

# 『ユートピア』と無「私」の哲学

安藤重治

人間は自然に国的動物 (zōon politikon) である

アリストテレス 『政治学』

私は考える、それゆえに私はある

デカルト 『哲学の原理』

## 1. はじめに

トマス・モアの『ユートピア』が論じられる際いつも問題となる論点がある。『ユートピア』第2巻で描写される最善の共和国としての「ユートピア」が、著者モアによってどの程度本気で理想国と考えられていたかという問題である。これは文学作品を解釈する場合の、作者の意図を重視する立場であり、作者の意図を最初から問題としないアプローチの仕方ももちろんありうる。そもそも『ユートピア』が文学なのか、哲学なのか、政治思想なのかあるいはその他のなにかなのは、読む人の立場によって変りうる。『ユートピア』における著者の真意を問題にすることは、それが作品解釈に有効な方法であることを暗黙の前提にした立場であり、本論において私もまたそのような立場から論じている。私は必ずしもそれが常に有効な方法であるとか、常に優先されるべきだとか思っているわけではない。だが、この小論では著者の真意をめぐって今までの論争では取り上げられることの無かった視点から、『ユートピア』におけるモアの真意という問題を論じてみたい。

## 2. 第2巻の意味

第2巻で「ユートピア」<sup>1</sup>を描写しているのは、架空の人物ラファエル・ヒスロディ<sup>2</sup>であり、ヒスロディこそが「ユートピア」を熱狂的に支持し紹介しているのだから、モアが「ユートピア」を理想国としてどの程度真剣に意図したのかという問題は、Q. スキナーの言っているように、モアは読者がヒスロディの見方を是認し共有することを意図していたのかどうかと言い換えてもよいであろう。スキナーによれば、その間に肯定的に答える解釈が従来は通常だったのに、近年の優れた研究者たちの仕事は、むしろモアのテキストへの疑問、あるいはそのあいまいさを強調する解釈が大勢となってきてい

る (Skinner 1987: 123-4)。もちろん肯定するにせよそうでないにせよ、論者によってさまざまな力点の相違が見られるのは当然のことである。例として、よく知られているものだけに限っていくつかを挙げてみよう。R. W. チャンバーズの考えでは、『ユートピア』には同時代の政治や社会に対する鋭い批判、抗議が含まれているけれども、「ユートピア」のモデルとなっているのは中世の修道院であり、作品自体は倫理と規律を重んじるモアの保守的で正統的な信仰から少しも逸脱するものではない (Chambers 1982: 125-144)。J. H. ヘクスターは、「ユートピア」の人々がキリスト教の啓示なしに、当時の現実のキリスト教徒以上の、真のキリスト教徒的な生き方や社会を実現しているところに、モアのキリスト教的ヒューマニズムの真価があるとする (Hexter 1952: 81-96)。また、モアを近代の共産主義思想の先駆者とする K. カウツキーの研究が『ユートピア』研究の重要な一面を切り開いたことは今も否定できないであろう。<sup>3</sup>

「ユートピア」をモアが真の理想国として描写しているとする見方に疑問を呈するのは、『ユートピア』を文学作品として解しようとする学者たちに共通する傾向であるように思われる。C. S. ルイスによると、『ユートピア』にはいわゆるリベラルな人々が擁護しようとするようなものはなにもなくて、このような視点からの解釈は結局どこかで破綻する。もともと社会思想の論文などのようにまじめに解釈されるように意図されたものではなくて、「暇時の手遊び、高度の知的精神からおのずと湧き出たもので、多くのウサギを狩り出しはするが一匹も殺すことの無い、議論、撞着、喜劇、とりわけ創意の饗宴」である (Lewis 1977: 391)。また、エール版全集『ユートピア』の編集者の一人である E. サーツは、その序論において、第1巻のみならず第2巻を含めた作品全体が劇的対話 (dramatic dialogue) であるとする。第2巻はヒスロディー人によるモノローグのように見えるかもしれないが、考えられる反対意見への答えが含まれ、富める者からの当然の反発が予想されること、聞き手の存在が明確ではなくとも意識されていること等を考慮すれば、モノローグというより一方向的対話 (one-sided dialogue) とみなすことができる。作者モアはダイアローグを作品の形式として選択し、その形式の要求するところをあくまで守っている。つまり、登場人物の性格の生き生きした描写や視点の客観性が作者モアの第一に目指すところであって、作中のモアの言葉だからといっても作者モアの真実の気持ちを表すものであるかどうかは、ヒスロディーの言葉がモアの真意を表すものであるかどうかを確定できないのと同様に不確かである。しかし、作者モアはなんらの自身の見方や感情とかを持っていないのではなくて、客観的な視点を守ることによって本能的に絶妙の効果を作り出している。作者のうわべの無表情や冷静さと、暗に示されるあるいは読者が推測しうる作者の生の感情との間の緊張が作品を興味あるものにする (Surtz 1965: 125-149)。比較的最近では、ニュー・ヒストリシズム派の旗揚げの際に重要な一翼を担った S. グリーンブラットが『ルネサンスの自己成型』の第

1章で『ユートピア』について論じている。彼はモアの真意を突き止めるというアプローチはとらないが、『ユートピア』を文学作品と見てそこにモアの自己成型の過程を読み取ろうとする立場は、モアが「ユートピア」を理想の共和国と考えたとする見方からは遠くへだたっている（Greenblatt 1984: 33-58）。

このように、モアと「ユートピア」を語るヒスロディの考えがどのくらい重なり合うかについては、全面的な一致から「ユートピア」をモアは全然理想社会とみなしていないとする立場までさまざまである。私自身は、いくらかの留保はつけながらもヒスロディの考えは作者モア自身の考えであると見る立場である。この小論で示したいのは、モアがどの程度「ユートピア」を理想社会と考えていたかということではないが、作者モアの考えがヒスロディの見方とそんなに異なるものではないと私が考えるにいたったのは、上記のグリーンブラットの論文に刺激されたところが大きい。彼は、「ユートピア」では最初は自由が広く認められているように見えるが、その自由には次々と留保が付けられて結局「ユートピア」には自由はなきに等しいと主張して、その例をいくつも挙げている。たとえばユートピア人の旅行について、初めはほとんど何不自由なく旅行できるかのように語られているが、実情は自由どころかがんじがらめに制限されている。好きなところに行けるにしても帰郷の日付のついた市長の許可書が必要であり、どこに行っても日々の定められた労働は果たされねばならない。許可無く市域外にいて捕らえられれば逃亡者として連れ戻され、周囲の侮蔑のまなざしに耐えねばならない。その禁を再び侵せば奴隷の身に落とされる。グリーンブラットのみならず現代の我々にとってこのようなユートピア人の旅行は不自由以外の何ものでもない。しかしながら、このような不自由は「ユートピア」の為政者の恣意的な施策の結果でも、またグリーンブラットの考えるような作者モアの自己矛盾の表れなどではない。「ユートピア」では私有財産が認められておらず貨幣も存在しない。また、ごく一部を除いてすべての人々に毎日6時間の労働が課せられている。この二つの条件はユートピア社会の根幹である。だからユートピア人の旅行に上述のような制限があるのは当然なのである。彼らが現代人のように旅行をすればユートピア国自体が成り立たないことは明らかである。グリーンブラットの挙げる「ユートピア」における自由の制限は「ユートピア」が最善の共和国であることを減じるものではないのではないか。ヒスロディが第2巻で描出する「ユートピア」は作者モアにとっても最善の共和国なのではないか。第1巻の最後のあたりで作中のモアとヒスロディとの間で次のような興味深いやり取りが交わされる。すべてが共有であるところでは人々が怠け者となり、貧乏が蔓延し、秩序は乱れて権威は尊重されず、とても幸福な生活が達成されるようには思えないというモアの意見に対してヒスロディは次のように答えている。

「そうお考えになっても私は驚きません」と彼は答えた。「私の申したような状態についてあなたにはどんなイメージも心に浮かんでこないか、(たとえ浮かんできても) まちがったものであるかのどちらかにちがいないからです。だが、もしあなたが私といっしょにユートピアにいらっしゃって、私がしたように、あそこの人々の生活風習や制度をじかに見ていらしたらどうでしょう——わたしはあそこで五年以上も暮らし、あの新世界のことを世に知らせたいという欲求がなかったらけっしてあそこを去りたくない気持ちでいました——その場合、あなたは、あれほどよくできた人々を見たことは、他所のどこにもないと、はっきりお認めになるでしょう。<sup>4</sup> (沢田 1999: 114)

私有財産廃止へのモアの疑念に対してヒスロディは、「ユートピア」をモアが実際その目で見ることができさえすれば、と応じている。そして「ユートピア」を実地に見聞できないモアのためにヒスロディが「ユートピア」について物語るのが第2巻である。確かに「ユートピア」はどこにも無い場所であり語り手ヒスロディは虚構の人物である。しかしだからといって作者モアが「ユートピア」を何の現実性も持たない架空世界の話として構想したのだとは言えないであろう。架空世界の話であるのは間違いないが、それはやはり最善の共和国、理想的な社会なのであって、架空というのは作者モアが考え抜いて作り出したもの、つまりは作者モアの頭の中にしか存在しなかったものだからである。それがどれだけ現実に適応可能 (workable) なモデルであるかはモアにも十分な自信があったわけではないであろう。第1巻なかほどでヒスロディは、泥棒を奴隷刑で罰するポリレロス国の話をモートン枢機卿の前で紹介しているが、卿の取り巻きが頭から反対したのに対し、卿は、試してみないと分からないではないかと取り巻き連をたしなめている。「ユートピア」の諸制度がどれだけ現実に適応可能かは、モア自身がこのようなモートン枢機卿の態度と共通する見方をしているところはあるに違いない。だが、モアは現実に適応可能なものとして考え抜いて「ユートピア」を構想したのであって、どのくらい適応可能かということは最終的には第2巻を読む読者一人一人にゆだねられている。

### 3. プライバシーはなぜないか、あるいは『ユートピア』の新しさ

ヒスロディは作者モアの分身である。また作中の登場人物であるモアが作者の意見のすべてを表してはいないという意味ではこれまた作者モアの分身であるといつてもよいかもしれない。しかしグリーンブラットの解釈では、登場人物のモアは公人モアの自我 (public self) であり、ヒスロディは公人モアの自己成型から締め出された作者モアの秘められた内面 (private self) である。そして作品『ユートピア』はこの二つの自我が戦

う一種のサイコマキアと解される。ヒスロディの主張は、公人モアあるいは公人モアの体現するものへのアンチテーゼである。その主張の核心は、「ユートピア」に実現されているものすなわち私有財産の廃止である。私有財産は自我の私的所有に直結し、そのような自我のあり方(ego)を廃した世界が「ユートピア」となる。グリーンブラットは、「ユートピア」の諸制度に見られるさまざまな自由の制限、ユートピア人への個性やプライバシーの消滅をこのような観点から説明する。

確かに「ユートピア」にはプライバシーは存在しない。この一点だけからでもほとんどの現代人が(少なくとも私には)「ユートピア」に住むことなど到底我慢できそうに無い。だが、「ユートピア」にプライバシーが無いのはグリーンブラットがその見事な雄弁によって解き明かしているような理由からであろうか。グリーンブラットの解釈はあまりにモアを現代人に近づけすぎてみているのではなかろうか。<sup>5</sup> 私は、「ユートピア」にプライバシーが無いのはただ単にモアがプライバシーを価値あるものと認識していなかったからであると考え。プライバシーを侵されたくないと思うのは極めて現代的な感覚であろうが、その起源はヨーロッパの近代にある。16世紀の宗教改革にその起源を求める見方もあるが、<sup>6</sup> 私は、プライバシーの権利の現代的な公認はデカルトの哲学に由来するのではないかと思う。デカルトがプライバシーについて何かを言っているとは思えないが、デカルトの哲学以後に、ホブズであれ、ロックであれ、あるいはルソーであれ、個人から出発して社会の仕組みを考える思想が登場する。それ以前は、社会と人間との関係を考えるときにはアリストテレス流の考え方が支配的であったのではなかろうか。人間は、その程度に差異があったにせよ、何よりもまず社会的存在と意識された。アリストテレス的な社会的存在としての人間がどのような心を持ち、デカルト的な見方にとって人間の心がいかなるものになったかについて、A. ケニーは次のように指摘する。

デカルト以前のアリストテレス主義者にとって心とは本質的に人間を他の動物から区切るような能力あるいは能力群であった。物言わぬ動物と人間とはある種の能力と活動とを共有している。見ることや聞くことや感じることは、犬、牛、豚それに人間のいずれもがなす。つまり、これらはすべて感覚の能力あるいは能力群を共通に持っている。だが、抽象的思考をし合理的な決定を下すことができるのは人間だけであろう。つまり、人間が他の動物から区別されるのは知性と意志を所有していることによってであり、心というものを構成しているのは本質的にこの二つの能力である。そして、知性的活動は特別な意味で非物質的なものであるのに対して、感覚知覚は物質的なものである身体なしには不可能である…… それに対してデカルトや彼以降の多くの人にとって、心と物質の間の境界線は別のところに引か

れていた。心的なものの定義となる基準となったのは知性あるいは理性的本性ではなく、意識であった。デカルト的立場から見れば、内観によって近づき得るすべての領域が心である。したがって、心の王国は人間の理解力や意志の働きだけでなく、見ること、聞くこと、感じること、痛みや喜びも含んでいた。デカルトに従えば人間のどんな種類の感覚作用も、物質的というより精神的であるような要素を含んでいるからである…… デカルトが心の定義となる特徴は意識であるとしたことによって、事実上、心的なものであるということのしるしは理性的本性ではなく、〈私秘性 privacy〉となった。

ケニーはさらに続けて心の私秘性について次のように説明する。

知性的能力によって言葉を用いる人間は物言わぬ動物から区別されるが、その能力それ自体が何か特別な私秘性を特徴とするわけではない…… ある人がどんな感覚作用を持っているのかを私が知りたいと思うならば、その場合にはその人の発言に特別な地位を与えなければならない。その人に「あなたには自分が何を見たり聞いたりしていると思われるか」とか「何を想像したり心の中で何を言っているのか」といったことを尋ねるならば、それに答えて彼の言うことが誤っていることはあり得ない。もちろん、それが真理である必要はない。その人は不誠実であるかもしれないし、自分の用いている言葉を誤解しているかもしれないからである。それでもそれが誤っていることはあり得ない。この種の経験は不可疑性というある種の特性を有しており、この特性をデカルトは思考 (thought) の本質的特長と見なした。このような経験は、他人は疑い得るのに自分は疑い得ないという意味において、その経験を持つ本人に私秘的なものである。(ケニー 1997: 28-30)

このようなケニーの指摘は「ユートピア」におけるプライバシーの不在を考えると極めて示唆に富むものである。<sup>7</sup>「ユートピア」における私有財産の廃止は、それが実現可能か否かを度外視すれば、モアにとってもまた当時のヒューマニストたちにとっても特に新奇な考え方もなかったし、特に異を唱えなければならぬものでもなかった。それとまったく同様に、彼らにとってプライバシーの不在は人間の心の本質を侵すものではなかったと言ってもよいのではないだろうか。彼らには人間がデカルト的な心ではなくアリストテレス的な心を持つ存在であることは自明の前提であったであろう。人間を人間足らしめるのは「抽象的思考をし合理的な決定を下す能力」すなわち理性と意志である。もちろん人間には動物や植物と共通する部分 (いわゆる動物的魂と植物的魂) が存在する。それらは人間が生きるためには欠くことのできない部分だが人間の本質で

はない。だが、『ユートピア』を真に画期的なものにしているのは人間の本质とみなされた理性や意志にかかわることではなく、人間が動物（また植物）と共通する部分についてのモアの考え方である。人間の動物と共通する部分とは別の言い方をすれば衣食住の問題である。「ユートピア」では衣食住に関して供給と需要の両面において原則平等である。

第1巻巻末でヒスロディはプラトンの例を出して、すべてのものが平等に分配され、すべての人を平等な立場におくことが公共福祉への唯一無二の道であり、私有財産があるところではいつになったらそのような平等が達成されるか分からないと主張する。正義と繁栄はそのような社会でのみ初めて実現可能であり、それが「ユートピア」なのである。第2巻でこの平等という原理が徹底的に追求されているのは、アリストテレス的な見方から言えば人間の本质に関する部分ではなく、まさに人間が動物と共通する部分、人間が生きていくために必要な活動や物、つまり労働と衣料、食料、住居にかかわる面である。さらに言えば、これらの面の平等は一種機械的とも言えるような仕方で実現されている。都市の数は54あるとされるが、制度も見かけもほとんど同じで、一つを見ればすべてが分かると述べられている。住民はすべて都市に住んでいるが、経済の中心は農業である。農業労働は少数を除くすべての市民が平等に負担する。農作業の効率が損なわれないような仕組みが考えられていて、都市の周辺に配置された農村には、30世帯（1世帯40人ほどの成人男女からなる）が1単位となってあちこちに集落を作り農場の作業に当たる。2年の住み込みが義務づけられていて各世帯の20人が毎年入れ替わる。これは農業技術が次々と伝えられていくためである。農業にたずさわらない期間は都市でそれぞれの適性に合った職業に就く。もっとも各世帯毎の職業は決まっていてその技術は親から子へと伝えられるが、もし他の職業により適していると認められれば、それを職とする世帯の養子になる。ユートピア人の衣服は機能第一で、安上がり、装飾などは一切ない、すべて同型のユニフォームのようなものである。住居も同一精神で作られていて、すべてが同型、ドアがあってもちょっと押せば誰でも簡単に出入り自由で、わずかに個性的特徴を発揮できるところは、各戸の裏に付属する庭での庭造りである。しかしここでも自分の持ち家などという執着が起らないように、10年毎にくじ引きで住居を交替しなければならない。

このような、まるで一人一人が機械の部品であるかのような徹底した平等によって、「ユートピア」は正義と公平を煩瑣な法律などの助けなしに実現している。また、それぞれの都市には、運営管理のために労働を免除された少数の役人がいるが、これらの人々はそれこそ模範的な無私精神の持ち主で、ただただ社会のために全身全霊をささげる人だけが選挙で選ばれるのである。このように「ユートピア」ではすべての人々がそれぞれに適した手仕事を持っていて、しかも、少しも怠けないように役人のみならず互い

が互いを監視しあっているから、一人当たりの一日の労働時間は6時間で済み、生きていくのに何不自由のない十分な豊かさが達成されている。

「ユートピア」の私有財産の廃止と徹底した平等主義は現代人の目から見ると、16世紀初頭のヨーロッパという時代を考えれば、真に過激思想そのものに見える。しかし当時の知識人であったヒューマニストたちにはそうではなかった。ヘクスターは、「ユートピア」における私有財産の廃止と徹底した平等が当時のヒューマニストたちに異議なく受け容れられたことを、バーゼル版(1518)『ユートピア』に付された二人の著名なヒューマニストの書簡とそして通常エラスムスによると考えられている本文欄外註を用いて裏付けている(Hexter 1952: 43-48)。しかしながら、ヘクスターが、モアはキリスト教的ヒューマニストであるとみなして、私有財産の廃止と平等をキリスト教の倫理観に結びつけ、それを証拠立てるためにこれらのヒューマニストの証言を利用するのは問題である。私の考えでは、『ユートピア』が真に革新的なのは、私有財産や貨幣の廃止もさることながら、労働の平等負担なのである。私有財産の廃止は労働の平等負担とセットになっていることが重要である。ヘクスターなどモアをキリスト教的ヒューマニストとみなす人々は、私有財産の廃止や平等は福音書の教えに一致し、中世の修道院においてすでに実現されていたと主張する。しかし、「ユートピア」は推定人口が当時のイングランドに匹敵する堂々たる国家であって、修道院との比較は意味を成さないものである。モアは「ユートピア」を最善の共和国つまり世俗国家として構想したのであり、しかもキリストの福音を知らない世界の出来事としているのであるから、モアが敬虔なキリスト教徒であるという理由だけで、来世での永遠の救いを目指すキリスト教倫理をユートピア社会に見出そうとするのは作者の意図をまったく無視することにならないであろうか。

国家という政体において労働を重視しているという一点において、モアはJ. ロックの先駆けとなっている。もっとも、ロックの主張は労働を個人の所有権の始原の根拠とする点でモアと正反対の立場に立っている(ロック 1999: 32-33)。

以下はこの章で述べたかったことの要約である。モアが「ユートピア」を最善の共和国として構想したことは間違いないが、現代の我々が当然の常識としているヨーロッパ近代が生み出した諸概念、たとえば、人権、政教分離、三権独立などは、モアが知る由のなかったことは明らかである。特に、私が指摘したように、個人から出発して社会や国家を考える発想はモアにはなかった。彼が国家社会を考えると、人間は侵すべからざる権利に守られた個人ではなく、普遍としての人間であった。普遍としての人間を真に人間足らしめるのは理性と意志を備えた心の存在以外にないが、生きていくためには人間が動物や植物とさえ共有する活動をなおざりにはできない。「ユートピア」の諸制度、私有財産の廃止、農業労働の交代制による公平な負担、衣服や住居の一律性などは、す



べて人間のそのような面にかかわるものである。このような面における社会の成員の間の完全な平等が存在するところで、そのようなところでのみ、正義と繁栄が初めて実現されうるとするのがモアの考えである。

それでは、モアにとってもっとも肝要な、人間を真に人間足らしめる理性と意志を備えた人間の心という問題は、『ユートピア』ではどのように扱われているのだろうか。これについては章を改めて「ユートピア」における奴隷の存在を手がかりに考えてみたい。

#### 4. 奴隷はなぜ存在するか、あるいは『ユートピア』の古さ

「ユートピア」には奴隷が存在する。再びグリーンブラットを引用すると、「奴隷の存在は心を冷やす事実であるが、それでは誰が食肉を屠殺し汚物を処理するのかという理想社会を構想したモア以外のどんな作家もかって考えたことのない問題を、モアが自問した結果なのだ」とあっさり彼は済ませている（Greenblatt 1984: 34）。奴隷の存在はそんなに簡単には見過ごせない『ユートピア』の根幹にかかわる問題を含んでいる。モアがモデルとした古代ギリシャのポリスや古代ローマ世界に奴隷が存在し、「ユートピア」はキリスト教の啓示を知らない世界の出来事だと考えるだけで済む問題ではない。<sup>8</sup> 前章で「ユートピア」にプライバシーがないことに関して、近代以降の人間観に基づいて『ユートピア』を解することの危うさを述べたのだが、逆に、古代ギリシャやローマ以降のモアの時代に到るヨーロッパの歴史を無視することは、「ユートピア」をモアが最善の共和国として構想したのだという前提に少なくとも立つ限りは、適切なアプローチの仕方であるとは思えない。

サーツは、「ユートピア」における3種類の奴隷の存在を指摘している。第一はユートピア国自体によってなされた戦争で捕らえられた囚人である。第二は犯罪者グループで、これには2種あって、ユートピア人の犯罪者と、外国人死刑囚を無償ないしは安価で「ユートピア」が奴隷として買い求めたものである。第三は自国での苦しい生活よりも、「ユートピア」での奴隷生活を自ら求めて志願した外国人である。サーツは、「ユートピア」の奴隷制が刑罰としての奉仕制度なのか、それとも古代ギリシャ・ローマの奴隷制度と同種のものなのかという問を立てて、オーガスチンヤスコラスなどの神学者の考えや、大航海時代の新大陸やアフリカから奴隷としてつれてこられた人々をめぐる当時の論争などを検討したうえで、「ユートピア」の奴隷制が単なる刑罰としての奉仕制度ではなく、厳密な意味の奴隷制であると結論する。その最大の根拠は「ユートピア」で戦争捕虜が奴隷とされていることである。中世神学の権威者たちが諸国家の法（*jus gentium*）に基づいて戦争捕虜を奴隷とすることを認めていて、「ユートピア」の奴隷もモアがそのような考え方を受け容れていたためであるとサーツは主張してい

る。もっとも「ユートピア」の奴隷制は決して過酷なものではない。他国の行った戦争の捕虜とか、奴隷の子供、さらに外国ですでに奴隷であったもの、これらを奴隷とすることは禁じられており、また、犯罪者奴隷の場合、必ずしも終身ではなく、悔悟の情や更正の見通しが確実に認められれば市民に復帰できること、さらに自発的奴隷の場合は、止めたいときにはいつでも止めることができ、「ユートピア」を去るときには彼らを空手で帰らすことはない、などなど。サーツは、これらの点を指摘しつつも、「ユートピア」に奴隷制の存在することを嘆かわしいことであると考えている。しかしながら、サーツの『ユートピア』解釈では、「ユートピア」の奴隷制は必ずしも作者モアの奴隷制度に対する肯定的態度を意味するものではないようである。<sup>9</sup> (Surtz, Chicago, 1957: 258-265)

私はサーツと同じく、「ユートピア」の奴隷制は死刑とか懲役刑とかの単なる代用制度ではないと考える。さらに私が指摘したいのは、奴隷はユートピア社会の最下層をなす階級ではないかということである。階級という言葉は誤解を生みやすいから別な表現を使えば、「ユートピア」には厳然とした身分の階層があり、その一番下の階層が奴隷なのである。ユートピア各都市における役職についてはかなり明確に述べられている。30世帯を1単位として一人の役人が選ばれる（部族長）。10人の部族長およびその家族の上に立つ「部族長統領」が置かれ、200人ほどの部族長が秘密投票で、4名の各区から推薦された候補者の中から「都市統領」を選ぶ。20名の部族長統領からなる長老会議が議会にあたる最高決議機関のようであるが、日々の行政は三日毎あるいはもっと頻繁に開かれる、日毎に替わる二人の部族長統領と都市統領の協議（これも長老会議と呼ばれる）によって行われる。都市統領は原則終身職で、部族長統領は毎年選ばれるが、でたらめに代えられることはないとされる。そのほかのすべての役職は一年任期である。これらの役職者はその任期中労働を免除される。注目すべきは、司祭の推薦を受け、部族長の秘密投票で選ばれる、労働を終身免除された学問研究を目的とする人々の存在である。そして、これらの人々の中から、外交使節、司祭、部族長統領、都市統領が選ばれるのである。これらの学者グループはもちろん世襲ではない。期待に背けば職人の地位に落とされるし、職人の誰かが自由時間に熱心に学問に励めば推薦されて学者グループに仲間入りすることもある。ユートピア各都市には民衆の秘密投票で選ばれる司祭がいる。その数は13人を超えることはなく、各都市の神殿の数と同じである。戦争の時には7人が軍隊とともに出かけるので、その間は代理が立てられる。戦争が終わり司祭が戻れば、これらの代理者は司祭長の「同伴者」として働き、司祭が死亡したときその跡を襲うのである。

このように「ユートピア」の役職者、学者グループ、司祭は奴隷や一般市民とは明確に区別される階層をなしている。労働を免除されるのは都市全体で500人足らずで、そ

のうち部族長は実質一年交替の一般市民であるから、終身免除の役人、学者、司祭は300人程ということになるであろう。「ユートピア」の各都市は6千世帯からなり、各世帯の成人は10人～16人までの間と決められ、厳格に守られているので未成年者の数も含めた総人口は10万～15万人見当としてよいであろう。奴隷の数ははっきりしないが、農業に従事する農村の各世帯は40人以上の男女と土地に縛られた2名の奴隷からなり30世帯ごとに部族長が置かれるとあることから見ても、都市と農村を合わせた奴隷の数はかなりの比率になるであろう。

ユートピア各都市の住民の間のこのような階層は、前章で見たアリストテレス的な人間観、すなわち、人間が動植物と共通する部分を持ちながらも、人間を真に人間足らしめるのは理性と意志を備えた人間の心であるとする考え方を、モアも当然の前提としていて、それが色濃く反映されたものなのではなかろうか。奴隷は、植物的魂と動物魂のみの存在のごとく扱われ、自由は認められず、ただ働くことの外には何の楽しみもゆるされず、外国人ボランティアを除けば、人々からさげすまれ軽蔑される存在である。一般市民はただの働き蜂かというところではないと私は考える。一般市民は動植物的部分と人間の心を併せ持つ存在であり、そのための自由は「ユートピア」の体制を危うくしない範囲で認められている。労働を免除された学者グループは文化、産業技術も含まれるが特に精神文化を発展深化させ、同時に一般市民を教化する責務を負った特別の存在、いわば「ユートピア」の頭脳であろう。モアはユートピア社会で労働の平等な負担を厳格に実現させる一方で、このような社会の階層性、つまりヒエラルヒーを現実社会には必要不可欠なものと考えていたのである。<sup>10</sup> 社会の秩序を重視し混乱や紛争を嫌ったヒューマニストたちがヒエラルヒーの存在を当然視しても別に驚くことではないであろう。ただスキナーが指摘しているように、社会の上に立つものが生まれながらの富と地位に恵まれた貴族ではなく、能力や学問によって選ばれることがヒューマニストたちの夢であったことは十分に想像できることであり、そのような夢が「ユートピア」に反映されていると言ってよいであろう。<sup>11</sup>

このような「ユートピア」の階層性は、「ユートピア」が最善の共和国であるとするモアの考えと矛盾するものではない。労働を終身免除された最上層が存在するのであれば、終身の奴隷が存在しても不思議ではない。戦争捕虜とか外国人死刑囚が「ユートピア」に買われたものを除けば、いったん奴隷に落とされても、その後の生き方によっては元の市民に戻れる機会は残されている。さらに、一般市民は決してただ働くだけの存在ではない。まず、信教の自由が認められている。「ユートピア」の宗教についてここで詳しく論じるつもりはないが、信教の自由は正統派カトリック教徒のモアにとってはただ想像裡の異教徒のみに許される最大限の自由であろう。また、ユートピア一般市民の自由を考えると、われわれが自由という言葉で想像するものをそのままそこに当て

はめて判断することは慎むべきであろう。この点については、I. バーリンが「二つの自由概念」で述べている消極的自由についての説明は大変参考になる。バーリンは消極的自由を定義して、「主体——個人あるいは個人の集団——が、いかなる個人からの干渉も受けずに、自分のしたいことをし、自分のありたいものであることを放任されている、あるいは放任されているべき範囲はどのようなものであるか。」という問に対する答えのなかに含まれていると述べている。バーリンが、このような自由概念は近代西洋がはじめて明確化した概念だと考えていることは、彼の『自由論』のあちこちから窺える。「ユートピア」にまったく欠けている自由とはまさしくこのような意味での自由である。もう一つの自由概念、積極的自由とは何かについて、バーリンは同じ箇所で、「あるひとがあれよりもこれをする、あれよりもこれである、を決定できる統制ないし干渉の根拠はなんであるか、まただれであるか」という問への答えのなかに含まれていると言っている。(バーリン 1990: 303-304) この意味での自由、積極的自由が「ユートピア」にあるかと言えば答えはイエスである。「ユートピア」の存在自体が、個人のあり方、行動の仕方を社会が決定できるという前提の上に成り立っている。しかし、ここで注意すべきは、このような前提に立つユートピア社会に個人の自由がまったくないかという問題である。消極的自由をユートピア人は持たないことはすでに述べたが、自分の生き方あり方を、自分で決められるとユートピア社会が認める範囲内の、個人の自由は「ユートピア」でも認められている。

「ユートピア」におけるプライバシーの欠如を指摘するグリーンブラットは、さらに、個人個人の不安に満ちた努力の代わりにユートピア人が強力な社会的連帯意識を共有することを述べた上で、ユートピア社会で無秩序が抑制されるのは、このような連帯意識に基づいた恥 (shaming) の感覚によると主張する。「ユートピア」は名誉と非難 (honor and blame) の社会的プレッシャーによって維持管理されており、その例として次のようなさまざまな例をあげる。「ユートピア」で多くの犯罪が奴隷刑で罰せられるのは辱めの効果を意図されたものであること、奴隷刑にいたらないマイナーな違反は周囲から軽蔑の目で見られること。反対に社会を益する行為、たとえば、自由時間に自分の仕事を楽しみとして続けてやる人、事情のある実母に代わって乳飲み子の世話を自発的に引き受ける乳母などは、名誉ある行為として社会の賞賛の的となり、また、国のため特別の功績をあげた人を広場にその像を立てて顕彰する。さらに、有名なユートピア人の金銀や宝石装飾の蔑視の例をあげて、これらも恥 (shaming) がユートピア社会の有効な管理維持手段にされている証拠だとグリーンブラットは考える。(Greenblatt 1984: 47-51)

グリーンブラットの挙げる例がすべてそうであると言うつもりはないが、彼が「ユートピア」における個人を話題にするとき、その個人はやはりあまりに現代的基準によっ

て測られているのではなからうか。社会が個人のある行為を非難したり賞揚したりするからといって、その個人に自己決定の自由度や自発性がないと断定することは誰にもできないであろう。「ユートピア」は、ただ単に、物資の豊富さ、貧困の撲滅、ほとんど機械的といえるような規律正しさ、人々の純朴さなどの面においてのみ最善の共和国なのではない。現代人の我々がほとんど我慢のできないような自由のなさやプライバシーの欠如は、モアや彼の同時代の知識人たちの目か見ればなんら異を唱えるべきことなどではなくて、かえって現代的な自由やプライバシーこそが、真の人間、人間らしい人間ならば、自ら追い求めることが恥ずかしいと思えるような放恣さや気ままさに見えるのではないか。同様に、人々が社会の規範から逸脱しないように互いに互いを監視しあったり、家長が家族を、夫が妻を、年長者が年少者を監督指導することは、過去において長く当然とされていたことで、現代において古臭く感じられるのは、現代社会が『ユートピア』の書かれた時代とはまったく違うエートスを持つ社会になったからなのだと思う。

ただし、「ユートピア」の厳格な平等や規律は、さすがのモアであっても、いくらか抹香くさく感じたのかもしれない。そのようなユートピア社会の厳しさや余裕のなさを相殺するのが、ユートピア人たちの幸福主義 (eudaemonism) やエピキュロス風哲学である。サーツは、ユートピア人の快樂主義は当時の人々には意外の感を与えるものであったと考えている。快樂という言葉からまず連想されるのは感覚や肉体の快樂であるから、ユートピア人は感覚・肉体重視主義なのかと読者は思ってしまう。『ユートピア』の実際の叙述においても、まず始めはその種の快樂が、ただ苦しみのために苦しみを追い求めるようなストア派風の生き方の愚かしさに対比しながら、肯定されている。しかし、ユートピア人の快樂主義は俗流のエピクロス主義からはほど遠い、エピクロス自身の哲学により近いもので、ユートピア人の求める快樂は、人間の本性や人間の真の幸福に反しない限りでの快樂であるとされている。サーツによれば、エピクロスとの違いは、このようなユートピア人の快樂主義が宗教と密接につながり合っていることにある。(Surts, Cambridge, Mass. 1957: 9-35) エピクロスは魂とかあの世の存在を認めなかったが、「ユートピア」ではそのような考えは厳に戒められている。魂の不滅や来世での賞罰がないならば、利根的な快樂主義が横行し、他の人々の不幸を思いやる心も消えて、社会にとって最も重要な人々の紐帯がなくなると「ユートピア」では考えられている。だから、魂の快樂、つまり徳ある行為が最高の快樂に他ならないが、肉体の快樂が決して軽視されているわけではないことも、真の快樂とはいかなるものかについての詳しい記述が、ユートピア人の考え方として紹介されていることから判断できる。

以下はこの章で論じたことの簡単な要約である。「ユートピア」には、人間、動物、植物、鉱物というような自然の階層化に対応するような、また、精神と肉体という二元論に同

時に対応するような、社会の階層化がたしかに存在する。理性と意志で現されるような人間の精神が社会全体を支配し管理することが当然のこととされているのである。しかしながら、人間の肉体を象徴するような一般市民も単なる働くロボットのような存在ではなく、それぞれの個性に応じた仕方では自己の精神性を発揮することは可能なであり、また、精神と肉体の分断という西洋思想に宿命的な二元論は克服されてはいないが、ユートピア人の社会で、肉体は、精神に対抗して意外に堂々とした価値と評価を勝ち取っていると言えるのかもしれない。

## 5. 安楽死はなぜ認められるか、あるいは『ユートピア』の現代性

「ユートピア」では安楽死 (euthanasia) が認められる。病人は手厚く看護され、不治の病にかかっている人に対しても、その苦しみを和らげるあらゆる治療や介護が尽くされることを述べた後に、安楽死について次のように述べられている。

しかし病気が不治であるばかりでなく、病人を絶えず苦しめ、悩ますものであると、司祭と役人が病人にこう言います。あなたは人生のすべての義務に応じることができず、他人にたいして負担、自分自身にも重荷になっており、すでに死すべき時をこえて生きているのだから、これ以上、疫病や、伝染病を培養し続けようとは考えずに、生命が自分にとって苦悩になったいま、死ぬことをためらわず、よい希望をもって、ちょうど牢獄や拷問の責めからのがれるように、自分で自分をこの苦しい生から解放するか、または自発的に他人に頼んで開放してもらおうかするのがよくはないか、と。それは、死によって安楽でなく苦痛を断ち切らせることなのだから、賢明な行為であり、また、神の意志の解釈者たる司祭の忠告に従うことなのだから、敬虔で聖なる行為にもなろう、と言ひ聞かせます。この勧めに説得された人たちは、断食によってみずから命を断つか、また眠らされて、自分で死を感じることなしに楽にさせられます。しかし、病人をも当人の意志に反して処置することはけっしてありませんし、死の勧めを聞きいれなかったからといって看護のつとめをおろそかにすることもありません。こういうふう死ぬことに同意したひとは尊敬されていますが、司祭や長老会議が認めなかったような理由で自殺するひとは、埋葬にも火葬にもふさわしくないものとされ、葬られないままにどこかの泥沼に捨てられます。(沢田 1999: 189-190)

私は、ここに述べられている考え方は善悪の判断は別にして極めて合理的であると思う。合理的というのは、「ユートピア」の諸制度やユートピア人の宗教観や哲学と少しも矛盾してはいないという意味においてである。ユートピア人は、すでに前章で触れたよう

に、エピクロス風の快樂主義、自然から逸脱しない感覚上の快樂をよしとし、無意味な刻苦や克己主義をとりわけ忌避していた。さらに、エピクロスとは異なり、来世と魂の不滅とを信じていた。また、ユートピア社会は、デカルト以後に始まった、個から社会や国家を構想するという行き方ではなく、まず社会や国家が先に存在し、その前提の上に個人の生き方は規定されている。個人は国家社会から不可侵の領域を持つ存在ではなくて、最善の共和国「ユートピア」が個々人に許容する自由の領域はきわめて狭い。「ユートピア」では現代の我々ならプライバシーの侵害だと思ふようなことでも大いに干渉されるし、また役人や聖職者は、積極的に干渉して、「ユートピア」の諸制度をしっかりと守り、ユートピア社会が内側から崩れることのないようにしなければならない。このように構想された社会で、病気が不治であり、絶えず苦しみ悩ますものであるならば、社会的に無用かつ重荷であるばかりか、現世における楽しみの可能性がまったく奪われているのだから、そのような病人が役人と聖職者から安樂死を勧められるのは少しも不思議ではない。しかも、注意すべきは本人の意志があくまで尊重されていることである。死の勧告に応じなくとも、手厚い介護が手抜きされることはありえない。

「ユートピア」における安樂死の考え方は現代社会における安樂死の問題とどのように関係するのであろうか。私は、最後に、この問題について所有という概念を手がかりにいくらか考えてみたい。すでに触れたことであるが、ロックは有名な『市民政府論』のなかで、「たとえ土地とすべての下級の被造物が万人の共有であっても、人は誰でも自己の一身については所有権を持っている」と述べている。もちろんこの主張が、次に述べられる「自分のものである肉体を行使する労働の所産もその個人の所有に帰する」ことを正当化するための前提であったこともすでに触れた。自己の身体は自己のものであるという考えは「ユートピア」でも同じである。一定の条件下で自己はみずからの死を選ぶことができるということは、一定の条件下で自己はみずからの所有である身体を自己の意志で放棄することができると言い換えてもよい。ここに見られるのは、キリスト教的強固な二元論である魂と肉体の分離、あるいは西洋思想のそもそもの伝統である精神と肉体もしくは物質という二分法である。私は前の2章でデカルト哲学が近代人に及ぼした影響の大きさを指摘して、デカルト以後の近代人とそれ以前のアリストテレス的な考え方の前提に立つ人々を同じ見方で論じることではできないことを主張した。だが、魂と肉体、あるいは、精神と肉体や物質世界という二分法はデカルトにおいても維持され、むしろその亀裂は一層深く埋めがたいものにされたというのが、18世以後のデカルト解釈であり、現代に到る西洋哲学史はその克服のため費やされた努力の跡が過半を占めると言ってもそんなに見当はずれではないであろう。そしてこのような二分法は西洋人ならぬ私たち日本人の思考法をも意識的無意識的に支配している。現代において魂の不滅や来世への信仰をモアやその同時代人と共有している人は決して多くはないであろ

う。しかし、自己の身体は自己のものであり、一定の条件下で、身体の死あるいは同じことになると思うが、自己の死をみずからの意志で選ぶことができると考えるならば、「ユートピア」における安楽死の是認と基本的な点は共通していると私には思える。つまり、自己の身体は自己のものであるから、それを処理する全権が最終的には自己の自由になるという考え方において共通しているのである。

しかし、私がここでいくらか異論をはさみたく思うのは、デカルト以後の近代を閲した我々現代人、あるいは、西洋とは異なる文化や思想の伝統を持つ現代日本人の少なくともある人たちにとっては、このような割り切り方はどこか合理的に過ぎると感じられる部分が、心の片隅にかもしれないが、残るのではないかという疑念を持つからである。デカルトは確かに精神と肉体を分断し、そのために激しい批判や非難の対象とされることもある。しかし、ケニーが指摘したように、デカルトは、人間の精神を意識として捉え、それによって人間の心を単なる理性と意志の在所としてだけでなく、感覚作用をも内面世界の構成要素とすることで、従来肉体とみなされてきた部分をも精神の側に取り込んだのである。つまり、安楽死に関して言えば、肉体の処理について決定を下す自己のなかにすでに肉体の一部が取り込まれているのだ言えないであろうか。さらには、自己とか自己の精神とかのありかはいったいどこなのであろう。単純に頭脳であるといえるだろうか。頭脳とその他の身体器官との境界を一義的に決定することが可能であろうか。もし可能としても、それはあくまである特定の見解や立場の主張もしくは押し付けとどこが違うといえるのであろうか。このように考えると、どこまでが自己でどこからが身体なのかの弁別は決して自明のことなんかではないはずである。

さらに言えば、肉体は自己のものであると認め、自己による処理決定の最終権限を侵すべからざるものとして認めるにしても、我々が単純に自己の肉体と観念しているそのものには、我々の意識によっては左右できない部分が我々の身体の重要な一部として存在することを誰しも認めざるを得ないであろう。このような部分について我々はそれが我々のものであるという理由だけから簡単に自己決定してよいのであろうか。少なくとも私は、自己決定の重視を自己以外の人々が認めてくれて、他人の干渉できない領域が自己にあるとすれば、自己のものである身体の自己の意識で左右できない部分についてまで自己決定などしたくないし、また自己決定を強いられたくはない。<sup>12</sup>

「ユートピア」における安楽死の受容は、その諸制度やユートピア人の思想信条に照らして見ると、極めて合理的な考え方だとは思のだが、それをそのまま現代の我々に当てはめることは不可能である。現代の安楽死やその他先端医療がもたらしつつあるさまざまな自己決定にかかわる問題と、「ユートピア」の安楽死受容の考え方が共通の前提に立っているのではないかと思われる部分があるからこそ、「ユートピア」の安楽死を安易に是認することは私にはできないのである。<sup>13</sup> そこにはおそらく、「ユートピア」



のような社会では絶対暮らしたくないという現在の私の思いと重なる部分があるのかもしれない。

## 6. おわりに

『ユートピア』をここ数年大学院の授業で繰り返し読んできた。ラテン語原文で読むことは無理なので、テキストに用いたのは、エール刊行の C. H. ミラーによる現代英語訳および中央公論社の沢田訳である。毎年読むたびに新しい発見があるし、学生諸君の反応も年によってさまざまである。私は私なりの解釈を示しているつもりなのだが、学生諸君が私の解釈なり解説なりをどこまで受け入れてくれているのかについてはあまり自信がない。学生諸君のほうが私なんかよりはるかに新鮮で面白い読み方をしているのではないかと思わぬわけではないが、授業を準備する過程で少しずつ形をとるようになった私の『ユートピア』解釈の一端をここに示すことができたならば幸いである。

## 注

<sup>1</sup> 以下すべて第2巻で描写されるユートピア国を意味するときは、「ユートピア」と表記し、作品ユートピア全体を意味するときは、『ユートピア』と表記する。

<sup>2</sup> 『ユートピア』の登場人物の名前は英語読みにあわせた。

<sup>3</sup> 田村秀夫はその著書の1章で「『ユートピア』解釈の基本問題」と題して従来の研究の詳細な紹介をしている。彼自身は、カウツキーのモアを近代的 Kommunismus の先駆者とする見方が、モアを近代に近づけすぎていることは批判しつつも、当時のイギリス商業資本とモアとの関係を究明することで『ユートピア』の基本的性格を闡明できると考えている。(田村 1978: 57-74)

<sup>4</sup> 『ユートピア』からの引用は特に断わらない限り以下すべて沢田訳1999年版による。

<sup>5</sup> たとえば、グリーンブラットは、ユートピア人の各戸の玄関ドアは誰でも出入り自由でそこにはプライバシーはまったく無いと言って、ラテン語原文を引用し、英語に訳している。ita nihil usquam privati est: “thus nothing is private anywhere.” この英訳は誤解に導く。原文 privati は属格であるから「個人のものはどこにもない」の意味であろう。因みに、沢田訳は「どこへいってもプライバシーというものが無い」となっており、1551年に出た R. Robynson の英語訳は、there is nothyng within the howses that ys pryuate, or annye mannes owne. その日本語訳である平井訳は「家の内には私有のもの、つまり誰々個人のものといったものが無い」となっている。

<sup>6</sup> たとえば、L. C. Orlin, *Private Matters and Public Culture in Post-Reformation England*. Ithaca: Cornell Univ. P. 1994. Introduction には、この観点による、16世紀から17世紀に到るイングランドにおけるプライバシー観の変遷についての興味深い説明がなされている。

<sup>7</sup> ケニーにはトマス・モアの概説風解説書である短い著書もあるが、その主たる関心は、G. Ryle を重んじ、Wittgenstein の研究者でもあることから分かるように、心と意味との関連にあるようであり、彼は、デカルトの後世哲学に及ぼした最も大きな影響は、認識論、特にその規範的性格にかかわる面にあると見ている。

<sup>8</sup> チャンバーズは、「ユートピア」では誰もが労働に従事していること、また、奴隷制は刑罰とし

ての社会奉仕であり、死刑の人道的な代用制度であるとして、「ユートピア」の奴隷の存在を特に異とはしていない。(Chambers 1982: 144)

<sup>9</sup> サーツは、前に紹介したように、『ユートピア』を文学作品と見る傾向が強く、ヒスロディの物語るユートピア社会とモア自身の見解との間には何がしかの懸隔が常にあると考えている。

<sup>10</sup> 寺嶋は、平等にかかわる西洋思想の変遷を概観し、最近の霊長類学やその影響を受けた人類学の見方と比較している。それによれば、18世紀啓蒙の時代に重んじられた人類の始原的な平等は空想の産物であって、平等とヒエラルヒーの両方が、小さくはグループ形成、大きくは社会形成に重要で不可欠なものとみなされる。寺嶋はその論文の冒頭で、ルイ・デユモンの『ホモ・ヒエラルキクス』から次の一節を引用している。すなわち、「平等主義的原理とヒエラルキーの原理は政治生活そして社会生活一般においてももっとも拘束力の強い、第一義的な現実にはかならない」である。(寺嶋 2004: 3-52)

<sup>11</sup> スキナーによると、国を指導する真の資格は生まれながらの家柄や財産ではなく、個人個人の徳であるべきだとするのが当時のヒューマニストたちの共通の理念であった。モアもその一人なのだが、他のヒューマニストたちは、社会秩序の安定のためには、壮大さ (magnificence) 豪華さ (splendor) 威厳 (majesty) を備えた貴族が必要なのだという当時の一般常識を受け入れ、体制に順応していた。モアは、そのようなヒューマニストたちの考え方に含まれる矛盾を『ユートピア』において鋭く批判したのだとスキナーは考える。(Skinner 1987: 152-157)

<sup>12</sup> 私はここで、「ユートピア」の安楽死問題を考える上で、立岩の所論から大いに啓発されたことを認めねばならない。立岩は『私的所有論』で、ロックの所有権についての考え方に痛烈な異議申し立てをしている。つまり、自己の身体は自己のものであり、その身体を行使する労働の所産は自己の所有に帰するという考えに対して、前段は認められても、後段はなんら前段から帰結するものではないとする。その理由として、立岩は、労働の所産は何も人間の労働のみによって産み出されるものではなくて、空気、水のように一般に誰もが必要とし、誰もが無償で利用しているものや、他のいろいろな資源があって始めて労働が可能となることを指摘している。「ユートピア」においても身体の私的所有は当然の前提とされているが、労働の所産は社会の完全な共有とされていることからして、立岩の異議申し立てを裏付けるものとなっている。(立岩 1998: 特に2章と4章) さらに立岩は、安楽死について論じた「死の決定について」で、死の自己決定権、特に決定が作動する際の初期値を問題にする。それは、死についてというより、むしろ生について、この社会の所有のあり方について考えることだとして次のように言う。「ある人が制御し製作したその対象について、その人はそれを所有してよい、すなわち制御し処分してよい、その決定をしてよいという規則がある (立岩 1997: 第2章)。そして制御できる (ことによって制御する権利をもつ) 主体であることが、その人の価値であるという価値がある。何かを制御し、何かについて決定することがなにか好ましいことであり、そして、あなたが何かができる、その何かがあなた (の価値) であるという価値がある。それを信じさせる装置がある (立岩 1997: 第7章2節)。このような規則があり価値がある。その対象は身体であり、生であり、一切である。(身体そのものの所有は、身体を動かせるものであるとされる精神がその者に存することによって正当化される。) 対象を制御する身体が、あるいはそれを制御する精神が失われたとき、その人は権利を失う、あるいは無価値となる。つまり、生命を所有すること、所有することにおいて価値であるという価値。こうした力が作用する中で死への決定が行われる。私は、その基準を満たさないから、価値を満たさないから、死を選ぶ…… 生を私のものとしたいことから発する絶望がその人を死に追いやっているのだと考える。

私のことができること、私に関わる決定ができること、それらを価値としてしまったことが、その人を死に追いやり、その人は死の自己決定を行おうとする。」しかし、それらに根拠はあるかと立岩は自問し、それは私たちにとって（社会にとって？）都合がよいという理由以外の答えは見つからないと彼は自ら答えている。（立岩 2000: 158-163）

<sup>13</sup> サーツは、敬虔なカソリック教徒であったモアが、自殺であれ、安楽死であれ、決して容認していなかったことを、モアの他の作品（*A Dialogue of Comfort against Tribulation*）などから例証した上で、「ユートピアでは、安楽死の自発的犠牲者は統治者である役人のみならず聖職者からも公認され、恥ずべきものでも非難さるべきものでもなく、名誉ある、賞賛に値する行為」とされていることにいたく驚いている。その上で、サーツは、ここでも安楽死の肯定は『ユートピア』の文学作品としての修辞学的技法である‘大げさな熱弁’（*declamation*）の現われと見ている。（Surtz, Chicago, 1957: 89-93）私はキリスト教徒ではないので、サーツの驚きを共有することはないが、「ユートピア」における安楽死の肯定に対して、割り切れない思いが敬虔なキリスト教信者には残るであろうことはいくらか理解できる気がする。

## 一次資料

- More, Thomas. *The Complete Works of St. Thomas More*. Vol. 4. Eds. Edward Surtz, S. J. and J. H. Hexter. New Haven: Yale Univ. P. 1965.
- \_\_\_\_\_. *Thomas More: Utopia—Latin text and English translation*. Eds. George M. Logan, Robert M. Adams & Clarence H. Miller. Cambridge: Cambridge Univ. P. 1995, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Utopia*. Ed. J. C. Collins. Oxford: Clarendon, 1904.
- \_\_\_\_\_. *Utopia: A new translation with an introduction*. By Clarence H. Miller. New Haven: Yale Univ. P. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Utopia*. 戸川秋骨注釈、厨川文夫改訂。（研究社英文学叢書1）研究社、昭和22年、昭和51年。
- トマス・モア 「ユートピア」 沢田昭夫訳。『エラスムス、トマス・モア』所収、渡辺一夫責任編集。中公パックス（世界の名著22）昭和55年。
- \_\_\_\_\_. 『改版 ユートピア』 沢田昭夫訳。中公文庫、1999年。
- \_\_\_\_\_. 『ユートピア』 平井正穂訳。岩波文庫、1957年、1986年。

## 二次資料

- Berlin, I. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford Univ. P. 1969, 1988. 『自由論』 小川晃一・小池銈・福田歙一・生松敬三共訳。みすず書房、1971年、1990年。
- Chambers, R. W. *Thomas More*. 1935, The Harvester Press, 1982.
- Hexter, J. H. *More's Utopia: The Biography of an Idea*. Princeton: Princeton Univ. P. 1952.
- Greenblatt, S. 'At the Table of the Great: More's Self-fashioning and Self-Cancellation' in *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*. Chicago: Univ. of Chicago P. 1980, 1984.

- Kenny, A. *Aquinas on Mind*. London: Routledge, 1993. 『トマス・アクィナスの心の哲学』川添信介訳。勁草書房、1997年。
- Lewis, C. S. 'Thomas More.' in *Essential Articles: Thomas More*. Eds. R. S. Sylvester and G. P. Marc'haour. Hamden: Anchor Books, 1977.
- Locke, J. *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge Univ. P. 1988. 『市民政府論』鶴飼信成訳。岩波文庫、1968年、1999年。
- Skinner, Q. 'Sir Thomas More's Utopia and the language of Renaissance humanism' in *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Ed. Anthony Pagden. Ideas in Context. Cambridge: Cambridge Univ. P. 1987.
- Surts, E. L. *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education and Communism in More's Utopia*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. P. 1957.
- \_\_\_\_\_. *The Praise of Wisdom: A Commentary on the Religions and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia*. Chicago: Loyola Univ. P. 1957.
- \_\_\_\_\_. 'Utopia as a Literary Art' in the Introduction of C W 4. 1965.
- 田村秀夫 『増補 イギリス・ユートピアの原型』中央大学出版部、1968年、増補版1978年。
- 立岩真也 『私的所有論』勁草書房、1997年。
- \_\_\_\_\_. 「死の決定について」大庭健・鷺田清一編『所有のエチカ』所収。ナカニシヤ出版、2000年。
- 寺嶋秀明 「人はなぜ、平等にこだわるのか——平等・不平等の人類学的研究」寺嶋秀明編『平等と不平等をめぐる人類学的研究』所収。ナカニシヤ出版、2004年。
- ルイ・デュモン 『ホモ・ヒエラキクス——カースト体系とその意味』田中雅一・渡辺公三訳。みすず書房、2001年。