

## 論文

# ラカンと社会的なもの モースとレヴィ = ストローズとの関連から

非常勤相談員 河野 一 紀

### 1. 社会的なものと主体化の問い

別稿で論じたように、ジャック・ラカンは学位論文で、パラノイアを器質的損傷やそれに由来する機能欠損との関連において理解する当時の精神医学の傾向に対して、器質論にも心因論にも与さず、その発生を人格との関連からとらえる心因発生論を主張した<sup>1</sup>。ラカンの議論は、患者が呈する様々な症状が全体としてどのように規定されているかという問いを扱っているという点で、厳密には病因ではなく病態発生を問題にしている。その限りにおいて、この試みは、器質論が支持する厳密な因果的説明に対して、別の視点からの理解——ヤスパースが「かのような了解 als ob Verstehen」として批判したような、必ずしも患者には意識されていない心的作動や過去の断片に基づいて現在の症状が形成された道筋を再構成する、拡張されたかたちでの了解——を付け加えることによる前者の相対化であり、そこに我々はラカンの反還元主義的態度を認めることができる<sup>2</sup>。反還元主義と一口に言っても、そこにはいくつかの次元があるが、学位論文で全体性という視点<sup>3</sup>が繰り返し強調されている点を踏まえて、対象をその構成要素へと分解し、そのいずれかに優位を認めて理解するような立場への異議としてここでは理解するならば、ラカンの批判は人間を身体と精神へと分割し、もっぱら身体の側から精神の病を理解しようとする当時の精神医学の傾向に向けられていたことが分かる。これに対し、ラカンは「人間存在の全体的反応」としての「人格の反応」<sup>4</sup>に注目し、人間を諸部分へと還元することなく全体性において把握することを試みたのであった。

ラカンは「人格の社会的生成」<sup>5</sup>を主張することで、心的なものに代わって社会的なものを器質的なもの/生物学的なものへと対置する。だが、これは心身二元論を社会的なものと生物学的なものとの二元論へと単に更新することではない。むしろ、以下に見ていくように、これはイメージ一元論への布石となっているのである。ラカンは人格を社会的に生成され、全体性を有するものとして位置づけたいうえで、スピノザの平行論を引きつつ、「人格は個体とその固有の環世界 milieu によって構成される全体性に平行である」<sup>6</sup>と述べる。つまり、ここではある個人の人格と、その個人を含む環境という一般には部分と全体の関係にあるとみなされているものが、その全体性において平行であるとされ、いわば再帰の関係(フラクタル/自己相似性)へと位置づけられる。こうした発想はユクスキュルの環世界論に多くを負っているものの、ここで決定的に重要であるのはイメージ概念の位置づけである。ラカンはウィリアム・ジェームズの純粹経験論を参照しながら、感覚 sensation と物質 matière、あるいは認識 connaissance と対象 objet の共通の起源とみなされる純粹経験とイメージを結びつける。そうすることで、イメージは個人の人格と個人が生きる環世界にとっての共通の源泉として位置づけられ、人間はイメージを介して、自らと自らが棲まう環境を同時に鏡像のごとく対の関係として、そして程度の差こそあれ無媒介的に——つくりあげていくとされる<sup>7</sup>。こうして、社会的なものと生物学的なものとの二元論を超えて、そのいずれにも還元されえないイメージ一元論が導き出される。別の見方をすれば、イメー

ジ概念は、物心二元論の乗り越えのための、社会的なものや生物学的なものとの結び目、あるいは両者を媒介する第三項としての役割を果たしているとも考えることができる。我々はこうした発想の展開を、1936年に初出の鏡像段階論やイマージ概念への注目といったラカンの思索の歩みに見て取るだろう。

1938年に発表された事典項目「家族」では、フランス社会学の祖であるエミール・デュルケムに依拠しつつ、「父のイマージの社会的没落」<sup>8</sup>がもたらす心理学的帰結を指摘しながら、ラカンは個人の人格形成のなかでの本能という生物学的要因を相対化し、家族コンプレクスという語とともに社会的環境が果たす役割を強調した<sup>9</sup>。注目すべきは、ここでコンプレクスの語はフロイトが考えたように心的状況ではなく、もっぱら具体的な社会的状況を指すものとして用いられているということである<sup>10</sup>。ここでも問題は、社会的なものや生物学的なものとの関係あるいは接合であり、同一化 *identification* を介した社会的関係の主体化 *subjectivation* の産物であるイマージが、「家族真理の具体的要因」<sup>11</sup> という位置づけを得て、学位論文と同様にイメージの重要性が主張された。

ラカンは生物学的なものを否定することはないものの、社会的なものに優位を認めることで、それを相対化する<sup>12</sup>。しかし他方では、社会的なものへの過剰な重みづけを避けるために、すなわち社会還元主義に陥らないようにするために、イマージ概念を介して主体化という問題を導入する<sup>13</sup>。このように、社会的なものへの還元を回避するためには、「人格の社会的生成」に社会という側面からのみならず、主体化あるいは主体という側面からアプローチする必要があったのだが、それは同時に心理学への再接近という危機をもたらしかねない。この点を踏まえてこそ、アレクサンドル・コジェーヴによるヘーゲルの『精神現象学』読解がラカンにとって占める位置の重要性が理解されるだろう<sup>14</sup>。ここでは、精神が自らの限界に出会うことで変容し、人間の精神である自己意識が成立するプロセスが扱われて

いるが、この人間学的・哲学的な人間生成 *anthropogènes*、他者による承認の欲望についての議論は、時間のなかで他者との関係において自らをつくりあげていく主体というものを心理学へとは必ずしも還元しないかたちで取り上げることを可能にするだろう。「心的因果性についての提言」(1946)では、「イメージにかんする様式 *mode imaginaire* の心的効果」と題された第三部に先立って、ラカンは第二部「狂気にかんする本質的な因果性」で、『精神現象学』の「理性の確信と真理」での議論を踏まえながら症例エメを再検討し、そこから「狂気の現象学」<sup>15</sup>を明らかにすること、つまり、誤認 *méconnaissance* を狂気の一般構造として提示することが試みられていた。

ところで、社会的現実の主体化が人格あるいは主体の形成にもつ効果を考える場合、そこでは歴史的-通時的視点が採られている。つまり、現在の状態は過去の体験の帰結として理解されるのであり、いわば連続的で直線的な時間軸のうえでの原因-結果の関係に基づいて人間形成を考えるわけである。だが、このような視点に立つと、器質的因果性に代えて心因発生論あるいは心的因果性を採用したとしても、人格や主体の形成過程における非連続的な契機 真に主体的な契機 をとらえ損ねてしまうのではないだろうか<sup>16</sup>。この疑問を敷衍するならば、主体の決定論を原因-結果という因果性のかたちでとらえることに対する根本的異議に行き着くだろう。筆者の考えでは、この問いに答えるための鍵をラカンにもたらしたのが、著者の死後1950年に刊行された『社会学と人類学』<sup>17</sup>に付されたクロード・レヴィ=ストロースの「マルセル・モースの著作への序文」(以下、「序文」)<sup>18</sup>である。そこで本稿では、「序論」の読解を通じて、ラカンが主体の構造的決定という考えに至った道筋をたどり直すことを試みたい。これに先立って、レヴィ=ストロースの「序論」が基づいているマルセル・モース(1872-1950)の仕事がラカンに与えた影響について検討する。

## 2. マルセル・モースと「全体的人間」

### ラカンの S.I.R.との関連から

マルコ・ザフィロプロによれば、ラカンは1938年から1950年に至るまではデュルケミアンであり、その後レヴィ＝ストロースアンになったとされる<sup>19</sup>。この指摘に代表されるように、ラカンに対するモースの影響はデュルケムとレヴィ＝ストロースのそれに比べるとほとんど目立たないものであり、その名がラカン自身によって言及されるのもまた僅かな機会にとどまる。これに対して、レヴィ＝ストロースを経由した影響には回収されない、ラカンにおけるモースの影響を論じた数少ない試みのひとつとして、贈与 don の概念に注目したカーリーナ・パスアルドの仕事をしあたってここで挙げておきたい<sup>20</sup>。

翻ってみるに、ラカンにとって人類学はその思索の初期から主要な参照項であり、学位論文においては、リュシアン・レヴィ＝ブリュル(1857-1939)の前論理的心性 *mentalité prélogique* や融即 *participation* といった考えへの参照のもと、パラノイア的人格および認識の構造の理解が試みられていた<sup>21</sup>。そして、結論部でラカンは自らが提示する研究仮説が、「精神病によって明らかにされる前論理的概念構造の諸類型」<sup>22</sup> をはじめとした諸特徴の理解を可能にすると述べていた<sup>23</sup>。ここで注意を促しておく、前論理的思考と論理的思考という区別は、前者の進化したものが後者であるということを決して含意しない<sup>24</sup>。というのも、レヴィ＝ブリュルの考えは、未開社会 *société primitive* に生きる人々の心性あるいは思考様式に、西洋文明に生きる人々のそれに対する「他性 *altérité*」<sup>25</sup> を認め、前論理的思考を特徴づける情動性 *affectivité* と論理的思考を特徴づける合理性 *rationalité* という二極を提示し、二つの思考様式の共約不可能性を強調するものだからである<sup>26</sup>。

そして、レヴィ＝ブリュルによるこの区別に対して批判を加えたのがデュルケムやモースであったという事実<sup>27</sup> を考慮するならば、ラカンがモースの仕事を知らなかったということは考えにくい。しかし、

1950年前後までにその名が言及される機会はたった2度、「犯罪学における精神分析の諸機能の理論的導入」(1950)と「エゴについての考察」(1951)においてのみである。前者にかんしては、レヴィ＝ストロースの「序文」での議論を明らかに踏まえたくて、ラカンはモースに言及している<sup>28</sup>。また、後者にかんしては、モースの論文「身体技法」(1934)が取り上げられているのだが、この論文での議論は「民族学と精神分析の接近」<sup>29</sup> を見抜くものであったとレヴィ＝ストロースは「序文」で評していた<sup>30</sup>。この点のみに注目すれば、ラカンはレヴィ＝ストロースを介して遅ればせながらモースの仕事に接したと考えることもできるかもしれない。しかし、レヴィ＝ブリュル、デュルケム、レヴィ＝ストロースを大いに参照しながら、モースのみが殊更に言及されないというのは明らかに不自然であると筆者は考える。我々は逆に、ここにラカンに対するモースの影響の大きさを見て取らないだろうか。

というのも、学問領域は異なるものの、両者は同じ問題意識を共有していたと考えられるからである。学位論文でラカンは、ポリツェルから引き継いだ手法、すなわち、具体的なものに依拠し人間の思考や振る舞いを全体性において把握するアプローチを採用し、原子論と抽象化へと陥っていた当時の精神医学と心理学に一石を投じようとした。モースもまた、ジャン・カズヌーヴが指摘するように、「現実を原子化し、抽象化のなかで迷う社会学の陥穽」<sup>31</sup> を批判することを通じて自らのアプローチを打ち立て、「全体的人間 *homme total*」や「全体的社会事象 *fait social total*」といった概念を提出したのであった<sup>32</sup>。

では、モースの言うところの「全体性」とは一体どのようなものであるのか。「身体技法」での議論に目を向けると、そこでは以下のように、無意識的な身体動作は心的なものではなく、社会的なものによって規定されると論じられていた。「歩いているあいだの腕や手の位置は、社会的な特質を形成しており、未知である純粹に個人的な、ほとんど完全に心的

な構成やメカニズムの単なる産物ではない」<sup>33</sup>。ここで問題となっているのも、繰り返しになるが、社会的なものや生物学的なものとの関係である。他方で、モースは両者の媒介項としての心理学的なものに対してあまり重要性を与えない当時の風潮に触れたうえで、様々な身体技法について、単一ではなく三重の視点に訴えなければ、それについての明瞭な考えをもつことができないと指摘する。そして、そのように提示された視点、すなわち、生物学的なもの・心理学的なもの・社会学的なものとの三重の視点こそが、全体の人間の視点であると主張したのである。つまり、モースにとっての「全体性」とは、この互いに還元不可能なもの三つ組が不可分なかたちで織りなすものを指しているのである<sup>34</sup>。

では、生物学的なもの・心理学的なもの・社会学的なもの三つ組のなかで、心理学的なものが占める位置はいかなるものか。この点についてモースは以下のようにはっきりと、心理学的なものはあくまで歯車であり、行動の原因とはならないと主張する。「それ〔身体技法〕は身体の運動であるから、その全てが膨大な生物学的、生理学的な装置を前提とする。心理学的な歯車の厚み *épaisseur* はどのようなものであろうか。私はわざわざ歯車と言っている。…私があなた方に言うことができるのは、ここでは私は心理学的事象を歯車とみなしており、創造と変革の時期を別にすれば、原因とはみなしていないということである。…適応というのは個人の心理学的事柄である。しかし、一般的に、それらは教育によって、少なくとも共同生活や接触という事態によって制御されている」<sup>35</sup>。この記述からも理解できるように、モースにとって、「心理学的なもの」とは個人の意識にかんするものと考えねばならない<sup>36</sup>。続いて、全体的人間という考えが初めて明示された「心理学と社会学の現実的かつ実践的な関係」(1924)<sup>37</sup>に目を向けると、そこでモースは自身の呪術死についての研究<sup>38</sup>が、「デュルケムが自殺論において個人と社会的なものとの関係について示した極めて鋭くかつ深遠な研究をさらに推し進めること」<sup>39</sup>を可能に

するものであると述べていた。つまり、呪術や妖術をかけられた人間が実際に死に至るという現象<sup>40</sup>についての考察もまた、モースにとっては、もっぱら社会と個人との関係からなされるべきものであり、そこに心理学が介入する余地はあまりないように見える。少なくとも、先にも見たように、心理学的なものは呪術死の原因とはみなされていない<sup>41</sup>。

他方、モースは呪術論<sup>42</sup>において、「非主知主義的な心理学」<sup>43</sup>に訴えることでマナ概念の検討を試みたように、意識や表象とは別の次元、それらとは異なる論理に従う領域をとらえようとし、「悟性の無意識的カテゴリー」<sup>44</sup>というカント的表現によってそれを名指していた。この領域は精神の活動が表象ではなく象徴 *symbol* に基づいていると考えられるに至って、象徴体系 *symbolisme* として提示されるだろう。また、モースは精神の活動は本質的に象徴的であり、社会事象もまた象徴的側面という特徴を有していると指摘したうえで、「集合表象の大部分において、問題となるのは唯一の事物の唯一の表象ではなく、恣意的に選ばれた、あるいは多少なりとも恣意的に選ばれた象徴である」<sup>45</sup>と述べていた。すなわち、象徴は意識によってとらえられる「現実」をその参照項として必要とせず、むしろ重要なものは任意の象徴を結びつける関係であり、その限りにおいて、象徴は意識とは異なる論理に従う自律的なシステムを構成すると考えられるのである。我々はここに、モースの人類学の精神分析への接近を認めないわけにはいかないだろう。こうした事実を踏まえながら、ブリュノ・カルサンティは、精神分析と人類学の関係を「認識論的に構成的な関係」<sup>46</sup>と形容している。

しかし、モースは精神分析を全面的に受け入れ、肯定しているわけではなかったようである。心理学による社会学への寄与として精神病概念を評価しつつも、その際、「我々は精神分析に過剰に与するのではない」<sup>47</sup>と彼は述べていた。また、それに続いて『トテムとタブー』(1913)にわざわざ言及しながらも、それは精神病概念とは別物であると断って

いる。別の機会には、ユングや友人のチャールズ・セリグマン(1873-1940)が精神分析に基づいて、人種や社会、さらにはその「内向性」や「外向性」について話すさまを、「フロイト主義やユング主義をいささか遠くまで押し進めている」<sup>48</sup>と批判していた。確かに、「彼〔モース〕は、無意識の心理学から出発し、集団精神病理についての研究や神話のような社会現象の解釈についての研究にまでも関心を示した最初のフランス人類学者の一人である」<sup>49</sup>というカズヌーヴの指摘には首肯せざるをえないのだが、それでもやはりモースは精神分析に対して慎重な立場を採っていたと言わねばならないだろう。

以上の議論を踏まえ、ラカンに対するモースの影響を我々はどのように考えることができるだろうか。生物学的なものや社会的なものとの関係についての論究を通じて、ラカンは第三項としてのイメージ概念に注目し、それを科学的な具体心理学あるいは精神分析が扱う対象へと位置づけた。他方で、モースは人間を全体的人間として三重の視点、すなわち、生物学的なもの・心理学的なもの・社会的なものとの三つ組において把握しようとしたのであった。ここで、我々は両者の三つ組のアナロジーに訴えるのではなく、モースにとっての心理学的なものやラカンにとってのイメージの領野は重なり合うわけではないということを指摘したい。というのも、既に指摘したように、モースにとっての心理学的なものとは個人の意識に属するものであるのに対して、ラカンにとってのイメージは主体の意識の外でその振る舞いを規定し、人間に固有の現実をつくりあげると考えられていたからである。それゆえに、筆者はモースの三つ組　社会的なもの・心理学的なもの・生物学的なもの　がラカンの三つ組　サンボリック・イマジネール・レエル　に引き継がれていると主張するわけではない。しかしながら、1953年にラカンが、フロイト的経験こそが他に類を見ない「人間的現実の全体的把握」<sup>50</sup>を可能にすると述べてつづ自らの三つ組を提示するとき、そこにモースの主張の反響を聴き取らないわけにはいかない

だろう。さらに、この反響を認めるとき、精神分析を心理学へと還元することにラカンがなぜあれほど執拗に異議を唱えたかを我々は理解するだろう。

以上の議論は、ラカンに対するレヴィ＝ストロースの影響を否定するものではない。むしろ、それはラカンと人類学の関係をレヴィ＝ストロースからの影響へと還元することを避け、構造主義者ラカンという本邦では依然として流通しているいささか単純化された見方に異議を唱えるためのものである。

### 3. 「序文」の再読　因果性から翻訳へ

エリザベート・ルディネスコによれば、ラカンはアンリ・ドラクロワ(1873-1937)の著作を介して、ソシュールの『一般言語学講義』の重要性に気づいたが、構造主義言語学へと通じるその原理を把握したのは、レヴィ＝ストロースの著作、『親族の基本構造』(1949)を介してであったという<sup>51</sup>。レヴィ＝ストロースは1948年に亡命先の米国からフランスへ帰国し、この著作は翌年の博士論文審査通過を経て公刊されたのであった<sup>52</sup>。ちなみに、ラカンとは1949年頃にアレクサンドル・コイレの自宅で初めて出会ったという<sup>53</sup>。

ラカンによるレヴィ＝ストロースへの言及が初めて認められるのは1949年で、第一回世界精神医学会議での発表のなかで『親族の基本構造』の議論が早くも取り上げられている<sup>54</sup>。ところで、1949年には他にも興味深い2編の論文、すなわち「呪術師とその呪術」<sup>55</sup>と「象徴的効果」<sup>56</sup>が発表されている。これらの論文では、シャーマンによる治療と精神分析が対比的に論じられており、十二分に検討に値するものであるが、紙幅の都合上、別の機会に譲りたい<sup>57</sup>。さらに、レヴィ＝ストロースからの影響としては、『エクリ』に収録されている1949年版の鏡像段階論に、「我々の時代の文化人類学が粘り強く探究している自然と文化の接続点に、愛がいつも再びほどこき、断ち切らなければならないイマジネールな隷属の結び目を精神分析はただ認めるのである」<sup>58</sup>という記述が見られるが、これは交換こそが

自然と文化を分かち、人間の社会を打ち立てるとい  
うレヴィ＝ストロースの主張を反映していると読める。  
また、夢分析にあたって顕在内容という主観的デー  
タにのみ基づくことの危険を指摘しながら、「象徴的  
還元という方法」<sup>59</sup> を客観的分析の指針とすると述  
べているが、これは一足先に発表されていた「象徴  
的効果」でのレヴィ＝ストロースの議論を踏まえたも  
のとみなせる。レヴィ＝ストロースはその論文で、無  
意識をイメージなどの諸要素に構造的法則を課す  
象徴機能 *fonction symbolique* として位置づけ、  
「神話の形式は物語の内容に先行する」と主張して  
いた<sup>60</sup>。ここに我々は、イマジネールに対するサン  
ボリックの優位という発想を読み取ると同時に、  
1936年版の鏡像段階論は1949年版とはその内容  
が決定的に異なるものであったはずだと考えるこ  
とができる。

では、いよいよ「序文」の読解に進もう。三部構成  
の「序文」の第一部冒頭で、レヴィ＝ストロースはモ  
ースの「現代性 *modernisme*」を強調し、その根拠  
をある事実、すなわち、1942年に発表されたヴード  
ゥー死についてのキャノンの論文にはるかに先立ち、  
モースは呪術死という「生理学的なものと社会的な  
ものをじかに関係づけるようにみえる特異な諸現象」  
<sup>61</sup> に注目していた事実を求める。そして、呪術死と  
いう現象は、「そこにおいて人間の社会的本性が生  
物的本性と極めて直接的に結びつくもの」<sup>62</sup> であ  
る限りにおいて、既に論じたように、個人と集団/社  
会との関係から考察されねばならず、それゆえに問  
題となるのは社会学と心理学の関係である、とレヴ  
ィ＝ストロースは指摘する。

次いで、後に心理学的人類学 *psychological anthropology* と呼ばれる「文化とパーソナリティ学  
派 *Culture and Personality School*」が、集団の  
文化と個人の心的現象の相関係のシステムを定  
義しようとして陥った堂々巡り *cercle* が取り上げら  
れる。ここでレヴィ＝ストロースは、社会が個人の在  
り方を規定するのか、個人のパーソナリティが社会  
を規定するのかといった問いの立て方はいずれも

間違っており、両者は原因と結果の関係にはないと  
断言したうえで、その関係を以下のように提示する。  
「これら二つの次元が互いに(それぞれにどのような  
地位を与えるにせよ)原因 *cause* と結果 *effet* の関  
係にはなく、心理学的あらわれ *formulation  
psychologique* はまさに個人の精神現象の平面へ  
の社会学的構造の翻訳 *traduction* に過ぎないとい  
うことに気づかない限り、この論争はいつまでも行  
き詰ったままであるに違いない」<sup>63</sup>。さらに、モース  
が社会生活を「象徴的關係の世界」と定義していた  
事実を踏まえ、レヴィ＝ストロースは社会学的構造  
を象徴システムと読み替える。こうして、意識の次元  
にある心理学的なものは自律的な象徴システムの  
あらわれと考えられ、両者は共時的関係において  
位置づけられる。この象徴システムは、意識がそこ  
に依拠してはいるが、それ自体は必ずしも意識され  
ているわけではないという点で無意識的なものとみ  
なすことができよう。

レヴィ＝ストロースによれば、モースはこうして「心  
理的なものの社会学的なものへの従属」<sup>64</sup> に光  
を当てたのであった。とはいえ、社会的なものを心  
理的なものへと還元しようとする傾向は依然とし  
て根深く存在する。例えば、呪術死のメカニズムを  
もっぱら心理学的に考えたり、個人の社会的な振  
舞いそれ自体を心理的なものの表現とみなしたりす  
ることは少なくない。これと関連して、ルース・ベネ  
ディクトが文化現象を精神病理学の語を用いて検討  
したという事実にレヴィ＝ストロースは言及している  
が、精神病理学もまたこのような誤解を助長しかね  
ないものとして批判の対象となる。こうした風潮対  
して、「社会がその慣習や制度のなかに象徴的に  
表現されるのは、その本性ゆえにである。これに対  
して、正常な個人行動は、それ自体で象徴的に何  
が別のものをあらわしているのでは決してない」<sup>65</sup>  
とレヴィ＝ストロースは指摘する<sup>66</sup>。つまり、正常な  
個人行動は社会的に規定されているので、それ単  
独では何かをあらわしているとみなすことはできな  
いというわけである。むしろ、「それ(正常な個人の

行動)は集合的でしかありえないひとつの象徴システムがそれをもとにつくりあげられている構成要素である」がゆえに、個人の心的状態を指し示しているわけでは決してない。いわゆる心理学的解釈に慣れ親しんだ我々にとっては耳の痛い指摘である。このような視点に立つならば、個人の振る舞いはそれ自体では、社会的なものを説明するにあたって、いかなる役割も担わないということになる。続けて、「ただ異常な行動のみが、非社会化され、いわばそのなすがままにされているので、個人の水準における自律的な象徴体系 symbolisme という錯覚を引き起こす」<sup>67</sup> と述べられている。では、なぜ「異常な行動」は自律的な象徴体系と取り違えられるのか。異常な行動は一般に、社会による規定を逃れ、逸脱したものとみなされるので、正常な行動とは対照的に、それ単独で何かをあらわしている、例えば、当事者が体験する世界をあらわしているといったふうに理解されるからである。だが、それはまた「低い水準」、あるいは「集団において表現される象徴体系とは大きく異なり、実際には共約不可能な次元」における象徴体系であるという。つまり、異常な行動は、個人的かつ病理的であるがゆえに、二重に弱められた象徴体系とされる。

しかし、レヴィ＝ストロースはこのように述べつつも、「病理的なものの領域は、個人的なものの領域とは決して混ざり合うことはない」<sup>68</sup> と断言するに至る。なぜなら、正常な行動形式と同様、精神障害の行動形式も社会や時代によって相対的に規定されるものでしかないからである。そして、「いわゆる精神疾患は、実は医学とは無関係であり、個人的な歴史や体質ゆえに集団から切り離された個人の行動への社会的影響とみなされるべきである」<sup>69</sup> と主張する。それゆえに、「ある精神疾患に真に病理的な状態の存在が認められる」としても、それは「生理学的な源泉」が象徴的行動に「好ましい素地」あるいは「感応するもの」をただつくりだすだけとみなせばよいのであり、さらに、いつか生理学者によって神経症の生化学的基礎が発見されるとしても、そ

れは「精神疾患についての純粹に社会学的な理論」<sup>70</sup> の妥当性に何ら影響をもたらすわけではないという<sup>71</sup>。

また、西洋社会において精神病的と判断される行動が、シャーマンが存在する社会では正常とみなされるという事態に言及しながら、それはいわゆる未開社会が狂者の権威のもとに置かれていることを示すのではなく、「我々自身が、社会学的な諸現象を、病理的なものとは何の関係もないにもかかわらず、あたかも病理的なものに属しているかのように盲目的に取り扱っている」<sup>72</sup> ことの証左であるとレヴィ＝ストロースは指摘する。こうして、社会学的なものとは病理的なものは厳密に切り離さなければならないという主張が導き出される。ところで、このように両者を混同する誤謬の原因は、「精神疾患 *maladie mentale* という考えそのもの」<sup>73</sup> にあるとされる。なぜなら、「精神的なものとは社会的なものが混同されるならば、社会的なものと生理学的なものが直接的に接している場合に、一方においてしか意味をもたない(疾患 *maladie* といった)考えを、二つの次元のもう一方に適用するという不条理を犯すことになる」からである。つまり、疾患という考えは生理学的なものにしか適応できないのであるが、精神疾患という語は、精神的なものとは社会的なものを混同し、精神の語を疾患という語へと結びつけるという誤謬を犯しているというわけである。

ここまでの議論を、心理的なものと社会的なものとの関係にかんして整理しておく、レヴィ＝ストロースはモースの議論を踏まえながら、前者の后者への従属を主張し、さらに、この関係を原因-結果でなく翻訳の関係として位置づけた<sup>74</sup>。第二部での議論を先取りするかたちで付言しておく、この翻訳の原版である社会的なものとは象徴システムに他ならず、個人の心理はこのシステムという全体性のもとで共時的に規定されることになる<sup>75</sup>。この点に関連して、レヴィ＝ストロースは第一部の最後にモースに対してある批判をおこなう。それは、モースが社会の象徴的起源を探求するのではなく、象徴体系に

ついでに社会学理論の構築を試みたという点に向けられていた。この批判を踏まえて、第二部においては、社会的なものとは象徴システムに他ならないという主張が展開されていく。

#### 4. 「序文」の再読 無意識の導入

第二部では、「贈与論」(1923-1924)がモースの主要な仕事として言及され、そこで提示された「全体的社会事象 *fait social total*」の概念が取り上げられる<sup>76</sup>。レヴィ＝ストロースによれば、この概念は第一に、「社会的なものはシステムに統合されて(訳註:全体として把握されて)初めて現実的なものとなる」<sup>77</sup>という考えを示すとされる。また同時に、全体的事実は個々の人間の経験・歴史のなかに具現化されるということを含意するという。そして、このような視点から把握される人間は「全体的人間」、すなわち、身体的、生理学的、心理的、社会的な諸側面を備えた存在であり、人類学はこのようなかたちでの人間をその対象にするとされる。以上をもとに、全体的社会事象とは次の三つの次元、社会的-共時的次元、歴史的-通時的次元、生理学的-心理学的次元を有しており、この三つの次元は個々の人間において接合するとレヴィ＝ストロースは述べる。

こうして、「心理的なものと社会的なものとの(訳註:動的な)相互補完性 *complémentarité*」<sup>78</sup>という考えが導き出される。つまり、「心理学的なものへの社会的なものへの従属」という考えを受け入れるとしても、それは心理学的なものを除外することでは決してなく、社会的なものを扱う際には、心理学的なものもまた全体的社会事象を構成するものとして扱わねばならないのである。それゆえ、人類学は客観的なものと主観的なものを一挙に分析し、解釈することが求められる。そして、そこにおいて心理学的なものは、象徴体系 *symbolisme* の「単なる意味作用の要素」であると同時に、ひとつの現実の「唯一の検証の手段」<sup>79</sup>であるとみなされる。

ところで、社会科学たる人類学の対象である社会事象が全体的であるということは、「観察されるものは全て、観察の一部をなす」<sup>80</sup>ということ、さらには、「観察者はそれ自身、観察の一部である」<sup>81</sup>ということを含意している。これらは社会科学に固有の問題ではなく、物理学などハードサイエンスに対しても言えるのだが、後者は対象に固有の性質にのみ専心し、主体の関数であるような他の要素については顧みない。つまり、そこでは主体と対象という極めて不安定でしかない区別、さらに言えば、恣意的な区別が前提とされているのである<sup>82</sup>。他方、人間を研究の対象とする社会科学の特殊性は、対象は同時に主体でもあるという点に存する。そのため、社会事象をひとつの対象として主体の位置から全体的にとらえるだけでなく、そのような主観的把握それ自体がある全体の一部となるようなかたちで、外から客観的にとらえなおす必要がある。つまり、主観的把握の後、それを客観的把握へと置き換えることが求められるのだが、こうしたことはハードサイエンスが立脚する主体と対象の二分法に固執しては不可能な試みである。

しかし、このように主観と客観の二分法を否定ないしは相対化するとき、主観的把握には誤解 *malentendu* という危険が付きまとうことになる。この危険から我々を救うのが、「主観的なものと客観的なものが出会う場」<sup>83</sup>としての無意識であり、そこにおいて自己 *moi* と他者 *autrui* の隔たりは克服されるとレヴィ＝ストロースは言う。しかし、この無意識とはいったい何なのか。彼は続いて、モースもまた「諸社会事象の一般的かつ特殊的な性格を提示するもの」<sup>84</sup>として無意識に注目し、呪術のなかにその作用を見て取っていたという事実に触れながら、呪術に言語現象と類似の現象を認めていたその先見性を強調する。というのも、「精神生活の基本的諸現象、つまり、それを条件付け、その最も一般的な形式を規定しているものは、無意識的思考の層に位置している」<sup>85</sup>という考えが構造主義言語学からもたらされたように、言語と無意識は不可分な

関係にあるとレヴィ＝ストロースは考えるからである。こうして、無意識は「自己と他者のあいだの媒介項」<sup>86</sup>として位置づけられ、そのようなかたちで精神活動をとらえるアプローチは精神分析と民族学に共通の手法であるとされる。前者の場合、自らを規定すると同時に自らにとって最も異質な部分が無意識というかたちで明らかとなる。他方で、後者の場合には、異質な他者の最も異質な部分もまた無意識の次元からみれば、自らの一部として出会われるのである。いずれにおいても、重要なのは無意識概念によって自己と他者を架橋することであり、ゆえに「民族学の問題は、つまるところ、コミュニケーションの問題である」<sup>87</sup>と述べられるに至る。

ここで、レヴィ＝ストロースはモースとユングの決定的な差異を明確にする。ユングもまた集合的無意識という語を用いていたが、これは個人的体験からなる個人的無意識に対して、人類全体あるいは民族といった集団において継承されている無意識を指しており、その区別は内容に基づいている。他方で、モースにとっての問題は、「外的所与を象徴へと翻訳することではなく、象徴システムに入らないとすればコミュニケーション不可となってしまうものを、象徴システムにおける本性へと還元すること」<sup>88</sup>であり、無意識の内容とは何の関係もない<sup>89</sup>。つまり、モースとともにレヴィ＝ストロースが取り上げるのは自律的な象徴システムであり、「言語と同様、社会的なものは自律的現実である」<sup>90</sup>と指摘したうえで、両者は同じものであると断言される。さらに、「象徴は、それ自身が象徴化するものよりも現実的であり、シニフィアンはシニフィエに先行し、これを規定する」<sup>91</sup>という主張がなされ、両者の関係は第三部において検討されることになる。

こうして、社会的なものは言語にならってひとつのシステムとみなされ、観察がもたらすデータの多様性や複雑さは少数の恒常的關係に基づいて理解可能と考えられるに至る。経験的観察を超えて、その背後に想定される構造へとアプローチするような試みは、モースの『贈与論』と構造主義的言

語学に共通して認められるものであり、これは社会科学に数学化 *mathématisation* の展望を切り拓くものでもあったとレヴィ＝ストロースは述べている。

ここで手短かに第二部での議論をまとめておくと、第一部で翻訳の關係に置かれた社会的なものと心理的なものの列に、前者にかんしては無意識とシニフィアンが、後者にかんしては意識とシニフィエが付け加えられ、社会的なものは言語と同様に自律的現実であるという考えが提示されたのであった。

## 5. 「序文」の再読 シニフィアンとシニフィエ

第三部は、これまでの議論で示された構造主義的オリエンテーションをモースがなぜ推し進めることがなかったのかという問いから始まる。レヴィ＝ストロースにしてみれば、『贈与論』において、モースは様々な社会活動の共通分母として交換 *échange* の存在に気づいてはいたが、経験的観察からは三つの義務 与える義務、受け取る義務、返礼する義務 をただ見出したに過ぎなかった。そして、「あらゆる理論は、ひとつの構造の存在を必要とするが、経験はその断片、バラバラな部分、あるいはむしろ、諸要素しか提示できない」<sup>92</sup>と述べながら、モースは三つの義務から交換という構造を再構成するために、ある種の力を必要としたと指摘する。周知の通り、この力とはハウ *hau* であり、レヴィ＝ストロースにしてみれば、これは「補足的な水増し *quantité supplémentaire*」<sup>93</sup>以外の何物でもなく、「統合された全体は各々の部分よりもはるかに現実的である」と自ら記したにもかかわらず、『贈与論』でのモースは各々の部分から全体を再構成することに没頭し、あげくにハウという不要な概念を持ち込むことになったというわけである。レヴィ＝ストロースによれば、「ハウは交換の究極的な理由ではない」のであり、それは交換にまつわる「無意識的必然性」を把握するための「意識的形式」<sup>94</sup>に過ぎない。モースは未開社会の实在 *réalité* この語は現象を規定する構造 *structure* として読まれるべきである についての理論をつくりあげるところで、未開

人が共有している理論を描き出すという過ちを犯してしまう。しかし、この実在あるいは構造は、「意識的な練り上げ」においてではなく、「無意識的な精神構造」<sup>95</sup> においてこそ見出されるべきであって、それは制度や言語を分析することによって到達されるのであった。

とはいえ、レヴィ＝ストロースはハウやマナ mana という概念を無下に退けてしまうわけではない。モースの『呪術論』にならって、マナ、ワカン wakan、オレンダ orenda といったタイプを「普遍的かつ不変的な思考のひとつの形式」<sup>96</sup> として位置づけたうえで、この概念は未開社会では、我々の社会においては科学に帰せられるような、成員が共有する解釈の諸体系を基礎づけるために用いられると述べて、その機能を以下のように提示する。「このようなタイプの概念は、いわば代数記号のように働き、それ自体は意味を欠いており、ゆえに、どんな意味でも受け入れることができるので、意味作用にかんして不確定な価値を表象する。そして、その唯一の機能は、シニフィアンとシニフィエのあいだの隔たりを埋め合わせることである。あるいは、より正確には、ある状況やある機会に、またはそれらが露わになる際に、それ以前の相補的關係に反して、シニフィアンとシニフィエのあいだに不一致という關係が生じたという事実を示すことである」<sup>97</sup>。つまり、レヴィ＝ストロースもまた、マナをひとつの体系の全体性を担保するものとして考える。しかし、モースがマナの起源を感情 sentiments、意志 volitions、信念 croyances といった別の現実の次元に求めたのに対して<sup>98</sup>、彼はマナを体系に内在的なものとして位置づける。マナは三つの義務から交換の構造をつくりだすために必要とされる「情動的かつ神秘的な接着剤」<sup>99</sup> ではない。むしろ、それは「意味作用にかんして不確定な価値を表象する」という限りにおいて、シニフィアンあるいは象徴的思考の領野に属しており、「象徴的思考に対して、そして、象徴的思考によって無媒介的に与えられる総合」<sup>100</sup>

としての交換という構造とともに出現する要素である<sup>101</sup>。

では、マナ概念を要請する原因であるところの、シニフィアンとシニフィエのあいだの隔たりや不整合性は何故に生じるのだろうか。この問いへの答えとしてレヴィ＝ストロースは、体系としての言語の出現という出来事に言及し、それは一挙に生じたがゆえに、「人間精神の歴史において、非連続性という性格を示す象徴体系 symbolisme と、連続性によってしづけられる知/認識 connaissance とのあいだの根本的対立」<sup>102</sup> がもたらされたと述べる。自律的現実としての言語あるいはシニフィアンの体系は、自らの体系のなかで互いを参照する「関係論的性格 caractère relationnel」<sup>103</sup> を有しており、指示対象やシニフィエとは無關係に生じたところでは考えられている。それゆえに、「シニフィアンとシニフィエという二つのカテゴリーは、二つの相補的なユニットのように同時的かつ連動的に構築されている」とはいっても、一挙に成立した言語あるいはシニフィアンのシステムに対して、「知/認識、あるいは知的進展はきわめて緩慢にしか前進しなかった」<sup>104</sup> がために、両者のあいだには不整合が生じることになる<sup>105</sup>。そのため、言語をもつ存在として、「人間はその初めから、シニフィアンの全体 intégralité を手にしているが、それをシニフィエへと割り当てるにあたって、シニフィエはシニフィアンに見合うほどには知られていないので、この全体にまったくもって当惑させられる」<sup>106</sup> という根本条件をもつことになる。このような状況下において、人間は自らの前にある世界は何を意味しているのかは分からないが、何かを意味しているということは確かであるという実感に基づきながら、知/認識を前進させてきたのである。このシニフィアンの過剰とでも呼ぶべき事態ゆえに、「世界を理解せんとする努力において、人間はいつも意味作用の余剰を手にしている」<sup>107</sup>、つまり、意味の不確定性に迷うことになるとレヴィ＝ストロースは指摘する。

以上の議論をまとめるかたちで、レヴィ＝ストロースはマナに代表される概念が「意味論的機能 *fonction sémantique*」の意識の次元での表現であり、その役割は「象徴的思考がその固有の矛盾にもかかわらず作用することを可能にすること」<sup>108</sup>にあると結論づける。そして、それは「単なる形式」、「純粹状態の象徴」であり、「どんな象徴的内容も担うことができる」という点において、「ゼロの象徴的価値」<sup>109</sup>を有し、シニフィエとの不変な結びつきを持たない「浮遊するシニフィアン *signifiant flottant*」<sup>110</sup>とされる。

## 6. フロイトへの回帰

反還元主義という視座のもと、人間の全体的把握のための理論を構想していたラカンは、「序論」をはじめとしたレヴィ＝ストロースの仕事や、それらを介して出会った構造主義言語学の知見を踏まえて、ポリツェルとともに一度は拒絶した無意識概念を「象徴機能」、あるいはそれがもたらす構造的法則というかたちで自らの理論へと組み込んでいった。そして、1953年の「ローマ講演」では、ラカンはレヴィ＝ストロースの仕事の成果をフロイトによる無意識の発見の系譜へと位置づけるに至る。このようなラカンの手つきは、精神分析に人類学や言語学からの概念を単に外挿するものでは決してない。むしろ、ラカンは精神分析の内側の論理ではなく、外側の論理に照らしてその治療機序や効果を語らせようとしたのであり、我々はそこに彼の精神分析の認識論的含意を認めるだろう。そして、「フロイトへの回帰」とは、そのような作業を経て自らが到達した視点からフロイトのテキストを再検討する試みである限りにおいて、それはフロイトという権威のラディカルな問い直しに他ならない<sup>111</sup>。

1946年には、ラカンは自らが「科学において具体的な心理学をつくりあげる」<sup>112</sup>という要請に取り掛かり始めたところであると述べていたが、ここに至って、精神分析と心理学の混同、あるいは前者の后者への還元は徹底的に批判されることになる。精

神分析 *psychanalyse* は *psych-*という接頭辞を有してはいるが、その対象は心的なもの、心理学的なものではなく、その限りにおいて、この接頭辞はいわば歴史的残滓に過ぎないだろう。精神分析はむしろ人間的現実の全体的把握を企てるものであり、そのための概念装置としてサンボリック・イマジネール・レエルの三つ組が導入されたのであった<sup>113</sup>。また、「序論」における社会学的なものと心理学的なものとの関係の「翻訳」というかたちでのとらえ直しは、主体の決定論を不可逆的な直線的時間軸のうえでの原因-結果の関係のみならず、可逆的時間を備えた共時的構造という視点から検討することを可能にする。ここで重要なのは、共時的な視点が通時的な視点に取って代わるということではなく、通時的時間と共時的時間のいずれもが人間時間と行為によってその同一性は破壊されるが、それでもなお主体として生き残る歴史的存在にととの時間であると理解することである<sup>114</sup>。そうでなければ、「フロイトへの回帰」のごく初期の段階からラカンが取り上げた反復強迫 *Wiederholungszwang* / *automatisme de répétition* の概念を理解することはできないだろう。

なお、ラカンによる社会的なものへの言及、社会学や人類学の参照は、本稿で取り上げた以外にも多数ある。実際、人類学/人間学 *anthropologie* の語は、「様式の問題」(1933)、「現実原理の彼岸」(1936)、「イギリス精神医学と戦争」(1947)、「精神分析における攻撃性」(1948)、「転移についての発言」(1951)などに認めることができる。これについて詳細に取り上げることは、また別の機会の課題としたい。

謝辞：本研究は JSPS 科研費 JP21K00104 の助成を受けた。

## 脚注

- 1 河野一紀(2021) 機械論的器質論への二つの応答 ラカンのパラノイア論とエーの器質-力動論、『I.R.S. ジャック・ラカン研究』、第20号、21-58頁。
- 2 河野一紀(2022) 初期ラカンにおける反還元主義 学位論文における心理-器質平行論批判を中心に、『梅花女子大学心理こども学部紀要』、第12号、28-42頁。
- 3 前掲の拙論(2022)において取り上げた、ラカンとポリツェルに共通する「全体性」および「具体」という論点をはじめとした両者の関係について網羅的に論じている先行研究としては以下を参照のこと。井上卓也(2019)「具体的なもの」の科学へ ポリツェルの具体心理学と初期ラカン、『I.R.S. ジャック・ラカン研究』、第18号、128-152頁。
- 4 Lacan, J.(1932/1975) *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Seuil. p.266.(『人格との関係から見たパラノイア精神病』、宮本忠雄・関忠盛(訳) 朝日出版社、284頁。)
- 5 *ibid.*, p.42.: 同書、39頁。
- 6 *ibid.*, p.337: 同書、356頁。
- 7 パラノイアに人格の現象の諸特徴を認めつつ、それを「認識の現象」とみなしたラカンは、人間の認識 *connaissance* におけるイメージの重要性を強調した。また、ドイツ精神医学から「反応」概念を援用しつつ、社会的存在としての人間においては、人間が認識する世界は認識そのものを含む自らの活動によって作りあげられていくと考えたのであった。
- 8 Lacan, J.(1938) *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*. *Autres écrits*. p.60.
- 9 こうして、生物学的なものや物理的現実がラカンの議論のなかで、イメージの領野を限界づけるものとして位置づけられる。学位論文でも、人格との関連から理解することが困難な精神病の場合には、そのアプローチの限界において、心因発生的ではない諸要因、すなわち遺伝的要因、先天的要因、後天的器質要因が明らかになるとラカンは述べていた。
- 10 フロイトは、最早期の他者との関係に影響を与える幻想によってコンプレクスが組織化されると考え、幻想の起源を遺伝や体質に求めた。そして、「個体発生は系統発生を繰り返す」というヘッケルのテーゼを援用した。このような生物学主義的主張に対して、ラカンはコンプレクスの社会的本性を擁護する。
- 11 *ibid.*, p.27.
- 12 人類学は生物としての人間集団を対象とする自然人類学と、社会的存在としての人間集団や制度を対象とする社会人類学のいずれをも含むのであり、人類学的視点の採用は生物学的なものを必ずしも排除することには直結しない。ラカンもまた、「人類学では、人間における文化の領域は当然のことながら、自然の領域を含む」と述べていた。Lacan, J.(1946) *Propos sur la causalité psychique*. *Écrits*. p.167.
- 13 パラノイアを「認識の現象」とみなす学位論文での議論には既に、主体化という論点を認めることができる。
- 14 次に取り上げるモースとの関連で言及しておく、カルロ・ギンズブルグは「競争的な贈与としてのポトラッチにあてられた『贈与論』の部分と、ヘーゲルの『精神現象学』における主人と奴隷の弁証法に関してアレクサンドル・コジェーヴが提起する解釈とのあいだの親近性」に言及している。Ginzburg, C.(2010) *Lectures de Mauss*. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 65(6). p.1315.
- 15 *ibid.*, p.168.
- 16 ラカンの後にフロイトから引き継ぐ事後性 *Nachträglichkeit/après-coup* の概念は、この非連続的な契機という視点なしには理解できないだろう。
- 17 Mauss, M.(1950) *Sociologie et Anthropologie*. P.U.F. (『社会学と人類学』、有地亨ほか(訳) 弘文堂)本書からの引用および頁数は、社会学者ジャン＝マリー・トレンブレイによって創設された電子図書館 *Les Classiques des Sciences sociales* (<http://classiques.uqac.ca/>) にアップロードされているファイルをもとにしている。また、参考までに邦訳の頁数も付している。

<sup>18</sup> Lévi-Strauss, C.(1950) Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. *Sociologie et Anthropologie*.

<sup>19</sup> Zafiroopoulos, M.(2001) *Lacan et les sciences sociales: Le déclin du père (1938-1953)*. PUF. および、Zafiroopoulos, M.(2003) *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud, 1951-1957*. PUF.

<sup>20</sup> Basualdo, C.(2011) *Lacan (Freud) Lévi-Strauss: Chronique d'une rencontre ratée*. Bord de Eau. このような方向性の研究としては、別の著者による以下のような論文もある。Zaratiegui, J.(2014) Lacan con Mauss. La estructura en psicoanálisis ordenada en tres registros. *Journal du Mauss*. <https://www.journaldumauss.net/./?Lacan-con-Mauss> (2022年3月27日確認)

<sup>21</sup> 筆者は以下において、レヴィ＝ブリュルの前論理的思考とフロイトの無意識の近親性を指摘しながら、前者のラカンに対する影響を指摘した。河野一紀(2021) 1930-40年代のラカンの思索における無意識概念について、『追手門学院大学学生相談室年報』、第31号、2-12頁。なお、この論文で筆者が取り上げた論点のいくつかも、前掲の井上論文において既出である。

さらに井上は、ラカンによるレヴィ＝ブリュルへの参照は、エミール・メイエルソンによる後者の再解釈を経由しているという拙論には欠けていた視点を提示している。井上卓也(2022)「同一化」概念と心理学の再編成：30年代のラカンにおけるメイエルソン主義、日仏哲学会2022年春季大会。

<sup>22</sup> Lacan (1932/1975) *op. cit.*, p.350.: 前掲書、369頁。

<sup>23</sup> ラカンは学位論文において、シャルル・ブロンデルの『病的意識』(1914)での主張「病的意識 conscience morbide は「正常意識 conscience normale とは根本的に異なった〔引用者註：諸表象の〕構造」を有しており、そこには「より未分化、すなわち現実のリズムとより直接的に結びついており、自我の生の諸関係 *rappports vitaux* によりじかに由来しているが、それゆえに非社会的かつ伝達不可能でさえある世界の表象」が認められるという主張を取り上げ、それが社会学から着想を得ていると指摘したうえで、パラノイアの精神的諸構造を明らかにする鍵としてレヴィ＝ブリュルに由来する未開の思考 *pensée primitive* や前論理的思考に言及していた。 *ibid.*, p.288.: 同書、304頁。

『病的意識』では精神医学者ガストン・ドゥニー(1847-1923)と並んで、レヴィ＝ブリュルに献辞がなされており、その著作『未開社会の思惟 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*』(1910)が自身に与えた影響が記されている。Blondel, C.(1914) *La Conscience morbide: Essai de psychopathologie générale*. Félix Alcan. (ちなみに、アンリ・ワロンによる『病的意識』の書評が1914年に *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 誌に発表されている)

ブロンデルに対するレヴィ＝ブリュルの影響について検討することは別の機会に譲るが、『病的意識』はフランスでの精神病理学(あるいは心理学)と社会学・人類学との邂逅を示すひとつの証として位置づけることができるだろう。また、ラカンとブロンデルのあいだの影響関係について多少述べておくと、ラカンは学位論文でセネステジー *cénesthésie/cœnesthésie* (内臓感覚、筋・関節感覚などの固有かつ内部の感覚)の異常であるセネストパチー *cénesthopathie/cœnesthopathie* と諸精神病のあいだにはいかなる結びつきもないと述べ、精神病の原因を生理学的身体へと還元する立場を批判していた。他方、ブロンデルの議論ではセネステジー概念は主要な位置を占めていたが、彼もまた決してその異常やそれがもたらす苦痛が病的意識の原因であると考えたわけではなかった。本稿の議論に引き付けるかたちで言えば、ブロンデルはセネステジーという個人的かつ生理学的なものとの社会的・集合的なもの(言語や集合表象 *représentation collective*)を対置し、「概念的に考えることは...不安定で変化するものを恒常的なものへ、個人的なものを集合的なものへ包摂することである」というデュルケムの考えにならぬ( *ibid.*, p.258. ) 正常意識では前者は後者の「刈り込み作用 *action éliminatrice*」( *ibid.*, p.257 ) によっていわば共通言語へと翻訳されることで理解可能なものとなり、社会的・集合的生へと結びつく。対して、病者の語りや妄想は一見すると理解不可能であることから、病的意識では刈り込み作用は正常意識と同じようには働いていないと考えられる。しかし、それらが有するイメージや隠喩の豊かさは芸術家や詩人の表現活動にも認めら

れるものである事実 (*ibid.*, p.174) を踏まえるならば、病者もまた独自の言語や思考の形式をつくりあげているのであり、「その価値 *valeur* と意味作用 *signification*」(*ibid.*, p.289.) は一考に値する。さらに、正常意識にあっても個人的なものは社会的なものへと完全に包摂されることはなく、両者の埋めがたい隔たりが不安状態や神秘体験を生み出し (*ibid.*, p.290.) これらはまた病的意識にも共通して認められるという。つまり、病的意識は正常意識の欠損ではないとブロンデルは考えたのであり、この点はラカンの学位論文の主張にも通じている。しかし、ベルクソンに対する態度にかんしては、両者は対照的であるように見える。また、ブロンデルはその著書『精神分析』(1924) において、科学性という視点から精神分析に対して批判的評価を下していたという事実も付け加えておきたい。Blondel, C.(1924) *La Psychanalyse*. Félix Alcan. この時期のフランス精神医学・心理学におけるセネステジー概念の重要性およびラカンによる言及については以下も参照のこと。井上(2019)、前掲論文、150-151頁。

さらに、上記の点と関連して、ラカンが学位論文で援用したヤスパースの了解概念と、レヴィ＝ブリュルに影響を受けたブロンデルの考えとの符合を指摘する文献として以下のものがある(京都大学人間環境学研究科の松本卓也先生より情報提供をいただいた)。加藤周一(1948) カール・ヤスパースの精神病理学、『近代文学』、6月号 第3巻第6号 (No.22)、近代文学社、2-7頁。

「クルト・シュナイダーによると、ヤスパースは、真正妄想 *echter wahn* を「経験から了解のいくようには誘導できず、もっぱら動機のない関係づけ」として、すなわち「一次的」な過程として理解した最初の学者の一人だそうである。この卓見は、たぶん 1911 年に発表されたものだが、それから 10 年後に、シャルル・ブロンデルの「病的意識 *La Conscience morbide*」のうちに、延長され、拡大され、実に巧妙な仕方でデュルケム殊にレヴィ＝ブリュルの社会学と交わった。事件は互いに独立に起こったらしいが、かつてヤスパースがウェーバーに学んだ方法で一方に彼のいわゆる脳的神話 *Hirn-mythologie* を分け、一方にあらゆる哲学的心理学を分けながら発見した同じ事実を、たまたま 10 年後、ブロンデルは直接にレヴィ＝ブリュルの理論を借りて精神分裂病を説明する際に再び見出した。彼もまた、一方に生理学説を排し一方にフロイト説を排しながら進んだのである」(5頁。なお、引用に際して表記は適宜改めた)。

<sup>24</sup> ラカンの議論はパラノイアの病理を人格の構造化におけるリビド固着による発達の停止として理解する点で、レヴィ＝ブリュルが退けようとした進化的な発想を取り込んでしまっているようにも見える。とはいえ、先に言及した井上の指摘を踏まえて、ラカンはレヴィ＝ブリュルの用法に忠実であるわけではなく、前論理的思考を特徴づける融即をメイエルソン流に「多様なものの同一化」という知性の一般形式として自らの議論に取り込んでいると考えるならば、一見すると誤読に見える参照も整合的に理解できるだろう。

<sup>25</sup> Merllié, D.(2012) Durkheim, Lévy-Bruhl et la « pensée primitive » : quel différend ? *L'Année sociologique*. 62. p.441.

<sup>26</sup> とはいえ、レヴィ＝ブリュル本人は、未開社会の心性において前論理的なものと論理的なものは、「器のなかの油と水のように分かれて重なっているのではない」のであって、むしろ両者は相互浸透しており、混合物 *mélange* として存在しているとも述べていた。Lévy-Bruhl, L.(1910) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Félix Alcan. p.113. このような記述を見ると、レヴィ＝ブリュル自身も未開人の心性がもっぱら前論理的であると考えていたわけでもないことが理解されるだろう。むしろ、この区別はあくまで作業仮説とみなすべきであろう。

<sup>27</sup> デュルケムは、レヴィ＝ブリュルが前論理的なものと論理的なものとのあいだの断裂を主張していると指摘し、コント主義的発想に基づき前論理的な宗教的心性と論理的な科学的心性との連続性を強調することで批判をおこなった。Durkheim É.(1912) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Félix Alcan.

<sup>28</sup> 「モーアの死によって、我々の注意が再び向けられる明瞭な定式を思い出そう。すなわち、社会の構造は象徴的であり、正常な個人はそれを現実の振る舞いに用いて、精神病質者はそれを象徴的

な振る舞いによって示す」。Lacan, J.(1950) Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. *Écrits*. p.132. 註 66 も参照のこと。

<sup>29</sup> Lévi-Strauss (1950) *op.cit.*, p.11.: 、3 頁。

<sup>30</sup> 付言しておく、ラカンの自我概念に対する批判的考察は、その論拠が明示されていないものの、モースの自我論を念頭に置いているように思われる。Mauss, M.(1938) Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi." *Sociologie et Anthropologie*.

この論文の冒頭でモースは、しばしば生得的なものと考えられている人格 *personne* あるいは自我 *moi* という概念は、実際には「何世紀もの歳月と幾多の変転を経て、徐々に生じ、発展してきたので、依然として流動的で、繊細で重要であり、さらに練り上げられるべきものである」と述べる。そして、「誰もがそれ〔引用者註：人格および自我〕を自然なものと考え、意識の根底において明確にあらわされ、そこに由来する道德というものを意識は完全に備えていると考えている」という現状の理解を「素朴すぎる見解」として批判する。人間の精神のカテゴリーは集合的表象が歴史のなかで被る変化によって成り立つというモースの見解は、その社会的生成を強調する点、価値判断を司る審級としての自我を相対化するという点において、ラカンの考えと軌を一にするだろう。

<sup>31</sup> Cazeneuve, J.(1968) *Sociologie de Marcel Mauss*. P.U.F. p.126.

<sup>32</sup> また、モースは「エスキモー社会」(1904-1905)において、詳細に検討されたひとつの事例は雑多な事例の集積よりも価値があるということを以下のように述べているが、これは症例エメという単一症例に基づいたラカンの学位論文でのスタイルに通じる。「ある報告が事例に基づいて打ち立てられた時、それがたったひとつであったとしても、体系的かつ緻密に研究されているならば、その現実性は、それを明らかにするために、数多くではあるが種々雑多な事実、興味深くはあるが、最も不均質な社会、人種、文明から雑然と借りてこられた例に基づいて説明された場合よりも確かなのである」。Mauss, M.(1904-1905) *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos: Étude de morphologie sociale*. *Sociologie et Anthropologie*. p.8. (『エスキモー社会 その季節的変異に関する社会形態学的研究』、宮本卓也(訳)、未来社、23 頁)

<sup>33</sup> Mauss, M.(1934) *Les techniques du corps*. *Sociologie et Anthropologie*. p.7.: 、126 頁。

<sup>34</sup> ところで、このようなモースの立場は、デュルケムの主張からの前進を含んでいる。周知のように、デュルケムは個人心理と社会構造という二元論を超えて、諸個人によって共有される集合表象という考えを提示した。しかしながら、彼は個人表象と集合表象との区別を強調するあまり、後者を社会構造と同一視してしまい、二重の人間 *homo duplex* という考えに行きついてしまった。これに対して、モースはいわば三重の人間 *homo triplex* という視点を提示したのであった。Berthoud, G.(2010) *Homo maussianus: totalité ou dissociation ?* *Revue du MAUSS*. n° 36. pp.503-520.

<sup>35</sup> *ibid.*, p.22.: 同書、154 頁。

<sup>36</sup> この点にかんしては、当時流布していたウィリアム・マクドゥガルの考え、すなわち、社会学を集団心理学 *psychologie collective* へと還元する立場に対してモースは異議を唱え、社会学には集合表象の研究のみならず、社会形態学と社会生理学が含まれることを強調し、心理学をもっぱら個人意識を扱う領域とみなした、というカズヌーヴの指摘が参照できる。 *ibid.*, p.29.

<sup>37</sup> 井上によると、「ポリツェルの著作にモースへの言及は見られないが、彼がこの講演を知っていた可能性がある」という。筆者はラカンとモースが同じ問題意識を共有したと先に述べたが、この指摘を踏まえると、ラカン-ポリツェル-モースの三者を結びつける糸がおぼろげながら見えてくるようにも思われる。井上(2019) 前掲論文、148 頁。

<sup>38</sup> Mauss, M.(1926) *Effets physiques chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)*. *Sociologie et Anthropologie*.

<sup>39</sup> Mauss, M.(1924) *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*. *Sociologie et Anthropologie*. p.12.: 、16 頁。ちなみに、この指摘はモースが精神的活力 *vigueur mentale* という概念に言及する際になされている。この概念は精神病 *psychose*、象徴 *symbol*、本能 *instinct*

といったいずれも精神医学や精神分析との関連が深い概念とともに、社会学に対する心理学の寄与として取り上げられていた。

<sup>40</sup> キャノン は 1942 年に「ヴードゥー死」についての論文を発表し、心的な恐怖、あるいは今日的な言葉では「ストレス」によって人間が死に至るという考えを示した。 Cannon, W.B.(1942) Voodoo Death. *American Journal of Public Health*. 92(10). pp.1593-1596.

<sup>41</sup> モースは社会的現象を自然現象の一部と位置づけ、科学による普遍的な決定論を想定していた。そして、「社会学は、人間心理学と同様に、生物学のある部分、すなわち人類学の一部である。人類学とは、人間を社会的交渉を有し、意識をもった生きた存在とみなす学問の総体である」と述べ、生物学の下位に彼が言うところの全体的人間の探究をおこなう人類学を、さらにその下位に社会学や心理学を位置づけた。 *ibid.*, p.7.: 、5 頁。

ところで、モースが敢えてここで人間心理学 *psychologie humaine* と記している点について補足しておく、これは以下で述べられているような動物心理学の興隆という当時の心理学の傾向を反映していると考えられる。「心理学は生理学と等しく、人間の研究に限定されるのではなく、例えば、我々の同僚である〔エティエンヌ・〕ラボーや〔アンリ・〕ピエロンがその実験の対象を動物全体から選び出すのに対して、我々社会学者はもっぱら人間の事象のみを検証し、記録するのである。」 *ibid.*, p.7.: 、6 頁。

<sup>42</sup> Mauss, M., Hubert, H.(1902-1903) *Esquisse d'une théorie générale de la magie. Sociologie et Anthropologie.*

<sup>43</sup> *ibid.*, p.68.: 、168 頁。

<sup>44</sup> *ibid.*, p.74.: 、181 頁。

<sup>45</sup> Mauss (1924) *op. cit.*, p.13.: 、20 頁。

<sup>46</sup> Karsenti, B.(2011) *L'Homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss.* Quadrige. P.U.F. p.269.

<sup>47</sup> *ibid.*, p.12.: 同書、17 頁。

<sup>48</sup> Mauss, M.(1927) *Divisions et proportions des divisions de la sociologie. l'Année sociologique.* Nouvelle série, n° 2. p.44.

<sup>49</sup> *ibid.*, p.30.

<sup>50</sup> Lacan, J.(1953) *Le symbolique, l'imaginaire et le réel. Des noms-du-père.* Seuil. p.12.

<sup>51</sup> Roudinesco, E.(2009) *L'histoire de la psychanalyse en France - Jacques Lacan.* Livre de Poche. p.1757.

<sup>52</sup> ザフィロプロの議論を踏まえて、ラカンがデュルケミアンであったと考えるならば、この著作がラカンに対してもたらした衝撃は大きかったはずである。というのも、リュシアン・スキュブラが指摘するように、『親族の基本構造』は近親姦のタブーが交換規則の裏面に過ぎず、交換の基礎にある互酬性の原理によって社会の安定性が保たれているということを主張する点において、宗教的なものを社会の基礎としたデュルケムの『宗教生活の基本形態』に対する「戦争機械」とみなすことができるからである。 Scubla, L.(2011) *Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan. Revue du MAUSS.* n° 37. pp.253-269.

また、この著作は人間集団の基本構造を親子関係 *filiation* ではなく婚姻関係 *alliance matrimoniale* に認めるという点で、フロイトに対するアンチテーゼでもある。 Pradelles de Latour C.H.(2008) *La psychanalyse et l'anthropologie sociale au regard de la loi. L'Anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse: D'une structure à l'autre.* Découverte. pp.45-56.

<sup>53</sup> *ibid.*, p.1762.

<sup>54</sup> Lacan, J.(1949) *Intervention au I<sup>er</sup> Congrès mondial de psychiatrie. Autres écrits.* p.128.

<sup>55</sup> Lévi-Strauss, C.(1949) *Le sorcier et sa magie. Les Temps Modernes, 4e année, n°41.* pp.385-406.

<sup>56</sup> Lévi-Strauss, C.(1949) L'efficacite symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1. pp.5-27.

<sup>57</sup> これらの論文では、象徴的効果という奇妙な因果性についての議論が展開されている。要約するならば、呪術における儀礼的行為や言葉が、その対象者における体験という意味作用を介して、器質的なものに変化をもたらす 病を治癒させる という事態をレヴィ＝ストロースは取り上げ、これらの三つ組が一体となることで象徴的効果なるものが実現されると考えた。ここにもまた、我々はラカンにおけるサンボリック・イマジネール・レエルの三つ組へと通じる発想を認めることができるだろう。

<sup>58</sup> Lacan, J.(1949) Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. *Écrits*. p.100.

<sup>59</sup> *ibid.*, p.98.

<sup>60</sup> また、1953 年のローマ講演では、精神分析家は「象徴機能の実践家」であるとラカンは述べていた。 Lacan, J.(1953) Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *Écrits*. p.283

<sup>61</sup> Lévi-Strauss (1950) *op.cit.*, p.10.: 、2 頁.

<sup>62</sup> Mauss (1926) *op. cit.*, p.14.: 、69 頁.

<sup>63</sup> *ibid.*, p.15.: 、8 頁.

<sup>64</sup> *ibidem.*: 同書同頁.

<sup>65</sup> *ibidem.*: 同書同頁.

<sup>66</sup> 先に言及したように、ラカンが「犯罪学における精神分析の諸機能の導入」においてモースの名を挙げつつおこなっている主張は、この指摘とそれに続く本段落での引用のパラフレーズである。

<sup>67</sup> *ibidem.*: 同書同頁.

<sup>68</sup> *ibid.*, p.16.: 、9 頁.

<sup>69</sup> *ibid.*, p.17.: 、10-11 頁.

<sup>70</sup> *ibid.*, p.17.: 、11 頁.

<sup>71</sup> これに関連して、レヴィ＝ストロースは個人の精神の健康が社会生活への参加を含意するとし、健康な精神は自己と他者との関係によって定義可能な世界に存在することに同意している限りにおいて、自己疎外を被るという指摘を、ラカンの「精神分析における攻撃性」(1948)を参照しながらおこなっている。ちなみに、これはレヴィ＝ストロースが唯一ラカンを引用した機会であるのだが、これは「とりわけ友情から」なされたものであったと後に述べている。Lévi-Strauss, C., Éribon, D.(1988) *De près et de loin*. Plon. p.108.

<sup>72</sup> *ibid.*, p.20.: 、14 頁.

<sup>73</sup> *ibidem.*: 同書同頁.

<sup>74</sup> 「心理学的なものの社会学的なものへの従属」にかんして、レヴィ＝ストロースは第一部の最後で、「民族学そのものを無用なものとするような奇跡的な近道ゆえに、精神分析の方法と手続きを個人の心理に拡張することによって、社会構造のイメージを首尾よく定めることができるようになるということはない」と述べ、精神分析に対して一定の距離を置いている。 *ibid.*, p.20.: 、15 頁.

<sup>75</sup> ところで、翻訳というメタファーは、フロイトの夢理論においても認められるが、これはラカンが影響を受けたポリツェルの『心理学の基礎への批判』(1928)でも取り上げられていた。ポリツェルは、フロイトによる顕在内容と潜在内容の区別に認められる実在論と形式主義への批判を通して、無意識概念そのものに対しても批判を向けた。これに対して、レヴィ＝ストロースの議論に依拠するラカンは、翻訳というメタファーに訴えて無意識概念を自らの理論へと組み込もうとしたのであり、我々はここに興味深い符合を認めるだろう。

<sup>76</sup> Mauss, M.(1902-1903) Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Sociologie et Anthropologie*.

<sup>77</sup> *ibid.*, p.22.: 、16 頁.

78 *ibid.*, p.24.: 、18 頁.

79 *ibidem.*: 同書同頁.

80 *ibidem.*: 同書同頁.

81 *ibid.*, p.24.: 、19 頁.

82 ラカンは「現実原理の彼岸」(1936)において、イメージを媒介とした分析実践の展開を論じる際、それは「観察者と対象の恒常的な相互作用」として記述されるがゆえに、「客観性に最も相反する条件に基づくがゆえに、科学的観察にとって極めて不利である」と述べていたように、ここでレヴィ＝ストロースが取り上げる問題について早くから意識していたように思われる。Lacan, J.(1936) *Au-delà du principe de réalité. Écrits. Seuil. pp.85-86.*

井上によれば、「現実原理の彼岸」でのラカンはメイエルソンを援用しつつ、イメージという心理学に固有の实在 *réalité* を「運動の实在」という客観的価値を有したものとして位置づけることで、この問題を切り抜けているという。

83 *ibid.*, p.26.: 、22 頁.

84 *ibid.*, p.27.: 、22 頁.

85 *ibid.*, p.27.: 、23 頁.

86 *ibidem.*: 同書同頁.

87 *ibid.*, p.28.: 、24 頁.

88 *ibid.*, p.28.: 、24 頁.

89 ヨングの集合的無意識の問題点については、以下も参照のこと。Karsenti (2011) *op. cit.*, pp.262-268.

90 *ibidem.*: 同書同頁.

91 *ibidem.*: 同書同頁.

92 *ibid.*, p.33.: 、29 頁.

93 *ibid.*, p.34.: 、30 頁.

94 *ibid.*, p.34.: 、31 頁.

95 *ibid.*, p.35.: 、31 頁.

96 *ibid.*, p.37.: 、35 頁.

97 *ibid.*, p.39.: 、36 頁.

98 例えば、モースはマナとは「宿命的で普遍的に、あるいは偶然的に、その多くが恣意的に選択されたある事柄にかんして形成される社会感情のあらわれ」と定義するが、ここで用いられる言葉は科学的ではないとレヴィ＝ストロースは批判する。Mauss, Hubert (1902-1903) *op. cit.*, p.76.: 、185 頁.

99 *ibid.*, p.40.: 、38 頁.

100 *ibidem.*: 同書同頁.

101 モースは『贈与論』のなかで、ある社会では対立する活動がひとつの言葉であらわされることを指摘していた。しかし、レヴィ＝ストロースにならい交換という視点に立てば、モースが言及していた買うことと売ること、貸すことと借りることはひとつの現実の二つの異なるあらわれに過ぎない。同様に、交換においては、与えられるものは同時に受け取られるものでもあり、そこには矛盾を見て取ることができるかもしれないが、交換という全体からみれば、この矛盾は解消される。しかし、この全体という視点を欠く時、矛盾を解消するための要素としてマナという概念が求められるのであり、モースに欠けていたのはこの視点であるとレヴィ＝ストロースは考えた。マナ概念の役割は一見すると異なる二つのものを結びつけることのように考えられるが、レヴィ＝ストロースにしてみれば、そもそもこれは疑似問題でしかなく、マナは「知覚されていない全体性からの要請の主観的反映」に過ぎないということになる。 *ibidem.*: 同書同頁.

102 *ibid.*, p.40.: 、39 頁.

<sup>103</sup> *ibid.*, p.41.: 、39 頁.

<sup>104</sup> *ibidem.*: 同書同頁.

<sup>105</sup> ここでの知/認識とは、「シニフィアンのある面とシニフィエのある面を相互に同定することあるいは、シニフィアンの総体とシニフィエの総体から、それらのあいだで相互に適合する最も申し分のない関係を示す部分を選び出すこと を可能にするもの」であるとされる。 *ibidem.*: 同書同頁.

<sup>106</sup> *ibid.*, p.42.: 、40 頁.

<sup>107</sup> *ibid.*, p.42.: 、41 頁.

<sup>108</sup> *ibid.*, p.43.: 、41 頁.

<sup>109</sup> *ibid.*, p.43.: 、42 頁.

<sup>110</sup> *ibid.*, p.42.: 、41 頁.

<sup>111</sup> 補足しておくとして、1951 年の症例ドラを扱った「転移にかんする発言」に始まり、リール通りの自宅でのセミナー(1951)における症例狼男、1953 年のフランス精神分析協会の初会合での講演「サンボリック・イマジネール・レエル」における症例鼠男、さらには「精神病」(1955-1956)のセミナーでの症例シュレーパー、そして、「対象関係」(1956-1957)のセミナーにおける症例ハンスに至るまで、「フロイトへの回帰」はいわゆる五大症例の読解に基づいている。

<sup>112</sup> Lacan (1946) *op. cit.*, p.161.

<sup>113</sup> ラカンはレヴィ＝ストロースの「象徴的效果」での議論を踏まえ、この三つ組にそれぞれシニフィアン、シニフィエ、生物学的現実を当初は割り当てていたと考えられる。ところで、このような三つ組には、全てを象徴へと還元してしまうことの困難さやためらい レヴィ＝ストロースからの隔たり を認めることができるかもしれない。この点にかんしては、先に言及したザラティエギの論文も参照のこと。 Zaratiegui (2014) *op. cit.*

<sup>114</sup> 実際、レヴィ＝ストロースの考えに忠実に従うならば、ラカンが注目した主体や主体化という考えは議論から除外されてしまう。なぜなら、レヴィ＝ストロースにとって、主体とはあるシステムの反映や構造の動作主 agent といった交換可能なものに過ぎないからである。