

# ロマネスクの想像力

——ジャン＝ジャック・ルソーの自伝的営為——

葛山 泰央

ジャン＝ジャック・ルソー（1712-78）の人間学的構想は、自伝的営為——特に『告白』（1766-70）——の中に凝縮された形で呈示されている。ルソーは、『社会契約論』（1759-60）以来、個性性と普遍性とを結合させることを目指してきたのだが、まさに自伝的営為此そは、自分自身を個別化させると同時に普遍化させる中で、‘社会性’の理想的な様態を実現させる唯一の方法となるだろう。つまり、ルソーによる自己の探究は‘真に普遍的な’人間性の探究に転回する必然性を備えていたのであり、自伝的営為はこの転回を導き出すための創造的な契機となるはずであった。

## 【1】問題設定：近代的自我の神話

本稿は、ジャン＝ジャック・ルソーの自伝的営為が提起する諸問題、特に自伝的営為に内包された人間学的構想、並びに自伝的営為と「近代的自我の神話」との関連性を明らかにすることを目指す。そこで、これらの問題を考えるに先立ち、ルソーの自伝的営為が置かれた歴史的な布置 configuration を確認することから話を始めよう。

### 1. 告白の歴史的な布置とその変容

まず、直ちに分かるのは、ルソーの自伝的営為が「近代的自我の神話」に包み込まれており、特に『告白』が「神話的原型」としての地位を与えられてきた、ということだ。ここには、文学史という制度、特に「自伝ジャンル」という制度の問題が介在している。ジョルジュ・ギュスドルフによれば、「自伝文学」の歴史の中で、

ルソーの『告白』（1766-70年）は、この秘儀的なエクリチュールの形態が、強制的構造と商業的市場とを伴う、近代的意味での「文学ジャンル」としての地位を獲得する転回点に位置するもの、とされる。即ち、これ以前には、自伝は、宗教的内省における霊的体験の形態を提示していた（例えば、17世紀のイギリスにおける清教徒の自伝や18世紀のドイツにおける敬虔派の自伝など）。しかし、「ロマン主義 romantisme」の到来と共に変化が引き起こされる。というのも、それは総体的には「〈自我の文学〉の拡大適用 extrapolation」とみなすことが出来るからだ [Gusdorf; 1975]。この概括からも分かるように、ルソーとロマン主義——特にルソーとその正統的な後継者を自認する「前ロマン主義 préromantisme」、さらには「フランス・ロマン主義」——との関係の中で、ルソーの『告白』は、ロマン主義的な自我の文学が自己を投影する鏡の役割を果たしてきた。ロマン主義の到来と共に、『告白』をその光源に

しながら〈自我の文学〉が拡大適用される中で、「自伝ジャンル」が形成され、さらにこのジャンルの中で、それぞれの自伝的営為を「近代的自我」の表象とみなす態度が一般化した。換言すれば、「近代的自我の神話」が形成あるいは維持されることになったのである。

ところで、これらの一連の過程は、近代以降、告白 *aveu* の置かれた歴史的な布置が変容したことと密接に関係する。告白はいかなる内在的構造を備え、いかなる仕方でも社会的に展開することになったのか、また「自伝ジャンル」や「近代的自我の神話」を形成するに際して、いかなる転倒を引き起こすことになったのか。

ミシェル・フーコーによれば、告白とは、「語る主体と言表の主語とが一致するような言説の儀礼」[Foucault; 1976=1986: 80] である。この意味での告白は、次のような内在的構造を備えている。まず第一に、それは「権力との関係において展開される儀礼」である。というのも、人はそこに（少なくとも潜在的に）相手がいなければ告白はしないものであり、しかもその相手とは単に告白を聴き取る者であるのみならず、告白を要請し裁決する審級 *instance* であるからだ。第二に、それは真理が、自らを言葉によって表明するために取り除かなければならなかった障害や抵抗を通じて、「自らを真理として認証する儀礼」である。そして第三に、ここでは、口に出して言うということだけで、それを言語化した者においては、それが招く外在的な結果とは独立に、「内在的な変化 *des modifications intrinsèques* を引き起こす儀礼」である。「口に出して言うことだけが、その人間を無実にし、その罪を贖い、その人間を純化し、その過ちの重荷を降ろし、解放し、救済を約束する」[Foucault; op.cit.: 80-81]。ここで留意しなければならないのは、告白という言説的儀礼

にみられるこれら三つの特徴が、いかなる外在的な「権威」や「伝統」によっても根拠づけられておらず、むしろ「言説に内在的な、語る者と語られる事柄との間に想定される本質的な帰属関係 *l'appartenance essentielle*」[Foucault; op.cit.: 81] によって根拠づけられている、ということだ。即ち、権力との関係において展開され、自らを真理として認証し、語る者において内在的な変化を引き起こす、という一連の過程は、この「本質的な帰属関係」によって根拠づけられているのである<sup>(1)</sup>。

言説に内在的な、語る者と語られる事柄との間の「本質的な帰属関係」——告白におけるこの関係の成立と告白そのものの一般化、「告白の手続きの散種 *dissémination*」とは相即的な過程である。これらの過程は、告白の置かれた歴史的な布置の変容に関連している。告白は長い間、「悔悛 *pénitence*」の実践の中に組み込まれてきた。しかし、次第次第に、プロテスタンティズムや反宗教改革、18世紀の教育学や19世紀の医学が出現すると共に、その都度、教会の儀礼の場だけに限定されるという特徴を喪失することになった<sup>(2)</sup>。「告白は拡大した。人々は告白を、一連のあらゆる関係の中に適用したのである。子供と親、生徒と教育者、患者と精神病医、犯人と鑑識人の間にである。人々が告白に期待する動機や効果も多様化したのと同様に、告白の採る形態も、訊問、診察、自伝的記録、手紙、と多様化した。それらは委託され、書き写され、資料としてまとめられ、刊行され、解説された。しかし特に重要なのは、告白が、他の領域に開かれた訳ではないが、少なくとも他の領域を動き廻る *parcourir* 新しい方法を獲得したということである」[Foucault; op.cit.: 82]。

## 2. 自伝ジャンルと「近代的自我の神話」の形成

さて、以上のような、告白の歴史的な布置の変容——告白における本質的な帰属関係の成立と告白そのものの一般化——は、ルソーの自伝的営為に対して、「〈自我の文学〉の起源」「自伝ジャンルの起源」としての地位を与えることになったのではないか。即ち、告白する者と告白される事柄との間に本質的な帰属関係を想定することは、この関係がそれ自身の上に折り返される場所に、告白の主体 *sujet* を成立させる。しかもこの主体は、読者に対して自分自身の人生（の真実）を語ることを約束する「自伝契約 *le pacte autobiographique*」[Lejeune; 1975=1993] を通じて、この関係そのものに対する（社会的な）承認を要求する——このように、告白における本質的な帰属関係を成立させることと、告白そのものを一般化させることが互いに互いを支え合うような空間に、ルソーの自伝的営為は投げ込まれることになったのではないか。

「自伝契約」は本質的な帰属関係の社会的承認を要求する身振りとして把握出来る。但し、承認の対象となるのは‘私密的な’関係である以上、この身振りは、公的な契約 *contrat* としてではなく、私的な契約 *pacte* として姿を現すことになる。契約それ自体の私秘化は、ルソーの立場と 19 世紀の自伝的主体の立場との差違を踏まえることで、より明らかになる。というのも、『告白』の冒頭における「私はこれ以前には模範が決してなく、またこれ以後にも模倣する者は少しもないであろう企てに身を投じる」という言葉からも分かるように、ルソーはそもそも、自分自身の試みに対する先行的な「模範 *exemple*」も後続的な「模倣（者） *imitateur*」も許容しない。それは、ルソーが自分自身の真実として呈示するものが、同時に人類全体の真

理でもあるからだ。単に自分自身の真実を語ることにでなく、人類全体の真実を語ることに独特の意義が見い出されるのだから、ルソーの立場は、少なくとも論理的には一貫している。なぜならば、個別的な自己の真実の探求を通じて、他者の全体に、さらには人類の全体に普遍的に妥当する真実を発見するというのは、少なくとも定義上は反復不可能な営為であるからだ。まさにそれ故に、ルソーは先行する模範も後続する模倣も共に否定することになる。彼の営為は、何らかの模範を反復することもなければ、何らかの模倣に反復されることもないはずだ。

従って、自伝契約 *contrat* の反復不可能性とは、ルソーにとって論理的・定義上の問題である。自分自身の真実を語る事が反復可能な——即ち、模範や模倣に対して開かれた——営為であることは、恐らくルソーにおいても意識されているのに、彼が自分自身の試みに対して独特の意義を自認するのは、それが人類全体の真実を語るという反復不可能な営為に裏打ちされたものであるからだ。要するに、ルソーが排他的に要求するのは、自分自身の真実を語る資格ではなく、人類全体の真実を語る資格なのである。

これに対して、19 世紀のジャンルの空間に属する自伝的主体は、自伝契約の反復（不）可能性を技術的・社会的な問題として改釈する。そしてこの改釈が自伝契約の反復不可能性を反復可能性に転換させることになる。即ち、技術的・社会的な問題を克服すれば、あるいは少なくとも克服するように努力すれば、常に既に、自分自身を語る資格を持っていることになる。この空間において、人類全体の真実を語ることは、自分自身の真実を語ることの技術的・社会的な困難そのものの象徴である。自分自身の真実を語ることと人類全体の真実を語ることを分節化した上で、両者の間に技術的・社会的な

問題を介在させること——これらの二重の操作を通じて、自伝契約は反復可能なものに転換され一般化される。各人が自分自身の真実を語ることから出発し、技術的・社会的な問題を克服する中で人類全体の真理を語ることに到達する、という訳だ。人類全体の真理を語ることを自分自身の真実を語ることの不在証明に据える中で、自伝契約 *pacte* は反復可能な営為になる。換言すれば、この契約を通じて、ルソーを先行する「模範」に仕立て上げると同時に、自分自身を後続する「模倣」に仕立て上げることが出来るのだ<sup>(3)</sup>。

奇妙なことに、ルソーに後続するはずの19世紀の自伝的主体たち（[Trouille; 1997]）は、自己の呈示を通じて普遍的な人間像の呈示を目指した問題構成を、自己あるいは主体そのものの普遍性の呈示を目指す問題構成に書き換えてしまう。しかも彼等は、ルソーが自分自身の試みの独自性や自己を語る資格とみなしたものを、他ならぬ彼等自身に対して蔽い隠された仕方書き換えてしまうのである。

先に述べたように、ルソーの自伝的営為の独自性は、それが人類性の普遍的な像を呈示しようとしたことにあった。独自性は手段としてのそれであって、目的としてのそれではなかった。また自己を語る資格は、人類性の普遍的な像を語ることによって裏打ちされていた。ところが、19世紀の問題構成は、「本質的な帰属関係」に基づいて、この独自性や自己を語ることの根拠を、人類性の普遍的真理を呈示することから、主体的真実を呈示することに書き換えてしまったのである。

普遍的真理の呈示を主体的真実の呈示に書き換えることを自明視する中で——『告白』を自伝ジャンルの〈起源〉に据える操作の中で——、19世紀の自伝的主体たちは、自分たちがルソ

ーと同様の自伝的営為に従事していると錯認する。自分たちがルソーと同様の独自性や自己を語る資格に基づいていると錯覚する。つまり、『告白』に対する肯定的・否定的態度とは独立に、ルソーが否定したはずの〈起源〉の反復が肯定されるのである。しかも、これらの反復を支えるのは、告白する者と告白される事柄との間に想定される、本質的な帰属関係に対する自体的承認に他ならないのである。

ところで、この自体的承認は、自伝的営為の読解と相即的に成立する。換言すれば、この自体的承認は必然的に自伝的営為の読解を経由しなければならない。このことは、19世紀における自伝的営為が、本源的に二次的な営為であったことを指し示す。ジャンルの空間に組み込まれた自伝的主体とは、書記行為に先立つ読解行為、生産行為に先立つ消費行為を通じて構築される主体であり、ジャンルの伝統〔＝先行する模範の総体〕に対して、自分自身の物語〔＝後続する模倣〕をいかに接続させるかという問題に絶えず直面させられる主体である。この19世紀の問題構成の中では、自己の呈示を通じて普遍的な人間像を呈示することはもはや問題にならない。逆に普遍的な人間像の呈示を通じて自己自身を呈示することが問題になるからである。

——ルソーの自伝的営為が「近代的自我の神話」に包み込まれるのは、まさにこのような理由による。

## 【2】自伝的営為の構造

### 1. 自由の本源性と「集団的自我の主観性」の措定

ルソーの政治的想像力の体系において、自由 *la liberté* はその神秘的な基礎を成す。モンテス

キューが「哲学的自由」〔＝市民法 *des lois civiles* という媒介を通じて自己の実現を欲求する人間の存在様態〕と呼んだものを、ルソーは共同体の全体に賦与し、それを「一般意志」の名で呼び、あらゆる適法性の源泉にして唯一の立法権とみなす。「自由はもはや諸々の力の幸運な組み合わせとして姿を現すのではない。それは本源的な力である」〔Starobinski; 1953=1993: 139〕。自由のこの本源性が一般意志の‘聖なる本性’を証明する(4)。

「人間は自由なものとして生まれたが、至る所で鉄鎖に繋がれている。」〔Rousseau; 1759-60=1986: 5〕——つまり、‘原初に自由があった’というわけだ。自由のこの本源性を仮定することで、ルソーは「社会に対する革命的要求」を「起源の生活 *la vie originelle* に対するノスタルジー」と合致させることが出来たのである〔Starobinski; *ibid.*〕。『社会契約論』を通じてルソーが追求したのは、‘政治的な無垢状態’であった。それは、自伝的な著作で、自分自身の‘内的な無垢状態’を追求することになるのと全く同様である。‘純粹性’の観念や‘統一性’の観念が自我の表象と社会の表象とに同様の生命感を与える。ルソーは、社会における生活に、自分の「個人的神話」の主題を投影する。彼は‘何物も分割されることのない瞬間’、‘欲望の自発性が純然たる徳 *vertu* の要請と一体化する瞬間’を渴望する。確かに、ルソーは、市民 *citoyen* が一般意志に服従することを通じて誰にも服従しないことを望んだ。しかし、一般意志とは「集団的自我の主観性 *la subjectivité d'moi collectif*」〔Starobinski; *ibid.*〕である。彼の理論に従えば、自然の孤立状態から出発して、一般意志を構成する中で「孤立的な主観性から集団的な主観性へと移行する」ことになる(5)(6)。

## 2. 「共同化される自我」の創出——社会契約から自伝契約へ

ルソーは、「集団的な主観性」を創出するための手続きである「社会契約」の本質、即ち、不純物の混ざった *pact* を純化させる中で得られる *contrat* の本質を次のように規定する。

「我々の各々は、全ての身体的能力を共同化して、一般意志 *la volonté générale* の最高の指揮下に置く。それに応じて我々は、団体の中の各構成員を、分割不可能な全体の部分として受け入れる。

この結社行為 *association* は直ちに、各契約者の個人的な人格に代えて、一つの道徳的で集合的な団体を産み出す。その団体は、〔それを設立する〕集会 *assemblée* の有する投票権 *voix* と同数の成員から成り、この同じ結社行為から、その統一、その共同の自我 *moi commun*、その生命、その意志を受け取る。」

〔『社会契約論』「第六章・社会契約について」〕  
〔Rousseau; 1759-60=1986: 19〕（強調は原著者）

各契約者は「全ての身体的能力を共同化」して「一般意志の最高の指揮下に置く」中で、各人の個人的な人格に代わる「一つの道徳的で集合的な団体」を創出する。彼等は「結社行為」を通じて、この「団体」に全てを譲り渡すが故に、全てを奪い取られることがない。なぜならば、各契約者はこの「団体」から「その統一、その共同の自我、その生命、その意志」を受け取ることになるからである。換言すれば、「各個人が全ての他者と結合する中で形成されるこの公的人格 *personne publique*」〔Rousseau; *ibid.*〕の中で「その統一、その共同の自我、その生命、その意志」が享受されるからである。

このように、社会契約は、究極的には、「共同化される自我 *moi commun*」の創出を目指す。先に引用した箇所は、社会契約に参加することがこの「共同化される自我」の観念を受容することと同値であることを表明している。「共同化される自我」の創出という社会契約のこの究極的な目標は、自伝的営為との関連で重要な意義を持つ。なぜならば、自伝的営為もまた、社会契約と同様の契約的構造を備えるからだ。ここで仮に、それを「自伝契約」[Lejeune; op.cit.]と呼ぶならば、自伝契約とは「自己を〈絶対的読者〉に対して全面的に呈示する約束」である、と言うことが出来るだろう。自己を他者に対して全面的に呈示することを約束するこの自伝契約は、自己を他者に対して全面的に譲渡する社会契約と同型的に対応するものだ。換言すれば、自伝契約とは、実存の平面に置き換えられた社会契約なのである。自伝契約の操作においても、やはり「共有化される自我」の措定が目指される。ちょうど社会契約が「結社行為」を媒介にして「共同化される自我」を創出するための操作であるのと同様に、自伝契約もまた、読者との間で「自分自身の全てを語る」ことの約束、あるいは「自分自身を透明化する」ことの約束を取り結ぶ中で、「共有化される自我」を創出することを目指す。社会契約を通じて創出される「公的人格」がそこに各個人的人格、さらには「統一性や生命や意志」を映し出すことの出来る鏡のようなものであるのと同様に、自伝契約を通じて創出される「共有化される自我 [= 透明化される自我]」もまた、そこに各読者の真実を映し出すことの出来る鏡のようなものだ。要するに、社会契約 *contrat social* が「結社行為」あるいは〈自己を全面的に譲渡することの約束〉を媒介にして「共同化される自我」を創出するための操作であるとすれば、自

伝契約とは、〈自己を全面的に呈示することの約束〉を媒介にして「共有化される自我」を創出するための操作である、と言える。

ルソーの自伝的営為は、社会契約とは異なる構想に支えられた営為ではなく、むしろ「共同化された自我」を創出する社会契約の構想それ自体を「個人的神話」の次元で展開させた営為とみなすことが出来る。一方に『社会契約論』を始めとする政治的な著作系列が在り、他方に『告白』を始めとする自伝的な著作系列が在るのではない。ルソーの自伝的営為（あるいはそれらの営為を支える自伝契約）とは、反復される社会契約なのだ。自伝契約を通じて、ルソーは社会契約の「原光景」を繰り返す。換言すれば、自伝的営為における「共有化される自我」の措定は、社会契約における「共同化される自我」の措定を反復するものとして姿を現すのである。

それ故、ルソーの自伝的営為は、単なる自己承認を目指すものではない。それは自己自身の共有化や普遍化を目指すものであるからだ。確かにルソーは、自己を認識することから始め、自己自身を語ることになるのだが、それは、他者からは（究極的に）接近不可能な人間として自己呈示するためではなく、『告白』序文の「人間研究にとって最初の比較対照の書類」[Rousseau; 1766-70=1965: 9] という言葉が指し示すように、他者に他者自身を認識させる〈鏡〉として自己呈示するためである。つまり、ルソーは自伝的営為を通じて、彼自身を「共有化される自我 *moi commun*」に変化させる。ルソーは自分自身を個別化された「肖像」の形態で描き出しながらも、同時にその普遍的価値を主張する。しかし、それは決して「自己中心的な」主張ではない。それは、確かに自己承認を手段化するかも知れないが、この自己承認自体を目

的化することはない。なぜならばそれは、自己  
が体現する‘普遍的人間像’が承認されるため  
の必要条件に過ぎないからだ。要するに、自己  
が承認されるか否かが問題なのではなく、自己  
が体現する人間像の普遍性、あるいは自己が体  
現する人間像の「人間研究にとって最初の比較  
対照の書類」としての位格が承認されるか否か  
が問題なのである(7)。

‘共有化される自我’を創出しようとするこ  
とは、ルソーにおいて、自分自身の人格を「公  
的人格」として呈示しようとするに等しい。  
告白とは「各人を孤独に追い遣る」ものでは  
なく、それを通じて「各人が万人共通の理性の  
光の下で、相互に認め合い出会うことの出来  
る」ものである。「個人は自由に自己を主張し  
ながら自分自身の独自性の中で孤立化するこ  
とはない。意思を交わらせることを通じてのみ  
自由を味わうことが出来るのだから。まさに  
それ故に、他者を思い遣り、他者との相互性  
を条件としながら、個人が自己を定義し説明  
し前面に打ち出すあらゆる技芸——書簡や会  
話や肖像画——がこの世紀〔18世紀を指す〕  
に完成をみたのである」〔Starobinski; 1964=1982: 156〕  
(強調・補足は引用者)。告白もまた、まさ  
にそれが‘自我の共有化’を目指す限りで、  
同時代における書簡や会話や肖像画の自己  
呈示の技芸に接近する。

従って、告白の究極的な目的が「内部を開  
示する」ことや「読者の眼に自分の魂を透明  
に見せる」こと〔Rousseau; op.cit.: 11,249〕  
に据えられるとき、それは、他者から接近  
不可能な内奥に相当するものを留保するこ  
とを目指すのではなく、読者に対して自分  
自身を全面的に呈示する中で——『社会契  
約論』を踏まえたルソーは、自己の全面  
的譲渡が必ずしも自己自身の全面的放棄  
を意味しないことを知っている

——読者との間に「結合行為」にも相当する  
関係性を打ち立てることを目指す(8)。

### 3. 普遍的人間学の構想と「教育的陶醉」

ルソーの『告白』は‘普遍的人間学’の構  
想を打ち出すことから始まる。

「これこそは自然 nature のままに、自然の  
まっつき真実 toute sa vérité のままに精確  
に描き出された、唯一の人間の肖像 le seul  
portrait d'homme であり、このようなものは  
これ以前にはなく、またこれ以後にもない  
であろう。(…)これは、確かにこれから開  
始されなければならない人間研究にとつて  
最初の比較対照の書類 première pièce de  
comparaison として役立ちうるものである。」  
〔序文〕〔Rousseau; 1766-70=1965: 9〕

「自然の真実」に定位しながら描き出され  
る「唯一の人間の肖像」、「これ以前には存  
在せず、またこれ以後にも存在しない」独  
自の試み、「これから開始されなければなら  
ない人間研究にとって最初の比較対照の書  
類」としての意義——このように、ルソー  
の告白は歴史的に普遍的な人間学の構想  
に裏打ちされている。個別な視座から呈  
示されるのは、単なる自己像ではなく、普  
遍的人間像である。「ルソーは人類性の  
普遍的意義とその単なる集合的意義とを  
明確に区別する。(…)彼は新しい真の普  
遍的人類性を基礎付けるために、人間の集  
合体を放棄する。この普遍的人類性のた  
めには多くの人々の共同作業を必要とは  
しない。なぜなら、各人は自分の力で人  
類性の原像を自分自身のうちに発見し、  
自分自身の手でそれを形成することが出  
来るからである」〔Cassirer; 1932=1974: 95-96〕。  
このように、ルソーの見解の革命的な意  
義は

「人類性の集合的意義と普遍的意義との明確な区別」に求められる。類的普遍性としての人間の原型は、人間の集合体の中にはなく、他ならぬ自分自身の中に探求される。「真の普遍的人類性」や「人類性の原像」は個別的な視座——即ち、他ならぬルソー自身の視座——から呈示される。ここには、「啓蒙主義的な」普遍性とは異なる普遍性の形態が想定されている。「各人が自分の力で人間性の原像を自分自身のうちに発見し、自分自身の手でそれを形成することが出来る」という意味での普遍性は、新たな‘人間学’の開始〔「これから開始されなければならない人間研究」〕を告げるものであるからだ。

ところで、この新たな人間学の構想は、なぜ自伝的営為を手段化しなければならなかったのか。それは、自伝的営為の究極的な目的が、〈誰でもない私〉を呈示する中で〈誰でもある私〉——即ち、任意の他者に対する人間性の「最初の比較対照の書類」となるような普遍的人間像の担い手としての私——を創出することにあるからだ。自伝的な投企は、他者に対する自己の呈示を目指す。この自己は、常に既に人間性の普遍的な像を内包している。自己呈示は「人間性の概念」それ自体の呈示に同伴する、あるいは「人間性の概念」それ自体の呈示に従属する。従って、そこで呈示されるものは、自己であると同時に自己でない。それは「唯一の人間の肖像」であると同時に「人間たちを研究するための最初の比較対照の書類」でもあるからだ。このように、ルソーの自伝的営為は、個別的な人間像を普遍的な人間像に変貌させることを目指す。この営為が‘普遍的’意義を持ち得るのは、それが「自然の真実」に定位しながら描き出される「唯一の人間の肖像」であるからだ。

しかし、この‘普遍的人間学’の構想が一定の効力を発揮するためには、自伝的営為が「読解の再教育」[Darnton; 1985=1992: 212]を行う必要がある。換言すれば、自己を呈示することが同時に普遍的な人間像を呈示することになるためには、自己呈示の場面に読者が‘積極的’に参加しなければならない。読者が「自分の力で人間性の原像を自分自身のうちに発見し、自分自身の手でそれを形成することが出来る」ように誘導されなければならない。従って、自己呈示に‘読者を教育すること’が随伴しなければならないのである。ベアトリス・ディディエによれば、革命期に爆発する‘教育の熱狂’は、文学生産の様態にも効果を与えることになった。それは当時の文学作品における‘期待の地平’を書き換える。この新たな‘期待の地平’の下では、教育が全ての人々に開示されるだけでは十分でない。そこで開示されることの全てが‘教育’にならなければならない。革命期の文芸観を特徴づける、この「教育的陶醉 ivresse pédagogique」[Didier; 1988=1991: 16]に即して言えば、【告白】もまた、全ての人々に対して開示される——即ち、全ての人々を作品の想定する‘教育的’関係に巻き込む（「永遠の存在よ、私の周囲に、数限りない私の同類 mes semblables を寄せ集めて下さい！ 彼等は私の告白の数々 mes confessions を聴くがよいのです（…）」[Rousseau; op.cit.: 11]）——だけでは十分でない。そこで開示されることの全てが‘教育’にならなければならない。それ故、ルソーは、彼の告白行為を受け取る「絶対的読者」[中川久定; 1979: 49-53]との関係性の様態をこう規定する。「何とかして自分の魂を読者の眼に透明にして見せたい rendre mon âme transparente aux yeux du lecteur」と思うのだ。その目的で、この魂を、あらゆる見地から指し示し、あらゆる

る照明によって照らし出し、読者の眼に触れぬ一つの動きもないようにと努めている。そうすれば、このような心の動きを産み出す原理 *principe* を読者が自分自身で判断することが出来るであろうから」[Rousseau; op.cit.: 249] (強調は引用者)。ここにみられるように、告白行為には、「読者の眼」を「自分の魂」のあらゆる動きに触れさせる中で、「心の動きを産み出す原理」を読者自身に判断させる、という‘消極的教育’の効果を発揮することが期待されるのである。

このように、ルソーの『告白』に内包された‘真の普遍的人類性’の探求は、探求それ自体の‘真正さ’と‘普遍的意義’とを同時に主張しなければならない。そして、告白行為とそれが想定する‘教育的’関係とは、真正な自己探求と普遍的人間学に対する要求との接合を可能にした。その結果、自伝的営為は、新しい人間学に向けた投企が繰り返される場を形作ることになったのである。

#### 4. 「市民」的想像力の転態

ジャン・スタロバンスキーは、ルソーの自伝的営為の戦略的意義を、次のように要約する。

「ここ〔『告白』草稿〕には、個人としてのジャン＝ジャック・ルソーの要求が明確に打ち出されている。彼の体験は普遍的な構造を備えており、平民 *homme du peuple* であり独立独歩の徒 *autodidacte* であるという彼の資格が彼により多くの傾聴される権利を付与することになる。なぜならば、彼だけが人間存在の真実の観念を保有することになるからだ。彼自身は全く無価値な存在であるが故に、その代償として全てを知る力を獲得することが出来た。その時までは、貴族階級や紳士や上流階層のものであっ

た、人間的なものの普遍的な像は、貴族社会の崩壊を利用しながら、全てを見ると共に全てを判断することが出来た文化の成り上がり者、即ち一人の市民 *un bourgeois* の手にいまや移ろうとする。」[Starobinski; 1957=1973: 300] (強調・補足は引用者)

個別的体験の有する「普遍的」意義、「平民的」・「自己教訓的」位格から産み出される物語、「人間存在の真実の観念」を保有しながらも、「それ自身としては全く無価値な存在であるが故に、その代償として全てを知る力を獲得することの出来た」存在、「貴族社会の崩壊」を曖昧に予感しながら、「全てを見ると共に全てを判断することが出来る」との錯覚に伴われる形で、文化の中を成り上がる「一人の市民」に委ねられた、「人間的なものの普遍的な像」——ここには、ルソーの自伝的営為とその同時代的効果が要約されているようにみえる。しかし注意しなければならないのは、この要約が列挙するのは、ルソーの自伝的営為が同時代の空間に対して与えた効果ではなく、むしろ、19世紀に成立した‘自伝ジャンル’の空間が当の自伝的営為に対して与えた諸特徴である、ということだ。換言すれば、この要約は、ルソーの自伝的営為に歴史的に後続する空間——即ち、『告白』をその〈起源〉に据えた自伝ジャンルの空間——が「個人としてのジャン＝ジャック・ルソーの要求」に対していかなる権利や価値や普遍的意義を与えたかを、あるいは、それとの関連で、‘ブルジョワ的自己了解’のいかなる形態を成立させたかを示唆するのである<sup>(9)</sup>。

この要約からも分かるように、ルソーの自伝的営為は、それが自伝ジャンルの空間の中で読解されるとき、‘教養小説 *roman d'éducation*’や‘自己形成小説 *roman de formation*’の性格

(ここに列挙された諸特徴はこれらの小説形態の本質的な構成要素である)を備えたものとして把握される。その結果、自伝的営為を通じて呈示される「自己教訓」的価値や「市民」の形象に向けてブルジョワ的想像力が備給され、‘普遍的人間学’はブルジョワ的人間学<sup>(10)(11)</sup>に転態することになる。

但し、自伝的営為におけるルソーの個人的要求は、常に既に、普遍的要求を内包している。確かに、ルソーだけが人間存在の「真実の」観念を保有する。しかしそれは、この観念が‘ブルジョワ的個人’の私的所有物になったこと——あるいは「本質的な帰属関係」に組み込まれたこと——を意味しない。彼が保有するのは「人間存在の」真実の観念であるからだ。ルソーが自己探求の結果として呈示するのは「人間的なものの普遍的な像」である。しかもこの像は、内部に向けて探求されると同時に外部に向けて呈示される(「内部において、また皮膚〔外部〕において」[『告白』〔第一巻〕にみられる題辞 [Rousseau; op.cit.: 10])。従って、ルソーの自伝的営為が目指すのは、単なる‘自己認識’ではない。「自己認識とは単なる与件に過ぎない」[Starobinski; 1957=1973: 290]からだ。自伝的営為、あるいはそれを支える「市民」的想像力が指向するのは、普遍性を随伴させた個別性の概念、あるいは、個別性の‘自己認識’から出発しながらも、終局的には、個別性自体を無化させる普遍性<sup>(12)</sup>の概念なのである。

ルソーにおける自伝的営為の方法的意義は、自分自身を伝達すること、あるいはその伝達を通じて、自分自身を神秘化すること——即ち、私秘的な内面性を創出すること——にあるのではない。換言すれば、彼の自伝的営為を‘自閉主義 autisme’や‘反社会的な態度’の反映としてのみ解釈することは錯誤を含む。なぜなら

ば、それが体現するのは、自己に向けて閉じていくことが同時に他者に向けて開いていくような運動であり、価値的に高次の社会性の措定に裏打ちされた、社会に対する反措定の運動であるからだ。自閉と他開とが相互依存的・相互触発的であるような運動。別次元の社会的あるいは倫理的想像力 [Cassirer; op.cit.] に裏打ちされた、社会に対する反措定。——このような運動や反措定が理想化される以上、自分自身を伝達不可能なものとして神秘化することが問題なのではない。自分自身を伝達することはあくまでも手段に過ぎないからだ。それでは、この営為の目的は何処に置かれるのか。それは「自然」に定位した新しい人間像の創出に、またそれと相即的な新しい社会性の空間<sup>(13)</sup>の創出に置かれるのである。

### 【3】自然・幸福・自己描写——『告白』におけるロマネスク的要素

#### 1. 「自然の真実」

「私はこれ以前には模範が決してなく、またこれ以後にも模倣する者は少しもないであろう企てに身を投じる。自分の同類 *mes semblables* に向けて、一人の人間を自然のまっつき真実 *toute la vérité de la nature* において呈示したい。そして、この人間とは私 *Moi* である。

私一人 *moi, seul*。私は自分の心を感じている。そして人々を知っている。私は、自分がこれまでに見てきた人々の誰とも同じ様には造られていないし、また自分が現に存在する人々の誰とも同じ様には造られていないと信じている。私の方が〔これらの人々よりも〕優れているわけではないにせよ、少なくとも別の人間 *autre* であるからだ。自然 *nature* が、私をその中に投げ込んで造ったはずの鋳型を壊してしまったこ

とが良かったのか悪かったのか、それはこれを読んだ後でなければ判断出来ないことである。〔第一巻〕〔Rousseau; 1766-70=1965: 10〕（強調・補足は引用者）

『告白』の冒頭に呈示された「自然 nature」概念。それはあたかも〈内的自然＝人間的本性〉の誕生を指し示すかのようなものである。だが、この概念の意義を理解するためには、18世紀における自然概念の歴史性、それが占めた位置を理解しなければならない。18世紀を通じて、芸術がその〈型 type〉を完全な形態の下に洞察することの出来た自然像に対して、変化や離散的な性格、あるいは個別化の力と解される自然像が対置されることになった。つまり自然は、理想的な〈型〉から生そのものに孕まれるダイナミズムへと移行を遂げることになったのである。「自然の創造的意図を証明するのは、理念的な〈型〉ではなく個である。（…）自然とは、もはや『中心的形態』の安定化を目指す意志ではなく、無限の時間の展開を通じて万物を可能足らしめる力——『存在の大なる連鎖』のあらゆる環を創出する力——を持ったダイナミズムとして把握される。自然は種の〈型〉ではなく、個的な相違や微妙な差異を創造することを目指す。生は差異化する力の展開であり、束を成す決定因からその都度新たに合成される力である。自然の創造者より上位の存在者などは存在しない」〔Starobinski; 1964=1982: 133〕（強調は引用者）。

ルソーの自伝的行為が定位する自然とは、例えば〈人為／自然〉の図式にみられる相対的な概念ではなく、それ自体、新たな創造の審級 instance である、「自然の創造者」を仮設するために要請された絶対的な概念である。この意味での自然に準拠することは、自分自身に対する

「模範」や「模倣」を否定することに繋がる。「自然の真実」に準拠することは、先行する「模範」や後続する「模倣」の一切を否定することに他ならない。自然に裏打ちされた「私」はもはや「他の人々の誰とも同じ様に造られていない」〔「自然が、私をその中に投げ込んで造ったはずの鑄型を壊してしまった（…）」〕。まさにそれ故に、自然は「私」を「別の人間」たらしめるものなのだ〔「自然の創造者より上位の創造者などは存在しない」〕。

繰り返せば、自然に準拠することは、先行する「模範」や後続する「模倣」を全否定することである。但し、この全否定は、単なる‘独我論的’操作<sup>(14)</sup>ではない。それは‘独我論的’態度とはまさに正反対の態度に支えられた操作であるからだ。確かに、ルソーは、自然に裏打ちされた「私」が「他の人々の誰とも同じ様に造られていない」こと、即ち「別の人間」で在ることを意識する。しかし、それは‘独我論的’自己意識ではなく、「私」を造り出した‘自然のダイナミズム’に対する意識なのだ。従って、自分自身を伝達することは、単なる手段に過ぎない。それは常に既に、「自然の真実」を伝達することに従属するからだ。「唯一の人間の肖像」を描き出す際の、ルソーの究極的な目標は、自分自身が「別の人間」で在るような普遍的空間を創出することにある。ここで、「別の人間」で在るとは、別次元に立つ人間で在ること、‘人類全体の真理’を呈示する次元に立つ人間で在ることを意味する。

このように、ルソーにとって「自然」の概念は、同時代に対する批判の根拠であり、自己の批判的な定立の根拠であった。換言すれば、この概念の意味を書き換える中で、ルソーは、それに準拠する自己の存在を引き上げようとしたのであり、またそれと相即的に、同時代の人々

〔「これまでに見てきた人々」「現に存在する人々〕とは決定的に異なる次元に立とうとした、あるいは、同時代の人々〔「自分の同類」〕を決定的に異なる次元に立たせようとしたのである。

## 2. 『告白』の読者論的構造——読解行為と社会性

ルソーの自伝的営為とは、単に自分自身を伝達する行為ではなく、その同じ行為の中に「自然の真実」を伝達する行為を重ね合わせるものであり、さらに、この「自然の真実」が伝達される領域に「読者」〔「自分の同類」〕を招き寄せる中で、普遍的空間を創出することを目指すものである。ここで、自伝的営為と自然のダイナミズムとは相互依存的な関係に在る。即ち、一方で、自伝が伝達するのは「自然の真実」である。それに定位する限りで自伝そのものは正当化される。他方で、自然が「ダイナミズム」としての意味を獲得するのは、それが自伝を通じて伝達されることに依る。換言すれば、自然が絶えずその姿を変化させるのと同様に、「私」もまた、状況 situation に応じてその姿を変化させる——但しここには、自然に対して自己を投影する〈主観性＝主体性〉はまだ成立していない——のであり、「私」を伝達する回路を通じて、自然もまた、定型的なパターンとしてではなく、不定型な力として姿を現すのである。

自伝と自然とのこの相互依存的な関係は、『告白』における読解行為の様態を規定する。ルソーは「読者」に対して、独特の「読解の作法」を要求する。しかしこの読解の作法は、「宮廷社会」における礼儀作法や「人間観察術」「人間描写術」〔Elias; 1969=1981: 164-167〕とは若干異なるものだ。礼儀作法が他者に要求するのは、行為の個別局面を読み込む態度、即

ち、各々の行為が規範的に妥当であるか否かをその都度判断する態度である。これに対して、「自然の真実」において自己を呈示する際に、ルソーが「読者」に要求するのは、人格の全体を読み込む態度、即ち、言表行為の全体が規範的に妥当であるか否かを、全体を通覧した上で判断する態度である。但し、この全体は想像的に先取されるものでない点に留意すべきである。それは、書き手の側からも読み手の側からも、想像的に先取することの不可能な（あるいは想像的に先取することを禁じられた）何物かであるからだ。『告白 Confessions』という複数化された原題が指し示すように<sup>(15)</sup>、この全体は、告白の継起的な連続性の中でその都度読み込まれるものであり、それらを通する抽象性の中で読み込まれるものではない。ルソーが「普遍的人間像」の呈示を約束するにせよ、それは統一的な仕方ではなく——モンテーニュの『随想録』（1580年）に対するルソーの批判からも分かるように、自画像を統一的な仕方と与えることは必然的に自己粉飾を含む——、分散的な仕方と与えられる。重要なことは、ルソーはこの分散性を正当化するために「自然」に準拠するということだ。つまり、自然 nature とは、状況貫通的に捉えられる統一的な存在様態の比喩ではなく、状況依存的に捉えられる分散的な存在様態の比喩なのである。

ルソーが「読者」に与える普遍的人間像の全体は、彼自身が「これを読んだ後でなければ判断出来ない」と述べることから分かるように、想像的な先取を禁止されている。このように、人格全体の想像的な先取を禁止することは、自伝の社会性を浮かび上がらせる。人格の全体は、告白の継起的な連続性の中で与えられる——それは告白の全体を貫く抽象性ではない——が故に、社会性〔社交性〕sociabilitéの平面から分

離させることが出来ない。この社会性がたとえ‘非社会的な’様相を帯びるにせよ、全体を想像的に先取することの不可能あるいは禁止が要請される以上、告白を通じて読み込まれる人格〔「私の内部 mon intérieur」〕は、社会性の平面〔「私の生涯のあらゆる状況 toutes les situations de ma vie」〕から遊離させることが出来ないのである（[Rousseau; op.cit.: 13]）。

自伝的営為が「読者」を相関項に据えるのは、それが人格の全体を想像的に先取させるからではなく、全体の想像的な先取を禁止することによって逆に浮上するような関係性の様態、即ち、社会性の様態に定位するからだ。この意味における社会性は、想像的な先取の中で成立する社会とは本質的に異なる。単に個別局面に照準するのでもなければ、抽象的な全体に照準するのでもない。それは、想像的な先取を禁止する中で、「透明 transparence」を有意味化させる‘直接的な交通’——「可能態の透明」は他者を指向するや否や「現実態の透明」に変貌する [Starobinski; 1957=1973: 294-295] ——に執着する中で浮かび上がるような関係性なのである。

### 3. 幸福の反復強迫

自伝的営為は、「自然の真実」に定位する中で、普遍性の次元に到達するための回路を提供する。そこでは、「自然的生活」の描写が「幸福な生活 une vie heureuse」のそれに置き換えられた形で姿を現す(16)。

自伝的営為は幸福な生活の探求といかなる関係に在るのか、あるいは、幸福は自伝的営為の中でいかなる構造を与えられるのか。ここでは、『告白』〔第六巻〕に描き出された、ヴァランス夫人との共同生活——それはルソーの探求した「幸福な生活」の神話的原型を成すものだ——

を追憶した場面 [Rousseau; op.cit.: 321ff] を取り上げることにしよう。

ここで、ルソーは、「私の生涯における短期間の幸福」、「私に『真に生きた』と言い得る資格を授けた（…）東の間の時」[Rousseau; op.cit.: 321] を回想しようと試みる。この回想は「楽しい時の流れを再開させること」と「東の間に流れ去ったこの時の流れを（…）私の記憶の中でもっとゆっくり繰り返すこと」を目指すものだ。しかし、この試みには本質的な困難(17)が伴う。「これらが全て、事実 faits や行動 actions や言葉 paroles から成り立っているのであれば、何とか書き表すことも出来る。だが、言われもせず、為されもせず、考えられさえもせず、ただ（…）感じられたに過ぎないこと (ce qui était senti) を、いかに書き表すことが出来るのか」[Rousseau; op.cit.: 322]。このように自問する中で、ルソーは、自分の「感情 sentiment」以外には、何が自分の「幸福の対象」であったのかを書き表すことが出来ない。

「日の出と共に起きて私は幸福だった (j'étais heureux)。散歩をして私は幸福だった。ママン [=ヴァランス夫人] に会って私は幸福だったし、彼女のそばを離れて私は幸福だった。森や丘を駆け巡り、谷間をさまよひ、本を読み、ぼんやりし、庭の手入れをし、果実をつみ、家事の手伝いをしたが、幸福 le bonheur は至る所で私につきまとった。それは何か特定の事物のうちにはなく、私自身 moi-même のうちにあった。幸福は一瞬たりとも私から逃れ去ることはなかった。」[Rousseau; ibid.] (強調は引用者)

この箇所ではルソーは、過去における幸福の持続を、物語の現在の中で再生させようとする。過去の生活の諸相を貫く幸福が「私自身 moi-

même」の持続に由来するものであることを、物語の現在の中で確認しようとする。あたかも生活のあらゆる事物のうちに、幸福が遍在するかのように見える。しかし、それらの幸福は「何か特定の事物のうちにではなく、私自身のうちに」存在するものである。特定の事物を語る際に招き寄せられる持続的な幸福感は、「私自身」の（内的な）持続——即ち、私自身を告白する自伝的営為の持続——から導き出されたものなのである。

「私は幸福だった (j'étais heureux)」の強迫的反復。ここで幸福の状態を記述する際に用いられる半過去 imparfait 時制<sup>(18)</sup>は、二重の意味を持つ。(過去における) 或る状態の継続と未完了とがそれだ。幸福の状態は確かに継続的であったが、理想的な幸福の状態に照らせば、未完了的であった。それ故、理想的な幸福の状態に到達するには、「私自身のうちに」存在する幸福の持続を、自伝的営為そのものの持続に変換しなければならない。それによってのみ、私自身や「読者」は幸福の持続を実感することが出来るのだから。

「特定の事物」と「私自身」との関係に潜在化された幸福を顕在化させるには、この関係が持続的な自伝的営為の中で展開されねばならない。こうして、過去に対する追憶と未来に対する投企とが「告白」の現在を規定する。「真の幸福 le vrai bonheur とは、書き表せるものではなく、ただ感じられるだけのもの、しかも書き表すことが困難であるが故に、それだけですす強く感じられるものなのだ。なぜならば、それは状況を寄せ集めた結果 un recueil de faits ではなく、或る永続的な状態 un état permanent なのだから」[Rousseau; op.cit.: 336]。このように、「真の幸福」とは、「書き表すこと」の臨界において「感じられる」ものであり、「状況を寄せ

集めた結果」からは区別された「或る永続的な状態」であるに他ならない——潜在化された幸福の追憶を踏まえながら、幸福そのものを顕在化させる空間、換言すれば、「真の幸福」が「或る永続的な状態」の様相で現出する空間に向けて、自己を反復的に投企することがルソーにおける romanesque の意味となるはずだ<sup>(19)</sup>。「私は同じ事柄を繰り返して言う。しかし、その事柄が心に浮かび上がる度に言っていたら、もっとしばしば繰り返すことになるだろう」[Rousseau; ibid.]。

#### 結語：ロマネスクの空間の創出

ルソーの自伝的営為は、過去の自分自身の生涯を有意味化させる「魂の深い願望」の存在を指し示す。この願望とは、「幸福な生活」を反復することに対する願望である（この願望はその宛先として「絶対的読者」を要請する）。『告白』における「ロマネスクの光景 vision romanesque」や「ロマネスクの投企 projet romanesque」といった表現 [Rousseau; op.cit.: 251, 226] からも分かるように、ルソーは、未来の中に自分の願望を投影しながら生きていたのであり、この未来への願望の投影を通じて、自分の過去を有意味化しながら生きていたのである。その結果、この願望の表現が、彼の自伝的営為（作品）として残されることになった [中川久定; 前掲書: 91]。

『告白』〔第六巻〕の最後で、ルソーは次のように述べている。

「これまでが私の青年期における罪過である。私の心はそれらの歴史を誠実さ fidélité に即して語ったことに満足している。これからがあたかも私の壮年期を数々の美德で飾り立てるかの

ように見えるにせよ、私はこれまでと同じ率直さ franchise に即して語ろうとするはずである。なぜならば、率直さこそ、私の意図に他ならないからだ。しかし、ここでひとまずは中止しなければならない。時が数多くのヴェイルを取り去ってくれるに違いない。もし仮に、私の思い出 *ma mémoire* が後世の人々に伝えられるとすれば、恐らく何時かは、私が何を語ろうとしていたのかが分かるだろうし、また、私がなぜここで沈黙するのかが分かるだろう。」 [Rousseau; op.cit.: 387] (強調は引用者)

最後に、本稿におけるここまでの議論を要約するならば、ルソーにとって自分自身を描き出すことは、「自然の真実」を開示することを通じて「幸福な状態」を招き寄せることであった。自伝は自然に定位する中で幸福に到達する。但し、この幸福は、決して‘自閉的な’性質のものではなく、他者との‘直接的な交通’の中で現働化される性質のものだ。まさにそれ故に、ルソーにとって自伝とは方法的な必然である。自伝は他者を巻き込みながら「透明な」空間<sup>(20)</sup>を創出することを目指す(自然や幸福とはこの空間の別名に他ならない)。従ってそれは、単なる自己回帰や対他的な自己承認を目指すのではない。「皆の前で裸になってみせる *montrer tout entier au public* と決心した以上、何事も曖昧であったり隠されたりしてはならない。常に読者の前に立っていなければならない。私の心のあらゆる迷い、私の生活の隅々まで見てもらわなければならない」 [Rousseau; op.cit.: 86]。——自伝とは、これら一連の自己拘束 *engagements* を通じて、社会性に定位することを目指すものなのだ。‘社会契約における全面的自己譲渡’と構造的に同型のな‘自伝契約における全面的自己呈示’。このような自己拘束

こそ、ルソーの自伝的営為を、自伝ジャンルや「近代的自我」の〈起源〉に関する歴史的な錯覚から解き放つものなのである。

註

- (1)この「本質的な帰属関係」が成立することは、常に既に、言語＝媒体に対する信頼を同伴する(それは例えば、宗教的告白の理想態が‘純粹な内言’であるのとは対照的な事態である)。さらに、「真正な」自我の探求とは、この「本質的な帰属関係」が成立したことの効果に過ぎない。なぜならば、その過程で、この関係に対する信憑が表明あるいは維持される限りで、「真正な」自我の探求は‘実定的な’営為となるからだ。なお、ルソーにおける「真正な」自我の探求の問題に関しては [Starobinski; 1957=1973: 320-322] を参照のこと。
- (2)しかし、このような告白の系譜学的な記述——即ち、告白が教会の儀礼の場から解き放たれ、一連のあらゆる関係の中に拡大適用されるという記述——は、「ジャンル」の効力と痕跡を事後的に追認する中で与えられている。告白があたかも他の領域を‘動き廻る’ように見えるのは、常に既に「ジャンル」が成立しているからだ。それを前提とした場合、系譜学的な記述と文学史的な記述との間に実質的な差違は見当たらなくなる。
- (3)ルソーの契約 *contrat* と 19 世紀的な契約 *pacte* との差違。両者の差違を操作的に定義するならば、前者が団体的・外発的・反復不可能なものであるのに対して、後者は個体的・内発的・反復可能なものである。本稿で問題にしたいのは、自伝契約の‘契約’が *contrat* から *pacte* に歴史的に移行したことの意味であり、またこの歴史的な移行が、ルソーの自伝的営為が自伝文学のジャンルを形成する過程や「近代的自我」の神話に呑み込まれる過程と相即的であったことの意味である。
- (4)『社会契約論』の最終章「市民宗教 *la religion*

civile について」は、政治的権利の問題が根底的には宗教問題であることを示唆する。政治的危機は移し換えられた聖性の危機として把握され、「純粹に市民的な信仰告白」と「信仰箇条」〔それは厳密には、「宗教の教義 dogmes de Religion」]としてではなく、「善良な市民 bon Citoyen」や「忠実な臣民」に成るためには不可欠な「社会性の感情 sentiments de sociabilité」として規定される〕の必要性が強調される。ルソーはこの箇所で、「社会性の感情」の高揚のうちに新しい信仰の領域を切り拓いたのである。

- (5) 但し、「社会契約」とは、精確には「集团的自我の」主観性の創出ではない。ルソーの人間学的構想の意義を「人間性の普遍的様態をその集团的様態から分離させたこと」に求めるならば、一般意志の構成とは「普遍的自我の」主観性の創出を含意するからだ。
- (6) 作田啓一によれば、ルソーの特異性とは、「特異性を聖域化することの不可能な特異性」であり、それを支えるのは「集団と自我との一体化の理論」であるとされる〔作田啓一；1992: 219〕。さらに作田は、祝祭 la fête と契約 le contrat との構造的同型性に関するスタロバンスキーの議論〔Starobinski; 1957=1973: 148-156〕を踏まえる形で、ルソーが祝祭の構造をモデルにしながら契約の構造を定式化したことを指摘する。先行する祝祭体験の後続する契約概念への翻訳——この翻訳を支える実存論的な根拠を、作田は、「第一次集団の一時的集合体験〔=祝祭〕」と「第二次集団の恒久的制度の論理的根拠〔=契約〕」を錯認的に等置するような「『主観主義』的方法とその誤謬」に求める〔作田啓一；前掲書：225-226〕。しかし、ここで留意すべきは、ルソーの方法を「『主観主義』的方法とその誤謬」として記述すること自体が、主観主義の内部の、「社会学的条件」の自明視に基づいた主観主義の内面化の所産である、ということだ。従って、ルソーの方

法を「主観主義」的と形容することが問題なのではなく、このように形容すること自体を可能にした諸条件こそが問題なのである。「祝祭」や「契約」の構造が想定する理想的状態が、「主観主義」的方法の内部で想定される状態に転化する〔「何物もないこと（実際には対象がないこと）が奇妙にも主観的な全体性の出現を必然的にする」〔Starobinski; op.cit.: 155〕〕のだとすれば、この転化を引き起こす諸条件こそが問われるべきではないだろうか。

- (7) 告白は自己承認の要求を明確に打ち出す場合もあれば、自己弁明的性格を強く帯びる場合もある（告白は自己弁明 apologia の特権的な形式である）。しかしこれらの場合に問題になるのは、他ならぬ自己の承認や他ならぬ自己の弁明ではなく、自己承認を通して承認されるべきものであり、自己弁明を通して弁明されるべきものなのである。
- (8) 但し、ルソーが告白行為と読解行為との結合・連鎖をいかなる形で想定していたのかをここで十分に述べることは出来ない。そのためには、ルソーの『告白』が置かれた①同時代的空間における後続者の位置、②歴史的空間における後続者の位置を、後続者の存在が否定されたこと〔=『告白』における「模倣」の否定〕との関連で、それぞれ明示する必要があるからだ。
- (9) ここで、スタロバンスキーは極めて自覚的に、19世紀のブルジョワ的自己了解、さらには、それを支える自伝ジャンルや「近代的自我の神話」の効力を批判的に再構成している、と言える。
- (10) 「高貴なる野蛮人 bon sauvage」の概念もまた、この転態の徴候である。18世紀の西欧における新興「市民 bourgeois」階級が貴族階級に対して取った態度は両義的であった。彼等はかつて貴族のみが領有した「人間性」の概念を自分たちのために横領しようとした。この状況下で、市民階級の代弁者たちは、貴族の特権を否定すると同時に自分たちの特権願望を表現することの出来る概念を必

要とする。「高貴なる野蛮人」の概念は、このイデオロギー的要求に見事に合致するものであった。それは、特別の人間としての地位を持つとする貴族の主張を格下げすると同時に、その地位を人類全体の持つものに拡大することが出来るものであったからだ。但し、特別な人間の地位を人類全体にまで拡大するというこの操作は、あくまでも理念的な操作に過ぎない。実際には、この「高貴さ」の主張は、新世界の住民にも西欧の下層民にも波及するものではなく、ただ市民階級にのみ波及することになったからだ。このことはやがて「西欧型の人間だけを『人間一般』の取り得る唯一の形態として呪物化する傾向」に繋がる [White; 1978=1979: 215]。

(11)『告白』における「ジュネーヴ市民」としての両親の規定や自己規定からも明らかなように、ルソーにおける肯定的意味での「市民」とは 'citoyen' を指し、'bourgeois' は否定的意味でのみ用いられる。従って、ルソーが呈示する「人間的なものの普遍的な像」のうちに 'bourgeois' の価値規定を読み込むことは、それ自体、「個人としてのジャン＝ジャック・ルソー」にその〈起源〉を据える歴史的運動——即ち、ブルジョワの主体性を呪物化する傾向——に内属していることを指し示す。

(12)このことは、ルソーが「祖国愛 patriotisme」に対して与える概念的位相とも関連する。ルソーは「人類の普遍的特徴」を強調する傾向を有した同時代の「世界市民主義」に対して終始批判的であった。彼は「世界市民主義の立場にある啓蒙思想家たち cosmopolites」、特に「理性主義 rationalisme 的な世界市民主義の立場にある百科全書派の思想家たち」に真っ向から対立し、特定の「祖国」に対する愛を賞揚したのである。この特定の「祖国」に対する愛は「普遍主義／個別主義」の枠とは関連を持たない。なぜならば、それは「普遍主義

の枠に潜在的な égoïsme に対して、「個別主義」の枠を溢れ出るかたちで顕在化するような、別次元の普遍的な愛 [=人類愛] を指定するものであるからだ [作田啓一; 前掲書: 105-107]。尤も、この超一普遍主義的構想が「個別主義」の様相を帯びることは十分に有り得る。

(13)「第三の自己革命 (1762 年) 以後にはいかなる社会思想も存在しない」という判断 [作田啓一; 前掲書: 141] は、社会性の概念を限定的に把握したことの帰結である。ルソーの自伝的営為の社会的意味を捨象する態度——それはスタロバンスキーの「透明 transparence」概念を対象関係論的にのみ理解する態度 [同; 159] と不可分である——に基づくこの判断は、必ずしも妥当なものではない。「直接性信仰」が「価値意識」である [同: 147] ならば、それは常に既に、価値基準を定立し価値効果を産出する空間を伴うはずであり、従って何らかの社会性を想定することになるからだ。何らかの社会性を想定することと、当の想定自体を '自閉主義' や '反社会的態度' の反映として還元的に了解することとは別問題である。この違いを踏まえて初めて、'自閉主義的' '反社会的' 想定に内包された社会性の様態を問題することが出来るのであり、本稿が自伝的営為の社会的意味を探求するのも、まさにこの違いに関連する。

(14)ルソーはあたかも「人間たち」から切り離された場所に特異な「私一人」を定立することをその究極的な目標に据えるかのようだ。「自己と世界 [=他者たち] との分離分割 partage の過程で、ルソーはロマン主義の準拠枠を構築する。即ち、自己を語ることを通じて自己自身を創造すると同時に、創造した自己自身を肯定するために、自己を語るという準拠枠がそれだ」 [Foucault and others; 1988=1990: 155]。しかしこの意味での「分離分割」は本質的な操作ではない。「自然の真実」に準拠することは、「主体 subject としての自己」を定立す

ることではなく、自分自身が「別の人間」で在るような普遍的空間の創出を目指すからだ。「分離分割」を「基礎」的な操作とみなすことや、ルソーを「最初のロマン主義者」[Foucault and others; op.cit.; 146] とみなすことは、歴史的な錯覚に他ならない。

(15)『告白』の原題が複数化されることから分かるように、ルソーの人格の全体は、各々の挿話的な告白が『告白』の全体に対する分散を形作るように、分散化された様態でのみ与えられる。もし仮に、ルソーの‘作者性’を設定することが出来るとすれば、それは内面性との関連で設定されるのではなく、‘直接的な交通’の反復やそれらの集積効果との関連で設定されるものである。

(16)マルセル・レイモンは、『告白』における自然と幸福の関係を次のように解釈する。「自然とは、ルソーにとって幸福になれる場所や状態を指す。自然的生活 *la vie naturelle* とは、彼の生涯で幸福であった或る時期のことに他ならない。しかもそこに彼は、自分自身を描き出す試みの正当性を側面から補強してくれる根拠を見出す。なぜならば、彼が自分自身を描き出し、臆面もなく自己を暴露してみせるのは、生涯の或る時期に充実した生活——即ち、自然的生活——を営んだことがあると確信しているからだ。彼がかつて幸福を享受したのは、いわば幸福の模範 *l'exemple du bonheur* を人々にみずから呈示することを義務と心得てきたからであり、彼の中に自然が生き続けているのは、彼が幸福になることを使命として生きてきたからなのだ」[Raymond; 1962=1974: 145]。この解釈に従えば、ルソーの企図において、「自然」と「幸福」と自己描写とは密接な関係を持つことになる。但し、この解釈は‘ロマン主義的’負荷を帯びている。「この幸福は全く主観的なものであり(…)ほとんど何物にも束縛されることのない或る内面的な状態である」[Raymond; *ibid.*]。確かに、ルソー

は「自分にとっていかなるものであれ、限定されたものの中には幸福は存在しない」と述べている。しかし、ルソーの想定する「幸福」が「全く主観的なもの」であり「或る内面的な状態」であるか否かは——18世紀における幸福が「社交性〔社会性〕 *sociabilité*」を本質的な粹組としたこと [Mauzi; 1979→1994: 590-601] を考慮するならば——、異なる検討を要する問題である。

(17)この本質的な困難に先立ち、ルソーは「(回想を試みる際に) 同じ事柄を繰り返すこと」の困難を打ち明ける。「自分ではそれを何度繰り返しても退屈しなかったように、何度繰り返しても読者を退屈させないようにするには、どうすればよいか」[Rousseau; *ibid.*]。この困難は‘幸福の反復(不)可能性’に関係する。

(18)一般に、半過去時制の文は、時間的な指示を伴うことで文脈的に安定化する。換言すれば、時間的な指示を伴わない半過去時制の文は、文脈的に不安定化する。また半過去時制の文は、行為・状態の始点や終点を問題にすることなく、(指示された) 時間的な持続の全体を包括するものである。従って「私は幸福だった」の文は、それ以前から/それ以後も、幸福の状態が持続することを意味する。つまりこの文(の反復)は、①幸福の状態を時間的な持続の中で捉えることと、②この持続を‘過去→現在→未来’と引き延ばすこととを同時に実現するわけである。

(19)ルソーの『告白』は次の三つの時系列から構成される。即ち、①「単純過去」時制を中心に編成された‘過去から現在に向かう’時系列。②「複合過去」時制を中心に編成された‘現在から過去に向かう’時系列。③「直説法現在」時制を中心に編成された時系列 [=二つの逆方向の時系列の中にある‘永遠の現在時’]。但し、この時系列は、実際には「半過去」時制を中心に編成されており、ルソーにおける‘幸福の反復(不)可能性’

の本態を成す。——これら三つの時系列を組み合わせる中で、ルソーは「絶えず自分の奥底にある願望の総体、自分の奥底にある永遠の現在」に回帰し続ける [中川久定; 前掲書: 92]。

(20) ルソーの自伝的営為における「透明」[Starobinski; op.cit.] と「自己現前化」[Derrida; 1967=1972] との差異に留意しなければならない。両者の間には

「認識論的切断」にも相当する問題構成上の差異が介在するからだ。この関連で言えば、「直接性信仰」[作田啓一; 前掲書: 140-143, 147] とは、想像的に先取された「内部」に準拠することではなく、「内部/外部」の図式を無効化することを意味するはずである。

参考文献・引用文献 (\* 邦訳は文脈に応じて多少改めた)

Rousseau, Jean-Jacques (1759-60 → 1964) *Du contrat social, œuvres complètes III*, Paris; La Pléiade. = (1986) 作田啓一 (訳) 「社会契約論」(ルソー選集・7)、東京; 白水社。

————— (1766-70 → 1959) *Les Confessions, œuvres complètes I*, Paris; La Pléiade. = (1965) 桑原武夫 (訳) 『告白 (上・中)』(岩波文庫)、東京; 岩波書店。

\*

Cassirer, Ernst (1932) *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Vol.XLI), pp.177-213; 479-513. = (1974 → 1997) 生松敬三 (訳) 『ジャン=ジャック・ルソー問題』(みすずライブラリー)、東京; みすず書房。

Darnton, Robert (1985) 'La lecture rousseauiste et un lecteur «ordinaire» au XVIII<sup>e</sup> siècle' in (sous la direction de Roger Chartier) *Pratiques de la lecture*, Paris; Éditions Rivages. = (1992) 「ルソーを読む: 18世紀の『平均的』読者像」ロジェ・シャルチュエ (編) 水林章ほか (訳) 『書物から読書へ』、東京; みすず書房; 195-246頁。

Derrida, Jacques (1967) *De la grammatologie*, Paris; Les éditions de Minuit. = (1972) 足立和浩 (訳) 『根源の彼方へ: グラマトロジーについて (上・下)』、東京; 現代思潮社。

Didier, Béatrice (1988) *La littérature de la révolution française*, Paris; Presses Universitaires de France (coll. «Que sais-je ? » 2418). = (1991) 小西嘉幸 (訳) 『フランス革命の文学』(文庫クセジュ 716)、東京; 白水社。

Elias, Norbert (1969 → 1975) *Die Höfische Gesellschaft*, Darmstadt und Neuwied; Hermann Luchterhand Verlag. = (1981) 波田節夫ほか (訳) 『宮廷社会』(叢書・ユニベルシタス 107)、東京; 法政大学出版局。

Foucault, Michel (1976) *L'Histoire de la sexualité I; La volonté de savoir*, Paris; Éditions Gallimard. = (1986) 渡邊守章 (訳) 『性の歴史 I: 知への意志』、東京; 新潮社。

Foucault, Michel (and others) (ed. by L.H.Martin, H.Gutman, and P.H.Hutton) (1988) *Technologies of The Self; A Seminar with Michel Foucault*, Amherst; The University of Massachusetts Press. = (1990) 田村俣・雲和子 (訳) 『自己のテクノロジー』(SELECTION21)、東京; 岩波書店。

Gusdorf, Georges (1975) 'De l'autobiographie initiale à l'autobiographie genre littéraire' in *Revue d'Histoire Littérature de la France* (75<sup>e</sup> année-n° 6), Paris; Librairie Armand Colin; 957-994p.

Lejeune, Philippe (1975) *Le pacte autobiographique*, Paris; Éditions du Seuil. = (1993) 花輪光 (監訳) 『自伝契約』(叢

書・記号学的実践 17)、東京；水声社。

Mauzi, Robert (1979 → 1994) *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris; Éditions Albin Michel (Bibliothèque de «L'Évolution de l'Humanité»).

中川久定 (1979) 『自伝の文学：ルソーとスタンダール』(岩波新書 71)、東京；岩波書店。

Raymond, Marcel (1962) *Les Confessions*, in *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel; Éditions de la Baconnière.= (1974) 松崎洋 (訳) 「『告白』の神話的真実」、『現代思想』vol.2-5、東京；青土社、130-46 頁。

作田啓一 (1992) 『〔増補〕ルソー：市民と個人』(筑摩叢書 368)、東京；筑摩書房。

Starobinski, Jean (1953) *Montesquieu*, Paris; Éditions du Seuil. = (1993) 古賀英三郎ほか (訳) 『モンテスキュー：その生涯と思想』(叢書・ユニベルシタス 387)、東京；法政大学出版局。

————— (1957 → 1971) *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle* (suivi de sept essais sur Rousseau), Paris; Éditions Gallimard. = (1973 → 1993) 山路昭 (訳) 『ルソー：透明と障害』、東京；みすず書房。

————— (1964) *L'invention de la Liberté: 1700-1789*, Genève; Éditions d'art Albert Skira. = (1982) 小西嘉幸 (訳) 『自由の創出：18 世紀の芸術と思想』、東京；白水社。

Trouille, Mary Seidman (1997) *Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau*, Albany; State University of New York Press.

White, Hayden (1978) 'The Noble Savage Theme as Fetish' in *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 183-196pp. = (1979) 富山太佳夫 (訳) 「呪物としての高貴なる野蛮人」、『現代思想』vol.7-16、東京；青土社、205-217 頁。

(かつらやま やすお)