

フィリップ・ソレルスの『「時間」の旅人たち』における「時間」の様態について

著者	小山 尚之
雑誌名	東京海洋大学研究報告
巻	11
ページ	7-19
発行年	2015-02-28
URL	http://id.nii.ac.jp/1342/00000505/

[論文]

フィリップ・ソレルスの『「時間」の旅人たち』における「時間」の様態について

小山 尚之*

(Accepted October 20, 2014)

On the mode of Time in "Les Voyageurs du Temps" by Philippe Sollers

Naoyuki KOYAMA *

Abstract: This article aims to clarify the mode of Time in the novel titled "Les Voyageurs du Temps" by Philippe Sollers. According to Sollers, Time in Society is a succession of instantaneous now and flows lineally. It does not expand neither into the past nor into the future. People who believe in Society as if it were God lose gradually the sense of Time. On the contrary, the narrator of this novel goes and returns freely through the past, the present and the future by reading several texts. He accepts the concept of Time by Gnosis and finds the eternal Time of luminous paradise which has no relation with Creation nor Last Judgment. Sollers calls this mode of Time fourth dimensional one. For him, travelers of Time such as Hölderling, Rimbaud or Kafka are revealers of paradise and Messiah in Society here and now. Through the past, the present and the future, their texts appeal to the existence of Ecstatic Time of paradise and the narrator himself travels also this fourth dimensional Time.

Key words: Philippe Sollers, Travelers of Time, mode of Time, Society, Gnosis

はじめに

フィリップ・ソレルスの筆記の活動はその当初から現在に至るまで「深い一貫性」があると言われている¹。その一貫性とは、ロラン・バルトの言葉を借りれば、世界を「つねに、すでに書かれている」ものと認識し「《引用》とみなしつつ通りぬけ」、「《テクスチュール》なエクリチュールを産み出すこと」であると言い得るだろう²。2009年に出版された『「時間」の旅人たち』³においても事情は同じである。すなわちこの小説は引用の織物から成っている。しかしこの著作はソレルス自身によると「同じ地層をさらに深く掘っている」ものであると認識されている⁴。つまり『「時間」の旅人たち』はソレルスにおける従来のエク

リチュールの深化としてあるのだ。

「時間」の旅人たちとはこの小説のなかに引用されるさまざまな作家、詩人、画家たちのことである。ソレルスのテキストではおなじみのカフカ、ランボー、ロートレアモン、ニーチェ、ブルトン、バタイユ、ヘルダーリン、ピカソ、ゴヤ。これ以外にも多くの固有名詞がこの小説に登場する。「時間」の旅人たちを引用することによってソレルスは様々な「時間」の可能性を記述している。しかし、過去のテキストに遡及すること、これをこの場合、反動的な懐古趣味ととらえるべきではない。この小説の話者「ぼく」によればそのような行為は「精神の闘い」⁵（ランボー）の形態のひとつなのである⁶。すなわち話者は言う。「「遡及的な」というのはここでは明らかに「反動的な」の反対語

* Department of Marine Policy and Culture, Division of Marine Science, Graduate School, Tokyo University of Marine Science and Technology, 4-5-7 Konan, Minato-ku, Tokyo 108-8477, Japan (東京海洋大学大学院海洋科学系海洋政策文化学部門)

1. 雑誌『ランフィニ』に掲載された「ボーブール」という記事におけるナタリー・クロンの発言。L'Infini, n°114, printemps 2011, "Beaubourg", (以下 Bb と略す) p.33。「あなたの作品が最初から証している深い一貫性、疑いようのない恒常性、執拗さにも触れる必要があるでしょう」。
2. ロラン・バルト『作家ソレルス』(1979)、岩崎力・二宮正之訳、みすず書房、1985年、pp.57-58。
3. Philippe Sollers, *Les Voyageurs du Temps*, Gallimard, 2009。以下 VT と略す。
4. Bb, p.46。「わたしは同じ地層をさらに深く掘っていると自分では思っています。驚くべきなのは、わたしはこれらの地層を地質学的にも歴史的にも文学的にも哲学的にも暗唱できるほど熟知している——これについてはどなたからでも読解の挑戦は受けてたちます——と知っているにもかかわらず、掘り進むとわたしはいつも何か新しいものを見つけるということです」。
5. アルチュール・ランボー「別れ」『地獄の季節』(1871)、宇佐美斉訳、ちくま文庫、1996年、p.308。
6. VT, p.50。「精神の闘いは人間たちの戦闘と同じくらい野蛮だ。(……) それでもやはり、精神の闘いは終りのない喜びなのだ」。

である。それは間近から偽りの大時計に向かって発砲する。過去は現在の未来として花咲く。死者たちの中でもっとも優れた死者たちが生き、生き直し、偽の生者は死に、さらに死ぬ。本質的なものが残る」⁷。

本稿ではこのような「精神の闘い」において明らかとなる様々な「時間」の様態を解明していくことにする。

1. 現代「社会」における「時間」

だがまずこの「精神の闘い」は何に対する闘いなのか、問われねばならない。

この小説を読み進めていくと、それはなによりも現代においてすべてを管理する「社会」に対する闘いであることが判明する。

この小説の話者によれば、こんにち、「社会」はわれわれの「神」となっている。「社会」が「神」であるということは、「社会」はひとひとの信仰の対象になっているということだ。ひとは「社会」的に生まれ、「社会」的に生き、「社会」的に死ぬ。つまりひとの生は「社会」によって管理されているのである⁸。ジル・ドゥルーズのエッセイによって予言された「管理社会」⁹のリアリティーは、この小説のなかでも実効的な支配力を持っている。

「社会」という「神」に殉教する者もあらわれる。それは「呪われた詩人たち」や自殺者たちである。「社会」という「神」はこの種の殉教者伝を自らの信仰の強化のために利用する。

重要なのはまさに管理の内部にあつて周縁的な存在にされたり破壊されたりするのを避けながら、管理を逃れることだ。「社会」すなわち「神」は、「呪われた詩人たち」や社会のために自殺した人々を崇めている。社会には、社会に殉教した者、そのリスト、その記念館がある。社会は「一緒に」いない人間を一切許さない。管理する側の憎しみと、周縁的な存在にされたものの憎しみのあいだを、航行する術を知り給え。(……) 地球規模の空っぽの脳みそはあらゆることに通じていると思っている、実際は何にも精通していないというのに。彼は自分の社会的なプリズムを通してすべてを見る。彼は社会的に生まれ、社会的に生き、社会的に働き、社会的に死ぬ¹⁰。

話者は、管理する側の憎しみと、周縁的な存在にされたものの憎しみのあいだを、潜り抜けていこうとする。そのためには「社会」で通用している「時間」とは別種の「時

間」を生きるのが「精神の闘い」であることが見えてくるのである。

それではこのような「社会」ではどのような「時間」が支配しているのであろうか？

ここでは過去が忘却されている。あるいは現在に都合の良ように歪曲されている。「過去の再編、日付や古文書の密売、証言の変造、利害に沿った観点、霧を濃くする操作」¹¹などが作動しているのだ。話者の知り合いの古文書を保管する責任者は話者にこう言う。「《歴史》なんてこれからはみんなどうでもいいのです」¹²。

あるのはただ永続的な現在だけである。眼前に現前しているだけの時間であり、瞬間的な時間のみなのである。

この世の、というよりはむしろ不浄な非・世界の「君主」は、あなたの目にその姿をあらわす。彼は永続的な現在の中で生きている。彼は目の前にあるものしか見ない。その近辺にあるものは即座にむさぼり食う。彼は遠いものを知らない。(……) どんな欲望も、狭量で、意固地で、生じるやいなや無化され、その充足のなかで気絶したいとしつこく願っている。そのあとすぐに生き返るためだ。ただ短い期間と、瞬間的なもののみだ。すべてはコンパクトな現在のなかに、そして眼差しのもとにあるべきなのである¹³。

この世の「君主」とは「社会」の原理となっているものことである。この「社会」は、絶えざる現在の継起しか知らない。現在は無化されるや蘇り、その永続的な持続のみが「時間」を支配している。瞬間的な現在の連なりだけが「社会」を支配しているのである。

話者は、世界の「君主」すなわち「社会」の原理を、グノーシスの神話で言うところの「闇黒の君主」と同一視する(グノーシスについては後に詳述する)。コレージュ・ド・フランスでグノーシスに関する講義をしていたアンリ・ピュエックを話者は次のように引用する。

ところでピュエックの描く「闇黒の君主」の肖像は以下のとおりだ。

「彼の知性は洞察の才をまったく持ち合わせていない。それは、外部から、事物と身体の物質的な表面をとらえるのみである。外見と記号には敏感だが、リアルなものや内面的な深みには閉ざされたままである。それは連続するあれこれのできごとの有機的な連鎖や、他者におけるあるいは自身のうちでのひとつの思想の連続的な展開

7. VT, p.127.

8. Bb, p.46. 「《社会》はいまや《神》なのです。『メトロ』誌でのあの批評は、個人が社会によってすべて決定されているという事実を強調しています。つまり個人は社会的に生まれ、社会的に生き、社会的に労働し、社会的に死ぬのです。この視点から見ると、まるでひとはこの地球を監視の収容所にしようとしているかのようです。これは現在進行している最中です。要するにすべては社会的である」。

9. ジル・ドゥルーズ「追伸——管理社会について」『記号と事件』、宮林寛訳、河出書房新社、1992年、pp.292-300。

10. VT, pp.122-123.

11. VT, p.153.

12. VT, p.177.

13. VT, pp.145-146.

を追ったり納得したりすることができないので、瞬間的なものにしか到達しないし反応しない。各瞬間にその知性が捉えるのは、なにがしかの物、ひと、事実の、偶然的で一時的な現前以外、何もない。原理も目的ももたないので、純粋な現在（そこからこの知性はそれに先立つものを推論したりその結果を予想したりすべを知らない）がこの知性全体を占めており、とらえて離さない。

これで十分明らかだろうか？ あなたはここに「社会」そのものと、その代理人たちと、その協力者たちを認めただろうか？¹⁴

偶然的で一時的な現在の中に留まる「社会」は、それに先立つものを推論したりその後続くものを予想したりする「時間」の感覚を持たない。このような「社会」の「時間」はグノーシスで言う「闇黒の君主」の「時間」と酷似している、と話者は言う。

いずれにしても、管理「社会」においては過去も未来も見通さない現在という「時間」しか存在していないということだ。さらにこの「社会」においては資本主義の原理が支配している。資本主義は祝日という「時間」を余計なもののみならず。

台頭する資本主義は、カレンダーからあらゆる不条理な聖人たちを取り除こうとやっきになっている。そうすればカレンダーに場所ができるからだ。しかしこれらの「聖人たち」は、日常生活のなかに、かなりな数の祝日をもたらしていたのだ（ラファエルは『怠惰礼賛』という見事な本のなかでそのことを例証している）。祝日とは、仕事のない日のことであり、経済的には唾棄すべきものなのだ。（……）**つまらぬことのための**時間にはもはやない（暇は悪徳に通じる）。さあさあ**仕事の時間**だ。この新しい神はかつて収容所を持っていたが、今も持っている¹⁵。

カトリックの聖人の祝日はつまらぬことのための「時間」と見做されてしまう。祝日は労働のない日であるだけに経済的にはその「時間」は存在しないも同然なのだ。「時間」は仕事のためにしか存在しないのである。だとすれば、こんにちカトリックであることを公言することは、ある意味で反・資本主義的な行為であるとも言えるかもしれない。

継起する瞬間的現在のなかで祝日も無きにひとしい状態のうちで働く人々は、当然のことだが、徐々に衰退していく。話者の描く「社会」にはあらゆる領域において衰退が浸透している。「時間」は衰退とセットとなって徐々に触知不可能なものになっていく。つまり衰退のなかで人々は喪の悲しみやトラウマを抱えつつ「時間」の感覚を失っていくのである。

衰退は、身体、頭脳、性器、記憶、同一性、神経、夢、言葉を通していく。右翼の、左翼の、極右の、極左の衰退があり、宗教家の、哲学者の、政治家の、芸術家の、著述家の、ジャーナリストの、民衆の、搾取された人々の衰退がある。衰退とセットになっている時間は、徐々に鮮明になっていく非現実性のうちに瞬時に消える。時間は**触知できないもの**となる。（……）幼年時代の精神的外傷、「恋愛の」ショック、失望、喪の悲しみ、閉経、男性更年期。電池が切れた。白が君臨する。内面のカレンダーはもはや機能しないし、遡られる可能性も修復される可能性もない。残忍な執拗さで**それはそこに固執する**。これがエスだ。あるいはこれが深淵だ。歴史的な日付けはもう重要でない。主体は自分の誕生日を忘れたいと願うことだろう。誕生日は絶えず死の日付けを思い起こさせるのだ。彼は死んでる、あるいは彼女は死んでいる、とさえ言い得る。このような時間の停止は死の宣告だ¹⁶。

ある時を境に内面の時計が止まってしまう人々がいる。彼らにとってもはや歴史は重要ではない。過去を思い出すことも未来を展望することもなくそのまま停止した時間のなかを生きているだけなのだ。「時間」の感覚をこのように失った主体は生ける死者であると言い得る。

「神」となった管理「社会」における「時間」は偶然的で瞬間的な現在のみからなっており、そこには過去へのまなざしもなく未来への希望もない。祝日すら労働日としてしまう「社会」では人々の偶然的で瞬間的な現在の「時間」感覚すら徐々に擦り減っていく。つまり「時間」という感覚全体がなくなるのだ。『「時間」の旅人たち』の話者は、このような「社会」における「時間」に抗して「精神の闘い」を挑んでいるのである。

2. 本来的な「時間」の様態

それでは『「時間」の旅人たち』における話者はどのような「時間」を生きているのであろうか？ 話者は言う。

真の時間は四次元的である。ぼくは過去、現在、未来を生きている。しかしそのように動詞を活用する前に、ぼくは自分自身にそうとも知らず第四の項を与えている。それは始まりと同じく終りに見出される項だ。だから、過去から未来、未来から過去、現在から現在へと、瞬間的に旅することほど自然なことは何もない。過去の未来がぼくに語りかけ、未来の過去が顛わになり、現在の現在がぼくを包み、待っている¹⁷。

話者はこのように過去、現在、未来を自由に行き来している。「第四の項」については後にくわしく触れることに

14. VT, p.146.

15. VT, p.172.

16. VT, pp193-194.

17. VT, pp104-105.

する。ここで想起されるのはハイデガーが『存在と時間』のなかで述べていた「本来的な時間」のことである（ちなみにハイデガーはソレルスがしばしば言及する対象である）¹⁸。話者の生きる「時間」はハイデガーが「時間の脱自態」と呼ぶものに通じている。さらに話者の言う「社会」の「時間」は、ハイデガーのいわゆる「非本来的な時間」の分析を喚起させるものがある。『存在と時間』のなかでハイデガーはこう述べている。

将来、既往性、現在は、《おのれへむかって》、《……へ立ち帰って》、《……に対処して》という現象的性格をそなえている。《……へむかって》、《……へ》、《……のもとで》という諸現象は、時間が端的に「脱自」であることをあらわにしている。時間性は、それ自体において、根源的な《脱自》《Ausser-sich》なのである。そこでわれわれは、上に性格付けたような将来性、既往性、現在の諸現象を、時間性の脱自態（Ekstase）と名づけることにする。時間性とは、まず存在していて、それがあとから自己のそとへ抜け出すというようなものではない。時間性の本質は、これらの脱自態の統一において時熟することにある。これに対して通俗的理解がとらえうる「時間」の特徴は、とりわけ、その時間が純粋な無始無終の今の連続であって、そこで時間性の脱自的性格が平板化されているという点にあるのである。しかしながら、この平板化そのものが、実はその実存論的意味からいえば、特定の可能的時熟にもとづいているのであって、この時熟の様相に応じて、非本来的時間性としての時間性が、右にあげた《時間》を時熟させるのである¹⁹。

『「時間」の旅人たち』における話者は、過去、現在、未来の脱自態の統一において時熟する時間性を生きていると言えるだろう。言わば「恍惚的な」時間である。これに対して話者の描く「社会」の「時間」はまさにハイデガーが言うように「純粋な無始無終の今の連続」であると定義しうるはずである。「非本来的な時間」にたいする「精神の闘い」として、話者は、今の連続に抗する「時間」の脱自態を生きようとするのである。

さらに『「時間」の旅人たち』の話者は、「時間」の脱自態において時熟する過去、現在、未来の様態を、道元の『正

法眼蔵』に叙述されている「有時」の様態に結びつけている。例えば話者は道元の次のような言葉を引用する。「存在-時間²⁰は再生させるといふ恵みをもっている。今日は明日を再生させ、今日は昨日を再生させ、昨日は今日を再生させ、今日は今日を再生させ、明日は明日を再生させる」²¹。昨日、今日、明日のこのような様態は、既往性、現在、将来性の脱自態に通じるものがあるのではないか？ そして話者はコメントする。

ここで、興味深い語は、**再生させる**という語だ。（……）再生は時間の恵みである。過去の時間と現在の時間の積み重ねも並置もない。時間は過ぎるのではない、**出現する**のだ²²。

「出現する時間」とは脱自態における時間であると言いかえることも可能であろう（道元的に言えばそれが「現成」²³ということだろうか）。

ところでハイデガーの著作は『存在と時間』となっており、このタイトルの順序では存在の方が時間に先行している。しかし話者が小説中に引用する道元によればどんな存在も時間なのである。竹は時間である、松は時間である、山は時間である、海も時間である²⁴。つまり存在が時間に先行するのではなく、時間そのものが存在である、あるいは時間が生成するのと同時に存在がある、ということになる。存在するものすべては時間なのである。そこで話者はこう言う。

時間を不動のものにしたがるようなひとびとには「仏陀自身が時間である」（ちょうどねずみや猿と同じく）ことを思い出させてやるがよい。「ヘラクレイトス」は時間であり、「J.-C.」は時間であり、「精霊」は時間であり、「バッハ」は時間である。さらにひとは**存在-時間**というよりはむしろ**時間-存在**と言うべきであろう²⁵。

このような時間すなわち存在というテーゼに、今だけが継起する「社会」や、内面的に停止してしまった時間を抱える存在を照らし合わせてみると、彼らは「存在する」とは言えず、むしろ非存在すなわち死んだ者であると話者は述べるのだ。

18. Cf., "Heidegger en passant" in *L'Infini*, n°124, Automne 2013, pp.21-28.

19. マルティン・ハイデガー『存在と時間』（1927）、細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、下巻、1994年、pp.218-219。

20. ソレルスの参照した『正法眼蔵』の仏訳者は道元の言う「有時」を *Etre-Temps* と訳しているの、あえて仏訳のニュアンスにしたがったまま現代日本語に筆者が訳したことをここに記しておく。

21. VT, p.181。ここで筆者が「再生する」と訳したフランス語は *regénérer* となっている。参考のために『正法眼蔵』の当該部分を挙げておく。「有時に経歴の功德あり。いはゆる今日より明日へ経歴す、今日より明日に経歴す、昨日より今日へ経歴す。今日より今日に経略す、明日より明日に経歴す」。『正法眼蔵』、岩波文庫（二）、p.50。）これを見ると *regénérer* は「経歴す」に宛てられた訳語であることが分かるが、*regénérer* は他動詞、「経歴す」は自動詞というニュアンスの違いがある。

22. VT, p.181。

23. ソレルスは道元の言う「現成」を次のように解釈している。「アクセントのすべては現成「現前としての成就」に置かれている。正当な瞬間、好ましい瞬間。あらゆるところで問題となるのは「時間」でしかない。「現在」だけがリアルである。それは大海原である。」VT, p.180。

24. Cf., VT, pp.181-182、『正法眼蔵』前掲書、pp.50-55。「松も時なり、竹も時なり。（……）ねずみも時なり、とらも時なり、生も時なり、仏も時なり。（……）山も時なり、海も時なり。時にあらざれば山海あるべからず」。

25. VT, p.181。

だがこう言ったところで『「時間」の旅人たち』における様々な「時間」の様態を説明することにはならない。ハイデガーや道元の説明は哲学的には有益であるが、小説の細部を説明するものとしては抽象的すぎる。そこで以下からは『「時間」の旅人たち』のなかから、非本来的時間性に抗する、「時間」の脱自態の様々な相を見ていくことにする。

3. 『「時間」の旅人たち』における様々な「時間」の様態 (1)

ところでまず最初に注意しておかねばならないことがある。話者が、過去、現在、未来を自由に行き来するというとき、その場合の過去とはどのような過去なのか？ 公式に認められた過去を話者は遡るのであろうか？ つまり多くの人々の意識に顕在化している「歴史」を追うのであろうか？

『「時間」の旅人たち』における過去は「歴史」とは別物である。それは否認によって忘却されているような、いわば精神分析的な過去である。それを現在に蘇らせることがまた「精神の闘い」としての様相を帯びるのだ。話者はアンドレ・ブルトンの手紙を引用する。

一九二四年（『宣言』の年）ブルトンは二八歳だ。ある手紙に彼はこう書いている。「どんな代価を払ってでも、偶発的なものの用法を見出し、毎日ひとが読むことができる「歴史的な」あの事実に匹敵するような何かを、みんなが使っているカレンダーのページを引き剥がすことによって、わたし自身のカレンダーのうえに時折は記すことができるようになることがわたしには必要です」²⁶。

つまり話者の求める過去は、ブルトンと同じく、みなに使われているカレンダーを引き剥がすことで見出される、偶発的でありながら、顕在的な「歴史」に匹敵するような何かなのである。

こうして話者は、西暦つまりキリスト教暦でできている現在のカレンダーをまず引き剥がす。今や西暦は世界的に

通用する経済的・政治的なカレンダーとなっている。「いかなる金融取引もこれなしで済ますことはできない」²⁷と話者は言う。西暦に代わって話者が持ちだすのはニーチェのカレンダーである。ニーチェは一八八八年九月三〇日を「救済」年の第一日目とした²⁸。話者は小説のなかでこの暦を採用する。

感じのいい郵便局員がぼくの窓を叩いて、ぼくに郵便物を渡す（三通の侮辱の手紙、五通の文化推進に関する申し出）。彼は、慣例にしたがって、その年のカレンダーを差し出す。もちろんぼくは代金を支払う、しかも手ごろな値段以上に。だがこのカレンダーが、おそらく偽りのものである（一八八八年九月三〇日に発布されたニーチェのカレンダーによると、こんにちわれわれは「救済」一二〇年にいる）ということがどれほど問題かを彼に気づかせるようなことはしない²⁹。

話者は秘かにニーチェの暦を採用しているが、小説のなかではほとんど西暦が使われている（革命暦も少し入る）。だがしかしこの小説の最後は「パリ、一二年九月三〇日」³⁰という日付けで終わっている。ニーチェの「救済」暦に従った日付けである。

しかしこれだけではあまりに素朴すぎるとも言い得るだろう。

この小説の話者はパリの七区界限を遊歩する。彼はガリマール社のなかに仕事場をもっているからだ。『ナジャ』『通底器』『狂気のおぼろ』におけるアンドレ・ブルトンのように、彼は歩きながらこの古都の「歴史のかたわらで」³¹ 起こったことに触発されていく。

話者はまずこの界限を走る通りの名の謂れを想起する。「しかしこのラスパリュとは一体誰なのか？ 一七九四年に生まれ、一八七八年に死んだ、第三共和国のうさぎだ」³²。リュイヌとはどんな人物だったのか？ 「ルイー三世のお気に入りの鷹匠だったそう」³³。そして聖トマス・アクイナスと、その名のついている広場や教会の謂れについてもダンテを引用しながら述べる。「この教会は、無論その聖人と同じくドミニコ会の建造物だが、建立は一六三二年に

26. VT, p.80.

27. VT, p.230.

28. Cf., "Nietzsche en 124" in *L'Infini*, n°116, Automne 2011, pp.26-32.

29. VT, p.78.

30. VT, p.244.

31. VT, p.77.

32. VT, pp.22-23. ラスパリュに関する記述は大体以下の通りである。「七月王政」下において牢獄に入れられ（一八四八年）、自然に彼は社会主義者となり、大統領選挙に立候補する。一八四九年に国外に追放され、ベルギーで暮らす、フランスに戻り、一八六九年と、一八七六年から一八七八年のあいだ代議士となる。 / これらは長いラスパリュ大通りに匹敵することだった。 / ラスパリュは『民衆の友』誌の創刊者だった。もはや読まれない本も書いている。一八六九年にはコレラについて。だが一八七二年には社会改革について。（……）ラスパリュはサドがシャラントンで死ぬとき二〇歳、ジョゼフ・ド・メーストルがトリノで死ぬとき二七歳、スタンダールの死のときは四八歳、シャトーブリアンの死のとき五四歳、バルザックの死のとき五六歳、ボードレールの死のとき七三歳、ロートレアモン伯爵すなわちイジドル・デュカスの死のとき七六歳、ランボオの『地獄の季節』がごく密かに出版されるさいは七九歳、フローベールの『三つの物語』が出版されるさいは八一歳（一方『ボヴァリー夫人』のときは七一歳）だった」。

33. VT, p.24. リュイヌについては大体以下の通りである。「このリュイヌは、一六一七年にコンチーニ殺害を押し進め、彼のあとを政府のなかで引き継いだ。一六二一年に最高司令官（軍の最高指揮官のこと）に任命された彼は、全生涯を通じてユグノー派と闘ったようだ。これだけでは十分ではない。つまり軍人で犯罪者、ということだ。彼の亡霊はここにいる」。

さかのぼり（正面建築は一七六六年のもの）、「大革命」期に略奪され転用された³⁴。このような通りのなかで話者は「立ち止まり、時間をゆっくりかけ、「歴史」とその裏側（大なり小なり暗い）が登ってくるにまかせ」、「時間が、大地や石を貫通して出来し、徐々に屋根まで高くのび、死者たちの存在をとともに運んできて、片隅やバルコニーや欄干を支える小柱に浸み込む³⁵」のを待つのである。

上にも述べたように、このような記述はブルトンがパリのある界限に見いだした過去の磁場に通じるものがある。例えばブルトンは、『ナジャ』のなかで、薪屋に積み重ねられた薪の断面を見てからパンテオン広場の「オテル・デ・グラン・ゾム」の自室に戻る。すると「部屋の窓からはジャン＝ジャック・ルソーの銅像の後ろ姿が見下ろされるのだが、二、三階下あたりに位置するその頭部も同様だった。私は恐怖に捉えられ、急いで奥へ退いた³⁶とブルトンは書いている。薪とルソーの頭部が結びつくことで革命とギロチンと死の記憶が呼び起こされたのである。この小説の話者も通りの名から様々な過去が現在に浸透するにまかせている。ゆえに話者は「この小説は彼（ブルトン）に捧げられても良いだろう³⁷とさえ言明するのだ。

話者の引用する道元は「今日は明日を再生させ、今日は昨日を再生させ、昨日は今日を再生させる」と言う³⁸。『「時間」の旅人たち』の話者も現在のなかに過去を再生する。するとその過去は現在を再生させ、その現在は未来を再生させることになるのだろう。

パリの街中でなされる過去と現在と未来の交錯はひとつの逸話で締めくくられる。話者はパリの七区をうろつくうちにリール通り五番地に行き当たる。そこはかつてジャック・ラカンの住所であった。この小説の話者はその「ロートレアモン論」が機縁となってラカンと交わるようになっていた。夕刻になると話者はラカンを迎えにその家のドアの前に現われることもあった。それは分析をしてもらうためではなく（話者は一度もラカンのもとで横たわったことはなかった）、正面のレストラン「ラ・カレーシュ」で無償で夕飯をごちそうになるためであった。

ぼくはラカンと知り合いではなかったが、ラカンのほうが、ぼくのロートレアモンに関する研究を読んだあと、むしろ機敏に動いたのだった。それから数々の昼食と夕食。それまでラカンが『ポエジ』を読む必要があると信じていたとはぼくは考えない。これは何の重要性もないことだ。タダでおいしい夕食にありつけるようぼくの身

体がかれの扉の前に現われるだけで十分だった³⁹。

しかしリール通り五番地というのは、イジドール・デュカス（ロートレアモン伯爵）の金銭を管理していた銀行家ダラスという人物が住んでいた住所でもあった。デュカスの父はモンテヴィデオから息子にダラスを通じて送金していたのだ。デュカスの数少ない手紙のなかにダラスに宛てられたものがある。その中で彼は「私の身体があなたの銀行の扉の前に現れる」という表現をしている。『「時間」の旅人たち』の話者も、同じリール通り五番地の扉の前にかつて現われ、いま現在も現れている。

その当時デュカスは、父がモンテヴィデオから（ダラスはこの遠い国と取り引きをしていた）彼に送った下宿代を受け取りにここへ来ていた。デュカスはダラスの家に自分の金を取りに行き、ラカンの男性患者と女性患者たちは話すことによって自分のアイデンティティーを知ろうとラカンに金を支払いに来ていたわけだ。素晴らしい。（……）いずれにせよ、今、リール通りは震えている⁴⁰。

リール通り五番地に、デュカスは自分の金を受け取りに来ており、ラカンの患者たちは治療費を支払いに来ていた。この小説の話者は無償の食事にありつくために来ている。デュカスは受け取った金で『ポエジ』を出版するが、その「告」にはこう告げられていた。「この永続的な出版物に価格は無い⁴¹と。話者は話者でやがて『「時間」の旅人たち』を書くことになるだろう。過去、現在、未来のあいだで有償性（お金）と無償性（タダ）の戯れがここで演じられている。これこそ「時間」の脱自態における時熟のひとつのあらわれではなからうか。

4. 『「時間」の旅人たち』における様々な「時間」の様態（2）

『「時間」の旅人たち』において話者は、キリスト教における線状的な時間構造にたいしても、それとは違った様態の可能的な時間性を、ランボーのテキスト、またグノーシスのテキストの中に見出している。通常、キリスト教における時間は、イエスの到来あるいは復活を中心として、それ以前の時間、それ以後の時間と区別されている。イエス以後の時間を生きるものは、いずれは立ち会うはずの最後の審判に向けてその途上にある、というのが一般的な理解

34. VT, p.24-26. 聖トマス・アクイナスとパリの聖トマス・アクイナス教会については長い記述があるが、短く挙げておく（ちなみに話者はトマス・アクイナスと言わず聖トマスと呼んでいる）。「ダンテは、『煉獄編』のなかで、聖トマスがナポリとリヨンのあいだで毒殺されたという噂を広めている。これにたいしてパリの彼の広場では、聖トマスは一九世紀風のキッシュな姿に石となって硬直している」。

35. VT, p.21-22.

36. アンドレ・ブルトン『ナジャ』（1928）、巖谷國士訳、岩波文庫、2003年、p.32.

37. VT, p.29.

38. 注の21を参照せよ。

39. VT, p.207.

40. VT, p.207.

41. イジドール・デュカス『ロートレアモン全集』、石井洋二郎訳、ちくま文庫、2005年、p.378.

であろう。たとえパウロ以後の教会が終末論的な色調を中和させていったとしても、総じてキリスト教徒は時間の終りに向けて「残りの時」⁴²（アガンベン）を生きていると言える。つまり究極のテロスに向けて方向づけられた線状的な時間を生きているのだ。

これに対し、この小説の話者は、ランボーの『イルミネーション』における「ある理性に」と「精霊」を再解釈することによって、キリスト教的な時間の線状性を混乱させていく。「ある理性に」では、「お前」と呼ばれているある理性が指ひとつで太鼓を叩くと「新しいハーモニー」「新しい愛」が生まれる、とされている。これに続いて子供たちがある理性にむかって嘆願の歌を歌う。「われらの運命を変え、災いを篩にかけよ、まずは時間から」⁴³と。子どもたちのこのような願いを叶えることができる「ある理性」とは何者なのか？ そこから「新しいハーモニー」と「新しい愛」が生まれる「ある理性」とは？「時間」を変えることのできる「ある理性」とは？話者は、この「ある理性」を、「精霊」とも結び付けている。「彼」と呼ばれる「精霊」は、愛情であり、現在であり、未来であり、力、愛、理性、永遠である、とランボーは書いている⁴⁴。話者は、一つの可能性として、このような「ある理性」あるいは「精霊」のなかにメシアつまりイエス・キリストの姿を見ることができないのではないかと、としている。ランボーの「精霊」について注釈しながら話者は言う。

ランボーが『季節』の原稿の裏にとても不思議な『福音書の散文』を書いたのは謂れのないことではない。(……)ここでランボーは高揚している。救世主であるこの「彼」のおかげで、もはやこの世に「罪」はなく、ただ彼の息、彼のいくつかの頭（つまりかれは頭を複数持っているのだ）、彼の疾走だけがある。(……)「精霊」とはJ.-C.のことなのか？然りだ、もしここで問題になるのが、ディオニソス風に、時間を横断して旅をする「復活した者」であるなら⁴⁵。

もし「ある理性」をイエスとするなら、「ある理性に」の最後の一句における時間性が問題となってくる。それはフランス語では、*Arrivée de toujours, qui t'en iras partout* と

なっている。*arrivée*は「到来」という名詞ともとれるし、理性 *raison* という女性名詞にかかる過去分詞「到来した」ともとれる。いずれにしても *arrivée* は過去に属する。ところが *de toujours* は「つねに変わらぬ」という意味をもつ成句で現在に属している。*qui* はおそらく *toi qui* 「*qui* 以下であるお前よ」で、*toi* が省略されている。*toi* 「お前」とよばれているのは「ある理性」である。*t'en iras partout* は単純未来形で未来に属している。これを日本語に訳すと、「つねに変わらず到来して、いたるところへ立ち去るだろうお前」となる。この理性をイエスと捉えた場合、イエスはつねに変わらず既に到来して、いたるところへ立ち去るであろう、ということになる。一般的には、イエスは死に、復活した。その後昇天し、彼が来臨するのは最後の審判つまり時間の終りのときである、つまり彼の到来後にはもはや時間はないと考えられているはずだ。しかし「ある理性」の姿を取ったイエスは、現在のなかに既に到来しており、尚且つ未来に向かって去るのである。過去、現在、未来がここでは線状的に流れていない。ハイデガーの言う「脱自態」において「時間」が「時熟」しているかのようなものである。恍惚的な「時間」であると言ってもよいだろう。話者は「ある理性」と「精霊」を結びつけながら次の言う。

いずれにせよ、もし「精霊」が復活したJ.-C.でもあったら、「時間」全体の（ということは同時に「永遠」の）性質が変わるのは明白だ。J.-C.以前はJ.-C.に向かって行き、J.-C.以後はJ.-C.からやって来る。ところが彼はいつも変わらず到来しているし、なおかついたるところへ去っている、幾千もの悲劇を横ぎって。だがこれが問題なのではない。彼はここにいる。ぼくのすぐ横に。ページの上に。あなたと一緒にこのページを読んでいる最中だ。今やわれわれは四方八方にあらゆる方向を貫く焦点の時間を手に入れている。この時間は、行き、来、入り、はね返ることをやめない⁴⁶。

ランボーが「ある理性に」「精霊」などで展開しているメシア的時間は四方に飛散し入り、跳ね返ってくる「時間」である⁴⁷。これは一つの方向へ向かわない。今にありなが

42. ジョルジョ・アガンベンはこう述べている。「創造からメシア的出来事（これはパウロにとってはイエスの誕生ではなく、その復活である）にいたる世俗的な時間がある。これについてはパウロは通常「クロノス」という用語でもって言及している。ここで時間は収縮し、終わり始める。が、この収縮した時間（これについてはパウロは「今の時」という表現でもって言及する）は、「パルーシア」すなわちメシアのまったき臨在にいたるまで持続する。そしてこの「パルーシア」は、怒りの日および時の終り（それは切迫しているとはいえ不定のままにとどまっている）と一致する。ここで時間は爆発する。『残りの時』（2000）、上村忠男訳、岩波書店、2005年、pp.103-104。

43. アルチュール・ランボー「ある理性に」『イルミネーション』、鈴木創士訳、河出文庫、2010年、p.97。

44. ランボー「精霊」、前掲書、p.155。「彼は愛情にして現在だ、(……)彼は愛情にして未来、力にして愛だ、(……)予見されざる理性である愛だ、そして永遠だ……」。

45. VT, pp.157-159。

46. VT, p.159。

47. まるでスペルマの噴出のような時間である。話者は別の箇所でもランボーのスペルマのことを話題にしている。「**真珠母色**、すべてはここにある。苦しみの中にあつた年若いゴヤは、同じく苦しみの中にあつたヴァトーと同様に、そのことを知っている。真珠母色、真珠。それはまた時間の住人たちに現れたままのランボーでもある（「氷河、銀の太陽、真珠母色の波、消し炭の空」）。それはマッコウクジラであるランボーの**スペルマ**だ（クローデルにとって「精液の効果」があり、ブルトンにとっては「大した色事」だった）。この海洋の精液はあだっばい女たちから強く望まれる。周知のように、ヴェルレーヌはそれが好物だったし、マラルメも、距離をおいて、そうだった。マラルメはこの途方もない通行者の「洗濯女のような手」を物欲しげに横目で見ていた。VT, p.119。

ら四散する。メシアという究極のテロスは実は既に到来しており今現在のなかに偏在しながらどこへでも去ると言い得るであろう。『「時間」の旅人たち』の話者はランボーのテキストのうちにハイデガー的・道元的な本来的「時間」の様態のひとつを見出している。そして話者が過去・現在・未来にたいして無意識に与えていると述べていた「第四の項」とは、この、既に到来しつつ今に偏在しながら逃れ去る、メシア的時間のことかもしれないのである。

さらに話者はグノーシス派のテキストを引用する。一九四五年エジプトで発見された『ナグ・ハマディ』文書である。グノーシス派は初期キリスト教のなかで異端として遇されてきた一派である。

「わたしはやさしく鳴り響く音だ、始まりからこのかた沈黙のなかに存在している」。

われわれはここで、キリスト紀元と呼ぶ習慣をもっているものの最初の数世紀の中にいる。つまり、一九四五年一月エジプトで農民たちによって偶然掘りだされた手稿の中にあるのだ。

埋められていた蔵書がそっくりそのまま、破壊から守られて、再び出現する。問題となっている「音」とは、「変質しない声」、「音の声」、「永遠の夜における覚醒の声」のことである。あなたは一陣の息吹のなかでこの音を受けとる。あなたは、答えるか、否かで、いまここにいる。⁴⁸

大貫隆によれば、グノーシス派は「創世記」の神とイエスの言う「父」を同じものと見なさない。「創世記冒頭の天地創造の物語が今や無知蒙昧な造物神の業に貶められる」⁴⁹のである。万物を創造した造物神はそもそも過失から生まれた不完全な神であり、無知で、高慢で、自分の本質を盲信している。グノーシス派のひとつのテキストでは、「私は妬む神である」という言明そのものが『創世記』や『イザヤ書』の神の不完全性を証している。「こう言ったことによって既に彼は、彼に従う天使たちにむかって、彼より他に神がいることを思わず漏らしてしまったのである。なぜなら、もし他に神がないのなら、彼は一体誰に対して妬むというのか」⁵⁰。これに対してイエスがしきりに「父」と呼ぶ神は、造物神より以前に太初からある神であり、光そのものであり、声、音、なのである。「三体のプロローテノイア」⁵¹から引用された「わたしはやさしく鳴り響く音だ、始まりからこのかた沈黙のなかに存在している」とはそのような始源の光のことである。始源の光は音や声、言葉を通して人間に啓示を与える。公認のキリスト教では「創世記」の神とイエスの「父」は同一のはずである。で

あるからそこに流れる時間は天地創造を起点として、イエスを介し、最後の審判にいたる時間である。永遠の時間は最後の審判の背後に望見されるのみである。グノーシス派は「創世記」の神とイエスの「父」との同一性を分断することによって、天地創造を起点とせず最後の審判を終りたくない「時間」を見出す。つまり現世に流れる「時間」を超越した「時間」、太初から永遠に在る終わりのない「時間」、死を免れる「時間」が出現するのである。そしてこれこそが話者が過去・現在・未来に与える「第四の項」とであるとと言える。

実は、このような死を免れる「時間」は、現在の「時間」の中に、音、声、言葉、呼びかけ、となって介入してくるのである。そしてもしひとが、この呼びかけに応じると、その時ひとは死を免れることができる。呼びかけに応じるとは、この場合、音楽を聞いたり、**読書**することであり、読書によって解釈を見出すこと、つまり「グノーシス」（認識）すること、なのである。話者は続ける。

ピュエックは適切に書いている、

「グノーシスとは、主体が自分自身にたいして持つたんなる意識のことではない。それはこのような意識化による主体の根底的な変容のことである」。

もっとも驚くべきなのはこのような出来事がたんなる**読書**によって生じ得るということだ。「これらの言葉の解釈を見出すであろう者は、死を味わうことはないだろう」。あるいは「幸いなるかな、始まりのうちに身をおくであろう者は、彼は終りを知るであろう。そして死を味わうことはないだろう」。もしひとがグノーシス派のひとに、どこから来たのか尋ねるなら、彼はこう答えるかもしれない。「わたしは、光がそれ自身によって生じた場所で、光から生まれました」。ただこれだけ。もちろん、彼は控え目でいた方が得だろう。

従ってここで問題になっているのは、その場で「光の楽園」に戻るための、出口、解毒、**移り変わり**なのだ⁵²。

グノーシス派にとって救済は、最後の審判にまでとおかれるものではなく、今現在において死を免れることなのである。グノーシス派のテキストは「《今ここ》でその神話を読む者への覚醒の呼びかけ」⁵³であり、「われわれがこの世にいる限りわれわれにとって益となるのは、われわれ自らに復活を生みだすこと」⁵⁴なのだ。つまり呼びかけに応じること、読書すること、解釈すること、認識すること、これらはグノーシス派によれば死を免れること、「復活」することに等しいのである。

48. VT, p.143.

49. 大貫隆『グノーシスの神話』、講談社学術文庫、2014年、p.116。

50. 『ナグ・ハマディ文書I 救済神話』、荒井献・大貫隆・小林稔・筒井賢治訳、岩波書店、1998年、pp.66-67。

51. 「三体のプロローテノイア」『ナグ・ハマディ文書III 説教・書簡』、荒井献・大貫隆・小林稔・筒井賢治訳、岩波書店、1998年、p.150。

52. VT, p.149-150。

53. 大貫隆、前掲書、p.176。

54. 「フィリポによる福音書」『ナグ・ハマディ文書II』、前掲書、p.81。

突然、まるであなたが光の力で自分を理解したかのように、すべてが起こる。あなたは**寄せ集められ**、孤独で、独身で、一つにされる。あなたは、つねに現前する、つねに現在の、王国に入る。外部を包む内部、内部に包まれた外部。不可視なものの思考のなかで不可視のまま、あなたは生けるものから生まれたひとりの生けるものだ。自分自身を救済する救済者だ。あなたは「寄生者たち」に毒を盛られていたが、あなたは癒える⁵⁵。

ソレルスの引用する道元の「再生する」「時間」のように、死を免れる「時間」、「復活」する「時間」は、現世の平板な時間の中に突如、呼びかけとして闖入してくるのである。「トマスの福音書」は言う、「王国はあなたがたの直中にある。そしてそれはあなたがたの外にある」⁵⁶。ランボーの「ある理性」や「精霊」も、ここ、われわれのすぐ横で、われわれと一緒にテキストを読んでいる。つねに現前する、つねに現在の樂園の「時間」。今、この場で、「第四の項」と話者の言う樂園の「時間」は、その呼びかけにわれわれが応答するのを待っている。こういう意味でグノーシス派のテキストは「その場で「光の樂園」に戻るための、出口」なのである。

既に引用した、「ぼくは過去、現在、未来を生きている。しかしそのように動詞を活用する前に、ぼくは自分自身にそうとも知らず第四の項を与えている。それは始まりと同じく終りに見出される項だ。だから、過去から未来、未来から過去、現在から現在へと、瞬間的に旅することほど自然なことは何もない。過去の未来がぼくに語りかけ、未来の過去が顕わになり、現在の現在がぼくを包み、待っている」という話者の言述において言われている「第四の項」は、ランボー的なメシアの「時間」、グノーシス派における光の樂園の「時間」であると考えられる。それは既に在ったが、つねに現在に現前し、なおかつ未来に去っていく「時間」である。

こうした理由から、ソレルスは『「時間」の旅人たち』の冒頭のエピグラフとして、「フィリポによる福音書」から次の句を掲げているものと思われる。

幸いなるかな、在ったという前に在る者は。というのも在る者は、在ったし、在るだろうからである⁵⁷。

このような「時間」の様態は、すでに述べたように、ハ

イデガーにおける「時間」の脱自態において時熟する「時間性」、あるいは道元における「有時」、またランボーにおける「ある理性」と「精霊」の「時間」の様態に通じていると考えられる。

グノーシスにおける「光の樂園」の「時間」性はまた、話者によれば、『老子』における「道」の存在様態にも通底する。

道を、ひとはそう名づけているが、しかし言い訳をしながらそうしている。というのもこれは、いかなるやり方でも固定され得ないものだからだ。

「それは久しい以前からここにあるのではない。しかも、年老いることなく、もっとも古い時代をはるかに超えて広がっている」。

「それは身体に溢れている。それは戻ることなく出発し、留まることなくやって来る」。

「聴覚には知覚することができない、沈黙するもの。閃光を放ち、突如精神に現前するもの」。

(ひとは呼びかけを精神で聴くのだ)⁵⁸。

「久しい以前からここにあるのでは」なく、「年老いることなく」、「もっとも古い時代をはるかに超えて広がる」もの（「道」）は、「身体に溢れ」、身体に「留まることなくやって来」、「戻ることなく出発」する。このような「道」の「時間」の様態⁵⁹は、「光の樂園」の「時間」（それは現在あり、かつてあった、これからあるであろうような様態で存在する）に相通じるものがある。さらに、「光の樂園」は「あなたがたの直中にある。そしてそれはあなたがたの外にある」と言われていた樂園の在り方も、「道」の在り方に類似している。「光の樂園」も「道」も、「突如精神に現前する」のである。

5. 「時間」の旅人たち

大貫によると、グノーシスの教義において「今ここ」での覚醒を促す「呼びかけ」は「世界史の中でさまざまな形姿の啓示者によって反復・継続される」⁶⁰ そうである。この教義に従えば、覚醒の啓示者はキリスト教紀元の最初の数世紀に限定されるわけではないことになる。実は小説『「時間」の旅人たち』のなかに登場する「時間」の旅人たちは、話者によれば、グノーシス派のひとびとのように、

55. VT, p.144.

56. 「トマスによる福音書」『ナグ・ハマディ文書 II』、前掲書、p.18.

57. VT, p.9. Cf. 「フィリポによる福音書」 in 『ナグ・ハマディ文書 II』、前掲書、pp.76-77. 筆者はソレルスの小説に引用されている仏訳をもとに和訳したが、『ナグ・ハマディ文書 II』の翻訳は次のようになっている。「生まれたときより前に存在する者は幸いである。なぜなら、存在している者はかつて存在したのであり、また、存在するであろうから」。

58. VT, p.217.

59. ソレルスが参照した仏訳から推察するとおそらく『老子』第二章あたりが引用されているかと思われる。当該部分の原文書き下し文を参考までに挙げておく。「物有り混成し、天地に先だちて生ず。寂たり寥たり、独立して改まらず、周行して殆まず。以て天下の母と為す可し。吾れ、其の名を知らず、之に字して道と曰い、強いて之が名を為して大と曰う。大なれば日に逝き、逝けば日に遠く、遠ければ日に反る」(『老子』、蜂屋邦夫訳注、岩波文庫、2008年、p.115)。ここに逝き、ここに遠く、ここに返るものが、とりあえず「道」と名づけられる、天地創造以前から在るもの、ということであろう。そしてこれがソレルスにとってはグノーシスの言う「光の樂園」と同一のものとなるのだろう。

60. 大貫、前掲書、p.163.

カストロフィックな時代にあつて光からの呼びかけに応じた者たちであり、またわれわれにむかってテキストという形で呼びかけをする者として捉え返されている⁶¹。例えば、ナポレオン戦争時代のヘルダーリンは、陰惨な時代にあつて別の次元の「時間」を生きた者であり、われわれに「今ここ」での覚醒を促すテキストを「呼びかけ」として放っている存在なのである。話者はヘルダーリン後期の「狂気の」詩と言われているものについてこう注釈する。

これらの短い詩の日付けは注意を引く。それほどその日付けは混乱しており不条理だ。まったく年代順ではないのである。ごちゃごちゃに、一七七八年、一六四八年、一七五九年、一八七一年、一七五八年、一六七六年とある。一九四〇年さえ見つかる。ヘルダーリンは自分の誕生以前のそしてその死後の日付けを書いている。つまりこれは、彼自身を越えた外部における彼の恒常的な現前を肯定することになる。彼はここにいる。彼はここにいた。彼はここにいるだろう。彼はここにすでにいるだろう。彼はここにいたかもしれない、空の雲のように、あるいは色彩の再生のように⁶²。

ヘルダーリンもまたグノーシス派の言う「光の樂園」からの使者であると話者は再解釈する。そしてそのような啓示の反復者・継続者としての光の使者はヘルダーリンに限られるわけではない。古くはダンテ、そののちはフランス大革命期に処刑されたジロンド派のマノン夫人、パリ・コミューンの最中にあったロートレアモン、ランボー、第一次世界大戦前後のカフカ、第二次世界大戦前後のセリヌ、ピカソ、バタイユ、ジョージ・オーウェル、現代に近いところではラカンですら、話者にとってはグノーシス派なのである⁶³。「時間」の旅人とは、歴史を通じて様々な名をとって存在しながら、同じこと、同じメッセージ、すなわち今ここでの覚醒を呼びかけてくる者たちのことでもあるのだ。

グノーシス派にとって天地創造は過ちであった。話者にとっても「社会」は「今」しか知らぬ「闇黒の君主」である。同様にソレルスの挙げる「時間」の旅人たちにとってもこの現世の「社会」は否定性に満ちている。ダンテは地獄を描き、ロートレアモンはマルドロールを通して人間の残忍さをあらわし、ランボーも地獄で過ごした季節を報告

する。しかし同時に彼らは光に満ちた樂園を描くことを忘れない。ダンテは天国を描き、ランボーは「ある理性」や「精霊」の到来を確信している。ロートレアモンは『ボエジ』において大いなる美德を称揚する。

ここでカフカの例をくわしく見てみよう。話者はカフカの一九一七年から一九二三年までの日記に注目する。その頃は第一次世界大戦やロシア革命などの余燼がヨーロッパを覆っていた時代であり、なおかつカフカ自身も肺を患っていたときである（彼は一九二四年に亡くなる）。このような状況にあつてもカフカは、ランボーの言う「精神の闘い」をカフカなりに遂行している。話者は引用する。

ぼくは闘っている。誰もそれを知らない。何人かはそれを感じている（これは避けがたい）。だが誰もそれを知らない⁶⁴。

この闘いは、しかし、結末が殉教者伝で終わるような悲劇的なものではなく、むしろ喜びあるいは光の中でなされる。話者は続ける。

「ぼくはぼくの時代の否定性を力強く引き受けた」と K⁶⁵ はさらに言う。「ぼくは終りであり、始まりである」。間違いなく、これは始まりだ⁶⁶。

カフカはグノーシス派のように現世の否定的な部分を力強く引き受ける。しかし彼自身はまるで帝国の君主のように幸福でもある。何故なら彼は生の壮麗さをこの世に出現させる術を心得ているからである。話者は次のようにカフカの日記を引用する。

ぼくは帰宅する。そして読む。一九二一年一月一日⁶⁷にはこうある。

「幼年時代の永遠の時間。またしても、生の呼びかけ」。生の壮麗さが、つねに完全なすがたで、各人のまわりに撒き散らされている、というのは完全に考え得ることだ。しかし生の壮麗さは、ヴェールで覆われており、深みにおいては不可視で、とても遠い。それでもそれはここに見出せる。敵対的でもなく、逆らいもせず、耳を貸さないわけでもない。

「もしひとが、生の壮麗さを、正当な語によって、そ

61. グノーシスに関する対談でソレルスはこう発言している。「グノーシス派のひとびとは、わたしが《時間の旅人たち》と呼んでいるひとびとのことです。わたしの新刊書は「時間の旅人たち」をタイトルとしています。この本の冒頭の銘句、《幸いなるかな、在ったという以前に在るものは、というも在るものは、在ったし、在るだろうから》は「フィリポによる福音書」に由来します。この小説では、特に第二部で、グノーシスのことがあからさまに話題となります。"La Connaissance comme Salut" in *L'Infini*, n°107, Été 2009, p.35.

62. VT, p.223.

63. ソレルスの次の発言を参照されたい。「わたしはもうひとり別のグノーシス派を知っています。彼にたいしてわたしは強い愛情を持っていました。わたしが話題にしているのはラカンです。彼は毎日《ブシケー的な身体》どもが持ち得るうんざりすることと格闘していました。彼らがうんざりする人間であるのは絶対確実です！ グノーシス派のヴァレンティノのようにラカンは《父の名》についてよく語っていました」。"La Connaissance comme Salut", op.cit.,p.43.

64. VT, p.50.

65. 小説中話者はカフカのことを K と略して書くこともある。

66. VT, pp.50-51.

67. カフカの日記のこと。

の真の名によって祈願すれば、そのときそれは到来する。これこそが魔法の特徴だ。魔法は創造するのではなく祈願するものなのだ。

ここで、今すぐ、花を生けること。ナイトテーブルのうえの小さな花瓶に矢車菊を。いつの日か、瀕死の者の最後の喜びとなるだろう⁶⁸。

ソレルスによればカフカの「生の壮麗さ」は、グノーシスの言う「光の楽園」のように、あるいはランボーの言う「ある理性」や「精霊」のように、われわれの身の回りにつねに現前している。もしわれわれが「生の壮麗さ」を、「正当な語」「真の名」によって祈願すれば、「そのときそれは到来する」。カフカは上に挙げた日記で幼年時代の永遠の時間を生の呼びかけであるとも書いている。だとすれば、過去における永遠の時間、現在における永遠の時間からの呼びかけ、未来における真の名による永遠の時間の到来、といった時間の構造が認められるはずである。永遠の時間からの呼びかけを「光の楽園」からの呼びかけとして捉えれば、これはグノーシス的な時間の概念に通じるものだ。そしてこのような「時間」を現世にもたらすことがカフカの闘いなのである。

しかし何故ランボーもカフカも闘わねばならないのか？ それは「天」から委任されているからだ、と話者は言う。

休みなき精神の闘いであって、武器になるものといえ、選ばれてあること、「天」からの委任状があるばかりだ。

「これは委任状だ。ぼくの性からして、ぼくは、誰もぼくに与えたことのないような委任状以外、引き受けることはできない」。

もっとも取るに足りない出来事がそれを証明する。到来するすべては委任されているのだ。これは象徴的な方針のもとでの戦争だ。Kは、『地獄の季節』におけるランボーとおなじく、自分のことをさかんに「お前」と呼んでいる。委任された者は、ひとつの魂と、ひとつの身体を所有する。魂とは、身体の戦争のことだ。ひとは委任された者を切り刻んだり、喉を掻き切ったり、または検閲することもできよう。だがたとえそうしても、事は何も変わらない。次の言葉はカフカのものだ。

「ぼくは、疲れを知らず、幸福な、年老いた漁師の手首を持っている」⁶⁹。

「時間」の旅人たちは「委任された者たち」である、と話者は考える。彼らは、「歴史」を通じて、おのおのの時代に、違った名を帯びながら、ひとつの魂をもち、覚醒の啓示を「今ここ」で行うよう、委任されているのである。彼らはみな「呼びかけ」をおこなうテキストとして、かつて在ったが、現在もあり、未来においても在るだろう、存在なのだと言い得るであろう。そして話者自身もそのよう

な存在なのである。

おわりに

以上に論じてきたことをもう一度整理してみよう。話者によれば「社会」における「時間」の様態は刹那的・瞬間的なものであった。「今」の連続が線状的に一定方向へ向かって流れる「時間」である。今やグローバルな経済と政治の基準となったキリスト教暦（西洋暦）も、最後の審判という究極のテロスへ向けての線状的な「時間」である。「社会」では過去は忘却されるか改ざんされる。未来も現在に都合の良い見通しのもとにおかれる。労働の「時間」のみが「時間」であって、休みの「時間」は「時間」として存在することができなくなる。

これに対して話者は、過去が未来に浸透し、未来が過去を抱きしめ、過去と未来に自由に行き来できる現在といった「時間性」を対置する。これはある方向へ線的に流れるものというより、あらゆる方向に四散する「時間」であると言える。ハイデガーが脱自態における時熟と呼んだものに近いであろう。あるいは道元の言う「有時」、または老子の言う「道」とも通じると、話者は示唆する。

一定方向に流れる線状的な「時間」を錯乱させる「時間」を話者は「精神の闘い」として生きようと試みるのである。手始めに話者はニーチェのはじめたカレンダーを採用する。あるいはシュルレアリストのようにパリの古い界限から発せられる磁力に感応する。

しかし線状的な「時間」の流れをもっとも震撼させるのは、メシアは今ここにいる（ランボー）、楽園は手の届くすぐそばにある（カフカ）という考え方であろう。伝統的な教義によれば、楽園は過去に失われたのであり、メシアは最後の審判つまり時間の究極において（未来）現われるだろうものである。だが話者の引用する「時間」の旅人たちは、メシアや楽園は今ここに現前している、と呼びかける。

実は楽園は失われておらず、メシアはすでに到来しており、その呼びかけは今ここにあるという考えはグノーシス派に親しいものであった。話者は小説の後半から『ナグ・ハマディ文書』を引用し始める。グノーシスによれば天地創造の神は傲慢で無知蒙昧な神であり、イエスが「父」と呼ぶ存在とは別物なのであった。したがって天地創造それ自体は不完全で過った行為だったのだが、天地創造以前から存在する「父」は、光、音、声、言葉となってこの世に投げ出されている人間に呼びかけてくる。その呼びかけ（言葉あるいはテキスト）に答えること、それは、その呼びかけを認識すること（グノーシス）、理解すること、あるいは引用すること、となるであろう。この呼びかけに応ずるとき、ひとは死を免れる、とグノーシスは言う。死を免れるときとは、覚醒のときであり、復活のときであり、楽園のときであり、永遠不滅のときである。

68. VT, p.49.

69. VT, p.51.

この小説のなかで話者が引用する様々な固有名を帯びたテキストは、グノーシスの観点のもとに再解釈される。それらのテキストはたんに話者の関心を引くだけにとどまらず、呼びかけとしてあり、話者と読者に覚醒を促すものとして捉えられるのである⁷⁰。それらのテキストはそれ自身が「時間」を自在に旅する旅人でもある。それらは過去に

あったが、現在あり、将来もあるであろう様態において、今ここで呼びかけている。呼びかけに応じるか否かは読み手次第なのだ。そして話者自身、それらのテキストに応じながら、それらのテキストとともに「時間」を自在に旅しているのだと言えるだろう。その「時間」は「楽園的な」時間、脱自的な「時間」、恍惚的な「時間」である。

70. すでにロラン・バルトは「劇・詩・小説（一九六五年～一九六八年）」のなかで、グノーシスの文脈をまったく離れたところで次のように述べている。「ある種の表現が話者を訪れ、話者に生起すること（真の話）をつつがなく囲い込めるように手助けする。（……）ソレルスのいう目覚めはきわめて長く、きわめて短い複合的な時である。丁度、ネロンが生まれつつある怪物といわれたように、生まれつつある目覚め、その誕生に時間のかかる目覚めなのである」。バルト、前掲書、pp.34-35。バルトはソレルスのエクリチュールにおける覚醒的な性格をいち早く見抜いていたと思われる。

フィリップ・ソレルスの『「時間」の旅人たち』における
「時間」の様態について

小山 尚之

(東京海洋大学大学院海洋科学系海洋政策文化学部門)

要旨： 本稿はフィリップ・ソレルスの小説『「時間」の旅人たち』における「時間」の様態について明らかにすることをめざしている。ソレルスによれば、「社会」における「時間」は瞬間的な今の連続であり、線状的に流れるものである。それは過去にも未来にも拡張しない。「社会」をあたかも神のごとく信じているひとびとは徐々に「時間」の感覚を失う。これに反してこの小説の話者は様々なテキストを読むことによって過去・現在・未来を自由に行き来する。彼はグノーシスによる「時間」の概念を受け入れ、天地創造や最後の審判に何の関係もない光の楽園の永遠の「時間」を見出す。ソレルスはこのような「時間」の様態を四次元的な「時間」と呼ぶ。彼にとってヘルダーリン、ランボーあるいはカフカといった「時間」の旅人たちは、「社会」における今ここで楽園とメシアを啓示するものたちである。過去・現在・未来を通して彼らのテキストは楽園の恍惚的な「時間」の存在を呼びかける。そして話者自身もこの四次元的な「時間」を旅している。

キーワード： フィリップ・ソレルス、時間の旅人たち、時間の様態、社会、グノーシス