

Résonances レゾナンス REVUE EN LIGNE

東京大学大学院総合文化研究科フランス語系論文集



今井達也／桐谷慧／齋藤由佳／大屋戸しおり／伊藤靖浩／長谷川 朋太郎

ISSN 2435-8371

<https://resonances.jp/revues/12/>

n° 12
octobre 2021

ヴォドゥからヴードゥーへ

今井達也

『Résonances』第12号

2021年10月発行

1-13 ページ

ISSN 2435-8371

ヴォドゥからヴードゥーへ

今井達也

はじめに

2010年のハイチ地震の直後、ニューヨークタイムズは「根底にある悲劇」と題する論説記事で、ハイチの貧困の理由のひとつに「ヴードゥー教」を挙げた¹⁾。また、ウォールストリートジャーナルは、「ハイチとヴードゥーの呪いーハイチの絶えざる悲慘の文化的ルーツ」と題し、過去、ハイチが総額数十億ドルの支援を受けながら後発開発途上国に留まる理由に「ヴードゥー」の影響を挙げ、倫理性を欠いた高度のパラノイア、または、進歩を拒む力とした²⁾。現地社会で「ヴードゥー」は、災因・病因論的な体系として大きな影響力を保ち、生物医療へのアクセスを妨げることも、逆にそれへの繋ぎ役を担うこともある。ハイチ政府が震災後に策定した医療・保健計画では、生物医療の環境整備を第一に、伝統的医療の発展も目標の一つとなっている³⁾。

「ヴードゥー」という呼称について補足すると、ハイチでは一般に「ヴォドゥ」と呼ばれ、「ヴードゥー」は英語圏を経由したもの、さらに言えば、20世紀初頭のアメリカ占領期以降の大衆文化によって広がったものだ⁴⁾。本稿では、ハイチでの一般的な呼称の発音に近い「ヴォドゥ」を表記の基本とし、「ヴードゥー」はアメリカ占領軍が見た「ヴォドゥ」を意図する際に用いたい。

アフリカ起源の諸信仰とキリスト教が混淆して生まれたとされるヴォドゥは、既に、19世紀の欧米社会で、フランスから独立したハイチに内在し、発展を阻んでいる野蛮な本質を表すものとして捉えられていた。

文化人類学者のタラル・アサドによれば、19世紀ヴィクトリア朝の人類学者たちは、自然の因果関係の誤った理解の体系として呪術を捉え、呪術が支配的な社会では責任の主体としての自由なエージェンシーは成立せず、また、立憲主義、法の支配、自決を意味する「責任統治」の仕組みも根付かないと考えていた⁵⁾。19世紀のハイチにも同様のことが言える。欧米社会は、独立後のハイチを、呪術の影響下にある元奴隷の黒人たちが殺戮を繰り返すばかりで、責任ある主体としての自己統治が不可能な国として捉えてきた。この時期のハイチで、憲法が「宗教」の自由を認めながら、刑法はヴォドゥを「呪術」として禁じたことに、欧米社会の眼差しを内面化したハイチ指導層の胸の内が映し出されていると言えよう。

そして、19世紀までのヴォドゥ表象は、20世紀初頭のアメリカ占領期に受け継がれ、ヴォドゥは、占領軍にとって、武力介入を正当化する道具として、つまり、ヴードゥーを演じ続けることになる。

本稿は、17世紀から19世紀に至るハイチのヴォドゥ表象の形成史を考察しつつ、そのヴォ

ドゥ表象がアメリカ占領初期にいかに受け継がれ、利用されたかを、関連する文献史料をもとに明らかにすることを目的とする。また、本稿は、アメリカ占領期半ば以降に活発化する公衆衛生政策において、生-権力的な機制が発動する契機としてヴォドゥがいかに機能したかを検証する博士論文の一部を成すものである。

まず、本稿第1節では、1685年の黒人法発布以降のフランス領サン=ドマング期の呪術的行為に関連する法規などを手掛かりに、仏領サン=ドマング社会で呪術や毒薬が次第に現地の白人社会を中心に問題化していった過程を考察する。

第2節では、1804年のフランスからの独立後、宗教の自由が憲法で認められる一方、ヴォドゥは刑法により呪術の一種として禁じられたが、19世紀を通じて、ヴォドゥがハイチの諸呪術一般の総称、さらに、文明化に抗うハイチの後進性の証とされるに至った過程を考察する。

第3節では、19世紀までのヴォドゥ表象が引き継がれた20世紀初頭のアメリカ合衆国占領期初期に焦点を当て、ハイチが奴隷制の記憶とともに長年怯えた他国による占領、介入を正当化したナラティブにおいてヴォドゥが果たした役割を考察する。

1. フランス領サン=ドマングの不安

フランスがイスパニョーラ島への奴隷貿易を1670年に開始して間もない1685年に黒人法は制定され、1697年のライスウィック条約を経て島の西側3分の1がフランス領サン=ドマングとなる。17世紀にサン=ドマングに導入された奴隷の数は約16万人とされるが、翌18世紀にかけて奴隷の数は9倍近くに膨れ上がる⁶⁾。

まず、黒人奴隷の爆発的な増加前に発布された黒人法のうち宗教に関連する条文を見てみると、キリスト教徒に敵対する存在として島内からのユダヤ人の退去を求めた第1条と、奴隷の洗礼を義務付けた第2条に続き、第3条では公におけるカトリック以外の宗教の礼拝行為を禁じた。そして、第5条では「改革宗教 (la religion prétendue réformée)」、つまり、プロテスタントの活動を制限している⁷⁾。これらの条文は、プロテスタントやユダヤ教を念頭に置いたもので、アフリカ起源の諸呪術を禁じているわけではなかった。また、第16条でも、奴隷たちが婚礼の儀礼等と称して昼夜問わず集まることを禁じているが⁸⁾、アフリカ起源の信仰を明示的に名指していない。より具体的な内容の規制法が発布された翌世紀と比較すると、当局は、奴隷たちが集まることの危険性を意識しつつも、この時点でアフリカ起源の呪術的諸実践と騒擾の危険を明確に結びつけてはいなかった。

18世紀を通じてサン=ドマングに売られた奴隷たちは、主にアフリカのセネガンビア、風上海岸、黄金海岸、ベナン湾、ビアフラ湾、西中央部の諸港から来た。初期はベナン湾界隈が多かったが、フランス革命前夜には西中央アフリカの諸港に中心が移っていた。独立革命前夜のサン=ドマングの黒人奴隷社会は一枚岩ではなかったとされる⁹⁾。

18世紀に発布された関連法規を見てみると、まず、1704年に黒人奴隷による日曜の夜と礼拝の祝日における集会と踊りを禁ずるオルドナンスが発布される。同オルドナンスは曖昧な黒人

法を補うかのように、礼拝の間に打楽器を叩くことや、「騒々しい集会（des Assemblées tumultueuses）」を開催することを禁ずる¹⁰⁾。ある司祭による 1727 年の書簡には、現地社会で「黒人呪術師（des Nègres sorciers）」の嫌疑がかけられた者への言及があり、呪術が現実的な脅威を持ち得る旨が綴られている¹¹⁾。

次に、1758 年のオールドナンスでは、奴隷たちが仲間の死を弔う際に行う「迷信的な集会や儀礼（les assemblées et cérémonies superstitieuses）」や、毒薬を意味する「マカンドル（Makandals）」の売買等が禁じられる¹²⁾。ここでは、先の 1704 年のオールドナンスにおける「騒々しい集会」から「迷信的な集会や儀礼」へと、呪術的な実践を思わせる文言に変化し、また、毒薬を禁じる条項がそれに続いている。マカンドルとは、プランターの殺害を目的に毒薬の知識を奴隷社会に広めた逃亡奴隷の名に因んだものだ。マカンドルは処刑されるが、奴隷社会には毒薬の調合にも転用可能な薬草の知識を持つ者が他に多数存在したとされる。サン＝ドマングでは、本国の任命を受けた内科医が現地の制度的医療のヒエラルキーのトップに立ち、島内で活動する医師や薬剤師らに対する営業ライセンスの発行や、感染症対策など、現地の医療・保健行政全般を監督していた。しかし、その監督は十分に行き届いていたとは言えず、例えば、医薬品や劇薬の紛失といった問題が度々生じていた。時代は下るが、1780 年に、ネズミ駆除目的で用いられていた劇薬のヒ素について、厳密な管理や売買のルールを定めた法令が公布されており、現地社会がこの問題に神経を尖らせていた様子がうかがえる¹³⁾。

そして 1765 年になると、「カランダ（Calendas）」という名称の踊りが、具体的な内容は示されないまま、オールドナンスで禁じられる¹⁴⁾。カランダとはどのようなものだったのか。マルティニーク出身の法曹で、1780 年にサン＝ドマングの高等評議会のメンバーとなり、ルイ 16 世の命を受けてフランス領アンティル諸島の法令集の編纂を行ったメデリック・ルイ・エリー・モロー・ドゥ・サン＝メリー（以下、サン＝メリー）が¹⁵⁾、1797 年にアメリカで出版したサン＝ドマングの『地誌』にその記録がある¹⁶⁾。それによると、カランダは、時に弦楽器を加えるなどの大小様々な打楽器隊の演奏に合わせて女たちが拍子を取り、リード・シンガーの歌にコーラスが応え、サークルの中央で男女がペアになって踊るものとされる。この形式は、現代の西及び中央アフリカの余興のダンスの形式の一部との類似が近年の研究で指摘されている¹⁷⁾。また、『地誌』では他に「シカ（Chica）」や「コンゴ（Congo）」と呼ばれる踊りが紹介されている。

こうして、奴隷の踊りや儀礼らしきものを禁じる関連法規において、当初、禁止対象の輪郭は曖昧だったが 18 世紀を通じて少しずつ具体的になり、明確な定義は示されないものの、ひとまず、カランダという名の踊りに辿り着く。しかし、ヴォドゥの名はまだない。その名が初めて現れるのは、上述のサン＝メリーによる『地誌』においてとなる¹⁸⁾。

同書でサン＝メリーは、島の西側を中心にヴォドゥという踊りが活発に行なわれていたことに触れ、それが迷信的な一団によって執り行われていた点に注意を促している。そして、当該の一団を構成するのは西アフリカ系の人々で、ヴォドゥとは、この世の全事象に影響を及ぼす超自然的な存在の信仰であり、その化身である蛇が、司祭にその意思を伝える。司祭は何か

憑依したような痙攣的な状態で神託を受け、参加者も感覚を失うまで踊り、催眠状態へと至る。売春行為が伴うこともあり、当局の警戒を解くために単なる踊りの振りをしているが、実はとても危険なもの、と見なす。フランスとハイチにおける革命を生き延びたサン＝メリーは、『地誌』の発表当時、アメリカのフィラデルフィアを拠点に書店を経営しており、ヴォドゥの記述を含むサン＝メリーの著書はフランスだけでなくアメリカの知識層に多く読者を持っていたとされる¹⁹⁾。

また、ヴォドゥとカランダの関係について、文化人類学者のメトロローは、20世紀半ばに行ったフィールド調査をもとに、サン＝メリーの時代にカランダとして認知されていたものがヴォドゥの一種だった可能性を指摘しているが、歴史家のラムジーは、ヴォドゥの定義が歴史的に変化した可能性に触れながら、少なくとも18世紀末のサン＝ドマング社会では、カランダとヴォドゥは別個のものとして生きられ、実践されていたとしている²⁰⁾。

2. ハイチのヴォドゥ、この呪われたもの

1804年の独立後に南北への分断を経たハイチは1818年に統一を果たす。統一時のボワイエ大統領は法制の整備に取り組み、1825年から1835年にかけて農民法などを順次発布した。フランスの法規を参考に法制の整備は進められたが、1835年発布の刑法には一部特異な条文が含まれていた²¹⁾。それが、第6セクションの「呪術 (sortilèges)」に関するものである。該当箇所のうち特徴的な第405条を、一部省略し以下に紹介する。

第405条：ウアング、カプルラタ、ヴォドゥ、ドンペドル、マカンドル及びその他の呪術を実施するものは、違警罪裁判所によって、3か月から6か月の禁固刑、並びに、60から100グルドの罰金刑に処せられる。[...] 物神崇拜と迷信を人々のうちに育む性質を持つ、あらゆるダンスやその他の任意の行為は呪術と見なされ、同様の処罰を受ける。

ここでヴォドゥは他に列挙された幾つかの呪術的行為の一つとされている。一連の行為の具体的な内容は示されていない。ヴォドゥは同時代の出版物であるサン＝メリーの記述が参考となるが、それ以外の行為が19世紀に何を意味したのか。まず、「ウアング (ouanga)」とは、治癒可能な病などの軽微な呪いを指す²²⁾。次に、「カプルラタ (caprelatas)」も同様に軽い呪いを意味するが、呪術師を騙る詐欺師を指す場合もある²³⁾。また、「ドンペドル (donpèdre)」は、ハイチに暮らしたスペイン人の血を継ぐ人物が名称の由来とされ、弾薬を混ぜたラム酒を飲みながら踊る催しを意味する²⁴⁾。「マカンドル (makandals)」は先述の通り毒殺を意味する。

ハイチ独立翌年のジャン＝ジャック・デサリーヌ統治下 (1804-1806) の1805年憲法は「支配的な宗教 (religion dominante)」を認めず、「諸崇拜の自由 (la liberté des cultes)」を認めていたが²⁵⁾、ボワイエ政権下 (1818-1843) の憲法では、「宗教」としてローマ・カトリックを国教として保護する旨を定めた条文の直後に、「他の全ての宗教的崇拜 (tout autre culte religieux)」

については、法に則る限り認める旨を定めている²⁶⁾。つまり、ローマ・カトリック以外の「宗教的崇拝」は条件付きでその活動が認められているが、1835年発布の刑法の呪術に関する条文によってヴオドゥは「宗教的崇拝」にさえ含まれない「呪術」として違法化されたことになる。宗教に関する憲法の条文は、ハイチ史を通じて、大別するとデサリーヌ型とボワイエ型の間を揺れ動き続けるが、ヴオドゥを禁じた刑法はボワイエ政権以降も残存し、ヴオドゥが合法化されるのは1987年となる。

逃亡奴隷たちがサン＝ドマング北部の森で催した儀礼が独立戦争の起点となったことが、その後、ハイチのナショナル・ヒストリーにおいて重視され、他でもないヴオドゥの儀礼として繰り返し言及されたことからすると、いささか奇妙に思われる。なぜヴオドゥを禁ずる必要があったのか。その理由について、以下ではふたつの可能性を示し、本稿では、ヴオドゥの表象の形成に直接的に関わったと考えられる第2の理由に注目して検討したい。

まず第1の理由として、人種主義的な傾向を持ったボワイエ大統領による権威主義的な政権が²⁷⁾、元黒人奴隷からなる農民たちと密接な関係にある呪術としてのヴオドゥを違法化することで、権力基盤を脅かしかねない勢力を潜在的に周縁化し、反乱を未然に防ぐことを意図した可能性である²⁸⁾。

ボワイエ政権以前、南北に分断していたハイチの北部は元黒人奴隷のアンリ・クリストフが、南部は黒人の母とフランス人宝石商の父を持つムラートのアレクサンドル・ベティオンがそれぞれ統治していた。サン＝ドマング時代、平野部の多い北部では大量の奴隷を必要とする砂糖プランテーションが発展していたが、平野部の少ない南部ではコーヒーなどの小規模なプランテーションが形成され、ムラートの経営も多く見られた。独立後も、北部では黒人が、南部ではムラートの力が有力になったとされる²⁹⁾。

自身もムラートのボワイエ大統領は、フランスによる独立の承認と引き換えに1825年に約束した独立戦争時のフランス側の被害に対する賠償金の支払いの必要から、税収増を期待し、指導層のムラートたちの支援を得ながら、結局は失敗に終わるものの、大規模なプランテーション制の復活を目論んでいた³⁰⁾。19世紀後半にハイチの歴史家ルイ＝ジョセフ・ジャンヴィエが「鞭を用いない奴隷制」と揶揄した1826年制定の農民法は、ボワイエ大統領のこうした企図を反映したもので、禁固刑などの罰則付きで農民の移動の自由を制限するなどしたため、農民たちからは不評を買っていた³¹⁾。

1843年のボワイエ大統領失脚に繋がる反乱は、南部出身のムラート議員であったエラル・デュメスルが主導した。デュメスルは、ボワイエ大統領と異なり、ムラートだけでなく元黒人奴隷たちが独立運動以来果たしてきた功績を評価していた³²⁾。デュメスルが著したハイチ北部の旅行記には、ハイチ北部の森で行われ独立運動の起点となったヴオドゥの儀礼に関する記述があるが、これは、当該儀礼の記述のうち最も古いもののひとつとして後世に影響を与えた³³⁾。しかし、ボワイエ政権崩壊後の憲法では、公序に反しない限り「あらゆる崇拝 (tous les cultes)」の自由が認められたにも拘わらず、ヴオドゥを禁じる刑法は残った。

次に、第2の理由として、文明国としての体面を保つ一種のパフォーマンスとして当該条文

を策定した可能性である。傍証として、ハイチ政府は在ハイチの各国領事や国外に一連の法規の配布に腐心していたことがあげられる³⁴⁾。実は、刑法発布の1835年に至るまで、サン＝メリーの他に、欧米では既にいくつかの文献でヴoodooに関する否定的な記述が登場していた。例えば、独立戦争期のサン＝ドマングでフランス人でありながら医師として独立軍に従軍した博物学者ミシェル・エティエンヌ・デクルリッツは、1809年に発表した自著で、ヴoodooを、蛇を神格化した呪術と見なし、実践者らを「偶像崇拜のセクト (une secte idolâtre)」としている³⁵⁾。また独立戦争の際にフランス軍の竜騎兵として戦ったシャルル・マリー・フランソワ・マランファンは1814年に発表した自著でヴoodooの信徒を「狂ったものたち、ばか、愚か者 (des fanatiques, des sots, ou des imbécilles)」と形容していた³⁶⁾。

19世紀を通じて、ハイチでは、独立国としての新たな枠組みを模索する試みが続けられたが、国内情勢は不安定なまま、経済も追い詰められていく³⁷⁾。こうした国内事情は海外にも伝わり、ヴoodooを巻き込みながら、否定的なハイチ像を生み出してゆく。

1853年になると、在ハイチ・フランス総領事を務めたギュスターヴ・ダローは、サン＝メリーを参考に破廉恥なヴoodooの解説をしながら、当時、ハイチ皇帝を名乗ったフォスタン・スールークがヴoodoo信者であることに触れる³⁸⁾。同書は1861年に英語版も出版された。また同年、アルチュール・ド・ゴビノーの『諸人種の不平等に関する試論』が出版される。同書にヴoodooへの直接の言及はないが、ゴビノーはハイチに紙幅を割き、まず隣国の「ドミニカ人 (les Dominicains)」について、彼らには白人の血が混ざっているため、「有用な市民 (des citoyens utiles)」と成り得るが、文明化に適さない黒人が統治を担っているハイチでは、民主主義という「博愛的 (philanthropiques)」な仕組みにも拘わらず殺戮が繰り返されているため、外国の庇護を必要としているとした³⁹⁾。

そして1884年に元在ハイチ・イギリス総領事のスペンサー・バッキンガム・セイント・ジョン卿による『ハイチ、または黒人共和国』 (*Hayti: or, the Black Republic*) が出版され、サン＝メリー以来のヴoodoo像を更新し、凄惨なイメージを決定付ける。同書では、「角なしの山羊 (goat without horns)」という隠語で呼ばれる人身御供の儀礼で人肉食の嫌疑をかけられた一団が逮捕され、裁判後、8名が公開処刑となった1864年のビゾトン事件が紹介された⁴⁰⁾。

セイント・ジョン卿は同書でハイチのキリスト教事情などに触れた「宗教、教育、司法」と題する章とは別に、「ヴoodoo崇拜とカニバリズム」と題する章を設け、大半のハイチ国民は、残忍な信仰のヴoodooに夢中になっているとする。さらに、ハイチは形式的には共和主義だが実際は軍事独裁と評し、ヴoodooを信じる国民は「無知なアフリカ人 (ignorant Africans)」から成るため、文明など発展しないこと、法の支配は根付かない旨などを記した。同書は、科学誌ネイチャーが1884年12月号の書評欄でも紹介し、セイント・ジョン卿によるカニバリズムの記述にも触れながら、当時のハイチ社会についての「誠実で偏りのない説明」として評価している⁴¹⁾。

19世紀半ばまでにハイチ国外で出版された諸文献は、ヴoodooを特別視しながらも呪術の特殊な一形式と見なししていたが、セイント・ジョン卿に至っては、ヴoodooはもはや単なる呪術

の一形式ではなく、ハイチ人の大半が信仰する根源的で包摂的な何かとなっている。

他方で国内にはヴoodooについて様々な議論があった。例えば、ハイチの外交官であり著述家だったフィリップ・ハンニバル・プリスは、ヴoodooを、不快に見えるかもしれないが、アフリカ起源の無垢な踊りであり、その悪評はハイチ国民を利用する一部の「ウーンガン (houngan)」の仕業によるものとした。ウーンガンとは一般にヴoodooの司祭を意味するが、ハンニバル・プリスは医師や科学者を意味するアフリカ起源の言葉として紹介している⁴²⁾。他に、ヴoodooを、黒魔術的な意味合いを持つ呪術から峻別しようとする潮流もあった⁴³⁾。

3. 占領を正当化したヴoodoo

アメリカによるハイチ占領は、カリブ海におけるアメリカの覇権とパナマ運河の安全保障の脅威となり得るドイツの影響排除を目的に、第1次大戦中の1915年に始まった⁴⁴⁾。海兵隊介入後、両国間で条約が取り交わされ、ハイチ財政の立て直しを主軸に各分野の「支援」がアメリカ主導で実施された。

財務等の諸分野専門の文官を含む占領軍の大半は、海兵隊を中心とした組織だった。条約に従い1916年にハイチ憲兵隊が結成され、既存のハイチ軍及び警察が解体された。115名の海兵隊員が1300名のハイチ人憲兵隊の指揮に当たった。1917年には、治安維持に加えて地方行政を監督するローカルの諮問機関の役割も担うことになった⁴⁵⁾。

ハイチ各地の現場に展開した海兵隊は占領の目的をどう理解していたか。例えばイーライ・K・コール大將は、1921年のアメリカ上院公聴会で、ハイチ国内の混乱を取り除き独立国家として存続する条件を整えること、彼らがしばしば用いた表現に倣うなら、ハイチを「掃除すること (clean that place up)」が占領の目的であり、道徳的義務と答えている⁴⁶⁾。

この公聴会は、ハイチ占領が大統領選挙を控えたアメリカ国内で問題化して開かれたものだが、開催までの経緯はおおよそ以下のようなものだ。

1916年の憲兵隊結成後、海兵隊員らには刑法からの一部抜粋が付された1864年版のハイチ農民法の英語版が配布された。補填された刑法は前節で紹介した呪術に関する条文だった。1918年に憲法が一部修正されたが、占領期においても引き続き憲法で宗教の自由を認めつつ、刑法でヴoodooを呪術として禁じるという法制上の建て付けは踏襲されていた。

憲兵隊は刑法の呪術関連の条文を根拠に取り締まりを強化するが、強化には治安維持以外の目的があった。これが農民の反乱を引き起こすことになる。

憲兵隊発足当初、占領要員をハイチ各地に効率的に展開する道路整備の必要が説かれ、1864年版の農民法を根拠とした強制労働のスキームが利用された。この強制労働は、フランス語の「コルヴェ (corvée)」がハイチ・クレオール語化し「コヴェ (kòve)」と呼ばれていたもので、その起源はボワイエ政権下の1826年に税収増を期待してプランテーションの復活を目論み作られた農民法である⁴⁷⁾。19世紀を通じて断続的に適用されていたが、アメリカ占領当初には廃れていたスキームだった⁴⁸⁾。

占領軍は、道路のメンテナンスのみをコヴェの作業として想定していた過去のハイチ政府の解釈を変更し、新設工事も可能とし、作業期間を延長した。銃器を携行した見張りの下、作業員はロープで繋がれて移動し、逃亡を試みた者はしばしば射殺されるなど、凄惨な環境だった⁴⁹⁾。強制労働作業員の徴用は憲兵隊が各地で行ったが、呪術を禁じた条文などが農民の恣意的な逮捕を正当化し、作業員の徴用を容易にした。こうした高圧的な方法はやがて「カコ(cacos)」の反乱と呼ばれる農民中心の反対運動を引き起こす⁵⁰⁾。

諸説あるが、カコの名は島に生息する「タコ・イスパニョーラ(Tacco Hispaniola)」と呼ばれる、大蜥蜴を食べる小鳥が由来とされる。ハイチ革命の折にはゲリラ戦を繰り広げた元奴隷たちを指した⁵¹⁾。占領期の海兵隊の各種記録では「盗賊(bandits)」とほぼ同義に用いられていたカコについて、例えば1926年の海軍医療年鑑所収の論考では次のように記されている⁵²⁾。

野蛮人たちは残虐さの虜だ。敵は死体を獲得して士気を高めているようだ。このことは、怪我人の扱いと同様、死体を保護する特別な予防措置が必要なことを意味する。ハイチのカコたちの間では、アメリカ人兵士の心臓を食べると、食べた者は弾で打たれても死なないという迷信があるのだ。少なくとも、心臓を食べられた一例がある。

この記述に典型的に見られるカコの猟奇的なイメージは、確たる証拠のないまま流布していたものだが、占領初期から続いたカコの反乱を経て、カコを貶めることに躍起になっていた占領軍境界で共有されていた。他方で、一部のカコたちが残した数少ない私信などからは、猟奇的というよりは、占領軍の暴力に対する正当な怒りをあらわに1804年の独立と自らの活動を重ねて再び主権回復を願う一介のナショナリストとしての姿が映し出されている⁵³⁾。

こうした状況下の1919年、留置場でハイチ人2名が裁判を経ずに海兵隊員によって射殺される事件が発生する。本件は隊内で明らかになり、事態を重く受け止めた海兵隊上層部は、当該事件と同様に殺人の疑いがある他の事例について調査を行った。その結果、類似の事例がいくつかわかるようになるが、熱帯地域でしばしば起こり得る、取るに足らない出来事と見なされ、関係者の処分が決まる。そして、隊の行動規範の見直しやコヴェの中止等が決定され、事態は収束したかに見えた矢先の1920年に、当件に関する極秘の公電がメディアに漏れ、大統領選挙に向けたアメリカの政局で問題化し、占領の是非を問う公聴会の開催(1921-1922年)が決まった⁵⁴⁾。

実は、事件が明らかになるまで、民主党のウッドロー・ウィルソン政権下(1913-1921年)のアメリカ国民はハイチ占領に大きな関心を寄せていなかった。ウィルソン政権は、第一次大戦後の1919年にハイチからの撤退を試みるも、続くカコの反乱を受けて、反対に、占領軍の増強を余儀なくされていたが、ネイション誌など一部の例外を除き、事件まで、アメリカのメディアの多くは占領に好意的な論調だった。公聴会の開催に先立ち、調査委員会による現地調査も1920年に行われたが、公聴会の結果、道路建設などの様々な「成果」をハイチにもたらしたものとして占領は肯定的に評価され、指揮系統の強化を目的とした占領軍の組織再編を経て、占

領継続が決まる。公聴会開催の数か月前に共和党のウォーレン・G・ハーディング政権が発足していたが、歴史家のシュミットが指摘するように、ハーディング政権は、ウィルソン政権下のハイチ占領における混乱の「罪滅ぼし」の機会として公聴会を利用し、占領軍を一部刷新し、占領を引き継いだ格好となった。公聴会の議長で共和党のメドミル・マコーミック上院議員は、公聴会開催前の1920年の時点で組織再編後の占領継続案を表明していたとされる。つまり、占領継続は既定路線であり、ハイチ占領は政争の具にすぎなかったと言えよう⁵⁵⁾。

「罪滅ぼし」としての公聴会では確かに占領軍の問題行為にも言及されたが、占領による文明化が必要な国としてのハイチ像が繰り返し強調され、ハイチを代理し表象するものとしてヴードゥーに注目が集まった。例えば、

ハウ（国際法弁護士）：現地の人々の様子はどのようなものか。あなたはハイチ人をどのように思い描くか。

[...]

バトラー（海兵隊）：ハイチ人は二つの階級に分けられる。一方は靴を履く階級、他方は履かない階級だ。靴を履く階級はおよそ1%しかいない。また、せいぜい人口の1%の4分の1しか読み書きができない。靴を履く人も多くは読み書きができないのだ。[...] 99%のハイチ人は、私が知る限り最も親切で、気前よく、温かく人をもてなし、喜びを愛する人々だ。彼らは誰も傷つけない。彼らは、自然な状態にいるうちは、とても親切だ。しかし、[...] 1%の人々が、お酒とヴードゥーの道具で彼らを焚き付けるとき、この親切な人々は最も恐ろしい残忍な行為もできるようになるし、人肉食も行う。ある海兵隊員は肝臓を食べられた⁵⁶⁾。

また、

ハウ：ヴードゥーの実践は、占領期に現地で起きた数々の出来事に何か影響を与えたか。

[...]

ウォラー（海兵隊）：ヴードゥーは、農民や下層の人々に見事な効果をもたらしていた。エリート層にもいくらか影響力を持っていた。ヴードゥーはハイチの法に反していたが、ハイチ人たちは法を執行していなかった。私たちが法を執行し、集会を解散させ、全てのドラムを没収した。ヴードゥー・ドラムが聞こえるところではどこでも、私たちは即座に音を追跡し、できる限り解散させた。[...] ヴードゥーでは人身御供があらゆる悪を癒すと信じられているが、ハイチでは暫くの間、人身御供に頼るようなことは起きていないと思う。ヤギや羊を犠牲にしているが、とても残忍な方法で行っている⁵⁷⁾。

大半のハイチ国民は寛大で従順なまま人を傷つけることはないが、ほんの一握りの人々がお酒とヴードゥーの力で彼らを人肉食さえ厭わない残忍な存在に変貌させるという旨の語りは、

占領軍内で度々繰り返されてきた。

また、公聴会の記録に付されたもので、旅団長が在ハイチ・アメリカ軍代表に宛てたハイチ情勢に係る 1917 年の公電では、ハイチ人は、一見どんなに洗練されていても一皮剥けば残忍であり、ヨーロッパで教育を受けても、アフリカ由来の残忍な精神状態にすぐに戻ってしまうとされ、また、ハイチ人の 9 割以上が信じるヴードゥーが真の危険だとする⁵⁸⁾。ここでヴードゥーは、単に、ハイチの呪術の特殊な一形式でも、呪術一般の総称でもなく、セイント・ジョン卿が主張したように、ハイチ社会の後進性と不可分の文化と見なされている。

公聴会では、人肉食の信憑性に疑義を挟み、比較的冷静な第三者として証言をする大学研究者もあったが、当の研究者においても、アフリカの様々な習慣の「ブレンド (a blend)」であるヴードゥーの儀礼にはしばしば性的乱交が伴うと考えていた。さらに、ハイチにはふたつのハイチがあり、一方はヨーロッパ的で教養があり、フランス語を用い、洗練され、キリスト教を信ずる人々からなるハイチ、他方はアフリカ的で教養がなく、クレオール語を用い、ヴードゥーを信じる洗練されない人々からなるハイチという、先のパトラーの証言と共通するハイチ像を提示している⁵⁹⁾。

他に、1920 年の旅団長がワシントンに宛てた海兵隊活動レポートなど、占領を正当化する公聴会の趨勢を後押しするような記録の数々が資料として次々に提出された。曰く、「ヴードゥーイズムの忌まわしい行い (the abhorrent practice of voodooism)」に対して海兵隊が示した断固たる態度が、人身御供を打ち碎き、野蛮な状態に生きるハイチ人を文明化するとし、十分な教育を受けたハイチ人ならば、占領軍への敬意と称賛を抱くだろうとする⁶⁰⁾。

ここでは、仮に海兵隊による暴力的な逸脱行為があったとしても、残忍なヴードゥーを前に止むを得ず採った行為となり、文明国としての規範を逸脱するヴードゥーの野蛮な行為に対する正当なカウンターと見なされる。ヴォドゥは単に呪術の総称として遅れたハイチの残忍さを表すだけに留まらない、それに見合った暴力的介入を認める口実としてのヴードゥーを分身に持つことになったのである。

おわりに

本稿は、17 世紀から 19 世紀にいたるヴォドゥ表象の形成史をふまえながら、20 世紀初頭のアメリカ占領期において、コロニアルな欲望の正当化のために、ヴォドゥがヴードゥーとして担わされることになった役割について考察を試みた。考察の対象となった期間は、17 世紀から占領期間中に実施された公聴会 (1921-1922 年) までとなるが、占領自体は、先述の通り、公聴会を経て再編された新体制で 1934 年まで続く。新体制の下、公衆衛生政策が活発化し、生-権力的な機制がヴードゥーといかなる関係を結ぶことになったかについては、別途論考を試みたい。

Notes

- 1) Brooks, David, « The Underlying Tragedy », *New York Times*, 14 Janvier 2010.
- 2) Harrison, Lawrence, « Haiti and the Voodoo Curse–The cultural roots of the country's endless misery– », *Wall Street Journal*, 5 Février 2010.
- 3) Ministère de la Santé Publique et de la Population de la République d'Haïti, *Politique Nationale de Santé*, 2012, p. 17-21. ; 今井達也「対ハイチ援助－復興から、社会基盤の強化へ」、『日本の国際協力中南米編』所収、ミネルヴァ書房、2021年、115-120 ページ。
- 4) ヴォドゥは vodou、vaudou(x)、ヴードゥーは voodoo と一般的に綴られる。
- 5) アサド、タラル『世俗の形成－キリスト教、イスラム、近代－』みすず書房、2006 年、116-118 ページ。
- 6) 浜忠雄「ハイチ革命研究序説 (I)：黒人奴隷制、法と現実」、『北海道教育大学紀要第 1 部 B 社会科学編 35(1)』所収、北海道教育大学、1984 年、1-16 ページ。
- 7) Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris, Press Universitaire de France, 2018, p. 86-95.
- 8) *ibid.*, p. 116-117.
- 9) David Patrick Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, p. 76. ; 鈴木英明『解放しない人々、解放されない人々』東京大学出版会、2020 年、106-107 ページ。
- 10) Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry, « Ordonnance du Gouverneur, qui défend les assemblées et danses des Nègres Esclaves », *Loix et Constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent, tome II*, Paris, p. 12-13.
- 11) Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry, « Lettre du Ministre à M. M. de la Rochalard et Duclos, sur plusieurs objets d'humanité et de religion », *Loix et Constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent, tome III*, p. 221-222.
- 12) Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry, « Arrêt en Règlement du Conseil du Cap, touchant la police des Esclaves, 7 Avril 1758 », *Loix et Constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent, tome IV*, p. 225-226.
- 13) Weaver, Karol K., *Medical Revolutionaries – The Enslaved Healers of Eighteenth-Century Saint Domingue* -, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2006, p. 26-40.
- 14) Moreau de Saint-Méry, *Loix et Constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le Vent, tome IV, op. cit.*, « Ordonnance du Gouverneur Général, portant création d'un Corps de Troupes Légères, désigné sous le nom de Première Légion de Saint-Domingue, Janvier, 1765 », p. 825-831.
- 15) Rosengarten, G. Joseph, « Moreau de Saint Mery and His French Friends in the American Philosophical Society », *Proceedings of the American Philosophical Society*, May-Aug., vol.50, no.199, 1911, p. 168-178.
- 16) Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry, Description topographique, physique, civile, politique et histoire de la partie française de l'isle Saint-Domingue, tome I, 1797, p. 44-45.
- 17) Gerstin, Julian, « Tangled Roots : Kalenda and Other Neo-African Dances in the Circum-Caribbean », *New West Indies Guide*, vol. 78, No.1/2, 2004, p. 5-41.
- 18) Moreau de Saint-Méry, Description topographique, physique, civile, politique et histoire de la partie française de l'isle Saint-Domingue, tome I, op. cit., p. 45-51.
- 19) Rosengarten, G. Joseph, *art. cit.*
- 20) Alfred Métraux, *Le Vaudou Haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, p. 26. ; Kate Ramsey, *The Spirits and the Law -Vodou and Power in Haiti*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2011, p. 275.
- 21) Laënnec Hurbon, *Le Barbare Imaginaire*, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1987, p. 113-114.
- 22) Métraux, *op. cit.*, p. 252-253.; Ramsey, *op. cit.*, p. 60.
- 23) Drouin de Bercy, De Saint-Domingue, de ses Guerres, de ses Révolutions, de ses Ressources, et des Moyens à Prendre pour y Rétablir la Paix et l'Industrie, Paris, 1814, p. 175. ; Métraux, *op. cit.*, p. 326.
- 24) Moreau de Saint-Méry, Description, *op. cit.*, p. 69.
- 25) 25)« Constitution du 20 mai 1805 », Maury, Jean-Pierre (éd.), *Digitheque de matériaux juridique et politiques* (<https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1805.htm>).

- 26) 26)« Constitution du 2 juin 1816 », Maury, Jean-Pierre (éd.), *Digithèque de matériaux juridique et politiques* (<https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1816.htm>).
- 27) Dubois, Laurent, *Haiti – The Aftershocks of History* –, New York, Metropolitan Books, 2012, p. 119.
- 28) Hurbon, *op. cit.*, p. 115.
- 29) 浜忠雄『カリブからの問いーハイチ革命と近代世界ー』岩波書店、2003 年、179 ページ。
- 30) Trouillot, Michel-Rolph, *Haiti – State against Nation, The Origines and Legacy of Duvalierism* –, New York, Monthly Review Press, 1990, p. 48.
- 31) Janvier, Louis-Joseph, *Les Constitutions d'Haïti*, Paris, C. Marpon et E. Flammarion, Gallica, 1886, p. 149.
- 32) Dubois, *op. cit.*, p.93.
- 33) Dumesle, Hérard, *Voyage dans le Nord d'Hayti, ou Révélation des Lieux et de Monumens Historiques*, Les Cayes, Imprimerie du Gouvernement, 1824, p. 85-90.
- 34) Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, 1819-1826, tome VI, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1988, p. 533.
- 35) Michel Étienne Descourtilz, *Voyages d'un Naturaliste, et ses Observations*, tome III, Paris, Père Dufart Libraire-Éditeur, 1809, p. 180.
- 36) Colonel Malenfant, *Des colonies, et particulièrement de celle de Saint-Domingue : Mémoire historique et politique*, Paris, Chez Audibert, 1814, p. 216-217.
- 37) 浜、『カリブからの問い』、前掲書、197-208 ページ。
- 38) Gustave D'Alaux, *L'Empereur Soulouque et son Empire*, 2ème édition, Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeur, Paris, 1860, p. 64.
- 39) Le Comte de Gobineau, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, tome I, 2ème édition, Paris, Librairie de Firmin-Didot et cie., 1884, p. 48-50.
- 40) Sir Spenser Buckingham Saint John, *Hayti; or, the Black Republic*, London, Smith, Elder, & Co., 1884, p. 182-228.
- 41) Keane, A.H., « The Haytian Negroes », *Nature*, Dec. 4, 1884, p. 99-100.
- 42) Hannibal Price, Philippe, *De la Réhabilitation de la Race Noire et de la République d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie J. Verrollot, 1900, p. 413-443.
- 43) Ramsey, *op. cit.*, p. 100.
- 44) Hans Schmidt, *The United States Occupation of Haiti 1915-1934*, New Jersey, Rutgers University Press, 1995, p. 9.
- 45) Ramsey, *op. cit.*, p. 121-122.
- 46) United States Senate 67th Congress First and Second Sessions, *op. cit.*, p. 692.
- 47) Dubois, *op. cit.*, p. 105.
- 48) Ramsey, *op. cit.*, p. 125.
- 49) United States Senate 67th Congress First and Second Sessions, *op. cit.*, p. 479-480.
- 50) Ramsey, *op. cit.*, p. 124-130.
- 51) 51) Alexis, Yveline, *Haiti Fights Back: – The Life and Legacy of Charlemagne Peralte*, New Jersey, Rutgers University Press, 2021, p. 82 ; Mary A. Renda, *Taking Haiti –Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, p. 140.
- 52) 52)W.L. Mann, « Medical Tactics in Naval Warfare », *United States Naval Medical Bulletin*, no.4, 1926, p. 818.
- 53) Alexis, Yveline, *op. cit.*, 2021, p. 131-134.
- 54) Ramsey, *op. cit.*, p. 133-139.
- 55) 55)Blassingame, John W., « The Press and American Intervention in Haiti and the Dominican Republic, 1904-1920 », *Caribbean Studies*, Jul., 1969, vol.9, no.2, p. 27-43 ; Ramsey, *op. cit.*, p. 134-135 ; Schmidt, *op. cit.*, p. 108-123.
- 56) United States Senate 67th Congress First and Second Sessions, *op. cit.*, p. 517.
- 57) *ibid.*, p. 630-631.
- 58) *ibid.*, p. 1777-1785.
- 59) *ibid.*, p. 1285-1288.
- 60) *ibid.*, p. 1272.

Du vodou au voodoo

Tatsuya IMAI

Nous examinerons dans notre étude comment le vodou haïtien en est historiquement venu à être considéré comme une force culturelle résistante à « la civilisation », et a fonctionné en tant qu'excuse pour des interventions étrangères souvent violentes dont l'occupation d'Haïti par les États-Unis au début du 20^{ème} siècle est un exemple indiscutable. Durant cette occupation, le vodou a toujours incarné les racines de la société haïtienne qui était perçue par les occupants comme contre « la démocratie » ou « l'auto-gouvernance ».

Afin d'éclaircir ce processus par lequel le vodou est devenu une représentation d'arriération associée à Haïti, nous aborderons d'abord les lois interdisant les pratiques magiques à l'époque de Saint-Domingue des 17^{ème} et 18^{ème} siècles sous l'emprise de la France. L'absence du vodou sera contrairement à nos attentes constatée dans les lois interdisant les pratiques magiques.

La section suivante consiste à examiner le 19^{ème} siècle après l'indépendance d'Haïti pour montrer que le vodou est devenu un terme général englobant les pratiques magiques haïtiennes qui représentait l'arriération culturelle surtout depuis l'étranger.

Le code pénal promulgué en 1835 a interdit le vodou en tant qu'une des pratiques magiques alors que la liberté de religion était reconnue dans la Constitution. Haïti a constamment souffert des problèmes causés par la transformation structurelle politique et économique après son indépendance, si bien qu'Haïti a souvent été pris comme un exemple d'échec d'indépendance ou d'éradication de l'esclavage à l'époque de l'indépendance des pays d'Amérique latine. Dans cette optique, le vodou a été mentionné comme la cause de sa perte de légitimité politique.

Enfin, nous montrerons que le vodou haïtien, devenant « le voodoo », a été cité avec constance comme la preuve de son arriération pour justifier l'occupation par les États-Unis et leur violence politique et militaire contre les Haïtiens.

現象学、存在論、弁証法 初期デリダにおける「哲学」について

桐谷慧

『Résonances』第12号

2021年10月発行

14-28 ページ

ISSN 2435-8371

現象学、存在論、弁証法

初期デリダにおける「哲学」について

桐谷慧

はじめに

ジャック・デリダは、フッサール現象学の研究からその哲学的キャリアを開始した。彼は 1954 年に、現在の修士論文にあたる論文として『フッサール哲学における発生の問題』¹⁾を執筆する(公刊は 1990 年)。ついで 1962 年に、フッサール晩年の草稿である「幾何学の起源」を翻訳し、序論を付して刊行する。そして 1967 年には『声と現象』を著す。いわゆるデリダの「前期思想」が明確な形で確立されるのは、この 1967 年頃であると考えられる。『声と現象』はフッサール現象学の「現前の形而上学」としての側面を強調し、その「脱構築」を明示的な仕方でも試みている。

本稿は、デリダの最初期のテキストである『発生の問題』を取り上げる。脱構築という戦略が確立される以前に書かれたこのテキストにおいて、著者はフッサールを読み解くことを通して自らの哲学を練り上げようとしている。ここで明らかにしたいのは、この若きデリダの「哲学」についてである。『発生の問題』においては、存在論と現象学の終わりなき「弁証法」として哲学が思考されるのだが、われわれはまずはこの哲学構想を内在的に検討する。しかし同時に、その構想がやがて「哲学の脱構築」へと姿を変えることとなるという事実を無視する訳にもいかない。『発生の問題』には、後にデリダが発展させる多くのテーマがすでに認められるが、文体や「語調 (ton)」などの面では後年のテキストとは大きく異なっている。本稿は『発生の問題』において提示される哲学を検討しつつ、なぜその哲学は断念されたのか、なぜデリダは哲学の脱構築へと向かうこととなったのかという問いについても考えたい²⁾。

1. 初期デリダにおける「弁証法」の概念

『発生の問題』は、方法論的問いが論じられる「序論」、フッサールのテキストを年代順に読解していく四部構成の「本論」、そして 1990 年に同書が刊行された際に付された「はじめに」からなる。デリダ自身の言葉によれば、このテキストにおける注目すべきテーマとしては、「錯綜 (complication)」があげられる。錯綜という観念は、あらゆる要素はつねにすでに他の要素との関係のうちにあり、それ自体で独立して存在することはできないという事態を指す。このような錯綜関係がそれぞれの要素に先立つという意味で、それは「起源的」錯綜である。起源的錯綜は、単一な起源という観念、充溢した現前という観念を問いに付すこととなるだろう。「問

題になっているのはつねに、いかなる分析も [...] 構成要素の瞬間的で自己同一的な点的性質に還元することのできない、起源の起源的錯綜であり」、このような錯綜は、その後「私[デリダ]が明らかにしようと試みたすべてのことを、その定式化の一字一句に至るまで統制し続けることになる」(PG, VI-VII/viii) とされる。

『発生の問題』は様々な二項対立を取り上げ、その一項が自らとは区別されるべきもう一つの項と連繫しそれに依存しているということを明らかにしようとするのだが、デリダは同書においてそのような錯綜を弁証法と名指す³⁾。創造と伝統という例を考えてみるならば、創造は伝統との断絶を必要とする。しかし、伝統との一切の関係がなければ、創造は把握不可能な奇跡となるだろう。創造は伝統との関係においてのみ創造的たりうる。創造と伝統は対立し、区別されなければならないにもかかわらず、互いに規定しあっており、分離されることができない。弁証法、あるいは弁証法的錯綜などと『発生の問題』で呼ばれるのは、以上のような事態である。付言するならば、錯綜関係があらゆる個々の要素に先立つゆえに、弁証法は「起源的弁証法」である。また、この二項対立、緊張関係は決して解消されず、止揚や同一化へと至ることがないため、「無際限」なものとなる。ここで弁証法は「無限な弁証法」であり、止揚なき弁証法などと呼ぶこともできるかもしれない。

デリダは、自らが用いる弁証法は、プラトン主義のそれとも、ヘーゲル主義のそれとも異なるとする。確かに、伝統的な弁証法概念もまた、形相と質料などの様々な二項対立の緊張関係を思考してきた。しかしそれらの弁証法は、その二項対立を前提とし、起源への問いを欠いているという意味で「内世界的」とであるとされる。デリダは弁証法的錯綜の起源へと遡ろうとするのだが、そのためにはフッサール現象学を出発点とすることが必要であるという。「明示的にフッサールにおいてではないとしても、フッサールを起点としてのみ、弁証法という巨大な主題は [...] 基礎づけられ、真正なものとされ、成就されることができる」(PG, 7/7)。デリダの考えでは、現象学は超越論的な起源の問いを徹底しつつも、体験や発生への準拠を維持し続ける点において、弁証法的緊張関係に貫かれており、現象学においてこそ弁証法が超越論的、起源的なものであることが明らかになる。

デリダはフッサールの思想を次のように特徴づける。

フッサール思想とはつまり、絶対的始まりへの要請と、究極的な哲学的準拠としての体験の時間性とを同時に主題化する哲学であり、哲学に対して新たな学問的厳密さを要求すると同時に、その厳密さを具体的体験の純粋さへと送り返す哲学であり、絶対的主観性を心理学や歴史学など構成された学問から引き離れた後で、歴史哲学の基礎を築こうと[...] 試みる哲学なのである (PG, 3-4/4)。

フッサールは、「厳密な学」としての哲学の出発点たる「絶対的起源」を追及し、絶対的真理の体系たる普遍学を哲学の理念として掲げた。しかし同時に彼は、真理は単に抽象的なものではなく、具体的で時間的な——つまり歴史的な——主体の体験に基づかなければならないとも

主張する。このように「哲学」と「歴史」を同時に追い求めることにより、現象学の道のりは不安定なものとなり、弁証法的性格を帯びることとなる。確かにフッサールは、そのような弁証法を引き受けることはなく、弁証法という語自体に対しても否定的であった。彼は、非弁証法的な起源を目指し続けたのだともいえる。しかしデリダによれば、フッサールは絶対的な起源を追求したがゆえに、つまり現象学的意味での超越論的探求を徹底したがゆえに、哲学と歴史の還元不可能な弁証法的錯綜を浮かび上がらせ、純粋な起源など存在しないということ、起源はすでに弁証法的であるということを図らずも明るみに出したのだとされる。「起源の抹消」を語るためには、まず徹底して起源を探求しなければならない。デリダにとっての弁証法は、「その語のフッサールの意味で、厳密に超越論的である」(PG, 6/6)。デリダの「弁証法哲学」が「フッサールに忠実であり続ける」のは、それが「起源的絶対者を参照する」(PG, 6/7)ものであるからだ。フッサールが意図せずして明るみに出した弁証法を明示的に主題化し、引き受けること、これが『発生の問題』の主な狙いである。

哲学と歴史の関係について少し敷衍しておこう。デリダは、フッサールにおいては哲学と歴史が緊張関係にあることを強調する。フッサールは哲学を「厳密な学」として考えた。彼にとって、哲学は諸学を統一するような「普遍的な学問」を目指すもの、「絶対的な真理の体系」を追求するものである——たとえ、その理念が事実上は到達不可能であったとしても。このような普遍学を目指すためには、デカルト的な動機に立ち返り、「究極的な無前提性」から出発する必要がある。哲学とは起源的な学問であり、「絶対に理性的な基礎づけによって諸学を普遍的に統一する」ものでなければならない⁴⁾。

これに対して歴史とは、絶対的な真理、哲学の純然たる自律性を否定するものであると考える。なぜなら、歴史は「一切の認識や哲学的意図がその歴史的位置の实在性に依存しているという事実を含意している」(PG, 2/3)からだ。哲学的観念の歴史的事実への依存を指摘するいわゆる「歴史主義」は、最終的には絶対的な客観性を否定する相対主義となる。このような歴史と真理の対立は、「時間」においても繰り返されるだろう。真理を絶対的な客観性と規定するならば、それは時間において変化しないということを含意しており、超時間的であるか、あるいは汎時間的であるということになる。真理は時間における変化を免れるという意味において、「時間と真理はアプリアリに排斥しあう」(PG, 53/56)⁵⁾。

フッサールは「厳密な学」として哲学を探求しており、彼自身そのような「夢」を「見果てる」ことはなかった(Hua VI, 508)⁶⁾。しかし、そこで目指される理念性、絶対的な客観性は、それを経験する具体的な体験から切り離されたものであってはならない、すなわち「叡智的天空に住まう」ものであってはならない。さもなければ、今度は歴史主義の反対、真理を基礎づけることのできない硬直した論理学主義へと陥ることとなるだろう。フッサールは、客観性は自律的なものであり経験的事実から独立していると主張しつつ、それが主体によって「構成される」ことを論証しなければならない。フッサールは心理学主義と論理学主義の対立を乗り越えることを試みる。しかしデリダは、この対立は形を変えつつフッサールのテキストに残り続けると考える。そして、現象学の内的な緊張、両義的性格の原因を「発生」という主題に認め

る。発生とは、「フッサールの思想の本質的動機であると同時に、ジレンマの契機でもある」(PG, 35/41)。デリダにとって重要なのは、二項対立を乗り越えて解消することではなく、二項の弁証法的錯綜を明示的に主題化し、その還元不可能性を認めることであるといえよう⁷⁾。

2. 現象学における「発生」の問題とデリダによるその解釈

では、「発生」という概念は現象学においてどのような意味を持っており、デリダはそれをどう解釈したのだろうか。一般にフッサール現象学は、1910年代までの「静態的現象学」期と、1920年代以降の「発生的現象学」期に区別される。発生という語が述語的に用いられるのは、主に発生的現象学においてである。これに対してデリダは、発生という概念を、現象学のあらゆる段階において重要な役割を果たすものとみなす。本節では、まず現象学における発生の問題を概観し、ついでデリダによるその解釈を見ていく⁸⁾。

フッサールの最初の著作である『算術の哲学』(1891)は、数の概念の起源——発生——を心理学的立場から探求する試みであり、フッサールは数えるといった行為にその起源を見出す。しかしこの場合、数や計算は事実的行為に依拠することとなるため、その理念的客観性は不可能となり心理学主義が帰結する恐れがある。フッサールは『論理学研究』第一巻(1900)において、自身の過去の心理学主義的傾向について批判を行う。「^レ事実的なもの」と「^{イデア}理念的なもの」は峻別されねばならず、論理学の理念的法則は、事実的行為によって基礎づけられることはできない。しかし、論理法則は理念的であるとはいえ、主体と切り離されたものであってもならず、論理法則と主体、意識との関係を新たに思考する必要がある。『論理学研究』の第二巻(1901)においては、志向性という概念の深化により、志向される対象と意識体験が区別されつつ、両者の関係が分析される。さらに『イデーニ I』(1913)においては、現象学的還元により純粋意識という領野を切り開かれる。超越の対象を構成する純粋意識は超越論的なものであり、意識による対象の構成が論じられることとなる。

『イデーニ I』において主に論じられるのは、意識の能動的作用による意味の形成という問題である。感覚与件たるヒュレーをノエシスの契機によって生化することにより、ノエマの意味が構成される。この「ヒュレー・ノエシス・ノエマ」という図式では、純粋意識は世界を意味として構成するものとして「絶対的起源」となる。そして、自然的態度における超越的な存在者についての存在定立を括弧に入れ、存在者を意識にとっての存在とみなす点において、現象学は超越論的「観念論」である。意識による意味の能動的構成は、それ以上遡ることのできない起源的な作用にも思える。しかし、1920年代以降のテキストにおいては、そのような能動的構成に先立つ受動的次元が積極的に論じられるようになる。過去の能動的作用の成果の沈殿としての習慣の問題、ヒュレーが意識の能動性に対して現れるための受動的総合の問題、また自我自身の構成の問題などである。『イデーニ I』では、時間性の問題などは先送りされていたのだが——前期フッサールの立場は「無歴史的アプリオリズム」とも呼ばれた——、意識が時間的なものである以上、意識自身の構成も問われなければならない。論理法則など理念的客観性

の構成についていえば、『経験と判断』などの議論では、客観性など高次の対象の構成は、前述定性の領域たる「生活世界」を基盤にしているとされる。さらに、高度な理念化は単独の自我だけではなされえず、間主観的共同体、その歴史的蓄積が必要となる。『危機』書などでは、歴史の問題が扱われるに至る。

このように、フッサールは主に 1920 年代以降、意識の能動的作用に先行する受動的発生の問題を探究する。発生という概念に最低限の定義を与えるならば、時間的前後関係のなかで何かが現れることといった程度になるだろうか。フッサールは、発生のアプリアリな法則の解明を目指す。『イデーン I』などにおける「静態的分析」が意識の構造の「博物学的な記述」という装いを呈するのに対して、「発生的分析」はそのような構造の発生的起源へと遡行する。しかし、静態的現象学から発生的現象学への単純な転換があるわけではない。静態的分析はつねに発生的分析により前提とされており、その手引きとなるのである。

さて、ではデリダは現象学における発生の問いをどのように解釈したのであろうか。上述のように、彼は発生の問題がフッサール現象学において一貫して重要な役割を果たしているとは主張する。デリダは、すでに『算術の哲学』のなかに発生論的描写が認められるとするのだが、そこで問題となっていたのは「経験論的発生」に過ぎず、それはやがて心理学的問題として現象学の領域から排除される。しかし、自我が時間的に構成されるものである以上、発生の概念は「超越論的還元によって設けられた中立的領野の内側に再導入される」(PG, 38/43)。この発生は経験論的ではなく、「超越論的発生」でなければならない。現象学が論理学主義に陥らないためには発生の問題を無視することはできないが、それは心理学的な仕方ではなく、超越論的な仕方でも問われる必要があるということだ。

デリダによるならば、発生の概念は「能動性」と「受動性」、あるいは「構成するもの」と「構成されたもの」の弁証法を浮き彫りにする。静態的分析においては、意味を能動的に構成する純粹意識こそが、起源的な領域として提示された。しかし発生的分析により、そのような能動性は受動的発生によって可能となることが明らかとなる。これはつまり、受動的なもの、「そのものとしては『自我』の能動性によって根源的に意味を与えられたのではない諸審級」(PG, 38/44)が、実は根源的な役割を果たしているということだとデリダは考える。彼によれば、受動性というテーマにより、単に自我内部の非顕在的領域だけではなく、自我にとってつねにすでに存在するもの——他者、世界、自然的時間など——も問題になるという。自我が時間において発生するということは、その発生に先立ってすでにあるものが、自我に基盤を提供しているということだともいえる。「発生論的生成は、もはやその意味自体がある超越論的主体の能動性によって構成されているのではなく、それが『自我』自体を構成している」(PG, 179/178)。このようにデリダは、発生という問題が、能動性と受動性、構成するものと構成されるものの弁証法的錯綜を明らかにすると主張する。意味を付与するものとしての意識に特権を与える現象学の観念論は、それに時間的に先立つもの、「存在論的なもの」によって複雑化されるのではないだろうか。

しかしデリダの考えでは、フッサールは発生のテーマから以上のような帰結を引き出すこと

はせず、能動性や構成するものの優位性、現象学の観念論的性格を維持し続けたとされる。確かに発生の問題により、能動的構成の基盤となる受動的総合が問題とされる。自我が能動的に意味を付与したのではないものが、その能動性を可能にしているという構造が見出される。だが、デリダの解釈によれば、フッサールは受動性を起源的なものとはみなすことはなく、むしろ超越論的な能動性の範囲を歴史一般にまで拡大することにより、受動性を能動性に従わせようとしたのだとされる。自我に先立つ受動的発生は、自我自身が意味を与えたものではないが、歴史の理念という「超時間的あるいは汎時間的な超主観的な能動性」(PG, 248/247) によってすでに意味を与えられていたとされ、受動性が能動性の基盤となるという事態が回避される。これはつまり、フッサールは自我の権能が及ばない歴史的事象——ある意味ではそれが自我に基盤を与えている——も、目的論的歴史の中ですでに意味を与えられていたと考えたということである。フッサールが晩年のテキストにおいて歴史の問題を扱ったのは、以上のような理由からだとしてデリダは解釈する。

受動的発生は、われわれに無限後退を強いるがゆえに、自我論的な能動性に同化しえないように思われる。そうであるならば、超越論的なものを歴史一般の規模にまで拡大することで受動的発生を再び征服するように試み、受動的発生それ自体に、自我のみではそれに付与することのできなかった志向の意味を、目的論的理念によって改めて与えることが必要となるのではないだろうか (PG 240-241/239)。

フッサールは目的論的な歴史哲学によって、意味を与える能動性の優位——観念論——を救おうとしたのだとされる。「結局、フッサールは根底的に観念論的かつ合理主義的な意図について忠実であった」(PG, 217/216)。しかし、そのような目的論的理念自体は具体的直観に与えられることはなく、先取りされるに留まるだろう。このことは、体験への準拠という現象学の原則に抵触する恐れがある。つまり、目的論的理念は「現象学を裏切りながら救っているのだ」(PG, 247/246) ⁹⁾。

デリダの解釈によれば、発生のテーマは、現象学的能動性の受動性への依拠、構成するものの構成されるものへの依拠を示すことにより、現象学に弁証法的動揺を強いることとなる。しかしフッサールは、超越論的なもの、能動的なものの領域を歴史一般にまで拡張することにより、あくまで能動的なもの、構成するものの優位性を守ろうとし、弁証法が起源的であるとは認めようとしなかった。あるいは、彼は非弁証法的で純粋な起源という夢を抱き続けたのだということもできるかもしれない——おそらくはその夢が、現実とはなりえないことを知りつつ ¹⁰⁾。

3. 現象学と存在論の無限な弁証法、哲学と無際限性

ここまで見てきたように、デリダは発生という問題が観念論としての現象学を危機にさらす

と考える。発生により、超越論的主体は自ら以外のもののなかに基盤を持つということが示されるからである——「一切の発生的所産はそれ自身以外のものによって生産される」(PG, 7/8)。たとえば他者、世界、自然的時間などは、現象学的な意味で構成するものではないだろうが、それなしには主体は不可能という意味において、主体にある種の「存在論的」あるいは「実存的」な基盤を与えているといえるのではないだろうか。事実的存在は被構成的なものであるが、「構成するものの被構成的なものへの存在論的依存」¹¹⁾について考えることができる。『発生の問題』においては、「存在 (être)」、「存在論 (ontologie)」、「実存 (existence)」などの語によって、事実的なものが指示されている¹²⁾。発生の問題は、この節で見るように、現象学と存在論の弁証法というテーゼにデリダを導くだろう。

まず、デリダが提示する、「起源的なもの (l'originaire)」と「始原的なもの (le primitif)」の弁証法という考えを検討しよう。『発生の問題』においては、「始原的」という語により、時間の順序において先行することが指示される。これに対して「起源的」という語には、哲学的な権利上の、論理の上での先行性という意味が与えられる。さて、現象学的還元は、自然的態度にある主体にとっては無動機的なものだと言われていた。現象学的態度のみが現象学的還元の価値を理解することができるからである。この意味で、還元は現象学にとって絶対的な始まり、起源的なものであり、そこから哲学は始まる。しかし同時に、還元は世界がすでにそこにあることを前提としており、時間の順序においては自然的態度に後続する。世界と自然的態度は還元より「始原的」である。

[...] 超越論的還元は、現実「すでにそこに」あった、そしてなおもあり続ける何か「の」還元である。一方で、超越論的意識に先立つ世界の実存を括弧に入れなければならない。しかし他方では、この還元において、少なくとも時間の順序としてはつねに現象学的態度に先行するよう見える素朴な態度を転向させねばならない（この先行性と時間的順序の意味が、[...] 発生についてのわれわれの問題系の全体を規定するだろう）(PG, 19/22)。

実在する世界や自然的態度は、現象学的起源を可能にする現象学的還元、時間的に先立って存在している。いうまでもなく、フッサールは自然的態度の時間的先行性を否定したのではなく、自然的態度の意味は現象学的態度から出発してのみ理解可能であると主張したに過ぎない。実際、「フッサールは、[哲学の出発点としての] 根本的自覚がつねに『後にくるもの』(die nachkommende philosophische Besinnung)であることを認めていた」(PG, 204/202)。しかしデリダは、自然的態度や世界が時間的に先行することの意味を、フッサールは十分に考えていないのではないかと問う。フッサールにとって、自然的態度や世界は超越論的主体に対して派生的であり、被構成的なものに過ぎず、それらの先行性は、現象学にとって事実問題に過ぎないようにも見える。これに対してデリダは、そのような事実が本質的な意味を持つと考える。自然的態度の始原性は還元不可能であり、そこからしか現象学的還元は現れえない。そうであるならば、「[現象学において] つねに被構成的と思われてきたすべてのもの——自然的態度とそ

れに対応したすべてのもの[...]——に、構成するものとしての価値を認めなければならない」(PG, 166/167-168) ののではないだろうか。自然的態度、事実性、世界などが「構成的」であると言われるとすれば、それはもはや現象学的な意味においてではなく、「存在論的」な意味においてであろう。

しかしながら、「始原性が始原性として『現れるのは』起源的構成によってのみである」(PG, 13/14) という事態を見落としてもならない。さもないと、心理学主義へと逆戻りする危険がある。始原的なものの始原性について正当な仕方で語るためには、起源的なものから、つまりは現象学から出発する必要がある。始原的なものは起源的なものに時間的に先行し、それに基盤を与えているのだが、起源的なものから出発しなければそのことを正当に語ることはできない。このように、起源的なものと始原的なものが区別されつつも、相互に必要としあう事態、これをデリダは、「始原的なものと起源的なものの間の謎めいた本源的な弁証法」(PG, 20/23) と呼ぶ。

われわれは『発生の問題』において、多くの二項対立に遭遇する——起源性と始原性、現象学と存在論、意味と存在などである。これらの二項対立がいずれも弁証法的に錯綜しているということ、これが同書における一貫した主張である。「すべては錯綜から始まりうる」(PG, 12/14) のであり、「絶対的に単純な起源的なものの不可能性」(PG, 30/35) が主張される。このような弁証法を還元不可能なものとするもっとも根底的な審級として、デリダは「時間」をあげる。彼によれば、時間そのものが弁証法的であること、そして存在と時間が根源的な仕方で弁証法的関係にあること——「存在と時間の起源的で弁証法的総合」(PG, 40/45) ——これらが他のあらゆる弁証法の根底にある。

フッサールの時間意識についての分析、とりわけ過去把持についての分析が示唆するように、時間において「今」は相互に関係しあっている。諸々の「今」は「還元不可能な他性」(PG, 29/35) によって隔てられていると同時に、根源的に関係づけられているという意味において、すぐれて弁証法的である。「起源的で構成的な現在は、『非・現在』との連続性においてしか、絶対的ではない」(PG, 123/122)。あらゆる「今」が相互関係の中でしか存在しえない以上、時間においてそれ自体で独立した純粋な要素はありえず、非弁証法的起源というものは存在しえない。デリダは、「時間のこの起源的弁証法こそがあらゆる総合の基礎をなす」(PG, 9/292) と考える。なぜならば、時間というものは「存在」と不可分かた弁証法的に一体化しており、「時間の自己構成こそが他の一切の構造にとっての最終基盤となる」(PG, 163/163) からだ。これはつまり、時間を免れる存在はありえないということ、そして時間から存在を切り離すことはできないということを意味する。時間の本質は、時間が流れるという「事実」と切り離されることができず、その流れるという事実を通して時間は自らを構成する。したがって、時間の水準、あるいは「起源的な時間的実存の水準では、事実と本質が、経験論的なものと超越論的なものが、分離不可能で弁証法的に連帯している」(PG, 256-257/256) のである¹³⁾。

時間と弁証法的に一体化している存在——あるいは実存——は、その時間性によって、自らを自己構成する。デリダはこのような存在の自己構成の運動を「実存の起源的運動」と名指し、

それが時間の順序においては現象学に先行していることを強調する。そこでは、現象学を遂行する理論的意識は絶対的に起源的であることはできず、「時間と総合的かつ根源的に同一な存在の自己構成の一契機」、あるいは「実存の変容された一契機」(PG, 213-214/212)となる¹⁴⁾。このようにデリダは、現象学的観念論の「奇妙な逆転」を試み、次のような実存主義的テーゼを提出する。

存在は自らを構成しながら、その被構成的諸契機において経験論的事実としての自らを乗り越え、その構成的産出性において超越論的主体として自らに現れる。人間の実存において、存在は弁証法的に「対自的」主体となり、起源的時間性を引き受け、そして弁証法の必然性ならびに独自の有限性を自覚する。このような人間の実存が、存在論的考察の出発点なのである (PG, 257/256)。

存在は、始原においては、その時間性において流れつつ自らを構成する。そしてある時点において現象学的還元を行うに至り、自らを超越論的主体として発見し、経験論的事実性としての自己を乗り越える。このような運動が人間の実存において生じるとされる。自らを構成する時間的存在が始原の位置におかれ、現象学を行う理論的意識はそのような存在の自己構成により生み出される派生的なものとされる。

しかしこのような議論は、デリダの言葉を信じるならば、現象学的観念論の単なる逆転ではない。つまり、純粋な事実性に特権を与え、物質的な存在を唯一の絶対的起源とみなすことではない。というのも、「実存それ自体は、そのもっとも起源的な現れにおいて、哲学的な視線に対しては現出しえない」(PG, 225/224) からだ。たとえ事実的存在が現象学に時間的に先立つものであるとしても、それを哲学的に捉えるためには、事後的にしか可能ではない現象学的還元が必要である。学問的厳密さの要求を満たすためには、現象学から出発すること、とりわけ形相的還元から出発することが求められる。本質は発生に先立たれ、発生の中に基盤を持つ。しかし、ひとはすでに構成された本質から出発して、遡行的に発生へと立ち戻ることしかできない。したがって、「哲学の絶対的開始は本質主義者でなければならない」。そうでなければ、「ひとはつねにあらゆる哲学とあらゆる学の手前に留まることとなる」(PG, 226/224-225)¹⁵⁾。

デリダは、事実的存在の始原性を認めつつも、それを厳密に捉えられるのは、後からなされる現象学的分析のみだと論ずる。それゆえ弁証法が不可避となるのだ。発生の問題はわれわれを事実的存在に直面させるが、そのような存在を無媒介的に把握しようと主張する議論は、非哲学たる「経験論」とならざるをえないだろう。このような経験論の拒絶は、デリダにおいて一貫している。確かに、デリダはフッサールの観念論的傾向を執拗に批判しており、ある種の実存主義に傾いていることは間違いない。しかし同時に、彼はチャン＝デュク・タオの議論などに反対しつつ、「哲学」言説の出発点としての現象学の正当性を認めてもいる¹⁶⁾。デリダは、フッサール現象学における観念論の優位というヒエラルキーを逆転させつつも、存在論に排他的な優位性を認めるのではなく、あくまで両者の起源的錯綜を問題とする。厳密な学としての「哲

学」に留まり続けるためには——ここでデリダは明確にそれを求めている——観念論としての現象学を放棄してはならず、存在論と現象学の弁証法を引き受けなければならない。存在論の事実上の先行性と、現象学の権利上の方法論的優先性がある。つねに存在に対して遅延している現象学から出発しなければならない以上、哲学は目的＝終焉に到達することは決してできず、「不十分」なものであり続ける。しかし、「このような不十分さと引き換えにして、あらゆる哲学的厳密さは与えられる。この必然的な不十分さと可能な厳密さを同時に、あるいはア prioriに総合的な仕方で意識すること、これが無限な弁証法としての哲学という理念そのものを構成しているようにわれわれには思える」(PG, 226/225)。このようにしてデリダは、「弁証法哲学」こそが「唯一可能な発生についての哲学である」(PG, p. 226/225)と宣言するに至るのである。

弁証法が起源的でありかつ無限なものである以上、デリダにとっての哲学は「終わりなきもの」となる。すでにフッサールは現象学を、「絶対的な基礎づけに基づく普遍的な学としての哲学というデカルト的な理念」(Hua I, 178)¹⁷⁾を目指す、終わりなき試みとして描いていた。彼は、問題となっているのが「無限な課題」——あるいはむしろ「無際限な課題」——であるということを自覚していた。このような理念は、それ自体に到達することが事実上不可能なカント的意味での理念である。理念は先取りされるに留まるだろう。現象学はそのような理念に向かう「超越論的哲学の最終形式」(Hua VI, 71)¹⁸⁾だとされる。現実には存在する現象学は、未だ理念に到達していない以上、哲学の終焉の一つ手前の段階にあるともいえる。しかし、この理念は到達不可能なものであるため、現象学は事実上「最後の哲学」となるだろう。理念に向けての終わりなき横断が、現象学を特徴づける。デリダの方はといえば、哲学を完成不可能なものとする構造を弁証法として主題化することを通して、このような哲学の無際限な性格を肯定し、明示的に引き受けようとする。これは、別の言い方をするならば、人間の実存の有限性を本質的なものとして引き受けることであるともいえる。彼は、「自己の有限性が自己自身に現れるような実存のなかで哲学を誕生させること」(PG, 41/46)を求める。デリダの目から見れば、フッサール現象学は弁証法的性格を帯びているにもかかわらず、弁証法をそのものとして捉えることはせず、事実的には不可能と知りつつも、あくまで弁証法的な錯綜を超過する地点を目指し続けている。これに対して、弁証法を明示的に主題化することは、到達不可能な理念「から出発して」、あるいはそのような理念「を目指して」哲学するのではなく、哲学の「終わりのなさ」そのものを思考し、引き受けることとなるだろう。哲学言説はその弁証法的性格により、必然的に両義的であらざるをえないとされるのだが、その「両義性の必然性によって『印をつけられる』[marqué] ことをやめ、それを無際限に引き受けること [assumer]、このことが真の『無限の課題』、哲学の『実践的理念』を定義するものであるようにわれわれには見受けられる」(PG, 125/124)。同じページの註において、デリダは次のようにさえ書く。

われわれは本論文の結論として、現象学の弁証法的な理念をフッサールに對置し、哲学の成就 [accomplissement] およびその自覚として、弁証法的な『主題』あるいは『モチーフ』

を定義することを試みるだろう (PG, 125/311) ¹⁹⁾。

フッサールが、哲学する主体の有限性を認めつつ、あくまでその有限性を無限な目的論的理念に向けて超過しようと欲するのに対して ²⁰⁾、実存主義やハイデガーに触発されたデリダは、弁証法そのものを主題化することを通して、人間の有限性や哲学の無際限な性格を引き受けようとする。哲学には終わりが無いということ「そのもの」を思考すること、無際限に新たな再開が必要であるということを肯定すること、これこそが若きデリダの「弁証法哲学」の中心的テーゼであるようにわれわれには思われる。

本稿においては、『発生の問題』で提示されるデリダの「哲学」を検討してきた。しかし、実をいうとわれわれは、「哲学の成就」を語るこの「超弁証法主義」は、哲学を終わらせるのではないにしても、少なくともそれを閉ざすことにはしなないと疑っている。デリダは、自身の弁証法を無際限に開かれたものに保とうとするのだが、それは可能なことだろうか。彼が語る「弁証法と非弁証法の絶対的な弁証法」(PG, 17/20) は、ヘーゲルにおける弁証法的運動のように、自らを全体化させざるをえないのではないだろうか。無際限な弁証法は、その無際限性そのものにおいて、開かれていると同時にすでに閉じているのではないだろうか。終わりのなきものの「閉域 (clôture)」がありうるのではないだろうか。われわれはここで、ヘーゲル論理学における無限進行と真無限の関係を念頭に置いている。彼岸にある理念へと依拠することなく無際限なものそのものを思考しようとしている点において、若きデリダの「哲学」は、本人が考えていた以上に、ヘーゲル主義に似ているように思われる。確かにデリダの後年のテキストにおいても、無際限性の肯定、つまりは有限性の肯定は重要なモチーフであり続ける。しかし、そのような肯定が「そのもの」として主張されることはやがてなくなり、無際限な差延を記述するための様々なエクリチュールの戦略——脱構築——が練られるようになる。このようなデリダのテキストの展開において、彼のハイデガー解釈の進展だけでなく、そのヘーゲル読解の深化も重要な役割を果たしたとわれわれは考える。無際限性の肯定が単純な形で主張されなくなるのは、無際限性の真無限への止揚というヘーゲルの議論の「正しさ」を、デリダが認めざるをえなくなったからではないだろうか。無際限な弁証法というデリダの「哲学」は、放棄されるのではないにしても、別の仕方、別の語調で語り直されることとなるだろう ²¹⁾。

おわりに

われわれは、デリダの最初期の著作『発生の問題』を読み解き、そこで提示される著者の「哲学」を検討してきた。このテキストにおいては、弁証法という概念が重要な役割を果たしていた。それは、止揚へと至ることのない錯綜を示すところの、無際限な弁証法である。デリダによれば、フッサール現象学は、発生という問題により、弁証法的性格を持つことを余儀なくされる。フッサールは構成的な意識のなかに哲学の絶対的な起源を探求しつつも、その意識が発生するものであることを認めざるをえなかったため、現象学は哲学的起源性と存在論的始原性

との弁証法的錯綜に巻き込まれる。フッサールはあくまで純粋な起源性を目指し続けたのだが、このことは彼の観念論的傾向の帰結であるとデリダは考える。デリダ自身はといえば、フッサールにおける観念論を批判して存在論的モチーフの重要性を強調しつつも、観念論の単なる転倒に陥ってもならないとする。彼の「弁証法哲学」にとって重要であったのは、現象学と存在論の無限な弁証法的関係を思惟することであった。事実に存在はつねに現象学に先立ち、現象学的主体に存在論的基盤を与えるのだが、そのことを哲学的に正当に語るためには、現象学から出発しなければならない。このような存在論と現象学の弁証法は解消されることがなく、終わりなきものとなる。弁証法そのものを主題化すること、つまりは哲学の「終わりなさ」を引き受けること、これをデリダは「哲学の成就」とさえ呼ぶだろう。

われわれは最後に、このような『発生の問題』において提示される哲学が孕む難点についても検討した。終わりなき再開を求めるこの哲学は、その終わりなさそのものにおいて閉じざるをえず、終わりなさそのものを引き受けることにより、自らを密かに「最後の哲学」として思うように思われる。「哲学の成就」と書きつけた若きデリダが、やがて「哲学の脱構築」へと向かうこととなることを、われわれはすでに知っている。事後的な視点には「ほとんど宿命的 (*presque fatal*)」(PG, V/vi)とも映るその後の彼の歩みも、当人にとっては予測不可能な未来であったはずだ。デリダのテキストがやがて被ることとなる変化について考察することが、今後の課題となる。

Notes

- 1) Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990 (『フッサール哲学における発生の問題』合田正人・荒金直人訳、みすず書房、2007年)。以下、『発生の問題』と略す。同書からの引用の出典は本文中の括弧内に示し、略号 PG の後に原文、日本語訳の順でページ数を指示する。
- 2) 『発生の問題』についての重要な先行研究としては、Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl*, Bloomington, Indiana University Press, 2002 および Raoul Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, Paris, Hermann, 2014 などがある。本稿の新規性は、存在論と現象学の弁証法という『発生の問題』で提示されるテーゼを、独自の「哲学」の構想として捉える点にあると考える。このような作業は、デリダと哲学との関係を総体的に再検討するうえで重要となるだろう。
- 3) デリダにおける弁証法の概念については、次を見よ。荒金直人「初期デリダのフッサール研究における弁証法から差延への用語的移行」、『現象学研究』第3号、2005年、161-168ページ。ヘーゲル、フッサール、ハイデガーの同時的受容に特徴づけられる当時のフランス思想界において、弁証法概念の現象学への適用はそれほど特異なことではなかった。弁証法の流行については、以下を参照せよ。Vincent Descombes, *Le Même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 21-28 (『知の最前線』高橋允昭訳、TBS プリタニカ、1983年、13-22ページ)。
- 4) Cf. Edmund Husserl, *Cartésianische Meditationen* [1931], Husserliana Bd. I, Den Haag, M. Nijhoff, 1950, S. 43-63 (『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、2001年、17-53ページ)。以下、フッセリアーナは Hua と略記し、本文中括弧内に、巻数をローマ数字で頁数をアラビア数字で記す。日本語訳の書誌情報については、注で指示する。
- 5) フッサールは後に、理念的対象などの超時間性は汎時間性であり、汎時間性とは時間性の一様態であるとする。しかし、このことからただちに時間と真理の和解が帰結するわけではないように思われる。汎時間性は、依然として時間的であると同時に、時間における変化を免れ、時間の全体を先取りしているという意味において、すでに超時間的でもあるのではないだろうか。おそらくこの問題は、ヘーゲルが『精神現象学』の末尾において語った、時間の抹消あるいは止揚の問題と通じている。永遠性に対して時間性を擁護しようとする哲学には、両者の錯綜という難問が突きつけられる。『発生の問題』においてデリダは、時間性と永遠性の弁証法的関係に言及している (PG, 62/65, 190/189)。
- 6) この一節の解釈については、Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, 2004, p. 83 も参照せよ。デリダは、この夢をフッサールと共有することはなかったとしても、それに反対した訳でもないように思われる。デリダのテキストがいくつかの点で懐疑主義、相対主義に接近することは疑いえないが、相対主義や歴史主義に対する批判は彼における一貫したモチーフの一つである。デリダにおける歴史主義の問題については、以下が詳しい。亀井大輔『デリダ 歴史の思考』法政大学出版局、2019年、43-62ページ。
- 7) 四部からなる『発生の問題』の本論においては、フッサールの著作が年代順に検討され、それぞれの段階にジレンマ、二項対立が見いだされる。第一部では『算術の哲学』の心理学主義と『論理学研究』第一巻の論理学主義の対立が検討され、第二部では超越論的主体の時間性 (『時間講義』) とその起源性 (『イデーン I』) の緊張関係が論じられる。第三部においては『経験と判断』と『デカルト的省察』が取り上げられ、発生的現象学の段階においても「意味の発生」と「発生の意味」が対立しているとされる。第四部ではフッサールの歴史についてのテキストが論じられるが、ここでも「哲学の歴史」と「歴史の哲学」の関係が問題となる。このようにデリダは、現象学にはつねにある種の緊張関係が残る続け、それが弁証法的理解を要請していると考ええる。
- 8) 本稿ではさしあたり、デリダの解釈の当否には立ち入らない。発生をフッサール現象学の一貫した問題として捉える研究としては、Dastur, *Husserl. Des Mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995 や Bruce Bégout, *La généalogie de la logique*, Paris, Vrin, 2000 などもある。この点については、次も参照せよ。中敬夫「フッサールにおける発生論的現象学の構想」、『愛知県立芸術大学紀要』第34号、2004年、3-15ページ。
- 9) 「序説」においてデリダは、「先取り (anticipation)」の概念に重要な役割を与えている。「フッサール現象学が発するものは、根底的な責任としてのこの体験された先取りからである」。Derrida, « Introduction », Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 155 (『幾何学の起源』序説) 田島節夫ほか訳、青土社、1976年、221ページ)。

- 10) ただしデリダは、フッサールが晩年の草稿においては、「語の深い意味での実存主義」(PG, 238/237) に向かいつつあることを認めている。観念論と実存主義の弁証法は現象学の中に含まれているため、デリダの弁証法哲学は現象学の「乗り越え」であると同時に、その「徹底的な明示化」(PG, 41/46) に過ぎないとされる。実際、若きデリダが実存や存在などの語を用いて思考しようとする問いは、フッサールにおける超越論的事実性の問題と通底しているように思われる。
- 11) Moati, *Derrida et le langage ordinaire, op. cit.*, p. 33.
- 12) 『発生の問題』において「存在論」という語は、事実に存在に関することという程度の意味で使用されており、まだ厳密にハイデガー的な意味では用いられていないように見受けられる。この時期のデリダがハイデガーをどのように理解していたのかを正確に読み取ることは難しいが、彼のハイデガー読解が深化するのは 1960 年代に入ってからだと考えられる。
- 13) 『発生の問題』における現象学的時間論の解釈は、イヴォンヌ・ピカールの議論に負うところがある。この点については以下で論じられている。松田智裕『弁証法、戦争、解説』法政大学出版局、2020 年、35-79 ページ。デリダは、フッサールが「時間構成の弁証法」を見出したことは評価しつつも、彼の時間分析では時間が非時間的形相に還元されており、そこには存在論が欠けていると批判する。デリダにとっての「起源的な時間性」とは、「あらゆる還元を抗する人間の実存の時間性に他ならない」(PG, 41/46)。ただし、時間が流れることをフッサールが「原事実」と述べていたことに鑑みると、この批判に反論することも可能であろう。
- 14) デリダは次のように書いてもいる。「現象学は、存在論となることによって、あるいは存在論と根本的な関係を保つことによって成就 [s'accomplir] されねばならない。自己自身を生み出す超越論的主体は、もはや一つの理論的意識ではなく、一つの実存である」(PG, 179/178)。
- 15) フッサールは、このような「遡行的問い (Rückfrage)」の必然性をよく承知していた。『発生の問題』ではフッサールの歴史概念に手厳しいデリダも、「序説」においては、「根源的な意味形成と意味沈殿とが共存し含み合う生きた運動」としての現象学的歴史が、無際限に開かれたものであるということを認めている。ただし、後述するように、そのような無際限の開かれ自体が一つの閉域を形成しているのではないかという問いは残る。
- 16) デリダによれば、タオはフッサール観念論の「根本的な逆転を目指している」のだが、物質に排他的特権を与えている点において、彼の議論は現象学的観念論の単なる逆転に留まっており、根源的な弁証法を捉えそこなっているとされる (PG, 226/225, 257/327)。
- 17) 『デカルトの省察』前掲書、272 ページ。
- 18) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳、中公文庫、1995 年、127 ページ。
- 19) 「序説」においても、デリダは次のように書いている。「純然たる事実性そのものを真剣に受け取ることは、それが現象学の可能性に後続し、現象学の権利上の優先性を認めるならば、もはや経験論や非・哲学へと回帰することではない。それは反対に、哲学を成就するのだ [accomplir]」。Derrida, « Introduction », art. cit., p. 168-169 (『幾何学の起源』序説) 前掲論文、248 ページ)。現象学と存在論の弁証法という議論や、「哲学」という語への肯定的言及が彼のテキストから姿を消していくのは、1960 年代半ば以降である。
- 20) Cf. Rudolf Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 136-138.
- 21) デリダの思想において、有限性の肯定、無際限性の肯定が重要なモチーフであるとししばしば主張される。代表的な例としては、以下があげられる。Martin Hägglund, *Radical Atheism*, Stanford, Stanford University Press, 2008 (『ラディカル無神論』吉松寛・島田貴史・松田智裕訳、法政大学出版局、2017 年)。われわれは、そのような解釈に反対はしないが、いささかの留保をつけたい。有限なもの、無際限なもの、単純な肯定は、それだけではヘーゲルの論理に回収される怖れがあるように思われるからだ。ヘーゲルの論理と端的に手を切ることの不可能性こそが、デリダに様々な実験的テキストを書かせることとなった理由の一つではないだろうか。

Phénoménologie, ontologie et dialectique la « philosophie » du jeune Derrida

KIRITANI Kei

Cet article a pour objectif d'apporter des éclairages sur une « philosophie » développée par Jacques Derrida à travers son premier ouvrage, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954). Le jeune auteur tente d'élaborer sa propre philosophie en lisant – ou en déconstruisant – les textes d'Edmund Husserl. C'est le concept de « dialectique », concept courant en France dans les années 1950, qu'adopte Derrida comme fil conducteur de cette étude. Mais sa dialectique se distingue de celle du platonisme ou de l'hégélianisme, dans la mesure où il maintient perpétuellement l'opposition antithétique.

Selon l'interprétation derridienne, la phénoménologie est profondément marquée par l'ambiguïté dialectique, parce qu'elle doit répondre à une double exigence : respect de la rigueur scientifique et référence au vécu génétique. D'une part, notre penseur admet que la phénoménologie est *méthodologiquement* première. La réduction phénoménologique est le seul point de départ légitime de la « philosophie » comme science rigoureuse. Mais, d'autre part, la phénoménologie doit être *de facto* en retard sur l'être brut qu'elle ne peut saisir immédiatement. Elle est *chronologiquement* précédée par l'ontologie. Il y a ainsi à la fois la priorité méthodologique de la phénoménologie et l'antériorité chronologique de l'ontologie. Cette tension dialectique entre la phénoménologie et l'ontologie reste à jamais non résolue. Il n'est donc possible ni de trouver une origine pure de la philosophie – tout commence par une complication – ni d'atteindre sa fin ultime : la philosophie doit être infinie, ou plutôt *indéfinie*.

Husserl a déjà soutenu que la philosophie est une « tâche infinie » : son Idée – la science universelle – est *de facto* irréalisable. Pourtant, il ne renonce jamais à poursuivre ce rêve tout en connaissant son impossibilité. Derrida, quant à lui, cherche à expliciter cette impossibilité en tant que telle – autrement dit, il pense cette impossibilité, qui ne serait qu'accidentelle pour Husserl, comme essentielle. Thématiser la dialectique elle-même, qui rend la philosophie imperfectible, reviendrait à assumer l'indéfini de celle-ci et la finitude de l'homme philosopant. Le jeune Derrida s'efforce enfin « de définir le “thème” ou le “motif” dialectique, comme la prise de conscience et l'accomplissement de la philosophie ».

語られる音、語られない音

グリモ・ド・ラ・レニエールのテキストにおける咀嚼音をめぐって

齋藤由佳

『Résonances』第12号

2021年10月発行

29-32 ページ

ISSN 2435-8371

語られる音、語られない音

グリモ・ド・ラ・レニエールのテキストにおける咀嚼音をめぐって

齋藤由佳

「『美食家年鑑』は料理書ではない。我々の務めは、読者諸君の食欲を刺激せんとすることにある」¹⁾。1803年から1812年にかけて出版された『美食家年鑑』において、著者グリモ・ド・ラ・レニエールはこう宣言している。この年鑑は、レシピを伝授する料理書とはたしかに異なり、調理のためのマニュアルではない。『美食家年鑑』と、この年鑑刊行中の1808年に出版された『招待主の手引書』²⁾のなかで、グリモはそれぞれの季節に供すべき食材や健康のために望ましい食し方、身につけるべき食卓作法を伝授し、料理や食材、料理人をめぐるさまざまな逸話を提供している。さらに彼は「食審委員会」による批評を行い、そこで「認証」された品々が翌年の『美食家年鑑』に掲載されるというシステムを作り上げた。当時極めて独創的だったこの発明こそ、グリモがフランス美食批評の伝統の創始者とされるゆえんである³⁾。彼の著作の大きな特徴は、実用的な情報の量に優れながらも、その文体が文学的調子を失わないことにある。グリモは若くして文学に傾倒し、フランス革命の前夜にはメルシエやレティフ・ド・ラ・ブルトヌなどの作家たちと親交を深めた⁴⁾。そんな彼は、本稿冒頭で引いた言葉どおり、読者の感受性に訴える文章を書くことに心を砕いている。レストランや仕出し屋がひしめくパリを描き出し、料理を批評するにあたり、グリモはその筆をもって、視覚が捉える風景や色、料理の味、時にはにおいや食感を読者に伝え、その味覚に語りかけようとする。

しかしそのようなグリモのテキストにおいて、五感のなかで唯一周縁に追いやられている感覚が、聴覚である。具体的に言えば、ものを噛んだり飲み込んだりするとき体の内部から響いてくる音に関する記述が極めて少ないのである。グリモが感覚的な描写に多く筆を割いているにもかかわらず、これらの音が書かれないのはなぜなのだろうか。もっともこれは、私自身が現代日本語文化のなかで生きてきたからこそ抱き得る問いであろう。飲み食いしたもののおいしさを日本語で伝えるときには、しばしば「サクサク」「パリッ」などといった擬音語が用いられるだけに、グリモのテキストにおけるこれらの音の不在は不思議なものに思われる。しかし、どの時代や文化圏においても、食行為が音を伴うということは変わらないはずであり、それらの音について語るのか語らないのかということそのものが、何らかの文化的特性を示しているに違いない。本稿では、グリモのテキストにおいて語られる音、語られない音に着目しながら、彼が食行為の発する音にどのような意味を付与していたのかを探るためのヒントを示したい。

グリモは、「おいしい」「酸味のある」「柔らかい」など様々な言葉を用いて食べ物の味や食感を表現しているが、そのなかに噛み砕く音や飲み込む音を表す言葉はほとんど登場しない。しかしながら、唯一音の情報を含む語として現れるのが *croquant* (クロッカン) という形容詞で

ある。「パリパリした」、「カリカリした」など、日本語に訳そうとするとオノマトペをあてるしかないこの語は、18 世紀末のフランス語辞書によれば、「噛むと音を立てる」食べ物を形容する言葉である⁵⁾。実際グリモは、揚げ物、ビスケット、乳のみ豚の丸焼きのこんがり焼けた皮などについて語るのにこの語を用いている。彼のテキストにおける *croquant* という語の使用頻度は決して高くはないものの、この語を用いて語られる食品に関しては、サクサクあるいはカリカリした食感はおいしさの決め手ともいえる重要な地位を与えられている。乳のみ豚について語るグリモの言葉を聞いてみよう。彼は、豚が食卓に供されたならすぐにその頭部をナイフで切り分けることを勧めながらこう述べる。「これが乳のみ豚のカリカリした (*croquant*) 皮をいただく唯一の方法であり、そうしなければ皮はふやけてしまう。[...] こんがり焼けた、カリカリとして歯ごたえのある皮こそ、乳のみ豚の最も繊細でおいしく格別な部分であるだけに、こうした用心は欠かせない」⁶⁾。グリモは揚げ物についても同様に、その食感を損なわないよう高温の油で仕上げることを勧めている。彼のテキストのなかで、*croquant* は常に、固さや食べごたえではなく「軽さ (*légèreté*)」や「繊細な (*délicat*)」イメージと結びつけられている⁷⁾。彼によれば、これらの焼き物や揚げ物は、調理や食卓での切り分けの段階でわずかな失敗があれば「しまりのない (*mou*)」食感になってしまうおそれがある。最終的にその表面が「軽さ」を感じさせる音を口内で響かせるのは、一流の料理人や食卓の主催者の腕前の賜物なのである。

Croquant という形容詞はこのように、高温で調理された品々をポジティブに語る際に使われるのだが、その他の食材については、グリモは一度もこの語を用いない。*Croquant* という語ではないにせよ、食べ物を咀嚼したときの音を表す表現が何かしらあってもよいように思われるが、グリモのテキストにはそれがない。この音の不在は、何を意味するのだろうか。

その答えの一部は、近世後期の貴族たちの食の嗜好と、当時広まっていた礼儀作法に求めることができるだろう。中世やルネサンスのヨーロッパ貴族の料理と比べ、17-18 世紀のフランス料理は、食卓の中心を占める肉料理のみならず、野菜の種類とレシピを大幅に増やしたことが知られている⁸⁾。また、この頃には上流階級の人々が果物を好むようになり、邸宅の庭に菜園や果樹園を構えることが上流人士の嗜みとみなされるようになった⁹⁾。この流行のなかで特に好まれたのが、グリンピースやアスパラガス、ハーブ、葉物野菜のような柔らかい青物、洋梨、イチジク、桃であった¹⁰⁾。これらの作物は柔らかで傷みやすく長期間保存できないうえ、食べごたえよりもその風味のために重用された。よってこれらの青果への嗜好は、日々の食事に事欠かないエリートたちの社会的地位と良き趣味のしるしであった¹¹⁾。対照的に、干し豆のように保存がきき満腹感が得られるものや、生のリンゴのような固い果実は農民の食料と考えられた¹²⁾。当時の階級社会では、それぞれの身分に応じたふさわしい食べ物があるという考え方が広く共有されており、人間と同様食べ物にも、想像上のヒエラルキーが与えられていたのである¹³⁾。グリモもまた、「とろけるように柔らかい (*fondant*)」メロンや桃、洋梨、イチジクなどの果物を好ましいものとして紹介しており、貴族たちの嗜好を受け継いでいることがわかる¹⁴⁾。固い果実や乾燥した豆類は、その咀嚼が強い力を要し大きな音を立てることからも、繊細な貴族のイメージからはかけ離れたものとされ、身分の低い人びとの食べものとみなされ

た¹⁵⁾。近世期の礼儀作法書が、食事中に唇や歯、喉から音を立てる行為を無作法なものとして禁じていることからわかるように、上流階級の食卓では、身体から発する音を極力小さくし、他者の耳に入らないよう気遣うことが求められたからである¹⁶⁾。これは、エリアスが『文明化の過程』のなかで行った定式化に則れば、食行為から「動物的性格」を排除する試みとみなせるだろう¹⁷⁾。上流人士の食卓は、消化器官の発する音をできるだけ排除することで、動物の捕食行為からも粗野な民衆の食事からも距離を取り、文明化された人間らしい装いを得るのである。ここでグリモのテキストに立ち戻ってみよう。彼もまた、「不快な音を立てながら食べる」¹⁸⁾無作法な食べ手を非難している。グリモにとって、身体が発する音を響かせることは名誉ある食べ手にふさわしくないふるまいなのである。それゆえ、料理について肯定的に語るボキャブラリーのなかに咀嚼の音を表現するものは現れにくいのだと考えられる。一方で、*croquant* と表現される食感が、噛んだときの音を伴うにもかかわらず好ましいものとなるのは、それが自然のままの食材の歯ごたえではなく調理のテクニックによって実現され、かつ繊細で軽い印象を与えるものだからであろう。

以上、本稿はグリモのテキストにおける音の表現について、近世後期の上流階級の人びとの柔らかい食材への嗜好や、食行為の動物的性格の排除という観点から考察した。だが、これらは食べる身体が発する音の感じ方やその表現の仕方について考えるための論点の一部にすぎず、今後さらに検討すべき課題は残る。例えば、同じカリカリとした食感でも、晩餐会で供される乳のみ豚と、軽食に添えられるビスケットでは役割が違うと思われる。これらの食感の効果については、食事全体の構成やほかの料理との関係において考えなければならない。また、食感や音を表す語彙についてはおそらく、グリモの著作や食をめぐる言説に限らず、フランス語という言語の特性を言語学や音声学の視点から踏まえた検討が求められるだろう。さらに、日本語を含む他言語や、他の文化圏の食文化との比較によって見えてくるものもあるに違いない。文化によって味の好みやおいしさの感じ方に違いがあることは知られているが、おいしさの語り方の違いはまだ解明されていない。フランスの食文化をよりよく理解するには、その歴史と言語についての知見を深める必要がある。

Notes

- 1) Alexandre Balthazar Laurent Grimod de La Reynière, *L'almanach des Gourmands* [Paris, 1803-1812], texte intégral des huit années, Gallardon, Menu Fretin, 2012, p. 529 [5^e année].
- 2) *Id.*, *Manuel des Amphitryons* [Paris, 1808], Chartres, Menu Fretin, 2014.
- 3) 「食審委員会 (Jury dégustateur)」については、橋本周子『美食家の誕生』名古屋大学出版会、2014 年、34-54 ページを参照。
- 4) Ned Rival, *Grimod de La Reynière*, Paris, Le Pré aux Clercs, 1983, p. 63-65.
- 5) « Croquant », *Dictionnaire de l'Académie française*, 5^e édition, Paris, J. J. Smits, 1798.
- 6) A. B. L. Grimod de La Reynière, *Manuel...*, *op. cit.*, p. 44.
- 7) *Id.*, *L'almanach...*, *op. cit.*, p. 565 [5^e année].
- 8) J-L. フランドラン、M. モンタナリー編『食の歴史 III』宮原信、北代美和子監訳、藤原書店、2006 年、876-878 ページ。
- 9) Florent Quellier, *Histoire du jardin potager*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 90-119.
- 10) *Ibid.*, p. 101-102. *Id.*, *Des fruits et des hommes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 65-70.
- 11) F. Quellier, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 92-94. 趣味 (goût) による社会的卓越化の理論は、食文化史の研究者たちが過去の人びとの味覚 (goût) について考える際にも参照されている。ピエール・ブルデュー『ディスタンクシオン』石井洋二郎訳、藤原書店、1990 年。Jean-Louis Flandrin, « La distinction par le goût », Phillipe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1986, p. 267-309.
- 12) F. Quellier, *La table des Français*, Rennes-Tours, Presses universitaires de Rennes/Presses universitaires François-Rabelais de Tours, 2013, p. 30-33. *Id.*, *Des fruits...*, *op. cit.*, p. 66-67.
- 13) Madeleine Ferrières, *Histoire des peurs alimentaires*, Paris, Seuil, 2002, p. 82-86.
- 14) A. B. L. Grimod de La Reynière, *L'almanach...*, *op. cit.*, p. 273-276, p. 284-286 [3^e année].
- 15) F. Quellier, *Histoire...*, *op. cit.*, p. 101-102.
- 16) 例えばラ・サールは、「ポタージュを口に入れたら、どんな小さな音も人に聞かれないよう、控えめに飲み込まなければならぬ」としている。Jean-Baptiste de La Salle, *Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* [1695], Reims, Regnaud Florentain, 1736, p. 94. 以下の箇所も参照。 *Ibid.*, p. 24, p. 99, p. 103.
- 17) ノルベルト・エリアス『文明化の過程・上』法政大学出版局、2010 年、182-262 ページ。
- 18) A. B. L. Grimod de La Reynière, *L'almanach...*, *op. cit.*, p. 262 [3^e année].

19 世紀初頭のフランスにおける
「内景画（intérieur）」受容再考
——アドルフ・ティエールの批評に着目して

大屋戸しおり

『Résonances』第 12 号

2021 年 10 月発行

33-39 ページ

ISSN 2435-8371

19 世紀初頭のフランスにおける「内景画 (intérieur)」受容再考

——アドルフ・ティエールの批評に着目して

大屋戸しおり

はじめに

19 世紀初頭のフランスでは、建築物（特に宗教建築）の内部の光景とそこに差し込む光を主に表現する「内景画 (intérieur)」が流行した¹⁾。この絵画ジャンルは 17 世紀のオランダで誕生したが、その制作を 19 世紀初頭のフランスで流行させたのは 1799 年のサロンに《回廊の内部》を出品したフランソワ＝マリウス・グラネ (1775-1849) である。同時期のフランスではまた、中世以降の時代を舞台とする主題やオランダの風俗画のように緻密な描写、作品のサイズの小ささを特徴とする「トゥルバドゥール絵画」も流行していた。その様式は、フルーリ＝フランソワ・リシャール (1777-1852) が 1802 年のサロンに出品した作品《夫のオルレアン公爵の死を嘆くミラノのヴァランティース》〔図版 1〕によって確立された。トゥルバドゥール絵画は、過去の英雄を描きながらも、その武勲を称える歴史画とは質を異にすることから「逸話的絵画」とも呼ばれている。内景画やトゥルバドゥール絵画に関する研究は近年充実を見せ、フランスではこれらを本格的に取り上げた展覧会が開催されている²⁾。

内景画とトゥルバドゥール絵画、あるいはそれぞれの代表的な画家であるグラネとリシャールの作品に対する同時代批評は、しばしば同じ媒体の異なる場所で扱われているため、両者が当時から別個のジャンルとして認識されていたことは確かである。しかし、この二つの絵画ジャンルの画風が記念物の内部を背景とする点などにおいて類似する場合があるためか、先行研究では両者が明確に分けては論じられない傾向にある。本稿では王政復古期の批評家アドルフ・ティエール (1797-1877) の内景画評に着目し、内景画がトゥルバドゥール絵画とは異なる評価の変遷を辿ったこととその背景の一端を、現時点での見解に基づいて提示したい。なお、本稿は筆者のこれまでの勉強に基づく試論であり、今後参照すべき資料は多く残されている。

1. トゥルバドゥール絵画と帝政期的な芸術観

内景画とトゥルバドゥール絵画を明確に区別することは時に困難である。例えばリシャールの《タルモン王の死》〔図版 2〕は、前述の定義に基づく、両者の要素を併せ持つ作品だと言える。しかし、本作とグラネの《ローマのサンタ・キアラ修道院の内陣で聖職者になるアルバーノの若い娘》〔図版 3〕を比較すると分かるように、リシャールはグラネよりも少数の人物像を、その顔の表情が読み取れる程度に大きく描く傾向にある。リシャールは実際、内景画との差異化を意識して、キアロスクーロのみならず何か興味深い場面を表現することにより、

トゥルバドゥール絵画の様式を創り出したのであった³⁾。

トゥルバドゥール絵画は、さかのぼると帝政期に特有の芸術観を反映するジャンルであったと言える。恋人同士の別れや複雑な恋愛関係をしばしば主題に取り上げるリシャールの作品はしばしば「ほろりとさせる (touchant)」と形容されたり、穏やかな感動を求める鑑賞者の興味を引くと評されたりしていた⁴⁾。ところで、文筆家ヴィクトラン・ファール (1785-1831) は 1806 年のサロンを総括する中で以下のように述べている。

全ての芸術は道徳的な目的に向かうべきなのではないだろうか？ 全ての芸術は我々の魂に美德の崇高な情熱と、悪に対する嫌悪と軽蔑を掻き立てる使命があるのではないだろうか⁵⁾？

ファールはこれに続いて、勇敢な人間性や寛大な献身、敗北と更生を運命づけられた罪、そしてリシャールの作品に多く見られるような、涙を誘う不幸な恋愛を描くよう画家たちに求めている。人間の内面の葛藤や情熱の表現によって鑑賞者の心を動かし、善悪の分別を問うような作品を求めるファールの批評は、革命期の動乱を経て、精神的秩序の回復が望まれていた帝政期の状況を反映しているであろう⁶⁾。人物を用いた物語表現を重視するリシャールのトゥルバドゥール絵画は、グラネの内景画よりも、こうした帝政期の求めに応えるジャンルであったと考えられる。

2. アドルフ・ティエールの内景画評とヴィクトル・クザンの講義

王政復古期に執筆活動を始めたティエールは、グラネの内景画を称賛する一方で、トゥルバドゥール絵画の様式に対しては否定的な評価を与えた。トゥルバドゥール絵画を批判することについては当時の一般的な反応でもあったと考えられるが⁷⁾、ティエールがその一方で内景画を称賛していた点は注目に値する。その理由の一つは、彼がアカデミーの奉じる美学に縛られない新しさをもつ作品を支持していた点にある。ティエールは 1822 年の批評において、内景画には「形の純粹さ」も「情熱の理想」も「判断すべき構成の秩序」もなく、「感じ取るべき光の効果」しかないと述べているが⁸⁾、これは内景画がアカデミー的な美の基準の順守を強いる絵画ジャンルではないという意味に取れるだろう。ここで、ティエールがこの内景画評の冒頭において、サロンに展示された作品の批評に入る前に、芸術やその評価に関する長い議論を展開していることに着目したい。この議論の中では、哲学者ヴィクトル・クザン (1792-1867) の思想が援用されている⁹⁾。例えば以下の記述は、1818 年に行われたクザンの哲学講義『真・美・善について』を思わせるものである。

美や真実、善は、皆が目指す目標であり、少数の人々が近づくものであり、ごくわずかな人々だけが辿り着けるものである。[...] 真実は普及しながら、ついには支配するに至る

のである¹⁰⁾。

ティエールは当時、美術に関しては素人であると批判されることがあった。そのため先行研究では、ティエールがこの内景画評の冒頭の議論を通して芸術に関する見識の高さを示し、自分が美術批評家として適任であることを示そうとしたことが推測されている¹¹⁾。ティエールがその中で、当時の若者に多大な影響を与えたクザンの思想を引き合いに出した背景にも、批評家としての自分の立場を補強する意図があった可能性が考えられる。いずれにしてもこの内景画評は、ティエールが当時クザンの影響下にあったことを示している。二人に共通する芸術観を探ると、ティエールの内景画評を新たな側面から分析できるであろう。

3. 王政復古期の芸術観と内景画の受容

ティエールの芸術観では、作品の視覚的な効果が、帝政期に重視された主題の性質に優先されていると考えられる。例えば、ティエールはドラローシュの《独房でウィンチェスター枢機卿の尋問を受ける病気のジャンヌ・ダルク》を支持する一方で、本作と同じく中世の時代を取り上げたトゥルバドゥール絵画については、高貴さに欠ける顔の表情の描写や、塗り残しがなく陶器を思わせる着彩といった描き方を批判している。その中でティエールは、中世の主題を扱った作品を高く評価すると述べてつも、トゥルバドゥール絵画のような描き方の作品よりは、ギリシャ・ローマを主題とする作品の方を好むと述べているのである¹²⁾。こうした芸術観がさらに顕著に窺われるのは、ティエールが風俗画について、主題とする物語自体によって感動を誘おうとする作品を批判している箇所である。

我々は才能自体が不足していることにより、複雑で、その光景がほろりとさせるのに十分であるような主題を求めるのである。まずは、主題が何でもないということ、才能が全てであるということを理解しなくてはならない¹³⁾。

これらに窺われる通り主題よりも描き方を重視するティエールの芸術観は、ファールとは対照的に「芸術のための芸術」を提唱し、芸術が結果的に人間精神を高めることはあっても求めてそうすることはしないとするクザンの芸術観ともやや重なるのではないだろうか。彼は以下のように述べる。

私は、美の形式が善の形式とは異なるということ、また、芸術が道德の完成をもたらすとしても、それを求めたり、目的としたりはしないということを主張する。[...] 芸術は道具ではなく、それ自体を目的としているのである¹⁴⁾。

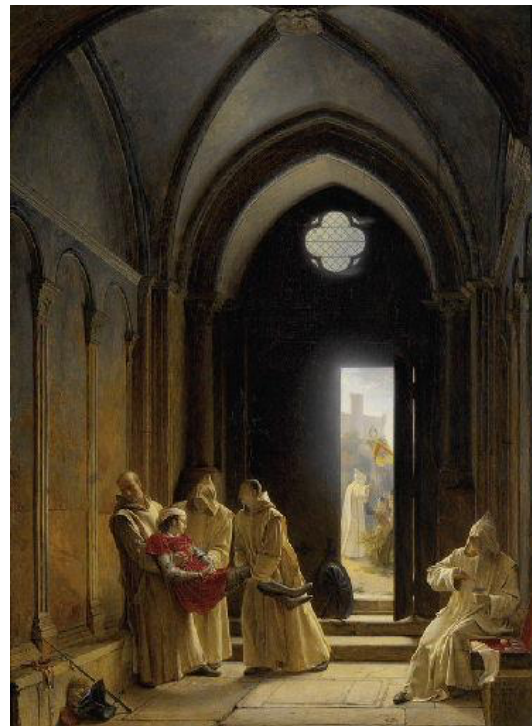
帝政期のファールと、王政復古期のティエールやクザンの間にある芸術観の違いは、ト

ウルバドゥール絵画と内景画の受容のあり方にも影響を与えたのではないだろうか。先に少し触れた通り、1824 年はトゥルバドゥール絵画の流行が終焉を迎えた年であるとされている。その中で、内景画は建築物内部の光や遠近法の表現を主な目的とし、そこに描き込まれる人物像は副次的な要素に過ぎず「本質的に冷たい」絵画であるとも見做されていた¹⁵⁾。内景画はトゥルバドゥール絵画とは違って、その絵画としての本質が主題とされる物語ではなく物質的対象の描き方に見出されていたことにより、帝政期の絵画様式に留まることなく、王政復古期の芸術観においても受け入れられた可能性が考えられる。

トゥルバドゥール絵画は、帝政期における秩序回復への求めに応えるジャンルであり、その流行は王政復古期に終焉を迎えた。その一方で内景画は、アカデミーの美学から自由である点においてティエールから評価された。さらに、内景画はその本質がトゥルバドゥール絵画を特徴づけるような物語性に見出されてはいなかったことによって、帝政期の文化的背景のもとに流行したジャンルでありながら王政復古期においても一定の支持層を保ったことが予測される。ただし、19 世紀初頭のフランスにおける内景画の受容の様相を明らかにするには、より多くの批評を分析していく必要がある。また、今回扱ったティエールの批評に関しても、執筆の背後にある政治的事情や人間関係も踏まえて検討していくことが重要であろう。そのことにより、ティエールがやや誇張も交えて内景画を自身の芸術観に引きつけた理由もより明らかになる可能性がある。



〔図版1〕 フルーリ＝フランソワ・リシャール 《夫のオルレアン公爵の死を嘆くミラノのヴァランティーン》1802 年、油彩画、サンクトペテルブルク、エルミタージュ美術館



〔図版2〕 リシャール 《タルモン王の死》1823 年、油彩画、プール・カン・プレス、ブロー王立修道院



〔図版3〕 フランソワ＝マリウス・グラネ 《ローマのサンタ・キアラ修道院の内陣で聖職者になるアルバーノの若い娘》1824 年、油彩画、パリ、ルーヴル美術館

Notes

- 1) intérieur は一般的には「室内画」と訳されるが、個人邸宅の室内に限らず様々な建物の内部が主題となるため、本稿では以下の研究に倣い「内景画」という訳語を用いる。鈴木一生「一八二四年のサロンの風景画における『真実らしさ』 コンスタブル受容を中心として」、『美術史』第67巻、第1号、2017年、130ページ。
- 2) *L'invention du passé, t. I. Gothique, mon amour...*, 1802-1830, cat. exp., Bourg-en-Bresse, Monastère royal de Brou, Malakoff, Hazan, 2014. *L'invention du passé, t. II. Histoire de cœur et d'épée en Europe, 1802-1850*, cat. exp., Lyon, Musée des Beaux-Arts de Lyon, Paris, Hazan, 2014. ロマン主義時代の文化を鳥瞰する以下の展覧会カタログも、本稿に関わる最新の研究として重要である。 *Paris romantique : 1815-1848*, cat. exp., Paris, Petit Palais-Musée des Beaux-Arts de la Ville de Paris, Musée de la Vie romantique, Paris Musées, 2019.
- 3) Fleury Richard, « Autobiographie », *Revue du Lyonnais*, II^e série, t. III, 1851, p. 247. 以下の資料からは、リシャールがグラネの 1799 年のサロン出品作を、サロンの開幕前から知っていたことが分かる。François-Marius Granet, « Vie de Granet », *Le Temps*, 1 octobre 1872, p. 3.
- 4) 1802 年当時の記述の例として以下が挙げられる。Charles-Paul Landon, *Nouvelles des arts, peinture, sculpture, architecture et gravure*, t. II, Paris, chez l'auteur, 1802, p. 33.
- 5) FAB** [Victorin Fabre], « Salon de l'an 1806 (Neuvième et dernier article.) Quelques Observations générales. », *La revue philosophique, littéraire et politique*, t. LII, 1807, p. 104.
- 6) ジャン＝マリ・トマソー『メロドラマ フランスの大衆文化』中條忍訳、晶文社、1991年、15-16ページ。
- 7) 以下も含めた複数の文献で、トゥルバドゥール絵画の流行は 1824 年に終焉を迎えたとされている。Marie-Claude Chaudonneret et Daniel Ternois, *Fleury Richard et Pierre Révoil. La peinture troubadour*, Paris, Arthena, 1980, p. 13.
- 8) Adolphe Thiers, « Salon de 1822 », *Le Constitutionnel*, 21 mai 1822, p. 4.
- 9) ティエールは 1822 年のサロン評全体を書籍化するにあたり、内景画評の冒頭で行ったこの議論を序文に移動させた。以下の研究では、書籍版の批評の序文に関してクザンの思想の援用が指摘されている。Stephen W. Sawyer, *Adolphe Thiers. La contingence et le pouvoir*, Malakoff, Armand Colin, 2018, p. 40-41.
- 10) Thiers, *op. cit.*, p. 3-4.
- 11) Marie-Claude Chaudonneret, *Adolphe Thiers, critique d'art. Salons de 1822 et de 1824*, Paris, Champion, 2005, p. 18.
- 12) Adolphe Thiers, *Salon de mil huit cent vingt-quatre, ou Collection des articles insérés au Constitutionnel, sur l'exposition de cette année ; par M. A. Thiers*, Paris, Maradan, 1824, p. 20-23 ; 41-44.
- 13) *Ibid.*, p. 66.
- 14) Victor Cousin, *Cours de philosophie professé à la Faculté des lettres pendant l'année 1818, par M. V. Cousin, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, Adolphe Garnier (éd.), Paris, Librairie classique et élémentaire de L. Hachette, 1836, p. 223-224. クザンの芸術観については以下の文献も参照。ポール・ベニシュ『作家の聖別 1750-1830 年近代フランスにおける世俗の精神的権力到来をめぐる試論』片岡大右、原大地、辻川慶子、古城毅訳、水声社、2015年、288-289ページ。
- 15) こうした内景画の評価については以下を参照。François Miel, *Essai sur les beaux-arts et particulièrement sur le salon de 1817*, Paris, Pélicier, 1817-1818, p. 364.

ショーケースのマネキンか、檻の中の獣か
コレットと法廷のエクリチュール

伊藤 靖浩

『Résonances』第12号

2021年10月発行

40-44 ページ

ISSN 2435-8371

ショーケースのマネキンか、檻のなかの獣か

コレットと法廷のエクリチュール

伊藤 靖浩

コレットの長年の友人ジャン・コクトーは、彼女の死後、ベルギー王立アカデミーの席を受け継ぐことになった。入会に際する追悼演説には、亡き友人の面影を浮かび上がらせる数々の逸話に、その創作の核心にせまる密度の高い言葉が織り交ぜられている。なかでも「強調してもしきれないが」と前置きされた次の一節に着目しよう。

マダム・コレットが偉大なのは、彼女が善と悪とを振り分けられぬがゆえに、無垢なる状態にあるからです。この無垢なる状態は、身勝手に模造された慣習的な純粋さではとても代替がききません。そんなものは自然のおぞましい純粋さといささかも関係ないのであり、人間はこの自然の純粋さを、人間の秩序という無秩序、人間の法廷の不合理な判決で台無しにしているのです¹⁾。

コレットは「無垢」で、「自然のおぞましい純粋さ」の側に身をおき、「善と悪を振り分けられ」なかったという。しかしこの命題は一息では言い切れず、各項を際立たせるように対立項——「模造された慣習的な純粋さ」「人間の秩序という無秩序」「法廷の不合理な判決」——が導入され、うねるような一節を成している。さらに興味をひくのは、最後におかれた「法廷」のイメージである。ここにもまた、コレットへのオマージュを読み込むことができる。彼女は長年にわたって重大事件、とりわけ連続殺人犯の公判を傍聴し、新聞に多くの記事を寄稿した。コクトーは、殺人犯を見つめ、書かずにはいられないその姿にこそ、作家コレットの真実を見たのではないか。

＊

1921年11月8日『マタン』紙一面は、のちにチャップリン『殺人狂時代』のモデルともなった連続殺人鬼ランドリュの独壇場となった。公判中の彼の様子を伝える写真やカリカチュアとならび、コレットの傍聴記事が載せられている(図版参照)²⁾。「彼の登場だ(C'est son entrée)」という出だしは、コレットがやはり長年にわたり書き継いだ劇評を思わせる。傍聴人の視線を一気に集めるランドリュの求心力が主演俳優の佇まいを思わせるばかりでなく、その特徴的な眉はつくりものの「付け髭(postiche)」に見えてしまう——コレットは現実を虚構として切り取りながら、司法空間のはらむ演劇性に深く触れている。他方、メディアに流通するステレ

オタイプとは裏腹に、間近でかれを見ると「どこか不可解なところ (quelque chose d'indéfinissable)」³⁾があるともいわれる。

再びランドリュに触れた「殺人犯たち (Assassins)」⁴⁾という記事では、上記の「不可解さ」がより繊細に書き込まれている。記事は当時開催中だったジェリコー没後 100 周年展の話題ではじまり、《殺人狂》と題された肖像画にランドリュの表情が重ねられるのだ。

《殺人狂》をよく見ると、我々から切り離された無頓着な表情、唐突に気分を害されたかのような吊りあがった眉毛、どこか無関心さや高慢さが認められた、一見しただけでは気づかなかったけれど、心神喪失者らしいほてった顔色とねじれた唇を度外視すれば、それ以外の顔つきはランドリュを思わせる […] ⁵⁾。

見るものとの隔絶、絶対的な無関心こそが殺人狂の「不可解さ」の核心である。100 年後の殺人狂ランドリュをありありと想起させたジェリコーの描写の迫真にも驚くべきだろうが、いま注目すべきは、そうした連想も「心神喪失者らしいほてった顔色とねじれた唇」を消去してはじめて可能になるとされていることである。ジェリコーが「ほてった顔色とねじれた唇」を描き込んだのは、実のところ、ラファーター流の観相学、すなわち個人の精神的傾向と相貌の関係の分析・分類をもくろむ学知の影響下でのことだった ⁶⁾。同時に、たとえばバルザックが登場人物を描き分けるコードとして利用した観相学は、大衆にも馴染み深いクリシェを構成した。バルザックの熱心な読者コレットは、殺人狂の肖像に現れた観相学的特徴を認識しつつ、しかしそのクリシェを消去したときに浮きあがる断絶感こそ、ランドリュの「不可解さ」の正体であるといっている。コレットは 19 世紀以降マスメディアが反復してきた観相学的な視座を引き受け、そして脱臼させる。

しかし空転しているのはマスメディアだけではない。司法もまた同様であり、コレットは法廷という制度空間に飛び交う言葉の機能不全を次のように指摘している。

我々は少しずつ悟ることになる —— その印象が際立つのは、次席検察官の刺々しい脅迫や、民事検察官の食ってかかるような調子、弁護側のせせら笑い、聴衆のあからさまな不平のざわめきがあつてのことだが —— 我々がスキャンダラスな印象を覚えるのは、この公判でただひとりだけが礼儀作法をわきまえ、「行儀良く」していて、そのひとりというのが不名誉な座に腰掛けた当の男であるからだ ⁷⁾。

秩序の側に立つ法律家、傍聴席の観衆は、「狂気」の徴を殺人犯に投影しようとして失敗したあげく、皮肉なことに、その逸脱の記号をみずから纏ってしまう。コレットはその状態をこそ「スキャンダル」と呼んでいる。舞台中央の「^{スキャンダル}蹟きの石」が完全に人間を模した「ショーケースの紳士服をきたマネキン」⁸⁾のようだからこそ事態はおぞましい。彼女の筆は舞台にかけられた殺人犯の心理を安易に分析するのではなく、社会が自身と似て非なる「不可解なもの」と対す

る時の揺動を感じとり、劇場全体のざわめきを書き留めている。

＊

では、殺人犯は永遠に理解不可能な存在ということになるのか。そうでないことはむしろかしい。もっとも顕著な要因は、すでに見たとおり、犯罪者を表層的にしか捉えられない言葉の硬直性である。「ショーケース」の「マネキン」に「縁日の射的」⁹⁾さながらの言葉を放つばかりの法廷は、「秩序の無秩序」を露呈させる空虚なスペクタクルにほかならない。

だが、コレットはさらに別の問題を取り上げ、そこに「不可解さ」の理解にかろうじてつながりうる道筋を見ている。それは、長期勾留という営為が惹起する問題である。ランドリュ裁判からおよそ 15 年後、ワイドマンという連続殺人犯をめぐる記事でコレットは次のように主張する —— 長期間の勾留は殺人犯を変質させ、その「残留物」を裁きの俎上に載せても無意味である、「重罪院はかつての活動的で澆漓とした殺人者とはまるで異なる人物を裁く」だけのだから¹⁰⁾。ランドリュが「檻に入れられた獣」¹¹⁾にも喩えられていたことを指摘しておこう。なるほど、そのように、野生の動物の本性は人間の不条理な制度に閉じ込められることで萎え、失われる。しかし次の一節は、そのような状況下で「不可解さ」あるいは「野性」が生き残る唯一の可能性を陰画的に示している。

牢屋にいるあいだ、ワイドマンはみずからを知らしめる手段の一切を、読むものも書くものも、杓子定規に奪われている。書くことは、囚人にとって最大の誘惑であって、最初は文学的な嘘からはじまるけれど、少しずつ魅惑的なもの、すなわち信じられないような真実へ近づいていってしまうものだ¹²⁾。

「書く」ことは、避けがたく「文学的な嘘」（先述したステレオタイプの模倣を想像すべきだろう）としてはじまりながら、しだいに囚人をほかの誰にも到達しえない真実、コクトーの表現を借りれば「自然のおぞましい純粋さ」へ引き寄せてゆくはずだ。外側から記述されえぬ真実は、紙とペンという「誘惑」とともに、内側から引き出されうる。

しかし、囚人にとって「書く」ことが最大の「誘惑」であるとコレットがはいえたのは、なぜか。彼女が刑事犯であったことはない。しかし彼女にとって書くことは、まさに「勾留」の経験からはじまった —— この記事と遠からぬ時期に書かれた回想録『私の修行時代』で、コレットはそうのように告白している。最初の夫ウィリーのゴーストライターとして執筆をはじめた彼女は、「夫の手」でなかば監禁され、原稿を書き続ける生活を送った。このような暴力を甘んじて受けていたことは名誉にならないと認めつつ、しかしそこで得た「技術」こそ、自身の作家人生の根幹を成すことになったと振り返っている。

わたしが彼の手に負っているのは、わたしの持っているもっとも確かな技術、それは書

く技術ではなく、待ち、隠し、かけらを集め、原型を復元し、継ぎあわせ、再び金で飾る技術、悪しき道を最善の道に変え、移ろいやすい生への意欲を失いながら獲得する、そんな家庭的な技術（art domestique）なのだ……とりわけ学んだのは、四方を壁に塞がれながら、あらゆる逃避に成功することであった […] ¹³⁾

「勾留」をとおして獲得した技術は「書く」ことではないといわれている。しかし続く箇所と照らし合わせると、コレットの意図はむしろ「書く」という技術を再定義することにあったと考えるべきだろう。作家にとっての根源的営為である「書く」ことは、文学的な虚構を交えた文章を仕上げる技術に還元されるのではなく、「悪しき道」に引き込まれ破碎されてしまった大切なもの、そのかけらを密かに集め、再構成し、「最善の道」へと変容させるプロセスにほかならない。そのようにして取り戻されねばならないものとは、文脈を踏まえると、結婚を境に奪われた彼女の「本性（nature）」であることは明白だが、「家庭的な技術（art domestique）」という表現はその密かな抵抗のありようを見事に表現している。「domestique」は「家庭の」という意味のみならず「（動物が）飼い慣らされた」という意味も含んでいる。コレットにとって「家庭」という制度は、そこに組み入れられるものが持っていた「野性」を台無しにしてしまう「檻」であり、しかしだからこそ、その檻の内にながら檻の外へ逃避し、「自然（nature）」を再構成するための抵抗の技術として「書く」ことが編み出される。コレットにとって「書く」ことは、本質的に「家庭」という檻に入れられたものの「獄中記」にほかならない。不条理な法制度下に拘留される殺人犯は、家庭に入る「獣」、そして作家の原型ともいうべき形象なのである ¹⁴⁾。

＊

傍聴席にすわるコレットには、連続殺人犯への二つの態度が共存していた。「マネキン」としての殺人犯に絶対的な断絶を感じる一方、「檻のなかの獣」としての殺人犯には、「書く」という営為をとおして、自らの分身を見てとっている。そのまなざしは社会的通念としては「不謹慎」であるかもしれない。しかし「善悪」を判断することができず、引き裂かれつづけたからこそ、彼女は書きつづけた。この「飼い慣らされた技術」を終生磨きつづけたゆえだろうか、コクトーの述懐によると、コレットの目はさながら「動物園の檻のなかにいる雌ライオンの目」¹⁵⁾であったという。その言葉はコレットのエートスそのものを見透かす「観相学」の所見となっていて、亡き作家への考える最大の賛辞であったに違いない。

Notes

- 1) Jean Cocteau, *Colette. Discours de réception à l'Académie royale de langue et de littérature françaises suivi du discours d'accueil de M. Fernand Desonay*, Paris, Grasset, 1955, p. 35.
- 2) この記事と同年12月1日付『ルヴュ・ド・パリ』掲載の記事を合わせたテキストが「ランドリュ」と題され『牢屋と楽園』に収められている。Sidonie-Gabrielle Colette, *Prisons et Paradis, Œuvres*, édition publiée sous la direction d'Alain Brunet et Claude Pichois, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 4 vol., 1984-2001, t. III (1991), p. 746-749.
- 3) *Ibid.*, p. 746.
- 4) この記事は同じタイトルで『日々の冒険』(*Aventures quotidiennes*)に収められた (*Œuvres, op. cit.*, t. III (1991), p. 84-87)。
- 5) *Ibid.*, p. 84.
- 6) ジェリコーは、一連の肖像画の依頼主であるサルペトリエール病院のジョルジェ医師から観相学の知見を得たという。なお《殺人狂》は、現在では《窃盗狂》というタイトルで知られている。以下を参照した。Germain Bazin, *Théodore Géricault*, Paris, Wildenstein Institute, 7 vol., t. VI (1994), p. 73.
- 7) Colette, « Landru », *op. cit.*, p. 746.
- 8) *Ibid.*, p. 747.
- 9) コレットは別の裁判記事で、司法が定型句を繰り返すことでしか犯罪者の罪を表現できない様子を「緑日の射的の規則正しさ (une régularité de tir forain)」と述べ、痛烈に批判している。Colette, « Monstres » dans *Mes Cahiers, Œuvres complètes*, Paris, Club de l'Honnête Homme, 16 vol., t. XIV, 1973, p. 178.
- 10) *Ibid.*, p. 177.
- 11) *Id.*, « Landru », *op. cit.*, p. 747.
- 12) *Id.*, « Monstres », *op. cit.*, p. 178.
- 13) *Id.*, *Mes apprentissages, Œuvres, op. cit.*, t. III (1991), p. 1031-1032.
- 14) コレットはウィリーによる「拘留」生活の終盤、『動物たちの対話』をはじめとして、飼い猫や飼い犬を主たるキャラクターとしたフィクションをいくつか書いている。タイトルのとおり動物たちの対話篇になっているが、その形式は擬人化された動物たちによる「寓話」に連なるといよりも、徹底してコレット自身が置かれた状況を表現するための枠組みであったと考えるべきだろう。
- 15) Jean Cocteau, *Colette, op. cit.*, p. 32.

哲学としての構造主義

パトリス・マニグリエ『記号の謎めいた生』書評

長谷川朋太郎

『Résonances』第12号

2021年10月発行

45-49 ページ

ISSN 2435-8371

哲学としての構造主義

パトリス・マニグリエ『記号の謎めいた生』書評

長谷川朋太郎

2000年代以降のフランスにおいて、構造主義を読み直し、その射程を再評価しようとする動きがある。その中心人物の一人として、パトリス・マニグリエの名前が挙げられる。現在パリ・ナンテール大学で教鞭をとるマニグリエは、2002年にエチエンヌ・バリバルの指導の下、ソシュールについての博士論文を同大学に提出した。その後はソシュールのみならず、レヴィ＝ストロースやフーコーをはじめとするさまざまな著者を扱いながら、構造主義を主題とする研究を一貫して行っている。個人の仕事に留まらずマニグリエは、自らが編集した『1960年代フランスにおける哲学の契機』¹⁾において、フランス現代思想を専門とする第一線の研究者を集結させることに成功している。また、今日最も重要な文化人類学者の一人と目されるヴィヴェイロス・デ・カストロとも関係が深く、デ・カストロに『食人の形而上学』²⁾を書かせるきっかけを与えた人物でもある³⁾。

一方、マニグリエの構造主義解釈それ自体については、日本ではまだあまり知られていないように思われる。本稿では、博士論文をもとにして書かれた、彼の仕事の出発点ともいえる『記号の謎めいた生』⁴⁾を取り上げ、その内容について簡単な紹介を試みたい。

『記号の謎めいた生』は、序論と結論のほかに、全四部から成る著作である。序論および第一部でマニグリエは、ソシュールの議論のすべてが、言語および言語学に特有のある困難を軸に展開している、ということを繰り返し強調する。その困難とはすなわち、「いかなる観察可能なものも、言語活動という事実を認めることを可能にしない」⁵⁾というものである。自然科学と違って言語学においては、対象が直接的に感覚可能な仕方では与えられることは決してない。例えば動物学において、それが対象とする動物の器官は、見て触ることが出来る仕方であり、つまりは直接的に与えられるが、言語学が対象とする言語においてはそうはいかない。このことを別の角度から見れば、言語をめぐる現象はすべて、精神の働きを前提としている、ということの意味している。ある音の連なりを前にして、それを言語として、すなわち意味あるものとして聴き取る（＝諸々の単位に分解して区切る）という行為は、精神によってはじめて可能になる。「精神の働きの外部には、言語学的実在体は存在し得ない」⁶⁾。精神の語は、本書を通じたキー・ワードとなっており、ソシュールが独自の精神の理論＝哲学を提示しているというのが、マニグリエの一貫した主張となっている。

つづく第二部と第三部においてマニグリエは、ソシュールが提出した諸々の概念、すなわちラング、ランゲージュ（言語活動）、パロール、記号（シニフィアンとシニフィエ）、価値や体系（システム）といった概念がすべて、上で指摘したような言語に特有の問題を解決し言語学を成り立たせるために、必然的に導入されたものだとして主張することとなる。第二部では、ラン

グ、ランゲージュ、パロールが取り上げられ、三者の関係が「潜在的／現働的」の対を用いて理解される。すなわち言語活動の総体としてのランゲージュは、その潜在的側面であるラングと、現働的側面であるパロールを併せ持つ⁷⁾。ここで重要なのは、われわれが現に話すことが出来るという事実（＝パロール）を可能にしているのは、それとしては我々に現前することのないラングという潜在的な次元である、という点にある。

それでは、ラングとはどのようなもので、いかなる性質を持っているのか。この問いに答えようとするのが、第三部と第四部である。第三部冒頭でマニグリエは、記号こそが「ラングにおける『具体的な実在体』」⁸⁾だと述べる。記号は、音の連鎖の中である意味内容を持つものとして機能することによって、言語の分析という実践的な問題を解決することを可能にするものであり、言語学における「具体的な単位」だと言える。『一般言語学講義』においてソシュールは記号を、聴覚イメージとしてのシニフィアンと概念としてのシニフィエの結合として定義した⁹⁾。一方、ソシュール自身がこの二つの側面を共に「心的」と形容していることを引き受けつつマニグリエは、記号を「精神の内でのなにか現実的なもの」、「精神の存在」と形容する。このことからさらに彼は記号が、「ある思考を伝えるための手段ではもはやなく、それ自体で思考である」と繰り返し述べるに至る。

こうした記号を定義するにあたって重要になるのが、価値および体系（システム）の概念である。よく知られているようにソシュールは、ラングを「純粋価値の体系」として定義した¹⁰⁾。そこで重要なのは、ラングを構成する要素、すなわちあるひとつの記号の価値は、他の諸々の記号との関係によって決まる、という点にある。フランス語の *mouton* と英語の *sheep* が、それぞれの言語において異なる価値を持つ、というのはよく知られた例であろう。

それでは、ある記号の価値はどのようにして定まるのか。またそもそも記号は、どのようにして生まれるのか。こうした問いに答えるべく第三部の後半でマニグリエは、ソシュールにおける「差異 (*différence*)」と「対立 (*opposition*)」の区別について語る。実のところ両者の区別こそが、ソシュールの提示する価値の理論の中心にありながら、これまできちんと理解されてこなかった、とマニグリエは主張する。

マニグリエの議論の要点は、ある記号が生まれることと、その記号の価値が定まるのは、別の二つの契機による、というものである¹¹⁾。前者に関わるのが「差異」であり、後者に関わるのが「対立」である。まずは、記号が生まれる「差異」の契機について。最初に理解しなくてはならないのは、経験それ自体がまずもって与えるのが、差異ではなくて「変化 (*variation*)」だということである。ここでマニグリエは、ベルクソンが『意識に直接与えられたものについての試論』で展開した強度概念の批判に言及する。同書の第1章でベルクソンが示した通り、歯を抜かれる痛みと、一本の髪の毛を抜かれる痛みとを比べて、前者が後者に比べて「より大きい」と形容することは、実のところ出来ない。なぜならあらゆる経験は純粋に質的なものであって、それを量として語ることは間違いだからである。経験において与えられているのは、質的な変化のみであって、そこには階層や対照は存在しない。

では、変化からどのようにして階層や対照、すなわち「差異」が生まれるのか。マニグリエ

によればそれは、ある平面における変化が、それとは異なる別の平面における変化と関係づけられた時、である。再びベルクソンに戻るならば、本来は質であるはずの苦痛を、量として捉えてしまう(歯を抜かれる痛みの方がより大きいと述べる)のは我々が、「ある苦しみの強度を、まさにこの苦しみと係ろうとする有機体の部分の大小によって評価する」¹²⁾からである。ここでも起きているのは、異なる平面における「変化」同士が、互いに関係づけ合うことだと言える。記号の生成に関わっているのも、このメカニズムに他ならない。シニフィアンすなわち音の平面と、シニフィエすなわち概念の平面、この両者の「変化」が合わさることによってはじめて、言語学的実在体としての記号が生まれる。「事実ソシュールは、シニフィアンとシニフィエの諸々の差異が与えられているとは、決して述べていない。彼が述べているのは、それらの差異を結び付けることによってこそ、言語学的実在体が作り出される、ということである」¹³⁾。

記号、すなわち項が生成してはじめて、「対立」が生じる。諸々の項が与えられていなくては、それらの項の間の対立は起こり得ないからである。項としての諸々の記号が相互に対立し合うことによって記号が「再規定」され、それによって記号の価値が決まる。対立を通じた記号の価値の規定は、記号の生成としての差異の契機に対して、いわば二次的に働くものである。「対立と差異はしたがって、ラングの諸々の項が互いに関係し合い体系を成すところの、二つのやり方である」¹⁴⁾。

さて、マニグリエは記号について、「その本質が変化することにある」¹⁵⁾と強調する。したがって、記号をその構成要素とするラングについても、同じことが言える。第四部では、ラングの変化についての示唆的な例として、ラテン語とフランス語の関係が持ち出される。これについてソシュール自身、次のように述べている。「フランス語はラテン語からやってくるのではなく、ラテン語はフランス語である。すなわちフランス語とは、ある特定の時代で、あれこれの地理的に限定された境界のうちに話されていたラテン語なのである」¹⁶⁾。ここでソシュールが述べているのは、ラテン語が話されていくうちに、段々とそれが訛って出来ていったのがフランス語である、という言語学的事実である¹⁷⁾。このことを指してマニグリエは次のように述べる。「『ある言語』を話すことによってひとは、『それとは異なる別の言語』を話すようになった」¹⁸⁾。現働的な側面であるパロールの行使を通じて、ラングという潜在的な次元が変化していく——この事実が示しているのは、言語がその現われであるところの精神が、一定不変の本質を保ち続けるものでは決してなく、むしろその本性は変化することによって、別の形で組織化され続ける運命にある、ということに他ならない。ここに我々はソシュールとともに、新たな精神の哲学の誕生を垣間見ることが出来るのである。

「構造主義の精神」と題された結論では、これまでの議論を踏まえつつ、言語学から文化的な現象を扱う諸科学一般へと領域を拡張させながら、構造主義を定義することが試みられる。マニグリエによれば、構造主義を科学的な方法として定義することは、実のところ出来ない。それぞれの構造主義者によって用いられている方法を仔細に観察すれば、その共通点を見つけ出すことはほとんど困難だからである。他方構造主義は、「ある共通の問題、すなわち意味をもった諸現象を扱う科学の問題」¹⁹⁾を共有している。言語をはじめとして、儀礼や婚姻、神話とい

う意味をもった諸現象においては、その対象が未規定である、すなわち分析を始めるための単位が予め与えられていない、という問題が共通して存在する。この共通の問題によってこそ構造主義が定義されるというのが、マニグリエの最終的な主張となる。

これまで、『記号の謎めいた生』の議論を駆け足で見してきた。一方、ソシュールの哲学的解釈としては、フランスにおけるジャン=クロード・ミルネール²⁰⁾、日本における丸山圭三郎²¹⁾など、既に多くの研究が存在する。その中でマニグリエの解釈の独自性は、いったいどこにあると言えるのか。ここで詳細な比較検討をする余裕はないが、我々としてはマニグリエが、哲学としての構造主義を新たな仕方で示すことに成功した、と述べることにしたい。『記号の謎めいた生』を通じてマニグリエは、言語学者としてソシュールが、自らの学問の対象である言語という事実に向き合い、あくまでもその問題を解決する過程で必然的に新たな哲学の構築に至った、ということを示した。結論で彼は、次のように述べている。「構造主義の哲学的次元は、哲学的な解釈に由来するものではない。構造主義において哲学は、構造分析、すなわちその概念と根本的な振る舞いの分析、およびその対象の規定を明らかにするための条件として、現にそこに存在している」²²⁾。さらにマニグリエは、こうしてソシュールから取り出した哲学を「記号の存在論」と名付けつつ、1960年代のフランス現代思想との関係を新たに強調することとなる。マニグリエの著作を通じて我々は、哲学と構造主義、より広くは社会科学との関係について、新たに思考する糸口を得ることが出来るだろう。

Notes

- 1) Eduardo Viveiros De Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009 (エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロ『食人の形而上学』檜垣立哉・山崎吾郎訳、洛北出版、2015年)。
- 2) マニグリエのデ・カストロ論が、以下の形で日本語に翻訳されている。Cf. パトリス・マニグリエ「デュオニュソス的人類学者——エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロについて——」小川歩人・平田公威訳、『思想』第1124号、2017年、15-35ページ。
- 3) Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2006.
- 4) *Ibid.*, p. 24.
- 5) *Ibid.*, p. 64.
- 6) *Ibid.*, p. 208.
- 7) *Ibid.*, p. 229.
- 8) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1972, p. 97-100 (フェルディナン・ド・ソシュール『一般言語学講義』小林英夫訳、岩波書店、1972年、95-97ページ)。
- 9) *Ibid.*, p. 155-169 (同書、157-171ページ)。
- 10) この点については、以下の論文もあわせて参照されたい。Cf. Patrice Maniglier, « L'ontologie du négatif. Dans la langue n'y a-t-il vraiment que des différences ? », *Methodos, Savoirs et Textes*, n° 7, 2007.
- 11) アンリ・ベルクソン『意識に直接与えられたものについての試論——時間と自由』合田正人・平井靖史訳、ちくま学芸文庫、2002年、47ページ。
- 12) Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, *op. cit.*, p. 302.
- 13) *Ibid.*, p. 315.
- 14) *Ibid.*, p. 369.
- 15) Ferdinand de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002, p. 153.
- 16) Bernard Cerquiglini, *La naissance du français*, Paris, PUF, 1991, p. 25.
- 17) Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, *op. cit.*, p. 386.
- 18) *Ibid.*, p. 452-453.
- 19) Jean-Claude Milner, *Le périple structural. Figures et paradigme*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- 20) 丸山圭三郎『ソシュールの思想』岩波書店、1981年。
- 21) Patrice Maniglier, *La Vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, *op. cit.*, p. 461.