

『イリュミナシオン』における「祈り」

金坂 直亮

はじめに

「生を変える」という有名な標語は、ランボーを語る際にしばしば引き合いに出される。しかし実のところそれがランボー自身によって書かれたのは一度きりのことであり、それも女性の語り手による狂言的な詩篇の中で、反語的疑問文として表されているに過ぎない¹。とはいえランボーの詩作行為が、世界や生の在り方を何らかの形で変革しようと常に希求し続けていたことは間違いないだろう。問題なのは、「生を変える」という言葉の内実があまりにも抽象的であり、そしてランボーのわずか5年あまりの詩作キャリアの内部においてさえ、その目指すところが常に一定ではないということだ。とりわけ後者の問題は重要で、例えば所謂「見者の手紙²」のマニフェストに基づいてあらゆる時期の詩篇を解釈するような、還元的な読解を避けなければならぬのは言うまでもない。しかし逆に言えば、こうした詩的企図の変遷を汲み取り、それらを追うことで、それぞれの時期の詩篇の謎を解く可能性が見えてくるということもあり得る。アンリ・ド・ブイヤージュ・ド・ラコストは1949年の『ランボーと『イリュミナシオン』の問題³』において、『イリュミナシオン』の執筆時期を『地獄の一季節』のそれより先行するものであるとする従来の定説を筆跡鑑定によって覆し、『イリュミナシオン』の全ての詩篇が『地獄の一季節』の後に書かれたものであるとする説を唱えた。後にアンドレ・ギユイヨーは『断片の詩学：『イリュミナシオン』に関する試論⁴』において前者の見解を概ね受け入れつつも部分的に批判を加え、『イリュミナシオン』の執筆時期は『地獄の一季節』の前後にまたがっているの

¹ 「もしかすると彼は生を変える鍵を握っているのでしょうか？ いえ、彼はそれを探しているだけだわ、と私は自分に言い聞かせていました」（« Délire I. Vierge folle », in *Œuvres complètes*. éd. André Guyaux, avec la collaboration d'Aurélia Cervoni, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2009, p. 261.）以下、ランボー作品からの引用はすべてこの版に準拠し、出典を省略する。

² Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871, pp. 342-349.

³ Henri de Bouillane de Lacoste, *Rimbaud et le problème des Illuminations*, Paris, Mercure de France, 1949.

⁴ André Guyaux, *Poétique du fragment. Essai sur les Illuminations*, Neuchâtel, Baconnière, 1985.

はないかとするより慎重な新説を提起し、今日ではこちらが多くの研究者のコンセンサスとなっている。したがって、『地獄の一季節』と『イリュミナシオン』という後期の二大作品の制作年代に関して現行の見解が共有されたのは1985年以降のことであり、制作時期による詩的企図の変遷をたどる上記の手法が可能になってからまださほど年月は経っていないということになる。さらに20世紀の最後の四半世紀以来、ランボー作品の総体を大掴みにする横断的な研究よりも個々の詩篇の精密な読解が重視されているという潮流も相まって、この種の研究にはいまだ探求の余地があるように思われる。

こうした詩的企図の変遷に着目した研究のひとつとして、桑原幸作の「『イリュミナシオン』の使徒的詩人像⁵」が挙げられる。この論文では「新しい愛」という概念を『イリュミナシオン』の語り手の最終的な目標と捉え、これを「見者の手紙」における企図とは異なるものとして提起した。とりわけ白眉と言えるのは、「未知なるもの」をもたらすことで人類を救済するという「見者の手紙」以来の救世主的・プロメテウスの詩人像と異なり、『イリュミナシオン』で描き出される詩人は独力での救済の不可能性を自覚しており、その実行を超越的な第三者に託し、自らはその超越者と人類の間に立つ「使徒」の役回りを演じているのではないかと論じた点だ。また、1872年の《永遠》や『地獄の一季節』の《錯乱I》などの読解を通じ、こうした変化が徐々に進行してゆく過程を捉えた点も興味深い。とはいえまた、この論文にも異論の付されるべき個所がない訳ではなく、また、桑原の提起した「超越者への企図の委託」という問題は更なる発展の可能性を秘めているように思われる。そこで以下の本論文ではまず桑原の論旨を追い、それを更に補強するような指摘をいくつか付け加えつつ、その議論の更なる発展性を吟味する。とりわけ「使徒」という詩人像と並立して存在している「信者」としての詩人像を本論文では新たに提起し、その「信者」の発する祈りの発露として、《祈願》などの詩篇を、アルベール・アンリ⁶やジェローム・テロー⁷の研究などを参照しつつ分析することとする。

⁵ 桑原幸作、「『イリュミナシオン』の使徒的詩人像」、東京大学仏語仏文学研究会、『仏語仏文学研究』第35号、2007年、137-152頁。

⁶ Albert Henry, *Contributions à la lecture de Rimbaud*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, « Classe des Lettres », 1998.

⁷ Jérôme Thélot, « La Prière selon Rimbaud », in *Rimbaud — Tradition et Modernité*, textes recueillis par Bernard Marchal, Charleville-Mézières, Musée Bibliothèque de Charleville Mézières, 2005, pp. 95-126.

《大洪水のあと》における企図の失敗

「超越者への企図の委託」や「使徒的詩人像」といった桑原の議論の論拠となっているのは、主に《精霊》、《おはなし》、《ある(理性)に》、《美しき存在》の4篇だ。詳細な内容については当該論文を参照されたいが、これら4篇においてはいずれもある何らかの肯定的な価値の実現が示されており、そしてその成就を司っているのは語り手自身ではなく、超越的な力を有した第三者である、というのがその論考の核だ。とりわけ桑原が目にしたのが《おはなし》で、主人公の〈君主〉は「愛の驚くべき革命⁸」や「真実」や「本質的な充足の時」を激しく希求するが、自らの力に頼った破壊による企図の実行は不首尾に終わる。それは、彼がいかに「ひとりの人間としては十分過ぎるほど強大な力」を有していたとしても同然だ。しかし物語の後半、〈精霊〉との偶然の邂逅によって彼の企図は唐突に達成される⁹。

ある晩、彼は高らかに馬を駆っていました。言葉にできないほどに、口に出すことすら憚られるほどに美しい、ひとりの〈精霊〉が現れました。その表情と物腰からは、多様で複雑な愛の約束が、言語に絶するほどの、耐えることのできないほどの幸福の約束が溢れ出ていました！〈君主〉と〈精霊〉はおそらく、本質的な健康の内に消え去ってしまいました。彼らが死ななかったなどということがどうして有り得ましょう？ ですから、二人は一緒に死んだのです¹⁰。

この詩はあくまでも寓話の体裁を採っており、〈君主〉と詩人自身をどの程度まで同一視できるのかについては異論の余地があるとしても、「詩人の力による救済」という「見者の手紙」以来の方法の不可能性と「超越的な他者による救済」という新しい方法が同時に書き込まれているという点で、桑原がこの《おはなし》に注目したのは正当であると言えるだろう。

そして、この「詩人自身による救済の不可能性」と「他者による企図の達成への方向転換」という2点に関しては、《大洪水のあと》にも同様の参照が可能なのではないかと考えられる。罰として神に下された『創世記』的な大洪水の記憶が薄れると、人類は再び傲慢な活動を開始し、洪水によって浄化されたはずの世界は徐々に汚染されてゆく。詩篇の中ほどで、語り手の化身

⁸ « Conte », p. 292. 以下の3つの引用についても同様。

⁹ ただしこれに続く部分では〈精霊〉との邂逅によってもたらされたこの充足がかりそめのものであったかのように読める記述がされており、これを願望のどの程度の成就と見なすことが出来るかについては更なる議論が必要だろう。

¹⁰ « Conte », p. 293.

である「あるひとりの子供」は「腕を振り回す」という呪術的な動作でもって大洪水を再び呼び起こし、腐敗の進行する世界にいま一度のカタルシスをもたらそうとする。彼の「呪術」は成功したかに見え、にわかにかき出した突風に「風見鶏」が回り出し、集落には「きらめく氷雨」が降り注ぐ。

ひとつの戸が音をたて、それから村の広場でひとりの子供が腕を振り回し、ぱらぱらと降り注ぐ氷雨の下、あちらこちらの屋根や鐘楼の風見鶏も彼を理解した¹¹。

しかしかくして引き起こされた氷雨も、世界全体を洗い流したかつての大洪水には遠く及ばない。この度の氷雨はひとつの集落に限定された極地的なものに過ぎず、また、この節に続く詩篇の後半部分を見ても、この「子供」の呪術が人間の経済活動と世界の腐敗の進行を食い止めることができなかったという事実は明らかである。こうしたくは《おはなし》の前半で未遂に終わった〈君主〉の破壊行為にも相当するだろう。そして《大洪水のあと》の語り手は末尾において、未遂に終わった大洪水の到来を以下のように呼びかけている。

湧きあがれ、池よ、—— 水泡^{みなわ}よ、橋や森の上まで逆巻け。—— 黒い垂れ幕よ
オルガンよ、—— 稲妻よ雷鳴よ、—— 高まりそして轟け。—— 水よ悲しみよ、
高まり、そして大洪水を再び引き起こせ¹²。

とはいえこの場合、願望を差し向けられている対象は「〈精霊〉」や「ある〈理性〉」のように明確には名指されておらず、安易にこれらの超越者と同列に括ってしまうのは早計である。また、ここにおいて語り手があくまでも企図の実現を自ら担おうとしているのか、それとも第三者に委託しようとしているのかについても明確でない。しかし少なくとも「見者の手紙」などと比較すれば、《大洪水のあと》の末部における企図の成就への方法論の欠如は明らかであり、この呼びかけは「見者の手紙」的なマニフェストとは明確に異なる、ひとつの感情の直接的な発露として読み取る方が自然であろう。

¹¹ « Après le Déluge », p. 289.

¹² « Après le Déluge », p. 290.

「〈彼女〉」というもうひとりの救済者

次に、桑原が論中で提示した「〈精霊〉」、「ある〈理性〉」、「〈美なる存在〉」という三様の「超越者」に対し、本論文では《都会》の最終節に大文字書きで現れる「〈彼女〉」なる者を新たに追加してみたい。

雪のきらめき、緑の唇、氷、黒い旗々、青い光線、そして極地の太陽の真紅の香りの中で、君が〈彼女〉と闘った朝——君の力だ¹³。

ただしここでは、「*se débattre avec*」という動詞表現の解釈を巡って辞書的な議論を行わなければならない。というのも「*se débattre avec*」という表現から現代の読者がまず理解するのは「〜に対して闘う」という意味であり、すると〈彼女〉は語り手の自己言及である「君」の敵対者として位置付けられ、したがって彼の企図を実現してくれる超越者とは見なされ得ないからだ。この場合〈彼女〉の正体については、例えばひとつ前の詩篇（《不安》）で同じく大文字書きにて表されていた「〈彼女〉（＝〈女吸血鬼〉）」¹⁴などが連想され得るだろう。

しかし19世紀の辞書であるリトレを参照してみると、「*débattre*」の項目に「〜と必死で闘う」という定義は確認されない。その動詞はまず再帰動詞として紹介され、その第一の定義は「抵抗のためや身を振りほどくために激しく動き回ったり、大いに苦勞すること¹⁵」とされている。更に問題を複雑にしているのが前置詞で、この「〜と」という前置詞「*avec*」は、日本語においてもフランス語においてもその意味するところが両義的である。つまり「〜と闘う」と一言で言っても、①「〜に対して闘う」という上述した解釈もあり得るし、一方で②「〜と共に闘う」という解釈も可能となってしまう。よって〈彼女〉が敵であるのか味方であるのか、この前置詞だけからは如何とも決定し難い。

次に現代の辞書を見ると、①を表したい場合は「*avec*」の代わりに

¹³ « Métropolitain », p. 309. 解釈の必要上、この引用に関してはフランス語原文も示すこととする。

[引用原文：

Le matin où avec Elle, vous vous débattîtes parmi les éclats de neige, les lèvres vertes, les glaces, les drapeaux noirs et le rayon bleu, et les parfums pourpres du soleil des pôles, — ta force.]

¹⁴ « Angoisse », p. 308.

¹⁵ « S'agiter vivement, faire de grands efforts pour résister, pour se dégager. »

« contre » も使用可能であり、むしろ後者の方が「～に対して」という意図が明確ではある。リトレで①を表している3つの用例を見てみても、そのいずれもが前置詞としては « contre » を採用しており、「avec」の用法は定義もされず用例も紹介されていない。19世紀のラルース大辞典を見ても結果は同じである。これらから推測するに、恐らく19世紀において、①の「～に対して闘う」を表すのに用いられるのは « se débattre contre » のみであり、「avec」を用いた形はむしろ②の「～と共に闘う」を表すために用いられていたのではないだろうか。

また、仮に « se débattre avec » が19世紀の用例においてすでに現在と同じように①を優先的に表していたとしても、「都会」の中では « avec Elle, vous vous débattîtes » という倒置がなされており、動詞と切り離されて前置されたこの場合の « avec Elle » は、この前置詞が単独で用いられた場合の第一義的な意味（「～と共に」）を読者に印象付ける。するとその後「vous vous débattîtes」という動詞表現が続いていても、読者はこれを②の「～と共に闘う」として解釈するのであり、恐らくはその意味の強調のためにこそこの前置が用いられているものと考えられる。以上のことから、この一節を「〈彼女〉に対して君が必死で闘った朝」と解釈してしまうのは、動詞の用法に関するアナクロニズムという誤謬か、記述の意図の看過という誤謬のどちらかを、あるいはその両方を犯してしまいかねない。したがってこの節に関しては前置詞を②の意味でとり、「[何らかの抵抗あるいは解放のために]〈彼女〉と共に君がもがき苦しんだ朝」と訳して理解するのが適切である。

すると、主人公の味方である〈彼女〉が《不安》において抑圧者として描かれていた〈彼女〉（＝〈女吸血鬼〉）であるとは考えにくい。上述したような《不安》との相関性は一度断ち切らなければならない。むしろこの「味方」という性質に注目するのならば、「〈彼女〉」は「〈精霊〉」や「ある〈理性〉」、「〈美なる存在〉」といった、語り手の願望を叶えてくれる超越的な第三者の形象と同列にして語られるべきだろう¹⁶。

¹⁶ ただし人称代名詞で表された〈彼女〉の指示対象は明示されておらず、例えば《運動》の最終節で「新たなノア」たる詩人のパートナーとしての存在が暗示されていた女性的形象などが連想されないこともないが、この点に関してテキストそのものから確たる答えを導き出すのは難しい。

「信者」としての詩人像

ここで再び桑原の議論に立ち戻ろう。「見者の手紙」の宣言において、詩人はプロメテウスの「火を盗む者¹⁷⁾」であり、自らの神秘体験によって得られた「未知なるもの¹⁸⁾」を人類に提供する救世主そのものであった。しかし数年の内にその構図は崩れ去り、最後の作品である『イリュミナシオン』のいくつかの詩篇にあって「新しい愛」なるものを実現する救済者は詩人以外の超越的な第三者であり、詩人はその超越的救世主と人類の間に介在する「使徒」的な役割を帯びているに過ぎない。桑原論文の結論でもあるこの「使徒」という自画像は、恐らくは「救済者⇔仲介者（詩人）⇔人類」という3項の中でも詩人と人類との関係性に重点を置いた際の呼称であろう。確かに《精霊》や《ある〈理性〉に》といった詩篇は語り手の使徒的な性格を明確に表しており、この結論自体は十分に説得的である。しかしここでもうひとつの関係性に、すなわち救世主と詩人との関係性のほうに重きを置いてみよう。すると、例えばイエスに相対した際のヤコブやヨハネが使徒である以前にひとりの信者であったのと同様に、この救世主を前にした詩人もまた、他の人々と同列に位置付けられたひとりの「信者」となるはずではないだろうか。すなわち、「新しい愛」を巡るいくつかの『イリュミナシオン』における詩人は「使徒」でもあり、また同時に「信者」でもあるという表裏一体の性質を帯びていいるのではないかと想定される。

そしてこの「信者」という新しい側面に注目すれば、《精霊》や《ある〈理性〉に》といった讃歌は人々に対する使徒からの呼びかけであると同時に、絶対的な超越者に対するひとりの信者の祈りの言葉としても読まれ得るのではないだろうか。世界にカタルシスをもたらす大洪水の再来を祈る《大洪水のあと》の先ほどの一節なども、これらと同様の祈りと見なされ得るかもしれない。しかしこの祈りという側面に注目するのならば、やはり最も重要なのは《祈願》だろう¹⁹⁾。元来、古今東西の文化において祈りの文句と詩とは概して近い関係にあったものと思われるが、すると「新しい愛」を成就するべく発された『イリュミナシオン』の祈りにも、必ずや特別な配慮が為されているはずだ。以下ではこの《祈願》の読解を通じ、詩人が己の祈りの文句を文学の力によって練り上げていった様を見てみることにしよう。

¹⁷⁾ Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871, p. 346.

¹⁸⁾ Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871, p. 345.

¹⁹⁾ この詩篇の原題 « Dévotion » は、ここではとりあえずのところ「祈願」と和訳したが、この単語は「帰依」という抽象的な態度に加え、「祈禱」という具体的な行為を指し示すことも可能である。

《祈願》と祈りの彫琢

まずは、この詩篇の全体を和訳して引用する。

- 1 我が妹^{シスター}、ルイズ・ヴァナエン・ド・ヴォーリンゲンへ。—— その青き頭巾は北海に向かって。—— 難破した人々のために。
- 2 我が妹^{シスター}、レオニー・オーボワ・ダッシュビーへ。パウー。夏草は騒めき悪臭を放って。—— 母親たちと子供たちの発熱のために。
- 3 リュリュ —— 悪魔 —— へ、—— そいつは〈女友達〉の時代と、その不完全な教育時代の祈祷室を相も変わらず好んでいた。男たちのために！ ** *夫人へ。
- 4 かつてわたしがそうであったところの若者へ。隠遁者かあるいは宣教師か、この年老いた聖人へ。
- 5 貧しき者たちの心へ。そして、何処かのいと止事無き聖職者の方々へ。
- 6 また同様に、その瞬間の切望や各々の真剣な悪徳に従って、如何なる崇拜であろうとも帰依しなければならないのであれ、そして何処かの記念礼拝場や何らかの出来事の最中に赴かなければならないのであれ、
- 7 今宵、魚のようにぎらぎらと光り、十月^{とつき}続く赤い夜のように火照った、聳え立つ氷塊のシルセトへ、—— (その心臓は琥珀にして火口^{スベック})、—— この夜の地のように音も無く、この極地の混沌よりなおも荒々しい^{いざお}點を到来させる、わたしのたったひとつの祈りのために。
- 8 あらゆる対価を払い、いかなる態度で以て、形而上の旅へ向かおうとも。—— ただし、その暁^{あけぼの}になどは²⁰。

²⁰ « Dévotion », p. 314. 解釈の必要上、この詩篇に関してはフランス語の原文も示すこととする。また、各節の番号は引用者によるものである。

[引用原文:]

- 1 À ma sœur Louise Vanaen de Voringhem : — Sa cornette bleue tournée à la mer du Nord. — Pour les naufragés.
- 2 À ma sœur Léonie Auboïs d'Ashby. Baou — l'herbe d'été bourdonnante et puante. — Pour la fièvre des mères et des enfants.
- 3 À Lulu, — démon — qui a conservé un goût pour les oratoires du temps des Amies et de son éducation incomplète. Pour les hommes ! — À madame ***.
- 4 À l'adolescent que je fus. À ce saint vieillard, ermitage ou mission.
- 5 À l'esprit des pauvres. Et à un très haut clergé.
- 6 Aussi bien à tout culte en telle place de culte mémoriale et parmi tels événements qu'il faille se rendre, suivant les aspirations du moment ou bien notre propre vice sérieux,
- 7 Ce soir à Circeto des hautes glaces, grasse comme le poisson, et enluminée comme les dix mois de la nuit rouge — (son cœur ambre et spunck), — pour ma seule prière

それぞれの節の構成はタイトルに示された通り、「祈祷」の一般的な形式に則っている。すなわち、前置詞 «à» で導かれる節（「～に」）では祈祷を捧げる守護聖人の名前が告げられ、続いて «pour» で表される節（「～のために」）において、その祈祷によって叶えられるべき願望が言い表される。つまり第1節ならば、祈祷の捧げられた守護聖人が「我が妹、ルイーゼ・ヴァナエン・ド・ヴォーリングゲン」であり、祈祷の目的は「難破した人々の〔が救われる〕ために」となるわけである。これだけであればカトリックの一般的な祈祷の文句と遜色はないが、もちろんランボーがそこに何らかの書き換えを加えない訳がない。アンリの指摘する通り²¹、両者の間に挿入された不要な句（「その青き頭巾は北海に向かって」）の存在にはパロディーの意図が感じられるし、「ヴァナエン・ド・ヴォーリングゲン」といったフランドル風の奇妙な固有名詞によって守護聖人を言い表しているということも、規範からの逸脱のひとつの指標となる。

そして2節目以降、パロディー化は一挙に進行する。第2節の守護聖人は英仏語の混淆である「レオニー・オーボワ・ダッシュビー」であり、アンドレ・ブルトンがこの固有名詞のナンセンスを偏愛したことでも知られている。「母親たちと子供たちの発熱の〔が治癒する〕ために」という祈祷の目的はまだ本来のそれを保ってはいるものの、1節目と同様に配置された挿入句（「夏草は騒めき悪臭を放って」）は、この度は直接的に不快な印象を負わされている。「パウー」という謎めいた間投詞に関しては様々な研究があるが、いずれにしても何らかの嘲笑的な意図が込められている可能性は高い。

次いで第3節の守護聖人（「リュリュ」）は「悪魔」と言い換えられており、カトリックへの反抗的態度は明確だ。挿入句の「そいつは〈女友達〉の時代とその不完全な教育時代の祈祷室を相も変わらず好んでいた」などは、ボードレール詩やヴェルレーヌ詩に時おり描かれるような女性同性愛をも想起させる²²。祈祷の目的も極端に抽象化され（「男たちのために²³」）、もはやその

muette comme ces régions de nuit et précédant des bravoures plus violentes que ce chaos polaire.

8 À tout prix et avec tous les airs, même dans des voyages métaphysiques. — Mais plus alors.]

²¹ Voir Henry, *op. cit.*, p. 190.

²² 『悪の華』にこの種の詩篇は散見されるが、代表的なものとしては «Lesbos» や «Femmes damnées (Delphine et hippolyte)» などが挙げられる（*Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1975, pp. 150-155）。ヴェルレーヌに関しては、『平行して』収録の «Les Amies» の各詩篇などを参考のこと（*Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1962, pp. 486-489）。

²³ あるいは、「人々のために」と訳すことも可能である。

意味をほとんど成していない。また最後には「***夫人へ」と、祈祷の目的を伴わずにただ守護聖人のみが呼びかけられている。ここにおいて、「守護聖人への呼びかけ」と「叶えられるべき願望」という、本来の祈祷を構成する二項形式は破綻する。そしてその破綻は同様に 4-5 節目でも引き継がれ、そこではただ守護聖人の名のみが羅列されている。さらに第 4 節の守護聖人は「かつてわたしがそうであったところの若者へ」と、それが自分自身であるという矛盾あるいは傲慢さが感じられる。第 5 節の「貧しき者たちの心」は福音書の「心の貧しき人々²⁴」という有名な表現の語順を単に入れ換えただけであり、また、「何処かのいと止事^{やんごと}無き聖職者の方々」といった誇張表現や不定冠詞の用法にも軽蔑の意図は明らかだ。

つまり、第 1 節では本来の規範を比較的保っていた祈祷の形式が徐々に崩壊してゆき、4-5 節目に至って完全に破綻してしまっているということになる。このように、ある肯定的な価値観を詩篇中で転倒させるというレトリックはランボー詩にしばしば見られる。そして、こうした 1-5 節の様々な祈りを概括したのが第 6 節だ。とはいえこの節は破格寸前の非常に複雑な構文からなっており、その読解には注意を要する。ここではアンリにならって²⁵はじめの «Aussi bien» を「いづれにしても (quel que soit le cas)」のような意味で取り、「à tout culte」、*«en telle place de culte mémoriale»*、*«parmi tels événements»* という 3 つの譲歩節を *«qu'il faille se rendre»* が後ろから引き受けていると考えるのが自然であろう。したがって節の第 3 語として置かれた *«à»* はここでは「～に」という第 1 節以来の定型とは異なる文法機能を負っていることとなる。マルク・アスィオーヌなどはこの *«à tout culte»* を「あらゆる崇拜へ」と、あくまでも一連の守護聖人の提示として読もうとし、*«qu'il faille se rendre»* についてはこれを関係詞であると説明する²⁶。しかしその場合、この第 6 節は 1 から 5 までのそれぞれの節と同様の独立した構文となり、末尾にヴィルギュールが置かれて次の第 7 節に繋げられている必要性が説明できない。他の様々な面から見ても、やはりここではアンリの構文解釈を採用するのがとりあえずのところ理に適っているだろう。

²⁴ 「マタイ福音書」第 5 章第 3 節。

²⁵ Voir Henry, *op. cit.*, pp. 191-193.

²⁶ Voir Marc Ascione, *«Dévotion ou : «pour être dévot je n'en suis pas moins homme»* », in *Parade Sauvage*, n° 4. Charleville-Mézières, Musée-Bibliothèque Rimbaud, 1986, pp. 79-80. また、ピエール・ブリュネルも最近の研究でアスィオーヌの構文解釈を支持しているが、アスィオーヌの行った意味内容の性的解釈は否定している (*Éclats de la violence : pour une lecture comparatiste des Illuminations d'Arthur Rimbaud*, Paris, José Corti, 2004, p. 618)。

続いて意味内容を検討してみると、上述したように、ここは先の 1-5 節の様々な祈禱の総括となっている。この第 6 節は 1-5 節の様々な祈禱に関し、まずそれらの祈願の差し向けられる対象（守護聖人）を「如何なる崇拜であっても」と、恣意性によってその価値を無効化している。次いでそれらの祈禱の捧げられる場所を「何処の記念礼拝場であろうとも」と、時を「如何なる出来事の最中であっても」とし、最後に祈禱の内容については、「その瞬間の切望や我々自身の真剣な悪徳に従って」と、それを動機というかたちで表現している。すなわち、1-5 節において祈りが捧げられる①「場所」、②「時」、③「対象（守護聖人）」、④「内容」という 4 つの要素に対して、ここでは①「何処の記念礼拝場であろうとも」、②「如何なる出来事の最中であろうとも」、③「如何なる崇拜であろうとも」、④「その瞬間の切望や我々自身の真剣な悪徳に従って」と、それらがおしなべて恣意的・一般的であると断罪されているのだ。

続いてアンリは第 6 節と第 7 節との関係を、「[誰もがこのように恣意的・一般的な祈願を捧げているのだから] 私も他の全ての人々と同様に私自身の祈願を捧げることが正当化されている」といったニュアンスでパラフレーズしている²⁷。しかしここまでで示した読解から明らかなように、1-6 節は祈りという行為の無効性を強調しているに他ならず、すると第 7 節における語り手自身の「たったひとつの祈り」もまた、他の人々の発する無数の祈禱と同じく恣意性・一般性の中に埋没してしまうということになり兼ねない。確かにアンリは、彼は 1-6 節に多用される複数性と第 7 節の「たったひとつ」という限定性との対比を根拠とし、1-5 節の祈禱と第 7 節のそれとの間に確かな差異を見出しはいる²⁸。しかし以下で示すように、第 6 節において祈禱を構成していた①～④の要素が、第 7 節で今度は正反対の価値で反復されているという構成上の策略に着目すれば、アンリの想定していた以上に、この第 7 節が否定的な 1-6 節とは見事なまでに徹底的なコントラストを成しているということに気付かされるはずだ²⁹。すなわち、第 7 節の祈禱では、上の

²⁷ Voir Henry, *op. cit.*, p. 193.

²⁸ *Ibid.*, pp. 193-194.

²⁹ 「第 6 節の要約が、あらゆる機会におけるあらゆる形の祈願を包括する一般的で理念的なものであるのに対し、この切実な祈願は、「私」が「私のただ一つの祈り」の成就のために発する祈願 [...] である（『ランボー全集』、平井啓之・湯浅博雄・中地義和・川那部保明訳、青土社、2006 年、1154 頁）」という全集における中地義和の注釈は本論文の見解と一致している。また、テローも前半から後半へのトーンの急激な変化を感じ取っているが（「はじめのうちは時に冷笑的な讃辞と行為の懇願との連鎖も、最後には断固として厳粛になり、そして真剣に引き受けられる（Thélot, *op. cit.*, p. 123）」、

①～④の要素に対して①「この極地で」、②「今宵」、③「シルセトに」、④「わたしのたったひとつの祈りのために」が逐一对応し、「いま、ここで、この対象にのみ、この願いのためだけに」という特殊性・絶対性が際立たされている。あらゆる瞬間に世界中で発せられる幾百万の祈りの声に対し、語り手は自分自身の祈祷をそれらとは明確に異なる、真に叶えられるべき祈りとして一段上の審級に打ち出さなければならない。そしてこのような自らの祈りの特殊性・絶対性を、ランボーが他ならぬ詩の言葉の力によって証明しているという点は、この詩篇の従来論じられることの少なかった重要な一面であるだろう。先述したように、通常であれば初めに提示した価値を後になって否定的にひっくり返す構造をとることの多いランボー詩にあつて、この《祈願》ではまるで自らの詩法を逆手に取るかのように、漸進的な否定に始まり最終的には再度の肯定化へと転じている。よつて、このようにして言い表された第7節の祈禱文に込められた意義は重大だ。確かに、『イルユミナシオン』を含めたランボー作品が夥しい諧謔や嘲弄に満ち溢れていることは事実であり、また、この《祈願》の第7節にもことによっては諧謔と捉えられ得る表現は散見される。しかしそれでも、この一節をそうした嘲笑的な面のみ注目して解釈する訳にはいかない。マリオ・リヒテルが「欧米言語のある種のゼロ指標」とまで形容し³⁰、あまりにも多義的な読解が可能な第8節にしてみても、これをアンリ³¹や中地³²にならつて解釈すれば、前半（「あらゆる対価を払い、いかなる態度で以て、形而上の旅へ向かおうとも」）は願望が聞き入れられるために提示された語り手のほとんど無条件と言ってもいいほどの譲歩を、そして後半（「ただし、その暁になどは」）は、その譲歩と引き換えに断固として要求される願望成就の即時性を表している。まさに「詩人は突如として完全に集中した一徹な情熱に囚われた³³」のであり、「少なくともこの度、ランボーは自らの祈りのために心の底から祈つた³⁴」のだ。

とはいえ、この第7節において叶えられるべく発せられた祈願の内容に関して、テローの見解にはいささかの無理があるということも付け加えねばならない。そしてその難点を確認するためにも、まずは彼の論旨の全体を、本

その印象の裏にも恐らく本論文と同様の推論があつたものと思われる。

³⁰ Voir Mario Richter, *Les Deux « cimes » de Rimbaud : « Dévotion » et « Rêve »*, Genève, Slatkine, 1986, p. 50.

³¹ Voir Henry, *op. cit.*, p. 194.

³² 『ランボー全集』、1154頁を参照。

³³ Henry, *op. cit.*, p. 195.

³⁴ Thélot, *op. cit.*, p. 123.

論文と意見を一にする部分も含めて概観してみよう。まず、テローによると、「頓呼法、祈願、願望を表す不定形や命令文、希求を表す接続法、称賛の行首余剰音、間投詞や感嘆詞³⁵」などといった様々な形によって、「祈り」はあらゆる時期のランボー詩に数多く表現されているとのことである。この「祈り」に対して、ランボーは常に距離を置こうと努めてきた。こうした拒否は恐らくキリスト教の拒否に由来するものでもあろうし³⁶、また自らの具体的な力による企図の達成を計画していた従来のランボーにとって、祈りという行為に伴う受動性などはそもそも許容され得ないものであったのだろう。そして彼の論の中でも特筆すべきは、『地獄の一季節』までの作品において否定的に扱われてきたこれらの祈りと、『イリュミナシオン』のいくつかの詩篇における肯定的な祈りとを明確に区別しているということだ³⁷。引用文中で挙げられた3つの詩篇は、本論文で『イリュミナシオン』における「祈り」の中核を成すものとして先ほど提示したものとも一致する。また「彼の目から見て魔法の力がその魅力を失ってしまった時、祈祷のつましさが詩の希望を存続せしめた³⁸」ともあるが、おそらくここで言われている「魔法の力」とは、例えば《大洪水のあと》にて洪水を自らの力によって引き起こそうとした「子供」の呪術的行為のようなものことであろう。このように、独力で救済をもたらそうとする「見者の手紙」的な詩法の不可能性を乗り越えるための術策として「祈り」が用いられているのだろうとしている点でも、テローと本論文の見解は一致している。

ただし論の後半、《祈願》の第7節の祈りの内実をどのように捉えるかという部分に際し、彼の見解は本論文のそれと大きく異なったものとなる。テローは『地獄の一季節』までの否定的な祈りと『イリュミナシオン』における肯定的な祈りとの対比関係を強く意識しすぎたあまり³⁹、「『イリュミナシオン』における祈りとは] 内容を持たず、目的も無く、道理も恩寵も無い祈りである (…)⁴⁰」という極端な図式を引き出した。恐らく彼が言わんとしているのは、キリスト教の一般的な祈祷などとは違い、いかなる利益や功利をも追い求めないような、もはや祈りとしての本来の意義を失わせた抽象的な

³⁵ *Ibid.*, p. 113.

³⁶ Voir *Ibid.*, p. 112.

³⁷ 「《精霊》、《祈願》、《ある〈理性〉に》という『イリュミナシオン』の3つの詩篇はこの[祈りという] 試みへの肯定的な見解を示している」(*Ibid.*, p. 112.)

³⁸ *Ibid.*, p. 125.

³⁹ 「希望が順応的態度に、信仰が偶像崇拜に対立するように、ランボーの考えている真実の祈りはキリスト教の偽りの祈りに対立する」(*Ibid.*, p. 115.)

⁴⁰ *Ibid.*, p. 115.

祈り —— 白いエクリチュールならぬ白い祈り —— のようなものことなのだろう。確かにこのような非・功利的な「祈り」であれば、従来のランボーが忌避し続けてきた一般的かつキリスト教的な「祈り」とのコントラストは明確になる。しかし実際に書かれたテキストを忠実に読んでみれば、ブルトン流に《祈願》をある種のナンセンス詩として読もうとする彼の意図に反し、この「わたしのたったひとつの祈り」が、「この極地の混沌よりなおも荒々しい^{いさお}熱を到来させる」という明確な願望を伴っているという事実を覆すことはできない。《ある〈理性〉に》や《精霊》にしても同様で、もしこれらを祈りの詩篇として読んでみた場合、それぞれにおいて叶えられるべき願望が —— たとえそれらがいかに抽象的なものであろうと —— 明確に書き込まれているということに気付かされるはずだ。

結びにかえて —— 「新しい愛」以外の企図の存在

以上の論考では、桑原の論文を大筋として踏襲しつつ、その議論の核を成していた《おはなし》と同様の主題が《大洪水のあと》にも現れているのではないかという可能性を示した。また、「〈精霊〉」、「ある〈理性〉」、「〈美なる存在〉」という桑原の提示した三様の超越的救済者に加え、《都会》の末尾に現れる「〈彼女〉」という謎めいた存在を新たに提起した。次いで「使徒」という詩人像と裏腹に存在する「信者」という新しい詩人像に注目し、その「信者」の発する祈りの詩として《祈願》の読解を行った。結果として本論文では、自らの祈りの特殊性・絶対性を確立するために払われた、詩人の策略の妙を示すことが出来たのではないかと考える。また翻って考えれば、《祈願》においてかくも重大な価値を担った祈禱の差し向けられた相手である「シルセト」などは、「〈精霊〉」と肩を並べるほどの重大な意義を担った、第五の救済者的・超越者的形象として新たに付け加えられるべきであろう⁴¹。

そして《祈願》の「わたしのたったひとつの祈り」が何を希求していたのかということ、それは「この極地の混沌よりなおも荒々しい熱を到来させるため」に他ならない、ということは先ほど指摘した通りだ。この「極地の混沌」という場面設定は本論文でも扱った《都会》の最終節や《美しき存在》、《精霊》などにも通底しているものであるし、《野蛮》などはその全体が「極地の

⁴¹ しかし「シルセト」というこの謎めいた造語の解釈を巡っては様々な議論が存在しており、また〈精霊〉をはじめとした他の形象との相関性などについても一筋縄ではない。

混沌」の動的な描写に割かれている。《精霊》や《野蛮》、《祈願》など、『イリュミナシオン』の中で（客観的に見ても）極めて密度の高いこれらの詩篇に、この書き割りが共通しているということは十分に考慮に値するだろう。しかしここから翻って鑑みるに、この「極地の混沌」という願望と、「新しい愛」という桑原の論考の出発点との間には幾分の隔たりが生じているように思われてならない。そもそもテキストに厳密に則れば、「新しい愛」が何らかのかたちで明示されていたのは『イリュミナシオン』の中でも《ある〈理性〉に》と《美しき存在》、あるいは《おはなし》のみである。桑原の提起した「使徒」としての詩人や、本論文で新たに提起した「信者」としての詩人の見据える先には、「新しい愛」をも包括した、より大きく複合的な企図が存在していることだろう。一例を挙げてみると、例えば《野蛮》では「音楽」が重要な価値を担っているが、この「音楽」という主題は「ダンス」や「諧調」、「リズム」などと姿を変えて『イリュミナシオン』に頻出する主題である。また《野蛮》では同様に世界と肉体の再構成が描かれていたが、「肉体の再構成」や「生命の誕生」などは《美しき存在》や《古代》、《妖精》などの系譜にも連なる。《大洪水のあと》についても同様で、そこで願われていたのは腐敗した世界を浄化する大洪水の到来であり、そこにおいて「新しい愛」は直接的には希求されていない。《大洪水のあと》はむしろ、《運動》の最終節における洪水の描写や、《断章》に見られるような世界の白紙化への願望⁴²などと比較して論じられるべきだろう。また、「ある〈理性〉」は厄難を払いのけてくれる単純な救済者であるが（「大災害を打ち砕きたまえ、まずは時間から⁴³」）、一方《精霊》における「精霊」は救済と裏腹に災害をももたらす両義的な救済者であり（「新しい暴力と掛け合わされた恩寵の出現!⁴⁴」、「新しい禍たちの澄み切った歌声!」）、このように、本論文や桑原の論考で扱った諸詩篇の意味内容も決して一枚岩ではない。「新しい愛」にしても、それは神秘的・超自然的なものであるかと思えば、時にはフリーエ主義を思わせる社会的な「友愛」として表現されたりもする。

このように、『イリュミナシオン』においては多種多様な願望が複雑に絡み

⁴² 「世界が、わたしたちの驚いた四つの瞳の眺めるたったひとつの黒い森になったとき、—— 固い友情で結ばれたふたりの子供の遊ぶ浜辺に、—— わたしたちの澄みきった共感の憩う音楽の家になったとき […] / この地上に、「途轍もない豪奢」に囲まれた、穏やかで美しい、ひとりの孤独な老人だけになりますように […]」（「Phrases」, p. 298.）

⁴³ « À une Raison », p. 297.

⁴⁴ « Génie », p. 316. 続いての引用も同様。

合い、ひとつの漠とした全体像を織り上げている。ここには「生を変える」という根本的欲求も相変わらず存在し続けているのであろうし、また、それが世界や主体の何らかの混沌を通じて達成されるものであろうということまではテキストから読み取ることが出来る。しかしこの最終的な要請の内容を具体的な一言で言い表すのは容易ではなく、この点については今後の研究の発展が待たれるところだろう。もっともその場合、安易な名付け行為は『イリュミナシオン』の有する多様で遠大な射程を不正に矮小化してしまうことにもつながりかねず、細心の注意が求められることとなるのは言うまでもない。