

抑うつ的情感と解釈

Depressive Affekte und Auslegungen

(2002年3月29日受理)

佐々木 寛 治
Kanji Sasaki

Key words : ヨハネ福音書, 解釈学, 抑うつポジション

はじめに

文明のないところに宗教はなく、文化のないところに信仰はない。言語性思考（ピオン）という象徴形成がないなら、およそ絶対者を「信ずる」という活動は発生しえない。「信ずる」ことの言語性。しかし〈情感・身体の皮膜に直接する〉言語活動が問題なのである。

筆者の念頭にあるのは創造的な光としての言葉だけではない。同様にまた、この世の象徴系という意味での言葉をも見据えている。ヨハネ「福音書」八章の最後から二番目の段落は、身体と生命を誘惑し殺すこの世の象徴系の根源（クリステヴァの「アブジェクション」、*「想像的父」*、ラカンの「父の名」、*「大文字の他者」*、フロイトの「原父殺害」、*「原初の両性具有の母」*に光を投げかけ、これらを共鳴させる広がりとおとろけをもつそれを語り出して、奥深い魅力に輝いている。そもそもひとはこの世の象徴系の中で逆立ちして——つまり「秩序としてのロゴス」という地面に観念の頭を立て、殺害されたソーマをその上に載せて——、棲息している。文化という「人工」の太古的起源には（だから不断にこの現在直下に）、身体性・情感性という「自然」の根本的な殺害・喪失があるということ、これはフロイト派の前提とするところである。そしてヨハネは上記箇所、この「前提」と不思議に深く共鳴する内容を叙述しているのである。この叙述を基盤としてそれと対比的対照的にヨハネが語り出そうとしている言葉、「信ずる行為としての発語」がある。この世の象徴系＝「秩序としてのロゴ

ス」のもたらす過酷な哀切が、その内部に出現させている絶対者からの／への呼び求めとしての「大文字のロゴス」、この意味での「言」（ロゴス、パラカレオー、ラレオー）を構成するもの、これである。

光の言葉と漆黒の（桎梏の？）言葉、この二者は決定的に異質で対立し合っているが、この両者は、超越の相にあっては、そしてその限りで、対極的にメダルの表裏である。この場合は両者の固定的対立も「弁証法的統一」もありえず、無限の反転があるのみである。〈二重化した否定的対極性 *gedoppelte negative Polarität*〉。われわれはヨハネの言語空間を二元論とは規定しない。並木浩一「可能性現実性の極性論」[S・ペトルマン超越的二元論論文への積極的評価を含む]に学び、言語学の「否定対極表現 NPI」という術語を借用して、〈否定的対極性〉と規定する。この対極性は「ヨハネの鏡」とわれわれの命名した、強力多様で広大なレトリック構造を基盤にしている。

さて筆者は2001年日本新約聖書学会第41回大会の口頭発表にて「情感の蓋を取る解釈」ということを提起した。ヨハネ「福音書」の言語空間には、テキスト表層の象徴的交流性伝達性を食い破りつつ躍動している抑うつ的情感の迸りが確実に存在していて、この情感を真正面から浴びる筋道を受容者が歩まない限り、ヨハネテキストの「真理・生命」には接し得ないということ、このことをヨハネ「福音書」二十章「トマス物語」の読解に関して論じたのである。要するにそれは、抑うつ的情感、それ

を表出しつつ同時に抑圧し変形する流通伝達の言葉、ならびにその中に反響している、断片化された情感の深部が語り出す生命の言葉——この意味での〈情感言語の生成とその解釈〉の問題についてであった。このような筆者の提起は、(フロイト派精神分析における)英国対象関係論に学ぶという方向性を掲げながら、なされたのであった。

ところで「情感と言語」の問題は、いま精神分析の世界でも熱い焦点となっている。『精神分析研究』第44巻1号(日本精神分析学会 2000)は「精神療法における情動と言語化」を特集している。特集編集責任者小此木啓吾は巻頭言の冒頭で「フロイト以来、精神分析療法の基本的な治療機序は、言語的解釈と知的洞察にあり、情動の交流による治療機序は精神分析とはみなさないというフロイトの原則が確立し、伝承されてきた。それだけに、情動と前言語的相互作用の機能に関する新たな認識に基づく最近の精神分析における精神療法研究の動向は、このフロイトの原則に対するアンチテーゼとしての役割を果たす」ことになっていて、米国の精神分析の世界では「知的洞察か情緒の絆か」という「対立図式に立った論争が展開される」事態に至っていることを指摘している。併せて小此木は、IPA(国際精神分析協会)のサンチアゴ大会(1999)の大会テーマが「情動の臨床と研究」であったこと、1998年のIPAジャーナルが「精神分析療法における非解釈的機序——解釈より以上の何か」を特集していたことへの想起を促している。言うまでもなくここに「解釈」とは、被分析者が「自由連想」において心に浮かんだ事柄、あるいは自分の見た夢を自ら「言語化」した内容に踏まえ、これを分析医が言語をもって「解釈」を与えるという、一連の言語ゲームを指す。それが「情動および前言語的交流に関する infant research による新たな認識」による再検討の大波を受けているのだと認識して、小此木はストロロウの間主観的アプローチに至るコフト派の「情緒的な共感と、共感されることによる情緒的な自己感の癒やしや成長」をめざすアプローチの台頭(丸太俊彦寄稿論文が詳説)と、スターンの「生氣情動 vitality affect」,「情動調律」というアプローチの昂揚を特記している。後者について詳論している齋藤久美子寄稿論文は、「生体リズムなどの相手の『調子』をどう『ナゾル』か」、これを「共有

する『ノリ』をいかに実現するか」という、情緒の「『活性』の共同体験に注目する」このアプローチにおいては、こうした「情緒交流」は、「その抽象性と、二者完結性を超えた第三者的観察が利く普遍性の点で一種の『言語』と言い換えていくらしいもの」である、とさえ記述している(傍線引用者)。

もちろん対象関係論派の有力な論客(ウィニコット派の北山修、クラインないしピオン派の衣笠隆幸、松本邦裕)が「言語化」の重要性や言語発生過程考察の新視点を語って、「前言語的交流のみ」への偏向に警鐘を鳴らしてもいる。本小論のタイトル「抑うつ情感と解釈」は、ヨハネ「福音書」読み解きの現場感覚から離れないことを意識しつつ、衣笠寄稿論文のタイトルを承けてその流れに立つことを表明し、かつリクール「象徴の解釈学」の自己変革過程への重大な疑義を提示することを意図してのものである。

そもそも筆者はこの数年来、ヨハネ「福音書」の「構造体分析」と呼ばれる種類の研究を続けてきていたのである。リクールの格率「テキストの前に立ち止まる」に従うという意識的な支えがなかったら、建築術とレトリック構造を発掘する作業は進捗しえなかった筈である。しかしこの一年余りは、ヨハネテキストの読み解きには精神分析の方法が不可欠であるという意識をもって小論を発表し続けていたのである。筆者はいま、日本新約学会での上記提起の段階までの歩みを、「解釈学」という平面で捉え返して見ようとしている。筆者はいわばリクールの「テキスト解釈学」から「象徴の解釈学」へある種の「回帰」の歩みを辿ろうとしているかに思われる。さらにディルタイの、あるいはシュライエルマッハーの解釈学への従来批判が正当であったかの再検討を行いたい思いである。この作業の鍵概念は、無意識と情感への接近、客観的意味論と現象学的主体の克服である。

本小論は「対象関係論的解釈学」の可能性を模索するものであり、結果的にそれがブルトマン「実存論的解釈学」の根本的批判の準備ともなればと念じている。ただしそれはあくまでも、ヨハネ「福音書」のテキスト事実の検討現場に強く限定された視野からのみ、論じられるべきであるとしよう。筆者は一般解釈学には反対である。

I 栄光と抑うつの悲哀の 〈二重化した否定的対極構造〉

イエス「殺害者」—— 受容者の抑うつの悲哀と罪悪感

ヨハネ「福音書」の「イエス刑場物語」19,16b-30は動詞句「パラランパノー・トン・イエースーン」で開始し、動詞句「パラディドーミ・ト・プネウマ」で終結している。「引き取る」と「引き渡す」という動作の対照性にさらに重ねて、二つの動詞がそれぞれに含みもつ「パラ＝傍らへと」という接頭辞の対応によって、(身体性が何重にも突き出されつつ)先頭と末尾とが強力に反響し合っている。こうしてこのテキスト単位は、始点が終点にむしろ終点が始点に、ますます堅く結びつけられている。いまやこの単位を読む者・聞く者は、そのメンタルコンタクトを(認知言語学の意味でのそれを)、終点から始点へとぐるりと大きくめぐらせることが強制される。単位の終着点で受容者は心の注視力を、「(イエスは)傍らへと引き渡すパラディドーミ／霊を」と語られ終わったその「霊」(単位最後尾語彙)に注ぎ、そしてそれを単位先頭の、「(彼らは)傍らへと引き取るパラランパノー／イエスを」と語られていたその「(彼らは)引き取る」(単位最先端語彙)へと結びつけることが強制される(参考:ドイツ語従属節の最後尾定形→最先端従属接続詞の運動)。「霊を」「彼らは引き取る」? 「彼ら」とはどのような者たちであっただろうか? イエスが「霊」を引き渡されたその当の相手である「彼ら」とは? 他ならぬその「彼ら」とは、紛れもなくイエスの処刑を求めイエスに殺意を向けたあの者たちである(そしてテキスト受容者であるわたしである)! 言い直すと、「彼ら」は殺害すべくイエスの身体を引き取り、逆説的にも、イエスから「霊」を引き渡されたということ——まことに鮮明で強力な枠構造というこのテキスト形式の存在は、受容者を挑発しつつまさにこのことを、驚愕と恐怖のうちに認識するよう、迫っていたのである(1, 11を想起せよ)。

このテキスト形式によって受容者は衝撃的な問いを懐かせられる。一体ヨハネ共同体にとっては、イエス「殺害者」こそが、イエスとその父なる神とによって包み摂られる「真の対象」とされているのだろうか、と。この問いに対しては、「イエス刑場物語」のフィナーレの、

この「福音書」に特有の人物像に向かい合うことによって、受容者が自分で解答を掴むよう促されている。

そもそも共観福音書の「イエス刑場物語」の終結部では発語に関し二重の焦点が形成されていて、第一の発語はイエスのものであり、第二の発語をなす人物、その意味でフィナーレに立つ人物は「百人隊長」である。彼の発する言葉は「本当にこの人は神の子だった」(マルコ、マタイ)、「本当にこの人は正しい人だった」(ルカ)であるが、この人物像はヨハネでは(この物語の内部では)、描かれていない。そのような、受容者の発語を誘導する言辭(特にルカに顕著、マルコは受容者誘導というよりむしろ投影性の言語)はヨハネでは意識的に拭き破られていて、そこには逆に沈黙が漂う結尾部が付加されている。処刑の興奮と緊張はすっかり過ぎ去り静寂のうちに暮れていく刑場に、無言の行為の流れがひとしきり、野良仕事の後始末という趣で叙述されていて、ここにフィナーレの人物像が立つ(19,31-37)。テキスト受容者は(a)「目撃した者ホ・ヘオーラコース」の視線に自己の視線を同一化して、「イエスのわき腹から流れ出た血と水」を見ること、そして同時に、(b)「彼らは、自分たちの突き刺した者を見る」という聖書の言葉(ゼカリヤ12,10)の音素音素を自らの内に反響させつつ、その「彼ら」に自己同一化すること、を促される。ところでゼカリヤ12,10は、「彼ら」とは、他ならぬ「神であるわたしを、突き刺した者」であると語っていたのである!(刑場物語についてのわれわれの解釈は加藤常昭『ヨハネによる福音書講解説教』全巻によって多大のインパクトをうけている。この説教は筆者にとり要するに、自らのユダ性を照らし出された者の神賛美である。)

テキスト受容者は自己同一化において何を「見る」ことになるのか。

(b)「神を突き刺しつつ、その神を」、(a)「突き刺した穴から愛の血と水を」!(b)では罪と処罰を「見る」のだし、(a)では赦しの事実を「見る」のである。

こうしてヨハネ共同体にとっては、イエスとその父との自らの対象関係は、自らの「イエス殺害」「神殺害」の罪悪感をかかえる抑うつの悲哀に打ちのめされた者と、それにもかかわらず生き残っている(ie復活した)イエスとの、包摂被包摂の対象関係なのである。「ああそうだったのか」とばかりにいまにして初めて根本的に体

験するようにして(= Ah-Erlebnis), 悲哀と罪悪感のうちに, イエスとその父なる神というこの「全体対象」を自発的発見的に認識することが促されているのである(この種の, 耐えるにまことに困難な認識が, クライン派精神分析にいわゆる「抑うつポジション」における認識である 拙論 2001c, 2001d参照)。

しかもヨハネテキストの特徴は, この「愛の真理」を, (ルカのように「外部注入言語」による教え込みによってではなく) 情感喚起言語によって受容者が自らのうちに了解することを促す, という点にある。それは受容者の理解を教育者的に誘導すること(既成の象徴系への誘惑的包摂)を極力避けるのである。

ただし「影の, 象徴的刑場物語」のひとつである七章では, ——それが影の叙述であるという限定の中で, しかも気付かれるのを憚るかのように変奏しつつ——共観福音書のあの「百人隊長」像が「捕縛吏」へと変形され記述されている^{7, 46}。イエスがみごとにラレオーするのを自分は聞いたと, 「捕縛吏」が語っているが, 実は動詞ラレオーとは神の意志の地上への現成を告げる術語なのであり, 「捕縛吏」は「本当にこの方は神の御心の, 地上に成った方だった」と告白していることになる。

栄光のキリスト論——イエスの勝利

さて上記「ふたつの授受動詞」による枠構造のすぐ内側に, それとは根本的に異質な, 水と油・光と闇の関係に立つ, 別な枠構造が填め込まれている。それは「死に対して勝利されたイエスの, ふたつの行為」による枠組みである。つまり, 「十字架を自ら背負ってイエスは出て行かれた」行為と『成し遂げられた』とイエスは言われた」という行為とのふたつの行為である。内部に輝くこの枠構造は, 「栄光のキリスト論」を主張する論者たちによって強力に, かつ多面的に, 積義されてきた。しかし彼らは「イエスの勝利」の提示というこの内側が, 「受容者の悲哀と罪悪感」という抑うつの情感の喚起という外枠によってパラディグマ(クリステヴァ)的に囲い込まれていることを見逃している。ここには全く異質な対極的区別が鮮やかに(すでに図像性にまで打ち固められて), 提示されている。イエスの愛と栄光の光と, それによって自己照射された「われ値せずの意識」の暗黒との絶対的隔絶, イエスの赦しとイエス殺害・反キリ

ストの罪悪感との質的対立, この〈二重化した否定的対極性〉の構造がヨハネ「福音書」の根幹にあることが見落とされている。

われわれはケーゼマン『意志論文』の「素朴なグノーシス主義規定」への反論の橋頭堡として, ヨハネ「福音書」における〈二重化した否定的対極性〉表現の存在を強調する。「栄光のキリスト」論は必ず「抑うつの悲惨・悲哀の信徒」論と裏打ちにされていて, この〈否定的対極性〉が「真理・真実」であること——イエスとその父なる神, そして信徒である受容者わたし(たち)との「対象関係」にとって, それが「真理・真実」であること——このことを開示しようとするところこそが, ヨハネテキストの戦略であると考えられる。

II リクール「テキスト解釈学」をめぐる

久米博の論文集(1978)には, リクルールの「象徴の解釈学」から「テキスト解釈学」への移行を見据えるという視野から, 「近代解釈学」の推移の骨格を叙述している箇所が散在している(ほぼ同様な記述)。われわれはそれらの中からディルタイ批判に関するものをとりまとめてここに摘記し, 彼の叙述の中に出現しているある傾向性を指摘することから, 論述を始めることにする。

久米博のディルタイ批判

久米はリクールに依拠して近代解釈学の推移を, 三段階の「コペルニクス的転回」になぞらえたメルクマールによって整理するが, われわれはここで「その一」に注目する(なお「その二」はハイデッガー, ガダマーによる, 了解の認識論の存在論への転化であり, 「その三」は〈他者とのコミュニケーションの問題〉の〈存在と世界の問題〉への転化である)。さて「その一」とは, 「文献学や積義学などの個々の分野の解釈規則を『了解Verstehen』という一般の問題に従属させる」ことにより「一般解釈学」が開始した局面である[個別分野の存在論の, 了解の認識論への転化]。「他者が自己了解している以上に, 他者を了解する」ことを目指すシュライエルマッハーにとって, 「誤れる了解に対して有効な, 普遍的な了解の規則を立てること」が課題であったとして, 久米は次のように総括する。「シュライエルマッハーにおいては客観的な『文法的』解釈よりも, 語る人の主

観に迫ろうとする『実際の』『技術的』解釈学が優越するようになり、その意味で、それはいっそう心理主義的になる」と。これに続けて久米は、ディルタイによって「意識的にその傾向が強調される」と述べる。つまりディルタイが「了解の弁別の特徴を心理学に求め」、「精神科学」という「歴史的関係を含意する人間の一切の認識様態」の第一のものを「他者の精神生活に置換しうる能力」つまり「了解」とみなすことを、彼は問題視するのである。ディルタイの陥った「アポリア」とその根拠なるものを久米は次のように整理する。そもそも「解釈」とは「文字（文字言語）によって固定された生の表現」、「記号の構造化された総体」の「了解」であって、「他者の生」の「直接的表現」の「了解」なのではない。ところがディルタイにあっては「解釈学的問題が他者の認識という本来心理学的な問題に従属」していて、「客観化の根拠」が「解釈固有の領域以外に求め」られてしまい、こうして「客観性の問題」が「不可避の、そして解決不可能の問題となったままである」、というのである。

以上はリクールの「解釈学の課題」1975（in: Du texte à l'action Essais d'hermeneutique, II Paris Seuil 1986 / 所収：ポール・リクール『解釈の革新』久米・清水・久重編訳 白水社 1978）に大きく依拠して論じた部分であるが、ディルタイ評価の部分は飽くまでも久米が自分自身の判断を語っているのである（論じうる紙幅に限りがあるとしても）。現象学にせよ解釈学にせよその成立期に軌を一にして生じた、学問性・客観性の名による、「心理（学）主義」という烙印をもった批判の流れに、久米がほとんど無媒介に乗ってしまっていることが、われわれには不思議でならないのである。

われわれは久米がディルタイについて何を記したか、このことだけを確認しておく。『解釈学の成立』における *Leben* ないし *leben* 派生語の用法という観点ひとつを立てても、われわれにはディルタイに光を当て直すべきことを久米の論述から逆に確信させられる思いである。

リクール「テキスト解釈学」への問い

リクール哲学の歩みにおいて1970年から1971年に移る段階で、「出来事と意味の弁証法」が解釈学に明確に組み込まれたということ、そして「テキスト世界概念」が成立したということ、この二点を巻田悦郎（1997）の極

めて詳細で精力的な文献踏査は鮮明に証示している。リクールが到達した解釈学のこの段階を巻田は（F・プラマーに倣い）「テキスト解釈学 *Texthermeneutik*」と命名する。われわれはこれに従う。この時点で60年代の「象徴の解釈学」が終焉したことになる。解釈の一般理論を探求する、この十年余の敬服すべきリクールの苦闘は、時代の思潮の中心をなすものを批判的媒介的に同化することに捧げられた。（批判的媒介のこの営為が「弁証法への信仰」に近いものであったとしても、だから異質なものの相互の間の亀裂・深淵への注視に問題を残しているとしても）リクールの徹底性への志向の誠実さをわれわれは疑わないし、むしろ感嘆している。ただ彼の十数年間の営為が徹底的に誠実であったが故に、リクールはその軌跡に、近代が築き上げた障壁の問題性を如実に描き出しているのではないかと、われわれには思われてならないのである。目を覆うばかりの「客観主義的意味論への拝跪」、「現象学的主体性への固執」、「象徴の解釈学において浮き出していたアウラの消滅」。この「喪われたもの」の中に〈情感の言語化〉の問題がある。

さて巻田はここに確立した「テキスト解釈学」の構造を「①言述過程論」と「②解釈過程論」として整理する。

①は 出来事 *événement* – 意味 *sens* – 出来事

②は 了解 *compréhension* – 説明 *explication* – 了解と図式化される。言述（ディスクール）をリクールが「誰かによって誰かに向けて何事かについて述べられる言語」と定義していることを思い出そう。リクールにとって「何事かについて」がどれほど重要であり、どのような苦闘の経過があったのか、巻野がリクールとガダマーの交渉史を考察してくれていることも与って、われわれにはよく理解できた。『生きた隠喩』における「指示」がなぜあのように強調されていたのかも初めて分かった思いである。上掲二重の図式の核心はこの「何事かについて」にある。①の図式の二度目の「出来事」はテキストが「現実」に向かって指示する、「現実の」「テキスト世界」であり、②の図式の、二度目の「了解」はこの、テキストが指示しむしろテキストが与える「現実」により、読者の自我が解体され自己へと産み直されるものとして立てられている（「言述における出来事と意味」1971末尾参照。これはブルトマン解釈学の自我論批判となっていて、八木誠一「自我自己論」、並木浩一（1985）におけ

る「からだを通しての交流論」への、「解釈学」そのものの展開を準備するものであろう。

しかしディスクールの「誰かが」語る、その語る主体についてリクールは追究の手を止めてしまった。テキストの「自己指示性」、「個性性」、「文体」ということを語っていないからである。われわれのヨハネ「福音書」読解の現段階は、このテキストが産出されたとき、ヨハネ共同体の中核部隊は壊滅していたのではないのかの問いはゆるがせにできないものと成りつつあるのである。

また、「意味の志向的外在化」、「文字による固定」が語られながらも、およそ言葉が発せられる、その場面の問題が（「悪の象徴論」に比較して顕著に）考究されなくなっているのはなぜなのか。

われわれはリクールの、外の現実としての「テキスト世界」への突撃の十年とその成果を常に参照しながら、いわば「テキストの背後」へむけて彼の「象徴の解釈学」を学びたいものと思う。リクールの歩みを逆に辿るといふ志向性に自分を据えてみると、「悪の象徴論」はまことに一行一行の言葉遣いが極めて貴重である。「要約、整理」という姿勢でテキストに臨むなら、その瞬間に「客観主義的意味論」、「現象学的存在論」に足をすくわれてしまう。「解釈学的個別諸科学」との対話に拓かれた、「対象関係論的解釈学」の可能性を模索しながら、リクールの60年テキストに向かおう。

III リクール「悪の象徴論」における 〈抑うつ論〉

神話形成に際しての〈抑うつポジション〉

リクールは（悪の）神話の三重の機能として「具体的普遍性」、「時間的方位性」、「（主体の）存在論的探求」を挙げる。この第三のものについて彼は次のように記述する。

〔前二者に比べ〕はるかに根本的なことだが、神話は人間存在の謎を解こうとする。人間存在の謎とは、すなわち、人間の根本的現実（無罪の状態、被造物性としての状態、本質的存在）と、人間の実際の様態（穢れたもの、罪人、有罪者としての人間）との間にある不調和のことだ。神話は物語を使ってこの間の移行を説明する。

……神話は、人間の本質的存在から歴史的事実への関係——すなわち、飛躍にして移行、切断にして縫合——を解き明かそうと目ざす。（SM II 311, 11）

この叙述は、ヨブ記における本質的可能性と具体的現実性との極性に対して「否定」という観点から注目する並木極性論を髣髴とさせる。ここに出現している極性（外的規定にとどまるそれ）をリクール神話論における「可能性現実性の両極性」と規定して、両極の裂け目を見据えるリクールの視線の在り方を浮かび上がらすことに努めよう。彼はこの裂け目を二層に分析する。物語（レシ）を内含する本来的な層における亀裂と、その上に付着した、グノーシスの説明としての原因譚をまとう亜種的な層における亀裂の二層である。いまは前者を取り上げることにする。

リクールが採る方法は「プレナラティブの意識から神話的なナラシオンへ辿る」ことによって、神話発生の機序（一次的象徴〔後述〕の意味層にレシという二次的機能が付け加わる次第）を明らかにしようとするものである。

神話-物語は、ある生の形態を包む言葉の皮膜（enveloppe verbale）であるに過ぎない。この生の形態は語り出される前に感覚され、体験される。それはまず最初、事象全体を総括するふるまいの中に表現される。こうしたふるまいはレシよりも儀礼においてもっとも完璧に表現される。神話のパロールそのものは、この総体的な活動の一部——ヴェルバルな部分にすぎない。……身振りでの模倣とヴェルバルな反復とは、ある原初の行為 un Act originel への現実には体験された〔原初の〕参与の、解体された〔後代の〕表現であるにすぎない。この原初の行為を儀礼と神話は共通の模範としているのである。（SM II 314, 18）

われわれは言語生成論の一角に「演示行為 darstellende Handlung」というものを想定し、本来パロールはこの演示行為を基盤にし、そのたんなる一翼でしかないと考えるが、この種の行為が「事象全体を総括するふるまい une conduite globale à l'égard du tout des choses」と述語づけられて、儀礼と神話の生成場面のものとして骨太に明確に述べられている。さてリクールは、こうし

た演示行為が儀礼的に反復し模倣する、その模範としての「原初の行為」とは何なのかを、以下に続けて述べる。そこには、クラインに基づきスィーガルとピオンが明示した「根幹となる対象関係の喪失による抑うつポジションにおける象徴形成」そのものが、共同体レベルの出来事として、語り出されている。

次の事実は肝心である。宇宙的な包摂体（そこから人間は切り離されていない）に対するこうした直観や、この未分化な充実体（それは、超自然的なもの、自然的なもの、人間的なものとの分割に先立つ）は、現に与えられているのではなく、単に目指されているにすぎないのだ。神話は、何らかの完全さを復原しようと単に意図しているにすぎない。自分自身はこうした完全さを喪ってしまったからこそ、人間は神話と儀礼を通して、この喪われた完全さを反復し模倣する。原始の人間でさえ、すでに分割を経ってしまった人間なのだ。その時以来、神話は意図された、そしてこの意味からすればもはや既に、象徴的な、復興あるいは復原でしかありえないのである。

(SM II 314-5, 19)

ここでは更に、（聖餐論争を想起させる）「である」と「意味する／意図する」の対比に注目しておこう（Vgl. Segal 1957）。続く叙述は精神分析にいう防衛 *défense* ではなく防衛 *protection* という語彙が使用されてはいるが、ここには明らかに対象関係喪失の悲哀に発する抑うつ不安の防衛が論じられている。クライン的な償いとも窺われる情感のもとでの、象徴化言語化によるファンタジーの現在化の記述。

現実に体験されたものと意図されたものとのこうした隔たり [が問題の核心であること] は、神話のもとに不安に対する防衛という生に必須な役割をみたすすべての著者によって、認められてきた。架空に物語ること *la fabulasion* で悲哀に立ち向かうのは、神話を語る人間が既に不幸な意識だからなのだ。この者にとって、[喪われた総体との] 統合・和解・和睦は語り出され、行われなければならない。というのも、まさしくそれらは与えられていないからである。架空に物語ることは神話構造に発し、それと同時的であるが故に、[総体への] 参

与は、現実に体験されるというよりはむしろ意味されるのだ。ところで、神話から明らかになるのは、人間が象徴を介してしか、喪われた総体 *la totalité perdue* に関係しえないということだ。 (SM II 315, 19-20)

ここまでわれわれは、リクールによる抑うつポジションへの注目を指摘し続けてきたが、上記引用文では象徴論に不可欠な「不在論」が中心問題として突出していることを確認しておこう（リクールはSM I 180, 31で、象徴の意味作用には「不在の機能」と「現前の機能」があるとして、前者では意味するということが〈実態をもたずに〉意味することであり、現実の事物なしに、その事物を代理する記号によって語ることであるのと言う、と定義する。後者については不思議なことに、テキスト解釈学段階の「指示」あるいは「テキスト世界」と変わらない議論をしている）。ともあれ象徴は不在の闇においてこそ飛び立つのだ。そしてわれわれが本小論で問題として輪郭を明らかにしたい事柄は、不在の闇の中に断片化し破片化している、象徴を語る主体における抑うつの情感に共鳴する志向を、われわれの「対象関係論的解釈学」は獲得しなければならない、ということである。

神話をめぐって対象関係喪失の抑うつポジションが語られている箇所を最後にもうひとつ引用しておこう。

悪——穢れまたは罪——が人間と聖なるものとの絆のアキレス腱、いわば〈危機〉であることを、神話は固有の方法で示す。……実際、悪が聖なるものとのとりわけ危機的な経験であるからこそ、人間と聖なるものとの間の絆が断たれるのではないかという脅威は、聖なるもののもつ力への人間の依拠をもっとも強く感じさせずにはいないのである。それ故〈危機〉の神話は、同時に〈全体性〉の神話となる。様々な悪がいかにして起こりいかにして潰えるかを物語ることで、〈危機〉の神話は [単一の] 人間の経験を物語から意味と方向性を受け取るような全体の中に置き換える。このようにして、全体としての人間的現実が神話を通して、回想と予測とによって了解されるのである。 (SM I 169, 12)

人間と聖なるものとの間の絆の危機に関する叙述は、離乳期における赤ん坊と母親との対象関係の危機をめぐ

るクラインの叙述を喚起する。そしてここには本節冒頭に掲げた神話の三重の機能のうち「具体的普遍性」、「時間的方位性」と併せて、神話のパロールがレシとして展開される構造とが圧縮して示されていて、神話をめぐるわれわれの考察を締め括るのに適している。

告白の〈抑うつポジション〉と一次的象徴の形成

「悪の象徴論」の「第1部 一次的象徴：穢れ、罪、罪責 (souillure, péché, culpabilité)」冒頭の一文は

いかにして人間のうちに潜む悪の可能性は現実のものとなるのか、また、どうして人間のうちなる過ちへの誘惑は現実のものとなるのだろうか。(SM I 168, 8)

となっている。この主題を(反省)哲学的に考察していこうというのである。リクールは次のように述べて、自らの現象学を一步一步遂行していく。

たいていひとは「哲学の取り組むべき対象は原罪を基盤とする神学体系なのではないかと考えがちである」。しかし「原罪の概念ほど哲学的思惟とじかにつき合わせることがむずかしいものはない」のである。「原罪の概念は、生き生きとした経験の、すなわち、キリスト教的な罪の経験のサイクルの出発点でなく到達点」であり、「原罪の概念に基づいてこうした経験に与えられた解釈は、根源的な悪に対するキリスト教的合理化のうちのひとつにすぎない」。しかもこの合理化は「グノーシスの時代に属して」いて「疑似哲学の介入」によって増幅している。こうして原罪の概念を括弧でくくり、記述は思弁のレベルの背後に「神話を見つけだす」。しかし「悪の起源と終焉に関する神話群を解釈することから始める」こともできない。「神話に意味の基盤を与えるのは、儀礼における〈罪の告白〉であり、また〈公道と正義〉への預言者の訴え」なのである。こうして「原罪についての思弁はわれわれを墮罪の神話へと連れ戻し、墮罪の神話は罪の告白へと連れ行くのである。」

(Vgl. SM I 168-170, 9-13)

以上は「〈思弁的〉表現から〈自然発生的〉表現へと立ち戻り」、「前思弁的、前神話的な基底を復原しようと

する」下向の道である。この基底には「告白の言語があるのであり、それによって神話は第二次、思弁は第三次的なものとして構成される。」「われわれは、それ故、告白の中に現れる基底的な言語表現、神話における発達した言語表現、グノーシスおよび反グノーシスの念入りに造り上げられた言語体系を、ひとつの統一した全体の中へと捉え挙げなければならない。……われわれが了解すべきなのは、告白、神話、思弁から成る円環なのである。」(Vgl. SM I 170-173, 14-18)

リクールの現象学が何を狙っていて、その現象学的記述・分析をどのように構想しているかの輪郭が示せたと思う。いまや記述は直接的自然発生的経験的基盤に降り立った。告白の言語がどのようにして哲学的思惟の場に迎え入れられていくだろうか。

しかしわれわれにとっての課題は、告白言語をめぐってリクールが「抑うつポジションと象徴形成」に関連することをどのように記述しているか、その骨格を追跡することに限られるのである。さて「告白の言語」が明るみに出す経験の特徴は三つあるとリクールは言う。

「A盲目性」、「B多義性」、「Cスキャンダル性」これである。

まず「B多義性」から検討する。下向の道、上向の道の輪郭を上で見ていることに基づいて「移行」の感覚を生かして読み進んでみよう。

「罪の告白は、人々が一般にそう考えるような単一の経験ではなく、経験そのものの中にあるいくつかの層を露わにする。例えば〈罪責 culpabilité〉とは、正確には、人格の中核に潜む無価値の感覚を意味するものであるが、それは、根源的に個人化され内面化された経験の突き出た先端部にすぎない。この罪責の感覚はさらに根底的な一つの経験、すなわち〈罪 péché〉の経験へとわれわれを導く。それはすべての人間を含み込み、神の前における人間の現実の状況を(人が知ろうと知るまいと)指し示す。

墮罪の神話が物語るのは、このペシェの世界への登場である。原罪に対する思弁が一つの教義に高めようとするのもこのペシェである。

だがしかし今度はそのペシェそのものはといえば、そ

れは過ち *faute* のもっともアルカイックな観念、すなわち、外部より感染するよごれとして捉えられた〈穢れ *souillure*〉の観念を修正したものであり、その革新したものとさえ言うことができる。……〔悪の経験が喚起する感覚は〕多義的であり、様々な意味作用をその中に含み込んでいる。それ故、フォートの意識のもとに潜む様々な危機を明瞭にするには、ここでも言語が必要とされるのである。(SM I 171, 14-15)

リクールの叙述を丁寧に辿ることで、小規模ではあれ、現象学的な記述の手続きが事態をかなり明らかにしてくれた。ここでの言語の機能はフォートの諸相を弁別するものであって、「情感の言語化」というわれわれの観点に直接に資するわけではない。

「C スキャンダル性」

対象関係論的には「内的自己」の喪失体験（としての抑うつ不安）である。これをリクールは「自己自身でありながら同時に自己から遠ざけられているという経験」、「罪とは自己からの疎外であって、自然の景観よりもおそらくずっと驚異的で面食らわせるスキャンダラスな経験」、と記述し、「もっとも魂を揺り動かす人間の経験、つまり罪人として見放されたという経験は、了解の欲求と結びつき、そのスキャンダル性としての特質そのものによって、自覚をひき起こす」と語る。ここに「了解の欲求」とは「なぜだ」と問う激情であり、悪のスキャンダル性はその「固有の言語」、「疑問形」を生み出すという！卓見である。「罪は自己自身を了解できないものにしてしまう。神は隠れてしまい、ものごとの成り行きはもはや意味を持たなくなってしまう。」記述の行き着くところは、根本となる対象関係の喪失である。

(Vgl. SM I 171-172, 15-16)

「A 盲目性」

この用語が差別性を孕むことに苦痛を味わいながら、リクールが「見ること」と「言語活動」との関連を予感しているらしいことに注目したい。

悔悟者が告白する経験は、盲目の経験であり、いまだ彼は情動、不安、苦悩のただ中に埋もれたままである。だが、言語表現の中で客観化（対象化）をひき起こすのは、そうした情動的な調べである。告白は自らのうちに

閉ざされたままである感情を、精神（魂）が受けた一つの印象として表出し外在化させる。言語は情動の光なのだ。告白を通して過ちの意識は言葉の光の中へともたらされる。告白によって、人間は、自らの不条理、苦痛、苦悩の経験のただ中であってさえ、パロールのもとにとどまるのである。 (SM I 170-171, 14 傍線引用者)

これは例えばヘレンケラーが言葉を獲得したときの光体験とか、年輩者が識字によって世界が一変する体験とかを語っているのではないだろう。苦悩が視覚的イメージを獲得して（たとえそれが音声を介したとしても、例アモスの「カイツ」）、その視覚性によって「対象化」が遂行されるということであろう。

なぜなら、もっとも原初的であり神話的ではない言語も既に象徴的な言語であるからである。穢れはよごれの象徴のもとで語られるし、罪は、外れた的、曲がりくねった道、限度を超えることなどの象徴のもとで語られる [これらが1次的象徴である]。要するに、過ちのための言語は間接的なものであり、具体的なイメージに基づいているのである。このことはまことに驚くべきものを含んでいる。自己意識は、そのもっとも低いレベルではそうしたシンボリズムによって自己形成するのであって、後になって初めて、その一次的な象徴の恣意的な解釈によって何らかの抽象言語をつくり上げていくように見えるのである。

(SM I 172, 17 傍線部強調原文、傍線引用者)

リクールの言葉遣いに即して考えるなら、「間接的」、「具体的」なイメージとは空間的、視覚的なものと理解するしかないだろう。なお、ピオン(1975)は言語性思考と象徴形成は、抑うつポジションからというよりも、その前の「妄想-分裂期にすでに実際には始まって」いて、その言語イメージは「表意文字」である、と述べるに至っている！引用文傍線部に出現しているリクールの確定的な発言は、われわれに古典的名論文クライネ (1930) のタイトルを想起させる。リクール (1960) は神話の発生源の追跡 (対象関係論の象徴形成論とも読めるそれ)、語り手の「思考の場、連想の場」の推論 (並木イメージ論) に開かれているのである。

われわれはリクールの「悪の象徴論」を〈抑うつポジションと象徴形成〉という視角から瞥見してみた。この視角を維持している限り「テキスト解釈学」への「進展」のなかで掻き消されているものが、リクールの言葉の端々に浮き出てきたように思われる。リクールはこの方向への前進を自らの手で抑止したのである。

文 献

Bion W R 1957: *Differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities in: Melanie Klein Today, Vol I* edited by Spillius E B The Institute of psycho-Analysis London 1988

所収：メラニー・クライン・トゥーデイ① 松木邦裕監訳 岩崎学術出版 1993

Dilthey W 1900: *Die Entstehung der Hermeneutik in: Gesammelte Schriften V*

Klein M 1930: *The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego in: Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945* by Melanie Klein With an Introduction by R.E.Money-Kyrle The Hogarth Press London 1975; 所収：メラニー・クライン著作集 I 誠信書房 1987

久米 博 1978: *象徴の解釈学 リクール哲学の構成と展開* 新曜社

巻野悦郎 1997: *リクールのテキスト解釈学* 晃洋書房

並木浩一 1966: *ヨブ記における否定* 1979: *アモスのイメージ* 以上所収：『古代イスラエルとその周辺』 新地書房 1979

1985: 大貫隆著『世の光イエス』への／からのコメント 所収：『ペディラヴィウム』21 原始キリスト教とヘレニズム文庫紀要 1985

1990: *旧約聖書における身体性・序論* 所収：『身体性の神学』日本組織神学会編 新教出版社 1990

Ricoeur P 1960: *Philosophie de la volonte, t.2*

: *Finitude et culpabilite II* Paris Aubier

* *La symbolique du mal*

(*Les symboles primaires* = SM I 『悪のシンボリズム』

植島他訳 溪声社 1977) (*Les mythes du commencement*

et de la fin = SM II 『悪の神話』一戸他訳 溪声社

1977)

*引用箇所の表記は(論文タイトル 仏文頁, 和訳文頁) 例 (SM II 123, 45)

なお和訳文は訳書から引用させていただくことを原則としたが(訳者各位に感謝する),(断りなしで)佐々木訳としたところもかなりある。

佐々木寛治 2001 a ヨハネ「福音書」におけるピステウオーの用法(1) 中国短期大学 紀要 第32号

2001 b ヨハネ「福音書」における「知る」を表意する術語ギノースコー／オイダの用法について 関西新約聖書学会第42回大会口頭発表提出論文

2001 c ヨハネ「福音書」における「見る」と「知る」—ケーゼマンの認知理論に学ぶ 日本新約聖書学会第41回大会口頭発表提出論文

2001 d ヨハネ「福音書」の竜骨をなす黙示的諸表象連鎖および第三ゼカリヤ 川崎医学会誌一般教養篇 第27号

Segal H: 1957 *Notes on Symbol Formation in: The Work of Hanna Segal A Kleinian Approach to clinical Practice* Free Association Books London 1986; 所収：クライン派の臨床——ハンナ・スィーガル 論文集 松木邦裕訳 岩崎学術出版社 1988