

儀礼・身体・法

—ミシェル・フーコーの批判から—

佐々木 中

序言

早過ぎた、と言っているその晩年に差し掛かる一時期、ミシェル・フーコーは「主権および法のネガティブな概念化」とも呼ぶべき思考の形に対して批判を強めていった。その批判はさまざまな著作や講演あるいは対話にわたって受け継がれ、彼の論旨の前景にあらわれて視野を蔽うかと思えば背景に退いて視野をかすめ続けながらなお継続され、ついにはその対立ごと平穏とも見えるある理論的図式のなかに吸い込まれてそのひとつの部分と成り果てていったのだった。しかしその図式をここに息せき切って持ち出し、ゴールに一足早く辿り着いたふりをするなどといったことは慎まなくてはならない。拙速は何も生み出さない。この場合は特に。われわれは本稿において、この批判そしてそこから導き出されるある対立軸の場所にしばしのあいだ留まり、推移する論旨を追ってそこから幾許か考察を行う。それは至高性とその調教に関するものに、つまり儀礼に関するものになろうと言っておく。ここで問題になるのは、儀礼とは何かではない。何が儀礼なのか、である。始める。

一、ある批判

しかし念を押しておこう。フーコーが「主権」の権力と「規律」の権力あるいは「生政治的な」権力を区別し前者のみ考えることを批判したということならこれまでも多く論じられてきたのであって、とりたてて珍しくもなく声を高くして指摘するほどもないことである。ホップズやルソーといった思想上の巨人から、ド・ラ・ペリエールやピュッフエンドルフといった彼の著作のなかで初めてその名を目にした者も多からう人々まで引用しつつなされたこの批判、その射程は長くその矢弾が貫く領域は広い。マルクス主義、法哲学、政治思想史、社会学、そして無論のこと歴史学にまでおよぶことになるだろうその論点をひとつひとつ委曲を尽くして枚挙的に辿るなどといったことは許されまい。紙幅上も、筆者の能力から言っても。われわれはひとつの対話、短くさりげないがフーコーのこの批判的視座をまざまざと浮き彫りにしてくれる重要な対話から出発することにしよう。そうすることによって、われわれは自らの論旨を十分に際立たせ局所化しうるはずである。

一九七七年の冬、『レ・レヴォルト・ロジック』誌第四号にひとつの対話が掲載される。この「権力と戦略」と題された十頁にも満たない「対話」は、発言の分量そして内容から判断するにむしろインタビューに近い。聞き手はアルチュセールの弟子として出発し、その論旨の積み上げ方には少々線が細い印象は拭えないにせよ政治学や美学で大きな業績を残して現在に至ることになるジャック・ランシエール。話し手はミシェル・フーコーその人である。

断っておこう。本稿はフーコーの論旨を年代記的あるいは伝記的に追って自ずと足れりとするような性質のものではない。が、それでも彼の著作に馴染んだ読者のためにこの日付が意味するところについて些か述べておくことは何ものかでありうるだろう。フーコーの一九七七年冬。それは、一九七五年の『監獄の誕生』出版の二年後であり、そして一九七六年の『知への意志』刊行から一九八四年の『快楽の活用』出版に至る七年間の「沈黙」の時期、出版社との契約上の些事によるとされているがそれでもなおその沈黙に危機を見出す論者も絶えないこの長きに渡る時期の最初期にあたる。『知への意志』というこの波瀾含みな著作がさまざまな分野で賛否両論を巻き起こすなに行われたこの対話のなかにおいて、大きな位置を占めると思われるこの批判はどのようなものだったのだろうか。煩瑣を厭わず、詳細に見ていくことにしよう。

いささか出し抜けに、フーコーは批判の口火を切る。そこでまず槍玉にあげられるのは「支配者(へ)の愛 amour du maître」⁽¹⁾という観念だ。その口調は簡潔にして厳しい。「この観念は権力の問題を提起しないための方法である、というよりはむしろこの問題を分析できなくなるように提起するための方法である」⁽²⁾とまで言うのだ。支配者とも主人とも師とも親方とも指導者とも支配者とも訳しうるこの支配者 maître という観念の曖昧さを指摘しつつ、権力の作用をこのような「支配者の姿(形象)la figure du maître」⁽³⁾に還元してしまうことが、実はもうひとつの還元に関わり結びついているとフーコーは畳みかける。つまり、「権力の手続きの禁止の法 la loi d'interdiction への還元」⁽⁴⁾に結びついているのだと。

このような還元が生み出す誤りあるいは偏向を彼はひとつずつ、順に三つ列挙していく。まずこのような還元によって、権力は「等質的 homogène」⁽⁵⁾なものに見えてしまうということだ。そうすると、家族、国家、教育関係、生産関係などどんな領域においても、権力は同じものとして作用するかのごとくに見えることになる。二つ目は「この還元によって、権力は拒否、制限、妨害、検閲といった否定的な用語でしか全く考えられなくなってしまう」⁽⁶⁾ということだ。つまり常に権力は「否(ノン)を言う」ものに、否を言うだけのものになってしまうのであって、だからそれに刃向かうことはすべて「侵犯 transgression」でしかなくなる。つまり法に依存した違反という、初歩的な逆説を弄したものでしかなくなる。そして三つ目の指摘だ。いわく、「この還元によって、権力の根本的な作用は、法の陳述や禁止の言説などのある発話行為 un acte de parole として考えるようになる」⁽⁷⁾と。つまり、権力とは「汝なすべからず」という純粋な発話の行為そのものになってしまうのだ。

このような考え方と深く結びつき、またそこから多くの恩恵を得てきた分野をフーコーは名指しする。いうまでもなくそれは「姻戚関係の大いなる禁止の分析に主眼をおく民族学」⁽⁸⁾であり、また「抑圧のメカニズムに主眼をおく精神分析」⁽⁸⁾だ。こうして権力は唯一にして同一の「禁止」という言い口においてのみ語られ、その公式が「すべての社会形態に、すべての水準の従属化 assujettissement に」⁽⁹⁾当てはめられていく。こうした超歴史的な挙措を彼が何よりも嫌ったことは周知の通りだろう。そして、凝縮された発言と言うにふさわしく、直後に置かれるのも重要極まる指摘だ。引用する。

さて、権力が否を言う審級だということになれば、ひとは二重の「主体化 subjectivation」へと導かれることとなります。権力を行使する側では、権力は禁止を言明する(大いなる絶対的主体)の一種として理解されるわけです。それが現実的^{レエル}なものか想像的^{イマジネール}なものか、

純粹に司法上のものかといったことはどうでもいい。これはつまり父親とか君主とか、一般意志の主権＝至高性 *souveraineté* ですね。権力を被る側ではどうかというと、やはり同じようにひとは権力を「主体化」してしまいがちなんです。禁止を受け入れる地点、権力に対して「ウィ」か「ノン」かを述べる点を決定することによってね。主権＝至高性の行使ということについて何か言おうすれば、自然権の放棄だの社会契約だの、支配者への愛だのが前提されることになるのは、こういうわけなんですよ。権力は本質的に否定的なもので、片や禁止する役目を持つ主権者を、片やこの禁止にとにかく何らかのやり方でウィを言わねばならない主体を前提している—こういうふうに、古典時代の法学者たちが打ち立てた伽藍から現今の考え方にいたるまで、いつも同じ言い口で問題が提起されてきたわけですからね。権力をリビドーという用語で扱う現代的な権力分析だって、いまだにこの古びた法学的な考え方によって言い表されているんです⁽¹⁰⁾。

しかしそれにしても、なぜ権力はこうした法権利の、禁止の、否定的な用語においてのみ考えられてきたのか。当然の疑問だ。フーコーはヨーロッパの歴史のなかで、法権利と主権概念があるときは君主権力に与するものとして役立ち、あるときは君主権力への闘争手段となってきた事実を示唆しながらも、「結局、法律は、権力を表象する主要な様式だった」⁽¹¹⁾と結論する。しかも念には念を入れてこの表象という語彙に註をつけることを忘れない。いわく表象という語は、スクリーンや幻影としてではなく、現実の行動の様式として理解されねばならない、と。

こうして彼は、法から「権力の真理」としての資格を剥奪し、それは「複合的であると同時に部分的な道具」⁽¹²⁾であると宣言してこの批判を終える。

すでに述べたように、この批判の背景をなす領域は深く広い。フーコーの論旨だけを相手にするとしても、それ相応の根を詰めた作業が必要となろう。たとえば、このような否定的な法、禁止し抑圧する発話を、当然そうし得るように「排除する法」と同一視すれば、『狂気の歴史』から『監獄の誕生』を経て『知への意志』へと理路をなぞり、その後さまざまな屈曲を経て展開されていくことになる「統治性」や「牧人権力」といった概念から最晩年の「生存の美学」「真理への勇気」等の概念を検討し敷衍することによって、このような否定的な法が彼の思考の来歴のなかでどのような扱いを受けてきたかをめぐって言うなればフーコーにおける法の概念史といったものを書くことも可能だろうし、それはそれで花も実もあるものになるはずだ。実際、フーコーは『狂気の歴史』の段階では言語の否定性に立脚し共同体からの排除を行う法といった概念に留まっていた。それは本人も認めている。⁽¹³⁾ 決定的な転回点になったのは、どんな息せき切った賛嘆のことばも追いつきはしない鋭利さを湛えた記念碑的な著作、『監獄の誕生』である。フーコーはそこで断罪する法とは別の「規格化」を行う「規律権力」を見出し、それとともに司法が精神医学と反発しあいながらやがて重なり合って同じ権力の拠点となっていく過程を叙述し、そしてまた包含しつつ排除するかのようであるこの特異な「監獄」という制度が法をも含むさまざまな制度的・物質的・技術的・文化的な要素を巻き込みながら経済的な利潤を生み出す「非行行為」を「生産する」ポジティブな作用を行うようになっていくことを犀利なまでの筆致で剔抉することによって⁽¹⁴⁾、このような否定的な法を批判しそれとは別の権力作用のさまざまな戦略拠点を提示していく論拠を手にしていったのだった。やがて『知への意志』においてその批判はより決定的なものとなっていく。禁止し抑圧し否定し沈黙を強制してきたがゆえにそれからの解放

への欲望をも掻き立ててきた「法」は、その欲望を自らの梃子として性を告白し語らせ刺激し記録し分析し真理に登記するこの性の権力の少なくとも一部品でしかない、と。(15)確かにこうしたフーコーが歩んできた道のりを精緻に記述することが何ものであることは言を俟たない。しかしそれらすべてをこの小論に詰め込むことは可能なことではないのだから、簡略な祖述にとどめ不十分との謗りは敢えて甘受することにする。続けよう。

復習しておこう。フーコーは、それらの権力の概念化、すなわち等質的で否定的で言語的な権力という概念化に何を対置したのだったか。フーコーが「主権」との複雑な関係を取り結びながら歴史的に浮上してきたものとして次々に概念化していった「規律権力」、「生政治的権力」がそれだ。たとえば十八世紀以降「専ら法的であることをやめ、唯物論的になった権力による「生命と身体」への攻囲である(16)。たとえばその具体的な様相は、『監獄の誕生』の規律権力の描写においてに次のように述べられる。閉鎖空間のなかに諸個人を配分し(配分の技術)、その行動のひとつひとつの挙措を厳格な時間軸に沿って精練しそのもっとも私的な物質性まで統制し(活動の統制)、その身体を生命の持続において漸進的に進展する訓練に服従させ(発生過程の組織化)、もろもろの行動を行うさまざまな身体を適切に組み合わせて最大の効率性を引き出す(諸力の合成)、と。(17)これ以上なく具体的であるがゆえにそれが行われる(軍隊、監獄、学校、工場、家庭などの)場所によってまったく異質であり、具体的な身体そして生命に対して、言語を伴わないことはないにせよそのみに回収されてしまうことは決してない緻密な操作を行い、そしてまさに効率を目指すことにおいて「生産的」で「ポジティブ」であるこうした権力である。『知への意志』の決定的に重要な第五章から引用すれば、「死なせるか生きるままにしておく」権力、「さまざまな力を阻止し、抑え、破壊する」権力ではなく「生きさせるか死のなかに廃棄する」権力、「さまざまな力を産出し、増大させ、整える」権力、つまり規律が装備する「人間身体の解剖政治学 *anatomo-politique du corps humain*」と「人口の生政治学 *bio-politique de la population*」に基づく権力である。(18)さて、問題は次だ。

ここまでフーコーの批判を追ってきて、構造主義以降のさまざまな理論、通俗的なそれであれ洗練されたそれであれ宗教学においても重きをなしてきた理論の諸概念について幾らか思い出される読者も多いだろう。ごく端的に言えば、ここで批判されているのは象徴的権力という観念とそれに付随する法あるいは共同性の理解だと言っているのだから。このような批判はフーコーのさまざまな講演・対話・著作に繰り返し現れると言った。多少不躰にすぎる疑問であるにせよ、ここで誰が批判されているのかと問いかけたくなるのも当然だろう。たとえばそれはラカンでもいいだろうし、無論フロイトでもいい。あるいはフーコーが別の箇所で名指ししているようにライヒであっても。(19)否定し抑圧し排除し欠如を穿つ言語的な法、などといった常套にまで成り果てつつある言い口は彼らからしか、とくにラカン派からしか由って来ることはないのであって、実際フーコーは『知への意志』を「フロイトとラカン」を批判したものと断言したことがあるのだから。(20)たとえばまた、フーコーがある対話において手酷い皮肉をもって嘲弄したことがあるジラルドであるとか、あるいはフーコーと共感と反発が交錯する複雑な関係を取り結んできた「禁止と侵犯の人」バタイユであってもいいだろう。それに、まさしくこの批判はその論旨から言っても「近親姦の禁止の普遍性」などを認めはしないのだから、レヴィ＝ストロースやその他の人類学者もその批判の射程内にあると言うことも出来る。(21)その他、ホップズ以来の社会

契約について新たに思弁を凝らす法哲学者であるとか、その法を基礎づける契約の合意に達する政治的プロセスを重視しようとする政治学者であるとか、言語行為に関する単純な図式からならぬ社会関係に関する教訓を引き出そうとする社会学者であるとか、フーコーの別の箇所の発言を合わせて勘案してみれば列挙すれば列挙するだけこうした人物や分野の名前の一覧を増やしていくことは実際に可能ではある。しかしこうした一覧表作りに熱を上げることは無益であるばかりか有害ですらあるだろう。

また、こう見るとこの一覧表が宗教学と呼び習わされてきた分野においても参照されてきた人々で多く埋められていることにも改めて気づかされもする。だが、そもそもフーコーは『言葉と物』のころから宗教の研究と違って差し支えない諸分野の十八世紀末以来の形式を「人文諸科学」の一部と位置づけ、批判的とは言い切れないにせよその限界を宣告するという態度を採っているのだから、別段ここに驚くべきことなど何もありません。(22)驚くべきなのは、むしろそうした宗教の研究の方法論に関わりを持つ人々が反批判をすることもなく曖昧にフーコーの理論の一部を使用し続けていることのほうなのかもしれないが、それは措く。

この批判は、さまざまな分野のさまざまな論点や議論が輻輳し交錯する場所であることが感得されるだろう。そうである以上言っても詮ないことなのかもしれないが、それでも議論の錯綜を避けるためにもう一度議論を局所化しなくてはならない。そのために再びこう問うことにする。この箇所では、誰が批判されているのかと。われわれが見てきたこの批判が対象とする思考の形式はかくも広く流布しており、それだけにこの批判の及ぶ領野も広大であって、ゆえにフーコー自身のみの論旨の流れからいってもさまざまな著作における考察の下地とも補助線ともなりうる射程を持つものであることは明らかなのだ。しかし、フーコーが繰り返してきたこのタイプの批判のこのヴァージョン、すなわちわれわれが追ってきた「権力と戦略」のヴァージョンには、他のヴァージョンには見られない論点が、そして用語が存在する。それは同時に、奇妙な理解し難さを残す箇所ともなっていると言える。それは「支配者（へ）の愛」であり、「二重の主体化」、すなわち「絶対的主体」と「諸々の地点」の同時主体化である。重ねて問おう、ここでは誰が批判されているのか。そう、明らかにここでは批判されている相手がいる。その特定はなんら難しくない。その人物の名は註にはっきりと書いてあるのだから。その人とは、ピエール・ルジャンドルである。

二、主権の精神分析

多くの読者にとっては聞き慣れぬ名前であるだろうこのピエール・ルジャンドルの論旨を検討する前に、この批判の前史をなすひとつの対談を重ねて置くことにする。その著作のなかでも取り分けて明快な叙述の運びによって、かえって酷薄なまでの精神分析批判としての意味あいを色濃くしている『知への意志』を出版したフーコーが、ラカンの「正統的後継者」たるジャック＝アラン・ミレールらの精神分析家たちとの対談に招かれた際の記録であって、読む者に多少体面の張り合い熱っぽく躁がしい吊るし上げの言い草といった居たたまれない印象を残すものだが、しかしこれはフーコーがルジャンドルの議論に触れた最初の文書なのだから、引用しないわけにもいかない。権力を上から下へ、中心から周縁へと流れるものではなく、その微細なものから微細なものへと作用するマイクロな部分において分析しようとするかの高名なフーコーの論旨に対し

て、分析家グロリシャルは『知への意志』のある箇所でフーコー自ら権力を上から下へ及ぶものであるかのように叙述してしまっていると指摘している。このような重箱の隅を突つくにも程がといった指摘に対して、フーコーは次のように応答している。

フーコー 君が読むのを聞いていて、本当だ、自分は少しずつ広がっていく点の隠喩を使ってしまった…、とやましさを耳まで赤くなくなりました。けれども、それははっきりと明確なひとつのケースにおいてのことなのです。つまりトリエント公会議後の教会です。一般的には、いかに権力の大きな戦略が権力の微小な関係のなかに嵌め込まれ、そのなかに自らが行使される条件を見出すかを見なければならぬと思う。しかしまた、つねに逆作用の運動もあって、その逆の運動によって、もろもろの権力関係を連携させていた戦略は、新しい効果を生み出し、それまでは関わりのなかった分野に入っていくわけです。たとえば、十六世紀の半ばまで、教会は性現象をかなり間接的な形でしか管理していなかった。つまり、さまざまな罪の告白がつきもの年一度の告解の義務を果たさねずれば、自分の司祭にあまり下半身の話をしなくてもいいわけで、これは保証済みだったんですね。トリエント公会議、すなわち十六世紀の半ばごろからは、古くからある告解の技術だけではなく一連の新しい手続きが現れてきたのを見てとれます。これは聖職者の浄化と育成を目的として教会制度のなかで作り上げられていったものです。つまり、神学校や修道院のために、日常生活の言説化、自己自身の検証、告白、良心の教導、指導する者―指導を受ける者の関係、こうしたものの緻密な技術が仕上げられていったわけです。そうです、社会のなかに、確かに上から下への運動でもって、人が注入したのはこういうものだったのです。

J-A・ミレール それは、ピエール・ルジャンドルが興味を持っていることですね。

フーコー 僕はまだ彼の最近の本[『権力を享楽する』のこと―筆者註]を読んでいないけれど、彼が『検閲官(〜)の愛』において行っていたことは、まったく必要だと思う。彼は、現実に存在する過程を記述しているのですから。しかし、僕は権力関係の産出がそのように上から下へのみ行われているとは思わない⁽²³⁾。

このように引用を重ねても、読者にとっては多少釣合いを失った批判だという印象は拭い難いかもしれない。一九七七年、ミシェル・フーコーは五一歳。すでに述べてきたように出版そのものが事件であるような著作を幾冊も江湖に問い、「闘士にしてコレージュ・ド・フランス教授」として政治運動の渦中とヨーロッパの知の中心に同時にその存在を際立たせていた彼であって云々などといえ、それはすでに蛇足となろう。実はこのころ、フーコーの名指しの批判の対象になった人物は数えるくらいしかいないのだが、ここでまさにその対象となったピエール・ルジャンドルはすでに四七歳、国連職員としての長いガボン・セネガル勤務から帰還しローマ法・教会法・スコラ学をめぐる法制史の若き碩学としてパリ第一大学法学部教授に着任してからすでに九年、この年には重ねて高等研究院宗教学部門教授に就任したという公的な経歴とともにラカン派のなかでも知る人ぞ知る人物であったとはいえ、法制史や行政史のごく専門的な著作をのぞいて理論的な著作としては二冊を持つのみだった。そもそも現在においても、知名度などという詰まらない尺度を取って持ち出せばこの二人は比べるべくもないということは事実なのだから。しかしこういった不釣り合いといったことはまったく問題ではない。むしろ、この批判において

浮き彫りになっているのは嘯み合わなさであり、すれ違いであり、仲裁することもできない断絶なのだ。

筆者の知るかぎりでは、そして少なくとも名指しでは、ルジャンドルはほとんどこの批判に対して反論らしい反論をしていない。というよりは、その反応はやはり何か妙な嘯み合わなさを露呈するものであって、われわれのこの論旨の俎上にのせてもよく飲み込めないものである。(24)それがゆえか、ここで参照されている二冊『検閲者(へ)の愛—ドグマの次元についての試論』(25)『権力を享樂する—愛国的官僚制についての概論』(26)という二冊以後も彼は原則として立場を変えていない。つまり逆に言えば、ルジャンドルが歩んできた以後の理論的な道程が、無論用語がまだうまく整備されていないといった印象はあるとはいえ、この二冊にそのまま折り畳まれているといっても過言ではないということである。ゆえに、以後われわれの論旨が拡散し粗大なものにならないかぎりという留保つきで、この二人の理路が意図するところを可能なかぎりよく果たし合わせるために、二人の以後の著作も適時参照しつつ論を進めることにする。

では、このフーコーのこの批判、ルジャンドルのみならず多くの人々の議論を動揺させ哑然たらしめるに十分なこの批判は、正当なものだろうか。ルジャンドルの議論の批判たりえているか。それを検討していくためにも、ルジャンドルの論旨を要約しなくてはならないだろう。だがこの碩学の論旨をこの小論の一章のそのまた一部において遺漏なく要約することは端的に不可能である。その横顔を以下のように簡単に素描するだけでも、その困難は推し量れよう。ピエール・ルジャンドルは、ローマ法と教会法の結合についての考察を基礎に「キリスト教規範空間」について重厚な論議を進めてきた。その道程は半世紀にも及ぶ。自らヨーロッパの「民法の文明」を批判的にかつ人類学的に分析するがゆえに人類学への批判的な視座をも身に纏い(レヴィ=ストロースは彼の激しい指弾的である)、ヨーロッパ的な知と人類学的において見出される未開人の知とを系譜的作用において完全に同一視するがゆえに未開の自己批判および自己限定の態度を貫き、道徳神学や後期スコラ学などヨーロッパの古い学知の森から得た知見から現在の管理経営的かつ認知科学的な支配形式の病理について思いを致す彼の論旨は、ラカンの弟子であったというその経歴からもわかるとおり、理論的には精神分析をその下地に置くものだ。しかし一方で、晩年のラカンが設けた「パス」という失敗を余儀なくされ批判も多いラカン派内部で自殺者まで出した通過儀礼を合格したにもかかわらず、制度性への盲目と夜郎自大な党派性に陥ったラカン派への彼の苛烈な批判はラカン本人の論旨にまで及んでいる。ひとを真実で撃ち戸惑わせ途方に暮れさせる本質的な批判の力においても(そしてそれゆえに神経症的な反発を呼び起こすことにかけても)フーコーにおさおさ引けをとるものではない彼の論旨の全体像については、註においてなんらか取り付き易い紹介や要約を指示することにして、(27)本稿ではこの批判に対応する論旨のみ取り扱うことに留める以外に術はない。(28)

フーコーの批判の論点は以下二つに集約しうる。

- 1) 権力の形象化とイメージの権力。それによる二重主体化。
- 2) 権力作用の否定的で言語的な禁止への還元。それによる「下から上へ」流れる規範的・生政治的権力への盲目。

ルジャンドルは精神分析の知見をその本来の場所、すなわち規範の一部を占める決疑論の場所に送り返すことによって、現今の精神分析の盲目の原因を取り除く。つまりイメージへの愛に関

する領域である想像界と言語と法の領域である象徴界を切り離しすぎることによって、社会における「語るイメージ」つまり「エンブレム」の権力の作用を見ないこと、である。ひるがえって彼によれば、社会野において個が主体化されるのは、「イメージを語らせる」操作によって「上演された他性」、つまり「社会的鏡」との想像的かつ象徴的な同一化(政治的愛)と分離(禁止)の作用においてのみである。鏡に向かうように上演された〈絶対的的他者〉に向き合い、自己の像を愛するようにその他者を、他者の表象を(あるいは他者を表象として)愛する(政治的愛、「支配者(へ)の愛」)。難解な精神分析用語をさらに裏返した術語ばかりが使用されていて分かりにくいかもしれないが、要するにここで言われていることは、レーニンの像⁽²⁹⁾であり、国旗であり、エンブレムである。われわれと権力との関係は、こうしたもので具体化されて機能している。選挙でも、葬礼でも、政治集会でも、あるいはフットボール等の試合が開催されるスタジアムでも同じことであって、こうした「語るイメージ」を設置することは現在においても制度性の必須の要件でありつづけていることは自明である。つまり、これは形象化されイメージ化され目に見えるものになった権力、主体化され「モニュメンタルな主体」となった権力であり、「政治的劇場で儀礼的に上演される〈第三者〉」⁽³⁰⁾である。このような「社会が構築する、観念的で身体がない、つまりはフィクション的な〈主体〉」によって「社会は権威ある口によって言葉を発話する」。そして彼は当該箇所ですべてのようにつづける。「このようなモンタージュを、ヨーロッパのドグマ学者たちはこう呼ぶ。〈主権〉と。」⁽³¹⁾ごく単純化して言おう。〈主権〉はイメージに受肉することによってフィクションの主体(つまり「法人」だ)の姿を身にまとい、そのことによってのみ各人にその言葉でできた掟を伝えるのだ—というよりも、その受肉と同時にその掟の伝達の受け手をつくり出す(主体化する)のだ。そのような〈主権〉のイメージとのあいだに取り結ばれる「結びかつ分離する絆」すなわち同一化し分離する想像的かつ象徴的な関係は、一言で言って儀礼的な関係である。その儀礼において個と絶対的他者が主体化されるということである。その〈主権〉である「モニュメンタルな主体」を映し出すイメージによって設置される想像的關係が愛と呼ばれるものであり、その発話によって設置される象徴的關係が言語的な法、つまり禁止と呼ばれる訳である。つまりこうした「聖なる〈イメージ〉は否定性の象徴化された表象である」⁽³²⁾ということだ。そしてまさにこの「否定性を機能させること」が禁止なのである。⁽³³⁾

以上、止むを得ないとはいえ忸怩たるものがある早口で確認してきたことを、さらに一言でこう言ってもいい。要するに、レーニンの批判はあたっている、と。彼の読解は正確であり、彼の批判が含む論点はすべてルジャンドルにも存在する。すなわち権力の形象化とイメージの権力。それによる二重主体化、そして権力作用の否定的で言語的な禁止への還元は。しかも現在に至るまで。

三、何が儀礼なのか

無論、これで終わりではない。高名なるフーコーの批判が正しくて、さして有名でもないルジャンドルの理論はそれと比べてやはり間違っているなどということを言うために、言葉を費やす必要があるか。誰が正しくて誰が間違っているとか誰が誰より上だとか、そのようなことは金輪際問題ではない。われわれはここに、両者の、というよりも権力に関する二つの思考の形の

決定的な断絶、和解や折衷などを考えることができない断絶を見出す。両者とも、ある盲目を抱え込むことによるのみその明視を手に入れており、こうした盲目と明視が重なり合う箇所であるからこそ、この批判は重要なのである。何のためにか。無論、宗教と法と儀礼を考えるために。

この批判を取り上げたのは、ルジャンドルの（そして、フーコーの批判する論点において彼と同様の論旨をもつ多くの人々の）盲目が鋭利に指摘されている箇所であるとともに、そこにフーコーのある種の盲目が現れているといい得るからだ。実際、フーコーの批判には奇妙な脱落がある。この二冊においてもはっきりと現れているルジャンドルの儀礼についての議論がまったくそこには存在していないのだ。

フーコーが奇妙にも見落としているのは、ルジャンドルがはっきりと一九七〇年代から繰り返しのべていることだ。中世以来、ヨーロッパの規範は、身体を直接操作する儀礼（たとえばヨーロッパ各地に見られた憑依のダンスや、特に特権的な例とされるユダヤ教の男子割礼など）を異端視し排除してきた。そのことによって西欧は書かれたものとしてのテキストの読解を、つまり言語的なもののみを法の変肉化として考えてきたのであって、それはヨーロッパだけにしかない偏向である、と⁽³⁴⁾そして、彼があるところで「黒人の偉大なるダンス」がそのままテキストの操作であり、ゆえに彼らのダンスはそのまま哲学的な（あるいは規範的な）思考そのものなのである、と事も無げに述べている。⁽³⁵⁾この文言がなにかわれわれにとって衝撃を残すとすれば、それはこの偏向によるにすぎない。この儀礼的な身体の実行をしながら論ぜず見ないことによって、近代にまで流れ着くヨーロッパ的な発話する否定的な権力は動作するのだ。そしてルジャンドルはこう言う。この身体を目標とする儀礼性の抑圧によって、つまり自らの儀礼的機能を消去したと考えることによって、産業主義的近代社会は自らが宗教として機能していることを快く忘れていことができる、と⁽³⁶⁾。

要するに、権力が身体を直接操作する（たとえばダンスとその鍛練のように、見ることのみならず見られることを前提として身体を設える）ことは、ルジャンドルの語彙では「儀礼」なのであり、ルジャンドルはヨーロッパの規範の思考においてそれが過小評価されてきたこと（註にあげたようにフーコーの批判がなされた前から）を、そしてまさにそれが世俗化と結びついていることを指摘しているのだから、フーコーの批判は宙に浮いてしまうことになる。そのような儀礼の抑圧によってのみ成り立つ言語的な法の概念化がヨーロッパのヴァージョンにすぎないと口にし、その限界による偏向を批判しているルジャンドルを、フーコーはなぜあした言い口で批判できたと思いつめたのだろうか。俄には飲み込み難いことではある。再び言おう、ダンスのような祝祭的な儀礼性とフーコーがあげている監獄、学校、病院、工場のようなさまざまな規律的な権力の身体攻囲がわれわれの思考のなかで何か結びつき難いとすれば、それはわれわれ自身が偏向しているからにすぎないと。つまり、ルジャンドルは儀礼の概念のなかに「上からの権力」と「下からの権力」の二つを折り畳んでいる。いや、そもそも儀礼という概念の困難さは、儀礼そのものが「上からの権力」と「下からの権力」の結節点それ自体だからなのだ。現にルジャンドルの著作は、学校や工場、軍隊の儀礼性の例証が存在するのだから。⁽³⁷⁾

だから、ルジャンドルにとっては、フーコーのいう規律権力は、儀礼の歴史上のヴァージョンであって、よってそれが法の権力と反するものにはならないのである。つまり、彼にとってそもそも

もそれは問題ではなく、ゆえに反批判を必要としなかったのだ。つまり、彼にとってそもそもそこに問題はないのである。噛み合わないのも当然なのだ。たしかに異様なことだが、これは世俗化自体をそれ自体ヨーロッパの神話的な舞台にすぎないとして相対化する彼の理路の異様さに釣り合った話だ。和解できない断絶といったのは、そういう意味においてである。

実はフーコー自身が気がつき折りに触れ指摘していることなのだが、こうした「下からの権力」はすべてが起源として宗教的儀礼を持つ。規律権力の時間性および举措の統制は修道院に由来し、生権力はキリスト教の牧人権力に由来し、⁽³⁸⁾ そもそも病院の起源も修道院であって、その主人が医者になったのは近年のことにすぎずいまは看護師と名を変えている修道士こそがそこでは実権を握っていたのだ云々⁽³⁹⁾。ルジャンドルの言葉でいえばこれは儀礼であり、儀礼を可能にする「シナリオ」であり、あるいは儀礼によってのみ行われる「調教 dressage」以外のものではないだろう。⁽⁴⁰⁾

奇妙なことになる。フーコーの明視は、ルジャンドルの指摘するこのような「身体を目標にした権力の消去」によって見えにくくなっていった規律権力を、その近代的形式において明らかにすることにあつた。その明視は、まさに瞠目に価するものであることは言うまでもないことなのだ。しかしルジャンドルをそれで批判することは、かなり無理がある。その明視において抱え込むことになった盲目、つまりそれを儀礼として見るができないという盲目がゆえに、フーコーの論旨はさまざまな動揺にさらされていったといい得るのだ。たとえばニコス・プーランツァスが述べるように、フーコーの権力のマイクロ物理学には次のような限界が存在する。つまり、それによって具体的で実践的で微細な権力の技術、戦略、規律の作用について克明な分析が可能になるが、なぜそれが国家だの階級だののマクロな領域に回収されるのかがわからなくなってしまふということだ。⁽⁴¹⁾ また、その袋小路を脱するための試みのひとつに数えられる「統治性」の多少迷いが感じられる議論において、規律権力において主権性が古くなったなどということはなく「主権性と規律権力と統治性の三角形」を考えるべきだという折衷案を出しているが⁽⁴²⁾、それではあの主要著作を通じて露わだった主権の概念へ批判の苛烈さはいったいなんだったのかと訝しむほかはなくなる。⁽⁴³⁾

しかし、公平に言ってルジャンドルにも非がないとは言えない。世俗化を相対化し、ヨーロッパ的な偏向を越えて身体と法テキストの関係をその多様性において見る（法テキストを読む文化、踊る文化、歌う文化…等々）彼の論旨が、まさにマイクロな権力の技術の水準とマクロな権力の表象の水準とを儀礼性において結びつけることを可能にする目覚ましいものであることは確かだ。しかしその錯綜する難解な叙述によって、これらの身体に直接働きかける儀礼性という概念化が、やはりフーコーが批判するような否定的・言語的・等質的な権力、一言で言って「表象」にのみ作用する権力という理解に引きつけられて論じられている場合が殆どであり、よって往々にしてその意図するところを汲み取りにくい記述になってしまっている嫌いがなしとはしない。また、こうした儀礼の観点が硬直した精神分析批判に結びつく論点なのだということがほとんど読者には見えてこないように書かれており、ゆえにルジャンドルの議論は単なる精神分析の「胡乱な」応用と見えてしまふし、その蒼古とした概念の道具立てからして見ようによっては保守的なものと見えてしまうこともあるだろう。フーコーの批判もそのかぎりではあたっているだけでなく全く「正当な」ものに見えてしまうのも致し方ないところではある。彼が身体に直接作用する権

力を問題にしていないうように見えるのは、彼がそれを論ずるときに、ダンスという美学的な例やキリスト教による割礼の排除といった歴史的な例、あるいはエクリチュールの練習といった非常に肯定的な価値を持つものだけを相手にしているように見えるからだ。むしろ彼は、それらが実は徹底的に司法的・儀礼的・宗教的・政治的なものなのだという観点を出すことを忘れてはいないのだが。

もはや紙幅がない。簡素な考察に留まらざるを得ないことは承知の上で、しかし多少なりともこの二者の断絶から垣間見える展望を示唆するために次のように問うべきだろう。では、たとえばフーコーが記述したような監獄において、ルジャンドルが言ったような「モニュメンタルな主体」のイメージは存在するのかと。そうでなければ、それを儀礼とは呼び得まい。

無論、監獄における「モニュメンタルな主体」は一見露わではない。だが、フーコーの指摘したあの「一望監視装置」^{パノプティコン}の中心にある「監視する誰でもなく誰であつてもよい何ものか」がそれだと言うことができないだろうか。この無名性を身に纏う監視する目、「権力の目」が。多くのフーコーの影響下にある論者たちは、「見る（ことによって主体化される）主体」—「見られ崇拜される絶対的主体」という関係、すなわちルジャンドル的な儀礼的視線の関係と、「見られる（ことによって主体化される）主体」—「見ている（監視している）はずの不可視の主体」という関係、つまりフーコー的な監視的視線との関係を、あまりにも拙速に切り離しすぎている。というのは、監視システムは『見られている』ことを見る』ことによってしか機能しないからである。逆に言えば、ルジャンドルが言う「モニュメンタルな主体」は、そしてその形象化である「エンブレム」は、まさに「社会的鏡」として、「見られることによって見る監視的眼差し」の機能を持っている。再び逆に言えば、街頭やさまざまな建築物においてわれわれを監視しているカメラこそがわれわれの時代のエンブレムであると言うことは常に可能なのだ。すくなくともエンブレムの儀礼的機能のひとつを、そうしたシステムが担っていると。カメラは〈鏡〉であると。そしてそれが機能するために身体の攻囲と調教と配置が行われ、さまざまな場が設定され、無数の技術が開発され配備されているのだと。(44)

結語

煩瑣なまでに細かい議論を追い、日本では知られることの少ない作家まで引き合いに出しながら長々と述べてきたことは、結局ニーチェの『道徳の系譜学』の第二論文に帰着するといつていい。記憶を持ち言葉で約束をすることができるがゆえに契約をすることができ、良心を持ち自らの行動に責任を持つがゆえに「自由」とされる道徳的かつ法に服す主体が生み出されるためには、祝祭と宗教の祭式の供儀が、血塗られた残忍な拷問と調教と刻印と身体損傷が、そしてそれを快楽と感ずる目が必要なのだという、あの恐るべき考察、誰もが知っているようであり誰もが忘れてしまっているあの強力な考察である。(45)フーコーは、後者の具体的な身体調教の技術を追いついて、監視する目を重要視するあまりまさにそれが法に服従し契約をなす主体の成形を効果としてもつということを束の間のあいだ忘れてしまったのであり、ルジャンドルは前者の法と契約を重視し、後者の儀礼性とそれに付随する視線の享楽についても敏感に理論化しているにせよ、後者の具体的な身体に及ぼす直接性、こういつて良ければ残忍性についてよく視野に収めていないといい得る（実際、彼の儀礼の例はその表象としての価値を強調するがゆえに、すべてそれが

持っているはずのある種の「残虐性」を備えていない)。しかし、こうやってしまえばあまりに一言で纏め過ぎるというものであろうし、こうした言い口は品のない後知恵にすぎないだろう。

むしろ、次のことが重要だろう。多くのフーコー論者が、法の主権や監獄の規律の後にくるとされる「監視社会」や「管理社会」にのみ重点を置いて論を進めているときに、「支配者の形象」への愛着すなわち「政治的愛」を利用するイメージの権力と、法律と切り離され独立性をもつがゆえに幼児的な暴力を揮う監獄の権力とが猛威を揮っていることに対して盲目となることを警戒しなくてはならないということだ。われわれの時代は、街頭に設置された監視カメラの時代でもあるが、それと同時にイメージを操作する広告代理店の戦争とグアンタナモ監獄の時代、この用語の生みの親であるカントロヴィッツのことばを借りれば「祖国のために死ぬ」ことを可能にする政治的かつ宗教的な愛の時代でも未だにありつづけているのだ。本稿でささやかに行われたのは、世俗化という枠を外すことによって、フーコーの権力論にその本領であるところを返そうと言う企てである。成就なき歴史の内在のなかで、さまざまな主体や法やイメージを結果として生み出す無数の権力の技術の永遠の闘争と戦略だけがある。われわれが歴史上の決定的な転換点にあるだとか断絶を越えただとか、そうしたことは駄弁にすぎない。フーコーが最後に認めたように、ある種の権力の形態が決定的に古くなり、現在まったく新しい権力の形態が現れたのだ、などということはありえないのだ。われわれは昔から、常に既にさまざまな権力の効果として生き、新旧さまざまな手段や技術を恣意的に組み合わせた権力の闘争の帰結として生存しているのであって、「回帰」「復興」などということもまた同じようにそれを見ない人々の言うことである。最後にフーコーの最晩年の言葉を引用しよう。ハーバーマスやリオタールの「大きな物語あるいは理性の終焉」に対してコメントを求められた彼が、即座に「それは私とは全く関係がありません」と撥ねつけ、自らも何度かその罫に嵌まったと口にしつつ「現在を歴史における断絶の、あるいは絶頂の、あるいは成就の、あるいはふたたび訪れた曙光の瞬間として分析すること」を「近代思想の悪しき習慣」と指弾したあげくの、奇妙に平凡な印象を残しもするがその実ひどく不穏な、決定的にニヒリズムを拒否する一言である。

「そうではない。今日は他の日と同じような一日である、というよりも他の日とまったく同じようでは決してない一日なのです」。(46)

註

- (1) Michel Foucault, “Pouvoirs et stratégies”, *Dits et Écrits II 1976–1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.422.以下この QUATRO GALLIMARD 版の二巻本を用いる。多少不可解なことに編集委員の一人が「方針」として述べてもいることなのだが、同書の邦訳はそれなりに定訳として知られてきた訳語を持つ書名あるいは概念であっても訳者間で用語を一定させていない。またフランス語の原文と邦訳のあいだに大幅な異同が見られる箇所も散見される。ゆえに以下原則として訳文は拙訳によるものを用いるが、読者の利便のために邦訳の箇所は明記する(ちなみに、当該の批判の箇所は以下の通り。ミシェル・フーコー「権力と戦略」、『ミシェル・フーコー思考集成 VI』, 久保田淳訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 五八九–五九〇頁)。無論のこと, 同書は世界各地で行われた講演討論などを含むのだから, はじめて活字となったヴァージョンがイタリア語, 英語, ポルトガル語, 日本語等々である文書も多く収められており, 現に「日本語原文」には存在しない対話が「フランス語訳文」には存在したりする。ゆえに「各国語原文」と「フランス語訳文」のあいだにも同様の事態が考えられるわけで, われわれがこの「フランス語版」を「原典」として扱うのは便宜でしかないということも言っておいたほうがいだろう。しかし, ここで「作者」概念を疑問に付し「書物」の統一性を再審にかけたフーコーらしいことだなどと口にしても, 詰まらない粋がりにもならないだろう。
- (2) *ibid.*, pp.422–423.
- (3) *ibid.*, p.423.
- (4) *ibid.*
- (5) *ibid.*
- (6) *ibid.*
- (7) *ibid.*
- (8) *ibid.*
- (9) *ibid.*
- (10) *ibid.*, pp.423–424.
- (11) *ibid.*, p.424.
- (12) *ibid.*
- (13) フーコーは自らの仕事を回顧する発言のなかで、『狂気の歴史』を位置づけている。いわく, ヨーロッパの社会学や思想史では, 否定や排除, 禁止が実定的な現象としてのみ取り扱われてきたが, レヴィ=ストロース以降それが否定的な構造との関連によって考えられるようになった。自分の狂気の歴史に関する仕事はこれを思想史に応用したものであると。以下を参照。Michel Foucault, “La folie et la société”, *Dits et écrits II 1976–1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.478–479.邦訳ミシェル・フーコー「狂気と社会」, 『ミシェル・フーコー思考集成 VII』, フーコー・渡辺訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 六四–六五頁。むろんこれは初期のことであって, のちには下って『言説の秩序』(邦訳は『言語表現の秩序』)にいたるまで, 権力を法的なメカニズムだと, 排除, 廃棄, 妨害, 否認, 隠蔽, そういった否定的作用をおよぼしながら否を言うものだと考えていたことを認め, そののちにそこからは脱出したと述べている。cf. Michel Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, *Dits et Écrits II 1976–1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.228–229.(邦訳ミシェル・フーコー「身体をつらぬく権力」, 『ミシェル・フーコー思考集成 VI』, 山田登世子訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 三〇一–三〇二頁)。
- (14) 否定的な法, 排除し抑圧する法という概念化から「積極的」な「生産」にかかわる法と懲罰システムという概念化にいたる転回点となるのは、『監獄の誕生』の第四部第二章である。cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1978, p.261ff.
- (15) この著作の簡潔かつ平明な文体と宣言といった趣と, その論理の積み上げかたの明快さからいって

- も、拙い筆で詳論する必要ありとしない。以下を参照。Michel Foucault, *La volonté du savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp.96-97, p.107ff.邦訳『知への意志』, 渡辺守章訳, 新潮社, 一九八六年, 九四-九五頁, 一〇六頁以下。
- (16) Michel Foucault, “Les mailles du pouvoir”, *Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.1013.邦訳ミシェル・フーコー「権力の網の目」, 『ミシェル・フーコー思考集成 VIII』, 石井訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 四一四頁。
- (17) この「四種の攻囲」については、兵士の描写にはじまり軍人の技術の磨き上げにおわる『監獄の誕生』第三部「規律」の第一章「従順な身体」に詳細が述べられている。以下を参照。Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1978, pp.137-171.邦訳一四一-一七四頁。何度も目を凝らすべき知見に満ちたこの章のなかで興味深いのは、四つの攻囲のなかの「発生過程の組織化」についての修道院が果たした役割の叙述であり、それがさまざまな断層をへて「規律権力」となったあと、その由来ゆえに彼岸を目指して高まるはずの規律権力による身体の訓練が、自ら完成することがない永遠の服従強制のみを目指すことになるという描写である。*ibid.*, p.164.邦訳一六五頁。
- (18) Michel Foucault, *La volonté du savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp.179-, p.183.邦訳『知への意志』, 渡辺守章訳, 新潮社, 一九八六年, 一七二-一七六頁。また、ここで生政治が「資本主義の発達に不可欠」であったと述べられていることに特に留意しよう。強調しておくべきことだが、たとえばフーコーの生政治学の議論を「排除されたアウシュヴィッツの人々」あるいは「排除された聖性」に安易に適用するといったイタリアの哲学者アガンベンに代表されるような姿勢は、生政治学という概念が「排除」という古き法に属す機制とは相いれないものとして提起されたものだというフーコーを普通に読めば誰でも気付く初歩的な区別に鈍感なばかりか、まさにアウシュヴィッツが「資本主義の徹底的な効率・利潤追求」の、「リサイクル」の、どんな皮肉の嘲笑をも凍りつかせるそのままの実現であり、資本主義が夢見るその完全なフォルムを達成する陰画であるという、重要な論点にまったく盲目である。
- (19) ライヒの「抑圧的」権力理解とクラウゼヴィッツの「闘争的」権力理解の対比がなされている以下の箇所を参照。Michel Foucault, “Cours du 7 janvier 1976”, *Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.172.ミシェル・フーコー「一九七六年一月七日の講義」, 『ミシェル・フーコー思考集成 VI』, 石田英敬訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 二三四-二三五八頁。ただし邦訳には固有名詞の不可解な取り違えが見られる。
- (20) Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault”, *Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.315.ミシェル・フーコー「ミシェル・フーコーのゲーム」, 『ミシェル・フーコー思考集成 VI』, 増田一夫訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 四三一頁。
- (21) フーコーは近親姦の禁止が何ら普遍的なものでなく、「近親姦に対してさまざまな社会的圧力が向けられたのは、十九世紀の末になってからにすぎない」とし、「近親姦の大いなる禁止は、知識人の発明である」とまで言っている。以上の「禁止」の普遍化を批判する理路から脈絡がついている発言ではある。それはフロイトやレヴィ=ストロースを批判しているのかと反問されると、アイロニーの匂いがしなくもない口調で、特に誰も批判していません、と答えているけれども。Michel Foucault, “Choix sexuel, acte sexuel”, *Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.1154.邦訳ミシェル・フーコー「性の選択, 性の行為」, 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』, 増田訳, 筑摩書房, 二〇〇一年, 一五六-一五七頁。
- (22) 「有限性の王たる弁証法的主体」をその枢軸とする十九世紀のエピステーメーに内在するほかなく科学ではないと断言される「人文諸科学」の一部として、彼は社会に対して「命令, 制裁, 儀式, 祭祀, 信仰」について表象を与える「社会学的領域」, また「文学と神話についての研究, 口頭のあら

ゆる表示と書かれたあらゆる資料の分析」を述べている。以下を参照。Michel Foucault, *Les mots et les choses. une archéologie des sciences humains*, Gallimard, Paris, 1966, p.367.邦訳『言葉と物』, 渡辺一民, 佐々木明訳, 新潮社, 一九七四年, 三七七頁。ただ, このころのフーコーの叙述においては, 人類学と精神分析はこのエピステーメーの人間主義を越えうるものとして示唆されていることに留意しておこう。

- (23) Michel Foucault, "Le jeu de Michel Foucault", *Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, pp.303-304. 「ミシェル・フーコーのゲーム」, 『ミシェル・フーコー思考集成 VI』, 増田一夫訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 四一六-四一七頁。
- (24) たとえば, フーコーの『知への意志』について, 「もっと違った方向の努力が必要」だと言う, やはり噛み合わないとしか言い様がないコメントをしている。以下を参照。Pierre Legendre, *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Fayard, Paris, 1983, p.21.
- (25) Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Paris, 1974.
- (26) Pierre Legendre, *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Minuit, Paris, 1976.
- (27) 日本語で読めるものを紹介する。まず本人の手になるものとしては, 昨年初冬に行われた来日講演の記録が二冊ある。ピエール・ルジャンドル『西洋が西洋について見ないでいること一法・言語・イメージ』, 森元庸介訳, 以文社, 二〇〇四年。『〈世界化〉を再考する—P・ルジャンドルを迎えて』, 西谷修編, 東京外語国語大学院 21 世紀 COE プログラム「史資料ハブ地域文化研究拠点」研究叢書, 二〇〇四年。前者は講演と著者の手になる補遺, 後者はワークショップの記録なども含む。著作の翻訳も以下の二冊ある。『ロルティ伍長の犯罪—〈父〉を論じる』, 西谷修訳, 人文書院, 一九九八年および『ドグマ人類学総説—西洋のドグマ的諸問題』西谷修監訳, 嘉戸・佐々木・橋本・森元訳, 平凡社, 二〇〇三年。前者はある犯罪事件に対しての註釈となるもので, ルジャンドルが唱えるドグマ人類学のケース・スタディと言える, あらゆる意味でフーコーの編集した *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère—: un cas de parricide au XIXe siècle*, Gallimard, Paris, 1973.邦訳『ピエール・リヴィエールの犯罪』, 岸田秀, 久米博訳, 河出書房新社一九七五年と対照をなすものである。後者は折に触れて書いた雑誌論文や講演などを集めたもの。どちらも概略を掴むにはよい訳本であるが, 理論的主著とは呼べない。主要著作の翻訳が待たれるところである。筆者の判断でいえば, もっとも重要な著作は *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris, 1994.および *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe genealogique en Occident*, Fayard, Paris, 1984.である。日本語による解説は, 西谷修「ドグマ人類学とは何か?」, 『現代思想』四月号, 青土社, 一九九六年があり, また西谷氏とルジャンドルの対談「“なぜ”の開く深淵を生きる—宗教・法・主体」, 『宗教への問い1 宗教の解体学』, 岩波書店, 二〇〇〇年も実に興味深い論点を含む。本論との関連で言えば, 以下の拙稿も参照。佐々木中「〈鏡〉と主体の制定—ドグマ人類学について—」, 東京大学宗教学年報 XIX, 二〇〇二年および「イメージ・テキスト・エンブレム」, 東京大学宗教学年報 XX, 二〇〇三年。特に「鏡・エクリチュール・アンスクリプション」, 東京大学宗教学年報 XXI, 二〇〇四年。
- (28) 法学者にして精神分析家, 歴史家にして人類学者たるルジャンドルの「ドグマ人類学」が日本でも少しずつ紹介されてくるにつれ, 同じく少しずつ瀰漫してきた無邪気にすぎる誤解を, そしてそこからあまりに浅薄な水準にとどまって自ら良しとする議論が生み出されてしまうのを多少なりとも防ぐためにも, こういう言い方をしてみよう。ルジャンドルの理論の眼目は, 精神分析の理論を裏返しにしてみせたことにある。つまり, ローマ法・教会法・スコラ学と「ヨーロッパ」の形成それ自体とっていい過程をつぶさに見てきた彼にとって, いうなれば精神分析は「キリスト教規範空間」におけるさまざま存在する決疑論の一つに留まるし, その任務に留まらなくてはならないものなのだ。しかし, そうであるがゆえに, そのような厳しい自己限定を課されたかぎりにおいて, 精神分

析は〈法〉の本質を照らしだす理論として、その系譜的側面を明らかにする理論としてその本領を得ることになる訳である。だから、精神分析の理論をたとえば宗教なり権力なりの理解に「応用」といった態度を彼がとっていると考えるのはこれ以上ない誤りとしか言いえない。逆だ。「宗教」という概念自体がヨーロッパ産のものであることについて疑問の余地はないのだから、われわれ非ヨーロッパ圏の人間が日々を営んでいるこの継受された近代法の影響下にある時空、「法の輸出」という植民地化の切断以後の時空においてなら、その宗教や法の分析に精神分析が快い使用に耐えうるものであるのは当然なのだ。なぜなら、ルジャンドルによれば、もともと精神分析はキリスト教とローマ法の結合下にある歴史的かつ地理的な法の解釈学の革命的な更新であり、つまり説明と理解のための学の新たなヴァージョンなのであって、その目的のために前もって形成されているはずのものだからだ。と同時に、精神分析は、系譜の知として、つまり「子」を再生産するという唯一の目的を持つ膨大な制度的な知の一部として、逆に法の古層とでもいいうるものへの視野を開く。精神分析の胡乱さということがよく喋々されるのは、その誕生からいまに至るまで変わらない。しかし精神分析の胡乱さは系譜の胡乱さである。つまり子を生み養い育て一人前にする(ルジャンドルの言葉を借りて、分娩し制定し分離し、生を生かしめ死を死なさしめるためと言ってもいい)ということ自体の胡乱さなのだ。それはひとの生死を裁く法学者と医者との胡乱さ、そして人が交り産褥を耐え自らの生を生きはじめ自らの死が自らの消失となり果てる場所、なおかつ不眠と夢の苦悩がつねにかつゆくりなく交差する場所たる「床」の知の、床を設える知の胡乱さなのだといっている。だからそれは本質的な胡乱さ、必要不可欠な胡乱さなのだ。実際、子の再生産のための、つまり繁殖のための制度を幾許かでも持たない社会は存在しない。あったとすれば、それは端的な根絶、どんな比喻でもない絶滅に向かうことだけを唯一の存在理由にする社会だということになる。要するに、精神分析を代謝し継受せんとするドグマ人類学は、正確にドグマ学者の、ドグマ学者についての学問である。つまりルジャンドルの定義によれば、現在の文化においては法学者と医者がそれであるような、生と死それぞれを多少なりとも十分に生きさせまた死なしめるために策略をめぐるこの胡乱さを自らのものとして引き受ける者たちの学問なのである。だからルジャンドルが実際宗教学部門の教授であった云々などという外面的な理由を越えて、ドグマ人類学が「われわれが宗教と呼んできたもの」について鋭敏な指摘を行いうるのは当然である。治療、死、生、繁殖、掟、系譜、親族関係。主体と呼ぶものたちの根が延びる豊穡な泥濘のごときこれらの領域は、さまざま前近代的な宗教においても枢要をなしてきた分野であるばかりか、まさに現在においても何事か宗教的なものの影を拭い去ることができない分野なのだから。

- (29) 以下の著作に旧ソ連のパレードで掲げられるレーニン、マルクス、エンゲルスの像が例証として挙げられている。Pierre Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris, 1985.
- (30) 「政治的劇場で儀礼的に上演される〈第三者〉なくしては、文化が製造する〈鏡〉なくしては、規範性は主体に働きかけることがいっさいできず、たんなるコンディショニングになってしまうだろう。社会は記号と計算のもとにある飼育場になるだろう」。Pierre Legendre, *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris, 1994, p.15.
- (31) 主権というものが、こうしたイメージの上演と禁止に通達を同時に行う「主体」としてしか機能しないということは、それだけでも驚くべき指摘だということは強調しておいてよい。なぜなら、主権は崇拝の対象である、ということになってしまうのだから。Pierre Legendre, *Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Fayard, Paris, 1988, p.28.
- (32) Pierre Legendre, *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris, 1994, p.226.
- (33) Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident, Aspects théoriques*, Fayard, Paris,

1999.p.85.

- (34) これはフーコーの批判の対象になった初期のテキストからもっとも最近のテキストまで驚くべき一貫性をもって主張されている。Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Paris, 1974, p.119ff.および27年後のテキストの以下の箇所。Pierre Legendre, *De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*. Fayard, Paris, 2001, p.73-74.無論この27年間のあいだのテキストにも、主著と呼びうる著作にならずすべての書物にこの指摘はあらわれる。
- (35) 西谷修氏との対談「“なぜ”の開く深淵を生きる—宗教・法・主体」、『宗教への問い1 宗教の解体学』, 岩波書店, 二〇〇〇年を参照せよ。
- (36) cf. Pierre Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe genealogique en Occident*, Fayard, Paris, 1984, p.187, p.200.
- (37) 「教皇の後ろ姿」「神主を前にして座る日本の重役たち」「マグリットの絵画」「アンドロギュヌスの像」「(フーコーが『監獄の誕生』で用いているのとはほぼ同じ)銃の取り扱いに関する歩兵操典の図」「日本の工場の朝礼」「Fnac(フランスの大手書籍店の名前)の字が大きく白抜きで描かれた袋を手にする人々が往来する通り」などの写真が次々と提示されている以下の書物を手にとれば、ルジャンドルが儀礼性ということでは何を理解しようとしているかが直感的に理解できるだろうし、われわれの論旨の例証としても相応しいだろう。Pierre Legendre, *Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Fayard, Paris, 1988.
- (38) 「ここで問題になる権力は、宗教に由来する権力なのだ。つまり、人間が生まれてから死ぬまで、あらゆる状況で人間を導き、しかも来世での魂の救いのために現世での行動を規制するような一つの権力であり、それをわたしは牧人権力と呼んでおこう」。Michel Foucault, “La philosophie analytique de la politique”, *Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.548.邦訳ミシェル・フーコー「政治的分析哲学」、『ミシェル・フーコー思考集成 VII』, 渡辺訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 一三四頁。
- (39) Michel Foucault, “L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne”, *Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.519-520.邦訳ミシェル・フーコー「近代テクノロジーへの病院の組み込み」、『ミシェル・フーコー思考集成 VII』, 小倉訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 一〇二一-一〇三頁。
- (40) 無論、詳細に検討すれば、問題はさまざま残る。たとえばフーコーの『監獄の誕生』を子細に読めば、「身体刑から規律へ」といった要約ひとつとってもそれが精度を欠くことがわかるだろう。かれがその間に置く「十八世紀改革者たちの政策」は身体における「表象に関するひとつの技術論全体に根拠を置く」ものであり、そこにおいて、犯罪者の身体は表象化されることによって法典に対してシニフィエを設置する役割を追うとされている。あえて約言すればこの法律制度と刑罰制度は「記号論的」なのだ。フーコーは「規律の身体」とこの「表象の身体」を厳密に区別しているが、ルジャンドルはこうした身体の表象化と具体的な調教を区別していないように見える。しかし、フーコーが表象の水準と身体の水準をまったく切り離しているのは、そして「時刻表, 時間割, 義務としての運動, 規則的な活動…」が記号や表象とまったく関係をもたないとするのは無理がある。記号や表象の身体は、規律の身体の効果である、という理解がなぜ許されないのか、フーコーの文脈からは理解できないし、筆者の知るかぎり彼自身も説明を与えていないように思われる。
- (41) cf. Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, Paris, 1981.
- (42) Michel Foucault, “La gouvernementalité”, *Dits et Écrits II 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.636.邦訳ミシェル・フーコー「統治性」、『ミシェル・フーコー思考集成 VII』, 石田訳, 筑摩書房, 二〇〇〇年, 二六九頁。

- (43) もうひとつ、フーコーがその批判のなかで「権力の支配者への姿への還元は、権力の禁止への還元と結びついている」というらしくない曖昧な言い方で述べていることにも同じことがいい得る。なぜなら、ルジャンドルは当該著作においてもそれ以後においても(先程引用した箇所からも明らかのように)、この二つの「結びつき」を自明なものとしたことは一度もないからである。「モンタージュ」「上演」などという語彙は、この二つのものの結びつきがある種の人為によってのみ可能になるということを意味している。もっと言えば、フーコーが主体あるいは「神」の超越性、「外部」を消去し、その絶対的な内在性、「歴史」の内部においてさまざまなミクロな権力の技術のあいだのとその「戦術、戦略、闘争」を考えたということについて(そして超越性や主体などといったものはその闘争の効果にすぎないと考えたことについて)、「主体の超越性を見損なっている歴史主義だ」というラカン派の批判にもなっていない党派的批判が絶えない(ジジエク、コブチェックなど)が、しかしルジャンドルは他性・超越性がある種の人工性においてしか存在しない(「モノユメンタルな主体とは、『誰もいない』である」、「絶対的他人の製造」と彼は言う)と言うことによって、その歴史的な限界を暴くような視点を提供している。これについてはまた詳細な議論が必要だろう。別稿において論ずる予定があると言っておく。
- (44) 繰り返しに陥ることを恐れず、またごく単純化して言えば、ラカン派に共通して言えることは、この(「象徴界」という言語的な禁止の世界に移行することになる)「見る－見られる」視線の内部にあるために前提とされる「身体的調教」を、あまりに「主体の外部」にある「現実界」とすることに急であり、その実定的な権力作用(歴史上にさまざまに見られる技術、規律、配置)を見ないということである。このかぎりにおいて、フーコーの批判は決定的に正しい。それに対してルジャンドルは、「儀礼」という用語に非常な負荷をかけることによって、またこうした「想像界－象徴界への参入」の過程を歴史的な「人工性」において考え、「製造」と言い換えることによってこの身体的調教の水準を考察していると言える。しかしすでに述べたように、箇所によってはこのようなラカン派的な概念化を行っている向きがないとはいえない。
- (45) 以下の第二論文全体、とくに第一節から第八節を参照。Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Kröners Taschenausgabe, Bd. 76, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1953. 邦訳フリードリヒ・ニーチェ『道徳の系譜』, ちくま学芸文庫, 信太正三訳, 一九九三年。
- (46) Michel Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”, *Dits et Écrits II 1976–1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.1267. ミシェル・フーコー「構造主義とポスト構造主義」, 『ミシェル・フーコー思考集成 IX』, 神崎訳, 筑摩書房, 二〇〇一年, 三二二頁。

Rite, Corps, Loi

Ataru SASAKI

Dans un entretien, Michel Foucault a parlé de Pierre Legendre, avec un ton critique, que celui-ci, en réduisant les procédures de pouvoir à la loi d'interdiction, ne pouvait penser du pouvoir que de façon négative, homogène et symbolique ; qu'il ne comprenait pas des procédures positives de pouvoir qui visent directement au corps, comme un pouvoir disciplinaire.

Peut-être, sa critique est bien justifiée, mais, en examinant ses arguments de près, nous nous apercevons qu'elle n'est possible qu'en négligeant ce que Legendre conçoit en terme de "rite".

À partir de ce point litigieux, nous pouvons soulever de plusieurs arguments intéressants :

- repenser le concept de rite.
- réexaminer les formes contemporaines du rituel d'un point de vue différent.
- relire les œuvres de Foucault comme traités sur la stratégie des rites.
- remesurer la portée des remarques de Nietzsche dans son "Zur Genealogie der Moral".