

「考古学」から社会学へ—énoncéをめぐる横断的考察—

From archaeology to sociology

小林 修 一

Syuuichi KOBAYASHI

(はじめに)

19世紀以来の連続的な(歴史主義的な)歴史観に徹底的な転換をせまったアナール学派の歴史観を背景に、知と実践、そして権力の関係を改めて抉り出そうとしたのはM. フーコーであった。しかしながら、この孤高の哲学者(歴史学者、社会学者?)の切り開いた境位はあまりに独創的と考えられたためか、その広がりや深遠さを位置づける共有された尺度が見逃されてきた。本論は「言表(énoncé)」の概念を中心に近年のアナール派やブルデューの方法との関連を整理することで、この問題を検討する。

A 言表と理論化の位相

A-1 フーコーにおける言表概念

フーコーにとって歴史的事象とは「言葉」と「物」、すなわち言説と対象にほかならない。しかも、それらは一定の時代において初めて出現する事象であり、また、時代の変遷と共に歴史の表層から消失してゆく事象である。それは言表(énoncé)によって編成され、形成される事象とされる。だが、まずはこの難解な鍵概念をめぐる一連の問題が存在する。

フーコーは自らの「考古学」的営為の探索の直接的対象を「言表」と名づける。この言表こそが、「考古学」的探索の対象であり、考古学はその記述をめざすと考えられている。しかしながら、その言表は通常想定されるような、物語的な連続的、統一的な形をもった言述とは異なる⁽¹⁾。

そこで、フーコーの「言表」をめぐる、さまざまな定義が試みられてきた。「…言表は、名づけ、裁断し、記述し、説明し、物語り、相関関係を指し示し、判断し、言説を分節化する。しかし言説は、観念的に無尽蔵な同じ対象に関係づけられることはない」(マリエッティ)⁽²⁾。また、考古学は思

想史のように、語られたことの意味内容、思想性、意図を問うものではないにせよ、同じ「語られたこと」について、それとは全く異なる位相において、問いかけるものである。それは「語られたこと」を単位として編成された言説において、その意図や意味内容ではなく、そうした言説を生み出す「言説的实践」の諸規則を明らかにすることを通して、一定の歴史的時代における経済的、政治的、言語的な諸言説産出の諸条件を洗い出そうとする。『言説的实践』は、言表から構成されているものであるかぎり、『匿名的』で、歴史的で、つねに時間と空間のなかで決定される諸規則の総体であり、この諸規則こそが、一定の時代に、一定の社会的、経済的、地理的、言語的領域に対して、言表機能の行使の諸条件を規定したものなのである』(メルキオール)⁽³⁾。

すなわち、言表の固有の機能とは、一定の領野における歴史的対象の出現を導く「規則」との関わりである。フーコーによれば、「狂気」といった対象は実体的存在として客観的、物的に存在するものではない。歴史的対象としての「狂気」を「正気」から差別化し、特化し、境界づけ、分類するといった言説の規則によって導き出される。具体的には判例や医学的診断、宗教的偏見などの中から断片的に析出され、投薬、治療、看護といった処方の中で境界が定められる諸規則によって「狂気」は生み出される⁽⁴⁾。

このように、「狂気」にまつわる一連の言表は、単に「語られたこと」や言語の存在ではない。それは歴史的対象として成立する固有の対象を形成し、編成する。それゆえ、フーコーが明らかにした 19 世紀の精神医学を構築する諸言説は、「狂気」といった対象を作り出し、その「正気」との境界を画定し、それを対象として特化する医療や看護、診断や判例といった諸機関と結びついている⁽⁵⁾。つまり、言表によって構成される言説は単なる記号の集合ではなく、一定の規則に従った対象構成的な「実践」として扱わなければならない。

そしてこの点で、フーコー自身が明示するように、オースティンやサルラらの『発話行為』論との関連が取りざたされることになる。というのも、彼らの発話(言語)行為は、その「語られた言語的意味」とは別に「語ることによって実行されたこと」を問う限りで、発話を行為の水準で問題としているからである。フーコーによれば「明確な表現の行為が認められ、他から分離され得るすべてのところに言表が存在する、と言えないであろうか? その行為たるや、英国の言語分析派の人たちが言うところの、『言語行為』『発話内行為』のようなものである。…人々が記述するのは、明確な表現それ自身によって、その現出のうちで、つまり約束、命令、政令、契約、誓約、確認などにおいて実現された作用である。発話内行為とは、…まさに言表があったという事実そのものから生じたものである」⁽⁶⁾。

フーコーの「言表」はこの「発話行為」にはほぼ重なりながら、発話行為自体は言表を前提として成り立つとされる。この微妙な差異にフーコーはこだわる。「つまり、一つの『言語行為』を実現するためには、しばしば一つ以上の言表を必要とする。すなわち、誓い、祈り、契約、約束、論証などは、ほとんどの場合、いくつかの文を要求する。…その上、いくつかの発話内行為は、多くの言表が分節化され、個々の言表がそれにふさわしい場所に置かれた場合にのみ、それらの独自の統一

性において完成されたものとみなされうる。それゆえ、これらの行為は、一連の、あるいは全体的な諸言表により、それらの必然的な並置によって構成されている」⁽⁷⁾。ここでは単に文として孤立した発話行為と、いくつかの文から構成される言表との量的差異が問題となっているのではないことに注意すべきである。発話内行為が言表たりうるのは、単に量的な制約によるものではなく、言表が「それにふさわしい場所」に置かれ、その分節化された諸言表を部分として構成される言表全体の統一性のうちに位置づけられる限りにおいてのことである。したがって『言語行為』からとり出しうる以上の言表が見出される」⁽⁸⁾とされるのも、言表が発話行為をその一部として包括しつつ、なお別の位相上に位置しているからにはほかならない。

具体的な例を挙げて確認しておこう。この「人を動揺させるためにわざと示される」(ドゥルーズ)例は、フランス語のタイプライターの鍵盤上の記号、A, Z, E, R, T それ自体は言表を構成するものではないが、タイプライター用のマニュアル(教本)内のA, Z, E, R, Tはアルファベットの順序を示す言表とされる⁽⁹⁾というものである。ここでの「フランス語のタイプライター上のアルファベットの順序」としてのA, Z, E, R, Tと、教本のなかで列挙されたA, Z, E, R, Tとの差異は前者が単に記された文字であるに過ぎないのに対して、後者はタイプライターといった装置＝物に付随し、物を同定し、物を出現させる機能をもった一連の文字であるという点にある。しかも、この言表は発声された「発話行為」に直接的には重ならない点に注意しておきたい。それは「結果のレベルに現れる物質的な言語行為」(柳内)⁽¹⁰⁾であり、「語られたこと」の意味内容や、発話行為として単に「行われたこと」の水準を越えたものである。発話行為はオースティンらの規定とは異なって、そもそも言語学的領野のうちでは確定しえない裾野を担っている。しかも、彼らの規定に背いて言表はそもそも単なる「行為」のみならず、その行為を成立させる言語外的諸条件(照合対象や制度)との結びつきなしには存立しえない。言表は、こうして物質的な出来事となる。つまり、文化、政治、経済などの諸制度や諸条件と結合することで、その物質性を獲得した出来事にほかならない⁽¹¹⁾。

こうして、フーコーは言表を「語られたこと」としての言語的意味としてではなく、この「語られたこと」を通して、語ることによって行為した何か(発話行為)以上に、この行為のみならず行為の結果としての「存在」(だからタイプライターのマニュアル内のA, Z, E, R, Tは言表である)をも含んだ概念において使用する。フーコーの言う『言語行為』からとり出しうる以上の言表」とはこのように解されるべきである。そして、こうした扱いにおいてこそ、後述するように、歴史家としてのフーコーの独自のプロブレマティークの位相が表明される。

とりあえず、ここでは、フーコーの「言表」のうちに散乱した3つの位相を区別しておく。

- I 「文」として、その「語られたこと」=メッセージを意味する位相
- II 言表が、その「語ること」という実践の資格において社会的コンテキスト(諸制度や諸条件)との結びつきの中で社会的構築をその効果として生み出す位相
- III IIの「言説=実践」のプロセスを経て、社会的コンテキストを取り込んだ社会的構築の物質

的結果となった歴史的「出来事」の位相

以下では、この 3 つの位相に関わる限りで、「言表」を廻るいくつかの議論との交差を通じて、フーコーにおける社会学と歴史学の視座を明らかにする。

A-2 ブルデューにおける発話行為

オースティンらの「発話行為」論に対する検討は社会学者のブルデューによっても行われてきた。その視角は発話行為の解明はオースティンのように言語学の枠内にとどまることはできないというものであり、その主張は、フーコーによる言表とその外部＝「非言表的領野」との関連づけと同趣旨のものである。制定行為のような発話内行為の代表的事例が一定の発話内的効力（ブルデューはこれを「魔術的効力」と名づけるが）を発揮し得るためには、「言葉の魔術が成就するために満たされねばならない（金銭、場所、時といった）諸条件を規定する機関＝制度 institution の存在と不可欠である」⁽¹²⁾。オースティン自身が発話行為が成立するための「適切さの諸条件」に言及しているが、それこそ彼の探索が「言語学」内に限定されることが不可能であることを認めている証拠である。というのも、その（発話内行為、例えば「禁固 5 年に処す」、が実質的な効力をもちうるためには刑法とそれを実施に移し得る法的権限ならびに施設といった条件が必要であるように）「適切さの諸条件」は言語外的な諸条件にほかならないからである⁽¹³⁾。すなわち、フーコーの言表と発話行為との異同に関する議論が明らかにしているように、発話行為がその一定の社会的効力を実現するためには言表によって準備された諸規則や制度、物質的条件との結びつきが不可欠なのである。ブルデューによればその「適切さの諸条件」の探索こそが社会学的探求にほかならない。「オースティンが指摘するように、単に《物事の状態を記述したり、何らかの事実を表明する》だけにとどまらず、さらにまた《ある行為を遂行する》役割をも演ずるような言表が存在するわけだが、それがなぜなのかと言えば、語＝言葉に力が宿るのは語＝言葉の《運搬人 porteur》にすぎない人物の個人的な資格で語＝言葉が口にされる＝宣告されるわけではないからなのである。…ただ代弁者の発言がかれを代表として選出したグループによって蓄積された象徴的資本を集中しており、かれがこのグループによって権限を保証されている代理人であるからなのである」⁽¹⁴⁾。こうして、諸条件のうち、不可欠な社会的権威＝「象徴的資本」との関連という点で、オースティンの発話内行為の実現は社会学的探求の対象として措定され直されることになる。

A-3 言表行為をめぐるラカン派の立場

こうして、フーコーにおける言表と発話行為との関係、ブルデューにおける制定行為と発話行為との関係について見てきた。フーコーの言表はそれ自体が歴史的事象として、さまざまな諸領野を構成する言説とそれらの集合体であるアルシーヴ（集蔵体）の要素をなすといった資格において、単なる言述でも、行為でもなく、その結果としての物的存在性を持つものと規定されていた。だが、そうした実在性を別にするなら、フーコーはブルデューとともに発話行為の社会的構築力（＝魔術

的効力)は社会的、言語外的諸領域との関連において初めて発揮されうること、そして、こうした諸条件、諸機関を包括した言説領野(医療、法制、教育、行政など)を構築する機能が言表において認められることを主張していた。

次に、この発話行為としての言表に関するラカン派の検討は、ラカンのいう「主体の分裂」と密接に関連したものであると同時に、このフォーコーやブルデューの議論とも重なる問題を提起している。この「主体の分裂」について、ラカン派の説明によると、「つまり、『子供は自分が言い表していることによって自分が何を語っているのかもはや知らない』ということである。言い換えると、子供は、自分が話していることによって自分が何を語っているかを知らずにランガーシュに近づくのである。こうしてランガーシュは主体的行為として出現し、この行為によって『人は自分の語っていることによって、自分が語っていると思っていることとは全く別のことを語る』ということになるのである」⁽¹⁵⁾。このように、ランガーシュこそが「無意識」の条件であるとされるのであるが、それはラカンの「主体」とエスへの分裂(Spaltung)に関する指摘を受けたものである。表現するのは「エス」であるが、それは表現された「主体」、すなわち象徴的に構成された「主体」の背後へと隠蔽されてしまう。それゆえ、「主体」に帰属するとみなされる「意識」的局面からすると、この「エス」の場は「無意識」とされる⁽¹⁶⁾。ラカンによれば、真に語るのはエスであり、主体は語られたランガーシュによって、そのランガーシュを生み出し、ランガーシュの真理(=欲望の主体)であるものを隠蔽してしまう。語る主体とは、自身のディスクールによって代替されたものでしかないのである。

そして、この無意識(=エス)と主体との関係は「言表内容=エノンセ」(énoncé)と「言表行為=エノンシアション」(énonciation)との区別に重ね合わせられることになる。ドールはこのラカンによる区別を浮き彫りにするために、オースティンの「発話行為論」における「発話行為」と行為遂行的な「発話内行為」との区別をこれに重ね合わせている。ドールによれば、「言表内容の主体」と「言表行為の主体」との「距離」が問題となる。前者は「私は映画に行く」といった、ある言表内容を自身に対して説明するような場合であり、その「私」は象徴化された主体の表象でしかない。それは、「私は映画に行く」といった言表行為を生み出すディスクールの外部の主体とは区別されなければならない。つまり、「正しい意味での『言表内容の主体』と、言表内容の主体をそれとしてディスクールの中に呼び出す主体の直接の参加、この両者が区別されなくてはならない。ある表象を言表内容の主体としてディスクールの中に現実化する主体のこのような参加を、『言表行為の主体』と名づける。つまり、主体的実体と見なされる話者、言表内容の産出の原因、作因である話者のことである」⁽¹⁷⁾。そして、この対置はラカンの「主体の分裂によって際立たせられた主体内部の対置」=無意識と主体に対応するものとされる。「言表内容の主体と言表行為の主体との区別によって我々は、ラカンが《語られたもの》と《語ること》との間に設定した対置へと導かれる」(同上)のである。「子供は自分が言い表していることによって自分が何を語っているのかもはや知らない」という命題の意味は、こうして『語られたもの』と『語ること』の対置と交差することになる。それ

はフーコーその他の諸論者による提起に対する「誰が」語り、「誰が」行為し、「誰が」実践するかといった「主体」に関わる新たな問題を浮上させることになる。

B フーコーにおける言表の位置

B-1 エピステーメーと言表

次に、以上の「言表」をめぐる諸プロブレマティク間の細部を突き詰めるためにも、フーコーの場合、その「歴史的」営為の中でそれがどのように組成されているのかを検討しておく。

フーコーは人文諸科学の歴史＝考古学をめざした『言葉と物』以来の「エピステーメー」を徐々にその適応範囲を一般化するなかで「ディスクール」へと転換してきた。したがって、この両概念はその対象領域の広狭を別にして基本的に重なり合う内包をもつと考えられる。まず、前者について、エピステーメーとは、「或る与えられた時代において、諸々の認識論的形象、科学、そしてときには形式化されたシステムを生み出すさまざまな言説＝実践を統一する諸連関の総体」⁽¹⁸⁾と規定される。言説＝ディスクールは単に語られたものの総体や（テキストのような）統一を意味するものではない。それは諸科学を「生み出す」実践をも伴うがゆえに「言説＝実践」とされる。それは一定の時代の「思考の場」を構成することを通じて、認識の諸対象を切り取り、形成し、その諸様態を決定し、認識の真理に関する諸条件を規定する。それは思考を支え、可能にする実定的な諸条件とそれらの変容のプロセスから構成される全体にほかならない。物（認識の対象となる表象）と、それを支える言説＝言葉によって構成される秩序こそが思考を可能にする。翻って、この秩序＝エピステーメーこそが思考の対象として「物」とその存在の様態を決定し、この物をそのように意味づけ、切り出す「言葉」の効果を保証するものなのである。

その上で、この意味づけられた「物」＝表象を可能にする〈言説＝実践〉の諸連関が歴史的に編成されてきた推移をフーコーはルネサンス/古典主義/近代のエピステーメーとして提示する。まず、16世紀末までのルネサンスにおいて、物＝表象を生み出す言説の機構は「類似」とされる。この「類似」に基づく認識の原理とは、いうまでもなく、ニーチェが「肉体」による「知」の機制として提示したメタファー的類似にほかならない。それはもっとも原初的な表象の解釈と認識の原理である⁽¹⁹⁾。典型例はトリカブトの場合である。まず、トリカブトの種子の形状がその「標識」となる。ついで、その標識＝目に見える特徴によって示される概念内容が「眼病への有効性」である。そして、この両者を関連づけるのが「トリカブトの種子と人間の眼の類似性」の関係にほかならない。こうした「類似」の関係とその発見が物＝表象を決定し、それを認識することとなる。

次の古典主義では物と言葉の直接的な類似関係による結びつきは否定される。言葉の空間は独自の「表象の秩序＝タブロー」を構成し、この記号的秩序を通してひとは物を見ることになる。あらゆる表象は全体としての記号のネットワーク内に位置づけられ、「そこで記号（＝表象）は記号以外

のものへと回付されず、一つの閉じた、自律的な領域を形成している。記号の外部にある物、あるいは記号に先立つ意識、そういったものはこの自律した表象作用の空間に介入できない」(20)。その典型が記号化された表＝タブローである。この記号空間内部の記号＝表象は相互の内的関係において自らが決定されるほかないことになる。

そして、第三の近代では可視的な表象をそうしたものとして規定する機制は、その背後の不可視の機能とされ、表象の規定因はあらためてその外部へと回付されることになる。「かくして、自分で自分の記号となり、物の眠った秩序を語の連鎖のなかで言表した『表象』の統治は、古典主義時代とともに終わる。この時代のエピステーメーが消えていくのは思考が表象という存在様態から解放されるときである。人は表象の下に隠された本質を見出し、表象はその外部にある本質的な諸条件によって支配されたものとなる」⁽²¹⁾。その典型は言語記号の可視的な表象に対して、これを実現する機能としての不可視的な背景＝文法組織である。

こうして、エピステーメーとは一定の時代の認識対象＝表象を生み出す内的機制としての諸言説の統一であり、そこに内包された諸規則こそが当の機制を構成する。そして、フーコーの「言表」とは、こうした言説＝実践の編成の要素的存在にはかならない。歴史的に固有の対象（判例や医学的診断や日常実践など）の出現を可能にする諸規則は、当の対象を含む諸領域（法学や医学、道徳など）を構成する諸言説＝実践をなしている。そして、この規則とは言表機能の発現の諸条件をなす。だから、言表における「語られたこと」と「語ること」との差異は、前者は言表の言語的意味内容を問題とするのに対して、後者が諸言説＝実践を編成する資格、それゆえ「結果のレベルに現れる物質的な言語行為」⁽²²⁾を示すことになる。

B-2 アルシーヴと考古学

こうした言説＝実践から構成されるエピステーメーはフーコーによれば一定の時代の認識や思考が成立するための前提条件＝「歴史的アプリオリ」をなすことになる。それは一定の歴史的時期に、認識対象と、それを切り取り、対象化する認識主体との双方を成立させ、そこに真なる言説を打ち立てることを可能にする諸条件を決定する⁽²³⁾ものである。つまり、認識対象をそうしたものとして出現させ、それについて何かを言うための歴史的な諸条件こそ「歴史的アプリオリ」にはかならない⁽²⁴⁾。

そして、こうした言説＝実践の堆積は個々の言表の「実在性の条件」でありつつ、それ自体が複合的なシステムとして、言表の出現を条件づける。それは「任意の社会ないし文化にとって『言うこと』についての法則、一回的出来事としての言表の出現を支配しているシステム」⁽²⁵⁾である。それは個々の言表の出現可能性のシステムであり、単なる言表の集合体ではなく、言表の出現を規定する諸規則の集積である。だから、言説＝実践の多様なネットワークは、言表が出来事として誕生するための温床をなしており、そうしたそれ自体言表の総体からなる集積体がアルシーヴにほかない⁽²⁶⁾。

さらに、こうしたアルシーヴはそれに支えられた認識や思考、そして人文諸科学にとって「無意識的なもの」に留まることが指摘される。ちなみに「人文科学」について言うなら、その科学に固有の対象を出来事として生み出すアルシーヴこそは、「人文科学」にとっての「エピステーメ」を構成し、当の科学的意識＝認識はそれを前提として成立する以上は、その前提自体は「前＝無意識」的なものとなる。「したがって、人間が問題とされるどこにでもというのではなく、無意識的なものに固有の次元で、意識に対してその形式と内容の諸条件を解明する諸規範、諸規則、意味する集合体が分析されるどこにでも、『人文科学』はあると言えるであろう」⁽²⁷⁾。

B-3 フーコーとアナール派

そこで、こうしたフーコーの言表とアルシーヴの扱い方を規定する彼のプロブレマティークについて考える必要がある。彼もまたブローデル以降の歴史学の手法を共有しているからにはほかならない。「この数十年来というもの、歴史家たちは、とりわけ長い時期に注意を向けるようになった」⁽²⁸⁾とは、『知の考古学』冒頭の一文であるが、それは明らかにブローデルの『地中海世界』を指している。「それまで線的な継起が探求の対象であったが、縦の食いちがいが、それにとってかわった。政治の変わりやすさから『物質文明』固有の緩慢な動きまで、分析のレベルは多様化した。それぞれのレベルに特有の切断があり、それぞれが固有の切りぬきを含んでいる。そして、より深い台座へと下降していくにしたがって、分解度はいっそう大きくなる。政権、戦争、飢饉などのあわただしい歴史の背後に、ほとんど不動の歴史が眼下に姿をあらわす」⁽²⁹⁾。ブローデルを典型としたアナール派の方法をフーコーもまた引き継ぐことが表明されている。フーコーによる人文諸科学や医学といった広義の「文化」を問題にする、その仕方は、同様に、言語、経済、生命といった諸領域にまたがる諸言説＝実践の総体の研究を通じて、その時代の《エピステーメ》を浮き彫りにするものであった。だが、フーコーのめざしたものは単にそうした認識論的な課題にとどまらなかった。「わたしが行いたかったのは、こうした諸々の言説の同時的な動きと、それらの言説の目に見える諸変化を説明してくれるような諸変形を明らかにする、という歴史家の仕事だったのです」⁽³⁰⁾。われわれはややもすると、フーコーの関心を認識論的ないし方法論的なものと見なす（むろん、そうした領域での第一級の業績を挙げてもいることは否定できないが）ことによって、フーコー自身の手法の特質を看過してしまってはならない。「わたしの研究対象は言語ではなくて古文書アルシーヴ、つまり、諸々の言説の集積した存在なのです」⁽³¹⁾と彼が述べる場合、それは従来の歴史家（例えば思想家では、思想内容の連続性こそが対象を構成してきた）とは異なった（言語ではなく言説を対象とするという点で）視角を強調すると同時に、にもかかわらず、自身を「歴史家」と自己規定している点にこそ注意する必要がある。

フーコーの方法ないしその水準は明らかにアナール派以降の歴史学と共有されたものである。上記のような新たな歴史の手法は、アナール派による「事件史」に対する批判を踏まえたものであり、そこでは表層の「出来事」の歴史は、深層の永続的なアルシーヴの層に支えられて初めて「出来事」

として対象化されることが解明される⁽³²⁾。ブローデルの持続的な歴史は深層のほぼ不変の「環境」の歴史、その上部の「経済史」、そのうえで出来事としての「政治史」として層化されている。『地中海世界』はヨーロッパの堆積された古文書の類をまさに物質的集積のレヴェル（つまり、「語られたこと」や単なる「発話行為」のレヴェルを超えて）において扱うものであった。そこでは「人口動態調査の統計、航海日誌、古地図、農業の記録、そして他の記録資料（一次、二次ともに）がとりあげられ、ばらばらに刻まれ、一連のものへとアレンジされる。一枚の地図は人口調査の統計と羊の群れの計算書、気候状況とひとつなぎになる」⁽³³⁾のであった。これはまさしくフーコーによる言説ないしアルシーヴの扱いに対応している。そこでは、歴史は単なる連続性へと統一されるのではなく、歴史的事象の多層性からして当然のことながら、それぞれが固有の時間（不変から流動へと）を持ち、それゆえ、反復のみならず、不連続、回帰が存在することになる。歴史的事象はそうした各層への切断、変換をへて再編されることによって当の事象の出現の諸条件を露わにする。フーコーにおける言表の扱いは単に「言語」的水準と異なるというのみならず、より積極的に（アナール派以降の）「歴史的」水準にあるという点がここでは強調されるべき事柄なのである。

「語られたこと」といった言語的水準（先に指示しておいた位相Ⅰ）の前提である「語ること」の言説＝実践ないし「発話行為」の水準（位相Ⅱ）から、さらにその前提となる言説の物質的総体、すなわち、言語外的な政治、経済、文化的諸制度や諸条件によって物質化されたアルシーヴの水準（位相Ⅲ）といった3つの層が、ちょうどブローデルの「出来事」と長期的「経済」、そして永続的な「環境」といった歴史の3つの層に対応する形でそれぞれ分節化されてくる。それを踏まえて初めてわれわれはフーコーからブルデューへの言表の扱いの偏差をそれぞれに固有のプロブレマティックにおいて差異化し、比較可能性へともたらすことができることになる。

C 表象と実践に関わる問題論の構成

C-1 シャルチエ

ここで、アナール派の近年の関心である「心性史」とフーコーとの関連について考えておきたい。その代表的な論者として R. シャルチエを挙げることができる。彼は『表象としての世界』のなかで、歴史家の作業の対象となるテキストや言説のあり方、把握の仕方について、言説の「語られたこと」すなわちメッセージ＝意味内容の側面に対して、その「語ること」すなわち言説＝実践の側面が、言表の規則や境界付け、分類の原理であって、前者とは異質な論理を有すると主張する⁽³⁴⁾。言うまでもなく、それは『語られたこと』と『語ること』の位相差に関するこれまでのフーコー、ラカン、ブルデューらの展開に共通の前提にはかならない。その上で、シャルチエはフーコーを名指しつつ言説の扱いについてこう指摘している。「言説をその非連続性と非整合性のうちに捉えること…一連の言説はいずれもその特殊性において理解されるべきなのであり、換言すれば、一連の

言説はそれが内包している可能性の条件のうちに位置づけられ、それを秩序立て統御している規則性と関連づけられて、その言説の信頼性と真実性を保証している仕組みは何なのかが問いただされねばならないのである」⁽³⁵⁾。この歴史的データやテキストを従来の歴史学が扱ってきたような(「文」のレベルの)「単なる資料」やイデオロギーへと還元することなく、アナール派＝フーコー的な「歴史学批判」の作業へと、その特殊性のままに扱うことが新たな「文化史」の全体化にとって必要なことであるとシャルチエは主張する。

だが、その上でシャルチエは自らの歴史的関心の直接的対象を「集合表象」とする。それは「分類と認知のシステムを生み出す図式そのものを、社会組織の区分を集合表象という形でそのなかに組み込んでいる、文字通り『社会的につくられたもの』とみなすこと、…同時にまた、その必然的帰結として、これらの集合表象を、社会的世界そのものを創出するプラティークの母胎ともなすこと」⁽³⁶⁾である。シャルチエのこうしたアプローチは歴史学的というより、むしろ社会学的な手法を歴史研究に取り入れるものといえよう。それは彼自身、自らの方法論的概念や手法の多くが後述するブルデューのそれと重なり合うことを認めている点にも示されている。ちなみに、彼の言う「集合表象」とは世界を理解し、把握するための解読格子、分類図式であり、それは思考のみならず、社会的実践＝プラティークの「母胎」でもあるが、これはブルデューのいう「身体化された解読図式」＝ハビトゥスに重なり合う。

こうしたアプローチは、フーコーのそれと比べるなら、はるかに社会学的である。というのも、それは言説＝実践の物質化された結果としての(位相Ⅲの)言表の堆積＝アルシーヴそれ自体を突き詰める(その場合は「歴史学」)のではなく、それ(社会学的には「構造」と規定される)が言説＝実践を規定する、そのプロセスから、言説＝実践の社会構築作用(位相Ⅱ)を明らかにすることをめざすからである。そして、この「構造的」(ないし「歴史的」)な(位相Ⅲの)言表は、直接的に当の構造を構築する(位相Ⅱの)実践を規定するのではなく、主体の行為を導く「表象」(位相Ⅰに対応)の構築を介して、いわば迂回的に(主観的には)意図的な行為を通じて、(客観的には)(無意識的かつ「意図せざる結果」をもたらすべく発動される)実践それ自体を規定することになる。その際、位相Ⅲのアルシーヴは、(意識的「表象」の構築と、それを意図する行為の規定を媒介した)実践の規定因、いわば母胎として機能することになる。そこに、「語られたこと」の表象を生み出す「語ること」の実践＝プラティークを導く「母胎」としての固有の解読格子＝集合表象に的を絞ったシャルチエの分析の独自性がある。「表象は、あるがままの認知の世界を想起させます。認知されたものが思い描かれるその仕方です。そしてまた同時に、認知されたままの世界の表象は、社会世界についての新しい組み立てを創り出すのです。したがって表象は、ある認知の記録であると同時に、社会集団間のあらたな境界、あらたな裂け目、あらたな対立の創出でもあります」⁽³⁷⁾。フーコーの歴史学が出来事の深層を探索する「考古学」をめざすのに対して、シャルチエの場合には出来事を実現する実践(例えば、18世紀フランスにおける読書行為＝文化的プラチック)が、表象の成立を介して、いかに構造的に規定されているかを解明しようとする。それは人々の社会的認知と実践との

結びつきを、表象を媒介することによって明らかにしようとする試みにほかならない。

C-2 グレーヴィッチ

同様に、アナール派の影響下にあるロシアの中世史家、A. グレーヴィッチもまた「心性史」の立場から人々の「表象」の成立を問題にしている。彼は中世的思考に固有の「シンボリズム」を問題にし、その「中世的意識の体系の中では言葉や観念が物的世界や事物と同じ程度のリアリティを持っていたことなど、現代的観点からすれば驚くべきことではなかろうか。具象的世界の事物には、一般的観念がいちいち対応することになっているのである」⁽³⁸⁾と説いている。これは明らかにフーコーによって提示された「ルネサンス的思考」ないし「表象」のあり方にほかならない。フーコーの「ルネサンス」においては事物は類似の関係によって配列され、組み合わせられたものとして表象されていた。ものは類似のネットワークに組み込まれ、その外徴＝シンボルとして位置づけられた。したがって、言葉と物は直接的な類似の関係によって結びつけられる。これは「洗練された神学的解釈や騎士叙任の儀式から波紋の恐ろしい手続き」など、中世生活のあらゆるレベルに浸透していたとされる、グレーヴィッチのいう「シンボリズム」に対応する思考様式にほかならない。そこでは信仰と（十字を切るといった）身振りや印、事物と所有者などの関係は魔術的な象徴的媒体に浸されていると考えられてきた。

フーコーがこうしたルネサンス的表象を、その基底において支えているエピステーメ＝「知の場」の編成から、さらにその基底のアルシヴへと追い詰めようとしたのに対して、グレーヴィッチはシャルチュエ同様、出来事のレベル、すなわち、その思考の担い手の「身体化された概念図式」＝ハビトゥスといった、言説＝実践の母胎の位相において問おうとする。中世人の生活や行動、文化の理解にとって不可欠なのは彼らに固有の「表象」や価値、認識のあり方であるが、「中世の文化的生活のすべての形は、この時代の人々の社会的活動の機能以外の何ものでもなく、それは人々が世界を《モデル化する活動》の結果なのである」⁽³⁹⁾。

この「世界モデル」とは、フーコーの「エピステーメ」の一部を構成するものであり、したがって、個々人の主観的、個性的な思想信条やイデオロギーを可能にする前提条件、すなわち「歴史的アプリオリ」としての枠組みにほかならない。「この基本的カテゴリーはいわば社会の成員やグループのもとで形成される観念や世界観に先行するものである。それゆえ、これらの個人やグループのイデオロギーや信念がどれほど異なっても、そのイデオロギーや信念の根底には普遍的な、そして社会全体にとって義務的な概念や表象を見出すことができる。この概念や表象なしには、いかなる観念も理論も、哲学的、美学的、政治的、宗教的概念や体系も構築することは不可能なのである。私があげた諸カテゴリーが文化の基本的な意味論的『財産目録』を構成する。…問題なのは社会によって無意識的に押しつけられている、社会の成員によって無意識的に感受され、これらのカテゴリーや表象が《吸収》されているということである」⁽⁴⁰⁾。ここで言う「意味論的『財産目録』」がフーコーのアルシヴに相当することは明らかである。グレーヴィッチの直接の関心は、人々の

多様な世界認識や世界についての雑多な表象を導くモデルや諸カテゴリーがいかにアルシーヴから供給されてきたかに向けられている。それは諸個人の心性に内属する機制であるという点で、フーコーの分析の直接的関心（歴史的事象としての「アルシーヴ」）とは重ならないが、明らかに交差する。それは諸個人の経験レベルの概念や表象が成立しうる前提的な枠組み（＝「エピステーメー」ないし「世界モデル」）が諸個人の理論的実践を生み出すプロセス、すなわち言説＝実践の解明をめざすからである⁽⁴¹⁾。グレーヴィッチの分析はこの個人における表象とそれを成立させる内的機制、そして、これを媒介する社会的実践といった、いわば社会学的な「出来事」の解明を、歴史的事象の構築のメカニズムとして活用するものである。だが、言うまでもなく、このレベルはフーコーの言説＝実践レベルの分析に接続するものである。

C-3 ブルデュー

さて、シャルチエやグレーヴィッチらの「表象」の扱いは、出来事のレベルにおいて、当の出来事を構築する諸個人の内面において、その構築する実践を導く内的因子として位置づけられている。こうした分析のレベルは直接的には社会学的なものである。その典型がブルデューにほかならない。シャルチエがその方法論的記述に際して度々ブルデューを参照していることに注意しておきたい。すでに触れたように、ブルデューはオースティンらの「制定行為としての遂行的言表」が言語学的枠組みを超えた社会学的「出来事」である点を明らかにし、この言表の遂行的局面＝「現実構築的」な象徴的効力の由来を、当の遂行がもたらす「表象」とその社会的条件に求めようとする。「…(制定行為としての) 命名行為というものは、社会的行為者が社会界についてもつ知覚を構造化することで、この世界の構造をつくるのに貢献しているのであり、それもこの命名行為がひろく承認されればされるだけ、つまり権威づけられれば権威づけられるほど、その貢献度も深くなる」⁽⁴²⁾のである。こうして、ブルデューは行為者の内在的な知覚＝表象を介した行為の機能に注目した分析をめざすことになる。これはグレーヴィッチが行為者の「世界モデル」（行為者は「このモデルを構成するカテゴリーの助けを借りて外部世界からやってくる刺激や印象を選び取り、それを自らの内的経験の与件へと変えてゆく」⁽⁴³⁾）のであった）に準拠した分析をめざすのに対応した分析レベルである。

そして、この行為者の表象やカテゴリーは行為者独自の社会に関する（第一次的）「理論」を構成する。つまり、行為者自身前意識的な表象や概念に基づいた世界観、社会観をもって、現実構築の実践を担うわけである。それが行為者の一次的理論の及ぼす現実的効力にはほかならない。これに対して、「社会科学は、理論がおよぼすこうした効果〔＝理論効果〕にかんする（第二次的一引用者）理論をも、社会界の理論のなかに含まねばならない」⁽⁴⁴⁾。（盛山和男の 1, 2 次理論参照）ブルデューの「主観の客観化」といった方法論的要請は、行為者の知覚や表象＝一次的理論を社会科学の対象としての「社会的現実」のうちに含み、社会科学はそうした現実に関する二次的理論の構築を課題にするというものであった。社会学にあっては、この行為者の表象＝理論と社会的条件との関係お

よび、その「関係づけ」としての社会的実践とがその直接的な対象となる。

つまり、行為者の行為を導く表象は、社会内の行為者の位置のみならず、行為者に身体化された知覚と評価のシステム＝ハビトゥスによってもまた変化する。しかも、ハビトゥスを生み出す当の社会的位置と、その位置を表明するハビトゥスとは、それらを媒介する行為者の実践（いうまでもなく、意識的、意図的行為と区別された、構造的に規定された実践）によってひとつの循環＝ループへともたらされる⁽⁴⁵⁾。

ブルデューの分析はこうして表象と社会的条件の関連から社会的「出来事」を通じての社会的世界そのものの再生産へと開かれた実践のループを提示することになる。ブルデューは、それを「二重の構造化」と名づける。「こういうわけで、社会的世界の知覚は、二重の構造化の産物なのです。客観的側面から言えば、それは、行為者なり制度、機関なりに付与された特性が、きわめて不均等な確率を持った組み合わせのなかで提示されるがゆえに、社会的に構造化されています。…主体的側面からすれば、それは、知覚と評価の図式、とくに言語に刻み込まれたそれらの図式が、象徴的権力の諸関係の状態を表現するがゆえに、構造化されています」⁽⁴⁶⁾。

フーコーが言表を通じて、歴史的事象＝「もの」が構築されるプロセスを明らかにしようとしたように、ブルデューは、人々の知覚＝表象を通じて、社会的現実＝「もの」が構築されるプロセスの解明を目指したといえよう。それは「語られたこと」の言語的水準と、「語ること」の言表の水準、いわば表象と（表象に導かれる意識的行為ではなく）実践との落差によって「見えないもの」とされてきた社会的再生産の機制を明らかにすることである⁽⁴⁷⁾。

D 言表の主体を廻る諸位相

ところで、こうした「語られたこと」（＝言表内容）と「語ること」（＝言表行為）との区別はさまざま「誰が」語るのか、といった「主体」の問題を浮上させる。フーコーもまた文と言表の区別に対応したそれぞれの「主体」の問題としてこれを提起している。ここでは、フーコーの議論を検討する前に、ラカン派の提起を見ておきたい。そのことによって、フーコーの提起が孕むプロブレマティークが際立ってくるからである。

ラカン派の場合も、すでに触れたように、オースティンらの言語行為論に対応した「言表内容」と「言表行為」の区分に基づいた主体論の展開が試みられている。例えば、「私は映画に行く」といった自らに対してある言表内容を表明するような場合、「このような言表内容の《Je 私》も、やはりディスクールの主体の表象、もっと正確に言えば『主体によって言表行為そのものの中に呼び出された表象』であることに変わりはない。だから、正しい意味での『言表内容の主体』と、言表内容の主体をそれとしてディスクールの中に呼び出す主体の直接の参加、この両者が区別されなくてはならない。ある表象を言表内容の主体としてディスクールの中に現実化する主体のこのような参

加を、『言表行為の主体』と名づける。』⁽⁴⁸⁾。ドールはこの言表内容の主体と言表行為の主体の区別こそ、ラカンの「語られたもの」と「語ること」の区別から導かれる主体の違いであるとする。それは、「語られたこと」＝言表内容として象徴化された主体＝主語と、「語ること」＝言表行為として当の言表内容を産出し、その原因となるような主体＝作者との差異にはかならない。だが、この「語られたこと」とその主体は、その原因である「語ること」とその主体を意識外へと排除し、隠蔽する。というも、「語り」の意識ないし志向性は「語られたこと」へと照準を合わせることによって、それを生み出す行為は「暗黙化」されるからである。だから「無意識は『語ること』の中に現れる一方、『語られたもの』においては主体の真理は消え失せ、言表内容の主体という仮面をかぶってしか現れない。この仮面の下では、主体の真理は、自らを理解させるためには、そこで自らを半分語る以外に方法はない」⁽⁴⁹⁾。ラカン派の「語られたこと」と「語ること」を廻る論点は、そもそも「意識」と「無意識」の二重性を問題として提示されたものである。

また、ラカン派の問題を人称代名詞に関わらせて検討を試みているのが、E. オルティグである。「まず、『私＝君』という相関関係を考えてみる。《je suis, j'ai, je fais, je marche, je regarde, …》〔私はある、私は持つ、私はする、私は歩く、私は見る、…〕のような表現において、或いはその他の動詞を用いた表現において、何ごとかが Je〔私〕に関して語られている。Je (或いは〔その目的格のかたち〕 me) は、行為する者 (或いはされる者)、動詞の主語 (或いは目的語) を指示する。』⁽⁵⁰⁾。この主体＝主語は「語られたこと」＝言表内容の主体に対応している。だが、この主体 Je にはもう一つの局面がある。「Je はパロールという行為に存在する現実の中で認識すべく与えられている、主体の実在性を示している」⁽⁵¹⁾。これは言表行為の主体である。

言表内容の主体＝主語と、言表行為の主体＝作者ないし話し手とのこうした区分はラカン派の提起を継承したものであるが、後者における主体の資格において、その主体は「語られたこと」＝ディスクール of 地平をはみ出し、ものの実在と並んで実存的な意味をもつことに注意する必要がある。そこでは、いわば象徴的次元と実在の次元とが相互に浸透し合っているからである⁽⁵²⁾。

こうして、ラカン派による「主体」をめぐる議論は「語られたこと」と「語ること」との、したがって、意識的なディスクールと、その産出における無意識的実践との落差を中心としたものである。だが、その落差は歴史的にはさらに「言説＝実践」の帰結といった物質化された結果の堆積を導くことになる。フーコーの「考古学」はそのレベルの「主体」を問題としている。

ついで、フーコーの場合、主体をめぐる議論は、いわば「散乱した」諸主体への着目から開始される。「事実、言表の主体を、その文の内部に現前する一人称の文法的諸要素に帰すべきではない。第一の理由は、言表の主体は言語学的統合に内在しないからである。次には、第一人称を含まない一つの言表は、それでもやはり、主体を有しているからである。最後に、そしてとりわけ、一つの決まった文法的形式 (それが一人称のものであれ、二人称のものであれ) を有するすべての言表は、言表の主体と一つの同じ型の関係をもたないからである」⁽⁵³⁾。

まず、文の中で「一人称」的に語られる「主体」(「私」) と、言表の主体とは異なるということ

ある。言表と文とはそれぞれ別の位相に位置している。むしろ、言表内において「主語」が指示されていないからといって、言表に固有の主体の不在とは関係しない。ただし、その場合、気をつけなければならないことは、文を構成する記号の生産者（「一連の記号が存在するためには、一因果性のシステムにより—どうしても一人の『作者』、あるいは一つの生産要件がなければならない」⁽⁵⁴⁾）と言表の主体とは重なり合うとは限らないという点である。ここに、「語られたこと」と「語ること」の二重性に限定されたラカン派の議論を超えたフーコーの「歴史学」的関心が位置している。

また、フーコーは「永い間私は早くから床についた」といった言表が、会話の中で表明される場合と、ブルーストの『失われた時を求めて』のはじめの行で言われた場合とでは、その文と言表のそれぞれの主体は全く異なる位相にあることを指摘している。言うまでもなく、文と言表とは位相を異にする。だが、次にタイプライターの教則本に列举された文字列、A, Z, E, R, T は文ではなく、物質化された言表であった。この言表の主体をどこに求めるべきなのか。その固有の歴史学的視角から、フーコーはこう述べている。「それゆえ、言表の主体を定式的な表現の作者と同一なものとして考えるべきでない。実体的にも機能的にも、そうである。事実、言表の主体は、一つの文の書かれたあるいは口で述べられた分節化というこの現象の原因でも、起源でも、出発点でもない。それはまた、沈黙のうちにあって語を侵し、語に秩序を与えその直観の可視的な集成とする意味ある狙いではない。それは、さまざまな現表が順番に言説の表面において明示するようになる一連の活動の、恒常的で不動、かつ自己同一的な、中心ではない。それは、確定された、空の一相異なった諸個人によって実際には充たされうる—1つの場所である」⁽⁵⁵⁾。

言表は文とは異なるだけでなく、物質化され、制度や諸条件に結び付けられた言表は言説＝実践の結果として、その産出プロセスからも区別されなければならない。それは固有の歴史学的対象を構成するものである。それは文を生産する作者や、文中における一人称の「私」とは関わりを持たない。逆に、言表こそがその主体の場を指定するのだ。ちょうど、言表はそれに基づく固有の「言説の対象」を指示するのに対応して。だからドゥルーズによれば、そこでは言表の作者がその主体なのではなく、「それどころか、こういった位置の方こそ、言表それ自体から派生するもの」⁽⁵⁶⁾とされる。フーコーの「言表」は社会的、歴史的現実の構成要素として、それが組み込まれた一定の領野を前提とし、その領野に対して制度的に関わる＝構築的に作用する要素にほかならない。したがって、その「主体」とは、その言表を実現する状況、条件、連関なのであって、フーコーはそれを（空虚な）「場所」と指摘したのである。文の主体が象徴的な一人称であり、言語行為の主体が行為主体であるのに対して、言表の主体は言表行為をその一部として含みつつ、それを踏み越えた固有の物質的な実在としての「出来事」の生起する場にほかならない。

それゆえ、フーコーにとって、近代以降、世界の中心として立ち現れてきた「人間」＝主体という錯誤の生成の謎解きこそが、その歴史学的営為のもうひとつの課題となる。「いかにして、いかなる条件にもとづいて、いかなる形態のもとに、何か主体というようなものが言説の領界のなかに現れるのか、言説ひとつひとつの内部でそれはいかなる位置を占め、いかなる機能を果たすことがで

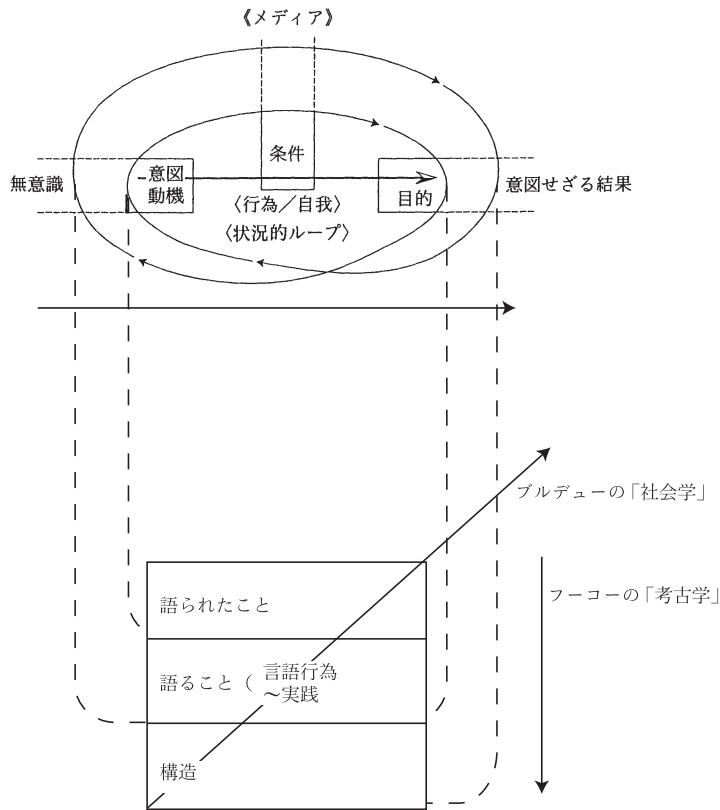
きるのか、しかもそれは、いかなる規則に従ってであるか、むしろそういう問いを提起することなのです。要するに、主体（またはその代替物）から始源的根拠としての役割を奪い取り、それを言説の可變的で複雑な機能として分析することなのです⁽⁵⁷⁾。ここで、先のオルティグの指摘にあった「実存的」主体の意義が明らかとなる。それこそディスクール=象徴的世界と実在の世界とを結びつける環に位置する。いわば、象徴的世界と自然世界の両者を「わがもの」化する固有の主体がこの「我」にはかならない。それは象徴的には主語=主体として表現されつつ、現実的には言表の規則や条件、そして物質的資源との交錯といった「場」による機能の人格化でしかない。

そして、こうしたフーコーの歴史的層化の試みを横断する地平上に、ブルデューの社会学が位置する。それが言説の社会的効力の源泉への問いかけである。彼はオースティンらの「発話行為」が一定の効力（例えば「命名行為」のような）、すなわち現実を構造化するような作用をもたらす根拠は、すでに触れてきたように、言語学的領野を超えていることを指摘してきた。つまり「《ある行為を執行する》役割をも演ずるような言表が存在するわけだが、それがなぜなのかと言えば、語=言葉に力が宿るのは、語=言葉の《運搬人》にすぎない人物の個人的な資格で語=言葉が口にされる=宣告されるわけではないからなのである。権威を与えられた言葉の運搬人=代弁者が語によって他の動作主=行為者たちに働きかけることができ、かれらの労働を介して、物事そのもののうえに働きかけることができるのも、ただ代弁者の発言が、かれを代表として選出したグループによって蓄積された象徴的資本を集中しており、かれがこのグループによって権限を保障されている代理人であるからなのである」⁽⁵⁸⁾。フーコーが歴史的対象のうちに言表の諸規則、諸条件によって構成された差異化し、分類し、排除する「権力」の再構成を企てたのに対応して、ブルデューは言表の社会的効力を、象徴的資本と結びついた固有の社会的権力=力能 *pouvoir* を源泉とするものとして説明を企てたのである。そして、ブルデューもまたこうした権力の担い手=主体はあくまで象徴的資本といったシステムにはかならないことを暴露しつつ、そのシステムが最大限の効力を発揮するためにはあたかも当の言表の作者=発話者の内に力能の源泉があるかのように「誤認」(*méconnaissance*) される必要があることを指摘している。

このように、フーコーからラカン派、ブルデューに至る言表とその主体に関する検討は、歴史学、精神分析学、社会学といった学際的諸領域をまたいで、人間の意識と（意識的）行為ないし（無意識的）実践、そして歴史的対象の堆積ないし「構造」といった社会的行為の起点からその「意図せざる結果」を繋ぐ社会的循環（ループ）の諸局面に焦点が当てられてきたことが判明した。同時に、フーコーにおいては、そこで検討された言表とその主体のいくつかの位相は、歴史的対象としての言表、そして（表象に導かれた）「言表行為」と（その裏面における「無意識的実践」すなわち言説=実践）、そして語られた意味内容に関わる「言表内容」といった3層をなす一つの歴史的建造物をイメージさせるものであった。むしろ、これはまさしくブローデルのいう歴史の層化に対応するものである。しかしながら、この縦軸の歴史的な世界モデルと交差すべく、社会学的モデルがそれを横断して構想されてきたことにここでは注目してきた。いわば一種の学際的な異種交配の試みはそ

それぞれの学問的分野に共通した「エピステーメー」の活性化を生み出すことが期待される。

なお、以上の方法論的考察は、拙著〔20〕p189 参照）の行為図式の背後に伏在する方法論的問題の再検討として展開されたものであり、当の行為図式との関連付けを示すために、以下の〈図 A〉を参考にいただきたい。



〈図 A〉

【注】

- (1) 「探索の対象は何であったか？また、何を記述することが意図であったのか？さまざまな『言表』—それらがとらえられていると、きわめて容易に考えられているあらゆる形式からそれらを解き放つ非連続性のうちにあると同時に、言説の、一般的で、限界のない、明らかに形態のない領野のうちにある諸言表—がそれである」(文献〔1〕—以下「文献」No で表示—訳 p120)。
- (2) 〔5〕訳 p39。
- (3) 〔6〕訳 p118。
- (4) 「狂気に関する諸言説の統一性は『狂気』という対象の現存在に、あるいは客観性という唯一の地平の構築にもとづいているのではない。或る一定の時期に、対象の出現を可能にするのは、規則の働きであろう。つまり、出現する対象とは、日常実践、判例、宗教的詭弁、医学的診断の中へ分化する対象であり、病理

- 学的記述の中で表明される対象であり、投薬、治療、看護の規則ないし処方によって輪郭が描かれる対象である」〔1〕訳 p53.)
- (5) 〔5〕訳 p45.
- (6) 〔1〕訳 p125.
- (7) 同 p126.
- (8) 同 p127.
- (9) 同 p130.
- (10) 〔18〕 p19.
- (11) 同 p20.
- (12) 〔9〕訳 p82.
- (13) 「制定行為としての遂行的言表は、社会-論理学的に言って、この言表にその存在理由を授ける制度=機構から独立しては存在しえない」(同、訳 p84.)
- (14) 同、p121.
- (15) 〔16〕訳 p110.
- (16) 「主体は、それゆえ、ひとはこれに向ってはずすことはない。エスがこれについて話すのである。そして、主体が自分をつかまえるのも、ちょうどそこであって、このことは、エスが主体に向って話しかけるというただひとつの事実によって、主体は、これが主体としてやがて自分がそうなる記号表現の下部に隠れてしまう以前には、まったく何ものでもなかったがゆえに、いっそう必然的である」〔19〕訳 p357.)
- (17) 〔16〕訳 p130.
- (18) 〔1〕訳 p290.
- (19) 「テキストの釈義や解釈の大部分を方向づけていたのは類似である。また、象徴の戯れを組織化し、見える物、そして見えない物の認識を可能にし、それらの物を表象する技術の手引きとなっていたのも類似である」〔13〕訳 p42.)
- (20) 〔12〕 p85.
- (21) 同 p96.
- (22) 〔18〕 p19.
- (23) 〔3〕訳 p21-2.
- (24) 〔1〕訳 p70.
- (25) 同、p129.
- (26) 「…人々は、言説=実践の厚みのなかで、言表を出来事(その可能性と使用領域を含んだ)としてうち立てるさまざまなシステムを有している。私が〈集蔵体アルシーヴ〉と呼ぶように提案するのは、言表(一方では出来事であり、他方では事物であるような)のこれらすべてのシステムである」(同、p198).
- (27) 〔13〕訳 p386.
- (28) 〔1〕訳 p9.
- (29) 同、p9-10.
- (30) 〔4〕訳 p448.
- (31) 同、p443.
- (32) 〔7〕訳 p33.
- (33) 同、p34.
- (34) 「言説の構成とそれを基礎づけているカテゴリー—たとえば、分類のシステム、分割の基準、表象の様式など—は、決して、それが表わしている思想やそれが担っているテーマに還元しうるものではない。言説の構成はそれ固有の論理を持っているのであり、その論理は書き手がそこにこめようとした本来的なメッセージとは、その効果において矛盾することも大いにありうるのだ」〔17〕訳 p199-200.)
- (35) 同、p200.
- (36) 同、p192.
- (37) 〔15〕訳 p157-8.
- (38) 〔14〕訳 p10.
- (39) 同、p21.
- (40) 同、p23.
- (41) 「一つの文明の基本的な概念・観念および表象は、人々の個人的体験と前の時代から受け継いだ伝統を基礎にして、人々の実際の活動のプロセスで形成される」(同、p25.).

- (42) [9] 訳 p111.
- (43) [14] 訳 p23.
- (44) [9] 訳 p112-3.
- (45) 「したがって、行為者の諸表象は、行為者の位置（および行為者に結びついた利害）に応じて変わり、また、知覚と評価の図式のシステムとしてのハビトゥス、行為者が、社会的世界の中における一つの位置の持続的経験を通じて獲得する認識と評価の構造としてのハビトゥスに応じて変わります。ハビトゥスは、実践の知覚と評価の図式のシステムでもあります。そして、そのどちらの場合にも、ハビトゥスが行う活動は、ハビトゥスが構築された当の社会的位置を表現します。その結果、ハビトゥスが産出する実践と表象は、類別にとって使用可能なもの、客観的に差異化されたものとなるのです」（同、p206-7）。
- (46) 同、p209-10.
- (47) 同、p217.
- (48) [16] 訳 p130.
- (49) 同、p131.
- (50) [11] 訳 p220.
- (51) 同、p220.
- (52) 同、p220-1.
- (53) [1] 訳 p139-40.
- (54) 同、p140.
- (55) 同、p144.
- (56) だからドゥルーズによれば「このようなあらゆる位置は、ある一次的な『私』の様々な形象などではなく、言表はそこから派生してくるわけではない。それどころか、こういった位置の方こそ、言表それ自体から派生するもので、この観点からは、このような位置は、ある『非人称』の、ある『彼』の、ある『誰か（ON）』の様々な様態にすぎず、言表の族にしたがって、『彼は話す』『誰かが話す』が特定されることになるのだ」（[8] 訳 p18.）。
- (57) [2] 訳 p68.
- (58) [9] 訳 p121.

【参考文献】

- [1] M. Foucault, *Archeologie du savoir*, 1969. (M. フーコー、中村雄二郎訳「知の考古学」河出書房新社、1981.)
- [2] M. Foucault, “Quest-ce Qu'un Auteur?”, 1969. (M. フーコー、清水 徹、豊崎光一訳「作者とは何か？」哲学書房、1990.)
- [3] M. Foucault, *Histoire de la folie a l'age classique*, 1972. (M. フーコー、田村 俣訳「狂気の歴史」新潮社、1975.)
- [4] M. Foucault, *Dits et Ecrits, Tomes II*, 1994. (M. フーコー、蓮実重彦、渡辺守章監修「ミシェル・フーコー思考全集、II」筑摩書房、1999.)
- [5] A.K. Marietti, Michel Foucault. *Archeologie et Genealogie*, 1985. (A.K. マリエッティ、赤羽研三他訳「ミッシェル・フーコー考古学と系譜学」新評論、1992.)
- [6] J.G. Merquior, Foucault, 1985. (J.G. メルキオール、財津 理訳「フーコー全体像と批判—」河出書房新社、1995.)
- [7] C.C. Lemert and G. Gillan, Michel Foucault, *Social theory and Transgression*, 1982. (C.C. レマート & G. ギラン、滝本往人他訳「ミッシェル・フーコー—社会理論と侵犯の営み」日本エディタースクール出版部、1991.)
- [8] G. Deleuze, Foucault, 1986. (ジル・ドゥルーズ、宇野邦一訳「フーコー」河出書房新社、1999.)
- [9] P. Bourdieu, *Ce Que Parler veut Pire*, 1982. (P. ブルデュール、稲賀繁美訳「話すということ」藤原書店、1993.)
- [10] J.L. Austin, *How to Do Thing with Words*, 1962. (J.L. オースティン、坂本百大訳「言語と行為」大修館

- 書店, 1978.)
- [11] E. Ortigues, *La Discours et le Symbole*, 1961. (E. オルティグ, 宇波 彰訳「言語表現と象徴」せりか書房, 1970.)
 - [12] 内田隆三, 「ミシェル・フーコー」講談社, 1990.
 - [13] M. Foucault, *Les mots et les Choses*, 1966. (M. フーコー, 渡辺一民, 佐々木明訳「言葉と物」新潮社, 1974.)
 - [14] A.Y. Gurevich, *Categories of the Medieval Culture*, 1984. (A.Y. グレーヴィッチ, 川端香男里, 栗原成郎訳「中世文化のカテゴリー」岩波書店, 1992.)
 - [15] R. シャルチエ, 福井憲彦訳「読書の文化史」新曜社, 1992.
 - [16] J. Dor, *Introduction a la lecture de Lacan*, 1985. (J. ドール, 小出浩之訳「ラカン読解入門」岩波書店, 1989.)
 - [17] R. Chartier, *Le monde comme representation*, 1989. (R. シャルチエ, 二宮宏之訳「表象としての世界」(『歴史・文化・表象』岩波書店, 1992. 所収)
 - [18] 柳内 隆「フーコーの思想」ナカニシヤ出版, 2001.
 - [19] J. Lacan, *Ecrits*, 1966. (J. ラカン, 宮本忠雄, 竹内迪也他訳「エクリⅢ」弘文堂, 1981)
 - [20] 小林修一「ヒト・社会のインターフェース」法政大学出版局, 2005.

【Abstract】

From archaeology to sociology

Syuuichi KOBAYASHI

The aim of this paper is to develop the methodology on social sciences through the re-examination of the concept “énoncé”. This concept has been extended in three overlapping theories : Foucault’s history, Bourdieu’s sociology and Lacan’s psychoanalysis. This comparative study of “énoncé” clarifies the phase of three points ; its meaning, its action and its materiality. This attempt also shows the overview of social scientific method including such interdisciplinary methods as those of Foucault, Bourdieu and Lacan.