5章 反復と生成：理論的考察

2章から4章まで、今日のカラフケン湖西北部地域の人々における、「マブー・チャ的なハピトゥス」を構成する三つの下位のハピトゥスについて、考察してきた。

ここで二つの問題を立てることができる。第一に、「想起の原理」・「力の原理」・「水平性の原理」という三つの原理を、「同一性」原理として検討することは果たして妥当だったのだろうか。そうでないとすると、どのようにそれらを理解したらよいのだろうか。第二に、これから「マブー・チャ的なハピトゥス」をさらに「チリ的なハピトゥス」との関係において把握しようとするととき、これらの「同一性」原理は、そうしたより広く複数的な状況（社会全体の「同一性」についてますます変易な過程を許さなくなる状況）の中で、どのように働くと考えたらよいのだろうか。この二つの問題は、実は、1.1.における理論的枠組を脱して、より本格的に「反復」の問題へと向かうように我々を促すものである。

この章ではまず、2～4章の議論を振り返りつつ、民族誌的及び理論的に、「反復」の概念への導入を行う (5.1.)。次に、「反復」がはらんでいる問題を、G・ドゥルーズの著作を踏まえつつ、存在論的視点から考察する (5.2.)。こうした存在論的考察は、続く5.3.において論じるように、社会的レベルでの生成の問題にそのまま展開することができるものである。そして最後の節 (5.4.) では、6章と7章の議論を理論的に予告する意味も含めて、「近代」の問題を、「反復」の問題との関連で論じることになる。
5.1. 同一性から反復へ

これまで、「チリのカラフケン湖西北部地域の1990年2月〜1992年2月における社会的現実」を究極的な言及対象としつつ、三つの「同一性」原理が人々の社会的実践の中でもう意味と機能を検討してきた。それは、彼らの社会的ハビトゥスが、一定の限界内で、これら三つの「同一性」原理を中心に構成されていると考えられることを示すためであった。ここで、「一定の限界内で」という留保は重要である。筆者は当初から、マプーチェの社会的実践が三つの「同一性」原理によって完全に理解しようとしていたのではなく、あくまでも第一次近似を行う作業としてこの検討を計画したのであった。

この節では、まず、2章から4章までの議論を振り返りつつ、この「一定の限界」から何がどうはみ出してしまうのかを考える。その後、理論的な観点から同一性原理がなぜ破綻せざるをえないのかを確認し、そこから反復の問題性へと向かってゆくことにする。

5.1.1. 2章：総括とコメント

2章では、「想起の原理」についての全体的把握を試みるとともに、それがマプーチェ的な宇宙の中でどのように実際に機能するものであるかを検討した。

2.1. では、マプーチェの人々による「想起」の実践の背景にあるものとしての、儀礼的会話（ヌツァムカン）の実践について論じた。人々は、この実践を通じ、大量の口頭伝承を記憶の中にしまい込むとともに、それを随時取り出すを行う。こうした大量の口頭伝承は、ハヴロックのいう「保存的コミュニケーションの領域」をなすものであり、そこには人々の精神的及び技術的な遺産がほとんど全て詰め込まれている。人々は、ヌツァムカンの実践を通じて、これらの膨大な記憶の内容と感情的に同一化し、自動的で非逐語的な反復を行ってゆくのである。

2.2. では、「想起の原理」の根本的な考え方を提示した。それは、(1)天上界にある既知
反復と生成

の言葉と物とが、夢などの意識外の現象を通じて人間によって認識されること、(2)その認識が、然るべき時がくるまで人間の中で保持されること、そして、(3)その認識が、神の意志の望む時と場所と形において、現実の行為に移されること、の３つを基本要素とする、認識と行動の原理である。この「想起（コスタンバン）」は、マブーチェの人々にとって、先にみたヌツァムカンの実践と二重の意味で同一質のものである（実際、後者は前者の一形態とも考えられている）。第一に、口頭伝承で語られることが祖先によって「既に知られた」という知識であるように、コスタンバンによって反復されるものは、「既に知られている」ところの天上の秩序である。第二に、口頭伝承が、語り手の感情的同一化の中で、ほとんどオートマティックに想起されるように、コスタンバンにおいては、人間は、無意識・身体・宇宙との調和的な関係の中で天上の秩序を地上界において再現しようとするのである。

口頭伝承が人間の全ての言葉の母体となる百科事典であるとすれば、「想起の原理」は人間と宇宙のあらゆる運動を生み出す根本的原理であると考えられる。事実、マブーチェの人々は、地上界の存在はただ、天上界にあるものを反覆しているだけだと主張する。しかしながら、2.3.でみたように、地上界における人間の行動は、それが地上的行動であるがゆえの独自の性質、すなわち不完全性という性質を帯びずにいない。この性質の故に、人間は、「想起」の実践においては天上の秩序を比較的上手に反復するものの、日常的行動においてはきわめて不完全な形でしか反復しないのである。この地上界の不完全性は、ある重要な帰結をもたらすことになる。それは、完全なものと不完全なものを媒介するところの「仲介」の概念が必要になってくるということであり、さらにこのために、地上界の不完全性の中に、神の意志と少なくとも直接には関係することのない独自の論理が生まれる隙間が発生するということである。

この「仲介」の概念の介入は、現実において、人々の「想起」の行為を、2.2.で描写したものよりもずっと不透明なものにすることになる。2.4.における、地上的諸崇霊（とりわけ祖霊としてのプジュ／ビジョン）と人間との関係の検討は、この点を明確に示すものであった。なぜなら、人々はたいてい、神に祈る際に、仲介役を果たすと見なされるこれら霊的存在に対しても祈りを捧げるのであって、場合によっては、この仲介役が主役の座を奪うかのようにみえることもあらうからである。「偉大な祖先たちの魂の現れ」として一応理解できるところの、ビジョンと呼ばれる存在に関する歴史的検討は、この問題をさらに興味深いものにする。つまり、歴史的文献を借用するならば、19世紀以前のマブーチェの中心的な信仰の対象は、至高神よりも、むしろビジョンであったと考えられるのであ
反復と生成
る。
さて、以上的内容からは、「同一性」と「反復」について、2つの問題点を引き出すことができる。
(1)「反復」としての「想起」　想起の原理は、確かに、マブーチェの伝統的実践を生み出す一つの强力な同一性原理であるといえる。天上的秩序を想起し反復するコヌンバンの原理は、マブーチェ的なハビトゥスの中で、その持続性を作り出すために確かに强力に働いているものであるといえる。しかしながら、同時に注目されるのは、「想起の原理」の要請する行為が、表面的な反復ではなくて、どこか深遠なものであることがある。この性質は、実は、コヌンバンの行為が、現実において、同一性と共にしばしば差異をも生み出すということ、つまり、差異を含んだ「反復」を行うということに関わっているのである。コヌンバンの最も単純な形態であるヌッファムカンも、既にある意味で「反復」としての側面をもっている。つまり、ヌッファムカンでは、語り手は、口頭伝承を逐次的に記憶し反復するのではなく、内容に感情的に同一化し、意識の滅退したオートマティックな状態でそれを「反復」する。それゆえ、そこで語られる言葉は、語り手の内面や周囲の状況に応じて毎回毎回異なるのであって、それは見方によっては「即興的」とも呼びうるものとなる。他方で、「受動的行為」としても呼ぶべき最も深遠なタイプのコヌンバン（2.2.2.2参照）といえば、「反復」の側面は、少なくともそれを経験する本人にとって、根本的な重要性を帯びてくる。そこでなされる行為は、集合的レベルからみれば既存のパターンを繰り返す程度であっても、本人にとっては、カマリクの役職にあたる（事例8、9）、カマリクを主催したりする（事例3）というよう、一生に一度の「出来事」、新しさを含んだ「出来事」のである。それはただ外面的に新しい「出来事」であるだけではない。事例6、8、9に典型的に現れているように、このような最も深遠なタイプの「想起」においては、常にある種の驚きと感動とが伴っている。それは、それを経験した本人にとって忘れることのできない根源的な経験なのであって、後にみると、それは、一定の限界内で、キルケゴール的な意味での「反復」とも関連づけて理解すべきものである。
(2) 地上のなもの空間の発生　第二に注目すべき点は、地上的存在の不完全性がもたらす帰結である。すなわち、神の意志に直接に関係することのない論理が発生する隙間が生まれること、また、神との間の仲介役となる地上的な諸精霊的存在意義が生まれるばかりか、場合によってはこれらの霊的存在が主役の座を奪うかのように見えるケースさえ発生してしまうことである。3章の後半でみたように、この「神の意志の直接に関係すること
反復と生成

のない論理」とは、実は第二の同一性原理であるところの「力の原理」にほかならないのであり、事実、「力の原理」は、地上の学問的なうえで、歴史的に最も重要な存在であったビジャンと、きわめて密接な関係を結ぶものである。そして、2.4.4.3.の末尾で示唆したように、もし至高神が歴史的にビジャンから分化して生れたのだとすれば、これは同一性の問題にとっても重大な意味を持つことになる。

5.1.2. 3章：総括とコメント

3章では、マブーチェの諸儀礼を検討し、それが「想起」をいかなる形で実現するものであるかを確認すると同時に、そこで「想起の原理」と混じり合った形で機能している「力の原理」を抽出することを試みた。

3.1.では、マブーチェの諸儀礼を、「想起」の儀礼として考察した。そこでみたように、

マブーチェの諸儀礼は、「想起の原理」と完全に合致する5つの基本的理念に貫かれているとともに、8つの儀礼的動作と3つの運動イメージによって特徴づけられる。これらの基本的な儀礼的動作と運動イメージは、マブーチェの諸儀礼を構成する主要な旋律と和音であるとともに、より広く、人々にとっての「マブーチェ的なものの」のイメージの中核を作り出している。そして、これらの儀礼的動作と運動イメージは、さらに「身体的な言葉」としてのリャトゥンの祈りと反響しあい、無意識＝身体をも含めたレベルで、「想起の原理」にもとづく同一性「A＝A」を実現しようとするものとなっているのである。

3.2.では、カラフケン湖西北部地域のマブーチェにとって最大かつ最重要な儀礼である

大カマリクンを取りあげた。その内容を検討すればすぐに理解できるように、カマリクンは、いわば体じゅうで体験することのできる「マブーチェ的なものの」の百科事典であって、「天上的秩序」の反復であると同時に、「マブーチェ的な宇宙（地上のもの含む）全体の反復」でもある。このことは直ちに、カマリクンを骨組的な性格のものとする。それは、一方で、原始的な世界、純粋な儀礼的秩序としての青天界・黄金界（天上界の上の二層）をできる限りの形で反復しようとするものである。しかし他方で、この儀礼が地上界で行われるというままにそのことから来る限界によって、そこには、祖霊や政治経済的要因やスペイン的なものなど、多くの「不純なもの」が導入されてしまうことになる。

3.3.では、これらの「不純なもの」のある一をなす祖霊の問題を、他の諸儀礼との比較の
中で明確することを試みた。葬礼、コナニヤトゥン、マチトゥン、「精霊との取引」、などをみてゆくうちに、地上的な諸精霊（祖霊を含む）に関する人々の実践が、ある種の首尾一貫性に基づいていることが明らかになる。それは、「力の原理」ととても呼ぶべきものであって、「地上的な霊的存在に供物を捧げ、そこから力を得る」ことを基本とするものである。しかし、「力の原理」にもとづく地上的な諸精霊との関係は、マチトゥンや「精霊との取引」からわかるように、まかり間違うと自らをも滅ぼしかねない、恐ろしい一面を持ったものでもある。

3.4では、17世紀のマプチェに関する記録とトゥビ＝グラニー諸族に関する研究を参照しつつ、「力の原理」という、この分かりにくい実践の背後にある存在論的原理を推測することを試みた。一連の検討から導かれるのは、マプチェの祖霊が、トゥビ＝グラニー諸族の「食人神」にある程度類似した性質をもつ存在であるということがある。つまり、「力」にあふれる存在であるところの祖霊とは、未来において人間がなるべき目標であると同時に、現在においては人間と敵対し、人間を食べる存在である。それゆえ、人間は、「力」を獲得するためには、敵としての祖先にならなければいけないので、これがすなわち、「他者になること」（つまり「自己→他自己」）を骨子とする「食人的コギト」（V＝ジ＝カストロ）である。筆者の考えによれば、マプチェにおける「力の原理」は、こうした脈絡のなかではじめてよく理解できるものであり、それは、「自らの体の一部を祖霊に食べさせることで、一時的に祖霊に同一化し、その超自然的な力を獲得すること」であると考えられる。それは、人間であり続けながら祖先となるという「不可能の技法」であって、だからこそ、自らの死をも招きかねない、危険な実践なのである。

「同一性」と「反復」の問題という観点からは、次の二つの点について論ずることができるだろう。

(1)「反復」としての「食人のコギト」 「力の原理」が基づいていると考えられる食人のコギトが、ある屈折した形で一つの同一性原理として機能しうることを、3.4.4.1で述べた。つまり、もし敵（７自己）としての祖霊たちが同一的な世界Aを形成するとするならば、食人的コギトの式「自己→７自己」において、右項「７自己」は「A」と、左項「自己」は「７A」と置き換えることができるから、この式は「７A→A」という形になる。この式の意味するところは、地上的存在は、それ自体、同一性Aと矛盾する存在であるが（７A）、しかし同時に、「他者になる」（→）という行為を通じて同一性Aを常に志向する存在である、ということであり、確かに、このような意味で、食人のコギトは一つの
「同一性原理」として機能しうるものである。しかし、この「同一性原理」の弱点は、敵（7 自己）のカテゴリーに、祖霊以外の、新しいもの（A'）が入ってしてしまう可能性がある。常に存在するということであって、これが起こった途端に、人々の実践の中には、「7 A → A」と同時に「7 A' → A'」という別の実践が含まれるようになってしまうのである。それゆえ、「食人のコギト」は、一方で「マブーチェ的なハビトゥス」の同一性を維持する機能を果たしつつも、他方ではそこに常に「新しいもの」を導入してゆく、「反復」としての側面をも持つことになる。そしてこのために、「力の原理」に基づいた実践は、現実の上で、常に未知性にあふれたドラマティックな展開を生む可能性を秘めることになるのである。事例 21 (3.3.3.2.) の呪術師にしても、自らが同一化する対象（ヘビ）の中に未知的なものが含まれていたために、事態をコントロールすることができず、結局、自らの死を招いてしまったのである。さらに、カマリクの中でスペイン的なものの存在を、こうした論理を考えることによってはじめてよく理解されることになる（3.3.4.2.参照）。つまり、マブーチェの敵の表象としての、旗・カピタン・サルベントといったスペインの軍隊の事実（A'）が、祖霊の秩序 A の中に紛れ込んでしまい、それゆえにカマリクの中で、{A + A'}が、あたかも最も「古い時代」からの実践であるかのように定着したのであるとされるのである。

(2) 人間的限界と「反復」 これまでの議論は、人間的限界の問題という形で総括することができ、同一性原理としての「想起の原理」と「力の原理」は、両者とも、世界的同一性「A = A」の最終的根拠を超えた世界（前者は青空界・黄空界、後者は祖霊またはビジョンの世界）に置くのであるが、このことは、人間がそうした世界に住む超越的存在とは異なった有限な存在であることをどのように理解するか、という問題を突きつけることになる。そして、二つの同一性原理は、それぞれ、これに対して実に意味深大な答を与えている。一方で「想起の原理」は、究極的には、人間が行う「想起」を「不完全にしか実現されない『A = A』」として捉える。そして、全てが不完全であることは前提の上で、より優れた人間はより完全性に近づいた「想起」を行うことができるのに対し、劣った人間は全く不完全な「想起」を行うだけだと考えるのである。他方、「力の原理」の提出する答は、これとは全く対照的なものである。「力の原理」は、人間の状態を「未だ実現されていない『A = A』」として把握する。つまり人間は、未来において超越的存在に『なるべき』存在であり、従って、この考えに従えば、現在において人間が超越的存在と異なるのは当然のことなのである。さて、「想起の原理」と「力の原理」の原理の人間的限界
反復と生成

の問題に対する相異なる解決法は、両者を、それぞれ違う仕方で「反復」へと聞いてゆくことになる。「想起の原理」は、いわば「高い」原理であって、人間に対して高い理想を求める、すなわち、超越的同一性そのもの実現を求めるものである。しかし、まさにそのために、同一性の実現は不可能な作業となっててしまうのであって、それゆえ実現に人間が行う「想起」の中には様々な差異が入り込んで、結果としてそれは「反復」と化してしまう。他方、少なくとも地上界の人間に対してあまり大きな理想を押しつけない、いわば「低い」原理であるところの「力の原理」は、超越性の問題を未来に先送りすることによって、人間的限界とうまく折り合いをつける。しかしこの場合には、人間の反対物（7人間）としての超越的同一性の定義があまりにルースであるため、そちらの側から差異が入り込んで、やはり「反復」と化してしまうのである。

5.1.3．4章：総括とコメント

4章では、親族・婚姻・政治といった、人間同士の関で営まれる諸関係の領域において、2つの同一性原理がどのように機能するかを検討した。

4.1．4.2．では、カラフケン湖西北部地域における親族と婚姻の実践がいかなる形態をとり、それが「想起の原理」及び「力の原理」とどのように結びつくものであるかを検討した。原理的にいうならば、血脈的なけで結びつく、近い親族は、「天上の父、天上の母、天上の若者、天上の乙女」(cf.2.4.1.)から構成されるところの天上の家族と関係し、「想起の原理」をもとにして把握される。これに対して、婚姻は「力の原理」と結びつきやすい。なぜなら、そこにおける「男女の結合と再生産」という過程が、「異なる存在同士の結合による超自然的力の更新」という「食人のコギト」と親和的であるからである。もちろん、これは大まかな傾向にすぎず、現実はもっと入り組んだものである。一方で「力の原理」は、「同名者」と「父方祖父」とが同じく「ラク」という言葉で呼ばれるという関係を利用して、名付けのプロセスを介して血脈関係の領域にもぐり込んでくる。他方、「想起の原理」は、いわば最も近い他者であるところの"FZD"との婚姻などを通じて、婚姻の他者性を親族の同一性の中に包摂し、「力の原理」の介入する余地をなくそうとする。

こうした様々な関係を整理するならば、4.2.4.2.でみたように、「同業／媒介者I／媒介者II／他者」という同心円的四重構造の中でそれらの関係を統一的に把握することができ
反復と生成

る。そこで、想起の原理は「同類のカテゴリー」と、力の原理は「媒介者II」と「他者」のカテゴリーと密接に結びつくのであるが、カラフケン湖西周部地域の人々が、中間の領域で互いの関係においては、イデオロギー的なアクセントを置いているとみることができる。それゆえに、彼らの人間関係をめぐる諸実践は、まさに「想起の原理」と「力の原理」とがせめぎあう場になっていると考えられるのである。

4.3.と4.4.では、「想起の原理」と「力の原理」が、マブーチェの人々の間にいかなる政治空間を生み出すのかについて検討した。まず、「想起の原理」と「力の原理」は、4.3.でみたように、現実にマブーチェ社会の中に様々なタイプのリーダーシップを生み出す原動力として機能する。そして、「想起の原理」によって生み出される宗教的権威と「力の原理」によって生み出される政治経済的権威の間には、対立性と相補性の両方を含んだ微妙な関係が営まれることになる。概していうならば、理論的には「想起の原理」がその支配的役割によって「力の原理」に優越するものとして位置づけられつつも、現実においては後者が前者の上に立つケースがしばしばみられるということになるだろう。

政治的権力関係におけるもう一つの重要な問題は、強者と弱者の間の関係であるが、二つの同一性原理は、この点についてたいへん興味深い形で機能する。すなわち、4.4.でみたように、両者は、一方でヒエラルキーを生み出す力として機能しつつ、他方では、それぞれ独自の（ほとんど正反対ともいえる）形で、ヒエラルキーの行き過ぎを防止するような力としても働くのである。そして、この背景には、生業活動の領域での「マブーチェ的なハビトゥス」と関係するところの、「水平性の原理」とでも呼ぶべき第三の同一性原理が顕在化していると考えられるのである。この第三の同一性原理は、行動のレベルでは明確に観察されるものの、言説の形としては間接的にしか表出しない、見えにくい同一性原理である。

以上の内容に対しては、「同一性」と「反復」の観点から二つのコメントを加えることができる。

(1) 上方からの権力と下方からの権力 この章の議論をもって、我々は想起の原理」と「力の原理」の二つの方略の一部社会的意味を全体を把握することができる。「高い」同一性を求める「想起の原理」は、社会関係においては、「同類」の者同士が形成する同質的な宇宙の中に、より自らと親和的な領域を見出し、そこに中心として、人間全体を天上的家族の構造高度に倫理的で調和的な世界の中に包み込むものとする。そして、天上界において父なる神が天上的家族を代表するように、地上界において人間たちを代表するのが、
反復と生成

祭司のような宗教的なリーダーということになる。こうした「上方」からの権力の形成に対して、他方では、いわば「下方」からの権力の形成の道が、「力の原理」によって保証される。すなわち、「力の原理」は、「他者」や「媒介者II」などの、異質で敵対的であえてある存在（？自己）との間に婚姻・非婚姻的連盟関係を樹立することによって、それらの非自己のもの超越的まる「力」を獲得させるのであって、このようにして蓄積された「力」は、政治経済的（あるいは軍事的）な形でのリーダーシップを可能にするのである。そして、カラフン湖西北部地域の特徴は、「媒介者I」の強調にみられるように、この二つの原理がほぼ拮抗した形で働いているということである。

（2）「マプーチェ的なハビトゥス」 この章に至って、1.1.3.2.で提起したところの、「マプーチェ的なハビトゥス」の全体的な構造が、ようやく明確になったといえるだろう。それは、「想起の原理」、「力の原理」、「水平性の原理」という3つの「同一性」原理から成っており、大まかに言うならば、全体の中で、「想起の原理」が理念的な領域を占め、「力の原理」が中間的な領域を、そして「水平性の原理」が、理論的言説を最も形成しつらい、下部構造的な領域を占めている。そして、基本的には、この三つの原理が相互に関係していき、また相互に影響を与えあう中で、マプーチェの伝統的な社会的実践が生み出されてくると考えられるわけである。ここで「基本的には」と述べたのは、このような定式化は、2つの意味で、「マプーチェ的なハビトゥス」を過度に静態的に提示しながら危険を持っているからである。まず第一に、これまで詳細に検討してきた二つの「同一性」原理、「想起の原理」と「力の原理」に関して既に明らかにされ、それらは、単純な「同一性」原理であるというよりは、本質的に、「同一性」の枠を乗り越え、自らの中に差異と時間性を包み込むような「反復」として機能する可能性を持ったものである。だから、正確に言うならば、それらは「同一性」原理ではなくて、同一性が反復を作り、反復が同一性を作るような、1.1.2.2.で述べた意味での「同一性+反復」のセットであると考えるべきものなのである。第二に、これら複数の「同一性+反復」のセットは、相互につながりあい、影響を与えあう中で、それぞれの中にさらに新たな差異と時間性とを生み出してゆく可能性がある。我々は、とりわけ3章と4章でとりあげた具体的な諸事例を通じ、マプーチェ的な社会的実践が、「想起の原理」と「力の原理」のせめぎあいの中で、既存のパターンの単純な反復ではなくて、不確定性、未知性を含んだ「反復」として生み出されていることをみてきたはずである。

6章と7章では、こうした「マプーチェ的なハビトゥス」に、さらに「チリ的なハビト

- 332 -
反復と生成

「フス」が重なり合わさった中で生み出されてくるところの、今日のマブーチェの人々の社会的実践について扱うことになる。それらの実践が、同一性原理によっては把握することが困難な、「反復」の様相をますます強く帯びてくることは言うまでもないであろう。それらを真に生成的な形で把握するためにも、今や、「反復」という現象がいかなる性質を持つものであるのかについて、根本的な検討を行うべき時である。

5.1.4. 生成の問題：同一性から反復へ

1.1. の冒頭では、民族誌的対象が「あらゆる堅固なもののが空気の中に溶けてゆく」ような近代の社会的状況の中で、自己と世界の同一性についての素朴な前提は疑問に付されざるをえず、そのことが、民族誌的現実を生成的な形で把握しなおす必要を生んでいることを主張した。しかし、以上の検討からもわかるように、「私が私であること」、「世界が世界であること」の自明性に対する疑義は、もっと本質的なものであり、近代的社会的状況は、そうした疑義をより強める役割を果たしているにすぎない。そこで、民族誌的な視点を離れ、より一般的で理論的な視点からこの問題を考察してみよう。

「世界が世界であること」。一般に、あらゆる社会において、この世界の同一性の仮定は、イデオロギーの表層において存在しているだけであって、その表層を剥き取るならば必ず生成と変化の相が現出してくれる、ということができる*3。実際、マブーチェの事例は、しばしば「冷たい社会」というイメージで捉えられるようなタイプの社会においてすら(cf. Lévi-Strauss 1973:40-2)、これが事実であることを示しているだろう。5.1.2. でみたように、「想起の原理」と「力の原理」とそれぞれ、世界の同一性「A = A」をあるレベルにおいて保証しつつ、別のレベルにおいては、それが地表の世界においてつねに不完全な形でしか実現しないこと、人間的世界がつねに変化の相の中にあることを認識した上で、そうした不完全性、変動性と対決してゆくための方法を提示するものであった。こうした対決の中で、二つの原理は、状況によっては、それぞれの形で自らの中に差異を、「新しいもの」を導入してゆく可能性を容認するものであって、そこには、「構造が出来事を受け呑む」というような図式よりもはるかに複雑で深遠なプロセスが存在しているのである*4。

他方、「私が私であること」が一つの信念に過ぎず、人間的諸事が実が、究極的には、絶
反復と生成

えざる変化と生成の相の中にあることは、少し内省を研ぎ澄ましさえすれば、誰にでも理解可能なることである。この点について、紀元前4世紀に書き記された、ディオティマの言葉を借りて語るソクラテスの次女の言葉に、つけ加えるべきものはほとんど何もない。「たとえば、人は幼児から老人となるまで同一人と呼ばれます。まったくの甘、その者は決して同じものを自分のうちに持っているのではないのに、しかも同一人と呼ばれますが、その実、髪でも肉でも骨でも血でも、衣や、身体の全部において、常に若返っているともに、他方では失うものもあるのです。しかも、それは肉体に関してだけのことではないのであって、魂に関してもまた、性向、人柄、意見、欲望、快楽、苦痛、恐怖、これらはいずれも同一不変のものとして各人にあるのではなく、そのあるものは生じ、あるものは滅びるのです」（『喫茶』207D-E）*5。

自己と世界の間断なき変化と生成のプロセスにもかかわらず、我々の言語的及び身体的習慣は、つねに対象を同一的なものとして捉えようとする。こうした同一化は、ある範囲内では対象をうまく把握し続けるのであるが、ひとたび対象がその範囲を超えるや破綻をきたし、変化と生成に屈せざるをえない。1.1.2.2.でとりあげた、「眼前に急に何か物を突きつけられた時の反応」を再び例にしよう。この場合、突きつけられたものが手であったり、小さな棒切れであったりすると、目を閉じるという同一の反応ですむのであるが、それがナイフである場合には、それを手や棒とは異なるものとして把握し、少なくとも自らの手でとるという、新たな反応に出ることになる。表現したナイフが、通常の反応を行うべき範囲を越えていたために、身体的習慣は、現実の生成性に誤歩して、自ら新たな反応を生み出すさざるをえなかったわけである。

アリストテレスを念頭に置きつつ、キルケゴールは、「『非存在』でありながらそこに在るようなそのような存在、これこそ可能性にほかならないのだ。そして、『存在』としてそこに在る存在は、まさに現実的存在であって、現実性にほかならない。とすれば生成の変化とは、可能性から現実性への移行なのである」と述べている（Kierkegaard 1979a[1844]：145）*6。これを踏まえて言うなら、同一性として把握されるものの内には常に可能なものが含まれているが、それは、同一性からの差異として認識されていない限りにおいては「非存在」に過ぎない。突きつけられるものが手であろうと棒であろうと、それがある程度以上の危険性の印を帯びていない限りにおいては、同一性にとって、非存在にすぎない。しかし、そこにナイフが現れるとき、手や棒からナイフが差異化されて、非存在から存在へ、可能性から現実性への、生成の変化が現れるのである*7。
反復と生成

ナイフが眼前に現れるというような場面は、我々の中に、ある形の驚きと切迫感とを生み出すものの、大抵の場合、事態は瞬時にして解決して、我々は再び安心して日常的な行動の世界に戻ることができる。しかし人間の生においては、時に、我々が容易に日常性に囲帰することを許さないような、自己と世界の自明性のより決定的な亀裂の事態が生じ、生成的現実と「むき出しの直接性」において直面せざるをえないなる(cf. Trias 1983: 129)。テアイテトスは、生成の問題についてソクラテスと語り合う中で、思わず「これらに目を向けていると、目があらゆることさえあります」と述べているが(『テアイテトス』155C)、確かにこの、非存在と存在とが交流しあい、可能性と現実性とが交流しあう、絶え間ない生成の世界には、我々の内部に深い不安を引き起こすような、目をくらませるような巨大な力が宿っている。それは、人間存在がそこから出発し、そしてそこに帰ってゆくような、根本的な経験の時空にほかならない。

疑いなく、こうした経験について最も明確に語った人が、キルケーガールであった。「人の目的が大口を開いている深淵をのぞき込むようなことがあると、彼は目をすばやく飛ばす。」(・・・)不安とは、自由の目まいであって、精神が総合を定立しようとし、自由がいまや自身の可能性をのぞき込んでその身をささえるために有限性につかまるとき、目まいが起こるのである。この目まいの中で自由は気を失って倒れる。(・・・)まさにその瞬間に、すべては一変し、そして自由がふたたび身を起こしたとき、自身が質めをもつ身であることを知る。この二つの瞬間の間に飛躍があり、この飛躍についてはいかなる学問も説明したことではないし、また説明することもできない」(Kierkegaard 1979b[1844]:259-60)。現実がその「現実性」から解き放たれて「可能性」と交錯しあう状況、そうした「自由」の状況そのものに存在が直面するとき、「目まい」が起こる。存在は、この「目まい」の中で、「現実との発見的な関係」を取り戻し(cf.Kierkegaard 1956[1943]:39)、そこから、可能性と現実性、非存在と存在との新たな総合を定立しようとする。この新たな存在の生成の行為を、キルケーガールは「飛躍」と呼んだのであった。

生成の問題を正面から捉えるために必要なことは、もはや明らかだろう。それは、我々の考察を「現実性」の枠内に限定すること（そのために「可能性」は我々にとって不可視となり、生成はただ「変化」の局面においてしか把握できなくなる）をやめて、「現実性」と「可能性」が交流しあう全体に目を向けることである。この点で、哲学者G・ドゥルースが、『差異と反覆』(Deleuze 1992[1968])において、現実を「同一性」とそこからの「変化」—あるいはそれに対する「矛盾」—として捉える弁証法的な枠組から脱出すると

- 335 -
反復と生成

いう意図のもと、「反復」(répétition)の概念とそれと密接に関連するところの「差異」の概念を提起し、それによって現実をその生成全体性において把握する可能性を開いたことは、ここできわめて大きな意義を持ってくる。実際に、我々がふだん言語的・身体的習慣に従って同一のものとして把握してしまものは、この「反復」の概念によって捉え直してゆくことによって、同一性の枠から解き放たれ、我々はそこで、現実性と可能性の絶え間ない交流、反復と差異との絶え間ない交流に正面から向き合ってゆくことが可能になるのである。（以下では、「反復」という用語は常にここで述べた意味で用いるので、カッコを外すことにする。またドゥルーズの上掲書への参照は、基本的に邦訳(1992)に対して行うが、必要に応じて原著(1968)から直接訳することを断っておく。）

もちろん、人間の社会的実践の全体をこの「反復」の概念によって捉えてゆく手続きは、単純なものではない。ここで我々にとって参考になるのは、ドゥルーズが「差異と反復」の中で論じている、身体的＝物質的反復・精神的反復・存在論的反復という反復の3つの形式である（cf. Deleuze 1992 [1968]: 433）。筆者の理解によれば、この三種類の反復は、人間の行動の最も基本的な三つの相をなすものであり、あらゆる人間の行動は、ちょうど光の成分がプリズムを通して分けられるように、この反復の基本的形を通して、三つの成分にそれぞれ分けることができるものである。それゆえ、次なる作業は、人間存在にとってこの三種類の反復が持つ意味を、筆者なりの立場から整理することである。
5.2. 反復と存在

5.2.1. 反復の三つの相 (1)：身体的＝物質的反復

第一の反復、すなわち身体的＝物質的反復 (répétition physique)*8は、いつも同一の形で生起すると考えられる諸現象を指し、惑星の公転のような自然界における反復現象から、「物が眼前に現れた時に目を閉じる反応」のような身体的習慣における反復まで、様々なものを含む。それは、日常語としての「反復」が指し示す現象ともほぼ一致するものである。このタイプの反復について忘れてならないのは、我々がその中に見出す反復の同一性が、現象そのものに内在するものではなく、我々自身が現象に付与するものだということである。厳密に考えるなら、惑星の公転は膨張する宇宙の中の特定の時空において不可逆的に起こっている現象であるし、また、「目を閉じる」行為にしても、それが行われる状況は毎回毎回異なる。しかしながら、我々は、主に生活の上での便宜から、これらの現象を「同一」と見なし、現実の中に存在する差異を抜き取ってしまう。

自然界における反復（物理的反復）と、第二の自然としての身体的習慣（身体的反復）は、一見すると、質的に異なる現象であるような印象を与えるが、実際には、両者の差異は相対的なものに過ぎない。確かに、前者が我々が単に自然を外から観察して認識するものであるのに対し、後者においては認識と行動とも不可分に絡み合っており、前者は前者にないような可塑性を持っているようにみえる。しかし、少し考えれば分かるように、自然界における反復も、人間の記憶の中で習慣化された形で認識された上で、はじめて同一的な反復現象として認識されるものであり (cf. Deleuze 1992 [1986]:119-123)、この記憶の習慣化という現象には、人間の側の積極的な行動への契機と、ある種の可塑性を生み出す余地とが既に内包されている*9。

このように考えると、身体的＝物質的反復という現象は、習慣化された記憶の問題と不可分なものであることを我々は理解することができる。そして、こうした習慣的記憶に関し、記憶心像との対照において把握を試みたのが、『物質と記憶』(Bergson 1965 [1896])
反復と生成

におけるベルクソンであった。彼がそこで述べていることは、身体的＝物質的反復（「習慣的記憶」として理解しよう）と、次項でみる精神的反復（これは「記憶心像」の反復として理解しよう）の双方を厳密な形で特徴づけるものであるので、少し詳しくみてみることにしよう。

ベルクソンは、この著作の中で、人間の記憶について「習慣的記憶(souvenir-habitude)」と「記憶心像(image-souvenir)」の二つの形式を区別する。彼によれば、我々の日常生活の全ての出来事は、それが知覚されるままに、記憶心像の形で登録される。そして我々は時折、必要に迫られて、こうして登録された記憶心像を捜し求めて過去に遡ることになる。しかし他方で、ベルクソンによれば、あらゆる知覚は行動になろうとする。この行動に移行しようとする傾向は、記憶心像の蓄積の中で、互いに組織され、次第に非人格的となって、身体的な、習慣的記憶となる。そして、このようにして獲得された身体的習慣は、現在の行動の中で、状況にあった形で自動的に働くようになる（pp.91-105）。眼前に物が突き出された時に自動的に目を開じるという反応も、このような形で習慣として形成されたことは、疑いないところであろう。

この二つの記憶の形式は、現実においては、こみいった相互関係の中で働くものである。ベルクソンによれば、現在の状況に向かい、知覚と直接に反応する形で活動する習慣的記憶は、現在から離れて過去に向かってゆっくり記憶心像の働きを抑止しようとする基本的傾向を含む。そのため、現在の状況のために有用な記憶心像を引き出す必要が生じた場合には、我々は、注意の作用によって、習慣的記憶の運動を一時的に抑止し、その上で、知覚した対象の輪郭をなぞりつつ、その輪郭と類似した古い記憶心像を引き出してくることになる。こうした精神の作用を通じて、知覚された心像と古い記憶心像は精神の中で相互に作用し合い、そこから新たな行動が生み出されることになる（pp.116-7）。もちろん、こうして取り出された記憶心像は、その後、習慣的記憶の中に新たな形で組み込まれてゆくことになるだろう（cf. p.100）。

ところで、ベルクソンが「現在の行動のための過去の経験の利用」（p.91）という、いわば行動の上での実用性の観点から身体的習慣の形成を解明したとはすれば、それとはいくぶん異なった視角から、快感の獲得に関わる身体的習慣化としての「拘束」の概念を提起したのが、フロイトであった。彼は、快感とは高度に高まった興奮が弾的に消滅することによってもたらされるものである（これに対しコントロールされない衝動興奮が不快の源となる）と考え、そのような快感の確実な獲得を目的に形成されるところの、興奮を一定
反復と生成

の安定した回路に流すようなシステムを、「拘束」(Bindung)と呼んだ(cf. Freud 1970 [1920]:182-3)。それは、「興奮の自由な流出を制限し、表象を相互に結合し、比較的安定した形態を構成し維持しようとする作用」のことである(Laplanche et Pontalis 1977 [1967]:136)。確かに、もし我々の欲望が、現実的な世界における一連の対象と、何らかの比較的安定した関係をとる結ぶことができなければ、我々は、興奮をコントロールされた形で解消することができず、結果として不快感を経験するだけになるだろう。それゆえ、快感の獲得が一種の身体的習慣化を前提とするというフロイトの指摘は、きわめて重要なものであると考えられる。

フロイトが注目した、無意識における快感の獲得をめぐる身体的習慣化と、ベルクソンが論じた、行動の上での実用性を目的とする身体的習慣化は、もちろん、相互に排除しあうものではない（ベルクソンの実用性という言葉に快感の獲得を含み込めることも不可能ではないだろう）。おそらく、身体的習慣化のこの二つの形態は、しばしば相互に矛盾する可能性を含みつつ、同時的に機能してゆくものであり、そうした中で人間は、数限りない、「習慣的記憶＝拘束」としての身体的習慣を獲得してゆくのだと考えられる。そして、これらの身体的習慣の一つ一つは、あたかも小さな自我であるかのように、一定の範囲内で自律的・自動的に機能し続けるのである。

ドゥルーズは、「行動する自我の下に、観察し、しかも行動と行動的主体とを可能にするいくつかの微小な自我が存在する」(Deleuze 1992 [1968]:127)と書いている。実際、我々がしばしば忘れてがちなことではあるが、人間が主体的行動を行う以前に、人間の中では、幾多の身体的習慣が微小な自我、幼生的に局所的な自我を形づくって、現在の状況の中で常に休まずに行動を続けている。その意味で、確かに、まず「心を、心臓に、筋肉に、神経に、細胞に帰さなければならない」のである(Deleuze 1992 [1968]:125)。

5.2.2. 反復の三つの相(2)：精神的反復

しかしながら、高度に神経系の発達した動物、とりわけ人間には、「習慣的記憶＝拘束」の微小な自我の働きには帰着することが出来ないような、より高次の行動の様式が存在する。それは、ドゥルーズが精神的反復(répétition psychique)と呼ぶ、第二のタイプの反復である。前項では、精神は、注意の作用によって習慣的記憶の運動が抑止したとき、知
覚した対象の輪郭をなぞりつつ、その輪郭と類似した古い記憶心像を取り出してくるというベルクソンの見解に言及したが、精神的反復とは、まさにこのようなプロセスによって精神の中に創出される記憶心像の連鎖にほかならない。身体的＝物質的反復が同一的反復であるのに対し、精神的反復は、本質的に差異を内包する反復である。より詳しく言えば、前者が結果における同一性を志向するものであるのに対し、後者は、結果において同一性を志向するものであるために、その結果はしばしば差異を内包するものとなるのである(cf. Deleuze 1992 [1968]: 50-1, 426-7)。

「眼前に突然ナイフが現れた」例は、このタイプの反復の好例となっているだろう。そこにおいて精神は、を閉じるという習慣的記憶では対処できないほど状況が深刻であることを瞬時に判断し、前の物体に注意を差し向ける。そして、そこで認識された「鋭利なもの」という輪郭が、それに関連する一連の記憶心像を引き出し、その結果として、手で顔を覆う（あるいは現れたナイフの動きを手で止める）というような新たな行動が生み出されるのである。「を閉じる」という日常的習慣が、全体的結果としての同一性の枠の中にある、静的な反復であるのに対し、「を手で覆う」という行動は、より深いレベルで、「を保護する」という原因そのもので止まったうえで生み出されてくる、動的な反復であって、それは差異を産出させざるを得ない、精神の働きと関わった反復なのである。

精神的反復は、実際、人間の意識の活動と関わるようなすべての行動の中に見出されることができるものである。我々の生活が、一方で、我々の意識の及ばない領域における、身体と無意識における「習慣的記憶＝拘束」の自動的な活動から構成されているとすれば、他方で、我々の精神活動の中核的成分を構成するのだが、記憶心像の反復にほかならない。さらにいえば、「習慣的記憶＝拘束」そのもののも、ある意味では、精神的反復の潜在的な形態であるということができる。なぜなら、前項でも述べたように、身体的＝物質的反復の作り出す同一性の背景には、常に差異が存在しているからである。ドゥルーズがいうように、身体的＝物質的反復のもたらす同一性は「外被にすぎず、抽象的な結果にすぎない。対称的全体または効果（つまり身体的＝物質的反復のこと）の中には、非対称の反復（精神的反復のこと）が隠れている。」(Deleuze 1992 [1968]: 51)。 「目の前に急に物が現れてきた時に目を閉じる」という行為には、状況に応じて他の幾多の反応に変わってゆく契機が内包されているのであって、「目の閉じる」だけで済んだ場合でも、それは、結果的にみて他の反応
反復と生成

が起こらなかったという状況の中で成立した同一性に過ぎないのである。

ところで前項では、身体的＝物質的反復に関し、行動の上での実用性と快感の獲得という二つの目的を指摘したが、精神的反復（記憶心像の反復）においても、この二つの目的が共同して働くものと考えられる。ここで、行動の上での実用性が、基本的に合理的な形式で理解可能なものである場合が多いのに対し、快感の獲得はきわめて屈折した形で作用しうるものであり、精神的反復がこの目的を濃厚に持つほど、そこにおける記憶心像の反復は、合理的には理解しにくいものになる可能性がある。フロイトからラカンを経て今日に至る精神分析の実践は、まさにこの類の記憶心像の反復を解きほぐそうとしてきた実践と考えることができるだろう*10。そこで、精神的反復を全体として理解するためにも、少しずみいった議論になるが、こうした類の精神的反復への精神分析のアプローチを簡潔にまとめておくことにしよう。

ラカンは、「『盗まれた手紙』についてのゼミナール」の冒頭で、精神分析にとっての反復の問題の意義を明確に規定している。彼は、反復という現象の根源が「シニフィアンの連鎖の固執」(insistance de la chaine signifiante)にあるとし、そして、この「シニフィアンの連鎖」のもと法則が、精神分析における根本的な諸現象（排除・抑制・否定など）を律していると述べた(Lacan 1966:11)。ここで、「シニフィアンの連鎖の固執」とは、我々の欲望の対象となるもの（シニフィアン）が、精神の中で同じ位置を占めつつ（固執）、次々と変化してゆく（連鎖）、ということであり、それは例えば、「私が愛する女性」や、「私の母親」、精神分析の転移状況（後述）での「私の分析家」などが、欲望の対象として同一の位置を占めつつ、「私の」精神の中に変わる変わる現れる、というような現象を指している。ラカンは、フロイトを引き継ぎつつ、こうしたシニフィアンの反復のプロセスに、人間精神に関する根本的事実としての反復の表れをみるとともに、それを一連の精神病理が生起する場とみなししたのであった。

快感の獲得を目的として行われるシニフィアンの反復に関して、精神分析はいくつかの重要な帰結を導いている。第一に、こうしたシニフィアンの連鎖の中では、ある原初的な項を他項が反復する、というような考えは成立しないということである。しばしば誤解されるように、「私の母」への愛が「私の愛する女性」への愛の原型を形作るのではない。そうではなくて、より根源的な反復強迫の力の中で、あたかも様々な変装が行われるかのように、「私の母」が現れ、「私の愛する女性」が現れるのである。「精神分析のひとつの決定的な契機は、フロイトが、いわば偽装された究極の諸項であるような幼児期の現実
反復と生成

的なるももろの体験の仮説を放棄し、それにかえて、死の本能－そこでは一切が仮面でありしかも偽装である－のなかに潜んでいる幻想の力を用いたときである」とドゥルーズが述べている通りである（Deleuze 1992[1968]:42）。第二に、シニフィアンの反復は、個人の内部だけで生起するものではなく、複数の主体の間においても生起するものだということである（cf. Lacan 1966:30）。「私」の中のシニフィアンの運動は、「私」と密接な関係を取り結ぶ「他者」の中にも反復を引き起こす。分析家と患者の間で喫まれる「転移」及び「逆転移」と呼ばれる現象は、まさにこうした主体間のシニフィアンの移動に他ならない。患者の欲望が、分析家の中の欲望を突き動かし、分析家は自分の中のシニフィアンの運動に気づくことによって、患者のシニフィアンの連鎖について認識を持つようになる。精神分析における治療という行為は、これによってはじめて可能になるのである。

それでは、治療という行為は、反復との関係において、いかにして理解されるのであろうか。ラカン派の分析家J＝D・ナシオは、「精神分析の機能は、反復の運動を維持し、強調することである。（…）分析家の役目は、シニフィアンの反復の流動性を新鮮に保つこと、つまり欲望を生き生きと保つことである」（Nasio 1992:99-100）と書いている。病理的な状態とは、あるシニフィアンが固着してしまったり、シニフィアンの連鎖のシステム全体が停滞してしまったような状態であり、主体はそこで非合理的なまでに同一的な形態における反復、すなわち「反復強迫」（Wiederholungszwang）に捕らわれる。分析家は、そうした状況において、適切な時に、解釈の作業を通じて、患者のシニフィアンに別のシニフィアンをぶつけ、動きを作りだそうとする。解釈は、それが成功する場合には、患者の中でシニフィアンの交代を引き起こし、反復の流動性が回復されるためのいわば起爆剤となるのである。ナシオは、このようなシニフィアンの交代が起こるときには、患者の中に必ず「驚き」が生み出されると述べている（cf. Nasio 1992:98-100）。

フロイトによれば、病理的状態は、個人が素質的に持っている本能の動きと、過去の外傷体験が引き起こす動きとが混合した形で作用する中で生まれるものである。彼は、「終わりある分析と終わりなき分析」において、前者を「素因的なもの」、後者を「偶然的なもの」と呼び、主として後者の要因が神経症の障害を作っている時にのみ、精神分析は最終的に終了することができると述べている（Freud 1970[1937]:381）。これをラカン派の言葉で言い換えるなら、無意識の中で持続するシニフィアンの反復は、「素因的なもの」と「偶然的なもの」の両方の影響を受けつつ、それぞれのケースにおいて独自の反復の流れを作っている。そして、それが病的な流れとなる場合には、しばしば本人にとってひどい不快を
反復と生成


こうした快感の獲得をめぐるシニフィアンの反復と、この項の冒頭でみた、行動の上での実用性をめぐる記憶心像の反復は、「習慣的記憶＝拘束」の場合と同様に、お互いにしばしば矛盾しつつも、重なり合って生起すると考えられるものである。例えば、シニフィアンの反復が病理的な状態にあるために、前にナイフが突き出された時、「ナイフ」という「記憶心像＝シニフィアン」が、目を保護するという動機に基づいて反応するような記憶の想起を引き起こすことができず、代わりに情動的なレベルでのシニフィアンの連鎖を引き起こして、結果として、適切な対応ができずに（日常的な言い方にしたがえば「うっかりしてしまった」）、目を傷つけてしまう、というようなことも起こりうるだろう。しかし、大抵の場合は、我々は、状況に応じて、適切な目的のもとに、適切な形で、「記憶心像＝シニフィアン」の精神的反復を行いつづけている。人間が、様々に変化する状況に対応し、新たな行動のパターンを生み出し、つつ生活を行いているのは、身体的＝物質的反復と連動する中での、こうした精神的反復の働きによるのである。

5.2.3. 反復の三つの相（3）：存在論的反復

しかし、精神的反復よりもさらに深い形で人間存在そのものと関わるような種類の反復、存在論的反復（répétition ontologique）とでも呼ぶべき反復がある。それは、一言で述べるなら、5.1.4.で論じた意味での、「生成的現実とのむき出しの直接性における出会い」
反復と生成

中で生起するところの、存在の本質的なものの「飛躍」である。それは、精神的反復が成し遂げるような滑らかな変化とは対照的に、何らかの「驚き」（あるいはキルケゴール風に「目まとい」と言ってしまってよい）を伴わざるをえないような、どこか衝撃的な経験であることができる。

この存在論的反復の萌芽的な形態は、精神的反復の生起する過程における最も決定的な瞬間に、しばしば見出すことができる。「眼前に物が突きつけられる」例では、ナイフの出現は一瞬、我々の中にある種の驚きと切迫感を生み出す。目を閉じるだけでは済まないかもしれない、という瞬時の認識が、我々の中に一連の記憶心像を呼び起こし、その作用の結果として新たな反応が生み出される。また、精神分析の治療の過程において、ナショが指摘していたように、適切な解釈は患者の中に必ず「驚き」を生み出す。それは、停滞したシニフィアンの連鎖の中に、それを打ち破る力を宿したシニフィアンを打ち込むことによって、シニフィアンの連鎖全体に衝撃を与え、それによって新たな反復の流れを作りだそうとする。いずれの場合にも、習慣的記憶や停滞したシニフィアンの連鎖が廃されることによって、存在は一瞬間、可能性と現実性が交錯する現実とむき出しの直接性において触れ合い、その中で、新たな「記憶心像＝シニフィアン」の反復が生み出されることになる。こうした「飛躍」の瞬間は、これらのプロセスにおいて、明らかに、生成の原動力となる働きをしていることができる。

存在論的反復は、これまでの二つの反復と異なって、容易に接近を許さないものである。正確にいうなら、存在論的反復が我々の接近を許さないというより、我々自身の思考様式がこの反復を取りのままの形で把握するのを妨げるのである。ここでは、主にプラトン、キルケゴール、そしてニーチェの助けて借りながら、この人間の経験の最も深い相が、なぜ、そしてどのように、「反復」として理解されなければならないかを、少しずつ理解してゆくことにしよう。

5.2.3.1. プラトン的あるいは異教徒的想起

人間の精神がその日常的な働きを停止して自らの他方にあるものと向き合う経験に、人間存在にとっての根本的な重要性を見出す、という考え方は、プラトン主義の中に、ある独自の形で見出すことができるものである。実際に、ソクラテスの婆婆術とは、対話の中で相手を抜き差ししない窮地に追い込むことを通して、相手がこれまで自明と考えていた
思考の枠組の無観拝ぎに驚き、その驚きの中で、真実の新たな発見に向かうように仕向けるという方法にはかからない。「実にその驚異 (thaumazein) の情こそ知恵を愛し求める者の情なのだだからね」とソクラテスが言う通りである（『テアイテトス』220D）。

プラトン主義の一つの特徴は、こうして新たに発見される真実が、それ自体新たな真実なのではなく、実は魂が「既に知っていた」はずのものであるという点であった。このことを示すため、ソクラテスは、『メノン』の有名な一節において（81C-86C）、無学な召使いを相手に問答を行っている。ある正方形の2倍の面積をもつ正方形を作るためにはどうするか、と尋ねられた召使いは、一辺を2倍にすればよい、と答えるが、問答をするうちに、それでは面積が4倍になることを自ら悟る。そして、ソクラテスにヒントを与えられつつ、彼は最後に元の正方形の対角線を一辺とすれば2倍の面積の正方形が得られること気がつくのである。ソクラテスはこうして、自らの無知に気がついて驚く過程を経つつ、無学な召使いさえもが真理を探し求めるに至ったこと、そして彼が、誰にも答えを教わらずに、ただ論理的思考を通じて真理に達することができたことを示すことによって、真理への到達は、本質的には、我々の魂が既に知っていることの「想起」 (anamnesis) にほかならないと主張するのである。

日常的な精神＝身体の習慣が破経した地平において、魂が「既に知っていた」はずの本質的なものが「想起」される、という考え方は、プラトン主義に限らず、一般にアルカイックな社会に多かれ少なかれ広く見いだされるものである。例えば、これまで何度も見てきたように、マブーチェの「想起」 (konūpan) は、日常的な精神＝身体の習慣が破経したところに立ち現れくる夢・幻覚・病気といった現象を契機とし、むき出しの現実と接触する中で、ある種の驚きと感動をもって、精神＝身体と宇宙との「既に知っていた」調和を再発見する行為であった。もちろん、こうしたアルカイックな社会における一連の「想起説」は、それぞれ異なるものであり、例えば、無意識的＝身体的現象を媒介とするコヌンパンと、論理的思考を媒介とするプラトン的想起との間には、本質的な相違が存在するといえる。しかしながら、エリアーデが示したように、多くのアルカイックな「想起説」は、真実が日常的な現実の彼岸にあるところの永遠の過去に由来するものであるとする点で、決定的な共通点を持っている (Eliade 1969 [1949]）。キルケゴールはプラトン主義を「異教徒的な人生観」と形容したが (Kierkegaard 1956 [1843] : 45)、この言葉は、従って、おそらく彼が意図したよりもずっと広い意味で理解することができるわけである*11。
反復と生成

5.2.3.2. キルケゴール的反復

キルケゴールは、『哲学的断片』において、ソクラテスが、その座像を通じて、学ぶ者たちが自らの力で真理に到達することを助ける、という立場を守り抜いたことを高く評価する。しかし、同時に彼は、そうして行われる真理の「想起」が、ただ過去に向かう、後ろ向きの行為であることを批判し、代わりに「反復」という概念を提起する。「ギリシア人は、あらゆる認識は想起である、と教えたが、同じように新しい哲学は、全人生は反復である、と教えるだろう」(Kierkegaard 1956[1943]:8) *12。では、プラトン的想起とキルケゴール的反復との間には、いかなる差異が存在するのであろうか。

問題点は、上での引文における「認識」と「人生」の対比に集約されているとみるとことができるであろう。プラトン主義は、それぞれの間が最初から真理を理解する能力を与えられていることを想定するために、その「想起」は、既に完成した真理を時間には無関係に認識するという行為とされる。それゆえ、端的に言えば、それぞれの人間の生に特有な意味は存在しないことになってしまうのである。これに対してキルケゴールは、人生の中に「絶対に異質なもの」が現れて理性が動けなくなってしまう「瞬間」に、人間ははじめて永遠者（すなわち神）から真理を悟る能力を新たに受け取るのだと考える。だからこそ、キルケゴールにとって、「反復」は、単なる「認識」の問題ではなく、「人生」の問題であり、同時に、神の真理をわが身に引き受けること、すなわち「信仰」の問題でもあることになる(cf. Kierkegaard 1979a[1844]:126-32)。

このキルケゴールの問題提起は、生成の問題とも直接関わってくる。彼は、「必然性は『本質』にかかわる問題であり、しかも『本質』の規定とは、まさに生成を締め出すところにこそ成り立つ」と書く(Kierkegaard 1979a[1844]:161)。つまり、プラトン的想起においては、「本質」が、過去において既に完成しているところの、必然的なものとして「想起」されるのであって、そこに生成の問題が現れる余地はない。これに対して、反復という行為は、神が生成してきた（具体的にはキリストが地上に現れたということ）という歴史的事実を、その背後に存在していた可能性のものものの全体とともに、あらためて受け取る（反復する）行為なのである*13(cf. Kierkegaard 1979a[1844]:157-62)。

プラトン的あるいは異教徒的想起は、それぞれのやり方で、生成的現実にじかに触れることを要請するものであるが、しかしこれでは、真理あるいは本質がすでに完成したものとして想定されているために、存在は、ぎりぎりのところで、現実の生成性から切り離さ
反復と生成

れてしまう。そしてそれゆえに、想起という行為は、時間あるいは歴史と無関係な行為になってしまうのである。これに対して、キルケゴールの功績は、歴史的事実を、現実性と可能性、存在と非存在の全体をもって引き受ける、この反復という概念を提起することによって、存在と生成的現実との間に接点を樹立したことであった。確かにキルケゴールは、はじめて、そして決定的な形で、存在論的反復そのものへの視野を開いてくれた人であったといえる。

5.2.3.3 ニーチェと存在論的反復

しかし、このキルケゴール的反復には、まだ何か不透明なものが残っている。この不透明さを、なぜ「キリストが地上に現れた」という歴史的事実をあらゆる存在のドラマの中核に据えなければならないのか、という素朴な疑問と重ね合わせることは、おそらく間違ってはいないだろう。問題は、次の点にある。キルケゴールは、確かに我々を生成的現実に直面させてくれるのであるが、しかし、それとほとんど同時に、この現実の生成性をキリスト教的な神の生成的な力と同一視するという立場をとる。そのために、彼にとっての生成的現実は、キリスト教的な立場からしか把握できないものとなっているのである。キルケゴール的反復は、我々に存在論的反復というものをして以上ないほど明らかに見せてくる点で、決定的な意義を持っている。しかしながら、キリスト教を経由することが必ずしも不可避的な手続きでないこともまた、事実なのである。

ニーチェこそ、キルケゴールの思考に残っているようなキリスト教的媒介を取り去って、生成的現実をありのままの形で把握する道を我々に向かって開いてくれた人物にはほかならない。ツァラトゥストラは、「神は一個の仮想されたものである。だが、わたしは望む、きたたちの仮想が、君連の創造的意志の及ぶ範囲を越えないことを。」と叫ぶ(Nietzsche 1993a[1883]:150-1)。ここで彼が求めているのは、まさに、現実を、神というような超越的的存在に委ねずに、我々の「思考可能な範囲」内で、我々の「創造的意志の及ぶ範囲」内で把握することなのである。そこに現れてくるのは、移ろうやすい、生成の現実そのものである。「唯一であり、完全であり、不動であり、満ち足りており、移らぬいう者についての、この種の諸教説の一切、わたしはそれを邪悪で人家に敵対的な教説と呼ぶのだ！（･･･） 時間の生成についてこそ、最善の比喻のかずか

- 347 -
反復と生成

すは語るべきだ。それら比喩は、あらゆる移ろいやすさの賛美とは認であるべきだ！」
(Nietzsche 1993a[1883]:152-3)。

しかし、もし神の創造的な力のようなものを想定しないとすれば、現実の生成性は単なる混沌と化してしまうのではないかと考えられない*14(cf. Deleuze 1962:32-3)。ニーチェにとって、世界は、創造的な力が満ちあふれ、それらの力が相互にぶつかり合って永くに混沌を形成しているものであるが、こうした力のぶつかり合いは、それが無限の時間の中で起こっているがゆえに、必然的に反復をせざるをえないものとなる。「世界を、一定量として、また一定数の力の中心として考えることが許されるとするば--そしてあらゆるその他の考え方はあくまで疑わしく、したがって役立たないとするば--、この考えから結論されるのは、世界は、その生存の大々的なさいところ遊びをつづけながらも、算定しうる一定数の結合関係を通じなければならないということである。無限の時間のうちではあらゆる可能な結合関係がいつかはいつかと達成されていただはずである。それのみではない、それらは無限回達成されていただはずである。(...）それは、すでに無限にしばしば反復された、或も無限にその戯れをたわむれる円環運動としての世界にほかならない」(Nietzsche 1993c[1906]:540)。そして、それがであるとするならば、人間の生もまた、無限の時間における無限の円環運動の中で、生まれては消滅するものならざるをえない。ツァラトゥストラは言う。「まことに、わたしは百の魂を通り、また百の揺籃や陣痛を通って、我が道を行った。わたしはすでに幾多の別れを告げた。わたしは胸の張り裂ける思いをさせられる最後の時のかずかずを知っている。だが、わたしの創造的意志、わたしの運命が、それを欲する、というより、きみたちにもっと正直に言うならば、まさしくこのような運命こそ、わたしの意志は欲するのだ」
(Nietzsche 1993a[1883]:153)。

このニーチェの永遠回帰説が、今日の自然科学の立場からみても、必ずしも荒廃無稽な仏説ではないことは、ここに強調していてよいだろう。例えば、今日の宇宙物理学者が、理論的考察と多岐にわたる観測及び実験データを積み重ねた上で描いている宇宙像は、文字通り目が眩ましいようなほどに、生成的で永遠回帰的なものである。「Universes（宇宙）は常に（･･･）無からの生成・消滅をくりかえしており、われわれが住む時空を越えたところにも無限個の宇宙が生成・消滅をくりかえしているのである」（佐藤 1991:26）。

存在は、むき出しの直接性において生成的世界と直面することによって、世界の創造的
反復と生成

意志（それはまた「わたしの創造的意志」である）に身を任せ、円環運動を行う。この円環運動こそ、存在論的反復にほかならない（プラトンの想起、マブーチェの想起、キルケゴール的反復は、それぞれ、こうした存在論的反復のある一つの運動を指示するにすぎない）。存在論的反復は、個体の生における、身体的＝物質的反復、精神的反復を創り出すところの根拠的な反復であるが、それだけではない。「わたしは百の魂を通り、また百の橋梁や障壁を通て、かが道を行った」。つまり、個体の生は、それ自身、無限に反復される生の一つの相にしか過ぎないのである。ニーチェにとっての存在は、確かに、E・トリアスがいうように、現実の生成性（その恐るべき破壊的成分をも含む）をいっぱいに受けとめるところの、「再創造のための存在」（ser para la recreación）だといえるであろう（Trias 1983:59-60）。

5.2.4. 存在論的反復としての想起

5.2.4.1. マドレーヌの症例

既に述べたように、精神分析にとって反復は最も中心的なテーマの一つであり、精神分析の治療過程は、反復の問題について考えるための材料に満ちている。そこで、これまでみてきた反復の3つの相について全体的展望をえるという目的も兼ね、一つの範例として、フランスの女性精神分析家A・アンジュによって報告された、「マドレーヌの症例」について見ることにする（以下、表示したページ数は、ことわざのない限りAnzieu 1977のものである）。

アンジュは、自分に反復（あるいは反復強迫）について最も深い考察を迫った事例として、彼女の患者マドレーヌの事例について論じている。マドレーヌは、毎回、アンジュの部屋に来て長椅子に横たわるのであるが、分析の時間じゅう、ほとんど何も話さず、ただ黙ってしまがめと泣いているだけである。動く時には、あたかも彼女の体が破壊機か何かであるかのように激しく動く。アンジュが言葉をかけると、それがどんなに優しい言葉であっても、マドレーヌは自分が告発を受けたかのように攻撃的に反応するのであった。分析は回数を重ねていったが、マドレーヌは同じ態度をとるだけであった（p.164）。

フロイトは、「想起・反復・徹底操作」の中で、こうした身体的行為による同一的な反
反復と生成

反復について触れている (Freud 1970a[1914]:52-53)。フロイトによれば、身体的行為による反復は、抑圧された記憶の想起に対する抵抗として生まれてくるものである。つまり、その記憶を想起することが患者にとってあまりに大きな苦痛を引き起こすものであるために、言葉として記憶する代わりに、身体によって演技を行うのである。そして、患者自身は、なぜ自分がそうした行為を行うのか全く理解できないということになる。アンジャーは、こうしたことを念頭に置きつつ、マドレーヌが何を演じているのかを知ろうとしたが、何も具体的（言語的）な手がかりを得ることはできなかった。

分析の作業が一歩も進まないまま数カ月が経過した後、ある時、突破口が開かれた。アンジャーは、患者の態度が自分に思い起こしたことを、敢えて何も考えずに口にする決意をし、「あなたは、ある不幸な少女のことを私に思い出して下さい」とマドレーヌに言った。アンジャー自身が驚いたことに、この言葉はマドレーヌに、ある抑圧された記憶を想起させることになった。それは、マドレーヌが子供の頃、病気になって、両親から引き離され病院のベッドで一人ぼっちでいる場面であった。彼女は、実は、自分の中に深い傷を残したこの記憶の中の自分の姿を、まったく自覚することなしに、分析の場においてアンジャーの前で繰り返し演じていたのであった (pp.164-5)。

ところで、マドレーヌは、自らにとって苦痛であるはずのこうした経験を、分析の場において演じ続けているのであろうか。アンジャーは、マドレーヌの反復的行為は、彼女の中で、一方で苦痛であっても、他方では快楽を生み出す仕組みになっているに違いないと考える。実際、『快感原則の彼岸』においてフロイトが著くように、人間の中では、「個々の衝動あるいは衝動の部分が、その目標ないし要因について、自我の包括的な統一に結合する他の衝動と、一致しないことがしばしば起こる」のである (Freud 1970b[1920]:153)。アンジャーは、マドレーヌのケースについて、彼女は、苦痛となる経験に耐え抜く自分を演じることで、自我の抑圧力と超自我の支配力が荒れ狂う無意識の力に打ち勝つことの快感を獲得しようとしていたのではないか、と論じている (pp.167-8)。

いずれにせよ、マドレーヌの分析は、アンジャーの何気ないコメントを契機に、一気に進んでゆくことになる。そうした中で、なぜ上述のアンジャーのコメントが、突破口を開く役割を果たしたのかも判明してきた。アンジャーは、おそらく、自分の言葉の、「思い出させる」という言葉が、マドレーヌの中に「現在／過去」の差異を持ち込め、それが彼女の中で否定されていた時間性を明るみに出したのだ、と考える。そして、この時間性の中から、「不幸な少女」としてのマドレーヌの埋もれた記憶が浮かび上がってきたのであ
反復と生成

かった（p. 173）。
もちろん、分析者のこの言葉が、マドレーヌにとっていつでも同じ効果を持ちえたという
ことはありえないだろう。分析の状況というのは、こうした要約から想像されるよりも
はるかに複雑なものである。マドレーヌは、確かに、毎回毎回、分析者の前でほとんど同
一の過去の自分の姿をそれと知ることなしに演じていた。しかしアンジューは、それはあ
くまで分析者との関係の中で、分析者に向かって演じられていた積極的な行為だったの
であって、外面的にいつも同一でも、マドレーヌの内側では、毎回違うものが生きていて
いたはずだと考える。精神分析の実践について多少とも知る者なら誰もが認めるであろう
ように、分析者自身の言葉も、こうしたマドレーヌの内側の微小な変化との関係において
生まれたものにほかならない。そして、この言葉がまさに適切な「時」において発せられ
たからこそ、マドレーヌの記憶は、抑圧の厚い壁をはじめで打ち破って、表出することが
できたのである。この出来事の後、分析は急速に進展してゆく。その後の展開を要約する
なら、「不幸な少女」の記憶は、やがて、その陰に隠れていた「怒りっぽくて暴力的な少
女」という、マドレーヌの自我にとっては素早くない記憶一したがって彼女の自我がそれまで
抑圧していた記憶一を表出させる。そして、これに関連する一連の否定的な記憶を辛抱強
く想起してゆくなかで、次第にマドレーヌは、自らの情動と表象との統合を成し遂げてゆ
くことになる。アンジューは、このプロセスを、マドレーヌの中の当初の快感獲得の体験
が崩壊した後の「喪の作業」とでもいうべきものであるとコメントしている（pp. 174-5）。
アンジューは、このマドレーヌの症例を念頭に置きつつ、精神分析の場における反復を、
音楽や演劇における作品の反復と比較している。精神分析の患者は、芸術家がよく知った
同じ作品に見いだすのと同じような快楽を、反復の行為の中に見いだす。そして、聴衆の
反応が、音楽家が自分自身の演奏を聴くことを是正する可能性を与えるように、分析者の
言葉は、患者の反復を異なった形に変換してゆくことを可能にするのである（pp. 163-4）。

5.2.4.2. 存在論的反復としての想起

さて、この節で提示した反復についての枠組をマドレーヌの症例と照らし合わせてみる
ならば、我々は、反復の3つの相が、現実においていかに相互に絡み合った形で存在しう
るのかを理解することができるだろう。まず、当初の分析の場におけるマドレーヌの行為
は、少なくとも外面的には、身体的＝物質的反復の形をとるものであった。それは、かな

- 351 -
反復と生成

り屈折した形ではあるが、自我と超自我の無意識に対する勝利を演ずることによって快感を得る、一つの習慣化した行為を形成していた。しかしながら、アンジャーの解釈が行われて以降、それまで身体的＝物質的反復の背後で抑圧されていた精神的反復が表面に出てくる。そして、「不幸な少女」を最初の手がかりにしつつ、記憶の中をシニフィアンからシニフィアンへと注意が移動してゆく想起の作業が行われるのである。とところで、アンジャーの最初の解釈の「瞬間」において、マドレーヌの中で一つの存在論的反復が生起したことは疑い得ないことである。アンジャーは、自分の何気ない解釈が患者に予想外の反応を生みだしたことに「驚いた」と書いているが、彼女は「驚き」は、もちろん、マドレーヌ自身の「驚き」の反応にほかなりがある。マドレーヌは、この「瞬間」において、これまで彼女を閉じこめてきた厚い壁を打ち破って、生成的現実そのものと直面する。そして、この現実のもと創造的かつ破壊的な力に身を委ねる中で、彼女の旧来の精神的体制が崩壊し、その死の経験のあとの、彼女の精神は再生に向かうわけである。ドゥルーズは、「習慣的陰気な諸反復から記憶の深い諸反復へ、さらにはわたしたちの自由がそこで演じられる死の兜極の諸反復へと導く」と書いている（Deleuze 1992[1968]:434-5）。アンジャーが精神分析の治療に芸術と類似的なものを見いだすとき、明らかに彼女は正論を射てているのである。

さて、筆者はここで、上の症例にも見出されるところの、精神分析の治療の中である純化された形で生起するような「想起」の行為について、それがもう一つの意味を、精神分析の枠を離れて、より一般的なコンテクストの中で捉え直しておこうと思う*15。なぜなら、マドレーヌが行った類の「想起」は、精神分析の治療の枠内で生起した臨床的な事実であると同時に、疑いなく、一つの人間的な事実でもあって、それが後者のレベルでもう意味は、治療的実践の枠をはるかに越えるものであるからであり、実際に、精神分析の治療におけるように純粋な形ではないにせよ、それに似た形での「想起」の行為は、我々の生活の中にしばしば生起して、我々に強い印象を与え、我々の行動に大きな影響を及ぼすからである。一言でいうなら、人間的事実としての根源的な「想起」の行為は、我々の存在そのものが、可能性を一杯に満たした過去の生成的現実で「発見的関係」を再び樹立する行為である、とてもいうことができるだろう。そして、こうした「想起」の行為において我々は、ニーチェが言及していた「胸の張り裂ける思いをさせられる最後の時」を経験しながら、未来に向かって存在論的反復を行うのである。
反復と生成

スペインの哲学者E・トリアスは、『未来の哲学』(Trias 1983)の中で、「想起」についてこのような角度から考察するためにきわめて重要な指摘を行っている。彼は言う。「記憶力は、現実的実体性に向かって上向する推進力を保持しており、そこから現在及び未来の方向性のための示唆を引き出してしまう。(…)記憶力は、それが本来の記憶力である限り、未来を創造する能力なのだ」と述べる(p.84)。これに対して、「記憶力の不在は、個人であろうと集合体であろうと、主体を、その『運命』の奴隷にする」(p.105)。確かに、ひるがえってみるならば、同一性の中にとらわれて「運命」の奴隷となっているのは、マドレーヌだけではない。我々の誰もが、かかれ世なかれそのような形で日常生活を営んでいるのである。そして、そのような「運命」からいくらかなりとも脱出することを可能にするのは、深い意味での「想起」の行為をおいてほかにはない。再びトリアスを引く。「主体が過去に向かってその記憶力を張りつめれば張りつめるほど、つまり、主体が自らの記憶力の働きを洗練・選択・明確化・検証すればするほど、新しいものに向かっての、詩的・言語的創造に向かっての、そして行動・言葉・生産におけるエロス的完遂に向かっての、『飛躍』が実現可能となる。そして、差異を含んだ持続のための、より大きな可能性が開けてくる」(p.104)。

筆者は以下において、「想起」の行為を、精神分析の治療を一つの参照点としつつも、そうした枠に必ずしもとらわれないような、本質的に存在論的な意味をもつ行為として理解することにする。それは、一言でいうならば、存在論的反復の一つの深化された形態であって、プラトンの「想起」(anamnesis)、マプラーチェの「想起」(konunpan)、そしてキルケゴールの「反復」(Gjentagelse)をも自らの可能性の一部として内包するような、ある一般的な行為と考えることができる。そして、筆者の理解によれば、この「想起」の概念は、この論文の終結部において見るように、民族誌という作業そのものの意味を考える上でも本質的な重要性を持つはずのものである。
5.3. 反復と社会

19世紀末、デルケムは、当時の世間に対して社会学の存在意義を主張する意図を込めつつ、社会的実事が他の諸事実から判然と区別されるカテゴリーをなし、そしてそれらが社会的事実自体によってのみ説明されるべきであることを主張した（Durkheim 1978 [1895]:218）。しかし、それから既に一世紀が経過し、社会学が既に確固たる地位を築くとともに、他の諸科学が社会学の成果を大幅に取り入れている現在、マニフェスト的な色彩の濃いこの言葉を教条主義的に受けとめる必要は全く存しないといってよい*16。

デルケムの弟子であったM・モースは、早くも1924年に、踏踏いがちながら、社会学と心理学が再び交流を持つべきことを提案し、生理的・心理的・社会的の三つの側面をもつ存在としての「全体的人間（l’homme total）」の概念を提出している（Mauss 1985 [1950]:281-310）。今日、もし社会について何か根本的な議論を行うとするとならば、モースの問題提起を更に一歩進め、生理学・心理学・社会学の全体を統一的に見通すような視野の中で社会の問題を把握することは、ほとんど不可選なことだといえるだろう*17。

前節で検討した反復の理論的枠組は、筆者の考えによれば、まさにそうした視野を与えられるもののか一つとして理解することができる。この節の目的は、反復の3つの相がそれぞれいかなる種類の社会的事実と関連するのかを示しながら、社会的生成についての一つの理論的枠組を構成してゆくことである。

5.3.1. 身体的＝物質的反復と社会

5.2.2. では、身体的＝物質的反復について論じ、それを、行動の上での実用性と快感の獲得とを二重の目的とする「習慣的記憶＝拘束」として理解した。人間の行動に関するこのタイプの反復について言えば、そこには、歩き方のような身体運動のレベルでの習慣から、言語などの象徴的レベルでの習慣、さらには、それらが複雑に組合わさって高度な形

- 354 -
反復と生成

で自動化したような、我々がつう「日常生活」の語で呼ぶ一連の習慣（例えば、歯を磨く、食事をする、何かのルーティーン・ワークを行うなど）まで、様々なレベルの反復が含まれている。容易にわかるように、これら一連の「習慣的記憶＝拘束」は、一方で人間を取り巻く物理的・生物学的条件に従った形で形成されるものであると同時に、他方では、社会文化的要因とも関わっている。呼吸の仕方、発声の仕方といったごく基本的な身体的習慣をも含めて、異なった社会文化的実践の影響下で形成される身体的＝物質的反復は、相互に微妙に異なった形態をとりうるのである。

この問題を明確な形で取りあげた先駆的な業績の一つが、1934年に発表されたM・モースの「身体技法」であった（Mauss 1985[1950]:363-86）。彼はそこで、泳ぎ方の時代的変化、イギリス兵とフランス兵の歩き方の違いなど、多種多様なテーマに言及しつつ、我々が同じように考えてしまいがちな日常的な身体的行為が、社会性、年齢、時代によっていかに微妙に（あるいは大幅に）変化するものであるかを鮮やかに示し、身体技法を「行為の連鎖の生理＝心理＝社会的な構築物」として特徴づけている（p.384）。

現在からみれば、モースのこの論文は、ある面では完全すぎ、別の面では不完全すぎたといえるかもしれない。彼は、そこで、身体的習慣の社会的変異という、当時ほとんどどの人がおそらく思い至らなかったテーマを、鋭く、見事に展開しており、読者は、あたかもこのテーマについて重要なことはすべてそこで語られているかのような印象を持ちがちである。しかし、問題はまさにそこににある。モースはこの論文で、身体的習慣（身体的＝物質的反復）が社会性をもつことを十二分に示しながらも、そこで発見された社会性を、より高次の精神活動の社会性（精神的反復・存在論的反復のレベルにおける社会性）と関連づける作業を全く怠っている。正確に言えば、モースは、論文の所々でそうした関連の重要性を示唆するコメントを行っているのだが、それを具体的分析によって深める努力をしていないのである。そして、そのために、ある社会に特徴的な身体的習慣とその社会のイデオロギーとの関係というような、社会学者や社会人類学者にとっては極めて魅力的なはずの一連のテーマが置いておかれてしまい、読者は、身体的習慣は社会によってかなり異なるものだ、といういささか単純な教訓のみをそこに読みとりがちになってしまう。

モースの「身体技法」のこうした問題点は、我々が民族誌を書く際に、身体的＝物質的反復の社会性をどの程度その記述に組み込むべきか、という問題とも関わってくる。とりわけ、この論文のように、民族誌的研究自体があまり進んでいない社会について、その社会実践に関する第一次近似的な総合的記述を行おうとする場合、この社会独特の「発声
反復と生成

の仕方」、「歩き方」、「食べ方」などというテーマについて一つ一つ論じることは、おそらく必要でもなければ適切でもないだろう。もちろん、これらのテーマが些細なものだと主張しているのではない。マブーチェのケースでいえば、例えば、彼らの「発声の仕方」を、儀礼的会話のシステムと関連づけることはおそらく可能だし、従ってそれを「想起の原理」と関連づけてゆくこともおそらく十分可能である。つまり、「発声の仕方」という身体的習慣を、より精神的な領域におけるマブーチェ的自律性とも関連づけながら、大きな広がりをもったテーマとして扱うことは不可能ではないのである。しかし、他方で、もしこうした基本的な身体的習慣の一つ一つにこだわってゆくならば、民族誌は、おそらく縦密な調査を前提とし、おそらく膨大なデータを含み込んだ、超人的な実践とならざるを得ないだろう。そして、社会的実践の全体をできるだけ総合的に記述をするという目標もまた、はるかに遠いものになってしまうと考えられる。

2～4章では、「マブーチェ的なハビトゥス」について検討したが、身体的習慣については、儀礼に関するものについてだけ、比較的詳細に検討した（3.1.3.及び3.1.4.）。それは、いうまでもなく、このタイプの社会的な身体的＝物質的反復が、この社会におけるより高次の社会的実践の領域と、直接的かつ密接な形で関連するものだからである。そこででの検討を、反復の理論的枠組の中で振り返るなら、次のようなになるだろう。つまり、そこでとりあげた8つの儀礼的動作と3つの運動イメージは、単なる身体的反復にとどまらず、精神的反復（伝承や儀礼に関連する一連の記憶の想起）や、存在論的反復（「想起」としてのコメンバン）と深く浸透し合っているのである。ここで、前節の終わりで言及したドゥルーズの言葉を思い起こすならば、マブーチェの儀礼は、3つの種類の反復を同時に作動させるという意味で、まさに芸術と同じ役割を果たすものであるということができるだろう。

5.3.2. 精神的反復と社会

5.3.2.1. 精神的反復の間主観性

精神的反復は、表面的には、個人の内部で生起する、すぐれて個人的な行為であるかのようにみえる。しかし、ベルクソン哲学とデュルケーム社会学の統合を試みたM・アルヴ
反復と生成

アリストテレスの、記憶についての考察と、精神分析の実践における「シニフィアンの連鎖の固執」についての観察は、双方とも、「記憶心像＝シニフィアン」の反復が、本質的に間主観性に向かって開かれたものであることを示している。

アルヴァックスは、その『集合的記憶』の第1章において、我々の記憶が、常に何らかの意味で集団的なものであり、我々がふだん全く個人のなものとして理解するような記憶も、細かく検討するならば、必ず何らかの集団の中で把握されているものであることを、巧みに示している（Balwachs 1989[1950]：1-44）。アルヴァックスに従えば、個人がある記憶を形成するとき、その記憶が結びつく集団は、個人が記憶を形成した時に物理的に身を置いていた集団である場合もあれば、その人が想像の中で身を置いていた集団である場合もある。例えば、ある人があるグループと一緒に旅行をした時、その人が家族のことを想起しながら眺めた風景の記憶は、むしろ家族という集団と結びついたものになると考えることができるだろう。ところで、記憶を形成した際の主観的現実と物理的現実が一致している場合、その記憶は、集団との結びつきを更に強固にする可能性が開かれる。なぜなら、その場を共有した人々との間で、後にその経験をお互いに想起しあうことが可能になるからであり、こうした共同的な想起は、記憶を、その集団の見方に従った形で整序しつつ、定着化してゆくことになる。

このように、アルヴァックスによれば、我々のあらゆる記憶は、何らかの形で様々なレベルの集団のどれかの枠の中に位置づけられるものである。我々が、自らの記憶の一部を個人的な記憶とする場合も、それが本質的に個人的なものであるからではないと彼は考える。それは、ある場合には、記憶を形成した時の主観的現実が物理的現実と異なったために、その記憶が個人的なものであるかのような印象が生まれているのであり、別の場合には、一度は集団的想起を介して確かた記憶として定着したもの、想起を行う現在の状況において、その記憶が所属している集団が自分から遠ざかってしまった、あるいはもはや存在しなくなったために、集団的想起が不可能になったものであるにすぎない。いずれにせよ、完全に個人的な記憶というものは、アルヴァックスによれば、存在しないのである。

精神分析は、アルヴァックスとは多少異なった角度から、シニフィアンの反復が間主観性に向かって開かれたものであることを明らかにしている。5.2.3.でも触れのように、精神分析によれば、シニフィアンの反復は、本質的に個人を越えて行く性質を持っており、そもそも治療という間主観的な行為が可能なのにも、このシニフィアンの間主観的運動があ
反復と生成

るからである。シニフィアンは、我々が意識しないうちに、人間相互を隔てる壁を容易に乗り越えて移動し、人間の行動に影響を与えてゆく。J＝D・ナシオが反復の問題について行った講演の記録の中に、こうしたシニフィアンの間主観的運動の端的な例を見出すことができる。彼はこの講演の中で、自分が担当している赤面症の患者の話をしようと思いつくのだが、その患者のことを話そうとした瞬間、ほとんど自動的に彼の手が動いて自分の顔を覆う。ナシオはすぐさまこの自分の動作の意味に気付き、まさにこれが今説明するシニフィアンの間主観的運動の例だという。つまり彼が患者を想起した行為に伴って、シニフィアン（赤面症の徵候）が、患者から治療者である彼に向かって一気に移動したのである。ナシオは、このような説明を加えてつ、治療者というものは、自分自身の内で新たに出現した徵候に気がついて突然を出発点として、患者の徵候の分析の端緒を開いてゆくのだと述べている(Nasio 1992:95-100)。

もちろん、このようなシニフィアンの移動は、精神分析の治療の場でのみ起こることではない。我々がふだんあまり注目しないだけで、我々の日常生活においては、様々なシニフィアンが、様々な人間関係の中で、個々を隔てる差異を容易に乗り越え、様々な形で反復を続けているのである。ラカンは、「シニフィアンの移動は、複数の主体における行動、運命、拒絶、迷い、成功、境遇を決定するものであり、そうした移動は各々の主体の先天的素質や社会的経験、性格や性の違いに関わりなく生起する」と述べている(Lacan 1966:30)。表面的には最も個人的なものにみえる我々の無意識は、実は、他者との間で絶え間ないシニフィアンの受け渡しを行っているのだということになる。

5.3.2.2. 精神的反復の社会性

このように、アルヴァクスと精神分析は、それぞれの視点から、精神的反復という行為が、その根拠的なレベルから間主観性に向かって開かれたものであることを示すのであるが、それは、よりマクロなレベルから見るなら、精神的反復がある意味で常に全体社会に向かって開かれているということをも意味しているだろう*19。集団の立場に身をおいて想起するということは、ある側面においては、その集団自体が属している全体社会の立場に身をおいて想起するということでもあるし、また、精神分析が明らかにするような無意識下での他者とのシニフィアンの受け渡しは、ある側面においては、全体社会との間のシニフィアンの受け渡しと考えることができるからである。

- 358 -
反復と生成

このことは、とりわけ言語の問題を考えてみるならば明白になる。言語を身につけるということは、その言語が話されている社会には共通の仕方で物事を整序する習慣（身体的＝物質的反復）を身につけることとどまらない。言語は、それ自体、「記憶像＝シニフィアン」の反復をある程度方向づけるような働き（それはもちろん時代や状況によって変わりうる）をも内包しているのであって、ある言語の話者は、精神的反復を行うにあたって、言語のこうしたレベルでの働きの影響をつねに受けることになる。もし、同一言語を話す一群の人々が、ある新しい出来事を一緒に経験したとき、大部分の人々がその出来事を後にほとんど同じ言葉で想起したとしても、それは少しも驚くべきことではないが、それはまさにこのような理由によっていているのである。

このようにして、全体社会の立場からみるなら、その中で生きる人々の精神的反復は、一定の範囲において、その社会の基本的なパターンの影響下でなされることになる。アルヴァックスは、記憶像の想起について、そのマクロなレベルでの社会性を作り出す枠組を、「記憶の集合的枠組」(cadres collectifs de la mémoire)と呼んでいる。それは、「集合的記憶が、その時代における社会の支配的思考に合致するような過去のイメージを、再構成するための道具」である(Halbwachs 1952[1925]:viii)。「社会は、状況によって、また時代によって、過去を様々な形で表象する。社会はその慣習を手直しするのである。社会の各成員も、こうした慣習に従う以上、自らの記憶を、集合的記憶が進化するのと同じ方向に向かって屈折させるのである」(Halbwachs 1952[1925]:279)。こうしたアルヴァックスの考察は、明らかに、全体社会がもたらすイデオロギーの個人における意味という重要な問題に一つの視角を切り開くものである。

アルヴァックスは、その考察を記憶像の意識的な想起に基本的に限定したのであるが(Halbwachs 1952[1925]:chap.1)、これに対してフロイトは、『夢判断』の中で、マクロなレベルでの社会的一般性が、実は、より深層の象徴的思考においても見出されることを示している。彼はそこで、夢に、個人的なものと集合的なものの二種類があることを論じる。後者のタイプは、彼が「類型夢」（あるいはその断片としての「象徴」）と呼ぶものであって、これらは奇妙にも、多種多様な人々の中に判で押したように同じ形で現れるのである。フロイトは、これらの夢が、多くの場合、夢をみた本人の過去のいかなる経験とも直接結びつかず、自由連想を行っても何の連想も誘わないことを指摘し、それは、個人的な経験と結びついた夢のテーマとは明らかに異なったグループを形成するものであると考える。そして彼は、こうしたタイプの夢は、個人がその無意識の中で作りだしたものでは
反復と生成

なく、社会の中であらかじめ作られ、保有されている象徴化のパターン（例えばよく知られた歌や言い回しの一部）が個人の夢の中でまるごと引用されたのだと論ずる。つまり、出来合いの象徴化を引用したからこそ、夢をみた本人は、なぜそのような象徴化を行ったのか、自分で説明することができないのるので (Freud 1968 [1900]: 199-230, 290-333)。反復の理論の立場から言えば、フロイトのこの「類型夢」に関する考察は、同じ社会に住む人々が、象徴的思考における無意識的な精神的反復においても、一定の社会的一般性の影響下にあることを示しているといえるだろう。

アルヴァクスとフロイトがそれぞれ指摘したような一連の枠組は、当該社会における精神的反復にある程度の一様性を与えて、それを同一的方向に移ってゆく働きをする。おそらく、こうした枠組が、全体として、その社会における同一性を作り出す装置としての、言葉の広い意味での「イデオロギー」を構成するものと考えても誤りではないだろう。E・トリアスは、イデオロギーというものが、それ自体歴史上のある時点で創造されたものであるにもかかわらず、そのことを人々の記憶から消し去って、あたかも時間を越えた存在であるかの如くにふるさもあることを指摘する (Trias 1983: 132)。イデオロギーは、それが天から与えられたものであるかのように、いつの間にか個人個人の中に潜り込んでいる。そして人々は、社会から与えられた類型夢を眠りの中で自ら意識することなく繰り返すように、イデオロギーによって、覚醒時の思考においても、きわめてしばしば、自ら自占しない形で、同一的な精神的反復を強いられることになるのである*20。

5.3.2.3. 「法則の静かな国」

さて、社会におけるこうしたイデオロギーの機能をより詳しく検討するために役立つと思われるのが、E・トリアスがヘーゲルを用いつつ提起した、社会における認識と行動に関する「法則の静かな国」という概念である。ヘーゲルはかつて、物事を別にして同一性を作り出す能力を悟性 (Verstand) と呼び、この悟性によって捉えられた現象から抽出された一般性であるところの法則 (Gesetz) が、一つの統合された「法則の静かな国」をなすと考えた (Bege1 1971 [1807]: 128-67)。ヘーゲルは、古典力学によって認識される世界を念頭に置いてこの概念を提起したのであるが、トリアスはこのヘーゲルの考えを微妙にずらして、つまりヘーゲルの理論的枠組に必ずしも忠実ではない形で、社会における人間の活動全体の理解に利用しようとする。具体的にいえば、トリアスは、科学的認識の世界を
反復と生成

そこでなく、ある社会における認識と行動の領域全体（近代社会ではそれは広義での科学と道徳の領域に当たる）に「法則の静かな国」の概念を拡張して、人間を取り巻く世界的全体を理解するための枠組にしようとする（Trijas 1983:125-6）。

このトリアスの試みを引き受けて、社会的レベルでの反復の問題に関連させつつ、「法則の静かな国」に関するヘーゲルの説明を拡張するなら、次のようなになるだろう。つまり、物事を分けて同一性を作り出す能力である悟性は、このように拡張された視野からみれば、「習慣的記憶＝拘束」を作り出すところの身体的＝物質的反復のレベルに対応し、そして、ヘーゲルの意味での法則、すなわち社会の中で悟性によって捉えられた現象から抽出される一般性は、同じく拡張された視野の中で、その社会における精神的反復の社会的一般性に対応する。以上に指摘したような言語・象徴・記憶における精神的反復の社会性は、このような関係づけを通じて、認識と行動に関するその社会の「法則の静かな国」の一部を構成するものと考えられるだろう。

トリアスが言うように、一般に「法則の静かな国」とは、ある宇宙論のイメージ（imagen cosmológica）のもとで、現実から非同一性、不安定性を除去しつつ構築された世界であり*21、それは現実をある観点から切りとったものに過ぎない*22。しかし、それがもつイデオロギー的な作用によって、トリアスが言うように、その中で生活する人々は、それを現実のものと混同してしまうことが多い。「知的または道徳的構築物の『法則の静かな国』の内部で生きている人は、その構築物の宇宙を、唯一の可能な宇宙、つまり宇宙そのものとして理解する傾向がある。（・・・）その構築物は、自然で、自明で、常識に合った構築物なるのである」（Trijas 1983:131-2）。こうして、「法則の静かな国」のもつ自明性は、諸法則を、その社会における時間を超越した絶対的な真理として固着し、人々の精神的反復には、一般に、この諸法則に従う形での著しい片寄りが生まれてくる。人々の中では、「法則の静かな国」を支える宇宙論的イメージに合致するような一的な「記憶心像＝シニフィアン」（あるいは言葉・象徴・記憶）が、優先的形で反復されるのである。他方、一連の法則が排除する非同一性、不安定性は、表出するたびに巧妙に取り巻かれて、隠されてしまう。一連の法則は、様々な一時の効果手段を援用しつつ、世界的根本的性質であるところの生成性を否定し（cf. 5.1.4.）、そうした生成性がむしろ表面的な現象であって、最終的に自らの中に統合されるべきものであるかの印象を与えようとする。

2〜4章において検討した「想起（コヌンバン）の原理」、「力の原理」、そして「水平性の原理」は、このような意味での「法則の静かな国」を形成するものと考えることが
反復と生成

できる。つまりそこでは、「想起（コメンバン）」、「力」、「水平性」が、頂上の宇宙論的イメージを形成し、それが日常生活及び儀礼生活の中の様々な法則や、現実の状況を扱う上での様々な規則を生み出しているのである。そのような意味で、2～4章の記述は、「マプーチェ的なハビトゥス」の世界におけるこれら三つの「法則の静かな国」の描写であるということができるであろう。

5.3.2.4. 複数性と多元決定

ところで、マプーチェの三つの同一性原理をそれぞれ「法則の静かな国」と呼ぶことは、ある疑念を呼び起こす可能性がある。いったい、一つの社会において、複数の「法則の静かな国」が存在するなどということが可能なのでだろうか。結論から述べるなら、筆者は、現実の社会において、社会と「法則の静かな国」との関係は、「法則の静かな国」自体が内包するイデオロギーが標榜するのとは裏腹に（なぜなら「法則の静かな国」はいつも「同一性」を強調するものである）、必ずしも「同一的」なものではないと考える。そしてこの問題は、ある意味で反復の問題の根幹にも関わってゆくような重要なものである。

マドレーヌの症例について論じたとき、筆者は、「個人の衝動あるいは衝動の部分が、その目標ないし要求について、自我的包括的な統一に結合する他の衝動と、一致しないことしぶしぶ起こる」というフロイトの言葉を引いた。そして、もし一個人の中で、複数の方向性をもつ反復（強迫）が共存しうるのであるとすれば、様々な境遇にある様々な個人から構成されるところの社会において、複数の方向性をもつ反復（強迫）が共存していたとしても、何の不思議もないであろう。実際、筆者の理解によれば、社会のダイナミズムとは、むしろこうした複数の方向性がぶつかり合う中で生じてくるものとして、はじめてよく理解できるはずのものである。一つの社会の中には複数の宇宙論的イメージがあり、それに基づいて複数の「法則の静かな国」がつねに存在するのである*23。

このように一つの社会に複数の「法則の静かな国」の存在を認めるという姿勢は、実は、この概念が生まれ出てきたところのヘーゲル的な弁証法的思考から脱して*24、マルクスの中にヘーゲルの弁証法とは異なった多元的な弁証法を見出そうとしたし・アルチュセルの立場に接近することになる。「われわれは、マルクスの全体がヘーゲルの全体からなんら混同なくして区別されることを知っている。マルクスの全体は、（・・・）経済の水準あるいは経済の階級によって最終的に固定させられる若千の種別的決定因子の様式にしたがって
反復と生成

それぞれ分節されては、複合的な構造的統一体のなかで共存する、それぞれ異なる「比較的に自律した」諸水準あるいは諸審級と呼ばれうるものを内包した、構造化した全体の統一性によって構成されているのである」（Althusser 1974[1965]：146-7）*25。筆者は、社会的全体が「経済の水準あるいは経済の審級によって最終的に決定させられる」いう立場をそのまま受け入れるものではないが、ヘーゲル的な弁証法を乗り越えて社会的全体を「比較的に自律した」諸審級の複合体として捉えようとしたアルチュセルの姿勢そのものは、ここでの議論の方向と正確に一致するものである*26。

では、社会をこのような複合体として理解するとするならば、その中での人間の行動はいかなる形で決定されると考えられるのであろうか。アルチュセルはここで、精神分析の「多因決定」（Überdeterminierung）の概念を援用する（cf. Althusser 1986[1965]：85-128）。この言葉はもっとも、夢や症状などの無意識の生成物が、複数の決定要因に関係しているという事実を指すもので、例えばフロイトは、「夢判断」の中で、「植物学的研究書」に関する自己の夢を分析し、「植物学」と「研究書」のそれぞれは自分の無意識の中で様々な思考の脈絡と関連する観念であって、この夢の意味は、そうした様々な思考の脈絡から多因的に決定されたものと考えることによってはじめてよく理解できるものであると述べている（Freud 1968[1900]：235-7）。アルチュセルは、これを踏まえて、複合的な統一体としての社会的全体は、上でのみような「比較的に自律した」諸審級によって多因決定されているものとして把握しうると考えたのであった*27。この多因決定の概念を用いて述べるなら、例えば、マブーチェの伝統的な社会的実践は、「想起の原理」・「力の原理」・「水平性の原理」の三つの「法則の静かな国」によって、多因決定されつつ成し遂げられるもの、ということになる。

精神的反復の社会性についてのこれまでの議論を要約しよう。アルヴァックスと精神分析がそれぞれの角度から示しているように、精神的反復は個人の内部で生起するものではなく、間主観性、社会性に向かって常に関かれているものである。ところで、一般に、ある社会の中で生起する精神的反復は、その社会において支配的なある種的方向性（しばしばイデオロギーと呼ばれるもの）の影響下でなされるものであり、そうした方向性は、トリアスがいうところの「法則の静かな国」を構成するものと考えることができる。この「法則の静かな国」はしかし、社会のなかにただ一つだけあるというより、たいていは複数存在するものであり、社会における精神的反復は、こうした複数の「法則の静かな国」によって多因決定される形で生起するものとして理解することができる。
反復と生成

5.3.3 存在論的反復と社会

5.2.3 でみたように、存在論的反復とは、「記憶心像＝シニフィアン」の固着化した、あるいは停滞した連鎖が打ち破られて、生成的現実がむき出しの直接性において現出してくるような事態の中で生まれてくるものであった。存在はそこで、キルケゴールにとっては神の生成的な力のもとで、ニーチェにとっては永遠の時間における円環運動を作り出すところの創造的意志のもとで、根源的な反復の運動に委ねられることになる。さて、上で見てきたように、ある社会における一連の「法則の静かな国」は、それぞれの「宇宙論的イメージ」に合致するような一群の「記憶心像＝シニフィアン」の優先的な反復を促すものであり、そこには明らかに「記憶心像＝シニフィアン」の連鎖の固着化、あるいは停滞という状況が起こっている。それでは、存在論的反復は、このような状況において、いかなる形で生起し、いかなる結果をもたらすのであろうか。

5.3.3.1 革命と反復

一般に革命と呼ばれる社会現象は、社会における「法則の静かな国」を打破して何らかの新たなものを創造しようとする点で、確かに、このような社会的なレベルでの存在論的反復を行う、あるいは行うことを指すものである。それは、社会的な存在論的反復の唯一の形態でも、また典型的な形態でもないが、しかし顕著な実例を与えてくれるものということはできるだろう。フランス革命やロシア革命を典型とするような社会革命において、一体何が生起するのだろうか。

最も素朴な解釈は、旧来の秩序が残らず打抜かれて、全く新しい秩序が生み出されるというものである。フランス革命の中に集合表象の創造の一つの瞬間を見ようとしたデュルケームの次の文章は、そうした解釈の典型であるといえる。「社会が自ら神となる、あるいは神々を创造する傾向を、フランス革命の初年においてほど明らかに見うるところはない。事実、このときには、全般的の狂熱の影響によって性質上はまったく世俗的な事実が世論によって聖物に変換された。すなわち、これは祖国であり、自由であり、理性であった。自らの教義、象徴、祭壇および祝日をもつ一つの宗教が自ら設立されるに至った。(...)

- 364 -
反復と生成

ある一定の情況のもとでは、社会およびその本質的な観念が、直接かつ何の変形をもこう
むらずに、真の礼拝の対象となるということがここに見られるのは依然として真実である」
(Durkheim 1975 [1912]:385)。少し考えれば分かるように、デュルケームはここで明白な過
ちを犯している。確かに祖国や自由や理性が礼拝の中心となることは、人々にとって全く
新しいことだったであろう。しかし他方で、彼自らが「教義」、「象徴」、「祭壇」、
「祝日」といった言葉を用いていることからも分かるように、この「新しい」宗教の儀礼
体系には、現実には、西欧の過去の政治＝宗教的な遺産からの、変形をともなった引用が
あふれていたのであって、とても「社会がそのまま礼拝の対象になったもの」というよう
な無色透明なものではなかった。それは、決して「社会が自ら神となる」などという単純
なことではなく、過去の遺産に基づいた一つの複雑な創造的反復であったのである。

しかし、革命は、しばしばさらに根源的な反復としての側面をもっている。マルクスは、
『ルイ・ボナパルトのプリュメール１日』(Marx 1971 [1852])の中で、同じフランス革命
について、深い洞察をもって次のように書いている。「人間は、自分自身と事物をとを変革
する仕事、これまでにまだなかったものを作りだす仕事にたずさわっているように見え
るちょうどそのときに、まさにそういった革命的危機の時に、気づかわしきに過去の幽霊を
呼び出し自分の用事をさせ、その名前や、戦いの合言葉や、衣装を借り受けて、そうい
う由緒ある衣装をつけ、そういう借りもののはじめをつかって、世界史の新しい場面を演
じるのである」(pp.17-18)。そんなわけで、「カミーユ・デムラン、ダントン、ロベスピエール、サン＝ジュスト、ナボレオン、これらの昔のフランス革命の英雄たち、その諸党
や大衆は、ローマ時代の文句を使って、近代ブルジョア社会を枷からはせしなくだからだ
すという、自分の時代の課題をなしとげたのであった。(…)ブルジョア社会の剣闘士た
ちは、ローマ共和国の古典的に厳格な伝統のうちに、(…)自分達の情熱を大きな歴史的
悲劇の高さに保つために彼らの必要としていた自己欺瞞を、見いだしたのである」
(pp.18-9)。フランス革命の立役者たちは、革命の危機的な状況の中で、遠い過去のローマ
共和国の現実を彼らなりのやり方でありありと想起することによって、旧体制のイデオロ
ギーが押しつける精神的反復のパターンから自らを解放するとともに、そこから社会変革
への力と材料とを引き出していった。つまり、マルクスの指摘に従うならば、マドレーヌが
自らの遠い過去と正面から向き合い、そこから反復強迫から逃れ出るための力と材料とを
引き出していったのと(cf.5.2.4.1.)、あるレベルにおいてきわめて類似したプロセスが、
フランス革命において展開されたということになる。
反復と生成

ところで、ここで精神分析との類比を続けるなら、フロイトの次の指摘は、革命という現象のさらに別の側面の理解にとって興味深いものである。「分析治療を行うという仕事は、その成果が不十分であることが最初から分かりきっているような、いわゆる『不可能な職業』といわれるものの、第三番目のものに当たるといえるように思われる。その他の二つは、以前からよく知られているもので、つまり教育することと、支配することである」（Freud 1970 [1937]:408）。精神分析における想起の作業は、深い存在論的反復を引き起こししようものであるが、しかしそれは終わりのない作業でもあって、これで完全ということはありえない。同様に、革命という社会現象を経て、たとえ多くのものが組み替えられ、新たな「教育」と「支配」の体制のもとに置かれたとしても、別の多くのものは手つかずのままに温存されるのであり、また、一度組み替えで排除したのも、いわば「抑圧されたもののが回帰」のように、姿を変えて戻ってくる可能性がある。アルチュセルはかつて、ロシアの例をとりあげつつ、革命後の状況における過去の「残存」（survivane）の問題について論じたが、それはまさにこうした点に言及するものであったと考えられる。つまり、アルチュセルが指摘したように、ロシアにおけるプロレタリア革命の成功は、多くの人々が素朴に考えたのとは異なって、革命前のすべての脅威社会の解消を意味したのではなくたのであり、だからこそスターリンの弾圧のような近現代的な現象の回帰が起こり得たのであった（Althusser 1986 [1965]:113-6）。

5.3.3.2. 想起と反復

社会的な意味をもつ存在論的反復は、必ずしも革命のように社会全体の激動を伴う形態をとることは限らない。社会において支配的な「記憶心像＝シンフィアン」の反復のパターンを根底から揺さぶり、批判し、そして組み替えてゆく作業は、通常は、むしろ個々の社会的実践の中で生起したものであり、ニューチェ氏流に言えば、社会内の少数者による「反時代的」（unzeitgemäβ）な実践の中で生起するものである。革命のようにかなり集合的な形で存在論的反復が行われるという事態は、あるごく稀な歴史の条件の中で、本来的に「反時代的」であるはずの実践が、一時的にせよ、社会内にむしろ支配的な流れを形成してしまうような、逆説的な状況において生起しうるものに過ぎない。

ところで、集合的な形態であれ個別的な形態であれ、社会的な意味を備えた存在論的反復が、一般に精神分析の想起の作業と類似した様相を呈してくれるのは、自然なことだとい
反復と生成

えるだろう。なぜなら、既に述べたように、超時間的装いのもとに（つまり歴史的記憶を隠蔽した形で）、社会的な精神的反復に非合理的なまでに同一性を付与しようとするイデオロギーの働き、記憶の自然な想起を阻害して同一性を実現しようとする、精神分析が対象とするような、反復強迫の働きと基本的に同質のものであると考えられるからである。精神分析においては、患者は自らの過去と活発な対話を行うことができればできるほど、反復強迫の種直したサイクルから解き放たれてゆく。それと同様に、社会的なレベルにおいても、人々が自らの社会の歴史との活発な対話を行えば行えば、「法則の静かな国」の古い秩序は、現実の生成的な力とふつうの安らかで相対化され、そうした中で、ニーチェのいう「胸の張り裂ける思いをさせられる最後の時」の中で、硬直化した「法則の静かな国」が破壊され、新しい国が再創造される可能性が開かれる。これに対して、個別的なレベルでも集合的なレベルでも、「過去を生き生きと、活発に想起することのない人々は、同じ歴史を繰り返すシシュフォスの運命にとらわれたままになっている」のである（Trias 1983:49）。

過去との活発な対話の中で行われる存在論的反復はまた、過去を想起するだけでなく、未来に向かっての先駆けとなるものでもある。すくされた芸術作品は、過去の多くのすぐれた作品を何らかの形で自らの内部に含み込む（つまりそれらの作品を深いレベルで反復する）ものである同時に、後の多くのすぐれた作品の発想の源泉となり（つまりそれらの作品の中で深いレベルで反復される）、また後の多くの凡庸な作品の中で模倣されるような（つまり表面的に反復される）、「力＝可能性」（puissance）を備えている*28。全く同じように、深いレベルで行われた社会的な存在論的反復は、過去の多くの偉大な歴史的事件を深いレベルで反復すると同時に、後にそれを様々な形で反復するような多くの出来事の祖型となるところの「力＝可能性」を自ずから備えることになるのである。5.2.4.2.で引いたトリアスの言葉を、多少簡略化しつつ、再び掲げよう。「主体が過去に向かってその記憶力を張りつめれば張りつめるほど、（…）新しいものに向かっての（…）『発見』が実現可能となる。そして、差異を含んだ持続のための、より大きな可能性が開けてくる」。

ドゥルーズは、「ベギーが言ったように、バストディーユ襲撃を記念あるいは表現するのが連盟祭なのではなく、バストディーユ襲撃が、あらゆる連盟祭を前もって祝い、反復するのである。あるいはまた、モネの最初の睡蓮こそが、他のすべての睡蓮を反復するのである」と書いているが（Deleuze 1992[1968]:20）、これはまさに、根源的な形で行われた存在論的反復が自ずともとところの、未来に向かっての大きな「力＝可能性」に言及したもの
反復と生成

であると思われる。モネの最初の睡蓮が、モネ自身を含めた多くの画家たちにその創造的反復と表面的反復を予め内包していたように、フランス革命は、後世の様々な偉大な革命と凡庸な革命とを予め内包した事件であった。実際、19世紀以降に、欧米のみならず世界の各地で起こった社会革命において、フランス革命のことを想起しない革命が存在し得たであろうか*29。

5.3.4. ハビトゥスとその彼岸

1.1. でこの論文の理論的前提を提示した際、筆者は、P・ブルデューのハビトゥス理論を踏み台にしつつ、同一性と反復のテーマを導入した。そして、後に議論でも、ブルデューの理論的前提の一部を取り除いた上での、「ハビトゥス」という言葉を使用してきた。それゆえ、この章で提示した反復の理論の立場からブルデューの理論の位置づけを行っておくことは、この論文にとって不可欠の作業であると思われる。

1.1.1.2. で述べたように、ブルデューは、「持続性を持ち移調が可能な諸傾向のシステム」をハビトゥスと呼び、それは「規則に適った即興によって持続的に組み立てられる産出原理」であると考えた。そして彼は、この「持続性を持ち移調が可能な」特性は、象徴的次元をも含めた、拡張された経済主義的原理に基づく客観的な適応性によって理解できるものとした。このように規定されたハビトゥスは、この章で述べてきた反復の三つの相といかなる形で関わるであろうか。

まず、ハビトゥスが身体的＝物質的反復と深く関わることは確かである。5.3.1. では、M・モースの論文「身体技法」を取りあげ、その先駆的意義とともに、身体的社会的習慣をより非身体的な社会的実践の領域と関連づけるという魅力あるテーマを、この論文が未開拓のままに残ってしまっていることを指摘した。ブルデューのハビトゥス理論は、確かに、このモースの論文でいわば流産しかけていた可能性を、かなりの部分まで再生させる役割を果たしたといえるだろう*30。ちなみに、ハビトゥスという概念自体が、モースのこの論文の中に見出されるのであり（cf. 福島1992: 328）、ブルデューがその理論構成を行うに際して「身体技法」を一つの重要な手がかりにしたことはおそらく間違いない。

それでは、ブルデューはどのようにして、身体的習慣の問題を非身体的な社会的実践と結び付けることに成功したのだろうか。それは、筆者の立場から言えば、彼がハビトゥス
反復と生成

の概念に、一定の範囲内で、精神的反覆をも滑りこみさせたからである。ブルデューにおけるハビトゥスは、いうならば、ベルクソンの習慣的記憶と記憶心像を組み合わせた全体のようなものである。それは、現実の中で生じてくる出来事に向き、一方で習慣的記憶による自動的な問題処理を行いつつ、他方で、必要に応じて、習慣的記憶の機能を停止させ、記憶心像を役立てながら新たな問題処理の方法を生み出す。いきさか難解な言い回しである「構造化する構造として機能するようにあらかじめ配置された構造化された構造」（Bourdieu 1988[1980]:83）も、こうした脈絡に置くならば理解が容易になるだろう。つまり、記憶心像が必要に応じて習慣的記憶の新たな構造化に寄与することができるよう（構造化する構造）、そうした記憶心像が作動できる余地をあらかじめ組み込んだ習慣的記憶の体制（構造化された構造）が、ハビトゥスになるというわけである。

ブルデューは、「スポーツ用語で『ゲーム感覚』と呼ばれるもの（･･･）はハビトゥスと場、身体化した歴史と客観化された歴史との奇跡的といってよい出会いのなかり正確な観念を与えてくれる」と述べる（Bourdieu 1988[1980]:105）。ブルデューによれば、人はゲームのルールの修得とともに生まれ育つものであって、それゆえ、こうしたゲームのルール（もちろんそれ自体変更可能だし、事故、変化するものである）は身体化した信念となっており、実践はそうした一連のルールに客観的に適合した形でなされることはになる（pp.105-27）。ここで、ルールという言葉を「法則」と呼びかえるならば、ブルデューのハビトゥスが、筆者が既に検討した「法則の静かな国」とほぼ正確に重なり合うことがすぐに理解されるであろう。実際、ブルデューの実践とは、ある特定の「法則の静かな国」の内部で、法則と現実との弁証法的関係に従いつつ行われるものと考えられる。そしてこのことは直ちに、ブルデューの理論が何を見失っているかをも明らかにしてくれる。

ハビトゥス理論が把握し得ないのは、第一に、「法則の静かな国」が複数存在するような状況である。こうしたことが、特殊な状況ではなく、むしろ普通の状況であることはすでに述べた。現実の社会的実践とは、いうならば、複数のスポーツの試合に同時に参加しているようなものであり、サッカーのボールがくれば足で蹴るが、バスケットのボールがくれば、手でつかんでバスすることになる。しかし、場合によっては、どちらか見分けのつかないボールが来ることもあろうし、また、他の人々がサッカーをしているのに、間違ってボールを手でつかんってしまうことがあるかもしれない。これは荒唐無稽な比喩ではない。精神分析のような「語るべき」場において、何も語らずにひたすら幼児期の自分を「演じて」いたマドレーヌのような行動は、神経症患者でなくても、多かれ少なかれ我
反復と生成

々がしばしば行っていることである。そして、そうした状況において、「それらが向かう目標に客観的に適応させられうる」というプルデューの主張は、意味を失うのである。

プルデューの理論のさらに根本的な問題点は、人間行動の存在論的反復の相をまるごと取り逃がしてしまうということである。プルデュー理論の中の人間は、持続性をもち移調が可能な「法則の静かな国」に出生から死まで一生囚われた人間であって、ぜひいざできることは、「法則の静かな国」を律している法則の一部を批判し、相対化すること、そして、そうした中で、「法則の静かな国」にわずかな変動をもたらすことである。誤解をしてはならないことは、こうした人間観はプルデューの社会学的研究から経験的に導かれたものではなく、「それらが向かう目標に客観的に適応させられうる」ものとして人間の行動を捉える、ハビトゥス理論の前提から演繹的に導かれるものだということである。

もし、キルケゴールとともに存在論的反復における「現実との発見的な関係」の意義を再確認するならば、ニーチェとともに創造的な力の永遠回帰に思考を及ぼさせるならば、そしてトリアスとともに「再創造のための存在」として人間存在を捉え直すならば、プルデューのこうした理論的前提が、必ずしも確固たるものではないことを、すぐに理解することができるであろう。プルデューの理論が、どこかを滅入させるものであるのは、明らかに、それが未来に向かって閉じられた理論であるからである。プルデュー的前提の中で捉えられたハビトゥスは、現在に向かう運動であるところの習慣的記憶の自動性と、過去に向かう運動であるところの記憶心像の呼び出しの二つを、永遠に繰り返す以外にないのであって、そこには「驚き」も「目まい」も「飛躍」も、何も存在しない。確かに、人間の行動が、かなりの部分、プルデュー的な枠組によって説明されることは、おそらく事実であろう。しかし、人間の生が、たとえわずかであっても、「それらが向かう目標に客観的に適応させられうる」以上の可能性を秘めていること、そして、それによって開かれる可能性が、それ自体いかに小さなものであろうと、人間にとってはわめて大きな意味を持つものであることは、誰もが知っていることである。そして、この意味においてプルデューの理論は、確かに、現実を歪曲した形で把握するものなのである。

ところで、1.1.2.1.でも述べたように、プルデューの理論はいわば社会科学的言説の限界点に位置すると考えられるものであり、もし上のようなプルデュー理論の問題点を克服し、いわばハビトゥスの彼岸に向かおうとするなら、その時点において、法則性・客観性を目指す思考様式は放棄せざるをえなくなることも事実である。なぜなら、5.1.4.で導入した言葉を用いて言えば、「現実性」のぎりぎりの範囲内で思考を続けようとするプルデー
反復と生成

「可能性（＝力）」の領域に足を踏み入れることであるからである。一言で言って、
現実性)についてはの学問的言説と「可能性」についてはの学問的言説は。ハイゼンベルク
の意味で相補的である。といえるかもしれない。つまり、光について、それを波動とし
て捉える粒子としての側面が見えなくなり、また粒子として捉えれば波動としての側
面が見えなくなってしまうのと同じように、「現実性」を把握しようとすれば「可能性
（＝力）」は見えなくなり、「可能性（＝力）」を把握しようとすれば「現実性」は背景
に退いてしまうと考えられるのである。この論文における筆者の立場は、いわば折衷的な
ものであって、ある程度は「現実性」の分析と記述を行うつつも、プールデューのようにそ
うした「現実性」の社会的実践への拘束的な力について強調するのではなく、むしろ、
「現実性」の背後に控えている「可能性（＝力）」に注目してみようとする。それゆえ、
この論文における「ハビトゥス」という言葉の用法も、文脈によってはプールデューの用法
からはかなり外れるものにもなってゆく。プールデューの「ハビトゥス」が社会集団の成員
の実践をほぼ一義的な形で拘束している（もちろん一定の範囲内ででの移動の可能性を含み
つつ）ものであるとはまったく逆に、筆者にとっては「ハビトゥス」は、一定の状況下で
は拘束的な力を持ちうるものでありつつ、しかし本質的には非一義的・複数なものであ
り、そして、プールデューが決定して容認しないような「可能性（＝力）」に向かって開かれ
たもののなのである。
反復と生成

5.4. 反復と近代

これまで筆者は、基本的に非歴史的な観点から、反復・生成・社会の関係を論じてきた。これに対し、この最後の節で論じようとするのは、「近代」という歴史的問題である。非歴史的観点からみれば「特殊」なテーマに過ぎない、この「近代」という問題を、なぜここここで取りあげようとするのか。それはには二重の理由がある。

まず第一に、とりわけ今日、民族誌のいかなる研究対象にも近代的な現実が大きく浸透しており、大まかにいって（諸）伝統と（諸）近代との入り組んだ関係を検討することは、民族誌家にとって根本的な作業となっている。これはマブーチェのケースについても言えることであり、それゆえ、6章と7章で「マブーチェ的なハピトゥス」と「チリ的なハピトゥス」との反復的な連動の諸相を検討するための前提として、反復という視点から「近代」のはらんでいる諸問題を考察しておくことは不可避なのである。

第二に、「近代」とは、研究者自身が意識するとしてもないとかわらず、民族誌を含めたあらゆる学的言説が、その考察を開始し、また最終的にその考察を投げ返してゆく場所でもある。この点において、5.2.と5.3.の一見「非歴史的」にみえる考察も例外ではなく、それは実は、その最も大きな枠組において「近代」という歴史的時間の中に必然的に包まれたものなのである。筆者は実際、5.4.2.3.において、これまでの理論的考察の核心をなしてきた「存在論的反復」の概念が、近代的な時間性の中ではじめてその全貌を捉えることができる性質のものであることを示すであろう。「近代」について論ずることは、従って、「反復」についての考察を拠って立つ土台を確認することでもあるのである。

この節ではまず、「近代」に関して近年行われている批判を考慮する中で、「近代的社会状況」の理解についての筆者なりの視覚を確立し、議論の方向性を定める。次に、5.2.と5.3.で論じた反復の三つの相を「近代」の脈絡の中で再検討し、「近代」が反復という現象の総体にとってもつ意味を考察する。そして最後に、それらの検討を踏まえ、6章と7章の議論への導入を行うことにする。
反復と生成

5.4.1. 近代性と今日性

5.4.1.1. 近代とその批判

今日、近代はある根本的な批判にさらされている。現代の代表的な社会哲学者であるジェームズ・ハーバーマスは、近代社会を「啓蒙のプロジェクト」を基本として文化的展開を行ってきた社会として捉えつつ、こうした近代に対する批判を整理している。彼のいう「啓蒙のプロジェクト」とは、学問と道徳と芸術の3つの領域が、自律的な領域を形成しながら、理性の運用を原動力に不経の進歩を遂げ、そうした進歩が日常生活に還元されて、社会全体の進歩が実現されるという、18世紀の啓蒙主義以来、近代社会において維持されてきた理想的であることである。そしてハーバーマスは、今日、近代について提起されている様々な疑義は、この「啓蒙のプロジェクト」の破綻という問題との関係の中で把握することができる、と考える。それは、二つのレベルで近代社会の中に現出しているものである。第一に、科学技術のいびつな進歩、しばしば放総としかみえないような道徳観念の変化、そして芸術における真の革新性の喪失など、「啓蒙のプロジェクト」の三つの領域は、それ自身において、それぞれの形で大きな問題を抱えるに至っており、啓蒙主義の楽観的な展望は根底から揺るがされつつある。そして第二に、さらに問題なことには、高度に専門化を遂げたこれらの自律的領域は、しばしば日常生活の領域からあまりに離脱し、それらの進歩は社会全体の進歩と健全な連動をしでなくなってしまっている（Habermas 1992[1981]；1988[1985]. chap.I）。

反復と生成

呼んだのであった（Lyotard 1986[1979]:8-9）。

新しい反近代主義は、近代文化が内包している進歩への素朴な信仰や、あらゆるものを
同化しようとする暴力的な全体化の傾向を批判するという意味では、確かに重要な意味を
もっている。しかし他方で、こうした議論は、ハーバーマスが危惧するように前近代主義
と結合して近代のものたちをすべて否定する危険を含んでおり（とどわけ非欧米社
会にとっては、この手の後近代＝前近代主義はかなりの政治的危険性をもつものである）
（Habermas 1992[1981]:137-8）。また、バーマンが鋭く指摘するように、欧米先進諸国の人々
が今日抱いている、社会的理想的実現についての無力感と受動的態度を、ただ単に正当
化するという結果に陥りがちである（Berman 1983:35）。ハーバーマスのような論客は、こ
のような理由から、「啓蒙のプロジェクト」の改訂版を提示することによって何とかこの
破綻しつつある近代を救おうとのであるが、それは必ずしも広い賛同を得るには至ってい
ない。

ところで、近代の批判をめぐる一連の論争について指摘できることは、社会の変化とい
うものを余りに図式的に考えるという過ちに論者たちがしばしば陥っていることである。
例えば、リオタールが『ポストモダンの条件』において、社会がポストインダストリー時
代に、文化がポストモダンの状況に移行したと述べる時、またハーバーマスが、近代のプ
ロジェクトはまだ継続しなければならないと断固として主張する時、少なくとも彼らの言
葉遺いは、あたかも社会全体が一つのシステムから他のシステムに単に移行しうるかの
ような印象を与えるものである。明らかにそこでは、筆者が5.3.3.で指摘したような、そ
してアルチュセルの「残存」の概念が提起しているような、社会の根本的な複数性・多方
向性についての視点が欠如しているか、少なくとも十分に強調されていないのである。と
りわけ、もし、近代の後に一つの歴史的な段階としてポストモダンが現れたという言い方
をするなら、それはある意味で、近代の「大きな物語」を批判していると信じつつ、結局
は自らその「大きな物語」の一幕に参加するという皮肉な結果に陥っている、と言うこと
ができるだろう*32。

いずれにせよ、以上のような近代の批判をめぐる議論は、民族誌という作業が何らかの
意味で常に「伝統」と「近代」の問題に言及するものである以上、人類学者にとって根本
的な意味を持つものである。ここでは、これらの議論を次の二つの形で受けとめながら、
この論文の理論的枠組を近代との関係において位置づけることにしたい。まず筆者は、多
くの論者とともに、ポストモダンとは決して一つの歴史的段階ではなく、むしろ近代がそ
反復と生成

の内部に常に抱えてきたある種の言説の特徴であると理解する。それゆえ、以下の議論において、「ポストモダン」という言葉は、近代に関する問題性を表現する言葉としてのみ用い、社会的実践の形態としては近代に従属するものとして考える。では、ポストモダン的な問題性とは何か。それは、アルゼンチン出身の社会学者N・ガルシア＝カンクリニの言説を借りて言うなら、「近代的なものが破裂して近代的でないものと混じり合うこと、近代的なものが肯定され、同時に疑問に付されること」(Garcia Canclini 1990:831)という、近代が自らの内に持つ自己矛盾的な瞬間を指すものである*33。いまだもなく、このような意味でのポストモダン的問題性は、伝統的なものが変容を遂げつつもまだまだ色濃く存続している第三世界の状況について考察する場合、特に大きな意味を持つことになるだろう。

5.4.1.2. ラテンアメリカの近代

上で引いたガルシア＝カンクリニは、その著作『拠点する文化：近代に入り、またそこから出るための諸戦略』(Garcia Canclini 1990)の中で、ラテンアメリカの複数的な歴史社会的状況を出発点とすることにより、まさにこのような意味でのポストモダン的言説のもつ可能性を十二分に引き出すことに成功している。彼は、ラテンアメリカの社会の歴史的進化を視覚的に捉えながら、近代主義的な言説をポストモダン的な言説の力を借りてひとたび崩壊させ、その後で、近代そのものの積極的な意味を再評価する、という立場をとるのである。

ラテンアメリカの近代に関していつも繰り返される指摘は、ラテンアメリカ諸国は、文化的な近代主義（モダニズム）において多くの素晴らしい成果を生み出してきたが、社会経済的な領域での近代化では常に遅れをとってきた、というものである(cf.p.65)。実際、一方では欧米と密接な人的・文化的交流を行いつつ、他方で、大きくふくれあがった都市貧困層や、先住民共同体のような最も伝統的な社会を内部に抱えるラテンアメリカほど、多種多様な社会的要素が混在する地域はほかにないだろう。近代国家としての発展を願ってきたラテンアメリカ諸国の支配的グループにとって、しばしば、こうした現実は、重荷以外の何物でもなかった。ラテンアメリカにおける学問と道徳と芸術の自律的発展は、多くの場合、社会の中のごく少数のエリート層の間で営まれるだけで、大多数の人々はそれと全く無関係に暮らすという状況が、かなり最近まで続いていたのである。こうした状況
反復と生成

で、近代の掲げる「啓蒙のプロジェクト」が、ほとんど実現不可能なほどに遠い目標に見えていることは不思議ではないだろう。

ガルシア＝カシクルーエは、そこで、近代の限界に関する一連の議論が、こうしたラテンアメリカ諸国にとっては、むしろ積極的な意味を持つものであることを指摘する。彼にとってのポストモダニズムとは、伝統主義と近代主義とがともに持つ全体主義的なる「大きな物語」を批判して、ラテンアメリカに関してはじめて地についた形での議論を行うことを可能にするものである。「種々の伝統と種々の近代を抱えるラテンアメリカの異種混血性を再考するために、ポストモダニズムの反進化論的考察は有益である。（･･･）歴史をめぐる、一連の全てを含めようとする語りに対する批判は、一方で伝統主義、民族主義、ナショナリズムの原理主義的要素を明らかにすると共に、他方では自由主義と社会主義がもたらす権威主義的要素について理解するために役立つのである」(p.23)。

このような立場から、ガルシア＝カシクルーエは、『交錯する文化』において、今日のラテンアメリカでの、知識人や芸術家と社会との関わり、一般大衆の教養文化の受容の実態、国家による伝統の演出、民芸品製作における今日的変化、落書きや漫画など、実に多様なテーマについて、様々な角度から経験的・理論的検討を行っている。そうした中で明白に示されてゆくことの一つは、今日の現実において、いわゆる「伝統的なもの」といわゆる「近代的なもの」とが、いかにして共に組み込まれて相互に連結しつつ存在しているか、ということである。ガルシア＝カシクルーエ自身が、メキシコ中部で民芸製作についての現地調査を行った際のエピソードは、とりわけ人類学者にとって示唆的なものである。

彼は、異彩に富んだ「悪魔」の人形をつくる製作者たちの一人に、どのように着想するのかを尋ねた。すると製作者は、悪魔についての神話を述べたあと、それだけではない、という。では自分の夢などを題材にするのか、などと尋ねる調査者をあが笑うかのように、彼が持ってきたのは、挿し絵入りの聖書や画集（その中にはグリの画集もあった）、そしてグラフィックな素材を多く含んだ英語とスペイン語の雑誌のコレクションであった(p.226)。さらに、別の地方の民芸製作者は、サポテカ語を話す先住民であったが、彼が作るタピスリーは、ピカソやクリー、ミロのモチーフを用いたものであった(p.223)。確かなことは、彼らのこうした活動が、実に見事に、伝統と近代という二者択一的なカテゴリーを無化しているということである。

それでは、こうした現実を、一体どのようにして把握すればよいのであろうか。ガルシア＝カシクルーエは、ラテンアメリカ的な現実を、アルチュセル的な言葉づかいで、「多
反復と生成

時間的混在」(heterogeneity multitemporal)と形容している(p.72)。5.3.2.3.でも触れ
たように、アルチュセルは社会的全体を「比較的自律した」諸審級の複合体と考えていた
が、そこにおいて、それぞれの審級は独自のリズムやローテーションをもって構成されて
いるものであった。例えば、資本主義社会の社会的全体は、アルチュセルにとって、生物
学的時間、資本主義的生産の時間、政治的時間、イデオロギー的時間、科学的時間、イデ
オロギー的時間など、様々な時間性の複合体であり、社会的過程は、こうした様々な時間
的な現実は、このような意味で、まさに多くの時間性（資本主義的なそれも含む）が
交錯しあう状況として理解することができるだろう。サボテカ語を話しながらピカソのモ
チーフを引用するメキシコの民芸製作者（彼はまた自分の民芸がいかにして売れるかにつ
いても熟知している）が、何らかの形で、先住民文化の時間性、現代芸術の時間性、そし
て資本主義的生産の時間性を連動させていると考えうことは疑い得ないのである。

5.4.1.3. 「近代的社会状況」

ところで、このような状況は、必ずしもラテンアメリカにのみ見られるものではない。
ガルシア＝カンクリーニは、P・アンダーソンに依拠しつつ、こうしたラテンアメリカの
状況がどれほど、今世紀初頭のヨーロッパ大脳の状況と異なったものであるのかと問う
(pp.69-73)。アンダーソンは、近代文化の最も輝かしい時期の一つであった今世紀初頭、
当時の世界資本主義のトップランナーであったイングランドが文学や芸術においては独自
の運動を何一つ生み出して、ヨーロッパ大陸やアメリカ合衆国の方がその中心であったこ
とを指摘して、ヨーロッパのモダニズムが、むしろ「半ば貴族制的支配秩序、半ば産業
化された資本主義経済、そして半ば現れつつあった、あるいは半ば反逆的であった労働運
動の交叉点に生起した」ものであったという指摘を行っている(Anderson 1984:105) *34。
ここで確認できることは、高度な近代文化と半ば前近代的な社会経済的構造の共存という、
ラテンアメリカの知識人たちが自嘲をこめて指摘してきた状況が、実はかつてのヨーロッ
パの姿そのものでもあったということである。一言でいうなら、近代的であるということ
は、社会全体が完全に近代化されていることを必ずしも意味しない。むしろ、近代と前近
代が交互する社会状況は、それ自体で、言葉の十全な意味で近代的な社会状況だと考え
るべきなのである。
このような議論を踏まえ、筆者は以下において、「近代的社会状況」という言葉を次のような意味で使うことにする。すなわちそれは、一般に、近代によってもたらされるところの、近代的な社会的実践と非近代的な社会的実践が共存し交錯するような多時間的混在の状況のことである。5.3.2.における言葉遣いを利用して述べるなら、「近代的社会状況」とは、伝統的及び近代的な様々な「法則の静かなる国」から構成されている状況であり、そこにおける個々の行動は、こうした様々な「法則の静かなる国」によって多元決定される形で行われるものとして理解することができるだろう。そして筆者は、一般に、今日の世界に見出されるあらゆる社会的状況は、ここで述べている意味での「近代的社会状況」として把握すべきものだと考える。このことの意味は、いままでもなく、この論文にとっても小さくもないものである。なぜならば、マプーチェ社会もまた、チリという近代国家の社会経済的体系に組み込まれ、そして今の国の文化と不斷の接触を行っているという意味で、一つの「近代的社会状況」を構成しているからである。そして、個々のマプーチェの人々は、こうした中で、近代的・非近代的な様々な時間性と絶えず同時的に関わりながら、その社会的実践を行っているのである。

つけ加えるなら、こうした根本的に複数的なものとしての「近代的社会状況」は、今日の欧米先進国においても必ず見いだされるはずのものである。確かにこれらの社会では、通常の意味での「伝統的なもの」は多くの場合既に消え去って、代わりに「近代的なもの」のみが氾濫しているようにみえるかもしれない。しかし、少し考えればわかるように、人間が機械でない限り、つまり身体というものをもとにして生活する存在である限り、人間の生活が完全に「近代的なもの」の中に解消されるようなものになるということは、原理的に言ってありえないのであって、そうした意味で、何らかの形で「伝統」というものについて考えることの意義は失われていないのである(cf.5.4.2.3.)。もし、今日の欧米社会において、「伝統」という概念がもはやいかなる意味をも持たないと考える人は、事態のある印象的な一面に目を奪われて、文字通り自らの足元を見失っているのだろうか。
反復と生成

5.4.2. 近代における「法則の静かな国」

5.4.2.1. サン・ブルーの洞察

さて、「近代的社会状況」を把握しようとするとき、すぐに必要となってくるのは、近代における「法則の静かな国」とはいかなるものか、ということである。これについて考えるための出発点として、まず、18世紀後半に書かれたJ・J・ルソーの書簡体小説『新エロイーズ』(Rousseau 1799[1761])の一節を、アメリカの文芸批評家M・パーマーのコメントを参照しつつ、見てみたい。そこで抜粋するのは、スイスの田舎を離れてバリにやってきた主人公サン・ブルーが、はじめて目にする大都市の人々の生活の様子を、故郷の恋人ジュリーヘ興奮をもって書き送った書簡であるが、この一連の文章は、ヨーロッパにおける社会的な意味で近代の黎明期に、ルソーがこの近代という社会現象の本質を既に驚くほど正確に見抜いていたことを示すものである。

バリに到着してから最初の手紙で、サン・ブルーは、バリの生活様式にどこか惹かれつつも、それが大きな不安を自分に与えることを記している。「ぼくはひそかなる恐怖をいやだいて世間という広大な砂漠に入りました。」ぼくはこの国の言葉が理解できないし、だれもぼくの言葉を理解しません*36。(····) 善いもの、悪いもの、美しいもの、醜いもの、真理、美德、それらは局部的に、場所を限られて存在しているにすぎません。

(····) だれもがたえず自己矛盾に陥っているから、これはいけないと思ってみることさえしないのです。····要するに、すべてが理不尽でありながら何一つ人を憤慨させないのです、慣れてしまっていますから。····さしあたりは、ぼくがこの人の群れを砂漠と呼ぶのは正しいかどうか判断してください。そして、たえず変化して自壊していく感情と実の空溝な外見しか見出せない孤独、一瞬眼を射るだけで捕えようとすると途端に消えてしまう怨霊と亡霊しか眼に入らない孤独を、ぼくが恐れるのが正しいかどうかかも」(pp.266-70)。しかし、やがて、彼はこの世界をより内側から眺めることができるようになる。彼は書く。「ついにぼくは急流に身を投じました。(····) このにぎやかな、騒々しい生活にある種の魅力がないわけではない、おびただしく多種多様な事物が新参者にはながかしか愉快でないことはないのです。(····) いっさいが空疎な外見にすぎず、あらゆるもののが時々刻々変わりますから、ぼくは感動している暇がない、くわしく検討している暇ありません」(pp.282-3)。「ぼくはこんな騒がしく落ち着かない生活が人を引き込む酔い
反復と生成

心地を感じはじめているのですよ。無数のものが眼のまえを矢のように通り過ぎていくときにめまいを覚えますね、それに似た気分におちいっています。ぼくをびっくりさせるもの、どれひとつとしてぼくの心に触れないので、それが全部いっしょになって感情の流れを乱したり、せき止めたりして、ためにときとして自分が何者であるのか、だれに属しているのかを忘れることさえあるのです」(p.293)。

バーマンは、このサン・ブルーの田舎から都市への移動を、19世紀から20世紀にかけて、全世界で、数限りない若者たちが反復することになるはずの、「祖型的な移動」(archetypal move)であると評している(Berman 1983:18)。様々な面において同一性への強い力が働いている田舎の生活とは違い、都市では、「あらゆるもののが時々刻々変わってゆく」。

反復という視点から言うならば、まず、都市のもたらす「多種多様な事物」は、新参者にとっては、自分の身体的＝物質的反復のハビトゥスを根底からかき回して解体してゆくものである。それゆえに、サン・ブルーは、「ぼくはこの国の言葉が理解できないし、だれもぼくの言葉を理解しない」と書くのである。それだけではない。彼は、自分が挾りどころとしていた精神的反復の「法則の静かな国」、すなわち真理や善悪や美醜についての一連の信念もまた、相対的なものでしかないことを思い知らされる。そして、この「たえず変化して自壊していく感情と実の空髄な外見しか見出せない孤独」は、彼を根底から恐れさせることになる。

しかしながら、彼は同時に、そこにある種の魅力、「酔い心地」のような魅力が存在することをも発見してゆく。「無数のものが眼のまえを矢のように通り過ぎていくときにめまいを覚えますね、それに似た気分におちいっています」。このサン・ブルーの言葉は、明らかに、5.1.4.で引いた「不安とは、自由の目まといであって、精神が総合を定立しようとして、自由がいまや自身の可能性をのぞきこんでその身をささえるために有限性につかまるとき、目まが起こる」というキルケゴールの言葉とひそかに反響しあうものである。

身体的＝物質的反復の「習慣的記憶＝拘束」が激しくかき回され、精神的反復の「法則の静かな国」が根底から相対化されるなかで、サン・ブルーは、そして彼に続いて田舎から都市へ移動した全世界の若者たちは、生成的現実としかふれ合い、そこから何とか新しい自己を見いだしてゆこうとする、キルケゴール的なドラマの中に、否応なしに放り込まれていったのである。

ただし、人間にとって、こうした生成的現実と絶えず向き合うというようなことは、もちろん耐えられることではない。慧眼なサン・ブルーは、人々がこうした状況にどのよう
反復と生成

に適応しているかをもまた書き記している。「だれもがたえず自己矛盾に陥っていながら、
これはいけないと思ってみることさえしないのです。（…）要するに、すべてが理不尽で
ありながら何一つ人を憤慨させないのです、慣れてしまっていますから」。つまり、近代
社会に住む人々は、物事をあまり真剣に正面から受けとめないという方法によって、現実
の生成性のもつ破壊力から身を守る習慣を身についているのである。田舎から都会に出て
きたばかりの者は、「すべてが理不尽である」現実のもろに向き合って、めまいを感じる。
しかし、時がたつとともに、次第にそうした現実にも慣れてしまい、「何一つ人を憤慨さ
せない」ようになるのである。

5.4.2.2. マルクスとジンメル

サン・ブルーの洞察は、近代における「法則的静かな国」の特徴を考える上で決定的に
重要な、近代の二つの側面に正確に言及するものとなっている。それは、一方では絶え間
ない変化という側面であり、他方では、そうした現実への防衛機制としての変化への慣れ
という側面である。そして、この二つの側面について、近代社会の基盤となる社会的実践
であるところの資本主義経済の性質とも関係づけながら、鮮やかに描写を行ったのが、マ
ルクス＝エンゲルスとジンメルであった。

近代社会が本質的に抱え持つ、絶え間ない変化という側面は、M・バーマンが指摘した
ように (cf. Berman 1983:chap.II)、『共産党宣言』の中の「ブルジョア時代」に関する記
述の部分で、これ以上ないほど見事に描かれている。「ブルジョア階級は、生産用具を、
したがって生産関係を、したがって全社会関係を、絶えず革命していなくては生存しきれ
ない。（…） 生産のたえまない変革、あらゆる状態のやむことのない同様、永遠の不安定と
運動は、以前のあらゆる時代とがうブルジョア時代の特色である。固定した、さびついた
すべての関係は、それにともなう古くてとうとい、いろいろの観念や意見とともに消滅
する。そしてそれらがあられに形成されても、それらはすべて、それが固まるまえに、古
くさくなってしまう。いっさいの身分的なものや常在的なものは、瞬のように消え、いっ
さいの神聖なものはけがされ、人々は、ついには自分の生活上の地位、自分たち相互の関
係を、ひやかさな眼で見ることを強いられる。自分の生産物の販路をつねにますます拡大
しようという欲望にかかりたてられて、ブルジョア階級は全地球をかけわまる。どんなとこ
ろにも、かれらは果を作り、どんなところをも開拓し、どんなところとも関係を結ばねば
反復と生成

ならない」(Marx,Engels 1971[1848]:43-4)。

M・バーマンは、この中で表現されている、絶えず新しいものに向かって自己革新を行っている経験を、「近代の経験」(experience of modernity)と呼ぶ。近代的であることとは、「我々に冒険、力、喜び、成長、我々自身と世界との変化を糸合すとともに、同時に、我々が所有する全てのもの、全ての知識、我々の全ての存在を破壊する脅威も伴うような環境の中に身を置くこと」である(Berman 1983:15)。この経験の様式は、マルクス＝エンゲルスが明確に表現しているように、社会経済的な領域と文化的な領域の双方にまたがるものであって、それは疑いなく近代的なものの中核にある特徴であるということができる。

しかし、「あらゆる堅固なもののが空気の中に溶けてゆく」ような近代の運動は、人間にとどめ、しばしばそのままで形では耐え難いものであり、それゆえに、これを補うようなもう一つの特徴が生まれてくることになる。それは、サン・ブルーが書いていたあの「すべてが理不尽でありながら何一つ人を憧憬させないのです、慣れてしまっていますから」という特徴であり、それは、マルクス＝エンゲルスの「人々は、ついては自分の生活場の地位、自分たち相互の関係を、ひややかな眼で見ることを強いる」という言葉によっても触れられているものである。そして、この問題をおそらく最も早くに明瞭かつ分析的な言葉で論じたのが、今世紀初頭前後、『貨幣の哲学』(Simmel 1990[1907])などの著作を通じ、貨幣経済の支配する世界における人間存在の諸相を鋭く分析したG・ジンメルであった*37。ここでは、近代性のこうした側面を最もよく反映するところの、大都市に生きる人間の精神生活に関するジンメルの言葉を引くことにしよう*38。

「大都市型の人間は、外的・内在的な刺激の迅速で間断なき変化に由来するところの神経興奮の増大に、その心理学的基盤をもっている。(….)それゆえ、大都市型の人間は、彼を根本から打ちのめしかねないような、外的環境の流動性や食い違いの脅威に対する防御器官を発達させることになる。彼は、心ではなくて頭で反応するようになるのである。(…)大都市の人間における知覚作用の発達と知性の優越には、こうした大都市的生活が背景にある」*39。そして、物事の知性的処理の慣習は、さらに、大都市の人間特有のある精神的態度を生み出すことになる。「無感動な態度ほど、大都市に間違いなく限定的にみられる心理現象はないであろう」。人々は、大量の刺激を前にして、そうしたものにいちいち感情的に反応することに疲れてしまう。「物事は、無感動な人にとっては、すべてが同様に平らで灰色に見える。どの一つも、他のものより優先するには価しないのである」。
反復と生成

大都市社会あるいは近代社会における物事の非感情的・知性的処理の傾向を解明したジンメルの議論は、少し後に、近代的なコミュニケーションの様式の中に「出来事の情報化」という特徴を見出したW・ベンヤミンによって引き継がれることになった*40。ベンヤミンは、例えば、そのポードレール論において、新聞や写真といった近代社会特有のコミュニケーション形式が、出来事を単なる情報に還元して、それがもつ衝撃性をほとんどすべて消し去ってしまうことを鋭く指摘する（Benjamin 1975[1940]：168–73, 206–8）。例えば、物語と新聞とを比べるならば、この点は明白になる。ベンヤミンは、物語というものが、出来事を純粋の情報として伝達するのではなく、それを一度報告者の生に沈潜させた上で、一つの経験として、聞き手に伝達しようとすることを指摘する。ベンヤミンによれば、このために、物語を通じて、聞き手は、出来事が内包する衝撃性をも、何らかの形で（歪曲された形においてであっても）受け取ることができるのである。これに対して、新聞情報の諸原則（新奇性、短さ、解り易さ、個々の情報相互の無関連性）は、読者が出来事を自分の経験の一部として同化することを困難にし、読者がそれを純粋な情報として受け取ることを促す方向に働くのである。この例にもみられるように、一般に近代的なコミュニケーションの形式は、出来事としての個々の経験や記憶がもつ衝撃性を奪い取って、それらを意識の統制のもとに馴化してしまう傾向をもっている。

5.4.2.3. 近代における「法則の静かな国」

近代がこのような二つの性質をもつとすれば、そのような中で成立する「法則の静かな国」は、いかなるものになるのであろうか。筆者の考えによれば、それは、伝統的な「法則の静かな国」と比べ、よりゲーム的な性格を持ったものとして特徴づけられるものである。

ブルデューが「ゲーム感覚」について論じている、『実践感覚』（Bourdieu 1988[1980]）の中の一節は、この問題を考えるための出発点としてきわめて好都合なものである（その一部は5.3.3.4.で既に引用した）。『場の諸要求に対する先取り的調整としての実践感覚の特に模範的な例は、スポーツ用語で「ゲーム感覚」とよばれるものであるが、これはハビトゥスと場、社会化した歴史と客観化された歴史との奇跡的といってよい出会いのかなり正確な観念を与えてくる』（p.105）。ブルデューはここで、一連のルールに従って行われる「ゲーム」の実践が、それらのルールに合致するものではあるが、同時に経験的にし
反復と生成

か獲得することのできない身体的習熟に基づいて行われることを指摘する。そして、「ゲーム」に参加する人は、度重なる実践の中で、しばしばそれが「遊び」であることを忘れ

るほどに熱中し、"illusio"（錯覚を意味するラテン語であるが、原義は「遊びの中にある

こと」であり、ブルデューはこの両方のニュアンスでこの言葉を用いている）ととらわれ

てしまうのである*41。

しかし、ブルデューによれば、ゲームは、通常の社会的実践と多少異なったものでもあ

る。「ゲームが問題となる時、場は明瞭に人為的な社会的構築物となる。(...)

ゲームへの参加は準＝契約の形態をとる。この契約はしばしばきりと呼び覚まされる

（オリエンピックの宣誓、フェアプレイへの訴え、そしてとりわけ審判の存在）。(...)

反対に、

長期の緩慢な自律化過程の産物であって、こう言ってよければ対自的ゲームでなく即時的

ゲームであるところの社会的場にあっては、ひとは意識的行為によってゲームに参加する

のではなく、ゲームの中でゲームとともに生れる。そして信仰・イリュジオ・投資の関係

は、そのようなものとして自覚されないだけに一層全面的で無条件的である」(p.107)。

つまり、ゲームの場合には、それにいかに情熱を引き起こすものであろうと、それが一連の

人工的なルールに基づき一定の人工的な空間の中で行われる実践であることは、つねに最

初に明瞭に想起される。これに対して、ブルデューによれば、これほど人工的な特徴をも

たない、通常の社会的実践においては、人は、自分が一種の"illusio"にとらわれているこ

とをほとんど自覚しないのである。

さてここで、先に論じた近代の二つの特徴を思い起こすならば、次のような結論を導く

ことができる。つまり、近代がもたらす間断なく変化と知性化の傾向は、あらゆる社会的

実践を、人工的なゲームの方向に近づける働きをする、ということである。容易に分かる

ように、ゲームとは、近代の二つの特徴とまさに合致したものである。まず、人工的なゲ

ームにおいては、ゲームのルールがもともと知性化されているし、また、ゲームのルール

自体が変更されることも珍しくない。そして、こうした変更が与える情緒的な衝撃も、

「遊び」であるがゆえに、不在ではないにせよ、それほど大きくはないのである。さて、

通常の社会的実践のおいては、本来、実践の場への自らの参与は、ブルデューが指摘する

ように、より非自覚的で、信仰に近いものであるはずなのであるが、しかし、「近代的社

会状況」においては、絶え間なく変化しあるゆるものを知性化・情報化してしまう近代の

作用の中で、実践の場への参与は、しばしばあたかもゲームであるかのような様相を帯び

てしまう。そして、非自覚的であった信仰は自覚的な「準＝契約」に近づき、人生はそれ
反復と生成

自体が人工的なゲームに類似することになるのである。

マルクス＝エンゲルスとジンメルが、彼らがそれぞれ指摘した近代の特徴の背後に、資本主義経済のメカニズムを見抜いていたように、こうした「法則の静かな国」のゲーム化の背景には、いえまでもなく、一つの巨大な、そして今ますます勢力を増大させつつある「法則の静かな国」、すなわち「資本主義経済の国」が存在している。この「資本主義経済の国」が、近代における他の一連の「法則の静かな国」と異なっているのは、それがほとんど完全に人工的で知性化された国、ほとんど「ゲームの国」そのものであるかのような国であることである。そして、この「資本主義経済の国」は、政治・官僚機構・科学・芸術など、いわゆる近代社会の各部分を構成する、ある程度自律的な領域であったところの一連の「法則の静かな国」をも#42、今日、次第に浸食して自らの内部に統合しようとしているといえる#43。

ただ、この強大な「ゲームの国」による我々の生活の支配は、次の三つの理由から、完全に達成されるとはありえないだろう。第一に、様々な社会的実践が人工的で知性化されたルールによっていかに大きな部分を支配されたとしても、人生そのものが契約ではない以上、究極的には、社会的実践の場への参与における信仰あるいは"illusio"の意味が消えないことはない。第二に、社会的実践が基本的にハピトゥスという身体的なものに基づいている以上、それが完全に知性化されることはない。このことは、場とルール自体が本来は完全に知性化されているはずの、人工的なゲームにおいても、人々はそれに熱中するあまりにそれが「遊び」であることを忘れてしまう事実からも理解することができる。実践への場の身体的な参与が、ゲームの参加者と場との知的関係を退けて、参加者を信仰あるいは"illusio"の領域に引きずり込むのである。そして第三に、上の二つの点とも重なりあうものであるが、5.4.1.において見たように、近代というもの自体が本質的にポストモダン問題性を内包しているがゆえに、「ゲームの国」の支配が強まれば強まるほど、これと矛盾するものを求める力もまた強まると考えられる。
反復と生成

5.4.3. 近代における存在論的反復

5.4.3.1. 近代性の問題：ボードレールからベンヤミンへ

近代社会における出来事のめまぐるしい生起と、それに対する適応としての出来事の情報化。二つの現象は密接に結びついたものであるが、しかし、両者の間に全く隙間がないわけではない。例えば、都市的な「無感動」な精神的態度をとる生活を必要としていない、田舎から出てきたばかりの者は、都市における「あらゆる堅固なものが空気の中に溶けてゆく」プロセスを正面から受けとめてしまう。初めてパリに出てきたサン・プルーの、「無数のものが眼のまえを矢のように通り過ぎていくときにめまいを覚えますね、それに似た気分におちいっています」という言葉は、まさにそうした中から出てきたものである。

確かに、サン・プルーが言うように、近代社会に住むほとんどの人間は、こうした現実に「慣れて」いて、それとも直面しないようなメカニズムを高度に発達させている。しかし、だからといって、近代社会に住む人間にとって、こうした現実のも意味が完全に失われているわけではない。近代の現実の生成性は、一方で、近代人に独特の不安感を与え、哲学的な思考を促すことになった。ハーヴェルマスが書くように、「近代は、規範というものが持たないために、自らの均衡を、自らが生産した分裂から出発して発見しなければならない。そしてこのことが、ヘーゲルが『哲学の必要の源』として理解したところの不安を生み出すのである」(Habermas 1988 [1985]:19)。他方で、近代の芸術家たちが指摘したのもまた、このような近代社会の生成的現実と正面から向き合うことにはかならなかった。19世紀の中葉、ボードレールが初めて今日的な意味で「近代性」(modernité)の概念を用いた時には、彼の念頭に置いていたのも、このことであった。

ボードレールの評論『近代的生活の画家』(Baudelaire 1992 [1863])の中のある有名な一節を引こう。「そうして彼は行く、走る、探す。彼は何を探しているのか？ 確かに、私が描写してきたこの男、活発な想像力を持ち、『人間の巨大な砂漠』をいつも駆け巡っているこの孤独な男は、単なる遊歩者よりもずっと高い目標、状況の中ではない快楽とは異なった、もっと一般的な目標を持っているのだ。彼は、『近代性』とでも呼ぶことができるような、あるものを探しているのである。（・・・）彼が目指すのは、流行がその歴史性の中に持ちうる詩的なものを流行から引きずること、移ろいゆくものの中から永遠なるものを引きずることなのである」(p.381)。かつてサン・プルーがおそるおそる近づいた「世間と
反復と生成

いうこの広大な砂漠」の中を、ボードレールの画家は今や、自ら休みなく動きまわって、そこから「詩的なもの」、「永遠なるもの」を引きだそうとする。ボードレールにとって、この「詩的なもの」、「永遠なるもの」は、つねに驚きとともに発見されなければなら
ない。なぜなら、「一切の『近代性』が古典的なものとなるに値するためには、人間の生が
意図しないで(involontairement)与えるところの、神秘的な美が引き出されなければならない」からであり(p.382)、確かに、ベンヤミンがいうように、「ボードレールは衝撃の経
験をかかの芸術的活動の中心に据えた」のであった(Benjamin 1975[1940]:174)。「移ろい
行く」現実の中から「驚き」とともに引き出される「詩的なもの」、「永遠なるもの」。
これのようにみれば、ボードレールの「近代性」の概念が、存在論的反復と直接に関わるも
のであることは明らかである。

20世紀に入って、W・ベンヤミンは、こうしたボードレール的な時間性にさらに歴史的
な深みと社会的な広がりを与えて肉付けしていった。彼は、「歴史哲学テーゼ」(Benja-
min 1969[1942])の中で、「近代性」を探求するボードレールの画家の「人間の巨大な砂
漠」の空間の中での彷徨が、実は時間の中の彷徨でもあったことを示すことになる。「過
去の真のイメージは、ちからとしかあらわれぬ。一回かぎり、さっとひらめくイメージと
してしか過去は捉えられぬ。認識を可能とする一瞬をのがしたら、もうおしまいなのだ。
(…) なぜなら、過去の一回かぎりのイメージは、そのイメージが向けられた相手が現在
であることを、現在が自覚しないかぎり、現在の一瞬一瞬に消失しかねないのだから」
(p.115)。そしてベンヤミンは、この息詰まるような注意力によって現実化される過去の回
帰を、マルクスを想起しつつ、さらに社会的変革の問題に結び付ける。「過去を歴史的に
関連づけることは、それを『もともとあったよりもに』認識することではない。危機の瞬
間にひらめくような回想を捉えることである。歴史的唯物論の問題は、危機の瞬間におも
いがけず歴史の主体のまえにあらわれる過去のイメージを、捉えることだ」(p.116)。
こうして、ベンヤミンにとって、歴史そのものが、こうした過去の回帰（あるいは永遠回
帰）によって構成されるものということになる。「歴史という構造物の場を形成するのは、
均質で空虚な時間ではなくて、＜いま＞(Jetztzeit)によってみたされた時間である。だか
らロベスピエールにとっては、古代ローマは、いまをはらんでいる過去であって、それを
かれば、歴史の連続から叩きだしてみせたのだ。フランス革命はローマの自覚的な回帰だ
った。それは古代ローマを引用(zitieren)した－ちょうど、流行が過去の衣裳を引用する
ように。(…) 流行は、過去への、狙いをさめた跳躍なのだ。ただしこの跳躍は、支配
反復と生成

階級の統制下にある競技場でなされる。同じ跳躍が、歴史の自由な空の下でなされるならば、それは弁証法的な跳躍であり、マルクスが理解した意味での革命にほかならない (pp.124–5)。

ここでは何より、ベンヤミンの「いま」 (Jetztzeit) の概念が、5.3.3.1. でみた社会的レベルでの存在論的反復に厳密に対応するものであることを強調しておきたい。ちょうどマドレーヌが分析家の言葉をきっかけにして、ある原初的な意味をもつ幼児期の記憶を回復し、それをもとに反復構造を逆立て新たな形で未来を作って行ったように、「危機の瞬間におもいがけず歴史の主体のまえにあらわれてくる過去のイメージを捉えること」は、硬直して機能不全となった社会を、新たな歴史に向けて開いてゆく可能性を与える。近代社会は、つねに変化を行うざるをえない運命にある以上、時折、こうした過去との存在論的出会いを行うことが不可避なのであり、そしてこの出会いは、後方に向かう「想起」ではなくて、前方に向かう「反復」でなければならない。これが、ベンヤミンの「いま」 (Jetztzeit) の概念が反復の理論にとってもつ意味である。

5.4.3.2. 近代における存在論的反復

しかし、ここで我々は重要なことを思い出さねばならない。それは、ほとんどの近代人が、物事を知性化して処理し、出来事を情報化してそこから衝撃性をそぎとってしまうような、無感動な精神的態度を身につけていっているという事実である。それゆえ、近代社会の生成性がそれ自体いかに「哲学の必要の源」であり、「近代性」や「いま」の概念に根拠を与えるものであるにしても、近代的な「法則の静かな国」を生きる人々のほとんどは、こうした存在論的反復の地平から逆に遠ざけられてしまっている。逆説的であるのが、近代的な生活の中には、存在論的反復の出現を告知するある「驚き」も「めまい」も、そしてキルケゴールがかつて生き生きと語った「自由」も「精神の総合」も「現実との発見的関係」も、すっかり陰をひそめてしまっているのである。

実は、ボードレールの近代性の概念、ベンヤミンの歴史の概念は、ある意味で、このような状況のもとにある近代人が、いかにして詩的経験（すなわち存在論的反復の経験）を自ら的生活中に回復することができるのか、という問題と格闘する中から出てきたものにほかならない。だからこそ、ボードレールの画家は「近代性」を探し求めて「人間の巨大な砂漠」をわざわざ彷徨しなければならなかったのであるし、またベンヤミンは、「認識
反復と生成

を可能にする一瞬をのがしたら、もうおしまいなのだ」という、緊張感のみなぎった言葉を発していたのである。

我々は、ペンヤミンの論文「ボードレールのいくつかのモティーフについて」(Benjamin 1975 [1940])において、この二人の思索が、相互に絡みあった形で結晶化しているのをみることができる。そこで発せられている根本的な問いを、筆者の言葉に言い換えるなら、次のようなだろう。第一に、近代社会に生きる人々の「規格化され変質させられた生」(p.166)の中で、存在論的反復はいかなる形で可能になるのか。そして第二に、こうした中で成し遂げられる存在論的反復は、いかなる特質を持ったものなのか。

ペンヤミンによれば、第一の問いに関してボードレール（そして後にブルースト）が提出した答は、近代の経験の構造において、問題は「偶然」に依存するということである。既に指されたように、ボードレールは、「一切の『近代性』が古典的なものとなるに値するためには、人間の生が意図しないで(involontairement)与えるところの、神秘的な美が引き出されなければならない」と書いた。実際、すべての経験を情報の形で駆動する傾向にある近代人が、出来事の衝撃性を受けとめるためには、その出来事があらゆる意図の外で生起する以外には。物事が多く予想外の状況において、予想外の形で生起するとき、近代の「法則の静かな国」も、不意打ちを食らって、一瞬たじろぐことになる。ボードレールが狙うのは、まさにこうした瞬間であり、それゆえに彼の画家は、行き、走って、こうした瞬間を探さなければならないのである。ちなみに、物語を念頭におけばよくわかるように、前近代的な経験の構造のもとでは、出来事は、個人的記憶と集合的記憶の双方と調和的な形で、それ自体の豊かさを完全に剥ぎ取られることなく同化されるのであって、出来事は意外性を持たなくても十分に衝撃的でありうる*44。それゆえ、ペンヤミンが正しく指摘するように、この偶然性という要因は、近代的な経験の構造の中でのみ要請されるものであることがある(p.168)。

それでは、こうした中で生起する詩的経験（存在論的反復の経験）は、前近代的なものと近代的なものとで異なるだろうか。この点に関してペンヤミンは、はっきりと両者の差異を指摘している。前近代的な世界では、万物照応(correspondances)の原理の中で、出来事は衝撃性を保ちつつも宇宙全体との調和の中で同化されていたが、近代的な世界においては、こうした万物照応の原理は、現在のものといいうよりは、もはや過去から回想され復元されるべきものではない (pp.199-200)。それゆえ、近代詩人のプロトタイプたるボードレールの詩は、前近代の詩のように万物照応の世界への単純な回帰を唱えることはも
反復と生成

はやできず、その中核部分は、そうしたことが不可能なことをすでにと自覚している、
「経験を騙しとられた近代人」(p.197)の憂鬱によって彩られることになる*45。こうした
状況は確かに、前近代的な立場に立てば、楽園追放のようにみえるかもしれない。しかし
ペンヤミンは、むしろそこに現れている経験の斬新さに注目する。「憂鬱は赤裸々な体験
を提示する。憂鬱の人は、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きはなく、アウラもまだない」(p.205)。つまり、近代の詩
的経験（存在論的反復の経験）は、前近代のそれに戻ることができないという意味では新
しいものであるのだが、しかし、前近代の詩的経験（存在論的反復の経験）が前提として
いるような「息吹き」や「アウラ」をすべて引き剥した、むしろしの原始状態の前に人間
を連れて行くという意味では、驚くべきことに、いわば「前近代以前」に遊る経験である
ということになる。

ペンヤミンは、こうして、反復の理論にとっても決定的な重要性をもつ一つの事実を指
示す。それは、我々がこれまで存在論的反復と呼んできた経験は、こうした近代的な経
験の構造の中でのみその全貌（つまりキルケゴール的あるいはニーチェ的な反復を含めた
全体）を把握することが可能になるものであるということである。キルケゴールは、「反復と
想起とは同一の運動である、ただ方向が反対だというだけの違いである。つまり、追憶さ
れるものはかつてあったものであり、それが後方に向かって反復されるのだが、それとは
反対に、ほんとうの反復は前方に向かって想起されるのである」(Kierkegaard 1956
[1843]:8)と書いた*46。前近代的社会における存在論的反復の典型的な形態である「想起」
（プラトン的、あるいはプラフーチ的な）は、万物が照応し、個人的記憶と集合的記憶
が交流しあうような調和的な宇宙においてなされるものであり、それは、たとえ驚きをと
もうものであっても、ある必然性のもとで、完成された過去を志向する経験となざる
をえない。これに対して、すべての近代人は、サン・ブルーとともに、「あらゆるもののが
時々刻々変わり」、「善いもの、悪いもの、美しいもの、醜いもの、真理、美徳、それら
は局部的に、場所を限られて存在しているにすぎない」ことを知っているのであり、そこ
では、万物照応の前提は近代社会の絶え間ない運動によって引き裂かれてきている。
従って近代人は、「前方に向かって想起する」（つまり前に進みつつ後ろを振り返る）
というかなり逆説的な反復を行わざるをえないのである。キルケゴールが、「想起は異教
徒的な人生観であり、反復は近代的な人生観である」と述べるのは、まさにこうした意味
で理解されるべきことだろう (Kierkegaard 1956 [1843]:45)*47。
反復と生成

このような逆説的な行為を通して、近代人は、ある意味では、前近代の人々が持ち得なかったような原初的な経験を行う。なぜなら、近代社会の絶え間ない運動によって引き裂かれた宇宙は、「先史時代の息吹はなく、アウラもまだない」ような、「大地がむき出しの原始状態」の宇宙だからであり、従って存在論的反復は、それがこうした近代の時間性の中で行われる場合にのみ、言葉の真の意味で「赤裸々の体験」となりうるからである。

5.4.4. 6章と7章への前置き

最後に、この節で導入したいくつかの概念を用いつつ、6章と7章の議論について、その前提となることを簡潔にまとめておこう。

5.4.4.1. 6章への前置き

6章では、カラフケン湖西北部地域の居留地における「近代的社会状況」の中で、「マブーチェ的なハビトゥス」が「チリ的なハビトゥス」とどのような形で交錯しあっているかについて論じる。議論の中心的な目的は、今日の居留地における多時間的混在の中で、人々がいかなる精神的反復及び存在論的反復を営んでいるか、について考察することにほかならない。

ところで、「チリ的なハビトゥス」とは何かだろうか。もちろん、この言葉自体は、ほとんど曖昧過ぎるほど広範囲のものに指し示すものである。「マブーチェ的なハビトゥス」がそれ自体、「想起（コヌンパン）の原理」、「力の原理」、「水平性原理」という少なくとも三つの下位の「法則の静かな国」から構成されていると考えられたように、「チリ的なハビトゥス」は、いまだもなく、それ自体が種々多様な「法則の静かな国」から構成されていると考えられるだろう。

6章の議論においては、この「チリ的なハビトゥス」という言葉は、居留地周辺に居住するチリ人農民や近隣の町（ビジャリカ、バンギブジなど）に住むチリ人が大筋において共有している社会的実践の構造を指すことになる。それは、大まかに言うならば、チリ国家の政治・経済制度のもとにあり、キリスト教的な宗教的実践（カトリック及びプロテスタント）を主に含み、チリの国民文化（そこでは首都サンティアゴを拠点とするマスメデ
反復と生成

イアの文化的生産物が大きな比重を占めている）を基盤としつつ、ある程度チリ南部のローカルな特色に彩られたハビトゥスである。6章では、このような大まかな理解を念頭に置いて、それ以上この「チリ的なハビトゥス」自体については詳細に検討することはしない。それは、6章の目的は、「チリ的なハビトゥス」について考察することではなく、「マプーチェ的なハビトゥス」とそれとの関係を考察することだからである。

さて、6章における居留地の社会状況の検討は、「マプーチェ的なハビトゥス」、「チリ的なハビトゥス」に加えて、第三のハビトゥスとしての、「中間的なハビトゥス」の発見を導くであろう。これは、本来対立するはずの二つのハビトゥスにうまく折り合いをつくようとする中から出てきた本質的に折衷的なハビトゥスであるが、筆者の理解によれば、それは、ある宇宙論的なイメージのもとに、経済・政治・日常生活の様々な領域にある程度首尾一貫した体系を形作って、一つの「法則的静かな国」を形成するものである。

今日のカラフケン湖西北部地域の居留地では、これらのハビトゥスが共存、競合、交錯する中で人々はその社会生活を営んでいると考えられる。3つのハビトゥスは、彼らの日常生活においては、ある種平和な均衡状態を保っているのであるが、しかし何らかの出来事を機に、こうした均衡状態が破れて、人々が現実の生成性と向き合う自体が生じてくる。6章の後半では、そうした存在論的反復の地平において、今日の居留地の人々が、いかなる異種混沌的な反復が生みだしつつあるか、そしてそれと同時に、そうした異種混沌的な反復がいかにして、悲劇性とでも呼ぶべきものを備えるに至っているか、という問題を検討することになる。

5.4.4.2. 7章への前置き

6章の中で確認するところの、今日の居留地社会が抱えている悲劇性は、我々の考察を都市で生活するマプーチェたちに広げることを余儀なくさせる。今日の居留地社会において、「マプーチェ的なハビトゥス」は次第に顕在化して一種の論理的な袋小路に入りつつあり、他方で、「チリ的なハビトゥス」はそうした現実にさらに勢いをもって襲いかかって、そうした現実を支配しようとしている。そのような意味で、もし、カラフケン湖西北部地域の民族誌をめぐるこの論文を、失われつつある伝統への挽歌ではなく、未来への方向性を指し示すような、生成的な活力をもった記述にしようとするなら、都市に移り住んだマプーチェの人々が、自らの伝統をどのように受けとめ、それをどのように発展させて
反復と生成

いったかについて検討する作業は、避けることができないのである。

素材的な側面から言えば、7章の議論は、6章までの議論と二つの面で切断されることになる。第一に、自明なことも、7章の舞台は都築サントイアゴを中心とする都市部であって、これまでの議論が基本的に遵守してきた、言及の対象を基本的にカラフケン湖西北部地域に限定するという方針は、ここでは放棄されることになる。第二に、7章では、フィールドワークによるデータを離れ、基本的に文献資料に基づく検討が行われることになる。

議論の方向性という側面でも、7章の主要部分は、6章までとは質的に異なるものになるだろう。それは、5.1.4で導入した語彙を用いて述べるなら、6章までの議論があくまでも「チリのカラフケン湖西北部地域の1990年2月〜1992年2月における民族誌的現実」という文字通りの「現実性」から出発しつつ、そうした「現実性」に潜在する「可能性」を探ることによって、この社会的現実のもとで生成性を明るみに出そうとするものであったのに対して、7章では、そうした「現実性」の制約については比較的簡単に整理するにとどめ、「近代社会状況」のもとで「マプーチェ的なもの」がもうかる「可能性」について考察することに主眼を置く、ということである。別の言い方をするならば、7章では、都市におけるマプーチェの社会的実験の「同一性」についてはあまり語らず、むしろそこで可能なか「反復」の形態について積極的に語る、ということになるだろう。

7章では、カラフケン湖西北部地域以外の出身のマプーチェによるテクストを分析する際、カラフケン湖西北部地域の民族誌の検討を通じて得られた成果を利用して反復することになるが、そのことも、主に「反復」について語るという7章の方針のもとで、正当化することができる。なぜなら、そこで行おうとするのは、一連のテクストの正統的な解釈（「同一的な」解釈）であるというより、「可能な」解釈だからである。7章の議論が文献資料に依存し、フィールド的なデータによるいわば「基礎づけ」を欠いていることも、同じ観点から正当化しうるだろう。つまり、そこで検討されるのは、究極的には、同一性を志向するような「法則の静かな国」ではない、言い換えるならば、フィールドワークによってのみ把握されるような「現実性」の内部における身体的実践の構造（ハビトゥス）ではないからである。

5.3.3.3では、「過去との活発な対話の中で行われる存在論的反復はまた、過去を想起するだけでなく、未来に向かっての先駆けとなるものでもある」と述べた。7章の目的は、一言で述べるなら、今日のマプーチェの人々が、未来に向かっての先駆けとしての、こう

- 393 -
反復と生成

した過去との活発な対話をいかにして行っているか、について検討することであるといえ
る。7章の「未来への展望」というタイトルには、三つの意味が込められている。すなわ
ちそれは、カリフケン湖西北部地域の未来を考えること、「マブーチェ的なもの」の未来
を考えること、そして最後に、そうした作業を通じて、民族誌という実践の未来について
考えること、の三つである。
注 (5章)

*1 C・ダ＝クニャとV＝ジ＝カストロは、(究極的に「食人のギョト」によって理解されるところの)トッピナンバの食人と復讐の習慣について、それが、構造と出来事の枠組を越えて、社会的事実の中に時間性を導入するものであると論じているが、この論旨は、筆者のここでの議論と完全に一致するものである(Carneiro da Cunha et Viveiros de Castro 1985)。

*2 例えば、独自な形態で行われた「低地」のコナニヤトゥン (3.2.2.2. 参照。ただしこその儀礼の、事件としての側面については、付録3でより詳しい記述を行った)、事例22における「赤土」の奇妙なカマリクン (3.4.2.1)、事例27における戦争を思いとどまったための説得 (4.2.4.2.)、事例34におけるポロアでの裁判の経過 (4.4.2.2.) など。

*3 これは社会的現在の同一性について述べているのであるが、20世紀の物理学者、周知のように、さらにその背景にある自然的世界の同一性さえも仮象にすぎないことを示すことになった。永遠に等質的な時間における物体の運動を想定していたニュートン力学の破綻の中から出てきたのは、確率としてしか把握し得ない量子の世界と、時間と空間が不可分になった相対性理論の世界である。20世紀の科学において、世界が本質的に「生成するもの」「変化を続けて行くもの」であるという常識であり（宇宙の膨張はその端的な例である）、そしてこの科学的常識は、いまや、あらゆる微小なものを拡大しあらゆる巨大なものを縮小する科学技術を通じて、知らず知らずのうちに、一般常識における自然的世界の同一性の観念をも揺さぶりつつあるといえるだろう。

*4 「力の原理」は、5.1.2.の議論から明らかのように、あるレベルにおいて「出来事が構造を変化すること」を積極的に容認するものである。他方、「想定の原理」は、「力の原理」に比べれば、より「構造が出来事を吸収する」モデルと親和的なものである。しかし同時に注目すべきなのは、「想定の原理」がキルケゴール的な反転として機能する可能性を持っていることであり、それゆえ「想定の原理」は、それがこうした最も根源的な形で働き場合には、「構造が出来事を吸収する」といった静的な形態では把握しきれないような、本源的な「新しさ」を帯びた行為となりうるのである。

*5 『饗宴』のこの一節は、永遠のイデアの世界について論じるプラトン (ソクラテス) にしても意外なものでもある。E・トリアスはこの一節に、プラトンの中にいわば隠れた形で存在する生成の哲学を再発見してゆくための鍵を見出している(Trias 1983:53-5)。

*6 明らかに、引用文における「可能性」と「現実性」という言葉は、アリストテレスの「可能」と「現実」の区別に直接由来するものである。アリストテレス『形而上学』を参照。

*7 ドゥルーズ、「可能ななもの」(le possible)と「現実的なもの」(le réel)という区別がはらんでいる実在論的ニュアンスを批判し、ベルクソンに触発されつつ、「潜在的なもの」(le virtuel)と「現実的なもの」(l’actuel)という新たな区別を導入している。

*8 「身体的＝物質的反復」は、邦訳では「物理的反復」となっている。しかし、前後の訳では、「物理的」(physique)反復のみならず、「身体的」(physique)反復がこれに含まれることが伝わりにくい上、精神的反復(repétition psychique)との関係もわかりにくくなってしまいので、これは採用できなかった。とはいえ、"physique" のすべての意味を含むような日本語も存在しないので、苦肉の策として「身体的＝物質的反復」という訳語を用いることにする。

*9 端的な例として、動物の鳴き声の言語的認識の問題を上げることができるだろう。全世界ではほぼ同一のないネコの鳴き声が、異なった言語的実践の影響下でそれぞれ異なった形で習慣的記憶を形成し、それゆえに異なった形の音声として認識されることになるのである。

*10 精神分析理論の反復の問題系としての定式化は、「快感原則の彼岸」(Freud 1970b [1920]) 以降のフロイトの思索の中心に位置していたにもかかわらず、歴史的には、1950年代にラカンが精神的活動を開始するまで、しばらくな閣間でわれていた。ちなみに、ラカンが反復の問題を精神分析の最重要のテーマと見なしていたことは、彼が『エクリ』(Lacan 1966)の巻頭論文として反復強迫を主題とする「盗まれた手紙についてのゼミナール」を配置している事実に何よりも明白に表れている（『エクリ』は、この巻頭論文のみを例外としてすべて年代順に編まれている。

*11 キルケゴルのボンマーク語テクストにおける「異教徒的」の語は、「ethnisck」である（cf. Kierkegaard 1993 : 708 n. 4）。ある意味で彼は、ここで述べたような解釈を予期していたかもしれない。

*12 日本語訳では「追憶」（それがプラトンの「想起」を意味することは明白である）となっているが、「想起」に直して引用した。

*13 「反復」の原語（デンマーク語）"Gjentagelse" には、「反復する」と「あらためて受け取る」（取り戻す）の両方の意味がある。Kierkegaard (1954 [1843]) の訳注 44-10 (pp. 224-5) を参照のこと。

*14 この点については、Deleuze (1962:32-3) を参照のこと。ちなみに、ベルクソンは、無秩序の概念が秩序の概念を前提とする以上、秩序が無秩序から生まれると考えるのは誤っていると指摘している（cf. Deleuze 1966:6-7）。これを参考にして述べるならば、おそらくニーチェは、秩序が崩壊して生まれる無秩序の世界ではなくて、秩序の概念以降の混沌の時空において思考しているのであって、それゆえに彼にとって、混沌と秩序的関連性とは決して相互に矛盾するものではないのである。

*15 念のために言えば、ここで述べているのは、精神分析の治療についてのいわばドゥル
反復と生成

一様的（あるいはニーチェ的といってもよい）な解釈である。多面的でしかも方法的にもかなりの多様性のある精神分析の治療に関しては、それを理解する仕方もまたきわめて多様であり（実際、フロイト自身もいくつかの相異なる解釈を行っている）、ここで提示する理解が一般的なものであることを主張するつもりは全然ない。

*16 デルルーム自身、『社会学的方法の規準』におけるこのマニフェストに忠実だったかどうか疑わしい。R・バスティードは、デルルームが『宗教生活の原初形態』において、心理学的色彩の濃い集合表象の概念に説明原理を求めているのは当初の立場と矛盾するものだと指摘している（Pereira de Queiroz 1983:53に引用）。

*17 このような姿勢は、筆者たるそれはと異なった立場からであるが、既に福島（1992）によって表明されているものである。

*18 この引用は「『盗まれた手紙』についてのゼミナール」からのものであるが、この論文自体、こうした複数の主体間のシニフィアンの移動を、ポーの短編を一種の寓話として説明するものとなっている（Lacan 1966:1-61）。

*19 ここで全体社会という言葉は、厳密にいえば、直接的対人関係を越えたレベルで構成される社会的全体（それ自体にも様々なレベルがありうる）を一次近似的に把握するために、便宜のために使用すべき用語として用いているのであって、何か明確な境界を持った全体社会なるものが実体として存在することを主張しようとしているのではない。一例を挙げるとならば、会社や学校というような、多かれ少なかれ相互に知り合った人々から構成されているグループが全体社会とは呼びにくいが、「東京」、「首都圏」、「日本」などは、その社会政治経済的まとまりを根拠として、必要に応じて、全体社会として把握することができるだろう。

*20 このような意味で、イデオロギーの問題は、精神分析と社会学の境界領域において究極することは有益な作業であろう。フランスの集団精神分析の中心的学者の一人、R. Kaësによる『イデオロギー：精神分析的研究』（Kaës 1980）は、そうした方向での興味深い一研究である。

*21 トリアスは、科学的・道徳的法則の宇宙を、一種のヒエラルキー構造をなすものとして考える。つまり、この「国」の頂上には一つの宇宙論的イメージがあり、その下に諸法則（科学であれば法則、道徳であれば公式的・非公式的な法）、その下に、諸法則を現実に適用する際の定まりや規則、そして一番下に経験的基盤が存在する、というわけである。この「法則の静かな国」において、上層部は静かな秩序をなしているが、下層部は、絶えず特別な事実、例外的な事実とぶつかりあって揺れ動いている。そして、こうした特殊性や例外性が一定の臨界点を超えた時、「法則の静かな国」は崩壊して、生成的現実がむき出しの形で表れてくるのである（Trias 1983:125-6）。

*22 「法則の静かな国」のこのような特徴は、ヘーゲルによるこの概念の定義の中に既に内包されていたものである。つまりヘーゲルにとって、法則とは、現実のうちにある非同一性、不安定性を自覚が最初から排除した上に構築されるものであったからである。「法則の静かな国」は、「現象の全面をみたし切ってはいない。（・・・）法則は事情の異なるにしたがっていつも異なった現実をもっている」（Hegel 1971[1807]:147）。
反復と生成

*23 このような状況は、現代社会における自然科学の「法則の静かな国」についても言えることである。周知のように、自然科学の各分野、各下位分野において、それぞれを構成する諸法則が基づく宇宙論的イメージは、厳密にいえば、相互に微妙に異なっているのであって（例えば量子力学の宇宙論的イメージと相対性理論のそれは必ずしも一致するものではないだろう）、そうした個々の「法則の静かな国」が集まって、自然科学の領域という、全体としての「法則の静かな国」が出来上がっていると考えることができる。

*24 ヘーゲルにとって、悟性によって作られた同一性と、そこから排除された非同一性は、理性の働きのもとに二元論的な弁証法によって統合されてゆくべきものであった（Hegel 1866 [1812-16]:172-3）。しかし、生成的現実をこのような弁証法的思考によって把握しろうと考えることは、「イデオロギーは、矛盾するものを表面的で幻想的なものと化し、それらを（ヘーゲルにおけるように）見かけの上での本質の同一性の中に解消するものである」とトリアスが書いている通り（Trias 1983:76）、それ自体がイデオロギー的思考にほかならない。反復の理論の立場から言えば、ヘーゲルの弁証法のモデル（「法則の静かな国」）は、それ自体がイデオロギー的であるがゆえに、精神的反復のイデオロギー的側面を賛事に把握するものであるが、しかしこのことは同時に、そこから脱するための契機を見出しえないという事態をも招くものである。

*25 ここで出てくる「審議」（instance）とは、フロイトが法律用語から転用して作った精神分析用語を、アルチュセルがさらに転用したものである。精神分析では、「審議」のほかに、「敵間所」、「法廷」、「場」、「心理的容器」などとも日本語訳されるもので、心的装置の下部構造の各々のことを指し、例えば、自我・超自我・エスは、それぞれ一つの審議を形成するとみなされる（cf. Laplanche et Pontalis 1977[1967]:238-9）。

*26 この点に関しては、社会を一枚岩として捉える傾向の強いデュルケーム以来のフランス社会学派を批判し、いち早く多元的な弁証法を展開した社会学者G・ギルヴィチに言及しておくのが正当だろう（例えば Gurvitch 1950 を参照）。特に、エンゲルスの書簡を根拠としつつ、単純な経済決定論を排して社会を複合的全体として把握しようとした点では、ギルヴィチをアルチュセルの先駆け的な存在とみることもできる。ただし、社会の最終的な決定要因については、彼は、経済的要因の「最終審議での決定」を主張したアルチュセルとは異なって、社会的全体によって決定されるという「社会学的決定論」の立場をとった（これらの点については Pereira de Queiroz 1983:51 を参照のこと）。

*27 多元決定の概念を社会科学に持ち込んだのは、必ずしもアルチュセルが最初ではない。G・ドゥヴェルは、ずっと以前（1952-53年）に、アルチュセルとは別の形で、この概念を用いて人間の活動を理解しようとしている（cf. Devereux 1977[1970]:84-96）。

*28 これを「権力意志（フランス語で volonté de pouvoir）の永遠回帰」というニーチェ的提問と関係づけることはおそらく間違っていないであろう。

*29 マルクスは、二月革命後のフランスの情勢に、フランス革命の凡庸な反復をみている。「1848年から1851年にはたして、（・・・）昔の革命の幽霊ばかりがうろうまきわたった。革命によって自分の運動力を失ってでもいた一国民全体が、ふと気がついてみると、死んだ時代に引きもどされている」（Marx 1971[1852]:20）。その帰結が、ナポレオンの幽霊と
反復と生成

してのルイ・ボナバルトのクーデターだったのである。
*30 例えば、『ディスタンクシオン』における「食べ方」と階級差の関係の分析は
(Bourdieu 1990[1979]:280-306)、モースが「身体技法」においてなしえなかったことをプ
ルデューがいかにして実現しているかをよく示している。
*31 ハイゼンベルクの相補性原理を比喻的に応用することに関して、筆者はG・ドゥヴル
ーの試みに影響を受けた(Devereux 1985:13-28)。
*32 リオタール自身、後の論考では、『ボストモダンの条件』に一部みられる進化論的な
言い回しを避けて、彼がボストモダン的と考えるものが近代そのものに内包されているこ
とを繰り返し表明している(Lyotard 1988)
*33 これは、ボストモダンの知とは「差異に対するわれわれの感受性をより細やかに、よ
り鋭く、また共約不可能なものに耐えるわれわれの能力をより強くする」(Lyotard 1986
[1979]:11)ものであるとするリオタールの立場とも両立するのはある程度である。
*34 アンダーソンは、ここから、最も豊かな近代文化を生み出すのは、近代化の進んだ社
会ではなくて、むしろ近代と前近代が激しくぶつかりあう社会状況なのだとするのであ
るが、この主張は必ずしも賛成すべきものではないと思われる。確かに、西欧世界におい
ても非西欧世界においても、近代文芸の最も感動的な業績の多くがこうした状況から生まれ
たことは事実である。しかし、M・バーマンが問い返すように、そのこと自体が、他の
社会的状況における創造的な文芸の可能性を排除するわけではない(Berman 1984)。実際、
ある文学または芸術作品が、たとえ最も感動的なものではないにせよ、目はとりまく社
会的状況との深い対話の中で生まれたものであるなら、その作品は最高の価値をもつはず
であって、筆者は、それを他の地域や時代の作品と比較してその価値を証めることに意義
があるとは考えない。
*35 M・オジェは、現代フランスの状況を念頭に置いて、今日の社会状況を「場所
(lieux)」と「非－場所」(non-lieux)の交錯として把握しているが、そこでも、伝統的な社
会的実践の場である「場所」と、そこから遊離したものとしての「非－場所」は、相互に
不可欠なものとして捉えられている(Auge 1992)。
*36 これはもちろん比喩的な意味で言っているのである。
*37 1889年から24巻の全集がドイツで刊行され始めるなど、近年再評価の風潮の著しいG
・ジンメルであるが、D・フリスビーは、ジンメルの仕事をボードレール、M・ウェーバ
ー、そしてベンヤミンなどと比較対照しつつ、彼を「近代に関する最初の社会学者」
(first sociologist of modernity)と位置づけている(Frisby 1994[1985])。
*38 以下は彼の論考「大都市と精神生活」(Die Großstädte und das Geistesleben)から
引用する。ただし、日本語訳（『ジンメル著作集12』所収）は残念ながら明快なものと
は言い難いので、以下では、Donald (1992)にその主要部分を転載された英訳(Simmel
1950[1903])に基づいて引用を行う。英訳原本を参照できなかったため、引用には頁をつけ
られなかった。
*39 ジンメルによれば、このことには、貨幣経済の性質が直接関わっている。続く部分で
彼は言う。「貨幣経済と知性の優越は本質的な関連性をもっている。(…)知性の発達し

- 399 -
反復と生成

た人間は、物事の独自性について無関心である。なぜなら、そうした独自性に由来する関係や反応は、論理的手続きによって割り切ることができないからである。同様に、諸現象の独自性は、「貨幣原則」とも適合しないものである。貨幣は、万物に共通するもの、つまり交換価値にのみ関わるものだからである」。

*40 ベンヤミンに対するジンメルの影響については Frisby (1994[1985]) を参照のこと。
*41 後述の引用にもある通り、ブルデューはこの 'illusio' という言葉を、しばしば信仰 (croyance) 及び投資＝備給 (investissement) という言葉と並べながら、人間が社会的実践の場に向かって取りもど関係を表すのに用いている。総括して言うならば、ブルデューの考える人間と実践の場との関係は、信仰的なもの・経済的なもの・象徴的なものを含み、かつどこか非覚としての側面をもったもの、ということになるだろう。「illusio」という言葉については、より詳しくは、例えば Bourdieu (1994:151-3) を参照のこと。
*42 ブルデュー的な言い方をすれば、これらのそれぞれは、それぞれのハビトゥスが展開するところの「場」 (champ) ということになる (e.g. Bourdieu 1994:152)。
*43 例えば、ガルシア＝カンクリーニは、欧米における今日の美術が、資本主義の論理によっていかにその自律性を喪失しつつあるかを見事に示している (Garcia Canclini 1990: cap.1)。
*44 マーチェの例で言えば、事例 6 (2.2.2.2.) におけるエフラインの経験は、「想起の原理」に完全に基づいたものであって、その意味では少しも意外なものではない。しかし、彼はその経験によって、「ひどく動揺していた」のであった。
*45 ボードレールと「万物照応の原理」の関係については、0・バスの『泥の子供たち』の中に示された解説がある (Paz 1981[1974]:102-14)。
*46 ここでも邦訳における「追憶」をすべて「想起」に置き換えた。
*47 邦訳では「現代的」となっているが、ここでは「近代的」と訳しかえった。デンマーク語の原著を参照することはできなかったが、例えば仏訳では、'La réminiscence est la conception païenne de la vie; et la reprise, sa conception moderne' となっている (Kierkegaard 1993:708)。

- 400 -