

アンドレ・ジッドの『地の糧』

成谷麻理子

アンドレ・ジッドは1893年10月18日、ポール＝アルベール・ローランスと共にマルセイユ港からチュニジアへ向けて旅立った。ジッド23歳の時である。チュニスからカルタゴ、ザグワン、スースを巡り、11月下旬に着いたビスクラでは結核初期感染に冒されたため、翌年3月末までの逗留を余儀なくされる。4月イタリア各地を回って一旦パリに戻り、6月末にはスイスのシャンベルに灌水治療に出かけ、1895年1月再びアルジェリアを訪れる。5月、『パリュード』*Paludes*をアール・デバンダンより刊行、そして1897年5月には二度のアフリカ体験が投影された作品『地の糧』*Les Nourritures terrestres*をメルキュール・ド・フランスから刊行する。この書は1893年ごろ既に着想されており、特にその第4書第3章となる「柘榴の Rond」*La Ronde de la Grenade*が1894年7月半ばには書かれていたという事は、シャンベルに立ち寄った友人——ピエール・ルイスとフェルディナン・エロルにその作品を読み聞かせた逸話からも分かる⁽¹⁾。「柘榴の Rond」は『地の糧』刊行に先立ち、1896年「サントール」*Le Centaure*誌第1号に断章として掲載されている。

『地の糧』は8つの書 *Livre* から構成されているが、筋書のある小説としての構成をもたず、一つの旅行記であり、日記でもあり、散文詩集、また箴言集のようでもある。語り手である「私」とメナルク、そして常に語りかけられる対象のナタナエルを中心として、聖書中の人物や、ティティル、モブシユス、ミルティルなど、ウェルギリウスの『牧歌』*Les Bucoliques* 中の人物が多数登場し、通り過ぎてゆく。

ジッドのアフリカ体験は、自我と性、及び母ジュリエットの厳格なプロテスタント教育からの解放であると言われており、実際、娼婦街ウーラッド・ナイルでの夜々や、アトマン、アリなど

(1) C'est à Champel que je donnai lecture à mes deux parnassiens de la Ronde de la Grenade que j'avais écrite entre temps, je ne sais plus trop où. J'écrivais cela sans aucune idée préconçue, sans autre prétention qu'une plus souple obéissance au rythme intérieur. (*Si le grain ne meurt*, Œuvres Complètes X, p.385. 以下 *Sgm.*, 及び n.r.f. 版ジッド全集を O.C. と示す) / 僕が二人のパルナシアンたちに「柘榴の Rond」を読んで聞かせたのはシャンベルでのことだった。それをどこで書いたかははっきりと覚えていないが、シャンベルにいる間に書いた。前もった構想もなく、ただ心の内のリズムにしなやかに従うという以外の気負いは抱いていなかった。(『一粒の麦もし死なずば』全集第10巻)

アラブ人少年との同性愛経験等は、E.W.サイード『オリエンタリズム』で言われるような単なる「性的官能の場」と極言できないまでも、ジッドその人にとって大きな意味を持ったことに違いはない。当時フランス人の東方への旅は珍しいことではなく、特にフランスの植民地拡張事業がもっとも積極的に進められた1850年から1900年頃までは、ヨーロッパの画家・作家にとって北アフリカと近東の国々、トルコからペルシャ、及び北アフリカのイスラム文化圏は大きな関心を引くものであった。例えばドラクロワは1832年にモロッコに旅立っているし、作家であり画家でもあったウジェーヌ・フロマンタンは1850年前後アルジェリアに滞在している。ジッドが1892年6月にフロマンタンの『サハラの日』を読み、1893年6月にはボードレルの「ドラクロワ」を読んでいるように⁽²⁾、先人達から聞くオリエントの世界が、自由と魅惑の境地をジッドに夢みさせたことは想像に難くない。

『地の糧』には多く『牧歌』中の人物の名が登場することは先ほど触れたが、ジャスティン・オブライエンは『アンドレ・ジッドの地の糧とウェルギリウスの牧歌』⁽³⁾の中で、父ポールの本棚にあったウェルギリウスの『牧歌』が幼少のジッドを虜にしたこと、それが父との懐かしい思い出と共にあること、そして晩年までジッドが持ち続けていたのが、父の署名入りのルフェーブル版小型本『牧歌』であったという事実を並べ、ジッドにとって『牧歌』がいかに重要であったかを示している。

『地の糧』の中心人物の一人であるメナルクは『牧歌』中にも登場する牧人のメナルカスであるが、ではメナルクとは一体何者か——、芦原春氏は「アンドレ・ジッドの「地の糧」」において、「汎神論と快楽主義的倫理の完成者」であり、「ジッドによって美化され理想化された人物」⁽⁴⁾とする。またクロード・マルタンはその著『アンドレ・ジッド』において、「彼（:ナタナエル）に先立って自我解放の途を歩み、彼の意識を覚醒させ、彼を新しい倫理に導く人間」⁽⁵⁾とする。メナルクはあらゆる過去を放棄し、また一定の場に固定することを否定する。遊蕩の師として、メナルクにオスカー・ワイルドの強い影響を認める見方もあり、実際この頃ワイルドとの濃密な交流があったことは事実である⁽⁶⁾。

そしてナタナエルとは何者か。ナタナエルは、「ヨハネによる福音書」に登場する人物であ

(2) Jacques Cotnam, «Le Subjectif, ou les lectures d'André Gide (1889-1893)», *Cahiers André Gide 1*, Gallimard, 1969.

(3) Justin O'Brien, *Les Nourritures Terrestres d'André Gide et les Bucoliques de Virgile*, Boulogne-sur-Seine, Prétexte, 1953.

(4) 「論集」第8号、駒澤大学外国語部、1978・12、p.88.

(5) クロード・マルタン『アンドレ・ジッド』吉井亮雄訳、九州大学出版会、2003、p.114.

(6) 1891年11月マラルメのサロンで出会い、魅了される。二度目のアフリカ滞在の際、ブリダのホテルで偶然の再会をする。1910年『オスカー・ワイルド』（メルキユール・ド・フランス）を刊行。

り⁽⁷⁾、その名はヘブライ語で「神の賜物」を意味する。ガリラヤのカナ出身で、12使徒の一人でもあり、「ルカ」「マタイ」「マルコ」の福音書中のバルトロマイと同一視されている。もともと疑い深い性格の持ち主であった彼は、イエスの力を信じようとしなかったが、イエスに無花果の木の下にいたことを言い当てられ、かつその猜疑心を責めることのないイエスに対して自分の心を恥じ、彼に従うようになる。『地の糧』におけるナタナエルに関して芦原氏は、「ジッドは一人称の世界に留まる内面的なモノローグ、主人公の単調な告白談を避けるために、熱心な聞き手としてのナタナエル」を指摘し、また中村栄子氏は Nathanaël の *neâr* という分音 *diérèse* に注目した上で、「流音の r と l は音韻上はほとんど等価である」⁽⁸⁾、「分音と流音の l は Gide の格別の愛執の念 *trans affectif* を荷っているように思える。それは兄の弟に対する、先達の後輩に対する、あるいは夫の妻に対する、しかしいずれの場合も *âme scœur*=alter ego に対するナルシシクな愛着であり、共感の要求である。架空の少年 Nathanaël に対する『地の糧』の著者の呼びかけは、理想化され、美化された自分自身に対する呼びかけにほかならない」⁽⁹⁾ とする。

ナタナエルとは何者か

『地の糧』にはある一つの性格を象徴する人物として、バラム、ランセウス、サユルが登場する。名を変え、姿を変えても、彼らに託されているものは同一のものである。まず『地の糧』第1書第3章には、曇った眼をもつバラムが登場する。旧訳聖書民数記22章から24章にかけて登場するバラムは神通力の持ち主であり、モアブの王バラクによってイスラエルの民を呪う使命を受ける。神ヤハウエは民を呪うことを禁じたが、バラクの宮殿で厚遇されるという条件によって動かされ、雌驢馬に跨ってバラクの許へ出向くのである。

「ランセウス 見るために生まれ、見ることを勤めとし」 *Lyncéus/Zum sehen geboren,/Zum schauen bestellt.* という副題が付されている第6書では、ゲーテのファウスト第二部に登場する塔守が登場する。ジッドのゲーテへの関心はイヴォンヌ・ダヴェを始め様々な研究が明らかにしているが、1895年ごろの彼は、アンリ・ド・レニエ宛書簡⁽¹⁰⁾の中で「私はファウスト第二部の中の塔守ランセウスの言うこと全てに興味を覚える」と述べているように、とりわけランセウスへの関心を示している。ランセウスとは、ギリシャ神話においてイダスと双子に当たる鋭い眼の持ち主であり、アルゴ船に乗ってイアソンやヘラクレス、テセウスらと共に金の羊皮を求めて旅立っ

(7) ヨハネによる福音書、1: 45-51、21: 2参照。

(8) 中村栄子『楽園探求』駿河台出版社、1995、p.91。

(9) 中村栄子「作中人物名の意味論考—ジッドとブルーースの場合—(その1)」(『西南学院大学フランス語フランス文学論集』12号、1977・3、p.41.)

(10) Biskra, 11 Février 1895, *Correspondance avec Henri de Régnier 1891-1911*, Presse universitaire de Lyon, 1997, p.178.

た一人でもある。アルゴ船に乗った仲間の一人であるヒラスは『地の糧』第4書第3節において「柘榴のロンド」を歌う役割を担う。そこで彼は「視覚—我々の感覚のなかで最も嘆かわしきもの…」*La vue — le plus désolant de nos sens..*と歌う。

『地の糧』第7書の最後部には、イスラエル初代王のサウルが登場する。父キシュの命令でなくなった雌驢馬を探しに出、預言者サムエルによって頭に油を落され王となった彼は、しかし臆病で逃げ腰なイスラエルの人々に幻滅し、神ヤハウェに従わず己の判断で全焼の供犠を捧げる⁽¹¹⁾。民も神も信じられなくなったサウルは不信と不安に苛まれるようになるが、その心を唯一癒すのが堅琴の名手ダヴィデであった。サウルはダヴィデを愛するが、しかし己の猜疑心はダヴィデに対してさえも疑いの目を向けるのであった。常に何かに怯え、嫉妬と孤独の中で死に行くのがサウルの姿である。

観照の論理

アフリカへ旅立つ前、ジッドはショーペンハウアーの思想に傾倒し、ステファヌ・マラルメやジョゼ＝マリヤ・ド・エレディアの文学サロンに出入りして、己の芸術の理想を高めていた。ショーペンハウアーの思想がフランスで最も幅広く浸透したのは1860年から1890年にかけてであり、バルザックや、ゾラ、ユイスマンス、モーパッサンなどの自然主義小説家群、さらに下って、ヴィリエ・ド・リラダン、エドワール・デュジャルダン、エドワール・シュレ、ジュール・ラフォルグなど、その厭世思想の影響を受けた作家は余りに多い。『意志と表象としての世界』*Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) は、1886年から1890年にかけてオーギュスト＝ローラン・ビュルドー Auguste Laurent Burdeau (1851-1894) によって仏語訳 *Le Monde comme volonté et comme représentation* が刊行され、多くの思想家・作家に多大な影響を与えた。ジッドにとってもその存在は大きく、はじめ1920年に私家版として発表され、1926年にガリマールより刊行された自伝小説『一粒の麦もし死なずば』の中には、「僕はショーペンハウアーを読んで慰めとした。僕は言いようのない感激をもって、『意志と表象としての世界』に没頭した。僕は隅から隅までそれを読み、熟考しながら再読した。そのせいで数ヶ月の間、外部からの声は全く僕の耳に入らなかった。(…)僕の哲学の導き手となったのは、ショーペンハウアー唯一人である」⁽¹²⁾。という一節も窺える。この一節はジッドのリセ時代—アルザス学院からアンリ四世校へと転校した頃—、即ち1888年ジッド19歳の頃と考えられる。『意志と表象としての世界』が出始めた1886年はジッド17歳であるが、同じ『一粒の麦もし死なずば』の中の「中学の最終学年を終えた時、ショーペンハウアーが詩人と歴史家の精神の違いを明らかに示そうとしている文章を、私が非常にあり

(11) サムエル記上9:3-13:9参照。

(12) *Sgm*, O.C.X, p.296.

がたい気持ちで読んだのも当然だった」⁽¹³⁾。という文章が示すように、ショーペンハウアーの仏語訳が出始めた頃から既にその思想に惹きつけられたと考えられ、ジッドの思想、とりわけ文学・美学思想の形成過程には、ショーペンハウアーが欠かすことのできない存在としてあることは否定できない。

ショーペンハウアーの観照は、「主観は単なる個体的な主観であることをやめるその時、意志の力を免れた純粋な認識主観となり、それはもはや、理由の原理に従って事物のさまざまな関係を求めようとはせず、しかし、主観に指し示された客体の深い観照の中に没入し、しかしそこでこそ主観は響きあい、花開くのだ」⁽¹⁴⁾ というものである。つまり、永遠の形相であるアイデアを得るに至るには、人が個体であることをやめ、意志を脱した純粋な認識主体となることが要される。自分の意志を忘れた純粋主観としての存在、客観を映す透明な鏡としての存在となったとき、そのアイデアは得られる。芸術とは、「理由の原理とは関係のない、事物の観照である」⁽¹⁵⁾ とあるように、美的快楽は物自体の認識ではなくアイデアの観照によって生じるのであって、アイデア像を得るためにはまず自己自身を放棄しなければならない。このショーペンハウアーの観照の論理は、1891年ジッドの「ナルシス論」にも大いに反映されている。

恭しき詩人は、観る。象徴の上に身を屈め、静かに、物の裡深く降りてゆく。そして、幻覚者の如くアイデアを知覚した時、即ち、不完全な形を支えるアイデアの存在の、流麗な内的諸調を知覚した時、詩人はこれを把み、それから、時間の中でこれを覆っていた仮の形を顧みず、これに永遠の形、その真の形、宿命の、——楽園のような、水晶のような形を再び与えることを知っている⁽¹⁶⁾。

この「ナルシス論」には「象徴の理論」*Théorie du Symbole* という副題が付けられており、ショーペンハウアーは勿論のこと、ジッドの観照の論理を生み出したもう一つの源泉、即ちマラルメを取り巻く当時の文学状況を鑑みる必要がある。

「私は象徴主義者でしょうか？」⁽¹⁷⁾ というジッドの言にも窺えるように、象徴主義が「一つの流派ではなく、彼らを結んでいたのは〈倫理〉*Éthique*」であったことは、ポール・ヴァレリーの指摘するところでもあり⁽¹⁸⁾、実利科学主義への嫌悪や、既存の道徳や宗教、政治の放逐という

(13) *Sgm*, O.C.X, p.249.

(14) Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. par A.L.Burdeau, puf, 2004, p.230.

(15) *ibid.*, p.239.

(16) *Le Traité du Narcisse*, O.C.I, p.217.

(17) Lettre de 30 mars 1892 à sa mère, *Correspondance avec sa mère 1880-1895*, Gallimard, 1988, p.140.

傾向も含んでいたことも、象徴主義の性格の一面としてあった。そしてそこで目された芸術の美学とは、崇高なる唯一絶対の実在であり、卑俗な現実との接触は忌避された。1935年3月、ジャン・シュランベルジェに宛てた手紙の中でジッドは、「マラルメの影響の下、我々はたいした自覚もなく、物質主義的なものへの反抗心を強くして、《絶対》以外の何物をも認めようとしていなかった。我々はそのころ時間を越えた、偶発的な芸術作品を夢見ていた」⁽¹⁹⁾と述べている。またクラウス・マンは、「彼らの芸術の理念の強硬さは《絶対性》だけに支えられていた。ただ私心を離れた遊戯であり、リズムの、音声の、色彩の崇高性だけであった」⁽²⁰⁾と述べている。言葉と心象のほかに、第三の相が浮かび上がってくる。その相は物質のように固定せず、容易に溶け合い、稀薄に流動するものである。主観と客観を超えたその相では、自ずと微妙な旋律が生じ、精神は、やがてそれに同化してゆく。マラルメは『詩と散文』の中で述べている。「語るということは物事の現実に対して、交換的にのみ関係を有する。即ち文学においては、それは一つの暗示をするということ、また、本質を引き出して、何らかの概念を全体の中に組み入れるということで充分である。このような状態で、歌は、軽やかにされたことの喜びとして飛翔する！」⁽²¹⁾。ジッドはマラルメの「火曜会」の一員として彼のサロンに出入りし、その芸術美学の雰囲気を取り込んでいた。ここに引用した「第一逍遥遊 詩句に関して」は1893年の発表であるが、マラルメの持っていた雰囲気に酔いしれていた体験は『一粒の麦もし死なずば』の中にも記されている。この象徴主義の世界観は、クリスチャン・アンジュレの言葉を借りれば、「知覚された対象と観る者とを分ける二元性の排除」は「個人の放棄」によってしか生み出されず、「観る者の表面的な自己一致」が消えたところに「広がりをもった宇宙的な感情」⁽²²⁾が生ずる芸術の域である。

主観が、純粋な認識主観となること——、即ち徹底した観照の境地にこそ芸術の域があるとするこの境地は、鏡に映った像の、主体認識が消えるということである。凝視し、表れてくるのは第三の芸術の域である。しかし一方が一方の眼差しに込んでいるうちに、どちらが主体なのか、主体は自己の存在を脅かされ、そこには不安や懐疑が生じる。主観と客観を分けるという概念、対象物に対して働く主体の意識は、認識主体への疑念となる。『若き日のアンドレ・ジッド』の著者ジャン・ドゥレは、その「役者と観客とに二分されていること」être dédoublé en acteur et

(18) Paul Valéry, *Existence du symbolisme* (1936), *Œuvres I*, Gallimard, 1957, p.694.

(19) *Correspondance avec Jean Schlumberger 1901-1951*, Gallimard, 1993, p.862.

(20) Klaus Mann, *André Gide: et la crise de la pensée moderne* (1943), trad. par Michel-Francois Demet, Grasset, 1999, p.78.

(21) Stéphane Mallarmé, *Divagation première RELATIVEMENT AU VERS, Vers et prose*, Perrin et C^{ie}, 1917, p.185.

(22) Christian Angelet, *Symbolisme et invention formelle dans les premiers écrits d'André Gide*, coll. «Romanica Gandensia XIX», Gent, Romanica Gandensia, 1982, p.24.

spectateur⁽²³⁾を指摘し、ジッド自身、1892年5月12日の日記の中で「私は常にそれぞれの観念の二つの面がほとんど同時に見え、感情は心の中で常に分極している。しかし、いかに私が二つの極をよく分かっている、頭の理解力がこの二つの極の間で一方をはっきりと選ぶように立ち止まる境界も、非常にはっきりと見える」⁽²⁴⁾と、自己と他とを同時に意識することを述べている。

常に眺める自分を意識する肥大化した自己は、「観る」という行為、即ち認識することから始まっている。意識によって観られた自己はその自己から逃れることができず、不安と猜疑心と孤独とによって生きる意義を見失っている。それは絶望という名の精神の死である。単純な行為の決定一つに複雑な思考や視点が付きまとい、ただの一步に躊躇する。信じられてきた好悪や善悪の判断が有効ではなくなっている。主観による思い込みも効かなくなっている。すべてが不信の対象であり、その不安な心は頭だけの小宇宙を形成させ、他との流れのない窒息状態は狂気への絶望さえ感じさせている。心の中の微小な後ろめたさは償いようのない罪となって己を責め続け、冷たく暗い闇の中では、無自覚だった過去の思い出だけが温かみのあるものとして去来する。早くに亡くした父との思い出。かつて受けた優しい眼差し。永遠に失われた面影。愛しているという思いはそれに相応しい言葉を誰に伝えることもないまま、永遠に時間と空間の中に取り残されたままである。涙と懊悩に暮し、自意識の限界と、それを脱してかつての「理想的な平衡と充実、健康」un idéal d'équilibre, de plénitude et de santé⁽²⁵⁾を取り戻そうとする意志が、1893年10月、パリを発つ前のジッドの姿であった。彼は1927年版『地の糧』序文で述べている。「私はこの書を、丁度文学が極端に人工的な不自然さと、何か密閉された部屋に漂う臭気とを感じていた頃を書いた。私には文学を再び地に触れしめ、単に素足で大地を踏ませることが緊急の務めであると思われた頃を書いた」。そして、『地の糧』は病人の書とは言わずとも、少なくとも回復期にある病人の、平癒したとはいえ嘗て病気だった者の書である⁽²⁶⁾と。ジッドがアフリカの大地で見た朝焼けや、360度に広がった風の通る空、土地の人々の邪気の無い振舞いは、ジッドの内に潜在する自意識を超えた生命の力を呼び戻した。それは絶望の中でこそ知る生の法悦であった。

ナタナエル、それぞれの不幸は、それぞれが常に眺める側に立ち、またその見ているものを自分に従属せしめるところから来ている。それぞれの物の重要性は、我々にとってではなく、それ自身にとってなのだ。願わくば、君の眼が眺められたものであるように⁽²⁷⁾。

(23) Jean Delay, *La Jeunesse d'André Gide*, Gallimard, 1956, p.558.

(24) *Journal I 1887-1925*, Gallimard, 1996, p.154.

(25) *Sgm*, O.C.X, p.350.

(26) préface de l'édition de 1927. (O.C. II, p.227.)

(27) «Nathanaël, le malheur de chacun vient de ce que c'est toujours chacun qui regarde et qu'il subdonne

かつてのナルシスは認識主体として眺める側に立ち、水面に映った己を客体として従属させていた。「私」はナタナエルに祈る、「君の眼が眺められたものであるように」。即ち主体が、対象物に従属したのではなく、主体と客体の別なく、「もの自身」として独立してあることを。凝視すればするほど分裂する「我」は、凝視が感覚優位の眼差しに変わったとき、全的な一致を得た。それはジッドのアフリカ体験の反映であると言える。性の解放は官能の悦びであると共に「自己」の感覚を確かめる経験でもあった。そしてアフリカで患った肺の大病は眩いほどの春を彼に教え、奇しくもそれは長年の凝視の苦悶から脱する瞬間に訪れた回復でもあった。彼は自分の「感覚」が確かに息づいていることを、このアフリカ体験で確かめたのだった。

頭に血を上らせてバラクの下に驢馬を駆けさせていたバラムは、ふと立ち止まった瞬間、砂漠の真中で眺める。「私は朝が明けると外へ出て、散歩をする。私は何も視ないが全てを見る」⁽²⁸⁾、「私」のように。「神を所有するということは、神を見ることだ。だが人は神を見ない。どんな回り道をして、バラム、君の驢馬が歩みを止めたとき、目の当たりに君は神を見たのではなかったか」⁽²⁹⁾。このとき、一点を凝視する眼は、穏やかに全体を眺める眼に変わっている。

そして「私」は、塔の上にいるランセウスに向かって叫ぶ。「塔から降りてこい、いま！光が生れる。野に降りて、ひとつひとつの物をもっと近くで見ることがいい。ランセウス！こっちへ来い！ここに光があることを、それを私たちは信じている」⁽³⁰⁾。ここでも鋭い眼の持ち主は、夜の闇から光がさす瞬間に、より自由な、すべてを感じるべき眼差しへと促されている。

イスラエルの王となる前、大工の息子の一人として驢馬を探して歩いていた頃、猜疑心や不安を知る前の無自覚な己を懐かしむサユルは、「自分が一番幸福だった瞬間は、砂漠の中で、自分の驢馬を探していた時だ、だが、その驢馬は永久に見つからなかった」⁽³¹⁾ という。『地の糧』第7書において、サユルは次のように歌われている。

砂漠に、牝驢馬を捜し求めて出たサユルよ

——お前はお前の驢馬を見つけはしなかった——が求めもしなかった国を見つけた。

a lui ce qu'il voit. Ce n'est pas pour nous, c'est pour elle que chaque chose importante. Que ton œil soit la chose regardée.» (L.2, *Les Nourritures terrestres*, O.C. II, p.89. 以下 *Nt.* と示す)

(28) L.7, *Nt.*, O.C. II, p.191.

(29) L.1, *Nt.*, O.C. II, p.73.

(30) L.6, *Nt.*, O.C. II, p.184.

(31) 『地の糧』出版の翌年に書かれ、1903年、メルキユール・ド・フランスから発表された劇作『サユル』の第1幕第3景、サキの台詞—«il disait que le moment où il avait été le plus heureux, c'est quand il cherchait ses ânesses dans le désert, mais que ces ânesses, il ne les a jamais retrouvées.» (*Saül*, O.C. II, p.254.)

我が身に毒虫を飼う喜び。

人生は我々にとって《野性味溢れ、突然の香りのするもの》だった。

そして死の上に花が開きかけたように、ここにある幸福を私は愛おしむ⁽³²⁾。

サウルは自分の存在を脅かすものを愛し、ダヴィデに王位を奪われ、死に至る。無自覚な頃の幸福を思い出すサウル。しかし彼の死の上には花が咲く。凝視と懐疑の闇から解き放たれ、全的な幸福感に導かれる。その幸福感は無自覚な幼い頃の幸福感とは違い、死の影を背負った幸福である。この幸福は、かつて驢馬を探して砂漠を彷徨っていたサウルの幸福とは別である。

凝視、自己と他の分裂、不安と猜疑心——すべてはここで眼差しの変化が訪れたとき救われる。観る狂気は、一個の人間の精神を死へ至らしめた。それでもなお生命の力は、眼差しに新たな色彩を与え、それぞれを幸福の可能性へと導くのだった。『地の糧』の汎神論的性格はこれまで多く指摘されてきたことであるが、それはむしろ一神論に対する文脈ではなく、己の中に息づいた幸福を感じずる心に神性を認める、という意味で捉えられるべきだろう。神よりも人間性の中に信じるものを見出すということであろう。聖書や教会で教わった「神」に、暗闇で彷徨うジッドは救われることはなかった。また理論や知が救うこともなかった。あらゆる定義がその形を崩し、形を成さず、捉えることのできないものの中にこそ彼は新たに信ずるものを見出したのだった。それは圧倒的な自然や、絶望の中で息づく実感を肯定することによって知る「生」の姿であった。

「生」の全的表現

私はこんな本を書いてみたい、つまりそこからはあらゆる個人的な思想も感情も認められず、ただ君が君自身の情熱の投影だけしか見られないと思うような⁽³³⁾。

見出されたのは、眺める眼が眺められる客体と一体となること、主と客とが分離した行為への観念的判断ではなく、自己の感覚を実感として認識すること、そしてその表現としての芸術、ということであった。芸術の本質が「観照」であるということが大前提として認めながらも⁽³⁴⁾、そ

(32) «Saul, dans le désert, à la recherche des ânesse — / tu ne les retrouveras pas, tes ânesse — mais bien la royauté que tu ne cherchais pas./ Joie d'alimenter sur soi de la vermine./ La vie était pour nous / SAUVAGE ET DE SAVEUR SUBITE/ et j'aime que le bonheur soit ici,/ comme une efflorescence sur de la mort.» (L.7, *Nt.*, O.C. II, p.205.)

(33) «Je voudrais écrire tel livre d'où toute pensée, toute émotion personnelle te semblât absente, où tu croirais ne voir que la projection de ta propre ferveur.» (L.1, *Nt.*, O.C. II, p.65.)

(34) ジッドは1904年3月25日、ブリュッセルのリーブル・エステティック協会における講演「演劇の進化」L'Évolution du théâtreの中で、ラシーヌの句「私は敵を抱きしめる、しかしそれはその息を止めるため」J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer. を引用し、美は「人為的拘束によってしか得られない」

の抱く世界や思いを表現するためには既存の形式では足りず、それに合った表現方法が必要であった。ロラン・バルトが、『地の糧』のような書物は、ジッドが意図的に何らかの企図を作品に負わせ、それが作品に先んじ、作品は便利な枠にすぎないとしたら、あれほど美しく、持続性のある書物とはならなかつたらう⁽³⁵⁾と述べているように、ジッドにとって、あらゆる感覚の全的な生命感を表現することが求められる芸術であった。

このような表現は、『パリュード』(1895)では話者が登場人物でもある劇中劇の象嵌法 *mise en abyme* をとり、『鎖を離れたプロメテ』(1899)では、物語展開が一方方向ではなく、多次元的にある論点先取りの循環論法 *pétition de principe* が用いられ、また『法王庁の抜け穴』(1914)では人間の行為が有機的因果関係にないという無償の行為 *acte gratuit* に表された。常に対立項を設定し、「ここで主張したことを次の場では否定する」ジッドの矛盾に満ちた論理はこれまで我々を多く戸惑わせ、分析・解説に困難を要するものであった。しかし今、死と生を体験し、その法悦を得たジッドの体験、及びそれに伴う表現観を見てきたことによって、一方に死があり、一方に生がある人間の「生」の総体を表現しようとする時、彼の文学理論は自ずと生じるものであると理解できる。時間を超え、空間を越えた超越的な「生」を表現する時、絶えず肯んじては否定し、主観と客観ではない別の視点から描き出す劇中劇の表現や循環論法が、そこには生じるのである。『地の糧』はジャンル分類のできない作品であるが、作家としての初期ジッドの思想表現の結晶であり、またその後の文学手法に先んずる作品として、単なる抒情の吐露ではない、重要な位置を占める作品であると確認できよう。そればかりではない。20世紀の小説を考えると、視点や表現の多様性という特徴の萌芽は、ここに認められるとも言い得るのである。

ここで改めて「ナタナエルとは何者であったのか」という問いが想起される。「私」やメナルクによって導かれる存在であり、常に「私」が語りかける存在——それは、「私」が自分の声を伝え愛する存在であり、「私」がジッドであるならば、語りかけるナタナエルもジッド自身ではなかつたらうか——。主客の分離と生の絶望に『地の糧』の元がある。それならば、己の眼と不安と疑いの心で自縄自縛となっていたサウル、ランセウス、バラムにナタナエルも加えることができるのではないか。そもそもナタナエルはイエスの言葉に疑いを抱く人物として聖書に現れるのであり、『地の糧』においてはサウルらと同じく絶望から解放される存在なのだから。『地の糧』は、絶望と悲しみの深淵から手を伸ばそうとする生命力と、生命を愛する抒情を表した書である。「私」は「私」でありながらナタナエルであり、客観された「私」である。だがこの両者はもはや鏡に映った対面像ではなく、眺める側と眺められる側との一致が成されている。愛され、語りかけられるナタナエルは「私」であり、「私」とナタナエルとは、ともにジッドで

ものであり、「芸術は常に拘束の結果である」ことを述べている。(O.C.IV, pp.199-218.)

(35) Roland Barthes, Notes sur André Gide et son « Journal », *Œuvres complètes I*, seuil, 1993, P.27.

あるといえる。ディアヌ・セタフィールドが、「象嵌法は文学上の構造であるが、それは書く主体の上に想像された主体を立ち戻させることによって、作家に自己の変容を行わせている。故に、ジッド作品において象嵌法とは、自伝的構造なのである」⁽³⁶⁾と明言しているように、「私」=ナタエル=ジッドという自伝的構造から *mise en abyme* という文学の技法は生じたと言えるのであり、同時にその技法を生む元として、生と死の法悦が表現された『地の糧』という一つの作品の存在を認め得るのである。

(36) Diane Setterfield, «*Mise en abyme, rétroaction et autobiographie dans Les Nourritures terrestres*», dans David H.Walker & Catharine S.Brosman (éd.), *Retour aux Nourritures terrestres*, Amsterdam, Atlanta, 1997.