

# プラトン『国家』における市民の生存益について

藤澤郁夫

(平成9年10月30日受理)

## 要 旨

小論はプラトンの『国家』における市民の生存益について考察する。はじめに生存益が問題とされる文脈を紹介し、そのあとで、生存益に課せられる制約を論じる。小論が達している見とおしによれば、それは外的制約と内的制約に区別される。外的制約は、主として体育と医術の協力関係という文脈で論じられるが、国家を成立させている枠組みを自壊させないための条件として提出されている。それは欲望の充足を際限なく放任する贅沢国家への警鐘でもあった。いっぽう内的制約とは、その核心に「身体の所有」という問題を抱え込む厄介なテーマとならざるをえないが、制約の一つの表現としては、犯罪の加害者と被害者における賠償の特定化という問題において、プラトンは十分な取り扱いをしていないこととして現れ、またもう一つの表現としては、結婚と子作りの国家管理にあたる守護者ないし固有の意味での支配者に関わる虚偽意識という問題として、現れるように思われる。

## KEY WORDS

lysiteleia zen	生存益	idion ektesthai	身体の所有
ektisis	賠償	pseudos	偽り

## 1. 問題の所在

外的な行為 (he exo praxis) と内的な行為 (he entos praxis) の区別にわれわれの注意を喚起したプラトンは、人間が一人の人間として生成するとはどのようなことを同時に問題にしていた。「完全な意味での一人の人間の成立 (pantapasi hena genomenon)」<sup>(1)</sup>が探求のテロスをなすとき、大きな文字としての国家に書かれた正義は、「いわば正義の影 (eidolon ti tes dikaio synes)」<sup>(2)</sup>となる。国家のもつエートスは結局はわれわれ人間のもつエートスの問題に帰せられるのである。しかもこの場合、問題にされる人間は、国家の守護者となるべき人間として位置づけられる。しかし、そのような守護者はどのような教育を施されるべきであろうか。もちろん、守護者のうちでも国政の中枢を占めるべき哲学者王がもつべき知恵 (sophia) は、それはまた独立の主題として論じられるべきであろう。言い換えれば、確実な知識の所有を前提とした議論は、それを前提としない守護者の機能の議論とは区別されなければならない。

守護者のもつべきエートスは、いわば家族的類縁性の集合をなして、よいエートス (euetheia) があればそこにはよい語り方 (eulogia) があり、よい語り方があればそこにはよ

\* 社会系教育講座

い調べ (euarmostia) があるはずであり、よい調べがあるところにはよいリズム (eurythmia) があり、よいリズムのあるところには、よい形ないし優美さ (euschemosyne) があるはずである<sup>(3)</sup>。これらは差し当たって、ムーシケーによる教育に期待される諸成果であった。こうした教育的配慮を欠いた人間が世に蔓延れば、人々の魂は雑多な多様性 (poikilia) のうちで放埒となり、不正や犯罪を助長する結果、世には盛んに裁判が行われることとなり、世渡りの方便としての法廷技術が跋扈する。いっぽう、肉体における多様さは、種々の病気を生み、その結果病院が繁盛して医療技術が牛耳を執る国家の出現となる<sup>(4)</sup>。こうして守護者となるべき人間の教育は、心身両面において周到になされなければならない。

ところで、肉体にかかわる多様さと放埒は、その生活態度に起因するものであり、プラトンは、体育と医術との関連で、この生活態度について詳述している。問題は、病気に対処する場面で、その医療行為のあり方として出現する。外科的な種々の治療や内服的な治療ないし投薬治療に対して、養生法的な、体育と医術の合体から生まれるような治療法を、プラトンはヘロディコスに帰して次のように言っている。「このヘロディコスは体育の教師だったのだが、病弱になったので、体育と医術を混ぜ合わせて、まず第一にだれよりも当人自身を、さらに彼以後の多くの人々を疲れ果てさせてしまった」<sup>(5)</sup>のだと。要するに、ヘロディコスの生活とは、「いっさいの仕事のための時間を諦めて、ひたすら療養のうちに生涯を送る」<sup>(6)</sup>ようなものだった。つまり、ポリスの市民としてなすべきいっさいの仕事に対して提供すべき閑暇がなかった (en ascholiai) のである。「自分のために死を長引かせる」<sup>(7)</sup>こと、すなわち自己目的化した延命の結果としての長命ないし長寿は、その生活実態において、ポリスへの奉仕のための閑暇を容れない状態にあるとき、それ自体としての自立的価値をもつのであろうか。

プラトンの理想国においては、「すべて善き法秩序のもとにある国民には、その国においてせひともなさねばならぬ定められた仕事がひとりひとりに課せられている」<sup>(8)</sup>という原則がある。これは一人一芸論をもって国家を構築するという基本戦略に伴う必然的な帰結である。自分の仕事をもたない人間は存在しないのである。言い換えれば、プラトンの国においては、人は生きているかぎり存在理由をもっている。つまり、国家のために自分の仕事をするという存在理由を誰ももっている。しかし、このような根本原則を厳格に運用すると、もはや仕事のできない人間は国家になお生き永らえる理由を失うことにもなりかねない。現代に生きるわれわれならば、人間の生命は、たとえ共同体に対してなんらかの積極的貢献をなしえない状態にあろうとも、それ自体の自立的な固有の価値をもつとして、それは最後の瞬間まで尊重されるべきだと考えるだろう。しかし、プラトンの考えによれば、人間の生命はそれ自体で自立的な価値をもつものとは描かれてはいない。国家に寄与すべき仕事の機会を失った人間は、プラトンの国家においてどのような生存の条件を与えられるのであろうか。国家に生きていることの価値、生存益はこのような文脈において問われる。

## 2. ヘロディコスの養生法

プラトンによれば、「一生病気の治療をしながら過ごすような暇は誰にもない」<sup>(9)</sup>と威勢よく考えるのはいわば職人気質であって、目に見える仕方で仕事に勤しみ日々国家のために労働している大工に言わせれば、次のようなことになる。「もし長期の療養を命じられて、頭に布切れ

を巻いたり、それに類する色々なことをされるようなことがあれば、彼はただちに言うのだ、一自分には病気などしている暇はないし、それに、病気のことを注意を向けて、課せられた仕事をなおざりにしながら生きていても何の益もないのだ、と。そしてその後は、そのような医者には別れを告げて、いつもの生活へと立ち返り、健康を回復して、自分の仕事を果たしながら生きてゆく。またもし彼の身体がそれに堪えるだけの力がなければ、死んで面倒から解放されるのだ」<sup>(10)</sup>。

生きている価値、生き甲斐ないし生存益 (lysiteleia zen) についてのこのような見解は、ここでは課せられた仕事をもつ職人たちの心意気によって代弁されているが、実はここにはプラトンの現状批判が隠されている。課せられた仕事をもたず無為に日を過ごす殺没しな金持ち連中には、さしあたって彼らに帰すべき国家への寄与が見いだされない。プラトンはこのことに我慢がならなかったようだ。なぜなら、「しかるに他方、金持ちは、それから離れなければならない場合には生きるに値しなくなるような仕事を何一つ課せられていない」<sup>(11)</sup>と彼は包み隠さず金持ち連中を批判するからである。生存益という問題は、労働に勤しむ勤勉の精神において典型的に現れるが、すべからく国家に生きる市民たる者は、およそ自らの生活が生きるに値する (bios) か、それとも生きるに値しない (abiotos) かという問題に直面しなければならない、というのがプラトンの立場であった。つまり、人間の生存は徹頭徹尾国家の成員としてのみ意味をもつのである。それにも拘らず、この文脈では、ポリス全体の利益が個人の利益に優越するという、全体の個に対する優位を徒に強調すべきではないという主張があるが<sup>(12)</sup>、この主張は必ずしも当たらないように思われる。なるほど、「徳の修練ということこそ、金持ちが心掛けるべき仕事であって、それを怠る場合には生きるに値しない」<sup>(13)</sup>とされている。また、養生生活が徳の修練を妨げる次第について、グラオコンは、「それはもう、ゼウスに誓って、およそそれよりも大きな妨げはないとさえ言えるくらいだ—しかるべき体育の範囲を超えた、身体にたいする過度の気遣い (peritite epimeleia tou somatos) 以上には。じっさいそれは、家をととのえる仕事のためにも、出征のためにも、国のなかの官職で座ってする仕事のためにも、厄介な妨げになる」とも言っている。これらの発言は、あたかも徳の修練 (aretē askein) が、個人にとっての自立的倫理規範であるかのように聞こえるが、じつは事はそう単純ではない。なぜなら、これらの論点は次のような総括のなかでその本当の意味を獲得するように思えるからである。

「それでは、われわれは次のように主張すべきではないだろうか。一すなわち、アスクレピオスもまた、まさにこれらのことを知っていたからこそ、生まれ付きと生活法によって健康な身体をもちながら、局部的な病気にかかった人々、そういう人々とそういう身体の状態のためには医術を教示し、薬や切開によってそういう人々から病気を追い出して、ポリスの仕事 (ta politika) を損なわないようにと、ふだんと同じ生活法を命じたけれども、しかし他方、内部の隅々まで完全に病んでいる身体に対しては、養生によって少しずつ排泄させたり注入したりしながら、惨めな人生をいたずらにながびかせようとは試みなかったし、また、これと同じように病弱に違いない彼らの子供を生ませなかったのである、と。そしてむしろ、定められた生活課程にしたがって生きてゆくことのできない者は、当人のためにも国のためにも益がない (oute lysiteleia) とみなして、治療を施す必要はないと考えたのである、と」<sup>(14)</sup>。

この引用から明らかかなように、医術の通常の行使は挙げて「ポリスの仕事 (ta politika) を損なわないように」という目的に集約されたのであり、その実があがらない場合には、養生生

活を送る者の生存益はないものとみなされて、少なくとも積極的治療は放棄されてよかったということである。言い換えれば、ポリスに生きる個人の生存益は、結局のところポリスという全体の利益を損ねないように、ポリスという全体の利益を保護するために、いわばポリスに従属する下位の価値とみなされたということである。そして、こうした価値観の系として、ポリスという全体の利益を損ねると推測される生殖活動は抑止されてよかったわけで、ここにプラトンの優生学的発想を読み取ることは、恐らく不当なことではないであろう。そして、医術が療養生活をする個人の生命に対する内発的な意欲に従うのではなくて、国家の利益、国家の仕事を至上の価値とするように組織立てられるということは、医術が政治に組み込まれることを意味する。グラオコンとともに、「あなたは、アスクレピオスは政治的だ、と主張していることになる」<sup>(15)</sup>とわれわれもまたプラトンに言わなければならないであろう。つまり、体育と医術の管理を介して、国家は市民の生存益をも管理しようとするのである。

以上、見てきたように、ヘロディコスの養生法の内実が特徴付けられたであろう。それは、つまり、しかるべき体育の範囲を超えた、身体に対する過度の気遣いのことであった。ここには、ポリス全体の利益を守るという目的に照らして、体育と医術の過剰なまでの結合があった。生活法(diaita)とは、もともとポリスのなかで定められ課せられた仕事を遂行するためにこそあり、この課題を果たしえないような生活法、すなわち養生医療(paidagogike iatrike)が処方するような生活は、少なくともプラトンの国家においては、生存益(lysitelein zen)をもたないものと判定されたのである。

### 3. 生存益の外的制約

ヘロディコスの養生法によって延命される養生生活が、ポリスにおいてその生存益を確証しえないということは、生存益がまずもってその外的制約をもっていることを意味している。そもそも国家が贅沢国家(tryphosa polis)になるとき、それは「熱で膨れ上がった国家(phlegmainousa polis)」<sup>(16)</sup>へと変貌している。それに対して、必要最小限の国家の成員は、「平和のうち健康な生活を送っている」<sup>(17)</sup>のである。したがって、国家が贅沢によって膨れ上がるとき、それはすでに健全で健康な境涯にはなく、「そうした暮らしを方をすれば、以前のように暮らす場合とくらべて、われわれは医者が必要とする機会も多くなる」<sup>(18)</sup>だろう。言い換えれば、熱で膨らんだ国家とは、病気に満たされた、医術が跋扈する国家だということである。そして、こうした状況への一つの方策として、ヘロディコスの養生法も社会的存在理由をもち始めるのである。しかし、贅沢国家に病気が充満する所以のものは何であろうか。欲望の充足をもって幸福とする放任主義が野放図に容認されると、秩序ある統制された運動は破れ、際限のない欲望は際限のない贅沢となって膨張してゆくのである。この際限のない自己増殖運動は、いっばうで戦争の発生を促し、軍隊の必要を迫るものでもある。他方ではしかし、国家という枠組みの外では、欲望の充足こそが幸福の内実であると居直る快樂主義があっても不思議はない。「人々をそのような仕方幸福にすることによって、国家の全体を『幸福』にするというやり方があることを、知らないわけではない」<sup>(19)</sup>とプラトンはこうした主義主張に言及している。つまり、欲望を野放しにする自由放任の幸福主義である<sup>(20)</sup>。しかし、自由放任論者の「目指している『幸福』とは、国家においてではなく、いわば祭典の宴においてご馳走をふるまって楽

しむ農夫のような人々の幸福であり、そういうことであれば、この論者の論じているのは、国家の問題ではなくて、何かまた別のことだということになるだろう」<sup>(21)</sup>とプラトンは評価を下し、自由放任の幸福主義を斥けている。なぜなら、自由放任論者の「主張するとおりにするならば、農夫はもはや農夫でなくなり、陶工は陶工でなくなり、また他の何びとも、かれらが一体となって国家を成立させているような枠組み (schema ex hon polis gignetai) をもはや保持しなくなる」<sup>(22)</sup>からであった。

以上のように、生存益の外的制約とでもよぶべきものは、国家を成立させる枠組み (schema ex hon polis gignetai) を自壊させないための制約だと言えよう。欲望の充足を際限なく放任する贅沢国家、そしてその一つの表現であるヘロディコスの養生法、つまり、しかるべき体育の範囲を超えた、身体に対する過度の気遣いは、結局のところ国家の枠組みを根底から覆すものだと考えられたのである。プラトンの国においては、行き過ぎた養生医療は放任された贅沢の別の表現であった。

#### 4. 外的制約から内的制約へ

ところで、上述した生存益の外的制約とは異なって、生存益の内的制約とでもよぶべき問題があるように思われる。国家の定めた仕事を遂行しえないような延命された養生生活がその価値を値切られるということは、生命の維持に対して消極的であるということ以上のことは意味しない。たんに、延命の積極医療が国家によって消極的に管理されることを意味するにすぎない<sup>(23)</sup>。これに対して、「また、これと同じように病弱に違いない彼らの子供を生ませなかった」<sup>(24)</sup>政治的なアスクレピオスの処置は、延命に消極的というレベルを超えて、自己保存を認めないという意味で、生存益に対してより内的に、そしてより深刻に関与するように思われる。筆者が生存益の内的制約とよぶものは、このような箇所にいえば胚胎するものであり、その集中的表現は、自己保存が主題とならざるをえない生殖の場面、つまり、妻子の共有と子作りという問題場面にある。

守護者の任務における両生の平等という問題については、「首尾よくその大浪に呑み込まれることなく、われわれの国の男の守護者たちも女の守護者たちも、あらゆる仕事を共通に引き受けなければならないと定めることができたし、そしてそれが実現可能にしてかつ有益であるということが、議論そのものによってなんとか整合的に確認された」<sup>(25)</sup>のだったが、さらに大きな大浪がプラトンを待ちうけていた。それは妻子の共有という大浪である。その前提になるのは、子づくり (paidopoiia) の問題であり、結婚の問題である。そして、守護者同士の結婚について、「したがって明らかに、われわれは次の措置として、結婚をできるだけ神聖なものにすることになるだろう。しかるに、神聖な結婚とは、もっとも有益な結婚がそれであろう」<sup>(26)</sup>とプラトンは語っている。神聖な結婚 (hieros gamos) は元来ゼウスとヘラの結婚を意味し、ギリシャ各地でこれが祭典として行われたのだが、プラトンはこの民族祭典の用語を援用して、それに「もっとも有益な結婚 (ophelimotatos gamos)」という内容を付与している。つまり、「神聖な」とは「もっとも益になる」こととして解釈されたのである。神聖性は有益性を意味する。

では、この「有益性」とはどのような内容と考えられているのか。それは、動物についての

優生学的な処置が「人間の種族についても事情は同じである」<sup>(27)</sup>という基本認識に支えられている。要するに「できるだけ最優秀な親が子をつくるように心掛ける」<sup>(28)</sup>のである。こうして、結婚に関する以下のような規範が立てられる。「最もすぐれた男たちは最もすぐれた女たちと、できるだけしばしば交わらなければならない」<sup>(29)</sup>。「最も劣った男たちと最も劣った女たちは、その逆でなければならない」<sup>(30)</sup>。「また、一方の子供は育てるが、他方の子供は育ててはならない」<sup>(31)</sup>。一般に淘汰による品種改良の手続きとは、要するに以上のような手続きを繰り返し行うこと以外のなにものでもないであろう。ところで、この優生学的な選別の手続きと、守護者の教育において、真に支配者となるべき人間の選別の手続きを比較検討するならば、そこになんらかの関連が見いだされるのではなかろうか。支配者とは、「国家のために最善のことを常になすような信念を守り抜く」<sup>(32)</sup>人間でなければならない。したがって、「子供のときも、青年のときも、成人してからも、たえず試練を受けながら、無傷のまま通過する者を、国家の支配者として、また守護者として任命し、——(中略)——、そうでない者は排除しなければならない」<sup>(33)</sup>とされる。ここで、「無傷で通過する (akeratos ekbainon)」とは、むろん試練に打ち克つことを意味するが、しかし同時に、そうなしうる「純粹で汚れない金銀 (akeraton chryson)」<sup>(34)</sup>を天稟として与えられていることをも意味している。そこから、守護者についてのよく知られた生活規範である、私有財産の禁止という思想が導出され、「神的な金銀の所有をこの世の金銀の所有によって混ぜ汚すのは神意にもとる」<sup>(35)</sup>とする考え方が導かれるのである。

かくして、主として生殖の場面に登場する「有益性」は、一方で国家にとって最善の人材を確保するという使命に対応しているが、しかし他方ではまた、「神的金銀 (to theion chryson)」と「世俗の金銀 (to anthropeion chryson)」を区別し、一方を純粹に保持し、他方を排除するという原理にも対応していると見なければならない。しかしながら、そうであるにも拘らず、それが国家にとって最善の人材を確保することをあからさまに掲げるにせよ、神的価値序列と世俗の価値序列を区別し、前者を純粹に保持するという間接的な表現をとるにせよ、「有益性」は最善の国家を建設するという最終的な目的に収斂してゆくことには変わりないように思われる。とすれば、延命に消極的というレベルを超えて、自己保存を認めないという意味で、生存益に対してより内的に、そしてより深刻に関与するように一見思われる結婚の国家管理もまた、国家を成立させる枠組み (schema ex hon polis gignetai) を保持するという大きな項目に括られうると見なければならないだろう。

では、われわれは生存益の内的制約という問題をどこに見いだすべきであろうか。「神的金銀 (to theion chryson)」と「世俗の金銀 (to anthropeion chryson)」を区別し、一方を純粹に保持し、他方を排除するという原理が、じつはこの問題への通路になるように思われる。なるほど守護者は、天稟としての「神的金銀 (to theion chryson)」に地上の金銀を混ぜ汚すことを禁じられており、その意味で私有財産が禁じられた。原則としてこの世の財は言うに及ばず、妻子にいたるまですべて共有とすることを要求された。ところで妻子の共有という思想は、国家が内部分裂せず一つの国家 (mia polis) となることを意図している。では国家の一体化と結合を促すものは何であろうか。「楽しみと苦しみが共にされて、できるかぎりすべての国民が得失に関して同じことを等しく喜び、同じことを等しく悲しむような場合、この苦楽の共有は、国を結合させる」<sup>(36)</sup>であろうし、「そのような苦楽が個人的なものになって、国ないしは国民に生じている同じ状態に対して、ある人々はそれを非常に悲しみ、ある人々はそれを非常に

喜ぶような場合、この苦楽の私有化は、国を分裂させる」<sup>(37)</sup>ことになるのではなからうか。共感 (sympathos) は結合の原理なのである。こうして「およそどのような国家であれ、もっとも多くの国民が同じものに向けて同じように『私のもの』とか『私のでないもの』とかいった言葉を語る場合に、その国家は最善に治められている」<sup>(38)</sup>のだとプラトンは結論する。言い換えれば、「私のもの」がそれ自体として「国家のもの (おおやけのもの)」であるような構造、「国家のもの (おおやけのもの)」が「私のもの」として浸透している構造をプラトンはよく結合し統合された国家に見いだしたのである。

ところで、一人の人間のあり方はこうした国家の一体化の模範になるだろう。なぜなら、「例えば、われわれの一人が指を打たれたとき、そのとき、身体中にゆきわたって魂にまで届き、その内なる支配者のもとに一つの組織をかたちづくっている共同体が、全体としてそれを感じ取り、痛められたのは一つの部分だけであるのに、全体がこぞって同時にその痛みを共にする」<sup>(39)</sup>からである。そして、妻子の共有はこうした国家の有機的統一 (syntaxis) を促す根拠と見なされた。妻子の共有は次のような効果をもたらすと期待されたからである。(1) 私的領域を極力排除できる。(2) 同感と共感の確保。(3) 同じ思想と同じ目標に統率された市民の行動。こうしていまや守護者の所有に帰せられるものといえば、自己の天与の才能だけであり、自余の一切を「国家 (おおやけ)」に差し出しているかのように見える。しかし、実はそうではなく、「私の身体だけは私的な所有物」<sup>(40)</sup>だったのである。この事実は自明のこととして見落とされがちだが、重大な内容を担っている。自明というのは、身体を国家や他者の所有に委ねることになれば、その者の法的身分は奴隷に成り下がるからである。つまり、プラトンの国家における市民は、たとえ劣悪な者であるとしても、彼が市民という身分を維持するかぎり、身体を「自分のものとして所有している (idion ektesthai)」ことに変わりはなかったはずである。しかるに、劣悪者たちは自己保存を拒否され、またそうしたものと推測された子の生存益もまた否定された。身体の所有は、自己保存を担保し、生存を保證するほどの内実を与えられなかったのである<sup>(41)</sup>。身体に関するこの値切られた所有形態は、明らかに市民の生存益を制約している。つまり、身体に関するこの特殊プラトンの所有様式が生存益の内的制約に深く関係している、という見通しをわれわれは見いだしている。したがって、以下においては、われわれが身体を所有しているとは、いったいどのような事態を意味するのかが、検討されなければならない。

## 5. 「身体の私有 (idion ektesthai)」とは何か

さて、身体を所有するという積極面を検討するまえに、「身体を除いて他のものを所有しない」という非所有の観点でまず問題を検討してみよう。一般に非所有から期待されることは、「ここからして、彼らは、人が金銭や子供や親族を所有することによって起こす一切の係争とは、縁のない者となるのではないか」<sup>(42)</sup>ということである。金銭をもたない者は、一般市民が巻き込まれる経済活動全般における紛争やトラブルから解放されるだろう。そして、子供や家族とも私的な絆を原則としてもたない者は、民事上のトラブルからも原則として解放されるだろうと推測される。以上の議論は、守護者に必要な財は国家から与えられることを前提にしている。少なくとも、プラトンの期待としては、以上のように、共有の原則は極度に犯罪を抑止するは

ずであった。しかし、人間の現状を想えば、暴行や加害の発生を完全になくせるとは考えられないだろう。守護者といえども不正行為におよぶことがあるはずである。こうした不正行為を罰し、不正行為の再発を防ぐためにとる措置は、それによって国家の安全と秩序を確保するという意味で、すべての市民が共有すべき権利である。言い換えると、不正行為の訴追と刑罰を科する行為は「国家のもの」である。しかし、不正行為をうけた者が賠償を要求した場合、不正行為の主体は、賠償を国家のこととして棚上げできるのだろうか。こういう場合を想定した問答をアリストファネスの『女の議会』に見いだすことができる。プラクサゴラの亭主のプレピュロスは共有の社会を揶揄して言う。すなわち、「もう一つ質問がある。もし誰かがある人との裁判に負けて罰金を払わなければならない場合、どこからこの金を払うのか。共同財産から払うわけにもゆかないだろう」<sup>(43)</sup>と。つまり、ある守護者が自分の犯罪に起因する賠償(ektisis)を、それは「市民全員のもの、国家の共有のこと」と抗弁することはできないだろうということだ。プラクサゴラは、そもそも共有の社会では訴訟がないのだと逃げ口上を放つが、プレピュロスは引き下がらない。「もう一つ先生にお答え願いたいのは、ご馳走になったあげくに酒癖がわるくて人を殴った者はこの乱暴に対して何で償うのだろうか」<sup>(44)</sup>と。これに対しては、プラクサゴラはこう答えている。「当人の食い扶持で償うでしょう。これを取り上げられたら胃袋を懲らしめられるだろうから、そう無分別に乱暴狼藉にもおよべないでしょう」<sup>(45)</sup>と。これはつまり、犯罪の賠償(ektisis)は、共有の原則に馴染まないものであり、賠償行為は「暴行や危害を加えた者自身のもの」であり「特定化されたあなた自身のもの」でなければならないということである。

以上の予備的考察は何を意味するであろうか。プラトンの国家においても、任意の守護者に加えられた犯罪に対する賠償は、共有化されえず犯罪者の私的責任として追求されえた可能性がある。少なくとも、同時代の思潮は、賠償責任に関しては、共有という処置の困難な問題として議論の対象にしていたのである。しかし、プラトンは賠償の個別化には触れず、共有制度のもつ犯罪抑止効果にだけ注目している。「さらにまた暴行を受けたとか危害を加えられたことを理由に裁判を起こすことも、彼らの間では正当にはなされないだろう。なぜなら、同年輩の者に対しては自分で身を守るのが立派で正しいことであると主張することで、自分の身体の保護を義務づけるだろう」<sup>(46)</sup>と。しかし、人間の現状をみれば、共有制度のなかでも犯罪は起こりうるとしなければならず、アリストファネスが指摘したように、暴行をうけた者は、加害者を特定して賠償を請求できるべきであり、加害者は国家から配給された食糧を一部削って供出しなければならず、この文脈では共有の原理はもはや失効しているのである。賠償が個別化されるのは、暴行をうける側も加える側も、ともに身体を私有しているからである。少なくとも、身体を所有する者は、自らの身体に危害を加える者には、賠償を請求する権利もつのではなかろうか。しかし、残念ながら、このような観点でのプラトンの議論は見いだされず、身体を所有するということの哲学的な意味は、アリストファネス的な揶揄のなかで、いわば哄笑とともに消え去っているのである。むしろ、共有制度は、守護者階級が血族的一団となることによって、共感と同感をベースに、家族の道徳と血の復讐の論理によって、犯罪を抑止する効果を期待するものであった。

それにもかかわらず、身体の所有という、いわばプラトンの共有の原則から漏れた光源は、意外な仕方でその姿を現すのである。すでに触れたように、結婚と子作りは国家によって管理されるが、それは挙げて優秀な子孫を残すためである。簡単にいえば、国家全体の利益のため

には、自己保存の機会を奪われる者たちも出てくる。しかし、この国家の論理は、かりにそれが真実の論理であろうとも、そのままストレートには適用できないとプラトンは見ている。なぜなら、それがそのまま適用されるならば、必ずや国家に内部分裂(stasis)を引き起こさざるをえないからである。すなわち、「すべてこうしたことは、支配者たち自身以外には気づかれないうように実行されなければならない——もし守護者たちの群れが、できるだけ内部分裂しないように図ろうとすれば」<sup>(47)</sup>とプラトンは言わざるをえないのである。もし、国家という全体が最善となるために、プラトンの描いてみせた結婚や子作りの管理思想が、プラトンの国のすべての市民の従うべき真理という位置にあるのであれば、元来、市民はこの真理にすすんで従わなければならない。しかし、この真理の適用は、内部分裂(市民戦争)を惹起せざるをえないとされる。したがって、それを避けようとするれば、支配者は配偶者の割当てに際して、偶然を装う巧妙な偽りを行使せざるをえない。「おそらくわれわれの国の支配者たちは、支配される者たちの利益のために、かなりしばしば偽り(pseudos)や欺き(apate)を行使しなければならないだろう。そうした手段はすべて、いわば薬という意味で(en pharmakou eidei)役に立つ、とわれわれは言ったのだ」<sup>(48)</sup>。

およそ市民が、奴隷とは異なって、身体を自分のものとして所有する(idion ektesthai)という光源は、劣悪者から自己保存の機会を奪うためには、偽りという毒ないし薬を不可欠の手段として使用せざるをえないというプラトンの苦しい戦略にその影を落としている。支配者たちのこうした虚偽意識を回避する徹底的な方策は、劣悪者を奴隷とする、言い換えれば、彼らの身体を彼らの所有とせず、国家ないし他者の所有に移行させることであっただろう。しかし、これは不可能な選択であった。なぜなら、その場合、守護者は奴隷に転落するからである。したがって、守護者は自らの身体を所有しているが、自己保存に投射された生存益に関しては、巧妙に仕組まれた偽りという内的制約を課されたのである。支配者の密やかな虚偽意識を生存益の内的制約とするプラトンの国家は、虚偽意識の巧妙さによってその内部分裂を回避している。すなわち、生存益の次元とは、共感と同感に支えられた一つの国家という理想に対しては、皮肉にも奇妙にも、支配者の虚偽意識という自己意識において、深い分裂を病みかかない、危険な次元なのであった。本稿は、以上の結論の内包する種々の問題の検討を、今後の課題としている。

## 注

- (1) Plato, *Res Publica*, 443e1.
- (2) Plato, *op. cit.* 443c4-5.
- (3) 家族的類縁性は、「そして、みぐるしさとリズムの悪さと調べの悪さとは、あしき語り方とあしきエートスの兄弟姉妹であり、それと反対のものは反対のもの——節度あるすぐれたエートスの兄弟姉妹であり写しなのである」とプラトン自身が語る時、彼自身がわれわれに示した考え方なのであって、ヴィトゲンシュタインに負う考え方なのではない。cf. Plato, *Res Publica*, 401a5-8.
- (4) ギュムナスティケーの欠如から想定される消極的な因果系列の例としては、405a1-3を参照。

- (5) Plato, *op. cit.* 406a7-b2.
- (6) *Ibid.*, 406b6-7.
- (7) *Ibid.*, 406b4.
- (8) *Ibid.*, 406c3-5.
- (9) *Ibid.*, 406c5.
- (10) *Ibid.*, 406d3-e3. 職人が有為の寄与を国家に与えているという認識は、同時に職人の生活が厳格な規律に支えられているという認識に関係している。このことを裏付ける格好の事例は、『メノン』にあり、そこでは、技術を認定する社会集団があって、そういう集団の認知をえてはじめて「技術の資格をもつ者 (tous antipoioumenous te tes technes, 90d2)」となること、そして自らも技術の継承者たらんとすれば、「みずからが教師であることを公表する (apophenantes hautous didaskalous, 90d3-4)」必要があること、そして、そういう社会的認知をえてはじめて「その仕事に対する報酬を要求する者 (tous misthon prattomenous ep'autoi toutoi, 90d3)」となりうること、が確認されている。つまり、技術は、資格・公表・報酬というトリアーデによって存立するものであって、ここにこそ職人気質が生活法のモデルとされる根拠があったのである。この点は、テクネー・アナロジーを考える際にも、念頭においておくべきことでもある、と筆者は考える。つまり、それは、技術がその存立において、社会的な関わりをもつということである。
- (11) *Ibid.*, 407a4-5.
- (12) その意味で、リーヴがこの箇所の議論について「ポリスの利益は個人の利益を圧倒するということが問題になっているのでもない」と語って注意を促してはいるが、それにもかかわらずそれはプラトンの主張の核心をなすように筆者には思われる。cf. Reeve, *Philosopher-Kings*, 1988, p. 214.
- (13) Plato, *op. cit.* 407a8.
- (14) *Ibid.*, 407c7-e2.
- (15) *Ibid.*, 407e3. 今日のわれわれはここに国家原理の過剰な介入を読み取るであろう。
- (16) *Ibid.*, 372e8.
- (17) *Ibid.*, 372d1-3.
- (18) *Ibid.*, 373d1-2. 健康な国家という表現については, *hygies polis*, 372e7, *he hygieine polis*, 373b3, などを参照。
- (19) *Ibid.*, 420e1-7.
- (20) 自由放任を裏付ける表現としては, *pros hedonen*, 420e2-3, *hoson an epithymosi*, 420e5, などを念頭においている。欲望の充足を最大限に確保することを認める立場である。
- (21) *Ibid.*, 421a8-b3. 国家原理を極大に解する方向に対して、それをミニマムに解する方向がありうるとすれば、例えばオリンピックの祭典のようなものを想定すると、このプラトンの比喩がにわかに現実味を帯びてくるのは興味ぶかい。
- (22) *Ibid.*, 420e7-421a2. 国家をなす枠組みは、このような欲望の自由放任においては、つまり、私的利益の無統制な追求のなかでは、例えば、今日の状況でいえば、人々は、経済的に豊かであれば税を逃れるために、また、特別な才能があれば能力をより高く売するために、あるいは貧しければ仕事を見つけるために、国境を越えて移動をますます拡大増加させるなかで、最終的には自壊してゆくしかないということは、多くの論者の指摘するところである。

- (23) もちろん、延命の意志の主体は個人にあるとして、このような状況で医学が国家管理されること自体を問題にすることはできようが、それは少なくともプラトンの問題ではなかったように思われる。
- (24) Plato, *Res Publica*, 407d7-8.
- (25) Plato, *op. cit.* 457b8-c2. いわゆる第一の大浪の問題については、拙論「両性の平等という問題への序章—プラトン『国家』第5巻, 449a1-457b6」, 『上越教育大学研究紀要 第16巻第2号』 pp. 619-630, を参照されたし。
- (26) *Ibid.*, 458-e3-4.
- (27) *Ibid.*, 459b10-12. 優生学的な処置とは、淘汰にもとづく品種改良 (selective breeding) を意味している。cf. C. D. C. Reeve, *op. cit.* p. 89.
- (28) *Ibid.*, 459a10-11.
- (29) *Ibid.*, 459d7-8.
- (30) *Ibid.*, 459d8-9. 結婚は許されても、子づくりは避けるべきである。なぜなら、育てられる保証はないからだ。子づくりに関して、プラトンが暗に嬰兒殺害 (infanticide) を容認していると解釈しうる箇所が三つある。(1)劣悪な守護者から生まれた子供 (459d-e)。(2) なんらかの欠陥・障害をもって生まれた子供 (460c)。(3) 適齢期をすぎた守護者から生まれた子供 (461b-c)。「障害児が生まれた場合には、これをしかるべき仕方でも秘密裏に人目を避けて隠し去るだろう」と言われるとき、「隠す (katakypsousin)」とは、嬰兒殺し (infanticide) の婉曲語法 (euphemism) であることはつとに指摘されてきた。cf. J. Adam, *The Republic of Plato*, vol. 1, p. 299. この問題については、主としてキリスト教文化の価値観からプラトンを擁護するために、プラトンは嬰兒殺害を認めていないとする解釈が行われているし、また『ティマイオス』の叙述が上掲箇所の内容と整合しないことを理由に、嬰兒殺害をプラトンが認めていないとする解釈もある。また、その矛盾を解決するために、『国家』第5巻に、いくつかのバージョンを考える解釈者もいるが、少なくとも、われわれが依拠する OCT テキストは、嬰兒殺害を容認していると解釈するのがわれわれの立場である。そしてこの解釈はアダム以来行われてきた代表的なものでもあろう。cf. J. Adam, *op. cit.* pp. 357-360.
- (31) *Ibid.*, 459d9-e1.
- (32) *Ibid.*, 412e6.
- (33) *Ibid.*, 413e5-414a4.
- (34) *Ibid.*, 416e8-417a1.
- (35) *Ibid.*, 416e5-8.
- (36) *Ibid.*, 462b4-6.
- (37) *Ibid.*, 462b8-c1.
- (38) *Ibid.*, 462c7-8.
- (39) *Ibid.*, 462c10-d2. 一人の人間の魂の構造を観察するために、大きな文字で書かれた国家を研究するというプログラムは、国家の一体性の根を、今度は逆に個人における心身の一体性に求めているのである。すると、魂の構造と国家の構造の類比関係とは別に、それぞれの一体性の根源性の問題が改めて問われてくるだろう。
- (40) *Ibid.*, 464d8-9.
- (41) アナクロニズムは厳に慎むべきことだが、近代がいわゆる人権思想として、「身体の所有」をそれぞれの歴史的な文脈のなかで具体化した次第は、人身の自由、一身の保全、あるいは

は社会権としての生存権などの諸規定に雄弁に語られているだろう。例えば、『人権宣言集』（岩波文庫 1957）を参照されたし。むろん筆者は近代の視点を進歩主義史観からする予定調和の帰結として想定し、そこからプラトンを批評するなどという意図をもたない。それはアナクロニズムでしかないからだ。あくまでも、身体の所有という問題がどのようなこととして語られているかを、プラトンのテキストに内在的にそれ固有の問題として解読しようとするものである。

- (42) *Ibid.*, 464d8-9.
- (43) Aristophanes, *Ekklesiazousai*, 655-656.
- (44) Aristophanes, *op. cit.* 662-664.
- (45) *Ibid.*, 665-666. ただし、プラトンが描く共有の社会の安全は、あくまでも共感と同情の原理に求められているのであって、暴力を背景とした全体主義とは異なることは言うまでもない。この点に注意を促しているのは Klosko である。cf. G. Klosko, *Plato's Political Theory*, 1986, p. 149. またプラトンに見える私的領域への国家原理の浸潤をもって、プラトンを全体主義者として批判する代表例としては、やや言い古された感があるが、ポッパーを挙げなければならないだろう。cf. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. 1: *The Spell of Plato*. 5th ed. Princeton, 1966.
- (46) Plato, *Res Publica*, 464e4-6. 同年輩の者同士の間での犯罪の抑止については、クセノフォンがラケダイモン人の場合についてやや詳しく報告している。それによると、同年輩の青年たちの中で起こりうる暴行や障害事件については、その解決策として青年たちには自治能力が期待されており、よい意味での競争関係 (eris) が彼らを切磋琢磨することによって、お互いにそうした事件を起こさないように牽制しあうものとされる。かりに暴行事件があっても現場に居合わせた人には仲裁の権限 (dialyein—kyrios) が与えられていた。ただし、市民の自治能力が期待されたとはいえ、最終的には子供監督官 (paidonomos) を介してエフォロイの権力によって仲裁は担保されなければならない。cf. Xenophon, *Respublica Lacedaemoniorum*, 4. 1-6.
- (47) Plato, *op. cit.* 459e1-3.
- (48) *Ibid.*, 459c8-d2. 偽りは、戦略として、薬として、真実ににせた虚構を物語るといった効用をもつとされるが、とくに、薬という意味での効用については、機会を改めて論ずる必要がある。なお、プラトンにおける優生学的関心は、『国家』『政治家』『法律』を通じて主として適正な国家規模の問題に関連して適正の人口規模を維持する方策として触れられているが、それがギリシアのポリスがかかえていた人口問題という大きな枠組みのなかで機能しているという指摘については、いわば歴史的事実として、一考に値するだろう。じっさい、ポリスの健全な発展には、海外での植民政策は必須の懸案事項であったことは言うまでもない。cf. P. Huby, *Plato and modern morality*, 1972, p. 26-32. ところで、偽りという主題については、そもそも偽りという概念について、プラトンがどのように把握していたかを確認しておく必要がある。まずプラトンは偽りを二つのカテゴリーに分類していた。一つは「ほんとうの偽り」であって、これは魂という場所で、真実にかんして欺かれることであって、要するに無知を意味する。この場合にはまだ真実との接触はなく、完全な無知の状態にあるのだから、偽りの主体には少なくとも故意の虚偽意識はないことになる。それに対して、「言葉における偽り」は、一度は真実と評価されるべきものに触れたあとで、言葉において虚偽を語るるのであるから、必然的に偽る主体は虚偽意識を免れることはできないだろう (cf. Plato, *op. cit.* 382b7-382c1)。そ

して、後者のカテゴリーに入る偽りの効用については、すでに触れたとおり、敵に対する戦略 (strategia) として、軍隊の諜報活動の一環として効用が唱えられた場合があり (382c7-8)、また、第二の効用として、薬としてのそれが指摘される場合があり (382c8-10)、さらに第三の効用として、人間が過去の事実を知りえないとき、歴史記述の方便として、真実に似せた言葉における偽りを物語り (虚構) (mythologia) として使用する場合があるとされる (382c10-d3)。問題なのは第二の効用である。薬としての効用という話は、じつは、それが役に立つという話から、偽りを使用する主体の問題として、あたかも薬を処方するのが専門家としての医者であるように、薬としての偽りを使用する主体もまた、それを処方できるだけの知識と専門的技量を要するという話に移行するのである。つまり、専門家が偽りの主体であるとは、同時に同じ主体が支配者でもあるという意味で、正当化は二重構造になっているのである。この場合の専門家とは、国益 (opheleia tes poleos) に関して専門知識をもつ支配者であるとされる (389b7-9)。また注意を要するのは、この国益は同時に「被支配者たちの利益 (ep'opheliai archomenon)」をも意図していると言われていることである (459c8-d2)。しかし、被支配者に割り振られた利益は、プラトン自身の想定でも、内部分裂という危険を蔵した利益であったから、問題は極めてデリケートだと言わざるをえないだろう。ともあれ、こうした国益は優生学的な処置を正当化するのである。守護者における真実愛好の精神と、この明白な虚偽意識とは、整合しない二つの方向であるとして、「著しく評判の悪い事態 (most notorious example)」であると評されることがある (cf. J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, 1981, p. 107)。しかし、プラトンを弁護するために、そこに矛盾する要素を見るのではなく、「真理の全体を考慮すれば、真理に対する鋭意な感性をもつ守護者は、ときとして偽りを語りうる (can lie on occasion)」のだという要素を見るべきだというアンナスの主張は、あまりにも楽観主義的な解釈であって、われわれとしては到底首肯しがたい解決策であると言わざるをえない (cf. Annas, *op. cit.* pp. 166-167)。なぜなら、事柄として、この虚偽意識が市民戦争 (stasis) を内包しているということになれば、それはプラトンの国家に伏在する構造的問題という性格をもって来るからである。いずれにしろ、以上の支配者における虚偽意識の問題については機会を改めて論じなければならない。

(追記) 本稿は、平成9年度科学研究費補助金(基盤研究(C)(2))による研究成果の一部である。

## Vers les Citoyens Ayant Avantage à Vivre dans la *RÉPUBLIQUE* de Platon

Ikuo FUJISAWA

### RÉSUMÉ

Mon petit essai est une tentative qui vise à éclaircir les citoyens ayant avantage à vivre dans la cité de Platon.

Il semble que les citoyens aient deux restrictions sur la moralité digne de vivre heureux. L'une des restrictions est une contrainte sociale qui se définit comme une régulation externe. Cette régulation tire son origine de l'intérêt d'État. L'autre des régulations, c'est une entrave interne qui semble avoir sa source dans le détachement de Platon peu nécessaire à l'égard de ce fait que les citoyens n'ont rien à eux que leur corps, et que tout le reste leur est commun.