Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2026-11-29

言語モデル・無意識・文化 : 解釈はもうひとつの妄想か?

山田, 広昭

(Citation)
国際文化学研究 : 神戸大学国際文化学部紀要, 1:17-36

(Issue Date)
1994-03

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81001130

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81001130

KOBE UNIVERSITY

言語モデル・無意識・文化

―解釈はもうひとつの妄想か？―

山田広昭

1.

今世紀の（とりわけその後半の）文化の理論の変遷において、特筆すべき役割をはたしたのは、いうまでもなくレヴィ＝ストロースであった。彼がその代表者となった潮流は、周知のとおり「構造主義」と呼ばれている。われわれはここで、レヴィ＝ストロースの業績についてのなんらかの全体的評価を試みようというのではないし、ましてや、構造主義の総括（正確には再々総括とでもいうべきだろうか。なぜならこの種の試みはすでに数え切れぬほどあるのだから）をやろうというのでもない。この人類学者の名前から始めるのは、われわれがこれから取り上げようとしている言語モデルと無意識というふたつの視点、もしくは概念を、ふたつながら、しかも同時に、文化の研究の中に持ち込んだのが、彼にほかならないからである。

「マルセル・モースの業績解題」（1950）のなかで、レヴィ＝ストロースは、モースの功績をたたえながら、自らの考える民族学の概念をきわめて明確に提示している(1)。「民族学の問題とは、つづめればコミュニケーションの問題なのだ」、と。この断言は、もちろん説明を必要とする。彼がこのようにいうのは、民族学の出発点を、民族誌学者をつねに待ち受けている悲劇的危険としての「誤解」の可能性においているからである。文化を対象とする科学の特殊性は、対象の中に、その対象を構成する要素、統合的部分として主体（主観）を含んでいるということにある。成員の主観的把握

を考慮にいれない文化の了解はありえない。そのような場合には、対象そのものが消失しているのである。したがって、この科学の可能性は、研究主体の主観と研究対象の主観とのコミュニケーションの可能性、両者のあいだの（なんらかの意味での）一致の可能性に依存していることになる。いいかえれば、自己と他者との対立は、「ある領域で」、乗り越えられなければならない。ところで、この対立が止揚されるべき特別な領域こそ、レヴィ＝ストロースによって「無意識的なもの」と呼ばれるものなのであり、まさにそこで主観的なものと客観的なものが出会うのである。

この一見、背理とも見えかねない主張は、無意識を自己と他者との媒介項として定義することによって、背理から逃れている。つまり、レヴィ＝ストロースは無意識を、まず「言語」として了解している。モースが呪術的特性をもつ表象に言語に類似の現象を見たことは正しかった、「というのは、言語学、とりわけ構造言語学のおかげで、精神生活の基本的諸現象、精神生活を制約し、そのもっとも一般的な諸形態を規定する基本的諸現象が、無意識的思考の層に位置するという考え方は、爾来われわれに周知のものとなったからである」。これはどういう意味なのだろうか。レヴィ＝ストロースが構造言語学というとき、まず考えられているのがロマーン・ヤーコブソンの音韻論であることは言を待たない。ヤーコブソンは音素の概念を定義し、その分析を進めるにあたって、話す主体の意識に依拠することをきびしくしりぞけた。話す主体の意識（主観）によっては、言語の体系性、その諸構造は見いだすことができないからである。

特定言語の音素体系を確立できるのは、ただその言語における音の働きの分析によってだけである。シチェルバと、ボードワン・ド・クルトネの他の何人かの弟子とは、ある異なった方法、心理的内省の方法に頼るほうを選んだ。彼らは話す主体の言語意識に訴えたのである。（……）たしかに、言語の独立して弁別的な諸要素は、弁別機能を欠く諸要素よりも、はるかに明瞭に意識に対して現われよう。だが、第一義的事実は、まさしくあれこれの要素の弁別的価値であり、これに対して意識への現われは、この価値の結果にすぎない。それゆえ、完全に論理的であるのは、第

一義的な事実、つまり、分析される諸要素の弁別的価値を分析の基準とすることであって、第二義的な事実、つまり、それらの要素に対するわれわれの多かれ少なかれ意識的な態度を基準にすることではない。この後者の基準は、われわれを言語学の領域から心理学のそれへ移らせる。だが、この基準の最大の難点は、意識と無意識の境界が、言語とその諸要素に関するかぎり、きわめてぼんやりしているということである。(2)

ある言語における音の働き、すなわちその弁別的価値を決定するのは、その音に対するわれわれの意識のあり方ではない。意識と構造のこの峻別をレヴィ＝ストロースはヤーコブソンからはっきりと受け継いでいる。彼は無意識的必然性をその主観的、意識的形態から区別すべきことを強く主張しているからである。

たとえば、マオリ族によって交換の原因とみなされているハウについては、次のように述べられる。

ハウが交換の終局的理由ではない。ハウは、問題が格別の重要性を帯びていた特定社会の人間たちが、ある無意識的必然性を把握するさいにとる意識的形態であり、この必然性の理由は別に存在するのだ。(3)

それゆえ、民族学者は、「原住民の考え方をとりだしたあとで、客観的批判によってそれを還元しなければならない」。この批判を通してはじめて、原住民の考え方の底に潜む事象 realité への到達が可能になる。そして、「この底に潜む事象は、さまざまな意識的構成のなかに見いだされるよりも、無意識的な心的諸構造のなかにみとめられる場合がはるかに多い。そして、この諸構造には、さまざまな制度を通じてや、なお的確には、言語のうちで、到達することができるのである」。

しかし、ここでいわれている無意識には、はたして記述的な意味以上の意味があるのだろうか。それはフロイトが発見した無意識と、たとえ同じものではないとしても、少なくとも何らかの関係を有しているのだろうか。レヴィ＝ストロース自身にとっては、答えはイエスである。彼は明確に精神分析を引き合いにだしている。それも、民族学の作業と精神分

析のそれとのあいだに、一種の平行関係をさえ認めるほどに。さきほど引いた、「民族学の問題とは、つきつめればコミュニケーションの問題である」という主張がなされるのは、この平行関係の提示においてなのである。

精神活動の無意識的諸形態の把握は必ず客観的なものであるにもかかわらず、それはやはり、主観化へ帰着するのだ。なぜなら、精神分析において、われわれのもっとも異質な自己をわれわれが回復できるのも、民族学の探究において、他者のもっとも異質な様相へ、それがあたかももうひとつのわれわれ自身であるかのごとくわれわれが連れていかれるのも、つまりは同じ型の操作によってだからである。ふたつの立場で、立てられるのは同一の問題にほかならない。すなわち、精神分析では、主観的自己と客観化する自己とのコミュニケーションの探究、民族学では、客観的自己と主観化された他者とのコミュニケーションの探究が問題なのだ。(4)

興味深く、しかも多くの問題をはらんだ主張だといってよいだろう。まず第一に確認すべきことは、この主張がモースのたどった道筋をユングのそれから区別するためになされていることである。たしかに集合的なものと無意識的なものを同一視する点において、両者を平行するものとしてとらえようとする誘惑は大きい。とりわけ、ユングが、フランスの社会学派（デュルケーム、レヴィ＝ブリュール、そしてモース自身）に由来する「集団表象」の概念を、自己の思想的源泉のひとつにしているだけになおさらだといわなければならない。それにもかかわらず、レヴィ＝ストロースはユング的な方向性を断固として退けている。

これは彼がフロイトとユングとの対立において、フロイトの立場を支持していることを意味するのだろうか。ある意味ではそうだ。ユングの明らかに神秘主義的傾向に対して、フロイトのぎりぎりの地点でつねに合理主義にとどまろうとする姿勢の方に、レヴィ＝ストロースが共感をもったとしても不思議ではない。しかし、本質的な係争点はほかにある。それは、彼が無意識の「シンボル体系的本性」と呼ぶものである。優先するのは、個々のシンボルやそのシンボルによって

表されている事物ではない。ユングにとってそれらは独立して存在し、いわば、無意識の基体をなしている。元型、人類の「太古的遺産」は、まちがいなく実体としてとらえられている。レヴィ＝ストロースが論駁しようとしたのは、こうしたとらえ方にほかならない。重要なのは、差異の明白性からなる体系の存在であり、この体系の形式性のもつ操作的価値、変換可能性なのである。「古典的民族学者の誤ちは、どのような種類の内容をもこなしうる方法として観察されなければならないはずのこの形式を実体と見て、ある一定の内容に結びつけようとしたことである」(5)。自律的現実であるのは、感情、信念などを含む、その限りで主観的、無意識的なものである内容ではなく、形式体系そのものであり、彼は社会的なものの本質をこの体系にみるのである。ここから構造主義のもっとも簡潔な定式化のひとつがえられることになる。「諸シンボル［の体系］は、それらが象徴するものよりも現実的なのであり、シニフィアン（意味するもの）はシニフィエ（意味されるもの）に先立ちつつそれを規定するのである」(6)。

このシニフィアンの体系は、問題の集団の成員にはそれとして意識されない（無意識的である）。しかしながら、この体系には成員の意味（その主観的把握）を通してしか接近できない。これは夢の顕在内容とその潜在内容との関係に相同的である。いや、正確にいうならば、夢の顕在内容と、夢の潜在内容をこの顕在内容に変換する操作（夢の作業）との関係に相同的である。これらの体系は発見されるためにともに同じ解釈学的操作の関与を要求している。ここでもう一度、レヴィ＝ストロースが民族学と精神分析を同一の問題、すなわち、コミュニケーションの問題に帰着させていることに注目しておくべきだろう。解釈を機械的な翻訳に還元することはできないのである。この種の翻訳が可能であるのならば、何の困難もない。実際には、そこには他者とのコミュニケーションが必ず要求され、つねに「誤解」の、「妄想」の可能性が横たわっている。

経験主義の地平（ここではとりわけ心理主義）を乗り越えること、しかしながら、コミュニケーションの問題を方法論的核心におきつづけること、もし、レヴィ＝ストロースの企てをそのように位置づけることができるならば、レヴィ＝ブ

リュールーユング的方向との対立は、形式と内容との峻別とは別のレベルで当然のものとなる。融即の原理が示しているのは、主体と客体との融合であり、自己と他者との還元不可能性の解消である。これは、ある意味では、自己と他者との差異にもとづくコミュニケーションの問題を無用にしてしまう。集合無意識や元型といった発想をレヴィ＝ストロースが受け入れることができないのも、同じ理由によるといってもよい。たしかに彼にはある種のオプティミズムがある（これは科学者には不可欠のものかも知れないが）。というのは、この差異はコミュニケーションの過程を通じて究極的には解消可能なものと考えられているからである。これは自己認識という問題の立て方をしたときも同様である。レヴィ＝ストロースにおいて語られる主体の分裂は、主体の自己客体化であり、あえていえば、分裂した両極のあいだには、根本的な障害は存在しない。ところで、精神分析が見いだす自我分裂はこれとは全く異なっている。いわば、究極的な了解不能性というものがあるのだ。レヴィ＝ストロースはそのことを理解していないように思われる。そこに、精神分析を主観的自己と客観化する自己とのコミュニケーションの探究とする彼の定義の問題点が存在している。

主観的自己と客観化する自己とのコミュニケーション。たしかに、精神分析はひとつのコミュニケーション（対話）である。しかし、考えてみればなんと奇妙なコミュニケーションであることだろう。主体＝患者（sujet）は、次のような規則に従うことを要求される。「心に浮かぶことをすべて、言わなければならない。たとえ、それがどんなに無関係に、どんなにばかげていて、とるに足らないことに思われようとも」。こうした規則は、グライスのような哲学者をたじろがせるに十分である。量の格律…会話での情報の提供は、過ぎても、及ばなくてもいけない。質の格律…信じていないこと、証拠のないことを言ってはならない。関連性の格律…関係のないことを言ってはならない。様式の格律…明確に話せ、不明確さ、曖昧さを避け、簡潔に、順序よく。精神分析は、これらの会話の公準すべてに対する違反を組織化する。倒錯した協調の原理。自らの秘密について何もかも、声高に、それも支離滅裂なやり方で語り合う人間共同体の存在を想像してみよう。たしかにそれはあらゆる文化の根底にある約束事に対する違反、すなわち、無作法である。

しかし、ここで終わるわけではない。もうひとつ別の無作法がやってくる。分析家は、主体＝患者の言葉に耳を傾けるが、それには答えない。いや、正確に言えば、沈黙で答えるのである。もちろん、ときには問いかけ、ときには提案するだろう。だが、それは不意をうつためである。そして、一方的な中断、「では次回」。それにもかかわらず、これはまちがいなくコミュニケーションである。そこには特有の機制が存在している。抵抗、転移、逆転移、発話のあらゆる種類の行為遂行的力の動員、対話関係の状況に結びついたこうした概念を理論から取り除いてしまうなら、精神分析はまちがいなくその本質的な部分を失うことだろう。

こうしたコミュニケーションは、はたして民族学のそれと比較できるのだろうか。興味深いことに、レヴィ＝ストロースはコミュニケーションへの問いを、いわばひとつの挫折の経験、それも根底的な挫折の経験から引き出している。クリフォード・ギアツの皮肉を含んだ記述に従うならば、事情は次のようなものである。「文明」に汚染されていない真のインディオを求めて、レヴィ＝ストロースはジャングルの奥地へと旅をする。カデュヴェオ族、ボロロ族、さらに奥地でナンビクワラ族、そしてついに、彼は民族学者の夢にたどり着く（「民族学者にとって、ある原住民社会に入るはじめての白人となるかも知れないという見通しほど興奮をそそるものはない」）。トゥピ＝カワイブ族、それは「まだ研究されていない」人々だったのである。目標への到達が彼にもたらしたものは、しかし、大きな失意でしかなかった。「興奮に満ちた探索行の挙句、私は、私の野蛮人を捕まえたのだ。だが、悲しいかな、彼らはあまりに野蛮人であり過ぎた。[…] 彼らは、習俗や信仰を私に教えてくれる用意もすっかりできて目の前にいる、それなのに私は彼らの言葉を知らなかった。鏡の中の映像と同じくらい私の近くにいる彼らに、私は触れることはできても彼らを理解することはできずにいたのだ。私は褒美と罰とを一度に両方もらったのである」（『悲しき熱帯』）。

いうまでもなく、これはパラドックスである。人類学者は、自分たちの「汚物」で覆いかぶせてしまったことによって「正しく理解できる」ようになった人々のあいだを旅すべきなのだろうか（それなら、われわれは自分たちの村にとどま

った方がいいのではないか)、それとも汚染されてはいないが、そのためにほとんど理解することができない人々のあいだを旅すべきなのだろうか(しかし、彼らはわれわれにほとんど何ももたらさないだろう)。レヴィ＝ストロースが個人的失意の中から導き出さねばならなかったのは、このふたつの道以外の道があるということである。彼らの精神生活の中に直接に入り込むことは不可能である。だが、別の道がある。

それは、まだ採集できる(あるいはすでに採集された)残骸の断片から、社会の理論的モデルを構成することである。そのモデルは、観察できるどんな現実にも対応しないが、人間存在の基盤を理解することに役立つ。未開人とその社会の表面的特異性にもかかわらず、より深層の心理学的レベルにおいては、彼らはわれわれとまったくちがうものではないからである。人間の心は、その根底ではどこでも同じなのだ。だから、[…]彼らの世界に入り込もうとする試みによっては果たせなかったことを、一歩退き、思考の一般的・閉鎖的・抽象的・形式的科学の発達により、知性の普遍的文法を発展させることによって果たすことができるようになる。(7)

こうして、「『悲しき熱帯』の失意のロマンティシズムからレヴィ＝ストロースのもうひとつの代表作『野生の思考』(1962)の勝ち誇った科学主義」(ギアツ)が生まれる。構造言語学、コミュニケーション理論、サイバネティックス、数学への没頭によってである。

だとすれば、『神話論理』のなかで、神話の役割がそれを説明することにあるとされる「適切な隔たり」とは、レヴィ＝ストロースの実践そのものの「投影」であるというべきなのではないだろうか。過剰な接近も、あまりに遠く隔たってあることも、ともに災厄をもたらす。それは、コミュニケーションを破壊してしまうのである。そこでは、神話の定義と人類学者の活動を保証するものとが重なり合っている。しかし、この適切な隔たりは、はたして存在するのだろうか。それは悲劇や喜劇(誤解や妄想)からわれわれを守るだろうか。ここで、問いを、精神分析の理論と実践へと向けかえてみ

ることができるだろう。それも、自ら構造主義者をもって任じ、精神分析運動に最大級の波紋をもたらした、フランスの精神分析家、ジャック・ラカンへと。

2.

ラカンにとって、レヴィ＝ストロースはまちがいなくひとつの啓示であった（ちょうどレヴィ＝ストロースにとって、ヤーコブソンとの出会いがそうであったように）。鏡像段階の理論が、ラカンのキャリアと理論構成においていかに重要な位置を占めていようとも、それだけではラカンはラカンとなることはなかっただろう。決定的な進展は、一九五三年の報告、「象徴界、想像界および現実界」、そしてとりわけ「精神分析におけるパロールと言語活動（ランガージュ）の役割と領域」によって成し遂げられることになる。ここにおけるレヴィ＝ストロースの影響は圧倒的である。この人類学者は、「シニフィアン的体系の自律性」（シニフィアンの体系はシニフィエに先立ち、それを規定する）を最初に解明した人物として、モデルとされる。言語活動のもつ絶対的な力が前面に押し出され、すべてを創設するものとしての言語という観点が示される。すべてとは、まず主体であり、無意識である。精神分析におけるラカンの試みは、民族学におけるレヴィ＝ストロースのそれと平行している。それは、フロイトがあくまでもそこにとどまろうとした経験主義の立場を乗り越えること、それも、神秘主義へと向かわずに乗り越えることにある。たとえば、フロイトは法（掟）に外的、歴史的起源を割り当てることに（いいかえれば、それを具体的、歴史的事実としての禁止の上に基礎づけることに）最後まで固執した（『トーテムとタブー』）。それでいながら、個人においてこの法を司る審級である超自我は、心理的あるいは歴史的状況から独立した、人間存在の普遍的かつ乗り越え不可能な構造だと主張した。このふたつの主張は、系統発生（人類の太古的な遺産の遺伝）という、それ自身経験的な証明を必要とする（そしてその証明の与えられていない）仮説によってしか両立しない。だとすれば、超自我の真の普遍性を基礎づけるためには、法に外的、歴史的起源（禁止）を求めることを放棄せねばならない。

そのためには、明らかに、経験主義的ではない別の発想をフロイトは必要としたことだろう。それが彼にはなかった形式体系としての言語という発想である。この場合にあらわれる法は、エディプス的な禁止にもとづく法ではなく、シニフィアンの体系によって指定される法、すなわち、構造とそこに主体が占める場所から演繹される法である(8)。

ラカンにとって経験主義と現象学からの離脱は、精神分析に科学としての地位を与えるために（これは彼の終生変わらぬ夢である）、どうしても必要なことであった。フロイトにはなかったものを、ラカンはレヴィ＝ストロースを通して構造言語学から手にいれる。注意しておくべきなのは、この時点まで彼が「無意識」という語の使用をほぼ避けていたことである。この語の下に示される概念が精神分析の根本的発見であることを思えば、驚くべきこととさえいえるかも知れない。彼がこの語を使いはじめ、無意識の概念の決定的な重要性が打ちだされるのは、したがって、無意識をシニフィアンの結合関係へ、その連鎖へと還元できるようになってはじめてなのである。無意識はこうして、「人間を創設するもの」としての、言語と象徴の領域に位置づけなおされることになる。

しかし、このことはきわめて困難な問題を引き起こさずにはいない。精神分析を科学たらしめるのに必要なシニフィアンの体系（象徴的なもの）の絶対的優位性を、どのようにしてフロイトの諸々の発見（転移、欲動、不安、情動など）と折り合わせればいいのか。たとえば、フロイトは欲動 Trieb,pulsion を無意識の根底においたが、それはその源泉を身体的な興奮にもつある力、エネルギーである。これはシニフィアンの体系とは、少なくともなんらかの媒介なしには、接合しない。仮に身体的なものを持ち出さないとしても、フロイトの概念装置は、少なくともその本質的な部分においては、表象（意識の心理学には解消されないが、しかし主観的なもの）にもとづいている。ラカンはここでもレヴィ＝ストロースと同じことをしようとしているといえる。なぜなら、後者のトーテミズムの分析は、この信仰に不可避的に付随している感情状態を分析の枠組みから排除してしまうことで成り立っているからである。しかし、それは、フロイト理論において、その本質的部分を捨て去ることにはならないのか。

だが、なぜフロイトの理論を金科玉条としなければならないのかという問いは可能である。科学はその創始者の名前を必要としなくなってはじめて、のみならず、あらゆる固有名の後見から離れてはじめて、科学となるのではないか。にもかかわらず、ラカンのスローガンは周知のように「フロイトへの回帰」だったのである。これは、彼が科学としての精神分析に与えた特殊な地位と、そのための戦略に起因している。そこには一種常軌を逸した欲望がある。精神分析は数ある科学の中のひとつではない。それは、他の科学について、「科学とは成功したパラノイアにすぎない」とのべることを許すような科学であり、他の科学を基礎づけるが、自らは他のいかなる科学によっても基礎づけられないような科学なのである。では、精神分析の知そのものは、その知の普遍性は、いったい何によって保証されるのだろうか。精神分析家を養成すること、精神分析的知を受け入れる人間（の共同体）を作り出すことによってである。なにか悪い冗談を聞かされているといった気がするかも知れない。というのは、それはほぼ、精神分析の知は血（系譜）によって保証されているというようなものだからである。しかし、これは冗談ではない。ラカンが明らかにしようとしたのは、精神分析理論にとって、その伝達の問題は二義的なものではまったくないということなのである。

人はどのようにして、そしていつ分析家となるのだろうか。精神分析は書物によっては、つまり純粋に知的には学べない。それは教育分析を通して、すなわち、みずからを被分析者とすることを通して、分析家から分析家へと（分析家がさらに分析家を作り出すことによって）伝えられる。だからこそ、その出発点としての創始者の権威は、絶対的起源として、決して疑問にふされることができない。そこに、フロイトへのラディカルな修正が、まさに「フロイトへの回帰」として語られなければならない必然性があり、理論をめぐる争いが、いわば相続権、跡目争いの観を呈することになる理由がある。

コミュニケーションの問題は、ここでは、理論それ自身のコミュニケーション（伝達）の問題としてあらわれている。分析家の養成、すなわち精神分析の伝達、教育はいかにして可能かに、ラカンは一貫してこだわった。フロイトの諸概念

の徹底した形式化を推し進めながらである。シニフィアンの概念の特権性は残るとはいえ、記号論理、サイバネティックス、ゲーム理論、そしてトポロジー（メビウスの輪、クラインの壺、最終的には、ボロメオの結び目）が次々に援用され、奇妙なアルゴリズム、グラフがしるされる。いったいこれがフロイトの発見とどんな関係があるのか。それを理解し、展開するためには、ひとはラカン語の世界の中に入り込み、多かれ少なかれラカン語の話者にならなければならない。ただひとついえることは、そこにはある種の罠があるということである。自らの著作を主題として提出された初めての博士論文によせた序文のなかで、ラカンは『エクリ』について次のようにいっている。「『エクリ』で表現したことについては、ひとはそれにとらえられてしまうか、さもなければ読むのを放棄してしまうか、そのいずれかである」(9)。いうまでもなく、これはふつうの意味での科学の言葉、科学の伝達の言葉ではない。

フロイト理論の形式化、もし問題がそのことにつきるのであれば、それはフロイトにそむくものでは必ずしもない、いやまったくないといってもよいだろう。私見では、フロイトがもっとも明白にフォーマリスティックな分析を提示しているのは、彼の後の理論展開においても重要な役割をはたした、「シュレーバー症例」の分析においてである。彼はそこでパラノイアの機制に関する一般理論を打ち立てることを試みているのだが(10)、その理論とはパラノイアの主要形式、すなわちパラノイアの主要な妄想内容が、同じひとつの命題に対する四つの反論形式 Formulierung として表すことができ、そしてこれらの形式がありとあらゆる表現型を生み出すというものであった。基礎となる命題は、「私（ひとりの男性）が、彼（別のひとりの男性）を愛する Ich (ein Mann) liebe ihn (einen Mann)」である。この三つの要素（主語・動詞・目的語）からなる命題に対して、少なくとも三つの反論形式が考えられる。(A) 動詞の否定：「私は彼を愛さない—いや、私は彼を憎んでいる Ich liebe ihn ja nicht—ich hasse ihn ja.」ただパラノイア患者にとってはこの反論はこのままの形では意識にのぼらず、投影のメカニズムにしたがって外部に置き換えられ、別の命題「彼は私を憎んでいる Er verfolgt mich.」に変わる。これが迫害妄想である。元の命題からみれば、この妄想型は、ふたつの変形操作によって導出される

ことになる（（1）動詞の反対語への置き換え、（2）主語と目的語の置き換え）。（B）目的語の否定…「私は彼を愛しているのではない－むしろ彼女を愛しているのだ Ich liebe nicht ihn-ich liebe ja sie.」この否定は上とまったく同様のメカニズムにしたがって外部へ投影される。すなわち、「彼女が私を愛している Sie liebt mich」である。かくして、被愛妄想がえられる。ここでの変形規則は、（1）目的語の反対語への置き換え、（2）主語と目的語の置き換え、となる。（C）主語の否定…「あの男を愛しているのは私ではない－彼女こそあの男を愛している Nicht ich liebe den Mann-sie liebt ihn ja」これが嫉妬妄想であり、患者の妻（恋人）は、彼が無意識的に愛しているすべての男達との関係を疑われることになる。ここでは投影の機制が作動していない。それは主語の否定が愛情主体の転換そのものをもたらす結果、現象そのものがすでに自我 Ich とは縁のないものとして外在化されているためである。以上三つの反論形式に対して、さらにもうひとつの打ち消しの可能性がある。それは命題の個々の要素に対する異論ではなく、命題全体の否定（拒否）となるだろう。（D）「そもそも私は、愛するということをしないし、何人をも愛さない Ich liebe überhaupt nicht und niemand」。これは、心理的には次の命題と等価である。「私は私だけを愛する。Ich liebe nur mich」。この命題は、誇大妄想（自己の過大評価）を生むだろう。

こうした分析は、レヴィ＝ストロースの神話分析をまちがいなく思わせる。レヴィ＝ストロースは、神話の真理とは神話の内容にあるのではなく、彼いうところの神話的思考の法則、ないしは、神話の方法にあることを主張した。すべての神話は、世界に「適正な隔たり」（連続と断絶とのあいだの一種の調停）が保たれているのはなぜであるかを説明する。ただ、神話はこれを、「二項対立」「変換」「媒介」という方法を用いて行うのである[11]。この方法は、すぐに見てとれるように、フロイトがパラノイアの機制を示すために用いたものと、ほぼ相同的である。レヴィ＝ストロースは神話をその内容においてみることに反対したが、フロイトもまた、夢の本質はその潜在内容にあるのではなく、それを顕在内容へとつくりかえる「夢の作業」にあることを強調した。両者の平行関係にレヴィ＝ストロースは気づいていたにちがいない。

だからこそ彼は、フロイトの批判を試みているまさにその場所で、「フロイトの偉大さのひとつは、神話の用いる思考法によって思考するという天分に、このうえなく恵まれていたことである」と書くことになるのである。この精神分析の創始者は、夢の中で、われわれはしばしば「逆転、反対物への転化、関係の倒置などの過程と出会う、といった。これは、レヴィ＝ストロースの観点からはもちろん、「いまだに間接的な形とはいえ、ここでフロイトは鍵となる概念、すなわち彼の分析すべての源泉となる〈〈変換〉〉の概念に到達しているのである」、ということになる(12)。

しかし、フロイトは、上で示したような、模範的なまでに見事な分析を見せた「シュレーバー症例」の末尾に、そっと、だが決して見過ごせないような疑問符をしるすのである。「私が信じている以上に私の理論に妄想が含まれているかどうか、あるいは今日他の人々が存在すると信じている以上に多くの真理がシュレーバーの妄想に含まれていたかどうかの判定は、今後に委ねられなければならないだろう」。これは、フロイトの自負の裏返しの表現、あるいは単なる儀礼的な表現とみなすべきだろうか。そうではないように思われる。フロイトは自身の科学者としての理論体系とパラノイア患者の妄想体系とを隔てる壁が、ごく薄いものであることを、また、正当な解釈といかがわしい思いこみとのあいだには薄皮一枚しかないことを忘れてはいなかったのだ。矛盾していないこと、一貫していることは、両者を隔てる指標にはならない。パラノイア的体系は他のいかなる体系にもまして厳密であり、内部的にいかなる破綻をも示さないでいられるのである。

それゆえ、解釈においてはすべてがコミュニケーション（間主体的操作、過程）に依存していることが、再度強調されるべきだろう。個々の解釈においても、そして理論そのものの水準においても。フロイトが、ラカンが、そしてレヴィ＝ストロースが、解釈の方法と可能性についてわれわれに多くのことを教えているとすれば、それは彼らがコミュニケーションの、それもその挫折を、自己の理論的思考の中心においたからではないのだろうか。レヴィ＝ストロースがフィールドで体験した失意から何を引き出したかについてはすでに見たとおりである。ラカンにとっては、たびかさなる破門とみずからの学派形成をめぐる闘争がそれにあたるだろう。フロイトが「ドラ症例」の失敗〔治療の中断という不幸な結末〕

から、転移という現象の重要性を引き出したのは一例にすぎない。

人文科学 sciences humaines はすべて（ラカンはこの言い方を嫌い、それに代えて「推測に基づく科学」sciences conjecturales を提案したが）、レヴィ＝ストロースがサルトル批判として提出した、次の事実に関係している。「サルトルは、マルクスとフロイトが一致して教えたもののうち半分しか自分のものにしていない。マルクスとフロイトは、人間は意味の観点に身をおくのでなければ意味がない、ということをわれわれに教えてくれた。そこまでは私はサルトルと見解を等しくする。しかしながら、その意味が正しい意味であることはけっしてない、ということをつけ加えなければならない」[13]。人間は人間自身に現前しない。われわれが自らの行為についてなす主観的了解（解釈）と、われわれが実際になしていることとは、不可避的に「ずれ」ている。この「ずれ」こそが人文科学を可能にするものであるが、同時にそれを限界づけるものでもある。なぜなら、この「ずれ」は人文科学それ自身に跳ね返るからであり、それを一挙に解消する視点は人間のものではないからである。解消は最良の場合でもローカルなものにとどまる。それもある媒介を経由してようやく。自己と他者を媒介するものとしての無意識、とレヴィ＝ストロースはいった。主観と主観の相克を越えた、いわば「客観的なもの」としての無意識の領域、そのモデルがコミュニケーションの特権的な媒体である言語であったのは、偶然ではない。

3.

文化の理論としての解釈がはらむ問題を、ここまでまさに袋小路にはいるようにして追跡してきた、とりあえずの結論が、では、全般的な「ずれ」（解釈の条件）に対するローカルな解消（解釈の目標）ということになるのだろうか。仮にそうだとしても、解釈を可能にするコミュニケーションの隘路はそれほど広がったわけではない。おかれている状況を明らかにするために、やや卑近なふたつのエピソードを引いておこう。第一のものは、芸術批評に、そしてテクストという

概念に関係している。

それはある映画脚本家が思わずもらす、少しばかりいらだちの込もった言明である。

僕は画面に映っているものだけを見て、ああでもない、こうでもないと言う連中が嫌いです。小川徹は監督が撮ろうとして撮った石ころや何かもあるだろうけれど、映ってしまった石ころや何かもある筈だと言っていました。だからなのか小川さんは映画を不完全芸術と呼び、映らなかったもの、映らないものにだけ興味を持っていました。小川徹とちょっと違いますが、僕はひとつの映画を「完成品」として解釈、解読する人たちがよく分かりません。例えば、[…]相米慎二の映画は彼のワンシーン、ワンカットに固執する手法のせいで、いつも三時間ぐらいの映画になってしまいます。それを、普通の客はそんな長い映画に耐えられない、劇場の回転率が悪い等々の「神」の声で一時間近くカットすれば、ストーリーが判りにくくなるのは当然です。相米の映画は落丁本なのです。だから、落丁部分を指摘するならまだしも、映画は映像だ、ストーリーじゃない、あの映画はあのワンシーンだけで我々の記憶にとどめられるべきだとか誉める評論家が分からなかったのです。そしてなぜかそういう人たちの文章の決めは「記憶」とか「快楽」とか「幸福」とか「愛」という言葉なのです。(荒井晴彦「現場の熱気と映画のできばえは無関係です」)(14)

このようないらだちは決して彼個人のものではない。そしてまた、映画作家固有のものでもないだろう。この違和感は、おそらく誰もがすでに感づいているように、ここ二〇年余り(少なく見積もっても)のあいだに起こった、「批評」のある意味での決定的な変化に向けられた、「作家」の側からの、それなりに説得力を持たないわけではない、しかし、確実にステレオタイプでもある違和感なのである。例えば上の引用に続いて、荒井は次のような質問者のことを報告している。その人は根岸吉太郎のポルノ映画について、あるシーンで壁の色と女優のパンティの色が同じでしたけれど、どういう意図なんですかと聞いたという。根岸の答は秀逸である。「壁は美術部、パンティは衣装部に聞いて下さい」。ここでの軍配

はいうまでもない。会場からどっと沸き起こったに違いない笑いに、誰もがひとまずつりこまれないわけにはいかない。

だが、人々はいったい何を笑っているのだろうか。荒井晴彦はここ十年来、この質問者のようなタイプの批評が全盛であるといい、それを「パンティ派」と呼んでいる。しかし、壁の色と、パンティの色が同じであることに飛びつくという意味でなら、誰であれ、テクストと口にするものは、まちがいなくこの「パンティ派」なのである。ただ、われわれはそれを「作者」に問いただしてみようとは思わないだけなのだ。

「作者の死」、「作品からテクストへ」、ロラン・バルトがこれらのマニフェスト的な論文を発表するのは、六〇年代末から七〇年代初頭にかけてである。七〇年代に批評言語を学び始めた者にとって、「テクスト」という語は文字どおりに「開けゴマ」であった。何はともあれ、テクストと言ってみること、そうすれば答える声が聞こえてくる。テクストの唯一にして真正なる意味など存在しない。解釈の複数性、読みの創造性…。だから、「作者」あるいは「作者とその時代」を最終的な審級として持ち出そうとする議論に対しては、私たちはいつでも次のように答えることが出来たのだし、いまでも「公式的には」、つまりその凡庸さに顔を赤らめながらであれば、答えることが出来る。いわく、「テクストはいつでも複数である」、「書くこと、エクリチュールは、あらゆる声、起源を破壊する」、「テクストにおいて語っているのは言語活動であり、〈作者〉ではない」等々。しかし、ここで、いかに常識的に思われようとも、ひとこと補足をいれておくべきだろう。作者を遠ざけること、テクストは意味の複数性を実現するということは、いかなる読みも許され、どんな解釈も等しく可能であるとの、すなわち解釈の恣意性の主張ではない。それは逆に、テクストの読みを作者をめぐっての（あるいはそれと結びついた社会、歴史をめぐっての）ただのおしゃべりから解放すること、真にテクストを読むこと、それも厳密に読むことへの志向性に支えられていたのである。ヴァンサン・コフマンの次のような証言はそのことをはっきりと物語っている。

私はかつて、私と同時代の人々の多くがそうしたように、私が情熱を傾けていた作家達について、その伝記を細心の注意を払って知らないでおくようにすることを学んだ。作者の死が、この読書の楽しみを妨げる者の死が、宣告されたばかりだった。作者の存在は、ただ単にまったく余計なものであるばかりでなく、ほんのわずかでも厳密であろうとするあらゆる読みにとって邪魔でさえあったのである。生涯と作品とのあいだには、冷戦の雰囲気が漂っていた。国境は乗り越えがたいものとなっていた。第一、それを乗り越えたいと思う者が稀だった。(15)

テクストに「作者」をあてがうことは、テクストに歯止めをかけることであり、本来開いたものであるエクリチュールを閉ざすことであると、バルトは言った。しかし、あるところで開こうとすることは、厳密さへの志向と結びついたときには（ほんのわずかでも厳密さを要求するあらゆる読みにとって、とコフマンは言う）、逆説的にも、別のところで、しかも以前とは別の仕方でテクストを閉ざすことになったのである。

第二のエピソードは、文化人類学的所作に関わる。

ニュージーランドのジャングルに住むある未開部族との接触を試みた人類学的探検についての有名な話があります。この部族は、グロテスクなデス・マスクをかぶって恐ろしい戦いのダンスを行うのだとされていました。探検隊がこの部族のところにたどり着くと、彼らはこのダンスを踊ってくれるように頼みました。そして、このダンスは実際にこれまでの記述とぴったり一致するものでした。しかし、そのすぐ後に、このような未開のダンスなどまったく実在していなかったことが判明しました。探検隊と話し合うなかで、アボリジニたちは、彼らが求めるものをなんとか推しはかって、彼らの要求を満たすべく特別にそのダンスをつくり出したのでした。…（笑）（スラヴォイ・ジジェック「スターリンからラカンへ」）(16)

ジジェックによれば、これは、ラカンのいう意味での成功したコミュニケーションの典型例である。なぜなら、探検隊は、「自分自身のメッセージを、その転倒した、真の形式において、アボリジニたちから送り返された」ことになるからである。

これが解釈のおかれている状況である。われわれは例外なく、この「パンティ派」と「死のダンス派」とのあいだを通り抜けてゆかなくてはならない。なぜなら迂回を許すような外部はないからである。

註

(1) "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss"in Marcel Mauss,*Sociologie et Anthropologie*,PUF,1950.『マルセル・モースの世界』足立和浩ほか訳、みすず書房、一九七四年、所収。

(2) ロマーン・ヤーコブソン『音と意味についての六章』花輪光訳、みすず書房、一九七七年、六六頁。

(3) 『マルセル・モースの世界』、一三六―一三七頁（清水昭俊・菅野盾樹訳）。

(4) 同書、二二八―二二九頁。

(5) クロード・レヴィ＝ストロース『野生の思考』大橋保夫訳、みすず書房、一九七六年、九〇頁。

(6) 『マルセル・モースの世界』、一三〇頁。

(7) クリフォード・ギアツ『文化の解釈学』Ⅱ　吉田禎吾ほか訳、岩波現代選書、一九八七年、二七五頁。

(8) アラン・ジュランヴィル『ラカンと哲学』高橋哲哉ほか訳、産業図書、一九九一年、一八九頁参照。

(9) Anika Lemairre,*Jacques Lacan*,Pierre Mardaga,Bruxelles,1977,p.6.

(10) 「自伝的に記述されたパラノイア（妄想性痴呆）の一症例に関する精神分析的考察」『フロイト著作集』九、小此木啓吾訳、人文書院、一九八三年、三三〇―三三三頁。

(11) クロード・レヴィ＝ストロース『構造・神話・労働』大橋保夫編　三好郁朗ほか訳、六八―七九頁。

(12) クロード・レヴィ＝ストロース『やきもち焼きの土器づくり』渡辺公三訳、みすず書房、一九九〇年、二六四頁。
(13) 『野生の思考』、三〇五頁。
(14) 『群像』一九九一年一〇月号、講談社、二九九頁。
(15) Vincent Kaufmann, *L'Equivoque épistolaire*, Minuit, 1990, p. 7.
(16) 『批評空間』六号、福武書店、一九九二年、二二頁。