

翻訳

フェルディナント・テニエス著

習俗（下）

細見博志

【訳者まえがき】

この翻訳は、Ferdinand Tönnies(1855-1936), *Die Sitte*, Literarische Anstalt: Rütten & Loening, Frankfurt a.M., 1909 の後篇（原著 49-95 頁）である。前篇は『言語文化論叢』第 21 号、2017 年 3 月刊、131-169 頁に掲載された。後篇翻訳に際し既訳の、西村克彦訳、テニエス著『しきたり』(*Die Sitte*)後篇、青山法学論集、第 24 巻第 4 号 97-127 頁、1983 年を参照し、大いに裨益するところがあった。基本的訳語は前篇冒頭に示したものを踏襲しているが、例外として *Übung* の訳語として、西村訳に倣い、「鍛錬／風習」の他に「慣行」を用いた箇所がある。また、テニエスの基本的対概念「ゲマインシャフト」には「共同社会」、「ゲゼルシャフト」には「利益社会」（「ゲマインシャフト」の対概念として用いられていない場合には「社会」、「社交界」、「団体」）を用いた。原文の改行は拙訳後篇では一行空けで示し、原文にない訳者による改行と区別した。

【第五章】

【生殖】習俗は社会的な意志として民族共同社会の生活と福祉に関わるので、生殖は習俗にとって特に重要なものとならざるをえない。習俗は通常過去と老齢に目を向けるが、ここでは若者と未来に目を注ぐ。結婚して夫婦となること

はいつも新しい現象であるが、しかし何といてもやはり最も古い伝統的な現象でもある。そして女性は産み育む者として、自然にも、それゆえにまた習俗にも、結び付けられている。習俗はかなりの部分自然なるものを掟と定める。もとよりすべての掟がそうだというのではない。習俗は自然と解離して、何度も、たいていは迷信の影響で、不自然なものやまさに自然に反するものを命じることがある。場合によれば、自然なるものを高貴なものにするためにそれに變更を加えることもある。

女性の産褥はすべてが自然の事情に縛られて行われているのではないが、それでも自然の事情に刺激を受けて設けられたものである。習俗が産褥に形式と限定を付与するのである。〔例えば、〕室内は飾られ、悪霊は払われ、守護霊は招致され、産婦は近所の婦人たちの訪問を受け、儀礼的な（しばしば不潔な）お清めを施され、最後に聖別式や産婦祝別式が行わなければならない。洗礼の宴としての儀式的な酒宴がさらにそれに続いて行われた。

以上はすべて尋常な習俗である。しかしながらヨーロッパの諸部族（例えばバスク人）においてでさえいまだに観察される大昔からの擬媿（男子出産）（*Couvade*¹）の習俗は、確かに奇妙ではあるが、義務と化している真正の習俗である。しかしこの習俗に自然の行程における根拠は必ずしもない。子供を作る父親と作られた子供との間に神秘的関連が存在するという信仰から、悪霊の注意深い扱いやそのための断食・苦行などの必要性が生じたのであり、このような信仰によってのみ〔擬媿という〕習俗は漸く説明されるであろう。

同様に習俗は、そもそも父親と母親それぞれに子育ての課題を与え、したがって〔母親には〕養育と思いやりのある扱いや、〔父親には〕成長する新芽のしつけや厳しい訓育を義務化するが、それによって習俗はより分かりやすいものとなる。もとより子供を遺棄したり、売ったり、殺したりする野蛮な行為は、文明化した民族にも残っていた。それでも寄る辺のない子供を貴重な宝として育てようとする習俗の影響はより優勢となり、最終的にそのような姿勢が唯一

¹ 「*couvade*〔擬媿〕という言葉は中世フランス語で『臆病気に引きこもること』を意味し、古フランス語の *couver*（鳥が卵をかかえる）を語源とする。」（馬場優子、擬媿、文化人類学事典、弘文堂、1990年、198頁）

端的に自然な行為と見られるようになった。

【婚姻】生殖は極めて重要であるから、男と女の共同生活である結婚は神聖なものとされた。その際部族共同体(Volksgemeinde)も一役買うことになる、というのもその共同体が承認に関して意図と義務をもつ婚姻には、実際その共同体の保証が与えられるからである。習俗はその祝宴に人々が参加することを命じる。花婿と花嫁、そして花嫁の両親や氏族の人々は結婚が成立するために、あるいは少なくともきちんと行われるために、必要な特別の形式を満たさなければならぬ。なかでも呪文や宗教儀式は不可欠である。結婚式の慣習(Bräuche)には婚姻を結ぶ古いやり方の記憶や、過去の粗野ではあるが愉快的生活のあり方・見方の記憶も残っている。そのような慣習は、丁度動物や人間の痕跡器官と同じで、現在では何ら実際の機能を果たしておらず、これまで伝わってきたものの名残であるに過ぎず、もはや意味も分からず、人は何ものも「その際考慮する」こともない。というのも、その際考慮されるもの、つまり意味や目的こそが慣習と習俗の本来のいのちだからである。

しばしば生じることであるが、古い意味が忘れられたら新しい意味が付与され、死にかけていた慣習がそれによって息を吹きかえす。身体の組織や器官が新しい生命を獲得し、変化した生活環境に適応していくのと同じである。そしていくつかの慣習の本来の意義も非本来的なものに退行し、ついには現に存在する事象の単なる印や象徴となる。それは丁度言葉の意義がそうなるのと同じである。そしてしばしば慣習のかなりの部分が、[単なる]言葉や文章の言い回しになってしまうのである。他方で[慣習の中には]独特の行動として残っているものもある。王家の中には今日でもなお、花嫁が辞去する前に靴下止めの帯の断片を招待客に配る慣習がある。この慣習は、現在では花嫁が良き思い出の記念の印を与えるという意味しかないが、元々は、氏族全体が花嫁の破瓜に権利を持っていた、という考え方にその淵源があり、その権利はおそらく首長や司祭によって行使され得たし、婚姻が妥当なものとなるためには少なくとも[金銭で]償還されなければならなかったのである。

いくつかの昔からの農村の習俗の中には同様に、年頃の娘たちは男たちの共通財であるという漠然と続いてきた観念に起源を有しているものもあった。そ

のような習俗として「夜這い」(Fenster¹)があり、それは若者がまだ婚約者もいない未婚の女性としばしのちぎりを求めて夜に訪うことである。その場合もとよりしばしば習俗が二人の親密さに限界を設けており、確かに若者は誰もが配偶者になる可能性があるが、娘の占有——教会法による〔婚姻〕完成条件(consummatio)——は、前提となる婚約(consensus)の後、寵遇を受けた求婚者が実際の配偶者となるべきだ、と理解されている。このような理解が、娘は男性の手に譲り渡されその氏族の一員となるという儀礼的なあり方を習俗が規定し確定する場合の、自然な根拠となっている。

宗教儀式はこれらの習俗の本質的な随伴現象であっても本質的な根拠ではない。より正確に言えば、あらゆる祭式の基盤にもともと宗教が存在するが、この宗教は家の宗教である。祖先の霊はかまどの周りに漂い、晴れやかな祭式には参加しなければならないし、花嫁が実家を去るのを認めなければならないし、新しい祭壇は花嫁を友好的に受け入れなければならないし、花嫁もその祭壇を今後守り敬わなければならない。それがギリシア人の習俗であり、彼らの美的感覚は生活様式にも芸術様式にも現れていた。ギリシア人において宗教は完全に習俗に取り込まれていた。より未開の民族では祭司も呪術力を発揮することができたが、ここでは不可欠の存在ではなかった。キリスト教においても、祭司の支配が動揺し、衰微する時代に入るまでは、祭司は不可欠の存在ではなかった。しかし法律が民事婚の導入によって祭司を排除した後に、習俗が祭司の存在を確実なものとし、宗教的な「結婚の聖別式」を要求するようになったのである。

【祝祭】婚姻の場合でも他の場合でもそうであるが、宗教習俗はそれぞれの家での生活の習俗、つまり家族の習俗となるとき、最も持続的な形態となるのであり、それはまた民衆の習俗(Volkssitte)でもある。家は極めて親密で温情あふれる共同生活、住まい(Wohnen)、習慣(Gewohnheit)の場であるが、家の中で習俗には余り活動の余地は残されていない。というのも家庭はたいてい家父長によっ

¹ 夜に恋人の元へ窓(Fenster)から忍び込むことから、16世紀に fenstern が用いられるようになり、さらに現代ドイツ語では fensterln となった。

て支配されているからである。中国のような広大な文化圏においては、今日でもなお分割されない大家族制が営まれ、既婚の息子や場合によれば〔既婚の〕孫までもそれぞれの妻子と共に生活している。にもかかわらず家庭は依然として、そして大きければ大きいほどますます、「民衆」(Volk)という面をもち、そこでは同朋の結び付きが支配的結び付きと並んで重要であり、特に南スラブ(ユーゴスラビア)の家共同関係(Hauscommunio)の場合などでは、より一層重要である。南スラブでは共同体住民(Gemeinde)がその首長を選び、彼を罷免することができる。しかしながら一族や同族同朋において家共同体がほとんどばらばらとなったけれど、観念として一体であり、首長権が世襲で引き継がれる場合には、やはりそこで支配しているのは習俗であり、その習俗にこの「世襲権」も本質的には依存している。

ところで私たちの個々の家庭では特定の習俗を育むという余裕はほとんどないが、全体の習俗は個々の家庭にも入り込む。父や母も子供や召使いと同様にその習俗から離脱できない。いくつかの一般的な祝祭は、今日のクリスマスのように本来の宗教的な意味が多く地域で見失われた後も、習俗によってもしっかりと守られていたり、あるいは、今日のユダヤ人におけるクリスマスのように、彼らが関係する宗教と無関係な習俗によって導入されたりすることもある。他方でどの家庭もそれぞれ特別の祝日をもっており、中でも誕生日は重要であるが、その本質は、毎年における誕生の日の回帰を表示するところにある。かくて七十番目の誕生日(古希の歳)を誕生日の七十回目の回帰として〔殊更に強調するのは事態の本質を〕歪めることであり、それはこせこせと愚かしい時代趣味のなせる技である¹。極めて卑しい人にも誕生日があり、乳飲み子の初めての誕生日も両親と兄弟には意義があるように、誕生日は人間の平等と友愛にしっかりとその表現を与える。他方で誕生日祝賀の習俗において明らかとなることは、多かれ少なかれ人間〔の地位や身分〕が意義と重要性を担っているということである。家でもそうであり、広い範

¹ 古希の祝いに対して、それが流行化しているとして批判しているのか、それとも批判への反批判として古希の祝いを重視しているのか、著者の真意は判然としない。英訳はこの一文を無視している(p.92, line 3 from above)。

圀では、王侯の誕生日が法律で祝日にかさ上げされるが如きである。やんごとなき紳士淑女の誕生日ともなれば、高齢でキリの良い年齢の時に、もともと広く普及していたが、特に最近強調される習俗によって、賑々しく挙行されるが必要とされる。

【贈り物】誕生日と特別な関係をもっているのは贈答(Schenken)の習俗であり、さまざまな形態で忠誠を贈り物(Geschenken)で表現する昔からの習俗が守られてきたが、それは神々に等しい権力者や高位者への崇敬を意味した。供物も臣下や庶民の自発的な供え物であった。この意味で贈答は恭順と帰依の表現であり、それはいわば何ものも自分のものとはせず、君主が欲するものはすべて君主ものとし、つましい贈り物を慈悲深く受け入れてくれたことに感謝を示すのである。贈答は常に一種の共産主義(Kommunismus)を意味しており、友のものはみんなのものだというギリシアの格言の如く、共産主義は同類の間ではより気兼ねなく強調された。従って婚姻が花嫁の両親への贈り物によって専ら決められたということは、そもそも財産が少なく、そのため財産の多寡の相違も余りない状態を意味している〔財産が少ないからこそ、贈り物が効果を発揮したのである〕。このことから容易に売買婚が広まらざるをえなかったし、売買婚の習俗は貧乏人が妻を獲得することをしばしば不可能にすることとなった。例外は奉公するか略奪するかであり、しばしばつましい生活をしている年下の息子たちはこれらの行為に駆り立てられた。〔新郎新婦への〕結婚の贈り物も古代の氏族共産主義や村落共産主義に依拠していると言えるかもしれない。習俗によってそのような贈り物が必要とされ、若い夫婦の家計に必要とされるものが習俗によって用立てられたのである。

ささやかな義務ではあるが広範囲に広がっているのは、共通の喜びと悲しみに表現を与えることであり、お祝いとお悔やみを伝えることである。ここでも下位の者や臣下は権力者の好意を獲得するために特に熱心になる理由があるとはいえ、習俗はいつも均衡性と相互性の実現されるように働き、感謝と（時にはまた）お返しを要求する。というのも習俗は、共同社会と友愛関係に基礎を

置き、愛着・愛情・尊敬といった漠たる感情に起因するものを習慣として固定するからである——たとえ下位の者の感情に利害関心や計算高さが深く浸透し、ほとんど支配的な動機となっているとしても。

【もてなし】何か共通のものに依存する関係はすべて、平等化へと働きかける。先祖や神々への依存関係は特にそうであり、先祖や神々が高く祭り上げられるほど、それらに比して人々の間の距離は消失する。家での祭祀(Kult)に参加することで奴隷でさえもその地位は高められる。彼らはギリシア人の家に連れて来られるに際して、清めの水に浸され神聖なかまどで食事を与えられる。ローマ人においても奴隷を〔家庭の守護神〕ラレースたちが保護し、奴隷の墓は神聖なものとして崇められる。弱者、貧者、乞食、保護を求める人、また迫害されている犯罪者らは神々の保護に与る人たちであるという観念や、異邦人を辱めるのは不埒な行為であるという観念は、自然な同情心由来する。この同情心は特に女性において、悲惨な光景や涙や嘆願によって容易に発動される。この感情にはおそらく好奇心が加わっている。異邦人が珍しい品物を携えていたり、場合によれば彼が商人であるとき、交換や購買の願望を人は抱く。そしてまたその人の名声が、客人の受け入れを促進する一因となるということも確実であろう。しかし〔同情心などの〕この人類愛(Humanität)には、一つ強力な支援が必要であったが、それは神々はまさにこれらの悲惨な人々に好意を抱くと考えることによって可能となった。ギリシア人とローマ人が最高神を客人の権利(Gastrecht)の保護者としたのは偶然ではない。もとよりその前提として、最高神に対する異邦人の尊崇と、最高神を前にして権力者も富者もちっぽけな存在であるという認識が必要であった。この客人への歓待(Gastfreundschaft)は相互性の理念と共に、ギリシア・ローマの習俗では、右手を差し出すこと、客との贈答(Gastgeschenk)、なにかづく共同の食事、つまり食卓を共にすることなどによって漸く確立された。ここでも〔客人歓待の〕習俗は、人々を結び付け一つにまとめる〔食事という〕事柄と結び付いているのは意味深長なことである。今日でも客人を招いての宴席には同様の威厳が認められる。饗宴は平安と喜悦を醸し出す。ローマ人は饗

宴を端的に「共生」¹と呼び、ギリシア語の表現²には、昔から共飲や愉快な「酒盛り」に絡まる独特のニュアンスが含まれている。

このような場合に血液飲用に関連する信仰が特に有力に働く。というのも、[血液という]まったく特殊な体液からすべての根源的な結合は生じているのだから、血液は[人々を]結合させるものであるといえる。従って僅か100年前やあるいはその後でも、ドイツの若者の間では、名目だけの血の交わりに終わらせないで、腕を組んで飲み交わす杯に自らの血液の滴を混ぜる、というのが習俗であった。今でも同じ杯から飲むことは友情の象徴であり、自ら一口つけた杯を差し出すことが、客人への歓待の象徴である。杯などが個々人別々に用いられるようになった後も、一つの杯を交わし合った記憶は、宴席の始まりや途中で乾杯をして杯を突き合わせることに残っており、それは謂わば一体となろうとする行為である。ドイツ語の「Schenken」（注ぐ、贈る）は元来気付け酒を注いだり提供したりする意味であった。その意味が[贈り物(Geschenk)へと]一般化されていくことに、[共に飲むという]この習俗の一般性と重要性の痕跡を認めることができる。

ヴント³は正当にもこのような接客の慣習から「チップ」(Trinkgeld)を導出した。しかし彼は気づいていないようであるが、この言葉の意味は、その形式からして自発的報酬(Lohn)の意味だけでなく、自発的ではあるがしかし意図的で予測できる贈り物(Gabe)の意味へと一般化されたのであり、それゆえ賄賂(Bestechung)をも意味したのである。もう一つヴントが説明しているのは、チップは、習俗の元々の意味が「完全に」正反対のものに変わってしまった珍しい例である、つまり、友情の象徴から、使用人による主人への従属の表現となった、というのであるが、これはおそらく間違っている。使用人の特徴は、受け取るのが単なる贈り物(Geschenk)ではなく金銭の贈り物(Geldgeschenk)であるこ

¹ ラテン語で *convictus* (共生; *convivo* の過去分詞に由来) には同時に「会食・宴会」の意味がある。

² ギリシア語 *symposion* 「饗宴・酒宴」。

³ Wilhelm Wundt(1832-1920)、ドイツの哲学者で心理学者、実験心理学・民族心理学の創始者、1875 年来ライプチヒ大学教授。

とにある。〔確かに〕金持ちであることや、身分が高く主人であることの特徴は、彼が「十二分に」しかも有り余るほど金を持っているということにある。〔しかし〕金持ちらが贈ってもらって喜んでいるものは、目下の者たちが自分で生産したがゆえに所有しているもの、つまり彼らの労働の所産に他ならない。賃金 (Lohn)も元々は金銭の贈り物、おまけ(Zugabe)であったと考えられ、他の住まいや賄いや、衣服(お仕着せ Livree)も、なされた奉仕に引き合うべきものと考えられた。もとよりこのようなおまけは後には約束されるようになり、雇用や募集の時に保証金(英語で *wages*)や「手付金」が与えられた。今日でも我が国では使用人は報酬の一部をクリスマスプレゼントで受け取るが、それはすっかりとした習俗となっており、また保証され約束されてもいる。個人的な勤務は貢ぎ物(Abgabe)や贈り物と類似した性格を常にもっている。このことは、さまざまな事情で人々が、自らの名誉としてある種の奉公に押し寄せることに見て取ることができる。宮仕えはそれに当たる。もとよりこの勤務には、褒美などの利点に対する期待が存在する。国家の官吏や自治体の吏員としての職務は依然としてその本質からして「名誉職」であると考えられている。これらの職に含まれるのは、勤務必要経費、臨時給与、俸給、住居費であり、やがて通常の給料となった。しかしそれら以外にたくさんの純然たる名誉職が存在する。そういえばまた、作家や芸術家が受け取るものも名誉の贈り物(謝礼)である、つまり報酬や支払いではない、というのも等価ではなく、時にはそれを上回ることがあるが、たいていは遙かに下回っているから、と解されている。

習俗は常に共同社会を意味している。その共同社会の核心を形成するのは血であるから、〔血をのむことに由来する〕共飲は共食よりも大きな価値を持っている。正餐式(聖体拝領ともいう; Eucharistie)というキリスト教の秘蹟において主の肉と血としてのパンと葡萄酒を拝受することは、霊の上で主との結合を表現すると同時に聖体拝受者同士の結合を表現している。僧侶階級が聖血を入れる聖杯を自分の手元に置こうとしたのは不思議ではないし、信仰の厚い民衆が在家衆の元に聖杯を置いてそれを享受しようと血みどろの戦いを情熱的に行ったのも不思議ではない。その結果、〔パンと葡萄酒の〕「両様拝受正餐式」を受け入れるか否

かが、ローマ・カトリック教会から分離するか否かの別れ道となった。

聖血を拝受することにどれほど意義があろうとも、呑兵衛はむしろ葡萄の「血」や他の酩酊させるような液に関心を持つのは当然で、渴きを癒やす必要や欲望に、平和的社会的な意図を本来持っている習俗は多様な形態で結び付く。飲酒家にとって飲み仲間の「健康」が重要なのはいつものことであり、彼らは一杯の角型杯や高脚杯を飲み交わしたり、ジョッキやグラスを突き合わせて第三者の健康を祈る。

習俗も健康を祝うことを要求することは珍しくない。婚約した男女、新郎新婦、両家の両親や親族などの健康、家庭のお祝いの席で受洗児、誕生日を迎えた子供、記念日を迎えた高齢者などの健康、公共の祝典での国王、大臣、市長などの健康などである。さらに習俗に従って、短い乾杯の挨拶と長い食後の演説が行われる。この食後の演説をドイツでは焼いたパンという英語の表現(*toast*)に従ってトーストと呼ぶのが常である。というのも英国の習俗によれば、食事の終わりに、チーズに添えて焼いたパンが皆に配られ、それに伴って演説の時間が生まれるのである。

時には故人に「無言の杯を捧げる」ことがある。しかし習俗が何らかの理由でそれを命じているという証拠はほとんどなく、それは例外である。習俗はむしろ「生かせる」のであり、ドイツ語で言うように祝われる人々の「いやさか」(*hoch leben*)を求めるのであり、その場合杯を高く上げるのはその象徴であり、場合によれば祝われる人自身も胴上げされる。

宴会や飲み会の習俗は歓待の精神(*Gastlichkeit*)に結び付いているだけでなく、社交的な結社や学生組合での一体感や親近感の表現でもあり、彼らは学生たちがそうであるが、毎晩集まっては「放歌高吟」に及び、「エルゴ・ビバームス」¹や「ガウデアームス」²を歌う。ここでもまた客との饗宴の形式が、少なくとも儀式張った折には、しばしば保持されており、それは倶楽部の総裁やギルドの最

¹ Ergo bibamus、ラテン語で「だから飲もうよ」という酒宴の歌。

² Gaudeamus、ラテン語で「いざ楽しまん」という学生歌であり、その冒頭句。

長老が「家の〔主人として客に尽くすべき〕もてなし」をしたり、会員以外に招待客も列席して、代表者や長老が歓迎の言葉を表する、という形式であったりする。客人たちに敬意を表するのに熱心であることは、良き家長なら当然であるように、〔倶楽部やギルドの〕団体(Gesellschaft)にも当然である。というのも習俗がそれを期待しており、それゆえそうすることが自然であると見られるからである。

アイスキュロスの『エウメニデス』において、客人への態度が両親への態度と等価なものとされており¹、ここでも〔客人と両親の〕接点を再度見出すのである。ここでは、客人にも両親にも、また神々にも、重要性を付与するのが習俗である。しかし習俗が重要性を付与する実際上の理由は状況が異なれば異なる。両親に対する感情や、亡くなった先祖や神々に対する感情は、主として畏怖と畏敬のまじった感謝の感情であり、それは孝行心(Pietät)である。外部の人間であっても、例えば知人であったり父親の客人であったりする場合にはそのような感情が当てはまることがあり、ここで重要なのは〔感謝の感情のような〕応答(Erwiderung)である。しかしさしあたっては、既に言及したように、他の動機が決定的である。特にギリシア人によって示されているのは、追放された異邦人は彼の発する呪いによって恐ろしい存在となりうる、ということである。客としての権利(Gastrecht)に認められる特別な神聖さは、このことと密接に関連する。確かに援助が可能であり、宿舎や食料を提供できるという快感や誇りは意識されている。しかしこのような旦那意識(Herrenbewusstsein)は、穏やかな気性であり、根源的な野蠻性からかなりの部分免れており、本性からして高貴な気立てを持っている人にして、初めて提示できるものである。

一般に習俗によって支えられ育まれるのは従順で全体として女性的な性向である。習俗はもともと、また人類の発展が人間的なるものを人々の間に成長させればさせるほどますます、保守的で平和的な本能に加勢するようになる。習俗は従順さを意味し、修練(Kultur)を意味する。習俗は老人、婦人、子供、異邦

¹ 拙訳前編 159—160 頁参照。しかし同悲劇において、「客人」への言及（「異国の者」202、607、749 行、「よそ者」409 行、「旅の者」436 行）は何カ所か存在するが、「客人への態度」と「両親への態度」が「等価」という明示的な表現箇所は見出すことができなかった。

人、貧民を保護するが、その共通性は習俗が野蛮さに反対することにあり、習俗はこれらの人々の扱いにおいて野蛮さと常に厳しい戦いを戦い抜かなければならない。

ところで宗教的な動機は至るところで習俗と結び付いていることは明らかであるが、宗教に仕える人は実際のところ極めて広い意味で習俗の管理者である。従ってしばしば人々の粗暴な振る舞いは、丁度迷信家の粗暴さと同様に、〔人々を従順にするのとは〕異なる意味合いで、まさしく野蛮な伝統を保持し神聖化する方向で、働く。このように宗教は習俗を低めるにも高めるにも自らの力を発揮することができる。そして人類の指導的な民族の特徴は、これらのよりよき習俗とより人間的な宗教とに求められる——もっともこれらの民族においても（よい習俗や人間的な宗教にもかかわらず）大衆の粗野で粗暴な行為が支配的であり続けたり、また修練によって増幅させられたということはあるが。

【慈善】以上のような〔異邦人らとの〕関係において、習俗と宗教はしばしば見事な協調関係を築いて協力し合ってきたが、両者の協力は寡婦や孤児、病者や怪我人、あらゆる種類の不幸な目に遭った人々においても実施された。習俗と宗教は結合して慈善(Carität)となるが、慈善が人的にも物的にも真の共同社会の埒外に出れば出るほど、慈善は健全な程度を越えて肥大する。そのような慈善は貧民を墮落させ、富者を増長させる。慈善は施しという形で、徹底的な利己主義や法律の名で行われる全面的搾取と歩調を合わせ、挙げ句はそれらに利用されるようになる。慈善はさらに、表面的虚栄や世間的名誉追求などうつつを抜かすというような、愚にも付かない目的にも奉仕する。そもそも慈善が冷淡で因習的なものとなるのは、習俗がすべてそのようなものになる危険をはらんでいると同様である。科学的洞察によって導かれる、社会の根本的な改良を、慈善は妨げる。習俗と宗教は保守的な勢力として、しばしば狭量で無思慮で無意味なものとなる。このような単純さと愚鈍さを変えないことがむしろ支配層の大いなる利害関心であって、その点で支配層には習俗よりも宗教の方が重要となる。

【労働習俗】習俗が指し示すのはいつも友愛的な共同生活、つまり仲間関係と相互扶助である。かくて労働習俗は魂を結合させる要素であり、それは、かつての手工業同業組合（ツンフト）の慣習が特にそうであったように、労働の尊厳と名誉を守るものである。リーール¹はヘーゲルの用語を用いて、四つの大文字のS、つまり部族(Stamm)、言語(Sprache)、習俗(Sitte)、入植地(Siedelung)を、民族のいきいきとした生活の基盤と呼んでいる。というのも、これらの内に古代の共同社会の名残があり、それは今日の労働者階級にもさまざまな形で伝わっているからである。ピョートル・クロボトキン²が見事に語っているように、「相互扶助のための諸制度、習俗、慣習の核心は大衆の中いきいきと存在するのである。

【第6章】

【礼儀作法】習俗は愛情、友情、社交を育むべきものだから、習俗はそれらに形式を、つまり、相互の尊敬と歓迎の形式を、与える。習慣によって人々の行為は容易になりまた気楽に行われるようになり、考える労苦が節約される。同じように習俗も、一見重要とは見えない慣習を通して共同社会に働きかける。人は習俗という形式を満たすことによって、世間の当然の要求に応えるのである。

習俗に従って人々は、家庭の悲喜交々の出来事を、隣人や友人、あるいは同僚や上司に通知せねばならない。習俗に従うことが必要であり、そうすれば人々の期待と要求に沿うことができる。昔のより簡単な習俗なら、口頭の「通知」や折々の挨拶状で十分であった。次第次第に活版や石版印刷の広告を世間に送付することが、恒例の礼状と並んで一般化するようになった。ここでも習俗の慣習化(Konventionellwerden)が認められる。

団欒という人の自然の性向に習俗が従うとき、自らの本性に習俗はより忠実であると言えよう。その場合に習俗は「単なる形式」に墮しているのではなく、

¹ 拙訳前編、149頁参照。

² Pjotr Aleksejevich Kropotkin(1842-1921)、ロシアの社会思想家・アナキスト、公爵、著書に『相互扶助論』(1902)。

魂から流れ出る衝動に突き動かされて人々が行おうと欲したことを、習俗が命じることになる。それが若者であれば、歌謡や舞踏である。習俗としての合唱は若者の社交的な喜びに、舞踏は若い紳士淑女の喜びに、ぴったりなものとなった。舞踏では「女房殿」の欲求や関心が〔殿方のそれらよりも〕優勢であった。歌謡も舞踏もその本質はかつての祭祀行為であった。歌謡は我が国の宗教的修練にも、特に教区歌謡として残っている。神々を崇拝するための舞踏は未開人の慣習として知られるところであるが、人を崇拝するための舞踏なら私たちも知らないわけではない。国王たちは表敬のための祝賀会として好んで舞踏会を催す。〔王家の〕結婚式でプロシアの大臣たちが催した松明ダンスが想起されよう。

かくて礼儀作法の全領域は習俗の支配に属する。この領域はしばしば、人間の事象の観察家や思想家の対象として彼らの注意を引きつけてきたところであり、特に最近では、因果的な説明への関心の増大によって、専ら礼儀作法の淵源に熱心な探求が向けられてきた。社会学としてこの研究を始めたのは、ハーバート・スペンサーであり、およそ 30 年ほど前〔1876 年〕に、彼の社会学大系との関連で、「儀礼制度」(*Ceremonial Institutions*)という特定の部を彼はこの研究対象に当てた¹。彼が試みようとしたことは、あらゆる行儀作法や丁寧な儀礼を、敗者や捕虜、そして奴隷や家臣の振る舞いから導出することであり、礼儀作法のしばしば極めて奇妙な形態は、内容と意味のまだ未分離な実際の〔敗者たちの〕行動から説明されるということであった。

この著名な哲学者は、膨大な資料を利用して、礼儀作法の発展を彼の想定する方向で叙述しようとした。その場合彼が看過していたのは、降伏が関係しない場合でも礼儀作法は発生しようということであり、これらの礼儀作法は相互の好意や愛情から生じこれらに表現形式を与える。従って抱擁、接吻、握手を互いが接触し間近にいるという喜びの直接的な表現と見なす方が、もともと片

¹ Herbert Spencer(1820-1903)は英国の哲学者、社会学者で社会進化論に立脚、主著は 5 著作 10 巻の『総合哲学大系』(1855-96)、その第 4 著作が 3 巻 8 部よりなる『社会学原理』(1876-96)、その第 2 巻第 4 部が 200 頁を越える「儀礼制度」(1876)である。

務的で、後に部分的に双務的となった敬意表明からそれらを導出するよりも、やはりおそらくより自然である。

しかし他方で認めざるを得ないのは、スペンサーによって叙述された服従や挨拶の形式のほとんどの種類は、召使根性(Knechtsgesinnung)の表現にもとめることができる、ということである。そのような形式として、お辞儀、足や手への接吻、体に砂や灰を振りかけること、手を組み合わせて合掌すること、組み合わせた両手を挙げること、脱帽や裸足、さらに、それらにふさわしい物言いの仕方、特に呼びかけなどがある。呼びかけに関しては今日でもなお手紙文体で、様々な美辞麗句として守られているし、注意深く使われている。

その際スペンサーが述べているのは、身振りや言葉による完全な敬意表明には二つの要素が存在し、一つは服従を、もう一つは好意を表現しており、この両者が混在している、ということである。このことは畏敬の念の本質に関する私見とぴったり一致する¹。しかしながら言葉〔による敬意表明〕に関連して彼がはっきりと強調するのは、他者の福利と幸運への共感を誓言することは、服従を誓言することよりもなお早く成立したに違いない、ということである。両者の時間的な関係がどのようであろうとも、はっきりと見て取れることは、それぞれの「請け合い」(Versicherungen)がもともとどんなに真剣に考えられていたとしても、次第に空疎で単なる慣用句や決まり文句になってしまう、ということであり、また、これらの「請け合い」は、その背後の関連する感情の有無にかかわらず、習俗によって命じられる、ということである。同じことは〔言葉のみならず〕身振りについても言える。言葉も身振りも単なる形式となるが、そうなることで言葉も身振りも漸く義理に適用のものとなりうるのである。

しかしスペンサーはこれらの形式や定式をすべて、敗北した敵、捕虜、奴隷の、勝者、主人に対する態度に、極端すぎるまでに還元してしまう。彼が正しく認識していなかったことは、友人やもともとと同じ仲間の共同社会では、そのような習俗や慣習の根が存在していたということであり、妻は通常夫に仕えるに熱心であるが、男性は、特に求婚者なら、女性に対して同様であるというこ

¹ 畏敬の念を「名誉／尊敬」と「恐怖」の合成として説明した拙訳前篇 143 頁参照。

と、子供は本来両親に謙虚、遠慮、従順、畏敬をもって接するものであり、子供の分別が成熟すれば殊にそうであるということ、そのことに高齢や老人自体に向けられるべき尊敬も立脚している、などということである。スペンサーがなかんずく見落としていたことは、この尊敬は習俗の本質に由来し、習俗と結び付いているということである。

実際に次のように表現することもできるだろう、つまり、先に習俗の形式と概念から習俗の本質を導こうとしたわけだが¹、この習俗の本質から、礼儀作法の主要な内容が出現する、と。年配者に対する「愛想のよい態度」はあらゆる礼儀作法に通底している。尊敬、贈与、奉仕はそこに含まれる意志の多様な表現に過ぎない。この意志は好意として、婦人、子供、客人へと展開されることによって、まずは弱者全般に向けて一般化される。そのことをまずは老人たちが支持し、次いで神々が支持するので、習俗自体が支持することになる。若者や強者の場合には、優しさ、含羞、感謝やそれに類似の感情、あるいはまた強者の自己満足も含まれる。愛想のよい態度には常に見下す感情も多少は存在する。自然な相違が問題となる基本的な関係では、常に多様な相互関係が自ずと生じ、次のような形態を引き起こす。例えば、尊敬は相互の尊敬を呼び起こし、老人は婦人に丁寧だし、婦人は老人に丁寧であり、子供は専ら人を尊敬して自らは尊敬されないが、贈り物を与えられたり奉仕されたりし、客人は別の機会には主人となる、などである。

他方であらゆる好意の表現は、好意が感謝の印であり愛情には愛情が認められ示されるものである限りは、本質的に応答である。家庭生活では空虚な形式はそれほど容易に発達しないし、卑下の表現もそれほど容易に一方的なものにはならない。横柄な性格や厳格で峻厳なしつけ方は一面では人々の情動のなせる技であるが、他面では家庭生活に無縁な諸原則のなせる技である。社会生活へと拡大する過程で、露骨に横柄な態度が生じ、交際の形式も無遠慮に一面的なものとなる。一方で「従順な召使い」、他方で「(情け深い)旦那様」と「奥様」

¹ 第1章末尾では、「形式と内容があいまって……習俗の本質を形成する」とある(拙訳前篇、140頁参照)。

が存在し、その実彼らの「つれなさ」は冷酷さとして明らかとなる。

対照的に兄弟や仲間の中で人は極めて「無形式」であり、「気楽に振る舞い」、「互いに遠慮なし」である。ここでは余りに平等すぎるので、堅苦しさが生じる余地はない。このような堅苦しきは普通なら、「命令」を予期している召使いや従者には常に認められるものであり、他方でまた主人の側にも存在する、というも主人は体面を潰さないようにして、「下賤な者と交わらない」ようにするからである。「利益社会」は、少なくとも一部の卑下感情(Ergebenheit)に認められる表向きの相互性を促進することによって、一種の平等性を再確立する。この意味で最も特徴的なのが「私の方こそありがたい」(die Ehre ist ganz auf meiner Seite.)¹という慣用句であり、一般に「月並みな表現」が極めて広範囲に用いられている。というもお辞儀にせよ他の美辞麗句にせよ、状況によって頭の下げ方や腰のかがめ方がずいぶん異なるからである。帽子にしても軽く触れられるだけの場合もあれば、地面に下ろされる場合もある。誰しも習俗に従って自らを卑下し、他者を上に置かねばならないと多少とも感じている。東洋で礼儀正しい人が言うのは、「私の持ち物はすべてあなたのもの。お好きにお使いください」である。

スペンサーはおよそ 30 年前に礼儀作法に関して模範的な研究を行ったが、その後まもなく R.v.イェーリングは、先に言及した未完の『法における目的』²で、礼儀作法を子細に観察した。イェーリングが注意を喚起しているのは、言語は明瞭かつ確実に、習俗を行為の形式に関係するものと捉えているが、その場合、[習俗は、行為の形式という]外なるものの観念であるが、この外なるものは[行為の内容であるところの]内部にまで入ってくる、ということである。

[以下イェーリングによれば、] それと密接に関連するのは「作法」(Art)の観念であり、この作法は、生活において礼儀作法との関連で既定のものとして形成された[行為]類型のことである。正しい作法のお手本として宮廷の作法があり、それと並んで、都市住民の作法やおそらくまた騎士の作法——婦人に対す

¹ 英訳では“the pleasure's all mine” (こちらこそ；どういたしまして)。

² 『法における目的』第 2 巻(1883)、拙訳前篇 136 頁参照。

るうやうやしく親切な態度——もある。すべての美が形式に依拠しているのだから、習俗にしても芸術的な美の観点が関連している。この意味で「礼儀」(Anstand)という言葉は特徴的であり、礼儀は習俗によって規定された「振る舞い」(Benehmen)の規範であり、この「振る舞い」には習俗を規準としてそこから導かれた〔良し・悪し、上品・下品などの〕形容詞が結び付くが、そのことは、「人柄」(Wesen)という語の場合も同様である。言語がそれらの場合に用いる述語において、言語は習俗(Sitte)と倫理(Sittlichkeit)との間の鋭い区別(礼儀正しい・しつけが良い、に対する倫理的な；実直な・しとやかな、に対する誠実な)を認めている。言語は習俗を純然たる外側からのものとして、倫理を内的なものとして特徴づける。同様に感情の実際的な機能は様々に表現され、倫理的なものに関して良心が、習俗に関して如才なさ(Takt)、美しいものに関して(美的)センスが取り上げられる。——その上でイェーリングは、彼の包括的な「習俗の理論」との関連で礼儀作法に立ち戻る。彼は上品な習俗の規準として、礼儀、丁寧、如才なさの三点を取り上げる。彼によれば、言語が用いる他の表現はどれも、これら三つの表現の概念範囲に属する。

ここで指摘しておきたいことは、イェーリングは一つの注目すべき勘違い(Quid pro Quo)を犯している、ということである。彼は言語を注意深く観察し解釈しているがしかし、礼儀(Anstand)、丁寧(Höflichkeit)、醇風美俗(gute oder feine Sitte)といった観念が、習俗という語に含まれる観念と本質的に異なるということを看過しているのである。前者の観念は一個の判断を含んでおり、「醇風美俗」は特に明瞭にそうであり、これらの観念はすべて正義や当為の理念を提示している、つまり人々の立ち居振る舞いに要求を突きつけており、その点で倫理の諸概念に類似しており、倫理の意味を広く解すればこれらの観念も倫理に含まれるものである。

習俗という語にはそのような観念は付着していない。習俗という語には三つの観念——実際の慣行¹(Übung)、規範、社会の意志——が絡まり合っ

¹ 拙訳前篇では Übung の訳語として「鍛錬／風習」を用いたが、ここでは西村訳に倣って「慣行」とした。

たが¹、もとよりそれらは概念として分離される必要がある。〔とはいえ〕規範も社会の意志も共に事実として構想されている。現実の慣行は常に前提に置かれている。習俗は同時に、そして優れて意志であるとしても、慣例 (Praxis) でなくなれば、習俗は意志であることを停止する。習俗の本質は慣例にある。

それに対して礼儀や丁寧は純粹に理論的な観念であり、現実の振る舞いが測定される理念的な規準である。これらの〔礼儀や丁寧〕観念には半ば審美的で半ば倫理的な性格の規則が含まれており、この規則の価値と妥当性は、これらの規則が事実として守られ従われるかどうかと無関係であると考えられている。もっとも、これらの観念は習俗〔によって認められている〕規範としばしば一致したり重なったりするが、これらの観念が習俗に由来する場合は特にそうである。習俗は何が礼儀正しく、穏当で、丁寧であるかに関する適切な見方の有力な根拠となる。しかし、この見方は時に習俗から自らを解き放ち、習俗に対立することがある。習俗が許可するだけでなく要求し命令するものが、極めて頻繁に、洗練された人々から不穏当で礼儀に反すると感じられることがある。結婚式の慣習がその例である。

習俗や習俗に依拠する見方は、適切さや礼儀や「生活スタイル」に関しても、本質的に田舎の生活(Landleben)に属しており、習俗はまさに民衆の習俗として根源的で伝習的で一般的なのであり、そのことは礼儀作法の場合も同じである。この礼儀作法として、広汎な平等性、単純さ、素朴さ、それゆえ温情と誠実、あるいはまた実直できどらない無遠慮や粗野さがここでは認められる。確かに、農民の間で「作法」(Manier)が形成されることは珍しいことではなく、時には極めてはっきりと明示された意見や規約という形でそれが行われたりするし、特に重要な生活の出来事の場合に、実際の習俗によってそれが必要とされたり命じられたりするときはなおさらであるといえるが、それでも無遠慮や粗野が田舎の風俗習慣において認められることに変わりはない。

ところで上流の支配階級の考え方や都市住民の考え方は、民衆の習俗などの外部に、とはいえたいていはそれらに影響を受けて、形成される。彼らの考え

¹ 拙訳前篇 132-3 頁参照。

方は部分的には、従来と異なる新たな習慣や慣例に依拠し、それらはしばしばよそ者の模倣である。時には新たな特別の「習俗」が形成されることもあるが、それらは元の古い習俗を改良し洗練させようとしたものである。文明において人々は、カントの言葉を借りれば、ことごとく観客と化するのであるが¹、この文明に特徴的な洗練された生活様式は、君主や上流人士の家庭で用いられたので丁寧（宮廷風 *Höflichkeit*）と呼ばれたが、外国語では市民階級風(*civilité, civility*)とか都市的な振る舞い、つまり都会風(*Urbanität*)と呼ばれる²。いずれにせよこの生活様式は、起源としては比較的新しい文化と教養の徴表であって、「古い」習俗の徴表ではない。

このような生活様式の評価に当たって、美的な観点が優位を占めるのが常であり、田舎風(*rusticus*)の生来素朴なあり方よりも、世慣れた人士の人工的な優美さが、「磨かれていない」所作よりも磨きのかかった物腰(*Politur*)が、無骨な外観よりも洗練された上辺が重視された。

礼儀と丁寧の理念は、イェーリングが考えたように並立しているのではなく、少なくとも、礼儀が〔丁寧よりも〕より包括的な概念である。丁寧で親切であるということも礼儀に属するし、礼儀(*Anstand*)（「行儀良さ」*Wohlstand*）という言葉で考えるのは、一般にその人自身によく似合っている(*anstehen*)ということであり、そのことに他人に丁寧な人柄も属するのである。丁寧の概念においては、私たちにとって丁寧がもっているかもしれないこの〔自分に似合っているという〕価値が考慮されず、他者に与える丁寧の影響と他者にとっての丁寧の価値のみが考慮されている。イェーリングは繊細にも利己の習俗と利他の習俗を区別しているが、〔丁寧という〕礼儀作法を専ら利他のものという観点から眺めている。

¹ 「人間は総体に文明であればあるほど〔＝文明化されればされるほど（拙訳者註）〕いよいよ俳優である」、カント著、坂田徳男訳、人間学、岩波文庫、58頁、1971年。

² 「丁寧」のドイツ語(*Höflichkeit*)と英語(*courtesy*)が語源として「宮廷」(*Hof; court*)に由来するのに対して、「丁寧」のフランス語(*civilité*)と英語(*civility*)はラテン語の「(ローマ)市民」(*civis*)に、「都会風、慇懃」のフランス語(*urbanité*)とドイツ語(*Urbanität*)はラテン語の「都市」(*urbs*)に、由来する。

礼儀と丁寧を評価する場合、既に述べたように〔前々段落参照〕美的な観点
が優勢であるが、倫理的な観点も無関係ではない。粗野は敵意として感じ取ら
れるし、粗野の本質は概して、友好的でない感情が抑制されることなく、つま
り粗野に、表現されるということに存在する。それに対して都会風で丁寧、つ
まり繊細な習俗は、友好的でない感情を抱いたとしても、少なくともその存在
が〔相手に〕知られないように配慮し、敵や共感できない人々に対してでさえ
も、一定程度のお愛想を示すことを命じる。このような態度に対してもとより
倫理的な感情は憤慨し、誠実さを要求する。誰にも愛想を言う廷臣には、不誠
実だという評判が立ち、いつも微笑を浮かべているくせに正体は卑劣な男だと、
周りから訝しく見られる。

とはいえ社交と平和的な交際の必要性は、上流層においても都市市民層におい
ても、〔他の層よりも〕強いとは言わないにしてもより一般的となっており、彼
らは罪のない不実な軍配を挙げる。もとより前提として、それが無害であり、カ
ントが言うように、実際に誰もそれで騙されるわけではないのでなければならない
、「というのも、何故彼がそうするのか、誰もが知っているからである」、それ
らの例が、お辞儀や宮廷風慇懃さであり、言葉の上で友情や尊敬を最大限に表現
することなのである¹。とはいえこのことはかなりうがっていても、まだ半面の真
理でしかない。〔表現と実際との間には〕いつも差異があって、欺瞞が働く余地
は大きい。経験に乏しい人、特に婦人は、極めて容易に騙される。経験豊かな人々
にも、正直に言われた褒め言葉と単なるお世辞、賞賛と追従を区別することは、
しばしば困難であり、不可能でさえある。まさにこの不確実さによって、何かを
せしめようとしており、誰かに取り入ろうとしている人の手にかかって、追従や
それに類するお上手は、危険きわまりない道具に仕立てあげられるのである。王
侯に対して正直にものを言えば容易に罪とされる。それにもかかわらず、という
よりもむしろそれゆえに、王侯は常に追従によって毒されるのである。

¹ 「……かかる態度〔お辞儀や宮廷風慇懃さ〕は決して〔人を〕欺くのではない。なぜなら、このようなものをいかなるものと取るべきかは誰も心得ているところであって、とりわけ始めには、行為と尊敬の空々しい表示に過ぎなかったものもやがては実際そのような心術になるからである」、カント著、前掲書、60頁。

都会風や宮廷風の作法が模倣され、繊細なものが上品なものとして常に賞嘆され、かくて都会人や上流人士の習慣が田舎の人々や下流の庶民にまで広がっていく。かつては人々を区別する徴表であったものが、一般に習俗となるというこの現象は、かなり頻繁に生じる現象である。まさにそのゆえ繰り返し新たに生じるのは、金持ちと上流人士が自分たちを、一般化された習俗——元々は金持ちと上流人士から借用されたものだが——から再度区別するというのである。彼らはいつも自分たちが際立ち抜きんでいるようにし、自分たちと「粗野な群衆」との間に隔壁を設けようとする。

このような性向が、奇妙で風変わりでまさに愚かしい習俗と化した例が、女性の足を歪める中国の纏足である。イーリングはこの習俗を、当人が下層階級に属するのではないかという疑いに対する肢体の抗議と呼んでいる。というのも、このような贅沢に浴することができるのは、輿に乗って移動できる中国人だけだからである。しかしこのような実利主義的な説明がこの習俗の起源を捉えていると見なすことは困難であろう。

今日のヨーロッパにおいて、周知のように平等化への傾向は強い。模倣は極めて速やかである。もとよりこの模倣はたいてい単なる表面上の外見だけに終始しており、その限りで真性で堅実なものを支配階級の特権として見せびらかすことは常に容易である。しかし「見かけは人を欺く」〔諺で「人は見かけによらぬ」の意〕、目に入るのは表面だけである。それゆえ他人と区別するのはまた困難である。趣味の悪いきらびやかさが広く模倣されるようになれば、今度は素朴な印象を与えることが上品と見なされる。そのことは服装において最も容易に見て取ることができる。もとより服装は、一般に習俗のとても重要な対象である。つまり服装は、極めて洗練されていると見てもらおうとする関心に応えると共に、礼儀の規則にも応えるものなのである。

【第7章】

【流行】真性の習俗に基づく服装といえば、農夫の間で支配的な服装であり、それが民衆の服装である「民族衣装」(Kostüm)である。有力者の洗練された服

装や都市層の人々の服装はそれとは異なる。有力者の服装は貴賤の人々の印として好まれ、従ってずっと昔から身分的な習俗に則っている。とはいえ服装は、本質的には社会的な信念と趣味の問題であり、この服装がふさわしい、といった信念で決められる。例えば、聖職者には黒色がふさわしく適当であり、喪についても同様であり（両方の場合とも黒と白が競っている）、それに対して例えば緋の衣は首長や王侯の堂々たる威厳にふさわしいといった具合である。

しかし宮廷では衣装は特別の明示的な規定の対象とされ、その規定は法律のように衣装を決定し規制する。制服化が必要となった最初は軍隊においてであり、そこでは衣服は、殊に勤務下においては、徹底的に規定され、場合によれば法律によって定められる。この状況では、衣服で現されるあらゆる個性は消失する。単純な民族衣装に既に存在していた個性消失の傾向が、ここで完成する。

他方で、主として都市部に当てはまることであるが、富が都市部で拡大していくにつれて、目立ちたいという願望によって衣服と装飾に常に新しい変化がもたらされる。衣服をしきりに取り替えることによって、富が誇示され、趣味が確証される。そして一日に何度も着替えるように、季節によって、年によって、衣服を取り替える。新しい規則(*Regime*)が導入される場合、その規則は流行に適用され、それが最も目立つのは婦人服においてであり、従って婦人服の領域が流行(*Mode*)という名前の代名詞として用いられるようになったほどである。

流行は習俗と類似し、両者はしばしばごちゃ混ぜに使用されたり互いに取り替えられたりする。確かに両者の対象は人為的、概念的に互いに区別されてはいないとはいえ、しかし互いにまったく異なる。善良で繊細な習俗は、それでも習俗であるという点において、流行と密接に触れ合い、容易に流行へと移行する。というのも、そのような善良で繊細な習俗は、頑固で忠実に伝統的な型を繰り返す真性の習俗よりも、変化しやすい異なる趣味や新しい経験に左右されるからである。

流行も〔習俗と同様〕確かに社会的な意志の一つの形式であるが、習俗が判断に、つまり趣味や意見に、先行するのに対して、流行はむしろ感情や思考の様態であるこれらの趣味や意見の後追いをする。流行が特に依拠する判断は、

注目され人気を集めるためには新奇で風変わりでなければならない、というものであり、依拠する意見は、少なくとも関心をもっている人々にとって、最新のものが常に興味深いのであり、それゆえ注目され人気を集めようと思っている人々はいつも新奇で新鮮であるように見えなければならない、というのも、いつも新奇で新鮮であることは不可能であるのだから、というものである。「見える」ことは、新奇で新鮮なものを見せびらかすことで可能となり、それらの新奇さと新鮮さは、「カット」の仕方が新奇で目立つことで極めて簡単に認められる。このことが直ぐに見て取られるのは衣服においてであり、殊に社交界で目を引くような豪華な婦人服においてである。

少数者によるお手本が規準となって多数者が模倣する。このようなお手本はしばしば「花柳界」(die halbe Welt)や、その背後に潜んでいる業界の利害から発することはほとんど知られていないし、また速やかに忘れられる。しかし直ぐに「世間」の人々が皆、「その世界に所属する」ということを示そうとすれば、そのように着こなさなければならないということに同意する。流行は本質的に「(世間の) 慣習に左右される」(konventionell)のである。[見かけの上では] 流行は「上流界一万人」の権威ある人士の鋭意なされた選択で作成され、おまけにその主たる目的は、「手本となり」、自らの思い付きや音頭取り能力を見せつけ、この社交界をあっと言わせるためであるかのようなものである。

イェーリングの的確な言い方を借りれば、「流行とは、絶えず新たに設けられ——というのも常に新たに壊され——る柵であり、その柵によって上流社会は社会の中流層から」——というのも下流層は、彼によって既に述べられたところでは、考慮に値せず、上流層が下流層と取り違える可能性は当初から存在しない——「自らを区別しようとする。人々は身分的な虚栄に駆り立てられ、そこでは同一の現象が繰り返されている。つまり、一方では、どんなに小さくてもよいから優位を得て、追いかける人との差を広げたいという欲求であり、他方で、新しい流行を直ちに受容することによって再びその差を縮めたいという欲求である。」

習俗と流行は互いに厳しく区別されなければならないが、両者には共通する

ところもあり、いくつかの点で類似していることも事実である。流行も社会の意志であり、慣例において自らの存在を証しする。「世間の人」(man)はそうするものだ、それがあたりまえだ、だから私もそうしなければならない、流行を追わなければならない。——この結論を、「社交界」や「上流階級」の一員と自らを見なしている婦人は誰も、特に衣装を仕立ててもらいやり方——流行(Mode)とはもともとやり方(modus)のことであった——に関して、導くこととなった。そのことによって婦人は、書かれざる規則が自分に適用されているものと承認し、流行の強制力に自ら服する。

ところでこの強制力は何によって行使されるのか？ 常に油断なく威嚇的な批判によってであり、この批判は公然と世間に姿を現している人々によって呼び起こされる、それはつまり世論である。ひとは流行の奴隷となり、流行の気まぐれに盲従する。(ここでは常に、「世間の人」という言葉で本質的な要素として婦人が意味されているが、同時に男性の流行かぶれ(Modenarr)も含意されている！)

このように流行は習俗同様生活のあらゆる領域に波及する。流行は流動化した習俗であり、それゆえ軽やかではかない習俗である。換言すれば、自らの本質を追い出して、正反対のものになってしまった習俗である。というのも習俗の本質には老・硬・重と真面目が存在していたからである。J.v.ファルケ¹によれば、14世紀の中頃に初めて出現したのは、「以来流行として理解されているもの、つまり衣装の見かけ上は偶然の絶えざる変化が、あらゆる階級の文明化した人々——彼らは単なる存在するだけとか露命をつなぐだけという生活を越えていこうとした——を無条件に支配した。……このように理解された流行が、一個の権力として同時代人に意識されるようになった、という証拠は確実に存在する。」

流行はまた若者の習俗として特徴づけることができる。この若者は、年齢上の若者というよりも若々しい社会層、なかんずく大都市住民のことであり、そ

¹ Jacob von Falke(1825-97)、ドイツ、オーストリアの文化史家、芸術史家。Falke, Jakob von: Die deutsche Trachten- und Modenwelt. Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte. Bd. 1. Leipzig, 1858, S.192-3.

ここでは流行に仕え、流行を糧にしている様々の産業が何の苦もなく軽やかに展開している。習俗は時間と共に、それゆえ垂直軸に（言うなれば下から上へと〔過去から未来へと(?)〕）展開し、流行は空間において拡大する。習俗は特殊化の傾向をもち、流行は一般化の傾向をもっている。

イエーリングがそれなりに真剣に着目したのは、礼儀作法もかなりの程度流行に左右され、流行に「指図」される、ということである。というのもまさに礼儀作法において自らを誇示しようとするのは上流社会であり、その上流社会は自らの「上品さ」を流行によって見せつけようとするからである——もっとも、新奇なものを広める必要性は上流社会にはほとんどないのであるが。〔ここでは〕安定的なものが〔新奇なものよりも〕確実により強固であり、それはまた衣服においても不可欠である。この安定的な要素が存在するのは、習俗が自然なものとして理解されている場合であり、またこの要素は本質的に、老人や婦人に示される名誉に、総じて自然に存在する相違に、基づいている——流行はしばしばわざとするかのようにこの相違を無視するのであるが。

時には真性の習俗の場合でも、人はその意味を考えなかつたり知らなかつたりする場合がある。会食の後での握手というドイツの習俗で、「祝福された食事（ご馳走様）」(Gesegnete Mahlzeit)（「祝福された」が肝腎の言葉でありながら、しばしば省略される）という握手に伴う言葉は明らかにほとんど何の考えもなく発言されるし、その場合少なくとも何か祈願が明言されていると意識されることもないし、ましてや、共同の会食は——今日でもキリスト教徒の正餐式がそうであるように——共同の祭祀を意味する、という故事が意識されているわけではない。

最近ではこのような会食などの機会に、婦人の手に接吻するのが「流行」となっている。周知の如く手への接吻は、衣服の裾への接吻と同様に、民衆が謙譲と卑下に慣れ親しんでいるところでは、今日でもなお民衆の習俗である。カトリックの民衆は司祭の手に接吻するし、婦人、それも年上の婦人の手に接吻するのも同じように古くからある騎士の習俗であり、貴族の家庭や集会では今日でも維持されている。それでもなお私は最近広がったこの習慣を、「単なる」

流行と呼びたい。というのは、この習慣は外形だけの模倣であり、新奇なものが市民層に与える刺激に依存しているだけであって、習俗の遵守のように、市民層にとって伝統と敬虔に裏打ちされたものではないからである。市民層の場合だけでなくどの場合でも、流行を支えているのは、優美、上品、お追従、柔軟などの感覚であり、それらが流行を特徴づけている。

模倣の本質的理由はやはり社会的な理由であって、行儀作法を知っていることを見せつけ、(二百年前のせりふを借りれば)「当世風の伊達男」として自らを際立たせることにあった——流行に従っている個々人が必ずしもこのような動機を自ら意識していたとは限らないが。流行が大層広がれば、人は直ぐにその流行を下品なものと感じ、その流行を「追わ」ないことによって自らを目立たせようとする。ジンメルは流行に関して次のように機知に富んだ言い方をしている、——「流行が本来もっている辛辣で人を活気づけるような刺激は、一方ですべての人々を飲み込み広がっていく流行の拡大力と、他方で迅速で根本的な無常さ、つまり、流行に対して浮気であるという特権、との対比の妙にある」¹。

流行の場合でも区別しなければならないのは、流行の表現が単に事実としての仕来り(Gebrauch)を示しているのか、それとも規範や掟や、それらの背後に存在する権力を示しているのか、換言すれば掟を定立する意志を示しているのか、ということである。そして法を定立する意志こそ、私たちが論じる流行の本来の意味である。ところで習俗にせよ流行にせよそれらの内に含まれている意志について、それはそれで様々の種類の意欲を区別しなければならない。習俗が許容する意欲には既に言及した。流行が許容するものもいくつかあるが、許容は是認や推薦と区別されなければならない。習俗や流行にとって、自らが主人として機能するならばそれで十分なのである。主人となれば自らの意志を様々のニュアンスで明らかにする。容認したり許容したりする場合もあれば、優遇し

¹ Georg Simmel(1858-1918)、ドイツの哲学者、社会学者、引用(引用符は拙訳者による)は *Philosophie der Mode* (『流行の哲学』) (1905)、Georg Simmel Gesamtausgabe Band 10, Philosophische Aufsätze, 1. Aufl. Suhrkamp 1995, 末尾の頁。

たり勧告したり推挙したりする場合もあり、拒否したり叱責したり警告したりして阻止しようとする場合もある。主人たるものが重要視するものだけが、禁止や命令——その厳格さの程度は様々である——の対象となる。推挙(Empfehlen)は命令(Befehlen)に徐々に移行する。

流行の評判が悪くなって暴君のように悪し様に言われたとしても、その本質からして流行は苛酷なものではない。苛酷であるには変化が頻繁すぎる。流行が苛酷に人々に命令する場合には、流行はもっと持続的な形態を取り、理念的な内容を包摂し、それゆえむしろ善良で優美な習俗と呼ばれる。例えば男性の場合正餐会などには燕尾服を着て白ネクタイを着用しなければならない。服装に関して社交界の「習俗」の規定は〔単なる〕礼儀上の規則とは異なる。祝宴にシンプルなコートを着ていく人は社交界の習俗に反しているが、しかしこのコートが「礼儀に違って」いるのなら、必ずしも礼儀上の規則に反しているわけではない。しかしボタンが取れていたり脂のしみがのぞいておれば、「もはや礼儀に適っていない」と言うことになるだろう。誰かが（たとえ優美であっても）道化姿で登場し、作法(Takt)や趣味の良さを逸脱していると判断されるならば、その人は愚か者と叱責されることになるだろう。誰かが遅刻して主人や相伴客に「挨拶」もなしで食卓などの席に着こうとしたら、その人は丁寧や礼儀の規則を無視していると見なされるだろう。

これら丁寧や儀礼の「律法書」と習俗のそれとの相違については既に注意を喚起した。もとより習俗も、〔結婚〕式典に際して「婚礼衣装」を着用することを要求する。この規則は「上流社会」以外にも当てはまる。しかし習俗が実際に生命力を保っているならば、常にそれに従う人々がいるものであり、きちんと守られるものである。習俗から外れる人は、下手をすれば気の狂った人と見られる。常に習俗はそれ位有無を言わせぬものなのである。

それに対して〔習俗の中でも〕優美な習俗は、自らを一個の理想として提示する。それは、自らの要求に「非の打ち所なく」応じようとする見事な芸術のようなものであり、それに至るための勉強が必要である。最上級の社会では必要なことをすべて知っているのは儀典長だけである。ここで重要なのは習俗でもなく流行でもなく、「エチケット」（その人の位階、つまり地位や職位が記さ

れたラベル〔エチケット〕にちなんで名付けられた)であり、それは。習俗とは堅さと厳しさを共有し、流行とは外見的、社交的、非民衆的な性格を共有している。エチケットとは魂の抜けた(entgeistigt)習俗である。

優美な習俗(醇風美俗)もその儀式や儀礼となると宗教と類似しているが、他方で大きく異なるのは、優美な習俗は徹底的に世俗的であり、専ら楽しみのためであるということである。しかし共に儀式張って荘重であることは共通しており、従って祭式(Kultus)となると常に〔優美な習俗と宗教は〕類似している。死者供養がそうであったことが再度想起されなければならないし、「君主」のために行われるほとんど完全に宗教的な祭祀(Kult)もそうであるし、最後に、殿方が昔から貴婦人に捧げてきた祭式もそうである。殊にこの点において習俗は、優美な習俗への移行過程にあり、それ自体も高貴となり、人々を高貴にする効果がある。しかし、昔から宮廷や極めて多くのサロンで生じていたような、上辺の輝かしさが腐敗を覆い隠している場合には、優美な習俗も虚しい倨傲や見栄えだけの豪華さに墮してしまふ。流行とは常に習俗解体の契機であるとともにその徴候でもある。というのも、流行は通俗的であろうとはしないしまたそうではありえず、特権的で、身分に相応し、人から区別されるし人を区別するからである。それゆえかの詩人は、「流行(時流)が厳しく分断したもの」を歓喜は再び結び付けることを願ったのである¹。

【身分的習俗と決闘】身分的習俗は、他の点では真正の習俗であるが、〔人を分断するという〕この点において流行と共通する。身分的習俗をはっきりと特徴づける決闘も、そうである。イエーリングは決闘を下等の習俗とか「悪習」とかの典型と表現しているが、それによって必ずしも決闘の本質が明らかとなっていない。決闘という習俗が指し示すのは貴族身分(Herrenstand)であり、中でも武士的、騎士的な貴族身分であり、その身分のほとんど唯一の、あるいは実際ただ一つの、本質的名誉は勇氣である。決闘はこの身分を専断的(selbstherrlich)

¹ フリードリヒ・シラーの「歓喜に寄せて」(An die Freude) (1785年初稿、1803年一部改稿)の一節(ベートーベンはこの詩を1824年に第9交響曲で用いた)。

と特徴づける。というのも、争いを自分たちの身分的習俗の内部において、喧嘩を自分たちの身分的習俗に従って、つまり自分たちの意志とその意志に含まれている規則に従って、解決しようとするからである。

近代国家は原則として自らの法律を超越する身分を認めず、(君主国家、つまり部分的に私法的な国家として) 高位の貴族のために例外を僅かに設けるだけであり、そのような国家の本質に決闘は逆らう行為である。従って、決闘という習俗を有する身分が、(少なくともいくつかの決闘において) 決闘を規制するに十分な影響力を有し、決闘を禁止して罰を科しながらも決闘に好意的で弛緩した特別法を通過させ維持させることができなければ、決闘は近代国家によって特に厳しく退けられることとなり、またそうならざるを得ない。

身分的習俗は庶民性や下品さを厭うが、そのことを流行と共有し、その限りで流行と類似する。かくて決闘という習俗が模倣されるに至る理由は、卓越した身分に属するのではないとしても、重要な点で類似することの魅力が、(殊に若者の) 感情——自尊心や虚栄心——にとって強烈であり、身命の危険と釣り合うほどだということにある。それゆえに貴族身分に所属しようと望む人々の集団や範疇はみんな、決闘のような習俗を取り込もうとする。もとより個々の人においてはるかに強烈に否定的な影響を与えるのは、そのような身分に属さず、従って「廉恥心のある男子」でないとはっきりと知られ認められるという恐怖である。

【宗教的習俗】一つの社会の支配的な諸階級は、常に二重の役割を果たし、この役割はまた同一階級の様々な階層にしばしば配分される。支配的階級は一方では革新の先端に位置し、しばしば外国から「最新の流行」を移入する。他方で彼らはこちこちの保守派で厳格に「国粹的」であり、自分たちの地位が年の功に依拠しているということで昔からの習俗に固執する。この両方の場合を典型的に示すのが常に「貴族」(Adel)であり、「新貴族」(Briefadel)は前者の役割を、古貴族(Uradel)は後者の役割を代表するというか、少なくとも強調する。しかし古貴族にしても、如何に保守的であろうとも、対象と目的に応じてその行動は様々である。

宗教と習俗の密接な結びつきによって、習俗は宗教的習俗として特に庶民的、一般的、そして同時に持続的となる。教会分裂によってドイツ諸邦では宗教的習俗ももちろん深刻な打撃を経験した。復古の時代、貴族は自らお上として農民を支配し、教会保護者の権利を所有することによって教区民を保護下に置いたが、それだけに貴族はますます宗教的習俗に拠り所を求めた。

しかしながら特に 17 世紀の陰鬱な時代に¹、貴族身分は民衆とはっきりと分離することに熱心となり、教会の習俗を共に行うことを厭うようになった。貴族の子弟が「庶民の子弟が授けられたのと同じ水を用いて洗礼を受ける」ことが、「不面目」と見られるようになった。個人用の洗礼や堅信礼が導入された。貴族は領邦君主に、自宅で、あるいは教会でなら礼拝の後ではなく前に、正餐式を執り行う権利を求めて獲得した。二人の貴族の女性がザクセン選帝侯への嘆願書で、聖体拝領において「大勢の一般民衆の間を不便や不愉快を忍んで進んでいく」ことをこぼしている。人は大勢の人ともはや「聖体を拝領（意思を疎通）」(kommunizieren)したくなかったのである。やがて貴族は〔牧師によって〕婚約を公告してもらったり教会で結婚式を挙げることを止めた。「埋葬習俗でさえも廃棄された」（以上はパウル・ドレーフス²、社会情勢の教会生活への影響、*Zeitschr. für Theologie und Kirche* XVI, I）。貴族は静かな埋葬を好み、夕方松明の明かりの下で、通常の追悼説教の代わりに〔墓地での〕立ったままの弔辞が行われた。貴族は教会の規律から次第に離れていった。神聖なしきたりの場でも伝統的で真剣かつ厳格な礼拝の習俗から解放されて、「まるで舞踏会や歌劇や何かの宴会に集まったかのように」歓談にふけた〔P. Drews、前掲書参照〕。敬虔主義³はその傾向からして〔貴族趣味とは〕正反対の庶民的な傾向をもっているが、しかしそれが貴族に受け入れられるようになった経緯は興味深い。貴

¹ 三十年戦争(1618-48)が念頭に置かれているのではないかと推測される。

² Paul Gottfried Drews(1858-1912)、ルター派牧師・神学者、ギーセン大学、ハレ大学教授。宗教社会学と経験的神学の先駆者と目されている。

³ 17世紀後半から18世紀前半にかけてドイツのプロテスタント教会に起こった信仰運動、創始者はP・J・シュペーナー(1635-1705)と彼の感化を受けたA・H・フランケ(1663-1727)、個々人の宗教的体験を尊重したが、そのことが専門的神学者に対して平信徒の権利を強調することにつながった。

族が受け入れたのは、「社会的な特権としては違法であったものが、今や人々を教化する手段として合法で正当であると思われるようにする」ためであった。というのも、教会の公共的な行動は、敬虔主義の考え方からすれば、「非教化的」としてはねつけられえたからである。この点でも敬虔主義は合理主義擡頭の準備をしたと言える。

合理主義にとって教会の諸形式や宗教的行為などの意義は概して色褪せたものとなり、最新流行の教養——必然的に他の見方を排除する——を、単純で伝統に根ざした子供向けの信仰の代わりに据えた。本質的に科学的な教養は宗教に対して、習俗に対するよりも、破壊的に攻撃する。まさに醇風美俗として宗教的習俗は自らを保持するし再建させすが、殊に国家権力が加勢するときそれは容易である。しかしそのことによって速やかに宗教的習俗は偽りの見せかけだけのものとなり、内心の美しさとして所有していたすべてを傷ましくも喪失することとなる。

【第8章】

【習俗と文明】流行の主体であり担い手である利益社会は、習俗とある必然的な対立関係に立っている。利益社会は近代であり、洗練されており、世界市民的である。利益社会はまったく異なる新しい諸原則を主張し、停滞ではなく進歩を求める。商業、商品生産、マニファクチュアや工場は利益社会の構成要素であり、それらでもって利益社会は全世界に網を張り巡らす。利益社会は運動を、それも加速的な運動を、好む。新奇なものや輸出品への嗜好関心を発展させるために、利益社会は習俗を解体しなければならない。利益社会が計算に入れるのは、個々人の動機であり、なかんずく若者の好奇心とおしゃれ癖であり、交換して気に入るものを購入しようとする欲求である。伝統的なものや〔自分たちに〕固有のもの先祖伝来のものに対する依存心や忠誠心はそこでは席を譲らねばならない。交易はどこでも解体的、破壊的に働く。

商業や交易、都市生活、大都市の成長、貨幣の力、資本主義、階級分裂、一般的な中産市民化と教育熱などはすべて、文明の同様の発展の諸相であり、こ

れらは流行には好都合であるが習俗には害を与えるものである。まもなく田舎の人々も自分たちの昔からの習俗を奇妙で笑止なものと思うようになる。安価で見かけだけは立派な品物が、自分たちの時代遅れの家具よりも、美しく独特のデザインを持っているとして印象的に映る。一事が万事である。大都市のお手本が模倣される。機械技術で速成された品物は、その品物の元となった流行と同じように、しばしば立派でもないし長持ちもしない。利益社会の文明はすべて、伝統と忠誠に全面的に依拠する芸術的な精神に抗するものをもっており、上辺だけ外見だけで中身がない。その文明によって大量生産されたものは、薄っぺらで軽薄、嘘くさくて画一的、単調である。

かくて流行や利益社会的な文明が優勢な時代は、その背後にあって同時に依然として存在し続けるそれ以前の時代に比して、つまり習俗が優勢で、農民的・市民的で、その点で宗教的・貴族的な文化が優勢な時代に比して、強力である。絶えざる革新に伴うせわしなさと落ち着きのなさ、流動化、変化の中でのみ存在する持続性などが近代を満たしている。かくて近代以前を理想化する傾向が生まれ、古風がモダンとなるのである。人は自然に憧れ、昔のがらくたを再び取り出し、昔の生活様式や習俗を褒めそやし育てる。また、宗教に再び関心を示し、素朴で自家製のものに真正の姿と芸術に適う形態を見出す。このことは折にふれて周期的に繰り返される。

産業は新旧いずれの流行をも利用する。利益社会の精神は同一のものであり続ける。しかしこの精神は自らの本性を変えることはできない。とはいえ前進することによって本性を超克する可能性も存在する。その可能性は経済的な基盤を新しく形づくることにある。つまり、生産と消費の自然的な相互作用が、再び可動資本、商業、交易の圧倒的な支配の代わりとなることによって、生活は再び穏やかで健全で落ち着きのあるものとなり、習俗や芸術の意識的な育成も再び可能となるであろう、さらに宗教は、真理を求める精神における「世界観」として、あるいはむしろ真理を求める精神を追求し真理の理念を尊敬する営みとして、新たな生命へと覚醒するであろう。

このような生き方を心を一にして明晰で強固な認識でもって採用する社会は、もはや一時的な流行に従うのではなく、理性に従って意志を形成することがで

きると言えよう。そしてこの理性の成長ぶりは社会が一般的に示しているところであり、習俗と礼節(Gesittung)の発展方向に現れているところであり、社会の洗練・醇化そのものであり、何度か言及したようにそれらは、迷信、幽霊や呪術からの解放、認識の喜びであり、そしてこの喜び自体が芸術鑑賞につながり、芸術的な純朴さや創造意欲へとつながるのである。現代という時代はこのような契機や要素を、たとえばばらになった種子のようなものであろうとも、孕んでいる。将来に関しては、自ずとそうなるというよりもむしろ、以上のような意味と方向において、形成されるべきだと言うことができる。

【習俗と国家】国家はその経験的な現象という点では社会と同義であり、社会とまったく同じ様な仕方で習俗に影響を与える。習俗は具体的にして個別的であり、田舎風で、地域的でありつつ都会的であるのに対して、国家は自らの内に統一的・抽象的な意志を表現し、その意志は秩序づけ調停する意志であり、警察命令や法律によって、習俗が国家にとって有害であったり、単に危険であると見えるだけであっても、国家はそのような習俗を抑圧しようとし、自分の占有する権威によって至る所で習俗の声望を貶める。国家が奉仕する対象は進歩であり、自由な人格の発展であるが、しかしそれは民衆の負担となり、彼らの共同社会や同胞団体の生活の負担となる。

そのことを悔やんでも始まらない——どんなに思想家や研究者がそのような気持ちになっても。彼らがこの過程の内的必然性を理解すればするほど、彼らの嘆き声も静まらざるを得ない。事態の推移とともに生じる悲劇的な感情を押しとどめる必要はない。進歩の程度は極めて大きいので、それだけに伝統の崩壊は衝撃を与えた。というのも、進歩には、それが昔の良き生活を取り返してくれるとか、それに代わるものを提供してくれるのではないか、という期待が結び付いている。しかし進歩はその期待に応えることはできず、進歩は進歩としてできることをなすだけであり、人々にパンを手に入れる機会を与え、人々に時間の余裕がある限り、普通教育を身につける機会を与えるだけである。郷愁、気楽さ、心地よさなどを感じさせるものはすべて消失し、個人は自らの足で立つことを要求される。国家は農業の進歩や合理的な農業という錦の御旗で、実在する村落共

同体(dörfliche Realgemeinde)の解体、共有牧草地の分割、〔同一農民の〕耕地散在や〔村民全体の〕耕地強制などの廃止を促進するが、それらはすべて、これまで〔国家によってではなく〕習俗によって調整されてきたものであった。

農民の生活や法(Recht)と同様に、市民——特に同業組合や市自治体の職人——の生活や法律は、自然的調和や同胞関係の理念に基礎を置く習俗に支配されていた。習俗の精神は共産主義的であり、私有財産制の発達にもかかわらず今後もそうである。個々人の権利(Rechte)は習俗の内部ではオブラートに包まれていて、ごり押しされることはない。それら是对立し合うというよりも互いに協力し合っている。ローマ法のような技術的に発達した国法や、ローマ法を受け入れ、同様の原則で自己形成する国家の立法が、初めて個人の権利を前面に押し出す。この国法や立法が認めるのは（場合によれば個体としての）官憲(Obrigkeit)と個々人だけであり、個々人は、時に法律(Gesetz)によって相互関係が規制され、時に自由な契約によって相互の関係や諸権利が限定されたり規制されたりする。かつて法は、習俗によって道徳と結び付けられていたが、今や道徳とは区別される。誰も理念上は、他者の敵、少なくとも訴訟相手である、というのも、誰も他人から、たとえ合法的な形態であるとしても奪い取ろうとしているからである。

習俗と宗教は民族精神の表現としては、極めて不完全で、しばしば幼稚で時に子供じみてさえいるが、しかし民族の固有の意志であり、その意志を民族は享受している。他方で官憲の意志は、理論上は民族によって生み出され認可されていようと、民族に対して他者の意志として対峙している。このことは絶対君主制の時代に——立憲的政体としてなおその後も——最も露骨に現象する。「(官憲の)このような考え方の特徴は、国家を民衆(民族)と異なるものとして立てることにある。つまり、この国家という抽象概念にあらゆる公的権力の総体を……集中させる。さらに、この官憲こそが国家という抽象概念の目に見える代弁者であり、国家の外には個人が存在するだけである」(ギールケ¹)。「全

¹ Otto von Gierke(1841-1921)、ドイツの歴史法学派のゲルマン法学者、ブレスラウ大学、ハイデルベルク大学の教授、ベルリン大学の教授・学長を歴任、主著に『ドイツ団体法論』(全4巻、1868-1913)、『ドイツ私法論』(全3巻、1895-1917)。

住民の憲法が、全員が自治的に働くことができる組織を決定するのに対して、官憲の憲法は、全員がその下で統治される組織を構想する。……官憲の原則は絶対主義国家の実現を追求し、かくて国家は同時に警察国家として現れる」(同上)。

警察はもとより極めて有用であり、不可欠でもあるが、「民衆」や臣民が習俗の下で自由に行動してきた場合でも、その行動を制約する。警察は暴力的事態を防止するために民衆を分断しようとする。同様に民衆の集会が団結を意味し促進する場合や、習俗を基礎付け安定化させる場合にも、民衆を分断する。このような場合に生じるのはたいてい「習俗と法律の領土争い」である。

「何とたくさんの有意味な慣習が警察の過剰な警戒の犠牲となり、何とたくさんの本来純朴で純粋な自由が後見者面をした法律によって禁止されたことか。そうやって初めて法律濫用の危険性が意識されるようになる。何としばしば……恣意的な支配欲の現れとしか見えない国家の規則が〔人々を〕法律違反へと駆り立てたことか。この法律違反は、人々が等しく自然と当局を策略で騙そうと留意するならば、つまり、個々人の性向や素質に従って個々人の精神を教育しようとするならば、もはや〔当局にとって〕人畜無害とは見なし得ないものとなる。官僚的な画一化はこのような精神の教育にもはや我慢ができず、止めがたく進展する法律が、〔習俗と法律の〕境界管理によって、国土のどの部分をも征服する。かくて習俗は国土のその部分を〔法律に〕譲渡せざるを得ない」(Bahnsen¹, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt II*, S.292)。

シラーは、習俗が人間を自由にすると同時に力強くすると、習俗を賞賛している。警察と国家がそれらに特有な意図に沿って行動するとき、人間を不自由にし無力にする。国家は人間を監視し、子供のように保護下に置く。精神的に成熟し頑強になりつつある民衆は、再び自らの主人となろうとする。民衆は国家において自らを認識し、国家の中へ自らを形成する。そしてまたより狭い領域において自らを確立しようと努める。これらがうまくいけば、つまり、習俗に対して社会とその時代精神が反対しなければ、あるいはまた、支配的階級が

¹ Julius Bahnsen(1830-81)、ショーペンハウアーに影響を受けたドイツの哲学者、主著が *Der Widerspruch...* (『知識と本質における矛盾』), 2 Bde, 1880/81。

自分たちのために取得し維持している自由が、社会と国家において「民衆」の、つまり下層階級として対立している大衆(Massen)の、自由を抑圧するために用いられるのでないならば、その場合は習俗のある種の再活性化も可能となる。下層階級において民衆の本質は、それが団結と習俗への傾向、「連帯」への傾向を伴うので、より強固に維持される。しかし〔連帯への傾向があるとはいえ〕、大衆の絶えざる解放と発展によって、大衆は科学的な理性への断固たるかかわりを持ち、その理性は常に極めて強力に、そしてたいてい直接的に、個性尊重の傾向を促進している。

【習俗と科学】「慣習は愚者の理性である」(*La coutume est la raison des sots.*)とかの啓蒙君主は手厳しく批判している¹。一般に科学の習俗に対する態度はこれと類似している。科学はその本質上合理主義的である。批判哲学の大きな意義は科学にこのことを意識させ、ひいては科学に自らの限界を自覚させることにある。最も重大な限界は、科学が生きているものを自らの公式に当てはめようとしても、極めて不完全たらざるをえないということにある。有機的な事実に対しては明確な計算はできないのである。合理主義者というものは生命の事実を機械的に、それと同様に精神の事実を主知主義的に、理解し解釈しようとする。彼はこれら精神の事実にも多少とも伶俐さや論理的悟性を見て取るが、この論理的悟性というものは有用で合目的なものを認識し形成するだけである。慣習は合理主義者には、本能と同様、動物的で陰鬱、無価値で下等なものである。それゆえまた習俗も同様であり、迷信と複雑に絡まっており、迷信の同類と判断される。

しかしこの判断は不十分である。思惟する人は、人間の社会的・個人的な精神に働いている無意識の創造的なものを認識しなければならず、形式上合理的なものの枠を越えて理性が存在することを認めなければならない。そうして初めて彼は、慣習と習俗や、それらがこれまで個人的・社会的な精神において果たしてきている極めて重要な機能を、適切に判断することができる。慣習と

¹ フリードリヒ大王のダランペール宛 1769年11月15日付け書簡、Oeuvres Posthumes de Frédéric II, Roi de Prusse, Tome XI, A Berlin, 1788, p.58.

習俗が規制する対象が、あたかも自動的に生起するかのように、疑問や懸念を超越し、生活を軽減する限りで、慣習と習俗は意志の労力を節約する。慣習と習俗が理性を押さえつけなければ、理性にはその分自由な活動の余地が確保される。

このような好条件は、宗教によって形成される思考や意見の大系が提供するところであり、他にも宗教から導かれる行為規則も同じ好条件を提供している。宗教の行為規則は、習俗の行為規則といつも共同して働くので、至るところで私たちは特徴的な宗教的習俗を見出したのである。

しかしながらこの宗教的習俗において対立も不可避であることは余りに明らかである。信仰は、根拠を示せない場合でも、真理であると要求する。それゆえ信仰はいつも科学的な思考の法廷に立たされる。信仰には有用性や価値があるというだけでは、信仰を科学的思考の批判から庇うことはできない。しかし習俗はそのような要求を立てない。とはいえまた、習俗は単に自らの合目的性で判断されようとも思わない。もしそうされれば、習俗はたちどころに理性的な制度に凌駕されるであろう。習俗は（倫理的に）良き習俗や麗しき習俗として自らの価値を保持している。良き習俗として倫理的な価値を、麗しき習俗として美的な価値を、保持しているのである。完全に倫理的なるもの(das vollkommen Sittliche)は美的な価値をも含み、完全に美的なものは倫理的な(ethisch)価値を含む。この二つの価値は単なる合目的性を超越し、それ自体で目的である。

科学的（論証的）理性はそれゆえそれらを模倣することはできず、ただ観照し叙述するだけである。にもかかわらず科学的理性はそれらと常に対立する、というのも科学的理性は自らまさに合目的なるものを形成しようとするからであり、またそうしようとする限り科学的理性はそれらと対立せざるを得ない。対立はおそらくまた、他のしばしば直ぐに新しくなり、千変万化する趣味(Geschmack)がこの科学的理性と連携しているが故であろう。というのも、精神の諸要素は互いに独立しているのではなく、趣味は意志の現れであるからである。

自由に合目的なるものを選択し優先する意志は、選択意志(Willkür)である。

しかしこの〔科学的理性と趣味の〕連携は必然的でも本質的でもない。科学的な思惟はまた本質意志(Wesenwille)¹やその内に存在する趣味と結合することができる。この結合する傾向は、科学的思考自身が有機的な生命と創造の事実へ、従ってまた道徳的、芸術的な天才の作業場へ、理解を深めていくことができらばできるほど大きくなる。かくて最も自由な思惟もさまざまな形で習俗に存在する倫理的なもの(Sittliche)を承認し、妥当させ、支援する。しばしば言われるように、欠点だらけの習俗であってもないよりはましである！ ニーチェは既に1881年に、道徳(Moral)の生成に対する根本的な洞察として、「倫理(Sittlichkeit)とは習俗——その様態は別にして——への服従に他ならない（従って、それ以上でももとよりない！）」と述べた²。彼によれば、「自由な人間は反倫理的(unsittlich)である、何故なら、彼はすべてにおいて自らに依拠し、伝統(Herkommen)に依拠しようとはしないからである。」それはまるで、自由な人間は、これまでのしきたり(das Hergebrachte)を有意味で醇風美俗であると見なしたり尊重したりすることができず、しきたりに従えばまさに自分自身に従えないかのようなのである！

しかしこの反道徳家はこの警句（『曙光』9）の末尾で極めて適切に述べている。「習俗の倫理(Sittlichkeit der Sitte)の支配下ではあらゆる種類の独創性は良心の疚しさを覚えるものとなっている。そのことによって今に至るまで良き人々の心は必要以上に陰鬱である。」実際にも習俗の倫理はずっと前から不十分なものとなっている。習俗の倫理は批判の炎によって浄化されなければならない、また、その多くが純金として認められていようとも、貴金属が〔あっても日常の用をなすために〕紙幣(Zeichengeld)を必要とするように、習俗の倫理は補足物を必要とする。習俗にしばられない倫理の新たな律法書が必要なのである。換言

¹ 「本質意思」(Wesenwille)と「選択意志」(Kürwille/Willkür)はテニエスの主著『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』(1887, 第8版、1935)における基本概念で、「本質意志は実在的・自然的統一の原理としてゲマインシャフトを基礎づけ、これにたいし選択意志は思考の産物として観念的・人為的な性格をもち、ゲゼルシャフトを形成する」(秋本律郎、本質意志／選択意志、見田・栗原・田中編、社会学事典、弘文堂、1988年、823頁)。

² Friedrich Nietzsche(1844-1900)、ドイツの哲学者、引用文はその著書『曙光』(Morgenröte, 1881)、第1書第9節による。但し、「倫理とは……」と「自由な……」の引用符は拙訳者が付したものである。

すれば、我々が習俗から自由になればなるほど、そして習俗において自由になればなるほど、倫理(Ethik)を意識することが必要となったのである、つまり、人間をして人間たらしめるものは何かという認識、換言すれば理性の自己肯定、が必要となるのである。この自己肯定によって理性は、本質的に分析のための能力であることを止めて、共同社会の歓迎すべき創造力へと発展しなければならない。そうすることによって初めて、理性は「人間の最高の能力」と認められるというよりも、むしろそのような能力そのものとなるであろう。