

ダイモーンと無意識——言葉の下側

佐々木 滋子

人文書院刊『ギリシャ悲劇全集Ⅱソポクレス篇』に収められている『オイディプス王』の「解題」では、この戯曲は次のように評釈されている。

彼〔ソポクレス〕はこの伝説によって、人間のあらゆる善意の行為のむなしさ、いや人間の全存在の無常を恐ろしい緊迫した空気の裡に描きだした。この劇には悪人は一人もない。次々に行われる善意の行為の偶然が王を破滅へと追いやる。それだけに彼の悲劇には救いがない。それだけに恐ろしい。見物は自分の足下に口を開いているかもしれない深淵に思わずぞっと身震いするのである。⁽¹⁾

この戯曲では、周知のように、テーバイの王オイディプスが、自らの支配する都市とその住民を襲いかかる災いから救おうとして伺ったアポローンの神託の命に従って、先王ライオスの殺害犯を探索するうちに、自身の恐ろしい

素性（父殺しにして近親相姦者）を我が手で明るみに出してしまふ。そしてその時、「あるとしある人に名高いこのオイディース」〈五〉と自らも自負し、また、国民からも「人のなかで一番の者」〈三四〉、「世にもすぐれたオイディース」〈四〇〉、「衆にすぐれたお方」〈四五〉と尊ばれていた彼は、一気に、「呪われに呪われた者、（……）」この人の子の誰よりも神々の憎まれっ子」〈三四—三三〉、「神に見放され」た者〈三六〇〉、「表はきれいだが、（……）」その裏にはうみをもった子」〈三九五〉、「大地も、聖なる雨も、光も受け容れることのできぬこのような穢れ」〈四二四—四五〉、「神々の仇」〈五一七〉へと、転落する。右の「解題」に言う「善意の行為のむなしさ」あるいは「人間の全存在の無常」は、この事情を指している。とはいえ、この転落はそれだけでは悲劇とはなり難い。たしかに、それに直接・間接に手を貸した人々は、獣に喰われる運命にあった赤子を「憐れみから」〈一一七七〉救ったライオスの牧場番も、貰った捨て子をコリントの王に献上し、今またポリュボスの死とオイディースのコリント王奉戴を知らせる使者となって、旧恩の報われることを願っているコリントの羊飼いの、さてはまた、自らの支配する都市を救うためにライオス殺害犯の捜査に乗り出すオイディース本人も、すべて善意の人である。そればかりか、オイディースは、父とは知らずに正当防衛でライオスを殺害したのであり、また母とは知らずにスフィンクスを退治した者に対して王権とともに与えられた報奨としてイヨカステーを受け取ったのだから、彼の行為全体は人間的次元に置いて見るならば全くの無罪性に属している。しかし、ただそれだけのことであるならば、この転落は単に人間の善意が全て裏目に出るという、皮肉な喜劇でしかありえなかったであろう。この転落が悲劇でありうる所以は、主人公オイディースが、単なる善人ではなく、スフィンクスの謎を解いて都市を救済したことを自他ともに誇る稀代の知者として現れながらも、結局は、自己自身の真実に関しては盲目でしかなかったという、逆転（*Peripeteia*）にこそあったと言える。オイディースの運命が示しているのは、人間の知には、いかにそれが偉大なものであっても、

限界があり、それがために、人間は常に破滅を免れえないということなのである。だからこそ、オイディプスの破滅には、全くもって「救いがない」。彼の悲劇に人間の「例し」(paradigma)を見て取った観客は、運命の図りがたさ(2)を思つて、戦慄せざるをえないのである。だが、それは言い換えれば、オイディプスの運命が、観客に、人知を越えたものの次元を感知させ、垣間見させているということでもある。観客は、オイディプスの破滅に、単に人間の絶対的有限性を見て取るだけではない、それと同時に、この有限性を決定している何物かの存在にも直面する。確かだと思つていた自分の足元に底知れぬ深淵が口を開けていることを知るのは、その時である。自己の有限性をこのようなものとして直視せざるをえないことが、この戯曲のもたらす真の「恐ろしさ」なのだと言えよう。したがつて、この戯曲では、人間の有限性は、二つの次元から照らしだされている。一つは、この有限性をもつとも端的に明かすものとしての、知の有限性それ自体の次元であり、もう一つは、この有限性を構成しているものの次元である。ここでは、この二つの次元を、主としてミシェル・フーコー、ジャン・ピエール・ヴェルナン、アンドレ・グリーンの論考に依拠した登場人物のパロールの分析を通して、明らかにしていきたい。その結果、最終的に、これらの著者たちによる有限性の分析が、人間的知の外部をいかなる形で開いてくれるかを見ることができれば、本稿の目的は達せられる。

一 知の有限性

『オイディプス王』では、知の有限性は三通りのやり方で提示されている。すなわち、第一に、人間の知の限界から帰結する真実の相補的な構成の必然性であり、第二に、パロールの誤認による真実からの知の逸脱であり、最後

に、パロールの両義性である。

一 知の限界と真実の相補的な構成

フーコーは、ある講演で『オイディプス王』を取り上げ、この戯曲においては真実の構成が極めて精緻な割符 (symbolon) の構造に基づいていることを明らかにしている。つまり、真実は、一気に与えられるのではなく、割符のピースとして、断片的に提示され、それが徐々に組み合わされるにつれて、全貌を明らかにしていく。以下、主にフーコーに即してこの戯曲における真実の構成をまず見ていく。

真実は、まず神のパロールを通して与えられる。オイディプスはクレオンを介してアポロンに尋ねる、『いかにしてテーバイの穢れを払うことができるか』。アポロンは答える、『穢れを払うためには、先王ライオスの暗殺者を追放しなければならない』。では、『その暗殺者とは誰か』。ここで沈黙するアポロンに代わってこの問いに答えるのは、盲目の予言者ティレシアスである、『暗殺者はオイディプスである』。だが、このオイディプスとは誰なのか、『それは、父殺しにして近親相姦者である』、とティレシアスは答える。したがって、神託と予言者の言葉という二つのピースの合致によって、真実を語る割符が既にここで完成している。にもかかわらず、それが真実として認められえないのは、真実がまさしく神託・予言として、神のパロールを通して、暗示的に与えられているからである。したがって、この神のパロールは、再びより大きな割符のピースを構成するものでしかない。神のパロールに対応するピースが構成されねばならない。

それが、人間のパロールである。だが、このピースは、それ自体、極めて多くのピースからなる複合的な割符によって構成されている。第一の割符は、国王夫妻の対話によって与えられる。オイディプスの問い、『ライオスはど

のようにして暗殺されたのか》に対するイヨカステアの答え、《ライオスは、三叉の道で複数の賊に殺害された》は、オイディプスの新たな問いを生み出す、《では、私が殺したのはライオスだったのか》。だが、この問いが開かれたままであるにもかかわらず、ここには既に、真実を語る一つの割符が成立していることが認められる。オイディプスの殺人の記憶と、イヨカステアが目撃者から聞いた殺人の証言の記憶とが、合致しているからである。だが、ここでもそれはまだ真実としては認知されない。オイディプスはたった一人でライオスの一行を殺害したのだが、生き残った従者は《複数の賊》の犯行を証言していた。したがって、「一人は大勢ではありえぬ」(八四四)以上、人間の知にとって、この合致はまだ完全ではないからである。

だが、この割符は、また別な意味でも不完全であり、それ自体がより大きな割符の一つのピースをしか構成していない。なぜなら、オイディプスの真実は、単にテーバイの前王の殺害者ではなく、父殺しにして近親相姦者だという点にこそあるからである。ライオスの殺害者は誰かという真実の下には、オイディプスとは誰かという真実が隠されている。戯曲は、より深層のこの真実を構成する割符の構築に向かっていく。

その最初のものは、再び神のパロールによって構成される。ライオスに与えられた、《息子に殺害される》という神託と、オイディプスに与えられた、《父を殺し母と結婚する》という神託とが合致する。こうしてできあがる割符は、《予言されたこと》という割符のピースを構成して、《起こったこと》という今問題にしているもう一つのピースと最終的に合致する、そのとき、起こったことは既に予言されていたことであることが明らかに、真実は、人間の有限性を赤裸々に暴き出すことになるのである。だが、ここでもまた神のパロールは人間の理解を免れる。自らの口を通して神のパロールを報告していながら、国王夫妻は、自分たちが今語ったことが一つの割符を構成していることに、無知なのである。⁽⁶⁾

人間のパロールの第二の割符は、民衆の記憶―証言によって構成される。まず、コリントの羊飼いが、オイディプスは自分でそう思っているように、コリント王ポリュボスの子ではないことを証言する。では、オイディプスは誰の子なのか。それに答えるのは、ライオスの羊飼いである、《オイディプスはライオスの子である》。したがって、ここで割符のすべてのピースが互いにしっかりと嵌まり合う。人間の二つのパロール、主権者のパロールと民衆のパロールとが、互いに補完し合う。オイディプスが妻としていたのは彼自身の母であった。それなら、彼が殺した男は彼の父であったし、ライオスは息子に殺害されたのである。したがってライオスの殺害者はオイディプスに他ならない。だから、起こったことについて語る神のパロールと人間のパロールとは、互いに適合する。そして、起こったことは、既に予言されていたことだったのである。神と人間のパロールによって構成された真実は、オイディプスが父殺しにして近親相姦者であることを、断言する。その時、解決されなかったように思われる最後の不一致も解消する。なぜなら、ヴェルナンが明らかにしているように、近親相姦は、オイディプスを、同時に、イヨカステの息子にして夫、自分の子供たちの父にして、兄弟、さらには祖父（祖母の夫）⁽⁷⁾にしているからである。人間の知の次元においては《一人は複数ではありえない》はずだった、だが、真実においては《一人は複数》であることが、明らかにされるのである。

一―二 パロールの誤認による真実からの知の逸脱

知の有限性は、人間の知に真実の断片しか与えないだけではない。与えられた断片から出発して、人間の知は、上に見たように真実の構成に向かうことができるとしても、それは真っ直ぐな道ではないからである。知は、真実を構成しようとするたびに、逸脱し、迂回しながらでなければ、それに成功しないのである。⁽⁸⁾

戯曲のなかでは、この逸脱は三度にわたって繰り返される。その第一は、「穢れ」とは何かという真実に関わっており、既にプロロギスにおいて、国王が名代の使者にたてた義弟からアポロンの神託を聞くときに起こる。

ポイボスの君は、この地に養われているこの土地の穢れを払い、不治となるまで養いおくなと、明らかに命ぜられました。(九五—七)

ライオスの殺害が「土地の穢れ」となるのは、それが単なる弑逆ではなく、父殺しだからである。そのことは続くクレオンの言葉からも明らかである(「追放、もしくは流された血を血で贖うことによって。というのは、この国に嵐をもたらしたのは、その血だからです」(一一〇—一二、強調引用者)。だが、知は、穢れをもたらす「血」を、父から子へと流れる「血」ではなく、殺害の「血」であると誤認する。そこからオイディプスの、「して、神が示されたその運命は、誰のものなのだ」(一一〇—三)という問いが生ずる。この問いがイロニーに満ちているのは、ここで知が、流された血と贖うべき血の同一性、神が示した運命の同一性について全く無知なままに語っているからである。だが、この無知は、一人オイディプスだけのものではなく、またクレオンも共有しているものである。クレオンは、「神は、何人であろうと、その下手人を罰するように、はっきりと命じられた」(一一〇六—七)と答える時、「何人であろうと」の範囲がどこまで及ぶのかに思い及んでいない。したがって、クレオンの無知はここではほとんど喜劇的である、なぜなら、「何人であろうと」の範囲は、まず彼自身へと拡大するからである。しかも、その第一の布石は、国王に前王殺害の事情を語る彼自身のパロールによって打たれることになる。ライオスは複数の賊に殺害されたという義弟のパロールから、国王は、早くも、都市に弑逆を指嗾したものがいたという偽りの真実を構成するからである。

こうして、知は、真実の構成に向かう第一歩から、逸脱の道に入り込むのである。

この地からの路による取引がのうては、盗賊がそのような不敵の行いをなし得るものではない。〈二二四―五〉

実を言うと、この言葉に答えるクレオンの、ライオス殺害当時のテーバイの状況を物語る証言は、知に、この逸脱を訂正する機会を与えている。

ライオス殿のないのち、われらを襲った禍いのうちにあっては、王の死をただすものは誰もいなかった。〔……〕かの謎歌のスフィンクスが、定かならぬことを捨ておいて、身に迫る事柄を気づかうよう、私どもを招いていたのです。〈二二七―三三〉

だが、この証言から知が聞き取るのは、ライオスの殺害はいつ起こったかというのではなく、当時は混乱が捜査をなおざりにしたというものである。だからこそ知は、「だが、私は初めからやり直して、それを明らかにしよう」〈二三四―五〉と決意するのである。こうして逸脱は、後戻りの機会を失う。

逸脱がさらに拍車をかけられるのは、第一エペイソディオンの、オイディプスとティレシアスの対決の場面である。国王の面前で盲目の予言者は、自分が召喚された理由を聞かされて、人間のなかで彼だけが知っている恐ろしい真実、人間の知には到底受け止めかねる真実を口にすることを躊躇する（「おお、知恵がなんの役にも立たぬときに、知恵を持っているということは、なんと恐ろしいものであることか！ さよう、このことをおれはよく知っていた

が、忘れてしまった。それでなければ、ここへは来なかったであろう。(……) 家に帰らせてくれ。おれの言うとおりにすれば、あなたはあなたの、おれはおれの重荷をいちばん楽に耐えとおすことができるだろう。(……) おれは自分もあなたをも苦しめとうない。なにとて無役な詮議をするのだ。おれの口からはなにも聞けぬというに(三二五—三四)。この躊躇は国王が構成した偽りの真実を強化するものとなる。

お前はみずから殺害に手を下しはしなかったが、この所業に荷担し、遂行したにちがいない。(三四七—八)

この見当違いの濡れ衣が、予言者の重い口を開かせる。とはいえ、彼は小出しにしか真実を明かさない、つまり、直接問われたこと(ライオスの殺害者は誰か)については明晰に答えるが(「おれはあなたが自分の布告に従い、この地を穢す不浄の者として、この者たちにもおれにも話しかけないよう命令する。(……) あなたが求めているあの人の殺害者はあなただと言っているのだ」(三五〇—六一二)、もっとも恐ろしい真実(近親相姦、したがって父殺し)については、まだ躊躇が残っている(「あなたは一番血のつながりの濃い人と知らずにけがらわしくも交わって、どんな災禍のうちにあるか気がついていないと言うのだ」(三六六—七)。この小出しにされる真実が、王が最初に構成した偽りの真実をより精緻に練り上げていくことになる。⁹⁾

求めずしてこの国がおれに送ったこの権力のために、忠実な、古くよりの友人たるクレオンが密かにおれに忍びより、謀り事師のいかさま師、奸智にたけた乞食坊主、利のあるところへのみ目が見えて、本職の技にはめくらの奴を、こっそりと送り込み、おれを追い出そうと願うとは！(三八二—七)

この逸脱は、だが逆説的なことに、予言者から更なる真実のパロールを引き出す。

あなたは目あきでありながら、どんな禍いのうちにあるのか、どこにいるのかも、誰といっしょに住んでいるのかも見えないのだ。自分が誰の子か知っているのか。あの世、またこの世で、知らずして自分の身内の者たちの仇となっている。父親と母親の両刃の呪いが恐るべき不断の追求のうちにあなたを、今は正しく目が見えるが、その時には闇しか見えぬあなたを追い立てるであろう。／幸多い船旅の後に、この家の中に港入りした港ならぬ港たるこの新床のことほぎの歌のまことの意味を覚ったときには、いずこがあなたの叫びの声を受け入れる港とならぬであろうか。キタイロンの山のいずこがやがてその声に木魂しないであろうか。そのほかの不幸の数々にあなたは気づかずにいる。それはあなたをあなたのまことの素性に返し、またあなたの子供らと、同じ身分におくであろう。

〈四二一八〉

この真実のパロールを、聞くに値しない妄言と受け取った国土は、だが、そのすぐあと、思いがけず真実に接近することになる。

テ（イレシアス） おれはあなたの目には愚か者だが、あなたを生んだ父母にとってはおれはちゃんとした人間だった。
 オ（イディプス） それは誰のことだ。待て。いったい誰がおれを生んだというのだ。
 テ 今日この日がおあなたを生み、そして滅ぼすであろう。

オ お前の言葉はすべて余りにも謎めいていて、人には分からぬな。〈四三四—九〉

しかし、「だがあなたはそれを解くに一番すぐれた人ではないのか」〈四四〇〉という予言者の嘲弄が、国王をふたび逸脱へと押し戻す。⁽¹⁰⁾この逸脱もまた、真実のパロールを引き出す。それはあますところなき真実である。

嚇し文句を並べて、ライオス殿殺害の究明を布告して、以前からあなたが求めている男、そいつはまさしくここにいる。見せかけはよその国から移り住んだことになっているが、やがてテーパー人なことが判明し、その運命のめぐり合わせを喜びはしないだろう。目あきがめくらに、富者が物乞いとなつて、杖で足さきをま探りつつ、よその国を歩くことだろう。同じ一人の男が、共に住む自分の子供らの兄弟であり父となり、自分がその腹から生まれた女の息子で夫、自分の父親と同じ腹に種を播き、かつその殺害者たることが明らかとなるであろう。〈四四九—五九〉

だが、この真実が逆に、知をまるっきりの盲で聾にする。真実が知の逸脱の根拠となるのである。第二エペイソデイオンの冒頭で、国王は義弟を詰問して言い募る。

オ お前はあのもったいぶった占い師めを召し寄せねばならぬと、おれに勧めたであろう。それとも勧めなかったか。

ク（レオン） 今でも私の考えに変わりはない。

オ もうすでにどれほどの時がたっているのか、ライオス殿が……

ク どうしてからというのだ、合点がゆかぬ。

オ 死の手によって姿を消してから。

ク 数えれば古い遠い昔のこと。

オ それではその時にあの占い師はもう開業しておったか。

ク 今と変わらず技にたけて、同じように尊ばれていた。

オ それではその時におれのことを何か言ったことがあるか。

ク いいや、わたしの前では確かに一度もなかった。

オ だが殺された人のために捜査はしなかったのか。

ク 言うまでもない、捜査はしたが、分からなかった。

オ それではその時になぜあの知恵者めは、このことを申し立てなかったのだ。

ク 分からぬ。分からぬことには黙っているのが、わたしの好むところだ。

オ これだけは少なくとも知っていて、はっきりと言えるはずだ。

ク それはどういうこと。知っていれば、拒みはせぬ。

オ あの男がお前と共謀せずば、おれがライオス殿を殺したなどは、けっして言わぬはずということだ。へ五五

五―七三

オイディプースにティレシアスの召喚を進言したのは、クレオンだった、だが、この占い師は、かつてライオスが

殺害された時には、すでに名声を博していたにもかかわらず、オイディプスを殺害犯として名指そうとはしなかった、したがって、今になって彼を告発するとしたら、それは古いの枝によるものではありえない、王位を窺うクレオンに命じられてのことに違いない、これが知の組み立てた真実である。⁽¹⁾ここには、二重の意味で逸脱がある。第一に、前王の弑逆を指咎した者が都市の内にあるというほとんど直観的な確信に端を発し、クレオンに対する尋問において確立されるこの推理の過程では、告発の対象が、前王の弑逆者から、いつのまにか、現王に対する謀叛人へとすり変わっている。第二に、この推論は、主としてティレシアスとの問答を通じて、予言者から真実が引き出されるにつれて、ますます真実から遠ざかることによって組み立てられている。逸脱は、言わば真実の反作用のようなものだ。真実が与えられればそれだけ、知はそれを迂回しようとするのである。

真実と逸脱のこの関係が、ふたたび露わになるのは、オイディプスの行為の真実に関わる、第二エピソードの国王夫妻の対話においてのことである。夫の怒りをとこうとしたイヨカステーは、予言が信を措くにあたらないものであることを例証するために、ライオスの死のありさまは彼に与えられた神託の成就を否定するものだった次第を述べる。だが、この話が逆にオイディプスを深い動揺に陥れる。ライオスの死の詳細は、オイディプスの過去の殺人の記憶と、ただ一点を除いて、場所も時も被害者の外見もその一行の人数と拵えも、残る限なく符合するからである。したがって、彼はクレオンに対する疑惑をとく（「妃よ、おれはどうやら言わでもがなのことを言ったようだ」〔七六七―七八〕）。代わって今彼の心を支配しているのは、もっと恐ろしい疑惑である。この疑惑において、彼は、限りなく真実に肉薄する。

もしこのよその人がライオス殿となにか縁つづきであるとすれば、この身よりも不幸な者があろうか、これ以上に

神の敵である者があるうか。彼をよその人もこの国の人も、誰も家の中に迎えることも、言葉をかけることも許さず、家から突き出さねばならぬのだ。しかも、この呪いをかけたのは、ほかでもない、このおれだ、この両の手で殺した人の臥床をおれは穢している。(八二二—二二)

だが同時に、限りなく真実を取り逃がしてもいる、なぜなら、彼は、自分をライオスの殺害者ではないかと疑いこそすれ、それが自らに与えられた神託の成就を意味するのではないかと、決して疑わないからである。

おお、おれは見下げ果てた奴ではないか。身体じゅう不浄の者ではないのか。おれは追放され、追放のなかにおれの親しい人たちに会うことも、祖国に足を踏み入れることもかなわず、それであれば母親と結婚して交わり、おれを生み育ててくれた父ポリュボス殿を殺す運命にあるとは！「……」いや、いや、聖き尊き神々よ、決してこのような日が訪れませぬように！(八二二—三〇)

知が真実を取り逃がすのは、ふたたび真実のパロールに耳を貸さないからである。知は、イヨカステーの物語から、ライオスの死に関する情報だけを取り上げて、他の二つの情報、つまりライオスの受けた神託とオイディプスの受けた神託の類似性と、二人の子供、一人は、父殺しの運命を背負って生まれてくるや直ちに「両のくるぶしをいっしょに留め金で指し貫き」(七二八)捨てられた子供と、もう一人は、乳児のときに受けた傷のために《腫れた足》という名前を持ち、⁽¹²⁾やはり父殺しの運命を宣告されることになる子供の類似性とを、取り落とす。ここから、逸脱が始まる。そして、真実から決定的に遠ざかるために、言い換えれば、単に《私は父を殺さなかった》と言うだけではな

く、《わたしはライオスを殺さなかった》とさえ言いうるために、《一人は複数ではない》という合理性に引き寄せられていく。⁽¹³⁾ オイディプースの知は、逸脱のなかにあっても、合理的で実証的な知である。だからこそ彼は、ライオスに与えられた神託は成就しなかったという経験的事実一つを普遍化して、予言も神託もいっさい信ずるに値しないと考えることのできる、イヨカスターの単純な経験的知には満足できずに、「そなたの考えはもっともだが、やはりかの者を誰かやって呼んで参れ。これをなおざりにいたすな」⁽¹⁴⁾へ八五九―六〇と、証人の喚問を要請するのである。だが、その証人こそ、ライオス殺害の真実のみならず、オイディプースのもっとも恐ろしい真実を証言することのできる人物である。逸脱はふたたび、真実を呼び寄せずにはいないのである。

第三の逸脱は、第三エペイソディオンの終わり、コリントの使者が、オイディプースに施した旧恩を得々として物語る時に始まる。使者の物語はふたたび知を真実の構成に向かわせる。今や問題になっているのは、《わたしの本当の両親は誰なのか》、言い換えれば《わたしは誰か》という問いである。だが、この時またもや、知は逸脱しはじめる。逸脱を引き起こすのは、今度も、パロールの誤認である。使者は、コリントの《腫れた足》の子供が、じつはテーバイの「くるぶしを貫かれていた」⁽¹⁵⁾へ一〇三四の子供であったこと、しかもそれを与えたのは「ライオス様の家のもの」⁽¹⁶⁾へ一〇四二であったことを証言する。この証言は、オイディプースにとってとイヨカスターにとってとは、異なる真実を含んでいる。イヨカスターにとっては、これだけで、既に真実が余すところなく構成される。彼女の二人の夫にそれぞれ与えられた神託は、同一のものであった、そしてそれは既に成就していた、しかし、オイディプースはまだそのことを知ってはいない。だから、彼女は恐ろしい真実を自分一人の胸の内にとどめておこうと決意する。

お願い申します、お命が大切なら、この詮議はおやめなされませ。私の苦しみだけでたくさんでございます。へ一

〇六〇一一

だが、オイディプースにとっては、同じ証言は、単に、《わたしは誰か》に関わる真実を語りうる証人を指示する情報しか含んでいない。したがって、イヨカステの制止は、オイディプースの知に誤った方向づけを与える働きしかない。だが皮肉なことに、この逸脱が逆に知を真実へと不可避的に突き進ませるのである。

オ 懸念には及ばぬ、たとえおれが三代つづいた奴隷を母とする者であっても、そなたは申しい身分ということにはならぬわ。

イ（ヨカステ） とはいえ、どうぞわたくしの言うとおりにしてくださいませ。これはおやめなされませ。

オ いいや、このことを突きとめぬわけにはゆかぬ。

イ あなたのおためを思うて、いちばんよいことをお勧めしているのでございます。

オ それでは、そのいちばんよいことが前からおれを苦しめているのだ。

イ おお、不幸なお方、ご自分の素性をけっしてお知りになりませぬように！

オ 誰か行って、かの牧場番をここに連れて参れ！ この女には勝手に尊い生まれを喜ばせておくがよい。

イ おお、哀れなお方！ 私が申し上げられるのはこれだけ、これが最後でございます。へ一〇六二一七二

オイディプースがコリントの使者の証言から組み立てるのは、自分はもしかしたら奴隷の子かもしれないという疑

惑である、この疑惑が、妻の制止は夫の卑しい身分を恥じる高慢の故だという誤認を生む。したがって、彼は、イヨカステ^イが宮殿内に走り入ったのは死ぬためだとは想像だにしない。むしろ反対に、彼は逸脱を最大限にまでもたらし。妻の高慢に自らの強運を対立させて、父殺しの近親相姦者が、自分を「運命の女神の子」だと高言するのである。⁽¹⁶⁾

自分の素性を、おれは、それがいかに賤しくも、見とどけたいのだ。あの女は、女のくせに気位の高い奴、おそれくおれの下賤の出を恥じているのであらう。恵み深い運命の女神の子と思うておるおれは、はずかしめを蒙ることはありえない。女神を母としておれは生まれ出で、我が同胞なる年月は、おれを卑小にも偉大にもした。このような出のこのおれは、今後もけっして変わることなく、おれの素性を底の底まで探ってみせるぞ！へー〇七八―八七」

クロスもこの幻想を共有する、彼らは「運命の女神の子」をまことの神の子にまで高めようとする。

わが子よ、長い命の精^{ニシフ}の族の誰であったか、
山をさまよう父なるパンと交わって、

おん身の母となったのは。それともそれは、

ロクシアスの花嫁か。この神は、

なべて放牧の野を好みたもう。

それともキュレネを治し召す神^{ヘルメース}か、

狂おしい乱舞の神なるパッコスが得た、

戯れ遊ぶことの多いヘリコンのニンフラの授かり物か。へ一〇九九一〇九

こうして、逸脱が知を真実からもっとも遠いところに連れ去ったとき、逆転が起こり、知は逸脱の極みにおいて一
気に真実に到達するのである。

一―三 パロールの両義性

知は、真実に至ろうとするたびに、まさにこの動きによって真実から遠ざかる。プロロゴスから第三エペイソディ
オンまでの戯曲の運びは、まさしく知のこの逸脱の過程に他ならない。だが、このように真実から逸脱することによ
って、知は逆説的に真実に接近していく。この逸脱の根源に、他者のパロールの誤認があるとしても、知が誤認する
のは、単に他者のパロールだけではない。コリントの使者がオイディプスに向かって、「おお、わが子よ、あなた
にはご自身が何をなさっているのか、たしかにおわかりではない」(一〇〇八)と言う時、この無知な老爺は、全く
自覚せずに、知の本質を言い当てている。知は、自分が何を語っているのかを全く知らずに語る、というよりも、知
が語る時、そのパロールは常に知を裏切って、知が意図していない別のことを同時に語ってしまうのだが、知にはそ
れが決して聞こえないのである。⁽¹⁷⁾

知がもっとも無知になるこの両義的なパロールは、既にこの戯曲を論ずる多くの著者が指摘しているものだが、こ
こでは主としてヴェルナンの指摘にしたがって、その幾つかの例を挙げることにする。⁽¹⁸⁾

まず、戯曲の冒頭、嘆願者の長であるゼウスの神官が、オイディプスを、スフィンクスの災いをその知によって

被い退けた英雄として讃えながら、「さあ、衆にすぐれたお方、この町をお救い下さい。さあ、そのご名声をお守り下さい」〈四五—六〉と懇願するとき（「ご名声をお守り下さい」というこの言葉自体が、既に強烈なイロニーであるが）、オイディプスは、早くも両義的なパロールで答えている。

そなたたちすべての者が苦しんでいるのをおれはよく知っている（eu gar oid oi noseite pantes）。だが、それでも、私ほどに苦しんでいる者は一人もないのだ（kai nosountes os egō ouk estin umōn otis eks isou nosei）。
 〈五九—六〇〉

ここでオイディプスは、民の不幸を自分の不幸として背負う気高い君主として発言している。だが、ここで「苦しみ」と訳されている語は、見るように *nosos* 「病・災禍・苦悩」である。したがって、このパロールはまた、《お前たち全員が病んでいることを私はよく知っているが、お前たちが病んでいようともお前たちのなかの誰も私と同じくらい病んでいるものはいない》とも、聞くことができる。彼のパロールは、国の病の根本原因、万人の不幸の張本人として、オイディプスが自身を指し示していることを明瞭に聞き取らせるのである。同様に、少し先でふたたびオイディプスは言う。

私の悲しみは、自分の命のためよりは、この者たちのためなのだから。〈九三—四〉

ヴェルナンはこのパロールを、「私は、それが自分だけの不幸である時以上に、この者たち全員の不幸を背負って

いるのだ」と訳して、次のようにコメントしている。「オイディプスは誤っている。この病—悪 (mal)、それをクレオンは直ちに Erisma と呼んで、その真実の名を与えるのだが、それはまさしく彼だけのものだからだ。だが、誤ることによって彼は、我知らず真実を語っている。なぜなら、彼自身が Erisma として都市の agos であるからこそ、オイディプスは彼の都市の住民たちを打ちのめしている不幸全体を実際に背負っているのである。」⁽¹⁹⁾

さらに知は無知な発言を繰り返す。ライオスが「盗賊ども (lestas)」に殺されたと聞いたオイディプスは、すかさず言う。

この地からの路による取引がのうては、盗賊 (o lestes) がそのような不敵の行いをなしうるものではない。へー二四

この o lestes は単数形である、したがって、ここでオイディプスの「念頭にあるのは義弟のことである」⁽²⁰⁾としても、はしなくもこの言葉によって彼は自己の犯罪を暴露している。続いて、ライオス殺害の捜査が当時は十分にはなされなかったことを知ったオイディプスは言う。

だが、私は始めからやり直して、それを明らかにしよう (ego phano)。〈二三—四〉

ego phano は、『私が明らかにする』と『私が明らかになる』を共に意味しうる、したがって、彼は、『私が犯人を明らかにする』と語っているが、同時に、『私が犯人として明らかにする』とも語っている。さらに続けて彼は

言う。

この穢れをはらうのは、遠くの友のためではうて、私自身のためなのだ。かの殺害者は、誰にてもあれ、やがては同じやり口でわたしを害そうとするであろう。(二三八—四〇)

ここで知は、弑逆者が再び同じ犯罪の手を伸ばす危険を語っている、これは逸脱のパロールである。だがその背後で、知は知らずして真実のパロールを口にしている。彼が穢れを祓わねばならないのは、まさしく彼自身が穢れているからである、そして、ライオスの殺害者の手はやがてオイディプースの目を扶けることになるからである。

わたしはどんな努力も惜しまぬつもりだ。われらには神の加護のもとに栄えるか、しからずんば破滅あるのみだ
（一四五—一六）。

この二者択一は、結果が予想と食い違うことを除けば、正しい。オイディプースは、ライオスの殺害者を暴くことが、都市と自己の繁栄をもたらすと確信しているかもしれないが、実際には、その暴露は、彼の破滅を呼び、その結果、テーバイはやがて二代にわたる戦乱の末、エピゴノイによって滅亡の道をたどるのである。続けて、第一エペイソディオンの冒頭で、オイディプースは、ライオスの殺害者に、恐ろしい呪いをかける。

わたしは命ずる、誰であろうとその者に、わたしが支配しその王座を占めているこの国の何人も宿をかさず、言葉

も交わさず、神への祈りも犠牲をもわかつたず、清めをも施さぬようにと。また、すべての者は、これこそ、たった今ピュティアのお告げが明らかにしたもうたように、われらが穢れであるとして、家より追うように。わたしは、このように、神と非業の死をとげたお人との味方なのだ。／わたしはおごそかに祈願する、そのかくれた罪が一人のものであらうと、仲間の者との仕業であらうと、下手人が、その幸なき命を罪人にふさわしく不幸にすりへらすように。またわたしは、われとわが身に呪いをかける、もし彼が、わたしの合意の上で、わが家のかまどを分かつものとなれば、たった今ほかの者にかけた呪いをこの身に蒙るようにと。△三三六―五一△

そして、言うまでもなくこの呪いは彼の身に実現する。続けて、彼は次のように語る、

今やわたしは、かの人がかつて掌握していたその権力を持ち、かの人の臥床と、同じ腹に種を受けるその妻 (*genaiach homosporon*) とをわがものになっている。またもしかの人に不幸にも子がなかったのでなければ (*ei keinoi genos me dustuchesen*)、同じ一人の母から生まれた子供らが、あの人とわたしとの結びの懸橋となったことであらう。しかるにあの人の頭上に運命が舞い下った。それゆえに、わたしは、まるでまことの父のためであるかのように、このために戦い、(「……」殺害の下手人を捕らえんと、どんな努力も惜しまぬつもりだ。△二五八―六八△)

このパロールの両義性については、説明の要はないと思われるが、次のことだけを指摘しておきたい。まず、「同じ腹に種を受ける妻」(*genaiach homosporon*)の両義性である。オイディプスはこれを、ライオスの妻をもらい受けたという意味で口になっている、だが、後にティレシアスが明らかにするように(「自分の父親と同じ腹に種を蒔

き」(四五八)、この言葉が真に語っているのは、父と息子が《同じ女を妻にしている》ということである。「かの人に不幸にも子がなかったのでなければ：ei keinoi génos me dustuchesen」は、《かの人の子(keinoi génos)が不幸な目に会わなかった(me dustuchesen)のならば》という意味にも解せる。したがって、不幸な運命のその子供が、ライオスと何も知らないオイディプスとの「結びの懸橋」となって、ライオスの頭上に運命の一撃を下したのである。「まことの父のためであるかのように」は、この両義性においてこそ、知の無知を余すところなくさらけ出して、最大限のイロニーの効果を持ちうるのである。同様に、第二エペイソディオンの冒頭でも、オイディプスは、両義的なパロールを口にする。

血縁の者に悪事を働いておいて、罪を受けずにすむと思うているなら、その考えは間違いだ(五五一—二)。

クレオンの謀叛の嫌疑を追求するこの言葉は、実際にはオイディプスに向けられるべきものである。クレオンを責めたてながら、オイディプスはそのことを自ら明らかにしている。

あの男がお前と共謀せずば、おれがライオス殿を殺したなどは、けっして言わぬはず(othonek, ei mé soi ksunélthe, tas émas ouk an pot eipe Laion diaphthoras) (五七一—三)

この言葉は、確かに《なぜなら、お前と共謀していないなら(othonek, ei mé soi ksunélthe)》、ライオスの殺害(Laion diaphthoras)を私の仕業(tas émas)とはけっして言わなかったであらう(ouk an pot eipe)の意味に

なるが、また、読みようによっては《なぜなら、お前と共謀していないなら、私のしたことがライオスの殺害であるとは決して言わなかったであろう》の意味にもなる。⁽²¹⁾こうして、自らのパロールにおいて幾度となく己れの真実を明らかにしながら、オイディプスはついにそのことに気づかない。知は、そのパロールの中で知とは別のものが語られるのを、押し止めることもできなければ、知ってさえもないのである。

二 有限性の外部

人間の有限な知は、真実の断片しか所有することができない。しかも、この断片から出発して、真実を構成しようとするとき、知がたどる行程は決して真っ直ぐなものではない。まるで、逸脱しないかぎり、知は真実には向かえないかのようだ。それは恐らく、知が、有限であるかぎりにおいて、根本的に無知だからである。だが、そうであるとしても、知は、イヨカステーが勧めるように（「運命の定めがすべてで、先のことはなに一つはつきりとはわからぬ人間に何を恐れることがございましょう。できるだけ気ままに暮らすが一番でございます」〔九七七―九〕）、運命の鉄槌が下るまでこの無知に安穩としていることはできない。なぜなら、知の逸脱の道は、否応なく真実に至り着かざるをえないからである。知のこの逆説的な行程を導いているものが、知のパロールにもしっかりと貼りついて、それを裏打ちしている。そのことは、知が、そのパロールのなかで、知が知らず、語ろうとも意図していないことを語りながら、それを決して聞き取らないという事態に、明瞭に現れている。言わば、知は、知つていながら知らないのがある。だが、知は、ついに真実を構成する時、この知の他者の存在に気づく。それは、知が自らの有限性をはっきりと認知する時であると同時に、この他者に対して、その目を開く時でもある。知が真実のパロールを語ることができ

るのは、その時である。

二—— 眞実のパロール

第四エペイソディオンの最後で、神託が既に成就していることを知った瞬間、オイディプスは、最後の両義的なパロールを発する。

おお、光よ、これがお前の見おさめだ、生まれるべきでない人から生まれ、交わってはならぬ人と枕を交わし、害すべきでない人の血を流したこのおれの！（一一八三—五）。

「光の見おさめ」とは、『もはや生きてはいられない』ということである。この時彼は、穢れを一気に清算するため、イヨカステーを殺害して自分も死ぬ決心をしている。王宮内に飛び込んだ彼が、「刀をもて、とおっしゃりながら、妻であって妻でないお人、自分とお子たちをみごもった母親はどこにいるかと尋ねながら、歩き廻っていられた」（一一二五—五七）という後になされる報告が、そのことを証言している。だが、周知のように、彼のパロールは盲目という別の意味で実現される。それは、彼が、縊れて果てているイヨカステーを《見た》からである。イヨカステーの自殺は、オイディプスの運命の仕上げの一刷毛である。彼は、父殺しと近親婚が、結局、母までも死に追いやってしまったのを《見る》、言い換えれば《知る》。だからこそ彼は、「おれの不幸、おれの悪業を見るのもこれが最後だ」（一一二七—）と叫んで、向後は見ることを自らに対して禁ずるのである。Oidipous という名前には、『知る』と《見る》とを同時に意味する oida という語が含まれている。というより、知は眼差しなのである。⁽²²⁾したがって、

自分が《見すぎた―知りすぎた》ことを《見て―知って》、自ら視力を奪い、もはや見ない者となったオイディプスは、知の限界点に立っている。ギリシャ人にとって、「生きているということ」は、『太陽の光を見ること』である⁽²³⁾。限りにおいて、こうして生きていながら生きていない者となったオイディプスは、この時初めて、知の外部にあるものを直視することができる。と同時に、彼以外の人々の目―知にも、この盲目の男の姿を取って、同じものが与えられる。オイディプスの姿を見て発せられるコロスの言葉と、それに答えるオイディプスの言葉とは、この点で呼応している。

コ（ロス） 哀れな人よ、なんとという狂い（mania）が

あなたを襲ったのか。思いを越えた大きな一跳びで

あなたの不幸な定め（dusdaimoni moirai）に飛びかかったのは、

なんとという神（daimon）だ。

オ（……） おお、どうへわが運命（daimon）の跳躍（二二九九―三二一）。

だが、もはや知を取り囲む暗黒だけしか見ていない盲目の目（おお、闇の、／恐ろしい、おれを襲った、口にするだにけがらわしい、／あらがいがたい不吉の風に運ばれて来たおれを包む／闇の氣よ」（二三二―三七）と、その目を凝視する見える目とは、知の外部は異なる現れ方をする。テーバイの人々にとっては、オイディプスの姿は「見るも恐ろしい」（二二九七）、ゆえに彼らは盲目のオイディプスに表象される人間の有限性の外部を正視できない。

ああ、不幸なお人よ、

尋ねたい、聞きたいことも多く、われらの眼は強く惹かれるが、眺めることさえできぬ。

あなたゆえに起るこの身慄い！ 〈一三〇三—七〉

だが、知は、今や繰り返し繰り返し、真実を語ることができる。

おれを牧場でむごい足枷から解き放ち

死より救った者は滅びよ、

なんの喜びももたらさなかったわ！

その時に死んでおれば、

親しい人にもおれにもこんな苦しみはなかったものを。

「……」

さすれば、父殺しに

ならず、その腹から出た女の

花婿と世に呼ばれることもなかったものを。

しかるにいまや神に見はなされ、不浄の母の子、

この不幸なおれに生を与えた父親と同じ腹から子を生ませたへ一三四九—六二—

おお、キタイロンよ、なぜおれをかくまった。この素性をおれが世にあばかぬように、どうして受け取ったその時に、すぐさまおれを殺してはくれなかった。おお、ポリュボス殿、コリントスよ、名のみ父祖の古い館よ、お前が育てたこのおれは、表はきれいだが、なんとその裏にはうみをもった子であつたか！ おれはいまや悪者で、悪い生まれであることがわかった。おお、三つの道よ、隠れた谷間よ、三つまたの道の藪と細道よ、お前たちは血を分けた父上の血をおれの手から飲んだ。覚えていであらう、おれがお前たちの面前で何をしたかを、それからここに來て何を行ったかを。おお、結婚よ、お前はおれを生み、同じ女から子を世に送り、父親、兄弟、息子の、また花嫁、妻、母のおぞましい縁を、そうだ、人のあいだでこの上もない屈辱をつくり出した。へ一三九一—四〇五—

このオイディプスを、二通りに見なければならぬ。一つは、父殺しと近親相姦とによって、人間の域を完全にはみ出した、人外存在となったオイディプスである。この人物は、あらゆるものを——冥府の両親も、近親相姦によって生まれた自分の子供たちも、テーバイの町も、神々の像も、町の人々をも——もはや見ることはできない。

目があいていれば、冥府に行ったときに、どの眼でもって父を見ることができよう。おいたわしい母上とても同じこと、このお二人におれは首をくくつても及ばぬ罪科を犯した。それでは、おれのあのような生まれの子供たちを見るのが楽しいとも言うのか。いいや、永劫におれの目にはそうではない。町も、塔のある城壁も、神々のみ姿も。惨めなおれ、テーバイのもっとも尊い子たるおれは、われとわが手でこれらのものを自分から奪い去つ

た。／おれは自分で命令した、すべてのものにかの瀆神の者を突き出せと、そうだ、神によって不浄者たることが示されたライオス一族の者を！　これほどのおれの穢れを自分でさらしておきながら、この人たちをまともに見ると言うのか。いいや、できぬ！　へ一三七〇—八六

これに対して、もう一人のオイディプスがいる、それは自分が人外存在であることを《知り》、かつ振れた紐に垂れ下がっているイヨカステという形でそのことをまざまざと《見た》オイディプスである。前者は、人こそ知らね、以前からオイディプスがそうであつた姿であるが、後者こそは、今ここに初めて姿を現したオイディプスその人である。「見るも恐ろしい」のはこのオイディプスである。それは単に彼の存在の穢れのためではなく（彼は既に以前から穢れていたのだ）、知が耐ええないこれほどの穢れを《見て—知った》からであり、また、知ることによって、この穢れを顕した、つまり《見せ—知らしめた》からである。だからこそ、彼は、人を見ることができないだけではなく、もはや人がまともに見ていいものでもなくなる。もはや、人間のなかには存在してはならないものになる。したがって、彼は今や自分が存在すべき唯一の場であるこの知の外部だけしか見据えていない。

さあ、一刻もはやく、頼む、どこへなりと国の外へおれをかくしてくれ、殺してくれ、海に投じてくれ、もはやおれの姿の見えぬところへ！　へ一四〇九—一一。

この《知の外部》とはどこかについて、オイディプスとクレオンとのあいだで、最後の論戦が戦わされる。

ク 万物をはぐくむ主なる太陽の焰を崇い、大地も、聖なる雨も、光も受け容れることのできぬこのような穢れをかくさずにおくことは、憚るがよい。さあ、すみやかに館のうちに連れ行けえ。血縁の者の不幸は、血縁の者だけが、神をけがすことなく、見聞きすることが許されるのだ。

〔……〕

オ 〔……〕このわたしには、父親の町に生きて住むことがないように、いいや、かの、おれのものと呼ばれているキタイロンの山々に住むことを許してくれ。父と母が生きているうちにわたしの墓場ときめたところだ。わたしを殺すつもりのかのお二人の心のおりに死ぬるためだ。とはいえこれだけはわかつている、病も、そのほかの何物もわたしを滅ぼすことはできぬ。さもなくば、死ぬるところを救われはしなかったであろう。いいや、わたしが生き延びたのは、何か恐ろしい禍いのためだ。さもあらばあれ、おれの運命、いずこなりと行きたいところへ行くがよい〔……〕。

〔……〕

オ わたしを国の外にやってくれ。

ク あなたの望みは神がかなえられるべきことだ。

オ だが、わたしは神々の仇となった。

ク それならば、やがてその望みは達せられよう。

〔……〕

オ それでは、さあ、わたしをここから連れ去ってくれ。へ一四二五―五三二

クレオンにとっても、オイディプスは穢れであり、もはや人を見ることはできないし、見てはならないように、人も彼を見ることはできないし、見てはならない。したがってクレオンは、「神を穢すことなく彼を見ることができ」る」唯一の人々である血縁の者だけがいる王宮の奥深くに、オイディプスを幽閉しようとする。他方オイディプスは、アポローンの神託を楯に取って、頑なに国外追放を要求する。クレオンの視線は、あくまでもテーバイの市民のそれを共有している。正視しえないものは、見えないところに置かねばならないのである。だが、この場合、《見えない》ということは《ない》ということである。これに対して、オイディプスは、知の外部を明確に知に対して措定しようとしている。「キタイロン」と彼は叫ぶ。人間の領域としての都市の外にある、それは獣と神の領域、人外の存在のための場として、彼の生誕の時点から、特権化されていた場所である。ギリシヤ人にとって、《人間》とは、神でも獣でもないものとして、二重に否定的に定義される存在であった。⁽²⁴⁾したがって、キタイロンは、人外の場、呪われた子供が獣に喰い殺されねばならない場であると同時に、死すべき子供が、運命に救われて、英雄として再生しうる場でもある。キタイロンは、人間の法則を超えた場として、ここで特殊な価値を帯びて提示されている。オイディプスをその望みの如くにキタイロンに追放するならば、人間の場としての都市は、自らの知の外部をここにそのものとして措定し、自らに対峙するものとして可視的に維持しつづけることになったであろう。ゆえに、戯曲は、膾炙した伝説に反して、クレオンにオイディプスを追放させずに終わっている。オイディプスが宮殿の内に入る時、コロスが最後に歌うのは、再び、オイディプスに人間の有限性を確認する歌である。

おお、我がテーバイが国の住人よ、見よ、これこそオイディプス、
名高きかの謎を知り、勢い並ぶ者としてなく、

その運勢は町人のみなうらやみ見しところ、

されど、見よ、今や、いかなる悲運の浪に襲われしかを。

されば、かの最後の日の訪れを待つうちは、

悩みを受けずこの世の涯を越すまでは、

いかなる死すべき人の子をも幸ある者とは呼ぶなかれ。へ二五一四—二〇〇

ソポクレースが、追放され、放浪を重ねたオイディプースに、ついにアテナイ郊外のエウメニデスの聖所で、超自然的な往生を遂げさせるのは、この戯曲から二〇年の後、『コロノスのオイディプース』においてのことである。だがその時、彼は、彼を迎え入れた都市の守護霊に変身する。知は、知の外部を体现する *apollis* にして *aiikos* であるオイディプースを、恐れ畏むべき *hieros* にして *eusebes* なものと見做すことによってのみ、自らの外部を宥めつつ受け入れることができたのである。したがってここでも、知の外部は別の意味で正視に耐えないものとしてしか提示されていない。二つの戯曲は、人外存在に転落したオイディプースが、都市を守護する神霊へと変身するという意味で、まさしく逆転の関係にあるが、この逆転は一貫して、そのものとしての知の外部を、盲目のオイディプースの姿を取って提示しつつも、同時に、正視に耐えぬものとして視野から排除しているのである。

二—二 ダイモーン

ヴェルナンは、『古代ギリシャの神話と悲劇』のなかで、悲劇の両義性とは、人間的次元と神的次元の緊張に他ならないことを、繰り返し力説している。この二つの次元は、悲劇のあらゆる領域に見いだされる。登場人物の感情・

話題・行為は、人間心理の合理性に基づいて分析し解釈することが可能なその人物のエートスであると同時に、このエートス自体が、神的な力の明示に他ならない。悲劇の時間もまた、制限された不透明な現在の継起としての人間の時間であると同時に、その全体が、偏在し、どの瞬間にも出来事の全体性を包含する、逃れることも忘却することもない神的時間に飲み込まれている。時間のこの両義性は、さらに、悲劇における行動の両義性を決定している。行動は、その可否を秤量され、手段と目的を予測されたものである限りは、行動主体の確信と理解のうちにあるが、それ自体が実は、神々に対する賭であり、結果の不明な謎にほかならない。行動のこのようなあり方は、行動主体の存在規定を二重化する。行動主体は、人間的次元においては行動の動因として、自己の行為に対する責任性を有しているが、神的次元においては、行動の真の起源である神々の玩具であり、神意を実現する道具に他ならない。⁽²⁶⁾ オイデイプースのパロールの両義性もまた、この両義性の一つの現れである。彼のパロールのなかでは、人間の声と神々の声とが、同時に語っているのである。⁽²⁶⁾

人間の知の外部を構成するこの神的な次元を、ヴェルナンは、『過ち』、『穢れ』、『犯罪行為』という角度から捉えて、次のように説明している。

mania (狂気) lussa (狂乱) ate (苦悩) ara (呪ふ) miasma (穢れ) Erinus (破滅) ——これらすべての名称は、最終的には唯一の神話的現実を、様々な時に人間の魂に、またその外に、多様な形式で現れる不吉な神霊 (numen) をカバーしている。それは、犯罪者と並んで、犯罪それ自体、犯罪のもっとも遠い先行物、過ちの心理的動機付け、過ちの帰結、過ちが引き起こす穢れ、過ちが犯人や彼のすべての子孫に対して準備する懲罰を包括する、不幸の力である。ギリシャ語には、あまり個人化されていず、たいていは不吉なやり方で、豊富な形態を取っ

て、人間の生の中心に働きかけるこのタイプの神的な力を指す用語が一つある、それが daimon である。⁽²⁷⁾

古代ギリシャ人にとって、ダイモーンは、知の外部にある、知を越えた力でありながら、同時に、知に取り憑き、知をその中心から動かしている。知の錯誤を恐ろしい伝染力を持つ穢れに、「都市に襲いかかる疫病」(二八)に増幅させるのも、ダイモーンである。だが、そうであるとしても、知とダイモーンの関係は、常に一様ではないことを、ヴェルナンは明らかにしている。⁽²⁸⁾ 知が真実に対して取る位置に応じて、両者の関係は変化していく。以下、ヴェルナンの分析を敷衍しながら、この変化を見ていくことにする。

まず、知が真実を構成する以前には、この関係は、とりわけ、オイディプスの être と paraître の二重性として現れている。オイディプスは、コリントから来た外国人であり、稀代の知者であり、テーバイの救済者であり、高い王であり、神のごとき存在であり、謎を解く者であると自他ともに認められていた。だが、それは彼の Parai-tye に他ならず、その être は、生粋のテーバイ人であり、無知な者であり、テーバイの穢れの原因であり、父殺しの近親相姦者であり、人外の者であり、解かれるべき謎そのものだったのである。こうして知が全く無知であるとき、知のパロールの中で自らの声を響かせ、また、知の真実に対する逆説的な行程を密かに導いているのはダイモーンである。オイディプスがそうとは知らずに自らに呪いをかける時、また、限りなく真実に肉薄しながらも決定的に真実を取り逃がす時、ダイモーンは、知のパロールの中にその不気味な相貌を覗かせて、知を嘲笑している。したがって、知のパロールはダイモーンの皮肉に満ちた黒いユーモアとして響く。

私は、このように、神 (daimon) と非業の死をとげたお人との味方なのだ (二四二—二三)。

もしこのよその人がライオス殿と何か縁つづきであるとすれば、この身よりも不幸な者があろうか、これ以上に神の敵 (eekthodaimon: ダイモーンに憎まれてゐる) である者があろうか。〔……〕母親と結婚して交わり、おれを生み育ててくれた父ポリュボス殿を殺す運命にあるとは！ これを何か過酷な神 (daimon) の力の仕業とするものは、この身を正しく解してくれる人と言うべきであらう (八二二—二八)。

だが、知は、ついに真実を構成するに至るとき、自分を翻弄していたものが何であるかも明らかにすることになる。知は自分に取り憑いているダイモーンを暴露する、自己の外部を可視的にするのである。オイディプスが、神託の既に成就していたことを知って、王宮内に駆け込んだのち、コロスはこう歌っている。

なが定め (daimon) こそそのためし、

ながれ、ながれが定め (daimon) こそ。 (一一九三—四)

同様に、王宮内の惨事を町の人々に伝える使者も、こう語る。

狂ったあのお方に誰か知らぬが神 (daimon) が道をお示しになった。 (一二五七)

まるで、彼らには、オイディプスに影のように付き添うダイモーンの姿がありありと見えたかのようだ。だが、

ここではまだ、ダイモンは知の「運命(定め)」であり、知はその支配を免れてはいない。だからこそクロスは、「全知の時は、思いの他に (akōnta) なれを求めえたり」(一二二二)、ヴェルナンの訳によれば、「いかなることをも見ている《時》は、あなたの意に反して (akōnta) あなたを発見した」と語ることができるのである。

これに対して、知が、ダイモンの支配を脱して、自らの主人になることができるかに見えるのは、皮肉なことに、《見ること―知ること》を自らに対して禁ずるときである。惨事を伝える使者は、オイディプスがその目を突いた次第を報告するにあたって、その出来事が、「意に反して (akōnta)」ではなく、自発的に (hekōnta) 行われたことをまず強調している。

この禍いはみずからすすんで行われ (kaka hekōnta: 自発的な禍い)、知らずして起こったものではない (kouk akōnta: 意に反してではない)。みずから招いた (cauthairetoi: 自ら身に招いた) 苦しみはいちばん痛いものだ (一二二九―一二三〇)。

したがって、ここで、流布されている解釈が想起される。一方には、アポロンが送った運命、意に反して蒙らされた苦しみ、ダイモンの力、神的な次元に属する不可避の事柄、他方には、自発的な決定、オイディプスが自ら選び取った苦しみ、知の意志、人間的な次元に属する意図的行為、アポロンとオイディプスが、神的なものと人間的なものとが、各々の取り分を得て、はっきりと区別されるように見える。⁽³⁰⁾だが、ヴェルナンの分析は、この解釈に正面から異を唱えている。それは「見かけの二分法」であるにすぎない、この「自発的な」行為をめぐって、問いかけるクロスと答えるオイディプスのあいだには、異様な罅が交わされているからである。

コ おお、見るも恐ろしいその有様 (deinon idein pathos anthropois)

[……]

哀れな人よ、なんという狂い (mania) が

あなたを襲ったのか。思いを越えた大きな一飛びで

あなたの不幸な定め (dusdaimoni molrai) に飛びかかったのは、

なんという神 (daimon) だ。

オ [……] おお、どこへわが運命 (daimon) の跳躍。

[……]

コ おお、恐ろしいことをなされた (drasas) お人、どうしてこのように

お目を損なわれた。いかなる神 (daimon) がそそのかした。

オ アポローンだ、友よ、アポローンだ、このおれのにがいにがい苦しみ (kaka pathēa) を成就させた (telōn)

のは。だが眼をえぐったは、誰でもない、不幸なこのおれ (egō tannōn) の手だ (autocheir)。〈二二九七—三

三二〉

ここでは、使者の報告の言葉にもかかわらず、コロスはオイディプスを自己の行為に責任をとるべき意志的主体としては見ていない。彼らの目にまず映ったのは、「人には見るも恐ろしい有様 (deinon idein pathos anthropois)」である。「有様」と訳されている pathos は、同時に「不幸・苦しみ・受難」を意味するが、そこに通

底しているのは「外部から働きかけられること」および「その結果の状態」である。オイディプスのこの「有様… pathos」は、彼の外にある何物かの作用を被った結果としての「pathos：不幸、苦しみ、受難の状態」と受け取られているのである。したがって、クロスは続いて、オイディプスの *deinon pathos* を引き起こしたものに言及する。いかなる *mania*、いかなる *daimon* が、彼に「跳びかかっ」て、彼を「不幸な定め」(文字通りには「悪しきダイモンの取り分：*dusdaimoni moirai*)」にしたのか。オイディプスの答えも、クロスのこの見方を否定していない、彼にとってもこの状況は、ダイモンが彼を引っ掛けて一跳びに連れてきたものである。続く応答は、眼を抉るという行為を受動と能動の緊張した平衡関係において宙づりにするものである。「恐ろしいことをなされた (*drasas*←*draseio*：しようとしている、するつもりである)」は、眼を抉る行為を能動的に、言い換えれば人間的次元に属する行為として捉えている。だがすぐさまそれは「いかなる神 (*daimon*) がそのかした」と、受動性に、言い換えれば神的次元に逆転される。これに対するオイディプスの答え、《この恐ろしい苦しみ (*kaka pathos* [pathos：作用を受けること、働きを受けた結果の状態]) を成就した (*telon*←*teleo*：成就する、実現する) のはアポロンだ》では、能動性は神的次元にあり、人間的なものは受動的立場にある。だが続けて彼は、*ego tiamon* 《不幸なわたし》だがまた《毅然たる、不敵なわたし》が「その手で」それを行った (*autocheir*：自分自身の手で行う、自分の手によって行われた) と断言している。したがって、受動的立場にあった人間的なものは、直ちに能動へと転換している。《目を抉るというこの苦しみを実現したのはアポロンだが、その行為は私が自分で自発的に行ったのだ》というのが、オイディプスの答えなのである。人間の意志的選択と見えるものを通して働いているのは、神的な力である。だが、ダイモンの力を実行するのは、人間の自発的な手である。したがって、ここで、神的次元と人間的次元は、もはや一方が他方をその無知においてほしいままにする二重性ではなく、ましてや後者の前者に対

する自立でもなく、緊張をはらんだ平衡関係において、真の両義性を確立している。「問題になっているのは、登場人物のイニシアチブの度合いに応じて、彼の行動が配分される排外的な二つのカテゴリーではない、位置する場所からの見方に応じて、同一の行動がまとう、対立しているが分離できない二つの様相なのである」⁽³¹⁾と、ヴェルナンは述べている。

だが、この両義性は、オイディプスの最後の行為にのみ当てはまるものではなく、結局、彼のすべての行為（父殺し、近親相姦、謎解き）に、さらには彼の存在そのものにも遡及させることができる。《進んで、自発的に：hekon》がギリシャ語においては、《意図して》ではなく、《強制されずに》を意味する限りに⁽³²⁾おいて、オイディプスの殺人も結婚も探索も、すべて《自発的な》行為である。だがそれでも、父殺しと近親相姦は、また、自己の恐ろしい真実の認知は、彼には《思いがけない、望んでしたことではない、強制された：akon》行為である。受動／能動のこの両義性は、知／無知の両義性、光／闇の両義性と互いにヴァリアントの関係にある。目明きで知者であったオイディプスは、光のなかにあって、盲目で無知だった。今、盲目になった彼は、闇のなかで、自らの無知を見て知っている。oidaを可能にするはずの光は、彼の目を眩ませる闇に他ならず、oidaを自らに禁ずるとき、ダイモンの闇は彼にすべてを見せしめる光となる。この時、ついに彼の paraitre の迷妄は一扫されて、etre が剥き出しに顕れたように見える。だが、この etre においてもまだ、というかこの etre においてこそ、彼の etre と paraitre は決定不能の両義性を提示する。彼の見えない目が見ているこの闇、ダイモン、言い換えれば彼の無知は、彼の過ちの原因であると同時に、彼をこの過ちから免責するものである。だが、彼はこの無知によって免責されつつも、自己の過ちに戦き、自己の無知を糾弾せずにはいられない。したがって、オイディプスが有罪か無罪かを問うことは、無意味である。すべてが、能動／受動の、知／無知の、光／闇の、有責性／免責性の両義性のなかにあるからだ。

人間の有限性は、人間的なものの領域をダイモーンの領域が包み込んでいることにあるのだが、それは単なる全体と部分の関係でも、また、経験的なものと超越的なものとの関係でも、また外見と真実の関係でもない。知とダイモーンとの関係は、ここて言わば一種の反転図形を描いている。同一の図柄が、視点の位置に応じて、その意味を果てしなく反転させ、唯一の、決定的な答えを許さない絶対的な平衡状態を提示するのである。

この平衡状態は、戯曲を生み出した社会にとってのみ、解決不能のアポリアだったわけではない。⁽³³⁾たとえば、法的には免責されるが、道義的には有責であると見做すことは、単に、両義性の緊張を責任性のレベルの差異によって緩和しようとするものでしかない以上、両義性そのものは依然として解消されていないと言えるからである。問題は、人間の有限性こそが、人間をこの両義性に位置させているということなのである。プロロゴスからエクソドスに至る戯曲の歩みは、オイディプスを通して観客（読者）の知をも、この両義性に導いていく。その時、神々と同様に、登場人物の知らない真実を知悉し、登場人物の耳には届かないダイモーンの声を当初から聞き取っている観客（読者）もまた、神々そのものではない以上、盲目のオイディプスの姿に自らの有限性を、彼が凝視する闇に自らの有限性の外部の無限の深淵を、認めざるをえない。だから、知が自らの外部を見つめることは、この両義性を、回避することなく、そのものとして引き受けることを意味している。それは、知が自らを絶対的な宙ぶり状態に置くこと、絶対的な宙ぶり状態にある自らを直視することなのである。

二二三 無意識

グリーンは、ヴェルナンの『オイディプス王』の読解が、ダイモーンという「闇の本質」、「謎めいた本質を持つ悪」の存在を考慮にいれている点を高く評価しながらも、彼の「社会学的・歴史的な見方は緊密に局所的な文脈に依

存している」ことを、批判している。⁽³⁴⁾ グリーンによれば、ダイモーンの存在に読み取らねばならないのは、むしろ「宿命を、最初はできるかぎり回避しようとするのに、達成してしまう」という「英雄的・神話的形象のある普遍的特徴」⁽³⁵⁾なのである。したがって、ダイモーンは、紀元前五世紀の都市国家アテネという局所的文脈に属する集団的観念を越えて、人間の思考と行動の他律性を決定しているもっと普遍的で恒常的なものに送付されねばならない。

悲劇は古い諸価値を再度確立しているのでも、また、過去のラングを語っているのでもない。現在の言述を語っているのだが、この言述がいまだに、うまく一掃されなかったものの何らかの再出現ではなく、もっとも強硬な理性の髪にも絶えず見いだされる恒常的な基盤に、憑きまとわれていることを示しているのである。⁽³⁶⁾

では、この局所的な枠組みを取り外したとき、理性とそこに「絶えず見いだされる恒常的な基盤」としての知とダイモーンの二重性は、どのような相貌の下に現れてくるのだろうか。グリーンはそれを、フロイトが提起している思考の二つの過程（一次過程と二次過程）の、言い換えれば意識的思考と無意識的思考の、二重性に同定している。⁽³⁷⁾ そこから、主としてオイディプスの思考と行動を合理化として解釈する、既に紹介したグリーンの読解が生じている。したがって、ここでは再び知の逸脱に立ち戻って、知とその外部（無意識）の関係を考えてみたい。

たとえば、オイディプスがライオス殺害の犯人の告発もしくは自首を国民に要請するとき、彼は次のように語る。

私は、この噂にもこの仕業にもかかわらない者として、布告する。〔……〕まことに、私がテーバイの市民の列に加わったのは、その後のことゆえ。〔二一九—二三〕

ここで、知は一見極めて合理的な推論を行っているように見える——私はライオスが殺害された後でこの地に來た、ゆえに、私はこの殺害に無関係である。だが、実際には、ライオスの殺害と同様に、オイディプスによる見知らぬ老人とその一行の殺害も、《テーバイ以前》に位置している、そればかりか、この二つの殺害が時間的に極めて近接していることを、既にクレオンの証言が物語っている。したがって、右の推論は、《テーバイ以前》に起こった二つの殺害のうちの一方の忘却がなければなりたない。だが、この忘却を、《テーバイ以前》のオイディプスに関する国民の無知につけ込んだ、知の意図的な欺瞞と見なすことはできない。それは、グリーンが指摘するように、戯曲の底を浅くするものになるだけではなく、事の次第によっては自分がライオスの殺害犯である可能性を認めつつも、最後まで自己の無罪性を論理的に証明しようとする知の努力を（羊飼いの男がやはり同じ人数を申し立てれば、俺は殺害者ではなくなる。一人は大勢と同じではありえぬであろうからな。しかし、ただ一人の旅人といったときには、この仕業はもはや疑いもなく俺を指しているわ」（一八四三—一六）説明しないからである。したがって、この忘却を説明するものは、二つの殺害の時間的近接が呼び起こす強い不快に求めねばならない。不快原理による抑圧が働かないかぎり、この忘却は生まれない。その時にのみ、右の推論は、知の根本的な無知と潰えざるをえないその努力とを、ここに浮き彫りにされるのである。

イヨカステの物語に対するオイディプスの反応にも、同じことが指摘される。この物語が、知をいかなる動揺に陥れたかは既に述べた。だが、この動揺にもかかわらず、というよりこの動揺そのものにおいて、知には、重大な抑圧が働いている。なぜなら、知は、ライオスの受けた神託とオイディプスの受けた神託との符合を一顧だにしようとしなければかりか、自分が《腫れた足》の子供であったことを全く想起してさえないからである。この二人の子

供、二つの殺害、二つの神託が同一のものであるならば、オイディプスが受けた神託は、それを回避しようとした知のあらゆる努力にもかかわらず、既に成就していることになる。だからこそ、コリントとテーバイの二つの系列を結合させることは、それが生み出す不快のために抑圧されねばならなかったのである。ここでは不快原理は、快の相対的増大―不快の相対的減少によって事態を切り抜けようとしている。誰もが指摘するオイディプスの著名な《記憶喪失》は、ここに成立する。この記憶喪失によって、イヨカステーのパロールが知を陥れた動揺にもかかわらず、知は、呪われた運命の恐怖と《私が殺害したのはライオスだったのか》という疑惑とを、分離させておくことができる。それは、《私が殺害したのは父だったのか、私が結婚したのは母だったのか、あの神託は既に実現していたのか》というより深刻な疑惑と恐怖を抑圧によって回避するための方策なのである。

続いて登場するコリントの使者の証言は知の前に、二つの推論の道筋を開く――《腫れた足》の子供はライオスの子か、あるいはライオスの家の奴隷の子か。だが、ここでも知は、《腫れた足》の子供の出自と、その子供が後年受けた神託とを、イヨカステーの物語とも、また、先刻のティレシアスの謎めいた告発の言葉、「以前からあなたが求めている男、そいつはまさしくここにいます。見せかけはよその国から移り住んだことになっているが、やがてテーバイ人なことが判明し、その運命の巡り合わせを喜びはしないだろう。〔……〕自分の父親と同じ腹に種を播き、かつその殺害者たることが明らかとなるであろう」とも、結び付けようとしないう。選択されるのは、ここでもより不快ではないものである。だが、それでもまだこの選択は、耐えられない不快を多く含んでいる。したがって、次いでこの不快も回避されなければならない。死ぬはずだった子供が、他国の王の息子となり、すべてを捨てて放浪者となった男が、自分だけの力で他国の王位に就いたのなら、彼は、単なる奴隷の子ではありえない、例外的な運命の加護の下にある子供、「恵み深い運命の神の子」でなければならぬ。こうして、二つの殺害の一致を否認し、二つの

神託の一致を否認し、二人の子供の一致を否認しようとする不快原理の働きは、《腫れた足》の子供を父殺しの近親相姦者とは対極にある神の子にまで、偏差させるのである。

不快原理が知の *object* を妨害するとき、記憶の忘却、つまり抑圧が生み出されて、知は、見えているものを見ず、知っているものを知ることができず、真実を否定の記号象徴の下でしか語ることができなくなる。《一人は複数ではない、私はテーパーの子ではない、私は人間の子ではない》、知が無知に転落するのはこう語る時である。こうして知がもっとも無力になったように見えた時、その逸脱の絶頂において、だがそれでも、知は不快原理を乗り越える。それが読み取られるのは、ライオスの牧場番がオイディプスの厳しい尋問についてに堪えきれなくなるときである。

召（使） おお、恐ろしい、口を割ってしまいそうだ！

オ おお、まさに聞こうとしているこのおれとて同じこと、だが、やっぱり聞かねばならぬ！（一一六九—七〇、強調引用者）

なぜここで知は、不快にもかかわらず、真実を知ろうとするのだろうか。フロイトの次のような説明は、それを理解させてくれるように思われる。

かつての苦痛的なものの記憶からの、心的過程の、こういう造作なく恒常的に行われる離反は、心的抑圧の模範像とその最初の例とを我々に与える。（……）／つまり第一P組織は、不快原理のためにそもそも何か不愉快なものを思考関連中に引き入れることができない。この組織は『願望する』こと以外の何事をもなしえない。もし事態がいつ

もそのようであつたならば、経験内に沈殿した諸記憶を自由に駆使するところの第二組織の思考作業は妨げられざるをえないであろう。ところでそこに二つの途が開けてくる。「……」第二は、不快記憶に対して、不快感発生が避けられるようにエネルギーを充たさせる途である。「……」しかしつぎのことをしっかり念頭に置く必要がある——これが抑圧理論の要なのである——第二組織は、それがあつた表象から出てくる不快感発展を阻止できるときにのみ、その表象にエネルギーを充たせしめうる。⁽³⁹⁾

したがって、二次過程は不快記憶へのエネルギー備給によって、記憶を不快原理から離脱させることができるのである。だが、思考作業による不快の克服をこのように理解するときには、右に検討した知の逸脱全体がこの側面から再度読みなおされねばならないことになる。《ターバイ以前》に、オイディプスは、見知らぬ老人の一行を殺害した時、自分の受けた神託を忘却している。それでこそ、この殺害は正当防衛になりえたのである。次いで彼は、ライオスの殺害も《ターバイ以前》に起こったことを知らされた時、《ターバイ以前》に起こったことを全て忘却している。この忘却のゆえに、彼は自分をいかなる穢れにも染まない高潔な王だと信ずることができたのである。次に、彼はこの《ターバイ以前》の記憶を蘇らせ、自分が前王の弑逆者にして呪わしい運命を約束された「身体じゅう不浄のもの」(ハニニ)ではないかという疑惑を受け入れざるをえなくなる、だがそれは、《ターバイ以前》に起こった二つの出来事の系列の可能的同一性を否認するためである。そして、《ターバイ以前》の自分をもっとも惨めな《腫れた足》の子供であることを受け入れざるをえなくなったとき、彼は、自己の人間の出自を否定することによって、父殺しで近親相姦者である可能性を否認するのである。したがって、逸脱の道筋は、裏返せば、より大きな不快を回避するために、より小さな不快から一つ一つ思考を離脱させていく道筋である。こうして、逸脱が進むにつれて、少し

つ記憶と表象が、不快から分離されて、知の領域に移行する。言い換えれば、不快原理は依然として働いているが、知の思考可能性は不快からの相対的離脱を徐々に獲得する。そしてこの繰り返された漸進的な離脱が、知に、最終的に不快に立ち向かう力を与えるのである（「だが、やっぱり聞かねばならぬ」）。だからこそ、逸脱の極みにおいて、知はついに耐えがたい不快から真実を分離するに至るのである。ここに、不快原理の逆説がある。不快原理は、否定的に、つまり、より大きな不快を思考させないために、知により小さな不快を思考することを可能にするのである。

同じプロセスを、別な観点からさらに読みなおす必要がある。oidaの人オイディプスが、一貫して盲目であり、無知であることは、つとに指摘されてきた。観客（読者）の目には明々白々な、出来事の二つの系列の一致に対して、彼の oida、すなわち知―視力は一貫して閉ざされている。父殺しの神託を受けていながら、彼は父の年配の老人を殺害したとき、神託の成就の可能性を疑っていない。自分の冒した殺害とライオスの殺害の時間的近接を知らされても、二つの殺害を結び付けない。イヨカステーの物語は、彼の心に、コリントとテーバイの二人の子供、二つの神託の類似性を呼び起こさない。彼自身がライオスの家から出た《腫れた足》の子供であったという事実も、彼がライオスの子である可能性に逢着させない。この無知―盲目は何に起因するのだろうか、と問うことは、言い換えれば、観客（読者）の全知は何に起因するのかと問うことと、裏表の関係にある。悲劇の観客（読者）が全知の視点に位置しているのは、単に悲劇が共同体の共有財産である伝承に基づいて作り上げられているというだけの理由からではない。観客（読者）は、ここで、人間（登場人物）の視点、言い換えれば意識的思考の視点からだけでなく、神々の視点、言い換えれば無意識的思考の視点からも、事態を読み取っているからである。その時、出来事の二つの系列は、思考同一性によってだけでなく、知覚同一性によっても結合させられる。したがって、そこでは、ちょうど語呂合わせの場合のように、ごく些細な類似が連想の要となつて、異なる二つのものを結合し、等価関係に置く。被害者の年齢

が神託とその成就を、《テーバイ以前》という時間的位置が二つの殺害を、父殺しの犠牲者と加害者の指定が二つの神託を、同じ身体的損傷が二人の子供を、同一の出自（ライオスの家）が二人の捨て子を、こうして同一化する。この類似に対する備給が、それ以外のあらゆる差異の可能性を不問に付す。無意識は「矛盾を知らない」のである。⁽⁴⁰⁾

（もちろん、この読み取り、出来事のこの体系的結合は、もう一つの、思考同一性に基づく読み取りとの擦れを生み出す、そこにサスペンスが、戯曲の仕掛けた未決定状態が生ずる、だがそれは、真実が明らかにになったときに観客（読者）の知がおかれる非決定的な両義性の前では、取るに足らないものである。）これに対して、悲劇のなかの登場人物は、思考同一性にしたがってしか事態を読み取っていない。思考同一性は、知覚同一性と同じ目標を追求するとしても、同じ道筋をたどらない。それは「諸表象の様々な強度によって迷わされることなく、諸表象の結合路に関心を持つ」⁽⁴¹⁾のである。殺害された人物の年齢、《テーバイ以前》という時間的位置、神託の文言の一致、二人の子供の同じ不具の印、《腫れた足》の子供がライオスの家から出たという事実、これらは思考同一性にとっては偶然の一致かもしれない単なる類似であって、出来事の二つの系列を結合させるに足る必要十分条件を構成しない。思考同一性が求めるのは、二つの系列のあらゆる要素のあいだに、矛盾を含まない同一性が立証されることなのである。オイデイプスの知の一見無知・盲目と見える手さぐりは、異なる二つのものを、その類似性にまどわされることなく吟味して、論理的なプロセスを通して同一化しようとする、二次過程に固有の思考のあり方なのである。知は、不快原理の下にありながらも、不快記憶に備給して、思考過程における不快情動をできるかぎり制限することによって、思考同一性を追求し、回り道をしながら、知覚同一性が求める目標に到達する。これがオイデイプスの謎ときと言われるものにおいて起こっていることである。したがって、不快原理が知の思考可能性の否定的支えであったのと同様に、思考同一性の追求を知の思考可能性の肯定的支えとして認めねばならないだろう。一次過程の不快原理と二次過程の

思考同一性は、こうして反発しつつも互いに支え合って、知を真実へと向かわせるのである。

真実の分離は、だが、抑圧の除去ではない。エクソドスにおいて知が語る真実のパロールは、抑圧されていたもののそのものとしての認知であるが、そのすべてには耐えがたい不快感がまわりついている以上、知と不快は分離されはしたが、共存しているからである。したがって、ここでも知のパロールは依然として思考の二つの過程、二つの形式の両義性のなかにある。不快原理の下では、知は根本的に無知であり、その努力はすべて挫折を約束されている。だが、それでも不快原理は知の離脱と思考可能性の獲得を完全には妨害できない。知の思考同一性の追求は、ついに知を真実へと導いていく。だが、その道程は常に不快原理の妨害の下で繰り返される逸脱を経由しなければならない。知が真実に至る道程も真実を語る語り方も、すべて不快原理の支配下にある。だが、この同じ道程と同じパロールは支配原理からの知の漸進的で相対的な解放を示している。不快原理は支配しているが、その支配は全面的ではない。その時には、知の思考可能性にはいかなる余地も残されていないだろう。だが、知は不快原理を完全に制圧しているわけではない。なぜなら、思考は知と抑圧の分離からしか誕生しない以上、不快原理がないところにも、やはり思考可能性はないからである。《一人は複数ではない》と知が語るとき、このパロールは、そこに不快原理に基づく抑圧と思考同一性が、同時に顔を見せているという意味で、両義的である。思考同一性が不快原理の妨害の下で道を知らされていたこのパロールは、だが、知が自らの置かれている両義性をそのものとして受け入れるとき、次のように変形される、「アポローンだ、友よ、アポローンだ、このおれののがいいにが苦しみを就させたのは。だが目をえぐったは、誰でもない、不幸なこのおれの手だ」。アポローンと私、同一者にして他者、このパロールは知の真実の剥き出しの提示である。その時知が見つめているのは、単に知の外にあるもう一つの思考の存在だけではない。相反しつつ相補的な、思考の二つの過程によって、分裂させられつつ分有されている人間の知のあり方をこそ、知は自己の

真実として発見するのである。

『オイディプス王』にエディプス・コンプレックスを当てはめる読み方は、恐らく馬鹿げている。それは単に、父殺しと近親相姦が、エディプスという人間の根源的欲望の、単に肯定的形式、つまり母に対する対象備給と父に対する両価の態度の比喻に他ならない以上、そのような読み方は、比喻を比喻されているものによって説明する同語反復に陥るというだけの理由からではない。エディプス・コンプレックスは、近親相姦の禁止を基礎付けるものであるという点で、人間が文化的存在となるためには必ず受け入れねばならない宿命であるとしても、その決定的な重要性は、母子融合の切断による父とその法の審級の誕生、この審級の受容によるエディプスの肯定的・否定的欲望の抑圧、その結果としての超自我および／あるいは自我理想の構成という経過をたどる、心的システムの構造化機能ならびに主体構成機能にあると考えるならば、そこで問題になっているのは、無意識の構成であって、発見ではないからである。もっと簡単な言い方をすれば、オイディプスは自己の真実を認知するとき、自己の無意識の存在を知るのであって、ここで初めて構成するのではない。ダイモーンの真実の認知は、コンプレックスの清算、つまり両親に対する肯定的・否定的欲望の心的除去（母の身体の断念と父の権利の承認）ではなく、主体の内部に抱えこまれた知の絶対的他者の発見なのである。いわば、フロイトが自己の真実としてエディプス・コンプレックスを見いだしたように、オイディプスの知は自己の真実としてこの他者の存在を見いだすのである。⁽⁴⁵⁾

二一四 有限性の外部

こうして、ダイモーンと無意識という二つの知の外部は重なり合うように見える。だが、この重なり合いは、両者の完全な一致ではなく、むしろ唯一の一致、束の間の交錯なのだと考えるべきだろう。ダイモーンを社会―歴史的な

文脈から解放し、人間の思考の普遍的で恒常的な基盤として位置づけければ、無意識になるのではおそくない。言い換えれば、ダイモーンとは無意識の古代ギリシヤ的な名称―観念であり、無意識とはダイモーンに現代の知が与える科学的なステイタスである、ということにはならない。したがって、この両者を互いに鏡の關係に置くことは、誤りであろう。ダイモーンと無意識は、人間の知の外部を思考しようとする二つの方法が発見した、この外部の二つの異なる形式なのである。一方は、特定の社会―歴史的な枠組みのなかで析出された知の外部の文化的な形式であり、他方は、普遍性を標榜される、知の外部の構造である。だが、この二つは、異なっているながらも、互いに対して開かれ合う。なぜなら、ダイモーンと無意識とが、こうして互いに知の絶対的外部として重なり合うとき、人間の知それ自体を、一方では社会―歴史的な文脈に規定された有限性として、他方では人間の存在様式そのものと見做されている有限性として、同時に考えることができるからである。その時、オイディプスの知が真実を発見するプロセスは、本質的に有限な人間の存在が特定の文化的条件内でたどらざるをえなかった思考の軌跡であると同時に、特定の文化的条件がこの有限性において顕在化されていく過程でもある。このプロセスにおいて、知は二重に自らの「他者」を発見するのである。

したがって、この交錯は、どうしてもフーコーの『言葉と物』を想起させずにはいない。この著作においてフーコーは、ヨーロッパ近代の知の特性を人間の有限性の発見に見いだしているが、この有限性を証拠立てる一つの形式として挙げられているのが、「思考されないもの」の形式なのである。人間が知の可能的対象として出現したとき、同時に誕生したこの「思考されないもの」を、フーコーは次のように定義している。

人間と思考されないものとは、考古学的レベルでは同時的なものである。人間がエピステーメーの一つの布置とし

て描きだされることができたのは、思考が同時に、自己の内にも外にも、思考の周辺部、とは言っても思考自身の横糸と絡み合っている周辺部に、夜の部分を、思考が巻き込まれていいる一見惰性的な厚みを、思考が端から端まで含んでいるのだが、思考がそこに捉えられてもいる、思考されないものを発見するからである。思考されないものは（それにいかなる名称を与えようと）、人間のなかに、萎縮した自然として、あるいはそこに成層化された歴史として、宿っているのではない。それは人間にとって「他者」なのである。人間からでも、人間のなかにでもなく、人間の傍らに、同時に、同じ新しさで、どうしようもない二元性において誕生した、兄弟で双子の「他者」なのである。人間の本性における深淵の区域、あるいは人間の歴史の奇妙にも封じられた砦と、好んで解釈されるこの晦冥な空間は、全く異なる様式で人間につながっている。それは人間にとって外的であると同時に不可欠なものである。いくぶんかは知のなかに姿を現した人間が投げる影、いくぶんかはそこから人間を認識できる目に見えない染み。ともかく、思考されないものは、十九世紀以来人間にとって絶えることのない沈黙した同行者として役立ってきたのである。⁽⁴⁶⁾

人間を有限なものとして存在させているこの「他者」、「思考されないもの」の発見は、私が私の思考であると同時に私の思考していないものでもあり、私に他ならない私の思考が同時に私ではないものでもあるという、奇妙な両義性のなかに人間を位置づける。だが、十九世紀の知が孕んでいた重大な問題点は、この「他者」が、「決して自律的な様式でそれ自身としては反省されなかった、自分が『他者』であり影となっているものから、補足的な形式と裏返し(47)の名称を受け取った」ということにある。確かに、そのために思考のステイタスは根本的な変容を被ったかもしれないが、それでも、十九世紀の知は、この「他者」をそのものとして捉えて、人間をこの「他者」の存在が決定して

いる本質的な両義性において思考しようとはしていない、とフーコーは批判している。だが、十九世紀の人間学（人間諸科学）のこの限界をはみ出して、この「他者」へと直行しようとするものがある。それが、精神分析と人類学である。「あらゆる人間科学が無意識の方向に向かうのは、無意識に背を向けて、後ずさりするかのように、意識の分析がなされるにつれて無意識が明らかにされるのを期待してのことに他ならないのに対して、精神分析は、決然として真っ直ぐ無意識を目指す」、そして「——定義上いかなる認識にも到達不可能な——契機に向かっていく」⁽⁴⁸⁾、その時、そこに発見されるのは「有限性の形式それ自体」⁽⁴⁹⁾である。同様に人類学も、「決然として、所与の文化の体系を特徴付けている無意識的なプロセスの側にその対象を求め」、文化の「形式的構造の総体を様々な文化的無意識の体系として定義する」⁽⁵⁰⁾時、「各々の文化がいかなる種類の歴史的生成を行うことになるのかを規定する」⁽⁵¹⁾ことによって、個々の文化の諸限界を明らかにする。したがって、精神分析と人類学は、「人間のなかで、人間の意識の下側にあるものに到達した」のではなく、「人間の意識に与えられている、あるいはそれを免れているものを、人間の外で、肯定的な知によって知ることを可能にしているものへと向かっている」⁽⁵²⁾のである。このような類縁性と対称性によって、精神分析と人類学は、互いに対して自らを開くことになるのだが、それでもそのことは、両者の合一を意味するのではなく、むしろ、両者が「異なる方向を向いた二本の線のように交わる」⁽⁵³⁾ことを意味している。言わば精神分析と人類学がそれぞれ明らかにしている二つの「思考されないもの」——個人の無意識と文化の無意識——は、互いに対して連辞——範列の関係を構成するのである。⁽⁵⁴⁾

だが、フーコーが明快に定式化しているこの交点に、ダイモンと無意識の交錯を位置づけると、明らかにするのは、この交錯を可能にしているのは、いささかも『オイディプス王』という戯曲の特異性ではなく——確かにこの戯曲には、ギリシャ文学の流れにおいても、悲劇の歴史においても、またソポクレス個人の作品の系列において

も、取り分けて際立つものがあることが認められるのだが⁽⁵⁵⁾——、むしろ、今日のギリシャ研究と精神分析学という全く異なる二つの思考が要請するレクチュール自体なのだということである。この二つの思考が共に、人間の「思考されないもの」を、知の他者を、直接思考しようとするものであるかぎり、有限性の外部としてのダイモンと無意識は交錯せざるをえないのである。このようなレクチュールのあり方が決して恣意的なものではないことを、バルトはある論文のなかで、まさしく一方でヴェルナンのレクチュールと他方では精神分析的レクチュールとのこの交点に依拠しながら、しかしレクチュール一般の事態として語っている。

読者とは、（人目につかないにしても）舞台にいて、対話のパートナーのそれぞれには聞こえないことが彼にだけは聞こえているあの登場人物である。彼の聞き取りは二重である（したがって潜在的には多数である）。（……）《真の》レクチュール、自己の肯定を引き受けるようなレクチュールとは、狂ったレクチュールであろう、思いがけない意味（《誤読》）を創出するからではない、《錯乱している》からではない、矛盾を排除する法の外に広がる空間として、意味や視点や構造の同時的な多数性を知覚するからである（《テキスト》はこの空間の公準化そのものののだ⁽⁵⁶⁾）。

言い換えれば、「思考されないもの」、この外部を思考しようとするかぎり、レクチュールはテキストの空間を開くということだ。知が、二重の視力、二重の聴力を持ち、自らの声と共に、自らが発しているにもかかわらず自らの他者のものでもある声を、同時に耳にし、見えていながら見えないものを、それでもやはり見ている空間である。同時に、知覚同一性⁽⁵⁷⁾と思考同一性にしたがう思考の空間である、と言ってもいい。その時、展開されるのは、同一者の

誇大妄想的—自己同一的な拡大ではなく、同一者にして互いに他者であるものの分裂した多声性、同一者の根源的な他者化となるものの作用空間である。レクチュールの知自体もそこに巻き込まれている。自己の有限性を認知し、足下に口を開く深淵を直視する知の恐怖は、その時、この無限に非決定的な両義性に目を置く目眩として体験される。だが、このように捉えられるテキストとはまさしく、フーコーがランガージュの問題系において、互いに連辞と範列の関係を構成し合う「人類学と精神分析に形式的モデルを与えるようなランガージュの純粹理論というテーマ」⁽⁹⁷⁾と対称的な位置に、この問題系のまさにもう一つの極端に、その存在を指摘しているランガージュに関する問いの場それ自体、この問いとして構成されたパロールの形式ではなかっただろうか。⁽⁵⁸⁾だとすれば、「思考されないもの」である知の有限性の外部を思考しようとするレクチュールが、テキストの空間を開くのは、当然のことだったのである。

(1) 『ギリシャ悲劇全集Ⅱソポクレス篇』、人文書院、昭和四十一年、二三四頁。この他に次の翻訳および原典を参照したが、戯曲の引用は原則としてこの翻訳から行い、引用文の末尾に行数をへんに入れて示す。なお、ギリシャ語の引用は、下記の *Oedipus Rex*, B. G. Teubner より行い、ギリシャ文字をアルファベットに転記したが、その際一切のアクセント記号は無視した。ただし、ε.π.ο.ς は各々 e.π.o.s と転記して区別できるようにした。

ソポクレス『オイディプス王』、藤沢令夫訳、岩波文庫、一九六七年

『Oedipus the King』 translated by E. H. Plumptre in *Nine greek dramas by Aeschylus, Sophocles, Euripides and Aristophanes*, P. F. Collier & son company, New York, 1909.

『Oedipus the King』 translated by Richard C. Jebb in *Great books of the western world 5 Aeschylus Sophocles Euripides Aristophanes*, Encyclopaedia Britannica, 1952.

Sophocles, *Oedipus Rex*, translated by George Young, Dover Publications, Inc., 1991.

《ΟΙΛΗΙΟΤΥ ΤΤΡΑΝΝΟΙ》in *Sophocles Tragediae*, tome I, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1975.

Sophocles, *Oedipus Rex*, B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, 1996.

- (2) 「おお、人の子の代々、／はかなきは命。／誰かある、誰かある、／幸を得し者。ひと皆／幻の幸を得て、／得し後に墜ちゆくのみ。／なが定めこそそのためし、／なれが、なれが定めこそ。おお、幸薄きオイディプス／人の子にはことほぐべきものなべてなし」(一一八―八九五)。「おお、我がテーバイが国の住人よ、見よ、これこそオイディプス、／名高きかの謎を知り、勢い並ぶ者としてなく、／その運勢は町人のみなうらやみ見しところ、／されど、見よ、今や、いかなる悲運の浪に襲われしかを。／されば、かの最後の日の訪れを待つうちは、／悩みを受けずこの世の涯を越すまでは、／いかなる死すべき人の子をも幸ある人とは呼ぶなかれ」(一一五―一二四)。

(3) Michel Foucault, "La vérité et les formes juridiques", *Dis et Ecrits par Michel Foucault*, tome II, Gallimard, 1994, pp. 538-646.

- (4) アポロンとティレシアスが相補的な一つの割符を構成していることも、フーコーは指摘している。アポロンは不死の神、光の神であるが、ティレシアスは死すべき者、盲目の闇の住人、アポロンという全知の光の地上における影である。神／予言者のこの合致が、神のランガージュという割符を構成する。Cf. *Ibid.*, p. 557.

- (5) フーコーは、この不一致について、次のようにしか語っていない。「こうして、イヨカステーの記憶とオイディプスの記憶という、完成するこの二つの割符の作用によって、ほとんど欠けるところのないこの真実、ライオスの暗殺に関する真実が得られる。ほとんど欠けるところのないと言うのは、まだ小さな断片が一つ欠けているからだ。ライオスはただ一人の男に殺されたのか、複数の男に殺されたのかを知るといふ問いである。そればかりか、この問いは戯曲では解決されていない」(*Ibid.*, p. 558)。だが、このレクチュールは、戯曲が解決していない問題を取り違えていること、《一人か複数か》という問いの意味を十分把握していないことの二点において、不十分である。たしかに、戯曲はこの部分で未解決な問題を孕んでいる。目撃者が殺害犯を「複数」であると証言した理由は、イヨカステーの、ただ一人生き残った従者が「その場から帰って来て、あなたがなくなったライオス殿の代わりに王となっているのを見て、わたくしの手に取りすがり、この町から遠く見えぬとこ

ろにいられるように、自分を田舎に、牧場にやってくれと嘆願しました」(七五七―六一)という言葉から容易に推測される。明らかに、戻ってきた従者は、当の殺害犯が新たな王となっていることを知り、この事態が招く危険から我が身を護ろうとしたのである。ところが、他方で、ライオスの殺害の知らせがもたらされたのは、オイディプスがテーバイの王位に就く前であったことも、明らかである。イヨカステーがそう証言しているし(「あなたがこの地の支配者となられたほんの少し前に町に知らせがありました」(七三六―七七)、ライオス殺害時のテーバイの状況を説明するクレオンの言葉(「ライオス殿のいない後、われらを襲った禍いのうちにあっては、王の死をただす者は誰もいなかった」(……)かの謎歌のスフィンクスが、定かならぬことをすておいて、身に迫る事柄を気遣うよう、わたしどもを招いていたのです」(二二七―二三))も、それを裏付けている。またそもそも、オイディプスがスフィンクスを倒した英雄であっても、王ライオスの死が確認されぬうちは、彼が新たな王になることは不可能だったはずである。だがこの場合には、目撃者には偽証を行う理由がまだないのである。これについては、川島重成、『オイディプス王』を読む、講談社学術文庫、一九九六年、二八〇頁、注一一、吉田敦彦、『オイディプスの謎』、青土社、一九九五年、四〇頁が、従者は自分一人「恐れ通れた」(一一九)ことを正当化するためにこの偽証を行ったという見解を提出している。だが、国王が殺害されて、しかも国がその事実をいつまでも知らずにいることは、重大な政治的混乱を招来する以上、「恐れ通れる」ことを一概に卑怯の振る舞いと糾弾することはできないように思われる。また、戯曲が何ら明示的な根拠を与えていない偽証の別の動機を想定することは、戯曲がイヨカステーの言葉を通してはつきりと推察させているより説得的な動機に、言わば余分なものを付け加えることに他ならない以上、レクチュールを恣意的なものにする恐れがある。ようするに、戯曲に起こっているのは、偽証が行われた時間と動機に関する整合性の欠如なのである。ここに、戯曲が解決していない問題がある。しかし、このような矛盾をあえて冒してさえ、戯曲が目撃者にこの偽証をさせねばならなかった理由は明白である。《一人か複数か》という問いは、本文で後述するように、オイディプスの真実に関わる重要な意味を持っているのである。

(6) 川島は、通説とは反対に、第二エピソードにおけるイヨカステーのパロールの分析を通して、イヨカステーは既にここでオイディプスの言葉から真実を余すところなく察知し、あくまで神託の成就をオイディプスに対しては秘し隠そう

と決意したという解釈を提示している（前掲書、一二三—一二四頁）。だが、その直後の第三エペイソディオンの冒頭では、イヨカステーはアポロンの祭壇に参って、「私どもに穢れをはらう救いを賜りますように」（九一九—二〇〇）と祈っている。川島は、彼の解釈と一見矛盾するように見えるこの事実については、「いまや彼女こそアポロンの恐ろしい力を誰よりもよく知っているのである。神を拒絶しつつ、神に縋らざるを得ない——これがまさにイオカステーの立たされている状況である」（同上、一二六頁）として、「穢れをはらう救いの意味は曖昧であり、オイディプスがライオス殺害という穢れにあることが判明する、そのようなことのない救いの意にも、あるいは、もうすでに現実に穢れている、その穢れをはらう救いの意とも解することが出来る。事実としては、オイディプスはライオス殺害の穢れのなかにいる、そののみか、オイディプスのみならずイオカステーも、神託が予言していた最も忌むべき穢れを具現しているのであるから（……）劇的アイロニーの一例と解釈することも出来る」（同上、一二七頁）と、一応の含みをもたせながらも、「しかしわれわれは、これをその意味をしかと自覚しているイオカステーの本心を吐露する祈り」（同）と考えるという立場を取っている。だが、自らが、父殺しの息子との近親相姦の穢れのなかにあることを知りつつも、その穢れを神にも人にも何食わぬ顔で維持しようと決意している者が、穢れの一部始終を知悉した上で、その穢れを赦えと命じている神に向かって、「穢れをはらう救いを賜り」たいと祈る時、具体的にはいったいどうなることを求めていると言えるのだろうか。

(7) Cf. Jean-Pierre VERNANT, "Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'《Edipe-Roi》", in Jean-Pierre VERNANT et Pierre VIDAL-NAQUET, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Editions la découverte, 1989, p. 130. ヴェルナンはこの解釈をさらにスフィンクスの謎と関係付けている。アンドレ・グリーンもヴェルナンのこの見解を踏襲している。「ライオスの死を取り巻く多くの未知の矛盾の中から、オイディプスは次の矛盾だけを取り出す。一人か複数か。理性の規則によれば、同時にその両方ということはいえない。ところが、真実が教えるものは、まさしくオイディプスが一人であり複数であるということなのだ。事実にもっとも近いところで、彼がライオスとイオカステーの息子であると同時に、ポリュボスとメロペーの息子でもあるということが明らかになるだろう。だが、さらにもっと意味深いのは、彼がイオカステーの息子であると同時に、彼女の子供たちの父でもあり、同時に父、兄弟、息子であるということである。生まれたと

同じ女によって父となったのだ」(《Cedipe, Freud et nous》in *La Délivraison*, 1992, Les belles lettres, p.103⁷ 強調 グリーン)。また、「オイディプスがスフィンクスに対して行う答え——ソボクレースはそれを想起させていないが、彼の解決の見事さによってそれは万人の記憶するところだ——では、英雄は、年齢が、四肢の常に1より多い数を4、2、3という非継起的系列において変化させつつ、彼の外見に与える三つの状態を、一者の個性性のなかに集めている。そのくせ、かの三本の道が交わるところで起こったことから自分を除外するためには、彼は合理的原則の名に依拠するのである、すなわち、《一人の人間は複数の人間ではありえない》、だがこの原則は同時に真でもあれば偽でもあることが明らかになるのである」(*Ibid.*, p.121)。

(8) アンドレ・グリーンは、『オイディプス王』に関するヴェルナンの一連の論文に対する反論として書かれた一九八一年の『《Cedipe, Freud et nous》』で、このような知の逸脱を「合理化」として捉える分析を提示している。この分析は、『オイディプス王』を直接エディプス・コンプレックスに準拠せずに、なおかつ精神的に解読しようとしている点で、興味深いものであるが、彼の戯曲のレクチュールの細部には明らかな誤読が散見されること、またとりわけ、彼が行っている分析は、オイディプスの言動の精神的説明に終始している点で、本論考の大筋には影響を与えないことから、本文では彼の分析には依拠しない。だが、グリーンへの分析と対応する部分については、注で彼の分析を紹介していくことにする。

(9) テイレシアスとクレオンに対するオイディプスの被害妄想は、グリーンが指摘している第一の合理化である。オイディプスはクレオンからライオスの死の状況を聞かされたとき、「記憶喪失にかかったように身じろぎもしない。〔……〕だが彼が喚起するだけで、彼がそこへ行った巡礼行の想起は引き起こされたはずだ」(*Ibid.*, p.99)。⁸つまり、「ここには抑圧がある。その上、オイディプスとテイレシアスは、言わば「鏡の関係」(*Ibid.*, p.100)にある。いずれもが、人に優れた占い師であり、知りすぎた罰として盲目になる人物だからである。だが、両者の関係は、鏡像的であるにしても、非対称的である。テイレシアスはライオスの殺害者を知っていないながら語らないのに対して、オイディプスは知らないで語ることができないからである。したがって、自己愛の危機がある。盲目の予言者はかつてスフィンクスから国を救うことができなかったではないかと、オイディプスがテイレシアスを非難するとき、彼は、この危機を乗り越えるために、「知ってはいるが語ることでき

ない者に、かつて自分が所有していたこの能力の喪失を投射して、効果的な透視力を証明しようとする」(ibid.)。こうして、ティレシアスの「あなたは目も耳も心も盲なのだ」(三七一)という言葉(だが、グリーンがティレシアスのものとしているこの言葉は、実はオイディプスがティレシアスに向かって語るもので、ここに、第一の誤読がある)の通り、オイディプスは身体的にも心的にも盲目と難聴に陥る。この時合理化が始動する、なぜなら、グリーンによれば、アポローンの神託は、かつてオイディプス自身が受けた神託を想起させずにはおかないからである(だが、《ライオスの殺害犯を追放せよ》という神託と、《父を殺し母と結婚する》という神託とのあいだに、類似性を把握するためには、オイディプスがまだ知らないことを既に知っているグリーンの全知の目が必要なのではないだろうか)。この想起が引き起こす不快感には耐えられないが、神々には反論できない、そこで、「オイディプスは、自らでっち上げた想像的な同盟のなかに、神託が自分とはかわりがないことの証明を求めようとする」(ibid.)。ティレシアスが筋書きを書き、クレオンが実行したライオスの殺害、だがまた同じことが繰り返されようとしている、そもそもデルポイに神託を求めるべく派遣されたのはクレオンだ、だがティレシアスはアポローンの神官だ、そしてクレオンがデルポイの神託と称して持ちかえった命令にしたがって、今、ティレシアスがオイディプスを殺人者として告発している、これが、グリーンによって再建される、不快の回避——快の維持に動機付けられた合理化の内容である。この解釈の目新しい点は、オイディプスが、クレオンの持ちかえったデルポイの神託の信憑性はまだ疑義を差し挟んでいることである。なるほどたしかに、それによってオイディプスの「被害妄想」は一段と強化される。だが、問題は知の逸脱(あるいはグリーンの言い方に従えば「合理化」)である以上、「被害妄想」の程度は、どちらかと言えば、二次的な問題に他ならない。

(10) これが第二の合理化である。「いったい誰が俺を生んだというのだ」と尋ねるとき、オイディプスは知の欲望と非——知の欲望に引き裂かれている。だが、この葛藤は、知の欲望の抑圧——非——知の選択によって合理化される——「ここにはお前は邪魔な厄介者だ。いなくなれば、もう俺を悩ますことはないであろう」(四四六—七七)。ここで、興味深い指摘がなされる、ティレシアスを下がらせるためにこのように語るとき、「オイディプスは自分の父親と同じように語っている。新生児を追放し、死を与えたライオスは、自分の過失の産物を遠ざけたので、心の平静を取り戻すことになるのだ。文字通りの、抑圧で

ある」(*Ibid.*, p. 101)。というのも、予言者との対決は、かつてのライオスとの対決の反復であり、しかも、現実の父が三叉の道で息子に打ち破られたのとは反対に、今は予言者の姿を借りた父が、そのパロールによって息子を圧倒しているからである。「これによって父の形象は、目ざましい反撃を獲得している。ここでは王は、自分のそれよりも遙かに強力な父のパロールの前に敗北している。だからこそ彼はそのパロールを遠ざけなければならないのである」(*Ibid.*, pp. 101-2)。つまり、第二の父殺しである。

(11) クレオンに対するこの告発が第三の合理化である。この合理化は、二重の動機に裏付けられている。一方で、ティレシアスという宗教的権威と、クレオンという王と政治的権威を二分化している実力者とを除去することは、オイディプースにテーパーイに対する十全な宗教的・政治的権力を保証する。他方で、クレオンは、「占いの力を恐れる必要がない」(*Ibid.*, pp. 102)だけに、そして強大な父ではないにしても、彼との対立は、再び、弱められた父／息子関係の反復に他ならない。したがって、彼を排除すれば、オイディプースはイヨカステーを独占できるのである。こうして、ここでもまた、ティレシアスに対するのと同じ、抑圧のパロールが口にされることになる——「それでは、おれのことはほっておいて、立ち去れえ」(六七六)。またもや息子は父を殺し、父の権力を独り占めしようとするのである。

(12) ライオスがやがて自分を殺すはずの子供に残した恐ろしい印の物語は、オイディプースの「古い不幸」の記憶を呼び覚ますには足りないはずである。後のコリントの使者との対話は、この不幸がいまだに彼の心身にその傷痕を残していることを明らかにしている(「オ お前が俺を腕に抱いた時、俺はどんな目にあっていた。／使(者) あなた様のお御足のくるぶしがその証拠となります。／オ おお、どうしてこの古い不幸に触れるのだ。／使 足のくるぶしが貫かれていたのを抜いてあげました。／オ いかにも、それは、おれがむつきのところにうけた恐ろしい恥辱の印だ。／使 それで、このめぐり合わせから、今のお名前がついたのだ」(一〇三一—一六六))。

(13) 《一人は大勢ではありえぬであらうから》(八四四—五)、これが第四の合理化である。だが、この合理化の特異な点は、主体がもはやこれまでのような投射という防衛機制を利用できなくなっている、否応なく真実と向き合わねばならなくなったときに生まれるところにあることを、グリーンは指摘している。イヨカステーの物語は「オイディプースを認知にもっとも近いと

ころに連れていく、というのも、イヨカステーが彼に物語ることのすべてが、彼のうちにかき消そうと努力している記憶痕跡を目覚めさせるからである」(*Ibid.*, pp. 102)。その時、合理化は真実にもっとも肉薄する、というよりも、真実そのものを語る、ただし、否定的に、「一人は大勢ではありえない」と。つまり、合理化は、この唯一の矛盾だけを取り出して、それを過大評価する時、逆説的に真実を「否定的に」表現してしまうのである。グリーンは、この合理化のメカニズムを、フロイトの『否定』に基づいて、次のように説明している。「属性判断は、快—不快の原則に属する諸カテゴリー」(……)にしたがって決定する。实在判断は、それが快であるか不快であるかの質から独立して、存在しているかないかの現実にしたがって決定する。そしてフロイトは、实在判断の目的は対象を再発見することであると、語っている。再発見すること、これこそオイディプスが望んでいることである。(……)だが、自分が再発見しようとしているものを見いだす以前に、抑圧を維持する必要が、彼を理性から合理化へとぶれさせる。いまやこの合理化を定式化することができる、すなわち、理性こそが、实在判断をモデルとしながら、实在判断を覆し、主体の知らないあいだに、属性判断の目的をそこに適用するのである」(*Ibid.*, pp. 107, 強調グリーン)。

(14) イヨカステーのこの経験的な判断が、第五の合理化である。グリーンによれば、この合理化を動機付けているのが、近親相姦的快楽を維持しようとする彼女の無意識的欲望であることは、明白である。「彼女は神託を知っている、ライオスが死んだとき——予言の実現の第一期——彼女はこの僭主に不信感を抱くべきではなかったろうか、彼はライオスに似ている——彼女がそう言っていたのだ——、おまけに彼はオイディプス(「膨れた足」)であり、彼女が忘れることのできない痕跡を持っているのだから。彼女はこれらの指標を否定し、ライオスの羊飼いを召還するのをなおざりにして、先に進んだのである」(*Ibid.*, p. 116, note)。したがって、「一人は複数ではない」というオイディプスの合理化と、「あの不幸な子は」(……)自分のほうが先に死にました」(「八五四」というイヨカステーの合理化は、真実のパロールを沈黙させようとする欲望に基づいている点で共通している。だが、真実は、明らかに目に見える場合と隠されている場合とがある。そして、隠されている真実は、単に見えないだけで見ようと思えば見抜ける場合と、見たくないという欲望によって見えなくされている場合とがある。したがって、真実を見抜くためには、演繹的な理性の言述だけではなく、隠喩的で謎めいていて直観的な神のパロールを通し

て、真実が、発見されることを求めて発信している合図を聞き取る感受性が必要である。そして理性は、この合図を認知したとき、欲望から自立して、思考のあらゆる可能性を探らねばならない。言い換えれば、欲望は思考しようとする欲望にならねばならない。だが、理性は時にそれ自体が傲慢になることがある。言い換えれば、純粹に客観的な因果関係しか考慮すまいとすることがある。その時、合理化は、欲望と理性を取り違える、欲望を理性と見做す。オイディプスとイヨカステーは、理性だけに頼って、真実を沈黙させることによって、じつは理性に仮装した欲望の声にのみ従っているのである。「実際、我々はなぜこのギリシャ悲劇が他のいかなる悲劇以上に、何世紀もの磨耗に抵抗して、かくも強力に思考をそその役割を演じてきたかを知るといふ問いに答えねばならない。それは、真実、理性、合理化のあいだのこの分割によるのではないだろうか」(*Ibid.*, p.106)とグリーンは結論している。

(15) グリーンは、この使者の登場の劇的效果を指摘している。「ポリュボスの死はオイディプスが自分は父殺しだと信じはじめるときに告げられる。神々のこの信号は、イヨカステーが輝くアポロンに供物を持って登場したのちに現れる。〔……〕再び幸福が文字通りオイディプスを再生させる、父殺しは遠ざけられた。」(*Ibid.*, pp.107-8)。だが実際には、「治癒を送りだすどころか、ポリュボスの死の知らせはオイディプスの合理化を揺るがすことになる一連の操作の始まりとなる」(*Ibid.*, note1)のである。グリーンのこの読解は、根本的に矛盾している。実際、この時点でオイディプスは、自分をライオスの殺害者ではないかと疑いはじめてはいても、ライオスの殺害を「父殺し」だとは疑ってもいないからである。「父殺し」は彼を苦しめている別の問題なのである。だからこそ、ポリュボスの自然死の知らせは、「父殺しを遠ざけ」て、彼を苦しめている二つの問題の一つ、神託の実現の恐怖のうちの半分を軽減するのである(「とはいえ、母上の臥床を恐れないわけにはいかぬ」(九七上)と、まだ彼は語っている)。逆に、グリーンが考えているように、この時点でオイディプスが「自分を父殺しだと信じはじめている」なら、それは彼がライオスを父だと信じはじめていることを意味する。したがって、父ではないポリュボスの死の知らせが「父殺しを遠ざけた」とする彼自身の文は、理解不能なものにならざるをえない。

だが、グリーンがイヨカステーのアポロン参拝に着目している点は、興味深い。というのも、この場面の劇的效果は、まさしく神託の威信そのものに関わっているように思われるからである。ポリュボスの死の知らせは、イヨカステーが、先程神

託は当てにならない（「私は神のお告げに関しては、向後はと見こう見はしないつもりでございます」（八五七—八））と不敬な言葉を吐いたその舌の根も乾かないうちに、鉄面皮にも、アポローンに「穢れをはらう救いを賜りますように」と祈ったその直後に、告げられる。したがって、この使者の極めてタイミングのいい登場と、父殺しの神託の無効性を明らかにするものである以上、人間にとってはあまりにも都合がいいが、神託の威信を絶対的に傷つける、その知らせとは、それ自体不吉なものをしかり予想させない。だがこの知らせに、安堵のあまり、イヨカステーも（「おお、神々のお告げよ、どこに行った」（八九四七））オイディプースも（「これではまことに、どうしてピュトオの予言者のかまどや、空に叫ぶ鳥に伺うことがあろうか。その示すところによれば、俺は父上を殺す運命にあったのだ。ところが父上はおなくなりになり、地下におかくれた。（……）益もなき神託だ」（九六四—七））、思わず神託を蔑する不敬な言辭を吐く。こうして、恐怖が安堵に、敬虔が不敬に入れ代わり、神託の威信がとことん地に墮ちたと見えた時に、この逆転をもたらした知らせこそは、神託の無謬性を思い知らせるアポローンの、既にコロスによって「光の君よ、黄金をよじった弓弦より／無敵の矢を援けとして敵が面に／散々に射たまえかし」（二〇三—五）と喚起されていた、過たずして射ぬく「無敵の矢」の一本であったことが明らかになるのである。

(16) オイディプースのこの「誇大妄想」(ibid., p. 109) が、第六の合理化である。コリントの使者がオイディプースはポリュボスの子ではないことを教えるとき、グリーンは事態の背後に二つの可能性を見ている。一つは、「コリントでは秘密がうまく保たれなかったというものである。単にある酔っぱらいがオイディプースを賈の息子扱いしただけではなく、使者もまた出来事に通じているように見える、このことから考えられるのは、この噂がポリュボスの都市を流れていたということであり、またオイディプースは、コリント王と彼との親子関係に関する疑惑があることを《忘れた》ということである」(ibid., p. 108、この読解は、オイディプースの「忘却」に関する極めて精神分析的な指摘を別とすれば、おおむね戯曲に則しているが（「ある男が宴席で酒に酔いしれて、おれを父上のほんとの子でないと呼ばわりおった。（……）このことはたえずおれを苦しめた。と申すのは、その噂はなかなかやまなかったからだ」（七七九—八五））、不正確なのは、「使者もまた出来事に通じているように見える」という部分である。この使者こそは、赤子のオイディプースをライオスの牧場番からもらい受けてコリント王に献上した当の本人なのであるから、いちばん出来事に通じているのは彼に他ならない）。だが、この可能性をグリーンはこれ以

上追求していない。もう一つの可能性は、「オイディプスがここで初めて真実を知るといえるものである。これはさらに二つの可能性を開く。一つは、彼を是が非でも犯人に仕立てようとする神託の来るべき達成への扉を開いたままにしておく。もう一つは、彼をテーバイの不幸とは無関係なものにする。合理化は後者をオイディプスに好ませる、なぜならその時には、彼は問題の外部にいたので、いかなる処罰をも逃れるからである」(ibid., pp. 108-9)。同様にオイディプスはまた、イヨカステーの言葉(「おお、不幸なお方、ご自分の素性をけっしてお知りになりませぬように!」)を誤認して、彼女に対して被害妄想的な投影を行ってもいる(「あの女は、女のくせに気位の高い奴、恐らくおれの下賤の出を恥じているのであらう」)。これもまた合理化である。この二重の合理化の背後にグリーンが見いだしているのは、オイディプスの自己愛の修復欲求である。「オイディプスの傲慢と呼ばれるもの、つまり彼の言葉に逆らうパロールに対するその不寛容、投射への傾向を過小評価することはできない。ここで語っているのはオイディプスの自己愛である、それを、彼が常に自分は捨て子だったという観念を抱いてきたという事実(だが、戯曲にはこのような指摘を可能にする言及は見当たらない)によって説明するのは、納得できることである。そして恐らく、彼を自己のエディプスの運命に対して盲目にしているのは、彼の自己愛の修復欲求であると考ええることも、合法的である。/ オイディプス王がフロイトの記述したコンプレックスの一つのヴァリアントもしくは異文であるのは、オイディプスが絶えず心に抱かずにいらなかった自己愛の傷痕が残した刻印が強調されるからである。彼の名前は彼に、生まれつきの身体の毀損を想起させるのである」(ibid., p. 109)。また、「彼の誇大妄想は純粹に自己愛的である。オイディプスは、王の息子ではないという失望を——イヨカステーに投射によって帰属させて——乗り越え、自己の理想自我の投影である神的な両親を自分に対して創造する」(ibid., p. 110, note 1)。

(17) このコリントの使者は、オイディプスの心を苦しめている、だが、彼から見れば益体もない、神託の恐怖からオイディプスを解放してやろうという善意から、そしてまたかつての旧恩の報奨を期待する欲心から、得意気に喋り立てる(「わたくしめはお味方として参りました者、王様、すぐさまそのご懸念をお晴らし申し上げればよかった。〔……〕あなたさまがご帰国の晩には、何かありがたいことにありつけよう、というのが、わたくしめがこちらに参ったいちばんの目あてでございますよ。〔……〕おお、わが子よ、あなたにはご自身が何をなさっているのか、たしかにおわかりではない。〔……〕それではあ

なたさまの恐れがなんの根拠もないものなのをご存じないのか。〔……〕ご承知くださいませ、わたしがこの手で差し上げたのでございます。〔……〕だが、わが子よ、その時にはあなたの救い主だった」(一〇〇三—一〇三〇)。「さあ、それでは言うてみい、養い子として育てるように、その時おれに子供を呉れたおぼえがあるう。〔……〕ここにおわすお人こそ、なあ、おい、あの時の赤児なのだ」(一二四—一二五)。だが、その言葉が、オイディプスの破滅の直接の引き金になることを、彼自身は何ら気づいていない。彼は、言わば助けようとして必死に首縊りの足を引っ張っているようなものだ、「自分が何をしているのか、たしかに分かっていない」のは、彼自身も同じなのである。このほとんど喜劇的ですからある老羊飼いの無知は、その名のうちに *oïda* 「知る」を持つオイディプスの知の意志の、滑稽で残酷な陰面なのである。

(18) VERNANT, *Ibid.*, pp. 105-6, 107, 122 et 127-8. また、川島と吉田の前掲書をも参照のこと。

(19) VERNANT, *Ibid.*, p. 122.

(20) Cf. VERNANT, *Ibid.*, p. 105, note 12.

(21) *Great books of the western world* 5 所収の英訳が、この両義性を訳出している。《Cf. That, if he had not conferred with thee, he would never have named my slaying of Laius.》*Ibid.*, p. 104.

(22) 「ギリシヤ的思考が知と力には情動の主要な領野として特権化しようとするのは、視覚である。〔……〕認識する主体は見る主体として構成されている。認識されないものは、見えないものである」(Charles SEGAL, "L'homme grec, spectateur et auditeur" in *L'Homme grec*, Seuil, 1993, p. 248)。

(23) *Ibid.*.

(24) 「都市は、一方では神的なものと英雄的なもの、他方では獣的なものと怪物的なものの対立において、人間的なものの固有の尺度を得る。／こうして都市が自発的にその諸制度の働きにおいて実現するものを、アリストテレースは、その都市—政治(ポリス)理論において、十全に意識的かつ熟慮された言い方で表現している。人間は本性的にポリス的な動物である、と彼は書いている。したがって、本性的に *apolis* であるものとは、*phaulos*、墮落した存在、人間以下のものであるか、あるいは、*kreiton e anthropos*、人間を越えた、人間より強力なものである。そのような人間は、《チェッカーの孤立した歩

ようなものだ」と、アリストテレースは続けている。そしてこの哲学者は、もう少し先で、共同体で暮らせないものは、《いかなる点でも都市にも属さず、したがって、野生動物であるか神であるかである》と指摘するとき、同じ観念に立ち戻っている」(VERNANT, *Ibid.*, p. 126)。

(25) Cf. Jean-Pierre VERNANT, "Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque", in *Mythe et Tragédie en Grèce antique*, Editions la découverte, pp. 29-30, 36, 37 et 38.

(26) 「オイディプースのランガージュの二重の次元は、神託の謎めいた定式において表現されるような神々のランガージュの二重の次元を、逆の形式の下で再現している。神々は真実を知っているし語ってもいるのだが、人間にはまったく別のことを語っているように思える言葉で、真実を定式化して明示する。オイディプースは真実を知らないし語ってもいないが、彼が真実とは別のことを語るために用いる語は、彼の知らないあいだに、占い師が二重の視力を持つように、二重の耳を与えられているものには目ざましいやり方で、真実を明示する。こうして、オイディプースのランガージュは、同じパロールのなかで二つの異なる言述、つまり人間の言述と神の言述が結び付き対決する場として現れる」(VERNANT, "Ambiguïté et renversement", *Ibid.*, p. 106)。

(27) VERNANT, "Tensions et ambiguïté", *Ibid.*, p. 29。また同様に「プラトンが繰り返しているソークラテースの、悪行は無知であり、認識の欠如であるという断言は、今日の我々にそう見えるほど逆説的ではない。実際、この断言は、過ちに関するものとも古代的な考え方、都市体制以前の、前—法律的社会状態において証明されるものに、極めて直接的につながっている。そこでは、過ち、hamartēma は、全体的に、精神の《錯誤》、宗教的穢れ、道徳的過失という形式の下で現れている。hamartanein は知性の錯乱や挫折を引き起こす盲目性というもつとも強い意味で誤ることである。hamartia は精神の病であり、犯罪者は錯乱の餌食、分別を失った者、dēmens' hamartinos である。過ちのこの狂気、あるいはそれにギリシャ的名称を与えるなら、この ate' この Erinos は、内面から個人を取り囲む。それは個人に不吉な宗教的力として侵入する。だが、言わば個人と同一化しながらも、それは同時に個人の外にありつけ、個人を凌駕している。〔……〕犯罪行為は、宇宙の中では穢れの悪魔的な力として現れ、人間の内部では精神の錯乱として現れるとする、この宗教的思考の文脈では、行動の

カテゴリー全体が我々の場合とは異なる組織化を施されて現れる。錯誤は、宗教的秩序に対する攻撃と感じられ、人間という動因を大いにはみ出す不吉な力を隠している。錯誤を冒す（あるいはより正確には錯誤の犠牲者となる）個人は、彼が始動させた（あるいは彼を通して実行される）不吉な力に彼自身捉えられているのである。行動は、その源から発するように動因から発するのではなく、空間と持続のなかに、動因の人格を越えて拡大しているだけに、動因には捉えられない力のなかに動因を包含し、巻き込み、包括するのである。動因は行動に捉えられている。動因は行動の作者ではない。行動のなかに含まれているのである」（VERNANT, "Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque", *Ibid.*, pp. 55-6）。

(28) VERNANT, "Ambiguïté et renversement" et "Ebauches de la volonté", pp. 105, 107-8 et 69-70.

(29) VERNANT, *Ibid.*, p. 69.

(30) その典型的なものが吉田に見られる。吉田は、「アポロンだ、友よ、アポロンだ、このおれのにがいにがい苦しみを成就させたのは。だが眼をえぐったは、誰でもない、不幸なこのおれの手だ」（一三二九—一三三〇）に依拠して、こう述べている。「この答えの冒頭ではオイディプスはまず「……」自分の身に起こった恐ろしい出来事が、すべて彼自身の意志とは全く無関係に、アポロンによって引き起こされたということを認める。「……」彼は俯仰天地に愧じずに、「……」眼を潰さねばならなくなつたのは、彼自身の所為ではない。そのすべては「……」アポロンがしたことだと、言い切ることができる。だが「……」オイディプスは、そのあとにすぐ続けて、『だがこの目を傷つけたのは、他の誰でもない、この不幸な私の手だ』と言う。つまり彼は「……」眼をめつたやたらに突き刺して潰したとき、「……」自分はけつして、アポロンによっても他のどの神によっても、狂わされていたのではない。正気でそうせねばならぬと判断し、自分の意志で手を動かしてそのことをしたのだと、断固として主張するわけだ」（吉田、前掲書、一三五—一八頁）。一三二九—一三三〇のオイディプスのパロールを、このように二つに分けて、前半は父殺しと近親相姦の運命を神々の仕業に帰するもの、後半は盲目になることを自身の意志的選択に帰するものと解釈することは、不可能なわけではない。だがそこから導き出されるのは、耐えきれぬ不幸のなかでも勇氣と高潔さを失わなかった《英雄オイディプス》である。（それがまさしく吉田の結論でもある。）この結論には、ついに神的なものの支配を脱した人間の偉大さの無条件の信頼と称賛がある、と言うより、それだけがある。したがって、この信頼と称賛の

邪魔になるもの、たとえば、父殺しと近親相姦は、ここでは、不可避の運命であったという理由で、全く免責されている。「俯仰天地に愧じすに」が、それを雄弁に物語っている。そのために、オイディプスの運命が見る人を戦慄させるあの「恐ろしさ」が、全く抜け落ちてしまうのである。他方、川島は、岡道夫の岩波版『オイディプス王』の訳注、「彼は自らの意志で目を潰したが、(……) 見方を変えれば、神・運命が定めていたことを自分の意志で行うということである」に基づいて、「コロスの『どの〈ダイモーン〉が……』の問いに、オイディプスは『それを駆り立てたのはアポロン、だが実行したのは私自身』と応じた。ここに〈ダイモーン〉とは外から襲いかかってきた力としてはアポロン自身であるとしつつも、その力を受け止め、内なる力と化したのは、(……) 盲目のオイディプス彼自身であるとの自己理解が表明されている」(川島、前掲書、二二六頁)としている。これは、一三二九―一三三二のパロールを二つに分離せずに、目を潰すことに結び付けて解しているという点では、ヴェルナンの解釈に近いものがあると言えるが、神的なものの決定的役割を認めつつも、その決定を人間の意志によって一度回収することによって、人間的なものの神的なものからの自立を図ろうとする、一種の二重動機付け理論であるように思われる。したがって、ここから導き出されている結論もまた、「神に選ばれた人間」、「聖別された人間」(同書、二二八頁)、「アポロンの真理の証人」(同書、二二六頁)となったオイディプスという、英雄物語のもう一つのヴァリエーションである。知に外部があるということは、やはり知にとっては耐えがたい不条理なのである。

(31) VERNANT, "Ebauches de la volonté", *Ibid.*, p. 68.

(32) 「共同体の言語や法的語彙においては、一方では *hekōn*, *hekousios*」、他方で *akōn*, *akousios* の間のギリシャ語の通常対立は、いささかも、意志的なものと非意志的なものという我々のカテゴリーには対応していない。これらの対照的な表現は(……)《思いもよらず》と対立する《自発的に》と訳さねばならない。*hekōn* が意志的な意味しえないことを納得するには、アリストテレスが、個人的行為は *hekōn* に達成されるのであって *akōn* にはないと断言して、その証拠として、それを認めなければ、動物もまた *hekōntes* には行動しない、と言わねばならぬだろうとしていることを考察すれば足りる。この定式は全く明らかに、《意志的に》の意味を持ちえない。動物は人間と同様に、外的力に拘束されずに、固有の性向に従うとき、*hekōn* に行動する」(VERNANT, *Ibid.*, p. 49)。

(33) 「原本が我々にまで伝えられている最古の法律テクストを構成するヘカトンペドンの政令では、主体の責任という全く新たな要請が受け入れられたことが、*oikos*（「見ること」という定式で表現されている。過ちを犯しているためには、犯罪者は《知》っていながら《行動》したのでなければならぬ。逆に、*agnosia*、無知は、少し前までは過ちの本質自体を構成していたのだが、以後は *hekousion* と対立して、犯罪的意図なしに、*akon*、思いもよらずに冒された犯罪のカテゴリーを定義しうるようになる。〔……〕過ちの構成原理でもあれば、同時に過ちを消滅させる弁明でもある *agnosia* のこの逆説は、同時に *hamartia* の一族に属する言葉の意味論的進化にも表現されている。この進化は二重である。一方で、これらの用語は意図という觀念に浸されている。意図的に犯罪行為を冒した者だけが *hamarton*、有罪である。*akon*、意に反して行動した者は、*ouk hamarton*、有罪ではない。したがって、*hamartanein* という動詞は、*adikein*、都市の追求の対象となる意図的な犯罪行為と同じものを指すことができる。だが他方で、精神の誤った逆上という原初的觀念に含意されている非意図的なものは、五世紀以降その実りをもたらず、*hamartanein* は、主体が自分のしていることの十全な認識を持たなかったときの、弁明しうる過ちに適用されることになる。四世紀の終わりから、*hamartema* は、*akousion*、非意図的犯罪というほぼ技術的な觀念を定義するのに役立つことになる。たとえばアリストテレスは、それを、*adikema*、意図的犯罪、および、*atuchema*、動因の意図や知とは全面的に異なる予測できない事故とに、対立させている。〔……〕無知の概念が全く異なる二つの思考レベルに同時に位置しているのである。一方では、無知は人間の精神に備給し、悪の盲目性へと人間を駆り立てる不吉な宗教的な力の記憶を保持している。他方で、無知は既に、行動の具体的条件に関わる認識の欠如という肯定的意味を得た。古い神話的核が集団的想像力に生きていて、《無知》がもっとも近代的な価値をまさしく引き受けることのできる弁明しうるものの表象に、必要な図式を提供するのである」(*Ibid.*, pp. 56-7)。

(34) GREEN, *Ibid.*, pp. 118-9.

(35) *Ibid.*, p. 119.

(36) *Ibid.*, pp. 122-3. 「うまく一掃されなかったものの何らかの再出現」は、明らかにヴェルナンを参照している。ここでグリーンが批判しているのは、再びヴェルナンのギリシャ悲劇の読解——ポリス以前のギリシャ社会における宗教的思考及び氏

族共同体の血の権利と、ボリス社会の法律的思考との共存がもたらす、ボリス的人間の内面的矛盾——の局所性なのである。

(37) 「二五世紀後に、全く異なる状況内で、フロイトが、無—矛盾の原理が働かない、否定を知らない、一次過程の存在を発見することになる。実際、《一人が複数でありうる》のは、現動態においてではなく、思考のあるプロセスにおいてなのだ。

合理化とは異なり、これらのプロセスは理性の諸形象に基づいて成形される必要など些かもない。なぜなら、それらは別の理性——合理化が見ないふりをしているもの——の証言だからである」(*Ibid.*, p. 123)。《Le mythe: un objet transitionnel collectif》でもグリーンはより広く神話一般を話題にしなが、「要約すれば、矛盾の免除、一次過程(備給の可能性)、非時間性、外的現実の心的現実による代置、これが無意識に属するプロセスに見いだすことを期待すべき特徴である」(*Ibid.*, p. 165)というフロイトの定義を、ヴェルナンが定義している「神話の論理」——「哲学者たちの非—矛盾の論理と対比させて、曖昧さや両義性や極性の論理と呼ぶことのできる論理形式(……)ある項をそれとは反対のものに逆転させながらも、距離を置いた別の視点ではこの両項を維持させているこれらの揺れ動く操作(……)イエスかノーかという二項性の論理ではない論理、ロースの論理とは異なる論理」(VERNANT, 《Raisons du mythe》, in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Editions La Découverte, 1974, p. 250)——に接近させて、神話の現象的テクストは「二次過程のラングにおいて言表される命題の総体になるが、その論理は一次過程の論理である」(*Ibid.*, p. 176)と断言している。

(38) このような読み方をするかぎり、「もはや悲劇はない、なぜなら、神託の呵責ない実現と自分の運命を逃れようとするオイディプスの欲望との間の葛藤がないからである」(*Ibid.*, p. 118)とグリーンは述べている。

(39) ジークムント・フロイト、《夢判断》、『フロイト著作集』第二巻、人文書院、一九七四年、四九二頁、強調フロイト。

(40) 「相互に矛盾する思想は、相互に廃棄し合おうと努力することなく、逆に併存し、しばしばそこには何の矛盾もないかのごとくに合い寄って圧縮物を作りだす」、同書、四八九頁、強調フロイト。

(41) 同書、四九三頁。

(42) 「判断機能の作業は、否定象徴の提示が思考に対して、抑圧の諸成果から、ひいてはまた快感原則の強制から、思考が独立へと第一歩を踏み出したときに始めて可能になるのである。」ジークムント・フロイト、《否定》、『フロイト著作集』第三巻、

人文書院、一九八二年、三六一頁。

- (43) エディプス・コンプレックスのこの解釈は、主として下記の論文に基づいている。ジークムント・フロイト、『集団心理学と自我の分析』、『フロイト著作集』第六巻、人文書院、一九八五年、一三二―一六頁、『自我とエス』、同、二六三―二九頁、『エディプス・コンプレックスの消滅』、同、三一〇―一五頁、また、GREEN, 『Edipe, Freud et nous』, *Ibid.*, pp. 123-46.

- (44) グリーンはこの点で戯曲をコンプレックスに当てはめている。「オイディプスの二重の過ちの認知は、フロイトがコンプレックスの清算の印と見做すだろうようなものの神話的例を構成することになる。つまり両親の完全な心的除去である」(*Ibid.*, p. 94)。

- (45) マックス・ミルネルはエディプス・コンプレックスの発見を、次のように物語っている。フロイトは当初、神経症の原因を幼児期の父親による子供の誘惑に求めるが、「よりよい観察とよりよい聞き取りの結果、大抵の場合、まったく明らかに、この場面は存在しなかったし、患者が空想したことだった、あるいはもっと悪いことには、恐らくフロイト自身がそれを示唆したのだと結論せざるをえなくなった」。こうして理論の崩壊を目の当たりにしたフロイトは、この危機を自己分析によって乗り越えようとする。そして、その結果フロイトが到達したのは、「父による子供のこの誘惑の物語を彼が信じ、また恐らく患者にもこの信仰を彼が引き起したのは、何か彼自身の内部にあって彼の幼児期と関係があるが、まったく誘惑の物語などではなかったものを隠蔽するために、彼がこの信仰を必要としていたからである。〔……〕神経症者の物語のなかに、父によって子供に対して行われた現実の誘惑があるということに、彼がこれほど固執したのは、この誘惑によって現実の彼自身の奥底にあったものを彼が意識化することが妨げられるからである。それこそ、母に対する近親相姦的な欲望である」という結論だった。つまりフロイトは、自己の無意識として、エディプス・コンプレックスを発見したのである。一九九七年一月一日付けの有名なフリス宛書簡が、こうして書かれることになる。「私は私のなかに、他の至る所にもあるように、母に対する愛情と父に対する嫉妬の感情を見いだしたのです、この感情は、ヒステリー患者になった子供の場合のように早期に出現しない場合でも、あらゆる幼い子供に共通していると思います。こういうことなので、容赦ない運命という仮説に反対するあらゆる合理的な反論にもかかわらず、『オイディプス王』という悲劇のはっきりとしたような効果が理解されるのです。〔……〕ど

の観客も、ある時、想像のなかでは、芽吹いたばかりの一人のオイディプスだったのです。」Max MILNER, *Freud et l'interprétation de la littérature*, Sedes, 1997, pp. 22-4.

(46) Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 337.

(47) *Ibid.*, pp. 337-8.

(48) *Ibid.*, p. 385.

(49) *Ibid.*, p. 386.

(50) *Ibid.*, p. 391.

(51) *Ibid.*, p. 389.

(52) *Ibid.*, p. 390.

(53) *Ibid.*, p. 391.

(54) Cf. *Ibid.*, p. 392. 「ランガージュにおいて、線状的な構造が常に所与の時点で、幾つかの語あるいは幾つかの音素のあいだの選択を可能にしている（だが他のすべてを排除している）のと同様に」と、フーコーは述べている。

(55) 悲劇以前、たとえばホメーロスにおけるオイディプスは、その所業にもかかわらず、王座に君臨しつづけたのち戦死するという、武人としての生涯を全うしている（『オデュッセイア』十一章、二七一、岩波文庫、一九九四年、『イーリアス』二三歌、六七九、岩波文庫、一九九二年）。他方悲劇の枠内でもソポクレースの位置は微妙である。アイスキュロスでもエウリピデスでも、神的次元と人間的次元のこの両義性はこれほどまでにはつきりとは提示されていない。アイスキュロスの場合には、神的存在それ自身が舞台上登場するばかりではなく、たとえば『アガメムノン』のクリュタイムネーストラの台詞のように、それを発する本人と聞く耳を持つものだけにだけ理解される二重の意味が、パロールをほとんど神託のランガージュに等しいものになっている例が見いだされることから明らかなように、人間的次元に対する神的次元の張り出し方が大きいと言えるかもしれない。逆にエウリピデスの場合には、例の「機械仕掛けの神」を待つまでもなく、『フェニキアの女たち』におけるオイディプス家の一種の裏返し（のホームドラマ——彼は、エテオクレスとポリュネイセスが相討ちで斃れるとき、同時

に、この一家全体が減びることに、劇的盛り上がりが集中することを意図して、この日が来るまでイヨカステーを生存させ、またオイディプスを宮殿の奥深くに幽閉してきたのである——がよく証言しているように、すべてのことがほとんど人間的次元でしか起こらない。ここでは神的次元が希薄化しているのである。同様に、ソポクレース自身の作品のなかで見えるならば、この戯曲から二十年後に書かれた『コロノスのオイディプス』には、自己の行為に対しては完全な免責を主張しつつ、自分を追放した人々に対してはその恨みを忘れていない、頑固な老人のオイディプスが登場している。『オイディプス王』の特異性は、ギリシャ文学の流れにおいてだけではなく、悲劇の枠内に限定しても、またソポクレース個人の作品の流れのなかでも、取り分けて際立つものであるように思われる。

(56) Roland BARTHES, 《Sur la lecture》, 1975, in *Œuvres complètes*, tome II, p. 383.

(57) FOUCAULT, *Ibid.*, p. 392.

(58) 「だが、我々の文化のもう一つの極端では、ランガージュの問いは、恐らく絶えずそれを指定してきたのだが、初めてそれを自らに対して指定しているパロールのあの形式に隣接している。〔……〕ランガージュに捧げられた文学は、その経験的な活力において、有限性の根本的な諸形式を明らかにしている。ランガージュとして体験され踏破されるランガージュの内部から、極端な点にまで張り詰めたランガージュの諸可能性の働きにおいて、告げられているものは、人間が『有限』であり、一切の可能的なパロールの頂点に達するとき、人間が到達するのはそれ自身の中心ではなく、彼を限定しているものの限界である、死がうろつき、思考が光を失い、起源の約束が無限に後退するこの区域であるということなのである」(*Ibid.*, pp. 394-5)。

*ギリシャ語の読解に関しては、古沢ゆう子先生のご教示を受けた。ここに謝して記す。