

社会学史入門 I

——規範問題をめぐって——

〈それゆえ、サルトルが、人間は自由であるが、賭はすでになされてあり、自己の投企を意識するときその投企はすでに—そこにあり、意味は、人間がそれを言表するとき、その畏のなかですでに人間を監禁してしまっている、と説明していたとき、どうしてそこに各人の体験の解明を見出さないことがあったろうか？ 主体を世界の囚人となし、その世界の唯一の源泉とは主体自身の自由であるとするといった分析の『真理』を、どうして忌避できたであろうか？〉

(A·Akoun ; Entre l'existentialisme et le marxisme) (注1)

内 田 隆 三

I . rites préliminaires のために	P - 176 -
II . rites liminaires のために	P - 180 -
III . rites postliminaires のために	P - 188 -
IV . 結 語	P - 191 -
* 引用文献	P - 192 -
* 補 注	P - 193 -

I

社会学的な探究とは、そしてまた社会学的な言説とは、どのような〈本質〉性を有しているものなのでしょうか？この問いは、社会学史を記述しようとする者にとっては、避けることのできない問いです。通常、この種の問いを通過することは、記述者にとって一つの儀礼的な意味以上のことを持ちえませんでした。対象として社会を持ち、方法として科学的であるといった儀礼的な軸の現象論的分類学が、歴史の中に網を打ったのです。けれども、この種の試みは儀礼そのものの意味についても R.K.Merton の逸脱行動の一型式以上の理解を持ち合わせしなかったのです(注2)。それは上の問いの構造的本質には関与しなかったと言えましょう。C.Brinkmann や新明正道らの社会学成立を英仏近代自然法の諸理論家に求める説も、v.Below らのドイツ古典哲学起源説(注3)も、あるいは T.Parsons の『社会的行為の構造』も、社会理論の本質を、ホッブズ問題、欲望の体系という矛盾の止場、要するに社会の体系的 Integration という問題の中に認めていました。

しかし、われわれは、これを厳密に社会学的な探究の標識だと見なしえません。それは、近代的な実定性内部に融即 (participation) するという形而上学に由来する擬似社会学的な探究だからです。厳密に社会学的な探究とは、E. Durkheim が志向したように、その形而上学及びその核心にある禁忌を脱-構築 (dé-construction) するものでなければなりません。

問いはさしあたり本質論として提出されています。本質論とは根拠を問うということです。例えば、〈言語〉派法理論が、〈法の本質を決り出して論じたい〉⁽¹⁾と述べる時、それは〈法現象が可能であることの、最終的な根拠〉⁽²⁾へ遡行する点において、法の現象論的記述とは志向及び問題構制を差異づけられているのです。伝統的な言葉を用いますと、現象の可能的根拠 (possibilitas) を画定する作業は〈批判〉と呼ばれます。批判ないし本質論は、現象の可能的根拠を問うのですから、現象そのものをそのままそのような根拠として使用してはならないという制限を受けます。この制限を破りますと、批判はトートロジーないし循環論に陥入ります。また、根拠として実定的な外部を援用しますと、批判は多くの非難やドグマがそうであるような先験論となります。批判ないし本質論はこうして内部からも外部からも制限を受けることとなります。

外部からの介入としての先験論を避けることを考慮して、批判は内在的なかたちで進めねばなりません。内在的批判は容易に循環論に成ります。I. Kant の「批判」についてその構制を黒田亘は次のように記述しています。

〈原則とそれによって可能とされるものの、あるいは「経験の可能性」(possibilitas : 筆者注) と「可能な経験」のあいだのこの循環を、カントは断つことができない。〉⁽³⁾

ここで経験というのは、一般に、ある実定性をもった内閉的内部の現象と考えられます。ただ、このような円環の配備にもかかわらず、コペルニクス的転回を通じて読み込まれた〈認識論的主観主義〉というラベリングがなされています (注 4) 。円環の一項……可能的根拠の方……を先験的主観として実体化したというわけですが、しかし、J-P. Sartre や M. Heidegger はこのような実体化を〈カント主義〉の動きとして Kant の微妙な配慮と区分けしています (注 5) 。

しかし、現象と根拠の循環に終始したのは、根拠というもののあるべき位相を正しく見定めることができなかつたことによると言うことができます。現代の本質論は、M. Foucault らのように、現象/根拠の問題を、意味作用/体系の問題として立てているように視えます。ここで〈体系〉というのは、〈構造〉的な水準のものであり、現代の本質論がその固有の発展を画しえたのは、F. de Saussure 以降の記号概念が内包しはじめたこの〈構造〉的な水準の発見……それは同時に、意味作用という実定的な水準との区別を含む……に依存しています。〈体系〉について Foucault は〈既に意味作用による意識 (conscience) の以前に存在するのだから、常に無意識的なもの (inconscient) 〉⁽⁴⁾でしかありえぬと申しています。F. Wahl はこれを確認して、体系は意味作用の可能性の条件をなすと言いますが、重要なのはこの条件が実定的な条件ではなく、実定性の還元によって視えて来る構造的な水準にある条件だということです。

M. Mauss の著作集への序文において、C. Lévi-Strauss は意味作用 (による表象) が〈過剰〉であるという示唆を与えました (注 6) 。彼は同じ趣旨のことを P. Ricoeur との対談においても述べていました。

〈考えますに、意味とは何でしょう？それは、その一つ一つを取ってみてもそれほどの味をもたない諸要素の組み合わせを意識が味わうとき、意識によって知覚されている特異な味わいのことです。〉⁽⁵⁾

〈意味作用は常に現象的なものです。〉⁽⁶⁾

意味作用は現象という実定的な水準に考えられています。つまり、これは、Wahl が言うように、意味作用が〈別の手段で再構成されうるし、また再構成されねばならぬ客観的過程を、単に直観によって裏うちしているにすぎぬ〉⁽⁷⁾ものだという事です。

問題は、意味作用という実定的な現象平面への構造的結合関係の〈根づき〉の様態、常に特異な〈禁忌〉をはらんだ実定的な歴史＝物語 (histoire) の内閉化を脱構築することにかかわっています。ここで、〈禁忌〉と申しますのは問題の〈根づき〉の様態が特異な抹消……抹消行為そのものが抹消されるという二重化された抹消……を含んでいるからです。これはもっとも完璧な抹消法ですが、〈人間は社会的存在である〉という命題の実定性、歴史 (histoire) およびそれに内存在 (participation) する主体 (sujet) という構制を要請する理論は、この種の完璧な忘却の内部に融即 (participation) しているがゆえに、「規範問題」を提示しえず、第一次的なと自称する関係性を完璧な忘却の眼で事実必然性として直観してしまうのです。共同主観性の理論に限らず、現象学も自身の成立のために還元不可能な直観が見い出す〈世界-内-存在〉という機制を実定的な基盤としています。これら経験主義の諸ヴァリエーションは、己れの言説の実定性・実証性の台座となる命題が表現する機制が一般に〈逆立〉と味覚される内的脱白 (silence) / 禁止 (prohibition) といった動きを含んでいることを視せません。これは〈自己欺瞞〉ですが、この〈自己欺瞞〉は Sartre が区別したように〈誠実〉と〈虚偽〉のいずれにも属さず、その間を無限にすり脱けているものであります。

J. Derrida は、Lévi-Strauss が申しました〈過剰〉＝〈補足〉を、一般に〈代補性の構造〉としてとらえ、意味作用の出現が従う形式を記述しようとしています (注7)。この出現の機構についての J. Derrida の示唆は、〈近代〉と区画される〈現代〉の本質論……もう、古典的な本質、根拠、根づきという発想は基本的に不都合なのですが……の変容を伝えております。このような帰着は構造主義が開いたものと言えますが、Saussure や Foucault や Lévi-Strauss など、構造主義者と呼ばれる人々は各々何らかの仕方で、構造を抑圧してその帰着を抑えていたのです。それは現象学のシエマの浸透、より一般的には〈現前の形而上学〉の介入であります。すなわち、ある特権的なシニフィエがあり、それがシニフィアンに還元されぬことを断言するような音声とロゴスの共働共犯の親密な関係を肯定している〈音声＝ロゴス＝中心主義〉の介入であります (注8)。例えば、Wahl も指摘するように『言葉と事物』は構造主義のエピステーメ (ἐπιστήμη) のもつ方向性に対する判断を回避していますが、この不決断は、そのエピステーメがもちうる認識論的切断についての曖昧な対処に由来しています。つまり、現象学的シエマに内在する〈現前〉と、記号の〈差異〉の戯れ (jeu) との不両立性が有るにもかかわらず、Foucault は現象学的な記号概念への固執を否認できず、これがそのような曖昧性を産み続けるのです。現象学と構造主義……〈構成〉 (constitution) と〈構築〉 (construction) ……の不両立性の核

心は、表象行為と体系とのあいだの準位の相違、つまり表象行為の〈沈澱〉(sédimentation) (注9)に体系が還元されえぬという事実にあります。つまり、〈構造〉は、古典的・近代的な意味での、表象行為の可能的〈根拠〉ではないのです。〈根拠〉ではなく、Foucault 自身が体系としてのエピステーメーについて〈秘密の網目〉(réseau) と言い、やがてG.Deleuze = F.Guattari が〈リゾーム〉(Rhizome) (注10)と言ったことを思い出して下さい。これらの言説は、〈構造主義〉が〈規範問題〉に關与する限りで、〈根拠〉論的構制から自分を解き放つていくこと、やがて生じ来るさらなる変動を示唆しているように視えます。

例えば、〈リゾーム〉という考案を取れば、それが何を否定しようとしているかが重要であり、否定されるものの諸連累を考慮しなければなりません。〈リゾーム〉とは非中心化システムであり、Nがn-1であるような多数多様体です。それが〈中心〉や〈將軍〉や……あるいは、フロイト先生やラカン先生……をマイナスされたものであるということは、それがあらゆる〈全体化〉や統一化的志向……あるいは、器官としての男根やシニフィアンとしてのファロスといった特異点……を予想しない〈器官なき肉体〉(le corps sans organes)であるということです。このCsOに収斂しうるのは〈野生の思考〉(la pensée sauvage)の〈ヴァリアブル・ピッチの分類体系〉というエクリチュールの必然性だけでしょうが、それには、近親姦禁止という〈特異点〉の発見と解消という、Positivismでは不可能だった〈通過〉が条件でもありました。CsOとは、個々の器官(organes)……分類体系の一定段階の実定化物をアナロジィしますが……が全く無い状態ではなく、個々の器官を統一する高次の原理がマイナスされているものです。この高次の原理によってオルガニズムという全体が成立しますが、このオルガニズムの否定に〈機械〉という考え方の成立があります。この〈機械〉は動作主をその外に予想せず、別の〈機械〉を予想してこれと組み込み合って動きます。統一化志向への非所属は、〈機械〉と呼ばれるものが、古典的なオルガニズム/メカニズムはもちろんのこと、中心化志向的・統一化志向的自動装置とも異なるものであることを強調するものです。〈機械〉とは〈機械〉の〈機械〉となるものです。豊崎光一は〈機械〉という考え方をもち、〈器官なき肉体〉CsOについて、

〈個々の器官はオルガニズムによって、一定の役割を与えられてるし、一定の役割に閉じこめられているわけだけど、それをそこから解放して新たに多様な組み合わせを可能ならしめる。だけどどんな新たな組み合わせにも固定されなくて、常に動いてやまないもの、常に新たな接合を求めるものというふうに扱われます。〉⁽⁸⁾

と言っていますが、われわれはここにあの〈種操作媒体〉(トータルオペレーター)による分類体系の運動を思い出さずにはおれません。A.Artaudの言葉である〈器官なき肉体〉がこのようなく(n-1)多数多様体〉として登場して来るのには、〈部分対象〉という考え方が一つの批判的な契機として介在しています(注11)。

〈器官なき肉体〉が全体化志向や中心をマイナスされていると言いましたが、ここには〈全体〉という規範(system)へ融即(participation)させられることへの拒否ないし違犯がありますが、そのためには、〈規範〉を発見しなければなりませんし、ここに問題構制の全問題が負荷しています。それらを経た上で、恐らくM.Merleau-Pontyの現象学やL.Althusserの構造主

義を念頭に置いてよいでしょう、これらの言説が内包した統一化志向の実態を Deleuze-Guattari は次のように批判しています。

〈世界はその軸を失ってしまい、主体はもはや二分法を実行することさえできないが、しかしより高い統一、アンビヴァレンスを踏まえたものか、多元的決定を踏まえたものか、とにかくより高い統一へと、その対象の次元に対してつねに追補的な次元において、到達するのである。〉⁽⁹⁾

追補的次元において統一性とその精神的作業を続行していますが、このような全体化への希求と〈多数多様性〉…… J. Derrida の〈散種 dissemination〉についてもそうですが……とのあいだには、構制上の切断 (Rupture) が走っています (注 12)。

Derrida 自身は、構造主義を形而上学へつなぎとめている〈エクリチュールの抑圧〉を剔出しますが、このつなぎとめは構造における構造化の中心の非在を、中心の喪失として把えるノスタルジックな志向として表出されているものです。この中心とはシニフィアンの差異的戯れを超えて、それに環元されぬシニフィエ、つまり〈超越論的シニフィエ〉……それは自身の〈現前〉のために透明なシニフィアンを要求しますが、これが〈声〉であり、ここに音声言語の文字言語に対する特権が生じます……のことです。してみれば、構造主義とは、現象学に汚染された構造という両義性を払拭できていないものだということになります。この汚染は、現象学の表層的な浸透ではなく本質的な介入……構制上の介入です。しかし、構造主義が

〈^{シニフィエ}表意内容と^{シニフィア}表意体を分離することの不可能を強調することにより、記号の概念がとらわれていた形而上学的繁縛と制限を「解き緩める」とともに、差異的形態を実質 (音実質その他) から引き離すことにより、記号の概念を相関関係によって定義し、結局のところ関係というもののみを保持することとなる⁽¹⁰⁾〉

のに、どうして現象学の汚染が到来する可能性が残されるのでしょうか。われわれの視る限りでは、〈規範問題〉の負荷がかかって来る限りで、その汚染が問題化してきます。ということは、〈現前〉の形而上学の本質的限界線の向こうに〈規範問題〉があり、〈規範〉の〈禁忌〉のごとき絶対的遵守を自分の前提として〈現前〉の形而上学が出現しているということです。〈規範問題〉の明示的な問題化が無い限り、汚染は消却できませんし、言説は厳密に〈社会学的探究〉とはなりません。Derrida は、構造からの如上の汚染の消過を『神話学研究』序文に見出します。しかし、われわれは、この消過を、規範の特異な成立の下に全く negative な分類体系の運動を視出した『野生の思考』の出現に認めます。そこでは『親族の基本構造』がその探究を開きうる瞬間に依拠し、抹消できなかったものがマイナスされています。

II

〈規範問題〉ということ初めて本格的に取り挙げたのは〈言語〉派社会学でした。近親姦禁止をめぐる長い論争を省察して、吉本隆明は〈遠隔対称性〉という概念を導入しましたが、この概念を批判した論文において、橋爪大三郎は、以下のように述べています。

〈集合した個体が、互いにいかなる心的世界を構成するか、を論じるのが、むずかしいの

は、個体の心的展開を考えたときには、あたかも所与の如くにあった規範をここでは、形成されるものとして、考察しなければならないからである。これを「規範問題」と呼ぶとすれば、これこそ、社会理論の(唯一の)中心課題である。⁽¹¹⁾

重要なのは、ここで<規範>と言われているものがいわゆる<社会規範>と準位を異にすることです。これが<規範問題>にかかわる者が共有する公準であります。そこから相違が生じうる、<規範>と<社会規範>の区別をどうつけるかというのは困難な問題です。われわれは、橋爪がこの問題を取り挙げねばならなくなった直接の機会である近親姦禁止のもっている位格に等価な位格をもつものを<規範>と呼んでおくことにしましょう。これは、<規範>が人類社会に<普遍的>であるという特異性によって位格づけられるということです。近親姦禁止以外に<規範>が存在するかという問いは興味あるものです。何故なら、C. Lévi-Strauss は『親族の基本構造』再版序文において、周知の自然から文化への移行……より正確には文化による自然の代補……を構造的に標識するものとして分節言語の存在/不在を基準としたからです。橋爪も言語規範を、より基本的な規範として表層的な形態を決定する社会規範と区別しているようです。けれども、目下の問題は<規範>の位格それ自体にあります。

<規範>の特異性を、われわれはその<普遍性>に求めましたが、それは経験主義的な立場からではなく、<規範>の構造的な本質にかかわっていることに由来します。始めは、規範/社会規範の区別を本質論的にでなく、経験主義的に帰納したように見えるかもしれません。何故なら、<規範>は近親姦禁止のようにあらゆる社会に普遍的な社会的事実として観察されるものであるのに対し、<社会規範>の方は一定数の個別社会にのみ特有な社会的事実だというような区別をやっているように見えるからです。例えば、月経血のタブーという現象がありますが、これは死者のタブーともかなり多数の社会に見られる社会的事実と言えます。しかし、月経血のタブーは<規範>ではなく<社会規範>の位格しかもっていません。というのも、ウィネバゴ族その他におけるように、そのタブーが観察されない社会があり、普遍的な禁止とは言えないからです。

このような説明は危険な曲り角です。もし経験主義的な<普遍性>の概念にここで依拠しますと、近親姦禁止の<規範>性というのも反証一つで崩壊し、せいぜい<非常に多く観察される><社会規範>の準位に降格するからです。要するに、そこでは<規範>性も、それと<社会規範>との区別も外面的で偶然的にしか考えられていなかったことが F. Korn や R. Needham らの如く positivist 的な正当性をもって暴露されることになるわけでもあります。つまり、近親姦禁止という概念の解消、規範問題の解消……厳密には解消ではなく、即自的放棄……です。もっとも G.P. Murdock の綿密な調査を信用しますと、彼の準拠した 250 のサンプル社会においては、

<性的交渉ないし結婚が、母と息子、父と娘、兄弟と姉妹のあいだで一般に許されているという例は、ひとつとしてない。>⁽¹²⁾

ことが確認されています。けれども、こうした経験的支持が、かえって、事実の本質論的取り扱いを遅延させるという結果を招くことにもなりました。

経験的な多数の確認と普遍性の承認とのあいだには質的な飛躍があります。経験的な確認は近親姦禁止を<規範>と決定しているのではなく、またそのような決定が含む問題を開きません。それ

は、近親姦禁止はたかだか、目下のところ例外のない〈社会規範〉であるという言い方しかできないのです。それは外面的な観察上の事実¹³に依拠した区別は行ないませんが、それは本質的な区別ではありませんし、問題になっている〈普遍性〉の特異な性格には無関与なままに可能なことです。

ここで思い出されますのは、E. Durkheim や F. de Saussure による〈普遍性〉についての本質論的な取り扱いです。まず、Durkheim ですが、彼は〈普遍性〉を統計的な事実結果ではなく、E. Gellner も指摘しているように（注13）、そのような結果をもたらす〈必然性〉にその本質の問題があるのだという視方を取りました。彼にとって、普遍的なものであったのは範疇（＝分類体系）ですが、その必然性を先験論に依らずに説明することが『宗教生活の基本形態』の第一の課題でした。彼は、まず、範疇の普遍性は経験主義的には説明がつかないことを述べてこれを斥けることから始めます。そして、彼は普遍性の由来を説明するのに先験論を慎重に避けながら〈社会〉にその〈根拠〉をもとめました。しかし、彼は方法としては実証主義を最終的な根拠としていました。彼の〈社会〉は、『基本形態』の序論でも明らかなように、経験主義／先験論に代表され、またこれと連累する近代主義的な諸対立……これらは、T. Parsons のパターン変数のダイオトミーに整理されるでしょう……を還元するために見出された概念でした。しかし、この〈社会〉による近代主義批判は空中分解します。言うところの〈社会〉について、彼は positivism の含む経験主義的な規定以上のものを与えないからです。彼の〈社会〉は、Saussure の〈言語〉のような独自の実在性（*entité*）をもちえずに、究極的には、〈集合的情緒〉という経験的な実体ないし *substance* とされてしまうからです（注14）。この情緒の実体は集合性の実定的な一帰結ではありますが、集合性の構造的な本質ではありません。こうなりますと、範疇の普遍性を社会から説明する試みが、究極的には、普遍的なものを、経験的なもの、つまりは特殊なものから説明するという転倒に帰着します。近親姦禁止の説明においても、Levi - Strauss が批判したように、課題に対する方法手続きの原理的な限界がありました。Durkheim の説明の

〈各段階は、前の段階に、恣意的な関係で結びつけられており、その関係について、それがア・プリオリに産み出された¹³と断言することはできず、それが事実として産み出されたということ以外にはなにもしめしはしないのである。〉

Durkheim の説明は、普遍的なものを特殊なものや偶成的事実によって置き換えることになるわけですが、これとともに〈社会〉は経験的な実在へと実定化されていき、近代主義的な個／社会の対立の一項へと解釈される傾向を強化されることになり、この対立を開く可能的根拠として理解されることは弱まっています。

他方、Saussure の方は、〈普遍性〉についての経験主義的了解を超えて行くことになります。Durkheim がその〈情緒の理論〉（注15）でやっていたことは、実定的な実体間の〈有縁性による結合〉ということができますが、R. Barthes の言葉を借りますと（注16）、それは経験主義的イデオロギーのレベルでアリバイ……つまり無駄なアリバイ……をかせいでいるにすぎません。この〈自然主義的幻覚〉の内部に融即している限り、有縁性による結合は、アリバイを達成したかのように〈人の心を易らかにする〉（*désarmer*）（注17）ものです。

Saussure によれば、言語は最も〈普遍的〉な社会制度です。つまり、他の諸制度と比較すれ

ば、その拘束力や必然性が根深く、この限り自然事象に最も近くさ見え見えますが、しかしそれはあくまで faits humains に属しています。こうした言語規範の特異性の構造が問題になったのですから、Saussure の〈言語〉は、先ずもって〈規範〉としての言語とすることができます。彼はこのような〈言語〉の実在性（存在性格）について次のように述べています。

〈それゆえ思想の質料化があるわけでもなく、音の精神化があるわけでもない；いささか神秘めくが、「思想・音」は区分を内含し、言語は二つの無定形のかたまりのあいだに成立しつつ、その単位をつくりあげるのである。〉⁽¹⁴⁾（傍点筆者）

〈それゆえ、言語学のしごと場は、二つの秩序の要素が結合する境界地域である；この結合は形態をうみ、実体をうみはしない。〉⁽¹⁵⁾（同上）

〈言語は形態であって、実体ではない。〉⁽¹⁶⁾

〈言語〉という単位の実在性は、近代主義的な対立である、主知主義（ $S_a = \text{言語表現}$ / $S_e = \text{純粋概念}$ ）／言語命名論（ $S_a = \text{名称}$ / $S_e = \text{事物}$ ）のダイコトミーの内部にはありません（注18）。〈言語〉は意識内容でもなければ、音実質でもないのです。Durkheim の〈社会〉が集合的情緒という実定的な〈かたまり〉に還元されていくのに対して、Saussure の〈言語〉は実定的な〈かたまり〉ではなく、それを分節する能動的な形態水準を確保されます。

〈言語の具体的実在体すなわち単位は、ちよくせつとらえるわけにはいかない。〉⁽¹⁷⁾

〈言語〉とは、positive な現象ではないのです。

〈しかしながら、言語ではなにもかも消極的だというのは、所記と能記とをべつべつに取ったときにのみいいうることであって、記号を全体として考察するやいなや、その秩序のうち、ある積極的なものが見えてくる。〉⁽¹⁸⁾

このPositive / Negative の区別は重要です（注19）。

〈言語〉には積極的辞項のない〈差異〉しかないと言われる場合、この〈差異〉はnegative な水準の事実です。他方、積極的辞項つまり記号どうしのあいだには〈対立〉しかありません。〈対立〉は実定的（positive）な実質……二つの聴覚映像ないしは概念……のあいだの比較にしか適用されません。

〈それぞれ一個の能記と一個の所記とをもつ二個の記号は、差異するものではなくて、ただ分明なのである。それらのあいだには対立しかない。〉⁽¹⁹⁾

と言われてますように、〈対立〉の方は、positive な水準の事実なのです。

結局、Saussure は〈規範〉としての言語の実在性（entité）を、〈差異〉というnegative な水準に決定したと言えましょう。これは、言い換えますと、〈規範〉とは、positive な事実ではなく、positive な諸対立……その内部で様々の意味作用、従ってまた主体が可能となるのですが……を産出する背景となっているnegative な能動性の事実であるということです。〈社会規範〉が実定的な諸対立のうちの一の選択的組み合わせである……〈野生の思考〉流に言うと同分類体系の実定的一段階です……のに対し、〈規範〉それ自身は実定的なものとしては視えないものだということです。

Lévi-Strauss が近親姦禁止をとりあげたときも、それが〈規範〉であること、つまり実定的

な辞項としてではなく、negative な根拠として理解していたのです。それは、彼の言説で言いますと、実定的な対立の零度、つまり消失点です。あの自然／文化及びそれと連累する実定的な諸対立が構成する体系内部では特異点として現象する他ないということです。Levi-Strauss はこうして、体系を体系たらしめる根拠……自然から文化への問題の〈移行〉を達成させるもの……として、実定的な辞項ではなく negative な根拠を視出したのです。これは先験論のくぐり脱けですが、体制そのものはまだ、〈根拠〉論の発想をしています。実定性の零度という negative な位格のもとではありますが、中心はあるのです。実定的な世界の内部に中心をもとめることは失くなりましたが、中心はこの世界がそれとしてありうるどころの根拠として〈潜在〉的には思惟され続けているのです。自然から文化への移行、つまり世界の内閉化のときに中心を要請し、内閉化と同時にそれを抹消します。つまり問題の禁止を〈禁忌〉／〈禁制〉として実定化することです。そして、この〈禁忌〉／〈禁制〉は、実定的な一つの emotion / institution として何ら中心としてでなく他の諸 emotion / institution と相互関連していきます。Levi-Strauss が『親族の基本構造』において近親姦禁止を視ているパースペクティブは、大旨、以上のようなものと言えましょう。

けれども、こうした negative ではあるにしろ〈根拠〉論への疑惑のようなものが厳密な positivist によって続々と出されて行くことになります。彼らは、このような〈根拠〉のマイナスを求めるのですが、元々、Levi-Strauss はこの〈根拠〉を実定的には維持してませんから、マイナスの要求は空回りせざるをえません。実際、この negative ではあるが〈根拠〉論を退けるのは、『野生の思考』での、Levi-Strauss その人になります。そのまゝに、これら positivist の動きを視てみましょう。

1971年、R. Needham は自らの考えをまとめて、

〈近親姦禁止の研究において問題となっているのは単に女性への接近の規制の negative な側面である。近親姦禁止にとって共通するのはただ、禁止それ自体という特性しかない。〉⁽²⁰⁾

と、近親姦禁止の一般理論から立ち去りました。〈禁止それ自体〉という negative なものしか残らず、実定的な共通項は何も残らない以上、これについての positivistic な一般理論は立てようがないと言うのです。無いものについては書けません。有るとすれば、個々の社会＝時代の限定の下に現象する個々別様の実定的な emotion / institution の複合体だけです。しかし、この誠実な positivism の理論家の前歴を見ますと、1954年のベナン族の〈人名体系〉の研究においても同じ態度をあらわしているのに気がつきます(注20)。そこで、Needham は、〈死者の名の禁止〉についての positivistic な説明の打ち続く失敗の陳列ということをやります。positive な理由を一々数えあげてはこれへの反証を挙げて否定します。これは、無効の力強い証明ですが、そこで彼は立ちどまり立ち去ります。この実定的な非—説明からの〈あと一押し〉を Levi-Strauss は求めます。Needham が嘆息する特異な場所に Levi-Strauss の発想の原点があったのです(注21)。

17年後の嘆息の反復において、Needham は何を確認しているのでしょうか。彼の困惑は po-

sitivist な完璧性をもった困惑なのです。従って、この困惑は結局のところ近親姦禁止という概念の無効、つまり実定性の無さを理由とするその放棄によってのみ救われます。近親姦禁止という統一概念が何の実定的内容をも見出させない以上、これに対して、positivist たる限りはその説明の有責性は免除されるという仕方です。

元々、近親姦禁止は、positivist にとって困惑の種でした。S. Freud が提出したトーテム原父の集団的殺害という起原論(注22)に対して、B. Malinowski は歴史の外部が歴史の内部にどうして影響力を行使しうるかという点で、Freud 説をアンチノミーとして斥け(注23)、また A. L. Kroeber も起原事実にもつわる曖昧性を申し立てました(注24)。けれど、Lévi-Strauss は Freud の曖昧さを<臆病>さ、つまり歴史主義に対する切断の不徹底と、逆の方から見ました(注25)。

Freud 説が表出しようとした近親姦禁止にからむ曖昧なものを positivist がどのように收拾していくかを見ますと、第1に、起原を positivism の内部へ引き入れる運動があります。つまり、問題は実定的な内部での両義性に縮約され、そこで問題としての構造/感情、制度/情緒の対立が立てられ、positivist の観念はこの対立の内部を動きます。それは、最終的には、R. Fox に代表されるように、両項のフィード・バックという形での二元論的解決で決着をみます(注26)。第2に、positive な類型論の精密な構成が行われます。positive なものが positive な仕方でのみ対象となり、インセストは比較社会学的記述により、Adultery や Fornication とともに対象分類表の一マスの中に收容され、その禁止は<実定的な辞項>という位格で扱われます。この代表には、J. Goody がいます(注27)。第3に、近親姦禁止が実定的な理論的問題の外に明示的に切り離されることとなります。インセストの一般理論は成立しないとする R. Needham らの動向です(注28)。この動向は、a) 近親姦禁止の社会的多様性、b) 近親姦禁止と他の諸制度との相互依存の多様性、c) 互酬性原理の裏面としての不適合性、等の主張をともありません。とりわけ、c) の主張は、①規定/禁止の理論的接合は禁止の一般性と規定体系の特殊性のゆえに不適合だとする F. Korn 説(注29)や、E. Leach(注30)その他も留意したように②婚姻と性的インターコースとの当事主体の水準の不適合という指摘も含んでいます。マルクス主義的な経済人類学の立場からの C. Maillassoux の主張もそうですが(注31)、これらの動向はすべて、唯一点、近親姦禁止を一つの実定的な社会制度だとみなすことを前提してその多様な帰結を得ています。また、その限りで相応の経験的な妥当性をもってはいます。

しかし、以上の主張は近親姦禁止の実定的な諸形態にのみ止目して、これを一つの社会規範=制度として実体化してはその多様性に固着しているのですが、この固着が可能なほどに実定的な制度なのでしょうか、近親姦禁止とは、近親姦禁止のこのような還元は、Lévi-Strauss のその negative な維持と対抗しあいます。しかし、positivism と構造主義のこの緊張はどちらかの一方的勝利にはならないのです。positivism の立場から、何故そのような negative な付加があるのか、という反論があります。<社会規範>以外に何故<規範>という negative な付加が必要なのか? <人間は社会的存在である>、それが何故かと問うて何んな positive な効果・成果があるのか? この当然の疑問に対して、近親姦禁止の negative な維持に加担するものは説得

的な答を提示できません。せいぜい、われわれは世界の世界としての内閉化の運動を記述すると答えるぐらいでしょう。しかし、抗争が不決着であるのは、対抗者が何らかの仕方では通底しあっているからに他なりません。この通底可能は構造主義に浸透している *positivism* の一形態たる現象学の汚染以外に求めないでしょう。この汚染が一定の抑圧と抹消を行っているならば、それらの抑圧を解除したときに明表化される諸機制を考慮しなければ、現実の社会形態の論理、社会規範の論理を正当に決定することはできません。たとえば、『野生の思考』はこのような実定的論理の総合的な組み替えに従事しています。Needham が親族理論の領域において、*positivism* による *positivism* の破産を自己確認したことは、Lévi-Strauss の、negative な〈根拠〉の維持である構造主義（現象学の汚染）から〈野生の思考〉への微妙だが決定的な移行と実定的論理の組み替えへの着手を支持することになります。それでは、*positivism* との不決着性の対抗関係しか与えない negative な〈根拠〉の維持は、どんな抑圧を内在させていたのでしょうか。形而上学への投錯から、A.V.Gennep からのもう一步（注32）を踏み出すことができるのはいかんにしてでしょうか。〈規範〉を自明前提化して、〈人間は社会的存在である〉、〈第一次的関係性〉、〈世界-内-存在〉といったそれぞれの実定的台座の上に社会形態の論理、社会規範の論理を展開する作業が忘却ないし放置している negative な〈根拠〉性……何故なら、彼らはそれぞれの台座が含む〈内-存在〉の規制の〈根拠〉など問わずに事実必然性化しているのですから……の上を、Lévi-Strauss はどのように通過していくのでしょうか。それが含む抑圧を剔出することが先決です。

negative な〈根拠〉という発想、negative という仕方でのこの〈根拠〉の維持に見られる、非中心化を中心の喪失とみなすノスタルジヤの含む論理的関係が問題です。近親姦禁止の概念は正に実定的世界の内閉化のそのような中心=〈根拠〉という位格（ペルソナ）で考えられています。自然/文化といった諸対立の体系の可能的根拠であるというのは、〈自然〉から自然/文化の対立の体系内部への人間の挿入器のように近親姦禁止が作用するという事です。人は、近親姦禁止を通じて自然から文化への移行、諸社会規範による代補の連鎖へと導かれるという事です。近親姦禁止の特異性が、実定的な根拠でないこと、つまりそれが実定的世界を構成する対立の消失点として現象することについて……われわれはNeedham 的な〈蹟き〉（scandale）を想い出すのですが……Derrida は、

〈近親姦禁止は、伝統的な諸概念の領野で人が遭遇し、その上に倒れるような蹟きではない。それは、これらの諸概念を免れているもの、確かにそれらに先行するもの、怖らくそれらの可能性の条件のようなものである。多分こり言えるだろう。自然/文化という対立によって体系をなすあらゆる哲学的概念化（conceptualité）は、それを可能にするもの、つまり近親姦禁止の起源を考え及ばぬものとして残しておくために、行われると。〉⁽²¹⁾

と述べています。けれども、このような可能的〈根拠〉は、先験論の要請する……たとえば、〈先験的主観〉や〈社会〉……ようなものではない……勿論、機能主義的 *positivism* における、Malinowski 的〈個人〉でも Radcliffe-Brown の〈社会〉でもない……にしても、これらの

形而上学、そして現象学も含めた現前の形而上学＝音声中心主義と連累しているのです。

positive な体系を開く negative な根拠という発想は、一見、現象学を含むすべての positivism の外にあるようですが、この〈根拠〉を自体的に自立した何ものかとして措定している限り、この措定が根ざす〈音声中心主義〉への内属を否むことはできません。音声中心主義とは、シニフィアンとシニフィエの本質的区別・2分法を維持するものであり、その限り、シニフィアンから独立で、シニフィアンに還元されないシニフィエが設けられていることになり、それはこのシニフィエの〈現前〉によって無限に反復可能という形式で確認されねばなりません。このシニフィエの現前態をになりものあるいは現前の場としての〈声〉が特権化し、その代理ないし再現態としてのエクリチュールの乏価を帰結するにいたる全結構(histoire)のことを意味しています(注33)。そこで固執されているのは、〈超越論的シニフィエ〉とDerrida が呼ぶものです。実定的な能記の資料の外面性が還元可能と考え、還元された、つまり外部を経由しない〈内部の声〉ににわかれて現前する〈意味〉(概念)という構成を考えることの可能的〈根拠〉が〈超越論的シニフィエ〉です。それは、一般性、つまり現象学的な形相の単位で考えられた、純粋な意味志向に対応している〈意味〉それ自体です。〈超越論的シニフィエ〉とは、

〈その本性上、すなわちその本質においていかなる能記へも回付せず、記号の連鎖を超越してあり、もはやそれ自体、或る瞬間には、能記として機能しないもの〉⁽²²⁾

です。これの存在の肯定は、シニフィアン/シニフィエの〈本質〉的区別を要求します。

しかし、外面性を還元された現象学的な〈内部の声〉(内面性)も、いぜん実定性の圏内にあります。その声は、透明な特権的能記であっても、negative なシニフィアンではありません。というも、negative な単位ではシニフィアン/シニフィエの区別は末だ考えられていないからです。negative な単位で〈言語〉を視るとき、

〈シニフィエがシニフィアンから分離できないこと、シニフィエとシニフィアンとはただ一つの同じ産出の二面である〉⁽²³⁾

こと、つまりシニフィアンとシニフィエの関係の〈戯れ〉、〈根源的な差異化〉の運動があることが整合的に追求されねばなりません。

〈言語〉の実在性が、forme という曖昧な語で呼ばれた……この語はその現象学的諸連累のゆえに構造的な誤謬の可能性を留保します……、negative な単位にあり、この単位では当然シニフィアン/シニフィエの実定的な区別はなく、ただ差異化の戯れがあるだけです。シニフィアン/シニフィエの区別はただ positive な substance の水準で音/意味としてしか可能とならないはずで、なにより Saussure の音声＝ロゴス中心主義への所属は negative な水準でも問題の区別を強行しますが、これは positive な水準での区別の投影以外にどんな理由をもちえましょうか。つまり、実定的な区別を negative な単位へ投射してできた区別に、negative な単位での〈超越論的シニフィエ〉の維持がかかっています。これは negative な単位それ自身においてありうるはずのない区別の強行ですが、その目的論的な効果は、シニフィアンの差異性から産み出されぬ、決してシニフィアンの位置に来ることなく、〈戯れ〉を免れている〈意味〉それ自体の確保にあります。〈根拠〉、〈中心〉とは〈本質〉同様、〈戯れ〉ないものですが、これらによる

negative な準位への侵入・占拠が行なわれているのです。この僭主的な〈根拠〉……それは先験論の根拠ではなく、循環論をすり脱ける唯一の手段です……による区別が、実定的な能記／所記の区別を、〈本質〉の水準で保証しているのです。

潜在化されながらも維持されている〈本質〉へのこの欲望。それは、negative に維持されている近親姦禁止という指定がはらむ、実定的な対立の体系の〈本質〉的根拠という発想と同類のもので、それらの欲望は、本質や中心を潜在化させながらも肯定しています。本質や中心の潜在化された維持の影響を受ける準位は当然 negative な痕跡性の準位です。つまり、negative な差異化の戯れが抑圧を受けています。現象学と構造主義の連累線をこの〈本質〉への志向にもとめるのは以上のような次第です。

けれども、これらの発想は実定的な体系を生成させるような思考である限り、世界一内化されており、実定的体系を条件づける〈禁忌〉に同じように条件づけられているのです。実定的な世界は、われわれの思考そのものを組み立てる諸対立、音声／意味、自然／文化、動物種／氏族集団、等々の体系であります。それは、われわれの思考が先ずその内側にある、これらの通有する諸対立の対立そのものを〈本質〉的に可能にするものを〈根拠〉として予め追補されています。〈超越論的シニフィエ〉とは本質の欠如への本質の追補であり、この補填が痕跡の戯れへの抑圧であるにしても、その導入は如上の実定的な対立の体系を〈本質〉の水準で保証します。negative な〈戯れ〉の抑圧と同時に、substance が区別を受け取り実定的世界が実質的に開けます。

〈規範〉が、諸〈社会規範〉が当該社会においてそれとして通有している事態一般を媒介的に成立させている機制であるとするならば、如上の効果をもつ〈抑圧〉、実定的内容をもたない〈禁止〉それ自体のことを〈規範〉と呼んでいいでしょう。実に、negative/positive の間のこの特異な抑圧によって positive な世界が開けるからです。が、これは positivism ……現象学に到るまでのあらゆる思考＝社会規範の諸形態が要求するもの、その自己欺瞞的に無意識的な発明物です。その抑圧は還元不可能なトートロジーによって見えなくされています。こうして、戯れの抑圧／中心の肯定は、実定性の側からは〈本質〉の現前または潜在化された維持という形式において、表裏をなして思考を条件づけているのです。

III

『野生の思考』という著作は、このような全歴史……あるいはその内部の思考……に対して提示されています。それは〈超越論的シニフィエ〉、〈中心〉、〈本質〉といった音声＝ロゴス中心主義の思考からの離脱の開始でした。『親族の基本構造』は実定的な〈中心〉をマイナスしましたが、negative な〈中心〉をもっていました。しかし、今、この後者もマイナスされるのです。これは新しい帰結を含みます。中心による〈内閉化〉、つまり自己同一性……共同体であれ個体であれ（もっとも、この両者は内一存在あるいは構成／被構成という機制で共働共犯しますが）……の発行の問題が消失します。それらは形而上学内部の、歴史性を喚起する思考にのみ危急の課題です。しかし、野生状態の思考は徹頭徹尾 negative で中心がないのです。実定的な対立では

なく、negative な差異つまり戯れの連鎖があるばかりです。positivism は、たとえばトーテムズムを実定的な一制度として扱います。しかし、そのように思考される前に、それは常に既に野生の思考において思考されているのです。トーテムズムは〈自然主義的幻覚〉への融即における〈トーテム幻想〉を覚まされるとき、negative な分類体系のレベルであること、このレベルは他の諸レベルと相互にヴァリアントの関係にあり、この分類体系のヴァリアブル・ピッチな性格が視えてきます。体系の一定段階は、一定の語いのコードと統辞手段の選択によって実定的内容を与えられています。分類体系そのものは実定的には存在せず、有るのはこうした実定的内容だけです。分類体系の動きは、上下水平に際限がありません。外がないから内閉化、全体化・統一といった志向がありません。そのような志向の根拠としての中心がないこと、これが本当に〈外〉がない、従って〈内〉がないということです。近親姦禁止という概念の制限がとれたのです。トーテムズムの実体化は、それをヴァリアントの一つとみなすこと、つまりnegative に考えることの抑圧の上に成立しています。トーテムは主に情緒のセメントによって実体化されていますが、現地人であれ現地人に同一化する研究者であれ、情緒ほど詭計と形而上学に満ちたものはありません。そして情緒(emotion)は制度(institution)と、要求性向(need-disposition)と価値志向(value-orientation)とのように、フィード・バックしあって実定的な統一の現象を表示します。

ヴァリアブル・ピッチの分類体系の全くnegative な運動は、痕跡の戯れであり、原一エクリチュールと呼んでいいものです。柄谷行人がいう〈根源的な差異化〉、廣松渉が答えた「存在と無」に先立つ根源的な差異性としてのシニフィアン〉といった言葉で捉えられる動きです(注34)。この分類体系に対する、どこかで必ず超越論的シニフィエである〈中心〉に根拠づけられた〈抑圧〉が、実定的な諸対立を惹起して、この諸対立による運営としての思考……この思考によって思考され記述されているものが歴史であるという意味で歴史的思考……が生起します。分類体系の一定段階の実定的な存在の固定は社会規範となり、そのセットは社会形態を規定しています。それゆえ、われわれはnegative な差異性である分類体系の準位のことを〈痕跡〉の準位と呼びます。『野生の思考』はこの痕跡の運動の記述(エクリチュール)を実定的諸段階の相互交替性のうちに行なおうとしているのです。現的に直観されるpositive なものが野生であり、生(なま)のものなのであるとする、〈生ける時間性〉の主張は〈転倒〉しています。事実は、〈野生〉のもの(痕跡の運動)の抑圧を介して、それらが言うところの〈生ける〉現在(presentation)、根源的時間性、〈生のもの〉が出現し、歴史や社会形態が出現しているのです。『野生の思考』はこのような抑圧をマイナスして、実定性を戯れへ向けて揺り動かし、negative なもの、痕跡の戯れ=差異化の運動への視界を開ける試みなのです。

〈野生〉状態とは、生のもの/煮たもの(自然/文化)の実定性を産む抑圧の前にも後にも動いているような〈戯れ〉です。それは現象学的直観の〈現前〉〈現在〉の成立、従ってまた時間性の成立が常に既に抑圧しているものだからです。現象学はこれをその消失において……つまり時間一外として……しか記述できません。例えば、〈自己への現前〉のはらむ〈無〉とか、また〈黙せるコギト〉の〈沈黙〉とか。つまり非一記述です。

Sauvage の準位は、実定的な歴史上の primitif (Levy-Bruhl) でないのは勿論、〈本質〉

的形態を意味する *élémentaire* (Durkheim) でもなく、negative な単位の運動に係わっているのです。Sauvage なのはヴァリアブル・ピッチの分類体系の戯れの運動です。これが時間性や歴史性を免れているのは〈中心〉がないから、統一や全体化……歴史の可能性の実定的台座となる……も無いからです。Althusser が示唆したように、〈見る〉とは、〈視ない〉ための抑圧を前提しています。トーテム種を見る問題構制への内属を止め、〈種操作媒体〉として視ること。このときトーテム種は〈神話論理〉での〈ボロロ神話〉の役割の先駆をなしているのですし、〈種操作媒体〉の〈論理効力〉は negative な限りでの分類体系の際限なき拡がりにおいてのみ理解されるものです。

〈神話的思考〉がブリコラージュ的と言われるのは、ただ、ブリコラージュが、利用するものの歴史的規定や社会的連関を自由切断した組み替えを行うからですが、そのためには利用する材料の社会的な実定性を破壊／脱臼したり、その材料が既に現在において歴史的残骸としてその実定性を風化されていることが要請されます。結局、問題なのは歴史がいつか残骸を残すことです。歴史はその中心を失うことによって別の歴史、別の中心による内閉化に取って代られるということです。しかし、Hegel が哲学史の記述で企てたように、唯一の全体的な歴史しかないことが歴史の本質であり、いくつかの歴史、いくつかの中心があることは残骸の相対主義的氾濫として、歴史概念そのものの失墜を意味します。歴史があるとは、是非とも全体的歴史があることです。Sartre は〈歴史〉をになう〈弁証法的理性〉について、

〈それは世界のなかで、また世界によって己れを構成していく理性、しかも己れのなかにすべての構成された諸理性を解消することによってまたあたらしい諸理性を構成し、やがて今度はそのあたらしい諸理性をものりこえて解消していく……そうした理性なのである。〉⁽²⁴⁾

と記していますが、諸理性の全体化である弁証法的理性という構図が提示されているわけです。歴史—内—存在という主体たること（弁証法的理性存在たること）は、歴史の全体化が可能であってはじめて意味のあるものだということが看取されています。でなければ弁証法的否定性はただの暴力と残虐以外の何者でもないでしょう。実際、この全体化が可能でなければ、諸党派からの歴史—内—存在たることへの召喚状や徴兵令状は、戦後インフレ下のドイツ・マルク紙幣のようなものにすぎないでしょう。われわれは何も、客観的歴史などないといって Sartre を〈ウルトラ・ボルシェヴィズム〉と呼ぼうとしているわけではありません。確かに歴史にはこうした統一への志向と、分解への配慮があり、その緊張が歴史の魅力なのかもしれません。しかし、客観的歴史がないという認識も、モスクワ裁判における歴史の両義性という経験……それはブハーリンの沈黙（注35）の、歴史による回収だと言えましょう……に標識されるようなものであり、歴史の全体化と同く、歴史性を基準とした思考以上のものではありません。

歴史に対する、そして政治性への配慮は Althusser に対して Lévi-Strauss の鈍感ぶりを最も鮮かに照明する点です。Lévi-Strauss は、現象の可逆／不可逆によって社会の冷たさ／熱さを区分けするような相対性で歴史に対抗して見せたりします（注36）。もし Lévi-Strauss 自身の言説が歴史について本当に何か言っているのだとすれば、それは、あの緊張を含む歴史という

ものが、人間……とりわけ、系譜学的遡及によつた Nietzsche とともに吉本隆明が『マルコ伝』に見出した内面の構図をはらむもの(注37)……の条件であっても、人間と呼ばれるものの条件ではないことだと、われわれが視ていることは先述来御察しのことと思います。

IV

かつて、G. Bataille はその主著の一つにおいて、哲学の嘲弄を主張しました(注38)。それは哲学がある<禁忌>を根拠にして成立していること、哲学的言説とはそのような<禁忌>を内的必然としているという見切りの上に立つてのことです。だから、彼の言う嘲弄とは、そのような<禁忌>の違犯とならざるをえません。これが<哲学の違犯>です。つまり、ある<禁忌>に融即(participation)した言説は、どんな外見をもとうと哲学的なのであります。それがどんな実証法をそなえていようともそうです。哲学とは精せい社会規範にすぎません。そのような言説はあの<禁止>を条件とするために<禁止>それ自体へ到達せず、循環の中でその<規範>性を無限に反復肯定するしかありません。しかし、<規範>が人間の条件であるとしても、人間と呼ばれ人間と名指されるものの条件ではないこと、この名指しが<原一暴力>であることを視なければなりませんし、ここに固有名詞の禁止の問題が伏在していることをわれわれは Sociological Investigation III で報告しました(注39)。

言説から、このような<禁忌>を構成している制限・抑圧を解除することが言説の社会学化を標識するとわれわれは考えます。哲学的なものとの認識論的切断において社会学探究の開始が画されるのだということです。われわれはその最初の兆候を Durkheim に見出します。何故なら、その失敗にもかわらず、彼こそは如上の切断と規範問題への対面を志向していたからです。彼の社会学探究は Kant 哲学への違犯として企てられています。哲学とは存在の剰余であり、哲学の課題はただ己れ自身の消滅、己れ自身の<経済>性をついには無駄として出現せしめるような言説へ到達することではないでしょうか。

厳密な社会学的言説の探究、これが社会学史の課題ですが、その基本視軸が規範問題にあるとわれわれは考えています。そして学史への諸言説の積極的な登録は未だ始まっていません。かつて、T. Parsons は『社会的行為の構造』の記述のために、基本的な視軸として個/社会・主観/客観の2軸を据えて、学史の登録を行ない、同時にこれらの裂け目<hiatus>を架橋し接合し、対立を共存させるような準拠枠の構成に努めました。これが<行為の総合理論>の総合性や、分析的実在論や、構造一機能分析やの二元論的構成の起原にあります。Parsons の歴史的な問題意識は、近代的な危機に際し、社会体系/パーソナリティ体系のフィード・バック的な制度化/内面化の機制を考案しました。けれども、制度化/内面化される実質(価値志向の型/要求性向の型)が社会的事実の性格を帯びる所以は解明されず、<存立構造論>の発想はこの社会的事実の位格(ペルソナ)の歴史的な生成過程の対自化にあったことが確認できます(注40)。けれども、その理論構成の最終根拠は人間と歴史的社会的内一存在(être-à; 構成/被構成)の機制にありました。この前提は、<人間は社会的存在である>とか、<先験的主観性とは共同主観性である>とか言うこ

とです。しかし、われわれは、人間と呼ばれるものが、かくのごとき人間である(être)(注41)とときの逆立の問題についてこそ社会学的思考の発動の契機を視たいと考えます。それは、内一存在の機制に立つ近代主義批判が、近代の〈本質〉を脱一構築しているのではなく、むしろ近代主義的な諸対立を派生/収容するその親和性において、近代主義のより充実な肯定であり、近代の〈本質〉のより深い反復であることを見逃しえないからです。

われわれの学史の登録は、近代主義的諸対立やその還元されるべき基底としての内一存在の機制を根拠とするものではありません。それは、〈規範〉……これは痕跡の準位への本質の書き込み、それ以後の社会規範さらには規則にとっては本質的な書き込みです……への融即の様態にその第一の焦点を置くような登録であり、このことは我々の検討すべき諸言説の分野を飛躍的に拡大してくれるでしょう。われわれの視軸は、それ故、system に関して、痕跡(Spur)/規範(Norm)/社会規範(Social norm)/規則(Rule)の4つの準位を有します(注42)。これらの呼称の適性は別にしても、四つの準位の連累に作用している〈暴力〉や〈監禁〉(compelle intrare)に対する〈言表不可能なノン〉がわれわれの学史の記述を産出してしてくれるでしょう。

* * *

引 用 文 献

- (1)(2); 橋爪大三郎「〈言語〉派法理論：要綱」(未発表)1978
- (3); 黒田亘「経験と言語」東大出版会 1975
- (4); M.Foucault "Les Mots et les Choses" Gallimard 1966
- (5)(6); C.Lévi-Strauss "Discussion avec Paul Ricoeur" in Esprit, nov.1963
- (7)(10); F.Wahl "La Philosophie entre l'avant et l'après du Structuralisme"
佐々木明 他訳「構造主義」所収, 筑摩書房 1978
- (8); 豊崎光一「翻訳から出版へ」(「リゾーム」所収)
- (9); G.Deleuze=F.Guattari "Rhizome" 豊崎光一訳「リゾーム」朝日出版社 1977
- (11); 橋爪大三郎「〈遠隔対称性〉をめぐって」(未発表)1977
- (12); G.P.Murdock "Social Structure" Macmillan company 1949
- (13); C.Lévi-Strauss; Les Structures élémentaires de la parenté"
馬淵東一, 田島節夫監訳「親族の基本構造」番町書房 1977~78
- (14)(15)(16)(17)(18)(19); F.de Saussure "Cours de Linguistique générale"
小林英夫訳「一般言語学講義」岩沢書店 1972
- (20); R.Needham "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage" (R.Needham ed. "Fethinking Kinship and Marriage" Tavistock publications 1971)

(21); J.Derrida "L'Écriture et Différence" Édition de Seuil 1967

(22/23); J.Derrida "Sémiologie et grammatologie"

高橋允昭訳「記号学と書記学」(「声と現象」所収 理想社 1970)

(24); J-P.Sartre "Critique de la raison dialectique"

竹内芳郎訳「弁証法的理性批判」第1分冊 人文書院 1962

* * *

補 注

- 注1) エビステーメー1978「《新哲学》の地層」所収、白井健三郎訳『実存主義とマルクス主義とのあいだ』に拠る。しかし、個人的主体の代りに集団的主体を代替させることが仮りに可能であるとしても、問題の監禁の構図は残り、主体なるものをさらに深刻に侵襲するだろう。主体であることを、Merleau-Pontyは<Je peux>をになう身体によって読み替えようとしたが、共同主観性の理論がこのJeを歴史的諸集団に内属するものと見做すとき、監禁の構図は、再び、Foucaultが告発しようとしている<Pouvoir>の問題として歴史の諸集団がその存立においてはらむものとなる。
- 注2) Mertonの分類学では、儀礼主義は文化的目標の拒否と制度的手段の受容という逸脱の適応型である。問いへの本質的コミットメントの欠落が外面的受容によって補填されているということである。MertonやR.Dubinはそこで、拒否/承認の主体的選択物として儀礼概念を援用しているが、これは儀礼についての儀礼主義的概念にすぎない。A.van.Gennepは"Rites de Passage"において、儀礼の機能面からの分類学を超えて、儀式連続の把握のために<通過儀礼>の概念を導入した。それは①境界前(Préliminaire)の分離儀礼、②境界上(liminaire)の過渡儀礼、③境界後(postliminaire)の統合儀礼に下位分析され、これらの接続の図式によって儀礼過程の意味が理解される。V.Turnerはこの分析のリミネール論に触発されて、構造/コムニタスの弁証法を考案している。確かに、リミネールにおける無構造は禁忌の侵犯を含みうる。しかし、Turnerの概念は経験主義の現象平面の記述以上のものではない。従って、リミネール状況での禁忌への侵蝕も、原地的な実定ないしそれへの同一化の水準以上には分析も思考もされないのである。われわれは、今、社会学的と呼ばれる諸言説に対して、それらの言説の含む禁忌へ、非-実定的な単位で対面させて、それらにとって本質的な<通過儀礼>を執行するために、それらの言説のリミネールへ介入するつもりである。
- 注3) W.SombartやC.Brinkmannらと対抗的な見地から、O.SpannやG.von.Belowらは、<近代社会学がカント以後の観念論の諸体系とロマン主義者の思惟とのうちに始まるという命題を掲げた>と、H.Freyerも述べている。(Einleitung in die Soziologie 1931 阿閉吉男訳『社会学入門』1954) 新明正道もこの点を確認している。齊藤正二はO.Spannの拡大された社会学概念に特に留意している。D.Martindaleの類型学にも有機体説/行為論という対立が記述の軸として立てられている。
- 注4) 岩崎武男『カント「純粹理性批判」の研究』1965における、『批判』第2版を核心とする解釈を参照せよ。
- 注5) Sartre; La Transcendance de l'Ego 1937 や Heidegger; Kant und das Problem der Me-

taphysik 1929 を参照。Sartre は超越論的我れの事実上の存在についての Kant の留保を無視する傾向を新カント主義（マルブルク学派及び西南ドイツ学派）、経験批判論（これに対する В. И. Ленин の批判と L. Althusser のさらなる解説については拙論『移行の測定……社会学的方法の探究』を参照）、V. Brochard の主知主義に認めている。Heidegger においても、超越論的我れよりも根源的なものが登録される。経験を構成する諸カテゴリーの活動としての〈悟性の思考〉の根源にある〈知られぬ根〉の単位、産出的構想力の単位が、超越論的主観性をそのものとして開くのである。Kant は形而上学の基礎づけに従事してこのものに対面していたが、その〈一層根源的な解釈〉を遂行せずに、〈循環〉の中へ退避したのだと Heidegger は視る。恐らく、Durkheim も超越論的〈図式〉の単位に集合表象概念を想呈していたし、K. Goldstein の提示した範疇を運用する〈態度〉、L. Binswanger の〈代表象〉 Mitgegenwärtigung ないし〈準現表象〉Vergegenwärtigung といった概念で指向された単位が問題なのである。この〈根拠〉の脱-構築に着手するのが『存在と時間』未刊の第2部の展開に連関して成った（木塚深定）『カントと形而上学の問題』の発想であった。Heidegger 的な解体作業は、循環論が畏であるという時代的な〈不安〉を帯びているが、これが J. Derrida の〈脱-構築〉概念の一つの先駆であろう。確かに一つの時代が来ていたのだ。この、感性的なもの／悟性的なものという二つの幹の〈隠された根〉が、この二つの幹による理性の運営の不安の中で問題化したとき、それは Lévi-Strauss が自然／文化の対立の零地点からその探究を開始したこととも無縁ではないように思われるのである。

注6) 〈人間は、世界を理解しようとするその努力において、それゆえ常に、余分な意味作用をはらむ。〉

注7) マナ型の観念の特異な機能は、どんな個別的な意味作用にも自分を配当させずに、意味作用の不在に自分を充当させることにあると Lévi-Strauss は分析する。ある意味されるものの能記=代理ではなく、つまり代理されるべきものの欠在における代理のことを、Derrida ; De la Grammatologie 1967, は代補 (supplément) と呼ぶ。代補の開始されてあることを象徴的価値零の記号が標識する。G. Deleuze ; Logique du sens 1969 もマナを〈秘教的な語〉と呼び、その物神性の由来は、その語自身の位格の特異性を表出する意味作用の体系と切り離しえないことを強調している。意味作用とは signifiant / signifié という異種の2系列間の比率 (ratio) ないし喩であり、sens はこの比率の体系的な決定に寄与するものである。

注8) 引用文献(2)を参照。

注9) M. Merleau-Ponty ; Phénoménologie de la Perception 1945 ; Signes 1960, は〈意味志向〉後の記述をしか与えていない。それが間接的で側生的であれ、意味に憑かれた、属領化 (territorialisation) された身体という positive な単位内部の記述しか与えないのである。

注10) 坂部恵 ; 『人称的世界の論理学のための素描』1978 は、リゾームについて相互浸透性と遍在性を特色とする束の構造を持つものと見ている。が、リゾームの核心は身体を常に既に(エディプス型の)意味志向の規制に置く動向のもつ抑圧への反抗(非属領化)を救うことにある。〈文化(=教養)は、いかなる形のものであれ、つねに全体性、統一性を志向する。この意味で「新しい」文化とは、つねに、新しい意匠をまとった制度にすぎず、したがって、やがて抑圧にはかならない。『リゾーム』の最もコンスタントな欲望、動きの一つは、あらゆる全体性、統一性への、したがって文化への、永久的な反抗のそれだ。〉(引用文献(9)参照) 器官なき肉体は、規範に融即して意味志向する身体が覆い隠しており、属領化し主体(=臣民)にしてしまう以前の〈野生〉Sauvage の単位の肉体、あるいはまたエディプス化されない肉

体だと言えよう。

- 注11) 精神分裂分析において部分対象は器官なき肉体と同じ一つの多数多様体と考えられるべきものだと Deleuze-Guattari は主張する。それは、M.Klein 『一少年の精神分析』におけるようなフロイト的しめつけから<部分対象>を解き放つことであつた。
- 注12) 意味作用と時間性の体系としての文化は、エディプス・コンプレクス/インセスト・タブーというような諸標識をもつ構造であるとするれば、この構造がすくうことのできないもの、意味作用と時間性のある連累の型に属領化されてしまわない創造性としての無意識的な単位の動きが問題なのである。
- 注13) E.Gellner ; 『概念と社会』松井清・久保田芳広訳『社会学理論と哲学的分析』1976 所収。は Durkheim の主たる問題が概念的思考の説明という Kant 的問題にあつたこと、そして Kant と異なる方法による解決を試みたと確認している。
- 注14) M.Mauss との共著⁶ "De Quelques Formes Primitives de Classification" 1903 によると、この集合的情緒は religious emotions である。それは社会規範としての分類法に聖性・拘束性を付与するが、説明されねばならないのはこの聖性、つまり社会規範の有する規範性である。
- 注15) Lévi-Strauss ; Le Totémisme aujourd'hui 1962
- 注16) R.Barthes ; System de la mode 1967
- 注17) L.Althusser ; Lire le Capital II 1965 ; Pour Marx 1965. で経験主義的イデオロギーを批判してこの意味の語をくり返す。
- 注18) 丸山圭三郎『ソシ ュール研究ノート』(現代思想1975.6月号)は同様の批判的達成を Saussure に認めている。
- 注19) 大橋保夫『記号の基本構造からみた自然言語……コード変換の基礎』(社会心理学年報1974)は、能記の<規準形式>/<基底形式>という仕方で、positive/negative の区分けを行っている。有縁性は positive な単位で働くとされる。
- 注20) R.Needham ; The System of Teknonyms and Death-Names of the Pennān, Southwestern Journal of Anthropology . vol 10 , no.4 1954
- 注21) Lévi-Strauss ; La Pensée Sauvage 1962 は死者の名の禁忌が命名体系の構造的特性の一つとして出現することを論じている。
- 注22) S.Freud ; Totem und Taboo 1925. Freud のエディプス化的公準の最も重要な点は、トーテム儀礼が原父の集団的殺害事件という時間なき (timeless) 事件の<反復>であることだろう。
- 注23) B.Malinowski ; Sex and Repression in Savage Society 1927.
- 注24) A.L.Kroeber ; Totem and Taboo in Retrospect, American Journal of Sociology 55. 1939.によると、Freud の<ambiguity>というものがあつた、その結果、<時間なき心理学的説明であるかのように述べる>ことになってしまったことになる。
- 注25) Lévi-Strauss ; 引用文献(13)第29章、橋爪大三郎訳によると、<彼フロイトは、人間理性の最も基本的な構造を含んだ諸現象は、一回切りしか出現しないという筈はないと見きわめるべきであつたのだ。そうした現象は各人の意識の中ですっかり、繰りかえされるのであり、妥当な説明というものは、歴史的な連続性をも同時代の相関をも超越したある秩序のうちでなされるべきだ。個体発生は系統発生を繰り返す

わけでもないし、その逆でもないのである。そのどちらを仮定しても同じ矛盾につきあたる。>問題になっているのは、社会規範ではなく規範の位格であること、ユークリッドの平行線公理に匹敵するような、意味作用と時間性の体系についてのエディプス化的公準なのであることが、如上のFreud 批判を促している。

注26) R.Fox ; "Totem and Taboo" Reconsidered.(E.Leach ed.The Structural Study of Myth and Totemism 1967)は、T.Parsons ; The Structure of Social Action.2nd ed.1949の、前批判的二元論への連累を表明している。

注27) J.Goody ; A Comparative Approach to Incest and Adultery,British Journal of Sociology 7. 1956.

注28) 引用文献(20)

注29) F.Korn ; Elementary Structures Reconsidered 1973.

注30) E.Leach ; 『母方交叉イトコ婚の構造的意味』(青木保,井上兼好訳『人類学再考』(1974 所収)

注31) C.Maillassoux ; FEMMES, GRENIERS, ET CAPITAUX. 川田順造,原口武彦訳『家族制共同体の理論』1977は、インセンスの禁止を内婚禁止が性的な禁止に転化されたものと言うが、それでは内婚の禁止の社会的性格はどこから来るのかという問題は抹消されている。

注32) V.Gennep は、トーテミズムを構成する諸分類体系のうち、<どれかが他の体系に先行すると考える理由はない>という地点まで来た。Lévi-Strauss は、<意味があるのは、何がしかのレベルが存在する……もしくは存在しない……>という事実ではなくて、「ヴァリアブル・ピッチ」の分類が存在することである。>ということを弁証する。(大橋保夫訳『野生の思考』1976)

注33) <現在の言語学にとっては、<意味するもの>が痕跡ではあるとしても、<意味されるもの>は、原則として直観的意識の充盈的現前において思惟可能な一つの意味である。<意味される側面>は、なお<意味する側面>から根源的に区別されているかぎり、一つの痕跡とは看做されない。権利上それは、自己自身であるために<意味するもの>を必要としない。>(足立和浩訳『根源の彼方に、グラマトロジーについて』上1972)この<区別>の維持に、音声言語の能記的資料としての優位、エクリチュールの乏価と縮約が連累しており、現前の形而上学はこれらの所作の最終根拠として要請され構成されたものである。しかし、現前の形而上学は常に既に<意味されるもの>をそのものとして直観してしまう<身体>に定位しているため、このものがいかに存立しているかは記述の外に置かれるか、フェティシズムにおける<神>の様に無限に遅延する(différer)という仕方、その記述体系に擬似的に導入する他はない。

注34) 現代思想1978.8月号。廣松渉/柄谷行人;『共同観性をめぐって』

注35) M.Merleau-Ponty ; Humanisme et Terreur 1947.は、沈黙をもたらしたモスクワ事件における
本当の悲劇は、<同一の人間が同時に彼の行動の客観的な姿を否定することができず、彼は歴史の道筋の中において他人にとって彼が果たす役割であること、しかしそれにもかかわらず彼の行動の動機は彼が直接に感ずる通りの人間の価値であるには違いないということを理解した時に始まった>と述べている。(森本和夫訳『ヒューマニズムとテロル』1965)内面/外面、心情/論理、主観/客観の矛盾の克服あるいは統合などは、自己欺瞞の境地も持たぬ虚偽でしかない。Merleau-Ponty は、真実に基づいた矛盾を持ち続けること……それがはらんでいる沈黙……に、関係性としての人間の実存条件を見ている。Sar-

tre ; Saint Genet 1952.が<わたしたちの思念を腐蝕するあの潜在性の孤独>(白井浩司, 平井啓之訳『聖ジネ』1966)と呼ぼうとしたものである。ここで、歴史は最大限の否定的眼ざしで見られながらも、これらの孤独や沈黙(をはらんだ主体)を回収するために維持され肯定されている。

注36) Althusser ; Réponse à John Lewis 1973 では、歴史が、主体という概念の相関項として考察されることにより、主体概念がどれほどの否定性を内在させていようと、主体概念に基づき/基づけ合う歴史の観念が<目的も主体もない過程>を変えてしまうことが告発された。Lévi-Strauss ; Race et Histoire 1961.は歴史の形態分類という positive で相対的な主張にとどまり、歴史の本質論に欠くことのできぬ主体概念の批判が脱落している。主体が自分の内部に弁証法を導入して自分を構成する以上、そのような主体概念の批判を欠いた歴史批判的言辭は空虚である。主体が有る限り歴史化の動きは必ず認められるからである。

注37) 吉本隆明『論註と喩』1978

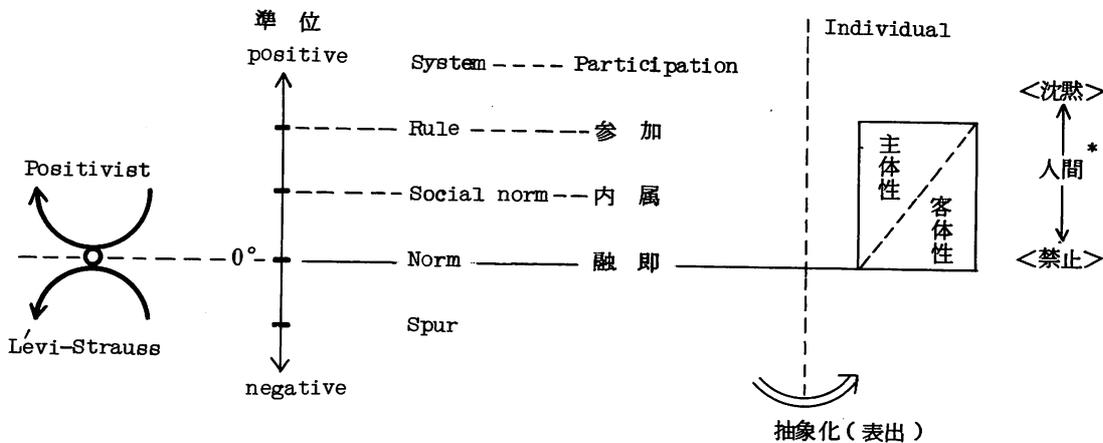
注38) G.Bataille ; L'EROTISME. 沢沢電彦訳『エロティズム』1973

注39) 宗教社会学研究会 1978.9月報告

注40) 福直武, 尾高邦雄編『二十世紀の社会学』1965. 所収『文化の理論と価値意識』において、<すで見たとおり、価値「内在化」の過程……学習のメカニズムや、報酬と罰(制裁)の機能については、従来の価値意識論において、かなり精密に研究されてきた。しかし、その「内在化」されるべき、外在的な価値体系そのものはどのようにして形成されたものであろうか。……論理的には「内在化」のメカニズムより前に、価値のこのような「外在化」および「物神化」のメカニズムこそが究明されねばならない。>と述べられている。

注41) <人間は社会的存在である>という命題の<être>を他動詞として、命題の前に<それにもかかわらず>という逆接接続詞を付加すれば、逆立の事態は明瞭になる。人間というものがどんな物語(histoire)をもつにせよ、それはある意味作用と時間性の体系の内部でのみ出現するものであり、この出現において、他動詞<être>の自動詞化と逆接接続詞の抹消が起きている。(拙研究論文『実存・参加・共同性』1977. 東京大学大学院社会学研究科提出. 第一章「自己への現前」を参照)

注42) 基本視軸



* M.Foucault の監禁した<理性>の領域、内部の声(=意識)としての内面性の領域をもつ社会的存在。<理性>によってその他者として監禁される<狂気>は、<理性>のシミュラクル(トポロジカルな同類)として人間的である。

(うちだ りゅうそう)