

『イリュミナシオン』における〈精霊〉の形象について

中地義和

1

『イリュミナシオン』の総題のもとにまとめられている約五十篇の詩のなかには、Génieと大文字で綴られる形象(「存在」と呼ぶのはあえて控えよう)の登場する詩が二篇ある。一つはこの語そのものをタイトルに冠した『精霊』(Génie)であり、もう一つは『おとぎ話』(Conte)と題された詩である。『おとぎ話』は口承文学としてのおとぎ話の約束事のある程度踏襲しながら展開される物語性の濃い詩であり、このように始まる¹⁾——

一人の〈君主〉が、それまでひたすらありきたりの寛容の錬磨に勤しんできたことに苛立たしい思いをしていた。彼は愛の驚くべき変革を予想していた。自分の女たちには、天国の話とか贅沢とかで色付けされた追従よりもましなことができるのではないかと思っていた。彼は真実が、本質的な欲望と満足の時が見たかった。敬神の道に外れようが外れまいが、彼は望んだのだ。彼には少なくとも人の世でのかなり大きな力があった。

〈君主〉は女たちを、従者たちを、ペットの動物たちをことごとく殺す。宮殿を焼き払い、出会うすべての人間に斬りかかる。抵抗しないばかりかむしろ〈君主〉を祝福しながら死んでゆく犠牲者たちは、しかし死んでもまた生き返る。焼失したはずの宮殿はいぜん黄金の屋根を輝かせている。臣下や民衆は、不平も漏らさなければ進言もしない。〈君主〉はその破壊的な権力行使のなかで絶対的に孤独である。語り手は、おとぎ話特有の可能性である超自然的要素を盛り込みながらこのように〈君主〉の行為の不条理を語ったのちに、話者として自ら物語のなかに介入し、コメントでもあり開き手の興味を刺激するための科白でもある言葉を添える——「人は破壊のなかで酔い痴れ、残酷によって若返ることができるのか!」

これに続いて、物語の中心部をなす〈君主〉と〈精霊〉との出会いが語られる——

ある晩、彼は誇らかに馬を駆っていた。名伏しがたく、口にするものはばかられるほどに美しい一人の〈精霊〉が現われた。その容貌、その物腰からは、多様で

複雑な愛の約束が、言いや耐えがたいほどの幸福の約束が現れ出ていた！<君主>と<精霊>は、おそらくは、本質的な健康のうちに消え失せた。これで二人が死ななかったことなどどうしてありえるだろう。だから二人はいっしょに死んだのだ。

ところが、<君主>の犠牲者たちが「死んだ」にもかかわらず「死ななかった」ように、<君主>自身も<精霊>との出会いの「晩」以後「生きつづけた」と言われる。そして<君主>と<精霊>の「本質的な健康のうち」への「消滅」が主語と属詞を入れ替えて説話的に反復される——「けれども、この<君主>は、その宮殿において尋常の年齢で他界した。君主は<精霊>であった。<精霊>は<君主>であった。」

そして最後に、物語の流れの外に位置する謎めいた結句が、教訓を装いながら添えられる——「巧みな音楽が、われわれの欲望には欠けている。」

一方『精霊』のほうは、『おとぎ話』とはまったく異なる設定と調子で書かれている。『おとぎ話』の物語性に対し、こちらは「精霊」への讃歌であり、「精霊」が熱烈に定義され称えられる。長いけれども、論の展開のためには必要なので以下に全訳を掲げる。

精霊

彼は愛情にして現在だ、泡立つ冬や夏のざわめきに向かって家を開け放ったのだから。飲み物と食べ物を浄めた彼、逃れ去る場所の魅惑であり停止状態としての超人的な喜びである彼。彼は愛情にして未来だ、力にして愛だ。激昂と倦怠のなかに立つわれわれは、その彼が嵐の空を、恍惚の旗のはためくなかを通過するのを見る。

彼は愛だ、完璧な作り直された拍子であり驚異的な思いがけない理性であるような愛だ、そして永遠だ。運命的な資質に愛されている機械だ。われわれは皆、彼の譲与に、またわれわれの譲与に激しい恐怖を覚えた。おお、われわれの健康の享受、われわれの諸能力の躍動、自分本位な愛情と、彼、その無限の生にわたってわれわれを愛してくれる彼への情熱...

われわれが思い起こせば、彼は旅している... そして<崇敬>が過ぎ去れば、鳴るのだ、彼の約束が鳴るのだ——「下がれ、それらの迷信、それら古い肉体、それらの世帯、それらの世代。そうした時代こそ消滅したのだ！」

彼は立ち去らないだろう、どこかの空から降りてくることもないだろう、女たちの怒りや男たちの悪ふざけやその種の罪いっさいの償いを果たすこともないだ

ろう。彼がいて、愛されていることで、それはもうなされているのだ。

おお、彼の息、彼の頭、彼の疾走。形態と行動が完成される恐るべき迅速さ。

おお、精神の豊饒と宇宙の広大さ！

彼の肉体！夢見られた解放だ、新しい暴力によぎられての優美の破砕だ！

彼の姿、彼の姿！彼のあとから、古いいっさいの跪拝も労苦も起き上がらせられる。

彼の日！鳴り響き動き止まぬ苦しみすべての、それら以上に強烈な音楽のなかへの解消。

彼の歩み！古代の侵攻よりも大規模な移住。

おお、彼とわれわれ！失われた慈愛よりも思いやりに満ちた誇り。

おお、世界よ！そして新しい不幸を歌う清澄な歌声よ！

彼はわれわれすべての者を知り、すべての者を愛した。この冬の夜、心得ようではないか、岬から岬へと、荒れ騒ぐ極地から城へと、群衆から浜辺へと、まなざしからまなざしへと、力と思いの限りを尽くして、彼に呼びかけ彼を目のあたりにし、それからまた彼を送り出すことを。そして潮の下にも雪を戴く砂漠の高みにも、彼の姿、彼の息、彼の肉体、彼の日を追ってゆくことを。

いずれの場合も「精霊」との出会い、そして「精霊」が「君主」に、また「われわれ」に及ぼす力が問題となっている。解釈にとって関心の中心は「精霊」のアイデンティティである。どのようなレヴェルのものとしてこの形象を捉えるべきかということである。「精霊」とは元来多神教の用語であり、「一人一人の人間の運命を司っていた善いあるいは悪い精、または霊」(リトレ)、「一種の守護天使」(『グラン・ラルースフランス語辞典』)を意味する。そこから「ローマの守護神」というような共同体の運命を司る精の意や、童話にしばしば登場する、事物や場所に宿る精(木の精、森の精など)の意が生まれる。比喩的に使われて、他人に対し影響力を持つ人物を指すこともある。さらに、以上のような半ば人格的位格的な意味から離れて、天与の才能、生れながらにしてその人間に宿る性向、あることがらへの適性、といった抽象的能力そのものをも指示しうる。ランボーの用法は、つねにある種の分身性をまといながら実体的なものとの抽象的なもの間で揺れ動く「精霊」のこうした曖昧なステイタスを積極的に活用するものである。

現存しているランボーの詩のなかに génie の語が現われるのは、『おとぎ話』と『精霊』以外には、初期韻文詩の『看護修道尼』中に一度(「目は輝き褐色の肌をした若者、/裸で歩くべきほどに美しい二十歳の体、/ペルシャでは、月光のしたで、赤銅色の髪が額を取り巻く/見知らぬ<精霊>に愛されたことだろう」と、後期韻文詩の『若夫婦』中に一度(「若い夫婦」が住む部屋の様子について「この空しい浪費ぶりと散らかりようは/きつと悪霊の企みだ!」と言われる)だけである。第二の例は『イリュミナシオン』

のそれとはかけ離れたものであるが、第一の例は『おとぎ話』の<君主>と<精霊>の遭遇を想起させなくもない。しかし『看護修道尼』の内容は、美しく無垢で激越な若者が自分を救ってくれる「看護修道尼」を求めるが、女性からは嫌悪と恐怖しか与えられず、最後には死を「看護修道尼」として呼び求めるというもので、女性憎悪の主題が多分にロマン派的な調子で表明されている。そこで「精霊」は、冒頭で若者の美を際立たせる役目を負った異国的書き割りの位置にとどまっている。したがって、『おとぎ話』や『精霊』に見られるような積極的な価値を担う「精霊」は、『イリュミナシオン』の時期に固有の形象と考えるとよいだろう。『イリュミナシオン』の二つの「精霊」には共通点はないとするアンドレ・ギュイヨーの見解⁹²とは逆に、筆者にはこれらは相互に光を投げかけ合っているように思われる。以下では二篇に現れる「精霊」をテキストに即して比較検討したうえで、それが、「肉体」の変容のテーマを介して、ランボオの詩作全体の展開と、どのような関わりを持つものであるのかについて考える端緒としたい。

2

『精霊』を一読して印象的なのは、言葉の抽象度の高さであり、三人称代名詞「彼」による頭韻反復、並置される諸要素の二拍子のリズム、長い同格の挿入などの特徴が生み出す独特の格調である。また、一度だけ現れる「精霊」の語がタイトルに冠され、本文中の *Il, lui, le, son* などはすべてこのタイトルに関係づけられるという点である。前半部をなす比較的長い四つのパラグラフは「精霊」の定義を行い、続く八つの短いパラグラフは「精霊」の肉体的側面、身体的所作の称揚を連ね、最終節は以上二種のトーンを総合しながら最高度の昂揚のなかで「精霊」のまねびを歌い上げる、という構成になっている。三人称代名詞を畳みかけるように連ねてそれらすべてをタイトルの一語に送り返す書き方は、その語が指し示す形象への讃歌としてのテキストの性格を浮き立たせるのに多大の力を発揮している。

「精霊」がどのように定義されるかに注意してみると、「...である」(*Il est...*)という表現系列と「...する」(*Il fait...*)という表現系列が併用されている。初めの三文の主節部分はいずれも「...である」の系列であるが、二つずつ組み合わせられた属詞の連なりが特徴的である。主語+動詞+属詞の部分の縦に並べると、次のようになる――

彼は愛情にして現在だ
彼は愛情にして未来だ、力にして愛だ
彼は愛だ、[...]そして永遠だ

属詞の第一項が感情的側面（「愛情」は *affection* の、「愛」は *amour* の訳）を表し、第二項が時間的側面を表している点が三文に共通する。「精霊」の属性としてまず「愛」

が強く打ち出されていることに注目しよう。「愛」をめぐる記述はこれにとどまらない。第二節末尾の「その無限の生にわたってわれわれを愛してくれる彼」は、第二節第一文「彼は愛だ、[...]そして永遠だ」の変奏であるし、最終節でももう一度念を押すように「彼はわれわれすべての者を知り、すべての者を愛した」と言われる。しかも、「愛情」や「愛」は一方的に「精霊」から「われわれ」に注がれるのではなく、「精霊」自身がそれらを受けもする——「運命的な資質に愛されている機械」/「彼への情熱」(第2節)/「彼がいて愛されている」(第4節)。

時間的側面に関しては、「現在」と「未来」というカテゴリーが「永遠」のなかに止揚されてゆくかのように書かれている点が特徴的だ。ここに欠落しているのは「過去」であるが、実際「精霊」は「過去」を許容しない。「精霊」は「過去」の否定として存在している——「下がれ、それらの迷信、それら古い身体、それらの世帯、それらの世代。そうした時代こそ消滅したのだ！」(第3節)。ところで、「現在」と「未来」とが「永遠」へと止揚されるとはいかなることだろうか。いやそもそも、「精霊」が「現在」であるとは、また「未来」であるとは、いかなることか。「精霊」が「現在」であることの根拠は、「...する」の系列によって与えられる。「泡立つ冬や夏のざわめきに向かって家を明け放った」という表現はさまざまなレベルでの解釈を許容するだろうが、「精霊」が自らの領域を万人に向かって明け放つ行為、しかも四季の巡りや外界の諸現象、ひいては宇宙の運行といったものに直結するような形でそれを行うのであることは、最小限了解されるだろう。またこの記述は、「精霊」が「通過する」場所の際限のなさ、すなわち最終節で最も見事に語られる「精霊」のトポスの絶対的な開域性、さらには「逃れ去る場所の魅惑」である「彼」の恒常的な動性、そして通過それ自体の「恐るべき迅速さ」——を言うための準備にもなっている。「泡立つ冬や夏のざわめきに向かって家を明け放ったのだから」は、「彼」が「現在」であることの理由であるばかりでなく、「愛情」であることの理由でもある。「精霊」は「愛情」に発する行為を通じて自らを開示したのであり、その開示によって、つまり「われわれ」がそれに関して持つ知と「愛」において、それは「現在」なのである。しかしながら、「われわれ」が「精霊」の存在を知りこれを愛しているとしても、「精霊」はなお「われわれ」からかけ離れている。「停止状態」にある「われわれ」には、「嵐の空を通過する」「彼」を、「逃れ去る場所」に他ならぬ「彼」を「見る」ことで、「魅惑」と「超人的な喜び」を味わうことしかできない。そもそも「精霊」をめぐる「われわれ」の知や「愛」がどれほど堅固なものであるかさえ、疑わしい。「精霊」を「追ってゆく」ために執拗に自らを鼓舞する最終節の畳みかけは、そこから来る。開示において「現在」である「精霊」は、「われわれ」がその動性、その迅速さ、その開域性を自己のものとしなにかぎり「約束」にとどまり続ける。それゆえに「精霊」は「未来」なのである。

しかしながら詩のテキストはまた、「精霊」は「未来」ではないとも言っている——「彼は立ち去らないだろう、どこかの空から降りてくることもないだろう、女たちの怒

りや男たちの悪ふざけやその種の罪いっさいの償いを果たすこともないだろう」(第4節)。この部分は一般に、「精霊」をキリストに重ね合わせる読み方が成り立たないことの根拠とされているのであるが、キリスト再臨およびキリストによる贖罪のヴィジョンの否定にからめて「精霊」の「未来」性が否定されている点が意味深い。キリスト教における「罪」とりわけ「原罪」の観念、およびそれに由来する「贖罪」の道徳は、現世的な生をア・プリオリに呪われたものとなし、彼岸での救済の幻影によっていま、ここにおける生の享受を不可能にしてしまうという認識を、ランボーはたとえば初期韻文詩『最初の聖体拝受』のなかですでに表しており、『地獄の一季節』ではとりわけ『賤しい血』のなかで正面から問題にしている。同時に、「有用性のなかに与えられた善という範疇に限定され」た神⁹の道徳に依拠する「労働」や「科学」への疑念も、『地獄の一季節』のなかで、ときにはアイロニカルに、ときには真摯な推論の形で、繰り返し表明されている——「科学だ、新しい貴族だ！ 進歩だ。世界は進む！ どうして回っちゃいけないんだ？」(『賤しい血』) / 「おれは労働がどんなものか知っている。それに科学はのろすぎる」(『稲妻』)。跪拝を強いる神に対して「起き上がらせる精霊」という書き方も、キリスト教的ヴィジョンの転倒である。「精霊」は、過去の労苦が現在の安楽をもたらし現時が未来の成就のために犠牲にされる、といった意味での過去-現在-未来の時間の流れ、目的と手段の連鎖に規定された時間の流れ、キリスト教的救済観を底流とする時間のヴィジョン、のなかには位置していない。そのような意味では「精霊」はむしろ非-時間である——「彼がいて、愛されていることで、それはもうなされているのだ」。「精霊」は、有用な行ないとは無縁にいわば永遠の現在のなかにある。ただその「現在」は潜勢的な現在であって、「精霊」が「未来」であるとは、この潜勢的現在とその現¹⁰働化との隔たりを指すに他ならない。「精霊」の「現在」と「未来」とが止揚されるのは、通常の時間性を逃れた潜勢的現在という「永遠」のなかにある。

「精霊」の時間が有用性の世界における時間の流れとは異質なものであるのと平行に、その「行動」が及ぶ空間も特別な意味を帯びている。このテキストにおいては、空間はそれ自体において存在する静的な広がりとしては与えられない。それは「精霊」の運動を顕現させる場として存在する。いやむしろ、「精霊」の運動によって顕現させられる場、と言うほうが適切だろう。「泡立つ冬や夏のざわめきに向かって家を開放つ」動作が宇宙的な広がりを紡ぎ出すのであり、最終節におけるもろもろの空間的指標にしても「精霊」の通過地点の順次の列挙としてある。「精霊」の運動に関してはさらに、その速度に注目しなければならない。「精霊」は広大な空間を移動するのみならず、その踏破は「恐るべき迅速さ」に特徴づけられる。「古代の侵攻よりも大規模な移住」である「彼の歩み」や、「宇宙の広大さ」に匹敵するその「精神の豊饒」は、「精霊」という形象がはらむ巨人の誇張性を浮き立たせると同時に、文字どおりその「歩み」の莫大な効果を述べてもいる。「精霊」の運動の迅速さは巨人の一步に変換されう

る。つまり時間性の極限(広大な空間を一瞬にして走破する極度の速さ)が空間性の極限(無辺際の高がり)と重なり合うのだ。「精霊」の活動する空間と、その動性、速度をめぐる記述はこのように、すべて「精霊」の潜勢的遍在性へと送り返される。「精霊」は、つねに、どこにも、在る(「われわれが思い起こせば、彼は旅している」)。ただしそれが在ることを知るには、われわれの側からの「思い起こす」努力が必要であるばかりか、「彼に呼びかけ彼を目のあたりにし」、彼を「追ってゆく」持続的な働きかけが要請される。なぜなら「精霊」は「逃れ去る場所」であり、「われわれ」の捕捉を容易に擦り抜けるからだ。「恐るべき迅速さ」は、時と場所とを問わず潜勢的に「われわれ」に差し出されているとともにまた「われわれ」の側からの認識・同化を免れつづける、という「精霊」の二重性を表している。

3

ここまでテキストをたどったあと、われわれは再び初めの疑問に突き当たる——「精霊」とは何か、いかなるレベルに位置づけられるべき形象なのか。それは「われわれ」に対して外在的な、超越的な、何かなのだろうか。それを考えるための重要な記述が第二節のなかにあるように思われる。

われわれは皆、彼の譲与に、またわれわれの譲与に激しい恐怖を覚えた。おお、われわれの健康の享受、われわれの諸能力の躍動、自分本位の愛情と、彼、その無限の生にわたってわれわれを愛してくれる彼への情熱...

ここで言われる「譲与」concessionとは何だろうか。それは「精霊」が行ない「われわれ」も行なう相互的な行為であるが、譲与されるものは「精霊」自身、「われわれ」自身をおいてはないだろう。「われわれ」に向かって己れを差し出す「精霊」に、「われわれ」もまた自分を差し出す。「激しい恐怖」を覚えるのは、それが、自分が自分から引き剥がされる行為、「自己の外に出る」体験であるからだ。だからこそそれはまた「健康の享受」、つまり、より充実した自己のありようを喜び味わうこと、とも言われる。「われわれ」にとっての「精霊」が、恒常的な牽引として、しかしまた還元しえない距離として、超時的現在において記述されるこの詩のなかで、複合過去でのこの相互的「譲与」の記述はとりわけ強い事件性を帯びている。「精霊」と「われわれ」とが文字どおりに出会い、両者の存在が交差したかのように書かれている。この部分は用語の点でも、冒頭に引いた『おとぎ話』における「君主」と「精霊」の出会いの叙述にきわめて近い。

ある晩、彼は誇らかに馬を駆っていた。名伏しがたく、口にするのはばから

れるほどに美しい一人の<精霊>が現われた。その容貌、その物腰からは、多様な複雑な愛の約束が、言いようもない、いや耐えがたいほどの幸福の約束が現れ出ていた!

「精霊」と「君主」の遭遇は『おとぎ話』の中心部を占める事件であるのだが、「名伏がたい」(ineffable)、「口にするものはばかられる」(inavouable)美しさや、「言いようもない」(indicible)、「耐えがたいほどの」(insupportable)幸福は、「精霊」が「君主」に及ぼす魅惑と同時に怖れを、「自己の外に出よ」という抗しがたい誘惑が与える強い不安を、『精霊』における「われわれ」と「精霊」との関係に比してより性愛的な相において示している。つまり『精霊』におけると同様にここでも畏怖の側面と享受の側面とが分かちがたく結ばれている。また、いずれの場合も、「精霊」は一個の「約束」としてある。つまり「精霊」は「未来」として、現働化されるべき潜勢力としてまず出現している。『精霊』と異なるのは、物語の線的な展開の論理からして、「精霊」との遭遇がその遍在性に支えられた、繰り返し実現されうる可能性としては与えられず、一回きりの事件として記述されている点だ。「約束」の開示とその実現のモメントとはじかにつながっていて、間断を置かずに、「君主」と「精霊」とは「本質的な健康のうちに消え失せた」と言われる。「消え失せる」(s'anéantir)という動詞の曖昧さは、「おそらくは」という副詞が行なう断定の緩和ないし話者としての責任回避、さらにはまた、「これで二人が死ななかつたことなどどうしてありえるだろう。だから二人はいっしょに死んだのだ」に見られる、「歴史的」記述の論理的記述へのすり替えと相まって、このテキストにおける「死」の特別な意味を暗示している。叙述がまとっている性愛的光暈は別にしても、肉体の滅亡としての死が問題になっているわけではないことは言うまでもないだろう。事実、「君主」はもう一度、そして今度は普通の意味での死を、死ぬのである(「けれども、この<君主>は、その宮殿において尋常の年齢で他界した」)。話者の叙述は、「君主」と「精霊」の遭遇から両者の「消滅」の一步手前までを語りながら、体験の核心をなすはずの「消滅」の内実については語っていないし、「消滅」の真偽さえはぐらかしている。そのはぐらかしを償うかのように、次のパラグラフで遡行的に、「君主は<精霊>であった。<精霊>は<君主>であった。」と両者の同一性を強調する。主語と属詞を人れ替えて、まるで鏡の効果を模倣しながら実物とその像の識別を曇らせようとするかのような反復である。

『おとぎ話』における「君主」と「精霊」の「消滅」が意味するものと、『精霊』における「君主」と「われわれ」の相互的「譲与」が意味するものとは、同じである。どちらの場合も一つの「死」に関わっている。それを裏から言えば、「健康」の「享受」に関わっている。『精霊』の「おお、われわれの健康の享受」は『おとぎ話』では「本質的な健康」と言われる。「本質的な」という形容詞は、詩の冒頭部に一度現れており(「彼は真実が、本質的な欲望と満足の時が見たかった」)、「欲望」と「満足」をとも

に修飾している。すなわち、「ありきたりの寛容の練磨に動し」みながら「苛立たしい思いをして」いる「君主」にとって問題なのは、欲望が「本質的な」形で満たされることである以前に、「本質的な欲望」を所有することである。「精霊」の出現はそのような欲望の開示のモメントを定着している。「精霊」が現れた「ある晩」と、それ以前に「君主」が身を任せていた狂熱的破壊との間にある断絶は、「君主」の破壊行為が「本質的な欲望」に根ざすものではないことを告げている。殺された人間や破壊された事物が再び出現するおとぎ話的仕掛けは、「君主」自身にも捉えられない彼の「欲望」が、世俗の権力者に供される豪華な事物やこれまた「物」と化した人間たちの世界——有用性の世界——とは無縁であることを、また、そのような「欲望」がこの世界を攻撃しようとするれば、ただ無尽蔵な、悪夢にも似た復讐を受けるだけで、この世界の殲滅など不可能な企てであることを物語っている。

『精霊』第二節では、「われわれの健康の享受」はまた「われわれの諸能力の躍動」と言いかえられ、さらには「自分本位な愛情と、彼[...]への情熱」とも言われる。「精霊」とは、われわれのうちにある潜勢的状态にとどまっている可能性に「躍動」を与えるもの、それらを現働化するものである。すなわちそれは、「われわれ」と「われわれ」の潜勢的可能性とをつなぐ媒介者の形象としてある。しかし同時に「精霊」は、そのように「躍動」のなかに投げ入れられた「われわれの諸能力」そのものでもある。そこから、躍動する自己の「諸能力」への「愛情」はまた「彼への情熱」とも言うることになる。「精霊」のアイデンティティを考える場合に、あるいはいかなるレベルでこの形象を捉えるべきかを考えようとする場合に、最大の困難はこの両義性にある。冒頭の「飲み物と食べ物とを浄めた彼」が、聖体の秘蹟のヴィジョンを下敷きにして「精霊」の司祭的職能を示す一方で、第七節は「精霊」自身が聖化された肉体であると告げる（「おお彼の肉体！夢見られた解放だ」）。純然たる「力」、抽象的な「能力」の「躍動」は、それ自体としては表象されえない。なにか実体的な、多くの場合人格的な、形象に頼らざるをえない。「精霊」という語はまさに、その外示^{プレゼンション}においてこの両義性を担っている。そのうえ、『精霊』では昂揚したエクリチュールが「超人的な」形象の普遍的な愛と遍在性を歌い上げることでキリスト像との混淆を引き起こす危険があるのだが、それは第四節におけるような、キリスト教的ヴィジョンの文字どおりの転倒によって防がれる前に、「精霊」の観念の異教性によって斥けられている。

「精霊」の第一の属性として「愛」や「愛情」があり、しかもそれが「われわれ」との関係において相互的であると言われていることは、すでに確認した。「精霊」が、ふだんは有用性の世界のなかで眠り込んでいる「われわれ」の諸能力を、それらが「躍動」のなかに投げ入れられた相において具象化するものであるならば、「精霊」が「われわれ」を「愛する」とは、「われわれ」の潜勢的可能性が「われわれ」の直観に向かって自らを顕現させることであり（「彼はわれわれすべての者を知り、すべての者を愛した」）、逆に「われわれ」が「彼」を「愛する」とは、そのようにわれわれの直観に

対して開示された可能性を追い求めそれを深めてゆくことに同意することである。つまり「精霊」と「われわれ」という関係は、あるがままの「われわれ」——「精霊」を知らない、あるいは知っていても追い求めることのできない「われわれ」——とありうべき「われわれ」、という対自的な現実の、対他的な表象である。「精霊」とは、潜勢態にある純粋なダイナミズムをその現働化の相において提示すべく求められた形象、その意味で自己参照的な、ナルシシクな形象、と言えらるだろう。

『おとぎ話』の「君主」の場合に「本質的な健康」が「ある晩」のみの体験であったように、そしてそもそも「寛容の練磨に動しみながら」「苛立たしい思いをして」いる彼の夢想していたものが「本質的な欲望と満足の《時》」であるように、「精霊」の体現するもの——「本質的な」もの——は瞬間(moment)ないし「ひと時」(heure)のなかでしか与えられない。それを「持続」(durée)として生きることはできない。それだからこそ、『精霊』の最終節に、つねに逃れ去る「彼」を見失うまいとする熱烈な自己鼓舞が読まれるのだ。しかしまた、まさにその自己鼓舞のさなかに、「彼」を追いつづけることの限界も記されている。「心得ようではないか、[...]それからまた彼を送り出すことを」——それは、「精霊」を一瞬かき見、ひとしきり追い求めたのちに、その遠ざかりを甘受することである。『おとぎ話』の謎めいた結句、「巧みな音楽が、われわれの欲望には欠けている」には、寓話やおとぎ話の末尾に添えられる「教訓」を摸したパロディ性や、話者の側からはぐらかしを差し引いても、「本質的な健康」を、持続的な現実態において生きることの不可能性に関する見定めが、書き込まれているだろう。通常「激昂と倦怠のなかに立」ちつづけている「われわれ」が「われわれ」以上のものになりうる可能性の開示と、そのような可能性を最高度に、つねに同じ強度において、生きつづけることの不可能性が同時に、身を差し出し「われわれ」に「躍動」を与えながらつねに「逃れ去る」「精霊」のうちに、形象化されている。『精霊』をめぐる美しいエッセイのなかでロジェ・ミュニエが言うように、(「精霊」が形象化する)「躍動は、それが躍動以外のなにものでもない限り、それに人を到達させることはなく[...]それが自らを譲与するのは、ひとえにそれが及ぼす牽引のなかで、そして牽引としてのみである」⁹⁴からだ。

多くの註釈者が認めるように、『精霊』と『イリュミナシオン』中のもう一つの詩『ある〈理性〉に』(「お前の指が太鼓をひとつ^{ズン}弾けば、あらゆる音が解き放たれ、新しいハーモニーが始まる。/お前が一步踏み出せば、新しい人間たちの決起だ、そして彼らの進軍だ。(…)」)との間には強い親近性がある。いずれもキリスト教的雰囲気濃厚に残しながら、『美しい存在』、^{ベング・ビュッフィス}『陶酔の朝』、『野蛮な』などは、『精霊』や『ある〈理性〉に』が理念として提示しようとするものを、「肉体」の変容・再生の側面において定着するものと言えよう。(もっとも、「精霊」や「理性」に関して、その「肉体」への明確な言及がある——「彼の肉体! 夢見られた解放だ、新しい暴力

によぎられての優美の破砕だ!)。ところで、『地獄の一季節』を閉じる一語がまさに「肉体」(corps)である点は注目してよい——「それで私には、一個の魂と肉体のなかに真実を所有することが許されるだろう」。上述の三篇を初めとして『イリュミナシオン』の何篇かの詩はそれぞれ独自の形式において、名指されるのみで内実を持たない『季節』の「真実」が「肉体」のうちに具現されるヴィジョンを示そうとしているのではないか。『イリュミナシオン』と『地獄の一季節』の成立時期の前後関係に関する議論とは別の次元で、これら『イリュミナシオン』の数篇は、『地獄の一季節』の結句の先に、それが要請するものを実現する形で書かれていないだろうか。

さらにグローバルな視点に立てば、しばしば「拷問」^{トルチュール}や「責め苦」^{シメプリス}という語で表される「肉体」の再生は、「<見者の>手紙」の「あらゆる感覚の長い巨大な理に適った攪乱」以来『野蛮な』における存在の解体のヴィジョンや『美しい存在』^{ベング・ビューティーズ}における供儀的シーンにいたるまで、詩的創造の革新の欲求があれほど頻繁に抱壊され、詩人自身の変容があれほど強く要請されるたびに現れた、ランボー詩の「常数」である。十九世紀の歴史社会的条件に規定された肉体といった観点をも含めて、「肉体」の視点から、とりわけその変容の視点からランボーの詩を読むことは、一つの有効な方法だと思われる。その具体的な試みは稿を改めて行いたい。

註

- (1) 以下の翻訳は、『イリュミナシオン』に関しては Arthur Rimbaud, *Illuminations*, Texte établi et commenté par André Guyaux, À la Baconnière, 1985により、それ以外については Rimbaud, *Œuvres*, Édition de S. Bernard et A. Guyaux, Coll. «Classiques Garnier», 1987による。なお、『おとぎ話』を読み解く試みとしては、次の拙論を参照されたい。「もうひとつの至高性——ランボー『お伽話』を読む」、『東京大学教養学科紀要』第20号、1988年、45-57頁。
- (2) André Guyaux, «Hermétisme du sens et sens de l'hermétisme dans les *Illuminations*», “Minute d'éveil” Rimbaud maintenant, Éd. SEDES, 1984, p. 199.
- (3) G. バタイユ『至高性』、人文書院、1990年、277頁。
- (4) Roger Munier, “Génie” de Rimbaud, Édition Traversière, 1988, p. 14.