

# 〈鏡〉と主体の制定 — ドグマ人類学について

佐々木 中

## 緒言

本稿はピエール・ルジャンドルの理論をめぐる論文である。この人物はいまだ日本では紹介が進んでおらず、翻訳も一冊にとどまる。彼の経歴は多彩であり、かつ少々奇妙なものだ。ローマ法、中世教会法、行政史の権威にして、ラカン派を分裂させるまでの精神分析理論家。国連の職員であるというのに「開発」に強く反発しイスラームを擁護する実務家にして、パリ大学と高等研究院宗教学部の教授。この人物の唱える学が「ドグマ人類学」である。

彼の著書を一読すれば、そこにあるのはみずから語るとおりの「バルバロイの文体」であり、それを持ってして矢継ぎ早に繰り出される理路の断絶、飛躍、荒唐無稽な例証、峻厳な批判のきりない反復の連鎖だ。彼の理論はさまざまな国で難解の誉れ高いが、それはゆえのないことではない。

だが、彼の理論は、個人—社会をはじめとするヨーロッパ的な二項対立の外で〈宗教的なもの〉に関してもっとも一貫した視点を与えてくれる。しかもこれほどまでにヨーロッパを相対化する理論はほとんど未聞のものだ。かれは世俗化と国家の期限を口にし、その国家とトーテムの機能上の同一性を語り、開発や管理経営の傲慢を痛撃し、ヨーロッパ中心主義に陥った現代思想の思い違いを批判する。

だが、以上の論点まで行くにはまだ早い。彼の著作からくる知見を、とくに「イメージ」と「ドグマ」をめぐる部分のみに絞り、彼のもっとも大きな理論的背景をなし批判をも含む錯綜した関係を失わないラカン精神分析理論に照らして、圧縮または注釈し、編纂するといった作業がここでは実行される。だから本稿はわかりやすい解説を目指したものではありません。忠実なコピーではさらさない。それは彼の著作を一瞥すればわかることだから詳しくは述べない。

が、本稿はいわば「早口の」論文である。紙幅の都合のため、彼の理論の枢軸たる系譜やテキストをめぐる理路を論じることを他の機会に譲らざるを得ず、展望の全体を示すことができなかつたばかりか、必要不可欠な「象徴界」の知見は前提とするほかなかった。このことによって、ルジャンドルの理論が月並みなものに見えるとすれば、それはすべて筆者の責めに帰されるべきである。

## 1 見ること

われわれは見る。では、見るということは何を前提とするか。

見るということは、その対象と自分が別のものだとつねにすでに知っているということを前提とする。「わたしは風景を見ている」と言うとすれば、それは「風景」と「わたし」が分割されているということを知っているということだ。だから彼は言うことができるだろう、「わたしは風景ではない」と。見るということはこのように常に「わたし」と関係する。見ることは、主体（と

呼ばれるもの)、対象(と呼ばれるもの)、そしてそれらの関係を画定するのだ。見ることは主体と客体の分割を前提とするが、またその分割を反復することによって産出すると言ってもよい。

主客分割以前の純粹な経験として「見る」を提起することは何ものかでありえる。が、主客分割を前提とした「見る」とそれ以前の何物も前提としない「見る」を早々と区別し対立させることは拙速に陥ることではないのか。むしろこの二つの眼差しの分割を自明視しないことが重要なのだ。後者の眼差しが主体を生じさせてしまう場合がありうるし、逆も然りである。

見るということは分割する。このようなイマジネールな分割の特異点でもありかつ模範的な例でもあるもの、それが「鏡」だ。ジャック・ラカンの高名な「鏡像段階」の理論を導きの糸としよう。教科書的に言えば、それは1936年および1949年の国際精神分析学会において発表され、その主著『エクリ』に所収されている〈わたし〉の機能を形成するものとしての鏡像段階」という論文に結実した、初期ラカン精神分析の枢軸をなす理論である。まだ身体組織が統合されず、自分の手足の区別すらつかない、生後6カ月前後の「言葉のしゃべれない子ども in-fans が、自分の鏡像をこおどりしながらそれとして引き受けるということ」<sup>(1)</sup>によって、「寸断された身体」から抜けだし、「統合された「わたし」」をイメージとして固定する過程を、ヘーゲル＝コジェーヴの弁証法そしてフロイトのテキストの読解に重ねあわせて語ったものである。いわく、「「わたし」は全くの対象である」<sup>(2)</sup>。

一部では自明視されその一種の不安定さが無視されてもいる、この精緻でなお波乱含みな理論の枢要をなす問いを、それが新たにもたらす帰結をも折り込みながら再考しよう。こうだ。

鏡を見るとはどういうことか。

## 2 想像界 — 鏡像段階

鏡を見ることはどのようにして可能なのか。鏡の機能の条件とは何か。鏡が与えるイメージとはいかなるものか。これをラカン以後の精神分析のディスクールが語りつつ語りえていないものを視野に入れながら言わなくてはならない。

鏡を見ると、そこに映っているものは「わたし」である。「風景ではない」と言えたように、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」では無いということを知っていないと「そこに映っているものは「わたし」である」とは言うことはできないからだ。逆説を弄しているのではない。当然にすぎることだ。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。それは表象であり仮象である。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いが幼年期の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、鏡が機能するためには「これがわたしだ」という同一化の言明だけではなく、「これがわたしではない」という分割・分離の言明も、その眼差しの切り開く空間に響いていなくてはならないのである。二つの相反する言明が。

たとえば、ルジャンドルは「ナルシスにとって、鏡は決定的に存在しない」と言う。この文言の意味は明らかだ。ナルシスが死に至るまでに水面に映えたイメージを愛することができたのは、その水面が鏡として機能していなかったからなのである。ナルシスが見ていたのは鏡ではない。

彼はそのイメージが自分のイメージであるということを、そしてただのイメージにすぎないということを知っていたいなかったのだから。

「これがわたしであり、なおかつわたしではない」。錯乱した言明ではある。だがこの錯乱はそのままラカンが「犯罪的」と形容したイメージネールな主体の錯乱なのだ。この錯乱はラカンによる「鏡」が主体の欲望にかかわるものであることから引き出しうる。

われわれは鏡を見てはじめて自己のイメージを得る。その前は、わたしがこういう形をしているのだということすら知らなかったということになる。だから、「わたし」の起源は「わたし」の外にある。だからこの起源は鏡の機能の効果でしかなくなる。いわく、「イメージを生産することによって、鏡は『結果としての起源を見せる』」<sup>(3)</sup>。このことによって、「わたし」は逆説的にも「対象」として与えられる。くりかえそう、「わたし」は全くの対象である」。ラカンの理路にしたがえば、鏡によって開かれる想像界が、「愛と欲望と幻想」の審級でもあることを思い出しておこう。鏡の自我とは同一化の欲望の自我であり、鏡の対象とは同一化の欲望の対象である。自我がもともと外部にあり、対象であるならば、自己愛すら「疎外」された愛だということになる。「わたし」を愛するということは、隔てられ、そこから疎外された鏡像という他者を愛することになるからだ。ここにおいて、自己に対する欲望と対象に対する欲望が区別がなくなってしまう。だから、それはヘーゲル的な「承認の欲望」であり、ラカンの言えは「他者の欲望の欲望」なのである。ということは、すべての愛や欲望が疎外を前提しているのだということになる。つまり「疎隔」を。なおかつ、「わたし」の持つ固有の価値というものは、鏡像の前においてつねに他者に送り返され、「わたし」から疎外された状態におかれることによってその固有性を失う。ゆえに、「わたし」の価値は他者の価値に置き換えられ、「本来の「わたし」」から奪われてあることになる。だから、「わたし」の愛とは、根本的に「愛憎」であり、「わたし」もそのうちに含まれる他者への「嫉妬の弁証法」<sup>(4)</sup>のなかにある。それは「わたし」が「自己自身と対抗するもの」<sup>(5)</sup>という仕方でも自らをそこに見る他者であるからこそである。イメージという他者によって「わたし」は成立するが、その「わたし」とイメージとの関係は「敵対関係」にある。

傍証のためには、若き精神科医ジャック・ラカンが1932年に提出した博士論文<sup>(6)</sup>において描き出した症例エメのなかにある愛と憎悪の劇を見れば足りる。

簡単に振り返っておこう。エメとは、当時ある女優“Z”をナイフで刺殺しようとして未遂におわった女性の仮名である。彼女は、文学者になろうとして数回にわたって出版社に持ち込みをかけたが、すべて断られた（そのときに編集者と警察沙汰を起こしている）。その前後から亢進していった彼女の妄想は、憧憬の対象でもあったその女優“Z”と小説家“P.B”が共同で陰謀をはかり彼女自身の生活を観察しその内容を作品のなかで暴露している、とか、女優“Z”が彼女の子どもを殺そうとしている、といった段階にまで達し、ついに劇場の楽屋に侵入し凶行におよんだのである。エメは若い頃子どもを流産しており、そのころから自分の姉や、あるいは自分よりも優秀な友人たちが子どもを盗んだのだという妄想にとりつかれていたらしい。で、エメのこのようなパラノイア的妄想は、法廷で裁かれることによって急速に収束していった、とラカンは書いている。

このように、想像的同一化の「嫉妬の弁証法」は、「おまえはわたしだ」の錯乱から急転直下して「おまえを殺す」に至るものである。

## 3 〈ドグマ〉—象徴界と想像界の結節点としての

「これはわたしだ」「わたしではない」という同一化をめぐる二つの言明。想像的な主体を犯罪に至るまでに追いつめる欲望と錯乱の言明でもあるこの二つの言明が「わたし」を可能にする。だがそれだけではない。鏡が鏡であるためには、記憶も寸断され幻想に沈む幼年時代のさなかにあって、「それがおまえだ」と誰かから言われなくてはならない。この二つの言明を言う能力を言語上「設定」されていなくてはならない。ひとはいつのまにか鏡に映った「それ」を「わたし」であると知る。しかし何時か。誰によってか。誰が、自分がはじめて鏡を見た瞬間を覚えているだろうか。それを特定することは原理上不可能だ。

ここまでくれば、鏡は単なる視覚のみにかかわる道具ではないということになる。鏡は存在しないのだから。あなたが鏡を見るときに目にするのは「あなた」として指定されたイメージにすぎない。「鏡そのもの」ではない。では鏡を裏返してみよう。それは鏡ではない。板にすぎない。鏡の機能を果たしていないのだから。つまり鏡は純然たる機能であり、道具でも対象でもない。鏡は見えない。だが見させるのだ。視覚上そこにはなく、しかしそこにはないことによるのみ主体に対して存在者の知覚を可能にするもの。これが鏡なのだ。ゆえに、この機能を果たすものはすべて鏡と呼びうることになる。

鏡が機能するために他者の設定による二つの言明が必要であり、そして鏡は道具ではない。自明のことだ。しかしドグマ人類学の核心はここにある。

奇妙なことではある。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。ひとが鏡を見たときに、おまえはこれでしかないがこれ自体は表象でしかない、という命令にすでに従っているということになるからだ。イメージがそこにあれば、つねにすでにそこには言葉があり、その画定がある。法がある。命令がある。つまり「鏡」とは、言葉とイメージからなるひとつの「布置」であり、また欲望する主体を生産し設定する時空である。決してあの道具ではなく、ましてや視覚とイメージのみにかかわるものではない。

ラカン精神分析に知見がある読者なら、何がここで問われているかはもう明らかだろう。一言で言おう。象徴界と想像界の分節。この分節を、区別を、自明のものとして見るか、見ないか。これが俗流精神分析とドグマ人類学を分ける点なのである。ラカン自身は両義的な言葉を吐いている。だからルジャンドルはこう言わなくてはならなくなる。

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「『わたし』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。(7)

象徴界と想像界が別のものだというのは飲み込みやすいことだ。それはひいては言葉と法の領野とイメージや視覚の領野が別のものだということだからだ。これはわれわれのもっとも深い、自明の前提に属する事柄ではある。だが、ここで鏡はまさに象徴界と想像界の結節点として、この区別がそこから生じるにもかかわらずこの区別には属しないなにものかとして現れてくることになる。想像界の理論を成立させその出発点となったその鏡自体が、想像界と象徴界の分割を浸食するのだ。

ルジャンドルはこう言っている。「ここで重要なことは、主体とそのイメージは禁止の関係にある、ということだ」(8)。「それがおまえだ」「しかしおまえではない」。この言葉が「主体」を設定する、いや「制定」する「禁止」でなくて、「象徴的決定」でなくて何だろうか。「わたし」とそのイメージ、鏡像という二項関係が、つねにすでにその二者を分割する原初的な禁止を前提としている。象徴的第三者を前提としている。だから彼は「鏡が第三者を作る」と言うのだ。禁止によって分割されなくては、二者の弁証法的効果として産出される「一」たる「わたし」は存在しない。「わたしはわたしだ」という言表を可能にする「象徴的なもの」が、一気に与えられ通告されるのは、イメージを通じてなのだ。

ゆえに、人間におけるイメージの領野を純粹に取り出そうとしても失敗に終わる。なぜなら、視覚性そのものがある「疎隔」なくしては存在できないからだ。あるものをよく見たいからといって、眼球に押しつける者はいない。そうすれば見えなくなるだけだ。だがこのことを自明としてはならない。対象と主体のあいだの疎隔は、つねにすでにある「禁止」によって設定されていなくては存在しない。それが見えるのなら、そこに禁止がある。「想像的なものなかにすでに象徴的なものはある」(9)。

彼の理論の異様な難解さの一部はここからくる。しかしわれわれは論述のなかで突然放たれる次のような断言を理解できるところまで来たことになる。「個々の主体にとって、イメージの次元はそのパロールの広がりと共に存在しているのである」(10)。「イメージとはまずなによりも第一にディスクールの現象なのである」(11)。あるいは「イメージはパロールの事柄だ」(12)。「鏡とはパロールのモニタージュである」(13)。なんの前提もなく読めば、狼狽えるしかない文言ではある。だがここを見損なえばドグマ人類学はその核を失う。

イメージ、美学感性的なもの、言語、法的なものとの区別の解体。イメージが言語的な意味あいを含み、言語がイメージに浸透する。これを、文化論やサブカルチャー論の閉域に閉じこめようとする論者がいるが、それは時代の抑圧に従順すぎる仕業と言わねばならない。ラカンの批判的継承者のなかにはこのことを想像界の優位の一言で締めくくってしまう者がいるが、それは残念ながら事の重要性を見損なっているとしか言いえない。

何故か。われわれならば見やすいことだが、これはそのまま儀礼の問いであるだろうからだ。われわれが社会、政治、法と呼ぶものにおけることごとに関わらないわけがないからだ。もっと言おう。「われわれが宗教と呼ぶもの」に。

もう一度辿り直すことにしよう。引用する。

われわれはここで追いつめられ、決断を迫られている。主体を分離する社会的機能はイメージの絶対的支配をとまなうのに、同時に象徴的機能でもあるのだ。ゆえに、基礎的な

さまざまなイメージに依拠することによって象徴的機能が主体に対して作り出すものは「疎隔」以外のものでは金輪際ないのである。(14)

アイデンティティがこのようにナルシスの袋小路を練成すること elaboration の成果である以上、鏡の弁証法の項として相似した者 semblable を生じさせるこのような練成は、「文化が鏡を手中にしている」ということなくしては、主体そのものに対して考えるものにはならないのだ。(15) (強調筆者)

ルジャンドルが精神分析を批判するときに、賭けられているもののひとつがこれだ。精神分析家は、あるいは彼の言葉を借りれば「心理 psy のスペシャリスト」たちは、つねにこのような主体を形成するイメージの問題を家族や個人の閉域に閉じこめようとする。そこにはわれわれが「宗教」と呼ぶものが担ってきたさまざまな機能を限定された歴史的な配置に従属させその内部で処理できると思ひこむという誤りがあるように思われる。彼らにとっては、個人のものである私の領域と社会的な公の領域は截然と分割されたものであり、個の集まりが社会をなす、ということが当然の前提となっている。だが、それが時代の抑圧による、もっと言えば規範的效果によるものだとすればどうか。忘れてはならない、ルジャンドルはまず第一にローマ法と教会法の権威である。彼にとっては、このような「公の領域と私の領域の分割」は、三世紀の著述家ウルピアヌスの「公的なもの—私的なもの」、つまり以後ヨーロッパの法制度上の構築に多大な影響を及ぼすことになる「公法と私法」の分割、そしてその分割による二項対立の結果にすぎないのだ(16)。つまりそれはヨーロッパのある特定の時代の特定の制度的布置にすぎない。そして、何をもって「家族」とするか、それこそ法制度的水準で「制定」されていることであり、法的制定のエレメントこそがそれを可能にしているのだから、「家族」を前提として語りだすことは、要するに制度の土台の上で遊んでいるということにすぎなくなってしまう。だから、彼の理論は私的な欲望、「子ども」の主体としての形成の理論を、公的な分野に無理矢理当てはめたものではまったくない。その公私の領域の分断と連結の複雑な脈絡を、まさに「法」「掟」の水準をこそ問題にするのだ。それらの分割を「設定」し「制定」し「定礎」する水準を。そして、まさに法の巨大な一部をなすものは「民法」であり、これは「親子関係の因果性に関する法律」以外の、つまり主体を形成する水準に関する法律以外の何物でもない。彼が法学者であるという意味はここにもあるわけだ。

ゆえに、文化、社会、法、政治、そして「宗教」のレヴェルでこそ、この「鏡」は考えられなくてはならないのである。つまり、これは〈社会的鏡〉(17)なのだ。そのことによってこの「鏡」に与え返されるものは「系譜」である。主体を主体として、個を一と数え上げられる一として分割し分類し、「再生産=繁殖 reproduire」させる機能だ。

この象徴的かつ想像的な時空。主体の起源であり、しかもその起源がある機能の効果であるような時空。イメージと言語、私と公の領域が、そして他のあらゆる二項対立がそこでは混淆するが、しかしその区別自体がそこに由来するような時空。ルジャンドルはこれを「ドグマ」と名指す。

語源にまで遡れば、〈ドグマ〉というギリシア語は、見えるもの、現れたもの、そう見えるもの、そう見させるもの、ひいては見せかけを意味する。そこからいくつかの意味が出てくる。まずドグマとは基本となる公理であり、原理ないし決定であり、もう一方は名誉、美化、装飾である。夢

や幻覚を語り、意見やそれだけでなく決議や採択までも述べるために、それは用いられる<sup>(18)</sup>。

想像界、象徴界、法と政治そして無意識的な幻想と虚構性が折り畳まれたこの語は、われわれが辿ってきた理路を一度に要約し、精神分析理論の更新をも一気に可能にする語として提起されている。そう、ドグマとは、社会的なものに、権力に、政治に、芸術に、そして「宗教」にこそ関わる語彙である。いわく、「神はすべての鏡に先立つ〈鏡〉なのだ」<sup>(19)</sup>あるいは、「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だ」<sup>(20)</sup>。

ここで、ひとつ注意を喚起しておこう。それは、このルジャンドルの理路が近代ヨーロッパ的ディスクールの当てはめに見えてしまうということにかかわることだ。無理もない。この「鏡」を— 想像的かつ象徴的な、制度的かつ社会的な鏡を— 考えるにあたって、論述上の便宜のため、というより理論上の系譜をはっきりさせるためとはいえ、近代哲学の権化ヘーゲルに端を発する鏡像段階の理論を援用してきたのだから。しかし彼ははっきりとこう言う。「ナルシスも、〈鏡〉も、ひとつのヴァージョンにすぎない」「〈鏡〉は、同一化の取引の隠喩にすぎない」<sup>(21)</sup>と。われわれはいかにも近代的な論理のもと、ナルシスの神話というヨーロッパ的な表象を媒介にしてこの〈鏡〉にたどり着いた。しかし、それはたかだかヨーロッパのヴァージョン、数あるこの「同一化の取引」のひとつのヴァージョンにすぎず、それを上演するナルシス神話も無数の神話のなかのひとつのヴァージョンにすぎない。このことに彼は自覚的である。その言い方を借りれば、ヨーロッパと同じように他の文化もこのような鏡を持っている、のではなく、「他の場所と同じようにヨーロッパも」このような鏡によるみずからのイメージに対する「同一化の取引」から、つまり「ドグマ」から逃れられないのだ。他の文化ならその文化に独自のこのイメージの介在による禁止の伝達とそれにつれて出現する自己の創出という社会的な事柄の解釈や表象が存在し、語り口が存在し、それを上演する儀礼が存在する。その手続きを正当化する論理も、合理性も、理性も。もちろん、「主体」も。

彼は躊躇なく言う、「理性」と。彼は宗教は理性原理の構築なのであり、宗教ということで問題になっているのは理性なのだと言う（たとえば、『宗教の解体学』、岩波書店、2000年所収の西谷修氏による興味深いインタビューを見よ。とくに133-7頁）。彼にとっては、あるカテゴリーが神話的上演によって権威づけられ、制定され、その文化自身の論理的系列化によって構築されていけば、それはどんな文化においても理性と呼ぶに値するのだ。それはもはやヨーロッパ的な純粹理性ではなく、規範的機能を持った何ものかであり、あらゆる言語を持つ人間が前提としているドグマ的構築である。そして、この様々な文化の「理性」によって「制定」されイメージとテクストとして存在する存在者を、いかなる文化における存在者でも彼はあえて「主体」と呼ぶことを辞さない。ここには驚くべきヨーロッパ的概念の軽量化と相対化があると言いうるだろう。「野生の思考」ですらない、彼にとっては誰もが「理性」なのだから。「主体」「人間」が問題ではないわけがない、なぜならどの文化の理性においても主体は存在しなくてはならないのだから。ヨーロッパのヒューマニズムを越えた「人間」概念がここにはあるとということかもしれない。

話を戻す。それでもここで〈鏡〉の比喩を使用しているのは、ただ、われわれの立場上、それを〈鏡〉としか呼びようがないからそう言っているまでのことであり、それは便宜にすぎない。これは確認しておくべきだろう。

もう一度確認しよう。ルジャンドルが言うドグマとは、〈聖なる鏡〉<sup>(22)</sup>にして〈社会的鏡〉<sup>(23)</sup>である。ここから生産されるものは主体である。主体は生産物である。とすれば、まさにその主体であるわれわれがドグマを語りうるのかというパラドックスが導出されずにはいない。

ドグマは主体を決定する。その決定をくぐり抜けてはじめてわれわれは主体たる。とすれば、ドグマ的な水準を通過しないならば、われわれは言語を持たずイメージを知らない、つまりもの言わず盲目であるということになる。そこでわれわれは表象と仮象を知らない。つまり真理を知らない。自分がどういう形をしているか知らないし、言語に対する従属もない。禁止もない。一言でいえば、「限界がない」。限界がなく限定されない。だから定義上それは「万能」であり、なおかつ完全に「無能」である。もっと言おう。「無」が「ある」。充溢する無、としか言い得ないような、無限であるがゼロとしか数えられないような何物かしかない。そこから主体が結晶のごとく析出されてくる時空を指してわれわれはドグマと呼んでいる。これを論理的に語ることは困難をきわめる。なぜなら、論理はそこからしか始まらないからである。言語がない、限定もないところに項はない。ゆえに因果性もない。だから論理はない。論理が設定される過程を論理的に語らなくてはならないという不可能事が要請されるのだ。主体において、論理が論理として論理化される過程を論理的に語ることは、これは循環論法だ。その論理が定礎される過程は、その定礎後の当の論理にとってはまったき外にあるものだからだ。しかし、それが間違っているということにはならない。主体はそのような循環のなかで生まれる以上、主体について語ることはそのような循環の運命を決して逃れることはできないからだ。それは非学問的でも非論理的でもない、論理というものの自体の本性に極限まで誠実であらうとしているだけだ。このような事柄を語ろうとすれば循環、反復、感性的理解をあてにする例示を避けられないだろう。無色透明な一貫性を持つ論述からは離れてゆくだらう。ゆえに、彼の著作はあのような錯綜を孕んでいくことになるのだ。

ドグマ人類学は制定された起源の水準にかかわる。そこからしか物事は始まらないが、しかしそこからしか物事が始まらないということ自体をも「設定」するような水準に。ある起源を捏造されたものとして指弾することは容易い。だが、その起源が何のために設定され、どのような手続きによってどのような規範的効果をもたらし、その起源との関係の構造はどのようなものなのかを問うことは肝要でありつづける。

では、このドグマとの関係はわれわれのどこまで至るものなのか。身体まで、である。自我を象徴的かつ想像的に決定するイメージ、つまりドグマに出会う前には身体は存在しない。そこには形を与えられ名指された身体が存在しない。限定されない無に形ある身体はない。逆に言えば、身体はイメージであり、外部のイメージへの眼差しがあってはじめて出現する。プリミティブな身体感覚に拠り所を見いだそうとする思考にとっては奇妙に響くかもしれない。しかし、その即自的な自己としての感覚の基体となっているはずの身体がまさにその形をしているということは、身体感覚だけからは決して導き出されることはない。たしかに眼差しを必要としない純粋な内的な身体感覚というものを提起することもできる。が、そのような内的感覚の純粋性は維持できないだろう。この外部のイメージによる身体感覚の影響を完全に拭い去ることは決してできないだろう。

鏡像段階理論にしたがって、自我は、それに対する疎隔、疎外を通してあたえられるイメージであると言った。自我は対象であると。ならば「身体はイメージであり、イメージからしか出現



しない」というのは、たんにそれを言い直ただけである。要するにこうだ。

身体は主体にイメージをとおして与えられている。……中略……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。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。生きる身体はイメージの支配から分離できないのだ。(24)

このイメージが社会的なものであるのなら、社会によって、文化によって身体のイメージが違ふのは当然のこととなるが、それは措く。重要なのは、ここで生物学的身体とイメージとしての身体が別に考えられているということである。

だから、イメージとしての身体を持つ者として、われわれはイメージ「である」。イメージに媒介され決定され、イメージを通して「わたしがわたし」であることを通達される「イメージ」である。つまり、ドグマ的表象である。引用しよう。

主体性とははまず次のようなことである。われわれはある観念性を受肉するために生まれる、ということだ。それは人間主体の法的観念性である。生きている写しであり、イメージの特殊な種の再生産のなかにある、イメージというわれわれ自身 *images nous-mêmes* としての人間主体の。そしてこのイメージとはテキストである。(25)

こう言うことができる。われわれのあいだで、われわれはイメージなのである、と。(26)

これは、わたしは外部から与えられたイメージであるというすでに述べた理路によって理解しうる。そして、そのイメージがテキストであるということも、そのイメージが「象徴的なことば」を伝えるドグマであるということから理解しうる。そして、このイメージ＝ドグマが禁止という「法」を伝えるものならば、ルジャンドルが次のように言う意味は飲み込める。いわく、「私に言わせれば、法に関する諸学は、身体を歩み出させることを目的としている。というのも〈法〉の秩序は身体を通して伝わるからである」(27)。だから身体は「〈法〉の秩序の中の社会的空間として、取り扱わなければならない」(28)のである。

この「イメージ＝ドグマ」である〈鏡〉、「聖なる」という形容詞をつけて呼ばれるこの〈鏡〉が、われわれの身体の構築にすらかかわるということがわかったが、それはどのようにしてなのか。ドグマ人類学の視座から、いかなる思考の転回が、あるいは展開が可能になるのか。しかし外的な要因から、ここでは粗描にとどめなくてはならない。筆者はかつて、ドグマという概念がもたらす新たなパースペクティブから議論を展開したときに導出される広大な領野を仮に五つに分けたことがある。1) 因果性と分割原理、2) 〈絶対的準拠〉〈テキスト〉〈エンブレム〉そして「政治的愛」、3) 系譜原理と父、4) 殺人と解釈、6) ドグマ人類学にとって宗教とは何か。この五つの領野はお互いがお互いを前提としあうという関係にあるが、これらすべてを議論することはできない。あえて、理論の全射程が見えにくくなるという危険を承知の上で、論証の順序に従って1) をとりあげることにする。

#### 4 因果性と分割原理

われわれはイメージの領野からドグマに近づいた。しかし、われわれが「ドグマ」と言うときに、それは何よりも真理の言説、断言という意味を持つはずだ。「それ以上の根拠を問われない真

理の断言」である。そこにはもはや何故はなく、すべての何故がここに帰着する。論証の無限の廻行運動を停止するための最後の審級だ。もちろん、精神分析の象徴界をめぐる知見によれば、真理とは「協定 *pacte*」<sup>(29)</sup>であり、「法 *loi*」<sup>(30)</sup>である。だから、もちろん何よりもこのドグマは法の根拠にかかわるものとなる。ラカンの言葉を引用しよう。

真理がおのれの保証を引き出すのは、真理がかかわる現実とは別の場所からだ。それは言葉からなのだ。真理が虚構の構造のなかにおのれを制定している刻印を受け取るのが、言葉であるのと同様にそうなのだ。最初のことばが、布告し、警告し、神託となる。最初に言われたことが、他の現実に関与するものとなる。ラカンの言葉を引用しよう。<sup>(31)</sup>

この「最初のことば」がすべての証明を、根拠づけを可能にする。つまり、ドグマと理性、因果性による論理は矛盾し排除しあう関係であるのではない。どころか、ドグマによる真理の断言は〈理性〉と因果性が可能になる条件なのである。ドグマは「論理的要請」なのだ。この論証を「準拠する」ことの連鎖ととらえれば、ドグマはすべての論理の連鎖がそこに帰着する〈絶対的準拠〉である。

さて、さまざまに異なった文化がそれ自身の仕方でも独自に系列化しているこの因果性 *causalité* は、主体の分割、主体が主体化する同一化の過程と別のものではない。なぜなら、鏡は、自己の起源、すなわち原因 *cause* だったのではないか。

イメージを生産することで、鏡は「結果としての起源を見せる」。<sup>(32)</sup>

その世界のなかへの現前の起源となる点としての「わたし」は、この「他なる対象」、みずからのイメージを通じてしか明らかにならない。<sup>(33)</sup>

鏡は人間にとって自己の原因 *cause de soi* として存在する。<sup>(34)</sup>

自己の起源であり、自己の原因であるこのイメージを通して、因果性すなわち原因と結果の二項の連鎖が生ずる。鏡すなわちドグマは、この二項を分割し成立させる条件だからこそ第三者として機能するのだ。

ひとは古典的なドグマ構築 — 他の未開文化でもヨーロッパでも同じ構築 — が上演しなくてはならない「論理的な」義務を負っているものを見逃している。それは、すべての二項の区別がそこから生じるような原理であり、すなわち表象の論理のなかの変換を創設するものである。〈絶対的準拠〉とは、これ以外のものではない。つまり、制度秩序のなかの二項対立の根拠の表象の条件であり — 起源の舞台である。その起源の舞台の上でこそ、……中略……因果性原理と〈理性原理〉が同時に挙行されるのである。<sup>(35)</sup>

当然のことだが、因果性は「原因と結果の関係」である。この因果性を前提としてはじめて論理的に語ることができる。では、この因果関係は何を前提としているのか。因果性をなす「項」の独立性をだ。原因と結果の関係が存在するためには、原因と結果が分割され項として独立してはならない。項の関係性は、項の独立性を前提とする。それらはお互いを前提することによって因果性を作動させる。だからこの因果性は自ずからなるものではない。論理的な系列として当該文化の理性原理によって決定されては存在しない。文化の決定によって、ある

結果の原因を何とするかが違い、そしてその結果が原因へと準拠する論理の所作は変わる。つまり因果性は社会的規模において制定されている。そしてこれを制定するのが第三項たるドグマなのである。

注意してほしい、わたしはほとんど同じことを繰り返して言っているにすぎない。なぜなら「〈聖なる鏡〉は介在のディスクール（禁止）であり、主体と〈象徴的絶対他者〉との間の分割による二項の間の関係にかかわっている」<sup>(36)</sup>からだ。自己と他者の「二項」の分割とその関係を同時に可能にするのがそもそも〈鏡〉の役目ではなかつただろうか。その二項の独立と関係を一挙に提起するものが〈鏡〉であつたではないか。「わたしだーわたしではない」と。二項の分割があつてはじめてその間の関係も存在する。この分割する作用そのものが鏡なのであり、だから鏡は因果性を可能にする。「これがお前だーお前ではない」と鏡は語りかけるが、これは起源のディスクールであり、ゆえに原因のディスクールなのだ。

ドグマが「第三者」のステイタスを持つという意味が、これではっきりするだろうし、ルジャンドルが個人－社会の二分法をきりなく批判する理由もここでいっそう明らかとなるだろう（彼は他の二分法、たとえば文化－自然なども批判する）<sup>(37)</sup>。彼にとっては分割不可能な個の足し算によって社会が構成されるなどといった考えは論外なのだ。なぜなら、個人と社会それ自体がこの二項を分離し同時に関係づける「制定する」作用がなくては存在すらしないからであり、この制定し決定する、二項の対立を可能にするエレメントたる〈絶対的準拠〉を考えに入れなくては話にならないからだ。

ここまでくれば、「分割するとはまた、主体が因果性のうちに導入されるということの意味している。このように見ると、〈禁止〉との関係は因果性の論理との関係を意味し、……中略……〈理性原理〉との関係として表現される」<sup>(38)</sup>という言明も納得できるものとなる。限界なき無から分割されることなくして、項はない。したがって、二項の関係もない。因果性がなく、〈準拠〉もなく、だから理性はない。当然だ、そもそもそこには自我すらないのだから。象徴的な法、秩序とは「言葉を構成する分割の秩序」<sup>(39)</sup>なのであり、それが行使するのは「分割の権力、すなわち分類の権力」<sup>(40)</sup>なのだ。つまり、こうなる。

同一化 identification は、「ディスクールによる分割の手続き」として理解されなくてはならない。分割された人間は、イメージの分化とおのれ自身のイメージとの分化を通して、因果性の表象のなかに参入する。文化という規模において、〈禁止〉とは何か。それは、〈象徴的絶対他者〉の上演を通して、主体に因果性と分化を生じさせることなのである。これが西洋の場合、〈聖なる鏡〉だ。<sup>(41)</sup>

上演というのはもちろんその「イメージ的な表出」のことであり、ゆえにそれは〈鏡〉として表出することである。このことは、彼の「エンブレム」という観念をめぐる理路をたどれば明らかとなるが、ここでは示唆するにとどめる。

言い方を変えてみよう。鏡によってわたしが他者との関係性のなかでのみ出現し、「わたし」となることは了解済みだ。だが、それがなぜ因果性をもたらすのか。それは数え、計算することを可能にするからだ。ルジャンドルはこう言う。

計算する（数える）ためにはひとつの空虚な場所が必要である。全体的知はこの場所を占

め、その場所こそ絶対的準拠あるいは神話的準拠と呼ぶ形式のもとで、正式のものとなる。数え計算すること、それはまずこの空虚な場所を考慮に入れること *compter avec* なのであり、それは人間世界のなかで政治技術がたえることなく達成してきたものである。(42)

計算の言説は神話的段階を — つまり〈絶対的準拠〉の段階を — 含み、その段階の機能は、法的に調整された社会的空間（人間主体は社会的空間として理解されなくてはならない）のあいだに境界線を課すことであり、またそれらの空間を創設する分割原理を課すことである。(43)

計算（数えること）*comptage* は何の役に立つのか？ 権力の役に立つ。権力を機能として上演し、権力をして主体のための分化の効果を生産させるのに役立つ。(44)

限界なき無は、数えられ数えることを知らない。計算を知らない。そこには〈すべて〉しかないからだ。ゼロとしか数えられない〈すべて〉しか。われわれは自分を一人と数える。一人の人間だと。しかし、これは自明ではない。いつ自分を一人だと勘定できるようになったのか。どこまでが自分でどこからが自分ではないのか、言葉もイメージもない幼児は知らないのだ。自分を「一」と数えられるということは膨大な前提を必要とする能力なのである。「どこからどこまでが自分なのか」。これは臓器移植や脳死判定をめぐって新たなる問いとなっている。自分の身体がどこまで、いつまで自分のものであるか考えざるを得なくなるからだ。自己決定、それもよい。しかし、決定する自己は誰が決定してくれるのか。

数える能力はまず自分のことを「一」と数える能力を前提とする。そこには明らかに抽象の能力が働いている。どころか、自分が「一」とあると言えるということは、「二」があるということとすでに知っているということだ。ひとつだけの数で成り立っている数などありえないのだから。自分を一と名指しするということは、自分が人間という種に属していることをすでに知っているということである。「人間」のなかの「一」とあると。分類秩序のなかにすでに参入し、他のさまざまな種とは別の「人間」という種のなかの「一」とあるということを知っているということである。そこにつねにすでにあるのは「分類の秩序」であり、「象徴秩序」である。決してこれは「自然なこと」ではない。

では、どのようにして自分が「一」だと数えることができるようになるのか。ここからここまですでに「わたしの身体」と呼ぶことができ、それがひとまとまりの身体であり不可分の一であるとして呼ぶことができるのか。分割の、分類の作用のゆえであるはずだ。そして、なによりもまず〈鏡〉とは、自己と他者の二者関係を上演する「第三者」として、この分割を可能にするものだったはずである。それは、他者との双数的関係の錯綜のただなかで一たる自己を見させる第三者であり、なおかつ、「見る」こと一般を、「世界を見る」ことを可能にする。隔たりを、距離を、ある個物とある個物のあいだの疎隔を可能にするからだ。分割されて人間になった主体は分割し分類する。なぜわれわれは世界の事象を分類することができるのか、それは、世界と自分が別のものであり、そのあいだには「空虚」という「疎隔」が存在することをつねにすでに知っているからだ。人間は、分割されることによって、分割され分類された世界の中へと一挙に参入する。だがこれを可能にするものは「ドグマ」なのだ。ドグマは分割原理である以上、あるものが「一」とあることを可能にする。つまり、ひとつの項が他の項と混ざりあい溶けあってしまう

ことなく「一」として数えられることを可能にするのだ。ゆえに理性を画する因果性は分割を前提としており、分割を前提とする以上イメージとしてのドグマを前提とする。愛と欲望と錯乱を生み出す感性的なイメージとしてのドグマを。そしてドグマが可能にするものは「世界」である。

## 5 結語

彼が理性としての宗教と言うとき何が問題になっているのかは明らかになったろう。われわれは〈理性〉とどのようにかかわっているのか。われわれが〈社会的〉であるという時に、それはどういう意味でそうなのか。どこから社会的で、どこまで社会的なのか。このことを、「主体」から語り出すのではなく、「主体を設定する」水準から考えること。それもこの水準を「身体そのもの」が想像的かつ象徴的に生み出される水準として、「欲動」と「無意識」にかかわるものとして描き出すこと。これがルジャンドルの真骨頂のひとつだ。が、もちろんこれで終わりではない。

想像的・象徴的なドグマを問うことは、「儀礼性」を、また「神話」を考えることなのである。そして、「主体を設定」ということはすなわち「主体を産みだし、製造する」領域、つまり「系譜的」と呼ぶうる領域にかかわることになる。つまり「親族関係」や「親子関係」の構造の領域、つまり「人類学」と呼ばれるものに。そして、ピエール・ルジャンドルは「宗教」を問題にする。「世俗化」を再審にかける。その理路は大変に興味深いものであり、ドグマ概念から徹底して論理的に一貫して導出できる。が、それを詳しく論ずるのは、またの機会に譲ろう。

### 凡例

○ 本稿の性質上、能力が許す限り原典を参照した。日本語訳がある場合、それを参考にした場合もあるが、文脈によって訳し変えたり、用語を訳し直した。よってとくにフランス語圏の書物の場合において、基本的に原典のみ文献情報を示す。

○ 原文で頭大文字で記されている語句は原則的に〈〉で括って示す。つまり、raison を理性と、Raison を〈理性〉と訳す。ただし、日本語の語感として問題がある場合、括りの範囲を多少調整した場合がある。

○ また、煩雑を避けるために、本書で引用するルジャンドルの主要著作を略号を用いて表記する。以下に著作と略号の対応表を示しておく。

“901c”……Pierre Legendre, *Leçons I. La 901e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Fayard, Paris, 1998.

“EV”……Pierre Legendre, *Leçons II. L'Empire de la vérité Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Fayard, Paris, 1983.

“DM”……Pierre Legendre, *Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Paris, 1994

“IOT”……Pierre Legendre, *Leçons IV. L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris, 1985.

“DPD”……Pierre Legendre, *Leçons VII. Le Désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Fayard, Paris, 1988.

“QDO”……Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris, 1999.

註

- (1) Jacques Lacan, *Écrit*, Seuil, Paris, 1966, p.126.
- (2) 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.
- (3) DM, p.51.
- (4) Jacques Lacan, Le séminaire livre III, *Les psychoses*, Seuil, Paris, 1981, p.49–50.
- (5) Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p.117.
- (6) Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Le François, Paris, 1932
- (7) DM, p.250.
- (8) IOT, p.55.
- (9) DM, p.54.
- (10) DM, p.140.
- (11) IOT, p.60.
- (12) DM, p.100.
- (13) DM, p.52.
- (14) ET, p.301.
- (15) DM, p.55.
- (16) DPD, p.237.
- (17) DM, p.148.
- (18) QDO, p.24–25, EV, p.29.
- (19) DM, p.130.
- (20) 901C, p.26.
- (21) DM, p.302.
- (22) DM, p.245.
- (23) DM, p.148.
- (24) DM, p.41.
- (25) IOT, p.91.
- (26) IOT, p.23.
- (27) EV, p.31.
- (28) EV, p.106–107.
- (29) Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p.272.
- (30) Jacques Lacan, Le séminaire livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975, p.178–179.
- (31) Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p.808.
- (32) DM, p.51.
- (33) DM, p.51.
- (34) DM, p.80.
- (35) DPD, p.123.
- (36) DM, p.245.
- (37) EV, p.134, DM, p.174–177.
- (38) QDO, p.30.
- (39) DM, p.148.

〈鏡〉と主体の制定

- (40) DPD, p.136.
- (41) DM, p.245.
- (42) IOT, p.234–235.
- (43) IOT, p.262.
- (44) IOT, p.312.

## Miroir et l'institution du sujet.

— Note sur l'anthropologie dogmatique —

Ataru SASAKI

Cet article vise à mettre en relief le point crucial de la théorie de Pirre Legendre, l'anthropologie dogmatique, dans son rapport à la théorie de la psychanalyse, surtout celle du "stade du miroir" de Jaques Lacan. La question du miroir ne se réduit pas à l'instance imaginaire, si nous l'abordons en tenant compt de la fonction identificatoire. Qu'on se regarder dans le miroir, cela suppose qu'il y ait un écart entre celui qui regarde et le miroir. Et cela suppose déjà l'instauration de l'instance symbolique. Il s'agit là de l'articulation entre l'imaginaire et le symbolique. Un espace-temps où les deux instances se dédoublent, et d'où provient la distinction entre les deux, Legendre l'appelle "dogme". Le dogme, à la fois imaginaire et symbolique, implique non seulement le champs individuel et esthétique, mais aussi ceux de social, de genealogique, de rituel, et de "eligieux".