

叡知の詩学 小林秀雄と井筒俊彦



若松英輔

越知保夫の靈にささぐ

叡知の詩学

小林秀雄と井筒俊彦

目次

一	言葉とコトバ	3
二	ランボオの問題	18
三	生けるムハンマド	37
四	美しい花	55
五	ロシア的靈性	77
六	リルケの問題	92

七 ベルクソンと『嘔吐』

113

八 二つの主著

127

九 継承と受容

141

十 それぞれの晩年

162

あとがき

179

叡知の詩学

小林秀雄と井筒俊彦

思うに遠野郷にはこの類の物語なお数百件あるならん。我々はより多くを聞かんことを切望す。国内の山村にして遠野よりさらに物深き所にはまた無数の山神山人やまのかみやまひとの伝説あるべし。願わくはこれを語りて平地人を戦慄せしめよ。この書のごときは陳勝呉広のみ。

——柳田國男『遠野物語』

## 一 言葉とコトバ

詩人はいつも内なる批評家を蔵している。優れた詩人こそ最上の批評家だとボードレールはいった。小林秀雄（一九〇二—一九八三）も井筒俊彦（一九一四—一九九三）も『悪の華』の作者がいう詩人であり、批評の精神に貫かれた人物だった。詩人とは通常、詩を書く者の呼び名だが、詩が、存在の秘密を顕わにする魂の営みであるならば、それを人生の中心に据えながら生涯を終えた者を、詩人と呼んだとしても誇張には当たらない。

あるときから井筒は、言葉とコトバという文字を使い分けるようになった。それは『意識と本質』が雑誌連載中に起こった、彼にとつて一つの事件と呼ぶべき出来事だったといつてよい。『意識と本質』の主題は、コトバの形而上学だといつてよいほど、この「コトバ」の一語は、この著作において、そればかりか以降の井筒の思索において決定的な働きを持つことになる。

コトバを考える井筒の態度はまるで、生けるものを扱う職人のような姿をしている。近代の多

くの哲学者が時間あるいは生命を、静的あるいは現象的に論じたのに対し、ベルクソンがその根源的力動性ダイナミズムからけっして眼を離さなかったのに似ている。

晩年といってよい時期に高野山で行った講演（一九八四）で井筒は「存在はコトバである」（「言語哲学としての真言」と語り出す。この一節は、哲学者井筒俊彦の境涯を鮮明に物語っている。また『意識と本質』には次のような一節がある。「神のコトバ——より正確には、神であるコトバ」。コトバは井筒にとって超越の働きの顕われにほかならなかった。

井筒のいうコトバは、言語学で論じられる言語——発話体としての言語「パロール」や社会記号としての言語「ラング」——と無縁ではないが明らかにその領域を超えている。彼にとってコトバは生ける意味の顕われだった。生けるとは比喻ではない。彼の眼に万物は、うごめく意味の塊りとして認識された。コトバは無数の姿をもって意味を表現する。作家が言葉で語るように画家は色で、音楽家は音で、彫刻家にとってはかたちがコトバである。鳥のさえずりさえ、コトバであると井筒は書いている。

万物の根源であり、始原、それを中世イスラーム神秘哲学者イブン・アラビー（一一六五—一二四〇）は「存在」と呼んだ。井筒はスペインのコルドバに生まれたこの人物をこよなく愛した。「存在はコトバである」と井筒が語るときの「存在」もまた、イブン・アラビーの語るそれに重なり合う。

哲学者としてのイブン・アラビーは究極者を「存在」と語ったが、敬虔な——ある人々から見

るときわめて異端的な——信仰者としての彼にとつて「存在」とは文字通りの意味での神だった。それは神という表象の彼方にある神の「神」とも呼ぶべき存在を意味した。

「存在」とイブン・アラビーが書いたものを、老子は道と述べ、「易経」には太極と記され、禅はそれを捉えなおして、あえて無といい、プロティノスは一者と呼んだ。スフラワルディは光と書き、井筒が『神秘哲学』で熱情をもつて論じたヘラクレイトスはそれを火と呼んだ。ヘラクレイトスが「岸边に遊ぶ子供に火を見た様に、釈迦は、沙羅の花に空を見た」（私の人生観）、そう語ったのは小林である。

「存在」をめぐる共振だけではない。ある時期まで井筒は、自らを哲学者だと思つてはいなかった。むしろ、文学の徒であり、ボードレルという意味での批評家に近いと感じていたように思われる。彼の最初のロシア文学論「ロシアの内面的生活」が文芸誌『個性』に掲載されたとき、同号の執筆者として同列に記されていた作家は太宰治だった。同じ雑誌の別な号には小林も作品を寄せたことがある。

のちにふれるが、井筒が書いた預言者伝『マホメット』を一読すれば、さらに判然とする。読む者は、小林のランボー論や「モオツアルト」と同質の律動を感じるだろう。小林の生涯を論じるとき、ドストエフスキーとの邂逅を黙殺する者はいないだろうが、井筒の軌跡を追おうとする者も『ロシア的人間』の前を通り過ぎてはならない。「ロシア文学との出遭いは私を異常な精神的体験とヴィジョンの世界の中に曳きこんだ。本書は、そのような世界の興奮の奔流の中に巻

きこまれて行く感激を、自分自身のなまの言葉で、そのままじかにぶちまけたものだ」。小林の言葉ではない。「ロシア的人間」が、江藤淳の勧めで再刊された際の、後記にある言葉である。この作品に見られるのは、いわゆる研究者の筆致ではない。批評家のそれである。

二人は実際に会ったことはない。小林の作品に井筒の名前はなく、逆もまたない。小林が没したのは一九八三年三月一日、井筒の邦文主著『意識と本質』の連載が始まったのは一九八〇年だったが、同著が出版されたのは、小林秀雄の亡くなる一ヶ月ほど前だった。

没後、井筒の蔵書が慶應義塾大学に寄託された。後日、和漢洋書に加えアラビア語・ペルシア語の書籍を含む目録が岩見隆によって整備され、哲学者の思索のあとをかいま見ることができ。しかし目録には、彼自身が若き日に愛読したというカトリックの哲学者吉満義彦のような人物の著作も見えないことを考え合わせると、目録にある書物は彼の読書遍歴のすべてを語っているわけではない。そこに小林秀雄の著作は一冊『古典と伝統について』しかない。それ以外に井筒が小林の著作を読まなかったとは考えにくい。だからといって多くを読んだわけでもないのだから。小林の蔵書にも井筒の作品はなかったかもしれない。

しかし、彼らが論じた、あるいは愛読した書き手の名前を挙げるだけでも二人の共通点はじつに多い。プラトン、ゲーテ、ドストエフスキー、ランボー、マラルメ、ヴァレリー、リルケ、ペルクソン、孔子、本居宣長など、彼らが共に著しい反応を示した先人をざっと見ただけでもその関心における共振の強さは想像に余る。

『意識と本質』には「東洋哲学の共時的構造化のために」という副題がある。ここで井筒が「共時的」との表現に含意したのは、時空の妨げを取り払って、ということとで、時代、文化、空間、あるいは信仰の違いのために出会うことがなかった人々を、哲学の場で対話させようというのである。歴史上では起こり得なかつた叡知の対話を行うことが、今日の哲学に課せられた責務だということのだろう。

同質のことは文学に託されている。河上徹太郎が、近代日本の正統なる異端者と呼ぶべき人々の列伝である『日本のアウトサイダー』で、「ある所のものよりもあり得るものの方が興味があり、またそれが正しい批評というものだと思つてゐる」と書くのも共時的現象のみが語り得ることを知っているからだらう。

「信仰について」と題する小林による小品がある。そこには次の一節がある。

「宗教は人類を救い得るか」という風に訊ねられる代りに「君は信仰を持つてゐるか」と聞かれれば、私は言下に信仰を持つてゐると答えるでしよう。「君の信仰は君を救い得るか」と言われれば、それは解らぬと答える他はない。私は私自身を信じてゐる。という事は、何も私自身が優れた人間だと考へてゐるといふ意味ではない。自分で自分が信じられないといふ様な言葉が意味をなさぬといふ意味であります。本当に自分が信じられなければ、一日も生きていられる筈はないが、やっぱり生きていて、そんな事を言いたがる人が多いといふの

も、何事につけ意志というものを放棄するのはまことにやすい事だからである。(中略)

自分自身が先ず信じられるから、私は考え始める。そういう自覚を、いつも燃やしていなければならぬ必要を私は感じていた。放って置けば火は消えるからだ。

信仰と宗教は必ずしも一致しない。むしろ、人間は宗教に属することがなくても信仰を生きることができるといのである。入信をもって信仰の証とするのは一面の真実だろうが、真実の一面しか捉えていない。また信仰とは、単に何かを拝むことではなく、胸に炎を燃やし続けることであり、その光をたよりに生きて行くことだと小林は感じている。さらには、聖なるものを志向することではなく、大いなる者なしには何も存在し得ないという、超越者への告白を、全身をもってし続けることだといふのだろう。信仰を語る時小林が、火を想起しているのは興味深い。若き日の代表作『神秘哲学』(一九四九)で井筒もまた、魂に灯る火をめぐるよう書いている。

灯を消す勿れ。此の灯が消えるとき、全ては黯惨あんなんたる死の闇に消え去るであろう……。併し乍ら実は人間が自らの照明を有するが故に、却って周囲は無限の闇黒あんどくなのである。自ら小さき光を抱く故に、大なる光が見えないのである。小さき光を消せ。その時、大なる光は全宇宙に赫奕かくえいと耀き出するであろう。

魂の炎は消してはならない。しかし胸中の「小さき光」は消せと井筒は語る。人は、自己の光を凝視するからこそ、その彼方で燦然と輝く「大なる光」の存在に気が付かない。意識の光を消して、魂の闇闇を通り、向こうにある一条の光を探せというのである。さらに井筒はこう続けた。

靈魂の中核より四方に発出しつつ、謂わば意識の全平面に涉つて拡散している精神の光を、次第にその光源に向つて収摂し、全ての光力を一点に凝集して行くならば、遂に密度の極限に達した光が忽然として、逆に密度の極限に於ける闇に転ずる不思議な瞬間が来る。この時、人間的意識の光は刺すところなく湮滅して蹤跡なく、それと共に、今まで此の意識を取りかこんでいた宇宙的闇黒は煌了たる光明に転成するのである。人間的意識なき処に顕現し来る此の超意識的意識こそ、「存在」そのものの靈覚であるに外ならぬ。

魂の奥底から湧きあがる光を見るのではない。むしろ、光源に近づくことを望めというのである。広がる光に驚くのではなく、それを凝集させ、魂に闇の時空を作る。すると途端に意識を包んでいた闇は「煌了たる光明」によって満たされる。この光にふれる経験を井筒は、「靈覚」と呼ぶ。それは、靈の眼覚め、靈性の覚醒にほかならない。

ここでの靈は、いわゆる心靈現象なるものとはまったく関係がない。「強烈なる光輝に眩暈し、遂に浮誇慢心の独善主義に趨るは神秘主義の邪道である。かくのごときは一たび迷悟の辺際を超

越しながら再びより、大なる迷妄の渦中に陥落することに過ぎぬ」と書いてるように、むしろ世に跋扈する表層的な靈の理解からもっとも遠いところに井筒は立っている。彼が考える靈とは、超越者と人間が交わる場であり、人間が超越者から分有されているもっとも高貴なるものである。人は、等しく靈を分け与えられていることによって平等であるとされる。靈をたずさえた存在であることによって、人は、人であることができる。誰も他者の靈にふれることはできない。靈は、神だけがふれ得る神聖なる場所にほかならない。靈が、あくなきまでに超越者を乞い求めること、それが靈性である。

先の小林の「信仰について」の一節を引きながら、「小林秀雄を研究する人が再三熟読すべきもの」と語り、秀逸な小林秀雄論を残した批評家がいる。越知保夫（一九二一—一九六二）である。小林の批評はついに一つの「道」となると越知はいった。

今日、越知保夫の名前を知る人は多くないかもしれない。生前越知は、中村光夫、平野謙、山本健吉に評価されつつも一冊の著作も問うことの無いまま世を去った。没後、遺稿集『好色と花』（筑摩書房、一九六三）がまとめられる。それを手にし、驚嘆したのが遠藤周作であり島尾敏雄だった。

彼の作品のなかでも「小林秀雄論」（一九五四）は特異な作品である。彼はそこで小林秀雄と、カトリックの信仰を中核に据えた吉満義彦（一九〇四—一九四五）やガブリエル・マルセル（一八八九—一九七三）との接点を論じている。また彼は小林とリルケの関係を本格的に論じた初めての人

物でもあった。

その慧眼を証明するように小林とマルセルの間で、それぞれの神秘観を語る濃密な対談が行われたのは一九六六年、越知保夫の死から五年後のことだった。五十を俟たずして死んだ越知は小林の『本居宣長』を知らない。だが越知の小林秀雄論を読むと、のちに小林によって書かれるだろうこの晩年の大業の出現を、彼は予見していたように感じられる。「書く、それは予見することである」とヴァレリーはいったが、越知の小林秀雄論を読んでいると、この言葉が想起される。越知の眼はあるとき小林自身よりも小林の魂に接近している。奇妙に聞こえるかもしれないが、そこまで言葉が届かなければ批評を書く積極的な意味もまた、ないのである。

さらに越知は、小林秀雄論を数編重ねたその先で、井筒が訳したマーティン・ダーシーの著作『愛のロゴスとパトス』（邦訳は一九五七）をめぐって長文の批評を書いている。この訳書の原著『The Mind and Heart of Love』（一九四五）に井筒は、著しく共感していた。ダーシーが来日したとき、井筒の方から翻訳を申し出たのだった。またこの本は、井筒が訳した唯一の同時代思想家の著作でもあった。真摯な翻訳を読むのは訳者による批評を読むのに等しい。ここでは訳語の選択一つにおいても訳者の批評眼が試されている。

機は熟していた。天がしばしこの世の時間を預けていれば越知保夫は必ず、小林と井筒の靈性が交わる場所に深く分け入り、叡知の宝珠を見つけただろう。「小林秀雄と井筒俊彦」という主題は、越知保夫によって論じられることはなかったが、この批評家の残した軌跡が私たちをそこ

へ導くのである。

あるとき、小林は安岡章太郎に語った。「宗派というものには排他性があるけれど、宗教そのものにはそんなものはない」（『我等はなぜキリスト教徒となりし乎<sup>か</sup>』一九九九）。井筒はイスラームを一言で表現するなら「宗教」以外にないと書いた。イスラームは世界を聖と俗とに二分しない。聖が存在しないのではない。むしろ、聖ならざるものはないというのである。聖俗二元論を統合する有機体であり、現実界を深みから支える秩序、それが井筒の考える「宗教」である。だが私たちはもう、小林や井筒が認識した意味において「宗教」の文字を用いることができなくなってしまうている。この言葉はいつのまにか原意を離れ、宗派、あるいは宗団を意味するようになってしまった。

言葉は、時代と共に、新しい意味を帯びて顕現する。井筒は、そのうごめきを「言語のカルマ」あるいは「意味のカルマ」と表現したことがある（「意味論序説」）。意味のカルマの「貯蔵庫」を唯識仏教の伝統ではアラヤ識（阿頼耶識）と呼ぶ。アラヤ識を無意識の仏教的表現であるとすれば、深層心理学においても、また仏教の伝統においても本質から遠く離れた俗説に過ぎない。重なり合うことはある。だが、仏教の伝統がアラヤ識を知るようには、現代の心理学は無意識を知らない。

「事事無礙・理理無礙」と題する作品で井筒は、言葉でなくイメージで伝えるならば、と断りつつアラヤ識のありようをこう語ったことがある。「つまり、潜在的意味のトポス。太古以来、個

人を越えて、人類全体の経験してきたあらゆることが、意味エネルギーに転生して、奔流のごとく波立ち渦巻く、暗い、存在可能性の世界」が開示する場所だというのである。

イメージで、とあえて井筒が書くのは、言語による説明が実相を伝える最適の選択だと思えなかったからである。言葉によらず描き出されることを待つもの、それは不可視だが確かに存在する。そうでなければ世界は、芸術家や詩人を必要とはしなかっただろう。さらに「そこ」(アラヤ識)に集積された意味のカルマは、複雑に絡み合い纏れ合い、互いに反発し合い相互に融解し合いつつ、新しい「意味」を生成してゆく」(意味論序説)、と井筒は述べている。

誤解を招きやすい「カルマ」という言葉をあえて用いなくてはならなかった井筒の思いを考えてみる。彼は、業が人間の人生に働きかけるように、コトバが時代に隆起する力に、人間の制御を許さない、抗し難い躍動性と神秘の業を感じている。

耳で聞き、目で見た他者の言動、心の動きさえ、一切の区別なく、その痕跡は「種子」となつてアラヤ識に堆積していく。どんなに瑣末に、無意味に見えたことであっても、忘却の国に放置されたままであつても、あらゆる人間の経験、思索、実践はすべて、言語的、非言語的行為であるかを問わず「意識」の底に沈殿していく。また、自ら発した言葉を、もつともよく聞いているのは自分であることもこの営みに拍車をかけている。それらも同じくコトバの種子となる。唯識哲学の伝統は、そうした意味の出現を「語言種子」と呼んだ。「語言種子」、コトバの、コトバへの可能体。「種子」はコトバすなわち「名」を求め、「名」を志向し、「名」を得れば「意味」

として発芽する」(「意味論序説」と井筒は語っている。

ここで井筒がいう「意味」と、世界に存在する個々の存在者は同義である。眼前の花、石、人間、あらゆる個別的存在者は、意味としてこの世に出現している。むしろ、意味を持たないものは世界に存在することはできない。存在する働きとは、何ものかから個別的存在者に意味を付与することだともいえる。

世にあるものはすべて、「存在」から「存在すること」を分有されている。言葉とはコトバの意味的分節である。井筒にとって哲学とは意味を通じて、コトバの淵源にふれることだった。源泉からコトバが意味を生む場所に立つことだった。それを裏付けるように、彼は、エラノス会議に参加するとき、自身の研究領域を尋ねられ「哲学的意味論」としたことがある。

コトバの形而上学を展開しようとするとき井筒は、際限なく唯識哲学の伝統に還ってゆく。だが、彼はこの古く、しかし、今も新しい宗教哲学の地平を概説することに目的があったわけではない。彼の主眼は、歴史を引きうけ、それをいっそう深く展開させることにあった。彼はアラヤ識の最奥層にあえて、コトバの場を再定義し、「言語アラヤ識」あるいは「意味アラヤ識」と呼び、東洋哲学の伝統に「意味」生成の秘義の、新しい想起を試みた。過去を反芻するだけでなく、未知なる場所に還っていく道程において、現代の私たちにとっても、新しく、必須な何かを見出そうとする。

真実の姿が顕わになるには、いつの時代にもそれを読み解く人間を俟たねばならない。井筒は、

自分の声を発することではなく、存在の深みから自らに語りかける、もう一つの「声」が響き渡るのを希った。叡知の灯明の継承者たることを切願した。

井筒とイスラームの關係はよく知られている。だが、彼の主題はイスラーム神秘主義に限らない。孔子に始まる儒家の神秘観でもいい、リルケ、マラルメ、芭蕉についてもかまわない。まったく異なる存在である彼らがなぜ同一の地平にあると認識するのか、その根拠を井筒俊彦に訊く。そのとき彼は、「巨大なもの声」の現成を前に、自らの所感を述べるという欲求は、灰燼に帰したと答えるに違いない。次に引くのは、若き井筒の名著『神秘哲学』（一九四九）冒頭の一文である。

悠邈<sup>ゆうぱく</sup>たる過去幾千年の時の彼方より、四周の雑音を高らかに押しつつ或る巨大なもの声がこの胸に通い来る。殷々として耳を聳せんばかりに響き寄せるこの不思議な音声は、多くの人々の胸の琴線にいささかも触ることなく、ただ徒にその傍らを流れ去ってしまうらしい。人は冷然としてこれを聞きながし、その音に全く無感覺なるもののごとくにも思われる。併し乍らこの怖るべき音声为己が胸中の絃ひと筋に受けて、これに相応え相和しつつ、心臓も破れんばかり鳴響する魂もあるのだ。

沈黙するべきは人間であり、語るのは自然だと小林秀雄は語った。黙すべきは人であり、轟く

べきは「存在」の声である、井筒ならそういっただろう。ソクラテス以前の哲人も、プラトン、アリストテレス、あるいは、イスラームの神秘家、後年の著書に現れる老子、荘子といった東洋の哲人、ドストエフスキー、リルケ、マラルメまでも、求道者であるという点において、井筒は、何ら区別する必要を認めなかった。皆、人間を超える者に従うことが、人間の使命であるという信念において、彼には差異など認められなかったはずだ。

古代ギリシアの哲人を論じ、「彼等はいずれも哲学者である以前に神秘家であった」(『神秘哲学』)という井筒の言葉は、そのまま自身の内心の告白となつている。彼がいう神秘家とは、神秘をめぐつて饒舌に語る「神秘主義者」ではない、むしろ、その対極的存在だと考えてよい。それは靈性の探究に生涯を捧げる者の呼称であり、宗派の束縛を受けない絶対探求者の謂いである。神秘家は毎瞬、まざまざと神秘を感じ、その道を生きている。しかし、神秘が何であるかを語らない。小林秀雄は、日本文学において、批評という地平を切り拓いた文学者である以前に一個の神秘家だった。越知保夫の慧眼はそれを見過ぎない。彼は十九世紀インドの聖者ラーマクリシュナと小林との間にすら接点を求めた(『小林秀雄論』)。

「批評トハ無私ヲ得ムトスル道デアル」と記した小林の書を見たことがある。この小林の言葉を、井筒が耳にすることがあったなら、「批評」を「哲学」に変えても、何ら異ならないと語つただろう。

イブン・アラビーが超越者を「存在」と呼ばざるを得なかったように、小林はそれを「謎」と

いった。あるとき井筒はそれを「コトバ」と書いた。ここで見るべきは表記の差異ではない。それ以外に表現を許さなかった絶対的経験の問題である。

「存在はコトバである」という井筒の文章を、小林が読むことを想像してみる。彼は主題が人を選び、表現を決定するという、自らも経験してきた不思議な選びが、この詩人哲学者にも働いているのを発見し、畏敬の念を覚えただろう。それは魂の同胞に対してだけではなく、この哲学者を通じて自らを表現しようとする、超越者に対する畏怖でもあったろう。

書き残したことはないと言ひ、『本居宣長』の筆を擱いた小林が、「本居宣長補記」（一九七九）で再び語り始めたのは、「哲学の文章」という主題に再びぶつかったときだった。「第七書簡」でプラトンは哲学の奥義をめぐって書き、究極的なことは言葉にすることはできないと述べている。言葉に対する不信は、言葉で語り得ぬものへの信の顕われだろう。哲学の祖師も、言葉への不信からついにコトバに出会ったのではなかったか。信仰深き人が、不信の先に超越の姿に出会うのにも似て。

## 二 ランボーの問題

発表当初（一九四七）は「ランボオの問題」と題され、今日では「ランボオⅢ」として読まれている作品は、「恐らく再びランボオについて書く機は来まいが」という言葉どおり、小林秀雄最後のランボー論になった。そこで彼は、この詩人との邂逅を「事件」であると述べた。

文学とは他人にとって何んであれ、少くとも、自分にとっては、或る思想、或る観念、いや一つの言葉さえ現実の事件である、と、はじめて教えてくれたのは、ランボオだった様にも思われる。（「ランボオⅢ」）

よく知られた一節だが、なぜ小林が、冷淡な読者には過剰な表現であると思われるような「事件」などという表現を用いたか、その実相をめぐっては、あまり論じられてこなかったように思

う。このランボーとの出会いがなければ人生はまるで違った方向に進んでいたということが意味されているに違いないが、それだけでなく、予期することのできない突然の出来事だったことも「事件」という一語からは伝わってくる。

だが、小林の本意はそこに留まるまい。この偶発的な事象のような出来事が、実は自らの意志では制御することのできない、不可避な選びだったといっているのではないか。そうでなければ同作の冒頭にある「向うからやって来た見知らぬ男が、いきなり僕を叩きのめしたのである」というランボーとの邂逅をめぐる表現も単なる誇張に過ぎなくなる。小林には、それが此界での出来事ではなく、異界からの呼びかけだったことが直覚されていたのではなかったか。

一九二五（大正十四）年に小林は、ランボーを知り、最初のランボー論「人生断家アルチュール・ランボオ」を書く。先にふれた「ランボオの問題」が書かれたのは、二十二年後の一九四七年である。その間、彼はもう一つのランボー論（「ランボオⅡ」一九三〇）を書いているが、注目すべきはランボーの詩集の翻訳である。

原作を読み、名状できない魂の動きを感じた人間が、感動を現実化していく行為、翻訳とはそうした営みだろう。不思議なことだが翻訳は、捧げられた無私の精神に応じるように、訳者の作品としての生命も帯びるに至って完成する。また、その逆のことも相乗的に生起する。原作者ランボーの刻んだ言葉が、小林の訳語に覆い尽くされたとき、かえってランボーの精神はまざまざとよみがえる。

こうしたとき、誤訳の有無はさほど関係がない。問われるのは訳者の献身の態度である。訳者は自らの個性を出そうとしているのではないが、このとき捧げるのも自らの精神しかない。『ランボオ詩集』とは、そうした果実にほかならない。沈黙を解く起因になった出来事に逢着するためには、語られたこと以上にまず、彼の沈黙に近づかねばならない。訳詩集を世に出してから小林は、十七年間、「ランボオⅢ」までこの詩人を直接語ることはなかった。

戦後ほどなく行われた、平野謙や佐々木基一らとの有名な座談「コメディ・リテレール 小林秀雄を囲んで」で小林は、自らの訳詩集に言及している。座談会の参加者の一人埴谷雄高は、『地獄の季節』の翻訳には、小林秀雄の「美への信仰性」が潜んでいて、言葉の伝統から隔絶された現代の日本では、それがかえって「悪影響」を及ぼすことがある、と語った。

多くの人間が小林の翻訳に驚きを覚え、襲いくるような影響の波を受け止めるのに必死だったなかで埴谷が、訳詩集を通じて小林の「信仰」を看破しているのは卓見である。だが、小林はそれに直接答ええない。一方で彼は、誰かに読んでもらいたいと思ひ、その詩集を翻訳したのではない、まったく自分のためにやったのだと述べる。また、翻訳された詩は、既にランボオの詩ではない「日本の詩」だと言った。

確かに、そこに刻まれているのは、フランスに生まれた象徴派詩人の言葉ではない。小林秀雄自身のそれだ。小林は、自らの詩を書く代わりに十九歳で詩を棄てた、異才の言葉を引継ぐ道を選んだ。『ランボオ詩集』が強い衝撃と熱情をもって読者に迎えられたのは、ランボーとは何者