

## 主体から身体へ(Ⅱ)

—言語的規範の成立と言語外的現実—

高橋 純

アルトーが肉体 (corps) という言葉を用いる時、それが指示するのは静的な二分法 (精神/肉体, 意味/言葉, 総じて主体/客体の分離に始まって人間の思惟を規制する二項対立一般) を越えた始源的「基体」であると規定してみたところで、彼が提起した問題の所在を幾分なりと暗示できたとはいえ、生涯彼に憑いていたこの問題が、われわれの手で解決を見たわけではいささかもない。この「基体」は、二項対立の弁証法的止揚により実現されるような未来像でもなければ、退行的に舞戻りうる過去の黄金時代でもない。それはむしろ、自然過程からズレを生じた生物である人間が、定められた意味=方向 (sens) を有する秩序を形成する以前 (論理的先行性としての以前) の無・意味=方向 (non-sens) の境域のカオスである。このカオスは「自然」ではない。自然には自らの意味=方向性があるのであって、本能が自然のプロセスと一体化している限り生物が錯乱することはない。自然から分離することで、本能はもはや本能ではなくなり、それ自体としては意味=方向性を喪失する。そこでこのカオスは自然からの分離 (ズレ) そのものの中に位置付けられるべきである<sup>2)</sup>。この「無」意味とは、無方向である故に、基本的にはあらゆる方向を目指しうる可能性をもって沸き返る過剰のカオスである。それ故に二足獣がホモ・サピエンスとなるためには、この過剰なる無意味を抑圧し (原初的抑圧)、あらゆる

原稿受領日 1983年12月8日

- 1) 本稿は副題に掲げたテーマとしては独立しているが、前稿 (『人文研究』62輯1981年) の結論を引き継ぐものである。
- 2) この分離については生物学的、心理学的理由づけがなされるが、ここでは分離の帰結が問題である。

る人間活動に特定の意味=方向づけをなす「規則」が絶対不可欠となる。人間は自らが由って来たるカオスを排除する（秩序を形成する）ことによってしか人間となりえない。自然とのズレ、そしてそこに溢れる過剰な無意味のエネルギーは、人間的秩序（そのエッセンスが理性であり、また自然の決定論に縛られた肉体に対する精神とも呼ばれる）を脅やかすものとされながらも、実はこの秩序が現実化するための前提条件なのである。アルトーの語る「肉体」をこの秩序の「外部」に位置づけてみたところで、それは、既に排除され武装解除された無意味のカオスという暗黙の前提条件を抽象的に蒸し返すだけに留る。そして、秩序成立の要件となる排除の機制はそのままなのだ。必要なのはこの機制の必然性を疑ってみることだ。そして、アルトーが生きた「外部」を浮上させることによって、抽象的な思考パターンでしかない内部/外部という対立図式からひとまずわれわれ自身を解放しなければならない。「生きるとは、問いを燃え上らせることだ」<sup>3)</sup> とアルトーが断言した時、それは、自然からのズレとしてある人間の「生」という謎に対して、意味ある答え（それは秩序の安全弁だ）を与えることでその「生」を循環的な円環構造の中に閉じ込めるのではなく、その円環そのものを断ち切ることを「生きる」と呼んだのではなかったらうか。

ところで、人間が形成する（規則ある）秩序が他者との共有的世界となる時、それは共有される意味の秩序であり、そうであるからには、それは言語的交通の世界である。その言語は、客観的対象としては完結した共時的ラングと見なされようとも、その根拠となるのが個人の生を貫く通時的パロールであるからには、その個人の身体的存在抜きには言語的交通の全体的把握はなされない。演劇の変革を通じて新たな言語を創出しようと企てたアルトーは、その生成のプロセスについて、演劇は動作についての新しい観念を提出すべきであるという視点から、「動作は、言語の創造にまで至った行程を詩的に辿り直す。しかも言葉による言語が揺り動かした種々の世界についての様々な意識をも加えて、それらの世界を再び息づかせる」<sup>4)</sup> と規定し、この演劇による言語の革新とは、

3) *Œuvres complètes*, (Gallimard), I, p. 61.

最終的に「動作と思考との途中にある一種の唯一独特の言語の観念を発見することである」<sup>4)</sup>と言明している。こうして彼における言語観は、言語行為の身体性を起点として打ち出されるのである。ここで、何故彼はそのような言語を要請するのかと問う前に、彼（われわれ）が現に委ねられている言語の世界の在りようを確認しておかねばならないだろう。

\* \* \*

それ自体においては積極的な価値を持たぬ差異の体系として規定される言語記号体系は、（自然法則の必然性といったものに対比してみれば）根源的な恣意性の上に構築されてはいても、ひとたび打ち立てられるや、その内部にいるものの目には自明の必然性を帯びて見える。つまり、言語（記号）の恣意性とされるものは、その恣意性を自己完結的に制度化し、これを必然性へと転化してしまう動きを伴わずにはいないのである。だから、身体に言語の系統発生的根拠を探り当てたからといって、その時自然発生的に純粹に新しい言語が湧き出してくるなどということはないのだ。「私のやりたいような演劇が可能であり時代に受け入れられるためには、一つの別の形の文明が予想されなければならない」<sup>5)</sup>と述べているアルトーは、自分の企ての困難さを当時の外的状況の責に帰して愚痴をこぼしているわけではない。その真意は、肉体の復権といい、言語の革新といい、どちらも一芸術ジャンルの改良の問題として済まされるべきものではなく、一つの文化の根拠（その恣意性と必然性）に疑問を投げかけるような認識論的問題意識から発しているのだということである。（アルトーと共に）言語と肉体の関わりを問うことは即人間と世界の関わりを問うことであり、世界内存在としてのわれわれの可能性を問い直すことなのである。

われわれが言葉を発する時、その発話行為はある時点ある場所における一回的な行為であるが、発話内容は同一の命題として時間的場所的制限を受けずに再現可能な意味とされる。しかし、言語行為を「身体の可能な使用法の一つ」

4) *op. cit.*, IV, p. 132.

5) *Ibid.*, p. 103.

6) *Ibid.*, p. 140.

として捉えるメルロ＝ポンティの視点に立って考えると、再現可能な命題が時と場所を問わず理解可能なのは、その理解を可能ならしめる意味体系が共有されているからこそなのだが、だとすればその命題の発話者も受け手もその身体的存在（時間的場所的局在性）という個別的具体的条件下でこれを共有するのであるから、意味体系は純粹な客観的对象としてあるわけではない。それは、その規則（コード）を発話のために活用する能力を身につけた身体存在と、その発話（命題）を了解するためにコードを再適用する能力を身につけた身体的存在を含む、間主観的關係性の総体と考えられる。そして、人間の思惟が、個人的・内的現象として終ることなく、意味を獲得するためには、（内的独白のような場合でさえ）言語化されてこの相互關係性の地平で現実化しなければならない。

言語行為を通して、〈私〉は言語の指示対象である〈事物〉にかかわり、さらにそれを了解する〈他者〉に出会う。これら〈私〉、〈事物〉、〈他者〉という三つの極が言語的交通の場の間主観的關係を基礎づけている。〈事物〉は様々な射映（Abschattung）を通してしか〈私〉（身体的存在）に与えられることはないが、〈私〉の知覚のこうしたパースペクティヴ性は〈他者〉にも等しく課される条件である。射映に基く事物認識は、〈私〉という単独の中心点からのみ見れば、主観的変形を伴った不完全性を示す外ないと思われがちだが、〈事物〉が可能的には無数の〈他者〉という別の中心点に対しても同じ射映關係を開いているという事実によって（この射映による知覚は〈私〉と〈他者〉の身体位置の移動によって交換可能であるから）、事物のこのような知覚仕方の「一面性」・「非完結性」はつまるところ〈事物〉の客観性の一部ですらあり、そのことによって〈私〉と実在的世界との関わりが可能となるのみならず、〈他者〉とのコミュニケーションの可能性も開かれるのだ。

「だからパースペクティヴ性は、知覚の中に主観性の係数を導き入れるどころか、反対に、われわれが認識しているよりもっと豊かな世界、すなわち実在世界との交通（communiquer avec un monde réel）を、知覚に保証して

くれるものである。」

「こうして一つの事物は、私と他者という異った視点からの〈眼差し〉によって触れられることによって、「独我論的」事物から「間主観的」事物へと自らを形成し、存在としての〈厚み〉を獲得するのである。」<sup>8)</sup>

このように、〈私〉が志向する指示対象としての〈事物〉は、コミュニケーションの可能性である間主観的な〈場〉に位置づけられた時初めて〈他者〉にとっても存在可能となる。そしてその〈場〉はわれわれの身体的存在を抜きにしては成立しえない。〈私〉が〈他者〉に向ってある〈事物〉を同定指示する行為は、〈私〉という唯一の中心点を移動させること、脱中心化あるいは脱パースペクティブ化することとなり、〈私〉（と同時に〈他者〉の）中心——周辺の構造をもった環境世界（Umwelt）は、共通の同定指示の可能的地平として万人に妥当する間主観的な世界（Welt）へと組織されてゆく。言葉が戯れ、交換されるのはこのような間身体性に根ざした世界においてであるとされる。

言語的交通において、先の指示対象は、命題の主語となることのできる名詞によって示される。そして言語行為が意味の伝達となるためには、この名詞による同定指示に加えて述定行為（attribution）が存在しなければならない。それによって特定の事物（指示対象）を主題化した命題の意味が成立するのだから。だがその時、述定行為において主語に付加される述語は（言語がもっばら差異の体系でしかないのであれば）、単独で何らかの普遍的本質や一般的性質を表現しているわけではない。「……は赤い」、「……は走る」という言葉はそれだけで「意味」を持ちはしないのだ。ある命題の真偽を判断しうるのは、その命題の含む述定行為が、ある対象には妥当するが別のある対象には妥当しないという分類や弁別ができるからであり、この分類・弁別の機能こそ述語の

7) メルロ＝ポンティ『行動の構造』滝浦，木田訳（みすず書房）p. 227.

8) 野家啓一「「ホモ・シグニフィカンス」としての身体」『理想』1979年6月号 p. 46.

本質であると共に、それを可能にしている言語（差異のシステム）の本質である。命題を構成するのは思考の主体ではあるが、主体の志向を現実化し方向づけるのはシステムの方なのだ（paradigme と syntagme, そして例えば矛盾律）。

このように考えれば、言語的行為（書かれたものであれ話されたものであれ）を心的・内面的な思惟の外的な代理物とか補助手段と見做すことはできない。思惟がなければ言葉は不要だが、言葉なくして思惟は思惟たりえないのだ。言葉を発する時の〈私〉は、その語をいったん意識の対象として表象した後それを音声化するといった手続きを踏みはしない。〈私〉は言葉を発すると同時に一つの秩序（その言葉が帰属するラング）を現実化し、併せてその秩序の規則に従っているかあるいは反している自分の発話行為を認識する。そしてその規則に従うことができる限りにおいて、その秩序内で自分が伝達することのできる意味が言語として表出されるのである。だから、場合によっては、〈私〉がこの秩序の中で何を言うことができたかということ、自分の発話行為によって後から教えられたりもするのだ。こうした意味で言葉は思惟の外皮などではなく、「思惟の身体」<sup>9)</sup> そのものなのである。こうした言語記号の組織化の様式（ある意味的志向を現実化する様式）を〈私〉が自分の身体的志向性の一つとして受肉して、一つの言語世界を使いこなせる時にこそいわゆる言語行為が初めて成立するのだ<sup>10)</sup>。

「組織化された諸記号は、その内在的語義というものを持っているが、これは〈われ惟う〉には所属せず、〈われ能う〉に所属するものである。』<sup>11)</sup>

言語行為（表現）が、〈われ惟う〉の外在化（その場合、表現内容が記号表現に先行する）ではなく、〈われ能う〉の結果としてあるならば、表現内容は少なくとも表現行為と同時的に生み出されるということになる。結局、表現行

9) メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』1 竹内、小木訳（みすず書房）p. 299.

10) 「言語を教えるということは、それを説明することではなくて、訓練するということである。」（ヴィトゲンシュタイン『哲学探究』第5節）。

11) メルロ＝ポンティ『シーニュ』1 竹内訳（みすず書房）p.139.

為とは本質的に、「私たち語る主体にとっては私たちが自分の思想を他人に伝達するためにだけ訴えかける二次的な操作といったものではなく、そうしないでは無言のままでは私たちに現前しないところの意味を、私たちが取得し獲得してゆく操作なのだ。」<sup>12)</sup>

ところで、身体的所作としての発話行為が一過的な状況内の出来事であるのに、発話内容としての命題は時間を越えて同一の意味を再現しうる。こうして文字言語に定着された意味は読解（lecture）という「規則の再適用」を通じて理解されることになる。その時に理解される意味が、非—時間的・非—空間的に、つまり時と場所を選ばずに再現（反復）可能な「意味のアイデア性」として意識されるのだが、実のところ、（再）適用されるこの規則の同一性故にそう意識されるということに外ならない。このことは、身体から切り離された言語表現は（不易の同一性を装う）恣意的な規則に従属させられるということの意味するのではない。逆に、間身体性というわれわれの存在様式が、件の規則を維持しているシステムによって既に規定されている故に、身体から発する所作（表現行為も含めて）がこのシステムによって方向づけられていることを意味するのだ。

「ルネッサンスの遠近法はひとつの文化的事実であると私はいいたい。知覚そのものは多形であるが、それがユークリッド的なものになるとすれば、それは知覚がシステムによって方向づけられるからである。」<sup>13)</sup>

人間が共有する世界が有意味の世界として現われる時、歴史的に可変なものであるとはいえ、常に既に特定のシステムによって方向づけられたものとしてしか存在しないという事実を踏えながらも、なおそれ以前の地点に純粋な原型の間主観性（超越論的主観性）の成立を認めることは、複数の〈私〉の存在を前提した上で間主観的世界地平が自然に予定調和的に平面展開するはずである

12) 同書 p. 141.

13) メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』（『現象学研究』1976特別号より）

という信念の表明（普遍的ア・プリオリの仮構）としかならないだろう。それは果して自然な成り行きなのだろうか。「環境世界」をついに普遍妥当的な「世界」にまで高めてゆくのが人間という理性的存在の宿命だとしても、まさにその理性が時として逸脱し狂気に陥るという事実はどう説明されるのだろうか。それこそ「反自然」な事態なのだろうか。どのような現れ方をするにせよ、狂気という「営みの不在」<sup>14</sup> が共有的世界との断絶と解され、それ故にかつては、狂者は（原因が器質的であれ内因的であれ）理性的規範を離れて（自ら知らずとも）本来的自然の決定論の命ずるままに生き（ざるを得ず）、そうした実在の世界との無媒介的交流の只中にあるからこそ、時として聖なる意味を秘めた言葉や神託まがいの予言が彼らの口から発せられると考えられもしたのである。だがそうであるとすれば、理性は人間の第二の自然であるという時、「自然」という実在が了め前提された上でしかる後「理性」という自然の代理物が形成されるというわけだが、では何故そのような類同代理物を作り出すことが必要なのか。代理物とはそもそも「本源的なもの」からのズレ（差異）を埋め合せようとするところに作られるのだ。つまり初めにこのズレがあったのだといえる。

このズレによって人間が自然と完全に断絶するのではない。このズレによってこそ人間は初めて自然存在から世界内存在へと移行するのである<sup>15</sup>。自然過程に密着した本能（instinct）に基いて生を営む生物にとっては、その本能の指令に従って有用あるいは無用（有害）と識別される諸要素からなる環境世界＝自然しか存在しない。いわゆる社会生活を営むとされる蜜蜂なども、女王蜂であれ働き蜂であれ、各個の生体が単独では自己の生を全うできないのであるから、各生体はまだ個体とさえ呼べないほどに環境世界に融合してしまっている。本能とは、生物が個体として確立していると否とを問わず、種の保存という目的に向けて生物を導く情報機構であるといえる。これに対して、人間の生の営

14) M. フーコー『狂気の歴史』田村訳（新潮社）p. 558.

15) この移行を人間と自然の連続性に基いて合理化するにしても、結果的に現われるズレの説明として、あるレベルでの飛躍を仮定せざるをえないのであり、それはまたしても人間の外（自然の中）に人間の歴史的ア・プリオリを設定することになる。

みの根底にあるのは本能 (instinct) ではなく欲動 (pulsion) である。フロイトが人間行動を律する原理として「快感原則」と「現実原則」を立てた時、前者はもはや「自然な本能」ではありえず、人間の生存を脅やかす破壊的要因としても現われているのであり、それ故にこそ、生を維持するためには規範としての後者の原則が不可決とされるのである。「快感原則の彼方」に隠された「死の本能」の発見が、エントロピーの増大によって「熱死」に至るという「自然法則」に与っている（自然存在としての）人間の姿を証しているというのが一面の真実であるとしても、それは逆に、このエントロピーに抗して「生」を維持しつつ、しかもその「生」から出発して、個体にとっての環境世界を普遍妥当的な世界にまで秩序立ててゆく暴力的なまでの必然（要）性（暴力的であるとは恣意的であるということだ）が人間に宿命づけられていることを物語っているのだ。先に述べたように、間主観的な世界地平の中で人間が意味（それがイデア的であるか否かはともかく）へと宿命づけられているとすれば、そのように宿命づけているものこそ、（自然という実在ではなく）自然と人間とのズレ（差異）なのである。ハイデッガーに倣ったデリダを模倣して言えば<sup>16</sup>、この差異の「存在」は抹消符号（×印）を付しつつ語られねばならない。この差異は自然に属するものでもなく、人間（文化）に属するものでもないが、その分離を可能にするものであると同時に、その分離を通してしか考えられないものである<sup>17</sup>。

この差異において、生物の本能は人間の欲動となる。欲動はもはや本能のように自然との有機的・円環的調和の中で発動されることはなく、エロスとタナトスという矛盾した動きとして、しかも多形倒錯的にあらゆる方向を目指しうる力として現れる。この無秩序のカオスを制圧したところに「理性的規範」が

16) J. デリダ『グラマトロジーについて』足立訳（現代思潮社）p. 54.

17) この差異は、前述のように動物と人間の相異といった具合に科学的に合理化されるのだが、実はその時既に差異が前提されているのに外ならない。つまり差異自体ではなくその結果が説明されているのだ。人間の営みについての反省（諸学）は常にそのようにして開始されるのである。差異の後に可能になるのだが、差異自体は「自然的根拠」ではないのである。

成立し、共有的世界が可能となる<sup>18)</sup>。そして制圧され抑圧されたものが人間の無意識的なものとして分離・排除されることになるわけだが、この無意識なるものは何ら実体的に存在するわけのものではない。抑圧のメカニズムが機能してこそ分離が可能となり、その帰結として意識／無意識という対立が成立する。この分離の契機を自明のものとする時、その結果に外ならない二つの対立項が実体的に存在するかのように一人歩きを始めてしまうのである。だから、何よりもこの分離、差異化の契機そのものにこそ注目しなければならない。

フロイトは、精神分析の経験において、「無意識の中からいかなる『否』を見つけ出すこともできず、自我の側からなされる無意識的なものの承認が否定的形式で表現される」<sup>19)</sup> という事実から出発して、この否定 (dénégation) を一般化し、人間の知的能力の起源に位置づけようと試みている。

「つまり、抑圧されている表象ないし思考内容は、それが否定されるという条件のもとで意識の世界の中に入り込んでくることができるわけである。否定は抑圧されているものを認知する一つの方法であって、本来すでに抑圧の解除 (Aufhebung) を意味しているが、とほいうものの、それはむしろ、抑圧されているものの承認ではない。知的機能と情動過程との違いがここに見られる。」<sup>20)</sup>

抑圧の解除 (Aufhebung) によって抑圧されていたものが廃棄されるわけではない。そうではないという仕方で自分の存在を示すのである。抑圧が無意識を意味するならば、「そうではない」という表明は意識的であるのだから、そこにはもはや抑圧はないということになってしまう。しかし実際には、抑圧は、

18) こうしたプロセスを前提にしてこそ、神経病者や夢 (規範からの逸脱・解放の徴候) の分析を通して「正常人」の心的メカニズムが解明されると考えるのである。

19) フロイト「否定」著作集第6巻 (人文書院) p. 361. 例えば、「夢の中のこの人物は誰かとおっしゃいますが、母ではありません」という患者の言葉は、この否定を度外視して思いつきの内容を取り出せば、「なるほど私にはこの人が母親に思えました。だがこの思いつきを認める気にはなれないのです」と言っているに等しいと考えられるのである。(p. 358 参照)

20) 同書 pp. 358—359.

認めない、受け入れないという形で存続しているのである。

「否定の助けによって解消されるのは、抑圧過程の一部だけであって、その表象内容は意識されないのである。以上のことから、抑圧の本質的なものがそのままであるのに、抑圧されているものの一種の知的承認が行なわれるという結論が出てくる。」<sup>21)</sup>

否定的判断は抑圧の知的代償であり、思考は否定象徴・「否」の創出によって、抑圧がもたらす様々な制限（拘束）から解放され、（大雑把に昇華 *sublimation* と呼ばれるような）己れの営みの内容を豊かにしてゆくのである。この否定象徴の創出において思考が可能となり、「知的なものが情動的なものから離れる」とされるのだが、思考が否定を行なうのではなく、逆に否定の作用によって思考が中味を獲得するわけであるから、この瞬間こそが知性（判断機能）の起源であると考えられることになる。ここから、基本的な二つの判断機能つまり、ある事物にある性質を承認したり否認したりする帰属判断と、ある表象の実在性を承認したり否認したりする存在判断という二つの機能は、否定がその象徴的機能によって生じてくる際に、（この出現の時にはまだ判断はそのものとしては存在していないのだから）その否定の手前側（事後）にあるものとして考えねばならない。否定象徴の成立の背後（以前）にあるのはもっぱら第一次的な欲動の戯れである。

まず帰属判断によって決定を下されるべき性質は、最古の口唇欲動の二つの（一対の）力に従って、「私はそれを自分の中に取り入れようか、それとも自分の中から取り除こうか」という選択の対象とされることにより、根源的な快感自我にとって良いものは自分の中へ取り入れ悪いものは外へ排除するという形で、内部／外部の分離の起源となる<sup>22)</sup>。次に存在判断の方は、表象された事

21) 同書 p. 359.

22) 「悪いもの・自我にとって未知のもの・外にあるものは、快感自我にとってはさしあたっては同じものなのである。」同書 p. 359.

物が現実存在するか否かを決定するものであり、原始的快感自成から発展してきた究極的現実自我が行う現実性吟味である。存在判断の初めにあるのは表象と知覚の関係であり、そこでは表象として自我の中に存在しているあるものが、知覚（現実）の中にも再発見できるか否かが問題となる。ここに生じるのもまた内部と外部の分離である。ところで、そもそも表象が存在しているということは、表象されているものの現実性を裏付けているわけであるから<sup>23)</sup>、重要なのは、その対象がまだ外界に存在し続け、自我が必要に応じてそれを我がものにできるか否かである。そこで、表象は、主体がその対象を再び新たに発見できるかどうかの可能性によって基礎づけられることになる。

「主観的なものは内的にのみ存在している。それに対してもう一方の現実のものは外部にも存在している。〔……〕主観的なものと客観的なものとの対立は最初からあるのではない。それは思考が、一度知覚されたものを再生によって表象界にふたたび登場させる能力を得、一方客体がもはや外部に存在する必要がなくなることによって初めて生ずるのである。したがって現実吟味の目的は一にも二にも、表象されているものに照応する一つの客体を、現実的知覚の中に見出すということではなくて、それを再発見し、それがまだ存在していることを確認することなのである。」<sup>24)</sup>

このように、フロイトによれば、発生論的に見た判断は、本来快感原則に従って生じた自我への取り込み／排除の目的原因的な発展の結果生じるものとされるのだが、ただし、知的行為としての判断機能の営みは、「否定象徴の提示〔創造〕が思考にたいして、抑圧の諸成果から、ひいては快感原則の束縛から、思考が独立へと第一歩を踏み出すことを許した時に初めて可能となるのである。」<sup>25)</sup> しかし（実際には思弁的に）踏み越えられるこの一步の隔たりこそ、

23) 「この理論の発展を理解するためには、あらゆる表象がもろもろの知覚に由来し、またその反復であることを銘記しておかなければならない。」同書 p. 360.

24) 同書 p. 360.

25) 同書 p. 361.

自然と人間との分離であるあの差異に外ならないのであって、その間に自然的な発展（進化）を見ようとする事自体が、そこに歴史や神話の次元（ア・プリオリ）を導入することになってしまわないだろうか（結合の代用としての肯定はエロスに属し、排除の継承である否定は破壊本能に属す、というように二つの本能が存在し、それが主体を支えている……といった神話）。

否定（dénégation）は抑圧されたものの知的承認ではあるが、抑圧の過程自体はまだこれによって除かれたわけではない——被分析者が認めたとしても、彼はまたその否定に戻る、そして抑圧はやはりそこにある。否定が無意識（抑圧されたもの）の肯定であるならば、それは否定の否定という形をとった知的な肯定である<sup>26</sup>。知性（思惟）の起源としての否定象徴の創出によって可能となるこの否定の否定による判断は、快感原則に従う取り込み／排除から断絶なしに帰結する発展形態ではない（つまり知的なものが情動的なもの（affectif）から自然に離れるわけではない<sup>27</sup>）。またそれは、情動的なものが捨象されたところに成立するのでもない。否定の否定とは、主体の自らに対する自己差異的な関係の成立を示しているのだ。この自己差異的な関係の成立は否定象徴という言語記号の成立と同時的なのであり、そこから、恣意的・差異的・共時的構造としての言語体系（有意的体系一般）という象徴秩序が成立可能となる。意識といい主観といい、あるいは内部といい、いずれもが、この自己差異的な関係の中で、それぞれに対応する項（無意識、客観、外部）を伴ってこそそれ自体示差的な項として初めて存在し始めるのである。理性／非理性（狂気）という対化はこの示差の関係の最も一般的な性格規定となる。この時、情動的なものは知的なものと断絶するのではなく、トポロジックな対応関係に入ると考えるべきである。やがて知能を生み出してゆくものとしての、原初のこの情動的なものは自然の秩序に属しているのではない。それはあくまでも象徴秩序の「外

26) J. イポリット「フロイトの「否定」についての口述による評釈」（ラカン『エクリ』II弘文堂）佐々木訳 p. 366.

27) 逆に肯定による判断がエロスに基く合一だとすれば、それは快感原則に従う取り入れ（つまり情動的なものの原初的な関係）から何ら構造的な分離を生じない。それ故否定による判断と肯定による判断の間には本質的な非対称性が存在するのである。

部」なのであり、人間が知覚する限りでの「自然」の秩序として、象徴秩序とメタフォリックな対応を示すことによって、人間的な状況に特有な領域としての「世界」が成立するのである。<sup>28)</sup>

「われわれが心理学的に情的 (affectif) と呼んでいる関係の初期形態は、それ自体人間的な状況に特有な領域の中に位置づけられるということ、そして、この形態が知能を生み出すのは、それがすでにその出発点において根本的な歴史的性質を含んでいるからだということです。一方では、すっかり現実の中に引き込まれてしまった純粹に情的なものなぞありませんし、また一方では、現実から抜け出てきて、再びそれを把握するような純粹に知的なものもありません。」

差異の体系としての象徴秩序は自然からのズレにおいて一挙に構造化される。これは歴史的な出来事として語られるものではない。差異の体系は自立的要素の加算的集合から成るのではなく、差異の関係としてしか成立しないのであるから、例えば近親相姦の禁忌という一事によっても、文化は自然から総体として差異化を遂げてしまうということである。その後の差異の関係の精緻化あるいは形式化が個別文化の歴史として語られるのであり、他方自然は、この差異の關係に依拠して把握される限りでの「外部」として、つまりはこの差異体系の内部で差異化された秩序として人間にとって存在し始めるのである<sup>29)</sup>。そこにはもはや実在的な二項対立 (差異の実在) などは存在せず、あるのはもっぱら様々な差異の系列であり、思考パターンとしての二項対立のみである (文化 / 自然、理性 / 狂気、精神 / 身体、意識 / 無意識、内部 / 外部等々)。

われわれが人間をどのように捉えようとも、それは人間をこの差異の体系の中で関係づけようとする試みの一つと見做することができる。このようなシステ

28) J. イポリット、前掲書 p. 366.

29) 基本的にはあらゆる世界創造神話が示すごとく、それらが伝承されてきた文化・歴史の内部からその起源を問う者に対しては、宇宙開闢以来の必然性の展開として現在の世界を説明するイデオロギーとしてその神話は理解されるのである。

ムの中では、すべてが最終的な決定不可能性という限界に行きついて、差異の関係を確認するだけか（例えば「Aは非Aにあらず」）、あるいは自己言及的なパラドックスに陥ってしまう（例えば「私は嘘つきだ」）。そしてこれが、言語記号の創出と同時に成立した相互関係的行為としてのコミュニケーションの世界である。「言語は言語についての言語である」というように、言語は完璧に自己言及的な差異のシステムである。その中で二項対立（差異）に依拠して初めて可能になる認識は常に本質的な決定不可能性を抱えている。そこでこのシステムが恣意性を免かれる（隠蔽する）ためには、この自己言及性を禁じ、決定不可能性を排除する手段が構じられねばならない。科学の領域で言えば、数学の公理やメタ言語はいずれも、完結したシステムが必ず持つこの自己言及性を禁じるための論理的要請としての超越的根拠である<sup>30</sup>。文化という象徴秩序一般について言えば、こうした自己言及性（それによってその秩序の根源的な基礎の不在が露呈する）を禁じるのが、対象間の関係の総体としての構造の中で決定される象徴的価値のヒエラルキーである。象徴秩序は恣意性の帰結として成立するが、必然性の貫徹として機能しなければ、内部の各主体が一致して従がう秩序たりえない。

「実際、象徴的な意味や価値が本来恣意的なものであるとは言え、というよりもそうであるからこそ、ここでは一個の主体が独自の意味付与や価値評価に固執しても文字通り「意味をなさない」のである。このような社会的交換関係〔相互的關係行為一般〕の網の目を事後的に物象化することによってはじめて、個々の対象の同一性や固有の意味・価値・性質が現われる。してみると、交換なくして象徴秩序は形をなさないと言わねばならないだろう。」<sup>31</sup>

30) これが仮構された超越性にすぎないことは、非ユークリッド幾何学がユークリッド幾何学の公理の一部変更から整合的に導出される事態を考えれば明らかであろう。ユークリッド幾何学は（自然に密着していると考えられた）知覚に依拠して成立しているのだ。

31) 浅田彰『構造と力』（勁草書房）p. 48.

(象徴的) 価値・意味の出自は差異の関係の結節点でありながらも、形成された暁には逆にこの差異の関係を必然化する力を持つものとして立ち現われてこない限り、差異の体系が象徴秩序となることはできない。つまり価値・意味は超越的な規範として回帰してこなければ「意味をなさない」のだ。歴史・文化に働きかけるこの超越的規範は、あるいは相互暴力の犠牲にして調停者であるスケープゴートとして、あるいは価値の表象である貨幣として、あるいは精神分析における《父》(超自我)として語られるものである<sup>32)</sup>。ここで言う超越性とは飽くまで仮構された超越性であることを確認した上で、問題なのは、この超越性がいかに形成されるか(そしてそれが真実か否か)を検討することではなく、仮構された結果としてこの超越的規範がいかに機能するかという点である。

この超越性は、差異性・恣意性の関係の平面的展開(そこには中心がなく、諸項間の差異自体は価値も意味も生じない故にまだ秩序ではない)に唯一の中心を与え、各項に意味と価値を配分しつつ、この秩序に統一性をもたらす。逆にこの中心を取り巻く意味・価値のヒエラルキーは、頂点に位置する超越的な源泉から流出下降形成されるという図式もここで可能となる(何故なら差異の関係のみからは意味も価値も生じないから)。超越的な価値の源泉は、秩序内の各項に直接的相互関係を禁じ<sup>33)</sup>、すべからくこの源泉を経由して自己同一化を図るべく仕向ける普遍的媒介者として立ち現われてくる。ここに至って、この秩序の差異の体系は(意味・価値の付与・読解の原理として)コード化されるのである。コードの成立を可能ならしめるこの普遍的媒介者は、秩序の関係性の平面からは排除されながらも、秩序に安定と均衡をもたらす絶対的他者

32) R. ジェラルド『暴力と聖なるもの』(法政大学出版局)、今村仁司『暴力のオントロジー』(勁草書房)、フロイト『トーテムとタブー』(日本教文社)参照。いずれにおいても、差異の体系が象徴秩序として架構されるために不可欠な普遍的媒介者が体系内から析出され、排除され、超越性を自己本質化する過程が追究される。

33) 前注を受けて言えば、ミメティックな無制限の相互暴力の禁止(これにより秩序に安定と均衡がもたらされる)、使用価値の価値(交換価値)への還元(これにより貨幣は交換の普遍的媒介となる)、近親相姦に対する〈父〉の「否」(この〈父〉への同一化により自我は象徴秩序に参入する、つまり社会化される)である。

として超越性の中に位置づけられるのである。この超越者の析出過程と象徴秩序の成立とが、因果関係にあるのではなく、同時に生起する事態であるということは、実はこの秩序自体が先験的（超越的）な規範として、現在時を過去から包摂しているのに外ならないことを意味している。つまり、この超越者はわれわれの記憶の彼方に去ってしまった他者ではなくて、われわれの現在をわれわれに先立って定言命令的に規制する法の制定者として、絶えず現在に回帰し続けているのだといえる。そしてこの法こそ言葉の秩序でありコードなのである。こうして恣意性から出発した関係性の網目は、意味と価値を規定する体系として形成され、必然的な秩序が確立されるのである。この必然的な秩序内の諸項に配分された意味と価値は必然的に各項の本質として内在化されてゆく。各項は独立した実在性（本質）、確定した自己同一性（主体）として物象化されてゆく。こうして最終的に、「物」と「意味」とは同一の分節化を施こされて、単一の差異体系として統合されるに至るわけである。（そしてここで、この象徴秩序とはイデオロギーの構造に外ならないと言っても差し支えはない。）

米 米 米

以上辿ってきたような、差異の体系が統一性を持った象徴秩序（言語的意味体系）へと形成されてゆく論理のプロセスは、アルトーが、身体性から出発して言語の創造にまで至った過程を辿り直すことと語った演劇言語の規定でもないし、「動作と思考の間にある一種の独特の言語の観念」の究明ともなっていない。逆にこれは、彼が拒否し終始逃れ出ようとしていた（分節）言語一般の規範の成立過程を描いているにすぎないといえる。しかし、われわれが置かれている言語的状况の実態を明確にした上でなければ、「アルトーの言語」についていくら言葉を費してみても、彼の企てをひたすらユートピア的に理想化してみせるだけに終るだろう。彼は自分の言語を観念的な理想の中に据えたわけではない。彼もまた、事実上、上述の帰結として一個の主体であるのだし、そこから出発して、（彼自身の選択において）自分を何者かであらしめている当の言語を否定するのだ。

既に見たとおり、言語（象徴秩序）は自然過程からの分離において一挙に構

造化されてしか成立せず、またそれは超越的規範による統一性を持たねば機能しえない。しかしこの規範の超越性は起源の隠蔽と裏腹であって、言語は実は自己完結する差異のシステムである故に、いかなる起源も真理も確定しえないパラドキシカルな自己言及性に陥ってしまう（それを禁じるために超越的規範が要請される）。つまり体系としての言語には起源も生成過程（語源のことではない）もないということになる。人間は言語体系と共に「人間」たりうるのであるからには、人間が言語の創造過程に立ち合うことなどありえないという訳である。それではアルトーの企てとは一体何であったのかという問は本質的にはここに始まるべきものなのである。

「残酷演劇」の唯一の上演に失敗しながらも、死の間際まで演劇による新たな言語の創出に憑かれていた男（ただし既成の演劇をことごとく否定しながら）。そこに理論的錯誤や技術的失敗を認めるべきなのだろうか。恐らく坐折の連続であったには違いないのだが、同時にそれは意志された坐折の甘受であったのだ。そしてそれは彼の狂気と無関係のことではないのである。ただし因果関係としてではなく、一つの意志と、その意志が不可避的に招き寄せる宿命との交錯のようにしてそれはある。

確かに、体系としての言語の秩序に「外部」はない、しかしそのことは、言語のない世界を想定したとしても、そこにもまた内部／外部が存在しないのと同様なのである。現象・実在と呼ばれるものをひっくるめて全てが言語なのではなく、言語にとっては全てが言語的にしか存在しないのだ。言語にとって内部性とか外部性といった区別は存在しない。「言語とは意識である」という規定は、言語的存在（人間）には無意識がないという意味ではなく、言語とは客体化（対象化）の能力そのものであり、認識とはすべからく言語的に意識に現前するという意味でなければならない。そこで、この言語的意識をそのものたらしめるのは、言語にとっての「他なるもの」との分離という契機である。この「言語にとっての他者」とは、当の言語が自己言及的に現実化（actualisation）せんがために、不可避的に抑圧（潜在化：virtualisation）された異質的なものの境位（élément）である。言語とその「他なるもの」との（非）

関係は、量子力学の不確定関係における物質の波動性と粒子性の（非）関係性に等しく、（両項のいずれにも存在論的優位性があるわけではなく、ただ各項が個別に自己完結的一貫性によって独立しているために）一方を他方に還元することが不可能なのである<sup>34</sup>。両項を包括するようなメタ・レベル、メタ理論を想定することは、両項の弁証法的総合を装った目的論的説明を仮構することに外ならず、結局のところ両項の分離の必然性を肯定するだけであろう<sup>35</sup>。その時には、現実化している秩序は、異質的なものの潜在化（分離・抑圧・排除）という事態を、自己の存立の必要条件として合理化し、更なる全体（主義）化が図られることになる。全てを常に既に先取り（過去から現在を包摂）した先験的な全体性として立ち現われる言語の規範性を、次のように書くアルトーは知悉していたといえる。<sup>36</sup>

「われわれが書くということは常に魂を受肉させることだった。しかし魂の受肉なぞ、われわれがポエジーの中に入り込んだ時にはどうになされてしまっていたのであって、われわれの手によって実現したわけではないのだ。

詩人が書く時、彼は「絶体言語（Verbe）」に訴えかけ、「絶対言語」は己れの法則に訴える。詩人は無意識裡にこの法則を自動的に信じてしまっている。彼は自分を自由だと思い込んでいるが、そんなことはありはしないのだ。」

だが何故言語は否定されねばならないのか。ここに「主体」的な「自由」の選択を見ても始まらない。これら二つの括弧つきの語自体が言語（意味・価値）体系における「実在性」と「能力」の指標にすぎない。ここには、アルトーからの引用をもう一つ重ねさせてみなければならない。

34) 量子力学は両性質の同時並存を物質界全体の普遍的本性と考える。

35) 両性質の概念は個別的には完全に首尾一貫しているが、あるレベルを越えると衝突する、というように。つまり、いずれも物質の実在性を完全に抱括する概念ではなく、人間が自己の認識の中に取り込む際の一様態に留まるのである。

36) *op. cit.*, XI, p. 143.

「私の思考を破壊する何かがあるのです。私が何であるにせよとにかく何かであることを阻みはしないけれども、言ってみれば私を宙吊り状態にしておくような何かがあるのです。こいつは、こそこそ人眼をはばかりる代物で、私から、私が見出した語を奪い取り、私の精神的緊張をゆるめ、私の思考のマッスを形作る実質を次々破壊してしまう。」<sup>37)</sup>

「私が見出した語」などは実は常に既に与えられていたのであり、それ故に「私の思考」は生まれ出た時に既に掠め取られ破壊されているのである。こうした事態（これはいかにも論理的必然性を帯びている）に対する「否」はどこからやってくるのか。それこそ、アルトーが、「知的な叫び、骨髄の最も尖鋭な部分から発する叫びがある。これこそ私が《肉》と呼ぶものだ。私は私の思考を生から引き離さぬ」<sup>38)</sup>と語る時のまさにその肉体である、というだけでは足りない。そのように結論づけることは、「肉体」を観念的に特権化し、言語規範におけるあの「超越者」の位置に引き上げるだけなのだ。アルトーの《肉》の叫びとは、肉体（場所的・時間的局在性）と言語体系という先験的規範（凡場所的・凡時間的超越性）との間の還元不可能な矛盾の意識（対立的緊張）それ自体なのである。（彼においては、メルロ＝ポンティのような、有機的統一に支えられた間主観的＝間身体的世界という神話は不可能なのだ。）それ故にこそ「詩人アルトー」の「否」は、言語の成立（actualisation）によって潜在化（virtualisation）された言語秩序の存在論的無意識を露呈させるのだといえる。そしてその「無意識」こそが、言語にとっての「他なるもの」であり、アルトーが演劇を通じて呼び戻そうとした「分身（double）」なのである。次の引用はわれわれが述べてきたことを「神話的に」語り尽している。

「いっ・たい・神・よ、貴・様・は・俺・の・肉・体・を・ど・う・し・て・く・れ・た・の・だ／〔……〕俺・を・台・無・し・に・し・た／俺・の・生・き・て・い・る・間・中・ず・っ・と・だ／その理由・は・た・だ・次・の・事・実・の・た・め

37) *op. cit.*, I, p. 36.

38) *op. cit.*, I, p. 351.

／すなわち俺こそが／神だった／真実神だった、／一人の人間たる俺だ／自称精神なんて奴じゃない／そいつは雲の中の投影に過ぎん／俺以外の男のだ、／こいつは／自らこう名乗った／造物主のところだ、造物主のおぞましい物語は／先刻御承知だ／俺の肉体を追い回す（しかも後から来るのじゃない）／例の肉体の物語／その肉体は真先に出よう 生まれようと／俺の肉体を通して前へ出て／そして／生まれた／俺の肉体を切り開いて／その一部を奴は自分の上にくっ付けている／ねらいは／この俺だ／と自分を通用させるためだ。／ところで居たのは奴と俺だけだ／奴は／卑しい体／どんな場所でも受け入れてもらえぬ、／俺は／自分を作っている最中の肉体／当然まだ完成状態ではないが／欠けるものとしてない純粹さ目指して／進化していた／自称造物主の体のように、／そいつはいつも受け入れてもらえぬと知って／しかもそれでもなんとしても生きて／存在するためには／これ以上の方はないと／俺を暗殺し／そのおかげで生れることに決めた。／俺の肉体はそれにもかかわらず自分を作り直した／逆らった／横切った、悪の、憎しみの／幾千の攻撃を／そしてこうして死に続けたために／俺はついに真の不死を手に入れた。／そして／これは真正正銘真実の物語／現実になんか起きたとうりのこと／であって／決して／神話の伝説的雰囲気の中で想像されたようなことではない／神話など現実をごまかすだけだ。」<sup>39)</sup>

理性は象徴秩序（言語）を受肉するところに成立する。それ（言語）を意志的に拒むことも、それへの同一化能力を欠くことも、一様に疎外された意識として現象せざるをえない。アルトーが「他なる」言語を選んだ時、それは意志された非理性を意味していた。そして象徴秩序（言語・文化）に対する「他者」であり続けようとする決意は、必然的に「狂気」という烙印を彼に運命づけたのだと結論できよう。

39) 84, no. 5—6 <Spécial Antonin Artaud>, 1948, pp. 107—110.