

## 後続性の心理修辞学

— ハロルド・ブルームの誤読理論 —

羽 村 貴 史

ハロルド・ブルーム (Harold Bloom, 1930-) の影響の理論は、インター・ポエムの関係性に着目する。これは、伝統的な比較影響研究のように、先行詩／後続詩の階層序列関係を前提とするものでもなければ、一般的にいう間テキスト性のように、先行詩も後続詩も同時代的に並置・隣接されるようなテキスト性について言うのでもない。ブルームの誤読理論は、後続詩人が先行詩人と対決し強い詩人となる過程を、心理的防衛と修辞的転義を分析することで解き明かし、先行／後続の関係を戦略的に転覆させることを目的とする。これにしたがえば、過去から現在へと続く直線的な時間の連続性を前提とするかぎり、青年が強い詩人となることはない。後続詩人は、反復強迫の連続性を断ち切り、時間に対し嘘をつき非連続性を生きることでのみ、みずからの場を勝ちとることができるのである。

前稿<sup>1</sup>では、ブルームの六つの修正比率について概略的に解説した。本稿では、それを踏まえ、彼の文学批評理論の核心となる非連続的な時間性について考察する。まず、時間に対する嘘を可能にするパラダイムとして、グノーシス主義、転移、オルペウス教を吟味する。次に、先行／後続の関係を逆転させる再置換<sup>メタレプシス</sup>という修辞的転義とインター・ポエムの関係性について検証する。最後に、ブルームの実践批評の対象が、英国ロマン派詩人の伝統からアメリカ詩人の伝統に移り変わった背景をたどる。これらは、いずれ稿をあらためて論ずる予定のルーリヤ派カバラなどととも、ブルームが提唱する後続性の心理修辞学を考察する上で、きわめて重要な諸要素となるのである。

## グノーシス

ブルームにとって、カバラーはグノーシス主義の影響下で発達した、というゲルショム・ショーレム (Gershom Scholem, 1897-1982) の歴史学的見解と、そこに起因する両者の共通点にとどまらず、グノーシス主義それ自体が、みずからの文学批評理論を体系化する上で、主要なモデルのひとつとなっている。彼は、ヴァレンティーノス (Valentinus, 100-53) が諸悪の起源を神に帰している点で、グノーシス主義はユダヤ教と大きく異なるとしながらも、とくに、グノーシス主義においてヴァレンティーノスが二元的な存在の起源を神の内部に位置づけようとした点と、ルーリヤ派カバラーにおける流出がネオプラトニズムにおけるそれと異なり神の内部で起こる過程である点とを、共通点として重要視している (*Poetry and Repression* 15)。ブルームがグノーシス的なものとカバラー的なものとを同列に扱うときには、この「内部で起こる」という点をつねにその根拠としているのである。ここでは、ブルームが用いるいくつかの独特な用語——「デミウルゴス (*demiurgos*; *demiurge*)」, 「 <sup>Pneuma</sup> 霊 (*pneuma*) ないし閃光 (*spark*)」, 「 <sup>Psyche</sup> 心魂 (*psyche*) ないしダイモン (*daemon*; *daimon*)」など——の説明も兼ねて、誤読理論における非連続的な時間性と後続者による創造行為を理解すべく、グノーシス主義について再確認する<sup>2</sup>。

「グノーシス」という語は、「叡智、真智、認識」を意味するギリシア語「*gnosis*」に由来する。グノーシス主義の知は、合理的な理性の知ではなく、むしろ信仰による宗教的・超自然的な知で、神という知られざる対象を知ることばかりか、神によって知られることをも意味し、それが救済の手段であるのみならず救済の目的でもあった。

グノーシス主義は、混合主義の宗教で、キリスト教紀元最初の二世紀の間、東地中海諸国で支配的だった。それは、神／創造、霊／物質、善／悪、光／闇、魂／肉体、生／死などの二元性をもつ宗教で、叡智を救済にいたる手段あるいは救済の形式として重視し、極度に超越的な神の概念や救済目標の観

念を有した。グノーシス主義は、民族や宗派の境界を超越したまったく新しい精神原理にもとづいており、正統派キリスト教からは異端とされた。

グノーシス主義は、下級神デミウルゴスによって創造された物質世界を邪悪と見なすため、真の神／悪の宇宙という根源的な二元性を有し、直接的存在であるユダヤ教の神とは矛盾した。しかし、最初期のユダヤ神智学とユダヤ神秘主義の中心はエゼキエル書第一章と創世記第一章であり、そこから生ずるふたつの幻視的な思索——「<sup>マアセー・メルカヴァー</sup>神の乗物の業」と「<sup>マアセー・ベレシート</sup>創造の業」——の瞑想が、グノーシス主義における真の神が創造した真の世界の永遠充溢の圏域「プレーローマ (pleroma)」に対応し、ネオプラトニズムの「流出」の概念とともに、古典カバラーの成立に大きく影響した (Scholem 8-35)。

グノーシス主義の信ずるところでは、物質は下級神デミウルゴスが創造した劣悪かつ邪悪なものであり、宇宙は広大な牢獄である。また、「<sup>ブネウマ</sup>叡智は〈<sup>ブネウマ</sup>霊〉と呼ばれ、デミウルゴスは〈<sup>ブシュケー</sup>心魂〉と呼ばれる」と聖ヒッポリュトス (Hippolutos; Hippolytus, 170-235) が記したとおり、グノーシス主義は<sup>ブネウマ</sup>霊と<sup>ブシュケー</sup>心魂とを区別する (Jonas 191)。<sup>ブネウマ</sup>霊は、「空気」や「息」を意味するギリシア語で、生命や存在の原理とされた。<sup>ブシュケー</sup>心魂も物質である肉体とともに邪悪な牢獄である一方、<sup>ブネウマ</sup>霊は知られざる真の神の「閃光」の破片であり、だれもが自分自身の内にそれを有している。また、<sup>ブシュケー</sup>心魂が存在論的な自己であるのに対し、<sup>ブネウマ</sup>霊は、<sup>ブシュケー</sup>超越的な自己であり、人間が経験主義的に知りうる範囲を超えている。グノーシス主義では、聖なる閃光を牢獄から解き放ち、真の神のもとへ回帰させることのできるものこそが、「グノーシス」の字義どおりの意味である「叡智」なのだ、と考えられたのである。

グノーシス主義においては、すべての後続者が先行者をデミウルゴスと見なし、その向こう側に知られざる真の神を見ようとする、とブルームは考える。後続詩人 (<sup>エベボス</sup>青年) もまた先行詩人を曲解せねばならないので、強い詩人 (= 読者 = 批評家) であることはデミウルゴスであることを意味するのである。後続者には、<sup>ブシュケー</sup>心魂ばかりか、人智を超えた<sup>ブネウマ</sup>霊 = 閃光の欠片も受け継がれているので、先行者を誤読・修正することは、単に<sup>ブシュケー</sup>心魂としての叡智が「あ

る」という空間概念ではなく、<sup>ブネウマ</sup>霊の歴史の中で叡智が「起こる」という時間概念なのだ、ということになる。ブルームにとって、グノーシス主義は、彼の修正主義と脱人間化・非精神化を許さない文学観を特徴づける、創造的な曲解の理論なのである。

ブルームはしばしば「デーモニック、ダイモニック (daemonic)」という形容詞を用いるが、これは第四の修正比率デーモナイゼーションと関係しており、<sup>プシュケー</sup>ダイモンは心魂と同一視されている。前稿で概略した修正比率に関する理解を補う意味でも、ここでダイモンについて確認しておくのは有益であろう。

ギリシア神話において、ダイモンとは、半神半人の霊であり、劣等神や死者の亡霊のような超自然的存在を指す。ソクラテス (Socrates, 470?-399 B.C.) は、しばしば心の中で聞いたダイモンの声を「ダイモニオン (*daimonion*)」と呼んだが、それは、「これを為せ」という限定的な命令ではなく、つねに「これを為すことなかれ」という禁止の啓示であった。ダイモンは、知や神聖な力に満ちているので、ギリシア人やローマ人にとってかならずしも邪悪なばかりの存在ではなく、ヘレニズム時代のギリシアでは善のダイモンと悪のダイモンとに区別されていた。プラトン (Platon; Plato, 427?-347 B.C.) からプルタルコス (Plutarkhos; Plutarch, 46?-119) をへてテルトゥリアヌス (Quintus Septimius Florens Tertullianus; Tertullian, 160?-220) にいたるまで、善のダイモンは、神と人間とを仲介し、夢、警告、祈り、才能などを運んでくるとともに、救済の解釈者にして運搬者であった (Glover 260-74)。また、ネオプラトニズムの祖プロティノス (Plotinus, 205-270 A.D.) は、『<sup>エン</sup>九<sup>ネオデス</sup>篇集』の中で、ダイモンを、人間にとって完全に外在的なわけでも内在的なわけでもなく、人間の魂と何らかの関係にあるものとし、「自分が選択した運命を成就する手助けとなるもの」 (Guthrie 239)、と記している。その一方、ダイモンが魔術と結びついたため、悪のダイモンに対する恐怖も強かった。やがて、キリスト教の影響で、善のダイモンが天使と同一視されたのに対し、悪のダイモンは異教の神々や悪魔と見なされるようになった。これが英単語「demon」の語源である。

「人間の運命を成就する手助けとなるもの」、というプロティノスの説明は、ブルームの修正比率デーモナイゼーションの基礎となる作用である。デーモナイゼーションにおいては、後続詩人が、いわば半神半人のダイモンのように中間的・非人間的な存在となることで、先行詩人を過剰に人間化しようとする。ここでいう人間化とは、先行詩人が伝統に吸収され神話化さへされることで、独創性だと思われた先行詩人の才能が一般化してしまう作用を意味するものである。

ダイモンは、人間の罪悪ばかりか人間に潜在的に含まれている神性をも、転生によって肉体から肉体へと伝達する、と考えられた。ブルームの『アゴーン』（1982年）によれば、プラトンの超越的心理学の中で、この超越的・オカルト的な自己がソクラテスの合理化した心魂プシュケーと同一視され、この修正主義により、恍惚状態で叡智を得ようとするシャーマン的なグノーシス主義が、合理的なプラトン主義の形而上学となり、ヘレニズムの時代をとおしてネオプラトニズムに受け継がれた。その後、パウロ（Paul, ?-?67）が——グノーシス主義をみとめていなかったものの、それに依存するように——ブネウマ 霊の人間と心魂プシュケーの人間という根源的な二元論プシュケーに到達した。心魂プシュケーがダイモンの自己であるのに対し、パウロにおいてもグノーシス主義においても、ブネウマ 霊は超越的な自己を意味した。存在論的な心魂プシュケーが、プラトンの「ある」という静的空間概念であるのに対し、ブネウマ 超越的な叡智の探求を要求する霊は、グノーシス的な「起こる」という動的時間概念である。その動きが差異を生み出し、叡智が歴史的かつ危機的／批評的になるのである（6-8）。

ブルームは、『影響の不安』（1973年）第六章を次のように書き出している

エンペドクレスはこう考えた。われわれが死ぬと、心魂プシュケーは元の火に復すのだ、と。だが、ダイモンは、われわれの罪であると同時に、つねに潜在的な神性でもあり、火からではなく、われわれの先行者たちからやって来たのだった。盗んだ火は返さなければならない。しかし、ダイモン

は、盗むべきものではなく伝わるべきものであり、死によって青年に継承されたものだった。こうして、後続者は、罪と神性とを同時に受け入れたのだった。

(139)

ブルームの文学批評理論において、積極的な強い誤読は、非連続的な時間性の中で「盗むべきもの」である。一方、ダイモンは、連続的な時間性の中で「伝わるべきもの」として反復強迫となる。彼は、『詩と抑圧』（1976年）の中で、グノーシス主義の観点からジャック・バトラー・イエイツ（Jack Butler Yeats, 1871-1957）を論じている。彼によれば、キリスト教世紀の最初の数百年間、ダイモンは現代でいう無意識に相当したが、それはプラトニックな意味においてであった。それに対し、イエイツは、これを先行者ないし抑圧——詩における反定立的な抑圧であれ、われわれが性愛と呼ぶ抑圧の様式であれ——と関連づけた（208）。プラトニック・存在論的なダイモンが、ここで抑圧ないし防衛の問題と密接に結びつくこととなる。その点で、イエイツがダイモンと呼んだものは、ジークムント・フロイト（Sigmund Freud, 1856-1939）が「無気味」と呼んだものに近い。「グノーシス的な混合宗教」（205）の詩人イエイツにおいて、ダイモンすなわち「先行者や、詩神の存在や、性愛に気づくことは、強迫観念となっている不安が反復強迫となることを意味するのだ」（210）、とブルームは言うのである。

ブルームにとって、真の神の超越的な<sup>ブネウマ</sup>霊＝閃光は人智を超えたものだが、強い詩や批評の中では、肉体（先行詩人）から肉体（後続詩人）へと移りゆく存在論的な<sup>ブシュケー</sup>心魂＝ダイモンの背後にそれが含まれている。それゆえ、すべての詩がインター・ポエムであるならば、読むことは、<sup>ブシュケー</sup>心魂を存在論的に空間上で知るにとどまらず、<sup>ブネウマ</sup>霊の歴史において叡智が「時間に対する嘘」（*Agon* 52-71, *passim*）として起こる行為なのだ、ということになるのである。

## 時間に対する嘘

ブルームの誤読理論においては、通常の意味で反復し連続性を生きる者は敗者となり、時間に対し虚をつき非連続性を生きる者が強い詩人となる。スーザン・ハンデルマンによれば、ブルームは、「心的外傷がなく、平和で安心できる、父親から息子へと通ずる道であり、幻想的に理想化された伝統という夢」である連続性を、「創造性を封じ込め、抑制し、拘禁する」ものとして否定し、父親から逸脱する創造的修正主義という非連続性に自由をもとめる。彼にとって、啓蒙主義時代以降の詩はすべて、非連続性を探求しながらみずからの空間を獲得しようとする努力であるため、後続詩人は、「反復としての伝統に抗して、身を守らなければならないのである」(192)。ハンデルマンは言う――

ブルームが規定する新しい詩人の仕事は、反復の「廃棄」という意味で非連続性を生きながら、同時に前方に向かう追憶という意味で連続性を生きることにある。新しい詩人は、前方に向かって追憶することにより、先行者との関係を保持しつつ前進してゆけることになる。前方に向かう追憶こそが、連続性を非連続性に置き換える誤読を可能にするのだ。それにより、新しい詩人は、先行者から逸脱し、先行者を肯定しながら同時に否定することができるのである。

(193)

ここで、ハンデルマンは、セーレン・キルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-55) が用いた「前方に向かう追憶」という言葉を使って、非連続的な時間性について説明している。キルケゴールの『反復』(1843年)の序盤には、次のようにある――

反復と追憶とは同一の運動である。ただ、方向が反対だというだけの違

いである。追憶されるものはかつてあったものであり、それが後方に向かって反復されるのだが、それとは反対に、本当の反復は前方に向かって追憶されるのである。だから、反復は、それができるなら人を幸福にするが、追憶は人を不幸にする。

(8)

キルケゴールの言う反復には、彼のキリスト教信仰が色濃く反映されている。反復には、「死を殺してそれを生に変えるだけの生命力」(20)があり、神が創造した世界が死に絶えず存続しているのも、反復の力があるためなのだ、と彼は考える――

神みずからが反復を望まれたのでなかったら、世界はけっして生成しなかったであろう。神は、期待するままに、たえず新しい計画を立ててゆくか、それとも万物をもとへ呼び戻して追憶の中に保存するかしたことだろう。しかし、神はそうしなかった。だから世界は存続しているのだ。しかも、それは反復であることによって存続しているのである。

(11)

『反復』の邦訳者である柘田啓三郎によれば、キルケゴールの言う「反復」は、彼の用いるデンマーク語で「Gjentagelse」といい、ドイツ語の訳語「Wiederholung」と同様に、「取り戻す、奪還する、回復する」および「繰り返す」の二義をもつため(224-25)、英訳語の「repetition」や邦訳語の「反復」という語では伝達しえない意味を含む点に、留意する必要がある。キルケゴールは、この語の二義性を通じて、反復の問題をキリスト教における贖罪の問題と関連づけながら思索していた。彼は、婚約した翌日には踏み誤ったと後悔し、やがて婚約が破棄されるまで罪の意識に責められたが、「反復」の概念は、もともと、悔い改めることによる罪の赦し、罪を贖われることによる人間の再生という、キリスト教の問題に根ざしていたのである(320)。こ



の問題は、『反復』の中で、とりわけ忍苦の義人ヨヴ (Iyov; Job) を通じて考察されている——「ヨヴは不義を受けたのでしょうか。そうです！ 永遠に。彼は、彼を裁いた審判の椅子より高くに、のぼることはできないからです。ヨヴは義を得たのでしょうか。そうです！ 永遠に。彼は神の前で不義を受けたからです」(168)。通常われわれが考えるように、後方に向かって追憶しているかぎり、罪は贖われえないであろう。しかし、「前方に向かう追憶」という意味で「反復」すれば、不義を受けた者でも神の審判を通じて義が得られる。キルケゴールの言う反復は、連続的な時間性の中で過去を「繰り返す」ことではなく、非連続的な時間性の中で過去を「取り戻す」ことを意味するのである。

『反復』は、「実験心理学の試み」という副題付きで、「コンスタンティン・コンスタンティウス (Constantin Constantius)」という偽名により発表されている。『反復』は、キルケゴールから読者へと直接的に何かを伝達するのではなく、文字どおり反復する偽名をもつ語り手を介在させて、キルケゴールからコンスタンティン・コンスタンティウスを経て読者へと、その思想を間接的に複製ないし「受肉」させる文学的なテキスト性をそなえているのである。読者は、語り手が介在することにより著者から引き離されるため、著者が伝達しようとしたことを、みずからの力で間接的に理解しようと努めなければならなくなる。キルケゴールが「実験心理学」という場合、このような伝達形式こそが「実験」なのであり、ここでは「間接的伝達」が実験されているのである (栢田 204-05)。

キルケゴールが神学を学んだころ、デンマークの神学者たちは、ゲオルク・ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) の思想を採り入れキリスト教信仰の合理化を図り、理性と宗教とを媒介 (Vermittlung) しようとしていた。彼は、このような弁証法的統合に疑問を抱き、キリスト教を批判的に研究するようになった。しかし、ブルームに言わせれば、「キルケゴールの〈反復〉は、影響の不安から、ヘーゲルの〈媒介〉——弁証法それ自体の過程——を代置した転義である」。クリスチャンであるキルケゴールにとって

は永遠が真の反復となるが、「反復は、主として、いぜんクリスチャンになる可能性があることを弁証法的に再確認することである。これを美学的に置換すると、反復とは、いぜん詩人になる可能性があることを弁証法的に再確認することだ、ということになる」(A Map 58)。どんな偉大な詩人も、その先行者と同時代人になることはできないが、反復という媒介を通して起源に立ち返れば、それが可能になる。「詩的な反復は原初の抑圧を反復する」ものであり、この場合の抑圧は詩的父親である「先行者に固着する」ことを意味する。先行者を反復しようとする強迫は、起源の威光を回復しようとする試みなので、「詩的な反復は、父親たちの媒介された幻視を反復する」(A Map 59)。そのような媒介により、自分自身の崇高の可能性が永続的に開かれることとなるのである。

ブルームは、キルケゴールの「前方に向かう追憶」を、「曲解の弁証法へと手引きしてくれる壮大な」(The Anxiety 82) 反復理論として高く評価する。アナス・クリトゴールによれば、コンスタンティン・コンスタンティウスという偽名ゆえに、「キルケゴールの誤読の概念は、作者なるもの(authorship)が(部分的に)偽名となるような情態それ自体を条件とすることとなる」(295)ので、キルケゴールが「間接的伝達」と呼ぶものはブルームが「誤読」と呼ぶものだ、と考えて差し支えない(296)。しかし、同時に、クリストゴールは、先行者キルケゴールの間接的伝達を後続者ブルームが字義的・直接的に捉えている点や(295-96)、『反復』が真のキリスト教信仰による人間の贖罪という「テキスト外」——誤読の領域の外側——をも孕むテキストであるのに対し、ブルームの誤読はけっしてテキストの領域を離れない点(296-99)などから、ブルームの「弱い誤読」(296)を批判している。ブルームにとって、既存の宗教信条に破壊的な立場をとり、「自己信頼」というアメリカの宗教を確立した、と彼が考えるラルフ・ウォルドウ・エマソン(Ralph Waldo Emerson, 1803-82)とも、ユダヤ人のフロイトやショーレムとも異なり、キルケゴールの場合は、キリスト教の要素を取り除いて、「不要な素材を廃棄しながら」(Klitgaard 298)、それを都合よくみずからの誤読理論に応用せざるをえ

なかったのかもしれない。だが、あえてクリストゴールに異を唱えるならば、ブルームがテキスト間の関係性という範囲内でしか批評しないことは、もともと彼が批判される代表的な要因のひとつであり、いまさらキルケゴールとの関係においてばかり言えることではない。また、都合の悪いものを吐き捨て投影し、都合のよいものを呑み込み投入すること自体、まさに後続者の防衛を体現しているし、それによりみずからの文学批評理論を定式化した営みは、けっして「弱い誤読」として切り捨てられるものではないはずである。

ブルームにとって、反復機制を廃棄し「前方に向かう追憶」を可能にするパラダイムは、ほかにもいろいろある。そのひとつが、フロイトの精神分析学用語でいう転移 (transference) である<sup>3</sup>。転移とは精神分析治療で無意識の欲望が現実化される過程を指すが、その際には幼児期体験が著しい現実感とともに反復体験される。患者は無意識のうちに精神分析者に父親像——愛されているにせよ、恐れられているにせよ——を演じさせるが、患者とその父親像との関係が、その関係の特徴づける二律背反性をともなって、転移のうちで再体験される。とくに、精神分析者への転移の機制は、とりわけ重大で抑圧された内容が暴かれる恐れのある時点でおこる。この意味で、転移は、抵抗のひとつの形としてあらわれ、同時に、患者の特異な問題が忌避しようのない現実性のうちに演じられる場であるという点で、無意識的な葛藤との近縁性を強く示している。本質的に、転移されるものは心的現実——無意識の欲望とそれにかかわる幻想——であり、転移の諸現象は、転移されるものの字義どおりの反復ではなく、その象徴的等価物である。

転移は無意識に抑圧しているものが反復されるものであり、この反復は死の欲動 (death instinct) へと還元されてゆく。死の欲動とは、フロイトが後期の欲動理論において用いた言葉で、生の欲動 (life instinct) に対立し、また緊張力の完全な除去に向かうような、すなわち生体は無機物的な絶対的休息へと帰帰させるような、欲動の基本的範疇を指す。ブルームは、『影響の不安』で、第三の修正比率ケノーシスを反復強迫に対する防衛機制として説明しているが、そこでは、後続詩人が、取消と孤絶化によって、先行詩人との

連続性を分断し非連続性を生きることで強い詩人となる。ブルームは、フロイトやオットー・フェニヘル (Otto Fenichel, 1897-1946) の精神分析学理論を手がかりに、取消においては、強迫的な行為 (タブー) と逆のことをしようとしているにもかかわらず、無意識上は正反対の意味をもつ同じ行為をする、という二律背反的な逆接があることを重要視している (89)。詩的誤読は、連続性や、所有や、先行性に対する罪であるが、取消と孤絶化による非連続性の中で、「前方に向かう追憶」により、後続詩人はタブーから救われることとなる。ブルームの文学批評理論において、転移に見られる抵抗や反復機制から脱する試みは、その二律背反性を足がかりに、時間に対する虚として連続性やタブーに違背し力を獲得しようとすることによって起こる、後続詩人と先行詩人との弁証法的な関係性を説明するものなのである。

ブルームは、『器の破壊』(1982年)で——あるいは、その前年の第一回カリフォルニア大学アーヴァイン校ルネ・ウェレック図書講座 (The Annual Wellek Library Lecture Series at the University of California Irvine) における講演「器の破壊——反定立批評のために (“The Breaking of the Vessels: In Defense of Antithetical Criticism”)」で——フロイトの『トーテムとタブー』(1913年)を重要視し、「トーテムは精神分析者で、タブーは転移だ」(65)、としている。彼の転移に関する説明は、「かならずしもフロイトの記述に忠実ではない。しかし、自分の考えこそが、『トーテムとタブー』における神話形成を真に説明している」(Moynihan 35)、と彼はある対談で述べている。「フロイトの記述でもっとも重要なのは、原初の集団がトーテムとしての父親を殺しむさぼり食ったことを通じて、原初の歴史の光景が説明されている点であり、すべてがこの狂気の神話直解主義にしたがうのだ」(Moynihan 34)、と彼は考えるのである。

『器の破壊』で、ブルームは、詩人間の関係性について説明するためのパラダイムとして、ファミリー・ロマンス (family romance) を破棄し、代わりに転移の力学を用いるようになった。ファミリー・ロマンスの変造は、原光景の再見=修正として、単にエディプス的な幻想がはじまる瞬間でしかない。

これは修辞的には逸脱<sup>クリナーメン</sup>としての反語<sup>アイロニー</sup>（第一の修正比率クリナーメン）であり、その段階では自己同一化にいたらず創造的でもないので、強い詩人が産出される条件として不充分である。一方、転移は、時間に対して虚をつきながら、「初期の熱意や情動をのちの情況に伝達する」（58）。「エディプス期の<sup>アゴーン</sup>対決における自己同一化では、父親の超自我を投入するのではなく、暴力的に自己愛を変態させる」が、患者が抑圧する過去は、二律背反的に精神分析者へと転移し、精神分析者は、徹底操作（working-through）により、患者を反復機制の支配から解放させようとする。その際、患者が幻想をつくり出す力の有害性により、反復が死の欲動を生じさせると、「あらゆる抑圧的な防衛が深く混濁する」（66）。ブルームが、転移を「ある種の〈崇高〉なる詩のパロディ」と呼び、転移と詩人間の対決<sup>アゴーン</sup>とを結びつけるのは、この点においてである。というのも、「作者であれ読者であれ、親であれ子であれ、別の自己と二律背反的に自己同一化されるとき、そこで起こる<sup>アゴーン</sup>対決では、つねに、自己と他者との境界画定がますます幻影的なものになる」からだ。強い詩人が産出されるとき、後続詩人と先行詩人がともに影響の関係性の中で混濁し両者の境界線が不鮮明になるように、自我（ego）と原我（es; id）との間の境界線は、転移の情況下で、この混濁により不鮮明となるのである。それゆえ、「転移は、ファミリー・ロマンス以上に、自我の基盤を確実に揺さぶる。たとえば、転移が人工的な<sup>生</sup>の<sup>本能</sup>で、ファミリー・ロマンスが自然な<sup>生</sup>の<sup>本能</sup>なのだとしても。けっきょく、転移は、一篇の詩のように、時間に対する虚なのであり、われわれに不幸な真実を受け入れるつもりがあれば克服できるにちがいない抵抗なのである」（67）。

『器の破壊』第二章では、ヤアコヴ（Yaakov; Jacob）が、天使と格闘し、腿を痛める破局的な犠牲を払いながらイスラエル（Yisrael; Israel）の名を授かることで、祝福が創造される物語を書いたJ記者（ヤハウィスト）の記述（創世記 32：23-33）と、フロイトが、『性欲論』（1905年）の中で、「本来、対象を発見することは、それを再発見することなのである」（「思春期における変態」77）、という認識にいたった経緯とが検証され、破局創造、ファミ

リー・ロマンスおよび転移が、後続者の詩的創造行為と関連づけられている。『性欲論』を吟味したブルームは、次のように解説する――

母親の乳房に吸いつく小児は、のちの人生におけるあらゆる性的快楽のパラダイムとなる。性的活動は、第一に、母乳による栄養摂取という生命にかかわる機能にもたれ掛かる、とフロイトは主張する。そこで、親指をおしゃぶりすることと肉感的に唇を鳴らすことが、小児の性の現われとして三つの特徴をフロイトに与えるのだ。すなわち、(一)はじめに、生命にかかわる身体機能にもたれ掛かり、(二)性的対象の欠如から自体愛にいたって、(三)この場合は唇という性感帯により、性的目的を統制するのである。議論をすすめる中で、フロイトがもっとも無気味な飛躍のひとつを見せるのは、この点においてである。彼は、もたれ掛かる (*Anlehnung*; propping) ― あるいは、ストレイチーが奇妙にも訳語に選んだ依存性 (*anaclisis*) ― という風変わりな転義に頼ったのだ。性的欲動は、生命にかかわる命令にもたれ掛かりつづける間、幼児の身体の外側にある母親の乳房に、それに続いて母乳に、その最初の対象を見いだす。幼児が母親の全体像を形成できるようになるまきにそのとき、幼児は、まったく唐突に、母親の乳房という最初の対象を失い、悲劇的にも自体愛に依存することとなるのだ、とフロイトはにわかには推測する。結果的に、潜在期が過ぎて思春期が始まったあとにいたるまで、性的欲動が適切な対象をもつことは二度とない。そういうわけで、あの謎めいた非常に示唆に富むフロイトの一文があるのだ――「本来、対象を発見することは、それを再発見することなのである」。

(68-69)

こうして、ブルームは、フロイトが性の現実的な対象の起源を見いだした経緯をたどる。この場合、性の対象の起源は、母親ではなく乳房と母乳なので、あくまでも「生命にかかわる命令」に属している。はじめのうち、唇と

いう性感帯の満足感と母乳による栄養欲求の満足感とは結びついているが、やがて両者が切り離されると、人間は、つねにすでに、真の対象が見つかる見込みもないまま、真の目的から逸脱した対象を探し求めることとなる。ブルームに言わせれば、人間の性は、かくも比喩的に創造されたものとして、「そもそもの始まりから曲解なのであり、幼児の側から生命にかかわる命令を強く誤読したものなのだ」(69)。人間は、破局的な犠牲を払って詩的・比喩的な創造を行い、強い誤読により対象の象徴的等価物を再発見することで、「生命にかかわる命令」に対し現実的な勝利をおさめることとなるのである。

かくして、ブルームは、人間が性の対象を再発見する過程に、「のちの人生におけるあらゆる性的快楽のパラダイムとなる」ものばかりか、後続詩人が先行詩人を強く誤読する過程と同等のものをもみとめる。ブルームにとって、人間が性の対象を再発見する過程は、転移を生じさせた患者を徹底操作により反復強迫から解放させる過程に等しく、反復機制の連続性を断ち切り、「前方に向かう追憶」によって非連続性を生き、過去を強く誤読することで影響の不安を克服する過程にほかならない。その際、後続詩人が強い詩人になるためには、ファミリー・ロマンスのように、単に先行性をもとめる欲動を抱くばかりでなく、転移を克服するときのように、先行性を装うことで二律背反的に混濁した自己を同一化する必要があるのである。

『器の破壊』第二章は、「範例 (paradigm) からではなく喩え話 (parable) からはじめよう。もっとも、わたしにはその両者をほとんど区別できないのだが」(43)、という書き出しではじまる。おそらく、ブルームが「両者をほとんど区別できない」と述べる理由は、その接頭辞にある。字義的に、「paradigm」は「並んで示す」ことを、「parable」は「そばに置く」ことを、それぞれ意味する。さらに、「parody」もこれと同じ接頭辞を語構成要素とする。「側」を意味する接頭辞「par(a)-」から、これらの語が、本来的に並置・隣接の間テクスト的な関係性を示唆するのであって、先行／後続の階層序列関係を含意するのではない、ということがわかる。グレイアム・アレンは、パロディと間テクスト性の関係について、次のように言う——「様式と記号を並置

することは、すなわち、異なった、ときには明らかに矛盾した表象形式どうしを並置することは、確立した形式の優勢さを疑問視し、掻き乱し、覆しさえするのに役立つ」(Intertextuality 190)。ブルームにとって、「転移は詩のパロディであり」、「破局創造やファミリー・ロマンスもまた詩的テキストのパロディ」だが、「パロディは解釈のためのモデルないパラダイムとなりうる」ものである。換言すれば、フロイトは詩的な誤読を実践することで精神分析学のパラダイムを構築したのであって、われわれは、フロイトの強い読みに倣うことはあっても、彼の提示したパラダイムにしたがって詩を読むのではない。ブルームは、詩を先行する詩や何らかのパラダイムのパロディとするような連続的時間性の考え方を逆転させ、詩と詩の間の並置・隣接のないし間テクスト的な関係性を足がかりに、連続的な時間に対し虚をつくことで、転移を「ある種の〈崇高〉なる詩のパロディ」(67)と呼ぶのである。

## オルペウス

ブルームの文学批評理論において、後続詩人は、先行詩人から不可避に影響を受けてしまうため、反復強迫の連続性を断ち切り、みずからが背負い込んだ穢れを浄化する必要性に迫られる。ブルームにとって、精神分析学の転移と並び、この考えの主要なパラダイムのひとつとなっているのが、オルペウス教(Orphism)ないしディオニューソス(Dionysus)崇拝である。オルペウス教は、ギリシアの酒神ディオニューソス〔バッカス(Bacchus)]崇拝を中心とする浄めの密儀宗教で、紀元前六世紀にギリシア各地に拡がった。ギリシア神話における豎琴の名手オルペウス(Orpheus)がその開祖とされている。もともと天上で神々とともにあった魂は、罪を犯して地上に落ち、輪廻転生の輪に巻き込まれるが、音楽や禁欲的な戒律によって浄められた魂のみが、この輪から脱出し天上へ還れるのだ、と信じられた。ディオニューソスは、ゼウス(Zeus)とペルセポネー(Persephone)の息子だが、ゼウスの妹にして妻であるヘーラー(Hera)の嫉妬により、ティーターン十二神



(Titans)に喰い殺されてしまう。ゼウスは、ティーターンに雷電を落とすと、ディオニューソスの心臓を救い、みずからの腿にそれを埋め込みセメレー(Semele)に身ごもらせ、それによりディオニューソスは再生する。

周知のとおり、フリードリヒ・ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) は、『悲劇の誕生』(1872年)の中で、アポローン(Apollo)とディオニューソスはギリシア悲劇の「二柱の芸術神」(29)である、と説いた。「<sup>シャイネンデ</sup>輝く者」を語源とするアポローンが、造形芸術や叙事詩のように——あるいは夢に見るように——「内面の想像=世界の美しい<sup>シャイン</sup>仮象を支配する」(32)のに対し、ディオニューソス的なものは、音楽や舞踏や抒情詩のように——あるいは陶酔した情態のように——<sup>メロ</sup>歓喜に満ちた芸術衝動の型を指す。とはいえ、これらはけっして対立する概念ではない。ニーチェによれば、元来、ギリシア悲劇は、文化人の美学的な芸術観——舞台上の世界は、王侯の階層に対立して人民を代表している、とするもの——より以前に、宗教的な起源を有していた。また、重要なことに、演劇の舞台は視覚的に捉えられがちだが、ギリシア悲劇は<sup>メロ</sup>合唱団から成立したのであって、「<sup>メロ</sup>合唱団こそが唯一の〈現実〉であった。これが、みずから視覚世界を生み出し、舞踏や音調や言葉という象徴全体をもって視覚世界について語るのである」(70)。ギリシア悲劇の理想的観客は、舞台上の芸術作品と経験的な現実世界とを区別していなかったため、舞台上の世界を、美学的にではなく、身体的かつ経験的にみとめていた。ディオニューソスの<sup>サテュロス</sup>従者から悲劇がはじまり、その口からディオニューソス的な知恵が語られるとき、ギリシアの文明とそれを代表する文化人は、<sup>サテュロス</sup>従者の<sup>メロ</sup>合唱団によるディオニューソス的な音楽によって廃棄される。ディオニューソス的な<sup>メロ</sup>合唱団の力が、アポローンの諸形象の世界の中で放出されるとき、「国家と社会あるいは人間と人間の間の断絶が、ひとつの圧倒的な一体感情によって消滅し、この感情によって自然の核心に引き戻されるが、ディオニューソス的な悲劇の直接的な作用は、まさにこの点にこそあるといえる」(62)。ここでは、見たところ叙事詩的な視覚世界と思われる演劇が、「ひとつのディオニューソス的な情態を客体化したものとして、仮象におけるアポ

ローンの救済を提示するのではなく、反対に個別者の破壊および個別者と原存在との一体化を提示するのである」(69)。

このように、ギリシア悲劇においては、ディオニューソス的な恍惚が持続する間、現存在の制約と限界が廃棄され、日常的な現実世界とディオニューソス的な現実世界とが分離されるが、それは過去に経験したいっさいが忘却されることで可能となる。ただし、ニーチェによれば、この忘却という分断は、「凡庸な夢想家の安価な知恵」ではなく、ハムレットの場合と同様、「一種の禁欲的な意志否定」である。なぜなら、ハムレットもディオニューソスの人間も、「ひとたび諸事物の本質を真に一瞥し認識したのであって、これが彼らに行動に対する吐き気をおぼえさせる」からだ。「認識は行動を殺す。行動を起こすためには、幻覚による目隠しが必要となる」(63)。ここでは、恐るべき真実が洞察され真に認識されるからこそ、行動を起こそうとする動機がごとごとく圧迫される。人間は、ひとたび見た真実の意識の中で、恐るべきところや愚かしいところだけしか見ない。だが、芸術のみが、「救い癒す魔法使いとして……現存在の恐るべきところや愚かしいところに対する嘔吐感を、生きてゆかれるための表象群に変転させる。これらの表象は、恐るべきものの芸術的制御として崇高であり、愚かしいものに対する嘔吐感の芸術的放出として喜劇的なのである」(64)。

ニーチェによれば、ギリシア悲劇は、エウリピデス (Euripides, 484?-?406 B.C.) が美学上のソクラテス主義によって悲劇を非ディオニューソス化したことで、終焉を迎えた (83-98)。悲劇は、音楽の精神からはじめて誕生し、音楽の精神が消滅したことで滅亡したのだった。舞台上の視覚世界は合唱団が生み出したものだったが、合唱団が抹殺され視覚世界が支配的となる事態がここに生ずることとなった。本来、ディオニューソス的なものとアポロンのものは、あくまでも芸術衝動の二柱をなしていたのであって、排他的に対立していたわけではなかった。しかし、この非ディオニューソス化によって、ソクラテス主義といういびつなアポロン化が——陶醉ではなく夢が、音楽性ではなく視覚化が、身体的・経験的な一者=善との一体化ではなく、

美学的・論理的な理性が——促進されることとなったのである。

ブルームがソクラテス主義にはじまるギリシアの視覚的な理性の力に対し挑戦せずにはいられないであろうことは、想像に難くない。だが、むしろ、彼がディオニューソスを重要視する理由は、オルペウス教の系譜を通じて影響の不安を根源的に説明できる点にこそある。次に述べるとおり、彼は、ディオニューソスに、後続者のだれもが背負う罪の文化の起源をみとめているのである。

ブルームがみずからの文学批評理論を構築してゆくとき、どれほど『悲劇の誕生』を参考にし誤読したかは定かでない。後述のように、彼は、ニーチェよりもむしろエマソンに、オルペウス教の強い伝統を読みとっている。しかし、たとえば、人間が宿命として受け継ぐ現実世界の真実に対する「嘔吐感」を「影響の不安」として、その「忘却」ないし「幻覚による目隠し」を、ブルームが重要視するフロイトの精神分析学用語「否定 (negation)」、「ファミリー・ロマンス」あるいは「転移」などとして、また、「生きてゆかれるための表象群に変転させる」装置を「修正比率」として、それぞれ読み替えることができるかもしれない。ブルームは、『影響の不安』の中で、修正比率アスケシスについて論ずる際、ティーターン十二神のうちの一人イーアペトス (Iapetus) の息子プロメテウス (Prometheus) が抱く罪の意識——影響の不安——から話をはじめ。神話において、人間は、雷電で焼けたティーターンの灰から生まれたのであり、ディオニューソスの善と彼を喰い殺したティーターンの罪とを同時に継承している。ブルームによれば、オルペウス教から現代にいたるまで、罪の文化の中で生きる後続者たちは、この罪の意識に対する防衛として、さまざまな「昇華」を試みることとなる。後続詩人は、反崇高性 (第四の修正比率デーモナイゼイション) を肉体化したあと、先行詩人に対し明白な勝利 (第六の修正比率アポフラデス) を収めるため、昇華を通じて自己浄化 (第五の修正比率アスケシス) という恐るべき代価を支払うことになるが、最後のそれは、先行詩人をはじめとする他者からみずからを切り離し孤独な情態を得ようとする、排他的な防衛機制である——

青年は、修正主義的な立場を浄化することでみずからを変容させる。オルペウス教に精通した者は、だれもが、単なる人間にすぎないことからくる狂暴性と汚辱から脱し、そこから這い上がろうと泥や食物の中をのたうちまわったが、青年はまさにその直系の子孫なのである。オルペウス教徒にとって、運命とは、反復強迫の犠牲となり、地獄に落ちて籠で水を汲むことを意味した。けっきょく、西洋の詩人が感ずる憎むべき排他性はすべてオルペウ斯的なものに起源があるが、それはピンダロスから現代にいたるすべての詩的〈崇高〉についても言えることなのである。

(117)

ブルームにとって、ニーチェの先行者エマソンこそが、オルペウ斯的な姿勢で、不安がないかのごとく、影響という考えに強く対抗した人物であった。ブルームは、『有能な想像力をもつ者たち』(1976年)の中で、オルペウス教がほかのいかなるギリシア宗教とも異なっている点を指摘している。ギリシア思想がつねに人間の必滅を強調したのに対し、オルペウスは、神格を探求するある種のシャーマンであり、その教義は不滅ばかりか魂の神性をも説くものであった。オルペウス教徒にとって重要な神々は、ゼウスやアポローンよりも、エロス (Eros) とディオニューソスであったが、ブルームは、そこに運命の必然をつかさどる女神アナンケー (Ananke) を加え、これら三つの神性がエマソンとそれ以降のアメリカ詩の伝統——ウォルト・ホイットマン (Walt Whitman, 1819-92)、エミリー・ディキンソン (Emily Dickinson, 1830-86)、ウォレス・スティーヴンズ (Wallace Stevens, 1879-1965)、ハート・クレイン (Hart Crane, 1899-1932)、アーチャー・アモンズ (Archie Randolph Ammons, 1926-2001)、ジョン・アシュベリ (John Lawrence Ashbery, 1927-)——において重要となる、と述べている(70)。アメリカのオルペウス教は、「教義ではなく凶暴性——先行性をもとめる憤激——である。アメリカの詩人にオルペウ斯的でありたいと望む者などいない。彼らは、われこそがオルペウスだ、と主張するのである」(76)。後続者としての不安は、みずか

らを再誕生させるべく、人間の起源である母への回帰——生まれる以前、すなわち死——へとつながってゆく。オルペウス教のエロースは、「母と切り離せないものであった。それは……地下世界の母あるいは死の女神だと考えられていた」(76-77)。それゆえ、アメリカ詩におけるオルペウス教は、生命や愛であるばかりか眠りや死でもあるエロースに始まり、アナンケーに屈するところで終わるような、競争的所有としてあらわれることとなる(73)。ブルームによれば、われわれダイモンは、先行性をめぐって闘争し、自己限定化により浄化されることでアナンケーと和解するのである(79)。

アナンケーとは、ギリシア神話で、運命、宿命、必然性ないし不可避性を擬人化した女神である。ブルームは、『影響の不安』で、ジャンバティスタ・ヴィーコ (Giambattista Vico, 1688-1744) が自然な先取権と霊的な権威をともに所有へと還元したことを援用しつつ、商業や窃盗などの神ヘルメス (Hermes) のような所有へと還元される不可避性を、後続者が対峙すべきアナンケーとして認識している(13)。というのも、「詩的な曲解は……連続性や、唯一重大となる権威や、所有や、われこそが最初に名づけたのだという先取権に対する罪」だからだ。詩と詩との間テクスト的な関係性に、ヘルメス的な取引や盗用を読むには、「ファミリー・ロマンスを商業の政治学ないし窃盗の弁証法と見なさなければ」(78)ならないのである。また、アナンケーは、『カバラーと批評』(1975年)の中で、オルペウス教やネオプラトニズムにおける宇宙の法則とされるとともに、ルーリヤ派カバラーにおいて「収縮」の際に機能する「判断」と同一視されており、創造の際に事物を正確に「限定化」する制限として捉えられている(30)。遅れてきた強い詩人は、時間に対し虚をつき、非連続性を生き、先行性の権威や所有をもとめる罪を犯し、それにより、みずからが先行者であるかのように装いながら詩的宇宙を創造するのである。

神経症トラウマは過去から現在への連続性の中で起こる反復強迫であるため、連続性から脱し非連続性を生きなければ、そこから解放されることはない。同様に、オルペウス教にしたがえば、あらゆる人間が罪の文化に生きる

後続者であるため、直線的な時間の連続性の中で生きるかぎり、だれひとり罪の重荷から逃れることはできない。ブルームは、詩人たちが背負う後続性という重荷を説明するためのパラダイムとして、転移とオルペウス教を重要視するとともに、誤読——「前方に向かう追憶」により時間に対して虚をつく破局創造の行為——こそが、その重荷から脱する唯一の道なのだ、と考えるのである。

### 再置換と間テクスト性

ブルームの文学批評理論では、時間に対し虚をつき、先行性を装って、先行詩人の作品を修正し反定立的に完結させようとする後続詩人こそが、強い詩人と見なされる。先行性をもとめる欲動は、反復強迫に対する防衛であるという点で、フロイトが「無気味なもの (unheimlich; uncanny)」と呼んだものとおおいに関係している。

フロイトは、無気味なものを、いちど抑圧をへてふたたび戻ってきた慣れ親しんだものであり、内的な反復強迫によって繰り返し想起される、ある種の恐ろしいもの、として定義する。ドイツ語の「無気味な (unheimlich)」は、明らかに「馴れ親しんだ (heimlich)」の反対物であり、したがって、何事かが恐ろしいと感ぜられるのは、まさにそれがよく知られ馴染まれていないからである。しかし、ダニエル・ザンデルス (Daniel Sanders, 1819-97) の『ドイツ語辞典』(1860年)によれば、「heimlich」という語が、その意味の幾様ものニュアンスのうち、その反対語「unheimlich」と一致するひとつのニュアンスをも示しており、「親しいもの、気持ちのよいもの (das Heimliche)」が、「気持ち悪いもの、秘密のもの (das Unheimliche)」となってしまう。また、ヤーコブ・グリム (Jakob Grimm, 1785-1863) とヴィルヘルム・グリム (Wilhelm Carl Grimm, 1786-1859) の『ドイツ語辞典』(1877年)は、「heimlich」の定義について、「故郷の、故郷のような思いをさせる、自宅での、家内での」の意から、さらに「人の眼に触れない、人の眼から隠されている、

秘められている」の概念が発生し、この語の意味が多様な関係において展開していったことを指摘する。その結果、「heimlich」が、ふつうには「unheimlich」がもっているような意味をもつこととなった。「heimlich」という語は、一種の両立性にしたがってその意味を発展させた言葉であって、ついにはその反対語の「unheimlich」と合致するにいたったことになる。「unheimlich」とは、「heimlich」のある一種類なのである。

無意識のうちには、欲動活動から発する反復強迫の支配がみとめられ、まさにこの内的な反復強迫を想起させるものこそが「無気味なもの」として感ぜられるのだ、と考えるよ。感情の動きのあらゆる情動が抑圧によって不安に変化せしめられるのだとすれば、さまざまな「不安なもの」が、繰り返し現れてくる抑圧されたものであることを示しうるような、何らかの一群があるにちがいない。この類の「不安なもの」こそが、まさに「無気味なもの」なのだ。これが「無気味なもの」の秘められた性質であるとするならば、言葉の慣用が「親しいもの」をその反対物「無気味なもの」へと移行させてしまう理由が理解できる。なぜなら、この「無気味なもの」は、実際には何ら新しいものではなく、また、見も知らぬものでもなく、心的生活にとって昔から親しい何ものかであって、ただ抑圧の過程によって疎遠にされたものだからである。「unheimlich」の前綴「un-」は、「馴れ親しんだもの」という意味の「heimlich」の反対概念をあらわすというよりは、むしろそれが抑圧されたことを示す「抑圧の刻印」である。「無気味なもの」とは、いちど抑圧を経て、ふたたび戻ってきた「馴れ親しんだもの」なのである（「無気味なもの」327-57）。

フロイトが注目したとおり、「unheimlich」は、それ自体、反定立的な意味へと発展した語であった。ブルームの反定立批評が最終的な目的とするのは、先行詩人と後続詩人との無気味な弁証法的関係を解き明かす点にあるが、第六の修正比率アポフラデスで用いられる修辞的転義「再置換 (metalepsis)」<sup>メタレプシス</sup>は、時間に対する虚を無気味に説明する。再置換は、「交換」や「変化」を語源上の意味とするラテン語ないしギリシア語で、比喩的な語や意味を別の比

喩的な語や意味に置換する、一種の<sup>メトニミー</sup>換喩的な転義である。それは、たとえば「彼を悼む」と表現することで「彼は死んだ」ということを意味するなど、結果を言い表すことによって原因を理解させる修辞法であり、修辞学の分野では「転喩(法)」などと訳されることがあるようだ。この語は、『リーダーズ・プラス』で「換喩的転義」と訳されたほか、わが国のブルーム研究では——川口喬一は、この語に固有の和名を発明しようとはせず、単に「メタレプシス(代置)」(109)としたが——ブルームの著書の邦訳者たちによって、いくつかの訳語が提示されている。島弘之は、おそらく、「<sup>メトニミー</sup>換喩的転義」あるいは「<sup>メトニミー</sup>転ぜられた換喩」と解釈し、それをブルームの批評の特徴である「反定立」と複合させて、「<sup>メトニミー</sup>転換定立」と訳した。山形和美は、おそらく、いちど用いられた<sup>メトニミー</sup>換喩がふたたび<sup>メトニミー</sup>換喩として置き換えられるという意味で、これを「再置換法」とした。また、これが、形象と形象との間で跳び越えられてしまった転義があることを前提とする修辞であることと、「metalepsis」と同義の英単語として、ブルームが「transumption」という語の方を好んで使用していることを考慮するならば、高市順一郎の「超換発想——厳密には「越換」か?——という考え方も可能かもしれない<sup>4</sup>。本研究においては、山形に倣って、とりあえず「再置換(法)」としておくが、いずれにしても、これは、原因と結果の係りを逆転させるので、あたかも後続詩人が先行詩人の作品を書いたかのような<sup>ウンハイムリヒ</sup>無気味さを読み解こうとするブルームの文学批評理論にとって、きわめて重要となる修辞法である。

ジョン・ホランダーは、その著書で、ジョン・ミルトン(John Milton, 1608-74)とそれ以降の<sup>メタレプシス</sup>再置換およびこの修辞的転義が用いられてきた歴史について、詳細に論じている。彼によれば、これは、古代ローマの修辞学者マルクス・クウィンティリアヌス(Marcus Fabius Quintilianus; Quintilian, 35?-95?)が指摘した転義で、ひとつの転義が別の転義へと移り変わることを意味し、原因に対する結果や先行に対する後続などが、その例となる。再置換は、ある種の<sup>メタレプシス</sup>メタ転義で、形象と形象との関係をあらわす形象であり、その形象が跳び越えてしまった中名辞が存在することを暗示する。引喩は、詩から詩



へと通時的に受け継がれ、後続テキストの中でそれ自体がひとつの転義となるため、ミルトン以降の英語圏詩人たちは、言葉がもつ現在の意味と、それに先立つもともとの意味との間で戯れることとなる。そのとき、弁証法的には、先行する意味が現象学的に主要となる意味に反することとなるが、ひとつの形象が、修正主義的に解釈されることで、起源となる意味よりも強い響きを放つことになる点にこそ、通時的な転義の力があるのだ(Hollander 113-49)。ブルームやホランダーにとって、ひとつの形象が提示されるとき、それに先立つ形象が修正されていることを考慮するならば、修辞を通時的に研究することが不可欠となるのである。

形象が跳び越えてしまう中名辞とは、先行するすべての詩のテキスト、過去にある特定の転義、あるいは詩の歴史それ自体だ、と考えてよい。ブルームは、再置換を、「<sup>メタレプシス</sup>なくなってしまうている中間あるいは弱められている中間をもつ、二次的・派生的な転義」(A Map 139)、として説明している。たとえば、聖なる起源とミルトンの『失樂園』(1667年、1674年)との間には、聖書をも含む詩の伝統があるが、ここでいう中名辞ないし「中間」は、その伝統の全体を指す。ミルトンは、『失樂園』を書くとき、すべての先行テキストと、特定の転義と、「<sup>メタレプシス</sup>樂園喪失後の歴史それ自体を否定」しつつ再置換した(ここで言う「否定」とは、フロイトが論文「否定」で述べたように、何かを情動的には抑圧したまま認知する一種の知的承認のことにほかならない)。<sup>メタ</sup>再置換は、時間に対して虚をつく修辞的転義の中でも、とりわけ「時間を殺す」(A Map 138) 転義なのである。

ブルームは、修辞的転義と心理的防衛の分析を通じて、複数の詩人間あるいはテキスト間にみとめられるインター・ポエムの関係性(inter-poetic relationships)を読もうとする。彼の文学批評理論においては、後続詩人が影響の不安を抱きつつ先行詩人を誤読することで強い詩(人)が産出されるので、彼にとって、詩のテキストは、一篇の詩だけで自己充足したものではなく、つねにほかの詩と対決<sup>アゴーン</sup>を迫られる関係性におかれたものとなるのである。ピーター・デ・ボラは、<sup>メタファー</sup> 隠喩や<sup>メトニミー</sup> 換喩のように、単に字義的な意味から逸脱す

る修辞が「一次的形象」であるのに対し、<sup>メタレプシス</sup>再置換のように、すでに構築された形象方法から逸脱する修辞は「二次的形象」であるとしたが(120)、アレンは、「二次的形象」の特徴を、テキストの「内側」と「外側」との関係で説明する。いわゆる脱構築批評の読みは、テキストを「水平で有限な意味作用の単位」として捉えがちであるのに対し、ブルームにとってのテキストは、「水平的な次元であるばかりか垂直的な次元でもある意味」(*Harold Bloom* 106)をもつ。アレンによれば、

あらゆるテキストは、ほかのテキストに意味を依存するので、修辞的な転義の連鎖と詩的・批評的なテキストの連鎖との間にある関係性（ないし測定値）を生じさせることとなる。だとしたら、もはやそこに「内側」などというものはない。テキストの「内側」に真に存在するのは、ほかのテキストとの関係性——伝統的にテキストの「外側」と見なされてきたもの——なのである。

(*Harold Bloom* 105-06)

ブルームのインター・ポエムの関係性は、ジュリア・クリステヴァ (*Julia Kristeva*, 1941-) の造語「間テキスト性」ないし「相互テキスト性」と、考え方が類似している。それは、「どのようなテキストもさまざまな引用のモザイクとして形成され、テキストはすべて、もうひとつの別なテキストの吸収と変形にほかならない」ため、「相互主体性という考え方にかわって、相互テキスト性 (*intertextualité*)」(クリステヴァ61)という関係性の中でしかテキストを読むことができなくなった、というものである。間テキスト性の戦略は、ミハイル・バフチン (*Mikhail Mikhailovich Bakhtin*, 1895-1975) の言う「対話主義」や「多声性」を応用し、またロラン・バルト (*Roland Barthes*, 1915-80) の言う「作者の死」を前提として、テキストどうしの表層的な相関性を読み解くので、テキストは、それ自体の経験的な現実や作者の意図について言及するのではなく、ただほかのテキストだけを指示対象とすることに

なる。間テキスト性について、土田知則は次のように説明する――

「テキスト」が引用の織物であるとする主張は、従来の実証主義的な思考形式――「作品」の究極的な意味（起源）はその生みの親である「作者」一人に握られているとする考え方――を根本から揺るがすものであった。さらに言うなら、「間テキスト性」という概念の登場は、先行者が後来者に与える「影響」について云々しようとする比較文学的な研究のあり方を、位階的・父権的なイデオロギーの表出であるとして断固糾弾するものであった。

(165)

伝統的な比較影響研究では、先行テキストが後続テキストに価値のある影響を及ぼすという一方向性が前提となり、つねに先行テキストが特権化されてしまう(77-78)。一方、間テキスト性は、テキストとテキストを比較検討するのではなく、テキスト間を双方向的に交叉する関係性を読み解こうとする。また、「〈間テキスト性〉の議論は、中心の不在性（死）を執拗に主張しようとするものではなく、いわば同列的（水平的・<sup>メトニミー</sup>換喩的）に並置されうる複数無限の中心を、同時的にみとめ引き受けようとする」（178）。稿をあらためて論ずるとおり、この<sup>メトニミー</sup>換喩的な並置・隣接性は、間テキスト性の特徴を説明するばかりか、ユダヤ教の伝統的な解釈様式とも密接に関係するものである<sup>5</sup>。

ブルームの文学批評理論におけるインター・ポエムの関係性は、上述の間テキスト性に類似している。彼は、『影響の不安』で、みずからの誤読理論を説明する際に既存の「源泉研究」（70）について言及しているが、アレンが言うとおりに、それは、「みずからの使う〈影響〉なる語を、その語の伝統上の使い方から引き離すためである」（*Intertextuality* 135）。ブルームのいうインター・ポエムの関係性には、「詩人としての詩人」ないし「詩人内部の詩人」という考えが根本にある。彼にとって、一篇の詩は自律したものではなく、

一篇の詩だけで意味をなすのではない。詩人は、みずからの起源に立ち返り、先行詩人を積極的に曲解＝誤読することで自分の立場を確保しようとするので、詩や詩人の起源は先行する詩や詩人の中にあり、先行する詩や詩人もまた後続する詩や詩人の中で反定立的に完結することとなる。それゆえ、ブルームは、みずからの批評的立場を「イントラ・ポエティック (intra-poetic)」と呼ぶこともある。彼の文学批評理論においては、先行詩人と後続詩人との関係性にこそ意味が存在するのであって、一篇の詩には意味の一部が提喻として含まれているにすぎないのである。

土田の解説にあるとおり、間テキスト性は、先行／後続の階層序列関係をみとめず、両者の換喩的な並置・隣接関係を前提とする。いまや、批評理論家たちがそれぞれの立場から間テキスト的な読みを実践しているので、これを一義的に規定するのは難しいが、ブルームの文学批評理論も、間テキスト性を代表する一例として取り上げられることがしばしばである。しかし、厳密には、狭義の間テキスト性とブルームのインター・ポエムの関係性とを、単純に同一視することはできない。川口は、両者を比較検討し次のように指摘する。ブルームの反定立批評は、

最近はやりのインターテクスチュアリティの理論と一脈通じるものがあるかもしれない。ただ両者の決定的な違いは、「間テキスト性」などと訳される概念のほうは、あくまでも表層のテキストの相関性を出発点としているのに対して、ブルームの考え方の根本には、個々の、あえて言えば、生きた詩人がいる。

(99)

ブルームは、「テキストや作者には美学的な価値があるのだ、と読者を説得する仕事に責任をもつ最後の重要な批評家」(Gilbert 35) などとしばしば指摘されるように、けっして文学を非精神化・脱人間化しない点で、ほかの批評理論家たちと一線を画する。ただし、川口が「生きた詩人」と呼ぶものは、

ブルームが「詩人としての詩人」あるいは「詩人内部の詩人」と呼ぶものであって、ケネス・バーク (Kenneth Duva Burke, 1897-1993) が目的とした「人としての詩人ではない」(*The Breaking* 7, 46)。なぜなら、強い詩人が産出されるときに支払われる犠牲は、「後続詩人の(詩人としての)個性ではない」からだ、とブルームは言う。犠牲となり裏切られるのは、「気風あるいは修辭的な特徴であって、哀感あるいは修辭的な力ではないのである」(*The Breaking* 17)。ここでは、「気風 (ethos)」と「哀感 (pathos)」というギリシア語起源の単語の語源を意識する必要がある。「ethos」は、もともと「自己を位置づけること」を意味し、それが「気質」や「特徴」を意味するようになった。一方、「pathos」は、「苦難」ないし「感情」という語源上の意味から「哀感」を意味するようになった。両単語とも、「ロゴス」とともに、アリストテレス (Aristoteles; Aristotle, 384-322 B.C.) が『弁論術』の中で「説得の様式」として重要視したものであるが、ブルームに言わせれば、「修辞は、つねに、説得の術である以上に防衛の術であった。防衛こそが、つねに説得に先行するのである」(*Agon* 98)。ブルームの批評は、新批評の流れを汲む修辭学的文学研究であるが、詩的イメージとしてあらわれた転義ばかりか、防衛機制に注目する点に大きな特徴がある。その際、後続詩人が先行詩人を「苦難」の末に誤読した結果、先行詩人が用いた修辭の「特徴」は裏切られるが、それによって強い詩人が生み出されることになる。「人としての詩人」は傷つくが、「詩人としての詩人」ないし「詩人内部の詩人」は、防衛としての修辭の力を発揮することで詩人となるのである。

ブルームの目的は、テキスト上で<sup>メトニミー</sup>換喩的・同時的に並置・隣接される存在論的な表象を間テキスト的に読むことで、伝統的な比較影響研究における先行／後続の関係性を脱構築する点にばかりあるのではない。彼の文学批評理論における最大の戦略は、先行性をもとめる後続詩人が、先行詩人に対し自己防衛し、時間に対して虚をつき、先行詩人の言葉<sup>メタレプシス</sup>を再置換することで、先行／後続の関係性を転覆させようとした<sup>アゴーン</sup>対決の痕跡を読もうとする点にこそある。ブルームにとって、「生きた詩人」の存在をみとめ、テキストや作者

の「美学的な価値」を読む行為は、空間ではなく時間との対決<sup>アゴーン</sup>に着目し、心魂<sup>プシュケー</sup>ではなく<sup>ブネウマ</sup>霊=閃光を読む行為である。それを可能にするのが、下級神デミウルゴスによる世界創造の行為であったり、転移やオルペウス教の弁証法であったり、ラビ・モシェ・コルドヴェーロ (Moshe Cordovero; Moses ben Jacob Cordovero, 1522-70) が説いたスフィロート (sefirah; *pl.* sefiros, sefiroth) の原理であったり、ラビ・イツハク・ルーリヤ (Yitzchak Luria, Yitzchak ben Shlomo Ashkenazi; Isaac Luria, 1534-72) が説いた宇宙創造の教義であったり、それを破局創造の弁証法として解釈したショーレムの歴史記述であったりする。ルーリヤ派カバラについては稿をあらためて論ずることとするが、ここでは、ブルームの「影響」とT・S・エリオット (Thomas Stearns Eliot, 1888-1965) の「伝統」を比較検討することで、彼が戦略とするインター・ポエムの関係性を再確認しておきたい。

土田は、間テキスト性に関してきわめて有用な良書を著わしているが、ブルームとエリオットの関係について論ずる際に、ある種の死角に陥っている。彼によれば、ブルームは、「エリオットを敵対者として想定しながらも、エマソンを強力な先行詩人とすることにより、エリオットとの対決を意図的かつ執拗に避けている感がある」(130)。両者の間には「父親対息子」というフロイト的なファミリー・ロマンスの構図が鮮やかに現出されるはずだが、「エリオットに敵対しようとするブルームには、その敵愾心を剥き出しにしようとするほど、ますます強くエリオットの方に引き寄せられてしまうという形跡・兆候のようなものが感じられる」(131)、というのである。

土田の言うとおりに、「エリオットは、〈間テキスト性〉という言葉やそれに類する用語を用いてはいない」(139)。だが、それはエリオットがクリステヴァ以前の批評家だったからであり、特殊な用語は用いなくとも、彼が現代でいう間テキスト性に類した考えを提示したことは明白である。土田の論で問題なのは、エリオットは間テキスト性に通ずる考えを有していたのだ、と証明することで、ブルームの誤読理論は伝統的な比較影響研究のようにエリオットの「伝統」を反復しているのだ、と証明しようとしてしまっている点にあ

る。彼は、「エリオットを抹殺すべき父親と措定するブルームの試みが、内側から徐々に崩壊してゆく」ことを明らかにするため、ブルームの誤読理論にしたがい時間性を逆転させながら次のように結論づけるが、結果的に、後続者ブルームが先行者エリオットに勝利したことを讃える様式の書き方となってしまう——「遅れてきたブルームは、先行者エリオットを修正し、その影響力を殺ごうとする。しかし、エリオットはブルームが提示しようとしていた〈間テキスト〉的な思考を、いわばすでに前もって反復していたのである」(137)。

土田は、間テキスト性をめぐる言説に関して、随所で深い理解と洞察を示し、それを内面化しつつ明快に論じている。また、彼は、間テキスト性の戦略が批評理論家によって多種多彩であることを知っているし(13)、「伝統」に対するエリオットの姿勢にブルームのような対決の契機が完全に欠如していることを見抜いている(134)。にもかかわらず、彼は、エリオットとブルームがともに間テキスト的な思考を共有していることを根拠に、ブルームのエリオット批判を無化しようとしてしまう。「生きた詩人」を「美学的」に読む異端者ブルームを、土田が正しく評価できないのは、おそらく、彼のポスト構造主義的な立場——「起源や固有性・独創性、さらには作者といった概念そのものを疑問視する」(160) 姿勢——が、きわめて健全あるいは厳格であるからだ。だが、ここでは、エリオットの思考が間テキスト的だったことを明らかにするのが重要なのではない。ここで重要なのは、エリオットとブルームがそれぞれに提示した間テキスト性が、いかに異なるかを明らかにすることである。

エリオットの批評に関しても、土田の意見に賛成しかねる点がある。土田によれば、「古典主義をすべての文学流派の根幹に据えようとするエリオットの〈伝統〉観」は、二項対立的な図式にしたがい、「一方向的で抑圧的な支配関係をそのまま精確に反映するもの」(146)である。同時に、エリオットにとって、「〈伝統〉の重視とはけっして先行者への盲目的な〈服従〉を意味してはいない」(150)。このように、「〈伝統〉こそもっとも重要なファクターで

あると主張しているはずのエリオットは、それと同時に〈伝統〉からの逸脱（クリナーメン）を示唆してしまっており、「〈伝統〉からの逸脱を、〈伝統〉を強化するためのプラスの力として組み入れて」（150-51）しまっている。土田は、この「曖昧性」（149）を問題にし、これを「エリオットの批評のパラドクス」（151）と呼ぶ。しかしながら、「伝統」は、土田の脱構築を待つまでもなく、本来的に自己解体的であった。そもそも、伝統を受け伝えることは、それを引き渡すことであり、売り渡すことであり、裏切ることである。『オクスフォード英語語源辞典』によれば、「tradition」という英単語の語源をたどると、「引き渡し」を意味するラテン語単語「*tradere*」にゆきつき、これは「裏切り」を意味する英単語「*treason*」の語源と共通する。おそらく、土田が「パラドクス」と呼ぶものに、エリオット自身はまったく矛盾を感じていなかったことだろう。先行／後続の関係性が自明となるはずの「伝統」を前に、エリオットが間テクスト的な考えを提示したこと自体が、ここでは重要だったはずである。

ブルームのエリオット批判で言説的に重要なのは、彼が、間テクスト性に通ずる考えを提示した先行者エリオットと<sup>アゴーン</sup>対決し、彼の「伝統」を廃棄することで、みずからの誤読理論を提唱した点にこそある。ブルームのインター・ポエムの関係性と一般の間テクスト性との違いは、彼がエリオットを批判する根拠のひとつにあらわれている。エリオットは、評論「伝統と個人の才能」（1919年）で、「自国の文学全体が同時に存在して」おり、「過去が過去であるということだけでなく、過去が現在に生きている」（14）という歴史感覚が詩人には必要だ、と説く。彼は、ブルームと同様に、「どんな詩人も、どんな分野の芸術家も、自分ひとりだけでは完全な意味をなすことができない」（15）、と主張するのである。過去と現在の同時間性を前提にテキストと向き合うべし、とするエリオットの考えは、あきらかに現代でいう間テクスト性について述べている。しかし、同時間性を主張するにとどまるのと、それを足がかりに時間に対して虚をつくまでにいるのとでは、戦略的に大きな隔たりがあるだろう。



エリオットは、「伝統と個人の才能」の直前に、「同時代詩の考察」(1919年)という評論を発表している。その最初の二段落で、彼は、他者を模倣せず作家として成長するには、自分が、先行する作家と「深く親族 (profound kinship) として結びついていると感じ、他者と、おそらくは死した作者と、個人的に固有な親密関係 (a peculiar personal intimacy) にあると感ずること」が重要だと述べ、「このような激情 (a passion) の有用性」について説明する。彼によれば、この関係性において、われわれは、最初の出会いで「危機的な (a crisis)」ほど圧倒されるだろうが、やがて現実的なゆるぎない自信が芽生え、「死者と親密になって秘密の知識 (this secret knowledge, this intimacy, with the dead man) を手にし」、「自分だけがその作家の友人 (his friend)」になることができる。たしかに、単に偉大だからというだけの理由でウィリアム・シェイクスピア (William Shakespeare, 1564-1616) を称讃するのだとしたら、「どの世代にも、シェイクスピアと親密になれるほど偉大な者など一人としていないだろうし……偉大な恋人 (great lovers) になることもできないだろう」。しかし、「どの程度であれ、本物といえる詩人と誠実な関係 (a genuine affair) をもったならば、われわれは恋に落ちていなくとも注意深く自分を逸らすことができるようになる」。エリオットは、以上のような考えを表明したあと、次のように熱っぽく語りかける——「われわれは模倣するのではない。われわれは変化するのである。われわれの仕事は、変化した者の手による仕事なのだ。われわれは借用してきたのではない。われわれは覚醒したのである。こうして、われわれは伝統の運搬人 (bearers of a tradition) となるのである」(39)。

ブルームは、『器の破壊』で、ここで述べられていることが、「伝統と個人の才能」で表明されている「エリオットの〈公式〉」見解に矛盾している」(19)、と指摘する。エリオットは、「親族」、「親密」、「危機」、「激情」、「恋人」、「誠実な関係」などの観点から先行者と後続者の関係について述べているが、ブルームに言わせれば、「この変身と覚醒の言語は、ファミリー・ロマンスで用いられる言語であって、時間性を平然と無視する類の同時的秩序をあらわす

言語ではない」(20) ののである。

ブルームの誤読理論における間テキスト性ないしインター・ポエムの関係性は、単なる同時間性にとどまらず、時間に対して虚をつき、先行／後続の影響関係を転覆させることを目的とする。エリオットの提示する間テキスト的な考えは、単に同時間性を主張しているにすぎないわけだから、ブルームにとってはこれもエリオットを批判する要因のひとつになるであろう。しかし、同時間性を主張するのは、エリオットに固有の立場だというわけではなく、むしろ間テキスト性の言説における主流である。これだけを理由に、ブルームがエリオットを批判する理由を説明するのは難しいように思われる。

「西洋の伝統の真の擁護者」にして「アングロ・カトリックの悪夢」(Salusinszky 61) であるエリオットをブルームが批判する背景には、不明瞭な点も多い。彼の個人的な想いとしては、エリオットが反ユダヤ主義的であったことなども、そこに反映されているのかもしれない。しかし、この問題は、あくまでも文学的・批評的な観点から考察されるべきであろう。ひとつの正当な考え方として、影響の理論を唱える文学批評理論家ブルームにとっては、「伝統」について主張し文壇で多大な影響力をもった先行者エリオットとの対決を、避けることができなかつたのだろう。だが、もうひとつ無視できないのは、ブルームの実践批評において、ミルトン以降の英国ロマン派詩人の伝統が、エマソン以降のアメリカ詩人の伝統に引き継がれるかのように論じられる点である。アメリカ詩においては、ホイットマン、スティーヴンズ、アシュベリなどにそのような誤読の連鎖がみとめられるが、ブルームにとって、エマソンの伝統こそがアメリカにおける詩的様式の主流となる。一方、アメリカにおける反エマソンの伝統は、ナサニエル・ホーソン(Nathaniel Hawthorne, 1804-64) やエドガー・アラン・ポウ(Edgar Allan Poe, 1809-49) やハーマン・メルヴィル(Herman Melville, 1819-91) にはじまり、ロバート・ペン・ウォレン(Robert Penn Warren, 1905-89) に終わるが、その系譜の中にエリオットがいる、とブルームは考える(*Agon* 331)。彼が強い誤読の連鎖を読み解くとき、エリオットはエマソンの伝統を継承していないのである。

## エマソンの伝統

デニス・ドノヒューは、ブルーム研究としてはかなり初期にあたる1981年出版の書で、「ブルームの批評は解釈だと言えるのか」(131)、と疑問を投げかけ、とりわけ以下の6点について彼の文学批評理論を痛烈に批判している

---

1. ブルームが啓蒙主義時代以降の詩人間に読む基本的な物語は、息子が父親を殺すことで生き残り成長する、という神話的なものにすぎず、時間、歴史、社会、様式、道徳、始まり、終わりといった事柄については何も語らない。
2. ブルームの実践批評は、詩の構造や内的関係とも、語法、構文、歩格、韻律、音調とも、まったく関係がない。
3. 強い詩人と弱い詩人というブルームの用語は、ほとんど役に立たない。
4. ブルームにとっての言語はあくまでも先行詩人が用いた言語であり、詩の中にはそれ以外の構成要素があるにもかかわらず、その価値が無視されている。
5. ブルームは、意志と想像力を区別せず、前者の中に後者を回収してしまう。その結果、彼は、想像力が、創造性や詩的対象の生成や構造と連関していることを重要視しない。また、彼は、あらゆる関係を個人的関係にしてしまい、あらゆる困難を闘いにしてしまう。そのため、彼は、詩が演ずる闘いに興味をもっているのがあって、詩に関心があるのだとは言えない。
6. ブルームは、転義をすべて一連の防衛機制にしてしまい、詩の意味にはまったく関心をもたない。

ドノヒューが考えるブルームの限界は、「その強力さにある」(144-45)。といても、これは褒め言葉ではない。テキストは、強力な理論を与えられると、理論の応用例として生かされるばかりで、テキストそれ自体として生きることができなくなる。ドノヒューは、ブルームの理論があまりに強力であるがゆえに、「彼が読むもろもろの詩は差異を失い、どれも似たようなものになってしまう」(145)として、文学批評理論に対する死刑判決ともいえるべき批判を浴びせるのである。

ドノヒューが言うとおりの、ブルームの文学批評理論は、実践批評の方法論として役に立つものではないかもしれない。「強い詩人」と「弱い詩人」という程度の批評用語ならば、かろうじて許容範囲にあるだろうが、「アポフラデス」、「アナンケー」、「 pneuma (霊)」、「シュヴィラート・ハケリーム (器の破壊)」などと言われてしまうと、なかなか付き合いきれなくなる。新批評は、だれでも文学作品を解釈できる方法論を提示した点で、実践批評の上でも、文学教育の上でも、制度として偉大であった。しかし、理論の重要性は、道具としての有用性にばかりあるのではあるまい。クリトゴールが指摘する通り、「ブルームの理論は、仮に実践批評として役に立たないものであったとしても、詩に対する第一級の洞察を示してくれる」(291)。また、デ・ボラが正しく評価する通り、ブルームが提示するのは、「読解の方法論ではなく、詩に関する詩的な理論」(8)なのである。

ドノヒューは、ブルームが詩の意味にも詩の構造にもまったく注意を払っていない、と指摘するが、その批判は、全体として読むとき、ブルームが「意志(will)」を重要視し「想像力(imagination)」を軽視している、という点に集約されている。詩と向き合う際に、詩の命とも言える「想像力」に無関心となるのは、伝統的あるいは規範的な詩の読み方に反するだろうから、ドノヒューの批判には間違いなく正当性がある。しかし、まさにその点にこそ、ブルームの戦略があるのかもしれない。彼は、アメリカ詩の伝統を特徴づける諸要素のひとつとして、運命の必然を擬人化した女神アナンケーに注目するが、『誤読の地図』(1975年)によれば、エマソンのオルベウス教は、まず

ディオニューソスを流入させ、その後アナンケーに支配されることを選択した。エマソンの美学は「まさしくアメリカ実用主義の美学であり、雄弁の実用性から普遍的な善をつくり出そうとする探求的な心にとって、想像力は最悪の敵として恐れられるようになったのだ」(173)。ブルームにとっての詩は、とりわけアメリカ詩と向き合うとき、「想像力」に対立するアメリカ実用主義として、観念を行動に移したときの有効性にこそ意味がある。換言すれば、<sup>エベボス</sup>青年は、影響の不安に屈せず、先行性を求める「意志」を誤読という行為に移したとき詩人となる。彼の文学批評理論において、誤読の行為を読む行為は、詩人の「想像力」を、存在物としての詩の中に読む行為なのではなく、詩人の「意志」が、時間に対し虚をつこうとする行為となってあらわれた痕跡を、詩と詩の間に読む行為なのである。

ブルームの実践批評は、ミルトン以降の英国ロマン派詩人の研究から——イェイツの研究を除き——主としてエマソン以降のアメリカ詩人の研究へと移り変わる。『影響の不安』第二版(1997年)の邦訳者アルヴィ宮本なほ子は、ブルームの文学批評理論において、イギリス詩のアスケーシスとアメリカ詩のアスケーシスが対照されている点を指摘している。イギリス詩人のアスケーシスにおいては、成功しようが失敗しようが、死ぬまで闘うのに対し、アメリカ詩人のアスケーシスは、死へ向かうのではなく、逆に生や未来へと開かれる、というのだ。ブルームの実践批評において、「英国ロマン主義の系譜は、〈最後のロマン派〉イェイツの後には、英国から逸れて、英国現代詩に流れ込むのではなく、アメリカへと移植されるのである。〈未来にやって来る中心的な予言詩人〉はアメリカに降臨するのだ」(317)。

厳密に言えば、アスケーシスは——イギリス詩であれ、アメリカ詩であれ——オルペウス教にしたがって、本来的に生であるとともに死でもある。原則として、イギリス詩においても、<sup>アゴーン</sup>対決に勝利した強い詩人には生や未来が開かれるだろうし、アメリカ詩においても弱き者は詩的な死を避けられまい。ともあれ、『影響の不安』によれば、アスケーシスは、スティーヴンズという「最強の近代詩人」を生み出した。彼は、ウィリアム・ワーズワス (Willam

Wordsworth, 1770-1850) がミルトンを誤読し、ジョン・キーツ (John Keats, 1795-1821) がワーズワスを誤読したアスケーシスの連鎖ばかりか、エマソンをアスケーシスしたホイットマンとも対決し、「異国と自国」という「ロマン主義全体」の「詩の血統における驚くべき混血」(135) となった、とブルームは言う。また、『誤読の地図』第三部では、ミルトンの誤読にはじまる強いイギリス詩人の伝統と、エマソンにはじまる強いアメリカ詩人の伝統が、並置されるようにたどられている (123-206)。さらに、彼は、『器の破壊』第三章で実践批評を展開し、「ブランク」、「葉」、「叫び声」の転義を手掛かりに、ミルトン、サミュエル・テイラー・コウルリッジ (Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834), エマソン, スティーヴンズにいたる再置換<sup>メタレプシス</sup>の系譜を精緻にたどっている。彼は、「black」と共通の語源「*bhel*」を有し、白であると同時に黒でもあり、しかもそのどちらでもない反定立語「ブランク (blank)」の転義をとおして、スティーヴンズはエマソンを再置換<sup>メタレプシス</sup>し、エマソンはコウルリッジを再置換したが、コウルリッジは、ミルトンの転義を再置換<sup>メタレプシス</sup>するのを拒み、「詩的にも人間としても敗北を受け入れるのだ」(85)、と解釈する。たしかに、ブルームの実践批評において、英国ロマン派詩人の伝統はアメリカに引き継がれるのである。

デイヴィッド・ファイトは、ブルームのアメリカ詩研究について詳細に論じ (91-122)、R・W・B・ルイスの『アメリカン・アダム』(1955年) をはじめとした古典的アメリカ文学研究との差異は、ブルームがあからさまにアメリカ詩を正典化しようとする点と、防衛の観点からテキストを読もうとする点だ、と指摘する (94)。詩人が防衛した痕跡を読むこと自体、ブルームの実践批評の大きな特徴だが、彼は、「アメリカ詩人の方が、イギリスの詩人に較べて自己矛盾度が大きい」(*Agon* 330)、と述べている。彼がアメリカ詩と向き合うときには、アメリカそれ自体の防衛が強く意識されているのではないかと考えられる。ブルームにとって重要なのは、アメリカ詩の伝統——オルペウスのなアメリカの宗教——はエマソンにはじまった、という点である。彼は言う——「ヨーロッパの様式では、想像力がみずからの起源と格闘する。

それに対し、アメリカの心理詩学を支配するのは、そのような様式とのアメリカ的な差異である」(Figures 272)。

ニーチェは、『偶像の黄昏』(1888年)の中で、「エマソンには、自分がすでに何歳になっているかも、これからどれほど若返るかもわかっていない」(88)、と書いた。ブルームは、このニーチェの見解を、エマソンにはじまるアメリカの崇高に関連づけ(Poetry and Repression 243-44; The Breaking 36)、「エマソンには、自分がつねにみずからの父親になろうとしていることが、十分にわかっていたのだ」、と『詩と抑圧』で述べる。ブルームの考えでは、イギリス詩に見られるような「再生ばかりでなく、みずから父親になるという誇張法の転義こそが、西洋における最後の〈崇高〉——〈黄昏の国〉における自己本位の偉大な黄昏——の出発点となるのである」(244)。

ブルームは、『アゴーン』で、「対決の最初の神学者はアレクサンドリアのグノーシス主義者だったが、<sup>アゴーン</sup>対決の最後の実用主義者はエマソンの伝統を継承するアメリカ人だ」(viii)、と述べるほどエマソンの伝統を特権化するが、その最大の根拠は、エマソンが「自己信頼」というアメリカ固有の宗教を発明した点にある。エマソンが「信頼」すべしと説く「自己」とは、<sup>プシケー</sup>心魂に先立って個々人に備わる<sup>フネウマ</sup>霊であり、天地創造に先立って存在した原初の<sup>アビス</sup>深淵であり、彼が「必然」と名づけスティーヴンズがアナンケーと呼んだものである(146)。エマソンは既成の宗教信条に対し破壊的だったが、「破壊的、アメリカ的、エマソンの差異は、芸術と自然を反定立的に抑圧し、そこから逃避し、新たなグノーシスたる唯我的な威光を志向する」(332)、とブルームは言う。アメリカの「新たなグノーシスたる唯我的な威光」とは、超絶的な自己ないし<sup>フネウマ</sup>霊の存在にほかならないが、英国が伝統とする「経験主義的な自己は、あらゆる<sup>フネウマ</sup>霊的な主張を廃棄してしまう」(334)。この差異は批評の伝統にもあらわれている——「アメリカにおける批評の伝統は、エマソンからバークにいたるまで高度に弁証法的であり、ジョンソン博士からエンブソンにいたる経験主義的な伝統とは異なるのである」(335)。

ブルームは、伝記的な背景からもエマソンの自己信頼について考察してい

る。エマソンは、1831年2月8日に最初の妻エレンを亡くし、1836年5月9日に弟チャールズを亡くし、1842年1月27日に長男ウォルドウを亡くしている。ブルームの考えでは、「自己信頼というアメリカ的な宗教が三度にわたり強化されたことで、エマソンには、このオルペウス精神によって、死であるとともに崇高でもある〈必然〉の女神アナнкеーをあがめるという高い代価を支払い、それ以上に大きな喪失を乗り越えることができた」(161)。とりわけ、透明性を探求する際、「エマソンは、チャールズの眼で見る、と言っていたのである」(*The Breaking* 79)。

ブルームは、「わたしは透明な眼球となる。わたしは無だ。それゆえ、すべてが見える……わたしは神の一部」(*Nature* 10)、というエマソンの有名な一節を、「〈創造〉以前の根源的な起源となる充溢の場である〈深淵<sup>アビス</sup>〉に、ふたたび立つための否定様式」(158)として解釈している。彼によれば、エマソンは、見る力をもつ魂は「わたし」と「深淵<sup>アビス</sup>」のみ、と1877年の日記に書き残しており、「透明な眼球」は自己を見つめる原初の深淵<sup>アビス</sup>を象徴する。また、「わたしは無だ」は否定の様式であり、「わたしにはすべてが見える」のは、「わたし」が、在りて在る者であり、いたい場にいるのではなく、いたい時だけ非連続的にいるからである。それゆえ、「わたしは神の一部」における「神」は、ユダヤ教の神ではなく、時間に対して虚をつき伝統を破る神オルペウスであり、この非連続性こそが英国の伝統と対照的なアメリカ流の差異となるのだ、とブルームは主張するのである(159)。

ブルームは、『器の破壊』第三章で、詩人たちが見つめる「ブランク」<sup>メグ</sup>の再<sup>レプシス</sup>置換を詳細に検証しているが、『アゴーン』においては、「ブランク」を見つめる眼を吟味している——みずからの盲目性ゆえに世界が空白<sup>ブランク</sup>に見えると言ったミルトン、「そしてまだ見つめている——なんとも虚ろな眼で！」(30)と形象的にではなく字義的に言ったコウルリッジ、眼で見るより眼を通して見る力を提唱したウィリアム・ブレイク(William Blake, 1757-1827)。英国詩人たちと対照的に、「透明な眼球」というエマソンのアメリカ的な誤読は、「実用主義的な差異へとわれわれを駆り立てる」——



たいていの修辞には、時間的な次元ではなく空間的な次元があるだけだが……反語アイロニーや再置換メタレプシスは……空間的な様態でもあり時間的な様態でもある。エマソンの透明性ないし超絶主義は、現前性や空間的内在性と対立しないが、時間性や歴史的連続性の重荷に対しては違背する。アメリカにおいて……空間は中心的事実だったから、エマソンは空間を超絶する必要はなかった。それゆえ、透明性は、時間との対決アゴーンであって、空間との対決アゴーンではないのである。それに対し、エマソンの言う不透明は、時間に固着し連続性にとらわれることを意味するのだ、と再定義できる。

(167)

こうして、ブルームは、アメリカのオルペウス教、アメリカの実用主義、自己信頼というアメリカの宗教の父としてエマソンを称讃し、ホイットマン以降のエマソンの伝統を重要視する。実際、ブルームとエマソンそれぞれの主張には、共通する面が多い。エマソンは、評論「唯名論者と実念論者」で、人生はふたつの相反する「力の混合と反作用」からなり、「人間はだれもが部分 (a partialist) である」と同時に「全体 (a universalist) でもある」と考える。それゆえ、彼にとって、「事物は存在すると同時に存在しない」し、「真理の全体を述べられる文などないから、自分が正しくあるためには嘘つきになるしかない」(245)。ブルームの文学批評理論では、単一の詩には意味の一部が含まれているだけで、後続する詩の中には先行する詩が存在し、先行する詩は後続する詩の誤読（「嘘つき」）の中で反定立的に完結するので、これはエマソンの考えに通ずる。事実、エマソンには、ブルームが志すような修正主義者としての発言が少なくない。次の引用にあるとおり、書物は、全体の「一部」であり、「一時代」ないし「束の間」のものである、という考えから、伝統に抗するエマソンの修正主義は可能となる――

批評は超絶的でなければならない。すなわち、文学を束の間のものと見なし、それが完全に消えゆくものであるという仮定を、あっさり受け入

れなければならない。わたしたちは、通常、文学一般ばかりかもっとも有名な書物までも、決定的で変更不可能な既存の調和の一部であると考ええる。それゆえ、ダンテやシェイクスピア、ましてやモーゼやエゼキエルや聖ヨハネに、どのような裏の意味を読みとれるか調べたりはしない。しかし、人間はこれらすべてに対する批評家でもある。人間の知性が生み出した現存のものすべてを、人間が修正でき矯正でき反転できる、一時代だけのものとして扱うべきである。

(*Journals*-1, 352)

エマソンは、いかなる修辞が修正主義を可能にするか、という点についても考察していた。彼が評論「*技芸と批評*」の中で「*換喩 (metonymy)*」と呼ぶものは、明らかに、ブルームが<sup>メタレプシス</sup>再置換と呼ぶものに近似する――

それは、ひとつの単語や文彩をほかの単語や文彩として用いることを意味する。それは低俗な観念主義である。観念主義は、世界を象徴的にとらえ、あらゆる象徴や形相を一時的で転用可能な表現とみなす。詩人もつ方は、これらの象徴を統制し、いかに大きくて安定したものであれ、自然の中のあらゆる事実を流暢な象徴として用い、気分が諸事物に色を加えるようにする才によって、自分の力を測定する点にある。世界、歴史、自然の力――詩人は、これらにいかなる感覚をも思うがまま語らしめることができるのである。

わたしには、あらゆる会話が、あらゆる文学と同様に、修辞学あるいは換喩の快樂であるように思われるのである。

(299-300)

さらに重要なことに、エマソンの修正主義は、評論「*大霊*」の中で、先行／後続の影響関係を転覆させる考えにまでいたる。「ホメロスや、チョーサーや、スペンサーや、シェイクスピアや、ミルトン」は、

鼓舞する魂に自由な道筋を与えることで詩人となり、その魂は、みずからつくり上げてきたものを、詩人の眼をとおしてふたたび眼にし祝福する。魂は、魂が知るものよりも優れているし、魂が産出するいかなる作品よりも賢明である。偉大な詩人は、わたしたち自身が富を有していると感じさせてくれるし、そのときには詩人の作品の方が見劣りしてしまうのだ。詩人がわたしたちの心に伝達してくるもののうち、もっとも偉大なのは、わたしたちに詩人の全仕事を見下すよう教えてくれる点である。シェイクスピアにも、自身の富を貧困化させるような富を示唆する、知的活動の高尚な特徴がある。

(288-89)

ブルームは、『器の破壊』で、1960年代の中ごろに、エマソンを読みふけりながらみずから進む道を模索していた、と述べている(26)。彼は、エマソンから、シェイクスピアや聖書でさえテキストは二次的なものなのだと学び、「テキストなどというものはない。あるのはわれわれ自身だけだ」(Salusinsky 73)、と語る。彼にとって、エマソンこそが英国ロマン派詩人あるいはヨーロッパ文学の伝統を「見下す」ほど強く誤読した読者ないし「われわれ自身」なのであり、それがホイットマン以降のアメリカ詩の伝統となったのである。

ブルームは、修正比率において詩人が自己限定化する際に支払うべき代価を、エマソンの「ただで手に入るものはない」(“Power” 54)、という格言に集約させるが、彼が読むアメリカ詩の強さは、犠牲を払ってでも「勝利」を求める姿勢にこそある。エマソンは、キリスト磔の地ゴルゴタについて、アメリカ人として、「それ自体を魂にとっても感覚にとっても善いものにする品性を、もっとはるか高く示すこと」を要求し、大胆にも、「これは大いなる〈敗北〉であった。わたしたちは〈勝利〉を要求する」(Journals-2, 228)、と書いた。ブルームは、『器の破壊』で、エマソンが表明した「勝利」を求める姿勢を、「おのおののアメリカ人にとっての模範」(86)と呼ぶ。さらに、同書の第一章には、次のような一節がある――

「自己信頼」の中で、来るべき〈中心的人間〉の形姿として「発展的な役者」について語りながら、エマソンは声高に言う——「それは、チャタムの声に熱弁を、ワシントンの態度に威厳を、アダムの眼にアメリカを投ずる」。この最後の壮大な一節は果てしなく響きわたり、ヤハウィストとミルトンに関する巨大な再置換<sup>メタレプシス</sup>となる。エマソンのもっとも強力な評論「経験」の中にある、回復の幻視的瞬間は、これに類似している——「わたしは、いつでも、自然の内側から死に出でて、西部で見つけた新しいが接近不可能なアメリカの中に、ふたたび生まれ返ろう」。アダムの眼と自然がすべての先行テキストを指すならば、アメリカは、強力な読みであり、ホイットマンが望んだ誤読である。

(36-37)

エマソンのテキストで、「チャタム」とは英国の政治家ウィリアム・ピット伯爵 (William Pitt, 1708-78) を、「ワシントン」は合衆国初代大統領ジョージ・ワシントン (George Washington, 1732-99) を、「アダムズ」は合衆国第二代大統領ジョン・アダムズ (John Adams, 1735-1826) を、それぞれ指す。ブルームは、大統領「アダムズの眼 (Adams's eye)」(“Self-Reliance” 60) を人類の祖アダムの眼 (Adam's eye) だと勘違いしたまま話をすすめてしまっているので、ちょっと困ってしまうのだが、ともかく、この一節には、ブルームがアメリカ詩をイギリス詩と対照させる根拠が表明されている。ブルームは、『器の破壊』で、『失樂園』の「一面の白紙」<sup>ブランク</sup> (III: 48) を、西洋が伝統とする「自然という書物」を代置したものとして解釈するが (80)、ミルトンの『失樂園』が聖書を脱聖域化したものならば、「わたしは、いつでも、自然の内側から死に出でて、西部で見つけた新しいが接近不可能なアメリカの中に、ふたたび生まれ返ろう」(“Experience” 72)、というエマソンの言葉は、「アメリカ」という「誤読」が、イギリス詩の伝統の中にある「自然」という「先行テキスト」を、さらに脱聖域化しアメリカ流に再置換<sup>メタレプシス</sup>することを意味するのである。

こうして、ブルームは、英国ロマン派詩人の伝統がアメリカ詩人に継承された系譜をたどり、おまけとばかりに、ヤハウィストやミルトンに匹敵するほど強力に聖なる物語を再置換<sup>メタレプシス</sup>しうる後続性として、そこに「アメリカン・アダム」という始原的な物語を連関させる。この勘違いは——意図的な操作だとは思われないが——彼の誤読の地図作成を好意的にたどる読者に対しては、むしろ巧みに説得力をもつかもかもしれない。

ブルームは、自己信頼というエマソンの・アメリカ的な宗教に信頼をおき、転義と防衛を最重要視する心理修辞学を提唱した文学批評理論家らしく、『アゴーン』の巻末で次のように表明する——「わたし自身は、言語に優るものとして自己を肯定し、意味に優るものとして比喩言語を優先することで、アメリカの精神風土における反定立批評を推し進めてゆく」(336)。フランク・レントリックは、『器の破壊』の編集者序文で、次のように讃辞を呈することで、ブルームが「アメリカの精神風土における反定立批評」の実践者であることをみとめている——

わたし自身は、エマソンを知的起源とし、ウィリアム・ジェイムズやケネス・バークを経て拡張した線に、ブルームを位置づけたい。換言すれば、彼は純粋にアメリカが生んだ独創的人物のひとりなのだ。彼の仕事は、エマソンにおいて体系化される永続的なアメリカ神話——もっとも深いところで、まさしくアメリカという概念それ自体を掻き立てるような神話——に対し、わたしが知るかぎりもっとも難解な形で応ずるものである。ここでいう神話（欲望）とは、根源的な始まりがあるという神話、人間の歴史に第二の機会があるという神話、過去の圧政と父親たちが犯した罪から解放されるという神話、とりわけ、他人の法に誓いをたてさせる制度としての「書物」それ自体から解放されるという神話のことである。

(x)

レントリッキアが「エマソンにおいて体系化される永続的なアメリカ神話」と呼ぶものは、いずれも、非連続的な時間性の中で、強い誤読によって達成されるべきものばかりである。これは、ブルームの著書に付された編集者序文であり、おそらくは講演で司会した際の際の原稿にもとづくのかもしれないが、レントリッキアは、エマソンとブルームと「アメリカ神話」を密接に結びつけ、それを問題視する発言はいっさい慎んでいる。だが、アルヴィ宮本が「ブルームの自国中心主義」(321)と呼ぶものは、反定立批評の理論的な破綻を招きかねない危険性を孕んでいる。

ブルームは、ミルトン以降の英国ロマン派詩人という研究対象を転回し、自国文学の研究に回帰した——アレンは、「転回が転義である (a turn is also a trope)」ならば、回帰 (re-turn) は「転義の転義 (the trope of a trope)」だということになるから、ブルームは「アメリカの伝統に関してすでに表象が確立しているところ——先行する転義——に回帰してきたことになるのだ」(Harold Bloom 128)として、言説それ自体を鋭く再置換している(「trope」の語源となるギリシア語単語「tropos」の意味は「turn」)。しかし、同時に、アレンの鋭さは、再置換を戦略とするブルームの批評の死角をも指摘してしまう。「批評は超絶的でなければならない」(Journals-1, 352)、とエマソンが主張したように、「アメリカの伝統の真の様式となるのは、文学の崇高ではなく、読者の崇高である」(Harold Bloom 129)。しかしながら、アメリカを特権化するならば、文学の伝統のみならず、文化的・国家的な伝統をも表象することとなるので、その場合、「ブルームの詩的修辞学やエマソンが信奉した再置換的な読者の崇高が否定した類の、歴史的脈絡に依存」(Harold Bloom 130)せざるをえなくなる。換言すれば、エマソンは厳密にアメリカ的な再置換の批評様式を奨励し、ブルームは、それに従うべく、連続的な時間性の中でテキストを読むような様式を攻撃してきたが、けっきょく、それは、エマソンの伝統を歴史的に特殊性のある伝統として提示しないかぎり可能とはならない。必然的に、ブルームの記述は、「(周期性、文化的な変化、文化的な価値といった)歴史の過程と脈絡をあらわす言語に依存することと

なってしまうのである」(Harold Bloom 131)。

アレンが警告するのは、ブルームが、再置換<sup>メタレプシス</sup>を特色とするエマソンの伝統を特権化すればするほど、再置換<sup>メタレプシス</sup>の批評に失敗してしまう可能性がある、ということである。というのも、「もしブルームがエマソンの自己信頼を伝統と決別するものとして字義どおりに反復してしまったら、ホイットマン、ステイーヴンズ、アシュベリにおいて達成された自己信頼というアメリカの詩的修辞が、エマソンの修辞を再理想化するという犠牲のもとに脱理想化されてしまう恐れがある」(Harold Bloom 132) からだ。ブルームは、エマソンの伝統を特権化し、それによりアメリカ詩について語るばかりか、それをみずからの文学批評理論として内面化しつつ、独自性のある複雑な詩の理論を構築した。彼の誤読理論がドノヒューの批判とは違った意味で「強力」(144)であればあるほど、アメリカ詩人たちが、エマソンとブルームの中間に位置するものとして跳び越えられてしまう、という理論上の逆説が生じかねないのである。

ブルームの文学批評理論を検証するとき、エマソンの伝統を彼が重要視する姿勢を、もっとも問題含みな点のひとつとして提示することができる。グノーシス主義、オルペウス教、ルーリヤ派カバラ等々は、ブルームの誤読理論における積極的かつ生産的なパラダイムとなる。また、彼のフロイトを称讃する姿勢が不健全であるとは思われない。というのも、彼は、「フロイト派の文芸批評家などというものは存在しない」、と考え、「フロイトはウィリアム・シェイクスピアを系統立て抽象化した」のであって、「心の地図を提供しフロイト流の心理学を発明するのはシェイクスピアなのだ」(Salusinszky 55)、と主張するとおり、ブルームがフロイトについて言及するとき、それは、あくまでも、フロイトが人間の無意識を文学的に読んだように、われわれは詩のテキストを読むべきなのだ、という主張として理解することができるからだ。後続性の心理修辞学を実践した先行者として、ブルームがこれらを重要視する姿勢には、それなりの説得力がある。しかしながら、ホイットマン以降のアメリカ詩人たちを読むブルームからは、ミルトンを先行者とする英

国ロマン派詩人たちを読むときの彼と較べ、どうしてもエマソンを過剰に特権化している印象を抱かざるをえない。アメリカ詩を論ずる以上、エマソンを通じてアメリカの文化的・国家的な差異を主張せざるをえなかったことも、その一因であろう。しかし、同時に、彼は、エマソンの伝統に反するエリオットを攻撃するのみならず、みずからの先行者エマソンをこそ対決の相手として選択すべきであった。なぜなら——詩と批評に区別はない、とはいえ——詩人たちやミルトンのサタンなどは、詩的テクストの中で強い誤読を実践したと解釈しうる後続者であるのに対し、エマソンは、みずから強い誤読を実践したばかりか、強く誤読すべし、とブルームに先行して雄弁に提唱した理論家だったからだ。文学批評理論家として、前者については、それぞれの強い誤読を見抜き批評できればよかったが、後者については、みずからが対決を迫られる後続者となって強く誤読しなければならなかったはずだ。ブルームの誤読理論においては、後続詩人たちの対決にこそ重要性があり、たしかに彼はアメリカ詩人たちの誤読の連鎖を精緻に読み解く批評を実践しているのだが、同時にエマソンをゆるぎない起源として理論的に反復してしまう点に、アレンが指摘するような不整合があるように思われるのである。

## 註釈

1. 羽村「修正比率」を参照。
2. グノーシス主義については、Jonas を参考にした。
3. 精神分析学用語については、ラランシュ&ポンタリスを参考にした。
4. 島および高市の訳語については、それぞれ Bloom の邦訳を参照。また、山形の訳語については、Handelman の邦訳を参照。
5. 参考までに、羽村「ラビたちの記憶」を参照。

## 引用文献

- Allen, Graham. *Intertextuality*. New York: Routledge, 2000. [『文学・文化研究の新展開——間テクスト性』森田孟訳, 研究社, 2002年]
- Harold Bloom: *A Poetics of Conflict*. London: Harvester Wheatsheaf, 1994.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. The 2<sup>nd</sup> Edition. 1973; New York: Oxford UP, 1997. [『影響の不安——詩の理論のために』小谷



- 野敦, アルヴィ宮本なほ子訳, 新曜社, 2004年]
- . *A Map of Misreading*. New York: Oxford UP, 1975.
- . *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury P, 1975. [『カバラと批評』 島弘之訳, 国書刊行会, 1986年]
- . *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens*. New Haven: Yale UP, 1976.
- . *Figures of Capable Imagination*. New York: Seabury P, 1976.
- . *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. New York: Oxford UP, 1982. [『アゴン——〈逆構築批評〉の超克』 高市順一郎訳, 晶文社, 1986年]
- . *The Breaking of the Vessels*. Chicago: U of Chicago P, 1982.
- Coleridge, Samuel Taylor. “Dejection: An Ode.” (1802). *The Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge Including Poems and Versions of Poems Now Published for the First Time*. Ed. Ernest Hartley Coleridge. London: Oxford UP, 1912, pp.362-68.
- De Bolla, Peter. *Harold Bloom: Towards Historical Rhetoric*. London: Routledge, 1988.
- Donoghue, Denis. *Ferocious Alphabets*. Boston: Little, Brown & Company, 1981.
- Eliot, T. S. “Reflections on Contemporary Poetry.” *The Egoist: An Individualist Review* (July 1919): 39-40.
- . “Tradition and the Individual Talent.” (1919). *Selected Essays*. The 3<sup>rd</sup> Edition. 1932; London: Faber, 1951, pp.13-22.
- Emerson, Ralph Waldo. *Nature* (1836). *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol.1, Biographical Intro. & Notes. Edward Waldo Emerson. New York: AMS P, 1968.
- . “Self-Reliance.” *Essays: First Series* (1841). *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol.2, Biographical Intro. & Notes. Edward Waldo Emerson. New York: AMS P, 1968, pp.43-90.
- . “The Over-Soul.” *Essays: First Series* (1841). *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol.2, Biographical Intro. & Notes. Edward Waldo Emerson. New York: AMS P, 1968, pp.265-97.
- . “Experience.” *Essays: Second Series* (1844). *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol.3, Biographical Intro. & Notes. Edward Waldo Emerson. New York: AMS P, 1968, pp.43-86.
- . “Nominalist and Realist.” *Essays: Second Series* (1844). *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol.3, Biographical Intro. & Notes. Edward Waldo Emerson. New York: AMS P, 1968, pp.223-48.
- . “Art and Criticism” (1859). *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol.12, Biographical Intro. & Notes. Edward Waldo Emerson. New York: AMS P, 1968, pp.281-305.
- . “Power.” *The Conduct of Life* (1860). *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol. 6, Biographical Intro. & Notes. Edward Waldo Emerson. New York: AMS P, 1968, pp.51-82.
- . *Journals-1* (May 18, 1840). *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*. Vol.7. Eds., A. W. Plumstead & Harrison Hayford.

- Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard UP, 1969.
- . *Journals-2* (April 6, 1842). *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*. Vol.3. Eds., William H. Gilman & J. E. Parsons. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard UP, 1970.
- Fite, David. *Harold Bloom: The Rhetoric of Romantic Vision*. Amherst: U of Massachusetts P, 1985.
- Gilbert, Roger. “Acts of Reading, Acts of Loving: Harold Bloom and the Act of Appreciation.” *The Salt Companion to Harold Bloom*. Eds. Graham Allen and Roy Sellars. Cambridge: Salt P, 2007, pp.35-51.
- Glover, T. R. *Greek Byways*. Port Washington, New York: Kennikat P, 1932.
- Guthrie, Kenneth Sylvan. Ed. *Plotinos: Complete Works*. London: George Bell & Sons, 1918.
- Handelman, Susan A. *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: SUNY P, 1982. [『誰がモーセを殺したか——現代文学理論におけるラビ的解釈の出現』山形和美訳, 法政大学出版局, 1987年]
- Hollander, John. *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*. Berkeley: U of California P, 1981.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon P, 1958. [ハンス・ヨナス『グノーシスの宗教』秋山さと子・入江良平訳, 人文書院, 1986年]
- Klitgaard, Anders H. “Bloom, Kierkegaard, and the Problem of Misreading.” *The Salt Companion to Harold Bloom*. Eds. Graham Allen and Roy Sellars. Cambridge: Salt P, 2007, pp.290-302.
- Lentricchia, Frank. “Series Editor’s Foreword.” Harold Bloom, *The Breaking of the Vessels*. Chicago: U of Chicago P, 1982, pp. ix-xiii.
- Milton, John. *Paradise Lost* (1667, 1674). Ed., Alastair Fowler. London: Longman, 1968.
- Moynihan, Robert. *A Recent Imagining: Interviews with Harold Bloom, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller, Paul de Man*. Connecticut: Archon Books, 1986.
- Onions, C. T. Ed. *The Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: Oxford UP, 1966.
- Salusinszky, Imre. *Criticism in Society*. 1987; New York: Routledge, 2003.
- Scholem, Gershom. *Kabbalah: A Definitive History of the Evolution, Ideas, Leading Figures and Extraordinary Influence of Jewish Mysticism*. New York: Meridian, 1974, 1978.
- アリストテレス『弁論術』戸塚七郎訳, 岩波書店, 1992年。
- アルヴィ宮本なほ子「遅れることの詩学」ハロルド・ブルーム『影響の不安——詩の理論のために』小谷野敦, アルヴィ宮本なほ子訳, 新曜社, 2004年, 293-324頁。
- 川口喬一「誤読のシャーマニズム——ハロルド・ブルーム」『現代の批評理論』第2巻, 岡本靖正, 川口喬一, 外山滋比古編, 研究社, 1988年, 83-114頁。
- セーレン・キルケゴール『反復』(1843年) 折田啓三郎訳, 岩波書店, 1956年。
- ジュリア・クリステヴァ『記号の解体学——セメイオチケ1』(1969年) 原田邦夫訳, せりか書房, 1983年。

- 土田知則『間テキスト性の戦略』夏目書房, 2000年。
- フリードリヒ・ヴィルヘルム・ニーチェ『悲劇の誕生——あるいはギリシア精神と悲観論』(1872年)『ニーチェ全集』第1巻(第1期)浅井真男他訳, 白水社, 1979年。
- 。『偶像の黄昏——あるいは、いかにして人は鉄槌でもって哲学するか』(1888年)『ニーチェ全集』第13巻, 原佑訳, 理想社, 1965年, 7-137頁。
- 羽村貴史「ラビたちの記憶」『小樽商科大学人文研究』115(2008): 211-27。
- 。「修正比率——誤読理論の基本概念」『小樽商科大学人文研究』116(2008): 69-75。
- ジークムント・フロイト「思春期における変態」『性欲論』(1905年)『フロイト著作集』第5巻, 高橋義孝他訳, 人文書院, 1969年, 66-84頁。
- 。「無気味なもの」(1919年)『フロイト著作集』第3巻, 高橋義孝他訳, 人文書院, 1969年, 327-57頁。
- 。「否定」(1925年)『フロイト著作集』第3巻, 高橋義孝他訳, 人文書院, 1969年, 358-61頁。
- 枅田啓三郎「解説」セーレン・キルケゴール『反復』枅田啓三郎訳, 岩波書店, 1956年, 301-33頁。
- 松田徳一郎監修『リーダーズ・プラス』研究社, 1994年。
- ジャン・ラブランシュ& J・B・ボンタリス『精神分析用語辞典』(1967年)村上仁監訳, みすず書房, 1977年。