

サドにおける悪の世界

井上三朗

目次

- 一 はじめに
- 二 悪の賛歌
- 三 絶対的エゴイズム
- 四 他者の不在
- 五 おわりに

サドの小説が悪の世界を提示していることは、異論のないところであろう。このことは端的には、彼の作品に「美德の不幸」¹とか、「悪徳の栄え」²とかいった表題が付けられている点からうかがえる。『ジュスチーヌまたは美德の不幸』においては、神への敬虔な信仰をもち、美德を終始一貫して追求する妹ジュスチーヌの生涯が物語られる。『ジュリエット物語または悪徳の栄え』では、神・宗教を頑強に否認し、放縦と悪徳に身をゆだねる姉ジュリエットの人生が展開する。二人の姉妹の生は対照をなす。美德に固執する妹のほうは、悪人たちに弄ばれ、艱難辛苦を味わう。悪徳を選択した姉のほうは、栄耀栄華を極める。図式的に言えば、美德はジュスチーヌに不幸を招き、悪徳はジュリエットに幸福をもたらす。ジュスチーヌは自らの不幸を証明するかのように、さいごには雷に打たれて死ぬ。この二人の姉妹の物語から浮かび上がるのは、美德が敗北し、善が滅ぶかわりに、悪徳が繁栄し、悪が勝ち誇るといふ命題である。

この小論において、『ジュスチーヌまたは美德の不幸』および『ジュリエット物語または悪徳の栄え』に焦点を合わせて、悪の世界という観点から、サドの作品世界に接近したい。¹この目的のために、作中人物たちの悪を肯定する思想を探索することからはじめたい。盗み、殺人を正当化し、そして犯罪、悪徳、悪そのものを称賛する議論をかいま見る。それからサドの小説の人物たちの行動原理がエゴイスムであることを明らかにする。さいごに、彼らの内面の特徴である他者¹愛の不在を論じるだろう。この不在は結局のところ、キリスト教的な愛の完全な否定によって招来されているので、ここから、サドの世界はキリスト教世界のアンチテーゼとしてあるといえるのではないだろうか。

二 悪の賛歌

サドの作中人物たちの、悪(悪徳)を肯定する議論を検討することにした。まず盗みを正当化する議論を見てみよう。『ジユスチーヌまたは美德の不幸』のなかで、ヒロインは徴税請負人のデュプールの世話になったあと、高利貸のデュ・アルパンの家に奉公する。そのデュ・アルパンはジユスチーヌに合い鍵を渡しながら、上の階の金持ちの部屋から宝の箱を盗み出すよう命じる。その折、この高利貸は盗みを、「富の不平等が全面的に狂わせている一種の均衡を回復させる」(Ⅱ、一四九頁)ものにとらえ、弱者の立場から、その正当性を説く。

同じような論理を、デュボワ夫人も展開している。ジユスチーヌはデュ・アルパンの命令に従わなかったことで、彼の怨みを買ひ、ダイヤモンドを盗んだという濡れ衣を着せられ、コンシエルジュリの牢獄に入れられる。牢獄で盗賊のデュボワ夫人と知り合う。夫人は、「金持ちの冷たさは、貧乏人たちの悪しき行いを正当化するのよ」と口火を切り、「もし金持ちの心のなかに思いやりが支配するならば、私たちの心の中になんかあって、美德が住みつくことができようというものさ」とたたみかけ、テレーズにジユスチーヌを犯罪に招く(Ⅱ、一五三頁)。さらにデュボワ夫人はつづける。

「自然は私たちを皆、平等に生まれさせたんだ、テレーズ。もし運命がこうした一般法の最初のプランを狂わせて悦に入ってるなら、こんどは私たちが運命の気まぐれをただし、もつとも強い者が不当に取得したものを、私たちの巧妙さを用いて取り戻してやるのさ」(Ⅱ、一五三頁)。

デュボワ夫人は、すべての人間は平等に生まれたと考量する。しかるに現実には、金持ちと貧乏人が存在する。ここで夫人は自己を貧乏人の側に置く。先述のデュ・アルパンと同じように、弱者の立場に立つ。そして貧乏人弱者の立場から、金持ち強者の「冷たさ」を告発し、平等状態を復活させるために、「思いやり」のない金持ち強者が「不正に取得したものを奪取してどこが悪いのかと開きなおるのである。デュボワ夫人もまた、デュ・アルパンと同じく、「富の不平等が全面的に

狂わせている一種の均衡」を、盗みが「回復させる」と認識しているようである。夫人の盗みの正当化は、デュ・アルパンのそれと同様、平等思想をよりどころにした、弱者の側からの論理である。

サドの作品のなかで、自己を強者とみなす人物は、盗みをどのように考えているのか。強者の考え方を一瞥することにした。たとえば『ジュリエット物語または悪徳の栄え』第一部で、娼家を営む大泥棒のドルヴァルは、「社会の揺籃期」(Ⅲ、二八一頁)における、人間による土地の分割を例にとつて、盗みを理解しようとする。彼の見解は次のように敷衍できる。人間は \wedge 力 \vee を行使することによつて、土地を獲得しようとする。土地の分割は \wedge 力 \vee に依存する。この \wedge 力 \vee は「人間たちの違いをはつきりとさせる」唯一のものであり、「自然が彼らに等しく分かち与えた」ものである(Ⅲ、二八一頁)。より多く \wedge 力 \vee をもつ強者はより多くの土地をわがものにし、それほど \wedge 力 \vee をもたない弱者は強者から土地を奪われる。強者が弱者の土地を奪うことは盗みである。しかしこの盗みは、自然が授与した \wedge 力 \vee によつてなされるのだから、自然に反する行為であるとはいえない。「他人を犠牲にして金持ちになりたいという欲求」(Ⅲ、二八一頁)は、正当な欲求である。自然は人間に \wedge 力 \vee をさずけることによつて、「分割の不平等」、「強者の弱者にたいする侵害」(Ⅲ、二八一頁)を不可避のものにした。この「侵害」は盗みであり、したがつて、強者の盗みは自然の意志にかなう。ドルヴァルは、「人間は、彼を創造する自然の手から、分割の不平等と、この不平等の結果である盗みとを必然的なものにする構造を受けとつている」(Ⅲ、二八二頁)と議論を締めくくつている。弱者の側に身を置くデュ・アルパンやデュボワ夫人が平等思想に立脚するのにたいし、強者の立場に立つドルヴァルは、不平等を許す自然を援用することによつて、盗みを正当化している。

次に殺人を擁護する議論に着目することにした。『ジュリエット物語』第二部で、死刑執行人のデルクルは、自然の創造という観点から、殺人の正当化をこころみる。デルクルはまず、「自然がようやく創造するに至るのは、大いに破壊した結果でしかない」(Ⅲ、四五〇頁)と断じ、自然が創造行為を継続するためには、破壊が不可欠であると説く。創造ないし再生は破壊なしには起こりえない。これが自然の法則であり、それゆえ、破壊に手を貸すことは自然に貢献する。ところで殺人

は破壊活動の一つのあらわれであるのだから、自然の創造のために役立つ。デルクールは、「殺人が自然の再生の法則の基本であるとすれば、まさしく自然にもっとも仕える人間は人殺しとなるにちがいない。そしてそのときから人間は殺人を増やせば増やすほど、自然の法則を達成することになるのだ」(Ⅲ、四五〇—四五二頁)と述べて、自然が殺人を必要としていることを力説するのである。

『ジュリエット物語』第四部において、ローマ法王のピオ六世もまた、類似した議論を繰りひろげる。「この破壊された部分から自然は創造するのだ」(Ⅲ、八七六頁)という言い方が端的に示すように、自然は創造のために破壊を必要とするという発想が、彼の議論の中核をなす。破壊の一環として、当然、殺人が称揚される。「古代の或る哲学者は戦争を万物の母⁽²⁾と呼んでいた。人殺しの存在はこの災いと同じくらい必要なのだ」(Ⅲ、八七六頁)とピオ六世は断言する。だが括目すべきことに、ピオ六世にとって、殺人は純然たる破壊行為ではない。彼が「哀れな人間」に向かつて、「お前はかたちを変えることはできるが、滅ぼすことはできないであろう」との予言を投げつけているところからうかがえるように、「物質(の要素)」は「永遠」なのであって、人を殺しても物質の形態を変えているにすぎないからである(Ⅲ、八七六頁)。このような見方が生じるのは、人を一人や二人殺したところで、自然の創造のためにはなんの役にも立たないという自覚があるからである。「自然に奉仕するためには、はるかに全面的な破壊が必要なのである」(Ⅲ、八七六頁)とピオ六世は推論する。彼は戦争におけるような大量殺戮を夢みているのだと思われる。ともかく殺人が純粋な破壊ではなく、物質を変化させることにすぎないとすれば、殺人など、破壊を欲する自然を前にして、実に取るに足りない行為でしかなくなるのである。

『ジュスチーヌ』のなかでも、ブレサック伯爵が同じような発想を口にしてている。財産を強奪する目的で伯母の侯爵夫人の殺害を目論むブレサック伯爵は、ジュスチーヌを自らの計画に加担させるために、「自然が破壊によってしか自己を再生することができないことが証明されている以上、絶えず破壊を繰り返すことが、自然の意図にしたがって行動することではないだろうか？」(Ⅱ、一八九—一九〇頁)との問いを發する。伯爵はジュスチーヌに、自然の再生Ⅱ再創造のための破壊の必

要性を強調することによって、破壊の一環としての殺人が自然の意図にかなった行為であることを納得させようとする。こゝでも破壊ということとの関連で殺人が容認される。ブレサック伯爵の論理は、先に取り上げたデルクールやピオ六世の議論と軌を一にしている。

盗み、殺人を正当化する議論につづいて、犯罪、悪徳、悪じたいを称揚する議論に目を向けることにしたい。『ジュスチーヌ』の終わり近く、男爵夫人となったデュボワは、再会したジュスチーヌを悪の道にひきずり込もうとして、犯罪そのものを擁護する。デュボワ夫人によれば、「人びとが犯罪と呼ぶものは、「彼らの国の法律や習俗にたいする違反」でしかなく、「実際に地上で普遍的に犯罪とみなされる行為は一つとしてない」(Ⅱ、三四八頁)。「すべては世論と地理の問題であ」(Ⅱ、三四八頁)り、行為の良し悪しは、人びとの意見と、行為がなされる場所とによって左右される。デュボワ夫人は絶対的な規範の存在を疑っていて、「法律」や「習俗」(道徳)が相対的なものであると思考する。法律と道徳の相対性への認識は、十八世紀の哲学者、たとえばモンテスキューが共有するところであるが、夫人はこの認識にもとづいて、犯罪・悪徳を正当化しようとするのである。

『ジュリエット物語』のミンスキューも、同じ手順を踏んで立論している。このイタリアの隠者は、法律の成立と関係する、「正義」と「不正」という概念を持ち出し、これらの概念が、「悪徳と美德という観念と同じように、全く局地的で地理的なものだ」と言い張る(Ⅲ、七二三頁)。「パリで悪徳であるものが北京で美德であるのと全く同じように、イスパバンで正義であるものが、コペンハーゲンでは不正なものになる」(Ⅲ、七二三頁)と彼は告知する。そういうわけで、「正義は美德と同様に架空の観念である」(Ⅲ、七二三頁)。ミンスキューもまた、法律と道徳の相対性を根拠に、犯罪と悪徳とを称揚する。『ジュリエット物語』第一部では、ノワルスイユが同じ論理を開陳する。くわえて彼は自然の名において犯罪ないし悪を正当化しようとする。ノワルスイユは、自然の再生(再創造)は破壊によってなされ、創造と破壊の「深遠な均衡」(Ⅲ、三二一頁)が自然の存続を可能にすると説く。この「均衡」は、秩序と無秩序、善と悪、美德と犯罪の均衡とも言いかえられ

る。自然が秩序を打ち立て、善を作り上げるためには、無秩序と悪が要請される。またノワルスイユは、「美德だけが地上に棲んでいるのなら、すべては破壊されるだろう」(Ⅲ、三三一頁)と推考する。自然の創造のためには、犯罪と美德との「全く平等な混淆」が必須であり、「多くの犯罪のおかげで、自然は存在する」のだ(Ⅲ、三三一頁)。「悪が自然の大いなる計画に役立ち、悪なしに自然は何ものをも達成できないのであるから、どうして悪をなす人間が自然に役立たないことがあるか？」(Ⅲ、三三一頁)とノワルスイユは発問する。悪Ⅱ犯罪は自然の存続のために必要不可欠なものである。ノワルスイユにとつて、悪Ⅱ犯罪に身をゆだねることは、自然の声に耳を傾けることであり、自然に貢献することである。

ノワルスイユは犯罪Ⅱ悪を自然とのかかわりで称揚する一方で、美德を非難する。彼は無私無欲な美德の存在を認めず、「人が美德をおこなうのは、そこから利益を引き出そうと思つているか、さもなければ、感謝の念を期待しているためにすぎない」(Ⅲ、三〇七頁)と断ずる。ノワルスイユによれば、人間は打算すくで行動するだけである。善行はいつも「利害関係による動機」、すなわち利益をもとめる不純な動機をともなつてゐる。なるほど「気質による美德」(Ⅲ、三〇七頁)がある。気質的・性格的に有徳の士である人間が実践する美德のことである。しかしその人は、「自分にいちばん気に入る感情に心をゆだね」ているにすぎないのであつて、この美德もつまるところ、「自己本位」(egoistes)のものでしかない、と彼は判定する(Ⅲ、三〇七頁)。ノワルスイユにとつて、美德をおこなう人間は悪徳漢と同様、エゴイストである。しかし悪徳漢は「より多くの率直さ」をもつてゐるので、「その分だけ尊敬に値する」(Ⅲ、三〇七頁)。このようにノワルスイユは美德を攻撃しながら、悪徳を追求することの正当性を主張する。

悪を正当化する人物といへば、『ジュリエット物語』のなかで、フランス人の三分の二を死に至らしめようと画策するサン・フォンを忘れることができない。大臣であるこの人物は、万物を創造した者としての神の存在を承認する。ところが宇宙は「悪と無秩序と犯罪」によつて支配され、人間の内部も、「悪徳、矛盾、汚辱」に満ちてゐる(Ⅲ、五三三頁)。サン・フォンは、宇宙や人間のこうした属性を \wedge 悪 \vee という語で括り、 \wedge 悪 \vee が世界と人間を特徴づけると考察する。そして世界と人間は

神によって創造されたのであるから、「 \wedge 悪 \vee は神の本質である」(Ⅲ、五三三頁)と明言しているように、神は悪なる存在となる。サン・フォンは、「神は \wedge 悪 \vee しか樂しまない」(Ⅲ、五三三頁)とも言う。悪をなすことは、神の意志・望みにかなうことである。「 \wedge 悪 \vee が神に必要であるのならば、わしがこの \wedge 悪 \vee に苦しもうと苦しむまいと、神にはどうでもよいのだ」(Ⅲ、五三三頁)と彼はつづける。人間が悪をなせばなすほど、その人間は神に好ましい存在になる。サン・フォンは悪なる神を想定することによって、人間がなす悪を称賛している。

盗みと殺人とを肯定する議論のあと、犯罪、悪徳または悪そのものを称揚する議論を取り上げた。サドの小説のなかで、悪人たちは淫行にふける前、もしくははふけたあと、必ずといってよいくらい、自らの悪の行為を正当化する演説をおこなう。これまでに瞥見した議論は、そうした演説の一端をかいま見せている。ここから、サドの作品は悪の賛歌であるといえよう。

三 絶対的エゴイズム

サドの作品のなかで、いったいどうして悪が賛美されるのであろうか。サド的人間においては、個人(自己)の幸福・快樂が重要視されるからである。この点にかんして、『ジュリエット物語』第四部で、ローマ法王ピオ六世は神を信じていないにもかかわらず、自分が食べ、生きていくために、宗教的儀式を執行していると、ジュリエットに打ち明けている。これにたいして、ジュリエットは、なぜ人間を啓蒙するのではなく、欺く必要があるのかと問う。二人の対話を引用しよう。

「——(…) いったい、あなたが食べ物を消化するために、五千万人の人間が錯誤におちいることが急を要するのでしょうか？」

——要するとも。なぜなら、わしにとつては、わしの生存がすべてであり、その五千万の人間は無に等しいからだ…

…自然の第一法則は、自己保存ということであつて……誰を犠牲にしても大したことではないのだ」(Ⅲ、八六二頁)。

この問答のなかで、ピオ六世は自己の生存と、五千万人のカトリック信者の生存とを対置する。そのうえで、「わしの生存がすべてであ」と言い切る。ピオ六世は、「自然の第一法則は、自己保存」だとみなしているが、自己を保存するとは、自己の幸福・快楽をまもることである。自分が幸福になり、よろこびを味わえるならば、自分以外の者が不幸になり、苦しむことになつてもかまわない。ピオ六世にとつて、自分の幸福とひきかえに、五千万人のカトリック教徒の幸福が犠牲になつてもかまわない。まさしく「誰を犠牲にしても大したことではない」のである。ピオ六世の内面を特徴づけるのは、エゴイスムであると認定できる。

『ジュリエット物語』第一部において、ノワルスイユは美德にかんして、次のように陳述している。

「それゆえ、よくよく考えてみると、次のことがわかる。すなわち、ある人間が自分の快楽や利益を捨象して、社会の幸福に向かつて身をゆだねるとき、その人間のありとあらゆる色々な在り方に、人は美德の名を用いて敬意を表しているということがね。その結果、有徳の士になるためには、私は自分に属するすべてのことを忘れて、もはや他者に関係するにしかかかわりをもつてはならないことになる。(…)しかし社会に役立つものを美德と呼ぶのであれば、定義を切り離して考えて、自分じしんの利益に役立つものと同じ名を与えてもらいたいね。そうすると、結果として、個人の美德がしばしば社会の美德とまったく相反するものになるだろう。というのも、個人の利益はほとんどいつも社会の利益と対立しているからだ」(Ⅲ、三〇四頁)。

ノワルスイユは美德を批判する一環として、「個人の利益は、ほとんどいつも社会の利益と対立している」と言い張る。個人の利益(幸福)と社会の利益(幸福)とを、彼は峻別する。社会の幸福は他者の幸福と換言してもよいが、ノワルスイユには、社会(他者)の幸福を希求することが、個人(自己)の幸福をもたらすことにつながるのだという発想はみじんもない。個人の幸福と社会の幸福、自己の利益と他者の利益とはまったく折り合わず、敵対すると把握されている。ノワルスイ

ユは「社会の幸福」よりも「自分の快樂や利益」を優先する。それゆえ、他者に貢献する「社会の美德」に対抗させるかたちで、自己に役立つ「個人の美德」という概念を立て、こちらの「美德」を尊重する。「個人の美德」とは、結局のところ、他者の目から見れば、悪徳にほかならない。その「美德」を貫徹するとは、他者の利益・幸福を顧みず、自分だけの利益・幸福をひたすら追いもとめるということであるから、エゴイストの立場に立つことを意味する。ノワルスイユの言説もまた、エゴイスムを浮き彫りにする。

悪をなす、サドの作中人物たちはことごとく、ノワルスイユと同じ立場に立っている。サドにおける悪人たちは淫行にふけるとき、ほとんど恒常的に殺人を犯す。彼らの行為は淫樂殺人であり、欲望を満たすため、快樂を得るためである。淫樂殺人をおこなう悪人たちの内面を支配するのが、エゴイスムであることは言を俟たない。またサドにおける悪人たちは淫蕩の場面で、拷問に近いサディズム的行為（鞭打ちとその延長上の行為）を楽しむ。この行為も、淫樂殺人と同じように、他者の苦痛・不幸とひきかえに、自己の快樂・幸福を享受することを目指している。サディズム的行為からも、サドの悪人たちのエゴイスムが見てとれる。さらに彼らは、放火、略奪ないし盗みといった犯罪にしばしば身をゆだねる。これらの犯罪も、自己の欲望を充足させ、自己の快樂または利益を獲得することを狙っている。つまりサド的人間は殺人、サディズム的行為のみならず、放火、略奪、盗みといった犯罪行為の実践によっても、自らのエゴイスムを露呈している。

ところで、モーリス・ブランショは『ロートレアモンとサド』のなかで、サドの哲学を、次のように要約している。

「この哲学〔サドの哲学〕は、利害関係と、それから完璧なエゴイスムのそれである。各人は自分の気に入ることなすべきであり、各人は自分の快樂以外の掟を持たない。この倫理は、絶対的孤独という根本的事実に基礎を置いている。

サドは次のことを語ったし、次のことをあらゆるかたちのもとに繰り返した。すなわち、自然はわれわれを孤独に生まれさせたし、ひとりの人間と他の人間とのあいだにはいかなる種類の関係もないのだということ。それゆえ、行動の唯一の規則とは、わたしに幸福な影響をおよぼすすべてのもののほうを好むということであって、この選択が他人

にひき起こすかもしれないもろもろの結果を考慮すべきではないという点にある。他者の最も大きな苦しみでさえ、わたしの快樂とくらべれば、常に重要ではない。大罪の前代未聞の寄せ集めによってさえ、最も弱い享樂しか獲得できないとしても、かまわない。というのも、享樂はわたしをよるこぼせ、わたしの内にあるけれども、犯罪の結果はわたしには關係がなく、わたしの外にあるからだ⁽³⁾。

ブランシヨは、サド的人間が最大の価値を置くものとして、「各人は自分の快樂以外の掟を持たない」と書いているように、自分の快樂 (plaisir) を挙げる。^快樂^は^享樂^ (jouissance) という語に言いかえられるが、サド的人間にとつては、「わたしに幸福な影響をおよぼす」ものが好ましい。自己の快樂、享樂、幸福とひきかえに、他人にどのような結果が生じようと、その結果は顧慮の外に置かれる。「他者の最も大きな苦しみでさえ、わたしの快樂とくらべれば、常に重要ではない」と言われているごとく、自己の行為 (犯罪) が他者にもたらす苦痛・不幸はどうでもよいのである。というのも、「自然はわれわれを孤独に生まれさせた」からであり、「ひとりの人間と他の人間とのあいだには」、同じことであるが、自己と他者のあいだには、「いかなる種類の關係もない」からである。それゆえ、ブランシヨの規定するように、サド的人間の精神をつかさどる哲学は、「利害關係」 (intérêt) の哲学であり、「完璧なエゴイスム」の哲学だということになる。

サドの作中人物たちの内心を特徴づけるエゴイスムを問題にした。このエゴイスムは、彼らが關係する相手の人 (ひと) の影響をこうむることはないし、時と場所によって変化するというものもない。それは、ブランシヨが形容するように、「完璧な」ものであり、絶対的なエゴイスムであるともいえる。

四 他者の不在

こうした絶対的なエゴイスムは他者の不在ということと表裏をなすのではないだろうか。つまり自己の快樂・利益ないし

幸福に至上の価値を置くあまり、サド的人間の意識においては、他者が存在しないように思われるのである。このことを、はじめに『ジュスチヌ』、それから『ジュリエット物語』をつうじて論証したい。

『ジュスチヌ』のなかで、サント・マリー・デ・ボワ修道院に隠棲する四人の神父たちは、無垢な娘たちを監禁し、娘たちを相手に淫蕩にふけていている。そのうちの一人であるクレマン神父は、「相手と絶縁した快楽」の「魅力」について語り、

「快楽を受けとるために、快楽を与える必要など全然ない」と言い放つ（Ⅱ、二六六頁）。なぜなら、「われわれの放蕩の犠牲者の立場の不幸など、われわれの官能の充足にとつてはまったくどうでもよいこと」（Ⅱ、二六六—二六七頁）だからである。放蕩の際、クレマン神父にとつて、自己の感覚の満足だけが眼目であり、性交渉の相手の内面は考慮の外にある。その相手は、快楽の享受のための「犠牲者」にすぎない。さらに神父は「犠牲者」を「もの (objet)」（Ⅱ、二六七頁）と呼びかえている。性交の相手が *objet* であるのは、もちろん相手が欲望の対象であるからではある。言うまでもなく、*objet* には \wedge 対象 \vee の意味もある。と同時に、この語は、相手が欲望の対象となることによって、心と精神をもった人間であることをやめ、単なる \wedge の \vee と化すことを示している。相手を「犠牲者」「もの」とみなす発想から、他者が自己と同レベルで生きていることを、クレマン神父が認めていないことが察知される。神父における他者の不在を指摘することができる。

またクレマン神父は、「愛するか、それとも楽しむか、二つは非常にちがったことだ」（Ⅱ、二六五頁）と発言し、「愛すること」「楽しむ」ことを厳密に区別している。「エゴイズムが自然の第一法則である」（Ⅱ、二六六頁）と思惟し、これを唯一の行動原理とする神父は当然、「楽しむ」ことを選ぶ。彼にとつて、性の交わりのなかで、女性に「思ひやり」(délicatesse) を、つまり愛を示すことは、男の享樂を犠牲にすることに等しい（Ⅱ、二六五頁）。愛することは楽しむこと、快樂のさまたげになるのである。おそらく愛し合う通常のカップルの場合、性のよろこびは愛の度合いに比例すると思われる。ところが、クレマン神父においては、享樂と愛とは反比例の関係にあり、愛さなければ愛さないほど、享樂の度合いはいやます。神父は楽しむために愛することを拒否する。「男の快樂をふやすために、女の快樂を無視したり妨害したりしなければならぬ」と

しても、そんなことはごくささいな不幸でしかない」（Ⅱ、一六六頁）とクレマン神父は断定する。彼のエゴイスムは愛の否認を惹起する。神父の内面からは、他者の不在とともに愛の不在が読みとれる。

同じことは、贖金づくりのロランについてもいえる。『ジュスチヌ』の後半部分で登場するこの人物は、人里離れた城に住み、女たちをさらってきて、土牢のような小部屋に閉じこめる。そして昼間は贖金の铸造に従事させ、夜は、快楽をむさぼるため、秘密の地下室で陵辱する。ロランは女たちを虐待する自らの行いについて、「おれのすることに、愛の入る余地は少しもない。愛などというものは、おれが最高に軽蔑する騎士道の感情だ。おれの心がそんな感情の兆候を感じたことは一度もない」（Ⅱ、三三三頁）と説明している。ロランは他者を愛することを軽蔑し、拒絶する。彼において、他者は自己の利益と快楽を得るための道具でしかない。クレマン神父の場合と同様、他者は血のかよった人間ではなく、単なる人ものVと化している。ロランの内心を特徴づけるのは、他者^{II}愛の不在である。

サン・フロランについても、事情は変わらぬ。サン・フロランとは、『ジュスチヌ』の前半部分で、デュボワ夫人らの盗賊の一味から自分を救い出してくれたジュスチヌを、森の中で強姦した男である。作品の後半部分で、ジュスチヌの前にふたたび現われ、彼女を悪事にさそう。このとき、彼は色欲と金銭欲とを満たすために、娘たちを誘拐し、犯し、売り飛ばすといった悪行を重ねている。サン・フロランは bienfaisance（慈善、善行、親切）を話題にする。「狼が子羊を毘にひき寄せる」ための「悪だくみ」のような「術策」は、自然のうちに見いだせるのにたいし、「bienfaisance は自然の中にない」と彼は判ずる（Ⅱ、三二五頁）。サン・フロランによれば、bienfaisance は心の「弱み」（Ⅱ、三二五頁）を証明するものであり、「一時的な美德でしかない」（Ⅱ、三二六頁）。自然は、「どのような代価を支払わねばならないとしても、けっして、自分を満足させたいという欲求以外のものを、われわれのなかに植えつけなかった」ので、bienfaisance は「自然の感情では少しもない」のである（Ⅱ、三二六頁）。サン・フロランは自然の名のもとに、あるいは自己の満足を優先させるがゆえに、bienfaisance を否認し、悪行に向けて邁進する。『プチ・ロベール』には、bienfaisance の類義語として、charité

(慈愛)が挙げられている。彼においても、他者への愛の欠如が認められる。

女盗賊のデュボワ夫人は非情な心の持ち主だという点において、サン・フロランに勝るとも劣らない。夫人はコンシエルジュリの牢獄からジュスチーヌを連れて脱出する。旅の途中、彼女の仲間たちは三人の人間を殺害して盗みをはたらく。しかしわずかな金額しか得られなかったので、盗賊団の一人は、犯罪を犯したことを悔いる。するとデュボワ夫人は、「犠牲にされた者たちの各々の生存停止なんて、私たちとの関連でいえば無価値なものだ」(Ⅱ、一六二頁)と言い放ち、冷酷さを覗かせる。夫人にとって肝心なのは、「ものごとは、私たちの利益との関係からだけ計算すべきだよ」(Ⅱ、一六二頁)といましめているように、自分の「利益」だけである。デュボワ夫人は、「私たちの身にかかわることと、他人さまにかかわることとのあいだには、いかなる合理的な関係もないんだよ」(Ⅱ、一六三頁)とも言明する。前者は「肉体的」に感じられるが、後者は「精神的」に、言いかえれば、頭をとおしてしか知りえないからである(Ⅱ、一六三頁)。したがって、他人が苦しもうが死ぬことになろうが、肉体的に実感できないので、自分とは無縁のものにとどまる。他者の苦しみ・不幸に心を動かされることのないデュボワ夫人には、愛が欠如している。また夫人は、他者が自己と同じように生存することを認めない。他者への愛の不在が彼女の内心を特徴づける。

『ジュスチーヌ』の中の若干の人物たちにおける他者への愛の不在を注視した。ここで、締めくくりをつけるために、はじめに言及したクレマン神父の別の言葉を取り上げることにした。クレマン神父は「他人の幸福より自分の幸福を好む」立場から、自然が、「誰を犠牲にしてもかまわないから、幸福になれと命じている」(Ⅱ、二六九頁)と主張したうえで、こう断定している。

「隣人愛の体系などというものは、妄想にすぎない。われわれはこの妄想をキリスト教に負っているものであって、自然に負っているのではない」(Ⅱ、二六九頁)。

クレマン神父は、利己的な幸福を追求する在り方と対立させるかたちで、キリスト教の「隣人愛の体系」を置いている。

神父は自然の名においてキリスト教隣人愛を、「妄想」であるとして否認・拒絶する。おそらく彼に代表されるサド的人間の絶対的エゴイスムは、この隣人愛の対極の地点に位置すると思われる。そしてサド的人間の内面を特徴づける他者Ⅱ愛の不在は、キリスト教隣人愛の否定の具体的・窮極的なあらわれとしてあるのではないだろうか。

このことを確認する目的で、今度は『ジュリエット物語』の人物たちを調査しよう。周辺の人物からはじめて中心人物にせまっていくという順番で検討することにした。第五部に出てくるフランカヴィル公爵は、ナポリ在任の裕福な貴族である。公爵はナポリ国王とともにジュリエットらを晩餐会に招く。その晩餐会には二百人の美女と二百人の少年がはべっている。豪華な食事の席で、フランカヴィル公爵は不幸な人びとの「窮乏」を問題にしつつ、「自分の傍らで人が苦しんでいるの
を知らなければ、私はそれほど幸福ではないだろう」と告白する(Ⅲ、一〇五六頁)。自己の幸福を味わうために、公爵には、他者の苦悩・不幸(を知ること)が必要なのだ。「人生のよろこびの半分が生じるのは、自分に有利なほうと比較からだ」(Ⅲ、一〇五六頁)と彼は言葉を継ぐ。他者の苦悩・不幸に接することで、自己のよろこび・幸福感はいやます。フランカヴィル公爵は自己と同じ水準で他者を眺めることはない。不幸な他者と連帯するといった姿勢はさらさらない。食事のあと、公爵らは淫蕩にふけり、快樂をもとめて母親と子ども、それに若者たちを死に至らしめる。フランカヴィル公爵においては、他者への愛が完全に欠落している。

アペニン山脈に隠棲するミンスキーは、淫楽殺人を繰り返し、さらに人肉を食する極悪人である。自分の犯した犯罪の数
が足りないことだけを悔いる彼は、「何故に人間は他人にたいして善行をなすよう拘束されるのかね？」(Ⅲ、七一四頁)とジュリエットらに問いかけ、「欲待は恵みを施すことと同様に危険なものだ」(Ⅲ、七一五頁)と言いつつ。善行はミンスキー
— にあつては唾棄すべきものであり、bienfaisance は、「弱さと自尊心から生まれた感情」(Ⅲ、七一五頁)として排斥される。『ジュスチヌ』の中のサン・フロランと同じく、bienfaisance を否定する点で、ミンスキーにおいても、他者への愛
の欠如が認知できる。

『ジュリエット物語』第一部で、パンテモン修道院の院長デルベール夫人は修道女や寄宿生を相手に淫蕩にふけり、享樂のために他人の命をうばうことも辞さない。ジュリエットはこのデルベール夫人から快樂^{II}悪徳の手ほどきを受ける。夫人は、「あたしは楽しんだ。これが必要なすべてのことさ」(Ⅲ、二七〇頁)と教える。ジュリエットが、「他人を犠牲にしてまで楽しむことができるのですか?」とたずねると、「この世でいちばんあたしの心を占めないものは、他人の運命なのだよ」と返答する(Ⅲ、二七〇頁)。デルベール夫人にとって、自己のよろこびがすべてであって、他者の運命は、つまり他者が苦しむとか死ぬとかいったことは、関心の外にある。夫人における他者の不在をたしかめることができる。夫人は、「この世であたしがほんのいささかも信じていないのは、愚か者たちが絶えずあたしにその言葉を口にするけれど、あのA友愛という絆^Vなのだよ」(Ⅲ、二七〇頁)とも胸襟を開く。A友愛^V(Fraternité)はA自由^VA平等^Vとともに、フランス大革命の標語であり、革命精神が切実に希求したものである。デルベール夫人はこのFraternitéを断固として否定する。夫人における愛の不在が見てとれる。

『ジュリエット物語』第二部において、「殺人はわしの快樂のなかでもっとも甘美なものだ」と公言してはばからないサン・フォンは、ジュリエットが「友情の絆」という言葉を口にしたとき、彼女の話をさえぎって、「わしはもう、そんな感情など、愛の絆と同様に信じない」と言い切っている(Ⅲ、三八三頁)。なぜなら友情や愛は「心」の領域に属するもので、「偽りの」ものであるからだ(Ⅲ、三八三頁)。サン・フォンが信じるのは、「感覺」であり、「肉体的習慣」「エゴイズム」「利害関係(Interest)」だけである。感覺の陶醉を欲するエゴイストのサン・フォンは、自分の利益になるものしかとめない。「そうとも、利害関係は常に、あらゆる絆のなかで、わしがいちばん信じる絆であるだろう」(Ⅲ、三八三頁)と、彼は推察する。サン・フォンにとって、友情や愛は利益(Interest)と相容れない・相反する関係にあるがゆえに、否認の対象となる。この否認から、彼における他者の不在、愛の不在が浮かび上がることは、贅言を要しない。

サン・フォンと同じく、ベルモールもまた、愛にかんして否定的な見解を表明している。第三部で、ベルモールは「犯罪

友の会」という組織の会長に就任する。その折、彼は演説をおこない、性の交わりの際の「思いやり」(délicatesse)に言及する。「それは感覚の満足だけにこだわる者においては、役に立たないし、有害ですらあります」(Ⅲ、六三一頁)と告げる。ベルモールは△思いやり▽を享樂に敵対するものとして排斥する。『ジュスチーナ』のクレマン神父と同様、思いやり△愛を否認する。事実、ベルモールは、「愛とは完全に無益なもの」だと裁断し、「理性ある男性は享樂の対象のなかに、(…)それ自体としてはまったくどうでもよい存在しか見てはならないのです」と主張する(Ⅲ、六三一頁)。快樂に至上の価値を置くベルモールにとって、享樂の相手は、「それ自体としてはまったくどうでもよい存在」でしかない。彼は愛とともに他者を否認する。

『ジュリエット物語』において、ノワルスイユは他者への思いやりを欠く、典型的な人間のひとりである。彼は第一部で、ゴードという小間使を性的に弄んだ挙げ句、盗みの濡れ衣を着せて、ピセートルの土牢に送り込む。ゴードを警察に逮捕させたあと、ノワルスイユはジュリエットに、「われわれは他人の苦痛などあざ笑う。そもそもこの苦痛とわれわれとのあいだに、どんな共通なものがあるというのか？」(Ⅲ、三二九頁)との言葉を投げかけている。エゴイズムを奉ずる彼は、自己の利益・快樂のためには、他人が苦しむことを厭わない。というより、他人に積極的に苦痛を与える。ノワルスイユは、「われわれがそれ〔他人の苦痛〕の影響を受けるのは、同じ運命をたどることへの恐怖からにすぎない。ところで憐れみは恐怖から生まれるのだから、憐れみとは一つの弱さである」(Ⅲ、三二九頁)と断言している。彼は「憐れみ」(pitié)の念をいだくことを自らに禁じる。この *pitié* の欠如は、他者への愛の欠落を意味する。

ノワルスイユはこのあと、自然における強者と弱者の存在を話題にしつつ、自己と他人とのあいだに「われわれが根拠なく想定している一種の絆」(Ⅲ、三三五頁)について触れる。そして「この架空の絆という考え方が情欲の邪魔をし、情欲の自由をうばっている」がゆえに、この絆を「打ち碎きたい」との願いを、ジュリエットに打ち明ける(Ⅲ、三三五頁)。ノワルスイユの言う「絆」とは、自己と他者とのあいだに成立するはずの友好的な関係のことだと思われる。ところが、自然は

強者と弱者といったように、人間を不平等に作ったのであるから、そのような関係は幻想であるし、また、「情欲」を解放するために粉碎しなければならない、と彼は思念するのである。他者との絆を断ち切ろうとするこの態度のうちに、他者の拒絶が看取できる。さらにノワルスイユはこの絆から、「われわれは、宗教によって聖化されている、あの同胞愛の類いのものを作り上げた」(Ⅲ、三三五頁)と知らせている。したがって、「絆」の否定は「同胞愛」(Fraternité)の否認にとうじる。Fraternitéへの敵視はデルベールヌ夫人においても観察された。ここでは、そのFraternitéは、「宗教によって聖化されている」という限定を受けているがゆえに、△隣人愛▽と言いかえることもできる。ノワルスイユが否認しているのは、キリスト教的な愛でもある。

『ジュリエット物語』のヒロインの場合を見てみることにしよう。ジュリエットは第二部で、大臣サン・フォンサン・フォンの寵愛を受ける。ところが、フランス人の三分の二を餓死させる計画におじけづいたことで、サン・フォンの不興を買ひ、パリから逃亡する。イタリアに脱出したジュリエットは、様々な人びととの出会いを重ねるなかで、△悪人▽として生成していく。第四部、彼女はフィレンツェで、ドニ伯爵夫人と同性愛の関係を結ぶ。ドニ伯爵夫人は、愛人とのあいだにできた実の娘のフオンタンジュに五十万フランの年金を与えるために、嫌な夫とのあいだの子、アグラエを亡き者にしたいと願っている。ジュリエットは夫人に、次のように悪事をそそのかす言辞を弄する。

「私たちが教育によってその存在をたたき込まれた、あのばかげた友愛を完全に根絶することに、すべてはかかっているよ。この幻影のような絆を完全に打ち砕きなさいよ。もうその絆にどんな權威も残してはならないわ。他の人となたという人とのあいだには、絶対に何の関係も存在しないのだということをお納得しなさいよ。そうすれば、一方ではあなたの快楽の範囲が広がり、他方では、その間、後悔の感情が消えていくってことがわかるわ。あなたにはなんの結果も生じないのだから、隣人が苦痛の感覚を覚えるなんてことは、まったくどうでもよいことなのよ」(Ⅲ、七五五頁)。

ジュリエットはノワルスイユと同じく、自覚的にエゴイストの立場に立つ。「他の人とあなたという人とのあいだには、絶

対に何の関係も存在しない」と明言しているように、自己と他者とのあいだにいかなるつながり、絆も認めない。別のところでジュリエットは、われわれが「すべての人間たちから完全に隔絶している」(Ⅲ、八二七頁)との認識を示している。人間を孤立した存在とみなす彼女は、他者との連帯をもとめるのではなく、自分だけを信じ、ひたすら自己の利益、快樂を追求する。「隣人が苦痛の感覚を覚えるなんてことは、まったくどうでもよいことなのよ」と言い切っているごとく、自己の快樂を拡大するために、他人を苦しめ、犠牲にすることを是認する。ジュリエットもまた、他者への愛を欠いていることは明白である。このことと関係して、彼女がはじめに、「あのばかげた友愛fraternitéを完全に根絶すること」を勧めている点に注意をひく。子供の死を望むド伯爵夫人にたいする言葉なので、友愛と訳したが、ノワルスイユと同様、ジュリエットもまた、fraternitéを敵視していることがわかる。「私たちが教育によってその存在をたたき込まれた」という修飾語が付いていることから、このfraternitéがキリスト教隣人愛を包含することは間違いない。ジュリエットもまた、キリスト教的な愛を否認している。

さいごに、クレールヴィルの在り方に注目することにしよう。クレールヴィルは多くの時間、ジュリエットと行動を共にする。ジュリエットの同伴者というべき人物である。クレールヴィルは殺人行為を繰り返す。彼女は「憐れみ」(pitié)を、「私たちが自分のために恐れる不幸を他人に見いだして、それに同情するよう仕向ける、まったく利己的な感情」であり、「弱さ」であるとして排斥する(Ⅲ、四二五―四二六頁)。△憐れみ△の否定はノワルスイユにおいても見られた。クレールヴィルはこの否定を徹底的に推し進め、冷静・冷酷に悪事・犯罪をなしとげるよう心がける。物語の語り手であるジュリエットは、クレールヴィルの「冷酷さ」に言い及び、それが「女性にあつては常に無感覚を証明します」と指摘したうえで、「彼女〔クレールヴィル〕はひとしずくの涙もこぼしたことがなく、不幸な者たちの運命に一度も心を動かされないのを自慢にしていました。《私の魂は何にも動じないのよ》と彼女は言っていました」と報告している(Ⅲ、四一八―四一九頁)。クレールヴィルの「無感覚」(insensibilité)が問題になっている。Insensibilitéは△心を動かされないこと△でもある。クレ

ールヴィルは、憐れみVの感情をいだくのではなく、心を動かされないことVを標榜する。第三部において、彼女じしん、自分のあり方を「無感動」(apathie)という語を用いて説明している。

「私の魂は非情なのよ。それで自分が楽しんでいる幸福な無感動 apathie よりも、感じやすさのほうが好ましいなんて、私はまったく考えないわ」(Ⅲ、四二二頁)。

このようにクレールヴィルは、「感じやすさ」(sensibilité)ではなく、apathie を享受している。なにゆえに彼女は apathie もしくは insensibilité に価値を置くのか。何よりもまず、悪・犯罪を欲しているからだ。クレールヴィルによれば、大いなる犯罪を成就するためには、人は「熱狂状態」におちいるのではなく、「冷静さ」を保たなければならない(Ⅲ、六〇四頁)。第三部で、淫蕩にふけりながら実の父親ベルノールを殺害したジュリエットを批判して、クレールヴィルは、「犯罪の松明で情欲の松明に点火しなければならぬのに、どうやら彼女「ジュリエット」は情欲の松明で犯罪の松明に火をつけているのではないか、と私は疑っているのよ」(Ⅲ、六〇四頁)と述べている。クレールヴィルにとって、悪をなすことによる喜びは、淫蕩の快楽ではない。「淫行に興奮するためではなく」、「悪を犯すという唯一の快楽のために」(Ⅲ、六〇四頁)、人は悪をなすべきであり、この目的のために、apathie ないし insensibilité が希求されるのである。ブランシヨはサドの作品のなかの「偉大なりベルタン」の「無感覚」(insensibilité) について、次のように論じている。

「犯罪は淫乱よりも重要である。冷静な犯罪は激烈な感情のなかで実行される犯罪よりも偉大である。(…)快楽のためにのみ生きるこれら偉大なりベルタンはみな、自己のなかのいかなる快楽の能力をも根絶したからこそ偉大なのだ。だからこそ、彼らは恐るべき異常な行為に身をゆだねるのだ。そうでなければ、正常な快楽の凡庸さで足りるだろう。だが彼らは無感覚になったし、自己の無感覚、この否定された感受性を享受することを望み、残忍になるのである。残酷さとは、破壊的爆発と化してしまうほど極端に押しすめられた自己否定でしかない」⁽⁴⁾。

ブランシヨは、悪をなすサド的人間が、「淫乱」よりも「犯罪」を重視するので、快楽のために生存しながらも、「いかな

る快楽の能力をも根絶」すると知らせている。サド的人間はこうして「無感覺」(insensibilité)の境地に到達し、「恐るべき異常な行為」、言いかえれば、偉大な犯罪をこの境地のなかで遂行するのである。ブランシヨの定義するように、「残酷さ」が「自己否定」であるとすれば、insensibilitéもまた、「感受性」(sensibilité)を否定したところで得られるのだから、自己否定にはかならない。Insensibilitéもしくはapathieは自己否定の賜物である。

しかしながら、クレールヴィルに代表されるサド的人間のinsensibilitéないしapathieは、自己否定の結晶であると同時に、他者の完璧な否定のうえに成り立つ境地でもある。クレールヴィルが憐れみ(pitié)を敵視していることはすでに見た。この憐れみを徹底的に否定したところに、apathieがある。なぜなら他者にたいして、ほんのわずかであれ憐れみをいだくならば、大いなる犯罪はなしえないからである。自己のsensibilité(感受性、感じやすさ)を否定するとは、他者にたいするsensibilitéを否定することであり、他者への憐れみ^{II}愛を抹殺することであり、要するに、内心における他者^{II}愛なるものを消滅させることである。クレールヴィルの言うapathieはpitiéの対極の地点に位置すると解することができる。

ところで、こうした憐れみの敵視に、ジャン^{II}ジャック・ルソー批判がこめられていることは、研究者たちの指摘するところである。⁽⁵⁾周知のように、憐れみとは、ルソーによれば、自然状態における人間が他者にたいして「いなく生得的な感情」である。ルソーは『エミール』のなかで、憐れみを、「自然の秩序にしたがえば人間の心に触れる、最初の社会的な感情」と規定している。憐れみは自己愛を規制するものとして、自己愛の発生以前から人間にそなわった感情である。このようなルソーの人間観は、サドの世界においては全面否定される。すでに述べたように、サド的人間はルソーの憐れみに対置するかたちで、エゴイズムを称揚するからである。自然状態にある人間は他者にたいして憐れみなど覚えず、もっぱら自己の欲望を充足させることだけを考えるというのが、サドの人間観であり、それはルソーの人間観と真つ向から対立する。

とはいえ、サド的人間が否認する憐れみは、ルソー的なものにとどまらない。それはキリスト教を視野に入れたものでもある。Pitiéがキリスト教隣人愛のカテゴリーに属することは論を俟たない。『ジュスチヌ』の人物たちにおける他者^{II}愛

の不在を検証したとき、彼らがキリスト教の言う隣人愛を否定したところで、自らのエゴイスムを貫徹していると結論した。Pitiéとは、自己と同じ水準で他者を眺め、自己と同じように他者を愛したときに生じる感情である。Fraternitéも同様であろう。これらはキリスト教的な愛につうじる。とすれば、クレール・ルヴィルに代表されるサドの人間の謳歌する *apathe* は、*pitié* や *fraternité* の否定によって成立するのだから、キリスト教的な愛と対蹠的な関係にあると判定することができる。

五 おわりに

以上、『ジュスチヌ』と『ジュリエット物語』を手がかりに、悪の世界としてのサドの作品世界を概観した。まずはじめに、作中人物たちの盗み、殺人を肯定する議論、それから犯罪、悪徳、悪それじたいを称揚する議論をしらべた。これにより、サドの作品が悪の賛歌であることが判明した。次に、悪をなすサドの人間のエゴイスム、それも絶対的なエゴイスムを指摘した。このあと、作中人物たちの内面を特徴づける他者^{II}愛の不在を分析した。この不在はキリスト教隣人愛の否定のあらわれであり、*pitié* や *fraternité* を敵視するサドの人間の理想とする *apathe* の境地が、キリスト教的な愛と正反対の地点にあることを論述した。

この点に関連して、十九世紀の小説家ユイスマンスは『さかしま』において、サディズムを、「カトリシズムの私生児」であると定義している。ユイスマンスはこの「私生児」(*bastard*)なる語を、親であるカトリシズムに徹底的に反逆する者、要するにカトリシズムのアンチテーゼ、といった意味で使っている。では、いったいどうしてサディズムがカトリシズムの「私生児」になるのか。サディズムとは言うまでもなく、他者に苦しみを与えることで自己の性的なよろこびを得ようとする傾向のことである。サドの作中人物たちは他者を鞭打ち、陵辱し、多くの場合、殺害する。彼らにとつて、他者は自らの快樂獲得のための手段であり、もしくは悪をなすための道具である。サドの人間において、他者は純粹に⁽⁷⁾もの^(V)である。こ

れにたいしてキリスト教的な愛の交わりのなかでは、他者は \wedge もの \vee と化さない。自己と同じように他者を愛することが、キリスト教的な愛であるからである。この愛を徹底的に拒絶したところに、サディズムの極限のかたちがある。それゆえ、サディズムはキリスト教的な愛のアンチテーゼであるし、否認の対象であるとしても、キリスト教の精神風土を抜きにしては存在しえない。ユイスマンスがサディズムを「カトリシズムの私生児」とみなしたのは、一つには、このような文脈においてであると思われる。

かくして、サドの世界はキリスト教世界のアンチテーゼとして定立している。とはいえ、サドの世界が反キリスト教的であるのは、作中人物たちが絶対的なエゴイズムの中に身を置き、他者への愛を欠落させているという点に因るばかりではない。彼らはその無神論思想によっても反キリスト教的である。おまけに、人物たちの多くは往々にして瀆神行為にふけている。サドにおける無神論と瀆神を検討すること——これを次の課題としたい。

註

(1) テクストは「Sade: *Justine ou les Malheurs de la vertu*, *Œuvres*, t. II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1995 および *L'Histoire de Juliette ou les Prosperités du vice*, *Œuvres*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998 を使用する。」の二つの作品からの引用文の頁数は本文で示す。また頁数の前のローマ数字は、右記の「作品集」の巻数をあらわす。

(2) \wedge \vee は原文がイタリック体であることを示す。以下同様。

(3) Maurice Blanchot: *L'autrement et Sade*, Minuit, 1963, p. 19.

(4) 同右、四五頁。

(5) たとえば、山路昭「サドの自然の体形(II)——意識と暴力について——」、『明治大学教養論集』二五四号、一九九三、一九一

一二二頁。また秋吉良人『サドにおける言葉と物』風間書房、二〇〇一、五九—六二頁を参照。

(9) J.-J. Rousseau: *Émile ou de l'éducation*, *Œuvres complètes*, t.IV, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969, p.505.

(7) J.-K. Huysmans: *À rebours*, Fasquelle, 1974, p.201.