

ランボー「見者書簡」の詩人像について

田 中 直 紀

アルチュール・ランボーは、二通のいわゆる「見者書簡」において、来たるべき詩人像を提示している。どちらも 1871 年 5 月半ばのもので、一通目は教師ジョルジュ・イザンバール宛、二通目は先輩詩人ポール・デメニー宛である⁽¹⁾。来たるべき詩人は「見者」でなくてはならないとするこれら書簡における詩人像が、ロマン派における詩人を人々の精神の教導者とする詩人観⁽²⁾の延長にあることはまちがいない。ではランボーの詩人像の特色はどこにあるか。より規模が大きく内容が整理されているデメニー宛書簡を主な対象とし、書簡中の「見者」「呪われ人」「火を盗む者」の三つの語からランボーの詩人像について考察する。

1. 「見者」

「見者」とは何か

「見者書簡」中、ランボーの来たるべき詩人に関する定義において、第一に現れる術語が「見者」である。「見者でなくてはならない、見者たらなくてはならない、と僕は言うのです」。「〈詩人〉は長期にわたる、おおがかりで合理的なすべての感覚の攪乱により、自らを見者となします」（強調はいずれも原文）。

ロマン派およびその流れを汲む文学者の間では、古代〜ルネッサンス期の神秘主義思想が大きな流行をみたことは周知のとおりであるが、その中では「見者」という語そのものはよく知られた語であり、詩人の属性を述べる際にこの語を用いることもめずらしくなかったという。「見者」voyant という語は、西

洋文化圏ではそもそも『旧約聖書』における預言者を指す語の一つであり、文字どおりとりわけ「幻視」タイプの預言者を指していた。特に西洋近代文学および思想に限ってみれば、「見者」であることを詩人の属性としたのはノヴァーリスが最初と見られる。そしてドイツロマン派の一定の影響下で発展したフランスのロマン派にも、この概念が同様の意味合いで現れることとなる。過去からこの時代までの神秘主義思想家および近代の文学者たちにおいて、この語はさまざまなニュアンスで用いられたが、ごく基本となる意味合いは、通常の人間には感知不可能なものを感じ取る能力をもった者、ということになる。また、多くの場合、人が見者となるのは、あるいは生得の才覚により、あるいは神の選別によるという⁽³⁾。

イヴ・ルブールは以上をふまえた上で、ロマン派諸家は「主に二つの用法」においてこの術語を用いたと言う。「まず詩人の幻視家としての天賦の素質」、「そして（中略）人民の教導者というロマン派的思想の表現」である。ルブールはつづける、「見者は同時代人たちよりもいっそう遠くを、高きところを見るのであり、社会を動かす世界の動きを認識するのである。ユゴーがこの言葉を二つの意味で用いたのと同様、ランボーもそうしたのだ」⁽⁴⁾。

ここで定義された「見者」の「二つの意味（用法）」は、幻視者・認識者としての資質と、人民の教導者としての資質のうち、後者が前者を必須の前提とするものと考えてよい。超人的な認識がまずあって、それからその伝達があるという二段階にこれら二つは対応する。

では、そのような中でランボーの見者概念の特色はいかなるものであろうか。

ランボーの「見者」

ランボーが「見者書簡」において「見者」の語をどのように用いたのかについては、二つの問題がある。

まず方法論と宿命性の問題である。ランボーは詩人となるべきものは、「すべての感覚の攪乱」の試練を自らに課すことで「未知なるもの」に到達した

「見者」となるのだとしている。エーゲルダンジェはこれを根拠にランボーの「見者」はこれ以前の「見者」概念と異なっており、意識的な方法論をとおして実現される何かであるとする⁽⁵⁾。しかしながら一通目のイザンバール宛書簡を見れば、ランボーは「僕は詩人になりたいのです、そして僕を〈見者〉とすため努めているのです」と言う一方で、「詩人として生まれたのではなくてはならない」と言い「それはまったく僕のせいではありません」とも言っているのである。このことを考え合わせれば、ランボーにおいては、生得の才覚という要素が前提としてあり、その上に能力の方法論的な開発があるということになる。さらには、そのような素質を生まれ持ち、かつそれを開発する抗いがたい必然に迫られることが詩人たる者の宿命であるとする、宿命論的な響きすらみとめられるのである。

第二に「見者」の定義そのものの問題である。詩人たらしとする者は、上で見たように「すべての感覚の攪乱」の試練を自らに加えることで「未知なるもの」に到達した「見者」となる。これを文字どおりにとるならば、ここで「見者」の意味はもっぱら認識者であるという意味にとどまる。そこから間をおいてランボーは、「すなわち詩人とは火を盗む者なのです」とプロメテウスに喩えながら、「もし彼方から持ち帰るものが形を有するのなら形をあたえます。もし形がないのなら無定形をあたえます。一つの言語を見出すことです」とつづけている。ここで注目したいのは、「未知なるもの」の獲得と、その伝達のための「一つの言語を見出すこと」とが、二つの異なる段階として措定されているということである⁽⁶⁾。第一の段階が「見者」となること、第二の段階が（来たるべき）「詩人」となるということと対応する。このように「見者」であることは「詩人」となることと重なるのではなく、前者は後者が前提として満たすべき要件であることがわかる。したがって、「見者」と区別して特に後者を見者詩人と定義することができよう。そして見者詩人が「人民の教導者」であるとするなら、そのことは、第二の「未知なるもの」を人々に伝える段階をもって、はじめて達成されるはずなのである。

「見者書簡」には既存の詩人たちへの、ほとんどの場合極めて辛辣な批評が

みられるのであるが、そこでは詩人である前に「見者」であるという要件を満たしているか否かが、最重要の判断基準となっていることも確認しておきたい。そして詩の言葉については、もっぱら「未知なるもの」の伝達に相応しいか否かが問われているのである。

2. 「呪われ人」

「偉大なる呪われ人」としての見者詩人

ランボーは「感覚の攪乱」について述べた部分で、詩人たらしとする者は「未知なるもの」に到達するゆえに「とりわけ偉大なる病者、偉大なる有罪者、偉大なる呪われ人、——そして至上の〈知者〉」になるとしている。最後の「至上の〈知者〉」については、おおよそ「見者」の定義と重なるものと見てよい。「病者」であることは「感覚の攪乱」の試練において通常の人間の感覚から脱しなくてはならぬことから理解されよう。では何故そのような「知者」は、「有罪者」「呪われ人」であらねばならないのか。

「見者書簡」の文脈に忠実に考えれば、これら規定は第一義的には「見者」の何たるかを説明するものであるが、書簡の後の部分で見者詩人が「火を盗む者」すなわちプロメテウスに喩えられており、「呪われ人」「有罪者」であることは、人類に助力するために禁を犯し裁きを受けたプロメテウスの属性と重なっている以上、実質的には見者詩人の説明ともなっていると考えられる。ここで「未知なるもの」は禁断の知識として“プロメテウスの火”に重なる。「有罪者」という属性は（おそらく「病者」という属性と共に）、苛酷な宿命を背負った者・天から見放された者という意味あいにおいて「呪われ人」*maudit* という属性に包括されよう。さらに「呪われ人」の語は、「見者書簡」とほぼ同時期の作と考えられる二篇の韻文詩「パリの狂騒」と「正義の人」において詩人にまつわる語として用いられており、とりわけ後者においては、ここでは大文字表記で、叛逆的詩人を言い換える語ともなっている⁽⁷⁾。

このようにランボーの詩人像を考える上で、「呪われ人」の語はとりわけ重

要なのである。では、そもそも「呪われ人」とはいかなる概念なのであろうか。

土星の元に生まれた者

「呪われた」という語を芸術家について用いる場合、まず思いだすべきは古代ギリシャ以来の憂鬱質の概念であろう。憂鬱質の気質を持って生まれたものは土星の支配のもとにあり、暗く不活発な気性と不運な運命を持つ、とされていた。しかしルネサンス期に憂鬱質に苦悩の中から素晴らしい作品を生み出す芸術的資質という意味が与えられ、これが近代的芸術家像の一典型となるに至る⁽⁸⁾。

ランボーが「見者書簡」の中で最大級の賛辞を送るボードレーは、この憂鬱質の芸術家をもって任じていたと見られるし、ランボーとともに彼に私淑したヴェルレーヌは、自らを「土星の子」として、それを詩集のタイトルとしている。さらにヴェルレーヌは、マラルメら、彼が注目する詩人たちの作品をふんだんに引用し擁護し顕揚した批評集を『呪われた詩人たち』と題し、その第二版にランボーを篇入している。ここで「呪われた」とは第一義的には「世にいれられぬ不遇の」といった世俗の意味合いであるが、その背後に土星的・憂鬱質的なものが意識されているのはまちがいない⁽⁹⁾。

このような文学風土にあって、ランボーもまた、「呪われ人」と言うとき、土星的・憂鬱質的なものをいくぶんかなりとも意識していたことであろう。自らに試練をあたえ、あえて病的な状態に自らを追い込むという発想は、いかにももともとから持っていた憂鬱質的資質を意思的に強化していくような業であり、かつ先に見たようにその営為に宿命論をとまなうものだからである。

大文字の「呪われ人」

「呪われ人」mauditと言う語は、しばしば悪魔にまつわる語であり、特に定冠詞をとまなう場合や大文字表記の場合に悪魔を意味するとされる⁽¹⁰⁾。「見者書簡」では小文字表記であるが、当時のプロメテウスとサタンとの融合現象をふ

まえてみるなら、この語は見者理論にサタン性が潜在することの指標となるのではないか。中地義和はプロメテウスとしての詩人が「墮天使の側面をもって」いたことは当然」として、その事が後の自伝的物語『地獄の季節』における「キリスト教的道德のシステムティックな転倒」に通じるとしており、同様にサタン性の潜在を見る見解をジェラルド・シャフフェールらもとっている⁽¹¹⁾。これを改めて「見者書簡」内の文脈においてとらえなおしてみよう。

キリスト教の悪魔は、元は天使ながら神の敵対者となった者らでありサタンはその長である。彼らは人間を誘惑し害を与え、神の国の実現を妨げようとする。しかし時代の推移とともにサタンの概念には様々な属性が付与されていくのだ。「見者書簡」の文脈からはどのようなサタンが見えてくるのだろうか。

まず魔術の神というサタン像である。おおそヘルメス学・錬金術哲学など魔術系統の神秘主義思想の信奉者たちは神の信仰のもとにそれらを実践するが、それら思想を悪しきものとするキリスト教会側は、それらを悪魔の司るものと見なし禁忌の対象とする。しかし魔術思想の信奉者のうちには、教会側による「呪われた学」という本来は批判的な見解をすすんで受け入れるものもあったという。禁断の知恵の担い手というサタンの属性は、次項で見るプロメテウスとの融合の基盤となるものでもある⁽¹²⁾。

「見者書簡」では、「未知なるもの」のありかとして「世界靈魂」が想定され、詩人の知性の活動の根底に「世界知性」の働きがあるとされるなど、ロマン派系統の文学者の間で流行を見た魔術思想の基礎概念が組織的に運用されている。そこで「見者」を「呪われ人」であるとする以上、自らの依拠する魔術思想について、サタン的な「呪われた学」と見る立場をとっていると考えられる⁽¹³⁾。このように見る限りでは、見者詩人はサタン＝Maudit が担う技術を用いる小文字の *maudit* であるにとどまるのかもしれない。

さらにロマン派以降の文学に特徴的に見られる、プロメテウスと融合した人類の助力者としてのサタン像がある。かようなサタン像が生じる契機となるのがミルトンの『失樂園』であり、作中のサタンに高潔な叛逆者を見るロマン派以降の文学者における、ミルトンにとっては不本意であろう受容である⁽¹⁴⁾。

両者の融合現象はまずシェリーやバイロンに認められ、フランスでは、サンドの『コンシュエロ』の他、ミシュレの『魔女』、ボードレールの『悪の華』中とくに「叛逆」のチクルスなどが例証となる。これらを通じて、人類を無知にとどめようとする神の意に反して知識を与える者というサタン像に、サタンを正当な叛逆の助力者とする見解、さらに圧迫者・富者の神であるカトリックの神に対し非圧迫者・貧者の神であるとする見解が加わっていく⁽¹⁵⁾。このようなサタン像はユイスマンスの『彼方』にも極めて戯画的な形ながら認められ、息の長い現象であったことがわかる。

ランボーにおいては、見者詩人とはいかなる者を述べていく上で、あるいは「呪われ人」であると言い、あるいは「火を盗む者」であるという。そしてその目的は、「未知なるもの」の分配による人類の精神的な進歩である。ここにプロメテウスとサタンの融合のさらなる一例をみとめることができよう。

ここで「見者書簡」と同時期の韻文詩篇「正義の人」を見てみよう。作中のJuste「義人」は、とくに『聖書』における救世主を指す語であり、イエスの受難の場面においてこの語が用いられている。この詩篇中ではイエスへの強烈な批判が展開し、またソクラテスも同様の「義人」として批判の対象となる⁽¹⁶⁾。そこで語り手の詩人は自らを「苦しむ者にして叛逆者」として対置し、大文字表記で「血塗られた夜の至上の〈呪われ人〉(Maudit)をこそ敬え！」とつづけるが、ここで「呪われ人」は見者詩人の謂いとなっている。そして大文字の「呪われ人」=見者詩人は、「義人」に反抗するにとどまらず、大胆にも対抗する(rivaliser)存在として提示されていると見ることができる。

そこでルブールの指摘するように、ランボーにおいては「キリストの対抗者もしくは新たな福音の預言者と自らをなさんとする野心」が認められ、それこそがロマン派諸家とランボーを分け隔てる「特色」であるということが出来る⁽¹⁷⁾。イエスに反抗し対抗することはまさにサタン的であって、このことはひいては見者詩人の属性に、サタンの存在という属性が潜在していたこと、ランボーがすくなくともこの詩篇の時期にはそのことを意識していたことを明らかにしている。

しかし、それが「新たな福音の預言者」でもあるなら、そのサタンの企図の深層には、イエスの模倣という側面が潜んでいるのではないかという問題が残る。

3. 「火を盗む者」

「火を盗む者」としての詩人

彼方から「未知なるもの」を持ち帰り人々に分有させる、そのような存在として、「詩人とは火を盗む者なのです」とランボーは詩人をプロメテウスに喩える。プロメテウスが火をもたらすことで人類の生活を根本的に変えたように、見者詩人は「未知なるもの」をもたらし人々の精神のありようを一変させ世界を変える。これが見者理論のかかげる究極目的である。当然ながら「未知なるもの」は“プロメテウスの火”に対応することになる。

「見者」であることが詩人であるための前提条件であると見られるのに対して、「火を盗む者」・プロメテウスとは、ランボーの想定する来たるべき詩人そのものの喩えとなっている。したがってブリュネルが言うように、この喩えをかかげるデメニー宛書簡に関するかぎり、「火を盗む者の手紙」がより適切な呼称であったかもしれない⁽¹⁸⁾。

世界を変えるという目的意識自体が、詩人を人々の精神的教導者・預言者的存在とするロマン派的詩人観の延長にあるものなのは確かであるが、プロメテウス象徴は、ランボーの見者詩人が、教導者もしくは預言者といった存在以上の、まさしく超人的な存在であることを示唆してはいないだろうか。このことを考察するにあたり、十九世紀にプロメテウス象徴が持ちえた意味を確認する必要がある。

プロメテウス象徴の両義性

十九世紀にプロメテウス象徴が獲得した意味合いの最大のものが、悪しき権力に対する叛逆者・解放者という属性であり、そして社会機構や科学の進歩の

象徴という属性である。ユゴーやミシュレが科学技術の進歩にも社会改善の可能性をみていたのとは対照的に、「見者書簡」のランボーはもっぱら精神の発展に焦点をあてており、さらに「見者」とは「大いなる罪人」「大いなる呪われ人」であるとしている以上、ここで問題となるのはプロメテウスの叛逆者・解放者としての属性である。これをレイモン・トルソンの説明によって確認しよう。

プロメテウスに叛逆者・解放者を見る見解は、巨人主義あるいはカイン主義と呼ばれる既存の政治的・宗教的な権力・権威を悪とみなし叛逆を称揚する思想において生じた。形而上学的レベルでは、神が全能だとすれば悪の存在も神の責任であるとする思考が背景にある。プロメテウスの、恣意的な圧制者としての大神ゼウスに対する不屈の叛逆者としての属性が注目され、そして一方ではサタンに一方ではイエスにと、本来はまったく正反対であるはずの存在になぞらえられるという文化現象が生じる。

神が悪の原因とされる限り、プロメテウスとサタンが叛逆者にして解放者という役割において融合するのは不思議ではあるまい。そこでは悪しき権力・圧迫者としてのゼウスに、キリスト教の神が対応する。一方、宗教の歴史的発展をみる見地から、人類に助力したために刑罰を受けたプロメテウスにイエスの異教的な先駆を見る見方は、すでに中世期のキリスト教思想家にもみとめられた。原始キリスト教において現世の悪しき権力者はサタンの勢力であり、イエスはそれらから人類を解放する救済者であったことも念頭におきたい。そしてロマン派時代には、悪しき権力者ゼウスに古い専横的な神としてのヤーヴェを重ね、対してイエス・キリストをプロメテウスと重ねる見方が行われたのだった⁽¹⁹⁾。

トルソンは、以上のような十九世紀的なプロメテウス像の基準となるのがシェリーの仕事であるとし、特に『縛めを解かれたプロメテウス』にイエスとの融合を認める。そしてエドガー・キネ、パスケ、エドゥワール・グルニエなどを例証として、総じてプロメテウスとイエスとの融合が主たる現象であるのに対し、サタンとの融合は限定的なものであるとしている。しかしながら、プ

ロメテウスではなくサタン像の変化に基準をおいて考えるなら、先に見たようにそのプロメテウス化は一定の広がりをもった現象なのである⁽²⁰⁾。

ランボーのプロメテウス象徴

「見者」とは「大いなる罪人」「大いなる呪われ人」であるランボーにおいて、そのプロメテウス象徴にサタン性を認めることは容易である。そこでは「未知なるもの」は、圧制的な神が人間を無知にとどめる為に禁じた聖なる知識という意味を帯びる。見者詩人は神の意に反して人間に聖なる知識を分け与えようとする。ここで「創世記」における人間に「知恵の木」の木の実をすすめる蛇に化身したサタンがおのずと想起されよう⁽²¹⁾。そこでブリュネルはトルソンに依拠しつつプロメテウスの象徴の両義性をふまえた上で、ランボーにおいては、『縛めを解かれたプロメテウス』のシェリーの場合とは対照的に、もっぱらサタン＝プロメテウスの方の意味を認めるべきだとしている⁽²²⁾。

しかし、人類の助力者という属性を見るかぎりにおいて、プロメテウスのイエスへの融合にも、サタンへの融合にも共通性が見いだされるということに注意したい。実際、時代のプロメテウス象徴を媒介としてこそ、このようなイエスとサタンの接近が可能になる。はたして「見者書簡」ではプロメテウス象徴におけるイエスとの融合はまったく捨象されているのか、再考することにしよう。

反抗対象との逆説的な類似

ここで我々はプロメテウスのサタンという概念そのものがはらむ問題につきあたる。このような現象は大革命後の善悪の相対化した時代においてこそ可能だったものなのである⁽²³⁾。実際、プロメテウスへのサタンの同一視という見方には一定の恣意性が含まれる。悪の原理であることやめ善に転化された悪魔とは何なのか。結局のところ、プロメテウス象徴という中間項目を介して、イエスとサタンという正反対のはずである存在に共通の属性が見いだされ、交換可能になるという倒錯的な事態が生じたということである。さらにはサンドの

『コンシュエロ』のように、サタンが自身を「正当な叛逆の大天使」であるとしながら、「キリストと同じく、私は貧者、弱者、被圧迫者の神である」とする例すらある⁽²⁴⁾。

詩篇「正義の人」が描く「呪われ人」とその叛逆対象イエスとの間にも、一定以上の類似性が認められるのではないか。そもそもイエスは（そしてソクラテスも）、本来は既存の価値観・既存の権威の批判者であり、社会から不当にも罪人として裁かれた存在ではなかったか。まさにそれ故にこそイエスはプロメテウスと重ねられたのである。イエスへの叛逆者である故「呪われ人」にサタン性を認めることは容易であるが、しかしその叛逆対象との間にかような類似性が認められる以上、逆説的なことながら「呪われ人」は「義人」イエスの対抗者である前に、実はその模倣者でもあると見ることができるのではないか。

そもそも、「呪われ人」たる見者詩人は、人類に害を与えようとしているのではなく益を与えようとしているのであって、サタンの存在である以前に救世主＝キリスト的存在であるはずであろう。それを自らをイエスに代わる「新たな福音の預言者」（ルブール）となさんとする企図であるとみなすとき、見者詩人がもたらそうとする「未知なるもの」は「新たな福音」に重なる。その企図の根本にイエスの模倣を見いだすのは難しいことではあるまい。つまりサタンの叛逆の根底には、イエスの模倣という動機が潜在していたということである⁽²⁵⁾。このことを考える上で、「正義の人」以降のランボーのイエスに対する態度についての、クロード・エドモンド・マニーの説は示唆的である。「人間的傲慢以上の、まさに悪天使らの傲慢さゆえ、この地上にあまりに後れてきたことが我慢できないのである。本物のイエス・キリストはといえば、悪天使たちに先じてやって来ていたのだから」⁽²⁶⁾。「後れてきた」者が採りうる選択は、いわば偽救世主となることである。

「見者書簡」から二年後の、散文詩による自伝的物語『地獄の季節』の草稿紙片の裏表には、確認されているかぎり『ヨハネ福音書』第四章～第五章の記述に依拠しつつ、おそらくルナンの影響下で、写実小説的な筆致によりイエス

の行跡を描写した散文が認められる⁽²⁷⁾。ルブールはここで「イエスの相貌をとっているのは彼自身であることに気づかざるをえない」として、ランボーの自らを「キリストの対抗者」「新たな福音の預言者」とする野心の現れをみている⁽²⁸⁾。つまり、見者理論のサタンの挑戦の根底に隠れていたイエスの模倣という本質が、発表の意図のなかったこの散文のうちに顕在化しているということである。

見者理論の実践のいわば決算書である『地獄の季節』⁽²⁹⁾で、詩人が自身を重ねるのは、プロメテウスでもなくサタンでもない。プロローグ後半にはサタンとの対話の描写があらわれ、「僕をあんなに愛らしい芥子の花輪で戴冠したサタン」とある。「芥子の花輪」はイエスの茨の冠の相関物であり、サタンによる「戴冠」は、サタンが語り手の幻覚と知恵の獲得の導き手であった事に加え、語り手がサタンの配下のキリストの模倣者・伝承上のアンチキリストのような存在であったことを暗示する。かくて見者詩人のこころみのサタン性とその根底のイエスの模倣性の双方が戯画的な形で凝縮的に表現される事となる⁽³⁰⁾。この図式下では、自らを見者たらしめようとする抗いがたい衝動もしくは宿命がサタンとして擬人化され、語り手＝詩人に対して外在化されていると言える。この図式のうちには、「見者書簡」の企図をふりかえり、自分は実は反抗の対象としたイエスの模倣者にすぎなかったとする、ランボーの苦い認識が滲み出ているのではないだろうか⁽³¹⁾。

「見者書簡」中のランボーは、明言こそしていないものの、自らを救世主たらしめようとする企図をイエスの否定でありサタンの叛逆とみなす見解に傾いていると思われるが、しかしさらにその根底にはイエスの模倣という動機があり、その双方がプロメテウス象徴のうちに包括されているのである。

おわりに：連続性と超越性

「見者書簡」の既存の詩人を批評する部分では、ロマン派諸家において幾分か「見者」であるという要件を満たした詩人が現れ、ゴーチエ、そして特にボ

ードレールは優れた「見者」であるとされている。また、「感覚の攪乱」に関する部分では、その過程で自らを見者詩人たらしめようとする者が、たとえ「狂気に陥り」破滅したとしても、その業を継承する「恐るべき働き手たち」が現れるであろうともある。これら記述からすれば、見者詩人という存在は、古代の預言者が連続して現れたように、一定の連続性の中にあるとも見え、そのような意味においては、「見者」という語の「預言者」という原義が保たれていると考えられる。しかしながら、書簡と同時期の韻文詩「正義の人」から、後の自伝的物語『地獄の季節』に至る流れを見れば、見者詩人のイエスの模倣者にして対抗者という超越的存在（ただし挫折する）という属性がまったきに前面に出ている。

これは一見したところ、ランボーの詩人像の、書簡における連続性から作品における超越性への展開のようでもある。しかし、イザヤやエゼキエルといった旧約の預言者たち、さらに洗礼者ヨハネといった存在につづいて救世主イエスが現れたとする、キリスト教思想の図式と対照するならば、「見者書簡」の内部にも、その相關的図式を認めることが出来るのではないだろうか。超越性は連続性の中から現出するのであり、「見者書簡」においては、「見者」の語に連続性という基盤が認めれる一方、「呪われ人」そしてとりわけ「火を盗む者」という語には超越性の契機が潜んでいるのである。

使用テキスト

Lettres du voyant (13 et 15 mai 1871), éditées et commentées par Gèrald Schaeffer, précédées de «La voyance avant Rimbaud» par Marc Eigeldinger, Droz- Minard, coll. Textes littéraires français, 1975. (L. V. と略記)

ランボーの他の作品については主に *Œuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée par Andrè Guyaux, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 2009. (P.B.09 と略記)

本論中の欧文テキストの引用はすべて拙訳による。

注

- (1) 二通目の書簡は1912年10月ベリションによって『新フランス評論』誌に、一通

目の書簡は1928年10月『ルヴェ・ユーロピエンヌ』誌にイザンバル自身によって、それぞれ掲載された。

- (2) Poul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain*, Josè Corti, 1973 ; Id, *Les Mages romantiques*, Josè Corti, 1988 を参照のこと。
- (3) 以上、主に L. V. に付されたマルク・エーゲルダンジェの論考に拠る。
- (4) Yves Redoul, *Rimbaud dans son temps*, Classiques Garnier, «Études rimbaldiennes», 2009, p.68. 強調は原文による。
- (5) Eigeldinger, L. V., p.104.
- (6) この点については中地義和『ランボー・精霊と道化のあいだ』青土社, 1996 年, pp.152-155.
- (7) 「パリの狂騒」においては、「詩人」は「人非人のすすり泣き／〈徒刑囚〉の怨み言、〈呪われ人〉の叫び」を「とり上げる」とされている。これについては機会をあらためて別個の問題として論じたい。
- (8) 憂鬱質と近代的芸術家像については、レイモンド・クリバンスキー、アーウィン・パノフスキー、フリッツ・ザクスル『土星とメランコリー』榎本武文他訳、晶文社, 1991 年 [原著 1964 年]。
- (9) cf. フーゴー・フリードリッヒ『近代詩の構造』飛鷹節訳, 人文書院, 1970, pp.24-25.
- (10) 後出の詩篇「正義の人」についてのベルナルの註釈を参照。*Œuvres complètes*, édition établie, présentée et annotée par Antoine Adam, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1972. p.414. ブリュネルは *P.B.09*, p.806 においてこの詩篇の「呪われ人」を「アンチキリスト」であるとするが、伝承上のアンチキリスト（悪魔の化身あるいはその配下の人間）よりはニーチェのそれを示唆していると見える。後註³⁰参照。
- (11) 中地, 前掲書, pp.159-160, L. V., 165.p. また Giovanni Berjola, *Arthur Rimbaud et le complexe du damné*, Lettres modernes Minard, coll. Archives des lettres modernes, 2007, pp.21-22. 後註¹⁸も参照のこと。
- (12) そのような見解の根拠は「創世記」第三章の蛇の誘惑、および第六章の地上に降りた「神の子」らが人類に知識を与えたとする記述とされる。Serge Hutin, *L'Alchimie*, P.U.F., «Que sais-je?», 2005, pp.30-31. また Georges Minois, *Le Diable*, P.U.F., «Que sais-je?», 2000, pp.19-20.
- (13) 『地獄の季節』中「地獄の夜」の草稿には、「サタン」が担う「魔術、錬金術、神秘主義」の為に「詩人たちは地獄堕ちになった」とある。
- (14) 特にマリオ・プラーツ『肉体と死と悪魔』倉智恒夫他訳, 国書刊行会, 1986 年 [原著 1966 年] 第一部第二章参照。また Max Milner, *Le Diable dans la littérature française de Cazotte à Baudelaire (1772-1861)*, 2 tomes, Josè Corti, 1960, rèd. dans

une volume, 2007, pp.172-179, p.192.

- (15) Milner, *Ibid.*, p.890. また特に Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles : the Devil in the modern world*, Cornell University Press, 1986, ch.5.
- (16) ルブールは表現上のユゴーからの借用などから、この詩篇にユゴー批判の意図を見る。Reboul, *op.cit.*, pp.147-162. しかし第一義的にはイエスが批判対象であることはわかりあるまい。
- (17) Reboul, *op.cit.*, p.116.
- (18) Pierre Brunel, «Du côté des voleurs de feu», dans *Arthur Rimbaud à l'aube d'un nouveau siècle*, Klincksieck, 2006, pp.11-55.
- (19) Raymond Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 3 e éd, «Titre courant 19», Droz, 2001, pp.393-396. 中世キリスト教については ch.2. ロマン派時代については ch.7. 巨人主義についてトルッソンは以下の書物に依拠している。Vaclav Cerny, *Essai sur le titanisme dans la poésie romantique occidentale, entre 1815 et 1850*, Prague, 1935. 科学文明の進歩の象徴としてのプロメテウスもやはり巨人主義と無関係ではないと見られる。
- (20) トルッソンはフランスの社会思想の文脈ではプロメテウス象徴は注目されなかったとしてもしている。しかしフランスでは旧守派・反動思想家が革命を悪魔的と批判したのに対し、自由主義者や無政府主義者は悪魔にむしろ肯定的な意味を見出したのであり、文学におけるサタンのプロメテウス化もこれと並行的な現象と考えられる。一方、空想的社会主義もしくは新キリスト教思想におけるイエス像には、やはりプロメテウス化したイエス像をみとめることができるであろう。政治的側面についても前註 15 を参照。革命期以降の解放者としてのイエス像については Frank-Paul Bowman, *Christ romantique*, Droz, 1973 も参照。
- (21) 前註(2)参照。
- (22) Brunel, *art.cit.*, pp 25-26. ここでブリュネルはランボーがシェリーの『縛めを解かれたプロメテウス』を読む機会は遅くまでなかったはずであると断っている。
- (23) 旧体制側と革命側いずれを悪とするかは思想的立場により異なり、前者を悪しき圧制者とし後者を叛逆者・解放者とする図式下でも、後者にはあるいはイエスがあるいはサタンが代入される。cf. Russell, *loc.cit.*
- (24) George Sand, *Consuelo, La Comtesse de Rudolstadt*, Classiques Garnier, Tome 2, 1959, pp.28-29.
- (25) 自らを救世主となさんとする企図が、キリスト教思想のフィルターを通して限りは、自ずと“本物”の救世主・イエスに対する模倣にして挑戦として捉えられることに注意したい。
- (26) Arthur Rimbaud, Claude-Edmonde Magny, *Arthur Rimbaud/une étude par Claude-Edmonde Magny, œuvres choisies, bibliographie, dessins, portraits, facsimilès*, Seghers,

1949, rèéd. 1956, p.58. 訳語で「悪天使ら」としたのは «des mauvais anges»。

- (27) 「福音書による散文」などと呼ばれる。なおブリュネルは「〈反福音書的〉散文」などと呼んでいるが、これはこの散文にイエスの奇跡の否定とイエスへの揶揄を認める解釈を含む傾向的な呼称である。
- (28) Reboul, *op.cit.*, p.116. また Yoshikazu Nakaji, «Le Mage rendu au sole : sur les Proses “évangéliques” », dans *Parade sauvage. Colloque no 5 : Vies et Poétiques de Rimbaud*, 2005, pp.454–464.
- (29) 主に Yoshikazu Nakaji, *Combat spirituel ou immense dèrision? Essai d'analyse textuelle d' «Une saison en enfer»*, Corti, 1987.
- (30) *Ibid.*, P.33 参照。また、バーナード・マッキン『アンチキリスト 悪に魅せられた人類の二千年史』松田直成訳、河出書房新社、1998年〔原著1994年〕
- (31) したがって、『地獄の季節』作中の語り手によるイエスの模倣に、イエスの戯画化と揶揄（ブリュネル）をみるのではなく、見者詩人の戯画化をみる見地から、『地獄の季節』を解釈し直すことが今後の課題となろう。

（博士課程後期課程単位取得退学）