

観察の時間／現実の時間

—『新エロイズ』における時間と死の問題について—

中 島 ひかる

人は果たして自分自身の時間を統御することができるのだろうか。あるいは、時間を統御するとは、現実を「死」として所有するという他に他ならず、その時、現実の時間を保証するには、逆説的ながら統御不可能なものとしての死、その統御されたシステムに収まりきれない異質な要素としての死しか残されていないのではないだろうか。本稿はJ.-J. ルソーの小説『新エロイズ』におけるジュリ、サン＝ブルー、ヴォルマル三者の時間を分析することで、この時間の支配と死の問題にアプローチすることを目的としている。ところで、『新エロイズ』における時間の問題を扱った研究としては、以下本文中に挙げるベルナル・ギュイヨンのもの以外では、フランソワ・ヴェン＝レールが総括的な読解を試みており⁽¹⁾、ルソーが小説家として時間の様々な局面をいかに豊かに記述し得たかが具体的な分析と共に示されている。しかし、これらの研究の個々の指摘には確かに参考にするべき点も多いとはいえ、われわれがこの小論で試みようとするのは小説技法としての時間の問題や、ルソーの時間意識といった方向に収斂するものではない。われわれは『新エロイズ』の読解を通じて、この小説中に現れた時間の統御と支配の様相を分析し、その支配という形式がいかなる思想的、文化的背景に収まるものであるかを探っていきたいと思う。それは必ずしもルソーの意識の中ではっきりと体系化して抽出されるものではないが、同時代的な文脈の中で位置付けられることで一つの思考の地平を示すものであると思われる。時の支配とは決して普遍的な現象ではないからである。

さて、この小説における時間は物語の表面的な筋だてに沿っては、ジュリ、サン＝ブルー二人の恋人とジュリの夫ヴォルマルの対立として進行する。かつての恋を思い出の中に「永遠」に閉じ込めてしまおうとする二人に対し、ヴォルマルは現実の時を与えることで、この過去を摩滅させようとするのである。しかし、一方、彼とジュリは時の支配という点では共通性をもとう。ヴォルマルは、ここで初めから恋の当事者であるよりその醒めた観察者であり、二人の恋の時間に介入しながらも、自らはそれから超越した位置に身を置き、二人を見守ることになる。が、ジュリの方もかつての恋に忠実であろうとする時、もはや行動の中に身を置くことはなく、自らの過去の時間の外に立ちそれを見守り支配しようとする。この二人の時間は静的な観察、統御によって規定されており、これは現実に行進する時間と対比させることができる。

そしてこれは、クラランの共同体を支配する「死」の時間と、これを外から突き崩し、ひいては小説を動かすことになる要因としての統御不可能な死の問題にもつながると思われる。以下、この小説に現れた三人の時間を具体的に検討し、観察の時間としての「死」の問題を18世紀文化の特性と合わせて考察していきたい。

I

ジュリとサン＝ブルーの恋は、貴族の娘と平民の身分違いの結婚などもってのほかとするジュリの父デタンジュ男爵によって突然の破局を余儀なくされる。初め、父親の意志に逆らって、勝手に取り決められたヴァルマールとの結婚に抵抗していたジュリも、サン＝ブルーとの秘密の手紙のやり取りを発見した母が心痛の余り他界するという事態を迎えて、父の懇願におれ、この結婚を受け入れることを決意する。したがって、ここではまず、ジュリの選択の結果として、二人の恋がどのような形で語られることになるかをみていくことにしたい。次に掲げるのは結婚の日の教会における突然の回心の後、ジュリが初めてサン＝ブルーに書き綴った手紙の一部である。

今日、魂を魅する極めて甘美な感激を犠牲にして罪深い情火を持ち続けますればわたくしたちはどのようになりますものか、まあごらん下さいませ。私達は、二人ともこれほど自然に悪徳を嫌悪しておりますから、その嫌悪はやがてわたくしたちの過ちの共犯の上に及ぶことでございましょう。わたくしたちは余りに愛しあったために憎みあうことになりましょう、そして愛は良心の呵責の中で消えることになりましょう。これほど貴い感情を続かせるためこの感情を浄化する方が良くはございませんかしら。この感情の中でせめて無垢と一致し得るところを保っておく方がよくはございませんかしら。それこそこの感情の最も魅力のあったところをそっくり保つことではございませんかしら。そうです、愛しい立派な方、お互いにいつまでも愛しあうにはお互いに思い諦めなければならないのです。ほかの事は一切忘れましょう、そしてわたくしの魂の愛人になってくださいまし。この考えはとても楽しくて、一切の事の慰めになるくらいです⁽²⁾。

ここで、未来への時間の流れはマイナスとしか意識されてない。この愛、「余りにも愛し合う (trop aimer)」ことは、結局、お互いの憎しみに帰結するだけだろう。愛は無垢だった過去の時代には何の障害もなく燃え上がることができたのかもしれないが、その時代はもはや取り返ししようもなく失われてしまっている。「あの幸福と無垢の時代を思い出してください。あの頃はとても烈しくとても甘美な愛の火がわたくしたちを鼓舞してわたくしたちのあらゆる感情を浄め、あの火の神聖な熱気が〔…〕わたくしたちが余りに愛し合っていてお互いの間に徳の認めないような関係をつくれなかったあの頃のことをお考えになって下さい⁽³⁾」。先ほどの引用とは異なり、今度

の場合「余りに愛し合う」ことは二人にとっての障害とはなっていない。同じくジュリの口から愛について語られた言葉でありながら、この言葉はそれが置かれた時間の相によって意味を完全に逆転し、過去にあっては、むしろその余りの愛によってこそ全てが浄化され徳になったとされているのである。これは愛の神話的なイメージとでもいうべきものだろう。古代ローマのヴェスタの巫女さながらに、ここでジュリは情欲でさえ神聖な火によって浄化してしまうかにみえる。彼女はサン＝ブルーとの間に罪を犯しながらも「無垢」なのである。しかし、この愛の神話的な形象は過去においてしか生を許されぬものなのかもしれない、その過去はもはや失われてしまっている。「この頃のわたくしたちはどうだったでしょう。そしてそれからどうなったでしょう⁽⁴⁾」。時が必然的に変化を伴い、人間も変化を余儀なくされる以上、至福の時を永遠に留めるためには、時間の流れを現在で断ち切り、過去は記憶の中だけに封じ込めてしまうほうが良からう。現在において「お互いに思い諦め」、未来への展開を一切断つこと、これこそが逆説的に過去を未来へと保つ手だてなのである。しかし、その時、その「未来」は、もはや通常の意味で過去から現在を経て一直線に進行する時間の連続した延長上に考えられるものではない。ジュリはこれから確かに存在する。しかし二人の関係が全て変わった以上、「ジュリ・ド・ヴォルマールはもうむかしのあなたのジュリではございません⁽⁵⁾」。彼女の自己同一性は現在以降の自分には求められていないのである。ここでジュリはサン＝ブルーにも自分に対する気持ちを変えるよう勧めているが（「ぜひともあなたのお心もお変りにならねばなりません⁽⁶⁾」）、もちろん、これはもう私を愛するなと言っているわけではない。これ以降の私を愛するな、つまり現在以降のジュリはかつてのジュリでないのだから、そのジュリをサン＝ブルーが相変わらず愛し続けるというのであってはかえって不都合というべきものである。ジュリはかつてのジュリの中にしかなく、そうであるなら相変わらずジュリを愛し続けることは別の女性を愛することではない。だから、この変化したジュリと同様、サン＝ブルーにも心を変え、自己同一性を過去に封じ込めてしまうことが望まれているのである。このようにして、現在において未来を過去から断ち切った時、初めて昔の恋は記憶の中に永遠に保たれる。結局、このジュリの手紙においては、二人の間に新たな関係を作り出し、過去の幸福を未来へと接続させることは全く問題にされていない。二人の恋の神聖なイメージを手つかずのまま「保っておく (conserver)」こと。「貴い感情を続かせる (rendre durable)」や「お互いにいつまでも (toujours) 愛しあう」といった一見未来に関わるかにみえる表現も、封じ込められた過去の永続性にだけ関わる言葉なのである。未来の一点に身を置いて現在からの進行を先取りするのなら、愛し過ぎることの結果は憎しみでしかない。これに続く手紙でジュリは一層はっきりと言明している。

人は恋愛の烈しさを永続きするしるしと解します。あれほど甘美な感情でいやが

上にも一杯になった心は、この感情を言わば未来にまで拡げるのですが、この愛が続く限りはこの感情が終ることはあるまいと思うのです。ところが反対に、その熱そのものが愛を焼き滅ぼすのです。愛は青春と共に消耗し、美と共に影が薄れ年齢の水に覆われて消えてゆくのでして、開闢以来いまだかつて恋人同志が白髪になってもお互いに恋い焦がれあったというめしはございません。〔…〕そのとき、余りに烈し過ぎた感情の後に倦怠が続いて起る恐れ、この感情の衰退が単に冷淡さに止まらないで嫌悪にまで至る恐れ、とうとうお互いにまったく飽満した気持ちになる恐れ、恋人として愛しあい過ぎたために夫婦として憎みあうに至る恐れがどんなにあることでしょう⁽⁷⁾。

これが恋を諦めきれぬサン＝ブルーに対する説得のための方便であろうが、改めて現在から未来へと向かう時間がもはや生産的なものと描かれることはないことに注意しておきたい。「永続き (dureté)」⁽⁸⁾、「未来にまで拡げる (étendre sur l'avenir)」といった恋愛に対する一般的なイメージはすぐさま否定される。ジュリは未来への一切の希望を排除している。彼女のそのような態度に対しサン＝ブルーは「忘れてしましましょう」と反応する。「万事休すです、お互いに思い諦めるより仕方ありません、お別れするより仕方ありません。徳そのものがそういう判定を命じ、あなたの手がそれをお書きになれたのです。お互いに忘れましょう……少なくともわたしのことはお忘れ下さい。わたしはそう決めました、そう誓います。もうわたしのことはお話しいたしません⁽⁸⁾」。ジュリは確かに、この言葉だけは口にすることはあるまい。彼女は過去を救おうとしているのであり、忘れたいわけではない。が、ここでこの決定的な言葉が口にされてしまったものの、サン＝ブルーが「忘れる」という時、それもまた過去の記憶を消すというより、これ以降の時間の流れの中で過去とのつながりを断とうということに他ならず、そのようにして現在で断ち切られる時間の構造は基本的にはジュリのそれと同じものである。過去に留まることにむしろ積極的な意義を見いだそうとするジュリのような主体的な態度はないものの、現在において「思い諦める」時、彼もまた未来に希望をつなぐことはない。実際、もはやこの恋愛を未来に継続する望みが断たれた以上、敢えて「忘れましょう」、「もうお話ししません」と誓約し、彼もまた過去は過去の中だけに完結させてしまうという手段に訴える他ないはずである。結局、この二人にあっては過去だけが圧倒的な優位に立つ。現在と未来はここではひとくくりにされ、否定されているかにみえる。二人とも、外的な圧力によって突然事態の進行が自分たちの手の届かぬ所ってしまったのに対処するため、自分たちで自分たちの時間を作り直そうとしており、その意味では二人ともここでは自分たちの時間を統御しようとしていると言ってよいだろう。が、この統御はもっぱら過去に対してのみ行われる。しかし、そのように過去を支配するとはどういうことか。この時間支配の形式はどのような意味を含むのだろうか。

II

アウグスティヌスは『告白』第11巻で時間論を展開し、現在、過去、未来がどのような形で、どこに存在できるか、そしてそれをどのようにして測れるかを考察している⁽⁹⁾。過去はもはや存在せず、未来もまた未だ存在しない。時間には現在しか存在せず、過去も未来もその時点においては現在なのである。しかし、現在ももしそれが常に現在であって過去に移り行かないならばそれは永遠であって時間ではないから、現在もただ過去に移り行くことによってのみ時間である。それならば「時間はそれが存在しなくなるというゆえにのみ存在する⁽¹⁰⁾」。結局、彼はこの三つの時間の持続を時間そのものの実体的な存在にではなく人間の心のうちに認める。「じっさい、これらのものは心のうちにいわば三つのものとして存在し、心以外にわたしはそれらのものを認めないのである。すなわち過去のもの現在の現在は記憶であり、現在のものの現在は直覚であり、未来のもの現在の現在は期待である⁽¹¹⁾」。過去は過ぎ去った事物ではなく、それが過ぎ去った後も心の中に痕跡として現存する心象によって、そして未来も、現在、魂が事物の心象を予想できるということによって存在する。このようにして「魂が期待するものは、知覚するものを経て記憶するものに移ってゆく⁽¹²⁾」。だから、常に過ぎ去り行く現在である広がりも長さも持たない時間についても、われわれは、魂において時間の長短を云々することができるのである。長い未来とは未来の長い期待であり、長い過去とは過去の長い記憶である。一方、このように変転する時間に対立するものとしての永遠は静止の相であり、その中には全ての時間が含まれる。「長い時間も同時に展開されることのできない多くの過ぎ去る運動からでなければ長くなることができないのであるが、永遠なものにおいてはなにものも過ぎ去るものではなく、全体が現存しこれに反していかなる時間もけって全体として現存することはない⁽¹³⁾」。

この古典的な時間論においては、本来、刻一刻と変転し留まることのないはずの時間が現在を生きる自己において統一されていることがわかる。現存を生きる者にとって、過去とは過ぎ去り、自己とは無関係になってしまったものではなく、現在に「記憶」として甦る限りにおいて過去なのであり、また、未来も自己と無関係な未知の存在ではなく、現在の自己が「期待」する限りにおいて意味をもつ。つまり、ここでは、現在を生きる自己を中心にする事で、初めて時間が意味と目的をもって組織されるということである。そして、このように自己を中心に時間に目的と方向が与えられることで、一刻一刻は無差別に同一平面上に並べられた代替可能なものではなく、それぞれが反復のきかない一回性のものとして歴史的な意味を獲得する。だから、このように自己において統一的な意味を与えられる「時間」とは、正に神の「永遠」、全てが一時に現存することで過去、現在、未来という表現そのものが意味を失う「永遠」に対立するものとして優れて人間に属するものになる。しかし、ここではっきりと言明されていないものの、その時間の意味は、第一義的には未来への期待から獲得されるものであろう。過去がそれ自体で存在するものではなく、あくまで記憶として現在

から意味を獲得するものであり、またその現在も未来を期待することで意味をもつものであるのなら、時間が現在において統一され、自己を中心にして歴史が意味をもつというのはそのようにして未来への期待において自己が方向づけられるということだからである。もちろん、このアウグスティヌスの議論にさかのぼるまでもなく、われわれはもっと近代的な、例えばハイデガー的な時間の解釈を思い出すこともできるはずである。今、彼の議論の全貌を追うことはこの論考の任ではないが、とりあえず『存在と時間』の大筋だけを振り返っておくなら、ここでは、はっきりと、実存とは現にそれではないものであり、「被投企性」という過去から抜け出て未来に向かって自己を「投企」することで、そのつどおのれの可能性として存在するとされている。現存在は常に存在可能への存在として自分を越え出て、自分自身に「先立って」在る。そして、その現存在の存在を可能的な全体性、本来性において捉えようとするなら、そこに現存在の終わりであり、実存の不可能性である死の問題がでてくる。死は最も自己的で他と無関係な、追いつけない極限の、しかも確実な可能性であるが、その終わりに向かって存在することで、現存在は全体として存在できる現存在の在り方を引き出すことができるのである。これを時間の観点から述べれば、現存在が実体としてではなく、「関心」として理解された実存する自己の自立性に基づいて規定される時、その関心の構造の全体性を構成する時間性は、第一義的には将来から与えられる。すなわち、関心は自己の最も本来的な全体存在を可能にする死への存在として「先駆的覚悟性」であるが、この死への存在は可能性において自分で自分に到来させるという意味における「将来的」な存在としてのみ可能である。ところで、ここでこれが通俗的な時間解釈と区別されるために特に注意しなければならないのは、この将来とは「まだ『現実的』となっていないけれど、いつかはやがて在るだろうという、〈一つの今〉〔すなわち未来〕を言うのでなくて、現存在がその最も自己的な存在可能において自分に到来するその到着¹⁰」を指しているということである。

ところで、未来からの時間の方向づけとは言え、もちろんこの両者を同列に論ずることはできないのだが、ここではわれわれの視点に関連して重要な相違のみを指摘しておきたい。ハイデガーは、果てしなく過ぎ行き、再び還ることのない無限に延び広がる今の継起として解される通俗的な時間解釈を世界時間の本質構造から区別するよう、繰り返し注意を促している。その点、前者の時間解釈は、そのような今の継起と解される要素を含んでいると言えるだろう。さきほど引用したアウグスティヌスの「魂が期待するものは、知覚するものを経て記憶するものに移ってゆく」という言い方も、確かに、期待するものが全て記憶に引き渡される終わりとしての時点を想定している。彼はそれを歌を誦するという活動を例にとって説明しながら人間の一生、更にはその人間の生命すら一部にすぎない人の子の世全体にまで敷衍させているのだから、ここでも死が期待における極限の地点として現れてはいる。ただ、この表現ではそこに至る過程が直線的な流れである今の継起としてしか表されておらず、死が最も本来的、

全体的な可能性であることで、将来が第一義的に時間性を統一するというではない。しかし、アウグスティヌスの時間解釈がこの将来という視点に意識的でない時、現在を中心において時間を基礎付けることで、今の継起として時間を水平化する「通俗的」解釈を免れ得ないものであるとして、この点における価値判断はここでは差し控えたい。少なくとも、この近代以前の時間解釈にあっても、先にも述べたように時間とは絶対的にそこに存在する客観的なものとしてではなく、「主体」のあり方において初めて過去、現在、未来が統一的に意味を持つものとされているのだが、むしろ、そこでは、今の継起としての無限に水平的な時間が「主体」において有限な死によって限界付けられ、歴史的な意味を与えられていると言って良いのかもしれない。しかし、逆に言えば、これは、アウグスティヌスにあっては死の先に常に、人間の時間に対立するものとして神の永遠が想定されているということである。それは意味を保証する超越の次元が人間主体の外にあるということでもあろう。H・ステーンがフィクションの言語と真理の言語の区別を論じる時、アウグスティヌスを引用するものこの文脈においてである⁽¹⁵⁾。彼はアウグスティヌスの「初めと終わりがある分節的な人間の言語⁽¹⁶⁾」という言葉を引きながら、アウグスティヌスにあって人間の言語が神の「真理の御言葉」から区別される最大の要因として時間を指摘している。神の言葉は無時間であり、この神のまなざしが私が真に統一された全体的自己であることを保証する。そして、それは語り手自身さえ知ることのない真理を保証するものでさえある。「人には、その人のうちにある霊でさえ知らないようなものがある。しかし、主よ、人を造られたあなたは、人のすべてを知っておられる⁽¹⁷⁾」。したがって、この時間論にあっては時間の中で人間が人間としてだけ完結し、その全体的、本来的な可能性を与えられることはない。一方、ハイデガー的な時間解釈にあっては神の永遠は問題にされず、死までが可能性としてあくまで主体に内在するものとして記述される。しかし、これはもちろん自明のことではなかろう。死が本来的に主体に属するものであるかどうかは近年改めて問題にされるところであるから、この時間解釈が前提としている地平自体も一つの限界として問われなければならないはずである。結局、人間が自らの時間を統御できるということは、主体が「神」の代わりに自らの死を支配できるということにもつながり、それ自体一つの問題を提起している。

III

さて、第一節で検討した恋人たちの時間は以上のような考察に照らし合わせるならどのように解釈できるだろう。既に述べたように、彼らは現在以降の時間に積極的な「期待」がもてなくなった時、以後の時間を断ち切ることによって変転する時間に対抗しようとしている。しかし、これは単に、希望のない未来をもはや生きながらえたくはないということにとどまらないはずである。未来が何よりも現在における「期待」として成立するのなら、未来は未来としてだけ他から切り離され独立した意味を

もつものではない。未来への期待は、何よりもそれを期待する現在を決定し、可能性において存在することで、現在を生きるということの意味そのものであるのみならず、その現在において過去をも意味付ける。そして、時間の流れという視点をとるなら、そのまま手段を講じなければ未来は過去に入り込み、過去をも変質させてしまうからである。つまり、本来ならこれ以降の未来の時間も「期待」（それがたとえ希望のないものであったとしても）の実現によって現在を経て常に過去へと送り込まれ「記憶」となることで、過去も現時点で固定することはなく「記憶」でさえ常に更新されていくはずである。この時間の流れが全て止むのは、死の時、つまり「期待」が全て「記憶」に送り込まれ、全てが過去になった時でしかなかろう。だから、ここで彼らが現在以降を断つということこそが、同時に過去もこの時点で固定させるということに他ならない。かつての素晴らしい経験の記憶が時の流れと共に摩滅してしまうというのも極めて一般的な現象のように思われ、過去が思い出の中で永遠の時を獲得するというのは決して自明のことでもないが、それはすなわち、流れ込むことによって獲得される新たな過去の時間によって、過去も常に変化して止まないからであろう。だから、ここで二人の恋人は時間を固定させることで、彼らなりの永遠を手にし、全ての時間を統御できる立場に立とうとする。だが言い換えれば、それは、彼らがここで生きるのをやめるということでもある。時間が固定され、期待が止んで全てが過去の記憶になるとは、上に述べたように正に死の時を指していよう。彼らは永遠を手に入れるのと引き換えに現実の時間を失う。全ての時間を手中に収め、永遠の中で時間を統御する「神」の立場とは人間主体がその中に存在することによって初めて方向づけられ意味をもつ歴史の時間とは異なるはずである。全てを認識し、時間の外に立ってそれを観察することは、およそ実際の時間を生きることとは掛け離れている。やがて、ジュリは自己の恋さえ自身で意識することができなくなるのだが、それは、彼女が現在の自己を巻き込んで進行中の事態に関してはもはやなす術を知らないからであろう。ヴォルマールがジュリを評した次の言葉はそのあたりの事情をよく物語っていると思われる。「思慮深さと貞淑とのヴェールが彼女の心を幾重にも取巻いていまして、あの心の中を洞察することはもはや人間の眼には、いや彼女自身の眼にも不可能なほどになっているのです⁽¹⁸⁾」。思慮深さ、貞淑と述べられているものの実体が何であるにせよ、ここではその道徳の意味よりも、それらが「ヴェール」になることで、かつての恋が心の中に封印されてしまったということを読み取ってもよかろう。彼女はその時、現在を生きることができない。かつてサン＝プルーを愛していた自分が、現在、彼に對しいかなる状態にあるのか、それは、もはや、観察、認識の対象外のことである。対象となった過去の時間以外に関しては、彼女自身にさえそれは謎なのである。

われわれは、ここで自伝を書くという行為を考察することで、この観察における時間の意味を一層はつきりさせることができると思われる。自伝とは、もともと、優れて過去を観察し、過去において主体の統一としての自己同一性を見いだそうとする試

みだったはずだからである。例えば Ph・ルジュンヌがエリアーデを引いて分析したように、ルソーの『告白』第一巻における幼年期の記述を支配していたのも「黄金期の神話」という神話的な時間の構造であり、これは、共同体が現在の存在の不安を静めるため自らの起源探求の神話を生み出したということと個人レヴェルにおいて見合う時間の組織化だったのかもしれない⁽¹⁹⁾。しかし、そうであるならば自伝においてもまた、過去は無償で統一性の根拠となるわけではなく、そこで見いだされる時も、それを記述する現在の主体の時間と不可分なことはもはや常識とでもいうべきことだろう。フロイトが「隠蔽記憶について」で論じていることも、記憶は過去の忠実な再現ではなく後になって形成されたものだという点であったが、それは、つまり、過去が主体にとって意味あるものとしての「記憶」であるなら、その過去の意味は純粋にそれ自体で存在するのではなく、後で介入する語り手と不可分だということである。彼は幼時期記憶の特徴として以下のことを指摘している。

重要な意味を持ち、それ以外の点では非難の余地のないような幼時情景では、ほとんどの場合その記憶の中で自分自身は子供になっていて、そのことは想起する本人にも分かっているが、しかも、その子供を見る場合には、その場面の外に立った観察者が見るようにその子を見ているのである。[...]ともあれ、この記憶像が、その時受け取られた印象の忠実な繰り返しではありえないことは明らかである。なぜならば本人はその状況のまっただ中に位置していて、自分自身ではなく外界に注意を向けていたわけであるから。

このように記憶の中で、当事者が他の諸対象の中の一対象として登場する場合にはいつでも、行動する自我と想起する自我とのこのような対立は、本来の印象がなんらかの加工を受けたことの証拠とみなすことができるかもしれない⁽²⁰⁾。

これは、過去を語ることは自己を二重化することであり、その時「行動する」自己を観察するもう一つの自己が成立しているということの、見事なイメージ化と言えるのではないだろうか。結局、例えば最近のコロックでも Ph・ルジュンヌが指摘するように、自伝においても肝要なのは過去の時間の忠実な再現ではなく、本来統御不可能なものとしての時間を統御し、現在と未来における自己の意味を求めることであろう⁽²¹⁾。自己の統一性、意味というものの自体が、やはり恣意的な物に過ぎないのかもしれない、という問いはここではさておき、少なくともそこで疑い得ないのは、上のフロイトの一節も見事に示すように、過去の再現において、それを記述する時間が記述の対象となる時間とは別のレヴェルで成立しなければならないということである。つまり、観察は進行中の事項から一旦身を引き離し、全てを客体化することによってしか成立し得ない。ところで、このような客体化が行われる時、それは客体化されるもの全てが既に終わった物として過去に送り込まれているということではなければならない。観察、

記述する者だけが、観察され記述される行為から超越し、無時間性という永遠を獲得する。だから、自伝において記述された自己が時間の変遷を免れた不変の同一性を獲得するということは、実は、記述する者が時間の変遷を免れる位置にいて「死」を記述することによってこそ成り立つ。本来、変化して止まない現在の自己は、記述者となることでその時間から身を引き離す。もし、記述する者の時間までも対称化しようとしても、今度はまた、それを対称化しようとする更にメタレヴェルの存在を考えざるを得ず、結局、これが果てしなく連続するなら、現実を生きるということは、最終的には観察、記述する行為とは決して折り合うことはない。

だから、一見すると奇妙に見えるかもしれないが、ジュリとサン＝ブルーが現在で時を断ち切る時、ここでも永遠という無時間性を獲得するのは、過去における自己であるよりは、まず、もはや観察者となってしまった自己であるはずである。過去が未来と現在から切り離される時、客体化され、過去に送り込まれたものは既に「死」に送り込まれたものでしかない。自伝を書く行為にせよ、それがまず何よりも現在と未来へに向けての過去の意味付けであったとして、書く時点において一旦過去を固定させる時、観察する行為はそれを静的な「死」として所有する。その時、自己は時間の中で現実の意味を奪われ、残された観察者である自己だけが現実を生きる自己とは全く無関係に時間から超越する。ところで、このように全てを観察、認識することはできても、自らは一切の行動が不可能だというのは、人間が「神」の立場に立ってその永遠を獲得しようということに他ならないだろう。ここで「神」とは、必ずしもキリスト教的な意味での具体的な神を指すのではなく、自らは意味を超越し、にもかかわらず観察される意味体系における不在の場として外側からその意味を保証するものを指している。そして、ここで人間がその「神」の位置に立つことが、時間を「死」として内在化し人間の統御の中に取り込むということであるのなら、それもまた、最も本来的、全体的な可能性として死までも可能性の領域とした極めて近代的な地平に属することなのかもしれない。全てを客体化して支配する可能性は、死ですら不可能なものとして人間の時間の外に存在するものではなくなってしまうところから生まれてくるはずからである。

IV

ところで、観察と客体化ということであればここでもう一人の重要な登場人物を思い起こさなければいけない。すなわち、ジュリの夫ヴォルマルであるが、彼こそは正に、初めから、自らは決して行動したり感じたりすることなく、全てをただ純粹に観察し認識する者として描かれる。少々長い引用となるが、次に掲げるのは、ヴォルマル自身の言葉としてジュリの口から伝えられた彼の自画像である。

わたしは生来平静な精神と冷静な心情の持ち主です。あれは何の感じも起こら

ない人間だという言葉は非常に侮辱のつもりで口にされるのですが、これは言い換えれば、人間の真の導き手にしたくないようにさせる情念をもたない人間だということなのでして、わたしはそのような人間に属します。喜びにも悩みにも殆ど感じないわたしは、他人の感情を我が身に感じさせるあの同情と人情というような感情でも極くかすかにしか感じないのです。〔…〕わたしの唯一の積極的な原動力は秩序に対する生来の愛なのでして、運命の戯れと人間の行為との見事に組み合った協力は、正に絵画における美しいシンメトリのように、あるいは舞台で巧みに演出される劇のように、わたしには面白く思われるのです。もしわたしに何か支配的な欲情があるとすれば、それは観察欲です。わたしは人々の心中を読むのが好きですが、わたしの心は殆どわたしの眼をくらまらず、観察に当たっては冷静で、利害心に煩わされず、かつまた長い間の経験から智慧を与えられましたので、判断において誤ることは滅多にありません。ですから、それだけがわたしの不断の研究における自負心の報酬なのです。と言うのは、わたしは役割を演ずることを好まず、ただ他人が演ずるのを見るのを好むだけです。わたしにとって社会は眺めるのが楽しいのでして、その中に加わるのが楽しいわけではありません。仮にわたしが自分の存在の性質を変えて、生きた眼になることができるとすれば、喜んでそういう交換をやるでしょう。ですから、わたしは人間に対して冷淡ではあっても人間と没交渉ではありません。彼らから見られたいと苦慮はしないが彼らを見たいという要求は感じますし、彼らはわたしにとって懐かしくはないが必要なのです^四。

ひたすら客観的な観察にだけ自らを限定したヴォルマールにとって、世界は一幕の劇として静的なシステムの様相を呈する。彼にとっては、運命の戯れという偶然の要素でさえ初めからそのシステム組み込まれ、全体として「絵画における美しいシンメトリ」あるいは「舞台で巧みに演出される劇」を構成するものとして機能する。全ては計算可能であり、彼の楽しみはそれを正確に観察することにある。しかし、結局それは、彼が一切対象に参加せず、自らの場をシステムの外に確保するから可能なことであろう。システムから超越した彼だけが、可変的な要素を免れる。

ところで、「生きた眼」(l'oeil vivant)とはスタロビンスキーの評論集のタイトルでもある。彼は非難する眼の偏在という固有の罪の意識によって、ルソーの欲望が率直な表現を妨げられ、「距離を介して見ること、見られること」という形で現れる時、その昇華された形がこの表現に結晶するとする^四。この評論集の中のルソー論で、ヴォルマールのこの一節が詳しく分析されているわけではないが、スタロビンスキーが敵意に満ちた世界への転落の前、ルソーの幼年期の幸福にとっては常に彼を愛し、同意を与えてくれる第三者の存在——究極的には神——が必要だったとする時、その神の視線は時間に対立するものとして論じられる。「子供は、瞬時の感受性のほとば

しりに身をまかせる。一方、神は直感的な一瞥で全てを認識する。両者とも時間の継起から免れている、というのもそれは双方ともが瞬間の中に存在するからだ⁶⁰」。それは、両者がいづれも自他の区別を知らず、自足することによって、外的な障害物を知らないということでもある。したがって、この論を敷衍させるなら、クラランの共同体における幸福も、ヴォルマルの視線が全ての欲望の許容という形でルソーの罪の意識を昇華して出てきたものであるならば、この観察する視線は幼年期における第三者、神の代替物であり、それは時間を超越した性格をもつはずのものであると言うことができよう。実際、『新エロイズ』の第四部書簡十ではサン＝ブルーがクラランの共同体について長々とエドワード卿に報告しているが、ここでも理想的な家長としてのヴォルマルの幸福が神に比肩するものとして語られる。「あらゆる人間の中でただ一人彼 [= 家長] のみが自分自身の幸福の支配者です。彼が恵まれているもの以上には何一つ望まないで、あたかも神そのもののよう幸福なのです。あの広大無辺な存在と同じように、彼は己が所有物の拡張を思うことなく、最も完全な関係と最も巧妙な指導に依って所有物を真に自分のものにすることを考えます⁶¹」。これは対象の完全なる支配ということであろう。ヴォルマルは全てを所有し欠けるところはない。われわれは前節で、自らの過去を観察する立場に立ったジュリとサン＝ブルーがその客体化され「所有された」過去に対し「神」としての永遠を獲得することを論じたが、ここでは初めから、自分自身は何ら欠けるところなく全てを「所有する」ものの、実際上の役割を演ずる事はなく、ひたすら対象を観察する眼と化したヴォルマルが、やはり、観察の対象に対して時間の変遷を免れた「神」として性格付けられることになる。

ところで、彼の観察は、ここではまず何よりも二人の恋人に対して行われるのだが、これは具体的にはどのような時間的意味をもつのだろうか。プレイアード版『新エロイズ』の註釈者であり、その註の中で何度もこの小説における忘却と記憶のテーマを指摘しているB・ギュイヨンは、このテーマに沿って興味深い論文をまとめているが、その中で彼は、ヴォルマルの時間支配のメカニズムは現在によって過去を抹殺することにあるとしている。恋人達の別離こそが思い出によってかつての恋を永遠のものとする機会を与えるとすれば、逆に、現在の二人を向き合わせることは、時が二人を変えてしまい、かつての恋はもう存在しないことを認識させるのに役立つはずである⁶²。「あの人 [= サン＝ブルー] が恋しているのはジュリ・ド・ヴォルマルに対してではなく、ジュリ・デタンジュに対してなのです」。「あの青年は愛人について時の経過がもたらした変化を見なかったので、かつて見たままの女として愛していたのでして、ありのままの彼女を愛していたわけではないのです」。「あの人を欺き、惑わせている誤りは、年代を混同していることと、余りに愛情に満ちていた思い出の結果に過ぎないものを、まるで現在の気持ちのように我が身をしばしば咎めていることです」。⁶³これがヴォルマルの認識であるとするなら、それはジュリのもの

と同じはずである。既に第一節で分析したように、ジュリもまた、「ジュリ・ド・ヴォルマールはもうむかしのあなたのジュリではございません」という言葉を口にするからである。彼女はそこから出発し、現在以降の時間を断ちきり自己の同一性を過去に保とうとする。反対の手段に訴えるのがヴォルマールである。「愛人の代りに常に紳士の妻にしてわたしの子供たちの母なる人を見ざるを得ないように仕向けています。一つの光景を別の光景をもって消し、現在をもって過去を覆っています⁽⁸⁰⁾」。したがって、ここではジュリとヴォルマールとの間に自らの時間を統御する上での対立が見られると言って良いと思われる。既に述べたように、過去を永遠化すること、何よりも、現在を生きることを止めることで過去を「死」として客体化することであり、その時永遠の存在と化すのは過去よりも、むしろ、過去を観察、記述するもう一人の自己であったならば、ヴォルマールは恋人達に現実の時間を生きるように強いることで、その観察する自己の永遠を抹殺しようとする。だから、B・ギュイヨンの言葉を借りるならば「思い出に対抗する最大の力は生なのである」⁽⁸¹⁾。現実の時間を生きねばならぬ時、人は永遠の立場に立つことを諦めざるを得ず、自らの過去を全て「死」として統御し支配することも不可能となる。彼はその時、現実を生きることで、常に自らには制御不可能な新たな時を経験し、その新たな時は過去そのものの意味をも変更し続ける。永遠なる「神」とは、あらかじめ自らの中に全ての時を持ち、これを完全に制御する立場に立てる者であろう。ジュリがそのような立場を獲得しようとした以上に、ヴォルマールは更に上位に立って、その彼女の時間までもを支配しようとする。結局、恋人たちがヴォルマルの時間を生かされる時、ここではヴォルマルだけが、全ての情報を自らの中に蓄積し、自らはその情報の外に立って全く現実の時と全く関わることなくシステムを統御することになる。この小説の中で彼は無神論者として描かれ、ジュリはそれを彼の不幸として嘆いているが、それは、ヴォルマールにとって全ては自己の内で完結し、更に上位に立つ何者かによって意味を保証される必要は一切ないということでもあろう。

わたくしの血を代償にいたしましても夫が一度説得されるのを見たいくらいなのです。それは来世における夫の幸福のためではなくとも少なくともこの世における夫の幸福の事を思えばこそなのです。だって、夫はどれほど多くの甘美な楽しみを知らないでいらっしやることでしょう！ 苦しいときに夫を慰めてくれるようなどんな感情があり得ましょう？ 夫がひそかに行っておられる善い行いを眺めて鼓舞してくれるような何者がありましょう？ 夫の心の奥で語ってくれるようなどんな声があり得ましょう。〔…〕一日に百度も夫が、いや、人間は自分の力だけではこうはならぬ。何か人間以上のものがここには支配しているのだと、心に言わざるを得なくなりますれば⁽⁸²⁾。

ここに人間以上のものが支配することはない、というのもヴォルマールがその「神」に取って代わったからである。ジュリの眼から見ればヴォルマールはこの世に生きる幸福を奪われているが、それは、ここで言われるように、彼が何をなさうともそれは彼だけで自足してしまい、外から意味を保証されることがないように見えるからである。しかし、そもそもヴォルマール自身に何かをなすという意識はなく、観察欲以外の喜び、苦しみといった感情も彼には無縁だったはずである。彼は、超越した場から意味を認識する者であり、それを現実生きるものではない。「神」の自足は「人間」の尺度における幸福とは別次元の問題であり、それならばここでジュリが彼の不幸と嘆くものも彼には意味をなさないものであろう。

しかし、このように自足した自己の中にあらかじめ全ての情報が蓄積され、偶然でさえシステムの中に計算済みのものとして含まれてしまうという時、そこにはいかなる新たな「現実」も起こりようはない。全てが既知の物として登録されるとするなら、そこには静的な不変のシステムだけが残る。ヴォルマールにとって世界とは正にそのようなものであり、われわれはこれを全てを計算可能なものとして人間の手に収めようとする思考の行き着くところと見ることもできると思われる。人が認識の極限に立とうとする時、世界には「死」しか残らない。それは死という本来不可知の要素までも計算可能なものとして人間の領域の中に取り込み、時間の全てを支配しようとする思考の中でこそ考えられるものであるはずである。

V

それでは、結局この小説にあってはジュリ、ヴォルマール双方の時間において全てが観察され、「死」の時に送り込まれようとしているということだろうか。しかし、言うまでもなく、この小説においても時間は生きられる。では、その生きた時間とはここでは一体何なのだろうか。

ジュリが過去の思い出に封じ込められた「死」から解放されサン＝ブルーとの恋を実際に生き始めるのは、逆説的ながら現実における彼女の死の時である。この最期の時になって彼女の心のヴェールは取り払われる。「今はもう心が何事も隠し立てしなくなった時ですので……ほんとに、どうしてわたくしの感じていることを残らず言い表すのを憚ることがございましょう？〔…〕徳は地上でこそわたくしたちを隔てましたけれど、永遠の住み家ではわたくしたちを結び併せてくれましょう。わたくしはこの楽しい期待をもって死んでゆきます。罪にならないでいつまでもあなたを愛する権利を、そしてもう一度、あなたを愛しますと言う権利を、この命と引換えに贖えるのを深く喜びつつ⁽⁹⁾」。死が実は内在化し得えぬものであるかも知れぬのかかわらず、超越を欠いたまま全てを内在化しようとする内なる神を代表するのがヴォルマールであったなら、ここでジュリの死は彼のシステムを突き崩すものとして働く。そこには死が時間からの解放であり、愛を永遠のものにする⁽¹⁰⁾という解釈のもう一つの意味が

あるはずである。死が時間からの解放だというのは、単に、ヴォルマールが過去に対置させた現在という時間の流れによって、思い出の中の愛が摩滅していくのが死において食い止められるということだけではない。死という統御不可能な領域は自己の支配を免れることによって、彼女自身の時間支配の形式さえ裏切り、そしてそのような未知の「事件」の到来こそが現実の時を生きるということのはずである。これから先は全て主体の統御を離れるという死の時、その時点こそが全てを静的なシステムに客体化して収めようとする認識、観察を突き崩す時点となる。観察する自己が「神」として自己を永遠化する時、実は愛を永遠に生きることは不可能であり、というのも、その時、愛は既に「死」に送り込まれてしまったものでしかないからである。もし、この小説世界が完結した静的なシステムに収まりきれず、ここでジュリとサン＝ブルー二人の愛が常に潜伏したまま「生きられている」とするなら、それはこの世界が死の時点に常に内に孕んだまま進行していくからではないだろうか。だからこそジュリもサン＝ブルーも思い出の中にだけ生きることはできない。二人の有名なボート事件、死への誘惑の場面もこの文脈においてこそ解されねばなるまい。ヴォルマールが留守の間、近くの湖にクレールも伴ってボート遊びにでかけたおり、サン＝ブルーは昔の思い出の場にジュリを誘う。周囲の光景が初恋のころと変わらないものであればあるだけ、彼にとっては今の状況が耐え難い。「あの時代、あの幸福な時代はもうないのだ、永久に消え去ってしまったのだ。ああ、もう返ってはこないだろう。それなのにわたしたちは生きている、わたしたちは一緒にいる、わたしたちの心はいつも一つに結ばれている！わたしにはむしろあの方が亡くなるか、あるいは眼の前におられない方がもっと我慢強く耐えられたらと思うわれましたし […]」⁹³。彼女が生きて傍らににいるというのに、それはもはや昔の彼女ではないと認識すること——ここでサン＝ブルーは完全にヴォルマールの術中にはまったことになる。ここで彼の時間はヴォルマールによって統御され客体化された「死」の中に取り込まれてしまっている。昔は別離のときも再開の希望に心は慰められたというのに、今恋する人のそばにいて未来への希望がないとは、その人を「永久に亡き人であると感じること」⁹⁴、それが彼女を波間に突き落とし一緒に死のうという激情に彼を駆り立てる。全てはヴォルマールによって計算され統御された「死」の世界を生きている彼にとって、人間の手で統御不可能な死を試みることだけが、このシステムとは相入れない異質な「事件」を持ち込むものとして、残された唯一の抵抗であるはずである。

ところで、ヴォルマールに代表される観察者の時間とは、実はこの小説にだけ特異なものではあるまい。超越を欠いた世界で、全てを舞台と見立てて規則、原則だけで行為を計算しようとする典型的な人物として、われわれはかつてラクロの『危険な関係』の中のメルトゥイユ侯爵夫人を分析し、ここに18世紀上流社交界の在り方を見たことがあるが⁹⁵、これが意志の力でかろうじて虚構の生を持ちこたえている人物だとするなら、虚構として全てが観察の対象となったこの「死」の世界で分析が分析のみ

に自己回帰し、いかなる出口も見いだせなくなった例としては、デュ・デファン夫人をあげることもできよう。例えば、晩年の書簡にみられる次の言葉は現在という時を「生きられなくなった」彼女の生への倦怠を示している。「私は、後悔し欲望することに全ての時間を費やします。過去か未来にしか生きていないのです。現在をどうすることもできない。〔…〕人生をどう使っているかを考えると恥ずかしくなります⁽³⁶⁾」。彼女の伝記を書いたB・クラヴェリは倦怠とは自己と不毛な対決しか出来なくなってしまった人間の病であると解説する。つまり、全ての欲望がかなえられてしまったあぐく倦怠が生じるのではなく、実現に移す前にその欲望を使い果たし永遠に満たされることのない状態が続くことこそが倦怠なのである⁽³⁷⁾。したがって、ここで「欲望し」、「未来に生きる」と言われることも、それは、未来への期待から現在を意味付けるといった積極的な意味を持つものではない。欲望が実現に至る前に使い果たされるなら、未来の分析は分析のみに終わり、決して現実と出会うことはない。彼女は1696年に生を受け、その青春時代をレジャンス真っ只中に放蕩と共に過ごした後、1780年に没するまで膨大な書簡を残しているが、ここにはもう一切現実と関わることなく、思考の中でのみ営まれるようになった彼女の生の在り方が窺われる。「私が一番憎むもの、そして逃れることができればと望むもの、それは私自身です⁽³⁸⁾」。「誰にせよ自身に任され、思考の能力だけに委ねられた者は、最も不幸な人間に違いありません⁽³⁹⁾」。結局、自己の外に立って永遠に自己を分析、観察するだけで、そこから決して現実への一歩が踏み出せないという時、分析は何ら実りある結果をもたらすわけでない。自己を完璧に統御することは、その時、既知の対象だけを手中に収めてそれを支配することではない。自己から逃れられないとは、新たな未知の「事件」をもたらす現実の次元が決して訪れないということでもある。そこでは既に了解済みの「死」に送り込まれた対象だけが繰り返し思考の中で反芻される。思考は現実に出会って裏切られることもない代わりに、決してそこから新しい糧を得ることもない。

デュ・デファン夫人の例は、18世紀の上流社交界という極めて限定された閉ざされた領域の中での状況と考えることができる。この世界は外部を欠いたまま自らの規則、原則を作り出し、そこに自足しようとする。同時代の小説家クレビオン・フィスが『心と気の迷い』で描きだす世界もこれと同じものであり、そこで社交界の伊達男ヴェルサックがこの社会への新参者メユクールに明かすこの社会の振る舞いのコードも絶対的な基準をもたぬまま自らの中でだけ回転し続ける。エルネスト・シュトゥルムも言うように、この小説世界が当時の自足したパリ社交界の反映であり、そこでは自律的な行動と言語の規則が洗練されていったということであるのなら⁽⁴⁰⁾、新参者はそこで「正しく」行動するためには、まず、そこを律する規則を観察し学ばねばならない。「私は彼〔＝ヴェルサック〕を見るとときはいつも、彼を研究し、彼の中であってあれほどにも素晴らしいと思ったあのひけらかした様子を身につけようとした⁽⁴¹⁾」。これがメユクールの態度であったとして、しかし、観察を重ねたあぐく、その学ばれ

るべき実体は、結局は、何もない。ヴェルサックが最後に明かす秘密、「心も気も、社交界では損なわれずにはいないのです。そこでは全てが流行と見せかけであり、徳も魅力も才能も単に恣意的な物になる。そこでは常に偽の姿を見せなければ成功はおぼつかない。これが決して忘れてはならない原則です⁽⁴²⁾」は規則が自ら作り出した人工的な規則以外に参照するものをもたなくなった状況を示してもいよう。人工的な規則は人間の手によって完璧に統御され得るものであるかもしれない、その統御によってこそその世界での「行動」の「自由」は保証されるとはいえ、そのように統御された規則は規則の中だけに収斂し、何ら実体をもつものではない。だからこそマリー＝エレーヌ・ユエのように、18世紀のリベタン小説で、しばしば、主人公が最後に徳高い女性を伴って田舎に隠棲するという結末を迎えるのは、規則に束縛された閉ざされたバリ社交界からの解放を示すものであり、これこそが真の「自由」の獲得であるのなら、青年の社交界での修行は、それ自体が自由の獲得を目的にするどころか、最終的な「自由」に至るための乗り越えるべき障壁だとする一見逆説的な解釈も成立するのである⁽⁴³⁾。

観察し統御するという行為が現実の行動に関わる事なく、対象を既に了解済みのものとして客体化された「死」の中に所有するということであるのなら、それは一つにはもはや何も新たな「現実」を期待出来なく閉ざされた自足的状況に伴うものであろう。われわれは『新エロイズ』の構成する世界をこの閉ざされた状況として読むことも可能であると思われる。この小説の中でジュリがデタンジュ男爵の娘である以上に、ヴォルマールは古い没落貴族として描かれ⁽⁴⁴⁾、そのような彼らが作り上げ、完璧に統御しようと試みたクラランの共同体も当時の社会背景から遊離した牧歌的なユートピアとばかりは言いきれない。小説前半部におけるジュリとサン＝ブルーの情熱的な恋がデタンジュ男爵の介入によるジュリの結婚という局面を迎えて以降、この小説はその貴族社会のモラルを中に含んで展開している。その時、死に誘惑された時間とは、このシステムを支配する時間を外部から脅かすものになる。全ての事物が自己にのみ回帰し、新たな未知の現実に出会うことのない「死」の世界は、人間の手で自律的に時間の統御を試みようとした果てに出て来る世界でもある。そこでは分析だけは幾らでも精緻に押し進めることができるが、そのように精緻に統御された静的なシステムの中ではもはや何も新たな事は起こらず、それを突き崩すには人間の手では統御不可能な次元をもってしなければならない。現実の時間とは正にそのようなものであり、そこには常に未知の「事件」が含まれる。死でさえ、本来そのようなものとして未知の「事件」であったはずである。閉じられた一つの社会がその自らの規則で自足しようとする時、現実を保証する外部はそのシステムを破壊するものでなければならない。『新エロイズ』という小説が当時のリベタン小説から一線を画すものであり、そこには感情の復権が謳われていた⁽⁴⁵⁾とするなら、この小説を動かす現実の時間は先に見たように不可能な死として、常にこの小説世界の外にある。静的なシステ

ムを「死」が支配し、それが外部の現実と出会うためにはそのシステムにとって不可能な次元が必要であるという状況、ここにはそのまま18世紀のある時代状況を読み取ることができると思われる。

註

- (1) François Van Laere, *Une Lecture du Temps dans La Nouvelle Héloïse*, Neuchâtel, La Baconnière, 1968.
- (2) Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, *Oeuvres Complètes* II, 1969, pp. 363-364. 以下『新エロイズ』からの引用は全てこの版により、*N. H.* と略記して引用箇所を示す。なお訳は岩波文庫『新エロイズ』（安土正夫訳、1977）によっている。
- (3) *N. H.*, p. 352.
- (4) *N. H.*, p. 352.
- (5) *N. H.*, p. 363.
- (6) *N. H.*, p. 363.
- (7) *N. H.*, pp. 372-373.
- (8) *N. H.*, p. 366.
- (9) 聖アウグスティヌス、『告白』、服部英次郎訳、岩波文庫、1986、下巻、pp. 109-143.
- (10) *Ibid.*, p. 114.
- (11) *Ibid.*, p. 123.
- (12) *Ibid.*, p. 138.
- (13) *Ibid.*, p. 109.
- (14) ハイデガー、『存在と時間』、桑木務訳、岩波文庫、1986、下巻、p. 50.
- (15) ヘンリー・ステートン、『ウィトゲンシュタインとデリダ』、高橋哲哉訳、産業図書、1987、pp. 271-277.
- (16) 聖アウグスティヌス、*op. cit.*, 上、p. 314.
- (17) *Ibid.*, 下、p. 12.
- (18) *N. H.*, p. 509.
- (19) Philippe Lejeune, 《Le livre I des *Confessions*》, dans *Le Pacte autobiographique*, Seuil, coll. 《Poétique》, 1975, pp. 87-163.
- (20) フロイト「隠蔽記憶について」、『フロイト著作集』6、小此木啓吾訳、人文書院、1980、p. 34.
- (21) Ph. Lejeune, 《Peut-on innover en autobiographie?》, in *L'Auto-*

- biographie*, Les Belles Lettres, 1988, pp. 67-100. 特に pp. 88-94.
- (22) *N. H.*, pp. 490-491.
- (23) Jean Starobinski, *L'Oeil vivant*, Gallimard, coll. 《Le Chemin》, 1975, p. 20.
- (24) *Ibid.*, p. 145.
- (25) *N. H.*, p. 467.
- (26) Bernard Guyon, 《La memoire et l'oubli dans la Nouvelle Héloïse》, in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, XXXV, 1959-1962, pp. 52-56.
- (27) *N. H.*, p. 509-510.
- (28) *N. H.*, p. 511.
- (29) B. Guyon, *op. cit.*, p. 56.
- (30) *N. H.*, pp. 700-701. ヴォルマールが無神論者として描かれているということについては例えば P. -M. Masson, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, Deuxieme Partie, pp. 65-80 が『新エロイズ』における宗教の問題を論じている。ルソーの宗教思想はそれ自体大きな問題であり、この小論で扱える範囲を越えるが、人間の自由意志を尊重しそれを道徳における行動原理とするサン＝プルーのモリニズムにルソー自身が注意を喚起していたという指摘 (H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, J. Vrin, 1970, p. 122) の他、ジュリが敬虔なキリスト信者とはいえ、これが正統的な教義に忠実なものではないこと、神秘主義を排するものであることは Masson, Gouhier (*op. cit.*, pp. 85-131) らも論じている。われわれは時間の問題を神学上の問題としてルソーの思想体系のなかに位置付けようとするわけではなく、あくまで読解のレヴェルで現れて来るものを扱うのであるが、この小説中での宗教が絶対的な存在を人間と切り放された次元に想定するものではないことには留意しておいてもよからう。
- (31) *N. H.*, p. 743.
- (32) B. Guyon, *op. cit.*, p. 64.
- (33) *N. H.*, pp. 520-521.
- (34) *N. H.*, p. 521.
- (35) 拙論を参照していただきたい。「『新エロイズ』におけるシャイヨの役割——18世紀の知の伝達——」、『フランス語フランス文学研究』、N°53、日本フランス語フランス文学会、1988, pp. 9-17.
- (36) Lettre à la duchesse de Choiseul, 27 août 1772, citée par R. Mauzi, 《Les Maladies de l'âme au XVIII^e siècle》, in *Revue des Scien-*

- ces humaines*, oct. -déc., 1960, p.463.
- (37) B. Craveri, *Madame du Deffand et son monde*, Seuil, 1987, p. 96.
- (38) Lettre à Voltaire, 2 avril 1774, citée par R. Mauzi, *op. cit.*, p. 463.
- (39) Lettre à Walpole, 22 novembre 1773, citée par B. Craveri, *op. cit.*, p. 98.
- (40) Ernest Sturm, *Crébillon Fils et le libertinage au dix-huitième siècle*, Nizet, 1970, 特に pp. 57-75.
- (41) Crébillon Fils, *Les Egarements du coeur et de l'esprit*, in *Romanier du XVIII^e siècle*, II, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980. p. 73.
- (42) *Ibid.*, pp. 151-152.
- (43) Marie-Hélène Huet, 《Roman libertin et réaction aristocratique》, in *Dix-huitième siècle*, N°6, Garnier Frères, 1974, pp. 129-142.
- (44) この小説中彼の出自ははっきりと示されていないが、例えば「自分の家と財産のある北の国の宮廷」(N. H., p. 343)、「あの人が家政を始末するために国に赴いたときに最近の政変の渦中に捲き込まれて、財産を失い、我が身もめったにない幸運のお蔭で辛うじてシベリア流刑を免れたというわけで」(N. H., p. 349)という箇所からは、明らかに彼がロシア貴族とされていることがわかる。
- (45) E. Sturm, *op. cit.*, pp. 121-123.