

ジュリの誘惑

— 欲望の発生と「他者」のコード —

中島 ひかる

(I) シャイヨの教え

1) ジュリの装身具

『新エロイズ』はサン＝ブルーとジュリの恋の芽生えをもって、その物語の幕を開く。ところで、これは純粹に零の状態から始まる小説だろうか——全き無垢の状態にある二人の男女が自分達には抗い難い力に引きずられて、不条理な恋に身を任す、その絶対状態にある二人とジュリの父によって代表される社会的規範との葛藤がこの小説のテーマだとでもするなら、この二人の恋は神の啓示にも比すべき絶対の刻印を帯びて始まりを告げることになる。が、注目しておきたい。この小説の始めには、まず、ジュリの挑発があるのである。「美しいお説教の君」(ma jolie prêcheuse)⁽¹⁾とサン＝ブルーから愛情を込めて揶揄され、後には徳の擁護者として、常にサン＝ブルーに対してディスクール的主导権をとるジュリは、その役割をあらかじめ先取りするかの如く、この小説の始めから、自ら誘惑者としての機能を果たすことになる。二人の間に芽生え始めた恋は、未だ自らを表現する言葉を獲得しえないものであったとして、それに、まず、方向づけを与えるのはサン＝ブルーでなくジュリなのである。とするなら、ジュリはこの誘惑の言葉を「誰」に負っているのだろうか。この小説が零から始まるのではないというのは、正にこの意味に於いてであり、ジュリに言葉を与えたこの「他者」とは誰かを探ることで、18世紀文化空間における「真理」の根拠を考察することを本稿の目的としたい。

まず、挑発が誰の主導によって開始されるかを見てみよう。サン＝ブルーは、後になって回顧して言う。

ああ、もしジュリさんという方がいらっしやらなかったとすれば、あのとき私はあの愛すべきお従姉妹さまにどんなに変化したことでしょう！ いや違います、あのとき周囲のあらゆるものの上に抗い得ない魅力が注がれたのはまさにジュリさんご自身だったのです。あなたの服、装身具、手袋、扇、あなたのお手製品、私の目を惹き付けた一切のお身回りのものが私の心を魅了したのでして、ただあ

ただだけが一切の魅力の作り主だったのです⁽²⁾。 (下線引用者)

恋する者の心が対象のもつ全てを美化し、取るに足りぬものにまで、それに得もい
わぬ魅力を与えて語らしめるということが仮に真実だったとして、しかし、ここで言
及されるのが「服、装身具、手袋、扇、あなたのお手製品、私の目を惹き付けたい一切
のお身回りのもの」であることには注目しておきたい。これらは女性の身を飾る人工
の品々であり、つまり、それによって、そこには必然的にある社会的コードが含まれ
ることになる。もちろん、この小説の中で、ジュリはクラランの住人として常にパリ
社交界から遠ざかったところでその魅力を発揮する女性として描かれ、したがって、
これら装身具の中にそのまま当代社交界を規範的モデルとしての、その反映を読み取
ることは無理もあろう。が、ジュリにはそのような教養が全く欠けていたと見なすこと
もできない。そもそもサン＝ブルーの家庭教師としての役割は、「先生のいない土地」
でジュリの才能を「飾る」(「お母上さまは、私が人を楽しませる色々の才能を磨きまし
たことをご存じになって、先生のいない土地では、ご鐘愛の令嬢の教育のためにそう
いう才能も無用ではあるまいと思われたのです。私としましては、かくも美しいご
本生を色とりどりの花で飾ることに誇りを感じ、[...]」⁽³⁾) ことであつたのであり、そ
の具体的内容が、イタリア語や、代数、幾何の初歩、物理学や歴史であつてみれば⁽⁴⁾、
これもまた、時代のコードと決して無縁ではない。18世紀、ニュートン物理学がフラ
ンスに紹介されたことで、デカルト派との間に大いなる論争を巻き起こしたこと、
そのため、通俗化されたレヴェルでもサロンの女性達が物理を語ることが流行となつ
たという歴史的事実を思い出しおこ。イタリア人アルガロッチは『御婦人の為
のニュートン主義』を著し、この時代イタリアを旅して手紙の形でその見聞録を残し
たブルゴーニュの貴年貴族シャルル・ドゥ・ブロッスは、ミラノのサロンで歳の頃十
八から二十の若い女主人が、ヨーロッパ各国から集まった客人を相手にラテン語で数
学やニュートン哲学を優雅に論じる様を報告している⁽⁵⁾。サン＝ブルーは、いかにも
『エミール』の作者ルソーの代弁者らしい口吻で、書物による教育への不信を語って
みせるのだが(「ああ、ジュリさん、私達の心はそういう書物以上に恋愛について語
ってくれますし、書物の中のまがい物の言葉は、誰にせよ自ら燃え立っている者にと
っては実に冷たいものなのです!」⁽⁶⁾)、それにしても、事実、ジュリはしばらく留守
にしていた父が驚く程の教養をこの教育から獲得するのである⁽⁷⁾。ジュリはデタンジ
ュ男爵の一人娘⁽⁸⁾として、それにふさわしい教育を受けねばならない。この父が、ジ
ュリの教育唯一最大の欠陥が紋章学にあるとしたのは(「父は紋章学が閑却されてい
るようにお思ひでしたが、それ以外のあらゆる方面の私の才能にとても満足なさいまし
た」⁽⁹⁾)、その意味で反面的に当時の典型的な心性を示してもいよう。貴族階級の
教育とは、この時代、実生活には全く無縁なそのような伝統的コードの伝達にあつた
からである。だから、サン＝ブルーの施す教育はそのような社会的コードに逆らいな

がらも、そのコードの担い手の意向を規範にして組み立てられていくことになる。ジュリは決して無教養で素朴な田舎の娘ではない。彼女の中には、父や母の意志、あるいは、皮肉なことには、まずその媒介者として現れることになるサン＝ブルーの手を通してさえ一時代の社会的コードが侵入していく。恋の発生段階においてサン＝ブルーを魅了したジュリの「お身回りのもの」にある社会的含意を読み取るのも、そうであってみれば、不可能ではあるまい。この小説の始め、サン＝ブルーがヴァレー地方を小旅行した際その地の女性を観察してしたためた手紙からも、サン＝ブルー自身が女性の装身具、着付けについての観察眼をもち、その魅力について一見識を有していることは窺い知れよう。「またヴァレー女の着付けにも大きな欠点があることに気が付きました。[…]。これは彼女達の黒い小さな冠り物やその他の身の飾りと共に一風変わった効果を生み出しておりますが、なおそのうえに簡素で優雅なところも欠けておりません」⁽¹⁰⁾。彼の視線によって発見されるジュリの魅力とは、したがって、そのような観察者、ある社会的コードの中に罫め捕られた観察者の視線によって発見される魅力である。この同じ手紙の中で、サン＝ブルーはジュリの胸の美しさに触れながらタッソーの詩句を引用してみせるのだが⁽¹¹⁾、ここで引用の出典が記されていないにもかかわらず、この引用のコードがジュリとの間に共有されている（「[…] タッソーを盾にとった狡さには笑わずにはいられませでしたけれどね」⁽¹²⁾）ことを考え合わせてみるなら、この美を見いだし表現する視線は決して無償のものではない。

ところで、そのジュリは、サン＝ブルーによって教養の手ほどきをうけたわけではない。この小説中、表面に現れることなく、すぐ姿を消してしまう人物、どちらかといえば、かなり否定的な役割を与えられているにもかかわらず、ジュリとその従姉妹クレールに、ある意味では最初の感情教育を与えたと思われる人物に焦点を当てて見る必要がある。

2) シャイヨの役割

シャイヨ——母親を早く亡くしたクレールの養育掛、兼友人としてクレールのみならずジュリにも様々な影響を与えたと思われるこの女性について、ジュリは彼女を亡くして嘆いているクレールを慰める手紙の中でこう描いている。

あの人は私達にひたすら思慮分別と名誉心との教訓だけを吹き込んでくれましたわねえ。私はそれをよく知っていますし、喜んでそれを認めますわ。ですけど、あの優しい人は私達に対して余り慎みがなかったこと、必要もないのにとても不謹慎な打明話をしてくれたこと、幹事の格言や、あの人の若いころの情事や、恋する男たちの手管などをたえず話してくれたこと、それから、私達が男の筭に掛からぬようと、まさか男に対して筭を張るすべまでは教えてくれなかったにしても、少なくともうら若い娘には知らないですむような事を数限りなく教え

てくれたことをもお認めなさい。[…。]。私達の年頃になりますと、あの人の教えはそろそろ危険になり出しておりました […。]⁽¹³⁾。(下線引用者)

ジュリはシャイヨの教えに否定的である。「必要もないのに」、「知らないですむ」はずのことを教えることでシャイヨは二人の娘にいらぬ恋の手ほどきをしたことになる。しかし、こうして批判しているものの、ジュリがサン＝ブルーに対して抱く感情、そのため彼に示す態度のどこかにはこの教えが刻印されていないだろうか。サン＝ブルーは初めからジュリの示す態度に当惑気味なのだが、ここに、無意識的にせよジュリの側からの挑発がないとは言いきれまい。「率直に申し上げますか。夜のつれづれに行われるあの遊びの時、あなた [=ジュリ] はあらゆる人々の眼の前で残酷なほどのなれなれしい振る舞いばかりなさいます」⁽¹⁴⁾。「私達が本を読む時にも、また困ったことが起こります。ちょっと母上かお従姉妹さまがいらっしやらなくなりますとたちまちあなたは態度をお変えになります。あなたは実に生真面目で、冷たい、氷のような様子になられますので、私は […。] 落ち着きと判断を失ってしまい […。]」⁽¹⁵⁾。ジュリはサン＝ブルーの恋心を知って、わざとそれを弄んでいる。人前で馴れ馴れしく振る舞ったかと思えば、二人きりの時は冷たくあしらう、変の「手管」に全く無知なサン＝ブルーは、このジュリ「ご慣用のむら気」⁽¹⁶⁾を前になす術もなく、ますます恋心を募らせていく。そして、決定的な挑発も、また、ジュリの側から行われる。いたずらめいた口調で言い出される誘い「この美しい場所が方々に形造っている天然の木立の中でとりわけ魅力のある木立が一つございまして、私にはそこが一層気に入っておりますので、そこで愛しい方をちょっとびっくりおさせしようと思っておりますよ」⁽¹⁷⁾は、ジュリにとってからかい気味の接吻だったのだが、サン＝ブルーにとっては「あなたは何ということなすったのです、[…。]私を破滅させておしまいになったのです」⁽¹⁸⁾という結果を招くことになる。おそらくジュリ自身、この恋の危険を予知してはいるのだろう、彼女もまた初めからサン＝ブルーに惹かれていることを認めている（「不幸にもお目にかかった最初の日から、私は感覚と理性を腐敗させる毒を感じました」⁽¹⁹⁾）からである。だから、このからかい気味の挑発、むら気すべては、事を冗談めかして受け取ろう、決して本気にはなるまいとするジュリ自身の自らに対するごまかしであったかもしれない。しかし、それにしても、そのジュリの行動は様々な挑発の手管となってしまう。一本調子に思いの長けを打ち明けることしか知らぬサン＝ブルーに比べてみれば、どちらがこの恋の主導権を握っているかは明らかである。しかし、何よりも注意しておきたいのは、ここでジュリが必ずしも明確な誘惑への意志をもっているわけではないということである。道ならぬ恋に抵抗しようと試みる仕草、言葉の全てがむしろその意志に反して挑発の言語を構成してしまう——というのは、ジュリの中には既にシャイヨを通して「恋の手管」、すなわち挑発の言語が侵入しているからである。顔付き、態度、服装等身体所作も含めての彼女の

「言語」は、あらかじめそのような社会的、文化的コードとしての時代の「言語」にそって分節化されている。ジュリが危険な恋に身を曝そうとしているのを知ったクレールは言う。

ああ、あの亡きシャイヨが、あなたのお心から溜息が洩れたが最後、それがあなたの生涯の運命をつくるだろうと幾たび私に予言したことでしょう！ […] あの人の人を失うことは私達のためになるとあなたは思っていたらっしゃるけれど、あの世故に長けた婦人がいなくなったためにこれからどれほど私達は困ることでしょう！ はじめからもっと信頼できる人の手に落ちましたなら私達の為になったかもしれないけれども、あの人の手を離れた時には私達は余りに教え込まれていましたので、他の人に梶を取られるがままにはなりませんし、それかといって自分で梶を取るだけの教えを受けてはいないのです。あの人が私達を危険に曝したのですけれど、その危険から私達を守ってくれる力があるのはあの人だけでした。あの人は私達に多くの事を教えてくれました、ですから私達はこの年頃としては随分考えた方だと思います⁽²⁰⁾。(下線引用者)

一旦開始された教育を途中で放棄することは、かえって危険な結果を招くことになる。が、シャイヨが始めた恋の手ほどきはその完成を待たずに、彼女の死によって突然の中断をみることになる。そのとき、既に「余りに教え込まれて」いる娘たち（「私達は年の割合にものごとを知り過ぎていますけれど、[…]」⁽²¹⁾）は、もはや、元の「無垢」な状態に戻ることができない。ここに『人間不平等起源論』の著者ルソー、即ち「自己完成能力」(perfectibilité)「時の力によって、人間をその中では彼が平穏で無垢な日々を送っている最初の状態から引き出す」⁽²²⁾能力を想定することで一旦そこから引き出されると、自然状態への回帰を不可能としたルソーを重ね合わせてみることもあながち無意味なことではあるまい。いずれにせよ、ここで注意しておきたいのは、ジュリとクレールが、この「世故に長けた」婦人の教育によって自分たちを既に「知り過ぎた」状態にあると規定していることである。だから、この状態の危険を最大限食い止める力をもつのも、また、シャイヨだけなのである。純潔を失って嘆くジュリを慰める手紙を、クレールはこう結ぶ。「愛しい従姉妹よ、私達は嘆き、愛しあい、口をつぐまなければなりません。[…]。ああ、シャイヨが生きていましたらねえ！」⁽²³⁾。恋を手ほどきしたシャイヨの教えによってのみ、しかし、その恋の危険も回避できたかもしれない。知識に対抗できるのは無垢ではなく知識なのである。だから、繰り返すが、サン＝ブルーを誘惑したジュリは、純粋な零の状態にあるわけではない。この小説の冒頭恋が始まる時、それは既に、シャイヨという媒介者によって伝達された時代の恋愛コードに掬めとられた言語の中で始まっている。言い換えるならこの小説は過剰な状態から始まる。そして、それこそが欲望の発生を特徴づけること

になると思われる。

(III) 欲望の発生 — 他者の機能

ラカンは、『セミネール』第三巻で、人間世界が対象で覆われた世界だということ
は、人間の関心の対象が他者の欲望の対象だということに基づいていると述べた後で
欲望についてこう分析している。

このようなことが、いかにして可能になるのでしょうか。それは、人間の自我^{キミ}
とは他者であるということによるのです。そして、主体は、初めのうち自身の固
有の性向の出現などよりは、ずっと他者の外形に近い、ということによるのです
主体は、もともとは欲望のバラバラの寄せ集めです。これこそ「寸断された身体」
という表現の本当の意味です。そして、「エゴ」の最初の統合は、本質的に「他我^{アナルゴエゴ}」
であり、それは疎外されているのです。欲望する人間主体は、主体にまとまりを
与えるものとしての他者を中心として、その周りに構成されます。そして、主体
が最初に対象に接近するのは、他者の欲望の対象として体験された対象なのです。
(「大文字の他者と精神病」)⁽²⁴⁾

彼はここで、小さな子供のトランスティヴィズム、すなわち相手を殴った子供が
「あの子が私を殴った」と言う、という事実に言及しながら、そのとき、その子は文
字どおり他者で「あり」、人間の認識は、全て、このような嫉妬の弁証法に起源をもつ
こと、そしてこの嫉妬こそがコミュニケーションの最初の現れであることを説明して
いる。補足するなら、有名な鏡像段階の理論も示す通り、人間の子供の自我はこのよ
うに同類のイメージから出発して外在的に全体的形態が与えられることによって構
成されるのであり、そのとき自我とは虚像の系列のなかに位置付けられた想像的な審
級で、主体はそこで疎外される他なくなる。「鏡像段階はその内的進行が不十分さか
ら先取りへと急転する一つのドラマなのですが——このドラマは空間的同一化の畏に
とらえられた主体にとっては、さまざまな幻像を道具立てに使い、これらの幻像はば
らばらに寸断された身体像から整形外科的とも呼びたいその全体性の形態へと次々
に現れ、——そしてついに自己疎外する同一性という鎧をつけるにいたり、[...]」⁽²⁵⁾。
このような主体はデカルト的「コギト」に由来する自我とは全く異なるものになるう。
ラカンは鏡像段階について扱った上の論文で、この段階の完成する時点がイメージ
への類似のものの一視、ならびに子供のトランスティヴィズムにみられるような原
始的嫉妬を介して、「わたし」が社会的に加工された諸状況に結び付けられる端緒に
なると述べている。「この時点こそ、人間の知の全体を他者の欲求による相対化のな

かで決定的に動揺させ、その対象を他者の競合による抽象的等価性のなかで構成し […]」⁶⁶。つまり、ここで留意しておきたいのは、ラカンによれば、自我がそれ自体すでに他者であり、鏡像段階において、私か他者かという嫉妬の關係を通して、主体のなかには、常に、主体のあざかり知らぬ自我、すなわち主体の欲望を支配する他者がかはいてこんでくるということである。

このようにして主体を他者と不可分なものとして捉え、主体の欲望は他者の欲望として形成されるとする視点から、先に述べたシャイヨの役割を考察することもできよう。即ち、この場合、シャイヨはジュリあるいはクレールに対する文字どおりの「他者」として成立する。サン＝ブルーを誘惑する主体であるジュリは、その誘惑への欲望を「他者」としてのシャイヨに負っている。彼女がシャイヨを責めているにもかかわらず、ということは、彼女自身には積極的にシャイヨの教えを受け入れようとする意志がなかったにもかかわらず、この小説の始まりにおいて、彼女の所作、言葉がサン＝ブルーをはるかに凌駕する形で恋に長けたものの言語を形成してしまっているというのも、欲望する自我がもともと他者として形成されるしかないからである。絶対的に自立した自我、自立的な欲望の対象は存在しない。人間の関心の対象は他者の欲望の対象なのである。だからこそ、ジュリは知らず知らずのうちにもシャイヨの欲望の対象を自らのものとして、恋愛のコードを身につけていく。欲望する彼女の自我とはそれ以外に構成のされようがないからである。

ところで、ここにもう一つ問題がある。シャイヨがジュリに対する「他者」の機能を果たすとして、この「世故に長けた」婦人に対する「他者」とは今度はいったい誰なのだろうか。つまり、「世故に長けた」という表現自体に含まれるのが、今度は、シャイヨが獲得したものとしてのある世間知、この場合「幹事の格言」や「若いころの情事」の経験の総体からなる恋の手管に関する一つの知の体系なのだが、自らの経験をそのようなものとして組織し、改めて、今度は、若い娘たちに伝達できるような形でそれを言語化できるに到るまでは、シャイヨ自身の欲望をそのような欲望として導くための「他者」が必要となる。と、そのとき、それは無限の連鎖を構成することになりはしないだろうか。ジュリにとってのシャイヨ。シャイヨにとっての「他者」。その「他者」にとっての「他者」。そしてまた、その「他者」にとっての「他者」……。そのとき、この無限の連鎖は一時代の文化空間として成立する。その中で、「他者」が増殖していく閉じた空間。というのも、無限の連鎖そのものはどこに開かれようもなく、結局、それは一つの完結した系とならざるを得ないのだが、その中である人間が他人の欲望に対して「他者」になるとするなら、それは、その系の中ではある伝達のコードが共有されるということを意味するからである。それがここで文化空間と称したいものである。ラカンは想像界から現実界への移行を、シニフィカシオンを色々な形で受け入れられている他のシニフィカシオンと調和させてそれを伝達できるディスクールにすることと説明するとき、この「受け入れ」とは、ディスクールをある共

通の、つまり一般に認められるディスクールにする領域を表しているとしている。実は、この受け入れを保証する次元がどこにあるかを問うことがここでのラカンの眼目なのだが、それについて言及することは次章に譲り、今は、とりあえず、ラカンが科学的真実というきわめて客観性の高いとみなされている真実の領域でさえ、この伝達と不可分であるとしていることに注目しておたい。「客観性と私達が呼んでいるものつまり科学によって客観化された世界にとってさえ、ディスクールは欠くことはできません。何故なら、たいていの場合見失われていることですが、科学の世界とはなによりもまず伝達可能なものであり、科学的伝達においてこそ具現されるものだからです。[...]。これこれのことは科学的に受け入れられないと言うことが可能なのは、この伝達というクライテリアに基づいてなのです」⁽²⁷⁾。だから、それ以外の世界では、なおのこと、この伝達があってこそ「真理」が成立するのである。ここでわれわれの視点に照らし合わせるなら、欲望が恋の欲望としての無限の「他者」の連鎖の中で、そのようなものとして自らを相手に伝達することが可能になって、初めてそれは恋の「真実」といえるのだが、ここでそれが伝達可能だというのは最終的には、この連鎖が閉じた空間の中にしか回収されないことでコードが共有されるということを行っていることになる。誘惑とは、そもそもが他者の評判との関連でしか成立しない。他者の欲望の対象たるべく自身を組織すること。だから、他人にどうみられるかをあらかじめ計算し、それが他者の欲望に沿っていることを確認したうえで自らの欲望を組織し行動できるためには、誘惑されるその他人と自分との間に客観性を保証する共通の伝達コードが成立していなければならない。このコードに無知な者、即ち閉じた空間の外にいる者に対しては誘惑の身振りも挫折するほかあるまい。

クレビオン・フィスの小説『心と気の迷い』の第一部は、社交界のコードに無知な青年の恋と欲望の発生を描いてこの無知のもたらす混乱を示している。「私はそれについて判然とした観念もないまま、一つの至福を欲望した」⁽²⁸⁾。欲望の対象がわからぬままに欲望だけが先行する。これは、ルソーの『告白』にも見られる表現だが（「涙を流し、ため息をつき、それが何であるかはっきりしないが、しかも自分に欠けていると感じている幸福にあこがれた」⁽²⁹⁾）、それなら、なぜ、欲望する主体にとってそれが欲望と形容できるのだろうか。もちろん、この二つの作品は、それが回想として書かれたものであるかぎり、ここでの話者は、あくまで事後的に語っているわけである。したがって、これが「欲望」と形容されるのは既にこれを「欲望」と伝達できるコードを身につけた話者の視点からにすぎない。自分の恋を伝達するコードを知らぬ登場人物たる「私」は、自らの感情を表現する術を奪われている。愛を告白したいと思いつつも、それを相手の女性に対する無礼と考えること、あるいは告白を拒否されることの恐れで、行動がとれなかった自分を『迷い』の主人公メルクールは、回想録でこう分析することになる。「かつてはあれほど尊重され、真摯で、デリケートなものであった恋も、これほど見境なく安易なものになってしまっていたので、それを恐るべきものと思うのも私のようにひどく無知なものでしかなくなっていた」⁽³⁰⁾。

つまり、メルクールにとってそれほど重大事であったはずの恋とは、当時の慣習からすれば取るに足りぬ物だったのである。「当時、両性が愛と名付けていたのは、しばしば、好きになることがなくてさえ掛り合うことのできる一種の取引だったのであり、そこでは、常に、簡便さが共感に、利益が喜びに、そして悪徳が愛情に優先していた」⁽³¹⁾。恋が約束事にすぎないとするなら、その約束に通じた者にとっては、これほどたやすいものもあるまい。「私はとりわけ、社交界において、感情は単なる会話の主題に過ぎないということを知らなかった」⁽³²⁾。感情は装えば足りるものである。しかし、逆に言えば、そこからそれ以上のものを期待してはならないし、更には、会話を円滑に運ぶためには装うことこそが肝要であるかもしれない。それが社交界の「ゲームの規則」であろう。恋を真摯なものと考え、必要以上のためらいを示すメルクールは、「かつての」恋のコードしか知らなかったことになる。だから、彼に恋の手ほどきをしようとするリュルセ侯爵夫人の試みが必要以上の困難にぶつかることになる。貞淑な女として、対象たる自分の価値を高めるためには、渋々相手の男からの告白を受け入れるという形をとらねばならない。その相手が本気で恋しているとなれば、これ以上の条件は望めないはずなのであるが、実は、この「本気で」という要素が、ゲームにとってはかえって障害となる。恋の告白が、この時代、あるコードに則って行われるゲームにすぎないとしても、恋の欲望とは、それ以外には欲望として自己を認識する手だてを欠くからである——「人間の欲望の対象は他者の欲望の対象である」。他者のコードに則ってこそ、欲望も客観的に伝達できる「真理」となる。もちろん、この場合のコードとは社交界という閉じた世界の中で練り上げられ、そこに所属する者が自家薬籠中のものとして駆使するゲームの規則、そのメンバーなら共有し、その中でなら伝達可能な規則の総体なのだが、その時、この規則を知らぬ「欲望」は、自らを「欲望」と表現する資格を欠くことになる。「経験を積んだ男を相手になら、意味をずらせたただ一言、そうでなくとも、一つの眼差し、仕草が、彼が愛されたいと望んでいるなら、愛されているという事実を知らせもするだろう。仮に、彼がこちらの思ったようには動いてくれなかったとして、ひどく曖昧な事をしてみただけなのだから、これほど効果がないとなれば即座に何もしなかったことにすればよい」⁽³³⁾。「経験を積んだ男を相手になら」、ほんのわずかな動作で示し合わせて恋のゲームは滑り出す。後は、既に先刻お互い了解ずみのゲームの規則、即ち社交界の取り決め事に従って事は進行するまでだ。仮に失敗したとして、それが重大な結果を生むわけでもあるまい。すべては単なるゲームであったのだから、結果の責任など初めから無きに等しいわけである。本気であるということなど、何ほどの意味もない。この「本気」とはあくまで「かつての」コードで、それさえ、結局のところ「本気」になることが、その時代のコードとして要請されていただけかもしれない。言い換えるなら、「本気」ということ自体には何の「真理」も含まれない。「本気」を恋の駆け引きの中で重大なものともみなす約束事の総体があって、それが恋するもの同士の間で共通に了解されたとき、初めて「本気」は「真理」としての意味を獲得するのである。だから、この

場合メルクールに対する侯爵夫人からの誘惑の身振りは、このコードを共有しない彼を前に正しく了解されることなく宙につられてしまう。「眼を覚ましてやろう」と彼女が試みる全てのことがメルクールをますます困惑に陥れ、「われわれは二人してひそかに溜め息をついていた。二人とも思いは同じだというのに、それで一向幸せなわけでもない」⁽³¹⁾。これは「奇妙な状態」である。侯爵夫人の側からの新たな教育=手ほどき、メルクールにとってみれば社交界への通過儀礼 (initiation) が必要となる所以である。

ピエール・サン＝タマンも『誘惑——あるいは啓蒙期的情熱』の中でクレビオン・フィスのこの小説を分析し、欲望生成の諸段階を後付けている⁽³²⁾。彼も、ここに欲望の「手ほどき＝通過儀礼」を見、欲望が外に表れようとしながら未だ内に包まれたままの第一段階、それが開花するものの明確な対象を定められない第二段階、そして欲望が自己を認識しその十全なる力を発揮する第三段階をわける。上にわれわれの分析した部分は、サン＝タマンの分類に従えば、その第一段階と第二段階初期に相当するのだが、リュルセ侯爵夫人の役割を欲望の「産婆術」と名付ける時、彼もここで欲望を生みだすための「他者」の機能を重視していることがわかる。リュルセ侯爵夫人は「自己を欲望の真のミメシス、快楽のパントマイムとなす」⁽³³⁾。つまり、ここで夫人は自己を二つに分裂させ、メルクルールの欲望の対象たるべく自己を組織する。そのようにして対象となった自分を自身で欲望してみせることで、メルクルールの欲望は教育されるのである。ただし、サン＝タマンのこの本がルネ・ジラルールへの献辞を冒頭に据えていることから、ここでわれわれのとる視点に関して、ルネ・ジラルールとの相違には注意を促しておきたい。彼もその有名な著書『欲望の現象学』の中で「他者による欲望」という概念を提出しており⁽³⁴⁾、欲望を「自発的」で「主体と対象を結び付ける単純な直線」とする考え方を批判する限りでは、一見われわれの分析に近い印象を与えるからである。しかし、彼が「《三角形的》欲望」と名付ける物は、〈主体〉、〈対象〉とそれを結び付ける〈媒体〉の三項から成立しており、その時、主体の地位は最後まで疑われない。〈媒体〉は〈主体〉に対して模倣すべきモデルとして「他者」の機能を果たす。〈対象〉が〈媒体〉＝「他者」によって既に欲望されているということが〈主体〉の欲望を導くのだが、〈媒体〉と〈主体〉の距離が近すぎると、時としてここにはライヴル関係が生じてしまう。この時〈媒体〉は〈主体〉にとって障害物となり、両者の間には憎悪の感情が育まれる。ルネ・ジラルールがこのようにして〈媒体〉の中に「他者」を見ると、ここには主体と他者が初めから独立したものとして与えられていることになる。この場合、自立的でないのは「主体」ではなく主体の「欲望」の方なのである。主体と他者の間にライヴル関係が可能だというのも、そもそも、この二者の間にサルトル的な意味での自由についての抗争がみられるからである。彼が性的欲望を分析するときサルトルの『存在と無』から恋愛、サディズム、マゾヒズムを扱った第三部第三章を引いている⁽³⁵⁾ ことから

それは窺えよう。ラカンが「欲望」の概念を介して、自己が他者で「ある」地点、デカルト的なコギトに由来する主体が危うくなる地点にまで分析を推し進めると、それは異なっている。ラカンにあっては、自立した自由な自己が対象に対して欲望を抱くのではなく、欲望そのものが自己を自己から疎外する地点であり、しかし人間主体が人間主体として形成されるのはその地点でしかないということになる。その時、自己が他者で「あり」、しかし、この他者もまた他者で「ある」のなら、ここで主体に成立根拠を与えているのはこの「他者」の連鎖によって形作られる閉鎖された空間そのもの、この「他者」の連鎖を回収する非人称的な空間そのものとなる。

シャイヨを「他者」としてジュリに対する教育が可能になるのも、リュルセ夫人を「他者」としてメルクールへの手ほどき＝通過儀礼が成立するのも、このシャイヨやリュルセ夫人にとっても、また、その欲望を導くための「他者」が存在するこのような閉じた空間を前提としてである。それは、「客観的眞実」を伝えるためのコードを所有する空間とも言えよう。そのことは、つまり、18世紀において何がこのような内部を決定し、保証していたのかという問いにもつながる。先に引いたシャルル・ドゥ・ブロッスは、ミラノの女主人のサロンでは招待客が「皆に理解されるよう」ラテン語で若い娘に話しかけた⁽³⁹⁾としているが、ブロッスが驚きを含めて報告するよう、この若い娘もまた自在にラテン語を操り、「しかし、彼女の学説 [=ニュートン学説] にいくら驚かされたにせよ、私は、おそらく、それ以上に彼女がラテン語（それは、確かに、彼女が日常ほとんど使用しない言語です）を、かくも純粹に、容易に、正確に話すのを聞いて驚いたのでして、それは、彼女の話し言葉に匹敵するほど優れた文体で書かれた近代ラテン語の本を読んだことがない、といっても良いくらいでした」⁽⁴⁰⁾といった光景を展開するのである。このサロン内部での、疑われることもない「普遍的」で「客観的な眞実」とはこのようなものだったのであり、そこに属する人間にとって、自分達以外の入り込む余地などない。閉じられた内部はきっちりと保証され、自らを疑うことはないのである。が、もちろんこの内部の普遍性とはかっこつきのものでしかない。このエピソードを典型的な例としても、ヨーロッパが、そしてそこに属する一部特権階級が、未だ、自らにとっての眞實の存在を認識することなく生を享受できたこの時代、閉じた内部で増殖する「他者」の問題はあからさまな形で表れると思われる。が、これを具体的に検討することは次回の論考に譲り、次章ではこの内部の「普遍的」な「眞実」を保証する条件とは何かを18世紀思想史との関連で原理的に考察してみたい。

(Ⅳ) 外部 / 内部

1) 意味の保証者——外部

空間が閉じておりその中で「真実」が保証されるとは、抽象的レベルでは何を意味するのだろうか。ここで、再び、ラカンが「真実」について述べた先程の論を参照してみよう。彼は『セミネール』第三巻「騙さない神、騙す神」⁽⁴¹⁾の中で、デカルトによって述べられた「我々を騙すことはありえない神」（ここでは、例えば『方法序説』第四部で述べられているような、「疑い得ない私」を更に上位で保証する存在、「私がそれに似存し、私が私のもっているものをそこから得たところの他のいっそう完全な存在者」⁽⁴²⁾）を思い浮かべれば良いだろう。あるいは、『省察』には繰り返して、「神は欺くものではない」の表現が見られるが、典型的には第四省察の中で、欺くことを欲するというのは悪意か薄弱の証拠で、それは完全なる神にふさわしくないとの記述がみられる⁽⁴³⁾）の概念に言及しながら、何かが現実における何らかの基礎とかかわるためにはどこかに騙さない何かが必要ならぬ、と説明している。「現実は、そこへと入り込むことが如何に困難であるとはいえ、私達を裏切ったり、故意に私達に一杯喰わせたりすることはない、——もっとも、このことに気をとめる人は誰もいませんが——という考えは科学の世界の構成にとって欠くことのできない考えです」⁽⁴⁴⁾。ここでラカンが「科学」をもちだすのは、それが客観的真理を最も端的に代表すると見なされる認識の領域だからなのであるが、その「科学」の形成にとってさえ「信仰」は欠くことのできぬ行為だったという指摘は、まず、決して我々を騙すことのない神、そのような絶対的な「外部」を無条件に信じることによってしか全ての「真実」は始まらないと言っているに等しい。それがここで「信仰」の意味である。その時、この「神」は必ずしもユダヤ・キリスト教的な「神」である必要はないだろう。例えば、アリストテレスにとっては「天球」が神の代わりに嘘をつかないものを保証していた、とラカンが言う時、われわれは今アリストテレスの「天球」がいかなるものであったかを理解する能力を欠くにせよ、とりあえずここでは、その指摘からそれが「真実」の保証者としての「外部」であったことに留意すればよい。ユダヤ・キリスト教的伝統の中で科学が誕生したのも、この「信仰」表明があったからだと言わなければならない。だから、何らかの「真実」が客観的に伝達可能だという時、そこにはいつも、「自我」から「他者」への想像的な無限の回路を現実の次元で無条件で保証する何者かが存在するのである。そして、ここでもう一度このことに含まれる意味に注意を促しておきたいのだが、このように絶対的な何者かが「信仰」によって存在しなければならないということは、それ以外の部分でそれが絶対的な「外部」として関係するための関係されるものの総体があるということであり、そのものがまた「絶対」的な「外部」とならないためには、それは「内部」として閉じられている必要があるということ

とである。当たり前のことだが、外部が二つ以上あるなら、それを意味の保証者としての絶対的な「外部」と称することはできない。それゆえ、前章で分析した社交界のコードの伝達も、まず、この閉じられた「内部」の出来事としてみたのである。

では、このメタ=レベルとしての意味(=真実)の保証者、「神」の不在においていかなる結果が生じてくるだろう。もちろん、この問題は18世紀よりむしろ現代においてかまびすしく論じられている問題かもしれない、あるいは、もはやそれを当然のこととして受け入れざるを得ない状況が、そのような議論さえ虚しく感じさせるということから出発しなければならぬのかもしれない。が、この問題の射程はもう一度見極める必要がある。

前章で検討した「他者」の問題に再び立ち戻らう。この「他者」が現実のディスクールと関係をもつためにラカンが必要とした大文字Aとしての他者、騙さない「神」によって保証された他者Aではないことは今までの議論からも明らかである。だからこの内部で「自己」が「他者」であり、その「他者」がまた別の「他者」によって作られた「自己」であり……という風に「他者」が無限に増殖する時、それはいつまでたっても外に開かれることのない自己への関係の閉鎖された回路となる。しかし、この内部にとって、これが自己への無限の回路だということは意識しなければいけない。それを無条件で受け入れてしまうのも、また、「信仰」があるということだ。自らが自らに言及していること自体が、一旦、意識され始めたところで、それを保証する第三者は誰か、あるいは何か、という基礎付けの問題が浮上しこの基礎が確定されぬまま、しかし、そうである以外に存在の様式がないとなれば、これは「神」の次元が取り払われた後での不安な神経症的ディスクールになるしかない。18世紀に「不安」(inquiétude)が問題となるのも、神学的に安定していた世界がようやく崩壊の兆しを見始めたことと無縁ではなからう。ジャン・ドゥプランは『18世紀フランスにおける不安の哲学』序論で、カントの『啓蒙とは何か』から「Sapere aude (敢えて賢くあれ)」「自分自身の悟性を使用する勇気をもて」の銘を引きながら、この銘を自分のものとした者は既成の規範を投げ捨てたことで不安を告白せざるを得なくなると述べている。自らが自らの神となる時、人は常に失敗と彷徨の危険を引き受けることになる。人間が外からの支えを奪われ、古典主義時代のように「自らを根拠づける」ことができなくなった時代に彼は不安をみるのである⁽⁴⁵⁾。ジャン・ファールが『啓蒙とロマン主義』序論で展開する議論もこれと異なる文脈のものではない。ポール・アザールに倣ってロックがロンドンで『人間知性論』を出版した1690年を一つのメルクマールとして引く時、ファールは、啓蒙の世紀がデカルト的な生得観念を捨てることで「絶対との紡綱を断ち切り」、本質より存在を選ぶことで、自らを自らの運命の作り手としたとしている。ドグマや制度の問い直しは、やがて、個人そのものの次元にまで及ぶところに、彼は啓蒙とロマン主義の接点のみるのだが⁽⁴⁶⁾、ロマン主義をこのように安定した個人の価値の問い直しと捉えるなら、ここ

でも、また、生得的な、即ちあらかじめ絶対的に与えられたものとして個人の意味を「外的」に保証する根拠が崩壊した時、この根拠の不在が個人を不安に陥れるとする視点かとらわれていることになる。もちろん、ここで重ねて注意を促しておきたいが、生得概念という「生れつき」という意味では個人に内在する価値も、「真実」を無条件に保証する者として機能するという意味において、われわれの文脈で言い直せば、「神」として「外部」から、他者Aを現実的に保証する者なのである。そもそも、デカルトによればこの生得概念とは神に根拠をおくものだったはずである。

2) 自己への関係——内部

しかし、そもそも、人間が生物と異なるのは、自己への関係においてであり、自らを自らで意識する自意識においてではなかったのだろうか。そうであることが自己を「他者」として自然そのものである自己から疎外し、それが「不安」の根本的な原因だとするなら、この「不安」はあらかじめ人間の条件の中に含まれていたことになり、「神」によって「外部」から「真実」が保証されているということ自体が一つの検討されるべき特殊性となる。「神」に与えられたままの自然にとどまらなくなったところに、「不安」と共に意志と自由の問題が出て来るということについては、先にこれをブルジョワジーの問題として18世紀の歴史的条件と関連づけて論じたこともあり、詳しくはそれを参照していただきたいが⁴⁷⁾、今回の関連でいえば、そのような階級の存在こそが、一部特権階級に許された「信仰」を崩壊させ、内部を危うくさせたということになる。しかしこのブルジョワジーの問題をこの視点から再検討することはまたの機会に譲り、ここでは、別の角度から原理的な条件として、欲望との関連で自然からの疎外である自己への関係の問題を整理しておきたい。

他の生物と違い、人間だけが自然に自足できない。つまり、人間の欲望が自然の必要を満たすという生存上欠くべからざる欲求を越えてまで、敢えて、自己の能力外の物を想像し欲することができるとするなら、その時、それは想像する意識として自らの欲望そのものを意識し、それに関係することができるということである。自然的欲求が満たされても、なお、そこに空虚が穿たれるということが、その欠如を埋めようとして欲望の働く場を作るのであり、文化や言語も自然からのこの距離の産物であるといえるかもしれない。自然としての現実と一致できないから、せいぜい自然の「概念」に到達するまでだ。この時、既に意識は非自然化されており、想像する意識としての欲望の生じた地点で、人間は自らを二重化し、自己に一致した充足した「主体」であることをやめる。彼は自らにとっても「対象」として意識されるものになる。「自己」は「他者」として眺められるのである。だから、自己に充足することができなくなった場で人間は自らにとって「自然」であることをやめて自己に関係するのであり、それならば、人間の欲望の発生の場が必然的にこの自意識の発生の場であった

として、それはもはや、無条件に絶対的な意味を保証する「外部」においてしか最終的に満たされ安定することはない。だから、その「外部」の崩壊が規定事項となり、その崩壊自体から全ては問われなければならないとなった時、今度は自らを意識しているという自意識そのものが意識され、再審に付されるようになるのは当然の成り行きと言うべきだろうか。自己を意識するということ、そのように意識している自分を意識し、今度はまた自意識を意識しているということを意識する……そのような自己への無限の関係が「自己言及」ということであるなら、その射程は現代にまで及んでいることになる。

これについては、ルソー自身が欲望の発生について述べた『人間不平等起源論』の一節を思い出すこともできる。そこでも、欲求が身体に必要なものを獲得するという範囲を越えて自律したものとなる地点、それが自己の能力以上の対象を追い求め始める地点に欲望が位置付けられていたのである。つまり、未開人において「彼の欲望はその身体的な欲求以上になることはない。彼がこの世界で知っている幸福は、食物と異性と休息だけである」⁴⁸⁾ということであるなら、それは現在の自己の生存についての純粋な感覚のみに限定された完全な自足状態で、その時彼は動物と何ら変わるところはないとされる。しかし、この引用のすぐ後に続けて、未開人の恐れる不幸は苦痛と空腹だけで、そこには「死」の観念が全く欠けている、「死とその恐怖についての知識は、人間が動物的な状態から離れるとき、最初に得たものの一つなのである」⁴⁹⁾とルソーが書いているのを読めば、この人間についての原理的な考察の中で、人間の欲望を他の動物から区別するものが「死」という形而上学的なものに求められていることが理解されよう。つまり、飢えや性欲、疲労が「自然」の欠落であり、欲求が満たされることで再び「自然」を回復しそれに一致することが可能であるのとは違って、「死」は決して埋められることのない欠落である。この「死」に対する恐怖を抱え込むことで、人間の欲望は、今までの身体的な「自然」の欠如とは全く次元の異なる絶対的な欠如という局面に移行したことになる。すべての宗教的言説が死や彼岸をめぐる組織されるというのも、結局、これが「信仰」によってしか埋められることのない絶対的な欠落を表しているということの傍証になりはしないだろうか。いずれにせよ、「真理」を保証する「神」のみがこの欠落を埋めることができるのだが、そのような「神」の介入とは正に文字どおり、deus ex machina となる。だから、人間の欲望はそれが人間の欲望である限りにおいて、決して自己自身に一致することはない自然からの疎外として永遠の欠如であり、それは出口のない回路の「内部」で更新され続ける。「内部」にあって欲望は自然から疎外され自己に関係しつづけるしかないのである。ルソーの文明批判も、その意味では人間の自意識そのものへの批判とならざるを得ない。だから、そうであってみれば「自然状態」の回復が不可能だという彼の認識には、批判の対象たる「言語」、「意識」でもってその対象を批判せざるを得ない自らに対する批判も含まれることになろう。ルソー自身、彼がメタ＝レヴェルに立

てないことは、あらかじめその批判の言説の中に含まれていたことなのである。

自然の支配をそのような文脈で捉えるなら、それこそ、まさに18世紀、「啓蒙」において顕著な形で現れた問題だったのであり、そこに今まで論じてきた「他者」の問題との接点も見いだせよう。人間にとって、そもそもこのように、自らが自らにとって非自然な「他者」であるのでなければ、そこに自然の支配の問題もおこらないからである。ここでは、われわれの視点との関連でアドルノ、ホルクハイマーが『啓蒙の弁証法』で提出する啓蒙の概念を思い出しおきたい。今、近代理性の行き着くところ、「道具的理性」の批判にまで及ぶ彼らの論考全てに言及することは、われわれの能力を越える。が、とりあえず、次の点に留意しておきたい。「『啓蒙』のプログラムは世界を呪術から解放することを目的としてきた。神話を破壊し、想像力に知識の支えをもたらそうとしてきたのである」⁶⁰。だから、彼らがホメーロスのオデュッセウスにブルジョワのプロトタイプを見るのは、そこに理性が神話的なもの、自然的なものを支配しようとする闘争を見いだすからである。例えば、魔女キルケーの話は正に呪術の次元にわれわれを導くが、「呪術は自己を崩壊させ、この呪力の中に再び陥った自己は、そうして、自分がより古い生物的な種の中に送り返されていることを見いだす」⁶¹。この一節からも、生物的自然の次元が呪術に囚われたより古い次元とされており、そこからの離脱に西欧の歴史的な努力が重ね合わされていることがわかる。そのような自然からの解放を「啓蒙」とするなら、それは、カントの意志の自律として完成されるというのが彼らの議論である。だから、このようにして自然の支配を脱し、意志によって人間が人間によってのみ導かれるものになるということに「啓蒙」をみるなら、これも又自己への関係の一つの表れだといえないだろうか。

われわれはジュリの誘惑から出発して18世紀における「他者」の問題にまで論を進めた。『新エロイズ』が零の状態から始まる小説ではないということは、そのままこの時代空間の中で自己の欲望を成立させる「他者」とは誰か、そして、その「他者」によって伝達される「真実」を更に上位で保証する根拠は何かという問題につながると思われるからである。この「真実」の保証者である絶対的な存在については、この小説中に具体的に現れるわけではない。が、それは、ある言説を成立させる根拠としてこの小説空間を外から支えているといってもよいだろう。われわれは、そのような絶対的な「神」の存在可能性をむしろ思想史の問題として考えた。そのような絶対的な存在とは普遍的なものだろうか、そして18世紀には、まだ、そのような外部が可能であったのだろうか。内部は外部への「信仰」においてしか安定した相貌を示さないものである。18世紀、この外部が崩壊する兆候を感じつつ、内部がまだ最期の輝きを放っていた場が、ヨーロッパの一部特権階級によって形成された空間だったのであり、そこではその教養空間において練り上げられた「ゲームの規則」に適った言説のみが増殖していく。社交界、あるいは自分達の属する世界を疑わないこと、あるいは疑わ

ないふりをしてみせること。その中でこそ自己の欲望は「他者」の欲望として不安なく形成される。この「疑わぬふり」自体も、そこで要請される「規則」であったとして、それなら真実をもちだすことこそが間違っている。基礎づけを欠いたディスクールを、それを知りつつできるだけ優雅に浮遊させることこそが「真実」であるというこの世界、それを維持する努力とはいかなるものであったのか。内部にしか回収されないという最後まで解決不能な問題を孕んだこの世界の言説の「規則」を具体的に検討することを次回の課題としたい。

注

- (1) この表現は、小説中たびたび使われることになるが、ここでは一例を挙げるにとどめる。Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse* Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Œuvre Complète II, 1964, p.126. ルソーの作品に関しては、以下プレイアード版により、O.C.と略記して引用箇所を示す。引用文は既存の翻訳を参照し、そのまま使わせていただいた箇所も多いが表記等については一部変えてある。引用に関しては、翻訳書名を挙げたものについては以下同様。
- (2) *Ibid.*, pp.115-116.
- (3) *Ibid.*, p.31.
- (4) *Ibid.*, p.60. ここはサン＝ブルーのこれからの学習指導プランとでもいったものが述べられた箇所、厳密には代数、幾何の初歩や物理学は中止したい旨記されている。が、ということは、逆に、このプランを公にするまでの学習内容にはそれらの科目が含まれていたことを示すことになる。
- (5) Charles de Brosses, *Lettres d'Italie* I, Mercure de France, coll. "le Temps retrouvé", 1986, pp.144-146. デカルト派とニュートン派との科学論争については、ヴォルテールの『哲学書簡』を歴史的証言とすることもできるが、概要についてはピーター・ゲイ『自由の科学』I、第三章「自然の利用」を参照することができよう（中川久定他訳、ミネルヴァ書房、1982、pp.106-139）。
- (6) J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 61.
- (7) *Ibid.*, pp. 74-75.
- (8) *Ibid.*, p. 45.
- (9) *Ibid.*, pp. 74-75.
- (10) *Ibid.*, p.82.
- (11) *Ibid.*, p.82.
- (12) *Ibid.*, p.87.

- (13) *Ibid.*, p. 43.
- (14) *Ibid.*, p. 33.
- (15) *Ibid.*, pp. 33-34.
- (16) *Ibid.*, p. 34.
- (17) *Ibid.*, pp. 62-63.
- (18) *Ibid.*, p. 63.
- (19) *Ibid.*, p. 39.
- (20) *Ibid.*, pp. 44-45.
- (21) *Ibid.*, p. 45.
- (22) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, O.C. III, 1964, p. 142.
- (23) J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 99.
- (24) Jacques Lacan, "L'Autre et la psychose", *Le Séminaire, livre III, Les Psychoses*, Seuil, 1981, p. 50 (邦訳、「大文字の他者と精神病」『精神病』上、小出浩之他訳、岩波書店、1987, p. 63)。ただし、この箇所では他者と訳されているのは、ラカンのいう小文字の“autre”にあたる。われわれのこの論文の中では、「他者」とかっつきで示した場合、あるいはそうでなくとも特に大文字Aの他者と断らない場合は、この小文字の“autre”に近い方の概念を指している。
- (25) Jacques Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", *Écrits I*, Seuil, coll. "Points", 1970, p. 93-94 (邦訳、「〈わたし〉の機能を形成するものとしての鏡像段階」『エクリ』I、宮本忠雄訳、弘文堂、1977, p. 129)。厳密に言えば、ラカンの思想自体が発展しており、象徴界、想像界、現実界の捉え方にも変化が見られると思われる。つまり、『セミネール』においては現実界に新たな重要性が与えられていると考えられるのだが、今、それを論じることはわれわれの能力外のこととして、少なくとも、この部分の引用に関する限り時期的な思想の変遷を問題にする必要はないと思われる。
- (26) *Ibid.*, p. 95 (邦訳、同上、p. 131)。
- (27) Jacques Lacan, "D'un Dieu qui ne trompe pas, et d'un qui trompe" *Le Séminaire, livre III, Les Psychoses*, Seuil, 1981, p. 76 (邦訳、「騙さない神、騙す神」『精神病』上、小出浩之他訳、岩波書店、1987, p. 105)。
- (28) Crébillon Fils, *Les Égarements du coeur et de l'esprit*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Romancier du XVIII siècle II, 1965, pp. 13-14.

- (29) J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, O.C. I, 1959, p.88.
- (30) Crébillon Fils, *op. cit.*, p.15.
- (31) *Ibid.*, p.15.
- (32) *Ibid.*, p.18.
- (33) *Ibid.*, p.19.
- (34) *Ibid.*, pp.19-20.
- (35) Pierre Saint-Amand, *Séduire ou la passion des Lumières*, Meridiens Klincksieck, 1987, pp.85-96.
- (36) *Ibid.*, p.88.
- (37) René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Bernard Grasset, coll. "Pluriel", 1961, 特に第一章を参照のこと, pp.15-67 (邦訳、『欲望の現象学——ロマンティックの虚像とロマネスクの真実』、古田幸男訳、法政大学出版会、叢書ユニベルシタス、1982、pp.1-58)。
- (38) *Ibid.*, p.125 (邦訳、同上、p.117)。
- (39) Chales de Brosses, *op. cit.*, p.145.
- (40) *Ibid.*, pp.145-146.
- (41) Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre III*, *op. cit.*, p.71-84 (邦訳、岩波書店、前掲書、p.97-117)。
- (42) デカルト、「方法序説」、『方法序説・情念論』、野田又夫訳、中央公論社、中公文庫、1974、p.46。
- (43) デカルト、『省察』、三木清訳、岩波書店、岩波文庫、1958、p.80。
- (44) Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre III*, *op. cit.*, p.77 (邦訳、岩波書店、前掲書、p.106)。
- (45) Jean Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, J. Vrin, 1979, pp.9-18.
- (46) Jean Fabre, *Lumière et romantisme*, Klincksieck, 1980, pp.XIV-XV.
- (47) 筆者による次の論文を参照していただきたい。「自然と徳をめぐる——ルソーの言説構造の一特性」、『仏語仏文学研究』第1号、東京大学仏語仏文学研究会、1987、pp.27-42。
- (48) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, O.C. III, p.143.
- (49) *Ibid.*, p.143.
- (50) Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, (traduit de l'allemand), Gallimard, coll. "TEL", 1983, p.21.
- (51) *Ibid.*, p.82.