DB
1203
1996
HG

模　倣　論　序　説

寄贈
村上隆夫氏
平成　年　月　日

98000097

目　　次

序　　文 ---------- 1

序　　論 ---------- 5

第1部　模倣と認識

第 1 章　感　　覚 ---------- 17
　第1節　受　苦 ---------- 17
　第2節　擬　態 ---------- 19
　第3節　記　憶 ---------- 27
　第4節　混　沌 ---------- 30

第 2 章　共 通 感 覚 ---------- 35
　第1節　常　識 ---------- 35
　第2節　記　号 ---------- 39
　第3節　習　慣 ---------- 45

第 3 章　判　断　力 ---------- 51
　第1節　図　式 ---------- 51
　第2節　芸　術 ---------- 61
　第3節　神　話 ---------- 66

第 4 章　理　　性 ---------- 80
　第1節　暗　箱 ---------- 80
　第2節　論　証 ---------- 85
　第3節　上空飛行 ---------- 92

第 2 部　模倣と社会

第 5 章　群　集 ---------- 103
第1節　催　眠 ---------- 103
第2節　共産主義 ---------- 109
第3節　復　讐 ---------- 120

第 6 章　共同体 ---------- 131
第1節　禁　忌 ---------- 131
第2節　音　楽 ---------- 141
第3節　徳 ---------- 150

第 7 章　市民社会 ---------- 156
第1節　劇場支配制 ---------- 156
第2節　批　判 ---------- 162
第3節　道徳感覚 ---------- 177

第 8 章　自由主義 ---------- 186
第1節　人　権 ---------- 186
第2節　功　用 ---------- 204
第3節　正　義 ---------- 223

参考文献目録 ---------- 246

序　文

私は人間の模倣衝動を以下のような理論的な枠組みにしたがって哲学的に考察したい。すなわち、類似性をつくりだしたり、類似性を捉えたりしようとする衝動としての模倣衝動は、動物種としての人類を特徴づけている基本的な衝動であって、人間の一切の認識能力と社会的な行為はこの衝動によって決定的に規定されている。この模倣衝動は、その方向が当の人間自身へと折れ曲げられ、当の人間自身の行為や思考が繰り返し模倣されるというかたちをとっていくが、このことによって模倣衝動は抑圧され制限されていく。そしてこのことによって個人の知的発達が行なわれ、理性が確立される。さらに、個人が世界を認識する際に作用している模倣衝動がこうしてますます抑圧され制限されていくことに対応して、諸個人が互いに社会的に行為する際に作用している模倣衝動もますます抑圧され制限されていき、それにつれて社会形態もまた変容していく。したがって、個人においても人類においても、文明化と啓蒙は模倣衝動の抑圧と制限によって決定的に規定されている。このようなわけで、人間の個体発生と系統発生のいずれの領域においても、この基本的な衝動の抑圧と制限の過程を辿ることができるのである。そして私が行なおうとしているのは、近代的な個人と近代社会の形成にいたるまでの文明化と啓蒙の歴史過程における模倣衝動の運命を辿るというかたちで、人間にとって基本的なこの衝動について哲学的に考察することである。

私はこのような展望にもとづいて以下に論述を行なうが、その前にこの問題についての私のこれまでの研究の歩みについて若干の概括的な説明を行ないたい。そもそも私が模倣の問題に興味を持つようになったひとつのきっかけは、1970年代にW．ベンヤミンの著作を繙いたことであった。ベンヤミンの思想において強調されていた幼少年期の世界経験の重要性の問題に私は強く惹きつけられたが、ベンヤミンの著作を読み進めていくうちに気づいたことは、模倣の概念がこの問題にとって決定的な意味をもっているという事実であった。こうして模倣論がひとつの課題として私の哲学研究の視界に入ってきた。1988年に私が出版した『政治的な学としての倫理学』は、マルクスの思想についての解釈的な研究であったために、そこでは模倣という用語はたった一箇所で使われたにすぎなかったが、この本のための原稿を書き上げた頃には、模倣の問題はもはや脇に放り出してはおけない研究課題であると感じられていた。いまひとつのきっかけは、1980年代になって江戸川乱歩の幻想的な短編小説『目羅博士の不思議な犯罪』をあらためて読んだことであった。この小説のなかでは、模倣衝動を利用した奇抜な殺人方法が語られていて、さらにその際にフランスの社会学者G．タルドの模倣論が紹介されていた。江戸川乱歩の小説は私にとって幼い頃から久しく愛読書であって、これまた幼少年的な世界経験に彩られたその小説世界は尽きせぬ魅力の源泉であった。そこで、タルドの模倣論について調べ、さらにタルドに対する乱歩の興味と、幼少年的な異常性欲の総目録とも言うべき乱歩の小説世界との必然的な連関を理解しうるような模倣論を構成することもまた私の研究課題と

なった。しかも、私が1990年に出版したベンヤミンの評伝において指摘されているように、ベンヤミンと江戸川乱歩は美意識に関して互いにきわめて似ており、ベンヤミンの扱った多くの主題の殆んど全ては、乱歩のうちにそっくりそのまま見出せるほどであった。したがって、もし模倣論が形づくられるとすれば、それは、そのきっかけとなったこれら二人の作家にとっての模倣の意義を、統一的な展望のもとにまとめて理解できるようなものとなるべきであった。

このような構想を漠然と抱いて、私は、自分が勤務する群馬大学教育学部の研究紀要に1987年から模倣論に関する一連の論文を発表しはじめた。これらの論文においては、プラトンのイデア論からはじまって、アリストテレスの共通感覚論、カントの判断力批判などが順次参考にされて、知覚や共通感覚や判断力といった事柄が模倣論の観点から論じられていった。さらに、これらの論文のなかには、特定の偉大な哲学者たちに結びついたこのような主題だけではなく、経験や正義や機知や笑いといったさまざまな主題を模倣論として論究するための材料が集められた。

しかし、紀要論文における模倣論の論述はやがて行き詰まり、全く身動きがとれなくなってしまった。すなわち、模倣衝動がいかにして抑圧され制限されていくかということについて正確な理解が欠けていることが明らかになった。特に、当初の仮定では、模倣衝動の抑圧と制限をもたらすものは攻撃衝動であると見なされていたが、この仮定では個人の認識の発展過程における模倣衝動の抑圧と制限については殆んど全く説明することができなかった。こうして、紀要論文で取り扱われたさまざまな論題は互いに体系的な連関をもってまとめられることなく、バラバラに四散して浮遊してしまった。そのために、これらの紀要論文は研究論文としての緻密な体裁を失ってしまい、せいぜいよくて研究ノートか、憶え書きを連らねた雑文集のようなものになってしまった。或る特定の作家の哲学・思想についての解釈的な研究ではなく、或る特定の主題について哲学的に省察する哲学理論的な研究は、私にとっては桁はずれに困難な作業であった。模倣論の挫折を潔く認めて、この方面での研究を放棄せねばならないのではないかと思われた。

このようなわけで、模倣についての研究に着手しはしたが、言わば方向感覚を失って五里霧中の状態にあった私は、1992年から93年にかけてドイツ連邦共和国のフランクフルトに留学して特にＴｈ．Ｗ．アドルノを中心に批判理論に関する研究を行なった。この留学の目的は、模倣衝動の抑圧と制限がいかなるかたちで行なわれるかについての明確な理解を得て、模倣論を体系的に論ずるための理論的な枠組みを作ることであった。アドルノの哲学における模倣の概念の位置についての研究で学位をとったＪ．フリュヒトル氏は、その頃ちょうど講師としてフランクフルトで教えていたが、Ａ．シュミット教授に紹介されたこのフリュヒトル講師に教えを乞いながら、私はアドルノの哲学とその周辺について調べていった。また、その当時フランクフルトに留学してキルケゴール研究で学位を取ろうとしていた藤野寛氏は、私の研究に関するさまざまな情報を提供してくれた。こうして、帰国する頃には、模倣論のために収集された素材を整理して秩序づけるための理論的な枠組みが朧ろげながら見えてきた。それは基本的に次

のような二つの着想からなっていて、このうち特に後者の着想が私にとっては決定的であった。

すなわち、まず第一に、模倣衝動の抑圧と制限は、攻撃衝動によって行なわれるのではなく、模倣衝動自身の方向転換によって行なわれると見なされねばならない。すでに述べたように、模倣衝動がその主体としての当の人間自身に向けられ、自己模倣という閉鎖回路が形成されることによって、反省的な主体あるいは理性が生み出されるのであって、模倣衝動の自己疎外によって形成されるこの理性によって、模倣衝動は抑圧され制限されていくのである。次に第二に、模倣衝動によって形づくられたり捉えられたりする類似性は、思考においても社会的な行為においても、本来は到るところにあまねく普遍的に存在しているのであって、原初的な状態においては、基本的に全てのものが全てのものに類似し、全ての人間が全ての人間に類似しているのである。そして、文明化と啓蒙の過程は、個人の成長においても人類の歴史においても、この普遍的な類似性の殆んどが剪定され削除されていく過程であって、当初の無限に豊かな類似性にかわって、単調な概念的同一性と明確な差異性が幅をきかせるようになることを示しているのである。したがって、模倣論にとって問題なのは、人間が行なう認識においても社会的な行為においても、模倣衝動によっていかなる類似性がもたらされるかということではなくて、むしろ反対に、模倣衝動によってもともと与えられていた類似性の多くがいかにして否定されて消え去るかということなのである。私は、1993年に出版したM. メルロ＝ポンティの評伝のために、メルロ＝ポンティのソシュール論やH. ベルクソンの『物質と記憶』に眼を通していたが、この第二の着想は、ソシュールの言語論やベルクソンのイマージュ論に合致するものであって、それらから示唆を受けたものである。

こうしてドイツから帰国した後にまとめられたものが模倣論の以下の論述である。それは、1987年から93年にかけて発表された一連の紀要論文にたしかに依拠してはいるが、これまでに述べられた理由からして、全く新たな理論的な枠組みにしたがって論述されている。

この模倣論を論述するにあたって、一方では私は、何とかして自分の頭でものを考え、自立した哲学的な思考を行ない、世界を経験して記述する新たな仕方を提示しようと努力した。言いかえれば、この模倣論においては、他者の思想を模倣することなく、独創的な知見を提出するようこころがけた。なぜならこの模倣論は、あくまでも哲学的な論究として企てられたものであって、そのかぎりではそれは、われわれの経験を新たに独創的なかたちで言語的に構造化して反省しようとするものだからである。つまり、それは、人間の認識と社会の発展を理解するための新たな概念装置の有効性を問うものであり、模倣という概念を新たに鍛え直すことによって、われわれの経験を新たに構造化してよりよく理解する仕方の有効性を問うものであって、そのようなものとして哲学的な研究なのである。しかし他方では、実際に論述されたものは、プラトン以来のヨーロッパ哲学とヨーロッパ思想を模範として模倣して、それにすこしでも近づこうとする敬意表明のようになってしまった。その理由は、ひとつには、私に哲学的な独創性が欠けているためであるが、いまひとつには、模範的にふるまわぬ哲学的な思考が学ばれるためには、そのように非模倣的にふるまう哲学的な思考が模範として模倣されねばならな

いからである。さらに、模倣というごくありふれた基本的な現象がその基本的な性格においてはっきりと反省されて理解されるようになるのは、模倣衝動を徹底的に抑圧して疎外してきたヨーロッパ文明においてだけであって、その意味においても、以下の模倣論はヨーロッパの哲学と思想の成果に依拠しているからである。そして、このことは、人間の思考が模倣衝動の抑圧と制限にもとづくと同時に依然として模倣衝動にもとづくという事実を反映しているように思われる。

以下の論述は、当然ながら、数多くの錯誤や不充分な論証を含んでいて、厳しい批判や反論を引き起こすはずである。そして、そのことについて私は、論述のための時間が足りなかったとか、準備不足であったというような弁解を行なうつもりはない。この論述のために私は充分に時間をかけた。したがって、誤りや不充分さは、私の思考力の限界から生じたものである。的確な批判や反論によってこの限界が明らかにされることは、一面では辛いことであるが、他面では、哲学に勤んできた者にとって喜ばしいこととせねばならない。

かなり膨大な註は各々の節の終わりにまとめられている。外国語の著作からの引用については、邦訳文献が示されている場合には、基本的に邦訳文が掲載されている。ただし、邦訳は変更を加えられた場合もある。原書に直接当たって抜き書きを作ったものについては、邦訳文献を参照しなかった場合もあり、そのような場合には邦訳文献とその当該箇所は示されていない。

１９９５年　　初　夏

序　　論

本論は以下の論述において模倣の問題を哲学的に解明しようとしている。一般に模倣と呼ばれている現象はきわめて日常的で身近な現象であるが、哲学においてこれまで本格的に論じられてきたとは言えない。すでにプラトンにおいて模倣（μίμησις）という用語は芸術活動に限定されて用いられ始めていた[(1)]。そしてアリストテレスは、プラトンのこの立場を受け継いで、模倣の問題を特に『詩学』において取り扱った。それ以来ヨーロッパの思想のなかでは、模倣の問題はもっぱら美学や芸術論において論じられてきたのであって、哲学の主要な問題としてはあまり取り扱われてこなかったのである。

このような状況は、例えば、J．リッターとK．グリュンダーの編集による包括的な『哲学歴史辞典（Historische Wörterbuch der Philosophie）』の記載事項にも反映している。すなわち、そこでの「模倣（Mimesis）」の項目は、プラトンとアリストテレスの芸術論だけにもっぱら筆をさいている[(2)]。また「模倣（Nachahmung）」に関連した諸項目においても、事情はほぼ同じである。すなわち「造型的模倣（bildende　Nachahmung）」の項目は、K．Ph．モーリッツとゲーテの美学・芸術論に論述を限定して、自然の単純な模倣と技法（Manier）と様式（Stil）に関する議論のみを取り扱っている。さらに「自然の模倣（Nachahmung　der Natur）」の項目もまた、プラトンとアリストテレスの芸術論から始まって、一貫して芸術論のなかの模倣論を扱っており、カントの『判断力批判』とヘーゲルの『美学』における芸術としての模倣に関する論述を紹介して終わっている。最後に、最大の分量の記載がなされている「模倣（Nachahmung）」の項目にいたっては、ドイツ啓蒙主義の心理学の知見から始まって、一貫して特に学習心理学を中心とする心理学における模倣論のみが跡づけられて、哲学的な模倣論については殆んど全く論じられていない[(3)]。このようなわけで、従来の模倣論は、基本的に美学・芸術論と心理学の領域に限定されてきたと言ってよい。

『哲学歴史辞典』における「模倣（Nachahmung）」の項目は、当然のことながら、G．タルドが1890年に出版した『模倣の法則（Les lois de l'imitation）』に言及している。そしてタルドのこの著作は、模倣と社会との関連を本格的に扱ったものとして、模倣論にとって画期的な重要性をもっている。しかし発明・発見（invention　et　decouverte）と模倣（imitation）という二つの概念だけを用いてタルドが行なっている人類史の説明はきわめて平板であって、例えばヘーゲルやマルクスによる壮大で精緻な説明には及びもつかず、それ故に人類史における模倣衝動の運命を充分に説明しているとは到底言えない。例えば、そこにおける時代区分は、ただ前近代的な習慣（coutume）の時代と近代的な流行（mode）の時代の区別だけであって、しかも前者から後者への移行が何故に、また如何にして生ずるのかも明らかにされていない。そのためもあってか、タルドの『模倣の法則』において示された展望は、この著作そのものとも

に、その後の思想史のなかで殆んど忘却されてしまった。それ故に近代の群集社会学や群集心理学の系譜のなかでは模倣の概念にはそれほどの重要性を与えられてこなかったし、これらの学問分野と連動して模倣と社会の問題を哲学的に論ずるという試みも殆んど行なわれてはこなかった[(4)]。そのなかでE．カネッティが1960年に出版した『群集と権力』は例外をなしている。群集についての研究において模倣の概念が伝統的に敬遠されてきとことに対応して、カネッティもまたこの著作のなかでは模倣という用語を用いてはいないが、それでも彼は「変身の禁止」という問題を提起することによって、模倣と社会との関係を模倣衝動の抑圧と制限という視点から解明する突破口を開いている。しかしカネッティは、この「変身の禁止」という非常に重要な問題がまだ殆んど解明されていないことを認めており、この著作のなかでもこの問題を本格的には論じていない[(5)]。したがって、人間の社会とその歴史的な発展を模倣衝動とその抑圧および制限の問題として哲学的に論ずることも、これまた課題として残されてきたのである。

模倣の問題を、模倣と社会との関連も含めて、はっきりと哲学的な問題として原理的かつ包括的に論ずる展望を与えたのは、W．ベンヤミンである。ベンヤミンは、ドイツ・ロマン主義の研究を通じてユダヤ神秘主義の言語論を受容し、それとともに哲学的な模倣論に対して決定的な貢献を行なった[(6)]。すなわち彼は、本源的な形態の言語としての名前言語が記号言語へと堕落していくという問題を、個人の成長と人類の歴史的な発展の双方における模倣能力の衰退というより一般的な問題として哲学的に論じ始めた[(7)]。ベンヤミンはこの問題をいつか本格的に論じようとする意図をもっていたと思われる。しかし、アメリカ合衆国への亡命の途上での悲劇的な死によって、ベンヤミンのこの模倣論は幻のままに終わってしまった。

このベンヤミンから多くの影響を受けたTh．W．アドルノとM．ホルクハイマーは、恐らくはベンヤミンのこの根本的な洞察を受け継いで、さまざまな箇所で、模倣能力の衰退というこの主題について論じている。すなわち、彼らの共著として1947年に出版された『啓蒙の弁証法』は、模倣的なふるまいが徐々に克服されてくる過程を文明化と啓蒙の基本的な内実として捉えている[(8)]。また、アドルノの1966年の主著『否定的弁証法』も、彼の遺稿である『美の理論』（1970年）もともに、文明化と啓蒙の過程のなかで必然的に抑圧されていくけれども決して完全には抑圧され得ない模倣の契機を強調している[(9)]。さらにホルクハイマーによって1974年に出版された『理性の腐蝕』においても、文明が必然的に人間にその本来の模倣衝動を超越させざるを得ないことが述べられている[(10)]。そして、彼らは、『魔術の一般理論（Théorie générale de la Magie）』におけるH．ユベールとM．モース[(11)]、『神話と人間（Le myth et l'homme）』におけるR．カイヨワ、『模倣の法則』におけるG．タルドに言及しながら、さまざまな学問分野に分岐して現れている模倣論を、ベンヤミンによって示された歴史的な展望にしたがって綜合する可能性を示唆している。しかしながら、彼らが創始した批判理論の伝統の

なかからは、哲学的な模倣論のまとまった論述は、これまでのところまだ現れていない。J．フリュヒトルが1986年に出版した『ミメーシス、アドルノにおけるひとつの中心概念の布置』は、この哲学的伝統に属する研究成果であるが、一般論としての哲学的な模倣論ではなく、アドルノの哲学における模倣概念の役割を論じた哲学史的研究である[12]。

本論は、人間の模倣衝動あるいは模倣能力に関する哲学的な研究として意図されたものであって、ベンヤミン、アドルノ、ホルクハイマーのこの模倣論の系譜に連なるものである。そして特に本論は、模倣という観点から見られた一種の哲学的人間学を目ざしており、人類史を模倣衝動の抑圧と制限の歴史として解釈しようとする点において、ベンヤミンの1933年の論文『模倣の能力について』を出発点としている。本論は、この論文においてベンヤミンによって示唆された展望にしたがって、模倣衝動の抑圧過程を個人における理性の形成と社会の近代化について跡づけようとするものである。したがって、カネッティによって提起された「変身の禁止」という問題も、人類史における模倣衝動の運命というこの思想的枠組のなかで取り上げられて論じられている。

このような基本的な視点に立つものとして、本論は、模倣の問題を出来るだけ広く捉えようと努力し、人間の認識と社会的行為のうちにあまねくみられる模倣的なふるまいについて出来るだけ多岐にわたる論述を行なうようこころがけた。何故なら、ベンヤミンによって示唆された哲学的な模倣論の要望からすれば、模倣について一般的に抱かれている表象はあまりに狭いと思われるからである。したがって本論は、これまでに模倣の問題を取り扱ったさまざまな著書を出来るだけ多く取り上げて、その各々について批判的な論評を行なうよう努力しはしたが、それよりもむしろ、これらの著書に示されている知見を包括的な展望のもとに整理して自らの体系的な論述のうちに組み込むことを目ざした。すなわち、プラトンの『国家』やアリストテレスの『詩学』のような古典的な著作をはじめとして、G．タルドの『模倣の法則』やE．アウエルバッハの『ミメーシス、ヨーロッパ文学における現実描写』（1946年）やJ．ヴェルデニウスの『ミメーシス、プラトンの芸術模倣説とその現代的意味』（1949年）やR．ジラールの『暴力と聖なるもの』（1972年）や『世の最初から隠されていること』（1978年）などに示されている重要な模倣論は、きわめて多岐にわたる模倣の現象の特定の側面ないし局面を扱ったものとして努めて積極的に評価されている。これらの著書のうち、つい最近になって出版されたG．ゲバウアーとCh．ヴルフの『ミメーシス、文化－芸術－社会』（1992年）は、筆者の眼に触れたかぎりでは、ヨーロッパ思想における模倣論の歴史について最も包括的な展望を与えてくれるものであって、少なくともその点では、本論が目ざすものと一致した成果である。しかし、この著作が思想史・哲学史なのに対して、本論はあくまでも一般論としての哲学的な模倣論の体系的な論述を目ざしている。したがって本論においては、この著作の場合のように、従来のさまざまな模倣論が紹介されて、それらについての鳥瞰図が作られるのではなく、これらの模倣論を参考にしてその知見を用いて、哲学的な模倣論の体系的な構成が目ざされている。

すでに述べたように、模倣に関する研究は、特に現代では、心理学において中心的に行なわれている。しかし、本論のなかでは、模倣（imitation）という概念の他にさらに同一化（identification）とかモデリング（modeling）といった概念を用いて行なわれている発展心理学や教育心理学の分野の諸研究には全く言及されていない。このことはたしかに本論の不完全さを示しており、論述の中途半端さを示している。そして、この点についての弁明は、およそ以下の三つである。すなわち、まず第一に、この分野における模倣論はJ．M．ボールドウィンからJ．ピアジェを経てR．コールバーグに到るまで長い歴史をもっており、膨大な観察や実験にもとづく詳細な研究が積み重ねられている。したがって本論は、その筆者がこの実証的で専門的な研究史の広大な樹海に足を踏み入れて、門外漢として道に迷うことを恐れた[13]。次に第二に、R．コールバーグによって行なわれている研究史の概括から判断されるかぎりでは、これらの心理学的な研究は、本論にとってはあまりに微視的に取り扱いにくいものである。つまりこれらの研究は、本論で扱われている模倣的なふるまいのうちのほんの僅かな部分だけを問題にしている。例えば、J．ピアジェの模倣論は、本論の第一部・第二章において模倣的な身体運動という概念によって問題にされている事柄の詳細にもっぱら関わっており、R．コールバーグの模倣論は、本論の第二部・第六章において音楽的な習慣づけの問題として論じられた事柄の詳細にもっぱら関わっている[14]。そして、現代の心理学における模倣論の主要な成果であると一般的に目されているこれらの研究は、筆者の判断によれば、本論の体系的な枠組みに特に抵触するものではなく、そのかぎりでは本論のなかでとりたてて論ずる必要があるとは思われなかった。最後に第三に、これらの心理学的な模倣論は、本論とは異なった問題意識によって導かれていて、そのために模倣という概念規定そのものが本論とは基本的に食い違っている。すなわち、すでに述べたように、本論は模倣衝動の抑圧と制限を基本的な主題としているのに対して、これらの心理学的な研究は、本論の立場からすれば、この抑圧と制限の過程のうちの一部分だけを模倣として取り扱っているのである。ひとつには、このズレのために、本論は心理学における模倣論と本格的に関わることを控えた[15]。

このようなわけで、巨視的な視点からの哲学的な模倣論の試みとしての本論は、微視的な視点からの心理学的な模倣論とは、かなり異なった地点に位置している。心理学の立場からすれば、本論によって取り扱われている模倣概念はあまりに広く漠然としたものであって、これでは人間に関わる全ての事柄が模倣という概念のもとに包摂されかねないという危惧が生ずることになろう。この危惧は、科学という立場からは、全く正当なものである。しかし本論は、このような危険を敢えて冒すことによって、「模倣」とか「真似」とか「類似性」といったきわめて日常的でありふれた事柄を哲学的に解明することを目ざしている。模倣という概念を狭く厳密に規定することによって得られる堅実な科学性や実証性を犠牲にして、むしろ模倣という言葉によって一般に思考されている意味を拡大することによって、本論は、世界や歴史や人間自身についてのわれわれの経験を新たに構造化して意味づける可能性を提示しようとしている。そして、何よりもこの点において、本論は哲学的な論究なのである。

模倣という問題をこのように捉えることによって、本論は、E．カッシーラーの『象徴形式の哲学』（1923–29年）やJ．ホイジンガの『ホモ・ルーデンス』（1938年）やH．G．ガダマーの『真理と方法』（1960年）といった古典的な研究を模範として、形式的にも内容的にも何とかこれらの水準に近づこうと空しく努力している。カッシーラーは「象徴」という概念を用いて人間の世界認識の本質とその歴史的な発展過程の総体を解明しようとした。ホイジンガは人間の文化全体を「遊びの相の下に（sub specie ludi）」捉えようとした[16]。そしてガダマーは、一般に「理解（Verstehen）」と呼ばれている知的現象をその全範囲にわたって明らかにしようとした。同じように本論は、「模倣」という概念を用いて人間の認識とその発展過程を出来るかぎり包括的に解明し、社会の歴史的な発展過程を模倣衝動の抑圧と制限という観点から明らかにし、そのことによって人間の文化全体を、言わば「模倣の相の下に（sub specie imitationis）」捉えようとしている。また、これらの古典的な研究は、本論がその出発点としているW．ベンヤミンの模倣論と文化史的に内的な関連をもっている。すなわちこれらの研究は、第一次世界大戦後に中部ヨーロッパに出現した現代思想の潮流に属するものであって、近代の啓蒙主義に対する批判ないし疑念をその主要な特徴としている。これらの研究は、ニーチェによる先駆的な作業をさまざまなかたちで継承して、啓蒙主義が全幅の信頼を置いていた理性を支えている非理性的で自然的な基礎を明らかにしようとした。そしてベンヤミンの模倣論も、L．クラーゲスの『魂の敵としての精神』（1929–32年）からの影響に端的に示されているように、ニーチェに端を発するこの現代思想の潮流に属するものとして、啓蒙主義への批判をその特徴のひとつとしていた。そのようなわけで本論は、1920年代から30年代にかけてのヨーロッパ哲学のこの潮流に由来するものとして、カッシーラーやホイジンガやガダマーの研究にとってもともと馴染み深い領域を動いているのである。

これらの研究のうち特にカッシーラーとカダマーの研究は、カントの『判断力批判』を改めて重要視し、この著書のなかでカントによって論じられた諸問題を改めて取り上げた。それは、カントが彼のこの第三の批判書において、理性と感性とを媒介する中間領域を主題的に論じていたという事実を考えるならば、当然のことと言えるであろう。そして本論もまた、カントの『判断力批判』において論じられた判断力、趣味、芸術、共通感覚といった諸問題を模倣論の観点からふたたび論じている。そして、カントの『判断力批判』に深く関連したこれらの諸問題を改めて論ずることによって、本論は現代ヨーロッパ哲学のさらなる古典的な研究に連なり、そこから多くの知見と表現形式を得ることになった。すなわち本論は、M．メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』を始めとする諸著作や、H．アーレントの『人間の条件』を始めとする諸著作から註において頻繁に引用を行なっているが、それは、これらの哲学者たちの研究が判断力や趣味や共通感覚といった諸問題を廻って中心的に行なわれているからである。『知覚の現象学』や『人間の条件』は、『象徴形式の哲学』や『ホモ・ルーデンス』や『真理と方法』のように本論にとって形式上の模範とされた著作ではないけれども、本論を支える不可欠の思想

史的な前提をなしている。そして、1960年に出版されたガダマーの『真理と方法』を含めて、メルロ＝ポンティとH. アーレントの哲学的な作業もまた、1920年代から30年代にかけて中部ヨーロッパに生じた哲学的伝統に属するものである[17]。

第一次世界大戦後に中部ヨーロッパから現れた現代思想の潮流は、何らかのかたちで啓蒙主義を批判し、自立した理性についての啓蒙主義の確信に疑念を呈するものであるが、このような立場が本論の立場でもあるということは、これまでに述べられてきた思想史的な背景からして、特に言うまでもないことである。人間に根源的な模倣衝動は文明化と啓蒙の過程で必然的に抑圧され制限されていくが、それにもかかわらずこの衝動はつねに人間の魂の基層にあって、人間の行為と思考を基本的に規定し続けている。それどころか、模倣衝動の抑圧と制限それ自体が模倣衝動自身によってこの衝動の力を用いて行なわれるのであって、その意味からしても、文明化され啓蒙された個人と社会は依然としてこの根源的な衝動に完全に支配されているのである。このことを論証して、近代の啓蒙主義的な人間観を批判することが、本論の目標のひとつとなっている。

この目標のために本論では、近代の自由主義が特にその倫理学的な形態において批判的に検討されている。その際に本論は、次のような基本的な主張にもとづいて論述を行なっている。すなわち、人間はその根源的な模倣衝動のために、つねに互いに完全に類似したものであろうとして平等性を求めて止まない。これに対して文明化と啓蒙は、この模倣衝動を抑圧し制限して、人間の間に差異性と不平等性をもたらすことをその本質としている。この差異性と不平等性によって、一方で人間は個体化され、人格化されるのであり、他方で社会は組織化され、構造化されるのである。また、人間が互いに自分を他者から区別して差異化しようと努力することによって、人間は自由な個人として確立され、社会は近代的な社会として不断に自己変革を行なうことができるのである。ただし、模倣衝動は人間の魂の基層として全ての社会の永遠の基礎であるから、平等性要求は決して根絶されることはできず、それ故に、模倣衝動自身の一種の自己疎外体としての理性はつねにこの平等性要求と闘かわねばならない。しかし、この要求が模倣衝動に基づくものであるかぎりは、理性はこの闘かいで完全な勝利を収めることは決してできない。すなわち平等性要求は、もしそれが満足されないならば、必ず個人の魂のうちに、一方では憂鬱（メランコリイ）の感情を蓄積していき、他方では他者に対する嫉妬の感情をもたらしていく。そしてこれらの感情は、個人の理性を蝕み、社会秩序を脅かしていくのである。前近代的な共同体においては、共通の伝統・慣習・習慣が全ての人間によって等しく共有されることと、定期的に形成される混沌とした祝祭的空間によって、憂鬱と嫉妬の侵入を防ぐ文明の防壁が築かれる。これに対して近代的な市民社会においては、差異性と不平等性のための競争が、正義にしたがって形式的な平等性のもとで行なわれることによって、ひとつの防壁が築かれる。しかし、最大限の差異性と不平等性を最も効果的にもたらす社会的な機構としての市場をはじめとして、一般に競争にもとづく社会機構は、多くの場合に、模倣衝動の抑圧と制限を耐えがた

いまでに推進して、人間の魂を緊張させ疲労させるから、市場による経済的な財貨の分配をはじめとして、一般に自由な競争の結果としての社会的な善の不平等な分配は、つねに何らかのかたちで政治的に是正され、僅かなりとも平等性がもたらされねばならない。理性は模倣衝動の抑圧と制限に関して人間に過大な要求を課すが、模倣衝動にもとづく憂鬱と、そして特に嫉妬の圧力によって、平等性要求にしぶしぶ譲歩せざるを得なくなるのである。しかし、すでに述べたように、啓蒙主義が前提している近代的で理性的な人間はこのような模倣衝動に突き動かされたりせぬものと見なされているから、この啓蒙主義の一翼をなす自由主義もまたこのような事態を納得いくかたちでは説明できない。この点で本論は自由主義を批判し、自由主義のひとつの倫理学的な形態としての功利主義を廻る最近の論争を、その人間学的な根拠にまで遡って合理的に説明しようとしている。

こうして本論は、20世紀のヨーロッパ現代思想の一般的な傾向にしたがって、啓蒙主義的な人間観を批判するが、しかしながら、本論は、理性と模倣衝動との間に宥和状態がいつか打ち立てられて、文明化と啓蒙がやがて抑圧的な性格を失うであろうという歴史的展望をとるものではない。すでに述べたように、本論では、個人と社会の双方において模倣衝動の抑圧と制限がいかに進行していくかについて論じられるが、そこに描き出される歴史の姿は基本的に陰鬱なものである。ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』で示したように、個人と人類がともに文明化と啓蒙への道を歩み始めてからの世界は、模倣的なふるまいによってかつてもたらされた豊かな類似性の破片と残骸によって満たされている。この点からすれば、ベンヤミンによってそこで詳しく論じられたA．デューラーの版画『メランコリアⅠ』は、本論の主題を絵画的に象徴するもとのして適切である。そしてさらに、近代の啓蒙主義と自由主義の時代以後の風景は特に陰鬱なものである。かつてマルクスは、近代社会の経済的構造を研究する彼の経済学批判の冒頭に、ダンテの『神曲』において地獄の入口に掲げられた次のような題詞を掲げた。

「ここにいっさいの疑いを捨てなければならぬ
いっさいの怯惰はここに死ぬがよい。」(18)

この題詞はマルクスによって経済学という近代的な学問研究の入口に掲げられた。しかしそれはまた、市場における商品交換と自由競争に支えられた近代社会という地獄の入口にも掲げられていたのであり、市場経済のもとに生きる近代的な人間への処世訓でもあると考えられねばならない(19)。つまり、本論にとっては、近代は地獄の入口であり、模倣衝動を完全に抑圧し制限した人間が憂鬱（メランコリイ）の感情にさいなまれ、嫉妬心を克服しようともがきながら生きるよう定められた世界の幕あきである。また近代は、自由と孤独のなかで、契約履行と自己責任の重さに耐えながら、つねに魂を緊張させて競争を闘かい抜く冷酷非情な人間だけが大手を振って生きられる世界の始まりである。

かつて近代初期の啓蒙主義者たちは、魂の輪廻転生や死後の天国への希望を宗教的迷妄として批判し斥けた後で、神の世界計画を世俗化した。神の国は社会革命によってこの地上に実現されるという世俗化された終末論が、啓蒙主義を支えていた前提であった(20)。この歴史的な

ユートピア思想が啓蒙主義に独特の宗教的な魅力を添え、特にマルクス主義にその推進力と吸引力を与えてきたのであって、ベンヤミンもまた、このマルクス主義の支えを借りて、最終的な救済としての革命への期待を捨てることはなかった。しかし、恐らくは、H．マルクーゼの哲学を最後に、このユートピア思想の伝統は最終的に途切れ、神の国を現世に実現する根底的な革命への展望は最終的に失われた。そして、破産したマルクス主義の残骸の後に、近代の啓蒙主義の思想的な核心として唯一生き残ったのは、J．ロックに始まる自由主義とJ．ベンサムに始まる散文的で無情な功利主義である。模倣衝動の抑圧と制限という観点から文明化と啓蒙の歴史過程について論ずる本論が、その末尾において自由主義と功利主義について論ずるのは、このような理由のためである。

カントの美学によれば、本論において模倣衝動の抑圧と制限によって生み出されると考えられているものは、すべからく崇高の感情をもたらす。すなわち、地獄の光景や、理性による感情の抑圧や、悲劇や、憂鬱（メランコリイ）の感情などは全て、崇高な美しさに満ちている。文明化と啓蒙のなかから生み出された理性が、人間の本性への抑圧をますます強めて、人類を破局に向けて否応なしに突き進ませている時に、自らのこの悲劇的な役割について崇高な美しさを感ずることができるということは、理性にとって僅かな慰めではある。

（1）「最初はミメーシスの概念は芸術や詩や音楽においてだけではなく、美的領域以外の領域でも用いられていた。プラトンからアリストテレスへの発展のなかで、この概念は文学と芸術と音楽へと制限されるのである。」G. Gebauer u. Ch. Wulf, Mimesis, Kultur–Kunst–Gesellschaft（Rowohlt Taschenbuch:1992）S.41.

（2） cf. Historische Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd.5（Schwabe: 1980）S.1396–99.

（3） cf. Historische Wörterbuch der Philosophie, op.cit., Bd.6（Schwabe:1984）S.337–41, 319–36.

（4） G．ル・ボンの『群集心理学』では、「模倣（imitation）」という用語のかわりに「被暗示性（suggesibilité）」という用語が用いられ、G．フロイトの『群集心理学と自我の分析』では、「同一化（Identifizerung）」という用語が用いられていることも、この事実を示唆している。この学問的な系譜の展望を与えるものとしては、セルジュ・モスコヴィッシ『群衆の時代、大衆心理学の史的考察』古田幸男訳（法政大学出版局、1984年）を参照せよ。

（5） 「変身の禁止はきわめて重要な社会的・宗教的現象である。ところが、この現象はまだほとんど真剣に考察されていないし、いわんや理解されたためしなど全くないのである。」E. Canetti, Masse und Macht（Fischer Taschenbuch:1980）S.425.邦訳、E．カネッティ『群集と権力』下巻、岩田行一訳（法政大学出版局、1971年）160頁。

（6） cf. W. Menninghaus, Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie（Suhrkamp:1980）S.32.

（7） 「その際考慮しなければならないのは、模倣する力も、模倣される目的物ないし対象も、ともに数千年の時の流れのなかで、同一のものとして変わらずに存在していたわけではないということである。むしろ－たとえば類似を呼びおこすことを最古の機能としている舞踊におけるような－類似を呼ぶ才能も、したがってまた、そのような類似を認識する才能も、ともに歴史の変遷のなかで変化をとげていったと規定することができる。この変化の方向は模倣能力の衰微が進行してゆくことによって規定されているように思われる。」
W. Benjamin, Über das mimetische Vermögen, Gesammelte Schriften, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser（Suhrkamp:1974–89）（以下GSと略記）Bd.2–1, S.211.邦訳『ベンヤミン著作集』（晶文社、

1969–81 年）（以下、著作集と略記）第３巻、114–5頁。

（8）「文明は他者への有機的な適応のかわりに、本来の模倣的なふるまいのかわりに、まず最初は呪術的な局面において模倣の組織的な操作を置き、最後に歴史的な局面において合理的な実践、労働を置いた。」M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, Gesammelte Schriften, hrsg. v. R. Tiedemann （Suhrkamp:1986）（以下Adorno, GSと略記）Bd.3, S.205.

（9）「概念は、模倣のうちに自らを見失うことなしに、それ自身のふるまいのうちに模倣のいくばくかをわがものとする以外には、それが排除したものの本質、すなわち模倣の代わりをつとめることはできない。」Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Adorno, GS., Bd.6, S.26. さらにアドルノの『美の理論』は、「模倣的なふるまいの隠れ家」としての「芸術に内在する合理性と模倣との弁証法」を主題的に論じている。cf. Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie, Adorno, GS., Bd.7, S.86.邦訳、Ｔｈ．Ｗ．アドルノ『美の理論』大久保健治訳（河出書房、1985年）93–4頁を参照せよ。

（10）「…文明は人間に生来の模倣衝動から出発するが、最終的にはこの衝動を超越し、その価値を変化させねばならない。」M. Horkheimer, Eclipse of Reason （Oxford Univ. Pr.:1947）p.115.

（11）「ユベールとモースは“共感”、模倣の表象内容を次のように記述している。“一者は全てであり、全ては一者のうちにある。自然が自然に勝利する。”－H. Hubert et M. Mauss, Théorie générale de la Magie, in: L'Anne é Sociologique, 1902–3. S.100.」 M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.31–2.

（12） J.Früchtl, Mimesis, Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno（Königshausen u. Neumann: 1986）.『啓蒙の弁証法』や『理性の腐食』だけでなく、フリュヒトルのこの著書においても、模倣論に関するベンヤミンへの先見性には全く触れられていない。批判理論に模倣論をもたらしたのはベンヤミンであるという事実がむしろ故意に無視されているのではないかという疑念すら生ずる。特にアドルノ自身はベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』への決定的な負債を認め、さらに一般にアドルノに最も大きな影響を与えたのはベンヤミンだとされているのだから、このことはますます不可解である。このうち、前者についてのアドルノの証言は1932年にフランクフルトのカント協会で行なった講演に見られる。「このようなかたちの自然の歴史的な捉え方についての観念を与えるための最も単純な方法は、自然史についてのこの概念が生じた起源を示すことである。私は、ゲオルク・ルカーチとヴァルター・ベンヤミンに依拠している。」Th. W. Adorno, Die Idee der Naturgeschichite, Adorno, GS, Bd.1, S.355.また後者については、R．ヴィガースハウスの以下の文章を参照せよ。「最後に、1923年に彼はヴァルター・ベンヤミンとも知り合いになったが、このベンヤミンは、－クラカウアーやルカーチやブロッホと同じように－ユダヤ人の家系の出身であった。…ベンヤミンは…クラカウアーの後では、アドルノの親しい友人のうちで、彼が最も多くを負っている人物となった。」R. Wiggershaus, Theodor W. Adorno （C. H. Beck:1987）S.15.もしかするとホルクハイマーやアドルノは彼らの模倣論がベンヤミンとの共同作業であるか、あるいはむしろベンヤミンのほうが彼らの模倣論から影響を受けたと考えているのかも知れない。

（13）この研究史については、注（3）で示された『哲学歴史辞典』のなかの「模倣（Nachahmung）」の項目の他に、L. Kohlberg, The Psychology of Moral Development, Essay on Moral Development, vol.2（Harper & Row:1984）pp.94–147 を参照せよ。

（14）「感覚運動的知能というものは、そのシュマに従って外界の事物を合体しようとする同化活動の発達であるけれども、同時に外界に対してこのシュマを調節するものである。しかしもし主体の活動のシュマが…外界によって修正される限り、…その活動は模倣になる傾向がある。…同化が調節に優れる場合には、主体の活動はあそびの方向をとる。」Ｊ．ピアジェ『模倣の心理学』大伴茂訳（黎明書房、1988年）11頁。「かくてすべてのレベルにおいて、模倣は知覚と習慣から、内化された整合にいたる感覚運動的知覚のシュマの調節の継続である。」同書、157頁。コールバーグによる発達心理学的な模倣研究の方は、幼児が一定の社会的役割を模倣によって習慣づけられていくという問題だけにもっぱら関わっている。「この部分の基本的な主張は次のよう

なものであった。すなわち、模倣を引き起こす模範の地位の基本的な特徴は、幼児によって知覚されたかぎりでのこの模範の役割に適合した能力（コンピテンス）であり、そしてこの知覚は、認識発達的な変様を蒙るのである。」R. Kohlberg, The Psychology of Moral Development, op.cit., p.144.

（15）ひとつには、このような理由のために、本論ではアリストテレスにしたがって人間の生来の衝動と見なされている模倣は、心理学では多くの場合に、後天的に学習される行為類型と見なされているのである。「子どもは模倣することを学習する…。この結論は、たとい遺伝によって伝わってきた要素が、模倣する傾向にあったとしても、なお真実だといえる。」J．ピアジェ『模倣の心理学』前掲書、10頁。さらにそれと関連して、本論では自己模倣は模倣衝動の抑圧と制限を支える基本的な心的姿勢と見なされているのに対して、心理学的な模倣論にはこのような視点は欠けている。「ボールドウィンの基本的な洞察にしたがって、ピアジェは模倣とその発達を“循環反応”のさらなる複雑化というかたちで定義した。…繰り返しへの能動的な傾向を要請しつつ、幼児が他者を模倣することの基礎は、自分自身を模倣することの基礎と異なったものではないということを発見したのは、ボールドウィンのさらなる天才であった。…繰り返しが模範（モデル）や刺戟パターンへの順応やそれらの模写（copying）にもとづいているかぎりにおいて、繰り返しは模倣なのである。」R. Kohlberg, The Psychology of Moral Development, op.cit., pp.123–4.

（16）J．ホイジンガ『ホモ・ルーデンス』高橋英夫訳（中公文庫、1973年）24頁。

（17）よく知られているように、ガダマーの『真理と方法』は、ハイデッガーの1920年代の哲学的研究に出発点を置いている。「わたしの本が方法的に現象学的な地盤の上にあるということは本当である。ただし、超越論的な問題提起に対するハイデッガーの批判と彼に“転回”の思想こそが、普遍的な解釈学的問題を展開するという私の企ての根底にあるのだとすれば、このことは逆説的に聞こえるかも知れない。しかし、私が思うに、解釈学的な問題をようやくそれ自身に向けて解き放ったハイデッガーの方向転換に対しても現象学的な身分証明の原理が適用されてよい。それ故に私は、若きハイデッガーが用いた“解釈学”という概念を手ばなさなかったが、しかしそれは方法論という意味においてではなく、思考という現実の経験の理論としてである。」H.–G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 4. Aufl.（J. C. B. Mohl:1975）S.XXIV.メルロ・ポンティが1920年代から30年代のE．フッサールの現象学から決定的な影響を受けていることは、言うまでもない。H．アーレントに対するハイデッガーの影響もまた決定的であると思われる。「マールブルクでのゼミナールに関する彼女の公式の発言のひとつである80歳の誕生日の回想からして、マルチン・ハイデッガーがたんにハンナ・アーレントの教師だったばかりでなく、彼女の愛人であったことは明らかである。1923年から1928年の間の時代に彼は『存在と時間』と『カントと形而上学の問題』を準備していたが、この時代について彼が公式に述べているのは、これが彼の“最も刺激的で、落ち着いた、重大な時期”であったということだけである。この時期が過ぎて20年後に彼がハンナ・アーレントに告白したところによれば、彼女はこの時代の彼の仕事にとって霊感であり、彼の情熱的な思索への動因であった。」E. Young–Bruehl, Hannah Arendt, For Love of the World（Yale Univ. Pr.:1982）p.50.

（18）“Qui si convien lasciare ogni sospetto/Ogni vilta convien che qui sai morta.”
K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, K. Marx, Werke in sechs Bänden, hrsg. v. H.–J. Lieber（Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1960–71）（以下Werkeと略記）Bd.6,S.842. 邦訳『マルクス＝エンゲルス全集』（大月書店、1959–75年）（以下、全集と略記）第13巻、9頁。

（19）A．センは、近代の経済学が前提としている人間と社会に関して、この題詞を用いて説明している。「全く無価値というわけではない韻文において、エドマンド・クレリヒュー・ベントリイは、経済学の－あるいはその主題がかつてそう呼ばれていた政治経済学の－主要な実践家について次のように述べた。“ジョン・スチュアート・ミルは／意思の強い努力によって／生まれつきの温厚さを克服して／『経済学原理』を書いた。”ジョン・スチュアート・ミルが彼の気立てのよい親切さをきわめて効果的に克服したことについては、はっきりと祝詞が述べられるべきであろうが、政治経済学が申し立てている要求に対していかなる祝詞がふさわしいかは、完全に明らかなわけではない。その要求は、ダンテの言葉を借りるならば、“ここに入る者はいっさいの親切さを捨てるがよい”というものである。」A. Sen, On Ethics and Economics（Basil BLackwell:

1987）p.1.

（20）「－批判の中心的な攻撃目標であったキリスト教的宗教は多様に分裂するなかで救済史という遺産を残した。そしてこの遺産は、未来へと方向づけられた世界観のうちにさまざまなかたちで受け継がれた。世俗化の過程はよく知られている。この世俗化によって終末論は進歩する歴史へと移調させられたのだった。」R. Koselleck, Kritik und Krise（Suhrkamp:1973）S.7. 邦訳、R．コゼレック『批判と危機』村上隆夫訳（未来社、1989年）20頁。

第１部　模倣と認識

第１部　模倣と認識

第１章　感　覚

第１節　受　苦

人間は、他の動物と同じように、外界について認識を行ない、それによって外界に関する何らかの情報を得る。そしてこの時には、認識される外界の対象そのもののいくばくかが実際に人間や動物の身体の中に受け入れられねばならない。さもなければ、人間も動物も外界についてそもそも何かを認識することはできないであろう。したがって全ての外的な認識のうちには、認識主体としての人間や動物にとっては異質なものや外的なものが必ず含まれていることになる。他の動物たちと全く同じように、人間もまた、外界について認識する際には、この外的で異質なものを自らの身体のうちに受容するのである。あるいは外界について認識が行なわれる時には、異質なものや外的なものが人間や動物の体内に侵入してくるのである。

認識においてこのように外界から作用を受けることは、一般に感覚と呼ばれている。したがって感覚は本質的に受動的である。アリストテレスの言うように、「感覚は、動かされることと、何かを受け取ることにおいて生ずる」(1)のである。このことは、いかなる観念論者も認めざるを得ない。例えば、カントの主張によれば、「われわれの全ての認識は諸対象にしたがって方向づけられねばならないとこれまで考えられていた」のを改めて、むしろ「諸対象がわれわれの認識にしたがって方向づけられねばならない」(2)と考えるべきだとされる。しかしそのカントでさえも、「われわれは諸対象によって触発される」(3)のであって、外的な対象のこのような作用が感覚であると認めざるを得なかったのである。そしてこのような感覚は、それが本質的に受動的なものであるかぎり、認識主体の努力なしに行なわれる。感覚とは、いやおうなしに外からやってくるものであり、認識主体に外から強制的に与えられるものなのである。こうしてこの感覚と結びついている「直観や印象は、努力しないでも個々人に与えられるように思われるのであって、素朴な意識は、思考に結びつけられている努力に満ちた行為の経験から、これらの直観や印象を区別しているのである。」(4)

人間の外的な認識における最も基礎的な層は、この感覚の層である。そしてベンヤミンの定義にしたがって、模倣の能力とは「類似性を生み出す…能力」(5)だとすれば、身体の機能としてのこの感覚において魂が行なっているのは模倣であると言うことができる。アリストテレスにしたがって、ある種の物体を生きた身体としている力を魂と呼ぶならば、人間の魂は、感覚において、外界の対象に実際に類似したものになるというかたちで類似性を生み出しているのであり、そのような意味において外的な対象を模倣しているのである。そもそも身体は、それ

が生きていて魂をもっているかぎりにおいては、植物の身体のように感覚をもっていなくても、外的な対象の影響を受けて、それに何らかのかたちで類似したものになる。すなわちアリストテレスによれば、「植物は決して感覚しないが、何か魂のような部分をもち、触れられたものから作用を受ける。なぜなら植物は冷たくなったり、熱くなったりするからである。」(6) この植物と同じように、人間の皮膚もまた、熱や冷たさを感覚する場合には、その皮膚そのものが熱くなったり、冷たくなったりする。人間の感覚は、植物の身体を含めて一般に身体が外的な対象の作用を受けて生み出すこのような類似性に支えられて、外的な対象を模倣しているのである。このように一般に身体それ自身が外的な対象に似たものとなるということが、感覚の模倣作用を支えているが、この事実は感覚についての伝統的な説明においても暗黙のうちに前提されている。すなわち感覚は魂に印象を刻印するという説明は、固い対象を皮膚に押しつけると、皮膚にその痕跡が残るというありふれた日常的な経験にもとづいているだけでなく、身体のこのような性質が魂の模倣作用を支えているということについての直観にもとづいているのである。プラトンやアリストテレスにおいて、感覚とは、魂という柔らかな蝋に対象の形が刻印されることであると考えられているのも、このような事柄に関わっている。(7)

感覚における魂のこのような模倣的な態度は、基本的に魂に苦しみを与え、魂に傷を負わせるものである。感覚が外界から「何かを受け取ること（πάσχειν）」は「苦悩（πάθος）」をもたらすのであり、それ故に感覚にもとづく経験は時として魂に癒しがたい「傷（τραῦμα）」を残すと言われるのである。そして人間の魂が行なうあらゆる形態の模倣作用は、感覚のこの受動的で受苦的な模倣作用に基礎を置いているのであって、そのかぎりでは模倣は人間にとって一般的にすべからく受動的であり、受苦的である。そのために人間は何とかして感覚の受苦的な作用を和らげ、魂が苦悩を感じたり傷を受けたりしないような工夫をしていくことになる。これが、後で述べるように、人間の主体性が確立されていく過程であり、文明化と啓蒙の過程に他ならない。そしてこの過程はまた、魂の根源的な衝動としての模倣衝動が抑圧されていく過程でもある。この営々とした努力の結果として、純粋に感覚だけが行なわれているような魂の最も低い水準の受苦的な状態は、今日の人間でしかも思索的な人間にとっては、想像することさえもますます困難な状態となってしまっているのである。

（1） Aristoteles, De Anima, 416b33–34. これ以下の『デ・アニマ』からの引用については、『世界の大思想』第20巻（河出書房、1974年）に所収の村治能就訳を参照した。

（2） Kant, Kritik der reinen Vernunft, BXVI, I.Kant, Wekausgabe, hrsg.v.W.Weischedel（Suhrkamp: 1968）（以下 Weksausgabeと略記） Bd.3, S.25. これ以下の『純粋理性批判』からの引用については、岩波文庫の篠田英雄訳（岩波書店、1961–2年）を参照した。

（3） ibid., B33, S.69.

（4） Th.W.Adorno, Stichworte, GS., Bd.10–2, S.600.

（5） W.Benjamin, Über mimetische Vermögen, GS., Bd.2–1, S.210. 邦訳、著作集、第3巻、113 頁。

（6） Aristoteles, De Anima, 424a35–424b1.

（7） 「われわれが見たり、聞いたり、自身で考えたりしたものをわれわれが記憶しようとする場合には、

ちょうど印形つきの指輪の印形を押すように、（霊魂という）この蝋のかたまりを認識と思考の下に置いて、そこに刻印するのである。Platon, Theaetetus, 191D.「感覚とは、感覚的な形相を資料なしに受け入れるものである。それと同じように蝋は印形つきの指輪の印形を鉄や銅なしに受け取るのであり、金や銅の印形を受け入れるが、金や銅としてではないのである。」Aristoteles, De Anima, 424a18–22.

第 2 節　擬　態

人間の魂のこのような原初的な状態を捉えることは、すこぶる困難な作業である。なぜなら、すでに述べたように、そのために必要とされる思索や反省は、まさにこの受動的な状態から魂が脱却することによって、はじめて可能となるものだからである。外的な対象をただ感覚するだけで、その印象によって捉えられて引き回されている時には、魂は、我を忘れて、無意識的な状態にある。アリストテレスによれば、「魂は、もし動かされるとすれば、感覚されるものによって最もよく動かされると言われる」が、「全ての運動が転位（ἔκστασις）である」[1] かぎりでは、このように感覚によってもっぱら動かされるだけの魂（エクスタシス）は、エクスタシーの状態つまり陶酔状態にある。あるいはそのような魂は失神状態ないし無我夢中の状態にある。そしてこの魂の陶酔状態（エクスタシー）は、感覚する主体としての人間が、感覚された対象を模倣する身体運動を自ら能動的に行なうことなく、感覚にともなう純粋に受動的な模倣作用に完全に身を委ねる時に最もよく現れる。

これから詳しく述べていくように、感覚の純粋に受動的な模倣作用がもたらすこの根源的な陶酔状態から人間を目覚めさせるものは、人間の側から能動的に行なわれる身体的な模倣運動なのであるが（エクスタシー）、人間がもっている五つの感覚のなかには、身体のこのような能動的な模倣運動を可能にするものとそうでないものとがある。そして身体の能動的な模倣運動を呼び起こすことなく、それ故に完全に受動的な模倣と陶酔状態をもたらしうる感覚は嗅覚と味覚である。ヴァルター・ベンヤミンは模倣概念の重要性を最も強調した現代哲学者であるが、彼はこの点について次のように述べている。「すなわち、あらゆる形態に対して、人間が知覚するあらゆる輪郭に対して、人間は、それを生み出すという能力において自ら対応する。踊っている身体そのものや、描いている手はこの輪郭を模写してそれをわがものとする。しかしこの能力は色彩の世界において限界をもっている。人間の身体は色彩を生み出すことはできない。色彩に対しては人間の身体は創造的に対応するのではなく、受容的に対応し、色とりどりに輝く眼のなかにそれを受け入れる。（人間学的に言えば、見ることはまさに諸感覚の分水嶺でもある。なぜなら視覚は形態と色彩を同時に捕捉するからである。こうして見ることの右手には、形を見ることと運動、聴覚と声という能動的な照応の能力が属しているが、左手には受動的な照応の能力が属している。すなわち色彩を見ることは、嗅ぐとか味わうという感覚領域に属しているのである。」[2] ベンヤミンが述べているように、人間は、自分が嗅いだ匂いや、自分が味わった味覚を、自らの身体を用いて能動的に模倣してつくり出すことはできない。したがって嗅覚や味

覚においては、感覚する人間の身体は、たんに一方的にその匂いや香りに染みつかれ、その味が滲みつくというかたちで、もっぱら受動的にこれを模倣するのである。これに対して聴覚においては、人間の身体は、空気のような媒体の振動に類似した振動を聴覚器官のなかの皮膜や液体の振動として受動的に模倣して受け入れるだけでなく、口や喉などの運動によって、類似した音を声として能動的に模倣して作り出すことができる。したがって聴覚は、嗅覚や味覚とは異なって、能動的な感覚領域に属しているのである。そして視覚は、ベンヤミンによれば、両面的な性格をもっている。すなわち、形や運動についての視覚は、人間を能動的な模倣へと誘い、身体によってそれらに類似した形や運動を模倣して作り出すよう促す。しかし、他方で人間の身体は色彩をこのように能動的に作り出すことはできないために、色彩を見る時には、人間の身体は、たんに瞳が対象の色彩に染まるというかたちで、受動的な模倣作用に終始するのである。そしてベンヤミンの言うように、このような色彩の視覚は人間の魂を無意識的な陶酔状態に引き込むのであり、一般に嗅覚や味覚のように受動的な模倣しか引き起こさない感覚群は、人間の魂を忘我状態に陥し入れるのである。美味な食物をむさぼり食うような場合には、人間は我を忘れて恍惚となり、美しい色彩を静かに眺めるような場合には、人間はうっとりとして夢見心地の陶酔状態に誘われることになる。(3) こうして特に聴覚が能動的な感覚領域を構成し、視覚（および触覚）(4) が中間的な感覚領域を構成するのに対して、嗅覚と味覚は受動的な感覚領域を構成する。そして能動的な感覚領域において身体の側からの主体的な模倣運動が人間の魂を知覚と注意へと目覚めさせないうちは、人間は感覚の受動的な模倣作用のなかで、深い眠りのような陶酔状態のなかに沈み込んでいるのである。(5)

外界に対する完全に受動的で無意識的な模倣状態を表現するためには、擬態（ミミクリ）という概念を用いることができるだろう。一般に擬態とは、動物が何らかの理由で自己と環境との間の際立った差異を取り払って、外部の環境の色彩に類似した色彩で自らの身体を染め上げ、自らの身体の形態を外部の対象の形態と類似したものにして、環境に溶け込もうとする傾向と見なされる。(6) この点からすれば、視覚において瞳が対象の色彩に染まる場合のような感覚の受動的な模倣作用は、この擬態と同一の性格をもつものであり、おそらくは擬態を生み出す生命衝動と同じ生命衝動にもとづいていると言えよう。(7) そして、もしそうだとすれば、感覚の受動的な模倣作用に身を委ねる時には人間の魂は、動物が行なう擬態の場合と同じように、自己の身体と外的環境との間の差異を縮めて、外界の色彩や形態と融合していくのであって、この時に魂が陥いる陶酔状態は、生命体と外界とを隔てている隔壁がこのようなかたちで半ば消滅した結果なのである。(8)

ところで外的環境との差異が完全に消失してしまうならば、それは生命体にとっては死を意味する。したがって、その点からすれば、擬態のうちには生命体が死んで無機的な状態へ還ろうとする傾向が示されており、そのことは、擬態と同質の生命現象としての感覚の受動的な模倣作用においても同様であると言える。したがって受動的な模倣状態において感覚の誘惑に身を

任せる魂が引き込まれる忘我的な陶酔状態とは、まさに溺死しようとする者の意識の最後の状態のようなものなのである。そして、実際にロジェ・カイヨワは擬態を、フロイトが基本的な生命衝動として提起した死の衝動の現れと見なしている。カイヨワによれば、「いずれにしてもそれ（擬態 mimetisme）は、一種の生命放棄を、感覚できる像として提示してくれる。」[9]のである。亡命時代のベンヤミンと交友関係にあったカイヨワのこのような擬態論は、ベンヤミンの模倣論とともに、アドルノらの批判理論に影響を与えているが、ここではカイヨワの指摘にしたがって、感覚の受動的な模倣作用がもたらす陶酔状態もまた、擬態と同じように、死の衝動の作用にもとづくと言うことにしよう。[10]

ただし、感覚における受動的な模倣状態によってもたらされる陶酔状態のうちに示されているとここでは一応仮定されている死の衝動（タナトス）は、あくまでも個体の死に関わるものであり、類体における不死を目ざす生衝動（エロス）の作用をまってはじめて解き放たれるものであり、そのかぎりで生衝動に従属している。そもそも人間を含む全ての動物は、食養作用と感覚作用によって外界から何ものかを自らの身体のなかへつねに受け入れ、この異物と合体することによってそれまでの自己とはほんの僅かでも異なった個体へと、言わば不断に生まれ変わっている。そして生物の進化の歴史のかなり後になって、生物が性別を備えるようになり、雌雄の性的結合によって生殖を行なうようになってからは、動物は、栄養作用と感覚作用の他にさらに生殖作用によって、外的な異質な他者と合体し、新しい個体へと転生するようになったのである。したがってこのように外的な対象を受け入れて、これと合体して新しい個体へと生まれ変わるという点では、感覚作用と生殖作用は同じ本質をもっている。それらはいずれも基本的な生命活動の二つの現象形態なのである。プラトンが『テアイテトス』のなかで、感覚することは生殖することと同じ性格をもっていると指摘しているのは、この意味で理に適ったことである。[11] つまり感覚の受動的な模倣作用においては、人間の身体は外界の色彩に染まり、外的な対象の形態に類似したものとなることによって、外界と言わば性的に交合し、そのことによって新しい個体へと生まれ変わっているのである。したがって感覚において受動的な模倣が行なわれる際に魂が陥いる陶酔状態（エクスタシー）は、性行為の際に感じられる陶酔状態と基本的に同質のものである。そして感覚による外的対象との交合の方が生殖における性的な交合よりも歴史的にはるかに古いものであるから、感覚の受動的な模倣における陶酔状態から性的な陶酔状態が後になって派生してきたのである。[12] そのようなわけで、感覚の受動的な模倣において魂が陶酔状態に陥いって個体的な死に近い状態になるのは、その場合には性的生殖におけるのと同じように、新しい個体への転生が行なわれることによって生衝動が満足されるからなのである。

フロイトの用語を用いてこのことをもう少し詳しく説明してみよう。古代ギリシャ神話では生衝動（Ἔρως（エロス））は性衝動（Ἀφροδίτη（アプロディテー））よりも歴史的にはるかに古い神とされているように、[13] 生命の歴史は性の歴史よりも古く、それ故に動物の感覚における陶酔状態（エクスタシー）の歴史もまた、性的生殖における陶酔状態の歴史よりも古い。そして、全ての生命体を支配する生衝動とそこから派生した性衝動は、生命体をふたたび無機的世界へと引きもどそうとする死の衝動（タナトス）と

闘いながら、生命現象を無限に展開させているわけである。その際に、プラトンの言うように、「身体と心の双方を用いて美しきものにおいて出産すること」[14]を目ざす生衝動は、最も根源的なかたちでは、栄養作用において植物を外的な異物と合体させ、さらに栄養作用と感覚作用において動物を外的な異物と合体させる。そのことによって生物はこれらの異物と合体して、古い個体としては一度死んで、新しい個体へと転生している。こうしてそこでは類体としての生物の不死性が実現されて、生衝動が満足されることによって、死の衝動が前面に出てきて、古い個体の死がもたらされるのである。そしてこのことが、感覚を備えた動物にあっては、感覚の受動的な模倣作用において陶酔状態として感じられるのである。やがて性が出現し、性的生殖が行なわれるようになって、生衝動(エロス)から性衝動(アプロディテー)が派生してくると、死は個体の完全な死として実現されてくる。そこでようやく動物にあっては、感覚の受動的な模倣作用にともなう生衝動の満足と後退＝死の衝動の昂進と陶酔状態という過程とならんで、性的生殖における性衝動の満足と後退＝死の衝動の昂進と陶酔状態という過程が、個体のより完全な死とより強烈な陶酔状態をもたらすものとして派生してくるのである。[15] 一般に人間における性行為が食物摂取行為に類似したものと考えられたり、感覚作用を表す「見る」という言葉が性行為をも意味しているのは、このような根源的なつながりについての暗黙の理解にもとづいている。[16] このようなわけで、擬態の場合と同じように、感覚の受動的な模倣作用において身体と外界との間の差異が縮小する時には、性的生殖の際に前面に現れてくる死の衝動が、より古くより根源的なかたちで現れているのであり、性的生殖の際に感じられているのと同じ陶酔状態が、これまたより古く根源的なかたちで感じられているのである。フロイトによれば、個体的な死とそれに関連した陶酔状態は、性衝動が満たされて死の衝動が解き放たれることによって現れるが、カイヨワにおいても、擬態が示している生命放棄は、性衝動を満足させて類的な不死性を確保することと不可分の現象と見なされている。[17]したがって、このように見てくれば、基本的に感覚作用に関わるものとしての模倣衝動(ミメーシス)(μίμησις)は、基本的に生殖作用に関わる性衝動(アプロディテー)(ἀφροδίτη)とともに、生衝動(エロス)(ἔρως)から分岐した二つの根源的衝動であると言うことができよう。

こうして人間においても魂の最低次元の状態とは、魂が外界からの印象の暴力的な侵入に殆ど無防備で晒される状態であり、外的な対象に同化して、これを模倣するように強制される状態である。[18] そこでは魂は死に近づくのであり、そのかぎりで死の衝動の作用によって陶酔状態(エクスタシー)状態がもたらされるのである。そして、すでに述べたように、生命(タナトス)ある有機体と外的な環境との差異が完全に消滅することは、その有機体にとっては死を意味するから、人間の魂が行なう感覚の場合に限らず、一般に生命ある有機体は外部からの刺戟のこのような破壊的な作用から何とかして身を守ろうとする。[19] フロイトにしたがえば、この目的のために作用するのが、いわゆる自己保存衝動であって、それは生衝動(エロス)の一部としてそこから派生し、生衝動が類的な不死性を確保するのを援助する。そして、すでに述べたように、性が出現し、性的生殖という生殖形態が出現して、生命体が不死の類体と可死的な個体とに分裂すると、この自己保存衝動

は、個体が性的生殖によって類的な不死性を実現するまで、この個体が死ぬことなく自己保存することを目ざすようになる。フロイトにしたがえば、これが自我衝動である。(20) そして根源的な模倣衝動の制限と抑圧をもたらすのは、この自己保存衝動および自我衝動にほかならない。生衝動から派生したこれらの衝動のうち自己保存衝動は、動物が感覚において強すぎる刺戟のために死ぬことのないように印象の強烈さを和らげて、魂を異物の過度の侵入から保護する。そして性の出現とともに可死的な個体が現れ、さらに個体性がますます発展してくるにつれて、今度は自我衝動がこの個体の自己保存を目ざし、特に人間の魂においては模倣衝動を独特なかたちで抑圧し制限していくのである。したがって人類史の一側面としてこれから論じられることになる人間の模倣衝動の抑圧と制限の過程は、この自我衝動によって個体性と自我が形成されていく過程でもある。この過程のなかで自我衝動が模倣衝動を抑圧し制限していくにつれて、この自我衝動は個体の利己主義や攻撃性として現れて、時としては生衝動や性衝動と対立するようになるのが見られるであろう。それは、性の発生とともに、生物において類体と個体とが分裂し、この両者が一見すると対立するようになるという一般的な事態の一つの現れである。しかし、自己保存衝動や自我衝動はあくまでも生衝動から派生して生衝動に奉仕するものであり、フロイト自身が一時期に誤解したように、生衝動と根本的に対立する死の衝動に属するものではない。(21)

こうして人間においても個体性が確立されてくるにつれて、模倣衝動は徐々に抑圧され制限されていき、それとともに魂は外界の刺激によって暴力的に突き動かされないようになっていくが、魂の最低次元の段階としての感覚の受動的な模倣作用においては、外界の刺戟を防ぐための防壁や遮蔽膜がまだ充分に形成されておらず、そのために魂は感覚のもたらす強い力にじかに晒されている。色彩や音響や香りや味は、魂をいやおうなしに魅了し、魂を驚愕のあまり茫然とさせ、魂を恐怖で金縛りにしてしまう。この幼稚で未開な状態の魂は、外界の印象によって翻弄されて引き回されて、その形態をただひたすら模倣して受容しようとする衝動のもとで、陶酔(エクスタシー)状態に陥り、我を忘れて失神状態に陥っているのである。

このような状態の魂をもつのは、まず幼児である。幼児においては、自我は未だ充分に発展しておらず、感覚の影響から魂を防衛するための心的機構がととのっていない。そのために幼児の魂は、類似したものになるように模倣を強制する外的な自然の脅威に晒されているのである。そのために幼児の魂は、感覚がもたらす魅惑と恐怖のなかで陶酔状態(エクスタシー)にあり、夢と現実との境の曖昧な境界線上にあり、外的な異物の侵入を受けて、生と死の境もあまり定かでない状態にある。フロイトによれば、幼児における性衝動は、口唇による愛撫によって満たされているが、この愛撫による触覚や味覚がもたらすとされる性的な快楽(アプロディテー)とは、実は感覚全体に関わる生衝動(エロス)がもたらすものであり、幼児にあっては、特に受動的な感覚である触覚と味覚が外的な対象の模倣と受容を通じて、幼児に陶酔状態を与えていると言うべきである。(22) そこでは生衝動から性衝動が未だ明確に分離しておらず、そのために感覚の模倣作用がもたらす陶酔状態と

性的な陶酔状態は未分化なままなのである。そしてこのような状態にある幼児の魂は、外的な対象を模倣して、外界の事物を受容して、個体的な転生を目まぐるしく繰り返しながら、新しいことを次々に学んで、急速に成長していくのである。なぜなら、何か新しいことが学ばれるためには、それは外界から魂の中へ受容されねばならず、そのための手段は模倣しかないからである。さらに、このような受動的で陶酔的な状態の魂をもっているのは、未開人あるいは初期の人類である。すでに述べたように、文明化と啓蒙の過程は、このように足許の覚束ない夢うつつの状態から人間の魂を脱却させていくのであって、未開人や古代人においては、受動的な模倣作用にともなう陶酔的な感覚の経験が未だ優勢だったと考えられるのである。(23)

ただし人類はその歴史過程を通じてこのような原初的な状態から脱却しようと努力するだけではない。文明化され啓蒙された社会のなかでも、いっさいの経験の原点であるこの根源的な模倣状態を意識的に回復しようと努力する人々がいる。それは芸術家である。すでに述べたように、無防備な状態にある魂にとっては、感覚とは本質的に受苦であり、それは魂に驚きと衝撃を与えるが、芸術家とは、感覚がもたらすこの根源的な驚きと陶酔の経験を保持し続けようとする。(24) したがって芸術家は、アドルノの言うように、外的な「物に対する脆弱さ」をもつのであって、「それなしには芸術は存在しない」(25) ということになる。あるいは、そのようにして異質なものの与える衝撃をよく受け入れて、魂に深い傷を負うことのできる人間こそ、偉大な芸術家だということになる。アイヒュンドルフにとって偉大な人間とは、異質なものをよく受容し、全ての現象をその根源的な独自性において受け入れることのできる人間であったとクラーゲスが指摘しているのも、このことに関わっている。(26) そしてこのような模倣的な感覚についての経験の次元を理論的に回復しようとすることが、20世紀ヨーロッパ哲学の一つの方向である。たとえばベンヤミンの模倣理論の影響を受けたアドルノが、人間の認識における模倣の契機を強調して、「意識は、それがその他者に類似しているだけ、その他者について知る」ことができると主張しているのは、その例である。アドルノによれば、認識の本質をなしているのは、異質な他者とのこのような親和性であり、「この親和性のうちでは思考は物の魔力に対して擬態を行なっているのである。」(27)

(1) Aristoteles, De Anima, 496b11–12.

(2) W.Benjamin, Aussicht ins Kinderbuch, GS., Bd.4–1・2 , S.613–14. 邦訳、著作集、第11巻、116 頁。

(3) ベンヤミンは色彩の陶酔的な性格を強調している。「純粋な色彩は空想の媒介物であり、遊び呆けた子供が仰ぎみる雲の故郷である。」ibid., S.614. 邦訳、前掲書、116 頁。「子供というものは、どこへ行っても色のとりこになってしまう。W. Benjamin, Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, GS., Bd.4–1, S.263.邦訳、著作集、第12巻、54–5頁。ちなみに述べるならば、ゲーテは彼の色彩論において、視覚が本来もたらすものは色彩の感覚だけだと見なしている。そしてこのような視覚論は、後で述べるバークリーの視覚論につらなるものである。「われわれが述べたように、自然全体は色彩を通じて視覚に自らを啓示する。その際にわれわれは次のように主張する。すなわち…眼にとっては対象同士を互いに区別し、対象の諸部分を互いに区別するものを構成しているのは、明暗と色彩だけであるから、眼は形を見ることはないのである。J.W.Goethe, Entwurf einer Farbenlehre, Sämtliche Werke, hrsg.v.E.Beutler (Artemis:1977) Bd.16, S.20. さらにベンヤミンはこのようなもっとも受動的な状態についての魂の経験を目ざすが故に、食物の味覚を記憶することに情熱を傾け、

『食物』というエッセーにおいて、イタリアの新鮮な無花果やパリの朝のカフェ・クレームやローマの干鱈やモスクワのボルシチの味について語っている。「食事のことでかつて羽目をはずしたことのない人は、決して食事を経験したことがなく、これまで食事をしたとは言えない。」W.Benjamin, Essen, GS.,4-1, S.374.邦訳、著作集、第11巻、122 頁。

(4) 触覚は視覚と同じように両面的な性格をもっている。すなわち人間は、皮膚に感ずる熱さや冷たさの感覚を能動的に模倣してつくり出すことはできないが、外的な対象が皮膚に力学的に与えた感覚に類似した感覚については、例えば右手で左手に触れるというかたちで、これを能動的に模倣してつくり出すことができる。そして一般に触覚が身体の運動と不可分に結びついているかぎりでは、触覚は受動的な模倣作用による陶酔状態をもたらすには不向きな感覚だと言えよう。「全ての運動は触覚的である…。」A.Gehlen,Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Aula-Verlag:1986) S.138. 邦訳、A. ゲーレン『人間、その本性および世界における位置』平野具男訳(法政大学出版局、1985年) 158 頁。ここでゲーレンは人間の運動能力の比較ない豊かさについて強調している。cf.ibid., S.132.邦訳、前掲書、151 頁を参照せよ。

(5) この点についてゲーレンは次のように述べている。「それから例えば26箇月になった幼児が自分の見た形態見本を手でなぞるならば、描写する手の運動形態は見本から模像にかけて視覚的に制御されている。描写運動は当初は全く不確実で気紛れであり、それに対応して描写も形態が歪んでいる。しかしそこで学ばれているのは、模範となる形態を、それに対応した運動形態へと転位させることであり、さらに滑らかで繊細な運動を練習することである。このことが構成されるならば、模像を視覚で制御する必要はなくなり、文字学習の場合のように、視覚は次の模範となる形態に向かうことができるのである。」ibid., S.136-7. 邦訳、前掲書、157 頁。このような能動的な模倣運動によって人間は感覚の陶酔状態から脱却していくのである。

(6) 擬態についての一般的な生物学的説明については、例えばW. ヴィックラー『擬態』羽田節子訳(平凡社、1970年)を参照せよ。

(7) ベンヤミンは、人間における模倣が動物における擬態に対応すると見なしている。cf.W.Benjamin, Über das mimetische Vermögen, GS., Bd.2-1, S.210.邦訳、著作集、第3巻、113 頁を参照せよ。これに対してG. タルドは、人間における模倣と動物における擬態との類似性を偶然の所産と見なして、擬態についての考察を彼の模倣論から除外している。cf. G.Tarde, Les lois de l'imitation, Étude sociologique, 6e. édition (Felix Alcan:1921) p.43.

(8) 「どんな感覚も夢や離人症の萌芽をふくんでいるわけで、これをわれわれは、感覚にすっかり身を委ねるときにおちいるような種類の麻痺状態をとおして体験する。」M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception (Gallimard:1945) p.249.邦訳、M. メルロ=ポンティ『知覚の現象学』第2巻、竹内芳郎、木田元、宮本忠雄訳(みすず書房、1974年) 21頁。

(9) Roger Caillois, Le mythe et l'homme (Gallimard:1938) p.75.邦訳、R. カイヨワ『神話と人間』久米博訳(せりか書房、1986年) 71頁。

(10) 「彼(犯罪者)は、環境において活動的に自己を貫徹するかわりに、環境において自己を喪失するという、生物に内在する傾向を表現している。そしてこの傾向を克服することが、全ての発展の表徴である。フロイトはこの傾向を死の衝動と呼び、カイヨワは擬態(le mimétisme)と呼んだ。」M.Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.259-60.カイヨワは1938年にJ. バタイユやP. クロソフスキーらと「社会学研究会(Collége de Sociologie) 」という私的サークルをつくって活動しており、ベンヤミンはそこによく顔を出していた。cf.H.Mayer, Walter Benjamin and Franz Kafka, in:G.Smith (ed.) On Walter Benjamin (MIT Pr.:1991) p.206.P.Klossowski, Between Marx and Fourier, ibid., p.368. したがって1933年の『模倣の能力について』のなかで模倣と擬態との関連について触れていたベンヤミンの思想が、カイヨワの1938年の『神話と人間』における擬態論に何らかの影響を与えている可能性は当然考えられる。

(11) 「全てのものは運動であり、その他には何もない。そして運動には二種類あり、各々は、数においては無際限であり、能力においては、一方は能動的であり、他方は受動的である。それらの合体と互いへの衝突から子孫が生まれるが、それらは、数においては無際限であるが、一対のものであって、一方は感覚されるものであり、他方は感覚であり、後者は感覚されるものとつねに一緒に生み出される。」Platon, Theaetetus, 156A~B.

(12) いかなる動物にとっても感覚は必須である。「生命ある有機体を、できるだけ単純化して、刺激を感受す

る物質からなる未分化の小胞として想像してみよう。」S.Freud, Jenseits des Lustprinzips, Freud Studienausgabe, hrsg.v.A.Mitscherlich, A.Richards u,J.Strachey（Fischer:1975）（以下SAと略記）Bd.3,S.236. 邦訳『フロイト著作集』（人文書院、1968–84 年）（以下、著作集と略記）第 6 巻、164 頁。

（13）「まず最初に混沌が生じた。とヘシオドスは言っている。そしてそれから／広い胸をもつ大地（ガイア）、永遠に不動の万物の座が生じ／それからエロスが生じた。」Platon,Symposium,178B.

（14） ibid.,206B.

（15）「性という〈革命〉のかたちをとおして、個体の立場からみれば、死は真に徹底した死となる。…死すべきものであるということは、生きているものであるということの宿命ではない。個であることの宿命である。」真木悠介『自我の起原、愛とエゴイズムの動物社会学』（ 岩波書店、1992年）69–70頁。

（16）日本語の古語の「目合ひ」は、眼と眼を合わせて見つめ合うこと、眼で食い合うことを意味し、さらには性行為を意味している。ベンヤミン（まぐわ）もまた視覚的な経験を一種の性行為と見なしている。「ぼくが葉叢を眺めながら、その動きを追っていたとき、ぼくの内部で突然、言葉は樹に抱きすくめられ、両者がぼくの立合いのもと、一瞬太古のまぐあい（Vermählung）を見せたのだ。」W.Benjamin, Kurze Schatten, GS., Bd.4–1, S.425. 邦訳、著作集、第10巻、151 頁。

（17）「…擬態がこの上なく興味をそそられる例症を提供してくれるのは、この基本的本能（死の本能、instinct de mort） に対してなのである。だがそれだけではない。というのは、この本能を肯定させるようにする生物学的概念それ自体もやはり、性交は死を予示していることを、説明してくれるのである。…性行為とはそれゆえ、ある程度、不死性を失うこと、死の深い要因、であり、死の弁証法的な誘惑である。」R.Caillois, Le mythe et l'homme, op.cit., pp.76–7.邦訳、前掲書、72頁。ここでカイヨワが参照しているフロイトも性的な陶酔状態と個体的な死との不可分の連関を指摘している。「…完全な性的満足の後の状態と死とは類似しているし、下等動物では死と交尾が一致する。これらの生物が生殖行為の中で死ぬのは、満足によってエロスが後退してしまったのちに、死の衝動が自由になって、その目的を遂行することができるからである。」S.Freud, Das Ich und das ES, SA., Bd.3, S.313–4.邦訳、著作集、第 6 巻、290 頁。

（18）「類似を知るという…能力は、似たものになろうとし、また似た態度をとろうとする、むかし強制された激しい力の痕跡にほかならない。」W.Benjamin, Über das mimetische Vermögen, GS., Bd.2–1.邦訳、著作集、第 3 巻、113 頁。

（19）「生命ある有機体にとっては、刺戟からの保護は刺戟の需要よりも殆んどつねにより重要な問題である。」S.Freud, Jenseits des Lustprinzips, SA., Bd.,3, S.237.邦訳、著作集、第 6 巻、166 頁。

（20）フロイトは1920年の『快楽原理の彼岸』では、自我衝動を誤って死の衝動（タナトス）と同一視している。そして彼は、外界からの刺戟を和らげようとして習慣的なくりかえしを求める傾向を誤って死の衝動にもとづけている。cf.S.Freud, Jensits des Lustprinzips, SA., Bd.3, S.244–52, 261. 邦訳、著作集、第 6 巻、170–177,185 頁を参照せよ。しかしフロイトは1923年の『自我とエス』になるとこの誤りを修正して、自己保存衝動と自我衝動を正しく生衝動に算入している。

（21）攻撃性あるいは攻撃衝動は、それが個体の自己保存に役立ち、そのことによって結局は類体の自己保存に役立つかぎりでは、生衝動（エロス）に属し、そこから由来したものと見なされねばならない。攻撃性が同種の諸個体を分散させることによって種の自己保存に役立つという指摘が、K. ローレンツによってなされている。K. ローレンツ『攻撃、悪の自然史』日高敏隆・久保和彦訳（みすず書房、1985年）53–4頁を参照せよ。フロイトは初期の研究では攻撃衝動を自己保存衝動や性衝動と並ぶ別個の衝動と見なすことをためらっていた。しかし後になると彼は攻撃衝動を死の衝動に算入してしまう。1909年の『ある 5 歳児の恐怖症の分析』の一節とその箇所についての1929年の補遺を参照せよ。cf.S.Freud, Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben, SA., Bd.8, S.117. そしてこの誤りは晩年の『文化の不満』の第 5 章と第 6 章で頂点に達している。「この攻撃衝動は、われわれがエロスと並ぶ二大宇宙原理の一つと認めたあの死の衝動から出たもので、かつその主要代表者である。」S.Freud, Das Unbehagen in der Kultur, SA.Bd.9, S.249. 邦訳、著作集、第 3 巻、477 頁。死の衝動（タナトス）に由来する破壊衝動は、生衝動（エロス）に由来する攻撃衝動とは本質的に区別されるべきである。

（22）cf.S.Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, SA., Bd.5, S.87–8.

(23) 幼児や未開人においては豊かに存在していた模倣能力は、個人の成長と人類の発展のなかで失われていくとベンヤミンが述べていることは、このことに関わっている。cf.W.Benjamin, Über das mimetische Vermögen, GS., Bd.2-1, S.210-11. 邦訳、著作集、第3巻、113-5 頁を参照せよ。

(24) cf.Th.W.Adorno, Ästhetische Theorie, Adorno, GS., Bd.7, S.191.邦訳、Th. W. アドルノ『美の理論』前掲書、217 頁を参照せよ。

(25) M.Horkheimer u, Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS.Bd3, S.260.

(26) 「アイヒェンドルフによれば、"全ての現象が、自らの自我の添え味によって損なわれることなしに、その本来的な独自性において自らの純粋な胸のうちに映るということが、傑出した人間の特徴である"。」L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, 2.Aufl., Sämtliche Werke, hrsg.v.E.Fauchiger et al.Bd.1 (Bourvier:1981) S.411.ベンヤミンはクラーゲスの愛読者であり、友人であった。アドルノもこの点についてアイヒェンドルフを引き合いに出している。「自らを世界についての苦痛として、疎外における苦悩として感じていたロマン主義を越えて、"美しき異邦人"というアイヒェンドルフの言葉は際立っている。」Th.W.Adorno, Negative Dialektik, Adorno, GS., Bd.6, S.192.

(27) ibid., S.267.

第 3 節　記　憶

プラトンやアリストテレスによれば、人間の魂とは柔らかな蝋のようなもので、外的な対象についての感覚はこの蝋のうえに印象の刻印を残す。記憶とはこの刻印であると、彼らは考えている。そして記憶とはおよそこのようなものだと考えられるとすれば、魂のうちに外界の強烈な印象を和らげる機構がまだ発達していない段階における感覚の純粋に受動的な模倣作用は、この魂の蝋にますます深くその痕跡を刻み、したがって鮮明で完全な記憶を残すことになる。この場合に模倣作用がもたらすものは、無防備な魂が感覚によって受けた「受苦（πάθος）」が魂に与える癒しがたい「傷（τραῦμα）」としての記憶なのである。

魂の最下層を特徴づけているこの記憶は、アンリ・ベルクソンによって「純粋記憶（souvenir pur）」と呼ばれて、『物質と記憶』のなかで中心的に論じられている。人間がまだ啓蒙されて精神的に発達していなければいないほど、人間はよく感覚し、感覚された印象をよく記憶する。人間の魂はまだ裸のままで外界の影響に晒され、その暴力的な力によって模倣や擬態を強いられ、その印象をもっぱら傷として刻まれ続けているのである。これは特に幼児と未開人に顕著に見られる特徴だと、ベルクソンは指摘している。(1)　その後、個人が成長してくるにつれて、また文明が発展してくるにつれて、感覚はこれほど強く魂に作用しなくなり、このような完璧な記憶力は衰えてくる。しかし、ベルクソンによれば、人間の魂の無意識的な層においては、感覚の受動的な模倣作用がつねに行なわれていて、眼前の世界の光景を細大漏らさず純粋記憶として記録しつづけているのである。ベルクソンは、「意識よりもむしろ下意識に属する」このような能力を「精神的な写真（photographie mentale）の能力」(2) と呼んでいる。そしてこの純粋記憶は、普段はすぐさま忘却の淵に沈み込み、夜の夢の中や、水に溺れて意識を失う寸前の時などのように、魂に対する理性の支配力が失われる時に、走馬燈に映る幻影のように突然に

蘇ってくるのである。[3]

すでに述べたように、幼児や未開人においてはまだ衰えていない受動的な模倣作用を意図的に回復して保持しようと努力することが、一般に芸術家の目標だとすれば、このような模倣作用によってもたらされた純粋記憶を呼び起こして、過去の像を細大漏らさずに蘇らせることもまた、ある種の芸術家の目標となる。このような芸術家は、眼前の世界に注意を集中して企画と思慮と意図的な行為に専念するかわりに、むしろ注意力を散漫にして、朦朧として夢みるような生活を送ろうとする。ベルクソンにしたがえば、「自己の生活を生きるかわりに夢みるような人間存在は、おそらくそのようにして過去の生涯の数限りない詳細な事情を、あらゆる瞬間にその視界から洩らさないであろう。」[4]そしてマルセル・プルーストは、このような生活を実践して純粋記憶を回復し呼び起こそうとする芸術家である。プルーストはベルクソンの親類であって、1891年にベルクソンがプルーストの母の姪と結婚した際に、プルーストはこの新郎の侍童をつとめている。[5]そしてプルーストの畢生の大作『失われた時を求めて』は、ベルクソンの『物質と記憶』の直接的な影響の下にあり、その純粋記憶の理論を文学的に実践したものに他ならない。[6]ベンヤミンは、プルーストについて論じた際に、プルーストの「熱狂的な類似性崇拝」について述べた後で、「この詩人のやり方としての擬態」についても触れ、「見ること（voir）とまねしたがること（désirer imiter）とは、彼には同一のことがらであった」[7]と指摘している。人間のもつ基本的衝動としての模倣衝動について注意を促したベンヤミンは、純粋に受動的な模倣作用と純粋記憶との必然的なつながりを、彼のプルースト論においてはっきりと示しているわけである。

さて感覚の受動性に対応した無意識的な陶酔状態（エクスタシー）においては、人間は半ば睡眠しているが、その場合には、夢の中と同じように、覚醒した意識の統制をはなれて、想像力が自由にその翼を拡げる。一般に感覚にはつねに何らかの身体運動がともない、さらにこの身体運動は必ずといってよいように想像力を作動させて何らかの過去の記憶像を蘇らせる。アリストテレスが言うように、「表象（φαντασία）は一種の運動（κινήσις）であって、感覚（αἰσθήσις）なしには生じないのである。」[8]そして魂が原初的な感覚の強烈な印象に揺り動かされて陶酔状態に陥っている時には、支離滅裂で非合目的な身体運動にともなって、想像力もまた奔放に無軌道に作用する。それによって、これまでは忘却の淵に沈澱していた純粋記憶のなかから思いもよらぬ過去の像が想起されてくるのである。感覚にともなう身体運動が対象の支配に向けて統制されていない場合には、想像力もまた組織的に作用せず、その感覚に何らかの点で類似している過去の像をデタラメに選んで記憶の中から引き出してくるのである。嗅覚や味覚が受動的な感覚であることはすでに述べたが、紅茶に浸したマドレーヌ菓子の味覚をぼんやりと感覚することをきっかけにして、プルーストが少年時代を過ごしたコンブレの街の記憶が「私の内部で、深い水底に沈んだ錨のように、ひきあげられ」[9]てきたのは、その例である。

感覚における受動的な模倣作用が夢うつつの朦朧とした魂にもたらす衝撃と、それをきっかけにして蘇らされる純粋記憶とのこのような絡み合いは、例えば退屈な風情で当てもなくブラ

ブラと街を遊歩することによっても得られる、とベンヤミンは指摘している。ベンヤミンは、彼のボードレール論のなかで、パリの街を遊歩することがボードレールのこのような経験の土壌であったと論じている。つまりボードレールはパリの街路をゆっくりと夢みるように遊歩するが、彼のこの「脈絡のない歩き方」(10)によって捉えられるパリの街の雑多な対象についての感覚、とくに遊歩街(パサージュ)のなかの商店の陳列窓(ショウ・ウインドウ)に並べられた色とりどりの商品の与える感覚は、純粋記憶を忘却のなかから呼び醒まし、さらには感覚の純粋に受動的な模倣作用に関する経験の記憶を呼び醒ましたのである。こうして現在の感覚の受動的な模倣作用がもたらす衝撃と、それをきっかけにして想像力によって呼び醒まされる過去の同じように衝撃についての記憶とが織りなす幻想的な経験は、ベンヤミンによれば、ひとつの「弁証法的夢幻劇（dialektische Feerie)」(11)と呼べるものである。またそれは、全てが静止したままで、現在の感覚が過去の画像を純粋記憶のなかから蘇らせる「静止状態の弁証法」(12) である、とベンヤミンは論じている。

こうしてみると、受動的な感覚とそれによって想起される純粋記憶からなるこのような経験においては、現在と過去、生者の生きる現実の世界と死者の生きる黄泉の世界とが不可分に混淆していることが分かる。受動的な感覚において人間は外的な異物の侵入を受けて個体としては死に瀕して陶酔状態に陥るが、それだけでなくさらに、この模倣作用に連動して純粋記憶のうちなる過去の像が蘇らされることによって、人間は過去の死者の世界へと誘い込まれるのである。したがって人間が模倣衝動を抑圧し、感覚の脅威を和らげて、能動的で自立的な精神を確立していく啓蒙の過程は、魂が純粋記憶の呪縛を脱し、死者の思い出の魔力を振り払って、現在の昼間の世界に到ることでもある。過去の記憶を蘇えらせる力から逃れて、死んだ恋人を黄泉の国に残して帰還する人間についての神話は、この啓蒙の過程を象徴しているのである。(13)

（1） 「たいていの児童に、自発的記憶が異常に発達しているのは、まさしく彼らがまだその記憶力を行動と連携させないところからくる。…また、 知的発達がほとんど児童の域を出ない成人においても、自発的記憶のこの同じ過大さが見られる。H.Bergson, Matière et méoire（PUF:1985）pp.170–71. 邦訳、『ベルクソン全集』第２巻（白水社、1965年）173–4 頁。

（2） ibid., p.94.邦訳、前掲書、102 頁。

（3） cf.ibid., pp.171–72.邦訳、前掲書、174–75頁を参照せよ。

（4） ibid., p.172. 邦訳、前掲書、175 頁。

（5） 『世界文学大系』第52巻、『プルースト』（筑摩書房、1960年）の巻末の年譜（同書、414 頁）を参照せよ。

（6） 「プルーストの作品『失われた時を求めて』は、ベルクソンが表象したような経験を、今日の社会的条件のもとで、総合的に復元する試みと見做すことができる。」W.Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire, GS., Bd.1–2, S.609. 邦訳、著作集、第６巻、167 頁。ただしベンヤミンはそこで、プルーストに見られるベルクソンへの内在的批判にも言及している。「…ベルクソンにおいては、 生の流れの観照的な表象に向かうことは自由な決断の問題であるかのようにみえる。 …ベルクソン理論の純粋記憶－mémoire pure– は、プルーストにおいては mémoire involontaire －付随意的な記憶となる。プルーストはこの不随意的な記憶を、ただちに、知性に隷属する意志による記憶と対決させる。」ibid., S.609. 邦訳、前掲書、167–8 頁。当然ながら、本文のなかで、ベルクソンにしたがって純粋記憶と呼ばれているものは完全に不随意的なものである。

（7） W.Benjamin, Zum Bilde Prousts, GS., Bd.2–1, S.313, 317,318. 邦訳、著作集、第７巻、13,19,20頁。

(8) Aristoteles, De Anima, 428b12–13.

(9) 『失われた時を求めて、スワン家のほうへ』淀野隆三・井上究一郎訳、『世界文学大系』第52巻、前掲書、32頁。

(10) W.Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire, GS.,1–2, S.616. 邦訳、著作集、第6巻、175 頁。

(11) W.Benjamin, Briefe, hrsg.v.G.Scholem u.Th.W.Adorno (Suhrkamp:1978) Bd.1, S.455. 邦訳、著作集、第14巻、254 頁。

(12) cf.W.Benjamin, Paris, die Hauptstadt des XIX.Jahrhundert, GS., Bd.5–1, S.55.邦訳、著作集、第6巻、25頁を参照せよ。cf.ders., Das Passagen Werk, op.cit., S.576–77.

(13)「しかしセイレーンたちの歌はまだ芸術へと無力化されていない。彼女たちは、"多くのものを養う大地の上でかつて起こった全てのこと"を知っている。…彼女たちが、ついこの間過ぎ去ったものを直接に呼び醒ますことによって、彼女たちは快楽についての抗しがたい約束によって家父長的秩序を脅かす。彼女たちの歌はそのような約束として聴かれている。そして家父長的秩序は、各人の人生をその完全な時間的な量にしたがってのみ返還するのである。」M.Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.50.cf.ibid., S.95–96.

第4節　混　沌

感覚の受動的な模倣作用にもとづいて想像力は純粋記憶のなかから過去の像を呼び醒ましてくるが、このようにして現在の感覚と過去の記憶像とによって織りなされる経験は、本源的にはきわめて夢幻的で独特なものである。そこでは、現在の感覚が与える陶酔的な刺戟を魂はたんに受動的にひたすら模倣して受け入れるが、それと同時にこの刺戟は身体の無意識的な（多くの場合は模倣的な）運動を誘発し、それにともなって想像力は純粋記憶の膨大な倉庫のなかから過去の像を呼び醒ましてくる。しかしこの時にはまだ感覚の強烈な力によって魂はただ引き回されるだけで、そのために、その感覚に対応した身体運動もまたいまだ能動的なものではなく、この感覚の対象を捉えて制御して用いるという合目的的な行為とはなっていない。つまりそこでは感覚はまだ知覚ではなく、感覚された対象は再認されて同定されてはいない。それは、酒や薬物などによって酩酊状態にあって身体の自由のきかない人間が朦朧として夢うつつのうちに感覚して想像するような状態である。あるいはそれは、眠りのなかにある人間が、寝返りを打ったり、眼球や手足を動かしたりする無意識的な身体運動につれて、想像力によって取り止めもない記憶像を呼び起こしてはそれらを連らねて夢を綴るような状態である。(1) 魂の基層における受動的な感覚とそれにともなって呼び醒まされる記憶像が織りなす世界は、このような状態において経験される世界である。そして幼児や未開人は、薬物中毒者や夢見る者たちが形づくっているこのような状態に似た状態で世界を眺めているのである。

このような状態は混沌とした不気味で魅力的な世界を魂の眼前に出現させる。つまりそこでは、知覚された対象に対する有効で有用な身体運動はまだ発動されず、そのために身体運動は、記憶のなかに貯えられている無数の像のなかから、この有効で有用な行為のために必要な特定の記憶像だけを選択して想起させることはない。したがってそこでは、現在の感覚に何らかのか

たちで類似している記憶像が全て自由に入り乱れて想起されて、その感覚にまつわりついて幻想的な絵柄を織り上げるのである。そして、プラトンの言うように、「全てのものは何らかのものに何らかのかたちで類似している」(2)から、この幻想的な世界のなかでは、絶えず揺れ動いて変様しつづける曼陀羅絵のように、その人間のもつ記憶像の全てがかわるがわる現れ得るのである。それは、感覚と記憶像が形づくる未分化な全体をなしている。(3)

受動的な感覚と性的な陶酔状態(エクスタシー)との本質的な関連についてはすでに指摘したが、このような混沌とした幻想的な世界のなかで現れる全ての形象は性的な魅力(エロチック)を帯びている。感覚の受動的な模倣作用においては、生衝動(エロス)と性衝動(アプロディテー)とは未だ融合しており、そのために感覚は魂に性的な陶酔状態をもたらすのであって、その感覚を与える対象はこのような陶酔させる性的な魅力を帯びたものとして感じられるのである。したがってそこでは、女性に対して男性が始めて裸体で現れ、男性に対して女性が始めて裸体で現れた時のように、全ての対象は性的魅力と生理的な不気味さと心理的な恐怖に満ちたものであり、強烈な快楽と残酷な苦痛と血みどろの傷についての予感に満ちたものである。まさにこのような意味において、これらの対象は「美しき異邦人」であり、「異質なもの」である。(4)

さらにこれらの対象は、それらが感覚において疑似的に性的な交合関係を結ぶべき対象として現れているかぎりにおいて、全て何らかの意味で生きて魂(エイリアン)をもったものとして捉えられている。したがって人間が受動的に模倣することを強いられ、その擬態を形づくることを強制される原初的な世界は、アニミズム的な世界である。そしてベンヤミンはボードレール論のなかで「万物照応(コレスポンダンス)」というボードレールの概念を用いて、このような世界についての経験を祭祀的な経験として説明している。(5)またこの時に対象が人間に対して帯びる性質をベンヤミンはアウラと呼んでいる。(6)さらに、ベンヤミンは明言していないが、この祭祀的な経験は、ニーチェが「美的状態」として規定した心的状態に関連している。つまりこの混沌とした原初的世界を特徴づけているのは、ニーチェが「美的状態」を特徴づけている性質である。ニーチェにしたがえば、それらは「性的衝動、陶酔、残酷さであって、全ての人間の最古の祝祭の悦びに属し、全て同じように初期の“芸術家”において優勢なものである。」(7)

このように森羅万象の全てのものが生きて魂をもち、人間に対して眼を瞠き、さらには人間にアウラを吹きかけるような原初的な世界においては、人間はそれらのものに対して基本的に受動的に対応し、それらを模倣する。それはたんに、身体が感覚において対象の色彩や形態を受容し、魂が擬態において対象の形態や運動を身体のうちに引き入れるというだけのことではない。さらに人間は、文明化と啓蒙の過程においても、この本源的な模倣的態度を保持し続け、この原初的な世界についての経験をいつまでも忘れないのである。つまり人間は、芸術的な創作行為においては、その身体によって夢遊病的に模倣運動を行なって、対象の形姿や運動を身体の運動や形姿へと模倣して移し、このような身体的な模倣運動の「航跡」を芸術作品として定着させることを止めないのである。(8)プラトンによれば、模倣は全ての芸術の基礎であるが、(9)文明の発展のなかでこの芸術が、このような太古の本源的な世界についての経験を伝え、模倣

的な態度の避難所を提供することになる。(10)

このようなわけで、対象に対して模倣的に照応する人間の眼前に示される祝祭的な世界は、芸術家によって描き出される世界でもあるが、その特徴は、すでに述べたように、混沌としているということである。概念的にきちんと整理され、範疇(カテゴリー)によって載然と区画され、類同と種差によって組織的に分類された世界は、そこにはまだ存在していない。全てのものは未だその輪郭が曖昧であって、確固たる実体性と自己同一性を持っておらず、そのために途方もない変身や融合や混淆を繰り返している。なぜならそこではまだ全てのものが全てのものに類似していて、それ故に互いに自由に結びつくことができるからである。(11) したがって類似性にしたがって形象を自由に離合集散させる類比的な思考が、この混沌とした世界を支配する思考である。またそれは基本的には呪術的・神話的(アナロジー)な思考であり、さらに夢のなかで働いているような思考である。(12) 幼児や太古の未開の人類はこのような思考をたやすく行ない、それによってこの混沌として不気味で魅力的な世界を生き生きと経験していた。しかし人間が文明化されて啓蒙されてくるにつれて、模倣的な態度にもとづくこのような思考はますます困難になってくる。そしてやがて人間は、この始源の夢幻的な世界を経験するためには、睡眠中の夢におけるように理性と自我の統制力を緩めて共通感覚を崩壊させたり、麻薬のような薬物の作用によって言わば心神喪失状態に陥ったりせねばならなくなるのである。そして芸術の諸潮流のなかでは、とくにロマン主義と超現実主義(シュルレアリズム)がこの太古の楽園(エデン)的な世界についての経験を回復することを自覚的に自らの芸術的な課題にしたと言うことができる。(13)

すでに述べたように、魂がもっぱら受動的に模倣的にふるまう際には、感覚は支離滅裂であやふやな行為を引き起し、それにつれて想像力も奔放に自由に跳ね回り、突拍子もない類似性にしたがって途方もない記憶像を呼び醒まして感覚に結びつける。こうして経験されるのは、古代の神話やロマン主義的芸術や空想漫画などに示されている祝祭的で奇妙奇天烈な世界である。そこでは、古代ギリシャ神話におけるように、速く走る馬は鳥の翼をもち、白髭の老人は山羊の下半身を持ち、逞しい男は雄牛の頭をもち、猛々しい女は蛇の髪をもつようになる。また、オヴィディウスの『変身物語』や手塚治虫の漫画におけるように、人間はありとあらゆる動物や植物に変身するようになる。そしてこの変身ないしは擬態を人間が自ら行なうところから生ずるものが、幼児や未開人が好んでかぶる仮面である。(14) さらにそこでは、ケルト民族の神話や水木しげるの漫画におけるように、山川草木には精霊が宿り、幽霊や妖怪が跳梁跋扈する。そこでは、ゲーテの『ファウスト』や山田風太郎の伝奇小説におけるように、現世の世界と黄泉の国との間の境界は消失して、生者と死者が自由に交流し合う。そこでは、フランソワ・ラブレーの『ガルガンチュア物語』と『パンタグリュエル物語』やフェデリコ・フェリーニの映画におけるように、人間の姿形についての常識も消失して、巨人と侏儒、骸骨のような痩せ女と太鼓腹の大男が現れ、奇形の人々が踊り回る。そこでは、泉鏡花の『高野聖』や『遠野物語』におけるように、人間は獣と自由に性的に結ばれる。それは、ニーチェが『悲劇の誕生』において、ディオニュソス祭の形象によって示した祝祭的な世界の光景である。(15) あるいは、

謝肉祭(カーニバル)の行列や、サーカスの天幕の中で繰り広げられる曲芸は、このような原初的な世界についての経験を組織的に再現するための装置である。それは、全ての人間が幼年期に経験していた性的魅力に満ちた恐怖と幻想の世界の光景であり、そのようなものとして江戸川乱歩やレイ・ブラッドベリを惹きつけて止まぬ世界の光景である。

しかしやがて人間が合目的的で巧妙で生産的な行為を行なうようになり、そのために冷静な意識と確固たる自我と合理的な理性を確立してくるにつれて、この混沌とした曖昧な世界は失われていく。対象の輪郭ははっきりとしたものとなり、対象の形態は容易に変化しないものとなり、夢と現実は明確に区別されるようになり、死者と生者は自由に交流しなくなる。祝祭のような陶酔的な気分はさめて、人間はいつか遊戯を止めて、夢想から目醒めて、企画と計算と労働からなる散文的な世界へと入り込んでいく。この「楽園喪失」ないし「楽園追放」が、個人にとっては幼児から大人への成長であり、人類にとっては未開から文明への啓蒙過程である。そしてこの過程は模倣衝動のこのような抑圧過程として捉えることができるのである。

(1)「平素は抑えられている無意識の中からどんな衝動が舞台へ躍り出ようとも、放任しておけばいいのである。彼らは無害なのである。というのは、彼らには運動感覚を活動させることができないのであるから…。」S.Freud, Die Traumdeutung, SA., Bd.2, S.541.邦訳、著作集、第2巻、466 頁。

(2) Platon, Protagoras, 331D.

(3)「…われわれの全人格は、記憶の全体を伴って、われわれの現在の知覚の中に、分かたれぬまま入ってくるもの」であり、心理的な諸事実は、「反省のみがばらばらな断片に分かつ未分化な全体として、いつも直接的意識に与えられている。」H.Bergson, Matière et mémoire, op.,cit., pp.184–5.邦訳、前掲書、186–87頁。

(4) ＳＦ映画『エイリアン』(リドリー・スコット監督、1979年公開)は、このような意味における「女性にとっての男性」を寓意的に表現したものである。この点については、西岡文彦「『エイリアン』削除された“愛の歓び”」『別冊宝島・映画の見方が変わる本』(ＪＩＣ出版局、1985年)48–9頁を参照せよ。

(5) cf.W.Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire, GS., Bd.1–2, S.637–44.邦訳、著作集、第6巻、196–205 頁を参照せよ。

(6)「ある事象のアウラを経験するとは、その事象に眼を瞠く能力を与えることである。」W.Benjamin, ibid., S.646–47.邦訳、同書、208 頁。

(7) Fr.Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Nietzsche Werke in 3 Bänden, hrsg.v.K. Schlechta (Hanser:1982) (以下 Werkeと略記) Bd.3, S.535.

(8)「画家はその身体を世界に貸すことによって、世界を絵に変える。」M.Merleau–Ponty, L'Oeil et l'esprit (Gallimard:1964) p.16.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳(みすず書房、1966年)257 頁。「画家は仕事をし、その航跡を残す。」M.Merleau–Ponty, Signes (Gallimard:1960) p.66. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『シーニュ』第1巻、竹内芳郎監訳(みすず書房、1969年)79頁。

(9) cf.Platon, Republic, 595A, Cratylus, 424A.

(10)「万物照応はひとつの審査機関をなしており、芸術の対象は忠実に模写されるべき対象として、そしてそれゆえにたしかに徹底的にアポリア的な対象としてその前に立っている。言語そのものを素材としてこのアポリアを複写しようと試みるならば、美を類似の状態における経験の対象として定義するに到るだろう。」W. Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire, GS., Bd.1–2, S.639.邦訳、著作集、第6巻、220 頁。「芸術は模倣的なふるまいの避難所である。」Th.W.Adorno, Ästhetische Theorie, Adorno, GS., Bd.7, S.86.邦訳、前掲書、93頁。

(11)「類似にかんして言えば、二つのイマージュの間にいかに深い相違があろうと、十分にさかのぼれば、

必ずそれらの属する共通の類、したがってまたそれらを結ぶ絆の役をする類似が見つかるだろう。」H.Bergson, Matière et mémoire, op.cit., p.182.邦訳、前掲書、184 頁。

（12）フロイトはアニミズム的な世界観にもとづく思考形態を魔術（Zauber）と呪術（Magie）に分けている。フロイトによれば、「前者は対象を擬人化してこれに影響を及ぼそうとし、後者はお目当ての自然現象を模倣することによってそれをもたらそうとする。それらはいずれも類似性思考にもとづいている。」cf.S.Freud, Totem und Tabu, SA., Bd.9, S.366–371.「さて夢は主に形象において思考する。眠りに近づくにつれて、意志された活動が困難になるのと同じ割合で、意志されぬ表象が現れ、それらは全ての形象のクラスに属しているのを観察することができる。」S.Freud, Die Traumdeutung, SA., Bd.2, S.73. 邦訳、著作集、第2巻、47頁。cf.M. Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.25–33.

（13）「世界構造のなかで、夢は個人性を一本の虫歯のようにぐらつかせる。この陶酔による自我の動揺は、同時にその人々を陶酔の魔圏から脱けださせるようなみのり多くていきいきとした経験である。ここでは、シュルレアリスムの経験を描き出すことはできない。…そして、この経験はけっしてハシッシュを飲み、阿片を喫ったときの夢に限定されない。」W.Benjamin, Der Surrealismus, GS., Bd.2–1, S.297. 邦訳、著作集、第8巻、13–14 頁。「それは、すべてが類似状態のなかにある世界のことで、この世界には“もろもろの照応”が支配している。この照応ということを最初に捉えたのはロマン主義で、これをいちばん親密に理解していたのがボードレールであったが、それを現実の生活のなかに顕現することのできた唯一のひとがプルーストである。」W.Benjamin, Zum Bilde Prousts, GS., Bd.2–1, S.320.邦訳、著作集、第7巻、23頁。

（14）ロジェ・カイヨワ『メデューサと仲間たち』中原好文訳（思索社、1975年）73、145–46頁を参照せよ。

（15）「ディオニュソス的な魔法のもとでは、人間と人間との絆がふたたび結ばれるだけではない。疎外された、敵対的な、あるいは軛につながれた自然は、その失われた息子たる人間との和解の祝祭をふたたび祝うのである。…いまや動物たちは言葉を語り、大地は乳と蜜をもたらす。」Fr.Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Werke, Bd.1, S.24–25.

第２章　共通感覚

第１節　常　識

ベンヤミンにしたがって、模倣とは類似性をつくり出すことだとすれば、人間の本源的な模倣衝動によって最初にもたらされるものは無差別的な模倣である。つまり感覚する身体は、感覚された対象の色彩や形態を身体のうちに受容するだけでなく、その対象を何らかのかたちで模倣するような身体運動を行なうのであって、この身体運動によって想像力は、この対象の感覚に類似した記憶像を呼び醒ます。そして魂がいまだ受動的で陶酔状態のうちにある間は、この模倣的な身体運動もまた実践的な目的に向けて方向づけられておらず、多様・多彩であるが混乱している。そのためにさらにこの不安定な身体運動は、現在の感覚の対象と何らかの点で類似しているありとあらゆる記憶像を無差別に想起させる。このような段階の魂の眼前に現れる世界は、すでに述べたように、奔放な想像力によって織り上げられる幻想的な世界であって、すべてが類似状態のなかにある混沌とした世界である。やがて感覚が知覚へと構成され、陶酔的な夢うつつの状態での行為が冷静な合目的的な行為となるにつれて、多様で豊かだが混乱して不安定な模倣的な身体運動は、ある特定の模倣的な身体運動へと制限されてくる。そして、それにつれて、想像力もまた奔放さを失って堅実なものとなり、感覚との類似性にもとづいて想起されてくる記憶像も一定の僅かなものに限定されてくる。類似性をつくり出す模倣衝動をこのように抑圧して制限していくものが、共通感覚と呼ばれる心的機能である。

アリストテレスによって最初に本格的に論じられた共通感覚は、感覚や記憶像が互いに結合して形成する本来的には無限に豊かな類似関係を整理して限定することをその本質としている。それは、ひとつの感覚が想像力を刺戟して数限りなくつくり出す類似性の絆の殆どを切断して剪定し、一定の僅かな類似性関係しか残らないようにするものである。さらにそれは、感覚が誘発する多彩な模倣的な身体運動の殆どを抑圧して、特定の僅かな模倣的な身体運動だけを知覚のために残すものである。こうして共通感覚が模倣衝動を抑圧し制限していくことによって、原初的な経験のうちに現れる無限に多様で不気味で不安定な世界についての幻想は、確固として安定した現実的世界についての知覚へと凝固してくるのである。あるいは、想像力の作用が規則的で組織的なものとなるにつれて、これまでは渾然として明確な区別などなかった世界経験のうちに、明確な仕切りや分節が現れてきて、夢と現実、過去と現在、死者と生者、空想と実在とがはっきりと裁断され、さまざまに入り乱れる形象が截然と差別されてくるのであって、このことを可能にするのが共通感覚である。つまりその場合には、経験という本来は未分化な全体のうちで、現実的な世界についての知覚と夢や幻想や回想とが明確に区別されてくるのであり、そしてそのことは、現実的な世界についての知覚に関して言うならば、感覚や記憶象がそこで形づくる類似関係が共通感覚によって大幅に剪定されて貧弱なものにされるということを意味しているのである。(1)　ベルクソンは『物質と記憶』のなかですでにこのことを確認し

ていて、諸感覚と記憶像との間の広大で豊かな連関の網が貧弱なものになっていくことを知覚の本質と見なしていた。(2) また古生物学の最近の成果によれば、地球上の生命の進化においても、その初期には多様な生物種が爆発的に現れ、これらの「奇妙奇天烈生物」の殆んどが死滅した後に、少数の基本的デザインの生物種だけが生き残ったと考えられているが、共通感覚による知覚の進化もこれと似た経過を辿るものである。(3) そしてこのことは、一般に模倣衝動の抑圧にもとづく人間の精神的発展過程の全てについて言えることである。

アリストテレスによれば、共通感覚とは運動・静止・大きさ・形のような「共通のもの（τά κοινά）」を感覚する能力である。つまり「それらのものをわれわれは個々の感覚によって付随的に（κατά συμβεβηκός）感覚する」(4) のであって、それらに固有の感覚器官によって感覚するのではないのである。例えば形は視覚によっても触覚によっても感覚される。形はこれら二つの感覚によって感覚されるが、その際に視覚と触覚は互いに結びつけられて、一方の感覚がつねに確実に安定的に他方の感覚やその表象を随伴するというようにして、形は感覚されるのである。このようにして或る一定の感覚を他の一定の感覚に結びつけて、一種の総合的な感覚をもたらすものが共通感覚である。同じように、例えば胆汁が黄色くてしかも苦いものとして感覚されるためには、視覚と味覚が互いに結びつけられることが必要である。このような場合には「諸感覚は他の感覚に固有の感覚を付随的に感覚し、しかも固有の感覚としてではなく、それらをひとつの感覚として感覚する。」(5) が、このことを可能にするのもまた共通感覚である。さらに、或る対象が運動していたり、静止していたり、変化していたり、不変であったりすることが感覚されるためには、各瞬間に行なわれる感覚が次々に互いに関連づけられて、時間の流れに沿って一種の綜合的な感覚が行なわなければならないが、アリストテレスによれば、これもまた共通感覚の作用である。したがって運動や変化についてのこのような感覚こそが時間についての感覚をもたらすのだとすれば、共通感覚は時間の感覚を可能にするものである。そして人間はこの時間の感覚において過去の感覚を記憶像として表象して現在の感覚と綜合しているのであって、その点からすれば、想像力が一定の記憶像を想起するのもまた共通感覚の作用である。(6)

このように共通感覚は、或る感覚に他の感覚や記憶像を付随させ、諸々の感覚や記憶像を綜合して組織化する。その場合に共通感覚は、もともと離れ離れの状態にある感覚や記憶像を互いに結びつけて、それらの間に初めて類似関係を形づくるのではない。むしろ逆であって、本来的には幻想や夢のなかで想像力によって目も眩むように隙間なく緻密に織り上げられた類似関係の幻想的な織物を共通感覚が解きほぐして、現実的世界についての知覚を構成している僅かな類似性だけを残して、その他の全ての類似性を切り捨てていくのが共通感覚の機能である。したがって、いわゆる観念連合説において、想像力が諸感覚や記憶像を互いに結合していく際の手引とされた類似性や反対性や近接性といったものは、諸感覚と記憶像とが形づくる無限の類似性のなかから僅かなものだけを選び出すように想像力を強制するものである。それらは、

奔放な想像力を押さえつけるために、共通感覚が想像力につける拘束衣（ストレイト・ジャケット）であり、想像力を秩序だってはたらかせるための規則である。(7) したがって想像力は、諸感覚や記憶像が互いに類似したり近接したりしているのを発見したが故に、それらをこの規則にしたがって互いに連合させるのではない。なぜなら、本来的には全ての感覚や記憶像は互いに充分に類似していて充分に近接しているからである。むしろこれらの規則は、特定の類似性や近接性のみを特権的なものとして選び出し、それらを用いて現実的な世界についての知覚を形成するための規則なのである。(8) そのようなわけで、この規則について最初に論じたアリストテレスによれば、この規則にしたがって人間はようやく記憶を一定の秩序にしたがって組織だてて想起するのであって、そのような意味において記憶と想起は共通感覚の作用なのである。(9)

このように共通感覚によって、諸感覚や記憶像は秩序だって規則的に綜合されていく。このことによって、かつての混沌とした超現実的な類似関係は整理され、原初の幻想的な世界は確固とした現実的世界へと凝固してくる。したがって共通感覚によってようやく夢と現実との区別がもたらされるのであり、覚醒した昼間に現れる堅固で秩序だった世界と、睡眠中の夢に現れる不安定で幻想的な世界とが区別されてくるのである。(10) また、共通感覚がこのように覚醒と睡眠の区別をもたらす能力であるが故に、さらにそれは、アリストテレスによれば、例えば甘いという感覚と白いという感覚との相違を意識させ、いま現に自分が何かを見たり聞いたりしているという意識をもつことを可能にする。(11) そのわけは、共通感覚が諸感覚を一定の安定にしたかたちで綜合し、さらに対象にたいして一定の行為を行なう運動感覚や触覚へとそれらを結びつけるからである。それによってようやく人間は、自分がいま目醒めていて何かを感覚していることに気づくのであり、そのようにして自分が現実の世界について知覚し、そこにおいて何らかの行為を行なうとしていることを意識するのである。このようなわけで共通感覚は、たんに「共通のもの（τά κοινά）」を感覚す「共通の感覚（κοινή αἴσθησις, sensus communis）」であったり、諸感覚を綜合する「諸感覚の共同体（sensorium commune）」(12) であるだけではなく、さらに人間を正気にする「常識（common sense）」という役割をも持つのである。(13)

そして共通感覚によって多様で多彩な類似関係が整理されて現実的な世界についての醒めた冷静な知覚が可能となるが故に、この客観的な世界についての意志疎通もまた可能となるのである。

（1）「ソシュールにおいては、全体が最初にくるのだが、その場合の全体は、…はっきりと分節化された全体ではありえない。…進歩は…すでにそれなりに完全な或る機能の内部的な分節化によってなされることになる。」M.Merleau-Ponty, Signe, op.cit., pp.49–50.邦訳、前掲書、58–59 頁。知覚において類似関係が剪定されて貧弱化するにつれて、剪定された類似関係は夢や幻想や回想のうちに一括してまとめられていく。こうしてソシュールが国語（ラング）の発展について述べたように、経験に関しても、発展は、未分化な全体が知覚や夢や回想へと分節化されるというかたちで行なわれるのである。

（2）「物質についての私たちの表象は、物体にはたらきかける私たちの可能な行動の尺度である。それは、私たちの欲求、またより一般的に私たちの機能とはかかわりのないものの排除から結果する。意識とは－外的知覚の場合のことだが－まさしくこの選択を本質とするものなのだ。しかしこのような、私たちの意識的な知

覚の必然的な貧しさの中には、何か積極的なもの、すでに精神を告知するものがある。」H.Bergson, Martière et mémoire, op.cit., p.35.邦訳、前掲書、43頁。

(3) スティーヴン・ジョイ・グールド『ワンダフル・ライフ、バージェス頁岩と生物進化の物語』渡辺政隆訳（早川書房、1993年）を参照せよ。

(4) Aristoteles, De Anima, 425a15–16.

(5) ibid., 425a32–425b1.

(6)「さて大きさと運動は、時間を認識する能力によって捉えねばならない。そして心象（φάντασμα）は共通感覚が受容するものである。」Aristoteles, On Memory and Recollection, 450a9–11, cf.ibid., 451a15–18.

(7) 観念連合説の典型的な定式はヒュームに見られる。「このような連合を生じさせる性質には、つまりそれによって心が一つの観念から他の観念へとこのようなかたちでもたらされる性質には三つある。すなわち類似性と、時間あるいは場所における近接性と、原因および結果である。これらの性質が観念の間に連合を生み出し、ひとつの観念が現れると自然に他の観念を生み出すということを、特に証明する必要はないと私は信ずる。」D.Hume, A Treatise of Human Natur, Book I, Part I, Sec.IV, ed.by L.A.Selby–Bigge（Oxford Univ.Pr.: 1888）p.11. 邦訳、D. ヒューム『人性論』第1巻、大槻春彦訳（岩波文庫、1946年）39頁。ただしさすがにヒュームは、このような連合をもたらす想像力の作用が融通無碍であることを認めている。「観念の間のこの結合原理は、分離できない結びつきとみなされるべきではない。…なぜなら想像力というこの能力ほど自由なものはないからである。」ibid., p.10 邦訳、同書、39頁。「われわれの第2の原理、すなわち想像力が観念を自由に置き換え、変化させることについても同じ証拠が与えられている。われわれが詩や小説のなかで出会う架空譚はこのことについて疑問を残さない。そこでは自然は完全に混乱しており、翼のある馬や火焔を吐く竜や雲つく巨人のようなものばかり語られるのである。」ibid., Sec.III, p.10, 邦訳、前掲書、38頁。そしてヒュームによれば、想像力のこのような自由な働きを制限していくのは、感覚や記憶像の「恒常的結合」である。cf.ibid., Book I, Part III, Sec.VI, p.93. 邦訳、同書、155 頁を参照せよ。しかし、それによって現実的世界についての知覚がいかに形成されるかは不明であると、ヒュームは告白している。「それ故明らかに、信念は観念の本性または順序に存するものではなく、それらの観念を想う仕方に存しており、それらの観念が心に与える感触に存している。そして、私は告白するが、この感触あるいは観念を想う仕方を完全に説明することは困難である。」ibid., Appendix, p.629. 邦訳、D. ヒューム『人性論』第2巻、大槻春彦訳（岩波文庫、1949年）140 頁。

(8)「したがって連合は原始的事実ではない。分離こそわれわれの出発点である。」H.Bergson, Matière et mémoire, op.cit., p.184,邦訳、前掲書、184 頁。「どっちつかずの所与がまずあって、それから事実上の近接とか類似とかがそれらを連合したためにそれらが総体として一つの物を形成しはじめる、というわけではない。」M.Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.23.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第1巻、竹内芳郎、小木貞孝訳（みすず書房、1967年）49–50 頁。ヒュームにおいてこれらの規則はあくまでも想像力の作用を組織立てて規制するものである。「あらゆる単純概念は想像力によって思いのままに分離されたり、またふたたび結合されたりする。それ故にいくつかの普遍的原理がその能力を導いて何時いかなる場所においても或る点まで規則的にするのでなければ、想像力というこの能力の働きほど説明できぬものはないだろう。もし観念が完全に遊離して結合されていないならば、それらを結びつけるのは偶然だけだろう。」D.Hume, A Treatise of Human Nature, Book 1, Part I, Sec,.IV, op.cit., p.10. 邦訳、D. ヒューム『人性論』第1巻、前掲書、38–9頁。

(9)「したがって、われわれが想起する時には、われわれは、求めるものを動かすまで以前のものを動かすのである。われわれが、現在のものやその他のものから、そして類似性や反対性や近接性から順序だてて思考していくのはそのためである。」Aristoteles, On Memory and Recollection, 451a17–20.

(10)「したがって覚醒と睡眠がこのもの（共通感覚）の作用であることは明らかである。」Aristoteles, On Sleep and Waking, 455a26.

(11)「これら全ての感覚にともなう何か共通の能力があるのであって、ひとが見たり聞いたりしているということは、この能力によって知られるのである。なぜならひとは、自分が見ているということを識別して見ることはないのであり、また甘さと白さとが違うものだということを、ひとは味覚によっても視覚によっても判断せず、判断できず、むしろこれら全ての感覚に共通の領域によって判断するからである。」ibid., 455a13–20.

（12）メルロ＝ポンティはヘルダーから次のように引用している。「人間とは永続的な共通感覚（sensorium commune）であって、或る時には或る側から、また或る時は別の側から触れられる。」M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.271, 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第２巻、前掲書、47頁。

（13）「世界の性格のうちで、それによってその実在性を測ることのできる唯一のものは、それがわれわれの全てに共通だということである。そして共通感覚が政治的性質の位階秩序のなかでかくも高い地位を占めているのは、それがわれわれの五つの厳密に個別的な感覚とこれらの感覚が捉える厳密に個別的なデータを現実の全体に適合させるからである。他の感覚的知覚が現実を開示していると知られ、たんにわれわれの神経の刺戟やわれわれの身体の抵抗感覚として感じられないのは、共通感覚のおかげなのである。」H.Arendt, The Human Condition（Univ. of Chicago Pr.:1958）pp.208-9.この点についてはさらに、中村雄二郎『共通感覚論』（岩波書店、1975年）１～62頁を参照せよ。

第２節　記　号

共通感覚は、感覚や記憶像が織りなす混沌とした幻想的な世界を秩序だてて構造化する。このことによって世界は、知覚主体としての人間にとって有意味になり、明確になり、人間はそこにおいて行為しやすくなる。しかしそのかわりに世界は、多くの豊かな類似性を失って意味的には貧弱になり、硬直化し、それにつれて人間の行為も、安定して合目的的になるかわりに、習慣化し、陳腐なものになっていく。(1) それは、人間の身体が言語を習得していく過程と似ており、事実この過程と本質的に同じものであると言っても過言ではない。その点から言えば、共通感覚とは、感覚と記憶像を一定の文法にしたがって互いに記号として組織化していく能力なのである。

ヒュームの批判者であったトマス・リードは、共通感覚を一種の自然的言語の体系をもたらすものとして理解している。すでにそれ以前にジョージ・バークリーは『新しい視覚論のためのエッセー』のなかで、視覚が本来それだけでもたらすものは色彩の感覚だけであると論じていた。バークリーによれば、形についての視覚は、実際には形についての触覚を意味する記号であって、形についての感覚を直接的に与える感覚は触覚なのである。このような意味で「視覚の本来の対象は、自然の創造者による普遍的な言語をなしているのである。」(2)　こうしてバークリーは、形についての感覚を全て触覚に還元する一方で、(3) 形の感覚における視覚と触覚との関係を一種の記号関係として捉え、感覚によって形づくられるこの記号関係の総体を神の普遍的な言語とみなしていた。そしてリードはバークリーのこの考え方を発展させて、バークリー自身やヒュームを批判しながら、彼自身の共通感覚（common sense）の理論を展開する。つまり、リードによれば、感覚は人間にとってはつねに何かそれ自身とは異なったものを意味する記号として捉えられ、そのようなものとして解釈されているのである。そして、アリストテレスが彼の共通感覚論のなかで「共通のもの（τά κοινά）」と呼び、ジョン・ロックが「第一次性質（primary Quality）」と呼んだ延長や形や運動などは、リードによれば、直接に

感覚されているものではなく、むしろ感覚によって意味されているものであった。感覚する人間にとっては、個々の感覚によってこのように意味されているものが、彼の個々の私的な感覚からは独立した客観的世界を構成しているように思われるのである。こうしてリードは、一方では、外的な対象のもつ第一次性質が人間の魂のうちにそれに類似した観念をもたらすと考えるロックのような実在論を批判し、他方では、魂には感覚によって与えられた観念しか存在せず、したがって外界の実在は証明されないと見なすバークリーやヒュームのような観念論や懐疑論を批判する。(4) リードによれば、外的な世界についての情報として人間に直接に与えられているものは、たしかに感覚だけであるが、この感覚によって形づくられる記号関係によって、客観的に実在する世界についての知覚が成立するのであって、感覚を素材としてこのような記号関係を形成する心的な能力が共通感覚なのである。

リードのこのような共通感覚論は、そのキリスト教的・神学的な前提を除けば、基本的に納得のいくものであり、またこれまでの論述とも合致するものである。なぜなら、諸感覚や記憶像の間に本来的にある類似関係とは、一方が他方を意味するという関係に他ならず、これらの多彩な類似関係の殆んどは共通感覚によって剪定されて、僅かなものだけが、一定の規則(コード)にもとづいて規約化された記号関係へと安定化されたうえで後に残されると考えられるからである。すなわち、明確さを欠いて夢や幻想をもらすような不安定な類似関係においても、一方の諸感覚や記憶像が他方の諸感覚や記憶像を意味するという関係がつねに成立しているが、このような関係はまだ記号関係とは呼べない。なぜなら、そこでは諸感覚や記憶像が何を意味するかは、全く予測がつかず、それらの間の類似関係は偶然的でいかなる規則性も持っていないからである。諸感覚や記憶像の間のこのような不安定な類似関係が共通感覚によって安定した記号関係へと規約化されてようやく、現実的な客観的世界についての知覚が可能となり、人間は幻想から醒めて、この世界のなかで冷静に合目的的に行為できるようになるのである。

実際、諸々の感覚は、人間が的確に行為するという目的のために、共通感覚によって一定の仕方で結びつけられて、互いに記号関係を形成していくのである。例えば、眼前の鉛筆を見て、手を伸ばしてそれを掴むという行為を行なうためには、人間は、鉛筆についての視覚と鉛筆についての触覚とが互いに等価であって、一方が他方を意味しているということを共通感覚によって感覚できなければならない。さもなければ、人間は、眼の前にみているその同じ鉛筆に手を伸ばして、それを掴むことはできないであろう。この場合に諸感覚がこのように共通感覚によって互いに等価であると見なされて、一方が他方を意味する記号であると考えられる時に現れてくるものが、アリストテレスによって共通のものと呼ばれ、ロックによって第一次性質と呼ばれたものであって、一般に外的世界において知覚される対象と呼ばれるものである。この時に諸感覚によって意味されているこの共通のものが、何らか特定の感覚に還元されうると考えるべきではない。これはやがて論ずることになる概念について一般に言えることであるが、共通感覚が諸感覚や記憶像を綜合して形成する意味は、たしかに感覚や記憶像なしにはありえないが、しかしいずれの感覚や記憶像とも異なったものである。マルクスが『資本論』で示し

たように、商品の価値は、さまざまな商品の等価関係にもとづいた交換比率であって、つねに何らかの具体的な商品を用いて表現されざるを得ないが、いずれの商品とも異なったものである。それと同じように、共通感覚が諸感覚や記憶像を綜合して形成するものも、これらの間の等価関係から浮き上がるそれらの価値であり、それらの意味なのである。ただし、バークリーにおいて形についての視覚とは形についての触覚を意味する記号であるとされたように、外界の知覚に際して共通感覚が行なう諸感覚の綜合に関して言えば、たしかにそこでは触覚がひとつの特権的な位置を占めている。なぜなら、すでに述べたように、そもそも共通感覚が諸感覚や記憶像を綜合して結びつけるのは、世界のうちで的確に行為するためであり、そしてこの行為は、それが身体的行為であるかぎりにおいて、全て触覚に結びついているからである。したがって、そまざまな商品が形づくる等価関係のなかでは、金や銀のような特定の商品に対してその他の全ての商品が等価関係に置かれて、この貴金属商品が貨幣として特権的な位置を占め、他の全ての商品の価値をその金や銀という物質的形態によって表現するように、共通感覚の作用で形成される諸感覚の価値もまた、多くの場合は、身体運動にともなう触覚によって表現されるのである。(5)

こうして共通感覚は、能動的で合目的的な身体運動に基本的にもとづいている。それは、感覚が本来的に引き起こす原初的で無志向的な模倣作用の殆んどを抑圧して、その感覚に類似したものとして記憶のなかから想起される記憶像を思いきり限定し、さらに諸感覚の間の本来的には無差別的な綜合をこの能動的な身体運動にもっぱら適合したものだけに制限するのである。このことによって共通感覚は、離合集散止まぬ諸感覚を綜合し、それらを一定の限定された記憶像に関連させて、自覚的な知覚を形成するのである。(6) すでに述べたように、共通感覚は諸感覚や記憶像の間に一定の等価関係を形成し、(7) そのことによって身体は「相互感覚的な等価関係と転換との完全にできあがった一体系」(8) として機能できることになる。しかし諸感覚や記憶像の間につくられるこのような等価関係とは、じつは本来的には無限に多様な等価関係の殆んどが剪定された後に残されるものであり、共通感覚によって行なわれるこの剪定は、感覚の多様性に対して身体的な行為が驚くほど単調で類型的であることにもとづいている。例えば、鉛筆についての視覚と、その形についての触覚は、本質的に全く別個のものであるが、手を伸ばしてその鉛筆を掴もうとする単一の身体運動のおかげで、共通感覚によって特に強く等価なものとされるのである。さらに、眼前の対象の感覚に類似した特定の記憶像だけが共通感覚によって想起されて、その感覚と等価関係に置かれるのは、かつて鉛筆を掴んだ行為と同じ行為を現在ふたたび繰り返して行なおうとする身体の態勢なのである。人間が受容する感覚は五感の各々に分かたれていて、それらは無限に多様な事柄を受容して記憶していく。それらは本来的には全てが互いに同じように類似していて、夢や幻想のなかでは自由に結合しうる。(9) しかし、それらの諸感覚や記憶像を用いて行為する人間は、そのつど一つの目的のために一つの行為だけを行なうのであって、しかもその際の行為がきわめて単調で類型的であるが故に、それらの諸感覚や記憶像は互いに特定の安定した等価関係だけに制限されていくのである。そ

の意味において、共通感覚の作用を支えているのは、まずもって生活の必要にもとづく行為である。(10)

プラトンが『法律』のなかで述べているところによれば、「すべての若い者は、よく言われるように、身体も声も静かにさせておくことができず、つねに動いて声を挙げようと熱望するのであって、一方では快楽にしたがって踊ったり遊戯したりするように跳んだり撥ねたりし、他方ではあらゆる声を叫ぶ。」(11) プラトンによれば、このような若い者たちを一定の歌と踊りの他はできないように制限し訓練していくことが教育の本来的な機能であって、それによって若い者たちは一定のかたちに習慣づけられ、彼らが属する社会の言語と慣習を身につけていく。そしてプラトンがここで述べているこのような過程は、いわゆる言語と慣習の習得のみに関わるものではなく、リードの言うような共通感覚による自然言語の習得にも見られるものである。例えば、失明状態から回復したばかりの人間や生まれたばかりの新生児は、最初のうちは視覚と手の運動のような身体運動をうまく連動させることができない。しかし、しばらくすると彼らは、新しく獲得された視覚を他の特定と諸感覚と特別なかたちで綜合していくことを学び、現実の世界で滑らかに行為していくのに好都合なかたちで諸感覚の等価関係を形成していくことを学んでいく。(12) それと同じように一般に人間は、生まれてこのかた身体とその諸感覚を用いて行為することを学ぶうちに、諸感覚をもっぱら一定の規則にしたがって組織だてて綜合することを学ぶのである。そしてこの学習過程は、幼児の頃の意味的には豊かだが混沌として不安定で不明確な行為が、意味的に明確で安定してはいるが類型的で変化に乏しい行為へと習慣化していく過程である。そしてそれは、諸感覚や記憶像の間の豊かで不安定な等価関係が、これまた共通感覚によって一定の安定的で類型的な等価関係へと限定されていく過程でもあるわけである。すでに述べたように、ここで問題となっている等価関係が諸感覚と記憶像との間の記号関係である限りでは、この過程は言語の習得過程に類似している。つまり、感覚の受動的な模倣作用に触発された身体の模倣運動は、対象との自然的な類似性にもとづいた本源的な名前言語をもたらすが、この名前言語はやがて各々の民族に固有の規約化され習慣化された言語へと発展していく。また人間は、その発達の初期の段階では、この名前言語によって対象の形態や音声を無限に多様なかたちで自由に模倣的に表現しているが、やがて成長していくにつれて、一定の規約化された意味論的規則と文法にしたがった一定の言語しか喋れないように教育されて習慣づけられていく。(13) それと同じようにして、諸感覚と記憶像の間の一定の規則にもとづく規約化された記号関係の体系が、一種の自然言語として、共通感覚によって学習されて習慣づけられていくのである。

そして共通感覚のこのような作用によって、他者との意思疎通もまたようやく可能になる。つまり、諸感覚と記憶像の間にある本源的な類似関係の幻想的な曼陀羅模様を共通感覚が整理しないうちは、人間の魂はまだ陶酔状態(エクスタシー)のうちにあって、外界に関する知覚も意識もそこにはなく、したがって主体と客体との区別もまだ存在しないが、それと同じように、人間は、他者との意思疎通においても、いまだ自己と他者の区別のない未分化な融合状態にある。(14) 共通

感覚によってようやく対象についての知覚が成立し、認識における主体と客体との区別も生ずるように、共通感覚が諸感覚や記憶像の間の類似性を一定のかたちに限定してようやく、自己が他者の心を了解することとしての意思疎通が成立するのである。そもそも意思疎通とは、他者の表情や動作の意味を了解したり、他者の語る言葉の意味を了解したりすることから成り立っているが、このような了解は、他者の表情や動作を見て、それと類似した表情や動作を自らも行なったり、他者の語る言葉を自らも語ったりするというような模倣的な身体運動にもとづいている。したがって人間が、他者の語る言葉の意味を了解できるのは、あくまでもこの他者の言葉を模倣して自らも語るからであって、このことは、この模倣が無意識のうちの無言の暗黙の唱和であっても変わらないのである。(15) そしてこのような模倣運動が可能なのは、メルロ＝ポンティが言うように、人間の身体においては諸感覚が互いに交流し合って普遍的な等価関係を成立させており、しかもこの等価関係は、一人の人間の身体の諸感覚を互いに結合しているだけでなく、主に視覚と聴覚を媒介にして、他者の身体へも拡大し、自己の身体と他者の身体を一つの系に組み込んで、一種の前交通を成立させているからである。(16) ただし、自己と他者の身体の間で相互的な模倣運動によって形成されるこのような等価関係は、それだけでは未だ意思疎通をもたらしはしない。それは、無差別に奔放に形づくられては、すぐさま解消されるということを繰り返して、自己と他者との未分化な融合状態をもたらし、群集心理と呼ばれる催眠状態と陶酔状態をもたらすにすぎない。すでに述べたように、共通感覚が諸感覚と記憶像の根源的な類似関係を剪定し整理してようやく、人間はこのような無記名で一般的で匿名的で無意識的な融合状態から目醒めて、自分が眼前の他者の行為の意味を了解していることを意識できるようになる。それは、諸感覚や記憶像が形成する類似関係が整理されて秩序づけられることによって、他者の動作についての感覚が意味している他者の思考や感情と、自らの思考や感情との間の本源的な類似関係が断ち切られて、他者の思考や感情と自己のそれとが無差別に融合しなくなるからである。こうしてようやく、唱和にかわって対話が成立し、陶酔的な群集心理にかわって、社会的な諸関係が可能となる。意思疎通もまた、共通感覚によって可能となるものとして、本源的な模倣衝動にもとづくとともに、その抑圧と制限にもとづいているのである。

(1)「私は、豊かさと明瞭さがたがいに反比例しているような一つな視野をもつ。」M.Merlearu-Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.367.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第２巻、前掲書、169 頁。

(2) G.Berkely, An Essay towards a New Theory of Vision, Philosophical Works, Everyman's Univ. Library (J.M.Dent and Sons:1975) p.51.

(3) この点をベルクソンは批判している。「イギリスの観念論の本質は、延長を触覚的知覚の性質とみなすところにある。」H.Bergson, Mètiere et mémoire, op.cit., p.239. 邦訳、前掲書、237頁。cf.ibid., pp.239-42.邦訳、前掲書、237-41頁を参照せよ。

(4) cf.Th.Reid, An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense, Philosophical Works, ed.by.W.Hamilton, vol.1 (Georg Olms:1967) pp.100B ～101B, 121B～130B, et passim. J.Locke, An Essay concerning Human Understanding, ed.by P.H.Nidditch (Oxford Univ.Pr.:1975) BookII, Chap.VIII, pp.132-43. G.Berkely, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledgs, Part I, §§9-15, op.cit., pp.79-81.

(5)「触覚なしには、いかなる他の感覚も存在することはできない。」Aristoteles, De Anima, 435b3–4.「太初に業ありき。だから、彼らは、考えるまえにすでに行なっていたのである。…彼らが自分たちの商品を互いに価値として関係させ、したがってまた商品として関係させることができるのは、ただ、自分たちの商品を、一般的等価者としての別の或る一つの商品に対立的に関係させることによってのみである。…貨幣結晶は、種類の違う労働生産者が実際に互いに等置され、したがって実際に商品に転化される交換過程の、必然的な産物である。」K.Marx, Das Kapital, Bd.1,Werke, Bd.4, S.66.邦訳、全集、第23感、116–7 頁。

(6)「…リードは、知覚を知覚として、感覚作用とはっきり区別して最初に定義づけた人であるとされている。」中村雄二郎『共通感覚論』前掲書、169–70頁。

(7)「…諸感覚はたがいに交流し合う…。…自然的知覚は、われわれの身体全体でもって一挙になされ、ひとつの相互感覚的世界に向かって開かれるのである。」M.Merlearu–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., pp.260–61.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第２巻、前掲書、35–6頁。

(8) ibid., p.271. 邦訳、同書、47頁。

(9)「類似やしたがってまた近接の効果を規制しようにも、もはや生活の必要はなく、つまるところすべてはお互いに類似しているのだから、すべてが互いに連合しうるということになる。」H.Bergson, Matière et mémoire, op.cit., p.187.邦訳、前掲書、189 頁。

(10)「感覚は移ろいやすく、多彩をきわめた色合いをもつことができる。これに反して運動機構は、いったんでき上がると、相変わらず同じ仕方で機能するであろう。」ibid.,p.178.邦訳、同書、180 頁。

(11) Platon, Laws, 653D–E.

(12)「しかし、次のことは疑問の余地なく明らかだと思われる。すなわち、生まれつき盲目であったり、突然に眼が見えるようになった者は、彼が見た事物の距離について最初はいかなる判断も下すことができない。」Th.Reid, An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense, op.cit., p.136B.cf.M.Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., pp.282–91. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第２巻、前掲書、62–72 頁を参照せよ。中村雄二郎『共通感覚論』前掲書、122–35頁を参照せよ。

(13) プラトンは『クラチュロス』のなかで、事物との自然的な類似性にもとづく名前（ὄνομα）としての言語が、対象について任意に定められた記号としての言語に発展していく過程を論じている。さらにベンヤミンは、ロマン主義を媒介にしてユダヤ的伝統にしたがって、このような名前を本質とする「自然言語」が、規約化された言語へと堕落していく過程を論じている。cf.W.Benjamin, Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, GS., Bd.2–1, S.140–157.邦訳、著作集、第３巻、11–48 頁を参照せよ。メルロ＝ポンティもまた、同じような主旨で、「各国語の起源」にある、「人体が世界を祝祭するための、そして結局はそれを生きるためのいくつかの仕方」について語っている。M.Merlearu–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.218. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第１巻、前掲書、307–8 頁。ここではこのようなものとしての本源的な言語が考えられている。

(14)「まずわれわれが、“前交通（précommunication）”と呼ぶ第一の段階があるわけだが、そこにあるのは個人と個人との対立ではなく、匿名の集合であり、未分化な集団生活である。」M.Merleau–Ponty,Les relations avec autrui chez l'enfant, in:M.Merleau–Ponty à la sorbonne （Cynara:1988）p.312.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『眼と精神』前掲書、137 頁。

(15) したがって意思疎通の一般的な形態としての対話はつねに唱和ないし合唱を前提しており、実際に唱和・合唱から派生してきたと考えられねばならない。「結局のところ、言語は最初は必然的に独語である。一方的なものは双方的なものにつねに先行するという法則にしたがって、対話は後になって現れるのである。」G. Tarde, L'Opinion et la foule 4e édition（Felix Alcan:1922）p.91.邦訳『世論と群集』稲葉三千男訳（未来社、1964年）97頁。ニーチェは『悲劇の誕生』のなかで、ギリシャ悲劇が本来は合唱（歌舞）であったとしている。「この伝説が決定的なかたちでわれわれに語っているところによれば、悲劇（コロス）は悲劇的な合唱（コロス）から生じたのであって、本来はただ合唱であり、合唱以外の何物でもなかった。」Fr.Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Werke, Bd.1, S.44. そしてこの合唱という陶酔的で模倣的でディオニュソス的な要素を追放し、対話という冷静で非模倣的でアポロン的な要素を前面に出した点で、ニーチェはソフォクレスとソクラテスの啓蒙主義を批

判するのである。cf.ibid.,S.70–81. ちなみにカントは、共通感覚について言及した箇所で、共通感覚とは「全ての他者の表象の仕方を（アプリオリに）考慮に入れる」ような能力であり、それは、「自分を全ての他者の立場に置く」ことによって可能になるとしている。Kant, Kritik der Urteilskraft, B157, Werksausgabe, Bd.10, S.225. そして彼は、「人間が彼らの思考を伝達する能力もまた（このような）想像力と悟性との関係を必要とする。」（ibid., B160, S.228）と述べているが、意思疎通と共通感覚と模倣衝動との関係をそれ以上突きつめて論じていない。これ以下の『判断力批判』からの引用については、岩波文庫の篠田英夫訳（1964 年） を参照した。

（16）「…ちょうど私の身体の諸部分が相寄って一つの系をなしているように、他者の身体と私の身体もただ一つの全体をなし、ただ一つの現象の表裏となる。」M.Merleau–Ponty, Phénoménologie de la percaetion, op.cit., p.406. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第２巻、前掲書、218 頁。「…私の身体の統一をなすこの一般性が、どうして私の身体を他人たちの身体に開かないことがあろうか。…諸器官の連合作用が一つ一つの有機体の中で可能だとすれば、どうしてそれが違った有機体の間にも存在しないわけがあろうか。M. Merleau–Ponty, Le visible et l'invisible（Gallimard:1964）p.187.邦訳、M．メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳（みすず書房、1989年）197 頁。

第３節　習　慣

共通感覚がこのようにして諸感覚や記憶像の間の類似関係を制限することによって身体のうちにつくり上げる等価関係や記号関係は、一般に身体の習慣と呼ばれるものに厳密に対応している。この安定した等価関係や記号関係は、身体が習慣化された行動形態を獲得していくにつれて形づくられるものであり、むしろそのことによってようやく形づくられるものである。つまり身体にとって本来的に可能な全ての行動や姿勢のうちから一定の行動や姿勢だけが特に選ばれて反復して行なわれて習慣化していくにつれて、諸感覚や記憶像もまた共通感覚によって一定の類似性や近接性のみにしたがって結合されていくのである。

それ故に習慣と経験に関するヒュームの議論は逆立ちしていると言わねばならない。ヒュームによれば、人間が世界の諸事物について感覚し、その感覚を記憶していくと、いつしか人間は、特定の種類の記憶像がつねに互いに結合していることに気づくようになる。過去の諸感覚の記憶像の間のこのような恒常的な連関が後になって想起されたものが、ヒュームによれば、一般に経験と呼ばれているものである。(1) そしてこの経験にもとづいて魂のうちに習慣が形成され、この習慣によって人間は、新しい状況に直面した際に、過去に経験されたものと類似した諸感覚や記憶像の結合がそこでも同じように生ずることを期待して、そのように行為するようになるのである。(2) ヒュームのこのような説明によれば、人間が手を拱いていても、諸感覚や記憶像の間に一定の安定的な結合がいつの間にか形成されて、その経験にもとづいて、人間は一定の類型的な行為へと習慣づけられていくかのように見える。しかし、すでに述べたように、共通感覚によって諸感覚や記憶像の間に形づくられる特権的な結合についての記憶としての経験は、むしろ逆に、類型的な行為を繰り返して身体のうちに習慣を形成しようとする暗黙の努力によってようやくもたらされるのである。

人間は、その魂に次々と押し寄せてくる感覚の強烈な印象をただたんに受動的に模倣して、これによって引き回されることを止めて、世界の中の事物に対して有効に行為しようとつねに努力している。そのために人間は、例えば手を伸ばして鉛筆を掴むという簡単な身体運動にしても、試行錯誤を繰り返しつつ、これを学習していくのである。そしてこの学習過程のなかで、成功した個々の動作や、それを支える知覚が、その後も反復して行なわれるべく習慣化されていくのである。この過程のなかで、一方では、感覚の受動的な模倣作用にもとづいて無意識的に行なわれている混沌とした模倣的な身体運動の殆んどが抑圧されていき、生活にとって有益な身体運動だけが、習慣化された行為として後に残される。そして、他方では、このような有益な行為を支える知覚を形成するために、一定の諸感覚と記憶像の間の恒常的な結合が共通感覚によって選び出されて固定されたうえで記憶され、ヒュームの言う経験となるのである。(3)

幼児がまだ覚束つかぬかたちで不安定な身体運動を行なう時には、幼児によって経験される世界もまた、そのことに対応して、まだ柔かくて、夢や幻想の世界と到るところで混じり合っている。なぜなら、客観的な世界についての知覚を構成している諸感覚や記憶像は、幼児の身体運動が未だ不安定であることに対応して、自由にありとあらゆる類似関係を形成しているからである。この多様で意味ゆたかだが不安定な身体運動が特定の有用な行為へと整理されて、習慣化されていくにつれて、諸感覚と記憶像の間にも、少数の安定的な類似関係だけが残されて、規約化された記号関係として共通感覚によって習慣化されていくのである。このことによって感覚は知覚へと組織化され、幻想的な世界は客観的な現実的世界へと凝固していく。したがって人間によって知覚される客観的な世界が安定した構造をもっているのは、知覚する人間の身体運動が安定したかたちに習慣化されているからである。客観的な世界がつねに同じ構造を人間に示すのは、人間がこの世界に向かってつねに同じような習慣化された行為を行なうからなのである。ヒュームによれば、諸感覚や記憶像の間の恒常的な結合が、堅固な現実的世界についての信念をもたらし、そしてこの「信念ないし確信の対象である想念のうちには、空中楼閣を描く者の漫然とした怠惰な夢想におけるよりも、はるかに多くの堅固さと鞏固さがある。」(4) しかし、ヒュームによれば、これらの想念は、幻想にくらべて、たんに「よりすぐれた力、活気、鞏固、確固、不動」(5) といった性質をもっているにすぎない。そして、「この想念のこのような感触あるいは在り方を完全に説明することは不可能である」(5) とヒュームは告白するのである。ここでヒュームを悩ませているこの感触を知覚に与えているものが、しっかりと習慣化されて安定した身体運動に他ならない。人間が確固として繰り返し同じ行為を習慣的に行なうが故に、そのような行為の舞台となる世界も、共通感覚によって確固たる不動のものとして知覚されるのである。

このようなわけで、共通感覚と習慣とは不可分に結びついている。そして本源的な模倣衝動を同じように抑圧することが両者の本質である。つまり、諸感覚と記憶像との間の無限に多様な類似性を特定の類似性に剪定して、規約化された記号関係とすることが共通感覚の機能だとすれば、過去の成功した身体運動だけを選び出し、それだけを模範として繰り返し模倣して、生

活のための一定の類型化された行為を形づくることが習慣の機能である。そこでは、感覚の対象の形態を模倣する多くの模倣的な身体運動のなかから、一定の模倣的な身体運動だけが模範とされて繰り返し模倣されるだけでなく、対象に向かう動作のなかから、一定の動作だけが模範とされて繰り返し模倣されていくのである。したがって習慣とは過去の身体運動の模倣ではあるが、その眼目は、模倣すべき模範を特定のものに限定し、その他の全てを切り捨てることである。

そもそも人間は、生物学的に見れば、本能が減退した生物であり、他の生物のように特定の環境において特定の刺戟に対して正しく的確に反応するため生得的な身体機構を備えていない。(6) それ故に人間は、A．ゲーレンの表現にしたがうならば、「未完成な生物」として、環境に適応して行為し生活していくことを後天的に学習していかねばならない。その意味では人間は、「危険に曝された、あるいは“のるかそるか”の生物」(7) である。しかし他方ではこのことは、人間が世界に対して開かれた存在であることを意味しており、人間が無限に多様な環境に適応して、無限に多様な行為を歴史的に発展させ、無限に多様な社会組織を形成する能力を持っていることを意味している。ゲーレンによれば、人間は形態的にも未分化で胎児的な性格をもっており、成長過程を通じて殆んどいかなる生活様式をも発現させうるのである。(8)

人間が生物学的に特異な種としてもっているこの殆んど無際限の可能性と可塑性は、すでに述べたような、感覚の受動的な模倣作用においてもたらされるディオニュソス的な混沌とした幻想的な世界のうちに示されている。ありとあらゆる類似性が入り乱れるこの始源的な世界は、人間が自ら形成する環境世界の可能性の宝庫であり、夢と幻想の入り混じったこの混沌とした世界の知覚を構成している不安定で多彩な模倣的な身体運動は、人間がやがて歴史過程のうちで開発することになる全ての行為の雛型である。したがって人間の無限の適応能力と可塑性は、人間の本源的な模倣衝動のうちに現れているのであり、人間はこの比類ない模倣衝動によって、他の動物種から際立っているのである。(9)

しかし、この始源的で幻想的な世界は、幼児や未開人の不安定で混乱した知覚や身体運動にもとづくものであって、世界をこのようなかたちで捉えている間は、人間は、確固たる知覚によって安定して滑らかな行為を行なって、確実な生活を営むことができない。このような豊かな可能性に満ちた類似状態のもとで世界を経験している幼児は、陶酔状態(エクスタシー)のなかで夢うつつに跳び撥ねるばかりで、実践的には無力であって、親の庇護がなければ生活できないのである。それ故に、人間がこの混乱状態から脱却して、そのつどの環境にしっかりと適応して確実に生活していくためには、原初の幻想的な混沌とした世界が安定した客観的な知覚世界へと凝固することが必要であり、感覚によって喚起される多様な身体的な模倣運動の殆んどが抑圧されて、さらに四方八方に跳び撥ねる支離滅裂な運動が一定の類型的な行為へと限定されることが必要である。そして、客観的な世界についての知覚をもたらすものが共通感覚であるのに対して、このように身体運動を秩序づけて安定した類型的な行為をもたらすものが習慣である。その意

味では習慣とは、人間において本能の代役を果たしているものである。そしてその役目は、本能と同じように、人間が特定の環境のなかで特定の刺戟に対して正しく的確に反応することを可能にすることである。(10)

習慣とはこのようにして身体のうちに獲得された一定の行動の構造である。人間に可能な無際限の知覚と運動感覚のなかから、生活のために有益な一定の形態のものだけが共通感覚によって選び出され、それらが身体のうちに定着し沈澱して、特定の行為を繰り返して発現させるようになったものが習慣である。(11) それは、自らが過去に行なった知覚と行為の一定の形態のみを模範としてひたすら模倣しつづけるように魂を方向づける身体の惰性である。そして共通感覚と習慣によってもたらされる魂のこの水準においては、人間は、未だ言葉の本来的な意味において自由に行為してはいないし、未だ個人としては生活していない。たしかにここでは人間は、感覚の受動性におけるように恍惚とした陶酔状態(エクスタシー)や夢のような無意識状態から脱却しており、覚醒した意識をもって、自分がいま何を知覚し、いかなる行為を行なっているかを自覚している。人間はしっかりと客観的な世界を知覚し、そのなかで危なげなく行為している。しかし、一般にわれわれが習慣や伝統にしたがって知覚したり行為したりする場合にそうであるように、そこでは人間は、緊張することなく寛いで何気なく安易に行為している。習慣にしたがって行為する人間は、原則として自らの行為の理由や根拠について思慮することはないし、個人として自由に決断して、自らの行為について責任を引き受けることはない。むしろ人間は、本能に導かれて行動する動物のように、一定の知覚と行為の型式へと習慣によって嵌め込まれてしまうのであって、非常な努力なしには習慣から抜け出せなくなってしまうのである。(12)こうして習慣は、共通感覚と同じように、身体という一般性の領域に属する機能である。一定の諸感覚と記憶像が特権的に綜合されて知覚世界が構成されたり、そこにおいて日常的な行為がなされたり、なじみの姿勢がとられたりする際の共通感覚の作用は、人間には意識されないが、そのようにこの習慣の水準においては、一般にわれわれの身体がわれわれの知らぬうちに暗黙のうちに堅実にその仕事を行なってしまっているのである。人間は、自分がどのようにして鉛筆を掴むかを知らずに鉛筆を掴み、どのようにして他人の言葉を了解しているかを知らずに他人の言葉を了解している。そのかぎりでは、われわれは匿名の一般的な人間として生活しており、過去の時点の自己自身を含めて、他者と明確に区別された人格的存在ではない。習慣によってわれわれは身体の非人称的で一般的な機能につなぎとめられているのである。そこでは、主体と客体とはすでに区別され、われわれは、自分が眼前の鉛筆を掴み、眼前の他者の言葉を了解していることを明瞭に意識しているけれども、われわれ自身は依然として没個性的な一般者であり、われわれの身体のうちで作用しているのは習慣という無記名の集団的な力である。

(1)「経験の本性とは次のようなものである。すなわちわれわれは、或る種の対象が実在した頻繁な事例を持ったことを憶えている。そしてまたわれわれは、他の種類の対象に属する個物がこれまでつねに前者の対象に伴い、その対象に関して規則的な近接性と継起の順序のうちにあったことを憶えているのである。D.Hume, A Treatise of Human Natur, Book I, Part III, Sec.VI, op.cit., p.87. 邦訳、D. ヒューム『人性論』第1巻、前掲

書、146–7 頁。

(2)「さて、いかなる新しい推論や推断もなしに、過去の反復から生ずる全てのものを、われわれは習慣と呼ぶ。」ibid., Book I, Part III, Sec.VIII, p.102. 邦訳、同書、169 頁。「経験とは、過去における対象の若干の結合について私に教える原理である。習慣とはもう一つの原理であって、これと同じことを未来において期待するよう私を規定するものである。そしてこの両者が協同して心に働きかけて、この同じ優位性を伴わない他の観念にくらべて、一定の観念をより強烈で生き生きとしたかたちで私に形づくらせるのである。」ibid., Book I, Part IV, Sec.VIII, p.265.邦訳、D. ヒューム『人性論』第2巻、前掲書、119 頁。

(3)「本当を言えば、どんな習慣も同時に運動的でもらあれば、知覚的でもある。」M.Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.177. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第1巻、前掲書、253 頁。

(4) D.Hume, A Treatise of Human Natur, Appendix, op.cit., p.624.邦訳、D. ヒューム『人性論』第2巻、前掲書、134 頁。

(5) ibid., Appendix, op.cit., p.629.邦訳、同書、140 頁。

(6) J. フォン・ユクスキュルによれば、一定の環境が生き物を「ちょうど固定した、しかし不可視のガラスの家のように取り巻いている」のであって、その結果、生物とその生活環境とはひとつの統一的な全体をなしており、「内的世界と環境を包含している機能圏全体は…、計画的に構築された全体をなし、そこではあらゆる部分は他の部分に属していて、何も偶然には委ねられてはいないのである。J.v.Uexküll, Theoretische Biologie (Suhrkamp:1973) S.96, 151.

(7) A.Gehlen, Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt,op.cit., pp.10, 32. 邦訳、A. ゲーレン『人間、その本性および世界における位置』前掲書、3, 30 頁。

(8) cf.ibid., S.86, 132,邦訳、同書、96, 151 頁を参照せよ。K. ローレンツは、この点に関連して、人間を「非専門化の上に立った専門家」として特徴づけたうえで、次のように述べている。「あらゆる典型的な《非専門家の上に立った専門家》は、身体的特徴の多才さとは別に、生得的行動性向において特徴的な構造を持っている。これらのものでは、全て、子供の好奇心と学習能力は極端に高められる。そのような若い動物は、その能力の範囲内で形態として知覚されうる全てのものに否応なしに引きつけられる。いかなる有機体も、それが形態として知覚(ゲシュタルト)できるものだけを、訓練を解き放つような特徴として獲得できるのである。」ここで学習能力と言われているものが、人間の本源的な模倣衝動である。K.Lorenz, Über tieresches und menshliches Verhalten (Piper:1984) Bd.2, S.178. 邦訳、K. ローレンツ『動物行動学 (II)』上巻、日高敏隆・丘直通訳(思索社、1980年) 209 頁。これと基本的に同じ人間観は、G. ピコ・デッラ・ミランドラの有名な『人間の尊厳について』のなかで、プロメテウスの神話に絡めて述べられている。「アダムよ、われわれは、おまえに定まった席も、固有の相貌も、特有な贈り物もあたえなかったが、それはいかなる席、いかなる相貌、いかなる贈り物をおまえ自身が望んだとしても、おまえの望み通りにおまえの考えに従って、おまえがそれを手に入れ所有するためである。」G. ピコ・デッラ・ミランドラ『人間の尊厳について』大出哲・阿部包・伊藤博明訳(国文社、1985年) 16頁。

(9) 「最も模倣的であって、模倣によって最初の学習を行なうということが、人間を他の動物から区別している。」Aristoteres,Poetica,1448b6–7.これ以下の『詩学』からの引用については、『世界の大思想』第20巻(河出書房、1974年) に所収の村治能就訳を参照した。「人間はすぐれて他のものの身振りを真似る動物である。…擬態は必ずしも人間とともに出現したものではない。…けれどもそうした能力は、いたるところで、特殊化と順応とともに固定化してしまった。…人間においては逆に、生まれつき少なからず実際的な擬態は、今なお相変らず固定しないままである。…このように人間は、なんでもできるし、役立たずでもあり、もっとも一般的なエロスに身をひらき、宇宙のあらゆる力と関与している、一切の可能性、一切の可塑性をそなえた小宙である。」E.モラン『人間と死』古田幸男訳 (法政大学出版局、1973年) 89–90頁。

(10)「習慣は、獲得された自然、第二の自然である。それはその究極的な根拠を本来の自然のうちにもっているが、しかしそれだけがこの本来の自然を理性に対して解明するのである。」F.Ravaisson, De l'habitude (Presses Universitaire de France:1957) p.37.

(11)「われわれの生活のもつ一種の沈澱作用、…私の習慣的な世界内存在…。」M.Merleau–Ponty,

Phénoménologie de la perceotion,op.cit.,p.504.邦訳、M.メルロ= ポンティ『知覚の現象学』第2 巻、前掲書、353 頁。身体において営まれる習慣的な生活の非人称的で一般的な性格を強調することが、『知覚の現象学』の一つの主題である。

（12）アリストテレスによれば、このような意味において、習慣とは魂の恒常的な「状態（ἕξις）」である。「さて、それぞれの活動から状態が生ずるということを知らないのは、全く不注意な人間だけである。…同じように、不正な者や放埒な者にとっては、最初はそのような人間にならないことも彼らにとっては可能だったのであって、彼らは自ら意志してそのような者なのである。そして、そのような者になった人間たちにとっては、そのような者でないことはもはや可能ではないのである。」Aristoteles, Nichomachean Ethics, 1114a10–11, 19–22.これ以下の『ニコマコス倫理学』からの引用については、『世界の大思想』第20巻（河出書房、1974年）に所収の高田三郎訳を参照した。

第３章　判断力

第１節　図　式

判断力と呼ばれる能力は、共通感覚と完全に同じものであるか、あるいは少なくとも共通感覚と不可分に結びついたものであると伝統的に考えられてきた。アリストテレスによれば、共通感覚とは、諸感覚の間の関係について判断（κρίσις）を行なう能力であった。そして個々の具体的な事柄について判断を行なう知的能力としての思慮（φρονήσις）という徳は、共通感覚によって支えられるものであった。(1) アリストテレスのこの古典的な立場に規定されて、判断力は共通感覚と一体のものと見なされてきたのである。(2) したがってこの点からすれば、判断力に関する問題は、共通感覚に関する章において一括して取り扱われるべきものである。それにもかかわらず、判断力の問題について論ずるために、ここに新たに一章を設けたのは、美的判断あるいは趣味判断の問題について特に論ずるためである。そしてこのことは、カントにおいて共通感覚の概念が政治的・道徳的な諸問題との伝統的なつながりを失って、もっぱら美学的な諸問題に関わるものへと限定されてしまったという歴史的な事情にもとづいている。しかもカントは、美学的な諸問題について論ずるにあたって、共通感覚という伝統的な概念そのものをもはや殆んど用いることなく、むしろそれを判断力という概念によって置き換えているのである。(3) すでに述べたように、前章においては共通感覚は、美学的な諸問題に関わる心的能力としてではなく、むしろ現実と幻想とを区別して正気を保つ能力として、きわめて広い基本的な意味合いで論じられた。これに対して本章では、この共通感覚の機能のうちで、特に趣味と芸術に関わる高次の能力が論じられるのであって、そのために本章は、カントに倣って判断力に関する章とされている。

したがってここでは判断力は、共通感覚の一部分をなす心的能力と見なされており、しかも共通感覚のうちで特に趣味と芸術に関わる高次の能力と見なされている。つまりこのような意味での判断力においては、本源的な模倣衝動のさらなる抑圧と制限が行なわれているわけである。あるいは別の言い方をすれば、趣味判断や美的判断と一般に呼ばれているものは、共通感覚によって諸感覚や記憶像が綜合されることによって形成される判断のうちで、特に美的な快楽をともなうようになった判断である。共通感覚が諸感覚や記憶像を綜合してつくり出す類似性にもとづく判断は本来は未分化なものであるが、人間が成長し啓蒙されていくにつれてやがて機能分化し、その一部分は、美的な快楽をともなう判断へと特殊化され、より主体的で能動的な精神的活動を支えるようになるのである。

さてカントは、『純粋理性批判』や『判断力批判』のなかで判断力について論じているが、とりわけ『判断力批判』において、この美的な判断力について詳しく論じている。カントの議論

は、判断力をさらに規定的判断力と反省的判断力とに区別することから始まる。カントによれば、そもそも判断力とは、感覚によって受容される特殊的なものを普遍的な概念の下に包摂する能力である。例えば、眼前の対象についての諸感覚が一定の仕方で綜合され、さらにそれが過去の一定の記憶像と綜合されて、このようにして形成される類似性にしたがって、眼前の林檎についての知覚が形成される時、諸感覚や記憶像を綜合して類似性をつくる能力が判断力である。それによって、眼前の特殊な対象は、林檎という普遍的な種類に属するものであると判断されるのである。その際に、普遍的な概念がすでに与えられていて、この既成の概念のもとに諸感覚をたんに包摂するだけの判断力は、カントによって規定的判断力と呼ばれている。これに対して、この普遍的な概念がまだ与えられておらず、それをこれから判断力が諸感覚や記憶像を綜合して類似性を形成していくなかで発見せねばならないような場合には、そのような判断力は反省的判断力と呼ばれている。(4)美的な快楽のともなう判断をもたらし、趣味判断や美的判断を形成すると見なされているのは、このうち後者の反省的判断力である。さらにカントによれば、諸感覚が判断力によって綜合されて普遍的な概念の下に包摂される際に、特殊性と普遍性との間の媒介項となるのは、いずれの場合においても、図式（Schema）である。そして判断力が想像力の助けを借りて概念を直接に感性的に表示するために形成するこの図式の機能はきわめて神秘的なものであって、これを完全に明らかにすることはできない、とカントは告白している。(5)

カントのこの古典的な説明を足掛かりにして趣味判断や美的判断について論ずるにあたっては、すでに述べたように、共通感覚による諸感覚や記憶像の綜合が身体の模倣的な運動によって支えられていることを確認せねばならない。共通感覚によって感覚は特定の他の諸感覚と等価関係に置かれ、さらにこの対象を模倣しようとする身体運動に媒介されて、記憶された過去の特定の記憶像と綜合されていく。こうして眼前の対象は、この身体的な模倣運動によって過去の記憶像に等置され、それらと類似していると判断される。この時に諸感覚と連動した模倣的な身体運動によってつくられる「共通のもの（τά κοινά）」、または諸感覚が記号として意味するものが、カントのいう図式に他ならない。そしてさらに、模倣的な身体運動によってこのように過去の記憶像と類似性関係に置かれた眼前の対象に対して、この過去の記憶像の場合と同一の行為が行なわれるような身体的態勢がとられることによって、この対象は過去の記憶像に類似しているだけではなく、同一のものであると判断されるのである。こうしてようやく特殊的なものは普遍的な概念の下へ包摂されていく。したがって概念とは、過去の対象と現在の対象に対して同じ行為を行なうという魂の実践的な態度のことであり、行為の同一の構造のことである。多くの特殊的な対象を一つの普遍的な概念の下に包摂するということは、それらの多くの対象を一つの同じ類型的な身体運動によって掴むこと（concipire, begreifen）に他ならない。したがってその意味からすれば、概念とは身体において習慣化された行動の構造であると言ってもよい。そしてカントの言う図式とは、このように眼前の対象に対して過去の場合と同一の行為を行なうことを可能にするような類似性を形成するものであって、この対象の形姿を模倣

する身体運動によってもたらされるのである。このようなわけで、人間が外界を知覚して合目的的に行為する場合には、この行為は二種類の身体運動を含んでいる。すなわち一方は、模倣的な身体運動であって、これは諸感覚を一定のかたちに綜合し、さらにそれを一定の記憶像と綜合して類似性を形成し、このようにして形成された等価関係から一定の意味を図式として浮き上がらせるものである。そして他方は、この対象に対して過去の場合と同じように行なわれる類型的で習慣化された身体運動である。例えば、手を伸ばして鉛筆を掴むといったこのような身体運動によって、概念がもたらされ、特殊な対象はこの普遍的な概念の下に包摂されるのである。そして反省的判断力が特に機能する場合とは、前者の行為だけがもっぱら行なわれる場合であって、そこでは概念はまだ形成されておらず、模倣的な身体運動によって類似性だけが形成されて、概念を支える図式がこの類似性からようやく形成されるのである。そこではもっぱら模倣的な身体運動だけが行なわれている。そして、後で述べるように、新たに図式を形づくるこの模倣的な身体運動の軌跡が作品として定着させられたものが芸術である。

さて諸感覚は共通感覚によって綜合され、さらに過去の記憶像と結びつけられていくが、共通感覚のこのような作用は、すでに述べたように、感覚の対象の形態(ゲシュタルト)を模倣する身体運動によって支えられている。(6) 共通感覚によって諸感覚や記憶像は互いに類似したものとして等価関係に置かれ、そこからそれらの共通の意味が浮き上がってくるが、それは、この模倣的な身体運動が諸感覚から一定の図式を読み取り、この図式あるいは形態に合致した記憶像を想起させるからである。質量的に異なった諸感覚や記憶像の間に類似性や等価関係が形成されるためには、共通な形態がそれらの全てに認められねばならないのであって、この共通の形態のことをカントは図式と呼んでいるのである。(7) そして共通感覚が諸感覚や記憶像を綜合するために用いるこの形態あるいは図式は、対象の形態を模倣しようとする身体運動によって描き出されるものである。事実、カント自身が図式のことを「モノグラム（Monogramm）」と呼んでいることからも窺われるように、図式とは、対象を前にしてこれを模倣しようとする身体の運動によって描き出される「輪郭（μονόγραμμον）」に他ならない。(8) しかし共通感覚によって諸感覚や記憶像が互いに類似関係に置かれて、それらの共通の意味が図式あるいは輪郭として読み取られるためには、これらの各々の感覚自体のうちにこの図式や輪郭が認められねばならないが、聴覚によって感覚された音に内在する図式や輪郭といったものを考えるのは、少しく困難である。しかし、感覚は比例（λόγος）であるというアリストテレスの指摘にしたがって、諸感覚や記憶像が類似関係のもとで共有しているこの図式あるいは輪郭をさらに比例(ロゴス)と見なすならば、この困難さは克服される。(9)

共通感覚において浮き彫りにされる諸感覚の共通の意味がカントによって図式あるいは輪郭(モノグラム)と呼ばれていることは、それを描き出す模倣的な身体運動をカントが特に空間的な運動として思い描いていたことを示唆している。これに対してアリストテレスにしたがって、この意味を比例(ロゴス)と呼ぶならば、それを描き出す模倣的な身体運動は、たんに空間的で造型的な運動としてだけでなく、さらに時間的で音楽的な運動としても思い描かれることができる。しかもそれだ

けでなく、このような機能をもって模倣的な身体運動が理性(ロゴス)の形成に関与していることも、そこから示唆されているのである。この点において、対象が知覚される際に感覚において受容される形相（εἶδος）のことをさらに比例（λόγος）と呼ぶアリストテレスの立場は、カントの図式論よりも豊かな展望をもっていると言える。つまり、色彩も音声も運動感覚もその他の諸感覚やそれらの記憶像も、およそ共通感覚によって綜合されて互いに交流させられるものは、それらに共通の図式や輪郭が同一の比例をなすものとして捉えられ、そのかぎりに類比関係（ἀναλογία）をなすと見なされ、この比例を共通の意味として等価関係に置かれるのである。

こうして人間は、個々の感覚や記憶像において、そこに内在する比例(ロゴス)を捉える。あるいは人間は、模倣的な身体運動によってこれらの諸感覚を一定の比例として模倣し、この比例を共通の意味として、諸感覚や記憶像を等価関係のうちに置くのである。そして諸感覚や記憶像をひとつの知覚へとまとめる意味の核としてのこの比例は、感覚と身体運動における一定の律動(リズム)と階調(ハーモニー)として感じられている。つまり、メルロ＝ポンティが言うように、人間の身体は「相互感覚的な等価関係と転換との完全にできあがった一体系」なのであるが、そこでは、模倣的な身体運動がもたらす比例が共通の律動と階調によって、身体全体を共鳴させているのである。この音楽的な構造が共通感覚において諸感覚と記憶像と身体運動を貫いている共通の意味あるいは形態(ゲシュタルト)であって、それ故にわれわれは、形や音や身体運動だけではなく、さらに色彩や香りや味や肌触りなどについても、それらの律動と階調について語ることができるのである。このようなわけで人間が世界を一定の構造として、すなわち秩序だった有意味な宇宙（κόσμος）として知覚する時には、知覚世界のこの構造は、一種の律動と階調をもった比例として、模倣によって身体のうちに受容されるのである。あるいは人間は、身体に世界を模倣させて、言わば身体を世界と調律させることを通して、世界の構造を身体のうちに受け入れるのである。(10) そして人間がこのようにして受容した知覚世界の律動と階調を、特に自らの身体の音声運動として模倣したものが言語である。したがって、その意味では言語とは、本質的に一定の律動と階調をもった歌であり、一般に模倣的な身体運動とは、これまた一定の律動と階調によって秩序づけられた舞踊であると言うことができる。(11) こうして世界を有意味なものとして知覚する人間の行なう模倣的な身体運動は音楽的（μουσικός）なものである。それ故にプラトンは、ピュタゴラス派の伝統にしたがって、人間の魂と世界との関係を基本的に音楽的なものと見なしているのである。(12) また、ギリシャ神話において、音楽芸術を司る女神たち（Μοῦσαι）の母が記憶の女神（Μνημοσύνη）であることからも窺われるように、一般に共通感覚にもとづいて諸感覚や記憶像や身体運動の間に安定した等価関係が形成されて、習慣として固定されるのは、一定の律動と階調をもった音楽的な秩序として模倣的な身体運動が行なわれるからなのである。

カントにおいて反省的判断力が美的判断をもたらすとされるのは、共通感覚が諸感覚や記憶像

を綜合していく際に形成される図式がこのように比例関係を含み、したがって律動(リズム)と階調(ハーモニー)をふくんでいるからである。すでに述べたように、そもそも共通感覚によって諸感覚や記憶像が互いに交流しうるようになるのは、模倣的な身体運動が一定の比例関係をそれらの共通の意味の核として浮き彫りにするからであり、そのかぎりでは、身体はこの時に模倣運動の律動と階調によって知覚世界と照応し、この知覚世界の音楽へと調律される。この時さらに身体は、模倣運動によってもたらされるこのような音楽的調律に快楽を感ずるのであって、これが美的感情である。(13) そしてこのような美的感情は生の利害にもとづいている。つまり、諸感覚が綜合されて知覚世界が有意味なものとして捉えられる時にはじめて、人間はそこで有効に行為し、確実に生活できるのであるから、このような秩序や意味を模倣を通じて比例や律動や階調として身体のうちに受容することは、生活にとって必要であり、それ故に人間(ロゴス)はそのことを求めるよう仕向けられ、この比例や律動や階調を美しいと感じて悦ぶように規定されているのである。(14) 秩序と意味は無秩序と無意味よりも人間にとってつねに好ましいのである。したがって共通感覚によって対象の図式が浮き彫りにされ、模倣的な身体運動によって対象のこの律動と階調が捉えられて、そこで美的な快楽が感じられるのは、本来的には、カントの言う規定的判断力によって対象が概念の下に包摂され、この対象を支配して利用する行為が行なわれるためなのである。しかし、すでに述べたように、知覚された対象がこうして規定的判断力によって既成の概念の下に包摂される時には、図式はすでに与えられており、したがってこの図式のもつ律動や階調を模倣する身体運動もまた類型化され、習慣化されている。それ故にこのような模倣的な身体運動は、合目的的な行為の背後に退いてしまっている。こうして規定的判断力が機能している場合には、美的な快楽の感情はもはや殆んど感じられなくなってしまうのである。(15)

そもそも共通感覚や判断力が人間の根源的な模倣衝動を抑圧して制限するものであるということに対応して、美的な快楽もまた、感覚の受動的な模倣作用にともなう陶酔状態(エクスタシー)が抑圧され剪定されたものである。そして、この美的な快楽は、それが身体の行なう模倣にもとづくかぎりでは、たしかに快楽として感じられ、かすかに陶酔的ではあるが、知覚世界を秩序立てて意味づけようとする知的関心によってすでに完全に浸透され、知性化されてしまっている。しかも人間が対象を概念によって把握していくにつれて、僅かに残ったこの美的な快楽もまた薄らいで消滅していくのである。すでに述べたように、概念は対象を同一性の下で捉え、その対象が何であるかについて明確な認識をもたらすが、このように認識を支えている模倣的な身体運動は、類型化され習慣化されて陳腐なものとなり、もはや魂を動かして陶酔させることは殆んどない。また、そもそも対象に向かって合目的的な行為を行なう場合には、魂が美的感情のなかで対象の魅力によって動かされて陶酔状態に陥ってはならないのであって、対象が概念の下に冷静に包摂されるのは、合目的的な行為によってこの対象を支配し利用するためであって、それ故に陶酔的な模倣は完全に抑圧されねばならないのである。こうして、知覚は全て模倣的な身体運動によって支えられており、そのかぎりでは美的な快楽によって裏打ちされているにもかかわらず、この知覚が対象への実践的な関心によって導かれる場合には、趣味判断や美的

な感情は、模倣的な身体運動とともに抑圧されて、遠景に退くのである。美的な快楽をともなう趣味判断は、対象についての実践的な関心とは全く関わりがない、とカントが述べているのはそのためである。(16) さらにこのことと関連して、眼の機能をよく発揮できる眼が美しい形姿をしていたり、よく切れるナイフが美しい形をしていたりする場合のように、対象のもつ機能美が感じられる場合にも、このような美的な感情とそれがもたらす快楽は大いに減退してしまっていると言うことができる。なぜなら、その場合にも、対象の概念は既に与えられてしまっており、さらにこの機能美に関する趣味判断そのものが、同じ種類に属する多くの対象の中から最も優れたものを選び出すという実践的な関心によって導かれているからである。また、これと同じ理由によって、或る概念の下に包摂される同種類の多くの対象の中で、正常で典型的で健康的なものを、理想的な形姿をもったものとして美しいと感ずる趣味判断においても、本来的な美的な快楽や陶酔状態の殆んどは消失してしまっていると言ってよい。カントがこれらの美を一括して「付属美（pulchritudo adhaerens）」と呼び、これらの美についての趣味判断を「応用的な趣味判断」あるいは「知性化された趣味判断」と呼んでいるのはそのためである。(17)

ニーチェが「美的状態」という概念によって示し、ベンヤミンがボードレールに倣って「万物照応」という概念によって示したように、人間が知覚世界に対して幼児や未開人のようにもっぱら受動的で模倣的な態度をとっているうちは、森羅万象の全てのものがことごとく人間の魂を魅了し、美的な快楽と恐怖の入り混じった陶酔状態（エクスタシー）と忘我状態をもたらしていた。しかし人間が共通感覚によって正気に目醒めて、知覚世界を安定したかたちに構造化し、習慣化された身体運動によって合目的的な行為を滑らかに行なうようになるにつれて、一定の律動（リズム）と階調（ハーモニー）をともなって明確な比例を示すものだけが、このような行為を可能とするために、趣味判断の対象として残されることになる。もはや全ての対象が無差別に魂を魅了するわけではない。簡単な輪郭や単純な数式で表現されうるような明白な比例（ロゴス）が模倣的な身体運動によって模倣されうるような対象だけが、美的な快楽をもたらすものとして趣味判断によって判断されるのである。知覚世界を明確に構造化して、そこにおいて対象を支配するために整然とした秩序と一義的な意味を求める実践的な要請が模倣的な身体運動を規制し、この要請に合致した対象の形姿のみを美しきものと見なすよう仕向ける。こうして整然とした律動と階調をもたらすような対象だけに対して魂が模倣的な態度をとるようになるのは、模倣衝動が抑圧され制限された結果である。そしてこのような対象だけを美しいと見なす傾向は、ドーリア調と竪琴による音楽のみを美しい音楽と見なすプラトンに始まって、理性（ロゴス）と美的な快楽との調和を目ざす古典主義的な芸術を貫いている。(18) これに対して、太古の人々が模倣的な態度で自然を眼のあたりにした時に全ての対象がもたらす美的な快楽と恐怖、夢や幻想のうちに現れる奇妙な唐草模様（アラベスク）や混沌として曼陀羅模様、幼児や未開人の受動的で柔らかな魂に深く刻み込まれる好色的（エロチック）で怪奇的（グロテスク）で不調和（アンバランス）なもの、本源的な模倣衝動がもたらす類似状態のうちに現れるこのようなものが、美しきものと認められ、芸術の主題とされるには、ロマン主義やニーチェの哲学や超現実主義（シュールリアリスム）を挨たねばならない。また、これらの芸術的潮流のもつ人類史的な意味がはっきりと理解され始めるには、

模倣衝動の抑圧を打ち破ろうとするベンヤミンのような思想家の営為を挨たねばならない。(19)

ところで、すでに述べたように、人間が日常生活のなかで規定的判断力を用いて対象を概念の下に包摂する場合には、このように明確で有意味な律動(リズム)と階調(ハーモニー)を身体運動によって模倣して美的な快楽を感ずるということさえも抑圧されざるを得ない。そこで、このような知的に制御された模倣的な態度にもとづくものとしての趣味判断や美的判断だけでもせめて保存するために、人間の生活領域のなかの一定の部分が模倣的な態度の避難所として用意されることになる。すなわち、今では人間は、眼前の対象を同一性の下に捉えて概念のうちに包摂せずに、むしろその対象をたんに類似性の下に捉えて、そのつど新たに模倣的な身体運動を行なって、その対象の図式を形成し、反省的判断力によってこの図式のうちに一定の律動と階調を楽しむ時にのみ、この対象の形姿によって魅了されて、美的な感情を抱くことになる。しかもその際に、その対象に対していかなる実践的な関心も持たず、もっぱらその対象の形姿を模倣し、その比例によって魂が調律されるのをただ楽しむ時にのみ、人間は、魂の受動的で模倣的な態度が本源的にもたらす陶酔状態の優雅な残香としての美的な快楽に耽ることができるのである。そして今では、このような模倣的なふるまいは、生活のための必要が満たされた後の余暇の時間に、余裕をもって世界をただ観照する時にのみ行なわれるのであり、またそのことが許される階級に属する諸個人によってのみ行なわれるのである。(20) このような特殊的な生活領域における模倣的なふるまいが、次節で述べられるように、芸術的な創造とその観賞を構成しているものである。

すでに述べたように、この芸術的な生活領域において人間は、明確な比例(ロゴス)を模倣的な身体運動によって受容できるような対象だけを美しきものとして趣味判断の対象とするが、そのことに対応して、感覚器官の間でも選別が行なわれ、一定の感覚器官による一定の感覚群だけが、美的な快楽をもたらすと見なされ、芸術の素材とされるようになる。共通感覚と判断力によって感覚の受動性としての純粋な模倣は抑圧され、対象の形姿を模倣するという能動的な身体運動によって模倣衝動が制御されるにつれて、この身体運動によって模倣的に再現できない諸感覚は、芸術の素材から切り捨てられるのである。ベンヤミンによれば、色彩についての視覚や嗅覚や味覚は、それに類似した感覚を人間が身体運動によって能動的に模倣して再現できないが故に、人間をたんなる受動的な模倣へと呪縛して、魂を夢想と陶酔状態(エクスタシー)へと誘い込むものであった。これらの感覚は、それらがこのように能動的で主体的な模倣的身体運動につながらないが故に、美的な感情を喚起せず、趣味判断の対象を構成するとは見なされなくなるのである。美的な感情や趣味判断や芸術は、このような意味においても、すでに知性化され、主体性と意識に従属させられているのである。

このことは、カントによって、判断力が諸感覚から引き出す比例(ロゴス)という観点から説明されている。すなわちロックによれば、色彩や音や味覚などの第二次性質についての感覚は、外的な対象のうちにある形や運動といった第一次性質があまりに微細で知覚できないために、第二次性質として知覚されるのであった。(21) 同じようにカントによれば、例えば「色彩とは時間的に

規則正しく継起するエーテルの振動（pulsus）であり、音とは振動されて音響となった空気である」と言われうるのかも知れないが、残念ながらその振動の比例関係は、存在するとしても、きわめて微細であって、人間には知覚できず、したがって身体によって能動的に模倣して再現することができない。そのかぎりで、カントによれば、このような色彩の視覚や単一の音の感覚は、嗅覚や味覚と同じように、美を感じさせないのである。(22) このようなわけで、カントにおいては、趣味判断の対象となって美的な感情を呼び起こし得るものは、あくまでもその比例関係を身体の能動的な運動によって模倣しうるものに限定されるのであり、したがって特に線描的な輪郭と音の配列だけになるのである。(23) このことが意味しているのは、結局のところ、人間の行なう芸術的な創造行為によって主体的に模倣されうる対象だけが趣味判断によって美しいと判断されるということに他ならない。そして色彩の視覚や嗅覚や味覚は、それらが形成する図式を比例として模倣的な身体運動によって再現できないという同じ理由によって、低級な感覚とされるのである。そして、すでに述べたように、これらの低級な感覚は、それらが形づくる比例を主体的に模倣することができないが故に、もし充分に享受されるならば、感覚の受動的な模倣がもたらす陶酔（エクスタシー）状態へと魂を誘い、性衝動（アプロディテー）が満足された場合と同じような忘我状態をもたらす。それ故に、色彩や香りや味わいに身を委せて陶然とすることは、趣味判断の領域からは外されるのであり、そのような感覚がもたらす快楽に耽ることは、性的快楽に耽って陶酔することと同じように、卑猥で淫乱で醜いふるまいとされるのである。(24) 後で詳しく述べるように、魂の受動的で受苦的な状態がもたらす陶酔状態から脱却することを目ざして、模倣衝動の抑圧と性衝動の抑圧とは軌を一にして進むのである。(25)

（1）「しかし甘いものが白いものと異なっていることを判断する（κρίνειν）のは、個々の感覚にとっては不可能であり、むしろ両者は一つの感覚にとって明らかでなければならない。」Aristoteles, De Anima, 426b17–19. 「…思慮は個々のものに関わる。この個々のものについては学問的知識はなく、むしろ知覚があるのであって、しかもこの知覚は個々の感覚による知覚ではなくて、それによって数学において究極的な個物が三角形であることをわれれが知覚するような知覚である。」Aristoteles, Nicomachean Ethics.1142a26–29.

（2） cf.Th.Reid, An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense, op.cit., pp.135B–136B.

（3） 「こうしてカントにとっては、感性的な判断力と呼ばれるものの有効範囲のうちでは美的な趣味判断だけが残る。…したがって、とカントは言う。真の共通感覚（Gemeinsinn）とは趣味である。」H.–G.Gademer, Wahrheit und Methode, op.cit., S.31.cf.ibid., S.27–31.

（4）「普遍的なもの（規制、原理、法則）が与えられているならば、特殊的なものをその下に包摂する判断力は規定的である。しかし特殊的なものだけが与えられていて、それに対して判断力が普遍的なものを発見せねばならないならば、判断力はたんに反省的である。」I.Kant, Kritik der Urteilskraft, BXXVI, Werksausgabe, Bd.10, S.87.

（5） 「現象とそのたんなる形式に関するわれわれの悟性のこの図式論は、人間の魂の深淵にある隠された技術であって、いつかわれわれがその真の手練を自然から推察して、それを白日の下にさらすことは困難である。」I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, B180–181, Werksausgabe, Bd.3, S.190.

（6） 「諸仮説を暗示し、遠くから選択を支配するのは、模倣（imitation） の運動である。それによって知覚は続行され、またそれは、知覚と想起される形像のための共通の枠組として役立つのである。」H.Bergson,

Matière et mémoire, op.cit., p.112.邦訳、前掲書、118 頁。

(7) メルロ＝ポンティはこの図式のことを形態と呼んでいる。「メロディの調子、楽譜の書記形態、動作の流れは、同一の構造に与かり、同じ意味の核を共有している。…真の記号がその対象を意味するのは、経験的連合によるのではなく、その記号と他の諸記号との関係が、それによって意味される対象と他の対象との関係と、同一だからである。」M.Merleau-Ponty, La structure de comportement (Presses Universitaires de France:1972) p.132邦訳、M. メルロ＝ポンティ『行動の構造』滝浦静雄・木田元訳（みすず書房、1964年）183頁。ゲシュタルト心理学の哲学的分析であるこの著書において、彼はこの構造（structure） あるいは形態（Gestalt） をさらに形相（forme）と言いかえている。また、それは、『知覚の現象学』においては、文字どおり「身体図式（schéma corporel）」と呼ばれている。「身体図式という概念をつかうとすれば、それによって身体の統一性だけでなく、さらにこれをとおして感官の統一性と対象の統一性も、新たな仕方で記述されることになる。」M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.271. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第2巻、前掲書、47頁。

(8)「（空間における形態としての）感性的諸概念の図式は、アポリオリな純粋な想像力の所産であり、言わばそのモノグラムである。」I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, B181, Werksausgabe, Bd.3, S.190.

(9) アリストテレスによれば、感覚とは対象の形相（εἶδος）を受容するものであるが、この形相とは形式であり、比例である。「全ての感覚について一般的に言うならば、感覚とは、資料を含まない感覚的な形相を受容することである。…各々の感覚は、色や香りや音を持っているものから受容するが、それらのものがそのようであると言われるかぎりにおいてではなく、そのような種類のものとしてであり、形式にしたがってである。…感覚されるものは何らかの大きさをもつものであるが、感覚的なものはそうではなく、また感覚は大きさをもたず、むしろ各々のものの何らかの比例であり、可能性である。」Aristoteles, De Anima, 424a17–19, 23–25, 27–28.

(10)「驚きは受苦（πάθος）である。…われわれが受苦を調律（Stimmung）（配置dis-position）として理解する時にはじめて、われわれは驚き（θαυμάζειν）をもより詳しく特徴づけることができる。驚きとは調律であり、その内部においてギリシャの哲学者たちにとっては、存在者の存在に対する照応（Entsprechen）が確保されていたのである。」M.Heidegger, Was ist das–Die Philosophie (Günther Neske:1956) S.39–40.

(11)「最古の言葉は音楽であった。そしてそれは、心臓の鼓動の感じられる律動や鼻の中での呼吸とならんで全ての時間単位の原型であった。」J.G.Hamann, Metakritik, in:Sämmtliche Werke, hrsg.v.J.Nadler, Bd.3 (Thomas=Morus:1951) S.286. ベンヤミンは彼の言語哲学においてハーマンを継承しているが、彼は言語と舞踊との関連について次のように述べている。「ここで、ヴァレリーの『心と舞踊』の根本的モチーフとなっているとも考えられるマラルメの言葉を引用しよう。“踊り子は”とマラルメは言う。“ひとりの女性なのではない。それは、われわれの根源的な諸形式のなかから、ひとつの局面を表現することのできる隠喩なのだ。すなわち、剣、盃、花あるいはその他もろもろのものなのである。”このような見方は、言語ならびに舞踊的な表現の根源を同一の模倣能力のうちに認めている。」W.Benjamin, Probleme der Sprachsoziologie, GS.3, S.478. 邦訳、著作集、第3巻、96頁。

(12)「音楽における教育が最高のものであるのは、律動と階調が魂の最奥部に最も深く貫通し、最も強く魂を捉えるからである。」Platon, Republic, 401D.cf.Platon, Timaeus, 47C. 「ピュタゴラス派の学説によれば、模倣されるものは何か。それは数であり、数の関係である、とピュタゴラス派の人々は言った。…したがって模倣というこの最古の概念のうちに含まれているのは、三つの秩序の現れである。それは、世界秩序、音楽的秩序、魂の秩序である。ところで、これらの秩序が数の模倣（Mimesis）、数の模写（Nachahmung）にもとづいているということは、何を意味しているのか。しかし、これらの現象の現実性を形づくっているのが数であり、純粋な数の関係であるということは明らかである。…全ての秩序は数の関係にもとづいているのである。国家における人間的世界の秩序をも階調という音楽的秩序の維持と純化にもとづけたのがプラトンであった。」H.-G.Gadamer, Kunst und Nachahmung, in:Kleine Schriften, Bd.2 (J.C.B.Mohl:1967) S.25.

(13)「快楽は、反省的判断力において戯れている認識能力に対する客体の適合性以外の何物も表現し得ない。そして認識能力が戯れのなかにあるかぎりでは、たんに客体の主観的で形式的な合目的性しか表現し得ない。」I.Kant, Kritik der Urteilskraft, BXLIV, Werksausgabe, Bd.10, S.100.

(14)「私がここで科学的な情熱に帰している機能とは、証明可能な事実のうちで、科学的に興味深いものと

そうでないものとを区別するという機能である。…この認知は知的な美しさについての感覚に根源的にもとづいているということを、私は示したい。それは感情的な反応であり、無感動なかたちでは定義され得ない。それは、芸術作品の美しさや高貴な行為の優越性をわれわれが無感動なかたちで定義できないのと同じことである。」Micheal Polanyi, Personal Knowledge（Univ.of Chicago Pr.:1962）p.135. 邦訳、M. ポランニ『個人的知識、脱批判哲学をめざして－』長尾史郎訳（ハーベスト社、1985年）126 頁。

（15）「たしかにわれわれは、自然を理解するこのとにも、また類と種に区分された自然の統一にも、もはや著しい快楽を感じなくなっている。…しかしそのような快楽は、当初はたしかに存在していたのである。I.Kant, Kritik der Urteilskraft, BXL, Werksausgabe, Bd.10, S.97.

（16）「趣味判断を規定している適意は全ての関心を欠いている。」ibid., B6, Werksausgabe, Bd.10, S.116.

（17）cf.ibid., §§15–17, B44–61, Werksausgabe, Bd.10,S.142–154.

（18）cf.Platon, Laches, 188D, Republic, 398C–399E.Fr.Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Werke, Bd.1, S.27–8, 35.

（19）「ひょっとすると人間は、模倣によって決定的に制約されぬようないかなる機能も所有していないのかも知れない。」W.Benjamin, Über das mimetische Vermögen, GS., Bd.2–1, S.210. 邦訳、著作集、第３巻、131頁。

（20）「それ故に趣味判断はたんに観照的である。」I.Kant, Kritik der Urteilskraft, B14, Werksausgabe, Bd.10, S.122. 「オデュッセウスが取り返しのつかぬかたちで自らを実践へと縛りつけたその絆が同時にセイレーンたちを実践から遠ざける。彼女たちの誘惑はたんなる観照の対象へと中性化され、芸術となる。縛られた者は演奏会に出席しているのであり、後の演奏会の観客のように、身じろぎもせずに聞きいっている。そして感激して解放を求める彼の叫びは、すぐに拍手として消えてしまう。」M.Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.51.

（21）「第２次性質についての観念もまた、われわれの感覚への不可知の微粒子の作用によって作り出される。」J.Locke, An Essay concerning Human Understanding, BookII, Chap.VIII, op.cit., p.136.

（22）I.Kant, Kritik der Urteilskraft, B40, Werksausgabe, Bd.10, S.140. 「例えば、草原の緑のようなたんなる色彩や、ヴァイオリンの音色のようなたんなる音は、…大部分の人々によってそれ自体で美しいと説明されている。ただしそれらはいずれも表象のたんなる質料すなわち感覚を基礎としているにすぎないと思われ、それ故にたんに快適であると呼ばれるに適しい。」ibid., B39, Werksasugabe, Bd.10, S.140. 『人間学』におけるカントの説明によれば、触覚と視覚と聴覚は、「主観的というよりも客観的」であって、「外的な対象の認識に寄与する」のに対して、味覚と嗅覚は、「客観的というよりも主観的であって、それらによる表象は、外的な対象の認識の表象であるというよりも、むしろその享受の表象である。」I.Kant, Anthoropologie in pragmatischer Hinsicht, B47, Werksausgabe, Bd.12, S.446–447.

（23）「（外的ならびに間接的にはさらに内的）感覚の全ての対象の形式は、形態であるか戯れであるかのどちらかである。そして後者の場合には（空間における身振りと舞踊）という形態の戯れか、（時間における）諸感覚のたんなる戯れである。色彩や楽器の快適な音声という刺戟がつけ加わるかも知れないが、前者においては線描的輪郭が、後者においては構成が趣味判断の本来の対象である。」I.Kant, Kritik der Urteilskraft, B42, Werksasugabe, Bd.10, S.141.

（24）「節制と放埒に関わる快楽は、下等な動物もまた共有しているものであり、それ故に奴隷的で獣的であるように見える。触覚と味覚がそのようなものである。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1118a24–26.

（25）「模倣的な禁忌（タブー）の背後には性的な禁忌（タブー）がぴったりと控えている。」Th.W.Adorno, Ästhetische Theorie, Adorno GS., Bd.7, S.176.邦訳、前掲書、197 頁。

第２節　芸　術

人間にとって本源的な模倣衝動とは、外界から模範を受容して、自らの身体と魂のうちにその似像を類似性として形成しようとするものとして本質的に受動的で受苦的な性格をもつものである。このような模倣衝動を抑圧し制限することは、人間が自ら積極的に打って出て、外界の対象を能動的に主体的に模倣することによって行なわれる。すなわち、すでに述べたように、人間が感覚によってただひたすら外界の色彩に染まり、外界の香りを身体に染み込ませるだけでなく、むしろ外界の対象の形態や運動のもつ律動（リズム）や階調（ハーモニー）を身体運動によって模倣して図式として捉えることによって、ようやく人間は感覚における陶酔（エクスタシー）状態と忘我状態から脱却して、自我と意識を獲得していくのである。共通感覚を用いて諸感覚や記憶像を綜合し、判断力を用いて明確で美しい比例関係を求めて行なわれるこの能動的な模倣をさらに発展させて、この模倣的な身体運動の軌跡を作品として永続的に定着させるようになった模倣が芸術である。芸術は、それが模倣であるかぎりでは、人間に対して世界に向かって受動的な態度をとるように求めるが、それは、世界を主体的にわがものとして、支配するためである。こうして、例えば「画家は、その身体を世界に貸すことによって、世界を絵に変えるのである。」(1)

プラトン哲学をはじめとして古代ギリシャ哲学においてミメーシス（μίμησις）という言葉によって表現されている模倣は、もっぱらこのような芸術における模倣的な表現行為だけを意味するように制限されてしまっている。(2) しかし模倣衝動は、感覚における純粋な受苦（パトス）から始まって人間の心的過程の全てを貫いているものであって、古代ギリシャ哲学以来このかたヨーロッパの思想史において特に問題とされてきた芸術表現としての模倣は、この模倣衝動が抑圧されて受動性と受苦性が克服されてくる過程の一段階をなしているにすぎない。そして模倣の概念をこのように拡大して、芸術というものを模倣衝動のこの抑圧過程の一環として理解する展望を切り拓いたことは、ベンヤミンの不滅の功績の一つである。(3)

感覚される世界は、時間の流れのなかで絶え間なく変化し流動しつづけているが、人間にかぎらずあらゆる動物は、この変転きわまりない世界のなかで生活していくためには、この世界を何らか安定的な構造をもつものとして知覚せねばならず、この安定した世界のなかで安定したかたちで行為せねばならない。(4)　そしてそのための普遍的な方策の一つは、速やかに過ぎ去っていく感覚的な世界の似像を定着させて保存し、そこから有効な行為を学んでいくことである。感覚の受動的な模倣によって受容したものを記憶像として魂のうちに記憶して保存すること、さらに知覚において模倣的な身体運動を媒介にして、過去の記憶像と現在の対象との間に類似関係を形成すること、つねに想起されうる思考や運動を身体のうちに習慣として沈澱させること、模倣が可能にするこれらのことは全て、過去の記憶像を保存して、機に応じて繰り返し模倣することから成り立っている。(5) このように或る瞬間の経験を保存し反芻することによって、ようやく人間は、その時々の感覚のうちに見慣れた対象を再発見して、世界に対して

余裕をもって対決することができるようになる。またさらに、記憶を繰り返し想起して、その時の身体運動を反復して模倣することによって、人間は感覚の衝撃を和らげて、それに類似した感覚がまた生じた時に、狼狽しなくてもよくなるのである。(6)

しかし、このようにして流動的な現実世界から救い出された記憶像や、知覚と結合されて習慣化された模倣的な身体運動や合目的的な身体運動は、それらが身体のうちにのみ保存されているかぎりでは、人間の意識にとっては未だはっきりとは存在しておらず、したがって本格的な反省と緻密な分析の対象とはならない。なぜなら、ひとは自分自身の顔を直接に見ることはできないように、自らの身体に属するものを人間は直接に自由に対象として取り扱うことはできないからである。一般的に言って身体とは、動物が世界に向かって行為するための足場であって、それ故に当の動物が知覚する世界からは控除されてしまうのである。(7) したがって記憶像やその記憶像を想起するための図式を描き出す模倣的な身体運動などが、当の人間によって自由に眺められて分析されうる対象となるためには、それらは身体の外に作品として制作されなければならない。このように模倣的な身体運動を身体の外に作品として制作して身体から独立した存在形態を与えるという能動的な模倣行為が芸術的創造である。

こうして芸術としての模倣は、流動的な現実を模倣して、その似像（εἰκών）を固定化するという機能をもっている。(8)知覚世界を模倣することによって作られる似像は、魂や身体のうちに貯えられる記憶像であれ、身体の外に作られる芸術作品であれ、とにかく現実世界の一部分がその有為転変から救い出されて、剥製にされて不動化されたものである。それによって現実世界は充分に時間をかけて分析され学ばれることができるようになるのであり、そうやって経験を積むにつれて人間はしっかりと滑らかに行為できるようになっていくのである。すでに述べたように、知覚作用において機能している模倣衝動そのものが本来このような実践的な役目を担っており、芸術はこの役目をさらに組織的に効果的に果たすためのものである。したがって、アリストテレスが指摘しているように、芸術としての模倣とは、何よりもまずそれによって人間が世界についてよく学ぶことができるようになるものである。しかも、このように似像として模倣されて固定されるならば、すでに述べたように、実物である現実の対象がはかなく流動して消え去ってしまうような場合だけでなく、気味の悪い動物や死骸などのように、その実物を直接に見るのは苦痛な場合でも、落ち着いてしっかりと分析し学べるのである。(9) もしも人間が純粋な感覚の魔力にさらされて、感覚の受動的な模倣作用に身を任せるならば、人間の魂は、ゴルゴンの姿を直接に眺めた時のように、あまりの恐怖のために金縛りになってしまうか、あるいはセイレーンの歌声を聴いた時のように、そのあまりの美しさのために正気を失ってしまい、対象を知覚して、これに有効に対処することができなくなってしまうであろう。(10) したがって、この点からすれば、模倣によってつくられる似像、特に芸術作品は、感覚的世界のこの恐ろしいディオニュソス的現実を直接に眺めることなく、これに対処するためのペルセウスの盾のような役割を果たしているのである。パスカルが『パンセ』のなかで、「本物についてはひとの賞賛しないものに類似しているというだけで賞賛を呼び起こす芸術とは何と空しいも

のか」[11]　と述べているのは、芸術のこのような機能を見誤った立場にもとづくものである。またプラトンが対話編『国家』第10巻の有名な箇所において、「模倣的な芸術が真理から遠く隔たっている」[12]ということから芸術一般を非難しているのも、この同じ誤解にもとづいている。模倣によって作られる似像は、本物と類似してはいるが、実はすでに身体のうちに同化されて、その点では本物から隔たっているが故に、本物について認識することを可能にしてくれるのであり、そのかぎりにおいて、本物よりも価値あるものなのである。

こうして芸術作品は、言わば身体の延長である。一般に道具が身体の延長であるように、知覚された世界を構造化して意味づける模倣的な身体運動が、身体の外部に非有機的な身体として延長されて定着されたものが芸術作品である。このことは、絵画や彫刻のような造形芸術において端的に言えることであるが、詩歌や舞踊や演劇のような音楽芸術においても言えることである。音楽芸術においては、対象を知覚してその図式を描き出す模倣的な身体運動そのものが厳密に習慣化され様式化されて、自由に何度でも繰り返して再現されうるようになっているのであって、そのかぎりでは、詩人や舞踊家や音楽家の身体が彼ら自身から疎外されて、彼らから独立した作品として定着されているのである。[13] すでに述べたように、諸感覚と記憶像との間に習慣的な等価関係が形成される際に、それらの共通の意味として一定の図式を描き出す模倣的な身体運動が行なわれるが、この習慣的な身体運動が意志疎通の媒体として諸個人間で規約化されて共有されるようになったものが言語である。[14]　したがって、この点からすれば、たんに音楽芸術にかぎらず、芸術一般が言語の特殊な一領域に過ぎないと言っても過言ではない。[15] そして芸術作品とは、一定の伝統のもとで規約化されて制度化された言語表現の在庫品(ストック)のうちで、世界の構造を特に明確に美しく模倣している模範として、ひとまとまりの作品というかたちで、芸術家自身の身体やその延長をなす素材に安定したかたちで定着させられて、後で自由に模倣されて反復されうるようになったものである。こうして特に堅固に習慣化された言語という模倣的な身体運動の体系のうちに、全ての芸術と芸術作品は含まれることになる。

芸術作品は、流動する現実世界から救い出された似像であるが、それが似像であるかぎりでは、当然のことながら現実世界そのものではなく、むしろ人間によって知覚され、模倣的な身体運動によって図式化され構造化されたうえで記憶され定着させられた現実である。したがって、記憶像が想起され、習慣化された行為が反復される場合にはつねにそうであるように、芸術作品が鑑賞される場合にも、現実を意味づけて構造化する模倣的な身体運動がさらに模倣されて再現されるのであって、そこでは芸術家が創作において行なう模倣的な身体運動が鑑賞者によって模倣されて繰り返されているのである。すでに述べたように、芸術とは言語の一部分をなすものであるが、この場合でも芸術作品の鑑賞は、他者の言葉を了解するのと全く同じように行なわれるのである。他者の言葉も芸術作品もいずれも、一定の規則(コード)にしたがって解釈されうる記号体系であって、聞き手や芸術鑑賞者は、それを解釈することによって、他者が世界を知覚して構造化する模倣的な身体運動を模倣し、他者が経験する仕方と類似した仕方で世界を経験するのである。[16] 例えば、或る文学者の書いた文学作品を読むということは、その文学者

が規約化された言語を用いて世界を模倣する独特の仕方を模倣することであり、その文学者が世界を知覚したように世界を知覚することである。したがって、すでに触れたパスカルの指摘に関して言えば、似像としての芸術作品が実物よりもはるかに貴重なのは、たんにそれが静止していて扱いやすく分析しやすいからだけではなく、その実物を知覚して意味づける他者の模倣的な身体運動を模倣して自ら辿ることを可能にしてくれるからである。そして、たとえ実物は醜くて不快であるものも、芸術作品として模倣された似像ならば美しいと判断されうるのは、それがこの醜い実物をいかに知覚すべきかを教えてくれるからであり、そのうちに読み取られる芸術家の模倣的な身体運動それ自体は優れていて美しいと判断されるからである。われわれは似像のうちに、たんに模倣された実物を見ているだけでなく、この実物を模倣する他者の身体運動の航跡を見ているのである。

(1) M.Merleau-Ponty, L'Oeil et l'esprit, op.,cit., p.16.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『眼と精神』前掲書、257頁。

(2)「最初はミメーシスの概念は芸術や詩や音楽においてだけではなく、美的領域以外の領域でも用いられていた。プラトンからアリストテレスへの発展のなかで、この概念は文学と芸術と音楽へと制限されるのである。」G.Gebauer u.Ch.Wulf, Mimesis, Kultur-Kunst-Gesellschaft, op.cit., S.41. ミメーシスの概念がこのように芸術的領域に限定されるのは、模倣衝動が抑圧されて、芸術が模倣衝動の避難所とされるからである。

(3)「ペジットとジュスの立論によって、狭義での模倣の理論と呼ぶことができるような旧来の擬声語理論に、はるかに広い意味をもつ模倣理論が歩みよる。それはプラトンの形而上学的な思弁から始まって、近代の思想家たちの証言にいたるまでを覆う言語理論の大きな虹(アーチ)なのだ。」W.Benjamin, Probleme der Sprachsoziologie, GS., Bd.3, S.478. 邦訳、著作集、第3巻、前掲書、95-6頁。ただし、ベンヤミンの構想する模倣論はたんに言語理論に収まるものではない。

(4)「生命は、永続的なものや規則的に繰り返すものを信ずるという前提にもとづいている。生命が強力になればなるほど、推測可能で、言わば存在するようにされた世界は拡大していかねばならない。生命の補助手段としての論理化、合理化、体系化。」F.Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke, Bd.3, S.541.

(5)「知覚するとは不動化することである。」H.Bergson, Matière et mémoire, op.cit., p.233.邦訳、前掲書、232 頁。「かくして、全ての知覚行為は、それが記憶行為を含んでいるかぎりにおいて、すなわちつねに、ある種の習慣を前提しており、自己による自己の無意識的な模倣を前提している。」G.Tarde, Les lois de l'imitation, op.cit., p.81.

(6)「子供たちは、生活のうちにあって強い印象を与えたものを、全て遊戯のなかで反復すること、それによって印象の強さをしずめて、言わば、その場の支配者となることは明らかである。」S.Freud, Jenseis der Lustprinzips, SA., Bd.3, S.226.邦訳、著作集、第6巻、15頁。

(7)「…われわれは世界の画像のなかから、われわれがそれであるところのあの空隙を …消し去ることはできない。」M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.240. 邦訳、メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第2巻、前掲書、10頁。

(8) ガダマーはこの点を特に強調している。「しかし模倣(ミメーシス)という概念が芸術の戯れを記述することができるのは、模倣のうちにある認識的意義が注目される場合だけである。…何かを模倣する者は、彼が何を知り、それをいかに知っているかということを現存在させるのである。模倣(ミメーシス)の認識意義は再認である。しかし再認とは何か。現象をより正確に分析するということが、われわれにとって問題となっている表現の存在意義をようやく明らかにしてくれるであろう。H.-G.Gadamer, Wahrheit und Methode, op.cit., S.108.「何かを何かとして認識するということは、再認するということである。しかし再認とは、最初に認知した後にくるたんなる第二の認識ではない。それは何か質的に別のものである。何かが再認されるところでは、そのものは、それが生起した状況の一回性と偶然性からすでに解放されているのである。」H.-G.Gadamer, Dichtung und Mimesis, in:

Kleine Schriften, Bd.4 (J.C.B.Mohl:1977) S.231.「はかないものの持続ということは、芸術の契機として、模倣的な遺産を同時に永遠化するものであるが、それは太古の時代にまで遡るカテゴリーの一つである。」Th. W.Adorno, Ästhetische Theorie, Adorno, GS., Bd.7, S.416.

(9)「…絵画や彫刻や詩などのように、模倣されたものやよく模倣された全てのものは快い。もしこの模倣された当のもの自体は快くないとしてもそうである。なぜなら、このものによって人が喜ぶのではなく、このものは同じもので、それによって学習がなされるということが推論されるからである。」Aristoteles, Rhetorics, 1371b2-7.「われわれがそれを見るのは辛いものでも、その最も精巧に作られた似像をわれわれは見て喜ぶのである。」Aristoteles, Poetica, 1448b4-5.

(10) カイヨワは擬態のうちに、感覚がもたらす恐怖を組織的に利用した威嚇があると主張している。「兇眼、つまり眼状紋は呪いをかけ、呪いを運ぶ。」ロジェ・カイヨワ『メドゥーサと仲間たち』前掲書、131 頁。

(11) B.Pascal, Pensees, éd.de Ch.-M.de Granges (Garnier:1964) Nr.133, pp.108-9.

(12) Platon, Republic, 598B.

(13) プラトンによれば、模倣によって生み出されるものの「一方は道具によって生み出されるものであり、もう一方は映像(τὸ φάνταϲμα) をつくり出すもの自身を道具として提供するもののそれである。」Platon, Sophist, 267A.このうち前者が造型芸術であり、後者が音楽芸術である。

(14)「すなわち、身体は或る運動的本質を発声にまで転換し、語の分節的様式を音声現象にまで展開し、運動の意図を実際の運動にまで投射するのであって、それというのも、身体とは自然的表現の一能力だからである。」M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.211. 邦訳、M. メルロ=ポンティ『知覚の現象学』第1巻、前掲書、298 頁。「われわれは、言葉が制度化している(être institué) 世界のなかに生きている。そして、こうした公共の言葉にたいして、われわれはすでに形成された意味を自分自身のなかに所有している。」ibid., p.214. 邦訳、同書、302 頁。

(15)「理解されうる存在とは言葉である。解釈学的な現象は、ここでは言わば、理解されるものの存在状態へとそれ自身の普遍性を投げ返しているのであるが、それはこの解釈学的な現象が、理解されるものをひとつの普遍的な意味において言葉として規定し、存在者へのそれ自身の関連を解釈として規定することによってである。こうしてまさにわれわれは、たんに芸術の言葉について語るだけでなく、自然の言葉についても語っているのであり、一般に事物が備えている言葉について語っているのである。」H.-G.Gadamer, Wahrheit und Methode, op.cit., S.450.

(16)「…身体が比較され得るのは、物理的対象に対してではなく、むしろ芸術作品に対してだ…」とメルロ=ポンティは指摘しているが、むしろ芸術作品の方が身体に似ているのである。M.Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.176. 邦訳、M. メルロ=ポンティ『知覚の現象学』第1巻、前掲書、251 頁。したがって、芸術作品を鑑賞することは、他者の身体表現を理解することと本質的に同じ作業である。「かくして、完成した作品は、物のように、それ自体として存在しているような作品ではなく、見ている者に働きかけ、彼にその作品を創造した動作を、もう一度くりかえさせるような作品なのである。」M. Merleau-Ponty, Signes, op.cit., p.64,邦訳、M. メルロ=ポンティ『シーニュ』第1巻、前掲書、77頁。そしてこのように他者の身体表現を解釈することが、根本的な経験をもたらすことを指摘するガダマーは 、この解釈学的な立場から近代の経験概念を批判している。「これらの偉大な思想家のテクストを理解することによって、他の方法では得られない真理が認識されるということを、ひとは認めなければならない。たとえそれが、それによって科学が自らを測定している探究と真理の規準に矛盾しているとしてもそうである。」H.-G.Gadamer, Wahrheit und Methode, op.cit., S.XXVIII.ここでガダマーが批判する近代的な経験概念の典型的な規定は、例えばロックに見られる。「精神は推論と知識の全ての素材をどこから得るのか。これに対して私は、一言で、経験からと答える。経験のうちにわれわれの全ての知識はもとづけられており、経験から精神は知識を本来的に自ら引き出す。外的な感覚的対象か、あるいは、われわれ自身によって知覚され反省されたわれわれの精神の内的な働きについて行なわれるわれわれの観察こそが、われわれの悟性に思考の全ての素材をもらすものである。これら二つが知識の源泉であり、われわれが持っていたり、自然に持ちうるあらゆる観念はそこから湧いてくる。」J.Locke, An Essay concerning Human Understanding, BookII, Chap.I, §2, op.cit., p.104. ロックのこのような経験概念が、他者のテクストを解釈するというかたちで他者を模倣することから得られる経験

の意義を忘却させてしまった。cf.J.Weisheimer, Imitation（Routledge & Kegan Paul:1984）pp.18–22.

第 3 節　神　話

前節で述べられたように、芸術は、人間が世界を知覚する際に行なう模倣的な身体運動を、身体から疎外して独立させ、安定した作品として構成するものである。このことによって、はかなく流動的な現実世界の一部分は似像として救い出されて永遠化され、この似像を構成した模倣的な身体運動は、その軌跡を記録した絵画としてであれ、その身体運動をつねに自由に正確に繰り返しうるよう作品化された身体としてであれ、鑑賞者によっていつも模倣されうる模範となる。このことによって、この現実世界は、その似像において、ゆっくりと時間をかけて分析されて学ばれうるようになる。しかし芸術を創造する模倣が、模倣されたものについての学習を可能にするのは、たんに模倣的な身体運動がこのように作品として安定化されて定着されるからだけではない。芸術的な模倣が学習を可能にするのは、さらに、芸術作品を制作する過程においては、世界を知覚して構造化する模倣的な身体運動そのものが、圧倒的な時間をかけてきわめて入念に細心に、しかも試行錯誤を重ねながら正確に的確に行われるからである。例えば、カンヴァスに花の絵を描くことは、その花をただ眺めて知覚することとは、桁違いに辛く緊張に満ちた行為であり、或る出来事を文章によって表現し記述するということは、その出来事をたんに知覚して経験として記憶するという行為とは、全く次元を異にするほど複雑で、意識的な努力と根気のいる行為である。ここでは、もはや人間は、感覚の受動的な模倣におけるように、魂を揺さぶられて陶酔状態（エクスタシー）に陥るどころか、共通感覚や判断力を用いた知覚におけるように、なにげなく無意識的に行為してもいない。むしろ芸術としての模倣は、人間にとって最も細心な注意力と緊張を要する主体的で能動的な行為である。そして、それ故に、ここにおいてようやく模倣は、人間が身体の非人称的な水準において世界に対して行なう匿名的で一般的な反応ではなくなり、むしろ個性的で記名的な営為となっていくのである。芸術は模倣的なふるまいと構成的なふるまいとの弁証法的な統一であると、アドルノが指摘しているのは、このことに関わっている。(1)

メルロ＝ポンティによれば、「…世界を反芻することにかけては、画家は比類なく優れている。しかし、それにしても画家は、彼の眼と彼の手がよく見、よく描くことによって与える以外のいかなる“技術”をもっているわけでもなく、歴史の恥辱と栄光の響きわたるこの世界から、おそらくは人間の怒りや希望に何一つ付け加えることもないであろう幾枚かの〈カンヴァス〉などといういうものを描き出すことに腐心している。」(2) 芸術についてのメルロ＝ポンティのこの言葉は、正しいと同時に間違ってもいる。たしかに、画家に限らず、全ての芸術家はまさに世界を反芻することにもっぱら専念していると言える。あるいは、芸術的天才とは、世界を比類なく長い時間をかけて根気よく反芻する能力だと言っても過言ではない。そしてこ

のように世界を徹底的に模倣するためには、芸術家は、何度も自らの模倣的な身体運動の可能性を験しながら、適当な図式や輪郭を求めて何度もこの身体運動を訂正し修正しつつ、その航跡を作品に定着させていかねばならない。こうして画家は、何回もデッサンや下書きを繰り返した末にようやく一枚の絵を完成させるのであり、作家もまた、無数の下書きや草稿を書いては消し、書いては消しして推敲を重た末に、ようやく文学作品を仕上げる。そしてこの過程で画家も作家も、彼らが描こうとしている世界をできるかぎり的確に優れたかたちで模倣するために、さまざまに構想を練り、ありとあらゆる表現技法を駆使し、模倣的な身体運動を極限まで精妙なものにして、その航跡を作品に定着させようとする。したがって、画家や作家が世界を模倣して作り出す似像は、人間の怒りや希望に何一つ付け加えないどころではない。たんに知覚されて魂のうちに記憶されただけの世界の似像とは比べものにならぬほど入念に巧妙に模倣されて作られた似像としての芸術作品は、それを制作した芸術家自身を含めて、それを鑑賞する全ての者に、世界を入念に知覚することを可能にしてくれるものである。そして、まさにこのように世界を深く認識させる機能をもつが故に、芸術は人間にとってかけがえのないものなのである。(3)

芸術家がこのように知覚世界をかぎりなく念入りに反芻して模倣する際に用いるさまざまな表現技術の総体が、技術(テクネー)としての芸術(アート)の内実をなしている。そしてこのように考えてくれば、芸術を支える模倣(ミメーシス)は、決して単純に現実世界を模写することに尽きるものではないということが、すぐに分かる。実際、アリストテレスは、模倣を決してこのような単純な模写としては理解していなかった。そして一般に文学を現実世界の模倣と捉えていたアリストテレスの立場が近代になっても揺らぐことがなかったのは、彼の模倣概念が、このようにして虚構的な表現をも含む広いものだったからであった。(4)

アリストテレスは『詩学』のなかで、詩人は世界を一つのまとまった統一的な全体として表現せねばならないということを何度も強調している。彼によれば、例えば「悲劇は、一定の大きさをもった完全で全体的な行為の模倣であり、」そこで模倣される対象は、明確な意味をもった全体としてたやすく見渡されるものでなければならない。しかし現実の世界における人間の行為や生活や生涯は、決してこのような全体性や完全性を示すものではない。それ故に詩人は、たんに「起こったことを語る」のではなく、むしろ「起こるかも知れないこと」を語るのである。このように現実の世界がひとつの統一的で完結したかたちで文学的に模倣されたものを、アリストテレスは物語あるいは神話（μῦθος）と呼んでいる。(5)

アリストテレスがここで用いている神話(ミュトス)という概念は、模倣論にとってきわめて重要なものである。なぜならこの概念は、模倣と創造あるいは実録と虚構との間に一般に仮定されている偽りの区別を取り除いてくれるからである。人間が知覚しようとする世界は無限に複雑であって、どのように単純な知覚に含まれている感覚的質料も原理的には無限に豊富な内容をもち、無限に多様な意味づけが可能である。したがって、このような世界を知覚するために、諸感覚や記

憶像を綜合する共通の意味の核として、一定の図式あるいは形態が身体的な模倣運動によって描き出される際には、この知覚世界もまた、一定のまとまりをもった完全な全体として意味づけられているのである。そのようなわけで、そもそも人間が対象を知覚する場合にも、人間の魂は、眼前の現実をたんにカメラで撮影するように写しているわけではないのであって、身体的な模倣運動によって知覚世界をひとまとまりの有意味な物語として構造化しているのである。そして、芸術としての模倣において作用している神話作用は、どのような知覚のうちにも見られるこの構造化と形態化の作用の発展したかたちに過ぎないのである。

こうして芸術としての模倣においては、人間は、知覚された世界をひとまとまりの統一的な全体として模倣するために、さまざまな神話の技法を駆使することになる。例えば、自分の或る一日の生活を日記に書いて模倣するという場合においても、書き手は、ちょうど映画作家がフィルムの断片をつなぎ合わせて編集を行なうように、その一日を記憶した殆んど無限の記憶像から断片を選び出して、ひとつの統一した物語の形式へと編集しているのである。感覚的素材から身体的な模倣運動によって知覚が形成される際にもすでに行なわれているこの編集作用によって、模倣は必然的に虚構性を含むものに発展していく。例えば、薄暗い証明の下で対象が知覚される際には、不分明な感覚部分が想像力によって補われて、対象の輪郭が身体的な模倣運動によって描き出されて、知覚領野が意味づけられるが、それと同じように、人間の生活世界全体を一つの有意味なまとまりとして模倣するために、この世界の歴史的・時間的な起源や、この世界の運行全体を説明する補助手段として、世界創造者ないし世界支配者たる神々が導入されてくるのである。神々に関する物語としての神話という概念はここから出てくるのであって、世界をあくまでも有意味な統一的全体として能動的に模倣しようとする知的欲求がそこでは本質的なものである。このような意味での神話的な構成は、限られた平面のうちに宇宙全体を統一的なものとして模倣しようとする曼陀羅絵や鳥瞰図の技法にも見られる。(6)

すでに述べたように、人間は知覚領野のなかのあらゆる感覚的要素を意味づけて対象化することなどできず、つねに取捨選択を行なわざるを得ないが、それと同じように、人間は、眼前に繰り広げられている多くの類似した対象の一つ一つを全て網羅的に模倣するというかたちでそれらを理解することはできない。人間は、子細に見れば全て互いに異なった対象を同一の模倣的な身体運動によって互いに類似したものとして同一の図式に関係づけて同一の概念の下に包摂するように、多数の類似した対象を理解する際に、一つの典型的な対象を模倣的な身体運動によって描き出すというかたちで、それらを理解しようとする。こうして、無数の人々の無限に多彩な生活のかわりに、或る一つの架空の人物の架空の生活が物語として構成され、実際の生活の全てを網羅的に模倣することに代えられるのである。そして、ちょうど天上のイデアが、その類に属する全ての地上の個物を代表するように、文学者が模倣によって詩や小説や演劇に定着させた典型的な物語が、現実の無数の人々の無限に多彩な生活を代表するものとして模倣的な身体運動によって模倣されるのである。(7) さらに、多数の対象を代表するものとして模倣されて作品とされたこの特定の対象は、やがてこれら多数の対象をたんに象徴する紋様のよう

なものとなり、ついにはたんなる言語記号になっていく。例えば、われわれにとっては、ドン・キホーテとかハムレットといった言葉は、一定の性格をもった人物の一定の架空の物語を意味し、さらには現実の無数の生活や生涯のうちに広く見られる一定の構造を意味するのであり、そのことによって現実の生活を理解するために不可欠の手段となるのである。このようなわけで、知覚をはじめとして、模倣的な身体運動によって感覚を意味づけて何らかの有意味なまとまりとして世界を捉えようとする模倣(ミメーシス)は、つねに対象を一種の物語(ミュトス)として構成する神話作用ないし象徴作用を含んでいる。比喩(メタファー)もまたこの作用の一部分であって、そこでは現実がたんに架空の典型的な対象として模倣されるだけでなく、何かそれに類似した他の対象のかたちをとって模倣されるのである。例えば、雨が大地に振って植物の成長を促すという事柄を模倣して、男性としての雨と女性としての大地との媾合によって植物という子孫が生まれるという物語として比喩的に表現することは、たんに数多くの降雨現象を典型的な虚構の対象というかたちで模倣して表現するだけでなく、降雨現象を他のものに譬えることによって意味づけることなのである。そして、このように意味づけることこそ、模倣に含まれる神話(ミュトス)の機能にとって本質的なことである。したがって、物体の運動が模倣されて作品として定着される際に、空間上の直線や曲線として表現されるのは、運動がこれらの直線や曲線に譬えられて象徴的に表現されるということであり、時間的な現象が空間的な現象として物語られているということである。(8)
また、数千年から数万年をかけて家族制度がゆっくりと変化してくる様が、オイディプスやオレステスにまつわる悲劇的な物語というかたちで模倣的に表現されるのは、ちょうど植物の成長が微速度撮影で捉えられるように、社会の制度的な変化が悲劇に譬えられて象徴的に模倣され、ひとまとまりの事件として意味づけられるということなのである。(9)

芸術としての模倣(ミメーシス)のうちにアリストテレスが認めた神話(ミュトス)の機能がこのようなものだとすれば、知覚と言語から始まって、芸術を経て科学的な認識に到るまで、模倣的な身体運動によって支えられる知的営為のうちには全て、現実の世界をひとまとまりの物語として意味づけようとする模倣の作用が貫徹していることが明らかになる。この点からすれば、芸術と科学との間に本質的な差異はあり得ない。例えば、自然科学において行なわれる実験とは、演劇と同じように、現実には起こり得ないような全体的なまとまりをもった架空の物語として自然現象を模倣しようとする神話的な技法である。また、原子構造や遺伝子配列や太陽系などについてのさまざまな模型や地図やグラフは絵画や彫刻と本質的に異なったものではないし、電磁気や原子・分子や素粒子についての科学的な説明は、その比喩的な表現において詩や寓話とさほど異なったものではない。それらはいずれも、さまざまな技巧を用いて、現実をひとまとまりの物語(ミュトス)として意味づけて模倣しようとしているのである。特に芸術としての模倣において端的に示されているこの神話作用を象徴(シンボル)作用と呼んで、この象徴作用が言語・神話・芸術・科学の全てに貫徹していることを示そうとしたのが、E．カッシーラーの主著『象徴形式の哲学』に他ならない。(10)

人間が対象を模倣してその似像を神話(ミュトス)として物語ろうとする場合に、模倣されるべき対象と

して最も重要なものは、当の人間自身である。なぜなら、人間が反省によって自己意識を獲得できるのは、ただ自己自身を対象として認識することによってであり、しかもその際にこのような自己認識は、全ての認識と同じように、その対象の形姿や運動を模倣することによって行なわれるからである。そして、すでに述べたように、芸術としての模倣（ミメーシス）は全て本質的にこのような人間による当の人間自身の自己模倣（Automimesis）の契機を含んでおり、むしろ自己模倣を目的とするものである。つまり、芸術としての模倣において、対象を模倣する身体運動が身体自身から何らかのかたちで疎外されて、身体の外に作品として対象化されるのは、まずもって芸術家自身が、この作品を鑑賞する際に、自らの模倣的な身体運動を後から再び模倣して、自己認識と自己意識を形成するためなのである。そしてこのことは、たんに芸術にかぎらず、一般に言語について言えることであって、人間は、自らが語る言葉を自らの耳で聞いて、その言葉の意味を解釈するということを通じて、ようやく反省と自己意識を達成するのである。そして、人間が外界の印象の魔力から脱却して意識的な実存と理性的な思考を獲得していくのは、一般にこのような自己模倣を通じてであって、すでに述べたように、過去の記憶像を保持して、それを繰り返し想起することによって、冷静さと余裕をもって世界を分析し対処しようとすることは、過去の自己自身を模倣することとして自己模倣なのである。このようなわけで、模倣衝動の抑圧と制限は、模倣衝動を特定の方向に向けて、外的な対象の感覚における受動的な模倣とは切り離されて自己自身を模倣する自己模倣の閉鎖的な回路を形成することによって行なわれるのである。芸術としての模倣は、自己模倣のこの閉鎖回路の形成過程に当たる心的活動である。理性が扱われる次章において、自己模倣のこの閉鎖回路は完成されたかたちで示されるであろう。(11)

すでに述べたように、芸術としての模倣（ミメーシス）において、作品として制作されるものは、対象を模倣しようとする制作者の模倣的な身体運動の軌跡に他ならないから、その作品が鑑賞される際には、製作者が自らの模倣的な身体運動を模倣して繰り返すという自己模倣が行なわれている。したがって、外的な対象を模倣した作品のうちにも、作家は、彼自身が世界を模倣して意味づける所作を読み取るのであり、そのかぎりにおいて全ての芸術作品は制作者自身の自画像として解釈されるのである。ゴッホやマティスのような画家が自画像を描くことを好み、アウグスティヌスやルソーやキルケゴールが自己自身を記述することを好んだように、一般に芸術家や作家は自己自身を描写することを好むが、そのわけは、芸術としての模倣が本質的に自己模倣であって、自己模倣を本質としているからである。(12) そして芸術家や作家はその創作活動において模倣的な身体運動を行なう際に、先端的な領域においては個性的にふるまいながら、つねに同時に一般的で平均的で非人称的なひととして没個性的にふるまい、慣習化された紋切り型の模倣的な身体運動を行なう。したがって鑑賞者や読者は作品のうちに、彼自身が世界を模倣して意味づける際の馴染みの身体運動を再発見し、それを手がかりにして作品を理解し、さらにそこから芸術家や作家の独創的な模倣の仕方を模倣してわがものとし、それらの芸術家や作家のように世界を模倣して意味づけることを学ぶのである。このようなわけで、或る社会にお

いて芸術的な模倣によって制作される作品はことごとく、その社会の人々によって自画像として理解されるのであり、これらの作品を自画像として眺めることによって、社会自身が自己について反省し自己意識をもつようになるのである。そしてこのことは、たんに芸術にかぎらず、哲学や科学を含めて、およそ言語的な手段によって作品として定着されて解釈されうるものとなる全ての知的営為について言えることである。

さて、自画像や自伝のように自己自身の似像を模倣によって作品として定着させ、そのようにして客体化された自己自身を模倣するという知的営為においては、二重の意味で自己模倣が行なわれる。なぜならその場合には、作品を制作する制作者の模倣的なふるまいが鑑賞の際に模倣されるだけでなく、その作品のなかに描かれている自己自身が鑑賞の際に模倣されて理解されるからである。そしてこのような自己模倣によって人間はようやく、文字どおりの意味で自己自身を対象化して、冷静に入念に分析できるのである。したがって、このように二重化されてようやく、自己模倣は、一般に言われる反省と自己意識をもたらすことができる。しかし、このような自己模倣は独特の困難性をはらんでいる。すなわち、徳と恥について論じられる箇所において詳しく説明されるように、一般に自らのふるまいが他者によって見られていると感ずる人間は、舞台における俳優のように、この観客としての他者に向かって一定の人格を演ずるようになる。そしてこのことは、反省におけるように、自分を見つめる他者が自己自身であっても同じであって、自己模倣の対象とされた人間は、自分にとって好ましい自分を演ずることによって、自分自身を騙すことになるのである。欺瞞（hypocricy）とは、本来は舞台の上で俳優として演技することであるが、自画像や自伝におけるように、自己自身のふるまいが対象化されて、作品として吟味され解釈される場合には、このような自己模倣を行なう人間は、自己自身に対して演技をするというかたちで、自己自身を騙すという「形而上学的な自己欺瞞」を行なわざるを得ない。(13)

一方ではこのような自己欺瞞は、徳を身につけて有徳に生きようとする人間にとって不可欠の心的態度だと言えないこともない。なぜなら、人間は他者と自己の眼差しの前で或る役割を演ずることによって実際にそのような人間になるのであり、そのような意味において徳とは一種の擬態の能力であり、或る一定の模範を一貫して模倣しつづける能力であるから、そのかぎりでは有徳な人間とは、このようにして他者と自己を欺しつづける人間だからである。(14)しかし他方ではこのような自己欺瞞は、自己模倣を目ざして作品として定着させられる人間のふるまいを歪曲して意味的に曖昧なものにしてしまう。すなわち人間は、自分がもっている本当の欲望や願望を直視することなく、そのような欲望や願望を抱く自己自身について歪んだ自画像を描くのである。

例えば、人間は個人的な成長と人類史的な啓蒙の過程において、性衝動や模倣衝動を抑圧し制限していき、理性の命令としての禁忌（タブー）によって、これらの衝動にもとづく欲望や願望を魂の無意識的な層へと沈下させて忘却してしまう。そして理性の抑圧の下で無意識の闇のなかに蠢いているこれらの衝動に突き動かされて禁断の欲望や願望を抱く人間の自画像は、当の人間自

身によって、寓意のような模倣の技法によって婉曲に間接的に表現されるのである。[15] フロイトは『夢判断(アレゴリー)』のなかで、夢の形式に関してこの問題を論じている。それによれば人間は、政府の検閲を恐れる作家のように、夜の眠りのなかで理性の検閲が緩められるのを待って、幼年時代からの根源的な衝動や欲望によって突き動かされる自己自身を、一種の象形文字や判じ絵によって構成された夢という物語の形式によって表現するのである。そしてフロイトによれば、文学における多くの物語もまた、これと類似した心的過程によって産出されたものなのである。[16] フロイトのこの見解が示しているように、文学にかぎらず全ての芸術において、人間は、抑圧された衝動にしたがって世界を感じ欲望し願望する自己自身を、多くの場合にはまるで他人事のように三人称を用いて、歪んだかたちで婉曲に寓意的に架空の物語として模倣するのであって、芸術作品とは、このようにして一定の無意識的な技法を駆使して物語られた神話(ミュトス)だということになる。したがってフロイトにおいては、夢を解釈するために夢判断が必要となるように、このような芸術作品の物語を解読して真の意味を発見するには批評(クリティーク)が必要となるのであって、これがベンヤミンの批評理論の立場に他ならない。[17]

ところで、芸術における自己模倣に殆んど必然的にともなうこの神話作用は、忘却された幼年時代の衝動にしたがって世界を感じて世界を捉えている無意識的な自己を婉曲に模倣するだけの技法ではない。すでに述べたように、人間は、彼が外界に対して受動的に模倣的にふるまえばふるまうほど、異質なものを魂のうちに受容して、これを認識することができるのであり、またこのように幼児的に受動的に模倣的にふるまえばふるまうほど、新奇なものや見慣れぬものを模倣的に捉えることができる。しかし人間は、成熟し啓蒙されて主体的にふるまうようになるにつれて、このように受動的に模倣的にふるまう自己を無意識の層へと抑圧して忘却してしまう。したがって人間は、その魂の下層をなしている受動的な層においては、つねに幼児や未開人のように世界に対して模倣的にふるまい、新奇なものや異様なものに驚愕して衝撃を受けているが、意識の水準においてはこのような驚愕や衝撃を感じていない。成熟して理性的に行為する人間は、つねに規定的判断力を用いて、既成の図式を習慣的な模倣運動によって描き出し、対象を既成の概念の下に包摂するのであり、そのように習慣的にふるまうことによって、世界を見慣れたものとして感じているのである。これに対して芸術家は、幼児的な心的態度を保持して、つねに世界のうちに新奇なものや異様なものを見出して驚愕して衝撃を受けようとするのであり、しかもそのように模倣的にふるまう自己自身をさらに模倣して自画像を作品として定着させようとする。しかし夢の場合と同じように、芸術家に対しても模倣衝動を抑圧する理性の監視と検閲は完全にはなくならないので、芸術家は、新しい状況に接した時の驚愕と衝撃に満ちた模倣的なふるまいが自らにもたらした認識を、寓意に満ちた不可思議な物語(ミュトス)として間接的に表現し、そのような物語として自画像を自己模倣によって作品化するのである。したがって、この点からすれば、架空の物語や空想的な図柄は、芸術家が世界から衝撃を受けて模倣的にふるまう姿の自己模倣であり、このふるまいがもたらす知見が優れたものであれば、それは他の人々によって芸術作品を鑑賞することを通じて模倣されてわがものとされていくの

である。こうして例えば、産業革命による急激な社会変貌やダーウィンの進化論によって19世紀末のイギリス人がうけた衝撃とそれについての知見は、H．G．ウェルズの『タイム・マシン』や『モロー博士の島』といったＳＦ小説における空想的な物語というかたちで、自己模倣されてその軌跡が定着されているのである。このような訳で、アリストテレスが『詩学』のなかで神話に与えられている技法的な機能に加えて、自己模倣にともなう自己欺瞞と模倣衝動の抑圧によって必然化される神話(ミュトス)の技法的な機能をさらに考え合わすならば、言わゆる写生や実録だけでなく、奔放な空想や幻想に満ちた物語や絵画を含めて、およそ全ての芸術は現実の模倣にもとづくと言うことができるのである。(18)

人間が自己模倣において自己自身の真の姿を歪曲して模倣し、歪んだ自画像を作品化するということは、さらに自己正当化や自己主張への要求から生ずる。人間は、よほどの必要に迫られぬかがいり、現在の自己を正当化し、現在の自己を支えている社会環境を正当化し、このような現在に到る歴史過程を正当化しようとする。それ故に人間は、個人としてであれ、集団としてであれ、殆んど無意識的に自己を美化し、自己の現在の状態を正常で好ましい状態として模倣し、このようにして制作された自我像を一種の自惚れ鏡として用いて楽しむのである。「形而上学的な自己欺瞞」の場合と同じように、このようなナルシズムあるいは自尊心は、一方では徳と徳育の条件であある。なぜなら、自己を高く評価し、この評価に値するよう努力することのうちに徳の本質があるからであり、このようにして自我理想を模倣しようと努力することが徳育だからである。(19) しかし自我理想を模倣することによって現実の自己と理想との隔たりを埋めようとする自己模倣が、現実の自己を幻想的に美化し正当化したかたちで模倣しようとする自己模倣によって侵される時に、自己欺瞞が生まれる。そして近代の啓蒙主義者たちが過去の時代の芸術的・科学的な模倣(ミメーシス)における神話的な要素を批判して、科学的な認識に関して脱神話化された模倣を提示した時にも、特に自己と自己の属する社会についての自己模倣に関して、このような自己欺瞞が生じたのであって、この事態をマルクスはイデオロギーという概念を用いて説明している。(20) マルクスによれば、人間が社会科学的なかたちで自己と社会についての自画像を形成する際には、殆んど必然的に自らの姿を歪曲して美化するのであって、このようにして模倣された自画像を自らの客観的な姿を見なすことが虚偽意識としてのイデオロギーなのである。そしてマルクスは、晩年の『資本論』に到るまで一貫して、市民階級(ブルジョワ)が自分たち自身と市民社会について作り上げるイデオロギーを経済学批判というかたちで批判しつづけるのである。(21)

マルクスは、彼自身が人間と社会について作り上げる自画像それ自体を、後にK．マンハイムが行なったように、必然的に虚偽を含むイデオロギーとは見なしていなかった。(22) マルクスによれば、人間が自己模倣を行なって自画像を形成する際に、イデオロギー的な歪曲が生ずるのは、その人間が特定の階級に属し、その階級の偏狭な視点から自己自身と世界を眺めているからであった。したがってマルクスは、彼自身が市民階級(ブルジョワ)に属することを止め、階級対立と

分業そのものを廃絶することを自らの歴史的使命としているプロレタリア階級の立場を代表することによって、自らの学問的な営為をイデオロギー的な歪曲から免れさせることができると考えていたのであった。(23)

これまで論じられてきた模倣(ミメーシス)と神話(ミュトス)の概念からすれば、マルクスのこのような立場が承認されうるのは、一定の留保条件をつけた上でのことである。まず第一に、知覚される世界は、つねに無限の奥行きと汲み尽くしがたく豊かな意味を孕んでいるのであって、知覚する人間は自らの模倣的な身体運動によってそのほんの僅かの意味だけを捉えるにすぎない。しかもその際の模倣的なふるまいにおいては、現象をひとまとまりの統一的な全体として物語るための神話(ミュトス)的な技法は、そのつど用いられる言語の独自な構造とともに、対象の認識をつねに身体的・文化的・歴史的に制約されたものにしてしまう。したがって、自己模倣を含めて知覚世界について行なわれるあらゆる模倣は、つねに対象を一定の仕方で意味づけ、対象のうちに一定の構造を読み取るものであって、その意味では対象の形姿を完全に正確に模倣して完全な真理をもたらすような模倣という概念は、形而上学的な幻想に属している。それ故に、もしマルクスが、市民(ブルジョワ)階級のイデオローグたちのまき散らすイデオロギーと自らの科学的な知見との間に絶対的な質的な相違を仮定したとすれば、それはたしかにヘーゲル的な知的傲慢のなせる業だと言わねばならない。しかし第二に、他の人間たちを驚かせ、対象のうちにこれまでは気づかれなかったような構造や意味を読み取らせるような巧みな模倣というものはたしかに存在し、芸術においても科学においても、そのような模倣に支えられた認識の深化・進歩というものは厳然として存在している。したがって、たんなる物真似においても、芸術作品や学問的な研究成果においても、いずれの作品が対象をより巧みに的確に模倣しているかに関しては議論と評価が可能であり、そのかぎりにおいて似像の真理性を問題にすることは可能である。この点からすれば、マルクスが、自らの経済学批判はブルジョワ的経済学よりも相対的により広い視野に立ってより透徹した洞察を行なっていると見なして、その歴史的な優位性を主張したこと自体は、あくまでも正当なことである。そして、一般的に言えば、人類は、すでに歴史的に克服された過去の自己自身については、より幻想から免れてより正確で歪みの少ない自画像を徐々に模倣よって作ることができるようになるのであって、このことは、マルクスがヘーゲルから継承した合理主義的で正しい見地である。(24)

このようなわけで、知覚世界を模倣してその似像を制作しようとする知的営為は、この世界を有意味な全体として構造化したり、自らの真の姿を直視すまいとする自己欺瞞に抗して自己自身の似像を制作しようとするなかで、さまざまな表現技法を駆使して、この似像を物語(ミュトス)としてもたらそうとする。その際に、他の人々の模範となるような優れた模倣(ミメーシス)を行なう能力が天才であり、そのような天才的な模倣こそが、或る時代の世界認識を規定し、またそれを前進させる。しかし、このような広い意味で芸術的な模倣を行なう天才もまたヘーゲルの表現を借りるならば、徹頭徹尾「時代の子」(25) であって、自らの属する社会と階級の一般的な歴史的な限界を

決して大きく越えることはできない。全ての人間が、彼の属している社会において模倣を通じて共有されている言語的・芸術的な表現手段の体系に依拠しており、それによって彼の周囲の世界と社会と自己自身を模倣して認識するのである。したがって各々の時代の人々が遺した言語的・芸術的な作品のうちに、われわれは、その時代の似像を見出して、その時代を認識するとともに、その時代の人々が、天才的な人々を含めて、世界や自己自身を模倣して物語る際の独特のふるまい方を発見するのである。このことを最もよく示しているのが、E．アウエルバッハの『ミメーシス』である。

芸術的な模倣としての模倣の歴史についての最初の本格的な研究であると見なされているこの作品において、作者はヨーロッパ文学における現実表現の技法としての模倣の変遷を取り扱っている。(26) そしてそこでは、各々の時代の作家たちの歴史的な限界が表現技法の問題というかたちでまざまざと示されている。第二次大戦中に亡命地イスタンブールでこの著書を執筆したアウエルバッハによれば、スタンダールやバルザックが彼らの小説のなかで、政治的・経済的・社会的な状況における人間生活をきわめて力動的に重層的に描写するのに対して、ゲーテによる市民生活の描写はいかにも偏狭で視野の狭いものである。そして、もしもゲーテのような天才が近代的な市民生活をもっと力動的に重層的に造形することに意を注いだならば、ドイツは20世紀における悲劇を免れたかも知れない、と彼は想像する。(27) しかし、すでに述べたように、ゲーテのような天才の創造的な模倣と言えども、彼の身体のうちに沈澱している言語体系のような習慣的で無記名的な模倣能力に支えられている。そのために、或る個人がたとえいかに独創的な模倣能力を発揮したとしても、彼は、自分が属している社会の一般的な生活様式を支えている知覚と言語に体現されている模倣的な表現能力の限界を越えられない。作家が世界をいかに模倣するかは、その世界における人間がいかに生活し、いかに生活を模倣しているかということに、厳密に対応しているのである。したがってゲーテの文学的な模倣の限界は、あくまでも19世紀初頭のドイツ市民階級そのものの歴史的限界なのである。もちろん天才的な芸術家が行なう画期的に新しい模倣が人々の認識を大きく変化させ、社会生活そのものを変えていくのであって、むしろそれこそが文学あるいは芸術一般の社会的機能でもある。しかし世界を芸術的に模倣する技法を決定的に変化させるのは、孤独な天才の仕事ではなく、無数の人間たちが彼らの日常生活の中で互いに模倣し合いながら無意識のうちに日々積み重ねていく生活様式の微細な変化であり、それにともなう言語的・芸術的な模倣の技法の微細な変化なのである。(28)

(1)　これは、アドルノの美学理論の中心的な主張である。「芸術は模倣的なものと構成的なものという疑問の余地なき両極性へと還元されるが、それは決して、不変の公式としてこの両極性へと還元されるわけではない。このことは、次のことから認識される。すなわち第一級の芸術作品ならば、つねにこの二つの原理を和解させねばならないのである。…これらの契機の弁証法は、ただ一方のうちにおいて他方は実現され、決してそれらの中間では実現されないという点で、論理的な弁証法と同じである。」Th.W.Adorno, Ästhetische Theorie, Adorno, GS., Bd.7, S.72.邦訳、前掲書、76–7頁。「模範的なものである芸術は、合理性の真只中において可

能である。」ibid.,　S.86.邦訳、同書、93頁。「芸術とは、その客体化のために－素材と作業方法の支配として－最も先進的な合理性を意のままにする模倣的な態度である。」ibid., S.429.

（2）M.Merleau-Ponty, L'Oeil et l'esprit, op.cit., p.15. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『眼と精神』前掲書、256頁。

（3）「画像や喜劇役者の物真似は、私がそれを介して散文的な物をその不在のままに志向しようとして、本当の世界から借りてくる補助手段などではない。…ジャコメッティが、“あらゆる絵画において私が興味をもつのは類似ということだと、言いかえれば、私にとって類似であるもの、私に少しでも外的世界を発見させてくれるものだ”と力強く言っているのも、この意味においてである。…画像は身体を介さなければ〈類似したもの〉とはならないし、また画像は、物を構成している諸関係を再考する機会を精神に提供しているわけではなく、むしろ物と結婚すべき眼なざしに対して、〈内なる視覚の軌跡〉を開示し、視覚に対しては、それを内から織りなしているものを、つまり〈現実的なもの〉の創造的な構造を開示しているのである。」ibid., pp.23-24.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『眼と精神』前掲書、261-2 頁。

（4）cf.J.Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Bd.1（Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1988）S.11.

（5）Aristoteles, Poetica, 1450b25-26, ibid., 1451b3-4.「韻文による説明的な模倣術に関しては、次のことは明らかである。すなわち物語は、悲劇におけるように、劇的に、しかも始めと中間と終わりをもったひとつの完全な行為をめぐって構成されなければならない。そしてそれは、物語がひとつの完全な生物のように独特の快楽を生み出すようにするためである。」ibid.,1459a17-20.すでに述べたように、このような物語による認識こそ、ガダマーによれば、芸術的な模倣の本質的な機能である。「しかしながら、芸術の表現のうちには、真の本質認識という性格をもった再認が働らいているのである。そしてアリストテレスは、詩の方が歴史よりも哲学的だと述べることができたが、このことは、プラトンが全ての本質認識を再認として理解していることによって、まさに実質的に根拠づけられていたのである。」H.-G.Gadamer, Wahrheit und Methode, op.cit., S.110.

（6）神話についてカッシーラーは次のように述べている。「感覚的経験の世界を分析し、体系づけようとするこれら最初の試みから生じたものは、われわれのとは異なったものである。しかし、手続きそのものは非常に似通っている。両者は、現実と折り合い、秩序づけられた宇宙に住み、そして事物や思想がそこではまだ一定の形態をとっていない混沌状態を克服しようとする、人間の本性の同一の願望を表現するものである。」E. Cassirer, The Myth of the State（Yale Univ.Pr.:1979）p.15. 邦訳、E. カッシーラー『国家の神話』宮田光雄訳（創文社、1960年）16頁。

（7）「なぜなら歴史は事柄を個別的に語るのに対して、詩はむしろ一般的に語るからである。」Aristoteles, Poetica, 1451b6-7.

（8）流動し運動するものも、模倣されて作品として定着されるかぎりでは、その時間的変化は、多くの場合は空間上の線というかたちで象徴的に表現されねばならない。こうして見れば、有名なゼノンの逆説は、運動をたんに意味しているにすぎない象徴的記号を運動そのものと誤解している点で、一種の呪物崇拝にもとづいている。「一方において、実際われわれは、…運動が通過した空間の分割可能性そのものを運動そのものに付与し、また他方において、われわれは、この行為自体を空間内に投影し、運動体が通過する線にそってそれを押しつけ、要するに、それを固定していく習慣を身につけていく。…われわれの意見では、運動と運動体が通過して空間とのこのような混同から、まさに、エレア学派の詭弁も生まれたのである。」H.Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, dans:Henri Bergson, Oeuvres（Presses Universitaires de France:1991）p.75. 邦訳、『ベルクソン全集』第１巻（白水社、1965年）107頁。「線分ＡＢは、たとえＡからＢへと遂行された運動の過ぎ去った持続を象徴するとしても、不動であるから、遂行中の運動、流れつつある持続をあらわすことはどうしてもできない。」H.Bergson, Matière et mémoire, op.cit., pp.212-3. 邦訳、前掲書、213 頁。

（9）「オレステスの運命のうちに、われわれは、地霊的な母性原理を越えて父権が高まってきた際の動揺と闘争の似像を認識する。粉飾的に表現する詩作にいかなる影響力を認めるにしても、アイスキュロスとエウリピデスもまた表現しているような、これら二つの継続的に出会う原理の対立と闘争は歴史的な真理性をもっている。」J.J.Bachofen, Das Mutterrecht, Gesammelte Schriften, Bd.2 u.3, hrsg.v.K.Meuli（Schwabe:1948）S.55.

（10）「言語や芸術や神話のなかで働いているような意識の象徴的な機能においてはじめて、一部分は概念的な性格をもち、一部分は純粋に直観的な性格をもった一定の不変的な基本的形態（ゲシュタルト）が意識の流れのなかから現れる。流動する内容にかわって、それ自体で完結してそれ自身において不動の形式の統一が現れる。」E.Casssirer, Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil（Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1977）S.22.そしてカッシーラーによれは、このような象徴形式はまた本質的に比喩的なものでもある。「…神話と言語の内容がどれほど大きく異なっていても、精神的な理解の同一の形式がこの両者のうちに働いている。それは、比喩的な志向と簡単にまとめて名づけてもよい形式である。」E.Cassirer, Sprache und Mythos, in:E.Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs（Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1956）S.145. 邦訳、E．カッシーラー『言語と神話』岡三郎、岡富美子訳（国文社、1972年）118 頁。

（11） この点については、須藤訓任「ミーメーシスとロゴス－スピノザからの問題提起－」（『岩波講座・現代思想』第14巻『近代／反近代』岩波書店、1994年、所収）におけるスピノザの「観念の観念（idea ideas）に関する議論が興味ぶかい。『エチカ』第２部の定理21の備考では、次のように論じられている。「…精神の観念、すなわち観念の観念とは、その対象との関係を離れて思惟の様態として見られる限りにおいての、観念の形相に他ならない。なぜなら、或る者が何かを知るや否や、彼は自分がそれを知っていることを知り、そして同時に、それを知っていることによって、知っているということを知り、かくして無限に進からである。」Spinoza,Opera,Werke,hrsg.v.K.Blumenstock, Bd.2（Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1980）S.204.邦訳、スピノザ『エチカ』上巻、畠中尚志訳（岩波文庫、1951年）127 頁。さきの論文では、この箇所についての議論にもとづいて、このような「観念の自己模倣•••観念のこの自己反響こそが、ロゴスとミーメーシースが交差し、互いにそれ自身共鳴しある結節点ないし共鳴板ではないだろうか」（前掲書、84頁）と論じられている。この議論は、模倣論としてきわめて興味ぶかいものであるが、その難点は、ロゴスがすでに前提されて、模倣（ミメーシス）に対立させられていることである。次章で詳しく示されるように、理性ないしはロゴスと呼ばれる知的形態は、むしろ模倣衝動の抑圧と制限によってようやく成立するものであり、この自己模倣によって形成される閉鎖回路そのものなのである。

（12） この意味において鏡は自己模倣のための根源的な媒体として全ての芸術作品の原型である。「つまり、鏡のなかの幻影は私の肉体を私の外へ引き出すのだが、それと同時に、私の身体という全く〈見えないもの〉が、私の見ているもう一つの身体を身にまとうのだ。…人間は人間にとっての鏡なのである。鏡というものは、物を光景（スペクタクル）に、光景を物に変え、私を他人に、他人を私に変える万能魔術の道具なのだ。…これまでもよく画家たちは、描きつつある自分自身を描きたかったが、…そのわけもここにある。」M.Merleau–Ponty, L'Oeil et l'esprit, op.cit., pp.33–34. 邦訳、M．メルロ＝ポンティ『眼と精神』前掲書、267–8頁。メルロ＝ポンティは、鏡像を見ることが自己意識の形成にとって決定的な意味をもつことを説明している。「鏡像が出現する以前の人格性とは、それである。鏡像は人格性の別の幻影を可能にし、超自我の最初の要素を可能にする。このことは新たな機能の獲得（エス）であると考えることができる。それは自己観察、ナルチシズム的態度であり、そしてこの事実から基本的な重要性を帯びるものである。」M.Merlearu–Ponty, Les relations avec autrui chez l'enfant, dans:M.Merleau–Ponty à la Sorbonne, résume de cours 1949–1952（Cynara:1988）p.319. 邦訳、M．メルロ＝ポンティ『眼と精神』前掲書、163 頁。

（13） cf.M.Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.190.邦訳、M．メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第１巻、前掲書、269 頁。

（14）「…人々との社会関係における事柄を行なうことによって、或る者は正しき人間となり、或る者は不正な人間となるのであり、また恐ろしき状況における事柄を行なって、恐れたり勇敢であったりするよう習慣づけられることによって、或る者は勇気ある人間となり、或る者は臆病な人間となる。」Aristoteles, Nicomachean Ethics,1103b15–18.「いわゆる徳の大部分は擬態（mimicry）に属している。」F.Nietzsche,Götzen–Dämmerung, Werke, Bd.2, S.999.

（15） 模倣にとって本質的な神話作用における象徴の機能については、E．カッシーラーが『象徴形式の哲学』のなかで詳しく論じているが、寓意の機能については、W．ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』をはじめとする諸著作で論じている。「ロマン派の思想家の偉大なる洞察により、記号学の領域にもち込まれた決定的な時間範疇のもとでは、象徴と寓意との関係は、印象的な形で一つの定式として明確に表わすことができる。象徴においては、没落の美化とともに、変容した自然の顔貌が、救済の光のもとで、一瞬その姿を現わすのに

対して、寓意においては、歴史の死相が、凝固した原風景として、見る者の眼の前にひろがっている。歴史に最初からつきまとっている、すべての時宜を得ないこと、痛ましいこと、失敗したことは、一つの顔貌－いや一つの髑髏の形をとってはっきり現れてくる。」W.Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS., Bd.1–1, S.342–3.邦訳、W. ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』川村二郎・三城満禧訳（法政大学出版局、1975年）199頁。

（16）「夢は…あるイデーを戯曲化する。」S.Freud, Die Traumdeutung, SA, Bd.2, S.74. 邦訳、著作集、第２巻、47頁。「しかしもしシラーの言葉を引用してもいいのなら、詩人の創作もまたやはりそういう心的状態を条件としているらしい。」ibid., S.123. 邦訳、同書、89頁。

（17）「…批評がなすべきことは、作品それ自体の秘められた構想を明るみに出し、そのかくされた意図を執行することにほかならない。」W.Benjamin, Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, GS., Bd.1–1,S.69.邦訳、著作集、第４巻、80頁。ベンヤミンがドイツロマン主義の批評概念について述べているこの言葉は、彼自身の批評概念にもそのまま当てはまるものである。

（18）したがって芸術とは全て模倣（ミメーシス）であるというプラトンの立場は正しい。cf.Platon, Republic, 595A, Cratylus, 424A.「私はこれまで、プラトンの芸術を実在の解釈とみる考え方にもとづいており、しかもこの原理が私たちの芸術理論にとってもなお健全な基礎であることを論じてきた。」W. J. ヴェルデニウス『ミメーシス、プラトンの芸術模倣説とその現代的意味』渡辺義治訳（未来社、1984年）47頁。

（19）アリストテレスにおいては、矜持（μεγαλοψυχία）は徳である。「矜持ある人とは、自分が偉大なものに値していると考え、それに値している人であると考えられている。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1123b2–3.この矜持とは、精神分析学的に見れば、鏡像を媒介にして、超自我を形成して、これを模範として模倣することを含んでいる。「子供時代には現実の自我が享受していた自己愛は、今やこの理想的自我に適しいものである。」S.Freund, Zur Einfuhrung des Narzissmus, SA., Bd.3, S.60.

（20）A. デストゥット・ド・トラシからK. マンハイムに到るイデオロギー論の系譜については、G.Lichtheim, The Concept of Ideology, in:G.Lichtheim, The Concept of Ideology and other Essays （Random House: 1967） pp.3 –46 を参照せよ。

（21）「人間たちはこれまでつねに自己自身について、彼らが何であるか、あるいは何であらねばならないかについて、虚偽の表象をつくってきた。」K.Marx u.Fr.Engels, Die deutsche Ideologie, Werke, Bd.2, S.9. 邦訳、全集、第３巻、11頁。「…あらゆるイデオロギーのうちで、人間たちと彼らの諸関係が暗箱（camera obscura）のなかでのように逆立ちしてみえる…。」ibid.,S.23.邦訳、K. マルクス、F. エンゲルス『新版ドイツ・イデオロギー』花崎皋平訳（合同出版、1966年）40頁。

（22）「…敵対者の立場けではなくて、原理上一切の立場、したがって自分の立場をもイデオロギー的なものと考える勇気を持つ時に、全体的イデオロギー概念の普遍的把握が可能になる。」K. マンハイム『イデオロギーとユートピア』鈴木二郎訳（未来社、1968年）47頁。

（23）「なぜイデオローグたちは、すべてを逆立ちさせるのか。…ひとつの階級内での、このようなイデオロギー的小区分について、（1）分業による職業の自立化。各人は、自分がたずさわる仕事を、真実なものとみなす。」K.Marx u.Fr.Engels, Die deutsche Ideologie, Werke, Bd.2, S.96.邦訳、K. マルクス、F. エンゲルス『新版ドイツ・イデオロギー』前掲書、171頁。「およそこのような〔ブルジョワ経済学の〕批判が一つの階級を代表するかぎりでは、それはただ資本家的生産様式の変革と諸階級の最終的廃絶を自らの歴史的使命とする階級－プロレタリアートだけを代表できるのである。」K.Marx, Das Kapital, Bd.1, Werke, Bd.4, S.XXV.邦訳、全集、第23巻、17–8頁。

（24）「世界の思想としての哲学は、現実がその形成過程を完了して自らを仕上げた後で、ようやく時間のうちに現れる。」G.W.F.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in zwanzig Bänden, hrsg.v.E.Moldenhauer u.K.M.Michel（Suhrkamp:1970）（以下、Werke と略記）Bd.7, S.28. 邦訳、ヘーゲル『法の哲学』藤野渉・赤澤正敏訳『世界の名著』第35巻（中央公論社、1967年）174頁。「一般にいわゆる歴史的発展の基礎にあるものは、最後の形態が過去の諸形態を自分自身にいたる諸段階とみなすということ、そしてこの最後の形態は、まれにしか、しかも全くかぎられた諸条件のもとでしか、自分自身を批判することができないから－つねに一面的に過去の諸形態を把握するということである。…こうしてブルジョワ経済学も、ブルジョワ社会の自己批判がはじまったときにはじめて、封建社会、古代社会、東洋社会を理解するように

なったのである。」K.Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie（Europäische Verlagsanstalt）S.26. 邦訳、K．マルクス『経済学批判要綱』高木幸二郎監訳（大月書店、1958–85 年）28頁。

（25）「個人に関して言えば、いずれにせよ全ての個人はその時代の子であるが、同じように哲学もまた、その時代が思想のうちに捉えられたものである。」G.W.F.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, op.cit., S.26.邦訳、前掲書、171 頁。

（26）「アウエルバッハの研究は読者に対して現実への芸術の関係についての無言の基本的な理解をもたらしている。…アウエルバッハの著書は〈模倣（ミメーシス）〉の歴史についての最初の包括的で多分最もよく知られた研究である。」G.Gebauer u.Ch.Wulf, Mimesis, Kultur–Kunst–Gesellschaft, op.cit., S.18.

（27）「しかし、それ以後に起こったことを振り返ると、ひとは次のことを心に描いてみる誘惑にかられる。すなわち、もしゲーテがその感性的な力やその処世術やその視野の自由な広大さをもって、形成途上にあった近代的な生活構造を形態化するためにより多くの意向と意志を振り向けたとしたら、それはドイツの文学と社会にいかなる影響を及ぼしたであろうか。」E.Auerbach, Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 2. Aufl.（Francke:1959）S.420.

（28）メルロ＝ポンティは、このような変化を、「この密かで控え目な、非意図的で、いわば非意志的な歴史性」と呼んでいる。それは、「自分が捉え直している伝統と自分が創始している伝統とをただ一つの動作で結びつける時の、制作中の画家に住まっている歴史性」であるが、画家にかぎらず、全ての人間の全ての動作に住まっているものである。M.Merleau–Ponty, La prose de monde （Gallimard:1969）p.103, 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『世界の散文』滝浦静雄・木田元訳（みすず書房、1979年）103 頁。

第４章　理　性

第１節　暗　箱

人類史における模倣衝動の抑圧過程は理性の形成においてその一応の頂点に達する。この点からすれば、この過程は文明化と啓蒙と脱魔術化の過程である。そしてこの過程は、古代ギリシャ社会の成立に始まるヨーロッパ文明の歴史のうちに最も明瞭なかたちで刻印されている。M. ホルクハイマーとＴｈ．Ｗ．アドルノの『啓蒙の弁証法』は、模倣衝動の運命という観点からヨーロッパ文明のこの過程を包括的に検討した最初の試みである。(1)

すでに述べたように、魂の最も基本的な機能としての模倣は、その最下層の受動的な形態においては、魂を感覚によって揺り動かして陶酔（エクスタシー）状態に陥らせる。人間は歴史のなかでこの感覚の受苦（パトス）から魂を何とかして脱却させようとする。つまりフロイトが指摘しているように、人間は、感覚がもたらす強烈な刺戟から魂を保護しようとするのである。感覚から射し込む強い光から魂をこのように保護するために取られる方策は、すでに述べたように、過去の感覚の記憶を想起して反復的に模倣することによって、外界についての感覚から独立した自己模倣の閉鎖回路を魂のうちに形成することである。そして魂のこの防護作業は、ヨーロッパ哲学史のうちにはっきりと記録されている。

プラトンにおいては、この防護作業は、感覚のもとらす破壊的な光を避けて、魂が言葉の世界へと後退する過程として物語られている。日蝕の際に直接に太陽を見つめて眼を傷めた人々に言及しながら、プラトンは次のように述べている。「そしてわたしはこのようなことについて考え、眼でものごとを眺め、感覚の各々のものによってそれらを捉えようと試みて、わたしの魂が盲目になることを恐れた。そこで言葉のなかへ（εἰς τοὺς λόγους）逃げ込んで、存在するものの真理をそれらの言葉のなかで眺めることが必要だと、わたしには思われたのである。」(2)　こうして感覚の影響を逃れて、感覚の光の届かぬ所まで後退するならば、魂はセイレンの美しい歌に陶酔してその虜になったり、甘美な食物の味に惑溺して我を忘れることもなくなるであろう。(3) そして、このように感覚の影響から逃れることによって、ようやく魂は冷静に思考できるようになるのであって、感覚の受苦性のうちに浸っている魂は、スピノザが指摘しているように、不断に動揺して、眼前の対象を否応なしに無意識的に模倣することを止めないのである。(4)

こうして、セイレンの歌のように美しさによって人間の魂を破壊したり、ゴルゴンの顔のように醜悪さによって人間の魂を金縛りにしてしまうような感覚の魔力から逃れるために多大な知的努力が払われる。そしてこの知的努力は、感覚の光が魂のうちに射し込んでくる開口部をできるだけ狭めて、魂を暗箱（camera obscura）のようなものに作り上げることとして表象されている。カメラにおいて、外界から射し込む光線が鮮明な似像を結ぶためには、光線の入る入口

を限りなく細く絞る必要があるように、魂に受容される感覚的な刺戟も少なければ少ないほど、魂のうちに明確な認識をもたらすことができるのである。そして、このように感覚の過度の侵入から魂を守ることが、啓蒙の目ざす自然研究を貫いている特徴である。すでに述べたように、カントは、完全に啓蒙主義的に絵画的な美の本質を色彩感覚ではなく、線描がもたらす形態・図形の感覚に求めていたが、これに対してゲーテは、カントとは対照的に絵画的な美の本質を色彩感覚に求めることによって、啓蒙主義的な美学に反対していた。(5) そして、これと同じ主旨でゲーテは、ニュートンが彼の光学研究において光の進入口をこのように狭く絞り込んだことを近代的な自然科学と自然観一般に共通する錯誤として指摘している。(6) ゲーテによれば、魂をできるだけ感覚の影響に晒さないことが、啓蒙主義の意向なのであった。そしてさらにゲーテによれば、光学研究において分光器やレンズを用いたり、一般に自然研究において顕微鏡や望遠鏡といった人工的な道具を用いることも、同じように感覚の直接的な刺戟を避ける方法であって、人間にとって自然を理解するための本来的な器官である感覚器官を弱めてしまうものなのであった。(7) しかし文明化と啓蒙の過程は、このようにゲーテが嘆いた方向に沿って進められるのであって、五感のうちでも触覚のように身体全体で外界の刺戟を直接に受容する感覚は低級なものとして魂の視界から遠ざけられ、視覚のように対象をただ遠くから間接的に捉える感覚の方が高級な感覚として評価され、(8) さらには視覚を含めて全ての感覚が魂から遮断され、魂は、これらの感覚の最小限をできるだけ間接的に受け入れる小さな窓だけをもった暗箱のようなものとして表象されるようになるのである。(9) こうしてアドルノが述べるように、理性をもった魂は、狭い隙間から覗き機関を見るようにして世界を眺める。(10) そして、自然はただ微弱な光のもとで感覚される場合にのみ冷静に科学的に認識されうるのであるから、このように啓蒙されて理性化された魂は、明るい昼間の空を眺めるよりも、天文学者のように暗い夜空を好んで眺める。この意味でカントが『実践理性批判』の末尾で、魂を驚きと畏敬で満たすものとして、道徳法則とならんで、星の輝く夜空を挙げているのは象徴的である。(11)

このように感覚における受動的な模倣から脱却していくにつれて、魂は、世界を前にただ茫然と立ちすくんで、感覚の強烈な印象を記憶のうちに深く刻み込んで、この記憶によって引き回されるということもなくなっていく。幼児や未開人のように、眼に入る全てのものを否応なしに無意識的に記憶しては完全なかたちで想起するという原始的な記憶力は失われて、無意識の水準で記憶された過去の画像の殆んどは永遠に忘却され、現在の知覚と判断のために利用されるものだけが、そのつど記憶の整理戸棚から手際よく引き出されるだけになっていく。こうして、ベルクソンの言う純粋記憶は減退していき、過去の記憶像は現在の知覚と思考のうちに生々しく暴力的に侵入しなくなるのである。無力な魂が感覚の受動的な模倣作用によって翻弄されている間は、そのつどの感覚によって引き起こされる支離滅裂な模倣的な身体運動は、想像力の奔放な作用を誘い出して、純粋記憶のなかから無限の類似性にしたがって過去のさまざまな画像を無秩序に想起させて蘇らせる。しかし、理性的で意識的な努力や注意力によって、魂が感覚の魔力から逃れるにつれて、過去の記憶もまたその生々しい魅力を失って色褪せ、忘

却の淵に永遠に沈み込むのである。この意味で忘却は文明化と啓蒙の条件である。過去の死者の国は、これからはたんに夜の夢のなかや幻想的な芸術作品のなかに現れるにすぎないであろう。(12) 太古の時代に人間が半ば無意識的に夢遊病的に生活していた頃には人間の魂を深く捉えていた過去の黄泉の国から人間は脱却してくるのであり、幽霊の存在を信ずることができなくなってくるのである。(13) すでに述べたように、模倣衝動の抑圧は性衝動の抑圧と軌を一にして進むが、このように記憶のなかに蠢く過去の画像を想起せぬように想像力を抑圧することもまた性衝動の抑圧に似ている、とカントは指摘している。(14)

感覚の魔力を押さえ込んで、受動的な模倣作用からこのようにして脱却しようとする魂にとっては、感覚と身体は本質的に疎ましいものとなる。模倣衝動を抑圧しようとする魂にとっては、身体は、プラトンが言うように、一種の牢獄であって、「魂は、ちょうど牢獄の格子から見るように、身体を通して存在者を見ることを余儀なくされている」(15) のである。したがって魂は、感覚の光の射し込まぬ暗箱のように感覚から遮蔽されるだけでなく、さらに自らの一部分を感覚と身体の影響から完全に浄化して、感覚的・身体的な要素を全く含まぬ理性へと蒸留することになる。そしてこの理性は、感覚のように外から動かされることなく、また身体のように滅びることなく、非受苦的で不滅なものとされるのである。(16) こうして理性的な魂、あるいはむしろ理性そのものへと純化された魂は、感覚や身体から完全に独立した実体となり、単純で透明で、思考のみをその本質とする点的な存在としての主体となっていく。(17) そして、このようにして受動的な模倣性から完全に純化された理性は、自らがそこに属していた魂と身体から疎外された他者となる。プラトンやアリストテレスにとっては、この不滅の理性は、身体が滅びれば、さっさと身体を見捨てていく。それはまるで、身体という宿主に取り付いて、感覚や感性的欲求を抑圧して、身体や魂に命令し、それらをたんに利用するだけの寄生虫のようなものになる。(18) 魂が自己自身を疎外して自らに対立させることによって啓蒙と文明化の道を歩むことを洞察したのはニーチェであって、この基本的な見方は、フロイトを経て、『啓蒙の弁証法』まで継承されているが、(19) 次節で示されるように、模倣衝動の抑圧と制限もまた、これと同じように、模倣衝動による模倣衝動自身の抑圧と制限というかたちで行なわれる。

(1) この点については、J.Früchtl, Mimesis, Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno (Konigshausen u.Neumann:1986) が詳しい説明を与えている。ここでは「模倣概念にとって特に関連ぶかいのは、デュルケイム学派に属する社会学者のユベールとモース、そして－すでに冒頭で触れられた－文化人類学者のカイヨワである」(ibis., S.53) とされているが、アドルノの模倣論の最も重要な源泉は、W. ベンヤミンミンであると考えられる。

(2) Platon, Phaedon, 99E.

(3) 「しかしセイレンの誘惑は依然として圧倒的である。彼女たちの歌を聴いた者は逃れられない。」M. Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.50.「花を食べることは、今でも中近東の食後のデザートでは行なわれており、ヨーロッパの子供たちにとっては薔薇香水をつけてパンを焼くことや菫の砂糖漬けによって知られているが、このように花を食べることが約束する状態においては、生活

の再生産は、意識的な自己保存から独立しており、満腹になることの至福感は、計画的に食物を摂ることの有益さから独立している。」ibid., S.82.

(4)「なぜなら子供たちは、彼らの身体がいつも言わばどっちつかずの状態にあるので、他の人々が泣いたり笑ったりするのを見ただけで、泣いたり笑ったりするのをわれわれは経験する。そしてさらに子供たちは、他の人々が行なっている全てのことを見ると、すぐに模倣しようと欲するのであり(imitari statim cupiunt)、つまりは他の人々が楽しんでいると彼らが想像する全てのものを自分でも欲するのである。」Spinoza, Ethica, Pars III, Prop.XXXII, Scho., op.cit., S.306–8. 邦訳、前掲書、206頁。ちなみにスピノザは感情の模倣(affectum imitatio)についてかなり詳しく論じており、感覚と感情の本質を外的対象の模倣と見なしている。「…もし外的な物体の性状がわれわれの身体の性状に類似しているならば、われわれが表象する外的な物体の観念は、外部の物体の状態に類似したわれわれの身体の状態を含んでいる。したがって、もしわれわれに類似したものが何らかの感情によって刺戟されたとわれわれが表象するならば、この表象は、この感情に類似したわれわれの身体の状態を表現するであろう。それ故にわれわれに類似した何らかの物がある感情によって刺戟されたとわれわれが表象することによって、われわれもまた類似した感情によって刺戟されるのである。」ibid., Pars III, Prop. XXVII, op.cit., S.298.邦訳、前掲書、198–9 頁。このような感情の模倣から憐憫(commiseratio)や競争心(aemulatio)が生ずる。「かくしてわれわれ見るように、人間は本性的に不幸な者を憐れみ、幸福な者を妬むように作られている。」ibid., Pars III, Prop.XXXII, op.cit., S.306.邦訳、前掲書、206 頁。

(5)「われわれが物体の上に見る色彩は、眼にとって完全に異質なものではなく、それによって眼がこの感覚によって言わば刻印されるようなものではない。否。この器官はそれ自身が色彩を生み出す態勢につねにあって、それ自身の本性に適ったものが外からそれにもたらされるならば、快い感覚を味うのである。」J.W. Goethe, Schriften zur Farbenlehre, Sämtliche Werke, op.cit., Bd.16, S.206.

(6)「ニュートンが彼のプリズム研究において、直線によって光線を都合よく象徴するために、開口部をできるだけ狭めたことは世界に不幸な錯誤をもたらしたのであって、おそらくこれからの何世紀もがそのことに苦しむのである。」J.W.Goethe, Maximen und Reflexionen, Sämtliche Werke, op.cit., Bd.9, S.551.

(7)「実際には顕微鏡と望遠鏡は純粋な人間感覚を混乱させる。」ibid., S.564.

(8)「全ての人間は本性的に知ることを浴する。その証は感覚を愛好することである。そして人間は他の感覚よりも眼による感覚を最も喜ぶ。…その訳は、諸感覚のうちで見ることが、われわれに最もよく何かを認識させ、多くの差別を明らかにしてくれるからである。」Aristoteles, Metaphysics, 980a22–26.以下の『形而上学』からの引用については、『アリストテレス全集』第12巻(岩波書店、1968年)所収の出隆訳を参照した。

(9)「思うに悟性は、完全に光から遮断された小部屋に似ていないこともない。それにはただ小さな窓が開いているだけで、外的な事物の視覚的類似物あるいは事物の観念を外から入れるのである。」J.Locke, An Essay concerning Human Understanding, BookII, Chap.XII, op.cit., pp.162–163.

(10)「異端者を別にすれば、西欧の形而上学は覗き機関の形而上学である。主体は…自己神格化の罰として、その自我のうちに永遠に閉じ込められてしまった。塔の隙間から覗くようにして主体は暗い空を見上げ、そこにイデアあるいは存在という星々が現れるのである。」Th.W.Adorno, Negative Dialektik, Adorno, GS., Bd.6, S.143.

(11)「ここに二つの物がある、それは－我々がその物を思念すること長くかつしばしばなるにつれて、常にいや増す感嘆と畏敬の念とをもって我々の心を余すところなく充足する、すなわち私の上なる星をちりばめた空と私のうちなる道徳法則である。」I.Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A288, Werksausgabe, Bd.7, S.300. 以下『実践理性批判』からの引用については、岩波文庫の波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳(1979年)を参照した。

(12)「憶い出を忘却することは科学の超越論的条件としてある。」M.Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Arfklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.263.「知能が発達するにつれて、一見記憶力が減退するのは、したがって、記憶と行動との組織化が増大するところからくる。…ある種の夢や夢遊状態における記憶力の“高揚”は、ごく普通にみられる事実である。この場合、消滅したと思っていた記憶が、驚くほど正確に再び現れてくる。」H.Bergson, Matière et mémoire, op.cit., pp.171–2, 邦訳、前掲書、174 頁。

(13)「しかしセイレンの歌はまだ芸術へと無力化されてはいない。セイレンたちは、“多くのものを養う大

地に起こったことは何でも全て”知っている。…ごく最近の過去を呼び出すことによって、彼女たちは、快楽の抗しがたい約束をもって…家父長制的秩序を脅かすのである。」 M.Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärunag, Adorno, GS., Bd.3, S.50.「無力化された神話がそのまわりに絹集する死者の国は、遙かな故郷である。」ibid., S.95.

（14）「すなわちわれわれはしばしば曖昧な表象を弄び、好きな対象や嫌いな対象を想像力の前で顔色なからしめることに興味をもつ。しかしそれよりもしばしばわれわれ自身が曖昧な表象の玩弄物であって、われわれの悟性は、たとえそれが虚偽であると認識していても、この表象の影響力によって陥し入れられた非合理性に対して身を守ことができないのである。性愛というものは本来は好意を目ざすものではなく、その対象を享受することを目ざすものであるが、その限りでは性愛はこのようなものである。たしかに好ましくはあるが、しかしながら人間を低劣な動物種ときわめて近縁なものに見せるもののうえに薄いヴェールをかけることによって、どれほど多くの機知がこれまで費やされてきたことか。このようなものについては、そのことによって慎みが要求されるのであり、洗練された社交界では表現は、たとえ微笑を誘うくらいに半透明ではあっても、決して明らさまに現われてはならないのである。－想像力はここでは好んで暗闇をさまよいたがる。そしてもしもひとが、冷笑的な態度を避けるために、笑うべき純潔主義に陥いる危険を冒そうとはしないとすれば、決して低俗な技術がそれに属しているわけではないのである。」I.Kant, Antholopologie in pragmatischer Hinsichit, B18, Werksausgabe, Bd.12, S.419–20.

（15） Platon, Phaedon, 82E.

（16）「理性（νοῦς）は、一種の実体として生じるが、滅びることはないようである。…理性はより神的なものであって、非受苦的（ἀπαθές）である。」Aristoteles, De Anima, 408b19–20, 29–30. 1967年）45–6頁。

（17）「私は一つの実体であり、その本質ないし本性の全ては考えることだけである。そして私は、存在するためには、いかなる場所も必要とせず、いかなる物体にも依存しない。」R.Descartes, Discours de la méthode, Oeuvres de Descartes, vol.6（J.Vrin:1973）p.33.邦訳、R．デカルト『方法序説』落合太郎訳（岩波文庫、1967年）45–6頁。

（18）「精神という名の寄生虫」という表現をL．クラーゲスは用いている。 cf.L.Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, Sämtliache Werke, Bd.1, op.cit., S.767. クラーゲスは、プラトンとは反対に、精神を生命にとっての牢獄と見なしている。「かしこと同様にここでも、精神は生命の牢獄をつくることに専念している。」ibid., S.730.

（19）「かつて人間は彼の神に人間を生贄として捧げたのであり、おそらくは彼が最も愛していた人々を生贄として捧げた。…次に、人類の道徳的な時代には、人間は彼の神に、彼が持っている最も強い本能、彼の“本性”を生贄として捧げた。あと何が生贄として捧げるべきものとして残っているのか。人間はついには、全ての慰めとなるもの、聖なるもの、癒すもの、全ての希望、隠された調和への全ての信念、将来の浄福と正義への全ての信念を生贄として捧げねばならないのか。人間は神自身を生贄として捧げ、自己への残酷さから、石と愚鈍さと重苦しさと運命と虚無を崇拝せねばならないのか。」Fr.Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, No.55, Werke, Bd.2, S.616.「…そしてこれが最も重要なことのように思えるが、文明がいかなる程度で衝動の断念の上に打ち立てられているか、文明がいかに著しくまさに最も強い衝動を満足させないこと（抑圧、忘却、あるいは他に何か必要だろうか）を条件としているか、このことを見逃すことは不可能である。S.Freud, das Unbehagen in der Kultur, SA., Bd.9, S.227. 邦訳、著作集、第3巻、458頁。「ニーチェはヘーゲル以後に啓蒙の弁証法を認識した僅かな人々の一人である。」M.Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.62.

第 2 節　論　証

外界からの感覚的な刺戟に突き動かされて半ば強制的に夢うつつのうちに外的な対象の形姿を模倣してしまう身体から絶縁された理性は、魂のうちに僅かに開けられた小窓から感覚の最小限を外界に関する情報として受け入れる。しかしこの情報からも感覚的な要素はできる限り払拭され、外的な対象との類似性は可能な限り否定される。

プラトンにおける形相（εἶδος）はこの知的な蒸留過程の産物である。それは、すでに述べたカントの判断力論における図式と同じようなものであって、その点では感性的な対象との類似性をまだ色濃く残しており、したがって模倣的な性格を完全に振り落としているとは言えない。このことは、例えば、感覚される個物が形相を分有していると言われる際の分有（μέθεξις）という概念において端的に示されている。すなわち、アリストテレスの証言によれば、そもそもピュタゴラス派においては、分有という用語のかわりに模倣（μίμησις）という用語が使用されていたのであって、この用語法にしたがうならば、個物は形相を模倣していると言われるべきだからである。(1) こうして形相と外的対象との関係は依然として模倣関係なのであるが、ただしプラトンによれば、感覚される個物の方が形相を模倣しているのであって、個物の方が形相の似像（εἰκών）であり、水面や鏡に映る影のように形相を映す影にすぎないのである。(2) それ故に、プラトンによれば、感覚に映ずる感性的な世界は、形相からなる叡知的世界を映す影の国であるとされる。そして、プラトンが『国家』のなかで有名な洞窟の比喩を用いて説明しているように、この形相の世界は眩しく光り輝く世界なのに対して、感覚的な個物からなる世界は薄暗い闇の世界なのである。(3)

このようなプラトンの説明は、日蝕の時に裸眼で太陽を眺めるように感覚によって直接に対象を眺めると魂が盲目になってしまうというプラトンのさきの説明とは矛盾するように思われる。つまりこの場合には、知覚が本質的に再認であるという事実にもとづいた一種の知的な詐術が使われていると言うことができる。カントの判断力論における反省的判断力の作用に端的に見られるように、想像力によって形成される図式は、あくまでも感覚によって受容される印象から形づくられるものであり、それと同じように、プラトンの言う形相も含めて、一般に魂の内部にある観念は全て、外的な対象に何らかの点で類似した似像にすぎず、外的な対象を模倣している影像（εἴδωλον）にすぎない。そしてプラトン自身がこのことを認めているのであって、彼によれば、「われわれが見たり、聞いたり、自分で考えたりしたものを記憶しようとする場合には、ちょうど印形つきの指輪の印形を押すように、（霊魂という）この蝋の魂を知覚と思考の下に置いて、そこに刻印するのである。」(4) したがって形相や図式は、こうして魂という柔らかな蝋に刻印された外的な対象のかたちにすぎない。ところが、その後に知覚において、カントの言う規定的判断力が作用する場合には、いま感覚されている対象が、過去に感覚されて魂に刻印された形相や図式に類似していると判断されて、例えば「これはテオドロスである」

と認識されるのであって、そこでは現在の対象の方が、過去の記憶像にもとづく形相や図式に類似していると見なされるのである。そして、そうなると、最初の感覚の場合とはちょうど反対に、いま感覚されている対象の方が似像であって、魂のなかの形相や図式を模範（παράδειγμα）として模倣していると考えられるようになるのである。こうして、最初の感覚における受動的な模倣作用から注意を逸らし、形相や図式というものは、本来はこの感覚によって与えらた対象の形姿を模倣的な身体運動によって模倣することによってつくられた似像にすぎず、その意味において対象によって刻印された影像にすぎないということを忘れて、知覚における再認作用に注意を集中することによってはじめて、感覚的な対象の方が形相を模倣している似像にすぎないと見なされるようになるのである。そしてさらには、魂のなかにある形相の世界方が原型的自然（natura archetypa）であって、感性的な世界は、それに類似した模像的自然（natura ectypa）にすぎないと考えられるようになるのである。(5) このように、最初の感覚における模倣的な態度をたんなる跳躍台として用いて、それ以後は世界に対して完全に非模倣的に能動的にふるまおうとすることは、理性の形成に到る模倣衝動の抑圧過程の特徴的な性格である。

すでに述べたように、感覚されて模倣された対象を魂のうちに記憶し、模倣的な身体運動によってその対象の図式を形づくって、その記憶像がすぐに想起されるようにすることは、流動的な現実世界を永遠化することであり、この画像を繰り返し反芻して理解することによって感覚の衝撃を和らげて、人間の魂を模倣的なふるまいから脱却させようとする努力の一部をなすものであった。そしてこのように感覚の対象を画像として保持して、これを反復的に模倣しようとすることは、芸術の萌芽形態であり、模倣されて記憶された画像は芸術作品の先駆形態であった。したがって、この記憶された似像の世界は、言わば捕獲されて剥製にされた現実世界であり、このように理性の統制の下に置かれてしまえば、過去の死者たちのいる黄泉の国も、想像力を刺戟して魂を惑わす魔力を奪い去られて、美術館や博物館のように、もはや静かにただ人間の世界認識に役立てられるのである。そしていまや理性は、自らが支配するこの静かな死んだ過去の影像の世界こそ、まばゆく輝く明るい形相（イデア）の世界であり、生者が活動している感覚的な世界の方が薄暗い洞窟であり、影像の世界であると言いくるめるのである。(6)

このような知的な詐術をニーチェは批判しているが、ニーチェによれば、理性がこのように不動の世界を追求し、これに固執するのは、一方では世界を秩序だてて認識して有効に行為しようとする欲求にもとづいており、他方では感覚がもたらす受苦（パトス）と陶酔状態（エクスタシー）を生命と生活の本質として享受することのできない魂の脆弱さを示しているのである。(7) このニーチェの指摘にしたがうようにして、三島由紀夫は、模倣衝動の抑圧にもとづくこの啓蒙の過程をちょうど逆に辿って、やがて言語によって物語（ミュトス）の形に対象化された芸術作品として定着されるこの薄暗い形象（イメージ）の世界抜け出して、魂をふたたび身体のうちに連れもどし、感覚に与えられる受苦が直接に経験される世界に到り、究極的な受苦としての死に達しようとするのである。したがって三島由紀夫は、作家・芸術家から政治的行動の人へと到るこの過程を、日蝕の際に太陽の光を避

けて言語(ロゴス)のなかに逃げ込むプラトン的な哲学者とは逆に、太陽に向かってあくまでも飛翔するイカロスの神話によって象徴させている。(8)

しかし、文明と啓蒙の過程においては、プラトンが示した方向に沿って理性の形成がさらに目ざされる。すなわち、すでに述べたように、かつて外界から受容された感覚に関する記憶像を想起して反復的に模倣することによって、外的な感覚のもたらす刺戟によって影響されない自己模倣の閉鎖回路が形成されるのである。外的な対象の形姿を捉える模倣的な身体運動の軌跡を作品として対象化し、これを鑑賞することによってこの身体運動を模倣することは、このような自己模倣の閉鎖回路が形成される途上の心的過程であった、いまやこの心的過程は、眼に見えてそれと分かる身体運動をともなわずに、自分で自分に言葉を語りかけ、自分で自分の言葉を聞いて、その発話運動を模倣して、その言葉が意味する記憶像を想起し、今度はそれに答えて再び自分に言葉を語りかけ、その発話運動を模倣して了解していくという自己模倣・自己対話の閉鎖回路として完成されてくるのである。こうして認識とは区別されたものとしての思考が現れ、また悟性とは区別されたものとしての理性が成立することになる。(9)そして、外的な他者を模倣することを禁止され抑圧され、自己模倣として自己自身だけをもっぱら模倣するよう方向づけられた模倣衝動のこのような作用によって、自己の思考はつねに自己によって模倣され、時間軸に沿った多くの自己の同一性が確立されてくる。魂が、そのつどの感覚の対象の形姿を模倣し、そのつどその対象の魂の表象を模倣しているかぎりでは、時間軸に沿った自己同一性はまだ存在せず、人格は分裂し散乱して、各瞬間に模倣される対象につねに浸透され、受動的に支離滅裂に変容していく。自己模倣の閉鎖回路が形成されて、もっぱら自己自身が模倣されることによって、自己同一性・人格の統一性は、思考の一貫性としてようやく現れてくる。それ故に思考は本来的に論証的であり、理性は推論能力と見なされてきたのであって、そのようなものとしての思考や理性は、自己自身だけをあくまでも模倣し続けるという魂の決意に支えられ、それを可能とする模倣衝動の抑圧にもとづいているのである。(10)

こうして、自己模倣によって形づくられたこの閉鎖回路において、理性が行なう思考の素材となる形相(イデア)あるいは図式とは、すでに述べたように、本来は身体的な模倣運動によって形成される似像であって、魂のうちに貯えられた記憶像を意味する記号として作用して、これらの過去の記憶像を思考のなかで想起させるものである。そしてそれは、入念に構成されるならば、芸術作品として対象化されるものであり、一般的には、身体のうちで特に舌や喉を用いて発せられる構造化された音声としての言語というかたちで存在している。いまや理性的な思考においては、この形相あるいは図式からも、魂を惑わして模倣へと誘う感覚的な要素はさらに完全に取り除かれてしまう。つまり、いまや形相は、感覚の対象との間に自然的な類似性をいまだ残した図式や輪郭（μονόγραμμον）ではなくて、たんに感覚の諸対象とそれらの記憶像を同一化して一定の論理的な集合の下へ包摂し、それらに対して同一の行為を発動させるための普遍的な概念と見なされるようになるのである。そしてこのことは、形相を形づくる言語的行為

を模倣的な身体運動から脱却させて、形相を支える言語を、感覚的な対象との間に自然的な類似性をもたない任意的な記号にすることによって行なわれる。プラトン自身は、対話編『クラチュロス』のなかで、感覚的な対象の形姿を模倣する名前（ὄνομα）としての言語から、概念を意味する任意の記号としての言語への発展過程を論ずるというかたちで形相のこの純化の過程について語っている。(11) こうして、模倣的な身体運動から純化された言語によって支えられる形相は、思考規則としての概念となり、このような概念による思考は、感覚的な対象とは似ても似つかぬ記号を用いた論理演算となる。いまや理性は、魂の狭い小窓から僅かに受入れた感覚的なものや模倣的なものを踏み台や跳躍台のように用いて、それからは感覚的なものに全く頼らずに、記号言語によって意味される思考と行為の枠組みとしての形相だけを用いて、世界について概念的に思考するのである。(12) こうしてついに魂の隙間も閉じられて、魂の内部で概念だけを用いて論理的に思考する理性が確立されてようやく、人間は本来的な思考に到達し、このような論理的な思考の主体としての自我を確立するのである。(13)

概念を用いた論理演算を行なう記号体系としての言語（λόγος）が形成されることによって、人間の思考と行為は模倣的なふるまいから完全に脱却し、思考と行為は完全に論理的て合理的なものとなる。こうして神話（ミュトス）と区別されたものとしての論証（ロゴス）が明瞭に現れてくる。すでに述べたように、神話においては、芸術作品の場合と同じように、対象との間に自然的な類似関係をもった似像が形成されるということが世界認識を支えている。したがって神話においては、現実の世界についての経験をひとつの有意味な物語（ミュトス）として構成するために、それと自然的に類似した似像（εἰκών）が比喩（μεταφορά）や象徴（σύμβολον）や寓意（ἀλληγορία）によって形づくられる。類比（ἀναλογία）にもとづくこのような神話的な表現技法は、たしかに現実世界を認識して理解する基本的な手段であるが、そこでは思考はまだ模倣的なふるまいであって、外界からの印象によって引き回され、唯一の道筋を辿って必然的なかたちで進んでおらず、したがって有無を言わさぬ説得力をもたない。つまり想像力が気紛れに跳梁する本源的な混沌とした祝祭的な経験においては、全てのものが全てのものに何らかの点で類似していて、それ故に全てのものが全てのものの比喩となりうるのであって、神話に含まれる比喩は、この豊富に有りあまる本源的な類似性のなかから任意に偶然的に選択されたものにすぎない。本源的な模倣衝動は本来的には到るところ全てのものの間に類似性を発見するのであって、そのために或る神話において用いられている比喩は、その他の全ての可能な比喩と比較して、多くの場合は、たんに偶然に行き当たりばったりに選ばれ、せいぜい、その比喩によって喩えられる対象にただ相対的によく類似しているという脆弱な理由で選ばれているにすぎない。(14) したがってそのような比喩は、それによって表現される対象と自然的な類似性によって結びついているだけで、決して論理的に必然的なかたちで結びついてはいないのである。この点において神話的な思考は、それが模倣的な性格を帯びている程度にしたがって、かつての原初的で混沌として支離滅裂な幻想世界の曖昧で偶然的な性格を引きずっている。それ故に神話は幼稚であり、全体としては

虚偽であり、古い時代の人々の原始的な思考様式であると見なされるのである。[15]

これに対して概念的な思考としての論証(ロゴス)はこのような偶然性と曖昧さを残さない。概念は、それが意味するさまざまな記憶像がその内包量と外延量に関してひとたび厳密に規定されてしまえば、一定の論理的な規則にしたがって整然と配列され、有無を言わさぬ鉄のような論理的必然性にしたがってただ一つの結論へと思考を導いていく。[16] こうして思考する理性は、感覚や想像力によって突き動かされて、快楽や苦痛や恐怖の感情を抱いて、目くるめくような幻想的な世界を当てもなくさまようことを止め、また新奇なことに対する恐怖心と惰性から過去の習慣による経験という蓋然性の小径を辿ることをやみくもに模倣して繰り返すことも止める。いまや理性は、ひとたび前提が与えられるならば、論証の各々の過程を自己模倣によってさらにわがものとする以外には、他の何ものにも影響されずにひたすら論理の鎖を辿り、感覚がもたらす誘惑を錯覚として斥け、習慣による惰性を因習として捨て去り、どれほど異様な結論であろうとも必然的な結論に達する。そしてこの点において、この自己模倣は、すでに述べたような、身体に沈澱した習慣による過去の自己自身の無批判な模倣とは区別されるのである。このように概念的な思考の閉鎖回路のなかで自己の思考のみを模倣する論証において、理性は模倣的なふるまいから完全に脱却し、模倣衝動の完全な抑圧を達成するのである。[17]

こうして理性による論証(ロゴス)が確立されるにつれて、この論証によって捉えられる世界の様相もまた一変してくる。かつて魂が感覚と身体による受動的な模倣を通じて眼前に見出す世界は、混沌として夢幻的な世界であり、万物照応が支配する祝祭的な世界であった。感覚される対象からの刺戟によって模倣的な身体運動が引き起こされ、この身体運動によって想起された記憶像が感覚と結びつけられる時に、夢うつつの陶酔状態(エクスタシー)にある魂が捉える世界には、確固たる秩序も構造もなかった。共通感覚によって感覚における受動的な模倣作用と模倣的な身体運動とが一定のかたちに安定的に秩序づけられ、反復されて習慣化されるにつれて、この世界のうちには恒常的な因果連関の構造が現れてくる。しかし習慣と経験によって形成されるこのような構造の堅固さなるものは、ヒュームの懐疑論が指摘しているように、「類似した状況に置かれた類似した対象はつねに類似した結果を生むだろう」[18] というたんなる蓋然性にすぎず、そのかぎりでは依然として類似性に立脚し、模倣的なふるまいを引きずっている。しかし理性の論証というかたちで思考し、その論理必然性にしたがって行為する合理的な人間の眼前に現れる世界の構造は、このように柔らかくて散逸的なものではなくなる。そこに開かれる世界は、スピノザが『エチカ』において示したように、冷たくて硬質な必然性の構造をもった世界である。かつては諸事物が殆んど無限に豊かな類似性にしたがって奔放に自由に離合集散をくりかえしていた夢幻的な世界のうちから、たった一つの論理的に必然的な連関だけを残して、その他は全て剪定され、こうして全世界は必然的な構造の世界へと凍結するのである。いまや、スピノザの言うように、「自然のうちには何一つ偶然のものはなく、全ては一定の形で存在して作用するように神的な本性の必然性によって決定されているのである。」[19] そしてそこでは全ては必然性によって支配され、何ひとつとして曖昧で未決定なものは存在しないから、理性は原

理的には時間の流れの外に立って、過去から未来へと伸びる時間系列を一望のもとに捉え、過去を曇りなく完全に回顧し、未来を限なく完全に予見しうるとされるのである。(20)

そして、かつては感覚と想像力に突き動かされて模倣的にふるまいながら夢遊病者のように跳び撥ねていた人間は、このような必然的な世界のなかでは、理性的な思考によって未来を予見して、たったひとつの最も合理的な行為を行なう。人間の全ての行為は、いまや理性の論証(ロゴス)にしたがって必然的で合理的な根拠にもとづいて行なわれ、自己自身の思考に従う以外には他のいかなる模範を模倣することもなしに行なわれる。そして、すでに述べたように、受動的な模倣状態にある魂は、外的な刺戟によって浸透されて、陶酔状態(エクスタシー)のうちで性衝動に導かれて、他者との性的な合一を目ざして個体的な死に近づくが、これに対してこのように感覚の影響を遮断して自我を確立した魂は、性衝動や模倣衝動を抑圧して、個体としての自己の自己保存を目ざして冷静に思慮をめぐらせる。したがって、これが啓蒙された魂の在り方だとすれば、「“自己を保存しようと努力することは徳の最初の唯一の基礎である”というスピノザの言葉は全ての西欧文明の真の格律を含んでいる」(21) と言うことができよう。かくして啓蒙された魂を導く理性にとって自由とは、行為が気紛れで偶然的で予見できないということを意味しない。むしろ、過去の自己自身の行為の習慣的な模倣も含めて、感情の気紛れにもとづく外的な模範の無批判な模倣を全て排除して、個体の自己保存という目的に向けて明確に動機づけられ、根拠づけられ、例えば実践的三段論法といった論証(ロゴス)によって論理的に必然的なものとされた行為だけが、理性の実践的な命令として確実に実行されること、このことが理性にとっての自由の証である。(22) そして、自然法則の必然性によって隅々まで支配された世界が科学的認識によって確定的に捉えられることが、このような自由な行為をはじめて可能にする。もしも理性が魂に着せた論証という拘束衣が緩められて、例えば矛盾律という基本的な論理法則が妥当性を失うならば、かつての幻想的世界(ストレイト・ジャケット)のように、全てのものが全てのものに類似するようになり、魂は混沌(カオス)のなかで模倣衝動にふたたび全面的に身を委ね、陶酔状態のうちに理性も自我も消失するであろう。(23)

(1)「分有という言葉を(プラトンは)たんに変えただけである。なぜなら、ピュタゴラス派の人々は、存在するものは数の模倣によって存在すると言うのに対して、プラトンは、この言葉を変更して、分有によって存在すると言うからである。」Aristoteles, Metaphysics, 987b11–13.

(2) プラトンは『国家』のなかで、線分の比喩について論じた有名な箇所で、叡知的なもの(τὸ νοουμένον)の領域とは別に、「可視的なものにおいては(ἐν…τῷ ὁρωμένῳ)、もう一つの似像の領域がある」としている。Platon, Republic, 509D–E.「似像ということで、わたしはまず影のことを言っているのであり、さらに水面における像のことを言っているのであり、また、緊密に滑らかに明るく組み立てられているようなものにおける像のことを言っていろのであり、また、もしあなたが認めるならば、そのような全てのもののことを言っているのである。」ibid., 510A.

(3)「さてひとが存在するものにより近づき、もっと現実的に存在しているものに向かうならば、彼はより真なるかたちで見るだろうか。…いまもしも彼が光そのものを眺めることを余儀なくされるならば、眼を傷めてしまうのではないか。」Platon, Republic, 515D–E.

(4) Platon, Theaetetus, 191D.

(5)「われわれは、かかる悟性を理性においてのみ認識される原型的自然（natura archetypa）と名づけ、また感性界を模型的自然（natura ectypa）と名づけてよいと思う。」I.Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A75, Werksausgabe, Bd.7, S.157.

(6) H. アレントがこの点を指摘している。「ホメロス的な立場の転倒は明らかである。プラトンはホメロスに次のように言っているかの如くである。すなわち、身体を欠いた魂の生活ではなく、むしろ身体の生活こそ地下の世界で営まれているのであって、天空と太陽に比べれば、地上は冥界（ハーデス）のようなのである。」H.Arendt, Between Past and Future（Penguin Books:1977）p.37.

(7)「より価値のある別世界が想像されるということのうちには、ひとを苦しませる世界に対する嫌悪が表現されている。現実に対する形而上学者たちの怨念がここでは独創的である。」F.Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke, Bd.3, S.883.

(8) 三島由紀夫『太陽と鉄』（中公文庫、1987年）9–119 頁。

(9)「…ただ魂の内部において自己自身との無言の対話として現れるもの、それだけがわれわれによって思考と名づけられるのではないか。」Platon, Sophist, 263E.これらの点については、H. アレントが指摘している。「われわれが見たように、認識する能力としての悟性とは区別してカントが理性と呼んだ思考する能力は、全く異なった性格をもっている。…悟性は、感覚に対して与えられたものを捉えようと欲するが、理性はその意味を理解しようとする。」H.Arendt, The Life of the Mind（Harcourt Brace Javanovich:1978）p.57.「…最も頻繁で最も基本的な思考経験は、存在していないものに関わり、私の感覚から消失したものに関わっている。…私は感覚の対象によって取り囲まれているのではなく、観念によって取り囲まれている。」ibid., p.85.「思考においては私は問う者でもあり、答える者でもあるが、思考をこのような真の活動性としているものは、私自身に関する私自身の二重性である。ibid., p.185.

(10)「全ての思考は論証的であり、そして思考が思想の順序に従うかぎりにおいて、思考は“無限に進む直線”によって類比的に表現されるであろう。」H.Arendt, The Life of the Mind, op.cit., p.201.

(11)「しかし、実際には、ヘルモゲネスの言うように、類似性の牽引力はつまらぬものなので、名前の正しさのうちに、約定というありふれたものをさらに用いなければならなくなる。」Platon, Cratylus, 435C「ギリシャ哲学が、言葉と事物、言語と思考とのこのような関連を信じようとしないとすれば、その理由はまさに、言葉を話す人間がそのなかで生活している言葉と事物との緊密な関連に対して思考は身を守らねばならなかったからである。“全ての言語のうちで最も雄弁な”（ニーチェ）この言語による思考の支配はきわめて強力だったので、哲学の最も本来的な努力は、この支配から脱却することに向けられていた。こうしてギリシャ哲学はその初期から、思考を誘惑して誤らせる“名前”と闘い、名前に対抗して、言語のうちで不断に遂行されている観念性を拠り所としたのである。」H.-G.Gadamer, Wahrheit und Methode, op.cit., S.395.

(12) プラトンによれば、魂は思考の際に感覚的なものを前提として用いるが、魂の「叡知的な部分の理性それ自身は、対話する能力に依拠し、前提を出発点とするのではなく、踏み台や跳躍台のように、万物の無前提（ロゴス）な出発点に到るために、文字通り下に置かれたものとするのである。」Platon, Republic, 511B.

(13) カッシーラーは言語のこのような発展を好ましいものと評価している。cf.E.Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, op.cit., S.134–9.これに対してベンヤミンはこのような発展を言語の堕落として否定的に評価している。cf.W.Benjamin, Über Sprache ünerhaupt und über die Sprache des Menschen, GS., Bd.2–1, S.140–57.邦訳、著作集、第3巻、11–48 頁を参照せよ。

(14)「類似性とは、あらゆる哲学的関係が在り得るために欠くべからざる関係である。なぜなら、或る程度の類似性を有するもの以外には、いかなる対象も比較され得ないからである。」D.Hume, A Treatise of Human Nature, Book I, Part I, Sec.VI, op.cit., p.14.邦訳、D. ヒューム『人性論』第1巻、前掲書、44頁。七つの哲学関係のうち類似性・反対性・質の程度という「三つの関係は一見して発見できるもので、論証よりもむしろ直観の領域に属する。どんな対象でも互いに類似していれば、類似性はすぐに眼につくであろうし、あるいはむしろ心に閃くであろう。そして再度の検討は殆んどいらないのである。」ibid., Book 1, Part 1, Sec.1, p.70. 邦訳、同書、121 頁。

(15)「われわれは子供っぽい神話を用いて語ったのであり、そしてこの神話は、全体として見れば虚偽である…ということをあなたは理解しないか。」Platon, republic, 377A.「これら（天体）は神々であり、そして

神的なものが自然全体を支配しているということが、初期の太古の人々から神話のかたちで伝承された事柄として受け継がれている。」Aristoteles, Metaphysics, 1974b1–3.

（16）「概念のもつ射程はソクラテスによって発見された。…ここではじめてひとつの手段が使えるようになったのであり、この手段によってひとを論理的な万力のなかに置くことができるようになった。そしてその結果、この者は、自分が何も知らないか、それともまさにこのことが真理であるということを認めることなしには、逃れられないのである。それは永遠の真理であり、盲目の人間の振る舞いのように決して消え去ることはないであろう。M.Weber, Wissenshcaft als Beruf, in:gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre（J.C.B. Mohl:1988）S.596.

（17）　ギリシャ哲学は神話から論証へのこのような発展過程を如実に記録している。「…年老いた者が若者に語るように神話（ミュトス）を語りながら進んだほうがよいか。それとも論証（ロゴス）によって解明しながら進んだほうがよいか。」Platon, Protagoras, 320C.

（18）D.Hume, A Treatise of Human Nature, Book I, Part.III, Sec.VIII, op.cit., p.105. 邦訳、D. ヒューム『人性論』第1巻、前掲書、172 頁。

（19）Spinoza, Ethica, Pars I, Prop.XXIX, op.cit., S.130. 邦訳、スピノザ『エチカ』上巻、前掲書、71–2頁。

（20）「事物を何らかの永遠の相の下に知覚することが理性の本性に属している。」Spinoza, Ethica, Pars II, Prop.XLIV, Corol.II, op.cit., S.234. 邦訳、同書、151 頁。

（21）M.Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.46.cf.Spinoza, Ethica, Pars IV, Prop.XXII, Corol, op.cit., S.416.邦訳、スピノザ『エチカ』下巻、前掲書、34頁を参照せよ。

（22）「思想は自由である。…しかしながら強制の契機がなければ、そもそも思考はあり得ないだろう。自由と思考との矛盾は思考のためにも思考によっても取り除かれないのであって、むしろ思考の自省を要求するのである。」Th.W.Adorno, Negative Dialektik, Adorno, GS., Bd.6, S.232.

（23）「さらにもしも矛盾する命題が、同じものについて同時に真ならば、全てのものが一つであるということは明らかである。もし全てのものについて、肯定することも否定することも可能ならば、同じものが三段櫂船であり、壁であり、人間であることになるからである。」Aristoteles, Metaphysics, 1007b19–23.「一組の矛盾する命題からは、いかなる結論でも導き出されうる。」K.R.Popper, Conjectures and Refutations（Routledge & Kegan Paul:1963）p.321.

第 3 節　上空飛行

魂はその感覚の水準においては外的対象の存在によって浸透され、その対象の色彩に染められ、その対象の魅力に否応なしに捉えられ、陶酔（エクスタシー）状態のなかでその対象を模倣する。しかし感覚の受動性と受苦性から脱却して明確な思考と確固たる自己意識を確立して理性化した思考は、逆に外的対象を支配し操作するようになる。外的対象を認識するということは、それを「美しき他者」として魂の内に迎え入れることではなく、その対象を支配して意のままにすることとなる。理性は美的状態のなかで対象の魅力に陶酔するかわりに、むしろ対象を軽蔑するのであって、模倣衝動の抑圧はこの軽蔑の感情のうちに如実に現れている。なぜなら人間は、自分が軽蔑する対象を模倣することはないからである。(1) こうして理性は、自然に対して模倣的にふるまうかわりに、強圧的に暴力的にふるまい、対象の形姿を自らの内部に迎え入れるかわりに、逆に対象の内部に踏み込んで、その秘密を容赦なく暴き出そうとする。かくしてカントによれ

ば、理性は、自然という証人に強要して無理やりに証言させる裁判官に喩えられるのである。(2)

模倣的なふるまいから脱却した理性は、その認識において、対象の外皮を剥ぎ、対象の自立性を挫けさせることを目ざす。中世のキリスト教会の異端審問や現代の共産主義国家の査問や警察・検察の尋問が犠牲者に強い光を浴びせたうえで、拷問したり、罵倒したり、脅かしたり、問いつめたりして、相手の自尊心を挫けさせて、魂の隅々まで泥靴で踏みにじって、転向や自白を迫るように、理性は自然的対象の内部の奥深くまで侵入するのである。J．オーウェルはSF小説『1984年』のなかでこのような他者支配の方法を詳細に描写してみせたが、ニーチェはこのようなやり方こそ近代以降の自然科学者の一般的な研究方法だと見なしている。(3)芸術を支える模倣的なふるまいは対象の表面にとどまるが、科学を支える非模倣的なふるまいは対象の内面にまで侵入する。このように理性によって内部を見透かされた対象は、一方では理性にとって近いものとなり、かつて魂によって模倣されていた頃の遙かな近づきがたさを失ってしまう。しかし他方では、理性はまさに対象を軽蔑して突き離し、対象を見下して距離をとることによってこのことを果たすのであって、それによって自然的な対象は陶酔的な魅力を失って、無価値なガラクタと化すのである。(4)こうして魅力を失って、その内面まで見通されて秘密のなくなった対象は無色透明となり、表面や外皮を失ってしまう。感覚によって受容される色彩や香りや味や肌触りといった第二次性質は理性の視界から消え去り、共通感覚によって捉えられる延長や形や運動といった第一次性質だけが自然の事物の客観的な属性であると見なされるようになる。理性にとっては、「言うなれば対象は無色である。」(5)

X線写真のように透視された無色透明のこの世界のうちに、理性的な魂はもはや驚愕や衝撃を経験することはないし、異質な他者をその独自な異質性において見出すことはない。そもそも対象を模倣するというふるまいは、異質な他者を眼のあたりにしてその異質性に戦慄し魅了されて、魂を揺り動かされ、その形姿をなぞるように身体運動させられることだとすれば、このように透視された透明な対象はもはや模倣されることはないのである。徹底的な拷問や尋問を受けた者は、やがて取調官の言いなりになり、彼の望むままのことを自白するようになるが、それと同じように、理性はこのような対象のうちに異質なものの異様なふるまいを見出すことはなく、むしろ自己自身が作り出したものだけを発見する。こうして理性は、自然対象の魅力に突き動かされてこれを模倣するというかたちでこの対象を認識するのではなく、逆に自分が作った脚本にしたがって自然対象を操って、一定の演技をさせ、その結果を自己の作品として認識するというようにして自然対象を認識する。これが実験という方法である。(6)そしてこのようなものとしての実験は、すでに述べたような物語(ミュトス)を含む芸術作品に似ており、特に舞台で上演される演劇に似ている。つまり演劇の場合と同じように実験においては、自然現象の一部分が模倣されて作品として定着させられて、反復・反芻して詳しく認識され学ばれるようになるのであるが、その場合に模倣されて作品化された自然現象は、現実の経験のなかで観察された偶然的なものではなく、一定のまとまりをもった物語として科学者によって構成・創作された一種の虚構なのである。そして、舞台上の俳優が脚本家と演出家の指示どおりに動かされて

架空の物語を演ずるように、実験のなかでも自然の事物は科学者の指示どおりに動かされて自然現象の物語を演ずるのであって、その意味において、演劇が演出家の作品と見なされるように、実験される自然現象もまた科学者の作品と見なされうるのである。こうして演劇と同じように実験もまた何度でも任意に反復して繰り返されうるものとして、人間の創造した作品となる。まさにそれ故に自然科学的な真理とは、中世の実在論の主張と同じく、創造者としての人間が実験の際に抱く普遍的な概念が、実験された自然的事物のうちに実際に内在しているということであると見なされるのである。(7)

そして実験によるこのような対象支配のための手段となった言語もまた、かつての名前のように対象の形姿を模倣した似像ではない。むしろそのような言語は、一定種類の対象を取り扱うための行為規則を意味する記号(エイコン)であり、その際に意味されている行為規則が概念である。すでに述べたように、カントの言う規定的判断力が作用する場合には、反省的判断力が作用する場合のように、或る対象についての感覚からその対象の図式を読み取る模倣的な身体運動はもはや主題的ではなくなり、むしろさまざまな対象をこの図式によって同一化し、これらの対象に対して同一の行為を引き起こすような記号的な言語行為が前面に出てくるのであって、このような行為の規則が概念なのである。したがって概念とは、判断力が行なう模倣的なふるまいに依拠して、多くの対象を同一のものとしてまとめ、それらに対する同一の取扱を指示するものであって、その意味において本質的に法律的であり普遍的なものである。感覚にともなう模倣的なふるまいは類似性をつくるのに対して、理性的な思考にともなう概念はこうして同一性をつくる。類似性の関係においては、互いに類似していると見なされて関係づけられたものは、依然として各々独自なものであって、個別的なものとして互いに質的な差異性を保持しているが、概念はこのような質的な差異を抽象して、それらをもっぱら同一化する。(8) アドルノは、近代市民社会における市民の抽象的な人格としのて平等性と商品交換の際の諸々の財貨の商品としての同等性を、このような概念的同一性の二つの主要形態と見なしている。いずれの場合においても、人間がもつ諸性格・諸特質の質的な差異や、商品がもつ使用価値の質的差異は全て抽象され、全ての人間は市民として完全に同等な法的権利を有すると見なされ、あらゆる財貨は商品として同一の規準にしたがってその価値量を測定されて互いに代替されうると見なされるのである。(9) そしてこのように概念によって同一化し数量化する傾向は自然の全ての事物に及ぶのである。

理性的な思考によって感覚的な要素を捨象されて透明化され、概念的な思考によって質的な差異を捨象されて同一化されたこれらの対象は、感覚する人間の身体が位置している世界内の一つの視点から眺められた対象ではない。例えば、メルロ＝ポンティが指摘しているように、概念としての立方体は六つの等しい正方形の面を持っているが、しかし人間は、木でできた立方体を感覚によってそのようなものとして見ることはできない。(10) むしろ人間は、理性的で概念的な思考においては、身体器官による感覚の場合のように、世界を一つの視点から一定の

遠近法的展望(パースペクティヴ)のもとに捉えるのではなく、むしろ自らの身体の拘束から脱却して、このような特定の視点には拘束されずに、上空から俯瞰するように世界を捉えるのであって、この偏在的な視点において立方体は六つの正方形からなる透明な構造体として概念的に捉えられるのである。メルロ＝ポンティの表現を借りるならば、感覚によって捉えられる世界は、「生な世界（monde brute）」「生まの存在」、「理性的で前所与的な世界」、「私的世界（ἴδιος κόσμος）」であるのに対して、理性によって捉えられる世界は、「公認された存在、存在の真理」、「考えられた存在」、「叡知的世界（monde intelligible）」「叡知的な場（τόπος νοητός）」、「共同世界（κοίνος κόσμος）」、である。(11) そして、身体と結びついた魂はつねに世界の中の一点から世界を眺めるのに対して、理性は「不偏不党な傍観者」「宇宙観察者（Κοσμο θεώρος）」として神の視点からこの世界を俯瞰し、そのような者として、「絶対的上空飛行（survol absolu）」を行なうのである。(12)

すでにプラトンにおいて理性は不滅の実体として身体から疎外され、身体という牢獄から逃れて形相(イデア)の世界へと浄化されることを願っていたが、いまや理性はこうして感覚と身体の束縛から逃れて、神のように超越的で偏在的な視点から世界を眺めることになり、結局は視点そのものをもたなくなる。そしてそれとともに理性は、感覚と身体にとって本質的な衝動としての模倣衝動からも完全に開放される。感覚することもなく、思考の際に自らが身体を用いて運動しているとも感じていない理性は、当然のことながら、対象に魅せられて陶酔状態(エクスタシー)のなかで身体的な模倣衝動を行なうこともないし、身体のうちに沈澱した習慣にしたがって惰性的に過去の模範を伝統として模倣することもない。こうして魂における模倣衝動の抑圧は、理性の確立をもって頂点に達するのである。

すでに述べたように、このような理性を備えた魂にとっては、外界と自己、他者と自己とはいまや明瞭に区別され、こうして環境から隔絶されて差異化された自我は、認識と行為の自由な主体としてその一貫した自己同一性において意識される。そしてこの自我が、自我衝動にしたがって冷静に理性的な思慮をめぐらして自己保存を目ざすということも、すでに述べたとおりである。しかし、いまや全ての感覚や身体から疎外されて上空飛行する理性それ自体は、このような自我からも疎外されるようになり、自我（ego）の利己的（egoistic）な視点を特権的なものとは見なさなくなる。つまり、理性から見れば、利己的に思慮を廻して自己保存を目ざす自我は、論証(ロゴス)を用いて理性的に思考しているとしても、自らの感覚や身体を特に貴重で特権的なものと見なしており、そのかぎりでは依然として身体に束縛されて生活している。そして、それ故に自我は、いまだ模倣的にふるまっており、模倣衝動を完全に抑圧することに成功してはいない。身体の無意識的な水準においては、魂は、いまだ自他の区別なしに、無記名で一般的な群集として生活し、陶酔的な融合状態のなかで互いに無差別に模倣し合っているのに対して、自我は、その一部分はすでに理性の水準にあって、たしかに自他をはっきりと区別して、他者

とは差異化されたものとしての自我の自己保存に固執している。しかし、第2部で詳しく述べられるように、このような自我は、自己と他者との間の明白な差異性にはいまだ耐えられず、他者との間に何とかして類似性をつくろうとして他者を模倣するのである。こうして自我は、他者を嫉妬し、一方では自己と他者との間に差異性をつくろうとして競争しながら、他方ではこの差異性をなくそうとして他者を模倣するというかたちで競争するのであって、そのかぎりにおいていまだ模倣的にふるまっているのである。(13) したがって上空飛行的に思考する理性をそれ自体は、このように互いに嫉妬し合って競争することによって模倣的にふるまっている自我の観点からも脱却する。いまやこの理性にとっては、自らが属する魂のなかの利己的な自我は、他の多くの自我のなかの一つにすぎない。遙かな高みを上空飛行する理性は、自己自身の自我をも客観的に眺め、公平で不偏不党な立場から評価するようになる。このことによって理性は、自らの身体を完全に離れ、模倣衝動を完全に抑圧する。そしてこの理性は、自らの自我を含めて多くの自我が模倣衝動に駆られて互いに嫉妬し合って競争する姿を冷静に見おろして、それらの自我を互いに同等な者として平等に扱うのである。

したがって、プラトンとアリストテレスがすでに指摘しているように、このような理性は、個人の特殊な立場を越えて普遍的な立場に立って思考する能力であって、立法し、社会的に組織し、政治的に思慮を廻らす理性であって、その意味において本質的に国家理性である。(14) これも第2部において主題的に論じられるように、人間の魂は、ごく大まかに見れば、三層構造をなしていると考えられる。すなわち、最下層の身体の水準においては、魂は、模倣衝動が命ずるままに互いに模倣し合って、いまだ自他の区別のない無差別な融合状態にある。次に自我の水準においては、魂は、自他を明確に区別する段階に達してはいるが、依然として互いに嫉妬して競争し合うというかたちで利己的な立場から模倣的にふるまっている。最後に、ようやく理性の水準において、魂は模倣衝動を完全に抑圧して、自我の利己主義を超越した公平無視の傍観者的な立場をとることができるのである。そして、この神的な立場からして理性は、特定の個人の自己保存にもっぱら配慮するよりも、むしろ社会全体の自己保存について政治的に配慮するのであり、その意味において国家理性なのである。

理性がこのように利己的な自我を超越しているかぎりでは、それはフロイトにおける超自我（Über-Ich）と多くの点で重なり合っている。超自我と同じように、理性もまた、個体を越えた類的なものに配慮する。(15) ただし、仮にこのような理性がフロイトにおける超自我と本質的に同じものだとしても、上空飛行的に思考する理性の発生は、フロイトにおける超自我の場合のように、たんに性衝動の抑圧だけから説明することはできず、言わんやオイディプス的性衝動の抑圧だけから説明することはできない。(16) これまで述べてきたように、上空飛行的な理性が確立されてくるのは、根源的な模倣衝動によってもたらされる陶酔的な夢幻状態から醒めて、魂を惑わす感覚の魔力から遠ざかり、そのことによって始源の原色の混沌とした世界を無色透明の必然的な世界へと秩序づけることが人間の生活にとって有利だからである。したがって理性の形成は、何よりもまずこの根源的な模倣衝動を抑圧し制限することによって行なわれるので

あって、仮にフロイトの言うように、性衝動の抑圧がこの過程に関与しているとすれば、理性の確立を目ざす啓蒙過程は、性衝動と模倣衝動という二つの根源的な衝動を抑圧し制限することによって行なわれると言わねばならない。すでに論じられたように、ここでは、性衝動と模倣衝動は、プラトンが『饗宴』においてエロス（ἔρως）という概念によって示した根源的衝動の二つの分肢をなすものと考えられている。すなわち、生衝動（エロス）において、性衝動（アプロディテー）はその生殖的な側面を示し、模倣衝動（ミメーシス）はその認識的・意思疎通的な側面を示しているのである。したがって、そう考えるならば、文明化と啓蒙の過程は、結局のところは、生衝動（エロス）の抑圧と制限によって行なわれるのである。(17) たしかにフロイトもまた、彼の言う性衝動はプラトンにおけるエロスの概念と同じものであると明言しており、プラトンの概念と同じくらい広義の概念であると明言している。(18) しかし、それでもなお、これまでの論述にしたがえば、フロイトにおける性衝動の概念は、模倣衝動に関わる諸側面を含むほど充分に広いものではなく、それ故に文明化と啓蒙の過程をこの衝動の抑圧と制限だけから説明することは困難である。(19) これまで論述においては、生衝動（エロス）というプラトン的概念は、たんに生殖作用だけでなく、感覚によって外的な刺戟を受容することも含めて、プラトンの表現を借りるならば、「身体と心の双方を用いて美しきものにおいて出産すること」(20) の全てを含んでいる。そして、もしもプラトン自身が、ここで心における出産として特に芸術作品の制作としての模倣（ミメーシス）だけを考えているとすれば、本論で言われている生衝動（エロス）の概念は、プラトン自身の場合よりももっと広いものである。(21)

こうして人間の行なう認識は、完全に受動的な感覚から完全に能動的な理性にいたるまで重層的な構造をなしている。そしてこの構造を貫いているのは模倣衝動であり、(22) この衝動が徐々に抑圧されて制限されていくにつれて、このような重層構造が形成されていくのである。認識能力のこの重層構造に対応して、人間に認識される世界もまた、混沌とした夢幻的な世界から無色透明で叡知的な世界に到るまで重層構造をなしている。そして人類の歴史的な発展は、この重層構造が徐々に形成されてくる啓蒙の過程と見なすことができる。したがって、一般に歴史的な時間を過去へ遡るほど、下層の構造が露呈しているのを確かめることができる。模倣衝動を抑圧し制限してこのような重層構造を築き上げて維持することは、自我の自己同一性を確立して理性的に思考しようとする意識的な努力と緊張によって行なわれるから、哲学的な反省というきわめて理性的で意識的な努力において主に捉えられるのは、理性による論証的な思考とその対象としての無色透明な科学的世界であって、それらを支えている魂の下層における模倣的なふるまいやその対象としての混沌とした幻想的世界は、普段はそれとして仲々意識されない。それはちょうど、完成された哲学的著作が生み出されるまでの膨大な下書きや草稿はあまり表に出ることがなく、完成された絵画が描き上げられるまでの膨大なデッサンやスケッチはあまり人目に触れないのと同じことである。しかし完成された作品はその下部構造としての制作過程からしてはじめて完全に理解されうるように、人間による認識もまた、自我や理性

という上層を支える模倣衝動の巨大な下部構造を無視しては完全には理解されない。[23] しかもその際にこの重層構造の全体を無視して、ようやく後になって形成された上層を本源的なものと見なす錯覚は殆んど必然的であって、この錯覚を防がねばならない。そしてこれら全てのことは、人間の認識とその発展過程について言えるだけでなく、人間の社会の構造と規範およびそれらの発展過程についても言えることである。ここでも模倣衝動の抑圧と制限によって徐々に重層構造が形成されていくのであって、その過程を辿ることが第2部の課題である。

(1) 「観念論のなかでは－フィヒテにおいて最も明らさまであるが－非我、他者、そして結局は自然のなかで鳴いている全てのものは取るに足らぬものだというイデオロギーが無意識のうちに支配している。そしてそれは、自己自身を保持する思想の統一がそれを安んじて貪り食わんがためである。」Th.W.Adorno, Negative Dialektik, Adorno, GS., Bd.6, S.33.

(2) 「理性はその判断の原理を携えて不変の法則にしたがって先導し、自然を強要して自らの問いに答えさせなければならない。…理性は、その原理を一方の手にもち、…実験を他方の手にもって自然へと赴く。それはたしかに自然によって教えられるためであるが、しかしそれは生徒の資格においてではなく、…任命された裁判官の資格においてである。そしてこの裁判官は証人に強制して、彼が証人に対して行なった問いに答えさせるのである。」I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, BXIII, Werksausgabe, Bd.3, S.23.

(3) 「すなわち芸術家は真理を暴露する際にもつねに恍惚とした眼なざしでもって対象にとらわれたままであって、その対象は暴露された後になっても依然として蔽われたままであるとすれば、理論的な人間は蔽いが取り払われることを楽しみ、そのことに満足するのであって、ますます幸運なかたちで自力で行なわれる暴露の過程のうちにその最高の喜びという目的をもっているのである。」Fr.Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Werke, Bd.1, S.84.

(4) これが、ベンヤミンにおいてアウラの喪失と呼ばれている事態である。「アウラの定義は、どんなに近距離にあっても近づくことのできないユニークな現象、ということである。」W.Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, GS., Bd.1-2 , S.479.邦訳、著作集、第2巻、16頁。「ぼくらがかつて芸術と呼んだものは、肉体から二メートル離れて、はじめて始まる。しかし、いまでは、げてものとして物たちの世界が人間に迫ってくる。」W.Benjamin, Traumkitsch, GS.,Bd.2-2, S.622.邦訳、著作集、第6巻、50頁。

(5) L.Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus,2.0232,（Suhrkamp:1973）S.14.邦訳、L．ヴィトゲンシュタイン『論理哲学論考』藤本隆志・坂井秀寿訳（法政大学出版局、1968年）65頁。cf.J.Locke, An Essay concerning Human Understanding, BookII, Chap.8,§§9-10, 14-15.

(6) 「ガリレイが、彼自身によって選ばれた重さをもった球体に斜面を落下させた時…全ての自然科学者に光が射した。理性は、それ自身が自らの計画にしたがって産出するものだけを洞察するということを、科学者たちは理解したのである。」I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, BXII-XIII, Werksausgabe, Bd.3, S.23.「生起する全てのことは、それが人間の所産であるかぎりにおいてのみ存在するという見かけがはびこっている。」M.Heidegger, Die Frage nach Technik, in:M.Heidegger, Vorträge und Aufsätze（Günther Neske: 1954）S.35.邦訳、M. ハイデッガー『技術論』小島威彦・アルムブルスター訳、『ハイデッガー選集』第18巻（理想社、1965年）48頁。ちなみにアリストテレスは『詩学』のなかで歴史と詩の違いについて論じている。「そうではなくて、前者の歴史家は起こったことがらを語り、後者の詩人は起こったかも知れないようなことがらを語るということが、差異をなしている。したがって詩は歴史よりも、より哲学的で、よりすぐれたものである。なぜなら詩はむしろ一般的なことがら（τά καθόλου）を語るのに対して、歴史は個別的な事柄（τά καθ' ἕκαστον）を語るからである。」Aristoteles, Poetica, 1451b3-7. 詩と歴史とのこのような相違は、アリストテレスの『自然学』のように自然観察にもとづく自然科学と、ガリレイのように実験にもとづく近代的な自然科学との相違に対応している。そして、詩人自らによって創造された虚構の物語は一般的なものを表しているという洞察と本質的に同じ洞察が、プラグマティズムの実在論を支えている。

(7) プラグマティズムのこのような実在論については、例えばJ．ハバーマスが指摘している。「妥当する信念とは、実在に関する普遍的な言明であるが、それは所与の初期条件において条件づきの予測にもとづいて技術的な勧告へと変形されうるものである。このこと、そしてこのことだけがプラグラティズムの内容である。」J.Habermas, Erkenntnis und Interesse（Suhrkamp:1973）S.154「実験的 ないし疑似実験的な行為の機能圏はひとつの超越論的な枠組みという位置価をもっている。すなわち実験の諸条件のもとでは、初期条件を操作することに対する観察可能な反応は、超越論的に必然的にひとつの個別的な出来事であるが、それは本質的に普遍的な結果を表している、というように現実が客観化されるのである。」ibid., S.164.

(8)「しかし概念はその形式にしたがてつねに何か普遍的なものであり、規則として役立つものである。したがって物体についての概念は、それによって考えられている多様なものの統一性にしたがって外的な現象をわれわれが認識する際の規則として役立つのである。」I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, A106, Werksausgabe, Bd.3, S.167.

(9)「同じような同一化がブルジョワ的正義と商品交換を支配している。」M.Horkheimer u.Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, GS., Bd.3, S.23.

(10)「或る一つの観点からなされているのではない〈視覚〉、たとえ立方体のあらゆる面を一度にわれわれに与える〈視覚〉というのは、全く矛盾した表現である。…木の立方体の面が全部同時に見えうるためには、それらは透明でなければならない…。等しい六つの面から出来ているのは、意味ないし幾何学的観念としての立方体だけである。」M.Merleau-Ponty, La structure du comportment, op.cit., p.230. 邦訳、前掲書、317 頁。

(11) cf.M.Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, op.cit., pp.25, 26, 29, 51, 67,73,84.邦訳、前掲書、21, 25, 48, 66, 72, 84頁を参照せよ。

(12) ibid., pp.31-2, 48. 邦訳、前掲書、27, 44頁。

(13) 他者への専制的支配や嫉妬、残酷さといった悪しき利己主義は、自己と他者の区別がなされていることから生ずるのではなく、むしろ自己と他者が未分化であることから生ずるのであって、メルロ＝ポンティの言う「癒合的社会性（sociabilité synchrétique）」から生ずるものである。cf.M.Merleau-Ponty, Les relations avec autrui chez l'enfant, dans:M.Merleau-Ponty à la Sorbonne, op.cit., pp.321-3. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『眼と精神』前掲書、170-80頁を参照せよ。

(14) 周知のごとく、プラトンとアリストテレスにおいては、個人の魂は国家機構との類比において捉えられている。「さて、（魂の）理性的な部分は賢明であって、魂の全てに関する深慮をもっているので、この理性的な部分には支配するということが属しているのではないのか…。」Platon, Republic, 441E. 「無抑制な人間は、全ての必要なことがらを制定してよき法律をもってはいるが、それらを決して用いない国家に似ており、…悪しき人間は、法律を用いてはいるが、悪しき法律を用いている国家に似ている。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1152a20-25.

(15)「心理学は、それがカントの時代にはまだ知らず、したがって特にこだわる必要のなかったものを埋め合わせたのである。それはすなわち、分析されぬままにカントが非時間的で知性的であると美化したものの経験的な発生である。フロイト学派はその英雄的な時代においては、彼らとは異質な啓蒙主義的なカントとその点では同じ意図をもって、自己にとって異質なものであって真に他律的なものとしての超自我への苛釈ない批判を推進したのであった。」Th.W.Adorno, Negative Dialektik, Adorno, GS., Bd.6, S.268-9.「個人の攻撃欲を無害のものとするために、個人にとっては何が起るのか。…攻撃は内向化され、内面化されるが、しかし本来的には、それが出て来たところへ送り返されるのであり、したがって自らの自我へと向けられるのである。そこでは攻撃は自我の一部分によって引き受けられ、この部分は超自我として自我の他の部分に対立し、良心とし自我に対して厳しい攻撃性を発揮するが、この攻撃性は、自我が自分以外の他の個体において満足させたかも知れないものと同じものである。」S.Freud, Das Unbehagen in der Kultur, SA., Bd.9, S.250. 邦訳、著作集、第３巻、478 頁。超自我がこのようにして形成される機構と同じような機構によって、自己模倣を通じて理性が形成されると考えるべきである。

(16)「…たしかにそのとおり、より高級な本質がある。それは自我理想あるいは超自我であって、われわれの両親との関係を代弁する者である。…かくして自我理想とはオイディプス・コンプレックスの遺産であり、したがってエスのきわめて強烈な興奮と最も重要なリビドー運命を表現するものである。」S.Freud, Das Ich und das Es, SA., Bd.3, S.303.邦訳、著作集、第６巻、282 頁。一般にフロイトは人間における認識形態の発展

をもっぱら性衝動の抑圧によって説明している。「そうなるとアニミズム的局面は時間的にも内容的にも自己愛(ナルチスムス)に対応し、宗教的な局面は、両親へのつながりによって特徴づけられる対象発見の段階に対応し、そして科学的な局面は個人の成熟段階のうちにその完全な対応物をもつ。この個人は快楽原理を放棄して、現実に適応するなかで外界のうちにその対象を求めるのである。」S.Freud, Totem und Tabu, SA., Bd.9, S.378.

(17) アドルノは性衝動と模倣衝動をほぼこのようなものとして捉えていると思われる。「模倣的な禁忌(タブー)の背後には性的な禁忌(タブー)がぴったりと控えている。」Th.W.Adorno, Ästhetische Theorie, Adorno, GS., Bd.7, S.176. 邦訳、前掲書、197 頁。これに対してセルジュ・モスコヴィッシは、むしろエロスとミメーシス(ミメーシス)を基本的に対立する二群の衝動と見なしている。「人間たちは二群の欲望に関わっている。…他者と結びつくために、個人を彼自身からそらせようとつとめる、ほかのものに惚れ込む欲望であり、そして、もっぱら一人の人間、一人の正確な手本に執着する同一性を代表する模倣的欲望である。」セルジュ・モスコヴィッシ『群衆の時代、大衆心理学の史的考察』前掲書、427 頁。一般にモスコヴィッシは啓蒙の過程を模倣衝動との関連で捉える視点を欠いているし、さらに彼のエロス概念はあまりにも狭すぎるものである。

(18) 「われわれは次のように仮定する。すなわち人間の衝動にはただ二種類しかない。一方ではそれは保存し結合しようとするものであって、われわれはそれを、完全にプラトンの『饗宴』におけるエロスという意味でエロス的衝動と呼ぶか、あるいは性についての一般的な概念を意識的に拡大して性衝動と呼ぶ。他方は破壊し殺そうとするものであって、われわれはこれを攻撃衝動あるいは破壊衝動としてまとめる。」S.Freud, Warum Krieg?, SA., Bd.9, S.281.

(19) 「文化の側からすれば、性的生活を制限しようとする傾向は、文化圏を拡大しようとする他の傾向に劣らず、明らかである。すでに最初の文化局面であるトーテミズムは近親相姦的な対象選択の禁示をもたらすが、おそらくこれは、人間の愛情生活が時の流れのなかで経験した最も鋭い切断である。…われわれがすでに知っているように、文化はその際に経済的な必然性の強制にしたがう。なぜなら文化は、それ自身が用いる心理的エネルギーの多大なる寄与分を性生活から引き出さねばならないらである。」S.Freud, Das Unbehagen in der Kultur, SA., Bd.9, S.233. 邦訳、著作集、第3巻、463 頁。

(20) Platon, Symposium, 206E.

(21) プラトンのエロス概念は、生殖だけにとどまらない拡がりをもっており、芸術生産としての模倣(ミメーシス)を含んでいる。「他方で魂に関して妊娠している者たちがいる。…なぜなら、それらを孕みかつ出産することが魂に属しているようなものを、身体よりもむしろ魂のうちに孕んでいる人がいるからである。ところで何がそのようなものとして魂に属しているか。思慮と、さらにその他の徳である。そしてそのようなものを生み出す人々とは、全ての詩人たちと、さらに制作者たちのうちで発見的であると言われる人々である。」Platon, Symposium. 209A.「最初は模倣の概念は、美術や詩歌や音楽のなかだけではなく、美的領域以外の領域でも用いられていた。プラトンからアリストテレスへの発展のなかでこの概念は、文学と美術と音楽に制限されていった。…すでにプラトンにおいて模倣の中心的な意味は美術と詩歌と音楽のために用いられている。」G. Gebauer u.Ch.Wulf, Mimesis, Kultur–Kunst–Gesellschaft, op.cit., S.41–2.

(22) 「ひょっとすると人間は、模倣によって決定的に制約されぬようないかなる機能も所有していないのかも知れない。」W.Benjamin, Über das mimetische Vermögen, GS., Bd.2–1, S.210. 邦訳、著作集、第3巻、113 頁。

(23) カントでさえ無意識の広大な領域を認めていた。「われわれの感性的直観と感覚をわれれは意識していないが、れれわれがそれをもっているということは、疑いもなく結論できる。そしてこの感性的直観と感覚の領域、すなわち人間(および、さらに動物)における薄暗い表象の領域は測り知れぬものである。これに対して判明な表象の領域は、意識に対して開かれているその無限に僅かな点にすぎない。」I.Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, B16–17, Werksausgabe, Bd.12,S.418.「科学の全領域は生きられた世界(le monde vécu)のうえに構成されているものであるから、もしわれわれが科学自体を厳密に考えて、その意味と有効範囲を正確に評価しようと思うならば、われわれはまず何よりもこの世界経験を呼び覚さねばならないのであって、科学とはこの世界経験の二次的表現でしかないのである。」M.Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., pp.II–III. 邦訳、M. メルロ=ポンティ『知覚の現象学』上巻、前掲書、3–4 頁。

第２部　模倣と社会

第２部　模倣と社会

第５章　群　　集

第1節　催　眠

第一部で論じられたように、模倣衝動は人間の認識を根底から支えている原動力であるが、同時にそれは人間の社会を根底から支えている原動力でもある。そして認識形態の発展過程としての啓蒙の過程が模倣衝動の抑圧と制限にもとづいているように、社会組織の発展形態としての啓蒙の過程もまた模倣衝動の抑圧と制限にもとづいており、これら二つの過程はかなり正確に対応している。つまり、認識される世界は、混沌とした幻想的な状態から始まって、必然的な自然法則によって支配された堅固な客観的世界へと凝固していくが、それと平行して社会組織もまた、混沌として不安定で無定形な群集状態から始まって、抽象的な法体系に秩序づけられた精緻な社会的構造体へと安定化していく。さらに個々人の社会的な行為もまた、不合理で不安定で支離滅裂な形態から始まって、合理的で冷静で組織だったものへと纏められていく。いずれの場合にも、原初的な豊かな多様性が確実性と効率性のために犠牲にされて、単調で規則的で統一的になっていく。そして、それにつれて人間の魂は、注意散漫で夢うつつな状態から始まって、一定の目的に向けて緊張して思慮をめぐらすという状態へと移行していく。模倣衝動の歴史的な運命という観点からこの過程を眺めるならば、そこに見られるのは、眼前の他者の行為をうっかり模倣してしまうことのないようにますます注意するというかたちでの模倣衝動の抑圧と制限である。

人間はその最も基礎的な層においてはいまだ個体としてではなく類体として生活している。そして歴史を過去へ遡るほど、人間はますます類体として生活しており、個体としていまだ自立していない。(1) そして人間のこの本源的な類的・一般的な性格は人間の身体に基礎をもっている。つまり人間は身体に関しては互いに驚くほどよく似ていて、個体としては殆ど区別できないほどである。死体の身元を確認する作業が通常きわめてやっかいであって、指紋や歯の治療記録などに頼らねばならないのはそのためである。日常生活のなかではわれわれは、人間が互いに個体としてたやすく識別できるということに慣れている。しかし、これはきわめて高度で繊細な判断力にもとづいてはじめて可能なことであって、そこでは、顔つきのように、本来は容易に識別できない微妙な差異が判断されているのである。(2) このようなわけで、人間がその身体的な水準においてはいまだ自他の区別のない融合状態にあって、無記名的で非人称的な一般的生活を営んでいるのは、ひとつには人間の身体自体がこのように互いにきわめて類似し

ていて殆ど区別されないからである。身体的な水準においては、人間はみな同じであって、個体差や個性は存在しないのである。

同じ形の音叉が互いに共鳴し合い、同じ構造の機械が同じように作動するように、同じ構造の身体を備えた人間たちもまた、彼らの行動において互いに共鳴し合い、同じように行動し合う。そして人間たちの間にこのように類似した行動を行わせるものが模倣衝動に他ならない。こうしてこの身体的な基層においては、ちょうど注意力が散漫になっている時に他人の欠伸が思わず模倣されて伝染していくように、無意識のうちに殆ど無制限なかたちで模倣が行われていると言うことができる。そこでは、メルロ＝ポンティの言うように、「匿名の集合…未分化な集団生活」における「前交通（précommunication）」が行われていて、ちょうど一人の人間の身体各部が共通感覚によって結びつけられて一つの全体的な系をなすように、自己の身体と他者の身体も暗黙のうちに互いに交流し合い、意味を伝達し合って一つの全体をなしている。(3) この時に人間たちの身体を互いに結びつける絆となる「前交通」を形づくっているのが模倣であり、それを支えているのが模倣衝動である。

このような状態が社会の原型をなし、またあらゆる形態の社会の基層をなしているが、それは、例えば、動物行動学者のK・ローレンツによって「無名の群 （die anonyme Schar）」(4) として特徴づけられたものに近い。海洋を泳ぐ小魚の群れに端的に見られるこのような群集においては、さきに述べられたような一種の「前交通」が行われていて、この形態の意思疎通は、例えば欠伸の伝染のように、その集団内の全ての個体に瞬時に伝達されて、これらの個体に互いに類似した行為を行わせ、それらをひとつの群集へと凝集させていると考えられる。(5) ところでローレンツは、社会性動物に広く見られるこのような本能的な行動様式を誤って物真似（Nachahmung）と呼ばぬように注意を促している。ローレンツは、物真似（Nachahmung）という言葉を、高度に発達した意識的て意図的な模倣行為だけを意味する言葉として限定的に使用しており、これがこのドイツ語の一般的な意味をなしている。(6) そして、当然ながら、この原初的な群集を凝集させているのは、このような意識的で意図的な行為としての物真似（Nachahmung）ではなく、むしろ擬態（Mimikry）に近い無意識的で本能的な行動としての模倣（Mimesis）であって、物真似などの高次の模倣行為を支える基礎をなす根源的な生命衝動の発現としての模倣である。ホッブズによれば、人間の自然状態を支配しているのは「万人の万人に対する闘い（bellum omnium contra omnes）」であるが、このように見てくれば、「無名の群」というこの自然状態を支配しているのは、むしろ「万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omnes）」であると言えよう。

全ての社会の基層をなすこのような原初的な群集を支えているこの無差別的な模倣状態においては、感覚の受動的な模倣作用の場合と同じように、恍惚とした陶酔状態ないしは熱狂状態がある。すなわち魂はいまだ主体性を確立するに充分なほど対象から距離を置いて冷静になっておらず、眼前のそのつどの対象が与える感覚的な刺戟によって否応なく突き動かされ、その

形態や運動を無意識のうちに模倣してしまうのである。そこでは、人間たちは、無意識的な忘我状態にあって互いに模倣し合い、一斉に或ることを行うのである。群集のうちに支配しているこのような夢遊病的で催眠的な模倣状態を最初に発見し、これを全ての社会の基礎と見なしたことは、G・タルドの『模倣の法則』の不滅の功績をなしている。(7)

人間の魂が他者の思考や行動をダゲレオタイプの写真機のように否応なしに正確に映してしまうこの根源的な模倣状態においては、(8)すでに述べたように、人間はいまだ無記名の一般的な人として無意識的に生活していて、そこには自我も自己意識も主体性も個性も存在しない。そして、このような模倣状態をもたらす魂の基層は、フロイトの精神分析学においてエス（Es）と呼ばれている無意識的な領域にほぼ一致している。フロイトによれば、エスとは「われわれの人格性の薄暗く不完全な部分」であり「混沌（カオス）であり、煮えたぎる興奮の釜」であり、「最終的には身体的なものに開かれていて、」「いかなる組織ももたない」ものとして「抑制されぬ情動を代弁している」(9)が、無意識の模倣的なふるまいを支える魂の基層もまたそのようなものである。また、フロイトによれば、「エスにおける出来事にとっては論理的な思考法則は妥当しないし、何よりもまず矛盾律は妥当せず、」「エスにおいては時間表象に対応するものは何もなく、時間的継起が認められることもない」(10) が、すでに述べたように、受動的な模倣状態にある魂に映る世界もまた、全てのものが全てのものに奔放なかたちで類似している幻想的な混沌（カオス）であって、そこでは矛盾律も妥当せず、時間的秩序もなかったのである。このようなわけで、模倣的なふるまいを支える魂の基層は、フロイトにおけるエスにほぼ相当していると言っても差しつかえないが、ただし重要な相違点もまた指摘されねばならない。すなわち、すでに述べたように、この無意識的な基層は、相互的な模倣によって諸個体間に類似性をつくり出すことによって、それらを群集にまとめるものであって、その意味では、そこで作用している模倣衝動は群集衝動でもある。そしてフロイトはエスに対してはこのような群集衝動を認めておらず、群集衝動をむしろ嫉妬や正義要求にもとづくものと見なしている。しかし、後で述べられるように、嫉妬や正義要求や競争といったものは、魂の基層において作用している根源的な模倣衝動の抑圧と制限によってようやく可能となるものであって、したがって、この根源的な衝動によって凝集される原初的な群集から発展したより高度な社会組織においてはじめて現れるものである。(11) ここで考えられているのは、メルロ＝ポンティのいうように、暗黙の「前交通」によって他の身体と模倣的に交流し合って一つの系を形成しているような身体の一般的で非人称的な生活を支えている魂の基層としてのエスなのである。

もっともフロイトはこのエスの概念をニーチェから受け継いだと考えている。(12)　そして、ニーチェにおけるディオニュソス的なるものという概念は、フロイトにおけるエスの概念よりもむしろこの模倣的な基層をより適切に示している。ディオニュソス的な状態にある魂においては、個体性の原理（principium individuationis）は破棄され、目くるめくような性衝動と陶酔と残酷さの感情が横溢するなかで、人間と人間ばかりでなく、人間と自然もまた、一つの全体へと融合していく。それは、人間が幼児の頃の世界経験の性格を特徴づけるものとしてかすか

に記憶しており、芸術的な感動や祝祭の興奮の際に束の間のあいだ憶い出す魂の状態であり、ニーチェの言う美的状態である。(13) 夢遊病的な催眠状態のなかで互いに熱狂的に模倣し合いながら原初的な集団を形成している魂の状態は、ほぼこのようなものである。

社会の基層をなす原初的な群集や、根源的な模倣衝動によってこの群集を纏めている魂の基層は、高度に発展した社会組織が動揺して崩壊する時に、はっきりと露呈してくる。そしてフランス革命とその後の社会動乱のなかで、フランスの思想家たちはこのような群集を発見して驚嘆したのであって、G・タルドの『模倣の法則』はこのような経験から生じたものである。旧制度が瓦解するなかでパリの市街に忽然と現れたこの異様な社会集団が与えた強烈な印象から、近代の群集心理学と群集社会学は始まっている。この原初的な集団を支えているものが模倣であることを見抜き、この模倣という現象こそが社会と歴史を理解する鍵を提供するものであることを発見したことが、タルドの群集社会学の功績だとすれば、この原初的な群集のうちに太古の社会の相貌を発見し、この群集のうちに埋没した個人の魂のうちに原始人の心性を発見したことは、G・ル・ボンの群集心理学の不滅の功績である。(14) ル・ボンは、群集心理のうちに示されているこの原始的な心性の特徴として、無意識性や情緒的性格や非論理性などとともに、匿名性、気分や感情の伝染性、暗示にかかりやすい性格などを挙げて、これらの性格からして群集は、本質的に女性的だと結論している。(15)

ここでル・ボンが指摘している群集の心性の原始的で女性的な性格は、すでに指摘された感覚の受動的な模倣作用に対応するものである。つまり、人間の認識能力の基層と社会組織の基層とはいずれも、外界からの刺戟に突き動かされて、外界の色彩に染まり、外界の印象を受容するという感覚の受動性によって決定的に規定されているのであり、このようにして外部から異質なものを受け入れて自らのうちにその似像をつくるという模倣的なふるまいによって刻印されているのである。そして、もしも、ル・ボンの言うように、このような基層は女性的な性格をもつと言えるとするならば、人間の根源的な模倣衝動は、生衝動(エロス)が一般にそうであるように、本質的に女性的な性格をもつと言わねばならない。したがって、その意味では、人間の魂も社会組織も女性的なものにもとづいており、女性的なものがつねに根源的で基礎的であって、男性的なものはつねに派生的で上層的なものとして、模倣衝動の抑圧と制限の産物なのである。そして、「万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omnes）」をその基本的な性格とする原初的な群集がこのように女性的な性格を帯びてるということは、このような群集にきわめて近い原始社会が実際に女性的原理によって支配されているということから間接的に立証されよう。この点について論ずるのが、次節の課題である。

（1）「われわれが歴史を遠く遡れば遡るほど、個人－したがってまた生産する個人は、ますます非自立的なものとして、いっそう大きな一つの全体に属するものとして現れる。」K. Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, op.cit., S.6. 邦訳、前掲書、6頁。「自然はその低次の段階においては個体化されざる有機体で満ち溢れている。最近の生物学の主張にしたがって人間は他の生物よりもはるかに貧弱な装備をもって生まれるとするならば、人間はまさに一般的にはただ協同して、基本的な社会的労働によってのみ、自らの生命を維持することができたのである。個体性原理（principium individuationis）とは、この社会的労働の二

次的な産物であり、仮説的には、生物学的な分業の一形態である。」Th. W. Adorno, Zu Subjekt und Objekt, in:Stichworte, Adorno, GS., Bd.10–2, S.757–8.

(2)「或る人の母親の顔を見分けることは、殆ど30年前と同じように、依然として神秘である。そして人々の間に家族的類似性を見分けたり、"フランス人の"顔を見分けたり、顔のなかに親切さや真剣さや卑劣さや厳しさを見分けたりするようなことについてはどうであろうか。年齢を－性別でさえ－見分けることでさえ、信じられないくらい困難な問題である。」D. R. Hofstadter, Waking up from the Boolean Dream, in:Metamagical Themas (Penguin Books:1896) p.640.「…人間たちは、彼らの脳のうちに、とくに顔を再認識するための部分をもつほどに彼らの再認能力を発展させている。」R. Axelrod, The Evolution of Cooperation (Basic Books: 1984) p.140.

(3) M. Merleau–Ponty, Les relation avec autrui chez l'enfant, dans:M. Merleau–Ponty à la Sorbonne, op. cit.,p.312. 邦訳『眼と精神』前掲書、187 頁。「…ちょうど私の身体の諸部分が相寄って一つの系をなしているように、他者の身体と私の身体もただ一つの全体をなし、ただ一つの現象の表裏となる。」M. Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.406.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第２巻、前掲書、218 頁。「…諸器官の連合作用が一つ一つの有機体の中で可能だとすれば、どうしてそれが違った有機体の間にも存在しないわけがあろうか。」M. Merleau–Ponty, Le visible et l'invisible, op.cit., p.187.邦訳『見えるものと見えないもの』前掲書、197頁。

(4)「もっとも広い意味における"社会"の原型は、無名の群れの形成であって、この典型的な例になるのは大洋に住む魚類である。群れの内部には、特定の構造は何もない。指導者もなく指導されるものもいない。おそらくかれらは互いに影響しあっているのだろうし、またおそらく群れを構成している個体の間には何かきわめて単純なかたちの"理解"がなりたっているのだろう。もしその一匹がある危険を感知して逃げだすと、それは、かれの驚きを感知することのできるすべての個体にかれと同じ気分を伝染させる。」K. ローレンツ『攻撃、悪の自然史』日高敏隆、久保和彦訳（みすず書房、1985年） 205頁。

(5)「…多くの社会性動物において、生得的解発機構は、種仲間に規制的に生じる意図的動作に応答し、それをある程度《理解する》ように分化してきたのである。原始的な事例では、それによって《反応者》の側に触発される興奮の質と、《作用者》の側に意図的動作を呼びおこす興奮の質とはしばしば同じである。それゆえ、反応特異的な興奮は《伝染的に》作用する。」K. Lorenz, Über tierische und menschliche Verhalten, Bd.2, op.cit., S.146–7.邦訳、前掲書、175頁。

(6)「いわゆる気分的伝染はすべて、人間を含めて種仲間の意図的動作に応答する生得的解発機構の機能に属している。《心理的共鳴》というものを、それ以上の生理学的説明を必要としない基本的現象であると仮定することはナンセンスである。常に誤って物真似（Nachahmung）であると解釈されているきわめて多くの現象も同様の過程に基づいている。」ibid., S.147. 邦訳、前掲書、175頁。ちなみにH. プレスナーもまた物真似（Nachahmung）という言葉をこのような高度な精神作用を意味するものとして用いていて、社会性動物に見られる同調的反応のことは応答（Erwiderung）と呼んでいる。cf. Plessner, Zur Anthropologie der Nachahmung, Gesammelte Schriften, hrsg.v. G.Dux, O. Marquard u. E. Ströker, Bd.7（Suhrkamp:1982） S.396.プレスナーにおいては、Imitation という用語は物真似（Nachahmung）よりも広い意味をもつ用語であるが、彼は、この用語があまりにも広く漠然とした意味をもつことを嘆いている。cf. H. Plessner, Der imitatorische Akt, Gesammelte Schriften, Bd. 7, op.cit., S.450. E. カネッティもまた、物真似（Nachahmung）というものを、外面的な類似性のみに関わるものと見なし、偽装に結びつけている。群集の形成にとって本質的な行為については、カネッティは変身（Verwandlung）という用語を用いている。「〈物真似〉と〈変身〉とはしばしば容易に、また漠然と同一の現象として用いられているが、両者ははっきりと区別されることが望ましい。…物真似は外面的なものにかかわる。」E. Canetti, Masse und Macht, op,cit, S.413.邦訳、E. カネッティ『群集と権力』下巻、前掲書 144 頁。これらの日本語訳では、Nachahmung も模

倣と訳されている場合があるので、概念的な混乱が生ずる恐れがある。ここでは、模倣は、Mimesis の訳語として用いられており、さらには、プレスナーが嘆くような最広義の imitation の訳語として用いられている。本書の立場からすれば、従来の模倣概念は狭すぎるものである。「模倣(ミメーシス)について一般に流布している表象はあまりにも狭いものである。」G. Gebauer u. Ch. Wulf, Mimesis, Kultur–Kunst–Gesellschaft, op.cit., S.9.

(7)「夢遊病によって一時的にこの抵抗力を奪われた夢遊病者は、われわれにとっては社会的な存在の模倣的な受動性を明らかにするのに役立つ…。」G. Tarde, Les lois de l'imitation, 7e édition (felix Alcan:1921) p.86.「社会の中で寛ぐということは、その環境のもつ調子や流儀を身につけるということであり、その隠語を語り、その振舞いを模写するということであり、要するに、これまでは空しく逆らっていた周囲の影響の多様で繊細な流れに無抵抗に身を委ねるということであり、自らを放棄したという意識を全て失ってしまうほどに自らを放棄するということである。」ibid., p.93.タルドの『模倣の法則』は、人間の社会生活における模倣の重要性を本格的に主題とした最初の試みとして高く評価されるものである。彼は、模倣が「殆ど全ての扉を開く鍵」(ibid., p.XXI)であると考えていたが、それもあながち誇張ではない。また彼において、意識的な行為のみならず、無意識的な行為についても模倣という用語が使われていることも、実りゆたかな展望を約束している。(cf.ibid., pp.VII–VIII)。しかし彼は、社会の歴史的な発展過程を模倣衝動の抑圧過程として捉えるという視点を欠いており、近代社会と前近代社会の差異をたんに模倣の社会的形態としての「慣習と流行」(ibid., p.265)の差異に帰着させるだけで満足している。一般にタルドの模倣論は、社会発展の歴史的諸段階の差異を平準化し、一切を発明と模倣の関係に単純化してしまう傾向がある。「社会的なものは全て発明か模倣である。そして後者はその川であり、前者はその山である。」ibid., p.3.

(8) タルドは模倣を一種の精神的な写真術と見なしていた。「模倣ということで私は、言わば、それが意図的であろうとなかろうと、受動的であろうと能動的であろうと、精神間の写真撮影による全ての刻印のことを意味している。ibid., p.VIII

(9) S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, SA., Bd.1, S.511, 513.

(10) ibid., S.511.

(11)「後になって社会の中で一般的精神とか、集団的精神(esprit de corps)として作用していると分かるものが根源的な嫉妬に由来しているということは否定できない。誰も傑出しようとしてはならず、誰もが同等であり、平等のものを持たねばならない。…この平等性要求が社会的良心と義務感情の根底である。」S.Freud., Massenpsychologie und Ich–Analyse, SA., Bd.9, S.112. フロイトはその家父長制的偏見にしたがって、群集というものを一人の支配者とその他の者たちとの関係という視点からのみ分析している。「互いに同一視できる多数の同じ者たちと彼ら全てに優越する単独者、これこそが、生命ある集団のうちに実現されている状況である。」ibid., S.113.

(12)「ニーチェにおける用語法に従い、G・グロデッグの提案にしたがって、われわれは今後それをエスと名づける。」S. Freud., Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, SA., Bd.1, S.509.

(13)「もしわれわれが、個体性原理のこの同じ崩壊において人間ないしは自然の内奥の根拠から立ち現れてくる悦ばしき忘我状態をこの恐怖感に付け加えるならば、われわれはディオニュソス的なものの本質を垣間見るのであって、それは最も手近かなかたちでは陶酔との類比によってわれわれにもたらされるものである。」Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Werke, Bd.1, S.24.「とりわけ三つの契機、性的衝動と陶酔と残酷性—これら全ては人間の最古の祝祭の悦びに属し、同じように初期の《芸術家》において優勢なものである。…そして動物的な歓喜の感情と欲望とのこの非常に微妙な色合いの混合が美的状態である。」Fr. Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke, Bd.3, S.535.

(14)「群集の特殊な性格のうちには、衝動性や被刺激性や論証能力の欠除や判断と批判精神の欠落や感情過多のようなものがあり、さらには女性や原始人や幼児のように進化の低次の形態に属する存在において同じように観察されるその他の性格がある。」G. Le Bon, Psychologie des faules, 15e édition (Felix Alcan:1910) p.24.フロイトはル・ボンの功績を認めている。cf. S. Freud, Massenpshychologie und Ich–Analyse, SA., Bd.9,

S.71–2.

（15）「…群衆は匿名的であって、その結果として無責任であるので、個人をつねに捉えている責任の感情は完全に消えてしまう…。群集においては、全ての感情、全ての行為は伝染する…。私は、暗示にかかりやすさ（suggestibilité）について語りたい。」 G. Le Bon, Psychologie des foules, op.cit., p.18.「群集はどこまでも女性的である…。」ibid.,p.27.

第2節　共産主義

このような原初的な群集を凝集させている普遍的で無差別的な模倣によって、群集の内部には絶対的な平等がもたらされる。模倣衝動によって諸個体はつねに互いに類似したものになろうとしているから、群集のなかでは諸個体間の差異性はつねに消し去られ、絶対的な平等性へと収斂していく。こうして全ての社会の基層としてのこの原初的な群集においては、つねに平等性と同等性が支配しており、現実の社会は全てこの基層における平等性要求によって決定的に規定されている。社会の組織原理としての法律と正義や、社会化された個人の行為原理としての道徳や良心は、常に平等性をその基本的な内容の一つとして含んでいるが、この平等性は、社会の基層をなす原初的な群集のうちに支配しているこの絶対的な平等性からもたらされるものであり、したがって根源的な模倣衝動によって規定されたものである。その意味では、平等性や同等性の原理として正義は、決して理性にもとづくものではなく、むしろ感性にもとづくものであり、身体的で衝動的なものである。(1) 人間が互いに平等で、同等であるべきだということについては、その理由や根拠を示す必要は感じられないが、人間が互いに差別され差異化されるべきだということについては、その理由と根拠を示すことが必要であると感じられるのはそのためである。(2)　この点からすれば、社会的な関係の形成と調整における理性の役割は、諸個人間に平等性と同等性をもたらすことではなく、むしろ不平等性と差異性をもたらして分業体制を展開させることであり、自分とは異なった他者を妬む嫉妬心を抑制することである。こうしてここでも文明化と啓蒙の過程は、人間の認識能力の発展の場合と同じように、根源的な模倣衝動を抑圧し、制限していくことによって、原初的な群集のうちに諸個人間の区別と差異性をもたらしていくのであって、高度に発展した社会組織とは、模倣衝動の抑圧と制限によって支えられる複雑な差別と差異性の体系に他ならない。

しかし、完全な平等性によって支配されたこの原初的な群集というものは、一種の仮説的な極限状態であって、多かれ少なかれ安定した組織をもった現実の社会の根底に潜在していると仮定されるにすぎない。あるいは、この完全な平等性は、メルロ＝ポンティの言うように、一般的な身体的生活においてつねに暗黙のうちに行われている「前交通（précommunication）」をもとにして漠然と感じられ、それを支える盲目的な模倣衝動の強さの故に無意識的に確信されているにすぎない。男女の性的な差異すらも消滅してしまうこの絶対的な平等性についての感

情は、祝祭の最高潮や突然の恐慌（パニック）といった稀な瞬間に束の間のあいだ出現するだけで、すぐにふたたび消滅してしまい、幻想的な催眠状態や陶酔状態（エクスタシー）の余韻を後に残すにすぎない。(3) したがって、社会が少しでも安定した構造をもっているかぎりでは、それは群集とは異なって、何らかの分業と分節化された組織を含んでおり、それ故にすでに根源的な模倣衝動のいくばくかの抑圧と制限によって支えられている。そのようなわけで、現在の未開社会や、歴史的に存在したと推測される原始的な社会は、たんにこの原初的な群集の相貌を色濃く残しているにすぎず、そこにおける平等性と同等性も、この群集のうちに仮定される理念型的な平等性や同等性にたんに近似しているにすぎない。

原初的な群集における「万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omnes）」にもとづく完全な平等状態という理念型に近似した原始的な社会組織は、言わゆる原始共産主義として記憶されているものである。すでに述べたように、ル・ボンは、群集のもつ原始的な性格を指摘していたが、実際に彼は、群集のうちに作用している経済的・道徳的原理を「原始共産主義」と表現している。(4) そして、人類史の起源に存在していたと想定される最古の社会を支えている原理もまた、原始共産主義的なものであると考えられる。現在でもアフリカなどに僅かに存在している狩猟採集民の社会においては、いまだに食物の分配をはじめとして徹底した平等主義が支配しているが、このような社会のうちに、最古の社会の原始共産主義の面影が残されている。例えば、カラハリ砂漠に生活するクン族の社会のような狩猟採集民の社会には、明確に定められた指導者も支配者も存在せず、社会構成員は全て平等であって、食物の分配をはじめとして完全に平等な社会的給付を受けている。そこに見られる多少とも明確な社会的分業と差異性は、男女の性的な差異にもとづく狩猟と採集・育児の分業と差異性だけである。(5) 今日なお残存しているこのような未開社会に見られる社会的段階をさらに平等性と無差別性の方向へ遡って、婚姻規制にもとづく家族・親族関係をも全て取り払ってしまうならば、異様なまでに平等主義的で単純な社会組織の像（イメージ）が与えられる。すなわちそれは、ただ母親との血縁関係だけによって互いに区別される兄弟姉妹だけからなる社会であって、一定の生活空間としての大地を共同で占有し、土地のような生産手段をはじめとしてあらゆる富を共同で所有し、これらの富や社会的必要労働をその構成員たちの間に平等に分配する社会の像（イメージ）である。そしてこれが、人類史の起源に想定される原始共産主義の社会である。(6)

すでに述べたように、ル・ボンによれば、群集は本質的に女性的な性格をもっているが、もしそうだとすれば、この原初的な群集の特徴を色濃く示している最古の原始共産主義的な社会もまた女性的な性格を帯びていると予想される。そしてこの点からんすれば、J．J．バッハオーフェンによる古代母権制社会論は、模倣論のこれまでの議論を支える有力な論拠を提供するものであって、彼の主著『母権論』は、原始共産主義社会の性格をこれから論じていくうえで不可欠の参考文献である。

バッハオーフェンによれば、人類史を過去に遡るほど母権制は明瞭になってくるのであって、他の生物の場合と同じように、人間においても女性的原理や母性が根源的なもので、男性的原

理や父性は派生的なものであることは、このことにも示されている。(7) さらに、バッハオーフェンによれば、一夫一婦制とともに父性が確立されるまでは、つねに何らかのかたちで雑婚・乱婚が行われているのであって、その場合には血統はただ母系によってのみ辿られ、そもそもそのことが母権の根拠となっているのであるが、そのような社会では人間は原理的には全ての血の繋がった兄弟姉妹として現れる。そしてそのために母権制の社会あるいはそれ以前に想定される最初期の完全な雑婚・乱婚の社会では、人間はただ群としてのみ存在し、いまだいかなる個性も人格的な差異性も示さないのである。(8) したがって、そこでは全ての人間が同じように知覚し、同じように思考し、同じように行為し、同じように生活している。そこでは人間たちは、彼らの生活内容において完全に平等であり、同等であって、自然法にもとづく実質的な正義が実現されているのである。(9) こうしてこの水準においては、人間はいまだ匿名的で無記名的で非人称的な一般的な存在として身体的生活を営んでおり、(10) それ故に、能力においても所有においても完全に平等であって、互いに区別されない。なぜなら誰も他者と異なった思考や行為をしようとは望まないし、またこの完全な平等のもとでは、諸個人間の所有の差異をもたらし生活様式の差異をつくり出すような剰余生産物も一般に存在しないからである。むしろこの状態のもとでは、誰も指導者となるような気概をもたず、また誰も富の蓄積を目ざして積極的に活動しないのである。したがってそこは、ある意味では、全てのものが溢れるばかりに豊かに満ち足りた楽園である。なぜならそこでは、あまりに僅かな富によって欲求が充分に満たされてしまうために、富と所有について欲求不満が生ずることもないし、またいかなる支配・隷属関係も存在しないが故に、名誉欲や屈辱感や嫉妬心が魂を苛むこともないからである。これが原始共産主義社会の基本的な性格である。(11)

ここからさらにこのような原始共産主義社会における完全に平等な人間たちの心性が明らかになる。すなわち、この完全な平等性・同等性は諸個人が無制限なかたちで互いに模倣することによってもたらされる。この「万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omes）」のもとでは、全ての人間が他者を模範としてこれを忠実に模倣して行為するから、原理的にはいかなる差異も現れず、またいかなる発明・発見も行なわれず、全ての個人の全ての行為が悠久の太古から続く慣習として行なわれる。したがってこの全面的な模倣にもとづく受動的な生活においては、全てが同じように繰り返され、時間は前進せずに円環を描き、個人も社会も殆ど永遠に変化することのない保守的な性格を示すのである。(12) そして万人の全ての行為が完璧に模倣されて繰り返される永遠不変の状況のもとでは、それ故に競争も嫉妬もなく、またそこから生ずる悪意や不正や争いも全く存在しない。そもそも模倣衝動の抑圧と制限によって個人が析出されない段階にあっては、利己心は成立せず、誰も他人と争う理由をもたないのである。太古の黄金時代についてのかすかな記憶や幸福で善良な未開人についての観念は、このような状態から生じたものである。また、群集のなかではきわめて高貴な徳が無意識のうちに発揮されるというル・ボンの指摘も、このような状態から理解できるものである。一般に戦争や闘争において未開人や群集化した人間たちがきわめて勇敢にふるまって、自らの命を顧みない勇気の徳

を示すように見えるのは、この状態にあっては人間はいまだ個体ではなく、人格も個性も利己心も持たないからである。(13)

実際、この原始共産主義のもとでは、原初的な群集の場合と同じように、人間は類体として存在しており、個体としては殆ど問題にならない。したがってそこでは、必要とあらば個人は、いとも簡単に全体のために犠牲に供される。すなわち、もしも収穫物が社会全体を養うのに不十分であったり、狩猟採集民の移動の際に老人や子供が足手まといになったり、戦争において社会防衛の必要が生じたりすれば、個人は全く無造作に犠牲にされるのである。蟻や蜂の社会と似たかたちで、そこでは万事が進行するのである。(14) そして、すでに述べたように、完全な模倣状態の群集は全ての社会の基層をなしているから、現在でも戦争や自然災害のような危機が社会を圧迫していけば、複雑に分節化された差異性の体系としての高度な社会組織は剥げ落ちていき、個性的で人格的な個人は消失していく。そして、一般に戦時共産主義と呼ばれる社会体制が出現し、原始共産主義にきわめて類似したこの体制のもとで、原初的な群集を支配している絶対的な平等性と同等性が貫徹されていく。すなわち、そうなれば、統制経済のもとであらゆる生活物資が全ての市民に平等に配給されるだけでなく、個人が祖国のためにすすんで自らの生命を捧げることが、ごくありふれた日常茶飯事となるのである。(15) われわれが蟻や蜂の社会を観察したり、あるいは自分たちの社会とはきわめて異質な社会を眺めたばかりの時には、われわれはそこに個体差を認めることができず、全ての個体が互いに完全に類似して同じように見える。原始共産主義は、このような観察の水準において成立するものである。そして歴史を遠く過去へ遡って、最も原始的な社会を実際に眼のあたりにした時には、その社会はこのように群集的なものとして現れるはずである。恐慌(パニック)に陥った群集の場合のように、そこでは人間は、一般者として存在していて、誰も、自分自身を含めて個人的な事柄を一切気にかけない。ちょうどわれわれが新陳代謝の過程で自己の身体の個々の細胞が死んでもそのことを全く気にかけないように、個人の死は全く問題にならない。そして個人も個人としては死に臨みはしないのであって、そこでは人間たちは夢遊病的に互いに模倣し合いながら、一つの社会という類的全体へと融合し、自らをこの類的全体と同一視している。彼らはいまだ自我をもたず、互いに彼らがそのつど模倣する他者として生きているから、模倣すべき仲間がいて類的全体が存続しつづけるかぎり、自らを不死だと感ずることになる。あるいはそこでは人間の魂は、フロイトの言うような無記名的で一般的で無意識的なエスとして生活しているのである。(16)

したがって、原初的な群集という仮説的な極限状態に近似した社会組織としてこのような原始共産主義社会は、すでに述べたように、たしかに一方では一種の黄金時代の理想郷であるが、他方では一種の地獄である。すなわち、そこには始原の溢れんばかりの豊かさと平和がある。そこには、仲間への嫉妬も仲間との競争もなく、死の恐怖すらない。しかし、この状態においては人間は、ほぼ完全に模倣的にふるまう受動的な存在として、周囲の環境の影響になすがままに引き回され、主体性も責任感ももたず、個人と社会の発展に向けて情熱的に努力することも全くなく、ただ夢のように生きて、永劫に繰り返される日々を怠惰に空費するにすぎない。

それ故に、カントのような啓蒙主義によって、このような未開の生活のうちには果たして人生の意味はあるのかと疑問が呈されるのは、もっともなことである。(17)

さらにこの無差別的な模倣状態のうちには、もう一つの性的な天国と地獄が存在している。そしてこの点は、根源的な模倣衝動の抑圧と制限という問題にとって中心的な重要性をもつから、特に論じておかねばならない。すなわち、模倣的なふるまいが無制限に許されるこのような状態においては、本来的には万人が万人の性的行為を模倣することになり、したがっていかなる性的な禁忌(タブー)も性に関する恥の感情も存在しなかったと考えねばならない。したがって、バッハオーフェンが想定しているように、このはるか太古の原始的な社会においては人間たちは、完全な雑婚と乱婚を行なっており、それ故に公開の場所でも何の恥らいもなく無邪気に性行為を行なっていたにちがいない。(18) すでに述べたように、魂が受動的な模倣状態にある時には、そのような魂に映ずる世界においては、全てのものが全てのものに類似していて、混沌としたこの幻想的な状態のなかで、あらゆるものが無秩序に離合集散を繰り返している。そして模倣衝動が抑圧され制限されてくるにつれて、この幻想的で混沌とした曼陀羅模様は徐々に整理され、類似関係は僅かなものを残して除去され、ついには自然法則と論理法則にもとづいた繋がりだけが最後に残されるのであった。それと全く同じように、人間が取り結ぶ性的関係もまた、最初期の最も混沌として多様で豊かな諸関係が次々に禁忌として切り詰められて乏しくなっていき、ついには外婚制にもとづく一夫一婦制という最も合理化された最も貧弱な関係へと縮小し凝固していくのである。

このように性的な関係は、最初期の最も多様で多彩で不安定な形態が抑圧されて剪定されていくのであって、それ故に幼児や歴史上の太古の人類においてはこの多様で多彩な性的関係が認められる。このことをはっきりと示したことは、フロイトの偉大な業績である。フロイトが指摘しているように。一般に性的倒錯と呼ばれている性的行為は、本来の自然な状態からの逸脱ではなくて、むしろ本来の自然な状態の名残りないし復活であって、いわゆる正常な性的行為の方が、抑圧によって切りつめられた不自然な状態なのである。(19) ただし、フロイトの言うように、性的関係のこのような縮小過程をたんに性衝動の抑圧として理解することには深い疑念が残る。たしかに、人間が取り結ぶ社会関係のなかで最も強い衝動によって導かれたものは性的関係であるから、社会関係を組織化する場合には、性衝動の制御が最も重要な課題となり、性衝動の抑圧が不可欠の課題となってくる。しかし、次章で詳しく論じられるように、その際に問題となっているのは、あくまでも混沌とした無定形の人間関係を安定させて分節化・組織化し、家族共同体をはじめとする複雑な社会組織を形成することであり、それに向けて諸個人の行為の間に明瞭で固定した差異性を形成することであって、そのために必要なことはまさに模倣衝動を抑圧し制限することである。したがって、フロイトの言う性衝動の抑圧は、無差別の模倣的なふるまいを克服して家族共同体内の地位をはじめとしてさまざまな社会的地位・身分・階級の差異を形成していく過程のたんなる一環として理解されるべきであり、模倣衝動の抑圧と制限というより広範な抑圧過程のうちの最も重要で尖鋭な部分と見なされるべきである。そし

てこのことは、すでに述べたように、フロイトにしたがって生衝動を性衝動と同置すべきではなく、むしろ生衝動のうちには性衝動の他にさらに模倣衝動をも含ませるべきだという論旨に連なるものである。[20]

かくして最初期の多様で多彩な性的関係を模倣論の観点から論ずるならば、始源に想定される性的関係においては、「万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omnes）」という幻想的な混沌のなかで、ありとあらゆる性的関係が自由に模倣されて実践されるということになる。たんに父や母の性的行為が模倣されて、オイディプスのように母との近親相姦が行なわれたり、一般に両親や兄弟姉妹や息子や娘たちとの近親相姦が自由に無差別に行なわれるだけではない。またたんに人間は自らの自然的な性とは関わりなく、男性の性的行為でも女性の性的行為でも好きなように模倣して、男性・女性のいずれとも無差別に性的行為を行なえるだけではない。さらに人間は、動物の性的行為を模倣して、さまざまな動物とも自由に性的行為を行なうであろう。多くの神話や民話においては、人間は馬や牛や犬や白鳥や鶴と簡単に結ばれて夫婦となるのであるが、太古の人類は実際にそのように動物とも広範に性的行為を行なっていたはずであり、そのようにして雄の動物と結ばれた女たちから生まれた人間たちや、男たちと結ばれた雌の動物の腹から生まれ落ちてきた動物たちを人間と動物との混血児と見なしていたはずである。現在では抑圧されて猥褻芸術のうちに密かに描かれているこれらの性的関係は、人間の無限の模倣衝動の現れであり、人間の無際限の可塑性と適応力を証示しているものである。そして文明と啓蒙の過程は、この根源的な模倣衝動を抑圧し制限することによって行なわれたが故に、このような太古の幻想的な性的な楽園は、文明化された人間にとっては必然的に一種の無秩序な地獄として感じられるのである。[21]

ここでさらに、ナルキッソスのように自己自身を性愛の対象とするだけでなく、植物を模倣して植物と交配を行ない。擬態や象徴を用いて森羅万象のあらゆるものの性的行為を模倣し、アニミズムの視点に立って森羅万象のあらゆるものと性的に結ばれることが、この太古の性的関係においては可能だとすれば、そこでは、宇宙論的なエロスにもとづく陶酔状態が支配しているということになろう。[22] すでに触れたベンヤミンにおける万物照応という概念やアウラという概念は、自然の諸対象との普遍的なエロス的関係を示すものであるが、このような関係は、模倣的な身体運動による対象認識に関わる言語的・芸術的な関係ばかりでなく、人間以外の自然対象との文字どおりの性的関係をも含むものと見なされるべきである。あるいはこの原初的な水準においては、性的関係を結ぶべき対象がいまだ限定されていないのと同じように、性的な快楽は感覚一般の快楽といまだ融合しており、模倣衝動と性衝動は生衝動のなかにあっていまだ未分化なのである。[23]

こうして社会の基層として仮定される原初的な群集においては、このような無制限な模倣と無差別的な性行為が行なわれ、この仮説的な群集に類似したものとして人類史の始源に想定される原始共産主義社会においては、なかば無制限な模倣となかば無差別的な性的行為が行なわれていたと見なされるが、すでに述べたように、このような状態では人間は殆ど互いに区別され

ないし、時としては動物とさえ区別されない。人格的な差異や個性というものは、他者とは異なったかたちの行為や思考がかなり永続的に選択されて行なわれるということにもとづいている。ところがこのような状態のもとでは万人が万人を模倣して、互いに完全に類似した行為を行ない、互いに類似した思考を抱くのであって、顔つきや身体つきの些細な差異は、行為と思考における類似性のうちに呑み込まれてしまうであろう。例えば、性的禁忌が全く存在しないならば、男性にとっては、彼を生んだ女性だけが母親として他の女性から区別されるだけで、この母親を含めて全ての女性は彼の姉妹であり、娘であり、妻であるということになろう。そして全ての男性は彼の父であり、兄弟であり、そして恐らくは息子かも知れないということになろう。しかも彼が性的行為において女性の役割をも自由気ままに演ずるとすれば、男女間の差異も曖昧さのなかに消え去ると言わねばならない。原初的な群集や原始共産主義社会におけるこのような混沌とした無秩序状態から分節組織が現れてくるのは、特定の人間の特定の行為を模倣してはならないという模倣衝動の抑圧と制限によってである。そして社会組織のうちで最も基本的なものは家族組織であり、この家族組織は何よりもまず近親相姦の禁止によって家族構成員の間につくられる差異性によって成立するのであるから、模倣衝動の抑圧と制限によってまずもって行なわれるのは、一定の他者の性的行為を模倣して自らも行なうことの禁止である。これが一般に性的な禁忌(タブー)と呼ばれているものである。(24) したがって、フロイトが性衝動の抑圧として論じているものの多くは、実際には模倣衝動の抑圧と見なされるべきものである。そして性的行為とそれに関わる事柄に対する畏怖と嫌悪の感情としての本来の性衝動の抑圧なるものは、実際には模倣衝動の抑圧と制限をさらに強化するためにそこから派生したものにすぎないと考えられるべきである。(25) このようなわけで、性的禁忌(タブー)は本質的に模倣衝動の抑圧と制限に属するものである。そしてそれは、諸個人間の差異性の最も基本的な体系である家族組織を支えるものとして、社会組織全体にとって最も重要なものではあるが、諸個体の差異の体系の総体としての社会組織を支えている模倣抑圧のたんなる一部分をなしているにすぎない。(26)

(1)「群集の内部には平等が存在する。平等は絶対であり、明白であり、群集自身によっても疑われることは決してしない。…正義に対するあらゆる要求、あらゆる平等理論は、結局、群集の一員だったことのある者なら誰にとっても親しみのある、現実の平等の経験から、そのエネルギーをひき出しているのである。」E. Canetti, Masse und Macht, op.cit., S.26. 邦訳、E. カネッティ『群集と権力』上巻、前掲書、26頁。

(2)「平等についての自由主義的概念によって支配されていると仮定される国家にあっては、政治理論の最高の問題は、財産と機会と自由におけるいかなる不平等がそのような国家のうちで許されるのか、そして何故に許されるのか、という問題である。」R. Dworkin, Taking Rights Seriously (Harvard Univ.Pr.:1977) p.273.

(3)「ひとりの人間がひとたび群集に身を投じるや、かれはその接触を恐れなくなる。理想的な場合には、すべての者がそこで平等になる。どのような差別も、性別さえも全く問題にならない。…そのとき突然、一切のことがまるで一個の肉体の内部で起こったときのように、起こるのである。」E. Canetti, Masse und Macht, op. cit., S.10.邦訳、E. カネッティ『群集と権力』上巻、前掲書、4頁。

(4)「今日では群集の要求はますます明白になっている。そしてこれらの要求はまさに現存の社会を完全に破壊することに行き着くが、それは、文明の曙以前には全ての人間集団のふつうの状態であった原始共産主義(communisme primitif)へと連れ戻すためである。」G. Le Bon, Psychologie des foules, op. cit., p.4.

(5) この点については、R. リーキー『人類の起源』岩本光雄訳（講談社、1985年）97–109頁を参照せよ。

(6) マルクスは、L.H.モルガンやJ.J.バッハオーフェンの歴史研究を踏まえて次のように述べている。「婚姻と家族のない、人類最初の原初的な群状態（Herderwesen）。彼らのあいだのつながりは、共同生活および仕事の同一性（戦争、狩猟、漁撈のような）、他方において母と彼女の生んだ子供とのあいだの肉体的なつながり…彼らにあっては狩猟の獲物は私的所有ではなくて、狩猟者の集団〔Gruppe〕による共有財産である。」マルクス「コヴァレフスキー『共同体的土地所有、その解体の原因、経過および結果』摘要」全集、補巻4、161頁。家族形態に関して言えば、完全な雑婚・乱婚状態が人類史の発端において実際に普遍的に存在していたと主張することは困難である。しかし、本能の欠落した動物としての人間の社会においては、普遍的な模倣によって無差別的な性的関係が出現する危険性がつねに存在するから、文化的な禁忌（タブー）の体系が確立されるまでは、程度の差こそあれ、雑婚・乱婚状態が広範に存在していたと考えられる。そして一夫一婦制以外の婚姻形態においては、血縁関係はつねに母系によって辿られることになる。「生存の最低の段階においては人間は、完全に自由な性的混淆とならんで、性行為を公然と見せていた。獣と同じように人間は特定の女性との永続的な結びつきなしに自然の衝動を満足させ、しかもすべての者の眼の前で満足させていたのである。」J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, op. cit., S.104. バッハオーフェンのこのような推測は、したがって的はずれとは言えない。そして現代の霊長類社会学も、人類がその歴史の初期の段階でこのように自由な性的混淆の時期をもったことを否定していない。「初期の人類は、類人猿がすでにもっていた非母系的な社会の特徴に、ゴリラやチンパンジーとおなじような父系的な性格を与え、成長遅滞によって社会交渉に大きな自由度と社会性を与えながらしだいに家族という社会単位を巧緻化していったのである。人類の社会ははじめから、特定の男女による配偶関係の独占的傾向を特性としてもっていた。かつて伊谷が構想したように、それがより多くの同性・異性と交渉をもとうとする変化によって構造的な危機を迎えたために、社会学的父性を登場させ、インセストと外婚を一致させて多様な集団を創造する過程で必然的に家族が生まれたのである。」山極寿一『家族の起源』（東京大学出版局、1994年） 176頁。

(7)「あらゆる現象のうちに同一の法則が示されている。すなわち、民族が根源的になればなるほど、宗教のうちで女性的な自然原理の地位が高くなり、生活において女性の権力と声望が増大する。」J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, op. cit., S.263. 「女性的な自然原理には男性的な自然原理よりも大きな尊敬が払われている。なぜなら女性は原初的なものであり、第一のものだからである。男性は女性に対して息子関係にある。」ibid.,S.320.

(8)「絶えざる自己抱擁・自家交配のもとで繁殖する種族は、獣たちと同じように、個々の成員のうちにただ一つの種族型しか持てないし、男女の間にさえ僅かな差異性しか示すことができない。」ibid., S.119.「大地の母デーメーテールの可死の像としての全ての女性の母胎は、他の兄弟の子供たちに乳を含ませるであろう。母の国は兄弟と姉妹しか知らない。そしてそれは、父性の形成によって群集の統一性が解体され、無差別的なものが分節化の原理によって克服されるまで続くのである。」ibid., S.21.「大地の母性についての仮定と、そこから導き出される全ての人間の血縁性と同胞性は、決して思弁的な理念ではなく、一般に最古の世界の直観である。…時代の流れとともに普遍的な血縁性のこの理念と意識はますます後退していき、それにかわって個別的な血の繋がりが基準的なものとなっていった。」ibid., S.145.

(9)「占有の平等と同じように、全ての人間の個人的な生活状態の平等もまたアプロディテー的な規約である。母権にしたがえば全ての人間は同等に自由である。隷属（servitus）は質料的な自然法 （ius naturale）ではなく、異国の法 （ius gentium） に属している。」ibid., S.235. 「質料性 （Stofflichkeit） という面からすれば、自然法は、人が形式的な権利に対置して実質的な正義と呼ぶものと内的な類縁性をもっている。」ibid., S.377. ここでバッハオーフェンが述べている資料的な自然法あるいは実質的な正義は、マックス・ヴェーバーによって前近代的社会の法的原理として示された「内容的な正義理念 （inhaltliche Gerechtigkeitsideale） あるいは「実質的正義 （materiale Gerechtigkeit）」に対応している。cf. M. Weber, Rechtssozialogie, in: Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl. （J. C. B. Mohl:1972） S.470. したがって自然の不平等性についてのヘーゲルの記述は誤りであって、自然においては人間は平等であり、不平等は文明と啓蒙の成果なのである。ヘーゲルの記述は次のとおり。「占有と能力との不平等な分配に関して自然の不正義について語ることはでき

ない。なぜなら自然は自由ではなく、したがって正しくもなく、不正でもないからである。」G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosopie des Rechts, §49, Werkle, Bd.7. S.113. 邦訳、前掲書、245頁。

（10）「いかなる時代も、母性主義の時代ほどに、物体の外的な現象と身体の不可侵性にこれほど圧倒的な重点を置き、内的で精神的な契機にこれはど僅かな強調しか置かなかったことはなかった。」J. J. Bachofen, Das Mutterecht, op. cit., S.35.

（11）M. サーリンズは、このような「始原のあふれる世界」について論じている。「…狩猟民は《非経済人》にほかならない。…彼の欲求は稀少であって、その手段は（相関的に）潤沢である。」したがって彼は、「物質的重圧から比較的に自由」で、「なんの占有欲」もなく、「所有意識が未発展」で、「物質的切迫にまったく無頓着」であり、テクノロジー装備の開発にあきらかに「関心を欠いて」いる。M. サーリンズ『石器時代の経済学』山内昶訳（法政大学出版局、1984年）8、23頁。原始共産主義社会における人間の心性がこのようなものだとすれば、それ以前の原初的な群集が、フロイトの言うように、つねに一人の専制的な男性を支配者として持っていたと仮定する必要はないし、また仮りにこのような支配者がいたとしても、群集内部の平等性をその専制的支配から引き出したり、乱婚・雑婚の防止をこの専制的支配者の嫉妬から引き出したりするフロイトの主張を受け入れるべきではない。「ダーウィンは…人間もまたはじめは小さな群れをなして生活し、最年長にして最強の男性の嫉妬によって、その群れの中での乱婚が防止されたと考えたのである。」S. Freud, Totem und Tabu, SA., Bd.9, S.410.邦訳、著作集、第3巻、 252頁。「私は、1912年にCh.ダーウィンの推測にならって、人間社会の原始形式は、一人のつよい男性によって無制限に支配される群族であると考えた。」S. Freud, Massenpshychologie und Ich–Analyse, SA.,Bd.9, S.114. 邦訳、著作集、第6巻、235–6頁。「そして父祖の性的な嫉妬と狭量が究極的には集団の原因となったのである。」S. Freud, Der Mann Moses und die monotheische Religion, SA.,Bd.9, S.529–30. バッハオーフェンもまた、原初的な群集は一人の専制的な男性によって支配されていたと考えているが、そのことは雑婚・乱婚と矛盾しないと見なしている。cf. J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, op. cit.,S.119–20, 122.

（12）「いかなる場合でも保守主義が、それどころか停滞性が、女性によって支配された諸民族の生活における基本的特徴である。」ibid.,S.154.

（13）「戦士的な勇猛さを排除するどころか、女性支配制（Gynaikokratie）はその最も強力な梃子である。」J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, op.,cit.,S.135.

（14）バッハオーフェンは母権性社会を蜂の社会に似ていると考えている。「これらの特性によって蜜蜂の群れは、母性主義の女性支配にもとづく最初の人類の統合の完全な模範である。」J. J. Bachofen, Das Mutterrecht, op.cit.,S.114.

（15）エドガール・モラン『人間と死』前掲書、36–40頁を参照せよ。

（16）「われわれの無意識は死の問題に対していかにふるまうか。答えは次のようになるにちがいない。原始人（Urmensch）と殆ど正確に同じように。この場合でも他の多くの場合と同じように、過去の人間はわれわれの無意識のうちにそのまま生き残っている。したがってわれわれの無意識は自らの死を信じていない。それはまるで不死であるかのようにふるまう。」S. Freud, Zeitgemässes über Krieg und Tod, SA.,Bd.9, S.56.タルドやル・ボンもまた、群集としての人間が自らを不死の神的存在と感じていると指摘している。「集団における個人にとっては、不可能という観念は消え去る。」G. Le Bon, Psychologie des foules,op.cit.,p.26.「そこ（群集）においては神的な不死性の願望、神格化の始まりがある。」G. Tarde, L'Opinion et la foule,op,cit.,p.36.邦訳、前掲書、45頁。

（17）カントはヘルダーの『人類史の哲学のための構案』への書評のなかで次のように述べている。「もしオタハイテ島の幸福な住民たちが、文明化された諸民族によって訪問されることもなく、彼らの静かな怠惰のなかで何世紀にもわたって生きるよう定められていたとして、何故に彼らはそもそも存在しているのか、この島は幸福な羊たちや牛たちによって占有されていても、たんに楽しんでいるだけの幸福な人間たちによって占有されていても同じではないのか、とこういう質問に対して人は満足な回答を与えることができる。著者はそう

考えているのだろうか。」 I. Kant, Rezension zu Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichite der Menschheit, A156, Werksausgabe, Bd.12, S.805. 一般に未開人の生活についてのカントの評価は厳しい。「そして人間が存在しているということがそもそも必要なのかということが分からない（これは、もし人が例えばノイホラント人やフォイエルラント人のことを考えるならば、そうたやすくは答えられないであろう。）」I. Kant, Kritik der Urteilskraft, B300, Werksausgabe, Bd.10, S.327.

（18）「生存の最低の段階においては人間は、完全に自由な性的混淆とならんで、性行為を公然と見せていた。」J. J. Bachofen, Das Mutterrecht,op.cit.,S.104. 「最古のもの。無差別性交をともなう群れの生活。家族はない。ここでは母権だけがなんらかの役割をはたすことができる。」K. マルクス「モーガン『古代社会』摘要」全集、補巻4、267頁。

（19）「いま認められたように倒錯傾向が広範に広がっているのを見ると、次のような視点がわれわれにはどうしても現れてくる。すなわち倒錯への素質は人間の性衝動の根源的で普遍的な素質であって、正常な性的行為は、成熟につれて器質的な変様と心理的な抑制にしたがってそこから発展させられたのである。」S.Freud,Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, SA.,Bd.5,S.134.

（20）フロイト自身の記述が、ここで問題となっていることは模倣衝動の抑圧と制限であることを示唆している。例えばフロイトは、超自我の形成をオイディプス・コンプレックスとの関連で論じた際に次のように述べている。「自我に対する超自我の関係は“お前は（父のように）かくあらねばならない”という勧告につきるものではなく、“お前は（父のように）かくあることはゆるされない”すなわち“父がなすことをすべて行なってはならない、多くのことが父の特権になっている”という禁止を含んでいる。」S. Freud, Das Ich und das Es, SA.,Bd.3, S.301–2. 邦訳、著作集、第6巻、281 頁。ここで父が模倣を禁ずるもののうちで最も重要なものが、母つまり父の妻との性行為なのである。さらにフロイトは子供の性行為について次のように記述している。「子供が誘惑の影響のもとで多型的なかたちで倒錯に走り、可能なあらゆる逸脱へと導かれうるということは、示唆に富んでいる。子供は倒錯への適性をその素質のうちに備えているということを、このことは示している。実行が僅かな抵抗にしかぶつからないのは、性的な放埒に対する心的な防壁としての恥や嫌悪感や道徳が、子供の年令に応じて、まだ築かれていなかったり、あるいはやっと形成途上にあったりするからである。」S.Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, SA.,Bd.5,S.97. 子供がこのように誘惑にさらされやすいということは、模倣的なふるまいがそこでは優勢だということに他ならない。

（21）カントは性行為のうちに、同性との性行為だけでなく、さらに動物との性行為をも含めているが、これは、同じ箇所で示されている悪名高い結婚規定とともに、カントの思想的な徹底性と真の偉大さを示すものである。「性的結合（性的交通 commercium sexualle）とは、人間が他者の性的器官と性的能力について行なう相互利用（他者の性的器官と性的能力の使用 usus membrorum et facultatum sexualium alterius）である。そしてそれは、（　それによって同類が生み出される）自然的な利用であか、あるいは不自然的な利用であって、この不自然的な利用は、同性の人格における利用であるか、それとも人類以外の類における利用である。」I.Kant, Metaphysik der Sitten, A106, Werksausgabe,Bd.7,S.389–90.性的関係 のこれら全ての可能性は、夢のなかで実現されることになる。「眠りのなかで、魂のその他の部分である理性的で礼儀正しく支配的な部分が眠っている時に起きている部分、すなわち野獣的で野性的な部分は、食物と葡萄酒で腹一杯になって、飛び跳ね、眠りをはねつけて、さらに進んで自らの衝動を満足させようとする…。あなたの見るように、そこでは、あらゆるものから解き放たれ、恥からも思慮からも解放されて、それは全てのことを敢えて行なおうとするのである。何故ならそれは、想像において母親と結ばれたり、その他のいかなるもの、人間や神や獣と結ばれたりすることを決して畏れないからである。」Platon, Republic, 571C–D. すでに述べたように、夢の中では幼児や未開人の思考がふたたび姿を現す。フロイトによれば、「…夢を見るということは…その本人の幼児時代の再生」であり、しかも「この個人的幼年時代の背後には、系統発生的な幼年期、つまり人類の発展が顔をのぞかせている。」S. Freud, Die Trraumdeutung,SA.,Bd.2,S.524.邦訳、著 作集、第二巻、451頁。したがって、この仮定によれば、幼児にとってもまた動物が性的対象として現れることになろう。フロイトによれば、「幼児と動物との関係は、未開人と動物との関係に似ている。…幼児はためらうことなく、自分と動物とが完全に同等である

ことを認める。」S. Freud, Totem und Tabu, SA.,Bd.9,S.412. 邦訳、著作集、第6巻、253頁。この文章はトーテミズムとオイディプス・コンプレックスに関する論考のなかにある。しかし、もし幼児にとって動物が自分と同等だと感じられるとすれば、幼児にとって動物はたやすく性的関係の対象として現れることになろう。そして、その場合には、幼児において示される動物恐怖症（Tierphobie）を、フロイトのようにオイディプス・コンプレックスと結びつけて解釈するよりも、むしろ動物を模倣して動物と性的関係を結ぶことの禁忌（タブー）の結果と見なした方が合理的だと言えよう。cf. S. Freud, Totem und Tabu, SA., Bd.9, S.412–17.手塚治虫の漫画においては、人間が鳥と結婚するし（『ロック冒険記』）、蜥蜴型の異星生物と人間との混血児が登場するし（『宇宙空港』）、さらには植物と人間が結ばれる（『ロスト・ワールド』）。このことは、手塚治虫によって描かれる世界が、幼児の魂に開かれる混沌とした根源的世界であって、そこではエロティシズムもまた根源的で普遍的なものであることをしめしている。

（22）「エロスは、それによって捉えられた個々の存在が言わば電流によって貫かれ満たされると感ずるかぎりにおいて基本的であり宇宙的である。この電流は磁気と本質的に似ていて、互いに遠く離れた魂をそれらの限界をものともせずに、それらを結びつける引力において相互に感じさせ、物体を分離するあらゆる出来事の媒体である空間と時間を、万物を支え万物を洗う大洋という常住の要素に変えるのであり、そのようにして、それらの決して減らぬ差異性にもかかわらず、世界の極を結びつけるのである。」L.Klages, Vom Kosmogonishon Eros, Sämtliche Werke, a.a.O. Bd.3 （1974） S.387.

（23）ベンヤミンは、「古代人と宇宙との交渉」のことを「陶酔状態で宇宙なるものと共同体を形づくること」として規定し、さらにこれを「宇宙への壮大な求愛」と表現している。そして彼によれば、この陶酔はあくまでも「生殖の陶酔」である。cf. W. Benjamin, Einbahnstrasse, GS.,Bd, 4–1, S.146–8. 邦訳、著作集、第10巻、130–32頁を参照せよ。ベンヤミンのこの思想はクラーゲスの影響を受けている。クラーゲスは『宇宙創造的エロスについて』のなかで、この宇宙的エロスをニーチェにおけるディオニュソス的状態とほぼ同じものであると見なし、この陶酔状態のもとで人間は個体性を脱却して、宇宙の万物と融合すると見なしている。cf, L. Klages, Vom Kosmogonischen Eros, op.cit., S.387. さらにクラーゲスは、「エロスは性衝動ではない」（ibid., S.383）ことを強調しているが、むしろベンヤミンにしたがってエロスを、性衝動を含む広い概念と捉えるべきである。クラーゲスに対するベンヤミンの批判については、W. Benjamin, Johann Jakob Bachofen, GS., Bd. 2–1, S.229–30.を参照せよ。

（24）したがって性的な禁忌（タブー）にもとづく婚姻制度の創設は社会の最も基礎的な土台を作る作業である。「婚姻は、そして本質的には一夫一婦制は、共同体の倫理がその基礎とする絶対的原理の一つである。だから婚姻制の創設は。神々ないし英雄による建国の事業の諸契機の一つとして挙げられる。」G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §167, Werke,Bd.7, S.320. 邦訳、前掲書、397頁。

（25）　性行為とそれに関わる事柄自体に対する嫌悪感だけが、性衝動の抑圧と結果と言えるものである。「“われわれは尿と糞の間から生まれる（Inter urinas et faeces nascimur）”という事実に全ての神経症患者とその他の多くの物が抵抗を感ずる。」S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, SA., Bd.9,S.235.邦訳、著作集、第3巻、465頁。

（26）すでに述べたように、E．カネッティは、ここで用いられているような模倣を表現するために変身という用語を用いているが、彼はこの変身の禁止について語っている。「変身の禁止はきわめて重要な社会的・宗教的現象である。ところが、この現象はまだほとんど真剣に考察されていないし、いわんや理解されたためしなど全くないのである。」E. Canetti, Masse und Macht, op.cit., S.425.邦訳、E．カネッティ『群集と権力』下巻、前掲書、160 頁。この後で彼は、トーテム制度を変身の禁止の体系として規定した後で、「もしそうだとすれば、最古の婚姻法は許されたもの望ましいものと決められた変身以外のあらゆる変身に対する禁止の形式とみなしうるだろう」と述べて、これを社会組織全体に適用している。「いかなるヒエルラーも、ある階級の成員たちが、他のより高い階級の成員に対して平等意識ないし同族意識を持つことを不可能にする、さまざまな禁止を、その存立の絶対不可欠の前提としている。」ibid., S.426. 邦訳、前掲書、161–2頁。

第3節　復　讐

社会の普遍的な基層として仮定された原初的な群集における模倣は、すでに述べたように、無差別的なものであるが、もしそうだとすれば、それは群集の内部できわめて速く伝染する。水面に現れる波や伝染病のように、この群集のうちにひとたび現れた行為や感情はすぐさま模倣されて群集のすみずみまで伝播していく。(1) 一般に群集心理と呼ばれているこの模倣の連鎖反応による気分の伝染を食い止めるためには、模倣衝動の抑圧と制限が必要となる。そして文明化と啓蒙の過程とは、社会の根源的な凝集力を支える模倣衝動の基礎に立脚したうえで、模倣のこの連鎖反応を食い止めて、諸個人の間に行為と感情と思考の差異性を維持することによって、複雑な社会組織を形成していく過程であると言っても過言ではない。しかしこの原初的な群集のなかでは、人間の魂はまだたんに受動的に外的な刺戟によって一方的に動かされていて、この感覚的な刺戟に対して模倣的に反応することを防ぐほどに充分な意識性と主体性を獲得してはいないし、またそれに見合ったかたちで緊張して合理的に思考していないのである。したがってそこでは、ある行為やある感情は、ひとたび発生すれば、模倣衝動によって燎原の火のように燃え拡がって荒れ狂うことになる。

すでに述べたように、K．ローレンツが描写している小魚の群れのような原初的な群集においては、或る個体が行なう行為は、模倣衝動によって殆ど瞬間的に模倣されて他の諸個体へ伝染していくが、人間の行動もこれと基本的に同じであって、放心状態にあってぼんやりとしている時には、眼前の人間が欠伸をすると、人間はついそれにつられて夢遊病的にこれを模倣して自らも欠伸してしまう。つまり、そこでは人間は互いに鏡であって、自らの身体によって相手の行為を映すのである。その場合に、最初の行為が誰に向けられたものでもないならば、模倣の伝染は集団による群舞のような様相を呈することになろう。これに対して、最初の行為が群集内部の他の個体に対してなされたのであれば、この個体は、この行為を模倣して最初の行為者に返すことになり、かくして合わせ鏡に映る無限の映像や果てしないキャッチボールのように最初の行為が繰り返されていくのであろう。そしてその行為が第三者によって模倣されるならば、そこにまた合わせ鏡がつくられ、こうして最初の行為が群集の内部にあまねく伝染していくことになる。

このうち後者の型の行為の場合には、行為者としての人間は、相手が自分に対して行なった行為を鏡のように反射的に模倣して相手に返す。この反作用は、人間の社会的行動の基本型として全ての社会関係にとって前提とされ、所与的条件とされている。そして、このような模倣による反作用への衝動が、応報的正義ないし匡正的正義と一般に呼ばれているものに他ならない。(2) したがって応報的正義への要求は決して理性の要求ではないし、このような相互的な平衡としての正しさへの要求は思慮の結果として出てくるものではない。このような正しさへの要求は、根源的で無意識的な模倣衝動にもとづくものであり、それ故に根拠づけや理由づけを必要としないものであり、そのかぎりではむしろ正しさへの衝動と呼ばれるべきものである。

そして、このような正しさへの衝動が全ての法原理の基礎をなしているのであって、理性や思慮は自らのこの非合理な基礎を尊重し、それに配慮せざるを得ないのである。(3) この応報的正義への衝動として現れる最も基本的な社会的な模倣衝動が復讐心である。したがって復讐は、それが根源的な模倣衝動の最も根本的な発露であるが故に、人間にとっては、性衝動が満足された場合のように、否応なしに、殆んど生理的に快く感じられるのである。(4)

実際、根源的な模倣衝動にもとづく応報的正義の原理は、人間の全ての社会的行為を支える最も根本的な原理である。つまりこの模倣衝動のために人間は、他者が自分に対して行なったことを模倣してそのまま他者に返報しようとするのであって、いかなる人間もこの衝動から逃れることはできない。したがっていかなる社会も、人間のこのような傾向に配慮し、応報的正義の原理に立脚したかたちで社会的行為を秩序づけ、この原理にもとづいて社会組織を築かざるを得ない。そしてこの場合に、他者によって行なわれたことが自分に損害をもたらした場合には、他者への返報は復讐として行なわれ、他者によって自分に行なわれた行為が他者自身に損害を与えた場合には、この他者への返報は補償として行なわれ、他者によって行なわれた行為が自分に利益をもたらした場合には、他者に対する返報は恩返しとして行なわれる。こうして刑罰や商品交換や贈与というような社会的な相互行為の基本的な形態が成立するのである(5)。

このような応報的正義についての信念は、人間の根源的な模倣衝動にもとづいているが故に、人間にとっては抜きがたいものである。それ故に人間は、応報的正義の原理が社会生活のうちに貫徹していると感ずるだけでなく、この原理が宇宙全体を支配していると感ずるのであって、自然現象一般を好んでこの原理にしたがって解釈し意味づけるのである。こうして、例えば神話的思考においては、旱魃や洪水などの自然災害なども含めて、人間にとって悪しきことはことごとく、何か人間が犯した罪に対する罰であると考えられたり、人間が神々に与えた損害に対する報復であると考えられるのであり、逆に豊作や順風なども含めて、人間にとってよきことはことごとく、何か人間が行なった善行に対する報いであると考えられたり、人間に対する神々の好意の徴として、それに対して贈与によって返報する必要のあるものと見なされるのである。このような世界観においては、全ての人間に自然に訪れる死もまた、誕生という罪に対する罰であると考えられるのであって、ギリシャ最古の哲学的断片としてニーチェによって注目されたアナクシマンドロスの断片は、人間の生と死をこの応報的正義の原理によって解釈している。そして、神話的な思考においては、応報的正義にもとづく罪と罰や贈与と返礼の神話的な連関は宿命的なものであって、誰もそれから逃れることはできないと考えられているが、それは、この原理が根源的な模倣衝動にもとづいていて、人間はこの衝動の支配から逃れられないということに他ならない。(6) また神話や宗教のうちに広く見られる神への生贄や供物もまた、自然への贈与によって自然の好意を引き出したり、豊作のような自然の好意に対して好意をもって報いたり、飢饉のような自然災害を罰と捉えて、犠牲によってこれを償おうとするものであって、いずれも自然との関係において応報的正義を確立しようとする努力を示している。したがって啓蒙による脱神話化の過程において、生贄を捧げるという習慣が克服されてくるの

は、自然に対するアニミズム的態度が克服されることを意味すると同時に、自然に対して応報的正義にもとづく関係を確立しようとする模倣的なふるまいが克服されてくることを意味している。そしてこれは模倣衝動の抑圧と制限の過程の一側面なのである。(7)

太古の社会において応報的正義を目ざす模倣的なふるまいが夢遊病的に劇的に行なわれる場合が復讐である。すでに述べたように、原始共産主義の社会を特徴づけるものは、ひとつには、多かれ少なかれ乱婚・雑婚にもとづく普遍的な兄弟姉妹関係とそれにもとづく実質的な正義としての平等性であるが、いまひとつには、いつまでも果てしなく続く復讐である。そしてこの血の復讐が原始的な社会に特有の残酷さをなしている、とバッハオーフェンは指摘している。バッハオーフェンによれば、母権制においては奇数よりも偶数が基本的な数とされるが、そこでは或る一つの行為は、それに返報する類似の行為を模倣的に引き起こして、必ず二つになり、対になる。(8) そして一定の行為は、先行する行為への報復としてそれを模倣して行なわれたものであって、その限りでは対をなしているとしても、それはまたそれでさらに模倣されて報復行為を呼び起こしていくから、結局のところ事態は連鎖反応的に伝染的に進ことになる。かくして、ひとたび偶発的に暴力行為が行なわれるやいなや、正義を象徴する秤の平衡を求めて、復讐が執拗に繰り返されていく。ドミノの将棋倒しのように、あるいはいつまでも左右に揺れて止まらない振り子のように、暴力行為は果てしなく模倣され続け、報復が報復を呼び、罪と罰の神話的な連関が途切れることなく続いていくのである。なぜなら、人間の魂が外的な印象に対してたんに受動的に夢遊病的に反応して、これを反射的に模倣して繰り返しているかぎり、人間は血の復讐と報復の連鎖から逃れることはできないからである。。そこでは、人間の主体的な意志や理性が状況を支配しているのではなく、人間を越えた復讐の女神（'Ερίνυς）が状況を支配し、この女神の恐ろしい相貌のもとで人間はこの残酷な正義を宿命として受け入れ、自分たち当事者が完全に死に絶えるまで、催眠術にかかったように模倣を行ないながら、死の舞踏を踊り続けるのである。模倣衝動が否応ない力で人間の魂を突き動かし、人間はこの復讐の女神の操り人形として死に赴くのである。(9)　そしてニーチェが古代的な徳として示した運命愛（amor　fati）の一部分は、根源的な模倣衝動によってもたらされるこの死の運命を甘受して、これに従容としてつき従う心術に他ならない。(10)

ルネ・ジラールはこの復讐という暴力的で伝染的な模倣の問題を真正面から取り上げて魅力的な模倣論を展開している。模倣衝動の抑圧と制限によって形成される差異性こそが社会組織を支えており、それ故に模倣衝動が暴発して差異性が消滅してしまうことを社会は全力で防がねばならないが、この重要な指摘を行なっている点でジラールの模倣論は画期的な功績を挙げている。(11) ただしジラールは人類史における模倣衝動の運命の問題を充分に体系的に捉えておらず、そのために模倣衝動をきわめて偏った一面的の視点から論じている。

まず第一に、ジラールは模倣的なふるまいを全て本質的に暴力的なものと見なしている。(12)

しかし、すでに述べてきたように、根源的な模倣衝動とはもともと無差別に類似性を作り出そうとするものであって、暴力に対しては暴力で返報し、親愛に対しては親愛で返報しようとするものである。したがって復讐として現れて伝染していく暴力的な模倣は、あくまでもこの普遍的な模倣的反応のうちの特殊な一形態にすぎない。それにもかかわらずジラールが模倣的なふるまいをこのように本質的に暴力的なものと見なすのは、かれが他方ではさらに模倣を競争的なものとして考えているからである。つまり、ジラールによれば、模倣が行なわれる場合には、模倣者と模倣される者とはつねに競争者であって、模倣者は模倣される者に嫉妬して同等であろうと欲し、模倣される者は模倣者が自分と完全に類似したものとなることに敵意を抱く。したがって復讐とは、相手が自分に与えた損害に類似した損害を相手にも与えようとする嫉妬心に駆り立てられた競争たということになる。こうしてジラールが念頭に置いているのは、互いに敵対しつつ模倣し合う競争者たちの欲望のぶつかり合いから生ずるホッブス的な「万人の万人に対する闘争（bellum omnium contra omnes）」に他ならない。(13) ジラールは、復讐という暴力的で伝染的な模倣をこのような普遍的な競争的模倣の特殊な一形態と見なしているのである。しかし、後で述べられるように、嫉妬の感情に彩られた競争というかたちをとって現れる模倣は、決して根源的な模倣衝動の直接的な産物ではなく、むしろ文明化と啓蒙の過程を経てようやく出現してくる近代的な形態の模倣であって、根源的な模倣衝動の抑圧と制限によって独立した近代的な個人が成立した後で形成されるものである。ジラールの模倣論はもともとは近代文学の解釈研究から生まれたものであるが、近代文学において現れてくる近代的な競争的な模倣を彼は本源的なものと見誤っているのである。(14)

もともと普遍的で無差別的な模倣がこのように無理やり狭く近代的に解釈されて、競争的で暴力的なものへと切り詰められてしまっているが故に、近親相姦もまた一般に暴力的なものと見なされるような不合理な説明が生じてくることになる。(15) しかし近親相姦が暴力的であるのは、すでに模倣衝動が抑圧され制限されて禁忌（タブー）が社会規範として形成されていて、それとともに諸個人間の差異性と区別が社会的に確定されている場合にかぎられる。そのように諸個人のふるまいが区別されて、身分や地位や階級といった境界線によって互いに隔てられ、それにつれて諸個人の所有物もまた私的所有物として排他的に占有されるようになっている場合に限って、近親相姦は、ちょうど他人の私的所有物をわがものにしようとする行為が窃盗や略奪と見なされるように、諸個人間の差異性を破壊して位階秩序を粉砕するものとして心理的・物理的な抵抗を引き起し、その限りで嫉妬にかられた競争や暴力といった性格を帯びるのである。これに対して原始共産主義の原則のもとで全ての富が平等に共有されている場合には、他者による所有権の侵害は存在しないのと同じように、多かれ少なかれ雑婚・乱婚が行なわれているところでは、近親相姦もまた、嫉妬の感情を全く交えずに平和裡に和気あいあい行なわれうるのであって、諸個人間に競争を呼び起こしたり、暴力的な性格を帯びることはないのである。(16)

そして、このように見てくれば、模倣的な連鎖反応としての原古的な復讐とは、自分に危害を加えた相手に同じ危害を加えられないことに嫉妬したり、自分が危害を加えた相手から同じ危

害を加えられることによって暴力の排他的な独占が崩れるのを恐れたりして、暴力行為を競い合うことではない。太古の社会における古風な復讐とはむしろ、社会構成員のうちに暴力行為を平等に分配しようとするものだと言うほうが適切である。

さらに第2に、ジラールにおいては生贄を捧げることと復讐とが誤ったかたちで無理やりに結びつけられ、しかもこれら二つの事柄が模倣衝動の抑圧と制限に関する全てであるかのように誤解されている。たしかに、すでに述べたように、生贄の供儀と復讐とは、応報的正義を求める模倣的なふるまいの二つの形態であって、その点では本質的に同じようなものとして互いに関連し合っている。しかし、ジラールによれば、さらにそれ以上にこれら二つの事柄は内的に関連しているのであって、そもそも生贄を捧げるということは、「復讐の気持ちを生贄の方へふり向けること」(17) によって復讐の連鎖反応を食い止めるために行なわれるのである。つまり生贄は、復讐という暴力的な模倣の伝染を防ぐために捧げるものだと見なされているのである。しかし、すでに述べたように、生贄の供儀は、本質的には神々との間に応報的正義を確立することによって神々をなだめ満足させるために行なわれる贈与である。したがって生贄を捧げるという野蛮な風習を克服することとしての模倣衝動の抑圧と制限は、生贄など全く必要としないほどに自足した完全な存在として神々を表象することによって行なわれるのであり、一般にアニミズム的な自然観と擬人的な神観から脱却することによって行なわれるのである。そしてこのような過程は、赦しによって暴力行為の模倣を止めて復讐の模倣的な連鎖反応を断ち切っていくという過程とは、一応は別箇のものである。すでに述べたように、模倣衝動を抑圧し制限することは文明化と啓蒙の原動力をなしているから、このことは人類史を通じてあらゆる生活領域において不断に行なわれていく。そして生贄を捧げるのを止めるということは、たんにこの全般的な抑圧過程の一部分をなすにすぎないし、またたんにユダヤ・キリスト教の発展史のうちだけに見られるものでもない。さらに、罪を罰によって償わせるいう復讐の宿命的な連関を赦しによって断ち切るということもまた、この同じ全般的な過程の一部分をなすにすぎず、イエス・キリストにおける赦しの思想はたんにこの過程のうちの一挿話にすぎない。(18) ところがジラールは、模倣衝動の抑圧と制限に関わる全ての問題を生贄の克服の問題とみなし、さらにこれらの問題を赦しによる復讐の克服という問題に帰着させている。すなわち、ジラールによれば、生贄を選び出して、復讐心をこの哀れな犠牲者に集中させることによって、この模倣的な暴力の伝染を食い止めることがこれまでの全ての社会組織の存立基盤をなしており、社会の分節的編成と諸個人の差異性はただこの供犠の機構によって支えられてきた。そしてこの生贄の最後に位置づけられるべきものがイエス・キリストである、とジラールは考える。つまりイエスの磔刑においてようやく、生贄とされた犠牲者は全く完全に無実であることがはっきりと示されるようになったのである。そして、それによれば、これまでの社会においては模倣衝動の抑圧と制限は、このようにしてこの衝動をたんに方向転換することによって行なわれていたにすぎないのであり、そのかぎりではこれまでの社会は依然として生贄と模倣的な暴力によって支えられているのである。(19) こうして、このことを洞察させるイエスの犠牲によっ

てようやく、模倣の抑圧という機構そのものが廃棄される可能性が示され、それとともに暴力的な模倣とそれにもとづく復讐や供犠の一切が克服される可能性が示され、模倣衝動という悪魔(サタン)を打ち負かす展望が与えられたのである。[20] これがジラールの議論の大筋であるが、このような議論がなされるのは、模倣衝動の抑圧と制限に関する全ての問題を何とかしてイエス・キリストに結びつけたいとジラールが考えているからである。そして、そのために彼は、模倣の全てを無理やりに暴力的なものと見なし、さらに復讐の連鎖反応としてのこの暴力的な模倣の伝染を阻止するという使命をイエスの処刑のような供犠に無理やりに与えているのである。このようなわけで、ジラールの模倣論は、結局のところは根源的な模倣衝動の抑圧と制限に関わる全てをイエス・キリストへの信仰にもとづけようとする一種のキリスト教護教論に他ならない。

人間が根源的な模倣衝動を無制限に解き放つことによって生ずる混沌(カオス)状態が、諸個人間の差異性の体系としての社会組織を崩壊させないように、この衝動を巧妙に制御する方策の一つとして、供犠は、芸術などとならんで、たしかに重要な役割を果たしている。しかし、それは、ジラールが論じているようなかたちにおいてではない。次章で詳しく論ぜられるように、社会の分節的な組織を支えるために、人間に根源的な模倣衝動は抑圧され制限されて、諸個人に対して模倣してはならないことが厳格に規定される。そしてこの規定の原始的な形態が禁忌(タブー)である。[21] 模倣衝動の抑圧と制限としてのこの禁忌によって、万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omnes）という原初的な混沌状態は克服され、明確に分節化された社会組織が出現し、外的な印象によってつねに揺り動かされる不安定で無定形の魂は、[22] 冷静で理性的で断固とした主体へと啓蒙されていくことになる。このような機能をもった禁忌は、奔放な模倣を抑圧して禁止する拘束衣(ストレイト・ジャケット)を魂に着せるが、それは、社会組織の根幹部分をなす諸行為において魂を特にきつく締めつける。つまりこの拘束衣はフロイトの指摘にしたがえば、家族組織を支えるために性的行為の模倣を禁止し、また支配秩序を支えるために政治的・宗教的な支配者の行為を被支配者が模倣することを禁止し、さらに殺人行為のような暴力の模倣を禁止し、最後に、生者の世界と黄泉の国との境界線を明確にするために、死者の行なう行為としての死や疫病を模倣することを禁止する。[23] ここからして禁忌(タブー)の対象は、高貴で畏れ多いものとされたり、穢れたものとされたりするのであるが、その全てに共通しているのは、特に許された者以外の者がみだりに近づいて模倣されてはならないという性質である。[24] こうして魂は禁忌という拘束衣(ストレイト・ジャケット)を着せられて、もはや眼前の行為を手当たり次第に自由に模倣することができなくなるが、拘束衣という表現は決してたんなる喩えではない。すなわち、一般に衣服の機能は、保温・防寒であるよりも、むしろ裸体を覆ったり、性別や年齢や身分や地位や職業や民族を明示したりすることによって、人間の社会的な行為を特定のものに限定し、その他の全ての行為を模倣することを禁忌とするために身体を拘束する機能なのである。[25]

しかし、禁忌(タブー)によって模倣衝動が抑圧され、魂と身体にこれらの禁忌の拘束衣(ストレイト・ジャケット)がつけられて

いると、魂のうちにはやがて不満と憂鬱(メランコリイ)の感情が蓄積してくる。このように鬱積する緊張(ストレス)を解消し、抑圧された模倣衝動に捌け口を与えるための社会的装置が祝祭である。したがって、祝祭においては、拘束衣がはずされて、模倣衝動が解き放たれて、無差別的な模倣が行なわれ、ディオニュソス的な混沌(カオス)状態が出現するのである。(26) しかし、束の間のあいだに出現するこの祝祭的な空間において、禁忌を打ち破って出現する混沌は、それが社会に現実的な危険をもたらさぬうちに、すぐにふたたび禁忌によって封印されねばならない。したがって祝祭において模倣の禁忌を犯して差異性を崩壊させて混沌をもたらそうとした者は、誤まち(ἁμάρτημα)を犯して道から外れて穢れた者として罰せられねばならないのであって、そのために祝祭参加者たちのなかから特定の者が選び出されて、他の者たちを代表して、彼らの身代わりとして抹殺されるのである。ジラールが言うように、本来の祝祭においては、特定の人間が実際に禁忌を犯して実際に処刑されたのであろう。(27) あるいは、古い神々の行為を模範とする生活様式の禁忌を犯して新しい生活様式を創始した英雄たちは、こうして禁忌を犯して革命という無秩序の混沌とした祝祭的な状況をもたらした故に、その誤まち(ハマルテーマ)を罰せられて実際に破滅したのであろう。(28) これが、模倣衝動の抑圧と制限に関わる機能を担った本来の生贄である。そしてこの供犠はやがて儀式化されて、実際の流血を見ないようになり、禁忌を犯す行為とそれによる処刑としての破滅は、悲劇というかたちの演劇として虚構化された。しかしその社会的な機能は依然として同じであって、それは、多くの人々の代理として身代わりとなって彼らの模倣衝動を解き放って、人類史の始源や個人の幼年時代の混沌(カオス)状態を一瞬の間だけ回復させ、そのことによって、彼らの魂のうちに蓄積した憂鬱(メランコリイ)の感情を浄化して、魂を若返らせるということである。そして、その意味でこのような生贄は聖なるものなのである。(29) ジラールの模倣論では、模倣全体が暴力的な性格を持つと見なされているために、犠牲者が禁忌を犯す行為と、この犠牲者を処罰する行為とが同じ性格をもつものとされているが、この両者は全く別箇のものである。すなわち、前者の行為は、根源的な模倣衝動を全面的に解放する行為としていかなる性質でも帯びることができるが、後者の行為は、そこに出現する混沌を封じ込める行為として、模倣衝動に敵対して厳密に暴力的な性質だけを帯びることができるのである。

(1) 「模倣とは遠くから引き起こされる発生である。…この意味での拡大を説明するために暴風雨と伝染病と暴動とを比較しよう。」G. Tarde, Les lois de l'imitation, op. cit., pp.37–8.「群集においては、全ての感情と全ての行為は伝染性をもつ。そしてそれは、個人がきわめてたやすく彼の個人的な利害を集団的な利害のために犠牲にしてしまうほどである。」G. Le Bon, Psychologie des foules, op.cit.,p.18.

(2) 「部分的な正義とそれにもとづく正しさの一つのかたちは、名誉や富やその他の、国家の市民に分配されうるものの分配におけるものであり、…もう一つのかたちは、相互交渉において匡正的なもの(τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν)である。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1130b30–1131a1.

(3) 「報復は根本的で殆ど無前提的に制度化されうる時間的・事実的・社会的な法の一般化である。それは、言わば最初に思い浮かべられる法原理である。」N. Luhmann, Rechtssoziologie, 3.Aufl.(Westdeutsche Verlag:1987) S.156.「報復と相互性(それらはしばしば一まとめにして広い意味で相互性とも呼ばれている)が法の基本思想をなしている。なぜならそれらは行為期待の綜合的な一般化を表現しているからである。」ibid.,

S.156.

(4) 「しかして復讐することは快い。なぜなら復讐に成功しないことは苦痛であり、成功することは快いからである。怒る者は、復讐しないならば度はずれて苦痛を感じ、復讐できると期待する者は喜ぶのである。」Aristoteles, Rhetoric, 1370b29–33.アリストテレスによれば、復讐することにこのように快楽が感じられるのは、外部からの作用によって生じた不均衡がこの復讐という反作用によって解消されて均衡が回復されるからである。「快楽とは魂の何らかの運動であり、最初の状態へと突然に明白に回帰することであり、苦痛はその反対であるということが、われわれにとって仮定されているとしよう。」ibid.,1369b29–33. そして一般的に言えば、人間が模倣的な身体運動を能動的なかたちで行なうのは、感覚の受動的な模倣作用によって身体と魂が蒙った受苦にもとづく不均衡を、身体と魂の能動的な模倣作用によってふたたび均衡させるということに他ならず、その意味では一種の復讐と言えないこともない。この能動的な模倣運動の痕跡を意図的・組織的に残すというかたちで行なわれるものが芸術である。そして、すでに述べたように、他者の語る言葉は、その言葉を聞く者によってそれが模倣されて繰り返し語られる時にようやく了解されるようになるが、一般的に芸術を含めてこのような応答によってはじめて感覚の対象は意識の対象となって、理解されうるようになるのである。また、これもすでに述べたように、模倣作用とはすべからく一種の性的な結合であったが、そのようなものとして模倣作用は、外部からの作用によって生じた不均衡を主体的な反作用によって均衡させることによってようやく、客体と主体とが合体して生じた子孫・果実としての認識と理解をもたらすのである。「平衡を回復するために相互性の原則を確定することがこの作業（métier）の要点であり、翻訳の道徳（モラル）である。…研が（もとの声を：訳者）より豊かなものにするということ、研が影や受動的な複製以上のものであることは疑い得ない。本来のテクストは、それ自身と翻訳との間に確立された様々な関係や距離の形態から利益を得るのである。」 G. Steiner, Alfter Babel （Oxford Univ. Pr.: 1976） p.301.「性愛（エロス）と意志疎通はあらゆる点でかみ合っている。性交と論議（intercourse and discourse）、連辞と交尾（copula and copulation） とは、意志疎通という基本的事実の亜網（サブクラス）なのである。」ibid., p.38.

(5) 「なぜなら比例的に返報することによって国家はまとめられるからである。なぜなら人々は悪しきことには悪しきことで報いようと切望し、もし返報しないならば、奴隷的状態にあると考える。また、よきことにはよきことで報いようとする。そして、もしそうでないならば交換（μετάδοσις）は行なわれない。しかして交換によって人々は互いに結びついているのである。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1132b34–1133a2. cf. Aristoteles, Rhetoric, 1398a26–28.

(6) 「…存在するものの根源は無規定者（τὸ ἄπειρον）であると言われた。存在するものにとって生成がそこから生じたところに、崩壊もまた必然的に生ずる。なぜならそれらは不正のために時間の秩序にしたがって互いに罪を償うからである。」H. Diels （Hrsg.） Fragmente der Vorsokratiker, Bd.1（Wiedermann: 1954）S.89. cf. Fr. Nietzsche, Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen, Werke, Bd.3, S.365–7.「神話においては、全ての出来事は、それが生じたことに対して償いをせねばならない。その場合、啓蒙においても事情は同じである。すなわち事実というものは、それが生ずるや否や無になるのである。繰り返すことによって、繰り返された実在と自己とを同一化し、そうすることによってその力から逃れるという幻想を人間が放棄した後も、作用と反作用との同一性の教説は、実在に対する繰り返しの力を主張したのである。」M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno,GS.,Bd.3,S.28.

(7) 「全ての脱神話化は、生贄が無益で無駄であるということを否応なく経験するというかたちをとる。」ibid.,S.71.

(8) 「母権制は、血の復讐というあの悦びなく陰鬱で野蛮な生活における中心点をなしている。そこでは全ての殺人は新たな殺人を生み出し、そこでは流された血は別の血の中で増殖し、そこでは〈一つの小舎の中の鶏〉は、決して終わることのない殺戮のなかで引き裂かれ、そこでは種族の霊（デーモン）は、最後の子孫が先祖の罪を死によって償う時にようやく鎮められて、地上に降りるのである。」J.J.Bachofen, Das Mutterrecht, op.cit.,S. 205–6.「二という数字で考えられた正義とは、永久の、決して止むことのない争いである。殺人は殺人を要求する。そして種族の霊（デーモン）は、その種族が完全に滅亡するまで、世代を貫いて暴れ続けるのである。」 ibid.,

S.365.「復讐は、それがひとつの特殊な意志の実際的な行為としてあることによって、ひとつの新たな侵害となる。復讐はこの矛盾として無限進行のなかに落ち込み、世代から世代へと果てしなく受け継がれていく。…未開の諸民族においては、復讐は不死不滅のものである。」G.W.F.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §102,Werke,Bd.7,S.196–197.邦訳、前掲書、305–6 頁。

(9)「もし誰かがあなたや私の友人や兄弟を殺したならば、私はあなたに彼らの死をもたらす義務がある。そして私があなたにそれを返すならば、彼らの友人や兄弟は彼らに私の死をもたらす義務がある。…さらに世界のうちには、人が制御できぬ力がある。人間の生涯は感情(パション)によって浸されている。そしてこの感情は、ある時には非人格的な力として現れ、ある時には神々として現れる。…したがって自分が行なうべきことを行なう人間は確実に彼の宿命へと向かっており、彼の死に向かっている。終局にあるのは破滅であって、勝利ではない。このことを理解することは、それ自体ひとつの徳である。実際、このことを理解することが勇気の必然的な部分なのである。」A. MacIntyre, After Virtue (Univ. of Notre Dame Pr.: 1981) p.117.

(10)「むしろこの哲学は…控除も除外も選別もなしのあるがままの世界に対するディオニュソス的な肯定にまで行き着くことを欲する。それは永遠の循環を欲し、同じ事物を欲し、結びつきの同じ論理と非論理を欲する。哲学者が到達しうる最高の状態とは、現存在に対してディオニュソス的にあることであって、そのことについての私の定式は運命愛(amor fati) である。」Fr. Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke,Bd.3,S.834.

(11)「供犠の危機は、さまざまな差異の危機つまり文化的秩序の全体的な危機として定義されるべきである。秩序と平和と豊饒は、文化的なさまざまの差異に依拠しているのである。…暴力の双生児が出現するや否や、彼らはまるで分裂繁殖によるかのようにきわめて急速に増加し、供犠の危機をひきおこす。大切なことは、そうした奔馬性の伝染を防ぐことである。」ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』古田幸男(法政大学出版局、1982年)79–80、93頁。「連鎖的な復讐は、模倣の極致…。」ルネ・ジラール『世の初めから隠されていること』小池健男訳(法政大学出版局、1984年)16頁。

(12)「…欲望は本質的に模倣的(mimétique)である。…欲望にもとづく一切の模倣は、自動的に争いに通ずる。」ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』前掲書、230頁。

(13)「主体は、競争者がそれを欲望するが故にその対象を欲望するのである。…模倣的欲望という概念は、人間の欲望を他人の欲望の模写とすることによって、必然的に敵対関係に通じていく。」ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』前掲書、229、267頁。「自然は、人間を、身心の諸能力において平等につくった。この能力の平等から、われわれの目標達成についての、希望の平等が生ずる。そしてそれ故に、だれかふたりがおなじものごとを意欲し、しかしながら双方ともにそれを享受することは不可能だとすると、彼らは敵となり、たがいに相手を滅ぼし、または、屈服させようと、努力する。…社会状態のそとにはつねに万人の対する万人の闘争が存在する。」Th. Hobbes, Leviathan, Part I, Chap.Ⅷ (Oxford Univ. Pr.: 1909) pp.94–6. 邦訳、Ｔｈ．ホッブズ『リヴァイアサン』上巻、水田洋訳(岩波文庫、1954年)199–200頁。

(14)「この側面から見れば、他者に対する自我の関係は殆ど無理やりに暴力によって充電されている。しかし、自己関係的で敵対的な自我というものは、近代になってようやく現れたのである。…このようなかたちで彼は近代的個人主義の問題性を歴史の始源へと投影している。」G. Gebauer u. Ch.Wulf, Mimesis, Kultur–Kunst–Gesellschaft,op.cit., S.369.

(15)「近親相姦もまた暴力である。極端な暴力であって、したがって差異の極端な破壊であり、家庭内のもう一つの別な大きい差異、母親と子供たちとの差異の破壊である。」ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』前掲書、122頁・

(16) この嫉妬に関しては、エンゲルスの次のような文章は完全に正しい。「最も古い、最も原始的な家族形態としてわれわれが見いだすのは、なんであるか。集団婚である。すなわち男たちの集団全体と女たちの集団全体とがたがいに相手を所有しあって、ほとんど嫉妬の余地を残さない形態である。…嫉妬が比較的おそく発達した感情であることほど確かなことはない。」Ｆ．エンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』全集、第21巻、41頁。

（17）ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』前掲書、33頁。

（18）模倣衝動を抑圧し制限することによって、復讐の果てしない連鎖を断ち切ることは、神々や自然からの贈与に対して生贄を捧げることによって返報するという習慣を捨てることとならんで、文明化と啓蒙の過程の重要な側面をなしている。バッハオーフェンは、赦しの原理の導入と生贄の克服のうちに母権制から父権制への移行を見ている。「女性の法の時代は血の復讐の時代であり、人間の血なまぐさい生贄の時代である。父の法の時代は裁判の時代であり、赦しの時代であり、血なまぐさくない儀式の時代である。同じ光の英雄たち、テセウスとヘラクレスは女性支配を否定し、人間の生贄に終止符を打つ。」J.J.Bachofen, Das Mutterrecht,op.cit., S.219. 彼はオレステスの裁判のうちに復讐の原理から赦しの原理への移行を見ている。「女性的な大地の法の立場からすれば、オレステスの行為は赦しを見出すことはできない。男性的な光の神アポロンから和解がもたらされる。…父権のより高度な原理が勝利したのは、アポロン的な太陽の力のおかげである。この力は、穏やかに和解させる原理として、大地主義とその血ぬられた法に対抗して現れ、そのことによって地上に新しい豊かな発展の時代をもたらす。」ibid., S.277, 279.復讐から赦しへの同様の発展は、『旧約聖書』から『新約聖書』への展開のうちにも見られる。福音書においてイエスは次のように言う。「もしも、あなたがたが、人々のあやまちを許すならば、あなたがたの天の父もあなたがたを許して下さるであろう。」（「マタイ伝」第6章14）（以下『聖書』からの引用については、日本聖書協会訳を使用した。）H. アーレントによれば、イエスの行為に示されたようなかたちで、復讐を止めて赦すことが、自然の必然的な運行のうちに人間の自由な行為という奇跡によって新しい秩序をもたらすことになったのである。「実際のところ行為とは、奇跡を起こす人間の能力である。そしてナザレのイエスは、赦すという能力を、奇跡を起こすというもっとも一般的な能力に似たものと見なして、両者を同じ水準に置いて、人間の手の届くものとした時に、このことをよく知っていたのである。」H. Arendt, The Human Condition, op. cit.,pp.246–7. 罪に対する赦しの導入が、自由と開かれた未来を制度化した社会への途だったことについては、N. Luhmann, Rechtssoziologie, op. cit., S.119–121を参照せよ。

（19）「確信は雪だるまのようなもので、ほとんど瞬間的な模倣（mimesis）の効果のもとで誰もが他人の確信から自らの確信を引き出す。…一切の憎悪は、爾来、ただ一人の個人。贖罪の牡山羊の方へ収斂していく。」ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』前掲書、129頁。「差異化した調和への復帰は、贖罪のいけにえの恣意的追放にもとづいている。」同書、398頁。「つまりイエスは、かつてこの世に存在したあらゆる犠牲者のうちで、暴力の本質を解明してくれる唯一の犠牲者…だ。」ルネ・ジラール『世の初めから隠されていること』前掲書、310頁。

（20）「サタンとは模倣の全過程に与えられた名です。」ルネ・ジラール『世の初めから隠されていること』前掲書、266頁。「イエスとともに、微細であると同時に大がかりな変位が生じます。…それは供犠的なものの初めての徹底的な除去です。神の暴力の集結です。」同書、327頁。「…供犠的なキリスト教を乗り越えたところで初めて…キリストを神と認めること、それはそれ以前に決定的に人間を超越していたこうした暴力を超越する力のあるのはキリストだけだ、と認めることです。」同書、356–7頁

（21）「ヴントはタブーを人類最古の不文法典とよんでいる。タブーは神々よりも古く、いかなる宗教もなかった時代にまでさかのぼるものだと、一般にみなされている。」S. Freud, Totem und Tabu, SA.,Bd.9, S.311邦訳、著作集、第3巻、165頁。またこれは、E. カネッティが「変身の禁止」と呼んでいるものである。cf. E. Canetti, Masse und Macht, op. cit.,S.425–30.邦訳、E. カネッティ『群集と権力』下巻、前掲書、160–66頁を参照せよ。

（22）アリストテレスの表現を借りるならば、このような魂は「一種のカメレオン、不安定に置かれたもの」である。Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1100b7–8.

（23）フロイトは『トーテムとタブー』の中でこれらの事例を列挙している。cf. S. Freud, Totem und Tabu, SA.,Bd.9, S.295–310, 328–32, 333–42, 342–54. 邦訳。著作集、第3巻、149–64頁、180–84頁、184–92頁、192–202頁を参照せよ。

（24）「結局、タブーとは、その語義からして、神聖なもの、つまりありふれたこと以上に崇高なものばかりでなく、危険、不純、不吉をも同時に包括しているものを言うのである。」S. Freud, Totem und Tabu,

SA.,Bd.9, S.315. 邦訳、著作集、第3巻、前掲書、166頁。「危険は、模倣する（Nachahmung）かどうか、その可能性にかかっている。模倣すれば、その結集として社会はまもなく解体してしまうだろう。…われわれは、タブーに内在する伝染力を翻訳して、誘惑にひきこみ、模倣を刺戟する特質であるとした。」ibid., S.325. 邦訳、同書、177–8頁。

（25）この点は、Ｔｈ．カーライルによって指摘されている。「衣服は我等に個性を、差別を、社会組織を与えた。衣服は我等を人間とした。」Ｔｈ．カーライル『衣服哲学』石田憲次訳（岩波文庫、1946年）59頁。「それでは彼等の言葉に現せぬ程の相違は何処から来ているか。衣服からである。」同書、92頁。

（26）「…アポロンは個々人の間に境界線を引き、個々人に自己認識と限度を要求することによって、この限界を最も高貴な世界法則としてつねに想起させる。…しかしこのアポロン的な傾向によって形式がエジプト的な硬直性と冷たさに硬化しないように、そして個々の波にその道筋と領域を指定しようとする努力のもとで海全体の運動が死なぬように、時おりディオニュソス的なものの高い大波が、アポロン的な“意志”がギリシャ人を一面的に閉じ込めようとした全ての狭い圏を破壊するのである。」Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Werke, Bd.1, S.60. ジラールもこのことを認めている。「ほとんどどの社会にも、儀礼の性格を長い間保存している祭（fetes）がある。現代の観察者は、そこに何よりも、禁止の違犯を見る。乱交が大目にみられ、時には慫慂される。ある種の社会では、それが近親相姦にまでいたって一般化される。」ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』前掲書、187 頁。

（27）「アテーナイの町は用意周到に、そうした種類の供犠のために相当数の哀れな者たちを、お金をかけて養っていた。」ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』前掲書、152 頁。

（28）「悲劇文学は犠牲の観念の上に成り立っている。…悲劇的犠牲は…最初にして最後の犠牲である。最後というのは、古き法を守る神々に捧げられる贖罪の犠牲という意味である。最初のというのは、民族の生活の新しい内容が告知される代表的行為という意味である。」W.Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, GS.,Bd.1–1, S.285. 邦訳、前掲書、118–9頁。

（29）「さて悲劇は、すぐれて完結していて、しかも一定の大きさをもった行為の模倣であって…それは叙述によらずに行為を行ないながら、哀しみと恐怖を通じてそのような苦悩の浄化（κάθαρσις）をもたらすものである。」Aristoteles, Poetica, 1449b25–29.

第6章　共同体

第1節　禁忌

認識の発展過程と同じく、社会的行為の発展過程もまた、人間の根源的な模倣衝動を抑圧し制限することを通じて進行する。(1) そして認識の発展の場合と同じく、社会的行為の発展もまた、混沌(カオス)から秩序(コスモス)が形成されてくるというかたちで行なわれる。すなわち認識においては、意味的には豊かだが不安定で曖昧な神話的な臆見が、意味的には乏しいが確実で明確な科学的な判断へと凝固していくように、社会的行為においても、そのつどの外的な印象に影響された多彩で支離滅裂な模倣的なふるまいが、一定の目的に向けて思慮されて決意された主体的な行為へと尖鋭化していくことになる。そして根源的な模倣衝動の抑圧と制限によって推進されるこの過程のなかで、人間は徐々に個体化され、一般的で無記名的で非人称的な匿名者から、個性的で記名的で人称的な個人へと差異化されていくのである。この過程は、一般に禁忌(タブー)と呼ばれている社会的規制装置を通じて実現される。その一端については、前章でルネ・ジラールの模倣論が論じられた際に、すでに簡単に触れられた。人間の魂が禁忌というこの拘束衣(ストレイト・ジャケット)によって締めつけられていく過程が、いまや本格的に論じられねばならない。

すでに述べたように、歴史を過去へ遡るにつれて、社会組織は徐々に崩れて、ますます無定形に無秩序になっていき、原初的な群集に近づいていく。それとともに、性的な関係もまた、ますます無差別的となり、雑婚・乱婚状態となっていき、始源に想定される社会状態においては、たんに近親相姦や同性愛だけでなく、動物との性的な関係をも含めて、ありとあらゆる性的な関係を含む宇宙論的な曼陀羅模様が描き出されていたと考えられる。

そして、このような混沌(カオス)状態のもとでは、諸個人の間に差別や区別は殆ど存在しないことになる。例えば、完全なる雑婚・乱婚状態においては、男性である私は、私を生んだ母やその妹たちとも性的な関係をもち、また彼女たちが生んだ私の姉妹たちとも性的な関係をもち、さらにはこれらの女性たちから生まれた私の娘たちとも性的な関係をもつ。かくして、私にとっては全ての女性は私の妻であり、また私の姉妹であり、さらに殆ど全ての女性は私の娘である。これに同性愛も加われば、私は、母と性的な関係を取り結んでいる全ての兄弟たち、すなわち私の父たちや兄弟たちや息子たちとも同じように性的な関係をもつであろう。そうなれば、家族組織や親族組織とともにほとんど全ての個性的・人格的な関係は消滅し、出産や授乳のような母性機能など一部の生理的機能を除けば、性別のような差異性すら消滅してしまうであろう。そしてこのような状況のもとでは、人間は他の全ての人間との間でありとあらゆる性的な関係を取り結ぶが故に、いまだ何者でもない。すなわち全ての他者に対して、夫でもあり、兄弟でもあり、息子でもあり、妻でもあり、姉妹でもあり、娘でもある者は、まさにそれ故に何者でもなく、無記名の一般的な「ひと」にすぎない。なぜなら人間は、性的な行為をはじめとして、

互いに他の人間とは異なった行為を行なうことを通じて非対称的な社会関係を結び合うことによってのみ、差異化されて特定の何者かとして規定されるからである。そして社会組織とは、諸個人がこのように互いに異なった非対称的な行為を行ない合うことによって支えられており、このことは、模倣衝動を抑圧し制限して、他者の行為を無差別に模倣しないことによって可能となるのである。そのための基本的な規制が禁忌(タブー)である。

例えば、まず最初に親子間の近親相姦が禁忌(タブー)によって禁ぜられるとしよう。(2) その場合には、男である私は、父たちの行為を模倣することを一定の点で禁止され、私の母をはじめとする彼らの妻たちとは性的行為ができなくなる。そして私の息子たちもまた、私の妻たちとの性的行為を行なえなくなる。こうして私にとっては、父たちと息子たちが私と私の兄弟たちから区別され、さらに母とその姉妹および私の娘たちが、私の姉妹たちでもある私の妻たちから区別されてくる。なぜなら、父たちや息子たちの行なう性的行為を私は模倣できないからであり、母とその姉妹たちや私の娘たちは、私が模倣することのできない性的行為の相手方(パートナー)だからである。これに加えてさらに兄弟姉妹の間での性的行為が禁止されるならば、男である私にとっては妻たちと姉妹たちとの間にも区別が生じてきて、こうして自分が妻とすることのできない女たちが属している自分の親族と、自分が妻とすることのできる女たちが属している他の親族との区別が生じ、さらにこの親族組織と組み合わせられた家族組織が明瞭に分節化されてくる。そして最後に、自分が妻にして、性的な関係を取り結ぶことのできる女がただ一人の特定の個人に限定・縮小されてくれば、このような家族・親族組織の分節化とそこでの諸個人の差異化は完成することになろう。こうして、次節で詳説されるように、このような模倣衝動の抑圧と制限は、性的な禁忌にはじまって、家族構成員の間に役割と任務の差異性としての分業をもたらしていく。そして家族内部に出現する自然発生的な分業組織がやがて発展して、さまざまな身分的・階級的な差別をともなう分業体制の網の目模様としての複雑な社会組織が形成されていくのである。(3)

アリストテレスによれば、模倣は全ての学習の基礎である。人間は身近な他者のふるまいを模倣することによって、言語行為をはじめとして文化的な行為の全てを学習していくと言ってよい。(4) しかし、社会的な学習としてのこの模倣は、いまや禁忌(タブー)によって抑圧されて一定方向に制限されている。つまり人間は、音韻記号をはじめとする諸記号の差異の体系としての言語を学習すると同時に、諸個人の差異の体系としての社会組織を学習していくのであるが、具体的に見れば、これらの学習は、禁忌を媒介にして模倣されるべき発話行為や性的行為などを一定のものへと限定し剪定することによって行なわれるのである。(5) こうして禁忌によって模倣衝動が抑圧されることによって、諸個人の行なう社会的行為のうちに差異性が現れ、それにつれて人間は、無定形の群集における無記名の一般的な「ひと」から特定の個性的な人格になっていき、そのような者として互いに関係し合って、精密な社会組織を織り上げていくのである。

性的な関係における模倣衝動の抑圧と制限にはじまって他の行為領域にも波及していくこの禁忌にともなって生ずる基本的な感情が恥である。本来的には恥とは、禁忌によって社会的に

禁止されている行為を行なうことに関する恐れの感情であり、模倣してもよい行為として社会的に指示されて定められた分際をわきまえぬことによって蒙る不名誉や非難や処罰に対する恐怖の感情である。(6) かつては人間の前には、混沌とした無限に多様な行為範型の目録(カタログ)が用意されてあり、人間はそのなかからいかなる行為でも好みのままに模倣することができた。しかし今では、模倣しうる行為の範型が収められたこの目録は決定的に乏しくなってしまう。受動的な魂によって経験される混沌とした世界における諸感覚と記憶像の多彩で偶然的な結びつきが、共通感覚によって一定の類型的な結びつきへと剪定・整理されていくように、殆どの人々の殆どの行為は模倣してはならないものになり、ほんの僅かな人々のほんの僅かな行為だけが、模倣してもよい行為あるいは模倣せねばならぬ行為として残されることになる。いかなる行為でも自由に模倣できた太古の楽園は失われ、大部分の行為範型は禁忌によって模倣を禁ぜられ、その禁忌を犯した場合の恐怖が恥の感情となって人間を脅かすようになる。これからは人間は、地雷原を横切る兵士のように、禁忌によって禁ぜられた行為を誤って模倣してしまうことを恐れて、神経症的な不安に苛まれながら、一定の行為範型だけを必死に模倣し、これまで模倣しなかった行為を初めて模倣する時には、常に内気にはにかみながら、おずおずと行なっていかねばならない。こうして禁忌とともに、正しい行為と誤った行為、よき行為と悪しき行為が区別されるのであって、『旧約聖書』において指摘されているように、善悪の区別とともに恥の感情が魂のうちに植え付けられるのである。(7)

しかし社会が発展していくためには、このような恥の感情が必要である。あるいは、社会の発展のためには、模倣衝動の抑圧と制限を行なわぬ者を社会的に非難し、叱責し、脅迫することによって、恥という恐怖の感情を彼らの心のうちにますます深く刻み込む必要がある。なぜなら、この感情に導かれて、一定の限定されたかたちで人々が行為することによってようやく、彼らの間に差異性がつくられ、社会的分業がもたらされ、それにつれて複雑に分節化された社会組織が形成されるからである。模倣衝動が抑圧され制限されないならば、無定形の群集があるばかりで、その構成員はそのつどの偶然的な刺戟に動かされて、無目的に無秩序に動揺するだけであろう。人間たちが恥の感情によって模倣衝動を抑圧し制限して、自らの社会的役割にしたがって一定の行為範型だけを着実に模倣していくことによって、群集は社会へと組織され、この社会は、あたかもたった一人の巨人のように的確に合目的的に行為できるのである。

プラトンの『プロタゴラス』における神話によれば、人間がこの地上で生活していけるように、プロメテウスによって火と技術的智恵が与えられた後、ゼウスによってさらに恥（αἰδώς）と正義（δίκη）が与えられたが、(8) ここで人間が国家を組織できるように、恥の感情とともにもたらされた正義が、アリストテレスによって、分配的正義（διανεμητικὴ δικαιοσύνη）と呼ばれているものである。(9) すなわち、それは、さきに述べられた応報的正義よりもさらに発展した形態の正義であって、共同体による財貨や名誉や任務の分配を通じて、各々の人間に対して一定の行為だけを指示して、その他の行為を模倣しないようにし、そうすることによって各人に適合した分業・身分・階級を分配する正義である。(10) そして、このよ

うに「各々の者が国家に関する事柄のうちで彼の本性に最も適したひとつのことを行なう必要がある」ということに関わる正しさについての感覚としての正義（δικαιοσύνη）の徳を人間が身につけるようになるのは、恥の感情のためにみだりに他人の行為を模倣することを憚るようになるからである。その意味において、プラトンによれば、「正しさは恥の娘であると言われる」[12]。そして、一般にプラトンによれば、恥の感情は人間の行為を一定の枠に嵌めて限定づけ、そのことによって社会秩序を支えるものであって、それ故に恥が失われるならば、放縦と無秩序がもたらされて、社会は崩壊するのである。[13] また、プラトンの『国家』において取り扱われている四元徳である智恵（σοφία）と勇気（ἀνδρεία）と正義（δικαιοσύνη）と節制（σωφροσύνη）のうちで、正義の徳とともに節制の徳もまた国家の全構成員に関わる徳だとされているのは、この節制の徳もまた、人間の模倣衝動を抑制して、自らの分際をわきまえて社会的分業の枠組みから逸脱しないようにするからである。したがって、プラトンによれば、この節制の徳もまた、正義の徳と同じく、最も根本的な徳として、恥の感情と不可分に結びつき、この感情によって支えられている。[14] そもそも国家のような複雑な社会組織が形成されて安定したかたちで維持されるためには、諸個人が各々自ら社会的分業にしたがって一定の行為のみを行ない、他者の行為をみだりに模倣しないような正義の徳をもち、またそのような模倣を慎む節制の徳をもたねばならない。このようにして無差別的な模倣を禁忌によって抑圧するものが、恥の感情なのである。[15]

すでに述べたように、根源的な模倣衝動の抑圧と制限によってまず最初に形成される最も基本的な社会組織は家族・親族組織であり、これらの社会組織は無差別な性的行為を抑制することにもとづいているから、模倣衝動のこの抑圧と制限にともなって出現する最も基本的な禁忌（タブー）は性的な禁忌である。したがって禁忌を支える恥の感情のなかで最も強烈なものもまた、性的な行為に関する恥の感情である。こうして、他者の模倣を誘発して諸個人間の差異性を消滅させないように、性的な行為は恥かしいものとして隠され、性的な行為を誘発するものとして裸体や生殖器官は猥褻なものとして衣服によって蔽われてしまう。こうして一般に性的な事柄は公開の場所からは追放されて、私的な秘事となる。また、それにつれて、性的な事柄について人間が抱く願望や想像もまた、他人には見せられぬ秘密となり、さらには自分自身からも隠されねばならぬ恥べきことになる。すでに述べたように、理性が確立されてくるにつれて、人間の魂は、外的な印象から遮断された暗箱となるが、それと同じように社会的な関係においても、性的な行為は外から覗くことのできない秘密の小部屋の中で行なわれるようになり、性的な事柄についての思念もまた、言葉には出されずに隠されてしまうのである。そして、魂のこの私的性格に対応しているのが私的所有である。共同所有の解体によって生じてくる私的所有は、模倣論の観点からすれば、一定の対象に対して或る人が行なう行為を他者が模倣することを禁ずることを内実としている。したがって、性的な関係における模倣の抑圧としての性的な禁忌は、私的所有一般における他者の排除の特殊的事例をなすものであって、特定の性的な相手方（パートナー）を排他的に独占的に占有し利用する権利を支えるものである。[16]

性的な禁忌(タブー)と結びついた恥の感情によって彩られた性的な関係が愛である。したがって全ての愛は、他者の性的な行為を模倣しないことにもとづき、特定の相手以外の全ての他者との性的な関係を断念することにもとづいている。私的所有と同じように、愛とは特定の対象と排他的に性的な関係をもとうとする情熱であって、私的所有を支える所有欲と軌を一にして発展してくるものである。(17) すでに述べたように、近親相姦などの乱婚・雑婚についての禁忌は、最終的には一夫一婦制家族を組織化し、こうして互いに性的な関係をもつことを最も強く禁じられた親子・兄弟姉妹の間に性的な関係を伴なわぬ個人的な絆としての家族愛を形成させるが、たった一人の異性との性的な関係としての愛は、このような家族を形成し、さらには家族・親族の間の心理的な絆を支える最も基本的な人間関係として、根源的な模倣衝動の抑圧と制限によってようやく淘冶されてきたのである。したがって愛は婚姻制度を支えるものである。(18) バッハオーフェンによれば、母権制社会を通じてこの愛の感情を人間の全ての文化的な行為の核心として形成してきたのは女性であった。(19) ただ一人の男性としか性的な関係をもたず、その男性のみを一途に思い続けるという特殊な感情は、性についての恥の感情にもとづいた貞操とともに、文明化と啓蒙の歴史のなかで徐々に形成されたのである。それ故に愛は、理性による論証(ロゴス)と同じように、魂に理性という拘束衣(ストレイト・ジャケット)を着せて、模倣衝動を抑圧し制限するところに成立するものであって、同じように模倣衝動の抑圧と制限にもとづく全ての社会的な行為と同じく、訓練され、教育されるものである。そのために愛は、理性的な智恵と同じように奇跡的なものとして語られ、自己規律と思慮の精華として芸術作品の主題とされ、そこで描かれた模範を通じて、その表現形式が人々に習慣づけられていくのである。(20) カントが理性について用いた像(イメージ)にしたがえば、このように禁欲的な愛は、魂を眩惑する感覚の強烈な光線が遮断された後の冬の暗い星空の美しさによって象徴されるものである。これに対して原始社会における無差別な性的関係は、鮮やかな色彩の植物で溢れた熱帯の沼地の美しさによって象徴されるものである。(21)

また、このような愛は、それが私的所有と同じく排他的なものであるかぎりにおいて、嫉妬や敵意や競争によって裏打ちされている。そして実際にヨーロッパの貴族の生活様式においては、恋愛は決闘と対をなしていたのである。或る対象を他者と共有するのではなく、むしろその独占を目ざして他者と競争するというようなことは、私的所有と同じく、根源的な模倣衝動の抑圧と制限によってようやく形成される啓蒙されたふるまい方である。模倣に対する禁忌(タブー)によって、他者とは区別されたものとしての自我(エゴ)が形成されてくるにつれて、私的所有も排他的な愛も利己主義(エゴイズム)も形成されてくるのであって、或る対象を独占することをめぐっての嫉妬や敵意や競争も可能となってくるのである。したがって、一般論として言えば、いわゆる攻撃衝動なるものは、人類に最初から備わった本性として人間社会を普遍的に規定しているものではない。むしろそれは、文明化と啓蒙の歴史のなかで、社会が組織化され、自我と個体性が発展してくるにつれて、愛と同じように、後天的に獲得されて学習されていく行為形式に他ならない。(22) あるいは、すでに述べたように、人間は、本能が破壊された欠陥生物として、模倣に

よって多様な行為形態と社会形態を選択しうるのであって、海洋の小魚のように群棲動物として群集をなして生活する様式を基礎として、蜂や蟻のように整然とした分業体制にもとづく社会組織を選択することもできれば、熊や鷲のように互いに離れて縄張りを形成して敵対しながら生活する社会組織を選択することもできるのである。(23) そして、このような無限の可塑性は、人間の比類ない模倣衝動にもとづいており、さらには人間が形態的に未分化で胎児的な性格を帯びていることにもとづいている。この胎児的で未完成な性格のために、さまざまな動物との性的な関係をはじめとして多様な性的倒錯として現れる人間の性生活の基本的な無限定性と不安定性が与えられる。そのために人間は、性的な禁忌をはじめとしてさまざまな禁忌によって模倣衝動を抑圧し制限して、一定の生活様式へと自らを嵌め込んでいかねばならないのである。(24)

こうして人間は、その根源的な模倣衝動によって開かれている殆ど無際限の行為可能性を限定して一定の行為範型のみを模倣することによって、一定の社会的な役割と機能をもった人間へと自己を成型し、安定した単調な生活様式のうちに嵌まり込んでいく。それは、生物種が特殊な生活環境に適応して一定の生態学的位置に嵌まり込んでいく過程に似ているが、このことは、人間の生物学的な原始的性格を間接的に証明している。(25) 模倣衝動をこのようにして抑圧し制限するために、魂につけられる禁忌(タブー)という拘束衣(ストレイト・ジャケット)は、やがては神とか理性として意識されるようになってくる。そして、この拘束衣によって自由な身体的な模倣運動を封じ込められることから生ずる緊張(ストレス)が人間を苦しめて不幸しにていく。なぜなら人間は、自らの魂のうちの感覚的で受動的な部分の作用にもとづく奔放な模倣的ふるまいをつねに監視して、これを非難し、罵倒し、罰し、この部分を甘やかした自己の無抑制をあるいは性的倒錯として深く恥じて、自己嫌悪に陥ることによって、ようやく模倣衝動を抑圧し制限できるからである。ここから人間は、理性に対して圧迫感をおぼえ、禁忌をめぐって心理的葛藤に悩まされ、鬱屈した感情につきまとわれる。(26)

このように禁忌(タブー)を恐れて恥の感情を抱きながら緊張した生活を送る人間の心のうちにいつしか湧き上がるこの鬱屈した感情が憂鬱(メランコリイ)である。(27) すでにアリストテレスが『問題集(プロブレマタ)』第30巻で論じているように、黒色(メラン)の胆汁(コリア)によって引き起こされるこの独特の気分によって浸された魂をもつ憂鬱気質の人間は、しばしば政治や芸術や技術や哲学の分野で偉大な業績を残す。(28) その理由は、これらの活動が全て理性の機能にもとづくものであって、それ故に模倣衝動の自由奔放な発現を抑えることにもとづいているからである。偉大な文化的営為は理性の作用なしにはあり得ないが、その代償として魂は、理性がもたらす合理的な思考という知的な拘束衣(ストレイト・ジャケット)に苦しむのであって、そのために憂鬱の感情に襲われるのである。したがって、放心状態のうちに他者の行為を無批判に模倣したり、他者の意見に何となく付和雷同したりせずに、理性の命令を崇高な義務として受け入れて行為したり、論理法則にしたがって敢くまでも合理的に思考して結論を恐れないような魂の在り方には、つねに憂鬱な感情が付き添うのである。これはカントが適切に指摘しているところであって、さらにカントは、このような憂鬱の感情を崇高の

感情にも結びつけている。そして、この点からすれば、愛を純粋に貫くことは、理性的で崇高な行為であると同時に、憂鬱な行為でもあるということになろう。(29)

すでに述べたように、人間は模倣衝動の抑圧と制限によって文明化と啓蒙への歴史を刻んでいくから、憂鬱(メランコリイ)の感情は楽園喪失についての漠然たる記憶と必然的に結びついている。かつての原始的で未開的な心性や幼児の心性においては、模倣衝動は自由に解き放たれて、魂は感覚的な刺戟に操られて陶酔的な夢幻状態のなかで次々に自由に模倣的なふるまいを繰り返した。感覚と記憶像との混沌とした結合にもとづくこのエロス的な融合の経験が失われたことが憂鬱の感情をもたらすのである。憂鬱は、近親相姦をも含めて原初の混沌とした模倣的な世界交流の経験の喪失から湧き上がる感情であって、フロイトにおけるように性的な禁忌(タブー)にもとづくヒステリー症状だけから狭く説明すべきものではない。(30) むしろベンヤミンにしたがって、はるかに広い人類学的な展望から、性的な関係の抑圧と制限を含む模倣衝動一般の抑圧と制限から、この感情の成立を説明せねばならない。現在でも人間は、深い夢の中や祝祭の稀な空間や薬物中毒の朦朧状態のなかでは、理性による監視と緊張をしばし緩めて、模倣的にふるまうことによって、混沌とした陶酔状態のうちに逃避するが、その後で、夢から醒めたり、祝祭が終わったり、麻薬の効力が切れたりして、文明世界のうちに目醒めた時の寂漠とした感情が憂鬱の感情に他ならない。(31)　こうしてみれば、おそらく人間は、その比類ない模倣衝動のために、ニーチェの言うように、全ての動物のうちで「最も不幸で最も憂鬱な動物」(32) でもある。

(1) 模倣衝動についてこのような展望を最初に示したのは、フランクフルト学派である。「身体全体は模倣的な表現の器官である。人間が、笑ったり泣いたり話したりする彼の特殊な仕方を獲得していくのは、この能力を用いることによってである。幼年期の終わりの局面になってようやく、この無意識的な模倣は、意識的な模倣と合理的な学習方法に従属させられるのである。…文明は人間の生来の模倣衝動から出発するが、最終的にはこの衝動を超越し、その価値を変化させねばならない。」M. Horkheimer, Eclipse of Reason (Oxford Univ. Pr.: 1947) pp.114–5.

(2)　H. モルガンは、無差別的な性行為をともなう原初的な群集の次に現れる最初の家族形態を親子間の性行為の禁止にもとづけており、この立場はマルクスやエンゲルスによって受け入れられている。ここでは、一応この仮説にしたがう。「一、血縁婚家族。家族の第一段階。…この家族形態では、たがいに結婚する権利および義務…から除外されるのは、祖先と子孫、親と子だけである。」F. エンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』全集、第21巻、42頁。

(3)　「一つの家族のなかで、さらに発展しては一つの種族のなかで、性の区別や年齢の相違から、つまり純粋に生理的な基礎の上に、自然発生的な分業が発生し、それは共同体の拡大や人口の増加につれて、またことに異種族間の紛争や一種族による他種族の征服につれて、その材料を拡大する。」K. Marx, Das Kapital, Bd.1, Werke, Bd.4, S.400.全集、第23巻、461頁。

(4)　「なぜなら模倣することは、子供の頃から人間たちにとって生まれつきであり、そして人間は最も模倣的であり、模倣によって最初の学習が行なわれるからである。さらに、模倣されたものを全ての者が喜ぶことも生まれつきだからである。」 Aristoteles, Poetica, 1448b4–10.

(5)　言語や社会組織は、記号化されて差異化された諸行為の体系である。人間はそれらを学ぶ際には、模倣衝動を抑圧し制限することによって、諸行為・諸対象を差異化して区別することを学ぶのである。「われわれがソシュールから学んだのは、記号というものが、ひとつずつでは何ごとも意味せず、それらはいずれも、

或る意味(サンス)を表現するというよりも、その記号自体と、他の諸記号とのあいだの、意味のへだたりを示しているということである。」M. Merleau-Ponty, Signes, op.cit.,p.49.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『シーニョ』第1巻、前掲書、58頁。「ソシュールが、言語記号は弁別的だと言った時、…彼は…その国語の理念的原理というものが知られる以前からそこでなされているはずの体系的組織化といったものを明らかにしようとしていたのだ。社会人類学にとっても、社会というものはまさしくこの種の組織、つまり…親族や血族の組織、言語学的な交換の組織、経済的交換や芸術や神話や儀礼の組織等から成っているのである。」ibid., pp.146-7.邦訳、同書、188頁。ここで述べられているような構造（structure）の体系的組織化（systématisation）は、模倣衝動の抑圧と制限による行為の差異化によって行なわれるのである。

このような抑圧による行為の差異化について、フロイトは自我と超自我との関係を例に引いて次のように述べている。「自我に対する超自我の関係は“お前は（父のように）かくあらねばならない”という勧告につきるものではなく、“お前が（父のように）かくあることはゆるされない、すなわち父のなすことのすべてを行なってはならない、多くのことが父の特権になっている”、という禁制を含んでいる。」S. Freud, Das Ich und das Es, SA., Bd.3, S.301-2. 邦訳、著作集、第6巻、281頁。このような禁忌は、論理的な矛盾を含む二重拘束(ダブル・バインド)と見なされることがある。「…模倣の二重拘束…父親のごとく為し、父親のごとく為すなかれという…矛盾した二重の定言命令…。」ルネ・ジラール『暴力と聖なるもの』前掲書、281頁。しかし、これは、論理的な矛盾ではなく、社会組織における個人の位置の相対性を示しているにすぎない。

（6）「恥（αἰδώς）は不名誉に関する何らかの恐怖と定義されており、恐ろしいことに関する恐怖に類似した結果をもたらす。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1128b11-12.

（7）「へびは女に言った。“…それを食べるとあなたがたの目が開け、神のように善悪を知るものとなることを、神は知っておられるのです。”女がその木を見ると、それは食べるに良く、…賢くなるには好ましいと思われたから、その実を取って食べ、…夫にも与えたので、彼も食べた。すると、ふたりの目が開け、…裸であることがわかったので、いちじくの葉を…腰に巻いた。」（「創世紀」第3章4－7）

（8）「ゼウスは、われわれの種族が完全に絶滅してしまうことを心配してヘルメスを送り、ヘルメスは人間たちに恥と正しさをもたらしたが、それは国家(ポリス)の秩序と人間を結びつける親愛の絆があらんがためであった。」Platon, Protagoras, 322C

（9）「部分的な正義とそれにしたがった正しさの一方の種類は、名誉や富やその他国家共同体の構成員に分配されうるものの分配におけるものである。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1130b30-33.

（10）「そして自分の仕事を行なって出しゃばらないことは正義であるということを、われわれは他の多くの人々から聞き、さらに自分でもしばしば述べた。」Platon, Republic, 433A-B この正義によって「各々自分の仕事を行なう全ての者が多数の人間ではなく、ひとりの人間であり、同じように国家がひとつの国家として現れて、多くの国家として現れないようにする」（ibid., 423D）ことが可能となる。

（11）Platon, Republic, 433A.

（12）「なぜなら正しさは恥の娘であると言われ、また実際にそう呼ばれており、誤り（ψεῦδος）は恥と正しさにとって本性的にけしからぬものだからである。」Platon, Laws, 943E.

（13）社会を混乱させる者たちについてプラトンは次のように述べている。「そして彼らは闘争において勝利を収め、恥を愚かさと呼んで、惨めな逃亡者として追放してしまう。そして節制（σωφροσύνη）を臆病と呼んで傲慢無礼に扱って駆逐し、抑制（μετριότης）や秩序ある消費を無粋さや不自由のようなものだと言いくるめて、その他の有用な欲求とともに消してしまうのである。」Platon, Republic, 560D.

（14）さきの神話によれば、ゼウスは恥と正義を万人に分配する。「そして正しさと恥とをこのようにこれらの人々のうちに置くべきか、それとも万人に分配すべきか。…万人がそれに与えるように、万人に分配せよ、とゼウスは言った。」Platon, Protagoras, 322C-D. この正しさが魂の習慣となったものが正義であり、恥がそうなったものが節制である。「そして政治的な徳の議論のうちに入る時には、その議論は全て正義と節制を通じて進まねばならず、当然ながら万人の議論が行なわれねばならない。なぜなら、これらの徳に関与することが

万人にとって行なわれるか、あるいは国家は存在しないかの、いずれかだからである。」ibid., 322E–323A. そしてこの節制は、特定の行為を控えることに関わり、そのことによって分業組織をもたらすことに関わる。「…節制は何らかの秩序（κόσμος）であり、一定の快楽と欲求とを制御することである…。」Platon, Republic, 430E.「節制は完全に全体に拡がっており、もしひとが望むならば、思慮や力や数や富やその他そのようなものにおいて最も強力な人々と最も微力な人々と中間的な人々とが調和した状態をもたらすものである。」ibid.,432A.

（15）「かくしてわれわれは、全く正当に、このような合意は節制であると言うであろう。すなわちそれは、国家においても個々人においてもいずれの者が支配すべきかに関して、本性的に優れた者と劣った者との意志一致である。」Platon, Republic, 432A–B.

（16）「一夫一婦制は、自然的条件にではなく経済的条件にもとづく、すなわち原始的な原生的共同所有に対する私的所有の勝利にもとづく家族形態の最初のものであった。」F．エンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』全集、第21巻、69–70頁。「私的であることの剥奪性（privaiton of privacy）は他者の不在のうちに存している。他者に関するかぎり、私的な人間は眼に見えないのであり、それ故に彼は存在していなかったかの如くである。」H. Arendt, The Human Condition, op. cit.,p.58.

（17）「ところで、性愛はその本性上排他的であるから…性愛のうえにきずかれる婚姻は、その本性上、個別婚である。」F．エンゲルス『家族、私有財産および国家の起源』全集、第21巻、85頁。

（18）カントは婚姻を私的所有の一形態と見なしている。「自然的な性的共同体は、たんに動物的本性にしたがったもの（無規制の欲望 vaga libido、気まぐれな愛欲 venus valgivaga、放蕩、淫売 fornicatio）であるか、または法にもとづくものである。この後者が結婚（matrimonium）であり、すなわち異性の人格同士が相手の性的特性を生涯にわたって相互に占有するために結びつくことである。」I. Kant, Metaphysik der Sitten, B107, Werksausgabe, Bd.8, S.390.これについてベンヤミンは次のように述べている。「『道徳の形而上学』でのカントの定義は、型にはまった厳粛主義の見本か、あるいは老年の骨董趣味の産物としてのみ、時折ふれられる
にすぎないが、それは理性の最も崇高な産物である。」W. Benjamin, Goethes Wahlverwandtschaften,GS., Bd. 1–1, S.127. 邦訳、著作集（ラチオ）、第５巻、12–3頁。もちろんベンヤミンの意図は、このように理性的で抑圧的で崇高で憂鬱な形態から性的な関係を解放することである。

（19）「低次の状態から向上する主導権もまた女性の手中にあった。原始的野蛮状態からの最初の移行が結びついているのは、特に女性たちである。」J.J.Bachofen, Das Mutterrecht, op. cit., S.318. さらにバッハオーフェンは、叙情詩人サッフォーとレスボス島の女性風俗、プラトンの『饗宴』でエロスについて語る学者ディオテマ、マンティネアなどに代表される古代ギリシャの女性文化について語っている。cf.ibid.,S.801ff.

（20）「この意味において、愛という媒体そのものは決して感情ではなくて、意志疎通コードである。それにしたがって人間は、感情を表現し、形成し、見せかけ、他人にそのような感情があると仮定し、あるいは否定できるのであって、これら全てのことによって、このコードに対応した意志疎通が実現されるならば、このコードが実現しうる結果をもたらすことができるのである。」N. Luhmann, Liebe als Passion, 3.Aufl.（Suhrkamp: 1983）S.23.

（21）「独特な給付の最も手軽な形態として頭髪を献納するということが現れる。そしてこの頭髪は個々の事例においては身体の血液の等価物と呼ばれているが、しかし古代から一般的に娼婦的な出産の無規則性、特にその自然的原型である沼沢生殖（Sumptfvegetation）と内的な親和性の関係に置かれている。」J.J.Bachofen, Das Mutterrecht ,op.cit.,S.39.原初的な性的関係のこの沼沢的雰囲気をボードレールは娼婦の眼のうちに見ていた、とベンヤミンは指摘している。「“愚鈍は”とボードレールはその初期のエッセイのひとつに書いている。“しばしば美の装飾である。眼に黒く澱んだ沼の暗鬱な透明と熱帯の海の油のような静けさを与えるのは愚鈍である。”」W. Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire, GS.,Bd.1–2,S.649.邦訳、著作集、第６巻、212頁。

（22）この点について動物行動学者は、多くの場合は人類の歴史的発展を無視して、或る種の動物の行動と特定

の社会における人間の行動との類似性から論理的に飛躍して、攻撃衝動を人間に本性的で不変な衝動と見なしている。K．ローレンツ『攻撃、悪の自然史』（前掲書）やI．アイブル=アイベスフェルト『愛と憎しみ』（日高敏隆・久保和彦訳、みすず書房、1974年）などは、その典型的な例である。しかし攻撃衝動は教育と学習によって歴史的に獲得され淘冶されたものであって、農耕革命と定住化がそのきっかけをなしている。リチャード・リーキー『人類の起源』前掲書、223–43頁を参照せよ。

（23）プラトンは魂の輪廻転生について論じた際に、人間の魂がその生前の生活ぶりにしたがって様々な動物の身体をとりうると述べている。節制なき生活をおくる者は驢馬のような動物に生まれかわり、暴力や盗みを行なう者は狼や鷲や鳶（とび）に生まれかわる。そして家族的・政治的な徳にしたがって生活する者たちは蜜蜂や蟻に生まれ変わるのである。「これらの者たちはそのようなもののうちに再び戻るということがありそうだ。つまり政治的でおとなしい種族へ、あるいは蜜蜂や雀蜂や蟻へ戻り、さらに彼らから穏やかな人々が生まれるということがありそうだ。」Platon, Phaidon, 82B. むしろ人間は、これらの動物たちの生活様式を自由に模倣できると言うべきである。

（24）「どんな深い必要が人々を、自らと他の者たちとに変身の禁止を課すように絶えずかり立てるのか。…恐らく昔の人間は、自らの性質の増大する流動性、つまりほかならぬ変身という天賦の才に不安を覚えたに違いなく、このことが彼にある種の固定的な不変の制限を求めさせたのであろう。」E. Canetti, Masse und Macht,op. cit.,S.429. 邦訳、E.カネッティ『群集と権力』下巻、前掲書、165頁。ここでカネッティが「変身の禁止」と呼んでいるものが、模倣衝動の抑圧と制限である。

（25）「カーストも分業も、植物と動物の種と亜種への分化を規制するのと同じ自然法則から生ずる。」K. Marx, Das Kapital,Bd.1,Werke,Bd.4,S.285. 邦訳、全集、第23巻、446 頁。K．ローレンツ『攻撃、悪の自然史』前掲書、53、57頁を参照せよ。

（26）「感情は、人間が隷属させる動物と同置される。…いまだ分裂していて、内なる自然と外なる自然に対する暴力へと無理やりに駆り立てられている主体は、心を“罰する”が、それは、心が忍耐を教え込まれ、さらに時間を見通した上で心にとって直接的な現在が拒否されることによってである。」M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Auftklärung, Adorno,GS.,Bd.3,S.65.すでにプラトンにおいて理性は魂の支配者である。「さて理性的な部分は賢くて、魂の全体を見通す深慮をそなえているので、それには支配することが属し、勇敢な部分には、この理性的な部分に従って、その協力者であることが属している。」Platon,Republic,441E.この理性をフロイトは超自我と呼んでいる。「超自我は父の性格を保持するだろう。そしてエディプス・コンプレックスが強ければ強いほど…のちになって、超自我は、良心として、おそらくは無意識的罪悪感として、自我を厳格に支配するだろう。」S. Freud, Das Ich und das Es,SA.,Bd.3,S.302.邦訳、著作集、第6巻、281頁。ただし、原則的には理性はあらゆる禁忌（タブー）に関して魂を葛藤に巻き込み、苦しめるのであって、母との近親相姦だけがその場合に特権的地位を占める理由はない。

（27）「メランコリイは、どんなに逃走変身を試みたところで無駄だとおもわれる時に始まる。」E. Canetti, Masse und Mahct,op.cit.,S.386. 邦訳、E.カネッティ『群集と権力』下巻、前掲書、109頁。この憂鬱は、変身願望すなわち模倣衝動が強いほど、深いはずである。「化けたい望み。それが如何に普遍的なものであるかは、化粧の一事を考えてもわかる。…私は少年時代、友達とお芝居ごっこをして遊んだが、女の着物を借り、鏡の前で化粧するときの一種異様の楽しさに、驚異をすら感じた経験がある。俳優というものは、この変身願望を職業化している。」江戸川乱歩『変身願望』（河出文庫、1994年）18頁。

（28）cf. Aristoteles, Problemata, 953aff.

（29）「したがって原則から生ずる真の徳は、穏健な悟性における憂鬱と最も一致すると思われる何かを持っている。」I. Kant, Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, A28, Studienausgabe,Bd.2,S.839.そして憂鬱気質の人は、何よりもまず、他者を模倣しない。「憂鬱気質の人は、他人が判断することや、他人がよいと見なしたり真だと見なしたりすることにかかずらわない。それ故に彼は、たんに彼自身の洞察だけに依拠するのである。」また「彼は特に崇高に対する感情をもっている。」ibid.,A30,32,S.840–42.

（30）「したがって憂鬱は、その性格の一部分を悲哀から受け取り、他の部分を、自己愛的な対象選択から自己（ナルシ）

愛への退行という出来事から受け取っている。」S. Freud, Trauer und Melancholie, SA.,Bd.3,S.204. ただし、フロイトの指摘は多くの点で的確である。「憂鬱の精神症状は、深刻な苦痛に満ちた不機嫌、外界に対する興味の放棄、愛する能力の喪失、あらゆる行動の制止と自責や自嘲の形をとる自我感情の低下…を特色としている。」ibid., S.189. 邦訳、著作集、第6巻、138頁。「憂鬱者では、自我の一部がほかの部分と対立し、それを批判的に評価し、いわば対象としていることが分かる。」ibid.,S.201.邦訳、同書、140–41頁。

(31) ベンヤミンは、『ドイツ悲劇の根源』のなかで、憂鬱が楽園喪失の感情であることを論じている。cf. W.Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels,GS.,Bd.1.1,S.317–35.邦訳『ドイツ悲劇の根源』前掲書、163–88頁。また彼のボードレール論によれば、万物照応という祝祭的な経験が失われたことが、ボードレールに憂鬱の感情をもたらす。「…憂鬱（spleen）は赤裸々な体験を提示する。憂鬱の人（der Schwermütige）は大地がむきだしの原始状態に逆戻りしたのを、愕然として凝視する。そこには先史時代の息吹はなく、アウラもまたない。」W.Benjamin, Über einige Motive bei Baudelaire,GS.,Bd.1.2, S.643. 邦訳、著作集、第6巻、205頁。

(32) Fr. Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre,Werke,Bd.3,S.453.

第2節　音　楽

すでに述べたように、全ての社会の基層をなしている原初的な群集を凝集させているものは、欠伸の伝染において端的に見られるような夢遊病的で催眠的な模倣である。この夢うつつの陶酔状態のもとにある個体は、群集のなかの他の個体の行動を反射的・自動的に模倣し、かくして全ての個体が一斉に同じ行動をとることによって、群集は一つに保たれる。そして、特に高等動物においては、或る一定の行動を群集として行なうために、このように全ての個体が心を一つにして同じ行動を模倣するということが努力して行なわれている。例えば、渡り鳥の群れのように、群れの全ての個体が正確に同時刻に同一方向へ飛び立たねばならない場合には、鳥たちは飛翔の前に同じように鳴き交わし、同じような動作を模倣し合って繰り返すのである。(1) 群集を結束させて維持するために行なわれるこのような集団的な模倣的ふるまいが、人類においては音楽と呼ばれているものである。

したがって音楽はその本質において模倣衝動にもとづいており、模倣によって群集を凝集させるものである。音楽は、人間たちを互いに模倣させ、陶酔的な忘我状態のなかで彼らを一つの類体へと融合させるのである。ニーチェは、音楽のこのような機能をディオニュソス的原理と呼んでいる。(2) そして、この本質的な機能からすれば、音楽とは、何よりもまず、多数の人間が同じ歌を唱い、同じ踊りを踊ることであり、模倣によって心を一つにして同じ行為を行なうことである。したがってわれわれは、複数の個体がこのように同じ行為を行なっているのを見る時には、必ずそこに音楽的なものを感ずる。すでに述べた「無名の群」の典型的な例としての海洋の小魚たちが一斉に同一方向に泳ぐ際に、彼らが或る種の舞踊を行なっていると感じられるのは、そのためである。そして群集の凝集力が社会統合の基礎であるかぎりでは、この

ディオニュソス的な音楽によって人々が同一の行為へと同調されているということが、社会を支えているのである。プラトンによれば、音楽において特にこの機能を果たしているのは、多くの者の群舞あるいは合唱としての歌舞（χορεία）であって、この歌舞には本質的に快楽がともなっている。(3) その理由は、模倣衝動がそこでは自由に解放されて、自我の個体性や自己意識にもとづく緊張をほぐして、理性の監視を緩め、憂鬱を払ってくれるからである。音楽のこのディオニュソス的な原理によって、人間は音楽のなかでは恍惚として無意識的に前人称的にふるまっているのである。(4)

しかし音楽は、それが群集のなかで努力して意図的に行なわれるものであるかぎりでは、万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omnes）のもとで無秩序に模倣し合う群集を一定の方向性をもった集団としての社会へと組織化するものでもある。したがって音楽は、模倣衝動にもとづくものであるが、この衝動の無差別的な暴発を制御して、原初の混沌とした群集を馴致して組織化するものである。つまり音楽は根源的な模倣衝動を抑圧し制限して、群集のなかの諸個人が一定の形態の歌だけを一斉に歌い、一定の形態の舞踊だけを一斉に踊るようにするのである。そして、この時に歌と舞踊にこのように一定の形態（ゲシュタルト）ないし秩序（コスモス）をもたらすものが、律動（リズム）と階調（ハーモニー）に他ならない。(5) すでに述べたように、人間が知覚によって捉えて共通感覚によって自らの身体諸器官に伝達していく意味とは、諸感覚の一定の比例関係としての律動と階調であったが、音楽とは、模倣的な身体運動のもつこの律動と階調を群集内の諸個体にも伝達して、互いに模倣し合うこれらの諸個体の行為が示すこの律動と階調によって社会を分節し組織化していく営為でもある。つまり、全ての社会は、世界を認識して互いに行為し合う際の身体運動の一定の形態をもっているのであって、人間は、言語や社会構造のうちに示されるこの形態を身体運動の一定の律動と階調として模倣して学んでいくのである。あるいは、全ての社会は、世界を認識して行為する一定の独特の型をその社会に固有の音楽として魂と身体のうちに刻印されて、多かれ少なかれ他の社会構成員と同じように、一斉に同じような律動と階調にしたがって認識し行為する人間たちによって構成されている。(6)

人間は本来的にはありとあらゆる律動（リズム）と階調（ハーモニー）にしたがって認識して行為しうる。本能が欠損した未完成な動物として、世界に対して開かれていて、無限の適応可能性を持つ人間は、ありとあらゆる認識と行為の形態（ゲシュタルト）を模倣して習得することができる。特に幼児はこのような状態にある。(7) 眼前の対象を無差別に模倣するこの混沌とした原始的な状態の魂を限定して、これに秩序を与えていくのが音楽である。したがって人間は、このような音楽を教育されていくにつれて、模倣衝動を抑圧し制限していって、一定の律動と階調をもった認識と行為しかできないよう自己限定していくのである。この一定の秩序をもった歌が、いわゆる言語であり、この一定の秩序をもった舞踊が、いわゆる民族固有の慣習と所作である。こうして全ての民族に固有の言語や慣習は、一定の律動と階調をもった身体運動によって支えられている。この音楽的な秩序によって民族共同体が構成される。そして、人間の模倣衝動に開かれていた無限の可能

性は、一定の音楽的な形態へと剪定され、原初の無定形の群集はこの限定によってようやく一定の民族性をもった共同体へと組織されるのである。[8] 音楽のこのような社会的機能を明らかにしている点で、プラトンの『法律』は不滅の意義をもっている。

こうして音楽は人間を無差別的の模倣へと導くものではなく、あくまでも一定の身体運動の律動(リズム)と階調(ハーモニー)の模倣へと導くものである。したがって、この点からすれば、音楽は、選択されて残された身体運動の形態(ゲシュタルト)以外のものを模倣することを禁ずるものであり、そのかぎりにおいて模倣衝動を抑圧し制限するものである。そのようなわけで、音楽には必然的に禁忌(タブー)がともない、正しい律動や階調と誤った律動や階調との区別がともない、音楽的な過ちについての恥の感情がともなっている。歌において音程がはずれたり、拍子がずれたり、舞踊において所作が間違えられたりすることは、恥ずべき過ちとして禁止されているが、この音楽的な規制は人間の社会生活の隅々にまで及んでいる。つまりこの音楽的な規制によって人間は、一定の文法的・意味論的な規制にしたがって言語を用いたり、一定の民族的な慣習にしたがって行為するよう方向づけられるのである。すでに述べたように、模倣衝動が抑圧され制限される過程において、共通感覚は認識と行為を一定の形態へと秩序づけ、安定して習慣化された紋切り型の認識と行為の型式へと限定し、そのことによって意志疎通を可能にし、常識(コモンセンス)を成立させる。音楽は、一方では社会的・文化的な共同所有物としてのこのような形態・秩序・慣習の総体であり、他方ではそれを諸個人に模範として不断に模倣させ、慣習として魂と身体のうちに刻み込んでいく教育・慣習・倫理の総体でもある。したがって人間は音楽によって一定の言語や慣習にもとづいて生活するように習慣づけられるのであり、また音楽は、身体に習慣づけられた民族的な言語や慣習として存在しているものである。プラトンによれば、古代ギリシャでは法律（νόμος）は音楽の一種と見なされていた。[9] その理由は、社会組織を形成して維持するということが、そこではまだ、諸個人の身体運動に一定の形態と秩序(コスモス)を与えることとして、最も根源的なかたちで理解されていて、音楽が法律や慣習や宗教と区別されていないからである。かつては模倣(ミメーシス)という言葉は、芸術的領域に限定されずに広く用いられていたが、それと同じように音楽（μουσική）という用語もまた、たんに芸術的な事柄だけを意味していたわけではないのである。また、これと同じ理由によって、プラトンやアリストテレスにおいては、音楽の管理と音楽教育が国家の政治にとって必須の重要性をもつものと見なされている。なぜなら、言語を含めて全ての習慣的な行為を可能にし、徳を形成するものは、音楽に他ならないからである。[10]

こうして音楽は魂を習慣づけて一定の型の行為のみを行なわせる。そのかぎりで音楽は模倣衝動を抑圧し制限して、禁忌(タブー)と恥の感情によって身体運動に一定の枠組みをもたらし、一定の律動(リズム)と階調(ハーモニー)によって秩序づけられた身体運動だけを残して、その他の可能性を全て剪定してしまう。このことによって音楽は、無定形の群集を一定の社会へと組織化し、また無定形の魂を一定の人格へと組織化する。音楽のこの作用によって、一方では多くの社会は、固有の文化を

もった民族共同体・地域共同体等々として互いに差異化され、他方では多くの個人は、特殊な社会的役割を担った身分・階級等々の構成員として互いに差異化される。

まず第一に、音楽による組織化と習慣づけは、人間の身体と魂に独特の形態（ゲシュタルト）を刻印することによって、社会を一定の民族共同体として互いに区別して差異化する。すでに述べたように、言語が感覚的な対象の形姿を模倣する名前（ὄνομα）である段階においては、この名前言語と対象との関係は自然的な類似関係であって、そのかぎりでは人類にはたった一つの言語しかない。なぜなら、その場合には言語とは、対象の形姿を模倣しようとして行なわれる模倣的な身体運動であって、対象との自然的な類似性にしたがって、万人に理解されうるからである。しかし、この名前言語が制度化され、伝統的・社会的に定められ規格化された模倣的な身体運動となって、習慣化されるならば、それは、万人に理解されうるという普遍性を失う。すなわち、このように音楽的に秩序づけられる言語は、その意味が複雑な言語規則によって厳密に取り決められるようになるために、この規則体系を制度として音楽的に教育された人々には、きわめて明確で複雑な意味を伝達しうるようになるが、そのかわりに、この規則体系を教育されない人々には、全く理解できぬものとなるのである。こうして、たった一つの名前言語は無数の国語に分裂する。そして、これらの国語を構成している言葉は、それが意味する対象との間には自然的な類似性を残しているが、互いには全く類似しておらず、そのままでは互いに意志疎通をもたらさないのである。(11) これは、プラトンにおいては「類似性という牽引力」にもとづく言語から「約定というありふれたもの」にもとづく言語への発展と呼ばれている過程であり、ベンヤミンにおいては、楽園の言語・純粋言語から記号言語・翻訳言語への堕落と呼ばれている過程である。(12) こうして一定の音楽的秩序をもった音調（イントネイション）の言語を用いる人間たちは一つの民族共同体へと組織されて、他の民族共同体からは区別され、これらの国語の間ではもはや自由に意志疎通できなくなってしまう。また、言語だけでなく、その他全ての身体運動の形態もまた同じように音楽的に秩序づけられ制度化されて、独特の慣習・風俗・宗教として互いに区別され、民族共同体に固有の社会組織・制度が浮き彫りになってくる。こうして、異国の言葉や異国の宗教や異国の所作は、互いに理解不能で異様なものとなって、民族共同体は外に向かって閉鎖され、異国の音楽の侵入が警戒されるようになるのである。(13) 自然的な名前言語と自然な感情表出動作の無意識的で広大で混沌とした領域の上に、慣習的な言語と慣習的な感情表出動作と伝統的なふるまいの半無意識的で偏狭で明確に秩序づけられた領域が現れ、無定形で本源的な群集の基礎の上に民族共同体が現れる。人間にとって模倣すべき模範が、一定の伝統的な音楽の律動と階調へと限定されることが、このような結果をもたらすのである。

次に、音楽による習慣づけは、互いに差異化された民族共同体の内部にも区別や差異をもたらし、諸個人の社会的な分業にもとづく分節化と構造化を通じて社会組織を形成していく。つまり、音楽的な秩序をもった身体的な習慣として諸個人に教育されていく言語や所作は、彼らの社会的な役割や地位に応じて、さまざまに異なっている。あるいはむしろ諸個人が、各々に異なった音楽的秩序をもった言語や所作だけを模範として模倣するように規制され教育される

ことによって、ようやく彼らは一定の社会的な地位や役割へと固定されていくのである。男性の使う言葉と女性の使う言葉に違いがあり、さらに男性のふるまいと女性のふるまいの間に差異があるのは、男性と女性に各々異なった歌と舞踊が習慣づけられるからである。(14) そしてこのことは、たんに言葉遣いや所作だけでなく、さらに服装や髪型といったものにまで及び、かくして人間は、あるいは男性として、あるいは女性として、各々の性に文化的・伝統的に定められた歌を唱い、舞踊を踊り続けるように躾(しつけ)られるのである。この点からすれば、音楽的な習慣は、人間の魂と身体につけられる拘束衣(ストレイト・ジャケット)であり、禁忌(タブー)によって模倣衝動を抑圧し制限して、一定の形態(ゲシュタルト)から逸脱したふるまいを恥と見なして差し控えさせる心的な抑制機構である。例えば、男性が女装したり、女言葉を使ったりすることは、女々しく恥かしいことであり、性的倒錯であると見なされて禁止され、逆に女性が男らしくふるまうことは、はしたなくあられもないこととして非難されるのである。そしてこのようなことは、男女の性的な分業や家族内の分業だけではなく、全ての身分や階級や職業についても言えることである。すでに述べたように、幼児はいまだ音楽的秩序になじまず、あらゆる方向へ飛び跳ね、あらゆる声を挙げ、あらゆる性的倒錯への傾向をもつ。しかし幼児は、成長するにつれて、一定の律動(リズム)と階調(ハーモニー)のみにしたがって唱い踊るよう習慣づけられ、一定の「正常な」性的行為のみを行なうよう強制されて、社会組織のなかの一定の生態学的位置に嵌め込まれ、この場所の形に適合した形へと魂を成形されていくのである。(15) ニーチェにしたがえば、模倣衝動を解発して、一斉に類似した行為を行なわせることによって陶酔状態のうちに人間の魂を互いに融合させる音楽的原理はディオニュソス的原理であるのに対して、一定の律動(リズム)と階調(ハーモニー)からなる比例関係に美しさを感じさせて、この音楽的な輪郭によって民族共同体や諸個人を互いに区別する音楽的原理はアポロン的原理である。(16) そして、さらにバッハオーフェンの言うように、前者のディオニュソスの神は母性的原理を体現して、人間たちを融合させて無差別に平等化していくのに対して、アポロンの神は父性的原理を体現して、人間たちを分離して個別化し、差異化していくのである。(17)

音楽による習慣づけによって、模倣衝動を抑圧し制限して、人間の身体と魂の運動を一定の社会的役割へと限定していくというこの過程は、より具体的には、特に演劇と文学を通じて行なわれる。ギリシャ神話においては音楽の女神たち（Μοῦσαι）は、いわゆる音楽や舞踊をはじめとして、演劇や文学一般をも全て音楽的な芸術として司っているから、ここで問題とされている古代ギリシャ的な意味での音楽（μουσική）は、これらの芸術分野の全てを包摂する概念として理解されねばならない。そして、音楽によって人間に、或る限定された社会的機能を果たすための魂の習慣としての徳を育成していくということは、具体的には、演劇や文学において、観客や聴衆や読者の模倣すべき人物の行為や思考や生活ぶりを一定の律動(リズム)や階調(ハーモニー)をそなえたものとして描写することによって行なわれるのである。したがって、プラトンにおいて、男の音楽と女の音楽とを混合することがいましめられるのは、演劇や文学における人物描写や人物造型にあたって、男はあくまでも男性的に表現され、女はあくまでも女性的に表現されるべ

きだということに他ならない。そして、社会組織と社会秩序は、これらの音楽的な芸術において一定の模倣すべき模範が適切に提示されることに懸かっているが故に、プラトンやアリストテレスの政治学的な著作では、上演されるべき音楽についてあれほど熱心に論じられているのである。(18)

すでに述べたように、芸術とは、人間が世界を知覚する際の模倣的な身体運動の軌跡を作品として定着させようとす営みである。そして、このように入念に意識的に行なわれて反芻されうる模倣は、模倣的なふるまいによって世界を深く統一的に理解するために不可欠なものである。しかし、現実世界の外在化された似像としてのこのような芸術作品は、たんに人間にこの世界をよりよく認識させる手段として機能するだけでなく、この世界でよりよく生きるために模倣すべき模範としても機能する。つまり、これもすでに述べたように、芸術作品を鑑賞する鑑賞者は、そこに描かれる自画像を一種の自惚れ鏡として用いて自己欺瞞に耽るばかりでなく、それを自我理想と見なして、それを模倣し、そのように生きようとするのである。(19) そして、このように価値判断を暗黙のうちに含んだ模倣的なふるまいは、芸術作品に描かれる人物を理解する際の鑑賞者の模倣的なふるまいと不可分に織り合わされているのである。

こうして、徳に演劇や文学といった音楽的な芸術は、性格や生活習慣の模範を提示して徳育を行なう教育機関である。そして人間は、演劇や文学における登場人物たちの言葉や行為を模倣しながら、自らの言葉と行為を学んでいくのであり、この登場人物たちのようにしか語れず、またそのようにしか行為できないように習慣づけられていくのである。現在でもわれわれは、愛し方や憎み方をはじめとして、いかなる状況のもとでいかに感じ、いかに判断し、いかに行為するべきかを、演劇や映画や文学作品の登場人物を模倣することによって習得していくのである。それ故に、諸個人が各々の社会的な役割と機能にしたがった行為へと習慣づけられることによって、社会組織が伝統的に安定的に維持されることに関心をもつ前近代的な社会や国家は、演劇や文学のうちに、この社会組織を支えるような性格や行為が優れてうるわしき模範として表現されることを求めるのである。(20) また、このような社会組織における身分や階級の位階構造が混乱することのないように、そこではさらに、身分や階級や性の相違をはっきりと示すような音楽的形態の表現が要請されるのである。かくして古代ギリシャでは、表現される人物が高貴な身分に属するか下賤な身分に属するかにしたがって、音楽的な形式は悲劇と喜劇に載然と分けられていた。そして表現形式のこのような身分制度的な境界線が完全に取り払われるには、キリスト教の成立に始まる近代的な市民社会の形成が完了するのを待たねばならなかったのである。(21)

さらに、演劇や文学に示されるこのような模範がもつ社会的な機能は、すでに述べられた神話（ミュトス）の問題にも関連している。すなわち、演劇や文学において模範として提示される登場人物たちは、典型的な性格を付与されて、典型的な行為を行なうことになる。彼らは、現実の人間たちの性格や行為や生涯につきものの曖昧さや偶然性や無意味さを払拭されて、明確な性格をもった人間として、有意味な行為を通じて一定の社会的な役割だけを果たし、首尾一貫した物語と

してその生涯を完結させねばならない。そして前近代的な演劇において普遍的に見られる仮面は、ひとつには、このような典型的な人格と典型的な生涯を表現するための装置である。仮面において端的に示される典型的な性格の故に、これらの登場人物は、ひとまとまりの有意味な物語として示される生涯を生きるのであり、またその意味において彼らは神話的な人物である。つまり、観客や聴衆や読者は、これらの神話的な登場人物についての物語が、永遠に繰り返されるものであると感ずるのであるが、それは、これらの観客や聴衆や読者が神話的な登場人物たちの生活を典型・模範（παράδειγμα）と見なして、それを模倣して生活しようとし、またそうするよう要請されているからである。そして、音楽的秩序にしたがったふるまいを模倣させて習慣づけようとするこのような努力は、諸個人から曖昧さや偶然性や無意味さを奪い、したがって個性を剥奪して、彼らの行為や生活をこの典型を忠実に模倣す似像（εἰκών）にしようとしているのである。(22)

（1）「ガン類もマガモとまったく似たやり方で、飛び立つ前に相互に呼び交わしながら必要な興奮状態へ入ってゆかねばならない。つまり彼らはますます声高に鳴き、同時に嘴をちょっと左右に振るという彼ら独特の飛び立ちの表現行為を次第に激しく行なうのである。」K. Lorenz, Über tierisches und menschliches Verhalten（Piper:1984）Bd.1,S.246.邦訳、K.ローレンツ『動物行動学（1）』下巻、丘直道、日高敏隆訳（思索社、1978年）318頁。

（2）「もしわれわれが、個体性原理の（principii individuationis）この同じ破壊において人間の内奥の根拠から、それどころか自然から湧き上がる悦び溢れる喜悦をこの恐怖につけ加えるならば、われわれはディオニュソス的なるものの本質を覗いたことになる。」Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie,Werke,Bd.1,S.24.

（3）「舞踊に加わるこれらの神々が与えられたとわれわれは述べたが、この神々は律動と階調における快い感覚を与え、それによってわれわれを動かし、歌舞（χορός）においてわれわれを導き、歌と舞踊（リズム、ハーモニー）においてわれわれを互いに結びつけるのであり、そして歌舞（コロス）に対して、それに本性的な悦び（χαρά）の故にこの名称を与えたである。」Platon, Laws, 653E–654A.「そして音楽とは本性的に快楽を与（カラ）えるようなものである。」Aristoteles, Politics, 1340b17–18.

（4）「自由人であれ、奴隷であれ、女性であれ、男性であれ、全ての人間と子供たちにとって、そして国家全体のためにこの国家全体にとって、歌を唱い続けて止めぬことが必要である。それらは、われわれが何らかのかたちで必要とした歌であり、つねに変化させられて、あらゆるかたちで多様性を保持しているが、それは讃歌へのあくなき欲求と快楽が歌い手たちにあらんがためである。」Platon,Laws, 665C.

（5）「律動（リズム）と 階調（ハーモニー） という名前で呼ばれる運動の秩序と無秩序についての感覚を他の動物たちはもっていないが、舞踊に加わる神々としてわれわれに与えられているとわれわれが述べた神々は、律動と階調における快楽の感覚を与えた。」Platon,Laws,653E

（6）「そして立法者は、国家の全ての手段を用いて、この共同体全体がそれによって一つの同じものであって、人生全体を通じて歌や神話や論証において可能なかぎり一つのことを語るような方法を発見せねばならない。」Platon,Laws,664A

（7）「全ての若い者は、…つねに動いて声を挙げようと熱望するのであって、一方では快楽にしたがって踊ったり遊戯したりするように跳んだり撥ねたりし、他方ではあらゆる声を叫ぶのである。」Platon,Laws, 653D–E.「なぜなら人間は、他のいかなる動物にもまして、病んで、不安定で、変転きわまりなく、固定されていない動物だからである。…人間は病める動物である。それはどこからくるか。たしかに人間は、他の全ての動物を合わせたよりも、もっと大胆に、革新的に、反抗的に運命に挑戦する。」Fr. Nietzsche, Zur Genealogie

der Moral, Werke,Bd.2,S.862.

(8) 「さて子供の魂が、法律や法律に従っている人々に背いたかたちで快楽を感じたり苦痛を感じたりするように習慣づけられるのではなく、むしろそれらにしたがって、老人と同じものに快楽を感じたり苦痛を感じたりするように、そのために、われわれが歌と呼んでいる歌謡が魂のために生み出され、われわれが調和と呼ぶものに向けて努力しているように思われる。」Platon,Laws,659D–E. 「…語も母音も音韻もそれぞれ世界を唱うための仕方であり、それらはもともと対象を表象するためのものである…。また或る国語では母音が優勢であり他の国語では子音が優勢であるといったことや、文章構造や統辞法の諸体系といったものも、…人体が世界を祝祭するための、そして結局はそれを生きるための幾つかの仕方を表すものだ…。怒りの仕草なり愛の仕草なりは、日本人と西洋人とでは…同じではないのだ。…むしろ重要なことは、彼らが自分の身体をどう使用するかという、その使用の仕方であり、情動における自分の身体と世界との同時的な形態化なのである。」M. Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception,op.cit.,pp.218–20.邦訳、M．メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』上巻、前掲書、307–10頁。

(9) 「なぜならその頃はわれわれにおいては音楽は種類そのものと何らかの形態にしたがって区別されたからである。そして或る種の歌は神々に捧げられるものであって、讃歌（ὕμνος）という名称で呼ばれ、さらにその反対のものは別の種類の歌であって、それらは悲歌（θρῆνος）と呼ばれるのが最もよい。そしてアポロン讃歌（παιών）は別の種類であり、さらに、思うに酒神歌（διθύρραμβος）と呼ばれているディオニュソス頌歌は今ひとつの別の種類である。また法律（νόμος） も何らか別の種類の歌としてこの名称で呼ばれていて、竪琴による歌と呼ばれている。」Platon,Laws,700A–B.

(10) 「（ドーリア調とフリギア調という）これら二つの音階を残せ。それらは力強く積極的であって、不運な人々や幸運な人々や節制的な人々や勇気ある人々の言葉を最もうるわしく模倣している。これらの音楽を残せ。」Platon,Republic,399C.「このような行為に関与するように音楽を教育せねばならないということは、これらのことから明らかである。」Aristoteles,Politics,1340b33.「明らかに魂や身体の徳それ自体やその何らかの似像にともなっている全ての態度や歌はうるわしく、悪徳にともなっている態度や歌はその逆である。」Platon,Laws,655B.

(11) 「…同一物を意味する異なった言語の単語をいくつか、意味された当の事物を中心に置いてその周囲に並べてみるならば、それらの単語はそれぞれ－相互のあいだではほんのわずかばかりの類似点さえ存在しないことが多いかもしれないが－それらの中心に置かれている事物には似ているという事実がつきとめられるかもしれない。」W. Benjamin, Über das mimetische Vermögen,GS.,Bd.2–1, S.212.邦訳、著作集、第３巻、117頁。「…諸国語のあらゆる超歴史的な血縁性の実質は、個々の全体としての諸国語がひとつの、しかも同一なものをめざしている点にある。…諸国語のあらゆる個々の要素、つまり語、文、関連が互いに排除し合う一方では、これらの諸国語はその志向そのものにおいて互いに補完し合うのである。」W. Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers,GS.,Bd.4–1,S.13.邦訳、著 作集、第６巻、268頁。

(12) cf. Platon, Cratyrus,435C.「…人間がたったひとつの言語しか知らなかった楽園の状況からいったん脱落してしまうと、たちまち、あんなに多くの翻訳があんなに多くの言語が生じたのだ。」W. Benjamin, Über Sprache überhaupt und über Sprache des Menschen, GS.,Bd.2–1, S.152.邦訳、著作集、第３巻、37頁。

(13) 「国家と国家との交流は、異国の人々が互いに（慣習の）革新を生み出すことによって、あらゆる種類の慣習の混淆をもたらす。そしてこのことは、正しき法律によってよく統治されている人々に対して、何にもまして大きな損害をもたらすかも知れない。」Platon, Laws,949E–950A.「全ての民族は善悪についてのお国言葉を語り、隣人はそれを理解しない。その民族の言語は慣習と法律のうちに存在していた。」Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra,Werke,Bd.2,S.314. 「まずもって評価しなかった民族は生きられなかった。民族が自らを保とうとするならば、それは隣人が評価するように評価してはならない。」ibid.,S.322.

(14) 「さらに歌を何らかの概観について区別しながら、女性たちと男性たちにとって適切な歌を識別せねばならず、またそれらの歌を階 調（ハーモニー）と律動（リズム）に適合させる必要がある。」Platon, Laws,802D–E.

(15)「なぜなら音楽の女神たちは、男性の言葉を創作しながら、女性の所作や歌をもたらしたり、自由な人々の歌や所作をまとめながら、奴隷や不自由な人々の律動を付加したりするような誤まちは犯さないであろうし、また自由な律動と所作を基礎に置きながら、この律動に対して反対の歌や言語をもたらすことはないだろうからである。」Platon,Laws,669C.

(16)第3章第1節で述べられたように、美的判断が感覚的対象のうちに美を感ずるのは、この対象が知覚される際の模倣的な身体運動によって一定の律動と階調が形づくられて感じられるからである。そして律動と階調にもとづく音楽的秩序とその美しさに関わるものがアポロン的原理であり、それは社会組織の秩序をもたらすものである。「なぜならアポロンはまさに諸個体の間に限界線を引き、自己認識と限度への要求とともにこの限界線を最も神聖な世界法則としてつねに繰り返し思い起こさせることによって諸個体を安定させるからである。」Fr. Nietzsche,Die Geburt der Tragödie,Werke,Bd.1,S.60. ニーチェによれば、一般に「芸術の発展は、アポロン的なものとディオニュソス的なものとの二重性に結びつけられている。」(ibid.,S.21)が、あくまでも後者が基礎的・根源的なものである。

(17)「全ての女性の母胎は、大地の母なるデーメーテールの可死の像であるが、それは他の姉妹の出産を助けるであろうし、故郷は兄弟姉妹しか知らないであろう。そしてこれは、群集の統一性が父権制によって解体され、無差別的なものが分節化の原理によって克服されるまで続くであろう。」J.J.Bachofen, Das Mutterrecht, op.cit.,S.21.オレステスの裁判についての有名な解釈によれば、「…アポロンとアテナは天空の光という、より高度な父性としての新しい法を勝利に導く。」ibid.,S.55.バッハオーフェンによれば、ディオニュソスは、母権制へと後退した父権制を体現する神である。「父権制がそのアポロン的な純粋性からディオニュソス的な質料性へと後退し、…母性文化の新たな未来を準備するのを、われわれは見る。」ibid.,S.61.

(18)「音楽における教育は最高のものである。なぜなら律動と階調は魂の最も奥深くに達して、魂を最も強く捉えるからである。」Platon,Republic,401D. cf. Aristoteles, Politics, 1342b.

(19)「像は人格についての別の見方を可能にし、…超自我の最初の要素を可能にする。このことは新たな機能の獲得であると見なされることができる。つまりそれは自己の観察、ナルシス的態度であり、そしてこの事実から基本的な重要性をもつことになる。」M. Merleau-Ponty, Les relations avec autrui chez l'enfant, dans: M. Merleau-Ponty à la Sorbonne,op.cit., p.319.フランス絶対王政期において、国王の肖像はその理想化作用によって政治権力の不可欠の要素をなしていたとされる。「もし国王が、自分を描いた肖像を眺めるならば、二人の国王が向き合っている。同時に国王自身が肖像である。表現をこのように包括的に考えることは、像に魔術的な力を付与するという危険を孕んでいる。…国家のもつ大きな表現的課題にとって絶対主義的な画像理解は途方もなく貴重な貢献をなした。おそらく政治的な絶対主義はそれなくしてはそもそも可能ではないのである。」G. Gebauer u. Ch. Wurf, Mimesis, Kultur-Kunst-Gesellschaft, op.cit.,S.172-3.

(20)「…音楽の女神たちに関する法律とその概観の一つを示そうか。いかなる法律か。…詩人は国家の法律に適ったものと正しきものと麗しきものとよきものに反して何も制作してはならず、また創作してはならず、また創作されたものが、それらに関して任命された批判者と法律の守護者たちに示されて承認される以前には、いかなる私人にも示して上演してはならないという法律である。」Platon,Laws,801C-D.

(21)「この違いによって悲劇は喜劇に対して区別されている。なぜなら一方は、現にあるものよりも劣った者たちを模倣し、他方はより優れた者たちを模倣しようとするからである。」Aristoteles,Poetica,1448a17-18. 表現形式のこの身分制的な境界線が取り払われてくる過程を跡づけることが、E.アウエルバッハの『ミメーシス』の主題の一つをなしている。「古代の理論では高貴な表現形式は荘重表現(sermo gravis)あるいは崇高表現(sermo sublimis)と呼ばれ、下賤な表現形式は喜劇的表現(sermo remissus)あるいは下劣表現(sermo humilis)と呼ばれた。キリスト教的理論においては、特にキリストの受肉と苦悩において、両者は混淆していた。そこには高貴なものも下劣なものもあり、そして両者は過度に実現されて統一されている。」E. Auerbach, Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abebdländischen Literature,op.cit.,S.147.

(22)人格(personality)はラテン語で仮面を意味する personaに由来する言葉であるが、演劇において仮面の機能が徐々に失われていくことが啓蒙過程の一つの側面をなしている。「性格はもはや永遠の典型へと拡

大されてはならず、逆に人為的な副次的特徴と陰影、あらゆる輪郭の繊細な規定を通じて個人的に作用せねばならず、そのために観客は一般にもはや神話を感ずるのではなく、芸術家の強力な写実性と模倣力を感ずるのである。」Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie,Werke,Bd.1,S.97.

第3節　　徳

音楽的な律動(リズム)や階調(ハーモニー)によって構造化された身体運動として魂のうちに沈澱していって、一定の仕方で判断し行為するように人間を導いていくものが、一般に徳（ἀρετή）と呼ばれているものである。したがって徳とは、このように音楽的に秩序づけられ(アレテー)て安定化された魂の状態であって、したがって伝統的に定められた一定の社会的な役割を果たしていくことのできる魂の状態としての習慣（ἦθος）である。そして、このように伝統的に定められた社会的な役割をうまく果たせないような魂の習慣は、反対に悪徳（κακία）と呼ばれる。人間は、詩や演劇において示される模範を模倣して、自らの魂のうちに自らの社会的役割に相応しい律動や階調を習慣づけていき、そのようにして自らの社会的機能をよく果たしてその生涯を全うするように社会的に要請される。これが、徳を身につけて有徳に行為するということである。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』は全体の半分以上を割いてこの問題を論じている。そしてヨーロッパ哲学においては倫理学（τὰ ἠθικά）という名称自体が、習慣（ἦθος）に関わる事柄という原義から派生しているのであって、この学問分野の本来の主題が習慣としての徳についての問題であったことを示している。(1)

したがって徳とは、人間の根源的な模倣衝動が本来的に目ざす奔放で無差別的で混沌とした模倣を抑圧して、あらかじめ定められた一定の模範のみを模倣し続けるような魂の性格である。そして魂をこのように徳へと習慣づけることは何よりもまず、模範となる行為を模倣することによって行なわれる。(2) この場合に模倣されるべき模範となり、人間の行為にとっての尺度となるのは、神々や英雄たちであり、一般に歴史の始源にあって後世の人間たちにとっての徳の体現者として現れる者たちである。彼らの行為や態度や判断は、後世の人間にとって永遠の模範とされる。(3) ちょうどプラトンにおいて、感覚的な個物はイデアの似像（εἰκών）として、イデアのようにありたいと請い願ってイデアを模倣するように、人間たち(エイコン)もまた、これらの神々や英雄たちの似像ないしは影として、この模範ないしは原像（παράδειγμα）を模倣しようと努力し、そのために徳を身につけようとするのである。(4) したがって魂の習慣としての徳を身につけようとすることは、伝統にしたがって生活することを意味しており、過去の時代の模範をあくまでも忠実に模倣して、伝統的な生活様式と伝統的な社会組織をそのままのかたちで維持しようとする努力に結びついている。こうして、徳にもとづいた行為が行なわれる社会は、慣習の惰性に支配された前近代的な共同体であり、徳にしたがって生活しようとする人間

は、習慣の枠組みのなかに魂をしっかりと嵌め込んで、その枠組みを決して破壊することなく生活しようとする保守的な人間である。(5)

すでに述べたように、このような共同体においては、共産主義的な共同所有にかわって私的所有が出現し、それにつれて諸個人の間に競争や嫉妬の感情も存在するようになっている。後に詳しく述べるように、嫉妬とは、理性の抑圧にもかかわらず類似性や平等性を求めて競争して止まぬ一種の啓蒙された模倣衝動である。(6) そして、特に古代ギリシャの都市国家においては、政治的な生活とは、このような嫉妬にもとづく競争の生活であり、徳を廻る競い合い（ἀγών）の生活であった。(7) ただし、徳を廻るこのような競争は、近代社会における諸個人の競争とは本質的に異なったものである。すなわち、徳に関わる競争においては、新しい型の行為を開発したり、新奇な考え方を発見したりすることが競争の帰趨を決するということはない。競争は、歴史の始源において神々や英雄によってすでに示されている模範をいかに完璧に模倣できるかということに関して行なわれるのであって、有徳な人間が模範とすべき伝統的な行為の型や考え方の型がそこで無効となることは、決してないのである。伝統的な共同体においては、始源が最も優れたものであって、歴史的な時間の流れは、この始源からますます遠ざかることであって、必然的に堕落を意味する。時間の流れがもたらすこの散逸と破壊に何とか抵抗して、遠ざかり行く始源の模範をいつまでもよく模倣して、いかに生き生きと再現できるかということを目標として、徳を廻る競い合いは行なわれるのである。この場合には競争は新しいものを求めて行なわれるのではなく、むしろ古いものを求めて行なわれるのである。(8)

徳にもとづく生活の特徴がここからさらに明らかになる。このように徳にもとづいて行為し生活することは、過去の模範を忠実に模倣することであって、その際の眼目は、この模範によって示されている道筋から逸脱せぬようにすることである。したがって、有徳に生きようとする人間は、何をなすべきかについて思い悩む必要は全くない。全ての人間には各々その社会的な役割が当てがわれたうえで、いかなる状況でいかなる行為を行なうべきかは、あらかじめ各人に明確に示されているのであって、唯一の問題は、このように示された模範を実際にうまく模倣できるかどうかということなのである。(9) したがって、徳にもとづいて行為する人間は、楽譜に示されたとおり正確に歌を唱ったり、振り付け記述法（choreography）で指示されたとおりに踊ったりする歌手や舞踊者のようなものであって、言わば神に操られる人形のように見えるのである。そして実際にプラトンによれば、人間はこのように「神の玩具」として遊戯を行ないながらその生涯を送るべきであって、そのことによってはじめて有徳に生きられるのである。(10) したがってそこには行為する人間の意志というものはないということになる。あるいは、模範を模倣しそこなって誤まち（ἁμάρτημα）が犯された場合にのみ、行為者としての人間にその誤まちの原因が責任（αἰτία）として帰せられるのであって、首尾よく模範が模倣されて有徳に行為がなされた場合には、その行為の端緒・始源（ἀρχή）はあくまでも過去の模範のうちにあり、この模範者としての神々や英雄たちが支配者（ἄρχων）として行為者を導い

ていると見なされるのである。[11] プラトンにおいては、感覚的な個物はイデアのたんなる影像にすぎないが、人間もまた過去の模範・原型（παράδειγμα）のたんなる影像にすぎず、この模範を巧みに模倣して、この原像をできるかぎり歪みなく映す影像たろうとするところに徳の眼目が存しているのである。したがって、徳を目ざす人間にとっては、人生は、はっきりと定まった筋書きのある物語として現れ、この筋書きは運命として現れる。この運命を愛し、この筋書きに沿って自らの役割をとどこおりなく演じ切るというかたちで、この物語を生きて死ぬことを徳は目ざすのである[12]。

このようなわけで、徳にもとづいて行為する人間は、明確な個性を備えた近代的な個人とは言えない。なぜなら、有徳に行為することは、自由に決断して自らの責任において個性的に行為することではなく、況や新奇な型の行為や思考を天才的なかたちで創造することでもなく、たんに既成の模範を無批判に模倣して、先例を踏襲しつづけることであって、このような性格は近代的な個人とは相容れないからである。それ故にニーチェは徳を批判するのである。[13] たしかにそこでは人間は、もはや原初的な群集や原始共産主義的社会におけるように、完全に無差別ではない。人間は、自分に割当てられた身分や階級や地位に相応しい模範だけを模倣して、そこから逸脱して誤まちを犯して恥をかかぬよう注意を払い、そのためにさまざまな禁忌（タブー）の拘束衣（ストレイト・ジャケット）を自らの魂と身体につけている。したがって有徳な人間は、無名の群集として存在しているわけでもなく、さりとて近代的な個人として存在しているわけでもなく、むしろ一定の身分や階級や地位の一員として存在しているのである。有徳な人間とは、よき父やよき母であり、よき貴族やよき平民であり、よき戦士やよき僧侶であり、そのような社会的役割をよく果たして生きて死ぬ覚悟のできている者である。あるいは徳とは、社会的役割に応じて各人の魂につけられる仮面である。このことは、徳が本質的に習慣であるということと関連している。すなわち徳にしたがって行為するということは、身体に沈澱した習慣にしたがって半ば自動的に無意識に行為するということであり、行為者には意識的な努力は必要とされないのである。あるいは、一定の状況に直面した時に、模範とされる行為を、意識的な努力なしに習慣的に無意識的に模倣できるような人間ほど有徳な人間である。したがって徳がこのように身体的な習慣に立脚している以上、有徳な人間は、むしろ望まなくとも自らの身分や階級や地位によって要請される行為を、あたかも舞踊を踊るように行なわざるを得ないのだと言えよう。こうして、徳にしたがって習慣的に行為することには身体的な快楽がともなうのであって、そのかぎりにおいて徳とは身体的なものであり、人間の魂における集団的で一般的で無記名的な機能である。[14]

（1）「倫理的な徳（ἡ δ'ἠθικὴ ἀρετή）は習慣の所産であり、それ故にこの習慣という言葉から少し逸脱したかたちでその名称を得たのである。」Aristoteles, Nichomachean Ethics, 1103a17–18.

(2) 「われわれは、他の技術の場合と同じように、まず行為することによって徳を獲得する。…例えばひとは建築しながら大工となり、竪琴を弾きながら竪琴弾きとなる、同じように人は、正しいことを行なうことによって正しき者となり、節制的なことを行なうことによって節制的な者となり、勇敢なことを行なうことによって勇気ある者となる。」Aristoteles, Nichomachean Ethics, 1103a32–1103b2.

(3) 「われわれにとって神は最高度に万物の尺度であり、人々が言うように、誰か人間がそうであるよりもはるかに高い程度においてそうである。したがって神に気に入られようとする者は、できるかぎり神のようになることが必要である。」Platon,Laws,716C.「したがって社会と共同存在体が未発達にある場合のほうが徳としての徳の形式はよりよく現れる。なぜならここでは倫理的なものとその実現とはむしろ個人的な意向であり、個人の独自な天才的な本性だからである、それ故に古代人はとくにヘラクレスについて徳を述語としたのである。」G.W.F.Hegel,Grundlinien der Philosophie des Rechits, § 150,Werke,Bd.7,S.299.邦訳、前 掲書、379–80頁。

(4) アリストテレスによれば、ピュタゴラス派の用語では、個物はイデアを模倣していると言うべきである。「分有（μέθεξις）という言葉を（プラトン）はたんに変えただけである。なぜなら、ピュタゴラス派の人々は、存在するものは数の模倣によって存在する、と言うのに対して、プラトンは、この言葉を変更して、分有によって存在すると言うからである。そして（イデアの）分有あるいは模倣ということが、いったい何であるかについては、彼らはこれを共同の研究に遺したのである。」Aristoteles, Metaphysics, 987b11–15. cf.H.G.Gadamer, Kunst und Nachahmung, in:H.G.Gadamer, Kleine Schriften, Bd.2（J.C.B.Mohr:1967） S.24.

(5) 「われわれは全ての手段を尽くして、クロノスについて言われている生活を模倣せねばならず、そしてわれわれのうちに不死性が存しているかぎり、理性による分配に対して法律という名称を与えながら、この不死性にしたがって公的にも私的にも家と国家を調えねばならないように思われる。」Platon,Laws,713E–714A.「これら全ての共同存在体の目的は維持することである。すなわちその共同存在体を構成する諸個人を所有者として再生産すること、つまり、同時に構成員相互のふるまいを形づくり、そしてそれ故に共同体そのものを形づくる同じ客観的な存在様式において諸個人を再生産することである。」K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,op.cit.,S.393. 邦訳、前掲書、428頁。「最も専制的で最も細心な統治、最も服従される最も厳格な立法、それは慣習である。」G. Tarde, Les lois de l'imitation,op.cit.,p.348.

(6) 他者の幸福に苦痛を感じ、他者のように幸福になろうとする感情としての嫉妬は、正義の徳と不可分に結びついている。正義は基本的に等しさを求めるが、このように他者との平等を求める欲求は、応報的正義の場合と同じく、本源的な模倣衝動にもとづく。私的所有の成立とともに、人間が集団的な一般者から個性的な個人へと発展してくると、平等へのこの欲求は攻撃衝動を結びついて、嫉妬心と競争心を呼び起こす。こうしてようやく、ジラールが念頭に置いていた攻撃的で敵対的な模倣関係が成立してくる。フロイトによれば「正義への要求は嫉妬の加工されたものである。」S. Freud, Neue Folge der Volesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse,SA.,Bd.1,S.564. しかし、模倣衝動に支えられたものとしての正義は、少なくとも嫉妬より古いものであり、嫉妬との結びつきが問題となる正義は、近代的な正義だけである。

(7) 相手と張り合って競争する人々が互いに抱く感情をアリストテレスは義憤（νέμεσις）と悪意（κακοήθεια, ἐπιχαιρεκακία）と嫉妬（φθόνος）に分類している。これらの感情は、「苦痛と快楽のうちで、共に生活している隣人たちに対して生ずるもの」（Aristoteles, Nichomachean Ethics, 1108b2–3）である。義憤は、或る幸福に値しない者が不当にその幸福を享受していることに対する苦痛であって、分配的正義の感覚と結びついており、不等な者同士の間にも生ずる。「なぜなら或るものの価値を越えて生ずるものは不正だからである。それ故にわれわれは、義憤を感ずるということを神々にも帰するのである。」Aristoteles, Rhetoric, 1386b6–7.次に「悪意の人は（他人の不幸に）苦痛を感ずるどころか、むしろ喜びを感ずる」（Aristoteles, Nichomachean Ethics,1108b6）のであって、この悪意の感情は、とりわけ上位の者の不幸を下位の者が喜ぶ際の感情である。これに対して嫉妬は同等の者の幸福に対する感情である。「なぜなら嫉妬もまた心を悩ます苦痛であるが、幸運に値せぬ者の幸運に対する苦痛ではなく、等しく同等な者の幸運に対する苦痛だからであ

る。」Aristoteles, Rhetoric,1336b19-21.古代ギリシャの都市国家を特徴づける政治体制としての共和制（πολιτεία）は、兄弟のように互いに等しい市民たちの相互的な支配であるから、これらの感情のうちで特に嫉妬によって彩られた競争がそこでは支配的である。「しかして全力を尽くして私は他の全ての人々をこの生活とこの競い合いに（ἐπὶ τοῦτον τὸν βίον καὶ τὸν ἀγῶνα τοῦτον）導くであろうし、またお返しとして汝をそれに導くであろう。」Platon, Gorgias,526E.ただしプラトンによれば、人々は嫉妬の感情を抜きにして競争すべきである。「われわれの全ての者が嫉妬なしで徳を目ざして競争せよ。」Platon,Laws,731A. しかしニーチェは、競争とともに嫉妬を古代ギリシャ社会の特徴と見なしている。「そしてアリストテレスのみならず、古代ギリシャ全体が遺恨と嫉妬についてわれわれとは違った考えをもっており、ヘシオドスと同じように判断している。そしてヘシオドスは、人間たちを互いに敵対的な殲滅戦に導くような争いの女神（エリス）を悪しき女神として示す一方で、妬み、遺恨、嫉妬として人間たちを行為へと促すが、殲滅戦という行為ではなく、競争という行為へと促す別の争いの女神をよき女神として示すのである。ギリシャ人は嫉妬深いのであり、しかもそのような特性を汚点としてではなく、ありがたい神性の作用と感ずるのである。」Fr. Nietzsche, Homers Wettkampf, Werke,Bd.3,S.294.

（8） 「さて舵手（たる神）にしたがって世界が生きものを養う時には、世界は自らのうちに僅かな悪と大きな善を生み出す。この舵手から離されて一人立ちした直後の時期には、世界は最もうるわしく生きる。しかし時間がたって忘却が現れてくると、世界のうちでは古い無秩序の状態がますますつよくなっていくのである。」Platon, The Statesman, 273C.

（9）「有徳であるためには人間は何をなさねばならないか、彼が果たさねばならない義務はどのようなものかということは、倫理的な共同存在体のなかでは簡単に示される。彼がもっている諸関係のなかで彼に指示され、表明され、知らされていることこそが、まさに彼によって行なわれるべきことべある。」G.W.F.Hegel,Grundlinien der Philosophie des Rechts,§150,Werke,Bd.7,S.298.邦訳、前 掲書、378頁。したがって徳は、人間の社会的機能とそれにもとづく生活目的が明確に定まっていることを前提している。人間という言葉は機能語であるかどうか、あるいは人間の生活目的は客観的に規定できるかどうかに関する論争が、現代における徳論の可能性の問題と絡めて行なわれたことがある。cf. P.T.Geach, Good and Evil, R. M. Hare, Geach: Good and Evil, Ph. Foot, Moral Beriefs, in: Ph. Foot（ed.） Theories of Morals （Oxford Univ. Pr.: 1967） ここでギーチやフットは、人間という言葉を機能語と見なして、ヘアのようなメタ倫理学を批判し、そこから各々の徳論を展開している。cf.P.T.Geach,The Virtues （Cambridge Univ. Pr.:1979） esp. pp.1-19, Ph.Foot,Virtues and Vices （Blackwell:1978）ギーチやフットのこれらの徳論がカトリックの立場に立っていることは、決して偶然ではない。もっとも彼らの論争は歴史的展望を欠いており、徳が近代以前の伝統的な社会あるいは共同体に固有のものであるという視点を欠落させている。この歴史的展望を明確にもったうえで、カトリック的立場からの近代批判を徳論というかたちで行なっているのが、A. マッキンタイアである。「いまでは自我はあらゆる必然的な社会的同一性を欠いていると考えられている。なぜなら自我がかつては享受していたような種類の社会的自己同一性はもはや役立たないからである。…多くの前近代的で伝統的な社会では、個人が彼自身または彼女自身を確認し、また他者によって確認されるのは、彼または彼女がさまざまな社会集団に帰属することによってである。」A. MachIntyre, After Virtue（Univ.of Notre Dame Pr.: 1981）p.32.

（10）「本性的に神は全ての努力に値するものであり、人間は神の玩具のようなもの（θεοῦ τι παίγνιον）として作られている。そして実際にこのことが人間の最良のものとなっているのである。この性質にしたがって最もうるわしい遊戯において戯れながら、全ての人間は、彼らがいま意図しているのとは反対のかたちで生涯を送るべきである。」Platon, Laws, 803C.

（11）「原因を表すギリシャ語は aitiaであるが、それは罪すなわち損害や害悪に対する責任をも意味する。」G.H.von Wright,The Varieties of Goodness （Routledge: 1963） p.56. 原因とは宇宙の秩序の攪乱の原因であるというギリシャ的自然観から、ニーチェも原因の概念に反対している。「“原因”という概念の批判。－われわれは原因についてのいかなる経験も絶対にもっていない。」Fr. Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Weke, Bd.3, S.767.行為の原因は人間の自由意志にあるという思想は、ギリシャ人には無縁の

ものである。「とにかく事実として見れば、キリスト教の興隆以前には、われわれは自由という“理念”に対応する心的能力についての観念をどこにも見出さない。」H.Arendt, The Life of the Mind, Willing（Harcourt Brace Jovanovich: 1978）p.6.

（12）「私は、私の役割を占めた全ての者が他者に対して義務づけられていることを行なうか、あるいは行ないそこねるかということに責任を負っている。そしてこの責務は、ただ死においてのみ完了する。私は、私がなすべきことを死ぬまで行なわねばならない。」A.MacIntyre,After Virtue, op. cit., p.119.したがって、すでに述べた神話（ミュトス）は、徳にとって決定的な意味をもっている。人間は、詩や演劇において示されている物語というかたちでようやく自らの運命を有意味なものとして理解できる。そして人間は、この物語の登場人物を自らの模範として模倣することによって、ようやく自らの生涯をひとまとまりの意味あるものとして生きられるのであり、徳とはそのための能力である。この点で詩や小説や演劇は徳育にとって不可欠のものである。「したがって社会の主要な劇的資源を構成している物語の在庫による以外には、われわれ自身の社会を含めていかなる社会についての理解も与えることはできない。神話学は、その本来の意味においてこの事柄の核心部にある。そして英雄時代の社会からその中世的後継者に到る道徳的な伝統もまた、もちろんそうである。それにしたがえば、物語を語ることは、われわれに徳を教育することにおいて中枢的な役割を担っている。」ibid., p.201.

（13）「有徳な人間とは、それだけで下等な人種である。なぜなら彼らはいかなる〈人格〉でもなく、出来上がったものとして提示された人間という枠組みにしたがって在ることから、彼の価値を得ているからである。」Fr. Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke,Bd.3,S.604.「いわゆる徳の大部分は擬態（mimicry）に属している。」Fr. Nietzsche, Götzen–Dämmerung, Werke, Bd.2, S.999.

（14）「なぜなら肉体的な快楽を控えて、しかもそのことに悦びを感ずる者は節制的であり、そのことに苦しむ者は放埒だからであり、恐ろしいことに耐えて、しかもそのことに悦びを感じたり決して苦痛を感じない者は勇気ある者であり、苦痛を感ずる者は臆病だからである。かくして倫理的な徳（ἡ ἠθικὴ ἀρετή）は、快楽と苦痛に関わっている。」Aristoteles, Nichomachean Ethics, 1104b5–10.ヘーゲルが徳論を「精神的な自然史」と呼び、倫理的なものの習慣を「第２の自然」と呼んでいるのは、徳が身体の習慣にもとづいているからである。G.W.F.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§150, 151, Werke, Bd.7, S.299, 301. 邦訳、前掲書、380,381頁。

第７章　市民社会

第1節　劇場支配制

近代社会は模倣衝動の完全な抑圧と制限にもとづいている。原初的な群衆や原始共産主義的な社会においては、眼前の対象がほぼ無差別に模倣され、前近代的な共同体においては、社会的な伝統として定められた模範だけがひたすら模倣された。これに対して近代社会においては、模倣することそれ自体が、独創性を欠いた凡庸さの証と見なされ、模倣者はたんなる亜流（エピゴーネン）として軽蔑される。放心状態において他者の欠伸を反射的に模倣するような行為は恥ずべき行為として謹まれるだけではなく、一定の行為や思考の型を伝統的な模範として慣習的に模倣することもまた、保守的で惰性的な態度として退けられる。こうして近代的な人間は、眼前の人間や過去の人間の影響力にさらされて魂を揺り動かされ、彼らを無批判に模倣してしまうことのないように、つねに緊張して注意を払うのである。したがって近代的な人間は、いかなる既成の模範にも従わない全く新奇な型の行為や思考を編み出すことに努力せねばならない。近代的な人間は、他者の魅力に心を奪われて引き回されてはならず、また感覚的な個物がイデアの影像であるように過去の神々や英雄の影像であってはならない。亜流とは、οἱ ἐπίγογοι つまり子孫ないしは後から生まれた者たちである。前近代的な共同体においては、人間は神々や英雄たちの亜流であることを目ざしており、徳とはそれを可能にするような魂の状態であった。しかるに今や近代的な人間は、彼自身の行為や思考や生活の絶対的な起源・端緒でなければならず、そのようなものとして自らの行為や思考や生活に責任をとらねばならない。自由意志というものは、こうしてようやく成立してくるのである。(1)

こうして模倣衝動が完全に抑圧される時代においては、行為や思考の端緒は、もっぱら当の行為や思考を行なう人間自身のうちにのみあるという立場が明確に現れてくる。伝統にしたがって過去の人々の行為や思考を模倣して継承するという態度は退けられ、全ての行為と思考が新しい出発と創造であると見なされる。このようにして人間の魂から全ての歴史的な次元を消失させ、模倣されるべき模範としてこの魂を導いているあらゆる歴史的な伝統や伝統的な知識を振り落としてしまうという試みが、デカルトの哲学のような近代哲学を特徴づけている。

すでに述べたように、そもそも他者の語る言葉を理解するためには、この言葉を無言のうちに模倣して自ら密かに語らねばならないが、それと同じように、書物を読んだり、芸術作品を鑑賞したりすることもまた、それらの作品を創造した人々が世界を知覚して表現する際の模倣的な身体運動そのものを模倣して、彼らのように世界を知覚して表現することを含んでおり、むしろそのために行なわれるのである。そして、このように過去の書物や芸術作品を鑑賞して読解することは、これらの作家たちの創作行為を模倣することにもとづき、またそれを模倣することを目ざしているが故に、デカルトは、古人の書物に学ぶという人文科学的な教養形式を否定するのである。「私の計画は、私自身の思想を改善することに務め、全て私のものである

基礎の上にそれを据えるということ以上には出なかった」[2]とデカルトは語り、他者の思想を模倣することによって知識を獲得するという伝統的な教養形式を否定する。[3]このように模倣衝動を完全に抑圧し制限して、近代的な自我を確立することが、『方法序説』の主要な目標である。

一般的に言って模倣衝動は、仲間の諸個体から離れて孤立することに対する恐怖の感情と不可分に結びついている。この根源的な恐怖感は、群棲動物あるいは社会的動物としての人間にとっては宿命的なものである。本源的な群集を凝集させる模倣衝動も、慣習や習慣を形成している模倣衝動も、他者を模倣して他者と類似した者とならずに孤立することへのこの抜きがたい恐怖心に裏打ちされている。[4] したがって、近代的な自我を形成するということは、このような恐怖心を克服して模倣衝動を抑圧し制限していくという困難な知的作業となる。そしてデカルト自身も、過去の伝統や他者の権威に寄りかからず、他者を模倣せずに事を運ぶ近代人の生活様式はきわめて困難なものであると告白している。つまりデカルトによれば、「われわれを説得するのは、何らかの確実な知識であるよりも、むしろ習慣と範例であるから、」「このようなことは、それだけで多くの者にとってはあまりに大胆ではないかと私は恐れる。ひとがこれまで信じて受け入れてきた全ての意見を捨てるという決心だけでも、誰もが従わねばならぬ範例ではないのである。」[5]しかし、このような大胆な企てを敢えて行ない、いかなる模範を模倣することもなしに、自らの理性的な思考によって得られた知識にしたがって、完全に自立したかたちで判断し行為する近代的な自我の形成をデカルトは求める。そしてこの近代的な自我にとっては、書物や演劇や芸術作品を鑑賞することによって得られる経験や知識は、他者の模倣にもとづくものとして、全て捨て去られねばならない。過去の人々が遺したこのような文化的な所産は、もはや確実な経験の源泉とは認められない。これからは、あくまでも自分の眼で見たり、自分の耳で聞いたりして得られた感覚からしか、経験は得られないのである。こうして、ガダマーが指摘しているように、近代的な人間と近代的な科学にとっては、人文科学的な教養形式とともに人文科学的な経験概念も失われてしまうのである。[6]

このようにして近代的世界においては、いかなる他者をも一切模倣しないことを決意した人間たちが登場してくる。それと同時にそこでは、この近代的な人間たちは、互いに他者の新奇な行為や新奇な思想に接することになる。つまり近代的な社会空間においては、全ての人間は、仲間を模倣することを止めて独創的に思考し行為しようと努力しながら、他者もまた自分と同じように模倣衝動を抑圧し制限して独創性に向けて努力しているのを眼のあたりにするのである。

このような状況をプラトンは『法律』のなかで劇場支配制（θεατροκατία）という概念を用いて説明している。プラトンによれば、伝統的な社会においては、いかなる音楽によって若者を教育するかということは国家の厳しい監督のもとに置かれるのであって、そのために、例えばエジプトでは、１万年以上にわたって音楽のうちに新機軸が持ち込まれることはなく、したがって社会組織や社会構造はそこでは殆ど変化しなかった。[7]しかしやがて「つねに新しい音楽を

求めて、それを楽しむという快楽と苦痛の傾向」[8]が現れてきて、伝統的な社会のうちに新しい型の音楽とともに新しい型の行為や思考を持ち込んで、従来の慣習を破壊していく。こうして新奇な音楽が次々に現れてくるにつれて、音楽の正しさは、神々によって定められた規範にもとづいて永遠に変わらないという通念は通用しなくなっていく。神々が示した模範にしたがうこととしての音楽の正しさという観念は失われ、いかなる音楽がよきもので優れたものであるかは、いまや聴衆や観客の自由な判断に委ねられるのである。このような状況についてプラトンは次のように嘆いている。すなわち。いまや「…彼らは、音楽を聴く際に、無理解から、音楽というものが何らの正しさも持ってはおらず、音楽を楽しむ者がよき者であろうと悪しき者であろうと、とにかくその者の快楽によって最も正しく判断されるであろうと誤って主張する。そして、これらのことをなし、そのように語られる言葉を述べながら、彼らは音楽に対する放縦さを多くの者たちに植え付け、音楽を充分に批判することができるかのような大胆さを彼らに植え付けるのである。ここから観客たちは、かつては無言だったのが、音楽の女神たちに関して、何がよい音楽で何が悪い音楽であるかを知っているかのごとくに喧(ムーサイ)くなり、そして音楽についての貴族制に対してある種の俗悪な劇場支配制が生ずるのである。…そしていまやわれわれにとっては、音楽に端を発して、全ての知恵に対する全ての人々の自惚れと法的な放縦が始まり、自由が生ずるのである。」[9]かくして音楽だけではなく、音楽的に秩序づけられた行為規範としての全ての慣習や法律は、神々の定めた永遠不滅のものではなく、むしろ人間によって自由に改変できるものとなるのである。[10]

ただし、神々や祖先によって示された模範を従順に模倣しようとしない法的な放縦（παρανομία）や自由（ἐλευθερία）とは、魂を締めつけている禁忌の拘束衣(タブー)を緩めて、模倣衝動を解放することではなく、むしろ或る意味ではこの拘束衣(ストレイト・ジャケット)による締めつけをますますきつくすることである。魂にとっては、他者によって示される模範を唯唯諾諾(いいだくだく)と模倣して伝統的な生活を続けるほうが気楽このうえないものである。この劇場支配制のもとでは人間は、他者の行為や思考を横目に見ながら、それらに引きずられて模倣してしまわぬようにつねに注意して、自らの独創的な行為や思考を生み出すよう努力し、さらに他者の行為や思考を批判して評価する際にも、あくまでも自分自身の独創的な判断を行なうよう心がけねばならない。ここから生ずるのは、行為と思考と生涯についての重い責任と孤独である。かつては、行為や思考や生涯の模範を示した神々や英雄たちが現在の人間たちを支配しており、人々は、時間的に先行するこれらの存在者を模倣し、彼らに服従していた。そして、そのかぎりでは、人間たちの行為や思考や生涯の起源（ἀρχή）はこれらの神々や英雄たちの中にあり、人間たちはたんにその影像・似像であり、これらの支配者（ἄρχων）によって操られる人形であって、自分たちの行為や思考や生涯に責任を負うことはなかった。ところがいまでは全ての行為や思考の起源は、その行為を行なったり、その思考を抱いたりする個々の人間のうちにあり、全ての人間は、自ら全責任を負って自らの行為を行ない、自らの思考を抱き、自らの生涯の物語(ミュトス)を作らねばならない。原初的な群集や原始共産主義的な社会においては、人間は眼前の対象を無差別的に模倣

してきた。伝統的で保守的な共同体においては、人間は、自らの社会的役割にしたがって指定された一定の模範だけを選択して模倣してきた。近代社会においては、人間は、いかなる外的な対象を模倣することもなく、自らの行為や思考や生涯を、言わば無から（ex nihilo）創造せねばならない。そして、それにつれて、群集の水準では無記名の非人称的な「ひと」であって、共同体の水準では一定の身分や階級や地位の一員であった人間は、近代社会においては、かけがえのない個性を備えた唯一無二の個人となるのである。そしてこの近代的な個人には完全な自由と完全な自立がもたらされ、それとともに完全な孤独と完全な緊張がもたらされるのである。(11)

ただし、近代社会において模倣衝動が完全に抑圧されるということは、近代的人間は他者の模倣を全く行なわなくなるということでは決してない。そのようなことは、そもそも不可能であり、模倣は近代社会においてもつねに行なわれている。全ての社会の基層としての群集の水準において無意識的に暗黙のうちに行なわれている模倣は、依然として社会の基本的な凝集力をなしており、また共同体の水準において半ば無意識的に行なわれている模倣によって形成される慣習や伝統は、多かれ少なかれ安定した社会組織を支えている。したがって近代的人間もまた、その身体的・精神的生活の殆ど全てにおいて模倣的にふるまっているのであって、模倣衝動が完全に抑圧された意識的・理性的な生活は、この広大な身体的・精神的生活のうちの氷山の一角をなすにすぎない。

さらにそれだけでなく、プラトンによって劇場支配制と呼ばれた近代社会の体制そのものが模倣衝動によって支えられており、人々の模倣的なふるまいによって初めて成立していると言えるのである。すなわち、近代社会という巨大な劇場において次々に演じられる新しい型式の音楽が聴衆や観客の自由な判断や批判に委ねられるということは、まず第一に、これらの音楽が鑑賞されて理解される際に、作曲者や演奏者や歌手の音楽的なふるまいが聴衆や観客によって模倣的な身体運動を通じて模倣されるということを意味する。すでに述べたように、芸術作品にかぎらず全ての行為や思考は、模倣によってしか理解されず、伝達され得ないからである。そして第二に、より重要なことには、聴衆や観客の自由な批判に委ねられた音楽のうちで、たまたま彼らの好みに合致してよい音楽であると判断されるということは、それらの音楽が彼らによって模倣されて社会のうちに拡まるということを意味する。つまり、音楽にかぎらず、あらゆる行為や思考の善し悪しを自由に判断し批判するということは、よいと判断されたものを自由に模倣するということに他ならないのであり、そのかぎりで模倣的なふるまいに立脚しているのである。

こうして近代社会においても、共同体の場合と同じように、模倣すべき模範は人々に対して示されるのであるが、この模範は、共同体の場合のように、慣習や伝統として宗教的権威を用いて人々に強制的に与えられるのではなく、むしろ人々によって、彼らの好みにしたがって自由に選ばれるのである。かつての共同体において、人々に示される模範は神々や英雄や祖先で

あるが、近代社会において人々の自由な批判によって選ばれる模範は、次節で論じられるように、近代的な神々や英雄たちとしての天才たちである。そしてこれらの天才たちは、かつての神々のように不死の模範ではなく、英雄たちのように永遠不滅の徳の見本でもなく、すぐに死滅し、すぐに忘却される可死の神々であり、はかない英雄たちである。つまり、これらの天才たちが示す模範は、伝統や慣習としていつまでも忠実に模倣されるのではなく、つねに「倫理的磨滅」(12) にさらされており、新しい天才の新しい模範との競争に敗れるならば、すみやかに捨て去られて忘れ去られるのである。そして、近代社会では、たとえしばらくの間でも天才と認められて模範として模倣されるために、全ての者が独創性をめぐる競争を展開するのである。こうして、伝統や慣習といった共同体的な模範とは異なって、つねに倫理的磨滅にさらされながら模倣される近代的な模範が流行である。したがって近代的（modern, moderne）という社会的性格は、流行（mode）と不可分のものとして理解されねばならない。(13) そして、舞台の上で演ずる人々とそれを批判する観客たちとの間で次々に流行がうつろい行く劇場支配制というプラトンの概念は、近代社会を理解する鍵を提供するものである。

（1）「デカルトが近代の自己了解に対して与え、近代の起源についてのあらゆる叙述のなかでデカルトを傑出した思想家としているカテゴリーとは、方法的懐疑というカテゴリーと、ただそれ自身において根拠づけられる絶対的な始まりというカテゴリーである。…歴史を創始する絶対的な始まりは、自らが歴史をもつことを禁ずる。そしてそれはすなわち、根源的措定であるというだけでなく、自らが或る危機への回答であるということを禁ずるということである。デカルトにおいては、歴史はたんに偏見の総体としてのみ存在し、ベイコンにおいては先入見（イドラ）の体系としてのみ存在する。」H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung（Suhrkamp: 1974） S.167–8. 自由意志についての観念はアリストテレスにおいてようやく現れてくると言えよう。「もしこのように思われ、そしてわれわれが、われわれのうちにある端緒以外のいかなる端緒にも遡ることができないならば、それらの行為の端緒はわれわれのうちにあり、それらの行為はわれわれにもとづいており、自由意志的である。」Aristoteles, Nichomachean Ethics,113b19–22.

（2） R. Descartes, Discours de la méthode,op.cit.,p.15.邦訳、前掲書、26頁。

（3）「すぐれた書物を読むことは、その作者である過去の時代の最もすぐれた人々と会話することのようだ」（ibid.,p.5.邦訳、前掲書、16頁）とデカルトは指摘する。そして、このように他の時代の人々と会話することは、旅行することと殆ど同じであって、「ひとがあまりに多くの時間を旅行に使えば、自分の国でついには異邦人となる」（ibid., p.6.邦訳、前掲書、16–7頁）と彼は警告するのである。

（4） 一般に恐怖心が強くなればなるほど、模倣衝動も強く作用する。「人間ですら、きわめて恐ろしい状況におかれると無名の群れを形成することがある、というより“無名の群れにもどる”、つまり恐慌に陥ることがあるのだ。」K. ローレンツ『攻撃、悪の自然史』前掲書、197頁。「団結し群れをなして生活する動物では、群れのメンバーが何か不安になったとき、すなわち補食者の存在の気配を感じたとき、彼らはかならず互いに寄り集まる。私の知るかぎり、これに例外はない。」同書、203頁。こうして見ると、習慣や慣習や伝統とは、過去の人々や過去の自分自身と時間軸に沿って群集をつくることであって、この場合の凝集力も不安と恐怖にもとづいていると言えよう。「つまり習いは性となったのであって、この習慣に反したことをすると、このハイイロガンはこわくてたまらなくなったのである。」同書、110頁。このような不安や恐怖は、大人よりも子供に強く現れ、文明人よりも未開人に強く現れるとすれば、子供や未開人は習慣的な繰り返しに固執するということになる。「…だれでも、幼児が細かなことまでじつに強く習慣にする…ことを、経験から知っている。…文化的人間のおとなの場合さえ、習慣がいったん固まってしまうと、それはわたしたちが一般に認めるより

大きな力をもっている…。」同書、111頁。「大人は、とても気に入った本でも続けてもう一度通読するよう動かされることは殆どない。つねに新しさが楽しみの条件であろう。しかし子供は、彼に示されたり、彼を加えて行なわれた遊びを繰り返すことを大人に要求して、大人が消耗して拒否するまで飽くことがない。」S. Freud, Jenseits des Lustprinzips, SA.,Bd.3,S.245.

(5) R. Descartes, Discours de la méthode, op. cit., pp.16–17. 邦訳、前掲書、26–27頁。

(6) 「次のように述べても思い上がりだと思われないことを私は希望するが、おそらくわれわれは、事物それ自体の考察という源泉のうちに、合理的で理論的な知識を発見しようとするならば、そしてそれを発見するために、他の人々を使うよりは、われわれ自身の思考を使うならば、この知識の発見において長足の進歩を遂げるであろう。…われわれの頭の中に漂っている他人の意見は、たまたま真理であるとしても、われわれをほんの僅かでもより物知りにはしない。…科学においては、全ての者は、彼が実際に知って理解しているかぎりのものを持っている。彼が信じて信を置いているにすぎぬものは、屑である。」J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, Book I, Chap.IV, §23,op. cit., p.101.「対象はわれわれの感覚を刺戟し、あるいは自ら表象をもたらしたり、あるいはわれわれの悟性活動を作動させて、これらの表象を比較したり、それらを結びつけたり、分離したりさせて、感性的な印象の素材を対象の認識へと加工させる。この認識が経験と呼ばれるものである。」I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B1, Werksausgabe, Bd.3, S.45.これに対してガダマーは他者を模倣することで得られる経験の次元を回復しようとする。「この研究の狙いは、科学的な方法論の制御領域を越えた真理の経験を、それが見られるところではどこでも探究し、それ自らの正当性を問うことである。こうして精神科学は、科学の外にある経験の在り方と一致し、哲学の経験と一致し、芸術の経験と一致し、歴史そのものの経験と一致する。」H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, op. cit., S.XXVII–XXVIII. J.ヴァイスハイマーは、このガダマーとCH.S.パースにもとづいて、ロックの経験概念を批判しながら、模倣的経験について論じている。「模倣の経験を明確なものとするのを妨害したのがひとつの経験の理論であり、すなわちロックの経験論であったという事実のうちには、鋭い皮肉がある。」J. Weisheimer, Imitation, op.cit.,p.18.

(7) 「これらのものが何であり、どのようなものであるかを彼らは定めて、神殿に示した。そして画家たちにも、画像やそれと同じようなものを制作するかぎりでのその他の者たちにも、これらのものや伝統的なものの他に新しいものを発明し開発することは禁じられてきたのであり、今でもこのようなものや全ての音楽において禁じられているのである。」Platon, Laws,656D–E.

(8) Platon,Laws,657B.

(9) Platon,Laws,700E–701A.

(10) 法の可変性についての意識が法（nomos）と自然（physis）の区別をもたらしたこと、法の抽象性の増大とともに多様な行為がますます許容されてきたこと、法変更の合法性についての認識とともに実定法が出現すること、これらのことについては、N. Luhmann, Rechtssoziologie,op.cit.,S.143, 185–87, 209を参照せよ。

(11) プラトンは次のように言っている。音楽の批判に関する「この自由の次には、支配者たちに服従するまいとする自由が現れるであろうし、さらにそれに続いて父親と年長者の言いなりであることや彼らの警告から逃れようとする自由が現れ、そして最後から二番目には法律に従うまいとする自由が現れ、そこから今や最後には誓約と信仰とそして神をも全く尊重せぬ自由が現れるであろう。」Platon,Laws,701B. 近代的な自由がもたらす孤独について、サルトルは次のように述べている。「人間は自由である。人間は自由そのものである。もし一方において神が存在しないとすれば、われわれは自分の行ないを正当化する価値や命令を眼前に見出すことはできない。こうしてわれわれは、われわれの背後にもまた前方にも、明白な価値の領域に、正当化のための理由も逃げ口上も持ってはいないのである。われわれは逃げ口上もなく孤独である。そのことを私は、人間は自由の刑に処せられていると表現したい。」J.P.サルトル『実存主義とは何か』伊吹武彦訳、サルトル全集、第13巻（人文書院、1955年）31–2頁。

(12) 「しかし、物質的な磨滅のほかに、機械はいわば倫理的磨滅の危険にもさらされている。同じ構造の機械がもっと安く再生産されうるようになるとか、この機械とならんでもっと優秀な機械が競争者として現れるようになるとかすれば、それに応じて機械は交換価値を失っていく。」K. Marx, Das Kapital, Bd.1, Werke, Bd.4,

S.467. 邦訳、全集、第23巻、528頁。ここでマルクスが述べている倫理的磨滅（ein moralischer Verschleiss）とは、moralisch の語源であるラテン語の mos にしたがって、慣習として古びて見捨てられるということである。

（13）G. タルドは『模倣の法則』の第7章「慣習と流行」において次のように論じている。「古いものの魔力がもっぱら支配する時代や社会とは、古代ローマのように、古さということが、その本来の意味を越えて、愛されるものを意味するような時代や社会である。…新しいものの魔力によってむしろ支配される時代や社会とは、新しければ全てよしということが諺であるような時代や社会である。」G. Tarde, Les lois de l'imitation, op.cit.,pp.267–8.

第2節　批　判

近代社会の劇場支配制において、人間たちが模倣衝動を完全に抑圧して、独創性を目ざしてx競争するようになると、彼らはさらに差異化される。かつて本源的な群集においては人間は一般的で非人称的な存在として互いに無差別であり、共同体においては一定の社会的な役割を担う身分や階級の一員としてのみ互いに区別されたが、いまや人間は個人として互いに区別され、誰を模倣することもなく独自の行為を行ない、独自の生涯を送るようになる。このような近代的な人間像に対応して現れてきたのが天才概念である。

すでに述べたように、アリストテレスにおいては、芸術における模倣（ミメーシス）は、現実のたんなる模写を意味するものではなかったが、それでも近代以前の芸術は、古典的な芸術作品の形式を模範として模倣することにもとづいていた。つまり、社会的な慣習一般の場合と同じように、過去の神々や英雄たちによって示された芸術的模範を忠実に模倣して逸脱せぬことが芸術家の徳であった。近代以前の芸術作品において、多くの場合に作者があまり問題にならないのは、芸術家たちもそこでは個人としてではなく、あくまでもひとつの社会的身分や伝統的な流派の一員として制作を行なっているからである。しかし近代になると、このような慣習的な芸術は否定されてくるのであって、そのことを端的に示しているのが、17世紀から18世紀にかけてフランスで行なわれた美学論争としての「古代と近代との争い（Quelle des Anciens et de Modernes）」である。そしてこの論争のなかで、古代は近代が模倣すべき永遠の模範であることを止め、発明（inventio）が模倣（imitatio）に対置され、天才が模倣者に対置されて賞揚されたのである。(1)

このような天才は、古代の神々を模範として忠実に模倣することを止めた者として、この神々に反抗する者と見なされた。したがって天才は、神々に反抗する者としてプロメテウスという神話的な形象を与えられた。群集において無差別に模倣し合う受動的で融合的な魂の状態は、ニーチェによって、葡萄酒と陶酔の神ディオニュソスによって象徴され、共同体において身分と階級にもとづく分際を守って慣習的にふるまう魂の状態は、弓術と予言と竪琴の音楽的秩序を司る太陽神アポロンによって象徴された。これに対して、近代的な市民社会において一切の模倣を排して天才的な独創性を目ざす近代的な魂の状態はプロメテウスによって象徴され

る。そしてこの芸術的な天才が近代的な人間一般を代表するのである。(2)

このようなわけで、天才は、一方では模倣と鋭く対置されるが、他方では模倣を前提としており、模倣によって支えられている。まず第一に、劇場支配制のもとで新機軸の行為や思考をもたらす天才は、観客の批判と評価にさらされて、観客によって模範として模倣されることによって、ようやく天才たりうる。天才は模倣者を必要とするのであり、創造者は亜流(エピゴーネン)を従えねばならず、発明や発見は模倣されて伝播しなければ社会的な意味をもたない。(3) この点からすれば、一見すると近代社会では、模倣衝動が自由に解き放たれているかの如くに見える。しかしそこでは、模倣は凡庸さの証として軽蔑され、天才として他者によって模倣されることを求める競争が万人によって行なわれている。原初的な群集においては、模倣衝動が自由に解き放たれて、人間は受動的な模倣を目ざし、他者からの模範を何の抵抗もなく模倣する。これに対して近代社会では、人間は、自己を天才的な模範として他者に模倣させようと競争するのであって、この競争に敗れた者だけが、模倣するしか能のない哀れな亜流ないし大衆として、近代的な神々としての天才を模倣することに甘んずるのである。(4)

さらに第二に、天才はその創造性そのものにおいて模倣衝動に依存している。すなわち独創的な発明や発見は全くの無から生ずることはできない。新しい型の行為や知見は、これまでは気づかれなかった類似性を新たに発見したり、一定の状況において従来は模倣されなかった模範を思いがけぬかたちで模倣することによってもたらされるのである。したがって、アリストテレスによれば、天才とは比喩的なことであり、比喩に巧みなことなのである。(5) そして近代において天才（genius）とほぼ同義の用語とされてきた機知（wit）もまた、このように類似性を発見し、類似性をつくる能力として理解されてきたのである。(6) そして天才や機知がこうして基本的に模倣衝動にもとづいているが故に、発明や発見には、類似性をつくり出す模倣的なふるまいがもたらす根源的な快楽がつねにともなっているのである。(7)

天才や機知がこのように新たな類似性を発見することのできる領域は、全てのものが全てのものに何らかのかたちに類似しているようなあの原初の混沌(カオス)状態である。したがって近代的な人間は、文明化と啓蒙の過程において模倣衝動を抑圧し制限していく一方で、まさに模倣とは正反対の天才を獲得するために、理性によってすでに克服された模倣的なふるまいをふたたび必要とするのであり、この模倣的なふるまいがもたらす原初的な幻想的な混沌状態を利用しようとするのである。天才や機知が若さや幼児性に関係づけられ、さらに夢の中や麻薬による朦朧状態のなかで模倣衝動の抑圧や制限が消え去る幻想的世界が天才的な着想の源泉として求められるのは、そのためである。(8)

このように、いかなる禁忌(タブー)からも解放されて、森羅万象のあらゆる形姿を模倣して、あらゆることを行ない思考することが許されている太古の楽園に何とかして立ち帰って、全く新しい型の行為や思考をそこから取り出してこようとする天才的な営為は、模倣衝動を完全に抑圧して理性の冷徹な論理にしたがって生活を合理的に組織化しようとする禁欲的な営為の裏面とし

て、近代的なプロメテウス的人間を特徴づけている。すでに述べたように、模倣衝動の抑圧と制限は他者の性的行為を模倣することの禁示としての性的禁忌において最も強く感じられる。したがって近代の初期においては、太古の楽園に立ち戻ろうとするこの天才的な営為は、全ての性的禁忌に真向うから挑戦して、原初の混沌とした性生活を回復しようとする努力として最も鮮明に現れるのであって、この試みを代表するのがサド侯爵である。同性愛や、鶏姦のような動物との性的交合を含めて、あらゆる性的行為を自由に試みようとしたサドは、神々が課したいかなる禁忌からも自由になって原初的な混沌(カオス)状態から新しい行為と思考の型を取り出そうとするプロメテウス的・天才的な近代人の一つの象徴である。哲学的・理論的な研究に組織的に勤しむために生涯独身であった禁欲的で合理的でプロテスタント的なカントが近代的な人間の表面だとすれば、その裏面は、子供のように無邪気に放蕩のかぎりを尽くす自由思想家(リベルタン)のサド侯爵に他ならない。(9)

すぐれて近代的な概念としての天才あるいは機知は、笑いとユーモアに不可分なかたちで結びついている。すでに述べたように、模倣衝動を抑圧して魂に理性の拘束衣(ストレイト・ジャケット)を着せて生活することは、魂のうちに憂鬱(メランコリイ)の感情を徐々に蓄積していく。こうして鬱積していく憂鬱を定期的に取り除いて魂を浄化するために、ある時間に限って禁忌(タブー)を取り払って模倣衝動を自由に解き放ち、原初的な混沌(カオス)状態を一時的に出現させる必要が生ずる。この目的のために定期的に作り出される混沌状態が祝祭であって、ニーチェはこの状態をディオニュソス的と形容したのであった。そしてすでに述べたように、この祝祭的な空間においては、禁忌を破る行為が最初は実際に行なわれ、そのうちにこの誤まち（ἁμάρτημα）はたんに演劇として模倣されるだけになり、それにつれて、禁忌を破って誤まち(ハマルテーマ)を犯した者に対して最初に実際に行なわれた処刑も、やがては悲劇として舞台で演じられるだけになったのであった。(10) しかし、古代ギリシャでは、やがて民主制の形成とともに、祝祭において悲劇の他にさらに喜劇が上演されるようになり、この喜劇によってもたらされる笑いとユーモアを用いて、憂鬱もまた喜劇的なかたちで取り払われ、誤まちも喜劇的なかたちで取り扱われることになる。(11) そして、劇場支配制という近代的な社会体制はこの民主制と不可分のものであるとプラトンは明言している。(12)

この喜劇とそれがもたらす笑いやユーモアが、劇場支配制や天才や機知といった事柄といかに内的に関連しているかは、アリストテレスの『詩学』における僅かな論述を手がかりにして明らかにすることができる。アリストテレスによれば、喜劇も悲劇と同じように人間の誤まち(ハマルテーマ)を模倣するものであるが、喜劇における誤まちは悲劇の場合のように重大なものではなく、したがって誤まちを犯した者を破滅させてしまうこともない。(13) むしろこのような誤まちは、それが舞台などで演じられる他者の誤まちであろうと、勘違いや言い間違いのように日常生活のなかで自分が犯した誤まちであろうと、無害で罪のない些細な誤まちとして、たんに嘲笑され、笑殺されるだけで済まされるのである。一方では喜劇的なことや笑うべきことは、それが何らかの誤まちであるかぎりでは、伝統的・慣習的な行為や思考の型から魂を逸脱させ、魂につけ

られた禁忌の拘束衣(タブー ストレイト・ジャケット)を取り外して、原初的な混沌(カオス)状態へと魂を還帰させる。その限りでは喜劇は、悲劇の場合と同じように、模倣衝動をつかの間のあいだ解放して、憂鬱(メランコリイ)を取り払い、魂を浄化するのであって、実際に祝祭のなかで喜劇はそのような機能を果たしている。そして日常生活における冗談やユーモアも、微細な祝祭として、このような気晴らしと浄化の機能をもつものである。(14) しかし他方では、喜劇的な誤まちを犯して、原初的な混沌状態へと一時的に立ち帰ることは、その誤まちが深刻なものではなく、したがって当人を破滅させることもない限りにおいて、肯定的で積極的なものに転化しうる。つまり、すでに述べたように、模倣衝動が自由に解き放たれる原初的な混沌状態へと立ち帰ることは、天才的な発明や発見にとって必要なことであり、画期的に新しい型の行為や思考は、この原初の煮えたぎる類似性の大鍋から取り出されねばならない。したがって、誤まちを犯してこの混沌状態へと落ち込むことが、むしろ笑うべき好ましいこととされるならば、このような喜劇的な誤まちは、発明や発見の原動力となっていくのである。こうして喜劇が好んで上演され、人々が笑いやユーモアを求めるようになってきたということは、人々が伝統的な模範のみをひたすら忠実に模倣しようとすることを止めて、新しい型の行為や思考を求めて、伝統的な模範から逸脱するという誤まちを積極的に犯すようになってきたことを意味しているのである。

すでに指摘したように、喜劇（κωμῳδία）は、都市に対する農村（κώμη）において下賤な身分の者たちが行なった鄙の祝祭（κῶμος）での歌に起源を持ち、民主制の成立とともに都市の祝祭に組み込まれたものであった。このような喜劇がもたらす笑いやユーモアは、本質的に両刃の剣であることが明らかとなる。すなわち、下賤な者たちの行為を模倣して卑猥な歌や踊りによって軽蔑の笑いを誘う道化師（κῶμος）たちの形姿は、自らを笑うべき誤まちとして提示すると同時に、やがては自らを画期的に新しい天才的な模範として提示し、伝統的な模範(ハマルテーマ)の方を逆に笑うべき誤まちとして示すのである。こうして喜劇や笑いは社会生活のうちに組み込まれてくるにつれて、伝統的な支配階級(ハマルテーマ)たる「麗しく善き者（καλοκἀγαθός」の生活様式や慣習が古めかしく笑うべきものとして嘲笑され、倫理的磨滅にさらされるようになる。(15) この意味において、古代ギリシャにおいては、喜劇は民主制と結びつき、民主制は劇場支配制と結びつき、劇場支配制は自由な批判による不断の社会変化と結びついていたのである。(16)

かつては神々の定めた模範だけが模倣すべきものとされ、それ故に美醜・善悪の規準もあらかじめ決められていて、この模範にしたがった音楽だけが上演され、この伝統的な規準に沿った評価や批判だけが行なわれて、自由な批判は許されなかった。しかし、喜劇や笑いが社会生活の要素となってくるにつれて、伝統的な模範としての音楽を模倣することに失敗して誤まちを犯(ハマルテーマ)すことは、笑って済ますことのできる無害なものとして許されるようになる。そしてこの誤まちのなかから天才的な発明や発見がなされることが期待され、このような新機軸にしたがって、伝統的な音楽の方が逆に滑稽な誤まちとして笑いものにされるようになる。本来的に笑いは他者を軽蔑し、他者を傷つけて、恥の感情を抱かせるが、それは笑いが他者の行為や思

考のうちに何らかの誤まちと醜さを発見して、それを嘲笑して非難し、深刻なかたちで有害ではなくとも、少なくとも無価値なものとして笑殺しようとするからである。(17) ただし、伝統的な共同体においては、神々によって定められた模範を模倣することだけがひたすら求められるが故に、この神聖な模範から逸脱することとしての誤まちが無害な笑うべきものとして許されるということは基本的にはない。この場合には誤まちはつねに悲劇的であって、当事者を破滅させる。これに対して、喜劇的な笑いに見られるように、このような誤まちを笑って済ませる些細なものと見なすということは、伝統的な模範からの逸脱がむしろ好ましいものとして奨励されるということを意味している。そして、このような誤まちのなかから偶然に発見される新機軸の行為や思考がやがて模範とされるならば、従来の模範の方が滑稽な誤まちとして笑いの対象とされ、軽蔑されるのである。こうして喜劇や笑いやユーモアは自由な批判と必然的に結びついている。それらは、つねに対象のうちに逸脱や誤まちを指摘することによって対象を破壊するが、このような批判から安全に免れるものは何もない。(18) 喜劇は笑いやユーモアのもつ両刃の剣の性格にしたがって、笑いやユーモアによる批判の矛先は目まぐるしく入れ替わり、攻守ところを変える。或るひとつの模範は、いまや天才的と評価されるようになった別の模範を規準として批判されて、笑うべき誤まちとして笑殺され、この後者もまたすぐに倫理的磨滅にさらされて、批判されて笑殺されることによって克服されてしまう。このような笑いと批判による流行の目まぐるしい変化にもとづく急速な社会発展が劇場支配制を特徴づけている。そしてこの笑いと批判を媒介にして人間が自らの行為や思考を不断に進化させうるのは、すでに述べたように、人間が生物として形態的に未分化で胎児的な性格を帯びており、不安定な動物として世界に対して開かれていて、いかなる生活様式にもあらかじめ固定されていないからである。そして、人間は、天才や機知によって新しい生活様式を獲得するためには、笑いとユーモアに支えられた誤まちを積極的に犯して、模倣衝動が自由に解き放たれた太古の混沌とした類似性の坩堝に立ち戻らねばならない。したがって、アリストテレスが『詩学』で述べているように、人間は最も模倣を好む動物であるということと、アリストテレスが『動物部分論』で述べているように、動物のうちで人間だけが笑うということは、本質的に関連した事柄なのである。(19)

古代ギリシャにおいては演劇はもともとは法廷での裁判のかたちをとっていた。そこでは、籤によって選ばれた審判者（κριτής）という資格をもった特定の観客たちが、上演される悲劇や喜劇に対して、法廷における判決（κρίσις）と同じように、審判・批判（κρίσις）を行なった。(20) 劇場支配制は全ての観客をこのような審判者とし、彼らが自由に審判を下し、批判を行なえるようにする。そして、このような考えにしたがって、近代市民社会は自らを巨大な劇場（テアトロン）として理解すると同時に、自らを巨大な法廷（デカステーリオン）として理解する。そこでは市民たちは、次々に舞台に立って、自らの行為や思考を自由に表現すると同時に、仲間の市民によって演じられる行為や思考を、これまた自由に批判して批評する。笑いによって誤まちを容認し奨励すると同時に、笑いによって誤まちを自由に批判していくこのような社会体制（ハマルテーマ）を唱導し、擁護することが、啓

蒙主義の目的であった。[21]

すでに述べたように、近代市民社会という巨大な劇場の舞台に次々に現れてくる新奇な行為や思考は、伝統的な模範を模倣することなく、この模範から逸脱している限りにおいて、模倣衝動の全面的な抑圧と制限にもとづいているが、これらの行為や思考の価値を評価して批判するということもまた、伝統的な模範から逸脱せねばならず、したがって模倣衝動の全面的な抑圧と制限にもとづかねばならい。なぜなら批判は、それが伝統的な模範につねにしたがったものならば、新奇なものをことごとく悪しきものと見なす伝統主義的・古典主義的な批判となってしまい、自由な批判ではなくなるからである。新奇な行為や思考の価値を認めて、それらを天才的なものとして評価して批判するためには、批判そのものもまた伝統的な模範から逸脱せねばならない。その場合には批判は、王様が裸であると最初に指摘して嘲笑した少年のように、これまでは誰も行なわなかったようなかたちで新しい型の批判を行なうのであって、そのかぎりで模倣衝動の全面的な抑圧と制限にもとづかねばならないのである。それ故に、多くの誤まちのなかから天才的な誤まち(ハマルテーマ)を見分けて、それを模範として模倣すべきだと最初に判断する批判もまた天才的である。天才は、このような天才的な批判をつねに必要としているのである。そして、プラトンが劇場支配制(テアトロクラシア)と呼んだ体制が古代ギリシャに出現した時に、ソフィストや哲学者と言われる人々は、何よりもまずこのような天才的な批判者・批評家として社会的に認知されるようになった、とシャフツベリは指摘している。[22] したがってシャフツベリによれば、天才的な芸術家と同じく、天才的な批判者・批評家も実際には稀であって、一般に大衆は自らでは批判せず、天才的な批評家の批判をたんに模倣するだけなのである。[23]

このように批判もまた、それが天才的であるかぎりでは、笑いとユーモアにもとづかねばならない。人間の魂を習慣のうちに閉じ込めて、伝統的な模範のみを絶対的な権威としてひたすら模倣させるのは、それからの逸脱を禁忌(タブー)の違反として恐れる恐怖心であり、誤まちが悲劇的な厄災を罰としてもたらすかも知れないという不安だとすれば、このような誤まちを天才的な(ハマルテーマ)創造として最初に評価してみせる天才的な批判もまた、習慣的な判断規準から逸脱するという誤まちを恐れぬ大胆で陽気なものでなければならない。そして、天才的であらんがために、習慣的な判断規準から逸脱するという誤まちが敢えて犯されうるためには、自己の誤まちも他者の誤まちも含めて、一般に誤まちというものが喜劇的で無害なものとして笑いのうちで捉えられねばならないのである。それ故にシャフツベリは、自由な批判というものを機知やユーモアや冗談にもとづけ、そのような批判の方法は古代ギリシャ喜劇の方法に他ならないと論ずるのである。[24] またこのような批判は、つねに他者を批判し嘲笑して破壊すると同時に、自らもすぐさま批判され嘲笑されて倫理的に磨滅して消滅することを覚悟しているから、体系的な思考というかたちをとることはできない。こうして不断の天才的な発明・発見と不断の天才的な批判による目まぐるしい流行と変遷を通じてのみ、社会は急速に発展できるのであって、それを可能にするのは、経済の急速な発展の場合と同じように、結局は思想や批判に関する自由放任(レッセフェール)なのである[25]。

このように批判は対象の価値について判断するが、近代社会では批判のためのこの判断力がきわめて重要な意味をもつようになる。なぜなら、伝統的な模範からすれば滑稽で笑うべき誤まち（ハマルテーマ）として次々に舞台に出現してくる新奇で奇妙奇天烈な行為や思考を篩い分けて、小石のなかから宝石を選り分けるように、無数のガラクタのなかから天才的な新機軸を発見する能力に、劇場支配制（テアトロクラシア）のもとでの社会発展の成否は懸かっているからである。(26) したがって近代の啓蒙主義は全ての対象への自由な批判を社会進歩のための必須の条件として擁護すると同時に、この自由な批判のための心的能力としての判断力に注目するのである。

近代イギリスの代表的な啓蒙主義者シャフツベリにおいては、この判断力は趣味と呼ばれている。シャフツベリによれば、人間はつねに相互に他者を眺める観客であって、心のうちなる眼によって他者の行為や思考をつねに評価するが、この価値判断は趣味によって行なわれる。(27) そして、シャフツベリにとっても、啓蒙主義一般にとっても、人間に本性的な趣味こそが批判を行なう能力に他ならないと主張することは、自由放任（レッセフェール）による自由な批判を擁護することと不可分に結びついている。なぜなら趣味というものはもともと気紛れで移ろいやすく、いかなる原理や原則にも従うものではないと考えられているからである。したがって、当然のことながら、趣味判断においては、数学的論証にもとづく論理的判断におけるように普遍妥当性は期待できない。「趣味については議論すること能わず（de gustibus non est disputandum）」と言われるように、「趣味は十人十色（chacun à son gout）」であって、いかなるものを美しいと見なしたり醜いと感じたりするかは、各人の気紛れ（humor）に委ねられている。趣味判断はたんなる意見・憶見であり、それがいかにして成立するかは偶然にもとづいていて合理的に説明できないものであり、判断する当人によっても制御できないものである。(28) それ故に、趣味判断による批判を規制したり、一定の方向に導こうとしても無駄である。むしろ人間が行なうべきことは、批判の自由を確保して、趣味を互いに競い合わせて淘汰することであり、自由放任のもとでの流行の変遷のなかで趣味をますます洗練して高尚なものにしていくことである。舞台に次々に現れて天才性を競い合う新機軸は、趣味判断による批判によって淘汰されていくが、それと同じように、この批判を行なう趣味そのものもまた自由な競争のなかで淘汰され、進歩していくのである。(29) こうして啓蒙主義は、ホッブズが自然状態のうちに想定した「万人の万人に対する闘い（bellum omnium contra omnes）」を市民社会のうちに知的なかたちで解き放つ。ここでは闘いは、天才という栄誉を目指した創造と、それを批判する趣味をめぐって行なわれ、その結果としてようやく急速な社会進歩が期待されるのである。(30)

すでに述べたように、天才は、たんにそれが天才として社会的に認められるために他者の模倣衝動に依拠しているばかりでなく、さらに、思いがけぬ新奇な類似性を発見するために天才自身の模倣衝動に依拠していたが、趣味もまたこのような二重の意味で模倣衝動に依拠している。

まず第一に、趣味判断による批判は、それが自らの信念だけにしたがったものであり、これ

までは模範として認められていなかったものを初めて天才的な新機軸の模範と判断するような独創的なものであるためには、他者の趣味や伝統的な趣味を無批判に模倣することを断念せねばならない。その限りでは、このような趣味判断は模倣衝動の抑圧と制限にもとづいている。しかし、この判断は、それが天才的のものであるためには、天才自身と同じように、他者の趣味の模範となって、他者によって模倣されねばならない。(31)

そして第二に、或る対象について趣味判断によって評価し、批判を行なうためには、模倣衝動にもとづく模倣的なふるまいが不可欠の前提条件となっている。さらに、その場合の模倣的なふるまいは二重構造をなしている。すなわち、まず最初に、対象のうちに一定の秩序や形態を発見して、感覚によってもたらされる無限の多様性のなかからこの秩序や形態を一定の図式（ゲシュタルト）や輪郭として浮き上がらせる模倣的なふるまいがある。すでに判断力の作用として論じられたこの模倣的なふるまいによってようやく対象は何ものかとして知覚され理解されるのであり、またその際に捉えられる諸感覚の比例関係が形づくる律動（リズム）と階調（ハーモニー）が趣味判断における美的感情を支えているのである。この模倣的なふるまいによる身体運動の航跡を作品として定着させる行為が芸術に他ならない。自然科学的な認識も人文・社会科学的な認識も、いずれもこのような模倣的なふるまいにもとづいているということが明確に意識されるようになったのは、ようやく２０世紀になってからであって、１８世紀の啓蒙主義によっては殆ど注目されなかった。(32) その主な理由は、啓蒙主義がまさに模倣衝動の完全な抑圧を目ざしていたからであった。

次に、一定の秩序や形態を浮き彫りにしている対象を、その他の対象と比較して特に美しいと判断する趣味判断もまた、模倣的なふるまいに依拠している。すでに１８世紀にハチスンが指摘したように、知覚される対象は、それが一定の規則性や秩序を示している時に美しいと判断される。そして、彼によれば、感覚の多様性のなかに見出されるこのような規則性や秩序は、それを知覚する人間に思慮や企画を可能にする点で合目的的であるが故に、魂のうちに快楽を呼び起こし、趣味判断によって美しいと評価されて、積極的に追求されるのである。(33) すでに述べたように、対象のうちにこのように規則性や秩序を見出すのは、模倣的な身体運動であるが、この場合の模倣的なふるまいは、対象を支配し制御しようとする能動的な意志によって導かれており、その限りでは受動的で無差別的な模倣衝動にもとづくものではなく、抑圧され制限された模倣衝動にもとづいている。そして、趣味判断を支える模倣的なふるまいがこのように合目的性への関心によって導かれているが故に、趣味判断は、知覚領野のうちにある混乱よりも秩序を美しいと感じ、しかもその秩序がより広くより深く認められるほど、ますます美しいと感ずるのである。(34) なぜなら、より広い範囲でより深いかたちで規則性と秩序が認識されればされるほど、人間はより合目的的により合理的に行為できるからである。こうして、カントが指摘しているように、趣味判断はすべからく合目的性に関わり、しかもカントの指摘とはうらはらに、この合目的性は、対象をより的確に支配し制御しようとする実践的な関心にもとづいている。(35)

そして、この実践的な関心が、趣味判断を支えているいま一つの模倣的なふるまいを方向づ

けている。すなわち、趣味判断においては、より合目的的なかたちで対象のうちに規則性や秩序を見出すような知覚や認識や理論が、判断主体としての人間によって模範として模倣されるのであり、そのような知覚や認識や理論だけが美しいと判断されるのである。(36) そしてこのことは、この優れた物の見方が、それを最初に発見した人間自身によって繰り返し模倣されようと、他の人間によって模範として学ばれて模倣されようと、本質的には同じことである。

知覚世界の形態化(ゲシュタルト)に関する趣味判断についてこのように述べられたことは、一定の生物や無生物の形姿や運動や行動や行為に関する趣味判断についてもそのまま当て嵌まるものである。すなわち、これらの対象が知覚される際には、たんにそれらが何であるかが判断されるだけではなく、それらの合目的性についても判断される。例えば、馬が知覚される時には、その対象が馬であるということが判断されるだけではなく、その馬の形姿や走り方などが馬の生活にとって好ましく合目的的であるかどうかが判断される。そして、それらが合目的的であるという判断は、その美しさとして感じられ、それらが合目的的ではないという判断は、逆にその醜さとして感じられるのである。このような趣味判断もまた模倣的なふるまいに支えられており、模倣的なふるまいを方向づけるものである。美しい馬の形姿や走り方は、もし人間が馬であるとすれば、模範として能動的・主体的に模倣すべきものであり、醜い形姿や走り方は逆に模範として模倣すべきではないものなのである。人間は自分自身がいかにふるまうべきかを決定する際に、仲間の人間のいずれを模範として模倣すべきかについてつねに判断し、そのようにして、過去の自分自身を含めた他者を批判しつづけている。しかも人間は本源的な模倣衝動にしたがって本来的には万物の形姿や運動を模倣しようとしている。したがって人間は、たんに自分自身にかぎらず、全てのものの立場に模倣的に身を置いて、それらのものが各々自らの模範として模倣すべきものかそうでないものかについて、趣味判断を行なうのである。(37)

すでに述べたように、対象の知覚はつねに模倣的なふるまいによって支えられているが、この知覚に趣味判断がともなうと、この模倣的なふるまいは一定の態度決定を含んでいて、そのかぎりでは無差別的で中立的ではなくなっている。対象が知覚される際には、その対象がもっている形姿が知覚主体の模倣的な身体運動によって図式や輪郭として捉えられるが、そこでは或るものは美しいものとして快く模倣され、他の或るものは醜いものとして顔をしかめて不快な感情とともに模倣されるのである。例えば、見るに苦痛なほど醜い行為や、身の毛もよだつほど気味の悪い形の動物であっても、そもそもそれらが一定の行為や一定の動物として認識されるためには、それらの形態が身体運動によって模倣されたうえではじめて、そのように醜いとか気味悪いとか判断されねばならないわけである。その場合には、対象の形態を模倣することにともなう本来的な快楽は、醜さの感覚からくる苦痛の感情によって減殺されてしまう。これに対して、美しいものを快い感情とともに模倣する場合には、模倣することにともなう本来的な快楽の他に、美しさの感覚からくる快楽の感情がさらにつけ加わるのである。(38) そしてこのような快楽と苦痛の感情によって、対象が模範として積極的に模倣されるべきか、それとも悪しき実例として模倣することが控えられるべきかが決定されるのである。こうして見ると趣

味判断とは、われわれ自身か、あるいはわれわれがもしも何らか他のものであると仮定するならば、そのものが模倣すべき模範を選び出すための判断であり、そのようにして模倣衝動を抑圧し制限して一定方向へと限定する作用をもっている。そして、この点からすれば、近代の劇場支配制(テアトロクラシア)における自由な批判とは、各人が自分の模倣すべき模範を自らの趣味判断によって自由に選び出すことだと言える。そして、伝統に立脚する共同体とは異なって、近代社会においては、新機軸の模範として模倣されるようになる天才のうちに個性が示されるだけではなく、何を新たな模範として選択して模倣するかということのうちにも個性は示されるのであって、すでに述べたように、その点にも比類なき天才が示され得るのである。(39) こうして無差別的で無批判的で受身の模倣の基礎の上に、選択的で批判的で主体的な模倣が行なわれるようになる。魂が近代化され啓蒙されて、自立した自我と理性が確立されて、模倣衝動が完全に抑圧され制限されても、模倣衝動や模倣的ふるまいはこれらの自我や理性の基礎をなしていて決して根絶されはしないが、啓蒙された人間の模倣的ふるまいは批判的・選択的・主体的になる。趣味判断にともなうこのような模倣は、模倣衝動の抑圧と制限の最終局面をなすものである。

(1) この点については、J. Schmidt, Die Geschichte des Genie–Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, Bd.1,op.cit.,S.13–18 を参照せよ。「こうして古代は、ひとが模倣せねばならぬ端的に拘束的な模範という地位を失った。…彼(シャルル・ペロー)は、発明できるということ(savoir inventer)を精神的創造という地位のための規準とし、これまでのしきたりをはるかに越えて模倣(imitatio)の原理を発明(inventio)の原理によって解体する。」ibid., S.17.「"天才は模倣しないし、また模倣されうることもない。すぐれた人間と模倣者という観念は両立しえぬ二つの観念である"、と彼(ペロー)は言う。そして同時に彼は、"模倣しえぬ天才(genie inimitable)"を"偉大なる原型(grands originaux)"に帰するのである。こうして天才と模倣は、この論争において全面的に対立するに到る。」ibid., S.18.

(2)「この近代的な人間の象徴的形象はプロメテウスである。ゲーテのプロメテウス頌歌に到るまでつねにくりかえして、詩的・創造的な人間は神話的英雄プロメテウスに比較された。」J. Schmidt, Die Geschichte des Genie–Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, Bd.1,op.cit., S.4.シャフツベリによれば、天才とは「実際に、第二の創造者であり、まさに陽気な木星(ユピテル)の下に生まれたプロメテウスなのである。」Antony A. C. Shaftesbury, Solilogy, or Advice of an Author, Characteristicks of Men, Manner, Opinions, Times, 5th.ed. (John Darby:1732) vol.1, p.207.(以下、この著書からの引用は Characteristicks と略記。)

(3)「天才の作品は同時に模範であって、すなわち範例的でなければならない。つまりそれ自体は模倣によって生じたものではなくて、他人にとって模倣するために役立つのでなくてはならず、判定の規準あるいは規則として役立たねばならない。」I.Kant, Kritik der Urteilskraft,B182,Werksausgabe,Bd.10,S.242.

(4) この点では天才とは、多くの模倣者を亜流として生み出すという多産性を本質としている。ギリシャ語において天才を意味する εὑφυ α と言う言葉は、「よく生み出すこと」を原義としていて、この本質をよく示している。生物の進化においては、突然変異によって生じた優れた形質の遺伝子は、生存競争の圧力のもとで生殖を媒介として急速に増殖していくが、天才とは、模倣を媒介として同じように急速に増殖していく一種の文化的な遺伝子のようなものである。そして実際に生物学者リチャード・ドーキンスは、生物の進化の担い手としての遺伝子の他に、人間の文化と歴史の担い手として模伝子(ミーム)(meme)を仮定している。R. ドーキンス『生物=生存機械論』日高敏隆・岸由二・羽田節子訳(紀伊国屋書店、1980年)301頁以下を参照せよ。「新登場のスープは、人間の文化というスープである。新登場の自己複製子にも名前が必要だ。文化伝達の単位、

あるいは模倣の単位という概念を伝える名詞である。…そこで上記のギリシャ語の語根を〈ミーム（meme）〉と縮めてしまうことにする。」同書、306頁。すでにG．タルドもまた、模倣は遺伝に対応するものであると見なしていた。「…社会において模倣は、有機体における遺伝や無機物における振動に類似した役割を果たしている。」G. Tarde, Les lois de l'imitation,op.cit.,p.12.

（5）「しかして比喩的であること（τὸ μεταφορικὸν εἶναι）は、はるかに最も偉大なことである。このことだけは決して他者から受け取ることではなく、天才の印だからである。なぜなら、すぐれて比喩的であるということは、同じものを見ることだからである。」Aristoteles, Poetica, 1459a7–8.

（6）天才（genius）という言葉は１７世紀から機知（wit）という言葉とほぼ同義に用いられていた。cf. Historische Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Bd.3（Schwabe: 1972）S.282.「機知とはすなわち、遠くかけ離れた類似性を発見する能力である。」J. Paul, Versuche der Ästhetik, Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. N. Miller, Bd.9（Hanser: 1975）S.169. 邦訳Ｊ.パウル『美学入門』古見日嘉訳（白水社、1965年）194頁、カントは機知と判断力を次のように区別している。「似ても似つかぬものの間に類似性を発見して、そしてこれは機知が行なうことであるが、そのようにして悟性にその概念を普遍的なものとするための素材を与えることは快いことあり、好ましいことであり、心を陽気にすることである。これに対して判断力は概念を制限し、概念を拡大するよりは、むしろ匡正することに寄与する。…比較する機知が行なうことはむしろ戯れであるが、判断力が行なうことはむしろ仕事である。」I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, B154, Werksausgabe,Bd.12,S.539.「そもそも人間の心は差異を発見するよりも類似を発見することにかけての方が本来遥かに敏速であり、そしてそれに満足を感ずるものである。」Ｅ．バーク『崇高と美の観念の起源』中野好夫訳『エドマンド・バーク著作集』第１巻（みすず書房、1973年）23頁。

（7）カントによれば、規定的判断力によって対象の類似性が捉えられて、この対象が概念に包摂される時にも、快楽は存在しているのである。「しかしこのような快楽は過去には確かに存在していたのであって、ただこの快楽なしには最もありふれた経験さえ可能でないが故に、この快楽はたんなる認識と徐々に混じり合って、もはや特に気づかれなくなったのである。」I. Kant, Kritik der Urteilskraft, BXL, Werksausgabe, Bd.10, S.97.

（8）カントによれば、「比較する機知が行なうことは若さの精華である。」I. Kant,Anthropologie in pragmatischen Hinsicht, B155, Werksausgabe, Bd.12, S.539. そしてフロイトは、機知と夢との本質的な関連を指摘している。「私は二つの編制を考えている。すなわち一方では機知は、その発展の間、遊戯の段階において、したがって理性の子供時代において、そのような悦ばしい圧縮をもたらすことができる。他方では機知は、より高次の段階においては、思考を無意識的なものへと浸すことによって、この同じ作用をもたらすのである。」S. Freud, Der Witz und seine Bedeutung zum Unbewessten,SA.,Bd.4, S.159.「夢は完全に非社会的な心的所産である。…したがって夢は、無意識的な思考過程を支配している機構を、もはや修復できぬほどの歪曲に到るまで、妨げられずに自由に利用できる。これに対して機知は、快楽の獲得を目ざす全ての心的作用のうちでも、最も社会的なものである。機知は、それによって引き起こされた心的出来事に他人が関与することによって完成されることを要求する。」ibid., S.167. 夢とならんで機知に関わるものとされているのは、麻薬による陶酔状態であって、ボードレールは麻薬による「人工の楽園（les paradis artificiels）」について語っている。「ときおり人格というものが消滅することもある。ある種類の汎神論的な詩人や偉大な俳優などを作り出す自己客観化という力が、極めて強く働きかけ、諸君は外界の存在と混合してしまうようになる。」Ｃｈ.ボードレール『人工楽園』渡辺一夫訳（角川文庫、1955年）33頁。超現実主義もこのような原初的な状態を目ざしている。「シュルレアリスム…理性によって行使されるどんな統制（シュルレアリスム）もなく、美学上ないし道徳上のどんな気づかいからもはなれた思考の書きとり。」Ａ．ブルトン『シュルレアリスム宣言・溶ける魚』巌谷國士訳（岩波文庫、1992年）46頁。そしてこのようなことが言えるのは、夢や麻薬の陶酔のなかでは人間は模倣的にふるまうからである。「夢と陶酔は、自我がまだ模倣的・身体的に諸物と意志疎通しているような経験の領域を開示しているように彼（ベンヤミン）には思われた。」R. Tiedemann, Einleitung des Herausgebers, in : W.Benjamin,Das Passagen–Werk,GS.,Bd.5–1, S.18.

(9) サドの思想がロマン主義・超現実主義・ボードレールなどに与えた影響についての概括は、澁澤龍彦『サド侯爵の生涯』(中公文庫、1983年) 329–34頁に見られる。ホルクハイマーとアドルノは、カント的な理性とサド的な放蕩を啓蒙の必然的な二面性と見なしている。「科学の規準は自らの血まみれの作業能力である。カントの批判からニーチェの道徳の系譜学に到るまで、哲学の手はこのことを壁に書きつけてきたが、一人の人物がそれを個々の点まで実行した。マルキ・ド・サドの作品は、"他者なしの悟性"を示しており、したがって後見から解放された市民的主体を示している。」M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno,GS,Bd.3,S.106.「全ては虚偽であり、全ては許されている」というニーチェの言葉は、伝統的な禁忌に対する近代の自己了解であり、サドはそれにしたがって行為して見せたと言える。cf. Fr. Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke, Bd.3, S.424.

(10) ギリシャ語で悲劇を意味するτραγῳδία は、雄山羊 (τράγος) の歌 (ᾠδή) が原義であって、生贄を示唆している。アリストテレスによれば、悲劇において模倣されるのは、「…幸運から不運への変転でなければならず、それも邪悪さによるものではなく、むしろ劣った人であるよりも優れた人であるこのような人の大きな誤まちによるもの」でなければならない。Aristoteles, Poetica, 1453a15–16.

(11) アリストテレスは喜劇 (κωμῳδία) に関するドーリア人の説を紹介している。「なぜなら彼らは周辺の土地を田舎 (κωμή) と呼んでいるが、アテナイ人たちは鄙 (δῆμος) と呼んでいると言うからである。そして喜劇役者たちは、ドンチャン騒ぎをすること (κωμάξειν) からそう呼ばれたのではなく、むしろ田舎を放浪するために都市から軽蔑されてそう呼ばれたと言うからである。」Aristoteles, Poetica, 1448a33–35.

(12) アリストテレスによれば、「ここギリシャにおけるメガラ人たちも、シシリー島へ行ったメガラ人たちも、彼らのところで民主制が生まれた時に喜劇も生まれたと主張しているのである。」Aristoteles, Poetica, 1448a31–32. 田舎 (κωμή) と鄙 (δῆμος) は本質的に関連しているわけである。そして、プラトンにおいては、劇場支配制と民主制 はほとんど同義の言葉として用いられている。「…かくして音楽における貴族制にたいしてある種の俗悪な劇場支配制が生ずるのである。なぜなら、自由な人々の民主制がたんに音楽においてのみ生じたのであれば、その結果は決して恐ろしいものではなかったであろうからである。」Platon,Laws,701A.

(13) 「なぜなら笑うべきものは何らかの誤まちや醜さであるが、それは苦痛を与えもせず、破壊的でもないのであって、それはちょうど、笑うべき顔は何らか醜いもので歪んだものではあるが、苦痛を与えはしないのと同じである。」Aristoteles,Poetica,1449a32–33.

(14) ユーモア (humor) とは本来は、胆汁 (bile)、黒胆汁 (atrabile)、粘液 (flegme)、血液 (sang) の四つからなる体液を意味し、そこからさらに、この体液の影響による気質・気分を意味し、この気分の変化による突飛な行為や気紛れを意味した。そのようなものとしてユーモアは、慣習的な行為からの気紛れな逸脱としての誤まちに人を導くのであり、その点で笑いの原因となるとともに、天才や発明にもつながる。アリストテレスは、このユーモアによる気紛れな逸脱の能力としての機知 (εὐτραπελία) を政治的な徳の一つとしたうえで、それは祝祭と同じように生活における休養や遊びに関わるとしている。「しかして休養と遊戯は生活において必要であると思われる」が、そこにおいて「ユーモアのある冗談を言う者たちは、機知的な者たち (εὐτράπελοι)、すなわち変転自在な者たち (εὔτροποι) と呼ばれるのである。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1128b3–4, 1128a10–11.

(15) すでに述べたように、模倣衝動の抑圧と制限による禁忌において最も強力なものは性的な禁忌であるから、祝祭の場合に演じられる最も典型的な誤まちもまた性的な禁忌に関わるものである。したがって、オイディプス王の近親相姦に関するソポクレースの物語が最も典型的な悲劇であるように、最も典型的な喜劇や冗談もまた、性的な禁忌を犯す猥雑なもの、艶笑的なものである。そして喜劇は、このように猥褻で艶笑的なものから始まって、やがて慣習や政治体制の批判へと展開していったのである。「古い喜劇においては猥褻な言辞 (αἰσχρολογία) が滑稽であったが、新しい喜劇においてはむしろ諷刺 (ὑπόνοια) が滑稽なのである。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1128a23–24.

(16) したがって喜劇や笑いは伝統的な共同体にとって本質的に危険なものである。アリストテレスの『詩学』

のうちで喜劇が扱われている後半部が失われたのは、伝統的な権威へのこのような脅威を取り除くための処置だったのではないかという疑念が生ずる所以である。U．エーコは、この主題を扱った推理小説のなかで、喜劇と笑いの作用について次のように述べている。「農夫の喉に酒が注ぎこまれて、笑いだすとき、彼が自分を主人のように感じだすのは、主従関係を逆転させるからだ。ましてや学者たちには尖鋭な考えを授けかねないだろう。…笑いは、束の間、農民に恐怖を忘れさせる。けれども、掟は恐怖を介して律するのであり、その真の名前は神への畏怖だ。…笑いは、プロメーテウスにさえ未知であった、新たな方法として、恐怖を無と化さしめるための企画に、使われるかもしれないだろう。」U．エーコ『薔薇の名前』下巻、河島英昭訳（東京創元社、1990年）345–6頁。

（17）ベンヤミンは批判・批評と笑い・ユーモアとの本質的な関連を指摘している。「精神的事物の批評とは、真と偽との判別である。しかしこれは言語のわざではない。せめて遠まわしに隠れて、ユーモアとなるときにのみ、言語は批評的でありうる。そのばあいには、模写されたものが光と接触し、分解する、という特殊な批評の魔術が、そこに出現するのだ。真なるものが残る、灰として。それをぼくらは笑う。」W. Benjamin, Briefe, Bd.1,hrsg. v. G. Scholem u. Th.W.Adorno （Suhrkamp: 1978）S.132.邦訳、著作集、第14巻、78頁。

（18）「…民衆的・広場的な、笑う顔は、未来を見つめ、過去の現在の埋葬に立ち会って笑うのであった。」M．バフチーン『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』川端香男里訳（せりか書房、1988年）バフーチンのこの著作は、筆者の見るかぎり、笑いと社会変革との内的な関連を最もよく捉えたものである。そしてバフーチンも指摘しているように、マルクスもまたこの関連を強調しており、悲劇の次に喜劇が上演される祝祭の構造を社会変革のうちに捉えている。「ヘーゲルはどこかで、全ての偉大な世界史的な事件と人物は、言わば二度現れると言っている。ただ彼は、一度目は悲劇として、二度目は道化芝居(ファルス)として、つけ加えるのを忘れたのである。」K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Werke, Bd.3–1, S.270. 邦訳、全集、第８巻、107頁。「歴史というものは徹底的であって、古い形態を葬り去る時には、多くの段階を通過するものである。世界史の形態の最後の段階は、その喜劇(コメディー)である。」K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Werke, Bd.1, S.493. 邦訳、全集、第１巻、419頁。

（19）「そして、生き物のうちで笑うのは、ただ人間だけである。」Aristoteles, Parts of Animals, 673a8.

（20）「詩人にたとえられる神話が審理であるとすれば、その作品は訴訟の模写であり再審である。そしてこの訴訟全体が、円形劇場の規模に拡大された。この再審に、共同体は監督者として、いや裁き手として出席するのである。」W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels,GS.,Bd.1–1, S.295–6.邦訳、前掲書、133頁。

（21）啓蒙主義のこのような側面は、18世紀イギリスの啓蒙主義者シャフツベリの思想において最も明瞭に示されている。「われわれは現在、自由がふたたび優勢な時代のうちにいる。そしてわれわれは幸福な国民であって、この国民は、この自由を自国で謳歌しているだけでなく、われわれの偉大さと力によって海外でも自由に生命と輝きを与えており、この一般的な方向のうえに基礎づけられたヨーロッパ連盟の指導者にして支配者なのである。」A. A. C. Shaftesbury, Solilogy, or Advice to an Author, Characteristicks, op. cit., vol.1, p.122. 啓蒙主義は、舞台における演劇に対する観客の批判を、市民社会における市民の政治的な批判へと拡大させる。この点については、R. Koselleck, Kritik und Krise （Suhrkamp: 1973）S.81–103.邦訳、R.コゼレック『批判と危機』村上隆夫訳（未来社、1989年）112–41頁を参照せよ。

（22）「この別の種類の天才たちとは、ある意味では彼ら（本物の演奏家たち）を人々に解釈してみせる者であり、彼らが例を示すことによって、個々の演奏において何が正しく優れているかを発見することを大衆に教える者である。ここから批評家が生じた。…そして彼らは…徐々に著作家となって大衆の前に現れるよう誘惑された。彼らはソフィストの名称で賞賛された。また、より高尚な風俗の検閲者であり、批判者であった最も権威ある哲学者たちもまた、より低次の事柄について彼らの批判を行なうことをためらわなかったのである。」A. A. C. Shaftesbury, Soliology, or Advice to an Author, Characteristicks, op.cit., vol.1, p.240. ニーチェは、エウリピデスとソクラテスとの関係を、このような芸術家と批評家の関係と見なしている。「…ソクラテスは、古い悲劇を理解せず、それ故に尊敬もしなかったあの第二の観客であった。彼と組んでエウリピデスは、ひとつの新しい芸術創造の先駆者たろうと敢えて企てたのである。」Fr. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie,Werke,

Bd.1, S.75.

(23)「他方で、もし彼が批評家ではなく、これらの原典に完全に精通していないならば、彼は自前の独創的な判断をもつことはできないということは明らかである。そのような事柄をたまたま吟味する機会をもち、これらの宗教的な物語の不偏不党で公正無私な審判者であると彼が判断する人々の意見に、彼はずっと頼らねばならない。」A. A. C. Shaftesbury,Miscellaneous Reflections, Characteristicks, op.cit., vol.3, p.72.

(24)「人間の正気を救ったり、世界のうちいやしくも機知を保ったりする唯一の方法は、機知に自由を与えることであると私は確信(センス)している。ところで、冗談を言う自由(ウイット)が取り去られているところでは、われわれはこの自由を決してもつことはできない。なぜなら厳粛な行き過ぎと気難しい気質(ユーモア)に対しては、これ以上の治療薬はないからである。」A. A. C. Shaftesbury, A Letter concerning Enthusiasm, Characteristicks, op.cit., vol.1, pp.19–20. 「あなたが知っているように、私は、いくつかの場合に失礼にも自由に笑った。そしてもし私が誤って笑ったり、不適切なかたちで真剣であったりすれば、反対に笑われることに甘んずることができる。」A. A. C. Shaftesbury, Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humor, Characteristicks, op.cit., vol.2, p.149.「要するに、わが国民において最も成功した批判あるいは反駁の方法とは、最古のギリシャ喜劇の方法にきわめて近いものであると、言えるだろう。」A. A. C. Shaftesbury, Solilogy, or Advice to an Author, Characteristicks, op.cit.,vol.1,p.259.

(25)「雑文家という種族、エッセー作家たち、一時的な論者たち、新造語を用いる考察者たち、省察創設者たち、そしてその他の不規則な著作者たちは“自然の多様性にしたがう”ということを彼らの特殊な利点として主張するであろう。」A. A. C. Shaftesbury, Miscellaneous Reflections, Characteristicks, op.cit., vol.3, p.95.「自由と商業は機知をその真の規準とする。唯一の危険は出港禁止である。同じことが、貿易の場合と同じく、ここでも起こる。課税(ウイット)と規制は貿易を衰退させる。自由港(フリー・ポート)ほど貿易にとって有利なものはないのである。」A. A. C. Shaftesbury, Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour, Characteristicks, op.cit.,vol.2,p.64.

(26) ギリシャ語の κρίσις と同じ語幹 kri– はラテン語の cribrum、フランス語の crible、新高地ドイツ語の reiterといった言葉にも見られるが、これらの言葉はいずれも篩(ふるい)を意味している。この点については、R. Kosellek, Kritik und Krise,op.cit.,S.196–7–邦訳、前掲書、268–9頁を参照せよ。

(27)「心は、他の心の観客あるいは聴衆であって、その眼と耳なしにはあり得ないが、それは比例関係を識別し、音を区別し、心の前にやってくる全ての感情や思考を詳しく調べるためである。心はいかなるものをも検閲せずにはおかない。」A. A. C. Shaftesbury, An Inquiry concerning Virtue and Merit, Characteristicks, op.cit.,vol.2, p.29.「心が必然的に自らに示して、しかもつねに自らとともに運んでいくふるまいがもっている気紛れな性格や様相において、魂はとても中立を保つことはできず、つねに一方が他方の肩をもつ。心は…全ての第三者的な場合において、自然で正直なものを多少なりとも是認し、不正直で堕落したものを否認せざるを得ない。」ibid., p.30.「したがって、結局のところ、われわれが見るように、人間を支配しているのは、たんにわれわれが原理と呼ぶものだけではなく、さらに趣味である。」A.A.C.Shaftesbury,Miscellaneous Reflections, Characteristicks, op.cit.,vol.3, p.177.

(28)「全ては意見である、美をつくり、美を破壊するのは意見である。物事のうちなる優美なものと優美でないもの、端正さとその反対、好ましいものと好ましくないもの、悪徳と徳、名誉と恥辱、これらは全てたんに意見にもとづいている。意見が法律であり、規準である。意見は、たんなる偶然の他にはいかなる法則も持たない。慣習が変わるにつれて、偶然が意見を変え、今度はこれ、今度はあれを価値あるものだと考えさせる。そしてそれは流行の支配と教育の強い力にしたがって起こるのである。」A. A. C. Shaftesbury, The Moralists: A Philosophical Rhapsody, Characteristicks, op.cit., vol.2, pp.417–18.「しかし、すべての好ましい性質がもつ美しさの起源については、われわれはある程度は解説し説明できるが、その他に依然として何か神秘的で説明しがたいものが残っている。それが観察者に直接に満足を与えているが、しかしどのようにしてか、あるいは何故にか、あるいは如何なる理由によってかということを、観察者は確定できるふりをすることはできない。…したがってこの種の成果は、趣味と感情が行なう盲目的だが確かな証言に委ねられざるを得ない。それは、哲学の全ての自尊心を打ち砕き、哲学に自らの狭い境界と僅かな獲得物について気づかせるために、自然に

よって残された倫理学の分野と見なされねばならない。」D. Hume, Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals （Oxford Univ. Pr.:1975）p.267.

（29）「そして、このように見れば、われわれの著者が同国人によって賞味されたり理解されたりすることについて希望を持てるのは、この同国人が世界との開かれた自由な交易を好み、全ての方面から見解を集めて光を受け入れることを喜ぶ場合に限られるように思われる。その場合に同国人がそうするのは、完全なるもののうちの最良のものを判定するためであり、しかも正しい規準にしたがって、あらゆる種類のよき趣味にしたがって判定するためである。」A. A. C. Shaftesbury, Miscellaneous Reflections, Characteristicks,op.cit., vol.3, p.155.

（30）R. コゼレックはピエール・ベイルについて論じた際にこのことを指摘している。「真理を突きとめる批判的な裁判を解き放つことは、絶対的な自由においてはじめて可能である。したがって知識人の共和国においては各人が各人の主人であり、各人によって裁かれうる。国家がとり除いた内乱が思いがけず再び現れる。…そこにおいては絶対的な自由、万人の万人に対する闘いが支配する。…全ての者が批判を行ない、全ての者が批判に服する。」R. Koselleck, Kritik und Krise, op.cit.,S.91.邦訳、前掲書、125 頁。

（31）「この別の種類の天才たちとは、ある意味では彼ら（本物の演奏家たち）を人々に解釈してみせる者であり、彼らが例を示すことによって、個々の演奏において何が正しく優れているかを発見することを大衆に教える者である。」A. A. C. Shaftesbury, Solilogy, or Advice to an Author, Characteristicks,op.cit.,vol.1, p.240.

（32）すでに述べたように、H.G.ガダマーは、近代の自然科学の自己了解において忘却されていた解釈学的伝統を掘り起こしたが、それは基本的には他者の言語的な身体運動を模倣することによって得られる経験の次元を回復することを意味していた。彼の主著『真理と方法』の冒頭では次のように述べられている。「以下の研究の眼目は、科学的な方法論の支配領域を超出している真理の経験を、それが現れるところ全てにおいて探し求め、それ自身の正当性を問うことである。こうして精神諸科学は、科学の外にある経験形態に一致することになる。すなわちそれらは、哲学の経験であり、芸術の経験であり、歴史そのものの経験である。これら全ては、科学の組織だった方法によっては検証され得ない真理がそこにおいて示されるような経験形態である。」H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode,op.cit.,S.XXVII–VIII. そしてガダマーが示したこのような経験形態に自然科学的認識もまた依拠していることを明らかにしたのは、マイケル・ポランニの功績であって、暗黙知（tacit knowledge）、個人的知識（personal knowledge）といった彼の概念はこの経験形態を示すためのものである。「了解（understanding）ということを、知識を確立する手段として受け入れることによって、われわれは、自然科学から人文科学まで拡がる知識の連続性を達成するであろう。私はこの講義の冒頭でこのことを約束した。全ての他の精神生活を包含した人間の純粋な精神生活をともなって、理解の諸水準が中国の入子箱のようなかたちで連続していることを示すことによって、私はこの約束をある程度果たした。」M. Polany, The Study of Man （Univ.of Chicago Pr.:1959） p.96.

（33）「われわれのうちに美の観念を呼び起こす形象とは、多様性のなかに斉一性が見られるような形象であるように思われる。」F.Hutcheson,An Inquiry into the Origine of our Ideas of Beauty and Virtue, Collected Works of F.Hutcheson,ed.by B.Fabian （Georg Olms: 1971）（以下 Worksと略記）vol.1, p.15.「宇宙は個別的な意志によってではなく、一般的な法則によって支配されていなければならない。そのような法則のうちにわれわれは、われわれの期待を基礎づけ、われわれの行為の図式を企画できるのである。」ibid., p.97.

（34）「最初に、同一の斉一性においては多様性は美しさを増大させる。或る正三角形の美しさは正方形の美しさには及ばず、後者は正五角形の美しさには及ばず、そしてそれはまた正六角形には凌駕される。…同一の多様性のもとでは、斉一性が増すほど美しさを増大させる。例えば、正三角形や、二等辺三角形でさえ、不等辺三角形を凌駕する。…そしてそれらは、いかなる不規則な図形よりも全ての眼を喜ばす。これらの不規則な図形においては、部分の間にいかなる統一も類似性も存在しないのである。」F. Hutcheson, An Inquiry into the Origine of Our Ideas of Beauty and Virtue, Works, vol.1, pp.16–17.したがって全ての知覚のうちにはこのような規則性を形態（ゲシュタルト）として発見しようとする努力がある。「私がはじめて発見した光景の知覚だけでなくどの知覚でも、わざわざ自分のためにそのつど知性の誕生を再開させ、何かしら天才的な発明に似たものを身に帯びることに、私は気づく。」M. Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception,op.cit.,p.54. 邦訳、M.

メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』上巻、前掲書、90頁。

(35)「…美的な判断はたんに観照的であって、対象への関心を呼び起こさない。…対象が表象によって与えられる場合の表象において、主観の認識能力の戯れのなかのたんなる形式的な合目的性の意識が快楽そのものである。」I. Kant, Kritik der Urteilskraft, B36–37, Werksausgebe, Bd.10, S.137.

(37)「美についてのわれわれの感覚はこの（共感 sympathy の）原理に非常に依存する。そして或る事実がその所有者のうちに快楽を生み出す傾向をもつ場合には、それはつねに美しいと見なされる。…ところでわれわれが友情を持たない見知らぬ者の快楽は、ただ共感によってわれわれを喜ばす。これが美のいかに著しい部分であるかは、反省すればたやすく明らかになるであろう。」D. Hume, A Treatise of Human Nature, Book Ⅲ, Part Ⅲ, Sec.1,op.cit.,p.576. 邦訳、D．ヒューム『人性論』第四巻、前掲書、186–7頁。カントは趣味判断の普遍妥当性について論じた際に、この普遍妥当性を支える能力として共通感覚（sensus communis）を挙げている。そして、カントによれば、この共通感覚の能力とは、一つには、「自分を全ての他者の立場に置いて、」「全ての他者の立場に立って考える」ことである。I. Kant, Kritik der Urteilskraft, B157–8, Werksausgabe, Bd.10, S.225–6. しかし、すでに述べられた共通感覚のこのような機態は、趣味判断のためにそもそも前提されている。趣味判断にかぎらず、一般に価値判断は、このように想像のうちで他者の立場に身を置くことを前提しており、したがって模倣を前提している。そして、この場合の「他者の立場」とは、原理的には万物に拡大しうるものである。「さらにわれわれは、“…にとってよい”とか“…の観点からすればよい”という言い方をする。この天気は干草つくりや休日散歩者にとってはよくないが、じゃが芋やじゃが芋栽培者にとってはよいかもしれない。疑いなくひとは自己中心的な推奨の観念を拡大して、これら全ての事例をカヴァーするようにできるが、それは、適当な条件節や、恐らくは事実に反する条件節が仮定されるべきだと述べることによってである。…天候は、もし私がじゃが芋栽培者ならば好むであろうようなものである。あるいは、もっと疑わしいが、もし私がじゃが芋ならば好むであろうようなものである。」J. L. Mackie, Ethics, Inventing Right and Wrong（Penguin Books: 1977） p.55.

(38)「模倣しようとする態度は、人間が幼い頃から本性的なものであるから、人間は模倣から普遍的に快楽を得る。原物が美しい時には、われわれは二重の快楽を得るであろう。」F.Hutcheson, A System of Moral Philosophy, Works, vol.5, p.15.

(39)「個性的な特徴と正反対のものは、ただ一人の人間を模倣することであって、その場合にはひとは、全てについてその人間を模倣している。しかし、或る一人の人間に従ったり、数人の人間に従ったりするかわりに、百人や千人や一万人の人間を各々特定の側面について考察して、彼らから思想や行為の要素を借りて、次にそれらを組み合わせる場合には、基本的な模写の性質そのものや、その選択や、その組み合せが、われわれの独創的な人格性を示して際立たせているのである。」G. Tarde, Les lois de l'imitation, op.cit.,p.XX.「われわれは、われわれの祖先と同じように、周囲の範例に従っている。しかしわれわれは、彼らと比べてむしろより論理的でより個人的であって、われわれの目的とわれわれの特殊な本性により適合したかたちで、これらの範例をわがものとしているのであって、われわれはそこでこのような選択を行なっているのである。」ibid., S.90.

第3節　道徳感覚

劇場支配制（テアトロクラシア）のもとで次々に舞台に現れてくる新機軸の行為や思考は、このように観客としての市民の趣味判断によって批判されて倫理的磨滅にさらされるが、その場合に行なわれている二種類の趣味判断はやがて明瞭に区別されてくる。すなわち、或る行為や思考がその有効性の故に合目的的で美しく麗しいと判断される場合と、その道徳性の故に合目的的で有徳だと判断

される場合では、判断は異なるのであり、それ故に美しく麗しいと判断された行為が同時に有徳であると判断されるとは限らないし、逆に有徳であると判断された行為が同時に美しく麗しいと判断されるとは限らないのである。例えば、暗殺者の水際立った殺人行為は美しいと判断されるが有徳だとは判断されないのに対して、要領の悪い愚者の献身的な行為は恰好よく美しいと判断されはしないが有徳であって道徳的に好ましいと判断されるであろう。こうして近代的な劇場支配制のもとで市民が行なう批判は二つに区別される。シャフツベリにおいてはこの区別はまだ明確ではなかった。(1) しかしF・ハチスンにおいては、美学的な事柄に関わる趣味判断の他に、さらに道徳感覚（moral sense）による判断があると見なされ、前者は美醜に関する快楽と苦痛の感情を呼び起こすのに対して、後者は道徳的な善悪に関する是認と否認という道徳的な感情を呼び起こすとされたのである。(2)

ところで、シャフツベリやハチスンのような18世紀イギリスの倫理学者たちによれば、このような正邪についての感覚ないし道徳感覚は、趣味と同じように、批判し判断する者の利害関心とは関わりなく、彼が観察する全ての人間の全ての行為や思考の道徳性について判断する。(3) それでは何故に道徳感覚は、判断する者の利害関心とは関わりのない行為や思考についてまでいちいち判断し、それらを是認したり否認したりするのか、その理由はこれらの倫理学者たちにとっては明らかではない。そもそも行為者とは利害関係を全くもたない傍観者までも道徳感覚を用いてそのような判断を否応なしに行なわざるを得ないと見なされたこと自体に、当時の倫理学の困惑が示されている。なぜなら、もし道徳感覚がこのような判断を行なうことに何らかの理由と根拠があるとすれば、これらの理由や根拠は必然的に判断者の利害にどこかで関連するものとして説明されねばならないだろうからである。(4) そして、これまで論じてきた模倣衝動の理論は、この問題にも照明を当てることができる。

すでに述べたように、人間は群集の水準においては、人格的な差異の欠落した融合的で一般的な生活を送っている。そしてそこでは「万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omnes）」の状態のもとで、各人は互いに無差別に模倣し合っており、この無差別的な模倣が群集の融合的な一般的な生活を支えている。この根源的な模倣状態は全ての社会形態の基礎をなしており、いかなる社会もこのような状態を土台として、その上に自らの独自の構造を形成せねばならない。したがって、社会のこの基層に考慮するならば、われわれの眼前に示される行為や思考のうちで、われわれの利害に直接に関わらないものは何一つないということが分かる。なぜなら、まず第一に、われわれは魂の受動的な基層においては、眼前の行為や思考を、それらがどのようなものであれ、原理的に全て模倣してわがものにしようとするからである。古代社会における復讐について見たように、その場合には人間は、自分にとって好ましくない行為でさえも無意識のうちに模倣して、自らに損害を与えてしまう。あるいは、よく経験されるように、吃音は否応なしに模倣されて伝染するのであって、吃りながら話すことは多くの者にとっては好ましくないにもかかわず、模倣すまいと意識的に努力しなければ、いつの間にか模倣されてわがものとされてしまうのである。(5) こうして眼前に繰り広げられる行為や思考は、

いちいち全て趣味や道徳感覚によって批判されて、模範として模倣されるべきものとそうでないものに篩い分けられ、模倣されるべきでないものに対しては模倣されぬように特に注意して模倣衝動が抑圧されねばならない。この意味において、われわれが眼にする全ての行為や思考について、趣味や道徳感覚によってこれを批判することは、われわれの利害関心に直接に関わるのである。さらに第二に、これらの行為や思考は、われわれの傍らでそれらを眺めている他の人々によってもすぐさま模倣されて、やがて到る所で普遍的に見られるようになる。そうなれば、たとえ現在はその行為や思考はわれわれには直接的には関わらないとしても、すぐにわれわれを直接に巻き込むようなかたちで模倣されるようになる。したがって、全ての行為や思考について判断して批判を行ない、模範として模倣すべきか否かに関する一般的な合意を形成することが、万人の利害に直接に関わることとして要請されるのである。社会の中では全ての行為や思考は、つねに模倣されて伝染し拡散していくのであって、それ故に単独にそれだけで問題とされるのではなく、無際限の模倣の地平のもとでの影響力に関して問題とされ、潜在的には万人に関わる行為や思考として万人によって批判されねばならないのである。(6)

このように見てくれば、近代社会の劇場支配制(テアトロクラシア)のもとでは、趣味による批判だけでなく、とくに道徳感覚による批判は死活の重要性をもっていることが分かる。なぜなら、近代社会においてはありとあらゆる新機軸の行為や思考が自由に次々に舞台に現れ、観客がそのまま手を拱いてそれらをただ眺めていれば、それらは彼らによって無批判に模倣されて急速に伝染していくからである。伝統的な社会においては、徐々に歴史的に淘汰されてきた社会的・個人的に好ましい行為や思考の型式の目録(カタログ)が、絶対に模倣すべき模範として宗教や慣習によって諸個人に明示され、教育を通じて彼らに習慣づけられていた。しかし、社会発展を促進するために、敢えてこのような宗教的・慣習的な安全弁を外した近代社会においては、つねに群をなして現れる新機軸の行為や思考は、すぐさま篩い分けられて淘汰されねばならない。したがって観客としての市民による批判は、すでに述べたように、有効な行為や思考の型に関する天才的な発明や発見を模範として模倣するべく選び出して社会進化を加速するために必要であるばかりでなく、同じように次々に出現してくる新しい型式の有害で破壊的で反社会的な行為が模倣されて爆発的に伝染するのを防ぐために必要なのである。その点からすれば、趣味判断は、数多くの行為や思考のうちから優れたものを模範として選び出すという積極的な機能を主にもっているのに対して、道徳感覚による批判は、数多くの行為や思考のうちから模倣されるべきではない悪しきものを選び出すという消極的な機能を主にもっていると言える。つまり道徳感覚による批判は、検閲するという機能をもっている。検閲官は書物などに含まれる思想の社会的な危険性について特に判断せねばならないが、道徳感覚もまた、新たに開発された行為や思考が普遍的に模倣されて社会に拡がった場合の危険性について特に考慮しつつ批判するのでる。(7)そして、このようなものとしての批判は、たんに批判者の心のなかで密かに行なわれるだけでは不充分であって、さらにはっきりと公けに表明されねばならない。つまり、或る行為を是認するということは、それに類似した行為がやがて自分に関して行なわれることを容認することであ

り、反対に或る行為を否認することは、それに類似した行為がいつか自分に関して行なわれることのないようにすることであるから、是認や否認は、そこで問題となっている行為が批判者自身を含めて万人によってさらに模倣されるよう促したり、あるいは二度と模倣されて繰り返されないようにするために、つねに万人によって万人に対して公けに声高に表明されねばならない。そして劇場支配制がこのような人間学的前提に暗黙のうちにもとづいているが故に、啓蒙主義は言論の自由を最も重要な権利として主張するのである。(8) このようなわけで、趣味判断と同じく道徳感覚による批判もまた、模倣衝動の抑圧と制限にもとづくものであって、行為や思考を是認してその模倣を促すよりもむしろ、それらを否認してその模倣を禁止することのうちにその本領がある。そして、そのようなものとしての道徳感覚は、道徳感覚の倫理学が仮定したように、人間に自然的に備わっているものではなく、むしろ天才や趣味と同じように、ようやく近代になって淘冶されてきた新たな能力と見なされねばならない。(9)

すでに述べたように、対象の美醜に関する趣味判断は、判断される対象の立場に模倣によって身を置くことにもとづいていたが、道徳感覚による判断もまた、判断される行為や思考に関わる他者の立場に模倣的なふるまいによって身を置くことにもとづいている。つまり人間は、模倣的にふるまうことによって他者の行為や思考をそのようなものとして理解するだけではなく、さらに進んでそれらを批判して、そのようにして他者の立場に身を置いた場合に想像される快楽と苦痛の感情を根拠にして、それらが模範として模倣されるべきか否かを決めるのである。道徳感覚がこのような模倣的なふるまいに依拠しているということは、ハチスンにおいてはたんに示唆されていたにすぎないが、ヒュームにおいて主題的に論じられるようになる。そしてこの模倣的なふるまいがヒュームによって共感（sympathy）として詳しく説明されるにつれて、道徳感覚（moral sense）という用語は、特殊な感覚を誤って想定させるものとして徐々に使われなくなり、やがてA．スミスにおいて放棄されるのである。(10) こうして道徳感覚は、対象の合目的性に関する美的判断を行なう趣味と同じような機能をもつものとして解明される。つまり、ハチスンにおいて道徳感覚の作用とされていたものは、或る行為や思考が他者のうちに引き起こした快楽や苦痛の感情に共感して、これらの行為や思考が当事者たちに対してもつ合目的性をそこから判断することによって、それらの道徳的な価値について評価するという模倣的なふるまいの能力として具体的に説明されるようになる。この説明の概略はすでにヒュームによって与えられていたが、A．スミスの『道徳感情論』によって詳細なかたちで仕上げられたと言える。(11)

ところで、道徳感覚はたんに批判者の利害関心に関わりなく作用するだけではなく、完全にいかなる利害関心にも関わりなく作用する時にこそ、最も正確に他者の行為や思考の道徳的価値を判断することができると見なされている。そして、このことは、特殊な感覚としての道徳感覚の存在を否定して道徳的な是認と否認という道徳感情をもっぱら共感にもとづけたA．スミスの倫理学において最も強調されている。理想的観察者の理論（the ideal observer

theory）とも呼ばれるこの理論によれば、行為や思考の道徳的な価値は、それらに全く利害関係をもたない中立的な傍観者の理想的な視点から対象を眺める人間が共感にもとづいて抱く是認と否認の道徳感情によって正しく決定される。(12) そしてスミスによれば、やがて人間はこの中立的な傍観者の判断を想像して自らの行為や思考を吟味するようになるのであって、このようにしてすべての人間の内面に形成されるこの理想的観察者が一般に神とか良心とか呼ばれるものに他ならない。(13)

スミスにおいて明瞭に現れてくるこの理想的観察者の理論を暗黙のうちに支えている前提もまた、社会の基層における普遍的で無差別的な模倣状態に他ならない。そして、普遍的な模倣衝動がこのようにつねに作用しているが故に、この中立的な傍観者の視点から全ての行為や思考について正しく判断することは、各人の利害に大いに関わる事柄なのである。すなわち、すでに述べたように、近代社会において次々に出現してくる新奇な行為や思考は、そのつどつねに批判され、検閲されねばならないが、その場合にはこの批判者・検閲者は、新奇な行為を行なう者や新奇な思考を抱く者を模倣して、彼らに共感して想像の上で彼らの立場に身を置いてみなければならない。そして、その行為や思考が他の人々にも関わりをもつ場合には、このように影響を受ける全ての人々にも共感し、彼らの感情を模倣せねばならない。こうして当事者全てに共感した上で、問題の行為や思考の道徳的価値が判断されねばならない。したがって共感者は、当事者全ての感情を洩れなく正確に模倣して共感するために、できるだけ公平で冷静な第三者の立場に身を置く必要があり、しかもそのことは自らにとってきわめて有利なことなのである。つまり、自らの当座の利害関心によって眼を曇らされて、感情的な反発や偏見のもとで、一方的で偏った観点から行為や思考を理解しようとするならば、一定の当事者たちの感情を無視したり、誤解したり、あるいは過大にあるいは過少に評価したりする恐れがある。そして、そのようにして本来ならば是認されるべきでない行為や思考が誤って是認されてしまうならば、その行為や思考はすぐに普遍的に模倣されて普及することになり、やがては観察者自身がそれらに巻き込まれ、自分がかつては無視したり過少評価したりした当事者の位置に今度は自分が置かれているのを発見するのである。したがって、社会の基層において作用している普遍的な模倣衝動の前提のもとでは、ひとたび行なわれた行為や表明された思考に対して全く利害関係をもたない完全な傍観者というものは原理的に存在し得ないのであって、スミスにおける中立的な観察者とは、眼前に示された行為や思考に対して、たんに今のところは直接的に関わりをもたず、中立的であるにすぎない。そこでこの時期に観察者が自らのこの束の間の中立性に助けられて、これらの行為や思考について出来る限り客観的な判断を下し、しかもその判断自体が正しいと判断されて普遍的に模倣されなければ、これらの行為や思考の複製された谺がすぐさまこの観察者を巻き込むことになるのである。このようなわけで、人々が自らの心の中にできるかぎり中立的な傍観者の観察眼を想定し、この観察者による批判を想定し、それを良心の声として自らの行為や思考について自己批判せねばならないのも、同じように、自分が他人に向けて行なった行為は、すぐさま模範として模倣されて自分に向けられるようになる

からである。(14)

スミスによって提示されているこのような中立的な傍観者は、すでに第4章の第3節において論じられた上空飛行的な理性に他ならない。不偏不党の傍観者としてのこの理性は、それと不可分に結びついた近代的な主体が次々に創造する新機軸の行為や思考を普遍的な模倣可能性という背景の下で判断し、普遍的に模倣されてもよいものとそうでないものとを選り分ける機能を果たす。そして、その場合にこの理性は、互いに嫉妬して競争し合う自我の視点を越えた超越的で上空飛行的な視点に立たざるを得ない。なぜなら人間は基本的には全く同等の無差別的な一般者として生活しており、根源的な模倣衝動によって不断に模倣し合って類似したものになろうとしているから、各人の理性は、自分を含めて全ての者の行為や思考をこの普遍的な模倣可能性という点から批判して検閲せねばならず、そのために必然的に利己的な視点を脱却するからである。

こうして近代社会における劇場支配制は、新しい型の行為や思考の自由な創造と、それらに対する自由な批判と検閲によって駆動(テアトロクラシア)される。その際に最も鋭く意識されているのは、模倣衝動を抑圧し制限することであり、一般性や匿名性を脱して個性と主体性を確立することであり、天才的な独創性を発揮して新奇な行為や思考の型を提示することである。したがって近代社会は、たしかに一方では天才的な革新にもとづく目まぐるしい変化を示す。しかし他方では近代社会は、原始的な群集に見られるような模倣による斉一性を示す。つまりそこでは模倣衝動は流行として作用し、優れていると判断された模範をすみやかに模倣するよう人々を駆り立てるのである。競争し合う近代的な諸個人は、一方では競争に勝つための新機軸をつねに模索し、他方では競争に負けないために、いまだ倫理的に磨滅していない模範を一斉に模倣することを余儀なくされる。そして趣味と道徳感覚は、このような模倣衝動を抑圧し制限して、模倣すべき模範を限定するための心的機能である。かつての伝統的な社会においては、過去の一定の模範のみをひたすら模倣することが求められ、それ以外は禁忌(タブー)によって禁止された。近代社会においては、趣味判断と道徳感覚による判断において倫理的に磨滅していないと判断された模範のみを模倣することが求められ、それ以外は美学的な理由と道徳的な理由から禁忌とされるのである。(15)

(1) シャフツベリは、「真によき全ての行為の源泉であると認められるようなよき情動(good Affections)」について語っており、また「正邪の感覚(a sense of Right and Wrong)」について語っている。A. A. C. Shaftesbury, An Inquiry concerning Virtue and Merit,Characteristicks,op.cit.,vol.2,pp.53, 57.さらに彼は、「最初期の協力や両親と子孫の間の互いの親切の情動」としての「自然的な情動(natural Affection)」についても語っている。A. A. C. Shaftesbury, Mescellaneous Reflecions,Characteristicks,op.cit.,vol.3, p.222.

(2) 道徳感覚(moral sense)という言葉は、ハチスンにおいてはっきりと現れるが。ハチスンスン自身はこの言葉をシャフツベリに帰している。「行為と情動における美についてのこの道徳感覚は最初は奇異に思われるかも知れない。われわれの倫理学者たちのいく人かは、自分たちでそれをシャフツベリ卿のうちに発見して立腹している。」F. Hutcheson, An Inquiry into the Origine of our Ideas of Beauty and Virtue, Works,vol.1,

p.Ⅶ.「われわれの観察に示される形式や観念に満足するという決心を著者は感覚と呼ぶことを選ぶが、その際に、ふつうその名称で呼ばれている能力とは区別して、規則性や秩序や調和の美しさを知覚するわれわれの能力を内感（Internal Sense）と呼ぶ。そして、われわれが有徳であると呼ぶ理性的な行為者の情動や行為や性格を観察することに満足するという決心を、著者は道徳感覚という名称で明示する。」ibid., p.Ⅵ.ちなみに言えば、この著書においてハチスンは、多様性における秩序を美と見なすことに対応して、私的な善と公共的な善との調和を道徳的善と見なしており、その点で趣味と道徳感覚との内的な関連をまだはっきりと示している。そしてその際にハチスンは、「最大多数の最大幸福（the greatest Happiness for the greatest Numbers）」という用語を恐らく初めて用いている。cf.ibid.,pp.161–164.

（3）これはシャフツベリ以来の一貫した立場である。「…それ故に心は、利害の関わらぬ全ての場合において、自然で正直なものをある程度は是認し、不正直で堕落したものを否認せざるを得ない。」A. A. C. Schftesbury, An Inquiry concerning Virtue and Merit,Characteristicks,op.cit.,vol.2, p.30.「道徳的善という言葉は、行為のうちに認められる或る性質についてのわれわれの観念を示している。そしてその場合の行為とは、その行為からいかなる利益を受け取るわけでもない人々から、行為者に対する是認と愛情を獲得するものである。」F. Hutcheson,An Inquiry into the Origine of our Ideas of Beaury and Virtue, Works,vol.1, p.101.「たんに眺めるだけで快楽を与える全ての心的性質は、有徳的と呼ばれ、同じく、苦痛をもたらす全ての性質は悪徳的と呼ばれる。」D. Hume,ATreatise of Human Nature, Book Ⅲ, Part Ⅲ, Sec.I, op.cit., p.591. 邦訳、D. ヒューム『人性論』第４巻、前掲書、207頁。「人間がどんなに利己的なものと想定されるとしても、あきらかに彼の本性のなかには、いくつかの原理があって、それらは、彼に他の人々の運不運に関心をもたせ、彼らの幸福を、それを見る悦びの他にはなにも、彼はそこから引き出さないのに、彼にとって必要なものたらしめるのである。」A. Smith, The Theory of Moral Sentiment,ed.by D. D. Raphael and A. L. Mackfie （Oxford Univ. Pr.: 1976）p.9. 邦訳『道徳感情論』水田洋訳（筑摩書房、1973年）５頁。

（4）A. マッキンタイアはこの点に18世紀イギリスの倫理学者たちの弱点を見ている。「こうしてマンデヴィルは18世紀のイギリスの道徳哲学にとって第二の大きな問題を提示した、もし道徳的判断が感情の表現だとしたら、いかにしてそれは自己の利害の表現以上のものでありうるのか。シャフツベリとヒュームの間の道徳感覚の理論家のうちで最も偉大な人物であるハチスンは、この問題をたんに避けた。…何故にわれわれは自己の利害よりも親切を是認するのか、ハチスンはこの問いに対する回答をもたない。」A. MacIntyre, A Short History of Ethics （Routledge: 1967）p.163.「…ヒュームは次のように論じている。すなわちわれわれが或る行為を有徳的とか悪徳的とか呼ぶ時、われわれが述べているのは、それがわれわれのうちに一定の感情を引き起こすということであり、一定の仕方でわれわれを喜ばすということである。いかにしてか。この問いにヒュームは答えぬままである。」ibid., p.174.

（5）「…伝播される事柄は有益であったり、合理的であったり、美しかったりする必要はない。この点については例がある。妻によって打擲される夫を後ろ向きに驢馬に乗せて引き回すという奇怪な風習は、もし模倣でないとすれば、いかにして中世に確立され得たのか。」G. Tarde, Les lois de l'imitation, op.cit.,p.53.

（6）「模倣の最高の法則は、その際限なき前進への傾向であるように思われる。」ibid., p.396.

（7）「…まず最初に神の法があり、第二に政治的社会の法がある。第三に、流行の法あるいは私的検閲の法とは、人々が彼らの行為をさまざまなかたちでそれと比較するものである。そして、彼らが彼らの道徳的正直さについて判断したり、彼らの行為をよいとか悪いとか呼ぶ時に彼らが規準とするのは、これらの法のいずれかに適っているかどうかということである。」J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, Book Ⅱ, Chap.XXVII,op.cit., p.357.「国家の警戒心や広範な人民の悪しき生活やその他の原因が、検閲の自由をある点で抑止するほどに強力ならば、そのことは結局は人民の福祉を全体として損なう。何らか特殊な慣習や国民的意見が切り離されて、批判を免れるだけでなく、最高の技術をもって飾り立てられたりするところでは、生活様式について公正で自由な検閲はあり得ない。」A. A. C. Shaftesbury, A Letter concerning Enthusiasm, Characteristicks, op.cit.,vol.1, p.9.

(8)「自由と商業は機知をその真の規準へともたらす。唯一の危険は出港禁止である。交易の場合と同じことがここでも起こる。課税と規制は交易を衰退させる。自由港 ほど交易にとって有利なものはない。」A. A. C. Shaftesbury, Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour, Chhracteristicks, op.cit., vol.1, p.64.「かくして言論の自由は…人民の権利の唯一の守護者である。」I. Kant,Über den Gemeinspruch:Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis,A265,Werksausgabe,Bd.11XI, S.161.

(9) ハチスンは道徳感覚を人間の本性と見なしているが、これは、マルクスがつねに批判していた原初の孤立した個人という神話とともに、近代市民階級に特有のイデオロギーにもとづいている。「この感覚は自然的で、慣習や教育には依存しない。…この道徳感覚の普遍性と、それが教育に先行しているということは、物語を聞いた子供たちの感情を観察すると明らかになるだろう。そして子供たちは、言語を理解するや否や、そのような物語を楽しむのである。その場合に子供たちはつねに、親切さと人間性が見出される側に熱心に肩入れし、残酷な者や貪欲な者や利己的な者や裏切り者を毛嫌いするのである。」F. Hutcheson, An Inquiry into the Origine of our Ideas of Bearuty and Virtue, Works, vol.1, pp.191–193.

(10) ヒュームは『人性論』第3編第1部第2節「道徳的区別は道徳感覚に由来する」のなかで、次のように述べている。「徳の感覚をもつということは、或る性格を観察することから特別な種類の満足を感ずるということに他ならない。この感情そのものがわれわれの賞賛や感嘆を構成する。われわれはそれ以上には進まないし、満足の原因を探究しもしない。」D. Hume, A Treatise of Human Nature, Book Ⅲ, Part I, Sec.Ⅱ, op.cit., p.471.邦訳、D. ヒューム『人性論』第4巻、前掲書、35頁。「もし、この道徳感覚がそうであると想定されているような、なにかそういう特殊な原理が、もしあったとすれば、われわれが若干の特定の場合にそれを、他の全てから分離切断されたものとして感じることを、おそらく期待してよいだろう。…しかしながらこのことは、主張さえされ得ないとわたしは想像する。」A. Smith, The Theory of Moral Sentiment, op.cit., p.326.邦訳、前掲書、415頁。

(11) ハチスンにおいても、道徳感覚が共感を本質としていることが示唆されていた。「…われわれの心の傾向のなかで、親切心がわれわれにとって本性的であることを強く証明するものは、同情（compassion）である。」F. Hutcheson, An Inquiry into the Origine of our Ideas of Beauty and Virtue, Works, vol.1, p.216. cf. F. Hutcheson, A system of Moral Philosophy, Works, vol.5, pp.18–21.共感の原理によって道徳的な判断を説明することは、ヒュームによって本格的に行なわれる。「この同じ（共感の）原理が、美についての感情とともに、多くの場合は道徳についてのわれわれの感情を生むのである。」D. Hume, A Treatise of Human Nature, Book Ⅲ, Part Ⅲ, Sec.I, op.cit., p.577. 邦訳、D. ヒューム『人性論』第4巻、前掲書、187頁。「…徳と悪徳の区別は、個々の性質がわれわれ自身や他人に引き起こす直接的な快不快からいかに直接に流れ出るように見えるとしても、容易に観察されるように、それはまた、しばしば主張された共感の原理にも著しく依存している。…かくして現在の仮定の一般的な概括を行なうならば、たんに眺めるだけで快楽を与える全ての心的性質は有徳的だと名づけられ、苦痛をもたらす全ての性質は悪徳的だと名づけられる。この快楽とこの苦痛は四つの異なった源泉から生ずるようにおもわれる。なぜならわれわれが或る性格を眺めて快楽を得るのは、他人やその人自身にとって有用であるように本性的に適合している性格か、あるいは他人やその人自身にとって好ましい性格だからである。」ibid., pp.590–91. 邦訳、同書、207頁。

(12)「…これら（感謝と憤慨の感情）は、人間の本性のその他の全ての情念と同じく、全ての中立的な観察者の心が完全にそれらに共感する時、全ての利害関心のない傍観者が完全にそれらのうちに入り込んでついて行く時に、正当なものと思われて是認されるのである。」A. Smith, The Theory of Moral Sentiment, op.cit., p.69. 邦訳、前掲書、107頁。道徳感覚や道徳感情の倫理学においては、行為や思考の道徳的な価値は、趣味判断の場合と同じく、気紛れに揺れ動く好悪の感情にもとづけられる。G. ハーマンはこのような倫理学の立場を情緒主義（emotivism）と呼び、理想的観察者の理論をこの情緒主義の必然的帰結と見なしている。情緒主義が相対主義に陥らないためには、この理想的な立場からの判断に特権的な地位を与える必要がある。cf. G.Haman, The Nature of Morality,An Introlduction to Ethics （Oxford Univ.Pr.:1977）pp.41–53.

（13）「…われわれが自分たちの行動を是認または否認するのは、われわれが自分たちを他人の境遇におき、そして言わば彼の目をもって、彼の地位からそれを見た時に、われわれが、それに影響した諸感情と諸動機に完全に入り込み同感することが、できると感じるかできないと感じるかに、応じてなのである。」A. Smith, The Theory of Moral Sentiment, op.cit., p.106.邦訳、前掲書、178–9頁。「胸中のこの同居人、この抽象的人間、人類の代表者、神的存在の代理人は、自然が彼らの全行為の最高裁判官に任命しておいたものである…。」ibid., p.130. 邦訳、同書、198頁。

（14）「しかし、この胸中の法廷が、このようにして、われわれの全ての行為の最高の裁決者であるとしても、…それでも、もしわれわれがその設立の起源を尋ねるならば、その裁判権の大部分が引き出されているのは、…まさにその法廷（世間）の権威からなのだということを、われわれは知るであろう。」ibid., p.129. 邦訳、同書、197頁。スミスにおいて明らかでないのは、この世間を支配している普遍的な模倣状態の存在である。

（15）「賞賛し、愛するという彼らの永続的な欲求を満足させるために、かれらは時々新しい偶像を作らねばならないが、次にはそれらを順番に破壊していく。」G. Tarde,Les lois de l'imitation op.cit., p.220. 「古きものの威光だけがもっぱら支配する時代や社会とは、古代ローマにおけるように、古さがその本来の意味を越えて愛すべきものを意味している時代や社会である。新しさの威光によってむしろ支配されている社会とは、新しければ全てよし、ということが諺であるような時代や社会である。」ibid., pp.267–68.

第8章　自由主義

第1節　人　権

マルクスは『経済学批判要綱』の冒頭で近代市民社会のイデオロギーについて次のように述べている。「スミスやリカードが出発点とする個々の孤立した猟師や漁夫は、18世紀流のロビンスン物語という、幻覚をともなわない構想物の一つではあるが、文化史家の考えるように、決してたんに過度の洗練醇化に対する反動や、誤解された自然生活への復帰を表現するものではない。…それはむしろ、16世紀以来準備されて18世紀にその成熟への巨歩を進めた“市民社会（ブルジョワ）”を予想している。この自由競争の社会では、個々人は、それ以前の歴史時代に彼を一定の限られた人間集団の一員にしていた自然の紐帯その他から解放されて現れる。スミスやリカードがまだ全くその影響下にあった18世紀の予言者たちは、18世紀のこうした個人を…、過去に実在した理想として思い浮かべていたのである。歴史の結果としてでなく、歴史の出発点として。」(1)

この有名な箇所にかぎらず、マルクスが多くの箇所で強調しているように、この独立した個人としての人間は、一般に近代化と呼ばれる歴史的発展の結果である。あるいは本論の出張にしたがえば、それは、模倣衝動の抑圧と制限を通じてようやく現れたものであって、過去の歴史的発展を前提している。そして、これはマルクスもはっきりと指摘してはいないが、この歴史的発展における初期の諸段階は、決して完全に消滅したわけではなく、現在の段階を支える基層として機能している。したがって近代市民社会は伝統的な共同体によって支えられ、それよりも根源的な共産主義的な群集によってさらに支えられている。それと同じように、近代的な主体的な個人もまた、一定の慣習と伝統によって規定された身分や階級の一員としての一般的で類型的な人間の上に乗せられており、さらにその下には、群集の一員として無差別に模倣し合う匿名的でより一般的な人間が無意識的な下部構造として沈んでいる。(2)

ただし、これもまたマルクスが指摘しているように、近代の思想家たちがこのような孤立した個人としての人間を歴史的な出発点と見なしたことは必然的なことである。すなわち、まず第一に、すでにデカルトに関して論じたように、模倣衝動を全面的に抑圧し制限して、いかなる模範をも無批判に模倣することなく、新機軸の行為や思考を自由に創造するよう定められた近代的な人間は、歴史的な前提を全く持たない絶対的な出発点と見なされねばならない。近代的な人間がこのように歴史的な前提を欠いていると見なされねばならないのは、自由な創造というものは慣習や伝統といった歴史的な鎖を断ち切って新たな歴史的な始まりを画することを意味しているからである。さらに第二に、この近代的な人間は、独立自存の孤立した個人と見なされねばならない。人間は、本源的な群集の中で無差別に模倣し合ったり、伝統的な身分や階級の一員として一定の慣習的な模範のみをひたすら無批判に模倣しているうちは、未だ多かれ

少なかれ一般的で無記名的な類的存在者であって、他にかけがえのない個性をもたず、それ故に個人としては生活していない。模倣衝動を完全に抑圧し制限して、いかなる模範もなしに新しい型の行為や思考を創造するにせよ、あるいは一定の模範を批判したうえで模倣するにせよ、とにかく全ての行為や思考を自分だけの責任において行なうようになってようやく、近代的な人間は成立する。そして、近代的な人間が無意識的な模倣への誘惑に意識的に抵抗しながら、自分だけの行為や思考について決断しうるためには、彼は一切の自然発生的な社会的紐帯から切り離されて孤立した自由な個人であると見なされねばならないのである。このようなわけで、ヨーロッパに最初に成立する近代的な人間は、歴史の出発点として仮定される孤立した個人である。そしてすでに述べたように、この近代的な個人は、攻撃衝動を発現させて互いに敵対し、土地や異性を私的に排他的に所有しようと熱望して、嫉妬し合いながら競争する人間である。したがってそこでは、個性の発展とともに生じてきた攻撃衝動によって根源的な模倣衝動は変形されて、嫉妬の感情にもとづく競争として現れ、このような競争としての模倣が人間をますます啓蒙していくのである。(3)

歴史的に無前提的な出発点と見なされるこの近代的な個人は、生まれながらに自由であると考えられている。つまりそこでは、人間はその模倣衝動を完全に抑圧・制限して、全く新しい型の行為や思考を創始し得ると考えられている。そして、このように受動的な模倣を排して、独創的な発明・発見を通じて、つねに絶対的な新しさを生活のうちにもたらし得るという自由をその基本的な内容としているのが、近代的な人間にとって生得の権利とされている自然権あるいは人権である。(4) この近代的な権利は、前近代的な権利とは、明確に区別される。前近代的な社会における権利は、原始共産社会における権利であれ、身分制的な共同体における権利であれ、その社会において構成員に提供される特定の財貨の分配に与ったり、特定の公共的・政治的な行為に参加したりできる権利を意味している。すなわち、この古い意味での権利は、獲物や収穫物や農耕地を分配されることや、政治的決定や裁判に参加することや、社会的な分業体制のなかで一定の役割を担うことなどをその具体的な内容としている。したがって、このような権利は、歴史的に形成されてきた一定の社会体制ないし慣習的・法的秩序を前提している。(5)

これに対してホッブズが自然権として最初に明確に定式化した近代的な権利あるいは人権は、いかなる社会体制も前提していないと考えられ、むしろ一切の社会体制に先行していると見なされている。なぜなら、この権利は、近代的な個人があらゆる歴史的な鎖を断ち切って全く新たに歴史を創始することを可能にする権利だからである。自由を基本的な内容とするこの権利は、すでに述べたように、全てが許されている道徳的な真空状態としての私的領域をもたらす。社会状態が形成される以前の自然状態において、一切の歴史的な背景を捨象し得るまでに主体化された人間が持つとされるこの人権の領域には、いかなる既成の慣習も道徳もなく、いかなる禁忌(タブー)もなく、心して模倣すべき模範もなく、追求すべき目的として指定された善もなく、その

後に続くべき生涯の物語もない。むしろそこでは人間は、『方法序説』におけるデカルトのように、この無記名の空間のなかで、自らで新しい目的を設定し、それを追求するための新しい型の行為を創造し、これまでにはなかった新しい生涯の物語の軌跡を描こうとするのであり、このように独創的で個性的で新奇な生活を送ることのうちに自由の価値を見出すのである。したがってそこでは、各人にとってよいと思われているものと現実によいものとの間の古典的な差異はもはや存在せず、突拍子もない愚行への権利も含めて、価値相対主義と価値の無政府状態が帰結することになる。(6)

このような自然権をもつ近代的な人間たちが相互に取り結ぶ関係は、ホッブズの有名な定式によれば、「万人の万人に対する闘い（bellum omnium contra omnes）」であるが、これほど極端な無政府状態についての仮説は稀であるとしても、とにかく多かれ少なかれ不安定な自然状態であると仮定されている。そして、この自然状態から社会状態への移行は、これらの近代的な人間たちの社会契約にもとづくと見なされる。なぜなら、すでに述べたように、まず第一に、これらの個人はあくまでも歴史の絶対的な出発点であり、彼らの権利は生得的な自然権としていかなる社会秩序にも先行していると仮定されているから、そのような個人からなる社会は、社会状態に先行する自然状態において彼らによってようやく作られるからである。さらに第二に、この社会を作るのは、孤立し自立した個人であるから、こうして作られる社会は、これらの個人の間で行なわれる主体的で意識的な取り決めとしての契約にもとづかざるを得ないからである。したがって社会契約論は、このような自由な個人からなる近代社会にとって必然的な構成原理であって、自由主義の核心をなすものとして、ホッブズ、ロックからカントを経てＪ．ロールズに到るまで一貫して主張されているのである。その際に、この社会契約が現実に行なわれたと見なされようと、あるいは自由主義的な原理にしたがって社会を構成するための理念的な仮説と見なされようと、事柄の本質はいささかも変わらない。人間が、模倣衝動を完全に抑圧し制限した近代的で自由な個人と見なされ、また人間をそのように見ることが要請されるかぎり、つまり自由が人間にとって第一義的な価値と見なされるかぎり、社会は彼らの社会契約にもとづくと仮定されざるを得ない。(7)

この社会契約において自然権は一定の制限を受けるが、その際には平等の原則が貫徹される。すなわち、各人の自然権は社会契約によって平等に限界づけられるのであり、各人は、こうして平等に限定された自然権を自らの自由の領域として確保するのである。したがって近代社会においては人間は、自由で平等な人格として互いに認め合い、このような相互承認にもとづいて社会生活を送ることになる。自由と平等は、近代的な人間によって形成される近代社会を規定する二つの基本的な価値である。

自由と平等というこの二つの基本的な価値は、人間学的に見て、全く異なった性格と基礎を持つものである。そして、これから論じていくように、この二つの価値の間の矛盾が自由主義に関わる全ての諸問題を構成していると言ってよい。(8)すでに述べたように、人間はもともと近代的な意味で自由な個人ではない。むしろ人間は本源的には匿名的で集団的な一般者であっ

て、そのつどの外的な対象の影響力に否応なしに突き動かされて、支離滅裂に夢遊病的に模倣を繰り返している。人間は、啓蒙の過程で模倣衝動を抑圧し制限することによってようやく、自由な個人へと歴史的に淘冶されてくるのである。これに対して、人間は本源的に平等である。人間は身体的には互いに驚くほど似ており、この身体的な類似性にもとづいて互いに模倣し合ってさらに類似したものになろうとしている。この「万人の万人に対する模倣（imitatio omnium ad omnes）」によって凝集される原初的な群集が、近代社会においてもその暗黙の基層をなしている。つねに類似したものになろうとする根源的な模倣衝動を欠いては、いかなる社会も存立し得ないのであって、近代社会もその例外ではない。そして、この根源的な衝動によって直接的に規定された価値が平等であって、人間は模倣衝動に突き動かされて、平等性をつねに求めて止まないのである。こうして、一方では模倣衝動を完全に抑圧し制限して、互いに自由な個人として差異化し孤立化する近代的な人間は、他方では模倣衝動にしたがってこの自由を互いに平等に分配し合い、平等という価値にしたがって、言わば自由であることを模倣し合うことによってようやく、社会と共同生活へと結集しているのである。(9) 共同体においては、伝統的な慣習や宗教が、模倣衝動にもとづいたディオニュソス的原理を体現し、身分・階級に関わる恥と禁忌（タブー）が、模倣衝動の抑圧と制限にもとづいたアポロン的原理を体現していた。近代社会では、このような共同体は多くの場合は無意識的な基層へと沈み、この上にあって、一方では、模倣衝動にもとづいた平等の原理がディオニュソス的原理を体現し、他方では、模倣衝動を抑圧し制限して人間を自由な個人へと差異化する自由の原理がプロメテウス的原理を体現していると言うことができる。そこではこの平等の原理は、一方では直接に模倣衝動にもとづく応報的正義にしたがって、自由のような権利を互いに平等に認め合ったり、経済的な価値などを平等に交換し合ったりするというかたちで実現され、地方では分配的正義にしたがって、自由のような権利や経済的な価値などを平等に分配されるというかたちで貫徹される。そして、平等の原理は根源的な模倣衝動にもとづいているが故に、このような平等の価値は自明のものであって、その根拠について問われることは殆んどないのである。(10)

ホッブズにおいて端的に見られるように、人間たちが自然状態においてすでに本性的に持つとされる自由の権利は、互いにぶつかり合って消耗せぬように社会契約によって制限され、自由の権利として各人に平等に分配される。そして、諸個人の自由の権利がこのように平等に制限されて平等に分配されて互いに調和することを保証し、法治状態としての市民社会を確立するために、この社会契約によってさらに主権あるいは公的な権力が形成される。こうして、劇場支配制（デアトロクラシア）のもとで独創性を求めて競い合う諸個人にそのための自由の権利が平等に分配されて、彼らの自由が互いに平和裡に調和するように配慮するこの近代的な主権の立場に立って、近代的な自由放任（レッセフェール）の状態を眺めた倫理学がカント倫理学である。あるいは、道徳感覚や道徳感情の倫理学が、近代社会という劇場の舞台を眺める観客の視点から対象としていたこの自由放任の状態を、上空飛行する理性の超越的な視点から眺めて対象とした倫理学が、カント倫理学に他

ならない。(11)

道徳感覚や道徳感情にもとづく批判は、共通感覚を用いて共感することによって、仲間の市民たちの行為について道徳的に判断する。これに対して、上空飛行するカント的な理性は、言わば国家統治の視点から、近代的な市民の自由な行為について吟味する。すでに述べたように、市民社会という巨大な劇場の舞台の上で市民は、自由な個人として新奇な型の行為や思考を提示しようとつねに努力している。その時にこの個人の理性が、彼自身の身体の位置を脱却して遙かな高みから彼自身を眺めるならば、彼自身が行なおうとしている行為や思考は、模倣衝動にしたがってそれらをつねに模倣しようと熱望している仲間の市民たちの平等性要求という背景のもとで捉えられることになる。したがって理性は、もし彼が実際にそのように思考して行為するならば、他の全ての者にそれを模倣して、同じように思考して行為する権利が生ずることを告げるのである。こうして、全ての社会的凝集力の基礎としての根源的な模倣衝動にもとづく平等の権利が近代社会においても暗黙のうちに社会契約によって各人に分配されていることを、理性は各人に教える。あるいは、理性のこの秘やかな声がようやく各人に理念としての社会契約を確認させて、自由の権利を平等に分配するのである。近代社会もまた模倣衝動によって決定的に規定されているから、全ての自由な新しい行為や思考は、少なくとも権利としては、万人によって模範として模倣され得ることになる。そして、もしそうならば、他者によって現実に模倣されて、思考され行なわれては困るような行為は、道徳的に悪しき行為と判断して、これを行なってはならないと理性は命ずるのである。理性のこのような反省によって、各人の自由は、他者の自由と調和し得る範囲内へと自発的に制限されることになる。カントの有名な道徳法則は、「あなたの行為の格律が普遍的な法則となることをあなたが同時に望むことができるような格律にしたがってのみ行為せよ」と命ずるが、その時に意味されているのは、このことに他ならない。(12)

近代的な行為は、いかなる先例を模倣することもなく、全く新奇な思考にもとづく独創的な行為として創始されることを求めるが故に、過去に行なわれた行為に関する経験によっては、その道徳的な価値を判断し得ない。すでに述べたように、道徳感覚や道徳感情の倫理学は、当該の行為に関連した人々の感情に共感することによって、その行為の道徳的な価値を判断するという方法を提示して、全く新奇な行為の道徳的検閲というこの近代的な課題に答えようとした。カントの倫理学における道徳法則は、この近代的な課題に答えるいま一つの方法を提起するものである。

そのようなわけで、カント倫理学が前提としている人間の行為や思考は、天才的で新奇で独創的な行為や思考である。すでに述べたように、天才とは模範とされて模倣される者である。(13) そして、カントの道徳法則は、全ての人間が自らの全ての行為や思考を、他者によって模倣される天才的な模範と見なして、その道徳性を判断することを命ずるのである。近代社会では、人間は自由な理性的存在として模倣衝動を完全に抑圧し制限して、新奇な思考にもとづいて独創的な行為を行なおうとつねに努力している。カントはこのように自由な近代的人間を高く評価

して、かつてプラトンによって理想像とされた神の操り人形としての人間を厳しく否定する。(14) それ故に、習慣化した思考にもとづいて、過去の模範を模倣して行なわれる行為は、カントによれば、道徳的な判断の埒外に置かれる。そのような行為は、惰性にもとづいた半ば無意識的なものであって、その場合には行為者は性格なき者として、自らの行為について自発的に思考したり、その行為を自覚的に意志することはなく、それ故にその行為に責任を負うこともない。行為者自身の思考を経て、自由に意志されて実行される行為だけが、行為者自身によって創始される行為として、道徳的な判断の対象とされるに相応しい行為なのであって、それが模範として普遍的に模倣された場合を想定して、その道徳的な価値について吟味がなされるのである。(15)

カント倫理学における道徳法則は、ちょうど天才が模倣衝動を完全に否定しながら他者の模倣衝動を前提しているように、模倣衝動を否定しつつ、模倣衝動の作用を前提している。全ての行為が、天才的な思考にもとづく独創的な行為であると原理的に仮定したうえで、その行為が全ての他者によって模倣された場合を想定して、その行為について道徳的に判断せよ、と道徳法則は命ずるのである。ただし、カントが想定している近代的な人間類型にしたがえば、この場合に他者は決してつねに実際に事実としてその行為を模倣するわけではない。なぜなら他者もまた近代的な個人として模倣衝動を完全に抑圧し制限して、新奇で独創的な行為と思考を創始しようとつねに努力しているからである。他者が多くの場合に実際に行なうことは、その行為や思考を批判して、それよりもさらに優れた形態の行為や思考を創始しようと努力することであろう。したがって、ここでは事実問題（quid facti）ではなく、たんなる権利問題（quid juris）が取り扱かわれている。(16)　すなわち、根源的な模倣衝動のために、あらゆる行為は、それがたんに思考されるだけでなく、現実に行なわれるならば、全ての他者に、その行為を模倣する可能性を平等の権利として付与せざるを得ないのであって、万が一にもこの権利が正当に行使された場合を想定して、その道徳的な価値が判断されねばならないのである。

カントの道徳法則という試金石によって道徳的に悪しき行為と判断される行為は、もしそれが実行されて、しかも悪しき行為として批判され糾弾されないならば、他者によって実際に普遍的に模倣され、そのことによって急速に社会生活を全般的に不便なものにして、ついには社会生活を崩壊させかねない行為である。例えば、返済する見込みもないのに、そのことを隠して借金するという行為が行なわれ、このような思考にもとづく行為が道徳的に悪しき行為と判断されないならば、正直者は馬鹿を見るとばかりに、この行為はやがて普遍的に模倣されるようになり、その結果として、返済を約束して借金するという行為そのものが行なわれなくなるであろう。(17) このような意味において、行為者は、このような行為が普遍的に模倣されることを意志できないのであって、カントの道徳法則はそのことを彼に悟らせるのである。

借金行為に関するこの判断は、例えば靴を生産するという経済的行為について、この道徳法則による吟味を行なった場合の判断とは必然的に異なっている。たしかにこの場合でも、この

行為が実際に普遍的に模倣されたならば、その結果は破局的であって、経済生活が崩壊するであろう。しかしこの行為は、仮にそれが悪しき行為と判断されず、全ての者にそれを模倣する権利が与えられたとしても、脱兎の如く模倣されて破局的な結果をもたらすことはないであろう。すなわち、この行為が実際に普遍的に模倣された場合には、競争が行なわれて、社会的に必要なだけの靴生産の行為の他は淘汰されるのであって、この行為を模倣しようとする者はこの競争に勝ち抜かねばならない。そして多くの者は、この行為を実際に模倣することを断念し、靴を生産する行為を模倣する権利を保留するだけで満足するのである。このような意味において、靴を生産しようとする者は、自らの行為が普遍的に模倣されることを意志し得るし、経済的な競争に勝ち抜くという決意とともに、このことを意志し得るのでなければならない。あるいは、別の言い方をすれば、借金を踏み倒そうとする行為は、もし道徳的に是認されるならば、それが普遍的に模倣されて破局をもたらすことを防ぐ歯止めを欠いているが、靴生産のような行為は、競争による淘汰という有効な歯止めをもっているのであって、それ故に道徳法則による吟味に耐えられるのである。また、このことに関連して、前者のような行為は、ひとつにはこの歯止めを欠いているが故に、公開され人目にさらされて模倣を誘発することを恐れて秘かに行なわれることを要するのに対して、後者のような行為は、この歯止めのために、人前で堂々と行なわれ得る。そしてこのこともまた、この行為が普遍的に模倣されることが意志され得るということなのである。(18)

すでに述べたように、カントの道徳法則においては、或る新奇な行為を模倣する権利が問題とされているが、仮に他者がこの権利を実際に行使する場合でも、決してつねにその行為が寸分違わずに模倣されるわけではない。道徳法則において検討されているのは、具体的で個別的な行為そのものではなく、あくまでも行為の格律（Maxime）であり、その行為に関する一般的な原則である。そして格律というものは、つねに多かれ少なかれ抽象的な概念を用いて規定されているのであって、多様な個別的な行為を包含し得る。したがって、或る行為の格律が実際に普遍的な立法となる場合には、他の全ての者が群集心理にかられた恐慌状態のうちに一斉にその行為をそのまま模倣するのではなく、むしろ各人がこの格律をさまざまな抽象の水準で解釈したうえで、それに類似した行為を行なうというかたちで、模倣的にふるまうのである。こうして、カントの倫理学が前提している近代的な個人は、抽象的な法を個別的な事例を適用するというかたちで模倣を行なうのであって、道徳法則による吟味は、或る行為の格律が普遍的な法則となるということを、つねにこのような適用可能性の問題として考えねばならない。その場合に、他者による行為が最初の行為の格律の適切な適用事例と見なされるべきか否かは、そのつど検討されねばならない。(19)

カントによれば、概念とは規則として作用するものである。個々の対象を概念的に捉えるということは、それらに普遍的な規則を適用して、それらを同一のものとして同じように取り扱うことである。そして、このように同一化することが、カントによれば、悟性あるいは広義の

理性の機能である。[20] カント倫理学において前提されている人間は、この理性を用いて上空飛行的な思考を行ない、個々の行為を概念的に同一の行為として解釈する。それ故に、或る行為が道徳法則を用いて吟味されて、その格律が普遍的な法則となると仮定された場合に、他者によって行なわれる行為は、この格律に示される抽象的な概念のもとでさきの行為を同一であると見なされる行為である。したがって、その場合には、模範とされる行為の本質が抽象されて、それと概念的に同一の行為が行なわれるにあたって、法の解釈と適用に見られるような新奇の創造が一定の範囲内で行なわれるのである。ちょうど商品交換において、使用価値としては異質なさまざまの商品が、価値としては同一のものとして同等化されるように、カントの倫理学においても、質的にはさまざまに異なった行為が、概念的には同一のものとして同一の格律にもとづいて行なわれると想定されるのである。しかし、或る行為の格律が普遍的な法則となると仮定される際に行なわれるこのような同一化は、類似性の形成にもとづいており、それ故に模倣にもとづいている。カントによれば、規則を適用して同一化する概念の下に個別的な対象を包摂するという知的作業は判断力によって行なわれるが、すでに述べたように、判断力とは、限定された模倣的な身体運動を用いて図式ないし輪郭を描き出すことによって、諸対象の間に安定した類似性を確立することを本質としている。したがって、或る行為の格律が普遍的な法則とされる際に行なわれる概念的な同一化は、判断力による類似性の形成にもとづいており、その行為を模倣して類似した行為を行なうという模倣的なふるまいにもとづいているのである。その意味において、カントの道徳法則は、根源的な模倣衝動から生ずる模倣の権利要求・平等性要求に配慮しているのである。[21]

このようなわけで、カントの近代的で自由主義的な倫理学は、模倣衝動を完全に抑圧し制限する自由な個人という近代的な人間類型に正確に対応しているが、それにもかかわらず、全ての社会の基礎としての普遍的な模倣衝動を暗黙のうちに前提している。カントの道徳法則は、行為を道徳的に判断するにあたって、「その行為の格律が普遍的な法則となることをあなたが望むことができる」かどうかを吟味するように命ずるが、そもそも或る行為の格律が普遍的な法則となってしまうのは、社会においては本源的に万人が万人を模倣しているからである。社会が近代化され啓蒙されるにつれて、人間は自由な個人となってその模倣衝動を完全に抑圧し制限していくが、それでも模倣衝動は下部構造において作用しつづけている。そしてこの模倣衝動は、自由の価値とならぶ平等の価値として現れて、近代的な個人が自由に創造した新奇な行為や思考を全て模倣する権利としての平等性の要求となって貫徹されるのである。近代的な原理としての自由をこの平等性要求と両立し得るように制限するためのひとつの知的枠組がカントの道徳法則である。

しかし道徳法則がこのように模倣衝動を前提しているということは、カントによっては洞察されていない。近代の自由主義を確立した多くの思想家においては、独立した個人の根底に集団的で一般的な人間が潜在しているとは考えられていなかったが、それと同じようにカントに

おいても、自由で理性的な個人としての人間の基礎をなす受動的で感性的な一般者としての人間の模倣的なふるまいのために道徳法則が存在しているとは考えられなかった。したがってカントにとっては、道徳法則は、その根拠が不明なままに、純粋理性の事実としてたんに与えられていたのである。(22) カントにとっては、道徳法則は自由の認識根拠（ratio cognoscendi）であった。(23) つまり、行為の際に道徳法則が意識されることによって、人間は自分が自由な主体であることを知るのである。何故なら、行為の前に行為者に反省を促して、自らの行為が模範となって普遍的に模倣される事態を想定せよと命令する道徳法則によって、行為者は、自分が模倣者ではなく、むしろ他者に模範を提供する天才として、新奇な行為を自由に創造していることを思い知らされるからである。しかし、道徳法則が行為者にこのような注意を喚起するのは、彼自身を含めて全ての人間が本性的な模倣者として彼の行為や思考を模倣しようと潜在的に欲しており、模倣への権利を平等性要求として、社会契約という思想的枠組を通じて要求するからなのである。そして、道徳法則がこのように平等の認識根拠でもあり、ひいては模倣衝動の認識根拠でもあることは、カントにはついに理解されないのである。

近代社会の劇場支配制（テアトロクラシア）のもとで、近代の倫理学は、新奇な行為を自由に創造しようとする個人に対して、「何をなすべきか」という実践的な問いに答えるための手引を与えようとしてきた。そして、ハチスンの道徳感覚の倫理学やスミスの道徳感情の倫理学と比較すると、カントの道徳法則の倫理学はこの近代的な課題により優れたかたちで答えていると言える。

まず第一に、道徳感覚の倫理学においては、人間に本来的に備わっていると仮定される道徳感覚がこの問いに答える。ハチスンによれば、この道徳感覚は、趣味判断を行なう内感とともに、眼前の対象の道徳的価値を瞬時に判断する。したがって基本的には道徳感覚は、新奇な思考にもとづく独創的な行為が実際に市民社会の舞台に出現した後になって、これに道徳的な判断を下すことになる。これによって世間一般の評価が世論（public opinion）として形成され、世論という「流行の法あるいは私的検閲の法」(24) によって、新奇な行為や思考は篩（ふるい）にかけられ、道徳的によきものと悪しきものとに選別されるのである。それ故に道徳感覚は、自由な行為者に対して、彼の行為や思考の道徳的な価値を前もって正確に見きわめるための規準を提供するものではない。それらが世論によっていかに判断されるかは、実際に験してみるより他に仕方がない。仮に、或る思考にもとづいて或る行為がなされた場合の世論についてあらかじめ想像してみようとしても、その場合には、世間の人々の道徳感覚は現在と同じように作用して、現在のような世論が形成されると仮定されざるを得ないから、天才的な行為と思考に対して、これまた天才的に独創的な批判がなされて、全く新しい流行と世論が形成されるという可能性をあらかじめ織り込んで予想を立てることはできない。したがって、新しい型の行為や思考の道徳的な価値は、実際にそれを世間一般の道徳感覚による批判にさらしてみる以外に、判断のしようがないのである。これに対して、すでに述べたように、カントの道徳法則は、新奇な行為に関する思考としての格律が普遍的に模倣されて、その行為に類似した行為があまねく行なわ

れた場合を仮定させることによって、独創的な行為と思考を前もって道徳的に吟味することを可能にするのである。

次に第二に、道徳感情の倫理学においては、世論による批判と検閲は、人間に本来的に備わっている共感にもとづいて行なわれ、新しい型の行為や思考は、それらに直接的に関わる人々の感情に共感することから湧き上がる道徳感情によって決定されると見なされる。このようにスミスは、ヒュームの共感の理論にもとづいて、道徳感情の作用をはっきりと共感にもとづけることによって、世論を形成する際の観察者たちの心の動きをより明確に説明した。そのために、すでに述べたように、道徳感情の倫理学においては、新奇な行為や思考の道徳的な価値を前もって評価することが可能になった。すなわち、この場合には行為者は、新奇な思考にもとづいて新奇な行為を行なった時の当事者全ての感情を想像し、最後にこれら全ての感情に公平に共感する観察者が抱く道徳感情を想像し、こうして自らの胸中に想定された理想的観察者の道徳感情にしたがって、自らの行為と思考を判断すればよいわけである。

しかし、道徳感情がこのように他者への共感にもとづいているかぎりでは、この道徳感情による批判では、道徳的にきわめて悪しき行為が私的な検閲の網の目を通過してしまう。すなわち、スミスのような理論によれば、或る行為や思考が道徳的に否認されるか否かは、それらによって具体的な損害を受けた人々の苦痛や怨恨や復讐の感情を観察者が共感することに懸かっている。しかし、いかなる特定の個人にも具体的に感じられる損害を与えず、それ故に誰の心のうちにも苦痛や後悔や遺恨の感情を引き起しはしないが、それにもかかわらず、他者にきわめて重大な損害をもたらす行為や思考がある。それは、例えば、自分だけ助かろうと考えて、戦闘の最中に秘かに戦場から離脱したり、自分だけを例外にしようと考えて、秘かに脱税するというようなことである。これらの行為や思考は、明らかに他者に損害を与えるが、それが多数の人間に分散されてしまうために、その場合には他者はこの損害を具体的な苦痛としては感じないのである。そしてスミスのように、行為や思考についての道徳的な批判が、それらによって直接的に影響を受ける人々の感情に共感することにもとづいているならば、これらの行為や思考は道徳的に否認されぬままになってしまうのである。これに対してカントの道徳法則にしたがって、これらの行為の格律が普遍的な法則になるというかたちで、それらがあまねく模倣された場合を想定するならば、それらの悪しき性格は一気に露呈することになる。これらの思考にもとづく行為は、行為者が自分だけを例外にして、他者によって模倣されないかぎりにおいてのみ、行為者にとってきわめて有利で、しかも他者に殆んど損害や苦痛を感じさせないのであって、もしも普遍的に模倣されるならば、行為者も含めて社会全体に破局的な損害と苦痛をもたらすのである。カントの道徳法則はこれらの行為や思考にも網をかけるが、それは、すでに述べたように、行為や思考は社会において本性的に模倣されて伝染するという単純な人間学的事実に対して、カントの倫理学が暗黙のうちに考慮を払っているからである。

人間が自由な個人へと陶冶される近代社会においては、全ての社会を支えている普遍的な模倣状態は、社会契約によって各人の自然権を平等に保証し合うというかたちで現れる。この相

互保証の枠組みのもとで、自由に想像される新奇な行為や思考の道徳的な価値を前以って吟味するための規準が、カントの道徳法則に他ならない。近代的な個人が自由に創造する行為や思考は、たとえそれらが模倣衝動の完全な抑圧と制限にもとづいているとしても、社会のなかでさまざまな抽象の水準において模範とされ得ることを考慮したうえで、具体的な行為として実行されねばならない。このことを道徳法則は各人に教えるのである。したがって、その場合には全ての人間は、自分も他者も互いに模倣し合って似たことを思考し似たことを行なうという事実を前提にして、多くの行為を意志したり控えたりする。戦場に踏み止まって戦ったり、正直に税金を払ったりするのは、他人もまた同じように考えて同じように行為することを前提したうえのことである。全ての人間がこのように互いに模倣し合って一定の行為を意志したり差し控えたりする際の暗黙の約束をヒュームは黙約（convention）と呼び、この黙約にしたがって行為したり思考したりする心構えを人為的な徳（artificial virtue）としての正義と呼んだ。(25) したがって、カントの道徳法則はこのような黙約を前提としており、この黙約にしたがって新奇な行為や思考を道徳的に選別する知的装置である。そして、この黙約という前提に照らしてはじめて、道徳法則に無条件に従うことが合目的性をもっていることも理解されるのである。

人間は本源的な模倣衝動にしたがって互いの行為や思考を本性的に模倣し合い、またそのことの一環として、応報的正義にもとづいて、好意には好意をもって応え、悪意には悪意をもって応える。このような基本的条件のもとでは、いかなる思考にもとづいていかなる行為が選択されるかは、他者もまた同じように考えて選択するであろうという予想にもとづいて行なわれねばならない。そのために、それ自体を切り離して考察してみれば、行為者に必ずしも有利な結果をもたらさない行為であっても、全ての人間がその行為を模倣することによって得られる全体的な利益を視野に入れて、選択されねばならない。また、逆に、それ自体として切り離して考察してみれば、行為者にとって最も有利だと考えられる行為であっても、全ての人間がそれに類似した行為を行なうことから生ずる全体的な破局を視野に入れて、道徳的に悪しき行為として差し控えられねばならないのである。いわゆる「囚人のジレンマ」に関する有名な思考実験は、このことを例示している。(26) このようにして、近代的な個人の自由で独創的な行為であれ、とにかく全ての社会的な行為は不可避的に模倣されて伝染していくという基本的な条件の下で、ルネ・ジラールが指摘した暴力の伝染のような破局的な模倣の悪循環を阻止して、協力的な行為の伝染のような建設的な模倣の循環を駆動させる行為と思考だけを取り出す知的な濾過装置が、カントの道徳法則に他ならない。(27)

カントの道徳法則の倫理学が秘かに前提しているのは、その根源的な模倣衝動のために人間の全ての行為や思考は必然的に模範とされて模倣されざるを得ないという事実であるが、このことは、人間の行為や思考の必然的な真剣さと真実性に関連している。すなわち、人間はつねに自分にとって最善であると考えられる行為を行なわざるを得ない。そのかぎりでは、「何びとも自ら進んで悪をなすことはない」(28) というソクラテスの言葉は正しい。人間は、最善の行為

だと信じていない行為を行なうことは決してできない。後で後悔したとしても、行為がなされた時点では疑念は払拭されたのであり、また他人を惑わす目的で故意に愚劣な行為が行なわれたとしても、他人を惑わすためにはその行為が最善だと信じられていたのである。さらに、他人に見つかれば道徳的に非難されると分かっている行為を秘かに行なう場合でも、つねに行為者は、もし見つからなければ、その行為が最善だと信じており、また見つからないと確信しているから、その行為を行なうのである。こうして人間の全ての行為は、つねにその人間の内奥の信念を示しているのである。したがって、他者の行為をつねに模倣しようとしている観客としての人間にとっては、眼前で演ぜられる行為は、行為者によって最善と考えられる模範として提示れている。そのような行為や思考は、かつての伝統的な共同体における始源としての神の像と同じように、全ての人間が模倣すべき模範として、行為者の責任において、全人類に提示されているのである。

本源的な模倣衝動のために、近代的な個人の全ての行為が置かれているこのような状況にもっぱら注目しているのが、ジャン＝ポール・サルトルの倫理学である。したがって、当然のことながら、サルトルの倫理学はカントの倫理学と本質的に類似した性格をもっている。(29) サルトルにおいても、人間は本質的に自由であることが強調されている。人間は自由に行為して自らの生活を創造していくのであって、それ故に人間においては実存は本質に先立つ。(30) そして、サルトルによれば、人間はこのように自由に思考して行為を選択することによって、全人類を自らの選択に巻き込む。したがって人間は、自己の孤独な選択が必然的に万人の選択として提示されることになるということから生ずる重い責任を自覚せねばならない。このように個人の選択が全人類の選択として示されざるを得ないということを、サルトルは参加（engagement）という概念によって表現している。かくして、全ての人間は、自由に行為する時に「…自分をアンガジュ（アンガアジュマン）し、…自分がかくあろうと選ぶところのものであるばかりでなく、自分自身と同時に人類をも選ぶ立法者である」(31) ということになる。しかし、それでは何故に人間はこのように全人類を自らの選択に参加させて拘束するのか。その理由は、サルトルにおいては明らかではない。そして、すでに述べたように、その理由は、人間の全ての行為や思考が全ての他者によって必然的に模範とされて模倣されるからである。観客としての人間を突き動かしている模倣衝動が、行為者としての人間の側からすれば、自らの思考と判断を万人のものとして提示せざるを得ないという重い責任として感じられているのである。

サルトルの倫理学は、カントの倫理学と同じように、人間に普遍的な模倣的ふるまいを前提としているが、これもカントの場合と同じように、このことを等閑視している。何故なら自由主義一般がそうであるように、サルトルは、倫理学が対象とする人間を完全に自由な存在と見なしており、人間の魂のうちにある受動的で無記名的で身体的で模倣的な層を倫理学的考察のなかで充分に考慮しないからである。サルトルによれば、「人間は自由そのもの」であり、むしろ「人間は自由の刑に処せられている」と言える。(32) しかし、すでに述べたように、自らを完全に自由だと見なす近代的な個人を暗黙のうちに支えている習慣の層は、集団的な文化形成

物として、歴史過程を通じて徐々に形成されてきて、半ば無意識的に惰性的に作用するものである。そして、この共同体的な層の下にはさらに、模倣衝動にしたがって夢遊病的にふるまう無意識的で群集的な深層が潜んでいる。近代的個人という上層は、状況次第でたちまち消滅して、この集団的な下層のうちに埋没してしまうものであり、人間の社会的な行為は、たとえ近代社会においても、つねにこのような基礎の上に、道徳的に組み立てられねばならない。ところがサルトルは、カントと同じように、近代的な個人が行なう自由で独創的な思考と行為だけに注目し、この自由な主体性を支えている身体的な模倣衝動に注目しない。したがって、サルトルにおいては、自由な思考や行為が何故に全人類をそれに参加させ拘束するのかが不明なままになるのである。(33)

現代イギリスの倫理学者R．M．ヘアの倫理学も、カントやサルトルの倫理学と同じようなかたちの自由主義的な欠陥を持っている。分析哲学者として言語の意味を考察するヘアによれば、言語的に表現される全ての判断は、それが記述的な意味をもつかぎりにおいて、普遍化可能性（universalizability）をもつ。すなわち、或る対象について一定の記述的判断を行なう者は、他の全ての類似した対象について同じように判断することへと意味論的・論理的に拘束される。(34) そして、「よい」というような評価語を含む価値判断もまた普遍化可能性をもつ。すなわち、一般に価値判断は推奨性（prescriptivity）をもち、それ故に人を説得し、その選択を指導するという機能をもつが、それだけでなく、その判断がなされた状況と類似した状況においては、同じように判断し、同じような選択を指導することを必然的に含んでおり、その限りにおいて普遍化可能性をも持っているのである。そして、ヘアによれば、特に道徳的判断においては、或る思考や行為について道徳的に判断することは、それに類似した状況における全ての人間の類似した思考や行為について同じように判断することへと判断者を拘束する。この意味論的・論理的な拘束性が、逆に道徳的判断を方向づけ、いかなる思考や行為が道徳的に是認されるかを規定する。ヘアは、道徳的判断に内在するこのような普遍化可能性の機能が、カントの道徳法則の機能と本質的に同じであることを認めている。(35)

判断命題の普遍化可能性に注目するヘアのこのようなメタ倫理学を暗黙のうちに支えているのもまた、人間の行為はすべからず模範として模倣されるという人間学的事実である。まず最初に、記述的な判断が普遍化可能性をもつのは、そもそも人間にとって言語とは、世界のなかで安定したかたちで有効に生活するための習慣的な行為だからである。つまり、一定の言語の意味論的な構造は、身体のうちに沈澱している一般的な習慣ないし伝統として、本来の自己によっても、同一の共同体内の他者によっても、模範として模倣されるべき思考や行為をもたらすのであって、それ故に言語的に表現される判断は、類似した判断を論理的に要請することになるのである。プラトンの音楽論が示していたように、一定の模範のみを習慣的に模倣する慣習や伝統の一部分としての言語によって支えられ表現されているが故に、全ての記述的な判断は普遍化可能性を論理的拘束性として示すのである。次に、道徳的判断を含む価値判断一般が

推奨性とともに普遍化可能性をもつのは、さきに述べた言語の習慣的・慣習的な性格のためであるが、つまるところは、すでに述べたように、人間はつねに他者を模範として模倣しようと欲しているからである。こうして、ヘアの言語分析によって判断命題の形式的属性として示された普遍化可能性もまた、社会形成のための基本的な絆としての模倣衝動からのみ充分に理解されるのである。しかしヘアもまた、サルトルのように人間の自由のみを一方的に強調する自由主義的な偏見のために、このことを明確に認めることに失敗している。(36) 道徳の言語に関する言語分析の精密さとはうらはらに、判断命題の普遍化可能性を支える人間学的基礎についてのヘアの議論が奇妙に乏しく曖昧なのは、そのためである。(37) 言語分析にもとづくヘアのメタ倫理学の弱点はここにある。

(1) K.Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, op.cit., S.5. 邦訳、前掲書、5 頁。

(2) マルクスは、人間と社会をはっきりこのようなものとして捉えてはいない。この点についての彼の困惑は、彼のギリシャ芸術論に示されている。「しかし困難は、ギリシャの芸術や叙情詩…がわれわれに対してもなお芸術的享楽を与え、またある点では、規範としての、また到達できない規範としての意義を持っているということにある。…人類が最もすばらしく花咲いたその歴史的幼年時代が、二度と帰らぬ一つの段階として、なぜ永遠の魅力を与えてはならないだろうか。」ibid., S.31.邦訳、同書、33頁。近代人は、個人として自由に選択した生活を送るだけでなく、無意識的な集団としては、ホメロスによって描かれたような神的な運命を生きている。それ故に人間は、この生活層がホメロスによって見事に模倣されているのを発見するのである。

(3)「個体とは何か全く新しいものであり、新たに創造するものであり、何か絶対的なものであり、全ての彼の行為は完全に彼自身のものである。」Fr.Nietzsche, Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke, Bd.3, S.913.ミルによれば、「個体性の自由な発展が幸福の主要な要素のひとつである。」J.S.Mill, On Liberty, in:J.S. Mill, Utilitarianism, Liberty, Representative Government, ed.by H.B.Acton, Everyman's Univ.Library (J.M.Dent & Sons:1972) p.115. 邦訳、J.S.ミル『自由について』水田洋訳、『世界の大思想』第2期第6巻(河出書房、1967年) 64頁。個体性の発展にとって必要なものとしての自由に対立するものは、ミルによれば、習慣と模倣である。「…人が彼の生活の計画を選択することを、世間あるいはそのなかで彼の属する部分にまかせるならば、その人は、猿のような模倣能力の他にはいかなる能力も必要としない。」ibid., p.117. 邦訳、同書、60頁。

競争は、ホッブズにとっては、人間の生活の基本的性格をなしている。「絶えず追い越されることは悲惨である。絶えず前の者を追い越すことは至福である。/そして走路を放棄することは死である。」 Th.Hobbes, Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy, The English Works, ed.by W.Malesworth vol.4, (Scientia) p.53.カントは嫉妬による競争を歴史の原動力と見なしている。「…仲違いや、妬みつつ競争する虚栄心や、決して満足されぬ所有欲やあるいは支配欲について自然に感謝すべきである。それらがなければ、人間のうちにあるあらゆる優れた自然的素質は永久に発展させられぬまま眠り続けるであろう。」I.Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Weksausgabe, Bd.XI, S.38. ヘーゲルは競争と模倣との関連を指摘している。「一方では同等性の欲求と、同じようになるという模倣があり、他方では、そこに同じように特殊性の欲求があり、これは傑出することによって自分を主張しようとする。そしてこれらの欲求自体が、欲求を多様化し拡大する現実的な源泉となるのである。」G.W.Fr.Hegel, Grundlinien der Pholosophie des Rechts、§193, Werke, Bd.7, S.350.邦訳、前掲書、426 頁。この段階になってようやく、フロイトの言うように「正義要求は嫉妬の加工物である」と言える。cf.S.Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, SA., Bd.1, S.564.

(4)「著作者たちが一般に Jus Naturale と呼ぶ自然の権利とは、各人が、彼自身の自然すなわち彼自身の生命を維持するために、彼自身の欲するままに彼自身の力を用いるという、各人の自由である。」ホッブズは、権利を自由と解している。「…権利 (Right) は、行ないまたは控えることの自由に存し、これに反して法 (Raw) は、それらのうちの一方に決定し拘束する。」Th.Hobbes, Leviathan, Part I, Chap.XIV, op.cit.,

p.99.邦訳、前掲書、上巻、208–9 頁。

(5) 参加することが、このような権利の本質をなしている。「端的に言って、市民とは、裁判と支配に参加するということ（μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς）以外の何ものによっても、よりよく定義されえない。」Aristoteles, Politics, 1275a20. 「なぜなら、審議や裁判に参画する権能がそなわっている者を、われわれはその国家の市民であると言うからである。」ibid., 1275a19–20.

(6) 「…したがって、真理にしたがって欲求されたものが善きものであるが、各人にとってはそれは善いと見えるものであると、はっきり言わねばならない。そして優れた者にとっては、それは真理にしたがって善きものであるが、悪しき者にとっては、デタラメなものなのである。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1113a23–26.ホッブズには、もはやこの区別はない。「…何にせよ、或る人の欲求や意欲の対象であるものは、すなわち、彼が彼自身としては善 good と呼ぶものなのである。」Th.Hobbes, Leviathan, Part I, Chap.VI, op.cit., p.41. 邦訳、前掲書、上巻、98頁。ロールズによれば、近代社会は「多元主義という事実」を前提としている。「思い起こしていただきたいが、自由主義はそのような教説としては、次のことを仮定している。すなわち、近代的な条件の下での近代的な民主主義的立憲国家においては、いかにしても互いに矛盾して統一されがたい善の観念が存在している。これは宗教改革以来の近代文明の特徴である。」J.Rawls, Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch, in:J.Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, hrsg.v.W.Hinsch（Suhrkamp:1992）S.283.cf.J.Rawls, Political Liberalism（Columbia Univ.Pr.:1993）p.154.

(7) ルソーは社会契約を理念と見なしている。「…首長は、一般意志が、つねに公共の利益に最も有利な側にあること、すなわち最も公正な側にあることを充分に知っているからである。その結果、一般意志に従っていると確信するためには正しくあるだけで充分だからである。」J.–J.Rousseau, Discours sur l'economie politique, Oeuvres complètes, vol.3（Gallimard:1964）p.250.邦訳、ルソー『政治経済論』河野健二訳（岩波文庫、1951年）23頁。ホッブズ、ルソーからロールズに到る社会契約論の伝統については、J.Rawls, A Theory of Justice（Oxford Univ.Pr.:1972）p.11, 邦訳、J．ロールズ『正義論』矢島鈞次訳（紀伊國屋書店、1979年）9頁を参照せよ。ホッブズに始まる社会契約論は近代的な個人を前提している。「ホッブズの社会モデルは、法と秩序の枠組の中でではあるが、各人が他人に対する権力を求めて同じように絶え間なく競争して争うことを含んでいた。ホッブズの社会モデルにおける人間たちの行動は、言わばあまりにも反社会的であるために、彼がこの行動を、彼の仮定した自然状態のなかへ持ち込んだ時に、非社会的な人間たちの行為がそこで記述されているとたやすく誤解される。しかしそれは、文明化された社会的な人間たちの行動である。」C.B.Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism（Oxford Univ.Pr.:1964）p.22.

(8) 「われわれの言う最近二百年間の民主主義思想の歴史は次のことを示してきた。すなわち、基礎的な社会的諸制度は、もしそれが道徳的な人格としての市民の自由と平等とに対応せねばならないとすれば、いかに形づくられねばならないかということについての合意は存在していない。そして、このために必要な自由と平等についての了解は、民主主義社会の公的な文化のうちに暗黙のうちに現存しているのである。」J.Rawls, Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in:J.Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, op.cit., S.83.これが、正義論の出発状況をなしている。

(9) カントは「人間の非社交的社交性」について説明している。「人間は、自らの社会化しようとする傾向をもっている。…しかし彼は、自らを個別化する（孤立させる）強い好みも持っている。」I.Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absichit, Werksausgabe, Bd.XI, S.37–8. このことは、特に近代社会について言えることである。

(10) シジックは、いわゆる黄金律について次のように述べている。「このような原理は明らかに完全な手引を与えるものではない。…しかし常識はこの格律の実践的重要性を充分に認めてきたし、その真理は、一般に言われているかぎりでは、私には自明に思える。…今しがた述べた原理は、“公正”とか“公平”といったありふれた観念のうちに多かれ少なかれ明白に含まれているが、それは、ひとつの論理的全体あるいは種族を形づくっている諸個人の類似性を考察することによって得られるものである。」H.Sidgwick, The Methods of Ethics, 7th.ed.（Macmilan:1967）p.380. 現代の権利論でも平等への権利の方が根源的で自明なものとされている。「私の議論の中心概念は、自由の概念ではなく、平等の概念である。われわれ全てが以下のような政治的道徳の要請を承認すると、私は仮定している。…政府はたんに人民を配慮と尊敬をもって扱わねばならないだけでなく、等しい配慮と尊敬をもって扱わねばならない。…これらの要請は全体として、平等の自由主義的概念と

呼ばれ得るものを述べている。しかしそれらが述べているのは、平等の概念であって、自由の概念ではない。」R.Dworkin, Taking Rights Seriously, op.cit., pp.272–3.さすがにホッブズによれば「人間は生まれつき平等である」が、生まれつき自由ではない。「自然は人間を、身心の諸能力において…平等につくった。」Th. Hobbes, Leviathan, Part I, Chap.XIII, op.cit., p.94. 邦訳、前掲書、上巻、199 頁。

（11）「自然が人間にその解決を強制する人類最大の問題は、普遍的に法を執行する市民社会を達成することである。最大の自由が存在し、構成員たちの敵対関係が一般的となっているが、しかしこの自由が他者の自由と両立し得るように、この自由の限界を最も正確に規定し確保しているような社会においてのみ、その全ての素質を展開させるという自然の最高の意図が人類において達成され得る。…したがって、自由が外的な法律の下で無敵の暴力と最高度に結合されていることが分かる社会、つまり完全に公正な市民的体制が、人類にとって自然の最高の課題であるにちがいない。」I.Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Werksausgabe, Bd.XI, S.39.

（12） I.Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B52, Werksausgabe, Bd.7, S.51.

（13）「…発見する才能は天才と呼ばれる。しかし、この名称が冠せられるのは芸術家だけであり、したがって何かを創造する術をこころえている者だけであり、最後にまた、その作品が模範的であって、範例として模倣されるに値するような芸術家だけである。」I.Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, B160, Weiksausgabe, Bd.12, S.543.

（14）「実際、もしも時間における人間の規定に属するものとしての人間の行為が、たんに現象としての人間の規定ではなく、物自体としてあるならば、自由は救われないだろう。人間は操り人形であるか、あるいは全ての芸術作品の最高の制作者によって作り上げられ、ねじを巻かれたヴォルカンソンの自動人形であろう。」I.Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A181, Werksausgabe, Bd.7, S.227.

（15）「模倣は倫理的なものにおいては行なわれない。」I.Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B29–30, Werksausgabe, Bd.7, S.36.「原則として、全ての習慣性は忌まわしい。」I.Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsichit, B39, Werksausgabe, Bd.12, S.440.「（倫理的な事柄における）模倣者とは、性格なき者である。何故なら性格は思考様式の独自性のうちに存しているからである。」ibid., B266, S.635.

（16）「法学者は、権原と越権について語る時には、ひとつの訴訟事件において、何が権利であるかについての問題（権利問題 quid iuris ）を事実に関する問題（事実問題 quid facti ）から区別する。」I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, B116, Werksausgabe, Bd.3, S.125.

（17）「全ての者が、もし自分が困窮していると考えるならば、守るつもりもないことでも思いつきで約束できる、という法則が普遍的になれば、それは約束というものを不可能にし、約束する際の目的そのものを不可能にしてしまうだろう。」I.Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B55, Werksausgabe, Bd.7, S.53.

（18） M. シンガーは、カントを批判して次のように論ずる。「…定言的命令を適用することが有効であるためには、それは反復可能であっても逆転されうるもであってもならない。」M.G.Singer, Gereralization in Ethics（Atheneum:1971）p.296. そして、逆転可能性と反復可能性については次のように論じられる。「全ての者が一定の仕方で行為することの結果は望ましくないだろうが、かといって誰もそのような仕方で行為しないことの結果もまた望ましくないような場合には、議論は逆転されうると私は言うだろう。したがって、食料を生産することや、家を建てることや、衣服を作ることに関しては、議論は逆転されうる。」ibid., p.72.「“もし全ての者がこのレストランで食事しようとするならば、それはとても混雑して、誰も食事できなくなってしまう。…それ故に誰もこのレストランで食事すべきではない。”…この議論は明らかに全てのレストランについて反復可能である。そしてその結果は、…誰もいかなるレストランでも食事すべきではないということだろう。」ibid., p.81.しかし、或る人が食料を生産しようとしたり、或るレストランで食事しようとするならば、全ての者にそうする権利があることを道徳法則は示すのであって、もし実際に全ての者がそうすることを欲するならば、販売競争やくじ引きによる競争によって調整が行なわれるということを含めて、行為者はこの行為の格律が普遍的法則となることを意志し得るし、意志せねばならないのである。したがって、この点におけるシンガーの批判は的はずれである。

（19） これは、H. L. A. ハートが法の「開かれた構造」と呼ぶものに関わっている。「行為の一般的な規準を伝達することが可能であって、多くの個人は、必要とあればこの規準が彼らから一定の行為を要求するということを、さらなる指示なしに理解できるのでなければ、現在われわれが法として認めているものは存在し得

ないだろう。」そしてこの規準は一般的であるために、「大部分の通常の事例ではいかに円滑に機能したとしても、その適用が問題となる或る点では不確実であることが示される。それらは、開かれた構造（open texture）と呼ばれたものを持つであろう。」H.L.A.Hart, The Concept of Law（Oxford Univ.Pr.:1961）pp.121, 124.

（20）「全ての認識は概念を必要とする。…しかしこの概念はその形式にしたがってつねに何か普遍的なものであり、そしてそれが規則として役立つのである。」I.Kant, Kritik der reinen Vernunft, A106, Werksausgabe, Bd.3, S.167.

（21）「悟性一般が規則の能力として説明されるとすれば、判断力とは、規則の下に包摂する能力であり、何が所与の規則の下に（所与の法則の事例 casus datae legis）あるか否かを区別する能力である。」ibid., B171, S.184. この判断力の作用は、図式ないし輪郭を描くという模倣的な身体運動にもとづいていて、その限りでは美に関する趣味判断に結びついている。しかし、概念の同一性の下に包摂する規定的判断力においては、模倣的な身体運動がもたらす美的快楽はもはや消失している。そして、模倣にもとづく類似性の形成を基礎としながら、それを抑圧し忘却して概念的な同一性を確立することが、文明と啓蒙の本質に属している。

（22）「さらに道徳法則は、言わば純粋理性の事実（ein Faktum）として与えられている。われわれはこの事実をアプリオリに意識しており、そしてたとえこの法則が正確に履行されるという例を経験のうちに見つけ出してこられないとしても、このことは必然的に確実である。したがって道徳法則の客観的な実在性は、いかなる演繹によっても、理論的・思弁的な理性や経験に支えらた理性のあらゆる努力によっても証明されえない。」I.Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A81, Werksausgabe, Bd.7, S.161.

（23）「…自由はたしかに道徳法則の存在根拠（ratio essendi）であるが、しかし道徳法則は自由の認識根拠（ratio cognoscendi） であるということだけに注意を喚起したい。なぜなら、もし道徳法則がわれわれの理性のうちであらかじめ明白に考えられていないならば、われわれは自由のようなものを仮定する権利が自分にあるとは決して考えないであろう。しかしもし自由がないとすれば、道徳法則はわれわれのうちに決して見出されないだろう。」ibid., A5, S.108.

（24）J.Locke, An Essay concerning Human Understanding, BookII, Chap.XXVIII, op.cit., p.357.

（25）「こうして正義は或る種の黙約ないしは合意によって確立される。すなわちそれは、全ての者に共通であると見なされる利益の感覚によって確立される。そしてそこでは全ての行為は、他の人々も同じことを行なうという期待のもとに行なわれる。…何らか単独の行為をとって見れば、私の正義はあらゆる点で有害かも知れない。そして私がこの徳を受け入れるよう促されるのは、ただ他者が私の範例を模倣するはずだという仮定においてのことである。」D.Hume, A Treatise of Human Nature, Book III, Part II, Sec.II, op.cit., p.498.邦訳、D．ヒューム『人性論』第４巻、前掲書、75頁。ヒュームにおいては、共感という自然的な徳にもとづく親切な行為などは、一つ一つ独立した石からなる壁に喩えられ、正義の徳にもとづく行為は、一つの石を外すと全体が崩れてしまう壁に喩えられている。cf.D.Hume, Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, op.cit., p.305. ヒュームの正義論がカント倫理学と重なり合う側面をもつことについては、G.Harman, The Nature of Morality, An Introduction to Ethics, op.cit., pp.103–114, esp.pp.112–4を参照せよ。

（26）「囚人のジレンマ」については、例えば、A.Sen, Choice, Welfare and Measurement（MIT Pr.:1982）p.54–106.を参照せよ。そこでは、二人の囚人が別々の部屋で自白を迫られているという状況が仮定されている。自分だけ自白して、仲間が黙秘すれば、自分は釈放され、仲間は20年間牢獄にいることになる。自分が黙秘し、仲間だけ自白すれば、その逆になる。双方が自白すれば、双方が10年牢獄にいることになり、双方が黙秘すれば、双方が２年牢獄にいることになる。互いに相談できぬ二人の囚人はいかなる選択をすべきか、というのが、この思考実験の内容である。cf.ibid., pp.62–5.センはカント倫理学との関連で次のように述べている。「たしかにどちらの囚人も、自白することが普遍的な行為となることを好まないだろう。そして各々の囚人が好むであろう唯一の普遍的な法則は、どちらも自白を拒否することである。…かくして自白しないことがカントの“道徳法則”を満足させるように思われる。」ibid., p.76.

（27）「囚人のジレンマ」に関してR．アクセルロートが行なった思考実験を参照せよ。cf.R.Axelrod, The Evolution of Cooperation, op.cit.この条件の下で繰り返し行なわれる選択を導く戦略のうちで最も有利なものについて、次のように言われている。「私がきわめて驚いたことには、勝利者は、提出されたプログラムのう

ちで最も単純なＴＩＴ　ＦＯＲ　ＴＡＴであった。ＴＩＴ　ＦＯＲ　ＴＡＴは、協力することから始めて、それからは相手がその前に行なったことを行なうという、ただそれだけの戦略である。」ibid., p.VIII.カントの道徳法則はこの戦略と同じではないが、その戦略における最初の協力を根拠づけるものである。

（28） Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1145b34.

（29）「しかし、時として、特に講演『実存主義とは何か』において、サルトルはもっと内容のある道徳理論を提出している。そしてそれを彼ははっきりとカントの理論と比較している。」M.Warnock, Ethics since 1900, 3d.ed.（Oxford Univ.Pr.:1978）p.125.邦訳、M. ワーノック『20世紀の倫理学』保田清監訳（法律文化社、1979年） 207頁。

（30）「実存が本質的に先立つとは、…人間はまず先に実存し、…世界内に不意に姿をあらわし、そのあとで定義されるものだということを意味するのである。…人間はみずからが造ったものになるのである。このように、人間の本性は存在しない。その本性を考える神が存在しないからである。」Ｊ．Ｐ．サルトル『実存主義とは何か』サルトル全集、第13巻、前掲書、18–9頁。神によって考えられた本性とは、模範とされる神的なイデアのことである。

（31） 同書、24頁。「われわれが選ぶものは常に善であり、何物も、われわれにとって善でありながら、万人にとって善でない、ということはあり得ないのである。他方、もし実存が本質に先立つものだとすれば、そしてわれわれが、われわれ自身の像をつくりつつ実存しようと欲するなら、この像は万人のために、そしてわれわれの時代全般のために有効である。…われわれの責任は全人類をアンガジュするからである。」同書、22–3頁。

（32） 同書、31–2頁。サルトルは『存在と無』のなかでは、人間が一種の自己欺瞞によって、何らかの役割に自らを固定し、限定された何者かになろうと空しく努力していると見なしている。「彼はキャフェのボーイであることを演じているのである。…食料品屋、仕立屋、競売人には、それぞれのダンスがある。」J.–P.Sartre, L'être et le néant（Gallimard:1943）p.95.邦訳、Ｊ．Ｐ．サルトル『存在と無』第１分冊、サルトル全集、第18巻、松浪信三郎訳（人文書院、1956年）177頁。プラトンが『法律』のなかで示したこのような状態は、サルトルによれば維持され得ない。「…人間存在は必然的に“それがあるところのものであるのではなく、それがあらぬところのものでありうる”のでなければならない。」ibid., p.95.邦訳、同書、176 頁。

（33） サルトルにおいては、フロイトの言うエスは、完全なる対自としての心には属さない。「私は《自我》であるが、《エス》ではない。」op.cit., p.86.邦訳、同書、159 頁。メルロ＝ポンティは、この点でサルトルを批判している。「立派なデカルト主義者」であるサルトルによれば、絶対的に自由な意識としての対自と、絶対的に必然的な自然法則に支配された即自の他に、中間的なものは存在しない。「…サルトルは、この対自存在と、その不可避の相関者である純粋の即自以外のものを、決して認めなかったのだ。」M.Merleau–Ponty, Les aventures de la dialectique（Gallimard:1955）pp.207,215. 邦訳、M. メルロ＝ポンティ『弁証法の冒険』滝浦静雄、木田元、田島節夫、市川浩訳（みすず書房、1972年）193, 201頁。しかし、実際には、メルロ＝ポンティが言うように、人間の魂は無意識的な身体的層を持っており、「…私の有機体は世界の一般的な形態への前人称的な加盟として、無名で一般的な実存として、私の人格的生活の下で一つの先天的コンプレックス（complexe inné）の役割をはたしている。」M.Merleau–Ponty, Phénoménologie de la perception, op.cit., p.99.邦訳、M. メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』第１巻、前掲書、151 頁。そして、自由な近代的な自我は、危機的状況になれば、無意識的に模倣的にふるまうこの身体的な層のうちに埋没するのである。「むしろ、典型的な状況に直面すれば、歴史の主体は典型的な決定しか下さないものだし、事実、ニコライ二世は、ルイ十六世の語った言葉まで模倣して、新政権に直面したとき既成政権が果たす、すでに記載ずみの役割を演じたのである。…具体的に捉えられた人間とは、…或るときは身体的になるかと思えばまた或るときには個人的行為へと赴く実存のあの往還運動である。」ibid., pp.103–4.邦訳、同書、157 頁。

（34）「“これは赤い”は、肝心な点で“これに類似している全てのものは赤い”ということを含んでいる。…何かが赤いと言いながら、他方で肝心な点でそれに類似した何か他の物が赤いということを否定するのは、“赤い”という言葉を誤用することだからである。」R.M.Hare, Freedom and Reason（Oxford Univ.Pr.:1963）p.11.

（35）「価値用語は、言語において特殊な機能をもっており、それは推奨するという機能である。」R.M.Hare, Language of Morals（Oxford Univ.Pr.:1952）p.91. そしてヘアは、自らが「カントにきわめて多くを負っている

ことを認めながら、」次のように述べている。「或る人が、自分は一定の仕方で行為すべきだと言っておいて、“他者には同じような仕方で行為させるな”と言うならば、この者は内在的な矛盾の罪を犯している。もしカントがこのようなことを述べていると解釈されるならば、カント的原理は普遍化可能性についての論理的命題からの帰結を表現する一つの仕方である。」R.M.Hare, Freedom and Reason, op.cit., p.34.

（36）ヘアは道徳における人間の自由を強調する。「カントが意志の自立に関する重要なくだりで指摘したように…、われわれは原理についてわれわれ自身の決定を下さねばならない。」R.M.Hare, Language of Morals, op.cit., p.70.「何故なら、道徳的主体としてのわれわれの自由の最も重要な構成要素の一つは、たとえそれがわれわれの言語を変更することを含むとしても、道徳的問題についてわれわれ自身の意見を形づくる自由だからである。」R.M.Hare, Freedom and Reason, op.cit., p.2.

（37）時折ヘアは、模倣衝動が彼のメタ倫理学の基礎であることを僅かに示唆するにすぎない。「…しかじかの人間の行為は一定の性質の環境のなかでは善いという判断を受入れることは、もしわれわれ自身が同じような環境に置かれたならば、同じように行為することがよいことであろうという判断を受入れることを意味している。そして、われわれは同じような環境に置かれるかも知れないが故に、われわれはこの問題について深く感ずるのである。」R.M.Hare, Language of Morals, op.cit., p.141.「人間の全ての種類のなかで、この種類が善いと言われ得るということを学ことによって、われわれの聞き手は何か綜合的なもの、道徳的原理を学ことになろう。それが綜合的なのは、“善い”という用語に付加されている推奨性の故であろう。このことを学ぶ際に、彼は、たんに或る言葉を一定の仕方で用いることを学ぶだけでなく、一定の種類の人間を誉めて、それを模倣するよう指示することを学ぶのである。」R.M.Hare, Freedom and Reason, op.cit., p.23.

第２節　功　用

カントの道徳法則の倫理学と同じように、功利主義もまた、自由主義の伝統に属するきわめて発展した形態の倫理学と言える。すでに述べたように、カントの倫理学は、模倣衝動の完全な抑圧と制限という近代的な状況のもとで、自由な個人が創造する新奇で独創的な行為を道徳的な見地からあらかじめ吟味するための試金石を提供する。この試金石であるカントの道徳法則は、まさに行なわれようとしている新奇な行為の道徳的価値を判定できるが、その行為の合目的性については沈黙したままである。つまりそこでは、いかなる行為が道徳的に是認されるかは明らかになるが、いかなる行為が最も賢明な行為であるかは不明なままである。(1) これに対して功利主義は、道徳的に是認されてしかも最も合理的で賢明であるという条件を満たすような新奇で独創的な行為を、そのつどの具体的な状況のなかで発見するための規準を提供しようとする。この規準が一般に功利の原則と呼ばれるものである。(2) この点において功利主義は最も近代的な形態の倫理学である。そこでは人間たちは、神々や伝統や慣習によって示される模範をひたすら模倣したりしないだけでなく、市民社会という劇場における観客の批判や世評を当てにして新奇な行為を試験的に実行してみることもないし、自らの自由な行為がこれらの観客によって普遍的に模倣された場合を想定してこの実験的な行為をあらかじめ道徳的に吟味することもない。功利主義は、新奇な状況のもとで人間が新奇で道徳的に正しくてしかも最も賢明なただ一つの行為を発見することを可能にしようとする。それ故に功利主義は最も完成された近代的な倫理学であると言うことができる。(3) しかし功利主義もまた、カント倫理学と同じ

ように、人間の魂のうちで模倣衝動によって支配されている無意識的で一般的な基層を無視するという自由主義的な偏見に侵されている。そのために功利主義は、そのきわめて野心的な目標の代償として、これまたきわめて重大な誤謬を含んでいる。

功利主義（utilitarianism）によれば、人間がこの世界のうちに見出す全てのものは、それが人間に快楽を与えたり、苦痛を遠ざけたりするかぎりにおいて、功用（utility）をもつ。そして人間は、その本性によって必然的に快楽を求めて苦痛を避けようとして、そのために功用ある対象を求めて行為する。これが功利主義の前提であり、それはベンサムの著書『道徳および立法の諸原理序説』のなかに明示されている。(4) このように快楽を求めて全ての対象を功用の観点から眺める人間は、決して人間一般ではなく、特殊に近代的な状況における人間である。つまり功利主義が前提としているこのような人間は、功用ある対象を商品として市場で交換することによって互いに社会的な関係を取り結ぶ近代的な個人である。

功利主義が前提する人間がこのように近代社会の市民にすぎないということは、マルクスのベンサム批判においてはっきりと指摘されている。(5) そして、マルクスがそこでヘーゲルの『精神現象学』に依拠しながら説明しているように、功用という観点から世界を眺めて、全てのものを自分のために利用してそこから功用を引き出そうとする人間たちは、他の人間たちをも功用の観点から眺めて自分の快楽のために利用しようとする。したがって、このような人間たちは、互いに相手から功用を引き出して利用し合うという相互利用の関係にある。(6) つまりこのような人間たちは、互いに孤立した利己的な個人であって、各々がもっぱら自分の快楽と幸福だけを目ざして行為し、そのために互いに利用し合うというかたちでのみ社会関係を取り結ぶのである。そして、マルクスが指摘しているように、互いに功用を引き出す相互利用というかたちの社会関係とは、市場での貨幣を媒介とした商品交換の関係として、近代になってようやく成立したものである。したがって功利主義が念頭に置いている人間とは、具体的には、市場において商品を交換し合う近代的な市民なのである。(7)

ベンサムの功利主義において提示されている快楽計算という考え方も、市場において商品交換を行なう近代的で利己的な個人を前提している。たしかに一般に人間は日常生活において快楽と苦痛あるいは満足と不満足について比較考量する。そして、より大きくて重要な快楽のために、より小さくて些細な苦痛を耐え忍ぶということが、推論能力としての理性の思慮と洞察にもとづく合理的な行為の特徴をなしている。また人間は、可能な選択肢の間で選択する時にも、それらの選択肢によってもたらされるはずの快楽と苦痛について比較考量しようとするし、多数の人間に関わる行為の選択にあたっても、これら当事者たちの快楽と苦痛について考量して、いわゆる「最大多数の最大幸福」がもたらされるような行為を行なおうとする。(8) このようなわけで、広い意味における快楽計算は実践理性による思慮の本質をなすものである。すでに述べたように、一般に模倣衝動にもとづく行為とは、古代社会における盲目的な復讐や共同体における慣習的・伝統的な行為のように、このような計算ぬきで結果を顧みずに、一定の行為と

思考の模範を模倣するよう金縛りにされた行為である。それ故に文明化と啓蒙の過程で模倣衝動を抑圧し制限してきた人間は、むしろ行為の結果に思いを馳せて、快楽計算にもとづいて賢明な行為を行なおうとしてきたのであった。その点からすれば、行為を道徳的に評価するにあたって、はっきりと結果主義の立場に立って、その行為の結果を快楽計算を用いて査定すべきことを主張した功利主義は、理性と啓蒙の輝かしい勝利を体現している。そして実際にベンサムの功利主義は、模倣衝動にもとづく復讐の原理を刑罰から取り除いたことをはじめとして、社会の改革と合理化に大きく寄与している。(9) しかし、それはともかくとして、この快楽計算に関して、ベンサムが主張するように、全ての快楽と苦痛の価値が共通の尺度によって測られて、簿記のように収支計算され得ると考えられるのは、これらの快楽や苦痛に関わる功用をもつ対象が市場における商品として貨幣という共通の価値尺度によってその価値を測定され得るからである。

ベンサムによれば、さまざまな質の快楽や苦痛の価値は、強度、持続性、確実性、遠近性、多産性、純粋性、範囲という七つの次元について共通の尺度をもって測られ、それ故に互いに通約可能なものとして数量化して計算され得る。このような快楽計算が全く非現実的なものだということは、これまでに何度となく指摘されてきた。(10) しかし、諸個人が感ずる快楽と苦痛は、それらを引き起こしたり減じたりする功用をもつ対象に関係しており、これらの対象の価値ならば何らかのかたちで計量可能かも知れない。そして、近代になって社会関係が市場での商品交換の関係のうちにますます包摂されてくるにつれて、これらの功用をもつ対象は商品という形態をとって市場に現れ、貨幣という共通の尺度によってその価値が測定されるようになる。また、それにつれて、苦痛や不満足といった感情そのものもまた、それらを耐え忍ぶことへの報酬の貨幣額によって表示されるようになり、例えば精神的・肉体的な苦痛を弁償するために、それと等価な貨幣額が慰藉料として算定されたり、死んだ人間の生命の価値そのものが貨幣額として査定されて補償費として弁済されるようになる。こうして近代の市場経済のもとで、全ての生命活動が原理的に商品の功用に結びつけられ、貨幣に換算され得るようになってはじめて、さまざまな快楽や苦痛そのものが、商品と同じように価値的に同質で無差別的なものとして、計算可能であるかのように考えられるのである。(11) ベンサムに始まる倫理学の潮流が功利主義と呼ばれていることからも窺えるように、ベンサムにおいて思索の焦点となっているのは快楽と苦痛ではなくて、むしろ功用であって、快楽計算についての議論でも、商品の価値の計算可能性が暗黙のうちに議論に説得力を与えているのである。そして実際にベンサムは、彼の草稿のなかでは、快楽と苦痛の通約可能性と快楽計算の可能性をはっきりと貨幣に関連させて説明している。(12) つまり、快楽と苦痛の感情それ自体を直接的に計算することはできないとしても、これらの感情に関わる功用をもった財貨の量というかたちで間接的に計算することは可能であり、しかも全ての財貨は貨幣によって統一的に計量表示され得るから、結局のところ全ての快楽と苦痛の感情は貨幣のかたちで計算され得るのである。ベンサムはこのように説明した後で、さらに次のように述べている。「…それ故に、このような作業において私があら

ゆるものを貨幣で評価しているのを見ても、驚いたり憤慨したりしないでもらいたい。われわれが割り切れる部分を得て、ものを測ることができるのは、ただこのようなかたちにおいてなのである。」(13)

さらにベンサムによれば、個人について行なわれる快楽計算からその個人にとって最も賢明な行為が確定されるように、この個人的な快楽計算を加算していって合計すれば、社会全体にとって最も賢明な立法や政策がそこから確定され得る。(14) そして、このように考えられるのもまた、功利主義においては市場で商品交換を行なう近代的な個人が前提されているからである。すなわち、全てのものを功用の観点から評価し、それらを商品として交換し合うことによって相互利用の関係を結ぶ近代的な個人は、全ての社会的紐帯から切り離された孤立した私人として意識される。すでに述べたように、近代的な人間が社会契約によって互いに承認し合った人権のおかげで、一切の社会的な絆から解き放たれて自己の利益のみを追求する近代的な個人が確立されたのであって、市場における商品交換による相互利用の関係は、このような孤立した利己的な個人が互いに取り結ぶ社会的な関係である。そして、功利主義においては、社会とはこのような個人のたんなる集合体であると考えられているが故に、社会全体の幸福もまた、個々人の最大の快楽と最小の苦痛とを快楽計算によってたんに合計したものにすぎないと考えられるのである。(16) 自らの内面のうちに後退して利己的な目的のみを追求し、そのために功用ある対象を商品として獲得しようと努力する近代的な個人の眼から見れば、社会とはこのような個人の集合体にすぎない。それ故に、社会全体の目的もまた、これらの個人の利己的な目的の合計以上のものではなく、これらの個人の最大の快楽と最小の苦痛の合計としての最大多数の最大幸福であると考えられるのである。

このようなわけで功利主義は、全ての人間が自らの利己的な目的のために相互利用し合う社会機構としての市場経済を前提しており、この市場経済を通じて個人と社会の幸福を目ざす自由主義を前提している。ベンサムはもともと法律学者であって、とくに刑法の改正と監獄の改良に実践的な関心を抱いていたので、この点はベンサムの著作では必ずしも明確になってはこない。(16)しかし、功利主義と経済的な自由主義との必然的な関連は、すでにマルクスによってはっきりと指摘されており、さらにシジックにおいても経済的な自由主義は功利主義の暗黙の前提と見なされている。(17) こうしてみると、功利主義が前提している人間像は、A．スミス以来の近代経済学において仮定されてきた経済人（homo economicus） という人間類型とほぼ重なり合うものであって、スミスの『諸国民の富』のうちにその原型が与えられていたと言えよう。(18) そして、このような事情に加えて、さらにベンサム自身が快楽計算の問題などで、もともと快楽や苦痛のような感情そのものよりも、むしろ功用という価値をもつ経済的な対象に注意を向けていたが故に、その後の功利主義は、主に厚生経済学（welfare economics） として発展していったのである。

A．センが指摘したように、功利主義の特徴は、快楽主義と結果主義とともに、その総計主

義にある。[19] すなわち、社会あるいは一般に集団の全体的な善ないし幸福は、それを構成する諸個人の善ないし幸福の単純合計に等しいと考えられていることが、功利主義の著しい特徴のひとつをなしている。功利主義が総計主義の立場に立つのは、すでに述べたように、あらゆる社会的な紐帯から切り離されてひたすら自己の利己的な目的だけを合理的に追求する経済人（ホモ・エコノミクス）が前提されているからである。この孤立した自由な個人は最も文明化され啓蒙された人間類型であり、根源的な模倣衝動の抑圧と制限を最も推し進めた近代的で理性的な人間類型であって、そのようなものとして功利主義の先進的性格を支えるものである。しかし、これまでの論述において示されたように、このように啓蒙された理性的な人間というものは、模倣衝動に盲目的に従う無意識的で一般的な人間の基礎の上に成立している上部構造にすぎない。そして、自由主義に属する思想潮流として、カント倫理学と同じく、功利主義もまた、模倣的なふるまいが支配するこの一般的な基層を無視して、経済人（ホモ・エコノミクス）という理性的な人間類型だけを用いて道徳的な行為を説明し、道徳的な原理を根拠づけようとしている。このために功利主義はさまざまな矛盾をかかえ込むことになるのであって、それらの矛盾や困難性はその総計主義のうちに端的に露呈している。

すでに述べたように、人間は広大な無意識的な領域において身体的生活を営んでいるが、この一般的で匿名的な生活を導いているのは無差別的な模倣衝動である。この根源的な模倣衝動に突き動かされて互いに類似した行為を夢遊病的に行なう人間たちが形成する群集が、全ての社会の原型であり、その不変の基礎である。そして、この無名の群集のなかで模倣によって伝染して諸個人に共有されるディオニュソス的で陶酔的な気分のうちには、社会的な合意の暗黙の萌芽形態がすでに含まれている。なぜなら、E．カネッティが指摘しているように、この場合に諸個人を群集へと凝集させる方向で模倣衝動を発現させているのは、孤立化がもたらす死への恐怖であり、多数の個人が互いに模倣し合って類似した行為を行なって群をなせば安全で有利だという漠然たる感情だからである。[20] こうして社会形成の原動力としての模倣衝動のうちには、模倣し合って互いに類似した行為を行なうことの有利さや功用についての一種の原始的な了解がすでに最初から含まれているのであって、いわゆる黙約や社会契約といったものは、原初的な群集のうちに漲る陶酔的な気分に含まれているこの朧ろげな認識から派生してくるものである。

諸個人が互いに模倣し合って行なう集団的行為がもつ根本的な効用についてのこの漠たる感情から黙約のような社会的な合意が現れてくる過程においては、根源的な模倣衝動がふたたび決定的な役割を果たしている。すなわち、最初はこの感情は、外敵の恐怖から逃れようとする諸個人を互いに熱狂的に模倣させて、一箇所に向かって押し合いへし合いする無定形の群集へと凝集させるにすぎない。しかし、このような群集の内部で諸個人が行なう行為もまた、根源的な模倣衝動によってさらに模倣されていくようになると、無差別に模倣されていく行為のうちに、やがて差異が現れてくる。すなわち、模倣衝動にもとづいた応報的正義の原理が支配する状況のもとでは、或る種の行為は、それが模倣されて繰り返されるにつれて、社会において

共同生活を行なうことの利益をますます増大させるのに対して、他の種類の行為は、それが模倣されて繰り返されると、共同生活の利益を失わせ、むしろ逆に、群集に凝集することによる不利益をもたらすということが経験的に学習されていく。こうして、群集のなかで全ての行為が模倣されていくにつれて、一定の型の行為は有害なものとして禁忌(タブー)の対象とされる一方で、逆に別の一定の型の行為は有益なものとされて、互いに模倣されていくことが期待されるようになる。ここから、社会を構成している諸個人の共通の利益についての共通感覚(コモン・センス)にもとづいて、相互に模倣し合って一定の類似した行為を行なうことについての社会的な合意あるいは黙約が生ずるのである。(21) この過程は、すでに第1節で言及されたR．アクセロートの思考実験において跡づけられているものである。このようなわけで、社会的な合意とか黙約というものは、群集における普遍的な模倣という基本的な条件の下で、応報的正義にもとづいた応報と報復の繰り返しのなかから、社会的に有益な行為による協力ということが経験的に学ばれていくにつれて徐々に形成されてくるものであり、やがては近代的な個人による意識的・自発的な社会契約という社会的な擬制にまで発展していくものである。そしてカントの道徳法則は、自由に創造される新奇な行為を、この社会的な合意の枠組に適合した社会的に有益なものに限定するための知的な濾過装置であった。

こうして全ての社会は、それが原初の無定形の群集ではなく、すでに何らかの内的な構造を持っているかぎりでは、つねにその構成員たちのこの合意や黙約によって暗黙のうちに支えられている。人間たちは、彼らが社会的な動物(ポリテイコン・ゾーオン)であるかぎりでは、共通感覚(コモン・センス)にもとづくこのような合意や黙約によって彼らの社会をつねに支え、彼らの社会的な行為を道徳的に規制しているのである。すでに述べたように、共通感覚とは、不安定で支離滅裂な模倣的な身体運動を抑圧することによって、五感と運動感覚と記憶像との混沌とした綜合を整理統合して、一つの安定した客観的な世界に関する知覚へと感覚を秩序づけていく心的能力であった。また共通感覚とは、無差別的な模倣による自己と他者との原初的で無意識的な融合状態を分節化して、自己と他者との言語的な意思疎通を可能にする能力であった。そして、そのような能力として共通感覚(コモン・センス)は、他者の行為や思考を理解することを可能にすることによって、諸個人の協力がもたらす共同の利益を認識させ、そのために必要な行為に関する社会的な合意や黙約をもたらす。こうして共同の善についての共通の感覚(コモン・センス)をもたらすという意味で、共通感覚は、H．アーレントによって、この合意や黙約に支えられた政治的生活と政治的な権力を可能にする心的な能力と見なされているのである。(22) さらにこの共通感覚によって人間は、自己の身体からの私的な視点を超越した普遍的な視点をやがて確立して、この客観的な視点に立った理性の上空飛行的な思考によって、政治的生活を導き、政治的な権力を維持していくのである。

共通感覚にもとづくこの社会的な合意や黙約によって全ての社会は暗黙のうちに支えられている。そして人々は、この暗黙の合意にもとづいて、個々の具体的な状況における具体的な問題について合意を形成し、そのことによって逆にこの根本的な合意や黙約を改めて行なっている。個人の私的な視点を超越した普遍的な視点からの思考を確立し、個人の利己心を越えて共

同の利益についての認識を導き、このような利益を目ざす合意を形成することが、広い意味での政治的生活の本質をなしている。そして、ルソーが『社会契約論』において指摘しているように、共通感覚(コモン・センス)を用いて形成される合意は、個々人の私的な意志とは本質的に異なっており、これらの私的な意志のたんなる単純合計とも本質的に異なっている。むしろ、共同の利益についての社会的な合意と個々人の私的な意志との間には重大な矛盾や食い違いが生じ得るのであって、ルソーの用語を借りるならば、社会的な合意としての一般意志(volonté générale)と私的な意志の単純合計としての全体意志(volonté de tous)とのこの食い違いを克服して、一般意志を確保し続けることが政治の目的である。(23)

すでに述べたように、功利主義は、この広大な下部構造に支えられた頂点をなすにすぎない経済人(ホモ・エコノミクス)という孤立した理性的な個人の行為と思考が、人間の全ての行為と思考の範囲を覆い得ると仮定する。この自由主義的な幻想にもとづいて功利主義は、社会的あるいは集団的な善と幸福に関して総計主義の立場に立ち、そこから道徳的な原理を根拠づけて、人間の全ての道徳的な行為を導き出そうとする。したがって、この道徳的な原理としての功利の原理にもとづいて導き出された社会的に賢明な行為が、社会生活の下部構造をなす社会的な合意や黙約に抵触するや否や、さまざまな矛盾や困難が生ずるのである。以下にこのことが、模倣論の観点から、三つの事柄について論ぜられる。

まず第一に、功利主義が経済的原理としての自由主義を前提としていることはすでに述べたが、市場経済のもとで合理的な経済人(ホモ・エコノミクス)が行なう自由な商品交換それ自体は、もともと一定の社会的な合意と黙約にもとづいている。なぜなら、自由な商品交換は私的所有を前提としており、この私的所有は諸個人による所有権の相互保証に関する社会契約ないしは黙約にもとづく社会的制度だからである。(24) しかし、最大多数の最大幸福という功利の原則が貫徹されるならば、功利主義は、商品交換によって達成される競争結果を変更するための再分配を、多くの場合に政策的に要請することになるのであって、そのかぎりでは近代的な市民にとって神聖な私的所有権を侵害してしまう。そして功利主義の総計主義においては、このことを防ぐ歯止めは理論的には存在しないのである。(25) したがって、実際に歴史的に功利主義は、その功利の原理にもとづいて、自由主義的な市場経済のもとでの諸個人の利己的な行為から生ずるさまざまな弊害を取り除く政策を追求してきたのである。なぜなら、後に本章の第3節で少し詳しく論じられるように、例えば市場経済の下で一部の人々が日々の糧すらも得られぬほどの貧困に陥った時には、限界功用(marginal utility)逓減の法則によって、豊かな人々にとってはもはや僅かな効果しか持たぬ僅かな量の財貨を、それらが依然として大きな功用をもつこれらの貧しい人々に政策的に移転させることは、功利の原理に適った正しい行為だと、功利主義は考えるからである。そして、当然ながら同じように、この功利の原理は、もしも幸福の総計が増大するならば、貧者にとって僅かな効用しかもたぬ財貨を、それが大きな効用をもっている富者へと政策的に移動させることもあり得るのである。こうして功利主義はかならずしも私的所有にはこだ

わらないのであって、功利主義者W．ゴドウィンが共産主義者でもあったという事実や、フェビアン社会主義者の創始者たちがベンサムとJ．S．ミルの知的後継者であったという事実はこのことを示している。[26] 総計主義にもとづく功利の原理は、少し広範に適用されるならば、私的所有権に関する社会的な合意や黙約を破棄するというかたちで、功利主義が前提としている自由主義と市場経済の原理に矛盾してしまうのである。功利主義によって仮定された経済人（ホモ・エコノミクス）は、もし彼が完全に合理的に行為しようとするならば、功利主義そのものによって、自らの存立基盤を掘り崩すよう導かれる。

第二に、このことはより一般的なかたちで論ぜられることができる。すなわち、一般に功利主義をめぐる殆んどの厄介な問題は、総計主義にもとづいて個人の快楽や幸福を単純に合計して集団や社会全体の幸福が算出される場合に、当該の事柄についての当事者たちの合意が媒介されることなしに結論が導き出されてしまうという点に存している。市場における経済人たち（ホモ・エコノミクス）の孤立した利己的な行為が合計されて作り出される均衡状態は、これらの経済人たちの合意を経たものでは決してなく、むしろ彼らの全く与り知らぬ盲目的な法則にもとづく運命のように彼らにふりかかってくる。[27]功利主義は、この経済人という人間類型にもとづいて、あたかも市場機構が行なうように彼らの快楽や幸福をたんに合計して、最大多数の最大幸福という分配状態を導き出そうとするのであって、そのために功利主義によって導き出される結論は、市場における均衡状態の場合と同じく、これらの当事者たちにとっては、時として受け入れがたいほど疎遠で無慈悲なものとして現れるのである。

この点は、功利主義の難点を指摘するさまざまな例のかたちで示されている。例えば、「小さな町の保安官が一人の無実の人間に“濡れ衣を着せて”（犠牲者の山羊として）処刑することによってのみ、深刻な暴動（その場合には何百人もの人々が殺されるであろう）を防ぐことができるとしてみよう。」このような「一定の例外的な状況では、功利主義は何らかきわめて恐ろしい結果をもちうる」[28] のである。あるいは、別の例によれば、医者である「あなたは病院で、死にかけた五人の患者を抱えている。彼らの各々は別々の臓器を必要としている。…もしあなたが一人の健康な人間をつかまえて、彼の心臓や肺臓や腎臓やその他の臓器を摘出して、これら五人の患者に分配すれば、あなたはこれら五人を全て救える。ちょうどそのような健康な人間が306号室にいる。…もしあなたが何もしなければ、彼は何事もなく無事であろうが、他の患者は死ぬだろう。他の五人の患者が助かるのは、306号室の人間が切り刻まれて、その臓器が分配される場合だけである。その場合には一人の人間は死ぬが、五人は救われるであろう。」[29] これらの例では、功利主義は、もしそれが快楽主義と結果主義と総計主義という三つの原則に忠実であろうとすれば、無実の人間を殺すことを保安官に要請し、306号室の人間を殺すよう医者に要請するであろう。そして、このような結論は常識的にみて恐ろしくて受け入れがたいものである。このような結論が功利主義によって導き出されるのは、すでに述べたように、完全に孤立して合理的にふるまう経済人（ホモ・エコノミクス）のような個人だけからなる集団や社会では、集団的・社会的な善や幸福は、彼らの社会的な合意を経ることなく、たんに彼らの

個人的な善や幸福を総計していって決定されるべきだと考えられているからである。そして、もしも人間が完全に理性的な存在者へと陶冶されて、一方では全く孤立した個人として自らの利己的な目的のみを追求すると同時に、他方では上空飛行的な思考によって普遍的な視点からこの利己的な自己を眺めることができるならば、これらの例における功利主義の要請は、何の抵抗もなく、合理的なものとして受け入れられるであろう。しかし、人間はそのように完全に理性的にはなれないのであって、各々が身体的な存在としての自己に格別の配慮をせざるを得ない。(30) そしてこのことは、経済人的な行為や上空飛行的な思考による思慮といったものが、たんに社会的な上部構造にすぎないということを意味している。それを支える下部構造においては、根源的な模倣衝動によって制約されたかたちで、自他の利害に関する社会的な合意が暗黙のうちにつねに行なわれている。したがって、これらの例において功利主義の結論がこのような合意に抵触するや否や、功利主義は常識的な判断と食い違うことになるのである。

第三に、功利主義の根本的な特徴としての総計主義のうちにはらまれているこのような問題点は、功利主義の伝統を受け継いでいる現代の厚生経済学においても、きわめて鮮明なかたちで露呈している。厚生経済学においては、市場経済のもとで利己的に行為する合理的な経済人（ホモ・エコノミクス）たちによって作り出される均衡状態と、民主制のもとで自由に投票する市民たちによって作り出される政治的な合意とが、はっきりと同一の社会的な決定様式としてまとめて論じられるようになる。すでに述べたように、ベンサムの古典的な功利主義は、総計主義にもとづいて快楽計算を用いて適切な社会的決定を導き出そうとすることによって、功利の原理にもとづく政治的な決定を漠然と市場機構に似たものと考えていたにすぎなかった。しかし、A．C．ピグーによって厚生経済学が創始されて、功利主義が経済学に本格的に適用され、さらにはR．ロビンズによって功用の個人間比較が不可能とされた後で、集団や社会全体の適切な経済状態は、諸個人が市場において行なう選好・選択を合計することによって算出されると見なされるようになって、事態は大きく前進することになった。すなわち、ロビンズに始まるこの新厚生経済学においては、社会にとって経済的に最も好ましい最適状態は、パレート原理にしたがって、市場での諸個人の選好・選択を合計して得られるとされた。(31) そして、このパレート原理は、最適状態を決定するに当たって、諸個人の選好・選択のみを問題にして、財貨の分配のされ方には全く無関心であったから、パレート最適は完全競争のもとでの市場均衡につねに等しいと考えられた。(32) ここまで来ると、市場における経済人の経済的行為として示される選好・選択を合算して得られる市場均衡としての経済的な決定と、投票における市民の政治的行為として示される選好・選択を集計して得られる投票結果としての政治的決定とは、同一の様式の社会的決定であると見なされるようになった。このような認識は、K．J．アローによって明確に主張された。(33) ところで、すでに述べたように、市場経済のもとで行為する諸個人は、そこでの彼らの経済的な選好・選択に関しては、互いにいかなる合意もなしに、孤立した利己的な経済人としてふるまうから、彼らの自由競争を通じて形成される市場均衡は、彼らの全てにとって

疎遠なものとなり、彼らの意志とは無縁のものとなる。したがって、政治的な決定もまた、それが自由主義のもとで秘密投票というかたちをとって市場均衡と似たものにされていくならば、当然のことながら、多くの場合に、投票者の誰によっても望まれなかった意外な結果をもたらすのである。このことは、A．コンドルセによって多数決投票の背理(パラドックス)が発見されて以来気づかれてきたが、厚生経済学によって市場均衡と多数決投票とが原理的に同一の社会的決定と見なされるようになると、政治的な決定に内在する一般的な可能性として証明された。この証明を示しているのが、アローによる有名な「一般可能性定理」であり、またA．センによる有名な「自由主義の背理(パラドックス)」であり、さらにこの証明と深く関連しているのが、ゲームの理論における有名な「囚人のジレンマ」の問題である。(34)

自由主義を廻る現代の哲学論争の焦点の一つとなっているこれらの問題の詳細に立ち入るかわりに、ここでは模倣論のこれまでの論述の脈絡に沿って、論点は一つに絞られる。すなわち、自由競争を通じての市場均衡と、投票による多数決決定とを同一の社会的決定様式と見なすことは妥当か否かという点だけが、ここでの論点である。

この両者はたしかに本質的に類似しており、また実際に本質的に関連している。すでに述べたように、自由主義は人間というものを、あらゆる社会的な紐帯から切り離された独立自存の個人と見なし、また人間をそのような近代的な個人として確立しようとする。そのために自由主義は、一方ではこの孤立した個人としての経済人(ホモ・エコノミクス)の自由な利己的な行為を通じて財貨の生産と分配を行なおうとするのであって、そのための経済機構が市場である。そして、他方で自由主義は、政治的な領域においても、市民を互いに孤立化させて独立自存の個人としたうえで、多数決原理にしたがって彼らの個人的な選好・選択を集計して政治的な決定を行なおうとするのであって、そのための政治的な手続きが自由投票であり、殊に秘密投票である。したがって、市場経済のもとでの自由競争と同じく、多数決原理のもとでの投票による民主的な政治的決定もまた、自由主義の本質に属する事柄である。そして、実際に自由主義は、秘密投票にもとづく選挙制度と代議政体の確立に努力することを通じて、政治的決定の方式を自由競争による市場均衡という経済的決定の方式に近づけてきたのである。(35) まさにこのことが、ベンサムにおける快楽計算にもとづく功利の原理の総計主義からはじまって、現代の厚生経済学におけるパレート原理にもとづく社会的決定理論に到る功利主義の発展のうちに理論的に反映されているのである。

しかし、すでに述べたように、市場経済のもとで各人が自由に利己的に行為して、自由競争を通じて市場均衡に達することも、多数決原理にもとづいて自由投票によって政治的決定に達することも、そのように近代化されて啓蒙された行為の下層で暗黙のうちに営まれている膨大な量の無意識的な行為によって支えられている。そして、これらの行為は、多かれ少なかれ模倣的な性格を帯びていて、互いに心をひとつにすることを本質としている。このような模倣的な本質は、互いに熱狂的に模倣し合って本源的な群集へと凝集することにもとづいて、特定の模範だけを模倣して一定の言語や慣習を共有することや、一定の型式の行為のみを互いに模倣し

合って行なうことについての黙約を経て、自由な行為と思考を近代的な権利・人権として互いに保証し合う社会契約に到るまで一貫している。これらの行為はいずれも、群集における心的融合と陶酔を基礎として、その上に築かれる相互理解と意思一致であって、共通感覚（common sense）を用いての合意（consensus）なのである。そして、この合意とは、もともと、自他ともに同じように感覚し、同じように知覚し、同じように判断し、同じ意見をもち、同じ投票をすること（consentire）であって、そのかぎりでは、各人が個人として孤立して自由に行為し思考することではないのである。(36) そして、人間たちが、何らかの事柄について模倣し合って心をひとつにして、同じように思考し、同じように行為することによって、ルソーが一般意志（volonté　générale）と呼んだ社会的な合意がその事柄に関して形づくられるのである。このような社会的な合意においては、合意する人間たちは別々の選好・選択を行なうことは決してない。彼らは互いに模倣し合って同一の選好・選択を行なうのであって、それ故にそこでの合意は共産主義的な原則にもとづくものである。この社会的な合意を基礎として、そのうえで、人間たちが互いに異なり食い違う選好・選択を持つ場合に、それらを調整して、さらに社会的な合意を形づくることが、一般に政治生活と呼ばれるものの機能であり、投票による多数決はそのための手段の一つである。

功利主義や厚生経済学が念頭に置いている市場経済のもとでの自由競争や代議政体のもとでの自由投票のような社会的な行為型式は、この社会的な合意によって支えられた上部構造にすぎない。市場における自由な経済的行為や民主主義のもとでの自由な投票行為は、完全に文明化されて近代化された個人の意識的な行為であって、そこでは模倣衝動は完全に抑圧され制限されている。そこでは人間は、他者の行為や思考を模倣することもなく、また自らの行為や思考が他者によって模倣されるのを気にすることもなく、全く独立して自分だけの判断にもとづいて行為する。しかしこのような尖端的な行為を支えている社会的な合意は、すでに述べたように、根源的な模倣衝動に導かれた模倣的なふるまいである。模倣し合って心をひとつにする社会的な合意によって、私的所有の権利が互いに承認され、応報的正義にもとづく財貨の交換の原則が互いに承認されてようやく、市場経済のもとでの自由競争が成立するのであり、また自由主義の原則に沿って多数決原理にもとづいて政治的決定を行なうことについて各人が同じように判断して合意しているが故に、各人は自らの個人的な選好を自由に表明して投票できるのである。こうして、社会的な合意という模倣的なふるまいが、自由競争や自由投票という非模倣的なふるまいを可能にしているのであり、人間を平等化する共産主義的な基礎の上に、自由主義的な市民社会がようやく成立しているのである。

そして、このような社会的な合意という基礎との関係を考慮に入れるならば、自由競争による市場均衡と、自由投票による多数決は、きわめて類似しているとしても、依然として本質的に異質なものであることが明らかになる。すなわち、少し詳しく見るならば、自由競争による市場均衡は、財貨の分配に関する諸個人の合意を表すものではなく、彼らの自由競争のたんなる結果を表すにすぎない。市場均衡は、当事者たちの社会的な合意によらずに、むしろ完全な偶

然によって財貨の分配を行なうという合意に支えられたものであって、その点では籤や賭博の結果に似たものである。このような市場均衡に到達する際には、諸個人は、結果として生ずる財貨の分配について全く無関心に行為するのであって、他者との合意に関して模倣的にふるまう必要はないのである。そして、そのつどの市場均衡は、いかなる社会的な合意でもないが故に、たとえそれがどれほど意外なものであっても、それを支える私的所有に関する社会的な合意と矛盾するようなことはないのである。それは、籤や賭博の結果が、その籤や賭博の規則と抵触したりしないのと同じことである。これに対して、自由投票による多数決は、あくまでも政治的な合意であって、そのようなものとして、歴史的に積み重ねられてきた社会的な合意の総体にさらに付け加わって、それを僅かながらも変化させていくものである。それ故に、多数決の際には投票者は、市場均衡の場合とは異なって、決定の結果として生ずる事態に思いを馳せ、この事態における自らの利害得失を考慮せざるを得ない。そのような利害得失は、多くの場合は、相互的な模倣的ふるまいによって築かれてきた社会的な合意に関連したものであるから、この合意によって各人に付与されている権利や義務が、この多数決によっていかなる影響を受けるかが、投票の際の政治的な思慮にとって中心的な問題とならざるを得ないのである。こうして自由投票による多数決は、自由な投票者自身によっても、政治的・経済的な体制を支えている社会的な合意に影響を及ぼして、それを変更するような意味を帯びたものと見なされ、その点を考慮して、あくまでも政治的な合意として行なわれているのである。したがって自由投票においても、それに先立って、多数決によって目ざされるべき社会的な合意について、自由な討論が行なわれるのが普通である。そして、この討論においては、共通感覚（コモン・センス）を用いて意思疎通がはかられ、模倣的なふるまいによって互いに他者の立場に身を置いて、他者に共感することを通じて、相互に保証し合う権利に関して適切な社会的な合意が探し求められるのである。(37) このようなわけで、自由投票による多数決は、市場均衡とは違って、投票者自身によってはっきりと社会的な合意として行なわれるものであって、そのかぎりでは投票者につねに模倣的なふるまいを要求するのである。

自由投票による多数決は、一方では自由競争による市場均衡と同じように、歴史的に徐々に形成されてきた一定の社会的な合意を前提としており、このような合意によって支えられている。したがって、アローの「一般可能性定理」もセンの「自由主義の背理（パラドックス）」もまた、このようにして合意されたいくつかの原理の条件のもとで論証されている。例えば、基本的に自由権に関わるものとしての個人選好の無制約性や、基本的に多数決原理に関わるものとしてのパレート原理などがそれである。(38) これらの原理はいずれも、一定の生活様式・物の考え方・慣習として模倣されていくというかたちで歴史的に徐々に合意されてきたものであって、殆んどの場合は多数決によって自覚的・意識的に合意されてきたものではない。これらの原理が自由主義的な信念を構成し、自由競争による市場均衡と同じく、自由投票による多数決を可能にしているのである。そして、自由投票による多数決は、他方では自由競争による市場均衡とは異なって、あくまでも政治的な合意として、これらの原理のかたちで示されている社会的な合意に影

響を及ぼすものである。したがって多数決の際には、自由な討論というかたちで、いかなる事柄について個人は自由に自らの選好を表明できるか、またいかなる事柄について個人のこの自由な選好を合計して社会的な決定を多数決で導き出すべきか、そしてさらにいかなることがらについて各人の私的自由を尊重して他人は自由な選好表明を差し控えるべきか、といったことについて、そのつどあらかじめ合意がはかられて確認されているのである。そのために、個人が実際に自由に選好・選択を行なう事柄はきわめて僅かであり、ましてやこれらの自由な選好・選択を自由投票によって集計して多数決で社会的決定が導き出されるような事柄はさらに僅かなのである。ところが、厚生経済学においては、自由主義的な偏見のために、自由投票による多数決をつねに支えているこの模倣的なふるまいの基層が忘れ去られ、あたかも投票者は、全く孤立して自由に自らの選好を表明しているかの如くに仮定されてしまう。そしてそうなると、自由投票による多数決は自由競争による市場均衡と本質的に同じ社会的決定の様式だと見なされ、経済的領域では原則的にあらゆる財貨が自由に市場に投げ入れられて、そこから自動的に市場均衡がもたらされるのと同じように、政治的領域でも原則的にあらゆる個人的な選好が自由に投票箱に投げ入れられて、そこから自動的に多数決がもたらされるかのように考えられるのである。こうして、自由投票による多数決が行なわれる事柄を限定している共感や合意といった模倣的なふるまいの歯止めが理論的に取り外されてようやく、この多数決を支えている社会的な合意そのものを破棄するような様々な矛盾が生ずるのである。(39) 模倣論の脈絡からすれば、アローやセンの理論が示していることは、近代的な個人の自由で意識的な生活の基層には匿名的な一般者の身体的で無意識的な生活があり、模倣衝動を完全に克服した自由で合理的なふるまいの基層には融合的で慣習的で合意的なふるまいが潜在しているという事実であり、この事実が自由主義によって見過ごされているということである。

(1)「ただし不幸なことに、幸福の概念はきわめて無規定的な概念なので、たとえ全ての人間は幸福に到ることを欲しているとしても、人間は、彼がそもそも何を欲し求めているかを、明確に、しかも自己自身と一致したかたちで述べることはできない。…そして、最も洞察力に富み、同時に最も有能であっても、有限な存在者には、彼がそもそもここで求めているものについて明確な概念をつくることは不可能なのである。」I.Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B45-6, Werksausgabe, Bd.7, S.47.

(2)「…互いに矛盾する別々の要求の相対的な重要性について常識が曖昧である場合に、これらの要求の間で決定を下すための方法として、功利主義は普通導入されるものである…。」H.Sidgwick, The Methods of Ethics, op.cit., p.453.

(3)「したがって功利主義が最も理に適ったかたちで常識の承認を求めうるのは、人類が初めから行なっていた行為規制の仕方としてではなく、むしろ人類の発展がつねにそれを目ざしていたとわれわれが現在見ることのできるような行為規制の仕方としてであり、幼児的ではなくて成熟した形態の道徳としてである。」ibid.,p.456.

(4) これは同書の最も有名な一節である。「自然は人類を苦痛と快楽という、二人の支配者のもとにおいてきた。われわれが何をしなければならないかということを指示し、またわれわれが何をするであろうかということを決定するのは、ただ快楽と苦痛だけである。」J.Bentham, An Introduction to the Principle of Morals and Legislation, ed.by J.H. Burns and H.L.A. Hart (Univ.of London, The Athlone Pr.:1970) p.11.邦訳、J．ベンサム『道徳および立法の原理序説』山下重一訳、『世界の名著』第38巻（中央公論社、1967年）81頁。「功

利性（utility）とは、ある対象の性質であって、その利害が考慮されている当事者に、利益、便益、便宜、快楽、善、または幸福（これらは現在の場合、すべて同じことになるのであるが）を生み出したり、（これもまた同じことになるのであるが）危害、苦痛、害悪、または不幸が起こることを防止する傾向をもつものを意味する。」ibid., p.12.邦訳、同書、83頁。

（5）「この相互的な搾取の理論は、ベンサムがうんざりするほど詳論したものだが、この理論がすでに今世紀のはじめにどれほど前世紀の一局面として把握されえたかは、ヘーゲルが『現象学』のなかで証明している。…そこでは、有用性理論が啓蒙の最後の成果として叙述される。人間相互の多様な関係をすべて有用性という一つの関係に解消するという、一見ばかげたやり方、この一見形而上学的な抽象が生じてくるもとは、近代市民社会の内部ではすべての関係が、実際上、抽象的な貨幣関係および商売関係という一つの関係のうちに包摂されているという事実なのである。」K.Marx u.Fr.Engels, Die Deutsche Ideologie, Werke, Bd.2, S.496. 邦訳、全集、第3巻、441 頁。

（6）「したがって全てのものは即自的であるのと同じように、他者のためにある。あるいは、全てのものは有用（nützlich）である。…人間にとって全てのものが有用であるように、人間もまた同じように有用であり、彼の使命は自らを集団にとって一般的に有用で普遍的に役立つ構成員とすることである。人間は、自分のために配慮するのと同じくらい、他者のためにも奉仕せねばならないし、また人間は、自分が奉仕するのと同じくらい、自分自身のために配慮するのである。一方の手が他方の手を洗うのである。…人間は他者を利用し、また利用される。」G.W.F.Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke, Bd.3, S.415–16.

（7）「反省的なブルジョワはいつも利害というかたちで自分とその生活表現との間に第三のものを入れる。このやり方こそベンサムにおいて真に古典的に現れるものであって、彼の鼻は嗅ぐことを決心する前にまず一つの利害をもっていなければならぬ。」K.Marx u.Fr.Engels, Die Deutsche Ideologie, Werke, Bd.2,S.245.邦訳、全集、第3巻、208 頁。

（8）　ベンサム自身の定式は「最大幸福あるいは最大至福の原理」と呼ばれるもので、「その利害が問題となっている全ての人々の最大の幸福を述べている原理を長々しく言うかわりに短く切りつめたもの」である。J. Bentham, An Introduction to the Principle of Morals and Legislation, op.cit., p.11. 邦訳、前掲書、82頁。「最大多数の最大幸福」という言葉自体は、すでにハチスンの1725年の著書のうちに見られる。cf.F.Hutcheson, An Inquiry into the Origine of our Ideas of Beauty and Virtue, Works, vol.1, p.164. 快楽計算という考え方の原型は、すでにプラトンに見られる。「正しく測る人間のように、天秤の上に快きものと苦しきものを一緒に置き、また近さと遠さを置き、いずれがより重いかを言え。なぜなら、一方でもしも快きものを快きものに対して置くならば、あなたはより大きくより多いものを取らねばならないからだし、もしも苦しきものを苦しきものに対して置くならば、より小さく少ないものを取らねばならないからだ。また、もしも快きものを苦しきものに対して置き、苦しきものが快きものによって打ち負かされるならば、近いものが遠いものによって打ち負かされようと、遠いものが近いものによって打ち負かされようと、とにかくそこに快きものがある行為を行なうべきである。」Platon, Protagoras, 356B.

（9）「しかし、あらゆる刑罰は害悪であり、あらゆる刑罰はそれ自体悪である。功利の原理からすれば、もし刑罰がそもそも認められるべきだとすれば、それは、より大きな悪を排除することを約束するかぎりにおいてのみ、認められるべきである。」J.Bentham, An Introduction to the Principle of Morals and Legislation, op.cit., p.158.邦訳、前掲書、206　頁。「…ベンサムの改革の一端を見ることにすれば、監獄の改革、婦人参政権を含む普通選挙、自由貿易、植民地制度の改革、労働組合の合法化。公費による国民教育、言論出版の自由、秘密投票制度、官吏任命および業績主義、高利禁止法の廃止、地方政府の改革、海運の安全規定、衛生上の改革、公費による予防医療、統計の組織的蒐集、貧困者のための無料裁判、産児制限、煙害…。リストは、幾らでも長くすることが出来る。」清水幾太郎『倫理学ノート』（岩波書店、1972年）65頁。

（10）「それにしても、ベンサムの学説のうちで、幸福計算ほど不評判のものはない。そもそも、彼の学説の全体が大きな非難の空気に包まれているのだが、その中でも、幸福計算の問題は、嘲笑にのみ値するかのようである。」同書、91頁。

（11）「しかし、啓蒙運動は、もう一つのもっと散文的な側面を持っていたのであり、その典型的な表現が功利主義であったのである。…幸福はともに測定可能な快楽と苦痛とから合成されるのであったが、その唯一の感得方法は、ひとの感情の対象に貨幣の物差しを当ててみることであった…。こうして、若きベンサムが、裕福

なストラットン嬢を手に入れようとしていることについて、忠実にもこんなふうに父親に報告しているのが分かる。／当たり前のことですが、財産が大きいとすれば…私は今やもっとずっと彼女が好きです…。」J.Lichtheim, A Short History of Socialism（Weidenfeld & Nicolson:1970）p.13. 邦訳、J．リヒトハイム『社会主義小史』庄司興吉訳（みすず書房、1979年）18–9頁。

（12） ベンサムによれば快楽は、何らか功用ある財貨によって引き起こされる。そして、いかなる財貨がいかなる人にいかなる快楽をもたらすかは不定だとすれば、他者に快楽をもたらす最も確実な方法は、普遍的な財貨としての貨幣を与えることである。「したがって快楽を生み出すために立法者が取るべき方策は一つしかない。それは、快楽のための何らかの手段を人に与えて、それをどう使うかは本人に委ねることである。…したがって貨幣は唯一通用する財貨であり、唯一通用する快楽の手段である。」 B.Parekh（ed.） Bentham's Political Thought（Groom Helm:1973）pp.118–9. さらに、ベンサムによれば、財貨の量はつねに快楽の量に比例するわけではなく、そこには限界功用逓減の法則が作用するが、しかし「…一般的に言って、少量の場合には、二つの金額によって生み出される快楽の量は、それらを生み出す金額に等しい。…したがって貨幣を与えることによって生み出される快楽や、貨幣を取り上げることによって生み出される苦痛については、貨幣が直接的で適切な規準である。それはたんに規準であるだけではなく、それらを生み出す手段あるいは原因である。」ibid., pp.120–21. この点については、清水幾太郎『倫理学ノート』前掲書、86–90 頁を参照せよ。

（13） B.Parekh（ed.）Bentham's Political Thought, op.cit., p.123.

（14）「一方で全ての快楽の価値を合計し、他方で全ての苦痛の価値を合計せよ。収支が快楽の側に傾くならば、それは、その個別的な人間の利害に関して、その行為のもつ全体的なよき傾向を与え、もし苦痛の側に傾くならば、その行為のもつ全体的な悪しき傾向を与える。利害関係をもつと思われる人間の数を考慮に入れて、各人についてさきの過程を繰り返せ。その行為の傾向が全体として善であるような各個人について、その行為が有するよき傾向の程度を表す数値を合計せよ。また、その行為の傾向が全体として悪であるような各個人について、このことを再び行なえ。収支を出せ。そしてこの収支は、もしそれが快楽の側に傾くならば、当該の諸個人の総体あるいは共同体に関して、その行為のもつ一般的な善なる傾向を与え、もし苦痛の側に傾くならば、同じ共同体に関して、一般的な悪しき傾向を与えるだろう。」J.Bentham, An Introduction to the Principle of Moralas and Legislation, op.cit., p.40.邦訳、前掲書、114–15頁。

（15）「だから、いわゆる人権はどれ一つとして、利己的な人間以上に、市民社会の成員としての人間以上に、すなわち自分の殻、私利と我意とに閉じこもり共同体から区別された人間以上に、越えでるものではない。…彼らを結合する唯一の紐帯は、自然的必要、欲望と私利、彼らの所有と彼らの利己的な人格の保全である。」K.Marx, Zur Judenfrage, Werke, Bd.1, S.474. 邦訳、全集、第１巻、403 頁。それ故に、個人のみが現実的であって、社会とは虚構体である。「社会とは、言わばその成員を構成していると考えられる個人から成り立っている虚構体（a fictitious body） である。それでは社会の利益とは何であろうか。それは、その社会を構成している個々の成員の利益の総計である。」J.Bentham, An Introduction to the Principle of Morals and Legislation, op.cit., p.12. 邦訳、前掲書、83頁。

（16） ベンサムは『道徳および立法の原理序説』の序文で、「以下の文章は、…明確なる刑法典の草案のための序説として役立つという以外の目的をもってはいなかった」と述べている。ibid., p.1. 邦訳、同書、71頁。

（17）「功利理論および搾取理論の前進、そのさまざまな段階は、ブルジョワジーのさまざまな発展の時期とぴったり一致している。」K.Marx u.Fr.Engels, Die Deutsche Ideologie, Werke, Bd.2, S.499. 邦訳、全集、第３巻、444 頁。さらにマルクスは、「最大多数の最大幸福」という功利主義の原理が市場という経済的機構によってようやく成立したものであることを指摘している。「功利理論はもともと公益説という性格をもっていた。けれどもこの性格がようやく内容ゆたかなものとなったのは、経済的諸関係、とくに分業と交換をとり入れることによってである。分業において個々人の私的活動は公益的となる。ベンサムの公益性は、ひっきょう、一般に競争において実現される公益性と同じものに帰結する。」ibid., S.502. 邦訳、全集、第３巻、446 頁。ここでは、後で述べるように、現代の厚生経済学において、パレート最適が市場均衡に等しいと見なされることが予見されている。シジックも次のように指摘する。「…富める人間は全て、彼の余剰の富を貧しき者に分配するということが何故正しくないのかということについての主要な功利主義的な理由は、次のようなものである。すなわち、万人の幸福が全体として最もよく促進されるのは、各人が彼自身の欲求を満たすために自分自身の方策に頼るだろうという期待を、（既婚の婦人を除く）成人一般にかけることによってなのである。」

H.Sidgwick, The Methods of Ethics, op.cit., p.436.

（18）「共同体的な紐帯＝社会的規制からきりはなされ、自らの経済的利益を何ものにもさまたげられることなく自由に追求するホモ＝エコノミスト、すなわち“近代世界の経済人という、あのみなれぬ恐ろしい種族”（マックス・ラーナー）を容認し、その利己的な行為が“見えざる手”の動きを通して結局は全体の利益を予定調和的に実現してゆく、というのが理神論者スミスの考えであった。」内田義彦『経済学の生誕』（未来社、1962年）96頁。ただし、スミスの道徳感情論の側面が無視され、彼の経済学において利己心だけが経済的行為の動因とされたことは、スミスを誤解したものである、とA．センは指摘している。cf.A.Sen, On Ethics and Economics, op.cit., pp.27–8.

（19）「道徳的原理としての功利主義は、三つのより根本的な要請の複合体であると見なされうる。

1 “福祉主義”。或る事態の善さはその状態に関する功用情報のみの函数であることを、それは要請する。

2 “総計順位”。いかなる状態に関する功用情報もその状態における全ての功用の総計のみを見ることによって評価されることを、それは要請する。

3 “結果主義”。行為であれ、規則等であれ、そのようなものについてのあらゆる選択は、その結果として生ずる事態の善さによって本源的に規定されることを、それは要請する。」ibid., p.39.

（20）「人間にとって未知のものとの接触ほど恐ろしいことはない。…人間がこのような接触恐怖から自由になれるのは、群集のなかにいる瞬間だけである。」E.Canetti, Masse und Macht, op.cit., S.9–10.邦訳、E．カネッティ『群集と権力』上巻、前掲書、3–4 頁。

（21）アリストテレスは協和（ὁμόνοια）という概念によってこの社会的な合意について語っている。「利益となる事柄について人々が心をひとつにし、同じ事柄を選択し、共通に考えられた事柄を実行する時に、国家は協和していると言われる。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1167a27–29.黙約については、ヒュームが論じている。「黙約は共通の利害についての一般的な感覚にすぎない。…利害についてのこの共通感覚（common sense）が相互に表明されて、両者に知られると、それは、それに適合して決意と行ないをもたらすのである。…小舟を漕ぐ二人の者は、互いに約束を交わしはしないが、合意や黙約によってそうするのである。」D.Hume, A Treatise of Human Nature, Book III, Part II, Sec.II, op.cit., p.490. 邦訳、D．ヒューム『人性論』第４巻、前掲書、63–4頁。したがって、合意や黙約は模倣にもとづくが、模倣は基本的に合意や黙約にもとづくものではない。合意や黙約は一定の条件の下で模倣から生ずるものである。この点については、D.K.Lewis, Convention（Basil Blackwell:1986）pp.118–9 を参照せよ。

（22）「政治的動物（πολιτικὸν ξῷον）」としての人間を可能にするものについて、アリストテレスは次のように述べている。「さて鳴き声は苦痛と快楽の記号であって、それ故に他の動物たちにも備わっているが、…言葉（λόγος）は、それによって有益なものと有害なものが明らかとなり、同じように正しきものと不正なものが明らかになるものである。何故なら、人間だけを善悪や正邪やその他のことの感覚（αἴσθησις）をもつということが、他の動物たちに対して人間に固有のことであり、この感覚が家や国家という彼らの共同体（κοινωνία）を形成するからである。」Aristoteles, Politics, 1253a11–18.ここでアリストテレスの言う感覚（αἴσθησις）とは共通感覚（κοινὴ αἴσθησις）のことであり、それが協和（ὁμόνόια）を可能にし、共同体（κοινωνία）を支えているのである。すでに述べたように、H．アーレントは『人間の条件（The Human Condition）』のなかで、この共通感覚を政治的生活の基礎としていた。そして、さらに彼女は、カントが『判断力批判』のなかで判断力に結びつけて論じている共通感覚に着目し、そこからカントの政治哲学を再構成しようとしている。「人々（Men）＝地上の被造物として、諸々の共同体の中に生き、常識・共通感覚（sensus communis）・共同体感覚（コミュニティ・センス）を付与されている。すなわち自律的ではなく、思考（「ペンの自由（コモン・センス）」）のために相互の仲間を必要とする。－『判断力批判』第１部、美学的判断力」H.Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy（Univ. of Chicago Pr:1982）p.27.邦訳、H．アーレント『カントの政治哲学の講義』浜田義文監訳（法政大学出版局、1987年）35頁。この共通感覚にもとづく合意によって形成されるものが、彼女によれば、政治的生活に固有の権力（power） に他ならない。「権力は、たんに行為するだけでなく、共同して行為するという人間の能力に対応している。権力は決して個人の所有物ではない。それは集団に属し、集団がまとまっている間だけ存続するものである。」H.Arendt, On Violence（Harcourt Brace Jovanovich:1970）p.44.

（23）「全体意志（la volanté de tous）と一般意志（la volonté générale）との間には、時にはかなりの

相違がある。後者は、共同の利益だけを心がける。前者は私的な利益を心がける。それは特殊意志の総和であるにすぎない。しかしこの特殊意志から、相殺し合う過不足を取り除くと、相違の総和のかわりに一般意志が残ることになる。」さらにルソーは、特殊意志と一般意志との対立を政治の存立条件と見なしている。「…全ての利害の協和は各人の利害との対立によって形成される…。もし相違する利害がないならば、共同の利害というものは殆んど感じられず、共同の利害は決して障害にぶつからないだろう。全ては自ずら進行し、政治は技術であることを止めるだろう。」J.-J.Rousseau, Du Contrat social, Oeuvre complétes, vol.3, op.cit., p.371. 邦訳、ルソー『社会契約論』桑原武夫、前川貞次郎訳（岩波文庫、1954年）47頁。

（24）「このことは次のようなかたちでしか行なわれ得ない。すなわちそれは、社会の全ての構成員によって行なわれる黙約によって、これらの外的な財貨の所有に安定性を与え、各人が彼の幸福と勤勉によって獲得したものを平和に享受させておくようにするという方法である。」D.Hume, A Treatise of Human Nature, Book III, Part II, Sec.II, op.cit., p.489.邦訳、D．ヒューム『人生論』第４巻、前掲書、62頁。

（25）したがって、R．ノジックのように権利の立場に立つ哲学者は功利主義を批判する。「分配における正義の資格理論は歴史的である。或る分配が正しいか否かは、それが如何に生じたかに依存している。対照的に、正義の現時点切片の原理が考えるところによれば、分配の正義は、正しい分配についての何らかの構成的原理によって判断されたかぎりで、諸物が如何に分配されているか（誰が何を持っているか）によって規定される。功利主義者は二つの分配の間で判断するにあたって、どちらがより大きな功用の総量をもっているかに注目し、もし総量が等しいならば、或る一定の平等の規準を適用して、より等しい分配を選ぶが、このような功利主義者は正義の現時点切片の原理を奉ずるであろう。…厚生経済学は正義の現時点切片の原理の理論である。」R. Nozick, Anarchy, State, and Utopia（Basic Book:1974）pp.153–4.

（26）「ゴドウィンは共産主義者であった。…君が１シリングをポケットにもっていて、しかもその１シリングを必要としていると隣人が語るとしよう。この場合、隣人が真実を語っていて、君の必要性が隣人の必要性より大きくないならば、その金は隣人のものである。」J．プラムナッツ『イギリスの功利主義者たち』堀田彰他訳（福村出版、1974年）150 頁。またフェビアン協会の創設者たちの「大部分はベンサムとミルの知的後継者であった。」G.Lichtheim, A Short History of Socialism, op.cit., p.186. 邦訳、前掲書、232 頁。そもそも功利の原理は決して利己的なものではない。「なぜならば、功利の命令はもっとも包括的で開明された（すなわちよく熟慮された）慈愛の命令にほかならないからである。」J.Bentham, An Introduction to the Principle of Morals and Legislations, op.cit., p.117.邦訳、前掲書、196 頁。「どんな人間存在でも、彼自身の貧弱な個人性を中心とするもの以外のあらゆる感情や配慮をもたない利己的な自己中心主義者であるという内在的な必然性もまたない。…どんな意味においてであっても苦痛を意味する貧困は、個人と良識と思慮に結びついた社会の知恵によって完全に消滅するであろう。」J.S.Mill, Utilitarianism, in:J.S.Mill, Utilitarianism, Liberty, Representative Government, op.cit., pp.13–4. 邦訳、J.S.ミル『功利主義』水田珠技・永井義雄訳『世界の大思想』第２期第６巻、前掲書、129　頁。この考え方は、厚生経済学の創始者A．C．ピグーに継承されている。「ピグーの厚生経済学は経済的厚生と国民所得との関係をめぐって展開されるが、具体的には次の２つの命題から成り立つ。（1）他の事情が不変である限り、国民所得の大きさの増加は経済的厚生を増大させる傾向をもつ。（2）他の事情が不変である限り、国民所得の分配の平等は経済的厚生を増大させる傾向をもつ。」塩野谷裕一『価値理念の構造』（東洋経済新報社、1984年）368–69頁。

（27）「交換者たち自身の社会的運動が彼らにとっては諸物の運動の形態をもつのであって、彼らはこの運動を制御するのではなく、これによって制御されるのである。互いに独立に営まれながら、しかも社会的分業の自然発生的な諸環として全面的に互いに依存しあう私的諸労働が、絶えずそれらの社会的に均衡のとれた限度に還元されるのは、私的諸労働の生産物の偶然的な絶えず変動する交換割合をつうじて、それらの生産物の生産に社会的に必要な労働時間が、たとえばだれかの頭上に家が倒れてくるときの重力の法則のように、規制的な自然法則として暴力的に貫かれるからである。」K.Marx, Das Kapital, Bd.1, Werke, Bd.4, S.51. 邦訳、全集、第23巻、101 頁。

（28）J.J.C.Smart, An Outline of a System of utilitarian Ethics, in:J.J.C.Smart & B.Williams, Utilitarianism for and against（Cambridge Univ. Pr.:1973）pp.69–70. この例そのものは、H.J.MaClaskey が考察したものである。

（29）G.Harman, The Nature of Morlity, An Introduction to Ethics, op.cit., pp.3–4.「例えば医者は、他の五

人の患者を救うために一人の患者を傷つけるべきではない、とあなたは判断するであろう。功利主義的な観点からすれば、この判断は誤っている。しかしながら、何故あなたがこのような判断を行なうよう訓練されるべきかということについての功利主義的な説明は存在する。」ibid., pp.156–7.

（30）「功利主義は道徳というものを慈愛の問題であると考える。道徳的な動機は博愛主義的で他者に配慮するものである。理想的な事態においては全ての者は完全に慈愛的であろう。全ての者が他者の利益をつねに自分自身の利益と同じように重要視するだろう。しかしながら、人間はまだそのようなものではない。そして彼らは決してそのようなものにはならないかも知れない。」ibid., pp.159–60. このような普遍的な視点に立つ道徳理論として功利主義は、その「総督官邸的」性格を指摘される。「社会的な視点から見れば、必要とされている大局的思考は“総督官邸的功利主義（Goverment House utilitarianism）”と呼ばれるかも知れないもののうちに無理なく表現されている。すなわち、そのような見解が好む社会的編成のもとでは、功利主義的な選良（エリート）たちが社会を統制していて、その社会の大多数の者たち自身はこれら選良たちの信念を共有してはいないかも知れないのである。」A.Sen and B.Williams, Intoroductin: Utilitarianism and beyond, in:A Sen and B.Williams(ed.) Utilitarianism and beyond （Cambridge Univ.Pr.1982）p.16.

（31） この点については、塩野谷裕一『価値理念の構造』前掲書、371–78頁を参照せよ。イタリアの貴族であった経済学者・社会学者ヴィルフレド・パレートが提出した原理については、さらにセンの総括を参照せよ。「もし功用の個人間比較が捨て去られ、それにもかかわらず功用が唯一内在的に価値あるものと見なされるならば、パレート最適状態が当然にも後に残る規準であろう。なぜならそれは、いかなる功用の個人間比較も実際に行なうことなしに、功利主義的な論理を可能なかぎり前進させているからである。」A.Sen, On Ethics and Economics, op.cit., p.38.パレート原理には二つあり、弱いかたちの原理によれば、「もし全ての個人が選択肢Xを選択肢Yよりも選好するならば、社会はYよりもXを選好せねばならない。」また強いかたちの原理によれば、「もし或る人がYよりもXを選好し、全ての者は少なくともXをYと同じようによいと見なすならば、Xが社会的によりよい。」A.Sen, The Impossibility of Paretian Liberal, in:A.Sen, Choice, Welfare and Measurement, op.cit., pp.286, 290邦訳、A．センⅠ『合理的な愚か者』大庭健・川本隆史訳（勁草書房、1989年）4 、10頁。

（32）「パレート最適を唯一の判断規準とし、利己的なふるまいを経済的な選択の唯一の基礎とすることで、厚生経済学が閉じ込められた狭い箱のなかでは、厚生経済学において興味あることを述べる余地は極端に小さくなった。この小さな領域のなかでのひとつの重要な命題は、いわゆる“厚生経済学の根本定理”であって、それは完全競争の下での市場均衡の結果をパレート最適に関係づけるものである。それが示すところによれば、一定の条件ものとでは（特に、いかなる外部性もなく、すなわち市場にとって外的ないかなる依存関係もないならば）、あらゆる完全な競争均衡はパレート最適である。そして何らか他の条件がつけば（特に、大規模な経済でないならば）、あらゆるパレート最適の社会状態は、或る組み合わせの価格に関して（そして人々の資質の或る初期的な分配にとって）完全な競争均衡でもある。」A.Sen, On Ethics and Economics, op.cit., pp.33–4.

（33）「…投票と市場という方法は、社会的選択を実施する際に多くの個人の嗜好を融合させる方法である。」K.J.Arrow, Social Choice and Individual Values（John Willy & Sons:1951）p.2. 邦訳、K．J．アロー『社会的選択と個人的評価』長名寛明訳（日本経済新聞社、1977年）4–5頁。「社会的選択の仕方に関する種々の価値判断の整合性について以下で論ずる場合に、投票と市場機構の間の区別は無視し、両方とも集団的な社会的選択という一層一般的な範疇の特別な場合とみなすことにする。経済的選択と社会的選択との間の類似性は何度も指摘されてきた。」ibid., p.5. 邦訳、同書、10頁。「このような投票制度と厚生経済学との類似性に気づいたのは、ナイト…、ボーエンらであったが、決定的に結びつけたのは、何といってもアロウ…であった。」佐伯胖『「きめ方」の論理』（東京大学出版会、1980年）62頁。

（34） アロウの「一般可能性定理」については、K.J.Arrow, Social Choice and Individual Values, op.cit., 邦訳、前掲書、さらにK.J.Arrow, A Difficalty in the Concept of Social Welfare, in:K.J.Arrow, Social Choice and Justice（Harvard Univ.Pr.:1983）pp.1–29を参照せよ。「自由主義の背理（パラドックス）」については、A.Sen, Choice, rdering and Morality/ The Impossibility of a Paretian Liberal/ Liberty, Unanimity and Rights, in:A.Sen, Choice, Welfare and Measurement, op.cit., pp.74–83, 285–290, 291–326.邦訳、A．センⅠ『合理的な愚か者』前掲書、15–35, 1–14, 36–119 頁を参照せよ。「囚人のジレンマ」については、A.Sen, Behavior and the Concept of Preference/ Choice, Ordering and Morality/ Rational Fools:A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory, in:ibid., pp.54–73, 74–83, 83–106邦訳、同書、15–35, 120–167頁を参照せよ。これら全て

については、佐伯胖『「きめ方」の論理』前掲書を参照せよ。

（35）「選挙あるいは投票はむしろ秘密の個別投票である。…19世紀においてそのために戦った人ジェレミー・ベンサムは代表的な自由主義者であった。…秘密投票の性格を正しく理解し、それは原理的には自由主義的個人主義の思想領域に属するものであり、民主制の政治原理とは矛盾するものであるということを明らかにしておく必要がある。なぜなら秘密の個別選挙と個別投票を終始貫徹することは公民すなわち市民（ミトワイアン）、したがって、特殊民主的すなわち政治的な人を一私人に変えることなのである。…秘密の個別投票というものは投票する公民がその決定的瞬間において孤立化されるということを意味する。…こういう方法では共同意思すなわち一般意思（ヴォロンテ・ジェネラール）は生ぜずして個人意思の集積すなわち全体意思（ヴォロンテ・ドゥートゥ）を生ずるにすぎない。」C．シュミット『憲法論』阿部照哉、村上義弘訳（みすず書房、1974年）284–5 頁。

（36）黙約（convention, conventio）とは、同じ場所に集まって、或ることについて一致すること（convenire）を原義とする。契約（contract, contractus）とは、同じ場所に集結させること（contrahere）を原義とする。

（37）この点において、自由な討論は市場での自由競争とは異質なものである。前者は、共通感覚を用いた模倣的なふるまいによって相手の立場に身を置いて、利己的な行為と思考から一定程度脱却することを要請するが、後者はあくまでも利己的に行為し思考することを求める。それ故に、C．シュミットの次のような見解は、それが討論による合意形成そのものにも関わる限り、少なくとも不正確である。「競争から自ずと調和が生ずるのも、意見の自由な闘争から真理が生ずるのも、全く同じことである。実際また、ここにこの思想〔自由主義〕一般の精神的な核心が横たわっており、真理が意見の永久競争の単なる関数になってしまうという、この思想の真理に対する特殊な関連が横たわっている。」C．シュミット『現代議会主義の精神史的地位』稲葉素之訳（みすず書房、1972年）48頁。

（38）アローの「一般可能性定理」において前提されている原理は、センによって、一部修正のうえで、次のようにまとめられている。

「条件U（無制限の領域）。規則Jの領域は、個人的な順位の論理的に可能な全ての組み合わせを含まねばならない。

条件P（パレート原理）。Xにおける任意組x，yにおいて、〔$\forall i : xPiy$〕→ Py である。

条件I（無関係選択肢からの独立性）。RとR´は、個人的な選好（$R_1, \cdots R_n$）と（$R'_1, \cdots R'_n$）の二組に各々対応する社会的な二項関係であるとせよ。もしもXの部分集合Sにおける選択肢x，yの全ての組について、全てのiにとって $xR_1y \Leftrightarrow xR'_1y$ だとすれば、C（S，R）とC（S，R´）は同一である。

条件D（非独裁性）。規則fの領域におけるあらゆる要素について、$\forall x, y \in X : xPiy \rightarrow xPy$ であるような個人iは存在しない。

…アロウの“不可能性”定理は次のように述べられる。

一般可能性定理、条件U，P，I，Dを満足させる社会的厚生関数は存在しない。」A.Sen, Quasi–Transitivity, Choice and Decisions, in:A.Sen, Choice , Welfare and Measurement, op.cit., pp.125–26.

センの「自由主義の背理（パラドックス）」において前提されている条件は、セン自身によって次のようにまとめられている。

「社会状態を評価するのに広く用いられている原理として、次の二つがある。

（a）パレート原理－社会の全成員が一定の社会状態を他の状態よりも選好するならば、社会全体にとって前者を選択する方がよいと見なされねばならない。

（b）個人的自由の容認－ことの成り行きを各個人が自由に決定すべき一定の個人的な事柄が存在しており、これらのことに関する選択においては、他人がどう考えようと、彼または彼女がよいと考えたことが、社会全体にとってよいと見なされねばならない。」A.Sen, Liberty, Unanimity and Rights, in:A.Sen, Choice, Welfare and Measurement, op.cit., p.291.邦訳、A．セン『合理的な愚か者』前掲書、36頁。

（39）例えば、センの「自由主義の背理（パラドックス）」を回避するためのさまざまな提案は全て、このような社会的な合意を再確認して歯止めにしようとするものである。セン自身の整理によれば、例えば「ブラウの“修正リベラリズム”では、選好がおせっかいでないことを条件として、各人に権利が付与される。…ギバード…はさらに、他人の自由裁量の権利やパレート原理と衝突する場合に限って自己の権利行使を放棄する、という権利システムを構想した。」ibid., p.299. 邦訳、同書、54頁。「…ノージック…が提案したディレンマの突破口は、リベラリズムの諸権利の行使が社会的選択を制約する、と考えることでそれらの権利を何よりも優先するというものであった。」ibid., p.305. 邦訳、同書、69頁。セン自身の解決法はパレート原理を制限することである。「…

パレート原理の条件つきの形態…。社会のなかの全員が y よりも x を選好し、その選好が考慮されることを望んでいるならば、y よりも x が社会的に選好されねばならない。或る個人が他者の権利を尊重していると見なされうるのは、自分の選好全体のうちで、各人の各々の“保護された領域”に関する選好と両立しうる部分だけが考慮されることを望む場合だけである。…どの選好を無視すべきかを判断するときに、どこに一線を画すのかを決めることは難しい。そして、実際…個人的な順位の集合は概して、なすべきことを決定するためには、あまりに僅かな情報しかもたらさない。或る個人の選好が考慮されるべきか否かを論ずるためには、その選好がたまたま何であるかということ以上に、例えば、その選好を抱く理由を知る必要があるかも知れない。」ibid., pp.314–15. 邦訳、同書、89–92 頁。

第 3 節　正　義

近代になると市民社会と国家が分裂してくる、とマルクスは指摘している。ヘーゲルの『法哲学』における市民社会論を継承しながら、マルクスは1843年の『ヘーゲル国法論批判』や1844年の『ユダヤ人問題によせて』のなかで、この問題を論じている。

マルクスによれば、近代以前の社会においては私的所有がいまだ確立しておらず、したがって共同体的な規制から独立した自由な私的領域は存在せず、自由な交易も存在せず、一般に自由な経済活動は存在していない。このような段階の社会形態においては、全ての領域が政治的な性格を帯びており、全ての社会的な活動が政治的な合意にもとづく取り決めによって規制されている。しかし、やがて近代になると、私的所有が確立し、政治的共同体の構成員としての公民という規定とは区別された市民という人間規定が成立し、この市民に対して自由な私的領域が確保されるにつれて、政治的な合意にもとづく規制には服さない自由な交易、自由な営業という近代的な経済領域が出現してくる。こうしてようやく社会のうちに、国家という公共的な政治的領域の他に、それと並んで、市民たちの私的な経済的活動が互いに関連し合う市民社会という領域が現れてくる。このことを最初に明確に指摘したのは、ヘーゲルの偉大な業績である、とマルクスは論じている。(1)

さらにマルクスによれば、国家と市民社会というこの二つの社会的な領域は、そこにおける人間の生活形態の相違によって載然と区別されている。すでに述べたように、前近代的な社会においては、政治的な生活が経済的な生活を直接に規定しており、そのかぎりでは各人の政治的な生活はそのまま経済的な意味をもっていた。すなわち政治的な生活において国家の政治過程に一定のかたちで参加することは、同時に、例えば分割地を分配されて経済的自立性を保証されたり、領地を封建的に封土として与えられることでもあり、それ故に政治的な権利は、分割地の私的所有権や封土の封建的所有権のような経済的な意味を帯びていたのである。そこでは、個人の政治的な地位や権利は、同時に彼の経済的な地位や権利でもあった。(2) しかし、近代になると、政治的な生活が経済的な生活を直接的に規定することはなくなり、個人の政治的な地位や権利は、必ずしも彼の経済的な地位や権利を保証することはなくなる。すなわち、近代的な政治生活においては、人間は互いに全く平等な公民として政治に参加するが、彼らが政治的

な領域において持っている平等な政治的権利は、市民社会における彼らの経済的な平等を意味することはない。むしろ、公民としての人間は、一般に社会契約として理解されている政治的な合意によって、公民権としての政治的な権利の他にさらに、市民社会において市民として自由に行為し得る権利を、いわゆる人権として互いに保証し合うのであって、自由権としてのこの人権にもとづいた自由な経済生活によって、市民は互いに著しく不平等な富を所有し得るのである。(3)一方で近代的な人間は公民としては、他者との間に政治的な合意を目ざし、権利に関して他者との間に完全な平等をこの合意によって確立することに腐心する。しかし他方で近代的な人間は市民としては、こうして相互に保証された人権によって認められた私的領域において、一切の政治的・共同体的規制から免れて、自由に交易を行ない、自己の勤勉や才能や偶然にもとづいて、できるかぎり多くの富を思いのままに手に入れて、他者との間にできるかぎり大きな貧富の差をつくろうと努力するのである。したがって、公民としての人間は、他者との政治的な合意を目ざすのに対して、この市民としての人間は、いかなる社会的な紐帯からも切り離された単子(モナド)のような利己的な私人として、互いに他の人間を自らの目的のための手段として利用し合いながら、孤独のうちに自らの幸福を追求するのである。こうして近代的な人間は公民と市民に分裂する。そして、公民としての人間は、政治的な合意によって法的・形式的な平等性を実現するが、市民としての人間は、他者とのいかなる合意も媒介せずに、自らの快楽にとって効用ある財貨を求めて、ひたすら利己的に行為する。マルクスによれば、こうしてようやく近代社会は、政治的世界という天国と市民社会という地上的世界に分裂するのである。(4)

マルクスによって指摘された近代社会のこのような分裂にもとづいて、さらに学問領域における分裂が生じてくる。政治的な領域において行為する公民としての人間と、経済的な領域において行為する市民としての人間とが、全く異なったかたちで行為し、これら二つの形態の行為を支えている道徳的な原理が全く別のものであるかぎりでは、これら二つの領域において作用している社会法則もまた全く別箇のものとなるのであって、そのために、これらの領域に各々適わしい別箇の学問が要請されるのである。このことは、古典的な政治学のなかから、市民社会における市民の経済的な行為を特にその研究対象とする新しい学問が経済学として独立してくるという事態として示されている。かつて政治的な領域と経済的な領域とがまだ一体であった頃は、それに対応して政治学と経済学もまた分離していなかった。このことは、例えばアリストテレスの『政治学』が商品と貨幣についての経済学的分析を含んでいたという事実に端的に示されている。しかし、自由主義のもとで市民社会のうちに、他者とのいかなる社会的な合意も協和もなしに、完全に孤独なかたちで自らの利己的な目的を追求する市民の私的な経済的行為の集積が市場経済として出現し、その独自な運動法則が明らかになってくると、いかなる個人の意思からも独立した自然法則のように見えるこの経済法則についての新しい学問が形成されてくるのである。政治的動物（πολιτικὸν ζῷον）としての人間が政治学の対象であったとすれば、経済人（homo economicus）という規定を帯びた新しい型の人間は経済学の対象とな

る。[5]

この経済人としての人間は、全ての対象を功用の観点から眺めて評価し、それらの対象を享受して快楽や満足を得るというかたちで、完全に利己的にもっぱら自己の幸福を目ざし、そのために他者をこの目的のためのたんなる手段と見なして、互いに利用し合うと仮定される。そして、すでに述べたように、このように利己的な目的のために手段に関して合理的に思慮する近代的な個人という人間類型を前提として、この個人が最大幸福を獲得するための行為を導く原理を探し求めてきたのが功利主義であった。またこの功利主義は、多くの個人からなる集団や社会全体の幸福のための政策や行為について提言する普遍的な慈愛の原理であろうとした場合でも、この人間類型にもとづいて、全体的な幸福をあくまでもこれらの利己的な個人の幸福のたんなる総計と見なしてきたのである。こうして、道徳的・政治的な原理としての功利主義は、近代の経済学が前提してきた経済人という人間類型を暗黙のうちに自らも前提してきたが、それに対応して近代の経済学のほうでも、この経済人たちの経済的な諸関係を研究するにあたって、彼らの内面的な動機や心理に関する哲学的な説明としては、功利主義の立場を基本的に受け入れてきたのであった。近代の経済学と功利主義とのこのような内的な関連を考慮するならば、社会全体の福祉厚生のための政策を研究する現代の厚生経済学もまた、ベンサムらの古典的な功利主義の課題を直接に継承するものとして、行為の動機に関する快楽主義とならんで、経済人という人間類型を前提としていることは、容易に理解できるのである。[6]

しかし、もしそうだとすれば、これまで述べてきた近代社会の二重性に関するヘーゲルやマルクスの見方にしたがえば、古典的な功利主義も現代の厚生経済学も、近代社会のうちの経済的な領域とそこでの人間の行為しか考察の対象としていないということになる。つまり近代社会のうちには、人間が社会的な合意なしに孤立して利己的に行為する経済的な領域の他に、社会的な合意を目ざして行為する政治的な領域が存在するが、古典的な功利主義も現代の厚生経済学も、政治的な領域でこのように模倣的にふるまう人間を視野の外に置いてしまうのである。そして、もともと経済的な領域のみを研究対象とする経済学と違って、社会政策のように政治的な合意に関わる事柄を扱う功利主義理論や厚生経済学においては、このような偏狭な視野のために、さまざまな理論的な困難性が生ずるのであって、このことは、パレート原理を廻る厚生経済学において顕在化する諸矛盾として、前節で述べられたとおりである。より一般的に述べるならば、政治的な領域における人間の基本的な行為が政治的な合意による権利の相互保証であるかぎりでは、功利主義や厚生経済学は、その経済学的な人間観のために、この権利の問題を充分に取り扱えないのである。[7] こうして、近代社会における人間の社会的な行為を全体として把握するためには、近代的な学問としての経済学の他にさらに政治学が依然として必要とされるように、経済人としての利己的な市民の目的合理的な行為について理論的に研究する功利主義や厚生経済学は、政治的な動物としての公民の権利分配に関わる政治的な合意について理論的に研究する政治哲学によって補完されねばならないことになる。そして、功利主義のこの一面的な性格を批判しつつ、近代の政治的な領域における政治的な合意について原理的に論じている哲学理論のなかで、現在のところ最も有名で有力なものは、J．ロールズの正義

論であると言うことができる。したがって、このロールズの正義論を廻る諸問題を、これまでの論述の脈絡に沿って、模倣論の観点から論ずることによって、近代社会と自由主義のもとでの人間の模倣衝動の運命についての論及を締めくくることができるのであろう。

J．ロールズの主著『正義論』はきわめて大部な書物で、その論理構成もまた複雑をきわめるが、そこで主張されている正義は二つの基本的な原理のかたちで示されている。それは次のようなものである。

「第一原理

各々の人は、万人の同様な自由の体系と両立しうる同等な基本的自由の最も広範な全体的体系に対する同等の権利を持たねばならない。

第二原理

社会的ならびに経済的な不平等は、次のようなかたちで取り決められるべきである。

(a) それらは、正しい貯蓄原理に合致するかたちで、最も恵まれぬ者の最大の利益をもたらし、また

(b) 公正な機会均等という条件のもとで万人に開かれている職務と地位に付随するものである。」(8)

ロールズによれば、社会構成の一般的原理としての正義のこれらの二つの原理は、共同して社会を形成しようとする人々によって必然的に合意されるものであって、この合意にいたる手続きが公正であることによって妥当性をもっている。そして、この合意にいたる公正な手続きとして彼が提出するものが、原初状態（original position） において無知のヴェイル（veil of ignorance）の下で合理的に思考し判断する個人によって行なわれる社会契約という理念的な仮説である。つまり、この仮説によれば、これから社会を構成しようとする人間たちは、人間と社会についての一般的な知識は持っているが、自らの性別や年齢や才能や体力や健康状態などのように自己自身の社会的な位置を規定する偶然的な事柄については完全に無知な状態に置かれていると想像されねばならない。この無知のヴェイルの下で各人は、自分たちの社会の構成原理について社会契約を取り結ぶと、さらに想像されねばならない。そうなれば彼らは、もしも合理的に思考し判断するならば、さきのような正義の二つの原理について必然的に合意せざるを得ないだろう、とロールズは考える。こうして、原初状態において無知のヴェイルのもとで行なわれる社会契約ということが、正義に関する社会的な合意に達するための公正な手続きであると見なされるかぎりにおいて、この公正な手続きによって合意された正義の原理は、この想像上の社会契約に参加する全ての人々によって承認されざるを得ない、とロールズは論じている。

ロールズのこのような正義論に対しては、すでにさまざまな批判が行なわれてきたが、これらの批判は、一般にこの正義論の二つの特徴と見なされているものに集中している。それは、自由の優先性の原理とマキシミン原理である。(9) そして、実際にアローは、功利主義的な立場からの彼のロールズ批判において、この二つの原理に議論を集中している。そこでわれわれもま

た、この二つの原理についてのロールズの議論とアローの批判を手がかりにしながら、模倣論の最後の論述を進めたい。

まず自由の優先性の原理とは、ロールズによれば、理念的な社会契約においては自由の権利の分配がその他の全ての財貨の分配に優先されねばならないという原理である。すなわち、さきに引用された二つの「正義の原理は辞書的な順位で序列がつけられねばならず、それ故に自由はただ自由のためにしか制限され得ないのである。」(10) しかし、原初状態において無知のヴェイルの下で社会契約に臨むと想像される人間たちは、はたしてつねにこのように自由を他の何ものにも換えがたい至上の価値と見なして、その権利の確保を最優先課題とするであろうかというのが、この原理について提出されている疑念である。(11)

この疑念は正当なものである。すでに述べたように、人間は文明化と啓蒙の過程を通じて根源的な模倣衝動の抑圧と制限に成功していくにつれて、徐々に自らを自由な個人として確立していくのであって、自由の権利を至上の価値として他の諸価値に優先させて評価するという態度は、このような長い歴史過程の産物なのである。したがって、ロールズの理論によれば、どのような人間であっても、ひとたび原初状態に置かれるならば、人間としての普遍的な本性にしたがって、正義の第一原理を第二原理に優先させて社会契約を行なうと仮定されているが、このような仮定には根拠がない。むしろ、そのような社会契約を行なう人間は、歴史的に淘冶されて自由主義的な価値を習慣づけられた近代的な個人であって、決して人間一般ではないのである。原初状態において無知のヴェイルの下で行なわれる社会契約によって合意される正義原理が妥当性をもつように見えるのは、合意に到る手続きの公正さのためではなく、そのような原理を肯定するような近代的な個人と自由主義があらかじめ前提されているからなのである。そして、後になってロールズ自身が、正義論において前提されている近代的な人格概念を指摘することによって、このことを認めている。(12) さらに、原初状態における社会契約という理論構成もまた、いかなる社会にも適用可能な政治的な合意の手続きではなく、近代的な個人によって形成される近代社会のための政治的な合意の手続きである。すでに述べられたように、人間が自らを自由な個人として自覚するようになってはじめて、これらの自立した個人の社会契約による権利の相互保証によって社会の構成は行なわれると考えられてくるのであって、原初状態における社会契約という理論構成そのものが、文明化と啓蒙の歴史過程による近代的な所産なのである。(13)

一般に自由主義がそうであるように、ロールズの正義論もまた、自由に思考して行為する近代的な個人を自明の前提としている。そして、このような近代的な個人は、すでに述べたように、長い歴史過程の産物にすぎないが、たんにそれだけでなく、模倣的にふるまう一般的で身体的で匿名的な人間によっていまも暗黙のうちに支えられている。したがって、自由を至上の価値と見なして、その権利を優先的に確保しようとする近代的な個人は、このような匿名的な一般者に支えられた上部構造にすぎない。そして、ロールズの言う原初状態において彼らがそ

のように思考して行為すること自体は、近代的な倫理・習慣・徳・エートスとして、近代生活に特有の行為と思考の音楽的な律動(リズム)と階調(ハーモニー)というかたちで、模倣されて身体的に身についてくるものなのである。また、これらの自由な個人が、互いに他者を自由で平等な人格と認め合って、そのための権利を社会契約によって保証し合うということ自体も、原始的な群集や古代・中世的な共同体を特徴づけている模倣的なふるまいにもとづいている。すなわち、そのような社会契約は合意であって、共通感覚を用いて互いに相手の立場に身を置き、互いに相手の行為や思考を模倣し合うなかから、権利の相互保証という行為を、互いにとって有利な行為として、心をひとつにして選択するものであって、まさに模倣的なふるまいなのである。さらに、その際に無知のヴェイルの下で、性別や年齢などの個人的な差異を捨象したかたちで合意が行なわれることが妥当な手続きだと思われることも、模倣的なふるまいに基礎をもっている。すなわち、合意において心をひとつにする魂は、互いに模倣し合って相手の立場に立つことによって、個人的な区別や差異のまだない状態に立ち戻っているが故に、このようなかたちの合意が妥当なものと感じられるのである。さらに言えば、この合意を究極的に支えている原初的な群集の無差別的な模倣状態においては、そもそもいかなる個人的な差異も差別もない絶対的な平等性が支配しているのであって、ロールズの提起する最も近代的な正義の原理もまた、この根源的な模倣状態の平等性に依然として立脚しているのである。(14)

次に、ロールズの正義論を廻る討論のいまひとつの焦点となっているマキシミン原理とは、市場という経済機構がもたらし得る格差や不平等性を一定程度に制限するためのものであって、市場経済の作用を規制する原理である。政治的動物（πολιτικὸν ζῷον）としての人間が人権に関して行なう社会契約によってようやく成立するのが経済人（homo economicus）としての人間であり、彼らが利己心に導かれて自由に行為する経済機構が市場である。市民社会のうちに形成されるこの市場は、人間が近代的な個人として自由に新奇な行為を創造していくための空間であり、人権によって保護された私的な生活領域が貨幣によって媒介されて社会的に関連し合う空間である。したがって市場は、人間が模倣衝動を完全に抑圧して独創性を目ざして互いに競争し、そのことによって可能なかぎりの差異性と不平等性をもたらすための空間である。市場においても人間は、競争に負けぬために他者を模倣して類似したものになることをつねに余儀なくされる。しかし、政治的な空間においては政治的な合意に到達するために、模倣的にふるまうことが不可欠であって、そのためにつねに或る種の平等性がもたらされるのに対して、市場において経済的な成功を収めるためには、模倣的にふるまわぬことが不可欠であって、そのためにこの成功はつねに他者との格差や差異を本質としているのである。こうして市民社会の市場経済においては、独創的で天才的な発明・発見が理想的なふるまいとされ、それを模倣して流行させる大衆のふるまいは嘆かわしいが止むを得ぬものとされる。このような劇場支配(テアトロクラシア)制によって、人々の欲求が多様化し、趣味が洗練され、教養が形成されていくことのうちに、市民社会は自らの存在意義を見出すのである。(15) そして、すでに述べたように、市民社会で

は、自らの殻に閉じこもって利己的に合理的に行為することと、このようにいかなる模範を模倣することもなく独創的に行為することとは、内的に不可分に関連し合ったかたちで、経済人（ホモ・エコノミクス）という孤立した個性的な人間像を要請するのであって、そのために功利主義は、この要請にしたがって、社会全体の幸福について論ずる際に、これらの孤立した個人の功用や快楽をたんに集計し、後に厚生経済学はさらに進んで、これらの効用や快楽そのものを互いに比較できぬほど個性的なものと見なすのである。

しかし、人間を啓蒙し近代化し個性化するこの市場という経済機構は、もし社会の物質的な再生産過程の多くの部分がそれに委ねられるならば、諸個人の自由競争にもとづく盲目的な自動運動を通じて、彼らの間にますます大きな差異性と不平等性をもたらす。そしてやがては、社会の下層に生活する人々の最低限の豊かな生活も破壊され、彼らの生存そのものが脅かされるようになる。ヨーロッパに近代社会が形成された際に生じた社会的諸問題は主にこのことに関連しており、市場経済のこの破壊的な性格とその破局的な影響力が、近代における社会主義と共産主義の出発状況であった。(16)したがって、後で少し詳しく述べられる理由によって、自由競争にもとづく市場経済の機能を制限して、一定の物質的・精神的な豊かさをともなった生活を全ての人間に平等に保証することが必要であると考えられた。これは一般に国家の経済政策や社会保障政策によって行なわれるものであって、現代の基本的人権の目録のなかでは、主に社会権と呼ばれる権利の機能とされているものである。そして、ロールズの正義論においては、このように、市場経済の機能を制限するかたちで、政治的に分配される財貨や便益は社会的必要最小限度（social minimum）と呼ばれている。ロールズの正義原理のうちでマキシミン（ソーシャル・ミニマム）原理あるいは格差原理とも呼ばれている第二原理は、この社会的必要最小限度の確保をはじめとして、防衛や教育といった公共部門に属する財貨や便益の生産や、経済政策・雇用政策・租税制度などのように直接・間接に人々の物質的な生活状態に関わる公共的な活動を導く原理となる。すなわち、ロールズの正義原理にしたがえば、このような事柄に関わる政治的決定においては、社会的ならびに経済的な不平等は、それが将来の世代を含めて最も恵まれぬ者に最大の利益をもたらし、しかも機会均等の原則のもとで万人に開かれている職務と地位にともなうものであるかぎりで、正義に適ったものと認められるのである。そして、ロールズによれば、原初状態において無知のヴェールの下で自分たちの社会体制について社会契約せねばならぬ人間たちは、自分がたまたまその社会で最も恵まれぬ者であった場合の利益・状態を最大・最良にすることを目ざす最小限最大化（maximin）戦略にもとづいて選択を行なうことによって、この正義の第二原理（マキシミン）について必然的に合意するのである。(17)

このマキシミン原理あるいは格差原理に対する多くの批判は、ほぼ二つに大別できる。すなわち一方は、マキシミン原理が原初状態で無知のヴェールの下にある個人の合理的な思考によって実際に選択されるかという問題であって、これはマキシミン戦略の妥当性に関わるものである。これに対して他方は、マキシミン原理によってもたらされる分配が正しく適切な分配として実際に人々を納得させられるかという問題であって、これはマキシミン原理の内容に関

わるものである。[18] そして、前者の批判によれば、例えば原初状態において無知のヴェールの下で社会体制について選択する個人は、もし真に合理的に思考するならば、自分が最も恵まれぬ立場にいる場合だけを想定して選択するよりも、むしろ自分がそのような立場にいるかも知れぬ確率を計算して、そのうえで最大の厚生・福祉が得られるような選択を行なうべきだということになる。[19] また、後者の批判によれば、例えば最も恵まれぬ立場にいる唯一人の者の厚生・福祉をほんの僅か増大させるために、彼よりも恵まれた立場にいる全ての者の厚生・福祉をこの者の水準よりほんの僅か高いだけの水準にまで大幅に下落させることは、マキシミン原理には適っているが、正しく適切な分配としてわれわれを納得させないということになる。[20]これら二つの批判はいずれも妥当なものである。

これまで人間の根源的な模倣衝動について論じてきた立場からすれば、ロールズの正義論のうちでマキシミン原理を廻るこれらの諸問題については、次のように論ずることができる。

すでに述べたように、市場という社会体制は、近代的な個人が新奇な行為や思考を自由に創始することを可能にするための体制であり、そのことによって人間たちの間に出来るかぎりの差異性と不平等性をつくり出すための体制である。したがって市場においては、このような自由な行為や思考を可能にするための諸権利の相互保証に関する合意の他には、いかなる政治的な合意によっても制約されずに、人々は自由に自己の目的を追求できなければならない。そして、この市場経済のもとで人々のこの自由な行為や思考による自由競争が財貨のいかに偏頗な分配をもたらそうとも、それらの財貨の獲得や移動が私的所有権の侵害を含んでいないかぎり、そのつどの分配パターンはつねに正義に適っていると見なされるのである。[21] 市場とはそもそもこのようなものだとすれば、そこでの諸個人の自由な経済活動の結果に介入して、正当な手続きを経て獲得された財貨をふたたび移転させることは、市場の本来の機能に矛盾する行為であるということになる。ましてやマキシミン原理が指示するように、市場において多くの人間たちが正当に獲得した巨大な量の功用や快楽を、ただ一人の最も恵まれぬ者のほんの僅かの功用や快楽のために犠牲にして、彼らを僅かなりと平等にしようとするようなことは、市場の本来の機能を全く否定してしまう非合理的な行為なのである。

たしかに、近代化と啓蒙のための経済機構としての市場は、諸個人の自由競争による自律的な運動がひとたび完全に許されるならば、人間の経済生活を完全に破壊し、社会全体を崩壊させかねない危険性を孕んでいる。したがって市場経済が或る程度まで発展してくると、何らかのかたちで国家・政府が政治的な規制と介入を行なうことによって、市場のこの破壊的な作用を防ぐ必要があることが経験的に気づかれてきた。[22] マキシミン原理が市場のこのような破壊的な作用を防ぐ役目を果たすものならば、原初状態においてそれについて合意することは合理的な選択かも知れない。つまり、この原理においてもっぱら注目されている最も恵まれぬ者の生活水準が身体的な生存そのものを脅かすほどのものならば、社会体制を選択する際に、そのような破局的な事態だけは避けられるような一種の保険をかけておくことは賢明であろう。しか

し、マキシミン原理は、このような意味での社会的必要最小限度を確保するという要求をはるかに越えて、社会的ならびに経済的な不平等を是正しようとするものである。そして、さきの二つの批判において示されたように、このような過大な平等性要求は、自由と個別性と差異性を目ざす近代的な個人の心性にとっては、あまりにも臆病で消極的で嫉妬ぶかいものに思えるのである。たしかにロールズは、社会における諸個人の厚生・福祉水準について鎖状結合の仮説を提示しており、それによれば、より恵まれた人々の厚生・福祉水準を増大させることはつねに、最も恵まれぬ者の厚生・福祉水準を増大させることに結びついている。したがってマキシミン原理は、最も恵まれぬ者の状態について考慮するにあたって、或る程度の長期的な変化を考慮しているのだとすれば、社会的必要最小限度を越えた水準における殆んど全ての不平等性は、この正義の第二原理によって実際にはそのまま容認され得るであろう。そして、もしそうならば、この原理によってもたらされる結果は、一定の社会的必要最小限度の保証を条件とする平均的功利主義と変わらないと言えよう。しかし、アローが指摘しているように、鎖状結合は経験的な判断にもとづくたんなる仮説にすぎない。そして仮にこの仮説が成り立つとしても、マキシミン原理は、いやしくもそれが原理ならば、理論的に想定されるあらゆる事態に適切に対処できねばならず、この仮説に当てはまらぬような架空的な事態に直面した場合でも、不合理な決定を行なうようなことがあってはならないのである。(23)

さきにヘーゲルとマルクスの見解にもとづいて指摘されたように、近代社会は国家と市民社会という二つの領域に分裂している。そして功利主義と正義論は、これら二つの領域を統一的に規制しうる単一の原理を廻って論争を行なってきたと言える。その場合に、古典的な功利主義と現代の厚生経済学は市民社会と市場経済の論理に基本的に立脚し、ロールズの正義論は国家という政治的領域における合意の論理に基本的に立脚している。　そして、前節や本節で取り扱われたような功用や選好を廻る社会的決定に関する諸問題は、これら二つの領域の中間地帯に属する諸問題である。この境界的な諸問題を解決するために功利主義や厚生経済学が提出したのが、功利の原則とパレート原理であり、ロールズの正義論が提出したのが、マキシミン原理あるいは格差原理である。しかし、これまで見てきたように、これらの原理はいずれも人々を充分に納得させるものではなく、それぞれに多くの正当な疑問や反論を呼び起こしてきた。そして、その理由は、近代社会における国家と市民社会の関係が、あくまでも分裂と断絶の関係であって、これら二つの領域の間の境界は滑らかで連続的なものではなく、むしろギザギザの破断層をなしているからである。そのために功用や選好の集計や財貨・便益の再分配を廻る社会的決定の問題は、これら二つの領域の何れか一方の論理にもとづく単一の原理によっては合理的に解決され得ないのである。

政治的領域と経済的領域との境界がこのように破断層をなしているのは、この二つの領域を支えている心的な力が互いに矛盾し対立し合っているからである。すでに述べたように、人間の社会は、一方では根源的な模倣衝動からその凝集力を得ており、この衝動に突き動かされて互いに類似したものになろうとする群集をその不変の基礎としている。しかし、人間の社会は、

他方では啓蒙と近代化の過程のなかでこの模倣衝動が抑圧され制限されることからその組織化・分節化を得ており、この衝動を抑圧し制限して自らを個別化しようとする個人にますます依存するようになってきている。そして、近代社会においてようやく社会の物質的再生産過程の主要部分を捉えることになる市場機構は、模倣衝動の抑圧と制限を極限まで推進して、人間を徹底的なまでに孤立化させて自由な個人として自立させ、彼らの間に眼も眩むような差異性と不平等性をもたらすための社会的装置である。これに対して、民主主義的な原理にもとづく近代国家は、人間を公民として同等に扱って平等化し、彼らがそこにおいて模倣的にふるまって心をひとつにして、一般意志に結集することを可能にする社会的装置である。こうして、近代社会においては、根源的な模倣衝動にしたがって人間を互いに類似したものにしようとする心的な力と、この衝動を抑圧し制限して人間を互いに異なったものにしようとする心的な力は、国家と市民社会という二つの領域において各々の固有の論理として自らを貫徹させる。そして、この二つの対立し矛盾する心的諸力の対立と均衡は、市場経済に対する国家・政府の規制や介入の歴史のうちに示され、功利主義と正義論との理論的な対立のうちにそのひとつの哲学的な表現を見出しているのである。

すでに述べたように、政治的な領域において目ざされる合意は模倣的なふるまいであって、模倣衝動にもとづいて人間たちを互いに類似したものとし、平等にすることを目ざしている。したがって政治生活は、さまざまな事柄について心をひとつにし、同じ目的について同じ感情や思考をもって協同し、近代社会においては同等な権利を互いに認め合うということを本質としている。そのかぎりでは政治的な合意は、それが経済的な領域における財貨の再分配や社会保障などについて行なわれる場合には、原則として個人間の所得格差を減少させ、不平等を是正して彼らを同等化する方向に作用する。ロールズの正義論におけるマキシミン原理が、時としてはささいな同等性のために圧倒的な量の功用をも犠牲にすることを要請するのは、そのためである。(24) これに対して、経済的な領域において目ざされているものは、模倣衝動を完全に抑圧し制限した自由で独創的な行為を全ての個人が行なうことによって、彼らの間に可能なかぎりの差異性と多様性をつくり出し、そのことを通じて社会全体をますます豊かにし、人間を啓蒙し淘冶していくことである。それ故に、このような目的によって規定された市場経済の下で自由競争を行なう経済人（ホモ・エコノミクス）という人間類型に立脚する功利主義にとっては、目ざされるべき状態を導き出すにあたって、模倣衝動の要求を完全に却けて、諸個人の全体的な豊かさと多様性のみを考慮して、彼らを互いに比較して同等性を問題にしないことが肝心なことである。かくして、古典的な功利主義にとっては、最も恵まれぬ者のほんの僅かな功用を犠牲にすることで、より恵まれた者の大きな功用が得られるならば、功利の原則にしたがってそうすることによって不平等性の拡大に寄与することが、近代的で啓蒙された道徳理論としての自己の品質証明である。また現代の厚生経済学にとっても、自由競争によってもたらされた市場均衡を、たとえそれがいかに極端な不平等性を含んでいようとも、パレート原理にしたがって基本的に最適なものと見なすことが、自らの合理的性格の証しである。こうしてロールズの正義論によって代

弁されている政治的な合意の平等性要求と、古典的な功利主義や厚生経済学によって代弁されている自由競争の多様性要求とは、近代社会においてつねにぶつかって鬩ぎ合っているのであって、これら二つの矛盾する心的な力の対立が功利主義と正義論との哲学的論争のうちに反映しているのである。[25] そして近代社会は、これら二つの相反する心的な傾向をどこかで平衡させ、これら二つの対立する心的な傾向をどこかで妥協させねばならない。より一般的に言えば、そこにおいて、功用（utility）と権利（right）との間の緊張関係が妥協点を見出し、自由（liberty）と平等（equality）という全く異なった性格と基礎をもつ二つの近代的な原理の間でそのつど折り合いがつけられるのである。そして、この相対立する二つの心的な要求の間で平衡点が探し求められる際には、特に二つの要素が天秤の両端に乗せられる。そのひとつは、一方の心的な要求を過度に抑圧すると大きくふくれ上がって社会を脅かす感情であり、他のひとつは、他方の心的な要求を過度に挫くと勢いを失って近代社会を失速させるものである。すなわち、前者は嫉妬（envy）の感情であり、後者は刺戟あるいは動機づけ（incentive）である。

すでにアリストテレスが指摘しているように、正義（δικαιοσύνη）という徳が目ざす正しさ（τὸ δίκαιον）とは、そもそも等しさ（τὸ ἴσον）であるが、このように等しさを正しさとして求める正義の徳は、等しからざることに関する苦痛としての嫉妬（φθόνος）の感情に裏打ちされている。[26] 正義の徳と嫉妬の感情が不可分に結びついているのは、これらがいずれも根源的な模倣衝動に由来するものであって、他者と類似したものとなることを求めているからである。文明化と啓蒙の過程においてこの模倣衝動が抑圧され制限されていく時に、淘冶され合理化されて理性のうちに組み込まれた部分が正義感ないしは正義の徳であり、合理化されることなく理性に対抗し、合理的な思考や思慮を麻痺させるように作用する部分が、復讐心などとならんで、この嫉妬である。すでに述べたように、人類史において人間がその原初的な集団的・一般的な生活から個人的・人格的な生活へと分化されてくるにつれて、人間は互いに競争するようになり、競争のなかで差異性と不平等性を求めながら模倣し合うようになる。一般的に言えば、この競争の規則の適用における平等性を求めて、競争の結果としての不平等性には耐えようとする心術が正義であり、競争の結果としての不平等性をあくまでも認めず、競争の規則を犯しても平等性を求めようとする感情が嫉妬である。したがって復讐の感情が自分にも等しく損害を与えながら荒れ狂うように、嫉妬の感情もまた、自己の善がそれによって増大することがなくとも、他者の善を破壊しようと狂奔する。したがって人間に理性的な行為と思考を教示してきた倫理学は、伝統的に、正義と嫉妬との本質的な関連を認めながらも、非合理的な感情としての嫉妬を抑圧し克服して正義の徳を涵養することを勧めてきたのである。[27]

しかし、近代社会において文明と啓蒙の成果として諸個人の間にもたらされていく多様性と差異性と不平等性は、全ての社会の不変の基礎をなす根源的な模倣衝動とぶつかって、必然的に嫉妬の感情を呼び起こしていく。平等性要求は、それが根源的な模倣衝動にもとづくかぎりでは、決して完全には克服されず、ちょうど模倣衝動の抑圧と制限によって魂のうちに憂鬱の

感情が必然的に鬱積してくるように、多様性と差異性と不平等性の拡大は、貧しき人々のうちに必然的に嫉妬の感情を芽ばえさせていく。そして、模倣衝動の抑圧と制限が魂に与えている負荷が或る限界を越えると、この嫉妬の感情が理性の思慮と自制心を掘り崩していくのであって、その結果として貧しき人々は賤民化して、社会的な合意を反古にして、協調と協力を破壊していくのである。(28) しかも、かつての共同体におけるように身分的な諸権利による安定した生活が失なわれ、伝統的で運命的な生涯の模範も失われ、それにかわって天才性を目ざす自由競争がますます激しくなるにつれて、競争に敗北した人々の遺恨とともに嫉妬の感情もますます燃えさかるようになる。それ故に近代社会においては、租税や社会保障などによる所得再分配政策によって、不平等性が一定限度に制限され、自由競争による市場経済の作用が緩和されねばならなくなる。そして、このような再分配は、それが政治的な合意によって行なわれ、権利概念を媒介にして根拠づけられ、社会秩序を破壊するのではなく、むしろ社会秩序を防衛するために行なわれるかぎりにおいて、正義の徳にもとづくものと見なされるのであり、実際に正義の徳にもとづいているのである。ロールズの正義論におけるマキシミン原理はこのような機能をもつものである。(29)

しかし他方では、この嫉妬の感情があまりにたやすく満足させられ、合理化されて正義の徳に組み込まれてしまうならば、市場経済のもとでの自由競争を支えてきた自由の気風・気概は失われてしまう。市場機構がせっかくもたらした差異性や不平等性があまりに否定されるならば、新奇で独創的な行為や思考への刺戟はなくなり、新たな欲求を開発してより多くの富を生産することへの情熱は冷めて、啓蒙と文明化への心的な原動力は挫かれてしまう。例えば、模倣衝動による平等性要求にほぼ完全に応えようとしている原始共産主義的な経済は過少生産を特徴としているのであって、平等性があまりに実現されるならば、自由や独創性や豊かさへの欲求は萎えてしまうのである。(30) したがって、自由を基本的な価値とする近代社会においては、正義にもとづく平等性要求は一定の水準で必然的に限界に達するのであり、そこから先は多様性と差異性と不平等性が容認され、その程度の不平等性についての不満は非合理的な嫉妬の感情として理性によって抑圧することが求められるのである。

多様性と差異性と不平等のこの領域は、近代の経済学においては刺戟あるいは動機づけ（incentive）と呼ばれるものによって主に守られている。つまり、あまりに平等性を追求すると、生産や労働への刺戟が失われ、経済は停滞し、富は増大せず、進歩は失速してしまうので、或る程度の不平等性は正義に適ったものとして容認されねばならないと考えられるのである。(31) そして、自由と進歩と多様性を目ざして人間を刺戟するためには、財貨や便益の分配を市場経済における自由競争に全て委ねるべきだというのが、自由主義の基本的な立場である。したがって急進的な自由主義から見れば、功利主義が掲げる功利の原則は、自由競争の結果に政治的・政策的に介入して自由の気風と刺戟の作用を萎縮させかねないのであって、厚生経済学のもとでパレート最適は市場均衡に他ならないという「厚生経済学の根本定理」が確立されてようやく、功利主義は自由主義のこの基本的な立場と矛盾する恐れがなくなったのである。しか

し、それにもかかわらず、一般に功利主義は、その総計主義によってつねに功用の総量のみを問題とし、そのために個人間の功用や富の分配に関して原理的にはいかなる不平等性をも正当化できるかぎりにおいて、基本的には刺戟を尊重して自由競争を目ざす自由主義の一翼を担ってきたのである。(32)

平等性を求める嫉妬の感情と、多様性・差異性とともに不平等性を求める経済的な刺戟との間に社会的な均衡点を求めるという機能は、近代社会においては、民主主義的な政治制度によって果たされている。この民主主義的な政治制度は、基本的に多数決原理にもとづくさまざまな形態の投票によって政治的な決定をもたらす。普通選挙による市民の投票と、この選挙によって選ばれた議員たちによる議会での各種の採決によって行なわれるこの政治的な決定によって、嫉妬と刺戟という対立する心的な要因の間でそのつどの妥協がはかられ、容認され得る程度の不平等性が決定されるのである。投票という手段を主に用いて政治的な決定をもたらすこの民主主義的な決定過程が、国家という政治的領域と市民社会における経済的領域との中間地帯をなしている。そしてそこにおいて、市場経済のもとでの自由競争によってもたらされる格差や不平等性をどの程度まで制限すべきかが決定され、不平等性から沸きあがってくる嫉妬の感情と、文明と啓蒙へと人間を駆り立てる刺戟との間で社会的な均衡点がそのつど探し求められるのである。したがってそこでは、正義の原理と功利の原理が互いに鬩(せめ)ぎ合い、権利の観点と功用の観点が入れ替わり立ち替わり現れて、社会的な決定をジグザグに導いている。

すでに述べたように、ヘーゲルの『法哲学』にしたがって近代社会のうちに国家と市民社会との分裂を確認したマルクスは、同じくヘーゲルにしたがって議会をこの両者の間の仲介者と見なしていた。(33) そして、この見方は至当なものであって、普通選挙によって提出された議員による政治的な意志決定機関としての議会は、近代の民主主義的な政治制度のなかで、特にこの社会的な均衡点が定められる場所である。前節で示されたように、議会に議員を選出する選挙も、議会において議員たちが行なう採決も、それが多数決原理にしたがった秘密の個別投票によるものならばとくに、社会的な合意という性格をもつと同時に、市場経済のもとでの競争的均衡に似た性格をもっている。すなわち、一方では議員選挙における候補者の政見や議会における法案は、選択されるべき社会状態やその状態を規定すべき原理を表しているのであって、投票者や議員は投票や採決の際にはあくまでもこの全体的な状態やそれに関する原理に関して自らの選好を示して選択を行なう。したがってそこでは有権者も議員も、投票や採決に際しては大いに討論を行ない、共通感覚を用いて模倣的にふるまって互いに他者の立場に共感し、自らの利己的な視点を越えた普遍的な視点に立って、或る状態についての好ましい一般意志に関する選好を表明する。そのかぎりでは、投票結果や採決結果は社会的な合意であって、人々が心をひとつにしてもたらす協和内容である。しかし、他方では多数決原理にもとづく秘密投票や採決では、投票者や議員たちは必ず或る時点で討論を止めて、最後には彼らの個人的な選好を自由に示し、そのようにして示された選好がたんに集計されて、そこから自動的・機械的に

社会的な決定が導き出される。したがってそこでは、市場経済のもとで自由競争によって市場均衡が形成される場合と同じように、投票者や議員たちが各々自由に行為する結果として、彼らの誰によっても完全には制御したり予見したりできない結果がもたらされるのである。こうして多数決投票を根幹とする民主主義的な意志決定は、投票者の数が多くなり、彼らが互いに孤立して自らの思慮だけにもとづいて行為せねばならなくなるほど、自由競争による市場均衡に似てくることになる。このことは、多くの人々によって気づかれてきたし、実際に近代の民主主義は市場経済とともに確立されてきたのである。(34)

こうして近代の民主主義的な政治制度における多数決や採決は、社会的な決定方式としてはヤヌス的な二重の相貌を示している。すなわち、一方ではそれは政治的な合意という性格をもっているが、他方ではそれは自由競争のもとでの市場均衡に似た性格をもっている。そして、ロールズのような政治学者は一般に政治的な側面に注意を向け、アローのような経済学者は一般に市場的な側面に注意を向けている。(35) 彼らを始めとする理論家たちによって行なわれている正義論と功利主義ないし厚生経済学との間の論争は、民主主義的な社会的決定方式のこのヤヌス的な二重性格を廻るものである。そして普通選挙とそれによって選出された社会的媒介項としての議会によって、租税・社会保障・教育政策・経済政策などについて行なわれるこの決定においては、正義の原理（平等主義）と功利の原則（総計主義）との間で、言わば妥協がはかられ、折り合いがつけられるのである。すなわち、社会構成員の心に芽生えている嫉妬心がどれほど危険なものかということや、反対に自由な経済的・社会的な行為への刺戟を与えるためにはどれほどの不平等性が許容されるべきかということは、彼らの選好によってはじめて示されるのであって、選挙や採決においてはこの選好表明にもとづいて、最適の均衡点が目ざされるのである。その場合に、当然ながら、不平等性が一定程度を越えて拡大するならば、人々は、この社会的な決定があくまでも政治的な合意であるという事実にしたがって、平等性を目ざして、嫉妬を和らげるような多数決を目ざすであろう。反対に平等性があまりに達成されるならば、市場均衡に似たかたちの社会的な決定を行なう人々の近代的な心性にしたがって、功用の全体的な増大が目ざされ、市場経済への政治的介入を弱めるような多数決が目ざされるであろう。模倣衝動による平等化と、その抑圧と制限による不平等化という二つの対立する心的な力によって支えられている近代社会においては、この点に関する社会的な合意は、つねに揺れ動く均衡点としてのみ達成されるのである。(36)

ただしこのことは、そこにおいては原理が役立たず、原理を欠いたかたちで直観的な判断にもとづいて社会的な決定がなされているということを意味しはしない。すでに述べたように、投票や採決の場合には、適切と思われる一定の社会的な合意が公約や議案として提出され、それらに対する賛成と反対、支持と不支持を廻って討論・説得・批判が行なわれる。そしてその場合には、これらの公約や議案は、それらを理論的に根拠づける原理によって必ず支えられていなければならない。何故なら、社会的な合意を廻る討論においては、互いに競合する合意案

は、一定の原理からの論証によってはじめて、人々を理性的に納得させる説得力をもつからである。そして、多数決にもとづいて選択されるべき合意案は、このような哲学的な原理から論証されたものとして、ようやく理性的な討論の舞台に出られるのである。こうして近代社会は、その政治制度においては多数決にもとづいて市場均衡に似たかたちで社会的な合意を達成するが、同時にこのことは、この合意に関して理論的な討論や論争がつねに行なわれるということを含んでいる。(37) このような討論や論争を通じて、社会は自己の組織化に関してつねに一種の反省的均衡を目ざすのである。(38) つまりそこでは、自由投票による“市場均衡”と理性的な討論による政治的な合意とが互いに合致するような均衡点が断えず求められている。そして、社会的な決定を何らかのかたちで社会構成員たちの自由な選好の函数と見なしている理論は、すでにこのことを暗黙のうちに認めていると言えよう。

(1)「交易と土地所有が不自由で、まだ自立していないところでは、政治的体制もまた存在しない。…国家としての国家という抽象物はようやく近代に属する。なぜなら私的生活という抽象物はようやく近代に属するからである。政治的な国家という抽象物は近代的産物である。」K.Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrecht, Werke, Bd.1, S.295.邦訳、全集、第1巻、266頁。「国家のより高次の利益に対する私的所有と特殊な領域の利益との対立、私的所有と国家との対立。」ibid., S.319. 邦訳、同書。285 頁。「ただしヘーゲルは、二つの固定した対立物、二つの現実的に異なる領域としての“市民社会”と“政治的国家”との分離から出発する。この分離はたしかに近代国家のうちに存在している。市民的な身分と政治的な身分との同一性は市民社会と政治社会の同一性の表現であった。この同一性は消えてしまった。ヘーゲルはそれを消えたものとして前提する。」ibid., S.350. 邦訳、同書、311 頁。

(2) マルクスは古代と中世の社会について各々次のように述べている。「共同体は－国家として、一方ではこの自由平等な私的所有者相互の関係、外部に対する彼らの結合であり、また同時に彼らの保障でもある。そのかぎりで共同体制度（Gemeindewesen）は、この場合次のことに立脚している。すなわち、その構成員が、労働する土地所有者、分割地農民からなると同時に、またその分割地農民の自立性が共同体成員としての彼らの相互の関連によって、共同体の必要と共同体の名誉等のために公有地を確保するということによって、なりたっているということである。」K.Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, op.cit., S.379. 邦訳、前掲書、411頁。「ヘーゲル的同一性の頂点は、ヘーゲル自身が認めているように、中世であった。ここでは総じて市民社会の諸身分と政治的意義における諸身分とは同一であった。われわれは中世の精神を次のように言いあらわすことができる。すなわち市民社会の諸身分と政治的意義における諸身分とが同一であったわけは、市民社会が政治的社会だったからであり、市民社会の組織的原理が国家の原理だったからである。」K.Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Werke, Bd.1, S.350. 邦訳、全集、第1巻、310–11頁。

(3) マルクスは近代的な人権について次のように述べている。「…いわゆる人権、すなわち公民の権利とは区別された人の権利は、市民社会の成員の権利、すなわち利己的人間の、人間と共同体とから切りはなされた人間の権利にほかならない。」K.Marx, Zur Judenfrage, Werke, Bd.1, S.472. 邦訳、全集、第1巻、401 頁。そしてマルクスは、1793年のフランス共和国憲法の条文にしたがってこの人権の内容を説明している。「したがって自由とは、どの他人をも害しないすべてのことをしたりやったりする権利である。…自由の人権の実際の適用は、私的所有という人権である。…ここでいう政治的でない意味での平等とは、…自由の平等に他ならない。…安全は市民社会の最高の社会的概念であり、全社会はその構成員の各自にたいして、その一身、その権利およびその所有の保全を保障するためにだけ存在するという、警察の概念である。…安全とはむしろ利己主義の保証である。」ibid., S.472–74.邦訳、全集、第1巻、402–3 頁。

(4)「政治的諸身分を社会的諸身分に変え、そのためにキリスト教徒が天国にあっては平等で、地上にあっては不平等であるように、個々の国民が彼らの政治的世界の天国にあっては平等で、彼らの地上的生活にあっては

不平等にしたのは、歴史の一進歩である。」K.Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Werke, Bd.1, S.361. 邦訳、全集、第1巻、319 頁。したがって、現代の正義論においても、政治的な領域とは、さまざまに異なった世界観・価値観にしたがって生活する市民たちの間の重複した合意の領域であり、それ故に彼らが全て平等な権利を分配される領域として理解されている。「歴史は、非合理的とは言えない包括的な原理が多数あることを教えている。このことが、重なり合う合意を可能にし、そうして政治的な諸価値と他の諸価値との間の対立をなくすのである。…政治的な概念とは、一つの基本単位、一つの本質的な構成要素であって、それによって規制された社会のうちに存続しているさまざまの合理的で包括的な原理に色々なかたちで適合し、またそれらの原理によって色々なかたちで支持されうるものである。」J.Rawls, Political Liberalism, op.cit., pp.140, 144–45.

(5) ヘーゲルは近代の市民社会についての学問としての経済学に言及して次のように述べている。「国家経済学（Staatsökonomie）は、これらの観点から出発するが、さらにもろもろの集団と運動とを、それらの質的かつ量的な規定性と錯綜性において説明すべき学である。これは近代を地盤として、近代において成立した学の一つであり、その発展は、思想が（スミス、セー、リカードを見よ）さしあたりその目前にある無限に多様な個々のものから、ことがらの単純な諸原理、すなわちことがらのうちに働いていて、ことがらを支配している悟性を、いかにして見つけ出すかという興味ある過程を示している。」G.W.Fr.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §189, Werke, Bd.7, S.346–47. 邦訳、前掲書、422 頁。

(6)「搾取理論のそれ以上の発展は、イギリスではゴドウィンによって、しかし殊にベンサムによって行なわれ、ベンサムは、…フランス人たちによって等閑に付された経済的内容をだんだんとまたとりいれていった。…最後にわれわれは、功利説と経済学との完全な合一をミルにおいて見出す。…経済学は特殊な専門科学として、爾余の、政治的、法律的等々の諸関係を経済的関係に還元したかぎりにおいて、それらの諸関係を自分のなかにとり入れた。しかしそれは、全ての諸関係をこのように自分のもとに包摂することを、これら諸関係の一面にすぎないと考えたし、したがって他の点では、それらの諸関係に、経済とは別な独立した意義をもたせていた。現実に存在する全ての関係を功利関係のもとに完全に包摂し、この功利関係を爾余の全ての諸関係の唯一の内容にまで無条件に高めること、これはわれわれがベンサムにおいてはじめて見出すところである…。」K.Marx u, Fr.Engels, Die Deutsche Ideologie, Werke, Bd.2, S.500–501.邦訳、全集、第3巻、445 頁。「ジェレミー・ベンサムと彼の後継者たちの功利主義哲学は、…社会的善を個々人の善に基づかせようと努めた。さらに功利主義哲学と結びついた快楽主義心理学が、各個人の善は彼の欲望と一致することを暗に示すために用いられた。したがって社会的善はある意味で個々人の欲望の混合物になるはずであった。このタイプの見解は、政治的民主主義と、自由放任経済学あるいは少なくとも消費者による財の自由選択と労働者による職業の自由選択を含む経済体制、の双方を正当化するものとして役に立つ。」K.J.Arrow, Social Choice and Individual Values, op.cit., pp.22–3.邦訳、前掲書、37頁。

(7) アローはロールズの正義論について論じた論文のなかでこのことを認めている。「経済政策の処方箋のなかでは、分配的正義の問題が不可避に生じてくる。（ただし全てのそのような問題が生じてくるわけではなく、若干の問題だけである。特に、何人かの経済学者は自由の若干の側面に対してきわめて非公式的で非分析な意見表明を行なってきたけれども、財貨ではなく自由の分配における正義は厚生経済学の形式的分析の一部分をなすものではない。）経済的な政策判断の暗黙の倫理学的な基礎は功利主義の何らかの変種である。」K.J. Arrow, Some Ordinalist–Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in:K.J.Arrow, Social Choice and Justice, op.cit., p.97. 「功用によって道徳的な重要性を測定することが殊に疑わしいひとつの特殊な領域は権利の領域である。…権利にもとづくこの種の考察は功利主義と福祉主義に逆らうだけでなく、パレート最適とさえも両立しない－このパレート最適は、功用にもとづくもっとも緩やかな条件であり、経済学において最も広く用いられている福祉・厚生の規準である。」A.Sen and B.Williams, Introduction: Utilitarianism and beyond, in:A.Sen and B.Williams（eds.）Utilitarianism and beyond, op.cit., pp.6–7. 「総計的な功用という功利主義的な考えとは対照的に、さまざまな人々の権利は何らかの自称均質な全体量に合算されることはできない。」ibid., p.19.

(8) J.Rawls, A Theory of Justice, op.cit., p.302. 邦訳、J．ロールズ『正義論』前掲書，232 頁。

(9)「しかしロールズの理論は、正義の概念をはるかに特殊なかたちで述べたものである。それは二つの部分からなっている。最初に、社会秩序によって分配される財貨のなかで、自由は他のものに対して優先権をもっている。いかなる量の物質的な財貨も自由の欠落を埋め合わすとは見なされない。第二に、優先権を与えられた種類の財貨のなかで不平等が許容されるのは、それらの不平等が最も恵まれぬ者の分け前を増加させる場合

だけである。最初の原理は自由の優先性と呼ばれ、第二の原理は、（ロールズ自身はこれを差別原理と呼んでいるが、最低水準の福祉・厚生を最大にする）マキシミン原理と呼ばれるだろう。」K.J.Arrow, Some Ordinalist–Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in:K.J.Arrow, Sochial Choice and Justice, op.cit., p.99.

（10） J.Rawls, A Theory of Justice, op.cit., p.302. 邦訳、J．ロールズ『正義論』前掲書、232 頁。

（11）例えば、H．L．A．ハートの批判を参照せよ。「私が思うに、自由の優先性を主張するロールズの議論が明らかに独断主義的な道筋をとるのは、次のような事実によって説明されるかも知れない。すなわち、彼はこの自由の優先性をたんなるひとつの理想として提出してはいないが、彼は自分自身の秘かな理想を抱いているのである。そして原初状態における当事者たちが、無知のヴェイルの背後から選択する合理的な主体として、彼らの利害にしたがって行なわねばならない選択が、この自由の優先性であると彼が指摘する時、彼は暗黙のうちにこの理想に依拠しているのである。…それはもちろん自由主義の主要な理想に含まれるものである。」H.L.A.Hart, Rawls on Liberty and its Priority, in:N.Daniels（ed.）Reading Rawls（Basic Books: 1975）p. 252.アローも同じような批判を行なっている。「その重要性にもかかわらず、自由の優先性のための決定的な議論は、この本ではきわめて後まで延期される。鍵となる議論は、自由の優先性が全ての個人によって欲求されているというものである。…“次のようなことが仮定される。…少なくともひとたび富の一定の水準が達成されたならば、人々は…彼らの経済的な福祉が改善されるのと引きかえに、より僅かな自由を選ぶことはないだろう。…文明の諸条件が改善されるにつれて、さらなる経済的ならびに社会的な便益の一定量がわれわれの善に対して持つ意義は、自由の利益に比べて減少するのである。”（542頁） この議論は明らかに経験的な判断である。」A.J.Arrow, Some Ordinalist–Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in; K.J.Arrow, Social Choice and Justice, op.cit., pp.100–101.

（12）「さて公正としての正義の二つの基礎的なモデル表象は、よく秩序づけられた社会という表象と道徳的な人格という表象である。その普遍的な目的は、道徳的な人格としてのわれわれの自己了解と自由で平等な市民としてのわれわれの社会との関連の本質的な諸側面を際立たせることにある。それらの表象は、或る社会の一定の普遍的な表徴を映すものであるが、この社会の構成員たちは自分たち自身と彼らの相互の社会的な結びつきを一定の仕方で捉えているのである。原初状態は第三の媒介的なモデル表象である。その役割は、道徳的な人格というモデル表象と正義の諸原則との繋がりを示すことのうちにある。そしてこの正義の諸原則は、よく秩序づけられた社会というモデル表象における市民たちの関連を特徴づけるものである。」J.Rawls, Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in:J.Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus, op.cit., S.87. 「私がすでに示したように、それによって他の全ての基礎的な思想が体系的に結びつけられている包括的な直観的な思想とは、自由で平等な人格の間の協同の公正な体制としての社会という表象である。公正としての正義は、基礎的で直観的な思想のひとつとしてこの思想から始まるが、これらの基礎的で直観的な思考は民主主義的社会の政治的な文化のうちに暗黙のうちに含まれている、とわれわれは仮定している。」J.Rawls, Gerechtigkeit als Fairness:politisch und nicht metaphysisch, in:ibid., S.265–66. ドイツ語で出版されたロールズのこの論文集は、1978年から1988年までの論稿を集めたもので、彼が自らの正義論を補足・修正していく過程が辿れるようになっている。そしてその結果は、1993年に出版された『政治的自由主義』にまとめられている。

（13）この点もロールズ自身によって認められている。「このように理解されるならば、原初状態は、決して公理的な（あるいは演繹的な）基礎として、そこから諸原則が導き出されるものではなく、むしろ近代社会においてきわめて確実に（少なくとも暗黙のうちに）擁護されている人格観に最もよく適合した原則を選び出すための手続きである。」J.Rawls, Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in:ibid., S.157.またここから彼は、自由の優先性の原則に対するハートの批判を受け入れている。「さて、このような人格理想が原初状態における当事者たちに帰せられることによって自由の優先性は正当化され得ない、というハートの指摘は正しい。また、自由の優先性を擁護する議論の根底には一定の意味で自由主義的な人格概念があるという彼の仮定もまた正しい。」J.Rawls, Der Vorrang der Grundfreiheiten, in: ibid., S.246–47.cf.J.Rawls, Political Liberalism, op.cit., pp.368–371.

（14） したがって、共通感覚を用いた共感によって同じ結論に達することができる、とヘアが主張するのはもっともである。「しかし、彼のように議論せずとも、私は、彼が秘かに行なっていることを明らさまに行なう。すなわち、私は、何人かの架空の合理的な契約者たちが一定の制限を受けて一定の立場に置かれたならば判断するであろうことについて思弁しはしない。むしろ私は、私自身に一定の（形式的に類似した）制限を課したうえで、私自身を（ロールズが結果的に行なっているように）この立場に（想像のうえで）置き、そして実際に

R.M.Hare, Ethical theory and utilitarianism, in:A.Sen and B.Williams（eds.）Utilitarianism and beyond, op.cit., p.25.

（15）「特殊性それ自体は、一方ではその欲求と偶然的な恣意と主観的な好みをあらゆる方面に解き放って満足させせることとしては、その享受においてそれ自身とその実体的な概念を破壊する。他方で欲求は無限にかき立てられ、しかも外的な偶然性と恣意に完全に依存し、また普遍性の力によって制限されているので、必然的な欲求の満足も偶然的な欲求の満足もともに偶然的である。市民社会はこの対立とその錯綜において放蕩と悲惨のいずれの光景をも示し、どちらにも共通の肉体的ならびに倫理的な頽廃の光景を示す。」G.W.Fr.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §185, Werke, Bd.7, S.341.邦訳、前掲書、416 頁。さらにヘーゲルは、市民社会における模倣衝動とその抑圧・制限との関連を指摘している。「一方ではこの同等性の欲求と、同じようになるという模倣があり、他方ではそこに同じように特殊性の欲求があり、これは傑出することによって自らを主張しようとする。そしてこれらの欲求それ自体が欲求を多様化し拡大する現実的な源泉となるのである。」ibid.,§193, S.350. 邦訳、同書、426 頁。

（16）K．ポランニは市場体制を「悪魔の挽臼」と呼んでいる。「18世紀の産業革命の中心部には生産用具の殆んど奇跡的な改良があったが、それは一般の人々の生活の破局的な混乱をともなっていた。われわれは、1世紀前のイギリスにおいて最悪のかたちで現れたこの混乱の諸形態を規定していた要素を解きほぐそうと試みるであろう。…いかなる“悪魔の挽臼”が人々を群集に挽きつぶしたのか。」K.Polanyi, The Great Transformation（Beacon Pr.:1957）p.33.cf.ibid., pp.77–85, 183–91, 234.

（17）『正義論』の第42・43パラグラフでこの問題が論じられている。「…政府は、病気や失業のための家族手当てや特別給付によって、あるいは等級化された所得補助（いわゆる負の所得税）のような手段によってより組織的に社会的必要最小限度（social minimum）を保証する。」J.Rawls, A Theory of Justice, op.cit., p.275. 邦訳、前掲書、214 頁。「社会的必要最小限度は（〈政府の〉）移転部門の責任である。－競争的価格システムは必要性に対して考慮を払わないので、それは分配の唯一の手段たりえない。…これに対して移転部門は安寧の一定の水準を保証し、必要性の要求に敬意を払う。…したがって、正義の原理が満たされているか否かは、最も恵まれぬ者の収入（賃金プラス移転）が、（平等な自由と公正な機会均等という拘束と両立するかたちで）彼らの長期的な期待を最大にするようなものであるかどうかに懸っている。」ibid., pp.276–77. 邦訳、同書、214–15頁。

（18）「ロールズのマックスミン原理について、異論を唱える多くの人が問題にしたことは、（1）この原理が始原点における判断から導出されうるものか、という点と、（2）マックスミン原理は本当に公正なものか、という問題にわけられよう。」佐伯胖『「きめ方」の論理』前掲書、239 頁。

（19）この点については、アローが説明している。「最初に指摘されるべきことであるが、原初状態の仮説はW．S．ヴィクレイとJ．S．ハルサンニによっても提起されていた。しかし彼らはそれを或る形態の功利主義に対して契約論的な基礎を与えるために用いた…。彼らは、F．P．ラムゼイとJ．フォン・ノイマンとO．モルゲンシュテルンの立場、すなわち危険な条件のもとでの選択は期待される功用の最大化として記述されうるという立場から出発する。原初状態において各個人は、等しい確率で社会のいかなる構成員でもありうる。もし社会にはn人の構成員がいて、i番目の構成員は、所与の配分決定のもとでUiの功用をもつとすれば、その配分が全ての個人に対してもつ価値は $\Sigma u_1(1/n)$ である。何故なら1/nは個人iである確率だからである。したがって、善の配分についての選択肢の間で選択する時には、原初状態にある全ての個人はこの期待を最大化しようとするだろう。あるいは、所与の人口にとっては同じことであるが、功用の総量を最大化しようとするだろう。ところがロールズは、同じ前提から出発して、社会は最小の功用Uiを最大化すべきであるという結論を引き出すのである。」K.J.Arrow, Some Ordinalist–Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in:K.J.Arrow, Social Choice and Justice, op.cit., pp.101–2.ヘアはより直観的に述べている。「しかし、ひとたび納得いく最小量が保証されるならば、私はマキシミンへの傾向をもたない。その点を越えれば、私は、福祉への私の期待を最大化することを期待して機会に賭けたくなるのを感ずる。私は現実生活ではそうしている。（例えば私は、金を失うかも知れないからといって、金を投資することを完全に控えはしない。）」R.M.Hare, Rawls' Theory of Jusitce, in:N.Daniels（ed.）Reading Rawls, op.cit., p.285.

（20）「しかしながら、マキシミン原理は殆んど受け入れ難いように思える内容をもっているということが久しく認められてきた。それが述べているところでは、社会の最も恵まれぬ構成員にとっての利益は、いかに小さ

なものであっても、もしそれが二番目に恵まれぬ者を最も恵まれぬ者の水準より下に押し下げないならば、より恵まれた個人にとっての如何なる損失よりも価値があることになる。したがって、殆んど満足を感じない人々をただ生かしておくことに役立つが、その他の人々を貧困に落とすほどに高価な医療処置が簡単に存在しうることになる。明らかにマキシミン原理は、そのような処置が採用されるべきだと言っている。ロールズはこの議論を考慮しているが、そのようなことは実際には起こらないだろうという理由で、それを否定している。現実の社会は、彼が鎖状結合（close-knittedness） と呼ぶ性質をもっていると、彼はかなり首尾一貫して仮定している。「“より有利な立場にいる人々の期待をわれわれが高めるにつれて、最も恵まれぬ者の状況は連続的に改善される。…何故なら、より恵まれた人のより大きな期待は、養成のための費用を多分償ない、より優れた仕事ぶりを奨励するからである（158頁）。” この議論を正当に手短かに分析するのは難しい。一見したところでは、それは明らかに誤っているように思われる。最も恵まれぬ者を含めて、貧しき者を犠牲にして恵まれた者に利益をもたらすような変更を指摘することほどたやすいことはない。」K.J.Arrow, Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in:K.J.Arrow, Social Choice and Justice, op.cit., p.103.

（21） R．ノジックの用語を用いるならば、そこでは正義の権利資格原理（entitle principle of justice）が妥当する。それは、現代の分配パターンが如何に生じたかという歴史的経緯のみを問題にする点で、歴史的原理（historical principle）である。したがってそれは、正義の輪切り時間原理（time-slice principle of justice）のように、或る一定時点での分配パターンを問題にするものではないし、また正義の最終結果原理（end-result principle）のように、一定の分配パターンを最終的に正しいものとして追求することもない。cf.R.Nozick, Anarchy,State, and Utopia, op.cit., pp.153-55.

（22）「19世紀の文明は崩壊した。…自己調節する市場という観念は全くのユートピアであるというのがわれわれの主張である。そのような制度は、社会の人間的ならびに自然的な実質を徹底的に破壊し尽くすことなしには、片時も存続しえない。」K.Polanyi, The Great Transformation, op.cit., p.3.「そして、労働力に関する商品虚構の諸帰結から産業的人間を保護するために工場法と社会的諸法が必要とされ、自然的資源と田園文化をそれらに関する商品虚構の諸結果から保護する必要によって土地所有法と農業関税が呼び出されたのだとすれば、中央銀行制度や金融制度の管理は、貨幣に向けられた商品虚構のうちに含まれている害悪からマニュファクチュアやその他の生産的企業を守ために必要とされたのである。逆説的なことに、人間や自然資源だけでなく、資本家的生産組織そのものが自己調節的な市場の破壊的な作用から防護されねばならなかったのである。」ibid., p.132.

（23） 鎖状結合の仮説については、J.Rawls, A Theory of Justice, op.cit., pp.80-83, 156-59.邦訳、前掲書、61-5,119-21頁を参照せよ。鎖状結合の仮説に対するアローの批判については、註（20）を参照せよ。正義の第二原理と、一定の制約条件つきの平均的功利主義は、ほぼ同じような結果をもつだろうと塩野谷祐一は指摘している。一定の社会的必要最小限度が維持されるという制約にしたがった平均的功用の原理が差別原理に代わって代入される正義の混合概念（ソーシャル・ミニマム）と、全般的な分配があまりかけ離れないという制約にしたがった平均的功用の原理が差別原理に代わって代入される正義の混合概念について、次のように言われている。「（1_3）（2）（a）（前者）はロールズの第二原理の代わりに、一定のソーシャル・ミニマムの保障を制約条件とした平均的功利主義である。もしこの原理の結果だけを見て、それを導いた理由を考察しない場合には、これはロールズの原理と異ならないように見える。しかしこの混合型原理においては、ソーシャル・ミニマムがどのようにして決められるかが明らかにされていない。また（1_3）（2）（b）（後者）は、一定限度内の分配不平等を制約条件とした平均的功利主義であるが、この一定の分配の不平等がどのようなものであるべきかの説明が欠けている。再分配政策や社会保障においては、上述の例に見られるように一定のソーシャル・ミニマムや一定限度内の分配の不平等が目標と考えられるが、これらがそれ自身として説明されることはない。したがって、これらの制約条件によって制約されるはずの平均的功利主義が、ソーシャル・ミニマムや不平等の程度と直覚主義的に比較されて、無原理的にバランスが図られるにすぎない。ロールズの格差原理はこのような制約条件を理論的に説明しようとするのである。」塩野谷祐一『価値理念の構造』前掲書、346 頁。しかし、第一に、マキシミン原理は、社会的必要最小限度（ソーシャル・ミニマム）を制約条件とする平均的功利主義よりもはるかに根底的なかたちで平等性を追求するのであって、これはアローが例示しているところである。第二に、ソーシャル・ミニマムや不平等性の程度については無原理的に均衡をはかることは、事柄の本性にしたがった合理的で必然的な方法であって、これは本節で以下に詳論するところである。

(24) したがって、少なくとも近代社会では、不平等性を拡大する方向での政治的な合意は、市場機構による分配パターンに介入しないというかたちをとるのが一般的であって、ノジックの政治哲学はそのような合意を理論化しようとする試みである。ノジックによれば、国家によって与えられる平等な保護に対して市民がその費用を平等に負担するためには、人頭税が最も公平であるが、この点では彼はやむなく妥協している。「…国家についての普通の観念のもとでは、その地理的領域のうちに生活している（或いは、時として外国を旅行している場合でも）全ての者はその国家の保護を得る（或いは、少なくとも得る資格がある）。…それは、そこにおいては或る人々がより多くを支払って他の人々が保護されるようにしている国家である。そして実際、政治理論家たちの主張によって真剣に議論された最小の国家、すなわち古典的自由主義理論の夜警国家は、このようなかたちで再分配的である。」R.Nozick, Anarchy, State, and Utopia, op.cit., pp.24–5.この「…最小国家は道徳的に正当であり、…より広範ないかなる国家も道徳的に正当化されず、より広範ないかなる国家も個人の権利を侵害するであろう（侵害しようとする）…。」ibid., p.333.

(25)「経済的な生産は能力の特殊化を要求する。この特殊化は、もしそれが徹底的に推し進められるならば、経済学者たちの暗黙の、しかし論理的には不可避的な願望にしたがって、別々の人種と同じように異なった坑夫や農夫や職工や弁護士や医者などを生み出すであろう。しかし、幸運なことに、法律的な諸関係の否定しがたき優越性が、労働者たちのこのような分化があまりに強まることを防いでいる。そしてこの〔分化への〕力そのものはますます弱まる傾向にある。本当のところ、法律とは、ここでは人間の模倣傾向の一つの形態以外の何ものでもない。」G.Tarde, Les lois de l'imitation, op.cit., pp.66–67.

(26)「したがって正しさ（τὸ δίκαιον）とは、法に適っていること（τὸ νόμιμον）と等しいこと（τὸ ἴσον）であり、正しくないこと（τὸ ἄδικον）とは、法に適っていないこと（τὸ παράνομον）と等しくないこと（τὸ ἄδικον）である。」Aristoteles, Nicomachean Ethics, 1129a35–1129b1.正義と嫉妬との関連については、第6章第3節の註（6）（7）を参照せよ。

(27) フロイトによれば、正義への要求は嫉妬の加工されたものであって、正義は嫉妬に由来する。「したがって、後に社会のなかで共同精神、集団精神（esprit de corps）などとして作用しているのが見られるものは、自らが根源的な嫉妬に由来していることを否定しない。誰も抜きん出てはならない。誰もが同等であり、同じものを持たねばならない。社会的な正義がいわんとすることは、ひとが多くのものを断念するのは、他者もまた多くのものを断念せねばならないようにするためであり、あるいは同じことであるが、他者がそれを求められないようにするためだということである。この正義要求が社会的良心と義務感情の根である。」S.Freud, Massenpsychologie und Ich–Analyse, SA.,Bd.9, S.112. しかし、すでに述べたように、正義と嫉妬はむしろ双子の兄弟のようなもので、歴史的な順序からすれば、正義の方が先に現れるものである。

ロールズの『正義論』は、80と81の二つのパラグラフにおいて嫉妬について論じているが、そこで彼は自らの正義原理が嫉妬にもとづくものではないと主張している。「しかし正義の二つの原理が定義しているような平等性を主張することは、嫉妬を吐露することではない。」J.Rawls, A Theory of Justice, op.cit., p.538. 邦訳、前掲書、421頁。ロールズの言う正義も含めて全ての正義は、それが理性的な平等性要求であるという点で、嫉妬とは別物であって、このことに問題はない。ただし、彼がここで中心的に論じているのは、彼の正義原理が嫉妬の感情を危険なくらい喚起することはないということである。そして、これは経験的な判断にもとづく予測にすぎない。「そこで私は次のように結論する。すなわち正義の諸原理は、許される一般的な嫉妬を（また特殊な嫉妬も）手に負えぬほどに喚起しそうにない。」ibid., p.537. 邦訳、同書、420 頁。しかし、アローなどが問題としているのは、むしろ逆にロールズの正義原理が時として嫉妬の感情を満足させすぎるのではないかということである。

正義と嫉妬の本質的な関連に注目するH. R. ヴァリアンは、公平（equity）を当事者間における嫉妬の欠如として定義している。「私は純粋に公平な分配の事例を考察することから始める。n人の当事者の間で分配されるべき特定量の資源がある。もしいかなる当事者も他の当事者の持ち分を自分のものよりも好むことがないならば、その配分は公平である（equitable）と私は定義する。もし或る配分が公平であるとともにパレート効率的ならば、私はそれを公正である（fair）と呼ぶだろう。最後に、もし或る当事者が所与の配分において他の当事者の持ち分を自分のものよりも好むならば、前者の当事者は後者を嫉妬している（envies）と私は言うだろう。これらの定義は、倫理思想において繰り返される主題を定式化したものであるが、それはすなわち、分配的正義における対称性（symmetry）についての考察である。」H.R.Varian, "Equity, Envy, and Efficiency", Journal of Economic Theory, vol.9, 1974, p.64. 公平と嫉妬の境界線は歴史的・個人的に揺れ動いており、啓

蒙が進展するほど嫉妬の領域が狭まるということが認められるならば、この定義は有効である。

一般に自由主義は嫉妬の感情の抑圧に務めているが、ノジックは平等化によって嫉妬を和らげるという試みそのものを無駄なものとして却けている。何故なら、或る事柄について平等性が確立されても、必ず他の事柄について差異性が認められて嫉妬が現れ、きりがないからである。したがって、「…或る人の状況を知ることで他人が感ずる嫉妬や不幸を和らげるために、その人の状況を引き下げようと介入することは非難すべきことであろう。…社会にとって自己評価にひどいバラつきが生ずるのを避ける最も確実な方法は、諸領域に共通の重要性を付与しないことであろう。かわりにそれはさまざまに異なった諸領域と評価の一覧表をもつであろう。」R.Nozick, Anarchy, State, and Utopia, op.cit., p.245. ここでは、あらゆる功用の可能性を意味する貨幣所得という領域の特殊な重要性が無視されている。

当然ながら、パレート最適を支持する道徳は嫉妬の克服を説くことになる。そして、ひとたびパレート最適が前提されてしまえば、きわめて大きな不平等性も嫉妬を引き起こさないことになってしまう、とセンは指摘している。ヴァリアンを含む一連の研究について、次のように述べられている。「パレート最適を分配的な判断によって補完しようとする興味ぶかくて重要な研究方法は、“公正”の規準を含んでいるが、それは、誰も他人の享受する商品群を嫉妬せぬことを要求する。…嫉妬なきことは安寧についての大きな不平等性と両立しうることに注意せよ。なぜなら、安寧関数の個人間の差異が考慮されていないので、比較は“包括的”であるよりも、むしろ“状況に規定された”ものだからである。x_1とx_2が個人1と2によって各々享受されている商品群である時に、もし$W_1(x)$と$W_2(x)$が各々個人1と個人2の安寧関数で、$W_1(x_2)>W_1(x_1)>W_2(x_2)>W_2(x_1)$ならば、個人2の商品を嫉妬するのは個人1であって、安寧に関しては個人1よりも明らかに劣悪なのは個人2であるにもかかわらず、個人2はそのような嫉妬を感じない。さらに、もしも$W_1(x_1)>W_1(x_2)>W_2(x_2)>W_2(x_1)$ならば、個人2は個人1より明らかに悪い状況であるにもかかわらず、“嫉妬がない”という条件は双方で完全に満たされている。経済的な不幸というものは、しばしば安寧関数における差異性と結びついていて、その差異は不具廃疾や疾病や年齢や社会的差別などによるものであるから、公正の規準の公正さを疑う余地は充分にある。」A.Sen, On Ethics and Economics, op.cit., pp.35–6.

(28) こうしてヘーゲルの言う賤民（Pöbel）が生まれてくる。「市民社会の成員にとって必要な生計の規模はおのずからきまってくるが、大衆がこの一定の生計規模の水準以下に零落するということは、－したがって権利感情、遵法感情、おのれの活動と労働によって生活を維持するという誇りの感情を失うまでに転落するということは、－賤民の出現をひきおこす…。…貧困それ自身は、何びとをも賤民にしはしない。賤民は、貧困に結びついている心術によって、すなわち富者や社会や政府などに対する内心の叛逆によって、はじめて賤民として規定される。」G.W.Fr.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §244, Werke, Bd.7, S.398–90. 邦訳、前掲書、469 頁。ヘーゲルによれば賤民は近代的な現象である。

(29) ロールズは『正義論』の67パラフラフで自尊心の問題を扱っており、さらにこの自尊心の欠如が嫉妬を必然的に呼びおこすと見なしている。そして各人の自尊心を守り、嫉妬の感情を防ぐことが、正義の二つの原理の任務とされている。「もし嫉妬が或る状況における自尊心の喪失に対する反応であって、その状況では誰かに別の感情を期待することは不合理であるとすれば、嫉妬は許されるべきものだと私は言いたい。自尊心は主要な第一義的善であるから、当事者たちはこの種の主観的な喪失を筋違いなものと見なすことには同意しないだろう、と私は仮定したい。」J.Rawls, A Theory of Justice, op.cit., p.534. 邦訳、前掲書、418 頁。

(30)「過少生産こそ…家族集団と親族関係に組織されている経済の本性にほかならない…。」M. サーリンズ『石器時代の経済学』前掲書、56頁。

(31) この点についてアローはロールズを批判している。「私が指摘したように、ロールズは刺戟効果に関しては不明確であり、税率の決定に対してはっきりとした指針を与えていない。…マキシミン規則は、一見すると、完全な平等化に導くであろう。すなわちそれは、一定の水準以上の収入には百パーセントの課税を行なって、この水準以下にはそれに対応する補助を与えることになろう。私の見るところ、このような政策をわれわれが実行するのを妨げるのは刺戟の問題だけである。」K.J.Arrow, Some Ordinalist–Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in:K.J.Arrow, Social Choice and Justice, op.cit., p.110.

(32)「功利主義的な正義観の際立った特徴は、一人の人間が自分の満足を各時点にいかに分配するかということが間接的にしか問題にならないのと同じように、この満足の総和が諸個人の間でいかに分配されるかということとも間接的にしか問題にならないということである。」J.Rawls, A Theory of Justice, op.cit., p.26. 邦訳、前掲書、19頁。したがって、例えば、一人の人間の満足の水準を引き下げることによって、多くの人間の満足

の水準を引き上げるという社会的な決定をも根拠づけられるということが、功利主義に特有の利点である。正義論と功利主義がこうして分配問題の片面だけを捉えていることは、センによって指摘されている。「…分配の問題について（そして社会的選択のその他の形態についても同じように）、福祉の増大と損失の比較が問題になるのと同じように、福祉の水準の比較が問題になると論ずることは、道理に適っている。功利主義的な方法とマキシミン的な方法とがいずれもかなりはっきりとした困難に陥るのは驚くべきことではない。何故なら、どちらも事柄の全体的な図柄の二つの部分の一方を完全に無視しているからである。」A.Sen, Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem, in: N.Daniels（ed.）Reading Rawls, op.cit.,p.292.ノジックのような自由主義的な政治哲学にとっては、功利主義も、ロールズ的な正義論と同じように、市場機構による分配パターンに政治的に介入することによって個人の人権を侵害することが問題である。しかし、時と場合によっては、市場機構による分配パターンよりも不平等なパターンを作るために政治的に介入することをも正当化しうることが、功利主義に特有の利点である。「…功利主義の伝統のもとではこれらの権利は、他の善とくに功用を達成するための完全な手段であると見なされた。…この特殊な伝統が、パレート最適と効率性に集中している功利主義以後の厚生経済学の段階に引き継がれてきたことは、驚くべきことではない。何故なら、権利に内在的な重要性を与えるのを拒否するということは、功利主義それ自体からくるというよりも、むしろ福祉主義一般からくるからである…。」A.Sen, On Ethics and Economics, op.cit., p.49.

（33）「議会は、それが媒介機関と見なされる場合には、一方では統治一般と他方では特殊領域と諸個人に解体した国民との間に立っている。議会の使命は、特殊な圏域と個々人の利益についての心術の感受性をもつと同様に、国家と統治についての心術と感受性をもつことを議会に要求する。」G.W.Fr.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §302, Werke, Bd.7, S.471.邦訳、前掲書、560 頁。これを受けてマルクスは次のように述べている。「“議会”のうちに現代の国家機構の全ての矛盾が凝集している。議会があらゆる方向に関して“仲介者”であるのは、議会があらゆる方向に関して、“鵺（ぬえ）”だからである。」K.Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Werke, Bd.1, S.346. 邦訳、全集、第１巻、307 頁。

（34）「それ故、議会は、多くの人の間に散在し不平等に分配されている理性の断片が集合して、公的支配につく場所なのである。…ギゾーの上述の命題に反対して、モールは、まさに議会にこそ理性の断片の担い手がいるということの保証はいったい何処にあるのか、という異論を述べている。これに対する答えは自由競争と予定調和のうちに存する。…競争から自ずと調和が生ずるのも、意見の自由な闘争から真理が生ずるのも、全く同じことである。」C．シュミット『現代議会主義の精神史的地位』前掲書、47–8頁。シュムペーターもこの点について古典的な指摘を行なっている。「しかし一般意志あるいは或る種の公的意見は個人的ならびに集団的な状況や意志や影響力や“民主主義的な手続き”の作用と反作用の無限に複雑な錯綜から生ずると依然として言われるかも知れないが、その結果は合理的な統一のみならず合理的な承認をも欠いたものである。」J.A. Schumpeter, Gaciptalism, Socialism and Democracy, 3d.ed.（Harper & Row:1962）p.253. シュムペーターによれば、民主主義とは「自由投票のための自由競争」（ibid., p.271）であるが、そのようなものとして、「現代的な民主主義は、歴史的には資本主義とともに現れたものであって、資本主義と因果的に結びついているのである。」（ibid., p.296）

（35）「個人的な選好を投票によって表明して集計するということは、ロールズの体系のなかでは高い位置を占めていない。“多数派が望むことは正しいという見解は全く意味がない。”（356 頁）立法者あるいは投票者は正義に関する専門家であると考えられ、私的な利害にしたがって投票しないことになっている。…たしかにロールズの立場には一理ある。そしてこの立場は、彼が指摘しているように、彼が多くの政治哲学者と共有しているものである。さらに、市場との類比は不完全であるとする点でも、ロールズは正しい。…私が言いたいのは、この類比は不完全ではあるが、さりとて完全に誤りでもないということである。政治的な競争はその領域において経済的な競争と同じ機能のいくつかをまさに果たしているのである。」K.J.Arrow, Some Ordinalist–Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice, in:K.J.Arrow, Social Choice and Justice, op.cit., pp.108–9.

（36）模倣論の立場からすれば、個々の人間の魂も社会組織も、根源的な模倣衝動とその抑制・制限との間の対立にもとづく均衡状態として捉えられる。したがって、このような社会観は、フロイトが『文化の不満』において示した社会観に似ていないこともない。しかし、第１章第２節で論じられたように、模倣論では、死の衝動（タナトス）はあくまでも生衝動（エロス）から派生し、それに奉仕するものと見なされているし、さらに模倣衝動の抑圧と制限もあくまでこの衝動自体の屈折作用・反射作用とみなされている。一般にここでは生衝動と死の衝動についてのフロイト的二元論は採用されていない。「文化は、人類において行なわれているエロスと死、生衝動と破壊衝動

の闘争をわれわれに示しているにちがいない。この闘争は生命一般の本質的な内容である。したがって文明の発展は、簡単に言えば、人類の生存闘争として特徴づけられる。そして巨人たちのこの争いをわれわれの乳母たちは“天上の子守り歌”で鎮めようとしているのである。」S.Freud, Das Unbehagen in der Kultur, SA., Bd.9, S.249. 邦訳、著作集、第三巻、477 頁。

（37）「競争から自ずと調和が生ずるのも、意見の自由な闘争から真理が生ずるのも、全く同じことである。実際また、ここにこの思想（自由主義）一般の精神的な確信が横たわっており、真理が意見の永久競争の単なる関数になってしまうという、この思想の真理に対する特殊な関連が横たわっている。これは真理に関して決定的な帰結に到達することの断念を意味する。」C．シュミット『現代議会主義の精神史的地位』前掲書、48頁。すでに述べたように、このことは、社会的な合意を目ざして行なわれる個々の討論そのものには当て嵌まらないが、討論を経て多数決投票によって政治的な合意を達成するという民主主義的な手続きには当て嵌まるものである。第８章第２節の註（37）を参照せよ。

（38）ロールズは『正義論』のなかで「反省的均衡（reflective equilibrium）」という概念を提示している。それは、原理から導出される理論がわれわれの慎重な経験的判断と合致するという理論と経験との均衡状態である。「道徳哲学の観点からすれば、或る人の正義感についての最良の説明とは、彼が正義についての何らかの概念を検討するよりも前に彼の判断に適合するものではなく、むしろ反省的な均衡においてかれの判断に合致するものである。われわれが見たように、この状態は、提案された様々な概念をこの人が比較考量した後で到達されるものであり、その場合に彼はこれらの概念のうちの一つにしたがって彼の判断を修正したか、あるいは彼の最初の確信（とそれに対応した概念）をしっかりと持ち続けたのである。」J.Rawls, A Theory of Justice, op.cit., p.48.邦訳、前掲書、35頁。このような均衡状態は、個人の心のなかだけでなく、社会全体においても目ざされていると考えられる。すなわち、社会的決定においては、哲学論争において提案される諸理論と、嫉妬と刺戟を廻る社会構成員の心的傾向とが、政治的な討論と投票を通じて、一種の反省的均衡を目ざすのである。

参 考 文 献 目 録

直接に引用または参照した著書に限る。

欧文文献

Adorno, Th.W, Gesammelte Schriften, 20 Bde., hrsg. v. R.Tiedemann (Suhrkamp:1967ff.)
(邦訳) Th.W. アドルノ『美の理論』大久保健治訳、河出書房、1985年

Arendt, H. The Human Condition (Univ. of Chicago Pr.:1958)

――――On Violence (Harcourt Brace Javanovich:1970)

――――Between Past and Future (Penguin Books:1977)

――――The Life of the Mind (Harcourt Brace Javanovich:1978)

――――Lectures on Kant's Polotical Philosophy (Univ. of Chicago Pr.:1982) (邦訳) H.アレント『カント政治哲学の講義』浜田義文監訳、法政大学出版局、1987年

Aristoteles, Aristotle in 23 vols, Loeb Classical Library
(邦訳)『世界の大思想』第20巻、河出書房、1961年/『形而上学』出隆訳、アリストテレス全集、第20巻、岩波書店、1968年

Arrow, K,J., Social Choice and Individual Values (John Willy & Sons:1951) (邦訳) K.J.アロー『社会的選択と個人的評価』長名寛明訳、日本経済新聞社、1977年

――――Social Choice and Justice (Harvard Univ. Pr.:1983)

Auerbach, E., Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 2.Aufl. (Franke: 1959)

Axelrod, R., The Evolution of Cooperation (Basic Books:1984)

Bachofen, J,J., Das Mutterrecht, Gesammelte Schriften, hrsg. v. K.Meuli, Bde., 2u.3 (Schwabe:1948)

Benjamin, W., Gesammelte Schriften, 7 Bde., hrsg. v. R.Tiedemann u. H.Schweppenhauser
――――(Suhrkamp:1974ff.)
(邦訳)『ベンヤミン著作集』15巻、晶文社、1969-81年/ W.ベンヤミン『ドイツ悲劇の根源』川村二郎、三城満禧訳 法政大学出版局、1975年

Bentham, J., An Introduction to the Principle of Morals and Legislation, ed. by J.H.Burns and H.L.A. Hart (Univ. of London, The Athlone Pr.:1970) (邦訳)『世界の名著』第38巻、中央公論社、1967年

――――Bentham's Political Thought, ed. by B.Parekh (Groom Helm:1973)

Bergson, H., Oeuvres (Presses Universitaires de France:1991)
(邦訳)『ベルクソン全集』第1巻、白水社、1965年

――――Matière et mémoire (PUF:1985) (邦訳)『ベルクソン全集』第2巻、白水社、1965年

Berkely, G., Philosophical Works, Everyman's Univ. Library (J.M.Dent & Sons:1975)

Blumenberg, H., Säkularisierung und Selbstbehauptung (Suhrkamp:1974)

Caillois, R., Le myth et l'homme (Gallimard:1938) (邦訳) R.カイヨワ『神話と人間』久米博訳、せりか書房、1986年

Canetti, E., Masse und Macht (Fischer Taschenbuch:1980) (邦訳) E.カネッティ『群集と権力』2

巻、岩田行一訳、法政大学出版局、1971年
Cassirer, E., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs (Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1956)
(邦訳) E.カッシーラー『言語と神話』岡三郎、岡富美子訳、国文社、1972年
------Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., (Wissenschaftliche Buchgeselschaft:1977)
------The Myth of the State (Yale Univ. Pr.:1979) (邦訳) E.カッシーラー『国家の神話』宮田光雄訳、創文社、1960年

Daniels, N. (ed.) Reading Rawls (Basic Books:1975)
Descartes, R., Discours de la méthode, Oeuvres de Descartes, vol.6 (J.Vrin:1973) (邦訳) R.デカルト『方法序説』落合太郎訳、岩波文庫、1967年
Diels, H., Fragmente der Vorsokratiker, Bd.1 (Wiedermann:1954)
Dworkin, R., Taking Rights Seriously (Harvard Univ. Pr.:1977)

Foot, Ph. (ed.) Theories of Morals (Oxford Univ. Pr.:1967)
------Virtues and Vices (Basil Blackwell:1978)
Freud, S., Freud Studienausgabe, 10 Bde., hrsg. v. A.Mitscherlich, A.Richards u. J.Strachey (Fischer: 1975)
(邦訳)『フロイト著作集』11巻、人文書院、1968-84 年
Früchtle, J., Mimesis, Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno (Konigshausen u. Neumann:1986)

Gadamer, H.-G., Kliene Schriften, Bd.2 (J.C.B.Mohl:1967)
------Wahrheit und Methode, 4.Aufl. (J.C.B.Mohl:1975)
------Kleine Schriften, Bd.4 (J.C.B.Mohl:1977)
Geach, P.T., The Virtues (Cambridge Univ. Pr.:1979)
Gebauer, G. u. Ch.Wulf, Mimesis, Kultur-Kunst-Gesellschaft (Rowohlt Taschenbuch:1992)
Gehlen, A., Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Aula-Verlag:1986) (邦訳) A.ゲーレン『人間、その本性および世界における位置』平野具男訳、法政大学出版局、1985年
Goethe, J.W., Sämtliche Werke, hrsg. v. E.Beutler, Bde. 9u. 16 (Artemis:1977)

Habermas, J., Erkenntnis und Interesse (Suhrkamp:1973)
Haman, G., The Nature of Morality, An Introduction to Ethics (Oxford Univ. Pr.:1977)
Hamann, J.G., Sämtliche Werke, hrsg. v. J.Nadler, Bd.3 (Thomas=Morus:1951)
Hare, R.M., Language of Morals (Oxford Univ. Pr.:1952)
------Freedom and Reason (Oxford Univ. Pr.:1961)
Hegel, G.W.F., Werke in zwanzig Bänden, hrsg.v.E.Moldenhauer u.K.Michel (Suhrkamp:1970) Bde.3u.6
(邦訳)『世界の名著』第35巻、中央公論社、1967年
Heidegger, M., Vorträge und Ausfsätze (Günther Neske:1954) (邦訳) M.ハイデッガー『技術論』小島威彦、アルムブルスター訳、ハイデッガー選集、第18巻、理想社、1965年
------Was ist das-Die Philosophie (Günther Neske:1956)
Hobbes, Th., Leviathan (Oxford Univ. Pr.:1909) (邦訳) Th. ホッブズ『リヴァイアサン』2巻、水田洋訳、岩波文庫、1954-64 年
------Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy, The English Works, ed.by W.Malesworth, vol.4 (Scientia)

Hofstadter, D.R., Metamagical Themas (Penguin Books:1986)
Horkheimer, M., Eclipse of Reason (Oxford Univ. Pr.:1947)
Horkheimer, M. u. Th.W.Adorno, Dialektik der Aufklärung, Adorno, Gesammelte Schriften, op.cit., Bd.3.
Hume, D. A Treatise of Human Nature, ed.by L.A.Selby-Bigge (Oxford Univ. Pr.:1888) (邦訳) D. ヒューム『人性論』4巻、大槻春彦訳、岩波文庫、1948-52 年
------Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, ed.by L.A.Selby-Bigge (Oxford Univ. Pr.:1975)
Hutcheson, F., Collected Works of F.Hutcheson, 7 vols, ed.by B.Fabian (Georg Olms:1968)

Kant, I., Kant Werksausgabe, 12 Bde., hrsg. v. W.Weischedel (Suhrkamp:1968)
(邦訳) カント『純粋理性批判』波田野精一、宮本和吉、篠田英雄、岩波文庫、1979年/カント『判断力批判』2巻、篠田英雄訳、岩波文庫、1964年
Klages, L., Der Geist als Widersacher der Seele, 2. Aufl. Ludwig Klages Sämtliche Werke, hrsg. v. E.Frauchiger, G.Funke, K.J.Groffmann, R.Heiss u. H.E.Schröder,Bde.1u.2 (H.Bouvier:1981)
------Vom Kosmogonische Eros, Sämtliche Werke, op.cit., Bd.3 (H.Bouvier:1974)
Koselleck, R., Kritik und Krise (Suhrkamp:1973) (邦訳) R.コゼレック『批判と危機』村上隆夫訳、未来社、1989年
Kohlberg, L., The Psycology of Moral Development, Essay on Moral Development, vol.2 (Harper & Row:1984)

Le Bon, G., Psychologie des foules, 5e édition (Felix Alcan:1910)
Lewis, D.K., Convention (Basil Blackwell:1986)

Lichtheim, G., The Concept of Ideology and other Essays (Random House:1967)
------A Short History of Socialism (Weidenfeld & Nicolson:1970) (邦訳) G.リヒトハイム『社会主義小史』庄司興吉訳、みすず書房、1979年
Locke, J. An Essay concerning Human Understanding, ed.by P.H.Nidditch (Oxford Univ. Pr.:1975)
Lorenz, K., Über tierisches und menschliches Verhalten, Gesammelte Abhandlungen, 2 Bde. (Piper:1984) (邦訳) K.ローレンツ『動物行動学』2巻、日高敏隆、丘直道訳、思索社、1978-80 年
Luhmann, N., Liebe als Passion, 3.Aufl. (Suhrkamp:1983)
------Rechtssoziologie, 3.Aufl. (Westdeutsche Verlag:1987)

MacIntyre, A., A Short History of Ethics (Routledge & Kegan Paul:1967)
------After Virtue (Univ. of Notre Dame Pr.:1981)
Mackie, J.L., Ethics, Inventing Right and Wrong (Penguin Books:1977)
Macpherson, C.B., The Political Theory of Possessive Individualism (Oxford Univ. Pr.:1964)
Marx, K., K.Marx Werke in sechs Banden, hrsg. v. H.-J.Lieber (Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1960-71)
(邦訳) 『マルクス=エンゲルス全集』41巻、補巻4、大月書店、1959-91 年
K.マルクス、F.エンゲルス『新版ドイツ・イデオロギー』花崎皋平訳、合同出版、1966年
------Grundrisse der politischen Ökonomie (Europäische Verlagsanstalt) (邦訳) K.マルクス『経済学批判要綱』5巻、高木幸二郎監訳、大月書店、1958-81 年

Menninghaus, W., Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie （Suhrkamp:1980）
Merleau-Ponty, M., La structure de comportement （Presses Universitaires de France:1972） （邦訳）M.メルロ＝ポンティ『行動の構造』滝浦静雄、木田元訳、みすず書房、1964年
－－－－－Phénoménologie de la perception （Gallimard:1945）（邦訳）M.メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』２巻、竹内芳郎、小木貞孝、木田元、宮本忠雄訳、みすず書房、1967-74 年
－－－－－Les aventure de la dialectique （Gallimard:1955） （邦訳）M.メルロ＝ポンティ『弁証法の冒険』滝浦静雄、木田元、田島節夫、市川浩訳、みすず書房、1972年
－－－－－Signes（Gallimard:1960）（邦訳）M・メルロ＝ポンティ『シーニュー』２巻、竹内芳郎監訳、みすず書房、1969-70年
－－－－－L'Oeil et l'esprit （Gallimard:1964） （邦訳）M.メルロ＝ポンティ『眼と精神』滝浦静雄、木田元訳、みすず書房、1966年
－－－－－Le visible et l'invisible （Gallimard:1964）（邦訳）M.メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』滝浦静雄、木田元訳、みすず書房、1989年
－－－－－M.Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949-1952 （Cynara:1988）
Mill, J.S., Utilitarianism, Liberty, Representative Government, ed.by H.B.Acton, Everyman's University Library （J.M.Dent & Sons:1972）
（邦訳）『世界の大思想』第２期第６巻、河出書房、1967年

Nietzsche, Fr., Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hrsg. v. K.Schlechta （Hanser:1982）
Nozick, R., Anarchy, State, and Utopia （Basic Books:1974）

Pascal, B., Pensées, éd. de Ch.-M. des Granges （Garnier:1964）
Paul, J., Versuch der Ästhetik, Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. N.Miller, Bd.9 （Hanser:1975）（邦訳）J.パウル『美学入門』古見日嘉訳、白水社、1965年
Platon, Plato in 12 volumes, Loeb Classical Library
Plessner, H., Gesammelte Schriften, hrsg. v. G.Dux, O.Marquard u. E.Ströker, Bd.7 （Suhrkamp:1982）
Polanyi, K., The Great Transformation （Beacon Pr.:1957）
Polanyi, M., The Study of Man （Univ. of Chicago Pr.:1959）
－－－－－Personal Knowledge （Univ. of Chicago Pr.:1962）（邦訳）M.ポランニ『個人的知識、脱批判哲学をめざして－』長尾史郎訳、ハーベスト社、1985年
Popper, K.R., Conjectures and Refutations （Routledge & Kegan Paul:1963）

Ravaisson, F., De l'habitude （Presses Universitaires de France:1957）
Rawls, J., A Theory of Justice （Oxford Univ. Pr.:1972）（邦訳）J.ロールズ『正義論』矢島鈞次監訳、紀伊國屋書店
－－－－－Die Idee des politischen Liberalismus, hrsg. v. W.Hinsch （Suhrkamp:1992）
－－－－－Political Liberalism （Columbia Univ. Pr.:1993）
Reid, Th., An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Philosophical Works, ed.by W.Hamilton, vol.1 （Gerog Olms:1967）
Ritter, J. und K.Gründer （Hrsg.） Historische Wörterbuch der Philosophie, 10 Bde. （Schwabe:1971ff, bis jetzt 8 Bde.）
Roussearu, J.-J., Oeuvres complètes, vol.3 （Gallimard:1964）
（邦訳）J.J.ルソー『政治経済論』河野健二訳、岩波文庫、1951年/ J.J.ルソー『社会契約論』

桑原武夫、前川貞次郎、岩波文庫、1954年

Sartre, J.-P., L'être et le néant (Gallimard:1943) (邦訳) J.P.サルトル『存在と無』3巻、松浪信三郎訳、人文書院、1956-60 年

Schmidt, J., Die Geschite des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, 2 Bde., 2.Aufl. (Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1988)

Schumpeter, J.A., Capitalism, Socialism and Democracy, 3d.ed. (Harper & Row:1962)

Sen, A., Choice, Welfare and Measurement (MIT Pr.:1982)
(邦訳) A.セン『合理的な愚か者』大庭健、川本隆史訳、勁草書房、1989年

------On Ethics and Economics (Basil Blackwell:1987)

Sen, A. and B. Williams (ed.) Utilitarianism and beyond (Cambridge Univ. Pr.:1982)

Shaftessbury, A.A.C., Characteristicks of Men, Manner, Opinions, Times, 3 vols, 5th. ed. (John Darby:1732)

Sidgwick, H., The Methods of Ethics, 7th. ed. (Macmilan:1967)

Singer, M.G., Generalization in Ethics (Atheneum:1971)

Smart, J.J.C. and B. Williams, Utilitarianism for and against (Cambridge Univ. Pr.:1973)

Smith, A., The Theory of Moral Sentiment, ed.by D.D.Raphael and A.L.Macfie (Oxford Univ.Pr.:1976)
(邦訳) A.スミス『道徳感情論』水田洋訳、筑摩書房、1973年

Smith, G. (ed.) On Walter Benjamin (MIT Pr.:1991)

Spinoza, B. de, Opera-Werke, 2 Bde., hrsg. v. K.Blumenstock, Bd.2 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft:1980) (邦訳) スピノザ『エチカ』2巻、畠中尚志訳、岩波文庫、1951年

Steiner, G., After Babel (Oxford Univ. Pr.:1976)

Tarde, G., Les lois de l'imitation, Étude sociologique, 6e éd. (Felix Alcan:1921)

------L'opinion et la foule, 4e éd. (Felix Alcan:1922) (邦訳) G.タルド『世論と群集』稲葉三千男訳、未来社、1964年

Uexküll, J.v., Theoretische Biologie (Suhrkamp:1973)

Varian, H.R., "Equity, Envy, and Efficiency," Journal of Economic Theory, vol.9, 1974

von Wright, G.H., The Varieties of Goodness (Routledge & Kegan Paul:1963)

Warnock, M., Ethics since 1900, 3d. ed. (Oxford Univ. Pr.:1978) (邦訳) M.ワーノック『二〇世紀の倫理学』保田清監訳、法律文化社、1979年

Weber, M., Wirtschaft und Gesellschaft, 5.Aufl. (J.C.B. Mohl:1972)

------Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (J.C.B. Mohl:1988)

Weisheimer, J., Imitation (Routledge & Kegan Paul:1984)

Wiggershaus, R., Theodor W.Adorno (C.H.Beck:1987)

Wittgenstain, L., Tractatus logico-philosophicus (Suhrkamp:1973) (邦訳) L.ヴィトゲンシュタイン『論理哲学論考』藤本隆志、坂井秀寿訳、法政大学出版局、1968年

Young-Bruehl, E., Hannah Arendt, For Love of the World (Yale Univ. Pr.:1982)

和文文献

アイヴル＝アイベスフェルト, I 『愛と憎しみ』日高敏隆、久保和彦訳、みすず書房、1974年
ヴィックラー, W.『擬態』羽田節子訳、平凡社、1970年
ヴェルデニウス,W.J.『ミメーシス、プラトンの芸術模倣説とその現代的意味』渡辺義治訳、未来社、1984年
内田義彦『経済学の生誕』未来社、1962年
エーコ, U.『薔薇の名前』２巻、河島英昭訳、東京創元社、1990年
江戸川乱歩『変身願望』河出文庫、1994年
エンゲルス, F.『家族、私有財産および国家の起源』『マルクス＝エンゲルス全集』前掲書、第21巻
カイヨワ, R.『メデューサと仲間たち』中原好文訳、思索社、1975年
カーライル, Th. 『衣服哲学』石田憲次訳、岩波文庫、1946年
グールド, S.J.『ワンダフル・ライフ、バージェス頁岩と生物進化の物語』渡辺政隆訳、早川書房、1993年
佐伯胖『「きめ方」の論理』東京大学出版会、1980年
サーリンズ, M.『石器時代の経済学』山内昶訳、法政大学出版局、1984年
サルトル, J.-P.『実存主義とは何か』伊吹武彦訳、人文書院、1955年
塩野谷祐一『価値理念の構造』東洋経済新報社、1984年
渋澤龍彦『サド侯爵の生涯』中公文庫、1983年
清水幾太郎『倫理学ノート』岩波書店、1972年
シュミット, C.『現代議会主義の精神史的地位』稲葉素之訳、みすず書房
－－－－－『憲法論』阿部照哉、村上義弘訳、みすず書房、1974年
ジラール, R.『暴力と聖なるもの』古田幸男訳、法政大学出版局、1982年
－－－－－『世の初めから隠されていること』小池健男訳、法政大学出版局、1984年
須藤訓任「ミーメーシスとロゴス－スピノザからの問題提起」『岩波講座・現代思想』第14巻、岩波書店、1994年
『聖書』日本聖書協会、1985年
ドーキンス, R.『生物＝生存機械論』日高敏隆、岸由二、羽田節子訳、紀伊國屋書店、1980年
中村雄次郎『共通感覚論』岩波書店、1979年
西岡文彦「『エイリアン』削除された“愛の歓び”」『別冊宝島、映画の見方が変わる本』ＪＩＣ出版局、1985年
バーク, E.『崇高と美の観念の起源』中野好之訳　『エドマンド・バーク著作集』第１巻、みすず書房、1973年
バフチーン, M.『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』川端香男里訳、せりか書房、1988年
ピアジェ, J.『模倣の心理学』大伴茂訳、黎明書房、1988年
プルースト, M.『失われた時を求めて、スワン家のほうへ』淀野隆二、井上究一郎訳　『世界文学大系』第52巻、筑摩書房、1960年
プラムナッツ, J.『イギリスの功利主義者たち』堀田彰、泉谷周三郎、石川裕之、永松健生訳、福村出版、1974年
ブルトン, A.『シュルレアリスム宣言・溶ける魚』巌谷國士訳、岩波文庫、1992年
ボードレール,Ch.『人工楽園』渡部一夫訳、角川文庫,1955年
ホイジンガ, J.『ホモ・ルーデンス』高橋英夫訳、中公文庫、1973年
マンハイム, K.『イデオロギーとユートピア』鈴木二郎訳、未来社、1968年

真木悠介『自我の起原、愛とエゴイズムの動物社会学』岩波書店　1993年
三島由起夫『太陽と鉄』中公文庫、1987年
ミランドラ, G.P.D.『人間の尊厳について』大出哲、阿部包、伊藤博明訳、国文社、1985年
モラン, E.『人間と死』古田幸男訳、法政大学出版局、1973年
モスコヴィッシ, S.『群衆の時代、大衆心理学の史的考察』古田幸男訳、法政大学出版局、1984年
山極寿一『家族の起源』東京大学出版会、1994年
リーキー, R.『人類の起源』岩本光雄訳、講談社、1985年
ローレンツ, K.『攻撃、悪の自然史』日高敏隆、久保和彦訳、みすず書房、1985年