

G.H.ミードにおける「主我」と主体性

——ラカン精神分析の見地から——

渡 邊 拓 也

全空間をいささかの細孔をも残さず十分に充満し、したがって水銀や
金よりもはるかに密であるこのエーテル媒質の中において・・・。

(I.ニュートン「光学」より)

はじめに

本稿の目的はG.H.ミードの自我論において曖昧なまま残されたもののひとつである主我 (I) について、主にラカン精神分析学の知見に拠りながらアプローチすることにある。その上でミードの、社会学者としての今日的な意味を明らかにすることができよう。Iはme (客我) との相関項としてのみアプローチ可能となる概念であり、そのため本稿ではまずmeについて述べ、コミュニケーションのなかでいかにしてそれが形成されるのかをミードに即して見ておかななくてはならない。

本稿では自我論への準備考察としてまずコミュニケーションの成立する仕組みについて考察し、その後で (meの相関項としての) Iについて論じていくことにする。

1. コミュニケーション

1-1.

音声を伝えるのが空気や水だとするならば、エーテルは光を伝達する媒質である。1887年のマイケルソン-モーリー実験の「失敗」によってエーテルの不在は証明されたかのように見えたが、19世紀の科学者たちはそれでもなおエーテルの風を待ちつづけた。そして結局、その不在証明それ自体が不可能であることが判明するためには、アインシュタインを待たねばならなかったのである。

ここで仮に、社会学的エーテルが存在してそれがコミュニケーション空間を満たしていると仮定してみよう。コミュニケーションにおいてメッセージが伝達されると言うとき、我々は共通の意味世界

という社会学的エーテルを前提としている。ミードの述語を借りれば、それは話想宇宙 universe of discourse である。殊に、目配せやちょっとした語調の変化などを含むメタレベルでのメッセージ伝達も、エーテルによって可能となる。社会学的エーテルは明らかに、コード化・脱コード化をともなったコード平面に親和性をもつ概念である。それは多層に重なり合ったコード平面を一手に引き受けるが、「あうんの呼吸」「なんとなく」といった表現に代表されるような、言語化しにくい領域のメッセージをも取り扱うことが出来る点に魅力がある。

ただし、このエーテルをコード平面と同一視すべきではない。コード平面はコード化・脱コード化する主体を必ず必要としており、それに対してミードのコミュニケーション論では（後述するように）人間精神はコミュニケーションに先行して存在することができないからである。コード平面から誤解可能性が削除されているのに対して、エーテル空間では理解可能性が確保されている程度である。そしてコミュニケーションにおいて意思の疎通が必ずしも充たされないというのは、ほとんど自明とされている事実であろう。エーテルは、コード論を超える射程をもったミードのコミュニケーション論について述べるにあたって、理解の補助として、私が導入する概念であり、複数の個体間で理解が成立しうる可能性を保証するものである。

1-2.

ミードのコミュニケーション論について述べるにあたって何度強調しても強調しすぎることはないことだが、ミードにおいては社会過程が人間の精神に先行する。このことを確認するために、かれがザントの身振り概念から引き出した、有意味シンボル significant symbol について振り返っておく必要があるだろう。

「さて、このような身振りが、その背後にそのような観念をあらわしており、その身振りが、他の個人におなじ観念をもたせるばあい、有意味シンボル [significant symbol] というものが得られる。犬のケンカのばあい、われわれは、適切な反応をよびおこす身振りをとりだすが、右のばあいは、はじめの個人の経験のなかにある意味に応答し、さらに、第二の個人のなかにおなじ意味をよびおこすシンボルをとりだす。身振りがこのような情況を生み出しているばあい、それは、いわゆる「言語 language」となる。それは、いまでは、有意味シンボルであり、一定の意味 meaning を意味 signify している。」（Mead 1934: 45-6. なお引用に関しては、その邦訳がある場合でも、必ずしもそれに従わなかった場合がある）

ミードに倣って、睨み合う二人のフェンサーを想定しよう。彼らは高圧をかけられた水面のような静けさの中で、お互いに相手の呼吸を読み合っている。そして両者とも、よくしなる細身のサーベルを突き刺すべき一瞬の隙を待ちながら、時には威嚇し、時には誘い込むようにステップを踏み続けている。二人の波長が不定期に一致する瞬間がお互いにとって最大の好機となる。相手の体勢が瞬時に

低く構えられたら、それは突きが襲ってくる兆しである；直ちに回避に移らなければならない。逆に相手に少しでも隙があるようならば、積極的に攻勢に出るべきだ。しかしながら、彼の見せた隙は実は敵を誘い込むためのフェイントであるかもしれず、体勢を崩した相手の懐へ飛び込むための巧妙な罠であるかもしれない。こうした虚々実々の駆け引きの中で、二人のフェンサーはじっとお互いの目から視線を外せないでいるのだ。

ここで要求されるのは、常に相手の出方に合わせて、こちらの動き方を微調整しつづけるという技術である。さもなくば驚くべき瞬発力でもって伸ばされた剣先によって胸を貫かれよう。身振りというのは決して単独で実存する個人から出発するのではない。その個人には、あらかじめあまりにも多くの流れが流れ込んでいる。睨み合う二人のフェンサーは、あくまでも相手と対になって動くのではなくてはならない。身振りは二人のあいだに、同一の観念を喚起する。エーテルが存在するとすれば、二人は密度の濃いエーテルに満ち満ちた空間にいると言える。有意味シンボルは、このような空間から取り出される。

そしてこの有意味シンボルが、ミードをヴントの平行説よりもより遠くへと進ませている。先に述べたように、ミードにおいては社会過程が精神mindに先行する。そしてここに、ヴントの心理学的パラレリズムからミードの社会行動主義への重要な転換点があるのである。ヴントは基本的立場として生理-心理平行主義をとる。そこにおいては生理学的に存在するものが心理学的にもそれに対応した形で存在すると考えられており、身振りは自己と他者の中に同一の感情を引き起こすとされる。しかしながらミードにおいて身振りが引き起こすのは、同一の感情ではなく観念である。つまり、社会的エーテルが存在すれば、それが運ぶのは有意味シンボルなのである。ミード自身のあげた例を参照したい。

振り上げられた拳は怒りを表している。しかしながらそれは、相手に（同一の感情である）怒りの感情を惹起するわけではない。相手の反応は逃走か防衛かであろう。このとき相手側に引き起こされる感情は怒りであるよりもむしろ恐れであり、ヴント流のパラレリズムはこの事実を前にして沈黙する。人間の声を模倣するオウム鳥は確かに同一の身振りで以って応えてくれるが、一般に、（外的）反応は刺激そのものとは異なっているのである（Mead 1934: 51-2）。

このような背景から、ミードが言語に着眼し、動物を主たる研究対象とする行動主義から離れていったのはむしろ自然なことであつたろう。次節では、有声身振りvocal gestureをめぐるミードの議論を参照しつつ、自我論への導入に代えたい。

1-3.

有声身振りは、我々の言語活動、とりわけパロール（発話）とほとんど同義であるように見える。しかしながら重要なのは、この有声身振りが有意味シンボルとしてその使命を全うするためには、そ

れが聞き取られる必要があるということである。この点に関して、ミードは次のように述べている。

「有声身振り[vocal gesture] (経験のたんなる感情面では、それ自体、重要なものではない) は、それを発している人に、それをうけとっている個人、あるいは、はっきりとそれに反応している個人にたいするのと同じ影響をもち、その結果、それを発している個人の自我に関係づけられるとき、有意味シンボルとなる。」 (Mead 1934: 46)

「ある生物体の身振り、その身振りがはじめの局面をしめしている社会的動作の結果、そしてその身振りにたいする他の生物体の反応、この三者が、三角のあるいは三重の関係をつくる。……この三重の関係が、意味を発生させる母体、あるいは意味の領域に酵熟する母体を構成する。身振りとは、社会的動作の一定の結果をあらわしている。つまり、社会的動作にたいしてそれにかかわっている人びとの側に一定の反応があるという結果をあらわしている。だから、意味は、反応との関連であたえられ、記述される。」 (Mead 1934: 80)

不意に泣き声をあげる赤ん坊を例に取ろう。彼はお腹が空いたのかもしれないし、おしめの交換を望んでいるのかもしれない。とにかく、彼が何らかの不快の渦中にあるのは想像に難くないだろう。しかしながら、そのつんざくような泣き声も、聞き取るべき人物——母親、父親、ベビーシッター、等々——が不在であれば、有意味シンボルとはならない。そこでは有声身振りの目標点であるところの意思伝達、ミードにより忠実に言うならば意味の共有、また現象学的な言い回しを用いるなら間主観の成立、などといった事態は起こらず、受け手を欠いた赤ん坊の泣き声は空中に虚しく霧散するばかりである。

つまり、エーテルはすくなくとも二人以上の個人が居合わせた空間にしか見出され得ない。ミードが指摘するように、有意味シンボルはある三重の関係から発生するのであり、その逆ではないのである。即ち、先行して存在するある特定のコード平面に対して人々 (の精神) がコード化・脱コード化をくり返すことによってコミュニケーションするのではなく、身振りに対する一定の反応に対して意味が付与され、コード平面が事後的*après-coup*に記述されるのである。つまり、意味の共有を保証するのはコード平面ではなく、有意味シンボルの共有を保証していたエーテルである。ミードは精神に対して、端的にこう述べている。

「精神とは、有意味シンボルという形での、こういう身振りの相互作用にすぎない。その身振りも、反応や態度との関係のなかでしか存在しない」 (Mead 1934: 189)。

こうした複数の個体間でのコミュニケーションのなかで自我が形成されていくことになる。ただしここで自我と呼ばれているのは客我 (me) のことであり、主我のほうはコミュニケーションで培われるわけではない。

2. 自我

2-1.

ミード自我論のキー概念となるのは「役割取得」role-takingである。他者の態度、期待、役割をコミュニケーションを通じてとりこんでいくことで、個人は自我を発達させていく。このときその個人と他者とのあいだに有意味シンボルの共有がなされていることが、即ちエーテルの存在が、役割取得の前提条件となっている。つまり、ある特定の身振りがその個体と他者とのあいだに同一の反応を引き起こすことで、それに対する他者の態度を学ぶことができるようになるのである。

「有声身振りのばあい、ひとつの個体に、他の個体によびおこす反応をひきおこすという傾向があり、そのため、子どもは両親や教師や説教者の役割を演じることができる。このような条件のもとでの身振りは、それが他の人間のなかにひきおこすのとおなじ一定の反応を個人のなかにひきおこす。」(Mead 1934: 96)

教卓から子ども達を見おろす教師と、彼に視線を集中する子ども達が教室で対峙している状況を例に取ろう。教師は白墨で硬質の音を立てながら、淡々と黒板へ数式を書き込んでいる。教師はやがて振り返り、何か大発見でもしたのか窓の外に熱い視線を送り続けるひとりの生徒を発見することになる。彼は白墨の代わりに手短い怒声を投げつけることにする。怒声をくった生徒は狼狽しつつも向きなおり、決まり悪そうな仕草でもってこれに応える。

ここで有意義シンボルの位置を占めるのはひとつの怒声である。ただし1.2節で述べたとおり、それが有声身振りから有意義シンボルへと格上げされるためには、発声する教師、聞き取る子ども、そして密接に関連した両者の態度（教師の赤ら顔と子どもの狼狽）という三重の関係が不可欠である。こうして生成してくる有意義シンボルは、上記のようなドラマを再現する手がかりとなる。つまり、怒声という有意義シンボルを通して、狼狽した生徒は教師の「怒り」を感じとっており、ここに他者の態度の取得が成立する。彼は帰り道に空き地の土管にのぼり、友達に向かってさもいかめしそうに「こらっ」と叫ぶ。再演を終えた彼らは、笑いながら帰路につくだろう。

この他者の態度の取得を、模倣と混同すべきではない。なぜなら模倣は編隊を組んでとぶ渡り鳥や音声をまねるオウム鳥によってもなされるが、それらの動物達は意味を解してそれをしていないからである。態度取得、そして役割取得は、徹頭徹尾、意味の領域にかかわる過程であり、有意義シンボルが共有されていること、ひいてはエーテル空間にあることが、それが起こる条件となっている。

再び断っておかなくてはならないが、エーテルはコード平面ではない。なぜならミードによれば、意味の成立は受け手の反応の後だからである。つまり、身振り自体に意味が従属しているのではなく、相手の反応が意味を決定づけるのである。従って、「有意義シンボルの共有」という表記が示してい

るのは、単にコードが共有されているということではなく、次のような事態である。即ち、ある個体の身振り、その身振りの結果、他の個体の反応というトライアングルが母体となって意味が産出され、その後で、その意味が固定化していき一定の意味作用をもつようになるということである。ミードのコミュニケーション論をコード論として読むというのは、この二段階のプロセスのうちの前半を見落とすということである。エーテルが伝達するのは確かに意味だが、それはコード平面の場合とは異なり、理解の成立を自明視しない。

2-2.

こうして形成されてくる自我の社会的側面を、ミードはW.ジェームズにヒントを得てme（客我）と呼んだ。そして、いわば仮面（ラテン語ではpersona、これは英語でいうpersonの語源である）の集積であるmeに対して、それにリアクトする自我のもうひとつの側面を、I（主我）として区別した。ミード自我論は「プレイ段階・ゲーム段階」そして有名な「一般化された他者generalized other」の議論を経て社会理論へと接続されていくのだが、残念ながらここでそれらの問題について詳細に論じている余裕はない。本稿ではIとmeの問題に焦点を絞り、重点的に論じていくことにしたい。

船津（1989）の指摘によれば、ミードのI（主我）に対して主に次の3つの解釈がなされてきた。第一は、I（主我）をme（客我）以外の残りの自我の部分とする解釈、言い換えれば、Iはmeの概念でとらえられないあらゆるものを含む「残余カテゴリー」であるとする説である。代表的な論者にW.L.コルブが挙げられる。

第二は、A.R.リンドスミスらによる解釈で、Iを生物学的な衝動や本能とするものである。meはこの時、抑圧するものとして考えられている。

第三は、イリノイ学派のJ.D.ルイスらの説で、Iを外外的、身体的反応とするものである。この場合meは、人間の内的な態度attitudeであるとされる。（船津 1989: 10）

船津はこれらの解釈を退け、I（主我）はあくまでも人間の積極性、主体性を表すものであるとしている。船津は、「主我」が「客我」と無関係に存在するものではないとし、「主我」が「客我」に対して働きかけ、それを修正・変更し、再構成するとしたうえで、次のように述べる。

「したがって、ここから、「主我」は人間の「創発的内省性」（emergent reflectivity）を表すものと考えることができる。「創発的内省性」とは、人間が他者の目を通して自己を対象化し、客観視し、そのことを通じて新たなものを生み出していく人間の内的活動を表す」（船津 1989: 11）

しかしながらこの船津の解釈は、すこしI（主我）の側に力点をシフトさせすぎているきらいがある。それはブルーマー以来のシンボリック相互作用論の立場からすれば仕方のないことだったのかもしれない。ここでIとmeに関するミード自身の記述をアフォリズム的にすこし引いてみることにしよう。

- ・他者の態度を採用すると「me」が登場してきて、その「me」にたいしてわれわれは「I」として反応（リアクト）する。（Mead 1934: 174）
- ・所与としては「me」しかない。しかしその「me」は、以前には「I」だった「me」である。（ibid. 174）
- ・「I」とは、他者の態度にたいする生物体の反応であり、「me」とは、他者の態度（と生物体自身が想定しているもの）の組織化されたセットである。（ibid. 175）
- ・「I」の反応は適応をふくんでいるが、その適応は自我だけに影響するのではない。自我を構成するうえでたすけになっている社会環境にも影響をあたえる。（ibid. 214）

「I」はまずもって反応（リアクト）としてある。これはmeが決まりきった行動パターン、いうなればマニュアルのようなものを構成するのに対して、我々が完全にそれをトレースすることはあり得ないという事実から導き出されている。この意味で、我々は自分の行動を知らない。だからI（主我）は不確定的uncertainなのであり、記憶としてしか経験の領野に現れてこないのである（Mead 1934: 176）。ここで思い起こしていただきたいのは、ミードにおいてはコミュニケーションが意識現象なしに説明されていたという点である（「社会過程が人間精神に先行する」）。確かにかれのコミュニケーション論に関わってくるのはmeだけで、Iに関しては何の言及もなされていなかった。しかしながらここで主我に人間の主体性（創発的内省性）を付与するのはいささか尚早であり、むしろミードのコミュニケーション論を経た我々としては、人間の主体性が我々の意思の外部にあるという、パラドキシカルな事実を認めなくてはならない。「生物体の反応（リアクト）」は意思ではなく、むしろ不確定なものに左右されている。

このような私の議論はコルブないしはリンドスミスの立場に近いが、しかしながらここで最後の壁として立ちだかるのは上で挙げた第4番目のミードの言葉である。つまり、主我は適応する。主我は社会環境を変えていく力を持つ。確かに客我が決まりきった行動パターンしか持たないとすれば、社会変動に対応するのは必然的に主我の役目となる。そして人間の主体性を追求するシンボリック相互作用論が立脚するのまさにこの点である。

この矛盾はいかにして乗り越えられるだろうか。これまで見てきたようなコミュニケーション論を踏まえて考えれば、主我は確かに変動に対応するものである。しかしながら主我が生物体の反応に過ぎないとすれば、それはその変動の先にあるものを予想し得ないのであって、それ故「適応」することはないはずである。このように「反応」する主我と「適応する」主我とは互いに相いれないものである。ここで私はこれらに別々の起源を想定せざるを得ない。つまり、前者がコミュニケーション論の緻密な議論から客我の相関項として現れた主我であるのに対し、後者はそれとはまた違った場所に

その起源を持つということである。この「適応し社会変動をもたらす主我」の発生過程については、残念ながらここで詳細に論ずる余裕はない。それは主我に、社会を変革していく人間の主体性を背負わせようという試みであったが、ここでは当時のシカゴの状況が、ミードの描いていたユートピア的な調和世界に比してあまりにも動的でエネルギーギッシュであったことを指摘するにとどめる。

私見では、ミードは客我meにこそ社会変動の可能性を求めべきであった。しかしながら「一般化された他者」概念に見られるような調和的のヴィジョンを持っていたかれは、客我の内部での諸人格（ペルソナ）の対立・葛藤、そしてそれによって引き起こされる現状打破・社会環境への働きかけというラインを想定することが出来なかったのではないだろうかと思われる。

2-3.

特殊相対性理論は、時間や空間が観測者によって異なる（相対的である）ことを主張し、ニュートンの絶対時間や絶対空間を否定した。結果、すべての運動は相対的であるということになり、このことから、絶対空間に張り付いて静止という絶対運動を行っていたエーテルは観測され得ないという結論が導かれる。

社会学的エーテルが存在するとすれば、各個人はそれを媒介として有意味シンボルを共有でき、互いの内部に等しい意味を発生させ、円滑にコミュニケーションが出来るのであった。

しかしながら我々はここで、以前にエーテルは存在すると仮定したのと全く同様に、それが存在しないと仮定することもできる（アインシュタインはエーテルの存在については不問であった）。このことはいかなる帰結をもたらすだろうか。

3.主体性

精神の領域は、言語から出発する。（G.H.ミード『精神・自我・社会』より）

3-1.

エーテルが保証していたのは理解可能性であった。それが取り払われたということは、理解の成立があり得ないということをまっすぐに指示している。そしてまさにそのことが、私がここで主張したいことなのである。即ち、全ての理解は誤解であり、エーテルはそれに覆いかぶさって見かけ上の理解を生み出していたにすぎない。例えば日常生活において我々はしばしば、他者のある行為に対して、そこに心理学的な動機を見出すことによってそれが説明されたと思う。しかしながらそれは我々の側からの動機の解釈・付与に過ぎず、それが本当にそうであったかどうかは検証できない。重要なのはこの時点で問いそれ自体が停止し、それ以上問われなくなるという事実である。

我々自身の行為についてすら、その真意は常に謎のまま残り続ける。我々がバスの中でお年寄りに席を譲るとき、我々は純粋な善意によってそれをなしたのだろうか。例えばそこに周囲の人々にいい

ひとだと認められたいという隠れた意図があったかもしれないということを、どうして否定しきることができようか。自分自身の意図についての知的アプローチは、自己言及の無力によって阻まれている。

我々は見かけ上の理解をもたらしてくれるエーテル的な意味世界に生活している。それは真理に対する問いを問わないことで成立しているような世界である。しかしながらこのエーテルを振り払ったとき、（意味に満ち満ちていた）有意味シンボルは空疎なシニフィアンへと変容する。ここでもう一度コミュニケーション論、そしてmeを巡る議論に立ち戻ることにしたい。

ミードのコミュニケーション論においてもひとつ特筆すべきことは、かれが「発話者がつねに聞き手でもある」という事実気づいている点である。このことは、メッセージの送り手対受け手という単純で二項的なコミュニケーション図式を解体せしめる。ここで個人の意志によって発話者が主体的に発話するという通常我々が想定するような偏見は、一度括弧に入れられる必要があるだろう。結論を先取りするなら、パロールの掛け合いの現場で起こっているのは、話しているのは自動運動する言語——それは無意識の「語る主体」である——であり、発話者はそれを聴きとって自分のものとして引きうける、という事態であって、ここではミードが考えていたのとまったく同様に、自ら思考して発話内容を決定する人間精神を前提とする必要はない。

「覚識や意識は、社会経験の過程における意味の現前には必要ない。」（Mead 1934: 77）

いま仮に、A,Bの2人が対面的コミュニケーションの最中であると仮定する。まずAが発話する（正確にはAの身体で起こった発声現象をAが自らの聴覚を通して聞き取り、Aは自らを発話の主体であると思ひこむ）。Bは鼓膜からその聴覚情報（シニフィアン）を受け取る。ここでBが、受け取ったシニフィアンに対して接続し得るシニフィエは複数である。偶然にもその中から一つのシニフィエが接続を成し遂げ、それは新たなシニフィアンへと転送される。こうして今度はBの側からの発話が促される。この「返答」のあとで、ようやくAの意図、そして会話の文脈が形成される。文脈が会話の流れを決定しているかのように見えるのは常に事後的に振り返って見たときにであって、会話の最中には文脈の方が次々と継がれていくのである。逆説的だが、このようにAの意図の決定権は、Bの側に委ねられている。なぜなら我々は、自分が何を言っているか知らないからである。ラカンはこの事態について、「言うなれば送り手は受け手から自分自身のメッセージを逆さまの形式を通して受け取る」と述べている（Lacan [1956]1966: 41）。

ミードのコミュニケーション論はこうした事態を把握しており、この意味でコード論には収まりきらない射程を示している。しかしながら、かれはコミュニケーションの現場で起こる見かけ上の理解の成立に目を奪われてしまい、結果的には後述するように、意味に満ち満ちた有意味シンボルという概念を経て、コード平面へと帰っていくことになる。

エーテルなしでのコミュニケーションは常に誤解で終わる。ただし、見かけ上の理解をともなつて。

従って、ここから導き出されるのは、meも見かけ上のものだという帰結である。つまり、コミュニケーションがエーテルによって支えられていた以上は、コミュニケーションのなかで形成されてきていたmeも、エーテルの消滅と同時に実体を失うのである。ここで注意されたいのは、エーテルがなくなったからといって、理解が消失するわけではなく、理解が見かけ上の理解に変わるだけだということである。ここにおいてmeは、機能のみを持った概念となる。¹⁾

ここにきてミードのmeは、精神分析のmoi（自我）へと接近していく。ラカンは次のように述べている。

「自我は、その最も本質的な局面において、一つの想像的機能です。・・・自我は想像的機能ですが、象徴としてしか心的生に関与しません。人は、ボロロ族がオウムを使うように自我（モワ）を使います。ボロロ族は「私はオウム」と言い、我々は「私は私（モワ）」と言います。オウムであろうが私であろうがそんなことは重要ではありません。重要なのはそういったものが持つ機能です。」（Lacan 1978: 50-2）

ここで想像的と呼ばれているのは、私が上で「見かけ上の」ないし「機能のみの」といった言い回しで述べたことと同義である。精神分析にとっても自我は多数の他者態度の集積であるが、それは人間の主体性を担っているわけではまったくない。

社会学的エーテルが取り払われた今や、ミードのコミュニケーション論は、ラカンによって補完される。ミードにおいて有意味シンボルという意味に満ちた記号は同一の意味（観念）を人々の内面に惹起するとされていたが、その再現性については語られていなかった。しかしながらそれは、当然のこととして前提とされていた感がある。なぜならミードにおいて有意味シンボルはただひとつの意味（観念）と強固に結びついていたからである。

ミードにおいては二段階の意味meaningの区別が曖昧にされている。ひとつは有意味シンボルが生み出される際の、他者の反応によって決定される意味。いまひとつはそれが特定の意味作用を持ち始め、コミュニケーションの再現性に貢献するようになった後の、コード論的な意味。確かにミードは、この前者の「意味」については「観念idea」「反応response」「影響influence」などの様々な言葉を割り当て、両者の混同を慎重に回避しているように見える。しかしながら有意味シンボルの再現性——一度提示しても同一の観念を引き起こすこと——を保証しているのは結局のところ、有意味シンボルの成立と共に発生した意味なのであり、もしもそれが再現性を持ち得ないとすれば、それはもはやシンボルではあり得なかつたであろう。そのためミードのコミュニケーション論は、コード論を越える射程を潜在的に備えていたにも関わらず、有意味シンボルの再現的同一性が事後的に記述される筈のコードによって保証されるという循環的アポリアに陥ってしまった。これに対して、ラカンに倣っ

¹⁾より正確にはエーテルの有無が問題なのではなく、それがあろうと思われていることでコミュニケーションが成立しているのである。

て有意味シンボルを空虚なシニフィアンへと読みかえた我々は、より洗練されたかたちでミードの仕事を実行することが出来るのである。

3-2.

コミュニケーションを巡るミードの議論を丁寧に振り返れば、主体は自我の外部におかれていないとはならないことがわかる。つまり、有意味シンボルがその成立に際して他者の反応に決定されるということは、発話者の意志が他者を媒介としてしか決定され得ないということである。主体は、従って、他者との相互作用の中にもみ現れる。ミードの表現を借りれば、「社会過程が人間精神に先行する」。

ここで精神を巡るミードの議論を参照しなくてはなるまい。我々の自我にとって他者である「語る主体」は、ミード理論においては精神に位置づけられているからである。ミードは次のように述べる。「有意味シンボルとしての身振りとの関連においてだけ、精神あるいは知能が存在しうる。というのは、有意味シンボルとしての身振りとの関連においてだけ、思考——それは、このような身振りによって、個人が自分自身にたいしておこなう内面化された、あるいは暗黙の会話にすぎない——という過程が起こりうるからである」（Mead 1934: 47. 下線引用者）。

ここで述べられているのは精神の持つ反省的知能、つまり自分自身との相互行為についてであり、言語という有意味シンボルの果たす重要な役割についてなのであるが、私がここで繰り返し注意を喚起しておきたいのは、ミードにおいては社会過程が精神mindに論理的に先行しており、デカルト的《思惟する我》を基盤とする社会学的主体——それは自ら思考する——を伴わないままで、これまでの議論がなされているということである。我々の意識consciousnessはあくまでも受動的な、聞き取るだけのものとされ、思考する座としての地位を追われている。思考しているのは精神であるが、その精神が身振りの相互作用に過ぎないとすれば、そしてその身振りが反応との関係のなかでしか存在しないとすれば、そこから導かれてくるのは次のような奇妙にも見える命題である。即ち「思考は我々の意識の外部からやって来る」という。ミードによれば、思考の過程は有意味シンボルの連鎖によって構成されている。ここでいう有意味シンボルとは特に言語を指すが、この言語こそが人間を下等動物から区別し、反省的知能、精神の成立を可能にしたものである（Mead 1934: 124）。しかし我々が言語の主人なのではなく、事態は逆なのだ。言語が我々の主人である。この時点でミードは、すでにラカンの精神分析を先取りしている。

船津（1989）の解説によれば、この自分自身との対話は「問題的状況problematic situation」における「遅延反応delayed response」によって活性化される。つまり、障害や禁止などで従来の行為様式が通用しなくなったときに、習慣的行為が一時停止し、内省的思考が活発化することになるのである。しかしながらこの「暗黙の会話」が、我々の意識によってすべて聞き取られるという保証はどこにも

与えられていない。社会過程が精神に先行するというミードのテーゼを受け入れるならば、思考の座に意識を据えることで成立する社会学的主体は脱中心化されなくてはならない。

さらにまたここで、この「自分自身との相互作用」という、一見したところ説得力に満ちた説明が、自己言及のパラドクスに直面していることを指摘しなくてはならない。ミードが述べた人間精神は、デカルトのコギトと全く同様に、パラドクスを隠蔽したまま成立している。そのことについてはある程度の補足説明を必要とするだろう。

コミュニケーションにおいては、語る事が重要な役割を担っている。しかしながら、論理的に一貫した言語活動のなかに一人称の主体が入り込んでくるのがときに自己言及のパラドクスを引き起こすことは、クレタ人の例を引くまでもないだろう²⁾。この事態を避けるため、言表行為の主体と言表内容の主体を区別することで論理的には解決が図られるが、日常の社会生活においてはこの両者の一致が求められる。さもなければ我々は社会的責任をすべて放棄しなければならなくなるだろう。例えば契約を取り結ぶときに、サインする私とそのサインとが一致していることが求められ、勝手に他人のサインをそこに書き込むことが許されないように。

サインする私とそのサインとが一致するためには、言語の領域の内部に自らの場所を見出していること、つまり何らかの言葉で自分を言い表している（代表している）ことが前提となるが、上述した自己言及のパラドクスが指し示すのは、我々の存在（l'être）と言語活動における意味（le sens）とが、互いにその外縁を等しくしていないということである。つまり主体の側の全存在をぴったり言い当ててくれるような言葉はひとつも無い。ここでラカンのあげた図を参照したい。（Lacan 1973: 192）

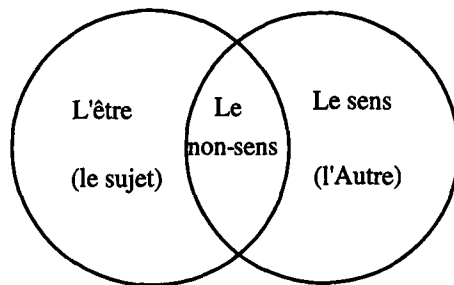


図 1

この図は、存在が、語ることによって無意味へと落ち込んでいくことを示している。向かって左側の円が主体（le sujet）、右側の円が言語活動、ラカンの用語では大文字の他者（l'Autre）である。生まれながらにして言語活動に投げ込まれている主体は、その存在を言語によって意味づけなくては

²⁾あるクレタ人がこう言った。「全てのクレタ人はうそつきだ。」この命題は真と偽のあいだを反転し続ける。

ならないという宿命を背負っている。もしこのプロセスを放棄し、言語活動の領域へ主体を入り込ませることを拒んだとすれば、それは言明を行う主体の能動性を放棄するということになるが、そのことが引き起こすのは精神分裂病に見られるような、「私は誰かに操られている」という妄想である。新宮（1989）は次のように述べる。

「つまり分裂病者は、言明の中の主体に能動性を与えないことによって、言明を行う主体の能動性を無傷に保っている。もしも言明の中の主体も能動的であるならば、言明を行う私は言明の中の私の中へ入り込まなければならず……、この時逆説に陥ることは避けられない。……こうして、分裂病者の思考は、言語の中に言語活動をなす主体が入りこむことを、そしてそこで逆説を発生させしめることを、決して受けつけないような構造をしているのである。その結果、分裂病者には、サインすることや、愛の告白をすることが非常に困難になる。人間と人間との抜きさしならない関係は、あの逆説がないと可能にならないからである。」（新宮 1989: 166-7）

したがって、存在は自らを言語活動に滑り込ませていって、言表内容の主体と言表行為の主体を一致させるリスクを冒さなくてはならない。このとき生じるのは、二つの円が重なり合う部分に書き込まれた「無意味le non-sens」である。主体は意味の世界へ生まれ損なう。しかしながらそのことは同時に、意味の世界に無意味の空洞をうがつことでもある。こうして、主体は消去された無なるものとして、意味の世界に成立するのである。こうして主体は他なるもの（ここではシニフィアン）へと自らの存在を委ねることで、その存在を示すことができる。無意識の「語る主体」はこの両円の重複部分に、自動的に反復される言語活動という形で現れる。我々はそれが語っているのを部分的に聞き取ることができ、そしてそれを自らの思考として引き受けるのである。

3-3.

以上の議論から導かれたのは、人間に対する悲観的な見方のように見える。人間は自らの自由意志で思考し行為するものという地位を追われ、圧倒的に《他なるもの》の支配下に入る。お互いを理解する可能性は排され、相互理解は幻想に過ぎないと宣言される。残されたのは自ら運動し続けるシニフィアンの連鎖のみであるかのように見える。

しかしながら、以上のような状況にも関わらず、社会科学が「個人」というユニットを諦めないのはなぜか。すべてをシニフィアンなり権力なりの流れへと還元しないのはなぜか。方法論的相互作用主義の立場に立ったジンメルは、彼が実際には個人を分析対象として採用せざるを得ないことについて、「われわれの認識能力が不足しているから」だと述べたが（Simmel 1920=1979）、それは果たしてそうだったか。「個人」を分析上のユニットとして諦めないこと、それは認識の限界から来ているのではないし、ヒューマニスト的なロマンティシズムの名残でもない。

それは一言で言うならば、抵抗である。個人が知らず知らずのうちにシニフィアンの流れに対して

かけてしまう抵抗である。個人がこうした不確定要素を抱え込んでいるからこそ、全ての事象をシニフィアンの流れへと還元することができないのである。ミードは正当にも、この抵抗体に主我 (I) という名前を贈っている。ただしこの主我は、シンボリック相互作用論によって過度に強調された変革するものとしての主我ではなく、ただ客我に対してリアクトするものとしてある主我である。圧倒的に《他なるもの》に貫かれた人間存在にあって、その近代的な意味での主体性をもしも設定する場所があるとすれば、それは不確定要素、抵抗体であるところの主我——哲学者ミードがその直感で見抜いていたもの——以外にはあり得ない。

おわりに

最後にこれまでの議論を振り返りつつ、ミード自我論に対する本稿の結論を提示しなくてはならないだろう。しかしながら、この小さな論考においてミードのコミュニケーション論から自我論までを包括的に論じるなどということは到底不可能である。私はここでせいぜい、そのひとつの切断面を示すことしかできない。ミードの主我を巡る議論はこれまでも頻繁になされてきたわけだが、ここではそれらについて触れる余裕すらなかった。しかしながら私がそこに新しい何かを示すことができるとすればそれは、自らの思考によって話し、行為するような主体という前提を回避する点にあるだろう。

ミード自我論における自我はI (主我) とme (客我) に分けられ、「I」とは、他者の態度にたいする生物体の反応であり、「me」とは、他者の態度 (と生物体自身が想定しているもの) の組織化されたセットである。」 (Mead 1934: 175) とそれぞれ定義されている。

このうちme (客我) は、コミュニケーションによって他者の態度の取得がなされることで、個体の中に形成・統合されてくる。このとき個体の側が自らそれを選び取ることはできない。なぜならミードにおいては社会過程が人間精神mindに時間的、論理的に先行するからである。meは役割取得という、いわば自動的なメカニズムによって、形成されることになる。

これに対してI (主我) は、meに対する生物体の反応 (リアクト) という弱い説明しか与えられておらず、これまでもその曖昧性が指摘されてきた (船津 1989: 217)。

本稿で私が主張するのは、この主我をコミュニケーション論におけるmeとの相関物としてはっきりと規定し、そこから適応する能力を奪ってしまうことである。ミードにおいてはmeがあまりにも規範的、優等生的であったが故に、Iの側に社会変動に適応する側面が付与されたのは仕方ないことであった。ミードにおいてはmeの内部で起こる諸「他者の態度」間の矛盾・葛藤といった事態は考慮されていない。なぜなら「一般化された他者」あるいは後に見られる普遍世界への夢想到顕著にあらわれるように、ミードは未来におけるユートピアを無邪気に信じているからである。こうしてみると、ミードの哲学のルーツはヘーゲルとダーウィンであるというJ.キャンベルの指摘は、的を射て

いるように思われる (Campbell 1985: 94)。

さて、ラカンとともにエーテルの亡霊を追い払った我々は、このミードのコミュニケーション論を深化させることができる。そして、meの内部で起こるであろう諸ペルソナ間の矛盾・葛藤の可能性を指摘し、その見かけ上の統合が、ラカンの言うところの想像的機能に過ぎないということを暴露することができるのである。

結局私が主張したいのは、以下のようなことである。つまり、ミードのコミュニケーション論は古典的なコード論を越える射程を持っていたし、その自我論は（適応する主我さえ除けば）我々の自由意志がフィクションに過ぎないということを暗に示しており、それらが社会学的主体を解体するポテンシャルを十分に備えていた、ということである。しかしながら唯一残念なことに、かれはエーテルの存在を最後まで信じていた、つまり人間の相互理解が実は誤解に立脚していることをついに認めなかったのである。こうしてミードは、主体を自我から分離する機会をついに逸してしまうことになる。

ミードは人間存在が、《他なるもの》に徹底的に貫かれたひとつの場所にすぎないことを理解していた。そして自由に思考し行為する社会学的主体がまったくのフィクションにすぎないことも見抜いていた。その上で、近代的な「自律した個人」から全くかけ離れているように見える個体の不確定な反応を、正当にも主我 (I) と呼ぶことによってすくい上げた点にこそ、哲学者G.H.ミードの慧眼があり、かれを社会学者として読む今日的な意味があるのではないだろうか。

参考文献

Campbell, J.: George Herbert Mead, in Singer, M.G., (ed.), *American Philosophy*, Cambridge Press, 1985, pp. 91-114.

Coleman, J.: *Relativity for the Layman*; a simplified account of the history, theory, and proofs of relativity. Penguin Books.

(中村誠太郎訳『相対性理論の世界』、講談社、1966年。)

藤田博史『人間という症候—フロイト/ラカンの論理と倫理』、青土社、1993年。

福原泰平『ラカン—鏡像段階』「現代思想の冒険者たち」13巻、講談社、1998年。

船津衛『ミード自我論の研究』恒星社厚生閣、1989年。

後藤将之『ジョージ・ハーバート・ミード』弘文堂、1987年。

樫村愛子『ラカン派社会学入門—現代社会の危機における臨床社会学』、世織書房、1998年。

Lacan, J.: Le séminaire sur <<La Lettre volée>>, in *Ecrits*, Seuil, 1966, pp.11-61. (《盗まれた手紙》についてのゼミナール)、宮本忠雄、竹内迪也、高橋徹、佐々木孝次共訳『エクリ』1巻、弘文堂、1974年、5-80頁。)

——— *Le Séminaire, livre I; Les écrits techniques de Freud*, Seuil, 1975. (小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、小川周二、笠原嘉共訳『フロイトの技法論』上下、岩波書店、1991年。)

——— *Le Séminaire, livre II; Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, 1978. (小出浩之、鈴木國文、小川豊昭、南淳三共訳『フロイト理論と精神分析技法における自我』上下、岩波書店、

1998年。)

——— *Le Séminaire, livre XI; Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973.

Mead, G.H.: *Mind, Self, and Society; from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Edited and with an Introduction by C.W.Morris, The University of Chicago Press, 1934. (稲葉三千男、滝沢正樹、中野収共訳『精神・自我・社会』、青木書店、1973年。)

Nasio, J.-D.: *Cinq Leçons sur la Théorie de Jacques Lacan*. Editions Rivages, 1992. (姉齒一彦、榎本譲、山崎冬太共訳『ラカン理論5つのレッスン』、三元社、1995年。)

Newton, I.: *Opticks*, 3rd ed., Royal Society, 1721. (島尾永康訳『光学』、岩波書店、1983年。)

新宮一成『無意識の病理学—クラインとラカン』、金剛出版、1989年。

——— 『ラカンの精神分析』、講談社、1995年。

Simmel, G.: *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft*, W. de Gruyter, 1920. (清水幾太郎訳『社会学の根本問題』、岩波書店、1979年。)

(わたなべ たくや・修士課程)

The "I" in G.H.Mead and the subjectivity: from the viewpoint of Lacan's psychoanalysis

Takuya WATANABE

The aim of this paper is to argue that the "I" in G.H.Mead *has* no subjectivity in it, and that the "I" *is* the subjectivity as a resistance. G.H.Mead has defined the "I" as 'the response of the organism to the attitudes of the others,' and the "me" as 'the organized set of attitudes of others.' The "I" and the "me" interact mutually (Mead 1934). Then at first, you have to look back at the communication processes, in which the "me" was born.

Mead did not start with the Cartesian "Cogito," the modern autonomous subject. At a scene of communication, for Mead, there is no stable code according to which you encode or decode. So it is a mere fantasy to believe that you could observe a mutual consensus in daily conversation, and it should be understood that only after the actual conversation, the context of it is retrospectively composed. It follows that the "me" in Mead becomes the imaginary in Lacan, and the "I" which interacts with the "me" becomes the *difference* itself.

Certainly, Mead, who believed in 'the universe of discourse' without contradiction, had thrown the *difference* between 'attitudes of others' into the single concept of the "I". However, that enables him to avoid the perspective of an individual subject to be merely an assemblage of the "me"s. Mead could also recover the "I" as the subjectivity of an individual in the dynamic process of self-formation, notwithstanding its feature which is far different from the modern autonomous subject.