僭主の夢

—ミメーシス—

加 茂 英 臣
千葉大学・教育学部

The Dream of The Tyrant —Mīmēsis—

KAMO Hideomi
Faculty of Education Chiba University Japan

本論は、〈フロネーシス：思慮〉概念の研究に連なる論考である。近代の〈ブルーデンス：思慮〉が〈ミメーシス：真似〉との連関を省みないのに、プラトン・アリストテレスにおいては、両者は相互補完的な関係にある。理知・思慮が成長して、言語で学ぶことができるまでは、教育は〈ミメーシス：模倣〉によらなくてはならない。音楽を含む劇詩の教養を、ギリシャ人はムシケーと呼んだ。〈ミメーシス〉の功罪をプラトンの『国家』に探った。

キーワード：ミメーシス (Mīmēsis) 劇場 (Theater) 鏡 (Mirror) 夢 (Dream) 僭主 (Tyrant)

第一章 正義とポリテイア (politeia)^(*)

ギリシャ語で書かれたプラトンの『国家』という著作が、「国家」という訳語ではカバーしきれないことがはっきりわかって来るのが、『国家』第四巻からである。

第一巻の問題提起、正義と不正のどちらが人に幸福をもたらすか。見つからずになんでも自分の思い通りの事ができるような最大の不正のほうが、馬鹿正直にも愚直に堅持される「お人好しの」正義より、圧倒的に利益と幸福をもたらすではないか、といういつこの世においてもひとを泥ませる通念というものがある。

時と処は古代ギリシャ。ソフィストたちやホメロスをはじめギリシャの詩人たちが吹聴し物語るそのような一般通念に対して、正義を弁護して反駁してみせたくれと訴える親ソクラテスのアディマントスとグラウコン兄弟（プラトンの兄たち）が登場する。その熱心な要求を請けて、ソクラテスが正義論を展開しだすのが第二巻からである。

そこで、ソクラテスは「〈正義 (dikaiosunē)〉には一個人の (andros henos) もあるが、国家全体の (holēs poleōs) 正義というものもあるだろうね？」といいだし「国家は一個人より大きい (meizon polis henos andros)」ことをアディマントスに確認して、国家の生成の起源を問うていく。(『国家』2.10.368d8-) ① そこで、「小文字で読むよりも、大文字で読むほう」がはっきりしてわかりやすいように、大きい正義のほうをまず参照し、それから小さな正義に目を向けるのが、適切で理解しやすいということが語られる。

この大文字小文字の喩えに順じて、論者たちの中には、この議論を〈個人の正義〉を説明するために、〈国家の正義〉をその説明のためのモデル・メタファーにすえたものと解釈する向きもあるのであるが、プラトンの意図はそうではない。よくわからない未知の項目(魂の正義)

を既知の項(国の正義)から喩えとして、わかりやすく説明する隠喩やアナロジーを展開しているのではないことを、プラトン自身が幾度も確認しているからである。個人と国家の実在的な関係を主張しているのである②。例として一箇所、文章を引く。

「われわれ一人一人の内には、国家の中にあるのと同じ種類の性格と品性(エトスēthos)があるという、これだけのことならば、われわれとしてどうしても認めないわけには行かないのではなかろうか？なぜなら、国家がもっている性格は、それ以外のところからは出てこないはずだからね。じっさい、気概的な性格(to thumoeides)が国家のなかに生じるとした場合、それが、げんに気概があるという評判のあるその個々の成員—たとえば、トラキアの人たちやスキュティアの人たちや一般に北部の地域の人々はそういう評判を得ているが——そういう個々の住民の性格から由来する(ek tōn idiōntōn entais polesin engegonenai)のではないと考えるとすれば、おかしいことだろう。あるいは学を好む性格(to philo-mathes)についても同様で、ひとはきつとわれわれのところの地域に対して、とりわけこの声価を与えてくれるだろうがね。あるいは金銭欲(to philo-chrēmaton)の場合も同様であり、これはフェニキア人たちやエジプトの人たちが少なからずそうだとされるだろうが」(『国家』4巻11, 435e-436a2)

ここで気概的、学好み、金銭好みという個々人のエトスが国へと外化することを、プラトンは強調している。正義と不正義という心の体制が国の体制へと現に外化することを、プラトンは確認しているのである。

プラトンにとって(アリストテレスもそうであるが)、

「エートス（性格 $\epsilon\theta\sigma$ ）」とは無構造な民俗学的習俗一般を意味しない。人の性格は、機能部分をもち、それらがどのような体制あるいは形に凝固しているかにかかわっている。そして、この凝集した形が魂の体制としてエートスであり、この形が外在化したものが、「ポリテイア（ politeia ）」という概念になると考えればいだろう。

『国家』のギリシャ語の原題は「ポリテイア： politeia 」である。英訳はラテン語経由で〈 Republic (res-publi-ca)〉を冠するのが常であるが、この著書は、共和国や国家をそのものとして論じたものではない。むしろ〈ポリス： polis 〉が〈国や国家〉と訳されるのなら、〈 politeia 〉とは「国の体制〈 constitution 〉」を意味している。現日本国憲法も民一主という支配の体制、デモクラシーという国制（ politeia ）の表明であるからこそ、日本国憲法〈 the Constitution 〉なのである。

ここからもわかるように、体制とはその構成員を一定の形に組むものであって、貴族や暴君ではなく自由な個人々が支配し、公務員や官僚や閣僚はその個人の奉仕者でしかないという体制あるいは構成の仕方が、日本国の〈ポリテイア（ The Constitution ）〉である。プラトンの考える国家の構成員は、先の引用にも見られるように、金儲けを仕事とするもの（ $\text{chr\epsilon\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\mu\omicron\iota\kappa\omicron\mu\omicron}$ ）、守護者・統治者を補助する任をもつもの（ $\text{ep\iota\kappa\omicron\upsilon\rho\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\mu\omicron}$ ）、そして政策を審議して（ $\text{bouleut\iota\kappa\omicron\mu\omicron}$ ）国を守護するものの三種族である。この三者はそれぞれ国の「欲望的部分（ $\text{to epithum\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\mu\omicron}$ ）」「気概の部分（ to thumoeides ）」「理知的部分（ $\text{to logist\iota\kappa\omicron\mu\omicron}$ ）」と概念化される。この国の三部分あるいは種族（階級）は、個人の魂（ $\text{psych\epsilon}$ ）を構成するそれぞれの部分からその名前を得ている。その起源が個人の魂なのであるから当然である。

政策（目的設定とその手段調達）を審議（熟慮）する少数の理知的階級（種族）がアクロポリスの首座につき、勇気ある気概種族の戦士たちが彼らを補助し、一番多数の欲望種族である農民や、職人や商人階級を、説得し協力をえて支配体制が組みあがる。暴力によるのではなく理性を通じて合意された体制である。指導者を理知的部分に仰ぐという合意が、特に欲望部分の自主的自己抑制を基礎に出来上がる三部分のこの協調・調和を、節制（ $\text{s\omicron\phi\thetarosun\epsilon}$ ）という。（442c10-d4）内部分裂して内乱が起きた状態、これは体制の崩壊を意味する。

こうして、それぞれの種族・部分が互いに他の活動を妨げることなく自分の仕事に専心できていること、その意味でそれぞれが自分固有の処を得て機能する自主的体制、このことが「正義（ $\text{dikaiosyn\epsilon}$ ）」であるとソクラテスは説明する。そして個人も国も、自分の内なるそれぞれのものが「多くのものであることをやめて節制と調和を堅持した完全な意味での一人の人間になりきる（および一つの国家なりきる：筆者補記）」ことが正義なのであるという。（443d-e）

「正しい国とひと」がこのような体制に組まれた「国とひと」であるならば、気概支配的体制の国とひと、欲望支配的な体制の国とひと、は理知的審議（ bouleusis : deliberation ）を理性的協調によらず暴力によって、気概発揮あるいは欲望実現のための審議機関として、それ

ぞれ気概と欲望に隷属させることになる。武人政治ややたらと悲憤慷慨するひと、享楽的体制や消費的なエートスの持ち主の語り口、宣伝機関を logos が引き受けることになる。この理知的部分が主導する合意体制のみが正しいのであるから、それ以外の二つの体制は、複数の種族間の暴力による支配関係、よって内乱状態であり、ひとりであり一国であることの調和を崩した不正な体制であるにちがいないのである。（『国家』4巻、18節参照）

『国家』と訳される「ポリテイア」とは、ポリスと魂の支配体制を意味している。ポリテイアはポリスではなく、国制とは国家ではないことは以上で明らかであろう。

こうして体制には、理知支配体制、気概支配体制、欲望支配体制の三種があることとなる。

さて、ソクラテスが弁護しようとする〈正義〉に何のいいところがあるのか。ご立派ではあるが、何の幸福も利益も享受することない〈正しいひと（ $\text{dikai\omicron\mu\omicron}$ ）〉とは、世間一般では大変な〈お人好し（ $\text{eu-\epsilon\theta\iota\kappa\omicron\mu\omicron}$ ）〉のことで、無力で愚にもつかない者のことではないか。ソクラテスの議論に、ソフィスト、トラシマコスはいき返る。

ソクラテスは、トラシマコスのこのような侮蔑的反感に対して正義を弁護していかなくてはならない。「お人好しの本尊（字義どおりには：最大のお人好し）のソクラテスよ〈 $\bar{o}$ $\text{eu\epsilon\theta\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\epsilon}$ $\text{S\omicron\kappa\omicron\tau\epsilon\sigma}$ 〉」と愚弄して呼びかけて語るトラシマコスの悪態を聴いてみよう。

「しかし私の言うことは、最も完全なかたちにおける不正のことを考えてもらえば、あんたにもいちばん楽にのみこめることだろう。最も完全な不正こそは、不正をおかす当人を最も幸せにし、逆に不正を受ける者たち、不正をおかそうとしない者たちを、最も惨め（ $\text{athli\omicron\tau\alpha\tau\omicron\sigma}$ ）にするものだからだ。独裁僭主のやり方が、ちょうどこれにあたる。それは、他人のものをだまし取るときにも、力づくで取るときにも、狙うのが神物であれ、個人のものであれ公のものであれ、少しずつ掠め取るようなことをせず、一挙にごっそりと奪い取るのである。

こうした所業は、もしその一つ一つを単独におかすならば、発覚したときに最大の罰と非難を受けることになる。事実、神殿荒しとか、人さらいとか、土蔵破りとか、詐欺師とか、盗人とか呼ばれるのは、小規模なやり方でそういう悪業のどれか一つをおかす連中なのだ。

ところが、いったん国民すべての財産をまき上げ、おまけにその身柄そのものまでを隷属に隷属させるような者が現われると、その人はいま言ったような不名誉な名では呼ばれないで、幸せな人、祝福された人（ $\text{eudaimones kai makarioi}$ ）と呼ばれるのである。その国民自身がそう呼ぶだけではない。よその国の者も、彼がそういう完全な不正をなしとげたことを聞き知るならば、口をそろえてそう言うのだ。それというのもほかではない、人々が不正を非難するのは、不正を人に加えることでなく自分が不正を受けることがこわいからこそ、それを非難するのだからである。

このように、ソクラテス、不正がひとたび充分な仕方で実現するとき、それは正義よりも強力で、自由で、権勢をもつものなのだ。そしてわたしが最初から言っていたように、〈正しいこと〉とは、強い者の利益になることにほかならず、これに反して〈不正なこと〉こそは、自分自身の利益になり得になるものである」(『国家』1巻, 16節/343d1-344c9)

僭主したがって僭主制とは、最大の不正義にして最大の幸福をもたらすのだという。「お人好しの本尊」(343d3) ソクラテスはそのようなものは、逆に、絶望的に惨めなもの(athliōtatos)でしかなく正義とは同時に最大の幸福であることをトラシユマコスに納得させなくてはならないのである。

唯一健康で正しい国の体制は、理知的部分が審議・熟慮し決議し選択した決定を、気概的部分が支持し、欲望的部分がそれらに従って節制する(不必要で過剰な欲望を制する)という、理知的王制、優秀者支配制といわれる。後には、正しくない体制として、気概が支配する名誉支配制と、プラトンが寡頭制とも呼ぶ欲望支配制の悪徳体制2つが残る筈で、要するに3つの体制で話は尽くされるのだという諒解が読み手に共有されるのは自然なことである。

ところが第4巻の終結部分において、意外にもソクラテスはそうは言わない。「徳の種類はただ一つだが、悪徳の種類は無限に多くあること、しかしそのなかに、注意するに値するものが四つばかりあるということだ」といい、「国制のあり方(politeiōn tropoi)も魂のあり方(psychēs tropoi)もそれぞれ五つずつ」(『国家』445c-d)あると言い出す。

〈logos〉をアクロポリスの首座にすえた国制(理知を愛する哲学者が一人支配する国制)が王制(basilea)、あるいはそのような支配者が少数いる場合は優秀者支配制(aristokratia)と呼ばれる。

第四巻の終結の言葉を請けて、第五巻冒頭でソクラテスはさらに言い継ぐ。

「僕が善い(すぐれた)と呼び、正しい(正常な)と呼ぶのは、そのような国家と国制であり、またこれと同様の人間のことなのだ。そしてこれ以外のものを悪しき国家と呼び、また国の統治についても、個々人の魂のあり方の形成との連関においてもいま述べたのが正しい国家である以上間違った国家であると呼ぶのであって、こうした国家は、邪悪さ(ponēria)の四つの種類に分類されることになる」。

体制の話は以上の5巻冒頭での、邪悪の4体制の宣言をもって中断されるが、第8巻と9巻が(そして最終巻10を含めてもいいと思うが)このテーマと正面から向き合った徹底的論究を行う。不正義の悪徳体制の退廃の歴史が、国とひとが交互に参照されながら順を追って論じられることになる。

「そうすると、つぎにわれわれは、それより劣った人間たち—すなわち、まずスパルタふうの国制に

対応する人間としての、勝利を愛し名誉を愛する人間を、そしてさらに寡頭制的な人間、民主制的な人間、僭主独裁制的な人間のことを、論究して行かなければならないわけだね?その目的は、最も不正な人間を観察し、これを最も正しい人間と対置させることによって、そもそも純粹の〈正義〉は純粹の〈不正〉に対し、それを所有する人間の幸福と不幸という点から見てどのような関係にあるか、というわれわれの考察を完成させることにある。そうすればわれわれは、トラシユマコスに従って〈不正〉を求めべきか、それともいま示されつつある言説に従って〈正義〉を求めべきかを、決めることができるだろうからね」(8.2.545a2-b2)

しかし、なぜ不正体制が2つではなく4つも立てられるのか。実は欲望(epithumia)が、三種類に分類されて、〈必要な欲望〉(anankaiōn)、〈不必要な欲望〉(mē anankaiōn)、〈不法な欲望〉(paranomōn)の三種類に分節されるという手の込んだ設定があるからである。それに対応して、欲望体制が、寡頭制(olig-archia)―民主制(dēmo-kratia)―僭主制(tyrannis)と3つ立ち上げられ、その順番にしたがって退廃の度が深まるといふ具合になっている。

この仕掛けには、存在論的意味合いがもたせられていることが、第9巻11節でわかる。魂の3部分論から立ち上がる体制は理知的王制、気概が首座を占める名誉支配制、欲望が支配する欲望支配制の3体制であった。欲望支配制は、真実性すなわち存在性という観点からすると、第1位の座にある理知的王制から遠ざかること第3番目の最低位、に位置づく。そしてその最低位の欲望体制のなかでも、〈不法な欲望〉は、〈logos〉に従って節制をわきまえる〈必要な欲望〉の第1位から遠ざかることさらに第3番目の最低位である。ということは〈不法な欲望〉が首座につく僭主体制は、魂の3部分体制内で第3位であり、さらにその第3位の欲望体制内で更なる第3部位にあることになる。重乗された3番目という最低位。

さらに魂の3部分の理知と気概もそれぞれ固有の快を有し、その快の質も欲望の快が第3位に位置づくのに対して、理知と気概に固有な快は、第1位と第2位を占めることが第9巻の後半で分析される(9巻・7―10節)。それぞれの領域で〈真実性に関して〉(pros alētheian) 587c9) 遠ざかること3番目が重複される。「存在から遠ざかること3番目」の3重の最低位。詳細には立ち入らないが、3を重複の入れ子にして、なにやらピタゴラス風の数論を駆使してまで僭主制は無限の暗闇(非存在)の淵に墮とされていくようである。③以上で、幾重にも襲を仕込まれている『国家』の欲望と体制の関係を読み解く枠組みが示されたようである。

第二章 饗宴・劇場・デモクラティア

大文字という拡大文字で正義の体制を、はっきりと映し出そうとして、ソクラテスは国家がなぜ生じてくるのかという問いを問うことに着手する。まずは「われわれひとりひとりでは自給自足できず、多くのものに不足し

ているから」という〈われわれの必要 (hēmetera chreia)〉がその起源であることが確認される。(2.11.369b-c)そして、必要なものの第1は、「生きて存在するための食料供給」で、「第2は住居のそれ、第3は衣服類のそれだ」という発想にはじまり、必需品とそれに対応する農民・大工・織物工など生産者の種類が確定されていく。そしてその職人たちは、1人1職 (one man one job) という原則に即するのが生産性という観点から自然な原理であることが論じられる。このような生きるために最小限必要な条件を備えた人々の暮らしぶりが、纏められる。第2巻12節の終わりにソクラテスが語る。

「彼らは穀物や葡萄酒や、衣服や履物を作って暮すのではないかね。そして家を建てて、夏はたいてい裸・裸足で、冬はたっぷりと着こみ履物もはいて、働くことだろう。身を養う食べものとしては、大麦から大麦粉を、小麦からは小麦粉をつくって、それに火を通し、あるいはそのまま捏ね固めて、出来上ったお上品な菓子(生パン)やパンを、葦やきれいな木の葉の上に盛りつけて出すだろう。蔓草や桃金嬢を敷いてつくった床の上に身を横たえて、自分も子供たちも楽しく食べ、そのあとで葡萄酒を飲み、頭には花の冠をいただいて神々を讚美しながら、お互いに楽しくいっしょに暮すことだろう。貧乏や戦争のことを気づかうがゆえに、自分の分不相応に子供の数をふやすことなくね」(372a6-c2)

第13節に入り、この描写に反応して、グラウコンが「食事におかずがない」と抗議する。

「うっかりして、彼らがおかずも食べることを忘れていたよ。むろん、塩やオリーブやチーズを使うだろうし、野の草や畑の野菜を煮て、例の田舎でつくる煮ものようなものをつくるだろう。またデザートとして、無花果や豌豆や空豆が出るだろうし、彼らは桃金嬢や榿の実を火で炒って、それを肴にして適量の酒をつつましく飲むことだろう。そしてこのようにして、平和のうちに健康な生活を送りながら、当然長生きしてから生を終えることになり、子供たちにも、別の同じような生活をゆずり伝えることだろう」

さらに畳み掛けて、グラウコンがこれに抗議する。

「そのようなものは、ソクラテス、あなたが豚の国を建設なさる場合に豚に食べさせる飼料と、いったいどこが違うのですか？」①

「おや、ではどうしてやれ、というのかね、グラウコン？」

とソクラテス。

つぎのグラウコンの答えが問題発言であり本論のテーマに直接接続する。

「要するに、普通に認められていることをです」

と彼は言った、「彼らがみじめな思いをすべきでないとするば、ちゃんと寝椅子の上に横になり、食卓について食事をし、そして現在人々が食べているような料理やデザートを食べなくては、と思います」(372d7-e2) (イタリックによる強調は筆者による。)

「普通に認められていること」と言い、それが「寝椅子の上に横になり、食卓について食事をし、そして現在人々が食べているような料理やデザートを食べる」ことだと言っているのである。

「普通に認められていること」のギリシャ語 (haper nomizetai) は、ここでは「みんなが習慣としてあたりまえにやっていること」という含みをもつ。「現在人々が食べているような(料理やデザート)」(haper hoi nun echousi) は「人々がいま (nun) もっている (echousi) = 享受しているような」というのが字義どおりの意味である。グラウコンが指摘する「みんなが、自明に行っている習慣・慣行」を提供しているのはどんな社会の慣行であり習慣なのか。彼らが現にそこの成員であるアテネ民主主体制の社会的慣行である。それが、「寝椅子 (klinē) の上に横になり、食卓 (trapeza) について食事をし、そして現在人々が食べているような料理やデザートを食べる」ことであるといっているのである。

なぜこのような例を最初にもちだすのだろうか。寝椅子は寝るためにあるのではないことは食卓(テーブル)とセットになっていることからわかる。ギリシャの壺絵でよく見られる低い棧が片側についているソファみたいな長椅子のことである。そこに肘をつき斜めにくつろいだ (klinein) 男たちがワインや果物を飲食していて、まわりに堅琴弾き笛吹きがいたりする絵のことを言っているのである。ちなみに寝椅子と訳される (klinē) とは〈傾くこと〉を意味していて、寝る椅子ではない。グラウコンは単に寝椅子で寝るとか、ちゃんとしたテーブルについて食事をするとか即物的な行為の断片を指示したわけでない。〈寝椅子—テーブル—ワイン—笛—堅琴—詩〉という道具連関と行為連関は、ギリシャ固有の社会的儀礼である「饗宴 (シュンボシオン)」を意味している。ギリシャ民主制を支える慣行としてのシュンボシオンをグラウコンは加えろと主張しているに等しいのである。

グラウコンのこの要求に対して、ソクラテスの最後の応答は、以下の内容であり、ソクラテスは意に染まないようである。グラウコンが、「不必要な欲望」を要求するからである。

「わかったよ。どうやらわれわれは、ただ国家がどのようにして生じてくるかということをしらべるだけでなく、贅沢な国家のこともしらべるようになるのだね。まあ、それもまた悪くはないだろう。そういう国家のこともしらべて行けば、きっと、〈正義〉と〈不正〉がどのようにして国々のなかに生まれるかを、見てとることができるだろうからね。とにかく、真実の国家のほうは、われわれがこれまで述べてきたのがそれであるように思われる。いわ

ばこれは、健康な国家とでもいうべきだろう。これに対して、君たちのお望みとあれば、こんどは、熱でふくれあがった国家も観察することにしよう。そうしても、いっこうに差支えないのだ。

じっさい、考えてみれば、これまで述べたような事柄、またああいふ暮し向きにも、満足できない人たちがきつと出てくることだろう。そしてそこには、寝椅子や食卓 (*klinai te kai trapezai*) や、その他の家具が加わることになるだろうし、また御馳走や香料や香や妓 (*hetairai*) たちや菓子など、それも、それぞれみな種々さまざまな種類のものが要ることになるだろう。さらには、われわれが最初に語っていたもの一家や衣服や履物—にしても、もはやそれらを必要最小限のものにとどめるべきではなく、絵画や刺繍を始めなければならないし、金や象芽や、すべてその類いのものを手に入れなければならない。そうだろうか？」

「ええ」と彼は言った。

「そうなると、またしても、国家をもっと大きくしなければならぬ。先の健康な国家ではもう充分ではなくなって、いまやこの国は、もはや必要のために国々のなかに存在するのではないようなさまざまのものを、数・量ともにいっばいに詰めこまなければならないからだ。たとえば、あらゆる獵師たちや、真似 (模倣) の仕事にたずさわる者たちがそれだ。後者としては、ものの形や色をうつす人も多いし、音楽文芸 (ムシケー) にかかわる者 (*hoi peri mousikēn*) も多い*。(〈音楽文芸にかかわる者〉のこの箇所は注意してほしい。後にここを再び参照する。筆者) それはすなわち詩人たちであり、また詩人に奉仕する人々としての吟誦家、俳優たち、舞踏家たち、興行師などだ。そして、あらゆる種類の道具物品を作る職人たち、なかでもとくに、婦人の装飾品を作る職人たちがいる。それにまた、われわれにはもっと数多くの召使たちが必要になるだろう。それとも君には、必要になるだろうとは思えないかね—子供の教育掛りや、乳母や、子守りや、着付掛りの侍女たちや、理髪師や、他方また料理人や、肉屋・割烹人などが?さらにはまた、豚飼も要ることになるだろう。これは、われわれのさっきの国家にはいなかったのだが—少しも必要でなかったからね—、この国家ではこれも要ることになるわけだ。そしてその他の家畜類も、ずいぶんたくさん必要になるだろう。そうしたものを食べるということになればね。そうだろうか？」(372e3-373c9) (イタリックによる強調は筆者による)

ソクラテスは、これを「真実な国家」に対して「贅沢な国家」「熱で膨れ上がった国家」と評すのだが、これでは確かに「不必要なものと欲望に溢れかえった国家」に違いない。次に、イタリックで筆者が強調した部分を注目して欲しい。次々と、様々な不必要なものたちがあげられていくのだが、そのなかの主要な部分が、アテネ民主制の私的な社会慣行である「饗宴 (寝椅子とテーブル等)」の延長線上に、その公共的対応物である〈劇

場〉がさまざまな調度品、料理、奉仕者、そして〈真似 (模倣) の仕事にたずさわる者たち〉を介して指示されているのではないか。

特に、〈真似の仕事をする人々: 真似師たち〉、ギリシャ語で〈ミーメータイ (*oi mīmētai*)〉と呼ばれる人々が招請されている。ここには色彩 (視覚) をとおして真似をおこなう絵描きも含まれている。ついで、主に声を通じて真似をする、多くの〈音楽文芸 (ムシケー) にかかわる者たち (*hoi peri mousikēn*)〉が招請されている。詩人を先頭に、詩人系の連関者 (吟唱家、俳優、舞踏家、興行師、あらゆる種類の道具物品を作る関連職人、…) が連綿と取り上げられている。

しかし、贅沢な国家に招請された人々、真似師たちのなかでも音楽文芸 (ムシケー) にかかわる詩人 (*poiētēs*) を筆頭にする吟唱家、俳優、舞踏家、興行師、あらゆる種類の道具物品を作る関連職人、等の人々をみると、なにやら劇団の構成員のように見えるし、どうやら彼らの行き先は劇場であるようにおもわれてくる。ちょうど、寝椅子とテーブルそしてワインや食事の行為連関や道具連関が〈饗宴〉を指示していた様に、詩人とその縁者、ムシケーに携わる人々たちの行為連関と道具連関は劇場なしには考えられない。贅沢の国には、饗宴 (*symposion*) がなくてはならないし、その先には劇場 (*theātron*) がなくてはならないのである。

〈シュンボシオン〉に関して、M. パーニエットの論文から引用したい。

「饗宴 (シンポジウム) とは (今日のパブやカフェと同じく) 若者が市民の伝統に社会化されるための最も重要な装置である。そこで歌われるのは流行歌である。饗宴では近・遠の過去の神々とヒーローたちの物語を聴くことになるし、集団の忠誠、価値、信念、そして社会的行為の共通基盤をなす知識を獲得するのである。そしてこの伝達の主要媒体が詩なのである。その詩は、テーブルからご馳走がかたづけられてから、歌われ演じられる、そして参加者が寝椅子にゆっくり寛ぐのである。」②

流行歌とはいうものこのは古代ギリシャ、そこではホメロスやヘシオドスの神々やヒーローの物語が歌い語られる。シュンボシオンにも詩人がいるのである。ホメロスそのひともいれば、そこに参加する青年たちや男たちは順番に、竖琴や笛の伴奏で叙情歌をうたい、あるいはホメロスやヘシオドスを吟唱するのだ。ここにも詩人や、吟唱家、俳優、舞踏家がいるではないか。シュンボシオンとは小さな劇場/シアター (*theātron*) であることが、あらたに招じ入れられた真似を事とするムシケー関係者達からフラッシュ・バックされて、両者の親子関係がはっきりする。そして、饗宴とは、「若者が市民の伝統に社会化されるための最も重要な装置であり、… (そこで) 集団の忠誠、価値、信念、そして社会的行為の共通基盤をなす知識を獲得するのであり」、その主要媒体が「詩」だということだ。〈饗宴/シュンボシオン〉とは、まさに小さな〈ディオニュシア祭〉であり小〈ディオニュソス劇場〉ということになる。この大饗宴として

の劇場の政治的意味も、市民一般の民主制的エートスの社会化と維持と相互確認がその主要なものであったに違いない。劇公演にあたっては、公演する役割も選ばれた市民たちが順番に担当したのである。デモクラティアの紐帯の維持と確認作業である。

真似ること（ミメーシス）を通じて、シュンボシオン（饗宴）—テアートロン（劇場）—デモクラティア（民主支配）という構図がはっきりと浮かび上がって来たのではないだろうか。「デモクラティア」とは「テアートロクラティア（観客支配制：theātrokratīā）」『法律』（701a3）にほかならない。

以上、第二巻にすでに仕組まれているこの論点を引き出し確認するために、長文の引用をたどった。

以下で、プラトンがここまで思い入れる〈ミメーシス〉の細部にたちいて分析しておこう。

私的劇場としての饗宴でも公的饗宴としての劇場でも、詩人あるいはパフォーマー（演者）は、あるいは韻律をつけて、あるいはさらに特定のリズムと特定の旋法（harmonia：たとえば、ドーリア調とかプリュギア調）に乗って、さまざまな人物になり代わる第一人称という語り口（lexis）を通じて、神やヒーローを演ずるのである。これが詩人の行う、ミメーシス（真似ること）の柱になっている。

ここで、〈第一人称という語り口〉という表現を一応用いたけれど、これはプラトンの言葉ではないし、また彼の正確な意図に的中しない。プラトンはこれを〈真似を通じて行われる叙述〉という言い方をしている。この語り方の問題は、『国家』そしてその詩人・劇詩の理解の生命線そのものであり、正確な扱いが必要であるので以下に長めの説明をはさみたい。

少し先の第3巻の6節の話を取ることになる。〈正しい国制〉の中の子供たちに語られるべき神話／作り話／物語（mythos）の〈内容〉が検討され、適切な内容が浄化されてのこされ不適切なものが排除される作業が行われる。ついで、こんどは内容を語る〈語り口（方）：lexis〉が同じように限定され浄化される。浄化（カタルシス：katharsis）の意味は悪い要素を除外追放して、理想の国家の内部を浄化することを意味している。この作業は、第7巻哲学者の教育論まで続く長い作業である。

「およそ物語作家や詩人たちによって（hypo mythologōn ē poiētōn）語られることのすべては過去・現在・未来の叙述（diēgēsis）なのではないかね」（392d2-3）から始まる数パラグラフがある。そしてここで、〈叙述〉には「単純な叙述（haplē diēgēsis）」と「真似を通じて行われる（dia mīmēseōs）叙述」と「その両方を用いた叙述」の3種類のものがあるとされる。それぞれに対応した例として、デュテランボス、悲（喜）劇、そして叙事詩（『イリアス』や『オデュッセイア』）があげられる。

重要なのは、単純な叙述と真似を通じた叙述にみられる差異である。この単純と訳されるギリシャ語は〈haplous〉であるが、これがプラトンにとっては重要な浄化作用を備えた機能用語であって、彼の存在論から繰り出される検閲規準となっている。意味は、〈単純〉

を核にして、〈単一、単純、単調、誠実、純粹〉等のニュアンス幅を従えている。

単純な叙述あるいは語る仕方（レクシス）というのは、たとえばホメロスが『イリアス』の最初の部分で行う叙述形式（歴史叙述なども含まれると思うが）のことであり、クリュセスやアガメムノンを固有名詞で対象化し、自分は作者としての正体を保ち続けてひとの行為や出来事のすべてを客観的に述べるような叙述の形式を言う。女神へ短い祈りのあと（第一歌1-7）に続く、以下の部分である。

「そもそも二人（王アガメムノンと勇将アキレウス：筆者補足）を争わしめたのは、いかなる神であったのか。これぞレトとゼウスの御子（アポロン）、神はアトレウスの子（アガメムノンのこと：筆者補足）が祭司クリュセスを辱めたことを憤り、陣中に悪疫を起し、兵士たちは次々に斃れていった。クリュセスは捕らわれの娘の身柄を引き取るべく、莫大な身の代を携え、手に持つ黄金の笏杖の尖には遠矢の神アポロンの聖なる標、羊の毛を結んで、船脚速き軍船の並ぶアカイア勢の陣営に現れ、アカイア軍の全員、わけても軍を統率するアトレウス家の二兄弟に嘆願するというには、」（『イリアス』11頁、岩波文庫版、松平千秋訳2004年）

以上が、その〈単純な叙述〉の箇所である。

プラトンはこれを「作者は自分自身の言葉で語っていて、われわれの注意をそらして語り手が自分以外の誰かであると考えさせようとは、まったく試みていない」（同393a6-7）という風に作者の正体のあり方として把握してしまう。単純な叙述形式とは、作者が登場人物の真似をしないで自分の正体を保つ形式だということである。

この単純な叙述で語っているかぎりのホメロスは、自分を純粹に自分として提示して、単一性を保って、演劇での語り口のように自己を多様多彩に（poikilōs）に変容することなく語りとおす。

〈単純な（haplous）〉の対抗語は〈多く〉を意味する〈polys=many〉である。そしてこの〈poly-：多・多様〉は、名詞、形容詞、動詞などに接頭してさまざまな複合語を作る。たとえば、ポリフォニー、ポリガミー（一夫多妻：複婚）、ポリネシア（多一島）などのように。プラトンは、この〈多〉を攻撃する。

絵は、さまざまな色を使って、多彩（poikilon：多彩、多様、多義的）に描くから当然槍玉の筆頭に上がる。また、音楽では、アポロンの楽器キタラと競って敗れたマルシュアス（ディオニュソスの従者サテュロス）の楽器アウロス（笛）は、〈最も多弦的（poly-chordotatos）〉といわれる。（3.399d）少数の弦しか張れないキタラは調性が単一であるのに対して、多くの調性に転調、変容、変身するからである。そのため、上記の「贅沢に膨れ上がった国」がさらに浄化（カタルシス）されて（diakathairō），正義の国にはリュラとキタラが残り、笛は追放されるのである。（3.399e4-5）③

さて、これに対し『イリアス』のそれ以後の叙述や悲（喜）劇の全部の叙述は、「あたかも自分がクリュセス

であるかのように語り、話しているのはホメロスではなく年老いた神官であるという風に、できるだけわれわれに思わせようと努めている」(同393a7-b2) という意味で、真似(ミメーシス)を通じた叙述だという。この〈まねを通じた(dia mimēseōs)〉という形容が先に説明した〈単純な〉という形容と対等な反対の位置にある。〈真似を通じて語る〉とは、ホメロスが自分を誠実に自分として維持しないで、多様に(単一性の裏切り)、人格を変えて(多重人格) 明らかな自分の存在を、自分の演じる多様な像へと霧散させることを意味する。これが詩人や劇場の役者の語り口調なのである。ここで、混合叙述といわれる『イリアス』冒頭を日本語訳で示し、次いでそれを単純叙述にソクラテスが直したものを引用し、その違いを実見しておこう。

(娘を戦利の身代に取られた神官クリュセスがあらわれて嘆願して言うには：筆者補記)

「アトレウス家の御兄弟ならびに脛当美々しきアカイア勢の方々よ、どうかあなた方が見事プリアオスの城を攻め落とし、恙なく故国にお帰りなされることを、オリュンポスに住まいます神々がお許し下さるよう。わたしの娘はしかし、どうかゼウスの御子、遠矢のアポロンの神威を憚って、身の代と引き換えに自由の身にしてやっていただきたい。」(ミメーシス①)

この時アカイア勢の全員は口を揃え、祭司に敬意を表して、見事な身の代を受けるがよいと叫んだが、ひとりアトレウスの子アガメムノンにはこの申し出が気に入らず、手荒く祭司を追い返し、乱暴な言葉を浴びせていうには、(単純叙述①)

「老いぼれよ、そのままここでうろろうするにせよ、また出直してくるにせよ、この洞なす船の傍らで、わしに姿を見せてはならぬぞ。気の毒だが笏杖も神の標もお前には何の役にも立たぬであろう。娘を返すつもりはない。故郷を遠くアルゴスなるわが屋敷で機を織り、わしの夜伽をつとめながら老いを迎えるまではな。さあ、さっさと立ち去れ、無事に家へ帰りたくば、わしを怒らすなよ。」(ミメーシス②)

こういって老人は脅えて、いわれるままに従った。浪騒ぐ浜の渚を黙々として歩んで行ったが、やがて人気のない辺りにたどりつくと、髪美しいレトが産んだアポロンに心を籠めて祈っていうには、(単純叙述③)

「お聞き下さい、^{しろがね}銀の弓持たす君、クリュセならびに聖地キラの守り神、さらにはテネドスを猛き力に統べ給うスミンテウスよ、かつてわたくしがあなたのために御心に叶う社を築きまいらせ、また牛、山羊の肥えた腿を焼いてお供えしましたことをお忘れなくば、このわたくしの望みを叶えて下さいませ。どうかあなたの弓矢によってダナオイ勢に、わたくしの流した涙の償いを払わせてやって下さいませ。」(ミメーシス④) (『イリアス』同、11-13頁)

見られるように、『イリアス』第1歌、冒頭のアガメ

ムノンとアキレウスの仲たがいの原因を語りだす部分である。

〈単純叙述①②〉のところでは、「作者は自分の言葉で語っていて、われわれの注意をそらして語り手が自分以外の誰かであると考えさせようとは、まったく試みていない。ところが、〈ミメーシス①②④〉は、「あたかも自分がクリュセスであるかのように語り、話しているホメロスではなく年老いた神官であるというふうに、できるだけわれわれに思わせようと努めている。だから、叙事詩『イリアス』は両方の語り口を用いた混合叙述だということになる。(393a-b)

「けれども、自分があたかも誰か別人であるかのようにして、あるせりふを語る場合には、作者は自分の話し方を、これからその人が語ると彼が告げたそれぞれの人物に、できるだけ似せようとしているのだと、われわれは言うべきではなからうか?」「しかるに、声においてにせよ、姿かたちにおいてにせよ、自分を他の人に似せるということは、自分が似ようとしている相手の人を、真似るということにほかならないだろうね?」(393c)

なかなか独自の発想ではなからうか。しかし、このいわゆる学問術語に頼らないナイーブな表現は、逆に上に見たように叙述や演劇、そして読書の経験をとらえかえしてみる気にさせるだけの力がある。次に、ソクラテスが〈真似を通じての叙述①②④〉を、自分で単純叙述に書き換えて見せる。

...かりにもしその後のところも、クリュセスになりきったようにして語るのではなく、依然ホメロスとして語ったとしたならば、その語り方は〈真似〉ではなく、単純な叙述となっただろうことが、君にもわかるはずだ。それは大体のところ、次のようなものとなるだろう。ただし、韻はふまないでやる。ほくは詩人ではないからね。

『神官はやって来て、彼らアカイア勢の人々には、トロイアを攻略のうえその身は無事帰国することを神々が許したもうように、だが娘のことは、彼らが償い代を受け取り、神(アポロン)を畏れて、どうか釈放して自分に返してくれるようにと祈った。(イタリック部分、上記〈ミメーシス①〉の単純叙述：筆者補足)

神官がこのように言うと、他の人々は敬意を表してそのことを承知したが、アガメムノンは怒って、即刻立ち去って二度と来ないように命じた—そうしないと、笏杖も、神の標の毛総も、彼の身の護りとはならぬようになるだろうからと。そして彼の娘は、釈放されるより前に、アルゴスの地で自分とともに年老いるだろうと言い、彼が無事に家へ帰りたと思うなら、ここを立ち去って自分を怒らせないようにせよと命じた。(イタリック部分、上記〈ミメーシス②〉の単純叙述)

老人はこれを聞いて恐れをなし、黙ってそこを立ち去ったが、陣営からはなれると、いろいろと熱心

にアポロンに祈った、この神のさまぎまの呼び名を呼びながら、そして、もし自分がこれまでに神殿を建てたり犠牲を捧げたりして贈ったもので、何かお気に召すものがあつたとすれば、それを思い出して報いを給わんことを願ひながら——。こうして彼は、神がそれらのものを嘉したまいて、この神の矢によってアカイア勢たちが彼の涙の償いをするようになるようにと、祈ったのであつた』(イタリック部分、上記〈ミメシス①〉の単純叙述：筆者補足)

——こんなふうにして、君、〈真似〉なしの単純な叙述はなされるのだよ」とぼくは言った。(393d4-394a7)

単純叙述は、叙述の基点がホメロスにしっかりと固定される。ホメロスが座標軸となることによって、他者は他者として区別され一体化というものが起こらない。しかし、わくわくしないのはなぜだろうか。他者へと自分の境界を越境することの〈こころの躍動〉が欠落しているからである。

しかし〈ミメシス〉のほうはどうだろうか。ホメロスはどこにもいないではないか。真似の語り口を通じてクリュセスやアガメムノンに変身しているからである。そしてこれを観客として観る我々も、そこにはホメロスやラプソードではなく、クリュセスが訴えアガメムノンが怒るのを観るだけである。さらに、いつの間にかわれわれは、ホメロスや吟唱詩人のこの語り口をつうじて自分自身がクリュセスやアガメムノンになるではないか。

プラトンが、なにを切り出そうとしているかがよくわかる。

劇を観たり映画やテレビドラマを観ることがあまりに自明化している現代のわれわれにとっては意表を突く指摘である。叙述ということをあらためて考え直してみる気にさせる。ホメロスは第一人称をそのつど用い、真似という叙述形式で語ることを通じて、クリュセスやアガメムノンに変身する、あるいはそのものになっている。「私」という自称詞の奇妙さにプラトンは気づいているのだ。

「私」ということばは、固有名詞とちがって、すべての人がその都度自分を提示する言語形式である。私は、自分でもあり彼女であり彼でもあるし、誰でもある。すべての人に乱反射するのだ。こうして、詩人、小説家、役者は本当の自分をすり抜けてあらゆる人に変身することができるのである。

この点はホメロスに関する議論をはなれても納得できることのおもえる。一般に役者に関しても言えることであるが、小説家やドラマ作家の創作叙述過程も奇妙なものだとおもう。書く私と、登場人物の臨界がはつきりとしなくなる時間に入り込むはずである。登場人物そのものでもないのに登場人物のすべてにわたって、彼であり彼女であるべきひとを、ホメロスならずとも書き手は一人称をとおして表現するのである。この叙述の形式は、叙述をすすめるうちに不思議な関係を叙述する者に強いてくるであろう。一人称をとおして書くことによって、書き手が登場人物の背後に回ることができない。書き手の私は、語り行為しようとする、登場人物の私

を通じて語り行為する以外に、書きようがないのである。

それは演ずる役者と役者が演じる他者との境界が取り去られてしまう、役者の経験と同種のものであるに違いない。自分が叙述している(語っている)のか、主人公が私をとおして叙述している(私をとおして語っている)のか分からないところまで行ってしまうのではないか。歴史家あるいは新聞が用いる報告文ならば、書き手は自分の叙述内容の外部に立ち、その叙述を外側から支配するだろう(単純な叙述)。しかし語る側も聴く側も平静で自己を保つだけで浮遊することがない。要するに楽しくないのであり、つまらないともいえる。

しかしこの快樂は危険な快樂である。自分が自分でなくなる快樂なのだから。プラトンは真似することの、この魅力と危険から目が離せないのである④。

初期の対話編『イオン』では、プラトンはこのような事態を、ムウサの女神の力による「神気を吹き込まれた(en-theōn)」「神に所有された(katekomenōn)」状態として大胆に語っていた。そこでは、ホメロスもホメロス語りの吟唱詩人(ラプソード)のイオンともども、さらに観客までもが、詩人/役者が身振りしながら演じ語る主人公を観ることを通じて、演じられている者を演じることになるというのだ。ホメロス語りの吟唱詩人(ラプソード)であるイオンは、「私が、なにかあわれをそそることがらを物語るようなときは、わたしの目は涙でいっぱいになるのです。またわたしが、怖ろしいことやぞっとすることを物語るようなときは、恐怖のために髪は逆立ち、心臓は動悸するのです」とソクラテスに吐露する。(535c4-8)ソクラテスはこれを受けて、自分がそのような経験を実際しているのもものないのに〈嘆きの声〉をあげたり、〈恐怖に駆られる〉などとは正気であるとはいえないではないかという。この話が、さらに〈観客(theatēs)〉にも及んで「ところで君たちが、たいていの観客にも、そういう同じ効果を及ぼしていることを、君は知っているかね」とソクラテス。イオンは実によく知っていると認めて答えて言う。「といたしますのも、いつだってわたしは、演台のうえから、彼らが嘆き悲しんだり、こわそうな目つきをしたり、あるいは語られたことに感動したりしている姿を、見ているのですから」。

これは、観客が演じられる人物〈について〉気の毒に思ったり感動するといっているのではないことははっきりしている。ムウサの女神が最初に語りだし、詩人ホメロスは女神に乗り移られて、女神の語り演ずる人物を演じさせられ、そのホメロスの語りを通じてイオンは女神の媒体になりきり、最後に観客はイオンの語りと演技を観ることをつうじて女神の語りの媒体となり語られる人物そのものを演じてしまう。ホメロスやイオンの技術や知の働きではなく、女神という磁石(マグネシア)に同化されて見事に媒体になりきっているだけではないのか。

そういえば、確かに『イリアス』でも『オデュッセイア』でも、その冒頭は、詩人(ホメロス?)が「ムーサよ、私にかの男の物語をして下され」「怒りを歌え、女神よ……を歌い給えよ」とあって、そのあと誰が語り歌っているのか、女神なのか詩人なのか分からないのである。これは、女神が詩人を通して自分を語っている

のか、一応詩人からの女神への儀礼的祈りの部分なのか。この部分と以後の語り手は違うのか同一なのかがよくわからないのである。この点については、筆者はずっと前から疑問であった。識者に尋ねてみなくてはわからないが、もし前者であれば、ソクラテスが言っていることは中っていることとなる。ホメロスもイオンも観客も女神に取りつかれて女神の歌う詩を歌わされているのだ。ただししくは、ムウサの女神がホメロス、イオン、観客をつうじて歌い踊り演ずるのだ。

さらに一般化してみよう。このような、ミメーシス現象は、第一人称で書かれた小説やドラマと、その読者や観客の関係にも確実に介入してくる。我々は登場人物が第一人称で語る時、講演や講義を聴くようにはその話の外部に身をおくことができない。一体化すると一挙に言ってしまってもいいのだが、それよりも手前で、どこか観ること演じることの境界が曖昧になっていく臨界・中間に浮遊するのではなからうか。

現実とはちがって、ドラマや小説の劇場的空間、読書空間といってもよいのだが、これは不思議な空間であって、この中に浸る時、第一人称で語り出す演者や主人公を、われわれは対話の相手としては把握しない。一人称で語りだす登場人物は誰なのであろうか。小説や悲劇の登場人物の纏う一人称は、読みそして観るわたしの一人称にいつの間にかすりかわってしまう可能性を強く宿している。気がつけば、私はいつのまにか登場人物の一人称を生きてしまっていたりする。この自分自身と憑依と変身の遊動空間にあることによって、ひとは小説やドラマを読み観ることにおいて自分を消去してしまうのだ。微妙すぎることを言い出しているのかもしれない。

しかし確かなことは、この世界にひたる時は、観客や読者は現実の自己をしっかりと保ち、そこで演じ語られることを常に対象として距離をとってはいないことである。そのとき彼らは、演者や主人公について考え、評価するのではない。アダム・スミスのいうような、立場交換をして相手の感情・言動・行為を評定しているのでもない。核心は、やはり観て読む私が、一人称の遣い手と自分との境界を素通りに行き来することにあるように思える。

プラトンの初期対話篇とされる『イオン』の段階では、捉えられた事態は、〈神がかり、神のうちにある(en-theos)〉という原初的な把握のうちにあって、まだ〈ミメーシス〉という名はもたない。それが『国家』で洗練、存在論的に彫琢されて、〈mīmēsis〉という語に結集して形を得たのだと筆者は解釈している。

以上が、一人称で語る叙述＝真似を通じて行われる叙述〈ミメーシス〉に関する本質に立ち入ったコメントである。

しかし、ミメーシスが無条件に否定されているのではない。近親相姦、クロノスやゼウスの下世話な作り話、裏切りや、貢物を受け取る神々、悪を行い、いとも簡単に化身する神々を面白がってミメーシスによって描いているホメロスやヘシオドス、そして悲劇などを浄化し国外追放するのである。また守護者にふさわしくない、英雄たち、泣き叫び、また近親相姦、子殺し親殺しなどの下世話の欲望や不法な欲望を喜ばすだけの神話や悲劇を

否定し浄化するだけなのである。正しいミメーシスについては、プラトン研究の重要なテーマなのであるが、今は追わない。

さて、長い迂回をしてしまったが、ムシケーにかかわる人物の入国が劇場を指示しており、この運営と鑑賞がアテネ民主制の公的慣習に繋がる、という指摘のところから再出発したい。

第2巻の先ほどのテーマ、寝椅子とテーブル、真似師としての劇関係者、饗宴と劇場の繋がり議論は、第17節においてさらに、建設すべき正しい国の守護者教育の話へ受け継がれていく。ここでも同じ理由づけが繰り返される。教育の仕方のモデルの選択に当たって、ムシケー(mousikē:〈音楽・文芸〉と訳される)と体育(gymnastikē)が、再び「伝統・慣習制度」であるがゆえに適切とされ、先ずは〈ムシケー〉による教育が俎上にあがる。

しかしこのムシケーは、さきに検討した贅沢国家の招請びとのなかの主賓の仕事そのものであった。(上記の引用文の*の箇所を参照)真似を仕事にするひとは2種類あり、一方は画家、他方が「音楽文芸にかかわる者(hoi peri mousikēn)」として詩人とその系列の人たちが掲がっていた。〈ムシケー〉という語が現代の〈ミュージック〉という現代語の起源であることはその響きからもわかる。詩人たちといわれているのにそれがなぜ音楽・文芸にかかわるのかという疑問が生じるのは当然であろう。実は〈真似を通じて語る詩人とは〉自分の語る詩の台詞に、まず韻律やリズムをつけて語ったし、竖琴や笛の伴奏で歌い語ったという事情によるのである。そして、音楽も、さまざまな感情をメロディー、旋律やリズムそして調性を通じてひとの感情やエートスを表す。現代風にいえば、vivace, animato, brillante, legato etc など歌についている表情記号がそれをあらわしている。

〈An die Musik〉についていた〈mäBig〉は高校時代にはドイツ語がわからなかったから意に介さなかったが、いまではほんとうに、少なくとも私にとってはまさに速度の問題ではなく〈mäBig〉でなくてはならない。〈mä-Big〉は速度記号であり、ラテン語系〈moderato〉のドイツ語訳であって、この語は中速を意味する。それはなにを基準とする中速なのかといえば、飛行機やチャーターではなく人間である。しかも〈moderato〉は本来中庸を意味し、極端に走らないこと、節制のあるというエートスのことである。このエートスは古代ギリシャで説かれていた節制(sōphrosynē)にまで淵源する。〈mäBig〉が速度を表すとしても、それは人間の気持ちやエートスを基準にして語られるのである。客観的リズムが決められても、それを程よいと感じるのは人間、あるいは個人なのであって計量や計測の側が決定権を持つわけではない。少なくとも、ギリシャ人は音楽に関して、このような考え方をしていることは確かである。

古代ギリシャの詩人たちは常に音楽と一体であるがゆえに、彼らはムシケーに携わる者といわれるのである。

これが、今度は、子供の教育手段として用いられることになる議論に発展していく。

だから、物語、作り話としての韻律つきの詩(韻律つきですでに歌でもある。日本の和歌も、西洋音楽の見地

からすると歌とは言いがたいかもしれないが、和歌であり歌うというのである。)を含んで〈ムシケー〉とは現在の音楽よりは広い構成を持たされている。

〈ムシケー〉とは楽器が奏でるさまざまな調性・旋法のベース上で、歌い手としての演者がメロディーつきの詩・物語を歌うことの総体をさしている。だから(とくに抒情詩人が)歌う「歌(melos)というものは三つの要素、すなわち言葉(歌詞:logos)と、調べ(音階:harmonia)、リズム(拍子:rythmos)とから、成り立っている」と説明される(398d1-2)。ハルモニアとは、和音ではなく歌をうたうための複数弦の音の一定の音階、調性のことをいっているようだ。このような構成のため〈ムシケー〉の日本語訳は、〈音楽・文芸〉というふうに音楽部分(harmonia/rythmos)と物語(mythos·logos)部分との合成として語るほかない事情となっている。

ところで、この〈ムシケー〉による教育(paideia)を採択するさいの理由は、第17節冒頭の

「長い年月によってすでに発見されている教育のあり方よりも、さらにすぐれたものを発見するのは、むずかしいというべきだろうか?そういう教育のあり方としては、身体のためには体育(gymnastikē)が、魂のためには音楽・文芸(mousikē)があるはずだが」(376e1-3)

というのであった。これも伝統的慣行に従って提案されているのである。この教育手段とは、民主制が長期にわたって採用してきた〈ムシケー〉という教育制度であり、その本質は上に示したホメロスをはじめとする真似師集団の手法、〈ミメシス〉そのものなのである。〈音楽文芸にかかわる者(hoi peri mousikēn)〉といわれていた贅沢国家の主賓たちの仕事と同じなのである。

ここで、シュンボシオン—劇場—民主制の連携は、その子供の教育にまで浸透していく。ミメシスがアテネ民主制の国とひとの体制・エートスを隈なく貫いていることがしめされるのである。

確かに、第2巻という国の起源論のごく初期の段階で、〈ギリシャの教育者ホメロス(tēn Hellada pepaideuken 10. 606e)〉〈悲劇と悲劇の指導者ホメロス(598d9)〉と民主制と民主的人間の共犯関係はそれとして、まだテーマにはならない。当然である、それはプラトンが巻を重ねて引き出したい帰結の一つなのだから。

ひとと国の体制の悪徳形態である最後の2形態を論じる第8巻にいたって、この論点がテーマとなる。悲劇作家というものは諸国を「めぐり歩いては、群集を集め、美しく、大きな、説得力のある声をやとって、それらの国のありかたを僭主支配制や民主制のほうへ引き寄せる」といわれ「とりわけ僭主たちによって、二番目には民主国家によって」「報酬を受け取り、尊敬を払われる」(8.568c-d)という議論を通じて、その共犯関係とその罪状が言い渡されるのである。

しかし、その事情はまだわからないが、ここまでの『国家』の構成を把握したテキスト眼で、〈寝椅子とテーブル〉、〈ミーメータイ達〉そして〈ムシケー〉の議論を

たどってゆけば、ひとと国の体制の検討に着手しようとする第2巻が、シュンボシオン—劇場—ムシケーの仕事—劇場—デモクラティア—教育、というレールの上を動いていることが見えてきているのである。この論点をテキストの文脈から確実に掘り越しておくために、冗長ともおもえる上の作業をしたのである。

そのすべての項を貫いている精神はミメシス(真似)であった。民主制のアクロポリス・首座は、理知を欠いた単なるミメシス欲望、〈不必要な欲望〉によって占拠されており、logosはその欲望に仕えるのみである。この国とひとびとの性格は真似達者というエートスを本質としているのである。アテネのポリテアとエートスは、世間で一応の評判を勝ち得ている理性性ではなく、実はlogosから遠ざかること3番目の欲望、その欲望の中でも節制の支配下にある「必要な欲望」から遠ざかること2番目の「不必要な欲望」と遠ざかること3番目の「不法な欲望」という悪徳習性である。その悪徳の核心が、〈盲目のミメシス〉、〈見境のない模倣欲望〉なのである。

このような文脈で語りだされた、プラトンの「ミメシス」論は、アリストテレスを筆頭にして後世の哲学はもちろん、ヨーロッパの文学理論に多大な影響を与えてきた。

プラトン／アリストテレスのミメシス概念に触発されて、文学の叙述形式にかんしてアウエルバッハは『ミメシス』を著したのであるし、第10巻でミメシスの権化として語られる〈鏡(katoptron) 596d9)〉をその著書の題の一つの項に立てて、エイブラムズは『鏡とランプ』(特にその第2章:〈模倣と鏡〉参照)を書いた。そして、アイリス・マードックはプラトンの知性を理解しその情熱に共感を寄せつつ『火と太陽—なぜプラトンは芸術家を追放したのか』を著しプラトンに抗して詩人を擁護した⑤。

アリストテレスの『詩学』そして、近代ではヘーゲルやヘルダーリンの『オイディプス』、『アンティゴネ』論からのフラッシュ・バックもあるのであろうが、近現代での悲劇に関する芸術・倫理的評価も手伝って、誰も悲劇がアテネ大衆の劇場エンターテインメントなどと考えることができなかつたのであろう。

芸術や文学そして詩人に関する理論としては、それぞれ大変な労作なのであるが、プラトン自身が『イオン』や『国家』でかたる、詩人や劇詩がいわゆる文字を土台にして理解された文学、詩や小説ではなく、文字を前提としない、声と所作のパフォーマンスを通じたエンターテインメントでしかない把握しているとするならばどうであろう。家で一人で椅子にすわって、あるいは学校のテキストとして読む岩波文庫にも入っている文学の古典。そのような古典文学のひとつ、あるいは勉強のテキストを澄まして読むのが常態となっている『オイディプス王』という文学書などは当時は存在しない。この『オイディプス王』が、近親相姦や親殺し、捨て子、目を潰す、そして大仰に自分の運命を呪い泣き叫び、〈ai ai, peu peu, iō iō, popoi, ō moi〉などと苦痛や苦しみの真似語を叫び散らかして悲しんだり怒ったりする煽情劇、そのようなエンターテインメントとしての一環としての

『オイディプス王』でしかないとしたらどうだろう。われわれは、何か大きな肩すかしをくらい、幻滅というものを体験することになるだろう。しかし、プラトンの『国家』は、直接の言及はないこのソフォクレスの『オイディプス王』を含めアイスキュロス、エウリピデス、アリストファネス、そしてヘシオドス、ホメロスの物語を一貫してそのようなものとして捕らえている。あるいはそのようなものとして一括してしまおうとする強い意志に貫かれているテキストであることは否みようがない。彼らは、アテネ民主制のエートス教場、ディオニュソス劇場、饗宴という小劇場、そして子供の劇場としての学校、すべてを支配するギリシャの教師たちなのだから。

このような把握は、特別なものではなく今では基本的な解釈として前提となってしまう感がある。本論が参照し評価している、バーニェット論文とリア論文、そしてバーニェットが参照している、ジュリア・アナス⑥とアレクサンダー・ネハマス⑦の論文もそうである。彼らは、プラトンが分析したギリシャ民主制の中で公演されたドラマの効果を、現代のテレビドラマや宣伝、ポップミュージックや街に張られたスードポスターに喩えてはばからない。

中でもこのような立場を可能にする研究に先鞭をつけたのは、エリック・A・ハヴロック (Eric A. Havelock) であろう。1963年に出版された彼の『プラトン序説』は、メディア論的観点からの研究として、画期的で意義ぶかいものとして定評を得ている⑧。上記の研究者もそのほとんどが、先駆的な研究としてこの本を推挙している。文字文学の延長線上で、あるいは深い意味を持つ口承文学の基礎概念としての〈ミメーシス〉が、文字以前の口承エートス、しかも理知を欠く一体化という盲目のエンターテインメントの原理として徹底的に論じられたのだから、同書は読者にショックを与え、あるいは眼を洗われる想いをさせたに違いない。

『プラトン序説』から一節を引いておこう。

「現代の学生がギリシャの学生よりも怠惰なわけではない。現代の学生はただ、耳のかわりに眼を使って読書をし、書物から学ぶことにその勢力を注ぎ込みさえすればよいのである。これにたいして、ギリシャの学生は、ホメロスや詩人達の詩を記憶するのに必要な心的資源を、また、必要な教育効果をあげられるような心的資源を動因しなければならなかった。役者がおのれのせりふと一体化するように、詩の朗読と一体化することが、それをなしうる唯一の方法であった。ギリシャ人はアキレウスの状況にわが身をおきかえ、彼の悲しみや怒りと一体化した。彼ら自身がアキレウスになり、彼らが傾聴する朗読者もまたそうした。彼らはアキレウスが語ったことを三十年たっても機械的に引用することができた。ただし詩を記憶するこの並外れた能力は、客観性の完全な喪失を犠牲にしてしか得られなかった。実のところ、プラトンの標的はこうした教育方法と、生活様式全体にあったのである。」⑨

しかし、本論は、このテーマを追求することはしない

で置く。長い論述をとおして、たどりついた、シュンボシオン—シアター—ムシケー人—アテネ・デモクラティアムシケー教育の接続先がまだ残っているからである。

それは、〈夢〉という劇場のことである。夢も、観ている私と夢見られる私の位相の区別ができない極端な〈ミメーシス〉である。今私が生きている現在が夢でないことを証明してみること、というのは古くからの哲学問答のテーマであった。現在のわれわれでも困惑する不思議な問いである。いま目覚めるかもしれないのである。夢が破断するときに、いつも私たちは困惑する。これは今までの劇場のなかで、一番謎めいた劇場でありミメーシスであるかもしれない。

第三章 プレオネクシア

理知に従う王 (basileus) は、僭主 (tyrannos) と違って隷属を持たず、気概的部分にしても欲望的部分にしても隷属を強いるのではなく説得する。プラトンの語る僭主とは、民を暴力的に隷属として支配する、オリエント風の暴君 (despotēs) の意味に使われている。

『国家』は、ボレマルコスの父ケファロスとソクラテスの老年に関する穏やかな対話で始まる(第1巻, 3節)。しかし、その話の内容は穏やかならぬ、〈アフロディテのこと (t'aphrodisia)〉、いわゆるセックスの話になる。ケファロスは、年老いたソフォクレスに逢ったことがあるという。その年であれば「愛欲の楽しみ (アフロディテのこと (t'aphrodisia)) のほうは？」とその折に誰かが不躰にも尋ねたときのソフォクレスの答えをソクラテスに話して聞かすのである。

ソポクレスは答えた。

「よしたまえ、君。私はそれから逃れ去ったことを、無上の喜びとしているのだ。たとえてみれば、狂暴で猛々しいひとりの暴君 (despotēs) の手から、やっと逃れおさせたようなもの」

私はそのとき、このソポクレスの答えを名言だと思ったが、いまでもそう思う気持ちに変わりはない。まったくのところ、老年になると、その種の情念から解放されて、平和と自由がたっぷり与えられることになるからね。さまざまな欲望 (epithumiai) が緊張をやめて、ひとたびその力をゆるめたときに起こるのは、まさしくソポクレスが言ったとおり、非常に数多くの気違いじみた暴君達の手から (despotōn), すっかり解放されることにほかならない。(329c-d) (イタリックによる強調は、筆者による)

それにしても、なぜソフォクレスと性愛の話が『国家』の論述のはじめに登場するのであろう。

プラトンは、巧妙である。ソフォクレス、悲劇、快と欲望、僭主/暴君 (tyrannos/despotēs) など、『国家』の影の主役たちの連繋が何気なく語りだされている。はじめて、読むときはこれが仕掛けであることには気がつかないほどさりげないのである。

初期対話編の『ゴルギアス』でも、僭主がテーマになっていた。そのときは、押しの強い『国家』のトラシマ

コスが相手ではなく、まだ議論も押し出しも脆弱なポロスという青年がソクラテスの相手をしていて、彼の先生ゴルギアスは弁論術の大家である。ポロスはこの技術を僭主のような力を持つものとして、弁論術の側から哲学者ソクラテスを論駁しようとする。その僭主の偉大な力とは、こういうものであると語っていた。

ソクラテス それならば、弁論家たちは、その国の人たちの中では、一番力がないようにぼくには思われる。

ポロス なんですって？彼らは、ちょうど僭主たち (*tyrannoi*) がするように、誰であろうと、死刑にしたいと望む (*boulōntai*) 人を死刑にするし、また。これと思う (*dokē autois*) 人の財産を没収したり、国家から追放したりするのではないですか。『ゴルギアス』466b11-c2) (訳は、加来彰俊訳の岩波文庫版を用いる。文脈の都合上、訳を変更している。筆者補足)

『ゴルギアス』では、「望む」と「思う」の違いを利用して、ソクラテスはポロスをやり込めるのであるが、『国家』はこの違いを用いない。「望む (*boulōmai*)」一語で、トラシマコスの不正義の〈幸福〉を〈惨め〉にひっくり返してみせる。

ここ『ゴルギアス』で語られている〈とにかく何でも望むことができる〉能力とは、『国家』に登場するトラシマコスお気に入りの〈不正義〉の力、〈僭主〉の力と同じもの、また同趣旨のものである。

『国家』第2巻3節では、グラウコンがトラシマコスを代弁して、ひとつの仮想実験を提案する。いわゆるギュゲスの指輪の伝説をもちだす。ギュゲスが偶然見つけた指輪は、はめた指輪の玉受けを内側に向けると姿が見えなくなり、戻すと見えるようになるという。このような指輪を二つ用意して、正しい人と不正な人にそれぞれ与えてみれば、結局同じことをするのが判明すると、グラウコンは語る。

さて、かりにこのような指輪が二つあったとして、その一つを正しい人が、他の一つを不正な人が、はめるとしてみましょ。それでもなお正義のうちにとどまって、あくまで他人のものに手をつけずに控えているほど、鋼鉄のように志操堅固な者など、ひとりもいまいと思われましょ。市場から何でも好きなものを (*ho ti bouloito*)、何をおそれることもなく取ってくることもできるし、家に入りこんで、誰とでも好きな者と (*hotō bouloito*) 交わることもできるし、これと思う人々 (*housinas bouloito*) を殺したり、縛めから解放したりすることもできるし、その他何ごとにつけても、人間たちのなかで神さまのように (*isothēon*) 振舞えるというのに！— こういう行為にかけては、正しい人のすることは、不正な人のすることと何ら異なるところがなく、両者とも同じ事柄へ赴くことでしょ。(360b-c) (イタリックによる強調は筆者による。)

日本語訳にははっきりとは反映されていないが、イタリックのところでも示した箇所は、〈望む (*boulōmai*)〉の動詞の、「思いつくとしたらたならなんでも」という〈不定の可能性〉を示す希求法が意識的に使われている。

ここに挙げられている、それぞれの不正行為は〈なんでも望むことが実際にできる自由な能力 (*exousia poiein ho ti an boulētai*)〉(359c1-2)の具体的発現の例である。僭主はもちろん、ホメロスやヘシオドスの神々、そして悲劇のヒーロー達のいつもの不正な愚行が取り上げられている。この〈なんでも望むことをすることができる自由/能力: (*exousia poiein ho ti an boulētai*)〉(エクス+ウーシア: *ex-ousia* < *ex-eimi*) が、直ちに〈プレオネクシア (*pleonexia*)〉 (= プレオン+ヘクシア) という一語で言い換えられている (359c5)。トラシマコスが理想とする僭主の能力をプレオネクシア (*pleon+hexia* < *hektēs*) の複合名詞一語で直示できるようにしたのである。これは文字どおりには〈より多く (*pleon*) への一享楽衝動/性向 (*hexis*)〉と訳せよう。岩波版では、このプレオネクシアを「欲心 (分をおかすこと)」と訳している。

イギリスのギリシャ語辞典の傾向は、一般に語義を詮索しない傾向がある。この語も、〈欲深いこと (*greedy*)〉など、熟した意味をあげて原義を記載しない。その点ドイツのギリシャ語辞典は字義のどおりの訳を載せる。〈*pleon+hexis* (*echein*)〉という造語の構造がはっきりと分かるような仕方で辞書づくりをしている。学風の違いなのであろうか。したがって、〈*das mehr-haben*: より多く—もつこと〉 〈*das mehr-haben-wollen*: より多く—もつ—欲求〉という原義がそのまま、プレオネクシアの訳語として載っている①。

この語は、あらゆる制限が外れた〈欲望 (*epithumia*)〉の本質を、「とにかく思いつくままさらにさらにと無限に駆り立てられていく享受性向」のこととわざわざプラトンが再定義したものであって、単に欲望を言いかえたわけではない。

『国家』の新しい訳を出しているリーヴ (C.D.C. Reeve) という人がいる。彼の『哲学—王たち』は、この点をすでに指摘していて、プレオネクシアを『国家』論の基礎概念として援用しているが、議論もシャープで、発想が独自で興味深い②。

上の言葉の置き換えの問題は、単なる言い換えではないことを指摘したが、このことは本論の論点にとっても非常に重要なポイントである。〈何でも好き勝手に望むことができる〉という積極的能力が、〈多—欲求性向〉という性癖、習慣という言い方にずらされているところに注意が必要だ。

制限なしの欲望を無条件に追求する能力をもつのは、僭主である、というトラシマコスの主張が議論の始まりであった。僭主のそのような欲望能力を、プレオネクシアとプラトンはここで言い直した。この能力は、プラトンからすると病理であり悪徳でしかない。命名するということはそのことを通じて命名する以上のことを行う。命名をとおして、命名されるものの価値を塗り替えてしまう。プレオネクシアを軸にして、幸福と惨めの価値を逆転させる可能性が開けるのである。プラトンは

そこを狙っている。

本論はプレオネクシアを、〈さらにさらにと無限に突き進む享楽性向〉、無際限な駆り立てという病理として解する。

欲望は理知と気概とことなつて多層からなりたつていた。そのため、心と国の体制も、3体制ではなく5体制になることは第2章で述べた。最初の、理知的君主制以外は、すべて不純であり、すでに何らかの転落の影を宿していた。第3体制以下の3体制が欲望体制である。その転落の論理は、みな同じ構造をしている。理知性と欲望性との引っ張り合いによる均衡と転落の論理である。

正義の体制は完璧なはずなのに何故転落するのか。それはホメロス流に、ムッサの口をかりて語られる。それは世代交代にあるという。純粋に金と銀の自然素質を与えられていた第一世代の知恵をもってしても、よい出生と悪い出生を支配することはできないというのがその答えである。そして、銅と鉄が混じった種族が生まれることとなり、この種族と金と銀の種族との内乱が始まる。

「争いが起ると二つの種族がそれぞれ別の方向へ国を引っばろうとした。すなわち、鉄と銅の種族は金儲けと、土地や家や金や銀の所有のほうへと引っばり、他方、金と銀の種族は、生まれつき貧しくはなく魂において富んでいるから、徳と昔からの制度のほうへ導こうとした。こうして互いにはげしく争い対抗し合っているうちに、やがて彼らは妥協して」(547b-c)

中間に均衡し一応落ち着いた国制が名誉支配制であるという。このように、名誉支配制は、金と銀の種族(理知)と銅と鉄の種族(金銭や利得欲望)との争いの均衡として、妥協の産物として導かれている。いいかえれば名誉支配制も、二つの体制契機(君主支配制の契機と寡頭制の契機)の相互牽引により絶えず均衡が脅かされており、家族や取り巻きや世代間との闘争にまきこまれる運命にある。国制はさらに、同じ論理で、寡頭制、民主制、僭主制へと堕ちていくのである。

この転落は、出生を通しての名誉支配制への退行と同じく、出生とその結果もたらされる世代間のエートスのずれと争いを中心に巡る。もともと、生成した体制や世代が均衡を実現して成り立っていても、その体制と世代自身が自分を切り崩そうとする次の体制と世代との力の均衡でしかないのだから、年を重ねればエートス・体制が崩れるのは必然の論理でしかない。

この転落の論理は、出生の論理である。出生ということから必ず生ずる第一世代のエートスと第二世代のエートスの世代交代の論理である。いいかえれば、理知、気概、欲望という3種族が出生と世代を媒介にして組み変わっていく、文化と教育(子供の躰といつてもいい)のずれと転落の物語にほかならない。ギリシャ語は教育と同じく、文化も〈パイデア〉とよぶ。

別に迂遠なことをいっているわけではない。第一世代が体現していた理念のエートスが、世代交代するたびに軟弱になり希薄になってしまうこと。父親の世代で、当然のことであった節制の粋が、豊かになると自分でもゆ

るみ、ましてや子供の世代には苦痛でしかなくなる。あるいは、堅実な市民の実業家から世代が下るに連れて、繊細な芸術的感受性のエートスに退廃して行くことを描いた、トーマス・マンの『ブッデンブローグ家の人々』という小説。筋立てはまったく違うけれど、この種の事態に、アテネの民主制が陥っていることをプラトンは憂慮し、告発しているだけなのだ。

寡頭制は第一番目の欲望体制である。

上に見たように、名誉支配制自身のうちにも、寡頭制(欲望・金銭・利得)がその下降要因として働いていた。次世代はこの部分を肥大させて更なる下降を用意する。

寡頭制の国は、少数の金持ちと多数の貧乏人から成立していて互いに策謀を通じて闘争状態にあるといわれている。少数の金持ちが支配するから寡頭制なのである。

この寡頭制から欲望の国にわれわれは入ることとなる。この寡頭制においては人も国も、名誉支配制から引きついで節制のエートスを保っている。必要な欲望だけを満たすことを頑なに守り、不必要な欲望を排除して、ひたすら貨幣を蓄積するのである。しかし、金銭を目標にした頑な節制いわゆる吝嗇は、当然自分の外部の不節制、消費欲望の解放を条件にして成り立っている。自分のところに金銭を積み上げることは、他者の節制のガードをゆるめ消費衝動をあおらなくてはならない。貧乏人が外部に増えていく。裕福で贅沢をしていた寡頭階級の中にも、破産して、貧民・困窮者が増えていく。さらに彼は、自分に関しては節制していても他者を貪るという享楽を知っている。こうして寡頭制の中にプラトンがいう雄蜂(kēphēn: 552c4)という集団が生まれる、彼らは節制の徳は持たず浪費家集団であり「国全体の病」となる。寡頭制的なひとが許容する〈必要な欲望〉の周りには、〈不必要な欲望〉にふける浪費家、雄蜂集団がいる。よくみるとこの雄蜂集団も二種類に分かれているようである。

「...そのなかのある者には針を与えなかったけれども、ある者には恐ろしい針を持たせたのではないかね?そして針のない者たちからは、年老いてから乞食となって果てる連中が出るし、針を持った者たちからは、悪者と呼ばれるような連中のすべてが出てくるのではないかね」(8.552c-d)

これをみると、必要な欲望に徹する寡頭制的な人間のそばには、不必要な欲望集団があり、さらにその中には、盗人やすりや神殿荒しなど悪行の専門職人たち(不法な欲望)が存在するようだ。前者は針のない雄蜂、後者が針を持つ雄蜂といわれる。

この寡頭制の中にすでに含まれている、〈不必要な欲望=贅沢な欲望/針を持たない雄蜂〉と〈不法な欲望/針を持つ雄蜂〉の集団がそれぞれ民主制と僭主制の主人公たちである。この論理で行くと、不法ではないが贅沢な欲望にふける民主制の中には、針を持った不法行為をする悪行集団が増大した形で息づいていることになり、これが僭主制への移行契機になることは明瞭である。この移行の話しをソクラテスがする第9巻冒頭で、夢の話が語られる。このような問答が糸口となっている。

「不必要であるような快樂と欲望のうちには、不法なとも呼ばれるべきものがあるように思われる。そうした欲望はおそらく、すべての人の内に生まれついているものなのだが、しかし法によって懲らしめられ、また知性に助けられた他のより良い欲望にたしなめられて、ある人々の場合にははっきり取り除かれ、残ったとしてもわずかで力の弱いものとなる。しかしまたある人々の場合には、そうした欲望はもっと力強く、数も多い」(9.571b5-c1)

不必要なと呼ばれる〈快樂と欲望〉の中に不法な(paranomous)とも呼ばれるべきものがあり、これはすべての人の内に生まれついている、といている。例外はないのだという点が重要だ。しかし、理知的体制の人間の場合ほとんど除去されているという。それから下降する順位に従って不法な欲望の圧力と量が増すといっている。僭主制の人間に最大に宿る欲望である。ここから夢の話になる。

「いったいまたそれは、どのような欲望のことを言っておられるのですか？」と彼はたずねた。

「眠りのうちに目覚めるような欲望のことだ」と彼は言った。「すなわちそうした欲望は、魂の他の部分、理知的で穏やかで支配する部分が眠っているとき、他方獣的で猛々しい部分が、食物や酒に飽満したうで、跳びはねては眠りを押しのけて外へ出ようと求め、自分の本能を満足させることを求めるようなときに、起るものだ。このようなときには、君も知るとおり、それはあらゆる羞恥と思慮から解放され釈放されたかのように、どんなことでも行なってはばかるところがない。すなわち、想像の上ながら母親と交わろうとすることにも、その他人間であれ神であれ動物であれ、誰かまわず交わろうとすることにも、何のためらいも感じない。どんな人殺してもしようとするし、どんな食べ物にでも手を出して控えることをしない。要するに、愚かさにも無恥にも何ひとつ不足するところはないのだ」

「ほんとうに、おっしゃるとおりです」と彼は言った。(571c2-d4)

確かに不法な欲望は〈眠りのうちに目覚める〉という表現がおもしろいし、欲望の不法性はすさまじい。しかしここは、表現上、眠りといっても理性が眠り欲望が目覚めるいうにとどまっているようだし、夢の話はそれとしては、していないように見える。

しかし、上の引用に直接続くつぎの部分を見て欲しい。先の眠りと目覚めの話が、夢の話であることが当然のようにして語られているからである。

哲学者は、ほとんど不法な欲望を抱かないしそのような夢も見ないという。

「しかしながら、思うに次のような場合には、事情はおのずから異なるだろう。——すなわち、みづから自己の健康と節制をよく保ち、眠りに就くにあ

たっては、自分の内なる理知的部分を呼び覚まして、美しい言葉と省察の数々をもってこれをもてなし、自己自身への想いのうちに深くみずからを沈める。他方、欲望的部分に対しては、これを欠乏の状態にも飽満の状態にも置くことなく、この部分が静かに眠って、その快苦によって魂の最善の部分に騒がせることのないように、そして、最善の部分が自分ひとりだけの浄らかな状態で省察し、過去・現在・未来における自分の知らない何ごとかを感知することに憧れるのを妨げないように、計らってやる。同様にしてまた、気概の部分に対しても、これをなだめ、誰かに怒りをいだいて激情を昂らせたまま眠ることのないようにする。こうしてこれら二種類の部分を静かに落着かせ、思慮のはたらきが内に宿るところの第三の部分の呼び覚まし、そのうで寝に就くようにするのだ。

——君も知るとおり、このような場合には、人は最もよく真理に触れ、そして夢に見るさまさまの像も、この場合には不法な姿をとって現われることが最も少ないのだ」(571d6-572b2)

眠ってもほとんど不法な夢を見ない人の話である。このように訓練をつんだ哲学者は、眠りに就くにあってこのような心得をもって欲望と気概をなだめ思慮を呼び覚ましたうで寝に就くというのだ。こうして不法な夢をコントロールできる、見るとしても不法な夢を見ることはもっとも少ないらしい。しかし、それでも哲学者でも不法な夢を見るのだ。そういっている。「きわめて立派な品性の持主」でも「夢の中ではこの恐ろしい欲望が明らかに現われる」(572b4-9)というのだ。不法な夢はそれほどの、魔力と浸透力をもってすぐれたひとの眠りを襲う。そしてここは完璧に夢の話だったのだ。正義の人は、不法な欲望は現実に持たないが、ときどき夢の中で不法行為をするというのだ。ほかの夢は余人と同じように見るらしい。プラトンは夢に関しては興味を持つと同時に困惑もし、深く魅入られているようだ。

当然のことであろう。われわれとしても、日々不思議な夢の経験をしている。夢を見るときわれわれは、その夢を現実と区別不可能なりアリティの中で生きている。また夢の私と目覚めてからの現実の私は連続しないようだ。夢見ていたことを思い出すのは不思議なできごとだ。かすかな記憶の残滓みたいなものを頼りに、思い出そうとすると消えてしまい、脈絡もなく何かをきっかけに夢の記憶は無防備なわれわれの記憶によみがえる。いろいろ科学的な睡眠や夢の説明で、割り切っているようであるがよく考えるととても不可思議な魔法のような経験だ。まして昔の人は…と過去の人の書き残した夢の物語を思い出したりする。夢見たものが現実にそのまま侵入してくるのが、昔の人の経験である。

それでは最後にもっとも不正な人の夢、僭主及び僭主制の人間の夢とはどんなものなのだろう。

これらの考えは、以前、彼自身がまだ法と父親の規制下にあつて自分の内に民主制を保っていたころは、睡眠中に夢のなかで(onar)解放されるだけの

ものであった。しかし、恋の欲情の僭主独裁制に支配されるに至って、いまや彼は目覚めながら (huppar) つねに、かつて時たま夢のなかでしかなかったような、まさにそのような人間になりきってしまった、どのようなおそろべき殺人からも、おそろべき食い物からも、おそろべき行為からも、身を引くことがなくなるだろう。(574e1-575a1)

この僭主制の人間の夢に登場する不法な欲望は、凄まじい内容をもつ凄まじいなり代わりの術 (ミメーシス) ではなかろうか。イオンも僭主のミメーシスを前にしては、子供のようでしかない。夢見ることを通じて現実を演ずるというのだから。〈いまや彼は目覚めながらつねに、かつて時たま夢のなかでしかなかったような、まさにそのような人間になりきってしまった〉殺人をはじめとする恐るべき行為を行うというのである。

こうして僭主制の人間は、「酔っ払いの特性 (methustikos), 色情的特性 (erōtikos), 精神異常的特性 (melancholikos)」の複合によって成り立っているとまで語られる。(573c9-10)

僭主の夢とは現実を演じる能力をもつという。たしかに凄まじい能力だ。〈目覚めると眠るはずの欲望が〉、〈目覚めても眠らないで現実をそのまま生きてしまう〉ような不法な欲望のことである。僭主の夢は僭主の現実と区別がつかずに、お互いが素通りしてしまう。僭主の夢も、ミメーシスの一種であり、極限のミメーシスである。僭主の夢は何を通じて、自分が夢で見るような人間になりきって、現実を生きることができるのであろうか。夢を見るというけれど、夢もそれを見る主体が対象として観るものではない。劇場と同じく、役者や観客が、演じること観ることを通じて演じられる役柄と同一化してしまうように、夢も観ることを通じて夢を生き夢を演じてしまっているということも双方に共通している。

しかし、僭主的の夢は、悲劇を超えている。というのは、今までのミメーシスは現にある自分が、仮構された生に送り出されるのに対し、僭主のミメーシスは、夢でしか見ない影の生が、現実へと送り出されるからである。夢で演じることそのことが、直接現実の行為を行うことにつうじるとは凄まじい能力だ。夢で行う不法行為がその行為によって直接現実の行為を行うことができる僭主の特別な夢。そうである、この夢とは心の泥酔、心の病、精神疾患であり、行為の内容からするとそれも色情症候群という病なのである。現実へと筒抜けに素通りする彼の夢は、特別な夢、精神疾患である。この疾患を通してかれは、病んだミメーシスを演じるのである。

アテネ民主制は、劇場をもって現実の政治を行う、政治を劇場化することをもって、民主制は僭主制の親だといわれている。大衆の指導者として、民衆によって選ばれた者が、困窮するとその民衆から金をまきあげ、これと思う都合の悪い人間を追放したり殺したりする僭主になる。これはりっぱな親殺しという夢、悲劇の政治化である。アテネ民主制が制度化したディオニュソス劇場とは、その僭主の夢の親なのであろう。あるいはプラトンは、現体制がすでに僭主制だといいたいのであろうか。僭主の夢、精神の病が、民主制を支えるさまざまなミ

メーシスの最後で最悪の極限としてミメーシスは系を閉じた。

民衆制が必ず産み落とす僭主の夢が、この僭主の不法なる欲望性向が、ブレオネクシアに他ならない。次々に僭主をあるいは僭主制的な人間を内側から駆り立ててはとどまることを知らない。これは能力ではなく病理であり、酔っ払いであり色情症候群である。このような人は、最高に不正で惨めな人であり、〈親しい友を持つことができない〉(576a4)。ホメロスやヘシオドス、そして悲劇がテーマにするさまざまな愚行を次々と欲望に駆られて際限なく行い続ける。

「僭主の独裁のもとに奴隷の状態にある国家は、自分の望む通りのことを行うということが、もっともすくないのではないかね。」

「してみると、僭主の独裁下にある魂もまた、魂全体について言えば、自分の望み通りのことを最もなしえない、ということになるわけだ。そのような魂は、たえまなく欲望の針によってむりやりに引きまわされて、騒乱と悔恨に満たされていることだろう」(577d10-e3)

ここで、最悪の国制と最悪の魂の体制との連関に落ちがつく。正義のテーマは最終的には国制ではなく、個人の心の体制であった。ソクラテスが、ここまでの議論を背景に、グラウコンに尋ねる

「思うに、君は…少なくとも国家の場合、さまざまな国家のうちでこの国がもっともみじめ (athliōtatē) な国家であると判定したのだろう」

「それで正しかったのではありませんか？」と彼は言った。

「大いに正しいとも」と僕は言った、「しかし、こんどは個人としての僭主独裁制的な人間について、君は同じそうしたことに着目しながら、どのように言うだろうか？」

「他のさまざまな人間のすべてのうちでも」と彼は答えた、「際立ってもっともみじめな人間であると (athliōtatōs tōn allōn hapantōn)」

「その点になると」と僕は言った、「もはや君の言うことは正しくない」

「どうしてですか？」と彼はたずねた。

…… (中略)

「それはね」とほくは言った、「もともと僭主独裁制的な性格の人間である上に、私人としての生活にとどまりつづけることができず、運悪く何かの不幸なめぐり合わせによって、みずからが実際に僭主 (独裁者) となる羽目になった人のことだよ」(578b)

こうして、個人の心の体制を照射するはずの国の体制の議論が、今度は個人が、実際に僭主独裁制という体制を纏った公人になることが言及される。ここでも、個人の魂の体制と国の体制との対比が、単なるアナロジーでないことが明かにされている。

国家の出発点となったトラシマコス主張がひっく

りかえる。絶え間なく欲望の針によって引きまわされることを、何でもできる能力とトラシュマコスとは錯視するからである。実際経験しているのはプレオネクシア症候群でしかないのだ。同じくこう語られている。

「……正真正銘の僭主（独裁者）とは、じつに最大のへつらいと隷属を行うところの、正真正銘の奴隷なのであり、もっとも邪悪な者たちに仕える追従者に他ならないのだ。彼は自分の欲望をいささかでも充足させるところか、最も多くのもに不足して魂の全体を見てとる能力がある人の目には、真実には貧乏人であることが明らかだろう。そして彼は全生涯を通じて、恐怖に満たされ、震えと苦しみに満たされて過ごすのだ。…」(579e1-6)

こうして、彼は

「妬みぶかく、信義なく、不正で、友なく、不敬で、ありとあらゆる悪を受け入れて養う人間であらざるをえないし、またその支配権力のゆえに、ますますそのような人間になって行かざるを得ないのだ。そしてこれらすべての結果として、先ず誰よりも彼自身が不幸であるだけでなく、さらに、自分の近くにいる者たちを同様の人間とせずにはおかないだろう」(580a)

最高に不正義な彼は一番不幸で惨めな人間であることが証明されたのである。

僭主制の人間がプレオネクシアを支配原理にしているからであり、より多くを際限なく求める欲望が、苦痛を始まりの原理にもつ不純な快に根拠を置いているからである。苦が満たされてはつまらなくなり、次の快に手を出さずにはいられなくなる。苦を混じえない真実の快というものも存在するのである。

「思慮ある知者（phronimos）のもつ快樂をのぞいて他の人々の快樂は、けっして完全に真実の（panalethē）快樂ではなく、純粹の（kathara）快樂でもなく、陰影でまことらしく仕上げられた書割の絵（eskiagraphēmēnē tis）のようなものだ」(583b3-5)

「それならまた、必然的に彼らがなじんでいるさまざま快樂というものも、苦痛と混じり合った快樂にすぎず、真実の快樂の幻影（eidōla tēs alēthous hēdonēs）であり、陰影によってまことらしく仕上げられた書割の絵のようなものではないだろうか？ そうした快樂は、苦痛との相互併置によって色づけを与えられているために、どちらも際立って強烈なものに見え、自分に対する気違いじみた欲情を愚かな人々の心に生みつけて、彼らをしてこの幻影を目当てに闘わせることになるのだ。ちょうど——ステシコロスの言うところによれば——トロイヤにおける戦士たちが、真実を知らないために、ヘレネの幻影をめぐって相闘ったようにね」(586b7-c4)

われわれの消費欲望もまさしく苦を混じえた快、快そのものに純化することのない不純な快に基づくものである。不法な欲望ばかりではなく、不必要で贅沢な欲望も、プレオネクシアであることに変わりはない。そして、プレオネクシアの問題は『国家』第9巻第7—10節の、快の分析に連れ戻されるであろう。

ディオニュソス劇場からばかりではなくアテネ民主制という劇場から抜け出さなくては行けない。アテネのデモクラティアという劇場から脱出しなくてはならない。こうプラトンは言っているのだ。

しかし本当はこれが最後の劇場ではないのだ。これらすべての夢や劇詩やムシケーや絵ばかりではなく、日々の民主制の下で生きられる現実には洞窟という劇場／夢の中なのだ。だから人は、シメーシス一般（夢）から脱してまずは算術を学ばなくてはならない。そして幾何学、天文学、ディアレクティケーを学んで、洞窟という劇場の底へ向いている心身を翻して、上方へ脱出なくてはならないとプラトンはいうのだから。とにかく、「夢みながら生きる（onar zēn）」(476c-d)のを止めなくてはならないのだ。

第一章（註）

*ギリシャ語の日本語表記に関しては、特に長音にするか短音にするかについて、日本語の慣わし風にするかギリシャ語忠実風にするかに関して迷ったが、基本的に日本語風にした。〈mīmēsis〉を、〈ミーメーシス〉（ギ）か〈ミメーシス〉（日）かというような問題である。またギリシャ語の〈v〉を〈y〉で表記するか〈u〉で表記するかも迷った。これも古い慣わしのほうをとって、〈y〉で表記するようにしたが、徹底しない箇所もあることを断っておきたい。

- ① 以下の文章においても使用するページ付けのこの数字、〈2.10〉は、『国家』(第2巻, 10節)を意味し、〈368d8-〉は『国家』全巻の通し番号(368)と、その分割部分(a, b, c)とその行数(8行目)を示している。必要に応じて『国家』の巻数と節番号を示す場合もあるが、基本は通し番号でだけで済している。
- ② プラトンの議論をアナロジー論として理解したものではあるが、B. ウィリアムス(Bernard Williams)にプラトンの「『国家』における国と魂のアナロジー」がある。B. Williams: *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic, in Exegesis and Argument, Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, p. 196-206. edit. by E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos & R.M. Rorty, Koninklijke Van Gorcum & Comp. B.V., Assen, The Netherlands, 1973. その論旨はプラトンのこの類比は、アナロジーとして破綻していることを示すものであるが、その他の内容についても鋭い論点をいくつも繰り出している。特に、プラトンの欲望(epithumia)論は、解決困難な弱点を抱えているという指摘は本質を突いている。

たとえばこれはアリストテレスについてもいえることではあるが、欲望は理知の指令を本当に傾聴する(harken)ことができるのかという論点について、

プラトンの議論は一貫しないことを指摘する。聴くならば、欲望は聴くだけの理性を持っていないと聴くことはできないのではないか。プラトンは自発的合意、自発的節制というが、当の欲望に自らすすんで合意・節制するための、何がしかの理知性なくしてどうしてそのようなことができるのだろうか。しかし、欲望的部分は理性を持たないというのなら、言うことを聞かせなくてはならない。これには暴力に頼るしかない。調教する (training) ことによって、欲望を弱体化させて理知的部分の支配権に置くしかないではないか。

(ウィリアムス論文, *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic* p. 199)

こういう問題に関して、プラトンの議論は脆弱だといいたいのである。これは本当に重要な問題で、アリストテレスに関しても、習熟論を中心に検討する価値のある論点だと考えられる。欲望がどうして〈logos〉の言うことを聴くことができるのか、それは躰けるといふことと同義であるのか。習熟論とは基本的に、ある種の暴力論といわれても仕方がないのではないか？それとも魂のある種の諒解に基づく自発性を含みうるのか。習熟の過程でみえてくるという〈高貴さ・美しさ (to kalon)〉が欲望の自発的脱自 (extasis) を可能にするものなのだろうか。それはどうしてなのか。その議論は本当に説得力を持っているのか。彼らの習熟論を、このような目で精査する必要があるだろう。

しかし、リアはこの点に関して、フロイトがイドも理知の要求を受け入れると考えるようになった事を引き合いに出して、欲望が理知を傾聴することを積極的に支持している。また彼は、どのような手続で欲望が理知の語ることを傾聴するようになりうるのかを、プラトンの議論に即して、上手に論じていると思う。

(下記リア論文, p. 231-232, 訳文同書, 278頁)。

ジョンナサン・リア (Jonathan Lea) に、論集 *Open Minded—Working Out the Logic of the Soul*, Harvard University Press, 1998: 日本語訳『開かれた心《精神の論理を探求する》』(竹友安彦監修, 勝田有子・吾妻莊訳, 里文出版 2005年) 所収論文 *Inside and Outside the Republic* (Ibid. p. 219-246): 『『国家』の内側と外側』(同書, 10章, 263-295頁) がある。精神分析学者でもある古典哲学研究者の彼はこの論文で、「内在化と外在化」という対概念を駆使して、ウィリアムスのアナロジー論的プラトン解釈を再批判する論文でもある。

またM. バーニェット (M.F. Burnyeat) に「プラトンの『国家』における文化と社会」という〈タナー講義〉がある (*Culture and Society in Plato's Republic*, delivered at Harvard University, December 10-12, 1997, 1999. *Tanner Lectures in Human Values* 20: p. 215-324)。この講義は、何度も繰り返されて完成度が高く、わかりやすくしてしかも中身の濃いものである。

文化史的背景から説き起こし、シュンボシオンを描いた壺絵を使って、寝椅子 (klinē) とテーブルと参加者の関係を示しながら、これらが詩のパフォーマンスと繋がっており、社会の文化を共同化するための制

度の一環をなし、それが拡大したものが公共のたとえば大ディオニューシアなどの劇場に繋がっていることを順々に説いていく。そして『国家』の〈ミメーシス〉概念と〈ムシケー〉、詩人、画家の関係を解き明かしていく説得力のあるものとなっている。彼の議論特有の視点は、総体としての文化という視点である。優雅さ醜悪さを物質で表現している彫刻や刺繍そして建築などの物質文化 (material), そして教育や饗宴や劇場で日々繰り返される〈ムシケー (mousikē: 〈音楽・文芸〉と訳される)〉、伝統となっている社会のエートス、たとえば民主制的なエートスなど、〈物質・倫理・ムシケー〉の文化総体 (material, moral, musical) という観点—とくに物質文化 (刺繍, 建築, 道具などに外化している精神) を繰り返して—が特徴的である。そのような文化のうちに生きていくと、文化が纏っている形が、「少しずつ少しずつ、知らず知らずのうちに (kata smikron...lanthanōsi) 人の魂のなかにしみ込んで、魂をその形どおり固めてしまう」という、習熟論を徹底して貫いている。

文化的外部が内部を知らないうちに (lanthnē) 侵食していくという意味で、〈内面化 (internalize)〉という術語も使い (同講義, 221頁), 彼は、上記リア論文にも触れている。バーニェットは、「外在化 (externalization) と内面化 (internalization)」という概念を駆使して『国家』を精神分析的手法で解釈する、上記リアの先行論文を、素晴らしい (brilliant), 異論を唱える余地がない、と評価している。しかし、外在化 (externalization) 概念の有効性については疑問を呈している。同講義, 225頁, 註77。

③ 歴史的には、王制の王とは、血統に基づく世襲 (heredity) 王 (basileus) であるのに対して、後者テュランノスとは、その功績や実力によって支配の座を握ったいわば成り上がりものといった意味合いがあるといわれる。『オイディプス王』のギリシャ語原題は〈僭主—オイディプス (Oedipus Tyrannos)〉である。彼は、自分でいっているように (219-20), テーバイにとって無縁な外国人 (クセノス) として登場し、スフィンクスの謎を解く功績によって王になったのだが、このようなあり方はバシレウスではなく僭主・テュランノスなのである。

ノックス (B. Knox) の1954年の論文「なぜオイディプスは僭主と呼ばれるのか (Why is Oedipus Called Tyrannos?)」, *The Classical Journal* Vol 50, No 3, p. 97-103」によれば、特にエウリピデスの作品に顕著なように、テュランノスとバシレウスは互いに同義として使用される場合が多いけれど、こと『オイディプス王』においてはこの語の歴史的意味に忠実に区別されていることを指摘している。同時に彼は、テュキデデスの『歴史』第一巻冒頭の、「ギリシャの力が発展し収入が増加すると、僭主制がほとんどの都市に台頭した…従来は世襲の君主制 (patrikai basileiai) であったのである」の箇所をもってこの点を引証している。

しかし、〈僭主—オイディプス (Oedipus Tyrannos)〉という題が翳りを宿したものであることを内側から明かす言葉が、このテキスト自身のうちあるこ

とは重要である。ノックスも指摘している箇所でもあるが、ソフォクレス自身がコロスに〈hybris phyteuei tyrannon：驕るころは専制君主を生む〉と語らせているのである。(Loeb版テキスト874, 藤沢令夫訳『オイディプス王』83頁, 岩波文庫)。この言葉が語られているコンテキストをたどり直してみると、意味深長なことがわかる。

第二エペソイディオンの終わりの部分は、王の一行が総勢5名であったことを知り、身に覚えのあるオイディプスがライオス王殺しをほとんど認めざるを得なくなり絶望する。しかし最後の望みとして、かつてのライオスの家来を探し出すことをイオカステに依頼する場面である。この男は、殺された王の一行に加わっていた家来の一人であった。なぜか知らないがオイディプスが王となるとたん家来を辞して今は羊飼いをしている男である。その男が、〈複数の外国人の盗賊(xenoi lēstai)〉が、王を殺したといていたからだ。オイディプスは、そこに賭ける。オイディプスとイオカステ双方ともそれぞれ、「オイディプスが父を殺すこと」、「イオカステの夫であった王が子供によって殺される」というアポロンの神託を知っていながら、それを否定したいがために証拠を探すことに必死である。そこでこのかつての家来を呼び出し、王殺しの犯人が複数であることを確認することに望みを託すことになる。これは、アポロンの神託の侵犯行為ではないか。外国から来て、スフィンクスの謎を解いたという功績で僭主になり上がったオイディプス。彼は、すでに驕り高ぶってしまったのではないか。また、すでに、王となって以来のオイディプスは、市民、ライオス、テイレシアスに対して、驕り高ぶりを示していることは明らかである。

さて以上の筋を受けて、歌われる第二スタシモンの正歌と対歌で、神の言葉・掟に諍うオイディプスが揶揄されているのではないか。このコンテキストにおいて、〈驕るころ(ヒュブリス)はテュラノスを産む〉といてコロスは非難しているのだ。とにかく、オイディプスがスフィンクスの謎を解いて以来オイディプスの傲慢は高ぶっていく。アポロンの掟を疑い打消そうとする不敬の心の驕りがすでにオイディプスを〈僭主〉にしたのだ、というメッセージが歌われていることは明らかである。外国人で功績によってテーバイの市民に担がれて国の支配者になったオイディプスが、このような意味において不敬な〈テュランノス〉になったのだとすると、『僭主—オイディプス』という題のニュアンスには、僭主としてのオイディプスへの非難が込められていることが考えられる。

それはともかく、僭主には特別悪い意味はないともいわれるけれど、Basileus(王)に対して、僭主がこのような否定的意味を持たされていることは『オイディプス王』においてははっきりしている。とすれば、訳も〈Oedipus Rex〉(ラテン語訳)、〈Oedipus the King〉(英語訳)〈オイディプス王〉(日本語訳)では間に合わないのではなからうか。

この点に関しても、リアは、前掲書所収の論文〈知っていること、そして見捨てること：Knowing-

ness and Abandonment〉で、王と僭主との区別を、血筋と功績の違いを以って説明している。その上で、〈僭主〉ではなく〈Rex〉〈the King〉という〈王〉を意味する訳語を使用していることの不適切さを指摘している。(Ibid, p. 41, 同訳書57-58頁)

プラトンの〈僭主〉の考えに最も適合した説明が、アリストテレスの『政治学』にあるので、以下に引証しておく。

「ところでそれぞれの単独支配制(monarchia)は、直接相反する起源から生じた。すなわち、王制(basileia)は民衆(dēmos)に対抗して有力な人びとを助けるために生じた。そしてその有力な人びとのなかから、徳において、あるいは徳から生じる実践において他を凌駕することにもとづいて、あるいはその家系がおなじく他を凌駕することにもとづいて王が擁立される。それに対して、僭主(tyrannos)は上流階層に対抗して、民衆が彼らによって抑圧を受けることがないように民衆、大衆のなかから擁立される。このことは実際の出来事から明白である。ほとんど大部分の僭主は、上流階層を非難することで民衆の信頼をかちえた民衆指導者(dēm-agōgos)の出身であった、と言ってほぼ差支えない。」(Aristotle: *Politics* 1310b8-17, 日本語訳は、西洋古典叢書、牛田徳子訳、『政治学』、京都大学学術出版会、2002年による)。

この民衆—指導者(dēm-agōgos)がプラトンでは〈dēmos〉の〈指導者prostatēs〉という語で語られている。しかし、この引用は、民衆(デーモス)というものは必ず指導者を擁立し、この指導者が僭主へと変貌するのだという『国家』の第8巻の政体の退化の流れを説明するために書かれているように思われるという筆者の連想は、『国家』の読者にとって違和なものではないであろう。

民主制は僭主制と近親関係にあり、『僭主オイディプス』のソフォクレスやエウリピデス等の悲劇作家は「僭主の賛美者」であること、悲劇を中心とする劇詩の公的上演と鑑賞制度がプラトンの属したアテネ民主制の産物であり、この民主制の本質が、実は「劇場/観客—支配制(theatro-kratia)」(『法律』*Leges* 701a2-3)に他ならないこと。このような劇場/観客支配制とは、政治の首座アクロポリスをlogosではなく欲望(epithumia)が占拠した政体であるというのが、プラトンの『国家』の物語の核心にあること。この含みにおいて〈basileus〉対〈tyrannos〉の対置の意味の把握が『国家』理解には欠かせないのである。

第二章(註)

- ① 「豚の国」の豚は、食い意地のはったとか貪欲を意味しない。古代ギリシャでは豚は、「豚のように無知の泥にまみれて汚れている」(535e5)のように無知・愚鈍の象徴として使われる。バーニェット論文p. 230-231参照。
- ② M.F. Burnyeat, *Culture and Society in Plato's Republic*, p. 236.

- ③ ジェシカ・モス (Jessica Moss) の次の指摘は、当たっていると思う。「詩人たちが自分達のヒーローを性格づけてこの言葉を使うことは注目していい。ヘシオドスのプロメテウスはアイスキュロスのプロメテウスと同じく〈多彩, 多様: poikilos〉である。エウリピデスは同じ語をオデュッセウスにもちいているのに対し、ホメロスの彼は〈多彩な一心を持つ: poikilo-mētēs〉(multicolor-minded)といわれる。まさしくホメロスのオデュッセウスは、多様で矛盾した性格の持ち主とし描かれたヒーローである。彼は多性癖, 多策知の男であり、〈単一・単純である (haplous)〉ことを除いて、なんでもありの〈polutropos (多性格, 多流儀)〉〈polu-mēchanos (多術策)〉〈polu-mētis (多奸策)〉な男である」

Jessica Moss, 2007. *What is Imitative Poetry and What is Bad?*, in *Cambridge Companion to Plato's Republic*, p. 415-444, p. 436, Cambridge University Press, 2007

- ④ 「ある映画スターたちは、自分自身の固定した自己を失ってしまい、自分の演じたいろいろな役柄の束の、世間に知れ渡っている外見・見かけのうちに生きるといわれる」。(Burnyeat, *Culture and Society in Plato's Republic*, p. 274)

ミメーシスを長い間繰り返していると知らず知らずのうちに、その真似の相手のエトスが自分のうちにしみ込んでしまうのだ。これが、バーニェト論文の基調テーマである。

- ⑤ アウエルバッハの『ミメーシス』は、『国家』で「真実 (alētheia) という王 (basileus) から遠ざかること第3番目」(597e7) という位置に文芸が価値付けられていることに触発のひとつの因を得て、書かれたものと自分で語っている。

第1章「オデュッセウスの傷痕」の章は、時空の遠近法を無視したホメロスの特徴を〈挿入法〉として分析する。子供の時から世話をしてもらった乳母、老女エウリュクレイアが、オデュッセウスの足を洗おうとして、足の傷痕に気付いたときから、手にした水盤を落とすまでの間に突然70行もの詩行がはいりその傷の起源から始まりさまざまな関係や記憶が淡々と記述されるというのである。この遠近法を無視した〈挿入法〉がホメロスの文体の特徴として分析される。ホメロスから始まりヴァージニア・ウルフまで扱われている大変な作業である。

しかし、この書は本論で議論しているようなプラトンの〈ミメーシス〉がテーマではないし、〈真理から遠ざかること第3番目〉という芸術の位置に関する存在論的探求とは何の関係もない。副題が「ヨーロッパ文学における現実描写」となっていることから、この書は文字文学の描写・叙述 (representation) の手法・形式のそれぞれの時代に即した小説家の文体研究なのだろう。それでもこの書は、『国家』第10巻から採られた「ミメーシス」という題名を冠さき多くの人が読み継いでいるのである。

エイブラムズも、『鏡とランプ』の「鏡」という主題を第十巻の同じ箇所から取り出している。プラトン

以来文学が困り込まれてきた「模倣」という呪縛の理論分析とそこからの「表現」への脱出というロマン主義の主題を追うものである。『判断力批判』のカントでさえも「芸術は自然の模倣」という観点を保持しているのだから、美学と芸術論を長きにわたって「ミメーシス」観念が、支配してきたといえるのであろう。

古代ギリシャ哲学の優れた研究者であり、とりわけプラトン好きの小説家であるアイリス・マードックの場合は、特別である。プラトンの、関係テキストを限なく読んだ上での鋭い論述に支えられている。その上で、プラトンに抗してあえて詩人を擁護するという、現代の詩人らしい情熱的な書物である。

・Eric Auerbach, 1951, *Mimesis*. Princeton University Press. 『ミメーシス』(上)(下)篠田一士/川村二郎訳, 1967 筑摩書房叢書

・M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, 1953, Oxford. 『鏡とランプ』水之江有一訳 1976 研究社

・Iris Murdoch, 1977, *The Fire and the Sun*, (Why Plato banished the artists) 1977, Oxford University Press, 『火と太陽—なぜプラトンは芸術家を追放したのか』川西瑛子訳 昭和51年 公論社

- ⑥ Julia Annas, 1981, *An Introduction to Plato's Republic* p. 94, Oxford

⑦ Alexander Nehamas, 1999, *Plato and the Mass Media*, in *Virtue of Authenticity (Essays on Plato and Socrates)*, Princeton University Press

- ⑧ Eric A. Havelock, 1963, *Preface to Plato*, Harvard University Press, 『プラトン序説』村岡晋一訳, 新書館, 1997年

1974年時点で、口承文学という観点を暖めていた林達夫が、この書を読んで先を越されて、「しまったと思った」と大変ショックを受けた話しをしている。筆者が参照しているのは、手許にある『思想のドラマトウギー』, 1993年, 平凡社ライブラリー版である。(同書69頁) この本の内容は、林達夫+久野修が対談して、それを著作集に納めたものであるとの旨を、両者が1974年に「はじめに」と「おわりに」で記している。

- ⑨ Ibid. p. 44-45, 同訳書, 63頁

ハヴロックは続けてこう語っている。

「ミメーシスという言葉は芸術家の創造行為にではなく、聴衆を語られている内容とほとんど病的なほどまでに共感的に一体化せしめる芸術家の能力に焦点を合わせる。したがってプラトンが叙事詩と劇詩のジャンルを混同しているように見えるばあいでも、彼が言おうとするのは、どのような言明も、それが朗読者と、さらには聴衆の魂のなかで演じられる一種のドラマになるような仕方で構想され、朗読されねばならないということである。この種のドラマ、つまり、経験を分析し理解するかわりに、経験を記憶のなかで生きなおすこうした方法こそが、プラトンにとっては〈敵〉なのである」と論じている。(同書, Ibid. p 45. 日本語訳 63-64頁)

この一貫した〈ミメーシス〉観が、ハヴロックの議

論の魅力でもある。みられるように、本論も、大きくいえばこの〈口承文化〉論、〈同一視、一体化、内在化〉論の流れに添っている。ただし、本論は、語り手と聞き手、役者と観賞者、書き手・読み手と登場人物、音楽と弾き手、音楽と聴き手、夢見る私と夢の中の私、というそれぞれの多様な局面で分散的に語られ散在するものを、ここで示したような〈ミメーシス〉の連関として統一的に示すというテーマを追うものである。

なお、本註での引用、冒頭におかれている〈ミメーシス〉には、〈註22〉がつけられている。細かい字で3頁以上にもわたる、この語の意味の概念史的分析であり、興味深いものである。彼は、G.F. ElseとKollerによるこの語に関する釈義の違いを検討し調停している。彼の論点は、〈ミメーシス〉は、語り、歌、喋り、声帯模写、ダンス、などについて昔からさまざまに語られてきたが、まずは、〈自分以外のだれかのように振舞うこと〉に関していわれたものだ、という点にある。

残念ながら、この部分は翻訳にはのっていない。ひろく一般の読者向けということで、考究的な註をすべてカットしたからだそうである。(同書の凡例3を参照。)

第三章 (註)

- ① 筆者の手許にある2冊のドイツ語の辞書は古いもの

である。一つは学生用で、A. Kaegiの手になる1931年のTeubner版〈Benselers Griechisch - Deutsches Schulwörterbuch〉であり、他は初版が1848年の、Griechisch-Deutsches Handwörterbuchの2巻本である。著者は、Wilhelm Pape und M. Sengelbusch. (Braunschweig 1908.)となっている。

- ② Reeveは、この概念をA. マッキンタイヤの指摘によって強く意味付けている。本論文が分析している箇所〈註12〉をつけてこういつている。

「マッキンタイヤは、*After Virtue* (日本語訳では『美徳なき時代』(篠崎榮訳, 1993, みすず書房 168-169頁。当引用は、筆者の訳による。)), p. 128 (筆者の所有するDuckworth版ではp. 137) でプレオネクシアについてこう書いている。

〈プレオネクシアという語が指示している悪徳が、単に自分の分をこえてさらに求めることのように訳される場合が往々にしてある。…しかし実際に意味されている悪徳は、貪欲な所有性向 (acquisitiveness) そのものを意味している。…ニーチェがプレオネクシアをはっきりと〈*haben und mehrwollhaben*〉と訳したのは彼の洞察力によるものだ。〉

私自身の2章の2-3節の議論は、彼とニーチェ双方の見解を支持するものである」(C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings*. 1988, p. 15 & 279, note 12, Hackett)