

奴隸制問題の消息

——〈テクノロジーの系譜学〉によせて——（上）

森 一 郎

「奴隸制は文化の本質に属する」（ニーチェ）

はじめに——ある封印された問い

「奴隸制は是か非か」——この問いは私たち現代人にとって愚問でしかないように見える。なぜなら、「自由・平等・博愛」を原則とする近代以降の「社会的正義」の観念に照らしてみた場合、それと正反対の「抑圧・差別・搾取」のシステムとも言うべき奴隸制は、とうてい容認できぬ「不正」以外の何物でもないからである。そしてじっさい、「近代」という時代に対する抜本的な異議申し立てがさまざまな方面からなされつつある今日においても、「奴隸制の廃絶」という理念までも疑問視する声はどこからも聞こえてこない。

それどころか、今日なお奴隸制は「社会問題」としてくすぶっているというのが実情であろう。かつてマルクスが資本主義経済体制を批判したのは、それが、労資間の等価交換の名のもとに剰余労働を詐取する、隠された「賃金奴隸制」の体系である、と考えたからであるが、この体制が地球規模でいっそうの拡大・深化を遂げ、いわば「人類みな資本の奴隸」と化しつつある現在、マルクスの指摘は依然アクチュアリティを失っていないように思われる。また、

いわゆる「無償の家事労働」があれば問題視され、「家事従事者の解放」が声高に叫ばれるのも、要するに人々がそこに「召使」家内奴隷」という憎むべき前代の遺物を見出してしまふからなのである。

だが、もし人がほんとうに「トータルな近代批判」を試みようとするのなら、「奴隷制イコール不正」というきわめて近代的な発想そのものもまた、原理的な次元において洗い直してみるべきではないだろうか。そこまで踏み込んで「近代」をラディカルに問い直してこそ、ほんとうの意味での「反時代的考察」と言えるのではないか。

なるほど私たちは、近代における奴隷制の消滅を「進歩」であると見なしている。そして、その表向きの動向とは裏腹に賃労働や性分業の現場において「隷属からの解放」がいつこうに進んでいないという現状に「義憤」を覚えるのである。明らかにそこでは「奴隷制は罪悪」との見方が暗黙の前提となっている。だから、この前提そのものにあえて踏み込み「奴隷制はそんなに悪いことか？」などと問うたら——ちょうど「生命の尊厳をいかに確保すべきか」といった現代医療にかかわる「真摯」な討議に対して「そもそも生命のどこが尊いのか？」と問うのと同じように——、「建設的」な提言をめざす「生産的」な議論の枠組をぶちこわしにすることは目に見えている。それは、たとえば、マルクスふうの資本主義経済批判に対しては「賃金奴隷という存在がなぜあってはならないのか？」と言い返すことを意味するし（この反問の、ああ何と「反動的」なことよ！）、また、フェミニスト流の家父長制批判に向かっては「家内奴隷がいなくなるのはそんなにめでたいことか？」と言い放つことに等しいのである（見よ、ここに「女性の敵」がいる！）。

このように、「奴隷制の是非」を論ずることは、現代社会における最も強固なタブーにあからさまに抵触する。しかしながら、いやだからこそ、あえてこの問いに取り組んでみるだけの値打ちがあるのではないだろうか。——いやしくも私たちが「近代」という時代をその根底に遡って省察しようと欲するのであるのならば。

じっさい、近代以前においては、奴隷制は「不正」ではなかった。ということは、近代とそれ以前とは、「正義」の観念そのものが決定的に異なる、ということである。私たち近代人にとっての「正義」とはまずもって「万人の平等」であり、「差別の撲滅」こそ近代社会の中心課題である。これに対して、たとえば、古代ポリスの人々は「差別」を容認、いな助長しさえするような「正義」の観念を持っていた。彼らにとって政治活動の主要目標であったのは、「優秀」の競合に勝利し「力量」を誇示することであった。そのような「正義」観のもとでは、奴隷制もまた、れっきとした「大義名分」を有していたのである。

近代人の目をすっかり曇らせている頑迷な「進歩信仰」に抗しつつ、ここで熟考に値するのは、この「古代における奴隷制の正当化」という、近代思想の対極にある不可思議な発想である。そのさい一つの問いが導きの糸となるが、それは、近代を通じて永らく封印され続けてきた、ひどく反時代的な問いと言ってよいものである。では、今やその封印をこじあけてこう問うてみることにしよう——「奴隷制は何のために？」と。

一 二人の人文主義者の指摘——アーレントとニーチェ

もちろん、古代において奴隷制が果たしていた「ポジティブ」な役割に注目した研究がこれまでになかったわけではない。古代史家の実証的研究はひとまず置いて、ここでは、いわゆる「古典古代」とくに古代ギリシア——に心を寄せ、大胆に「奴隷制は何のために？」と問うた、特筆すべき二人の「人文主義者」（ヒューマニスト！）のコメントを参照することにした。一人はアーレント、もう一人はニーチェである。

古代という参照軸を活用することで近代の本質をめぐりに浮き彫りにしている『人間の条件』⁽¹⁾において、アーレントは次のように冷静に述べる。「後世とは違って、古代の奴隷制とは、安い労働を手に入れる仕掛けでも、利潤を搾取

する道具でもなく、むしろ人間の生活条件から労働を排除しようとする試みであった」(HC. 84)。古代ポリスの市民たちは、もっぱら労働一般を「奴隸的」であると感じていたがゆえに、「人類の一部を苦痛と必要の暗闇に力づくで押し込めるという不正な暴力」(HC. 119)を行使してまで、しかも「その浪費性と非生産性」(HC. 119)を顧慮することなく奴隸制を維持することによって、みずからは労働の束縛を免れようとした。この奇妙な自己中心的パトスは、商人の損得勘定というよりは、貴族の贅沢志向とでも形容するのがふさわしいかもしれない。では、なぜ彼らは労働をかくも蔑視していたのだろうか。アーレントによれば、「古代において労働と仕事が軽蔑されたのは、奴隸だけがそれに携わっていたためである、とする見方は、近代の歴史家にありがちな偏見に過ぎない。古代人はそれとは逆の論理で考えていた。つまり彼らは、生命を維持するための必要物に奉仕するすべての職業が、本性上、奴隸的であるからこそ、奴隸を所有しなければならないと感じていたのである。奴隸制が擁護され正当化されたのは、まさにこのような根拠によってであった」(HC. 83)。

生存の必要に制約されている限りにおいて、人間存在には必ずや「隷属的」つまり「奴隸的」な側面が付き纏う。そこから「解放」され「自由」になるには、その奴隸的部分を誰か(もしくは何か)に肩代わりしてもらって、その部分をできるだけ縮減するより他はない。「労働するとは必然性によって奴隸化せしめられることを意味し、しかもこの奴隸化は人間の生活条件に内属するものであった。人間が生活の必要物によって支配されていたがゆえに、その彼らが自由を獲得することができたのは、力づくで必然性に屈服せしめた者どもを支配することを通してのみであった」(HC. 83-84)。このように、古代の奴隸制とは、必然性から解放された自由人であることを誇りとした古代市民の徹底した「ゆとり」志向のなせるわざであった、と「好意的」に解することもできるのである。少なくともそこには、たんなる生命の維持にあくせくするような「動物的」なレベルには何ら重きを置かない、近代とはまるで異質の

「価値判断」がひそんでいた。そうした低次の生を後生大事に守りたがり、より高次の生を求めようともしない「労働スル動物」の生活態度こそ、古代人にとって「奴隷」のメルクマールに他ならなかったのである。

とはいえ、クールな観察家であるアーレントは、古代奴隷制を賛美しその復古を願っているわけではもちろんない。むしろ、「労働の苦痛と努力を完全に取り除くこと」そのことが、「人間の条件」にそもそも反しており、「人間に種別的な生活からまさにその活力と生命力を奪いとる」といった側面を、冷徹に凝視している(HC. 120)。だが、その場合ですら、けっきょくアーレントにおいて強調されているのは、古代奴隷制社会の退廃ぶりというよりは、現代の「消費者社会あるいは労働者社会において、生が安楽になればなるほど、生を駆り立てていて必要の切迫性への意識を持ち続けることが困難」となり、「そうした社会が、もはやそれ自身の空虚さを認識することができなくなる」という、現代社会の抱える「危険」の方なのである(HC. 135)。古代奴隷制のうちに宿っていたさまざまな問題は、決して遠い過去のものではなく、今日に至るまで、いや将来にわたって人類の在り方を規定し続けるであろう、というのがアーレントの診断なのである。

だが、もしそうだとすると、現代でも「奴隷制」は形を変えて生き延びていることになる。しかし、この問題は後回しにしておこう。ともかく、以上のことから、アーレントは「奴隷制は何のために？」という問いに対して「人間の自由の実現のために」という一つの答えを与えている、ということが分かるのである。ただし、その場合の「人間」とは、古代においては、一部の選ばれた階層のみを意味していたのだが。

さて、ここで一つの疑問が持ち上がる。なぜ、古代人はそこまでして、つまり、他人の自由を犠牲にしてまで、生活の必要に縛られて生きることを拒否しようとしたのであろうか。この点をいっそう鋭く見てとるためには、もう一人のたぐいまれな「急進的人文主義者」の言い分を聞いてみなければならない。

ここでは原則的にニーチェを一人の慧眼な古代ギリシア研究者として遇したいと思う。この扱いは決して不当ではない。以下で取り上げる遺稿「ギリシアの国家」⁽²⁾は、処女作『悲劇の誕生』を出版する直前の、したがって彼がまだ「古典文献学者」という自己了解を曲がりなりにも持っていた頃の、一連のギリシア研究の一つなのだから。もちろん、そこには後年のニーチェ独自の思索の精髓が早くも顔を覗かせており、その面でもすこぶる興味深いものなのだが、それと切り離しても、つまり古代文化史研究への一寄与としても、この作品は熟読玩味にじゅうぶん値すると思われるのである。⁽³⁾

それにしても、この若き「ヒューマニスト」の指摘は衝撃的である。それは、近代のいわゆる「ヒューマニズム」人道主義」の根幹を木っ端微塵にしかねないほどである。なぜならそこでは、古代ギリシア文化という人類最高の精華の一つを可能にした当の基盤が、他ならぬ古代奴隷制そのものであった、とはつきり謳われているのであるから。このことは、近代のタブーへの挑戦には、「ポストモダン」とかいった奇襲は何ら必要ではなく、ただ古典古代の実相を顧みるだけでお釣りがくるほどであるということ、このことを鮮烈な仕方ですすものである。逆にいえば、西欧近代の源流（あるいは元凶）としてのみ古典古代を解釈（あるいは告発）することが、いかに的外れなものであるかが分かる。

ニーチェは、古代世界を、意識的に近代社会と対照させることによって浮かび上がらせようとする。「われわれ近代人は、二つの概念を持っているという点でギリシア人より優っている。それは、あくまで奴隷的にふるまいながら、しかもそれでいて〈奴隷〉という言葉を不安げに恐れている世界の、いわば気休めの薬として提供されている概念である。すなわち、われわれは〈人間の尊厳〉と〈労働の尊厳〉という言葉を口にするのである」(763)。対するに、「ギリシア人はこのような概念の幻覚を必要としない。彼らのもとでは、労働は恥辱であるということが、恐ろしいほど

公然と表明されている。——そして、より秘匿された、より稀にしか語らない、しかし至るところで生き生きとはた
らいている知恵は、これに付け加えて、人間などというのも恥ずべき哀れな無でありへ「一斑のうつろな夢」でしかな
い、と語った。労働が恥辱であるのは、生存がそれ自体いかなる価値も持っていないからなのである」(765)。

ここにはっきり告げられているのは、古代における労働の蔑視が、古代人が抱いていた極端な「厭世主義」に由来
する、とする見方である。この世の生が無意味なら、それに手段として仕える労働はいっそう無意味であり、そんな
無意味さのうちに生き永らえるくらいなら、いっそのこと死んだほうがましだ、というわけである。労働が忌避され
るのは、それが奉仕しようとしている人間生活そのものの無意味さに基づく。この論点は、先に瞥見したアーレント
の論述のうちにも実質的に含意されていたが、明示されていない憾みがあった。ここではそれが、まさしく「ギリ
シア精神と厭世主義」の問題として表立って提起されているのである。ニーチェのギリシア理解の根底に、生の無意
味さへの洞察たる「ディオニュソスの知恵」が終始一貫して置き据えられていることは、もとより贅言を要しないで
あろうが、古代奴隸制の問題も、そうした「底の抜けた根底」から洗い直されることになる。「強さのペシミズム」は
この場合どのようなふうなものであろうか。

「今やわれわれは、ギリシア人が労働と奴隸制に関して抱いていた感覚がそのもとに包摂されうる一般的な概念を
得たわけである。この両者は彼らにとって、それに対しては羞恥を覚える必要不可欠の恥辱、つまり、恥辱であると
同時に必要不可欠でもあるもの、と見なされた。〔……〕芸術発展のための広くて深い肥沃な土壌が存在するために
は、少数の者に奉仕する途方もなく多数の者が、自分たちの個人的な欲求の程度を超えて、生活の必要に奴隸的に服
していなければならない。今や欲求の新たな世界を生み出しこれを満足せしめるためには、彼ら多数の者の犠牲に
よって、彼らの剰余労働によって、かの特権階級が生存競争を免除されていなければならない」(767)。ただ生きるこ

とを徹底して拒否した「自由人＝主人」は、みずからがよりよく生きるために、つまり高度の創造行為を実現するために、自分たちの生活の必要を満たすという低次元の労働を「奴隷＝召使」に押しつけ肩代わりさせた。ニーチェがここで漏洩しているのは、圧倒的多数の奴隷階層の「剰余労働(Mehrarbeit)」という犠牲のうえに初めて、一握りの特権階級の文化創造が可能となる、というギリシア文化出生の秘密に他ならない。「したがってわれわれは、奴隷制は文化の本質に属する、ということを残酷なようだが真理として立てることを認めなければならない」(767)。つまり、奴隷制とは、野蛮であるどころか、文化にとって欠くことのできない要件であった、奴隷制なくして文化なし、というのである。

だが、もしそうだとすれば、奴隷制の廃止を誇る現代社会において「文化」はいったいどうなっているのか。しかし、この問題に性急に答えるのは差し控えよう。ともあれ、以上の発言からして、ニーチェは「奴隷制は何のために？」という問いに対して、「真の文化創造のために」という答えを用意していた、ということが知られるのである。しかも、ここでの「真の文化創造」とは、大多数の人間の生存の無意味さを帳消しにしようほどの少数の偉大な天才の芸術活動、を意味するのではない。

いずれにしろ、ここでは、近代ヒューマニズムの根幹をなす「人間の尊厳」という理念が全く通用しないから、そのうえに成り立つ「労働の尊厳」も「差別の否定」も同じく妥当しない。ニーチェの描く「ギリシアの国家」にあつては、(a)「職業に貴賤なし」どころか(a)「労働はすべて恥辱である」とされ、(b)「人間はみな平等」どころか(b)「奴隷制は文化の本質に属する」ということになってしまう。さらにニーチェは、(c)「平和共存が望ましい」というもう一つの強固な近代的理念に対置して、(7)「暴力こそ第一の法をなす」という第三の、はなはだ破壊的な命題を付け加えているが(770)、今この点は措く。ただ、さすがにここまでくると、「ファシズムのイデオログとしてのニーチェ」

との疑いが頭をもたげてくるかもしれない。だが、忘れてはならないのは、ここでニーチェはあくまで「実直な古代ギリシア研究者」として語っている、ということである。彼は古典文化の忠実な代弁者としてコメントしているだけなのである。これに対して「ファシズム」が、奴隷制の廃止を誇る現代大衆社会に特有の病理現象であることは、言うまでもない。

さて、「奴隷制は何のために？」という問いに対して、私たちが二人の注目すべき人文主義者から聞きとることができたのは、(1)「人間の自由の実現のため」、(2)「真の文化創造のため」、というやや予想外(?)の回答であった。ただし、もちろんこれは間接的な聴取でしかない。本節でそれらを紹介したのは、古代人自身の直接的な証言に踏み込むにさいしての当座の足掛かりをまず確保せんがためであった。そうした準備作業を経たうえでないと、「古代」という、私たちから余りに隔絶した世界を「理解」するのはおぼつかないからである。⁽⁴⁾ それでは、以上のオリエンテーションを踏まえ、いよいよ古代の奴隷制問題のただなかに分け入ってゆくことにしよう。

二 哲学者たちの証言(一)——プラトン

もう一度確認しておこう。私たちが古代の奴隷制問題に取り組んでいるのは、たんなる骨董趣味的関心からではなく、「近代」という時代をトータルに批判するための視点を確保することを目指してのことであった。あえてタブーに逆らって問いかけつつ「近代」をラディカルに再審理することが、今や哲学に求められているように思われるのである。

この場合、「哲学に」という限定は、おまけでもなければ恣意的でもない。なぜなら、近代以降に成立した「社会諸科学」は、かの「奴隷制イコール不正」という先行判断を抜きがたく引きずっており、そうした価値判断自体を係争

に付すことを本性上避けようとするからである。そればかりではない。何を隠そう、古代以来の長い伝統を有する哲学は、その起源において、奴隸制を必ずしも「不正」であるとは認めてこなかったからである。プラトンにしろアリストテレスにしろ、古代の錚々たる哲学者たちが、当時の奴隸制に対して肯定的態度をとっていることは、これから見ておりである。

かつての哲学者たちが奴隸制を容認していた点に関しては、その「時代的制約」が云々され、そうした「歴史的限界」と切り離されて初めて、彼らの「純理論的哲学説」が威厳を回復されるのが通例のようであるが、これほど哲学をバカにした話もないだろう。哲学者たちは、彼らなりに首尾一貫して考えた末に、同時代の制度に対して態度決定を行なっているのであって、それを「古代人のイデオロギー」として即座に片付けるのは、好意的どころか、彼らに失礼というべきである。古代の哲学者たちが奴隸制を人類にとって必須のものであると考えていたとすれば、自称「奴隸制なき」現代が、真にその「反証」となりえているかどうか、それがつぶさに観察されなければならない。

では、奴隸制問題に関する古代の哲学者の発言として、まず、プラトンを取り上げてみよう。⁽⁵⁾だが、ここでさくそく当惑させられることは、ありとあらゆる哲学的問題に取り組んでいるはずのプラトンが、「奴隸制の正当化」という議論にはさしたる関心を示していない、という事実である。たとえば、あの浩瀚な『国家』篇にも、そういった議論はまず出てこない。せいぜい、「われわれひとりひとりの生まれつきは、けっしてお互いに相似たものではなく、自然本来の素質の点で異なっていて、それぞれが別々の仕事に向いているのだ」(370A-B)という「分業論」が、それに関連していると見なしうる程度である(Vgl. 590C-D)。察するに、「自然本来の素質」からして、隷属的な人間は「奴隸」として「主人」に仕えるのが「正しい」のだ、ということとは、プラトンにとって、ことさら言及するまでもない「正義」であったのだろう。これに関しては、次のニーチェの「解説」が参考になるかもしれない。「高貴な出自のギリシ

ア人というのは、おのれ自身の高みと、かの最低の下賤さとのあいだに、とてつもない中間段階と、余りに遠い隔た
りを見出していたので、彼には奴隷の姿をはっきりと見てとることがほとんどできないほどであった。つまり、プラ
トンですら、奴隷をもちよく見ていなかったの⁽⁶⁾である」。

プラトンにとって奴隷制の存在は、わざわざ正当化するまでもないほど当然のことであった。したがって、プラト
ンの構想した「理想国家」にも、もちろん奴隷制は存在する。それどころか、奴隷が「自由」を享受するようになる
のは、理想から程遠い極端な民主制国家においてである、ということになっている（『国家』563B）。逆に言えば、奴
隷が、増長して自由を望んだりすることなく、進んで主人に忠実に奉公する、というふう⁽⁷⁾に奴隷制が円滑に機能して
こそ、はじめて「理想国家」がありうるわけである。

このような考え方は、「奴隷制イコール不正」という正義観にどっぷりと浸かっている私たち近代人の目からすれ
ば、言語道断にして厚顔無恥の、まことに正視にたえないものである。先に見た古代研究者ニーチェの「ギリシア国
家」論は、奇論でも極論でもなく、むしろ実地検証に裏付けされた「実証研究」だとい⁽⁸⁾うべきだということが分かる
が、そうであってみれば、ニーチェに往々にして投げつけられる政治的⁽⁹⁾非難は、この人文主義者のお手本であるプラ
トンの国家論にそのまま当てはまることになるのである。だが、ここで差別絶対反対の近代的ヒューマニズムをふり
かざすのは慎しもう。私たちはむしろ、もう一つの、古典尊重という意味での「ヒューマニズム」を忘れないように
したい。

さて、奴隷制には疎いとニーチェに評されたプラトンだが、⁽⁷⁾彼が最も詳しく奴隷問題に関して発言しているのは、
晩年の政治哲学の名著『法律』篇である。この書は、『ゴルギアス』に発し畢生の大作『国家』そして『政治家』と続
く壮大な「理想国家」論に連なるものであり、「法律をとりあげて老人向きの思慮ある遊びを楽しむ」（685A）と称し

て、プラトンが「アテナイからの客人」に扮しつつ、おのれの具体的な最善国家プログラムをぶちあげるといふ、きわめて興味深い異色の対話篇である。ここでも当然ながら、「奴隷は支配され、主人は支配すべきである」(690B)という原則は堅持されているが、注目すべきは、プラトンが、奴隷支配にまつわる「困難」を指摘し、しかもその「対策」まで提示している点である(776B-778A)。

当時において奴隷とは家長の所有すべき「財産」の一部であるが、他の家財の場合ならいざ知らず、「奴隷のことになると、あらゆる点でむずかしい」。一方では、「奴隷の方が、兄弟や息子よりも、あらゆる徳性において優れていて、主人やその家財全体を救ってくれたことが、これまでに数多くあった」と言われるが、他方では、「また反対に、奴隷の魂には健全なものは何ひとつなく、道理をわきまえた人なら、こんな輩をけっして何ひとつ信用すべきではないとも言われている」。それでは、「わたしたちは」——言い換えれば、理想国家において支配階級をなす主人たちは、ということだが——「奴隷の所有について何をなすべきなのか」。

「人間というものは、手に負えない動物であって、奴隷と自由人である主人とを、実際問題として、区別するといふ、この、どうして、必要ない、区別、に対して、も、けっして容易には言うことをきいてくれないし、将来もそうであろうから、奴隷が所有物として難物であるのは明らか」であり(強調は引用者。以下同様)、「奴隷制がどんなに多くの禍を生むものであるか」は「事実によって証明」されているとおりである。奴隷支配は、「どう対処すべきかに困難を感じる」が、自由人たろうとする主人にとって決して避けて通れない問題なのである。そこで、プラトンは「二つの対策」を提案するのだが、これは、現代ふうにいえば、さしずめ「労務管理の経営哲学」というところだろう。「一つには、彼らを奴隷であることに甘んじさせようとするなら、彼らが互いに同国人でないように、できるだけ言葉を同じくするものでないようにすること」であり、これは、労働者間の交流を遮断して団結を阻止し反抗を予防する分断政策に相当す

る。「もう一つには、彼らのためだけではなく、よりいっそう自分たち自身のために、彼らに思いやりを示し、正しく扱ってやること」であるが、プラトンらしいのはむしろこちらである。主人が奴隷に示す「思いやり」とは、弱者への同情に基づくべきではなく、奴隷にさえ公正にふるまうことができるという主人自身の「徳性」の表われでなければならず、それが結果的に奴隷に優しくすることになるのだ、というわけである。これこそ「主人道徳」(ニーチェ)というものだろう。しかし、「だからといって奴隷は、懲らしめるべきときには、懲らしめなければならず、自由民に對するように、戒めるだけで付け上がらせてはならない」のである。

主人が真に優れた徳性を示しさえすれば、奴隷は喜んでその命令に服するはずであり、そこには懷柔も慰撫も必要ない、とするプラトンのこうした見解には、今日なお学ぶべき点が少なくないようにも思われるが、ここではこれ以上立ち入らないことにする。それにしても驚くべきは、奴隷制に對するこの哲学者の断固とした肯定的態度である⁽⁸⁾。人間を家畜のように扱うこの制度にもともと無理があることをじゅうぶん承知しながらも、プラトンは、しかし逡巡することなく奴隷制を維持するための「知恵」を提言するのである。その態度決定の頑なさたるや、私たち近代人には理解しがたいほどであり、なぜそこまでしなければならぬのか、と問い返したくなってくる。ここに、「奴隷制は何のために？」という問いが再び浮上するのである。

なるほど、誇り高いプラトンは、奴隷制正当化のための論陣を張る、などといった野暮な真似はしない(のちに見るようにアリストテレスはこの仕事を引き受けたが)。だが、他ならぬこの『法律』篇には、汗水たらして働くことに彼がどうして否定的とならざるをえなかったのか、を物語る注目すべきくだりが見られる。プラトン独特の「ペシミズム」が如実にうかがわれる「神の玩具としての人間」論(803A-804C)がそれである。

『法律』においてプラトン自身の立場を代弁する「アテナイからの客人」は、おのれの主張を切りだすさいに、しば

しば「こんなことを言っではたして分かってもらえるだろうか」などと思わせぶりの物言いをしているが、「音楽教育」論にことよせて「人間にとっての遊びの意味」が論じられるこの箇所もそうであって、「わたしは何を言おうとしているのか、誰かがわたしの言葉をさえぎってそう尋ねるなら、おそらくそれは正しいでしょう」と呟いている。たしかに彼の弁はかなり奇妙な調子なのである。「人間の世界の事柄」というものは、それほど真剣に取り組む価値はありません。けれども、わたしたちは真剣にならざるをえないのです。これは不運なことです。しかし、わたしたちは人間の世界にいますから、適当な仕方での真剣さを発揮するのが、おそらくわたしたちにふさわしいことでしょう。こうして、敬虔というよりはむしろ悲観的、あるいは虚無的とすら言えるような人間観がまことに率直に述べられてゆく。「わたしの言う意味は、真剣な事柄については真剣であるべきだが、真剣でない事柄については真剣であるということ、そしてほんらい神はすべての淨福な真剣さに値するものであるが、人間の方は、前にも述べましたが、神の玩具としてつくられたものであり、そしてじっさいこのことがまさに、人間にとって最善のことなのだということです」。人間とは神の慰み物・おもちゃに過ぎないのだから、何ら真面目に生きるに値せず、必死に生きるのはおおよそ馬鹿げており、このさいで、遊んで暮らすべきだ、⁽⁹⁾というのである。

なるほど、「神の玩具としての人間」という考え方は、『法律』の初めの方(544D-E)にも出てきてはいたが、そこでは「そう考えることもできる」といった程度の思考実験の如きものとして通りすがりのにふれられたに過ぎない。ところが、ここではそれが、あたかも根本確信であるかのように語られている。もっとも、「人間というものは、多くは神の操り人形であって、ほんのわずか真実にあずかるに過ぎない」とするこの人間蔑視の見方に、對話者がやや閉口して、「わたしたち人間の種族を、あなた、ずいぶん貶められるのですね」と応ずると、「アテナイからの客人」は、やや自嘲気味に、「どうか驚かないで、メギロス、同情してください。わたしがそう言ったのは、わたしが神と向かいあ

い、自分がい言ったような存在であることを身にしみて感じたればこそなのですから。しかし、もしその方があなたによろしければ、わたしたち人間という種族を、無価値なものではなくて、何か真剣に値するものだとしましょう」と付言し、少しだけ譲歩している。もしそれが「譲歩」であって「駄目押し」ではないとしての話だが。

以上のような「神の玩具としての人間」論から引き出されてくるのは、「すべての男も女も、この役割に従って、できるだけ見事な遊びを楽しみながら、その生涯を送らなければならない」という、徹底した「遊びのすすめ」であるが、それはまた、まことに辛辣な「勤労愚弄論」でもある。『今日では一般に、真剣な仕事は遊びのためになされるべきだと考えられています。たとえば、戦争に関することは真剣な仕事であり、それは平和のために、効果的に遂行されなければならないと考えられています。しかし事實は、戦争のうちには真の遊びも、わたしたちにとって言うに足るだけの人間形成も現に含まれていませんし、戦争の結果それらが生ずることもないでしょう。しかしわたしたちの主張からすれば、この人間形成こそ、わたしたちにとって最も大事なことです。ですから、各人が、最も長く、最も善く過ごさなければならないのは、平和の暮らしなのです。この一見何の変哲もない反戦平和論を、古代語から近代語へと「ラディカルに翻訳する」ためには、ここでの「戦争」という言葉を「ビジネス」に、「平和」を「レジャー」に、それぞれ置き換えてみる必要がある。なお、ここで「遊び (paidia)」の真骨頂とされている「人間形成 (paideia)」という語は、「一般教養・リベラルアーツ」と訳しかえてもよいであろうし、むしろその方が「直訳」に近いといふべきかもしれない。

プラトンの、徹底したペシミズムに基づく「遊び第一主義」勤労愚弄論」は、①「遊びよりも労働が大事」という通念を逆転させているだけではない。もう少し受け入れやすそうな②「遊びのためにも労働は大事」という両立論も不可、いっそう洗練された③「労働にも遊びの要素がある」という内属論でもまだ不可、さらにはヘーゲル—マルク

スふうの④「労働は人間形成に資する」などもってのほか、ということになるのである。つまり、ここでは、労働に對するどんな意味づけも無効と化す。そうした「一切の労働への侮蔑」の根底に「人間存在そのものへの侮蔑」がひそんでいるということ、このことを『法律』のこの箇所はまぎれもなく私たちに告げている。先に見たニーチェの古代研究——それはプラトン研究序説でもあった——はこの点を強調していたわけである。

それにしても、「そもそも人間に生きる価値などあるかどうかとも怪しいのに、働くことに生きがいを感じるなんて愚の骨頂、このさい労働はできるかぎり拒否し、楽しく遊んで暮らそう」とはよくもまあ言つてのけたものである。奴隷を踏み台にして「自由学芸」に打ち興ずることこそ自由人の証し——これぞ、「高等遊民のマニフェスト」というべきだが、こうした「古代的な正直さ」が、勤労精神を奉ずる近代人の「反感」を買うことは明らかである。「これだから古代ギリシア社会は没落したのだ」と賢しらにソロバンを弾く結果論も出てくるだろうし、「だからといって奴隷の人間性を踏みにじることが許されるのか」と息巻く心優しき博愛家も現われることだろう。ここでそうした反論にいちいち異を唱えるつもりはない。ただ心に留めておいてよいのは、「生きることは無意味、働くことはもつと無意味」と言い切る「プラトンのペシミズム」を、われわれ現代人はほんとうに克服しえているのだろうか、という一事である。それは今日なおいっそう屈折した形で潜伏し隠微に作用し続けているのではないか。⁽¹¹⁾

さて、本節での、「奴隷制は何のために？」という問いをめぐる古代哲学者への最初の事情聴取は、一定の成果を挙げることができたようである。プラトンの解答は、なんと、「主人が遊んで暮らすために」というものであった。ただし、その場合の「遊び」とは、最終的には「哲学」にきままるような、みやびな「自由学芸」のことであったが。この貴族的古代人は、人類すべてを「神の玩弄物」と見立て、あわや人間存在の全否定に陥りかねないほどラディカルな「ペシミズム」を試みながらも、そこから一転しかつ開き直って「最高の遊びとしての哲学」を全面的に肯定する

立場を表明しているのである。いわゆる「プラトニズム」に対して多くの近代人が抱く「反感」の根の一つは、ひょっとすると、こうした「底抜けの率直さ」にあるのかもしれない。

三 哲学者たちの証言(二)——アリストテレス

プラトンに見られるごとく、古代の哲学者たちは主人が奴隷を支配することに異を唱えなかった。そこに問題が見出されるとしても、それは、「どうすれば奴隷が言うことを聞くようになるか」といったたぐいの「実務的」な議論でしかなかったのである。だが——幸いにも、というべきか——古代奴隷制に関してプラトンよりはるかに立ち入った省察を行なったもう一人の傑出した当時の哲学者を私たちは知っている。いうまでもなく、師の政治哲学を踏まえつつ独自に「ポリスに関する事柄」を論じ『政治学』⁽¹²⁾という根本著作を残した、アリストテレスその人である。

周知のとおり——なかには定かではないが——アリストテレスは『政治学』の第一巻でいきなり、しかも滔々と、「奴隷制の正当化」の議論をまくしたてている。これをもってひとは「哲学がイデオロギーに屈した悲しむべき事例」と見なす。そこで、この偉大な哲学者に「同情」を寄せる人々は、努めて「情状酌量の余地」を見つけては何とか「減刑」をもくろもうとする。「古代社会にあっては仕方がなかった」というわけである。あるいは、「奴隷制は不当なり、とする当時の少数意見がそれなりに尊重されている」というのである。だが、残念ながらそうした「温情」は、少なくともこの哲学者にはふさわしくないだろう。なぜなら、『政治学』における「最善の国制」論の全体が、けっきよこのところ奴隷制の肯定のうえに成り立っていることは、おおい隠しようのない事実なのだから。それどころか、『政治学』における「奴隷」論は、『ニコマコス倫理学』において提示されている、かの「正義」論の延長線上で理解されるものであり、前者を斥ける解釈は、より核心的で普遍的な射程を有する後者をも受け入れ不可能とするだけなのだ。

から。したがって、もし、アリストテレスの政治学——さらには翻って彼の倫理学を——積極的に読解するつもりがあるのなら、彼の奴隸制問題への「寄与」のうちにも、なお朽ちることのない意義を見出す用意があるのでなければならぬ。

ところで、ひとくちにアリストテレスの奴隸論といっても、その議論は多岐にわたっており、そうした問題群のすべてを扱うことは、もちろんここではできない。ただし、アリストテレスの政治哲学全般に——いや、彼の全哲学体系に、といった方がよいのかもしれないが——関わる、原則的な一つの特長だけは、まず最初に確認しておく必要があるだろう。つまりそれは、「何のために？」という目的志向が、しかも意味への渇きといえるほどの烈しい追求心が、そのすみずみに息づいている、という際立った特質である。

いうまでもなく『政治学』全巻は、「人間は、本性上、ポリス的な動物である」(1253a2-3)という命題を出発点とし、この「ポリス」の構成を順次述べていくのだが、肝腎なのは、それらの議論がことごとく「何のために？」という問題意識から考察されている、という点である。しかも、この問いは、形式的には答えをあらかじめ与えられている。というのも、アリストテレスの言い分はつねに同じであって、「よりよいことのために」と彼は言い続けているからである。たとえば、男女の「結び付き(koinonía)」つまり「結婚」は、「生殖」という「よりよいこと」を目的としている、といったふうに。逆に、このような「何のために、のそれ」が確固として与えられていないものは、正当とは見なされない。この一貫した目的志向によって、たとえば、「家政術(oikonomiké)」と対比された「貨殖術(khrematistiké)」は、「よりよいこと」をめざしていない、という点で斥けられる。なぜなら、家計を維持する「家政術」が、生活の必要を満たしてより高次の活動にいきなすため、という目的性をもちうるのに対して、財貨の獲得を第一目標とする「貨殖術」は、「ただ生きること」のレベルが自己目的化し「よりよく生きること」にいつまでたってもつながら

ない不毛で無意味な営みだからである。⁽¹³⁾

このような観点から奴隸制を考察するとどうなるだろうか。ここで、これまでたびたび浮上してきた問いが、もう一度、しかも今度はまさしく前面に、躍り出てくることが分かる。つまり、アリストテレスは「奴隸制は何のため、に？」という問題に正面切つて答えているのである。そして、(1)この問いに答えるかぎりにおいて、奴隸制がこの哲学者によって原理的に是認されることは必至である。だが、逆に言えば、(2)こうした審査に合格しないような奴隸制の形態があるとすれば、当然それは正当化されず却下されることになるわけである。しかるに、ここにはなおもう一つ、考量されてよい「理屈」があるように思われる。それは、(3)奴隸制を手段として実現される高次の目的に同程度に仕えることのできる別の手段が、もしも確保されるなら、奴隸制に必ずしも大義名分は与えられなくなる、という可能性である。しかも、アリストテレスの議論の前提にあくまで忠実でありつつ、そういう推論が成り立ちうるように見える。

それでは、奴隸制はいかなる「よりよいこと」のためにあるのか。まず、ここで頭に叩き込んでおく必要があるのは、アリストテレスが問題にしている「奴隸」とは、もっぱら「家政」におけるそれ、つまり「家内奴隸」のことであつた、という点である。「奴隸(doulos)」とは一人の主人・家長に仕える召使・従者・下僕なのであって、不特定多数の人々のために奉仕する「俗業民(banausoi)」や「日雇い労働者(thetes)」とは明確に区別される(1278a11ff.)。「主人—奴隸」という結合関係は、「夫—婦」や「父—子」と並んで、「家」を構成する基本単位なのであり、この領域のうちに、固有の「よりよいこと」が見出されるかぎりにおいて、そうした「主従」の関係は「道理」になつており「正当」である、ということになる。そしてじつさいアリストテレスはそう考えている。「主人と奴隸とは同一のことが為になるのである」(1252a35)。

では、その「よりよいこと」とは何であろうか。それは、一言でいうと、主人の「活動・行為(Praxis)」である。「奴隷は活動に関することどもの助手である」(1154a8)。ここでただちに、「活動」とはいったい何か、という問いが出来るのだが、その前に、「それは主人にとってよいことであっても、奴隷にとってはよいこととは言えないのではないか」という、ある意味でもっともな疑問が呈されるかもしれないので、一言しておこう。この種の懸念は、主人と奴隷とを別々の「人格」と見なす発想に由来するが、そもそもアリストテレスは「主―従」をワンセットで考えており、しかも、奴隷は、定義上、独立の人格とは見なされえない。「人間でありながら、その本性からして自分自身に属するのではなく、他人に属する者、これが、本性からして奴隷なのである」(1254a14-15)。したがって、主人に隷属するこうした存在は、むしろ「物件」というべきものであり、それ自体において何らの「よりよいこと」も期待できない。「主従」の結合の「目的」は、もっぱら主人の側に求められる。それゆえ、次のように言われる。「主人的支配は、たとえ本当には、本性からして奴隷である者と本性からして主人である者にとって同一のことが為になるのではあるけれども、それでも主人の為の方をいっそう目当てとして支配しているのであって、奴隷の為を目当てとしているのは付帯的な仕方においてである。というのは、奴隷が滅びれば、主人的支配は維持されえないからである」(1278b32-37)。古代における主従関係は、かくも冷酷な身分上の差別のうえに成り立つ。

ここには明らかに、近代人のモラルを逆撫でする「野蛮」な論理が示されている。私たちは誰しも、たとえば、カント倫理学の形式主義を窮屈に感じこそすれ、かの定言命法の第二形式を、つまり「汝の人格および他のすべての人の人格における人間性をつねに同時に目的として使用し、決してたんに手段として使用しないように行為せよ」との原則を、正面切って否定しはしないであろう。ところが、ここ古代においては、奴隷とは、主人がよりよく生きるための「手段」であり「道具」なのである。しかも、これは、「建前とは別の本音」でも「オフレコ」でも何でもなく、

古代人にとってはまさにそれが「正論」なのである。「ただ生きること」に執着し隷属の身分に甘んじる奴隷のうちに「人間性」どころか「動物性」しか見出さなかったのが、彼ら古代人である。「ヒューマニズムを超えて」や「人間の消滅」が現代思想仲介業者たちの合言葉となって久しいが、じつをいえば、古代世界を一瞥するだけで、私たちの前には「いのちの尊さ」とかいったふやけた観念が一切合財消しとんでしまふ戦慄すべき原風景が忽然と姿を現わすのである。この荒野を目のあたりにしてあっけなく怯んでしまふようなら、「ヒューマニズム批判」を売り込もうなどといったケチな商売はこのさいたたんだ方が身のためというものだろう。

とはいえ、アリストテレスの時代にも、近代人と話の通じる「ヒューマニスト」は相当多くいたようである。もっともアリストテレス自身は、そうした奇特な人々をさも不思議そうに眺めていた様子なのだが。というのも、彼は次のように報告しているからである。「明らかに、人間の多数は、多くの災疫を堪え忍んでまでも生きること執着しているのであるが、このことは、生きることのうちに何か或る種の幸福や自然的な甘美さがあることを示しているようである」(1278b27-30)。この他人事のような言い方からして、主人であることと奴隷であることとのあいだには、断絶にも近い隔たりがあることが分かる。そしてまた、主人であるという「特権」を享受するためには、「ただ生きること」に対する軽蔑という、当時においても少数の限られた人間にしか担うことのできなかった要件を満たさねばならなかった、ということが察せられるのである。このように、「いのちに対する侮蔑」こそ、古代において主人であることとの判別基準であった。ただ生きること執着するのは愚劣であり下賤である——アリストテレスの奴隷論の底流をなしているこうした感受性が、先にプラトンに即して見た、あの「古代貴族のペシミズム」に通じていることは言うまでもない。⁽¹⁴⁾

それはともかく、以上の要件を備えた主人が、奴隷をおのれのために「道具」として使役しつつつけた「活動」

とはいかなるものであったのか。アリストテレスはここで「活動」と「生産」とを厳密に区別する。そして、この区別を堅持することにより、奴隷という「道具」の種別性をも確定しようとするのである。注意すべきは、ここには「道具」にまつわるアリストテレスの原理的考察が盛り込まれている、という点である。

先に確認しておいたとおり、ここで問題となっている奴隷とは「家内奴隷」のことであった。家政をつかさどる主人に「道具」として仕える奴隷は、それゆえ、家の「所有財産(ktesis)」の一部、つまり「所有物(ktema)」である。一般に「所有物」には、衣服や寝台などのいわゆる「生活必需品」が属するが、これらは道具とはいっても、布を織る梭のようにその使用によって何か別のものを作り出す工具・製作器具ではなく、家庭内の日々の消費生活のなかで消耗していくだけであり、何らの生産物も生み出さない。「所有物は生活のための道具である」(1253b31)。しかし、「生活の必要」を満たすことは、全くの消耗・不毛を意味するのではなく、そこに生活の「余裕・ゆとり」が生ずることにより、自由な「活動」にいそしむことを可能とする。そしてじつに、この「活動」にこそ、ポリスの動物としての人間の「生活」は存するのである。「生活とは、活動であって、生産ではない」(1254a7)。だから、生産手段としての道具よりも、生活手段としての道具つまり「所有物」の方が、「活動」にとっての必要条件という意味で、市民にとって断然重要なのである。「世に道具と言われているものは、生産のためのものであるが、所有物は活動のためのものである」(1254a1-2)。

このように、「活動(praxis)」は、「生産(poiesis)」と対比される。「生産」は、なるほど何かを作り出しはするが、逆にいえば、作り出された物つまり「成果」のいかにによってしか意味づけられない。これに対して「活動」は、何も生み出さないが、だからこそ、その「遂行」それ自体の「よさ」が問題となるのである。言い換えれば、「生産」が、生産物による意味補填に依存した非自立的な営みであって、相応の報いがなければ無意味な「徒労」に転落するのに

比べ、行うことそれ自体に意味がある「活動」の方は、初めから元がとれており、かえって「報酬」を期待しないからこそ「優れている」とされる自由で、自足的で、自立的な営為なのである。もちろん、「活動」が首尾よくなされた場合、一定の「榮譽」に浴することもありうるが、それはあくまで結果にすぎず、それを獲得することだけが目的だとすれば、その「活動」は途端に価値を落としてしまう。「活動」とは、あくまで「自発的」な、強い意味での「ボランテア活動」でなければならない。そして、それを行なうことができるのは、こうした「道楽」のできる「余裕・ゆとり」ある市民だけである。つまり、生活の必要を超えた「余剰」を確保し、かつそれを惜しみなく放出する「氣前よさ」を備えた真の「有徳」者でなければならないのである。

「活動」を形式的に特徴づけるとすると以上のようなになる。では、それは、具体的にはいかなる営為のことなのであるか。アリストテレスのよき読み手であったアレントの指摘をまつまでもなく、古代における「活動」とは、第一次的には、ポリスにおける「政治活動」のことであった。このことは、『ニコマコス倫理学』第六巻において、「生産」にかかわる知的な徳が「技術(tekhnē)」と呼ばれるのに対して、「活動」にとっての認識能力とは政治家の徳としての「賢慮(phronēsis)」である、とされているのを想起すれば、ひとまずじゅうぶんであろう。『政治学』のいま問題となっている箇所(第一巻第四章)では、ぶっきらぼうに「活動」という言葉が説明抜きで使われているが、それは、この語が「政治活動」を意味する、ということがアリストテレスにとって自明の事柄だったからに他ならない。政治にたずさわれることこそ、ポリスの市民にとって自由の証しであったし、「政治マニア」たる彼らの生活そのものだったのである。古代の市民たちは、その核心部分がじつに「戦争」に存するところの「政治」というボランテア活動に、生死を賭して、だがあくまで「閑人の道楽」として、打ち興じたのである。

だが、より仔細に見るなら、生活のゆとりから生ずる「活動」をアリストテレスはより広い意味で考えている、と

いうことが分かる。つまり、ここで「生産」と対比されている「活動」とは、他の文脈では「活動」とはっきり区別されるもう一つの自発的な営為をも含む広義の概念なのである。では、それが生み出す成果を求めてなされるのではない、もう一つのボランティア活動とは何か。それこそは、「哲学」なのである。

『政治学』における奴隷論をしめくくる第一巻第七章は、奴隷にまつわる「知識論」を展開しており興味深い、そのなかで、「奴隷をいかに使用するか、についての知識」によせて、こう言われている。「この知識は大したものでもなければ、感心するほどのものでもない。なぜなら、奴隷がそのいかにすべきかを知らねばならぬ仕事を、主人はただいかに命令すべきかを知っているだけでよいからである。それゆえ、自分みずから骨折るに及ばぬ人はみな、支配人にこの役をまかせ、自分自身は国の政治に与るか、哲学にふけるかするのである」(1255b33-37)。奴隷をどう扱うか、という「労務管理」の問題は、プラトンの『法律』のなかでも言及されていたが、こうした実務的技術は、面倒なだけでさして面白いものではないから、余裕のある主人はこれを、奴隷を監督する「支配人・執事」にゆだね、自分は思う存分「政治」か「哲学」かのどちらかに没頭するのだ、とアリストテレスは言う。注意すべきは、主人のゆとりの産物として「政治」と並んで「哲学」が挙げられている点である。つまり、ここでは、この両者が「活動」の内実であると考えられていることになる。哲学もまたれっきとした「閑人の道楽」なのである。

じつは、「政治家の生活」と「哲学者の生活」のどちらが「最善の生活」であるか、という問題は、理想的ポリスは何を第一目標とすべきかを論ずる『政治学』にとって重大な関心事でもあるが、これを扱っている第七巻にも、哲学的思考こそ「活動」の最たるものである、とする注目すべきくだりが見られる。「活動的生活は、或る人々が考えているように、他の人々に関係をもつ、とは必ずしも限られない。また、活動することから出てくる結果のためになされるような思考だけが、活動的なのではない。いや、自分だけで完結している思考、すなわち自分自身のためになされ

る観想や熟考の方が、はるかにいっそう活動的なのである。なぜなら、その目的は優れた活動であり、したがって一種の活動であるからである」(1325b16-21)。「理論」と「実践」という近代人の好きな対概念をあえて用いるとすれば、「理論」こそは最高の「実践」に他ならない、とアリストテレスは言っているわけである。つまりここでは、そうした概念対そのものがほとんど意味をなさなくなってしまうのである。⁽¹⁵⁾

さて、以上やや長くアリストテレスに証言を求めてきたが、この古代における奴隷制問題の大家が主張していることは、じつは、プラトンとそれほど変わらないことが分かった。「奴隷制は何のために？」という問いに対して、古代ポリス市民の理想を集大成したこの哲学者の答えは、「閑人^{εὐνοία}の道楽のために」という、はなはだ正直な一言に集約されるのである。ただし、ここでの「道楽」とは、「政治」と「哲学」という、古代人にとっての二種類のよきボランティア活動のことであった。「政治」と並んで「哲学」をここに含めているのは、「政治マニア」というよりも希代の「哲学マニア」であったこの万学の祖の、それこそ面目躍如といったところであろうか。⁽¹⁶⁾ (つづく)

【注】

- (1) Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.——以下、H.C.と略記し頁数を括弧内に示す。なお訳出に当たっては、志水速雄訳『人間の条件』(ちくま学芸文庫)を参照した。
- (2) Friedrich Nietzsche, *Der griechische Staat*. in: *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe), Bd. I, S. 765-777.——以下とくに断わりのない限り、本節における引用に付された括弧内の数字は、本書の頁付けを示す。なお訳出に当たっては、ちくま学芸文庫版ニーチェ全集2『悲劇の誕生』所収の塩屋竹男訳「ギリシアの国家」を参照した。
- (3) この遺稿がそもそも『悲劇の誕生』の初期の草案の一部をなすものであったという事情に関しては、西尾幹二『ニーチェ第二部』(中央公論社、一九七七年)第四章第二節『悲劇の誕生』の成立事情を参照。「すこぶる毒のある、誤解されや

すい文字が氾濫している」(同書二六四頁)この草稿のなかで提起されている衝撃的な古代ギリシア把握を、ニーチェ本来の思索の原点として積極的に読み解くという重い課題は、なお手付かずのまま残されていると言えるだろう。

- (4) 昨今しきりに「異文化理解の可能性」が取り沙汰されているようだが、この問題設定が、せいぜい現代における「共時的」な諸国民国家間の意志疎通といった次元にとどまるならば、しよせんそれは、全世界が資本主義経済に呑み込まれつつあるという近代以降の袋小路的な情勢の笑うべき副産物でしかない。現代社会にとって極めつけの「他者」に他ならない古代世界の真相には都合よく耳を塞いでおきながら、「異文化コミュニケーション」とはよくいったものである。真に求められるべきは、われわれの常識を逆撫するような古代人の常識にも門戸を開く「通時的」な異文化理解の度量ではないだろうか。

- (5) 以下におけるプラトンのテキストからの引用は、岩波版プラトン全集(第十一巻の藤沢令夫訳『国家』、第三巻の水野有備訳『ポリティコス(政治家)』、第十三巻の森進一・池田美恵・加来彰俊訳『法律』、第十四巻の水野有備訳『エピノミス(法律後篇)』)の訳文をほぼ全面的に踏襲させていただいた。

- (6) F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. Nr. 18. in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, S. 389.

- (7) ただし、『ポリティコス』には、奴隷ならびに召使からなる一団の人々の「近くへと肉薄して、至近距離からこの人々へ考察の光をあててみよう」(289D)と試みている注目すべきくだりが見られる。その本格的な「奴隷分類論」によれば、まず、「異論を受ける余地なく、奴隷と呼びうる」ような狭義の奴隷とは、「買いとられた、つまり購入という方法で主人に入手された連中」のことである(289D-E)。これに対して、「自由な身でありながら、[……]技術家たちに奉仕するために召使術を会得するように、との命令を自発的にわが身に課し与えているような人々」、つまり「両替業者とか貿易商人とか船舶所有者とか小売商人とかと命名するのがならわし」の人々(289E)も、「召使」のカテゴリの広範な部分をなす(これは要するに「商人」のことだが、現代ではさしずめ、金融・貿易・運輸・販売・サービス業等の「花形産業」に従事する「ビジネスマン」や「エコノミスト」といったところだろう)。さらに、「だれのためにも召使役をつとめることを明らかに心から喜んでいるような」これら召使階級の下層をなす部分として、「雇われ人や日雇い労働者」(290A)がいる(一言で言えば「労働者」であり、今日では「サラリーマン」とも呼ばれる)。また、その他にも「召使的奉仕」の種類があり、これには、「伝令使たちが作っている特殊な連合体」や「公文書の作製などの仕事に手慣れた腕前を見せてくれるすべての人々」、

「政府当局の権能に係属したそれ以外のいちいち名を挙げるにも値しない種々の業務を履行するのに練達している下級官吏など」(290B)が属している(端的に「召使」と命名されているこの職種は、われわれの社会でも「公僕」と呼ばれるが、ふつうは「公務員」という名称が好まれる)。興味深いのは、「政治家の持つべき技術を自分らも持つ資格があるのだと他のだれよりも強く主張する者たちが、いま述べたような部類の人々の群れのどこかのなかで姿を現わすことであろう」(290B)とされている点である。逆に言えば、プラトンは、以上のごとき奴隷や召使たちが政治に携わるということを、ことごとく笑止千万であると考えているわけである(この古代人の目には「財界による政界の支配」や「プロレタリアート独裁」や「官僚政治」などといった近代の状況がどのように映ったか、は想像に難くない)。それはともかく、「奴隷論」を「道具論」から説き起こし、さらに奴隷を「所有物」として家畜とほぼ同列に論じ、かつ「召使」と同じカテゴリーに括る『政治家』のこうした議論が、のちに見るアリストテレスの『政治学』における奴隷論の下敷きとなっているのは明らかだと思われる。

- (8) 奴隷に対するプラトンのこうした「高圧的」な態度について、たとえば、十六世紀後半の或る「人文主義者」は、次のような不満を洩らしている。「プラトンが、召使たちには常に主人らしい言葉で話し、男女を問わず冗談や親愛の情を示してはいけないと忠告していることは私の氣に入らない。なぜなら、「……」こういう運命から与えられた特権をそんなにふり廻すのは、非人間的で不正であるし、召使と主人との間にあまり差別を認めない家政は、きわめて公正だと思うからである」(Michel de Montaigne, *Essais III*, édition par P. Michel, Gallimard, 1965, p. 63. 訳文は、原二郎訳『エッセー(五)』第三卷第三章「三種の交わりについて」、岩波文庫、六五頁、によった)。とはいえ、多くの召使たちにかしずかれ悠々自適の生活を送ったこの裕福なモンテーニュ城主が、「運命から与えられた特権」そのものを「非人間的で不正」であると感じていた形跡はどこにもないし、しかもそれは当時でもごく当たり前のメンタリティーであっただろう。

- (9) この一見奇異な「神の玩具としての人間」論は、ひょっとすると、ヘラクレイトス(断片五二および七〇を参照)からニーチェ(たとえば『道徳の系譜学』第二論文一六を参照)に至るまで連綿と続いてきた「遊びの〈存在—神—論〉」の類型をなすものであったのかもしれない。ちなみに、キリスト教の教理に深くコミットしたはずのキルケゴールは、旧約聖書の『創世記』冒頭部分に次のような瀆神的としか思えない穿った解釈を与えている。「神々は退屈し給うた。それゆえに人間を創造したのである。アダムは一人きりだったので退屈した。それゆえにイヴが創造されたのである。〔……〕アダムは一

人きりで退屈していたが、今度はアダムとイヴがいっしょに退屈し、次いでアダムとイヴとカインとアベルが家族ぐるみで退屈し、その後、世界の人口が増すと、人々は集団ぐるみで退屈した。気晴らしに人々は、天まで届くほど高い塔を建てようと思いついた。この考えそのものが、その塔の高さと同じ程度に退屈きわまるものであり、いかに退屈がすべてを牛耳っているかを示す恐るべき証拠に他ならないのである」(Kierkegaard's Writings III, *Either/Or I*, translated by H. V. Hong & E. H. Hong, Princeton University Press, 1987, p. 286. 白水社版キルケゴール著作集2『あれか、これか、第一部(下)』『輪作』、浅井真男訳、九二頁)。傑作なことに、この筋金入りの「皮肉屋」にかかると、神による人類創造も人間の出産繁殖も最古の兄弟喧嘩も技術文明の繁栄も、どれもこれも「退屈しのぎの戯事」ということになってしまうのである。

なお、「遊びの〈存在—神—論〉」の二通りの突出形態として、デカルト的方法的懐疑における「欺く神」ないし「悪意ある魔神」と、ニーチェの永遠回帰思想における「デーモンのささやき」を位置づけることも可能であろうが、詳論は別稿に譲りたい。

(10)

ホイジンガは、彼一流の「遊び」の本質論のなかで、プラトンのこの「神の玩具としての人間」論を引き合いに出し、こう述べる。「プラトンの遊びと神聖なものとの同一化は、神聖なものを遊びと呼ぶことで冒瀆しているのではない。その反対である。彼は、遊びという観念を、精神の最高の境地に引き上げることによって、それを高めているのである」(高橋英夫訳『ホモ・ルーデンス』、中公文庫、五五頁、ただし訳文を若干改変した)。さらに彼は、結論的考察の部分でもプラトンの議論を再度紹介し、こう意義づけている。「〈一切は空なり〉という古い諺にかわって、〈一切は遊びなり〉という、おそらくはやや肯定的な響きのする結語が、湧き上がる。『……』これこそ、プラトンが人間を神々の遊びの具と呼んだときに悟りえた知恵なのである」(同書、四三〇頁)。

(11)

『法律』の後日譚とも言うべき『エピノミス』においても、「アテナイからの客人」は開口一番、「底抜けのペシミズム」をひとときわ印象的に語り出している(973B-974A)。「まず、浄福に達することも、幸いな身となることも、少数の人を別にすれば、人間どもの力ではできないのだ、というのが私の確信なのです」。「いや私は、べつに、こむつかしい話をしているわけではありません。こんなことは、ギリシア人でも、よその世界の人でも、人間ならばだれでも、なんらかのかたちで気づくようになるものなのです。要するに、それは、どんな生きものにとっても、生存というものは、そのそもその始め

のときから苦難なのだ、ということですから」。このような、「だれでも、自分が生きてきた生涯の跡をあれこれ考えてみたあげく、ぜったいに二度とは生まれかわってきたくないものだ、と願うようになる」という思いを、最晩年に人間嫌いに陥った老哲学者の繰り言というふうに聞き流して寄せつけないでいられるのは、せいぜい「子供じみたことを空想して、いい気になっているような」お人好しくらいなのではなからうか。

- (12) アリストテレス『政治学』からの引用は、岩波版アリストテレス全集第十五巻の山本光雄訳を基本とし、いくつかの英訳(C. Lord, E. Barker, J. Barnes, T. A. Sinclair)を参考にしながら、訳出を試みた。訳文・訳語については、諸賢のご批判を仰ぎたい。

- (13) 含蓄に富むこうした「経済学批判」に関しては、『政治学』第一巻第九章を参照。マルクスの「政治経済学批判」が、アリストテレスの倫理思想によって深く規定されているという点については、これまでしばしば指摘されてきたし、近年ますます強調されつつある。たとえば、George E. McCarthy, *Dialectics and Decadence: Echoes of Antiquity in Marx and Nietzsche*, Rowman & Littlefield Publishers, 1994; 有江大介『労働と正義—その経済史的検討—』、創風社、一九九〇年、等を参照。とはいえ、マルクスを「アリストテレス主義者」としてどこまで解釈できるかは、なお慎重な吟味を要する微妙な問題であり、続稿では、この哲学史上の一大問題へのささやかな寄与を試みたいと思う。

- (14) アーレントも指摘するように、古典古代において「生命への愛」は、「奴隷的であること」と「同一視」された(HC, 36, note 30)。古代人の目には、「生命の尊厳」を第一かつ至高の徳目とする近代人のモラルは、文字どおり「奴隷道徳」と映ったことだろう。ニーチェとともに有名なこの一見過激な評言は、じっさいには、古代人の感受性を受け継いだ「根っからのヒューマニスト」の率直な感想に過ぎなかったのである。

- (15) 「観想か活動か」という由緒正しい二極対立は、ひとたび「生産」が第三極に据えられるや、たちまち雲散霧消してしまう。近代以降のいわゆる「生産第一主義」のもとでは、「哲学者」と「政治家」は、仲良く主人的地位から追われ奴隷的奉公を強いられることになる。

- (16) 「哲学」を一種の「活動」に見立て「政治」と比肩させるといふ取り扱いが、一哲学マニアの他愛もない手前味噌でいどのものであったとしたら、話は笑い話ですんだかもしれない。だが、じつはここには、或る容易ならざる問題がひそんでいる。一般に、主人の「活動」が奴隷の奉仕によってのみ実現されうのだとすれば、哲学という「活動」もまた、奴隷制

を存立基盤とする主人の側の差別的暴力的な営為である、ということにどうしてもなってしまうのである。哲学は奴隷制を踏み台にして始まった——この命題の重みにもはや耐えられなくなった知的エリートたちは、主人のいない世界を実現することを使命としたり、万人のために奉仕する奴隷労働を喜んで買って出たりと、果てしない自己破壊衝動に突き動かされる。奴隷制問題の系の一つをなす近代における「良心的知識人」のこうした宿命的な隘路については、稿を改めて論じたいと思う。