

I 論文

レヴィ＝ストロースの読者、ラカン 「呪術師とその呪術」の再読から見えてくるもの

非常勤相談員 河野 一 紀

1. はじめに

筆者は以前、クロード・レヴィ＝ストロースがマルセル・モースの『社会学と人類学』(1950)に寄せた「序文」の読解を通じて、その仕事ジャック・ラカンに与えた影響について論じた¹。その際、レヴィ＝ストロースが1949年に発表した2編の論文、すなわち、「呪術師とその呪術」²と「象徴的効果」³に言及したが、紙幅の都合で検討することができなかった。そこで本稿では、前者の再読をおこない、それがラカンに与えたであろう影響について考えてみたい。なお、後者の検討は別の機会に譲りたい。

さて、これらの論文では、シャーマニズムと精神分析が比較され、両者に共通する治療機序に関して大胆な仮説が提出されたのだが、こうした試みは当初、精神分析家達からは自らの実践に対する批判や揶揄として受け取られた。現在でも、精神分析をはじめとした心理療法の実践家にとって、自らの実践と様々な「民間療法」との比較検討は、アクチュアルかつクリティカルなテーマであり続けている⁴。とはいえ、シャーマニズムと精神分析の比較検討が今日、1949年当時と同等のインパクトを保ち続けているとは言い難いかもしれない。というのも、文化的背景の異なる人々の心の病を、その出身文化の枠組みのなかで理解しようとする、トビ・ナタンによる民族精神医学 *ethnopsychiatrie* の実践やアンリ・エランベルジェの比較精神療法学の提唱に代表されるような、20世紀後半から現在にかけての比較精神医学 *comparative psychiatry* や多文化間精神医学 *transcultural psychiatry* の展開によって、西洋の精神医学や心理療法は相対化され、特権的な

位置づけを失っていると考えられるからである。こうした流れのなかで見ると、シャーマニズムとの比較を通じて、精神分析を文化人類学的研究の対象にしたレヴィ＝ストロースの仕事は、西洋の心理療法の相対化をもたらす嚆矢であった⁵。

今日にあっても、シャーマニズムを治療儀礼 *rituel thérapeutique* と形容することに我々はそれほど違和感を覚えないのに対して、臨床心理学において扱われる心理療法をそのように形容することは、しばしば非難や中傷とみなされる。では、どうしてこのような異なった反応が生じるのだろうか。その理由のひとつとして、「儀礼 *rituel*」と「科学 *science*」は相容れないという考えを挙げることができよう。「儀礼」をどのように定義するか⁶ ということは、それ自体で議論すべき問題ではあるにせよ、何らかの実践を「儀礼」と形容することは、それが特定の形式を有した社会的慣習であり、ある社会のなかで展開してきたという歴史を有しており、その社会の成員に広く知られ、承認されているということを含意するだろう。だが、「儀礼的」という表現が、もっぱら形式を重んじ、実質を問わないさまをあらわすように、儀礼は「科学的」と形容される手法が備えているエヴィデンスや実効性/効果 *efficacité* を有しておらず、科学的思考と比べて批判性や論理性を欠いた思考、さらに言えば「未熟」な思考によって支えられているとみなされる傾向がある。こうした事情から、心理療法を「儀礼的」と形容することは、心理療法のみならず、ひいては臨床心理学という学問領域の「科学性」を問いつことに等しいがゆえに、非難や中傷となりうるのである。

翻って、レヴィ＝ストロースは先に言及した 2 編の論文で、シャーマニズムと精神分析の治療機序は、象徴的効果 *efficacité symbolique* というかたちで説明されるという考えを提示した⁷。象徴的効果は、互いに異なる社会・共同体における治療実践に共通する機序である限りにおいて、集団の成員の心性/メンタリティ *mentalité* や思考様式に左右されることのない普遍性を一程度有していると考えることができる。それゆえ、この概念は、西洋文明に住む人々とは異なる心性/メンタリティを持つ人々、いわゆる未開人に対してシャーマニズムや呪術は効力を有している、という今日にあっても散見される考えに対する異議申し立てでもあった。

ところで、シャーマニズムや呪術はとりわけ未開人に対して効力を有するという考えは、フロイトにおいても認められた。周知のように、フロイトは『トーテムとタブー』の第 3 部「アニミズム、呪術そして思考の万能」において、ユベールとモーアの「呪術論」⁸ を参照しつつ、「アニミズム的思考様式の技法である呪術を統率している原理は「思考の万能」という原理である」⁹ と述べていた。そして、この「思考の万能」は、アニミズム的世界観にとどまった未開人の心の生活のみならず、科学的世界観に基づく現代社会の幼児や神経症者の心の生活にも同様に認められると考えられた。この点については、後述するように、レヴィ＝ストロースは 1948 年に学位論文として提出された『親族の基本構造』¹⁰ のなかで、「思考の万能」という点で未開人・子ども・神経症者を同列に置くフロイトの主張の批判的検討をおこなった。

さて、本稿の目的は、「呪術師とその呪術」の読解をおこない、このテキストがラカンに対して与えたであろう影響を検討することであるが、この試みには大きな困難があることを認めなければならない。というのも、鏡像段階論¹¹ やローマ講演において「象徴的効果」を参照する一方で、ラカンは「呪術師とその呪術」は一度たりとも言及していないという事実ゆえに、その影響について考えることは想像や空想の域を出ないからである。しかしながら、レヴィ＝ストロースによる 2 編の論文は、ラカンのみならず当時のフラン

スの精神分析家に大きな衝撃を与えたというフランソワ・ドスの指摘¹² や、当時のフランス精神分析の状況を踏まえるならば、ラカンが「呪術師とその呪術」というテキストをどのように読んだかという問いは一考に値すると筆者は考える¹³。

1930-40 年代のフランス精神分析では、リュシアン・レヴィ＝ブリュールが提唱した「原始的心性」や「前論理的思考 *pensée prélogique*」、「呪術的思考 *pensée magique*」が議論的的となっていた。ラカンも 1932 年の学位論文において、精神病の妄想的認識に「繰り返しの同一化 *identification itérative*」によって作りだされる「前論理的組織化」や、「原始的心性」を特徴づけると考えられた「融即」というメカニズムを認めていた¹⁴。また、呪術的思考をめぐっては、1933 年に「新潮流検討のための哲学的・科学的研究会 *Groupe d'Études Philosophiques et Scientifiques pour l'examen des Tendances Nouvelles*」¹⁵ の後援のもと、9 つのカンファレンスが開催され、その記録が翌年に『フランス精神分析誌 *Revue française de psychanalyse*』に掲載されていた¹⁶。さらに、1949 年の第一回世界精神医学会議でラカンが参加していたセッションでは、1947 年に出版されたシャルル・オディエ (1886-1954) の著作、『不安と呪術的思考』¹⁷ が症例呈示にあたって参考文献として取り上げられていた。こうした状況からすれば、ラカンが「呪術師とその呪術」に目を通していたということは十分に考えられる。

しかし、ラカンが「呪術師とその呪術」を読んでいたとして、それを「象徴的効果」とは別に敢えて単独で取り上げることの意義は何か、と問う向きもあるだろう¹⁸。実際、レヴィ＝ストロースの仕事のラカンへの影響については既に多くの論者によって指摘されてきたが、その際に引き合いに出されるのはたいてい、「象徴的効果」における象徴機能 *fonction symbolique* としての無意識の再定義であった¹⁹。また、ラカンが「フロイトへの回帰」というスローガンのもとに、構造主義言語学の知見を参照しつつ、精神分析を人間科学あるいは推測科学といった科学の

領野に組み込むことを試みたのは、まさに象徴機能という考えを介してであり²⁰、精神分析家は「象徴機能の実践家」²¹とすら形容されていた。そして、そのような試みのなかで、ラカンの思索はいわゆる「サンボリックの優位」によって特徴づけられるフェーズへと入っていったと一般に理解されている²²。「呪術師とその呪術」と「象徴的效果」は多くの場合に対で取り上げられてきたが、前者はいわば後者の前座や引き立て役のように位置づけられることが常であった。

しかし、「呪術師とその呪術」で展開されている議論は、「象徴的效果」での議論や象徴機能という考えに還元してしまうことはできないと筆者は考える。このことは何より、両テキストの関係を整理することから理解できるだろう。先取的に述べると、「呪術師とその呪術」では、シャーマンは象徴を用いることで病者の心身に効果をもたらす治療を執り行う、という考えが提出された²³。レヴィ＝ストロース自身が述べるように、この主張を妥当なものとするための「理論的仮説」²⁴を提出することが「象徴的效果」のねらいであり、そのためにシャーマンの治療についての新たな資料が参照されている。その資料では、呪歌の詠唱を中心とした儀礼を通じて、シャーマンが難産に対処するさまが報告されており、レヴィ＝ストロースは詳細な分析をおこない、呪歌に詠われている神話の象徴が妊婦の身体をはじめとした出産にまつわる諸事象と厳密な対応関係にあることを指摘した。そして、この対応関係をもとに、神話の象徴・心的過程・器質的過程のあいだに形式的に相同の諸構造が存在し、それゆえに、象徴の次元での操作が心的過程を介して器質的過程における変容を誘導するという仮説、すなわち、象徴的效果という仮説が導き出されたのであった。

ここには、アブダクションという推論形式が認められる。すなわち、「シャーマンは象徴を用いることで病者の心身に効果をもたらす治療を執り行う」という主張は、それ自体としては真偽のほどが定かでなく、疑念と探求を引き起こすものではあるが、「神話の象徴・心的過程・器質的過程のあいだに形式的に相

同の諸構造が存在し、象徴の次元での操作は心的過程を介して器質的過程における変容を誘導する」と仮定するのであれば、尤もらしい主張として受け入れることができるため、この仮定もまた真であるとみなされるわけである²⁵。しかしながら、形式論理の観点からは、こうした推論は「後件肯定の誤謬」を犯しており、「呪術師とその呪術」の議論から論理的に「象徴的效果」での主張が導出されるわけではない。むしろ、両者のあいだには飛躍——「創造的」と形容するような飛躍——が存在している。加えて、後者の議論が依拠するシャーマンの治療についての資料は、前者で取り上げられた資料とは以下の点で異なることを考慮するならば、両テキストの隔たりがいつそう明らかになるだろう。すなわち、「象徴的效果」で取り上げられている資料は、もっぱらパロールによる治療——レヴィ＝ストロースの表現を用いるならば、身体にも触れず、薬も与えない、呪歌による「純粹に心理的な治療」²⁶——を扱っているという点で「特別な位置を占めるに値する独自性」²⁷を有しており、一般的なシャーマンの治療——患者の身体に触れ、さらには小細工を用いる治療——を取り上げる「呪術師とその呪術」とは区別されねばならないのである。

以上を踏まえ、本稿では「象徴的效果」の影に隠れがちであった「呪術師とその呪術」の議論を再検討し、それをもとにレヴィ＝ストロースとラカンのあいだの影響関係について考えたい。

2. 「呪術師とその呪術」の読解

レヴィ＝ストロースは冒頭で、呪術死を扱ったウォルター・キャンンの論文に言及しつつ、ある種の呪術が効果を有することは疑いえないということ、その効果が「呪術への信 *croyance* を前提とする」²⁸こと、さらに、この信は以下のような三つの相補的なかたちをとることを指摘している。すなわち、①呪術師が自らの技法に対して抱く信、②呪術師が関わる患者や呪術の犠牲者が呪術師の力に対して抱く信、③当該集団の世論 *opinion collective* が呪術師に対して抱いている信頼 *confiance* と要請という三つのかたちの信が存在し、これらによって呪術が効果を

発揮する場が構成されるという。レヴィ＝ストロースはそれぞれについて事例を挙げながら考察をおこなっているので、以下ではそれらを順に見ていくことにする。

まずは、呪術師に対する集団の態度が取り上げられ、そこには信じやすさ *crédulité* と批判 *critique* がどのような割合で介在しているのか、という問いかけがなされる。この問いを具体的に検討するにあたってレヴィ＝ストロースは、自身が実際に体験したという、ある呪術師の身に起こった事件に対する所属集団の反応を取り上げている。

その呪術師は、二つの異なる出自の集団が数年前に合併して新たにできた集団の宗教的権威者であった。ある晩、いつもは宿営地に帰ってくる時間になっても、彼は宿営地に戻らなかった。仲間達は、野獣、湖沼や森の悪霊、さらには最近になって自分たちの宿営地の近くに現れた未知の集団といった危険と男の失踪とを結びつけずにはいられなかった。夜が更け、いよいよ緊張が高まったので、レヴィ＝ストロースらは集団の構成員数人と共に、男の捜索に出ることにした。すると、宿営地から少し離れたところで、腰帯や首輪、腕輪など全てを失い、うずくまっている男を発見したのであった。宿営地に連れ帰られた呪術師は、当初は沈黙を守っていたが、やがてこの事件について以下のように話した。曰く、その日の午後、雷雨が突然起こって、雷が彼を何キロも離れた場所へと連れ去り、そこで彼は身ぐるみを剥がれ、その後、発見された場所まで連れ戻された、と。だが、驚いたことに、呪術師は事件の翌日にはいつも通りに振る舞い、人々もまた彼の説明を受け入れ、平常の生活が再び始まったのであった。しかし、数日後、この事件の真相に関する別の噂が流れ始めた。それによれば、最近になって宿営地の近くに現れた未知の集団というのは、実は呪術師が元々所属していた集団で、彼は何らかの理由でその集団と接触するために、先の話をして不在の口実としてでっちあげたということであった。集団の成員は、この噂を密かに信じ、不安がったが、他方で、呪術師自身による事件の説明が公に論議されることはなく、表向き

には皆がそれを信じていた、とレヴィ＝ストロースは報告している。

この事例では、呪術師による説明は、観察された不可解な諸事実を首尾よく説明するための仮説として機能している。レヴィ＝ストロースが「シエマ *schème*」や「同化 *assimilation*」²⁹ といったピアジェの概念を用いて説明しているように、こうした解釈・仮説は、にわかには受け入れがたい、異物のごとき経験のひとつの(信念)体系 *systeme* へと統合することを可能にする。また、呪術師による説明は、それとは論理的には相容れない別の説明と排他的ではないかたちで並存し、集団の成員は時と場合によってそのあいだを揺れ動くということが生じていた。ここには、呪術師に対する信と不信が入り混じった態度が認められる。だが、興味深いことに、その説明の真偽を確かめるような動き、こう言ってよければ、証拠をもとに検証をおこなう「科学的」と形容されるような手続きは表立っては見られなかったという。ここには、集団に作用する無意識的な圧力によって、集団に共有された信念とは対立する仮説を推し進める思考が阻害される、といった状態が認められるかもしれない。

次に検討されるのは、先の三つの信のうち②に該当するものであり、ここではマチルダ・コックス・ステューブソンによる報告から取られたズニ族での出来事が参照されている³⁰。ある少年は、自分がその手を握った少女が神経性発作を起こしたために、呪術を使ったとの嫌疑をかけられてしまう。祭司たちによる裁きに対して、少年ははじめ呪術の行使を否認していた。しかし、やがてそうした弁明が無駄であると悟ると、一転して、長い物語を即興で作りだし、自分がどんな事情で呪術を授かり、呪術の師から二つの薬——娘たちを狂わせる薬と回復させる薬——を受け取ったのかを説明した。当然のなりゆきとして、少年は薬をつくることを促されたため、家から2種類の根を持ってきて、複雑な儀式のまねごとをおこなった。その儀式的なかでは、ある薬を飲むと狂気の発作が生じ、もう一つの薬を飲むと正常な状態に戻るといったことが少年によって模擬的に実演された。そ

うして、少女を回復させる薬をつくったと称して、少年はそれを少女に与えた。裁定は翌日に持ち越されることになったが、少年は夜のうちに逃走を図った。しかし、捕らえられてしまい、今度は少女の家族から尋問を受けることになった。当然、先の説明は説得力をもたないので、少年は自分の先祖はみな呪術師で、自分もまた先祖から力を授かり、これまでも猫に変身してひとを殺してきた、そして、それは呪術の羽のおかげであるといった話を新たにでっちあげた。すると、その羽を見せろということになり、彼は自分の家へと連行され、家の土壁のなかに呪物の羽を探すはめになった。しかし、そもそもがでっちあげの話であるため、羽はもちろん出てこない。長い捜索の末、ようやく古びた羽が土壁のなかから出てきたので、少年はその使い方やそれにまつわる物語を仔細を付け加えて話し、さらに、その話を公衆の面前で繰り返すことになった。そして、最後には今回の一件で、自分の超自然的な力が失われてしまったことを嘆き悲しむに至った。この結末を前に、少女の家族を含む聴衆たちは安堵し、彼は釈放されたのであった³¹。

この逸話が興味深いのは、レヴィ＝ストロースが引証 *allegation* と詳述 *spécification* によって話が進んでいると指摘するように、呪術師と告発された少年が、自らの無実を主張するのではなく、自分が呪術師であるというストーリーを次々とでっちあげることによって、最終的には無罪放免を勝ち取ったという点にある。では、なぜそのようなことが可能であったのか。レヴィ＝ストロースによれば、それは少年が裁定者や聴衆の期待に首尾よく応えることができたからであり、そこで期待されていたのは、「自分たち〔裁定者や聴衆〕がその断片しか手にしておらず、その残りの部分を適切な仕方で〔少年が〕再構成することを期待している、ひとつの体系を確かなものとする」³² であったという。この期待に応えることで、告発された少年は罪人から告発の協力者へと変容する。なぜなら、他ならぬ少年の証言のおかげで、「呪術とそれに結びついた諸観念は、はっきりとは表現されない感情や表象の漠とした集合のような、意識

のなかでは存在することが許容されない様式から脱して、経験の存在のうちに具現化するようになる」³³ からである。そして、レヴィ＝ストロースは、少年がもたらす「真理の満足」は、彼を罰することによって得られたであろう「正義の満足」³⁴ よりも、はるかに濃厚で豊かであると指摘している。

しかし、レヴィ＝ストロースも指摘しているように、ひとつの疑問が残される。果たしてこの少年は一連の出来事を通じて、「どこまで自らの役割 *personnage* に欺かれているのか」、「どの程度、実際に呪術師にならずにいたのか」、つまり、実際には呪術師ではない少年が、呪術師のごとく振る舞うなかで、自分自身が呪術師であるとどのくらい信じ込むようになっていたのかということが問われねばならない。この点にかんして、レヴィ＝ストロースはステイヴンソン³⁵の報告を引用して、「集団によって既に承認されている超自然的な力が、罪のないその保持者によって最終的に自らのものとして告白されるには、治療が施された後に少女が治癒し、極めて例外的な試練を通じて、生きられた経験が練り上げられ組織化される以上のことは、おそらく必要ないだろう」³⁵ と述べている。つまり、少年の証言は、自分が本当に呪術師になったという信に基づいたものでは必ずしもなく、呪術師の力に対する集団の信について先に検討した場合と同様、少年には呪術に対する信と同程度に不信や疑念が存在していたと考えるのが妥当であろう。少年（さらには少女）が呪術を信じているかどうかは、集団にとっては大した問題ではない。むしろ、不可解な現象に対して集団の信念あるいは想定と合致するような説明が与えられるかどうかの方が重要なのである。

続いて、呪術師が自らの技法に対して抱く信についての検討がなされる。ここでレヴィ＝ストロースは、「全く例外的な価値」³⁶ を有する例として、フランツ・ポアズ³⁷の著作からケサリド *Quesalid*³⁸ と呼ばれた男の例を取り上げる³⁹。この男は当初、呪術師もといシャーマンの力を信じてはいなかったが、そのトリックを見つけ、暴きたいという好奇心と願望からシャーマンのもとに足繁く通ううちに、あるシャーマンか

ら仲間誘われ、それに二つ返事で承諾し、イニシエーションを経てその一員になったという⁴⁰。しかし、彼は自分が受けた教えは、「パントマイムと奇術と経験的知識の奇妙な混合物」⁴¹であり、シャーマンの呪術はペテンであることにすぐに気づいた。そんななか、ケサリド自身がある病者の家族から呼ばれて「治療」をおこなう機会がやってくる。それまでに見知っていたシャーマンの術をまねておこなった治療は成功を収め、ケサリドは「大シャーマン」として知られるようになる。しかし、彼は「批判的精神」を失わずに、自らの「治療」の成功は、ケサリドが自分を治すという夢を病者が見て、彼に治療を依頼するほどに、それを強く信じていたという「心理的理由」に起因する、つまり、自らの行為の治療的効果は病者の信によってもたらされたと考えた。

ところが、以下に記すような「より込み入った奇妙な出来事」を経験するなかで、彼は自分がおこなっている実践とそれを支える体系が、他のシャーマンたちのものと比べてそれほど虚偽ではないと考えるようになっていく。ある時には、別の部族のシャーマンの施術が効果を持たなかった病者に対して、自らの方法を試したところ病者が回復したという出来事をケサリドは経験する。また別の機会には、ある氏族の高名なシャーマンから呪術くらべを挑まれ、他のシャーマンたちが治せなかった病者を自身のやり方を用いて回復させた。そのなかで、ケサリドは自分のやり方⁴²と他のシャーマンたちのやり方のあいだの相違に気づく。それは彼が病気を目に見え、手に触れうるかたちで——例えば、病者の患部を口で吸い、血まみれにした綿毛の小房を口から吐き出すというかたちで——病者に示すのに対して、他のシャーマンたちは何も示さず、ただ病気を捕まえたとか、病気が呪物に取りついたと言うだけにとどまったという違いである。こうした違いに関して、それは単に呪術の手続き上の差異にとどまらず、呪術を基礎づける体系の違いを反映しているとレヴィ＝ストロースは指摘している。

ケサリドは様々なシャーマンと知り合うなかで、そのほとんどはペテンであることを理解していったの

だが、ただ一人、そのペテンを見抜くことができない人物に出会ったという。そして、呪術そのもの以外のある振る舞い——決して報酬を受け取らず、決して笑うこともなかったという所作——から、彼はその人物を「本物のシャーマン」と考えるに至ったのであった⁴³。このように、ケサリドは自らもシャーマンとして経験を積み重ねていくが、自らの実践の効果を妄信するようになるわけでは決してなく、常に批判的精神を失わない⁴⁴。しかしながら、自らの経験に照らして、シャーマンの実践のなかには何らかの効果を有するものが確かに存在することを認めたのであった。その限りにおいて、シャーマン自身においても、自らの力についての信と不信・疑念は共存している、と言ってよいだろう⁴⁵。

レヴィ＝ストロースによれば、呪術という「それ自体は未知ではあるが、諸手続と諸表象によって作りだされたひとつの現実」を扱っているこの逸話は、「三重の経験に基づいている」⁴⁶、つまり、シャーマンと病者、そして観衆 *public* のそれぞれの経験という三つの分離不可能な要素によって支えられているという。そして、ここでとりわけ注目されるのは、これらを組織化する二つの極、すなわち、シャーマンの内的経験と集団の合意 *consensus* である。前者にかんしては、シャーマン自身が自らの使命に対して抱く確信は、何らかの逆境や困難などの特別な状態を体験することに由来しているという指摘がなされ、シャーマンになる者は自らが一度は病者の位置に身を置くという事実が強調される。シャーマンと精神分析家の対比が初めて言及されるのは、この文脈においてである。レヴィ＝ストロースは、「今日、精神分析に見られるように、シャーマンによる治療が成功した病者は、今度は自らがシャーマンになるにふさわしい位置にある」⁴⁷と述べる一方で、この事実を除けば、病者の体験はシャーマン自身の体験と集団の体験に比べると最も重要ではないと評価している。そして、シャーマンが実際に病者を癒しているか否かは本質的なことではなく、「ケサリドは病者を治したから大呪術師になったのではなく、大呪術師になったから病者を治したのだ」と指摘し、シャーマン

の身分についての社会的合意や集団による認知/承認の重要性が強調される。ここで問題になるのは、あるタイプの個人と集団の関係、すなわち、シャーマンという身分を占める個人とそうした身分を占める個人に対する集団からの要請とのあいだの関係であるという。

以上を踏まえ、レヴィ＝ストロースはシャーマンと精神分析家の対比へと歩を進めていく。そこで鍵となるのが、フロイトとブロイエルによる『ヒステリー研究』⁴⁸において重要な位置を占めていた、解除(解放)反応 *Abreagieren/abréaction* という概念である。では、解除反応とは何か。端的に言えば、それは無意識へと抑圧され鬱積した情動を放出し、心的緊張を解放することである⁴⁹。ある衝撃的な出来事が生じ、強大な情動(量)が引き起こされたとしても、それに対して適切なかたちと強度で反応することができれば、その反応を通じて情動は放出され、出来事の記憶と結びつくことはない。しかし、このような反応が生じない場合、出来事の記憶にまつわる表象には多量の情動が負荷されることになり、この表象をめぐってヒステリー症状が形成される。それゆえに、ヒステリーの治療の本質は、セッションのなかで当該の出来事を病者にその強度とともに再体験させ、その表象に結びついた情動を放出させると同時に、症状を解消させること、すなわち、解除反応を生じさせることにあると考えられた。

レヴィ＝ストロースによれば、シャーマンは病者を治療しながら、それを見守る聴衆に対してある光景 *spectacle* を見せつけており、「この光景はいつも、「呼びかけ *appel*」、つまり、その身分 *état* についての啓示をもたらした最初の重要な局面 *crise* のシャーマン〔自身〕による反復の光景である」⁵⁰ という。つまり、シャーマンは自分がかつて受けた治療と同じ型の治療を、その実践において繰り返しているときされる。だが、この反復のなかで、「シャーマンは、ある出来事を再現したり、模倣したりすることで満足せず」、むしろ、「実際にその出来事を、その生き活きた様、独自性、荒々しさにおいて再び生きる」という。そして、治療が終わると「正常な状態」に戻るとい

う記述からは、この治療自体は「異常な *abnormal*」状態と形容しうるものとみなされていることが分かる。レヴィ＝ストロースは、このようなシャーマンの治療の手続きに、精神分析における解除反応と同じプロセスを見出し、精神分析家と同様、「シャーマンは解除反応を引き起こす専門家 *abréacteur professionnel* である」⁵¹ と指摘する⁵²。

続いて、シャーマニズムと精神分析の対比についてさらに踏み込んでいく前に、レヴィ＝ストロースはシャーマンによる治療において重要なのはシャーマンと集団のあいだの関係であると指摘したうえで、「正常な思考と病理的思考の関係」⁵³ という視点を提示する。正常な思考と病理的思考は、あらゆる社会に存在する「非科学的な見方」において対立することなく、補い合いながら存在しているという。では、この二つの思考はどのような点において異なるのか。レヴィ＝ストロースは、「正常な思考はシニフィエの不足に悩まされるが、病理的思考はシニフィエの過剰を意のままに用いる」⁵⁴ というかたちで両者を対比している。これらは知に関する二つの態度として区別することができる。世界を知ろうとするとき、ひとは様々な物事に対して意味 *sens* を求め、「意味するもの」であるシニフィエに対応するシニフィエ、すなわち「意味されるもの」を見出そうとする。しかしながら、そうした試みはしばしば挫折し、経験によって確かめることのできない未知の領域が残されてしまう。正常な思考は、この未知の領域を認め、シニフィエに対するシニフィエの不足という状況にとどまりながら、「これは何を意味しているのだろうか」という問いをつくりだすことで、未知のシニフィエについて知ることを自らの権利として要求する。これに対して、いわゆる病理的思考は「情動的な解釈と共鳴」⁵⁵ を意のままに用いることで、シニフィエの不足ゆえに「欠損した...現実」を過剰なシニフィエによって充溢したものにするという。レヴィ＝ストロースはここで、「対象なき経験 *expériences sans objet*」という表現を用いているが、これは幻覚の一般的な定義である「対象なき知覚 *perception sans objet*」、すなわち「知覚されるはずの対象を欠いた知覚」を念頭に置

いたものと考えられる⁵⁶。「対象なき経験」においては、シニフィエの不足という正常な思考にとっての限界は、シニフィアン⁵⁷の操作によって易々と乗り越えられ、シニフィエを持たないシニフィアンによって経験が構成される。レヴィ＝ストロース自身はここでの正常/病理という区別の根拠について明言していないが、以上のような理由から、「対象なき経験」をもたらす思考が「病的」と形容されていると考えられる⁵⁷。

以上のような考えをもとに、レヴィ＝ストロースはシャーマンと集団の関係を以下のように説明する。シャーマンの治療が求められるような病は、集団のマジョリティが有している正常な思考にとっては未知で不可解なものとして現れる。この状況を解決するために、集団はシャーマンもといサイコパス *psychopathe* を呼び求め⁵⁸、この人物には「それ自体としては作用点をもたない情動の豊かさを差し出す」⁵⁹ ことが期待されている。注意すべきは、ここで呼び求められるのは、集団によってそうした役割を果たすとみなされた人物であり、シャーマンの力を実際に有しているか否かは問題ではない、という点である。実際、レヴィ＝ストロースが報告しているように、手を握られただけで少女が発作を起こしてしまったという不可解な事態を前に、集団は彼女の手を握っただけの少年に対してその説明を求めたのであった。こうした観点に立つならば、シャーマンは「社会的均衡のための一要素」⁶⁰ として理解されるべきである。そして、このような需要と供給の均衡が打ち立てられるためには、以下の二つの条件が必要であるという。すなわち、一方では、「ひとつの構造、すなわち、呪術師、病者、公衆、諸表象と手順が各々の場を見つける、ある全体的状況のあらゆる要素を統合する、対立と相関のひとつの体系/システムが、集団の伝統と個人の創意の協働によって作りあげられ、絶えず修正されること」という条件、他方では、「病者と呪術師と同じように、公衆も少なくともある程度、象徴的なものがほとぼしる宇宙にかんする生きられた体験である解除反応に関与していること」⁶¹ という条件である。

以上を踏まえて、科学的説明では、「混乱した組

織化されていない諸状態、諸感情や諸表象」を「客観的原因」へと結びつけることがなされるのに対して、シャーマニズムにおいては、ケサリードが血まみれの綿毛によって病を示して治療をおこなったように、「ひとつの全体性あるいはシステムというかたちでそれらを結び合わせる」という対比が提示される。そして、後方で生じるような「拡散した状態の沈殿や癒合」は、「外部からは把握することができない、ひとつの独自の経験 *une expérience originale*」によって意識において証明されるという。つまり、シャーマンの実践が効果をもたらしたか否かは、解除反応という「独自の経験」が実践に関わる人々（シャーマンと病者だけでなく、それを目撃する人々）に生じたという事実によってのみ確かめられる。繰り返しを厭わず整理しておく、シャーマンの実践は象徴やシニフィアン、すなわち、何かを指し示すものを用いて、病という「異常」を象徴の体系/システムへと統合しつつ、この体系を維持するという役割を担っており、その効果を保証するのは、客観的な因果関係ではなく、それに関与する人々の「独自の経験」である、という考えをレヴィ＝ストロースはここで提示している⁶²。

ところで、レヴィ＝ストロースは、シャーマンと精神分析家とともに「解除反応を引き起こす専門家」と位置づけたが、「[シャーマニズムと精神分析という]二つの技法によって集団に割り当てられる役割は、より定義することが難しい」⁶³ とも述べている。両者における集団の役割はまず、「呪術は病者を介して、集団を所定の諸問題へと再び適応させるのに対して、精神分析は導入される解決を介して、病者を集団へと再び適応させる」というかたちで対比的に説明される。しかし、それに続いて、その当時の精神分析の傾向は、こうした対比に沿って呪術・シャーマニズムとの差別化を図るのではなく、その類似関係 *parallélisme* を回復させるものとなるかもしれないという懸念が述べられてもいた。レヴィ＝ストロースによれば、この傾向とは、「病的思考を踏まえて構想された解釈の体系を正常な思考へと拡張し、個人の思考の研究にのみ適合した方法を集団心理の諸事実に適用するという...傾向」⁶⁴ である。そして、そ

これは精神分析の学説/体系を「明確で限定された諸事例において実験的に検証可能な科学的仮説の総体」から「集団の意識に浸透する、ある種のとりとめのない神話/誤った考え *mythologie diffuse*」へ変容させるものであるという。つまり、ここで問題となっているのは、理論の過度の一般化とでも言える傾向であり、そうした傾向が進めば、「[精神分析の]学説の価値/意義は、各々の個人がその恩恵を受ける実際の治療に基づくものでなくなり、治療を根拠づける神話によって集団にもたらされる安心感や、これを基盤として、集団の宇宙がそれに従って再構築される通俗的なシステムに基づくものとなる」⁶⁵、つまり、精神分析の理論は広く信じられてはいるが、科学的な厳密さを欠いた俗説に墮してしまうという⁶⁶。さらに、レヴィ＝ストロースは精神分析が陥る危機を以下のようにも述べている。曰く、「顕著な異常者たちから次第に集団における典型的な人々へと、その治療を受けるべき対象を絶えず拡大しつつ募ることで、精神分析は自らがおこなう治療 *traitements* を改宗 *conversions* へと変容してしまう」のであり、その結果として、精神分析家の実践は「精神分析的解釈に基づいた患者の宇宙の再組織化」になってしまう、と。こうした理由から、シャーマンと精神分析家を比較することは、精神分析に「その方法と諸原理についての有益な反省」⁶⁷ を促すものとなると述べられている。

続いて、レヴィ＝ストロースは、呪術の実践が、一般に考えられているのとは逆に、その本性は情動よりもむしろ知性に関係していると指摘する。確かに、シャーマンはその実践を通して、既存のシステム/体系を揺るがすような未知のもの、すなわち、正常な思考の埒外にあるものに応答しているのであり、シニフィアンを総動員させる病理的思考を利用しつつ、正常な思考の要素とともに統合し、新たな体系/システムを集団へと差し出すという点で、それはひとつの知の実践である。しかしながら、「常態から外れた局所的総合を、正常な総合とともに、一般的ではあるが恣意的な総合のうちへと統合することで吸収解消してしまうことは、行動が不可欠である危機的な場合

を除いては、あらゆる点で損失をあらわす」⁶⁸ と述べ、呪術的思考が生み出す体系は知識 *connaissance* の進歩には決して寄与しないと断じている。

ここでの批判を理解するためには、人間における知の条件についての彼の見方を確認しておく必要があるだろう。レヴィ＝ストロースの考えでは、人間は二つの準拠システムに引き裂かれていること、すなわち、「宇宙は決して十分に意味を示すことはなく[シニフィエの不足]、思考は意義 *significations* を与えることのできる対象の量に対して、つねに過剰な意義をもっている[シニフィアの過剰]」⁶⁹ ということが、人間の知の条件として想定されている⁷⁰。正常な思考と病理的思考の対比について先に言及した際にも、シニフィアンとシニフィエの不均衡については述べられていた。だが、そもそもなぜこのような事態が生じるのであろうか。これにかんしては、「序文」での、「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」⁷¹ という記述を参照することができる。それによれば、人間にとって世界が何かを意味するものとしてまず現前するように、シニフィアン(意味するもの)の次元はそれ自体が自律的なひとつの体系として、シニフィエ(意味されるもの)とは無関係に成立しているが⁷²、これに対して、「知識あるいは知的進展」というシニフィアンとシニフィエを対応づけるプロセスは、両者の不均衡ゆえに、「きわめて緩慢にしか前進してこなかった」⁷³ という。さらに、この対応づけは、以下の記述が示すように、あくまで正常な思考が担う全体性を維持しつつなされると考えられていた。「人間の精神の進歩と呼ばれるもの、そしていずれにせよ、科学的知識の進歩は、それ自体で閉じていて補完的なひとつの全体性のなかで、分裂を修正し、再編成を進め、そこに属する要素を定義し、新しい資源を発見することのみその本質がある」⁷⁴。これに対して、呪術的思考は、正常な思考あるいは科学的思考とは異なる方

法やロジック——レヴィ＝ストロースの表現を借りるならば、シニフィエとは無関係に、シニフィアンとシニフィアンを結び付け、共鳴させること——によって未知なるものに対処する。だが、それがつくりだす体系/システムは、科学的思考がつくりあげてきた体系/システムと必ずしも相容れるものではない。この点に関して、呪術的思考がつくりだす体系/システムに訴えた再統合が実際に可能かつ有効であったとしても、「それが真である」とは限らないし、「このように実現された適応が、以前の葛藤状況に対して、著しい後退とはならないということが確かである」とも限らないとレヴィ＝ストロースは述べている。そうであれば、もし精神分析が現在の傾向を推し進めて、シャーマニズムにより接近していくのであれば、その科学性は失われてしまうというわけである。

もちろん、「基本的仮説の集成は、実践家にとっては道具としての確かな価値を示しうる」とも述べられているように、レヴィ＝ストロースはシャーマニズムに対するのと同様に、精神分析の技法の有効性や、精神分析実践そのものの効果を全て否定するわけではない⁷⁵。しかし、先述した傾向によって、その理論が「現実にかんする究極の像」を提示すると主張したり、神話という媒介に訴えることで、「病者と医師〔精神分析家〕をある種の神秘的な交わり communion⁷⁶ のなかで結びつける」ことを治療として実践することに対しては警鐘を鳴らしている。そのようなことになれば、「治療 traitement」は「作話/空話 fabulation」へと解消されてしまうことになり、そこで求められるのはただ、「その根源的な性質が、集団、病者、呪術師にとって等しく不可解なものに再びなってしまう諸現象を、社会的に認められたかたちに翻訳するために利用されるひとつの言語」⁷⁷ ではない。このように、レヴィ＝ストロースは精神分析の科学性を厳しく問うことによって、その論を締めくくっている。

3. ラカンは「呪術師とその呪術」をどう読んだか？

では、以上の読解を踏まえ、当該テキストがラカンに与えたであろう影響を、1930-1950年代にかけて

のラカンの仕事を踏まえつつ、①精神分析観、②科学観、③自我と認識の客観性の3点から検討していきたい。

3-1. 精神分析観について

「呪術師とその呪術」でのレヴィ＝ストロースによる精神分析実践の記述あるいは理解は、解除反応を精神分析の治療機序と位置づける点において、やや不十分、あるいは、偏っているという印象を受ける。というのも、技法的な観点からすると、精神分析の誕生は、ベルネームやリエボアの催眠暗示療法からだけでなく、ブロイラーが『ヒステリー研究』で提示した催眠カタルシス療法からの決別によってしるづけられると一般に考えられているからである。カタルシスや解除反応に代えてフロイトは、自由連想という技法を採用し、症状を解釈し、無意識の欲望を明らかにすることを精神分析の目標とした。やがて1910年代になると、抵抗の分析の重要性が強調されるようになり、最終的には、両者を統合するかたちで、「わたしたちの治療上の努力は、治療を行っているあいだ、一片のエス分析から一片の自我分析へと、たえず振り子のように行ったり来たりする」⁷⁸ と述べるに至った。

では、レヴィ＝ストロースはシャーマニズムと精神分析の比較をおこなうために敢えて恣意的に、解除反応を精神分析の治療機序として取り上げたのだろうか。これにかんしては、2つの点を考慮しておく必要があると思われる。まず、解除反応を用いた技法は、第二次大戦中・後に戦争神経症の治療のために積極的に利用されたという事実である。臨床場面での用いられ方⁷⁹ や、その有効性⁸⁰ については様々な立場があったが、「呪術師とその呪術」が発表された時期を踏まえると、この事実がレヴィ＝ストロースに影響を与えた可能性は高い。いまひとつは、レヴィ＝ストロースがフランツ・アレキサンダーの仕事に通じていたという可能性である。精神分析における感情の役割を重視したことで知られているアレキサンダーは、1935年の論文⁸¹ で、感情解除反応 emotional abreaction、知的洞察、幼児期の抑圧

された記憶の想起という治療の三要素を取り上げ、それらが相互依存的であることを主張し、1946年の共著作⁸²でも、修正情動体験における解除反応の重要性を強調した。1940年代を過ごした亡命先の米国で、レヴィ＝ストロースが精神分析家レーモン・ド＝ソジュール⁸³と交流があったことを考慮するならば、当時の精神分析の動向(自我心理学)やアレキサンダーの主張に触れていた可能性は高く、こうした影響関係から解除反応に注目したのかもしれない⁸⁴。

翻って、当時のラカンは、精神分析のプロセスを弁証法 *dialectique* として位置づけ⁸⁵、精神分析治療の実効性は、無意識の内容ではなく、弁証法的運動そのもの、「[抑圧された無意識を意識へと還元するという]レコンキスタの原動力」⁸⁶によって担保されると述べていた。こうした発想は、「人間存在は弁証法的に構成される」⁸⁷という考えと密接に結びついている。「鏡像段階論」では、人間は誕生の時期尚早性ゆえに神経発達が未熟であり、運動主体感や身体保持感といった自己認識を欠いているが、比較的成熟している視覚の次元において人間の形態を識別することを通じて、他者(の身体像)の認識が成立すると同時に、そこへの同一化によって自己イメージ、すなわち自我が形成される、という考えが提示されていた。ラカンはヘーゲルの『精神現象学』を参照しつつ、このプロセスを、意識がそのなかにおいて自己の疎外と形成を展開させてゆく弁証法的運動と重ね合わせていた。だが、このようなかたちでの自己意識あるいは自我の生成は、もともとは他者のものであったイメージを自らのものとみなす限りにおいて、その認識のなかに誤認/無視 *méconnaissance* の構造をつくりだすとされた⁸⁸。このようなラカンの精神分析観は、自我心理学が強調したような分析の方向性、すなわち、分析家への同一化を通じた自我の支持や強化、あるいは、成熟した自我による客観的な「現実」の認識への到達という目標とは相容れないものである。むしろ、分析において目指されるのは、弁証法的運動を通して、主体がそれまで同一化していたイメージから脱同一化

することであった。

では、レヴィ＝ストロースがシャーマニズムとの対比で描き出す精神分析は、ラカンの目にはどのように映ったと考えられるだろうか。病者の治療体験に関しては、患者・分析主体が分析家に向けて話すなかで、治療の決定的局面において、その病をもたらした最初の状況を激烈なかたちで再び生きるというかたちで解除反応が生じる、ということしかレヴィ＝ストロースは述べていない。ラカンもまた弁証法的運動としての精神分析のなかでの転機、すなわち、脱同一化が生じるような局面については詳述していない。そのため、分析の決定的局面において解除反応が生じるとラカンは考えていたか否かについては確かなことを言うことはできない⁸⁹。他方で、レヴィ＝ストロースは、精神分析家が神話と形容すべき構築物に訴えることで患者・分析主体を集団へと適応させることを非難しているが、このようなかたちで介入がなされ、「治癒」がもたらされるならば、あるシナリオの登場人物への同一化の次元に病者・分析主体はとどまり、それを処方した分析家への転移も問われないうままになり、それはラカンの考える「治癒」とは異なるだろう。

ところで、このような同一化のメカニズムは、シャーマンの養成についてのレヴィ＝ストロースの定式化——シャーマンがおこなう治療は、当人が実践に参入する前に受けた治療、あるいはその光景の反復であるという定式化——にも見出すことができる。分析家の養成に関して、分析家への自我への同一化という考えをラカンは公然と批判するのは1949年よりも少し後になってからであるが⁹⁰、当時のラカンにとっても、精神分析家の養成がシャーマンの養成と同様に治療者への同一化に基づくという考えは受け入れ難いものであっただろう。だが同時に、両者の比較は、精神分析家の養成はどのようになされるべきかという問い、さらには、ひとつの精神分析は弁証法的運動としてどのような終わりを迎えるのかという問いを喚起するものであったとも考えられる⁹¹。ここで問題となるのは、イメージの次元での脱同一化のプロセスの果てに、精神分析家になるか否かに関

ならず、分析主体はどのような支えを見出すのかという問いである。本稿では言及するにとどめるが、こうした問いについては、「心的因果性についての提言」では、「存在の計り知れない決定」という表現によって挿し留められていた⁹²。

さらに、レヴィ＝ストロースの精神分析理解に目を向けると、「呪術師とその呪術」では、精神分析の対象は「病 *maladie*」や「病者 *malade*」と表現され、治療関係に言及する際にも病者と「医者 *médecin*」の語が用いられており、精神分析は医学の系列へと位置づけられているように思われる。こうした理解は、当時の米国精神分析の状況——医師のみに分析家資格を認めるという主張に代表される精神分析の医学化という傾向——を反映したものであるかもしれないが、『素人分析の問題』(1926)でのフロイトの主張——精神分析家の養成は医学教育へとは還元されないという主張——や、神経症的葛藤は程度の差こそあれ人間に普遍的に認められるとする考えとは相反するものである⁹³。以上の点はまた、レヴィ＝ストロースによる以下のような批判と関連するよう思われる。すなわち、精神分析の理論とは、「明確で限定された諸事例において実験的に検証可能な科学的仮説の総体」であるべきで、むやみに個人心理学を集団心理学へと応用することを戒めねばならないという批判である。確かに、精神分析において個人と集団の関係をどのようにとらえるかは重要な問いではあるが、他方で、その仮説が実験的に検証可能であることに精神分析の「科学性」を求めるといふ発想は、精神分析と科学の関係をあまりに素朴に考えていると言わざるをえない。また、こうした主張は、精神分析を個々の治療実践へと還元してしまいかねないが、フロイトは精神分析を治療法として利用することはその応用例のひとつに過ぎず、精神分析は医学や心理学とは異なる固有の学問領域を形成せねばならないと強調していたし⁹⁴、ラカンもまた精神分析をそれ自身の理論や臨床へと閉じさせない態度を一貫して持っていた。

最後に、レヴィ＝ストロース自身は十分には取り上げてはいない精神分析とシャーマニズムの相違、

治療の枠組みに関する相違——シャーマンによる治療は、衆人環視の下での治療であるのに対して、精神分析は分析家と分析主体の対一の治療であるという違い——に目を向けておきたい。ここからは、次のような2つの問いが続けて提起されるだろう。すなわち、精神分析は二者関係に基づく治療であるのだろうかという問い、ならびに、シャーマニズムにおいて治療を見守る観衆が体現している第三項、こう言ってよければ、「社会的なもの」の役割を、精神分析において担っているものは何だろうか、という問いである⁹⁵。このテキストを読んだラカンが、以上のような問いを実際に提起したか否か、さらには、それにどのような答えを与えたかに関しては推測の域を出ない。しかし、ラカンがやがて「フロイトへの回帰」を提唱するなかで、分析体験における媒介としてパロールの重要性を強調し、言語の領野を〈他者〉*Autre*として位置づけたことを思い起こすならば、こうした問いの反響をラカンの思索に聞き取ることはあながちナンセンスとは言えないように思われる。

3-2. 科学観について

本テキストでは、シャーマニズムは、「科学的」と形容しうるアプローチとは異なるかたちで、不可解な現象を取り扱い、理解をもたらす方法として提示されている。すなわち、科学的説明が、「混乱した組織化されていない諸状態、諸感情や諸表象」を「客観的原因」へと結びつけ、因果関係というかたちでの説明を与えようとするのに対して、シャーマニズムは、「それらをひとつの全体性あるいはシステムというかたちで結び合わせること」によって、「特殊な体験」を引き起こし、いわば直観的に理解のうちに組み込もうとする、というかたちで対比され、さらに、前者は「正常な思考」、後者は「病理的思考」ないしは「呪術的思考」と結びつけられていた。正常な思考と病理的思考を峻別し、前者のみに訴えることが「科学的」であるという考えは、「あらゆる非科学的な見方において、病理的思考と正常な思考は、対立することなく、補い合っている」というレヴィ＝ストロースの記述にも認められるだろう。

レヴィ＝ストロースの考えでは、知/認識の進展、すなわち、シニフィアンとシニフィエの対応づけという作業を一貫した体系のなかで積み重ねていくプロセスは、もっぱら正常な思考によって担われる⁹⁶。そして、このプロセスにおいては、「[シニフィアンとシニフィエという]先の2つのシステムのうち、一方[シニフィエ]だけが注意深く扱われ、それが他方[シニフィアン]の吸収を可能にするところまで(我々はそれをまだ垣間見るには程遠いが)、掘り下げて探求される」⁹⁷という。他方で、病理的思考はシニフィアンの過剰を利用することで、シニフィエの不足にかかずらうことなく、「現実」への「適応」を可能にするのであり、その限りにおいて、正常な思考による知の進展を妨げるものと考えられた。こうした記述に基づく限り、科学的説明が求める「客観的原因」や因果的法則性は、シニフィアンとシニフィエの二分法においては、シニフィエの側に位置づけられるだろう⁹⁸。

ここで、レヴィ＝ストロースは、近代科学の世界観を念頭に議論を進めているように思われる。周知のように、近代科学は、数学的手法(数字という文字)によって、感覚性を排し、知覚経験に訴えることなしに、自然現象を分析的に記述する方法を手に入れたことで発展した。そして、この方法によって得られた知に関して、個人や集団の主観からは独立して真であるという意味での客観性を主張したわけだが、その前提には、自然を統べる法則という真理は自然のなかにあらかじめ書き込まれているという世界観があった。「科学的」と形容すべき知の進展をシニフィアンとシニフィエの対応づけとするレヴィ＝ストロースの知識観・科学観もまた、このような近代科学の世界観に基づいていると考えることができる。

こうした見方のもとでは、呪術的思考は科学的思考よりも劣ったもの、人類の思考の進化におけるより古層の段階とみなされるだろう。「呪術師とその呪術」において、呪術が生み出す体系は知の進歩には決して寄与しないと論難され、また、呪術に接近する精神分析がその科学としての身分を危険にさらしていると指摘されることから、呪術的思考に対する科学的思考の優位という考えははっきりと認められる。

だが、こうした見解は、「栽培された思考 *pensée cultivée*」である科学的思考に「野生の思考 *pensée sauvage*」を対置し、それらが同等に合理的であり、人類にとって普遍的な思考法であるとした後年の主張とは極めて対照的である。実際、レヴィ＝ストロースはその著作で、「呪術と科学を対立させるのではなく、理論的・実践的な成果においては同等ではない、知/認識の2つのモードとして並置するほうがよいであろう」⁹⁹と述べていた。

レヴィ＝ストロースの知識観・科学観に透けて見える近代科学的発想は、「対象と思考の相互の変容」¹⁰⁰という考えを主張していたラカンの目には、あまりにナイーブに映ったと考えられる。例えば、客観性をめぐる問いに関して、ラカンは「現実原理の彼岸」(1936)において、「ある研究の客観的価値は、運動の現実として、つまり、その展開がもたらす効力によって示される」と述べ、彼自身が問題とする「客観性」とは、不変・不動の絶対的なものとしての真理への依拠ではなく、主体と対象を巻き込んだ弁証法的过程の展開がもたらす効果によって確かめられるという考えを示していた¹⁰¹。

精神分析と科学の関係に関して、フロイトは物理学や生物学のような実証的学問が有する「科学」としての身分を精神分析は手に入れねばならないと考えていた。他方で、ラカンはフロイトのこのような科学主義を共有してはいなかった。1932年の学位論文でラカンは、当時のフランス精神医学で優勢であった機械論的器質論に対するオルタナティブとして自らの考えを提示し、出発点を同じくしながら別の方向に進んだ友人のアンリ・エーとは異なり、あらゆる生物学主義を退けながら、自身の理論を「科学」の名のもとに構築していった。だが、ここでの「科学」とは、精密科学 *science exacte* に限定されるものではない。というのも、ラカンは「人間科学」におけるパロールの重要性を強調したり、ジョルジュ・ポリツェルに言及しながら、科学の名のもとに「具体心理学」を打ち立てる野心について口にしてきたからである¹⁰²。また、ローマ講演では、実証主義は人間科学を実験科学の従属物にしてしまったと指摘しながら、

推測科学 *science conjecturale* がそうした状況を打破する可能性を持つこと、そして、構造言語学を筆頭とするこのような科学の列に精神分析は位置づけられることが主張された¹⁰³。ここにおいて、精神分析と科学をめぐる問いは、「精神分析はひとつの科学であるのか」から、「精神分析をそのうちに含む科学とは何か」へと変化していると見ることができる¹⁰⁴。以上を踏まえるならば、「呪術師とその呪術」での議論は、精神分析と科学、あるいは精神分析と呪術の関係についての問いをラカンに改めて突き付けたと考えることができるだろう。

「呪術師とその呪術」において、レヴィ＝ストロースが呪術に対して「科学」として提示するものは、極めて限定的な知の在り方である。シャーマンの治療が対象とする心身の不調は、精神医学においては文化結合症候群 *culture-bound syndrome* として記述されるような状態であり、器質的な病因のみを想定するだけでは不十分で、文化・社会的要因に目を向ける必要がある。それゆえに、その「治療」もまた文化・社会的文脈を踏まえたものでなければならないだろう。そして、このことは、精神分析という狭義の「精神障害」に限定されない問題を扱う実践についても当てはまる。加えて、無意識を扱う力動的な精神療法としての精神分析は、エランベルジェが示したように¹⁰⁵、シャーマニズムや悪魔祓い、呪術などの系譜に位置づけられる実践でもあることを考慮するならば、精神分析が自らの出自を否認し、狭義の「科学」を標榜することは、文化・社会的な実践という自らの身分を忘却することに等しいだろう。

最後に付け加えておくと、ラカンは後に「科学と真理」(1965)で、精神分析、呪術、宗教、科学の4つの領野を、アリストテレスによる4つ原因の機能と対応づけて区別した。この点については別の機会に取り上げることにするが、ラカンがそこで提出した呪術の「構造主義的定義」¹⁰⁶ や、呪術と科学の関係をめぐる記述は、レヴィ＝ストロースが提起した問いへの遅ればせながらの応答であったと考えられる。

3-3. 自我と認識の客観性について

「呪術師とその呪術」において、レヴィ＝ストロースは呪術的行為に認められる「ある状況への反応」は、「情動的発現によって意識に示される」が、「その根源的な本質は知性に関係している」と述べている。そして、正常な思考や科学的思考がシニフィアンとシニフィエの対応づけによる知の進展を担うのに対して、病理的思考や呪術的思考はもっぱらシニフィアンの操作に終始するというかたちで、2つの思考の様式を区別している。ここで注目すべきは、レヴィ＝ストロースは、情動との結びつきを否定するわけではないが、シニフィアン・シニフィエという概念を援用しつつ、病理的思考や呪術的思考をむしろ知や認識といった観点から論じているという点である。

これに対して、呪術的思考は精神分析の文脈において、子どもの思考や神経症者の思考とともに、情動に支配された思考とみなされてきた。1930-40年代には、情動と知性の発達の並行関係を強調するピアジェの影響の下で、情動に満ちた主観的な思考である子どもの思考は、自我の発達とともに、現実の「客観的」な認識を可能にする思考へと成熟していく、という見方が優勢であった。『不安と呪術的思考』という著作を発表したオディエもまた、ピアジェの議論に全面的に依拠しながら、呪術的思考と不安の関係を強調していた。

オディエによれば、子どもははじめ、非二元論 *adualisme*¹⁰⁷ として特徴づけられる精神構造を有しており、そこでは投影や取り入れ、同一化の機制が優位であり、ピアジェが実念論 *réalisme* と呼んだ、心的経験と物理的事象が混同された状態を生きている。こうした実念論の段階(前操作期)からの移行は、7歳頃に「社会的本能」が出現することで、同胞との関わりが活発になり、社会的関係が構築されることによって生じる¹⁰⁸。そのなかで、認識の客観性と自律的道德意識が確立されていくのだが、これに伴って発達していく自我の要素として、内的安全感・内的価値・自律性という3つをオディエは強調する。他方で、不安の起源は生後20ヶ月以降に生じる母との分離や母の不在に由来する「非安全状態」

に求められている。神経症や恐怖症においては、自我の発達の一部が阻害され、実念論の段階にとどまるがゆえに、非安全感や無力さを体験することや、それらと結びついた記憶を想起することから不安が生じ、呪術的思考ないしは子どもの思考への退行が起こるといふ。

こうした見方に基づくならば、子どもは大人に比べて、自我の機能が未成熟かつ脆弱であり、「客観的」な認識に訴えることができないため、より不安に苛まれやすいということになる。さらに言えば、呪術的思考による不安への対処は、この思考が「客観的」な現実との接点を欠いているため失敗し、よりいっそうの非安全感や無力感をもたらすと考えられる。では、いわゆる未開人もまた、呪術的思考を用いる限りにおいて、科学的思考を用いる文明人よりも不安に苛まれやすいということになるのだろうか。この点を検討するにあたって、未開人に認められる「思考の万能」という原理は、神経症者¹⁰⁹ や幼児にも認められるというフロイトの主張に対して、レヴィ＝ストロースが『親族の基本構造』でおこなった批判を参照することにしたい¹¹⁰。

フロイトの主張は、「心の生活の個体発生的成長と系統発生的成長の並行関係」、すなわち、エルンスト・ヘッケルによる「個体発生は系統発生を繰り返す」というテーゼを人間の心的生に適用した考えに基づいている。つまり、個々の人間における思考の発達、ヒトという種における思考の発達と並行関係にあるという発想をもと、人間の幼児に認められる思考の特徴は、人類の進化のなかで揺籃期にあった人々、「原始的」、「未開」あるいは「古層的/アルカイック」と形容される社会に生きる人々にも認められるという主張が導き出されたのであった。このような考えはフロイト以降の多くの精神分析家のみならず、シャルル・ブロンデルやピアジェといった心理学者にも、程度の差はあれ、支持されていた。

レヴィ＝ストロースは、こうした主張をおこなう論者は「アルカイックをめぐる錯覚 illusion archaïque」に陥っていると指摘する。未開人と子どもの思考にアナロジーが見出せるのは、一方で未開人がアルカ

イックな段階にある文化・社会や思考を生きており、他方で子どもが系統発生における人類のアルカイックな段階を個体発生の中で繰り返し生きているという並行関係が存在するからではない。むしろ、そうしたアナロジーは、子どもの思考が、「あらゆる思考とあらゆる文化の共通分母」¹¹¹、あるいは、「あらゆる可能な文化的総合を出会わせ、収束させる場」¹¹²であるがゆえに可能になるという。このことを説明するにあたって、レヴィ＝ストロースは、いかなる文化にあっても普遍的に認められる区別として、大人の思考と子どもの思考という区別に注目する。では、両者はいかなる点において異なるのだろうか。大人と子どもの思考を区別するのは、ピアジェが言うような、成熟によって変化する「構造」に関する差異ではない、とレヴィ＝ストロースは主張する。そして、思考の社会的発生という観点から、思考は「一種の普遍的基層」をなす幼児の思考から出発して、「集団の要請に応じた選択と除外」を被るなかで大人の思考へとかたちづくられていくと考え、その限りにおいて、両者はその「広がり extension」において異なると指摘する¹¹³。この点に関して、レヴィ＝ストロースは思考形成と言語習得のアナロジーを持ち出して説明を加えているのだが、そこには言語によって形成される存在という人間観が認められるだろう¹¹⁴。

レヴィ＝ストロースによれば、自分たちが属する文化・社会で共有された思考・行動とは異なる思考・行動を示す人々（例えば、未開人）に出会ったとき、大人はまず利用可能な比較対象として自分たちの子どもの思考・行動を参照する。子どもの思考・行動は、大人の思考・行動に比べて機能分化されていないがゆえに¹¹⁵、大人はそこに自分たちのものとは異なる思考・行動との類似点を見出すことができる¹¹⁶。しかし、自分たちものとは異なる思考・行動と自分たちの子どもの思考・行動にアナロジーを見て取ることで状況に対処するという行動は、「錯覚」による「現実への適応」に過ぎない。レヴィ＝ストロースはこの錯覚の滑稽さを強調するかのよう、未開人の大人もまた同様に、文明人の思考を自分たちの子どもの思考と比較するだろうと指摘していた¹¹⁷。ところ

で、ラカンはこの指摘に言及するなかで、そのような「錯覚」を自我の働きと結びつけて以下のように述べていた。「エゴは人間が現実に適応するための最も流動的な諸機能の管理者であって、錯覚の能力、さらには虚偽の能力として我々に現れる」¹¹⁸。自我は「原初的不調和」¹¹⁹を覆い隠すものとして生み出され、誤認の構造に由来する「錯覚の能力」によって、「現実への適応」を支えていく。しかし、この「適応」とは、自我の発達をもたらす認識の客観性によって担保されるようなものでは決してないのである。

以上のような議論をもとに、レヴィ＝ストロースは未開人の思考や病理的思考に対してそれまで投げかけられてきた誤解を解いていく。未開人の思考も文明人の思考と同様に社会化されており、未分化では決してない。また、病理的思考も、それは社会の標準的な思考からは偏っているかもしれないが、それ自体は個人の次元において、ひとつの総合 *synthèse* を有しており、その限りにおいて、見かけ上の「退行」は、「個体ないし種の知的進化における「アルカイックな」段階への後戻り」ではなく、「個体の思考のはじまりを支配している状況と類似した状況の再構成」¹²⁰として理解される。

このような考えは、パラノイアの妄想を「認識の現象」とみなし、それが人格(自我)と同様に社会的に生成されているとしたラカンの学位論文での主張と非常に近いものと考えられる。つまり、病理的思考に関するレヴィ＝ストロースの考えと同様に、ラカンにとってパラノイアとは、能力欠損ではなく、「心的統合」としての人格の特異な障害であり、人格と同様に「個体とその固有の環世界によって構成される全体性に平行である」¹²¹ 限りにおいて、それは「個体の思考のはじまりを支配している状況と類似した状況の再構成」として理解が可能となる。ゆえに、病理的思考は、情動によって攪乱された未分化で非社会的な思考では決してないのである¹²²。

4. 精神分析と呪術の関係——ある分析家の反論

本稿の冒頭において、「呪術師とその呪術」は精

神分析を文化人類学的研究の対象とする試みであると指摘したが、これまで見てきたように、レヴィ＝ストロースによる精神分析の理論と実践についての理解と記述は、シャーマニズムについてのそれと比べて量・質ともに十分であるとは言い難い。このテキストの目的が両者の比較にあったならば、こうした不均衡は明らかに不自然であるように思われる。また、シャーマニズムと精神分析を比較するような議論は、「呪術師とその呪術」と「象徴的效果」が発表された1949年以降に再びなされることはほぼなかった¹²³。こうした事情を踏まえると、レヴィ＝ストロースのねらいは、シャーマニズムと精神分析の比較そのものではなく、シャーマニズムという呪術を用いた治療実践を象徴システムという視点から、シニフィアン・シニフィエという概念を用いて検討することにあつたと考えられるほうが適切であるかもしれない¹²⁴。つまり、レヴィ＝ストロースの考察の対象はあくまでシャーマニズムであり、精神分析は西洋における呪術的な治療実践としてのその比較対象に過ぎなかったのではないだろうか¹²⁵。もっとも、その真意は今となっては確かめようもないのだが、これらのテキストは、レヴィ＝ストロースが精神分析に対して多大な関心を抱いており、その在り方について一家言を有していたと考えたくなる魅力を秘めていると言えるだろう¹²⁶。

実際、当時の精神分析家たちにとっても、自分たちの実践に対するその物言いは静観や無視できるものではなかったようである。その一例としてここでは、精神分析家フランシス・パシュ(1910-1996)¹²⁷による反論、「呪術を用いない精神分析家 *Le psychanalyste sans magie*」¹²⁸を取り上げたい¹²⁹。このテキストは、「呪術師とその呪術」が発表された *Les Temps modernes* 誌に1949年12月に掲載されている。

パシュはレヴィ＝ストロースのテキストを以下のように要約する。前半部分では、「呪術師あるいはシャーマンの多少なりとも意識的な二枚舌 *duplicité*」と「その治療がもたらす成功の曖昧さ」に関して申し分のない分析がなされ、シャーマンによる治療の成功は「集団の信念の非合理的なシステム/体系への単な

る再統合へと還元される」¹³⁰。そして、後半では、「我々の専門性がそれによって脅かされる退行的な逸脱に対する警告という控えめな私たちで、[シャーマンとその治療と]精神分析家とその治療との対比がなされ」、精神分析の実践はもはや、「偽りの説明や社会的秩序やおぞましくすらあるそのドグマ」にのみ基づいたものとして理解されるようになる、と。このように、レヴィ＝ストロースによる精神分析とシャーマニズムの対比は、精神分析を既存の秩序へと人々を適応させ、現状の容認・維持を支持するものとみなすことに行き着くという主張をおこなうものであるとパシュは考えたようである¹³¹。

パシュの考えでは、シャーマニズム治療の「原理と目的」は、もっぱら「社会的なもの」にあり、そこで生じる「治癒」とは、「[医者-患者関係であれ、呪術的共同体であれ]そこにおいて自身の位置を見つけ出す病理的結託へと病者を招き入れる、病のかたちの変化」に過ぎない¹³²。それゆえに、このような水準での治癒にとどまるのであれば、得るものはほとんどないばかりか、損失や不利益さえ生じるといふ。

パシュは、治療の対象となる障害と社会的秩序への不適応の関係について重要な問いかけ——前者は後者の原因ではなく、結果ではないかという問いかけ——をおこなう。例えば、ある個人が自らの属する社会階級からの圧迫により不調に陥り、不適応状態が生じたならば、不調から不適応が生じたと考えるのは適当ではないだろう。むしろ、個人と環境のあいだの不適応状態がまず起こり、そこから個人における不調が生じるのだが、そうした不調は精神医学のまなざしのもとでは個人の「病」とみなされ、種々の治療の対象とされてしまう。これに対して、この不適応に伴う居心地悪さは、「社会意識の覚醒」とみなすことも可能であるとパシュは指摘する。ここで問題となっているのは、「病」あるいは「症状」と一般にみなされるものの意味である。非合理的で抑圧的な風土の中に生きる個人に生じた不調が、一族の不条理な規範に対する理性的で解放的な批判を伴うものであった場合、それを「精神疾患」とみなして治療の対象にすることは、どのような帰結をもたらすだろ

うか。パシュによれば、そうした「偽りの病」に対して、「偽りの治療」をおこなうことによってもたらされるのは「偽りの治癒」であり、まさにそこで「本物の病と本物のペテン」が作りあげられてしまうという。パシュの考えでは、社会的なものにその原理と目的を置くシャーマンの治療もまた、病者を再び「集団精神神経症 la psychonévrose collective」に陥らせ、「社会の発展不全 arriération sociale」を引き起こしてしまう。

これに対して、精神分析家はフロイトの技法に忠実であるならば、こうした危険を免れることができるとパシュは述べている。では、シャーマニズムと異なるものとしての、精神分析の目的とは何だろうか。レヴィ＝ストロースは、「呪術は病者を介して、集団を予め定められた諸問題へと再び適応させるのに対して、精神分析は導入される解決を介して、病者を集団へと再び適応させる」と述べていた。これに対してパシュは、精神分析家が目指すのはむしろ、レヴィ＝ストロースが言う意味での「適応」とはまさしく反対の方向、すなわち、集団からの「脱適応 désadapter」であるという。これは、「社会意識の覚醒」を促すことも表現され、社会体制のなかでひとを「安楽死」させることと対置されている。しかし、パシュは「適応」という語を放棄するわけではなく、彼自身の定義を新たに与えることによって、あくまで「適応」という語のものとで精神分析の目的を語ろうとする。曰く、「適応」とは、「所与のものに服従し、その欠点に甘んじる」ことではなく、むしろ「所与のものを理解し、より合理的なものへとつくりなおす」ことであり、精神分析家の「存在意義」のひとつは、後者の意味で「[適応という]課題に対する準備をある一部の人々にさせることである」といふ。

また、精神分析においては、「患者の回復は、当人が示す幸福感という主観的感情ではなく、そこにおいて想像されたものと知覚されたものが混ざり合い、互いに行き交う、混乱した振る舞いの放棄によって計られる」のであり、その限りにおいて、「治癒は、知覚されるべき現実を正しく理解するという基準を有している」という考えをパシュは提示している。そし

て、このテキストは、大勢順応主義への抵抗や革命による社会変革という考えが現在よりもアクチュアルであった当時の状況と呼応するように、「フロイトの技法は万能薬ではないが、そのごく限られた役割において、真に革命的な射程を有している」という展望によって閉じられている。

さて、パシュが語る精神分析の目的や治療観は、それ自体としては興味深く、何より精神分析に対する期待に満ちている。一方で、このテキストを読んだラカンの反応を想像してみると、パシュが「適応」という語を手放さなかった点、「治癒は、知覚されるべき現実を正しく理解するという基準を有している」と述べた点について、ラカンは強く異議を唱えたであろうと考えられる。というのも、この2点においては、現実への適応と認識の客観性を可能にする審級という自我の概念化がまさに問題となっているからである。

5. おわりに

以上、ラカンによる「呪術師とその呪術」の読みを仮説的に再構成することを試みた。最後に、レヴィ＝ストロースの議論がラカンに与えたであろう影響について、改めて簡潔にまとめておきたい。

まず指摘しておくべきは、レヴィ＝ストロースによるシャーマニズムと精神分析の比較は、それが引き起こした精神分析家達への影響とともに、精神分析の科学性についての問いをラカンに鋭く提起したであろうという点である。そして、この問いは認識の客観性という考えそのものを問うものであるがゆえに、認識の主体あるいは知覚・意識としての自我概念を中心に据えた分析理論に対する批判的検討を伴うものであった。こうして、精神分析と科学の関係をめぐる問いは、「精神分析はひとつの科学であるのか」ではなく、むしろ「精神分析をそのうちに含む科学とは何か」というかたちを取るようになる。

また、両者の比較は、SPPのインスティテュートの設立が準備されていた1949年という時期も相まって、精神分析家の養成についての問いを提起するものでもあったと考えられる。この点に関しては、ラカンは恐らく、分析家の養成の本質は、シャーマンの

養成とは異なり、分析主体(病者)による分析家(シャーマン)への同一化にあるのではないと考えていた。では、その本質はいったい何に求めることができるだろうか。筆者は先に、「脱同一化のプロセスの果てに...分析主体はどのような支えを見出すのか」というかたちで問いを立て、「存在の計り知れない決定」というラカンの表現に言及した。本稿では指摘することとどめるが、このような同一化をめぐる「決定」や「選択」についての問いを、ラカンはやがて弁証法的運動の原動力となる欲望というかたちで取り上げるだろう。

さらに、精神分析と呪術の関係そのものに目を向けると、ローマ講演においてラカンは、精神分析家は自身の行為を「呪術的」と考えることから遠くないところにいる¹³³、と指摘する一方で、「我々は科学者 savants であり、呪術は支持できない実践である」¹³⁴とも述べていた。ここで、精神分析を呪術へと接近させる要素とみなされているのは、「[精神分析家の]パロールによる奇跡」¹³⁵、すなわち、患者の身体症状に対する分析家の象徴解釈の実効性であり、「呪術師とその呪術」では解除反応というかたちで取り上げられた。では、こうしたパロールの力は何に由来するのだろうか。「言語の呪術的な力」を「原始的とされる心的活動の変異」¹³⁶に帰してしまふ説明は、「思考の万能」という考えに訴える限りにおいて、それ自体が「呪術的思考」に陥っていると言える。それゆえ、精神分析と呪術を区別するためには、「思考の万能」とは別のかたちでパロールの力を説明する必要がある。翻って、「呪術師とその呪術」でシャーマニズムと精神分析の比較が最初になされたとき、そこではシャーマンの治療は病者の身体に触れたり、小道具を弄したりする儀式として描写されていた。これに対して、「象徴的効果」では、パロールの実践と形容しうるようなシャーマンの実践をもとに、シニフィアンの操作によってもたらされる、身体にまで影響を与える「独自の経験」のメカニズムが検討されたのであり、その限りにおいて、「象徴的効果」のラカンへの影響はやはり決定的であったと考えられる。

だが、「呪術師とその呪術」は、個人の心理状態あるいは意識的な信に代えて、心身に影響を及ぼすシャーマンの治療における集団の役割を強調することで、人間を生理的存在・心理的存在としてのみならず、社会的存在としてもとらえ、シャーマニズムの実践を全体的社会事象として理解する視点を提示したという点で、主体化という問いを社会的なものとともに考えていたラカンにとっての影響は決して小さいものではなかったと思われる。さらに、こうした視点をもとに、レヴィ=ストロースは、自律的な体系/システムとしての象徴・シニフィアンといった理論的道具とともに、シャーマニズムや精神分析を、精密科学とは異なるかたちで世界と関わる技法とみなす視座の端緒を開いたのだが、これはまさに 1949 年

以降のラカンの歩みの道標のひとつになったと筆者は考える。いわば、「呪術師とその呪術」におけるシャーマニズムと精神分析の比較は、精神分析の経験を隣接諸学の知見と積極的に突き合わせ、既存の理論へと閉じさせることなく、深化させていくというラカンの思索が当初から有していた方向性を強化し、さらに加速させたのであり、その限りにおいて、このテキストがラカンに与えた影響は決して無視できないものであると言えるだろう。

付記:本研究は JSPS 科研費 JP21K00104 の助成を受けた。

脚注

- 1 河野一紀(2022)ラカンと社会的なもの—モースとレヴィ=ストロースとの関連から、追手門学院大学学生相談室年報、32、pp.4-22.
- 2 Lévi-Strauss, C. (1949a) Le sorcier et sa magie. *Les Temps Modernes*, 41. pp.385-406. (Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Plon. pp.183-203.に再録)
- 3 Lévi-Strauss, C. (1949b) L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135(1). pp.5-27. (Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Plon. pp.205-226.に再録)
- 4 東畑開人(2015) 野の医者とは笑う—心の治療とは何か?、誠信書房
- 5 こうした流れの延長に位置する最近の研究では、例えば、心理療法家の訓練が文化人類学的研究の対象とされ、心理療法家になることは心理療法の神話の受容であるという指摘がなされている。Davies, J. (2009) *The Making of Psychotherapists: an anthropological analysis*. Routledge. (『心理療法家の人類学—こころの専門家はいかにして作られるか』、東畑開人(監訳)、誠信書房、2018)
- 6 Houseman, M.(2002) Qu'est-ce qu'un rituel ? *L'Autre*, 3. pp.533-538.
- 7 レヴィ=ストロースによる *efficacité symbolique* の語は、従来は「象徴的效果」と訳されてきたが、それがシャーマンによる象徴を用いた儀礼が有する実効性を指し示すものであると考えるならば、「象徴が有する実効性」や「象徴の実効性」といった訳が適切であるように思われる。しかし、本論では便宜上、従来の「象徴的效果」という語を用いる。
- 8 Hubert, H., Mauss, M.(1904) Esquisse d'une théorie générale de la magie. *Année Sociologique*, 7. pp.1-146. (Mauss, M.(1950) *Sociologie et Anthropologie*. P.U.F. pp.3-141.に再録)
- 9 Freud, S.(1913) Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. *G.W.*, XI. p.106. (『トーテムとタブー—未開人の心の生活と神経症者の心の生活における若干の一致点』、門脇健(訳)、フロイト全集 12、岩波書店、110 頁)
- 10 Lévi-Strauss, C.(1949c) *Les Structures élémentaires de la parenté*. P.U.F.
- 11 Lacan, J.(1949a) Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. *Écrits*. p.95.
- 12 Dosse, F.(1991) *Histoire du structuralisme: Tome 1, Le champ du signe*. Découverte.
- 13 付言しておく、詳細な時期は不明であるが、「呪術師とその呪術」と「象徴的效果」が発表された 1949 年に、アレクサンドル・コイレを介して、ラカンとレヴィ=ストロースは出会い、交流が始まっている。
- 14 Lacan, J.(1932) *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Seuil. p.296. および pp.317-318.
- 15 SPP の創設メンバーであるルネ・アランディ(1889-1942)が妻のイヴォンヌ(1890-1935)とともに創設した研究会。アランディはホメオパシー医であったが、ルネ・ラフォルグとの分析を経て分析家となり、アントナン・アルトーや(愛人関係にあった)作家アナイス・ニンの分析をおこなった。イヴォンヌは、ジャック・ポワソンという偽名で芸術批評家としても活動していた。
- 16 *Revue française de psychanalyse*, 7(1). 1934. 雑誌にはマリー・ボナパルトやラフォルグ、アンリ・コデら当時の著名な分析家による 7 つのテキストが収録されており、原初的なもの、宗教、神経症、子ども、芸術、夢などと呪術的思考の関係がテーマとなっている。
- 17 Odier, C.(1947) *L'Angoisse et la pensée magique: Essai d'analyse psychogénétique appliquée à la phobie et la névrose d'abandon*. Delachaux et Niestlé.
- 18 出版時期に関しては、いずれも 1949 年であるが、「呪術師とその呪術」のほうが「象徴的效果」よりも数ヶ月早く出版されていた。
- 19 Zafiroopoulos, M.(2003) *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud, 1951-1957*. P.U.F.

p.60.

²⁰ 「この象徴機能こそが、真の人間学/人類学の到来とともに、諸科学の新たな次元を切り拓く運動の只中に[象徴機能の実践家として]我々を位置づけている。...ここで我々にとっての水先案内人になりうるのが言語学である。というのも、現代の人間学/人類学の最先端において言語学が担っているのはまさにこのような役割であり、我々はそれに無関心なままではいられないからである」(p.284)。Lacan, J.(1953) *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. Écrits. Seuil.*

²¹ *ibidem.*

²² 他方で、ラカンをレヴィ＝ストロースの系譜に位置づける見方を、カーリーナ・バスアルドは神経症者の「家族ロマン」をもじって、ラカニアンたちの「科学ロマン」と形容している。Basualdo, C.(2011) *Lacan (Freud), Lévi-Strauss : chronique d'une rencontre ratée.* Bord de l'eau. p.11.

²³ 「各々のシャーマンに...特有の解除反応のモードは、病者にその固有の障害に対する解除反応を象徴的に誘導することができる」とレヴィ＝ストロースは記している。Lévi-Strauss (1949a) *op.cit.*, p.402.

²⁴ *ibidem.*

²⁵ アブダクションによって導かれた「象徴的効果」という仮定・仮説は、観察された諸事象を首尾よく説明する力を有しているが、異なる構造間の相同性なるものの存在を検証・実証することが不可能である限りにおいて、非常に脆弱な仮説と言えらる。しかし、それは他方では、「諸事実を理解したという感覚」、あるいは「ある種の知的満足」を確かに生み出すものでもある。Roudaut, F.(2017) Comment on invente les hypothèses: Peirce et la théorie de l'abduction. *Cahiers philosophiques*, 150. p.58.

²⁶ Lévi-Strauss (1949b) *op.cit.*, pp.11-12.

²⁷ *ibid.*, p.11.

²⁸ Lévi-Strauss (1949a) *op.cit.*, p.386.

²⁹ ピアジェによれば、シエマとは個体が環境と関わる時の認知・操作の枠組みであり、このシエマへと環境を取り込む働きが同化である。

³⁰ Stevenson, M. C. (1905) The Zuni Indians: Their mythology, esoteric fraternities, and ceremonies. *Annual report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, 23.

³¹ レヴィ＝ストロースの要約には、少女の異変状態が治癒したかどうか明示されていないが、ステイヴンソンの報告では少女は実際に治癒したと記載されている。

³² *ibid.*, pp.392-393.

³³ *ibid.*, p.393.

³⁴ *ibidem.*

³⁵ *ibid.*, p.394.

³⁶ *ibidem.*

³⁷ Boas, F.(1930) *The Religion Of The Kwakiutl Indians. Columbia University Contributions to Anthropology*, 10. Columbia University Press.

³⁸ ケサリードの逸話がクワキウトル語で収集された先住民の自伝の断片から取られたものと述べられていることから、ケサリードは先住民の出自を持つという前提に立ってレヴィ＝ストロースの議論を読み進めてしまいそうになるが、デイヴィット・ブランブルが指摘したように、ケサリードはインディアンの母とスコットランド人の父をもつ混血児で、ボアズの研究協力者でもあり、ジョージ・ハント George Hunt という名を持っていた。この点に関して、ブランブルはレヴィ＝ストロースがケサリードの正体を意図的に隠していたと非難している。Brumble, D. H.(1988) *American Indian Autobiography.* University of California Press.

³⁹ エランベルジェもまた、レヴィ＝ストロースが「この記録が比較精神療法学の立場からみて、非常に面白く、もっと注目されてよいと言っている」と指摘しつつ、ケサリードの逸話を要約している。Ellenberger, H. F.(1970) *The discovery of the unconscious: The history and evolution of*

dynamic psychiatry. Basic Books. (木村敏・中井久夫監訳『無意識の発見』、弘文堂、上巻、9-12頁)

⁴⁰ 本稿では基本的に、「呪術師とその呪術」でのレヴィ＝ストロースの記述をもとにケサリードの物語を提示するが、そこにはボアズの著作で報告されている物語と少なくない相違が存在する。ケサリードはシャーマンのもとに足繁く通ったわけではなく、たまたま彼の友人がシャーマンであり、治療を一度見に行くことになったに過ぎない。そして、その治療が終わった後に、あるシャーマンが石英(水晶)の結晶を取り出し、それを投げ、それからケサリードの前に来て、石英が彼の腹のなかに入ったと述べつつ、「こいつは偉大なシャーマンになるだろう」と居合わせた人々の前で宣言した。このような「勧誘」を受けて、ケサリードは一晩悩んだ末に返事をしたのであった。レヴィ＝ストロースによる物語の改変については以下の文献で取り上げられている。浜本満(2010)いかさま施術師の条件:治療実践における見掛けの構築について、『九州大学大学院教育学研究紀要』、第12号、pp.49-84.

⁴¹ *ibid.*, p.395.

⁴² 後述するように、ケサリードの方法は、彼が最初に立ち会うことになったシャーマンの治療のやり方と同じものである。その治療のなかで、シャーマンは患者の胸に手を当て、そこに口から水を吹きかけ、次いで、そこを長いあいだ口で吸った。それから、頭をもたげて、口から手に血を出し、その手を握り締めた。立ち上がって、歌いながら、家の中心で焚かれた火の周りを回ってから手を開くと、細長い虫 *worm* のようなものがあり、シャーマンは「これが病気だ」と皆に示したのであった。Boas (1930) *op. cit.*, pp.3-4.

⁴³ この箇所について、『無意識の発見』の邦訳では、“He is sure only of one who is a "real" shaman”を「カセリド[ケサリード]は自分だけが“真の”シャーマンだと信じて疑わなくなった」(12頁)と訳しているが、これは前後の文脈からみて明らかな誤訳である。

⁴⁴ この点に関して、デイヴィスは、「普通は、自分の技能を駆使するには、自分自身がその技法について納得していることが重要である。実際、ケサリードも最終的にはそれを信じるようになった」と述べているが、そのように言い切ることができるかは疑わしい。Davies (2009) *op. cit.*, p.195.

⁴⁵ レヴィ＝ストロース自身の記述はやや曖昧で含みがあり、ケサリードが最終的には自分がシャーマンであると信じるまでに至ったと考えていたようにも読むことができる。「本物のシャーマンは存在する。では、彼自身はどうか。物語の終わりにきても、それは分からない。しかし、彼がその務めを[プロとして]誠実に遂行していること、その成功を誇りに思っていること、また、対抗するあらゆる流派に対して、血まみれの綿毛のテクニックを熱烈に擁護していることは明らかである。当初はあれほど愚弄していたこのテクニックの欺瞞性を、彼は完全に忘れてしまっているようである」(*ibid.*, p.399)。

⁴⁶ *ibidem.*

⁴⁷ *ibid.*, p.400.

⁴⁸ Breuer, J., Freud, S.(1895) *Studien über Hysterie*. G.W.,I.

⁴⁹ ブロイエルは、解除反応がもたらす治療効果をカタルシス/浄化と呼んだのであった。

⁵⁰ *ibid.*, p.401.

⁵¹ *ibid.*, p.402.

⁵² レヴィ＝ストロースは、両者の相違を以下のようなかたちで指摘していた。「実際、シャーマンによる治療では、呪術師が語り、黙っている病者に対して解除反応をおこなうのに対して、精神分析では、病者こそが話し、それに耳を傾ける医師[精神分析家]に向けて解除反応をおこなう」*ibid.*, p.404.

⁵³ *ibidem.*

⁵⁴ *ibidem.*

⁵⁵ *ibidem.*

⁵⁶ ちなみに、フランスの精神医学者であり、ラカンの友人でもあったアンリ・エーは 1930 年代に、幻覚は単に知覚の障害ではなく、意識と信念の障害であり、その本質は意識・知覚システムの解体にあるという考えを提示していた。

⁵⁷ レヴィ＝ストロースによる正常な思考と病理的思考の区別に対して、精神分析家モーリス・ベナ

シーは、それを「恣意的な対比」と指摘し、正常な思考は世界に対して意味を求める態度と情動的共鳴にあふれた態度のあいだを絶えず揺れ動いていると述べている。Bénassy, M. (1950) *L'aspect irrationnel de la méthode psychanalytique. Revue française de psychanalyse*, 14. pp.311-330.

⁵⁸ レヴィ＝ストロースがここで、今日では一般的に精神病質者/サイコパスと訳される *psychopathe* という語を用いている事実に驚かされるだろう。呪術師およびシャーマンと精神病質者を並べて論じることの是非については、レヴィ＝ストロース自身が本論文を『構造人類学』へと収録する際に追加した註で述べているように、「マルセル・モースの著作への序文」で検討されている。ただし、ここでは *psychopathe* ではなく、「神経症者 *névrosé*」の語が用いられていた。シャーマンと *psychopathe* あるいは *névrosé* の対比の是非、さらには用語の揺れの理由を考えるにあたって押さえておくべきは、「序文」では、「精神障害についての純粋に社会学的な理論」の可能性が示唆され、「精神疾患」や「病的なもの」をモースにならって全体的社会事象 *fait social total* と考える試みがなされているという点である。レヴィ＝ストロースの考えでは、シャーマニズムと精神病理の関係は、前者を後者へと還元するのではなく、前者に照らして後者を定義するというかたちで取り扱われるべきである。シャーマニズムを個人と集団の関係から検討するように、精神病理を呈する者というあるタイプの個人が集団に対して占める位置が問われねばならないのであり、これは「一見すると異常な行動において、「病者」はある集団の状態を転写し、あれこれの不変な特徴を明らかにしているだけである」というかたちで説明される。つまり、レヴィ＝ストロースが、シャーマンと病者を対比する際、後者にかんして問題になっているのは、病気/疾患と一般にみなされているものの社会的な機能に他ならない。というわけで、ここでの *psychopathe* の語は、「正常な思考から逸脱した思考(病的思考)を有する者」といった程度の意味で読むべきであろう。Lévi-Strauss, C.(1950) *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. Sociologie et Anthropologie*. P.U.F. p.18. 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。

⁵⁹ *ibidem*.

⁶⁰ *ibid.*, p.19.

⁶¹ Lévi-Strauss (1949a) *op.cit.*, p.403.

⁶² そして、この「独自の経験」を可能にするメカニズムについての仮説が、「象徴的效果」において提示されたのであった。

⁶³ *ibid.*, p.404.

⁶⁴ *ibidem*.

⁶⁵ *ibidem*.

⁶⁶ こうしたかたちでのフロイト以降の精神分析に対する批判は、1932年に発表された精神分析家の著作に対する書評においても既に認められる。例えば、同年に仏語訳が出版されたオットー・ランクの *Don Juan et le Double: Études psychanalytiques*.(Denoël et Steele)の書評で、レヴィ＝ストロースは以下のように記している。「精神分析の最近の著作は、いかなる科学的な確かさ *solidité* ももはや提供せず、関連した諸問題に非常に精通した読者にしか明らかでないアナロジーから、その全ての価値を引き出している。こうして、その著者たちは、一般大衆の目の前で、新たな科学の評判を傷つけている。さらに深刻なことに、その最も重要かつ本質的な考え、すなわち、心理学的分析の根本要素としての「個人」や「事例」という考えを裏切っているのである」。Lévi-Strauss, C. (1932) *Dr Otto Rank—Don Juan et Une étude sur le double. L'Étudiant socialiste*, 2. p.9.

渡辺公三(2019) [増補] 闘うレヴィ＝ストロース、平凡社、74-77頁。

⁶⁷ *ibid.*, p.405.

⁶⁸ *ibid.*, p.406.

⁶⁹ *ibidem*.

⁷⁰ 人間が知に関して、シニフィアンとシニフィエのあいだで引き裂かれているという見方は、知と真理のあいだでの主体の分裂というラカンの考えにつながるものと考えられる。

- 71 Lévi-Strauss (1950) *op.cit.*, p.42.: I、40 頁。
- 72 ここには、シニフィエに対するシニフィアンの自律性という発想が認められる。
- 73 *ibidem.*: 同書同頁。ここでの知識や知の発展とは、「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。
- 74 *ibid.*, p.41.: I、40 頁。
- 75 レヴィ＝ストロースは、シャーマンが実証的知識や実験的技法をいくらか有しており、その治療の成功の一部はこれらによって説明されうると指摘していた。
- 76 ここで用いられている communion の語は、キリスト教でおこなわれる聖餐式・聖体拝領を示すものでもあり、宗教的含意が強い語である。
- 77 Lévi-Strauss (1949a) *op.cit.*, p.405.
- 78 Freud, S.(1937) Die endliche und die unendliche Analyse. *G.W.*, XVI. S.84. (「終わりのある分析と終わりのない分析」、渡邊俊之(訳)、フロイト全集 21 巻、岩波書店、274 頁)
- 79 なかには、激烈な解除反応を引き起こすために、バルビツール酸系薬剤を使用する方法も採られた。Sargent, W., Slater, E.(1941) Amnestic syndromes in war. *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 34. pp.757-764. また、薬剤を用いた解除反応のなかで、トラウマ的要素を意識-自我へと統合することの重要性を強調し、睡眠統合 narcosynthesis という技法を提出した論者もいた。Grinker, R. R., Spiegel, J. P.(1945) *War neuroses*. Blakiston.
- 80 解除反応を用いた技法は、もっぱら治療の初期段階において有用であるといった立場もあった。Rosen, H., Myers, H.J.(1947) Abreaction in the military setting. *Archives of Neurology and Psychiatry*, 57. pp.161-172.
- 81 Alexander, F. G.(1935) The problem of psychoanalytic technique. *Psychoanalytic Quarterly*, 4. pp.588-611.
- 82 Alexander, F., French, T. M.(1946) *Psychoanalytic therapy: principles and application*. Ronald Press.
- 83 付言しておく、レヴィ＝ストロースの「象徴的效果」には、ソシユールに対する献辞が付されている。
- 84 あるいは、米国滞在中にヤコブ・モレノのサイコドラマ・集団精神療法の研究に触れていた可能性も考えられる。
- 85 Lacan, J.(1946) Propos sur la causalité psychique. *Écrits*. pp.151-193.
- 86 Lacan, J.(1950) Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. *Écrits*. p.144.
- 87 *ibid.*, p.141.
- 88 他者の認識と自我の生成は同時的であるという点で、自我に対して他者としてあらわれるものは、自我がつくりだしたものに過ぎないのだが、自我は決してそのことを認めない。ラカン「心的因果性についての提言」(1946)において、こうした事態を誤認/無視という語によって指し示した。Lacan (1946) *op. cit.*, p.165.
- そこでは、サルトルへの言及が一度もないものの、ラカンが言うところの誤認/無視は、サルトルがフロイトの無意識に代えて自己欺瞞 *mauvais foi* という語で指し示したものと相同の構造を有している。その限りにおいて、無意識や抑圧というフロイトの概念は、当時のラカンにおいては、自我が孕む誤認/無視の構造というかたちで理解されていたと考えることができるだろう。
- 89 ただし、ラカンが 1949 年以前に、いくつかのテキストでサイコドラマと解除反応を関連づけていたという点は指摘しておきたい。「精神分析における攻撃性」では、ラカンはサイコドラマとの関連で解除反応に言及していた。Lacan, J.(1948) L'agressivité en psychanalyse. *Écrits*. p.102.
- また、「イギリスの精神医学と戦争」においても、サイコドラマの実践を説明するにあたって、「一部即興に任せたシナリオにおける役割のなかで、患者たちが解除反応を体験することが可能になり...カタルシスが得られる」とラカンは述べていた。Lacan, J.(1947) *La psychiatrie anglaise et la guerre. Autres écrits*. p.118.

⁹⁰ Lacan, J.(1956) Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956. *Écrits*. p.476.

⁹¹ 折しも、1949年にラカンは精神分析家の養成に関わるインスティテュート設立に向けての「規約と綱領」を起草していた。Lacan, J.(1949b) Règlements et Doctrine de la Commission de l'Enseignement déléguée par la Société Psychanalytique de Paris. *Revue française de psychanalyse*, 13. pp.426-435.

このテキストは、『フランス精神分析誌』に掲載時は無署名であったが、ラカンの手によるものと考えられている。Ornicar ? *La scission de 1953. La communauté psychanalytique en France I*. 1976. p.15.

⁹² Lacan (1946) *op. cit.*, p.177.

⁹³ 付言しておく、精神分析家の養成と医学教育をめぐる問題、いわゆる「非医師分析家」の問題こそ、ラカンも巻き込まれることになった1953年のSPPの分裂の主な要因のひとつであった。また、先述の1949年の分析家の養成に関する「規約と綱領」には、非医師分析家の身分について以下のように記されていた。「パリ精神分析協会は、非医師 laïcs による実践を医療行為を規制する法律に従わせる。つまり、医師である精神分析家から委ねられた患者でなければ、いかなる患者の治療も引き受けてはならないという規則を定める。同様に、精神分析の補助役 *auxiliaires* という資格において、非医師分析家による活動を、それを取り扱う職業的・社会的組織へと位置づける」(*ibid.*, p.432)。

⁹⁴ Freud, S.(1927) Die Frage der Laienanalyse. *G.W.*, XIV. S.283-284. (「素人分析の問題」、石田雄一・加藤敏(訳)、フロイト全集 19、岩波書店、186頁)

⁹⁵ レヴィ＝ストロースの理解では、精神分析において集団とは、治療に直接関与するわけではなく、治療を介して病者が再び適応する先と位置づけられていた。

⁹⁶ ここには、科学は検証と反証を繰り返しながら知識を確実に積み重ねつつ、やがて世界についての客観的な真理へと到達するという論理実証主義的な科学観を認めることができる。

⁹⁷ Lévi-Strauss (1949a) *op.cit.*, p.405.

⁹⁸ これに対して、「象徴的効果」では、細菌と病との関係は、「病者の精神の外部にある...原因と結果の関係」であるのに対して、神話の怪物と病との関係は、「意識的か無意識的かを問わず、この同じ精神の内部にある... 象徴と象徴されるものとの関係」、すなわち、「シニフィアンとシニフィエの関係」であるというかたちで区別されている。ここから、両論文のあいだには、シニフィアンとシニフィエの位置づけについて相違があることが理解される。

⁹⁹ Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*. Plon. p.21.

¹⁰⁰ Lacan, J.(1935) Hallucinations et délires. *Premiers Écrits*. p.122.

¹⁰¹ 付言しておく、ラカンは近代科学の知の在り方をナンセンスなものとして退けたわけではなく、精神分析が働きかける主体は、知と真理のあいだの分裂を被った「科学の主体」に他ならないと後に述べていた。Lacan, J.(1965) La science et la vérité. *Écrits*. p.858.

¹⁰² Lacan (1946) *op. cit.*, pp.161-162.

¹⁰³ Lacan (1953) *op. cit.*, p.284. また、ラカンは少し後の箇所、推測科学と精密科学は、前者は真理、後者は正確さ/精密さに基づくという点で異なるが、いずれもそうした媒介をもとに「現実」を扱う、すなわち、「現実」に直接的にアクセスすることはできないという点において、両者のあいだに境界を設けることには根拠がないと指摘している。 *ibid.*, p.286.

¹⁰⁴ Lacan, J.(1965) Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: Compte rendu du séminaire 1964. *Autres écrits*. p.187.

¹⁰⁵ Ellenberger (1970) *op.cit.*

¹⁰⁶ Lacan (1965) *op. cit.*, p.870.

¹⁰⁷ ジェームズ・ボールドウィン(1861-1934)が提唱した概念であり、自己と他者が未分化である状態を指す。ちなみに、ボールドウィンの名は「鏡像段階論」において参照されていた。Lacan (1949a) *op. cit.*, p.93.

¹⁰⁸ これに対して、レヴィ＝ストロースは、人間の社会化は最早期から生じると主張する。そして、精神分析家スーザン・アイザックスの著作をもとに、原初的なものとみなされる所有欲さえ、それは

本能ではなく、ひとつの社会的反応であり、ある対象が求められるのは、他者がそれを所有している(≡自分がそれを所有していない)からであり、子どもは顕在的・潜在的に他者のなかに競争相手を見て、愛憎のあいだを揺れ動くという考えを提示している。 *ibid.*, pp.99-100: 邦訳 189-191 頁。

109 症例鼠男において「思考の万能」について詳細に取り上げたように、フロイトはとりわけ強迫神経症との結びつきを指摘していた。また、フロイトはシュレーバーの妄想体系と神話との結びつきを指摘していたが、この結びつきを最初に取り上げたのは、ユングの弟子であったヨハン・ヤーコブ・ホーネガーである。Honegger, J.(1910) Über paranoide Wahnbildung. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 2. pp.734-735.

110 ラカンは1950年の第一回世界精神医学会議で、先に挙げたオディエの著作を全面的に援用したソシュールの発表に対してコメントをおこなう際、以下に取り上げる『親族の基本構造』に所収の「アルカイックをめぐる錯覚」におけるレヴィ＝ストロースの主張に言及していた。Lacan, J.(1950) Intervention au I^{er} Congrès mondial de psychiatrie. *Autres écrits*. p.128.

111 Lévi-Strauss (1949c) *op.cit.*, p.110: 邦訳 200 頁。

112 *ibid.*, p.111: 邦訳 202 頁。

113 ここでの「広がり」とは、機能分化の程度と考えられるが、レヴィ＝ストロースは、「特定の社会における子どもの標準的思考と大人の標準的思考のあいだに、どの程度の通分できない相違があるかは、いずれにせよまだ決着のついていない問題である」と述べている。 *ibid.*, p.104: 邦訳 194 頁。

114 レヴィ＝ストロースは、ローマン・ヤコブソンの著作を参照しつつ、「音声面で無際限に開かれていた可能性は、国語 *langue* による選択が定着した時から、取り返しのつかないほどに失われる」と述べている。 *ibid.*, p.109: 邦訳 200 頁。

周知のように、人間は世界の言語で用いられる音素の弁別能力を備えて生まれてくるが、一般的には生後約 1 年までに日常で用いられていない音素の弁別能力が徐々に失われていく。こうした現象は、今日の神経科学の視点では、シナプス刈り込みによる神経回路の編成というかたちで理解されている。

115 フロイトの「多形倒錯 *la perversion polymorphe*」という表現をもじった、「多形的社会存在 *le social polymorphe*」という表現によって、レヴィ＝ストロースは、子どもの思考が秘めている可能性や潜在的な力を強調している。

116 「どんな社会にとっても、外部の習俗や態度にとって最も手ごろな比較対象になるのは決まって自分たちの子どもであり、自分たちの風習からかけ離れた風習はつねに、しかもごく普通に、子どもっぽく見える」(*ibid.*, p.111: 邦訳 201 頁.)。

117 *ibid.*, p.111: 邦訳 202 頁。

118 Lacan (1949c) *op. cit.*, p.129.

119 Lacan (1949a) *op. cit.*, p.96.

120 *ibid.*, p.113: 邦訳 204 頁。

121 Lacan (1932) *op. cit.*, p.337.

122 この点に関して、ラカンはブロンデルの『病的意識』(1914)に対する反論として、自らの主張を練り上げている。学位論文において、ブロンデルの考えは以下のようにまとめられていた。病的意識 *conscience morbide* は「正常意識 *conscience normale* とは根本的に異なった〔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、自我の生の諸関係により直に由来しているが、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。ブロンデル自身もその著作において、病者の体験はそれ自身が「神秘 *mystère*」であり、「我々の言語や、言語が前提とする表象による分類はもはや〔病者には〕そぐわない」と述べていた。Blondel, C.(1914) *La Conscience morbide: Essai de psychopathologie générale*. Félix Alcan.

このようなブロンデルの考えに対して、ラカンは以下のように真っ向から異議を唱えている。「純粋な体験は、ブロンデルによって提案された、言葉では組み尽くせないもの *ineffable* という古い

概念と比べ合わせるべきであるように見えるが、実際には、こうした現象は言語のなかで広がり、社会的次元に位置づけられる」。つまり、ブロンデルの言うところの病者における純粋な体験、あるいはその表出である妄想は、「非社会的かつ伝達不可能」では決してないとラカンは強調するのである。Lacan, J.(1949c) Intervention sur l'exposé de J. Fretet (en collaboration avec R. Lyet) : « La relation hallucinatoire ». *Évolution Psychiatrique*, II. pp.151-152.

¹²³ 例外として、以下のものを挙げることができる。Lévi-Strauss, C.(1956) Sorciers et psychanalyse. *Le courrier de l'Unesco*. pp.8-10.

このテキストでは、レヴィ＝ストロースは「象徴的效果」で取り上げたクナ族の事例に再び言及しつつ、いくつかの点を改めて強調している。例えば、①その治療が身体への直接的接触や薬物の使用に訴えるのではないという点で、「その第一の特徴は、純粋に心理学的な本性にある」ということ、②シャーマンと病者に加えて集団の成員の存在が重要であること、さらには、③シャーマンへの訴えは、単に症状を取り除くだけでなく、社会集団へと再び組み入れられることを可能にすることが指摘されている。最後の点に関して補足しておく、症状は心身の苦しみを与えるだけでなく、社会集団からの疎外を引き起こすのであり、それゆえに病者は集団から権威を与えられている治療者に助けを求める、とレヴィ＝ストロースは述べている。

また、レヴィ＝ストロースは、シャーマンによる治療と精神分析の比較にとどまらず、文化人類学者キルトン・スチュワート(1902-1965)の著作に言及しながら、前者を集団精神療法 *psychothérapie collective* のひとつであるサイコドラマとも関連づけている。そして、このような実践が可能であるのは、そこで上演される病者の神話が社会的性格を確かに有しているためであると指摘し、ゆえに精神分析において想起することが目指される忘却された諸状況が有すると考えられている私秘的性格もまた錯覚である *illusoire* と述べている。Kilton, S.(1954) *Pygmies and dream giants*. W.W.Norton.

¹²⁴ この点に関して、リシャール・レシュトマンは、精神分析がシャーマニズムと比較可能か否かということは、「呪術師とその呪術」において本質的な問いではなく、むしろレヴィストロースのねらいは、分析状況が有する実効性 *efficacité* を、いかなる分析理論も参照することなく検討することにあつたと指摘している。Rechtman, R.(1996) Anthropologie et psychanalyse: un débat hors sujet ? *Journal des anthropologues*, 64-65. p.75.

しかし、筆者としては、このような見方は、レヴィ＝ストロースの議論がラカンに与えた影響は何かという問いを立てることから事後的に浮かび上がってくるものであるように思われる。

¹²⁵ そうであれば、シャーマニズムと精神分析の比較が、精神分析に「その方法と諸原理についての有益な反省」を促すものとなるとしても、治療機序についての自身の主張が精神分析の理論に取って代わるものになりうるとレヴィ＝ストロースが考えていたかどうか疑わしい。

¹²⁶ レヴィ＝ストロース自身、マルクス主義と地質学と並んで、精神分析は「三つの師」のひとつであったと述べているものの、実際のところ精神分析にどの程度、肯定的な関心を抱いていたかは疑わしい。Lévi-Strauss, C.(1955) *Tristes Tropiques*. Plon. p.46.

この点に関しては、アンドレ・グリーンのように、レヴィ＝ストロースは精神分析を「拒絶」したとは言わないまでも、一定の距離を保ちながら精神分析について論じていたと考えておくことが必要であると思われる。Green, A.(2010) Le rejet de la psychanalyse par C. Lévi-Strauss. *Revue française de psychosomatique*, 38. pp.145-156.

そうであれば、ジョルジュ・ドゥヴルー(1908-1985)に影響を受け、文化人類学と精神分析とを補完的な関係にあると位置づけたトビ・ナタンの立場とも、レヴィ＝ストロースの立場は区別されるべきであろう。

¹²⁷ パシュは薬学、哲学を修めた後、ジャン・ドレーのもとで医学の学位を取得した。1950年にSPPの正会員になり、1960年から1964年にかけて会長を務めた。彼はラカンとは浅からぬ因縁がある人物で、1953年のSPPの分裂の際にはラカンを厳しく非難し、「たとえラカンが混乱を生じさせたわけではないとしても、彼はただ存在しているというだけで、この混乱についての責任がある」と公言したという。ラカンはこの分裂について記したルドルフ・ルヴェンシュタインへの手紙のなかで、パシュのことを「ロベスピエール」と呼んでいた。Lacan, J.(1953/1976) Lettre à Rudolph

Loewenstein du 14 juillet 1953. *Ornicar?: La scission de 1953*. p.129.

¹²⁸ Pasche, F.(1949) La psychanalyse sans magie. *Les Temps Modernes*, 50. pp.961-972.

¹²⁹ パシユの反論は、先に取り上げたベナシーの論文においても言及されている。 Bénassy (1950) *op. cit.*, p.328.

¹³⁰ *ibid.*, p.961.

¹³¹ 折しも、レヴィ＝ストロースとパシユの両者の論考に挟まれるかたちで、*La Nouvelle Critique* 誌に「精神分析、反動的イデオロギー」という反・精神分析のマニフェストが掲載された。フランス共産党の指示のもと、精神科医・精神分析家であるセルジュ・ルボヴィシ(1915-2000)を含む 8 名の精神医学者の署名が付されたこの「自己批判」は、当時の精神分析が社会闘争における攻撃性の噴出を既存の秩序を脅かす悪とみなし、それらの解消や転用を「文化のなかの居心地悪さ」に対する解決とする点において、「ブルジョワ社会に〔個人を〕適応させるための技術」に墮している、と糾弾していた。 Lebovici, S., Bonnafé, L., Follin, S., Kestemberg, J., Kestenberg, É. Le Guillant, L., Monnerot, J., Shentoub, S.(1949) Autocritique: La psychanalyse idéologie réactionnaire. *La Nouvelle Critique*, 7, juin. pp.57-72.

¹³² シャーマニズムの実践は、それが役に立たなくなれば廃れることが起こりうるかもしれないが、「科学的仮説」が反駁されるようなかたちで批判されることはないと言及している。

¹³³ Lacan (1953) *op. cit.*, p.240.

¹³⁴ *ibid.*, p.306.

¹³⁵ *ibidem*.

¹³⁶ Lacan, J.(1958) Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité». *Écrits*. p.665.