

比喩と論理学

——ポール・クロードルの日光体験——

大 出 敦

1 一八九八年の日光

上海副領事として中国勤務だったポール・クロードルが、初めて日光を訪れるのは、一八九八年六月のことである。休暇を利用して一ヶ月あまりの日本旅行を計画したクロードルは、五月二五日、上海を発ち、二七日に長崎に入り、神戸、横浜を訪ねた後で、五月三一日に東京に到着する。そして翌六月一日に日光に赴くことになる。この日光訪問は、実はクロードルの詩学に豊かな果実をもたらすことになる。それが『詩法』という作品である。

六月一日の午前中、クロードルはフランス公使館を訪れた後、上野駅から列車に乗り込み、宇都宮まで行き、そこで列車を乗り換え、日光に入っている。当時、上野から日光までが汽車で五時間ほどを要したはずであるから、彼が日光にいた時は、夕刻であったと考えられる。この時の印象は、散文詩「森のなかの黄金の櫃」（一八九八年）から想像すること

ができる。「江戸を発つときには、澄んだ空に大きな太陽が照りつけていた。午後遅く、乗換駅の宇都宮に到着すると、雲が沈みゆく太陽を覆い隠してしまっているのを見た」⁽¹⁾。この時期の栃木では、夕方から雷雨に見舞われることも珍しくなく、「ホームでまどろみかけたあの時間、私を西へと連れて行く列車で過ぎた長い時間、私は太陽の勢いが弱まり、雲の厚みが増していく光景を眺める観客であった」⁽²⁾とあるところから見ると、クロードも黒々とした不吉な雲が一面を覆い始めている風景を目にしたのであろうか。だが、実際にクロードがこの日、夕立に見舞われたかは定かでない。この散文詩とは別に、クロードは旅行中のメモを記した備忘録を持ち歩いていたが、そこには「杉並木。ホテル。沢山の舞踊」⁽³⁾と記されているが、雷雨のことは記されていないところを見ると、雷雨は免れたのかもしれない。いずれにしても午後遅く日光に到着したクロードは、杉並木を日光山内方面に行き、金谷ホテルに投宿している。⁽⁴⁾

翌日のクロードの行動は、備忘録に従えば、クロードは午前中、杉並木を散策し、その後、東照宮に向かったと考えられる。備忘録に、「祭列。鷹匠。緑の袴をはいて笙を吹く宮司」とあるのは、東照宮の春季例大祭のことと考えられる。現在、東照宮の春季例大祭は五月一七日、一八日であるが、クロードが携行していたバジル・ホール・チェンバレン編の『日本旅行者のためのハンドブック』には、「毎年恒例の例大祭が六月一日、二日に執り行われる」とあり、当時は、六月一日、二日に行われていた。⁽⁵⁾

翌三日、クロードの備忘録には「神社」と記されているのみだが、この神社はおそらく東照宮のことである。⁽⁶⁾「森の中の黄金の櫃」では、この日光東照宮参拝について、「深い森のなか、私は巨大な参道を進み、その先には緋色の鳥居が立ちふさがっていた。月のはめ込まれた屋根の下にある青銅の甕。私は清めの水を一口、口に含む。石段を登る。参拝者に混じって、何かしら豪華で開放的なもの、花々と鳥たちがごちゃごちゃ彫られた夢のような扉の真ん中にある門をくぐる。そして私は裸足になって、内部の黄金の中心部に進み入る」⁽⁷⁾とあり、クロードは、東照宮の鳥居をくぐり、表門

(仁王門)を抜け、右手に三神庫を見て、左に折れ、三猿の彫刻のある神厩舎を今度は左手に見て、御水舎で口を漱いでいる。御水舎の先には青銅の鳥居があり、石段を上った先にそびえる陽明門をくぐり、御本社に⁸⁾あがり、例大祭の翌日の六月三日に行われていた金弊祈禱祭に参列している。「私が見たのは、毛のようなものでできた冠状のもの〔烏帽子〕を被り、緑色をした絹の幅広の袴をはいた厳めしい顔つきの神官が笛と笙の音に合わせ、手で捧げ物を奉っている姿だった⁹⁾」との描写が、この祭礼のことと考えられる。その後、クローデルは家康の墓所である奥宮まで足を延ばしている。この時の印象をクローデルは「木々の海での神の眠り¹⁰⁾」と海の比喩で表現している。

翌日の四日、クローデルは思い立って中禅寺湖を訪ねる気になっている。金谷ホテルのある鉢石町から中禅寺湖までの距離を考えると、徒歩で行ったとすれば四、五時間かかるであろう。あるいは人力車を雇ったことも考えられるが、この点については、クローデルはわれわれに情報を残してくれていない。この当時の奥日光、中禅寺湖畔は、現在と様相が大きく異なっていた。現在では、観光名所として有名であるが、もともとは日光修験の聖地であり、人が住む場所ではなかった。ところが、開国後、比較的早い時期から外国人旅行者が中禅寺を訪れるようになり、やがて、在日外国人がこの地の美しさに惹かれて、別荘を営むようになる。一八八七年、イギリス人の法律家で、帝国大学のお雇い外国人であったウイリアム・カークウッドが別荘を設ける。それに続いて、一八九三年頃にはグラバー、一八九六年にはアーネスト・サトウが別荘を設けた。外国人観光客の増加に伴い、彼らに照準を合わせた西洋式のレーキサイトホテルが、一八九四年、中禅寺湖畔に開業する。一方、現在の第一いろは坂のもとになったつづら折りの山道が整え始められたのも、一八八七年からである(「いろは坂」という名称になるのは昭和一〇年代である)。これによって、それまで徒歩でなければ、馬か駕籠でしか行けなかった中禅寺湖へ、人力車でも行けるようになったのである。クローデルが訪れた一八九八年、中禅寺湖畔にはこういって外国人向けの施設が作られ、道路も整備されていたが、それでも今から比べると、中禅寺湖までの道ははる

かに險しいものであった。

話をクロードルに戻すと、この時の体験に基づいた散文詩「散策者」(一八九八年)からは、徒歩で中禪寺湖まで向かったような印象も受ける。しかし、備忘録には「中禪寺——下劣な考え——午後——半ば泥棒にあったようなもの——土砂降りの雨／母と娘⁽¹¹⁾」としかなく、はっきりしない。人力車であるにしても、徒歩であるにしても、ともかくクロードルは中禪寺湖に向かって山道を登り始めたのは間違いない。この記述からすると、おそらく午前中にホテルを出発し、中禪寺湖を目指したと考えられるが、午後、土砂降りの雨に遭い、引き返している。

ところで、この中禪寺への散策に基づいた散文詩「散策者」では、クロードルは雷雨に見舞われ、濡れ鼠になったことには一切触れず、むしろ初夏の瑞々しい日光の自然を次のように描いている。

この小鳥たちの歌は私にはなんと新鮮で、ほほえましいものと思えたことか。その向こうにいた小鳥の鳴き声はなんと心地よいものだったか。それぞれの木は、自分たちの個性を主張し、小動物たちは自分たちの役割を果たし、それぞれの鳴き声は、この協奏曲での自分たちのパートを分かっている。音楽を理解するといわれるように、私は自然を理解する「……」。かつて私は喜々として、あらゆる事物がある種の調和のなかで存在していることを発見したが、今やこの秘められた類縁関係によって、あの黒々とした松が、楓の明るい緑と結ばれる、そのことを私は見て取った「……」。

「……」
私は世界の調和を理解する、私とそのメロディを読み取れたとき。⁽¹²⁾

この文章は文学作品に昇華されたもので、クロードルの経験がそのまま反映されていることはないにしても、奥日光の自然を目の当たりにして感じたことが、素直に反映されているだろう。ここで重要となるのは、クロードルが日光の

自然を「協奏曲」や「調和」といった語に集約させようとしていることである。これらがやがてクロードルのなかでひとつの詩学に結実していく、その契機となった可能性が高い。

ところで、クロードルをずぶ濡れにしたこの雨は翌五日まで残り、クロードルはこの雨のなか、日光を後にし、東京に午後十時に戻っている。

2 『詩法』

このさんざんだった中禅寺湖への散策は、しかしクロードルにどうやら不快な思いだけを残したのではなく、大きな収穫ももたらした。クロードルはこの日光への旅から前述のように東照宮を描いた「森のなかの黄金の櫃」と中禅寺の自然を綴った「散策者」といったやがて『東方所観』に収められる散文詩を作り上げている。

しかし、それ以上に、日光の後背地である中禅寺の自然が、彼の転機となるようなものを授けてくれたのである。それが二〇世紀初頭に書かれた『詩法』である。『詩法』と題されたこの書物は、「時の認識」「世界への、そして自己の、共^{コ・ネ}発生論」「^ネ認識論」「教会の発展」の三つの論考から成るものである。この作品は、マラルメ、トマス・アキナス、アリストテレスから影響を受けた、クロードルの著作のなかでも最も思弁的で難解な作品のひとつであり、⁽¹³⁾後に批評家ビエール・ラセルから「アリストテレスとマラルメを結びつけて何が生み出せるなどとは誰も考えもしなかった。しかし、クロードルの『詩法』が生み出されたのである。そこにあるのはマラルメの『ディヴァガシオン』の最も純化された文体で翻訳された神の形而上学の古典的で伝統的な常套句と論証であり、奇妙といふことを通り越した外観をしているものだ⁽¹⁴⁾」と皮肉をこめて論じられた作品でもある。確かにクロードル自身、「ほとんど誰も私の『詩法』を理解して

くれませんでした」と後に述懐しているが、しかしこの『詩法』に「私は自分の作品のなかでは最大級の重要性を与えているのです」としているほど、彼にとつては重要な作品だったのである。⁽¹⁵⁾

『詩法』については、紙幅の関係もあってここで詳しく論じることがとうていできない。確かに第二部の「共コ・ネネ・ササ・ンン・スス」については、これまで多くの言葉がさかれてきていることも確かである。そしてこの「共コ・ネネ・ササ・ンン・スス」で論じられていることがクローデル作品のライトモチーフのように、これから先の作品群に見え隠れすることも、多くの研究者が指摘していることである。しかし、それを論じる余裕はここではない。ここで問題にしたいのは、中禅寺での体験が関わっている第一部の「時の認識」である。しかし、これにしても、「原因について」「時について」「時間について」の三つの章からなる。この三章のうち、中禅寺での体験は、最終章「時間について」の結論部といってよい最後の箇所であらわれる。それは、あの「散策者」で語られていた日光での調和を準備するためにそれまでの部分を書かれたかのようにも見える。しかも、この部分は、まさにクローデルの詩学の核心と関わっていて、詩、あるいは文学の果たすべきことを明らかにしているのである。ここでは、第一章と第二章をまず概観して、その後で中禅寺での体験との関連をみてみよう。

クローデルは、「時」を論じるにあたって、一見したところ、関係のないように見える「原因」の探求から始めている。それが第一章の「原因について」である。ここで、クローデルは、この世界には因果関係が存在することをまず認める。アリストテレス以来、この因果関係の網の目が、世界をすっぽりと覆い、すべての事物・現象は、因果関係で秩序づけられていると考えられてきた。そのアリストテレスは四原因説を唱えたが、クローデルは、真の意味での世界の原因は、「哲学者」、すなわちアリストテレスの四原因説では説明できない、と留保している。「ここには哲学者のいう四原因、質料因、形相因、目的因、作動因をなすものは何一つない」と。⁽¹⁶⁾ このアリストテレスの四原因の大前提は、いうまでもないことであるが、原因が個物に内在するということであつた。⁽¹⁷⁾

このアリストテレスに対して、クロードルは「主体は手段を含まない」⁽¹⁸⁾と主張する。文脈から、事物を存在させる原因のことをクロードルは「手段」としており、それを主体は持ち合わせていないとしている。つまり、クロードルは、事物には根源的な「原因」が内在しないといっているのである。そのため、主体を存在させる原因は、主体の外部から介入してくるようになる。「手段の介入、はつきりと声に出される命令のような、造物主の明解な『……であれ』⁽¹⁹⁾という外的な、あるいは、潜在的な働きこそ、主体を決定し、それを限定し、規定するものなのである」。主体を規定し、個物として存在できるようにするのは、神が「光あれ」と命じ、働きかけることによって光が生じたように、外部からの力、外部からの働きによるものなのである。この外部からの力によって、主体は、存在することが可能になるのである。クロードルにとって、主体が存在する原因は、外在的なものなので、その外部からの力を受け取ることで、主体は存在するのである。実際、クロードルは、「原因は、実証的なものでは決してなく、原因は、主体にはいささかも含まれないものである」⁽²⁰⁾と定義する。事物を存在させている真の原因は、論証も実証できないものであり、また事物に内在するものではなく、事物の外部にあるものなのである。

だが、クロードルの同時代には、アリストテレスの時代とは異なるがすでに科学的な推論から、事物にはそこに内在する固有の変化の法則があり、その法則にしたがって、変化や生成がなされるとされてきた。つまり、原因は個物に内在しているといえる共通の認識があったのである。しかし、そのことをクロードルは誤りであると否定する。「われわれは事物の存在を『秩序づける』同じ『法』が、事物の産出を命じ、事物そのものに生成的な力が初めから授けられており、その力は抑制されることはないものの、特定されたものであると結論づける。それが誤りなのだ」⁽²¹⁾と。クロードルが、誤りといっているのは、事物が変化する原因と事物が存在することの原因とを混同していることだ。確かに、事物は変化し、その変化の原因は事物にある。科学はこの変化の原因を明らかにするが、クロードルの求めているものは、こうした原因

ではなく、事物が存在することの原因なのだ。

この外在する原因が、個物を生じせしめ、それが変化 \parallel 運動さらには時間を引き起こすことを論じたのが、第二章の「時について」である。クロードルは、二点間の移動、すなわち運動を提示し、ある点からある点に移動するのは、「それは外的な力、しかもより大きな力の結果によるもの」と、外からの力が働いて、運動が生じるとしている。クロードルは、「運動」を物体の移動を示すことから始めるが、すぐに現象の生成変化全般を「運動」と呼ぶようになる。この運動は、「蕾に薔薇の花が含まれているような」アリストテレスの「可能態」と「現実態」の連鎖のことと理解できる。たとえば種は現実態であるが、その現実態のなかには芽が可能態として内包されており、光や水といった外部からの運動を受けて、やがて芽という現実態になり、そこには今度は花という可能態が含まれることになり……という連鎖が生じる関係である。事物は、外部から運動を受けるものであると同時に自分以外の事物に外在的な力となって、運動を与えるものもある。この運動によって可能態と現実態の連鎖 \parallel 運動の網の目に事物は秩序づけられることになる。

ところで、われわれは、この時、連鎖の網の目を中心のない無限の相互関係を前提として考えるが、クロードルは、これをそう考えていない点から、アリストテレスの影響を見て取ることができる。一種の目的論であるアリストテレスの運動論は、事物は最終的な目的に向かって運動・変化していく。アリストテレスのこの因果関係の運動は、運動の最終的な目的は不明であるが、一方で、起源については明確に想定している点に特徴があり、その起源となる一点から運動の網の目が広がるのである。これはいわばツリー型のモデルであるといえるだろう。そのため、この運動の連鎖には、起点である根源的な「第一原因」が必要になってくる。この第一原因は、「それ自身はもはや動かされることなしに他を動かすという何ものかが、永遠なるものであり、実体であり、現実態であるという仕方、存在するのである」⁽²⁾。それ自体は不動のもので、いかなるものからも運動を受け付けけないが、それ以外のものに運動を与え、それらを動かすこの存在が運動の

連鎖の起源であり、これは、可能態を一切含んでいない現実態そのものなのである。この第一原因をアリストテレスは「不動の動者」と呼び、さらにいささか漠然と「神」と考えている。クロードルが、このアリストテレスの「不動の動者」を念頭において考えていることは、「外的な力、しかもより大きな力」を「運動の起源」とし、「最初の推進力である」としていることから推測できる。クロードルは、運動の連鎖を辿るとこの「不動の動者」に行き着くことから、すべての事は、この「不動の動者」の力の影響を何らかの形で受けていると考えている。さらにクロードルは、トマス・アクィナスに従って、この不動の動者をキリスト教的な神に読み換えている。

運動は、この不動の動者から始まるが、同時にクロードルはやはりアリストテレスにならって、この運動が〈時間〉の起源でもあるとしている。〈時〉は世界の事物をひとしなみに包摂している「全的なもの」であるが、まだ世界を秩序づける共通の尺度にはなっていない。この全的な〈時〉が、世界を秩序づける尺度になるには、これを〈時間〉に翻訳しなければならぬ。〈時〉は、われわれには認識できず、〈時間〉に翻訳されて初めて認識できる。ところで、アリストテレスは、運動があつて初めて時間が生じるとしている。運動によつて、それよりも前のものとそれより後のものが生じた時、それを分節化する〈時間〉が生じるのである。したがつて運動がなければ、時間は生じない。不動の動者によつて働きかけられ、事物が生じ、運動が始まり、変化することで、時間が生じるのである。言い換えれば、運動が時を時間に翻訳しているのである。こう考えると運動と時間は不即不離の関係にあるといえるだろう。

この「時間」と被造物である人間が内在化し、「不動の動者」を自身のなかに分有することが述べられている。クロードルは、人間が時を時間として認識するのは、「鼓動」であるとしている。この「鼓動」こそ、「時」を内在化したものであり、運動と時間が一体となったものである。この時を刻む「鼓動」を意識することは、運動を感じ取ることであり、運動

を進行すると、最終的に、「不動の動者」、すなわち神に到達することになる。即ち「鼓動」という形で、時間を内在化する事は、神とつながり、神を分有することになるのである。神は究極の原因であり、人間には計り知れないものであるが、その神を時間＝鼓動という形で、人間は意識し、内在化する。そのことは、神が全てのものに関わり、神の全的な意図によって、すべての生き物が秩序づけられ、何らかの役割を担っていることをも意味するのである。内在化された時間＝鼓動を意識することは、神がいかなるものであるかは分かりようもないが、自分が全体の一部であり、自分が受託し、果たさねばならない役割があることを認識することなのである。

私が知っていることといえば、私がこうした持続の一部分を測るために作られたということである。到来する事物のもとで、私は全的な意図の、私という個人に託された部分を自覚している。⁽²⁾

全的なものとその意図があり、それを時間を通じて、被造物が分有することで、個物はそれぞれの役割を果たしているのである。その役割が十全に機能する時、世界は調和するのである。これが「時間について」でクロードルが達した結論である。クロードルは、鼓動を通して不動の動者を認識した人間は、今度は調和をもたらす不動の動者の「全的な意図」を世界の事物から認識するのである。この時、日光の経験がクロードルのなかで蘇るのである。ここで、クロードルは「不動の動者」にすべてが関連付けられ、そこからすべてが始まっていることをアリストテレスにならって、論理学として描き出そうとしている。

3 日光と「新しい論理学」

まずは問題となるテキストを見てみよう。

かつて日本で、日光から中禅寺まで登っていった時、遠く隔たっていたものの、私の視線のまっすぐ先に並んで在る楓の緑が、一本の松によつて提示された調和を満たしているのを見た。これから数頁にわたつて、この森が作り出したテキスト、六月による「宇宙」の「新たな論理学」に基づいた、樹木の記述に註釈を施そう。かつての論理学は、手段として、推論を持っていた。新しい論理学には、^{メタフ}比喩、^{メタフ}独創的な語、二つの異なるものを結びつけ、同時に存在させるひとつの存在から生み出される働きがある。⁽²⁴⁾

一九〇三年に書かれたこの一節が、一八九八年六月四日の中禅寺への散策に基づいた「散策者」の記述に通底することはすぐに見て取れるだろう。散文詩の「散策者」と異なり、『詩法』の記述ではクローデルは、楓と松が「調和を満たしている」と書いているが、この調和が満たされていることを把握することが、「新しい論理学」なのである。クローデルはこの時、事物の背後にあつて人知を超えたものもたらす調和を言語の技法、すなわち論理学の理論で語ろうとしている。その際、重要な役割を果たすのが、^{メタフ}比喩なのである。この「新しい論理学」が具体的にどのようなものか、「調和を満たす」ことが論理学とどう関わるのかを説明するために、クローデルはまず、「かつての論理学」を引き合いに出し、その対比で、「新しい論理学」を明らかにしていく。

「かつての論理学」は、「手段として推論」を持っていたとクローデルはいう。日本では一般に「三段論法」と訳されることが多いが、この「推論」を最初に体系化したのはアリストテレスであり、ここでの「かつての論理学」もアリストテ

レスのそれであると理解して問題ないだろう。その「推論」の本質をクローデルは次のように捉えている。

前者「Ⅱかつての論理学」は出発点として、主体（主語）へ質や性質といった属性を最終的に附与することになる普遍的で絶対的な断言を有している。時間や場所を明示しなくとも、「太陽は輝く」のであり、「三角形の内角の和は二直角に等しい」のである。かつての論理学は、抽象的な個々のものを「定義」することで、それらを生み出し、それらが属する不変の部門を確立するのである。その手法は、命名することである。いったん決められ、類や種によつて総覧の列に分類されたこれらすべての名辞を、個々の分析を通して、かつての論理学は、自身に差し出された主体（主語）に当てはめる。私はこの論理をさまざまな語の性質や機能を明解にする文法の第一部に喩えよう。⁽²⁵⁾

クローデルの考えている「かつての論理学」、すなわちアリストテレスの論理学の出発点は、「普遍的で絶対的な断言」から始まる。それは太陽は「輝く」、三角形の内角の和は「二直角に等しい」といった主体（主語）を論証なしに述定できるものである。アリストテレスに従つて、クローデルはこの主体（主語）を述定する名辞Ⅱ概念、すなわち「類や種によつて総覧の列に分類されたこれらすべての名辞」に個々の主体（主語）を当てはめて、それを定義していくのが「かつての論理学」であると理解している。このことからクローデルは「かつての論理学」の第一の「手法は命名することなのである」と、簡潔に要約している。

この「かつての論理学」をクローデルは、「さまざまな語の性質や機能を明解にする文法の第一部⁽²⁶⁾」として、文法学に喩えて説明している。クローデルは、語を名詞や動詞といった品詞に分類し、それを定義し分析した文法書の構成にならつて、「かつての論理学」が、個物Ⅱ主体（主語）を分類、定義し、命名することから、品詞の分析に相当すると考え、「第一部」と表現していたと考えることができるだろう。⁽²⁷⁾

この「かつての論理学」に対し、クローデルは大胆にも「新しい論理学」を提示する。それはクローデルの喩えでいえば、品詞の分析ではなく、文の構造に関わるようなもの、すなわち統辞法のことなのである。

4 メタファ 比喩と統辞法

「かつての論理学」に対して、「新しい論理学」はどのようなものだろうか。差し当たってクローデルが定義した「新しい論理学」は、「比喩」という新しい語、二つの異なるものを結びつけ、同時に存在させるひとつの存在によって生み出される働きを持っている」ものが関わっているということである。

ここで「比喩」という語について定義しておく。メタファは日本語では、通常、隠喩と訳されることが多い。しかし、フランス語をはじめとするヨーロッパの諸語では比喩全般を指す語としてもしばしば用いられる。それは、この「比喩」という語が、アリストテレスが『詩学』で用いたメタポラに起源を持つからである。「比喩」の語源になったメタポラという語は、アリストテレスに従えば、「別のものごとを表わす名前のあるものごとに応用すること」⁽²⁸⁾である。アリストテレスは、メタポラの例として四種類の表現を提示しているが、その四種類のうち、最初の二つは堤喩で、三番目と四番目が直喩と隠喩の説明である。⁽²⁹⁾こうしたことからアリストテレスは、メタポラをしばしば日本語で用いられるような隠喩の意味ではなく、転義法、比喩全般の意で用いていたとすることができ、ギリシア語に起源を持つフランス語の「比喩」もこの定義を受け継いでいる。そのため「比喩」という語は、日本語でしばしば用いられる狭義の隠喩の意と比喩全般を指す場合との二種類があることになる。⁽³⁰⁾では、ここでクローデルが想定しているものは狭義の隠喩なのか、比喩全般なのかということになるが、後に触れるように、クローデルは、比喩を、狭義の隠喩ではなく、アリストテレスのも

ともとの定義に従って、比喩全般の意で用いていると考えられる。

では、この「比喩」が「新しい論理学」とどのように結びつくのかという点が問題となろう。しかし、少なくとも表面的には、クローデルは文法学の喩えで論を進め、比喩とは何かということは論じていない。それに代わってクローデルが取り上げるのが統辞法である。

後者の論理学「Ⅱ「新しい論理学」はそうした語を結びつける技法を教えてくれる統辞法のものであり、この統辞法はわれわれの眼の前の自然そのものによって行われる」。

クローデルは「かつての論理学」を文法書の第一部、すなわち名詞や動詞といった品詞の分類・説明に喩えたように、「新しい論理学」は、第一部で定義づけられた「そうした語を結びつける技法を教えてくれる統辞法のように」なものであると、やはり文法の比喩を用いて説明し始める。「新しい論理学」は、文法の第二部が語を分類・定義することではなく、そうした要素を組み合わせて、構成される文を統辞する規則の分析であるように、世界の事物の定義・分類ではなく、個物を背後から統べているもの、すなわち世界を統括する規則の方に関わっているということになる。

ところで、統辞法は、われわれが日々行っている具体的な発話の背後にあつて、それを言語として理解できるようにしてくれる規則であり、それに支えられているから同じ言語を話すもの同士であれば、理解が成り立つのである。しかし、少し考えてみると分かることだが、日常の発話行為をしている時、われわれは統辞法を全く意識しないし、その存在すら考えない。むしろ統辞法を意識しているうちは、その言語を母語並みに話すことができないことは、大学などでの第二言語の習得の際に多くの人が経験していることである。しかし、では母語話者にとって統辞法は存在しないのかといえは、

それは確かに存在している。そうでなければ、発話は単なる音の連なりにすぎなくなり、われわれのコミュニケーションは成り立たない。つまり語から成る文は、われわれの意識に上がってこない規則でコントロールされているのであり、統辞法とは発話行為者にとっては、存在しているにもかかわらず、存在していないものとなっているのである。この統辞法に関わるのが「新しい論理学」なのである。意識することはないが、発話された文の背後にあつてそれをコントロールしている規則にあたるものを世界や自然の事象に見出すことが「新しい論理学」となるのである。実際、「この統辞法はわれわれの眼の前の自然そのものによつて行われる」と、この文法学の術語に過ぎない「統辞法」をクロードルは世界理解の装置に拡大しているのである。

ところが、クロードルはこの世界の統辞法を具体的な規則、たとえば自然の背後にある自然科学的な法則として具体的に描き出すことはしない。むしろ、クロードルは、われわれが意識していない、そしてわれわれが関与することのできないものがあることを認識させることを考えているようだ。世界を統べている唯一の規則とは、「不動の動者」のような世界の原因から発しているが、それを理解できるもの、把握できるものと考えているうちは世界の、存在の原因を把握しそこねているとクロードルは考えている。だからここでクロードルが「統辞法」と語っているものは、われわれが理解できるようにしたものではないのである。もしそれが理解できたと確信したとすれば、それは人間が後から人為的に作り上げたものであり、クロードルの語る本来の「統辞法」ではないのである。

クロードルは「あの松の茂み、あの山の形よりも、バルテノン神殿、あるいは巧みに研磨する研磨師が長年携わつてきたダイヤモンドの方が、偶然の結果といつてよいほどだ」と語る。松の茂みや山容は偶然によつて形成されたと考えることは、それほど不自然ではない。しかし、クロードルは、これらがたまたまそうなつているという偶然性を認めず、すべてが必然的にそうなつていると主張する。つまり松の茂みや山の形の背後には、われわれが、意識することも理解するこ

ともできない統辞法のような体系があつて、それによつて必然的に形成されたというのである。さらには松と山が隣り合つて存在するのも偶然ではなく、同じく意識されない規則に支えられて、そのように隣り合つて存在しているのである。なぜそのような形になっているのか、なぜ隣り合つているのか、それは、われわれには全く理解することのできないものであるが、その背後にはわれわれの知性を遙かに超え、意識すらされない統辞法があつて、必然的にそうなつていのである。日光の中禅寺で松と楓が作りだしていた調和がこれであり、それは必然的な、しかしわれわれには分からない規則、統辞法によつてそのように一直線に並んでいるのである。調和は個物と個物の意識されることのない関係から生み出されるものであり、それによつて世界が成り立つているのである。それに対して、パンテオン神殿の黄金比もダイヤモンドのブリリアンカットも、人間が生み出し、人間の知性によつて理解できるものである以上、必然的で絶対的なものではなく、むしろこちらの方が偶然的なものが含まれているのである。

こうした自然に存在するものは、神の意志が分からない人類にとつては偶然のように見えるが、見えざる超越者の必然的な意図によつて、相互に結ばれているので、クローデルは、「個々のものがそれだけで成り立つているのではなく、それ以外のものとの無限の関係のなかで成立している」として⁽³³⁾いる。事物は、それだけで自律しているものはなく、それぞれの事物同士が無限に織りなす関係によつて世界は成り立つているのである。だから事物が織りなす関係全体の環境からある任意の事物を切り離し、それだけを抽出し、「私が植物や昆虫の器官をすべて解体してみせても、まだすべてを知ることはない⁽³⁴⁾」のである。あるいは「サクランボとニシンが自身の種のためだけにあれほどまでに多産なのではなく、それらが養うことになる強奪者の一団のためにもあるのだ」という一文も、同様の主張である。サクランボやニシンだけを取り出し、それだけからサクランボやニシンの生態を結論づけるのではなく、それを自然界という環境に置き、それらと関係するものとの関係から見て、初めてすべてのものを包摂する全的な統辞法が存在することが浮かび上がつて

くるのである。植物や昆虫の器官を解体してみせ、それぞれを分析することやサクランボやニシンだけを抽出して分析することは、「かつての論理学」である。「文法の第一部」であり、これだけでは事物を、あるいはこういつてよければ世界を理解したことはならない。われわれは事物の背後にあつてその事物が、今、ここに在る必然をもたらししている目に見えない体系が在ることを認識して初めて、事物あるいは世界を理解できるといえるのである。

5 原因と比喩^{メタファー}

この知覚することも認識することもできない関係の糸は、一見したところ、脈絡のない世界の現象をも必然的に結び合わせていく。クロードルは次のような奇妙なたとえ話をする。

あなたは私にワートルローのことを語り、地図で説明し、ウエリントンとブリュッヘルの出会いについて語る。その結果、これらの概念がつながっていく。ところで私はワートルローを見ている。そして同時に彼方のインド洋で、その筏船近くの水面に突如、顔を出した真珠取りをも見ている。この二つのことにもつながりがある。⁽³⁵⁾

ワートルローの戦いについて説明を受け、ワートルローで地図を見て、ナポレオン一世に対峙したイギリスのウエリントン公とプロイセン王国のブリュッヘル元帥の関係について説明されれば、これらの個々の事象が一つの関係によって結ばれ、歴史の因果関係を紡ぎ出すことができる。ところが、クロードルはさらに、「私」が同時にワートルローとインド洋を見ることができたとして、ワートルローを眺めているその時、インド洋で真珠取りが海面に急に顔を出したのも見る

といささか奇異とも思われることを語っている。ワートルローにいて、ワートルローの戦いについての説明を受けていることとインド洋で起こっていることをどう見るべきかとここでクロードルは問うているのである。われわれはそこに関連性も因果関係もないと考えるのが自然であるが、「この二つのことにもつながりがある」とクロードルは語る。この二つの事象は、われわれにとつては、関連のないもの、因果関係を認められないものであるが、われわれの知性には限界があつて、推論できるのも限定されたものでしかないため、全体的なものには思慮がおよばず、そこに必然的なものはないと思ひ込んでしまう。しかし、われわれには知り得ない世界の統辞法があるとするのがクロードルである。その統辞法がいかなるもので、それが如何なる形でワートルローに在ることとインド洋で起こっていることを同時に関連づけ、統べているのかは、われわれには分からないが、確かにそれが存在し、統べているのである。

ワートルローとインド洋の喩えからクロードルが疑問に附しているのは、われわれがごく自然に合理的に考える原因と結果の関係である。われわれは、通常、全体を統合しているものは知り得ないので、ワートルローとインド洋を結びつけられない。このことは次のようなことを明らかにする。つまり、われわれが必然的な因果関係にあると感じているものは、実は、個々の現象をもとにわれわれが後から帰納的に作り出した虚構なのである。それが虚構であることを忘却することで、虚構は真理となつているのだ。それを疑問視しようとするのがクロードルである。

したがつて長い間われわれを捉えていた軛を打ち破り、次のような下らない格言を踏みじろう。すなわち「同一の原因からは同一の結果が生まれる」だ。これに反論しよう。第一に原因は全的なもの以外のなものでもなく、個々の結果はあらゆる瞬間のさまざまな形の評価なのである。一方、あらゆる個別的な原因は、虚構にすぎないが、しかし便宜上、われわれは、かくかくしかじかの前提を分離し、それを絶対のなかで抽象化し、それに階層の最下端の個物を当てはめ、そこから恣意的な小前提を引き出すの

である。したがって第二に原因は決して同一のものではなく、足し算のようなものであり、常に増大していくのである。⁽³⁶⁾

クローデルは「同一の原因からは同一の結果が生まれる」という因果関係の原理を踏みにじろうという。クローデルは、何らかの現象を理解可能な単一の因果関係に還元することを否定する。確かに真の原因をわれわれは知り得ないので、通常、「原因」と考えられるものは、人為的に、事物や現象の後から構築された「虚構」であると考えることができ、同じ原因から常に同じ結果が生じているということの保証は実は何もないと解することができる。極論をすれば、原因と結果を結ぶ関係は存在せず、個々の事象は、それだけでばらばらに存在するのみなのであるということが出来る。しかし、この「同一の原因からは同一の結果が生まれる」ということの否定は、何やら既視感をおぼえるものではないだろうか。そう、クローデルがここで語っていることは、かつてデイビッド・ヒュームが提示した有名な問いに通底するかのようだ。クローデルはヒュームを読んでいたのだろうか。あの極端な経験主義者で、知覚されるもの以外は何も存在せず、魂や精神といった非物質的なもの、まして神などは存在しないと唱えていたヒュームに、神を直知したクローデルは哲学的に親近感を覚えたのだろうか。

ヒュームの問いとは次のようなものだ。すなわち「われわれはなぜ、これこれの特定の原因は、必ずこれこれの特定の結果をもたねばならない、と結論するのか」⁽³⁷⁾。この問いに対するヒューム自身の答えを要約するとこんな風になるだろう。「心の中の印象や観念に注目する限り、ある出来事の印象と、それに続いて起こった別の出来事の印象に加えて、前者を原因、後者を結果とするような因果関係そのもの、または両者の必然的結合の印象は存在しない。因果なるものはわれわれの心の習慣が形成した一種の虚構にすぎない」⁽³⁸⁾というものだ。たとえば眼の前で火が燃えていて、それに触れて火傷をしたという現象に対して、われわれは火は常に熱いという自然の斉一性から火に触れば、火傷をするという因果関係を認

めてしまおうが、眼の前で燃えている火とそれに触ったら火傷をしたということが真に因果関係、必然的結合があると証明できるものではなく、ただわれわれが経験などからそう考えるだけなのであるというのがヒュームの考えである。人間は、通常、同じようなことをすると、同じような結果が出ると考えるものである。われわれは太陽が東からのぼることを知っていて、明日も東からのぼると思っている。手をたたけばパンと音がし、次に手を叩いても同じように音がすると考える。もし常に世界の現象は一回限りのものとして考えるなら、明日、太陽がどの方角からのぼるかはず測できないし、手を叩いた時に音がすると考えることもできない。しかし、実際には太陽は東から昇るであろう、手をたたけばパンと音がするだろうと判断できるのは、過去の経験から「きつとこうだろう」と帰納的に判断できる自然の斉一性をそこに認めているからだ。あらゆる個々の現象は、因果という真理によつて結ばれているといえるだろう。それがあたかも真実であり、真理であるかのように見えるが、それはわれわれの想像が作り出した帰納的な虚構によつてそうなっているにすぎないのである。そう考えると、自然科学の成果である因果関係で成り立つ自然法則も、人間の作り出した虚構にすぎず、世界の真理であるとはいえないことになる。こうした自然の現象に対し帰納的に因果関係を見出ししてしまうことは、ヒュームの言葉で言い表せば、「習慣的な心の決定」⁽³⁹⁾なのである。

だからヒュームにならつてクローデルも、人が自然現象に見出される個別の「原因」は、「虚構」であると断言する。個々の現象を前にその何らかの法則や原理を見出し、因果関係があると考えてしまうのは、「虚構」であり、後から人間が考え出したものなのである。しかし、だからといって、クローデルはヒュームが「心の癖」を否定しないのと同じように、この「虚構」を否定することもしない。この「虚構」は「便宜上」必要なものなのである。この便利な「虚構」を駆使することで、われわれは円滑に日常生活を送ることができているのは、クローデルも認めているのである。たとえそれが彼にとつては、息苦しさを覚える唯物論的認識をもたらす科学であってもである。

われわれが通常、「原因」と呼んでいるものは、われわれが生活をしていく上で便利なものとして後から考案した虚構である。虚構が有効であるのは、自然の斉一性に訴えて、類似した現象には同じ原因を設定することを可能にし、人間の生活に円滑さと効率をもたらしてくれるからだ。こうしたことに対し、ヒュームは、世界の現象には因果関係それ自体が本来はないとして、現象の原因そのものを否定する。あるのは何の因果関係も本来は存在しない無数の個々の現象のみである。ヒュームはこの考えを突き詰め、「知覚的性質と区別した『物体そのもの』という観念も、自我という観念も、同様に心の癖が生み出したフィクションである。つまり経験主義は、経験への信頼から、経験を越えた知識への懷疑へ、感覺的實在論から感覺を越えた理論的対象についての反實在論へと変質していくのである」⁽⁴⁰⁾。こうしてヒュームは、人間の知性を越えた超自然なもの、形而上的なものは存在しないと断言し、實在論を否定することになるのである。

クローデルは、因果関係が人間の作り出した虚構であるということまではヒュームと歩みをともししてきたが、ここでヒュームと袂を分かつことになる。クローデルは、確かに人間が考え出した原因は、人間が考え出したという点で真の「原因」ではないという。しかし真の原因が存在しないのかといえば、クローデルは、われわれが把握することのできない真の原因が、人間の生み出した虚構の原因とは別にあると語るのである。その真の原因とは、在るにもかかわらず意識に現れることのない統辞法のようなものであり、人知を越えたものである。人知を越えたこの真の原因は、何らかの概念や公式に還元することができない。というのも何らかの形で表現できてしまったら、それは人間が便宜上創り出した「虚構」の原因になってしまうからだ。そのため、それがどのようなものを把握することもできないし、それどころか通常はそれが存在することすら意識されない。そして、クローデルはこの真の原因を「全的なもの以外のなにもものでもない」と語っている。

この「全的なもの」とはどのようなものであろうか。われわれが通常の意味で用いる原因が、人間が考え出した虚構で

あれば、ひとつの現象に対して原因をさまざまに指定できるだろう。ある現象に対して、物理学的にも、生物学的にも、歴史的にも、哲学的にも、あるいは詩的にも原因を作り出すことができるかもしれない。しかし、それは人間の知性が、現象に対して事後的に作り出した因果関係の原因であり、真の起源にある原因ではない。これらのあらゆる原因とこれから生まれてくるであろう原因をいわば、すべて包摂するものが真の原因であり、「全的なもの」なのである。そのため、この「全的なもの」に内包されている個々の原因のうち、どれかひとつが根本的な真の原因であるとはいえず、こうしたあらゆる原因を包摂した原因を合理的に理解可能なひとつの概念に還元することができないので、それを単に「全的なもの」としか呼ぶことができず、説明ができないのである。クローデルが反発した近代の唯物論では、あらゆる現象の唯一の原因を物質とエネルギーとする自然科学的な還元主義を取るが、この物質とエネルギーに還元する自然科学的な原因も、この「全的なもの」に含まれる一要素にすぎず、真の「原因」ではないのである。

ある現象に対して、どれほどの個別の原因を見出せるかは、人間には分からないし、こうしたさまざまな原因は時々刻々と増大していく、全体がどれほどのものになるかは誰にも分からない。この真の「原因」は、人間が作り出した因果関係を生み出す虚構の「原因」を常に包摂していく、その原因の数を確かに増大させていくことから、「原因は決して同一のものではなく、足し算のようなものであり、常に増大していくのである」とクローデルは語るのである。

同時に、はかりしれない包括的な「原因」は、発話行為の背後にあつて、存在しているが、存在しないに等しい「統辞法」のように、把握されず、意識されず、われわれにとつて存在しないにも等しいものである。しかし、確かに同定も把握もできないが、だからといって、「全的な原因」がないわけではなく、間違いなく存在し、現象、自然、世界を秩序づけているのである。それが人知を越えているので人間にはどのようなものが分からないだけなのである。そのため人間の考え出した因果関係を超える現象、すなわち奇蹟や恩寵が起こっても不思議ではないのである。それは人間に分からな

いだけで、そこにも神の規則＝統辞法は厳然とあるはずなのだ。こうして、クローデルは、ヒュームのように因果関係を「虚構」とすることで、ヒュームとは真逆の結論に達する。すなわち、人間が考え出す因果関係では説明のできない（何か）が在ると。クローデルは、あくまでも実在論に立脚し、ヒュームの対極に位置するのである。

この「全的なもの」である真の「原因」の認識に「比喩」が関わってくる。比喩はこの「全的なもの」「原因」が在ることを認識させてくれるものとなるのだ。実際、クローデルは、言葉の統辞法の類比として、同じようなことが自然界でも見られると述べた後で、「比喩」とは、「われわれの書物のページ上でしか機能しないものではない。すなわち比喩は、この世界に生じてくるすべてのものによって用いられる、もたらある技法なのである」とし、⁽⁴¹⁾ 単なる文彩に止まらず、世界の認識に関わるものになってくることを明らかにしている。それは、意識されることのない世界の統辞法が在ることと認識する手法なのである。ところで、クローデルは比喩のなかでも、とりわけ下位概念によって上位概念を表す場合に用いられる提喩を念頭においている可能性がある。いうまでもないことであるが、提喩とは、たとえばイエスの言葉「人はパンのみによって生くるにあらず」の「パン」が、「パン」という下位概念によって食べ物全般あるいは物質的な充足という上位概念を表しているような場合だ。あるいはこれを部分によって全体を表すものであるともいえよう。たとえば「帆」で「船」を表すような場合がそうだ。個々の世界の現象という部分を通して、通常、描き出すことも記述することもできないこの世界の全体的なもの——ここでは「全的なもの」である「原因」——があることを認識できるようにするのが、「比喩」にクローデルが与えた機能だ。注意しなければならないのは、クローデルはこの「原因」がどのようなのか具体的に体系化し、概念化するために「比喩」を用いているわけではないことである。そうではなく、理解も記述もできない全的である原因があることだけを認識させるのである。クローデルは日光の松と楓という比喩でもって、その後にある「全的なもの」が浮かび上がってくることを認識するのである。

このことによつてクロードルがたとえばランボーに認めた不可知のものを認識する手段としての文学のあり方を理論化できるのである。世界の現象を言語で表現することは、写実をするためではなく、その背後にある不可知のものを文学という比喩^{メタファー}でもつて認識させることなのである。そしてクロードルにとつて、「統辞法」「全的なもの」「原因」と呼んでいた不可知のものは、超越的一者、形而上的存在、クロードルにとつてもつとなじみ深い言い方をすれば、神のことである。この超越的一者を認識することが「新しい論理学」なのである。一見したところ、関連のない事物が同時にそこに在ることは、われわれが知ることのできない「全的なもの」が統治し、調和を保っているからであり、その測り知れない「全的なもの」の存在をそこに在る事物を通して認識することになるのである。

6 終わりに

一八九八年六月四日の午後、土砂降りの夕立に遭遇した中禅寺で、関連のない松と楓からクロードルが見出したのは、世界の事象の背後にはわれわれが知覚も認識もできない、世界を包摂する全的なものが存在することであつたのである。そしてその世界の背後に在る全的なものは、統辞法のように初めから在るにもかかわらず、意識に現れてこないものであり、直接、記述できないものである。それをクロードルは「比喩^{メタファー}」を通して認識できる可能性を見出したのであつた。これがクロードルの「新しい論理学」だつたのである。クロードルは、アリストテレスの「不動の動者」からの運動の帰結として鼓動があるとし、そこから鼓動⇨運動・時間を通して「不動の動者」の意図⇨原因を分有し、感じ取ることができると考える。鼓動を通して神を分有することを意識できた人間は、次いで被造物からなる世界には認識できない神の全的な意図が浸透していることを認識する。この認識に必要なだつたのが、比喩という修辞技法であり、これが「新しい

論理学」であったのである。

注

- (1) Claudel : « L'Arche d'or dans la forêt » in *Po.*, p.81.
- (2) *Ibid.*
- (3) Paul Claudel : *Les Agendas de Chine*, texte établi, présenté et annoté par Jacques Houriez, L'Age d'homme, 1991, p.184 (以下、ACと略す)。
- (4) 金谷ホテルは一八七三年に日光山内近くの四軒町（現在の本町）で金谷カッタージ・インとして開業したが、一八九三年、建設途中で放置されていた鉢石町のミカド・ホテルを買収して金谷ホテルとしたものであり、クロードルが訪れた時は、開業してからそれほど時間の経っていない新しいホテルであった（内田宗治『外国人が見た日本——「誤解」と「再発見」の観光150年史』、中央公論新社、二〇一九年、八二—八三頁）。
- (5) Basil Hall Chamberlain and W.B. Mason : *Handbook for travellers in Japan*, John Murray, London, 1899, p.154. 一八九一年の版では例大祭に関する記述は簡単であったが、一八九九年の版では引用した箇所引き続き、「神を象徴するものを収めた聖なる駕籠（神輿）が行列とともに運ばれていく。この時古い装束、仮面、鎧を村人が纏っている。老いも若きもこの祭礼に参加している」（一九四頁）と詳細に祭の様子が描かれている。残念ながら筆者は、クロードルが旅行した一八九八年の版は確認していないので、断言はできないが一八九九年の版と同一ではないかと考えられる。『日本旅行者のためのハンドブック』は、もともとアーネスト・サトウが編んだものであるが、アーネスト・サトウがイギリスに帰国した後、チェンバレンとウイリアム・ベンジャミン・メーソンが引き継いだものである。二人は改訂を重ね、一九一三年までこの本を刊行し続けた。この本の出版社マレー社は、世界各地のガイドブックを発行する最大手の出版社として知られていた。そのガイドブックは歴史、文化、地理学などの情報をふんだんに含んだ、各国の地理書のような趣があるもので、当時は非常に定評のあるものだった。この日本のガイドブックも当時、日本を訪れる欧米の旅行者には必携の本となっていた（内田、前掲書参照）。
- (6) AC, p.185.
- (7) Claudel : « L'Arche d'or dans la forêt » in *Po.*, p.82.

(8) このクロードルの描き出す東照宮は、実際の東照宮の建造物とは異なる記述となっている。たとえばクロードルは「緋色の鳥居」と書いているが、東照宮には丹塗りの鳥居はなく、表門（仁王門）の前の鳥居は、石造であり、陽明門の前の鳥居は青銅製である。「緋色の鳥居」といつているのは、今でも丹塗りのまま建っている表門のことだろうか。また「青銅の甕」が何を指しているかも分からない。しかし直後に口を清めている記述があるので、これは御水舎のことを描写している可能性が高い。しかし御水舎の水盤は、青銅製ではなく、花崗岩でできたものである。だが御水舎と考えると「青銅の甕」を覆っている「月のはめ込まれた屋根」も三葉葵の徳川家の家紋が刻まれ、金箔が押された御水舎の軒丸瓦のことを指している可能性が高い。これらの記述の誤りをクロードルの記憶違いといってしまうこともできようが、実はクロードルは半ば意図的に事実とは異なった記述に改変し、文学的な創造をする癖があるので、ここでもその可能性は否定できない。

(9) Claudel, *op.cit.*, p.82. 井戸桂子は、実際に東照宮に取材し、六月三日の金弊祈禱祭にクロードルが参列したことを確認している（井戸桂子「ポール・クロードル 日本の旅人」『ポール・クロードル日本への眼差し』「大出敦・中條忍・三浦信孝編著」、水声社、二〇二一年、九一頁）。

(10) *Ibid.*, p.84.

(11) A.C., p.185.

(12) Claudel : « Le Promeneur » in *Po.*, p.85.

(13) この点については、イヴァン・ルナンとのインタビューで次のようなクロードルの証言が残されている。
「あなたがあなたの『詩法』を書いている時、あなたはスコラ哲学に深く傾倒していたのではないですか。」

——確かにその通りです。私はこの時期、文学的な危機に陥っていたのです。私の詩的才能が干上がってしまっていた時期だったのです。私は熟考し、無我夢中で書き始め、哲学に仕立てあげたのです」(Claudel : « Interview par Yvan Lenain sur le thomisme et sur le Nô » in *Supplément aux Œuvres complètes tome troisième, L'Age d'homme*, p.100)。

(14) Pierre Lasserre : *Les Chapelles littéraires*, Librairie Garnier Frères, 1920, p.20.

(15) Claudel, *op.cit.*

(16) Claudel : « Art poétique, Connaissance du Temps I » in *Po.*, p.128.

(17) アリストテレスは、世界のあらゆるものは、「いずれもそれ自らのうちに運動変化と静止の原理（始原）を持つている」（アリストテレス『自然学』「内山勝利訳」192510、『アリストテレス全集 4』、岩波書店、二〇一七年、七〇頁）とし、この原理こそが「自然」であるとしている。そのため「まさに自然とは、事物に付帯的ではなく、直接的にそれ自体として内属している運動変化と静止の原理」（同書、192520）なのである。事物の運動、つまり生成変化の「原因」となるものが、「自然」であり、事物に内在するとアリストテレスは述べている。

(18) Claudel *op.cit.*, p.130.

(19) *Ibid.*, p.128.

(20) *Ibid.*, p.135.

(21) *Ibid.*, p.131.

(22) アリストテレス『形而上学』（川田殖・松永雄二訳）、107a、『世界の名著 8 アリストテレス』、中央公論社、一九七九年、四八二頁。

(23) Claudel *op.cit.*, p.142.

(24) *Ibid.*, p.143.

(25) *Ibid.*

(26) *Ibid.*

(27) この時、クローデルの念頭にあったのは、中世の文法学以来の伝統であったといえる。というのも中世の、たとえばドゥナトスの『大文法学』やプリスキアヌス『文法学綱要』以来、まず、音声や音素の説明から始まり、語彙、品詞といった文の構成要素を論じ、その後に構文を分析するのが一般的であったからである。ドゥナトスの『大文法学』は、「音声から音素（文字）、音節、語彙項目、品詞と段階的に追い」、その後に構文の問題を分析する構成になっており、一方のプリスキアヌス『文法学綱要』も、全一八巻のうち、第一巻から第一六巻までが「品詞を分析する」ものとなっており、その後に構文の分析が続いている。（関沢和泉「自由学芸と文法学」、『世界哲学史 3——中世 I 超越と普遍に向けて』（伊藤邦武・山内志朗・中島隆博・納富信留責任編集）、筑摩書房、二〇二〇年、一一六頁）これは形を変えながらも受け継がれ、ランスローとアルノーが著した所謂『ポール・ロワイヤ

ル文法』も、音、文字の分析に次いで品詞の分析が行われている。さらにいえば、『ポール・ロワイヤル文法』では最後の第二章になって初めて統辞法が語られており、ほとんどが品詞の分析になっている。あるいはクローデルに関連づけるとすれば、マラルメの『英単語』も思い浮かべられる。マラルメが構想していたところでは、『英単語』は単語を分析した第一部であり、この後に英語の統辞法を論じた第二部が続くはずであった。要するに中世以来の伝統では、まず言語の構成要素である品詞の分析から始まり、次いで文の構造の分析になっているのである。

(28) アリストテレス、『詩学』(朴一功訳)第二章1457b6、『アリストテレス全集18』、岩波書店、二〇一七年、五四八―五五一頁。

(29) 同書、五四八頁。

(30) 佐々木健一によれば、メタファは両義性のある語である。「広義における比喩は、転義的比喩の一切を無差別に指す。また狭義には、普通の用語法によって名づけられていないような対象や事態を、その特徴においてよく似た別のものの名辞によって名付ける修辞技法をいう。[…] 広義の隠喩と狭義の隠喩を区別することは、無用の混乱を避けるために重要である。ただ現実には、日本語の《隠喩》という名詞は専門的術語の性格が強く、どうしても狭い意味で用いられる傾向があり、上に『広義における隠喩』と呼んだもの、実際は『比喩』の意味で使われる。しかし欧米における『メタファー』はこの『比喩』の意味で使われることが多く、われわれもしばしばカタカナで『メタファー』として、この広い意味での用語法を採用している。これはアリストテレスにおける『メタポラ』がそうした『転用語』の意味であり、語源的にもそれが『語／意味の移替え』を意味しているから、自然な言い方とすることができ(佐藤信夫企画・構成、佐々木健一監修『レトリック事典』、大修館書店、二〇〇六年、二二六頁)。

(31) Claudel, *op.cit.*, p.143.

(32) *Ibid.*

(33) *Ibid.*

(34) *Ibid.*, pp.143-144.

(35) *Ibid.*, p.144.

(36) *Ibid.*, p.145.

- (37) ヒューム『人間本性論』（木曾好能訳）、法政大学出版局、一九九五年、一〇三頁。
- (38) 戸田山和久『科学の实在論を擁護する』、名古屋大学出版会、二〇一五年、一三三頁。
- (39) ヒューム、前掲書。
- (40) 戸田山、前掲書、一三頁。
- (41) *Claudel op.cit.*, p.143.