

# 史料から語りかける主体

——テキストの迷宮を脱するための一試論——

清水 利香

はじめに

ル・ロワ・ラデュリの著作『モンタイユ』は、異端カタリ派に対するカトリック教会の訴追記録の一つ『ジャック・フルニエ審問記録』を用いた、小村の人類学的分析研究である。<sup>(1)</sup>そこでは、モンタイユという高ラングドック地方の一村落について、十四世紀初頭における地理的環境や社会経済的条件、教会政策を含めた政治変動の影響から、村民の感性や民間信仰の実態、世界観の構造に至るまで、各分野についてフルニエ審問録が精査、整理され、それぞれに関係する従来の研究文献がまとめられるに至っており、共同体の全体史を記述することに成功していると言つてよい。

しかしながら、異端被疑者達が自由に自己の信念を語っているという、フルニエ審問記録の特性を生かしきれていない上に、史料を軽視しているとも取れる軽率な考察も見られるように筆者には思われた。前者の理由は、人間存在における主体と存在の関係のあり方についての分析と考察の欠如である。信念を語る中で、話者はそれが真実である事を他者に示そうとしているのであり、そこには、彼らが何を以って真実性の保証としたかが表れる。つまり、当時に生きた彼らにと

って「何が真であったか」が表れる。これは即ち、「何が、彼らにとって存在していたのか」という事だ。存在しているものが満たしている条件を明らかにする事によって、世界（存在しているものの総体）とそれを存在させている人間主体との関係を導きだせる。従って信念の説明を見れば、現代に生きる我々とは世界との関係を異にする主体を持つ人々について知ることができなのだ。私はここにこそ、我々には一見奇異なものに見える文化を支えた感性の基礎となったものがある<sup>2</sup>と考える。史料の中に意味として表れてくる精神的現象を問題にする前に、そのように語る人々が、語られる言葉やそれにより表現される世界とどの様な関係を持っていたか、その関係が我々史料を読む側の人間とどう違っていたかについて考えておくことが必要ではないだろうか。後者の問題については実例をあげつつ、追々指摘するつもりである。

どちらの問題も彼の史料の扱い方から出たものである<sup>3</sup>ので、具体的な分析に入る前に、ル・ロワ・ラデュリを批判しながら、フルニエ審問記録についてだけでなく、広く史料一般についても、そこから読み取れるものは、一体何であり、また何を<sup>4</sup>読み取るべきではないかという問題について考えねばならない。このため小論では、主に前半で方法論を、後半で何がフルニエ審問記録という史料から読み取れるかという問題について論じる事となろう。

## 第一章 「読まれるもの」の他者性について

### 一 読み手にとっての矛盾と書き手にとっての矛盾

ル・ロワ・ラデュリが「<sup>1</sup>という民間信仰があった」と書くとき、彼は、そこで一文化の固有の要素を記述しおわったように、それ以上の追求の必要性を感じていない様にみえる<sup>2</sup>。また、供述者たちが、自分の言説の内部の矛盾を気にも掛けぬ様子を、まるで彼らがそうあって当然とでも言うように認容し、それ以上の追求をしない<sup>3</sup>。なぜ彼らが、我々には矛盾に見えるような話を信じ、語るのかという、素朴な疑問が読後に残るのだ。信じるという動作は、上で述べたように「何

が存在しているか」の判断であり、主体（人間、個人）と世界、主体と存在の関係のあり方を知る格好の材料となる。しかし、『モンタイユ』では、十四世紀初頭のラングドックに生きた人々が、現代の西欧に生きるル・ロワ・ラデュリと何ら異なるない信じ方を持ち、ただ迷信深かったり、一貫した理屈をこねる能力がないために、矛盾を語るかのように描かれている。世界観の構造を抽出しはしても、それを供述の中で筋道立てて採用するかは、個人の資質に任されている。世界観の構造と供述を結び付ける主体と世界との関係は、無視されたままだ。彼は、「高アリエージュ地方の農民の言説を特徴づける論理の前後的な結合関係の欠落」について述べているが、ここで分かるように、彼にとっては、史料中の人間が矛盾を語る事は、その人々の表面的な文化的特徴に過ぎず、それ以上の何もものも示さないのだ。<sup>(4)</sup> 一社会において多くの構成員が何らかの矛盾を語ったり、論理的結合関係を無視する事が特徴として認められたりした場合、それが我々に矛盾に見えるからと言って、より注意深い考察を加えずに矛盾として片づけてよいものだろうか。むしろ、我々には矛盾と見える事が史料中の話者たちにとっては矛盾ではなく、整合性を持っていたと考え、その整合性がいかなる根拠に基づいていたかを追求する態度の方が、史料に忠実だとは言えないだろうか。

## 二 書き手と史料の他者性

前述のような恣意的な史料の無視の態度は、別の側面で他のいくつかの研究にも共通する史料の強引な解釈へと結びつく。彼は同じ章の中で、史料中に語られている幾つかの説話や世界観を基に、動物界の意味的秩序を抽出し、上位から馬、豚・猫、狼や野性の動植物・森などと並ぶ価値構造を示し、人間の身分秩序や社会構成にリンクさせている。<sup>(5)</sup> この手法は、人類学的手法を用いた歴史学と称された研究において、彼やシュミット、ル・ゴフが犬を崇める民間信仰やメリュジーヌ説話を分析して農民の領主に対する敵意や同時代の都市の発達へと結び付けたのと同じものである。<sup>(6)</sup> そこでは、語られる説話の静態的な意味構造が抽出され、同時代の政治的、或いは社会経済的状况に結び付けられる。ユングやフロイトの精

神分析学などが表面的に援用される事はあるが、その説話自体が現れ受容されているという事の必然性が説明される事はなく、説話と社会経済的状况が繋げられる場所である人間、即ち意味を生み出すもの、主体と文化の関係についても考察される事がない。材料の中から何を取り出し、どう解釈するかは全て研究者に任されており、どのような説明でも与える事が出来る。これはグレヴィチの次の指摘の通りである。「心性史家は、現代科学の方法(言語学、記号論、民族学…)を巧みに用いて心性史上の諸現象を分析するが、精神生活の過程を社会構造に安易に結び付けすぎる…。その関連は、史料に基づいて指摘されるのでなく、宣言調である…:このような本質的欠陥は、歴史的認識論の諸問題に対する時には彼らによって意識的に誇張されてすらいる無関心の結果ではないか。」<sup>(7)</sup>

何の保留や断りもなく史料に我々の論理や類推を押し付けたり、史料から欲しい記述だけを取り出したりといったこの読み方は、史料の他者性(読み手が完全には知り得ない存在であること、未知性、反論の権利、即ち異なる読解の可能性)を認めない態度といえるだろう。この態度が容認されている中では、反論の権利を剥奪された精神病患者に精神分析の解釈が押しつけられるのと全く同じことが起こりうる。その典型例は、精神分析学の理論を無批判に援用したモンタイユ<sup>(8)</sup>中のオード・フォレの分析だ。ル・ロワ・ラデュリは、史料から彼女を神経症と診断し、彼女がその病の過程で夫と叔母に父と母の役割を押しつけたと分析している。既に死亡している過去の人間であるために、精神分析では必須である(固有の状況下で一回だけ生起する事件としての)対話が不可能であり、なおかつ患者のレットルを貼られているという二重の条件で、オードは反論の権利を奪われている。つまり、読み手であるル・ロワ・ラデュリと対等な対話を交わしていない。こうした史料の読解法は彼の史料の取扱の致命的な短絡さを示しており、他の史料の読解においても表れてくる構造的な特徴である。

### 三 他分野の理論の他者性

こうした読み方は、史料に止まらない。他分野の理論の応用についてもこの態度が変わっていないという事が、クリステヴァの次の指摘で分かる。ここには、本論の主題に関わる、精神分析理論の無批判な援用についての批判が要約されている。「精神分析の諸概念が練り上げられ機能しているのは、現代社会の領野においてであり、従って、それらは多かれ少なかれ、厳密にこの社会における精神構造を範疇分けしている。それらの概念を『自我』（主体、個人）の概念自体がくつきり差異化されていない他の社会に移し換えることは、疑いもなく、研究される当の社会の特殊性を曲げる行為である<sup>(9)</sup>」。ここでは、主体のあり方の異なる社会における文化的な現象を扱う事に対して、重大な問題が提起されていると言えるだろう。精神分析学の理論に限らず、すべての現代諸科学の理論を応用する前に、それを適用する対象が適当かどうかを検討する必要がある。更に言えば、理論の応用の必要があるのではなく、その社会の特殊性を知るために有効な理論を使用し、その理論で考察可能な範囲をはっきりさせておくべきであろう。

## 第二章 テクストを読むということ

### 一 解釈学的人類学における読み

過去の社会が残した史料にせよ、他分野の理論にせよ、前提を異にする言説を扱う際に必要な注意について考えるとき、思い当たるのがギアーツの文化人類学が発展させてきた異文化の読解法（解釈学的人類学）だ。一つの文化の読解をテキストの重なり合いと見做し、それらの絡み合いというインターテキストチュアリティの関係を踏まえた上で読解、記述するという態度である<sup>(10)</sup>。史料の他者性を認め、それを残した人物と読者である自分を共に主体として扱うという態度は、これ

に通じると言えよう。

儀礼であれ、発言であれ、それは固有のコンテキストにきつちりと属しており、その中で意味を持つ。それらの行為は  
その中で読解される事が必須であるが、読解は決して真実ではなく解釈という資格しか持たない。同時に、ある記述はそ  
れが当然と見做す形でコンテキストについて指示していると言える。そこでは、コンテキストさえもテキストの重なり合  
いと見做される。ギアーツは、この重なり合う諸テキストの同等性と相対性を認めた上で、それらの間の疎通を可能にす  
るためのより良い解釈を目指す、読解の試みの活動として解釈学的人類学を位置づけている。「試み」とは、新たに乗り越  
えられる可能性を前提した活動であり、彼の人類学は連綿と続いていく試行錯誤の連続である事を認められている。テク  
ストの解釈という手法を有効と認めるのと引き換えに、その解釈への反論の可能性、即ちテキストの絶対的未知性、他者  
性をも認めるのだ。こう捉えることによって同時に、我々にとっては何かの表現や反映に過ぎぬ様に思えるテキストも、  
それを生んだ者にとっては固有の状況下で必要とされた主体的な行為であり、使用（消費）するための何かを生み出すも  
の、即ち生産的な活動だったという事が、考察の範囲内におさまることになる。テキストの主人の主体性を認める事が可  
能となる訳である。

ところが、シュミットに続く一連の人類学的手法を用いた研究も含め、彼の理論を取り入れたとする諸研究についても、  
次のような批判がある。「だいたいにおいて、人類学のモデルを援用した社会史家は、儀礼が社会に占める位置の方に気を  
取られていて、ギアーツの『テキスト類比法 (text analogy)』をどんな意味であれ、突き詰めて実行しようという気は、  
それほどなかった。儀礼は記号表現の一形態として扱われたものの、純然たる文学的分析を加えられた訳ではなかったし、  
これらの歴史家は、ソシュールの言語学から発展した言語観に体系的に依拠することもしなかった。」<sup>(11)</sup>これらの研究には、  
テキストとそれを生み出した作者の意図、そして背後の環境という三者の決定的乖離を見据える視線が見られない。従っ  
て、この乖離を何とか克服しようというギアーツの努力を読み取れず、三者を曖昧に扱う事になった。更に、これらの間

に存在する言語という重要な要素についても、その何たるかを突き詰めて問わなかったのだ。

ギアーツ的な読解の成功例として、公開処刑という儀礼が観衆である共同体の人間にどう必要とされているかを描いたベエの研究が挙げられる。彼は、共同体の秩序の侵犯の処罰は、侵犯者を懲らしめるといふよりも、秩序の維持を体験するための儀礼として共同体に必要とされているものだったことを示した（これは、儀礼がただの表象ではなく、必要とされ、生きられた行為、生産だったということだ<sup>(12)</sup>）。シュミットの分析も、同様の必要とされる様態について一応の考察をし、体力の不足している子供を死なせる悲しみを、子供を守って死んだ犬に加護を求める儀礼を通じて受け入れるために、母親によって必要とされていたと考えたが、それは、この犬の説話と儀礼が農民対領主の経済闘争の表れだとした全体の考察の中では生かさぬままに終わっている<sup>(13)</sup>。

## 二 史料というテキスト

ベエらの研究における必要とされた様態の考察は、表象ではない、生きられた生産たる儀礼を描きだしている。儀礼を生産として捉えた事は評価されるべきであるが、ここでも、民衆がそれを必要としていた理由は宣言されるに止まっている。民衆は別に、その理由を述べているわけではないし、彼らの心の中の動きを知ることが不可能だ。調査すべきフィールドも対話の可能なインフォーマントも持たず、ただ過去からの史料という有限な量の情報を与えられているだけの歴史学にとって、ギアーツの主張するような解釈学的読解は、非常に困難といえよう。了解のための試みとして前提付けられなければ、こうした読解には何らの落ち度もないのだが、ソースの性質の違いのために、その説得力まで制限されてしまう。では、出来るかぎり解釈的要素を省き、読解の試みの連続という色合いを除いていくと、史料を分析するいかなる方法があるだろうか。

史料の他者性を認め、異なる読解の可能性を考慮すれば、それらの可能性を排除する考証の過程が必要となる。ところ

が、ここで生じてくるのが他者の絶対的他者性の問題である。後で例を挙げて詳述する事になるが、どんなに考証を重ねて史料の中の真実を探ったとしても、他者たる史料が秘める真実を完全に知ることは出来ない。では、史料の他者性を認めた上で分析中の解釈を少なくするには、どうすべきだろう。前述のル・ロワ・ラデュリの分析に代表されるような分析では、フリーコーが批判した「言表それ自身を超えて、語る主体の意図、∴彼の意思に反してその言葉の内に∴表れる無意識的な働きを発見しよう」と試みる」という方法が取られており、「いかにしてかような言表が表れ、他のいかなるものもその場所を占めえないのか」についての注意が見られない<sup>(14)</sup>。史料中に出現する記述は、何よりも記録されたという事件を示している。そこでは、ある事柄の記述と同じ事柄についての異なる形の記述の排除が事実という資格を持つ。この取捨選択という事実からはそれを必然的なものとしている理由を導き出せる。即ち、ある記述形式を他の記述形式より分ける条件から導き出せる必要条件のみがその理由となりえよう。即ち、史料中で語る「私」の心の中から目を離し、「私」が何を意味しているかを追求するのではなく、「私」が意味をどう組み合わせているか、なぜ他の組み合わせ方を採用しなかったのか、という「私」の行為の記録から、「私」の癖や性質を探ることである。

史料を記述という行為の記録として見るこの水準に分析を移す事によって、史料の背後の真実に触れないまま、それを温存し、史料の他者性を尊重した上での妥当な事実の確定が可能となるのだ。これは、基本的に全ての史料について言えることだが、特に人間の精神活動、即ち心の中の出来事を扱う場合には、必ず一度は取って見るべき見方である。なぜなら、そういった場合我々は往々にして史料の向こうに我々に了解可能な「人間」を想定し、もしかすると理解を超えた存在かもしれない人々に対して、根拠のないただの類推や想像に過ぎぬ読解をしてしまいがちだからだ。

以上の議論を踏まえ、上で立てた方針に従うと、ル・ロワ・ラデュリの分析に何を付け加える事が出来るだろうか。次節では、フルニエ審問記録中の一審理から例を取り上げ、分析の具体例を示す。その上で、そこから明らかとなる人間主体の存在状態について、更に論じることしよう。

### 第三章 フルニエ審問記録分析

史料より フォアの住人ベランジェ・エスクランの証言

「(パミエのワルド派信徒、レモン・ド・ラ・コート<sup>15</sup>の火刑の見物に行つて) 彼(ベランジェ)は、以下のことを聞いた。彼(レモン)が火刑に処された際、彼は、彼を縛っていた紐が焼けると、神に向かつて手を合わせ、その魂を神に委ねたと。これを聞いて、ベランジェは、レモンが異端であるはずがない、そのように神と聖母マリア様に加護を求め、クレドを唱えるような者なのだから、と言つた。レモンはその魂を神に委ねたのだから、神はそれを受け入れ、御元に置くだろう。このことから考えて、その異端の魂が救われたのだと、言つたのだ(とベランジェは証言した)。レモンが神に向かつて手を合わせた、そう聞いたために、レモンが異端ではなく、善良で誠実なキリスト教徒だと信じた、と彼は応えた。」

「(ベランジェは言つた。見物から帰つた) その日の内に、フォアのケランの居酒屋に飲みに行つた。そこには、ラロック・ドルムのモン・ド・ヴェルナと一人の聖職者がいた。モンが、その異端を見たのか、と聞いたので、いいや、しかし、上の証言の様に彼が手を合わせ、魂を神とマリア様に委ねたと聞いたと言つた。そして、そのために、彼は異端ではなく、その魂も救われたと信じてと言つた。人々が、その異端は真実を言うためであれ嘘を言うためであれ、何人も誓つてはならぬ、いかなる方法を取つても誓約は罪だから、と言つたのだと言つたので、何人も真実のためであれ嘘のためであれ、誓つてはならない、それは罪なのだ、と応えた。真実を言うためであれ、他のどんな理由のためであれ、誓約は罪だ、このとおりに信じていたのかと尋ねられ、応えて言つた。はい、その異端が真実を言う<sup>(16)</sup>と信じていた。彼が真実を言うために誓うのは罪だと言つたと聞いたので、真実を言うために誓うことは罪だと信じた。」

フォレ・ド・モントルー、ピュジョルの公証人の告発

「(証人は言った) ヴァンテナツクの住人の三人とフォアのケランの居酒屋で飲んでいた。すると、ベランジェが現れた。証人らは、使徒の祝日に異端として火刑にされたレモン・ドラ・コートについて話しはじめた。ベランジェが、彼は良きキリスト教徒で、聖職者たちの悪い行いを非難したために、パミエ司教様とカルカツンヌの異端審問官は彼を火刑にさせたのだ」と言うので、証人は彼に、それは悪い物言いだ、何よりレモンは異端だったのだ、真実を言うために誓うのは許されぬ、また他のどんな理由のためであれ、誓約は大罪だと言ったのだから。ローマ教会は全く反対のことを支持し、説いているというのに、と言った。ベランジェは、真実のためであれ、虚偽のためであれ、誓約は許されぬ、どんな理由のためであれ、誓うことは大罪だと信じると応えた。<sup>(17)</sup>」

ギョーム・ボーゼール、ヴァンテナツクの教会司祭の代訴人の告発

「(証人は言った) その時、取り分け、そのレモンが良いキリスト者だったために、パミエ司教様は大いに泣いたのだ、と話されていたが、このベランジェは、彼が火刑にされたのはそのためなのだ、彼は良いキリスト者で、聖職者たちを非難したので焼かれたのだ、と応えた。フォレが、レモンは真実を言うために誓うことは大罪だと言ったので、異端なのだ、と言うと、ベランジェは、真実のためであれ、虚偽のためであれ、誓うことは大罪であると言った。…また、そのレモンは、いかなる重罪をなした悪人でも死罪とされてはならぬと言ったのだと人々が言うと、ベランジェは、いかなる悪人も死罪にされてはならぬと応えた。<sup>(18)</sup>」

しかし、ベランジェ本人は、フルニエの前で死罪についてのこの考えと発言を否定する。

「次の様に尋ねられた。権力や裁判権を持つ君主や他の領主は、正当に罪無くして悪人を殺す事が出来ると信じるか。次のように応えた。そう信じる。また次の様に信じていると言った。教会が全ての異端に対して裁きを行うのは正当だと信じているし、あのレモンが有罪とされたのも正当だと信じている。次のように尋ねられた。それと違うことを誰か他の人に言ったか。いいえと応えた。<sup>(19)</sup>」

最後の死罪の問題について、ベランジェが件の発言を本当にしたかどうか、その様に信じていたのかどうか、このような事は、食い違った二つの証言が記録されているかぎり、ここからは判断できない。幾つもの考証を重ねてやっと妥当な事実が推測できるだけだ。また、レモンが審問を有利に運ぶために後の供述において嘘を言ったのだなどと彼の隠された意図を明らかにしようとする説明や、彼の教会や世俗権力への敵意を読み取るなどの説明は、何の史料的裏付けもないだけに、勝手な想像の域を出ないと言えよう。史料の背後の真実、発言の隠された本当の意味を問題にする限り、「真実はどうだったか」という真実の不確定の問題がついてくる。

ところが、三人の証言者がレモンが異端か否かを判断する際に根拠として挙げる説明の違いを考えてみよう。即ち、同様の判断に対し、可能なバリエーションが史料中に記録されている例を比較し、それらが互いに排除し合う関係を成す条件を演繹する事によって、一方がなぜ他方ではあり得なかったのか、一方の発言の主人がなぜ他方の判断を排除したのかを推論する事ができ、そこからそれぞれの判断の主人、即ち主体について知る事が可能となるのである。後の二人は、レモンの発言がローマ教会の支持する教義に反している点を理由としているのに対し、ベランジェは、レモンの火刑中の振る舞いを根拠に彼が良きキリスト教徒だと判断し、彼の発言を真実だと判断する根拠としている。なぜ二人は他でもないこの発言を採用し、ベランジェを感動させた火刑中のレモンの振る舞いを判断材料として認めなかったのか。そして、なぜベランジェは他でもないこの振る舞いを採用し、二人がこだわり、ローマ教会も拠って立ったレモンの発言を判断材料から排除したのだろうか。彼らの選択と排除は出るべくして出たものであり、そこにはそれを必然的なものとする理由がなければならぬ。両者の説明付けの違いは何で、そこから何が推論できるのだろうか。分析の水準をここに設定すると、ある意味をもう一つの意味と結び付けるといふ行為、つまり特定のメッセージの作成が問題となる。従って発言の主人が心で何を思っていたかという真実の問題だけでなく、彼がある言葉によって何を言おうとしていたかとか書き言葉やラテン語への翻訳による意味のぶれなどの、意味の問題にも触れずに回避することができない。フルニエ審問記録に限定して言

えば、同じ審理の中で同じ書記によって記録、翻訳された証言を比較するという条件が揃うために、書記というファイルタ  
ーをより一層ゼロに近づけることができる。<sup>(20)</sup> その代わり、導ける結論も全く性質の異なるものとなる。

メッセージの作成という行為には無数の分類が可能だが、ここで問題となつてゐる判断とその根拠による説明を材料に  
すると、主体が何を以て有効な判断（即ち眞実）とするか、つまり「世界はそうなつてゐる」「ある物や状態が世界の中に  
存在している」と定める基準を知る事ができる。これは、主体が世界を生み出し整理する規則、引いては主体と世界との  
関わり方について知る事ができるという事だ。

両者の判断の根拠の違いは、異端者と良きキリスト教徒を分ける仕方の違いである。フォレとボーゼール（後者は前者  
の意見を支持している）ので、以下両者を代表してフォレの名を用いる）は、その基準をローマ教会の支持する教義とレモ  
ンの発言の相違に定めている。こうすれば、異端者と良きキリスト教徒との分類は明快なものとなり、何らの例外もあり  
得ず、分類に分類者や他の要因の恣意が介入する余地はない。反対にベランジェは、レモンの火刑中の振る舞いについて  
の伝聞を根拠に彼を良きキリスト教徒に分類している。これは、レモンについてのイメージとベランジェの持つ良きキリ  
スト教徒についてのイメージとの類似によるアナロジーである。この判断においては、判断者の恣意や他の要因が介入す  
る余地が十分に残されている。前者が論理的、客観的判断であり、後者が非論理的、主観的判断だと、我々は考えがちで  
あるが、論理というものが特定の言語固有のものであつて決して普遍的規則ではないという事を考慮すれば、双方が  
それぞれの論理に従つてゐると言えるのだ。<sup>(21)</sup> 一群のものの分類に際して、ある物とそうでない物とを明確に分ける事に重  
点を置くか、ある物を別の物と似てゐると類比することによつて関係付け、明確ではないものの分割し整理する事をより  
有効とするか、という両者の違いは、その属する社会固有の論理の違いを示している。それは、その社会の成員が世界を  
分節し、要素を関係付け、整理する方法の差異である。前者はより明確だがより固定的であり、後者はより不明確だがよ  
り柔軟だと言えらるだろう。

言語が社会契約的存在であり、我々は意味の網に引掛かっている存在だという見方を採用すれば、個人が個別の判断を下す際に表れてくる特徴も彼の属する社会が共有する言語の構造の表れだといえる。<sup>(22)</sup> ベランジェの持つイメージの総体は決して彼個人の作ではなく、彼の属する社会が慣習として共有しているものであり、その中での彼の判断は個人の自由な介入を許すが、その介入の仕方さえも実は定められているのだ。以下では、両者のこうした差異によって何が分かるのかを、現代の精神分析学の理論を参考に更に考察する。

#### 第四章 「主体」とは、言語とは、世界とは

真実の保証方法から明らかとなる主体と世界との関係とは、主体と客体に相当するものとの関係である。<sup>(23)</sup>

##### 一 我々にとっての主体と世界—ラカンの理論を中心に—

まず、我々が世界をどうやって分節しているかについて、現代において精神分裂病とされている人々を分析する事を通して、人間と記号との関係について論じたJ・ラカンの議論を参照しながら、筆者の考えをまとめておこう。<sup>(24)</sup>

人間が既得の表象によって世界を分節するということは、言語論的転回を踏まえた最近の歴史学研究においても定説となっており、筆者もこの見方を基礎においている。<sup>(25)</sup> ラカンのいう世界とは、この様な分節の過程を経て得られ、正に現実だという感覚を伴って体験される世界である。それは、我々の感じ取るものとは独立して存在する外部世界を指しているのではない。<sup>(26)</sup> 従って、分節の仕方が異なれば、生きられる世界も全く異なったものになる。では、分節に使われる表象を人間はいかにして獲得するのだろうか。社会に共有されている表象を獲得し、それによって、その社会に存在が認められているある事物（実に、個人が世界を分節する前に、その属する社会が世界を既に分節しているのであり、獲得すべき表象を現実として用意しているのである。）を個人が分節する過程を考えてみよう。

主体は、最初は世界から分割されない、主客未分化の状態（世界と一体の状態）を生きている。そこから、日々「私」と「私でないもの」を繰り返し周囲の大人により提示される事で、自我のイメージを固定的なものにしていく。「私である」ものをそこに集め、「私でないもの」を放逐することによって、「それではない私」として、自我と外界を区別し、線を引くのだ。<sup>(27)</sup>「私でないもの」は、外界、客体として、自我に対立する世界を創り、主体は、その放逐によって、内部に表象を誕生させる。この表象を社会に共有される世界の内に再発見することを通じて、主体は世界を整理していく。<sup>(28)</sup>ここで重要なのは、外界として整理された事物も、最初は主体の一部だったという事だ。主体は、客体を自分から分離する前は、正に対象に「なる」ことによって、それを獲得する事ができるのである。

ラカンはここで、「私ではない」という判断が下される度に、否定の形で「私」が形成され、鏡像（自我のイメージ）を中心に自我が形成されるが、<sup>(29)</sup>この自我と、様々に欲望する主体、世界を分節する当の主体とは、その事によって切断されると論じる。<sup>(30)</sup>象徴体系、取り分けラングの体系に参加することによる、この全的（未分化の）主体の分割が、フロイトのいう去勢であり、これに抵抗し、これを不完全なものにすると、その主体は病に陥ると、彼は言う。<sup>(31)</sup>しかしながら、フリーコーが『言葉と物』で論じたように、上記の世界の分節方法は、ラングの形態によって様々であり、現代の西欧（ラカンが活動した社会）においては病とされる状態が、異なったラングの下では、異なった社会的位置を取りうると筆者は考える（この点について、ラカンは現代のヨーロッパ語圏における精神科医という職分からのみ考察することが、自分の領分であるということ<sup>(32)</sup>を自覚していたという事を言い添えておく）。また、ドゥールーズの言うように、去勢も絶対的なものではないと考える。<sup>(33)</sup>十四世紀の南フランスに生きた人々の世界分節法と体験世界も、ラカンの論じた様な我々のそれとは全く異なるのだ。

さて、我々は、上記のように「私」を定めた後、いかにして世界の各要素に意味を与える事になるのだろうか。ラカンは、一つのシニフィアン（能記）が、一つの意味を指しているとは考えない。意味とは、二つのシニフィアンを並べた際

に、その間から生まれるという<sup>(34)</sup>。つまり、「赤」という語は、一語である色彩を指す事は出来ず、「黒」や「青」という語と並べる事により意味を得る。「赤」は、「赤でないもの」によって確定するのだ。そして、生まれ出た「赤」という意味について、我々は説明できる(定義できる)と考えがちだが、言葉によって、いくら「赤」を説明した所で、「赤」そのものに至る事は決してない。「赤」の意味は、元の説明と、なされた説明との間に姿を現すのみだ。<sup>(35)</sup>そして、その意味は永久に先送りされる。我々は、「私」を定め主客を分離する際にも、客体たる世界を分節する際にも、「 $\sim$ でない」という否定の形式を用いて線引きを行っているのだ。そして、意味はこの線の下から生まれるが、世界に参加し伝達されるために、パロールとして表現される。しかし、こうして意味に与えられた表象は、決して生まれてきた意味そのものを表す事は出来ず、意味は、言い替えの連続を区切る線の下から意味を産出することによって、その存在を示す<sup>(36)</sup>。「私」けた欲望する主体であり、この主体は、区切りの線の下から意味を産出することによって、その存在を示す。「私」と「私でないもの」との区切りの下からも、主体はそれ自身を主張する。主客の分離を否定の形式により完全なものとした結果、主体が一個の全体として自分を現す事は必然的に不可能になっている。

では、実際の説明において、「赤」がいかにして指示されるのかをもう少し詳しく見てみよう。例えば、「赤」とは「トマトの色」と説明される。ここでは「トマト」という集合と「色」という集合を指定する事によって、「トマトでないもの」、「色でないもの(色でない性質)」を排除しつつ、二つの集合の共通部分を指示する。「赤」の意味はこの共通部分として指し示されるが、それはやはりそれ自身ではない。それは、話者と受け手の双方に赤の意味を呼び起こすだけだ。そしてここで重要なのは、排除の過程である。実はトマトにも色々あって、熟していない青いトマトでは色は赤いとは言えない。そうするとこの説明では、「赤」を上手く説明できていない事になる。排除が不完全なものだったために、「トマトの色」という集合において「赤」と「赤でないもの」との間に穴が開いてしまい、集合自体も不完全になってしまったのだ。この指定に限って言えば、ここでは「赤」と「熟していないトマトの色」との区別はイメージ的なものに限られ、はっきり

と区別するためには、「トマト」の集合を「熟したトマト」と「熟していないトマト」とに分け、線引きを多くしていく事によって排除を完全なものにして行くことが必要である。こうしてイメージのままだった色に名前が与えられ、その姿がより明瞭になるのだ。

## 二 異なる世界整理法の可能性

上の様に整理されている世界に対して、短絡的な判断がなされる事がある。例えば、赤い色について、一度きりの熟したトマトの例示によってしか教えられた事がない人を想定しよう。彼の属する社会は、赤を他の色から区別しているのに、彼の内部ではその区別が成立していない。彼は、栗の実を見て「赤」だと言うかも知れないし、夕日の色を「赤」だとするかも知れない。獲得した事例に「似ている」と判断されれば、全て「赤」になる。他の意味との境界が曖昧となり、侵食がおこるのだ。彼は、こうして彼が「赤」について持っている表象の限界を示すのだが、彼自身がこれに気づく事はない。彼は、その少ない事例以外の表象を持ち合わせていないので、世界において、それ以外のものを分節する機会を奪われているからだ。彼の判断は、周囲の者にとって正しい事も、誤りである事もありうるが、彼はこの判断の方法を以て、彼の判断結果を一般に承認される真実とすることが出来ない。そのためには、「赤」の意味を他からの排除を用いて提示し、そこに夕日の色が属する事を示す必要がある。あるものの意味をイメージに基づくアナロジーによって使用するか、それを公式に共有されているシニフィアンによる排除という形で指示するかの違いがここにある。彼はその判断を確信するかもしれないが、もしも彼がそこに反駁の余地を認めない（この状態を確信というが）ならば、彼は逸脱していると判断されるだろう。これは、我々が共有し、公式だとしている真実の保証法が排除によるものであり、我々の共有するラングが、そうしたものであるためだ。ここでの証明において、上で述べたような否定による意味の産出が使用されているのが確認できると思う。

否定によって世界を整理するのが公式と認められている限り、こうした短絡的な判断に対する保留の態度が必要とされる。これは、ある方法の公式化により別の方法に「短絡だ」と低い評価を与え、それを排斥しているからだ。否定によって整理を明瞭にするという事は、それ以外の整理の可能性を排除するという事であり、整理の主体にとっての世界が固定化したものになるという事でもある。「類推（アナロジー）」という方法は、正にギアーツが解釈学的人類学において提唱した方法だ。彼の研究が現代社会において高く評価されている事が、何よりも類推の持つ威力を示している。多くの場面において、もしも注意深い適用をされるなら、それが多様な可能性を想定した機知に富んだ判断とも評価されうるだろう事は容易に想像できる。明瞭な整理による世界は、それだけでは固定化を招くので柔軟さを必要としている。しかし、それが公式とされている社会においては、共有されている表象体系は、こうした固定化が集団化することによって更に強固となり、その社会の成員に対して「現実」として受容されることになる。

ここで可能性として推測できるのは、あるものと他のものとの分割がそれほど明瞭にされない構造的な特徴を持った表象体系を共有する社会においては、「現実」の固定化がそれほど激しくないのではないかという事だ。<sup>(37)</sup> トマトの色にしても、「赤」と「青」の区別をイメージ的なものに留めておけば、「赤い」か「青い」かの判断は、主体に任される。そうすると、主体はそこで判断に参与することによって、世界に自分を示し、関与することが出来る。主体の去勢が不完全になる訳である。世界は主体に似たものとなって、主体が望めば変化する。「私」と「私でないもの」との分割の下に隠れ、シニフィアンの世界に参加している「私」への疎外を余儀なくされている主体が、望むものを完全に手に入れようとしてかなわず、もがくということが、そこでは軽減されるだろう。<sup>(39)</sup> 完全に手に入れるということは、「それになる」ということであり、「私」になって、「私でないもの」から切断された主体には、何であれ対象に同一化することは許されていないからだ。現代において精神分裂病とされる人々は、主体にとって基本的な存在を「私でない」と判断して象徴化（客体化）することに失敗し、その存在と「私」とを何とか分離させようとして、既に整理された世界のなかに新たな世界を造り上げ、病とされる

状態に陥ってしまうと言われている。<sup>(39)</sup>しかし、社会に共有されている表象体系が、そもそも主体の去勢を要求しないような場合においては、この様な存在のあり方は、病となりえないといえるのではないだろうか。

## 終 わ り に

前述の史料分析の事例で見たベランジェとフォレとの判断の差異は、こうした問題意識につながる。ベランジェと彼の属する社会が類推による判断に価値を与え、共有する言語とイメージの総体を元に柔軟な世界整理を可能とするのに対して、フォレと彼の属する社会は明確な区別に価値を置いているために、それ以外の判断をしようと試みるには、当の判断とは別に、その周囲で既に定まっている膨大な要素の整理に改編を加えねばならない。彼の世界はより固定的であり、主体の介入を排除していると言える。存在と主体との距離の違いをここに見ることが出来る。しかし、現代に生きる我々とは違い、フォレにはローマ教会を通じて全能の神が存在している。全ての説明と世界整理は神へと集約し、神に保証されている。従って、全能の神という表象を通じて主体が世界の改編に参加する余地が残されているのだ。神にはどんな事でも可能である故に、神は世界のどこにでも真実性の保証として表れることがあり得るのだ。<sup>(40)</sup>

ル・ロワ・ラデュリが矛盾として見逃した「論理の前後的な結合関係の欠落」は、実は当時の人々の存在との親密さを示していた。こうした人間主体のあり方を踏まえれば、中世人の共感性の高さや激しさ、その世界観や感性について新しい見方をする事が可能となるだろう。それには、中世文化についての広く深い知識が必要となる。今後の長期的な課題である。フルニエ審問記録という個別的な事例においては、更なる史料分析をル・ロワ・ラデュリの成果と合わせることにより、供述者達が実際にどのような真実を作り、世界を改編していたかという具体例を見ることが出来る。更に、審問という場では、存在に近い人々が教会の押しつける真実の保証法に抵抗する姿を見ることが出来る。ここに注目すれば、カトリック教会と南仏独自の精神風土がぶつかり合う時代に、高ラングドックという地域において特にカタリ派が地歩を

伸ばしたという現象は、真実という価値を提供する権力を巡ってのヘゲモニー争いの中の現象として捉えることができる。<sup>(41)</sup> 後の二点は紙幅の都合上、別稿で述べる事にする。

こうした問題を具体的に絞る助けになった研究として、人類学における「未開人」の世界観分析の研究を挙げないわけにはいかない。本論文のテーマを発展させる基礎となったのは、特にE・デ・マルティノーの研究である。例えば「自分の魂を引き止めておくものだと言って、鉤型の石を手放さないトゥリク族（ボルネオ）の男が、もしも迷信を信じているように見えるならば、それは、我々が不当にも（反歴史的にも）その呪術を、我々の文化的世界の既に決定され、保護を得ている『私がここにいる』というあり方を尺度にして見てしまっているからに他ならない。∴呪術的世界においては、魂が失われることがあると言うとき、それは、現実、経験、表象の中になおそれが所与としては存在しておらず、一つの脆弱な現在意識（私がここにいるという意識。即ち、語る主体が話の中の『私』へと馴致されている状態）を世界が（比喩的に表現するならば）呑み込み消し去ってまおうとしている意味で言われる。（要約）<sup>(42)</sup>」

彼がここで扱っている現在意識のあり方は、どこの社会を分析するにしても必ず可能性として念頭に置いておかねばならない。彼は、人間にとって存在が（我々にとってそうであるような）存在となること、客体が客体となることは、歴史的な事象であり、全ての人間にとって常に（非歴史的に）客体が存在しているという訳ではないと言っているのだ。つまり、筆者の立場でもあるが、我々にそう思われるような分離した主客は、歴史的な一つのあり方であって、人間の普遍的なあり方ではないということだ。クリステヴァは、先に引用した言葉の直後に、次のような鋭い示唆をしている。「反対に、こゝも想定できよう。∴活動する実勢（非抽象的、非観念的、非昇華的）としての言葉の実践そのものは、まさしく主体の構造としての限りでの強迫神経症をも含めて、もろもろの（「神経症」の成立を妨げるものである<sup>(43)</sup>。言葉がそれに対応する事物と同じだけの現実性を持っている社会においては、抑圧された表象を他の表象でもって置き換えることは出来ない。なぜなら、置き換えに使用された表象は、元の表象だけでなくそれに関係している全ての表象や事物と同等であり、

代理とはなりえず、従って抑圧そのものが成立しないからである。

以上から明らかなように、言語と主体と世界との関係は、文化的事象に限らず、人間が言語によって分節している世界の活動全般に影響しており、それを分析する際には必ず考慮せねばならないものである。しかしながら、これまでの研究においては史料の背後に事実を探り出す姿勢が公式で正当で主流と見做されていたために、その重要性が認識されていなかった。言語論的転回を受容した研究も、その本質を広く理解されているわけではない。記録という事実から書き留めた人のことを探るといふ手法も、そこから明らかとなる当の人間主体のあり方も、受けて当然の注意を払われてこなかったと言えよう。過去の史料を扱う学問領域としての歴史学は、「異なる社会」についての学問として、その社会が与えてくれる資料からそこに生きる人間の存在様態を示す事ができる。これによって人間という種の多様なあり方を知るといふ作業に参加する事ができるだろう。こうした作業は、これまで歴史学で扱われてきた多くの主題や問題関心と同じくらい、評価されてしかるべきものと筆者は考える。

注

- (1) E.Le Roy Ladurie, *Montaillon, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, 1975. 邦訳『モンタインユー・ピレネーの村 1294—1324』井上幸治、渡辺昌美、波木居純一訳、上下巻、刀水書房一九九〇年。J.Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jaques Fournier, évêque de Pamier (1318-1325)*, no. 4030 de la Bibliothèque vaticane, Toulouse, 1965, 3vol. 現代フランス語訳版は、J.Duvernoy, *Le registre d'inquisition de Jaques Fournier, évêque de Pamier (1318-1325)*, Paris 1978. この版では、簡単なヘン

トロダクションにおいて、当時の時代状況やカタリ派信仰、民俗が紹介されている。抄訳は、*Inquisition à Pamiers*, Toulouse, 1966.

(2) E.Le Roy Ladurie, *Montaillon*, Chap. 19, <Le sentiment de la nature et du destin>. 邦訳下巻、第十九章「自然と運命の感覚」

(3) *Ibid.*, pp.446-447, 448, 528-530. 邦訳下巻、pp. 154-155, 156, 236-240

(4) *Ibid.*, p.430. 邦訳下巻、p.138.

(5) *Ibid.*, Chap.19.

(6) J.C.Schmitt, *Le saint Lévrier*, Paris, 1979, idem., <“Jeunes” et danse des chevaux de bois, le folklore méridional dans la littérature des “exempla”>, *Cahiers de Fanjeaux*, 11, pp.127-160.

J.Le Goff, E.Le Roy Ladurie, <Melusine, maternel et défrichement> *Annales, E., S., C.*, 26(1971)-3, pp.587-622.

J.Le Goff, <Guerriers et bourgeois conquérants, L'image de la ville dans la littérature française du XIII<sup>e</sup> siècle>, *Culture science et développement, Mélanges en l'honneur de Charles Moraze*, 1979.

(7) 『歴史学の革新』平凡社一九九〇年、p.129., また、R. Chartier, <Histoire intellectuelle et histoire des mentalités, Trajectoires et questions>, R.Chartier, G. Duby, L.Febvre, *La sensibilité dans l'histoire*, Gerard Monfort, 1987, pp.7-38.では、フエブルやアロックがこのような態度を控える慎重さを備えていたことが指摘されている。ここから、グロヴィッチの批判は何も新しい事ではなく、史料読解上の良心のようなものと考えられる。

(8) E.Le Roy Ladurie, *Montaillou* pp.531-534, 邦訳 pp. 239-243. また、ドミニク・ラカブラ『思想史再考』山本和平他訳、平凡社一九九三年、原著 Dominick La Capra, *Rethinking Intellectual History* 1983, N.Y. は、こうした他者性について、テクスト批判という観点で論じている。

(9) シュリア・クリステヴァ『ことば、この未知なるもの』谷口勇他訳、国文社一九八三年、p.86. 原著 J.Kristeva, *Le Langage Cet Inconnu*, Paris, S.G.P.P., 1969. また、N.Z. Davis, <Les conteurs de Montaillou> *Annales E., S., C.*, 34 (1979) -1, pp. 61-73 は、ラデュリが現代社会学の概念を安易に援用したことについて、批判している。

(10) クリアオード・ギアーツ『文化の解釈学』I、岩波現代選書一一八、一九八七年、特に第一章「厚い記述 文化の解釈学的理論を目指して」を参照。原著、C.Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 1973, Basic Books. また、テクストという概念については、G.M.Spiegel, “History, Historicism, and the Social Logic in the Middle Ages”, *SPECULUM* 65(1990), pp59-86. 邦訳 G.スピーゲル「歴史、歴史主義、中世テクストの社会論理」『思想』一九九四年、四号、「特集 歴史学とポストモダン」が参考となった。

(11) G.M.Spiegel, *op.cit.*, p.67. なお、引用文は邦訳を参照。G.スピーゲル、*op.cit.*, p.11. 括弧内は原文から引用。

(12) M.Bée, <Le spectacle de l'exécution dans la France d'Ancien Régime>, *Annales, E., S., C.*, 38(1983)-4, pp.843-862.

(13) J.C.Schmitt, *op., cit.*, pp.108, 120-121.

(14) M.フーコー『知の考古学』中村雄二郎訳、河出書房出版社一九八一年、p.45. 原著、M.Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

(15) J. Duvernoy, *Le registre d' inquisition de Jaques Fournier, évêque de Pamier (1318-1325)*, no. 4030 de la Bibliothèque vaticane, Toulouse, 1965, p.173.

(16) *Ibid.*, p.174.

(17) *Ibid.*, p.170.

(18) *Ibid.*, p.171.

(19) *Ibid.*, p.175.

(20) この審理については、司教付き公証人バタイユ・ド・ペンヌが、直接の筆記をし、司教付き公証人ギヨーム・ピエール・バルトがオリジナルを整理、最後にトゥールーズの神学生レモン・シャボーが清書してゐる。J. Duvernoy, *op. cit.*, p.176. Jacques Chiffolleau, <Dire l'indictible, Remarques sur la catégorie du NEFANDUM du XII<sup>e</sup> siècle> *Annales E., S., C.* 45 (1990) -2, pp. 289-324 は、供述者の真実の保証法が書記自身の作成によるとしているが、グラジッド・リジエの姦姪の罪に関するフルニエとのやり取り (J. Duvernoy, *op. cit.*, pp. 302-303) などを見れば、その可能性がほとんどないことは、明らかであろう。

(21) クリステヴァ, *op. cit.*, p.59. など。

(22) また、ソシュールの言うラングについてのクリステヴァのまとめ「言語(ラング)は、『言語活動の社会的な部分』であり、個人の外部にある。それは、話す個人によっては変更できぬものであり、共同体の全成員によって広く認められる一種の社会契約の法則に服従しているように思われ

る。』は、言語の社会的なあり方を要約している。クリステヴァ『ことば』この未知なるもの』p.24.その他、B.バーンスタイン『言語社会化論』萩原元昭編訳、明治図書出版社一九八一年。原著、B. Bernstein, *Class, coden and control*, 1977, London, Henley and Boston, Loutledge & Kegan Paul. なども参考にした。

(23) 主体は、一般に客体との対立を前提とする概念とされ、ており、異なる社会における人間の精神を分析する際に使用する用語としては、混乱を招く恐れがある。ここでは、筆者に新たに用語を作る準備がないので、共有されている表象体系を用いて客体を存在させていく主体という意味で、客体との対立を前提として含まない主体を考え、用語として使用する。ラカンの言う主体とは、こうした意味も持っている。

(24) ラカンの著作で参照したものは、ジャック・ラカン『エクリ』弘文堂、一九七二—一九八一年。原著、Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris Edition du Seuil, 1966. ラカンの思想を理解する補助として、佐々木孝次『ラカンの世界』弘文堂一九八四年が大きな助けとなった。

(25) これについては、次を参照。Lynn Hunt, <French history in the last twenty year s: the rise and fall of the Annales paradigm>, *Journal of Contemporary History*, 21 (1986)., R. Charrier, G. Duby, L. Febvre, , *op. cit.*, (特にミヤルチエの論文)。G.M. Spiegel, "History, Historicism,

- and the Social Logic in the Middle Ages”, *SPECULUM* 65 (1990), pp.59-86 邦語では、リン・ハント編『文化の新しい歴史学』岩波書店一九八三年、前出「特集 歴史学とポストモダン」『思想』一九九四年、四号。また、ドミニク・ラブラ、*op. cit.*, テクストとその背後の真実との関係という問題については、遅塚忠躬「言説分析と言語論的転回」『現代史研究』一九九六年十二月号、pp.39-52。が、従来の方法との関係について詳しく論じており、参考となる。文学理論について概説として参照したのは、ジョナサン・カラー『デイコンストラクション』岩波書店一九八五年。こうした一連の理論について、ここではスピーゲルとハントのまとめに全面的に依拠した。特にスピーゲルのこの点についてのまとめ、*op. cit.*, pp.59-60。邦訳 pp.5-8。を参照。
- 本論文は、こうした社会契約たる言語と人間と世界の関係のあり方についての分析の序論である。スピーゲルの論文については、研究的なまとめは参考になるものの、後半で論じられている社会的コンテクストの回復に関しては、問題があると筆者には思われる。
- (26) ジャック・ラカン『エクリ』第二巻、pp.243-247。
- (27) ジャック・ラカン *op. cit.*, 第二巻、p.87。
- (28) *Ibid.*, pp.359-372。
- (29) *Ibid.*, pp.368-371。
- (30) *Ibid.*, pp.278-281, 第三巻、p.306.「こべ」分かりやすい例を挙げておく。「私は嘘をつく」という言説について考

えよう(佐々木孝次, *op. cit.*, pp.45-46. 46c)。この言説において、話す主体と話のなかの私とは一致しない。話す主体は、言語、あるいは記号表現の慣習の総体を使って、「何か」を示す。ここで嘘を嘘たらしめているもの、または真実を真実たらしめているものは、この記号表現の慣習である。言語に触れることによって、初めて真理の問題が生じるのである。話す主体は、これを使い、その規則に従う事無くしては、何も表現できず、従って、嘘もつけない。逆に言えば、主体は、常に話の中の(記号表現の慣習に従っている)私の振りをすることによって、嘘をついているといえる。また話の中の私を自分だと思込んでしまえば、主体は言語の中に疎外されることになる。主体が表象を用いて世界を分節する限り、彼はここに頼らなくては、生きていけないのだが、ここに触れると同時に、主体は、話す主体と話の中の主体とに分裂する。象徴的な存在と主体との関係は、このように、どちらかをとってどちらかを捨てる、というものとされる。

- (31) ジャック・ラカン『エクリ』第二巻、pp.93-100, 第三巻、pp.340-342。
- (32) M.フーコー『言葉と物』渡辺一民他訳、新潮社一九七四年、『狂気の歴史』田村俣訳、新潮社一九七五年、原著, M. Foucault, *Les mot et les choses*, Paris, Gallimard, 1966., *idem*, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Galimard, 1969. フカンのこの自覚については、『エクリ』第一

巻の日本語版への序文を参照。

- (33) G.ドゥールーズ、F.ガタリ、『アンチオイディプス』市倉宏祐訳、河出書房出版一九八八年、原著、G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti Oedipe*, Les Éditions de Minuit, 1972.
- (34) ラカン op. cit., 第二巻, p.246.
- (35) *Ibid.*, 第三巻, p.357. また、言葉によらなくても、例えば、赤いペンキの色を見せる事によって「赤」の意味を伝えようとしても、それは「赤」の一例であって決して意味ではなす。
- (36) *Ibid.*, 第三巻, pp.369-370.
- (37) 例えば、あるものと別のものを「似ている」と関係づける事によって、区別する方法がある。区別は否定によるほど確固たるものではないが、表象を用いた関係を成立させる事に成功しているために、世界においてこの両者が整理されたことになる。E.デ・マルティーン『呪術的世界』上村忠雄訳、平凡社一九八八年、原著、Ede Martino, *Il Mondo magico*, 1948, Torino. で論じられている多くの事例を参照。
- (38) *Ibid.*, 第三巻, p.158.
- (39) J.ラカン『精神病』小出浩之他訳、岩波書店一九八八年、原著、J. Lacan, *Le Séminaire, Livre 3 Les Psychoses*, Text établi par Jacques-Alain Miller, Paris Seuil, 1981.
- (40) ギャーミン op. cit., t.1, pp.216-242. 原著, pp.126-141. における聖なる象徴の分析を参照。

- (41) カタリ派については、次を参照。J. Duvernoy, *La religion des Cathares*, Toulouse, Privat, 1976. *Idem.*, *L'histoire des Cathares*, Toulouse, Privat, 1979. 邦語では、渡辺昌美『異端カタリ派の研究』岩波書店、一九八九年がもっとも詳細。また、真実の保証方法と権力の問題は、A. Boureau, *la Papesse Jeanne*, Paris, 1988, など、扱われている他、J. Chiffolleau, op. cit., でも中心的な位置を占めている。これは、M. フーコーの権力論へとつながるものである。

(42) E.デ・マルティーン op. cit., pp.24-26 の記述 (要約)。

(43) クリステヴァ, op. cit., p.86.

#### 付記

小論を作成するに当たり、多くの方が忍耐強く話を聞き、何かと援助して下さった。特に、指導教官の遅塚忠躬先生は、常に激励し、貴重な御教示を下さった。また山本秀行先生は学部卒業論文作成時に筆者の問題関心の核を与えて下さった。この研究は未だお礼を言える程の段階には至っていないが、一つの区切りとして、ここで感謝の意を表しておきたい。

(お茶の水女子大学人間文化研究科博士課程)