

# 鏡・エクリチュール・アンスクリプション

佐々木 中

## 序言

先にこの『年報』に掲載された二論文と同じく、本稿はピエール・ルジャンドルの「ドグマ人類学」をひとつの導きの糸とする理論的論文である。伝統的な物言いをすれば、これはある種の「宗教起源論」であるだろう。ある種の、というのは、本稿が日本宗教学とは無縁とは言わぬまでも縁遠かった知的意匠をまとっているがゆえの躊躇いの表現なのではない。そうではなく、ここに書き出されようとしている小論が、「起源」というものの自明性自体を問いにかける根本的な「書き込み」をめぐる〈宗教〉を考えようとするものだからだ。はじめよう。

## 一、〈鏡〉

〈鏡〉の比喻は、鏡像段階や想像界を越えている。それは単なる道具でもなければ、幼児の身体的統合のみにかかわるものではないし、心理学的な知における純粋な操作概念でもない。ましてや好事家の博物誌的な興味の好餌となるものでもない。図式的にすぎるとの誇りを前もって甘受しつつ言えば、それは象徴界、想像界、現実界が交錯し分節する点にある何かなのだ。

〈鏡〉は、「全くの対象である」<sup>(1)</sup>ような自我、ひとつのイメージである自我を与える。つまり鏡を見るとき、そこに映っているものは「わたし」である。そこで「これはわたしではない」と言うことはできない。しかしこれは自明ではない。そこに映っている「わたし」は「わたし」ではないということを知っていないと「これは『わたし』である」とは言うことはできないはずなのだ。ここには全く逆説はない。その鏡に映っているイメージが「本当のわたし」であると言う者はいないだろう。それは虚像にすぎない。実体がない。仮象である。このことを知らないならば、テレビジョンのなかに「本物の」人間がいるのだと思ひこむような、そういったあどけなく微笑を誘いはするが幼年期の奇妙に具体的な幻想として誰もの記憶のなかに刻み込まれているような誤りを犯すことになる。だから、鏡が鏡であるそのたびに、つまりわれわれが日々鏡を覗き込み自らの姿を認めるそのたびに、そこにはつねにすでに「これがわたしだ」という同一化の言明だけでなく、「これがわたしではない」という分離の言明も、その眼差しの切り開く空間に存在するし、存在しなくてはならないのである。二つの相反する言明が。

すると、奇妙なことになる。〈鏡〉には言葉が植えられているということになってしまうからだ。〈鏡〉の面（おもて）には、少なくとも二つの言明が一面に書かれ描かれていることになるからだ。無論、〈鏡〉に欠くべからざるものであるこの言語的な要素を、たとえば幼年期の、鏡を前にした具体的な父親や母親の「これがおまえだ」という語りかけによるものであるとすることもできる。つまり、この〈鏡〉を分解し、道具としての鏡と幼児教育の成果に還元してしまうこともできる。それは確かだ。しかし、誰がその瞬間を覚えているだろうか。鏡が〈鏡〉であるためには、いつか「これがおまえだ」と誰かから言われなくてはならない。ひとはいつのまにか鏡に

映った「それ」を「わたし」だと知る。それだけではなく、「わたし」ではないということも。しかし何時か。誰によってか。誰が、自分がはじめて〈鏡〉としての鏡を見た瞬間を覚えているだろうか。これが「わたし」であるが「わたし」ではないと知った瞬間を、実証的に特定することなどありえるか。〈鏡〉とはそれを過ぎることによってのみわれわれがわれわれ自身となるような、主観にとっては「すでにそれを過ぎた」という状態しかありえないような、そうしたひとつの境界であり、極限であり、喫水線なのだ。

ピエール・ルジャンドルが、「ナルシスにとって、決定的に鏡は存在しない」<sup>(2)</sup>と言うのはこのことである。ナルシスには顔がない。ナルシスは水面に映えた何者かの像に恋着し、その水面の彼方に身を投げて死んだのだ。そこにはある奇妙な無知がある。彼が知らなかったのは、その像が自分であるということだけではない。その像が仮象であって本当は自分ではない、ということをも知らなかったのだ。だから、ナルシスは自分を愛していたのではない。ナルシスはナルシストではない。彼が見ていたものは鏡ではない。彼が存在していたのは、自己の像と他者の像の区別がない、ゆえに自己と他者の区別がない、ゆえに自己もなく他者もない、また自己と自己の像の区別がない、ゆえに現実と虚構の区別がない時空だったのである。ひとが生きるものではないこの破滅的な無知の時空は、おそらく正確に神話的な時空と呼ぶ。このナルシスの無知は何層にも入り組んだ無知であり、この無知を解消するためにはその無知に見合っただけの多くの前提が必要なのだ。われわれが鏡に向き合うときに自明のものとしているはずの、多くの前提が。そこには、他者としての自己のイメージを与え、錯乱と犯罪に至るまでの愛を駆動させる同一化の取引がある（想像界）。存在と非存在のあいだにあるイメージに対する固着を分離し、「一」として名を与えそれに書き込むことによって主体の位置を決定する言語の掟がある（象徴界）。そして、ナルシスが身を投げるそのときに、手を伸ばし掴もうとして空しく死の淵に沈んだ、そのあえかに輝く水面の彼方にあるはずの何かがあり、〈鏡〉の面には現れることは決してないが、そこにはないはずがない質料性、物質性があり、また〈鏡〉それ自体を見ることはできないという不可能性がある（現実界）。

構造主義は象徴界を発見した。象徴界、想像界、現実界の厳密な区別が可能にしたものは大きい。そこから形態とも内容とも実質とも関係のない場所の論理を思考することが可能になり、その場所に次々と到来するものの系列を語る事が可能になり、意味をそうしたものの全体の効果としてとらえ直すことが可能になり、またその言語と法の世界である象徴界を支える空虚を、「ゼロ記号」を、「シニフィアン」を見出すことが可能になった。おそらくユング的あるいはバシュラールのと呼ぶ誤謬を避けるためにも、それは不可欠なものだったのだ。しかしラカン以後、そしてラカン自身にとっても、この三つの次元の区別は綻びを見せはじめる。<sup>(3)</sup>これらの次元に捕獲され尽くすことはないが、しかしこれらの次元と関わりがないとは考えられない何か、それどころかこの三つの次元を成立させる何かさまざな理論的領域で浮上し、それを思考するための多くの試行錯誤が余儀なくされることになる。

おそらく、ピエール・ルジャンドルの場所もそこにある。<sup>(4)</sup>そしてこの三つの次元の接点にあるものの引き受けかたにこそ、彼の独自性があると言える。それはその通りだ。しかしこうした簡便な思想史上の見取り図を提出して事足りりとするような真似はすまい。問題は次だ。〈鏡〉はこの三つの次元の結節点にある。するとどうということになるか。

この〈鏡〉をおのれの理論の中核に据え、『鏡を持つ神』という著作をものしたルジャンドルの理論は、飲み込みがたい難物だと言われる。それは何冊かの翻訳が出版されつつあるこの日本語圏のみならず、翻訳がなされている他の国々でも、かの地フランスにおいてもそうだ。それはその理論的基盤をなす精神分析の難解さのせいか。みずから「バルバロイ的」と呼んで何憚ることのないその文体のためか。あるいはそのヨーロッパの知の広大な後背地をなすローマ法、スコラ学、教会法の膨大な知見が次々と披瀝される、その博引旁証の徹底ゆえか。そのいずれでもあるだろう。そのことは疑いえない。ただ、精神分析に親しみ文体に慣れ法制史や神学に詳しくなると、なにか彼の理路には不透明なものが残るだろう。なぜなら、理路を追えば追うほど、そこに何か混同されているといった印象が拭えなくなっていくだろうからだ。引用しよう。

鏡とは言葉のモンタージュである。(5)

イメージは言葉にかかわるものである。(6)

イメージとはディスクールの現象である。(7)

このような断言が矢継ぎ早に繰り出されてくるのを読めば、読者が当惑するのも無理はないことなのかもしれない。イメージと言葉そして言説といったものの区別は、象徴界等々を持ち出すまでもなくわれわれの自明の前提ともなっているものなのだから。しかし、ここにあるのは混同でも混乱でもない。ましてや難解な言い回しを振りかざす蒙昧主義などといったものでは金輪際ない。われわれはすでにこれを理解しようところまで来ている。〈鏡〉には言葉が植えられていると言った。そう、彼の〈鏡〉は、まず第一にまさにイメージ、言葉の区別自体を乗り越えるべく設えられている。〈鏡〉はまずもって想像界と象徴界の境界にある。彼自身の言葉を借りれば、こうだ。

ラカンの言葉を敷衍し展開することによって、わたしは次のように言いたい。鏡と向き合った子どもという場面における〈わたし〉の出現は、「疎外されたアイデンティティ」や「自我の構成の誤認」という問題に還元されるものなどではないと。それを越えて開かれるのは、「鏡そのもののステイタスの問題」なのだ。ラカン理論の進展において、鏡は「第三者」のステイタスを受け入れなくなる。それは単なる光学的装置として提出されてしまう。主体による自己イメージの把握や、分身の表象への参入に関して、ラカンが指摘していないのは、「鏡が第三者を作る」ということだ。鏡によって二重化されること、そのことから由来する疎隔のなかでこそ、表象への接近は創設ずみのものとして書き込まれ、関係の世界ははっきりとあらわれ、主体にとっての世界への入口を、世界は作るのだ。この見方からすれば、鏡とはすべての認識のはじまりであると言いうる。とりわけ何よりも、疎隔を出現させることによって、それは規範的關係の概略を示し、「取り掛かりの第一歩」として現れるのだ。(8)

通常、イメージネールな二者関係を「調停」するものとして提起されている「第三者」が、ここではまさに〈鏡〉から作り出されるものとして、つまりイメージを介してのみ機能するものとされている。いわく、「〈鏡〉として上演される〈第三者〉は、イメージとして固定されなくてはならない」。(9)そして肝心なのは、この〈鏡〉が規範的なものとされていることだ。つまり、「社会は鏡として現れる」。(10)この〈鏡〉は社会に置かれている。ここで主体と〈鏡〉の関係は一変す

る。それは規範的な、儀礼的な、そして「宗教的」なものとして理解せざるを得なくなるのだ。つまり、「主体がみずからを知るのは、見えざる〈鏡〉のシーンのなかにおいてであり、その〈鏡〉を差し出すものこそ、詩、神話、宗教などの感性的な表出なの」<sup>(11)</sup>であり、「他性原理が鏡の〈対象〉において宗教的に上演される。このことが示すのは、宗教が〈理性〉の保証者として機能するのだということ」<sup>(12)</sup>である。

〈鏡〉はイメージであるばかりでなく、言葉であり言説でもある。そして想像界と象徴界の結び目にもあるものである。そして象徴界・想像界・現実界の概念そのものが、まさに発生論的な、主体の成形にかかわるものである以上、この〈鏡〉はまさに無差異の時空を差異化する作用そのものであり、その作用のひとつとして象徴秩序と別のものではない「系譜」（この近代的なヴァージョンが「民法」だ）を介して主体を生み出すものである。そして主体を生み出す機能として社会的なもの、規範的なものであるばかりではなく、まさに世俗化を被っているはずのわれわれにとっても儀礼的かつ「宗教的」なものである。そして神話的かつ演劇的な舞台の上で「演出」されるものとして、つまり具体的な「表象の技芸」にかかわるものとして、この〈鏡〉は一種の「人為性」<sup>(13)</sup>を含むこととなり、ゆえに彼はヨーロッパの〈鏡〉の比喩を、ナルシスの神話をすら「この同一化の取引のひとつのヴァージョン」にすぎないといえることができるようになる。

非常に飲み込み難いさまざまなものが、一挙にここに提起されている。それは認めざるを得まい。彼の理論が難解をもって鳴るのは、ゆえのないことではなかったのだ。しかし、これは多種多様な文化の多種多様な制度・儀礼・神話・芸術において事実として一挙に提起されているものなのであり、そのように提起されなくては機能しないものをそう叙述しているだけなのだから、彼は事の本性に忠実であろうとしているだけだということになる。逆に言えば、象徴界と想像界、そして現実界の狭間にあつて機能しているもののさまざまなあらわれを論じることを、たとえば芸術論、美術論、サブカルチャー論の領野に閉じ込めようとする論者がおり、またこれをカウンセリングの密室のなかに、家族の閉域のなかに封じ込めようとする論者がいる。またこのことを「イメージの優位」という単純化された概念で処理しようとする論者もいる。それはすべて、時代の抑圧に従順すぎる仕業と言わねばならない。

ここには巨大な問題系がある。すべてを論じるには、〈絶対的準拠〉や〈因果性原理〉あるいは〈理性原理〉といった諸概念を導入し、また〈第一次解釈者革命〉をはじめとする歴史的な知見をも勘案して、精密にその跡を辿らなくてはならない。<sup>(14)</sup>しかしそれはこの小論の能くなくする業ではない。先を急ごう。ただしある迂回を行うことによって。

## 二、エクリチュール

まず、一旦この〈鏡〉の面おもてに戻ることにしよう。言葉が植えられ、一面に書かれ描かれた言葉が映えているはずのこの〈鏡〉、それによって差異化を、主体の象徴的位置決定をなすドグマ的な通達を行うはずのこの〈鏡〉に。その鏡面に映っているものは、もはや単なる自我のイメージであると言うことはできなくなる。言葉もイメージも欠落させた、すなわち法も社会も分類も儀礼も祈りも知らない幼児に、イメージと言葉を与えることによって身体を与える〈鏡〉に照り映えるもの、それは言葉でありイメージでもあり、また言葉とイメージとしてあらわれることによって言葉のイメージの彼方であり支持体でもあるものを無言と盲目と享樂のうちに指し示す何か

だ。言葉はイメージでもあり、イメージは言葉でもある。純粋なイメージ、純粋な言語、純粋な知覚、純粋な意味など存在しない。言語が読みうるときに、そこにはイメージが侵入している。イメージが見えるときに、そこには言語が侵入している。おそらく、このことは夢において露わだ。フロイトの偉大さは、イメージと言葉がその本性から混濁する時空たる夢を、つまり象形文字と「形象的謎 (Biderrätsel)」が影絵の劇場のように繰り広げられる時空たる夢を、いくらかでも読みうるものにするための解釈学的な解読格子と疎隔を開いたことにあるのだろう。無意識を読みうる面を設定すること。そこにおいて開かれたものが、時代の子であるしかない者が開いたものとして批判さるべきものであることは、また別の話だ。ルジャンドルが、幾度も「ひとつの文化、ひとつの社会は夢を見る。だから孤独なのである。なぜならひとに代わって夢を見ることなどできないのだから」と繰り返すのも、彼がこの言葉とイメージの混淆する場所をまさに社会の枢要をなすものとして把握しているからに他ならない。このような〈鏡〉の面にあるものさまざまなヴァージョンのなかでわれわれにもっとも親しいもの、それは文字である。

ルジャンドルは「書法礼賛<sup>カリグラフィ</sup>」という短い一章において初等教育における文字をめぐることう語っている。「文法 (文字の結合) の必要不可欠な根拠を、文字の身体の美しさを、文字の線の太い部分と細い部分についての知を、語の建築のすべての記憶を、子どもたちは再発見するのだ」。(15) そしてまた、法制史家としての修行時代に学ぶことになった中世ラテン語写本の筆写の技法、字をなぞり形を写し文字の列を縁取る線を模写し欄外のさまざまな装飾に配慮するその写字生の技法に触れている。その結論はこうだ。

写本が作品であるような芸術作品に言及すること、それは書法 (calligraphie) について考えてみようとする事だ。文字どおりこの「美を書く」芸術について。この領域の美学では、とくに専門的には多くのことが語られてきた。情報の担い手であるような資料としてテキストを扱うことにわれわれは慣れてしまい、書き描く手について公然と語ることをためらっているのである。われわれは忘れてしまっているのだ、仲立ちをする者を、生きている道具を。

この項は次のように続く。

エクリチュールを練習すること、それは形式を重んじるやり方で身体を動員することによって、いままであえてそう述べてきたように、人間を〈第三者〉の回路へと、謎の隠喩化へと、ナルシス的なものを通過することへと導き入れるのだ。(16)

注視されることもなく通り過ぎられかねない、あまりにもさり気ない一節。であるにもかかわらず、まさに事の真髄を剔抉することばだとは言えまいか。文字、そして文字を書くこと。この言葉とイメージと身体が交錯したこの三つを派生させる時空こそ、〈鏡〉とわれわれが呼んできたもののあらわれの一つだ。〈第三者〉、「形象的謎」、ナルシスの神話。われわれがここまで経巡ってきたものが、エクリチュールに折り畳まれ、集約されている。実際、〈鏡〉そしてそこに映えるものはエクリチュールである。グラフィックなものであり、書かれたものであり書くことであり、字体であり文字であり、表記であり簿記であり文書である。ジャック・デリダが言うような厳密な意味においても、それはエクリチュールなのだ。〈鏡〉は語るのは声においてでもあるが、それは〈鏡〉がそもそもそのようなものとして「演出」され、前もって書き込まれ、プログラム (前-字) されている (またその書き込みやプログラム作用自体である) からなのだから。

繰り返そう、この〈鏡〉は組み立てられたもの、モンタージュなのだ。

しかしそれにしても、これは牽強付会にすぎることだろうか。否と言おう、いささか図式的であることは論の性質上認めざるを得ないけれども、話さるべき語が書かれたときのその「イメージ」の「奇妙さ」に困惑し耐えがたいものであるとしてそれを論難するソシュールとルソーに抗してデリダ自身が語るその「鏡」は、声のことばと書かれた言葉とのあいだの反映関係、無限の照らし合いのなかでおのおのがそれぞれのコピーと成り果て起源たることを失うようなあの鏡でしかない。が、まさにこの箇所でもデリダが擁護しているのはエクリチュール自体が不可避免的に持つ還元不能な「イメージ」であることは疑いえない。(17)また、文字の魔力に負けることは情念に負けることでありそれは道徳的頹廃だと非難するソシュールに対してデリダが放つ皮肉が、ソシュールはここで「文字=イメージ (lettre-image) に対する倒錯的な崇拜、すなわち偶像崇拜の原罪」(18)を恐怖しているのだという一言であるのは興味深いことだ。さらに、彼はエクリチュールの学としてのグラマトロジーの構想を提出しつつ、精神分析家メラニー・クラインの『子どものリビド的発展における学校の役割』を引いてそこに長大な注釈を付している。その注釈において、クラインの診る子どもフリッツが書きしるしかつ語る「オートバイに乗って愛し合う文字 i と e」, 「器用で知性的で品位に溢れた文字 E」 「一緒にモーターボートに乗るはずだった彼の父である文字 s」についての叙述を延々と引用したあげく、こうした精神分析の臨床的な理論はエクリチュールを本質的に回避できないと断ずるときに(19)、彼が何を問題にしているかは明らかだ。幼児においてエクリチュールがまさに同一化の対象として、ある種の人格性をすままという神話的形象として機能するということであり、なおかつエクリチュールは発生論的なものにかかわるイメージでもあるということだ。最後に、そもそもデリダが『グラマトロジー』のなかで飽くことなく繰り返しそのために弁じているのは、言語の「<sup>フィギュラシオン</sup>形象化」であり「<sup>レットル</sup>文字」であり、精神や息や声を逸脱する感覚的な「<sup>アンスクリプション</sup>書き込み」であり「<sup>グラフィ</sup>表記」であり、刻み目であり版画であり図柄であり、それが含み持つ「制定された痕跡 (trace institué) の審級」(20)であり、また痕跡そのものである「差延作用」(21)であるのだから、われわれの〈鏡〉との共通点は明白なものとなる。(22)

念のために言うておすが、この二人がありとあらゆる箇所と同じことを言っているなどとは言えないことであるだろう。ジャック・ラカン、この「われわれの時代のヘーゲル」(アラン・バデュウ)が残した問いを、ヘーゲルの残した問いを引き受けた数々の偉大な思想家のごとく引き受けるという責務を果たさざるを得なかったこの二人も、それぞれの仕方でこの問いを引き受けたということにすぎない。しかし、何とそこから見える光景は違うことか。特に二人が法や制度を語るその仕方について。法と政治、倫理と正義を語るようになってから、エクリチュールの問いがデリダの論旨の前景から退いていったことはさまざまに注釈される事実だが、ルジャンドルはまさにこれが法と政治の、どころか宗教的なものの儀礼的な本質として語っているのだから。だがこれについて委曲を尽くすことはできない。(23)それはまだ早い。先に進もう。そのためにもう一度迂回を経なくてはならない。

〈鏡〉はテキストである。エクリチュールの、痕跡の「連鎖とシステム」(24)としてのテキストである。こう言っても、もはや驚くべきことは何もない。テキストは織物であり絡み合いである。幾重もの物質と素材と文様と音と記憶と、そしておそらくは忘却すらもがそこには折り込まれ絡み合っている。この〈テキスト〉の面にあやうく結ばれる像との愛着と分離の関係を取り結

ぶことによって、言葉なき子どもは言語を書き込まれ、言語に書き込まれ、一塊の肉でしかないものたることをやめ、身体を得る。いわく、「テキストの子どもたち」(25)と。

理路をもう一度辿り返そう。身体がわれわれに与えられるのは、〈鏡〉に映ったイメージとして、「全くの対象」としてである。かくして「身体は生物学的対象のステイタスを離れ、フィクションのステイタスを得る」のであって、「いいかえれば、身体は身体ではない。その構築はイメージから導かれる」(26)のだ。しかし〈鏡〉は〈テキスト〉でもあるのだから、その〈鏡〉に与えられたイメージたる身体はテキストでもあるものとなる。それはエクリチュールを刻み込まれ、書き込まれることによってはじめて身体となる。その支持体としての物質が、肉があらわとなるのは、この刻み込み、書き込み、責め苛みにおいて、身体を削り出すその出来事とその反復の享楽においてのみである。われわれは、この〈鏡〉の刻み込みの効果として存在している。この刻み込みの作用が「人為的なもの」を含むことは事実であるし、またそれを認めなくてはならない。それを認めなければ、われわれは「オイディプスは普遍か」「日本人に無意識はあるか」などといった愚劣にも程がある問いの沼地に嵌まり込むことになる。

こうして、身体は書き込みの効果としてある。ゆえに身体は読みうる。そして書きうる。われわれが紙の薄片になにごとかを書きつけることも、身体への責め苛みであり刻み込みであるこのエクリチュールの出来事の反復と別のものではない。書くことは、身体を削り出すことである。そしてこのことは、文字どおり系譜に、子どもの繁殖にかかわることである。このことが何かわれわれにとって考え難いとすれば、それはわれわれが書物の文化のなかにおいて、紙に書かれたテキストのみをテキストと考えることに慣れてしまっているからだ。また純然たる情報の器、意味の運搬機としてのテキストという、あまりにも単純な見方のなかに漬かっているからだ。デリダが、人間とは手で書き視覚的なものでもあるエクリチュールと結びついた「不安定な均衡」(27)であると述べる時、この刻み込みの、刻み込みによる再生産が、このエクリチュールのヴァージョン以外においてもさまざまな仕方で行われており、またその均衡の上にまったく別の「われわれが人間と呼んでいるもの」が浮上するということが理解しうる。

もっと端的に言おう。エクリチュールが、まさに身体にそのまま書かれている場合がある。その思考を駆るものとしてアフリカの体験を持つピエール・ルジャンドルが好んで引く例だ。つまり、黒人たちが刺青をして熱狂的に踊る、「黒人の偉大なるダンス」である。ルジャンドルは、彼らが「哲学者として思考しているのだ」と克明に述べている。そう、彼らはテキストを身に刻み、それもまたテキストである音楽とダンスの振付、<sup>コレオグラフィ</sup>伝統的に継承されさまざまに訂正を経てきたこの舞踊の作法によって踊る＝思考する。このダンスが、何か法やテキストを越えた「純然たる肉体感覚」などというものを含むと思うのは大きな過ちである。これはテキストを身に付け、そのことによって身体を身体とし、そのイメージでありテキストたる身体を跳ねさせ振り揺さぶることによって思考し、それによってまた新たなテキスト＝身体を再生産＝繁殖させること、このテキストの営み。ここで行われていることが「儀礼」であり、ここに浮上するものが「われわれが法と呼ぶもの」なのだ。逆に言えば、このテキストの営み、〈法〉の営みにおいてしか通常の意味での肉体は存在しない。「テキストは書かれたものであることを必要としない」(28)のだ。テキストが書物でありインクとペンであり白紙であるのは、あるいはキーボードでありモニターの面に光るフォントでありテキストファイルであるのはわれわれの「ヴァージョン」にすぎない。再び

逆に言えば、われわれが読みまた書くときに、そこに貫通している作用は儀礼のそれと別のものではないということになる。われわれはテキストで「ある」。〈鏡〉の効果であり、エクリチュールの効果で「ある」。そして社会は〈鏡〉としてあらわれるのだから、この差異化作用を通じてテキスト＝身体＝イメージを再生産するものである。ゆえにそれはまず第一に系譜的再生産の場であるということになる。

### 三、アンスクリプション

この〈鏡〉、このエクリチュール、この差異化作用を別の仕方において見るために、ドゥルーズ＝ガタリを召喚しよう。彼らはこれを「アンスクリプション」として、明快な三つの歴史的モデルにおけるその様態を記述している。それは、『アンチ・オイディプス』の第三章、「野生人、野蛮人、文明人」に集約的に出現する。<sup>(29)</sup>無論このことを仔細に論じれば、レヴィー＝ストロースとルジャンドル、デリダ、ドゥルーズ＝ガタリの関連とをそこから派生するすべての事柄をも合わせて論じなくてはならず、われわれのこの論考においても浮き沈みしつつ視野をかすめつづけている系譜と贈与と交換と親子関係<sup>フィリアシオン</sup>＝出自をめぐる巨大な問いが避けられないものとなるはずだが、余裕がない。以下要点のみ論ずる。

アンスクリプション (inscription), それは石, 大理石, 鉄などに書くこと, 刻み込むこと, 記銘することであり, また記憶を保持するために刻み込まれたその文字であり, その書かれたものである。そして表, 名簿に書き込むこと, つまり登記し記名すること, 登録することである。痕跡を残すことであり, ある形象のなかに線を引くことである。印づけ記入しマークすることである。碑銘であり掲示である。

彼らはまずこう言う、「社会は、まずもって循環し循環させることを本質とする交換<sup>ミリウ</sup>の場ではなく、印づけ印づけられることを本質とするアンスクリプション<sup>ソキウス</sup>の社会である」<sup>(30)</sup>。社会体は、アンスクリプションを行う。それは登録し、書き込み、印づける。社会体の本質は、「刺青する、切除する、切れ込みを入れる、切り抜く、供犠をする、切断する、丸く皮を切り取る (=割礼する)、通過儀礼を行う」<sup>(31)</sup> ことである。記憶を、共同の記憶を、ことばを身につけるための「身体に記号をじかに刻み込むこの組織化」<sup>(32)</sup> だ。彼らはこう続けてデリダに基本的な同意を与える。「この丸々とした肉に刻み込むことを、エクリチュールと呼びたいならば、話し言葉は書き言葉を前提としていると言わねばならない」<sup>(33)</sup> と。

〈鏡〉、言葉なき子ども (インファンシ) がイメージと言葉を同時に書き込まれ刻み込まれることによって身体を獲得するに至るこの喫水線の乗り越え、つまり自ら書き刻みこむことができる者となるためのこの切断。これを語ることからわれわれは迂回を経て逆行し、ここでニーチェの『道徳の系譜学』の場へと辿り着いたことになる。〈鏡〉とエクリチュールはアンスクリプションである。〈社会的な鏡〉はイメージを与えテキストを与え、そのことによって社会的な再生産を行うものであった。つまり文化的な書き込みの反復による差異化であり限定であった。社会における再生産＝繁殖は、このような「アンスクリプションの連鎖」である「家系」<sup>(34)</sup> によって行われる。このようなイメージと文字と言葉が交錯するアンスクリプションにおいて書き込み書き込まれ、その差異化の一効果として主体は成立するのだ。そもそも、鏡像段階論における鏡ですらも、こうした「参入」にかかわるものであったことを思い返そう。



注意しなくてはならないのは、これが「野生の原始土地機械」のものであり、彼らの歴史的モデルの一段階におけるものにすぎないということである。次に来るものは何か。それはこの原始土地機械のアンスクリプションの技法、コード化を破壊しつつ暫定的に保存することによってあらわれる「専制君主機械あるいは野蛮な社会体」<sup>(35)</sup>である。専制君主の身体そのものが登記されるべき大地の充実身体に取って代わる。脱領土化されたアンスクリプションは「計算機械、エクリチュール機械、モニュメント機械」<sup>(36)</sup>を携えて行われる。そこにおいてエクリチュールは「専制君主が作る」<sup>(37)</sup>ものとなる。書物、正典、帳簿、書庫、線状的な文字の支配だ。そしてここにおいて、彼らはある意味でデリダを相対化することになる。彼らはルロワ・グランの議論に依拠しつつ、野生の組織体が口承によるものであるのは、それが文字のシステムを欠いているからではなく「大地の上のダンス、壁面の上のデッサン、身体の上の刻印」<sup>(38)</sup>が「音声から独立した文字の体系」そのものであるからなのだと言っている。この文字が音声から独立したものであることをやめ、音声に従属するものとしてその下に折り畳まれるのは、この「専制君主機械」のもとにおいてのみである。声の優位はアンスクリプションの形態の一ヴァージョンである。音声優位に立ち、純粋なしかし触れたい超越的な意味となるのは、専制君主機械のもとにおけるアンスクリプションの体制においてでしかない。そこにおいてのみ、われわれもよく知る書物の秩序が可能になる。つまり、デリダの意味における「声の言葉の優位」は、「口はもはや語らず、文字を呑む。目は見ず、読む。身体は大地として刻まれるままにならず、専制君主の版画の前に拝跪する」<sup>(39)</sup>この段階におけるエクリチュールの特質に他ならない。声が先か文字が先かなどというオング的な袋小路はここでは意味をなさない。

では、第三の段階たる資本主義機械において、エクリチュールはどのように変容していくだろうか。答えは簡潔である。それは死ぬ。「エクリチュールの死は、〈神〉の死や父の死のごとく、はるか以前に起こっていることだ」<sup>(40)</sup>。たしかに資本主義はいまだ印刷技術を介してエクリチュールを使用しているが、「資本主義において、エクリチュールは典型的にある擬古主義の役割を演じて」<sup>(41)</sup>いるのだし、「電子の言語が音声とエクリチュールを経由することはなく、また情報科学もこれ無しで済みます」<sup>(42)</sup>のだから。では、それにとって代わるものは何か。マクルーハン、イェルムスレウ、リオタールの議論を呼び出しつつ彼らが提起するのは「内容と表現との脱コード化した流れ」が構成する〈形象〉であり「形象形態」だ。それはイメージを結ぶこともあるが何ら「象形的」でなく、「シニフィアン」でも「記号」でも「ない」<sup>(43)</sup>。またリオタールが「欲望」と呼ぶ「純粋形象形態」すなわち「子宮形象」を「プロセスとしての分裂病の扉へとわれわれを導く」ものと肯定的に評価している。<sup>(44)</sup>ところが、その後すぐにその評価を撤回しリオタールを「欲望を去勢の法の下においている」<sup>(45)</sup>と非難している。ここでは、彼ららしくない曖昧と混乱の印象が拭いがたいと言え言えるが、それは措く。

興味深い論点をおそらくは多く含んでいるだろう、この〈形象〉を厳密に検討することは、われわれにとってさして問題ではない。問題はこうだ。資本主義機械において、つまり現在において、アンスクリプションはいったいどうなったのか。実際、あれほど頻出していたアンスクリプションという語は、この節において急に出てこなくなる。それは後景に退いたかのようだ。それはゆえのないことではない。彼らはこう言う。「(資本主義の) 公理系は、生身の肉に書き込むことも、身体や器官に刻印することも、人間に記憶を製造してやることもまったく必要とはしない」

のであって、「記憶は好ましくないものになったのだ。とりわけ信仰はもはや必要ではない」し、「さらに、身分証明書やカードや管理手段が溢れかえっているにもかかわらず、資本主義は身体から消失した刻印を補うために帳簿に書き込むことさえ必要とはしない」のだから、「そこにあるのは残存物であり、現在機能中の擬古主義」<sup>(46)</sup>でしかないのだ。われわれが〈鏡〉に対して、そしてエクリチュールに対して盲目となり、時を追うにつれ猛威を揮う忘却のなかで明滅する情報しか見ることができなくなっているのは、無理もないことだったのだ。無論、これに対して彼らが賛意ばかりを呈しているわけではない。なぜなら、このことによって人間は「私的なもの」の領域に閉じ込められ、そこで登記されるのは「労働力としての、資本としての抽象量」なのだから。ここにおいてアンスクリプションは「人間を直接的には対象にするものではなくなる」<sup>(47)</sup>。原始土地機械においても専制君主機械においても社会体の枢要たることを失わなかった人間の再生産＝繁殖は、「私営化され社会野の外に置かれ」<sup>(48)</sup>ることになる。かくしてすべては私営化され、家庭化され、彼らが批判する「オイディプス」が繰り広げられていく。彼らは、怒りに震えるロレンスの科白を引きつつこう結論する。「大地の呪物がなす地下の統治や専制君主の偶像がなす天空の統治よりももっと陰險な、ナルシスのオイディプス機械が到来したのだ。『もはや絵文字もない、象形文字もない。われわれが欲しているのは客観的実在物であり、コダック・カメラのアイデアだというわけだ…』」。<sup>(49)</sup>ナルシスのオイディプス機械…？ともあれ、〈鏡〉を、エクリチュールを、私的なものあるいは美的なものとしてのみ勘案することを非難しておいたのは、あまりにもそれはここに描写されている資本主義的な私営化、家庭化の趨勢に従順であるにすぎないからだ。

しかし、これで終わりではない。アンスクリプションはいまだ消失しきってはいない。われわれは文字を持ち、〈鏡〉を持ち、〈民法〉を持つのだから。儀礼をも。無論、ドゥルーズ＝ガタリが提示している三段階は純粋な理論的モデルであり、現実には一時代に重なりうるものであるということにすぎないと一応は言いうる。そこはあるのは新しい進化論ではないと。しかし、すると彼らが資本主義の再領土化による「パラノイアの専制君主の擬古主義」をひとつの回帰として語っていることが理解できなくなる。すでに引いたように、擬古主義とは、<sup>フルカイスム</sup>エクリチュールであり〈鏡〉であるものに冠せられた形容でもあるのだ。彼らによると、われわれのこのエクリチュールは、「古きものが破壊したあとに作られた新しい擬古主義」に過ぎないものとなる。それは本当だろうか。

彼らの描写によると、ここで資本主義はある動揺を孕んでゆくことになる。脱領土化と再領土化のあいだの揺れだ。資本主義は革命的な分裂病過程を押し進めるものであると同時に、「新しい擬古主義」を作り出す。すなわち、分裂病の未来主義と回帰するパラノイアの専制君主の擬古主義との対立。しかし、なお多くを彼らに学びうるとはいえ、われわれが彼らの革命のプログラムたる分裂病の未来主義を信じうることはもはやない。あらゆるレヴェル（世界、国家、地方公共団体、協同組合、家族…）における小さなパラノイアの専制君主の無限の虐待（それはもはやエクリチュールの「責め苛み」では金輪際ない）が打ち続き、確率論的な思考に基づく社会の「調整」の概念、生医学と認知科学による「肉处理的」概念、新たなる情報処理のテクノロジー、幼稚な物語の市場への散布という手法と端的な暴力を携えた管理経営権力が浮上するとともに、分裂病は消えていくかのようだ。もはや、われわれの時代の病は分裂病ではない。一九六〇年代か

らわずかにその徴候が見られた「分裂病の軽症化」は、刻々と全面化している。スイス・プロイラー研究所の統計やさまざまな報告、そして精神科医中井久夫が語る通りに、隔離病棟で数十年のあいだ突拍子もない姿勢を垢まみれとなって取り続け沈黙を守るとき慢性分裂病は徐々に消えつつある。中井がその印象的な講演で語る石垣島に住まう分裂病者は、「病棟に行ってセレネース一本打ってもらって数時間のうちに『楽になったから』とそのまま帰ってしまう」。(50)それに取って代わるように前景に表れてきた境界例は、強迫神経症と分裂病を合わせたような症状を見せている。彼らは分裂病者と違い、救済や呪術や嗜癖の快楽（自傷、この自己創設のエクリチュール！）を拒絶しない。フーコーが語ったことが真実だとすれば、つまりひとつの社会が分割によって生み出す狂気にこそその社会の真理があらわれるということが本当だとすれば、われわれの社会の真理がここ数十年で徐々にその場所を移動していったということになる。われわれの身の処し方も、おそらくは変わらざるを得ないのだろう。無論、それは資本主義の相対的極限と分裂病の絶対的極限の闘いの一時的効果なのでありその分裂病は現実の分裂病ではないのであり等々と言うことはできる。しかしそれは彼らが指弾していた「それは想像的父ではないのであり象徴的な父なのであり…」という言い草と同じような言い訳にすぎない。

本稿自体が何か要約じみたものであることは否みうることではないが、ここでさらに要約する。象徴界・想像界・現実界の三つの次元すべてでありまたかつそこから逃れるもの、それはフリードリヒ・ニーチェが語る通りの「記憶を作るための烙印」の具体的かつ不安定な責め苛み、書き込み、刻み込みであり、またそれとの主体の事後的な関係である。それはまさに目に見える具体的な責め苛みとしてさまざまな現れをとることもあり、熱狂的な祭祀と音楽とダンスとして反復されることもあり、夢や記憶の脱落、主体から剥離した何かとして透明なコミュニケーションの場所において場をもたないものとなることもある。これに対してラカンはおそらく、本来はキリスト教規範空間とも呼ぶべき〈近代国家〉の空間のなかでは二次的な解釈学としての場を占めるだろう精神分析の内部でのみそれらの解決を求めるという自閉を行い、そこにおいて自失する。デリダはこのエクリチュールを正確かつ緻密に抉り出し、しかもそれを社会を貫通するあらゆる領野において考える試みを素描するが、素描のみに終わる。ドゥルーズ＝ガタリはこれを最も真正面から検討の対象とし、さまざまなそのヴァージョンを素晴らしく精密に理論化してみせたが、しかしその消滅を語るにおいて何か曖昧なものを残さざるを得ずその解決策もあえなく費えたかのようである。そしてルジャンドルは、いまは〈国家〉という「束の間の一形式」が司るこの〈鏡〉を、〈準拠〉の諸形式の一ヴァージョンとしてとらえ直し、世俗化を相対化することによってそれをあらゆる社会野全体の枢軸をなす問いとして解き放つ。いまだそのドグマ人類学の問いは始まったばかりであり、その帰結するところは明らかではない。(51)

われわれは率直に認めなくてはならないのだろうか。〈鏡〉は擬古主義<sup>アルカイスム</sup>などではない。それは回帰したのではない、それはそこにありつづけたのだ。宗教が回帰や復活を語る者たちがあまりに世俗化という信仰に敬虔にすぎたように、われわれのアンスクリプションが消えてなくなるなどと信じることはそれ自体あまりに敬虔な振る舞いというべきなのかもしれないのだから。ここまで来てやっと、世俗化を相対化し（西洋）の普遍主義を痛打し管理経営を打倒せんとするドグマ人類学の問いは、開かれうるものとなるのだ。

そう、われわれは言葉とイメージを必要としている。それを書き描き歌い踊ることを必要とし

ている。いまだに、時代錯誤にも必要としている、のではない。「言葉のあらゆるイメージを守ること、そしてそれを使うこと。それらは砂漠のなかにあり、そこに探しに行かなくてはならないのだから」(ジャン・ジュネ)。

註

- (1) Jacques Lacan, *Le séminaire livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la techniques de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1978, p.66.
- (2) Pierre Legendre, *Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris, 1994, p.67. 以下同書を「DM」と略す。
- (3) おそらく、ラカン自身の解答が、例の「対象 a」であり、また「ボロメオの結び目」であるだろう。
- (4) むろん、ヨーロッパの知の広大な後背地をなすスコラ学、教会法、ローマ法をめぐる彼の膨大な知見とその歴史的パースペクティブを抽象すれば、である。
- (5) DM, p.52.
- (6) DM, p.100.
- (7) Pierre Legendre, *Leçons IV. L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris, 1985, p.60. 以下同書を「IOT」と略す。
- (8) DM, p.250.
- (9) DM, p.148.
- (10) DM, p.55.
- (11) Pierre Legendre, *Leçons I. La 901e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Fayard, Paris, 1998, p.26.
- (12) DM, p.64.
- (13) ただし、この人為性は言語がそうであるように人為的なのであって、その人為性の範囲を確定することは極度に困難である。「無意識的人為性」、という不格好な造語を弄するまでもあるまいが、そうした無意識に作用し無意識においてのみ力をもつような人為性である。言語は人為的なものであるが、言語が隅々まですべて人為的ではないのは当然である。また、フロイト以前たとえバシエリグにおいて「意識のない」状態が概念化されたとき、そこで往々にして問題となっていたのは他ならぬ「芸術」であり、これはまさに「人為性」が核心となる主題であったことを喚起してもよいだろう。
- (14) ここで列挙したのは、すべてピエール・ルジャンドルの概念である。これらの概念をすべて解説することは紙幅上できないが、イメージが制度的な領野において法的な根拠づけを行う「準拠」となり、「因果性」と「根拠律＝理性原理」を成立させるその連関は、彼の著作には極めて晦渋であるが論じられている。また、「第一次解釈者革命」とは、十二世紀において「ローマ法」が再発見され、ボローニャの法学者たちの精密な再構成を通じて近代ヨーロッパの法規範の核心部分が形成された出来事を指すルジャンドルの用語。ちなみに「第二次解釈者革命」が精神分析の登場であるとされている。
- (15) Pierre Legendre, *Leçons VI, Les enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Fayard, Paris, 1992, p.179. 以下同書を「ET」と略す。
- (16) ET, p.180.
- (17) Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, pp.54-55. 邦訳『根源の彼方に グラマトロジーについて』、足立和浩訳、現代思潮社、一九七二年、七八頁。以下の引用はすべて邦訳に完全に準拠したものではなく、筆者が文脈に応じて訳し直した部分を含む。
- (18) *ibid.*, p.57. 邦訳八〇頁。

- (19) *ibid.*, pp.132-134. 邦訳一八五頁。
- (20) *ibid.*, p.68. 邦訳九七頁。
- (21) *ibid.*, p.95. 邦訳一二八頁。
- (22) しかし、「エクリチュールの歴史に関する考察と事実的研究」と「数学的なもの、政治的なもの、経済的なもの、宗教的なもの、技術的なもの、法的なもの」の本質に関する考察が「もっとも内的な関連」をもっている (*ibid.*, p.134. 邦訳一八五頁) と力強く言うこの時期のデリダのグラマトロジーの企てが、その後十分に実ったとはいえないのではなかろうか。本稿で論じられているような法的・宗教的・政治的なものとエクリチュールの関連性においては特に。ともあれ、「真理の配達人」というラカン批判のテキストにおいて語っている手紙<sup>レットル</sup>=文字の物質性の指摘およびその消失の可能性と、「メッセージにしてメッセンジャー」たる「疎隔」を介する「ドグマ的コミュニケーション」との位相の違いをここで検討すること、あるいは「フロイトとエクリチュールの舞台」における無意識のエクリチュールについての指摘を検討すること、また彼の（ハイデガーとの継承関係をそこに読み取りうるが、エクリチュールとの連関ははっきりと告知されていない）「コーラ」について検討すること。これらはすべてここで何ものかでありうるだろう。本稿ではその検討しうる紙幅は許されていない。
- (23) 慎重かつ広範囲な検討を必要とするところであるが、筆者の管見する限りではおそらく次のように言う。デリダは、エクリチュールの本質のひとつであるはずの「グラフィック」な視覚性を、想像界から切り離しすぎたのではないか。ラカン自身が、フロイトの同一化の対象としての〈父〉を継承する概念である「ファルス」を、徹底的に象徴的なものとしそこから想像的同一化の契機を削除しすぎたあまり、想像的なものに関わらなくはないがそれ自体まったく「鏡像的ではない」ものである対象 a、この異様な屈曲を孕み、孕むがゆえに精神分析が「なんでもござれと解説してみせる万能の理論と成り果て」（ルジャンドル）るのを許してしまったこの対象 a を提起せざるを得なかったように。
- (24) *ibid.*, p.95. 邦訳一二八頁。
- (25) ルジャンドルの主要著作の一つ、既に引用した以下の文献のタイトル。Pierre Legendre, *Leçons VI, Les enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Fayard, Paris, 1992.
- (26) DM, p.41.
- (27) Op. Cit., p.126. 邦訳一七七頁。
- (28) IOT, p.91.
- (29) 彼らが、同書において少なくとも二度、想像界と象徴界を厳密に分離したラカンの企てを「オイディプスのイメージ」を成立させるものだと非難していることを指摘しておく。彼らにとっては、この二つを合わせた「アンサンブル」と現実界たる「欲望機械」とのあいだの区別のほうがより重要なものである。またラカンの対象 a を「それは、欲望する機械なのである」と言っていることも非常に興味深い。
- (30) Gilles Deleuze/Felix Guattari, *L'Anti-OEdipe*, Minuit, Paris, 1972, p.166. 邦訳『アンチ・オイディプス』, 市倉宏祐訳, 河出書房新社, 一九八六年, 一七五頁。
- (31) *ibid.*, p.169. 邦訳一七七頁。
- (32) *ibid.* 邦訳一七八頁。
- (33) *ibid.*, p.170. 邦訳一七九頁。
- (34) *ibid.*, p.175. 邦訳一八三頁。
- (35) *ibid.*, p.227. 邦訳二三四頁。
- (36) *ibid.*, p.230. 邦訳二三七頁。
- (37) *ibid.*, p.238. 邦訳二四五頁。

- (38) *ibid.*, p.222. 邦訳二二九頁。
- (39) *ibid.*, p.244. 邦訳二五〇頁。
- (40) *ibid.*, p.285. 邦訳二八七頁。
- (41) *ibid.*, p.286. 邦訳二八八頁。
- (42) *ibid.*, p.287. 邦訳二八八頁。
- (43) *ibid.*, p.286. 邦訳二八九頁。
- (44) *ibid.*, p.290. 邦訳二九二頁。
- (45) *ibid.*, p.291. 邦訳二九三頁。
- (46) *ibid.*, p.298. 邦訳三〇〇頁。
- (47) *ibid.*, p.299. 邦訳三〇一頁。
- (48) *ibid.*, p.314. 邦訳三一六頁。
- (49) *ibid.*, p.317. 邦訳三一九頁。
- (50) 中井久夫「分裂病をめぐる」、中井久夫著作集・精神医学の経験第五巻『病者と社会』、岩崎学術出版社、一九九一年、七六頁。
- (51) しかし、フーコーはどうなのか。ミシェル・フーコーはまさにこの問いを全面的に展開したではないか。無論そうだ。ただ、ルジャンドルとフーコーの連関は自明に見えてかなり込み入ったものであり、詳論を避けざるを得なかった。一言だけ言えば、その資質のあまりの違いにもかかわらず、そして多くの論点な対立を見て取り得るにもかかわらず、その対立点においてこそこの二人は決定的な共通点を持ちうるといえる。フーコーとルジャンドルが互いについてコメントを求められたときの言葉は、どちらも奇妙な（装われた？）無関心とらしくない理論的な矛盾を含んだものであることが、その症候であると言い得るだろうか。ともあれ、それは別稿で論ずる予定であると言っておく。