

Qu'étaient Robinson et Vendredi pour Jean-Jacques Rousseau?

Hisashi Suématsu

Terroriste dans les lettres, tout en déclarant : « Je hais les livres; ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas. » (*Émile*, 1762, Livre III), Rousseau approuve cependant comme un « excellent livre » *Robinson Crusôé* de Daniel Defoe (1719) et le recommande à son jeune élève imaginaire. Cette contradiction flagrante nous incite à nous demander ce que représentait le héros du célèbre roman anglais pour Rousseau, par rapport au système anthropologique qu'il a élaboré, pour l'essentiel, dans son *Discours sur l'Inégalité* (1755).

La manière dont il parle de ce roman n'en est pas moins surprenante : non seulement il ne retient qu'un seul aspect de ces nombreuses « Strange Surprizing Adventures », comme l'auteur intitule le roman, mais encore en fausse-t-il l'histoire. Il écrit en effet: « Robinson Crusôé dans son isle, seul, dépourvu de l'assistance de ses semblables et des instrumens de tous les arts, pourvoyant cependant à sa subsistance... », alors que Robinson n'est seul, comme ne l'ignore aucun lecteur de Defoe, que pendant la première moitié de son séjour, et que, chose plus déroutante, il récupère du bateau échoué, aliments, boissons, objets et toutes sortes d'instruments (tools), y compris des armes, et cela dès le lendemain même de son abordage inespéré.

Cette étrange faute de lecture (inconsciente?) ne manque pas de nous apprendre ce qu'elle retient et ce qu'elle rejette des données qui organisent l'histoire de la vie du héros: d'un côté l'image de l'homme de nature (isolé et sans aucun « instrument des arts ») et de l'autre celle de l'homme de société (dépendant directement des autres hommes et aussi indirectement à travers les objets de la civilisation). Parmi ces données, il est encore la foi chrétienne, qui, d'abord latente chez le héros, devient fervente par degré pour finir par étayer éminemment sa « félicité ». Rousseau n'en dit mot pourtant, comme s'il voulait laisser entendre, *per omissione*, que cet Anglais était aussi « dépourvu » des révélations.

Par ailleurs, Rousseau fait une fois mention de Vendredi en parlant d'Émile : « Au reste, dépêchons-nous de l'établir dans cette isle tandis qu'il y borne sa félicité, car le jour approche où s'il y veut vivre encore il n'y voudra plus vivre seul, et où Vendredi qui maintenant ne le touche guères ne lui suffira pas longtemps. » Bien que succinct, c'est un texte essentiel qui annonce de façon symbolique l'altération imminente d'un âge heureux, moment critique dans la structure du système de Rousseau, où l'homme, en tant qu'espèce ou en tant qu'individu, voudrait ou aurait voulu s'arrêter.

Voilà ce que nous allons essayer de démontrer dans cet essai.

(Hisashi Suématsu, professeur émérite de l'Université du Kyushu)

P.S. Dans ce volume 19, nous ne publions qu'une première moitié de l'article.

ルソーにとってロビンソンおよび 金曜日とは何であったか（1）

末 松 壽

はじめに

ルソーはその教育論¹⁾において多くの書物に言及するが、とりわけ二つの文学作品を取りあげて、それらが教育される少年エミルにとって有益な読み本であるかどうかを検討している。一つはラ・フォンテーヌの『寓話詩』で、これは「人々があらゆる子供に学ばせている」²⁾のであるから、多くの人が候補として必ず挙げるであろうとの想定にもとづいて、ルソーはこれを参照するのであろう。しかし逆説的にその評価は否定的で、それも修辞学およびモラルの二つの観点からする極めて厳しい判定である。子供は、動物を主要な登場人物とするそれらの寓話をことに駆使される技巧のゆえに十分に理解できないし、また登場人物たちの他者に対する振舞いはむしろ逆効果を与えかねず、要するに適当でも有益でもない、と断ずるのである³⁾。

もうひとつの作品というのが、今から我われが話題にする作品で、それについてルソーは全く異なる見解を表明し、これを積極的に推奨し、それどころか、自分の思想の一つの支えあるいは例証として利用する。本論はそれを確かめかつ理解することを目指している⁴⁾。

問題設定

「知らないことについて話すことしか教えない」がゆえに「本を憎む」⁵⁾と宣言する、(ポーランのいわゆる)典型的な「文芸のテロリスト」⁶⁾は、それでも例外的な書物があることを次のように語っている。

本は絶対に必要 [だとおっしゃるの] だから [申しませんが]、私の意見では、最も好ましい自然教育論を与えてくれるのが一冊あります。それは私の生徒であるエ

ミルが読む最初の本となるでしょう。その一冊は長いあいだ彼の蔵書の全てとなり、そこでいつまでも格別の地位をしめることでしょう。自然諸学についての彼と私とのあらゆる会話は、このテキストへの注解となるにすぎずまい。私たちが進み行く間、それは私たちの判断力の状態にとっての試しとなり、私たちの趣味が損なわれない限り、それを読むことはつねに喜ばしいことでしょう。この素晴らしい本とは何でしょうか。アリストテレスでしょうか、プリニウスでしょうか、ビュッフォンでしょうか。いいえ、『ロビンソン・クルーソー』ですよ⁷⁾。

ルソーによる『ロビンソン・クルーソー』の紹介である。彼は特殊的に自然界についての教育を論じながらこの作品に言及していることに注目しよう。万が一この文章に、人間の本性（nature）から逸脱することなくこれを社会の最中での生活において十全に生かし、これに従う人間を育成するような教育に関する言表を読み取るとするならば、それは要するに誤読に他ならない⁸⁾。この文中で、単数と複数で二度出現する「naturelle(s)」なる語は、いずれも自然界にかかわるとか、自然界を対象とするという意味をもつことを忘れてはならない。アリストテレス以下の学者も、この文脈ではいずれも古来有名な「自然学」の著者である。

ルソーは続けて、ロビンソンがただ一人で生存を、更には一種の裕福をすら築いてゆくことを思い出させ、そのような状態を基本的な尺度として万事を判断しなければならないと指摘してゆく。

その全てのがらくたをとり除けば、と彼は書いている。島の近くでのロビンソンの難破に始まり、彼をそこから救出ことになる船の到着で終るこの小説は、ここで問題になっている時期の間エミルにとって娯楽でもあれば同時に教育ともなりましょう⁹⁾。

引用文のいわゆる「全てのがらくた」（tout son fatras）について、ピエール・ビュルジュランは、いとも簡単に「その難破に先立ち帰国に続くロビンソンの生活の残る部分」¹⁰⁾と注記している。ところで、こうして主人公の無人島での物語に限られた意味での「小説」がエミルにとって要するに「面白くて為にもなる」という所以を、ルソーはこう説明する。

ロビンソン・クルーソーは彼の島でただ一人、同類の助けもいかなる技芸の道具

も無く、それでも自己の生存と保存にとって必要なものをみだし、一種の安楽さえ (même une sorte de bien-être) 獲得するのです。これこそはあらゆる年齢にとって興味深いことであり...¹¹⁾

デフォーの作品をまずそのいわゆる「小説」へと削減したルソーは、「小説」をもさらに削減し、そこから唯一の事項のみを選びとる。ところで選ぶとは捨てることであり、何を選ぶかは同時に何を捨てるかという問いに支えられる。それゆえ我々は、ルソーの選択の特徴を際立たせるために、デフォーの読者ならそこで気付かない訳にはゆかない二三の欠如を指摘することから始めることになる。

まず、確かに主人公にとって文字通りの意味で「同類の助け」がないことは云うまでもない。彼は無人の孤島に独りぼっちなのであるから。ただしそれは、彼が孤島において一人であった間は、という限定をつけなければ正しい指摘ではない。それはルソーのいわゆる「小説」のしかも前半部分にしか当てはまらないのである。すなわちロビンソンの孤島での生活は実際には一様ではなく、途中で一つの重大な転機が到来する事実一人を食らう原住民の出現という事実、それとともに彼は文字通りでの孤独ではなくなる一が、そしてそれ以後のことが、「小説」を構成するところの前半部に劣らず本質的な部分であるにもかかわらず、全く欠落してしまっているのである。次に、更に由々しい問題は、他方の「いかなる技芸の道具も無く」という論理学でいわゆる全称否定命題で、これは、すぐに確認するが、デフォーによるロビンソンの生活の描写を完全に裏切っている。この点では時期の判別の考慮をもってしてもルソーの発言を正当とすることはできないのである。もう一つは、主人公による「一種の安楽」の達成には、彼におけるキリスト教信仰への復帰が与って重要な要因となるのであるが、にもかかわらずその事実は完全に無視されている。以上三種類の削除ないし歪曲、あるいは抽出された一部分に過ぎないものをいわば全体化するこの振舞いを仔細に観察しなければならない。これが筆者にとって考察の出発点となる。

ルソーの「改釈」

1) 「技芸の道具」

まず容易に示すことのできる問題から取り上げる。「いかなる技芸の道具も無しに」という見解が忠実な読みによる指摘とはいえないという点は、ロビンソンが、遭難の翌日には早速、最初は泳いで座礁している船にもどり、船中で筏 (raft) を組んで、—そのためにはすでに道具が要るのではないだろう—、そこからもちろんビスケットをはじめとする食料品や酒類、それに可能な限り様々の、もちろん出来合いの物品を持ち帰り、さらにそれらを用いてまずテントを張り、防塞を築き、^{すみか}住処を建て、次第にその他食卓や椅子をはじめとする家具や調度やさらには道具の類を作ってゆくことを思い出せば十分である。「生存と自己保存にとって必要なものを満たす」彼の活動のすべては、文字通りこの回収作業に端を発しているのである。第一日目の取得物だけでも、帆桁、トップ・マスト、縄、鋸^{のこぎり} (carpenter's saw) —これらでもって筏を作った—、整理箱、衣類、銃や剣などの武器類に火薬、道具類 (tools) の入った大工箱、さらにはオールや斧、^{かなづち}鉄錘... であって¹²⁾、彼の繰り返す都合12回をこえる回収—かなり後になって行う別の座礁した船からの拾得もふくむ¹³⁾—の成果は、まさに枚挙に暇はない。「技芸の道具」なる名辞はその内包も外延も定義されていないため、これまた曖昧な「常識」にしたがうとしても、少なくともこれら物品の全てを埒外に置くことは出来まい。主人公自身もこう述懐する。

「とりわけ」と私は思わず口に出していった。「鉄砲や弾薬がなかったら、またものを作ったり、工作したりする道具がなかったら、衣服や寝具やテントやその他各種の身につけるものがなかったら、いったい自分はどうしたであろうか。」¹⁴⁾

もちろん、他方では欲しい道具類の無いことを嘆きもする。インク、^{つるはし}鶴嘴、シャベルの類、針、ピン、糸などに思いをはせ、次のように書いている。「こういう道具類 (tools) がないために仕事がどれほど難渋したかしれなかった。小なりといえどもとにかく柵を、つまり砦を完全に仕上げるまでには満一ヵ年近い年月がかかった。」¹⁵⁾ しかしだからといって、「いかなる技芸の道具もなしに」などと言えるはずはない。ルソーは明らかにデフォーの描写を無視するどころか裏切る指摘を行っている。まもなく確認するようにロビンソンの孤立を主張することによって彼を他者への直接的な依存から自由にし、同じように文明の利器の否定によって間接的にも彼を人類への依存から解放しようとするのである。この振舞いは、今から観察する別の省略、知らんぷりに相通じる。

2) 信仰への復帰

難破して、絶海の孤島にただ一人うち捨てられて、絶望から出発したロビソンは「一種の安楽」を、それどころか「至福」とも呼べる精神状態をすら獲得するに至る。このプロセスにはキリスト教の信仰が無関係ではない。ところがこの事実をもまたルソーは完全に沈黙する。この点についてはより詳しい説明が必要になる。イギリス人青年は、先ず文字通り孤立無援の状態以自己のおかれた状況そのものを分析しようと試み、一自己分析はすでに相対的な安定をもたらす一、そして日記を書き始める。これまた自省の証拠であり、その更なる契機ともなる。くわえて、二三の事件が突発し、その度ごとに彼は少しずつキリスト教に接近ないし再接近してゆくことになる。

最初の出来事は思いもかけず10本ほどの大麦の発芽を発見したことである。難破船から回収した穀物が鼠に食われていたので捨てていたのである。彼には一瞬それは「神が奇蹟的に穀物を生ぜしめた」(p. 65 ; 62頁) のだと思われる。けれどもすぐに、事件の原因は自分の無造作な振舞いにあったことに思い至り、神の意図的な采配によるものではないと打ち消してしまう。続いて起こるのは、いずれも不幸な事件である。先ず地震。これは出生このかた初めての体験で、恐ろしい大地の激動のさなかで彼は一瞬「主よ憐れみ給え！」(p. 67; 64頁) と口走る。幼い頃に習い覚えた祈りであろう。しかしこれまた地震の揺れが終ると同時にそれを止める。決定的に彼を動かすのは、病氣すなわちマラリア熱(ague) である。このときにも教会の祈りの文句が口をついて出る：“Lord look upon me, Lord pity me, Lord have mercy upon me.” (p. 72 ; 68-69頁)。自分の生涯のことに思いを馳せ、自己分析から始まっていた内省は、ここで自身による神への忘恩の自覚へと向かい一つまり改心である一、本人も認める「最初の祈り」(72頁) ; “the first prayer” (p. 76) となる。

あまつさえこの時には「全身焰のごとく輝く」(p. 73 ; 69頁) 人の姿の幻が彼をおそう：

“I thought (...) that I saw a man descend from a great black cloud in a bright flame of fire, and light upon the ground.”

恐ろしい形相をしたその人は彼に改悛を迫る。熱病のさなかでの神秘体験、幻視というよりは「ヴィジョン」なる語の強い意味での、まるで聖パウロのいわゆる「面と面とを合わせて」(『コリント前書』、XIII, 12) の見神である。ただ

し作者はそこに主観性の刻印“I thought...”を押すことを忘れない。しかしそれは主人公が決定的に影響を受けることを妨げるものではない。彼はタバコによる熱病の治療を試みる一方、難破船から拾ってきていた聖書を開く。以後この書がロビンソンの瞑想と祈りを導いてゆくことになる。ちなみに、無雑作に聖書を開いて、目にする言葉をその時の啓示としていただくというこの書の利用法は、すでに聖アウグスティヌスがその模範を示し¹⁶⁾、あるキリスト教徒たちが実践してきた、まるで籤を引く場合のように人の側の作為を排除する啓示の受け取り方の一つであることを忘れてはなるまい。

こうして作者は、信仰生活に入る（正確にはもどる）心の動きを、必ずしも「発心」といった意識的かつ意欲的なものではない心境の変化からはじめて、徐々に一唐突な回心では読者を説得しにくいであろう一、いくつかの段階をたどる弁証法的な進展として記述してゆく。これは小説中におかれた、そしてそれ自体虚構の、つまり一つのモデルケースを設定した「罪びとの回心」¹⁷⁾の記述であり、いわば一種の「護教論」の企てなのである。

いやそれで全てではない。護教論者の関心は、ロビンソンの信仰への回帰をたどるだけでは満足せず、その信仰生活のダイナミックなあり方の一端をも報告せずにはおかない。かなりの日時を経たある日、海岸に、明らかに人のそれと思われる^{はだし}跣の足跡を一個発見する。これは物語の転回の重要な契機となる。すなわち「小説」のいわば第二部の開始である。今は事件を主人公における信仰とのかかわりでのみ扱うことにする。ロビンソンを襲う疑心暗鬼、妄想、人食い人種にかかわる不安、恐怖...

こういうふうにして、と彼は告白している、私は恐怖のあまり、神により頼む敬虔な心（all my religious hope）を失ってしまった。考えてみれば神に対するそれまでの信頼は、すべて神の恵みに私が不思議にも浴しているという事実にもとづいたものであった。それが、今きれいに消えうせてしまったのだ¹⁸⁾。

それでも彼は、不安による希望の喪失から立ち直る。いかにしてか。まず徐々にもどってくる沈思黙考、熟考、瞑想であり、そしてそれによる自己自身への言い聞かせである。次いで、より重要なのは、数ヵ月経ってからだが、「なやみの日に我をよべ、我なんぢを^{たす}援けん。而してなんぢ我を^{しか}あがむべし」¹⁹⁾というこれは『詩篇』の一節が心に甦ることである。こうしてロビンソンは恐怖から立ち直ってゆく。

ところで、神の働きは一回のヴィジョンを別にすれば、もっぱら本人がかつて習い覚えていた祈りの言葉と『聖書』とに集約される。彼の信仰には、その孤立という偶有的な事情を酌量しなければならないにしても、信者の団体である教会の直接的な介入はこの時はまったく無い。それは不可能であり不必要でもある。聖書さえあれば、教会が現時点において現実に介入しなくとも人はキリスト教徒たりうとする教義である。このことをロビンソンのかかなり後での述懐は明示的に伝えている。そこには「宣教者」の顔すら現れる。長い引用が必要になる。

…この際どうしてもこの島での隠遁生活の体験から記しておきたいことがある。それは、神について、キリスト・イエスによる救いの教義について、明白な教えが聖書の中に記されており何の苦労もなしに理解できるということは、なんと素晴らしい、言語を絶した祝福であろうかということである。聖書をただ読むだけ (the bare reading the scripture) で私は自分の義務を悟ることができ、ただちに、己の罪を心から悔いるという大なる業を営むことができたし、永遠の生命と救いを得るために救い主にすがって、確然と行いを改め、かつは神の命令をすべて守ることもできた。しかも、これはいかなる教師、いかなる導き手の力も藉^かりたのではなかった (私はいかなる人間の力も藉^かりなかつたといっているのだ)。同じように、ただ聖書による教えのみが、この未開の土人の心に充分な光を与え、彼を私の生涯の中でほとんど匹敵する者を見ないほどの立派なキリスト教徒に仕立てあげたのである²⁰。

以上護教論者デフォーの神学の特徴の一端である。そこではじっさい洗礼すら埒外に置かれているのである。

ルソーによるロビンソン解釈の検討にもどろう。こうして「同類の助け無しに」回復した信仰は、彼自身が述べるように、ロビンソンにおける「安楽」の達成に影響をあたえずにはおかない。酷暑と雨から身を守るための傘の製作の成功を報告したあと、信仰者は次のように告白する。これは原住民の出現に先立つ安定した時期、いわば第一期終わりの注目すべき記述である。

Thus I liv'd mighty comfortably, my mind
being entirely composed by resigning
to the will of God, and throwing my
self wholly upon the disposal of His
こういうふうにして私は非常に気持ちよく暮ら
せるようになった。それには、神の御意志に従
い、その摂理の導きにみずからのすべてをなげ
うってひたすら委^{まか}せることから生ずる心の静け

providence. This made my life *better* than sociable, for when I began to regret the want of conversation, I would ask myself whether thus conversing mutually with my own thoughts, and, as I hope I may say, with even God Himself by ejaculations, was not *better* than the utmost enjoyment of humane society in the world²¹⁾

さが大いにものをいった。私の生活は、人との交わりこそなかったが、それよりももっと楽しいものであった。人間的な交渉をいっさい絶たれたため何か寂しい気がする時には、こうやって自分の心と交わり、さらにいいうべくんば、神御自身とも祈りによって交わることのほうが、どんな楽しい世間的な交際よりも、はるかに楽しいものではなからうか、としばしば自問自答したものであった²¹⁾。

若干の注釈をくわえるのが適当であろう。まず「気持ちよく (comfortably) 暮らす」は単語としては « bien-être »²²⁾ の意味をもつ。二度にわたって “better” が「もっと楽しい」とか「はるかに楽しい」と訳されていることは興味深い。注目すべきは、この「楽しさ」が神の意志への完全な委任ないし自己放棄をその理由とする旨説明している点である。「心の静けさ…」に対応する原文の分詞構文 (1-5行) は明示的である。「自分の心と交わり…」の「心」は、忠実には「思惟」とか「思念」“thoughts”である。ちなみに自己の思惟との会話・交わりは、周知のとおり孤独者ルソーの習慣であった²³⁾。「神御自身とも祈りによって交わる “conversing”」は、祈りとは交わりであり交際であること、この « converse » の意味はフランス語の « converser » の古典的な意味の一つと共通であることを思い出させる。すなわち端的な、換喩による縮減を示す「会話する」ではなく、より広い「付き合う」「交わる」という意味である。逆に最後の “ejaculations” はラテン語の « ejaculare » に由来し、「放つ」とか「発する」といういわば「意味素」では共通だが、フランス語における同形の語とは「偽の友」(たとえばサド侯爵の『ソドムの百二十日』にかなり頻繁に出現する)²⁴⁾ であって、ここでは信心にかかわる専門用語で、心から発するいわば叫びとしての神への話しかけ「射禱」を意味する。教会や家族その他の集団においては典札において習慣的に唱えられる多かれ少なかれ形の定まった祈禱文ではない。これまた制度よりは個人のまの生の思いを重視する信仰のあり方をしめす兆候である。最後にこのような思念は “I would ask my self…” で表現されていて、たまさかの一過性の感想ではなかったことを確認することができる。

あるいは今や屋上屋を重ねるおそれが無きにしも非ずではあるが、物語を先取りして今度は「小説」の後半部から一つの件を読んでおこう。(第一に) 金

曜日とともに過ごした島での3年間の、(第二に) もちろん神への感謝の気持ちに支えられた「完全な幸福」をロビンソンが確認している件である。

… この感謝の気持ちをこの後ずっと島にあるあいだいだきつづけた。フライデイと私がともにした交わりこそ、われわれがいっしょに暮らした三カ年の歳月をこのうえもなく幸福なものにした源であった。もしこの世に完全な幸福 (any such thing as complete happiness) があるとすれば、まさにこれこそその幸福であった。この野蛮人は今や善きキリスト教徒、私以上に善きキリスト教徒であった… (p.186 ; 170頁)

以下「私」の信仰告白が続く。

ルソーによる省略はすでに明白である。第一のケースで、「生存と自己保存にとって必要なもの」を満たしてゆく上で、つまり身体的・物的な面で利用された道具類の重要な意義を、第二のケースにおいては、こうして「安楽」ひいては仕合わせにいたるプロセスにおいて、知的・心理的・精神的な面で信仰の果たし得た決定的な指導力を、ルソーはいとも簡単に無視するのである。いずれもロビンソン自身は明言しているというのに。

だがもう一つ問題は残っている。

3) 「金曜日」の隠蔽?

ルソーのいわゆる「小説」が、ビュルジュランも追認するように、難破から帰国への出発までの物語を意味するとしても、その期間のロビンソンの生活はけっして一様ではなく、作品全体についての作者によるメタテキストが「数々の奇妙にして驚嘆すべき冒険」(タイトル)、「主題のみはずれた多様性」(「序文」)²⁵⁾を喧伝する事情はともかくとしても、少なくとも途中で重大な転機が到来することをルソーは完全に無視している。そして無論それ以後のことも。転機とは、すでに指摘したように人を食らう原住民の登場であり、そして後にその一人の青年いわゆる「フライデイ」との間に始めることになる共棲である。

じっさい足跡との遭遇は語られつつある物語にとって重大な転機になる。その報告は、作ったカヌーの利用について語る一つの段落の最後に、あたかも事件そのものが突発事であることに呼応するかのようにまったく唐突に、文脈の拘束から自由な一逆接ですらない一文句なしに恣意的な “But” が導入する「移

行」(transition): “...But now I come to a new scene of my life.”によって予告されるのである²⁶⁾。それは“thunder-struck”「青天の霹靂であった」という。

ここで一言注記するのも無駄ではあるまい。筆者はすでにいわば直観的に、ロビンソンによる足跡の発見までを一後半との対比で「小説」の「前半」と呼んだし、同じようにそこまでを第二部との対比で「第一部」と看做すことにするが、筋の展開からして最重要の事件であるこの発見は、テキストの分量という物的な意味でも等しく「小説」を二分することが判明するだろう。(もちろん、「小説」最後に位置する反乱をやどしたイギリス船の到来とそれにつづく争乱のエピソードを、短いけれども第三部として、あるいはむしろ第二部内の第二の小部分として画定することもできよう)。地を這うような調査になるが、「小説」にかかわる二三の数字をあげてみる。先ずテキストの分量から見れば、足跡の発見は、“Everyman’s Library”の版において、

- ①テキスト全体258頁中のまさに中央129頁目に位置する。
- ②主人公の島への上陸は37頁目に、離陸は234頁目に位置する。事件はしたがって198頁(234-36=198)を占める「小説」の開始後93頁(129-36=93)目に、つまり「小説」テキストの2分の1にわずかに不足する個所で起こっている。後半を無視できない所以である。

ところでもっと意味深いのは筋の展開と相関する物語の時間性である。この作品においては事あるごとに、したがって夥しい数の時期の指示が見られるのだが、ここでは必要最小限の情報に話題を限ることにする。

- ③足跡との出会いについては、発見のショックからの立ち直りのプロセスにおいて、すでに言及した主人公に勇気を鼓舞する『詩篇』の文句の想起などもあった後、「とことんまで熟慮した結果」得たという結論に次の確認を見ることができる。「私はこれで15年(fifteen years)もここに住んでいたが、まだ人影一つ見かけたことがなかった」²⁷⁾。この記述からすれば、発見の時点はロビンソンの島滞在の15年目かもしくはすでに16年目に入っているとみなすことができる。

- ④最後に島からの脱出については次のテキストがある。それは同時に全滞在期間をも記載している。

こうやって、私はこの島をあとにした。時に、船の記録によれば1686年12月19日のことであった。ちょうどこの島に28年2カ月と19日(eight and twenty years, two months, and 19 days)いたことになる²⁸⁾。

28年2カ月19日のうち足跡の発見は15年目か16年目に位置しているのである。それゆえ転機は、時間的に後半部の初めの方に訪れることが判明する²⁹⁾。

それゆえこの時点は、物材としてのテキストの前半の終わりの方に、つまり開始後2分の1足らずの所に、しかるに物語に相関する時間性については後半部の初めつまり2分の1余りの所に位置することになる。要するに他者の出現以後という比較的短い時間が比較的多くの空間を占めているのである。ということは、作品にとっても作者にとっても、この事件の開始する部分は、ある客観性をもった意味で、じつは孤独の時のロビンソンの物語より相対的に重要ですらあるということになる。この事実を考慮するならば、ルソーに対する疑問はさらに大きくなる。主人公について「ただ一人、同類の助けもなく」などと、足跡の発見以後のことを、つまり不安や恐怖、そして戦闘態勢の準備、さらに何年も経て現れる金曜日の存在、そしてこれを指揮して展開する戦闘一人食い人種を殺戮することの是非をめぐる逡巡などをまるで隠蔽するかのような極端な命題を、どうして解釈者は書き得たのであろうか。いやむしろ問うべきであろう。なぜ書かなければならなかったのか。

このいわば露骨な省略、あるいは部分にすぎないものの過度の拡大あるいは偏向ないし一点集中 (polarisation) を、すでにいくらか試みたようにデフォーの記述と対比することによって観察し、ルソーによるそのロビンソン解釈（あるいはむしろその「改釈」）の理由を、ひいては戦略を考察すべきであろう。それは、ルソーの思想とりわけ『不平等論』の描く観念的な人類史の展望、およびエミルの成長の歴史との関連で考察することができるとと思われる。そのためには、ルソーによる『ロビンソン』の紹介そのものをもっとよく観察することから始める必要がある。何故に彼はあえて裏切るが如き解説を提示するのか。

結果の理由

じつは著者は、事態を構成する二つの異なる要因から、純粹なままに保ってその有効性を示そうとする一方を選びとり、他方を捨てているのである。ここでなおも選択の構造を問わなければならない。選ばれるのは、言うまでもなく「自然」「自然的なもの」あるいは「自然に近いもの」である。第一のケースでは、技芸の助けは一切無いと言うとき、18世紀的な、著者自身のテキストがとり

わけ『不平等論』においてその典型ないし模範となった自然と文化（文明）の二項関係—その様態は対比であり、そしてまた一方から他方への理念的な進化である—から自然のみを隔離して称揚する。第二のケースでは、充足感に与って力ある「神との交わり」を黙秘するとき、ルソーみずからも関知しないわけではないが、例えばデカルトやパスカルがその好例であった本性（自然）による認識と宗教の教えとの伝統的な二項性の図式—その様態は序列、調和もしくは離反ないし対立—を避けて、前者を抽象する。そして第三のケースでは、人の在り方としての孤立と共存、すなわち個人と集団、あるいは第一のケースに重なる面もあるが、自然と社会との二項—これらの間には、対比とともに「通時的な」移行ないし発展の関係がある—において、言うまでもなく前の段階にとどまり、これを強調ないし誇張しているのである。

何ゆえにルソーはこのような取捨を行うのか。その理由は、彼にはきわめて体系的な（パスカルに用語を借りれば）「背後の思想」があって、それへの暗黙の参照によって、彼はエミル少年およびロビンソンにかかわる記述を方向づけ規定しているからであると思われる。そのことは、『不平等論』と『エミル』とを交差させることによって明らかにすることができる。もちろん問題の体系とは、周知のようにルソーの作品が先ず提起する最重要の思想的主題のひとつであって、これを長期にわたって幾多の研究が考察し解釈し記述することを試みてきたのである。筆者にはこの巨大にして複雑なテーマを正面から取り上げることができないし、小論はその場でもない。ここで必要なのは、著者が少年の成長過程のある時期に役にたつ唯一の書物として『ロビンソン』を読ませるとすれば、そのことが示唆せずにはおかない少年の知的・人間的な状況を析出すべく試みることであり、他方ひいてはこの書物をあたえて読ませる時期が、著者のひらく人類史の展望の中でいかなる時点に位置づけられ、この書物が語る（とルソーが主張するところの）事態が同じ展望の中でいかなる意義を有するのかを問うことである。

そもそも何故にデフォーの作品は選ばれるのか。本の紹介を準備する直前の段落で、ルソーはこう書いていた。

もし人のあらゆる自然的な欲求が子供の知性に顕著に現れるような状況、そしてそれらの同じ欲求を満たす手段が次々と同じように容易に展開するような状況というものを案出できるとすれば、この状態の生き生きとした素朴な描写によってこそ、彼の想像力に最初の訓練を与えなければなりません³⁰。

文章は二つの部分よりなる。一方で或る仮定的な事態の可能性の要請であり、他方では実現を想定した当の事態の教育の場における利用である。前者は更に二分される。冒頭の定冠詞つきの人 (l'homme) は、ここで問題になるのが個別的ではなく人類にかかわる普遍的な欲求であることを教える。複数で表現される「欲求」(besoins)とは「必要な物」に他ならないが、これが「自然的」(naturels)なる形容詞で限定されていることを忘れてはならない。これまた定冠詞を付されている。思うに衣食住にかかる最低限の一もちろん « climat » (地帯や気候)による変異をとまう一必要物を考えるべきであろう。さらに「最低限」というのもここで厳密に程度を確定することはできまい³¹⁾。求められるのは、ともかくそれを子供の知性に明らかに示すような状況の案出であり、その描写である。これを用いて児童の想像力を訓練するという。

ところで「自然的」なる限定は、前半第二の仮定的な要請である欲求を満たす手段 (moyens) についても外すことはできないのではないだろうか。テキストはおそらくそのことを「次々と同じように容易に展開する」と表現している。手段は展開し「発展する」としても、それは、これまた限界を定めることは至難であろうが一少なくとも出来合いの「技芸の道具」一それは文化を社会を前提とせざるを得ない一の使用に及んではなるまい。要するに欲求は自然的に満たされなければならない。この要請が、『ロビンソン・クルーソー』こそは「自然諸学」の教育にとってこの上ない本であるという命題を、また端的には、ルソーによる第一の曲解を規定してゆくことになる。そしてテキスト後半部は、そのような仮想的な状況が「案出」(修辞学の術語 « inventer »である)されかつ描写されたと仮定して、それを児童の想像力を訓練するために用いなければならない、と説く。隠喩として用いられた « peinture »(絵画→描写)なる語の使用と相俟って、すでに文芸的なものが呼び求められていると推測することもできる。

以上を大前提として、ルソーは、ところでこの要請に応える作品がただ一つあると小前提へと論を進め、『ロビンソン・クルーソー』の導入を始めたのである。しかし何故、ロビンソンの事例をエミルに、その「想像力の訓練」のために読ませなければならないのか。主人公における一種の安楽の指摘に続くテキストがその問いに答える。

この状態は、私も認めますが、社会的人間のそれではありません。おそらくエミ

ルのそれであるはずもありません。けれどもこの同じ状態にもとづいて彼は他のあらゆる状態を評価しなければならないのです。様々の偏見をこえて物事の真実の関係にならって自分の判断を秩序づける最も確かなやり方とは、孤立した人の立場に身をおいて、その人自身が自分自身にとっての有用性にかんがみてきつと判断するような具合に全てを判断することです³²⁾。

ロビンソンの状態は「社会的人間」(l'homme social)のそれではない、という。なぜならこれは未だ「孤立した人」(un homme isolé)だからである。ではそれは逆に「自然人」のそれであると言えるのだろうか。否である。様々の事由によってこれを自然人とすることはできない。というのもこの人物には当初から社会的存在としての出生、成長、生活、経験、知識、そして甦ることになるかつての信仰が与えられているし、また彼は島では狩はともかくとして、「独りで」(自然人の特徴)とはいえ、さきに指摘したように文明のすなわち社会に由来する多数の利器を用いて生活し、牧畜や農業(社会人の特徴³³⁾、未だ社会は無いとはいえ)を営んでもいる。端的に一方でもなく他方でもなく両方の性格をかなり不完全にもつ一種中間的な存在というべきであろう。だがこの曖昧さあるいはむしろ両義性は必ずしも弱点とはならない。

また、必然性—答もない—と蓋然性—恐らく—との共存する微妙な文章がロビンソンの状態はエミルのそれでもない、という。この「想像上の生徒」(élève imaginaire, p. 264)はまだ少年であり、生活とそれを通じて身につけてしまう「社会的な」知識にはおそらく欠如するものが多いに違いない。けれども彼は孤立しているのではなく、ロビンソンが金曜日とともに生活することになるように、立場は対照的であるとはいえ、「出生この方」(p. 264)教師である「私」と共同生活を送ってもいる。「私」が定義し難い存在であるとしても、エミルは何より社会のなかで生まれたのであり、かつ衣食住の何をとっても「社会的」でないものは無いと考えられる。これら明示的には語られていない諸々の事柄は認めないわけにはいくまい。デフォーの主人公に比べて、ある点では暗黙裡に社会により近いとはいえ、幼いという理由で、それにこれまた暗黙裡にある意味で隔離されているという事情によって彼に劣らず自然に近いと思われる。

こうしてロビンソンとエミルとの間にみられる近接性のゆえに、前者は後者にとって判断の基準となりうるのである。じっさいルソーは一つの実践的な例を与えてもいる。エミルがもっと成長してその職の選択が問題になるとき、依然として有用/無用の識別の原則にしたがって「私」の述べる次の言葉である。

すなわち「彼には島にいるロビンソンに役立ち得るような手仕事が必要なので
す」³⁴⁾。

他方、『不平等論』「序文」の有名な件は、自然状態を知ることの困難さとも
もにその必要性を語っていて、その限りにおいて『エミル』の上記引用文とテ
クスト間関係を形成する。問題の文章を思い出そう。

　　というも、トルソーは書いている。人の現実の本性のうちにある起源的なもの
と人為的なものを見分け、もはや存在せず、もしかしたら存在しなかったし、お
そらく決して存在することもないであろう状態をよく知ることは軽い企てではな
い。けれども、われわれの現在の状態をよく判断するためには、それについての正
確な観念をもつことが必要なのである³⁵⁾。

「もはや存在せず」。では過去において存在したのか。否。続く節がその可能的
に示唆されかねない意味を否定する。さらに続く節は未来における存在につい
てふたたび仮定的にかつ断定的に—「おそらく決して」—可能性を否定する。
要するに、自然状態なるものの過去、現在、未来にわたる仮設的な (hypothétique)
性格を確認しなければならないのである。従って、ルソーの主張として永らく
人口に膾炙していた「自然に帰れ」なるスローガンが誤解であることは言うま
でもない。このミハイル・バフティンのいわゆる「神話的思考」³⁶⁾の典型的な
例の一つは、ルソーの「自然」をまず事実として存在させ、そして過去に位置
づけているからである。しかし我われがいま強調するのはむしろ「けれども」
に続く引用最後の文である。この命題が、直前に見た『エミル』の「この [ロ
ビンソンの] 状態にもとづいて他のあらゆる状態を評価しなければならない」
というテキストとの間に或る類比を見せていることは明らかである。両テクス
トを並べて引用しよう。

Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connoître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent. (op. cit., p. 123. Je souligne.)

1' Cet état n'est pas, (...) celui de l'homme social; vraisemblablement il ne doit pas être celui d'Emile; mais c'est sur ce même état qu'il doit apprécier tous les autres. Le plus sur moyen de s'élever au dessus des préjugés et d'ordonner ses jugemens sur les vrais rapports des choses est de se mettre à la place d'un homme isolé, et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même eu égard à sa propre utilité. (op. cit., p.455. Je souligne.)

真っ先に、『エミル』の「apprécier」「評価する」が『不平等論』の「juger」「判断する」と意味上で重なり合うことを確認しよう。じっさい前者は数行先で「juger」に置き換えられ、さらに「jugemens」も現われるのである。テキスト中の重要な語彙の記号論的類似から一歩進めて、意味論の観点から両テキストを比較することができる。注目しなければならないのは構文における共通性である。それは思考の分節やその組織の共通性を示唆するに違いないからである。まず「もはや存在せず...」(1)に(1')「この状態は社会的人間のそれではない」が対応する。それは社会の内には無いと読み直すことが不可能ではなく、ゆえに「もはや存在せず」と「翻訳」することができようからである。ただし(1)が人類全体としての自然状態を記すのに対して、(1')はロビンソンという個別的なケースを対象としている。しかも、さきに見たようにそれは自然状態に近いいわば疑似的自然状態であるにすぎず、完全な同一性を語ることはできない。相俟って文字法上でも工夫がみられる。一方が大文字で「un Etat」と表記するのに対して、他方は「cet état」と小文字を用いているのである。判断の尺度の違いと相関的に、判定すべき対象についても、一方(2)は「nôtre état présent」を用いるのに対して、他方(2')は「tous les autres (états)」としていて、複数の表現は、もはや自然に対する社会や文明というグローバルな対比ではなく、より細分化された状態が問題であることを示している。それはむしろすべての職業や身分の意味に近い。一言追加すれば、より抽象的に一般化した判定の基準という意味でなら、筆者が「問題設定」において最初に引用

したテキストでも、作品『ロビンソン』こそがエミルと「私」にとって「判断力の状態にとっての試し」となる、と言われていたことを思い出そう。判断力を判断する基準あるいはむしろ規準だったのである。こうして『エミル』の作者にとって、ロビンソンという人物の在り方は強調しすぎることでできない重要性、規範的尺度としての意味をもつことが確認されるのである。

以上のテキスト間関係の観察をふまえて、ルソーの体系との関係で金曜日の存在、すなわちそれは何であるのかという問いに接近してゆくことができるだろう。けれどもその前に、もう一つ吟味しておくことがある。

啓示を括弧に入れる

ロビンソンを語るに際して、ルソーは『不平等論』で表明した体系的思想—自然と文化の根本的な対比、そして一方から他方への不可避の「進化」—との関連でこれを解釈し、対立する二項のうちの少なくとも論理的に「先行する」一方を抽象して、そのみの重要性を強調することを見た。ところで、これに並行するパラディグムがもう一つあることを、筆者はオリジナルであるデフォーの下位テキスト (hypotexte) の記述を参照することによって指摘した。すなわち「自然」と宗教との二項関係からの後者の捨象であり、前者のみによる事態の考察であった。

この処理についても、一方の『不平等論』の作者が哲学的言説を構築するために、そしてまた事柄のはらむ恐れのないわけにはいかない現実的な危険にかんがみて周到な配慮を見せざるを得なかったのに対して、他方『エミル』の作者の方は、大筋においてこの先行する作品の確立し辿った方針に従っているのではないか、と思われる。それがここで証明すべき事項となる。そのために我々は、『不平等論』が策定し実践している方法の一環としての啓示宗教の規定、位置づけ、その扱い方を観察することから始める必要がある。

「序文」において、「自然」概念が仮設的要請であることを述べた後、著者は本論冒頭のいわば「前書き」において、論文のテーゼを明示し、「物事の進展の中で、権利が暴力につづき、自然が法に従うことになった瞬間を示すこと」³⁷⁾である、と書く。そのためには、(話は前後するが) 自然状態 (l'État de Nature) にさかのぼる必要があるが、それはそもそも存在したのかと問う。多くの哲学者たちが無批判にそれを認めている事実をあげて、「ところで」とル

ソーはユダヤ・キリスト教の啓示を引き合いに出して反駁する。

聖なる書物を読めば、最初の間人は神から直接に知識と掟とを受け取ったのであって、彼自身この状態になかったことは明らかなのである。またいかなるキリスト教徒の哲学者といえどもそうすべきなのであるが、モーゼの文書を信ずるならば、洪水以前においてすら、人間たちが純粋な自然状態にいたことがある (...) などということは否定しなければならないのである³⁸⁾。

「モーゼの文書」« les Ecrits de Moïse » とはいわゆる「モーゼ五書」の謂であるけれども、文脈ではそのうち『創世記』による楽園追放から洪水にいたるまでの人類の状態が話題になっている。こうして、アダムの「初め」からノアにいたるまでに断絶はなく、人類はつねに知識と掟、つまり文化のうちに在ったということになる。

ルソーは、自然状態の素朴な肯定に対する反証として啓示を援用する。しかしそれを、逆に自然状態の事実性を否定するための論拠としてそのまま追究し続けるのかといえ、そんなことはない。宗教の教えは反証として利用されるとはいえ、積極的な立論の証拠にはならないのである。換言すれば、多くの学者たちを批判する際に、そしてその限りではルソーは「キリスト教徒哲学者」として（の如くに）発言するものの、一私もそうだが、あなた方もキリスト教徒なら、啓示を無視できないのではないか？一、自己の思惟の構築においては、あたかも巧みに二役をこなす役者のように、「キリスト教徒」なる衣装を脱ぎ捨てるのである。

いかにしてか。彼は議論を後戻りさせて「序文」の論旨を思い出させ、同時にまた論駁の刃^{やいば}として用いた啓示の所与を「事実」として一絡げに括弧に入れてしまうのである。事実を考慮しないというのなら、何に従うというのか。もちろん仮設的推論にである。

それゆえに、とルソーは言う。あらゆる事実を遠ざけることから始めよう。というのも、それらは問題に関わらないからである。この主題について入ってゆく探求は、歴史的な真実としてではなく、真の起源を見せるよりは物事の本性（Nature=自然）を明らかにする上でもっと相応しい、単に仮設的で条件的な推論として受け取らなければならない³⁹⁾。

文章の後半は無論、「序文」で提示された「自然」なる概念の要請を思い出させる。他方、前半で「事実」を遠ざけると、著者は推論において行われるはずの小前提および結論を明記しない。すなわち、

小前提：ところで啓示（の内容）は事実である。

結論：故に啓示（の内容）は遠ざけなければならない。

しかし、表現されないこれらの命題は、暗黙に承認されそれ自体前提となっていて、続く（冷笑的な挑発をあえて言っている、と思われる）テキストにおいて明示的に実行されてしまう。ルソーは続ける—

宗教は、神ご自身が人間を自然の状態からお引き出しになったのであって、神がそうあるべく望まれたがゆえに彼らは不平等なのであると信ずるよう命じている。しかしそれは、人類がそれ自身に放っておかれたとしたらどうなっていたかということについて、ひとえに人間の本性および人間を取りまく諸々の存在物の本性から引き出し得る推測（conjectures）を我々に禁じてはいない。このことを私はこの論説において検討しようと意図しているのである⁴⁰。

啓示を脇におくこの振舞いにはしかし、ある言外の意味が込められている。つまり、自分が神の教えを敬っていることは言うまでもない、という暗黙の意味である。というのも、真理や事実（ここではそれらを区別しない）の承認という観点からすれば、一方の事実の確認と他方の推測とではいずれが優位にあるのか、と問うてみよう。答えは自^{おの}ずから明らかである。私の行うのが、もしかしたら啓示とは異なり、それどころかこれに反する発言かも知れないとしても、それは推測という一段階低い次元の行為にすぎないので、とルソーは言外に意味しているのである。いわば無責任をもって口実とするのである。

こうして『不平等論』の作者は、『創世記』のあたえる啓示があるにもかかわらず、世界の形成について仮定的な解釈をおこなう自然学者たちを自己の連帯者ないしいわば共犯者として引き合いに出しながら、信じ崇めなければならず、自ら実際に信じ崇めていると言外に意味している啓示は啓示として、自分は仮想的でしかあり得ない推論をあえて試みる、と言うのである。無論ここに、キリスト教徒であることを否認せずして—そう受け取られなければならない—、哲学的思索を構築しようとするルソーの真意はある。

しかしそれでうまくゆくのであろうか。事実たるものを「問題に関わらない」として括弧に入れるとすれば、その直前で著者が啓示を反論の根拠として利用

したのは果たして論理的に許されることだったのか。なぜならばそれは、哲学者たちによる自然状態の事実としての肯定というそれ自体つまるところは理性による推測に他ならない行為に、著者自身のいわゆる「問題に関わらず」関わるはずのない啓示の教える「事実」を、事実の名において突きつけることではなかったか。だとすれば、続いて著者は二つの領域を切断することによって理性の尊厳を擁護してゆくとはいえ、その直前には実は一方から他方への不当な干渉を仕組むことによって思惟や言説の秩序を乱し、不当にも理性の尊厳を踏みにじていたのではないだろうか。厄介な難問を前にしたキリスト教徒は、宗教の面目を救って自己の安全を確保しようと配慮するあまり、論理家における言説構築の首尾一貫性を侵犯しているのではないか。詭弁を弄するのではないにせよ、著者は少なくとも自家撞着に陥っていると思われるのである。

ともかく、こうして宗教的なものをまさに文字どおり敬遠したあと、著者は「自然状態」の仮設的描写の準備として、まずその状態にあると考え得る人間についての博物学や比較解剖学の見解は考慮しないと言う。その最初の段落において、ルソーはふたたび啓示を退ける。なるほどそこではもはや理由の説明も解説も必要とせず、単に「こうして、この点で我々の有している超自然的な知識にたよることなく...」⁴¹⁾としか言わない。読者に思い出させれば十分なのである。否、思い出させなければならぬと言うべきであろう。わざわざ念入りに繰り返すからには、それは著者にとって気懸りな事柄であるに違いないからである。実際、これで全てではなく、続く第二の段落もまた同じ神的なものの排除から始まっている。ルソーはこう書いている。

このように構成された存在者から、その受け取ったかもしれないあらゆる超自然的な賜物と長期にわたる進展によってのみ獲得できたあらゆる人為的な能力とははぎ取ることによって、一言でいえば造化 (Nature) の手から離れたままであるに違いない人間を考えて、私は、ある動物よりは強くなくある動物よりは敏捷ではないが、結局のところはあらゆる動物の中で最も有利に形成された一頭の動物を見る⁴²⁾。

確認しよう。自然状態の人間とは、現実の (actuel. 現在の) 人間のもつ、もしくはもち得る二種類の、いずれも複数で表記されるものを同時に除去したものに他ならない。それは一種の加減式によって表示することができる。すなわち、

« Homme naturel » = « Homme social » - (« Dons surnaturels » + « Facultés artificielles »)
 自然人 社会人 超自然的な賜物 人為的能力

一は文化（ないし文明）の加え蓄積した具体的なものの除去、一は宗教が教える様々な知識のそれである。

*

さてここで『エミル』におけるロビンソン・クルーソーの紹介を思い出さなければならぬ。孤島の男が所有しなかったと明言されたのは、「あらゆる技芸の道具」であった。他方、有していたことを明かされなかったのは、啓示の知識、さらにはそれに発した信仰であった。スコラ的な用語でいえば、一方が積極的な実行、遂行 (commissio) による虚言であるのに対して、他方は慎重な黙秘、省略 (omissio) による詐りである。ところで、これら二種類の（精神分析でいわゆる）否認 (dénégation) は、今『不平等論』において読んだ自然状態の析出をおこなう件における二通りの獲得物の捨象に完全に呼応する。一方は、人類が「長期にわたる進展によってのみ獲得できたあらゆる人為的な能力」の所産であるように、他方は「超自然的な賜物」に他ならないからである。ロビンソンにおいてはこれら二種類の獲得物（人類学でいわゆる「文化」）は除去できない。にもかかわらずルソーは、彼があたかも「自然人」でもあるかのように除去したのだった。

ルソーのこの振舞いをどう評価すべきであろうか。作品における行為から発して作者の動機や願望を仮想することが許されるとすれば、筆者には次の仮説を提起することができるのではないと思われる。ジャン＝ジャックは、基本的に『不平等論』で構築した（あるいは構築することになる）思想体系やそもそもの自己の関心や問題意識に驚くほど応える類稀なケースをデフォーの作品とその登場人物のうちに見出したのであろう。それがいくつかの点で自然状態の人間のそれに見事に類似する特徴を実現していたからである。しかし残念なことにこれは自然人とは言えない。そのことを彼は知っている。しかし彼はあえてそう言いたくもない。せいぜい「この状態は社会的人間のそれではない」としか言うことはできなかった。しかしもし出来ることならもうひと押し進めて、これを人類の原点へと近づけたかったのではないだろうか。そのために、

あえて作品を裏切り、いわば作り直し、一種自己流の、ということつまり『不平等論』で描いたもしくは描くことになる自然人風のロビンソン・クルーソーを案出 (inventer) しようとしたのではないだろうか。言い換えれば、このロビンソンは自然人ではないながらも、ジャン＝ジャックの思想の重要な一点、出発点となる「自然」を読者にいわば具体的にかつ暗示的に見せるための作品の補充あるいは付録、理論的作品の論点がある意味で具象化する人物像、つまり一種の象徴だったのではないだろうか。

残された問題を考えるときである。ロビンソンが暗示的に具象化するルソーの体系とのかかわりにおいて金曜日とは何であるのか。そしてそのロビンソンとの関係をどのように考えようか。 (以下次号に続く)

(末松壽 九州大学名誉教授)

注 釈

- 1) J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'Éducation* (1762), dans les *Œuvres Complètes*, t. IV, texte établi par Ch. Wirz, présenté et annoté par P. Burgelin, Gallimard, « La Pléiade », 1969.
- 2) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, L. II, p. 352.
- 3) ルソーの判定を『修辞学』の著者ルブールはこう評価している。「修辞学に反対する最も雄弁なテキストは、筆者には『エミル』のそれであると思われる。そこでルソーはラ・フォンテーヌの寓話詩に戦いを挑み、詩人による文彩をことごとく自然およびモラルに対する嘘として捨て去っている。自分自身この技術に魅せられていながら。」(O. Reboul, *La Rhétorique* (1984), P.U.F., « Que sais-je? », 1986, p. 44. なお拙論『寓話詩』における説話と教訓との関係：修辞学的読解の試み』、山口大学『独仏文学』第28号 (2006年12月)、1-17頁参照。
- 4) 表題の示唆にしたがって筆者は以下の論文を読むことができた。
 - 小池健男「ルソー、ロビンソン・クルーソー」、筑波大学『言語文化論集』、№ 21、1987年、55-71頁。
 - Georges Pire, « Jean-Jacques Rousseau et Robinson Crusoe », in *Revue de Littérature Comparée*, 30^e Année, № 4, oct.-déc. 1956, pp. 479-496.
 - Tetsuya Kumamoto, « Le « topos » de l'île chez Rousseau et le roman *Robinson Crusoe* », in *Études de Langue et Littérature Françaises* de la S.J.L.L.F., № 70, 1997, pp. 42-54.
 - 熊本哲也「『エミール』に現われた表象としてのロビンソンの「島」」、岩手県立

大学『言語と文化』、第3巻「小田基教授追悼号」、2001年1月、35-50頁。

—Lise Andries, « Les images et les choses dans Robinson et les robinsonnades », in *Études françaises*, vol. 35, N° 1, Presses de l'Université de Montréal, 1999, pp. 95-122.

ルソーと『ロビンソン』をめぐる文献上の諸問題を含む文学史にかかわる様々の難問の提示、「心理」への関心に裏打ちされたジャン＝ジャックの人生 (!) ならびに作品群の典拠の示唆、ロビンソンの生き方とルソーの倫理観との鋭い対比の観察 (ピール論文との背反) を含む精神分析的解釈、英語版と仏訳版の比較を含む初版から20世紀に至る人物像の変貌を分析する文化史的図像研究。著者たちの観点は刺激的で考えさせる点は少なくない。論述の進展において筆者が諸賢と幸いにも交叉し、更にはたまに同道することすらあり得るにせよ、この試論における筆者の関心は、彼らのそれとはすでに発端からして別様であることを確認することができるだろう。

- 5) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 454.
- 6) Voir J. Paulhan, *Fleurs de Tarbes ou la terreur dans les lettres* (1941), dans les *Œuvres Complètes*, t. III, Cercle du Livre Précieux, Imp. 1967.
- 7) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, pp. 454-455. [] および強調筆者。先取りして注釈すれば、奢侈がひきおこす風俗の紊乱つまりある種の社会状態は趣味の墮落を招来することを『学問芸術論』は警告していた (*Discours sur les Sciences et les Arts* (1750), dans les *O. C.*, t. III, Gallimard, « La Pléiade », 1964, p. 21)。幼いエミルの最初の読み本を話題にしつつ、著者はすでに文明や知識とモラルとの関係にかかわる懸念を表明しているのである。とはいえ何をもって奢侈 (luxe) とするかという難問はある。
- 8) デフォーの仕事を紹介しつつ、『ロビンソン』から『疫病の年』にかけて作者の見せる「説教」趣味を指摘する文脈で、ルソーが前者を「最も好ましい自然教育論とみなした」と書くとき、フランシス・ルドゥー (F. Ledoux, « Introduction » à *la Vie et Aventures de Robinson Crusé*, trad. fr. par Pétrus Borel, Gallimard, « La Pléiade », 1959, p. xiv) は、ルソーの当該文章—引用すらされる—における « naturelle » の意味を取り違えてはいないか。「説教」とは、デフォーの場合がそうであるように先ずもって宗教や道徳の教説なのであるから。
- 9) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 455.
- 10) P. Burgelin, « Notes et Variantes » de *l'Émile*, *op. cit.*, p. 1430.
- 11) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 455. « bien-être » は1555年の出現が確認されていて、基本的には「身体的な欲求の充足によって、また心理的な緊張の無いことで与えられる快い感情」 (*Le Petit Robert*, 1968) を意味するとの説明がある。しかし « même » お

- よび « une sorte de » の介在によって節の解釈は微妙なものとなる。我が国では次のように訳されている。今野一雄訳：「さらに、快適な生活といえるようなものをさえ手にいれることができた」（『エミール』上、岩波書店、1962 - 63年、326頁）；平岡昇訳：「さらに幸福な暮らしともいうべきものさえ手に入れた」（『エミールまたは教育について』、河出書房新社、世界の大思想17、1966年、186頁）；戸部松美訳：「そして一種の幸福さえも手に入れた」（『エミール』、中央公論、世界の名著30、1967年、448頁）；樋口謹一訳：「ある種の自己充足すら獲得する」（『エミール』上、白水社、ルソー全集第6巻、1980年、244頁）；永杉、宮本、押村訳：「快適とさえいえるくらしぶりまで獲得するのである」（『エミール』、玉川大学出版会、1982年、196頁）。訳の多様性は、この節の理解が見かけほどには容易でないことを示している。因みに対応する英単語は « well-being, comfort » (*Harrap's New Shorter French and English Dictionary*, Revised Ed., 1968, p. B :15)、同じくイタリア語では « Benessere »。
- 12) D. Defoe, *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner* (1719), Oxford University Press (1906), "Everyman's Library", 1992, pp. 40-42 ; 平井正穂訳, 集英社、世界文学全集 6、昭和50年、40-41頁参照。
 - 13) あるスペイン船が沖合で座礁するのである。D. Defoe, *op. cit.*, pp. 161-162 ; 上掲平井訳、148-149頁参照。
 - 14) Defoe, *op. cit.*, p. 52 ; 上掲訳、50頁。
 - 15) Defoe, *op. cit.*, p. 54 ; 上掲訳、52頁。
 - 16) 『告白』の有名な « tolle, lege » の個所 (Saint Augustin, *Les Confessions*, L. VIII, 12, texte établi et traduit par P. de Labriolle, Les Belles Lettres, 1961, p. 200). ちなみにそこには、説教家アムプロシウスによる西欧における黙読の「発明」への言及に続いて、教父自身による同じ読み方の実行例が見られる。仏訳者ラブリオルは、この記載の読書の歴史において有する意義を考えなかったのであろうか、「legi in silentio」を « je lus tout bas » 「小声で」と訳している。なお著者が「取りて読む」のは『ロマ書』XIII, 13である。
 - 17) パルカルの小論文『罪びとの回心について』(Pascal, *Écrit sur la conversion du pécheur* (date présumée : 1657-1658), dans les *O. C.* éd. J. Mesnard, t. IV, Desclée de Brouwer, 1992, pp. 40-44) と比較できるが、小説の方は地震や幻視の導入によってもっと「劇的な」物語を展開している。
 - 18) Defoe, *op. cit.*, p. 131 ; 上掲訳、122頁。
 - 19) Defoe, *op. cit.*, p. 132 ; 上掲訳、123頁。聖句は『詩篇』50, 15からの引用 (*Liber psalmodum iuxta Hebraicum translatus*, 49, 15, dans *Biblia Sacra Juxta Vulgatam*

- Versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (1969), 1983, p. 830).
- 20) Defoe, *op. cit.*, p. 186 ; 上掲訳、170-171頁。
 - 21) Defoe, *op. cit.*, p. 114; 上掲訳、106頁。斜字体および強調筆者。
 - 22) 注釈 11) 参照。
 - 23) 典型的にはことに晩年の *Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues (1772-1776)* や *Rêveries du Promeneur solitaire (1776-1778)* がある。
 - 24) Voir le Marquis de Sade, *Les 120 Journées de Sodome*, préface de J.-F. Revel, J.-J. Pauvert, 1972. Cf. « Converser ainsi (...) et avec mon Créateur lui-même par mes élancements et mes prières... » (*Vie et Aventures de Robinson Crusoe*, trad. P. Borel, *op. cit.*, p. 136. Je souligne).
 - 25) Voir le titre : “ *The Life and Strange Surprising Adventures...*”, *op. cit.*, p. 1; “Preface”, *op. cit.*, p. xxxi et « Préface » de la II^e Partie, trad. fr., *op. cit.*, p. 303.
 - 26) Defoe, *op. cit.*, p. 129; 上掲訳、120頁。
 - 27) Defoe, *op. cit.*, pp. 134-135; 上掲訳、125頁。(横書きの理由で漢数字をアラビア数字に変換する)。
 - 28) Defoe, *op. cit.*, p. 234; 上掲訳、213頁 (漢数字をアラビア数字に変換する)。
 - 29) 指摘するとどめるが、他方でロビンソンは自分の島への上陸を1659年9月30日としている : “I come on shore here on the 30th of Sept. 1659.” (*op. cit.*, p. 53 ; 上掲訳、51頁)。同じく「日記」(p. 58; 55頁) 参照。この数字に従えば滞在は27年と2-3カ月となる。筆者には誤差1年の説明はつかない。
 - 30) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 454.
 - 31) 18世紀に常套的観念であった「必要」「有用」/「不必要」「余分」「奢侈」の対比の曖昧さ一気候や社会組織に相関する文明の状態、そして同一社会のなかでの民の生活水準、趣味や流行にも依存する一については、ドラテの簡明なノート (R. Derathé, « Notes et Variantes » sur le *Discours sur l'Économie politique (1755)*, *O. C.*, III, *op. cit.*, p. 1407) 参照。
 - 32) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 455.
 - 33) 『不平等論』には、農業の開始は諸々の技芸による道具の存在を、よって本質的に社会の成立を前提にするという論争的な議論を読むことができる (*Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes (1756)*, dans les *O. C.*, III, Gallimard, « La Pléiade », 1964, pp. 144-145)。
 - 34) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, p. 474.
 - 35) Rousseau, *Discours sur l'Inégalité*, *op. cit.*, p. 123.
 - 36) M. Bakhtine, *Formes du temps et du chronotope dans le roman (1937-1938)*, dans

L'Esthétique et la théorie du roman, trad. du russe par D. Olivier, Gallimard, 1978, pp. 293-297.

- 37) Rousseau, *Discours sur l'Inégalité*, *op. cit.*, p. 132.
- 38) Rousseau, *ibid.* ちなみにアナグラムじみた « *percepts* » との混同かと思われる訳が散見する « *préceptes* » 「掟」 ないし 「教え」 は、古来からの宗教や倫理にかかわる術語であって、それに語源のラテン語では « *praeceptum* »、英語では « *precept* »、イタリア語では « *precetto* » が対応する。
- 39) Rousseau, *op. cit.*, pp. 132-133.
- 40) Rousseau, *op. cit.*, p. 133.
- 41) Rousseau, *op. cit.*, p. 134.
- 42) Rousseau, *op. cit.*, pp. 134-135. 議論を振り返り結論する作品末尾の段落においても、著者は繰り返している。「私は、不平等の起源と進展、政治的社会的確立と悪弊とを、それらが人間の本性からひとえに理性の光によって演繹される限りにおいて、君主の権威に神権の認可をあたえる聖なる教義とは独立に説明しようと努めてきた」 (*op. cit.*, p. 193)。ほとんどオブセッションである。