

アルチュール・ランボアの詩・詩論の、
同時代以降キリスト教思想との、歴史的比較研究

---教皇の社会回勅およびティヤール・ド・
シャルダンの思想との関連を中心に---

川那部 保明

「詩には必ず対話が起こる。再現 (représenter) された対話ではなく、詩そのものが現出させる (présenter) 対話が」と、メシヨニックは言う (Henri Méchonnic, *Critique du rythme*, Verdier, 1982, p.456)。

言葉が言葉である限り、それは本質としてそのうちに話し手と聞き手を含む。言葉が発せられまた書かれるということ、あるいは発せられてありまた書かれてあるということは、必然的に、その音の振動あるいは線の痕跡が、話し手と聞き手の存在にすでに浸透されていることを意味する。勿論この場合話し手と聞き手は肉体的には不在であっても実在であっても構わないのであって、だからこの二者はむしろ、〈原・話し手〉〈原・聞き手〉と名付けたほうがよいだろうが、ともあれあらゆる言葉は必然的にこれら二者の対話としてある。言葉があるということと、これら二者が対話しているということは、同値だ。さもないとすれば言葉は言葉たりえず、発音は風の音や潮の音、文字は泥の染みや蟻の軌跡と、なんらかわからないであろう。

ただ、日常の言語使用では、言語の持つこの本質的な対話性は隠蔽されている。肉体をもつ話し手と聞き手 (あるいは書き手と読み手) が蔽として存在し、両者のあいだを伝わった言葉が消え去っても両者の肉体

は残るゆえ、両者は言葉の外側に言葉とは独立して、言葉以前あるいは以後の存在としてありつづけるような印象を与えてしまう。だが、言葉の本質として言葉のうちにある話し手と聞き手は、すなわち原・話し手と原・聞き手は、肉体的・物理的存在ではない。それは、言語が意味をばらむものとしてあるための、言語そのものに内在する不可視で不可欠な二重の中心としか言いようのない、なにものかである。この二重の中心のあいだの対話の可能性として、言葉はある。それが、ある連続する音の振動や線の痕跡を、言葉として成り立たせているのである。

とすれば、詩をつくるとは、この対話の可能性をそのまま維持したかたちで、このうえなく純粋な意味の世界を創造することといえるだろう。意味はまだ日常のレベルに下りておらず、話し手や読み手もまだ個別の肉体に化身しておらず、言葉のすべてがいまだそれ自身の可能性のただなかにあるような原・世界、それが詩の世界なのである。

詩が、現実で用いられる言葉の一義性とは異質の、どこまでも重奏しまた拡散しうる言葉の広大な意味の世界を提示しうるのは、これがゆえだ。たとえば、「僕は忘れてはいない、街のむこうの僕たちの / 小さいけれど穏やかな、あの真っ白い家を」とはじまるボードレール『悪の花』中の詩は、なによりもまず、愛しい場所にむけられたあらゆる種類の思い出として、またその思い出が暮れなずむ太陽とともに夜の懐に抱き取られてほしいというほとんど原初的な願望として、ある。これが、いわばこの詩の根本にはらみもつ原・意味、思い出す者（原・語り手）と思い出を共有する者（原・聞き手）のあいだに交わされ展開される、原・意味なのである。シャルル・ボードレールという一詩人と今やオーピック夫人となってしまった母親とのあいだに交わされているだけではない、あるいは恋人たち、人生の連れ添いの二人、友人たち、故郷を失った者同士などといったいかなる特定の関係にも具現されない以前の、し

かし常にそれらすべてでありうるようなくふたり>のあいだにたゆたう原・意味が、ここにはある。そしてその原・意味によって、詩は、具体的な個人、具体的な状況を超え、時代の神話、人類の神話と結びついているのだ。

この視点から見たとき、我々はランボー詩について何を言うべきか。アルチュール・ランボー（1854-1891）というあまりに強烈な存在によって生み出された詩群を、何より先ずランボー個人に依って読もうとするのは当然の成り行きだろうが、しかしそれだけでは我々は、ランボー詩の内奥にたゆたう原・意味の拡がりの、ほんの一部をしか見えていないことになる。原・意味の沃野は、実はもっと別の、遙かに広大な可能性にむかっておおきく開かれているのであって、そこに我々は個人を超えたレベルでのランボー詩の時代とのつらなり、ひいては人類とのつらなりをまで探ることができるのである。長い間ランボー詩の読みの磁場をつくっていた『地獄の季節』焼却神話、アフリカでの作詩神話、死の床での改宗神話等の個人的神話からは勿論、ランボー自身の家族や日常生活、読書や放浪といった個人的経験からも離れて、ここではランボー詩がどのように時代の神話、人類の神話と通底しているのかについて、考察をしたい。

さて、ランボー詩との関わりで時代を語るときに忘れてならないのは、普仏戦争とパリ・コミュンである。第二帝政期をとおして進展してきた産業革命と資本主義経済は、大金融資本家や大商工業者を社会の中心に位置せしめる一方で、労働者の政治意識をめざめさせてきた。そういった一連の動きの最終の面期に起こった歴史的イベントが普仏戦争とパリ・コミュンだったのであり、これらの事件を経ることでフランス社会は決定的に共和制へと移行し、対外的に植民地主義的・帝国主義的様相を

強めていくに伴い構造的な再編成が進行し、労働者への思想的影響の強度もブルードン主義やブランキ主義からマルクス主義へと移っていくことになるのだが、この時期、時代の歴史と同様ランボー詩の世界でも巨大な地滑りが起こっていた。

放浪願望、母胎願望、宇宙包容願望など様々な傾向が見てとれるこの時期のランボー詩で、とりわけ時代との関わりで我々の注目をひくのは、まずは一連の解体願望の詩群だ。その最初のもものは、1870年7月27日の日付をもつ "A la musique" および同年夏に書かれたとみられる "Vénus anadyomène" であろう。駅前広場の音楽会に集まる肥満体のブルジョアたちや象のような女たちの滑稽さが提示される "A la musique"、美の女神ヴィーナスが海の泡からの誕生よろしく粗末な浴槽から醜悪な肉体を立ち上がらせる "Vénus anadyomène"。紳士たちや淑女たち、あるいは美の権化たるヴィーナスをとりあげて、その公式の姿を「虫眼鏡で」 ("A la musique") 拡大しどんなに醜いものであるかをつきつける、そうやって当代の一般に受け容れられている観念を解体し無化せんとしているのだが、この解体作業の始まりが普仏戦争の勃発（フランスは1870年7月19日プロシヤに対して宣戦布告した）と同期であることに留意しよう。第二帝政から共和制へ、産業革命の完成から帝国主義的再編へとむかう歴史的な地滑りの画期ともいえるべき開戦とともに、ランボー詩は俄然、現実の解体に乗り出すのである。そしてその後も70年秋の "Rage de César"、 "L'Eclatante victoire de Sarrebruck" などから翌年71年5月15日のドムニー宛の手紙に書きつけられた "Chant de guerre parisien" など三篇の詩、その夏につくられた "Ce qu'on dit au poète à propos des fleurs" や "Les Premières communions" などまで途切れることなく書き続けられ、皇帝、義人、神、聖職者、税関吏、図書館員、キリスト、花々等々、現実の意味と価値を担う多種多様な観念やイメージが解体の対象と

なっているのである。

あらゆるものを、解体しようとしているのか？ しかし、ここで解体の対象となっているのは、あくまで社会に公認の美や観念であり、またそれらを制度として担っているものたちであることを見落としてはならない。公認の社会からはみ出た者たち、社会を制度として担う行為からは無縁の者たち、こういった、いわば公式性に対するマージナルな存在としてある者たちは、醜悪さを暴かれ解体されるべき対象としてはランボー詩に現れてこない。彼らはむしろ、そのマージナル性ゆえに共感を寄せるべき対象として、提示される。たとえば "Le Forgeron" の虐げられてきた農民たち、"Les Effanés" の腹を空かした子供たち、"Le Mal" の戦で死にゆく兵士たち、"Les Poètes de sept ans" の薄汚れた場末の子供たち、"Les Pauvres à l'église" の教会の貧乏人たち、"Les Soeurs de charité" の孤独な若者、"Le Juste restait droit..." の独り叫び続ける私、"Les Premières communions" のキリストに犯される少女。彼らは社会によって認められも支えられもしていない者たちであり、それゆえ孤独で救いのない状態にいるのだが、しかしそれゆえにこそ公認の社会的価値を超えた方向へと自らを開く可能性をはらんだ者たちでもあるのだ。上記のいわばマージナルな存在を扱った諸詩篇に、ときおり現れる一種超越的・カリスマ的な存在のイメージの数々は、マージナルな者たちは社会の規範の外側におかされているがために逆に社会の規範を超えた世界を見つめうる、その可能性の化身ともいえよう。"Le Forgeron" における、フランス革命期の1792年6月のチュイルリーで農民たちの先頭に立って国王をも睥睨する鍛冶屋は、そのランボー詩最初のイメージである。それはさらに、"Les Poètes de sept ans" で夕刻に場末へと帰りゆく、神にも匹敵する男たちへとつながり、"Le Juste restait droit..." の至高の墮者、"Les Soeurs de charité" のジェニーへとつながってゆくことになる。

とすれば、ここにおいてランボー詩はあきらかに、その解体願望とマージナル性への視線において時代の社会問題に直結している。マルクスが「全く新規な歴史的創造」（カール・マルクス『フランスの内乱』岩波文庫、昭和43年、99頁）と見なしたパリ・コムューンが「血の一週間」により崩壊してしまった直後の1871年6月10日、ランボー発ドムニー宛の手紙に挿入された三詩篇が、伝統的な感情の器たる「私の心」を完膚無きまでに解体する一方、薄汚れた場末の子供たちや男たち、貧しい下町の女たちや病人たちへの共感を示しているのはそのためだが、しかし同時にこれらのランボー詩は、その問題をどのようなかたちで社会の枠外へむけていくべきかの視点において、時代の宗教性の問題にもつらなっていた。つまり、解体されるべき社会は、解体の向こうにどのように導かれていくのか、その動きに導き手は現れるのだろうか、その導き手は我々に外在的なものなのか（かつての神のように）、我々のうちにすでに隣人としてある者なのか（"Le Forgeron" の鍛冶屋のように）、あるいは我々の存在自体がその動きを担うことになるのか（"A la musique" でブルジョアたちの閉塞に風穴をあけようとしている「僕」のように）、国家の政治性や資本家たちの経済性を超えたところから社会を導くものは一体何（誰）でありうるのか、といった問題である。

したがって我々としては、この問題に考察を加えるため、ここで少し視点を転じて、当時のフランスのカトリック教会をめぐる状況をおさえておくことにしよう。

前世紀、18世紀は、カトリック教会には逆風の時代だった。（以下の18～19世紀のカトリック教会に関するまとめは、デュロゼル『カトリックの歴史』文庫クセジュ、白水社、1967/94年、による）。「哲学者」たち、フントネルやモンテスキュー、ヴォルテールやディ

ドロらが「公然とキリスト教信仰および<聖職者政治>を激しく攻撃」し、「異教徒の国々を発見した探検事業」は「善良な未開人」の神話をつくりだすとともに既成の社会や宗教を相対化していったが、「概して凡庸」であった教皇たちは有効な対応をなしえず、イエズス会が諸国の国王に攻撃され追放されたときも手をこまねいているだけで、さらに1773年にはクレメンス14世が教皇回勅「ドミヌス・アク・レデンプトル（天主たり贖主たる）」によってイエズス会を解散させ、ローマ教会の弱体化に追い打ちをかけたのである。1789年、フランス革命。十分の一税は廃止され、聖職者の財産は国有財産として没収、「聖職者公民憲章」可決、宗教的祭典にかえて国家的祭典が举行され、また、以後十九世紀をとおしてフランスの政教関係を方向づけてゆく政教分離政策が採られることになる。さらに、「形而上学、聖書解釈、諸科学等はすべてカトリックの外で、しかもしばしばカトリックを敵として発達」していくわけだが、教会は、技術および産業の発達と不可分のこれら「知的解放」に対して「全く無防備状態」だった。怒濤のような知の新らしい流れを内に取り込むだけの力量が、時代に疲弊した宗教の側にはなかったのだ。まさに、「1875年ころまでの聖職者たちの知性の貧困は公然の事実」なのであった。

しかしそのような危機のなかで、あるいはむしろその危機ゆえに、新たな社会の流れに反応せんとする動きが、とりわけ19世紀後半以降の信者たちのあいだにみとれる。フランスでは特に、1863年に出版されたルナンの『イエズス伝』など一連の動きに対する反作用から、様々な出版（事業家のミーニュが修道院長ドン・ピットラの協力で出版した『ラテン・ギリシャ教父遺文集』など）や活動（1888年から開かれた「カトリック国際学術会議」など）が行われることになるが、中でも我々の行論上注目したいのは、1830年ころから生まれてきた「社

会カトリシズム」の動きである。これは、時代の社会主義の思潮に並行するカトリシズムの側からの応答であって、カトリック社会主義者ビュシェ・ド・ラ・ムネの門弟で経済学者のシャルル・ド・グおよび正当王党派の知事ヴルヌーヴ・バルジュモンを主唱者とするが、そのベースには勿論、歴史上全く新しい、そしてこの上なく悲惨な、労働者の境遇があった。

自分の手以外に何も生産手段を持たない人々が、最低限の生活を求め、群をなして仕事を求めてくる。産業革命の進行と期を一にして出来たこのような事態は、経営者たちには無条件に都合のよいものであったろうが、同時に彼らはそういった無数の寄る辺ない人々（耕すべき土地を失い、頼るべき主人もおらず、庇護してくれる職業組合もない・・・）の出現に、無意識のうちにもなんらかの恐怖心を抱いていたに違いない。大都市の労働者たちの存在は、すべての人間が窮極的には「労働力として消費者として、歴史上初めて、すべての人間が平等に扱われることが可能になった」ことを告げているのであり、人類はそうやって「恐るべき莫大な人間的エネルギーを解き放ち」（J. モルトマン『二十世紀神学の展望』新教出版社、1989年、8-9頁）つつあったのである。労働者たちを悲惨な存在のまま放置しておくこと、それは、彼らのエネルギーをゆがめ、社会全体に対する阻害要因を生むことになるのではないか。「労働者」はいまだ、ただ労働をむしり取られて捨てられるだけの、「消費者」からはほど遠い存在だったし、「すべての人間が平等」というのも、いまだ観念だけのことにすぎなかった。労働者の悲惨のうえに発展する産業社会、現実はそれ以外にあり得なかったのであり、その中に封じ込められた「すべての人間」の「人間的エネルギー」は、ただ過酷な労働に消尽されていった。このような悲惨を内包して、ひとつの社会が成り立っていけるのか。このような隣人の存在をそのまま受け容れ

るだけで、ひとつの宗教が自らを持していけるのか。このように使い捨てられる人間のエネルギーは、ついには現行の産業そのものに刃を向けるのではないか。「赤い亡霊」が、時代に、とりわけ支配層の頭のなかに、漂っていた。

実際はかなりの部分が職人層や商人層によって担われていたパリ・コミューンにヴェルサイユ側が＜インターナショナル＞の影響を誇大視したのはそういった懐疑心・恐怖心ゆえだったのであり、それは、マルクスがそこに「労働の経済的解放を達成しうべきついに発見された政治形態」（マルクス、前掲書、101頁）を見たのと、表裏一体なのである。

そしてちょうどこのコミューンに際し、ヴェルサイユ側の、すなわち正規軍の一士官として「血の一週間」と呼ばれることになるパリ鎮圧戦に加わった、先述の社会カトリシズムの系列に属する一事業家がいた。＜労働者カトリック集団＞の創立者でもあるアルベール・ド・マン Albert de Mun だが、彼は作戦が終わった後の勝利の感情の中に、不安が執拗に頭をもたげるのを見逃すことができず、『善意の人々への訴え』を著して次のように書く（G.ブルジャン『パリ・コミューン』文庫クセジュ、白水社、1961/72年、145-6頁）。

現時における労働問題はもはや論議にひたるべき問題ではない。それはひとつの威嚇として、人をおびやかすような危険として我々の前に置かれている。（・・・）革命はまさにその目的を達しようとしている。革命は哲学者たちの高みから民衆の心のなかへと下りてきたのであり、今日ではそれは至高のたたかいのために、国民の実体をなすところの労働者を組織しているのである。われわれはこの子供たち（・・・）を、この労働者たちを、その情熱とその誇りのなかに放置し、その祖国と世界の破壊を遂行するままにさせてお

くのだろうか？ 特権階級の人々はその兄弟である労働者に対して果たすべき義務をもっているのだ。また、社会は武器を手にして自らを守る権利を持っていたとしても、銃砲の弾丸は病を癒さず、他のものが必要であることを知っているだろう。手を結びあい、魂が理解しあえるのは、カトリックの真理の世界においてであって、ほかではない。

このような認識に基づいて、ド・マンは〈労働者カトリック集団〉の活動にはいるわけだが、このほかにもラ・トゥール・デュ・パンの〈徒弟保護会〉の活動や、工業家レオン・アルメルが労働者に対するより民主主義的な姿勢が示されることになる。

そしてこういった現実対応の新たな潮流が、バチカンをしてついに1891年5月15日、レオ13世名をもって画期的な教皇回勅『レールム・ノヴァルム *Rerum novarum* (新しい規範)』を発せしめ、初めて社会問題に言及せしめたのである。この回勅によってバチカンは、たとえば1864年の回勅『クワンタ・クラ (いかなる注意も)』の付録「シラプス (謬説表)」をもって同時代の知的動向を排撃することで現実に対処せんとした姿勢を、捨てたと言ってよい。この変化の基底にはおそらく、「教会がかかわるのは、他者や世界や神との関係を持っている人間」であるがその人間は同時に「社会的存在」でもあるという認識がある。したがって教会が「現実にある具体的な人間、歴史的な人間」すなわち19世紀後半のヨーロッパという現実のうちにある人間にかかわろうとするとき、教会は「企業が存在自体が一つの人間共同体である」という認識を欠かすことはできないのだ(『教会と社会の100年』柘植書房、1994年、21, 32頁)。これこそ、『レールム・ノヴァルム』以降現在まで百年にわたって出されてきた諸社会回勅の根底を規定している

認識なのである。

この、労働と社会に対するバチカンの、現代にまで通じる基本姿勢の発端となった『レールム・ノヴァルム』は、いかなる内容だったのか。幾つかの件を引いておこう（デンツィンガー、シェーンメッラー『カトリック教会文書資料集』エンデルレ書店、昭和49年、486-488頁）。

財産を個人的に所有することは人間にとって自然権である。（・・・）そのようなことは、国家の配慮にゆだねるのがよいと考えるはならない。人間は国家より先に出現したものだからである。人間は国家が成立する前に、生きる権利と自分の存在を守る権利とを、自然から受けていたのである。（・・・）どんな方法によっても、この権利を侵害することは、誰にも許されない。

これらの権利は、個々の人間が生まれながらに持っているものであるが、これを家族生活の義務との関連から考えれば、より一層理解しやすくなる。（・・・）家族の父がその子供を養い育てることは、神聖な自然の義務である。（・・・）自然は、父がその子供たちの将来を考え、彼らが人生の荒波において突然の不運に襲われたときの助けとなるように、貯蓄をすることを勧めている。父は生産財を所有することによってはじめて、子供たちに遺産を残すことができるのである。

労働には二つの性格が自然的に備わっている。まず労働は、「個人的」なものである。なぜなら、労働力は人格に内在する者であって、これを動かす人の所有物であり、その人のために与えられたも

のだからである。次に労働は、「必然的」なものである。なぜなら、人間は生きるために労働による収入が必要であり、生命を保つためには当然労働が必要なことは明白だからである。

労働を個人的な面だけからみれば、確かに労働者は自由に賃金の額を少なくする権利を持っている。すなわち、労働力を提供するとき、少しの賃金で満足することもできるし、賃金を全く要求しないこともできる。

しかし、労働の個人的性格に、必然的性格を加えて考えれば、事情は完全に一変する。この二つの性格は理論上区別できるが、実際上は区別できないものである。生きることは、すべての人に与えられた義務であって、これに反することは罪悪である。この義務の当然の結果として、生きるために必要なものを手に入れる権利が生まれる。貧しい者は、労働の賃金によって生きるために必要なものを手に入れる以外に道はない。したがって、雇主と労働者とは自由に契約を結び、特に給料の額について自由に協定を結ぶことができる。しかし、この場合、契約者双方の自由意志の上に、もっと高く、もっと古い自然的正義の法則が存在する。すなわち、賃金は質素で真面目な生活をしている労働者が、生きていくために十分なものでなければならない。

過度の徴税すなわち課税によって、私有財産を取り上げてしまっ
てはならない。個人の所有権は人間の定めた法律によってではなく、
自然の定めによって与えられた者であり、国家はこれを取り上げる
ことはできない。国家は、ただその行使を調整し、共通善と調和さ
せることができるだけである。

人間は生きる<義務>がある。それゆえ妥当な生を維持するための所有を手にする<権利>がある。そしてその生と所有は、家族を核にして実現される。----- このような視点からバチカンは、いわば時代の焦眉の問題に初めて公式の回答を与えたのである。

ここで我々は、次の二点に注意したい。

まず、この回答が、現実を語りながらもその現実を、資本主義の経済活動や国家の政策や社会主義の運動あるいはそれらを補完する諸イデオロギーを超える立場から見つめようとしている点である。百年後の言葉を借りれば、この回答は「単に自由主義とマルクス主義的集団主義の中間に位置する第三の道といったもの」（『教会と社会の100年』287頁）を提示しようとしているのではなく、「ますます普遍的な文化に向かう傾向」のある我々人間に「宇宙の中心としての人間性のヴィジョン」（同上書、38-39頁）をこそ示そうとしているのだ。現実に対するに現実解釈をもってするのではなく、現実の向かうべきヴィジョンを示そうとする。別の言い方をすれば、現実を凝視しつつも現実から己が視線を引き剥がし、外側から、あるヴィジョンをもって、現実を導き引っ張りあげようとしているのである。「ますます普遍的な文化に向かう傾向」の、その普遍の方向へ、導きあげようとしているのである。

そして二つめの注意すべき点は、こういった考えの根底には、本論の最初に瞥見したランボー詩、すなわち、言葉の力で現実を解体しつつ、現実の外側に立つ鍛冶屋（Forgeron）とか至高の墮者（Maudit suprême）とかジェニー（Génie）といった存在を想定し、その存在が招きよせる方向へと現実を向かわせようとする志向を胚胎したランボー詩と、同じ傾きが見てとれるという点だ。ブルジョアのイメージを解体し（"A la musique"）、皇帝のイメージを解体し（"Rages de Césars"）、皇帝の戦の遂行を背面から支える神のイメージを解体する（"Le Mal"）ことでランボ

一詩は、いわばそれらのイメージにより枠づけられた近代の国家のイメージとその諸価値に疑義を突き付けていたともいえるが、近代国家の現実への疑義という点で『レールム・ノヴァルム』はランボー詩と、時代批判を共有している。そして、その現実を超えた地平へと人間は動いていくべきだという視点においても、両者は通底するのである。

あらゆる制度に対してランボーは、一種微妙な両義性を含みつつも、激しい反発を抱いていた。教会組織に対しても同様であり、また思想的根拠もランボーとバチカンとは当然全く異なる（この点も多少留保の余地はある）けれども、19世紀後半の歴史状況に置き直してみると、上述の方向性に示された時代への反応において、両者はあきらかに同じ一つの傾向のなかにあるといえるのである。

『レールム・ノヴァルム』を基本姿勢としつつ、20世紀に入っても教皇回勅は社会問題に触れ続けてきていることは、先述のとおりだ。1931年にはピオ11世が『レールム・ノヴァルム』の40年記念として『クアドラジェジモ・アンノ（社会秩序の再建）』を出し、70周年の1961年にはヨハネ23世の『マーテル・エト・マジストラ（キリスト教の教えに照らしてみた社会問題の最近の発展について）』、90周年の1981年にはヨハネ・パウロ2世の『ラボーレム・エクスシエルセンス（働くことについて）』が出されるなど、バチカンは一貫して現代の社会問題に回答を与えようとしている。そしてその内実も、たとえば1981年の『ラボーレム・エクスシエルセンス（働くことについて）』の一節（『教会と社会の100年』27頁）、

労働者の連帯と共通行動への呼びかけは、とくに細分化され専門化された単調な、非人格的な工場での仕事に従事している人にとっ

て、機械が人間を支配しがちなときに、社会倫理の立場からも重要で多くを語りかけるものであった。それは働く主体としての人間の格下げに対し、そしてまた、労働に伴う賃金、労働条件、労働者の社会保障の分野での前代未聞の搾取に対する反対運動であった。この反対運動は、深い連帯を特徴とする共同体形成に向けて労働社会を団結させた。

を読めばわかるように、『レーラム・ノヴァルム』の基本姿勢をそのまま受け継いでいる。つまり、国家や経済の問題としてより、何より先ず人間の問題として労働問題をあつかっており、さらにはその問題を、現時点の現実を超えてその向こうの新たなあり方につなげる動きへと結びつけているのである。

こういった動きは、カトリック諸国・地域のみならず、プロテスタントの優勢な諸国・地域でもみられた。たとえば南ドイツのクリストフ・F・ブルームハルト（1842－1919）の「神の国」思想（「今日我々はプロレタリアートの時代に生きている！ 彼らはまさにそこにいる --- 神が彼らを祝福されんことを！」という認識のなかで救済史的に「神の国を建設すること」---金井新二『＜神の国＞思想の現代的展開』教文館、1982年、90、98頁）はその典型と言える。

旧教・新教を問わず同様の志向があったことは、それがいかに強い時代の要請であったかを物語るが、こういった人間のいわば未来への要請を、時代的現実突き動かされてではなく、地球規模の歴史のなかでの人間存在から必然的に導かれる要請として、また、最終の神の点まで至る道程として理解したのが、イエズス会の神父にして古生物学者の、ティヤール・ド・シャルダン（1881－1955）であった。

カトリックの司祭でありイエズス修道会のメンバーであり同時に中国・モンゴルの古生物学の第一人者であったシャルダンの、科学的（シャルダンの言によれば「現象学的」）必然の上に立つ宗教観（というよりむしろ人間観かつ宇宙観かつ神観）は、彼の生涯を通じてパチカンには常に警戒すべきものとみなされたが、彼の死後次々に刊行された彼の著作は、現代におけるひとつの希望のありようとして、世界を魅了した。その基本姿勢は、「神に近づくためには、世界に背を向けることではなく、世界の中で世界の発展のために積極的に参加しながら、世界を霊化していくことが要求される」（クロード・トレモンタン『テイヤール・ド・シャルダン』金羊社、1966年、187頁）という観点にあり、彼の著作はすべてこの観点から書かれているとあって過言ではないだろう。そして、この観点から展開される思想は、われわれの文脈と照らし合わせてみると、労働問題や社会問題に対する直接の発言や考察はないものの、その根本の方向性において、現実社会を超えてるヴィジョンをもって現実を導こうとする、社会回勅の方向性と重なり合うのである。

「今日では（・・・）人間は（・・・）、人間の知識、とくに、科学的知識、多様な人間をまとめあげた組織をつくる能力、そして他者の必要を把握し、それに応える能力を考慮するようになった」（『チェンテジムス・アンヌス』32）。（・・・）それを持続的に育み、完全性に向かって、発展させることこそ人間なのである」（『教会と社会の100年』24頁）という、社会回勅に通底してきた思想を、霊的なものへとつなげたかたちで純化したのが、シャルダンの思想と言えるのである。

「人間は単に進化したというだけではない。人間は現に進化しつつある。そのために絶望の深淵においてさえ希望をもつことができるのである」（美田稔「訳者あとがき」、テイヤール・ド・シャルダン『現象としての人間』みすず書房、1966/80年、389頁）というドブジャ

ンスキーの言葉は、シャルダンが持ち続けた希望の本質を語っている。シャルダンは、人間を含める自然全体をひとつの広大な途切れることなき進化過程と考えるのだ。宇宙に物質が生じ、「物質圏」の展開がはじまる。その展開は、つねに複雑化、集中化の方向に向かい、次第に高次化合物を形成して、ある時点でついに生命が誕生する。それは、物質に潜在していた可能性が顕在する瞬間であり、この時点から、「生命圏」の展開がはじまるのであるが、この「生命圏」も「物質圏」と同じ複雑化と集中化の道をたどって、それが臨界点に達すると、第三の圏、「精神圏」が生まれるのである。地球は、「精神圏」の皮膜に被われる。だが、これもまだ最終の到達点ではないと、シャルダンは言う。この「精神圏」もさらに複雑化と集中化の道を進むのだ。

精神の生成発展の歩みはわれわれの内部で、またわれわれをつき抜けてたえず上昇している。(・・・) 思考する粒子同士の接近、個人単位の統合と民族や人種単位の統合、ここの人格を変形させることなく、積極的な共感のこもった雰囲気において結合させるための自律的、かつ最高の人格的焦点の必要性などである。それらすべてはむろん複雑性と意識の法則に従って、地球の球形と精神の宇宙的収斂という二つの曲率の結合した作用から生まれる。

さて、本質的に収斂する性質を有するその運動が十分な数の構成分子からなる十分な集団によってひじょうに大きな強度に達するとき、人類は自己統一をさらに深めるために(各個人の本能の力において示されたと同じように)、今度は全体でもってく一つの点のような自己の中心点に集中するにちがいないだろう(つまりその場合、人類は有機体としての地球の支柱を放棄して、高まる自己集中の超越的な焦点へ中心の軸を移すことになる)。そのときが地球の

精神にとっての終局、そして最後の完成となるだろう。

世界の終末。それは複雑化と内面化との極限において同時に達成される、精神圏全体の自己回帰である。

世界の終末。それはついには完成される精神を、オメガ点としての神のうちに根づかせるために物質の母胎から離脱させる、物質と精神の平衡状態の逆転である。

世界の終末。それは、射出と浮上、成熟と脱出とが同時に起こるような臨界点である。

(テイヤール・ド・シャルダン『現象としての人間』

347-8頁)

宇宙はこうして、究極の点、オメガ点に行きつくであろう。「宇宙は、結合の法則に完全に合致して中心群の統合によって完成される」(同上書358頁)のである。

宇宙の完成点としての、究極の未来のオメガ点。だがそれは、現在のわれわれには無関係の、無限の彼方の未知の点としてあるのではない。物質のうちにすでに潜在的にであれ精神があったように、オメガ点も「現にすでに存在し、思考力をそなえた生物集団のもっとも深いところで作用している」。だから「その存在は何らかの手がかりを通じて必然的に今でもわれわれの観察の対象として現れているはずだと思われる。世界の意識の極点は、低い段階の進化に生氣を与える場合には、生物学のかげに隠れて非人格の形で作用するほかなかった。この極点は人間化によってわれわれ自身が到達している<思考するもの>の上に、いまや唯一の中心からすべての中心へ----人格的に----輝くことが可能になった」(同上書354頁)。あたかも一つの人格のように、オメガ点は、すでによりや現在われわれの上で、われわれに向かって光を投げかけているのであ

る。

そして、このような究極的なヴィジョン、究極的ではあるけれどもあくまで科学者の「現象学」的視点から見られたヴィジョンに、「われわれが必要とする決定的な確認」（同上書355頁）を与えてくれるのが、キリスト教だとシャルダンと言う。なぜならば、「現代の世界でただキリスト教のみが〈全体〉と〈人格〉とを唯一の力強い行為において統合することができる。キリスト教だけが、われわれを運んでいるすさまじい力に仕えさせるだけでなく、さらにそれを愛させる」（同上書362頁）のだから。宇宙の「現象学」的考察が「宇宙的キリスト」の人格性に結びつくとき、宇宙の生成発展はわれわれに理解可能となり、親しいものとなり、われわれはそれに参画しまたそれを愛することができる。そうやって、「永遠の超越的オメガ点が存在するという条件の下にのみ、意義のある人間活動が可能となる」（メネシェギ「シャルダンの神学」、『理想』1969年7月号、28頁）ことを、われわれは納得する、というのである。

先述したように、シャルダンの思想は労働者とか貧困とか財産所有とかの社会的な問題に触れることはない。この点から言えば、シャルダンの思想を危険視しつづけたバチカンのほうがはるかに現代の社会に踏み込み、そこに生じている様々な物質的精神的諸問題を検討し、有効な対処策を見いだそうと努力している。だが、そういった踏み込みと検討と対処策とが人間をどのように納得させどのような活力を人間に与えるべきかについて、つまり宗教的な言い方をすれば、進化という観点を保持してしまった人間にどのような救いのヴィジョンが可能かについて、シャルダンは具体的な社会問題に触れない分だけバチカンよりはるかに純粋なかたちで、直接人々の精神に語りかけた。実際シャルダンの書物に

よりカトリックへの改宗者が増えたことはバチカン自身が認めているが（美田稔「T・ド・シャルダン小伝」、トレモンタン『テイヤール・ド・シャルダン』230頁）、近代国家と近代の個人（資本家も労働者も含めて）が出口無しの行き詰まりに陥った時代に、神は究極のオメガ点として現実を超えながらしかも現にすでに存在しわれわれを導いているのだという思想を聞いて、人々は薄れかけた「進化」「進歩」への信頼と、現実はいい方へとかわりうるというほとんど宗教的な希望を、取り戻し安堵したのである。

さて、われわれは19世紀のランボー詩からはじめて、パリ・コミュニケーション前後のランボーの詩的反応と立場は違え社会的観点において相通じるところのあるアルベール・ド・マンの思想と行動を見、さらにそれに呼応するかのように出された1891年の画期的な教皇回勅『レールム・ノヴァルム』とそれに続く20世紀の社会回勅の流れを検討した。そこにはつねに、現実を超えたところから現実を導かんとする考えが通底していて、その考えの最も純化されたかたちでの展開を、われわれはシャルダンのオメガ点へと向かう宇宙観に認めたのである。そして、この地点まで来て振り返ってみるときわれわれは、ランボー詩がすでに世界に関してシャルダンのパースペクティブを内在させていたことを指摘しないわけにはいかない。

そのためにはまず、両者が「見る」という行為においた重要性を認識しなければならない。「創造のおかげで、さらにまた受肉のおかげで、見ることを知っているものにとっては、この世に洗聖的なものは何ひとつない。それどころか、完成の途上にあるキリストの引力にしたがう選ばれた部分を、いかなる被造物のうちにも見分けうる人々にとっては、すべてのものが神聖なのである」（テイヤール・ド・シャルダン『神の

くに』みすず書房、1968/70年、41頁)。「選ばれた一人一人の人は神を面と向かって見るよう召されている。しかしその人の見るという働きは、生命的にキリストの高め照らす御業から分離しえないものであろう。天においてわれわれは自ら神を見るであろうが、それはあたかもキリストの眼によって見るように見るのである」(同上書、144頁)。見ることは見分けること、ふつうに見ていたのでは見えないものを見ることであり、普遍的なもの、絶対的なものを見ることである。それと同じようにランボーも、詩人は見者でなければならぬと言ひ、それはあらゆる可能を尽くして理性や健康の裏に隠れているものを見、そうやって至高の知者となり普遍のただなかに至るためだと言う(1871年5月15日付ドラエイ宛手紙)。

とすると、両者において見るという行為はこのうえなく重要な行為としてあるが、それは、現実の向こうがわの、現実を超えたものに至るためにこそであることが、わかる。「完成の途上にあるキリストの引力にしたがう選ばれた部分を(・・・)見分ける」こと(シャルダン)、あるいは、あらゆる可能を尽くし普遍のただなかに至るために見ること(ランボー)。見るとは、現実のうちに潜在するものをも含めて現実を見尽くすことで、現実には見えないものまで見とおすことだ。そうやって、人は現実を(時間的には)未来へそして(空間的には)他者へと開き、現実には展望を与えられ、意味を与えられるのだ。

それは逆に言えば、現実には目に見える現実だけでは意味も展望も持ち得ず、見えない未来の他者(しかし見者にはそれが見える)こそが現実には意味と展望を与えるということだ。現実には、見えない未来の他者によって、ある方向へと導かれるということだ。

こうして、現実には身を置く者の見るという行為に呼応するものとして(あるいはその見るという行為により生じる視線の赴く先の対象とし

て)、未来の他者があることになる。これが、シャルダンとランボーに共通する第二の重要な観点だ。

この未来の他者は、シャルダンにおいてはたとえば「オメガ点における高次的人格」(テイヤール・ド・シャルダン『現象としての人間』311頁)「宇宙的人格化」(同上書321頁)「宇宙の頂点にあるすべての魂の<魂>」(同上書323頁)「ペルソナ的な神」(同上書355頁)といったイメージであらわされるものだが、ランボーにおいてはすでに<鍛冶屋>に萌芽的にイメージ化され、<至高の墮者>や<ジェニー>ではっきりと提示されていた。とりわけ<ジェニー>は、血の一週間直後の1871年6月に「看護修道尼 Les Socurs de charité」で、美しい若者を愛でる古代ペルシャの未知のジェニー=精霊として言及されたあと、『イリュミナシオン Illuminations』中の「コント」に出現し、さらに「ジェニー Génie」で詳しくイメージ化されている。「ジェニー Génie」を訳出してみよう。

彼は愛情であり現在だ、泡立つ冬に向かいざわめく夏に向かって家を開け放ったのだから、飲み物や食べ物を清めた彼、逃げゆく場所の魅力であり静止状態の超人的な悦楽である彼。彼は愛情であり未来だ、力であり愛だ、われわれは怒りと倦怠に立ちつくして嵐の空の恍惚の旗のただなかを彼が過ぎゆくのを見つめる (Nous voyons...)

(・・・)

彼は行ってしまわないだろう、再び天から降りてもこないだろう、女たちの憤怒や男たちの陽気やこれらすべての罪の贖いもなさないだろう、もうなされているのだから、彼がいて、愛されているからには。

おお、彼の息、彼の数々の頭、彼の疾走、完成された形態と行為の恐るべき迅速。

(・・・)

彼の姿 (sa vue、彼の視線)、彼の姿！ 彼のあとにはすべての古い拝跪と労苦はとりのぞかれて。

(・・・)

おお、彼とわれわれ！ 失われた自愛よりはるかに思いやりに満ちた誇り。

おお、世界！ 新しい不幸の数々の清らかな歌！

彼はわれわれすべてを知り、愛した。知ろうではないか、この冬の夜、岬から岬へ、ざわめき立つ極地から城館へ、群衆から浜辺へ、視線から視線へ、力も心も疲労しているとき、彼を呼び彼を見 (le voir)、彼を送り返し、海流の下で雪の荒野の高みで、彼の姿 (ses vues)、彼の息、彼の肉体、彼の日につきしたがう術を。

見ることに関連する語 (voir, vue 等) があちこちにちりばめられているのがよくわかるが、この見えそうで見えない<ジェニー>とはなにものかを問うことは、おそらくキリストは何者かを問うことと同じほど難しい。一見すると詩全体が<ジェニー>の定義のようにみえるが、観念的で錯綜した属性と行為が与えられているだけで、姿の輪郭は浮かび上がってこない。つまりこれは、具体的現実的な姿を描こうという詩ではないのであって、むしろ錯綜した属性と行為が、全体としてどのように具体現実での凝固を避けて、現実を超えた志向性へと現実を向けようとしているか、その動きの方向をこそ浮かび上がらせようとする詩なのである。だから<ジェニー>は、至り着くべき目標としての完成された姿などではなく、ある地点へと向かう動きそれ自体を導くような、かたち

なきものなのである。あるいは、すべてを求心的に引き寄せる「磁極」のようなものとも考えることもできるだろう（中地義和『ランボー、精霊と道化のあいだに』青土社、1996年、85頁）。

とすれば、〈ジェニー〉は多くの点でキリストに重なり合うという議論もでてこよう。たしかに詩篇「ジェニー」に言語表現のレベルで聖書との類似点が多く観察されるのは事実だけれども、しかし、そこに描かれた〈ジェニー〉は、キリストとは明らかに一線を画していることは、押さえておかねばならない。〈ジェニー〉は、決して天から降りてはこないのだ（Thisse, Rimbaud devant Dieu, J.Corti, 1975, p.241~）。つまり〈ジェニー〉は、キリストのように地上で愛や信を語ったり十字架にかかって「あなた方のために」死んだりすることはない。そうやって〈われわれ〉に自責とか畏怖とか慈愛の観念をもたらすことはなく、〈われわれ〉を自由のままにおいておく。そうやって〈われわれ〉が、自らの誇りのままに世界を見、展望し、造り上げることができるようにする（Ibid.p.253~257）。「生が力に溢れているのを肯定」し、「その豊穡さ、充溢性を肯定」することができるようにすると言ってもよいだろう（湯浅博雄『ランボー論』思潮社、1999年、237頁）。

現実を超えており、現実の言葉では定義不可能でありながら、現実に充溢と展望を与え、生に希望を与え、未来へと進ませる存在。これはすでに、かつての神やキリストのよくなしうるところではない。「ジェニー」は、ランボー自身の表現を借りればまさにこの「地上の降誕祭」（「朝」『地獄の季節』、強調引用者）なのであり、この降誕祭において、「神は再発明された」（Thisse, Rimbaud devant Dieu, p.240）のである。

ランボー詩において「神は再発明された」と言いうるならば、われわれは同じ理由で同じことを、シャルダンについても言うことができよう。

シャルダン自身、「キリストは再生せねばならない」(『キリスト教と進化』Christologie et évolution, dans Oeuvres X, p.113)、「それ自体として永遠なる存在である神は、いわば、いたるところで、わたしたちのために形成されつつある」(「物質のなかなるキリスト」、『神のくに』209頁)と明言しているのだ。すなわち、ランボーもシャルダンも、ジェニーであれキリストであれ神であれ呼称はかまわない、超越的なものがあるべきは未来あるいは他者の方向であり、超越的なものは未来あるいは他者に向かって人の存在を開くように働くべきだという点において、一致している。それは、もう一つの超越性、たとえば19世紀の中葉にボードレーンという詩人を悪(le mal)のただ中に追いやり原罪から抜け出せないようにした(拙論「ボードレーンの地獄」『キリスト教文学研究』16号参照)超越性のように、絶対的な過去から現在をがんじがらめにしてしまうのではなく、逆にわれわれを未来へあるいは他者へと開かせるような超越性なのである。その超越性を、宗教者であるシャルダンは究極の<オメガ点>をもって語り、詩人であるランボーは<ジェニー>という見えざるイメージの詩光景として語ったのである。

1870～71年の普仏戦争・パリコミュンから1955年の第二次大戦終結までの時間は、ヨーロッパ近代国家の体制の綻びが露呈し、傾き、瓦解するまでの時間でもあった。自由主義とか資本制とか進歩信仰だけでは処理しきれない存在や考えや変化が怒濤の如く出現し、社会はそれらの内包する問題の解決を、植民地侵攻と戦争で先延ばしすることしかできなかった。ある意味では、共産主義もアメリカ式大衆主義も国家社会主義も、先延ばしのなかでなされた様々な試みのかたちであったといえよう。そういった試みのひとつとして、しかし国家に直接作用するのではなく国家を(あるいは国家を含むすべてのイデオロギーなるものを)超えた(超えようとした)次元で、バチカンとはびかきなる教

皇回勅を出し、19世紀の逆行的な宗教観を捨て社会問題にコミットしようとした。その動きに実際の場面で応えたのが、たとえばアルベール・ド・マンたちの企業家としての活動であり、逆に最も純化した思考のレベルで応えたのが、バチカンには警戒されはしたけれど、シャルダンの思想だったと言える。そして、一見して反キリスト教であると見えるランボー詩も、制度としての教会のドグマ性とは別の、超越性の問題の領野において、パリコミューンの時期にすでに、後のシャルダンに連なる思考の傾きを示していたのである。

とするならば、上記の19世紀に完成したかぎりでの近代国家の瓦解が新たな民族や経済圏の問題を地球レベルで引き起こしている現在、ランボー詩はいまいちど、純粋な宗教性の次元において、別言すれば、現在を構成する諸価値のシステムを相対化することで意味づけることを可能にするような超越性の視点から、再検討される必要があるように思われる。そうやってランボー詩は、一世紀のときを経て、われわれに新たな対話を求めてきているのだと言えよう。

主要参考文献

Baudelaire, Charles : *Oeuvres complètes*, 1, Pléiade, Gallimard, 1975

Chardin, Pierre Teilhard de : *Oeuvres de Teilhard de Chardin*, 11 tomes, Seuil, 1955~1973

Collot, Michel : *La Poésie moderne et la structure d'horizon*, PUF, 1989

Kawanabe, Yasuaki : "L'Enjeu poétique d'Arthur Rimbaud", *Enjeux poétiques du XXe siècle*, (Lez Valenciennes, No.23), Presses

Universitaires de Valenciennes, 1997

Mansuy, Michel : *Etudes sur l'imagination de la vie*, José Corti, 1970

Méchonic, Henri : *Critique du rythme*, Verdier, 1982

Rimbaud, Arthur : *Oeuvres complètes*, Pléiade, Gallimard, 1972

Sangnier, Marc : *Albert de Mun*, Réformateurs sociaux, F.Alcan, 1932

Thisse, André : *Rimbaud devant Dieu*, J.Corti, 1975

Tresmontant, Claude : *La Crise moderniste*, Seuil, 1979

金井新二『<神の国>思想の現代的展開』教文館、1982年

川那部保明「ボードレールの地獄」、『キリスト教文学研究』16号

シャルダン (テイヤール・ド・)、『神のくに』みすず書房、1968/
70年

シャルダン (テイヤール・ド・)、『現象としての人間』みすず書房、1
966/80年

上智大学社会正義研究所、国際基督教大学社会科学研究所共編『教会と
社会の100年』柘植書房、1994年

デュロゼル『カトリックの歴史』文庫クセジュ、白水社、1967/9
4年

デンツィンガー、シェーンメッルアー『カトリック教会文書資料 集』
エンデルレ書店、昭和49年

トレモンタン (クロード)、『テイヤール・ド・シャルダン』金羊社、1
966年

中地義和『ランボー、精霊と道化のあいだに』青土社、1996年

ブルジャン (ジョルジュ)、『パリ・コムニオン』文庫クセジュ、白水社、
1961/72年

マルクス (カール)、『フランスの内乱』岩波文庫、昭和43年

モルトマン (ユルゲン)、『二十世紀神学の展望』新教出版社、1989
年

湯浅博雄『ランボー論』思潮社、1999年

『理想』特集テイヤール・ド・シャルダン、1969年7月号

リュバク (アンリ・ド・)、『カトリシズム』エンデルレ書店、1989
年