を論点の中心として批評文（『『パンセ』の一句をめぐる変奏』⁴⁴）を草しているが、その中でヴァレリーは、晴れ渡った夜空の星々が人間に及ぼす神秘的な効果について思いをめぐらせている。「神的ナル事柄ニツイテ」の草稿自体には、星空の意味について多くは語られていないが、対話篇の背景として星空が選ばれていることの理由は、『『パンセ』の一句をめぐる変奏』⁴⁵の以下の一節から明瞭に読み取られるように思われる。

⁴³ この問題は、ヴァレリーの長篇詩である『若きバルク』が女性を主体として描かれていることの意義と重なる。

⁴⁴ 1923年7月 *La revue hebdomadaire* 誌の「パスカル生誕三百年記念号」に掲載され、1930年には、本文への自注（ノート）が付け加えられ、単行本として出版された。

⁴⁵ Paul Valéry, *Oeuvres I*, pp.458-473

我々が天空に見るものと、わたしたち自身の奥底に見出すものとは、どちらもわたしたちの行為の範囲を超えているもので、一方はわたしたちの企てのはるかかなたで輝き、他方はわたしたちの表現の及ばない奥底で棲息しているから、はるか遠くのものに寄せる注意力と、もっとも内奥のものに寄せる注意力とのあいだに、一種の相関関係が生まれる。どちらもいわば期待の両極のようなものであって、何か決定的に新しいものを、天空に、また心のなかに待望する点で互いに呼応し類似している。

わたしたちの眼がこの驚異的な無数の星たちを前にするとき、からだの一番深いところで、自分は自分以外の何ものでもなく、唯一無比だ—そのくせひとりぼっちだ、という狂おしいような感情に捉えられる⁴⁶。

この記述において、ヴァレリーは宗教的なターミノロジーを禁じているが、ここには、文化圏の相違を超え、宇宙に抱かれて生きるヒトという種に宿る厳かなる思い—それを宗教の萌芽、あるいは「神的ナルモノ」と考えてもよいだろう—とその意味がこの上なく明晰に書きとめられている。「私的な神秘神学」の実践として位置づけられるこの対話篇の背景としてヴァレリーが「星空」を選び取っているのは、それが、自らの最も内密なものへの注視と、最も遠いものへと向けられる思いとが呼応しあうような特権的なトポスであるからだと考えられる。それは、人類に共通の、素朴でプリミティブでさえある「聖なるもの」の典型なのである。

7. 終わりにかえて—近代の寓話としての『神的ナル事柄ニツイテ』

前節に、ヴァレリーの手稿から透かし見られる、彼のめざした対話篇の劇空間について述べてきた。しかし、完成という観念からは程遠い走り書きの蓄積を前に、これ以上、手稿の微細なるエクスピリカシオンを続けても、未完の対話篇の完成形を一義的に予測し確定する作業には決して繋がりはしないだろうというのが正直な印象である。むしろ、完成への道筋さえ見えない対話篇の企図を、ヴァレリーが多年にわたって持ち続けた事実そのものが重いものとして残る。ヴァレリーにはこの対話篇の完成を、殆ど知的な努力の及ばない領域のこととして捉えていたようなふしがある。『神的ナル事柄ニツイテ』の手稿中に、以下のような言葉が読み取られる。

⁴⁶ *ibid.*, p.469

いつか『神的ナル事柄ニツイテ』を書いたなら、子供の誕生に立ち会う喜びが湧き上がるに違いない。(フォリオ 109)

上記のように記しながらヴァレリーは、『神的ナル事柄ニツイテ』が未完に終わる他ないのを察知していたのではなかっただろうか。『神的ナル事柄ニツイテ』と舞台背景や登場人物に重なる要素のある対話篇『魂と舞踏』と、『エウパリノス あるいは建築家』がそれぞれ 1921 年に書かれているが、これらの作品が完成をみたのは、執筆依頼に従って書かれた作品であったからという一面があるだろう。『神的ナル事柄ニツイテ』は、ヴァレリーの自身の課題として湧き上がってきた汲みつくしがたいテーマであっただけに、かえって作品として定まることがなかったのではないだろうか。

既成の神や宗教を排除しつつ、しかし「神秘」を感じ取る人間の感受性の意義を掬い取ろうとしたヴァレリーは、自ら「神的ナルモノ」の再構成というまことに困難な課題を引き受けなければならなかった。この課題を引き受けたヴァレリーは、実証主義と相対主義が勝利する時代、近代合理主義の中で生きる人間の苦しみを見据えてもいた。次の手稿の断章には、神なき時代において、神をみずから創出するという課題を背負い込んだ人間の叫びが聞かれるだろう。

世界の、ああ、いかなる時代も、おのれの神を探し求める一時代は、神を見出さぬかぎり苦しみ、けれどもそれを感知するや否や死に絶え、崩壊する⁴⁷

ヴァレリーは、「神的ナルモノ」の追求という自らの試みについて、それが、近代という時代に促されたものであるとの自覚を持っていたと思われる。『神的ナル事柄ニツイテ』に着手される数年前であるが、1916 年の『カイエ』の中に以下の文章が読まれる。

神の観念は、それを心に形づくる人のいろいろな知識に常に相応している。私の言うのは、心に形づくる人のことで、他人から教え込まれたいろいろな所与にとどまっている人のことではない。

私の知るところでは、この道の中には、近代的な試みは無い、これはかなり深刻なことである。

⁴⁷ 同フォリオ50

(中略)

それでは近代人の神はどんなものになるのだろうか。すべての知られた事実や、いろいろな獲得された論理的ならびに心理学的批評を勘定に入れて、或る存在を諸々の外観の源に、また諸々の相対性の反対点に置こうと欲するような観念とは？すべての尺度においてリアルであるような存在とは？(D VI p.348, C2 pp.591-592)

『神的ナル事柄ニツイテ』の手稿を書きためていく身振りは、おそらく、この断章で示されているような、近代人にとっての神の探求であり、個の経験を通路として神の観念を生じしめるという、必然的に孤独なアプローチであったに違いない。したがって、『神的ナル事柄ニツイテ』の手稿にギリシャ風のお膳立てはあっても、これは近代の寓話以外のなにものでもないのである。完成への方向性さえ見出すことのできない手稿の断片性と混乱ぶりは、その営みの困難を物語っている。しかし、ヴァレリーが救おうとした「神的ナルモノ」や「神的ナル事柄」は、むしろ彼の詩や散文作品の中で再構成の具現を見たのではなかったろうか、との問いが浮上してくる。既成の宗教や神を退けつつヴァレリーが追求しようとした「神的ナルモノ」は、道徳や倫理の範疇で捉えられるものではなく、また純粋な論理によって引き出されてくるものでもなく、むしろ美的な理想に重なりあっていくように思われるのである。それは、痛切な虚無の自覚ゆえに世界を「美」として発見しようとした詩人マラルメの道程と、微妙な偏差をはらみながらも重なっているように見受けられる⁴⁸。ヴァレリーは1942年の『カイエ』の中で、次のように語っている。

神的なるものについて

感覚の中、あるいは作られたものであってもそうでなくてもよいがある物の中にある神的なるもので、この感覚を与えるものは、その感覚が引きこす、更新され、または際限なく延長されたいという欲求である。「繰り返せ！」…「もっと！」(1942年、XXVI p.662, C2 p.695)

つまり、「神的ナルモノ」あるいは「神的ナル事柄」とは、永遠に再現なく繰

⁴⁸ マラルメは、ある時期から「神性」divinitéという言葉をしばしば用いるようになる。マラルメにおける「神性」とヴァレリーにおける「神的なるもの」とが、どのように重なり合い、また相異なっているのかは、興味深いテーマである。

り返されてほしいとの欲求を与える、汲み付くしがたい何かなのである。ヴァレリーは、人をして「個性」の発揮や「新奇さ」の追求へと飽くことなく駆り立てる近代的な強迫観念とでもいうべきものを無効にする立脚点を求めている。そのような彼にとって「神的ナルモノ」とは、そうした立脚点のありかを告げ知らせるメルクマールであったのだろう。ヴァレリーの詩や散文を、そうした神的なるものの顕現を描いたものとして読むこともできるのではなかろうか。

本論文では、未完草稿『神的ナル事柄ニツイテ』を参照軸の中心として、ヴァレリーのうちの明晰への志向と、神秘へと開かれた心のありようという、一見相反するかに見られる傾向の並立（あるいは弁証法）が、いかに独自の境地を開いてきたかについて考察してきた。対話篇『神的ナル事柄ニツイテ』の企図は、ヴァレリーの個人史が流れ込み、彼の潜在的な感性が顕在化し、後の課題へとひきつがれていく一つの結節点として位置づけることができる。ヴァレリーの詩作品や散文作品における「神的ナルモノ」の顕現についての分析をここで展開する余裕はないが、「神的ナルモノ」の顕現というテーマティックの可能性を、実証を待つべき一つの仮説として提出し、小論を終えることとする。