

# 集団の神話的語り

——主体の解体ディスクール——

山本 順子

## はじめに

心理学がモダニズム文学に与えた影響についてジュディス・ライアンは、認識主体を軸に分析した論考、『消える主体』の冒頭で概観し、「意識と主観性についてのこの新しい見地は、それを物書きが物書きなりのやり方で涉猟する誘惑に駆られるような示唆を含んでいた。経験主義者たちが主張したように、主体がまさに儂いものだったら、文学なぞいかにして書かれ得ることか？二〇世紀初頭の文学のもっとも顕著な形式革新の多くはこうした難問への返答としてみなされよう。」<sup>1)</sup>と述べている。フランツ・ブレンターノやエルンスト・マッハ、ウィリアム・ジェームスなどの経験論的心理学のように、主体から切り離された対象像を否定して知覚プロセスのなかに現実を構築しようとする立場は、主体と客体の二元論に風穴を開け、「何もないところにどっと入ってくるもろもろの感覚の流入に魅了されたり、ときに当惑している」ことがあったりするような、「知覚する主体、危機にある主体への新たな没入」<sup>2)</sup>を引き起こした。このことは、視覚印象への専心という形で絵画の新しい流れ、印象派につながり、文学においては、書く主体、語りの主体の単一性の揺らぎという形で、——例えば自由間接話法という多声の語りとして——もっとも明白に現れたことは論を俟たない。美的虚構空間を支えてきた個としての主体は、複数の声の媒介者にとって代わることになる。

だがこのとき主体が集団となってふるまうとするならば、その芸術的形象はどのようなものであろうか。十九世紀、市民革命後の都市空間を特徴づけるものとなった群衆は、人間の新しい行動様式であり、個人として主体が行動するときとは異なるふるまいをみせることが早くから気づかれていた。そして社会的、政治的組織形成分析、あるいは文化的観察などの対象となっているところへ、フロイトもまた精神分析的アプローチで解明

を試みたのである。

この新しい主体のあり方を世紀転換期の主体論の文脈に据えることが本論の試みである。集団をその発言行為で描写する試みは、例えば複数の声の併存という形で文学的形象化されている。しかしこの複数のあり方は、すでに声となった個別主体、表現された主体が単に数を増幅された状況で示されたものなのだ。しかし集まりの総体は、個体とは別の主体の位相で発話を遂行するのではないだろうか。経験主義者たちが構想した相対的な知覚の場を集合体の枠で可能にすること、個を超える経験において、集団の声を発話にもたらすこと、これはいかなる表現形象で可能なのであろうか。

こうした十九世紀の変化のなかで、若き古典文献学者、フリードリヒ・ニーチェは、「怒濤の現実に向かう生ける隔壁」<sup>3)</sup>として古代ギリシア悲劇のコロス(choros = 合唱歌舞団)を芸術の理想的形象として据えた。特定の人称を演じるわけではない、近代演劇では失われたこの集団は、役者と観客との間、いわば客体と主体の中間に位置している。「主観的なるものと客観的なるものという対立が、そもそも美学においては似つかわしくないものである」<sup>4)</sup>とするニーチェの創造原理は、個体化の原理を越えた体験をめざしている。というのも「主体、すなわち意欲し、自らの利己的な目的を助長させる個人は、芸術の敵であればこそすれ根源ではない」<sup>5)</sup>からである。ニーチェにおいて、芸術こそが個と世界が融け合う祭儀の場となる。「サテュロス合唱隊の象徴性がすでに物自体と現象のかの根源的關係を比喻の形で表現している」<sup>6)</sup>とき、「あらゆる文明の背後」<sup>7)</sup>に時代を超えた原初の生が蘇るのである。

フロイトもまたコスに近代的共同体を司る主体の起源を示す集団のふるまいを見ている。サテュロス合唱隊が根源的一者の熱狂へ集団を引っさらっていくとすれば、フロイトのコスはその中心に根源的悲劇、犯罪が求心力となってはたらいっている。

すべて同じ名前と呼ばれ、同じ服装をしている一群の人々がひとりの人物を取り囲み、その人物の話と行為に皆が右往左往する。これが、コスと元来はひとりだけの主役である。(……)そこでコスは共感的感情を持って主人公に付き従い、彼を引きとめ警告し落ち着かせようとするが、主人公の大胆な企てに対してそれにふさわしい罰が下された後では、嘆き悲しむのであった。(……)主人公

に転嫁された犯罪、偉大なる権威に対する傲岸と反抗は、現実においてコロスの同朋たちに、つまり兄弟の一群にのしかかる犯罪と厳密に同じものなのである。<sup>8)</sup>

古代ギリシアの神話的祭儀がアクチュアルな意義を持つのは、それが先人の知恵であったり、また単に歴史的記録の発掘のためであったりというよりも、むしろ現在の社会、文化のなかに、それどころか我々ひとりひとりのなかに、生き続けている可能性が問題となっているからであり、そのような古層の果たす役割と意味の可能性をめぐって深層心理学が見地を拓いたからである。

## ダーウィン神話

この古層——化石という自然物であれ、神話という文化的形成物であれ——が、それを観察する現存在へと通じる発展のラインに遙かに繋がっているということが意識されるようになったのは、近代になってからである。考古学が確立される以前、折りにふれて発掘された古層の埋蔵物は、人知の及ばない地中の自然の造形メカニズムや生成プロセスを伝えてくれる「自然物」であり、そのなかには人工物であるはずの古代の彫像も含まれていたほどであったという<sup>9)</sup>。歴史意識がそこに入ってきて、自然誌が自然史<sup>10)</sup>へと変わって以降、古層と現存在との繋がりが時系列上の秩序にしたがって意識され、世界観の体系のなかに入り始める。例えばポンペイや、トロイの発掘は神話や記述を遠い絵空事として静観するのではなく、実証主義的に確認し、文明史の流れのなかに据えることを可能にしたはずである。フロイトの文学論である「W. イェンゼン著グラディーヴァにおける妄想と夢」(1907年)では、主人公の考古学者の幼児体験の地層に加えて、遺跡の発掘物の地層からの要素が、現在の心理状態を支えて解釈の意味体系を作りあげている。ここでは、発掘されたレリーフの少女像、その生けるが如き幻影、さらに幼なじみのイメージが、魅力的な異性像として、舞台であるポンペイの廃墟に交錯して現れるのだが、それらは経験主体自身の深層心理の様々な地層からの作用で正しく認識されないため、妄想の様相を呈する。個人の成長過程に人類史的記憶が関わる設定のフィクションは、フロイトの精神分析技法に、単に文学作品における応用というだけではない意義と可能性を与えているのだ。

深層心理学に歴史的視点が導入されたことに、ダーウィンの進化論がもたらした影響は大きい。フーコーは、自然科学の原理を「人間の中にも見出そうとする配慮」<sup>11)</sup>が、「ダーウィン神話」を導入する様子を次のように述べている。

『種の起源』は、十九世紀半ばの人間科学の著しい革新のもととなった。ダーウィンの著作は「ニュートン神話」の終焉をもたらし、「ダーウィン神話」がそれに代わった。ダーウィン神話の空想的テーマは心理学者たちの思考の地平から今日においてもまだ完全には消滅していない。(……) 個人の発達は、分化のプロセス——多様性へ向かう水平の拡張運動——と、階層的組織化の運動——統一体のもとへの組織という垂直運動——として描かれる。種は進化を通じてそのように歩んで来たとし、社会も歴史を通してそのように進化してきた。同様に、個人も心理発生を通じて、「未分化の感覚 (feeling)」から「認識の多様な統一」へ進む、とされる。<sup>12)</sup>

ハーバート・スペンサーなどの進化論的心理学が主張した、このような発展の水平、垂直の二方向は、人間の主観の発展のなかに客観的な方向性を区分することで、心的實在に社会的・歴史的存在としての根拠を与え、心理学の可能性を拓いたのである。同様に、過去からの伝承に集団の心理学的根拠を求めるなかで、実証心理学者、ヴィルヘルム・ヴントはこれまでの心理学が「個人心理学」であり、「個々人同士の多様な心理的相互作用から生じてくる諸現象」をないがしろにしてきたため、今こそ「民族心理学」が必要なのだと主張する。個とは別の価値を構築すべき、歴史的形造物への注目である。この心理学の課題は、「人間的な共同体の一般的な発達や、普遍的に通用する諸価値の共通の精神的所産の成立の基となっている心理的事象の調査」<sup>13)</sup>を担うことである。その際、「民族心理学的課題に果敢に取り組む者が、文献学者や歴史家の特質を心理学のそれと融合すれば、心理学にもまた最上の貢献を果たすかのように見受けられる」<sup>14)</sup>と展望した。

この、「統一体のもとへの組織という垂直運動」が目指す方向をフロイトもめざしたのは、それによって、「人類の生活においても個人の生活における事態と似たことが起こった」<sup>15)</sup>ことを検証するためであった。クロスやトーテム部族のような太古の集団の社会的な発展のなかに、彼は神経症研究で得られた個人の発達プロセスを司るのと同様の意味体系が存在す

ることを証明しようとしたのである。幼児体験と同様、それは忘れられた記憶でありながら痕跡が何らかの形でこっているはずなのだ。たとえば宗教的な儀式に探し求めながら、彼は次のように述べている。

われわれは、このような出来事の成り行きを推測できると信じているし、その神経症症状に似た結果こそ宗教という現象にほかならない旨を明示したいと思う。進化論が登場して以来、人類が先史を持っていることがもはや疑いえなくなった以上、そしてこの先史が知られていない、つまり忘却されている以上、この論理的帰結はほとんど公準に等しい重みを持つだろう。現実活動しながら同時に忘却されている外傷が、人類史においても、個人の神経症の場合と同様に、人類、そして人間の家族生活と結びついていることを経験的に知りうるのであれば、われわれはこの事実を、たいへんに望ましい、予想されなかった、これまでの論述のなかでは求められなかった特別な贈り物として歓迎して受け容れたい。<sup>16)</sup>

フロイトのこのような考え方は、心的運動方向の水平、垂直の方向を相互に関連づけていることになるのだが、そもそもダーウィン主義生物学者、ヘッケルの「個体発生は系統発生を反復する」というテーゼに基づいている<sup>17)</sup>。これが決定的な意味を持つのは、ヴェントの「民族心理学」の問題点を打開する際においてである。垂直方向への探求の途上で、神々の道徳的命命よりも古い、「人類最古の不文法典」(30)であるタブーに取り組んだフロイトは、ヴェントがタブーの源泉を魔物に対する恐れと指摘することにとどまっているのに対して、「幻滅を感じた」(37)という。というのもその説明では、「タブー観念の源泉に遡るとかその究極の根拠を示すまでには至らない」(37)からである。魔物なるものが実在するものではない以上、「心理学においてはそれ以上遡及できない究極のものとは見なされえない」(37)から、本来ならさらになぜ魔物という観念が生じるのかとういうことを明らかにしなければならないはずなのである。つまり、「それらは何らかのものによって、何らかのものを素材に創出された」、「人間の心の想像力の所産」(37)である以上、心理学はその源泉を追究しなくてはならないのだ。

しかしながら我々人類は、世に起こるさまざまな災いを魔物がいるせいだと想像していた、遠い過去の心性を失ってしまっている。フロイトは、原初から段階的に、人間が世の成り行きとどのような考え方で関わってい

るかによってこの思考体系を区分し、「アニミズム的(神話的)世界観、宗教的世界観、科学的世界観」(100)の三段階の種別をみている。そしてアニミズムに関して、「人類最初の世界観は心理理論である」(100)と彼が考えるのは、その段階に属する人間が「思考の万能」という能力を自らの中にナイーブにも信じて、世界を支配、操作しようとするからである。

このような態度の源泉を、往々にして我々は原始人の心性の未熟さのみに帰して満足しがちである。対するにフロイトは、ナルシズム段階へ固着して心的発展の不全を示す神経症患者の兆候、すなわち個人的心性を、原始の集合的心性に対応させて解釈した。その際人類史的発展の段階と、個人の成長段階とは、次のように対応するという。

原始人に思考の万能が立証されるとすれば、それを我々はナルシズムの証拠とみなしてよい。そうするならば、人間の世界観の発展段階を個人におけるリビドーの発展段階と比較する試みをなすことができるだろう。その場合には、時間的に内容的にも、アニミズム時代はナルシズムに、宗教時代は両親への結びつきによって特徴付けられる対象発見の段階に対応し、科学時代は、快原理を断念し現実に順応して外界に対象を求める個人の成熟状態に完全に対応する。(115)

それによれば近代の文明社会は、「個人の成熟状態」に至った、主体の時代であることになる。逆に言えばその段階の下には過去の別の社会集団の段階が土台として埋没しており、現在の主体とは別の複数の主体のあり方の意味表現が抑圧されているのだ。この抑圧された集団はいかなるものなのだろうか。近代に至っても未開のままとどまっている部族を見て、到底「洗練された心の活動が存在する」とは言えないという非難に対してフロイトは、次のように抗弁する。

アニミズム的段階にとどまったこれらの民族の心理に起こることは幼児の心の生活にも同様に起こりうる、と私は考えている。幼児の心の生活を我々大人はもはや理解できないし、それゆえ、その豊かさや微妙な感覚を余りに過小評価してきたのである。(125)

「過小評価」され、抑圧されてきたもののなかにこそ、豊かな表現があるとは、一見それほど新規な考え方ではない。一方で、失われた黄金時代として、古代ギリシア文化は芸術の理想としてみなされてきたが、他方二〇世紀初頭には、黒人彫刻などのアフリカ芸術がアヴァンギャルド芸術に

果たした影響は大きく、ヨーロッパ中心主義を揺るがすことに繋がったとはよく指摘されるところである。プリミティブなもの、素朴なもの、未完成なもの、無定型なもの、こうした従来芸術として評価されてこなかったものへの価値の転換が、十九世紀後半から美的モダニズムの領域で起こった新しい運動なのである。美学者ヴォリンガーは1908年の『抽象と感情移入』において、「感情移入」しないエジプトなどの古代オリエントの芸術に、遠近法的主体中心作図法の欠如を単に未発達の野蛮と見るのではなく、西洋の伝統美学と並ぶ価値を認める必要性を説き、創造原理の一極を支える「抽象衝動」として芸術原理に含めた。これは、表現主体としての自我の現前たる芸術に代わる、非人称的な造形原理なのである。

しかしながらフロイトは、この豊かな源泉であれ自然にトーテミズムの掟、特にインセスタブーまで生み出していると考えすることはできないと、ダーウィンの「彼らが、はるかに隔たった子孫に対する災厄について考えていたなどということはありません(161)」という言葉を踏まえながら言う。フレイザーなどの人類学諸説が試みた、「社会学的、生物学的、心理的に可能な説明」、あるいはダーウィンの原始群族についての報告に基づく「歴史的由來說」は、「どれも我々を満足させるものではないように思われる」(160f.)。そこでフロイトが下した結論が、「この暗闇に唯一の光を投げかけるのは、精神分析の経験である」(163)ということになる。

### 神話という主体集団の物語

タブーについてフロイトは、「無意識的」であるがゆえに、「未開人にその禁令の実際の動機付け、(……)発生について尋ねても意味がない」(45)のは無論のことだとしながら、これを歴史的な形成物として構成できると言う。それは、起源こそ「原始人のある世代にかつて外部から押しつけられた」(45)ものであるが、その後以下のような伝承過程を経て普遍化していったものだというのである。

これらの禁令が標的とするのは、強い愛着が示されていた行為である。この禁令は世代から世代へと、もしかしたら(……)、のちの組織体においては一つの相続された心的所有物としてすでに「有機的組織化」されたのかも知れない。このような「生得観念」があるのかどうか、また、そのような観念が単独に、あるいは教育と連動

してタブーの固着をひきおこしたのかどうか(……)。(45)

この表現から、この禁忌が、特殊な心的現象ではなく、社会的な「所有物」であり、法典というような固定化された媒体によってではなく、「有機的」な、あくまでも心的な反応の中で伝達されるものであることを、フロイトが示そうとしていることが分かるだろう。また、「生得観念」という、ジョン・ロック以来時代遅れの言葉の選択は、前述の経験論心理学者には心地良くは聞こえないに違いない。だが、フロイトは禁忌の歴史性に存在論的根拠を探し求めているのだ。さらに彼は、禁忌の発生を、憎悪と情愛の両価性に起因する神経症発症のメカニズムにみて、近代人との繋がりを指摘している。

一般に原始人の心の蠢きには、現代の文明人に見出されるよりも強度な両価性が認められる。(……)この戦いとそこに発するタブーの再生産を強要される神経症者については、その人たちは隔世遺传的残滓として古い体質を持っており、文明の要求にそうようその埋め合わせをするためには、法外な心的支出を強いられるのであると言えよう。(88)

ここでは生物学的世代伝承の用語が使われているが、この場合の遺伝子が原始的心性の、つまり、掟への恐れと愛着という心的機制の克服されざる残滓を指しているのは言うまでもないことである。時代を越えてもお人間の内側に反復される緊張はそのときどきで社会的形成物になり、その意味で「様々の神経症は、(……)芸術・宗教・哲学の偉大なる社会的所産との際だった奥深い一致を示す」(96)のだ。この場合、精神的活動は禁忌や儀式、祭祀のような共同体に意味を与えるもの、あるいは昇華機制<sup>18)</sup>という美的創造として現れることになる。一方、集団を内側から支えてきたこの形成物が非社会的に、個的主体のなかへと限定して抱え込まれることで、禁令の起源となった「原始人のある世代」の障碍が先祖返りのように現れる。「神経症の非社会的本性は」、「社会において集団的作業によって成立する事項を私的手段で成し遂げようとするからである」(96)というテーゼには、一主体と集団との二重性をみることができよう。フロイトがこのような神経症を再び集団の中に帰すとき、レヴィ・ストロースの言葉を借りれば、「このような診療と最古の」原始的「な儀式の間の親和性」<sup>19)</sup>が生まれるのだ。

ではこのような転換を施す、主体から主体を越えるものへの儀式のはた



らきは、文化的形成物としていかなる意味を持つのか。フロイトはまず、トーテム現象が当初、「珍妙なものとしか評価」されないものの、やがてその学説が転じられ、「一つの体系」、「社会編成の基礎を与える」(127)ものとして広い関心を引いているという学会の動向を押さえる。その上でヴェントの、「トーテミズム文化はかつてどこにおいても、後の展開の前段階を形成しており、原始的人間の状態と英雄や神々の時代との間の移行段階を形成しているのである」(128)という見解を拠り所として、この宗教の原初形態が神話的悲劇の英雄へと至る道のりを検証する。これによって、禁忌を核とするトーテム部族の意味体系が、エディプス・コンプレックスを経て、人間社会の文化的基盤をなす真理として確立されることになるのである。そのような古層への展望をフロイトは次のように告げている。

トーテミズムの核心を形成する二つのトーテムの規定が、父を殺し母を妻としたエディプスの二つの犯罪と内容的に合致し、さらに幼児の二つの根源的欲望と合致するのである。そして、この欲望の不十分な抑圧あるいは再覚醒が、おそらくあらゆる神経症の核を形成するのである。この等式が人を惑わす偶然の戯れにとどまらないならば、はるか太古の時代のトーテミズムの発生に、一条の光を投げかけることを可能にするに違いない。(170)

神経症と神話の関連を発見したフロイトの手法を分析するなかで、マンフレート・シュナイダーは兆候、症状 (Symptom: syn+piptein) という医学用語のギリシア語の語源を象徴的に利用している。そもそも二つの無関係なものが同時に起こる偶然を意味するこの言葉ほど、「知られざるもの、苦悩の解説され得ない記号が、二次的なテキストのなかで解明された瞬間」<sup>20)</sup>を表すのにふさわしいものはない。フロイトもまた症状の読み解きのテキストの示す深さをこう述べている。

しかし、精神分析によってなされたトーテムの読み換えと、トーテム饗宴の事実、そしてダーウィンによる人間社会の原初状態についての仮定とを総合してみると、より深い理解の可能性が明らかになる。つまり、これまではばらばらであった現象系列に思いがけず統一をもたらすという利点を備えた仮説が、……展望されてくるのである。(181)

これによって、エディプス神話は、神経症を説明できるギリシア悲劇の一エピソードであるというだけでなく、主体の生成する場を語る物語と

して基盤に位置する言語的秩序であることが示されたのである。この物語は、禁忌をめぐる集団に主体を呼び入れ、いわば共犯の構造のなかに深淵からの無意識のディスクールを可能にするのだ。またこの原初の父親殺しという罪はさらに、「トーテムが父の最初の代替形式であり、神はその後の形式」(190)という考察に基づいて宗教の生成論の根拠にもなっていき、『モーゼという男と一神教』で展開されることになる。

## 神話と生

こうした主体と物語の関係を、物語の書き手たる小説家もまた十分意識して、豊穡な神話文化をテキストの複層のために取り入れたことは無論のことである。エディプスだけでなく、ナルキッソス、サロメ、カッサンドラ、ユリシーズなど神話や伝説の形象は、枚挙に暇がない。

トーマス・マンはフロイト生誕80年の記念講演「フロイトと未来」<sup>21)</sup>で「『生きられた神話』がまさに私の小説の叙事理念なのです」<sup>22)</sup>と語っている。ここには、その前年に『イマーゴ』誌に掲載された、偉人伝にみられる常套句の機能、「生きられた生」についての、フロイト派心理学者エルンスト・クリースの論文<sup>23)</sup>に、自作の『ヨゼフとその兄弟たち』が例証されたことを受けての発言を含んでいる。事実、旧約聖書を直接の下敷きを持つこの小説は、「神と人間との間の『契約』の心理学について語られている」<sup>24)</sup>、「神話小説」<sup>25)</sup>である。彼は、具体的にその技法的な重層性を説明し、時間軸の撤廃が時代を超えた生を生きる効果を出す理由をこう述べる。

というのも、時間の止揚によって、過去の全てのエリエゼルが今や彼の中に凝集して現前する自我となり、その結果彼は実のところ、アブラハムの最古参の僕であるエリエゼルでは、まったくもってしてないのにも拘わらず、第一人称で語るからであります。<sup>26)</sup>

それが彼のめざす、個性や一回性を越えた生のありかたであり、「新しい人間感情の、来たるべき人間性の萌芽と要素」<sup>27)</sup>を含み持つ原理なのだという。

この作品では神話的語りとは、古代の登場人物を近代的主体を持った個体として描くということではない。ここでは冒頭に述べた人称を越えるモダニズムの語りや、つまり語りの構造が単一の主体を越えたときに出現す

る次元としての神話という形が、試みられているのである。フロイトのカウチの上の患者の如く、作者の用意する舞台の上で「人生を照らし出す神話的人工照明」<sup>28)</sup>のもと、主体がその内面の台詞の非人称性をさらけ出す。つまり、ここにおける神話作用とは、すでに引用されて言説化されている構造へと、主体が「役柄を表すマリオネット」<sup>29)</sup>のように戻っていく回帰のことなのである。

しかしながら、神話的観点が主体化されて、現にたち振る舞う自我自体の中に入り込み、その中で目覚めて、その結果自我は、喜ばしい、あるいは暗鬱な誇りを持って、自分の「回帰」を、自分の予型性を意識し、(……) 基となったものを再び身体を備えたものとして演じること、再び体現するというのを弁えているのを専ら名誉とするならば、これはどういうことでありましょうか。これこそまさに「生きられた神話」であるといえるのではないのでしょうか。<sup>30)</sup>

主体が神話的言説の形成物であることは、作中人物の次元に、フィクションの内側にのみ言えることではない。この作品の作者がまた、「ウェルテル期、マイスター期、さらにファウストや西東詩集の円熟期を想起しながらゲーテのまねびをすることが、今日もなお無意識に、作家たるものの一生となり、神話的な定めとなり得るのです」<sup>31)</sup>というとき、ひょっとすると、巨匠の老成を、神話的大作を完成させた自らの軌跡と重ねているのかもしれない。いずれにせよ彼はこの講演の締めくくりで、オランダのゾイデル海干拓事業（1932年完成）に自らの精神分析学を喩えたフロイトに、「白髪のアウストの相貌」<sup>32)</sup>を重ねて、「高圧的な海を岸から締め出し、汀の境界を狭め」（10229）で「何百万人もの人々に土地を拓きたい」（11563）と始まる、ゲーテのアウストが終にたどりついた境地の詩行を引用して朗読している。

この盲いた大いなる悲劇主体、アウストが眼前にしていると思いこんでいる、「自由な民の群れ」（11580）は、しかしながら、魔が騙している妄想であり、実在として語る台詞を作品中に一言もあてがわれておらず、その意味では言語的主体ではない。ここで、アウストのいう、「無制限の四大の、目的にかなうことなき力」（10219）である海が、フロイトの喩えでは「Es」にあたり、干拓地が「Ich」にあたることを考えてみると、この言葉を持たない群れは、いかにして干拓地に住まう存在となるのだろうか。

## 集団の神話

歴史的にそれまで政治・社会的主体ではなかった市民が主権を主張して蜂起したフランス革命は集団の力を知らしめた出来事であった。十九世紀後半、ゾラやハウプトマンの自然主義文学が搾取された労働者の力強い集団の抗議を描く一方で、モダニズム作家たちは、街にうごめく大衆を冷めた目で観察する。これをベンヤミンは簡潔に以下のように報告している。

大都市の群衆は、それを始めて目の当たりにした人々の心に、不安、嫌悪、戦慄を呼び起こした。ポーにおける群衆にはなにか野蛮なところがある。(……) 群衆の中で規律と野性が争うさまを、のちにジェームス・アンソールは倦むことなく描いた。(……) ボードレールは、電流の貯蔵器の中に入ってゆくかのごとく、群衆の中に入ってゆく男について語っている。<sup>33)</sup>

そして二〇世紀初頭にかけてようやく、集団は社会学的な観察や研究の対象となる。例えばタルドのようにマス・コミュニケーションの場として、オルテガ・イ・ガセットのように新興の階級として、あるいは行動主義心理学、組織論、社会主義政治活動、さらには動物社会学などとして、学問的な興味<sup>34)</sup>をひきつつも、ル・ボンの『群衆心理』(1895年)ほど、集合状態にある人間の行動の制御不能な非理性的行動を指摘して影響力をもった論考はあるまい。

個人心理学で成果をあげたフロイトも、「心理学は、未解決のままにそびえ立つ新たな課題の前に立たされていることに、突如として気づかされることになる<sup>35)</sup>」と書いて、論文「集団心理学と自我分析」(1921年)でこの問題に立ち向かっている。「心理的な集団」(133)への従属が個人の心的機制に別様の反応をさせることを、精神分析学の立場で説明することが目的である。この「なるべくして有名になった」(131)ル・ボンの本に出てくる「無意識」という言葉は勿論フロイトの概念を踏まえたものではなく、「抑圧されたものというこの概念が、ル・ボンには欠けている」(135、注2)。だが現象のメカニズムに無意識という下層をみて、「個人個人のものできわめて多様に発達してきた心的上部構造は取り払われ無力化され、誰にあっても同質の無意識の土台が露出させられる(力を揮うようになる)」(134)と描写することについてはフロイトも認め、「集団は、ほぼ全面的に無意識によって動かされている」(138)という描写のなかの無意識

もまた、「記述的な意味では正しく用いられている」(139)とみている。結局、多くの群衆論が「ある時点で特定の目的のために集団へと組織化された人間の集積の構成成分」として個人を扱い、その結果「群棲本能」などの新奇な欲動を想定しなくてはならなくなるのに対して、フロイトの出発点は「もっと狭い範囲、例えば家族という範囲」(130)であり、そこにこそ、この社会的な欲動の発端があるとみるのである。

ル・ボンの性格描写に見られる他のいくつかの特徴は、集団の心を原始人の心と同一視することを正当化する上で鮮やかな光を投げかけてくれる。集団の中では、真っ向から対立する観念が併存し両立しうる(……)。しかし、その同じことは、個人の無意識の心の生活の中でも子どもや神経症患者の場合には確かめられるのであり、精神分析が久しい以前から証明している通りである。(140～141)

個人が主体の枠を越え集団のなかへ埋没していく現象は、したがって止揚というようなものではなく、むしろ後退であるということになる。そこに一旦陥ってしまったからには、また新たに主体の発話が必要となるのではないだろうか。フロイトは集団をまとめる指導者の存在を原父の役割の代わりとして、強調している。このことはつまり、言説の主体として再び神話の構造を呼び込んでいることになる。「潜在的には一人ひとりの個人の内に原始の人間が保存されているように、任意の人間の集積から再び原始部族を作り出すことが可能」(196)なので、個体発生が繰り返す系統発生はいつでも、また、近代社会であっても、反復され得るということになる。これについて、ジャン＝リュック・ナンシーは、集団と個の関係を、エスと主体の関係の力学で説明し、神話が物語られるその地点に主体が存在し始め、集団を下に敷くさまを次のように述べている。

神話とは、個人がそれによって集団心理から身を引き離すことのできるものなのだ、(……) 神話とは、「エス」という基底から身を引き離した自我が、存在しうようになる構造を出現させるものなのだ——そしてこの引き離しは、「英雄」の、言い換えれば「自我」の神話的産出によって行われる。(……) 主体は自分で自分に語り、自分の物語によって到来する。<sup>36)</sup>

言い換えれば、集団は「エス」の次元で活動するものということになる。その力は主体の基底にあって、意味によって規定されないものの次元であればこそ、文明人の場合でも主体の枠を超えて融合し、集合体としてはた

らく。なるほどそれは「精神分析がまさしくそれに異議を申し立てることを自らの任とするところの『原初性』<sup>37)</sup>という危うい幻想である。それだけにたやすく陥ってしまう罠のようなものなのかもしれない。ナンシーは「フロイトの物語」もこの原初性の構造が支えているとみる。

この物語が語るのは、人間たちは互いに自分たちの由来や目的地を自分たちを超え出る無限の超出や過剰な力との関連において語り合うということであり、そしてまた、それをいかにして語り合うのかということである。この過剰な力は、人間たちに先立ち、また続くものであり、しかも、人間たちがこの世界の中で、この世界外の強制力に形を与えることを求めるものでもある。<sup>38)</sup>

いずれにせよこの過剰な力は集団のなかでも、そして主体の中へもはたらきかけているわけである。「神話的産出」とは、なにかが主体を語ってくれるのではなく、「自分で自分に語る」、ただ、語る事ができる能力の座を指す、いわば自己言及的語りのことであり、「神話」と名づけられるのも、そこに言語体系が拓かれてくるものだからだが、しかしながら同時にここには、なにかを物語るような、イメージを喚起するような崇高神話も立ち現れてきてしまうのである。「不可能なものについての物語」<sup>39)</sup>と、美的陶醉というやはり不可能な幻想という神話は、集団のいかなる具体的な形象を生み出したのだろうか。

### 主体なき集団経験

これに対しては、近代の群衆が神話体験を復活させようとしたことはひとつの例証となるだろう。ギリシア悲劇は十九世紀末にヴィラモーヴィッツ=メレンドルフの訳などで蘇り、上演された。<sup>40)</sup>また、古典作品だけでなく、新作も試みられた。マイニング劇とよばれる群衆演劇、コロスを再導入した集団演出法など、従来個人的主体としての登場人物という演劇とは異なる形態の演劇がつくられたりもした。その際コロスこそこの神話的体験を支える重要な要素で、「全ての民を表現しなければならない演技者で、第一級の上演人格」<sup>41)</sup>であったのだ。この「ただその大量さによってのみ作用するコロス」<sup>42)</sup>は、「コロス指揮者 (Chorführer)」<sup>43)</sup>によって発話される理念を特徴付ける。このような集団演出が、舞台上だけにとどまらず、新しいメディアを獲得してワイマール共和国時代の民主主義を支えること

になってもいるはずである。

一方で、言語的神話性を追求する試みとしてはモダニズム文学の様々な実験が挙げられようが、とりわけマーティン・ジェイが報告している、「集団的メタ主体」が適切な例であろう。このベンヤミン独特の神話的認識論は、彼の言語理論にだけではなく、同時代の作家の現実世界を描く小説のなかにもまた、果敢な表現を見出しているという。「主体／客体という二項対立を越える経験をベンヤミンが求めたことを、二〇世紀の芸術家たちが同じものを求めた数多くの事例のなかに据えてみるのも実り多いかもしれない<sup>44)</sup>と踏まえた探求は、「主体なき経験」の可能性をめぐってである。この経験論は、体験話法という文体論、中間態という文法論、メディアによる自動的記憶固定、パフチンのカーニバル論、ホロコーストの歴史的語りなどに関連づけることが出来、「大変な持続力がある<sup>45)</sup>。そこで語るのは主体ではなく、人称の語りが不可能な言語体系なのだ。

不可能な語りは、さらにまた、ライアンが「浮遊するパースペクティブ<sup>46)</sup>と指摘しているムージルの『特性なき男』のなかに、「もっとも入念に練られ理論的に進歩した文学的経験論の見本<sup>47)</sup>として現れているといえよう。しかしムージルのこの試みがより美しく結実していると思われるのは、『三人の女』(1924年)の一章、「トンカ」である。この小説では語り手がひとりの青年の体験を描いており、形式的には体験話法が、発話の人称の流動化の例として挙げられる。だがそれ以上に注目したいのは、トンカという名の娘を思い出のなかからなんとか構築しようとする青年のむなしい努力である。そこでかろうじて浮かび上がってくるのは、非言語的な生であり、言葉を持たない存在、論理や理性ですくい取ることができないものの気配である。言語が主体といかに関わらずに口からこぼれ出てくるかを象徴する場面が、遙か昔にインテリの叔父が教えた学術用語が、彼女に理解されることなく、つまり、主体の介入なくそのままに記憶されていたというエピソードである。

すると彼女の記憶は、十年以上も、名前の分からない美しい宝石のように、小宮の中に納められていたというわけだ！(……)彼女は精神につき従う自然だった。<sup>48)</sup>

言葉に詰まると歌い出してしまう彼女は、語り得ない何か特別なものである。「自分がいっしょにくらしたのはトンカではなかったのだ、何ものが彼を呼んだのだ<sup>49)</sup>とあるように、主体は「何ものか」へと、夏の日

の「雪片」<sup>50)</sup>と消え去ってしまうのだ。彼女はまさに「生まれかけの神話」<sup>51)</sup>なのである。

このように消え去ってしまう主体を、独自の神話的、神学的認識論で追求したベンヤミンの主体批判を、アドルノは「メドゥーサの視線」<sup>52)</sup>と喩えている。この視線は主観の一体性を逃さず幻にしてしまう。この死の視線にあたってしまい、たとえば得体の知れない幽霊にされてしまうような存在の描出もまた、非言語的、非人称的叙述として問題にすることができよう。すなわち、実在するのかしないのか、あるいは発話は本人のものなのか、取り憑いた霊のものなのか、さらに目撃経験すら又聞きであったり、古い手記であったり、このような曖昧さがヘンリー・ジェームスなどの幽霊譚の特徴である。言葉を持たない存在である、トンカのような素朴な娘や、『ねじの回転』におけるような使用人は、新興の他者であり、それは教養市民層という主体が群衆の「無意識」のなかで確証を失いつつある時代に、新しい認識を強い、不可能なもの、不在なものの語り、言語的連関の可能性を追求させるのである。

コロスのもたらす観客との神話的な一体感を称揚し、集団の美的経験を説くニーチェを、ベンヤミンはそのようなコロスの役割には何の根拠もないと批判している。それによれば、文献学的には合唱隊はまったく逆に、「まさにいま落ち着き払ってさまざまに考量しながら劇に割って入る」のであるから、「幻想の担い手となる、といった合唱隊など論外である。なかんずく、合唱隊と観客は、一体のものではまったくないのだ」<sup>53)</sup>という。そこには熱狂はない。「美的なものの領域内に呪縛されたまま」では、「ギリシア悲劇の神話についての歴史哲学的認識を放棄する、という大きな犠牲を払うこと」<sup>54)</sup>になるからである。悲劇は「自らの時代の状況に対する洞察を明示するところのみ」<sup>55)</sup>受容されるべきだという。彼にとってコロスにあたる現代の集団はさしずめ、アウラなき複製技術、映画をみる観客であるかもしれない。「大衆が自分自身を組織し、自己コントロールを行いうる」<sup>56)</sup>こと、それがファシズムの美学に抗することができる、「芸術の政治化」<sup>57)</sup>なのだ。

## 注

- 1) Judith Ryan: The vanishing subject: early psychology and literary modernism.



集団の神話的語り

- Chicago (Chicago University Press) 1991. S. 3.
- 2) マーティン・ジェイ (浅野敏夫訳) 「心理主義という幽霊とモダニズム」(『文化の意味論』法政大学出版局、2010年) 269頁。
  - 3) Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München (DTV) 1999. S.58.
  - 4) Ebd., S. 47.
  - 5) Ebd., S. 47.
  - 6) Ebd., S. 59.
  - 7) Ebd., S. 56.
  - 8)フロイト (門脇健訳) 「トーテムとタブー」(『フロイト全集第12巻』岩波書店、2009年) 198～200頁。(以下文中にページ数のみ記す。)
  - 9) ホルスト・ブレーデカンフ (藤代幸一／津山拓也訳) 『古代憧憬と機械信仰—コレクションの宇宙』法政大学出版局、1996年、15頁以降参照。
  - 10) 同上、12頁以降。
  - 11) ミシェル・フーコー (石田英敬訳) 「心理学の歴史1850–1950」(『ミシェル・フーコー思考集成 I 狂気／精神分析／精神医学』筑摩書房、1999年) 149頁。
  - 12) 同上、153～154頁。
  - 13) Wilhelm Wundt: Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Leipzig (Wilhelm Engelmann) 1904. S. 1.
  - 14) Ebd., S. V.
  - 15) フロイト (渡辺哲夫訳) 「人間モーゼと一神教」(『フロイト全集第22巻』岩波書店、2007年) 101頁。
  - 16) 同上、101～102頁。
  - 17) Henry F. Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewussten. Bern (Huber) 1973. S. 335f.
  - 18) 非常に早い時期に「フロイトと文学」という論文で精神分析が文学に、とりわけ詩的言語に与えた影響をたどった、アメリカ現代文学研究者、ライオネル・トリリングは、「結局、フロイトは芸術を、われわれが軽蔑と呼ばねばならぬ言葉で語るのである。彼はわれわれに告げる、芸術は『代用欲望満足』であると前置きしている。(ライオネル・トリリング (大竹勝訳) 『文学と精神分析』評論社、1963年、106頁。)
  - 19) Manfred Schneider: Über den Grund des Vergnügens an neurotischen Gegenständen Freud, C.G.Jung und die Mythologie des Unbewußten. In: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Suhrkamp (Frankfurt am Main) 1983. S. 201.
  - 20) Ebd., S. 201.
  - 21) Thomas Mann: Freud und die Zukunft. Festvortrag im Wiener Akademischen

- Verein für medizinische Psychologie zu Sigmund Freuds 80. Geburtstag.  
Vorabgedruckt in: Imago. XXII. Bd. Hf.3. 1936. S. 257–274.
- 22) Ebd., S. 268.
- 23) Ernst Kris: Zur Psychologie älterer Biographik. (dargestellt an der des bildenden Künstlers). In: Imago. XXI. Bd. Hf.3. 1935. S. 321–344.
- 24) Thomas Mann, a. a. O., S. 266.
- 25) Ebd.
- 26) Ebd., S. 268.
- 27) Ebd., S. 273.
- 28) Ebd., S. 271.
- 29) Ebd., S. 272.
- 30) Ebd., S. 269.
- 31) Ebd., S. 273.
- 32) Ebd., S. 274.
- 33) ヴァルター・ベンヤミン (久保哲司訳) 「ボードレールにおけるいくつかのモチーフについて」(『ベンヤミン・コレクション1』筑摩書房、1999年) 448～450頁。
- 34) vgl. Paul Reiwald (Hrsg.): Vom Geist der Massen. Handbuch der Massenpsychologie. Zürich (Pan Verlag) 1948.
- 35) フロイト (藤野寛訳) 「集団心理学と自我分析」(『フロイト全集17』岩波書店、2006年) 131～132頁。(以下文中にページ数のみ記す。)
- 36) ジャン＝リュック・ナンシー (國分功一郎訳) 「フロイト——いわば」(『フロイト全集月報11』岩波書店、2009年6月) 7頁。
- 37) 同上。
- 38) 同上。
- 39) 同上。
- 40) vgl. Hellmut Flaschar: Aufführungen von griechischen Dramen in der Übersetzung von Wilamowitz. In: Eidola: ausgewählte kleine Schriften. Hrsg. von Manfred Kraus. Berlin (Akademie) 1989.
- 41) Arnold Neuweiler: Massenregie. Bremen (Werbezentrale Lloyd) 1920. S. 16.
- 42) Ebd., S. 39.
- 43) Ebd., S. 40.
- 44) マーティン・ジェイ (浅野敏夫訳) 「主体なき経験」(『文化の意味論』法政大学出版局、2010年) 84頁。
- 45) 同上、95頁。
- 46) Ryan, a. a. O., S.214.
- 47) Ebd., S.207.

集団の神話的語り

- 48) ローベルト・ムージル（川村二郎訳）「トンカ」（『三人の女』河出書房、1979年）446頁。
- 49) 同上、469頁。
- 50) 同上、468頁。
- 51) 同上、466頁。
- 52) アドルノ（三原弟平訳）「ベンヤミンの特徴を描く」（『プリズメン』筑摩書房、1997年）390頁。
- 53) ヴァルター・ベンヤミン（浅井健二郎訳）『ドイツ悲劇の根源』筑摩書房、1999年、216頁。
- 54) 同上、213頁。
- 55) 同上、210頁。
- 56) ヴァルター・ベンヤミン（久保哲司訳）「複製技術時代の芸術作品」（『ベンヤミン・コレクション1』筑摩書房、1999年）618頁。
- 57) 同上、629頁。