

Title	アイロニーと政治：『ユートピア』解釈のために
Sub Title	
Author	菊池, 理夫(Kikuchi, Masao)
Publisher	慶應義塾大学法学部
Publication year	1983
Jtitle	慶應義塾創立一二五周年記念論文集：慶應法学会政治学関係 (1983. 10) ,p.3- 22
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Book
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=BN01735019-00000005-0003

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

アイロニーと政治

——『ユートピア』解釈のために——

菊池理夫

「イロニーは……いっさいを食いつくす無であり、また存在すると同時に存在しないところの、決してこれをとらえることのできない何ものであるが、しかしそのことがその最も深い根底における喜劇的なものなのである」

キルケゴール『イロニーの概念』

一

トマス・モアの『ユートピア』はいぜん謎に満ちた書物なのか。すぐれた古典としての地位を獲得しているもの、その内容や意図に関して、現在までさまざまな解釈が提出されてきた。たとえば、あるものにとって近代社会主義の先駆となる作品であり、あるものにとって中世修道院の理想化である。あるものにとって近代ブルジョアジエの社会改革のための具体的綱領であり、あるものにとってたんなる冗談、戯作でしかない。あるものにとって権力政治、特にイギリス帝国主義の正当化のための予言の書であり、あるものにとって理想主義の空虚さ、危険性を

示すものである等々である⁽¹⁾。

我々はここでまた一つの新たな決定的解釈を提出しようとは自負しない。むしろ、そのように「読む」ことを否定しようとするものである。解釈学や記号論⁽²⁾の主張するような一般論はともかく、『ユートピア』は多義的作品であり、その複雑さをまずそのまま認める必要があると考える。それが古典のもつ生命であろう。ただ、そのさい我々はすでに『ユートピア』は「形式は哲学的、社会科学体系的論文ではなく、諷刺文学であり対話であると同時に一定の真剣な意図をもった社会的、政治的次元の著作でもある」二面性をもち、その両者を統一する内在的精神——ヒューマニズムの理解が不可欠であることを指摘しておいた⁽³⁾。

ここで言うヒューマニズムとはもちろんルネサンス・ヒューマニズムのことであるが、まずこの点を明らかにする必要がある。私見によれば、それは何よりも古代から続く「レトリック」の伝統の中に位置づけられる。このレトリックとは現在ふつうに使われているような、たんに表現上の技巧の意味だけでなく、古典古代において意味したように、「哲学」と対立する、言葉に関する総合的学問（技芸）であり、特に都市生活や民主主義と密接に関連した政治的なものであったことを念頭に置く必要がある。これらの点は別の箇所⁽⁴⁾で、歴史的に論証したので、ここで詳細に繰り返す必要はないと思われる。ただ、我々が特にここで指摘したいのは、レトリックという表現の問題、つまり比喩——特にメタファーが現在、さまざまな立場から再評価されていることである。それは一言でいえばその創造的な働きである⁽⁵⁾。

我々は『ユートピア』をその比喩の点にも充分考慮を払って読んでいく。そのさい、特にその一つである「アイロニー」を中心として『ユートピア』を分析したい。しかし、このことは決して「表現」の問題にとどまらないはずである。現代言語学で言うように「意味するもの」と「意味されるもの」は決して分離できるものではないか⁽⁶⁾。

ら。あるいは、そこまで主張しなくとも、ルネサンス・ヒューマニストにとつて、エラスムスの言うように、表現は思想の衣裳にすぎないが、しかし、衣裳が変わることは思想に何の影響も与えないということは間違いであるから。⁽⁷⁾『ユートピア』にはたんに比喩としてのアイロニーがあるだけでなく、『ユートピア』の方法、構造、そしてその中に含まれた世界観はまず何よりもアイロニー的と呼ぶことができると思われる。そのためには、我々の考える「アイロニー」とは何かについて少し述べる必要がある。

レトリックの比喩としてのアイロニーは、クインティリアヌスによれば、アレゴリーに属し、「言葉と反対の意味を示す」ものである。たとえば、称讃を装って批難したり、逆に批難を装って称讃する場合に用いられる。⁽⁸⁾たしかに、このようなアイロニーはしばしば実際の政治の場では大きな武器となる。しかし、アイロニーは表現の技巧としてだけでなく、さまざまに解釈されうる。その拡大解釈は慎しむべきだという批判もあるが、我々はまずアイロニーを「現実」にたいする一定の距離感覚と考えたい。アイロニーの意識が成立するためには、現実を直截的に認識せず、表現しないということが当然、前提として必要である。この点で、それは現実のもつ多様性の承認であり、ストレートな真面目な方法では把握できないものを迂回的に、戯れに表現する方法である。⁽⁹⁾たとえば、エラスムスやモアが好み、実際に模倣した二世紀の諷刺家ルキアノスが用いたように、外見の荘厳さに潜む愚かさを「笑い」でもって白日のもとに露呈さすものである。⁽¹¹⁾モアがルキアノスについて言うように、それは「愉快と有益の結合」を目的とする。⁽¹²⁾そして、『ユートピア』もその正確な題名の一部が示すように、「楽しさに劣らず有益な黄金の小著」⁽¹³⁾である。

このように、アイロニーはまず「現実」を戯れ、否定する運動であるが、たんなる戯れ、否定におわらない。否定を通しての肯定でもある。つまり、否定されたものが、また否定されて肯定される二重否定の論理でもある。そ

のさい、注意すべきなのは、アイロニーには文字通りの意味も包含されており、また、はじめから固定化された肯定とは同じものではないことである。ともかく、我々の考えるアイロニーはその対象に自己も含んでいなければならぬ。しかし、このことはたんなる相対主義を意味しない。否定の否定は肯定へと発展していくのである。この点で、アイロニーはそれを四大比喩の一つと考えるK・パークの言うように、弁証法に近いものである⁽¹⁴⁾。

政治的に見た場合、二つのアイロニーを区別する必要があると思われる。一つはロマン主義に見られるように、世俗・風俗にたいする超然たる美学的敵意である⁽¹⁵⁾。モアも好んだ演劇的メタファーを用いれば、それはあくまで世界にたいする純粹観客としての立場である。それはおおむねたんなる「詩的現実」への逃避とおわる。これにたいして、もう一つのアイロニーは世界を相対化し、世界が「愚かさ」によって動かされていることを認めながら、この世界の中にとどまり、それをより高いレベルで再生化しようとするものである。それはソクラテスのアイロニーと呼ぶことができよう⁽¹⁶⁾。つまり、観客＝演技者としての立場であり、ついにはそれを越えた世界の「祝祭化」へと至るものである。

ともかく、我々の考えるアイロニーは何よりも、慣習的なものの自明性を疑い、相対立するものを一致させ、新しいものを発見しようとする論理であり、そのような論理の実践である⁽¹⁷⁾。一言でいえば、それは否定を通しての創造的働き、形式的論理を超えたまじめな戯れである⁽¹⁸⁾。ただ、注意すべきなのは、それがまじめさか戯れかのどちらかにかたむく危険性をもつことである。それがまじめさにかたむけば、否定は否定として硬直し、貴族主義的「高みの見物」におわるであろう。それが戯れにかたむけば、否定のための否定、たんなる諷刺と区別がつかなくなるであろう。その点でおそらく、アイロニーは「ヘューモア＝笑い」によってたえず自らを、自らの総合（ジンテーゼ）も含めて、否定していくと同時に、新たな肯定へとむかう必要がある⁽¹⁹⁾。

- (1) 『ニートピア』 解釈史については、さしあたり「研究展望 トマス・モア研究」『社会思想史研究』創刊号(一九七七年)一四六—一八四頁、田村秀夫「モア像の諸類型」『トマス・モア研究』(御茶の水書房、一九七八年)一一—二三頁参照。
- (2) 記号論的『ニートピア』 解釈として、L. Marin, *Utopiques: jeux d'espaces* (Paris, 1971): idem, "Toward a Semiotic of Utopia: Political and Fictional Discourse in Thomas More's *Utopia*", in *Structure, Consciousness, and History*, eds. H. Brown & S. M. Lyman (Cambridge, 1978) pp. 261-82. 我々はその結論には満足しておらず、作者を解体してしめる方法もたらないが、随所に有益な示唆を含んでゐる。
- (3) 拙稿『「ニートピア」のニートピア性——ヒューマニスト・モアの政治思想についてのいくつかの覚書』『慶應義塾大学大学院法学研究科論文集』昭和五十年度、三八頁。
- (4) 拙稿『レトリックと政治——ルネサンス・ヒューマニストの政治思想』『思想』一九八〇年四月、五八—七七頁参照。
- (5) メタファーに関しては近年多くの文献があらわれてきているが、さしあたり『思想』レトリック特集号(一九八一年四月)と『現代思想』メタファー特集号(一九八一年五月)参照。
- (6) 一般的には社会思想や政治思想の研究では、『ニートピア』における〈記述〉の問題を考慮しないために、『ニートピアの記述』を単純にモアの理想社会の記述とみなす傾向がある。しかし、最近の研究ではこの点も若干考慮されてきている。たとえば、鈴木宜則『「ニートピア」の構造』『トマス・モア研究』前掲書、一七四—一五頁等。塚田富治『トマス・モアの政治思想』(木鐸社、一九七八年)では、『ヒューマニストのレトリック的、演劇的側面に気づいていながらも、それを実際の分析ではほとんどもしくは表面的にしか用いておらず、また肝心な点で理論的に一貫してゐない。つまり、一方ではニートピアは実現可能な設計図ではないと言いつつも(二二二頁)、他方では「改革のための教本」『実現可能な模範』(二二二—二三〇頁)と述べて、その違いは何の説明もなし。
- (7) *De dignitate copiae verborum ac rerum commentarii duo, in Desiderii Erasmi Opera, Omnia*, ed. J. Clericus (Leiden, 1703 ff) vol. I, p. 8 A; trans, *Copia*, in *Collected Works of Erasmus*, ed. C. R. Thompson (Toronto, 1978) vol. 24, p. 306.
- (8) Quintilianus, *Institutio oratoria*, VIII, vi, 54-5.
- (9) Cf. W. C. Booth, *A Rhetoric of Irony* (Chicago, 1974); 佐藤信夫『レトリック認識』(講談社、一九八一年)第七章。
- (10) 『「ニートピア」の「言」の「言」の「言」』、J. ケレヴァッチ『「イロニー」の精神』久米博訳(紀伊国屋書店、一九七五年)七四頁。
- (11) Cf. L. F. Dean, "Literary Problems in More's *Richard III*", in *Essential Articles for the Study of Thomas More*, eds. R. S. Sylvester & G. R. Marchandour (Hamden, 1977) pp. 315-25. 外で、ヤン・ケルクマンズ『「イロニー」の「言」』、*L'Utopie de Thomas More*, ed. A. Prévost (Paris, 1978) 〇雑語 (pp. CXI ff.) 4^e W. Kaiser, *Prussers of Folly* (Cambridge, Mass., 1963), pp. 19 ff. 等も参照。
- (12) *Translation of Lucian, in Complete Works of St. Thomas More* (New Haven, 1965) vol. III, pp. 2-3.

- (13) 『ユートピア』からの引用は沢田昭夫訳（中公文庫、一九七八年）に従っており、本文中にかっこでその頁数を記入した。なお、必要に応じてCW (vol. 4, eds. J. H. Hexter & E. Surtz) のラテン語原文を参照したが、その頁数は沢田訳にも記載されていることから省略した。
- (14) K. Burke, "Four Master Tropes," in *A Grammar of Motives* (Berkeley, 1962) pp. 503 ff. なお、前田康博「弁証法とイロニー」『思想』一九六七年八月、一六一三五頁におおづ、イロニーと弁証法の関連が説かれている。
- (15) ロマン主義のアイロニーに関して、K. Burke, *op. cit.*, p. 514. キルケゴール『著作集』第二巻『イロニーの概念』（白水社、一九七六年）一九七頁以下、橋川文三『増補日本浪漫派批判序説』（未來社、一九六五年）三六頁以下参照。
- (16) キルケゴールによれば、ソクラテスのアイロニーはあくまで「無限の否定性」にとどまるが、そのこと自体ポジティブな価値をもつ。
- (17) R. H. Brown, *A Poetic for Sociology* (Cambridge, 1977) pp. 172 ff. はK・バークの影響から社会学の創造的な論理がアイロニー的であることと説く。
- (18) Cf. Martin, *op. cit.*, p. 112; 前田康博「前掲論文」、三五頁。
- (19) キルケゴール、前掲書、二九二頁参照。

二

『ユートピア』には比喩としてのアイロニーがかなり散在していることは確かである。若干の例をあげれば、王の参議会員は「他人の助言・勧告など必要としないほど賢明」(五七)とか、何人かの修道院長は「怠惰と贅沢以外の点では聖人」(六四)とか、貧しい農民が「正當にも絞首刑に処せられる」(六五)等であり、傍点の言葉を反語とみなすことに異論はないであろう。その外に、『ユートピア』の最後の方にある文中のモア（以下ヘモア）と記述(1)のユートピア社会批判、貨幣が存在しないことは「世論によれば社会の眞の荣誉、飾りであるようなものすべてを根底からひっくりかえしてしまふ」(二二)もアイロニーと解釈するものが多い。しかし、この点は論争もあり、ユートピア』全体の解釈とも関連するので、後に論じることにする。なお、アイロニーと関連して、レトリックで言

う緩叙法 (Hilotes) —— 反対語の否定を述べることによって肯定すること (たとえば、第一巻冒頭の「軽小ならざるある問題」(四七)等) も多いことが指摘されている。そこに第一節で述べた二重否定の論理を見ることができ。つまり、単純な肯定とは別の効果がある。しかし、このようなことは個々の表現だけの問題ではない。『ユートピア』自体が、ヨーロッパの現実とユートピア社会の理想との比較から生じるアイロニー的作品と解するものもある。(5) この点も我々の観点からするとそれほど単純なものとはいえないが、まず、エラスムスの言葉を信じれば、最初(6)に書かれた部分である第二巻の〈ユートピアの記述〉から検討していききたい。

そのさい、我々はユートピアの固有名詞の命名法にまず着目する必要がある。(7) あるモアのヒレスへの書簡に次のような一節がある。「ふつうより見識ある人なら、それぞれ、「どこにもない島」「消えた都市」「水なし河」「民なきもの」を意味するといふことがわかるような名を、島や都市、河、君主につけてさえいたら、よかったわけで、こういうことは難なくできたでしょうし、私が現実にしたものよりもっと愉快な話になっていたでしょう。歴史的報告にたいする忠実さということが私を拘束してさえいなかったら、ユートピア、アーニユドルス、アマウロトゥム、アーデームス等という野蛮で無意味な言葉をつけようとはしなかったでしょう」(二二五)。これはかなり手のこんだ悪戯(いたづら)である。実際に、モアは「ふつうより見識ある人」——ギリシア語を理解できるヒューマニストにとつてわかるような「どこにもない島」「消えた都市」「水なし河」「民なきもの」の意味をもつ造語をつけているのだから。しかし、このことはたんなる冗談で片づけられない問題をはらんでいる。周知のように、ユートピアという言葉そのものがギリシア語の *ou-topos* (否—場所) の意味である。つまり、ユートピアがある人々にたいしてどれほどポジティブな印象を与えようとも、それはその命名の段階において否定され、戯れられたものである。しかし、否定され、戯れられたものは、これもある人々にとってそうであるようには、

価値のないものと同じではない。むしろ、我々はルネサンス期の哲学、思想において、価値あるものがしばしばそのようなしてしか語られなかったことを知っている。例としてニコラス・クザーヌスの『知ある無知』やエラスムスの『痴愚神礼讃』をあげるだけで充分であろう。⁽⁸⁾ 事実、ユートピアは *ou-topos* であるだけでなく、*en-topos* (善き場所) の地口でもある。

このことはユートピアはたんなる否定でも肯定でもないことを意味している。では何かという結論を急ぐまえに、まずこのような固有名詞はヘユートピアの記述⁽⁹⁾の虚構性を明らかにすると同時に、その「歴史的報告 *historia*」を現実化する役割を果たしていることを指摘したい。『ユートピア』への献詩の中で、ユートピアはプラトンの国家よりすぐれている。それはプラトンの国家が言葉だけで示したものを具体化したからだと言われている⁽¹⁰⁾。しかし、同時に不在なもののトポス化であり、虚構の現実化と言ってもよい。また、ユートピアのアルファベットによる詩では、「哲学的社会」であると同時に「プラマイニズムの虚無」とも言われ「哲学なき社会」と訳されている⁽¹¹⁾。ヘユートピアの記述⁽¹²⁾はあくまで哲学的記述ではなく、旅行譚であり、後にいう夢⁽¹³⁾ヴィジョンの具体性、全体性の提示である。すでに我々はルネサンス・ヒューマニストの方法として、現実の具体的状況から出発し、しかも、ものの両面にわたって議論して普遍的なものをめざす、トピカの方法があることを指摘しておいた。⁽⁹⁾ そのトピカの方法をもじって言えば、ヘユートピアの記述⁽¹⁴⁾は〈へ身体性〉をそなえたトポスの記述であるが、それがウートポスを経て、共通のトポス(コモンプレイス)へ至る試みであると、ここでは暫定的に言えるであろう。そして、〈現実〉と〈虚構〉のこのようなアイロニ的關係は、ユートピアにおける〈自然〉と〈人為〉の問題にも認められる⁽¹⁵⁾ことができる。

ユートピアでは一見したところ自然の讚美に満ちているように思われる。たしかに、ユートピア人の実践哲学⁽¹⁶⁾

快樂主義のモットーは「自然の掟に従って生活すること」(一四四)であり、太陽や月などの自然神信仰があり(一八八)、自然についての観察を高く評価している(二五九)。その外に、配偶者を選ぶ時に、お互いに裸になることも衣服や化粧のような人為的なものを嫌うことのあらわれと考えられるし(二〇一、一四七、一六四―五、一六八)、金と鉄とを比較して、人為的な交換価値でなく使用価値を尊ぶのも自然への讚美と言えよう(二三四)。また、「自然に反するものなのに、名前を変えれば、ものの中身も変えられるかのように、人々が最も空虚な「満場一致」によって甘美なものだと思ひこむ」ことへの批判(一四六)は、人間は条約のような「言葉よりも心によって」固く結ばれる(二七四)とともに唯名論を批判し、真の本性(nature)を認める實在論の立場といえる。しかし、同時に我々はユートピアでは全くの自然は否定的な存在であることも知っている。このことは、ユートピアの快樂主義自体がむき出しの自然の欲望の肯定ではないことからもわかるし、普段は当然制服を着ているのであり(一一四、一二〇―一)、また、鉄は欠如しており(一三三)、金も後で述べるように蓄えることは否定していない。さらに、ヒューマニスト自体、言葉の「飾り」そのものを否定せず、實在論といってもすでに述べてきたようにユートピア自体が「プラマニズムの虚無」であって、単純にプラトンのアイデアと解することはできない。実際、ユートピアでは人間一般という普遍概念は否定されている(一四〇)。

自然と人為との関係は次のような記述にも見てとることができる。まず、快樂主義を述べた後に続く「森全体が人手によって根こそぎされて、一箇所から他の場所へ移植される」(一五七)。これは『ユートピア』以前の理想状態「自然状態の記述のトポスの一つである〈黄金時代〉のパロディである。たとえば、オウイディウスの『転身物語』では、黄金時代において「松の木にしても、無残にも伐りたおされて、故郷の山中から海原につりだされ、船となって見もしらぬ土地を訪れねばならないようなことはなかった」⁽¹²⁾。つまり、〈黄金時代〉やその民衆の想像力の

所産である〈お菓子⁽¹³⁾の国〉において、植物は文字通り自然の恵みのもとに豊富にあり、人手を加える必要がなかった。これにたいして、ユートピアでは人々は勤勉に労働しなければならぬ。また、この森の箇所が続く挿話もこう解釈できる。その挿話とはユートピアの語り手、ラファエル・ヒュトロダエウスがユートピア島にもたらした書物の中でテオフラトスの『植物論』が一匹の尾長猿によって一部破損されたことであり(一五八―九)、これは自然に加えられた暴力というふうだ。ユートピアではたしかに〈自然〉は高く評価されているが、それは自然十人爲としての自然である。このことは一部の伝統的キリスト教の教説に見られるような自然の全くの抑圧ではないが、同時に自然の抑圧から文化が生じることの認識でもある。一言でいえばユートピアにおける〈自然〉はアイロニー的存在である。この点を説明するためにも、我々は次に政治と経済の問題へむかう必要がある。

ユートピアを建国したのはその名祖ユートピア王である。それ以前アグラクサ(これはその意味するところから異教徒の天国Ⅱ黄金時代とみなすことができよう)と呼ばれた国を平定し、「荒っぽく粗野だった民衆を教養と人間的洗練」の点ですぐれたものとした(一〇四)。また、彼は征服以前の社会が宗教的対立で内部混乱していたことから、暴力による布教を厳しく禁じた(一九一)。このことは、自然の楽園であるとともに、いわばホップスの「自然状態」に加えられた平定Ⅱ暴力であり、文化の起源に暴力があることの暗示と解せられる⁽¹⁴⁾。しかし、あるいはそれゆえに、それ以後ユートピア島内では基本的に暴力は過少あるいは不在である。それと同時に権力も過少あるいは不在である。たしかに、民衆の間接選挙によって選ばれる都市統領 (princeps) が存在する(一一二)。しかし、この君主は同時にアーデームス(民なきもの)と呼ばれ(一一九)、その象徴は、権力を象徴する王冠や玉笏ではなく、「穀物の束」である(一六九)。また、世襲的王制はユートピア王の名のとおり、どこにもなく、権力の中心地も明示されていない。しかし、ユートピアの外部においては、暴力が過剰であり、ユートピアそのものが中心となる。その戦争論は

従来から多くの解釈を呼んできたが、むしろそこにユートピアの政治を理解する鍵がある。一般的には、理想社会の記述は外部との接触を完全に断ちきって、孤立し、純化したものであるはずである。また、政治について言えることは経済においても認められる。ユートピア内部においては周知のように、貨幣は存在せず、共有制がしかれている。しかし、外部においては貨幣＝金はむしろ主役となり、交易によって蓄わえられ、戦争では積極的に利用される。

我々はこのことをどのように解釈すべきか。ここに、後のイギリス帝国主義の政策を、あるいはそこまで言わなくとも権力政治の危険性や、当時の商業資本の論理を見るものもいるが、我々の立場から見れば一面的でしかない。逆に、そのことを一切無視するものも同様である。我々はユートピアにおける暴力と貨幣にたいするアイロニーの論理を見出し出すべきである。つまり、暴力と貨幣は社会形成、維持において不可欠な「聖なるもの」であると同時に、それらは「汚れ」の存在であり、排除されなければならない両義的存在、あるいはそう言ってよければアイロニー的存在である。ヒトログエウスがもちろんアイロニーをこめてであるが、「聖なる貨幣」(二〇九)と述べていることにも注目すべきである。我々はこのような存在として法律もつけ加えることができる(二六九―七〇)。また、ユートピアでは「汚れ」の存在、つまり、病人や屠殺業者(奴隸)が都市から排除されていることも(二二四―五)思っておく必要がある。社会が必然的に蓄積していく「汚れ」を内部にはなく、外部へ排出すること、あるいはそれを儀礼化し、ゲーム化し、戯画化すること、それがユートピアで行なわれる。つまり、暴力の点では、内部においてそれを無化するために、人々は直接的権力政治の網の目の中でなく、できるだけ社会的、宗教的統制のもとにおかれ、人々の生活では「透明化」＝プライバシーの否定がなされる(一一〇、一三二等)。そして、社会の「汚れ」は最下層たる奴隸あるいは、自発的な「聖人」が担当する(一九五―六)。外部においては直接的な暴力は

傭兵、ザポレート人にできるだけゆだねられるが（一八〇—二）、市民はチェスのようなゲームによって悪徳と美德の戦いを学び（一一六—七）、また、実際の戦争ではできるかぎり知力による敵への謀略が正当化される（一七七一—九）。貨幣、その象徴である金、銀、宝石は内部において、子供用のおもちゃか、奴隷や犯罪人のための鎖や足枷、そして文字通り排出のイメージをもつ便器として用いられる（一三五—六）。そして、外部では傭兵をやとったり、敵を買収するために排出される（一七八—八一）。ここにモアの社会理論家としての卓越したリアリズムを認めようとも、あるいは逆に管理され、自己中心的な社会の危険性を認めようとも自由であるが、今さしあたり、ユートピアは無垢な理想社会ではないことを指摘しておけば充分であろう。

この点で我々は次に宗教の問題へとむかう必要がある。我々はここでもユートピア人の宗教はアイロニー的存在であることを認めるべきである。それはどのような理由からであれ、非キリスト教であり、キリスト教徒モアから見た場合、否定されるべき存在である。たとえ、その宗教制度において、当時のヨーロッパと比較して、より寛容であり、より純化されたものとしても。しかし、同時にキリスト教的⁽¹⁹⁾社会でもある。それは自然⁽¹⁹⁾理性の観点から見た場合できうるかぎりキリスト教に接近したものであり、事実、ヒュトロダエウスによってキリストの教えを知ると、キリスト教に改宗するものがふえてきている。しかし、彼が出発するまで、完全なキリスト教社会にはなっていない（一八九—九〇）。自然的理性の限界はどこまでも残っているのである。しかし、同時に宗教⁽¹⁹⁾聖なるものがユートピアでは社会を動かし、維持する中心の原理である。ユートピアは当時のヨーロッパと比較した時、平等化されているが、共同食事のホールや教会では厳格な階位制^{ヘイェラキ}が維持され、ホールでは常にはないが、聖職者が座長となる（一二六—八、二〇二）。モア自身、後の夢でユートピアの隠れた中心⁽²⁰⁾君主は聖職者であることを説き明している。ヘユートピアの記述⁽²⁰⁾も厳粛な祝日における司祭による荘厳な祈りが最後にくる（二〇四—五）。ユートピ

アで肉声(ハロール)をもつて語りかけてくるのはこの司祭だけである。しかし、この聖なるものも、その後で「遊
びとか軍事教練」で過す(二〇五)とどうように中立化され、アイニロー化されている。ところで、ヘートピアの記
述はちがわつてくる。

- (1) この点ではC.W.『ヘートピア』のE・サントンの解説 (pp. ch-ii) 参照。
- (2) この点を最初に強く指摘したのはJ・H・クンスター『キヤの「ヘートピア」』拙訳(御茶の水書房、一九八一年)四五―七七頁参照。
- (3) クンスター自身の論争は、W. Allen, "Hythlody and the Root of All Evil," *Moreana*, 8 (1971) pp. 58-9; J. H. Hexter, "Intention, Words, and Meaning: The Case of More's *Utopia*," *New Literary History*, 6 (1975) pp. 529-41; W. Allen, "The Tone of More's Farewell to *Utopia*: A Reply to J. H. Hexter," *Moreana*, 51 (1976) pp. 108-18. 及び、両者の論争をめぐってクンスターの側から T. I. White, "Festivities, Utilitas, et Opera: The Concluding Irony and Philosophical Purpose of Thomas More's *Utopia*," in *Quintessential Essays on St. Thomas More*, ed. M. J. Moore (Boone, 1978) pp. 135-50. を参照。
- (4) Cf. E. MacCutcheon, "Denying the Contrary: More's Use of Litotes in *Utopia*," in *Essential Articles*, op. cit., (1) 〇五(二) pp. 263-74.
- (5) サントンの解説 (C. W. vol. 4, p. ch) 参照。
- (6) *Opus Epistolarum des. Erasmi Rotodami*, eds. P. S. & H. M. Allen (Oxford, 1922) vol. 4 no. 999, p. 21; 「トマス」の「キヤ」について、沢田昭夫訳『トマス・モアとその時代』(研究社、一九七八年)一五頁。
- (7) この点については、ブレウサの解説 (op. cit., (1) の注(1)) pp. 〇四(四) L. Marin, op. cit., (1) の注(5)) pp. 115 ff.; 沢田昭夫「ヘートピアの定義のために」『フカデミア』第二五集(一九七五年)三一四―一〇三頁参照。
- (8) 『知ある無知』岩崎允胤、大出哲訳(創文社、一九六六年)、『痴愚神礼讃』渡辺一夫訳(岩波文庫、一九五三年)参照。
- (9) 拙稿「トピカと政治——ルネサンス・ヒューマニストの方法」『思想』一九八一年四月、一六〇―七六頁参照。
- (10) この点では、A・モーガン「ヘートピア」における哲学的実在と人間的作為、『トマス・モア研究』第六号(一九七五年)三四―四〇頁が、ヘートピアでの実在論に関しては若干解釈を異にするが、有益である。
- (11) Cf. E. Surtz, *The Praise of Pleasure: Education and Communism in More's Utopia* (Cambridge, Mass., 1957) pp. 9 ff.
- (12) 『転身物語』田中秀共、前田敏作訳(人文書院、一九六六年)一一頁。
- (13) A・L・モーガン『イギリス・ヘートピア思想』上田和夫訳(未來社、一九六七年)一一―四五、二七四―八七頁参照。
- (14) Cf. L. Marin, op. cit., p. 143. なお、以下の暴力についての理解は、『今村仁司「暴力のオントロジー」(勤草書房、一九八二年)に直接

のヒントを得よう。

- (15) この問題についてはその研究を知る上では S. Avineri, "War and Slavery in More's *Utopia*," *International Review of Social History*, 7 (1962) pp. 260-90 参照。
- (16) H・ホントンの *Utopia* (Berlin, 1922) の解説 (pp. 17 ff.) 参照。
- (17) Cf. R. S. Johnson, *More's Utopia: Ideal & Illusion* (New Haven, 1969); R. S. Sylvester, "St. Hythlodaeo Credimus": vision and Revision in Thomas More's *Utopia*," in *Essential Articles on ut.*, pp. 290-301.
- (18) Cf. R. Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia* (Princeton, 1949); 田村秀夫『増補版イギリス・ユートピアの原型——トマス・ホントンの「ユートピア」』(中央大学出版部 一九七八年)
- (19) 鈴木宜則『*Utopia* ヲトピアノ・キョ』『鹿児島大学教育学部研究紀要』第117巻(一九七六年)二五—三三頁。B. Bradshaw, "More on *Utopia*," *The Historical Journal*, 24 (1981) pp. 2-27; A. Fox, *Thomas More: History and Providence* (Oxford, 1982) pp. 54-6 参照。
- (20) キョは夢の中へ、トートマン君主となつて「トロンヌトシテ修道士のペン」を著せしむる (*Opus Epistolatum*, op. cit., vol. II, no. 499, p. 414; trans. St. Thomas More: *Selected Letters*, ed. E. F. Rogers (New Haven, 1961) p. 85.)

三

〈ユートピアの記述〉全体を解釈する時、我々にとって必要な視点は、それが——少なくともその草稿が、時間的には暇な時に、空間的には旅、異国において書かれたことである。つまり、エラスムスの証言や『ユートピア』の冒頭にあるように、ネーデルランドに通商条約の交渉団の一員として派遣されたが、その仕事が中断されていた時(四七—八)である。いずれも、モアが日常生活の桎梏から解放されていた時に、『ユートピア』の一部が書かれたことを意味している。我々はこの点で〈ユートピアの記述〉がモアの全生涯の中で特異な位置を占めていることを自覚する必要がある。モアは後のエラスムスへの書簡において、明らかにユートピアⅡ〈夢〉と〈日常性〉とを対比させている。モア自身、ユートピアの君主となる夢を見たが、「曙光の訪れとともに、悲しいかな、夢はうち砕かれ、

私は君主の位から退位させられ、私の単調な仕事場 *pistrinum*、つまり、法廷へと呼び戻された。けれども、私の慰めは、真の王国はそれほど長くは続かないと思うことである⁽¹⁾。

この点でユートピアは文字通り、永続できないヴィジョンである。さらにつけ加えれば、それは〈現実〉とちよ⁽²⁾うど反対側に位置する〈反世界〉である。「あの新世界は赤道をはさんでわれわれの大陸とはずいぶん離れていま⁽³⁾す」(一七二)。また、その社会は「われわれの世界」より古く(九八一九)、そこでは歴史は基本的に停止している。

この意味で、我々はユートピアを現実の裏返しの世界、祝祭的世界と考えることもできよう。それは、M・バフチンによれば、既存の階層秩序を否定し、転倒するものだが、同時に生きた世界感覚を再生させるためのものである⁽²⁾。そして、キルケゴールも指摘するように「中世において教会は、或る時代にはみずからの絶対的な実在性を越えて自分自身を高め、たとえば驢馬祭、万愚祭、復活祭の笑い等々の場合のように、自分自身をイロニー的に解するのが習しであった⁽³⁾」。さらに、カーニバルの起源の一つであるローマの農耕神 (*Saturnalia*) は〈黄金時代〉の主護神でもあるクロノス⁽⁴⁾とサートルヌスの祭であり、そこでは一時的にしろすべての人間が共有制を享受した⁽⁴⁾。また、これもバフチンが指摘するように、カーニバル的民間伝承に起源をもつ文学のジャンルヘメニッポスの諷刺⁽⁴⁾がある。その代表的作品はモア自身もラテン語訳をしたルキアノスの『ヘメニッポス』であり、それは冥府への旅行譚という形式をとる。バフチンによれば、そこでは幻想的なものによって「肯定的な現実の顕現ではなく、現実の探求、抽出、そして重要なことは、それを試みに会わす⁽⁵⁾」。我々はすでにモア自身が祝祭的人間⁽⁶⁾道化、正確にはクリスチャン・フルに近いことを指摘しておいた⁽⁶⁾。しかし、すでに述べてきたように、同時にユートピアは〈黄金時代〉のパロディでもあり、バフチンが認めるラブレエの『ガルガンチュア』のような〈グロテスク・リアリズム〉つまり、民衆の笑いから生じる物質的、肉体的原理の肯定というよりは、むしろ日常性(あるいは戯画によるその過剰性)と非日

常性との一体から成る「アイロニー・リアリズム」に基づくものである。

この点でも、ユートピアは単純に理想化された「反世界」ではない。その批判者、日常性の原理にたつ「モア」にとつてはもちろん、その語り手ヒュトロダエウスにとつてもそうである。たとえば、ユートピア人は「公正な立場をはなれ快楽を擁護する学派の立場にやや傾きすぎているように見える」（一四二）とか、ユートピアがネフェロゲト人たちのために戦ったことは「正・不正の問題が実際に事件の根底にあったかどうかはともかく」（二七六）とかである。また、その地形も象徴しているように、ユートピアは完全無欠な社会でもない。つまり、新月の形であり、その内部は空漠と広がる海である（二〇三）ことは、中心は空虚なものであり、完全な円形ではないことを意味している。また、それは到達可能、実現可能な社会でもない。その地形は「ユートピアの記述」に従つてはトポス化できないものである。⁽⁷⁾モアはヒレスへの別の手紙でヒュトロダエウスに「ユートピアが新世界のどの部分に位しているか」を聞くのを忘れたと述べている（四二）。また、ヒュトロダエウスは人間の高慢心が反抗していなければ、ユートピア社会の法がヨーロッパにおいても実現されるはずであると言うが、同時に「この高慢心は人間の心の中にあまりに深くはいりこんでしまつて、容易に追いつかせません」とも言う（二一〇）。とすれば、それは「現実」>何の接点ももたない冗談、虚構なのか。この点では、我々は「ユートピアの記述」を離れて「ユートピアの対話」>へむかう必要がある。⁽⁸⁾

その場合、大きな問題となっているのは、ヒュトロダエウスと「モア」の対立であり、どちらがモアの真意を代表しているかということである。この点はこれまでの記述から推測できるように、我々の立場はその二人のどちらでもなく、またそのどちらでもあるというものである。まず、一般論をいえば、我々は近代で成立した人格の一元性という観念をルネサンス人に適用してはならない。モアのようなルネサンス・ヒューマニストは演技する人間、

またレトリック的人間として、決して一元的な現実だけを生き、一元的な思考だけをするものではない。⁽⁹⁾モアが「万機の人」(A Man for all seasons)と呼ばれていたことを思い出すべきである。このような人間をここではアイロニーの人間と呼ぶことも許されよう。

さて、『エートピア』を一つの諷刺文学として読む時、その主役はヒュトロダエウスであり、ヘモアはあくまで脇役である。⁽¹⁰⁾ヒュトロダエウスの当時のヨーロッパ社会への批判はその修辭的誇張も含めて、真剣であり、鋭いものである。この点ではヘモアもかくべつ異議はとなえていない。二人の争点は大別すると二つある。一つは社会改革の方法をめぐるものであり、もう一つはユートピア社会、特にその共有制に関するものである。最初の点から言うと、これは別の箇所ですでに指摘したように、二人の対立は「哲学的人間」と「レトリック的人間」の対立としてとらえたい。つまり、「どんな命題もどこでも通用すると考えるような観念的な哲学 *philosophia scolastica*」対「自分の登場する幕を知っていて上演中の作品に自分をあわせ、自分の配役を型どおりに立派に演じる哲学」*philosophia civilior*である(九一)。実際のモアはレトリック的人間、演技する人間として後者の立場を選択していく。しかし、このことは決して前者の完全な否定ではない。現実社会の価値基準をかつこに入れながら、しかもその中にとどまり、常に「理想」(これはユートピアと同じものではない)を忘れることはないが、あくまで現実の状況に密着して社会改革を行なう緊張関係の中にモアの立場がある。⁽¹¹⁾

第二の点では、まず我々はラファエル・ヒュトロダエウスという命名に着目しなければならない。ラファエルは「天使」の意味であり、ヒュトロダエウスは「ばか話の大家」の意味である。つまり、彼の言葉は一面では現実を越えた真理であるとともに、他面では「ばか話」でもある。一方、これにたいするヘモアはエラスムスによればきわめてすぐれた人物であるとともに、その名前は「痴愚神 *Moria*」を連想させるものである。⁽¹²⁾つまり、この両者の

立場は別々のある基準から見た時、すぐれたものとも、愚かなものともなるのである。この点で、我々は第二節で未解決にしていた問題にとりくむ必要がある。つまり、最後の〈ヘモア〉の言葉は文字通りの意味か、アイロニーか。これにたいする我々の回答は文字通りの意味でもあり、アイロニーでもある。つまり、〈ヘモア〉そして現実を生きていくモアにとって、たしかにユートピアの共有制は社会の眞の飾りを根底から転倒するものである。モア自身、『ユートピア』以外では共有制について批判的であることに注意すべきである。現実の中では「世論」というものを充分考慮に入れていかなければならないからである。しかし、同時にヒュトロダエウスの言うように「世論」に単純に従った見解がはたして正しいかどうかの問いかけも含んでいる。現実の国家もたしかに *res publica* と呼ばれるが、その否定であるユートピアを通して見る時、その原義「公共のもの」にふさわしくない私的な精神が介入した「金持の共謀」にすぎないものである(二〇八)。とすれば、国家の眞の飾りとは何か。言いかえれば、世論の意味(センス)を、ユートピアという否定(ノンセンス)を媒介とすることによって、もう一度とらえ直し、常識(コンセンサス)へと至る試みである。そして、そこで成立する〈常識〉は全くの無反省な常識——ユートピアという否定の旅路を経ていない常識とは当然異なるものである。

さて、一応の結論を出そう。我々は当時のヨーロッパ・キリスト教社会をテーゼとすると、その自明性を疑い、これにたいする挑発、アンチテーゼとしてのユートピア社会が提出されていると言える。しかも、ユートピア自体が否定でも肯定でもないアイロニー的存在であり、しばしば誤解されてきたように完全社会でもなければ、理想社会でもなく、実現可能な社会でもない。その意味では決してそれはシンターゼではない。それではモアにとってのシンターゼの社会とは何か。それはテキストの中に直接見出すことはできず、むしろユートピア自体もそうであるように、実体化を拒むものである。ただ、言いえることはヒュトロダエウスも〈ヘモア〉もともにユートピア社会

(そのすべてではない)の実現を「希望する optare」(二一〇、二二二)と言うように、終末論的希望の原理に基づくものである。そして、その終末論とはこれもしばしば誤解されているように、「今ここ」における実践を無視する逃避的なものではない。⁽¹³⁾

これで我々の探究をおわることも可能である。しかし、我々——特に非キリスト教徒にとって、もう一度テキストを超えることも許されよう。つまり、我々にとつて、『ユートピア』の意味するものを考える自由である。しかし、もはや紙幅もつきたので、また『ユートピア』の方法にならつて、二つの問題を提出するだけにとどめておきたい。一つはバフチンの言う「ソクラテスのイロニー」、それは歪んだカーニバルの笑いである⁽¹⁴⁾という指摘であり、もう一つは藤田省三の言う「超越者なしに超越する」ユートピア精神である⁽¹⁵⁾。ともに、我々にとつての、ユートピア実践の問題と関連していく。

- (1) 第二節、注(20) 参照。
- (2) 『ドストエフスキイ論』新谷敏三郎訳(冬樹社、一九六八年)一八〇—一九七頁、『フランソワ・ラブレリーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』川端香男里訳(せりか書房、一九七三年)、外に山口昌男『道化的世界』(筑摩書房、一九七五年)等の一連の著作も参照。
- (3) キルケゴール、前掲書(一)の注(15)、『二巻』一六五頁。
- (4) Cf. R. C. Elliott, *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre* (Chicago, 1970) pp. 10 ff.; H. Levin, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance* (New York, 1972) pp. 27-9, 44; M. Fleisher, *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More* (Geneve, 1973) pp. 153-4. 『ユートピア王がタロノスの采譜に連なる』と言ふが、我々の見解は必ずしも一致しない。それは単純ではない。
- (5) 『ドストエフスキイ論』前掲書、一七〇頁参照。なお、中野泰雄「ユートピアの成立」『社会思想史研究』第二号(一九七八年)四〇—一頁で、バフチンを用いて『ユートピア』と『メニッホス』との比較を試みてゐる。
- (6) 拙稿「政治思想の展開——英知・雄弁・敬虔」『トマス・モア研究』前掲書(一)の注(一)八三—一二七頁参照。Cf. M. Fleisher, op. cit.
- (7) Cf. B. R. Goodey, "Mapping "Utopia": A Comment on the Geography of Sir Thomas More," *The Geographical Review*, 60 (1970)

pp. 18-21; L. Marin, *op. cit.*, (1)注(8)) pp. 149 ff.

- (8) 校語への注『ローマ』に關しては、D. M. Bevington, "Dialogue in *Utopia*: Two Sides of the Question," *Studies in Philology*, 58 (1961) pp. 496-509; M. M. Gordon, "The Platonic Dramaturgy of Thomas More's *Dialogues*," *Journal of Medieval & Renaissance Studies*, 8 (1978) pp. 193-215; R. J. Schmitt, 「校語としての『ローマ』の読みかた」『トマス・モア研究』創刊号「五一—四頁」巻一、
参照。

(9) Cf. R. A. Lanham, *The Motives of Eloquence: Literary Rhetoric in the Renaissance* (New Haven, 1976) pp. 1-35.

(10) Cf. R. C. Elliott, *op. cit.*, pp. 25 ff.

(11) 拙稿「政治思想の展開」前掲書、九六一—九頁参照。

(12) 『痴愚神祇論』前掲書(二)の注(8)、『一一—二頁参照。

(13) 沢田昭夫「ユートピアの定義のために」前掲論文(二)の注(7)、『一五—六頁参照。異なった観点からであるが、E・プロッホ『希望の原理』山下肇他訳(白水社、一九八二年)特に第一巻、三八〇頁以下と第三巻、三四六頁以下参照。ただし、『ユートピア』自体の解釈(第一巻、九三頁以下)は我々の観点からすると一面的なものである。

(14) 『メステロフスキイ論』前掲書、一九三頁。

(15) 藤田省三『精神的考察』(平凡社、一九八二年)四四頁。