Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2026-11-29

享楽と表象 : ラカンの〈もの〉の概念に照らして（特集 社会学のアイデンティティーと多様性）

枝川, 昌雄

(Citation)
社会学雑誌,20:139-155

(Issue Date)
2003-03-31

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81011005

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81011005

KOBE UNIVERSITY

享楽と表象

――ラカンの〈もの〉の概念に照らして――

枝川昌雄
神戸大学文学部教授

序

聖書、なかんずく「神」の観念が、その批判者、さらには無関心を装う者すら含めて、西洋人の心の奥深くに浸透し、言語・表象行為を支配し続けたことは、論を俟たない。まことに「言語における『理性』。おお、何という年老いた女詐欺師なのでしょう！　われわれはまだ文法を信じているがゆえに、神を振り切れないのではないかと、わたしは懸念しています[1]」というニーチェの警句が告げるように、ひとはことばを用いて思考しようとするや、たちまち「神」の手に絡め取られてしまうのである。ロラン・バルトの指摘にあるように、まさに「わたしたちの社会を否認しようとしたところで、否認しようとして用いている（道具としての関係にある）言語そのものの限界を考えぬ限り、しょせんはお笑いぐさだということである。つまり、狼の口のなかに快適に安住しながら狼を打ち殺そうとしているようなものだということである[2]」。そこから、クリステヴァのマラルメ読解の要ともなった、マラルメの詩編、とりわけ「賽の一擲」における統辞構造破壊による脱出の試みが生じる。あるいはフランス語の統辞・意味構造にひねりを加え、ことさらはぐらかすことによって、ことばが強制する「形而上的な」陥穽をかいくぐる、というデリダの戦略が結果する。なぜなら、シニフィアンの連鎖を辿ってゆくかぎり、ひとは究極のシニフィエ（signifié dernier）、デリダの用語で言えば、「超越（論）的シニフィエ（signifié transcendantal）[3]」たる神に出会うからだ。

それにしても、なぜ聖書はかくも西洋の人々の意識・無意識を支配し、彼らの思考、行動の原動力たりえたのであろうか。

この小論でわれわれが取りあげたいのは、精神分析によるこの問題へのアプローチ、とりわけラカンによるフロイ

ト解釈を通じて、この一神教的メーセージがどのように読み取られたのか、もっと問題を限定して、なぜ、一神教の成立が神の非＝表象性と分かちがたく結びついており、またこの非＝表象性がラカン理論の要諦、とりわけ彼の〈もの〉の概念に通じる本質的なプロブレマティークを構成するのか、を明らかにすることによって、人間の生における表象（représentation）の発生と享楽（jouissance）との関係を問うことである。このような問題設定は、本稿に要請された社会学との相関性という課題とは直接には結びつかないかもしれないが、ラカン理論の他の領域への越境が顕著な今日、なんらかの点で接点を結ぶことも期待しうると思われる。

ところで、このような問題設定の前提となっており、同時に聖書の持つ力の根源への照射となっているのは、まさしく精神分析的アプローチの特殊性であると同時に、その知的貢献ともなっている、次のような観点、つまり、主体の形成過程という分析空間と聖書のテクストが語る主体の力学との並行関係という観点である。げんにフロイト理論による新たな聖書読解の可能性について、クリステヴァは次のように述べる。「いわゆる聖なるテクストはすべて、主体性（主観性）の境界状態（états limites de la subjectivité）について語るものである、ということが真実であるなら、聖書の語り手が知っているこの境界状態についで尋ねてみるいわれがある。それゆえ、このような聖書の読み方は、聖なるテクストの主体内もしくは主体下の力学に対して興味を抱くようになる。もちろんこの力学は、テクスト自体の形象のなかに現れているが、その解釈は新しい空間、すなわち語る主体の空間を考慮することにかかわっている。（……）私はここでフロイト理論のことを言っているのである」[4]。こういった観点は、集団のダイナミクスが人間の個別存在のなかで反復されるという仮説、言い換えると「個人心理学と集団心理学とのあいだの間隙」を埋め、外傷性神経症とユダヤ一神教との間に並行関係を設定するフロイトの分析方法を前提としている。聖書は語る主体と「語られざるもの」（超越神）との緊張した関係を通して、このような分析視角が可能となる舞台を提供する。いずれにしても、主体形成にかかわるこのような「新しい空間」を対象とするかぎり、聖書の歩みの一齣一齣が、直接各主体が遭遇する生と性の出来事と、さらには自己崩壊する瀬戸際での危機と喪失の経験と重なり合い、一種のカタルシス空間を生み出すのである。ラカンの指示にしたがって、さらにその内実に迫ってみる。

一　「父親殺し」

『トーテムとタブー』（一九一三年）を引き継ぐ、フロイト最晩年の『人間モーゼと一神教』（一九三九年）は、宗

教史家ばかりかフロイト支持者の間でもとりわけ問題視される著作である。ところが、ラカンはその過小評価、軽視に真っ向から異議を唱え、フロイト理論の精髄をこの書に見てとる。「晩年のフロイトの知的産物であるこの著作について、あれは彼の老衰を示しているとほのめかす人々に数週間前に出会いましたが、私はそうは思いません。いずれにせよ、わたしにはこの著作ほど以前の彼の思考すべてと一致し、またきっぱりと言明された著作はないと思っています[5]」。それでは、このような確信に満ちた断言を支える論拠はいずれにあるのか。フロイトの立論の基礎は、「モーゼはエジプト人であって、一民族の要求がこれをユダヤ人にしようとした[6]」という点にある。ファラオであるイクナートンの奉じたアートン教という、「神話的なもの、魔術的なもの、呪術的なものが排除され[7]」、偶像崇拝を廃し、世界を包括する唯一なる神性の観念を与えた合理主義的な一神教が、彼の死とともに無に帰したとき、この宗教改革の灯の消え去るのを防いだのがエジプト人モーゼであり、彼が選んだのが、ヤーヴェ〔ヤハウェ〕を神とするユダヤ民族であった。ところが、「出エジプト記」によれば、「モーセ〔モーゼ〕は、しゅうとでありミーディアンの祭司であるエトロの羊の群を飼っていた[8]」とある。フロイトは、彼がシナイ（古名ホレブ）の娘婿と呼ぶこのヤーヴェの祭司たるミーディアン人が、立法者であり、政治的指導者、合理主義者であるエジプト人と混同されてきたと見なすことによって、この矛盾を解こうとする。ラカンによれば、「ヌーメン（numen）[9]」が横溢する古代世界にあって、極めて異質な一神教的メッセージが成立可能になったそのメカニズムを解くカギとしてフロイトによって提出されたのがこのモーゼ像の融合、二重性である。付言しておけば、フロイトにとって、「粗野頑迷」で、「暴力的であり、残忍だった」地方神ヤーヴェに、高度に精神化された神観念を与えたのはモーゼのアートン神であって、歴史的経過とともにヤーヴェ神はアートン神の性格を色濃くしていくのである。さて、モーゼに戻ると、階級的な出自の対照性（高貴なエジプト人／貧しいミーディアン人）、合理主義者モーゼ（Moise rationaliste）／霊感を受けた蒙昧主義者モーゼ（Moise inspiré, obscurantiste）[10]という二重化したモーゼ像を操作することによって一神教が成立した、とラカンのフロイト解釈は告げる。フロイトが述べるのはもっぱら第一のモーゼである（「このもう一人のモーゼ〔ミーディアン人モーゼ〕についてわれわれは個人的なことを何ひとつ知らない――本来の、エジプトのモーゼによって完全に影の存在にされているのである」（フロイト、前掲書、三〇〇頁）が、まずそれを追っていったあとで、ラカンによる第二のモーゼ解釈の検討に移ることにする。

さて、ユダヤ人の指導者であるこの父＝神と一体化して

いる〈偉大な解放者〉は、フロイトによれば、高度に精神化された宗教のもとに満足を見いだせない、貧しい自分自身の民によって殺害される。この図式そのものは、「トーテムとタブー」における息子たちによる原父殺害の反復でもある。精神分析的解釈の極めて特徴的な性格が現れてくるのはここである。遊牧民内の女を独占する全能の父を兄弟が協力して殺害し食べてしまったあとは、女を分け合うことによって性的な障害は取り除かれ、父の束縛から解放されたと普通は想定されるのに反して、戒律はより一層強化され、性的な禁止が増幅される（近親相姦タブーと外婚制の掟）。ラカンが問題にするのも、この「飛躍＝間隙（faille）」である。

父の殺害というこの行為は全くの神秘です。これによって我々にとっては次のことが覆い隠されてしまいます。つまり、父の殺害は、父の存命中にはその現前によって禁止されていると思われていた享楽（jouissance）への道を開かないばかりでなく、父の殺害は禁止を一層強化する、ということです。すべてはここにあります。そして、事実においても説明においても、まさしくここに飛躍（faille）があるのです。享楽への障害は父の殺害によって取り除かれたにもかかわらず、享楽はやはり禁止されたままであり、それどころかこの禁止は一層強化されるのです[11]。

太古の原父殺害を反復する、ユダヤ民族にとっての父親モーゼの殺害は、キリストの殺害＝死という反復行為によって贖われ、成就する。つまり、「〈偉大な人物〉の原初的殺害は、第二の殺害、最初の殺害を翻訳し白日のもとにおく第二の、つまりキリストの殺害において出現するからこそ、一神教的メッセージが完成するのである[12]」。第一の殺害を第二の殺害に結びつける心的機制は、フロイトの言うような神経症に見られる心的外傷への固着と反復強迫であろう。キリスト教における聖体拝領の儀式が、ロバートソン・スミスの考えを受け継ぐフロイトの言うように、原父とその代理たるトーテムを食べることによる同一化であるとすれば、告解（confession）は、その殺害行為と罪の意識の絶えざる反復的な想起である。ところで、原初の罪というこの心的外傷（Trauma）が、贖罪行為によって完結する、というシナリオを演出したのがパウロであり、これによって、「偉大な人物」の崇拝にとどまる他の諸々の宗教に対する、ユダヤ＝キリスト教の宗教上の優位性が結果する。フロイトに出現する「このきわめて奇妙＝特異なキリスト中心主義（ce très singulier christocentrisme）」（ラカン）を根底で支えているのが、前述の faille なのであり、罪責観を梃子に法（掟 loi）、言い換えると禁止、を軸とした倫理が介在してくるのは、まさにこの裂け目を通じてなのである。この一見、理論的な危うさと見えると

ころで、独特の精神分析の論理が機能していることが分かる。フロイトの言うとおり、モーゼ教の枠のなかには、この殺意を秘めた直接の父親憎悪の表現は見られず、この憎悪を抱いたことによる罪意識、この殺意の感情が根深く、激しいものであればあるほど高まる良心のとがめ、さらには父親＝モーゼ＝神に罰せられたいという、過ちを犯した子供が父親に罰せられたいという願望と同種の感情、処罰されることによるマゾ的な快感という倒錯した心的機制が働いていることはありうるだろう。このような罪悪感情が欲動の断念を促し、掟の強化をもたらし、倫理的な高みに押し上げる原動力となった、という分析は人間の深層心理に根ざした卓抜な「構築」[13]である。したがって、ここで問題となっている倫理は、「神への抑圧された敵意ゆえの罪意識に発する」ものであり、「強迫神経症的反動形成」[14]の性格を帯びているのである。しばしば宗教団体が政治的社会的に弾圧を受ければ受けるほど、ますます信仰を深め団結していくのは、神の掟に違反したという罪悪感情と、それに見合った処罰への欲求に支えられていることは、オウム真理教〔アレフ〕などのカルト宗教を問わずすべての宗教に見られることである。しかし、享楽の禁止と強化、それと同時に「法」の出現という事態には、ラカンが指摘するように、この章の始めで述べたもう一人のモーゼ、ミーディアン人モーゼが関係している。

二　名づけえぬもの

神はモーゼに対して、どのように顕現するのか。「出エジプト記」では、モーゼは神の山ホレブで「柴の間に燃え上がっている炎の中に主の御使いが現れた」[15]のを見る。別の節でも、神の山にあってヤーヴェはモーゼに「見よ、わたしは濃い雲の中にあってあなたに臨む」（一九・九）とあって、神の姿は表象されない。十戒は偶像崇拝を堅く禁ずる。「あなたはいかなる像も造ってはならない。上は天にあり、下は地にあり、また地の下の水の中にある、いかなるものの形も作ってはならない。あなたはそれらに向かってひれ伏したり、それらに仕えたりしてはならない」（二〇・四－五）。フロイトはこれを受けて、「モーゼ教の掟のなかにはさしあたり認識されるより以上に意義深い掟がある。それは神の像をつくるなという禁止、すなわち見ることのできない神を崇拝すべしとする強制である」（前掲書、三五七頁）。フロイト自身はここにユダヤ的本質をなす、感性に対する精神性の勝利を見る。ラカンによるこの問題への取り組みの前に、クリステヴァが、聖書における神の表象不能性を精神分析における分析主体[16]の心的空間との対応関係から、いかに解釈しているかをラカン理論と対照させるために述べておこう。

フロイト以降に主要に展開された精神分析的主題のひとつに、メラニー・クラインやアンナ・フロイトらによるエディプス期に先立つ構造の解明がある。クリステヴァはこの流れに身を置いて独自の視点を提出する。その理論構成の要点は、エディプスとエディプス以前のナルシス構造を「象徴的父」と「想像的父」に投影し、この想像的父を「父なる神」にスライドさせることで、象徴化される以前の、言い換えれば表象不能の神の像の謎を解こうとするところにある。[17] それでは、このナルシス構造とはいったい何であろうか。一九一〇年にこの語を採用して以来、「ナルシシズム入門」（一九一四年）を経て、フロイトは概念の揺れを含みながらも次第にナルシシズム論を構築していくが、クリステヴァが問題にするのは、自／他の分離以前、したがって自我と対象の成立以前の「一次的ナルシシズム（narcissisme primaire）」の時期である。この概念に関しては、彼女はクラインではなく、フロイト説に従っている。というのも、クラインによれば、「幼児においては、自体愛とナルシシズムは早期の対象関係と時期を等しくする」[18]からであり、フロイトのナルシシズム段階（stade narcissique）とは異なり、リビドーが内化された対象に回帰するナルシシズム状態（états narcissiques）があるだけだからである。しかし、クリステヴァが対象とする領野そのものは、クラインによって提唱されたエディプス以前の早期の三脚構造なのである。クラインにおいては、幼児の最初の対象関係の進展において支配的な役割を務めるのは、母の身体であり、その母の身体に現前する「悪い対象（mauvais objets）」のなかに、pénis の形をとって現れる父が含まれている。この三脚構造を、欲動を表象に結びつけ、これをさらに記号として記載するメカニズムの場として練り直したのが、クリステヴァの独創である。ラカンがフロイトのシュレーバー論の読解を通じて引きだしたのは、主体およびそれと相関的な記号の成立要件としての父の機能である。つまり、法（掟）への基礎を供与する父の名（Nom-du-Père）が、autre（ここでは母）の彼方に出現し、介入しなければ、言い換えると父の名の排除（Verwerfung＝forclusion du Nom-du-Père）が生じる場合には、シュレーバーに見られるごとく、主体・記号そのものが破壊される。裏返して言えば、これは象徴界（le symbolique＝言語、制度などの象徴秩序）がいかにして成立するかの謎解きである。主体を象徴界に参入させるために、主体の欲望を制限し、母との近親相姦を禁止する法として「父の名」のもとに介入するこの第三者こそが、エディプスの父＝象徴的父に他ならない。一次的ナルシシズムの領野とは、このエディプス構造以前の、ラカンの「鏡像段階」に先立つ「原抑圧（refoulement originaire）」の機能する場である。クリステヴァはここでラカンの名を出

していないとはいえ、おそらくは彼の現実的父、想像的父、象徴的父（père réel, père imaginaire, père symbolique）という父性の三つの領域を参照している。[19] 現実的父とは、家族のなかでの具体的な形象としての父である。一方、彼女が、フロイトの『自我とエス』から引きだした「個人の先史時代の父」、いまだ父／母未分化の両性の属性を具有している想像的父とは、ラカンの言う想像界の父、あるいはこのような言い方が許されるなら、想像界の零度に位置する父であり、母のディスクールを通して浮上してくる父親像のことである。クリステヴァ的に言えば、それは「ナルシシズムからエディプスへの中継」をなし、ことばの論理的構造に欲動的裏打ちを付与する父親である。ナルシス的自我は、この想像的父との「無媒介的で直接的な同一化」を通して、エディプスへと変貌する。この時、想像的父は欲動興奮に対する防御の役割を果たす、と言われる。つまり、欲動の暴走に対する歯止めとして想像的父は機能する。欲動の流れは、ある抵抗、抑圧を受けることによって記号のレベル、シニフィアンに移行するのである。この図式は精神分析理論に普遍的に見られる論理であり、各項目の入れ替えはあってもエディプス構造においても基本的には同一のパターンを描く。のちにみるように、表象の生成をめぐる理論の基底はここにある。

ところで、クリステヴァは、この同一化が「あたかも空から落ちてきたもののように」[20]「大文字の『彼（Lui）』、ある第三者、目に見えず、しかも心的生活のこの原初的様態にあってはまだ記号が成立していない以上表象不能の第三者から、この同一化はあなたの上に落ちて来る」と形容している。この表象不能の第三人称である父の存在が、視えない神にスライドされることによって、聖書（ユダヤ教）のなかの神の表象不能性が結論づけられる。また、キリスト教における神の「愛（Agapè）」が、聖ヨハネや聖パウロの言うように、第三者たる神から降りてくるものとすれば、このアガペーを支えているのは、ナルシス構造における想像的父なのである。彼女の立論は、ラカンの想像界から象徴界への通路にこの想像的父の審級を設定して、いわばこの第三者の媒介をスプリング・ボードとして象徴界への跳躍を果たすところにある。聖書のなかの神への信仰を「表象不能なもの」つまりは「想像的父」に捧げられた信仰と見なすことで、クリステヴァの個の精神分析の場と神という共同幻想の場との接続は完成する。しかしながら、この表象不能性への信仰とは一体何であろうか。個の原初的状態への遡行、より正確に言うなら、まだ個が個として成立していないアモルフな状態から、個が析出されてくる過程を聖書がなぞっているとするなら、個の心的空間の原初的様態を神を通して絶えず想起することは人間存在の本質、その秘密に触れることなのであろうか。表象不能性と

いう原初的様態、クリステヴァの言う「想像的父」の領域の構造的理解、もっと特定化して言えば、視えない父、視えない神の謎に対して、ラカンの最も重要であり、また最も難解な概念のひとつである〈もの〉は炸裂し、回答を与えようとする。

三　〈もの〉と享楽

〈もの〉という概念をこの小論に導入するために、三島由紀夫の『金閣寺』を題材としてアプローチしてみる。前述のクリステヴァの解釈からすれば、吃りの主人公の発することばは、彼の内面を吸収できず、ようやく語り出されたことばは吃音のために外部の世界とずれを生じて、空虚な響きしか発しない。つまり、ことばという記号が欲動の裏打ちを欠いた「一次的ナルシシズム」における症候を呈する。彼の父親の早世後、金閣寺の迷宮的建築は、「この息子を迎え入れる真の受容構造として、『想像的父』の代用（ersatz）として立ち現れますが、この入り組んだ建築空間が含意する（connoter）ところは、西洋的な父性的・男根的審級というよりははるかに母胎の集積床（réceptacle）を想わせる母性的なもの」[21]である。しかしながら、この主人公にとって、「完璧なる美」の象徴としての金閣寺は同時に攻撃対象でもある。「ほとんど呪詛に近い調子で、私は金閣にむかって、生まれてはじめて次のように荒々しく呼びかけた。『いつかきっとお前を支配してやる。二度と私の邪魔をしに来ないように、いつかは必ずお前をわがものにしてやるぞ』声はうつろに深夜の鏡湖池に谺した」[22]。アガペーと関連づけられたナルシス構造を支える想像的父へのこの攻撃性は、どう解釈すべきなのか。吃りという肉体的徴候が自分の美の観念から生じたのではないかという疑い、発動される暴力的な攻撃性（「美的なものはもう僕にとっては怨敵なんだ」）、その攻撃性から生まれる破壊衝動（「金閣寺を焼かなければならぬ」）……なるほど、金閣寺に放火する直前に、この吃りの青年が、「私の内界と外界との間のこの錆びついた鍵がみごとにあくのだ。内界と外界は吹き抜けになり、風はそこを自在に吹きかようようになるのだ」と述懐するとき、クリステヴァの言うように内と外とを隔てる境界の障壁の破砕によってなだれ込んでくる外界と傷つく内界という問題、つまり境界例（ボーダーライン・ケイス）の典型例のように見える。しかしながら金閣寺という完璧な美の幻想の、言い換えると三島が創造した虚構の「想像的父」の破壊はどのような意味を持つのか。さらに「金閣の空は金砂子を撒いたように」なって崩れ落ちていこうとするとき、不安を一掃した、ほとんど安らかと言ってよいほどの安堵と平穏に包まれて「別のポケットの煙草が手に触れた。私は煙草を喫んだ。

一ト仕事を終えて一服している人がよくそう思うように、生きようと私は思った」のは、なぜなのだろうか。想像的父たる金閣寺を焼き尽くすことは、想像的父を殺すことに等しいとすれば、この父殺しの「父」はもはや想像的父ではなくて、エディプスの父に変貌しているのではないか。もしこの変貌が起こっているとすれば、何よりも「愛する父」であり、ナルシスを支える同一化の対象である父という理論的前提そのものが崩れてしまう。それでは、この吃りの主人公にとって、魅惑と破壊というアンビヴァレントな感情を誘発する「金閣寺」は精神分析的にどのような位相のもとに把捉できるのであろうか。

われわれとしては、この「金閣寺」こそ、まさにラカンの言う〈もの〉(das Ding, la Chose)に他ならないと結論づけたい。[23] だがその前にもう一度、第二章の冒頭で触れた、ホレブ山でミーディアン人モーゼに顕現する神の非＝表象性の問題に戻ってみなければならない。

ラカンによれば、この人物こそが燃える茨から決定的なパロールが現れるのを聞いたのであるが、そのパロールをめぐって解釈の相違が浮き彫りになる。モーゼが神にその名を問うたとき、神は答える。《Ehiè ashèr ehiè》。関根正雄の訳注によれば、「わたしはあらんとしてある者である」という意のこの言表において、Ehiè は一人称、神名ヤハウェはその三人称の形である。語根の hjh (hwh, hi) は「ある」の意である。また、ashèr は、関係代名詞 celui qui, ce qui (〜するところの人〔もの〕) の意である。[24] この「決定的なパロール」は、ラカンが批判の対象として参照したと思われるエルサレム聖書の訳では、「je suis celui qui suis (わたしは有る者である)」とある。彼によると、キリスト教的覚知 (グノーシス) のこういった解釈によって、存在に関する困難が生じた、とされる。なぜなら、神は現前している存在者であるからである。ちなみに、traduction œcuménique (共同訳) では、「Je suis Qui Je Serai」[25] とある。この属詞の qui を celui que ととれば、[26]「わたしは、わたしがあろうとする者である／わたしは、わたしがなろうとする者である」となって、ほぼ関根正雄訳と等しくなる。聖書学者 André Chouraqui の新訳では、「Je serai qui je serai」と始めの être にも未来形が使ってある点に相違があるが、現前の存在という面では、さしたる違いはない。ラカンが提案するのは、「je suis ce que je suis (わたしは、わたしがそれであるところのものである)」という翻訳である。[27] celui qui ないしは celui que を ce que に変えることによって、現前する存在している《者》から、本質的に隠された《もの》としての神への転換が生じる。この「燃える茨」「火」こそ、モーゼにとっての〈もの〉(la Chose) であるとラカンは断言する。ところで、この隠された神が、シナイ山で「火の中を山の上に降られた」

（「出エジプト記」一九・一八）十戒を授ける神と等しいとすれば、姿を隠すことによって、パロールの法（十戒）が告げられることになる。つまり、《非＝表象性》は、《パロールの法》の成立条件そのものであるのだ。この法の先には一体何があるのか。ここで jouissance（享楽）が、この法による禁止の彼方に浮上してくる。

> こうしてわれわれは、享楽への接近のためには侵犯が不可欠であり、――ここで聖パウロと出会うのですが――まさしくこのためにこそ〈法〉はある、という定式に至ります。享楽へとむかう侵犯は、対立する原則に、すなわち〈法〉の諸形態に依拠しない限り達成されません。[28]

人間をつかの間の満足・快楽（plaisir）から脱出させるためのキャタピラ車に〈法〉をなぞらえるこの論理、その侵犯による享楽への接近のためにのみ歯止めとしての〈法〉を要求するこの論理は、たとえばエロティシズムがキリスト教において抑圧されればされるほど、かえってその抑圧を契機として異教の文化とは異なった刺激的な誘因力を獲得したように――抑圧のないところにエロティシズムはない、と教えたのはキリスト教である――、ある意味では極めてキリスト教的な倒錯のにおいが芬々としないでもないが、聖パウロの『ローマ人への手紙』のなかの、罪を創る〈法〉というテーマについて、ラカンが〈もの〉という用語をこの罪という語に代入するように提案するとき、[29]法、〈もの〉、享楽の関係がまだ判然とはしないとはいえ、徐々にわれわれの前に姿を現してくる。

ここで、ふたたび三島の『金閣寺』に戻れば、〈法〉の侵犯を代償として得られる享楽の通路にある不可視であるもの、表象されないもの、言い換えると〈もの〉こそが、観念の中に描かれた〈完璧な美〉たる金閣寺のために、現実に現前する金閣寺を抹消＝破壊する行為に導いた要因に他ならない、と言える。この根源的イマージュを損なうあらゆる現実的、想像的な障害から、象徴〈美の象徴〉としての金閣寺を救出する努力、あるいは金閣寺焼失という侵犯的行為による〈もの〉としての金閣寺の現出、このことが現実態としての金閣寺焼失への導因であるに違いないのだ。金閣寺が〈もの〉としての純粋性を維持するには、非表象化が不可欠であった、とするこの論理を支えるには、〈もの〉とは何かをさらに問いただしてみなければならない。

われわれはいままで、「非＝表象性」という問題を扱ってきたのであるが、この領域は、いかなる心的領域に位置づけられるのであろうか。言うまでもなく、フロイト理論は、広義の意味における「文化」一般、要するに言語、制

度などの象徴秩序の成立を近親相姦の禁止に求めた。「トーテムとタブー」はそれを〝仮構〟された歴史的過程にもとづいて闡明にしようとし、一方エディプスはこれを構造的に明らかにしようとした。ラカンによれば、レヴィ＝ストロースの『親族の基本構造』は、父がなぜ娘と結婚しないのかを、婚姻関係における交換の組織化（社会構造としての交換体系）という〈法〉の導入によって説明しようとしたが、なぜ息子は母と寝ないのか、という問題を未解決のままに残した。このレヴィ＝ストロースが取り残した地点で展開されたフロイトのエディプス理論を採用すれば、母は息子にとって接近不可能な外部へと追いやられ、欲望対象としては禁止される。そしてまさにこの禁止を代償として、表象が成立するのである。モントルレイはこの問題についてのラカン理論の要諦をつぎの三点にまとめている。

1　無意識とは、諸々の表象として分節される欲望の構造、もしくは組み合わせである。

2　これらの表象は、その文字による分節が享楽の一部を現実に主体から奪う限り、去勢の表象（représentations de castration）と呼ぶことができる。

3　この享楽が賭け金となっており、それを失うという代償を支払って、表象が得られる。[30]

他方、精神分析家で、哲学教授でもあるジャン＝フランソワ・ド・ソヴェルザックは、ラカンが「主体の壊乱と欲望の弁証法」で定式化した「享楽は語る者としての主体には禁じられている」（*Ecrits*, p.821）という言を引用しながら、次のように結論づけている。「あらゆるディスクールは、享楽の排除に、欲望を引き起こす原因の抑圧に基づいて生み出される。こういった観点を打ち出すことは、ラカンの場合、主体が語る主体であるというただ一点により分割されているという考え――フロイトの場合はこれとは異なり、主体の分割は抑圧による――によって正当化される」[31]。フロイトが明らかにしたように、近親相姦、とりわけ母と息子のそれは人間の最も基本的な欲望である。この近親相姦の禁止、つまり人間が自然から文化の領域に上昇するために介入する法による近親相姦の禁止は、母との性愛が与えるであろう享楽の禁止であり、この享楽を一部であれ断念することを通じて小児（ここでは一応男児と限定して、フェミニズム的な解釈については保留しておく）は、表象という手段を手に入れる。ディスクールの成立の条件は、いつに近親相姦の禁止、言い換えると享楽の禁止にかかっているのだ。とりあえずは、この近親相姦の対象であり、また象徴秩序＝象徴界（le symbolique）が成立した暁には、シニフィアンの連鎖が形づくるあらゆる表象の彼方に禁止対象として存在する母が〈もの〉であり、この

〈もの〉の位置する場がラカン的な現実界（le réel）を形成すると、理解することができる。しかし、はたしてその概念規定で必要十分な条件を満たしているのか。

この〈もの〉を「十分」に規定するには、ラカン自身が試みているように、クライン理論と対照させてみるのが手っ取り早い。ラカンによれば、「クライン理論の本質は、«das Ding»〔〈もの〉〕という中心的な場に神話的な母の身体を置いた、ということにある」[32]。なるほどクラインの述べるところでは、「エディプス葛藤の早期段階はサディズムによって支配され、」それは「口愛的サディズムで始まる発達の段階に起こってきて、肛門愛的サディズムの上昇が終わるときに終結する」[33]。このサディズムはといえば、母の身体に対する攻撃的・破壊的な欲動傾向として発現する。とするとラカンが、「«das Ding»が中心にあるのは、まさしくそれが排斥されているという意味において」であり、「実際は外部のものとして措定されねばならない」「«das Ding»とは、忘れ去ることの不可能な前歴史的な〈他者〉（Autre préhistorique）である」[34]と断言するとき、クラインに限りなく接近しているように見える。ラカン自身はどの点に、クラインとの理論的異同を同定しているのか。

「わたしの«das Ding»という領野は、操作的に（opérationnellement）定義されており、〔母の身体という〕この根源的対象に枠を与えるものである。それによって、クライン神話と呼ぶべきものを開花させた諸条件を理解することができるし、またこの神話を位置づけることも可能になる」[35]。このラカンの説明によれば、操作概念としてのdas Dingは「母の身体」を代入することの可能な構造的な枠組みとして考えられており、「母の身体」そのものであるわけではない。この代入の項目は、さまざまに変換可能である。ラカンが次々と繰り出す〈もの（das Ding）〉を代理し表象するイマージュのうち、壺は「空虚（vide）」による創造の相をよく映し出している。「壺を、〈もの〉と呼ばれる現実界の中心にある空虚の実在を代理表象する（représenter）ために作られたひとつの対象とみなすならば、代理表象の中に現前するこの空虚はまさに『無 nihil』として現れている。だからこそ、陶工はここにいる皆さんと同じように、空虚の回りに壺を作る。つまり、神話的創造者とまったく同様に、『無から ex nihilo』、穴から、壺を創造するのである」（同頁）。いまの場合、陶工とは創造者＝神の異称に他ならない、と言えよう。ラカンは、現実の対象がdas Dingの尊厳にまで引き上げられる「昇華」に芸術の誕生そのものをみる。またdas Dingの場の昇華と関係する、したがって快楽原則の彼方に現れるのが、「死の欲動」である（芸術、昇華、死の欲動についてのより詳細な検討は他日を期したい）。ところで、こうしたさ

まざまに変奏された das Ding のイマージュにもかかわらず、その構造的な規定はすこしも揺るがず、「異質で」「ときには敵対的な」「最初の外部」であり、これを中心として主体が組織される、失われた不在のもの、この主体にとっての絶対の〈他者〉こそが、ラカンの考える das Ding である。一方、《Sache（事物）》とは、「ランガージュによって支配された人間的行為の産物としてのもののことであり」、明文化可能な前意識の次元に属することによって、言語操作の外部・彼方にある、無意識のレヴェルでただ表象代理（Vorstellungsrepräsentanz）されるだけの das Ding とは、弁別される[36]。そうであれば、das Ding とは、シニフィアンの連鎖によって構成される象徴界に空いた裂け目、穴であり、表象不能な「異物（Fremde）」として原初に切り離されて存在する何ものかである、ということになる。とすれば、ユクスキュルの言う「環境世界（Umwelt）」が、ヒト以外の場合、内界と外界が一対一対応をして密着し、本能によって制御されているのに対して、ヒトは、世界を組織化する始源の点においてすでに外部＝異物を抱え込んでおり、内界と外界との間には間隙が挿入されていることになる――ここに人間の生の困難と栄光がある。そしてとりもなおさず、この距離（distance）を導入するのが das Ding であり、フロイトの言うように快楽原則に支配されている「表象」は、この das Ding を中心点として織り上げられていくことになる。前述のように、享楽は、快楽原則の彼岸、名づけることのできない das Ding の場、死の欲動の領域に存在する。法を侵犯してこの das Ding に接近することは、絶対的な享楽を与えると同時に、耐えがたい苦痛を強制する。ラカンはここにサドの世界への扉が開かれるのを見る。このような死と結びつく享楽への移行を押しとどめるためのブレーキとしていわゆる生の快楽原則が存在するのである。生の世界にあって世界の組織化にとって必須の表象が生じるには、モントルレイに触れた際にすでに述べたように享楽の抑圧が必要不可欠であり、その抑圧の結果、享楽はいわば虚の焦点として、その中心から一定の距離を保って展開する表象の運動を不可視の太陽さながらに、あるいは視えない「神」のごとく引力によって根底から支える。つまり、「空虚の実在（l'existence du vide）[37]」が、表象世界全体を支えている。言い換えると、表象世界自体は欠如をかかえており、その結果、この欠如を収斂点として表象世界は成立しているのである。

das Ding という概念を手中にすることによって、いまや新たな神の像が立ち現れてくる。自身は非表象的であり、しかも表象世界を創出する神とは、この das Ding の別名に他ならないのである。神は原初の人間の生の条件をスク

リーンに投影し、反復する。あるいはまた、バルトが東京という都市に、「いかにもこの都市は中心をもっている。だが、その中心は空虚（vide）である」という逆説を見るとき、そして皇居という「不可視性の可視的な形、これは神聖なる≪無（rien）≫をかくしている。（……）その中心そのものは、なんらかの力を放射するためにそこにあるのではなく、都市のいっさいの動きに空虚な中心点を与えて、動きの循環に永久の迂回を強制するために、そこにあるのである」[38]と解説するとき、構造としての das Ding のことを言っているのである。そもそも、天皇制そのものが、親政の一時期を除いては、二重権力のうちの一方のネガティヴな極として、そしてそのゆえにこそ政治・社会・文化システムを統御する力を持ち得たのではないか。現実態としての権力の興亡の枠外にあって、したがって現実のレヴェルで衰亡することを免れつつ、自らは「空虚な中心」として――現実の権力意志＝欲望はこの中心の回りを旋回する――、つまり das Ding として十全に機能しえたのが天皇制である。まさに三島由紀夫が自決間際に幻視した「天皇」とは、空なる das Ding に描かれた見果てぬ夢だったのである。

註

（1）ニーチェ『偶像の黄昏／アンチクリスト』西尾幹二訳、白水社、二〇〇〇年、四一頁（Cf. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, GF, 1988, p.93）。なお、邦訳者注によれば、訳文で「女詐欺師」とあるのは、「言語も理性もドイツ語で女性名詞」であることによる。本小論では以後、引用する場合、原則として邦訳のあるものはそれに倣うが、必要に応じて適宜原書を参照して、訳文を変更する。また、〈 〉は大文字に、〔 〕は補足として、他の括弧は慣用に従って使用するものとする。

（2）ロラン・バルト『表徴の帝国』宋左近訳、新潮社、一九七四年、一六頁（Roland Barthes, *Œuvres complètes*, Tome II, Seuil, 1994, p.750）。

（3）ジャック・デリダ『ポジシオン』高橋充昭訳、青土社、一九八四年、三一頁。デリダによれば、「『超越（論）的シニフィエ』なるものは、それ自体においては、その本質上いかなるシニフィアンへも差し向けず、当の記号連鎖を超過（excéder）しており、もはやそれ自体、ある契機においてはシニフィアンとして機能しない」（同頁、J. Derrida, *Positions*, Editions de minuit, 1972, p.30）。

（4）ジュリア・クリステヴァ「聖書を読む」『現代思想』一九八三年五月号、久米博訳、一九四頁。Cf. J. Kristeva, 《Lire la Bible》, in *Esprit*, 9/1982, p.145.

（5）ラカン『精神分析の倫理（下）』小出浩之他訳、岩波書店、二〇〇一年、一〇頁。CF. Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII*, 1986, p.202.

（6）「人間モーセ〔モーゼ〕と一神教」『フロイト著作集十一』

人文書院、一九八四年、二七九頁。ただし、フロイトはあらかじめ反論を予想して「モーゼがエジプト人であったという想定からは重大広範な推論が導き出されるが、これを公然と支持する用意がない、これが心理学上の真実性のみを根拠としていて、客観的証明を欠いているからだ」（同頁）と慎重に補足している。

（7）フロイト、同書、二八五頁。

（8）「出エジプト記」三：一―一三」『聖書』新共同訳、日本聖書協会、一九八七年。フロイトの「人間モーゼと一神教」では、二九四頁以下にミーディアン人モーゼに関する具体的な記述がある。

（9）numen とは、古代ローマの宗教における霊であって、木や泉などの自然物や、大地、さらには人間に宿ると信じられていた。Cf. *Dictionnaire des religions*, par E. Royston Pike, PUF, 1954.

（10）ラカン、前掲書、一四頁（Lacan, op. cit., p.205）。

（11）ラカン、同書、一七頁（ibid., p.207）。

（12）ラカン、同書、一四頁（ibid., p.205）。

（13）「構築（construction, Konstruktion）」とは、「分析の材料をたんなる解釈よりも、もっと広くかつ深く分析する操作を示すためにフロイトによって提示された術語」であり、「本質的に病者の幼児の生活史の一部を現実的および幻想的な局面において再構成しようとするものである」。ラプランシュ／ポンタリス『精神分析用語辞典』（みすず書房）を参照。

（14）フロイト、前掲書、三七四頁。

（15）「出エジプト記」（三：一二）。なお、岩波文庫版の関根正雄の訳注によれば、「『使い』はヤハウェと区別できず、ヤハウェの顕現形態とも言うべきものである」（一一六頁）。*La Bible de Jérusalem*（Desclée de Brouwer）でも、同様の指摘がなされている。«Dans les textes anciens, cet *Ange* est Dieu lui-même apparaissant sous forme visible»（「古いテクストでは、この『使い』は可視的な姿をとって顕現する神自身である」）。すぐあとの三：四節では「神は柴の間から声をかけられ、」とある。一九五六年フランスで刊行された『エルサレム聖書』は、カトリックの改革を打ち出した第二ヴァチカン公会議（一九五九―六二年）の結果、エルサレムの Ecole Biblique で旧約学者 R. de Vaux と新約学者 P. Benoit の監修のもとに編纂された画期的な聖書翻訳である。この公会議において、カトリックとプロテスタントによる traduction œcuménique（共同訳）が提案され、フランスにおいては、一九七二年と一九七九年にそれぞれ新約と旧約の訳業が完成した（Livre de Poche 版で容易に入手可能）。われわれが翻訳として使用しているのは、一九八七年刊行のわが国における新共同訳聖書である。

（16）ラカンが導入した「分析主体」という用語は、分析治療を受ける患者を指すが、「分析を受ける者（analysé）」という受動的存在から、「分析の場での主体（analysant）」へと、患者と分析医との関係の転換を図るために案出された。

（17）この主題については、クリステヴァのつぎの論文を参照。「愛の関係と表象　精神分析理論に照らして」（三浦信孝訳、『現代思想』一九八二年一月号。この来日講演の別のヴァージョンは同氏訳で日仏学館での講演原稿がある）。「われら愛に飢え

たE・T」(三浦信孝訳、『中央公論』一九八四年二月号)。「聖書を読む」(前掲論文)。『女の時間』(棚沢直子／天野千穂子訳、勁草書房、一九九一年)。«L'abjet d'amour», «Ne dit rien», in *Tel Quel*, 91, printemps 1982. *Histoires d'amour*, Denoël, 1983.

(18) Robert D. Hinshelwood, *Dictionnaire de la pensée kleinienne*, PUF, 2000, p.401.

(19) Cf. J. Lacan, «Le mythe individuel du névrosé», in *Ornicar?*, no17／18, 1979, p.305 (執筆年は一九五三年)。現実的父と象徴的父との関係については、現実的父は「自分の機能のなかで結晶化している象徴的価値を最大限に具現することが必要であろう。ところが、このような象徴的なものと現実的なものとの重なりを捉えることは、絶対にできない。少なくとも現代のような社会構造においては、父は何らかの側面によって、自分の機能にそぐわない父であり、欠陥のある父であり、面目を失った父であるのが常である」と、両者を隔てる距離、その現代における不調和が記されている(三〇五頁)。

(20) クリステヴァ「愛の関係と表象」(前掲論文、四一頁以下)。

(21) 同論文、四八頁。

(22) 三島由紀夫『金閣寺』(新潮文庫)、一九九九年、一六五頁。Cf. Yukio Mishima, *Le pavillon d'or*, Gallimard, 1961, p.157.

(23) なお、ひとことあらかじめ断っておけば、われわれの das Ding の解釈について、おそらく拡大解釈という批判があるであろうが、ここで問題となっているのは、das Ding という操作概念による異なる領域間の「構造的相同性」を画定するこ となのである。

(24) 関根正雄、前掲書、一二六頁参照。asher の訳を始め、この章句のヘブライ語原典の解釈について、本文学部の菱川英一氏の懇切なご教示を得た。記して深く感謝する。

(25) 仏語共同訳の注によれば、「あなた方が目にするであろうよ うなやり方で、わたしはあなた方とともに、そこにある」の意。エルサレム聖書の訳は「〝存在していない〟他の神々と対照的に」「わたしは有る者である」と注解されている。さらに、「Je suis qui je suis (わたしはいまの〔現在あるような〕わたしである)」は、「自分の個人名を知らせることの拒絶」と解されている。

(26) 朝倉季雄『新フランス文法事典』白水社、二〇〇二年、四六三頁。

(27) ラカン『精神分析の倫理 (下)』前掲書、一二頁 (ibid., p.204)。なお、Chouraqui の新訳は、*La Bible*, Desclée de Brouwer, 1986, p.120. ラカンの訳は、英語訳の「I am that [what] I am」にあたる。

(28) 同書、一八頁 (ibid., p.208)。

(29) 同書、八頁 (ibid., p.201)。

(30) M. Montrelay, *L'ombre et le nom*, Editions de Minuit, 1977, p.63. モントレイの論考は、抑圧を受けない女性にとって表象が成立するか否か、成立するとすれば男性によるものとはいかに相違するのか、をフェミニズムの立場から論じた極めて刺激的な論であるが、この小論ではその点には一切立ち入らない。

(31) Jean-François de Sauverzac, *Le désir sans foi ni*

loi, Aubier, 2000, p.246.

(32)『精神分析の倫理（下）』前掲書、一五八頁（op. cit., p.127）。

(33) メラニー・クライン「自我の発達における象徴形成の重要性」『メラニー・クライン著作集一』誠信書房、一九八四年、二八〇頁。

(34)『精神分析の倫理（下）』前掲書、一〇七頁（op. cit., p.87）。

(35) 同書、一五九頁（ibid., pp.127-128）。

(36)『精神分析の倫理（上）』六七頁参照（Cf. ibid., p.58）。

(37) 同書、一八三頁（ibid., p.146）。

(38) ロラン・バルト、前掲書、四三―四五頁（op. cit., pp.767-769）。