

機能的寛容における他者の問題

萩原 優騎 *

はじめに

国際基督教大学 21 世紀 COE プログラム「『平和・安全・共生』研究教育の形成と展開」における一つの課題は、「平和」、「安全」、「共生」という三つの概念について、統合的に扱う理論を構築することであった。その試みとして、村上陽一郎は「寛容」という概念を提唱した。2007 年 1 月には、それを主題とするワークショップ「近代化と寛容」を開催し、出席者による同題の論集『近代化と寛容』(ICU21 世紀 COE シリーズ第 2 巻)も刊行された。本稿では、そこにおいて検討した問題について、「他者」という概念との関連で考察を展開する。村上は、社会と認識主体の両方に適用可能な概念として「寛容」を定義しているが、ここでは認識主体に関する問題に焦点を当てる。認識主体における寛容が実現する過程で、他者がどのような位置づけにあるのかということ、を、主な考察の対象にしたい。これは、現在取り組んでいる日本学術振興会特別研究員としての研究課題「主体と社会の再帰化が進行する時代の新しい意思決定論の構築のための精神分析的研究」においても、重要な問いとなっている。すなわち、意思決定という複数の主体が関与する場面で、「寛容」がどのように実現するのかという問題である。

最初に、村上による「寛容」の定義を確認する。この議論が、これまでどのように展開されてきたのかということ、ここで整理しておきたい。そして、寛容に関する考察において、他者の問題が取り上げられていることについても触れる。それを論じることによって、後半で扱うラカン派精神分析の観点との関連性が見えやすくなるはずである。続いて、村上も言及している D. W. ウィニコットの精神分析的視点について扱い、寛容の問題との関連性を検討する。そして、その視点とジャック・ラカンによる精神分析との比較を試みる。『近代化と寛容』においても検討されていたように、

* 日本学術振興会特別研究員 PD (東京大学大学院新領域創成科学研究科)、
本学教養学部非常勤講師

ラカンの視点は、認識主体を構造的に分析したものである。その記述を通じて、寛容をめぐる問題が、必然的に他者の問題と不可分な関係にあることが改めて示されるだろう。

I 「寛容」概念の展開

1. 認識のダイナミズム

村上陽一郎は、宗教的、政治的意味で通常用いられる「道徳的寛容」とでも呼ぶべきものと区別して、「機能的寛容」を提唱している。この区別が明確に論じられるようになったのは、1994年の著作『文明のなかの科学』であると思われる。議論の出発点には、まさに他者をめぐる問題がある。異なるパラダイムに属する人々の間で、相互の認識がいかに可能であるかという問いについて、村上は「演じる」という働きが人間にはあると説明する。この説明の背景にあるのは、1984年の著作『非日常性の意味と構造』である。そこでは、一人の人間が日常生活世界と専門家の共同体の両方に属し、日常的な知覚経験と科学的な観察の両方を遂行できるということについて論じられている。その議論をここで扱うことはできないが、村上は二つの世界の区別には留保が必要であると指摘する。それは、日常的世界と科学的世界、あるいは日常言語系と理論言語系という区別は、実体的な性格のものではなく、機能的なものとして理解されるべきだということである。⁽¹⁾

このことは、『文明のなかの科学』で再度言及している、日常における仮面(ペルソナ)についての議論でも同様である。まず、仮面には二つの機能があるという。一つは、何かを押し隠して他人から見られないように閉じ込める機能であり、もう一つは、社会共同体に対して自らを押し出していく機能である。⁽²⁾ この二つの機能によって、人間の様々な側面が演じられることになる。その中で、どの側面が「真の自分」であるかということが、時として問題になる。日常的な環境により適合したものが表面化され、そうでないものは日常においては表出がためらわれる。前者は世を忍ぶ仮の姿であって後者が本物であると考えられる場合でも、それは「仮面」と「素顔」の対立ではなく、「仮面」同士の対立である。⁽³⁾ ここにおいて、「仮面」の背後に「素顔」は存在しないということになる。「世を忍ぶ仮の姿」と「真の自分」との区別は、機能的な区別に過ぎない。⁽⁴⁾ この区別に基づいて、『文明のなかの科学』での議論が展開される。

人間が複数のペルソナを演じることは、一つの機能として理解される。すると、そ

れを演じる「役者」という「存在」が問いの対象になるかもしれない。しかし、ここではそのような存在の想定に依拠することの拒絶が試みられているのであった。「演じる」という働きに着目するならば、ペルソナは実体ではなく、働きを静的に捉えた時の表現である。⁽⁵⁾すなわち、ペルソナは、演じるという機能の諸側面を概念的に記述した場合に得られる表現であると言える。そして、その働きが可能な状態にあるということは、自身が委ねられている構造空間を相対化できることを、機能として保証するものである。⁽⁶⁾これは、異なるパラダイムに属する人々が、互いの依拠する理論についてどのように理解し合えるのかという、科学哲学のパラダイム論に関わる問題でもある。科学哲学では、これを「共約不可能性」と表現してきた。自身が依拠するパラダイムから完全に離脱して、異なるパラダイムを完璧に理解することはできない。しかし、全く理解不能であるなどということはなく、自他の違いを認識し、比較することができる。

この機能を、村上は「寛容」と呼ぶ。村上の定義では、ここで言う「寛容」は倫理的、道徳的な価値ではなく、それらの価値を論じるための機会を提供するものである。⁽⁷⁾つまり、異なる価値の間にコミュニケーションが成り立つためには、両者を比較することができなければならない。その比較は、特権的な視点からなされるのではなく、自身の依拠するパラダイムあるいは構造空間から、ある程度までは自由に距離を取れるという、機能において実現するものである。ここに、認識のダイナミズムが生まれる。そのダイナミズムを静的に把握したものが、機能的な意味での「寛容」ということになる。⁽⁸⁾このようなダイナミズムを積極的に認めるということは、堅牢な足場を失うことでもある。あるいは、「真の自分」なるものの喪失を意味する。しかし、「真の自分」が存在して、それが表面的な自分とは異なるという認識そのものが、自身が置かれている社会的文脈からの期待や要請によるものなのではないか。⁽⁹⁾それを相対化するならば、「真の自分」の想定も絶対的な意味を持たなくなる。

機能的寛容が提唱されること背景には、普遍主義と多元主義の対立という問題もある。欧米の近代文明の産物が押し寄せてくることに対して、個々の文化はその多元性を主張して抵抗する。この主張は、普遍主義と多元主義の相補的な関係の中にある。相手が自らをより普遍的なものとして強制しようとする時、個々の文化はその独自性を自覚し、それを主張するようになる。⁽¹⁰⁾ここでは、グローバル化の進行の中で、ローカル化の契機が生まれている。換言すれば、グローバル化の「統合」という作用は、「反統合」という反作用を生んでいる。⁽¹¹⁾ 普遍主義は、多元主義の抵抗を前にして、その

完全な実現を阻まれる。同時に、多元主義を主張するはずの側にも困難がある。それは、文明の波及力を歓迎し、受容することによって文明の中に取り込まれようとする傾向にはかならない。⁽¹²⁾ 個々の多元性を主張するだけでは、この問題の解決は不可能である。また、近代化を遂げることを批判する主張自体も、近代的な産物の中から生まれてきているという上述の論点について、十分に自覚されていないことも多いだろう。

すると、普遍主義も多元主義も、いずれも自己矛盾を抱えたまま衝突していることになる。このような状況では、両者の相互乗り入れが実現しているとも考えられるかもしれないが、それは硬直化して脱出不可能な状態にある。⁽¹³⁾ それゆえ、普遍主義と多元主義という、この対立図式そのものを問い直さなければならない。そこで、「メタ・レベルの相対主義」が必要であると、村上は論じる。それは、普遍主義と多元主義の葛藤の場面での相対主義である。⁽¹⁴⁾ 「主義」といっても、自身が依拠する足場としてのものではない。むしろ、「普遍主義か多元主義か」という図式そのものを相対化すること、メタ・レベルでの相対化という営みを指している。その営みにおいて、特定の「主義」に立脚することからの離脱としての認識のダイナミズム、あるいは機能的寛容が生じる。この議論が、次に見るように、『文明の死／文化の再生』で更に展開されていく。

2. ノモスとカオス

欧米文明が普遍化を遂げていく過程は、その影響下に置かれる個々の文化にとっては一つの危機である。このことを説明する概念として、「ノモス」が掲げられる。それは、社会共同体の成員を「人間」たらしめる力である。⁽¹⁵⁾ ノモスが衰退する場合としては、次の二つが考えられるという。一つは、外来文化の影響によって共同体の従来の伝統が埋没し、その統御力を失ってしまう場合である。⁽¹⁶⁾ 既に見たように、グローバル化の影響下で一旦は統御力が失われたとしても、その危機を契機として新たな伝統の構築が試みられることもある。もう一つは、共同体のノモスが分裂して多様化した結果として、その統御力が失われる場合である。⁽¹⁷⁾ 現代の日本社会が、これに該当するのではないかという。その一つの原因として挙げられているのが、戦後の日本社会のノモスの変容である。その中心にあるのは、「他者危害回避の原則」であるという。

この原則は、J.S. ミルの『自由論』における主張を根拠として、自由主義の生命倫理学において自己決定権を論じる際に用いられてきたものでもある。すなわち、判断能力のある成人の場合、自身の生命、身体、財産等に関して、たとえ本人にとって不

利益な決定を下したとしても、他人に危害を及ぼさない限りは決定を認めるというものである。⁽¹⁸⁾ この原則の採用は結果として、それまで存在してきたノモスの在り方を変化させたと考えることもできる。すなわち、共同体の成員同士の求心的な紐帯を崩し、人々は相手に対する消極的かつ無関心な態度をとるようになったということである。⁽¹⁹⁾ このような変化を説明するためには、共同体のノモスだけでなく、個人のノモスについても考える必要がある。個人は、自身の生まれた共同体のノモスの下で社会的な存在として形成されていく。この点については、精神分析との関連で、後程より詳細に論じたい。

個人の現時点でのノモスは、唯一絶対とは言えない。それは、自身が当該の共同体に生まれたということの結果であり、それ以外のノモスを新たに選択する余地がないというわけではない。しかし、現時点でのノモスが自明である時には、そのことには気づきにくい。ある判断が、自分にはそれと意識されない「無前提の前提」に基づいた選択によるものであることに気づいた時に、人はショックを受ける。⁽²⁰⁾ 「無前提の前提」については、『安全学』に関連する議論がある。その一例として挙げられているのが、「自然の斉一性」ということである。それは、自然界に現時点で成り立っている、もしくはそうであると我々が信じている法則や秩序が、過去のいかなる時点にも全く同じように成り立っているという想定を指す。⁽²¹⁾ この想定は検証不可能であるが、多くの科学研究は、このことを自明の前提として成立している。それぞれの領域の成立としての「専門化」とは、そのような「無前提の前提」が確立されることでもある。⁽²²⁾ このように見るならば、個人のノモスと共同体のノモスとの関係についての議論は、パラダイム論にも適用できることになる。

次に考えなければならないのは、ノモスによって統御されるものは何かということである。村上は、それを「カオス」と呼ぶ。カオスとは初発の状態であり、ノモスによって制限されるが、消失するわけではない。⁽²³⁾ ノモスの自明性が揺らぐ時、それまで日常では自覚されることのなかった側面が認識されるようになる。そこでは、自身のカオスが特定の型に塑形されており、それとは違った塑形のされ方もあり得るということに気づく。⁽²⁴⁾ これが、カルチャー・ショックと呼ばれる経験である。この経験は、自らの属する社会のものとは異なる別のノモスの存在に気づくことというよりはむしろ、自分がある特定のノモスの影響下にあって、ある特定の平衡点に安定していたことの発見である。⁽²⁵⁾ ここに、先述した認識のダイナミズムが生まれる。

したがって、機能的寛容が実現している状態とは、次の二つの条件を満たしたもの

であるということになる。⁽²⁶⁾ 第一に、自身がある伝統に依拠していると自覚できること。第二に、その認識に基づいて、他の選択肢の可能性を認め、かつ、それに依拠する他者の存在を認め、また、その可能性を自ら検討できること。このように、現時点での自身の選択が唯一絶対ではないという自覚には、異質な他者への認識が必然的に含まれる。以上の点を、認識主体としての個人の構造という観点から記述することもできる。個人のカオスには、ノモスによって制御されない余剰部分が常に存在するのであり、この部分が個人の変容を可能にする。⁽²⁷⁾ その意味で、余剰部分は認識のダイナミズムを機能的に保証するものである。換言すれば、機能的寛容とは、認識主体としての個人を構造的に捉えた場合の余剰部分にはかならない。このような個人の構造の成立について、精神分析においては D. W. ウィニコットの議論がそれに類する問題を扱っていると、村上は「寛容を巡って」の注で言及している。後半で扱うジャック・ラカンの精神分析との関連性を明確にするために、次にそれについて論じる。

3. 移行対象

個人のノモスの形成は、社会的存在になるために不可欠である。「早産する動物」である人間の新生児は無力であり、その育てられる社会環境は、「第二の子宮」と表現できるだろう。⁽²⁸⁾ 「第二の子宮」において、幼児は周囲の人々との関係を通じて秩序化されていく。この過程において言語を習得し、自身を取り囲む環境世界をどう捉えるかということ学ぶが、同時にその反射として、環境世界の中での自分をどう捉えるかということも学ぶ。⁽²⁹⁾ したがって、個人のノモスが形成される過程には、他者との関係が不可欠である。この点について、ウィニコットは「移行対象」という概念を提唱することで説明した。幼児におけるノモスの形成は、周囲の対象との関係を通じて実現されていく。ただし、幼児は自身の身体の部分ではない対象を利用していても、それが外的現実には属していることを未だ十分には認識していないと、ウィニコットは考える。⁽³⁰⁾ この状態は中間的であり、現実に対する認識が、ある程度まではなされていると言える。すなわち、現実を認識し受け入れる能力がない状態と、それが備わった状態との間の状態である。⁽³¹⁾

この状態において、幼児は周囲の対象を用いた体験を重ねていく。しかし、その対象自体は幼児の身体の外部に存在するが、移行対象と呼ばれるものとして機能している。それは、心的概念である内的対象ではなく、全くの外的対象でもないような対象である。⁽³²⁾ 続いて、この対象が機能する条件が示される。それは、内的対象が生き

生きとして現実性を持ち、あまりにも迫害的でありすぎることのない場合である。⁽³³⁾ 換言すれば、移行対象は幼児にとって魅力的である一方、完全に統制できるものでもないということが重要となる。内的対象のように魔術的統制下に置かれているわけではないが、現実の母親のように外界の統制下に入っているわけでもない、ウィニコットは表現する。⁽³⁴⁾ 魔術的統制とは、幼児の全能感に基づくものであり、そこにおいては、あらゆる物事が自身の思い通りになると想定されている。

母親は当初、幼児の要求にほぼ全て適応することで、母の乳房は幼児の一部であるという幻想を持つ機会を与える。⁽³⁵⁾ この状態が継続する限り、幼児が母から離れて社会的な存在になることはない。しかし、幼児を徐々に幻滅させていくという課題は、初めに幻想を十分に持たせる機会を与えていなければ成功しない。⁽³⁶⁾ その理由としてウィニコットが挙げるのは、外的現実と幼児との関係である。すなわち、外的現実との関係を体験する能力、外的現実についての概念を構成する能力の発達が必要となる。⁽³⁷⁾ これは、社会のノモスと認識主体としての個人との関係が生じる条件であるとも言える。ただし、その関係が生じるためには、幼児と母親が一体であるかのような密着した状態からの距離が生じなければならない。幼児の能力が増大していくことに応じて、次第にその能動的な適応を減らしていくのは「good-enough mother」であると、ウィニコットは表現する。⁽³⁸⁾ 能動的な適応を減らすというのは、幼児の呼びかけや要求に対して、必ずしも応じないということである。こうして、適応を不完全にすることが対象を現実的にすると、ウィニコットは論じる。⁽³⁹⁾

外的現実との関係を持つことができるようになるということは、幼児における象徴の機能に関わる。母親が存在しているという幼児の感覚が x 分持続すると仮定すれば、それ以上母親が離れた場合に幼児は非常に悲しむが、 $x+y$ 分後に戻ってくれば、悲しみは修復されるだろう。⁽⁴⁰⁾ 母親が不在であるにもかかわらず、それが幼児にとって致命的なまでにはならないのは、その状況を象徴化することができているからである。しかし、象徴を用いる能力が未だ不十分な幼児にとって、 $x+y$ 分を超える母親の不在は致命的になりかねない。 $x+y+z$ 分になれば、もし母親が再び出現したとしても、幼児の安定性は回復されないかもしれない。このように、幼児が生連続性の亀裂を体験することを、ウィニコットは「外傷」と定義する。⁽⁴¹⁾ もちろん、 $x+y+z$ 分の不在が、必ずしも致命的になるとは限らない。母親の甘やかしによって幼児が癒され自我が修復されるならば、象徴を使用する能力も再確立され、幼児は再び分離を許容するようになるだろう。⁽⁴²⁾

こうして、幼児と母親との距離が次第に生じていくことになる。それが無事に進行するには、母親の不在という状況が致命的になってはならない。そのような状況を回避するために必要となるのは象徴の機能だけではないと、ウィニコットは考える。それは、一時的に不在となる母親が再び出現するはずであるということ、再び要求を満たしてくれるはずであるということの確信である。これは、幼児の母親に対する信頼にほかならない。幼児が母親の信頼性を一定期間体験することでそれを確信し、自分から自分でないものの分離が可能になる。⁽⁴³⁾もちろん、それは突如としてなされるのではなく、移行対象という媒介物の使用を通じて、徐々に進行していく。このことは、外的世界の現象と個人の現象を一致させ同時点に位置させる、象徴の使用が発達することを意味する。⁽⁴⁴⁾そのような象徴的な機能に基づいたノモスの成立を、ラカンは認識主体の構造という観点から論じている。それについて、次に見てみることにしたい。

II ラカン派精神分析の視点

1. 糸巻き遊び

ウィニコットが提示した論点との関連で、まずはラカンによるウィニコットの議論の位置づけについて確認する。幼児の遊びの対象をウィニコットは「移行対象」と名づけたが、ラカンはそれを想像的对象と呼ぶことにするという。⁽⁴⁵⁾「想像的」と形容されるのは、幼児の要求が満たされない状態では、この対象との関係でフラストレーションが経験されるからである。フラストレーションは、欲望されているけれども手に入らないものに関わっているものであり、その中心は想像的損失である。⁽⁴⁶⁾ただし、幼児が母親に要求する乳房が想像的な産物であるということではない。フラストレーションは想像的なものであり、その対象は現実的なものである。⁽⁴⁷⁾それに対して、移行対象に関する考察において示されていること、すなわち、幼児と母親との距離が生じる中で象徴の機能との関係が生まれることにおいて問題になっているのは、現実的对象ではない。それは想像的对象であり、この対象が欠如することを、ラカンは「去勢」と呼ぶ。⁽⁴⁸⁾このような去勢の経験をめぐって、幼児の糸巻き遊びについて論じている。

フラストレーションは想像的であり、その対象は現実的である。対象が現実的であるということは、その関係が直接的であるということであり、他者構成もなければ他者関係に対する手がかりもない。⁽⁴⁹⁾フラストレーションの経験では、そこに他者が関与してくることになる。つまり、対象は欠如との関係がなければ機能し始めないのであり、フラストレーションの動作主は母である。⁽⁵⁰⁾「動作主」という表現が使用されて

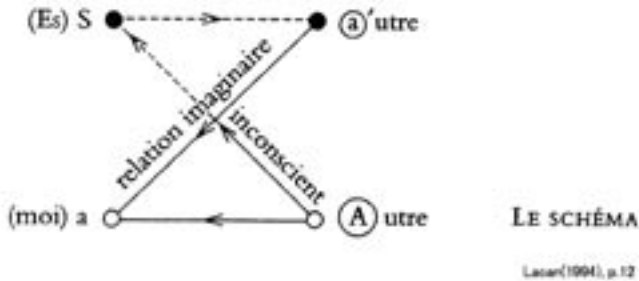
いることから分かるように、ここでの母親は原始的対象ではない。母はそれとして出現するわけではなく、対象を投げては掴む遊びから出現する。⁽⁵¹⁾言うまでもなく、この「遊び」は移行対象を使用する幼児についてウィニコットが観察していたものである。ここに、対象の「現前」と「不在」という要素が導入される。それは、呼びかけという行為に基づくものであると、ラカンが論じる。呼びかけは、母が不在である時になされるのであり、象徴的秩序の端緒となる。⁽⁵²⁾

端緒となるということは、これだけでは秩序の成立には不十分であるということでもある。象徴化の過程が進むには、幼児と母親との関係に変化が生じなければならない。象徴的動作主である母が子供の呼びかけに対して応じないならば失墜するのであり、そこにおいて母は現実的なものになる。⁽⁵³⁾つまり、要求に常に応じる限りで「現前」と「不在」という象徴的な枠組みの中にあった母は、その位置を失うことになる。この変化に伴い、幼児と対象との関係も変容を遂げる。母が現実的な力となるということは、対象への接近において子供が母に依存するようになるということであり、満足の対象は贈与の対象となる。⁽⁵⁴⁾こうして、対象の現前は幼児に必ずしも保証されなくなる。このように見るならば、ウィニコットが「魔術的統制」と呼んでいた幼児の全能感との決定的な違いが明らかになる。ここで問題となっているのは母の全能であり、それに対する幼児の幻滅である。⁽⁵⁵⁾幻滅の経験により、母子が密着していた状況が失われ、幼児は象徴的秩序へと参入していく。

母の全能性が失われるということは、母が欠如を抱えた存在として立ち現れるということに等しい。すると、母や自身の不完全性を満たす、あるいは、今や失われてしまった対象を与えてくれる存在とは誰なのかという問いが生じる。ここで、〈他者〉もしくは「大文字の他者」が問題になる。対象を持っていないということを示すのは〈他者〉の権限であり、想像的对象であったものを象徴的对象として引き受けるには去勢が必須である。⁽⁵⁶⁾この去勢という契機において前面化してくる存在が、父にほかならない。ただし、対象が失われているということは、想像的な次元において、その剥奪として経験される。子供は、対象を持っている者によってそれを剥奪されて初めて、同じ象徴的对象がいつの日か自分にも与えられることを知る。⁽⁵⁷⁾象徴的秩序に参入するということは、このように認識主体が対象を欲望し続ける存在として形成されていくということである。社会のノモスの影響下で主体のノモスが形成されていく過程では、母と父という他者との関係が不可欠であることを、以上において確認した。

2. シェーマL

次に、こうして象徴化を遂げた主体が、構造的にどのように位置づけられるのかということを検討する。ラカンは、「シェーマL」と呼ばれる図を提示して、その点について論じている。



この図は、S(主体)、A(大文字の他者)、a(自我)、a'(小文字の他者)の関係を示すものである。aとa'の想像的關係、自身に類似した他者との関係を、ラカンは「鏡像關係」と呼ぶ。それは、主体と対象間の相互關係であり、そこで子供は自身の像をそれと認める。⁽⁵⁸⁾ 既に見てきたように、子供は対象及びその所有者と見なされた存在との關係を通じて自身を位置づけ、象徴的秩序に参入していくのであり、その過程で母と父という他者が不可欠な要素となっていた。母と自身の不完全性の認識においては、対象を所有すると想定された父との關係が、主体にとっては問題となる。この父は想像的父であり、攻撃性、同一化、理想化において参照され、想像的な鏡像關係の一部である。⁽⁵⁹⁾

ただし、想像的父によって対象が剥奪されているという認識が成り立つには、フラストレーションにおける現実的対象の想像的欠如が、去勢における想像的対象の象徴的欠如へと置き換えられなければならない。対象が象徴的に欠けていることは、〈他者〉によって示される。それはパロールの場であり、想像的に把握される他者の向こう側の存在である。⁽⁶⁰⁾ これが、図ではAとaの關係として示されている。aとa'の想像的關係は、Aとa'との象徴的關係に基礎づけられて成立している。両者の關係は、別の形でも表現されている。aとa'の關係は、「理想自我」の機能を示している。それは、先述した鏡像的關係における想像的同一化によるものである。Aとaの關係は、「自我理想」に当たる。これは、鏡像的な同一化が十分に満足いくような姿で見られる

ような視点を支えるもの、主体がそこから自分を見るようになる点である。⁽⁶¹⁾この象徴的同一化によって、主体の想像的なものが象徴的に統御されることになる。

一方、AとSの関係は無意識的であるとされる。これは潜在的パロールの関係であり、それを通して主体は〈他者〉から自分自身のメッセージを無意識的パロールという形で受け取ると、ラカンが論じている。⁽⁶²⁾対象を「現前」と「不在」という対立項によって扱うということは、象徴的な置き換えである。それが置き換えである以上、完全なものにはなり得ない。それゆえ、象徴化の不完全性という欠如を抱え込んだ存在として主体は成立している。ところが、AとSの関係におけるメッセージは、aとa'という想像的關係が介在するために変形され、中断されてしまう。⁽⁶³⁾換言すれば、象徴化の破れ目は想像的なものによって塞がれ、主体の認識から遮断される。そのため、図ではAからSへ向かう線は、aとa'の想像的關係を示す線と交差する部分より先が点線になっている。象徴化しそこなったものは意識にもたらされることなく、無意識に留まる。無意識とは、生成しなかったものの領域に引っかかっているもの、実現化されていないものである。⁽⁶⁴⁾また、Sとa'の間が点線になっているのは、他者が所有すると想定された対象との関係を直接的に持つことができるのは、aとa'との関係においてのみだからである。

以上のようなシェーマLを、榎村愛子は機能的寛容に関する議論に応用している。他者の了解や想像的同一視に基づくaとa'の線は、コミュニケーションを促進する回路ではあるが阻害する回路でもあるため、そのみに依拠するならば治療の効果は出せないという。⁽⁶⁵⁾これは、ラカンがシェーマLについて論じる際に、対象関係論を批判した点でもある。この立場は、主体と対象との関係を双数関係と見なして、これを修正することが分析の進展だと考えていると、ラカンは批判する。⁽⁶⁶⁾「双数関係」とは、前述した鏡像関係のことである。そして、双数関係はaとa'の線に相当すると、ラカンは指摘する。ただし、榎村が述べるように、自他の同一視がなされている時にも、そこでは目前にあるaとa'の回路に閉じているわけではなく、〈他者〉への信頼という契機は存在している。⁽⁶⁷⁾これが、図のAからaを経由してa'へと至る回路にほかならない。榎村は、これが道徳的寛容であると主張する。より正確に表現するならば、徳目や制度として寛容が掲げられることによる、ノモスの形成に関わる回路ということになるだろう。

道徳的寛容が、自他が同じ道徳的人間であることの同一視の上で成立しているとすれば、それはaとa'の線によっており、機能的寛容はSとAの線に働きかけるもの

であるという。⁽⁶⁸⁾ノモスが揺動する契機としての機能的寛容において、ノモスの統御外にあるカオスが活性化されると表現してもよい。SとAの線に示される回路が開かれれば、当人たちが強く持っている幻想の揺らぎが認識され、その修正可能性が生まれる。⁽⁶⁹⁾Aからaを経由してa'へ至る回路とAからSを経由してa'へ至る回路から成る、シェーマLという一つの図の中において、道徳的寛容と機能的寛容を榎村が論じたことの意義は、機能的に見た両者の関係性を示したという点にある。すなわち、道徳的寛容における道徳性や他者への同一視が機能的寛容へ移行し得ること、機能的寛容は必ずしも倫理的な感情を切断しているのではなく、それを再帰的に操作するものだという点である。⁽⁷⁰⁾

3. 自他の失墜

シェーマLとの関連で論じた、ノモスの形成における道徳の役割について、ラカンはアリストテレスを例に挙げている。ラカンによると、伝統的な倫理は精神的な意味での欲望に、ある面では対立する。欲望を控えめにして節制するという中庸の道において、その基盤にあるのは権力であるという。⁽⁷¹⁾ここで言う「権力」は、ノモスの形成と維持に関わるものと捉えてよいだろう。アリストテレスの道徳は、その時代の政治やポリスに合致したもの、権力と結びついた主人の道徳であると、ラカンは指摘する。⁽⁷²⁾道徳が個人においてノモスとして機能する場合、それは当該の徳目を立てた社会のノモスとの関係において成立している。ノモスの維持と強化が試みられるのは、カオス的な契機が増大することによる秩序の弱体化を防ぐためである。したがって、権力の道徳とは、「欲望についてはまた出直しなさい。欲望は待たせておきなさい」ということである。⁽⁷³⁾

主体が対象を欲望するという行為自体は、象徴化とその不完全性ゆえに成立している。その行為が、象徴的秩序と、それによって統御された幻想が安定的に維持される範囲内である限りにおいて、日常の自明性が続く。「こんなもんさ、我々のパースペクティブは断念しよう、我々はどちらも、でも多分私の方が、そう大した人間ではない、普通の平凡な道に戻ることにしよう」と納得する時、ラカンが「欲望に関して譲歩する」と表現する状態にある。⁽⁷⁴⁾精神分析においては、この限界を乗り越えていくことが試みられる。そのためには、既存のパースペクティブを変容させる必要がある。別の表現をするならば、ノモスが支配的である状況においてカオス的な契機を導入する、あるいは、認識のダイナミズムとしての機能的寛容を実現させるということである。そこ

では、主体と対象との関係が問いに付されることになる。

主体は分析家との関係において、所有を欲望しながらできないままにある対象への到達を期待する。このような分析家への同一化という「転移」状況の操作では、次の二点の間に距離をとることが重要であると、ラカンは論じる。一つは、そこから主体が自分を愛すべきものとして見る点であり、もう一つは、主体が自分を対象によって欠如として生起させられるのを見る点、すなわち、主体を創設する分割によって構成される裂け目を対象が塞ぎにやってくる点である。⁽⁷⁵⁾ 前者は、理想自我が自我理想によって基礎づけられているという、既に論じたことである。後者は、象徴化の契機において、それが不完全なものに留まることを指している。象徴化されない欠如は、想像的なものによって主体の認識から遮断される。精神分析は、対象の所有者として想定された分析家とその想定を自明とする主体との想像的關係に留まっていたはならない。精神分析における主体の分析家への同一化には彼岸があるのであり、それは小文字の対象 a と、同一化という理想化する大文字の I との間関係及び隔たりによって定義される。⁽⁷⁶⁾

象徴化の破れ目を塞ぐ想像的なものとは、まさに主体が追い求めていた対象であった。対象 a とは、去勢において現れる欠損を象徴化するものである。⁽⁷⁷⁾ 不完全性を埋める対象が決定的に欠けているのではなく、それが「不在」であること、それが剥奪されていること、それがいつの日か再び手に入るであろうことの想定において、欲望し続ける存在としての主体のパースペクティブは維持されてきたのである。それゆえ分析家は、その具現者になるべく主体に求められている I から可能な限り離れた場所に a を置くために、I との同一化という理想化から失墜しなければならない。⁽⁷⁸⁾ これは、それまで主体の欲望を規定してきた〈他者〉の失墜であり、同時に主体自身の失墜でもある。そこでは、主体は象徴化の破れ目に直面する。対象 a という、この欠如の点にこそ、主体は自身をそれとして認めなければならない。⁽⁷⁹⁾ こうして、主体が自身の構造的欠如を自覚し受容する時、そのパースペクティブが変容する。

おわりに

自他の失墜という契機において、それまで主体を規定してきたノモスが揺動する。この認識のダイナミズムが機能するには、まさに他者という存在との関係が不可欠な条件となっていることを、ここまでの記述によって確認した。そして、機能的寛容が生じるためには、カオスがノモスによって秩序化されていることが前提となることも、

明らかになったはずである。シェーマLにおいて見たように、認識主体の構造には、主体をノモスへと合致させる力と共に、ノモスの統御力によっては覆い尽くされることのない、カオスという余剰部分が存在する。ノモスによって象徴化された主体は、現状において形成され維持されているパースペクティブにとって致命的にはならない範囲内で、いつの日か手に入るはずであると想定された対象を欲望する。そして、それが絶えず反復されることで、その自明性が再生産されていく。しかし、機能的寛容の実現において、このようなパースペクティブが唯一の絶対的な選択肢ではないということに主体は直面し、新たな経験の可能性に開かれる。すなわち、転移は要求を同一化へと導く方向に働くが、分析家の欲望が逆に向かうことで、分析経験の中で主体の分離を介して、同一化という平面の乗り越えが可能になる。⁽⁸⁰⁾

もちろん、このような経験は一度限りのものではない。主体の象徴化は、構造的に見て常に不完全なものに留まるが、一定の象徴化がなされている限りにおいて、主体として存在することも可能になっている。それゆえ、一旦は既存のノモスが相対化されたとしても、それはその完全な消失を意味するわけではなく、自己批判的な形で再構築されることになる。そのような経験を、自己批判的な「再帰性」と表現できるだろう。ノモスを退けて確固たる地盤を失い、その末に見出された新たなノモスが、かつて自身の拒否したものやそれに似たものであったとしても、そこにあるのはもはや以前のものと同一ではないのであり、それと自身との関係性も違ったものとなっている。⁽⁸¹⁾ 自己批判的な再帰性は、主体自身に閉じたものではなく、自身を規定してきた他者という存在、そしてそれとの関係性に対する批判をも、不可欠な条件として含むものである。ラカン派精神分析の視点は、認識主体に関する構造的な記述によって、そのことを明確に示している。

注

- (1) 村上 (1984)、p.49.
- (2) 同上、p.8.
- (3) 同上、p.16.
- (4) 同上、p.41.
- (5) 村上 (1994)、p.186.
- (6) 同上、p.187.
- (7) 同上、p.222.
- (8) 同上
- (9) 村上 (1979)、p.62.
- (10) 村上 (1994)、p.229.
- (11) 宮永、p.21.
- (12) 村上 (1994)、p.237.
- (13) 同上、p.239.
- (14) 同上、p.236.
- (15) 村上 (2006)、p. v.
- (16) 同上
- (17) 同上、p. vi.
- (18) 加藤、p.167.
- (19) 村上 (2006)、p.4.
- (20) 同上、p.14.
- (21) 村上 (1998)、p.188.
- (22) 同上、p.197.
- (23) 村上 (2007)、p.15.
- (24) 村上 (2006)、p.96.
- (25) 同上
- (26) 同上、p.15.
- (27) Murakami、p.8.
- (28) 村上 (2007)、pp.14-15.
- (29) 同上、p.15.
- (30) Winicott、p.2. (邦訳 p.3)
- (31) *Ibid.*、p.3. (邦訳同上)
- (32) *Ibid.*、p.9. (邦訳 p.13)
- (33) *Ibid.* (邦訳同上)
- (34) *Ibid.*、p.10. (邦訳同上)
- (35) *Ibid.*、p.11. (邦訳 p.15)
- (36) *Ibid.* (邦訳同上)
- (37) *Ibid.* (邦訳同上)
- (38) *Ibid.*、p.10. (邦訳 p.14)

- (39) *Ibid.* (邦訳 pp.14-15)
- (40) *Ibid.*, p.97. (邦訳 p.138)
- (41) *Ibid.* (邦訳同上)
- (42) *Ibid.* (邦訳同上)
- (43) *Ibid.*, p.109. (邦訳 p.154)
- (44) *Ibid.* (邦訳同上)
- (45) Lacan (1994) , p.35. (邦訳 [上]p.36)
- (46) *Ibid.*, p.37. (邦訳同上 p.39)
- (47) *Ibid.*, p.38. (邦訳同上 p.40)
- (48) *Ibid.* (邦訳同上)
- (49) *Ibid.*, p.66. (邦訳同上 p.81)
- (50) *Ibid.* (邦訳同上)
- (51) *Ibid.*, p.67. (邦訳同上)
- (52) *Ibid.* (邦訳同上 p.82)
- (53) *Ibid.*, p.68. (邦訳同上 p.83)
- (54) *Ibid.* (邦訳同上)
- (55) *Ibid.*, p.69. (邦訳同上 p.84)
- (56) *Ibid.*, p.209. (邦訳 [下]p.16)
- (57) *Ibid.* (邦訳同上)
- (58) *Ibid.*, p.17. (邦訳 [上]p.11)
- (59) *Ibid.*, p.220. (邦訳 [下]p.31)
- (60) *Ibid.*, p.80. (邦訳 [上]p.97)
- (61) Lacan (1973) , p.241. (邦訳 p.361)
- (62) Lacan (1994) , p.12. (邦訳 [上]p.4)
- (63) *Ibid.* (邦訳同上 pp.4-5)
- (64) Lacan (1973) , p.31. (邦訳 p.28)
- (65) 檉村、 p.64.
- (66) Lacan (1994) , p.12. (邦訳 [上]p.5)
- (67) 檉村、 p.65.
- (68) 同上、 p.64.
- (69) 同上
- (70) 同上、 p.66.
- (71) Lacan (1986) , p.362. (邦訳 p.224)
- (72) *Ibid.*, p.363. (邦訳同上)
- (73) *Ibid.* (邦訳 p.225)
- (74) *Ibid.*, p.370. (邦訳 p.234)
- (75) Lacan (1973) , pp.300-301. (邦訳 p.364)
- (76) *Ibid.*, p.302. (邦訳 p.366)
- (77) *Ibid.*, p.89. (邦訳 p.101)

- (78) *Ibid.*, p.304. (邦訳 p.368)
(79) *Ibid.*, p.301. (邦訳 p.364)
(80) *Ibid.*, p.305. (邦訳 p.369)
(81) 村上 (2006)、pp.33-34.

参考文献

- 樫村愛子「社会学と精神分析モデルから見た『機能的寛容』」、村上陽一郎編『近代化と寛容』風行社、2007年。
- 加藤尚武『現代倫理学入門』講談社学術文庫、1997年。
- 宮永國子『グローバル化とアイデンティティ』世界思想社、2000年。
- 村上陽一郎『科学と日常性の文脈』海鳴社、1979年。
- _____『非日常性の意味と構造』海鳴社、1984年。
- _____『文明のなかの科学』青土社、1994年。
- _____『安全学』青土社、1998年。
- _____『文明の死／文化の再生』岩波書店、2006年。
- _____「寛容を巡って」、植田隆子、町野朔編『平和のグランドセオリー 序説』風行社、2007年。
- Lacan, Jacques. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973. (小出浩之他訳『精神分析の四基本概念』岩波書店、2000年。)
- _____ *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986. (小出浩之他訳『精神分析の倫理 [下]』岩波書店、2002年。)
- _____ *La relation d'objet*, Seuil, 1994. (小出浩之他訳『対象関係 [上・下]』岩波書店、2006年。)
- Murakami, Yoichiro. "The Birth of Arts: An Example of Functional Tolerance in Society", Yoichiro Murakami & Thomas J. Schoenbaum (eds.) *A Grand Design for Peace and Reconciliation*, Edward Elgar, 2008.
- Winnicott, D. W. *Playing and Reality*, Tavistock, 1971. (橋本雅雄訳『遊ぶことと現実』岩崎学術出版社、1979年。)

※本研究には、平成21年度科学研究費補助金 [特別研究員奨励費] (課題番号 208320) を使用した。

On the Other in Relation to Functional Tolerance

<Summary>

Yuki Hagiwara

Functional tolerance proposed by Yoichiro Murakami is one of the keywords of the grand theory on peace, security and conviviality in ICU-COE program. He defined this concept in relation to the other. The purpose of this paper is to reconsider why functional tolerance is inseparable from the existence of the other from the view of Lacanian psychoanalysis.

An example of functional tolerance is a cross-cultural communication. Why a person who belongs to the culture A can compare himself/herself with the one in culture B? This problem also can be seen in philosophy of science. Those who belong to different paradigms can understand one another, though they cannot go outside from their own paradigms. They cannot understand other paradigms or cultures completely, but can do to some extent, which is called incommensurability. This is functional tolerance which does not contain moral and ethical meanings. Rather, it gives them an opportunity to discuss their moral or ethical issues coming from their different cultures.

According to Murakami, culture shock is an experience of functional tolerance. A person has a shocking experience in cross-cultural communication not because he/she finds other cultures which are different from his/her own one, but because he/she finds that what he/she has chosen as his/her own culture unconsciously is an option. He/she can choose other options theoretically or functionally. All persons born in society are under the influence of its nomos, but which is not the only one he/she can belong to. Murakami defines that the nomos is regulative power which gives direction to the chaos of a person and molds it

into the existing framework of the community.

D. W. Winnicott explains this process from the view of psychoanalysis. A relationship with his/her mother as the other is necessary for socialization of the baby. He/she passes an intermediate state between a baby's inability and his/her growing ability to recognize and accept reality. At the beginning the mother accepts all he/she wants, but the eventual task is to disillusion him/her. Winnicott says that the baby loses his/her omnipotence in this way. However, Jacques Lacan points out that what is lost through the process of socialization is the mother's omnipotence. The baby finds that the mother is not omnipotent now and he/she cannot compensate for the loss because he/she does not have the object which the mother desires and is a symbol of her omnipotence.

The baby becomes a psychoanalytic subject who desires the object in this way. The process is called symbolization. Lacan says that the subject does not desire the object thoroughly and does as far as his/her present perspective does not change. This means that his/her *nomos* gives direction to the chaos. The symbolized subject does not accept the lack of symbolization and never gives up the omnipotence. He/she convinces that he/she will get the lost object again, which is a kind of illusion keeping him/her away from the lack. The psychoanalyst brings this mechanism to light by showing that there is no one who has the object, which can be a chance he/she changes the present perspective. The relationship between the subject and the other is a necessary condition of functional tolerance.

