

# 愛・欲望・共同体

## ——性・所有・共同体 VII——

足 立 信 彦

恋する者は勃起した小児だと言えよう。  
幼き日の愛神エロスがそうであったように<sup>1)</sup>。

自然はどんな能なしにも愛するための道具を授けたので、  
愛することは簡単だと信じさせているけれども、愛すること  
とは、なかなかどうして、そんなに簡単なものではないらしいね！<sup>2)</sup>

『愛のディスクール・断片』の中でロラン・バルトは次のように述べている。

愛ゆえに自殺した「飢えたる死者たち」のささやかな群（中略）に対し、壮大な言語  
体系 (langage) のどれひとつとして（過去の「小説」の言語が断片的にしてきたこと  
をのぞけば）、その声を貸し与えることがないのである<sup>3)</sup>。

壮大な言語体系としてバルトが念頭に置いているのは、キリスト教を別にすれば、マルクス主義と精神分析である。大きな思想体系が愛に関してはほとんど何も語らないという事情は現代でもあまり変わらないと思う。そこで、ここではバルトに倣い、プラトンの『饗宴』から話を始めることにしたい。『饗宴』は「小説」ではないが、その対話形式が示すように一連の「ソクラテス文学」のひとつであって、「対話の導き手である〈ソクラテス〉もかならずしもプラトンの代弁者とはいえない」<sup>4)</sup>。『饗宴』が「壮大な言語体系」と違って、愛に関するディスクールの不毛さと無縁なのはそのせいかも知れない。

### 1 愛と欲望

ここで〈愛〉と呼ぶのはプラトンの『饗宴』でテーマとなっているもの、すなわちエロス (ἔρως) のことである。ギリシア語には慣用的に〈愛〉と訳される単語が他にも存在する (φιλία, ἀγάπη) が、ケネス・ドーヴァーは「古典ギリシア語には、社会から性の介在

を許容される人間関係にあって、しかも性愛 (sexuality) を排除する、そんな関係を示す〈愛 (love)〉に当たる言葉は存在しない<sup>5)</sup>と述べているので、ここではそれに従い、〈愛〉を、性別を問わずに成立する性愛を含む人間関係を意味するものとして用いる。

ヘシオドスは『神統記』において以下のように詠っている。

いかにも、まず初めにカオスが生じた。次いで、／雪を戴くオリュンポスの峰に住む、八百万の神々の／永遠に揺るぎなき座なる、胸広き大地が生じ、／道の広がる地の奥深くある、闇黒のタルタロスが生じ、／そして、不死なる神々の中でも最も美しいエロスが生じた。／全ての神、全ての人間の胸の裡なる心も、／分別の計らいをも打ち負かし、四肢を萎えさせる神だ<sup>6)</sup>。

ソフォクレスの『アンティゴネー』にはエロス賛歌として知られる次の一節が含まれている。

戦えば敵なきエロースよ。／財宝に襲いかかり、／夜もすがら、柔肌の／乙女の頬に宿る、エロースよ。／海原を越えて行くかと思えば、／また、野に伏すものの住処を訪う。／不死なる神といわず、空蟬の人といわず、／あなたを逃れうる者としてなく、／あなたを宿す人の、心は狂う<sup>7)</sup>。

エロスは不死なる神々にさえ分別を失わせ圧倒する、死よりも強力な力である。性愛がそれほどまでに強い力を持つことは経験的に誰もが知っている。問題はなぜそれほど強い力を持つのかという、その理由である。

プラトンの『饗宴』において、ソクラテスは、それまでに登場したエロス賛美者たちとは異なり、エロスは美しいものでもよいものでもないと主張する。そして、エロスの持つ強い力を説明するために彼は欲望の理論を導入する。彼によれば、欲望は所有を目指す欠如から生じるのである。

ソクラテスはアガトンに次のように問いかける。

「エロスはそのなにかを欲しているのだろうか、それとも欲してはいないのだろうか?」「もちろん、欲しています」と彼は言った。「それでは、エロスがそのなにかを欲し求めるのは、それを所有している (持つ *ἔχω*) ときだろうか、それとも、所有していないときだろうか?」「所有していないときでしょう。おそらくですが」とアガトンは答えた。「ちょっと考えてほしいのだが」とソクラテスは言った。「おそらくではなく、必然的にそうなのではあるまいか——欲するものがなにかを欲するのは、それが欠けているからであり、欠けていないなら欲しなどしないということは。

アガトン、ぼくには、このことが驚くほど必然的なことに思えるのだ。」<sup>8)</sup>

これに続く一連の問答の結果、ソクラテスはエロスには美も善も欠けていると結論する(「エロスが美しいものを欠いており、よいものは美しいのだとしたら、エロスは、よいものも欠いていることになる」<sup>9)</sup>)。

ソクラテスによるエロスの欲望理論は、次にディオティマの口を通して語られる美の階梯論を準備している。「エロスの道を正しく進むとか、誰かによって導かれるという」ことが意味するのは、

さまざまな美しいものから出発し、かの美を目指して、たゆまぬ上昇をしていくということなのだ。その姿は、さながら梯子を使って登る者のようだ。(中略)一つの美しい体から二つの美しい体へ、二つの美しい体からすべての美しい体へと進んでいき、次いで美しい体から美しいふるまいへ、そしてふるまいからさまざまな美しい知へ、そしてついには、さまざまな知からかの知へと到達するのだ。それはまさにかの美そのものの知であり、彼はついに美それ自体を知るに至るのである<sup>10)</sup>。

梯子を登った末に知ることのできる「美それ自体」とは「ほかのなにものにも依存することなく独立しており、常にただ一つの姿で存在しているもの」<sup>11)</sup>、つまり美のアイデアである。エロスの欲望理論は、なぜ人が現象の多様性の中で満足せず(「一つの美しい体から二つの美しい体へ、二つの美しい体からすべての美しい体へと進んでいき」)、アイデアに至る階梯を登り始めるのか、その理由を説明しようとしている。

しかし、アイデアという非現象的なものへと向かわせる力を説明するために欠如と所有のメカニズムに基づく欲望の理論を用いたこと、それがまさに、ニーチェが愛の概念を攻撃する時の手がかりを提供することとなった。次の引用は「すべて愛と呼ばれるもの」と題された断章の一節である。

所有欲と愛、これらの言葉は何と違った感じをわれわれにあたえることだろう！——だがしかしそれらは同一の衝動を二通りの呼び方で呼んでいるのかも知れない。同一のものが、一方では、すでに所有している者——この衝動がどうやら鎮まって今や自分の「所有」の維持に腐心する者——の立場から誹謗中傷され、他方では、不満足な者・渴望している者の立場から、「善」として賛美される。われわれの隣人愛——それは新しい所有権への衝迫ではないか？ 知への愛、真理への愛も、同様そうではないのか？ (中略) 所有への衝迫としての正体を最も明瞭にあらわすのは性愛である。愛する者は、じぶんの思い焦れている人を無条件に独占しようと欲する。彼は相手の身も心をも支配する無条件の主権を得ようと欲する。彼は自分ひとりだ

け愛されていることを願うし、また自分が相手の心のなかに最高のもの最も好ましいものとして住みつき支配しようと望む。(中略) われわれは全くのところ次のような事実に驚くしかない、——つまり性愛のこういう荒々しい所有欲と不正が、いつの時代にあっても賛美され神聖視されてきたという事実、また実に、ひとびとがこの性愛からエゴイズムの反対物とされる愛の概念を引き出した——愛とはおそらくエゴイズムの最も端的率直な表現である筈なのに——という事実に、である<sup>12)</sup>。

ここではキリスト教的な愛(隣人愛)からプラトンのなフィロソフィア(知への愛、真理への愛)までが一刀両断に切り捨てられている。愛とは所有欲である。

そもそも欲望の理論とイデア論とは相性が良くないのではないだろうか。それにはふたつの理由がある。

ひとつは欲望と価値の関係にある。果たしてひとは価値あるものを欲望するのだろうか。それに対して、欠如と所有のメカニズムに立脚する欲望の理論の答えは、ひとが欲望するものが価値あるものとなる、というものである。ニーチェが「同一の衝動」が「すでに所有している者の立場から誹謗中傷され」て「所有欲」と呼ばれると指摘する時間問題にしているのはこのことである。「不満足な者・渴望している者」つまり欠如から生まれた欲望はその衝動を「愛」として賛美するが、「すでに所有している者」からはその衝動は消えている(「この衝動がどうやら鎮まって」)。彼に新たな衝動が芽生えるのは別の欠如に気づいた時である。つまり、エロスの漸進的運動は欠如と所有の交替運動によって生じるのであり、決して究極の価値それ自体を目的として進んでいるわけではない。

欲望の理論とイデア論との結びつきがいぶかしく思われるのは、古代人とは異なりわれわれにとっては市場の原理が身近なものだからかも知れない。それによれば、あるものの価値を決定する根拠はそのもの自体ではなく、それに対する欲望の量(需要)とそれの所有し易さ・難しさ(供給)の関係の中に存在する。したがって、ひとたび欲望が満たされるや否や欲望は次の欠如へと方向転換する。欲望の理論はたしかにエロスの運動を説明するけれども、ひとがなぜイデアを目指して梯子を登ろうとするのかという説明としては充分とは言えない。イデアであろうがイデアの模像(現象)であろうが、欲望の対象は欠如でありさえすれば何でも構わない。ニーチェが同じ書物の別の断章の中で「男が勝手に女性の像をつくり上げ、女性はこの像をモデルに自分を形づくる」と書いた時、欲望のそのような本性を示唆しようとしたのではないだろうか<sup>13)</sup>。欲望が模像を価値あるものとするのである。

もちろんこのような議論には、近代の知見を古代に当てはめるアナクロニズムであるという反駁がただちになされるだろう。たしかに古代ギリシアにおいて市場原理は知られていなかった。カール・ポランニーはアリストテレスの〈経済学〉を論じるにあたって次のような一般的理解から始めている。

彼(＝アリストテレス)が扱った二つの広範な問題点——経済の本質の問題と、商業的な交易と公正な価格の問題——については、そのどちらにもはっきりとした結論は得られていなかったのである。人間はほかの動物同様、本来自給自足的なものである、というのがアリストテレスの描く像であった。したがって、人間の経済は人間の欲望や必要の無限性——今日の用語でいえば、希少性の事実——から派生するものではなかったのである<sup>14)</sup>。

ただ、私が興味深く思うのは、後の時代において、市場の発達とともに成立する経済学の中でようやくはっきりとした輪郭をとる欲望の原理が、ここでは——素朴な形にせよ——エロスの力を説明するために使用されていることである。いまだ存在せぬ市場の代わりにエロスが欲望の活動領域として選ばれているのはなぜなのだろう。

欲望の理論とアイデア論が整合しないように思われるふたつ目の理由は、欲望はなぜ生じるのかという問題と関わっている。この「衝動」は「すでに所有している者——この衝動がどうやら鎮まって今や自分の「所有」の維持に腐心する (für ihre „Habe“ fürchten) (傍点引用者) 者」によって「所有欲」であると貶められるのだった。一体誰によって何が貶められているのか。それは、「すでに所有している者」がまだ所有していない者、「不満足な者・渴望している者」の欲望から自分の所有を守ろうとして後者の衝動を所有欲と名付け非難するのである。所有は常に他者の欲望に曝されている。あるいはこう言ってもいいかも知れない。欲望は常に他者の欲望との競合関係にある。いや、それどころか、私がそれを欲望するのは他者がそれを欲望するゆえなのだ、と。価値は他者の欲望を通して生じる。これはルネ・ジラルールが「三角形的欲望」という言葉で表した欲望発生メカニズムである<sup>15)</sup>。もし欲望がそのようなものであるとしたら、それがアイデアへと駆り立てる力を説明するのにふさわしいものでないことは言うまでもないだろう。

したがって、欲望の理論は、アイデアという、文脈に依存しない絶対的なもの(「ほかのなにものにも依存することなく独立しており、常にただ一つの姿で存在しているもの」)への渴望を根拠づけるためには不十分であるどころか、むしろ不適切だとさえ言える。

とはいえ、ニーチェの批判を待つまでもなく、プラトンはそのことを充分承知していたと思われる。彼は、ディオティマの口からアイデア論を語らせた後、欲望の理論の修正を試みている。それは「美そのものの知」、つまり「美それ自体」ではなく、それを「知る」ことに関する理論である。「美それ自体」が持つ力とそれに関する「知」が持つ力とは区別しなければならない。「知への愛」はどのようにして生まれるのか。

## 2 師と弟子

第一節で挙げた引用にあるように、ディオティマはアイデアへ至る階梯を人が一人で登



り得るとは考えていなかった（「エロスの道を正しく進むとか、誰かによって導かれるという」こと）。その歩みには導き手、師が必要である。

それまでエロスをめぐって繰り広げられてきた『饗宴』の談論はアルキビアデスの闖入によって一変する。彼が弁舌を振るうのはエロスについてではなく、ソクラテスについてである。かつてアルキビアデスはソクラテスに愛されて優れた人間になるため彼を誘惑しようとした。だが、ソクラテスはそれに応じなかった。

この人は、ぼくの若い魅力を軽蔑し、あざ笑って、侮辱したのだ。——ぼくはそれに価値があると信じていたのですよ、陪審員のみなさん！ そう、みなさんは、ソクラテスの傲慢を裁く陪審員なのだ。ぼくは、天地神明に誓って、みなさんに証言しよう。ぼくはソクラテスと一緒に寝て、そして目覚めた。ところが、なにも特別なことは起こらなかったのだ。親父や兄貴と寝たときと、なにも変らなかったのだよ！<sup>16)</sup>

アルキビアデスはソクラテスの眼前にその若く美しい肉体を横たえ、その欲望を喚起しようとする。欲望の理論によれば、ソクラテスは美しい肉体の欠如を知覚し、その所有を目指して欲望が運動を始めるはずである。しかし実際にはそうはならなかった。なぜならば、この時本当に誘惑されていたのはソクラテスではなくアルキビアデスだったからである。彼はソクラテスの言葉が持つ力についてこう語っている。

この人の言葉を聞くと、胸が高鳴り、涙が溢れ出てくる。ぼく以外のたくさんの人たちが同じ状態に陥るのも、ぼくは見ている。（中略）ぼくが耳を傾ける気になれば、ぼくは抗うことができずに、同じ状態に置かれることだろう。（中略）——ぼくにはまだたくさんのものが欠けているというのに、自分自身のことはなんの心配もせず、アテネの政治にうつつを抜かしていると。だから、ぼくは、まるでセイレンたちから逃れるときのように、無理やり耳を塞いで逃げ出すのだ——ソクラテスの足元に座ったまま、年老いてしまわぬように<sup>17)</sup>。

ソクラテスの言葉はセイレンの歌のようにアルキビアデスを誘惑する。この場合セイレンの歌は単なる誘惑の比喩ではない。『オデュッセイア』によれば、セイレンたちはある種の知を約束することで船乗りたちを誘<sup>いざな</sup>ったのだ。

さあ、ここへ来て船を停め、わたしらの声をお聞き。（中略）聞いた者は心楽しく知識も増して帰ってゆく。わたしらは、アルゴス、トロイエの両軍が、神々の御旨のままに、トロイエの広き野で嘗めた苦難の数々を残らず知っている。また、ものみ

なを養う大地の上で起ることごとく、みな知っている<sup>18)</sup>。

アルキビアデスに欠如しているもの（「ぼくにはまだたくさんのが欠けている」）、それは知である。それゆえ彼はソクラテスの言葉によって欲望を喚起される。

だが言葉による欲望の喚起は肉体によるそれとは異なる点がある。肉体は見せることによって、言葉は覆うことによって誘惑する。

アルキビアデスはソクラテスの言葉はシレノスの像のようなものと言う。シレノスとはディオニュソス神に付き従う山の精であり、その像の置物は「職人が、豎笛や横笛を持った姿に細工したものであり、二つに開くと、中から神々の像が現れる仕掛けになっているものだ」<sup>19)</sup>。

この人はとても風変わりだ。この人自身も風変わりだが、その言葉もまた風変わりなのだ。（中略）この人の言葉もまた、シレノスの彫像の覆いを開いたときにとてよく似ているのだ。（中略）ソクラテスは、荷運びのロバの話とか、それから、たとえば鍛冶屋の話とか、靴職人の話とか、なめし皮業者の話をする。そして、いつも同じ言葉を使って、同じことばかり言っているように見える。だから、彼を知らない愚か者はみな、彼の言葉を嘲笑するだろう。しかし、もし誰かがその覆いを開いて内部を見るなら、その人はまず、その言葉だけが意味のある言葉だということを見出すだろう。そして次に、その言葉はとても神聖であり、その中にはたくさんの徳の像が含まれていることを見出すだろう。そして、その言葉が関わっているのは、美しくよき人になりたいと願う人が追求しなければならない多くの事柄——いな、すべての事柄なのだ<sup>20)</sup>。

ここで語られているのはいわばもうひとつの欲望の理論である。

すでに述べたように、アルキビアデスは肉体を呈示することで欲望を喚起しようとした。それが失敗したのは、彼が依拠する欲望の理論が一種の循環の上に成り立っているからである。欲望はいったん喚起されれば何かを求め始めるが、欲望をその何かをもって喚起することはできない。なぜなら、その何かはまだ欲望によって価値あるものとされていないからだ。需要と供給による価値のシステムは、供給（肉体の呈示）のみでは作動しないのである。ソクラテスはアルキビアデスの誘惑を拒絶して次のように言うのだが、それは後者が知をそのような欲望の理論の枠内で捉えていることに対する揶揄と解釈できる。

ぼくと売買契約を結び、美と美を交換しようとしているのだとしたら、きみは、ぼくよりもはるかに大きな利益を得られると思っていることになる。きみは、美しく

見えるものと引き換えに、本当に美しいものを手に入れようとしているわけだから<sup>21)</sup>。

だが、ソクラテスは——いつものように——自分が知を所有していることを認めない。

しかし、いいかい、もう少しよく考えてみることだ——ぼくは価値のない人間なのに、きみはそれに気づいていないのかもしれないよ<sup>22)</sup>。

それも当然である。ソクラテスの言葉は覆うことによって欲望を喚起するのだから。アルキビアデスが述懐するように、ソクラテスの言葉はその中に徳の像を、節度<sup>23)</sup>を、神々の像<sup>24)</sup>を隠し秘めることによって誘惑するのである。

ソクラテスの言葉はいわばアイデアの影であり、アイデアを隠しつつ同時にその存在を開示するものである。そのことはたとえばアルキビアデスがソクラテスの言葉について語る次のような台詞からもうかがわれる。

あなたの言葉をじかに聞いたり、あなたの言葉をほかの人から聞くときは〔ほかの人の話を聞くときとは……引用者〕違う。たとえ、話す人がとても下手であっても、また聞く人が女性であっても男性であっても、あるはまだ若い少年であっても、ぼくたちは感銘を受けて、取り憑かれてしまうのだ<sup>25)</sup>。

ソクラテスの言葉はその口から直に聴こうが間接的に聴こうが、語り口が上手だろうが下手だろうが、聴き手の性別年齢に関係なく同じ効果を与えと言われる。つまり、彼の言葉が持つ力は文脈に依存しない絶対的なものののだ。そして、そのような力の源泉が、その言葉が覆っている何かに存在することは言うまでもない。

欲望の喚起に関するこのもうひとつの理論を、欠乏と所有に基づく欲望の理論と区別するために覆うことによる誘惑の理論と呼ぶことにしよう。覆うことによって誘惑すること。覆うとは、存在を隠しつつ同時に開示することである。

ミッシェル・フーコーは、アルキビアデスの美しい肉体を欲望するソクラテスが、逆にアルキビアデスによって欲望されるという逆転現象を以下のように記述している。

今や<sup>エロス</sup>恋の目指す相手は真理なのであるから、この恋の道を最も先に進んでいる者、真理を一番ほんとうに恋する者こそが、相手の男を最も上手に導いて、すべての低劣な快楽で墮落せぬよう相手を助けることができるだろう。恋に最も通暁する者が、やはり真理の支配者でもあるだろう。(中略) 彼ら(アルキビアデスをはじめとする美しい青年たち……引用者)はソクラテスの足跡を踏み、ソクラテスを誘惑しよう



と努める、しかもまさしく彼らはソクラテスが自分たちに好意を示してくれるよう、すなわち、彼の知恵の宝を伝えてくれるよう望んでいるにちがいないのだ。彼らは恋する者の立場にあり、他方、彼、不格好な体つきをした老人のほうは恋される者の立場にある。ところが、彼らが知らないでいる事柄、しかもアルキビアデスが例の「試練」の途中発見する事柄という、ソクラテスが彼らに恋されるのは、もっぱら彼が彼らの誘惑に抵抗する力をもつ限りにおいてである、という事態である。そのことは、彼は彼らに恋も欲望もいだいていない、という意味ではなくて、彼は真の恋の力に駆られている、しかも彼は恋〔＝愛〕さなければならぬ真なるものを、真に恋〔＝愛〕するすべを心得ている、という意味である<sup>26)</sup>。

フーコーは、青年たちに対するソクラテスの勝利を彼の己の欲望に対する支配力、「自身自身にたいして行なう完全な統御<sup>27)</sup>」に帰している。果たしてそうだろうか。

ここで再度ニーチェを引用したい。彼が『悦ばしき知識』序文で次のように書く時に念頭に置いていたのはこの誘惑の理論だと思われる<sup>28)</sup>。

われわれの将来に関していえば、二度とあのエジプトの若者の轍を踏むことはまずないであろう——夜中に神殿を乱し、彫像を抱擁し、しかるべき理由があって覆われてあるもの一切のヴェールを剥ぎ取り、裸にし、これを容赦なく明るみにさらけ出そうとするあの若者の轍を。いな、この悪趣味、この真理への意志、「いかなる犠牲をはらってでも真理を」とめざす意志、真理への愛のためのこの若気の錯乱——それがわれわれには嫌になった。(中略) 真理がそのヴェールを剥がれても、なお真理としてとどまるなどということ、もはやわれわれは信じない<sup>29)</sup>。

「ザイスの覆われた像 (Das verschleierte Bild zu Sais)」と題されたシラーの詩に因むこの一節は、前出の「所有欲と愛」と題された断片とは別の角度から「知への愛、真理への愛」を攻撃している。真理は覆われることによって真理となる。それはまさに隠されることによってその存在を開示し、われわれの欲望を喚起する（このように考えればニーチェが序文の別の箇所で「ひょっとしたら真理とは女なのではないか」と書きつけた理由も理解し易いかも知れない）。それゆえ「真理がそのヴェールを剥がれ」たら、われわれはもはやそれを求めない。そのヴェールにあたるのが「言葉」である。言葉は真理の覆いなのだ。

私がザイスの彫像を引き合いに出したのは、ニーチェがプラトンの真理観を攻撃するためにこの挿話を使っているからだけではない<sup>30)</sup>。シレノスの彫像とザイスの像との対比によって、真理を語る者(師)と真理に魅せられる者(弟子)に対して真理がまったく違う効果を及ぼすことを示すためである。ソクラテスという師の言葉のエロスが、覆う

こと——隠蔽と開示——によって弟子アルキビアデスの欲望を喚起するのだとすれば、エロスの梯子の先に弟子が見出すものは何だろうか。「真理がそのヴェールを剥がれても、なお真理としてとどまるなどということを、もはやわれわれは信じない」というニーチェの言葉は、そのようなやり方で「知への愛」を根拠づけることへの深い不信を表している<sup>31)</sup>。

ロラン・バルトは師に対する弟子の愛を以下のように描写する。

そのとき、自分はだれかしら未知の人を、永久に未知のまま（ママ）ありつづける人を、心底愛しているのだという、あの心のたかまりが訪れる。これはわたしを非・知の知へと至らしめる神秘的運動である<sup>32)</sup>。

師と弟子の間に生じるエロスの関係が、師が未知の人であり続けること、真理が隠され続けることに依拠するのだとしたら、それは本当に、ソクラテス＝ディオティマが主張するように、肉体を目指すエロスと異なるものなのだろうか。それもやはり、欠如によって刺激され所有を目指す欲望なのではないだろうか。唯一の違いは、その所有が決して果たされることがないという点にある。ソクラテスの言葉が何かを隠している（非・知）ことによって誘惑するとすれば、アルキビアデスの愛はその隠された何かを知り得ないということによって生じるのだ。

知への愛もまた、知そのものへの欲望というより、師によって喚起された欲望であり、師の欲望の模倣であるとすれば、欲望の理論について指摘した三角形的欲望の構図がここでも繰り返されることになる。

「情動的伝染」とでもいうか、この種の誘導は、他人、言語、書物、友人などから発生する。要するに、いかなる恋愛も初源的なものはないのだ（中略）。恋愛体験に特有の難題は、「誰を欲すべきか教えてください、でも、そのあとは立ち退いてください」というものである。親友が愛していた人に恋をするというのは、ごくありふれた挿話であろう。競争相手というのは、最初はみな、師でありガイドであり、見世物師であり仲介人であったのだ<sup>33)</sup>。

真理への愛が弟子による師の欲望の模倣であるとしたら、そして師はその真理を言葉で覆うことによって弟子による欲望の模倣を引き起こすのだとしたら、その言葉の覆いの下に本当に真理があるのかと疑ってみるのは、ニーチェならずとも至極当然のことだろう。真理の存在は弟子のエロスに依存しているのかも知れない。

あの人はわたしにとっての善であり、知識である。わたしひとりがあの人のことを

識っている。あの人をその真実の姿で存在せしめている。わたし以外のものは、誰もみな、あの子の本当の姿を識らないのだ<sup>34)</sup>。

### 3 肉体と言葉

私たちはエロスの持つ力の源泉について、まずふたつの考え方を区別した。ひとつは欠如と所有に基づく欲望の理論であり、肉体に関わるものであった。もうひとつは覆うことによる誘惑の理論であり、言葉（真理）に関わるものであった。

ここまでの議論で主張されたのは、両者を区別し後者をより高次なものと評価する『饗宴』内の言辞にもかかわらず、両者は本質的に同じ欲望の捉え方に基づいているのではないかということである。

両者が本質的に同一であることは、これらの欲望がもたらすとされるものに平行性があることから推測できる。ディオティマの言葉を聴いてみよう。

人間はみな、子を宿している。これは、体の場合であっても、心の場合であっても、同様にいえることだ。そして、時が満ちると、子をなしたくなる。われら人間は、そう生まれついているのだよ<sup>35)</sup>。

体に宿している子とはもちろん生物学的な子供のことである。

男と女の交わりとは、子をなす営みである。それは神聖な営みであり、死を逃れることのできない生き物は、この営みによって不死にあずかることができる<sup>36)</sup>。

それに対して、心に宿す子とは優れた作品や偉業のことを意味する。優れた心を持つ人物に出会った人は、

通常の子育てをする夫婦よりもはるかに強い絆と堅固な愛情で結ばれることになる。なぜなら、彼らが一緒に育てている子どものほうがより美しく、より不死に近いのだから。どんな者でも、人間のかたちをした子どもよりも、このような子どもを自分のものにしたいと願うことであろう。誰もがホメロスやヘシオドスをはじめとする優れた詩人たちに憧れ、彼らをうらやむ。なんという子どもを、のちの時代に残したのかとな<sup>37)</sup>。

「子ども」を残すのは詩人ばかりではない。スパルタの改革者リュクルゴスやアテネの立法者ソロンもまたそのような人々である。

ここでは生物学的な子供と言葉による作品が並行的に扱われているだけではない。両者においては「子ども」を設ける目的も同じである。それは「不死にあずかること」、死すべき人間が「老いて消え去りながら、自分に似た別の新しいものをあとに残していく」<sup>38)</sup>ためである。「エロスは不死をも求めている」<sup>39)</sup>。エロスが死よりも強力であると言われる理由はここにあるのかも知れない。

『饗宴』において、表面的には作品の生産が生殖よりも優位に置かれ、その差が強調されているように見えるが、このように見ればむしろその並行性が際立つだろう。両者をつないでいるのは、エロスとは(再)生産を目的とする欲望の運動だという考えである。

だとすれば、われわれはここで——『饗宴』ではほとんど前面に出てこないけれども——共同体という契機をエロスをめぐる議論に持ち込まないわけにはいかない。なぜなら、両方の意味において「子ども」は共同体の利害関心と密接に結びついているからである。再生産は、単に男女が生物学的な子孫を残すということにとどまらず、共同体にとって、次世代を確保しその維持存続を確実なものにするという意味で切実な課題である。また、詩や法のような作品は言葉を媒体とする以上、その言葉を受容し流通させる共同体の存在を前提とする。とはいえ、両者が共同体ととり結ぶ関係のあり方は異なっている。

生殖の特徴を端的に言えば「人は誰とでも寝ることができる」<sup>40)</sup>ということにある。この身も蓋もない言葉はベネディクト・アンダーソンが一九世紀ヨーロッパにおける言語学的革命に関連して述べたことだが、指摘されている事実は一見そう見えるほど陳腐ではない。それが意味するのは、人は文化、宗教、習俗が異なり、言葉が通じない、つまり理解不能な相手とも生殖が可能だということである。この生物学的事実を基盤として、次の節で述べるような、異なる言語や文化を持つ共同体間の女性の交換、あるいは拉致・略奪が生じるのであり、そしてそれはしばしば戦争あるいは和平のきっかけともなる。

一方、人は「ある人々の言葉しか読むことはできない」<sup>41)</sup>。言語的生産物は理解を前提とする。その言葉を理解できない者には意味がない。したがって、言語的生産はある共通の言語を持つ共同体を前提とするし、場合によってはそれらの作品が共同体の範囲を決定することにもなる。

再生産は共同体の限界を超え、生産はその限界の内に留まるのである。

#### 4 肉体と暴力

再生産の問題について、筆者はすでに一連の論文の中で様々な角度から論じてきた。主なものを挙げるなら、サビニの娘たちの略奪というローマ建国にまつわる伝説を題材として女性をめぐる男たちの争いについて考察し<sup>42)</sup>、さらには家父長的なユートピア構

想に見られる女性の共有制度についても論じた<sup>43)</sup>。女性の模像に関する論文は再生産を裏側から論じたものと言えるだろう<sup>44)</sup>。それらに共通して見られたのは、いかに再生産を確実なものとして（あるいは不要なものとして）共同体を維持するかという問題意識である。

サビニ人からその娘たちを略奪したローマ人の動機についてリウィウスは次のように書いている。

ローマは強大になり、近隣のどの国と戦ってもひけをとらないくらいになったが、しかし、女がいなければ、その繁栄も一代かぎりとならざるをえない。国のなかで子孫が誕生する可能性はなかったし、近隣諸国との縁組みも望み薄であった<sup>45)</sup>。

伝説によれば、当初男性だけで構成されていたローマ人たちは他集団から女性を奪うべく奸計をめぐらした。サビニ族の娘たちが襲われ、見知らぬ男の種を宿し、子供を産むことになった。当然そこには多くの暴力が介在したであろう。しかし、それについて語られることはない。この物語は世界各地に見られる略奪婚神話の一類型であり、そのような物語では略奪に伴う暴力が描写されることはまずない。それどころか「サビニの娘たちの略奪」における計画的な集団的誘拐行為は共同体の創設と結び付けられることによって、輝かしい建国神話の一部と見なされている。

だがロラン・バルトはこの伝説に潜む暴力性を見逃していない。彼はこの物語を「ひとめぼれ (coup de foudre 雷の一撃)」の例として挙げている。

久しい以前から言語（語彙）は、恋愛と戦争を等置してきた。いずれの場合にも、征服すること、奪取すること、捕捉することなどが問題になるのだ。恋に「おちる」主体は、そのたびごとに、男性が女性を奪い取らねばならなかった太古のやり方（外婚制を維持するための）になっているのだと言えよう。ひとめぼれにおちた恋人には、常に、「サビナ（ママ）の乙女」（有名な「さらわれし乙女たち」なら誰でもよいのだが）を思わせるなにかがある<sup>46)</sup>。

バルトが言わんとしているのは、恋愛において魂を奪われるという事態は、略奪されたサビニの娘たちのような受動的なあり方だということである。しかし、その後逆転が起きた、と彼は続ける。略奪者が能動的であり、略奪される「女」はひたすら受動的だという古代の神話の構図が変化し、（おそらくキリスト教以降）略奪された側が主体となるという事態が生じた。「〈主体〉とは苦しむ者」<sup>47)</sup>だからである。

かのサビナの乙女を恋愛物語の主体とするには、彼女の傷ついた姿を想像すればよ



いであろう<sup>48)</sup>。

ひとめぼれをした、つまり雷に打たれた者は傷つく。この指摘によってバルトはこの物語に潜む暴力性を指摘していると言えるだろう。しかし、それでもやはり彼にとってこれが恋愛物語であることに変わりはない。だが、ここで語られているのは本当に愛なのだろうか。恋愛の物語が、征服・奪取・捕捉という語彙を戦争の物語と共有するのは、単なる表面的な文飾に過ぎないのだろうか。

バルトがこれを恋愛物語だと考えたのにはもちろん理由がある。この物語のクライマックスは、怒りをたぎらせたサビニ人の男たちとローマ人たちとの間で決戦の火蓋が切られようとするその瞬間に、サビニの娘たちが、自分たちが産んだ（ローマ人によって産まされた）子供を両手に掲げて割って入り、両者の争いを鎮め、ふたつの集団の和合をもたらしたとされる場面である。リウィウスによれば、その時サビニの娘たちは次のように言ったことになっている。

一方の父親たち、他方の夫たちに向かって、舅と婿とのあいだで不敬の血を流さないでほしい、また、一方にとっては孫となり、一方にとっては子となるべき、両者の血を引く子どもたちを肉親殺しの罪で穢さないでほしいと懇願した。「もし、あなた方が互いの縁戚を嫌い、この結婚に反対ならば、怒りは私たちにこそ向けてください。戦争の原因は私たちであり、私たちのために夫と親が傷つき命を落とすのです。あなた方のどちらを亡くすにせよ、私たちは寡婦か、みなしごととして生きねばなりません。そうなるくらいなら、死んだ方がましです」<sup>49)</sup>。

サビニの娘たちは、当初は雷に撃たれるが如く突然拉致されたが、結局はローマの男たちを受け入れ、子をなし、やがて家族としての愛情も湧いた、とこの物語は語る。娘たちの「愛」が戦いによって失われるはずだった男たちの命を救ったという意味で、これが伝統的に愛の物語だと理解されてきたのも不思議ではない。

それに対して、女たちがそんなことを言ったはずはないという反論は当然考えられるが、それが意味のある議論に発展するかどうかは疑わしい。略奪婚神話を下敷きにしたリウィウスの記述に事実のレベルで疑問を突きつけたとしても、そもそもローマ建国初期の時代の記述全体が伝説の霧に包まれているのだ。あるいはまた、記述が男性側の視点に立ったもので、これらの言葉は拉致された女性の「傷」を反映していないという反論は正当なものだが、あまりに一般的な指摘であり、より詳しくサビニの娘たちの言葉を聴き取ることを可能にするものではない。

にもかかわらず、私はやはり異論を唱え、これは恋愛物語ではなく、共同体の利害を女の「愛」によって覆い隠すための物語であると主張したいと思う。

サビニの娘たちが「苦しむ者」であるのは、拉致され犯されるという暴力の被害者であるからだけではない。女たちの肉体は再生産の道具として共同体の関心の的であり、しばしばその操作の対象となる。むろん男たちの肉体も暴力の対象となることはある。戦争で傷つき、労働で搾取される。しかし、再生産をめぐる共同体の利害はすぐれて女性の肉体において争われる。サビニの娘たちの物語は、現代にまで続く再生産をめぐる戦いの物語——暴力とその隠蔽の物語——の古典的な例に過ぎない。そこには、共同体の欲望が、欠如と所有に基づく欲望の理論が、純粋な形で表出している。個人においては「愛」と名付けられるものが、共同体においては暴力として出現する。

とはいえ、共同体は常に拉致のような分かりやすい暴力を用いるわけではなく、巧みに偽装された力を行使することもある。プラトンが構想した家父長制的ユートピア（歴史的に見れば、ユートピア構想の大半は家父長的である）においても、生殖の管理は重要な課題であった。共同体にとって望ましい後継世代を生み出すためには、男女のほしいまの「愛」に再生産を任せておくわけにはいかない。優れた男と女が生殖し、劣った男と女は子孫を残さないような操作が必要とされる。

そうなると思うに、何か巧妙な籤が作られなければならないだろう。そうすれば、それぞれの組合せが成立するときに、先述の劣ったほうの者は自分の運を責めて、支配者たちを責めないことになるだろうからね<sup>50)</sup>。

再生産を効果的に起こすためには理想共同体の管理者の意図は悟られてはならない。それを隠蔽するには「愛」の物語が役に立つ。次はバルトの機知と皮肉に富んだ一節である。

運命を占うには、二者択一の問いかけ（愛してくれる／愛してくれない）と、これもまた二者択一的な、ごく単純な振動をする（おちる／おちない）物体と、さらに、この振動のいずれか一方の極を選定する外部の力（神意、偶然、風）が必要である。わたしが口にするのは常に同じ問いかけ（わたしは愛されるだろうか）であるが、これは二者択一的な問いかけなのだ。すべてか無か、なのである<sup>51)</sup>。

籤は外部の力であり、恋人を選ぶ際の拠り所としては賢明な支配者の判断よりも共同体外の力の方が歓迎される。それどころか、共同体の外に起源がありさえすれば、ただの偶然であろうが風の戯れであろうが何でも構わない。「運命の愛」と呼ばれるものの内実がそのようなものであるとすれば、共同体がそれを利用しない手はない。そこにさまざまな奸計をめぐらす余地が生まれるのである。プラトンの籤はその一例であり虚構の産物であるが、現代の社会を見回してみても、外部の力を利用して再生産を促す物語、慣

習、仕組みは至るところに見出すことができるだろう。

このように、肉体的な性愛には、個人だけではなく共同体のレベルにおいても、いかにして誰が女（の肉体）を獲得し所有するのか、という問いが常について回る。肉体的性愛を考えるにあたって暴力および共同体との関連は避けることができない。

とはいえ『饗宴』において扱われている性愛はパイデラスティア（παιδεραστία 少年愛）であり、男性と少年との間に結ばれる関係はたしかに生物学的な意味での生殖とは無縁である。その場合、共同体との関係はもっと穏やかなものであり得るだろうか。

## 5 言葉と愛

パイデラスティアにおける「子ども」とは言語による作品を意味していた。一体そのような「子ども」はどのように産み出されるのだろうか。こういう問いを発するの、優れた詩や法律のような共同体を前提とする言葉が、恋人たちの私的な言葉から発生するという回路が不明だからである。その間には明らかに懸隔があるように思われる。一体それはどのようにして架橋されるのか。

愛の本質は肉体ではなくむしろ言葉に——言葉が心を開示する限りにおいて——あるという考えは珍しいものではない。共同体にとっての性愛の意義は再生産に限定される一方で、性愛の核心は共同体には属さず、肉体ではなく言葉によって担われていると言われる。そして、そのような性愛が排他的な関係を形成するというのも誰でも知っている経験的な事実である。そのような性愛のあり方が『饗宴』と同じくエロスを主題とするプラトンの作品『パイドロス』では次のように描写されている。

ひとたび相手を迎え入れ、その語りかける言葉（傍点引用者）や交わりを受け入れてみると、恋する者がもつ優しい心情が身近に感じられて、恋される者の心は感動に打たれる。彼は、はっきりと識る——神に憑かれたこの一人の親しい人にくらべれば、他のすべての友人たち、すべての身内の者たちを、よいいっしょに合わせたとしても、彼らの与える友愛などは、ものの数にも入らないということを<sup>52)</sup>。

あるいは、

恋する人というものは、自分の恋の相手が、最も親しいもの、最も好意をいだいているもの、最も神聖なものから見すてられて孤独の身であるようにと、何よりも切に祈るだろう（中略）彼は、自分の恋人が、父もなく、母もなく、身内の者もなく、友だちもないことをのぞむだろう<sup>53)</sup>。

これはニーチェが、先に引用した「すべて愛と呼ばれるもの」と題された断片の中で、愛する者の独占欲、支配欲としたものと同じである。この断片には次のような文言も見られる。

愛する者自身には他の世界がことごとくどうでもいいもの、色あせたもの、無価値なものに見え、それだから彼はどんな犠牲をも意に介せず、どんな秩序をもみだし、どんな利害をも無視し去ろうとする気構えでいる<sup>54)</sup>。

恋する者たちは単にふたりだけの閉鎖的な世界を作ろうとするだけではない。それは外の世界に対して敵対的ですからある。恋の相手が自分以外のすべての関係性を捨て去るよう望み、あらゆる規範と約束事を踏みこみながら顧みない。

性愛のこのような性質を証言するテキストには枚挙に暇がない。では、一体その閉鎖的な関係の中では何が起きているのだろうか。原理的に言えば、そこで起きていることを知ることはできない。言語はこの閉鎖的な世界の外で流通するものであり、それが記述できるのは——プラトンやニーチェの引用にもある通り——外から見える「症候群」に過ぎない。この世界の内部で語られる言葉が仮に外部に知られることがあったとしても了解不能だろうし、万一理解できたとしてもそれは外部の言語への「翻訳」の結果である。とはいえ、人々の多くはそこで起きていることを経験的に知っている。たとえば、そこでは言語が「歪み」始める。他人が聞いたら恥ずかしくなるような呼称でお互いと呼び（ドイツ語には「愛称」を意味する Kosenamen という言葉がある。kosen = 愛撫するための名前という意味である）、外界の人や物にふたりにしか通じない奇妙な名称を与え、特異な簡略表現、場合によっては特別な文法が創造されることすらある。愛が狂気であること<sup>55)</sup>は言語的にも紛れもない事実である。

恋人たちの閉鎖された世界で用いられる私密的言語がいかにして共同体の言語に接続するのか、接続し得るのか、それを考える手がかりを欲望の理論に求めることができる。実は彼らの世界は完全に閉ざされているわけではない。そこには排除すべき第三者として外部が侵入している。『パイドロス』では、恋する者は「自分の恋人が、父もなく、母もなく、身内の者もなく、友達もないことをのぞむ」と言われていた。バルトは『パイドロス』に関連して次のように言っている。

恋をしている者は、いとしい人の眼に誰かが自分と同等か優越した存在に映ることが耐えられない。そこであらゆる競争相手の価値を低めようと努める。愛する人をもろもろの対人関係から遠ざけようとする。あれこれと奸策を弄してまで、愛する人を無知のままにしておこう、恋人である自分から出たもの以外、なにも識らぬままにしておこうとする。愛する人が一番親しい人たちを、父を、母を、親戚を、友

人を、失えばよいとひそかに望んでいる。家を失い、子を失えばよいと思っている<sup>56)</sup>。

バルトはこのように嫉妬心あるいは独占欲を描写するのだが、この中で彼はふたつの重要な——そして自明な——要素を指摘している。第一にこの閉鎖的な世界に侵入する第三者は競争相手 (rival) であるということ、第二に独占的な所有欲は肉体ばかりでなく知にも及び、自分を起源としない知から恋人を遠ざけようとするということである。これもまた、独占欲の強い恋人を持った経験のある人には説明の必要のない事実だろう。

競争相手が競争相手であるのは恋する者の欲望と同じ対象に対する欲望を抱いているからだ。だとすれば、第一節で述べた通り、そこで働いているのは三角形的欲望であり、恋する者の愛は競争相手の存在に依存していることになる。つまり、この閉鎖的な世界には、欲望の本性からして必然的な亀裂が存在するのである。

恋人たちの排他性はパイデラスティアにおいても男女の性愛においても同様に見られるもので、一見すると共同体とは関係のない、むしろ反共同体的なものに見える。しかし、彼らふたりの世界で働いている欲望の様相に注目すると、必ずしもそうとは言い切れない。次の引用は『パイドロス』からの一節。

かくして、この愛人は恋する——しかし、何を恋しているのでしょうか。(中略) あたかも、鏡の中に自分の姿を見るように、自分を恋している人の中に、自分自身をみつめているのだということが、彼には気がつかないのだ。(中略) 彼の心にやどるものは、映<sup>うつ</sup>ってできた恋の影、こたえの恋なのだから。彼は、自分を恋している人の欲望と影の形に添うがごとき、しかしそれよりやや力の弱い欲望を——その人の姿を見、そのからだに触れ、くちづけをし、ともに寝ようという欲望を感じる<sup>57)</sup>。

これは少年を愛する者 (ἐραστής エラステース) の口説きに対する愛される者 (ἐρώμενος エローメノス) の反応を記述している部分であるが、それによれば後者の欲望は前者の欲望の反映であり、それに対する応答である。このメカニズムは、恋する者の欲望が競争相手である第三者に依存しているのと基本的には同じものではないだろうか。

第一節では所有欲と愛が実は同じものだという文脈で、ひとりの同じ女性に対するふたりの男性の「三角形的欲望」を指摘したのだが、この『パイドロス』で記述されている欲望も同じメカニズムに基づいている。男性と少年の場合、三角形の一項をなすべき女性が欠けているため、互いの欲望が直接互いに向けられることになる。しかし、少年の欲望が男性の欲望の模倣として発生する点では変わりはない。女性を含む三項から成る三角形では、女性を通して下位の男性の欲望が上位の男性の欲望を模倣するのだが、パイデラスティアにおいては女性という第三項を媒介とせず少年の欲望が男性の欲望を



模倣するのである。

恋人たちの世界が持つ排他性がお互いに向けられた欲望の模倣メカニズムを基盤とするものであり、それが性愛の本質だとすれば、再生産が、パイデラスティアの場合だけでなく男女の性愛の場合でも外部的な問題である理由に納得がいく。共同体が男女の性愛に対して再生産という要請を課す時、暴力なり奸計なりが必要とされるのはそのためだろう。「サビニの娘たちの略奪」において可視化されている暴力は、再生産が性愛の本質に属さないことから生じるのだと言える。

さて、しかしここでわれわれの議論の本筋に戻ろう。問題は、性愛の閉鎖性と独占欲は師と弟子の間に生じるエロスの関係にどのように影響するかということである。

師は弟子の肉体を欲望しつつ、それを言葉の覆いによって隠すことで弟子を誘惑する。当初欲望の対象であった弟子は、師の言葉によって隠された真理への欲望にとり憑かれ、欲望する者へと変化する。彼は、師の言葉によって覆い隠されているのが真理ではなく欲望であることを知らない、というのが「真理への愛」に対するニーチェの辛辣な批判であった。バルトが言っているのも基本的には同じことである（「あれこれと奸策を弄してまで、愛する人を無知のままにしておこう、恋人である自分から出たもの以外、なにも識らぬままにしておこうとする」）。もう一度ニーチェに登場願おう。

一種の巧妙な防衛機構ではなかろうか——真理に対しての？ また、道徳的に見れば、臆病さと誤りのごときものではなかろうか？ 道徳とは関係なく見れば、一種の狡さではなかろうか？ おお、ソクラテスよ、ソクラテスよ、これがおそらく汝の秘密ではなかったか？ おお、秘密に満ちた逆説家<sup>イロニカー</sup>よ、これがおそらく汝の——逆説<sup>イロニー</sup>ではなかったか？<sup>58)</sup>

肉体ばかりではなく知にまでも及ぶこの独占欲、支配欲から生まれる言葉、性愛から産みだされる嫉妬深い私密的言語が、詩や法のような公論的言語につながる筈がないと考えるのが自然だろう。エロスをして知を求める原動力だと考えるならば、そのような知は秘儀的な知として、せいぜいのところ閉ざされたサークル内で保持され伝承されるにとどまるとする方が筋が通る。

だが、プラトンはそう考えない。『パイドロス』の後半部分は公論的言語の問題を扱っている。エロスを扱う前半部と公的弁論（修辞学）を扱う後半部が何の齟齬も無いかのようになめらかに続いている。おそらくその理由として考えられるのは、師と弟子のエロスの関係から発生する言葉が流通し確定する領域が——現代の用語で言えば——ホモソーシャルな共同体の領域であるからだだろう。男性と少年の間に生まれるエロスの関係が共同体の知を産み出すことに何の不思議もない。その間に懸隔はないのだ。ホモソーシャルな共同体は、そのようにして後継世代を「産み」出していく。女性（の肉体）は再生産

のために必要とされるが、生産からは排除される。エロスから産まれる知に女性が与ることはない。男性たちの共同体に流通する言語は、女性という第三者を排除し、独占欲と支配欲から生まれた嫉妬深い私秘的言語なのである。

いかなる権力にも汚されていない者は狂気である。——なんと、恋する者はいささかも権力への誘惑を感じないというのか。服従し服従させることこそ、わたしの関心事であるのだ。服従させることを望みつつ服従し、わたしはわたしなりのやり方で権力への意志を、支配の欲望 *libido dominandi* を、感じている。あたかも政治体制がそうであるように、わたしの手にも、すっかりでき上がった、強力かつ入念な、はっきりとしたディスクールがあるではないか<sup>59)</sup>。

## 6 エロスと共同体

われわれにとって欲望の理論は市場原理として馴染み深いものである。この原理は資本主義の中で全面的な展開を見ることになり、その資本主義が終焉を迎えた（かのように見えた）二〇世紀前半、欲望の理論以外のものを共同体の原理として探し求める人々が登場した。彼らが有力な候補として見出したもののひとつが外でもないエロスであった。

彼らのひとり、二〇世紀初頭のドイツで盛んだった青年運動、ワンダーフォーゲルの理論家にして歴史家ハンス・ブリュアーはこう書いている。

かくして我々にはひとつの理想が生じる。至高の家族と至高の男性同盟という理想。つまり、フマニタート人間性が同情（＝共苦）ではなくエロスに基づき、フマニスムス人文主義が学識ではなく精神から生まれるようなそういう人間社会の理想が<sup>60)</sup>。

彼にとってエロスは異性愛主義のキリスト教（「同情（＝共苦）」）と対立し、さらにはロゴスと対立する概念<sup>61)</sup>である。彼は古代ギリシアに理想的な人間関係の範型を見出している。

セクシュアリティが愛を通過して欲望へ至る道をとるのは、数から言えばもちろん異性間の場合が一番多い。（中略）それに対して、セクシュアリティはまた少なからぬ場合、男から男への、通常は年長の者から年少の者への愛の道を進むこともある。言い変えるならば、同性間の友情がエロスの音調を帯び、それが意識に達し、時にまた欲望へと高まることがある。（中略）同性間の情愛が人間が持つ他の性向と矛盾するなどということは全くない。ただ、多数者の習慣に反しているに過ぎない。

ギリシア人は衝動がもたらすものにはとりわけ深い理解を持っていたので、この自然な出来事も正しく把握していた。かれらは友情の持つエロスの基調音を理解し、彼らの文化の中で友情に居場所を与えたのである<sup>62)</sup>。

この時代、「男性同盟 (Männerbund)」という着想を抱いたのはブリューアーだけではない。ニコラウス・ゾンバルトはカール・シュミット、アルフレート・ボイムラー、初期のエルンスト・ユンガーとマルティン・ハイデッガーもそのような著作家の中に数え入れている<sup>63)</sup>。

エロス、性、身体などの概念を操り、友情崇拜や共同体主義を特徴とするこの「男性同盟」をゾンバルトは特殊ドイツ的現象と見ている<sup>64)</sup>が、私は男性ホモソーシャリティの一形態として捉え、より大きな文脈で理解した方が良いのではないかと考えている。筆者は以前ホモソーシャリティについて論じたことがあり<sup>65)</sup>、そこでは男性のホモソーシャルな集団の特徴として、位階制における下位成員による上位成員の欲望の模倣、および外部化された女性(「異邦の女」)の存在を指摘した。それらは「男性同盟」の特徴としても当てはまるのではないだろうか。

それゆえここでは、数あるホモソーシャリティの形態のなかで、なぜブリューアーはとりわけ男性同士のエロスを共同体原理として取り上げたのか、という点だけを問題にしたい。

エロスの関係によって結ばれた男性だけの共同体が既存の市民社会に対置される。古代ギリシアにあっては自明とされた共同体のあり方が、キリスト教以降の異性愛主義的なヨーロッパの中では際立って異質なものに見え、それゆえ新たな共同体としてふさわしく見えたということはあるだろう。だがそれだけではない。彼がエロスを対抗原理とみなしたのは、それが資本主義を駆動する欲望——市場原理——とはまったく異なる欲望だと考えたからに違いない。市場原理はソクラテスが語るエロスとは何も関係がないように思われた。しかし、われわれは、ソクラテスを真理の言表者ではなく『饗宴』に登場するひとりの人物として捉え、彼に対するアルキビアデスの論難を額面通りに受け取ることによって、実はこの両者が同一の欲望ではないかと推論し、それに基づいて議論してきた。これを前提とするなら、ここで立てるべきなのは、「男性同盟」論にとってなぜエロスが市場原理とは異なるものに見えたのか、という問いである。

まず第一に考えられるのは、資本主義の欲望は満たされることを知らない無限の自己目的化した欲望であり、それが追い求める価値は真理とは何の関係もないように見える一方で、アイデアを目指すエロスはまさにその対立物のように思われたという可能性である。しかし、師-弟子関係の分析から明らかになったのは、「真理への愛」は師による弟子の欲望の喚起と無限の引き延ばしを意味している、ということであった。「男性同盟」の理論家には、エロスはホモエロティックな関係をとる限り市場原理のような形態はと

らないという確信があったのかも知れないが、そもそもモデルとされた古代キリシアでは市場原理は知られていない。資本主義の二〇世紀においても同じだと言えるだろうか。

第二の理由として、市民社会に流通する言語は合理的になり過ぎ、かえって真理との関係を失ったという言語に対する批判がある。エロスの関係の中に見出される言語は、人々の分裂を招くのではなく、結びつけ融和させる言語であり、合理的言語の対立物であると期待された。プラトンはエロスの産み出す言語は私秘的であると同時に公論的であると考えた。自明の前提である男性共同体がそれを可能にしたのである。しかし、その後、合理的言語は科学や政治や市場へと外部化されていき、捕捉し難い「非合理的」言語だけがエロスに残されることになった。この時代のアヴァンギャルド運動が様々な言語的実験をおこなったのも、そのような言語認識に基づいてのことだろう。

かつてエロスの中に統合されてい(るように見え)た愛、欲望、真理、合理性、非合理性はバラバラになって、別々の領域において担われることになった。エロスはパンドラの箱に例えることができる。ほとんどあらゆるものが逃げ去った後の箱をなおエロスと呼ぶとして、そこに「最後に残った希望」とは何なのだろうか。果たしてそれは共同体の原理となり得るものなのだろうか。

ここで、「男性同盟」論におけるエロス概念と対比するために、同時代の、しかしまったく異なるエロス概念に言及したい。それは位階制もミソジニーも知らず、生産にも再生産にも関係のないようなエロスである。

オーストリア帝国のクラゲンフルトに生まれた作家ローベルト・ムージルはハンス・ブリューアーとほぼ同時代人と言える。しかし、ムージルが同時代のドイツの思潮からある意味で孤立しているのは彼が育った国のせいばかりではない。その未完の大著『特性のない男』において展開されたムージル固有の思考は、その特異性ゆえにドイツ語文学の歴史においてもあらゆる影響関係から隔絶しているように見える。

この小説の主人公ウルリヒは「双子の妹」アガーテとの会話の中で次のように言う。

幼年時代の一番古い頃を思い出すと、当時はまだ内と外がほとんど分かれていなかった、ということができそう。幼いぼくが何かに向かって這ってゆけば、それが羽を生やしてぼくの方へ飛んできたものだ。ぼくたちにとって重要なことが起こる場合には、そのことでただぼくたちばかりが興奮させられたばかりでなく、ものの方も沸き返ったものだった。(中略) 当時のぼくらは、まだ自分自身を所有していなかったのだから。じつをいえば、ぼくらはほんとうにはまだ存在していなかったのだ。ぼくたち自身の状態は、外界世界のそれとはまだ未分化の状態にあった<sup>66)</sup>。

すべてが未分化な原初状態を想定し、そこからの分化によって自我や客体、所有が発生するという発想は珍しくはない。『饗宴』においてアリストファネスが語るアンドロギュ

ノスの神話もその例であろう。ウルリヒとアガーテも当然その話題に引き寄せられる。

「古代の神話をまねてプラトンが、最初の完全な人間は、神々によって二つの部分に、つまり男と女に分けられたと語った神話を、知っているでしょう？」彼女は、両肘を立てて起きあがっていたが、こんな誰もが知っているような話を、ウルリヒに尋ねた自分が遅ればせながら愚に思われて、思わず顔を赤らめた。(中略)「で、今では、この不幸な片割れたちが、ふたたびいっしょになろうとして、いたるところで愚かなことを巻き起こしている——と高等教育の教科書には、どれにもそう書いてある。」(中略)「人間は誰も、あちこち走りまわっている数多くの片割れのうち、一体どれが自分の欠けた半分なのかわからないからさ。」<sup>67)</sup>

アリストファネスは「エロスが持つ力」<sup>68)</sup>の説明としてこの神話を語ったのだから、それを、ここでのウルリヒのように、エロスの力に振り回されて人間が犯す数々の愚行の説明として解釈するのは不思議なことではない。しかし、少なくともエロス神を讃えるという『饗宴』の動機に照らすと、この神話には不可解な面がある。傲慢な人間をゼウスが分割したことからエロスが生まれたのだとするならば、それが示唆するのは、人間の本当の幸福はエロス発生以前に存在したということであろう。

ヴォルテールには「プラトンの夢」と題された短いコントがあるが、そこでも同じことが言われている。「プラトンは沢山の夢を見ていた。それ以来、人々は彼に劣らず夢を見るようになった。プラトンは、昔、人間の本性に裏表があったため、その罰として雌雄に分けられたと考えた。」<sup>69)</sup>このように始まるコントは、プラトンの夢の中で創造された世界には飢えと渇き、気味の悪い生き物と有毒植物、病気、訴訟、自殺が満ちていると語る。理想社会の哲学的夢想に対するこの辛辣な批判——『カンディード』と同じモチーフ——は、創造の時点からすでに世界は人間にとって悪しきものであったと主張する。創造の標識は分割である。「あなたは自分の世界を二つに分け、たがいに交渉がないように二つの半球の間に大きな水の空間を設けられた。」<sup>70)</sup>分割によって世界が生じ、分割によって男と女が生まれ、分割によって自己と客体が成立した。本論の冒頭で引用したヘシオドスの詩句を思い出して欲しい(「いかにも、まず初めにカオスが生じた。次いで、雪を戴くオリュポスの峰に住む、八百万の神々の永遠に揺るぎなき座なる、胸広き大地が生じ、道の広がる地の奥深くある、闇黒のタルタロスが生じ、そして、不死なる神々の中でも最も美しいエロスが生じた」)。この時、エロスは人々を結びつける力というよりも、むしろ人々の苦しみの徴候であろう。エロスが存在しない世界こそが人間が幸福であり得る世界であり、性も生殖もない完全な状態だと言える<sup>71)</sup>。

もしエロスが市場原理と根を同じくする欲望なのであれば、それが人々の苦しみの元凶なのも当然だろう。市場原理はただその本質をあからさまにしたに過ぎない。ところ



が「男性同盟」の理論家は市民社会の苦しみを語りエロスがもたらす苦しみは語らない、むしろ両者を対立関係に置く。

ムージルの思考をもう少し追ってみよう。ウルリヒとアガーテの間に生じるエロスは一種の反欲望として描写される。

二人であって一人だという夢——たしかにこの虚構の働きは、夜の境を踏みこえてやってきた夢の働きに時折似ていなくもなかった。そして今もアガーテは、理性がもう面倒を見ることができなくなったそういう感情のさなかにいて、この夢を信ずることと拒否することとの間で揺れていた。この感情に現実へ戻れと命じたのは、まず何よりもそんな干渉を受け入れない体本来の性質であった。二人の体は互いに愛しあっているので、まさぐる眼差しを前にして、その存在を拵げて驚嘆と恍惚を示しあい、そして、欲望の流れのなかで揺れて拵がる孔雀の尾羽のようにこの恍惚と驚嘆とは、刻々と更新されていた。だがその眼差しが、愛が愛に与えるこの情景ばかりに執着せず、その背後で考え感じている実体に迫ろうとすると、たちまちにして二人の体は互いに残酷な牢獄<sup>ひとや</sup>に早変わりするのであった<sup>72)</sup>。

彼らの愛は世界の変容として経験される。エロスはもはや恐るべき力ではなく、ひとつの静止状態、「別の状態 (der andere Zustand)」となる。

以前、その一端を熱狂的な比喩のなかでのように彼らが味わったことのある、まだ影のようではあったにせよもっと完全な合一の世界 (傍点引用者) から、彼らに向かって、より気高い命令が下され、より気高い予感、好奇心、あるいはより気高い将来への見通しが、彼らに息を吹きかけてきたようであった<sup>73)</sup>。

この状態における言語とはどのようなものだろうか。

ウルリッヒがいった。「これは比喩だ。そして『わたしたちはわたしたちの外にいた』とか『わたしたちは、互いに触れ合うことなく、体を入れ替えていた』という表現も、やはり比喩だ。だが比喩とはいったい、なんなのだろう?」<sup>74)</sup>

比喩とは言語に関わるべき本来の「世界」が在って初めて成り立つ言語の使用法である。もし、言語がすべて比喩でしかないような世界があったとすればどうだろう。

語られる言葉は、その固有の意味をなくして類似の意味を手に入れる。どの断言も溢れ出る唯一の体験を表わすにすぎない。夜はすべての矛盾を、静かに光るその母

の腕に抱きこみ、そしてこの胸に抱かれていると、偽りの言葉も真実の言葉もなく、すべての言葉が闇から産まれる精神の無比の誕生であり、人間はそれを新しい思考の中で経験する。(中略) どの伝達も、妬みを知らぬ分かち合いである。与えることはすべて、受けることである。受胎はいずれも、夜の陶酔とあらゆる面でからみ合っている。このような状態こそ、ここで起きていることを知るための唯一の手掛かりである。なぜならこの夜のなかでは、自我は何一つ手元に留めない、自己におけるいかなる所有の凝縮物も、思い出すすら留めておかないからだ<sup>75)</sup>。

ここでは、外部の言葉がその世界の内部で語られる言葉を描写しようとする試みがかろうじておこなわれている。原理的には不可能なはずの私秘的言語を描写する試みである。それによれば、その言語は嫉妬深い言語ではなく、所有のためではなく分かち合うために語られる。しかし、その描写自体、結局のところ比喩でしかない。これに似た例を探すとすれば、おそらく宗教的恍惚の言語の中にしか見つからないだろう。

この世界では、言葉は真理／欲望の覆いではなく、欲望を刺激する道具でもない。愛はもはや真理を所有せんとする欲望ではなくなる。

「でも、愛が真理を消してしまえば、愛には真理がなくなるというの？」とアガーテは、もう十分に知っているのに、同じ話を何度も訊きたがる子供の真剣さで尋ねた。「いや、新しい真理が始まるんだ」とウルリヒは物語った。「体験としてではなく、人生そのものとして、あるいは少なくとも一種の人生として愛に出会えば、たちまちにして一群の真理を知ることになるんだ。(中略) 愛するものは、一種の思考の陶酔状態にいる。この状態では言葉が根底まで開かれる。そして愛するものは、あらゆる点で必要以上に多くのことを理解するんだ。(中略) 真理に添えられている重要性を、真理から剥離するような何かがある、ということだ。おそらくこういってもいいだろう。——真理は、人生に対するある一つの態度で得られた一義的な成果だが、ぼくらはけっしてこの態度を、真なる態度であると一義的には感じていない、とね！(中略) 勝ち残っている現実のなかには、現実になりえたかもしれない無数の可能性があるからなのだ、と。愛しているものは、この無数の可能性を目覚めさせる。万事が突然ひとが信じているものと異なって映る。愛しているものは、この世の市民から無数の世界に生きるものとなる……！」<sup>76)</sup>

ムージルにとって、愛とは、一つの現実に対抗して無数の可能性を擁護することである。「特性」とは現実性であるがゆえに、この擁護は『特性のない男』という題名の由来ともなっている。ここで主張されているのは明らかに一種の神秘主義であり、ムージルはそれを率直に認める。ただし、この時代には多くの非合理的で神秘主義的な対抗イデオロ

ギーがあったが、ムージルのそれはおそらく唯一非合理性に与しようとしなない神秘主義であった。

エロスを欲望が持つ暴力性、(再)生産への指向性から切り離そうとするムージルの思考実験<sup>77)</sup>が共同体にとって何を意味し得るのか、判断するのは難しい。結局のところ、ムージルのエロスから共同体へ至る途があるのか、そもそもそれを志向しているのかすら不明であり、それは『特性のない男』が未完に終わったせいばかりではないだろう。

ひとつだけ言えることは、ムージルを対置することによって、男性のホモエロティックな関係を基盤とする共同体の構想は市民社会の対立物というより、むしろその縮小模型であり補完物であると考えるべき特徴を多く備えていることが分かる、ということである。「男性同盟」の理論家はその点を誤認し、安易にそれが対抗イデオロギーになり得ると考えた。この時代の代表的対抗イデオロギーとして社会主義と「男性同盟」論のふたつを挙げるとすれば、一方は欲望を制御可能だと考え、他方はエロスと欲望は違うものだと考えた。どちらも資本主義のむき出しの欲望を批判したが、しかし結局は欲望を共同体の基礎に置く点では異なることはなかったのである。

一方、ムージルの大部の小説は、エロス以前の原初性を記述しようとして、何も起こらず、何者にもならず、何ものも産み出さないことを考察することに捧げられている。すでに述べたように、エロスは分割後の世界に現れた。主体の客体からの分離が欲望と生産を、性別の分化が生殖と再生産を可能にするならば、エロスがそれらに深く関わりとされるのは当然とも言える。分割によって天地あるいは海陸が生まれたとする創造神話は生殖現象からの連想だと思われるが、拙論「天は男・地は女」<sup>78)</sup>で論じたように、宇宙の秩序と性秩序を結びつける魔術的思考の根深さは、両者が分割という起源を同じくするという思い込みのせいかも知れない。

分割以前を思考しようとするムージルのこの試みは、生産に対しても再生産に対しても関心を持たない。可能性を擁護するという試みは、創造以前の世界を知ろうとすることである。ウルリヒによればそれこそが「愛」なのである。そのような「愛」の先にどのような共同体を夢見ることができるのか、率直に言って私には想像もつかないが、少なくともそれが、社会主義や「男性同盟」論とは異なり、最もラディカルな意味で反市民社会的であることは確かだろう。

\*ギリシア語の固有名詞については音引きを省略した。

## 注

- 1) Roland Barthes, *Fragments d'un Discours amoureux*, éditions du Seuil, 1977, p. 122. (ロラン・バルト『恋愛のディスクール・断章』三好郁朗訳、みすず書房、1980年、157頁。)
- 2) Robert Musil, *Gesamtausgabe Bd.4 Der Mann ohne Eigenschaften*, Hrsg.v. Walter Fanta, Salzburg und Wien: Jung und Jung, 2017, S. 122. (『ムージル著作集 第五巻 [特性のない男 V]』加藤二

- 郎訳、松籟社、1994 年、157 頁。)
- 3) Barthes, p. 251. (バルト、315 頁。)
  - 4) 納富信留『哲学の誕生 ソクラテスとは何者か』筑摩書房、2017 年、102 頁。
  - 5) K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge: Harvard University Press, 1979, p. 50. (ケネス・ドーヴァー『古代ギリシアの同性愛』中務哲郎・下田立行訳、リプロポート、1984 年、65 頁。)
  - 6) ヘシオドス『全作品』中務哲郎訳、京都大学学術出版会、2013 年、99 頁。
  - 7) ソポクレース『アンティゴネー』中務哲郎訳、岩波書店、2014 年、75 頁。
  - 8) プラトン『饗宴』中澤務訳、光文社古典新訳文庫、2013 年、113 頁以下。
  - 9) 同上、119 頁。
  - 10) 同上、151 頁。
  - 11) 同上、150 頁。
  - 12) Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe V<sub>2</sub>*, Hrsg. v. Giorgio Colli,azzino Montinari, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1973, S. 60f. (フリードリッヒ・ニーチェ『ニーチェ全集 3 悦ばしき知識』信太正三訳、ちくま学芸文庫、1993 年、78 頁以下。ただし訳文を一部改変した。)
  - 13) 拙論「理想の女 ——性・所有・共同体 IV——」*Odysseus*、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要、第 21 号 (2016)、2017 年、第 6 節 女の像、参照。
  - 14) Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, and Harry W. Pearson (ed.), *Trade and market in the early empires: economies in history and theory*, Glencoe, Illinois: The Free Press, 1957, p. 66. (カール・ポランニー「アリストテレスによる経済の発見」、同『経済の文明史』玉野井芳郎・平野健一郎編訳、ちくま学芸文庫、2003 年所収、262 頁。) ちなみに、ポランニーの主張は、通常理解とは違って、文明史的に見ればアリストテレスの著作には初期市場交易の特徴に関する証言が含まれる、というものである。
  - 15) 前掲拙論、第 4 節 男性同盟、参照。
  - 16) プラトン『饗宴』、179 頁。
  - 17) 同上、168 頁以下。
  - 18) ホメロス『オデュッセイア (上)』松平千秋訳、岩波文庫、1994 年、319 頁。
  - 19) プラトン『饗宴』、165 頁。
  - 20) 同上、186 頁以下。
  - 21) 同上、177 頁。
  - 22) 同上。
  - 23) 「このようなソクラテスの姿は、シレノスにそっくりではないだろうか。まったく、じつによく似ているよ。だって、いま述べたような姿は、シレノスの彫像のように、外側の覆いにすぎないのだから。だが、その覆いが開かれるとき、その内側にはどれだけの節度が満ち溢れていると思いますか、みなさん。」(同上、170 頁。)
  - 24) 「この人が真剣になって、覆いが開かれるとき、中にある神々の像を見たことのある人がいるかどうか、ぼくは知らない。しかし、ぼくはかつてそれを見たことがある。ぼくには、それが神々しく光り輝き、とても美しく驚くべきものに見えた。」(同上、171 頁。)
  - 25) 同上、167 頁。
  - 26) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, pp. 264. (ミッシェル・フーコー『性の歴史 II 快楽の活用』田村俣訳、新潮社、1986 年、305 頁以下。)
  - 27) *ibid.* p. 264. (同上、306 頁。)
  - 28) 前掲拙論「理想の女」第 6 節 女の像において筆者はこの引用について言及していた。

- 29) Nietzsche, V<sub>2</sub>, S. 19f. (ニーチェ『悦ばしき知識』、16頁。)
- 30) アルキピアデスのシレノスの彫像とニーチェのザイスの像は背景となる時代も文脈もまったく異なる。その限りではこの対比は訝しく思われるかも知れない。だが、シレノスの像をめぐるエラスムスとラブレールの関係を見れば、その意味が明確となるだろう。エラスムスはシレノスを外面と内面の分離、そして隠された真理の比喩として理解している。「あなたがこんなにも嘲笑されるべきこのシレノスの中を開けてみたとしたら、あなたは明らかに人間よりも神性〔神のような存在〕を、つまり生まれながらにして崇高で真の哲学者にふさわしい精神を、見いだしていたことであろう。」(「アルキピアデスのシレノス」、エラスムス『格言選集』金子晴勇編訳、知泉書館、2015年、125頁。)偉大な人文主義者にしてキリスト教徒であるエラスムスであれば当然だろう。彼によればキリスト自身もシレノスである。それに対して、ラブレールは『ガルガンチュア』の前口上でこのシレノスの像を持ち出すのだが、それは隠れた意味を探って彼の書物を深読みするなど警告するためである。「ですからねえ、不肖わたくしのいうことと、なすことを、すみからすみまでずーいと、完全無欠の意味に解釈していただきたい。なんてったって、こんなみごとなたわごとを、みなさまにご馳走してさし上げるのですから。チーズみたいなわが脳みそに、畏敬の念をいだいてくださいな。」(ラブレール『ガルガンチュアとパンタグリユエル1ガルガンチュア』宮下志朗訳、ちくま文庫、2005年、28頁。)注釈によればチーズとは狂気の謂である。ラブレールは自分の言葉を、中に何かが隠れているシレノスの像のようにには読むなど言いたいのだろう。シレノスをめぐるエラスムスとラブレールの対比は、言葉の奥に真理があるという観念とニーチェ的な深さの拒否——「おお、このギリシア人！彼らは、生きるすべをよくわきまえていた。そのためには、思いきって表面に、皺に、皮膚に、踏みとどまること」(『悦ばしき知識』序文末尾)——の対比をいくばくか正当化しないだろうか。
- 31) ルートヴィッヒ・クラージェスも、ニーチェとは別の観点からだが、このようなやり方への不信を表明している。「若者はどうしてヴェールを上げようとするのでしょうか。探求欲からか、あからさまに言えば、好奇心からでしょう。探求欲動と好奇心との間に本質的な違いはまったくありません。前者も後者も、知性の或る不安に由来しています。そして知性がいまだ所有していないものはすべて、知性を不安にさせるのです。(中略)精神が占有するものは、まちがいなく脱魔術化されるのです。したがって、それが本質的に秘密であったものであれば、破壊されるのです。精神の占有意志は生の冒瀆なのです。」Ludwig Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1930, S. 211f. (「イーシス像のヴェールを上げることがなぜ破滅をもたらすのか」、ルートヴィッヒ・クラージェス『宇宙生成的エロス』田島正行訳、うぶすな書院、2000年所収、205頁以下。)
- 32) Barthes, p. 162. (バルト、205頁。)
- 33) *ibid.*, pp. 163f. (同上、207頁。)
- 34) *ibid.*, p. 271. (同上、343頁。)
- 35) プラトン『饗宴』、137頁。
- 36) 同上。
- 37) 同上、146頁。
- 38) 同上、142頁。
- 39) 同上、139頁。
- 40) Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London, New York: Verso, 2006, p. 77. (アンダーソン『想像の共同体』白石隆・白石さや訳、書籍工房早川、2007年、132頁。)
- 41) *ibid.* (同上。)
- 42) 拙論「略奪と陵辱 —— 性・所有・共同体 I ——」*Odysseus* 東京大学大学院総合文化研究



- 科地域文化研究専攻紀要、第 18 号 (2013)、2014 年。
- 43) 拙論「共有ユートピア ——性・所有・共同体 III——」 *Odysseus* 東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要、第 20 号 (2015)、2016 年。
  - 44) 前掲拙論「理想の女」。
  - 45) リウイウス『ローマ建国以来の歴史 1』岩谷智訳、京都大学学術出版会、2008 年、25 頁以下。
  - 46) Barthes, p. 223. (バルト、281 頁以下。)
  - 47) *ibid.*, p. 224. (同上、282 頁。)
  - 48) *ibid.* (同上)
  - 49) リウイウス、36 頁。
  - 50) 『プラトン全集 11 クレイトポン 国家』田中美知太郎、藤沢令夫訳、岩波書店、1976 年、363 頁。
  - 51) Barthes, p. 195. (バルト、246 頁。)
  - 52) プラトン「パイドロス」藤沢令夫訳、『プラトン全集 5 饗宴 パイドロス』岩波書店、1974 年、200 頁。
  - 53) 同上、162 頁。
  - 54) Nietzsche, V<sub>2</sub>, S. 61. (ニーチェ『悦ばしき知識』、80 頁。)
  - 55) 「この恋という狂気こそは、まさにこよなき幸いのために神々から授けられる」プラトン「パイドロス」、177 頁。
  - 56) Barthes, p. 197. (バルト、249 頁以下。)
  - 57) プラトン「パイドロス」、201 頁。
  - 58) Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe III<sub>1</sub>*, Hrsg. v. Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1972, S. 7. (『ニーチェ全集 2 悲劇の誕生』塩屋竹男訳、ちくま学芸文庫、1993 年、13 頁。ただし訳文を改変した。)
  - 59) Barthes, pp. 142f. (バルト、183 頁以下。)
  - 60) Hans Blüher, *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatsbildung nach Wesen und Wert. I. Band Der Typus inversus*, 1919, 6. Aufl., Jena: Eugen Diederichs, S. 10.
  - 61) *ibid.*, S. 236.
  - 62) Hans Blüher, *Die deutsche Wandervogel-Bewegung als erotisches Phänomen*, Prien (Chiemsee): Kampmann & Schnabel, 1922, 6. Aufl., S. 28f.
  - 63) Nicolaus Sombart, Männerbund und Politische Kultur in Deutschland, in: Thomas Kühne (Hg.), *Männergeschichte – Geschlechtergeschichte: Männlichkeit im Wandel der Moderne*, Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag, 1996, S. 139. (ニコラウス・ゾンバルト「男性同盟と政治文化」、トーマス・キューネ編『男の歴史 市民社会と〈男らしさ〉の神話』星乃治彦訳、柏書房、1997 年、136 頁。)
  - 64) *ibid.*, S. 146. (同上、145 頁。)
  - 65) 拙論「男たちの航海 ——性・所有・共同体 V——」 *Odysseus*、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要、第 22 号 (2017)、2018 年。
  - 66) Robert Musil, *Gesamtausgabe Bd.3 Der Mann ohne Eigenschaften*, Hrsg. v. Walter Fanta, Salzburg und Wien: Jung und Jung, 2017, S. 388. (『ムージル著作集 第四巻 [特性のない男 IV]』加藤二郎訳、松籟社、1993 年、173 頁。)
  - 67) *ibid.*, S. 391. (同上、175 頁。)
  - 68) プラトン『饗宴』、78 頁。

- 69) Voltaire, *Romans et Contes*, Paris: Gallimard, 1979, p. 505. (ヴォルテール『哲学コント集成 上』植田祐次訳、国文社、2010 年、23 頁。)
- 70) *ibid.* (同上、24 頁。)
- 71) ライプブ兰特によれば、ギリシア神話においてエロスは「世界誕生の物語に最も近く位置」し、その特徴は「原初性 (Primigenus)」だとされる。Annemarie und Werner Leibbrand, *Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe, Bd.I Vom antiken Mythos bis zum Hexenglauben*, München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1972, S. 31f. (A・ライプブ兰特＝ヴェトライ、W・ライプブ兰特『エロスの系譜』鎌田道生 / 孟真理訳、鳥影社、2005 年、31 頁以下。)
- 72) Musil, *Gesamtausgabe Bd.4*, S. 35. (『ムーゼル著作集 第五巻』、90 頁。)
- 73) *ibid.*, S. 73. (同上、119 頁。)
- 74) *ibid.*, S. 74. (同上、119 頁。)
- 75) *ibid.*, S. 74f. (同上、120 頁。ただし、訳文を一部変更した。)
- 76) *ibid.*, S. 118ff. (同上、154 頁以下。)
- 77) 『特性のない男』の登場人物の多くは、同じくひとりの登場人物であるディオティマのサロンに出入りする。だが『饗宴』のディオティマがソクラテスにエロスの道を伝えたのとは異なり、このディオティマは戯画化されていてウルリヒの導き手とはならない。ウルリヒが目指す「別の状態」については、vgl. Nicola Mitterer, *Liebe ohne Gegenspieler*, Graz: Graz Universitätsverlag, 2007, 195ff.
- 78) 拙論「天は男・地は女 ——性・所有・共同体 IV——」*Odysseus*、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻紀要、第 23 号 (2018)、2019 年。