

## 主体から身体へ (III)

—アントナン・アルトーの「肉の位置」—

高橋 純

アルトーは肉体言語 *langage physique* を求めて、まず言表 *énoncé* (その主体は「私」をさしおいて造物主が捏造したまがいものなのだ)<sup>1)</sup> を拒け、言表行為 *énonciation* の根拠へ向う。そしてそこに見出されるのは、自己同一的主体でもなく、間主観性でもなく、ただひたすら肉体 *corps* であるとされる。ところがその肉体こそあらゆる言語に対する他者なのだ。

「肉体から発して肉体によって肉体とともに肉体から肉体まで。／生も魂も生れ出るのはその後だ。そんなものはもう生れるはずもない。／肉体と肉体の間には何も存在しないのだ。」<sup>2)</sup>

ここで単数形定冠詞を伴って繰り返される肉体 *le corps* とはそれぞれ別物なのではない。彼が肉体と呼ぶものは、言語の意味性に同化しえないものであるが、また、言語の限界の外に位置して一切がそこから自然発生してくる起源でもない。

原稿受領日 1985年12月3日

1) 「主体から身体へ (II)」, 『人文研究』第67輯, 1984, p. 95参照。

2) Artaud, *Suppots et Supplications*, in *(Œuvres complètes (O. C.))*, t. XIV, p. 12. 原文は以下のとおり。“Du corps par le corps avec le corps depuis le corps et jusqu’au corps. / La vie, l’âme ne naissent qu’après. Elles ne naîtront plus. / Entre le corps et le corps il n’y a rien.” なお拙論で用いている「肉体」・「身体」という言葉はフランス語では同一の *corps* を訳し分けたものである。(アルトーが独自のニュアンスを込めているのを示す場合には「肉体」、その他は中性的な「身体」とした。) また以下必要ない場合には引用原文は示さない。

「肉体はそれ自身の後から出来てくるのであって、前にはない、それも余計な付加物を切り捨ててこそだ……」<sup>3)</sup>

言語的あるいは社会的存在として意味の秩序の中に生きる人間にとって、肉体とは、肉体自身が分泌した付加物（言語・意味）を否定しきった後に発見されるしかない。つまり、生命力の器という通常の豊かさのイメージとは裏腹に、否定の末に辿りつく不毛さの極みでもあるのだ。

「作品もなく、言語もなく、ことばもなく、精神もない、なんにもない。／なんにもない、あるのはただ、みごとな「神経の秤」だけだ。／精神の中、すべてのものにかこまれた真中での、一種の理解できぬ、直立した停止状態。」<sup>4)</sup>

いわばこれがアルトーの描く肉体の詩的イメージである。とはいえ、あらゆる付加物を捨て去って「神経の秤」にまで切り詰められた肉体は、純粹であるよりもはるかに不毛であり、理解不可能な「直立した停止状態」に陥って、「私」として語る力を持ちえない。そしてその無力さ *impouvoir* だけが「私」に憑いた唯一のテーマと化す。

「私は、自分にはまったく何ひとつ書けぬことを語るために何冊かの本を書くことによって文学を始めました。何か言ったり書いたりすべきものがあるような場合、私の思考は私自身にとってもっとも拒まれたものだったのです。」<sup>5)</sup>

これは己れの表現技術についての嘆きではない。「表現しえないということ」を語ることによって、言葉は、言葉自身が表現すべく定められていないものを明かしてしまう。ただしそれは、そこに表現された意味としてではない。

3) *ibid.* p. 12.

4) Artaud, *Le Pèse-Nerfs*, O. C., t.I, p. 121.

5) Artaud, *Lettre à Peter Watson*, O. C., t. XII, p. 230.

「20年が経過した今、それらの本は私には驚愕的とも思えるのですが、それは、私自身にとって成功だというのではなく、表現しえぬものに対して成功しているからなのです。こんなふうには作品は年をとるものなのですね。そして作家本人に対してはことごとく嘘をつきながら、作品はそれ自身で奇妙な真理を作り上げる、それも、もしその真理自体が本物だとしたら、決して生が受け入れるはずもなかったような真理を作り上げるのです。——現状としては互礫の山でしかない作品、そして、現在は挫折をし知らずにやがては滅する精神の死後まで時が経ると共にはじめて価値を持つ作品によって表現された表現不可能なもの、それが何であるか、あなたに言ってみて欲しい。」<sup>6)</sup>

「表現不可能なもの」は言語によって意味されるものとはならない。ただ、それをなんとしても表現しようとする行為が互礫の山としての作品しか生み出しえないことの必然性としてそこにあり続け、(ただし互礫=作品を正当化しはしない、)生をして、その必然性=「真理」を受け入れるか、あるいは、受容可能な意味ある作品の境界内に留まるかを選択すべき限界に立たせる。「自分には何ひとつ書けぬことを語る」アルトーは、この限界の上で、こうした受け入れ難い生の必然性に直面しているといえる。

私は生のことをえる。私がどんな体系を打ち立てようとも、そんなものをことごとくもってしても、自分の生の作り直しに没頭している男、まさにこの私の発する叫びには決して及びはしないだろう。／私は、人間が丸ごとすべて与かり関わるような体系を想像してみる。人間の、生身の肉と身の丈と、己が精神の知的投影とをもれなくすべて巻き込んだ体系だ。／私に言わせれば、何よりもまず、人間の持つ不可解な磁気、ずばり至当な言葉がないので、人間の生命力 (la force de vie) とでも呼ぶしかないものを第一に考慮すべきなのだ。／私を囲繞するあれらの無形の力を、私の理性はいつの日か必ずや受け入れねばなるまいし、外から見れば叫び声の形をしているそれらの力

6) *ibid.* p. 231.

こそは、崇高な思考の代りに席を占めるべきなのだ。』<sup>7)</sup>

この条りに続けてアルトールは断言する、「知的な叫び、骨髄の尖鋭極まるるところから発する叫びがある。これこそ私が〈肉〉と呼ぶものだ。」肉体（身体 corps）といい、肉 chair といい、彼の身体観はメルロ＝ポンティの現象学的身体論を連想させずにいないものがある。しかしここでは双方の類似よりもむしろ相違においてこそ、アルトールの肉体の独自の位置が理解されるはずである。

メルロ＝ポンティは、生世界あるいは現象野の概念を深めることによって、「自然的自我」または「知覚の主体」としての自己の身体の在り方を見出し、これを純粹意識でもなく単なる物とも異なる両義的存在者であると考えた。この身体＝自我は、世界を見出しそれに意味付与する者でありながら、自身もその世界の一部としてすでにそこに内属している。だから、身体＝自我が世界内存在として現われる以前に〈自己〉なるものがあらかじめ存在するわけではない。世界の存在と主体の存在とは厳密に同時的なのだ。主体のこうした両義的実存様態が世界地平にまで引き延ばされる時、「両義性 *ambiguïté*」は、存在者の本質現成 *Wesen* の運動としての「交叉配列 *chiasme*＝可逆性 *réversibilité*」の概念に変換される。そしてそれと共に、メルロ＝ポンティの哲学の中心概念は身体から「肉 chair」に移行する。交叉配列という本質現成において、私の身体と世界とは同じ「肉」からできているとされるのだ。この「肉が」伝統的な哲学の内に名前を持っていないのは、伝統的な哲学が名付けえたものが、これまで常に、反省的意識に媒介された反省されたものでしかなかったのに対し、「肉」は反省的意識の対象となりおおせない、野生の、生の、前客観的、前論理的「存在」として、それだけで思考されなければならない「究極の概念」としてあるからなのだ。

「根源的現前可能性 (*Urpräsenzierbarkeit*)、それは肉である。」……「肉

7) Artaud, *Position de la Chair*, O. C., t. I. p. 351.

は客観的身体ではないし、魂(デカルト)によって自らのものと考えられた身体では更でないし、感じられるものと感じるものという二重の意味における感じ得るもの (le sensible) である。』<sup>8)</sup>

身体と世界は同じ「肉」からできているからこそ、何かを感じる者はまた同時に感じられるものでもあり(触れる者と触れられるものは同時に分節する)、また当の感覚・知覚が世界内存在の出来事として生起する。交叉配列や可逆性は、触れる者の存在が自分の触れているものに依存する、あるいは、触れる者自身が感覚的世界の内に場所をもっている故に、触れる者は必然的に触れられるものでもあるという事態を意味する。「肉とは、可逆性によって組織され、自然の世界として現象する<存在>のエレメントである。』<sup>9)</sup>しかし、二重の可感性であるこの「肉」こそ、私と表現世界(言語)の成立を可能ならしめる生の培養地であり、反省 *réflexion* が到達した究極の概念であると言ってみても、それで事態が一変するわけではない。これがかつての哲学の中に名前を持っていなかったものだとしても、「存在」からの「存在者」の原的疎外の運動(「存在」の自然産出性 *générativité naturelle*)において、「存在者」が常にすでにこの「肉」を、反省を抜きにしてであれ生きてきたのだとしたら、これを究極の概念と呼んでみても、(哲学という概念装置の構成は別としても)事態は何ら変わらないのではないか。だからアルトールはこう言い放つのだ、「どんな体系を打ち立てようとも、そんなものをことごとくもってしても、自分の生の作り直しに没頭している男……の発する叫びには決して及ばないだろう。」勿論、メルロ＝ポンティもまた、アルトールの言う「肉の叫び」を察知していたればこそ、『知覚の現象学』で提示した、身体を介しての両義的実存の図式に満足せず、さらにその根拠である「野生の存在」の究明を目指したのだといえる。いずれにせよ、存在についての思考が、その思考を可能にしている思考自身の思考されざるもの *l'impensée* を捉えようとする意欲は何も哲学の占有物では

8) Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, p. 178, p. 313.

9) 港道 隆「メルロ＝ポンティ哲学の輪郭と軌跡」、『メルロ＝ポンティ』岩波, p. 146.

ない。そしてその好例は、アルトーとおよそ世界を異にする詩人ヴァレリーの思索の中にも見られるのだ。

ヴァレリーは、その『身体に関する単純な考察』において、通常われわれの思惟の中で「身体」という語に対応する三つの在り方を明示している。

「第一の身体は、……われわれがどんな瞬間にも自分に見出すものである。誰でもこの対象を私の身体と呼ぶが、われわれはこの対象に、われわれ自身の中では、すなわちそのものの中では、なんの名前も与えない。……この身体はわれわれにとってまったくの物件というわけではなく、われわれのものである以上にいささかわれわれの方がこの身体に所属している。」<sup>10)</sup>

「われわれの第二の身体は、他人が見る身体、多かれ少なかれ鏡や肖像がわれわれに示す身体である。……この存在の全行動能力は挙げて「外界」に向けられている…。私が見るものはすべて私が動くことによって変化しうるのである。私は私の周囲に作用を及ぼすが、どんなメカニズムによってかは知らない。」<sup>11)</sup>

「それゆえ第三の身体が存在する。しかしこの身体はわれわれの思考の中だけで一体をなしている。事実、この身体はばらばらにしてみなければわれわれには分らない。」<sup>12)</sup>

これら三つの身体は、それぞれ、第一の身体＝対自的身体、第二の身体＝対他的身体、第三の身体＝客観的身体と呼ぶことができる。しかし、これら三つの身体を列挙し、それらの間に必然的に存在する多くの関係を明らかにすることだけで、身体を通して世界へと開かれる存在者の本質が汲み尽くされたことにはならない。なぜなら、「存在する一切は——われわれの立場から見て——存在するなにかを必然的かつ決定的に隠している」<sup>13)</sup>からである。そこでヴァ

10) Valéry, *Réflexions simples sur le corps*, in *Œuvres I*, pléiade (Gallimard), pp. 926-927.

11) *ibid.* pp. 928-929.

12) *ibid.* p. 929.

13) *ibid.* p. 930.

レリーはさらに、われわれ一人一人にとって、区別なく現実の身体とも想像上の身体とも呼びうる第四の身体が存在する、と主張する。

「この身体は、物理学者たちが感覚の世界に責苦を加え、リレーの連鎖という回り道をして、現象——われわれの感覚や想像力の、そしてついにはわれわれの思考能力そのもののはるか彼方、あいはるか此方に起源をもつと彼らの考える現象——を現出させるときに、われわれに推測させる未知かつ不可知の環境と不可分のものだ、と私は考える。この捉えがたい環境と私の第四の身体が区別できないことは、ちょうど液体の中にできる渦巻とその液体が区別できないこととまったく同様である。」<sup>14)</sup>

ここに、「私の身体と世界は同じ肉からできている」というメルロ＝ポンティの言葉を並べてみれば、「肉」および「第四の身体」という言葉で語られているものが本質的に同一であることが分るだろう。つまり、反省的意識を可能にする非反省的な生の領域、感覚的世界とその表象を発生させるがそれ自体は黙して語らぬ根拠、対象化しえぬものである故に想像の中でしか捉えられないが、われわれの生が現実的であるのと等しく現実存在するはずのものが「肉」であり「第四の身体」である。また、それは、通常われわれが「私の身体」と呼びならわしている身体＝自我の中に局在されはしないが、われわれの身体はそのような起源的なるものを己れの存在根拠としているのだ、という認識である。そして、ここまではアルトーもまた同様の認識に達していたと言えるだろう<sup>15)</sup>。

三者それぞれの認識において、身体＝自我は、そこに知覚や思考が生起し、行為が発動されるにしても、それ自身で十全なる主体を担いはしない。身体はあらゆる経験の契機であるが起源ではない。起源があるとすれば、それは主体

14) *ibid.* p. 930.

15) 念のために指摘すれば、「骨髓の尖鋭極まるどころからの叫び」という言い回しは、「肉」の所在を身体の中に局在化させるものではない。前記の引用からも判るように、アルトーが仮りに生命力と呼ぶものは「私を圍繞する無形の力」として身体＝自我を超えたものであり、それが身体を介して変換され、「叫び」として現象する。つまり「骨髓云々」は身体を通して見られた起源のイメージなのだ。

の側にも客体の側にもなく、もはや主体と客体を弁別する指標が消え失せる地点へ向う運動の終局にあるはずである。そこでメルロ＝ポンティは、可視の対象から理念対象に至るまでのあらゆる現象が生起する普遍的次元、つまり主体を一項として含む世界の骨組である普遍的ロゴスを求めて「肉」の存在論を構想する。また、ヴァレリーが想像する「第四の身体」とは、この黙して語らぬ経験、あるいは意識の非反省的生を生きる「肉」の体現というべきものなのだ。アルトーの「叫び＝肉」も同様の存在論的構想において理解されると思われる。しかしこれは出発点での類似であって、到達点はおおよそ異なっている。

ここに挙げた三者とも、この起源的なものの直接的認識や無媒介的な回帰が可能だと信じているわけではない。存在と思惟との間の権利上の符合（同一性）という考えは、各人にとっては破砕すべき形而上学的虚構でしかないからである。

ヴァレリー。

「この認識不可能な対象を「第四の身体」と名付けよう、と私は考えた。これを認識すると、これらの〔認識論上の〕問題はことごとく一挙に解決されるであろう。じじつこれらの問題はこの対象を含んでいるのだ。」<sup>16)</sup>

「第四の身体」と名付けられたものは実は認識不可能なのだ。それは、先に列挙した三つの身体の認識を可能にするものではあったが、次にこの第四の身体が（究極の根拠として）認識対象と化しうる場合には、その際には必ず、第四の身体以外のある非存在（第四の身体の成立根拠）を想定しなければならなくなるからである。

「……そして付け加えて言うならば、精神による認識とは、この「第四の身体」でないものの所産なのだ。存在する一切は——われわれの立場から見て——存在するなにかを必然的かつ決定的に隠している…。」<sup>17)</sup>

16) Valéry, *op. cit.* p.931.

17) *ibid.* p. 930.

ここで言う精神とは「第四の身体」の自己意識のようなものだろう。そして、存在の根拠への無限後退は言葉を用いてなされる想像力の戯れでしかない（というのも、精神も思惟も、言葉なしで、それ自体にだけ頼らねばならないときには、何一つ認識へもたらしえないからだ）。それがいかに壮大な形而上学の体系をなそうとも、ヴァレリーにとっては、語の濫用や捏造を許す約束の産物にすぎず、一つの芸術あるいは詩的虚構——抽象概念の組合せ——でしかない。そこから、彼の選択が生れる。

「言語機能の意識的な所有、および高度な表現の自由——これに比べれば一つ一つの思想も単なる偶然や出来事にすぎない——の感情を受けとめて、それをあらゆる作品の上位に置くこと……」<sup>18)</sup>

ヴァレリーは、『テスト氏』においてデカルト的な自己中心的出発点を据えながらも、精神と身体についてのこのような反デカルト的考察を経つつ、存在や意識についての断片的な認識、しかも往々にして形而上学的前提に乗った虚構にすぎぬ認識を拒けて、言語に基く作品を選ぶのである。ただし彼が許容する言語とは、偶然的に受け継がれてきた慣習から離れられない言語（文学）ではなく、自分の思いの儘に意志を現実化しようとする彼自身の徹底して懐疑的な精神の手足（身体）の仕種に比せられる言語だけである。「言語機能の意識的な所有、高度な表現の自由、」このことから彼の関心の対象となるのは、この世における作品の外見や作用ではなく、作品の産出の仕方だけとなる。

「芸術と努力はわれわれの存在を拡大する。幸運や詩の女神は、手を出したり手放したりすることだけにわれわれを制限する。私は、それゆえ、作品から取り上げた意義を、生産する力の考量と意志とに認めた。」<sup>19)</sup>

こうして、「第四の身体」は認識されたのではなく（そもそもそれは認識不

18) Valéry, *Je disais quelquefois à Stéphane Mallarmé*, in *Œuvres I*, p. 660.

19) *ibid.* p. 641.

可能な対象として想像されていた)、ヴァレリーの主要関心事——純粹知性たらんとする人間精神(もちろんこれは身体的性質のものだ)は言語に依拠してどれだけのことをなすうか?——の背景に姿を隠す。

「人間が答えることのできない問いはすべて、人間にとって実際に何の意味もない。問いの形を変えたような答えを得るだけである。形而上学の批判とは、形而上学の質問用紙の批判である。」<sup>20)</sup>

「第四の身体」は想像可能である。しかしそれは、問いでも答えでもなく、言語と思惟以前の彼方あるいは此方に位置する純粹な現実としてあり、結局そこには、人間と人間との関係においてのみ存在するような意味はないとされるのである。

メルロ＝ポンティが、身体＝自我の概念を超え出て、「肉」について語るとき、それは身体の「根拠」そのものを明らかにしているだろうか。

「肉によって、黙して語らぬ経験の、かつては身体をとおして解説されていた最終のテキストのより立ち入った解釈仕方が提供されるというわけではない。われわれが究極概念としての肉を問おうとする気になるのは、むしろこのテキストを罷免することによってであり、身体というイメージを捨て去ることによってであるのだ。」<sup>21)</sup>

身体のイメージを除去するとは、身体＝自我から、それに対して一切が存在する起源という意味での主体性を撤回することに等しい。「知覚するのはわれわれではない。物があそこで自分を知覚するのだ。」<sup>22)</sup>知覚するのは身体を介してなのだが、その身体も、知覚＝運動に先立って存在するのではなく、知覚する者＝知覚されるものとして、知覚＝運動の内で生成するのだ。この生成にお

20) Valéry, *Cahiers*. XXVIII・10.

21) クロード・ルフォール, 「身体, 肉体」, 『現象学研究——モーリス・メルロ＝ポンティ』1976, p. 88.

22) Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 239.

いて「世界」と「私」が分節され差異化される。そこで、この分節と差異化に先立つ次元が問われるのだ。身体=自我が、自らの実存においてその本質を体现しつつ、しかも背後に隠している「存在」を問うためには、身体的実存の個別性を廃棄してかからねばならない。とはいえ、身体を廃棄した後に、身体（延長）と精神（思惟）という相矛盾する二つの実体の統合（究極の実在）を断言することは、伝統的な形而上学的虚構をむしろ返すことにしかならない。だから、「伝統的哲学の中に名前を持っていなかったもの」を語らねばならない。

「肉は物質でもなく、精神でもなく、実体でもない。それを指すためには〈<sup>エレメント</sup>元素〉という古い言葉が必要であろう。それも、水や空気や土や火について語るために用いられる意味において、すなわち、時間的=空間的個体と、おのれの一断片の見出されるあらゆるところに或る存在様式を持ち込む一種の化肉した原理であるアイデアとの途中にある一般的な物という意味において……。このような意味において、肉は「存在」の〈<sup>エレメント</sup>元素〉なのである。」<sup>23)</sup>

一切が「肉=存在のエレメント」から構成されているとしても、言語が反省の迂回を経て究極の実在に合一することはない。そして、「肉」について語ることは、人間と世界、人間と人間の共存を可能にする原理の確立となる存在論を目指すことになるが、と同時にそれは、すでに身体の哲学の境域を超え出てしまっているのだ。では、この存在論は、究極の実在でも身体でもない何を問題にするのだろうか。

メルロ＝ポンティは、超越論的自我に統一された純粹意識の場における意味付与が経験の根拠であるとは考えない。彼は、主体が身体を介して（あるいは身体として）事実的な世界 Umwelt の中に置かれ、自ら己れ自身の外に立ち（〈脱自 ek-stase〉）、己れを超えて世界に向う（〈超越 transcendence〉）という事態が人間の経験の出発点であると考え、これを〈実存 existence〉と呼ぶ。そして実存の基底となる身体の最も単純な知覚という営為自体がすでに、主体が己れの外に立ち、世界へ向い、それを了解するという〈超越〉の運動と

23) *ibid.* pp.184-193.

してある。この〈超越〉の相の下で、主体と世界は共に生れる (co-naître) と同時に、それが認識すること (connaître) の始まりともなる。このような視点からすれば、人と人の住う共同的世界は、自己の身体を介して共存 co-exister する有限な主体の存在構造と認識構造をなす間主観性 (intersubjectivité) によってこそ、主体の有限性を無視する超越論的意識主体に頼ることなく、また、すべてを主体の経験的事実に還元してしまうこともなく十全に基礎づけられることになる。

メルロ＝ポンティにおける〈超越〉とは、意識から独立してある世界の諸々の事物へ向おうとする意識の指向性に他ならないのであり、身体＝自我はこの〈超越〉によって、単なる物として因果関係の系列の中に埋没することなく、己れを一項として含む世界を意味として経験するわけである。つまり、〈超越〉とは、意味を生み出す運動として、すでに一つの表現なのだ。この上なく単純な知覚もすでに原初的な表現であり、この多様な知覚—運動のさらに高次なレベルへの統合によって、実存する主体は新たな意味作用を経験するわけであるが、この統合は、その時、身振りや表情さらには言語といった身体的所作（あるいはその延長）として現実化されることになる。

このように見てくると、「われわれは世界内に存在しているのだから、われわれは意味へと宿命づけられている」<sup>24)</sup>のだとするメルロ＝ポンティが描く人間には、己れの宿命を十全に生き抜き、身体的実存から言語へと至る予定調和を実現する可能性があらかじめ約束されているように思われもする。しかし、これは意識の目的論というべきものであり、この予定調和が即「真理」の獲得であるという前提に基づいているのだ。たとえば、本当は間主観性こそ従来誤って超越論的主観性と呼ばれてきたものなのだと主張して、この間主観性に基づく存在・認識構造においては、知覚でさえ「真なるものの把握」に他ならないと言う場合にも、そうした言明を支えるには、世界の存在信憑 croyance が前提されなければ不可能である（この信憑は〈原一ドクサ〉と呼ばれる）。一方で、「真理」は時間を越えた永遠の明証性でなければならない。しかしもう一

24) Merleau-Ponty, 『知覚の現象学』みすず書房, p. 22.

方で、主体の実存は時間地平の内にあることによって、あるいはむしろ、主体が未来—現在—過去という時間の流れを統合することによって経験は可能となるのだが、時間の統合の完了とは時間の否定に他ならず、結局、主体が時間において存在するためには、統合は完遂されることなく繰り返し再開されるものでなければならない。だから、実存に対して開示される真理とは時間（歴史）の中で誕生したものであり、無時間的な永遠の「真理」ではない。以後、これまでのコンテクストを通じての最広義におけ表現（〈超越〉の相の下で、知覚も反省もすでに表現である）の中に、この永遠の「真理」を認めることは不可能である。これが、反省的意識としてのコギト（我れ思う）が、自らの可能性の条件である非反省的生を己れの人称的な思惟に帰属させられないという事態（主体の限界）の理由である。

それでもなお、哲学が、虚構の概念の戯れでなく、根本の学たらんとするには、反省されざるものにこそ遡らなければならない。そこで、メルロ＝ポンティは、デカルトの「我れ思う、故に我れ在り」におけるような、自己の存在（についての反省）に先立つ「人称を欠いた自己」を「無言のコギト」と呼び、その解明を自らの哲学の課題としたのだった。しかし、意識—対象の区別から出発するかぎり、自己意識がこの沈黙したコギトに直接合致するはずはなく、この矛盾した規定（沈黙／コギト）は素朴な錯覚のままに留まりはしないだろうか。後にメルロ＝ポンティ自らが、この「無言のコギト」の可能性を否定するに至るのだ。

「このような条り〔無言のコギトについてのメルロ＝ポンティ自身の批判〕は、一般に自己意識というようなものが在るか否かにではなく、哲学という言葉の営為が自己意識を究極の原理とし得るか否かに関わっている。むしろ、自己意識なるものは、言語という現象を前提しているのではないのか。無言のコギトの言明は、反省と非反省的な生とのずれを指摘しながらも、それにもかかわらず、言明がその都度非言語的事態と一致することを前提している。無言のコギト＝自己現前の原理は、言語をエレメントにした哲学の原理

である。」<sup>25)</sup>

絶対的な起源としての無言のコギトは、常に身体による世界への現前を介して行なわれる主体の自己現前の避け難い不透明さが解消される地点となるはずのものだった。しかし、当のコギトの沈黙についての記述がそっくり言語の力に基づいているかぎり、この言語を通過しない沈黙への信仰 *croyance* は、「一種の知覚論的秘教性」に陥るか、あるいは「一種の存在論的秘教性」<sup>26)</sup>に陥りかねないだろう。

無言のコギトが、あらゆる経験の前提としてありながら、いかなる自己規定からも逃れる自己の存在であるというだけならば、それは超越論的主観と変りはない。メルロ＝ポンティにおいては、やはりあらゆる存在的な述語を超えている無言のコギトといえども、世界の側からの触発 *affection* を遮断しては成立しない。そこで、意識／対象、身体＝自我／世界、触れる者／触れられるものという二元対立を超えた地点に、そこからこそそれらの二元対立が生じてくる共通の根拠としての〈存在のエレメント〉、〈野生の存在〉、つまりは「肉」の概念が生れてくることになる。ここで、肉の存在論が身体の哲学を超えたということの意味は、無言のコギトが、身体＝自我の核として一切の起源となる絶対的に自己同一的な意識（それに対しては間主観性も二次的なものである）の同義語であったわけだが、メルロ＝ポンティは、ここに至って、世界というものを同一性の原理によって説明するのを放棄したということである。哲学的思惟における同一性の原理とは、反省と非反省とのずれにおいてのみ思考可能な不可能な根源であり、言語という現象を前提にして初めて可能な真理なのだ。同一性の原理に代って現われた第一概念としての「肉」は、一切の根源とは呼びえず、身体と世界を可逆性と交叉配列によって組織する新たな差異の到来する場である。そして、この差異を哲学の（あるいはその前提たる言語の）原理であるということはできても、それを「真理」と呼ぶことはもはやで

25) 港道 隆, 前掲書, p. 132.

26) 足立美比古, 「『見えるものと見えないもの』あるいは〈肉〉の秘儀」, 『理想』526, 1977, p. 93.

きない。

「真理とは何か。この問いは永遠にはぐらかされる。それを知覚に、そこに現われる意味に、或いは意味の戯れそのものに還元したところで問題は変りはしないだろう。その真理を定着するテキスト自体が、真理の何ものかへの還元を裏切るのである。」<sup>27)</sup>

哲学の問いかけは、もはや「真理」を尋ねることではなく、自らの思惟の自己解明となり、「真理」からの) 差異の中に揺れ動く自らの表現を、反省に逆らうものへの問いかけとしつつ、さらにその問いかけ自体をも問いかけの射程に入れる超=反省 *surréflexion* となる。そしてその問いかけは、——哲学の絶対的真理とは「絶対的真理」は存在しないということであるとしても——真理と非真理の戯れを、存在現成 *Wesen* の運動として常にすでに「肉」の中に作動している言語以前のロゴスのヴィジョンとして、「作品化」(言語表現) すべて運命づけられているのだ。その表現は、到達不可能な至高存在に向けられた果てしない祈りにも似ているだろう。祈りとは、人間に可能なものの限界にあって、不可能なものに接しようとする努力なのだから。<sup>28)</sup>

ヴァレリーにあってメルロ=ポンティにあって、認識の限界は、人間が言語を引き受けることにおいて、限界としての否定的性格を解消される。言語を引き受けることは、ヴァレリーにとっては、自己意識の覚醒と精神の自由を獲得するために必要不可欠の訓練としてある。

「私は書くという行為にむしろ純粋な訓練の価値のみを……認めるに至った。

27) 同上, p. 94.

28) X. ティリエットは、メルロ=ポンティが、現象的身体と客観的身体の単なる並置を乗り越える新たな弁証法を始動させるために、身体にも物にも等しく適合する、「骨肉をそなえた *en chair et en os*」ものとしての「肉」という言葉を呪詞のごとく提示するとき、この言葉に、受肉 *incarnation* の観念に由来する、「われわれの肉なる身体、われわれの肉なる世界」と言われる場合の宗教用語に近い響きが込められていると指摘している。『メルロ=ポンティ——あるいは人間の尺度』大修館, pp. 142-143.

じじつ、その目的のために新たに定義され、かつ厳密に一般化された言語の特性に基づくこの遊戯の目的は、言語の使用において、われわれをきわめて自由かつ確実なものにすることを目指し、また、ほかならぬこの言語の使用が産み出す錯覚——文学のみならず人間が生きて行くためのよすがになってゐる錯覚——からわれわれを解放することを目指すことになるであろう。」<sup>29)</sup>

メルロ＝ポンティにおいては、自己意識を絶対的起源としては説明し尽せず、ひたすら言語を通してのみ初めて思考可能となる「世界」の同義語として当の言語が位置づけられることになる。

「言語学者がわれわれに教えてくれることは……一語一義的な意味は、語の一部にすぎないこと、そのむこう側には、新たな、意想外な用法のうちに現われ出る意味の暈が常にあること、言語に対する言語の作用があって、それが、たとえそのほかの煽動がなくても、言語を新たな歴史へと再び駆り出し、語の意味自体を一つの謎としてしまうことである。言語は世界の存在の秘密を保持するどころか、言語それ自体が世界であり、それ自体が存在である——それは二乗の世界であり、存在である。というのは、言語は何もなしには語らず、存在について、世界について語るのであり、そこで存在や世界の謎を消滅させるどころか、かえって倍加させるからである。」<sup>30)</sup>

立場はおよそ異なるにせよ、両者にあつては、自己意識の器としての身体は、まず世界に返され、次いで世界は言語に委ねられ、こうして思惟と存在（思惟の対象）の葛藤は円環を閉じる、あるいは、終局なき予定調和を垣間見ることが可能となる。しかし、身体→世界→言語という移行は常にこのようになめらかに果されるのだろうか。こうした一種の予定調和は、必然的なものというより、〔無〕意識的に選び取られたもの、そこに諦念じみたものが窺えるにせよ、期待されたものなのではないだろうか。そして、両者において、この期待は基

29) Valéry, *Lettre sur Mallarmé*, in *Œuvres I*, p. 643.

30) Merleau-Ponty, *Le Visible et l' Invisible*, pp. 131-132.

本的に裏切られなかったからこそ、その限りでこの予定調和は人間の普遍的可能性の資格を持ちえたのではないだろうか<sup>31)</sup>。そうであるとすれば、その理由は次のように考えられる。それは、両者ともにおいて、世界に委ねるべき身体（への信頼）があらかじめあった、実存論的に言えば、身体=自我はなめらかに世界へと開かれていた、従って、世界が私の身体への信頼を裏切ることではなく、世界と私の出会いを意味の経験として実現する表現（信頼）も、私自身の表現（言語）であることをやめはしなかった、ということであろう。つまり、私は一切の起源でもなければ全能者でもないが、私の可能性の中にあっては私は完全である、という意識は損なわれていないのである。

これに対して、「自分の生を作り直そうと懸命になっている」アルトーとって、出発点にあるのは身体の欠如である。身体の欠如とは、彼が「<肉>の叫び」と呼ぶ生の自然産出性が、身体を介した表現（「至上の思考」）として現実化しえないということに他ならない。彼の現実の身体は、対立というかたちであれ、並置というかたちであれ、身体/自我の実存的両義性を持ちえていないのだ。ヴァレリーやメルロ＝ポンティにおいては知覚や表現について省察する際に当然の前提としてある基本的な日常的な身体感覚が、アルトーには欠けている<sup>32)</sup>。それ故に彼は、「神よ、おまえは私の肉体をどうしてくれたのだ？」

31) ヴァレリーにとっては、言語に語らしめるのは本質的に自己意識でなければならなかったが故に、師マルメの思想における、「口をきくのは最終的には言語そのものである」とする傾向を受け継ぐことはなかったと言えるだろう。その意味では、彼の精神と言葉とはあらかじめ調定済みだったのだ。

メルロ＝ポンティが、無言のコギト＝自己同一的な根源的意識を放棄して、交叉配列＝差異に基づく思考へ移行したとしても、「世界の肉」を問題とするときにはやはり、差異の出現に先立つ根源を念頭に置いて、哲学はそこに合一しなければならないと考えられていたのではないだろうか。だからこそ、未完に終わったとはいえ、「肉の存在論」が構想されたのだろう。

32) このような自己の身体との疎隔感、あるいは現実感の喪失を、精神分裂症の症状の一種と見做すことは可能ではあるが、ここでは取り上げない。そうした判断は、正気/狂気という区分を超えて現象する、身体を基軸とする表現の力学を説明しはしないのだ。「正気だとか狂気だとかいう。いかなる病気によっても決して奪われない正気というものがあるのだ。すなわち、私の肉体的生命感情を私に伝えてくるものがそれだ。」「ここでぜひとも明らかにしなければならないのは、思想を後生大事に保存しておいて意識をどこか別の定義しえないものの中に投げ入れることが、

と、自らの生の根本原因を罵り、「神」によってかすめ取られた生の力を奪回しようと意志する。

「私は自分の思考を生から引き離さない。自分の舌が震えるその度毎に、肉の中を走る思考の道をことごとく作り直すのだ。」<sup>33)</sup>

「作り直す」という言葉自体があらかじめの喪失を告げている。ヴァレリーの「第四の身体」も、メルロ＝ポンティの「世界の肉」も、実存的身体の日常的感覺（正常さ）に対する現象学的還元を通して到達した概念であるのに対して、アルトーの「肉の理論」では、身体と共にあるはずの主体性（自己意識）が始めから分裂している。異常も正常も超えて、それが彼にとっての自明の現実としてあるのだ。

「生を失ってあればこそ、実存の神経性放射を、神経の完全な意識を失ってあればこそ、あらゆる思想の「意味」と「知恵」がどれ程骨髄の神経活力の奥深く隠されているかが判るのだし、「知性」だの「絶対の英知」ばかりを吹聴する連中がいかにも間違っているかも判るのだ。何よりもまず第一に神経の完全さというものがある。完全なる神経の中では、意識もそっくり保持されるばかりか、肉の中を走る精神の秘密の通路も損われはしないのだ。」<sup>34)</sup>

このような、実存的身体の両義性を暗黙の前提とする「正常」な知的営為が成り立たない地点、そうした知的営為を可能にする両義の実存に先立つ地点における、身体と意識の、解消も統合もできない分裂状態の側から、知的営為一般の有する身体性を指摘できたからといっても、それがアルトーという主体の

---

生をいちじるしく損うのに負けず劣らず、わずかひとかけらの意識を後生大事に保って思想を非肉体化することによって、生はやはりいちじるしく損われるのではないかということである。しかしこの思想が誤って作用したり、たわごとを言ったりしてもそれは問題ではない。問題はそれが生じるということそのものであり、それが燃えさかり、狂気のように燃えさえるということにある。つまり、思想というものが存在すること自体が問題なのだ。」(Artaud, *O. C.*, t. I, pp. 81-82.)

33) Artaud, *Position de la Chair*, *O. C.*, t. I, p. 351.

34) *ibid.*, p. 351.

解体を代償としているかぎりにおいて、その認識はアルトー自身の「能力」としては生じてこない。逆に、こうした認識の明証性と、アルトーという主体の確実性は反比例の関係を持ってしまう。思考の励起が思考の主体の衰退を引き起こすのだ。

「自動記述の停止された点を、どのような段階においてであれ、無意識のうちに結晶することができぬという非能力 *impouvoir*。」<sup>35)</sup>

彼が繰り出す言葉は、それが定着しているように見える思考の主体がアルトー自身でありえていない（明晰な傍観者にすぎない）という意味で自動記述と化しているのだが、それはおよそ生産的なものではなく、言葉は思考の崩壊を詳細に報告するばかりで、「自分はまだ思考しはじめていない」のだという挫折感に近い感情の中に彼を閉じ込めるばかりなのだ。

「ここに、彼がその歩みの方向を転ずる重大な苦悩がある。言わば彼は、おのれ自身に逆らって、或る悲愴な彷徨の道を辿ることによって（彼の叫びはここから発するのだ）、思考することが、つねにまえて、未だ思考しないことに、彼の言葉によれば「非能力 *impouvoir*」に化している地点に触れたのである。この地点は、思考にとって本質的な地点であるが、それは思考を、極度の苦悩にあふれた欠如と化し、この中心に触れた後直ちに輝き出す或る衰退と化する。」<sup>36)</sup>

アルトーのテキストに一貫して現われる「苦悩」や「苦痛」は何よりもこうした地点での経験を指しているのだ。精神障害や、幼時の骨髄膜炎の身体的後遺症に原因を求めても意味はない。たとえ事実がそうであったとしても、問題なのは、その「苦悩」や「苦痛」が、いかなる「病者の光学」によって、「正常」な人間の位置からは見通すことのできない実存の実相を照らし出しているか否かを知ることだろう。主体の自己同一性という「正常さ」から出発するか

35) Artaud, *Pèse-Nerfs*, O. C., t. I, p. 111.

36) モーリス・ブランショ『来るべき書物』現代思潮社 p. 55.

ぎり、その同一性を脅やかす「苦痛」も「苦悶」も、非本質的な、排除すべき偶発性でしかない。主体の同一性が「正常な」経験の条件とされているからだ。しかし、主体とは、存在現成の過程の一契機であり、獲得され、構成されたものであったはずである。それ故に、この主体の成立に先立つ次元の経験が可能であるとすれば、それは、当の主体の崩壊と喪失の経験となり、欠如=存在の経験として捉え返されるに違いない。

「骨と皮でできたこのパン皮、つまり私の頭の中に、常に変らぬ苦悶がある。道徳的な一点、馬鹿なことに揚足取りが上手だったり、高さの方向への不安の酵母に住まわれたりしている本性のこねまわす屁理屈、そんな役目を果たす苦悶ではない、いわばひとつの（傾瀉）／内部へのそれ、／私の生命の実質の剥奪、／ひとつの意味の／肉体的、本質的喪失／（本質の方へ向けての喪失という意味だ）／そんな役割を果たす苦悶なのだ。」<sup>37)</sup>

とはいえ、思考の未発状態、主体の崩壊といった経験から生じるこの苦悶は、アルトーのテキストにおいてそのものとして把握されはしない。言語表現は、言表行為の結果として生み出された（構成された）主体（言表の主体=意味の一義性を課す論理的な主語）をしか後に残さない。意味を産出するのと同時に主体を措定するのが言語なのだから。つまり、アルトーの解体した主体=私の苦悶は表現不可能なものなのだ。アルトーの「苦悶」は言葉と一致するはずもない。

「語が私の毎分毎分の状態と一致すること、それが私に欠けている。／「それがあたりまえだ、語は誰にだって欠けている、君は自分に対して気むずかしすぎるんだ、君の言葉を聞いているとそんなふうには見えませんが、フランス語で完全に自分の考えを述べてるじゃないですか、語に重きを置きすぎているんですよ」／聡明な人から凡庸な奴に至るまで、鋭いのから鈍いのまで、君たちは馬鹿者だ、君たちは犬だよ、用もないのに外で吠えわめいて

37) Artaud, *op. cit.*, p. 110.

いる、夢中になって理解しまいとしているんだから。私は自分自身を知っている、それで私には十分だ、十分でなくてはかなわない。私が自分自身を知っているのは私が私自身に立ち会っているから、私がアントナン・アルトーに立ち会っているからだ。／「君は君自身を知っている、だがぼくらには君が見える、君がなにをしているかよく見えるよ」／「そうかも知れぬ、だが私の思考は見えない。」<sup>38)</sup>

表現不可能という事態はアルトー自身にとっても変りはない。見えない思考あるいは彼の「苦悶」とは、いわゆる内に秘められた苦悩ではない。それは、言葉と一致しない毎分毎分の「私」の状態であり、またその状態とは当の「私」の解体の経験であるために、言表行為によって対象化され、言表の中に構築された主体=主語=私のレベルにおいては一切失れられてしまう経験としてあるのだ。これが、アルトーの「経験」が、なによりもまず経験の喪失あるいは不可能性としてあり、常に苦悶や苦痛としてしか形容されない経緯である<sup>39)</sup>。

「自分の言語が、思考とのさまざまな関係において啞然とするばかり混乱していることをだれよりも感じた男、私はそんな男だ。自分の最も内奥な、最も疑うべからざる地すべりの瞬間をだれよりもよく見定めた男、私はそんな

38) *ibid.*, p. 118.

39) だからこそ、次のようなジャック・リヴィエールの的を射た指摘が一種の誤解とならざるを得ないのだ。「しかしあなたは、御自分の苦しみを定義しようと試みる場合は、何だってあんなにうまく〔思考の〕「腐蝕」から逃れていっちゃるのですか?……いずれにせよ、あなたは、あなた自身の精神を分析するにあたっては、非の打ちどころのない、注目すべき成功を収めておられる。きっとこの成功が、あなたにこの精神そのものへの信頼を与えているのでしょうか。というのは、実際の話、あなたにそれらの成功を収めさせた道具というのもまた精神に他ならないからです。」(O. C. t. I, p. 42) リヴィエールにとって、精神の苦しみは、表現の成功を得るために支払うべき妥当な代償なのだが、アルトーが訴える苦しみは、作品の完成へ至る過程で克服されるべき欠陥なのではない。彼の苦しみは確かに思考や言葉の欠如の苦しみののだが、それは、作品がそこから遠去かることによって表現の成功を得られるようなものではなく(そうであれば、それこそ作品は生と分離される)、あらゆる作品が暗黙のうちにそこに触れようと目指すことによって自らの表現の必然性を見出す極限的な経験なのだ。彼にしてみれば、「信頼できる精神」という幻想はこの経験の本質を隠蔽するものでしかない。

男だ。まったく、世の人が夢見るように、自己の思考に迅速に戻ってゆくように、私は自分の思考の中に迷いこみ、自らを失ってゆく。自己喪失の奥まった隅々を知っている男、私はそんな男だ。」<sup>40)</sup>

ヴァレリーが、一度は考慮に入れながらも、人間の可能事の前提としてすでに生きられているものである故に、それ以上こだわる必要を認めなかった「第四の身体」、メルロ＝ポンティが、予定調和的な実存の故郷たるべく望んだ「世界の肉」、それらに相当する存在の次元を、アルトーは混乱と喪失の経験の只中で認識したのだった。

「いまや私の至り着いている地点では、私はもはや生に触れない、だが、裡には、存在へのありとあらゆる嗜欲、存在の執拗にくすぐる快感を抱いたまま。私にはもはやたった一つの仕事しか残されていない、私を作り直すことだ。」<sup>41)</sup>

自分を作り直すとは、身体的実存を前提して成立している言語と、その言語によって仮構された自己同一的主体を、ひとまず「骨肉をそなえた生身の」<sup>42)</sup> 肉体に返すこと、つまり、理念の対象として「生から分離された」意味の世界を身体性のレベルにまで解体することから始まる<sup>42)</sup>。そのとき、「肉体と肉体の間には何も存在せず……生も魂も生れるのはその後」なのだ。このそれ自身で存在する「肉体」とは、そこに新たな差異（生や魂）が到来する場であり、さらにはまた、自分を作り直すためにアルトーが選ぶ演劇の舞台でもある。これは、メルロ＝ポンティが描いた「世界の肉」のヴィジョンに似てはいるかもし

40) Artaud, *op. cit.*, p. 119.

41) *ibid.*, p. 117.

42) このことを文字通りに受け取るとき、ヴァレリーやメルロ＝ポンティに関しては決して問題とならなかった事態が明らかになる。つまり、アルトーにおいて狂気の問題は、個人の意識や表現のレベルでの、理性と非理性の境界の揺らぎでは済まなかったのだ。主体の崩壊が、社会的身元の何より確実な指標である身体性（社会的行動様式）にまで及ぶとき、個人の経験は、社会的に定められた理性と狂気分類基準、つまり社会的な同化と排除の価値基準に抵触するのである。

れない。しかしアルトーにおいては、そこは、内密な交流 communication や合一 communion の場ではなく、「苦悶」を通じてしか近づきえない「残酷演劇」の舞台であるとされるのである。