大阪公立大学 Osaka Metropolitan University 学術情報リポジトリ

わが隣人ドストエフスキー：模倣の欲望をめぐって

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2010-08-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 萩原, 俊治 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006196

わが隣人ドストエフスキー
――模倣の欲望をめぐって

萩　原　俊　治

はじめに

ルネ・ジラールによれば、「模倣の欲望」(le désir mimetique) というものを発見した偉大な功労者は、セルバンテス、シェイクスピア、ドストエフスキーの三人だ。[1] さらにジラールによれば、この三人の中で模倣の欲望を十分解明できたのはドストエフスキーだけだ。しかし、セルバンテスやシェイクスピアは別にして、ドストエフスキーに十分解明できたものが、なぜ他の作家や思想家たちには発見すらできなかったのか。たとえば、『鼻』や『狂人日記』を書いた頃のゴーゴリは当然自らの模倣の欲望に気づくべきであったが、結局、模倣の欲望に翻弄されたあげく狂気のうちに死んでいった。同じ死に方をするかどうかは別にして、他の作家たちの運命も同じようなものだ。一部の作家を除いて、彼らの大半は自分の模倣の欲望に気づかないまま死んでゆく。どうしてこんなことになるのだろう。なぜドストエフスキーだけが模倣の欲望を解明することができたのだろう。ジラールがこの問いに十分答えているとは言い難い。そこで、これからその問いに答えてみよう。

模倣の欲望を解明するためには、当然、模倣の欲望が存在していることに気がつかなければならない。そこで、本稿ではまず、なぜドストエフスキーがその欲望に気づくことができたのかについて述べよう。その後で、ドストエフスキーはなぜ模倣の欲望を解明できたのかについて述べてゆこう。

しかし、その前に、模倣の欲望という概念は自明のものではないと思われるので、模倣の欲望、自尊心 (orgueil)、分身幻覚 (l'hallucination du double)、この三者の関係について述べておこう。自尊心と分身幻覚について述べるのは、それらが模倣の欲望を説明するために不可欠の概念であるからだ。ただ、ジラールのいう自尊心あるいは分身幻覚という概念は独特の意味を持っているので、結局、三者の関係について述べながら少しずつそれぞれの意味を明らかにしてゆくことにする。このあたりの叙述は先の二つの問いと密接に関連しているので、かなり詳細なものにならざるをえない。

ロマン主義者ドストエフスキー

ジラールによればドストエフスキーの創作活動は三期に分類できる。『地下室の手記』までの第一期、『地下室の手記』によって始まる第二期、『カラマーゾフの兄弟』の第三期。第二期と第三期についてはあとで述べることにし、今は自尊心と分身幻覚の関係を説明するため、主に第一期から第二期に移り変わる時期のドストエフスキーについて述べてみよう。

ジラールによれば、『地下室の手記』までのドストエフスキーは「ロマン主義者」である。ロマン

---

1) René Grirard, Critique dans un souterrain, L'Age d'Homme, 1976, p.39 (邦訳、ルネ・ジラール『地下室の批評家』、織田年和訳、白水社、1984、p.47。以下、織田訳から引用)

主義者とは何か。ジラールによれば、それは自らの肥大した自尊心によって突き動かされている者のことだ。ジラールによれば、ドストエフスキー以外の大半の作家たち、そして、私たちの大半もロマン主義者なのである。従って、この時期のドストエフスキーは私たちの隣人だということになる。

第一期のドストエフスキーは、自分が自らの肥大した自尊心に突き動かされていることに気づいていない。いま伝記的な説明は省くが、彼はそのため狂気一歩手前にまで突き進む。なぜ自尊心が彼を狂気に追いやったのか。ジラールの説明は次のようなものだ。

「(略) 自尊心の強い者は孤独な夢のなかでは自己を唯一不可分のものとして考えているが、挫折においては、軽蔑すべき存在と軽蔑する観察者とに分裂する。彼は自己に対して〈他者〉となる。挫折によって、彼は彼自身の無価値をあばいて見せるこの〈他者〉の立場に、自己に敵対して、立つことを余儀なくさせられるのだ。したがって、自己の自己に対する関係および他者に対する関係は二重の両価性によって特徴づけられている。(中略) 挫折によって、二重の運動が発生する。軽蔑する観察者、つまり〈私〉のなかの〈他者〉は絶えず〈私〉の外部の〈他者〉、勝ちほこるライバルに接近する。他方、すでに見たように、この勝ちほこるライバル、この私の外部の〈他者〉の欲望を私は模倣し、彼は私の欲望を模倣するのであるが、彼は絶えず〈私〉に接近してくる。意識の内部の分裂が強化されるにしたがって、〈私〉と〈他者〉との区別はあいまいになる。この二つの運動が互いに同一地点をめざして接近し、分身の「幻覚」が発生するのだ。」(傍点は翻訳のまま)[2)]

以上のジラールの言葉を補足しながら説明しよう。

第一期のドストエフスキーのような、ロマン主義的であると同時に強烈な自尊心の持ち主は、自己を「唯一不可分」のものであると確信している。しかし、その確信が何らかの障害によって打ち砕かれるとき、その自己は「良い(あるいは優れた)自己」と「悪い(あるいは劣った)自己」とに分裂する。と、いうより、障害を乗り越えられなかった主体の自己全体が「悪い自己」によって覆われ、「良い自己」は限りなく縮小してゆく。こうしてその主体は、自分を無価値な軽蔑すべき存在であると感じるようになる。

ところが、ここにその障害を乗り越えた他者が目の前に現れるとすれば、彼が主体の「良い自己」となる。言いかえると、限りなく縮小していた主体の「良い自己」は一気に息を吹き返し、その障害を乗り越えた他者に憑依する。一方、障害を乗り越えることができない他者に対して、主体の「良い自己」が憑依することはない。そのような他者は自分と同様、「悪い自己」を体現している人物にすぎないからだ。こうして、主体にとって世の中には「良い(あるいは優れた)人間」と「悪い(あるいは劣った)人間」しか存在しないようになる。

これがロマン主義的な人間の特徴、さらに『地下室の手記』を書くまでのロマン主義者ドストエフスキーの特徴である。第一期のドストエフスキーの作品には良い人間と悪い人間しか登場しない。このような二分法あるいは二元論がロマン主義的世界観の特徴なのである。

ところで、限りなく縮小していた「良い自己」が一気に息を吹き返し、その障害を乗り越えた他者

---

2) Grirard, p.66 (邦訳、pp.78-80)

に憑依するとは、ジラールの言葉で言えば、その他者を「良い（あるいは優れた）人間」と見なし、自分のお手本として模倣するということである。模倣するのはもちろん、その他者をお手本にして自分も障害を乗り越えたいからだ。このような模倣の欲望が働いているかぎり、主体はそのお手本たる他者をありのままに見ることはできない。なぜなら、彼の眼に映っているその他者とは、もともと彼自身がかくあるべしと願っていた、彼自身の「良い（あるいは優れた）自己」にすぎないからだ。主体の眼に映っている他者は、主体自身の欲望が生み出した幻影にすぎない。こうして、その他者は彼の分身になる。これがジラールのいう「分身の「幻覚」」なのである。

さて、ジラールの考えを要約すれば、ドストエフスキーはその強烈な自尊心のために分身幻覚を体験したということになる。なぜドストエフスキーが分身幻覚を体験したと私たちに分かるのか。それはジラールも指摘しているように、ドストエフスキーの作品や伝記的資料を読めば明らかであるからだ。『地下室の手記』以前に書かれた作品には、模倣の欲望に憑かれた人物しか現われない。『分身』の主人公はその典型だと言えるだろう。また、ヤノフスキーの回想などでも明らかなように、ドストエフスキーはきわめて自尊心の強い人間であり、実生活においても激しい模倣の欲望に憑かれていた。[3] すでに別稿で述べたように、作者の経験は作品において反復変容される。[4] ドストエフスキーの場合も、その経験は作品において反復変容されているのである。

ただ、以上の説明だけでは誤解を招く惧れがあるので、分身幻覚について若干説明を付け加えておこう。[5]

ジラールがここで述べている分身幻覚とは、狭義の分身幻覚（二重身――Doppelgänger）をも含む広義の分身幻覚のことだ。たとえば、これまで自分は挫折に直面したことがあるけれど分身幻覚などを抱いたことはない、と主張する人があるかもしれない。このような人々は分身幻覚を狭義に解釈し、ポーやホフマンの描いた二重身、あるいはドストエフスキーが『分身』で描いたような二重身を念頭に置いているのである。もちろん、二重身は分身幻覚の病的な現われなのだが、挫折に直面した誰もがこの二重身を体験するとは限らない。そのとき私たちの大半は、社会生活に支障をきたさないという意味で、「健康的」と通常見なされている分身幻覚、すなわち、広義の分身幻覚に憑かれるだけだ。このような分身幻覚が、ジラールのいう模倣の欲望によって生じるものの大半を占める。たとえば、主体の「良い自己」が他者に投影されるとき生じる、嫉妬、羨望、崇拝、また、主体の「悪い自己」が自己を覆ってしまうとき生じる、自己卑下、また、その同じ「悪い自己」が他者に投影されるとき生じる、他者に対する軽蔑、傲慢、差別意識など。

このように分身幻覚を広義のものとして捉えると、本稿ではドストエフスキーが『分身』で描いたような病的な二重身をじっさいに体験したのか否かということを考察する必要はなくなる。本稿で問題になるのは、ドストエフスキーがあるいは二重身に至るほどの激しい模倣の欲望を抱いていたか否かということだけであるからだ。先に述べたように、彼がそのような欲望を抱いていたことは明らかだ。

---

3) С. Д. Яновский, Воспминания о Достоевсевском (Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современнников, т.1,М., с.248)

4) 拙稿「誰がドストエフスキーを読むのか」(大阪経大論集、第45巻4号、1994、pp.116-120)

5)「分身」概念については次の文献を参照。作田啓一『ドストエフスキーの世界』(筑摩書房、1998、pp.107-112)

さて、ここで問題になるのは、なぜドストエフスキーがこのように激しい分身幻覚あるいは模倣の欲望に憑かれたのかということだろう。すでに見たようにジラールによれば、それはドストエフスキーの強烈な自尊心のためである。しかし、このような理由づけは、やはり漠然としすぎている。そこで、ドストエフスキーの強烈な自尊心とは何なのか、また、それはなぜ生まれてきたのか、ということについて論じなければならない。

自尊心

ジラールによれば、自尊心とは、私たちがドストエフスキーと共有するものである。私たちとドストエフスキーの違いは、私たちがそのことについて考えるのを止め、ドストエフスキーがそれを考え続けたということだけだ。ジラールは『地下室の手記』の主人公の言葉を、あたかもドストエフスキー自身の言葉であるかのように引用する。

「私はといえば、あなた方が自分たちの臆病さを知恵といい、そうして欺瞞でみずからをなぐさめて、途中までしか推し進めなかったものを、私の人生では極端にまで推し進めただけなのだ。だから、たぶん、私はあなた方よりも溌剌としているのだ。」[第二部第十章][6)]

この『地下室の手記』の主人公の言葉に対して、ジラールは次のようにいう。

「それでは、地下室の主人公が自分だけが唯一人「極端まで押し進めた」と考え、そしてなおあらゆる隣人と共有しているものとはなにか。もちろんこれは自尊心であり、心理的、そして形而上的な第一の原動力なのであって、地下室的な生のあらゆる個人的および集合的な発現を支配しているのである。『分身』がめざましい作品だとしても、まだこの作品は本質的なものを明らかにするには至っていない。」[7)]

ジラールによれば、私たちの大半は自尊心について考えることをやめ、それを、「伝統的な利己主義」(l'egoïsme, au sens traditionnel du terme) という私たちの手に負えるものにすりかえようとする。ジラールは次のようにいう。

「一般利益と個々人の「よく理解された」特殊利益との調和の上に成立している倫理学は、すべて自尊心と伝統的な意味における利己主義を混同しているのだ。このような倫理学の創始者たちは自尊心は本質的に矛盾しており、〈自己〉と〈他者〉のあいだで分裂し、引き裂かれているのだとは思ってもみなかったのである。彼らは利己主義(エゴイズム)がいつもマゾヒズムとサディズムという錯乱した愛他主義にたどりつくことに気づかなかったのだ。そして、自尊心を実際のものとは正反対のもの、すなわち分断し分散させる力とするかわりに、集める力（ラサンブルマン）とみなすのである。この幻想は個人主義思想のあらゆる形態に見られるのであって、むろん偶然によるものではない。自尊心を正確に定義するのは、この幻想であり、しかもただそれだけだからだ。したがって、さまざまな利己主義間の調和という倫理学を出現させるのは、自尊心自体なのである。」[8)]

ジラールが言うように、自尊心というものは私たちの手に負えるものでない。このことは国家規模の戦争から私的なモメゴトに至るまで、私たちの自尊心と自尊心が衝突するとき明らかになる。その

---

6) Grirard, p.67 (邦訳、p.80)
7) Grirard, p.67 (邦訳、p.80)
8) Grirard, p.61 (邦訳、p.73)

とき、自尊心は人々を結びつける「集める力」ではなく、人々を「分断し分散させる力」となり、人々を対立させ、闘争に導く。それにもかかわらず、私たちはお互いの自尊心が共存できるようなものであると考え、「共生」、「共存」などと唱えながら自尊心を「集める力」であると思いこもうとする。これは欺瞞にすぎない。このとき、私たちは自尊心というものを制御可能な「伝統的な利己主義」にすりかえているのだ。すりかえて、自尊心を制御しようとするのもまた自尊心なのである。なぜか。この問いに対する答は後で明らかにしよう。

一方、ドストエフスキーは自尊心を伝統的な利己主義にすりかえず、自尊心を「極端にまで推し進めた」。このため、当時の作品や伝記的事実が明らかにしているように、さまざまな人々とのあいだで自尊心をめぐる闘いを開始し、その結果、ついには分身幻覚をともなう狂気に陥ってゆく。すりかえていたのならば、私たちの大半と同様、彼もまた自尊心を「極端にまで推し進め」ることはできず、自尊心によって生じる模倣の欲望に気づくこともなかっただろう。

ところで、なぜ彼は自尊心を伝統的な利己主義にすりかえることができなかったのだろう。言うまでもないことだが、このように問うことは、彼がなぜ自尊心を「極端にまで推し進め」、模倣の欲望に気づくことができたのかと問うことにもなる。私たちはここでようやく本稿冒頭に掲げた問いに立ち戻ることになる。

いまジラールから離れてその問いに答えてゆこう。

理由は大きく言ってふたつ考えられる。ひとつはドストエフスキー個人が生きていた時空間構造であり、もうひとつは、その個人的な時空間構造に作用していた当時の文化的時空間構造である。このふたつの要因のため、ドストエフスキーは自尊心を伝統的な利己主義にすりかえることができなかった。また、このため、激しい模倣の欲望（分身幻覚）に憑かれ、その苦痛に満ちた状況を脱するため、ついに模倣の欲望を解明するに至った。以下で述べる事柄を要約すれば、このようになる。

まず、ドストエフスキー個人の時空間構造から述べてゆこう。すでに別稿で述べた内容を反復することになるので、今は気質と価値観の関係にはふれず、気質について簡単に述べるにとどめる。不審な点があれば別稿を見ていただきたい。[9)]

短い至適距離

木村敏によれば、私たちの誰もが次の三つの親和者のいずれかである。すなわち、「てんかん親和者」、「分裂病親和者」、「メランコリー親和者」。木村の考えを簡略化して紹介すれば、大きな挫折を体験するとき、各親和者はそれぞれ、てんかん、分裂病、躁鬱病を発症しやすいということになる。さらに、これは私の独断だが、現在ではてんかん親和者と共通の特徴を多くもつ境界例患者が増えてきているので、てんかん親和者の中に「境界例親和者」ともいうべき人々を加えてもよいのかもしれない。[10)] 覚醒てんかん者であったドストエフスキーはもちろん、てんかん親和者であり、このような人々の人格構造の特徴は「現在中心的な時間性」であり「防御機構の弱さ」である。[11)] すなわち、彼らは「今に生きる」人々であると同時に、容易に他人の侵入を許してしまう人々でもある。要するに、

9) 拙稿「閉じた物語と開いた物語――ベルグソンとバフチン」（大阪経大論集、第44巻3号、1993、pp.128-133）
10) 木村敏「境界例における直接性の病理」（『分裂病と他者』所収、弘文堂、1990、pp.231-261）
11) 木村敏『直接性の病理』（弘文堂、1986、p.144、p.159）

てんかん親和者とは、ほとんど子どもと同じような時空間構造の中で生きている人々のことなのである。

ところで、安永浩のファントム空間論によれば、木村のいう三つの親和者はそれぞれ次の三つの気質圏に属することになる。[12] すなわち、「中心気質」、「分裂気質」、「循環（躁うつ）気質」に当たる。安永によれば、中心気質者（木村のいう「てんかん親和者」）は、他者との至適距離を短くとりすぎ、循環（躁鬱）気質者は適度な至適距離を他者ととることができ、最後に分裂気質者は他者に侵入されるのを過剰に恐れるため、あまりにも長い至適距離をとる。至適距離とは、自分が安全だと感じる他者との距離のことだ。従って、中心気質者であるドストエフスキーのような主体は、子どもと同様、他者に接近するのをほとんど恐れない。このため、相手の自尊心とじかに接し、しばしば闘争状態に突入することになる。

言いかえると、他者と適度な至適距離を取ることのできる循環気質者や、余りにも遠い至適距離を取ってしまう分裂気質者は、自分たちの自尊心を秘めたまま他者と接することができる。このため、彼らの自尊心は他者のそれと闘争状態に入りにくい。

ところが、中心気質者はなれなれしく他者に接近し、子どものように無防備なまま自己をさらけだしてゆく。このため、彼らの自尊心もまた簡単に他者の気づくところとなる。後で述べるように、私たちは自己中心的な世界観を持っているので、他者の自尊心に寛容ではいられない。こうして、私たちはその中心気質者の自尊心を無視したり、その自尊心を攻撃したりしはじめる。

このように中心気質者は自分の自尊心のために相手としばしば不愉快な関係を持ってしまうので、自然、他の二つの気質者よりも自尊心そのものに関心を向ける機会が多い。すなわち、中心気質者は他の二つの気質者よりも自尊心に関しては経験が豊かなのである。この豊かな経験によって、ドストエフスキーは自己と他者の自尊心が両立できないものであること、すなわち、自尊心を伝統的な利己主義にすりかえることができないことに気づいてゆく。

以上で、ドストエフスキーが自己の時空間構造のために、自尊心と伝統的な利己主義の違いに敏感にならざるを得ない理由が明らかになった。

しかし、どのような気質者でも、ひとたびお互いの自尊心が接触することになれば闘争状態に突入してゆくのは同じだ。ドストエフスキーのような中心気質者はそのような事態に入りやすいというだけだ。従って、次に、私たちの自尊心は接触するとなぜ闘争状態に入ってゆくのかということが問題になる。ドストエフスキーにしても、自尊心同士が接触したとたんに闘争状態に入ってゆかないようなものであれば、自尊心に注意を向けなかっただろうし、それを伝統的な利己主義に置き換えることもできただろう。なぜ私たちの自尊心は闘争状態に入るのだろう。

先回りしてその問いに答えるとすれば、それは主体の自尊心が、やはり自尊心をもつ自律的な他者を支配しようとするからだ。支配しようとするのは、ドストエフスキーも含め、私たちが他者支配を促す文化的時空間構造の中に生きているからだ。以下ではその私たちの生きている文化的時空間構造

---

12) 安永浩「「中心気質」という概念について」(『てんかんの人間学』木村敏編所収、東京大学出版会、1980、p.22)、拙稿「誰がドストエフスキーを読むのか」(pp.126-131)

について述べてゆこう。

エゴイズムからエゴティスムへ

ジラールによれば、自尊心（orgueil）とは「伝統的な利己主義（エゴイズム）」(l'egoïsme, au sens traditionnel du terme）ではなく「自己中心性（エゴティスム）」（égotisme）のことだ。[13] 私たちが制御できると空想している私たちの利己主義とは、すでに述べたように、制御不可能な自己中心性あるいは自尊心なのである。しかし、前稿で論じたように、自己中心的でなければ他者中心的に生きることもできない。たとえば、『カラマーゾフの兄弟』のスメルジャコフのように、不幸にも母親あるいは母親代わりの人物に巡り会うことがなかった人々は、自己中心的にすらなることができず、周囲の人間に操られるまま彷徨うしかない。[14] 従って、この自己中心性あるいは自尊心というものは本来人間に備わっているべきものだ。しかし、近代の始まりとともに、それまで伝統社会の時空間の中に収まっていた自尊心（すなわち、伝統的な利己主義）が集団主義的な束縛を脱し、個人主義的な、分身幻覚を生みだすような自尊心（すなわち、自己中心性）へと変貌してゆく。言いかえると、近代の始まりとともに、自尊心は制御可能なものから制御不可能なものに変貌してゆくのである。なぜ、そのような変貌が生じたのか。ジラールによれば、それは神あるいは神性というものが消滅したからだ。

「西欧の個人主義はその歴史が深まるにしたがって、中世哲学において神のものだった特権を少しずつ引き受けていく。それは主観的なものに対する哲学上の単なる流行や一時的な心酔ではない。デカルト以来、コギト・エルゴ・スムよりほかにもう出発点はないのだ。」[15]

「コギト・エルゴ・スム」という言葉を支えているのは、デカルト自身の自己中心性であり、自己を中心として自己の周囲にあるものを支配しようという欲望である。このような欲望が私たちに現われるとき、私たちにおいて神は消滅する。

「〈自己〉は〈他者〉との関係によって構成されており、この関係を除外して、〈自己〉は考察できない。聖書の神に取って代わろうとする人間の努力によって、かならず毒されるのはその関係である。神性は〈自己〉のものとも、〈他者〉のものともなることはできない。それは永遠に〈自己〉と〈他者〉とのあいだで争われる。」[16]

ここでジラールが「神性」と述べているものを、私たちは「生命」と言いかえることができるだろう。なぜなら、すでにヴァイツゼッカーや木村敏の考えを紹介しながら述べたように、私たちの生命というものもまた、自己と他者の「あいだ」にあるからだ。[17] 従って、近代産業社会の到来によって私たちが失ったのは神ではなく（日本人に住む私たちの大半は非キリスト教的な伝統の中で生きているのだから）、自己と他者のあいだに成立していた生命的な関係性であったと言うべきだろう。要するに、非生命的な関係性が私たちの生活に浸透するに従って、私たちの自尊心も制御不可能なものに変貌してゆくのである。

ところで、非生命的な関係性が浸透している世界とはどのようなものなのか。もちろん、ジラールによれば、模倣の欲望が作りだしている世界なのだが、この世界は具体的にはどのような形で私たち

---

13) Grirard, p.61（邦訳、p.73）
14) 拙稿「三つの生命観――『カラマーゾフの兄弟』をめぐって」（英米言語文化研究、No.46、1998、p.127）
15) Grirard, p.93（邦訳、p.110）
16) Grirard, p.94（邦訳、p.111）
17) 拙稿「三つの生命観――『カラマーゾフの兄弟』をめぐって」（pp.118-120）

の前に現われているのだろう。さまざまな論じ方ができるだろうが、ここでは米国のセラピスト、アン・ウィルソン・シェフと英国の社会学者、アンソニー・ギデンズの考えを取り上げる。彼らの考えを参考にすることによって、ドストエフスキーが私たちの隣人であることが一層明らかになるだろう。

嗜癖社会

ジラールのいう「神性なき社会」あるいは私のいう「非生命的な関係性が浸透している世界」が、シェフのいう「嗜癖社会」と同じものを意味していることは明らかだ。彼女はモリス・バーマンの『デカルトからベイトソンへ――世界の再魔術化』を引用しながら、私たちの生きている近代産業社会を批判してゆく。なぜ彼女は近代産業社会を嗜癖社会と呼ぶのか。それは私たちの生きているこの社会が嗜癖者（各種の依存症者、すなわち、アルコール、薬物、食物、お金、ギャンブル、セックス、運動、仕事、宗教、ニコチン、カフェイン、心配事などに依存している人々）の持っている特徴をことごとく備えているからだ。

シェフによれば、嗜癖者たちの行動パタンには例外なく自己中心的な、あらゆるものを合理的に支配しようという欲望が潜んでいる。この欲望を基盤としてさまざまな依存症が生じる。たとえば、この欲望が支配不可能な挫折に遭遇するとき、私たちはその挫折をひととき忘れさせてくれる嗜癖対象（アルコールやギャンブルや宗教など）にのめりこんでゆく。あるいは、そのような挫折に遭遇しないよう、あらかじめ支配を強化してくれるような嗜癖対象（運動やカフェインやお金など）にすがりつく。すでに述べたように、このような自己中心的な行動パタンあるいは合理性の追求は近代社会の特徴でもある。私たちの行動パタンには例外なく、あらゆるものを合理的に支配しようという自己中心的な欲望が潜んでいると言えるだろう。と、いうことになれば、生存に支障をきたすような嗜癖者になるかどうかは別にして、私たちの大半もまた嗜癖者なのである。

シェフは私たちが嗜癖システムの中で生きることをやめ、彼女のいう「リビング・プロセス」に生きなければならないと説く。

「それ（＝嗜癖システム）は非生命への道です。そこに属するためには、自分のアイデンティティーやパワー、認識や知識を捨て去らなければなりません。（中略）非生命へと向かうことがシステム全体にとって何を意味するかを考えるのは、ほとんど耐えられないことです。非生命へと向かうこの姿勢こそ、私たちの生きているシステムの目指す方向なのだと気づいた時、それは真の恐怖をもたらすでしょう。自らの嗜癖プロセスを理解せず、認めようとしない人々によって政府の重要な決定がなされていること、そしてこれらの政治的決断が、嗜癖者と同様に破壊的な思考プロセスを持つ人々によってなされていること、この事実を知った時、私たちは自分や子供の生命について当然の惧れを感じてしまうでしょう。」[18]（傍点は翻訳のまま）

自己中心性と自我境界

ところで、シェフによれば、嗜癖者は自分たちの自己中心性のため、自己と他者の区別が曖昧になるような事態の中で生きている。これがセラピストたちのいう「共依存」という言葉の意味である。

---

18) A.W.シェフ『嗜癖する社会』（斉藤学訳、誠信書房、1993、pp.198-199）

彼女は共依存について次のように述べる。

「自己中心性のもう一つの側面は、臨床家が自我境界と呼ぶものに関わってきます。自己中心的な人びとは、自己の始まりと終わり、他者の始まりと終わりがどこかまったくわからなくなります。自己中心的な人々は、自己が独立した存在だということに気づかないために、他者を尊敬することができません。」

「明確な境界が引かれていないため、次の二つのことが起こります。自己の拡散と世界の暴走です。すべてがミー（me、私）になります。…あらゆることが「ミー」から始まり、「ミー」のためになるか「ミー」に逆らうかで認識されるのです。」[19]

さらに、シェフが言うように、このような自己中心性のため、嗜癖者は他者の観点からものを見ることができない。バフチンの言葉を使えば、嗜癖者は世界をポリフォニックに見ることができないのである。

シェフによれば、私たちは以上のような事態から抜け出すために、他者との「自我境界」を定めなければならない。すなわち、自我境界を定めることによって、あらゆる嗜癖行動の基盤となっている共依存的な対人関係が修正され、嗜癖行動が抑制されるようになる。

ギデンズはシェフのようなセラピストたちの意見を要約しながら次のようにいう。

「セラピストたちによれば、相手とのあいだに境界を設定することが、嗜癖的関係に陥らないためには最も重要である。どうしてだろう。それはまたもや自己とその再帰性に関わる事柄である。心理学的に言えば、人と人とのあいだに境界があるので誰に何が属しているのかが分かるようになる。また、この境界のおかげで、自分を相手に投影して同一化するのも緩和される。はっきりとした境界を設定するのは、互いに融合するような愛情関係においても親密な関係においても、明らかに重要なことだ。親密な関係とは相手に夢中になってしまうことではなく、相手の人となりを知った上で、自分にできることを相手に対して行うことだ。この場合、お互いを知るということが課題になっているので、逆説的な言い方になるけれど、自分を開くためには相手とのあいだに境界を設けなければいけない。また、自分を開くとは、隠しておきたいことまであけすけに打ち明け合うということとは違うので、細やかな配慮が必要になる。付き合っているうちに、お互いに心を開き、相手の嫌がることも分かるようになり、信頼関係も生まれてくる。そうならないとすれば、それは境界設定がうまく行っていないからだ。」[20]

ここでギデンズが使っている自己の「再帰性」というのは、基本的には自己における共通感覚の働きのことにすぎない。要するに、私たちは五感を使ってあらゆる情報を受けとめ、それを共通感覚によって統合しながら自分の進む道を決定してゆくのだが、この過程をギデンズは自己の「再帰性」と呼ぶ。ギデンズの議論に新しい面があるとすれば、それは、情報化によって大きく変貌している私たちの生きている時空間を、再帰性という言葉を使って的確に説明したことだろう。すなわち、ギデンズによれば、情報化社会の到来によって、私たちの五感が受けとめる情報が以前と比べて大きく変貌

---

19) シェフ前掲書、pp.54-55

20) Anthony Giddens, The Transformation of Intimacy —— Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society, Stanford, 1992, pp.93-94

してきたため、五感によってつくられる私たちの自己というものも大きく変貌してきているということなのである。[21]

しかし、シェフやギデンズのいう自我境界の設定ほど、ドストエフスキーの小説に登場する人々の振る舞いから遠いものはないだろう。ジラールが指摘しているように、彼らは模倣の欲望に憑かれ、自我境界などというものがあたかも無いかのように相手に同一化してゆく。彼らはギデンズのいう「親密な関係」を相手と持つことができない。これはドストエフスキーも、基本的には私たちと同様の近代社会に生きていたからだ。現代のセラピストならドストエフスキーを、治療が必要な嗜癖者あるいは共依存者と診断するだろう。

以上で、ドストエフスキーが自尊心を伝統的な利己主義にすりかえることができなかった二番目の理由、すなわち、私たちと共有する文化的時空間構造が明らかになった。要するに、近代社会における自尊心は伝統社会における自尊心（利己主義）とはまったく異なった意味を帯びているのだ。ドストエフスキーのような自尊心に通暁している観察者が、自尊心を伝統的な利己主義にすりかえることができなかったのは当然だろう。また、ここから、ルネサンス末期あるいは初期近代とも言うべき時代に生きていたセルバンテスやシェークスピアが、自尊心から生じる模倣の欲望を十分に解明できなかった理由も明らかになる。模倣の欲望を解明するという点に関して言えば、ドストエフスキーは彼らよりも圧倒的に有利な時代に生きていたと言えるだろう。

これでドストエフスキーがなぜ模倣の欲望に気づくことができたのかということが明らかになった。要約しておこう。すなわち、**ドストエフスキーが模倣の欲望に気づくことができたのは、(1)ドストエフスキー個人が生きていた時空間構造（短い至適距離）のためであると同時に、(2)彼が生きていた文化的時空間構造（自己中心的な世界観を肯定する近代社会）のためでもある。**

さて、次に、彼はなぜ模倣の欲望を解明することができたのかについて述べてゆかなければならない。これも先回りして言えば、その理由は二つある。ひとつは彼の回心体験であり、もうひとつは、バフチンによって「コペルニクス的転回」と呼ばれる彼の画期的な小説技法である。順に述べてゆく。

中途半端な回心と本物の回心

ドストエフスキーは一八四九年、二十八歳のとき、銃殺刑を免れたあと、シベリアに送られることになるが、このとき激しい回心体験を味わう。彼は兄に宛てた手紙でこんな風にいう。

「兄さん、私はふさぎこんでもいないし、打ちのめされてもいません。どこにいても生きることができます。生命は私たち自身の中にあり、外にはないのですから。私の回りにも人はいます。彼らの中にいて「人間」でいること、ずっと人間でいること、どんなに不幸なときもふさぎこんだり、打ちのめされたりしないこと、これが生きるということです。…これまで高邁な芸術的生活を送りながら創造していた私の頭、これまで精神の崇高な要求に従って働いていた私の頭、それはもう切り落とされました」[22](傍点萩原)。

彼がこの回心体験によって、全能感に満たされたシラー風のロマン主義から抜け出したことは明ら

---

21) Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford, 1990

22) Ф.М.Достоевский, Полное собрание сочнений в трицати томах, т.28-1, Л., 1895, с.163-4

かだ。それは「これまで高邁な芸術的生活を送りながら創造していた私の頭、これまで精神の崇高な要求に従って働いていた私の頭、それはもう切り落とされました」という言葉に現われている。それまでのドストエフスキーがシラーのロマン主義に帰依していたことは、伝記的にも明らかな事実である。こうして、ジラールのいう「ロマン主義者ドストエフスキー」はこのあと姿を消す。しかし同時に、彼がこの回心体験においても未だ十分に自己中心的な世界観から抜け出していないことも明らかなのである。それは、端的に「生命は私たち自身の中にあり、外にはないのですから」という言葉に現われている。すでに述べたように、生命は私たち自身の中にはない。それは私とあなたの「あいだ」にある。従って、ドストエフスキーは生命というものを誤解しているのだが、この誤解によって、彼はその後、長期にわたって苦しめられることになる。その苦しみとはギャンブル嗜癖のことだ。

ドストエフスキーはすでにシベリアに流刑になる以前からルーレット賭博に関心を示していた。しかし、シベリアから帰還後、とくに兄の破産と死亡によって莫大な負債を背負ってからは、狂気としかいう他ない賭博熱に駆られてゆく。このギャンブル嗜癖が収まったのはようやく七十年代に入ってからだ。彼がこのような賭博熱に憑かれたのは、自分も含めてあらゆるものを支配しようという自己中心的な世界観から抜け出していなかったからだ。私たちは神のような全能の存在ではないので、当然そのような試みは破綻し、私たちは挫折する運命にある。そして、その挫折に耐えられない私たちは嗜癖対象にすがりつく。ドストエフスキーにとって、その嗜癖対象がルーレット賭博だった。

『賭博者』という作品に明らかなように、彼はルーレット賭博に逃避しながらも同時に、実生活において満たされなかった支配欲求をルーレット賭博で満たそうとする。すなわち、彼はその賭博勝負を支配し勝利を得るため、自己を徹底的に支配可能な存在にしようとする。[23] これが当然不可能なことだと分かったのが七十年代の始め、ようやく五十歳になったときだった。従って、彼の第二の、そして本当の回心体験が生じたのはこの時期なのである。彼はこの時期以降、自己中心的な世界観と決別し、模倣の欲望を解明してゆくことになる。

「コペルニクス的転回」あるいは「怪我の功名」

ドストエフスキーは小説技法上でも、模倣の欲望を解明してゆくのに最適の方法を偶然手に入れていたと言えるだろう。その方法とは登場人物の自己意識に入ってゆくということだ。バフチンによれば、この方法によってドストエフスキーは小説の歴史においてコペルニクス的な転回を遂げたのである。バフチンは次のようにいう。

「ドストエフスキーは小さな規模ではあるが、あたかもコペルニクス的転回を成し遂げたかのようである。彼は、それまで作者が作りだし、最終的なものとして固定化していた登場人物を、登場人物自身が作りだすようにしたのだ。なるほど、ゴーゴリの描く世界とドストエフスキーがその初期作品で描いている世界は内容的には同じものである。たとえば、『貧しき人々』や『分身』では、ゴーゴリの『外套』、『鼻』、『ネフスキー大通り』、『狂人日記』などと同じ世界が描かれている。しかし、この内容的には同一の素材を作品の構成要素に割り当ててゆく両者のやり方はまったく異なっている。

---

23) ジラールは次のようにいう。「彼の中では賭博の情熱は地下室的な自尊心が生み出す幻想と一つになっている。この幻想は自己の制御が地下室的世界に及ぼしうる支配力を、物理的自然の領域にまで拡大できると錯覚することである」〔Grirard, p.79 (邦訳、p.93)〕。また、これもジラールが指摘しているように、『賭博者』の主人公はドストエフスキーの作品中、もっともドストエフスキーに近い人物だろう〔Grirard, p.115 (邦訳、p.134)〕。

ドストエフスキーにおいては、これまで作者が行ってきたことを、今や登場人物が行う。すなわち、可能なあらゆる観点から登場人物が自ら自分を明らかにしてゆくのである。で、作者は何を明らかにするのかと言えば、現実の登場人物がどのような人物であるかということではない。明らかにするのは、第二の現実とも言うべき、登場人物の自己意識である。基本的なあらゆる小説技法上の視点と構成法が入れ替わっているのだ。こうして世界全体が新しく見えるようになる。ドストエフスキーは、ゴーゴリが扱っていない新しい素材をほとんど扱っていないのだが。」[24]

ここでも、ドストエフスキー独特の「短い至適距離」が、作者と登場人物の関係に作用していると言えるだろう。すなわち、彼は作者として登場人物と適度な距離を取ることができず、登場人物に限りなく接近してゆき、彼らに同一化してしまう。バフチンの言葉を使えば、ドストエフスキーは「登場人物の自己意識」に潜りこみ、登場人物自身に自らを明らかさせてゆく。これは決して、バフチンが言うような「コペルニクス的転回」と言えるような意識的なものではなく、生得の短い至適距離のためにドストエフスキーにはこのような方法しか採れなかったのだ。しかし、結果的には、この「怪我の巧妙」とも言うべき方法のため、彼は登場人物の模倣の欲望を他の誰よりも正確に描くことができるようになる。

ジラールが言うように、欲望はアプリオリに生じるものではない。それは常に誰か（母親、父親、肉親、友人、あるいは見知らぬ人々など）の欲望なのである。私たちはその他者の欲望を横取りし、自分の欲望にする。このとき、その欲望は私たちの意識において、さまざまな形で現われる。一言でいえば、私たちの意識において、嫉妬や羨望、崇拝や軽蔑といったものが露わに、あるいは隠された形で現われると言えるだろう。従って、登場人物の意識に入りこむとは、そのような欲望、すなわち、登場人物の模倣の欲望と一体化するということなのである。ドストエフスキーは模倣の欲望に憑かれた人々を処女作から一貫して描いてゆく。

すでに述べたように、模倣の欲望に憑かれた人々とは自己の自尊心に気づいていない人々のことでもある。従って、ドストエフスキーの小説では、登場人物同士の自尊心が衝突する。衝突するのは、これもすでに述べたように、登場人物がドストエフスキーと同様、相手と短い至適距離しか保持できない時空間構造の中に生きていたからだ。短い至適距離のために、彼らの自尊心は容易に衝突する。このような事態を称してバフチンは「ポリフォニー」と呼ぶのだが、これには賛成できない。その理由は後で述べる。

ところで、ドストエフスキーは次第に、自分の描く模倣の欲望に憑かれた登場人物に違和感を覚えはじめる。なぜ、そのような違和感が生じるようになったのか。それはもちろん、先に挙げた中途半端な回心体験によって、ドストエフスキーが自らのロマン主義と決別したからである。言いかえると、このロマン主義との決別によって、ドストエフスキーは自分の全能感、あるいは、あらゆるものを支配しようとする自分の自尊心に疑いの眼を向けはじめる。

このような疑惑は『地下室の手記』において極限にまで膨れ上がる。ジラールも指摘しているよう

---

24) М.М. Вахтин, Проблемы поэтики Достоевского, Изд.4-е, М., 1979, с.56-57

に、『地下室の手記』において初めて、自尊心と模倣の欲望がドストエフスキーにとって解明すべきテーマとなる。この後、ドストエフスキーはさまざまな試行錯誤を繰り返しながら次第に模倣の欲望を解明してゆく。このような解明が可能になったのは、すでに述べたように、ドストエフスキーが登場人物の意識の中に入りこむことができたからだ。彼は登場人物の意識に入りこむことによって、その登場人物とともに、登場人物自身の自尊心や模倣の欲望に気づいてゆく。登場人物が自尊心や模倣の欲望に気づいていないとき、ドストエフスキー自身も気づいていない。たとえば、『罪と罰』のエピローグにおいても、ラスコーリニコフには、どのようにすれば自分の自尊心や模倣の欲望から抜け出せるのかが分かっていない。このとき、作者のドストエフスキーにもそれは分かっていない。また、『白痴』のムイシュキンが、あらゆる人々の前でへりくだる謙譲によってあらゆる人々に優越しようとしているとき、ドストエフスキーも自らの自尊心を謙譲と取り違えている。しかし、彼は『カラマーゾフの兄弟』でゾシマやアリョーシャの自己意識を描くことによって、ようやくその自己中心性の輪から抜け出すことができる。[25] ジラールが指摘しているように、「ドストエフスキーの作品は認識の手段であり、探求の道具」であった。[26] しかし、それが認識の手段であると同時に探求の道具になりえたのは、何度も言うように、彼が登場人物の意識の中に入ることができたからだ。このようにして、彼は二度目の回心を『カラマーゾフの兄弟』を書き進めながら体験してゆくのである。もちろん、このような回心は一挙に生じたのではなく、『悪霊』のステパン・ヴェルホヴェンスキーの回心、あるいは『未成年』のマカール・ドルゴルーキーの回心を描くことによって徐々に準備されていたと見るべきだろう。

最後に（バフチン批判）

以上で、ドストエフスキーがなぜ模倣の欲望を解明することができたのかという問いに答えることができた。すなわち、**彼が模倣の欲望を解明することができたのは、(1)シベリア流刑直前の回心体験、さらに、その後の『カラマーゾフの兄弟』に至る執筆中に生じた回心体験のためである。さらに、(2)執筆中のその回心体験を促したのは、彼の「登場人物の自己意識を描く」という特異な小説技法のためである。**

最後にバフチンのポリフォニー論を手短に批判しておこう。

すでに述べたように、回心以前のドストエフスキー、あるいは私たちの大半を占める嗜癖者たちは、自らの自己中心性のため他者とのあいだに自我境界を設定することができない。このため、ギデンズのいう親密な関係を相手と持つことができない。私たち（と、もはや言うべきだろう）は、親密な関係を相手と結ぶために必要不可欠な「お互いを知る」という課題を果たすことができないのである。

これをバフチンの言葉で言いかえれば、私たち嗜癖者は世界をポリフォニックに見ることができないということだ。なぜか。それはバフチンのいう「モノローグ的原理」とは、近代社会における自己中心性や合理主義、あるいはシェフのいう嗜癖的関係と同じものを指しているからだ。バフチンは次のようにいう。

---

25) 詳しくは、拙稿「三つの生命観――『カラマーゾフの兄弟』をめぐって」

26) 「ドストエフスキーの作品は認識の手段であり、探求の道具なのだ。したがって、これは常に作者の彼方に存在しており、作者の知性と信仰を追い抜いているのだ」〔Grirard, p.100（翻訳、p.118）〕。

「意識をモノローグ的にとらえるのは、他の（哲学以外の――萩原）思想的創造活動においても支配的である。（中略）モノローグ的原理の定着を促し、モノローグ的原理を新しい時代にもちこみ、思想のあらゆる局面に浸透させていったのは、不可分であると同時に唯一のものである理性を崇拝したヨーロッパの合理主義、とくに啓蒙主義である。」[27]

言うまでもなく、バフチンいうポリフォニーとは、近代特有のモノローグ的原理あるいは自己中心性を乗り超えるものなのである。これまで述べてきたことから明らかなように、ドストエフスキーは『カラマーゾフの兄弟』を書くことによって、近代社会特有の自己中心性を乗り超えることができた。これをバフチンの言葉で言いかえると、それ以前のドストエフスキー、とくに『地下室の手記』以前のドストエフスキーはモノローグ的原理から脱却していないということだ。それにもかかわらず、バフチンの断言するところによれば、ドストエフスキーの作品は、その処女作から一貫して対話的な感覚にあふれたポリフォニックなものなのである。[28]

今は詳しく述べるのは控えるが、『地下室の手記』以前の作品では模倣の欲望に憑かれた登場人物の自尊心がぶつかり合うだけだ。これは対話ではなくモノローグ的な視点の寄せ集めにすぎない。世界はその自尊心の持ち主たちの互いに孤絶したモノローグ的な視点によって切り取られ断片化されている。このことはバフチンにも十分分かっていたはずだ。[29] このような事態が徐々に回避されてゆくのが『地下室の手記』以降であり、最後の『カラマーゾフの兄弟』に至って初めて、世界が自己中心的なモノローグ性を超えたポリフォニックなものとして捉えられる。『カラマーゾフの兄弟』のゾシマやアリョーシャのようなモノローグ性を脱した自己意識を通して小説の世界が捉えられない限り、その小説は登場人物たちのモノローグ的な視点によって断片化されてしまう。これはゾシマやアリョーシャのような人物が登場しない『白痴』や『悪霊』を思い浮かべるだけで十分だろう。

従って、バフチンはゾシマやアリョーシャの自己意識を通してドストエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』以前の作品を眺めているのだ。あるいは、あと少し慎重な言い方をすれば、バフチンはドストエフスキー晩年の自己意識を通して『カラマーゾフの兄弟』以前の作品を眺めているのだ。このため、バフチンはポリフォニーというものを余りにも形式的に捉えてしまう。彼はきわめてイデオロギー的な『貧しき人々』にもポリフォニックな対話性があると主張するのである。[30] しかし、それは「対話」ではない。私たちが対話という言葉で思い浮かべるのは、お互いの違いを認め合いながら相互理解を深めてゆくような関係であり、ギデンズのいう「親密な関係」なのである。従って、バフチンのいう対話とは、互いの自我境界を踏み越えて繰り広げられる自尊心同士の闘いなのであり、それはシェフのいう「嗜癖的な関係」なのである。バフチンは誤りを犯したと言うべきだろう。

---

27) M.M. Вахтин, Там же, c.93

28) バフチンは、そのドストエフスキー論を次のような言葉とともに締めくくっている。「ドストエフスキーの対話的な世界感覚は、私たちがこれまで見てきたように、『貧しき人々』に始まるすべての作品に浸透している」〔M.M. Вахтин, Там же, c.311〕。

29) 「ドストエフスキーは、現実においては互いに引き離され、互いに声が聞こえなくなっていた考えや世界観を引き合わせ、議論させたのである。」〔M.M. Вахтин, Там же, c.104〕。

30) 『貧しき人々』のイデオロギー性については次を参照。拙稿「『貧しき人々』と隠された欲望」（『むうざ』8号、1989、pp.54-73）