

『エッセー』と食人族

石川 知 広

一 文化への不満

フロイトは晩年のある論攷の中で、人間の幸福を阻害し悲惨を味合わせるものとして「自然の圧倒的な力」と「われわれ自身の肉体の脆さ」の二つを挙げたあとで、三番目として「家族・国家および社会における人間相互の関係を律する制度の不完全さ」に触れ、前二者についてはともかく、最後の文化の矛盾の問題は決して一筋縄では行かないことに注意を促している⁽¹⁾。たしかに、人間の生活の保護と安寧のために人間が自分の手で生み出した制度の総体こそが文化であるとすれば、それがむしろ逆の働きをし人間を不幸にするというのは、いかにも納得の行かない話で

はあるまいか。とりわけ、いつのまにか戦後の世界を支配するようになった地球規模の文化システムが、まるで一個の独立した巨大生命体のように日々自己増殖を遂げ、生みの親である生物としての人間そのものに牙をむきはじめている現在、フロイトがわざわざ「驚くべき主張」と断ったうえで紹介している「文化敵視」の主張もあながち根拠のないものではないと思えてくる。文化の世界システムは、たとえばエコロジーや第三世界との共生の訴えのような、一見する限りではこのシステムの暴走を阻止するようにみえる否定運動自体を予め自己のうちに織り込み、こうした部分的自己否定によって逆にますます巨大化の一途をたどるからだ。「われわれがこれほどまでに悲惨であることの原因の相当部分はわれわれのいわゆる文化が負うべきもの

で、文化を放棄して原始的な環境に逆戻りすればずっと幸福になるだろう」という、ある意味ではいささか乱暴な考へに心惹かれるのも、なにもルソーに限られた話ではあるまい。

ところでフロイトによれば、こうした文化一般の否定感情の出現には歴史的契機があるのが常であり、過去の時代のものはいざ知らず、比較的最近のものとしては二つの契機が指摘できるという。ひとつは大航海時代に溯る「原始民族や原始種族との接触」という歴史上の事件であり、他のひとつは、フロイト自身の業績にも関係する神経症メカニズムの解明という同時代の学問的成果である。ここでいささか深読みを試みてもよければ、フロイトがなぜ他のものではなくこの二つを挙げたのかと問うことは興味のないことではなからう。原始未開文明は文明としてのヨーロッパの〈他者〉にはかならず、無意識もまた西欧近代精神の根本原理たるデカルト的コギトの〈他者〉にはかならないから、両者とも文化の非—自己との出会いという意味で軌を一にする。のみならず、そもそも無意識の発見そのものが、十九世紀ヨーロッパ列強の帝国主義的植民地政策とともに生まれた新しい民族誌・人類学の発展と無関係ではなかったという事情がある。帝国主義ヨーロッパがコロンブスやコルテス、アメリカ・ヴェスプッチの直系の子孫であ

ることはいうまでもないとすれば、ほかならぬ上述の二点が挙げられたことには、フロイトの側にそれなりの理由、すなわち何か内在的かつ構造的な理由がなければならぬのだ。しかし、この問題にこれ以上立ち入ることは拙論の趣旨を大きくはずれることになる。

話をもとに戻してここで改めて注目すべきことは、フロイトの指摘する、文化の否定感情と〈未開文明〉の発見との密接な関連ということだ。いわゆる文化敵視と自然礼賛にかけては、主張の直截という意味でも影響の大きさという意味でもルソーの右に出る者がないのはいうまでもないが、こうした思想傾向をフランス文化のうちに産み落とした偉大な父親がモンテーニュであることもまた異論の余地のないところだろう。事実、たとえば『学問芸術論』のよるな著作に少しでも目を通すなら、ルソー自身モンテーニュからどれほど大きな影響を受けているかは一目瞭然といえる。自然と文化の問題に関するモンテーニュの重要性は、ルソーをはじめとする啓蒙思想家たちに及ぼした影響だけに限っても、通り一遍に語れる類いのものではない。だが、筆者がいま問題にしたいのはそのような後世への影響関係などではなく、上述の関連がモンテーニュに於いてどのように現れていたかである。第一の歴史的契機として〈未開文化〉との接触を挙げたとき、フロイトの頭にモン

ティーニュの名があつたかどうかわからないが、モンテーニュがいわゆる地理的発見の同時代人に属することを考えるならば、『エッセー』全巻を流れる文化批判こそまさにフロイトの主張のこのうえなく雄弁な実例だということに思い当たらざるを得ない。誰でも知っているように、モンテーニュの生きた時代は深く病んでいた。ひとたび蔓延すれば下火になるのをなすすべもなく待つほかない疫病の襲来、ユダヤ人迫害、苛酷な宗教裁判、狂気に煽られた魔女狩り、そしてそれらをさえ色腿せさせる宗教戦争と内乱の名状しがたい非道残虐。作者生来の楽天性にもかかわらず、これら未曾有の病理は『エッセー』のそこかしこに暗い影を落とさずにはいなかった⁽⁴⁾。人間の生活を守るはずの文化が逆に人間に牙をむき食い殺そうと襲い掛かってくる姿を目の当たりにして、モンテーニュをはじめとする知識層が折しも紹介された遙かな国々に目をやり、そこに幸福な生活の幻影を垣間見たのも当然かもしれない。フロイトがいつもの冷静さで指摘するように、旅行記は未開部族のありのままの姿を描くどころか、「風俗・習慣の観察が不十分でそれを誤解した」ところから、「欲望に苛まれることを知らぬ幸福で簡素な生活」という神話表象を生み出していたのだが、そこにはまさに、当時のヨーロッパ文化の欲望と幻想のシステムが露頭となって現れていたといつてよい。

いわゆる善良な未開人(Don savage)の神話はまさに〈未開人〉を〈発見〉したこの時代の発明であり、それが最も力強く想像の表象システムに働きかけたのもまたこの時代だったことはまちがいない。これから見てゆくように、この〈未開人〉は何よりも〈人食い〉だったからだ。

二 人食いのアンピヴァレンツ

文明社会にとって、とりわけ現代の情報資本主義社会にとって最も強い禁忌の対象となる行為はなんだろうか。人により判断はまちまちで一概には言えまいが、伝統的な人間の集団にとって最大のタブーだった親殺しと近親相姦は、どうやらもうその候補にはあがらないのではあるまいか。もとより筆者にその理由を明らかにする力はないが、一つだけ言えそうなのは、私たちの生殖能力が著しく衰えてしまつて、性の暴走に対してかけられていた種々の歯止めの存在理由が相対的に低下したのではないかということだが、これもおそらく素人考えを出まい。それはともかく、いま私たちの心胆をもっとも寒からしめるものは何かといえ、人間の共同体におけるもうひとつのタブーだった死

者、とりわけ死体に対する侵犯であるように思える。ごく最近のある新興教団の行いに対する私たちの常軌をはるかに逸した関心、あるいはナチス・ドイツの「最終解決」と広島・長崎への原爆投下という第二次大戦の非人間的（蜚行）の証言や証拠物に接したときの、自分の体が生きながらそのまま冷たく腐ってゆくようなあのなんとも名状しがたい居心地の悪さと胸苦しさ——これらは、私たちの現在にとって最大の禁忌が何であるかを物語って余りあるような気がしてならない。そして始末の悪いことに、禁忌の陰にはつねに欲望が潜んでいるのだ。

十六世紀のヨーロッパ人と私たちとで人肉食が持つ衝撃力が同じかどうかは定かでないが、少なくともモンテーニュにとってそれがどうでもよい人間の愚行のひとつにすぎなかったということはありえない。『ヴェニス商人』のシャイロックの非人間性が際立つのは、まさに主人公の体の肉を切り身として要求するという特徴的な細部の効果だった。そうだとすれば、『エッセー』第一卷第三十一章に登場する「南極フランス」⁽⁵⁾の食人族があのように牧歌的な口調で語られ、それどころかまるで人間の鑑でもあるかのようには扱われているのはいかに奇妙ではなからうか。よく知られているように、モンテーニュは常にソクラテスを最大の賢者として賛仰しているが、敵を殺して食うという一点

を除けば『エッセー』の人食い原住民はあたかもブラジルのソクラテスとでもいった風情なのだ。

「食人族について」を書くに当たって、現地に行ったことのないモンテーニュが何を主な情報源としていたかはどうもよくわからないところがある。いや実を言えば、この点に関するモンテーニュ自身の言葉ははっきりしていて疑問の余地はないのだが、また一代の碩学ヴィレーもその言葉を追認しているのだが、昔から当時の旅行記のあれこれの名が取り沙汰されてやまないのは、考えてみればおかしな話だ⁽⁶⁾。それはともかく、『エッセー』によれば、モンテーニュが雇っていた使用人に「ヴィルガニオンが上陸して南極フランスと名付けた地方に十年から十二年住んだことのある」男がいて、モンテーニュはおよそ法螺吹きのみ「地誌学者どもの言うこと」ではなく「この男からの情報だけで満足している。」というのも、「証言を真実とするにふさわしい条件」は性状の「単純・朴訥」さで、決して「学のある」ことではないからだ。ここにもすでに、モンテーニュ特有の文化批判が顔をのぞかせていることに注目すべきだろう。豊かな南国の大地そのもののように健康で飾りのないインディオの生活を語るとき、情報源の証言もそれに劣らぬ自然性を備えていなければならないのだ。さらに言うならそれを物語る（語り）そのものも、真実の条

件としての同じ率直さを体現していなければならない。はっきり口に出してこそ言わないが、ここにはモンテーニュのひそかな戦略が叙述の形式となつて現れていると言つてよい。『エセー』第一卷第三十一章は、「野蛮／蛮族」を表す単語 (barbare) の語義の多重性あるいは「ゆらぎ」に対するそれとない一瞥から始まる。

ピュロス王はイタリアに攻め入ったとき、これを迎へ撃つために送り込まれたローマ軍の秩序整然たる様を見つて、こう言った。『一体どこの蛮族 (Barbares) か知らないが、……この軍隊の隊形はけつして野蛮 (barbare) ではない。』ギリシア人はフラミニウスに率いられて自国内に入った軍隊について、またフィリッポスは……ローマ軍の陣營の陣形正しきを丘の上から見下ろしながら、同じことを言った。ことほどさように、俗説にはとらわれないよう注意しなければならない。そして、それを一般大衆の声によつてではなく、理性の声によつて判断しなければならない(7)。

ピュロスの言葉は、いわゆる蛮族 (バルバロス) が必ずしも常に野蛮であるとは限らないことを意味している。ここに現れる構造を式まがいのものによつて表せば、a) バル

バル スト バル バロス ということになるだろう。つぎに、いささかの無理は承知のうえでこれを、b) バル バロス II 非 バル バロス という別の式へと拡張してみよう。それでもまだ、ピュロスの言葉がこの論理式に合致していることは疑う余地があるまい。そして最後に b) の逆命題をつくるなら、c) 非 バル バロス II バル バロス となる。言うまでもなくこれらの操作は、語義のゆらぎの悪用、普遍命題 (すべての X は Y なり) と特殊命題 (ある X は Y なり) の混同などの点で誤りなのだが、融通無碍の日常言語には常にこのくらい飛躍は含まれているのである。さもなければ、パラドクスや意味の取り違えなどはふつう殆ど生じる余地がないことになる。さてここで改めて注意を喚起したいのは、b) の命題がまさに未開人の高貴な文化性を表現するいっぽう、c) の命題は逆に文明人の墮落した非文化性を言い表すものにほかならないことである。こうして驚くべきことに、わずかに数行からなるこの章の冒頭段落には、〈蛮族がつねに野蛮とは限らない〉↓〈いくらかの蛮族は最良の文化と同じものを身にそなえている〉↓〈おおよそ文化に毒されない者はすべて高貴である〉↓〈文明人こそ野蛮な非人間性の持ち主である〉という論理展開が、まるで手品師の帽子のように予めぎっしりと詰め込まれていることになる。そして実際に残りの議論を追つてみた読者は、章全体の議論の

すべてが、このちっぽけな帽子から湧き出てくる様を目の当たりにして驚きを新たにするにちがいない。「俗説」とはまさに、X II X というそれ自体は正しい同一律にとらわれ、ひとたびできあがった図式に安住するあまり蛮族も帽子(象を丸呑みしたうわばみ?)⁽⁸⁾もそれだけのものとしか見ない硬直した態度を指すので、そこには常に自分とは異なる者に対する不寛容と敵意が潜在しているのである。最後のところでモンテニユが批判しているのも、「一般大衆の声」の危うさというよりも、むしろそこに含まれる他者への不寛容のほうだと考えてよい。たとえその他者が食人という人間性の限界領域に属する行為を事としていたとしても、いや、むしろそれだからこそ、私たちは「理性の声」に耳を傾けなければならないのだ。ただ、のちに改めて問題にするように、ここで言われる理性が決して一筋縄で行くようなものではないことは、くれぐれも忘れるべきではない。

「食人族について」全体の叙述をごく大雑把に追って見よう。冒頭段落に引き続いてすぐ、一度本題のアメリカ大陸の話になりながら筆は迂回し、自分の使用人のうちに現地での暮らしの経験者がいること、新大陸が古代のアトランティスとは違ふと考えられること、自然の力が大地にもたらす変化、証人の信憑性の条件などを順次語ったあと、

モンテニユは突然本題に戻ってこう書く。「さて話を元に戻すと、私があるこれ聞いた限りでは、この国民のうちには野蛮なものも未開のものもなにひとつないように思える。もっとも、だれでも自分の習慣にないものを野蛮と呼ぶのなら話は別だ。⁽⁹⁾」これが上に引いた冒頭部に直結していることは指摘するまでもあるまい。野蛮・未開という概念には不可避的に曖昧さがつきまとう。この曖昧さの振幅を最大限に振ってみせるとき、モンテニユの言葉は類いまれな腐食力を獲得する。「かれらは野生(sauvages)である。私たちが、自然がひとりだけで、その通常の歩みのままに生み出す果実を野生と呼ぶのと同じ意味で、野生である。しかし実のところ、野蛮(sauvages)と呼ぶべきものがあるとすれば、私たちが人為によって変質させ、常態から逸らせてしまった果実(の味)をこそそう呼ぶべきだろう。⁽¹⁰⁾」ここでは、(人為の不在)という客観的事実(野生)と、否定的な価値判断(野蛮)とが、意図的に同一単語のもとに混同されている。最後の文がうまく訳しにくいのも、日本語には両者を一語で表現できる言葉がないことよってしている。事実、「野生」という訳語を一貫して使おうとすれば、人工的に改良した生物こそが(野生)であるという明白なパラドクスを生むことになるだろう。しかしこれが意識的戦略である以上、これをもってモンテ

ニユの混濁あるいは悪意をあげつらつてもしかたがない。肝心なのは、こうした言語の戯れからどんな新しい意味の可能性が開かれるかであり、あるいは同じことなのかもされないが、心のどんな考古学的古層がゆくりなくも顔を覗かせることになるか、ではあるまいか。

自然の力を賛美する文章が少し続いたあと、まさにその母なる自然のままに暮らす原住民の生活が同様の意味で賛美され、例の有名人未開人社会の定式が現れる。

私はプラトロンに言ってやろう。「この国には、どんな種類の取引も、どんな学問の知識も、どんな数の知識もない。どのような裁判官の名、為政者の名もない。奴隷や召し使いのどんな使用、どのような貧富の差もない。どんな契約も、どんな相続も、どんな分配もない。遊びのようなものをのぞいてはどんな仕事もない。どのような身内びいきもなければ、どんな衣服も、どんな農業も、どんな金属もない。穀物と葡萄のどのような使用もない。嘘、裏切り、偽装、吝嗇、妬み、中傷、容赦を表す言葉も聞かれたことがない(11)。」

シェイクスピアも踏襲した(12)このへないない尽くしの規定が、逆立ちした文明社会の姿にほかならず、黄金時

代や黄金郷の描写の常套手段であることは見やすいが、モンテーニユには珍しく、「どんな……もない(13)……)」と繰り返して畳み掛ける否定の大部分の迫力には、小気味よさを越えてどこか荒々しい昂ぶりのようなものさえ感じられないだろうか。『エセー』の文体はふつう、自分の存在に対する何か身体的と言ってもよいような自信に裏打ちされ、往々にして遠回しの皮肉や、真意を見え隠れさせるだけに一層捉え難くする韜晦に邪魔されることはあるにしても、落ち着いた自然体の歩みをたどるのを常とするから、この部分の思いもかけない激しさにはそれだけ一層目を見張らせるものがある。たしかにモンテーニユのペンの身体は何かと交感していつになく励起しているのだが、それはいったい何なのだろうか。

モンテーニユは続いてトゥピナンバの生活の民族誌的記述とも言うべきものに筆を移し、まずお決まりの気候の温暖さと天然の食物の豊饒さの話を枕に、住居、道具類、飲食に関するあれこれ、男と女それぞれの仕事、長老の朝の訓話、身づくろい、占い師のことなどを簡潔に語る。この部分は珍奇な風俗慣習の標本箱といった趣を呈するが、読者のその印象は、現地の生活用具を著者が実際に蒐集展示していることを知るに及んで見事に裏書きされ、記述の信憑性はいやがうえにも揺るぎないものにならざるを得な

い⁽¹³⁾。もし蒐集の話が単なるレトリックで、嘘とは言わないまでも殆ど実体のないものにすぎなければ、ここに現れた〈語り〉の巧妙さは恐るべきものと言うべきだろう。私たちはここで、このあとどんな荒唐無稽な話を聞かされてもそれを鵜呑みにする気にさせられてしまうのだ。こうしてすっかり準備の整ったところで、いよいよトゥピナンバの戦いとそれをめぐる常軌を逸した細部の叙述が始まる。すなわち、交戦相手、武器、戦士の並外れた勇猛、そしてとりわけこの章の白眉である捕虜の殺害と人肉宴の話である。

捕虜を長い間厚遇し、思いつく限りの便宜を図ったあとで、捕虜の所有者は自分の知り合いを大勢招待する。そして捕虜の腕の片方に縄を結び付け、反撃されないように数歩離れて縄の端を持ち、もう片方の腕も同様にして一番の親友に持たせる。二人はその上で、皆の見守るなか捕虜を木剣で打ち斃す。それが終わると捕虜の体は焼かれ、皆で一緒にそれを食べ、来られなかった仲間にはその切れ端が届けられる⁽¹⁴⁾。

私たちの幻想体系の中でこの悪夢のような光景がどんな意味を持ち、それが十六世紀のヨーロッパ人とのような

異同を示すかは今問わないとして、これがきわめて強い心理複合を招く表象であることは否定すべくもない。とりわけ人肉食の禁忌が強力に支配する社会の構成員であればあるほど、この記述を読んで目を背けたい気持ちに駆られるにちがいない。モンテーニュのペンは、さきほどの激しさとは打って変わって、ここではことさら冷静を保とうとしているようにみえる。すぐあとに、「そう考えたくなるかもしれないが、これは昔スキタイ人がしたように栄養をとるためではなく、このうえのない復讐を表すためなのである。」という否定が続くのも、ヨーロッパ文化の知る正真正銘の蛮族であるスキタイ人との違いを印象づけることで、読者の胸にきざす嫌悪の念を打ち消さぬまでも少なくとも和らげようという意図の現れである。それとともに、旧世界に属するスキタイ人の名が出たところで読者は非難の矛先が変わるのを予感し、さらに、トゥピナンバがポルトガル人をまねて新しく採用した捕虜の処刑方法の話がこの予感に形を与える。蛮族よりも野蛮なヨーロッパ人という最後の逆転が図られるのは、まさにここである。「私は、このような行為のうちにある身の毛のよだつような野蛮さに私たちがことさら目を留めるのが悲しいのではない。かれらの過ちについては正しく判断しながら、自分自身の過ちにはこれほどにも盲目であることが悲しいのだ。」と書き、

さらに、「私は、死んだ人間を食べるよりも生きた人間を食べるほうが野蛮だと思う。また、まだ感覚のすっかり残っている体を拷問や責苦で引き裂いたり、じわじわと炙り殺したり……することのほうが、死んでから焼いたり食べたりするのより野蛮だと思う。」⁽¹⁶⁾と続けるとき、モンテーニュの目は、文明の中の、そして文明であるがゆえの残酷非道にまっすぐ向けられている。合法的司法制度としての拷問、ユダヤ人にたいする差別と迫害、魔女裁判の狂熱、血で血を洗う宗教戦争の蛮行——十六世紀のヨーロッパを暗く塗り込めるすべての野蛮が、『エセー』の中で決して声高ではないがしかし腰の据わった告発を受けていることは知られている。そしてそのことをもって時代に遙かに先んじたモンテーニュの〈近代性〉が云々されるのも確かに理由のないことではなからう。しかし、人間の尊厳を傷つけ葬り去るようなすべての行為が原理的に指弾されるべきであり、かつそこにはどんな譲歩もあり得ないというのが近代の人間観だというのであれば、私たちは、自分の時代がどんな未曾有の野蛮を事として来たか、そして今なお状況はいっこうに改善の兆しを見せないことに思いを致して深く恥じ入りこそすれ、モンテーニュの〈先見性〉などを指摘していい気になってなどいられまい。ある意味では、私たちはモンテーニュに追いついてさえいないのだ。しか

し、あまり先回りするのは控えるべきだろう。このくだりの結論はこうなっている。「従って私たちは、理性の基準に照らすなら確かにかれらを蛮族 (barbares) と呼ぶことができるが、自分自身と比べてそう言うことはできない。私たちはありとあらゆる蛮行 (barbarie) においてかれらを凌いでいるからだ。」⁽¹⁶⁾

このあとモンテーニュは、戦争という「人間につきものの病」に取りつかれているようにみえる原住民の情状酌量を図り、戦いの気高さと高潔さ、勇猛の徳以外そこにはどんな卑しい動機も含まれていないこと、命にもまして名譽が大事にされることを、古代地中海世界の輝かしい敗戦の事蹟を引き合いに出しながら力説するのだが⁽¹⁷⁾、先程とは注意しておく必要がある。つまりここまでの叙述では、良きにつけ悪しきにつけ、すべて文明の側に基準が取られているので、文明の全体がまるごと良いとか悪いとかいう単純な話ではないのだ。もちろん文明のうち正の価値を担うものがすべて遠い過去に属し、この時間的懸隔が、ブラジルとの空間的距離にかわって〈差異としての価値〉を保証するということはいえるだろう。距離に関するこうした時間と空間の入れ替えは、文学的トポスとしてはありふれたものだからだ。いずれにせよ、それがどんなに驚く

べきものであらうと、未知の事物を既知の事物と比較することによって理解可能なものとし、結果として無毒化するという手法が採られていることにかわりはない。しかし、読者をあまり混乱させまいというモンテーニュの配慮にもかかわらず、トゥピナンバたちはとまするとどんな既成の価値基準をも易々と乗り越えてしまうことがあるように見える。戦士の豪胆な雄々しさは、捕虜になって虐殺と人肉宴の運命が必至となったときにも全く挫けることを知らないが、自分を待ち受ける悲劇的運命に対するこの驚くべき無頓着さについては、さしものモンテーニュも比較の対象を探しあぐねたようだ。かわりにある捕虜の作ったという歌が登場し、「野蛮さの少しも感じられない詩想」という感想がさりげなく添えられている。

さあ勇氣を出してみんな来い。集まって食えおれのこと。というのもほかでもない、おいらを食えば知れたこと。前においらが食っちまって、おいらの肉になっちまった、自分のとつつあん、自分のじつつあん、食うだろさ。すつとこどつこい唐変木、この力こぶ、この肉、この血管、もとはといえはおまえらの。知らぬが仏ノウタリ、ご先祖さまのしむらが、おいらの体に残ってる。さあたんまりと、打つがいさ手鼓。自分の肉の味がしょ

う。

(...qu'ils viennent hardiment trétous et s'assemblent pour disner de lui: car ils mangeront quant et quant leurs peres et leurs yeux: qui ont servy d'aliment et de nourriture à son corps. Cas muscles, ... cette cher et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes; vous ne reconnoissez pas que la substance des membres de vos ancestres s'y tient encore: savourez les bien, vous y trouverez le goust de vostre propre chair.)⁽⁸⁾

モンテーニュがこの歌をどこから聞いて来たのかはよくわからない。しかし、これには確かに本物のフォークロアの口承だけがもつ格調のようなものがあり、やはり例のブラジル帰りの使用人から教わったと見るのが妥当だろう。テヴェの『南極フランス異聞』にも似たような歌が載っていてその真正性は疑う余地がないが、歌詞(訳詩)そのものが劣るだけでなく、内容もはるかに平凡で比較にならない。ごく簡単に紹介すると、おれの仲間が敵どもをたくさん食ったから、おれもいつかは敵に食われるだろう、しかしおれだって、今おれを捕虜にしている男の親戚や友達を殺して食って来たのだ⁽⁹⁾——ということになるから、食い

つ食われつの復讐合戦を背景に武運拙く捕えられ食われるのを待っている捕虜の歌という意味では、たしかに同工異曲ともいえよう。しかしテヴェの歌のほうには、ただ自分の身の不運を、互いに殺し合い食いついてきた部族間の歴史という超個人的枠組みによって相対化しようとする試みが表されているだけなのに対し、『エセー』の歌には、人と人との間で受け渡される〈肉〉の永続性という瞳目すべき思想が、挑発的なアイロニーとともに見事に表現されている。文明人の常識では遺伝という垂直の軸（エロス）でしか考えられない〈血肉〉の連続性が、ここでは摂食という水平軸の連鎖（食物連鎖）の中でも想定されていると言ったらよいだろうか。人類学によれば、食物をめぐる魔術的思考の標語は「ひとはその食うところのものである（*est ce qu'on mange*）」²⁰ だそうだが、伝染と類似、いかえれば空間的接触と概念的形相的近接を原理とするこの思考の奥には、生命と肉に関する独特の神話的形而上学が潜んでいると考えてよい。肉とは形となった生命であり、あるいは同じことだが生命とは肉の不可視の真理であり、この生命―肉は第一に空間的接触を通じて受け渡されるとともに、第二義的には類似を介してもまた伝えられる。受精―出産と摂食と同じように空間的近接の臨界点を意味し、ただ一方が同一性（生殖細胞）から異他性（子供）、

他方が異他性（食物）から同一性（同化吸収）というふうに向だけが逆であるにすぎないとすれば、この二つの根源的伝達の一方を捨てて顧みない文明人のいわゆる合理的思考こそ、いかにも片手落ちのそしりを免れないような気がしてくる。もちろん私たちは、自分の食べるものが自分の体を作るからといって、逆に自分の体が自分の摂取した当のものに影響を受けそれに類似してゆくなどと考えるわけにはいかない。たとえば誰かが、羊を食べる者は温和になり、虎を食べる者は猛々しくなるなどと信じていたとすれば、子供にさえ馬鹿にされるのが落ちだろう。しかし、スポン汁を平らげ、牛の一物の煮込みに舌鼓を打つ男は、高い金を払ってなぜわざわざそんなものをおなかに入れるのだろうか。そもそも生物である人間にとって、食べられるものとそうでないものとの区別以上に重大な区別がないことは自明だが、食物医学的な同化吸収の可能性如何の観点は別にすれば、〈食べられる〉ということが何を意味するのかはちっとも自明ではない。そしてこの問題に潜むアポリアをいささかでも意識するためには、まさに人食いの話に勝るものはないのだ。さて、真剣に考えていただいたいの、あなたは人間の肉が食べられるだろうか。ちなみにレリーは、後世の未開人マニアや人類学者とは違って、トゥピナンバの友人が差し出した人の脚の焼き肉には、怖気を

ふるうばかりで食指が動くどころではなかったと書いている(21)。

モンテーニュはついで部族民の一夫多妻制に少し筆を割いたあと、トゥピナンバのフランス来訪に触れて章を閉じる(22)。レストランガンも言うように、ルーアンに入ったシャルル九世の宮廷でのこの珍客の応答に含まれる過激な攻撃性には目を見張らせるものがある。人食い部族の捕虜は、あたかも食物摂取の過程を逆転して、いままさに自分を屠殺しようとする相手へのしり、唾を吐きかけ、あらんかぎりのしかめっ面をしてみせるのだが、おそらくは儀礼の一部であるその態度は、モンテーニュの筆のもとでそっくりそのまま侵略者ヨーロッパに対しても踏襲される(23)。偉丈夫ぞろいのスイス人衛兵に囲まれたひよわな童王を嘲笑い、フランス国民の「貧しい半分」が、飽食した「他の半分の首に襲い掛かり、その家屋敷に火を放」たぬことを訝るトゥピナンバは、もちろん、ヨーロッパがやがて自分たちと宿敵マルガジャ(24)はいうまでもなく、南北両アメリカのすべての民族を滅亡と隷属に追いやることになるのを知らない。しかし、モンテーニュはうすうすはそれを知っていたかもしれない。あまりにうまくできすぎた感のあるこのブラジル人訪問者の逸話が、どこまで事実に基づいているのかはよくわからない(25)。モンテーニュといえどもフ

ランス革命まで予見し得たはずはないから、トゥピナンバの言葉をはじめとしてすべては事実そのものが偶然に生み出す見事な符合と考えるのが一番自然かもしれない。確かに言えることは、レストランガンのように政治権力という偽装された暴力装置のなかで「私たちはみな人食いである」と認めたとしても(26)、それが思想のたどりつくべき最終地点ではないということである。「人は人にとって狼」(27)というなんとも無愛想な格言のもつ意味は、そうたやすくは尽くされないのだ。『エセー』の食人族はつねに健康で愛すべき姿で現れる。捕虜の肉に示される旺盛な食欲にも、屠殺に臨む捕虜の歌にも、禍福しい邪悪さなどこれっぽっちもないどころか、何か底無しの熱いものが満ち満ちている。いっぽう人肉食は常に変わらぬ私たちのタブーであり、身の総毛立つような恐怖、我と我が身をまるごと吐き戻したくなるような嫌悪をかき立てないではない。食べてしまいたいほどかわいいという言い回しがあるように、愛とエロスの極致を食欲のうちに表現することが珍しくない一方で、世の中には煮ても焼いても食えない輩が少なくなないし、恨み骨髄の相手は食い殺しても飽き足らない。人肉食をめぐる幻想システムには、焼き尽くす熱と腐乱させる冷湿という二つの相容れない極が併存し、私たちの心身の錯綜体のうちで常に両義的に作用するように思える。そこに

こそ、愛をめぐる表象と死をめぐる表象がともに、不在の極限として、もしくははまだ到来せぬ始原としてカンナビリズムを隠している理由があるのではあるまいか。

三 言語的コムニタス

『エセー』を順番に読んでゆく読者は、実を言えば「食人族について」の章にたどりつく前にすでに南米大陸の凄惨酸鼻に関する予断のようなものを与えられている。コルテスがメキシコに入ったとき、アステカ王国ではまだ常習的に人身供犠が行われており、スペイン人征服者の残酷を極めた原住民虐殺の絶好の口実となったことはよく知られている。周知のようにモンテーニュは、『エセー』初版（五六〇）に新しく第三巻を付け加えるとともに既存の二巻にも大量の加筆を加え、これを第二版（二五六）として世に問うたが、そのとき、「食人族について」の直前、第三十章（「節制について」）にこの血腥い神事の話ですべりこませた。ただこの部分は、正直なところもとの文章とのつながりがあり密とはいいがたい。ナカンも言うように⁽²⁸⁾、これは一つの章だけに係わるというより、むしろ『エセー』第二版全体の章構成に係わる加筆であり、すぐあとの第三十一章の導入を果たすとともに、遠く第三巻

の第六章（「馬車について」）をも睨んでこの位置に置かれたと考えるのが妥当なところだろう。とりわけ結末に置かれたこの章の白眉というべきアステカの使者の言葉は、もとの本文との関連が全くといってよいほど見られない一方、遠隔の地でまぎれもない蛮族としての本性を現したヨーロッパ人の蛮行を告発するという意味で、たしかに上記の二章と相呼応しているのだ。

アステカの神殿での人身供犠の凄惨さは、ある意味でリオ・デ・ジャネイロ湾のインディオの肉食にも勝るものがあるのだが、ここでもまたモンテーニュの筆はあくまで冷静さを保ち、極端な印象は極力与えまいとしているようにみえる。モンテーニュはまず、「人間の虐殺と生け贄によって神と自然を喜ばせるという考え」は「世界じゅうのどの宗教も奉じてきた」ものだと言って人身供犠の風習の相対化を図ったあとで、はじめて新大陸、すなわち「私たちの大陸にくらべていまなお純粹で穢れを知らない大陸」の話に移る。ボルドー本のいわゆるC加筆では、ここにさらにギリシアの先例の話が追加されているから、それを見ても煽情性を避けようというモンテーニュの意図が確認できよう。しかしいづれにせよ、酸鼻を極めたアステカの神事を語らなければならぬことに変わりはない。

かれらの偶像はすべて人間の血で潤され、そこには様々な身の毛のよだつような残忍さの実例もないわけではない。生きたまま人間を焼き、半焼けのところまで火から取り出して、心臓と内臓をひきずり出す。ほかの生け贄に對しては、女でさえ生きながらに皮を剥ぎ、その血のしたたる生皮を別の者たちの身にまとわせたり顔に被せたりする⁽²⁹⁾。

モンテニューがどこまで知っていたか定かではないが、このように残忍な神々に捧げられた人身御供たちの亡骸は痛ましいことにそれで無事お役御免となったわけではなかった。マーヴィン・ハリスによれば、アステカ族が年間に犠牲とする捕虜や奴隷の数は平均一万五千人ほどで、これらの遺体は儀式のあと神官の手を通じて食肉として分配されたと見てまちがいないという⁽³⁰⁾。実際、重要な神事の際には、「捕虜たちが長さそれぞれ約三・二キロの四本の列をなし、四日間昼夜の別なく作業をする執行官のチームによって供儀とされ⁽³¹⁾」、こうした大行事一回当たりの生け贄の数として一万四千という見積りもある以上、食卓にのせないとすれば、たちどころに死体の処理に窮する羽目に追い込まれたにちがいない。あまり比較したくないが、ナチスにとってさえ強制収容所での死体処理はまさに悪夢

に等しかったのだ⁽³²⁾。それはともかく、これはいかにも凄惨無比の光景と言わざるをえないから、せつかく「いまもなお純粹で穢れを知らない」と持ち上げておきながら、これではかえって逆効果ということになるろう。モンテニューもそこはさすがに心得ていて、すぐあとに「勇氣と果斷の实例」として死の祭壇に向かう老人、女、子供達の死にたいする陽気な無頓着さに触れ、いわば相殺を凶っている。生け贄たちはまるでひとつごとのように、「自分で自分の供儀のための供物の物乞いに出かけ、当日は見物人と一緒に歌い踊りながら屠殺の場へと赴く⁽³³⁾」のである。私たちはここで、既にトゥピナンバの捕虜の話で同じ凶式に出会っていたことを思い出してみるのも悪くない。凄絶酸鼻を極めるはずの情景の全体が、底抜けに無邪気で快活な祝祭の華やぎの中に浸されているようにみえる。ここでは死は、個人にとっても共同体にとっても、理解も交渉の可能性も絶した邪悪で恐るべき〈他在〉ではない。もちろんここに姿を現わすものが剥き出しの暴力にはかならないことは否むべくもない。幸か不幸か『エセー』には語られないが、この神事は、供儀のための石台の上で体を押さえ付けられ、手足を真っすぐ伸ばされ、「胸を大きく張らせ、背中を反らせ、頭をぐいと地面のほうに垂れ」させられた娘の胸を切り裂き、まだ鼓動を続けている心臓を取り出すというよ

うな、読んで平静を保つのが容易いとはいえぬ細部にも事欠かない(34)。しかしこの暴力は、端的にすべてをあらゆるさまな虚無へと追いやろうとするあの冷徹で機械的な破壊と殲滅の力とは異なり、死と同時に新たな生命の産出をもたらすような何か根源的な明るさ、よろこばしさを伴っていないだろうか。トゥピナンバやアステカの神話的表象体系は言うに及ばず、モンテーニュの心のどこかにも、すべての祭儀と神話の底を流れ豊かに潤すそのような名づけえぬ快活さに敏感に反応する弦の、一本や二本は隠されていたのではあるまいか(35)。前節でも見た文明と未開の両者に対するモンテーニュの両義的態度は、ここにも明白に現れている。

モンテーニュがゴマラから引いた逸話によれば、戦いに敗れた一族が降伏を求めて派遣した使者は、コルテスのもとに三種類の贈り物を携えて現れ、こう言ったという。「主よ、ここに奴隷が五人おります。主が肉と血を糧とする荒神あらかみならば、このものたちをお食べください。ほかにもっと連れて参りましょう。和神にがみならば、ここに香料と羽飾りを持参しております。人間ならば、ここにある鳥と果物をお取りください。」(36)

コルテスが何と答えどの献上品を選んだか寡聞にして知らないが、素朴さがそのまま辛辣を窮めた皮肉に転じたこ

の希有の口上には、苦笑するほかなかったのではあるまいか。自分が人間であると信じて疑わなかったコンキスタドールたちはしかし、メキシコ原住民の目にはあきらかに「荒神」でも「和神」でも「人間」でもなかった。この人間の姿をした猛々しく好戦的な生き物は、かれらの知る限りのカテゴリーのどれにもうまく当てはまらない何か途方もなく法外な存在だった。だからこそ、相手の正体がわからなければ相手に直接たずねるにこしたことはないという実践知に従って、わざわざ三種類の贈り物を用意する手間を惜しまなかったのだ。だからといってしかし、原住民の側にスペイン人が手持ちの三つのカテゴリーのどれかに当てはまる筈だという信念もしくは期待があったというのではない。むしろ逆に、かれらはおそらくはそれと意識せぬまま、固有の表象システムを根底から危機に陥れた征服者たちを、その復讐として何ものでもありえない端的な非存在へと追いやるためにのみ自分たちの解釈格子を用いたのだ。インディオにとっては装飾上の価値しか持たなかった黄金に殺到するヨーロッパ人は、人間の血と肉を食って生きるインディオの神になぞらえるなら、まさに前代未聞の「黄金を食って生きる神」であった。「馬車について」と題された第三巻第六章は、「輝く固い鎧に身をかため、きらきら光る鋭利な武器を携えて」、「見たこともない大きな怪物に

乗ってやって来た」⁽³⁷⁾スペイン人が、血眼で金銀財宝を捜し回る様を描いている。戦争で捕虜となったペルー王の身代金として、「百三十二万五千五百オンスの黄金と、それに劣らぬ額の銀その他の物をふんだくって、それ以来馬にも金無垢の蹄鉄しか付けなかつたほど」⁽³⁸⁾になつても、「何かが住んでいるなどとは思ひもよらなかつた遙か遠くの世界から来た」悪食の神の食欲は、満たされるどころかさらに一層つるばかりだった。征服者たちは、「新世界に上陸してはじめてのころ出会つた財宝の豊かさ」⁽³⁹⁾に目が眩んでしまつて、実態をはるかにこえた莫大な量の金銀の発見を期待していたが、いうまでもなくそれはないものねだりだったのだ。それにしてもスペイン人はなぜ思い違ひしたのだろうか。モンテーニュの答えはこうだ。「その理由はこうである。ここでは貨幣の使用は全く知られておらず、したがって金は陳列と誇示の用のほかは果たさず、すべて一か所に集められていた。これはちようど、宮殿や神殿を飾るあの大量の器や彫像をつくるために鋳床を掘り尽くしてしまうのが常だつた多くの強大な王たちが父子代々伝えていった什器類のようなものだ。ところが、私たちの間では金はすべて貨幣となつて流通しているのである。私たちは金を小さく刻み、さまざまな形に変えてばらまき分散させる」⁽⁴⁰⁾貴金属をなによりもまず貨幣として利用し

てきたヨーロッパ人の常識からすれば、それをインディオのように大量に裝飾用にまわすことはよほど豊かな、事実上無尽蔵に近い埋蔵量を前提にしなければ不可能な話だった。黄金を求めるスペイン人の追及が苛斂誅求を窮めた理由の大半もそこにあつた。モンテーニュも報告しているように、「率直で鷹揚で誠実な心をもつ」敗れた国王たちは、要求されたとおりに持っているだけのものは殆どすべて差し出していたのに、駆け引きに慣れ切つたコンキスタドルたちは猜疑心からられ、ありもしない隠し財産を吐き出させようと残忍な行いを空しくつらせたのだ。ここで注目すべき点は、モンテーニュもそのひとりではありえない〈黄金を食らう神〉の表象システムの中で財貨を持つ意味である。前資本主義的経済環境の中で新大陸から流れ込んだ大量の貴金属が、ヨーロッパ人の経済観にどんな影響を与えたかという問題は筆者の手に余るが、素人目に見ても、それまでの土地とその生産物に立脚した富の形態が貨幣という抽象的記号へと一大転換を遂げたことに並行して、大きな表象上の変化が生じたことは疑いを容れるまい⁽⁴¹⁾。「私たちの国王たちが何世紀にも互つて見いだすことのできた黄金のすべてをこれと同様に積み上げておき、動かさずにしまいこんだと仮にいま想像してみよう」⁽⁴²⁾という言葉は明らかに、あり得ないものを前にしたモンテーニュ

の驚嘆と恐怖を表している。貴金屬貨の流通が生産と消費の原動力であり、国家レベルでも個人レベルでも富の最も具体的かつ効果的な形態が貨幣の中の貴金屬であるという思考が、大商人の家系であるモンテーニュのうちに既に深く根を下ろしていたことは疑う余地がない。新大陸でのヨーロッパ人の筆舌に尽くしがたい蛮行を難ずるモンテーニュも、同じ貨幣の表象を共有する限りでは、やはり同じ穴の貉でしかない。人は蛋白質と脂肪と炭水化物を食べて生きるので金銀を食って生きるのではないという南米の常識は、血と肉を食らう残忍な荒神を生み出した。食物として劣る鳥や果物は、人間の食べ物となり、情緒的価値を象徴するかぐわしい香料と目もあやに美しい羽毛は、穏やかなしかしあまり重視されない神の取り分となった。生物としての人間の本性に過不足なく合致したこれ以上に健康な思想があるだろうか。ここでは富は、あたかも吟醸酒用の米の芯を研ぎ出すようにその究極の実質にまで削ぎ落とされている。ひるがえって、黄金を食う神の間では、富はもはや殆どどんな実質も持たない空虚な記号でしかない。ブラジルからの帰り道、船上で食物も底をつき極度の飢餓状態に追い込まれたレリーの一行は⁽⁴³⁾、まさに身をもってそのことを思い知らされた筈だ。しかし、ふつうひとは富の記号は富なのだろうかと自問する機会に遭遇することなどめっ

たにない。まして、富の記号化が生じたばかりの十六世紀の集合表象のうちで、この間が明確に取り上げられる可能性など全くなかったといつてよい。国家を含めたフランス社会全体のヨーロッパにおける存続と発展は、すべてこの貨幣のイデオロギーにかかっていたからだ⁽⁴⁴⁾。そうはいってもしかし、意識的イデオロギーとは裏腹に、表象システムに生ずる大きな変化は、それに見合うだけの激しさで無意識のレベルに葛藤を生み出さざるをえない。こうした心的軋轢はとりわけ、一見する限り全く無関係にみえる領域のうちには顕著な形をとって現れる。ここで少しだけ先回りして言うなら、私たちはふたたびカンニバリズムに出会うことになるだろう。ただここでは、神が人を食うメキシコとは逆に、また人が人を食うブラジルともちがって、神の体を人が食うのではあるけれど。

レストランガンも指摘していることだが⁽⁴⁵⁾、のちにカルヴァン派の牧師となるレリーが現地に着いてほどなく、コリニー砦の指揮官ヴィルガニオンとレリーを含む改革派の植民者との間で持ち上がった聖餐をめぐる宗教論争は⁽⁴⁶⁾、「南極フランス」が食人族の土地だったということと密接な関係をもっている。リオ・デ・ジャネイロ湾入植計画は、のちに改革派の領袖となる大提督ガスパール・ド・コリニーの後ろ盾で始まり、テヴェエを含むカトリック主体

の派遣団が帰国したあと、ヴィルガニオンがジュネーヴのカルヴァンに働きかけて実現したのがほかならぬレリーたちの派遣だったという経緯もあって、皆のなかではこのとき改革派が優勢だった(47)。しかしヴィルガニオンは、元パリ大学神学博士ジャン・コワンタなる男とともに、口ではカトリックの化体説(transubstantiation)もルター派の実体共存説(consubstantiation)も否認しながら、かといってカルヴァン派の表徴説にも同意せず曖昧な態度に終始したという。レリーはいくらかの哀れみをこめてこう書いている。「こうした言葉や言い回しは比喩的なもの、つまり聖書は秘蹟の徴しのことをそこで意味されている物の名で呼ぶ習慣があるのだと証明して見せても、かれらは……断固として自説を固持した。そのあげく、かれらはどうしてそうなるのかもわからないくせに、イエス・キリストの肉を霊によってではなくむしろ物として食べようと望んだばかりか、もっと悪いことには、先に述べたウエタカという未開人同様に、それを生のまま噛みしだき嚙み込もうとさえしたのだ。」(48)

ローマ教会から新教が分離する際の最大の論点のひとつに聖餐もしくは聖体の問題があったこと、最後の晩餐でのイエスの言葉に根拠をもち、ヨハネ福音書によって特異な規定を受けたこの教義が、十六世紀にローマ及び新教各派

でそれぞれどのような解釈を受けたか、さらにまた十七世紀に入りそれがどんな新たな問題へと発展して行ったか等々は、残念ながら今ここで説明している余裕がない(49)。ただゆきがかかり上どうしてもひとつだけ言うなら、問題の根幹は、カトリック教会のミサやプロテスタント諸派の聖餐式で用いられる儀式上の食物が何を意味するのかという点にある。上に挙げた三つの立場(化体説、実体共存説、表徴説)は、それぞれこの問題に対する解答であり、いずれにせよ記号と記号によって意味される物の関係についての形而上学的考察と深く結びついている。すなわち、聖餅(ホステア「犠牲に捧げられる獣の意」)と呼ばれる儀礼上の食物(パン)は、イエス・キリストの体とどんな関係を有するのか、ローマの教えるようにパンは神の体そのものなのか、あるいはジュネーヴの教えるようにそれは神の体の喩つまり象徴にすぎないのか、はたまたその中間の形態を持つのか(ルター派)、といったことが問われたのである。レリーが見事に見抜いたように、ローマの立場に立つなら、信者がミサや聖餐式で行うことはカンニバルズム以外の何ものでもない。しかも火を通すことさえしていないのだから、トウピナンバやアステカ・インディオよりさらにおぞましい、鬼畜にも劣る蛮行ということになる。つまりレリーの「ウエタカ」、テヴェの「カンニバル」という

人間性の限界領域に棲息する、おそらくは想像上の食人族に等しいのだ⁽⁵⁰⁾。他方、カルヴィニズムの主張に従えば事態は全く平明かつ〈文化的〉になるかというところ、ことはそんなに単純ではない。なるほど、祭儀のパンが十字架上のイエスの犠牲の象徴もしくは記念であるという考え方は、世俗化された異教徒の私たちの耳にもすんなりと抵抗なく受け入れられるだろう。しかしそのとき神は、私たちのうちで理念的もしくは倫理的な規範、あるいはたかだか心情的原理として現れるに過ぎないのではあるまいか。信者にとって神、あるいはイエス・キリストが端的に人間と宇宙全体の真理にほかならず、根源的価値、生命の源、要するに善そのものなだとすれば、信者が全身全霊をもって愛し希求する何ものか（神と呼ばれる）が、〈信〉のいかにも苛立たしいよるべなさを越えて、信者自身にたいし現前するかいなかのままに肉と霊の死活問題だと言わなければならぬ。愛する男や女の〈似姿〉をどんなに狂おしく抱きしめても、本人の不在はそれだけいっそう空しさを募らせるだけだろう。欲望の強度が際立たせるものは、欲望される神の善性ではなく、欲望自体の座礁、その無根拠性そのものだからだ。悲劇の弁証法が何を言おうとも⁽⁵¹⁾、不在の神はただ神の不在を指し示すことしかできない。

ここで先程の貨幣の問題に戻ろう。十六世紀のヨーロッパ

パが、すべての富を富の記号にすぎない貴金属貨の交換可能性のうちに集約し始めたこと、それによってヨーロッパ人が黄金を食らう神として新大陸に上陸することになったこと、しかしこの転換は共同幻想の無意識の地層に激しい断裂をひき起こさざるをえなかったことは既に述べた。さて、こうした富を内蔵しない空虚な記号、富の〈似姿〉としての貨幣が、カルヴィニズムのいう聖餐と同一の構造を有していることは、容易に見て取れるだろう。そこでは富の真理、富の実質は決して現前せず、ただ抽象的な交換可能性の無限の連鎖の彼方にかろうじて垣間見えるにすぎない。しかし貨幣の交換可能性とはいっ停止させられるかわからない危うさと常に裏腹にしか存在しないようなもの、つまり信仰の一種でしかない。経済における信用と宗教における信仰とが相呼応し、近代のとばぐちに相前後して姿を現したのは決して偶然ではない。ただ誤解して欲しくないのは、だからといって事態は、（救霊予定に着目したウェーバーのように）カルヴィニズムが資本主義的エートスの表現だったというような単純なものではないということだ。込み入った説明は割愛するほかないが、実のところ実在的臨在と化体というカトリックの教義にも、実質とその似姿の関係の問題、つまり記号の問題系が執拗にまつわりついていることには変わりはないのだ。あるいはまた、カルヴァ

ンーツヴィングリのいわゆる表徴主義的聖餐論にしてもほんとうは単純な記号主義などではなく、複雑精緻な議論の網の目の中に、殆ど肉と紙一重の靈的実体の存在を困いこんでいる(52)。結局のところ、個々の宗派の主張のどれが問題というのではなく、十六世紀ヨーロッパを揺るがせた聖体論争の全体が、上述の表象システムの一大転換と深く関連すると考えるべきだろう。祭壇上の神の体が記号の表象性の無限の折り返しの中で希薄化の一途をたどり始めたまさにその折り返し、ヨーロッパが食人族を発見したのももちろん偶然ではない。身体を支えつなぎとめる懐かしい故郷の大地を離れ、遙かな樂園の富を求め危険と苦難をもとめせず大海に乗り出してゆくためには、それまで血と土地の名の具体性にだけ結びついていた富が、交換と流通のより大きな抽象的関係の中に移行していなければならぬ。中世末期からの貨幣経済は、印刷術の発明をきっかけとした情報流通の革命の波に乗って一挙に隆盛への道を歩み始め、人々の生活と教区教会の狭く安定した環境との間に徐々に矛盾を生み出しそれを息苦しいものに変えてゆかざるをえなかった。かくしてヨーロッパが、あまりに狭小に感じられ始めた富の具体性を放棄しより広大な記号化された富の探求に乗り出したとき、ヨーロッパ人の具体的身体もまたいわば抽象化され、それとひきかえにはじ

めてあの地球大の行動性が獲得されたといわってよい(53)。しかしそのことは決して犠牲なしに行われたわけではない。富の具体的実質を捨て去るとともに血と肉からできた身体の実存をもかなぐり捨てたヨーロッパは、それ以降内実を失い空洞化してゆく身体の不安を心的外傷としてひきずってゆかなければならなかった。かつてのクロマニヨン人の輝くばかりの身体の証しであり、ケルト・ゲルマン複合の文明化の過程でかろうじてミサの儀式に形骸をとどめていた健康なカンニバリズムも、聖餐論争に如実に現れているように、ついに死命を制せられつつあった。そのときヨーロッパは、まさに幻のように(「新しき世界」)の「神の手から造られたばかりの」(54)食人族を発見したのだ。

十六世紀のフランス人がテヴェエやレリーその他の旅行記、さらには『エセー』の新大陸についての話をどんな驚きと興奮をもって読み耽ったかは、本当のところ私たちの想像を絶しているといつてよい。時代も文化圏も全く異なる私たちがいくら思いを巡らせても、所詮自分自身の幻想の有りようを投影するのが関の山かもしれない。しかし、自身こうした旅行記や実録物の愛読者だったモンテーニュが、地平線まで続く明るくゆるやかな丘陵を見晴らす塔の書齋で、どんな欲望と幻想の投網を遙かな南国の形象の上に広

げていたのかを考えてみることは、少なくともあいも変わらず『エセー』に人生の知恵とやらを探す愚を重ねるよりどれほどましかわからない。だから、とりあえずはこう言うておくのも悪くはなからう。モンテーニュは自らの表象システムと幻想の身体に深く穿たれた外傷を、少なくともひとときはトゥピナンバの快活な歌声と人肉食の華やきによって補償することができた。そこには、ヨーロッパが取り戻しようもなく捨て去りつつあったかけがえのない何ものか、霊と肉がまだ分離を遂げず死すら生命を含むものとして現れるような生命の渦流、つまり名づけようのないある充満が、たしかに宿っているように思えたのだ、と。もちろんモンテーニュは、それが文字どおり〈幻想〉であることを、ちょうど夢見る人が自分の見ているものが夢であることを知っているように、どこかで知っていたにちがいない。だけれども後戻りなどできないこと、どんな生活も抽象化され記号化された富と身体の上にしか成り立たなくなっていることは、モンテーニュの慧眼には自明だったからだ。モンテーニュの文明と未開双方に対する両価的態度の理由もまさにここにある。そしておそらく、モンテーニュのアンビヴァレンツはなおさら私たちのアンビヴァレンツでもあるのだらう。しかし、似たような状況を共有する者の共感という言い方はたぶんたちの悪い冗談か、あるいは少なくとも

とも自分勝手な感傷にすぎまい。私たちはどんな場合にも、自分と著者とが別の人格であり、ありていにいえば通約不能でさえあるということを自覚していなければならぬ。ましてモンテーニュの世界は、二十一世紀目前の極東の島国からはあまりに遠い。しかしそれにもかかわらず、筆者はここでまるで逆のことを言わなければならないように思う。つまりいま言ったことは裏腹に、『エセー』という言語世界の場は、だれにでも開かれていながらそのくせ特有の親密さを決して失わない魔法の書齋のように、読者を誘い、語りかけ、読者の話に耳を傾けてさえくれ、いよいよ部屋を出るときにはもうすっかりうち解けてまるで何十年来の旧知かなにかのように感じられるのだ。この奇妙な印象はいったいどこからやって来るのだろうか。

よく知られているように、ヴィクター・ターナーは「コムニタス」(communitas、共生態とでも訳すべきか)という概念を提出し、儀礼的時間の仕組みを説明した⁽⁵⁶⁾。これは共同体の日常的形態を意味する「構造」という概念に對立し、共同体の全員が参加する重要な祭儀の際に一時的に現出する社会関係の例外的な様式を表すとされている。因に、このような様式に身を置く個人のありかたの方は、「境界性」(liminality)という概念で説明される。コムニタスの特徴は、政治的・法的・経済的地位が構造化され、

多くの場合階層化された社会様式である「構造」とは逆に、平等な個人で構成される未組織かつ未分化なコミュニティであるということである。そしてコムニタスにおいては往々にして、「構造」における弱者や劣位者が儀礼の要の役を果たすとともに、王や首長といった政治的高位者が奴隷として表現されるということが見られる。つまりコムニタスとはあたかも「構造」の逆転したもの、さかしまの共同体ということになる。ここで注意すべきことは、コムニタスと古代社会（黄金時代）ないし未開社会（黄金郷）とを混同しないことである。どんなに単純な社会にも、それが人間社会であるかぎり構造とコムニタスの区別と定期的交替が含まれている。ターナーによれば、コムニタスは具体的、歴史的、個性的な個人の関係であり、そこでは参加する者の間にブーバーの「我と汝」のような直接的で無媒介かつ全人格的な対面の可能性が生ずる。一言でいえばそれは、普遍的な人間性の個別的具體化が実現する場と考えられていると言ってよからう。コムニタスは、特定の共同体における「構造」との共立関係を離れてそれ自体で自立することがあり、その場合には、「実存的もしくは自然発生的」コムニタス、「規範的」コムニタス、「イデオロギー的」コムニタスという三つの区別が考えられる⁽⁶⁶⁾。コムニタスの自然発生性と無媒介性が長いあいだ維持されるこ

とは残念ながらほとんど不可能だから、コムニタスはやがて構造に発展しないではない。仲間どうしの例外的な共感と連帯感から自然発生的に生まれた集団のコムニタスは、やがて時の経過とともに持続可能な社会体系に組織され、社会の中のもうひとつの社会へと変質を遂げてゆく。これが規範的コムニタスであり、既成宗教の新しい分派、新興の宗教教団、何らかの抵抗組織や解放運動などはみなこれに含まれる。またイデオロギー的コムニタスというのは、ユートピア思想の中に現れる理念上の社会形態を指す。

長々と紹介のようなことをしてしまっただが、別にターナーに入れ揚げているわけではなく、ただコムニタスという概念の持つ懐の深さに惹かれたにすぎない。加えて、イデオロギー的コムニタスの実例としてターナーの引くシェイクスピアの一節が、私たちを再びモンテニユへと連れ戻してくれることになるからだ。『テンペスト』で、忠臣ゴンザローは自分の理想の共和国をこんなふうを描写する。

その国家では、万事世の中と逆にいたしたいと思いません。／まず取引はどんなものも認めません。裁判官の名も同様。／学問は知られてはなりません。／富も貧しさも、また奉公も、いっさいなしです。／契約、相続、境界、領地、畑、葡萄畑はなくし／金属、穀物、酒、油、

これらはいっさい使いません。／仕事もなく、男はみなぶらぶらし／女とてもおなじこと、ひたすら無邪気に、けがれなく／王の位もあります(57)。

この部分(とそれに続く一節)が『エセー』の「食人族について」からの引用そのものとまではいえないにせよ、ほぼそれに近いものであること、とりわけ当時の『エセー』の英訳と比較すればそれは一目瞭然であることは(58)、よく知られている。前節で筆者が「ないない尽くし」の規定と呼んでとりあげたまさにその部分である。シェイクスピアがどこまで「食人族について」を読み込んでいたかは想像のかぎりではないが、『テンペスト』の舞台がカリブ海の孤島であることや島の先住者たる怪物カリバンの造形、とりわけカリバンの名前の出所(Cannibale ↓ Canibal ↓ Caliban というアナグラム)を考え合わせれば、シェイクスピアもまたモンテニューの開いてみせた問題系に決して無感覚ではなかったと考えてよいのではあるまいか。ターナーの指摘を待つまでもなく、「食人族について」の〈否定による規定〉がいわゆるユートピア文学の定式に属するものであることはいうまでもない。その意味ではたしかに、トドロフの言うようにモンテニューはヴェスプッチヤトマス・モアの響みにならったにすぎないのかもしれない(59)。

もっと身近な例では、モンテニューに先立つこと二十年あまり、テヴェの『南極フランス異聞』や、あるいはテヴェを受けてプレイヤッドのジョデルとロンサールが発表した詩に、類似のトポスが現れていたこともよく知られている(60)。そして、ターナーはもちろんトドロフも気付いていないが、ヴェスプッチ以来文明の否定あるいは欠如というユートピアの文学的トポスは常に人肉食のトポスと結び付きそれを通してのみ現れるので、それこそがこの時代の表象システムの際立った特徴のひとつだとさえ言うてよいくらいなのだ(61)。その意味では、まさに同じ構造を備えた「食人族について」の文明批判も、正しくこのシステムの一環と見做すことができる。しかし、前節でも触れたように、問題の部分の否定の激しさと徹底性はモンテニューだけのものだし、上述のアンビヴァレンツをモンテニュー以上に深くペンに刻み付けていた者もまたいない。モンテニューの希有なところは、未開の両義性をまさに両義性として担い切りいささかもたじろぎを見せない点にある。詳しい検討は差し控えるほかないが、コロンブスをはじめ、ヴェスプッチヤアントニオ・ピガフエッタから、さらにテヴェ、レリーに至るまで、インディオ像の二極化とでもいうべきものが見てとれる。つまりいわゆる「善良な未開人」の神話的形相が析出して来るためには、現実のインディオを二

分し負の価値（邪悪さや瘴猛さ）のみを有する端的な（蚕族）を別個の存在として分離する必要があったのだ。コロンブスの「カリベ族」、ヴェスプッチの「カニバルリ」、ピガフェッタの「カニバリ」、テヴェの「カンニバル」、レリーの「ウエタカ」などがこれに当たるが⁽⁶²⁾、こうした半ば空想上の蛮族に共通する特徴は、交渉はおろか接近さえ不可能に近いということである。殆ど神話的な身体能力を付与されたかれらは一般に密林を絶えず移動し、まれな場合を除いて他の現地民とさえ殆どつきあわず、それどころか近隣の部族を不意打ちしては死体と捕虜をさらってゆくとされている。一方、見たこともない来訪者に門戸を開き、これを友人として欲待しさまざま取引や援助に応ずるインディオのほうは、その食人の習慣にもかかわらずおおむね好意的に描写される傾向がある。ブラジルまで南下しなかったコロンブスを除き上の旅行記作家すべてが触れているトゥピナンバすなわちタモイオ族は、まさにその典型といつてよい。ここには明らかに、自分たちに未知の地理を発見するたびにその領有権を勝手に宣言する⁽⁶³⁾ヨーロッパ人の自己中心性が窺えるだろう。重要なのは、自分たちと関係を持ち自分たちに利益をもたらすかどうかだけなので、インディオが突き付けてくる筈の他者の問題は、抜け落ちてしまうとはいえないにせよ、少なくとも神話形

成を通じて都合よく回避されてしまう。未開異文化の両価性が孕む毒は、原住民の二極化によって無害化され、その時々が必要に応じて無原則に懐柔と弾圧を正当化する。原住民の援助が必要なきには善玉の像、血も涙もない暴虐のもと隷従を要求するときには悪玉の像というふうにある。しかしこれとは全く対照的に、『エセー』にはこのようなご都合主義の二極化は現れない。トゥピナンバの健康さと無邪気さは殺害と食人のうちですら讃えられるいっぽう、およそ人間の本性を逸した別の蛮族は登場しない。この点で興味深いのは、ここまで筆者も慣例に倣って「食人族」と訳してきた第一巻第三十一章標題の「カンニバル」(Cannibales)である。モンテニユは常に大文字で表記しているが、これが普通名詞なのか固有名詞なのかは実はよく分からない。すでに触れたようにヴェスプッチ、ピガフェッタ、テヴェではこれは瘴猛を極めるある民族の名前だし、語源的にはすべてコロンブスの「カリベ」(現行のカリブ海の名もここから)から派生したものであることがわかっている⁽⁶⁴⁾。モンテニユの時代にはすでにこの呼称は普通名詞化し、anthropophage すなわち「人を食う者」の意味も持つようになっていたことは確かだが、モンテニユが目を通した公算の大きいテヴェはもちろんレリーもトゥピナンバを指すためにこれを使うことは全くない。

モンテ・ニユのインフォーマントとなった使用人も、現地に十年以上も暮らしたとすればそんな粗雑な混同はしなかったにちがいない。そうすると、ここには著者の側の意図的な戦略が浮かび上がって来るのではあるまいか。つまり、モンテ・ニユは「カンニバル」の語を二重の意味で使い、そうすることで未開人のアンビヴァレンツをまるごと保持しようとしたのだ。最悪の未開人たる「カンニバル」の名を、あえて善良なトゥピナンバに冠することで、他の旅行記作家たちが無意識のうちに行了った植民地イデオロギーの合理化に異議を唱え、よい未開人と悪い未開人の区別の根拠を掘り崩し、ついには文明人と未開人の区別すら問い直すこと。言い換えれば、野獣に等しいとされる「カンニバル」神話を解体し、たとえどんな不可解な蛮習・奇習を事としていたとしても（本当はその事実自体が疑わしいのだ）断固としてかれらに人間性を返還すると同時に、場合によっては自分たちもまた食人に手を染めうることを認めること。そのとき、トゥピナンバのうちにもヨーロッパ人のうちにも、またそのような言語の場を生み出した著者とそこに参加する読者のうちにも、あるがままの人間、その直接の具体性が、すべての個性性をまるごと保持したままふと立ち現れる可能性が開かれるのではあるまいか。ターナーのコムニタスの分類を逸脱するにしても、これもまた

もうひとつのコムニタス、いわば言語によるコムニタスであることは否定できないように思える。もちろんどのようなものであれ区別と分類なしには社会（ターナーの「構造」）は成り立たず、社会なしにはだれも生活を維持できない限りで、読者もモンテ・ニユも自分が生きてゆくことがそのままだれかを苦しめ、もしかしたら死に追いやることでさえあるという状況をどうすることもできない。世界のおちこちで飢餓に直面している人々がいるとき、飢えぬ者たちはすでに目に見えない人食いにはかならない。大国のエゴイズムのはざままで無差別な銃撃と砲弾に追われる人々が悲惨な死を迎えたら、どこかで安全を享受するすべての者こそ本当の殺害者なのだ。すでに死者の仲間入りして久しい著者はともかく、書物に向かう読者の安逸と飽食（たとえ相対的なものにせよ）にはどんな弁解もありえない。しかしあえて開き直って言うなら、これが私たちの世界の在りようなのだ。

筆者はいま、もうひとつのコムニタスとしての言語的コムニタスと言った。これは書物のコムニタスと言い換えるともっと分かりやすいかもしれないが、しかしすべての執筆・読書複合がそれ自体こうしたコムニタスに道を開いているわけではない。本来の意味でのコムニタスが、社会の常態の様式たる「構造」に對立し祭儀的時間にのみ現出す

の特異な社会様式であることはすでに述べた。祭儀の時間に参入する者は、「境界性」、すなわち生者と死者、王と臣民、男と女、征服民と非征服民といった「構造」を支えるすべての区別と分類のどれにも属さない宙吊り状態に置かれる。儀式的コミュニティは、このように一切の規定性を剥ぎ取られ本質的に曖昧な両義的存在と化した構成員の間にだけ成立するのだ。そして境界性へと移行するためにまづ通らなければならぬ試練が、一般に通過儀礼と呼ばれるものであることも知られていよう。それが「構造」の基本的構成要素の破壊である以上、通過儀礼の本質はまさに暴力にはかならない。参加者は文字どおり我と我が身をへ犠牲に供する⁽⁶⁵⁾ことを求められる。そうだとすれば、言語的コミュニティにも独自の通過儀礼が伴い、著者と読者双方の何らかの供儀を前提としてはじめてそれへの可能性が開かれると考えなければならぬことになる。しかし、その供儀とは何だろうか。

四 『エセー』の身体

だれでもすぐ気がつくことだが、『エセー』の奇妙な特徴の一つに、著者の身体に関する記述が異様なほど多いことが挙げられる。もちろん読者に宛てた有名な緒言に、

「私はここに、素顔の、生まれついたままの、ふつうの姿の自分、気取りや技巧のない私を見てもらいたい。私の描くものは私自身だからだ。」⁽⁶⁶⁾とある以上、モンテ・ニユが自分の体のことを包み隠さず話すのはある意味では当然ともいえる。しかし、自己とは身体だけで構成されるわけではないのだから、とりわけ年代が下るにつれて一層顕著になるこの性癖はけっして尋常とはいえないこともまた確かだ。よく知られているように、あれほどモンテ・ニユに親しんだパスカルがどうしても許せなかったのも、主にこの点だった⁽⁶⁶⁾。モンテ・ニユはなぜあれほど執拗に自分の体をめぐる話題を繰り返して飽きることを知らなかったのだろうか。ふつうあまり注目されないことだが、実のところこの緒言には、奇妙にも南米のインディオへの言及が含まれている。自分の姿を描くのが目的とはいっても、「世間にたいする尊敬に差し障る」から欠点も何もありませんまといわけにはいかなないと留保したあとで、モンテ・ニユは架空の境遇を想定して見せるのだが、それがほかならぬ未開民族のブラジルなのだ。「もし私が、いまなお原初の自然法の快い自由のもとにあるといわれるあの民族の間で暮らしていたのだったら、きっとよろこんで自分をまごころと、まったく裸のままに描いたことだろう。」ギンズブルグもいうように⁽⁶⁷⁾、裸体はここで、まだ文明に汚さ

れていない野生の自然の象徴である。残念ながら文明人の自分には、あのトゥピナンバのようなあけっぴろげのおおらかさは許されないといいわけだ。しかし、本当にそうだろうか。『エセー』に少しでも親しんだことがある者なら、パスカルならずとも、著者の筆のあまりに包み隠すことを知らぬ率直さに辟易した経験の一度や二度はあるはずなのだ。とりわけいわゆる下ネタのあからさまな露骨さは特筆に値するだろう。『エセー』に見られる身体性を論じたマティウ・カステラーニも注目する部分に⁽⁶⁹⁾、こんな一節がある。

たとえば私の会ったある貴族は、自分の生活を自分の腹具合だけで伝えていた。家に行けば一週間かそこらの便器がこれみよがしにずらりと並べてあるのにお目にかかる。それがその男の研究であり話題だった。それ以外の話はかれには鼻持ちならなかったのだ。それよりいくらかは下品でないとはいえず、私の本も、固かったりゆるかったり、いずれにせよ常に不消化な老いた精神の排泄物にすぎない⁽⁶⁹⁾。

別の意味でマティウ・カステラーニもいうように、これはたんなる比喩ではない。『エセー』は文字どおり著者の

精神の「排泄物」、言い換えれば「ペンという身体」の排出する糞便なのだ。「私を描く」ことが『エセー』の目的であるなら、その〈私を描いたもの〉がまさに『エセー』という作品であり、それはとりもなおさず排泄物だということになる。そうだとすれば『エセー』で描かれた〈私〉は、まさにそこで食べられ、消化された当の食物にはかかるとはまい。つまり、自分自身を食いその排泄物を陳列展示する奇妙な食人族、これこそがモンテ・ニウ自身にとってのモンテ・ニウの姿なのだ。読者への挨拶の中で、一切の飾り（「気取りや技巧 *convention et artifice*」）、すなわち文化を打ち捨てた裸形の真理の形象としてトゥピナンバが選ばれていた理由もここにある。すでに述べてきたように、逆立ちの文明としてのユートピアの形象には必ず食人の幻想が伴うのがこの時代の表象システムのありかただったからだ。さらにいうなら、〈私〉が〈私〉によって食べられ便と化したものもまた〈私〉なのではあるまいか。幼児も痴呆老人もよく知っているように、人間の無意識にとっては自身の体から出た物は体の一部にはかからない。まして食べられたものが自分自身であるなら、その排泄物は二重の意味で自分そのものといつてよからう。こうして読者が眼前にするものは、著者という身体の排泄物、あるいはさらにその身体そのものであり、私たちは机にというより

むしろ食卓に向かう会食者だということになる。しかも、この幻想の肉人宴の主催者はこれまた皿に出された当の著者なのだ。著者は自分の肉が読者という会食者の胃に収まり消化されてやがて血肉になることを無上の幸福とみなすだろう。いずれにせよ血と肉からなる著者の身体は役目を終えて朽ち果ててゆくほかないが、読者の身体は少なくとも人類と同じだけ長生きするからだ。これが、さきに少しだけ触れておいた〈言語的コムニタス〉である。そしてそこで問いとして提出したまま放置しておいた供儀の問題も、いまとなつては答えは明らかだろう。言語的コムニタスへの道を開く通過儀礼に要求される犠牲とは、いうまでもなく著者の人身供儀であり、それは著者の体の肉人宴というコムニタスの時間の華やきとよろこばしさをありつたけの気前のよさで準備する。しかもこの著者は、自身読者として味わつて来た数多のペンの肉を、明示的な引用の織物という極上の刺し身の皿に盛って供してさえくくれるではないか。私たちが『エセー』の著者に感ずる身振り、語る表情、肉声の響き、抑揚、体臭といったまぎれもない身体感覚、あの不思議な親密さへのいざないは、まさにコムニオ (*communio*、聖体拝領)、すなわちミサ会食とも共通の本質を持っているといつてよい。カトリックの信仰によれば、聖体すなわち神の体を拝領した参会者は、まさにその

摂食をとおしていわば神に食べられ、頭部にイエス・キリストをいただく不可視の体の肢体として取り込まれる。神秘体 (*Corpus mysticum*) と呼ばれるこの宇宙論的身体が⁽⁷⁰⁾、第二節で触れた肉の神話的表象の神学的合理化であることはいうまでもなからう。神学という意識の合理体系に組み込まれているとはいへ、明らかにこれもまた一つの架空のコムニタス、ターナーの用語に従えばイデオロギー的コムニタスの表現とみなしてかまわない。食べることは食べられることであり、逆もまた真である。モンテーニュの信仰を論ずることは筆者の手に余るが、モンテーニュがミサをめぐる神学的表象に少なくとも人並みに通じていたこと⁽⁷¹⁾は疑う余地がない以上、たとえ意識せぬにせよその残像が概念形成に働きかける可能性は否定できない。神学的表象の内部で実質を奪われ空洞化し始めた〈肉―生命〉の欲望は、新しい表象形成を求めて別の領域に古い図式の再生を図るのを常とする。あれほど〈肉〉の両価性に敏感だったモンテーニュが、キリスト教のコムニオ自体がその一時的な文化的表象にすぎなかったこの図式を捨ててしまうことはあり得ない。だから、モンテーニュと私たちの間に生まれるコムニタスも、コムニオと同じ〈食べべらる／食べられる〉の入れ子構造を持っていると考えて差し支えあるまい。このコムニオにおいても、参会者(著者

と読者)はなにもものに食われその巨大な身体の一部となることによって、著者・読者複合を越えた人類の具体的実存の場に参入を果たすことができる。それは、すべての個体の独自性がそのまま人類の共存在であるような、他者がまるごと他者でありながら同時に私自身よりもっと私に近いような、つまり絶対の差異が即自己同一であるような、非在の場ではあるが、しかしユートピアでは決してないようなある幻想の非―場である。「汝自身を知れ」というデルフォイーソクラテスの標語に「私は何を知っているのか」と応じたモンテーニュは、敵との間で同じ肉―生命をやりとりする裸のトゥピナンバの(肉の共存在)を通じて、裸形の私に自ずから含まれる他者性と裸形の他者に思いもかけず内在する私という、人間を人間たらしめる二つの不可解な根源的事実をつかみ取ったといつてよい。著者の身体、いいかえれば『エセー』の身体の人身供犠の力で開かれる言語的コムニタスは、私たちをみな一つの幻想の身体に取り込み、そうすることによって私たちがみな一つの同じ身体なのだと考えるようにしむける。それこそが著者のメッセージなのだが、しかしもちろん私たちは自分のうちにそれを見いだすのだ。「私は、モンテーニュのうちに見るいっさいのものを、モンテーニュのうちにではなく私のうちに見いだす。」⁽⁷²⁾というあまりに有名なパスカルの言葉も、

そう理解してはじめて十全な意味を獲得する。神話的次元は身体の幻想、もしくは幻想の身体を通じてそれを伴ってしか、表象のうちに登場しない。『エセー』の身体という表象もモンテーニュの身体幻想からのみ生まれるとはいえず、そこにトゥピナンバの形象を介してカンニバリズムの幻想が絡み付いてくるとき、モンテーニュの同時代人はいうまでもなく私たちの身体幻想にも神話的構成への通路が開かれる。筆者はこれに言語的コムニタスという名を与えたが、それは結局私たちのうちの永遠の未開への捧げ物にすぎないのかもしれない。しかしフロイトやレヴィ・ストロースを引き合いに出すまでもなく、意識的合理的思考が何か目に見えぬ無名の思考の仮面にすぎないことは自ずから明らかだ。夢を見ているとき、寝呆けているとき、泥酔や怒りに我を忘れるとき、まして痴呆におちいるとき、確かに私たちのなけなしの自己は姿を消し何ものかに席を譲っている。しかしこの見知らぬ不気味な何ものかもまた私たちなのだということを否定する者はあるまい。そしてそこにはまだ形をなさぬ思考と感情の無尽蔵の貯水池が神話と神話以前の表象を湛えて息づいている。びっこの英雄という神話的形象をめぐってレヴィ・ストロースが指摘しているように⁽⁷³⁾、モンテーニュにはどこか人並はずれた神話的感性があるようだ。書き始めのころはそうではなかった

『エセー』が自己を描く試みに変わって行ったことと、モンテーニュの結石の発病とが無関係ではないこと、たくさんの子をもうけながらみな幼くして死んでしまい、跡継ぎといえれば結局娘一人だけだったこと、またその一粒種の娘にたいする相対的な冷淡さとは裏腹な父親への尋常とは思えぬ敬愛の念、こうしたモンテーニュの身体をめぐる細部は、『エセー』を考える上で決してないがしろにできないものである。〈肉〉の連続性を垂直の軸で考えることを断念した身体幻想が、それを水平の軸でも実践する食人族の表象にどれほど大きな救いを見いだしたかは想像に難くない。ましてこの表象はモンテーニュの心的古層にもすでに対応するものを持っていたのだ。

モンテーニュに名誉あらしめる「固有の知恵」⁽⁷⁴⁾に基づいた他者への寛容という決まり文句は、もちろん間違っているはいまい。どんな他者も同じ人間だという視点からさまざまな不寛容と非人間的行為に警鐘を鳴らした者は、あの時代には殆どいないに等しかったからだ⁽⁷⁵⁾。しかしその知恵なるものがたとえば「明敏な懐疑主義」⁽⁷⁶⁾というような規定を受けるとすれば、どこか根本からボタンを掛け違っているのしかか思えない。これまで述べて来たことから明らかのように、モンテーニュの「知恵」とは食人族の知恵にはかならなかつたからだ。人間本来の身体的条件か

らまだあまりかけ離れていなかったその共同体は、自らの社会に神話的身体を与える場合にも生身の人間の尺度を大きく逸することがないから、暴力の尺度もまた基本的には手足の周辺を出ない。人間の間の区別も結局は食べてうまいかどうか(敵)、あるいは戦闘での勇猛果敢(味方)といったただれからも文句など出る筋合いのないものにすぎない。逆にまた、今から見れば許しがたい反人間性の横行としか思えない当時の残虐非道の暴力も、裁判官、審問官、旧教同盟の武将、征服者などその渦中に身を置く当事者にとつては、国家、教会、党派などの幻想の集成的身体に合体しようという必死の努力の現れにすぎなかつたという言い方もできよう。かれらにはかれらなりに、国家をはじめとする、意識的理性を越えた神話的表象のうちに自分の身体幻想の基盤をもとめたのだ。かれらに誤りがあるとすれば、それぞれが合体した共同身体がきわめて特殊に限定されたものにすぎず、その正当性が危ういものである分だけ、そしてこの身体が当初担っていた役割が失われ危機に瀕しつつあった場合にはなおさら、他の身体にたいしていっそうヒステリックな不寛容を示さざるをえなかつたことにある。しかしこれは、個人の器量というよりむしろ巡り合わせのような気がする。モンテーニュはもちろんトウピナンバではないから、モンテーニュの知恵がトウピナンバの知恵だ

という言い方はもしかしたら誤解を生むかもしれない。もう一度説明するならば、モンテーニュは自分の幻想の身体にほかならない『エセー』の身体（排泄物）を供儀に献じ、さらにこれを会食者（読者）たちに振る舞うことによって、この幻想の身体が会食者たちの血肉となって生きながらえることを望んだ。しかしキリスト教の聖餐の思想にも現れているように、会食の神話に特有の転倒によって、それと同時に幻想のなかで食べる者と食べられる者の入れ替わりが起こり、今度は逆に会食者たちが『エセー』の身体に取り込まれてゆくという事態が生ずる。こうしてできあがるのが、著者も読者も含んだ人類という不可視の身体をそのなかにまると収める幻想身体、すなわち言語的コムニタスである。そこではだれもが同じひとつの身体の一部だから、どの他者も自分であり、また自分だと思っているものが自分ではない。他者に奉仕することは自分自身のためであり、自分が楽しければ他者も楽しんでくれる。この言語的コムニタスに照らしてみると、倫理は命令としてではなく快樂として現れるのだ。トドロフのように⁽⁷⁶⁾、モンテーニュはもともと他者に関心など持っていないからモンテーニュの寛容は単に無関心の現れにすぎないと考えるのは勝手だが、いささか拙速のそしりを免れまい。確かに、モンテーニュが原住民救済運動を組織しなければならぬ

と考えた節はないし、ブラジルのインディオはモンテーニュの幻想を刺激したにすぎないかもしれない。しかし、魔女の嫌疑のかかった老女を冥見した上で魔女裁判を否認し⁽⁷⁸⁾、トゥピナンバやアステカ人⁽⁷⁹⁾の鋭いヨーロッパ批判を満腔の共感とともに引用するとき、モンテーニュの倫理的根源は人類大の身体のうちであり、少なくともトドロフのようなヨーロッパ中心主義的なエセヒューマニズム⁽⁸⁰⁾とは天と地の開きがある。確かにモンテーニュはさまざまな場面で懐疑を盾に取るが、自分の体の存在を疑ったことはないし、他者が自分と同じ血と肉からなる身体であることを疑ったこともない。モンテーニュの懐疑は、十六世紀ヨーロッパのようにさまざまな表象システムが乱立していた時代に、他者をうっかり傷つけないとともに自分も傷つけられないようにするための実践知にすぎまい。尾籠な話で恐縮だが、だれでも自分の便の匂いがいやだとは思わないし、もしかしたらどこかいい匂いだとかえ思っているかもしれないのに、社会的礼節から他人の便の悪臭に配慮して、すべて大便とは臭いものだと言顔で言い合うのは、考えて見れば不思議なことだ。このとき、私たちはみなモンテーニュにも劣らぬ最高の懐疑主義者なのではあるまいか。

筆者は別に、モンテーニュが言語的コムニタスなどとい

う大それた思想を信じていたと主張するつもりはない。ただ、あのトゥピナンバの捕虜のいかにも見事な歌に導かれて、『エセー』を神話論的に読んでみようと思つたに過ぎない。あの歌の内容こそ、引用を文字通り自分の文章の肉に取り込んで倦むことを知らなかったモンテーニュのエクリチュールを説明するものと思えたのだ。しかし、色々調べてゆくうちに、この歌は単に先人の書物と『エセー』の著者の関係にだけではなく、『エセー』という書物そのもののあり方に係わること、さらにまた、『エセー』には、読者にたいする特異な働きかけという意味で始めに漠然と考えていた以上の神話的次元が含まれていることに気がつかないわけにはいかなかった。確かなことは、モンテーニュのファンタスマのなかで『エセー』はまさに自分の身体そのものであり、しかもミシェル・ド・モンテーニュを永遠に生かし続けてくれる不死の身体だったということだ。だからこそあれほどにも人食いの形象が大切なのであり、まただからこそ『エセー』はあんなにも読者に親しげに振る舞うのである。

最後に、トゥピナンバに関する当時の記録から逸話をひとつ引いて拙論を閉じさせていたきたい。モンテーニュがこれに目を通す機会があったかどうかはわからないが、おそらくは見えていないような気がする。しかし私たち読者

は、食人族としてあの言語的コムニタスの中にモンテーニュ「を食い／に食われ」に出かけるとき、これをとっておきの贈り物とすることができのではあるまいか。

ある日のこと、私は提督の船にいたが、そこへきれいな娘がひとりあがつてきた。何かつまらない用事でもみつけるつもりだった。そうこうして待ちながら、ふと下士官の部屋の方を見ると、そこに一デイト「約一・八センチ」あまりの釘が一本落ちているのが目にとまった。娘はそれをひろうと、じつにかわいらしい手つきで秘肉のなかへすっぽりと挿入して、すぐに静かな足どりで帰っていった。提督と私はこのさまをすっかり見ていた。(81)

註

(1) 「文化への不満」、人文書院、『フロイト著作集』第三巻、pp.449~450

(2) 「トーテムとタブー」に付された副題、「未開人と神經症者との精神生活における若干の一致点について」が雄弁に語るように、植民地政策の必要のために発展した人類学・民族誌によって大量にもたらされた未開民族の情報は、ヨーロッパ人の意識

下に抑圧されていた未開の思考の残存物を活性化させ、意識的合理的思考との間に軋轢を生み出した。当時の神経症の多発と精神分析の誕生はまさにこの軋轢の表現であるといつてよい。レヴィ・ストロースが言うように、フロイトの天才は未開の思考の用いる諸コードの一つを洞察し得たことにあるが、フロイトはむしろ自分の中にそれを発見したにすぎない。つまり神経症を解明した分析医が同時に未開人の心的過程を理解するための鍵も手にしたのではなく、逆に未開人の方が生来の分析医なのだ。cf. Cl. Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, Plon, 1985, pp.242~253.

(3) 論全体の主調音はもちろんだが、たとえば都合十箇所の注のうちモンテーニュに直接言及したもの三つ、間接の言及二つが確実に挙げられる。『エッセー』の「食人族につづて」からの有名な引用(「かれらはスポンなどはいっていないのだ。」)はこうまでもなく、巻頭に掲げられたオヴィディウスの句(「土地の人に理解されないのです、ここでは私はバルバロスである。」)も注目に値する。オヴィディウスはこのとき、スキタイ人、すなわち食人の風習を持つ蛮族(バルバロス)の典型のもことであった。ここにはすでにモンテーニュの問題、つまり野蛮の両義性の問題が現れている。オヴィディウスはともかく少なくともルソーは、おそらくはモンテーニュに触発されてそれを深く意識していたのではあるまいか。J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 1964, T. III, pp. 1~30 et p.1239 (note). 及び、ルソー、『学問芸術論』、前川貞次郎訳、岩波文庫、p. 6、参照のこと。

(4) Géraude Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Nizet, 1984, 2^e partie, pp.271~397.

(5) 南極フランス (la France antarctique) は当時の言葉でブラジルを指した。南極といふのはいかにも奇妙だが、南半球もしくは南米を漠然と表すと考えればよいだろう。テヴェの『南極フランス異聞』の出版によって一時定着した。一説によればテヴェの造語でも。(André Thewet, *Les singularités de la France antarctique*, 1957. なお拙論の『出典指示』、*de la France antarctique*, 1557. 及び抜粋版『Thewet, *Id.*, Maspero, 1983から。山本頭一訳解説、岩波書店『大航海時代叢書』第二期第19巻所収の邦訳も参照させて頂いた。)モンテーニュもこの表現を使っている。Michel de Montaigne, *Les Essais*, P.U.F., 1978, 2 vols, L.I, ch. 31, p.203.(METS略) 『マヤール』の出典指示はすべてこの版によるものとする。また邦訳の出典指示は原二郎訳、岩波文庫版(全六巻)による。

(6) METS, p.202のヴァイレーの解題参照。ナカンやレストランガンは「上記テヴェヤンリー (Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, 1578. 拙論及び『モリ』による *Id.*, Lib. Droz, 1975) を使用した。二宮敬訳解説、『大航海時代叢書』第二期第20巻所収の邦訳も参照させていた(だいた)の名をあげているが、モンテーニュがこれらの旅行記を参照したことは確かだとしても、それは情報の確認という意味にすぎず、最終的に信を置いたのはあくまで自分の使用人の話だったと考えるのが妥当だろう。実際、記述の細部にはさ

まざまな食い違いが見られるし、中には『エセー』にしかなく、上記の二作家はもちろん、トゥピナンヌに関する他の報告のどれにも見当たらないようなものもある。とりわけ目を引く相違点を一つだけ挙げておけば、捕虜の処刑に際しての体の縛り方がある。のちに引用するように『エセー』では繩を掛けるのが捕虜の腕ののに対し、他の記録ではすべて例外なく胴のまわりに繩を巻くとされている。モチーフとしては捕虜に名譽ある抵抗を示す自由を認めることが重要なようである、そのためには腕が縛られてはならない筈なのだ。考えられるのは三つで、使用人がもたらした情報だけが特殊だったか、情報そのものは正しかったのにモンテーニユがそれを聞き違えもしくは覚え違えたか、さもなければ何らかの目的でモンテーニユが改変を加えたか、のどれかだろう。いずれにせよこの問題は改めて論ずる価値がある。Frank Lestringant, "L'Amérique des «Coches», fille du Brésil des «Cannibales» etc", in *Montaigne et l'histoire*, Klincksieck, 1991, p. 144. / Nakam, *op. cit.*, pp. 335~336. / Léry, *op. cit.*, p. 212. (p. 214の挿絵も) テヴェ『南極フランス』の本文には縛り方についての言及はないが、挿絵ではやはり胴を縛っている。『大航海時代叢書』第Ⅱ期第19巻、p. 323 参照 (Thevet, *op. cit.*には挿絵がない)。ほかに、スロ・テ・マガリヤニス『ブラジル誌』(1576)、『大航海時代叢書』第Ⅱ期第1巻、pp. 309~310も参照。またマーヴィン・ハリスによれば、同時期にブラジルに滞在したハンス・シュターデンも類似の報告をしているように。ハリス、『ヒトはなぜヒトを食べたか』、鈴木洋一訳、早

川書房、p. 157 参照。

(7) MES, p. 202. 邦訳第一巻、p. 393.

(8) Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, in *Oeuvres*, Gallimard, Pléiade, 1953, pp. 411~412.

(6) MES, p. 205. 邦訳、p. 398.

(10) MES, *ibid.* 邦訳、同所。引用者強調。以下強調はすべて引用者。

(11) MES, pp. 206~207. 邦訳、p. 400. 〈否定による規定〉は「*car il est*」II-12, MES, p. 491. (邦訳、第三巻、p. 105), III-6, MES, p. 908. (邦訳、第五巻、p. 237) に見えぬ。

(12) William Shakespeare, *The Tempest*, in *The Plays and Poems of W. Shakespeare*, AMS Press, New York, 1964, T. II, pp. 38~39. (第二幕第一場)

(13) キンズベルグは、モンテーニユのうちにタッソーの詩やルステイカ様式に見られる特有の美意識が共有されていたと言っている、それを食人族にたいする関心と関連づけている。そして奇妙でエキンティックな遠方の舶来品を嗜好するこの美意識の産物のひとつである *Wunderkammer* 趣味、すなわち珍奇な品の蒐集展示趣味をここに読み取っている。これはこれで正しいにちがいない。しかしなぜこの時代にさうした趣味が生まれたかまで踏み込んで論じてはならない。Carlo Ginzburg, "Montaigne, cannibals and grotesques", in *History and Anthropology*, 1993, Vol. 6, No. 2-3, pp. 125~155.

(14) MES, p. 209. 邦訳、pp. 403~404.

(15) MES, *ibid.* 邦訳、p. 404.

- (16) MES, p.210. 邦訳 p.405.
- (17) MES, pp.211~212. 邦訳 pp.407~408.
- (18) MES, p.212. 邦訳 p.409. 調子に乗って戯れ訳をしてもた。原文では途中で話法が変わっているが、一貫して直接話法を使った。
- (19) Thevet, *op. cit.*, p.87. 《Les Margaveas nos amis sont gens de bien, forts et puissants en guerre, ils ont pris et mangé grand nombre de nos ennemis, aussi me mangeront-ils quelque jour, quand il leur plaira; mais de moi, j'ai tué et mangé des parents et amis de celui qui me tient prisonnier》
- (20) Paul Rozin, 《La magie sympathique》, in *Manger magique, Autrement*, N°149, Novembre 1994, pp.22~37.
- (21) Lery, *op. cit.*, p.281. 世界各地の食人の風習全般については、クリスチアン・シュビール、『食人の世界史』、関楠生訳、講談社が詳しい。この本の中に倒錯的な未開人マニアが登場する。
- (22) MES, pp.213~214. 一五六二年十月フランソワ・ド・ギースの手でルーアンが改革派から奪回されたのを受け、シャルル九世の移動宮廷を迎えて戦勝記念の祝典が執り行われた際、モンテーニュも国王に随行していた。このときの様子は伝えられていないようだが、一五五〇年アンリ二世を迎えて同じルーアンで催された大掛かりな祝典と類似のものと考えてよいだろう。五〇年の祝典では、目玉の行事の一つに「ブラジル生活情景」

の大ページェントがあり、現地から来たインディオ五十人を含む三百人の全裸の男女が参加したというから、六二年にモンテーニュが会った現地人も同様の行事の参加者と考えると理屈が合う。これらの行事は、当時のフランスの国家幻想やヨーロッパ世界の表象システムを考察するうえできわめて興味深いのみならず、他の文化圏の祝典、たとえば日本の伝統的国家祝事に伴う舞楽などと比較することを通じて、国家という幻想のシステムを考える手掛かりをも提供するだろう。〈中心〉なる王を祝福しこれに権能を付与するとされる者は、周縁にある者でなければならぬのだ。五〇年の祝典については、『大航海時代叢書』第二期第20巻の訳者解説が詳しい(pp.64~65)。また少し本題を逸れるが、一五三八年アステカのテノチティランでスペイン人征服者によって催された祝典にも、同様の未開生活のページェントが登場していたことを指摘しておきたい。ただこの場合の〈未開人〉はインディオではなく、バルトラが「ヨーロッパのワイルドマン」と呼ぶ別の異形の者たちだった。(ロル・バルトラ、「野蛮なる西洋の発見」、季刊Ichihio, No.22, 1992, pp.4~5(参照))。いずれにせよ国家的祝典にまつわりく神話的祭儀の性格は、不可欠の要素として周縁的存在の参加を要請することに変わりはない。そうした者たちだけが、世界を新しく生まれ変わらす力を宿らせていると信じられているからだ。

- (23) Lestrangan, *article cité*, pp.144~146.
- (24) マルガジャはトゥピナンバの仇敵の部族名。トゥピナンバがフランス人と同盟したのに対し、ポルトガル人と盟友関係にあっ

- た。注(19)参照のこと。
- (25) 『哲学辞典』の「人食い」の項にはウォルテールが食人族の女に会った話が見えるが、これはモンテーニュをまねた作り話かもしれない。このときのミシシッピのインディアンへの応答は全くの紋切り型ではある。Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 《Anthropophages》, Classique Garnier, 1964, p.25.
- (26) Lestringant, 《Scènes de l'utopie cannibale》, *Magazine littéraire*, N° 303, Montaigne en mouvement, p.58.
- (27) *Lupus est homo homini*. 『エッセー』より一か所だけ出ることがこの議論にはあまり関係がない。MES, III-5, p.852. 邦訳、第五巻、p.122.
- (28) Nakam, *op.cit.*, p.344.
- (29) MES, p.201. 邦訳、p.389
- (30) ハリス前掲書、pp.167~170 参照。
- (31) ハリス前掲書、p.163.
- (32) ランズマンの映画「シアー」にでてくる証言。特別に設計された新型焼却炉が稼働を開始するまで、埋葬された死体は空き地を埋め尽くしていった。
- (33) MES, p.201. 邦訳、p.389.
- (34) ハリス前掲書、pp.154~155.
- (35) 注(72)参照。
- (36) MES, p.201. 邦訳、p.390.
- (37) MES, p.909. 邦訳、p.239.
- (38) MES, pp.911~912. 邦訳、p.242.
- (39) MES, p.913. 邦訳、p.245.
- (40) MES, *ibid.*. 邦訳、同所。
- (41) J.K. ガルブレイス、『マネー』、都留重人監訳、TBSブリタニカ、pp.26~31. 参照。ただし厳密に言えば、金銀はそれ自体財宝としての価値を持つから、貴金属貨が富の全く空虚な記号であるというのは言い過ぎかもしれない。貨幣は十七世紀の紙幣の登場を待ってはじめて完全な抽象的記号と化し、すべての商品と無差別に交換可能な純粹媒介となるからだ。筆者は以前カトリックの聖体観と貴金属貨のありかたを対比したことがあるが（「これはパンではないーマグリットのバイブ絵と神の躰」、都立大学人文学報）、おそらく十六世紀と十七世紀の聖餐論の相違は、こうした貴金属貨と紙幣の相違との類比を通して考えるとき最もよく理解できるのではあるまいか。岩井克人が鮮やかに論じたように、有名な『ヴェニスの人』の金銀鉛の三つの小箱選びの逸話では、富（ここではポシャの愛と財産）はすでに、それ自体は価値を持たない純粹な媒介（鉛の箱）のうちのみ宿っているとされるのである。また逆に言うなら、貴金属貨から紙幣への移行の背後に表象システムにおける聖餐論の転換の影を透かし見ることも可能だろう。岩井はそこまで論じていないが、借金の形にシャイロックがアントニオの体を要求するのは、ユダヤ人が隠れた人食いであるという当時のファンタスマとはまた別に、聖餐のなかに隠された食人の形象が空虚な媒介としての貨幣の誕生とある本質的な関連を有することを、シェイクスピアの慧眼が見逃さなかったからにはかなるまい。上掲拙論、都立大学人文学報第二四六

号、p. 41、注22、及び岩井克人、『ヴェニスの商人の資本論』、筑摩書房、pp. 42～52 参照。

さて、ここまで来れば再びフロイトに触れないわけにはゆかない。周知のようにフロイトは、同じシェイクスピアの『ヴェニスの商人』と『リア王』に現れる「小箱選びのモティーフ」を取り上げ、それを神話論的枠組みの中に置き直すことよってきわめて興味深い結論に達している。すなわち、三つの選択肢のうち選ばなければならないのはいつも最も目立たない三番目なのだが、それが真に価値あるものだという事実とはまた裏腹にその選択肢は実は死を意味しているのだという。そしてこのモティーフは、死すべき運命を手なずけようとする神話的思想者の努力の表現であり、そこでは「古い感情両立性（アンビヴァレンツ）」を通じて促された反動形成によって死の女神が愛と美の女神に転換するという事態が生じている。つまりここには、「偉大な母性神たちはみな破壊者であるとともに生産者であり、死の女神であると同時に生命と受胎の神だった」という原初のアンビヴァレンツがゆくりなくも顔を覗かせているというわけだ。フロイトのこの指摘が注目に値するのは、人身供犠と食人従つてまた聖餐のプラクシスの根底にあるものこそまさにこの死と生命、破壊と産出の両価性にほかならないからであり、さらにまた、上述のように、フロイトが『ヴェニスの商人』の中でこの両価性を見出した当の形象（鉛の箱）が、同時にまた資本としての貨幣の表象とも見做せるからである。こうして独立になされた岩井とフロイトそれぞれの考察を重ね合わせてみると、一つの思いもかけない結論がはの見えて来るように思える。

すなわち、純粹な媒介、富の抽象的記号としての貨幣とは〈死〉にほかならない。しかしこの死—貨幣は単なる無化の暴力ではなく、同時に生命を宿すような最も本源的な意味における神話的兩価の実体である。お互いに理解不能な異人どうしを繋ぎ、異なる共同体の間の差異を利潤に転換することによって新たな価値体系を再編し、資本として無限に増殖してゆく貨幣は、兄弟盟約に基づく共同体（ゲマインシャフト）にとつては不可解な力を持った〈異物〉として、また交換価値のない「腐った果実」を「地に落とす」ものとしてまさに死にはかならないと同時に、利子—利潤という〈子供〉を生み出す未曾有の産出力としても現れる。そしてこれこそまさに、貨幣がどんな比喻でもなく文字通り〈新しい神〉であることの最も雄弁な証拠なのだ。貨幣のうちにはアルカイックな神話の要素が密かにしかし脈々と息づいている。そこに人身供犠と食人、そしてまた聖なる身体—食物としての神の体の幻想が重なって来るのは決して偶然ではない。フロイト前掲著作集第三巻、「小箱選びのモティーフ」参照のこと。

(42) MES, p. 913. 邦訳、p. 245.

(43) 悪天候のせいで帰途予定が遅れたレリー一行の船は食物が底をつき、船内のネズミはおろかオウムや尾長猿などの貴重な鳥獣も食べつくし、ついには皮革製品にまで手を伸ばすに至る。やっとの思いで帰港を果たしたとき、船主はあと一日でも遅れていれば共食いを始めるつもりだったと大声で言っていたという。Léry, *op. cit.*, pp. 365～372.

(44) Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne*

- 1500-1640, Albin Michel, 1974, pp. 215~220.
- (45) Thevet, *op. cit.*, Introduction, p. 17.
- (46) Lery, *op. cit.*, pp. 67~68.
- (47) 『大航海時代叢書』第二期第20巻「二宮敬解説参照。(pp. 660~671.)」
- (48) Lery, *op. cit.*, p. 68.
- (49) 筆者の紀要論文「『ポール・ロワイヤル論理学』第五版増補とフランス聖体論争」(一)・(二)(都立大学人文学報、第一六五号、第一八二号)を参照された。
- (50) Thevet, *op. cit.*, p. 156~159. Lery, *op. cit.*, pp. 45~48. ヲヴェのカニバルについては、レストランガンもその幻想性を指摘している。(Thevet, *op. cit.*, Introduction, pp. 31~32.)
- (51) こう言「たからといって筆者は何も悲劇的弁証法が無意味だと主張するつもりはない。バスカルからキルケゴールまで、現前の絶対的不可能性がそのまま可能性に逆転するところこそこの弁証法の力と栄光があるからだ。ただ筆者がここで問題にしているのは明示的思想ではなく、意識下の欲望であることに注意してほしい。
- (52) 前掲拙論(一)を参照されたい。
- (53) 私たちの身体は外的にはもちろん物理・生物学的所与の限定のうちにあるが、内的にはファンタスマ以外のどんな限定も受けないから、身体感覚はいくらでも拡張可能である。現代では、電子の身体すらすぐ手の届くところに来ていて、たとえばインターネットのようなものはパソコン・マニアにとつては一種の疑似身体だといつてよい。
- (54) MES, I-31, p. 207. 邦訳「第一巻」p. 400.
- (55) ヴィクター・ターナー、『儀礼の過程』(富倉光雄訳、思索社。特に第三章「リミナリティとコムニタス」参照。
- (56) ターナー前掲書「第四章」pp. 182~191.
- (57) Shakespeare, *op. cit.*, pp. 38~39.
- (58) *Id.*, p. 38, n. 2. 上の脚注に引かれたJohn Florio の手記なる英訳(1603)のコンザローの台詞は「確かに偶然といつにはあまりに似すぎている。
- (59) Tvetan Todorov, *Nous et les autres*, Ed. du Seuil, «Points», 1989, pp. 358~360.
- (60) Thevet, *op. cit.*, p. 49/Etiénne Jodelle, «Ode sur les singularités de la France antarchique d'André Thevet», in *Les Oeuvres et Meslanges Poétiques*, Slakine, T. II, pp. 206~208/Pierre de Ronsard, «Complainte contre Fortune», in *Oeuvres Complètes*, Paris, E. Droz, 1939, T. X, p. 34.
- (61) この点で「新世界」と題されたメデイチ家のロレンツォ宛書簡(1503?)、アメリカ・ヴェスプッチの作とされる)は興味深い。「大航海時代叢書」第一期第一巻「ヴェスプッチ、「新世界」」p. 329. を見られたい。ここでは否定による文化規定が肉食の事実と抱き合わせで述べられている。また、ヴェスプッチの文化規定そのものも「エセー」I-31のものと同く似ている。モンテニユは「新世界」を読んでいたのだろうか。
- (62) 『大航海時代叢書』第一期第一巻「コロン(コロンブス)」、「第二次航海の記録」(pp. 84~86. ヲヴェスプッチ、「四回の

航海の記録」「第二回航海」p. 292. ビガフエッタ、『マガリヤンイス(マゼラン) 最初の世界一周航海』p. 502. またペロ・デ・マガリヤンイスの『ブラジル誌』にも、「アイモレ族」という「より癡猛で理性も乏しい」部族が登場する。同叢書第II期第1巻、pp. 313~314 参照。周知のとおり、先に触れたシェイクスピアの『テンペスト』にはカリバンのほかにも土着の精霊の類が登場し、中でもプロスペローの手足として八面六臂の活躍をする「エアリアル」(空気の精)という天使的形象が目を引くが、この善玉の先住者と邪悪なカリバンとは明らかに本来一体のものであったといえよう。つまり、おそらくは作劇上の要請から、シェイクスピアもまたインディオ像の二極化に訴えていることになる。

- (63) たとえば南の海(太平洋)を発見したバルボアは、それがどれほど広大か知りもしないうで、スペイン国王の名のもとに占有を宣言する。同叢書同巻、バルボア、「南の海の見聞」p. 473.
- (64) 同叢書同巻、ロン補注・四、p. 677 参照。また『*Tresor de La Langue Francaise*, CNRS-Klincksieck, 1977, «CANNIBALE」の項を。
- (65) MES, p. 3. 邦訳、第一巻、p. 9.
- (66) Pascal, *Pensees*, L. 680-B. 63. (「セラフノマ」 B はブレンニオヴィックの断章番号)
- (67) Ginzburg, *article cité*, p. 126.
- (68) Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne, l'écriture de l'essai*, pp. 198~200.
- (69) MES, III-9, p. 946. 邦訳、第五巻、p. 305.
- (70) 前掲拙論(1)と(2)参照。
- (71) 『エッセ』第二卷第十二章「レイモン・スポンの弁護」に、聖餐制定の言葉(「これは私の体である」)に含まれる代名詞「われ(Hoc)」の言及がある。MES, p. 527. 邦訳、第三巻、p. 164. また、第二卷第十八章の「エッセ」に関する有名な自己規定(「著者と同質のこの本」)に含まれる形容詞 *consubstantiel*、同卷第二十章の「快楽と苦痛の同質性」(*consustantialite*)とどう表現、第三卷第十章の「様々な役職に就くたむことに新しい顔と新しい存在に姿を変え、変身する連中」に見える動詞 *se transsubstantier* などはずべて秘儀にかかわる高級な神学用語である。MES, II-18, p. 665. 邦訳第四巻、p. 123/MES, II-20, p. 673. 邦訳第四巻、p. 138/MES, III-10, p. 1011. 邦訳第六巻、p. 21 参照。
- (72) Pascal, *Pensees*, L. 689-B. 64.
- (73) Cl. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, pp. 399-400. 『エッセ』第三卷第十一章「ひつじのふた」の書き出し「一五八二年のユリウス暦からグレゴリオ暦への転換の話である。レヴィ・ストロースによれば、神話的表象においてこの形象は、あまりに速やかにかつ一様に流れ過ぎる時間の流れを支配したいという願望の表現だという。暦の転換で十日間縮まった一年の時間に体感を合わせ損ない、それをびっこの形象で表したモンテーニュの感覚には確かにあなごれないものがある。MES, p. 1025. 邦訳、第六巻、p. 49. また、直前の第十章にも言及がある。MES, p. 1010. 邦訳、p. 20.
- (74) Hugo Friedrich, *Montaigne*, Gallimard, 1968, p. 219.

- (75) Nakam, *op. cit.*, p. 274.
 (76) Friedrich, *op. cit.*, p. 219.
 (77) Todorov, *op. cit.*, pp. 71~72.
 (78) MES, III-11, p. 1032. 邦訳、第六巻、p. 60.
 (79) MES, III-6, p. 910-911. 邦訳、第五巻、pp. 241~242.
 (80) トドロフの推奨するルソー・モンテスキュー的人間観に基づいた「穏やかなヒューマニズム (humanisme tempéré)」は、確かに一見する限り間然する所が無いようにみえる。しかし、それは不可分の統一体であるひとりの人間を「より良いもの」と「より悪いもの」に分割できるという全く不自然な想定にのみ基づいている。この想定が成り立つためには、デカルト的自我が実存の他のすべての要素に先立ちこれを支配するという古い幻想を蘇らせ、そこに「人間の尊厳」を認めなければならぬ。しかしフロイト以後誰がそんなたわごとを信ずることができようか。確かに「最良の政治体制は、悪しきところの最も少ないものである」という標語は間違っていない。人間にとって悪しきものとは飢え・渇き、病氣、そしてさまざまな暴力だということに異論の余地はないし、いずれにせよ私たちの社会は妥協といささかの我慢からなるつきはぎだらけの天幕のようなものでしかない。しかし問題は、人間の実存を甘く見ているということとはまた別に、この種の穏健主義が常に何らかの別のイデオロギーの隠れ簞となりうるということなのだ。統一ヨーロッパが域内にどれほど連帯の実を上げたとしても、それと他の地域圏に対する対外政策のありかたとは自ずから異なるにちがいないことは、たとえば核の問題ひとつ取ってみて

も今から十分予想できるのではあるまいか。もちろん表向きでは、他の地域との共存共栄こそヨーロッパの幸福の唯一の条件であるというような口当たりのよい主張が大まじめでなされるだろう。しかしどんなに本気であろうと、そんなものはあくまで衣食足りて礼節を知る限りでしかあるまい。思想の真の姿は自分の生存が問われるときはじめて明らかになるのだが、不幸なことにそのときではもう遅すぎるのだ。私たちには狼になる自由はあるが、あるいは百歩譲ってその餌食となる自由はあるが、しかしホトケや天使となる自由はないと言うべきである。
 Todorov, *op. cit.*, pp. 522~524 参照。

(81) 『大航海時代叢書』第一期第一巻、ピガフェッタ、『マガリヤニス最初の世界一周航海』、長南 実訳、pp. 501~502。「提督」とはもちろんマゼランである。ピガフェッタの手記は結局が一五二五年に出たが、内容は改竄されているという。この逸話が海賊版の方にも載っていたかどうかは調べられなかった。