HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	国家の起源と女性への暴力 : ルソー『エフライムのレヴィ人』論
Author(s)	佐藤, 淳二
Citation	北海道大学文学研究科紀要, 115, 31-64
Issue Date	2005-02-28
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/34081
Type	bulletin (article)
File Information	115_PR31-64.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

国家の起源と女性への暴力

――ルソー『エフライムのレヴィ人』論

佐藤淳二

聞くところによれば、日本の香具師は、見物人の目の前で子供をバラバラに寸断して、しかるのちにその四肢をエイッと空中に放り投げるが、その落ちてきたところを見れば、子供はぴんぴんとして身体はちゃんと元どおりという。(ルソー『社会契約論』第二編第二章)

一、身体に刻まれるホロコースト

イスラエルに王がなく「士師」[1]の統治の下に諸部族が抗争を続けていた時代を扱う旧約聖書「士師記」は、多くの陰惨で血腥い物語を収めている。とりわけ、エフライムという山岳地帯が絡む物語は、理不尽なまでに暴力的である。

ギレアドはまた、エフライムへのヨルダンの渡し場を手中に収めた。エフライムを逃げ出した者が、「渡らせてほしい」と言って来ると、ギレアド人は、「あなたはエフライム人か」と尋ね、「そうではない」と答えると、「ではシイボレイトと言ってみよ」と言い、その人が正しく発音できず、「シボレト」と言うと、直ちに捕らえ、そのヨルダンの渡し場で亡き者にした。そのときエフライム人四万二千人が倒された。（旧約「士師記」12.5-6.新共同訳）

日本人にとってRとLの差が識別し難いように、エフライム人もSHIとSIの音素を区別できない。「シイボレイト」は、何の意味もない記号であり、音のかたまりであり、どうでもよいシニフィアンであるのに、しかし「ヨルダンの渡し場」でのこの音の羅列の発音ないしその発話の遂行には、ホロコーストによる生死を分ける決定的な「意味」が生じてしまう。「シイボレイト」という音を、エフライム人たちは「理解」し、発音せんと意志する（vouloir-dire）が、彼らの身体はこの意志とズレてしまう他なく音素を実現できない。身体は、文化共同体によって常に既に形成されてしまっている。ある音的差異を刻みこまれていない身体が新しい差異を獲得するには、長い訓練による習慣化が必要となる。これは外国語を学ぶ時に誰もが経験するところだ。こうして、エフライム人にとって「シイボレイト」という無意味な音の連なりが重大な意味を帯びたように、無意味な音の羅列が生死をさえ分けることは実は誰にも生じえる。「シイボレイト」は、歴史的地理的に隔たった「虐殺」のシーンでも幾度となく反復されてきたであろう。だからこそ、デリダによるパウル・ツェランへの哀悼的読解は、エフライムをめぐるこのホロコーストを中心にして展開されたのである。無意味な音の羅列である「日付」そして「固有名詞」が、それを発話する行為において重大な意

味、死者への追悼を内側に隠しさえする。これこそが、デリダがアブラアムとトロークと共に地下墓所（クリプト）と呼ぶ喪の在り処に他ならない。[2] 喪と記号とが、身体という墓所を通して繋がり、刻み込まれ埋め込まれていたホロコーストの記憶の残像と痕跡を呼び覚ますのである。

ここで取り上げるのは、同じ旧約「士師記」の最後のエピソード、エフライムのレヴィ人の不幸とベニヤミン族への報復、そしてシロの娘たちの拉致に終わる挿話と、これがルソーの政治的想像力をどのように触発したかという問題である。この挿話では、愛する女性をベニヤミン族に嬲り殺されたエフライムのレヴィ人が、女性の死体を一二の部分に切り刻んでイスラエルの諸部族に送りつけ、このおぞましい「しるし」を契機にイスラエルが団結してベニヤミン族を虐殺する戦争に立ち上がる、という物語が中心となる。したがってここでは、身体が刻まれてそのまま記号へと変成するのである。

彼女の主人が朝起きて、旅を続けようと戸を開け、外に出てみると、自分の側女が家の入り口で手を敷居にかけて倒れていたので、「起きなさい。出かけよう」と言った。しかし、答えはなかった。彼は彼女をろばに乗せ、自分の郷里に向かって旅立った。家に着くと、彼は刃物をとって側女をつかみ、その体を一二の部分に切り離し、イスラエルの全土に送りつけた。これを見た者は皆言った。「イスラエルの人々がエジプトの地から上って来た日から今日に至るまで、このようなことは決して起こらず、目にしたことも無かった。このことを心に留め、よく考えて語れ。」（旧約「士師記」19.27-30.新共同訳）

ベニヤミン族の支配するギブアの町に逗留したエフライムのレヴィ人一行は、町のならず者たちの一群に襲われ、側女は陵辱の果てに息絶えた。女の死体は、寸断されてイスラエルの一二の方向に送付されて、復讐への合図となったのである。「シイボレイト」は、共同体によって形成された身体への刻印を露わにするしるしであったし、その音素の羅列としての無意味さがクリプトとしてホロコーストの記憶を繋ぎとめるものとなっていた。エフライムのレヴィ人は、女性の身体を寸断することによって、「女」という意味を死体から剝奪し、まさに「肉 viande」にすることで彼の服喪をこの肉片に内蔵させた。別言するなら、この肉片のひとつひとつが「シイボレイト」、イスラエル総体にとっての共同体共通の暗号であり符牒となったのである。ここでは、「誰が」殺されたのかという近代的な問いかけは問題になっていない。身体の切断された断片が送付されると、それがどのような自己同一性をかつて構成し、誰にその断片が帰属していたのかを探求するのは近代の特徴である。[3] しかしこの「士師記」の世界では、肉片は、個人ではなくイスラエル全体に帰属する。自己同一性ではなく、共同体との同一性だけが物語られ、分裂した共同体が、レヴィ人の送りつけた死体の断片を契機にして縫合され、一なる身体の統合性を回復する。

> イスラエルの人々は皆出てきて、ダンからベエル・シェバ、またギレアドの地まで、一団となって一人の人のようになり、ミツパで主の前に集まった。（旧約「士師記」20.1.新共同訳）

「一人の人のようになった」イスラエル、有機的身体のように合一し縫合された諸部族は、主権の行使である復讐の戦争へと突き進むのである。こうして、バラバラに切り刻まれた身体は、まるで奇術や魔法のように、分断された共

同体を一つの国家として再生させたのである。

近代の政治理論史において、国家主権が分割不能であり、そもそも国家が有機的な総体であることは、しばしば身体の隠喩によって語られてきた。同様に、国家と身体の隠喩関係は、聖書においても隠微に機能しているのである。もちろんルソーもこの隠喩を継承する。主権が譲渡不能である以上また分割不能でもあることを述べる彼の『社会契約論』第二編第二章は、国家の諸機能（行政、課税、司法、戦争遂行、外務等々）を断片化して考察することを戒め、主権の不可分割を常に念頭に置かねばならないと主張して、身体的隠喩を使用している。国家を機能的に分割して考察するのは、まるで日本の大道芸で、子供の身体を寸断して、それを奇術で合体させるようなものなのである、云々。この『社会契約論』と『エミール』は、一七六二年に次々と出版されたが、これを契機に、高等法院による禁書とルソー本人への逮捕状が出されるという決定的な弾圧が始まった。そしてこの迫害の時にあたって、ルソーは「士師記」の「エフライムのレヴィ人」を想起し、それを書き直し、自らの作品としたのである。この虐殺と寸断された死体と再生したイスラエル、そして復讐の殺戮戦の物語を、ルソーは何故書き直さねばならなかったのか？　寸断された身体とその縫合という隠喩の反復にはどのようなルソー思想の深部が露呈しているのか？　ルソーによる旧約聖書の変更・書き換えに即しながら、次にこの問題を論じていくことにしよう。

二、逃亡と記憶――執筆の経緯

一七六二年四月の『社会契約論』出版に続き、五月には『エミール』が出版され、これを契機にルソーへの直接的

な弾圧が開始された。六月、『エミール』は、高等法院により弾劾されて焚書となり、一〇日ほどでルソーの生まれ故郷ジュネーヴでも『社会契約論』と『エミール』がともに禁書となる。ルソー自身にも弾圧の手は迫り、六月九日に逮捕状が出されるに及んで、彼はそれまで身を寄せていたモンモランシーのリュクサンブール元帥夫妻の下を離れることになった。弾圧と逃亡という過酷な運命を背負わされて、ルソーは意気消沈したであろうか？　意外なことにその逆である、少なくとも彼の回想によれば。ルソーを震えさせるのは、不幸の到来の予見だけなのだ。不幸は生じてしまえば実は簡単で、以後は忘却すればいいのである。

> たとえどんな直近の苦しみでも、過ぎ去ってしまえば、私は実に簡単に忘れてしまうのであり、それには驚かされるほどだ。苦しみを予見すると私は恐れに震え、それがこれから生じると思う限りは私は混乱してしまうが、それとちょうど裏腹に、苦しみの記憶は弱々しく蘇り、いったん起こってしまうや、難なく消えていくのである。[4]
> (PL. I, 585)

人を苦しめるのはむしろ「残酷な想像力」であり、現実の苦痛は、出来事として生じた瞬間に本当はやり過ごされているともいえる。だからこそ、逆に忘却するという防衛策が可能となるのである。むろんここでルソーは、彼を迫害する手段を考え出そうと日夜辛苦している敵たちのことを考えているのである。だからルソーは続けて、「赦し」の問題に踏み込んでいく。つまり、敵たちのことをもし考え続けたら、ルソーといえども彼らを憎悪するようになる、そうなると彼らを「赦す」ことは難しくなるだろう、赦せないからますますルソーも苦しむ結果になる、というので

ある。結論として、敵を考えてはいけない、忘却してしまい、「赦し」が問題にならないように、いわば眠り込ませることこそが大事なのである。

こうして、ルソーは精神の快活さを忘却によって回復し、流浪の旅に出発する。

旅立ちの翌日から、私は出来したばかりの事態のすべてをものの見事に忘れてしまった。高等法院も、ポンパドゥール夫人も、ショワズール殿も、グリムもダランベールも、そして彼らの陰謀も、共犯者たちも、忘れ果ててしまっていたから、用心のため考えざるをえなかった場合もあったが、それさえなければ、旅の間中もうまったく頭に浮かべることもなかったかもしれない。(PL. I, 586)

この忘却は、ルソーの虚勢では決してない。ルソーの『告白』では、快活な幸福感に溢れた「出発」は珍しくない。[5] 彼はそういう時、すべての煩わしさを忘れて、出発に酔うかのように幸福になる。なぜなら、『喜ばしき知識』の著者が後に言うように、「忘却した者は健康である」からである。だが、この忘却は完全であろうか？　そもそも一度起きたことが、消滅するであろうか？　忘却とは、消去ではなく、とりあえず排除されたか、抑圧されたにすぎないのではないか。実際にこの一時的に排除された記憶は、形を変えて回帰する。例えば、無関係な読書の思い出という外観をまとって反復が生じる。だから、出発前日に読んだ聖書（ルソーは日常的に聖書を繰り返し読んでいた）「士師記」をルソーは想起する。

これらすべての代わりに私に浮かんだ記憶は、出発前夜の最後に読んだ聖書の記憶であった。同時にまたゲスナーの『田園恋愛詩』も思い出したが、これはしばらく前に翻訳者のユブネールから献本を受けていたからだった。この二つの観念がはっきりと蘇り、精神の中で混ざり合い、そのため「エフライムのレヴィ人」の主題をゲスナー流に扱って、二つの要素を統一してみたくなったのだ。あの田園的で素朴な文体は、ここまでおぞましい主題に似つかわしいとはとても思えなかったし、私の置かれていた状況からして、屈託ない想念が浮かんで陽気に主題を扱えるとも思えなかった。とはいえ、ただ馬車の中での慰みに、うまくやりおおせるなどという希望は一切抜きで、とにかく私は試してみたのだった。(PL. I, 586. 傍点強調は引用者)

迫害は、当面「忘却」されている。しかし、よく見るとこの「忘却」も、他の記憶(聖書とゲスナー)による「置き換え」「代替」に他ならない。ルソー自身が書いているように、現実の記憶の「代わり」に、聖書の「おぞましい主題」すなわちエフライムのレヴィ人の物語と、牧歌詩的なゲスナーの散文詩とをルソーは想起するが、悩ましい記憶の代替物としての詩的で物語的な記憶は、たとえ戦慄すべきテーマで恐ろしい映像に満ちているものであっても楽しみとなり、快楽を提供する。フロイトのいわゆる「隠蔽記憶」と似ていなくもないが、フロイトの場合、隠蔽された記憶はあくまで無意識に留まって隠されている(というよりむしろ、「本来の記憶」があるのかどうかさえ実は曖昧であり、存在するのは「本来の記憶」の痕跡に向かってその都度形成される記憶すなわち痕跡の痕跡に過ぎない)[6]。ところがルソーの自伝のエクリチュールでは、隠蔽する記憶と隠蔽される記憶とのどちらもが意識されている。ルソーはこの関係を意識して、そして「否認」するし(出発前夜にたまたま読んだ聖書、ユブネールがたまたま送ってくれた

『田園詩』)、二つの記憶の併置には、何の意図もないことを強調する(「ただ馬車の中での楽しみに」)。

だが、現代の批評理論では、「これら二つには関係はありません」という言明には、必ず無意識の関係が隠されていると考えるのがフロイトの「否認」概念の一般化とともに習慣となっている。つまり、ルソーが「忘れた」と言明している「迫害」の現実と、彼が楽しみを見出した想像的な世界すなわちエフライムのレヴィ人の物語とに深い関連を見出そうという読解がまず考えられるということになる。例えば、ジャン-フランソワ・ペランは緻密な読解を行って、『エフライムのレヴィ人』を自伝のテクストの中に織り込むようにして、ここで語られるベニヤミン族への復讐に迫害からの蘇りを希求するルソー自身の夢が託されているとしている。[7] 確かにこの作品については、迫害の犠牲者としてのルソーの復活への願望の込められた小品という評価が標準的となっている。[8] しかしそれだけでは、『エフライムのレヴィ人』は、個人的神話として終わるのではないだろうか? より開かれた形で、より広範なルソー思想とこの小品との隠された連関を明るみに出すことによって初めて、この作品はその意義を得ることになるのではないか? なるほど聖書の物語をほとんどルソーはそのまま書き写しているかに見える。アンシャン・レジーム期の文芸にとって、引用・翻案・剽窃にそれほどの差はなく、いわゆる「オリジナル」な作品の「オリジナリティ」に現代のような大きな意味があったわけではないから、聖書のような公的に共有される物語をここまで忠実に翻案してもさほど異様なことではないだろう。しかし、それでもこの反復には微細な書き換えが含まれている。確かに、随所に見られるごく小さな書き換えこそが、ルソーという固有性のありかであり、彼の固有名であり、すなわち彼の「署名」(カムーフ)ともいえよう。だが問題は、ルソーという署名を内在させられた『エフライムのレヴィ人』を、神話としてではなく、テクストすなわち未来に開かれたものとして理解することなのである。

三、反復と社会契約の「シーン」

ルソーの『エフライムのレヴィ人』は、ゲスナーの『田園恋愛詩』を想起しつつ書かれたとされているが、確かにゲスナーは幸福な時代として自然のままに人々が生きていた「黄金時代」を歌わんとしていたから、ルソーとの親和性は高かった。[9] だが、この一種の散文詩（ルソーはこれを「歌」と呼んでいる）の内容は、旧約聖書「士師記」の陰惨きわまる物語を元に書き直されたものである。旧約聖書の「士師記」の最後を飾る陰惨な物語はもともとは三章構成であった。

「士師記」のシノプシス

エフライムのレヴィ人がユダのベツレヘム出身の女と同棲する［結合］、実家に帰ってしまった［分離］。これを迎えに行き、実家で歓待される［結合］。引き止められるままになったが、帰路に着く［分離］。ギブアの町で途方に暮れると、エフライム出身の老人に歓待される。しかし、ベニヤミン族のならず者たちがレヴィ人を引き渡せと迫り、拒否すると側女を弄んだ。女は朝に死んだ［分離］。この女を一二に切り刻み、イスラエルの一二部族に送りつけた［犠牲］。（一九節）

諸部族は集合して復讐を誓う［結合］。熾烈を極める懲罰戦争が開始され、ベニヤミン族は絶滅の危機に瀕した［分離、犠牲］。（二〇節）

犠牲を奉げて戦闘の終結が祈られる［犠牲］。和解［結合］。ベニヤミンの女は絶えてしまっていた［犠牲］。合

法的にはベニヤミン族に娘を妻としては与えないとの誓いを他部族はたててしまったので、ベニヤミン族にはシロの娘たちを強奪して妻とせよと勧める[犠牲、結合]。その通りに事は運び、イスラエルの民はそれぞれの地に帰っていった[結合を前にした分離]。(二一節)

最初にあるのは、レヴィ人の同棲とその破綻、和解そして死別であると同時に、部族に分かれたイスラエルの統合の問題である。さらに、レヴィ人が女の死体を刻んで記号としてイスラエル諸部族に送ったこと、ベニヤミン族の消滅を前に犠牲を奉げて戦闘の停止を祈ったことであり、ベニヤミン族への妻の提供もここに含まれる。

さて、ルソーの『エフライムのレヴィ人』を見てみよう。こちらは四つの「歌」から成っていて、つまりは四部構成である。[10] エジェルダンジェールの行ったテクスト分析に若干の変更を加えて、これを次のように整理しておく。

私的家族的

(一)

――カップルの結合(レヴィ人とユダの女) → 「妻」の逃亡 → 家族の和解と別離(父の役割)

(二)

――老人の歓待 → ギブアの不服従と強姦 → 死体が切り刻まれ、イスラエルの一二部族に送付される

公的国家的

(三)

――聖なる同盟　↓　ベニヤミン族にイスラエル敗れる　↓　ベニヤミン族虐殺、イスラエルの正義の勝利

（四）

――憐憫による戦闘停止　↓　ヤベシュ族の不服従、虐殺　↓　「ベニヤミン族の再生」（ペランの表現）＝アクサとエルマサンの犠牲

物語は大きく二つに分割できる。エジェルダンジェールは前半を「カップル」、後半を「イスラエル」という標題のもとに統括しているが、ここでは前半を「私的な」領域の物語とし、後半を「公的な」政治的国家的な領域の物語であると考えたい。ルソーは、「第一の歌」の導入部を終えると、「主の民が何ものにも支配されない自由な頃のこと、各人が、役人も裁判官も認めることなく、自分だけが自分自身の主人であり、自分で善いと思えることは何でもしていた、そのような放恣の時代があった」（PL. II, 1208）、あるいは「今では忘れられたままになっているあの静かで平等な、というのもそこでは他人に命令する者もなく、何人も悪いことをなさなかったからだが、そういう短い期間の間に…」（PL. II, 1209）と物語りだして、欲望が解放されて各人が無政府状態に任されていたが、『不平等起源論』の有名な「自然状態」さながらに権力の不在が悪の不在と平和を意味する時期を設定している。この無政府状態が陰惨な暴力を契機として失われ、国家が再生する過程こそ『エフライムのレヴィ人』が物語るところなのである。

こうしてみると、聖書テクストに対して、ルソーの作品は、ほぼ借用であり同一のものでありながら、なお重なりきらない異なった部分を持つことがわかる。従来の解釈では、これらの差異は、ペランにほぼ従ったエジェルダンジェールに代表されるように、禁書と迫り来る逮捕という苦しみと和解する可能性を、ルソーが想像的次元で模索し

ていることを表すものと見なされてきた。この読解は、しかしながら余りにも「自伝的読解」に支配されているだろう。実際に、これまでの『エフライム』読解を制御してきたのは、作者ルソーの内面のドラマの反映という実に伝統的で頑固な枠組みなのである。「カップル」から「イスラエル」へというエジェルダンジェールの標題を、「私的家族的」と「公的国家的」という標題に変更したのは、従来の自伝的読解を相対化するために作品の持っている政治性に注意を促すためである。

では、どのような読解が可能だろうか。注目すべきことは、作品の展開が極めて反復的であるという点である。つまりこの物語全体が聖書の物語の反復であることはもちろんのこと、この作品の内部では多くの要素が反響し合い、対を形成して反復を生じさせているということだ。しかも、これらの反復の重要なものの多くは、私的な水準で生じたテーマが公的で共同体的な水準に回帰するという形式をとっているのである。

主な例を挙げてみよう。

――レヴィ人と女は正式に結婚していない→ベニヤミン族はシロの娘たちと正式には結婚しない

――レヴィ人の家から女は逃げ出して父の実家に帰る（聖書「側女は主人を裏切り」ルソー「娘はレヴィ人に退屈したので」）→シロの処女たちはアクサの後を追って家族の下に逃げ帰る。

――側女の父はレヴィ人たちを歓待する→ギブアの町のエフライム出身の老人はレヴィ人たちを歓待する。

――ギブアで歓待してくれた老人は、自分の処女の娘を身代わりにならず者たちに与えようとするが、レヴィ人はこれを制止して、自分の身代わりに側女を差し出す→ベニヤミン族にアクサたちが差し出される。

――ギブアのならず者の集団によって陵辱された側女が死んで、レヴィ人だけになる→イスラエルの諸部族の

軍隊によって殺戮されたベニヤミン族は、リモンの岩場に逃げ込んだ六百人の男だけ（ルソーは「男性のみ」となっていることをことさらに強調している）になる。

こうして物語の前半と後半で反復される物語要素を辿ると、前半の最後の部分すなわち側女の遺体の解体とその送付によるイスラエルの団結の反復が問題となることがわかる。聖書の「士師記」の結末がこれに正確に対応しているとはいい難いからである。つまり、ずっと反復のリズムが続いていたから当然ここでも反復されるだろうと期待している場所に、期待されたものが回帰しないのであり、したがって反復し損なっているという欠如感が生じることになる。そして、ルソーのヴァージョンによる『エフライムのレヴィ人』はこの欠如を劇的に埋めている。それがラストに置かれたアクサのエピソードの役割である。だからこそ上で述べたような自伝的読解に留まることなく、この処女たちの犠牲挿話をイスラエルの合体と王国再建を予感させる「共和国創生の小説（リパブリック・ロマンス）」（ウィングローヴ）の一ヴァリアントとして読む必要が生じてくるのである。

それでは、ルソー版『エフライム』のラスト・シーンの意味は何か？　一言でいうならば、この箇所によって、前半の私的家族的な物語と後半の公的政治的な物語が収斂して二重の解決と終止を与えられるのである。つまり、公共の運命を決定的な形で担った英雄的な個人が物語を終わらせているのである。しかもその個人は、女性である。遂に名前もなく言葉も記録されなかったレヴィ人の側女とは異なり、彼女はアクサと呼ばれ、ベニヤミン族存続のためにイスラエルがその強奪を認めた「シロの処女たち」の一人である。隙をついて娘たちは脱兎のごとく逃げる。そこにアクサがいるのである。

しかしながら、彼女ら［シロの娘たち］のうちの幾人もが、すでに密かな絆で結ばれる人がいたから、強奪者たちから逃れられるという喜びに胸が高鳴っていた。アクサがいた、抜群に心優しいアクサ。彼女は、駆け寄ってくる母の腕の中に飛び込んでいきさまに、チラリと許婚の若者エルマサンに一瞥をくれた。彼は、苦痛と怒りに一杯になって、命がけでもアクサを取り戻さんとしていたのであった。エルマサンは彼女に再会し、腕を差し伸べ、叫び声を上げるが、言葉にはならない。駆けて来たうえに感激して、息が切れているのだ。ベニヤミン族はこの歓喜と眼差しを眼前にして、呻き、引き上げんとするが、そのときアクサの父親が現われる。(PL. II, 1222-1223)

アクサとエルマサンというカップルがシロの群集から個別化され、一挙に物語の主人公となる。二人は再会するが、言葉もなく、ただ視線を交わすだけである。実にルソー的ともいえる一瞬の視線の交錯は、目撃するベニヤミン族によってただちに理解される。ここでアクサの父親が登場する。ルソーの創作したこの人物は、歓待する援助者としての老人ではなく、共同体の掟と大義を諭して分離と切断と娘の犠牲を司り媒介する「父」であるから、沈黙と視線が支配するシーンで、この父はアクサにエルマサンを諦めるように説得のディスクールを展開する。ディスクールは分離する。アクサは、エルマサンに視線を向けることもできないし、言葉を発することもできないが、しかし父の説得に従って「同意」する。

アクサは答えることもせずに頭を垂れているが、とうとう目を上げた時、彼女の敬う父と目と目とが合った。

眼差しは、口よりも多くを語ったのである。彼女は決心する。彼女のか細く震える声は、弱々しい最後の別れの言葉として、聞こえるかどうかわからないほどかすかにエルマサンの名を呼んでいるようだったが、彼女はついに彼の方に視線を向けることはできなかった。その瞬間（à l'instant）、半分死んだように振り返ると、かのベニヤミン人の腕に倒れこむのだった。（PL. II, 1223）

決意したアクサは、「その瞬間（à l'instant）」ベニヤミンの若者の腕の中に倒れこむ。倒れこむだけで、ほとんど何もしていないし、何か演説をするでもなく、涙を流すでもない。とりようによってはこれほど無意味な仕草はない。単なる姿勢の変化でしかないともいえる身振りによって、しかしこの瞬間に何かが確かに成就されてしまったのである。ベニヤミン族の未来が、彼女の犠牲によって保証され、イスラエルの共通の意志が現実化したのだからだ。興味深いことに、アクサの同意は「声」にならない。同じような社会秩序・家族制度維持のための結婚に同意する『新エロイーズ』のジュリーは、対照的に明確に受諾の返事をする（『新エロイーズ』第三部一八書簡）。しかし、アクサはジュリーとは違って、声を出すことさえできない。同意は視線によって行われ、言葉の客観化を蒙らない透明な形で与えられる。唯一このシーンで幽かな、ほとんど聞こえるかどうかわからないほどの声は、「エルマサンの名」すなわち男性の固有名なのであり、女性の声は結局こうしてどこまでも男性に組み込まれ、その名の支配を受け続けていることになる。アクサが「主体」となることで受け入れたのは、実は自分が「無」であり、「空虚」であることであり、自分が男性の固有名の幽かなエコーでしかないという事実である。つまりは解体された断片として欲望の対象となることに、アクサは同意したのである。

エルマサンが惜別の言葉を発するのはこの時だが、これもまた「同意」の表明、「父」の説得を聞き入れたこと、彼と同じ側に立つという立場の宣言であり署名行為であり、さらにはアクサの成し遂げたことを言語に「翻訳」していることになる。アクサという個人に、二つの共同体の運命が結び合わされ、彼女は父と許婚というプライヴェートな領域を司る男性の慫慂と同意を得て、イスラエルの同一性と統合性の危機を救うという国家的社会的な水準での運命を引き受ける。ベニヤミン族の存続のために彼女が犠牲として捧げられることが、ここに確定する。これを合図に、アクサ以外の娘たちの一群が、無数の断片となってアクサの犠牲を反復するのである。生きる死体ともいえるアクサに同一化する娘たちは、「同時に」「突然」に行動する。つまりは、すべては、アクサが倒れた「その瞬間(à l'instant)」に出来事として生じたことになる。その前とその後とが瞬間によって切断され、不連続となった瞬間に、同意が一つの行為として遂行されるのである。このような「同意」の遂行を見逃してはならない。なぜならば、社会契約の「場面」に、アクサたちのシーンは極めて類似しているからである。

もし、社会協定からその本質に関わらぬものを除いていくなら、結局次のような言葉に帰着することが分かるであろう。私たち各人は、自らの一身とその全ての力を共通のものとして一般意志の至上の指導の下に置きます。そしてそれはまた、私たちが各成員を全体の分割不可能な部分として一体の団体となって受け容れることでもあります。(PL. III, 361. 強調はルソーによる)

『社会契約論』第一部第六章「社会契約について」の中核部分(いわゆる『ジュネーヴ草稿』の最終稿で挿入されて

いる部分）であるが、ここでは、各個人が一般意志に自らを完全に贈与・譲渡して、その贈与・譲渡行為によってそのまま、他者たちをも一体のものとして受け入れるという社会生成の表裏一体の二つの側面が語られている。引用の強調部分を従来の主な邦訳とは異なって上のように口語的発話的に訳したのは、『社会契約論』の草稿にあたるいわゆる『ジュネーヴ草稿』では、イタリック強調ではなく引用符で括られていることからも明らかなように（PL, III, 290）、ここは一種の「宣誓」として、共同体の全ての成員が行う「約束」として発話されるという「遂行的 performatif」な場面であるからである。[11]「協約」の言葉は単なる要約や条文の提示ではない。原文イタリックで強調されていた部分は、さらに主語が「私たち nous」となってそれまでの叙述と区別され、直接話法（直接的な他者のディスクール）となり、この「私たち」が「協約」を約束し合うという形式になっている。つまり発話者たちは、責任ある主体として協約を引き受ける行為を遂行しているのである。各成員が、協定を誓約するという行為 acte を遂行することで、自己との誓約というパラドクスめいた事態をルソーは突破していくのである。だからこそ、この「協約 pacte」の言葉が提示された瞬間に、「社会契約（contrat）」が成立することになる。

> その瞬間ただちに（A l'instant）、この結合行為（cet acte d'association）は、各契約者の個々の人格に代わって、集会における票数と同じ数だけの構成からなる一つの法的集合的団体を誕生させる。（*loc.cit.* 強調は引用者）

なされた瞬間に社会が誕生する約束、すなわち「私たち」が一般意志を生成させるという「行為」が、ここで出来事として生じてしまったのである。ルソーはこの事態の意味を明白に自覚している。だからこそこの段落は、「その瞬

間ただちに（à l'instant）」と、アクサがベニヤミン族に向かって倒れこむ時と同じ言葉で、時間軸の中の特異点、不連続への飛躍が意識されつつ書き始められているのである。しかし、この決定的な箇所は、これまでの『社会契約論』の主な翻訳で見過ごされてきた。多くの解釈研究においても、ルソーがここまではっきりと書き込んだ決定的な遂行行為のシーン、社会の誕生するいわば原初的シーンは、奇妙な死角と欠落に落ち込んできたと指摘せざるを得ない。[12] このテクストは、特に日本ではずっと見過ごされ、誤読されてきたのではなかろうか。

『エフライム』のラストにおけるアクサの同意の「シーン」と並列させてみると、こうして読み得なかったテクストが視野に立ち現われてくるのである。個人が一般意志を実現する不可能な「瞬間」――差異の時間、別の時間――を描くのが、この「シーン」である。ルソーは、まさに「社会契約」の原初的起源的場面を知っているし、はっきりとイメージしている。彼が無意識だったか、あるいは類似性を自覚していたかに関わらず、『エフライムのレヴィ人』を書いて、ある本質的なシーンを物語ることで『社会契約論』の読解方法と鍵を読者に与えたのである。これが、自伝的意味とは違って、ルソーのまさしくテクストが「遂行」した事態なのである。

しかし、女性という謎はどうなるのか、と問われるであろう。なぜ、『社会契約論』では主体として自己贈与するのは、まるで性別を感じさせない「成員」として抽象的に扱われた「市民」であったのに、『エフライム』では、常に主体として犠牲となるのは女性であるのか？　この問いに答えるために、物語を女性の記号化のテーマの下に再考してみることにしよう。

四、権力の起源と女性への暴力

A　女性の記号化の時代

ルソーの『エフライムのレヴィ人』は、ベニヤミン族の犯罪への復讐譚である。報復は「目には目を、歯には歯を」と言われるように、等価交換を旨とする。だから、レヴィ人にとって全てであった女性一人と、ベニヤミン族の女性たち全ては等価として殺戮される。等価はまたシンメトリーでもある。正式に結婚できないレヴィ人と同棲した側女は殺されるが、逆の順序で、ベニヤミン族の女性たちが殺されると、結婚できないベニヤミン族のためにシロの娘たちが同棲相手となる。[13] 物語は、常に女性を中心とし、彼女たちを鏡像のように映し合わせる。あるいは、犂耕体書式(boustrophêdon)すなわち文字が途切れることなく左から右へ、さらに方向を転換して右から左へと往復する運動線を見せるあの古代のエクリチュールのように、物語は女性たちをめぐって往復を繰り返す。

物語の運動の中心に据えられた「女性」は、あらゆる局面において、ひたすら性的に扱われ「レイプ」されるか、生殖機能を理由として拉致されていくように見える。とはいえ、全てが暴力であるわけではなく、常に女性が受身であるわけでもない。ルソーのヴァージョンで、女性の「同意」が重要な政治理論的要素となっていることは、アクサの犠牲のシーンで見た通りである。女性への暴力と並んで、女性の説得と同意の獲得は物語の随所で反復されている。例えば、レヴィ人の側女と聖書の呼ぶ女性は、彼を「裏切り」(ある現代仏訳聖書では「仲違いして」)(主体的行為)、父の家に帰って四ヶ月を過ごしたと物語られている。逃亡それ自体、女性の主体的な行為である。そしてルソーはさ

らに踏み込んで、あまりに幸福であった妻は、エフライムを逃げ出して故郷で子供時代の「無垢を取り戻した」と、パラフレーズしている。つまり、主体＝女性は、夫婦生活と欲望を放棄したのである。四ヶ月後にレヴィ人は、ベツレヘムを訪ね女に戻るように説得する（聖書「彼女の後を追い、その心に話しかけて連れ戻そうとした」）。彼は女性に対して慇懃であり、言葉と感情によって女性に働きかけようとしており、強制力を一切行使していない。また、女性自身も彼女の父もレヴィ人を追い払ったりの暴力や強制力を一切試みることがない。父は、有り余るほどの善意でレヴィ人を歓待し、さらに、帰途でギブアの町に宿を求めざるを得なくなったレヴィ人らは、ここでも一人のエフライム出身の老人に歓待される。

聖書は具体的な記述に乏しいが、ルソーは歓待の有様を詳細に描き出している。客人以外にも、「土地の青年と契った」老人の娘も食卓について楽しげな歓待の宴がもたれていたと。[14] 土地の男たちがレヴィ人を同性愛の欲望に委ねるよう強要にきた。ルソーの説明では、レヴィ人が広場で立ち往生しているとき宿を提供しなかった彼らは、家に招き入れてしまうと、神聖な「歓待の掟」によって手出しができなくなるのを恐れたのだという。他人の家の客人ならまだ陵辱が許されるほどに、歓待の掟は欲望に優越する。歓待とは、自分の最も愛するものを客人に供することだからである。だから老人は、押しかけてきたならず者たちに、最も愛する娘を客人の身代わりの犠牲に立てようとしたのである。

しかし、彼ら［押しかけてきたベニヤミン族の住民］が聞く耳持たぬこと、老人自身にも狼藉して、その家に押し入ろうとしていることを見て取ると、老人は絶望してその瞬間に腹を括ると、騒擾の中、話を聞くようにと

手で合図をして、前より声を高めてこう言った。だめだ、私の息のあるうちは、私の客人にかような非道を許すわけにも、私の家を汚させるわけにもいかない。だが、血に餓えたものども、不幸な父親の嘆願を聞くがよい。私にはまだ男を知らぬ娘が一人あり、お前たちの一人と契っている。娘を連れてきて、お前たちの犠牲に捧げよう。だが、お前たちの瀆神の手が、主に仕えるレヴィ人に触れることだけは願い下げだ。(PL. II, 1214)

老人は客人を守るために処女の娘を身代わりの犠牲にしようとしている。現代の感性からすると極めて異常でショッキングな行為かもしれない。しかし、ここで客人歓待が最も上位におかれる掟であるかどうか、という他者論、異文化論、亡命の問題という現代的な課題とこの物語は確かに交錯する。[15] 聖書版の物語で、老人が娘とレヴィ人の側女とを同時に犠牲に提供しようとしているのは、聖書の男性中心的性格の強烈な現れであろう。ルソーはこれを合理的近代的に書き直している。老人は上に引用したように、まず娘を犠牲にしようとするが、レヴィ人はそれを許さず、親子を家に押し戻すと、側女だけを「餓えた狼の群れ」のような連中に提供した。[16] 代理の代理としての女性の犠牲である。

物語はまさに、女性たちの交換／代理そして犠牲によって織り上げられている。女性たちは、生を受けた土地（すなわち共同体）から別の土地へと移動し、帰還し、また移動していく。女性の交換を言語学モデルによって「記号」と同一視し、これを社会の一般理論の基礎に据えたのは、周知のようにかつてのレヴィ－ストロースである。[17] 要するに、旧約聖書、ルソー、レヴィ－ストロースを貫いて、「女性の記号化の時代」と呼べそうな一続きの時代が支配している。エフライムのレヴィ人が、妻の死体を一二に切断し、それをしるしとしてイスラエルの部族に何よりも雄弁な

身体＝手紙として送った行為は、女性の記号化の時代を残酷に象徴している。だからこそ記号と言語の起源を論じるルソーの『言語起源論』も、冒頭近くでこのエピソードに言及するのである。

エフライムのレヴィ人が、死んだ妻の復讐を願った時、彼はイスラエルの部族に手紙を書いたりなどしなかった。死体を一二の部分に分割し、それを各部族に送りつけたのだ。この身の毛もよだつ光景に、部族たちは武器を取り駆けつけたが、全員が一つ声を合わせてこう叫んだのだった。信じられない、このようなことはイスラエルではついぞ起こったためしがない、父祖たちがエジプトを後にした日から今日にいたるまで、と。今日では、事件は弁論やら、議論やら、もしかすると冗談やらに変じてしまうので、だらだらと長引くことになったであろう。そうして、非道の犯罪でも最悪のものが、遂には罰せられずに終わったかもしれない。(PL. V, 377. 強調は原文)

女性の殺害を伝えるのは、それを代理して伝達する手紙＝文字ではない。肉片こそが、殺害された女性の分身あるいは、事件の痕跡＝記号として分割されながら分離されぬ幽霊(ファントーム)のように、直接的なコミュニケーションを成就する。イスラエルの全員が、聖書の表現どおり一人の人となって結合し、同一の声を上げる。近代の訴訟手続き、議論、揶揄といった言説の媒介性とは無縁な直接的な同時性と同一性が、女性の死体を通じて実現される。交換される代理物、身代わりの犠牲という女性の間接的な役割が、彼女の殺害とともに直接性・無媒介性へと変成する。ちょうど「写真」が過去の現在であるように、あるいは愛する人の喪に服している者にとって死者があいかわらず「生きている」よう

に、「死体」は、過去の恐るべき犯罪の物的な痕跡、あるいは事件そのものの一部として「現前」を生産する。[18] 死体は事件と同一でありつつ差異を持ち、透明でありつつ不透明でもある。分離されながら分離されていないとは「幽霊（ファントーム）」のようにあることだが、ルソーの『エフライムのレヴィ人』という物語そのものが、聖書中のオリジナルの分身であり、バラバラに解体されたのに不思議なことに一つの身体であり続ける「幽霊」的物語なのである。

とはいえ女性の死体は、このような分身的（二つでありながら一つの）コミュニケーションの修辞的シンボルに尽きるのか？　権力の基礎付けのアレゴリーとしての死体を最後に検討しておく必要があるだろう。

B　暴力と権力

ルソーの自伝と『エフライムのレヴィ人』との間に補完的な関係ないし隠喩的な関係があるという多くの読解の論理を押し進めると、聖書の物語の書き換えを読む行為はアレゴリー的な解釈となっていく。実際、ペギー・カムーフの読解は、そのような解釈を大胆に推し進めていて刺激的と言えるだろう。カムーフは、カヴァナーによる聖書物語とルソーの書き換えの比較研究を元にして、ルソーによる聖書からの偏差・差異が、ルソー独自の観点の付加であること、それゆえに、同じ物語を書き写したように見せながら、実はルソーは聖書の物語に「署名」（発話行為の物的な痕跡）を滑り込ませたのだ、と問題を設定する。『エフライムのレヴィ人』が書かれたのは、現実の「おとりとする donner le change」ためであり、補完物によって現実の代理を求めた結果であった。それゆえにこそ、ルソー自身がこの物語に強烈な同一化を起こしているというのである。[19] レヴィ人同様に、ルソーも『エミール』と『社会契約論』を断罪され、自らにも逮捕状が出て脅威に晒されていた。女性がレヴィ人の身代わりになったように、物語がルソーの身代わ

りとなる。女の死体を分割することで女性を記号化する、すなわち「書く」行為とはこの身代わりである。この場面の描写をより詳しく見てみよう。『エフライムのレヴィ人』第二の歌の最後で、レヴィ人は女の死体を切断する。

この瞬間から(Dès cet instant)、彼の魂を占めていたただ一つの計画に夢中になって、彼はそれ以外の感情の声には一切耳を塞いだ。愛も、悔恨も、憐憫も、彼の中で憤怒へと変わった。彼を涙に暮れさせるはずのあの身体を目にしても、彼はもはや嘆きも漏らさず、涙も見せなくなった。彼は死体を乾いた沈鬱な目で凝視している。そこに彼は怒りと絶望を引き起こすものしかもはや見ない。召使に助けられて、彼は身体を驢馬の背に乗せると、家に運び帰った。家で、躊躇することなく、震えることなく、残忍にもなんとこの死体を一二に断ち切る。断固として確かな手で、畏れることなく彼は叩き、肉と骨を断ち、頭と胴体を切り離す。そして、この身の毛もよだつ贈り物を全部族に送付した後で、彼はミスファに先に乗り込み、衣服をズタズタに破り、頭から灰を被り、部族たちが到着するに応じて、跪拝して、イスラエルの神による正義を高らかに叫び求めたのである。(PL. II, 1215-1216)

ここでも決意は「瞬間から(dès cet instant)」によって区切られる時間に生じてくる。決意は一瞬の事件である。神の裁きを求める叫び声が最後に爆発するまで、極めて禁欲的で寡黙な「解体」の作業が遂行される。言葉は失われ、感情は怒りあるのみ、ここに死者への哀悼や悲しみに暮れる服喪はないかにみえる。むしろ逆に女の愛しいはずの身体は、素材=モノとしてのみ眼差され、精確な打撃のもとに切断されていくのである。この血腥いシーンをルソーが

詳細に描写したのは、これが側女の陵辱の再現だからである。聖書では極く簡単に報告されている一九章の陵辱の場面（二五「彼らは彼女を知り、一晩中朝になるまでもてあそび」）と死体切断の場面（二九「彼は刃物をとって側女をつかみ、その体を一二の部分に切り離し」）は、ルソーのヴァージョンではどちらも詳細に描写されている。陵辱の場面は、ゲスナー風散文を夢想したというルソーの言葉通りに、アルプス山中の餓えた狼の群れが水のみ場からの帰り道の若い雌牛を引き裂くようと比喩で表現され（PL. II, 1214）、すでに半死の側女の描写が続く。そしてルソーは最後に、「恐ろしいハイエナ」同然にこの陵辱者たちが「死体を貪り食う」と表現しているのである（PL. II, 1215）。つまり、ルソーの聖書テクストのパラフレーズでは、陵辱は女性を引き裂き食べることであるかのように、バラバラにされた女性の身体で再現＝表象されるのである。[20]

それぞれの切り離された死体の部分は、出来事の全体を再現するしるしとなって、イスラエルの一二の部族に送られる。死骸は、「身の毛もよだつ贈り物（envois）」としてまさにおぞましい出来事となることで、事件そのものと等価な代理＝表象の機能を果たすのである。カムーフは、この死骸の送付がエクリチュールの分散と散逸を象徴し、これに対して、死骸を通じて統一されたイスラエルは、生き生きとした「声」を上げたのだと、見事にこの物語を要約している。[21] 文字としての身体が、圧殺された声を回復させたのである。

だが、この「声」が出現するという出来事は、「国家」の到来をその瞬間に意味する。エフライムのレヴィ人に降りかかった災難は、イスラエルの統一性＝自己同一性（一部族が消滅寸前に追い込まれた）に関わる大事件に発展していった。それなのに、事件の「当事者」であったレヴィ人は、物語の後半で全く無視され忘却されるのは何故だろうか？　復讐は彼のためにではなく、王国の到来のために遂行されたからである。つまり、レヴィ人という一個人は、

完全にイスラエルに吸収されたのである。同化されたのはレヴィ人ばかりではない。同性愛（ソドミー）の徒であり、歓待の掟を踏みにじる「他者」であり敵であったベニヤミン族さえも、イスラエルの一つの身体に統合されるのである。「士師記」二一章二―四には、暴力を停止させるために、和解が祈られ、供犠が捧げられたとある。つまり戦争を停止させたのは、神の介入ではなく、「民」の憐憫（ピチエ）だったのである。ここでピチエは、同一化の作用と等しい。[22] すなわち、犯してしまった過剰な自分自身の暴力が、自分自身への暴力と同一視されているからである。逆に言えば、殲滅すべき「他者」となっていたベニヤミン族は、彼らの血と死体というしるしによって活性化された同一化の機制によって、イスラエルという王国の一部として回帰できたのである。

ニーチェは、動物を記憶なき存在とし、そこに幸福があるとした。だが動物的幸福が絶対的な忘却を意味するならば、そこでは約束も交換も不可能となる。ちょうどルソーの自然状態の自然人がそうであったように、である。だから社会は、社会として成立するために、契約できる主体を発明しなければならなかった。幸福な動物を馴致するときに我々がそうするように、文化すなわち社会は身体に刻み込まれる。社会は、身体に最初に文字を書き込んだ。身体変形や刺青からイニシエーションに至るまで、身体への書き込み＝傷の刻み込みはあらゆる場所、無文字文化を含むあらゆる文化に見ることが恐らくはできるであろう。あれらの残酷さは、社会が人間の身体になす登記であり、痛みと犠牲というサディスム的抑圧による「記憶術」だからなのである。人体は、裂け目を入れられあるいは刻まれて社会的主体となる。この過程に最初から既に社会と国家は完全に内在している。国家は、「契約」によって初めて登場するのではない。女性への暴力と彼女たちの象徴的に刻まれた身体の「犠牲」すなわち血腥く抗争する諸部族相互の残酷さのしるしの中に、国家は起源を既に登記しているのである。そしてついにある瞬間、「社会契約」が宣誓され、同

時に「一般意志」が成立するが、それは潜在的だったものが顕在化したに過ぎない。国家という「残酷のエクリチュール」をどう停止させ、いかにしてそれを変更するか？　しかしながら、これはルソーの問いであると同時に、既にサド侯爵を必要とする問いでもあるだろう。

ジャン-ジャック・ルソーの思想と文学、つまりは自伝を含めての彼の作品全体は、「近代」の根本的な問題である個人と全体、文学と政治、無意識と政治制度等々、個別様態としての物的なるものと全体性としての「存在」の関係如何というわれわれの問いかけを、ごく早い時期に、また極めて徹底した鋭さで表現した。それはミクロコスモスとマクロコスモスの照応というような、コスモスの連続性と汎通性を前提とした問いかけではもはやない。コスモスは引き裂かれ、世界にはいくつもの切断と不連続の線が走り、時間もまた裂け目を免れない。少なくとも、世界は連続しているのか、不連続なのか、その両方のイメージの相互的な無限の戯れが開始されたのである。[23] この近代ないし現代の新しい根本的な状況を、ルソーは自覚していた。『不平等起源論』における、あの移行の不可能性――「自然状態」は完全であり、したがって「社会状態」への論理的必然的な移行は生じ得ない――の議論は、ルソーにおける不連続と切断の自覚を雄弁に物語っているだろう。しかし、スピノザが「神」を語っていたように、ルソーも本心から「神」を問題としていたし、何より一八世紀のヨーロッパ社会で宗教を考えないことは、「現実」を考えないことに等しかった。現代における現実的な宗教が「政治的」であるように、一八世紀の現実的な政治は「宗教的」であったのである。ここで「宗教的」とは、つまり「全体的」ということである。ここにこそ、ルソーを拘束する二重の呪縛が存在する。一方に、不連続的で断片化していく個の自覚があり、他方に、透明な同一性の希求という全体の要請があった。かつ

てスタロバンスキーがあれほどまでに鋭く描き出した「障害」と「透明」のテーマは、実は二重にお互いを支えあうものだったといえよう。このダブル・バインドは、ルソーの精神を確実に引き裂いていく。彼はこの状況を、『告白』によって、文学の快活で音楽的な語りとして記録し、『対話』によって、鋭利な自己分析家の分裂した悲痛な証言として残した。また文学的フィクションにおいても、代表作『新エロイーズ』がまさにこの状況を描き出して、個の欲望と類としての存続の分裂を、ジュリーという中心存在の「回心」へと接合している。代表作においてばかりでなく、断片や未完成作品といったマイナーな作品においても、ルソーの主要問題は目に付かぬ形で機能しているのである。すでに筆者は『ルクレチアの死』という中断された習作を取り上げて、ローマ共和国建国神話に女性の死体が関わることに注意を喚起したことがある。[24] ここでは完成作とはいえ周縁的にとどまった小作品『エフライムのレヴィ人』を取り上げて、同じく女性の死体が国家権力と関わることをやや別の視角から検討してきた。この作品には、一般意志の創設というルソー社会理論最大の難問への一つの通路が存在していることが確認できたといえよう。

男性であれ女性であれ、一人の作家が偉大なのは、エクリチュールから排除された異性たちの欲望を不可能なままに、他者として経験して書くからである。それは多くの場合、規範的な男性・女性の性システム＝政治社会制度からの逸脱を意味するが、文学のマイナー性、特異性、非主体性、男性女性という制度への非従属性すなわち近代とポスト近代を通り越した「異教の教え（パガニスム）」（ジャン－フランソワ・リオタール）を成立させる可能性を開くのである。それ故に、小さなテクストの中にも、「異教性」が埋葬された場所のしるしの探求は続けられねばならない。

（1）「裁く」という動詞の分詞形から派生し、「カナン占領から王国設立までの期間、神によって起こされ、イスラエル人たちを敵の圧

迫から解放する軍事的、政治的指導者を指す」ようになった言葉である（新共同訳聖書用語解説）。有名なサムソンも、聖書に挙げられている一二人の士師の一人である。

（2）デリダ『シボレート　パウル・ツェランのために』、（飯吉・小林・守中訳）、岩波書店、二〇〇〇年参照。

（3）自己同一性の「痕跡」にして「表徴」である身体の断片を一九世紀的パラダイムとして論じているのが、C・ギンズブルグ、『神話・寓意・徴候』、（竹山訳）、せりか書房、一九八八年、とりわけその第五論文である。とはいえ、行き倒れなどによる死体が都市や農村にあふれていた一八世紀フランスにおいても、死体が「誰なのか？」は常に問題になっていて、各人の身体にはいざという場合のアイデンティティの手がかりが書き込まれていたという（cf. A. Farge, *Le bracelet de parchemin, l'écrit sur soi au XVIIIe siècle*, Bayard, 2003）。

（4）ルソーからの引用は、*Œuvres Complètes de J.J. Rousseau*, Pléiade, Gallimard, 5vols, 1959-1995 に拠り、これをPLと略記し、ローマ数字で巻数を、アラビア数字でページ数を表し、煩雑さを避けるため引用文の直後の（　）に表記する。

（5）ルソーの『告白』では、旅立ちへの衝動とその直後の幸福感が繰り返し語られている（ジュネーヴからの逃亡、トリノのグーヴォン伯爵家での厚遇を振り切っての出立などなど）。ルソーの心性は、明らかに何かが起きることを期待し、旅立つことや新しい住居への転居それ自体に幸福を感じるという特性があり、精神医学でいうところの「前夜祭的意識」（アンテ・フェストゥム）であるように思われる（木村敏「分裂病の時間論」、『木村敏著作集2』所収、弘文堂、平成一三年参照）。

（6）フロイト「隠蔽記憶について」（『フロイト著作集』六、人文書院、一九七〇年、一八頁以下）参照。

（7）J.-Fr. Perrin, «La régénération de Benjamin: Du *Lévite d'Ephraïm* aux *Confessions*», dans *Autobiographie et fiction romanesque, autour des* Confessions *de Jean-Jacques Rousseau*, actes du colloque international organisé par J. Domenech, Nice 11-13 janvier 1996, Association des Publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1997, pp.45-57.

（8）その代表的なものが、Fr.Van Laere, *Jean-Jacques Rousseau, du phantasme à l'écriture, les révélations du "Lévite d'Ephraïm"*, Archives des lettres modernes, 1967 である。またアングロ・サクソン系の研究では、Th.M.Kavanagh, *Writing the truth, authority and desire in Rousseau*, California U.P., Berkeley/Los Angels/London, 1987, ch.5 «The victim's sacrifice», pp.102-123 が聖書とルソー作品とのテクスト異同のみならず、ルソー自身の草稿変遷に基づいた発生論的研究であるが、その結論は「究極的審判の権威」

を求め続けたルソーがそれをレヴィ人と物語最後のアクサの父という二重の父性的人物形象に込めたというものである。ルソー研究の主流では、このように『エフライムのレヴィ人』は自伝的読解の観点が支配的であったが、近年とりわけ北米で進展のめざましい一八世紀フランス文学のフェミニスト批評研究によって、この作品の性と政治（フェミニスト批評においてこの二つがほとんど等価に近い深い相関関係にあることは、たとえばフーコーの後期の仕事と同じである）の含意に焦点が当てられつつある。一方で、デリダの錚々たる英訳者陣（バーバラ・ジョンソン、ガヤトリー・スピヴァックなどなど）の一角を占めるPeggy Kamufは、「署名」という極めてデリダ的な問題系を彼女のルソー論の中心に据えている。カムーフは、ルソーが常に自分のテクストに署名してそれを自己に帰属させようとするのは、自己への全き現前という形而上学的要請故であり、自伝もまたそれを書くという行為自体がルソーの理論テクスト（理論は無名性と普遍性と無時間的現在性すなわち「真理」を存立基盤にしている！）への署名行為である、といった興味深い視点から出発している。しかし、彼女の『エフライム』論は、結局レヴィ人の妻の不幸にルソーは自らの迫害を重ねているという結論であり、自伝解釈タイプの論述に終わる感がある。ただしそれによって後述するように、女性の声無き「声」、エクリチュールから排除された女性の「声」を響かせているという指摘を行っている点は注目しなければならない（*Signatures ou l'institution de l'auteur*, Galilée, tr.fr. 1991, pp.107-132）。また他方にフェミニスト的政治思想史の論者たちがいる。本論文の考察はこの両方のフェミニスト批評から示唆を受けているが、とりわけカムーフよりもはるかに性＝政治的観点を鮮明に掲げるElizabeth Wingrove, «Republican Romance», in *Feminist interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, ed. Lynda Lange, The Pennsylvannia state university press, 2002, pp.315-345に多くを負っている。ウィングローヴは、『社会契約論』という国家創生に関わるルソー理論では「市民」と「女性」とが切り離されているが、『エフライム』においては女性の犠牲と国家創生とが交錯していると指摘し、これを共和国小説（これはもちろんフロイトの家族創生小説＝ファミリー・ロマンスのもじり）として分析するという極めて刺激的な論を展開している。

(9) Gessner, S., *Idylles*, tr.fr. dans *Oeuvres complètes de Gessner*, Roret, 1828. in-12, tome 2, préface, p.224.

(10) *Ibid.* p.55.

(11) ここでの「協約 pacte」は、いわば自分自身と「約束」するようなものであり、この自己と自己の契約という分裂的ズレから様々なパラドクスが生じてくることは容易に想像できる。L・アルチュセール「〈社会契約〉について」、福井和美訳『マキャヴェリの孤独』

所収、藤原書店、二〇〇一年、七九―一三四頁は、社会契約が自己自身との全面譲渡という契約であることから、社会の基礎付けがいわば自己自身によって与えられるという、まるで中空に浮き上がったような事態となっていることをルソー研究史上初めて発見した重大な論考であるが、これはまた別の機会に論ずべき主題であろう。

(12) ここで問題となっているのはもちろんオースチンを始祖とする「言語行為論」の理論枠組みである。この枠組みは、哲学・言語学のみならず文学理論にも決定的な影響を与えてきたが、とりわけデリダやポール・ド・マンの「脱構築批評」と結びつけて語られている。実際に、ポール・ド・マンは *The Allegories of reading*, Yale UP, 1979 (*Allégories de la lecture*, tr.fr. Galilée, 1989) においてルソー『社会契約論』に一章を割いて「約束」というサブタイトルのもとに読解を行い、『社会契約論』の中心問題が「一般意志」と「個別意志」との関係性解明にあること、これには「公共性／私性」の領域対立が重層的に関わること、そしてこれを貫いて社会契約を行うのは、未来を志向する「約束」という行為であること、したがって『社会契約論』には「約束行為」が夥しく存在する、という重要な指摘を行った。しかし、ド・マンは『社会契約論』のテクストの分析を十分に行っているとは言い難い（ルソーの思想スタイルのニーチェ的「断片性」をも強調するために、草稿断片を重視しすぎているのは、かえってマイナスであったろう）。本論文で問題にしている箇所への言及もない。要するに、ここでの研究は、ド・マンの仕事への「負債」として細部の読解の積み重ねという「義務」を背負っているルソー研究の側から、一つの回答を試みたものといえる。

(13) ルソーはテレーズ・ルヴァスゥールと一七四五年から生活を共にするが、「正式に」（ただしカトリック教会で宣誓したわけではないので、ナントの勅令廃止以降の当時において「合法性」はなかったといえる）結婚したのはようやく一七六八年八月になってからである。（ちなみに、ルソーは、テレーズに慰撫を見出していたが、情熱的に愛していたわけではない。結婚しなかった主な理由は、やはりルソーがジュネーヴ出身でプロテスタントとカトリックを行ったり来たりしたという宗教的理由ではなかろうか。）

(14) 『新エロイーズ』などにも「歓待」の場面は多数見られる。また、『告白』でルソーを引き取ってくれたヴァラン夫人の歓待と鷹揚さ、また『夢想』における贈与のテーマなど、関連するテーマは多い。これらの点については、J. Starobinski, *Largesse*, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1994 という極めて美しい書物が第一に参照されるべきである。

(15) このような女性による身代わりが平然と行われる旧約聖書的な道徳の次元で、果たして現代と同じ「他者」なるものを問題とできるのかどうか疑問ではあるが、ともあれ関連するのは、ピエール・クロソウスキー『歓待の掟』若林真訳、河出書房新社、新装版、

一七八六年、また、ジャック・デリダ『歓待について　パリのゼミナールの記録』廣瀬浩司訳、産業図書、一九九九年、とりわけ一三三頁以下。デリダは、ロトの娘たちとこのエフライムのレヴィ人のテクストを検討しているが、この「犠牲」を処女＝「貫かれていないもの」による代理と考えているように見受けられる。

(16) ここには、ルソーのテクスト自体に重要な異文が存在していて、エジェルダンジェールは、サシ訳聖書など、複数の聖書をもとにルソーが書いているのであろうと推測している（Eigeldinger, *op.cit.* pp.125-126）。

(17) ここでシステムと抑圧・被抑圧の問題が生じてくる。*Toward an anthoropology of women* (ed. R. Reiter, New Yor, 1975) に発表されたGayle Rubin, «Trafic in Women»（ゲイル・ルービン、「女たちによる交通：性の「政治経済学」についてのノート」、長原豊訳、『現代思想』、青土社、二八巻二号、二〇〇〇年、一一八―一五九頁）は、北米でのフェミニスムの展開に大きな影響を与えた重要な論考といわれるが、ここでルービンは、記号として女性が交換されるシステムには、このシステムの維持によって恩恵を享受する受益者＝男性がいると喝破し、レヴィ－ストロースがこのようなシステムそれ自体がもつ「セクシズム」にフロイト同様無頓着であるという批判を行った。返す刀で、「ファリュス」が「去勢」という「欠如」を媒介に交換され流通していくとしたラカン理論もルービンは批判している。三〇年近く前のルービンの議論にはもはや新鮮味はないかもしれないが、その指摘は重要であろう。ともかく、ジェンダーと性を切り離すというルービンの展望でも、確かに「記号」を「欠如」の交換とするレヴィ－ストロースやラカンへの批判として一定有効であることは間違いない。とはいえ、ここで付言しておきたいことは二点ある。一つは、ルービンの批判の有効性を認めるとしても、それは「欲望」を欠如から説明する理論への有効性に限定されるであろうという点である。例えば、ルソーの自伝群で問題になっているのは、欠如ではないものとしての「欲望」のメカニスムに他ならないだろう。またいま一つは、「ジェンダーなき性」というルービンのプログラムであるが、文化的性差と性を切り離すという発想は、実はすでにディドロにおいて特徴的に現われ（『ブーガンヴィル航海記・補遺』や『ダランベールの夢』などの作品群を見よ！）、ルソーの『ダランベール氏への手紙』の最終部分に展開される祝祭と共同体環視のもとでの恋愛と結婚という構造を支えていると筆者は考える。ルービンのプログラムは、一八世紀フランスの「啓蒙」のプログラムと恐らくは比較可能であろう。この点を含めて詳述すべく筆者は現在『ダランベール氏への手紙』研究を準備中である。

(18) ルソーにとって「死体」の提示によって事件をセンセーショナルに伝えることは、未定稿『ルクレチアの死』におけるルクレチア

の死体はもちろんのこと、アントニウスが無言のままに示したカエサルの死体の例などもある（cf. *Emile*, PL. III, 647-648）。

(19) P. Kamuf, *op.cit.*, pp.107 *sq.*

(20) 従って、死者を「食べること」と「埋葬すること」という優れて「喪の働き」に関わるテーマが、ここに鮮明に現れることになる。ここではこれ以上立ち入れないが、死体の部分から「誰」が埋葬され、「何」が起きたのかを知るという精神分析の問題と関わることになる。これについては、何よりも Abraham, Torok, *L'Ecorce et le noyau*, Champs-Flammarion, 1987 中のトロークの重要な論文《Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis》を参照。

(21) Kamuf, *op.cit.*, p.132.

(22) 『エフライム』では「ピチエ」の語は使用されていないが、問題はその概念である。ルソーにおける同一化作用とピチエの問題では、J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, 1967, のとりわけ第二部第三章「『言語起源論』の生成と構造」の議論がなお極めて重要である（『言語起源論』執筆時期をめぐるデリダの文献学的議論は、残念ながら既に古びてしまった）。デリダは、ルソー思想の最中心の差異が「想像力」と「理性」の差異であったとし、この想像力による他者の苦しみへの同一化としての「ピチエ」の意味を解明すると同時に、この同じ同一化によって今度は「他者の」の苦痛が「自分の」苦痛と区別できなくなる、つまり「他者」を消失させる非倫理が結果するというジレンマを、鋭く抉りだした。この問題は稿を改めて論じたい。

(23) この根本問題を表現したのが、カッシーラーの『啓蒙主義の哲学』（一九三二年）である。カッシーラーは、「啓蒙」ないし「近代」は、連続性の発見――すなわちスピノザでなくしてライプニッツ――において始まる、とする（中野好之訳ちくま学芸文庫【上巻】六四頁以下参照）。この観点によれば、ライプニッツ以降、世界は連続し、「機械的全体」ではなく「有機的全体」が成立する新しい哲学の時代に入ることになる。ここで初めて、モナドすなわち「個体」が、それぞれの固有性における無限の多様性によって、世界全体と拮抗するのである。「ライプニッツ哲学の中心思想は、個別性の概念にあるのでも普遍性の概念にあるのでもない。この二つの概念はむしろ相互に関連しあって説明されねばならない」（同書、六九頁）のであり、この相互的な連関こそが「近代」のパラダイムを形作るものに他ならない。

(24) 拙論「身体／主体／記号：ルソー『ルクレチアの死』」、『フランス研究』第二号、北海道大学フランス語フランス文学研究会、二〇〇〇年、三一―五〇頁参照。