

# I 論文

## レヴィ＝ストロースの読者、ラカン(II)

### 無意識の科学としての精神分析に向けて

非常勤相談員 河野 一 紀

#### 1.はじめに—無意識の科学とその方法

本稿では、クロード・レヴィ＝ストロースの「呪術師とその呪術」を扱った以前の論文<sup>1</sup>に続いて、「象徴的効果」の再読を通じて、このテキストが精神分析家ジャック・ラカンに与えた影響について検討する。まずは、この2つのテキストの関係を改めて確認しておく、著者自身が記していたように、「呪術師とその呪術」で提示された「シャーマンは...解除反応 *abréaction* を...象徴的に誘導することができる」という主張のための「理論的仮説」<sup>2</sup>を探求するという目的で「象徴的効果」は執筆されたのであった。先取的に述べるならば、この「理論的仮説」とは、象徴 *symbole* の操作(呪術における儀礼的行為や言葉)が、象徴のシステムとは独立であるが構造的にパラレルである他のシステム(意味的・心理的なもの、さらには生理的・器質的なもの)へと作用する、すなわち象徴的効果 *efficacité symbolique* をもたらすというものである。そして、このような作用・力は「象徴機能 *fonction symbolique*」として定義され、人間の精神や身体を普遍的な法則に基づいて構造化していると考えられた。さらに、象徴機能は我々の意識を超えたところで心的生の諸要素を構造化する限りにおいて、フロイト的無意識を包摂し、再定義する概念であるとレヴィ＝ストロースは主張したのであった。

このような無意識の再定義がラカンに対して与えた影響の大きさを見積もるにあたって、彼が1932年の学位論文から一貫して精神分析理論における

無意識概念に対して批判的な態度を維持していたという事実を目を向けておくことは重要であろう。実際、ラカンは学位論文のなかで無意識 *inconscient* という語を用いてはいたが、それは「気づいていない/無自覚」という一般的な意味での形容詞的・副詞的用法にとどまっていた<sup>3</sup>。つまり、無意識の語は名詞的に用いられることはなかったのであり、このことはラカンが無意識なるものを個人の内にある心的審級として実体化することを慎重に避けていたことの証左であると考えられる。そして、そのような態度は学位論文に続く1930-40年代の仕事にも認められ、1946年のコロックでの発言——精神分析理論はエディプスコンプレクスの効果としての反復の必然性を「無意識という[弁証法に対して静的で]推進力がなく、考慮に値しない考え」<sup>4</sup>によって説明していると批判する発言——からも、ラカンが精神分析の実践に身を投じつつも、無意識という概念を自らの理論へと受容することができずにいたことが理解される<sup>5</sup>。

反復という現象を説明するために、無意識という個人の内想定された心的過程に訴えることは、無意識をひとつの「現実」——既にそこに実在し、作動しているが、未だ明らかにされていない「現実」——として実体化することに他ならない。しかし、精神分析が扱う無意識とは、物理学が扱うような「客観的」な現実として実在しているとラカンは考えなかった。「現実原理の彼岸」(1936)では、自らが構想する「科学的」心理学においては、その対象と研究

方法は「人間の諸関係の特殊な現実」のなかでこそ定義されるのであり、この人間に固有な現実とは、「相対論的」に定義される「運動の現実」<sup>6</sup>であるという主張が既になされていた。ラカンにとって、精神分析とは明らかにされるべき症状の意味やその原因——唯一の「客観的」な現実——へと閉じていくようなプロセスではありえない。むしろ、イメージや言語を媒介とした主体と〈他者〉との関係へと開かれていく、反還元的なプロセスとしてラカンは精神分析を構想し、そのような運動を可能にする方法として弁証法を位置づけたのであった。この点を確認するために、さしあたっては、1950年になされた次の発言を参照しておこう。「抑圧された無意識に関して、分析がそれを意識に復元する際、治療の効果をもたらすのは、[分析によって]明らかにされる中身(意味)内容 *contenu* ではなく、その奪還へと向かう力 *ressort* である。...現実には...対話の進展によってのみ現れうる。...真理はその不動性 *inertie* においてつかみとることのできる所与ではなく、進行中の弁証法なのである」<sup>7</sup>。ここには、フロイトの革新性は、無意識という心的過程の存在を明らかにしたという意味での、無意識の発見そのものではなく、各人の症状を各人に固有なものとして規定しているものを具体的なかたちで明らかにしていくための対話の方法——患者の語りをどのように聴くのか、どのように解釈するのか、夢をはじめとした無意識の形成物をどのように理解するのかといった方法——にあるという考えを見て取ることができるだろう。

方法への関心という視点は、ラカンとレヴィ＝ストロースとの影響関係を考えるにあたって重要であると筆者は考える。実際、ラカン自身が述べていたように、彼がレヴィ＝ストロースの神話研究に見出したのは、精神分析を一つの科学として打ち立てるために必要な「我々の領野への厳密なアプローチ/研究方法」<sup>8</sup>に他ならない。ラカンがレヴィ＝ストロースから受けた影響についてはさまざまに論じられてきたが<sup>9</sup>、彼は精神分析に対する人類学者の見解——とりわけ、精神分析を呪術と同類とみなす態度——を決して共有することはなかったし、本稿でも取

り上げるように、両者の議論にはいくつかの点において見過ごすことのできない相違が認められる。このような隔たりは、レヴィ＝ストロースからラカンへの影響はあくまで方法上のものにとどまるという点に起因すると筆者は考える。つまり、ラカンはレヴィ＝ストロースの主張に全面的に依拠して自らの理論を構築していったというよりも、むしろそれまで自身が取り組んできた問いとこれから取り組むべき問いをより明確なものとするための手がかり、さらにはそれらの問いへアプローチするための方法をその仕事に見出したと考えるのである。誤解のないように断っておくが、このような主張は両者の影響関係を厳密に評価するものであり、決して過小評価する意図はない。

ラカンがレヴィ＝ストロースの仕事に見出した方法とは、精神分析を科学の名に値する実践として確立する——推測科学 *sciences conjecturales* の列へと組み入れる——ための形式化 *formalisation* の方法であり、そうした方法は「諸科学のなかで我々の学問[精神分析]が占める位置を保証するはずの諸基礎」<sup>10</sup>に関わっていると考えられた。つまり、精神分析の理論と技法を基礎づけることは、適切な形式化によってはじめて可能になるというわけである<sup>11</sup>。では、なぜこのような方法が求められたのだろうか。それは当時の精神分析の理論と技法についての議論が基礎づけを欠いた、錯綜した状態にあるとラカンの目に映っていたからに他ならない。そして、その混乱の原因の一端は、無意識概念に対する当時の考え方、すなわち、無意識を言葉で言い表せないもの *ineffable*、あるいは前言語的 *préverbal* とみなす傾向にあった。このことは、1950年の第一回世界精神医学会でのフランツ・アレクサンダーによる精神分析の展開と当時の動向についての報告<sup>12</sup>——自我・意識に対して、無意識を原始的かつ前言語的なものとみなして、そうした性質へと症状や夢などの不合理さを帰してしまう考えや、主体のニーズを外的現実と調和させる自我の統合機能の失敗を精神疾患とみなす考えが提示された報告——対して、それがフロイトの

考えを全く逆転させてしまっているとしたラカンの指摘<sup>13</sup>にもはっきりと認めることができるだろう。また、無意識を前言語的で、情動に支配された非理性的なものともみなす態度は、「思考の万能」や呪術的思考という考えに訴えることで神経症者・子ども・未開人を——自我の機能が未成熟かつ脆弱であるため「客観的」な現実認識を欠いているという点で——同列に置く発想とも結びつくわけだが、このような発想についても、ラカンは同じ機会にレーモン・ド・ソジュールによる報告を取り上げて、レヴィ＝ストロースの仕事に言及しながら批判を行っていた。

以上より、当時の議論では、無意識は言語化に抵抗する非理性的なもの、ひとつの神秘/謎 *mystère* のように考えられており、ラカンはそのような傾向に強い危機感を抱いていたことが理解される。こうした文脈を踏まえるならば、象徴機能というかたちでの無意識の肯定的定義に加えて、レヴィ＝ストロースが提示した無意識の否定的定義、すなわち、無意識は「各人をかけがえのない存在たらしめる、個人的諸特性がかくまわれている、言葉では言い表すことのできない隠れ家 *l'ineffable refuge*、独自の歴史の保管庫であることをやめる」<sup>14</sup> という定義の重要性をより明瞭に理解することができる<sup>15</sup>。これらの定義は、無意識を言い表せないものや非理性的なものではなく、象徴的構造を有した一つの秩序として構想する道を拓くものであり、ラカンはそこに、精神分析における基礎概念でありながらも、自分自身では長年扱いあぐねていた無意識なるものを概念化するための方法を見出したのである。さらに、それは同時に、精神分析を呪術とは区別される実践として、一つの科学として打ち立てるための方法でもあった。

## 2. 「象徴的效果」を読む

それではまず、「象徴的效果」というテキストではどのような議論が展開されていたかを検討していこう<sup>16</sup>。レヴィ＝ストロースが取り上げるのは、あるテキスト<sup>17</sup>に所収された呪歌である。この呪歌は、パナマのクナ族において難産の際に招かれるシャーマ

ンが妊婦に向かって朗唱し、出産を促進するための歌である。ちなみに、当地の女性は西欧の女性に比べてお産が軽いため、シャーマンの出番は実際には稀であったという。

では、それはどのような歌なのだろうか。この呪歌は実際にシャーマンがおこなう儀式をその流れに沿って描写しており、産婆による助産の試みが失敗し、当惑した様子で彼女がシャーマンのもとを訪れるところから始まる。産婆からの要請を受けて、シャーマンは妊婦のもとへ赴き、そこでヌチュと呼ばれる聖像をつくるなどの準備をおこなう。この像はシャーマンの助手を務める守護霊たちを表現しており、シャーマンはそれらをムウという霊の住処へと送り込む。ムウは胎児の形成を司っており、ムウが自らの権限を越えて、プルバと呼ばれる未来の母の魂を捕らえることが難産の原因と考えられている。シャーマンと守護霊たちが障害物を乗り越え、怪物や猛獣を征服し、力を濫用するムウとその娘たちとの戦いという大波乱の末に、プルバを取り戻すといった過程がシャーマンによって歌われるなかで、分娩は達成される。そして、ひとたびムウによる力の濫用が正されると、ムウとの関係は友好的なものに戻り、ムウが逃げてしまわないようにするために守るべき注意が最後に示されることを以て、歌は閉じられる<sup>18</sup>。

レヴィ＝ストロースによれば、このテキストのプロット・形式的枠組は凡庸ではあるものの、「マイガラ、すなわち「ムウへの道」とムウの住処は、原住民の思考にとって、神話的な道程や住処ではなく、文字通り、妊婦の膣と子宮をあらわしている...という発見ゆえに、「例外的なおもしろさ」<sup>19</sup>を有しているという。そして、その発見を可能にするプルバについての概念的分析を検討したうえで、「原住民の観念体系 *idéologie* が、病者の意識にはっきりと言葉にできないようなかたち *manière informulée* であらわれるままに、生理的障害に伴う情動的内容に寄り添う際の精確さ」<sup>20</sup>にレヴィ＝ストロースは注目する。

ところで、シャーマンによる治療が効果を有することは一般的に知られているが、その治療のメカニ

ズムをどのように解釈するかということに関しては、必ずしも一筋縄ではいかない。例えば、「呪術師とその呪術」で取り上げられていたシャーマンの治療に代表されるように、病者の身体に手で触れるなどの物理的操作を伴う治療の場合、その治療効果を行為そのものに訴える解釈(例えば、「シャーマンが手を触れたから効果があった」といった解釈)は「あまりにも具体的」であり、偶発的ではないような「内在的効力」<sup>21</sup>をそこに認めることができないペテンのようなものであるとレヴィ＝ストロースは断じている。また、単に抽象的な儀式(例えば、病気と無関係と思われるような行為)の反復から構成される治療の場合には、それが病気にどのように作用するのかを理解することができないとも述べられている。対して、ここで取り上げられている呪歌による実践では、「シャーマンは病者の身体には触れず、薬も与えない」がゆえに、それは「純粹に心理的な治療」<sup>22</sup>であるが、同時に、シャーマンは病的状態と身体におけるその場所を「直接的かつはっきりと」<sup>23</sup>問題にしていると指摘される。そのため、呪歌による治療は「病める器官に対する心理的操作 manipulation psychologique」<sup>24</sup>とみなすことができるのであり、その限りにおいて、自らが取り上げるこのテキストは、「通常記述されているシャーマンによる治療のなかでも特別な位置を占めるに値する独自性」<sup>25</sup>を有しているとレヴィ＝ストロースは主張する。

さらに、この呪歌に独自性を与える特徴について、一見すると副次的であるように思われる場面、すなわち、ムウの住処を目指した旅に先立つ場面が、委曲を尽くして描写されているという点が強調される。この点を踏まえ、「あたかも、苦しみによって現実への注意が恐らくは減退しているが感受性は増大している病者を、儀式を執り行う者が導いて、[病の]最初の状況を極めて精確かつ激しく再び生きさせ、そのごく細部に至るまでを心的に知覚させようとしているかのように、全ては進行する」<sup>26</sup>と、レヴィ＝ストロースはシャーマンによる治療を解釈し、呪歌は「病者の身体と内的器官が仮想の劇場を構成

する一連の出来事」<sup>27</sup>を導入すると指摘する。呪歌を用いたシャーマンの治療は、神話的主題と生理的主題を結びつけ、この結びつきは治療が進展するにつれて、病者にとって両者の区別ができなくなるような地点にまで至る。曰く、「物語の技法は、現実の体験を再現しようとし、そこにおいて神話はただその登場人物たちを置き換えるだけである」<sup>28</sup>。それゆえに、「内なる身体で繰り広げられる神話は、シャーマンが病的状態を利用すると同時に適切かつ執拗な技法によってその状況をつくりだした生きられた体験と、同じ激しさと同じ性格を保つに違いない」<sup>29</sup>とレヴィ＝ストロースは述べる。こうして、「歌の主要な目的は、[空想的怪物や獰猛な動物といったかたちで具現化された苦しみを]病者に対して描き、それを名付けてやり、意識的あるいは無意識的思考によって把握できるかたちで示すことにある」<sup>30</sup>と定式化される。

以上を踏まえて、レヴィ＝ストロースはシャーマンの治療実践の本質を以下のように提示する。「治療の本質は、はじめは情動的な表現で与えられた状況を思考可能なものとし、身体が耐えることを拒む苦痛を、精神にとって受け入れられるものとするところにある。シャーマンの神話が客観的現実に対応していないということは重要ではない。病者はその神話を信じており、それを信じる社会の一員なのである。守護霊や悪霊、超自然的怪物や不可思議な動物は、宇宙についての原住民の考え方を基礎づける、一貫性を有した体系の一部をなしている。病者はそれらを受け入れている、あるいは、より精確には、それらを決して疑ったことがない。病者が受け入れないのは、一貫性や必然性を欠いた苦痛であり、こうした苦痛は、その体系には馴染まない要素を構成するのだが、シャーマンは神話に訴えることで、全てが相互に関連し支えあう全体のなかへと、それを位置づけ直すであろう」<sup>31</sup>。ここで重要なのは、この実践が精神・意味の領域を介して、身体の生理的・生物的次元にまで影響を与えるという事実、すなわち、「病者は理解し、受け入れるだけでなく、回復する」<sup>32</sup>という事実である。だが、ただちに理

解されるのだが、「分泌作用や細菌やウィルスの話を持ち出してその障害の原因を説明したところで、そうしたことは全く起こらない」<sup>33</sup>。

レヴィ＝ストロースが指摘するように、呪歌に出てくる空想上の怪物に訴える説明が治療的効果をもたらすのに対して、観察可能なかたちで存在する細菌に訴える説明は治療的効果を持ちえないと主張するのは、一種の「パラドクス」である。では、そうした主張はどのように正当化されるのだろうか。この点に関して、レヴィ＝ストロースは病とそれを説明するものとの関係の性質が両者においては全く異なると主張する。すなわち、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、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」<sup>34</sup>として区別される。そして、「シャーマンは病者に対して、言葉で表現されていない、つまり、表現することのできない諸状態が、そこにおいて直ちに言い表されるような言語 language を与える」のであって、「この言葉による表現への移行こそが、生理的過程の行き詰まりからの解放、すなわち病者がその進展を被っていた一連の過程の好ましい方向への再編成を引き起こす(そして同時に、目下のものであるが、それなしには無秩序で言葉では言い表すことのできない体験を、秩序ある理解可能なかたちで生きることを可能にする)」<sup>35</sup>との説明がなされる。

呪歌を用いた儀式が妊婦の分娩を促進するという効果をこのようなかたちで説明した上で、レヴィ＝ストロースは「呪術師とその呪術」でも取り上げたシャーマンによる治療と精神分析の対比に再び言及する。曰く、「シャーマンによる治療は、我々の器質的医学と精神分析のような心理的治療との中途に位置している」<sup>36</sup> のであり、精神分析に対するシャーマンによる治療の「独自性」は、「精神分析と非常に近い方法を〔神経症といった心因的疾患ではなく〕器質的疾患に適用する」ことにあるとされる。精神分析の場合、「他の心理的諸力による抑圧」のた

めに無意識にとどまっている「葛藤と抵抗を意識へと導くこと」が目指されるのに対して、クナ族のシャーマンの実践においては、「心的ではなく器質的な、あるいはたんに機械的なその固有の本性」のために、葛藤や抵抗は無意識にとどまっているとされる。だが、ここで重要なのは、いずれの場合においても、「葛藤と抵抗が解消されるのは、病者がそれらについて漸進的に獲得する現実的あるいは仮定された知によるのではなく、この知が特殊な体験を可能にするからである」<sup>37</sup> という点にある。つまり、シャーマンの呪歌によって、妊婦は自らの身に起こっていることについて単に知るだけではなく、知ることで成り立つ「特殊な体験」をするがゆえに、分娩が達成される、とレヴィ＝ストロースは考えたわけである。では、この「特殊な体験」において一体どのようなことが生じるのか。曰く、「その体験を通じて、葛藤はある秩序、あるいは、ある平面において具現化され、それはこの葛藤が自由に展開されて、最終的には解決へと導かれることを可能にする」<sup>38</sup>。そして、こうした体験は精神分析における解除反応と同じものであるという「呪術師とその呪術」でもなされた主張が繰り返される。

さらに、シャーマンは精神分析家と同様、以下の点において「二重の役割」を持っているとされる。ひとつには、「病者の意識と直接的な(無意識とは間接的な)関係を打ち立てる」という役割である。いまひとつは、「転移の対象を具現化し、病者の精神のうちに誘発される諸表象を利用し、器質的世界と心的世界のあいだで病者が経験する葛藤に関する現実的な中心人物になる」<sup>39</sup>という役割である。そして、「神経症に冒された病者は、現実の精神分析家と対峙し、個人的神話を清算する。一方で、原住民の妊婦は、神話へと置き換えられたシャーマンに同一化することによって、まぎれもない器質的障害を克服する」<sup>40</sup> という対比が示される。以上から、「シャーマニズム的治療は精神分析的治療のまさに等価物である」とレヴィ＝ストロースは主張するのだが、その一方で、「そこにはあらゆる項の反転が伴う」という事実にも注意を促している。すなわち、「いずれ

も、ある体験を引き起こすことを目指し、そして、病者が生きるべき、あるいは再び生きるべき神話を再構成することによってそれを成し遂げる」<sup>41</sup> のだが、ここで問題となる神話とは、精神分析の場合、「病者が、その過去から取り出された諸要素を用いて構築する個人神話」であるのに対して、シャーマニズムの場合には、「病者が外部から受け取る、個人のかつての状況とは一致しない社会的神話」であるという点で異なっている。さらに、この違いに対応して、聴き手としての分析家と話し手としてのシャーマンというかたちで、治療者の位置づけについての相違が指摘される。

一方、治療者の役割と位置づけに関して、精神分析をシャーマンの実践へとより近づけるものとして、古典的な精神分析の技法に代わって、当時台頭してきた新たな技法、すなわち精神分裂病 *schizophrenie* 治療のための技法にレヴィ＝ストロースは言及している。ここで参照されているのは、ロベール・ドゥゾワイユ Robert Desoille (1890-1966) とマルゲリート・セシュエ Marguerite Sechehaye (1887-1964) <sup>42</sup> の仕事である。前者は白昼夢 *rêve éveillé* の研究で知られているフランスの心理療法家で、「精神病理学的障害は象徴の言語にのみ影響を受ける傾向がある」という考えのもと、象徴を用いて病者と話すというアプローチを提案していた <sup>43</sup>。後者は精神分裂病患者に対する心理療法のパイオニアで、レヴィ＝ストロースによれば、「不治とみなされた精神分裂病のある症例の治療において彼女が得た世間を驚かせる成果は、精神分析とシャーマニズムの関係についての先の見解を申し分なく裏付ける」<sup>44</sup> という。ここで言及されているのは、セシュエの著書である『象徴的実現 *La réalisation symbolique*』(1947) <sup>45</sup> で報告されている、分裂病の少女ルネ<sup>46</sup> との治療過程である。この治療は、伝統的な精神分析技法に修正を加えながら長期間にわたっておこなわれた。紙幅の都合上、その過程の全てを検討することはできないので、レヴィ＝ストロースが参照していると思われる箇所を絞って取り上げておこう。

レヴィ＝ストロースが取り上げるのは、治療のなかで生じた、「精神分析家〔セシュエ〕の胸に病者〔ルネ〕の頬が触れる」<sup>47</sup> という出来事である。この出来事が生じたのは、セシュエとルネの面接が開始されてから 3 年を過ぎた頃であった。その時までには、陽性の転移が醸成され、ルネは手紙でセシュエに対して「私の大好きなママ」<sup>48</sup> と語りかけるほどになっていた。また、長い面接を通じて、(妄想や幻聴を含む)ルネの語りにおける象徴の意味をセシュエも徐々に理解するようになっていた。そこで、彼女はそうした象徴の意味をルネに説明しようと試みたのだが、そうした狙いのもとでの介入はしばしば全く受け入れられないか、受け入れられたとしても、「全く知的でその場限りの理解」<sup>49</sup> しか得られなかった。そこで、セシュエはルネ自身が用いる象徴言語によって彼女に応答することを試み、それによって自身の解釈の正しさを確かめることはできたのだが、それでも真の改善は見られなかったという。

その頃、ルネは食事を満足に摂ることができなくなっており、「母なる大地の生産物」と彼女が認める緑色の野菜や果物しか食べることができなかった。とりわけ、熟していない緑色のリンゴはルネにとって「唯一必要なもの」であり、リンゴ以外のものを食べることを自分は禁じられていると彼女は周囲に繰り返し訴えていた。セシュエは当初、この状況に対して手探りで対処を考えていたが、ルネがパニックになり、夜遅くに彼女のもとを訪れた際、彼女にとってリンゴが象徴するものを理解しようとして、「あなたが欲しいだけリンゴをあげましょう」と伝えたところ、彼女は「私が欲しいのは、そこにあるような、ママのリンゴなの」と言って、セシュエの胸を指したのであった。この反応からセシュエは、「リンゴは母の乳を表象しているのだから、赤ん坊に授乳する母のように、それを彼女に与えるべきだ」<sup>50</sup> と考え、リンゴをルネに差し出しながら、「ママのリンゴの美味しいお乳を飲む時間よ、これからママがあなたにお乳をあげますね」と語りかけた。すると、「ルネは私の肩に寄りかかって、リンゴを私の胸に押し当てて、目を閉じ、厳粛さとともに強い幸福感に満ちた様子で食べた」

という。セシュエによれば、「リンゴという象徴的なものは、母の愛をあらゆる幼児期の授乳に関して、ルネが体験したあらゆる事柄を再び蘇らせた」<sup>51</sup>。そうした事柄とは、授乳を含む母による十分な養育の失敗・剥奪に始まり、(乳が十分に与えられなかったという事実が、乳を欲しがることに対する禁止として解釈された結果生じた)乳を欲しがることによって引き起こされる罪悪感、より一般化すれば口唇欲求にまつわる罪悪感にまで至る一連のものである。このように、ルネにその幼少期を再び生き直させるような方法で、セシュエはリンゴを一定の量、決まった時間に彼女に与えた。そうして、ルネの欲望が象徴的なかたちで満たされることで、この罪悪感は軽減され、ルネはやがて緑色のリンゴ以外の食べ物を受け入れるようになっていった。ここからセシュエは、ルネのトラウマ体験とそれに起因する観念が修正されるためには、「象徴的な糧が授乳(哺乳)というかたちでルネに与えられることが必要であった」<sup>52</sup> という考えを導き出した<sup>53</sup>。

レヴィ＝ストロースが指摘しているように、セシュエのアプローチは、隠喩や象徴を用いた発話 *parole* やおしゃべり *discours* ではなく、行為 *acte* や「具体的な作業 *opérations concrètes*」<sup>54</sup> に基づいている。単純化して言えば、彼女がおこなったのは「母のポジション」を引き受け、授乳の場面を再演することであったが、これは「[そのポジションに]相当する振る舞いを文字通り再現すること」ではなく、「その各々がこの状況の基本要素を象徴している断続的な行為」<sup>55</sup> によっていわば象徴的に実現されねばならない。この点に関して、セシュエ自身は、「[母の愛を求める欲望が]象徴的に満たされることがなければ、「母の愛」は治癒のためには役に立たない」<sup>56</sup> と述べていた。レヴィ＝ストロースによれば、「こうした行為が担う象徴的負荷は、それらをひとつの言語を構成するのにふさわしいものとする」という。こうして、分裂病の治療への応用に伴ってなされた精神分析技法の拡充によって、精神分析家の仕事は言葉に匹敵する象徴的負荷を伴った行為、「まぎれもない儀礼」<sup>57</sup> によって病者の精神あ

るいは無意識へと介入していくようになるだろうという見通しが提示される。分析家はもはや病者の言葉の聴き手にとどまるのではないし、純粹に言葉のみによって介入するわけでもない。それゆえに、その実践は言葉だけでなく、様々なかたちでのパフォーマンスによって病者を治療するシャーマンのそれとますます重なるというわけである。そして、いずれの場合にあっても、「シニフィエとは別の現実の秩序に属しているが、シニフィエをはっきりとあらゆる等価物 *équivalents significatifs* [シニフィアン]」、つまりは「象徴 *symboles*」<sup>58</sup> が変化を引き起こすという考えが示される。

レヴィ＝ストロースは続けて、神経症と精神病の構造的差異はやがて「生理学的概念や生化学的概念」<sup>59</sup>を前に消え去ってしまうだろうと指摘したうえで<sup>60</sup>、そうならばシャーマニズムと精神分析のアナロジーはより完全なものとなると述べ、その治療のメカニズムを以下のようなかたちで定式化する。「いずれの場合も、受け取られたり、つくりだされたりするひとつの神話を激しく生きるように病者を仕向けることによって、構造の再編成から成り立っている器質的変容を誘導することが問題である。そして、この神話の構造は、無意識的な心的現象の層において、身体の層における編成を規定することが望まれているような構造と類似しているだろう。象徴的効果の本質はまさに、この「誘導性 *propriété inductrice*」にあり、器質的過程や無意識的心的現象や内省的思考といった生体の異なった層に、異なった素材で構築されているであろう形式的に相同な諸構造は、互いに他のものに対して、この誘導性を有しているであろう」<sup>61</sup>。

レヴィ＝ストロースは最後に、精神分析家とシャーマンのあいだになお唯一残る相違として、両者における神話の出所を取り上げる。精神分析の場合、神話は「個人の所蔵物 *trésor*」として再発見されるのに対して、シャーマンによる治療の場合、それは「集合的伝統」から受け取られる。フロイトは神経症者の幻想を「家族ロマン」<sup>62</sup> と形容してはいたが、「病者の意識へと再び現れる心的布置がひとつの

神話を構成しうる」<sup>63</sup> という主張<sup>64</sup> は確かに、レヴィ＝ストロース自身も指摘しているように、精神分析家にとっては認めがたいものであるかもしれない<sup>65</sup>。だが、病者による語りは、病者の身に「現実」に起こった出来事をそのまま伝えていると我々は考えないし、病者がセッションのなかで想起し、分析家とともに再び生き直す状況が「現実」に生じた状況と同一である(とみなすことができる)という事実が解除反応の治療的効果を保証するわけでもないことを我々は知っている。セッションのなかで生じることは過去の「現実」の反復に過ぎないという考えは、事後性 *Nachträglichkeit* といった考えを等閑視すること、無意識を明らかにされるべき唯一の「現実」の貯蔵庫として実体化することへと容易に陥ってしまう。この点について、レヴィ＝ストロースはさらに、「何らかの状況が有する外傷的な力は、その内在的性格からではなく、一連の出来事がふさわしい心理的、歴史的ならびに社会的文脈のなかで現れる時、あらかじめ存在するひとつの構造を鋳型としてなされる情動的結晶化を誘導する力を有することから帰結する」<sup>66</sup> と述べ、ある出来事に神経症の病因となる力を付与するのは構造であり、この構造が諸要素を組織し、ひとつの神話を構成するという考えを示していた。そして、「これらの構造の総体が、無意識と呼ばれるものを形成する」<sup>67</sup> とレヴィ＝ストロースは断言する。こうして、精神分析とシャーマンによる治療はいずれも神話を扱う実践であるという点において、精神分析は「シャーマンの技法の現代的形式」<sup>68</sup> であるという結語が導き出される。

レヴィ＝ストロースにとって、無意識とは「象徴機能」<sup>69</sup>、すなわち、あらゆる人間に認められる構造を法的に規定する働きに他ならない。これに対して、下意識 *subconscient* が「各人の人生のなかで集められた記憶とイメージの貯蔵庫」として位置づけられ、無意識と下意識はそれぞれ構造と諸要素というかたちで区別された。レヴィ＝ストロースの考えでは、構造はそれ自体が空虚で意味を欠いたものであるが、諸要素を組織して、ひとつの神話もといディスクールをつくりだすことで、意義

*signification* を生み出す。ゆえに、分析家の前で神経症者が語るその来歴は、その内容がいかに私秘的なものであるように思われたとしても、普遍的な諸法則によって規定されている構造を有している限りにおいて、それは伝承されてきた神話と並べて検討するに値するのである。ここには、「神話の形式が物語の内容に優先する」<sup>70</sup> という構造主義的神話研究の基本的な発想が認められる。

以上のように、無意識を象徴機能として再定義することで、「シャーマニズムと精神分析の理論のあいだの最後の差異」であった神話の出所に関する差異は消し去られ、精神分析はシャーマンの技法の「現代的形式」として位置づけられたのであった。これに関連して、レヴィ＝ストロースは「今日の機械文明にあっては、神話的時間のための場所は我々の内にしかないという事実」に言及している。神話とは一般に、諸事象の起源や存在理由を扱っており、その限りにおいて、「失われた時間の探究」とみなすことができるのだが、そのような探究は現代にあってもつばら個人の次元においてなされるしかない、この人類学者は考えていたようである。その目には、神話のディスクールは現代において社会のまとまりをつくりだす力を失ってしまった、あるいは、神話が示すような起源を「我々」は共有しているという考えがリアリティを失ってしまったと映っていたのかもしれない<sup>71</sup>。

いずれにせよ、レヴィ＝ストロースにとって、精神分析は神話を扱う実践である限りにおいて、シャーマニズムや呪術と同じ原理に基づいた実践であって、「精神分析は、その方法や目的を、偉大な先駆者であるシャーマンや呪術師のそれと突き合わせることによって、その理論的基盤を深め、その効果のメカニズムをより理解する希望と同時に、その妥当性の確認を得ることができる」<sup>72</sup> と指摘することで、議論は閉じられている。

### 3. ラカンは「象徴的效果」をどう読んだのか？

「象徴的效果」では、「呪術師とその呪術」に引き続いて、シャーマニズムと精神分析を比較する議論



が展開されたわけだが、筆者が以前に指摘したように<sup>73</sup>、レヴィ＝ストロースがその議論によって何を言わんとしていたか、また、精神分析についてどのような考えを持っていたかについては、それほど明瞭に提示されているわけではない。だが、それゆえに、これらのテキストは当時の精神分析家達に対して様々な問いを喚起するものとなり、多くの反応を引き起こしたのであった。本稿では以下、ラカンが自らの理論の構築にあたって、レヴィ＝ストロースの仕事に見出した論点として、①パロールによる治療の機序、②病者の体験の重視、という2点を取り上げて検討していく。

### 3-1. パロールによる治療の機序

「象徴的効果」の議論では、シャーマンによる治療は「無秩序で言葉では言い表すことのできない体験」に苦しんでいる病者に対して、その体験を「秩序ある理解可能なかたちで生きること」を可能にする言葉を与える実践として定式化された。そして、言葉は身体に作用する力を有しているという考えに基づいて、レヴィ＝ストロースは精神分析をシャーマニズムと比較したのであった。ここに、1953年のローマ講演に代表的に認められるような、精神分析は何よりもまずパロールによる治療であるというラカンの主張の萌芽を認めることはあながち見当外れではないだろう。

しかしながら、件の論文を注意深く読むならば、この人類学者は精神分析がパロールによる治療であるとは必ずしも考えておらず、むしろ議論の行きがかり上、そのようなかたちで言及したに過ぎないということが分かる。というのも、既に見たように、レヴィ＝ストロースはセシュエの仕事を参照することで、精神分析の実践の拡大と理論の展開とともに、分析家は言葉による介入だけでなく、治療関係（転移）のなかでの様々な振る舞いを通して、より積極的に象徴を用いた介入を行うようになっている傾向を指摘し、分析家とシャーマンの役割がますます同じ類のものになっていると主張していたからである。つまり、レヴィ＝ストロースにとって、精神分析は象徴を

用いた実践ではあるが、その手段は言葉に限定されるわけではない。これに対して、ラカンはローマ講演で「精神分析はひとつの媒介しか持たない」<sup>74</sup>と述べ、パロール/言葉こそがその媒介であると主張したのであった。ゆえに、精神分析はパロールによる治療であるという考えは、レヴィ＝ストロースから枢要なテーゼとしてラカンに引き継がれたのでは決してなく、人類学者の主張にあっては脇に追いやられていたが、精神分析家である自身が取り組むべき問いとしてラカンによって救い出された、と言ったほうが適切であろう<sup>75</sup>。いわば、ラカンは人類学者の挑発——精神分析家の実践はシャーマンのそれと同じく「まぎれもない儀礼」に他ならないという挑発——に応えるかたちで、分析家として言葉の実践の在り方について問うたのである。

さらに言えば、ラカンが精神分析にとっての唯一の媒介としたのは、分析家のパロールではなく、「患者のパロール」<sup>76</sup>であった。したがって、レヴィ＝ストロースが提示した、意識的であれ無意識的であれ、理解や意味を病者に処方することで治療をおこなうというモデルに関しても、ラカンは自らの理論へと取り入れたわけではなかった。むしろ、人類学者のモデルは、ラカンが批判した自我心理学の治療モデルと類似しているように思われる。もっとも、自我心理学派の分析家が患者に対して投与する言葉、すなわち解釈とは、成熟した自我を有した分析家が認識した「客観的」な「現実」を伝える言葉であるという点で、病者に神話を与えるシャーマンとは異なると言うこともできるだろう。しかし、いずれの場合にも、病者の体験に対して、言葉によって意味を与え、理解をもたらすという役割を担っているのは治療者であり、治療を進展させるのは治療者の言葉であると考えられる。

これに対して、ラカンは早くから記号的な言語観や自我による客観的認識という考えを批判し<sup>77</sup>、後には言葉の多義性を強調し、理解することへの警戒<sup>78</sup>を促していた。ゆえに、ラカンにとっては、レヴィ＝ストロースが提示したモデルは、治療における言葉の重要性を説くものではあるものの、もっぱら

意味や了解の次元にとどまるがゆえに、それ自体としては受け入れ難いものであったと考えられる。他方、言葉が有する力について、当時の精神分析家達はどのように考えていたかと言えば、以下に概観するように、論点のすり替えとでも形容すべき考えが横行していた。ラカンによれば、当時の分析家達は「パロールによってなされた奇跡」、すなわち、「[分析家が]象徴を解釈すると、患者の肉体に苦しみの文字で象徴を刻み込んでいた症状が消え去る」というヒステリー者の治療において典型的に認められるような事態を前に、「良心の呵責 *mauvaise conscience*」<sup>79</sup> を覚え、呪術的思考という考えを持ち出すことで、この「奇跡」を説明しようとし、「パロールの体験とは何か」という「根源的問い」<sup>80</sup> から出発することがなかったという。つまり、分析家達は、その実践において自分が一体何をしているのか、パロールによる治療がどのようなメカニズムによって効果をもたらすのか、言葉がいかなる力を有しているのかについて何一つ分かっておらず、この無知ゆえの当惑への対処として、分析家達は呪術的思考というかたちで患者の側にその責任を押し付けてしまうのである。その限りにおいて、「呪術的思考」に訴えることは、分析家による「自分の無知に対する言い訳」<sup>81</sup> 以外の何物でもない。そうして、言葉が持つ奇跡的な力は、患者による言葉の力への過大評価と読み替えられ、それはさらに患者の自我の未熟さへと還元されてしまう。

しかし、パロールによる治療のメカニズムを「呪術的思考」に求める態度は、「思考の万能」という考えに訴えつつ、「言語の呪術的な力」<sup>82</sup> を「原始的とされる心的活動の変異」へと帰してしまうという点において、言語の力に対して「思考不可能な事実という一貫性を与えることに他ならず」、「この力を曖昧なもののままにしておくという立場に共謀すること」になる。したがって、このような立場を採ることは、精神分析を呪術と区別するどころか、言葉の力を曖昧なもの、神秘的で謎めいたものとみなす点において、むしろ両者が同類であると示すことになってしまうだろう<sup>83</sup>。

さらに、言葉の力を曖昧で謎めいたものと考えるならば、それが作用するところの無意識についても言い表すことができないもの、あるいは前言語的かつ非合理的なものといったかたちでの曖昧模糊とした説明しかできなくなるだろう。それゆえに、言語の力を「思考の万能」とは別のかたちで説明すること、つまり、精神分析を呪術と区別するために「科学」の名に値する方法で説明すること<sup>84</sup> が、ラカンにとって決定的に重要な問題であったことが理解される。ここでの「科学」とは、そこで扱われる知が形式化可能である実践、この場合には、自らがもたらす固有の効果の機序を説明可能なかたちで示すことのできる実践といった意味である。そして、器質論にも心因論にも与さないラカンにとって、この説明は器質や心理に依拠しないものである必要があった。そこで参照されたのが象徴的な構造や諸法則を扱うレヴィ＝ストロースの仕事や構造主義言語学の知見であり、精神分析はこれらの「科学」との絶えざる対話<sup>85</sup> へと開かれながら、自らを「科学」——より精確に言えば、象徴の内在的作用としての諸法則を扱う推測科学——の列に組み入れることが目指されたのであった。

### 3-2. 病者の体験の重視

レヴィ＝ストロースは、シャーマンが詠唱する呪歌が、病者が自分自身に生じている不調や苦痛について何事かを知ること、あるいは、言葉で言い表すことができないその体験を理解可能なものにするを手助けするとしつつも、重要なのはむしろ、知ることそのものではなく、それを通じて実現される一つの体験であるとも強調していた。この体験は、シャーマンの呪歌を病者が聞き、自分の身に起こっていることを、意識的にであれ無意識的にであれ、理解すると同時に安堵することによって可能となるという点で、意味のうえに成立する体験と言うことができよう。ここで提示されているのは、理解や意味が病者の不安を軽減し、それによって、それまでは謎めいており受け入れ難かった事態を病者が別の仕方体験し、それを受容することができるようになる

という治療モデルである。

このモデルは、アレクサンダーが修正情動体験として定式化した治療プロセスと非常に類似しているように思われる。先に言及した基調報告<sup>86</sup>においてアレクサンダーは、精神分析治療は抑圧を被ったものを意識化することで、自我の射程を拡大することを目指していると述べているが、ここで興味深いのは、抑圧の発生を条件付け **conditioning** と同じ類のプロセスとして考えている点である。すなわち、何らかの衝動が生じて、それに対する対処が苦痛を伴う結果をもたらすということが反復されると、衝動の生起が不安と結びつくため、衝動は自我による抑圧を被るという。このような考えをもとに、精神分析は再条件付け **reconditioning**——今日的に言えば、再学習——のプロセスであるとアレクサンダーは主張する。したがって、治療において重要なことは、抑圧を誘発する不安が低減された環境で、患者(の自我)が抑圧の生じた状況を再び体験する、つまり、抑圧された衝動に再び直面することを通じて、葛藤と抵抗を解消し、新たな行動パターンを獲得するという点にあるとされる。ここまでの議論に照らせば、これはまさに、レヴィ＝ストロースが精神分析とシャーマニズムで共通して問題になると述べた、解除反応という「特殊な体験」に他ならないことが容易に理解されるだろう。

以上のような見方は、病者の体験に焦点を当てるものではあるが、それが意味によって可能となる体験である限りにおいて、治療者の介入に依然として重きが置かれている。また、治療のなかでの病者の体験に関して決定的に重要なのは、不安が低減された状態で(再)体験がなされるという点にあり、病者自身がどのような体験をしているかについては、もっぱら不安との関係において考察の対象となるに過ぎない。したがって、治療の方針は、脱感作を通じた自我機能の強化と不安の克服というかたちで非常に明快に提示されるが、治療を主導するのは患者ではなく、治療者ということになる。このように、レヴィ＝ストロースが提示する治療モデルには、彼自身の米国での精神分析家達との交流ゆえにか、

自我の自律性を強調する自我心理学派からの影響が強く認められるため、ラカンがそれを共有したとは考えにくい<sup>87</sup>。

精神分析家の解釈は、被分析者に意味や理解を与えるものであるとは必ずしも言えない。さらに言えば、精神分析家の言葉は、それによって分析家自身が言わんとしたことが理解されることなしに、被分析者に影響を与えることすらあるだろう。そして、同様のことはシャーマンによる治療にも当てはまるが、レヴィ＝ストロースの議論には、そのような視点が欠けているように思われる。この点に関して、ここで人類学者カルロ・セヴェーリ<sup>88</sup>の仕事に言及しておきたい。というのも、セヴェーリは、レヴィ＝ストロースが「象徴的効果」のなかで参照する呪歌の歌唱が一般的なクナの人々には知られていない秘伝の言語で行われており、実際にはレヴィ＝ストロースが論じたようには治療が展開しえないことを以下のように指摘しているからである。「クナ族の歌は特殊な言語で形成されており、その修得には長期にわたる秘儀伝授が必要とされる。いかなる病人も、苦痛状態がひどい場合はなおさら、この言語を理解することはできない。それゆえレヴィ＝ストロースが考えたように、シャーマンが病人にとって、苦痛が現れて展開していく物語と少しずつ同一化する神話的旅の主人公となる可能性は想像しがたい」<sup>89</sup>。

セヴェーリは、自らの発見はレヴィ＝ストロースの議論の一貫性を損なわせるものであるが、象徴的効果という考えを完全に否定するものではないと見ている。ここでは紙幅の都合上、その議論を詳細に検討することはできないため要約するとどめるが、シャーマンは治療のための象徴的空間を提供する点において依然として重要な役割を果たしているが、そのプロセスの主たる担い手は病者であるという考えを、投射 **proiezione** と信念 **credenza** という概念を用いながらセヴェーリは提示している。このような知見は、「知を想定された主体 **sujet supposé savoir**」という分析家の働きについてのラカンの考えなどと対照させて検討する価値があると筆者は考える。このような見方は、ラカンが従来は

被分析者 *analysé* と呼ばれてきた精神分析家のもとを訪れる人々のことを分析主体 *analysant* と呼び、分析作業の担い手としての地位を強調し、さらに、パスという手続きの構築によって分析主体の証言をもとに精神分析を更新していくことを企てたという事実からも首肯されるだろう。

さらに言えば、病者の体験は意味によって可能になる体験であるという考えは、レヴィ＝ストロースにおいて、言語と身体の関係にも反映されている。すなわち、言語と身体の関係はシニフィアンとシニフィエの対応関係に重ねられ、それ以上の説明を要しないものとされる。さらに、「神話と〔体験を通じて身体に作用を及ぼす〕作業の並行関係の一致を保証するのは象徴的効果である」<sup>90</sup> と述べ、あくまで仮説に過ぎない象徴的効果という考えを、言語と身体の間接関係の「保証」として持ち出すのだが、このような立論は論理的に肯定することは難しい。対して、記号的な言語観を批判していたラカンも、シニフィアンとシニフィエは対応関係にあるのではなく、むしろ前者は後者から独立していると考え、シニフィアンの自律性を強調したのであった<sup>91</sup>。それゆえに、言語と身体の関係は、この精神分析家においては、その歩みを通して絶えず問い直されることになった。

#### 4. おわりに—精神分析、科学、そして呪術

レヴィ＝ストロースが「象徴的効果」で提示した、象徴機能というかたちでの無意識の再定義によって、ラカンはそれまで自らが扱いてきた無意識概念を理論的に受容するための方法を手に入れたが、それは同時に精神分析を科学として形式化するための方法でもあった。人類学者レヴィ＝ストロースは、心理学的なものは社会学的なものへ従属している<sup>92</sup> という考えのもと、象徴機能はフロイト的無意識を包摂すると主張したが、ラカンは象徴機能をフロイト的無意識の系譜へと位置づける<sup>93</sup>。ここから理解されるように、精神分析家ラカンにとって、象徴機能という考えはあくまで、フロイト的無意識を「科学」という枠組みのなかで扱うための方法として

重要なのであった。こうして、無意識はもはやロマン主義の系譜へと位置づけられてしまうような非合理的で神秘的なものではなく、象徴の内在工作としての諸法則によって規定された構造としての身分を与えられる<sup>94</sup>。構造としての無意識は、象徴的諸法則によって規定され、推測 *conjecture* によって明らかにされるのだが、そのような知は厳密さや論理的な一貫性を備えてはいるが不完全である、つまり、蓋然的であり、決して必然的で確実なものではない。だが、あらゆる科学は知の形式化によってもたらされる厳密さに基づくという考えのもと、実証主義的科学観へのアンチテーゼとしてラカンは推測科学という新たな科学の在り方を提唱し、その列へと精神分析を位置づけたのであった。

象徴機能という考えのもとに、無意識は実体化されることなしに、その作用が法則的に説明可能となるかたちで概念化され<sup>95</sup>、精神分析は呪術と同等の不可解な実践という身分から脱し、それ自身の効果をはっきりと言い表すことのできる実践になるとみなされた<sup>96</sup>。そして、無意識の新たな概念化は、精神分析と呪術の比較から提起された、パロールによる治療の機序についての問い——言葉はなぜ身体に作用するのかという問い——に取り組むための方法をもたらしことにもなったが、加えて、知の伝達という精神分析家の養成における問題にとっても重要な意味を持っていた。実際、ラカンは当時の分析家達の「我々の技法についての非公開性と知について固く閉じられた口」<sup>97</sup> を告発し、精神分析の伝達を秘儀伝授/通過儀礼 *initiation* のようなものにする分析家達から自らの立場を区別したのであった。こうして、新たに概念化された無意識は、ラカンによってその精神分析理論の中心へと位置づけられ、当時の精神分析の主流派、すなわち自我心理学派に対して自らの立場を打ち出していくにあたっての橋頭堡となった。

だが、ラカンにおいて、精神分析が科学としての身分を維持することは、それほど長くは続かなかった。「科学と真理」(1965)では、原因としての真理の四つの様相をめぐる議論のなかで、精神分析は

科学、宗教、呪術とは区別される実践として位置づけられた<sup>98</sup>。「精神分析において我々が働きかける主体は、科学の主体でしかありえない」<sup>99</sup> という主張が示すように、精神分析と科学は主体という問題を共有しているとラカンは考えていた。しかし、この主体を分裂させる真理と知に対する態度において、両者は袂を分かたず。すなわち、科学は真理の「排除」によって知の蓄積に邁進するのに対して、精神分析は知と真理の分裂を主体の原動力としてあくまで問うのであり、この分裂は後に精神分析をひとつのディスクール、すなわち社会的紐帯とする定式化においてもはっきりと認められる。

では、精神分析と呪術の関係はどのように考えられるだろうか。驚くべきことに、ラカンは晩年、以下のようなかたちで精神分析を再び呪術と結びつけていた<sup>100</sup>。「精神薄弱 *débile mental* ではない行為が存在しなければならない。まさにこうした行為を、私は自らの教えによって作りだそうと試みた。だが、それはやはり支離滅裂な話 *bafouillage* なのだ。ここで我々は呪術と紙一重にある。分析とは、なるほど性関係はないが、思考は方向づけられており、フロイトが不用意にもエディプスコンプレクスと呼んだものへと結晶化するといった事実のみを支えとして持つ呪術である」<sup>101</sup>。この発言は、精神分析という言葉による治療がなぜ日々の実践においてもたらすような効果を持ちうるのかが、やはり自分には分からないというラカンの告白として読むことができるだろう。翻って、我々の多くは自らの実践を「科学」とみなすことに何のためらいもないが、改めて問われたならば、いかなる点において精神分析と呪術を区別するのだろうか。この問いは今日にあっても、言葉による治療を実践する者すべてに向けられているように思われる。

付記：本研究は JSPS 科研費 JP21K00104 の助成を受けた。

## 脚注

<sup>1</sup> 河野一紀 (2023) 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、追手門学院大学学生相談室年報、33、pp.4-31.

<sup>2</sup> Lévi-Strauss, C. (1949a) Le sorcier et sa magie. *Les Temps Modernes*, 41. p.402. (Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Plon. pp.183-203.に再録)

<sup>3</sup> 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、31、pp.2-12.

<sup>4</sup> Lacan, J. (1946) Propos sur la causalité psychique. *Écrits*. Seuil. p.182.

<sup>5</sup> ラカンは 1938 年にパリ精神分析協会 SPP の正会員となっていた。第二次世界大戦の勃発により SPP は活動停止を余儀なくされたが、1946 年には活動を再開し、ラカンはサシャ・ナシュトやダニエル・ラガシュとともに活動を先導し、とりわけ分析家の養成において重要な役割を務めていた。

<sup>6</sup> Lacan, J. (1936) Au-delà du principe de réalité. *Écrits*. Seuil. p.88.

<sup>7</sup> Lacan, J. (1950) Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. *Écrits*. Seuil. p.144.

<sup>8</sup> Lacan, J. (1953a) Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *Écrits*. Seuil., p.285.

<sup>9</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.あるいは、Drach, M. & Toboul, B. (dir.) (2008) *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse: D'une structure l'autre*. La Découverte.が挙げられる。最近のものでは、Lucchelli, J. P. (2022) *Ce que Lacan doit à Lévi-Strauss*. P.U.R.がある。

<sup>10</sup> このような諸基礎についての問いへの取り組みは当初、医学という学問を範としたために、精神分析は諸科学の動きから大きな遅れを取ってしまったとラカンは指摘していた。*ibid.*, p.284.

<sup>11</sup> 「精神分析がその理論と技法に科学的基礎づけを与えるのは、その経験にとって本質的な次元、すなわち、間主体性の論理と主体の時間性という次元を、象徴についての歴史的理論とともに、適切な仕方でも形式化することによってでしかない」。 *ibid.*, p.289.

<sup>12</sup> Alexander, F. (1950) The evolution and present trends of psychoanalysis. *Rapport du Congrès international de psychiatrie*, V. Paris. Hermann. pp.1-25.

<sup>13</sup> Lacan, J. (1950) Intervention au I<sup>er</sup> Congrès mondial de psychiatrie. *Autres écrits*. Seuil. p.128.

<sup>14</sup> Lévi-Strauss, C. (1949b) L'efficacite symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135(1). p.25. (Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Plon. pp.205-226.に再録)

<sup>15</sup> 「象徴的効果」では、ineffable の語は 3 回用いられており、「個人的諸特性がかくまわれている言葉では言い表すことのできない隠れ家」という無意識の定義の他には、いずれも病者の体験を描写する際に用いられていた。つまり、シャーマンが呪歌によってその意味を明らかにし、意識的思考へもたらすのは、「言い表すことのできぬ、苦痛をもたらす感覚の座」(*ibid.*, p.15)、ないしは、「無秩序で言葉では言い表すことのできない体験」(*ibid.*, p.19)であると記述する際なのである。

<sup>16</sup> ここで、「象徴的効果」には精神分析家レーモン・ド・ソシュール(1894-1971)に対する献辞が付されているという事実にも言及しておきたい。彼はフェルディナン・ド・ソシュールの息子で、1921 年からフロイトと、次いでフランツ・アレクサンダーと、さらに 1937 年からはルドルフ・ルヴェンシュタインと分析を経験した。ジュネーヴを拠点に分析家として活動していたが、フランスでの精神分析運動にも精力的に参加し、マリー・ボナパルトやシャルル・オディエ、ルヴェンシュタインらとともに 1926 年のパリ精神分析協会創設の中心メンバーとなった。その後、1939 年の第二次大戦勃発によりスイスに戻り、ハインツ・ハルトマンの亡命を支援し、1940 年には自らもニューヨークへと渡り、ニューヨーク精神分析協会に所属した。そして、当地において、レヴィ=ストロースや言語学者ロマ

ーン・ヤコブソンと交流を持った。Roudinesco, E.& Plon, M.(2011) *Dictionnaire de la psychanalyse*. Livre de Poche. pp.1386-1388.

このように、ソシュールはフランス精神分析の第一世代の重鎮であり、ニューヨークでの自我心理学の興隆の只中におり、1950年の第一回世界精神医学会議においても「精神療法、精神分析、心身医学」のセクションでアレクサンダーやアナ・フロイトとともに基調報告を行っていた。De Saussure, R. (1950) *Tendances actuelles dans la psychanalyse. Rapport du Congrès international de psychiatrie, V*. Paris. Hermann. pp.138-166.

この報告に対して、ラカンは公然と批判を差し向けたのだが、ここで興味深いのは、その際にレヴィ＝ストロースを参照していたという点である。ラカンは1949年に鏡像段階論で「象徴的効果」に言及し、さらにはレヴィ＝ストロースとの個人的な交流も始まっていたことを踏まえるならば、当然ながら、この人類学者とソシュールの間柄を知っていたと考えられる。にもかかわらず、そのようなたちでの批判を行ったことには、ソシュールに対する対抗心とともに、自分こそがレヴィ＝ストロースの研究の真価を理解しているというラカンの自負を見出せないだろうか。

付言しておく、ソシュールの基調報告は前年の1948年8月にチューリヒでの国際精神分析学会で発表した「精神力動性についての見解」に基づいている。周知のように、この同じ大会で、ラカンは鏡像段階論を改めて世に問うたのであった。De Saussure, R. (1949) *Réflexions sur la psychodynamique. Revue française de psychanalyse*, 13. pp.391-396.

<sup>17</sup> Holmer, N.M. & Wassen.S.H. (1947) *Mu-Igala or the way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama*. Göteborg. このテキストは、クナ族の青年ギレルモ・ハヤンス Guillermo Hayans の手によって収集され、スウェーデンへと送られて出版された。

<sup>18</sup> レヴィ＝ストロースは、呪歌を用いた一連の儀式が「体系立った全体をつくりあげること」こそが決定的に重要であり、もしそれが達成されないならば、この治療の効果は損なわれてしまうと指摘している。 *ibid.*, p.18.

<sup>19</sup> *ibid.*, p.7.

<sup>20</sup> *ibid.*, p.9.

<sup>21</sup> *ibid.*, p.11.

<sup>22</sup> *ibid.*, pp.11-12.

<sup>23</sup> *ibid.*, p.12.

<sup>24</sup> *ibidem*.

<sup>25</sup> *ibid.*, p.11.

<sup>26</sup> *ibid.*, p.13.

<sup>27</sup> *ibidem*.

<sup>28</sup> *ibid.*, p.15.

<sup>29</sup> *ibid.*, p.13.

<sup>30</sup> *ibid.*, p.16.

<sup>31</sup> *ibid.*, p.18.

<sup>32</sup> *ibid.*, p.19.

<sup>33</sup> *ibidem*.

<sup>34</sup> *ibidem*.

<sup>35</sup> *ibidem*.

<sup>36</sup> *ibidem*.

<sup>37</sup> *ibid.*, p.20.

<sup>38</sup> *ibid.*, pp.19-20.

<sup>39</sup> *ibid.*, p.20.

<sup>40</sup> *ibidem*.

<sup>41</sup> *ibid.*, p.21.

<sup>42</sup> 彼女の夫アルベール・セシュエは、シャルル・バイイとともにフェルディナン・ド・ソシュールが1906年から1911年にかけておこなった講義を編集し、『一般言語学講義』(1916)として出版したことで知られているが、マルゲリート自身もソシュールの講義に出席しており、彼女のノートは講義録の編集にあたって重要な資料となった。また、セシュエ夫妻はレーモン・ド・ソシュールと親しい

- 交流があり、ソシュールは短期間であるが彼女の訓練分析とコントロール分析を引き受けていた。Roudinesco & Plon (2011) *op. cit.*, p.1422.
- <sup>43</sup> Desoille, R. (1945) *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscient collectif*. P.U.F.
- <sup>44</sup> *ibid.*, p.22.
- <sup>45</sup> Sechehaye, M.A. (1947) *La réalisation symbolique: Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie*. Hans Huber. 本書の序文は、ソシュールとも親交の深かったシャルル・オディエの手による。
- <sup>46</sup> ルネの本名はルイーザ・デュス Louisa Düss (1912-2002)とされる。後にセシュエは彼女を養子にし、彼女は精神分析家となり、『精神分析における童話を用いた技法』という著作を残している。Düss, L. (1940) *La méthode des fables en psychanalyse*. Naville.
- また、『象徴的実現』では、ルネを診察した 15 人の医者の一として、先述のレーモン・ド・ソシュールの名が挙げられていた。 *ibid.*, p.86.
- <sup>47</sup> Lévi-Strauss (1949b) *op. cit.*, p.22.
- <sup>48</sup> Sechehaye (1947) *op. cit.*, p.31.
- <sup>49</sup> *ibid.*, p.32.
- <sup>50</sup> *ibid.*, p.33.
- <sup>51</sup> *ibidem*.
- <sup>52</sup> *ibid.*, p.34.
- <sup>53</sup> 以下の論文では、セシュエのアプローチはウィニコットが「移行対象と移行現象」(1953)で定式化した移行対象の治療的利用という発想を先取りしているという指摘がなされている。 Balbuena, F. (2014) The pioneering work of Marguerite Sechehaye into the psychotherapy of psychosis: a critical review. *Swiss Archives of Neurology, Psychiatry and Psychotherapy*. 165(5). pp.167-174.
- <sup>54</sup> *ibid.*, p.22.
- <sup>55</sup> *ibidem*.
- <sup>56</sup> Sechehaye (1947) *op. cit.*, p.88.
- <sup>57</sup> Lévi-Strauss (1949b) *op. cit.*, p.22.
- <sup>58</sup> *ibidem*.
- <sup>59</sup> *ibid.*, p.23.
- <sup>60</sup> レヴィ＝ストロースはこうした考えがフロイト自身によって示唆されていたと述べているが、フロイトは神経症と精神病のあいだに根本的な差異を認めていたのであり、筆者としてはむしろ、ここにレヴィ＝ストロース自身の素朴な生物学主義を見て取るべきと考える。
- <sup>61</sup> *ibid.*, p.24. レヴィ＝ストロースは、この誘導法の例として「詩的隠喩 *métaphore poétique*」に言及している。
- <sup>62</sup> Freud, S. (1908) Der Familienroman der Neurotiker. *G.W.*,7. pp.227-231. (道籟泰三訳、「神経症者たちの家族roman」、フロイト全集 9、2007、岩波書店)
- <sup>63</sup> *ibid.*, p.24.
- <sup>64</sup> ラカンは「神経症者の個人神話」(1953)と題された講演のなかで、レヴィ＝ストロースの考えを参考にフロイトの症例鼠男を読解し、強迫神経症者が置かれた象徴的布置と空想のシナリオの関連を明らかにすることを試みており、このタイトルは「神話の構造」での「ひとつの神経症がそこに基づいて構成される個人神話」という表現に負っていると考えられている。この点に関して、レヴィ＝ストロースによるエディプス神話の分析が論文として発表されたのは「神話の構造」(1955)においてであったが、その構想は既に高等研究実習院 EPHE での講義(1952-53)で提示されていたという。 Lucchelli (2022) *op. cit.*, p.44.
- <sup>65</sup> フロイト自身は、「[神話は]これ自体が、あらゆる民族の欲望空想の歪曲された残渣、人類が幼い頃に見た世俗的夢に相当するものであることについては疑いの余地などありえない」と述べ、神話を無意識の形成物とみなしていた。 Freud, S. (1908) Der Dichter und das Phantasieren. *G.W.*,7. p.222. (道籟泰三訳、「詩人と空想」、フロイト全集 9、2007、岩波書店、238 頁)



<sup>66</sup> *ibid.*, p.25.

<sup>67</sup> *ibidem.*

<sup>68</sup> *ibid.*, p.27.

<sup>69</sup> *ibidem.*

<sup>70</sup> *ibid.*, p.27.

<sup>71</sup> この点に関して、別の論文では神話的思考は政治的イデオロギーに取って代わられてしまったとの指摘がなされていた。Lévi-Strauss, C.(1958) *La structure des mythes. Anthropologie structurale*. Plon. p.231.

<sup>72</sup> *ibid.*, p.27.

<sup>73</sup> 河野 (2023) *op. cit.*, p.19.

<sup>74</sup> Lacan (1953a) *op. cit.*, p.247.

<sup>75</sup> 精神分析はパロールによる治療であるという考えは、以下の引用からも理解されるように、ハイデガーの思索からも大きく影響を受けている。「精神分析の想起 *anamnèse* においては、現実ではなく真理が問題となる。なぜなら、充ちたパロールの効果こそが、過ぎ去った偶発事に来るべき必然性の意味を与えながら、それらを再び配置するからである。この必然性は、主体がそれによって過去の偶発事を現在のものとする、わずかばかりの自由によって構成される」。 *ibid.*, p.256.

<sup>76</sup> *ibid.*, p.247.

<sup>77</sup> Lacan (1946) *op. cit.*, p.166.ならびに p.179.

<sup>78</sup> 「理解することに用心なさい!」。Lacan, J. (1956) *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956. Écrits*. Seuil. p.471.

<sup>79</sup> Lacan (1953a) *op. cit.*, p.306.

<sup>80</sup> Lacan, J. (1953b) *Le symbolique, l'imaginaire et le réel. Des noms-du-père*. Seuil. p.18.

<sup>81</sup> Lacan, J. (1955) *Variantes de la cure-type. Écrits*. Seuil. p.350.

<sup>82</sup> Lacan, J. (1958) *Remarque sur la rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité». Écrits*. Seuil. p.665.

<sup>83</sup> さらに、こうした発想は、分析家と分析主体の関係を大人と子どもの関係に重ねるものであることから理解されるように、分析家と分析主体のあいだでの知をめぐる権力関係を正当化することにつながってしまう。「呪術的思考を告発すること、それ自体が呪術的思考であり、そして、実のところ権力思考のアリバイである」。Lacan, J. (1955) *La Chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse. Écrits*. Seuil. p.435.

<sup>84</sup> 「我々は科学者 *savants* であって、呪術は支持できない実践である」。Lacan (1953a) *op. cit.*, p.306.

<sup>85</sup> この点に関連して、ラカンは精神分析家の養成に関する改革について以下のように述べていた。「こうした改革は、制度の次元での仕事になるだろう。というのも、それは諸学問との不断のやり取りによってしか支えられえないからだ。そして、この諸学問とは、間主体性の諸科学として、あるいは、推測科学という語によって定義されるだろう。この語によって私は、人間/人文諸科学の含意を方向転換させつつある諸研究の類を示している」。Lacan (1955) *op. cit.*, p.435.

<sup>86</sup> Alexander (1950) *op. cit.*, pp.20-21.

<sup>87</sup> 自我の自律性という考えを主張することは、——全き狂気ではないにせよ——ありふれた狂気、あるいは一種の信仰とラカンは考え、そのような主張が精神分析を科学から遠ざけ、精神分析家の身分をシャーマンや司祭と変わらないものにしてしまうという危惧を、以下のようなかたちで述べていた。「[自我の自律性について主張するとき]問題となっているのは、厳密に言って社会学的な現象であり、それは技法としての分析、あるいは、こう言ってよければ儀礼なものとして、ある社会的文脈において規定された司祭職 *prêtrise* としての分析に関係している」。Lacan, J. (1954-1955) *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Seuil. p.20.

<sup>88</sup> セヴェーリはミラノ大学で哲学を専攻し、当時イタリア精神分析協会の会長も務めていたフランコ・フォルナリ(1921-1985)のもとで「象徴的效果」に関する論文を書き、1976年に修士号を取得した。その後、1977年におこなったフィールドワークの際に、本文で述べるような「厄介な経験的事実」を発見し、レヴィ=ストロースに手紙を送ったことがきっかけで、両者の交流が始まった。レヴィ

＝ストロースはセヴェーリの発見を決して無視することなく、むしろその研究を後押ししたという。1981年に EHESS に提出した博士論文「パナマの先住民クナ族における狂気のシャーマンによる治療 *Le traitement chamanique de la folie chez les Indiens Cuna de Panama*」の審査の折、セヴェーリはこの発見をレヴィ＝ストロースに改めてぶつけてみたところ、「それは私が考えていたよりもいっそう、シャーマニズムは精神分析に似ているということだ」と答えたという。Filho, M. (2014) *Entrevista com Carlo Severi. Cadernos de Campo*. 23. p.179.

この発言からは、レヴィ＝ストロースが精神分析に対して一定の距離を常に持ち続けていたことが改めて理解される。また、余談になるが、レヴィ＝ストロースはラカンのセミナーについて、「私は[我々の社会とは]異なる社会で役割を果たしているシャーマンをかなり見てきたが、私はそこにシャーマンの力に相当する類のものを認めた」と述べていた。Entretien avec Judith Miller et Alain Grosrichard. *L'Ane. Le magazine freudien*, 20. 1986. p.28.

<sup>89</sup> Severi, C. (2004) *Il percorso e la voce: Un'antropologia della memoria*. Einaudi. (水野千依(訳)『キマイラの原理—記憶の人類学』、白水社、2017、250-251頁。

<sup>90</sup> Lévi-Strauss (1949b) *op. cit.*, p.23.

<sup>91</sup> レヴィ＝ストロースは「象徴的領域の自律性」という考えを、「ある超越性が偽装して再び現れる」ことや「仮面をかぶった神の再出現」へと行きつくものではないかと懸念するあまりに受け入れなかったことを、ラカンはこの人類学者との個人的なやり取りをもとに証言していた。Lacan (1954-1955) *op. cit.*, p.48.

象徴的なもの *le symbolique* に関しても、レヴィ＝ストロースとラカンはともに、それが人間の思考や行動を構造化し、その秩序を理解するには言語が手がかりとなると考えたが、前者はそれを交換と互惠性の原理へと還元し、社会関係の構造化にもつばら焦点を当てたのに対して、後者はそれを交換と互惠性の原理を超越した、より根源的な秩序とみなし、主体の構成という問題に重点を置いたと、リュシアン・スキュブラは対比的に論じている。Scubla, L. (2011) *Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan. Revue du MAUSS*, 37. pp.253-269.

<sup>92</sup> フロイトは近親姦の禁止という民族学の問いを精神分析によって解き明かそうとしたが、レヴィ＝ストロースはむしろ、近親姦の禁止は交換という社会的過程から出発して考えられねばならないと考えたのであった。このことは、以下の主張にはっきりと表されている。「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を利用しつつ、精神分析の方法と手続きを、病理的な水準と同様に正常な水準においても個人の心的現象へと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」。Lévi-Strauss, C. (1950) *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. Sociologie et Anthropologie*. p.20.

<sup>93</sup> 「レヴィ＝ストロースという人物が、言語の諸構造と、婚姻と親族を規定する社会的諸法の部分が神話と関連していることを示唆しながら、フロイトが無意識を位置づけたまさにその地を既に征服していることに気づかないことがあろうか」(Lacan (1953a) *op. cit.*, p.285.)。

<sup>94</sup> 経験、思考、行動を産出する構造として定義されることで、無意識は経験する主体にとっては可能なもの、潜在態として位置づけられる。

<sup>95</sup> ラカンは「精神分析とその教育」において、「無意識の真理は、現実の言い表しがたい深遠さ *profondeur ineffable* のように課されるものではない」と述べていた。ちなみに、この発言は『エクリ』に所収の版では省略されている。Lacan, J. (1957) *La psychanalyse et son enseignement. Bulletin de la Société française de Philosophie*, 51(2). p.90.

<sup>96</sup> ラカンは後にパリ・フロイト学派の設立に際して、純粋精神分析と応用精神分析に並ぶ第三の部門として「フロイト的領野の調査部門」を立ち上げたが、その目的は「分析的実践が科学のなかで自らの地位を確立するための原則」を明らかにすることであり、その地位は「言葉では汲み尽くすことのできない体験に与えられる地位ではありえない」と述べていた。Lacan, J. (1964) *Acte du foundation. Autres écrits*. Seuil. pp.231-232.

<sup>97</sup> Lacan, J. (1957) *La psychanalyse et son enseignement. Écrits*. Seuil. p.442.

<sup>98</sup> レヴィ＝ストロースが「象徴的効果」において、シャーマンによる治療の効果をシニフィアンとシニフィエの関係から説明したのに対して、ラカンは「呪術はシニフィアンに対して、その通りに応答す

るシニフィアンを想定する」と述べ、さらに、この人類学者の手つきには「主体をなおざりにする還元がある」と指摘している。ここから、「科学と真理」での呪術への言及は、レヴィ＝ストロースの呪術論に対する、ラカンによる遅ればせながらの批判的応答として読むことができるだろう。Lacan, J. (1966) *La science et la vérité. Écrits*. Seuil. p.871.

<sup>99</sup> *ibid.*, p.858.

<sup>100</sup> この点について、ジャック＝アラン・ミレールは以下のように指摘している。「その教えの終わりに、もはや既に精神分析を科学的なものとする野望を抱いてはいなかった時期に、精神分析は一種の呪術ではないかということラカンが自問することを躊躇わなかったことを思い起こさねばならない。彼はたった一度きりそう言ったのだが、それは考慮すべき残響である」。Miller, J.-A. (2012) *Le réel au XXIe siècle. Présentation du thème du IXe Congrès de l'amp. La Cause du Désir*, 82. p.91.

<sup>101</sup> Lacan, J. (1977-1978) *Le moment de conclure*. 11/04/1978. inédit.