

委任代表と受肉代表：ドリュ・ラ・ロシエル『馬上の男』における表象の政治学

松尾, 剛
立命館大学法学部：教授

<https://doi.org/10.15017/7162056>

出版情報：Stella. 42, pp.331-350, 2023-12-18. 九州大学フランス語フランス文学研究会
バージョン：
権利関係：

委任代表と受肉代表

——ドリュ・ラ・ロシエル『馬上の男』
における表象の政治学——

松 尾 剛

問題作ではあっても、傑作・佳作とはなかなか言いがたいドリュの小説群にあって、例外的に高い評価を得ているのが『馬上の男』(1943)である¹⁾。たとえばピエール・アンドルーとフレデリック・グロヴェールによる共著『ドリュ・ラ・ロシエル伝』は、これを「紛^{まご}う方なき傑作」とまで評している²⁾。もちろん発表当時から否定的な評価を下すものもあり、必ずしも衆口一致という訳にはいかない³⁾。また2012年刊のプレイアッド版に収録されなかった本作をドリュの代表作として推すことも躊躇われる。それでも同作が作家の文業において、高い完成度を誇る作品のひとつであることは間違いない。

評価の背景には、『馬上の男』がドリュの小説としては例外的に〈雑音〉から免れていることがある。同作は19世紀の南米ボリヴィアを舞台とした政治小説であり、同時代のフランスとは隔絶した世界を描いている。つまり作者は西欧の社会的混乱から遠く離れ、自由に空想を羽ばたかせて物語を執筆している。そのためドリュの小説にありがちなファシズム礼賛や反ユダヤ主義は遠景に退き、独裁者ハイメをめぐる冒険活劇がくつきりと浮かび上がる。必然的に読者は〈雑音〉に煩わされることなく、空想の世界を楽しむことができるのだ⁴⁾。斯界の泰斗ジュリアン・エルヴィエが「ドリュの小説中、最も古典的で最も素晴らしい——幾多の読者・批評家を信ずるならば最良の作品」⁵⁾とするのも頷けよう。

しかしその完成度にも関わらず、同作に関心を寄せる研究者は必ずしも多くない。それもまた無理からぬことで、ふたたびエルヴィエの言を借りれば「一見すると素朴なまでに単純な冒険小説」⁶⁾である『馬上の男』は、それまでのドリュ作品とはあまりにも異質なのだ。ほとんど常に自伝的な告白に終始し、〈女たちに覆われた男〉の私生活を露悪的なまでに描いてきた作者が、地理的にも

時間的にも隔絶した土地を舞台とした群像劇を描くともなれば、読者の戸惑いも推して知るべし。ドリユの人と作品を分析しようとする向きには、扱いの難しい作品と言っている⁷⁾。

にもかかわらず本稿が『馬上の男』を取り上げる理由は、その結末の奇妙さにある。というのも南米の独裁者が辿る数奇な運命を描きながら、物語は最終章に至ると、がらりとその相貌を変え、陰謀渦巻く政治活劇から供犠を主題とする宗教的物語へと変化するのである。具体的には、南米統一の野望を碎かれた独裁者は、側近の助言にしたがい、チチカカ湖畔で愛馬を生贖として殺害するのだ。なぜ南米の独裁者は供犠をもって己の政治生活に終止符を打つのか。供犠の儀式は物語において、いかなる意味を持つのか。なにゆえポリヴィアの政治的冒険は、血塗られた生贖の挿話へと収斂するのか。本稿は『馬上の男』に散見する宗教的語彙を分析することで、これらの疑問に答えようとする試みである⁸⁾。

『馬上の男』の梗概

行論を容易にするためにも、まずは物語の梗概を確認しておこう——。舞台は1860年代のポリヴィア。主人公は騎兵隊中尉のハイメ・トリホス。彼は男女を問わず多くの者から慕われる人望厚い軍人である。語り手フェリペはハイメの忠実な友として、時にギターでハイメを慰め、時に学識でもって彼の知恵袋ともなる人物だ。当時、世人は長きにわたるベニト・ラミレスの独裁に倦み、新たな治世を待望していた。そこでハイメは騎兵隊とともに蜂起してラミレスを殺害、新政権を樹立する(第1章「ラミレスの煙草」)。政府首脳となったハイメの目標は、インディオを大貴族の搾取から解放することであった。ところが彼は敵対するはずの資本家カミーリャ・ブスタメンテと恋に落ちてしまう。原住民の解放者にして大富豪の恋人ハイメを支配階級は憎悪する。結果、ハイメはカミーリャの従兄と決闘し、これを殺害する(第2章「カミーリャ・ブスタメンテ」)。かくして名実ともにポリヴィアの支配者となったハイメであるが、予期せぬ事態が出来る。インディオの反乱である。ハイメの解放政策にも関わらず、ポリヴィア全土で一揆が生じたのだ。心ならずもハイメはこれを武力で鎮圧する。じつは事件はフリーメーソンのバルメス医師と、イエズス会のフロリダ神父の策謀によるものであった。果たして陰謀は露見し、両人は国外追

放となる（第3章「インディオの反乱」）。それから長い時が流れた。ハイメは南米統一を夢見てチリに戦争を仕掛けるが、ペルーが敵方に回ったため失敗に終わる。いまだ人民の声望は高いものの、政治的蹉跌に傷ついた彼はインカの聖地チチカカ湖に向かう。ここで愛馬を贅として神に捧げたハイメは、単身アマゾンの奥地へと消えていく（第4章「チチカカ湖」）。

梗概を一瞥しただけでも、第3章までの直線的な政治劇が、終盤で唐突に宗教的な物語へと変化することが看取されよう。この落差はいかにも奇妙だ。この違和感は、しかし我々の一方的な思い込みではなく、作者も感得していた節がある。それを示すのが『馬上の男』のシノプシスだ。ドリュは同作の映画化を想定し、場面ごとの粗筋を作成していた。だがそこには軍馬が生贅となるエピソードは含まれていない⁹⁾。この事実が示唆するのは、ドリュ自身が「チチカカ湖」の独立性を認識していた可能性である。物語の本筋との有機的な関連を欠いた結末であればこそ、作者はシノプシスから除外したとしか考えられまい。とするならば作者は、このような構造上の欠陥を承知しつつも、あえて供犠のエピソードを物語の結末に与えたことになる。読者の感興を削いでまでも、生贅の挿話を結末に据えねばならない理由とは何だったのか¹⁰⁾。

フレデリック・グロヴェールは『馬上の男』を詳細に分析し、作家の人生を決定づけたシャルルロワでの突撃体験と供犠の共通点に注意を促す。彼の読解によれば、突撃と供犠はいずれも死のなかに生を見出す契機を構成する。戦場で生命を危機に曝すことでようやく生の充実を感じたドリュは、犠牲となり、命を捧げることで人間は再生の契機を見出せると考えたのだ。つまり作家の突撃体験を宗教的な次元に昇華したものが供犠なのである¹¹⁾。他方で英語圏の研究者トーマス・M・ハインズは、『馬上の男』における供犠とは、行動者ハイメと思索者フェリペの合一、すなわち〈夢と行動〉を一致させるための儀式であると述べている¹²⁾。

いずれの分析も説得的であり、本稿はそれに異を立てようとするものではない。だが先行研究を吟味しても、やはり判然としないのは供犠が求められた理由である。生命の充実や知行合一が、古式ゆかしき宗教儀式を必要としたのは、いかなる理由に基づくのか。この疑問については、グロヴェールの分析もハインズの読解も答えていない。本稿は『馬上の男』における供犠の意味を明らかにすることで、研究史上の間隙を埋めようと試みるものである。

ドリユ作品における供犠の諸相

まずはドリユ・ラ・ロシエルの小説作品における供犠の重要性について確認しておこう。なるほど文学史的に見れば、ドリユは兩次大戦間のフランス文壇を支配した〈政治と文学〉の体现者として現れる。そしてそれはまったく正しい。だが忘れてはならぬのは、生涯を通して彼が宗教学・神秘思想に熱中した事実である。『日記 1939-1945年』に窺われる東洋思想への頻繁な参照はもとより、虚構作品にも宗教史や宗教学に憑かれた人物が登場する¹³⁾。なかでも供犠に対するドリユの関心は終生衰えることをしらず、ついにはこれをメインテーマとした小説執筆に至るほどであった(後述)。そこで本節では、この宗教的儀式をめぐる作家の関心を再確認すべく、ドリユ作品で描かれた供犠のテーマを年代順に見ていこう。

まずは「シャルルロワの喜劇」(1933)。これは作者の戦場経験を虚実ないまぜて語った中編小説で、突撃の場面はドリユの原体験を生々しく描いたものとして名高い。だがここではむしろ、戦友の遺体を葬る場面に注目しよう。というのも、そこには供犠に対する作家の関心が明瞭に見て取れるからだ――

僕たちはミサを聴いた。素晴らしい儀式だ。[...] だからこの儀式は僕の深いところに語りかけてきた。古い供犠、これこそが君らを事物と人類の核心に導いてくれる。あの魔術師のひとりがアジアの壮麗な衣装を身にまとい、パンとワインを天空に掲げ、犠牲となる神を、供犠を司る神に捧げるのを見ると、僕は狂喜してしまうのだ。¹⁴⁾

ここで看過してはならないのは、ドリユにとっての供犠がミサと結びついていることだろう。もちろん『公教要理』も定める如く、キリストの復活を記念し、十字架上の死を現前させるエウカリスティアは供犠そのものだ¹⁵⁾。したがって「シャルルロワの喜劇」の話者が、ミサから生贄を連想するのは当然だろう¹⁶⁾。それでもドリユの供犠思想が発生当初よりカトリシズムと重ね合わされていたことは忘れずにおこう。

次に取り上げるべきは短編「二重スパイ」(1935)だろう。語り手は革命下のロシアで、共産党と王党派のいずれにも属する二重スパイである。その彼のもとにフランスの若き коммуニストがやって来た。彼を愛した二重スパイは、己をユダに仮託しつつ¹⁷⁾、この若人を裏切り、死地へと追いやる。そして尋問者たちにこう告げるのだ――

もしかすると私は神父になって、朝な朝な、神が死して甦るパンとワインを捧げるべきだったのかもしれませんが。

ともかくも私を殺しなさい。私は永遠です。¹⁸⁾

「二重スパイ」の語り手もまた、「シャルルロワの喜劇」同様、キリスト教の語彙を用いて供犠を語る。加えてドリユにおける供犠が神の死と再生を意味していることに留意しよう。つまり作家にとって供犠とは、神聖な存在が一度死んで生まれ変わる場なのである。無論、これまた当然のことで、十字架上のキリストと重ね合わせて供犠を理解するドリユにとって、供犠は死と再生の場とならざるをえない。

この点で代表作『ジル』（1939）の結末は示唆的だ。主人公はジャーナリストとしてスペイン内戦を取材するなか、戦闘に巻き込まれてしまう。生き延びる道を探すうちに突然、ひとつの啓示が彼を捉える。それは「留まること、運命を手探りすること」¹⁹⁾であった――

「サンタ・マリア」そうだ、神の母だ。神の母が人間を産んだ。創造し、創造のなかで苦しみ、死して甦る神。だから私はいつでも異端の開祖であるだろう。死して甦る神々、ディオニュソス、キリスト。何事も血のなかでしか成就しない。たえず再生するためには、たえず死なねばならない。大聖堂のキリスト、白き雄々しき偉大なる神。王とは王の息子なのだ。²⁰⁾

なるほど、ここに供犠の語は現れない。しかし「死して甦る神」のモチーフが繰り返されている以上、これもまた生贄のテーマの一変奏と考えるべきではあるまいか。

だが衆目の一致するところ、ドリユの供犠思想を最もよく表す小説は『わらの犬』（1944）である。書名は『老子』の一節「天地は仁ならず、万物を以て芻狗と為す。聖人は仁ならず、百姓を以て芻狗と為す」に由来している²¹⁾。その仏語訳がエピグラフとして掲げられているが、これがタイトルの由来を明かすと同時に、作品のテーマが供犠にあることを暗示する役目を果たしている――「天と地には人情もなければ、人間的な思いやりもない。彼らは万物を、それがあたたかも供犠（sacrifices）で使用された藁の犬であるかのごとくに考える」²²⁾。じっさい『わらの犬』は「二重スパイ」と同工異曲の作品で、占領下のフランスを舞台に、レジスタンスにも対独協力にも与しないコンスタンが若き愛国者

コルモンを愛するあまり、彼を殺害しようとする犠牲の物語なのである——

いいかい、コルモン君、供犠だけだ、人生とは供犠なのだ。人間の秘密を知った古代の宗教はすべて、これを語り、実行した。人生とは供犠であり、大量殺戮であり、神々の前でいつも煙を上げている屠殺場なのだ。しかし唯一の真なる供犠、それは人間を生贄にすることだ。人間がなしうるのは、自分が死ぬために作られたことを認識することくらいだよ。²³⁾

もちろん『わらの犬』においても供犠のイメージはカトリシズムと結びつき、コンスタンはユダ、コルモンはイエスとして描かれる——

結局のところ、やはりコルモンは犠牲者なのだ。兄弟たちは彼に敵対している。イエスと他の兄弟が対立したのと同じだ。彼には犠牲者の役割が与えられている。あの連中は皆、彼の敵となって、彼を犠牲にしようとしている。[...] イエスの場合とコルモンのケースには、もっとずっと明確な類似がある。それは誰もが彼を生贄にすることを望みながらも、その術を知らないことだ。この点でコルモンの件は私の問題となる。私はこのイエスのユダとならねばならない。²⁴⁾

しかも「世界中の犠牲者、すべての聖餅はキリストを原型とするが如くである。同様にキリストもまた、自らを生贄とし、あるいは生贄とされるあらゆる神々や半神たち（オシリス、アティス、アドニス、タンムーズ、ディオニュソス、ヘラクレス、オルフェウス）を原型とするが如くだ」²⁵⁾との叙述に鑑みれば、ここにもやはり死と再生のテーマを見ないわけにはいかない。

いまや供犠のテーマが作家の関心を長期にわたって捉えつづけてきたことに疑問の余地はない。しかもそこには聖体拝領、および死と再生の主題が分かちがたく結びついていた。ドリユ・ラ・ロシェルにあっては、供犠はカトリシズム的な観点から理解されていたのである。これを確認した上で、次節では『馬上の男』における生贄のテーマを検討しよう。

『馬上の男』における供犠

まずは同作において、供犠の問題がどのように描かれているかを見ていこう。物語の最終章で語り手フェリペは、ポリヴィアとペルーの国境に位置するチカカ湖を前に冥想する——

ハイメと私の人生は終わりつつある。しかし完成はしていない。今こそ、祈りと供

儀でこれを完成させねばならない。[242-243]

ではいかなる供儀が必要とされるのか。「二重スパイ」や『わらの犬』のように愛の対象を屠ることが求められるのか。だとすればフェリペは敬愛する独裁者ハイメ・トリホスを生贄として神々に捧げようとしているのか。そうではない。驚くべきことにフェリペは、ハイメを象徴するのは馬であるとして、愛馬「勇敢号」の殺害を提案するのである——

トリホスという実体を表す神は何だと思う？ […] 君の神とは君の馬だ。[…] 君の馬が君の神を表現しうる唯一のイメージだ。だから馬を一頭生贄にしよう。[244-245]

これに続けてフェリペは主張する——「君はそれ〔軍馬〕を誰に捧げたのだ？ インカというアイデアに、トリホスというアイデアに捧げたのだ。だから君の神にとって一番良いのは、神にそのイメージを捧げることだ。君の神である馬に、一頭の馬を捧げよう」[245]。これを要するに『馬上の男』における供儀とは、生きた馬を、ハイメを表す唯一の神、すなわち馬なる神に捧げる行為であると言えよう。

見落としてならないのは、ハイメの本質と実体を表すのが馬であることだ。じじつ草稿はハイメを「馬頭 (Tête de Cheval)」[288] と表現していた。とするとハイメは人間の皮を被った馬なのであり、「馬上の男 (homme à cheval)」というより、むしろ「馬男 (homme-cheval)」と称されるのが相応しい。馬の化身が、馬なる神に、生きた馬を捧げるのであるから、ここには〈犠牲者=供儀執行者=神〉の等式が成立している。

ところですでに見たように、ドリユにおいて供儀の問題は常にカトリシズムの語彙をもって語られていた。ならば、『馬上の男』の儀式もまた聖体拝領に例えられるはずである。果たしてフェリペは、かつて戦場で見たミサの光景を供儀のイメージで語り出す——

それは荒廃した村の、廃墟と化した教会でのことだった。至る所、血と灰ばかりだった。教会に残っているのはひとつの壁面だけで、その前に祭壇が立てられていた。夜明けにひとりの司祭がミサを上げていた。廃墟における供儀。秘跡がその意義を完全に取り戻している。司祭が掲げるあの生贄、すなわち聖餅のなかで、生と死が合致していた。あらゆる宗教が永久に行う行為、供儀。供儀という行為は、生命の振舞いを集めて儀式化したものにすぎない。人間は死ぬために生まれた。人間は死ぬときにこ

そ生きているのだ。[243]

ドリユにとっての供犠がミサに準拠し、死と再生の主題を内包したものであることがよく分かる。じっさいフェリペは「馬を生贄に捧げることは、ミサの供犠と両立する」[248]と述べる。だがそれだけではない。上記の引用に従えば、死と切り離せない人間的生の営みは供犠そのものであり、宗教的儀式はその現れに過ぎない。したがって犠牲という行為は、あらゆる宗教を超越した普遍性を有する。であればこそフェリペは「供犠の普遍的・基本的理論を知る彼ら〔古代インカ人〕は、ミサの供犠を知っていた」と考える。

だがカトリシズムにおける供犠と、馬を神に捧げる行為がなぜ結びつくのか。軍馬を生贄とするハイメたちの振舞いは、パンとワインを聖別する司祭の行為と、いかなる意味で併置されうるのか。ミサと湖畔の儀式の共通点とは何なのか。その答えは、ミサをハイメに説明するフェリペの台詞に見出される――

君の神のイメージは、君にとって最も美しいと思われるものでなくてはならない。キリスト教徒が言うには、人間に身をやつした神は聖別されたパンとワインのなかに存在しているようだ。我々は供犠を行うことで、君の馬を聖別しよう。[246]

ここでフェリペはカトリシズムにおける2つの重要な概念を提示している。すなわち受肉と実体変化である。一方で「人間に身をやつした神」との表現で、イエスとなって地上に現れた神を示しつつ、他方でその神が「聖別されたパンとワインのなかに存在している」とすることで、秘跡における神の現前が語られている。もはやミサとチチカカ湖畔の供犠の共通点は明らかだろう。すなわち、父なる神が子なるキリストに受肉したように、馬なる神がハイメに宿り、生贄たる聖体にキリストが現前するごとく、供犠に処せられる軍馬にハイメが実体化するのである。

この点で「インカという物質 (*matière inca*) は、トリホスという物質 (*matière Torrijos*) であると言ったが、むしろ実体 (*substance*) という言葉を使おう」[244]とするフェリペの発言は示唆的である。「物質」ではなく「実体」に拘るのは、カトリシズムにおける実体変化 (*transsubstantiation*) を想起させるがためではないか。代替案を訝しむハイメに「君に神学を説明するのは、今生では不可能だ」と答えることから、「実体」への固執がキリスト教神学と無縁でないことが見て取れる。じっさい草稿段階では、馬の供犠とカトリシズムの関

連はより直截に示されていた——

そう、キリストは聖餅のなかに実在している。[...] 否、異教徒とカトリック教徒はいつでも分かりあえるはずだ。カトリックは2つの聖体における現前を信じている。インカの民は、あの巨大な蠟燭〔太陽〕における現前を信じていたのだ。[299]

「現前 (présence réelle)」とは聖体におけるキリストの宿りを示す神学用語である。これが2度にわたり言及されていることから、『馬上の男』を執筆するドリユが実体変化説を念頭に置いていたことは否定しがたい。

以上の考察から次の結論を導くことができよう——。ドリユが固執したのは、神 (ヤハウエ / 馬神) は地上の代理者 (イエス / ハイメ) に受肉し、その代理者は生贄 (聖体 / 軍馬) に現前しているとする思想である。神学用語で言えば、共在説でも想起説でもなく、化体説が採用されているのだ。

しかし、こう考えていくと新たな疑問が浮かび上がる。チチカカ湖畔の儀式が形を変えたミサであるとして、それがなぜ政争を描いた小説の結末に据えられたのか。本稿冒頭で述べたように、最終章「チチカカ湖」は他章と内容的に隔絶しており、それがゆえに映画化のためのシノプシスでは省略されることになった。この事実が示すのは、「チチカカ湖」の章を除いても物語は成立しうるという作者の判断である。詰まるところ、最終章は物語上の蛇足じみたエピソードなのだ。では、かかる構成上の不首尾を冒してまで、供犠をめぐる挿話を付加したのはなぜなのか。次節では近年の政治思想研究の成果に依拠しつつ、この点について検討を加えよう。

委任代表と受肉代表

『馬上の男』における政治抗争が明らかにするのは、指導者ハイメ・トリホスの特異性である。彼の政敵たちは特定の階級・団体の奉仕者として提示される。たとえば独裁者ラミレスは大土地所有者の走狗であり、カミーリャは大貴族の長女である。陰謀を企むフロリダ神父はイエズス会のメンバーとして資本家の側に立ち、フリーメーソンのベルメス医師はブルジョワジーを擁護する。彼らはいずれもボリヴィア国民の一部を代表してはいるが、相克する互いの階級的利益ゆえに相争う運命にある。

これに対してハイメが体現するのはボリヴィア全体だ。カミーリャによれば、

「もはや彼は民衆でもなく、大地主でもなかった。民衆であると同時に大地主だった。彼は国民だった」[129]。フェリペはさらに一歩進んで、「ハイメとはひとつの総体であり、そこから何物も分離できない。そんなことをしたら総体は死んでしまう。[...] ハイメ、それはひとつの総体だ、さもなければ無だ。ハイメとはボリヴィアだ」[215] と叫ぶ。完璧な一体性で国家を体現する独裁者は、必然的に他者を必要としない。彼が欲するのはボリヴィアそのものである。ボリヴィアを妻とし、国家と合体したハイメは「完璧なアンドロギュノス」であり、欠如を持たない²⁶⁾。国家という母集団を具現化したハイメは、下位集合を代理する政敵らの対極に位置する。ハイメ自身も「私は国家を代表している」[212] と述べるが、草稿段階での表現はさらに一段と直截なものであったことは指摘に値しよう——「だが私は国家だ。つまり国民の統一体にして通訳者なのだ」[303]。

このような『馬上の男』における対立の構図を理解するには、近年の政治学を参照するのが有効と思われる。というのもカミーリャら部分集合の代表者と全体の代表者ハイメとの対峙は、「委任代表 (représentation-mandat)」と「受肉代表 (représentation-incarnation)」の対照関係に呼応しているからだ。ここでは主として政治学者イヴ・サントメールの研究に依拠しつつ、2つの代表概念について纏めてみよう²⁷⁾。

まず委任代表とは民主主義的代議制の基礎となる考え方であり、選挙制度を通じて我々に親しい統治形態である。そこでは利害を同じくする者たちの共同体が、特定の人物に権利を委任し、受託者は共同体の名の下に行動することになる。したがって受託者は委任者の下位に位置する。前者が使命に背いた場合、あるいは任務を果たせない場合、後者は委任を取り消しうる。

他方で受肉代表の選出においては、逆説的にも代表者が共同体に先んじて出現し、その人物が代表されるべき集団に呼びかけるプロセスを経る。別言すれば、ひとりの人物が声を上げ、共有されるべき利害の存在を指摘することで初めて構成員間に紐帯が生じ、共同体が誕生するのである。したがってそこに委託契約は存在しない。このような逆転が可能となるのは、代表されるべき団体が自己の利益や必要物について明確な観念を持たぬがゆえである。ある種の集団が自己の不利益や損害を自覚しないのであれば、これをよく理解する者がまず声を上げ、構成員の意識を揺さぶり、目的を同じくしうる者たちを結び付け

ねばならない。必然的に問題の本質を最もよく理解している代表者こそが、全体意思の体现者となる。彼の言葉は集合的無意識の表現であり、その行為は構成員共通の願望の発露と見なされる²⁸⁾。したがってこの代表者は支持母体の同意なしに行動しうる。それどころか共同体の本質を熟知し、何が大切で何を為すべきかを理解しているのは彼ひとりであるとして、公益の名の下に、構成員の意向に反した振舞いすら可能となる。

もちろんサントメールも述べるように、現実の政治における両代表制の対立が、かくまでに純粋な形態で出現することは稀であろう。その意味で、分類はあくまで分析の座標軸として考えられるべきかもしれない²⁹⁾。しかしながら『馬上の男』は虚構作品であるがゆえに、2つの代表制の対立を現実では考えられぬほど鮮明に描き出すことになる。

前述のごとく、ハイメの政敵——ラミレス、カミーリヤ、フロリダ神父、ベルメス医師——は、あらかじめ存在する利益団体の受任者であった。もちろん彼らは選挙に立つ代議士よろしく母集団から使命を授けられたわけではない。それでも既存の共同体の名の下に行動する以上、これを受任代表と見做すほかあるまい。他方でハイメは支配階級から権限を委譲されておらず、民衆からの信頼も受けていない。彼はボリヴィア国民の名の下にクーデターを決行、しかる後に国家を代表する者、国民の統一体にして通訳者を名乗ったのだ。共同体に先じて存在し、これを創出する受肉代表出現のプロセスをハイメもまた踏襲している。

この観点から、あらためてフランス語原文を読めば、ハイメが国家や国民そのものとして描かれていることに気付かざるをえない。たとえば「彼は国民だった (il était la nation)」「ハイメとはボリヴィアだ (Jaime, c'est la Bolivie)」「だが私は国家だ (Mais moi je suis l'État)」と、いずれも être 動詞により主語と述辞が等号で結ばれている。つまりこの軍人政治家は国家・国民の化身として提示されているのである。これを受肉代表と言わずして何と言おう。

「国民の統一体にして通訳者 (l'unité et l'interprète de la nation)」とは、国民をひとつに結びつけつつ、その意図を伝える者の謂に他ならない。ハイメの存在により、ようやく国民は一体性を獲得する。とりわけ「通訳者」との表現に留意しよう。無論、これを「解釈者」と訳してもよい。いずれの訳語を選ばせよ、国民の声は異言語もしくは秘教的テキストのように、隠された意味を

解読できる者を待っている。したがってハイメが解釈者として国民の声を代弁して、はじめて人々は己の意思の発露を見るのだ。統一された人民が代表者を選ぶのではなく、ひとりの人物が国民の代表者として名乗りを上げることで、統一体としての国民が生まれるのである。

じっさいハイメが救済せんとする被抑圧民は、代表者を選出するだけの知性や意思を持たぬ存在として描かれる。第1章「ラミレスの煙草」におけるベルメス医師とフェリベの対話を見てみよう（対話は医師の発言から始まる）――

「人民の混乱した意志であっても、学識ある理性的な人々がこれを代表することはできません。代表者は相手のなかにある人間的な尊厳に敬意を払い、他人に勝ろうとし、策略や暴力で権力を得て、これを押し付ける人であってはなりません」

「それは貴族制ですね」

「いや、これこそ民主主義です」

「人民は零落したインディオです。仰るとおり、彼らはどんな思想も、どんな意思も、代表者に委譲することができません。代表者たちは、彼ら自身でなくては、何も代理できません」

「違います。彼らは秘められた力を代表しています。その力はまったく現実のものです」[51-52]

対立点はあるが、インディオが代表者を選び、使命を委ねる能力を持たないと考える点で両者は一致している。したがって誰かが声を上げ、インディオの代弁者を買って出ねばならない。つまり共同体に先んじて代表者が存在すべきとする点でも、ベルメスとフェリベは立場を同じくしているのである。ただベルメスが啓蒙された知識人に期待を寄せるのに対し、フェリベは人民以外の代理者は存在しないと考えている。共同体と代表者は一致せねばならないとする点でフェリベは、より純度の高い受肉代表を志向していると言えるだろう。

受肉代表と供儀

こう考えることで、小説を締めくくるのが供儀のエピソードである理由も明らかになる。すでに見たように『馬上の男』の供儀は実体変化説に基づいていた。父なる神の受肉者キリストが己を神に捧げる犠牲の構図は、馬なる神に、馬の化身ハイメが、自己の分身たる愛馬を捧げる儀式に反復されていた。同様に受肉の論理は、作品の描き出す政争においても強調され、ハイメはボリビア国民そのものとして描かれていた。ここから導かれるのは、『馬上の男』におけ

る受肉の優位性である。権力闘争と供犠のいずれにおいても、現前が代理や委任に優越しているのだ。ドリユにとっては、宗教的な次元であれ、政治的な次元であれ、代表する者とされる者は一致せねばならないのである³⁰⁾。

とは言っても、代理人と委託者は異なるのが通常であり、その一致を主張するのは常識に反するばかりか、語義矛盾と言えなくもない。だがロジェ・シャルチエも述べるように、じつは代表=表象 (représentation) の概念それ自体が2つの相反する方向性を内包しているのである。シャルチエはフェルチエールの辞典を根拠に、表象とは「不在の事物 (物, 概念, 人) を可視化すべく、これを適切に表しうるイメージを代置すること」³¹⁾であると同時に、「ある存在を見せることであり、物や人を公の場で提示すること」³²⁾でもあると分析する。畢竟、前者は「記号と物の関係性を前提とし、〔後者は〕記号と物が同一であることを前提としている」³³⁾。表象の本質とは、この背反した機能を併せ持つパラドクスに存するのである。他の何物かを指し示すには透明であることを理想としながら、記号として認知されるには己の姿を提示せざるを得ない。もし記号が完全に透明であれば、観察者には決して認知されず、したがって記号として機能しえない。つまり他者を指し示すためには自己を提示せねばならぬという逆説を、記号は逃れることができないのである。シャルチエ (および彼の参照軸であるルイ・マラン) の表現を借りれば、記号は反射しつつ透過することで表象するのである³⁴⁾。

この逆説的性質ゆえに表象は力を持つ。王の肖像は王の記号であると同時に王その人でもあるから、粗末な扱いをしてはならない。呪いの藁人形は憎むべき人間を象徴しつつ、憎悪の対象それ自体となる。でなければ呪いの儀式は成立しない。また恋人の写真を単なる肖像であるとして、これを簡単に破り捨てられる人間がいるだろうか。秘跡との関係で述べれば、パンとワインは記号であると同時にキリストの血肉でもあればこそ、司祭はこれを恭しく取り扱うのである³⁵⁾。これを政治制度に当てはめれば、共同体の代理者でありつつ、その具現者たる受肉代表もまた、表象の本来的二重性に適っているのだ。

それでもやはり代表者が共同体と同一であり、受任者は委任者そのものであるとの考えは、一般的な代表制の理解からはかけ離れていよう。宗教の領域ならばいざ知らず、現実世界において、たとえば一国の指導者が国民全体と完全に一致しているなどと誰に信じられようか。じつはドリユ自身、この矛盾に気

が付いていた節がある。決定稿から削除された草稿の一節を見てみよう——

我々の〔首都ラパスへの〕入場は魅惑的なものだった。というのも民衆はドン・ベニトに倦んでいたが、それがもう一度、新体制と勝利を味わたっただから。瞬く間にハイメの勝利は民衆の勝利でもあるとの世論が定着した。しかしどんな民衆の勝利だったのだろうか？ そして誰に対する勝利だったのか？ 最初の日、誰もそんなことを知ろうとは望まなかった。[261-262]

ここではハイメが具現する民衆の実体が問われているが、奇妙な疑問ではないか。真にこの勝利者がボリヴィア国民を具現しているのであれば、このような問いが成立する余地はない。「どんな民衆の勝利だったのだろうか？」との疑問が生じるのは、新たな支配者と国民の一体性に疑念を覚えるからだ。だがハイメの受肉性を否定することになれば、彼の正統性は雲散霧消することになる。それゆえ「誰もそんなことを知ろうとは望まなかった」のである。

詰まるところ、ハイメとボリヴィアを同一視する主張は、当初から破綻していたのだ。そもそも小説中のボリヴィアでは、資本家や大地主、貴族階級や被抑圧民が互いの利益を賭けて抗争していた。つまり『馬上の男』が描く社会は統一体を成していないのである。なるほど分裂した社会に現れた指導者が、共通の利害に国民の意識を向けさせ、新たな紐帯に基づく共同体を創出するとの構図は、受肉代表の図式に合致している。しかしハイメはあくまで被抑圧民の側に立ち、貧しきインディオの解放を目指して貴族階級の憎しみを一身に受けるのであるから、国家全体の受肉代表とは言い難い。そのうえ自らが代表していると信じるインディオからも裏切られるのだから、「私は国家であり、国民の統一体にして通訳者である」との宣明は虚言でしかありえまい。『憲法論』のカール・シュミットに倣えば、政治における同一性と代表は相反しつつ相補している以上、純粋な同一性に基づく支配も、完全なる代表制による統治も不可能なのである³⁶⁾。

ならばハイメとその一党が受肉代表の可能性を信じ、このケンタウルスとボリヴィア国民の同一化を望んだとしても、それは虚しい夢に過ぎないのであるか——否、ドリユによれば、それは可能である。ただし想像界においてのみ実現可能だ。現実世界で代表者と共同体が完全に一致することが不可能であるのは、火を見るより明らかだ。それでも夢を実現したければ、架空の世界にそ

の場を求める他ない。結論を言えば、『馬上の男』とは受託者と委任者、表象する者とされる者の完全なる一致に挫折した者たちが、カトリシズムに依拠しながら供犠という宗教領域においてその実現を目指した小説なのである³⁷⁾。

結 語

本稿を締めくくるにあたり、現代における受肉代表の諸相について見ておくのもあながち無意味ではあるまい。21世紀の今日、委任代表制への不満に圧出されるかのように、世界中の至る所に受肉代表が出現している。一見すると通常の代表制理解から隔絶した実体変化の論理も、じつは机上の空論ではないのである。もちろん本稿の目的は虚構作品の読解であって、現実世界の診断でもなければ、ドリユを現代世界の預言者と称揚することでもない。だがドリユのキリスト的な政治家待望論が、悪名高きファシスト作家の単なる妄言とも言い難いものであることは、指摘に値すると思われる³⁸⁾。

たとえば「ウォール街を占拠せよ」の合言葉は、「我々は99%である (We are the 99%)」であり、グラン・ウエスト空港建設に反対する運動家らは「私たちは自然そのものだ (Nous sommes la nature)」と語った。政治家ジャン＝リュック・メランションは「共和国、それは私だ (La République, c'est moi)」と声高に叫ぶ。いずれも主語と述辞が être 動詞、もしくは be 動詞で連結され、その一体性が強調されているのは『馬上の男』と同様である。だがおそらく受肉代表を理解するのに最適の例はウゴ・チャベスをめぐる逸話だろう。ベネズエラ大統領はこう述べた——「私は私ではない、私は一個人ではない、私は人民である」。これを支持する有権者の合言葉「我々は皆チャベスである」もまた、指導者と支持者の一体化を端無くも表すものであった。

代表＝表象の危機が囁かれる世界で、委託者と受託者の乖離とは無縁の受肉代表が待ち望まれるのは、むしろ当然とも言えようか。とするならば『馬上の男』の結論とは異なり、政治の領域であっても代表者と共同体の一致は可能、ということになるのだろうか。かならずしもそうとは言い切れない。たとえばサントメールは、彼が出会ったタクシードライバーの言葉を紹介している——「あの男 [チャベス] が言うことは出鱈目かもしれない。彼はこの国の問題を解決できないのかもしれない […]。それでも彼は私に似ているのだ」。この男性は大統領に自己を投影しつつ、しかし完全には同一化しきれずにいる。なぜな

ら「彼は私に似ている (il est comme moi)」のであって、分身ではないからだ。こうしてみると、『馬上の男』が提示する指導者の物語は、じつは現代の政治状況を読み解く鍵を内包しているのかもしれない。

註

- 1) 本稿における『馬上の男』からの訳出引用はすべて 2021 年刊の新版を用い、引用末尾の [] に頁数を記して出典を示す(同一頁からの引用が連続する場合には最初のもののみ頁数を記す) —— Pierre DRIEU LA ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, nouvelle édition présentée par Julien HERVIER, Paris : Gallimard, 2021.
- 2) Voir Pierre ANDREU et Frédéric GROVER, *Drieu la Rochelle*, Paris : Hachette, 1979, pp. 493-494.
- 3) Frédéric SAENEN, «Présentation [de *L'Homme à cheval*]», in Pierre DRIEU LA ROCHELLE, *Drôle de voyage et autres romans*, suivi du *Dictionnaire Drieu la Rochelle*, Paris : Bouquins éd., coll. «Bouquins», pp. 567-568.
- 4) 批評家ピエール＝アンリ・シモンは、芸術創造の才を欠き、自伝的物語に拘りすぎたドリユ・ラ・ロシェル唯一の成功作が『馬上の男』であると述べる——「この作品では、ドリユはくつろぎ、自分自身から解放され、瑣末事から自由になって、空想上のポリヴィアを舞台に、自分の成し得なかった高貴な運命を象徴的に描くことができた」(Pierre-Henri SIMON, *Procès du héros. Montherlant, Drieu la Rochelle, Jean Prévost*, Paris : Éd. du Seuil, coll. «Pierres vives», 1950, p. 114)。とはいえ『馬上の男』が人種差別的言辞を含まないわけでもなければ、ファシズム的イデオロギーと無縁なわけでもない。たとえばフリーメーソンが陰謀集団として描かれるなど、兩次大戦間に猖獗を極めた陰謀論や反ユダヤ主義の類はたしかに小説に書き込まれている。ただ、それらが『ジル』のように物語の前景に押し出されていないのである。
- 5) Julien HERVIER, «Avant-propos», in DRIEU LA ROCHELLE, *L'Homme à cheval*, *op. cit.*, p. 9.
- 6) *Idem.*
- 7) もちろん『馬上の男』の個別研究が存在しないわけではない。たとえばドリユ家に残されたアーカイブを精査、草稿その他の未刊資料を活性化しつつ、精緻な作品分析を行ったトーマス・M・ハインズの研究書は、今日なお参照に値する一書である。Voir Thomas M. HINES, *Le Rêve et l'action : une étude de «L'Homme à cheval» de Drieu la Rochelle*, Columbia / South Carolina : French Literature Publications Company, 1978.
- 8) 本稿はロレーヌ大学の芸術・文学・言語学部で行われた連続公開セミナー「ラディカルであること」(エクリチュール研究室主催)の一環として 2023 年 2 月 2 日に

行った口頭報告に基づいている。発表の機会を与えて下さった研究室の先生方、発表後の討論において種々コメントをお寄せいただいた方々に、この場を借りて感謝申し上げる。

- 9) Voir Pierre DRIEU LA ROCHELLE, «Scénario», in *L'Homme à cheval*, *op. cit.*, pp. 309-316.
- 10) じじつジャン・ポーランは1943年3月31日付のドリュ宛書簡で、「非常に面白く (passionnant)」「じつに素晴らしい書物 (un très beau livre)」と『馬上の男』を絶賛しつつも、「チチカカ湖」については、「他の章を素晴らしく引き立たせてはいるものの、他の章に『チチカカ湖』はまったく必要ではなかった」と苦言を呈している。Voir Pierre DRIEU LA ROCHELLE et Jean PAULHAN, *Correspondance 1925-1944*. Édition établie, introduite et annotée par Hélène BATY-DELANDE, Paris : Éd. Claire Paulhan, 2017, pp. 305-306.
- 11) Voir Frédéric J. GROVER, *Drieu la Rochelle and the fiction of testimony*, Berkeley / Los Angeles : University of California Press, 1958, pp. 226-227.
- 12) Voir Thomas M. HINES, «Introduction» to Drieu la Rochelle's *The Man on Horseback*, Columbia / South Carolina : French Literature Publications Company, 1978, p. 17.
- 13) ドリュの文業をざっと見渡しても、エジプト学に熱中するデュブール (『鬼火』) から、宗教研究に没頭する老カランタン (『ジル』) を経て、「気難し屋の日記」の語り手や『わらの犬』のコンスタンに至るまで、宗教史家を自称する登場人物には事欠かない。
- 14) Pierre DRIEU LA ROCHELLE, «La Comédie de Charleroi», in *Romans, récits, nouvelles*, Paris : Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 2012, p. 401.
- 15) 『公教要理』によれば「エウカリスティアは十字架の犠牲を表象 (再現) し、それを記念し、その成果を享受するがゆえに供犠でもある」。Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris : Mame / Plon, 1992, p. 356.
- 16) ミサと供犠の等号関係については『カトリック神学小辞典』で再確認しておこう——「こういった事 [パンとワインがキリストの血と肉に変化すること] はあらゆる礼拝上の供犠の本質を示している。それゆえキリスト自身が供犠を司る司祭にして犠牲となる生贄である、との限定された意味において、ミサを供犠と呼ぶのは正当なことである」(Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, traduit de l'allemand par Paul DÉMANN et Maurice VIDAL, Paris : Éd. du Seuil, 1970, p. 283)。なお「供犠を司る司祭 (prêtre sacrificateur)」「犠牲となる生贄 (victime sacrifiée)」との表現は、前註14の引用「供犠を司る神 (Dieu sacrificateur)」「犠牲となる神 (Dieu sacrifié)」に見事なまでに対応している。
- 17) 流血沙汰には慣れているはずの二重スパイも、恰好の獲物を前にすると強い憐れみに捉われ、これまで感じたことがないほどの苦しみを覚える——「ゲッセマネの園で、イエスとユダのふたりが汗を流したのです」(Pierre DRIEU LA ROCHELLE,

- «L'Agent double», in *Histoires déplorables*, Paris : Gallimard, coll. «L'Imaginaire», 1988, p. 121)。
- 18) *Ibid.*, p. 122.
- 19) Pierre DRIEU LA ROCHELLE, *Gilles*, in *Romans, récits, nouvelles, op. cit.*, p. 1311.
- 20) *Idem.*
- 21) 『老子』(蜂屋邦夫訳注), 岩波文庫, 2008年, 31-33頁。
- 22) 参考までにエピグラフ原文を掲げておく—— «Le ciel et la terre ne sont pas humains ou bienveillants à la manière des hommes, ils considèrent tous les êtres comme si c'étaient des chiens de paille qui ont servi dans les sacrifices.» (Pierre DRIEU LA ROCHELLE, *Les Chiens de paille*, in *Drôle de voyage et autres romans*, suivi du *Dictionnaire Drieu la Rochelle, op. cit.*, p. 739)。上記引用は句読点の違いを除けば以下の仏訳と同一であることから, ドリュがこれを典拠とした可能性は高い—— voir LAO-TSEU, *Le Tao-te-King, ou le livre révéré de la raison suprême et de la vertu*, traduit par G[uillaume] PAUTHIER, Paris : Didot Frères, 1838, p. 53.
- 23) DRIEU LA ROCHELLE, *Les Chiens de paille, op. cit.*, p. 871.
- 24) *Ibid.*, p. 860.
- 25) *Idem.*
- 26) 「いや, 君はボリヴィアの妻でもある。ボリヴィアの雄の精霊が, 行動者たる君の柔軟な魂を豊かにしたのだ。ボリヴィアと君は一体だ。君たちは完璧なアンドロギュノスだ。君らは結ばれていたからこそ出会ったのだ」[215]。
- 27) 受肉代表の概念を纏めるにあたっては以下の論考を参照した—— Samuel HAYAT et Yves SINTOMER, «Éditorial : repenser la représentation politique», *Raisons politiques*, n° 50, mai 2013, pp. 5-11 ; Yves SINTOMER, «Les Sens de la représentation politique : usages et mésusages d'une notion», *ibid.*, pp. 13-34 ; Samuel HAYAT, Corinne PÉNEAU et Yves SINTOMER, «Éditorial : la représentation-incarnation», *Raisons politiques*, n° 72, novembre 2018, pp. 5-19 ; Yves SINTOMER, «La Représentation-incarnation : idéaltype et configurations historiques», *ibid.*, pp. 21-52.
- 28) 受肉代表が同一代表 (représentation-identité) とも呼ばれる所以である。
- 29) サントメールは受肉代表の理想型を想定したうえで, それを他の代議制モデルと連結させて具体的な政治状況, たとえば現代の代表制民主主義を分析しようとしている。Voir SINTOMER, «La Représentation-incarnation : idéaltype et configurations historiques», art. cité, pp. 22-24.
- 30) じっさい『馬上の男』の草稿は, プラトンを引き合いに出して表象と実体の一致を説こうとする。天上界のアイデアが, 本来その不完全な模倣であるはずの現実と一致する日が描かれるのだ—— 「それは理想的な春日だった。純粋な空気のなか, いかなる厚みもなく, アイデアがイメージとなり, イメージがアイデアとなっていた。プラトンの言わんとしたことは, 我々の世界とチベットでこそ理解しうるのだ […]」

[298]。参考までに付言すれば、イヴ・サントメールも受肉代表という考え方が「秘跡におけるキリストの現前を公準とするエウカリスティア解釈に依拠した可能性はある」と述べ、政治理論に対する化体説の影響を示唆している (voir SINTOMER, «Les Sens de la représentation politique : usages et mésusages d'une notion», art. cité, p. 21)。ただしサントメールの論旨は、中世同業者組合の権利概念を受肉代表の発生源とすることにあり、カトリシズムの影響はあくまで可能性のひとつとして言及されるにすぎないことは、議論の公正を期すためにも確認しておこう。

- 31) Roger CHARTIER, «Le Sens de la représentation», *La Vie des idées*, 22 mars 2013 (<https://laviedesidees.fr/Le-sens-de-la-representation>). 同論文は政治学関連のセミナーにおける口頭報告を活字化したもので、管見の限りオンラインでのみ参照可能である。ちなみにこれに前文を寄せているのが、外ならぬイヴ・サントメールである。
- 32) Roger CHARTIER, «Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l'œuvre de Louis Marin», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2, mars-avril 1994, p. 409.
- 33) CHARTIER, «Le Sens de la représentation», art. cité.
- 34) この点で、ドリユの作品に頻出する鏡と窓のテーマは興味深い。ともにガラス板を素材としながらも、鏡は自己を顕示することで見る者のイメージを映し出すが、その表象は左右逆転している。つまり記号としては必ずしも優秀ではない。他方で窓ガラスは、己を消し去ることで外部の事物を観察者に忠実に提示するが、その存在が認知されないため、記号として機能しえない。思うにドリユの文業とは、記号のパラドクスを巡って紡がれた思考の軌跡だったのではあるまいか。
- 35) シャルチエが記号のパラドキシカルな性質を表すものとして例示するのが、まさに聖体である。ホスチアはキリストの身体を表象すると同時にキリストの身体そのものである (voir CHARTIER, «Le Sens de la représentation», art. cité)。またルイ・マランも、コインや絵画に描かれた王の肖像は、王を代理するのみならず、そこに王が現前するからこそ力を持ったと述べる。王は表象を通じて領土内に遍在するのだ。ここにマランは実体変化の世俗化を見ている (voir Louis MARIN, *Le Portrait du roi*, Paris : Éd. de Minuit, coll. «Le Sens commun», 1981, pp. 12-19)。これに関して付言すれば、記号と内容が截然と分かち難い表象の論理があればこそ、ユダヤ人が聖体を穢しているとする偏見が力を持ったことは、カルロ・ギンズブルグも指摘するところである (voir Carlo GINZBURG, «Représentation : le mot, l'idée, la chose», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 6, novembre-décembre 1991, p. 1230)。
- 36) 「現実には、同一性の原理を構成するすべての要素を放棄しうる政体も、代表のそれをすべて放棄しうるような政体も存在しない。完璧な同一性を完全に実現しようとしても、代表制の原理と方法は必要だ。同様に、いかなる代表制であっても、同一性の概念を完全に排しては存在しえない」(Carl SCHMITT, *Théorie de la Constitution*, traduit de l'allemand par Lilyane DEROCHE, Paris : PUF, coll. «Quadrige»,

2008, p. 343)。

- 37) ハインズは、ドリユの文学的生涯を自己探求の過程として捉えている。彼によれば、己を2つの極に引き裂かれた存在と考えていたドリユにとって、文学作品の執筆はアイデンティティを獲得する手段であった。そのために性と政治を主題とした小説を書き続けたが、対独協力の失敗という決定的な政治上の蹉跌を経てからは、宗教的・神秘的次元での自我の統一を探求するようになる。その結節点に位置するのが『馬上の男』であるとするのがハインズの主張である。たしかに、行動者ハイメと思索者フェリペが政治の世界から離脱し、チチカカ湖畔で供犠を行うことで想像的な合一を果たす小説のストーリーに鑑みても、彼の読解は説得的だ。Voir HINES, *Le Rêve et l'action : une étude de «L'Homme à cheval» de Drieu la Rochelle, op. cit.*, p. 148.
- 38) 本稿における受肉代表の例はすべて以下の論考に依っている—— SINTOMER, «La Représentation-incarnation : idéaltype et configurations historiques», art. cité ; id., «Les Sens de la représentation politique : usages et mésusages d'une notion», art. cité.