

# 「公」と「共」における離・接の構造

村 島 義 彦

## 一、問題の所在

今日の学校問題・教育問題・社会問題の数々を一望して、わけても目につく特徴の一つに、「公」と「私」をめぐるケジメの大幅な乱れがあるだろう。こうした乱れは、力点の置き所に依じて、あるいは「公私の混同」、「公私の逆転」、「公私の融解」、「公への私の浸蝕」などさまざまに命名されているけれども、当の事態の背後には、おしなべて、曖昧なままに放置された「公」と「私」の両概念が目に見えるにちがいない。「公」とは何で「私」とは何なのか、これらが明瞭にイメージされない限り、両者の境も滲みボヤけて、さまざまの混同、逆転、融解、浸蝕が登場するのは避けられない。それゆえ、緊急の かつ 抜本的な 対応策の一つは、「公」と「私」という両概念を、具体的なイメージに訴えて、できるだけ明瞭に視覚化する作業であるだろう。

とはいえ、この作業自体を進める上で、現実には、さまざまな方向での予備作業が構想されるにちがいない。たとえば、われわれの「外」感覚・「内」感覚と、これら両概念は（中身の上で）どう交差しているのか、さらには、われわれの「官」感覚・「民」感覚とは、また、われわれの「表」感覚・「裏」感覚とはどうなのかの立ち入った検討も、そうした作業に属するだろう。ここではしかし、やや方向を変えて、「公」と「私」という対概念が、英語では「public」と「private」に置き換

えられ、ここでの「public」をさらに和訳すると、一般には 単なる「公」よりは 「公共」と置き換えられがちな点に着目して、ここに見る「公」公共の通俗的等置に、果たして問題はないのか否かを吟味してみたい<sup>①</sup>。

すなわち、通俗レベルで「公共」は、「私」の対概念として広く認定されているけれども、このように「公(public)」と「共(common)」を一束に括って、それで、本当に無理は生じないのだろうか。この点への得心のゆく回答を求めて、ささやかながら、「公」と「共」における「離の相」と「接の相」のできる限りの浮き彫りに、以下、つたない汗を流してみようと思う。およそ物事の立体像を正確かつ明瞭に捉えようとするれば、プラトンの指摘を待たなくてもなく、ミクロナ差異を鋭く見抜く「区分(ディファレンス)の目」と、さらに一つ、マクロナ類似も構えて見逃さない「総合(シユナゴゲー)の目」を携えて、「離・接の両相を共に眺め渡さないわけにはいかないのであるから。

## 二、「公」と「共」における「離の相」の検討

それではまず、「公」と「共」における「離の相」を浮き彫り化するにあたり、確かな出発の足掛かりは、果たしてどこに求められればよいのか。そうした一つは、おそらく、古典ギリシアの代表的哲人であるプラ

トンの思想中に探られるにちがいない。というのもプラトンは、アテナイという、今日の社会と比較するなら「公」一色と形容されてよいポリス世界に生き、その中で実感した「公」のポジティブな面・ネガティブな面を、おのれの思想中でさまざまに漏らしているからであり、そうした「公」をめぐるメッセージには、ここで扱う「公」と「共」の隔たりという問題も、もしそれが本質に関わる問題であるなら、当然、触れられているだろうからである。

そこで以下、『クリトン』での獄中間答を皮切りに、プラトンが好んで用いる「トピック群」から、およそ五つばかりを選んで、上の問いに、プラトン自身がどう回答しているかの中身を、やや大胆に読み取ってみよう。こうした読み取りは、いうならばフロムが、「カエサルのもものはカエサルに、キリストのものはキリストに」というセリフで、これまで、『英雄の世界』一般と『聖者の世界』一般が暗黙に区画されてきた世の状況を、自らが造り上げた「HAVEの世界」と「BEの世界」という新規なカテゴリーで、改めて括り直そうと試みた『TO HAVE OR TO BE?』での冒険的企てに、あるいは準えられるかもしれない。というのもこれ自体は、プラトンが訴える個々の中身を、敢えて、「公」と「共」というこちらの枠組みで整理・整頓する営みであるのだから。

#### A、『クリトン』での獄中間答

さて、ソクラテスの獄中間答を描いた『クリトン』では、異常とも映る歯切れの良さで、脱獄の「非」が、およそ次のようなプロセスで導き出されている。すなわち、旧友のクリトンから、無実の死刑宣告に抗議して、『脱獄せよ』と勧められたソクラテスは、「わたしという人間は、自分でよく考えた上、これが結論として最上だと明かされた事柄以外の、

いかなるものにも従わない」(四六B)という自らの行動原則にあくまでも忠実に、脱獄そのものの是非を、「国法」と「国家」を相手に執拗に問答し、最後には、

今、この世からお前が去っていくなら、お前は、不正を被った人間として去っていくだろうが、それはしかし、わたしたち国法からの被害でなく、世の人びとから加えられた不正に留まる。しかるにお前が、わたしたちと交わした同意や約束を踏みにじり、何よりも害を加えてはならない……。祖国とわたしたち国法に害を加えるという醜悪な仕方、不正や加害の仕返しを試み、ここから逃げ出すなら、生きている限りのお前に対して、わたしたちの怒りは途絶えな  
いだろう。……(五四C)

と告げる「国法」の言を是として、脱獄を拒み、その数日後、従容として毒杯を仰いだのであった。

この獄中間答は、まことに歯切れが良く、あくまでも論旨明快、ゆえに、その意は十分に汲めるのだけれども、他方、かといって完全に同意できるわけでもない、一種の「もどかさ」も内蔵しているのは否めない。あまりに潔がよくて、これで本当に構わないのか？ こうした「もどかさ」は、直接には旧友のクリトンに認められたが、それは実に、われわれ大半の偽らざる実感でもあるだろう。『どう考えても納得のいかない、徹底して不当な判決を下されながら、なぜそこまで、「国法」と「国家」に義理立てする必要があるのか』 こうした不満は、どう理由付けられても、最終的に拭い去れないからである。ともあれ、当の「もどかさ」の源は、ソクラテスが相手にする「国法」と「国家」が、われわれのイメージする「国法」や「国家」と、名前は共有しつつも、内実を微妙にズラせている点にあるのは間違いない。

たとえば、現にある「国法」は、この世の人びとの手で作られ、具体

的な中身をもち、その中身は、生起するいかなる問題にも縦横に対応しうる完璧さを十分に備えているわけではない。そこには、さまざまの不備・不足が覆いがたく目にされて当然であるし、加えて、こうした国法の運用にあたり、担当の任にある者たちが、あるいは能力の不足から、あるいは私欲・情実に流されたあげく、運用自体につまずいて、当の不備・不足をさらに増幅する場合も少なくない。ソクラテスの裁判は、そうした負の事例に他ならなかった。クリトンもまた、ここに着目し、言われぬ「もどかしさ」を覚えたのだから、このもどかしさの底には、それゆえ、「国法」といえども、つまるところ人間が定めた、その意味では、何らかの不備を免れないノモス（＝人為）的代物 要するに「共の世界」の産物 である以上、それを守るか否かも、ある程度は自由に、個々のケースに応じて、おのれの裁量を中心に、柔軟に決定して悪いわけがないだろう、といった基本判断が密かに顔を覗かせている。これに対して、ソクラテスの不自然とも映る潔よさの底には、「国法」はなるほど、不完全な人間が定めた、その意味では、何らかの不備を内蔵しているのは事実としても、それはしかし、「国法」の罪というよりは、その条文の策定を託された人間の能力不足によるのだから、当の策定者の非力と、受託責任の不履行が問われるにしても、それと「国法」への非難は、全くの別物であるといった基本判断がやはり顔を覗かせている。ここでは、「国法」はそもそも、「共の世界」の産物 いわゆるノモス というよりは、むしろ「公の世界」の存在 いわゆるピュシス（人為を超えた自然）と認識されているのである。

現にある「国法」は、実際には、「公の世界」の存在でありつつ、「共の世界」の産物としての側面を拭い得ない。こうした二重性（ピュシス性＋ノモス性）を弁えていたからこそ、ソクラテスは、国法の「共の世界」に由来する不備と愚かさには失笑しながらも、他方、国法の「公の世

界」の前に素直に頭を垂れたのであった。この従順さはしかし、国法の「共の世界」しか目に入らないクリトンには、あくまでも理解の及ばぬ所ではなかったか。

このように、ソクラテスとクリトンの「国法」への理解の差は、図らずも、「公の世界」と「共の世界」を隔てる距離の一端を浮かび上がらせてくれた。およそ人間的な事柄はすべて、つまるところ、各人が集って論じ合い、あるいは合意に達し、あるいは多数決に訴えて制定した代物 要するにノモス（人為の所産）に過ぎないのだから、その守破・改廃もやはり、同様に論じ合い、相互の納得が得られた時点で気軽に実施して悪いわけはなく、要は、メンバーの同意がすべてなのだと言張する「共の世界」と、いわゆるノモスの具体的中身は、メンバーが集って論じ合い、相互の納得をへて定められる手前、あくまでも人為の所産に違いないとはいえ、当のノモス自体は、人為を越えた大いなる領域（ピュシス）に属し、各人は、中身の決定と遂行のみを単に委ねられているに過ぎず、そうである上は、委ねに応じて立派に全うする責務をメンバーならぬ、大いなる存在に負い、この点だけは、メンバーの同意如何に拘わらず、いささかも人為的に動かし得ないと主張する「公の世界」。こうした両世界の異質性と隔たりは、その気安いい混同が、当人の生きる姿勢を大きく左右する以上、プラトンの思想の中で、さまざまの姿を纏いつつ、個々の文脈に位置づけて、くり返し訴えられずには済まないだろう。そこで以下、「ポロイ（大衆）」と「デーモス（市民）」、「デーモクラティア（素人支配制）」と「アリストクラティア（玄人支配制）」などのペア概念、さらには「ポリテイコス（政治家）」や「テクネー（技術）」などの諸概念を吟味しつつ、そこに盛られた（このテーマに関わる）プラトンのメッセージを、改めて紡ぎ出してみよう。

## B、ポロイ（大衆）とデーモス（市民）

さて、大衆を意味する「ポロイ」は、プラトンの対話篇では、大局的な政治の知を欠いた「多数者」として、一応は市民権を有する「デーモシオス（公人）」でありつつも、その実、似非公人ないし公人まがい<sup>①</sup>の低評価しか受けていなかった。他方、政治の知を携えた本来のデーモシオスは、こうしたポロイと区別する意味でも、「デーモス（市民）」あるいは「ポリテース」と称されている。あえて説明を施すなら、ポロイの場合、単なる人びとの集合といった意味合いが強いのにに対し、デーモスの場合は、同じく人びとの集合でありながら、当の人びとの意識内に、「われわれは、各自が所属するデーモス（区）のメンバーとして、他でもないデーモス自体から、市民として相応しい振る舞いを固く委託されている」といった自覚、いわゆるデーモス意識<sup>②</sup>が顕著に認められる、とも言えばよいだろう。換言するなら、ポロイでは、あくまでも主体は各人であって、そうした各人が所属するデーモスは、単なる各人の集合体以上でも以下でもないのに対し、デーモスでは、この関係が逆転し、主体はまさに区<sup>③</sup>であって、各人はあくまでも区を構成する単位メンバーとして位置づけられる、といった構図になるだろう。

以上のように捉えるなら、ポロイの世界では、各人の利害のトータルが、つまるところ最終の決定権をもつことになり、およそ地上には、これ以上の権威も、これ以下の権威も現実には見られないことになる。各人はそれぞれ、固有の利害を抱えた絶対の主体として、それに見合う平等の一票をもち、そうした票の多さ・少なさを基準に、あくまでも多数決原理に則って、人の世のすべてが決定されていく。これこそ、プラトンの酷評する大衆主人制ないし素人権威制としての「デーモクラテ

## 四〇

イア」の具体的内実であった<sup>④</sup>。これに対して、デーモスの世界では、各人の利害のトータルに代わって、それとは独立した区としての善悪が、最終の決定権をもち、メンバーである各人は、おのれの利害を抑えて、この決定に服さなくてはならない。それゆえ、区にとつてそもそも何が善であり、何が悪なのかを正しく判別できる、厳密な知を携えた、いわゆる政治のテクネー（専門知）に通暁した人間は、そうでない人たちから、政治の舵取りを全面的に委ねられてしかるべきである。こうした原則の貫徹された社会、これこそは、プラトンが推奨する専門家主人制ないし素人権威制としての「アリストクラティア」に他ならなかった<sup>⑤</sup>。

市民としての自覚に欠け、区自体の舵を取る政治の知にも等しく欠けた「イディオテース（市民素人）」であるポロイ（大衆）がすべてを牛耳るデーモクラティア（素人支配制）は、いうならば、ソフィストの巨人プロタゴラスの口にした、「万物の尺度は人間」（『テアイテトス』一五二A）の世界でもあるだろう。個々人の主観的思惑を超えた絶対権威を何ひとつ認めず、それゆえ、主観的思惑相互の激論と説得合戦にすべてがあると考え、最終の決め手に多数決を置くポロイ（大衆）のスタイルは、それ自体が実は、「各人を措いて万物の尺度はない」といったギリシア悲劇の舞台世界で最も警戒された「ヒュプリス（傲慢）」という人間悪を地で行く、基本信念を暗黙の背景に据えるからである。これに対して、市民としての自覚も、さらには政治の知も共に備えた「デーミウールゴス（市民公人）」であるデーモス（市民）が政治を主導するアリストクラティア（公人支配制）は、いうならば、プラトン最晩年の『法律』で「アテナイからの客人」が口にした、「万物の尺度は神」（七一六C）の世界と言えないだろうか。個々人の主観的思惑を超えた、さらに高次の権威を認めて、これを神と形容し、各人は、思惑の多数決

などではなく、この権威に照らして事の白黒・善悪を査定しなくてはならないと訴えるソポイ（知者たち）のスタイルは、それ自体が実は、「万物の尺度は各人以上の何ものか」という 古典的な「エウセベシア（敬虔）」の徳に根差した 基本信念を暗黙の背景に据えるからである。

こうして、デーモクラティア（素人支配制）は、一応が、イデオロス（私人）ならぬデーモシオス（公人）の世界であっても、当のデーモシオスが、意識のレベルではあくまでも、 $\llcorner$ デーモス $\llcorner$ 各人の集合体の域を出ない、より具体的には、 $\llcorner$ 各人の利害のトータル $\llcorner$ 最終の抛り所と考えて多数決原理を奉じる、それゆえ、これ以上の権威をいささかも認めることができない点で、いうならば「共の世界」に踏み留まって、別次元に位置する「公の世界」にまだ触れていないと言えるだろう。なるほど、デーモス（区）は、当の構造的位相に目を向ける限り、構成員であるデーモス（市民）の総和的集合という面を露わにするけれども、だからといって、メンバーの単なる総和的集合が、即、区となるわけではない。区と称される全体は、構成単位であるメンバー全部を合算した総和以上の何ものかだからである。

このように、デーモスの基本的構成単位である個々のデーモシオスが、全体としてのデーモスという「公の世界」の存在を認めず、浅はかにも、デーモスは、デーモシオスの集合体にすぎないと考え、こうした全体を「共の世界」のイメージで捉えるのが、つまりはポロイ（大衆）の共通特徴であるとするなら、この種のポロイを酷評し、これを、デーモスから厳しく峻別したプラトンの意図は、実に、アテナイという「デーモシオス（公共）」の世界で、当のデーモシオス自体が、紛らわしい「公」と「共」の両要素を混在させ、そこから来る双方の混同が、デーモシオスの世界にさまざまな問題を招き入れている現状を目の当たりにして、これら「公」と「共」が、原理的に異なる中身を備えた別物である事実

を、いくつかのトピックに託して、くり返し指摘する点にあったと解釈されてよいだろう。

### C、政治家（ポリテイコス）論と技術（テクネー）論

以上、ポロイ（大衆）とデーモス（市民）の対比・対質を下絵として、イデオローテース（市民素人）とデーミウールゴス（市民玄人）、デーモクラティア（素人支配制）とアリストクラティア（玄人支配制）などのペア概念を、これに重ね合わせつつ、そうした全体を「共の世界」と「公の世界」に配列・整頓してきたけれども、ここでの配列・整頓はしかし、プラトン固有の「政治家（ポリテイコス）」論や「技術（テクネー）」論をも巻き込んで、さらに拡張されてよいだろう。というのも、正銘の政治家と正銘の技術をめぐる『ゴルギアス』での論の展開を貫いて、あくまでも $\llcorner$ 大局的な知の有無を評価の大本に据える 先に眺めたポロイ、イデオローテース、デーモクラティアへの極端な低評価にも共有されたプラトンの基本姿勢が、そこに、紛うことなく目撃されるからである。ともあれ『ゴルギアス』の告げるところに、耳を傾けてみよう。

本来の政治家（ポリテイコス）とはいかなる人物をいうのか この問いに答えて、ソクラテスが強調するのは、他でもない、政治家の政治家たるゆえんは、一般大衆に迎合して、それが求める $\llcorner$ 快（ヘドネー） $\llcorner$ の数々を、できるだけ満足のいく形で巧みに提供する才能にあるのではなく、たとえ大衆に嫌われようと、求められる $\llcorner$ 快よりは $\llcorner$ 善（アガトス） $\llcorner$ の方を、いつそう強調して提供する志操の高さにある、という一点であった。この立場を堅持しつつ、大衆（ポロイ）が実質的な「主人（デスポテース）」であって、政治家は、あくまでも「下僕（ヒュペレテース）」として主人の要求を先取りし、その中身を何ら斟酌しないで、とにかく巧みに叶

えるだけでよいといった、いわゆる「劇場支配制（テアトロクラティア）」（『法律』七〇一A）としての衆愚デモクラシーは、生涯にわたり、プラトンの手で徹底して酷評され、政治家は、いやしくもポリスと市民を導く権限を与えられている以上、その権限に見合う導きの知を、他の市民たちに勝って豊かに備えたエキスパートでなくてはならず、この種のエキスパート（「アリストス」）による政治の営み（「アリストクラティア」）こそ、デモクラシーの真に望ましい姿であるといった訴えが、それに代わって繰り返されている。

このように、当の事柄のエキスパートであるか否かを、評価の場での最終の拠り所に据えるプラトンの姿勢は、政治家（ポリティコス）論に加えて、技術（テクネー）論でも同様に強く目にされるだろう。周知のように『ゴルギアス』では、副題の「弁論術について」も示すように、時代の寵児として華々しい脚光を一身に浴びていた「レトリック（弁論術）」の正体が徹底して暴かれているけれども、そうした過程で、レトリックは、本当の意味で「テクネー（技術）」と呼ばれるに足るのか否かが鋭く吟味され、この吟味にからめて、テクネー論そのものが真正面から展開されている。そこでのテクネーは、何よりもまず、それが対象とする当の事物にとつての「善」を目ざす点において、今日の「技術」と大きく趣を異にしていた。後者の場合、特定の目的を達成する「手段の面」が著しくクローズアップされ、それゆえ、有効性や効率性は厳しく問われるものの、他方、目的そのものの妥当性はほとんど問われない。没価値性ないし「価値中立性」に、そもそもの特徴が認められるからである。

今日的な「技術」とは異なるプラトニックな「テクネー」に値するものとして、たとえば、体育術（ギムナスティケー）と医術（イアトリケー）が挙げられ、他方、「体育術まがい」ともいふべき化粧術（コンモーター

ケー）と「医術まがい」ともいふべき料理術（オプソポイケー）には、それぞれ、ただの「経験（エンペイリア）」ないし「熟練（トリベ）」、あるいは「迎合（コラケイア）」の名が与えられている。⑤ というのも、体育術は、対象である身体の実実を知り、その本性を分析して、本当の健康の築き上げに向けて真摯な汗を流すのに対し、化粧術は、身体の本性的に頓着せず、単に健康と映るように装わせるだけだからであり、医術は、病んだ身体を元の健康状態に戻す上で、何が為されるべき最善かを、身体の本性に依拠しつつ、真摯に問い求めるのに対して、料理術は、単に当人の望むものを、身体の健康などに留意しないで、とにかく美味しく提供するだけだからである。このように、身体の「快」を目ざす料理術と、さらには「見た目の健康」を目ざす化粧術は、どこまでも「迎合」のレベルに留まって、まさしくテクネーまがい、ないしは似非テクネーとして位置づけられる他はなく、正銘のテクネーの名が許されるのは、身体の「善」を目ざす医術と、「掛け値なしの健康」を目ざす体育術のみとなる。

ちなみに、レトリックは、この図式を当てはめた時、「いかなる論争にも負けない」ともかく相手を説得する」を標榜して、これに資する技法の数々を開発し、「勝敗」と「説得」の大きな決め手となる「俗受け」を常に念頭に置いて、「本当よりは本当らしさを、（相手に）聴かせるべきこと」よりは「（相手が）聴きたがっていること」を重視する当の性格上、残念ながら、テクネーならぬ「迎合」のレッテルを貼られざるを得ないだろう。

およそ以上を踏まえて、改めて今、こうした中身を、先の試みに倣って「共の世界」と「公の世界」に配列・整頓してみると

あらゆる妥協を廃してプラトンが断行した「目下の政治家」と「本来の政治家」の、そしてまた「目下の技術」と「本来の技術」の厳しい区分は、

あえて「共」と「公」の図式を当てはめるなら、前者はおしなべて「共の世界」に、他方、後者はおしなべて「公の世界」に位置づけられてよいだろう。世のポロイを相手に、当の本人の快を念頭に置いて、いわゆる翫間（太鼓持ち）の立場に留まる「目下の政治家」は、まさしく「共の政治家」であって、対象の快的を絞る「目下の技術」も、同じく「共の技術」であるのに対して、これとは逆に、あくまでも「デモスを相手に、当の本人の善を念頭に置いて、アブの運命も恐れぬ」本来の政治家は、まさしく「公の政治家」であり、対象の善的を絞る「本来の技術」も、同じく「公の技術」に他ならないからである。こうして、プラトンの手で容赦なく峻別された先述のトピック群は、中身の芯に着目する限り、以下の形に命名されて問題はないと考える。すなわち、

《国法の区分》 現にある国法 ↔ 国法そのもの

(共の国法 ↔ 公の国法)

《住民の区分》 ポロイ ↔ デモス

(共の住民 ↔ 公の住民)

《体制の区分》 デモクラティア ↔ アリストクラティア

(共の体制 ↔ 公の体制)

《市民の区分》 イデオテース ↔ デーミウールゴス

(共の市民 ↔ 公の市民)

《政治家の区分》 目下のポリテュコス ↔ 本来のポリテュコス

(共の政治家 ↔ 公の政治家)

《技術の区分》 目下のテクネー ↔ 本来のテクネー

(共の技術 ↔ 公の技術)

である。

### 三、「公」と「共」における「接の相」の検討

以上、数々のトピックに訴えてプラトンが繰り返した、「公」と「共」の明らかな異質性と隔たり、つまりは「離の相」の指摘にひたすら耳を傾けてきたが、今一度、「こゝでの「共」の中身を「くく」簡単に整理しておく、それは、基本的に「個人の集合ないし、複数の私の形でイメージされる以上、「私 (private)」と「共 (common)」の間には、いわゆる単・複の差しか認められず、双方は、あくまでも地平を同じくすると考えられてよいだろう。対して、「公」の場合は、「単複の私の埒外にある」という性格上、「私」の延長に位置する「共 (= 集私)」とは、明らかに地平を異にするのは否めない。にもかかわらず、「公」と「共」はしかし、あえて「公共」と括られるほど、他方で深く結び付いているのも否定できない事実である。これを今、単なる錯覚ないし妄想とみなして気安く却下せず、あくまでも正面から取り上げて、「公」と「共」はどうリンクするのか、いわゆる「接の相」を改めて問うなら、果たして、どうしたリンクの形態が「可能的に」浮かび上がってくるだろうか。以下、この方向に少し論を進めてみよう。

#### A、「コモン」の原義に基づいて

さて、先に展開した「離の相」の検討では、「共」を「複数の私の形で、いふならば「私」の延長でイメージしたけれども、ここではしかし、やや方向を転じて、あくまでも「コモン」の原義に立ち戻って、改めて「共」そのものを捉え直してみよう。すると、どうした光景が映し出されるか。

着目されてよいのは、そもそも「コモン」が、普通一般には、いわゆる「common with」の形で登場する点である。すなわち、に相当する具体的な対象を欠いた、対象の未特定からくる意味以前の状態「これが、「コモン」の本来と考えられてよいだろう。うつした「コモン」の本来、あるいは「原義」を、「ここでは便宜上」、「大文字の「コモン」(COMMON)」と仮に命名した上で、さて、「ここ」から改めて「公」と「共」を位置づけ直してみると、たとえば今、

common with others

common with Heaven

と「wind」withの相手「others」を挿入する場合( )と、「Heaven」を挿入する場合( )を考えるならば、複数の私としてイメージされる「共」は、いつならばの形での対象特定のケースであり、さらにまた、単複の私の埒外にある「公」は、いつならばの形での対象特定のケースである、と整理・整頓できないだろうか。そして便宜上、の対象特定を、「大文字の「コモン」の特殊ケースという意味を汲んで「小文字の「コモン」(common-a)」と命名し、の対象特定を、やはり同じ意味を汲んで「小文字の「コモン」(common-b)」と命名するならば、「共」「公」「公」「公」とも「小文字の「コモン」(common)」という性格を共有し、ともに「大文字の「コモン」(COMMON)」のバリエーションと位置づけられる以上、存在の地平を同じくすると考えられてよいだろう。

B、「小文字の「コモン」」における「対象の規模」に基づいて

そうは言ってもしかし、あくまでも中身に着目するならば、「公」と「共」は、たとえば「大文字の「コモン」のバリエーションとしての「小文

字の「コモン」という性格を共有するにせよ、その差が歴然としているのは否めない。「common with others」と記述された「共の世界」が、「common with Heaven」と記述される「公の世界」といかに内実を異にするかは、すでに前に、「プラトンから繰り返して耳にしたところでもある。この意味で、両者の差はいかんと埋め難い。

うつした「埋め難さ」は、たとえば、「良心(conscience)」の内的変移や、さらにまた、ほぼ同じ用例に属する「常識(common sense)」の現代的意味の中央にも、ともに顔を覗かせているのではないだろうか。このも前者について、われわれは、ホッブズの「コメント」に学びつつ、この語り得るだろうからである。すなわち

周知のように、「良心」を意味する英語は「conscience」であり、この英語の源には、ラテン語の「conscientia」がある。ここらで「コンスキエンティア」は、「cum + scientia (= with + science)」の合成語に他ならず、その原意はあくまでも「知を共にすること」ではない。こつした「共知」行為が、なぜ、あえて「良心」と訳されるのか。まず問われなくてはならないのは、「この場合の「知を共にされる」対象」がどの特定されているかの点である。すなわち、「cum + scientia」を唱えるところから、その「cum (= with)」は、そもそも何の「with」であるのか。「この点をいかに吟味してこつと歴史の中で、当の「with」の対象が、往時の「神(God)」から「人(man)」へと大きくシフトした現実が浮かび上がってくる。その背後にはやはり「神」という絶対基準と「知を共にする」と言っても、現実には、こつた場合にそつなのかの証しがまことと曖昧なため、「この曖昧さを嫌って徹底して「証しの明晰さ」を求めるならば、こつたも「周りの隣人たち」との「知の共有」に落ち着かざるを得ない、という世知辛い現実がそつと顔を覗かせている。このシフト自体は、近代の合理精神(?)が世を風

靡するにつれ、いつその定着をみせて、今や不動の常識の地位すら保っている。

さらに今一つ、「同じ用例に属する」と先に指摘した「常識 (commonsense)」についても、これがなぜ、先の「良心」と「同じ用例に属する」と指摘されたかの理由は、ほぼ明らかであるだろう。というのも、英語の「コモンセンス」から、どっした経過を辿って、「常識」という意味が導き出されたかの道筋は、先と同じく、そもそも「common-sense (直訳すると「共通感覚」) 自体が、必然的に「common sense with」を前提し、「コ」での「共通」の対象を欠いて何ら具体的意味はもち得ない点を改めて想起するなら、さほど迷わずに逆られるだろうからである。すなわち、この場合にも、何との「コモン」なのが当然に問われるとして、当の対象を「同僚たち」に特定したなら、そこに、おのずと「共通感覚＝常識」という等式が導き出されて、今日的な常識イメージが浮上してくるにちがいない。ここでもしかし、「同僚たち」という一種の「others」をこの形でイメージするかに応じて、他でもない常識自体が、あるいは「ナンセンス」に近い中身へ、あるいは「良識」に近い中身へと移行するのは否めない。なぜなら、この「同僚たち」の実体が、単なる衆愚に過ぎない場合には、そうした連中との「共通感覚」としての常識は、まさに「劣悪センス (bad sense)」あるいは「ナンセンス (non-sense)」に大差がないだろうし、逆に、その実体が賢人・偉人に近い場合には、当の常識も、文字通りの「良識 (good sense)」に限りなく接近するはずだからである。

おおよそのように、「コモン」の対象をどう特定するかに応じて、「コモン」の意味全体がどれほど異なってくるかの実際は、かなり具体的に浮き彫り化できるのだが、その上でさらに、改めて、「コ」問うところ。『others』に対象特定された「共の世界 (先の)』と『Heaven』に対象特

定された「公の世界 (先の)』。こうした両者の差がいかに埋め難いかは、なるほど十分に得心するにしても、他方、その差は果たして、絶望的な程に大きいのだろうか、と。この点は、さらに細かく検討されなくてはならない。

その場合、まず顧みられてしかるべきは、われわれが、先の箇所では便宜上、「共」の方を『common with others』という形で、また、「公」の方は『common with Heaven』という形で、それぞれ象徴させたことも多分に影響して、その際の対象特定に用いた「others」と「Heaven」という両単語がもつ、固有の象徴的意味。前者は多分に「相対的」な、後者は多分に「絶対的」な衣装を纏うといった。に無意識に縛られたあげく、「ないし」コモン a (common-a)」と「ないし」コモン b (common-b)」の差を、必要以上に広げてイメージしていた点である。そこで今、こうした「others」と「Heaven」という言葉自体に縛られず、その際に意味されている具体的中身に改めて目を向けるなら、両者の差は、そもそもどのようにスケッチされるであろうか。

プラトンは、周知のように『ラケス』では、日常的・相対的な「個々の勇氣」でなく、規範的・絶対的な「勇氣そのもの」を定義して、それは、つまるところ「未来の善と未来の悪の知」であると語った<sup>⑩</sup>。そして、当の「勇氣」を含んだいっそう広い「徳」全体に言及して、『プロタゴラス』では、「できるだけ多くの快とできるだけ少ない苦を正しく比較秤量する知」がそれである、と告げている。ここでの「善」と「悪」、「快」と「苦」が、あくまでも通俗的意味で用いられ、実質上は、ほぼ置換可能(善=快、悪=苦)な点を考慮した上で、あえて双方を合体させるなら、上の「勇氣そのもの」は要するに、「できるだけ多くの人たちの、未来のできるだけ長きに亙った善=益を正しく秤量できる知」という形にまとめ直されてよいだろう。これに依拠して、今、いうならば

「公の世界」に位置する形の、規範的・絶対的なレベルの勇気を、日常的・相対的なレベルの、いつならば「共の世界」に位置する形の勇気に並べ置いた上で、改めて、前者の「勇気」の中身をイメージするならば、それは、空間軸ではできるだけ多くの人たちを視野に収め、時間軸でも同じくできるだけ多くの人たちを視野に収めた場合の、当の「できるだけ多く」の内実それ自体の差 あるいは「スケール自体の大小」という形で、後者の「勇気」とおそろくは重なり合っているのではないだろうか。要するに、水平と垂直の両次元で「可能な限り多数の他者 (others)」を念頭に置くなら、*common with others* と *共* は、今一つの *common with Heaven* と *公* と、中身の上でその差は認められない、と考えられてよい。

ここで少し、先での記号型表記を引き継ぎながら、中身そのものを整理してみよう。まず、*公* の問題は、基本骨格の面で、「共」をイメージした *common with others* とおける、他でもない「others」の中身をどのスケールで捉えるかの問題として焦点づけられるだろう。A では、*公* の「others (同胞)」を、どしどしひとつと空間軸を中心に、それぞれ *present others* (現在の時点での同胞 = 同僚一般) という形で暗黙にイメージし、これを便宜上、「*モン a*」と命名したのであった。そこで今、当の「others」の中身をさらに拡大して、単に *present others* に加えて、「*past others* (過去の時点での同胞 = 祖先一般)」と「*future others* (将来の時点での同胞 = 子孫一般)」まで含み入れた、文字通りスケール・アップされた「others」を念頭に置いて、*公* としての「*past + present + future others*」の形で対象特定された「小文字の「*モン*」を、単に「*present others*」の形で対象特定された先の「*モン a*」と区分するべく、あえて便宜上、「*モン a*」と命名してみよう。すなわち、

*present others* 「*common-a*」  
*past + present + future others* 「*common-a*」

である。すると後者の *公* は、*公* での「*モン a*」のスケールをなるだけ拡大して、いつならば過去・現在・未来に及ぶ最大多数の人びとを念頭に置く限り、プラトンも指摘したように、「*Heaven*」の形で対象特定された「*公*」と、実質の上で、ほとんど差はないと考えざるを得ない。このように、あくまでも「共」を、「*モン a*」の形) ならぬ「*モン a*」(の形) でイメージするならば、当の中身そのものは、驚くほど「*公*」に接近するのである。

#### 四、全体を振り返って

以上、「*公*」と「*共*」における離・接の構造を、関わる具体例に映してひたすら視覚化してきたが、その全体を改めて振り返ってみると、なぜか、「主観」と「相互主観」と「客観」の三者関係が、これにダブルして浮上してくるのを止めがたい。すでに見た「私」と「共」の数の連続性、「これらと「*公*」の地平的な断絶性」とはいえ「共」と「*公*」の中身の重複の可能性、といった関係そのものの基本線を、「主観」「相互主観」「客観」も、等しく共有するからであることが。

あえて繰り返すまでもなく、「主観の世界」とは、いつならば、*私* 以外の連中はともかく、*私* 自身は *公* と考える、という *アイ (I)* の世界であり、その中身は、各人各様・千差万別であって一応は構わない。これに対して、「相互主観の世界」は、*私* 一人でなく、*私* たち つまりは複数の *私* が *公* と考える、という *ウイ (WE)* の世界であり、その中身は、当の私たちに共有されていなくてはならない。他方、「客観の世界」は、先の主観・相互主観の世界と問題の地平を異にして、あくまでも力点は

「そう考えたのが私一人か、それとも、複数の私たちなのか」といった主体の単数性や複数性にでなく、むしろ、「それが、単数の考えであれば複数の考えであれ、要は、事実合致しているか否か」を問題にする、「考え自体の事実合致性」にあるといえるだろう。

これを今、殺人事件の真犯人の割り出しを例にスケッチしてみるとたとえば、殺人事件が発生し、その容疑者としてA、B、Cの三人物が浮かび上がったとしよう。情況証拠、犯行動機などを詳さに検討した結果、担当刑事の一人が、「わたしはAが真犯人だ」と推理したなら、これは、単なる主観の域に留まるだろう。これに対して、担当刑事の全員が一致して、「われわれ一同はBが真犯人だと思つ」と推理したなら、これは、単なる主観でなく、相互主観の域に属するといつてよい。むしろ一般には、後者の推理の方が、前者のそれ以上に、推理としての中率は高く、それゆえより妥当な場合が多い。とはいえこれは、あくまでも確率の上の話で、的中率がいくらか高いからといって、担当刑事一人の推理にすぎないA犯人説（＝主観のシンボル）より、担当刑事全員の一致した推理であるB犯人説（＝相互主観のシンボル）の方が、あくまでも正しく、それゆえ真犯人はAよりもBだ（＝客観のシンボル）とまで断定されるなら、この断定自体、途方もない「勇み足」と誇られる他はないだろう。というのも、「確率的に真犯人の線が限りなく濃い」という相互主観のレベルと、「かれが真犯人である」という客観のレベルは、文字通りの非連続として、架橋しがたい断絶で隔てられているからである。

他方しかし、こうした「確率的に真犯人の線が限りなく濃い」という相互主観的推理が、たまたま、「かれが真犯人である」という客観的事実にピタリと合致する僥倖も、現実にはそう少ないわけではない。むしろ「現実には、「僥倖」という言葉が適さない割合で、この合致自体が、

かなり頻繁に目にされるだろう。このように、主観と客観の両世界は、たとえ地平を異にしても（＝離の相）、当の自身に着目する限り、重なり合う可能性を大きく残している（＝接の相）のである。およそこの眺めると、トリオとしての「私」「共」「公」は、同じくトリオである「主観」「相互主観」「客観」に、あくまでも関係の基本線で、当のイメージを共にしているのは否めない。むしろ、この指摘したからといって、「私」と「主観」「共」と「相互主観」ではともかく、さらに「公」と「客観」にまで、これら二者に等しい自身の類同性を認めているわけではない。「公」と「客観」は、属するカテゴリーを異にするからである。ともあれ、主観・相互主観・客観のトリオに、私・共・公のトリオを対比させる中で、後者のそれぞれが、備えている「離・接の構造」を幾分でも浮かび上がらせるなら、それで「よし」と満足しなくてはならない。

## 注

① 「公」と「私」をめぐる議論は枚挙に暇がないけれども、他方、「公」と「共」をめぐる議論の方は、ほとんど目にされないのが実状である。この小論では、英語の「パブリック」が「公」よりは「公共」と訳される世の風潮に異を唱えて、これが実は、「公＝公共（つまりは「公＝共」）と解する姿勢の暗黙の反映であると捉えて、こうした「公」と「共」の気軽な一束りから、そもそも深刻な問題が生まれてこないのかが確かめるべく、改めて、「公」と「共」における「離・接の構造」を浮き彫りしようと考えたのだが、これに対しては、たとえば、「あなたは執拗に、パブリック（public）を「公共」と和訳する風潮に異を唱えているが、これはしかし、いうならば日本語における、よく似た言葉を重ね合わせて「三字熟語」を形造る、ごく普通の慣例でしかなく、さほど深い意味はないのだから、ここに、問題への入り口を求めるのは相応しくあるまい」という形の反論が、当然に予想されるだろう。事実、教育哲学会（第四五回大会）での発表の折、この種のコメントをフロアから頂

戴した。なるほど、そうした面は否定できないかもしれない。たとえばソウル (soul) は「靈魂」、シエイム (shame) は「慚愧」、シチュエイション (situation) は「状況」、ダスト (dust) は「塵埃」、カット (cut) は「切断」と訳されるが、そこでは別に、「靈魂、慚愧、状況、塵埃、切断」の明確な差は意識されていないからである。とはいえこれは、時として、二字熟語の双方を、無意識裡に重ね合わせ、その意味を安易に等置させる「陥穽」となりかねないことも事実だろう。この点は、あくまでも軽視されるべきではない。

② プラトン『パイドロス』二六六B。「区分」と「総合」の両機能は、真の哲学者が携えるべき、哲学的問答法の必須二要件である。

③ ポロイと類似の言葉に、「プレイトス」や「オクロス」もあるが、いずれも、「大衆、多数者、群衆、世間一般の人々」などと訳され、軽い侮蔑のニュアンスを共有している。デーモスとポリテースは、これと鋭く対置されて、共に「市民」と訳されるが、デーモスの場合はしかし、より一般には「民衆」と訳され、ニュアンスの上で、「市民と大衆の中間体」にやや近いかなとも思われる。

④ デーモクラティアの中身本体の露骨な抉り出しと、それへの酷評については、四つの不正国家とそれに対応した四つの人間形態のうち、最悪から数えて二番目に位置する「民主制国家と民主制的人間」を扱った『国家』五五五B 五六一A (わけても五五七B 五五八C) を参照のこと。

⑤ アリストクラティアの中身本体の華麗な描き出しと、それへの称賛については、まさしく『国家』の圧巻ともいえるべき、理想国のあり方とその条件を真正面から展開した第五巻 第七巻 (四四九A 五四一B) を参照のこと。

⑥ 政治家論については、『ゴルギアス』の第三幕「ソクラテスとカリクレスの対話」の後半部 (五一五A 五二二E) で、また、技術論については、第二幕「ソクラテスとポロスの対話」の前半部 (四六一B 四六六A) で、それぞれ詳細に展開されている。

⑦ たとえば『メネクセノス』二三八C Dでは、アテナイの黄金期のデーモクラティアが、「民衆の賛同に裏付けられたアリストクラティア」と

命名され、あるべきデーモクラティア「アリストクラティア」の等式がその顔を覗かせている。

⑧ 「技術」と「経験 (ないし迎合)」を対比して具体的に挙げられているのは、実のところ、体育術、医療、化粧術、料理術という「身体レベル」での四者のみではない。より厳密にはさらに、立法術、司法術、ソフィストの術、弁論術という「精神レベル」での四者も挙げられた上で、これら相互の位置づけが、次のような比例式で示されている。すなわち

(技術：経験) 体育術：化粧術＝立法術：ソフィストの術

医療：料理術＝司法術：弁論術

⑨ ホッブス(水田訳)『リヴァライアサン』( )『岩波文庫』における「良心」の記述を参照のこと。たとえば、の一七頁では、良心が共知「それも他の人々との知の共有」という形で捉えられ、の三九頁、二五六～二五七頁、三四六頁、三八三頁では、こうした共知の相手を神とする場合(＝私的良心)の「独善に陥り易い」危険性と、その相手を人々とする場合(＝公共的良心)の「ブレキ的な安全性が、数々の事例に照らして訴えられている。これらをヒントに、やや敷衍的にまとめる」と、ここでの説明内容が導き出されてくるだろう。

なお、以下に述べる「良心」と「常識」への common に関わらせた「コメントは、実のところ、原聡介、岡田渥美の両先生から頂いた私的なアドバイスを当の下絵としている」。

⑩ 『ラケス』では、勇気の徳が、さまざまの実例を介して吟味されたあけく、世に言う「大胆」や「恐れ知らず」とは逆に、あくまでも「一種の知」に、すなわち、「真に恐るべきもの」とそうでないものの知(一六九D)に還元され、しかも、恐れとは「未来の悪の予期」(一九八B)に他ならないから、当の勇氣は、つまるところ「未来の悪と未来の善の知」(一九八C)と言い換えられている。

⑪ 『プロタゴラス』では、人がよく生きる条件として、何はともあれ、その場かぎりの快に惑わされないで、あくまでも冷静に、長い目でみて本当の善であるような快を正しく選び取ることに、つまりは「その多少、大小、遠近を誤らずに評価して選ぶこと」(三五七B) が要請され、

これを可能にする「比較秤量の術」の習得が強く訴えられている。

なお、ここに掲載した論文は、教育哲学会・第四五回大会（平成十四年十月、筑波大学）の一般研究発表の部における、同名タイトルでの発表内容に、いささか加筆と修正の手を加えたものである。

（本学文学部教授）

