

「想像」のリアリティと「創造」のアクチュアリティ

—多和田葉子「聖女伝説」の論序説—

正田雅昭

「聖女伝説」とは、「聖母」になる運命を否定し自分自身が「聖女」になろうとした少女の物語である。「伝説」といつても第三者に語り継がれたものではない。原理的にポリフォニックにはなり得ない敬体による一人称の語りは、通常我々が考える「伝説」という形式を無効にしている。九歳から十八歳（高校三年生）までの語りを統括する時点が見いだされぬまま最後は、コンクリートすれすれの三センチくらいのところまで落下が止まり、文字通り「宙に浮いたまま」物語は終わる。

普通に考えれば、先行する経験が後に語りを生み出すのだが、この小説においては、我々が語りから経験を生み出したとしか言えない。結局我々に許されるのは、テクストをサビアの言うドリフト（駆流）の場と捉えることのみである。

文化と言語との間に、真の意味で、因果の関係があるとも信じられない。（省略）もしも文化が、どんな種類の主題目ともまったく別種の、固有な一つの形態、すなわち一連の輪郭を有しているとすれば、文化のうちに言語との比較の簡条と

して役立つものが何かあり、おそらく文化を言語に関連づける方法もあることになろう。しかしながら、この様な文化の純粹な形態的形式が発見され、暴露されるまでは、言語と文化との駆流は、互いに比較できない無関係の課程であると看做す方がよいと思う。E・サビア「言語と人種と文化」

フシユールの言う「同時態」における「交通」に近い概念であると考えられる「ドリフト」は、いわゆる一人称のリアリズムの手法に則った小説であるならば、テクスト解釈（言語）と作家の経験（現実）との関係においても指摘しうる。サビアは、言語や文化における変化は、個々の主体の意識を超えて、ある一定の方向へ両者を突き動かしていく流れ（偏流）によってなされると考えるが、この中間項の設定により経験と言語における根源をめぐる争いに、とりあえず終止符を打つことが出来る。文化が言語に影響を及ぼしたことも、またその逆も、長い歴史においてはあり得たであろう。そのどちらかが根源であると考えることには、おそらく意味がない。作家の経験としての「現実」や作家の設定した

テーマと、読者の生み出す「現実」(「解釈」)のどちらかにより根源的なものを見出そうとすることも同様である。つまり、我々がアプローチ出来るのは、テキストに内在する構造といった力関係のみなのである。

まして、この様なテキストは、完全にリアリズムの観点や合理的な語り論を拒否しているわけだから、その物語は我々の「想像」によって生み出され、我々が「創造」するテキストのアクチュアリティこそが「現実」なのである。だから、テキストを論じる全ての者たちが、そのアクチュアリティを引き受ける必要がある。本論におけるそれは「暴力」をめぐる問題系である。だがその前に、我々が見出す「現実」の手前、つまりはテキストの裡にあるドリフト(偏流)について論じてみたい。むろん、それさえも事後的に見出された解釈に過ぎないのかもしれない。だが、少なくともそれらは、様々に「想像」される物語を生み出す力学なのである。

1 言葉の支配する世界

『聖女伝説』というテキストを語る際に飯田祐子と言説は看過できない。飯田は、コミニケーションの力学を論じる問題系で「沈黙」と弱者を結びつけて考える際のある種の不自由さの問題にする。

こうした不自由さから外へ出たい。そこで考えてみたいのは、オリジナルな声と言葉を持っている主体によるコミニケーション

ションという枠組みを壊してみることである。語ることの出来る者/語ることの出来ない(「沈黙する」)者が、強者/弱者と組み合わされて二項対立を為すとき、その前提として想定されているのは、語る者にも語らぬ者にも同様に望ましいものとされた、オリジナルな言葉を語る主体である。

飯田は、自らがオリジナルな主体でなくなるという事態を「媒体化」と呼び、このテキストを少女の「媒体化」への抵抗の物語として読む。我々は、コミニケーションや女性の問題系を広く回収し得るこの慧眼に敬意を払いつつ、二年間にわたる季刊雑誌での連載という、各章におけるテキストの独立性を重視し、個々に通底している別の力学を問題にしたいと思う。

日は出入口だというのは間違いで、日は単なる入口で、何も外へ出すことができません。だから視覚の便秘とも言うべき状態が永続しているのです。

連載第一回 「批評空間」一九九四年一月号
以後は一章・一九九四……と表記する。

テキストの当初「わたし」は視覚の世界の徹底した受動性を否定的に語る。「わたし」は、視覚に対してあまり重要性を見出さない。

でも、宗教画を見た時の感じは、色や形ではないでしょう。何か、目に見えないものが伝わってくるんでしょう。(中略)

だって、目では感じられないものがあるでしょう。

へそれは、まず目を通して入ってきて、それから、頭を通して身体のいろいろな部署に分かれていくんだよ。絵の入ることのできる入口は、目しかない。

そう言うと、父は得意そうに微笑みました。こんなに自信のある微笑みを父が浮かべるのはめずらしいことです。眼科医として、視覚の重要さを思い出し嬉しくなったのでしょうか。わたしは、なんだか納得のいかない思いのまま、自分の部屋に入って、中から鍵をかけました。

三章・一九九四・一〇

「わたし」の父が視覚への絶対的な信頼を置いているのとは、実に対照的である。このテキストにおいて「わたし」の世界観は、基本的に他者との会話によって構築されている。その意味では聴覚中心主義、つまりはパロール中心主義に根ざしていたと言ってもよい。「始めに言葉ありき」とは周知の様に旧約聖書の天地創造第一日であるが、聖書が神をめぐる言葉の世界であるように、神をめぐる「聖女伝説」という世界も「言葉」が支配する世界である。だが、本来「言葉」とは聴覚的なものであると同時に視覚的なものでもある。

音そのものの中に光がある、と言ったのは、教会の日曜学校の孔雀先生でした。だから、夕方、ひとりで家にいる時などに、声を出して聖書を読み続けていると、目は沈んでいくのに、部屋の中は明るいままで、読むのをやめて目を上げた途

端に、どっと暗くなったように感じるのだそうです。

高校一年の時に美術の教育実習に来たヒバリ先生の言い分はその逆で、音は光の中から生まれてくるというのでした。ヒバリ先生は、風景画を見てみると、その中に隠し絵のように文字が見えてくるというのでした。しかも、その文字をじっと見ていると、誰かがそれを読み上げる声が聞こえてくるというのでした。

五章・一九九五・四

聖書を音読した音声で、視覚を生み出すというのは、まさにパロール中心主義的な世界観である。聖書は音読しなければ、光を生み出さないという聴覚中心主義と言ってもよい。それに対し、ヒバリ先生は、光から色や音が生まれるという視覚中心主義である。

わたしが十四歳くらいから背も急に伸びて、身体のあちらこちらに肉が付いてくると、孔雀先生が割り箸のように見えてきて、少しでも孔雀先生に逆らうようなことを言おうとする、その割り箸が折れてしまいそうに思えました。

五章・一九九五年・四月

「わたし」が他者との会話により関係性を構築する世界、パロール中心の世界観は文字は声の代理でしかないというルソー的世界観でもある。だが、その世界観を根底から覆す契機として、エクリチュールは存在している。特に聖書のエクリチュールは様々な形でこのテキストの世界形成に影響を及ぼしている。性の目覚めの時期は、孔雀先生の音声中心主義観に対する疑いの萌芽でも

あった。後の論証でこのテキストは、デリダの仕事に恐ろしく近い位置にあることが理解されるだろう。

馬鹿だね、このお嬢さんは、本当に世間知らずのお馬鹿さんだね。ウグイスは、イスの一種だよ。アゲイス、イグイス、ウグイス、エグイス、オグイス。

一章・一九九四・四

これは、「わたし」が鶯を鳥の一種かと尋ねたことに対する鶯谷の返答である。同じ質問に対して母が「鳥に決まっている」と答えたのは、言語が現実と対応した通常の感性である。ゆるぎない現実言語が対応しているという言語名称目録観に根ざした世界観である。しかし、鶯谷のこの返答は、現実と乖離した音声としての言語を持つ、生々しい感觸を露呈している。

鶯谷によって突然こけしに変化させられてしまった「わたし」は以下の様に語る。

わたしが、こけしであるとしたら、わたしはコケシという単語から生まれたからです。コケシという言葉があり、それが発光したために、色や形が生まれ、色は暗闇を犯し、形は空気を犯し、こけしが誕生したのです。それでも、こけしはコケシという言葉から別のものに成りきれたものではありません。こけしであるわたしの源には、コケシという言葉があり続けます。子供を消して作った人形だから、こけしというのだそうです。消されたものがわたしの起源です。

一章・一九九四・四

「聖母」になることを否定することは、「他人と血でつながれる」ことを忌避することと無関係ではない。なぜならば、「聖母」になろうとすることは、「神」と血をつなげることでもあるからだ。このテキストでは、繰り返し「血のつながり」に対しての忌避が語られる。しかし、ここで「消されたもの」とは、両親を含めたあらゆる他人との「血の関係」だけではない。それは、「わたし」自身の「起源」なのである。ここで、「言語」という象徴ネットワークに参入するには、「わたし」自身の「起源」を消去することが何よりも必須であるというラカンの精神分析を思い出し、いよいよ、さらに言えば、現実の言語世界のネットワーク自体が、起源を失った差異の体系にすぎない。

コケシのコと言えば、個、戸、古、故、粉、固、弧、枯、狐、誇、木、去、鼓、という字が浮かびます。孤独な狐が誇らしげに閉ざした古い身体が、枯れて粉々になって世を去る直前に、無理に自分自身を戸のような個に固めて、鼓のように響きつづけるコケシのコです。コケシのケと言えば……（以下省略）

一章・一九九四・四

現実言語をあてがうのではなく、言語自体が現実を作るのだというのはツシユール以来の言語論的展開だが、ここでは、それが最も先鋭的な形で現れていると見てよいだろう。「わたし」は明らかに鶯谷と同じ言語観を共有している。言語と現実を乖離し、単語は音素に分離し、さらにそれぞれの音素が、様々な同じ音を

持つ漢字と結びつく。漢字の表意性は、そこから様々な意味を生み出してゆく。「わたし」によってパロール（音声）としての言語が内省される時、漢字というエクリチュール的な契機が浸食してくる。それは、日本語の音、文字の持つ生々しい感触とフェティッシュな欲望に満たされた世界である。

だからこそ、この世界は、言葉の覇権を握ったものが勝者なのである。一章の最後、「わたし」が鶯谷に一矢報いる場面は、非常に象徴的である。

へなるほど、オルガンには体毛がない。

と言いました。それから、

へなるほど、こけしにも体毛がない。

と言いました。わたしは話題がこけしの方へ行くのを避けるために、

へこけしというのは、鳥の一種かしら。

とあてずっぽうに言いました。鶯谷はすぐに尻にかかって、

へお馬鹿さんだね、このお嬢さんは、こけしはケシの一種だよ。かけし、きけし、くけし、けけし、こけし。」と言って、

くっくっくと喉のところで笑いました。笑うことに気を取られて、鶯谷は人の言うことをその場で否定する心の準備が出来てません。今がチャンスです。わたしは、はっきりと言いました。

へわたしはハレと名付けられることになるその子供を生む気持ちはありません。」

鶯谷は、あつと叫ぶ形に口を開きましたが、声は出てきませ

んでした。

一章・一九九四・四

壊れた機械はないと言って鶯谷を部屋から追い出そうとする。「わたし」は、「機械」である「オルガン」にさわりながら、「こけし」の話題に移行する鶯谷を防ぐため、語の連想を脱臼させているのである。この言葉の覇権争いの様相については、また後で詳しく論証することになるが、まず、このテクストは、こうした先鋭化された言語による世界構築が基調となっていることが確認されればよいだろう。

2 思想・プロットを結合する法則

一読してわかるようにこのテクストは、丁寧語（敬体）で書かれている。文法的に考えれば丁寧語とは対他敬意であり、聞き手または読者がその対象と考えられる。だが、このテクストの場合、聞き手と思われる人物を物語内に想定出来ない。そこで読者がその対象であると考えたいが、そうなる下次にその語り手の位置が問題となってくる。

というのは、先述した「地表が、肌から三センチくらいのところまでびったりと止まっています」という終わり方が、様々な解釈を呼び起こしてしまうように、物語が閉じられていないからである。もし、物語を統括する語り手を設定すれば、「わたし」は聖女になれたのかどうかというラストシーンをめぐめる様々な推察は一切無効となるわけで、ここから我々は二つの態度を迫られることになる。

まず単純にこの物語を一人称の独白の記と考えることだ。確かに、そう考えれば、少なくともテクストの開かれたラストは補充される。しかし、この物語には、「語りの現在」を確実に特定できる箇所が見あたらず、逆に言えば、様々な場所を恣意的に想定せざる得ないのである。

ならば残るもう一つの態度とは何か。それは、語り手が直接我々に語りかけている物語として、物語上で自在に伸縮切断される時間軸に寄り添い、語り手独自のコードを共有し、語り手の向こうにある「現実」を想定しないことである。もちろんその場合、語りの真实性を疑わなければ、ラストの解釈はある程度固定してしまふ。つまり、聖女によって語られる「聖女になる物語」である。

もちろん、リアリズムの世界観をはっきりと拒絶した物語なのだから、この様なことに拘泥する意味はないのかもしれない。さらに少女の語りという設定は、多くの読者にとっては敬体である特異性すら隠蔽してしまうのかもしれない。しかし、この物語は焦点化している少女の位置を自由に動いたりはしない。語られるのは常に少女の心情と少女が見たり聞いたりしたことだけである。この点においてはむしろ厳密な構成を持つ物語なのだ。アンチリアリズムであるというだけで、そのテクストの構造までを不条理なものであると考えてはならない。

少女の敬体による語りは、この物語がエクリチュールであることを忘却させ、聞き手である我々と語り手との閉じられた空間を生み出す。この少女の語りをいわゆる独白、あるいは語りかけとして捉えたとしても、その向こうにコードを共有出来る「現実」を想定出来ない読書体験とは少女と我々の精神分析的空間に他な

らない。なぜならば我々は少女の語る言葉から始めるしかないからだ。我々は少女の言語世界に内在する独自のコードを見出さなくてはならない。

小学生女子による男性嫌悪ばかりが読み取られがちな連載二章でも、同級生のガキ大将相手に、言葉による戦い方を見出す場面がある。

「お前の父ちゃん、産婦人科のスケベだってな。」
と言われた時も、

「スケベだけが子供を生むところを見るわけじゃないのよ。」
と反射的に言い返しました。自分で自分の言っていることが理解できないくらい素早い返答でした。ガキ大将は何か言い返そうとしたのに言葉が出ないので、頬を赤くして行つてしまいました。

二・一九九四・七

イエスが神の子である証明に石をパンに変えることを迫られた返答として「人はパンだけで生きるものではない」と言つたのは有名であるが、「わたし」はこの話を「意味の分からない返答をして、言葉の力で、意地の悪い人たちに対抗するやり方」であると解釈している。この方法も、言葉の力学を失効させようとする点においては鶯谷に向けられた先の方法と同様であるが、「わたし」はこれを自己を守る方法としてはっきりと自覚するに至つたのである。

だが、それ以上に私が注目したいのは、この聖書の話以前に、日曜学校で出逢つた少女に「石」をしゃぶっていると「パン」に

なると勧められるエピソードが描かれていることである。後にガキ大将から復讐され背中を強く叩かれた際に、「わたし」の口から飛び出したのも「コッペパン」である。

そして、これらのエピソードを接続するのは、「パン」だけではない。教会では「パン」の話と同時に、イエスが神の子である証明に「飛び降りる」ことを迫られた話を聞かされているが、それは「わたし」の意識上では既に「忘れてしま」つていて。しかし、先のガキ大将に背中を叩かれた時の科白は「落ちて死ぬ」であったし、公園で見かけた高校生たちが撫でていたのも「高い所から飛び降りた時に右から変身してしまつたイエスの壊れた身体の一部」であつたことを、「わたし」は論理的結合を無視しながらも語つてしまつてゐるのだ。

つまり、この章は意識的にせよ無意識的にせよ「パン」「石」「落ちる」という言葉が、自在に接続しながらエピソードを構成しているのである。通常、ストーリーがプロット化した時、そのプロットを互いに接続するのは因果律などであるが、このテキストのプロットを接続するのは、単語の類似や同一というアナロジーなのであり、それは意識的にも無意識的にも語り手である「わたし」の言語世界を支配している。

創造的な火花は、二つの心像が向かい合うことから、言いかえると、等しく現実化された二個の記号表現から、ほとぼしり出るのはありません。それは、二個の記号表現の間にほとぼしり、ひとつの記号表現は、もうひとつのそれに代つて、記号表現の連鎖のなかにその位置を占めるのです。この場合、

隠された記号表現は、連鎖のうちにあるその他の記号表現との（換喩的な）結合関係によつてそこにあり続けるのです。

一語に代わる他の一語 (Un mot pour un autre) これが隠喩の公式です。あなたが詩人であれば、葉々といつもこれをほとぼしらせて、隠喩のまばゆいばかりの織物を作るでしょう。

J・ラカン 「無意識における文字の審級、あるいはフロイト以後の理性」

ラカンは、シニールレアリストの言語芸術や言語学の応用により、フロイトが無意識的過程の本質的特徴とした圧縮と置き換えの機制に、隠喩と換喩という修辞学的メカニズムを対応させた。ラカンのこのアナロジー自体にも議論の余地はあるが、少なくともこのテキストのアナロジーは、類似性によつて取つて代わられたり、近接性によつて接続したりする原理に基づいている。

同様に三章でも「契約の血」の物語が、クラスに「血」のイメージを広げ、男の「メンス」と喩えられる「鼻血」の少年、「わたし」の「初潮」への恐怖心、鶯谷と父との「献血」についての会話、ヒバリによる「血痕」の身体転写、「わたし」の「生理」の始まりと、「血」がプロットを接続している。

四章の「髪」や五章の「アメーバ」（微生物）のイメージも同様であるが、こうしたアナロジーの構造は六章において最も先鋭化している。いたる所に現れる水漏れのイメージが、自在に形を変える海洋につながり、海洋があるべき場所に示した主の話の後、へ主の門のところへ行つて、主が人と羊とを創造されたことを感

謝せよ。』という一節が引用される。この「羊」「水」「門」のイメージがこの章を構成する。主が何かを生み出すというイメージ。「羊」＋「水」＝「羊水」という言葉への連鎖。主が人を生み出す「門」というイメージへの接続。そして、妊婦（「聖母」になる）ことへの嫌悪は、「門」（産道）への嫌悪へと繋がりが、「違ふ身体」を希求するに至る。それにより、身体の「門」の数が多いという「イザベル」との邂逅を夢見る。

一方で、マリアの絵はがきの事件を発端にキリスト教の男性中心主義的世界観に疑問を持ち、「聖母」を否定することが、「門」としての身体を否定することとして表象される。しかし、「聖母」の否定は「女性が宗教界で権力への野心を抱く」とことと見なされる。

あなたの門の中へは入らないで、と叫んだのかもしれない。

ここはあたしの門の中なんだから、勝手に入らないで。

イエスが海の波に向かって言った言葉が、今度はイザベルの口からイエスに向かって投げかけられたのです。ここまでは来てもいいが、ここから先に進んではいけない、誇り高きイエスよ。

七章・一九九五・七

イザベルとは、宗教界で権力への野心を抱いた者の哀れな末路として表象されるのだが、実はこの章の最初にイエスが行った行為をイエスに投げ返す者としても描かれている。イザベルは、誰にでも「門」としての身体性を示す反面、神に対してはその身体性を拒み続けた存在なのである。

またイザベルはサタンと性交する女として表象され、「悪魔」は、カンタータの一節に端を発した以下の様な場面で描かれる。

あくま。あく、くう、うま。開く、空、馬、大きく口を開いた歯、それがわたしです。いけにえにされる馬じやない。いけにえにされて川になげ込まれる馬。その馬ではなくて、川がわたし。ところが、そこに突然大きな影が現れて、……（以下省略）

七章・一九九五年・七

「馬」という音とのアナロジーである。これは、「絵馬」が生きた馬を生け贄にしていたことのエピソードと繋がっており、「絵馬」のエピソードは、人々の願いの犠牲となったマリアの絵はがきの話と繋がっている。「サタン」はヘサタンに目をくらまされるな。』というカンタータの一節と繋がっており、この「目」という語をめぐってカナリーとの会話が交わされる。

ふたりの熱い抱擁は、「わたし」の身体を「門」にしてしまい、頭の中でカナリーと叫ぶ声が半音ずつ高くなり、「カンタータの様子上昇し始め」先の「あくま」のアナロジーが描かれる。

ラカンが「換喩」「隠喩」として定式化している支配的なシニフィアンの交代に拘れば、「水」が「海」や「羊水」と変化してゆくのは、メトニミックなシニフィアンの連鎖つまりは際限のないシニフィアンのたらいまわしであるが、これに対し、「身体」という語が完全に「門」に置き代わってしまい、「身体」の持つ意味が「門」という意味に支配されるようになればメタファーの作用である。だが、アナロジックな作用の存在さえ理解されれば、

これ以上テクストにおけるアナロジの形態を細かく分類してゆくことには大して意味はないだろう。

「聖女伝説」における思想やプロットは、こうした諸要素がアナロジックに関連しながら一つの世界観を構築しており、それらは、単純な因果律や現実の比喩には決して還元できないのである。

3 人物関係——「力」の発露をめぐる

「聖女伝説」という世界の中で言葉は、視覚の様に単なる受動的なものではない。

相手が先回りして、きつぱりと拒絶の言葉を吐くと、鶯谷は何も言えなくなってしまうのでした。わたしは、まだ頼まれもしないことに、はっきりと拒絶の意志を示したのでした。

一章・一九九四・一

鶯谷の前でもクラスメートの前でも言葉こそ自分自身を守る最大の武器なのである。この物語は、言葉の覇権を争う「聖戦」でもある。そして前述したように、当然この世界では、事象が前もって存在しそこに言葉が与えられてゆくという素朴な言語名称目録観は拒絶されている。言葉があることが存在の唯一の理由なのであり、言葉の持つ音や意味の連想が世界を構築しているのである。

意味するものの意味されるものに対する優位は、いかなる言語論においてもすでに避けられないものようである。ただ

これは思考をあまりにも当惑させるので、今日においてすら、言語学者達によって正面から反討されることがあった。

精神分析のみが、意味するものはいかなる思惟も、たとえそれが少しも反省的でない思惟であろうと、なしですますことを明らかにすることにより、この優位を思考に無理矢理納得させる力をもっている。

ここでも、またシニフィアンこそが優位にあるのだと言うこのラカンのテーゼを思い出してもよいだろう。

言うまでもなくシニフィエとは、シニフィアン同士の差異の体系によって決定される。いかなるテクストにおいても、特定のシニフィエの概念を単独では決定できない。だからこそ「聖女伝説」というテクスト内部における人物関係を構造的に整理することは、重要な意味がある。そこから見えてくるのは、ある種の「力」の関係だからだ。

次頁に付した図を参照して頂きたい。言葉の覇権をめぐるこのテクストにおいて、まず言葉の位相を「パロール」と「エクリチュール」に分けた。これを縦軸として、神をめぐる物語内容を横軸と設定した。その両極は「人（邪）」「神（聖）」である。この両軸の交差する中心点に「わたし」を置いた。実線と点線の違いは、それを結ぶ相手への強弱関係である。右下の円は、「わたし」との対立関係があったことを示している。

「気の弱い」父は、パロールの世界において「弁のたつ鶯谷に勝て」ない。それは、「朗読は得意でしたが、しゃべるのは苦手」だからである。父は鶯谷に抵抗の意志を示すが、いつもそれは挫

けた一節を書き写したのです。(中略) 聖書は便利な書物でした。頭が空洞になって、火のような言葉を吐きたいのにそれが見つからない時には、聖書を開けばいいのです。

第五章・一九九五・四

孔雀先生との対立が最も先鋭化するのは、六章において「わたし」が「聖母」になることを否定した時であることは、既に指摘した通りであるが、そもそも「わたし」の神の理解は、孔雀先生の話がかきつけになったことが多いにもかかわらず、彼のそれとは全く異なった解釈によって成り立っている。

それでも、わたしの頭に思い浮かぶのは、ほとんど先生に逆らうようなことばかりでした。

へあながたは、世の光である。山の上にある町は隠れることができぬ。明かりを枕の下に置く者はないだろう。―聖書の引用部以下省略

でも、わたしには、光が必ずしもそれほど尊いものだとは思えないのです。

第六章・一九九五・七

孔雀先生と「私」が意見を異に出来るのは、その基が聖書というエクリチュールであるからであり、いわばそれは「誤読の自由」に基づいた必然である。

カナヘへの嫉妬心を解消させてくれるのも、聖書というエクリチュールの「引用」であり、「引用」の結果は受け手が引き受けざるを得ないことに關して、「わたし」は確信犯である。

こうしてパロールの領域をあらためて眺めてみれば、少女の「わたし」が言葉の覇権争いにおいて相手と拮抗し得たのは「女」「子供」の領域であり、「男」「大人」の領域では、聖書の言葉を必要としていたことがわかる。つまりパロールの領域における戦いを制するのは、聖書というエクリチュールの力なのである。

ここで、イザベルがエクリチュールの住人であることを思いだしてみたい。「現実」にイザベルと目される女性性は、図書館の司書であるが、パロールによる様々な噂を纏わされることによって、その実体に近寄ることは不可能である。この女性との出逢ってもなお、「わたし」のイザベルのイメージは、ますます書物のエクリチュールによって構築されていったのである。

へ(セリフの前半部省略)わたしはおまえを助けてやった。なぜそのことを忘れてしまったのだ。なぜ、偶像を拝み始めたのだ。〜

わたしは、これを読んで身震いしました。わたしにも似たような経験があるような気さえたのです。

第七章・一九九五・一〇

神と拮抗しようとするイザベルに神は残酷な刑を与える。「わたし」は無意識に自己の運命とイザベルを重ねている。そもそも「わたし」はイザベルと自己を同一化することに否定的だが、にもかかわらずイザベルへの関心は尽きることはない。

わたしは家の中を見回しましたが、本以外、目に付くものは何もありませんでした。自宅に帰った人間が示す親しみやくつろぎもイザベルにはなく、わたしは少し寂しく思いました。イザベルは自宅でも図書館員なのです。

六章・一九九五・七

物語中に実在するイザベルは、最後まで図書館員、つまりエクリチュールへの媒介者にすぎない。しかし、「わたし」によってエクリチュールから構築されるイザベルは、この物語において唯一、神に反しようとする人物なのである。「悪魔」と目される少年ですら神とは対決していない。その一点においてイザベルは「わたし」とって避けるべき存在でありながら、否定し得る存在にはならないのである。

いったいどのような暴力がイザベルの身体を通して、わたしの中に伝わってくるのでしょうか。わたしの中にあるいつか加えられた暴力が勝手に反復運動をしているだけなのかもしれない。人に加えられた暴力について知った時から、それが何かの道を通って自分に伝えられてくるはずだと思ってしまうようになっていました。それは避けることができないもので、ただ目をはつきり開けてそれがどうやって来るのか見極めなければいけないと思うのです。そうしないと意識ごと呑み込まれて、あとにはるばるになったカカシのような記憶が取り残されるだけなのです。口もきけずに。

七章・一九九五・一〇

イザベルから受ける「暴力」について考察する場面である。「わたし」として「暴力」とは不可避に自己に伝わってくるもの、ひよつとしたら既に伝わっているかもしれないものである。そして、既に「暴力」に「呑み込まれて」いたら、「口もきけ」なくなるのだと言う。

へわたしたちは、職場や地域社会で仲間はずれにされた女性を儀式のいけにえとして葬る制度に反対し、抗議のため自分の舌を一部切り取った者たちです。」

七章・一九九五・一〇

アナロジの力学によるこのテキストの「ドリフト」を見てきた我々には、もはやこの「自分の舌を一部切り取った」宗教団体が、既に「暴力」に「呑み込まれ」た人々であることがわかる。「わたし」とイザベルとの付き合いを禁止する母に対して「わたし」は以下のように思う。

信者の舌の一部を切り取る残酷な新興宗教のグループがあった、イザベルはそのグループの影の指導者だということです。それは違っている、それは全く違ったものを不気味だというだけで同じものだと思ってしまう愚かさだとわたしは思いました。

七章・一九九五・一〇

確かに、この後「わたし」を追いつめてゆくのは、「イザベル」

ではなく、この宗教団体からの「暴力」である。しかし、ここで否定される「イザベル」と「新興宗教のグループ」の同定は、これまで「わたし」が則って来た世界像の構築方法と同じ、意味論的共通点によるアナロジーなのである。

でも、その時には、もう、わたしは変な形で、舌を切り取るうとする暴力に絡みつかれていたのです。

七章・一九九五・一〇

「その時」の「わたし」は、そのことに気がついていない。しかし実は「わたし」は既に「暴力」に飲み込まれてしまい「口もきけなく」なっていたのである。

4 「暴力」の連鎖——テキストのアクチュアリティ

前述の様に「聖母」になることを拒絶することと、「聖女」になりたがることは、このテキストでは、表裏一体の関係である。

「聖人」という日本語は、「人」という語が既に「女」というシニフィエを追い出している。「聖女」とはその結果生まれた語に過ぎない。だから、「女」の子から語られるこのテキストには、男たちへの性的な忌避が低調和音として響いている。これがある程度作家自身の成長期における経験と重ねて読み得るという言説もあるが、そうした読みはこのテキストのもつ射程を狭めるだけではない。

テキストの最初に語られるクリスマスという神降誕の背景に

「性」の存在を感じる「わたし」の特殊な感性は、クラスの男の子たちへの嫌悪や、生理という身体的変化への嫌悪と言った多くの少女が有する経験に通じてゆくことにより普遍化されるが、これらに通底しているのは、否定なしにある「性」を引き受けさせられる側の叫びであることを読み落としてはならない。

クリスマスが近づくと、モミの木に限らず、男たちは冬の木に執着し始めるようです。これは猥褻を通り越して、樹姦の域に達します。

一章・一九九四・一

しかし、自己を規定する「性」は、また一方で他者を規定するものである。かく言う「わたし」自身も、「男」というカテゴリーにより様々な表象を行ってきた。その意味では一方的に表象される側ではない。

そういった根元的な叫びが「聖女伝説」においては、「聖母」という運命を否定することによって出来る受難の物語、さらには不可避な「暴力」を巡る物語として変奏されているのである。

いつかこの人を襲った暴力があった、それが今この人を通して、わたしに遅いかかろうとしているのだと思い、逃げようとしたのですが、そのあやふやな哀願とも強制ともつかない指の動きがわたしを逃がさないのでした。

七章・一九九五・一〇

この新興宗教が感じたある種の「暴力」が、次には「暴力を受け

た者たちの「団体」からの「暴力」として「わたし」の身にふりかかることになる。なぜ「わたし」はその「暴力」から逃れることが出来ないのか。それは「わたし」自身が、「暴力」の洗礼を受けた者であることを否定し切れないからである。「わたし」は、原理的に暴力の主体になることも客体になることから、完全に逃げられない。それは「性」の規定を受ける客体が、容易に「性」の規定を行う主体に変容してしまうことと同じ構造なのである。

わたしたちは暴力の犠牲者です、自分の舌を切って抗議します、とボール紙には書いてあります。わたしも暴力の洗礼を受けた者なのだから舌を切れということなのでしょう。彼らは、声の出ない者の声をもう一度奪うつもりなのです。

八章・一九九六・一

この団体は、パロールを奪われている。エクリチュールのみの世界に存在する。あらゆるパロールにその「表情は全く動かない」。さらに、そのエクリチュールは聖書からも「引用」されている。つまり「わたし」がこれまで言葉の覇権争いに際して頼ってきたものは、逆に利用されているか、否定されているのである。そして「わたし」は意識的には何の理由もなく「言葉の中で逃げ始めてしま」うことになる。唯一の防衛手段であった言葉が身を守れなくなつた瞬間である。

何度も繰り返し返した様にこのテキストは、明らかに言語構築主義的世界観とでもいふべきものだが、その言語観は、デリダが否定

の対象とした様なパロール至上主義に収まりきれぬものではな
い。むしろ、聖書というエクリチュールが「暴力」の根源となり
パロールの世界を脅かしている。つまり、このテキストで展開さ
れているのは、エクリチュールの持つ暴力性なのである。それは
もちろん、デリダの音声中心主義批判の仕事に通底するものがあ
るが、「暴力」である以上諸刃の剣であることは言うまでもない。
だが、テキストはその段階にすら留まろうとはしない。

どんな答えを与えても必ずそこに新しい問いがからみついて
きて、終わらないのでした。声の背後にキーを打つ音として
いました。タイプする言葉が声になって現れる機械を使つて
いるようです。

八章・一九九六・一

発話された瞬間に消えてゆく音声としてありながら、その背後に
は発声させたにもかかわらず声と距離を持った主体が存在する。
それが一人なのかさえ分からない。この様な声は、もはやパロー
ルですらないだろう。こうした声に抗する方法はあるのだろうか。
以後言葉の覇権を握られた「わたし」は、この団体に徐々に追
いつめられてゆく。「暴力」が「性」とアナロジー関係にあるこ
とが了解出来れば、高等学校における健康診断という幻想に重
なつてゆく展開も容易に理解出来るだろう。だが追いつめ肩を激
しくゆさぶる男性に「わたし」は再び声による抵抗を発すること
が出来ようになる。

へカクテルだったらね、ゆすぶられて、緑や赤や紫の液体が

混ざり合つて、おもしろいかもしれませんね。カクテルの
クは字を書くのサク、テルは電話のこと、つまり、手紙書い
たり電話したりつてこと。)

八章・一九九六・一

その契機として「わたし」は死んだ蠅を再び空に飛ばし、「湿度
の十分に含まれた勇氣」を得ていることを見逃してはならないだ
ろう。その結果はやはり対峙ではなく逃走であるが、「わたし」
自身が選び取った方法ではある。

窓から飛び降りたという感覚はありませんでした。窓から外
へ出たいという気持ちだったのです。ところが、すつと落下
が始まって、次の瞬間にはもう言葉を否定するほどのスピー
ドに巻き込まれ、何も言えないうちに身体は、下からぶつつか
てくる大氣に中味をどどん奪われていくのでした。

九章・一九九六・四

最終章の導入部である。落下が続くのは再び「窓から外へ出たと
いう気持ちだった」ことを思い出すまでである。そこで思い出さ
れる母親と断絶した少女たちについての記憶は、「わたし」の母
への思いとアナロジックな関係で想起されている。落下中次々と
たち現れるイザベル、バツタ(前章で、バツタの様な守護神が現
れている)、鶯谷も同様に物語上の表象とアナロジックな関係で
ある。だが、誰も落下を止められない。落下中に鳴り響く「トロ
ンボーン」の音は、「空」を想起させると同時に落下中の思
考を様々に変化させる。だが、どんな思考も向かう先が「空」で

はなく「地面」であることを忘れさせてはくれない。

そうだ自分は死ぬはずないんだ、飛び降りたわけじゃなくて、
そとに出ただけなのだから。わたしは注意深く息を吸い込み
ました。そしてそれが地面でした。(中略)そして、わたし
の身体は地面すれすれのところで宙にういているのでした。

九章・一九九六・四

最後に「わたし」を救ったのは紛れもない「わたし」自身の言葉
である。それは、言葉が現実を生み出してきたこのテクストの世
界観に相応しい。「わたし」は最後に覚醒したのではない。少女
は、自己の創造する世界にあるコードそのものに気がついただけ
なのだから。

言うまでもなく「聖女伝説」という物語は当初「批評空間」と
いうトポスに存在していた。この物語を未来へ照射するには、言
葉と現実の間にあるリアリズムの契約を破棄し、言葉から生まれ
た物語の現実を受け入れ、独自のコードを客観化する、そしてそ
の現実を再び新たな言葉として現実へと投げかけてゆく。こうし
た批評的営為が必要なのではないだろうか。

文中の「聖女伝説」の引用は「批評空間」の初出によってい
る。初出連載時のまとまりをそのまま「章」と見なし、引用の際
ルビ等は省略した。

註

(1) 多和田葉子「聖女伝説」の単行本は(太田出版・平成八

(一九九六)年)であるが、初出は「批評空間」(平成六(一九九四)年四月)・平成八(一九九六)年四月)

(2) E・サビア「言語と人種と文化」『言語』泉井久之助訳
昭和三二(一九五七)年二月 紀伊国屋書店 221頁

(3) 飯田祐子「言葉と身体——多和田葉子「聖女伝説」『飛魂』を通して」『文学年報』文学の闇／近代の「沈黙」 平成一五(二〇〇三)年二月 世織書房 5頁

(4) J・ルソー「文字表記について」『言語起源論——旋律および音楽的模倣を論ず』小林善彦訳 昭和四五(一九七〇)年一月 世界思潮社 43頁

(5) 連載第八回の最終場面に「でも、その時には、もう、わたしは変な形で、舌を切り取るうとする暴力に絡みつかれていたのでした。」とあることから、「その時」と語る語り手は、

次章からの「一八歳」の時のどこかに設定できるように思われるが、その場所を確実に決定出来る根拠を見出せない。そこからは、例えば全ての話は落下時の記憶の再現であるなど

という様々な解釈のアナーキー状態が生じてしまうだろう。

(6) J・ラカン「無意識における文字の審級、あるいはフロイト以後の理性」『エクリ』佐々木孝次訳 昭和五二(一九七七)年二月 弘文堂 255頁

(7) J・ラカン「一九五六年における精神分析の状況と精神分析家の養成」『エクリ』早水洋太郎訳 昭和五二(一九七七)年二月 弘文堂 206、207頁

(8) H・ブルーム「カバラ」と批評」島弘之訳 昭和六一

(一九八六)年十一月 国書刊行会 133頁

(9) J・デリダ「沈黙を守る声」『声と現象』高橋允昭訳 昭和四三(一九六八)年二月 理想社 145頁

(ひきたままきあき 大学院後開課程終了)