

消費＝浪費に関する理論の歴史（1）

富 貴 島 明

現代は、高度消費社会である。歴史上これほど多種多量のことを、容易く、かつ素早く消費できる社会はなかった。消費が成熟した社会である。いや消費が爛熟した社会である。人々は、商品の網の目からみとられ、その消費のために惜しみない努力をし、消費のために生き、そして死んでいく。消費により、瞬間的満足は充足できるが、さらに、無用なもの、あるいは本来の意味はないが社会的には意味あるものを得るために、限りなく努力している。消費が浪費とかした社会が、高度消費社会である。日本では、昭和40年代に消費が高度化し、50年代に成熟し、バブル期に消費が爛熟した。しかし1991年、バブルは弾けてしまった。1993年の清貧ブーム、1995年阪神大地震の惨事が、浪費的生活を反省させた。しかし現実には、実用的ものの消費に戻らなければならないのに、依然として無用なものの浪費がおこなわれ続けている。そこで、いま問われなければならないのは、次のような問題である。消費とはなんであるのか。消費と浪費の関係はどうなっているのか。浪費本能は人間の本性なのであろうか。それに答えるために、筆者は、消費に浪費という側面から光を当て、消費と浪費の理論に関する歴史を研究しようとする。

そのために本稿では、まず第一節で、消費という言葉の語源をみることから始める。消費という言葉には、浪費といういかかわしい意味が含まれていることがわかる。第二節では、消費＝浪費に関する理論の歴史のスケッチをみておく。昔から今に至るまで、さまざまな意味合いで、消費＝浪費が語られてきた。その大略がわかるであろう。古代においては、消費が否定的意味合いで用いられていたのが、近代の市場経済の発達につれて、次第に浪費が公認され、現代の高度消費社会になると、ふたたび、否定的意味合いが強くなることがわかるはずである。第三節では、古代中国の墨子と荀子の消費に関する論争をみる。経済が興隆するとかならず、貧富の差が生まれてくる。その貧者の立場に立ち、儉約を説いたのが墨子、富者の立場に立ち、浪費を説いたのが荀子である。第四節では、プラトンの哲学、国家論が論じられる。理想主義者としてプラトンは、魂の徳の観点から、浪費を否定する。しかしある一面から浪費を否定し切れていない点を明らかにする。第四節では、アリストテレスの哲学、国家論が述べられる。現実主義者としてのアリストテレスは、中庸の徳、節制を説く。表面上では、浪費を否定しながらも、豪華な生活の快適性、浪費の社会性を認めてしまう。資産、場所などに適合した浪費は、吝嗇よりも社会的に非難されないのである。現実的見方で、消費と浪費を分析していることがわかるであろう。そして

最後に、四者が比較対照され、まとめられる。

本稿では以上が述べられる。次稿以下、本稿の第二節のスケッチにもとづいて論じられていく。

1

英語の「consumption」の語源からみてみよう⁽¹⁾。ラテン語の *consumptio* が語源であり、*consumo* という動詞からきている。そのうち、*con* は英語の *with, together, completely* と同義であり、*sumo* は *use, take up, spend* と同義である。したがって *consumo* の意味は、完全に取り上げる、食い尽くす、浪費する、費やすなどである。14 世紀から英語で使われ始めた *consume* も好ましくない意味をもっていた。すなわち、滅する、使い果たす、浪費する、消耗させる、という意味である。消失、肺結核（体力を消耗しつつ死ぬ病気）を *consumption* というのも、これからきている。16 世紀から *cnuser* ということが用いられ、破壊者、浪費者という意味で使われた。

経済学の分野では、18 世紀中頃から、中性的意味で用いられはじめ、*producer* と *consumer*、*produce* と *consume* という組み合わせで使われてきた。しかし、20 世紀中頃から、供給者とある程度の規則的、持続的関係を意味する *customer* の代わりに、抽象的市場における抽象的人間である *consumer* が用いられるようになった。1920 年代のアメリカに高度大衆消費社会が到来すると、マーケティングの分野で消費者中心主義が強調されるようになる。製造業者とその代行者（マーケッター、広告業者など）が、皮肉にも、生産されたものを使い果たす者という古い意味で、*customer* を多用するようになった。

漢字の「消費」も同じである。消は水のやせ細ること、水の少ないこと、水の消え尽くすことを意味し、転じて、亡、滅、欠、衰、溶などの意味をもつ。費の貝は、貨幣、財産の意味で、弗は、反り返って紐を切るという意味であり、転じて、財を散らす、損なう、使用する、失う、減らすなどの意味をもつ。だから消費とは、財産の蕩尽、無為徒食という意味になる。

日本語の「しょうひ」でも同じである。大和言葉では、つゐえ（自動詞）、つゐやし（他動詞）であろう。つゐえは、生気を失うことを意味し、つゐやすは、使い減らすことを意味する。それを漢字に当てはめると、どちらも、弊、潰、費である。

このように、消費の語源からみた「消費」は、好ましくない意味合いの、浪費、使い果たすという意味でもちいられていることがわかった。

注

- (1) cf. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, William Collins Sons & Co. Ltd., London, 1976, pp.60-61. 岡崎康一訳, キーワード辞典, 92-94 頁。伊賀隆, 経済学ことばの手帳, 101-102 頁。

2

この浪費としての消費は、人間本性に根深く住み着いている本能である。では、この消費＝浪費本能をどのように捉えるべきであろうか。筆者は、まず消費とは、稀少なものの個別的分配でなく、社会的に過剰なものの処分、つまり浪費と規定する。そのうえで、消費を社会的意味での差異の記号として捉える。同じように浪費とは、ものの本来の効用の充足でなく、他人よりも社会的に上位に位置することを示すための社会的記号として捉える。記号消費論の立場から消費＝浪費をみていこうとするのが、筆者の立場である。例えば、衣服の消費とは、冬の寒さ、夏の暑さを凌ぐという本来の効用の充足がその第一次的目的であるが、さらに第二次的目的がそれに絡み付いている。つまり自分の衣服を他人よりもより高級にすることにより、自分が他人より高い社会的地位にあることを示すという、社会的機能を衣服が第二次的目的としてもっていることになる。豪華、贅沢で、実用の範囲を越えた、浪費としかいえないような衣服は、その人の社会的地位を示すために着られるのである。他人よりもより浪費できるということは、他人よりもより社会的地位が高いことを示すことになる。他人より、よりリッチな自分の確認である。また消費＝浪費は、社会的差異を作り出すことにより、他人との違いを明確にして、二重の喜びをえることである。つまり、消費できる喜びと、その消費を羨む他人をみる喜びが重複するのである。消費＝浪費の後ろめたさは、その二重性からくる。さらに消費＝浪費の後ろめたさは、次の点にも求められる。浪費の目的である社会的差異は、相対的であるから、不安定である。他人よりもより豪華に、より高級にという社会的距離をおくことによって、社会的差異が形成される。差をつけられた者は、その距離を縮めようとする。差をつけていた者は、追いつかれまいとして、さらにより浪費をする。浪費という社会的距離は、無限に差をつくりだすことによるのみ維持されるのである。そこでは、より消費的、より浪費的と、限度はない。この点でも、浪費は後ろめたいものである。このように、消費＝浪費の後ろめたさは、それがものの本来の効用を越えた、社会的効用の充足（つまり無限な差異の設定による社会的自己確認）にある点、その目的が他人の妬み、羨望を喜ぶ点、浪費自体に限度がない点に求められるのである。

消費はその性質上、好ましくない、消極的意味をもつのだが、人間本性の重要な一要素として否定できないものである。したがって、人間が社会生活を営むと同時に、消費＝浪費という行動はおこなわれていたのである。簡単に、消費＝浪費に関する理論の歴史を見ておこう。

人類学的にみて、石器時代の絶対的欠乏期の人間ですら、ささいなもの、例えば、貝のネックレス、腕輪、珍しい石、毛皮などの消費で、他人との違いを際立たせ、自己確認をしようとした⁽¹⁾。市場経済の成立していない時代の消費は、交換、贈与という形態を取る。なかには、義務的贈与制度となったものがあった。例えば、北米インディアンのポトラッチ（ケヌーク族の言葉で、食料を供給する、浪費することをあらわす。部族間の優越性を証明するために、財貨、富を贈与しあう競争）、またトコブリアンド島（ニューギニア島東部の小さなサンゴ礁の島々）でのクラ（遠洋航海によって到達できる他の島々の一定の人々との間で、個人あるいは集団でおこなう、特定の財貨の交換）など、彼等の中で、第二次的目的の消費、つまり社会的優越の印し（部属の自己証明の印し）としての消費がおこなわれていたことを、人類学は明らかにしている。つまり。市場経済成立前の社会では、消費＝浪費は、互報制にもとづいた象徴的交換という形でおこなわれていたのである。

しかし、これらの社会での、無限に拡大する第二次的目的での消費には、ある限度がおのずから存在していた。彼等の消費（交換、贈与）の目的は、村落の面子を守ることである。部族の地位の高さ、首長の権威の強さは、どれだけ贈与できたか、浪費できたかによって決まったのである。この場合の浪費は、社会集団を単位とする交換であるから、この社会集団という限度がある。つまり、好意的贈り物の交換としてのクラ⁽²⁾の場合には、二種類の品物、ソウラヴァとよばれる赤色の貝の長い首飾り、ムワリという白い貝の腕輪が、つねに互報制のもとに逆方向に回り続けるのであるから、非常に限定された消費＝贈与であった。また贈与において、自分が与えた以上のものを贈られても、喜びを態度に表してはいけないし、逆の場合には、悲しみ、怒りを表してはならない、とされていた。精神的にも制限された交換である。だが、他の部族との戦闘行為から昇華した形態の贈与であるポトラッチの場合、首長の権威を守ろうという意欲が、来客の面前で、貴重なカヌーを燃やしたり、トーテムの像を刻んだ銅版を故意に破壊したり、奴隷を殺したりすることを引き起こし、限度のない消費のようにみえる。また友好の印の贈り物が、相手を圧倒する敵意の印に転化し、そこに無限性が生まれることもあった。しかしそれでもこれらの浪費は、生活単位としての社会集団（部属）という限度をもっていた。社会集団を越えた、個人の、無限なる浪費はおこなわれていなかった。

同じように、古代中国における消費も、天志、礼という限度があった。古代ギリシアにおける消費も、イデア、中庸という枠があった。社会におのずから存在する節制の範囲内での消費であった。古代ローマにおいても同様であった。古代における消費＝浪費は、国家間の戦争をもたらすから、悪徳なのである。やがてキリスト教が人々の心を支配するようになると、神の掟が消費を制限する。安定化した中世社会においては、社会的枠組みとしての慣習、身分、血統というものが、消費＝浪費を限定した。消費は一定の範囲内に限定され、たとえ浪費という、限度を越

えた消費がおこなわれても、おのずから儉約心、節制心が心の内面で働き、社会的枠内に押し込まれてしまうのである。かえって、神を体現するローマ法王の宮廷、国家を体現する王侯の宮廷の浪費のほうが、歯止めなくすさまじいものであったといわれている⁽³⁾。

しかし近世になると、人間が国家、社会、伝統、道徳から解放される。その結果としての、人間の欲望の無限性を初めて公言したのは、1640年代のトーマス・ホッブズ⁽⁴⁾である。個人としての欲望が解放されたのである。ホッブズの描く人間の欲望は、限度がない。欲望の対象は、その人の生命運動にプラスになれば善であり、マイナスになれば悪である。道徳的制約もない。また人間は、深慮、理性の推理能力をもつから、将来の善をも確保するために、その手段である力を欲望する。浪費は、気持ちよく財貨を使うことにより友人、仲間の力を集めることになるから善である。儉約はその反対であるから悪である。エゴイスティクな人間は、他人のものまで奪おうとする。万人対万人の戦争がおこる。身分、伝統、慣習、道徳など社会的枠組みのすべてが否定され、個人の生命欲のみが肯定される。しかし、欲望の無限追求は、戦争という死が待っている。したがってホッブズは、社会契約と絶対主権者との服従契約により、この欲望を制限せねばならない、と言う。自己保存という最高の欲望を実現するためには、主権者により限定された範囲内での欲望で満足しなければならない、と結論づける。いったん公認された無限の個人的欲望も、結局は、主権者により制限されてしまう。このような彼の論理の不徹底は、彼の哲学が、1640年代、イギリスの市民戦争期の哲学であることの限界なのである。

イギリスは、1660年王政復古、1688年名誉革命に成功し、政治的に安定すると、重商主義的政策を強力に押し進め、経済的富の蓄積に乗り出す。18世紀におきた消費革命を背景にして、1714年、マンデヴィルが『蜂の寓話』⁽⁵⁾の中で、浪費を国家の枠を越えて、初めて、解放する。蜂のようにブンブンという消費者の浪費や欲望が国家を危うくするのではなく、逆に国家の利益になるのである。いままでの伝統的消費観を打ち破るために、「私益すなわち公益」と断言する。浪費が個人の生活を豊かにし、産業を盛んにし、国家を富ませる。浪費は国家の制限を免れ、完全に肯定されたのである。しかし彼の考えは、あまりにも先駆的であり、直感的すぎた。

アダム・スミスは、1759年、『道徳感情論』⁽⁶⁾において、同感論を展開し、人間の利己心を、道徳哲学のうえで解放した。各人が、相互に立場を交換し、相手の感情の原因、状況を知ることにより、利己心は適宜性を獲得し、社会的感情となりえるのである。例えば、当事者の消費に関する喜びは、それをうらやましく思う観察者との、立場の相互交換により確認され、高まってくるのである。この同感論は、市場に自律性を与えた。生産者と消費者が、市場において相互に立場を交換し、同感しあうことにより、市場価格が成立する。消費者は生産者の努力を評価し、生産者は消費者の立場を顧慮し、価格を決める。この価格は、生産者と消費者のそうほうを満足させる。公明正大な、適正な価格である。したがって、同感の原理=市場の原理にすべてをまかせ

ておけば、神の見えざる手に導かれるがごとく、国民は豊かになる。自由放任が最高原理である。国家は夜警の役割をするだけでよい。これが、古典学派の命題として確立し、現代においては、市場の自動調整メカニズムを信奉する新古典学派に、受け継がれている。

このような同感理論により、消費をはじめとするすべての利己的行為は、社会的適宜性を得ることができ、社会的に肯定されることになる。この同感論の背景には、イギリス国内市場の、広く、深い確立があった。すでに1540年を境にして、イギリスでは、急速な消費の拡大とともに新しい企業活動がぞくぞくと生まれてきていた。消費革命とプロト工業化がおこなわれていたのである。それが1780年代の産業革命の起動力となった。したがって、1750年代のスミスの頃のイギリス市場は、かなりの程度確立し、そこでは同感を媒体とした、適正な消費が行われていたのである。またその背景として、スミスが、人々はほとんどの費用を見栄と体裁のために使っている、と嘆いたような、見せびらかしの同感も広く行われていたことも忘れてはならない。例えば、18世紀イギリスにおいて、邸宅での贅沢品、美術品さらには、邸宅を含めた庭園までも、市民に公開するというシステムの急速な広まりがある。同感という感情が、贅沢の見せびらかしという感情をとおして広まったのである。消費＝浪費が社会道徳的に公認されたのである。

しかし経済学では、プラトンからの伝統にもとづき、浪費は否定されていた。儉約が国民を豊かにするのに反し、浪費は国民を貧しくし、戦争を引き起こす要因として、否定されてきたのである。アダム・スミスの『国富論』⁽⁷⁾(1776年)でも浪費は否定されていた。つまり消費は、生産的消費と非生産的消費とに分けられ、非生産的消費としての浪費は否定された。生産に従属する形で、消費は論じられてきた。その典型がセーの法則である。生産のあるところ消費は必ずついてくる。過剰生産という現象はない。生産された商品は必ず販路が開かれ、消費されるのである。古典経済学派では、消費は生産の単なる結果に過ぎない。消費は学問的に無視されていた。しかし、経済学的富が生活必需品と便宜品を内容とすることで、かろうじて、浪費は生き残った。贅沢品は、時代、場所、個人の豊かさで変化する。贅沢品は、まず便宜品になり、最後には必需品となる。例えば、イギリス人にとって紅茶は、1650年代には、贅沢品だったが、1770年代には、生活必需品になっていた。リカード⁽⁸⁾の場合には、景気変動のクッションとして贅沢品＝便宜品が生き残った。生活必需品もあがなえないような不況の時、今まで消費してきた便宜品をやめることで、生活に余裕が生まれるのである。小麦のパン、紅茶をやめ、ジャガイモ、水で不況をやり過ごすことができる。しかし、最初からジャガイモ、水を生活必需品としていたのでは、生活水準をこれ以下に落とすことができず、不況に負けてしまうのである。同じようにマルサス⁽⁹⁾は、有効需要としての地主階級の消費＝浪費を肯定する。不況の時、唯一浪費できる地主階級の有効需要が、経済を不況からぬけださせるのである。

1789年、ベンサム⁽¹⁰⁾が、人間は動物のように快楽と苦痛を原因として行動するという功利主義の原理を主張する。スミスの同感という心理的感情から行動を説明することを避け、経験と観察にもとづいた人間行動の分析を求めた。消費を含むすべての欲望が快楽計算によって序列をつけられたのである。快苦が、強さ、持続性、確実性、遠近性、豊富さ、純粋性、範囲という七つの基準によって計算される。それにもとづき、各自が最大量の幸福を追及することが、最大幸福になることを主張したのである。この最大多数の最大幸福は功利主義のスローガンである。ここに、はじめて人間の無限の欲望は、経験的事実としてそのまま受け入れられたのである。個人がエゴイスティクに最大量の幸福を追求することが、結果的に、社会全体の幸福を増大することになるのである。スミスの同感論におけるように、快楽追求にたいして社会的是認というカモフラージュは必要なくなったのである。したがって、快楽の一種である浪費も、各自の厳密な快楽計算にもとづいて行われるのであるから、各自がその善悪を判断し、他人から批判される対象ではない。浪費は、社会的是認の問題でなく、個人的判断の問題となり、そこで認められたのである。

このベンサムの快楽計算にもとづいて、消費をより厳密な学問において論じようとしたのが、イギリス人のジェホンス⁽¹¹⁾である。消費を全体効用でなく、限界効用＝稀少性という概念をとおして客観的に研究しようとした。同じように、フランスのワルラス⁽¹²⁾、ドイツのメンガー⁽¹³⁾も、限界効用で消費を説明しようとした。これが、1870年代初頭に、三者ほぼ同時に主張された、限界理論である。彼らは、経済的価値を、今までのように、生産費、労働という客観的側面から説明するのではなく、欲望、限界効用＝稀少性という主観的側面から説明しようとする。180度、経済学の考えを変えたので、限界革命といわれている。この革命により、経済学における消費は、もっぱら限界効用＝稀少性によって説明されるようになる。消費は、普遍的合理性、厳密な科学性をもつことになる。限界効用逓減の法則、無差別効用曲線、パレート最適など、次々に科学的法則のもとに消費が説明されるようになる。近代経済学は、この普遍的稀少性のもとに形作られていく。消費者は、序数化された客観的快楽を、より大きいものから順番に消費していくだけでよい。消費者の倫理的判断、付随的要素、偶然的条件はすべて排除され、消費者は無差別なホモ・エコノミクスとして抽象化されたのである。したがって消費は、学問的中立性を持ち、浪費、儉約という倫理的要素を脱却する。もはや消費には、後ろめたさはない。それにより近代経済学は、ますます、消費を抽象化し、経済的事実から離れた理論を形づくっていくことになる。

イギリスでは、1770年代に始まった産業革命が1830年前後に一般化し、資本主義の枠組みは、生産（工場）、流通（市場）の両面ではほぼ確立した。それと同時に、1825年、近代的恐慌が始まる。以後、周期的に恐慌がおこり、経済は混乱する。この経済の混乱をひきおこした経済学

の根本的改革をラスキンが主張したのである。1862年ラスキン⁽¹⁴⁾は文化経済学を提唱し、経済学に反省を促す。経済学における根本的価値は、商品と貨幣の交換比率としての交換価値でなく、ライフ（いのちとくらし）の充足に貢献する固有価値である。例えば、パンの消費において重要なのは、このパンがいくらしたかという交換価値でなく、このパンの栄養、おいしさ、ヘルシー度という固有価値、さらには、このパンの美しさ、味の繊細さ、パンを食べながら友人、家族と会話がはずむというような文化的価値なのである。同様に、モリス⁽¹⁵⁾も、生活の中に芸術の香りを入れ、本物を見極める鑑識眼、本物を味わう享受能力を養うことを説いた。消費生活に、芸術、文化のベールがかけられたのである。ライフにとっての固有価値という観点から、消費は賛美の対象になったのである。同じように、1848年、J・S・ミル⁽¹⁶⁾は、人格的功利主義の立場から、道徳的・精神的能力の向上を唱え、生産と消費の拡大が停止した静止状態を主張した。経済学の理想的目標が、生産の拡大、効用の最大化、欲求の最大充足から、消費の充足、文化的満足、精神的豊かさの追求へと変わってきたのである。またマルクス⁽¹⁷⁾も、共産主義革命による消費本能からの脱出、つまり必然の王国での浪費に隷属した生活から、自由の王国での主体的・自律的人間の確立を説いたのである。このように当時の思想界は、消費が抽象化し、経済を混乱させ、人々の精神や道徳を不安定にしていることに、危惧の念を抱き、浪費本能からの解放の道を探っていたのである。

しかし、資本主義は、過剰生産のための過剰消費という浪費の道を進む。1851年、ロンドンで第一回世界万国博覧会が開かれる。水晶宮には、世界から1万3000品もの展示品が所狭しと陳列される。そこで人々は初めて、大量の新奇なるものを見ることで欲望がかき立てさせられる体験をした。1855年、第二回世界万国博覧会がパリで開かれ、出品数は倍以上になった。商品の物神巡礼としての万博は順次開催されていく。特にパリでは、1867年、1878年、1889年、1900年と繰り返し開かれ、パリは万博のための都市となる。このパリに1852年、世界初のデパート、ボン・マルシェがオープンする。明るい店内、店の出入り自由、礼儀正しい店員、定価販売、返品自由、薄利多売という方式が、最初、50万フランから出発した売上を、1869年には2000万フラン、1893年には1億5000万フランと大幅に増大させた。デパートは欧米にまたたくまに広がる。デパートは、日用品を宗教的雰囲気と貴族的趣味で包み込み、ありふれた品物を魅惑的品物に変えた。いろいろな品物を比較して買わせる楽しみを習慣づけたのである。デパートは、民衆の大聖堂、宮殿となり、また贅沢と見せびらかしの総合展示場ともなった。他方、パッサージュに象徴される商店街には、地方からの来客に対応した新しい小売の形式であるマガザン・ド・ヌヴォテ（流行品店）が登場した。1841年には、イギリスのトマス・クックが旅行会社を設立し、団体での海外旅行を企画する。旅行ブームがおこる。レジャーと商品を浪費する大衆消費社会が出現したのである。1920年代には、大衆文化の花が開いた。映画の登場、ラジオ

の普及で、流行の歌や踊り、スポーツに大衆は熱中した。特にパリでは、美術、文学、映画、演劇、音楽、ダンスなどさまざまなジャンルの活動が花開いた。浪費が、文化という形をとり花開いたのである。またパリのブルヴァールは、流行や贅沢に関することごとを眺め、比較する場所となり、流行と贅沢の発信地となった。今でもパリは、贅沢の中心地でありつづけている。

アメリカは、南北戦争後、鉄鋼業を中心に工業化を遂げ、1880年代には世界一の工業国となっていた。また消費産業も順調に発達していた。1850年代のはじめ、ニューヨークにA. T. スチュアーがデパートを開く。1880年代には、デパートは都市部に確立した。地方には、メール・オーダー・システムが、消費を拡大していった。特にアメリカは、独占資本の力が強く、少数の大金持ちが存在すると同時に、多くの貧乏人が存在していた。1899年、ヴェブレンが『有閑階級の理論』⁽¹⁸⁾のなかで、生産的労働を免除されたこの有閑階級（金持ち、僧侶、学者、政治家、軍人、スポーツマンなど）のおこなう富の浪費が、社会的美德となり、尊敬の的となる反面、しばしば不健全な逸脱や誇張がおきているさまを描いた。有閑階級の金銭的見栄、衒示的消費という見せびらかし、自分では使い切れないほどある富を、妻、子供、召し使い、友人などの他人に使わせる、代行消費などの概念を使い、有閑階級を、文明社会のならず者階級と規定する。ヴェブレンは、浪費を、自己の支配力、地位、そして富の客観的証明手段（記号）と位置づけたのである。自己の地位を示す手段としての血統や家柄のない、新興国アメリカにおいて、自己証明の手段としては、金銭的見栄という外面的差異（記号）しかないことを示したのである。1900年前後にヴェブレンが明らかにしたのは、特に、有閑階級という一部の金持ち階級の、自己実現としての浪費であった。しかし彼は、この記号的価値観、衒示的消費が、衣服の流行などをとおして、広く一般社会へ広がりつつあることも、指摘していた。彼が予想したとおり、1920年の大衆消費社会となると、金持だけでなく、大衆各自の自己証明としての浪費が行われるようになる。社会的流動性の高いアメリカの都市では、衣服、家具、家、自動車などの消費が、自己のステータスを示す手段となる。それらの商品の消費が、自己証明、アイデンティティの証明となるのである。都会という、他人の多くのまなざしの交錯の中で、商品の消費をとおしたドラマを演じ、自己を探求していくのである。このことを強引に推し進めたのが、広告である。18世紀に万博が国家的規模で、未来指向的基盤で行ったことを、広告が個人的規模で、現在指向的基盤にたって行ったのである。1920年代から、広告の目的が、商品そのものの説明から、それを使う消費者の社会的自己像に関する説得に変化したのである。広告が、移民国アメリカの混沌とした理想像に、具体的像を与えたのである。アメリカ人なら、このような洋服を着、車に乗り、家に住むべきだという指標を与えたのである。さらには、本人に意識されない、第三者による非難や告発をも代替表明したのである。広告が、消費者の自己イメージを作り、その実現手段を提供し、また、その自己イメージを脅かし、救済の手を差し出したのである。同時に、各種メディア

(新聞、雑誌の婦人欄、人生相談欄、コラム、モード雑誌など)が、アメリカン・スタイルの生活イメージ(社会的記号)を宣伝し、人々は脅迫感をもって、浪費に群がったのである。広告やメディアが、消費者の自己実現ドラマを演出し、偽りのリアリティのなかに消費者を分散したのである。商品は、自己証明のための、単なる記号となってしまった。これが大衆消費社会である。

1900年、ジンメルは、『貨幣の哲学』⁽¹⁹⁾において、消費＝浪費を社会存在論(文化哲学)の立場から分析する。贅沢や流行にみられるような浪費は、ものの有効性の充足よりも、社会的優越性の表示に大きな意義をもつ。浪費とは、他人とは違うという社会的距離を置くことを主要目的とする。そしてこの距離があることにより、人と人とが相互に係わりあうことができるのである。つまり浪費とは、他人よりより多くの貨幣を使用することができることを示すこと(排除、距離化、差異)により、他人から尊敬あるいは妬みを受ける(包摂、凝集)ことである。浪費は、貨幣をとおした人間と人間の排除と包摂の関係である。これこそ人間の宿命的・根源的事実なのである。彼は、消費記号論の論理的骨格を作り上げたのである。

1936年、ケインズが『一般理論』⁽²⁰⁾を著す。彼によれば、第一次世界大戦を境にして、資本主義が決定的に変化したのである。資本主義の大量生産に消費が追いつかず、過剰生産と過少消費が恐慌を引き起こし、深化させたのである。1920年代のイギリスの不況、1930年代の世界的不況も同じ原因なのである。セーの法則は通用しないのである。したがって経済政策も、生産側からのアプローチでなく、消費側からのアプローチに変えねばならない。これがケインズ革命である。彼は有効需要政策を主張する。不況期には、国家政府による大規模な公共政策が、乗数効果により、産業全体を刺激し、完全雇用を生み出す。これが、国民の所得を増大させ、消費を喚起し、景気をよくするのである。つまり、公共投資という、国家自らの手による浪費が美德となることがあるのである。同様に、個人の貯蓄も常に美德とは限らない。各人が皆、貯蓄し、消費を押さえることは、その人の生活の保障を確実にし、個人の側面では美德である。しかし、それは同時に、過少消費状態を生み、経済を悪化させるのである。社会的には悪徳である。このことを合成の誤謬として強調する。国家の浪費が、個人の富を増大させ、個人の貯蓄や儉約が、社会の富を減少させることもあるのである。これは、浪費が国家を滅ぼす、という古典経済学派の考えと正反対の理論である。この理論は、ケインズ学派として、いま広く支持されている。

1939年、シュンペーターが『景気変動論』⁽²¹⁾を著す。資本主義が、企業家の革新(innovation)を契機として発展することを分析した。革新とは、新しい消費財、新生産方式、新しい市場、新しい原料供給源、新しい産業組織などの開拓である。消費者の、減退しつつある欲望を、生産者側の新規商品開発などにより、揺り起こし、高めていくことが、資本主義において重要なのである。企業家の創意工夫と優越願望が、消費者の浪費欲望を高め、踊らすのである。企業により、国により、消費者の欲望は、喚起され、操られ、無限に拡大する。これが資本主義経済である。

1958年、ガルブレイスは『豊かな社会』⁽²²⁾で、アメリカ社会における消費者社会の新たな病理を明らかにする。消費それ自体が目的となった社会では、消費者の欲望は、差し迫ったものでなく、生産者側の宣伝、販売術というマーケティング戦略により駆り立てられ、車輪を回すリスのように無限に拡大し続ける。消費者同士の見栄はり競争は、生産者側の操作により、終わりなく、永遠に続くことになる。欲望を満足させる過程が、同時に欲望を作り出すという、自己準拠的なメカニズムが、生産者により作りだされたのである。このように消費者が、生産者の欲望に依存し、ふりまわされることを、新しい社会の新しい病気(依存効果)として指摘している。

またダニエル・ベルは、1973年『資本主義の文化的矛盾』⁽²³⁾において、政治の追求する公正、経済の追求する効率、文化の追求する自己実現、自己満足とは、それぞれ矛盾し、両立しない、と言う。なぜなら、より多く持ち、より多く使うことのみ専念する消費人間(homo consumens)が、1950年代の高度大衆消費社会に誕生したからである。分割払販売方式、クレジットカードの発明が、労働倫理、節約倫理を崩壊させ、この消費人間をうみだしたのである。資本主義の大量生産方式が大量消費を強要し、マーケティングが消費者の欲望を開拓し、人々を快楽主義的浪費家に追いやるのである。

フランスにも消費社会が到来していた。バタイユは、1949年『呪われた部分』⁽²⁴⁾において、経済において重要なものは、富の生産でなく、富の消費、それも過剰な富の消尽＝浪費である、と言う。地上は、さまざまなレベルでの、過剰の破壊の場にすぎない。浪費以上の蕩尽なのである。稀少財の合理的・効果的の生産や消費を研究する経済学は、時代を説明しないという。反対に経済的合理性をもたない、無用なものの、あふれるような蕩尽という、顔を背けたくなるような部分を扱う普遍経済学こそ、時代の要求するものである。彼は、文化人類学者マリノフスキーやモースが提起した問題、つまり、消費＝交換は単なる経済行為を越えた、メタファーなものであり、その中に、さまざまな、人間のコミュニケーションの緊張関係が持ち込まれているという問題を、現在に移しかえ、形而上学的に分析しようとしたのである。

1970年代になると、消費者は決定的重要性をもってくる。エレクトロニクスの発展と情報化の進展が、少品種大量生産方式から多品種少量生産方式を可能にし、生産者は消費者の欲望に寄り添う形で、消費者の操作、管理の強化に成功したのである。このような時代背景のもとに、1970年、ボードリヤールが『消費社会の神話と構造』⁽²⁵⁾において、ペシミスティクな消費記号論を展開する。彼は、モース等の文化人類学、バタイユの普遍経済学、マルクスの社会思想を、批判的に継承、統合して、彼独自の消費社会論を展開する。彼によれば、ものが消費されるものとなるためには、ものが記号にならなければならない。記号となるためには、それは社会的コードの上に乗らねばならない。大量生産システムにより作り出された、流行とか個性的消費というコード上の位置を、一步一步登るだけが、消費者の運命なのである。消費は、生産者によって与

えられたメニュー（コード）の中からの商品選択でしかない。したがって消費が自己証明とはならない。また消費の拡大が、豊かな社会を実現することもない。消費を拡大すればするほど、浪費をすればするほど、つまり、あらゆる分野にはりめぐらされたコードを登れば登るほど、自己は混乱し、人々の心は貧しくなり、不安定になる。人々はいだちと暴力の世界に入っていくのである。記号消費論の行き着くところは、このような悲観的結論しかないのである。

現代の経済学は、大きく分けて、ポスト・ケインジアンと新古典派にわけられる。新古典派経済学は、消費者主権の考えに立ち、市場の自動調節機能に経済を任せることを主張する。それに反して、ポスト・ケインジアンは、市場の不安定性、情報の非対称性を根拠に、管理される経済、操作される消費を主張する。しかし両派とも、現実の消費行動を十分に説明しきれず、記号消費論の批判に答えきれていない。ただし、このポスト・ケインジアンの一人であるアール⁽²⁶⁾が、現実の消費者行動に合致するような理論をつくろうと努力している。彼は、経済学と心理学（特に心理学者ジョージ・ケリーのパーソナリティ理論）とを統合しようとした。彼は、消費者は科学者のような探求する人である、と言う。最も良いと思いながら、まだ入手していないものについての意外性、驚き、魅力が欲望のもととなる。消費者は、自己の驚きから生まれる意欲を現実充足させるために、資源と活動を選択し、決断しなければならない。消費者は、自分の生活において、疑問、驚きを実証しようとする科学者なのである。だから、新古典派のいう完全情報下では意外性がなく、退屈で怠惰な心情となり、消費意欲は生まれぬ。また理解不能な情報は最初から排除してしまう。消費者は、このように自分の情報能力の限界を知っているため、社会的慣習として固定化されたパターンの中でふるいにかけたものの内から、驚きによって触発された欲求対象を選択しようとする。そして、このパターンの固定化、正当化を、消費をとおして便益を獲得しようとする社会的グループの考えに合わせておこなおうとする。分衆、個衆の消費行動を説明しようというものである。商品関係における距離化、記号化を、生活における驚き、疑問という心理的事実に置き換え、潜在的意外性曲線、特性ふるい分け理論を応用し、記号的消費を説明しようという、注目すべき理論である。

では、日本の消費に関する理論はどうであろうか。ここでは一つだけあげておこう。日本人の心情、文化から日本人の消費行動を説明しているのが、山崎政和氏の『柔らかい個人主義の誕生』（1984年）である。氏は消費を次のように考える。消費とは、ものの消耗を通して、他人と差をつけ、他人を圧倒しながらも、それと同時に他人の主体的承認を求める行動である。つまり消費は自己確認の行為なのである。だから氏は言う。1970年代にはいり、国家、社会、家族などの社会的規範を喪失した日本人は、もはや生産による自我の確立はできなくなった。消費による自我の確立しかできなくなった日本人は、柔らかい個人主義的な消費をするべきである。そのためにも、他人の眼が容認する美しい作法（いき、さび、わび）で自我を統一し、その自我

の統一性を守りながら、他人に対して柔軟で、控えめな自己主張をせねばならない。自己の消費スタイルの確立が第一歩である。次に、この無常の世にあって、一期一会の精神で柔らかで、小規模な、顔の見える、複数の文化集団（サロン、お茶の会、お花の会、趣味の会など、日本に古来からあり、現在も生きている伝統的精神により運営されている会）に参加し、孤独な自己の姿を見つめ直し、他人とともにものに執着し、他人とともに満足を味わいつくし、幸福な自己の姿を確認することが大切である。消費とは、このように自他の調和的統一による自己確認行為である。ボードリヤールのような消費記号論は否定される。ジンメルの文化的消費論に近い理論である。日本人として注目すべき消費論である。

以上が簡単な消費理論の歴史である。以下、順次、論じていこう。まず、古代中国の消費理論から始めることにする。

注

- (1) Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Aldine Publishing Co., 1972. 山内昶訳, 石器時代の経済学。B. K. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, George Routledge & Sons., London, 1922. 寺田和夫, 増田義郎訳, 泉靖一編, 西太平洋の遠洋航海者。M. Mauss, *Essai sur le don-Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Année Sociologique* 2^e série, 1923-24. 山田古彦訳, 太平洋民族の原始経済。古田隆彦, 「象徴」としての商品。
- (2) 取引と交換の原因として、ジョージ・ロビンスは次の7点をあげる。本能、戦争、征服、好意的贈り物、沈黙交換、余剰、財産の概念（稀少性）である。それらがさまざまに変化し、絡み合い、現在の交換がある。cf. George W. Robbins, *Notions about the Origins of Trading*, *Journal of Marketing*, January 1977, pp, 228-236.
- (3) Werner Sombart, *Liebe und Kapitalismus*, 1922. 金森誠也訳, 恋愛と贅沢と資本主義。
- (4) Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Nature and Politic*, 1640. *Leviatan, or the Matter, Form, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651. 水田洋訳, リヴァイアサン。
- (5) Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, 1714. 泉谷治訳, 蜂の寓話。
- (6) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759. 水田洋訳, 道徳感情論。
- (7) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776. 大内兵衛, 松川七朗訳, 諸国民の富。
- (8) David Ricard, *On the Principles of Political Economy and Taxation*, 1817. 堀常夫訳, 経済学および課税の原理。
- (9) Thomas Robert Malthus, *Principles of Political Economy, Considered with a View to Their Practical Application*, 1820. 吉田秀夫訳, 経済学原理。
- (10) Jeremy Bentham, *Defence of Usury*, 1787. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. 山下重一訳, 道徳および立法の諸原理序説。
- (11) William Stanley Jevons, *The Theory of Political Economy*, 1871. 小泉信三郎, 寺尾琢磨,

- 永田清訳, 経済学の理論。
- (12) Marie Esprit Leon Walras, *Éléments d'économie plitique pure, ou théorie de la richesse sociale*, 1874-77 久武雅夫訳, 純粋経済学要論。
- (13) Carl Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871. 安井琢磨訳, 国民経済学原理。
- (14) John Raskin, *Political Economy of Art*, 1857. 内藤史郎訳, 芸術経済論。Munera pulveris' *Essay's on Political Economy*, 1872. 木村正美訳, ムネラ・プルウェリス——政治経済要義論。
- (15) William Morris, *News from Nowhere*, 1890 五島茂, 飯塚一浪訳, ユートピアだより。
- (16) John Stuart Mill, *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy*, 1848. 末永茂喜訳, 経済学原理。
- (17) Karl Marx, *Okonomische-philosophische Manuskripte*, 1844. 塚田登, 田中吉六訳, 経済学・哲学草稿。*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848. 大内兵衛, 向坂逸郎訳, 共産党宣言。
- (18) Thorstein Bunde Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions*, 1899. 小原敬士訳, 有閑階級の理論。
- (19) Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1900. 居安正訳, 貨幣の哲学。
- (20) John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936. 塩野谷九十九訳, 雇用, 利子および貨幣の一般理論。
- (21) Joseph Alois Schumpeter, *Business Cycles*, 1939 吉田昇三監修, 金融経済研究所訳, 景気循環論。
- (22) John Kenneth Galbraith, *The Afflent Society*, 1958. 鈴木哲太郎訳, ゆたかな社会。
- (23) Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1973. 林雄三訳, 資本主義の文化的矛盾。
- (24) Georges Bataille, *La part maudite*, 1949. 生田耕作訳, 呪われた部分。
- (25) Jean Baudrillard, *La societe de consommation*, 1970. 今村仁司, 塚原史訳, 消費社会の神話と構造。
- (26) Peter Eael, *The Economic Imagination. Towards a Behavioural Analysis of Choice*, Wheatsheaf & M.E. Sharpe Inc., 1983.

3

中国の諸子百家のうちの、墨子と荀子の儉約、消費に関する有名な論争があるので、簡単に見ておこう。まず墨子の儉約論からみることにする。

墨子(墨翟)は、紀元前470年頃、魯の国に生まれ、墨家という集団を形成し、紀元前370年頃に死んだ、反儒教の思想家である。墨子は兼愛思想を主張する。当時の戦乱の原因は、人々が自分の利しか考えず、互いに愛し合わないからである。わが身を愛するように他人を愛し、わが家を愛するように他家を愛し、わが国を愛するように他国を愛すという、兼愛の思想を実行すれば、世界は平和になるであろう。このように「兼く愛し」、人のために利益を与えることは、

自分の利益となって、必ず帰ってくるものであり、交互に利しあうことなのである。そしてこの「兼く愛し、互いに利する」ことと、自ずからは攻撃せず、防衛戦をもっぱらとする「非攻」は、天志（天の意思）であり、最高かつ絶対的正義である。天志に従えば天の恩恵が与えられ、反すれば天罰が下される。それが優秀者を尊敬せよ、という尚賢の主張につながる。身分に関係なく、農業、工業、商業に従事する人でも、天志に従う、有能な、正義の人であれば、高い爵位と厚い俸禄を与え、国家の大事を担わせるべきである。賢人たる条件は、徳行、論談と学芸の三事である。またこれは、国家間の戦争を否定する反戦思想（非攻説）にもつながる。人と同じように、国家も自国の利益のみ追求してはならない、として好戦大国の自利を非難する。戦争は、防衛のためならやむをえないが、天の意思である正義に反し、経済的にも愚かな行為である。戦争は、生産を妨害し、労働人口を減少させ、無用の消費を強要する点からもそうである。また、形式的な雅楽を追放する「非楽」、さらに、煩わしい、無用の葬礼を廃止する「節葬」を主張した。祖先崇拜の強い中国では、贅沢な葬儀（厚葬久喪）は、当然であり、墨子の主張は、反感をかったが、墨子は、死者のためにも、生きているもののためにもなる実用的葬儀を主張したのである。当時の王侯の、豪奢すぎる葬儀、華美過ぎる音楽が、民衆の利益を損なっていることをいさめたのである。つまり墨子は、質素で、素朴で、実的な生活を天の意思としたのである。昔の聖天子堯・舜のような、質素な生活に戻れという。彼らの住んだ宮殿は、高さがわずか三尺、土を固めた階段が三段ついているだけで、茅葺きの屋根は縁を切り揃えてなく、垂木は鉋もかけてない。かわらけの鉢に飯をもり、かわらけの椀に吸い物を入れ、玄米の主食に、藜とまめの葉のスープだけ。夏には葛の着物、冬には鹿の裘しか着ない⁽¹⁾。これが理想的生活だという。また非命論もとなえる。人間には、生まれながら備わった運命などない。人間は、努力次第で、より良い生活、天志に従った理想的生活を実現することができるのである。そこから儉約論がでてくる。『墨子』の第二十「節用編」を中心にまとめてみよう⁽²⁾。

墨子という。聖人が政治を行えば、国富を二倍にできる。他国への侵略でなく、むだな費用を省くだけで二倍にできるのである。そもそも衣服は、冬の寒さ、夏の暑さを防ぐためのものであり、きらびやかで非実的なものはいらぬ。家屋も、冬の風や寒さ、夏の雨や暑さをしのぎ、盗賊の侵入に備えるためのものであり、きらびやかで実的なものだけにする。さらに、男は20歳、女は15歳になったら結婚せねばならない掟をつくる。それにより、生産担当者である人口を二倍にして、国家の富強をはかる。そのためにも、為政者は、過労な労働、重い税金をかけてはならないし、長い戦争を起こしてはならない。民衆の生活を安定させなければならない。

天志のままに「兼愛交利」を実現できるような、実的なで、素朴な生活をおこない、むだな消費をおこなわず、儉約に徹することにより、国民の生活を豊かにし、国富を増やすべきだ、と

というのが、墨子の儉約論である。しかしすでに素朴な生活から、商品経済へ移行しつつある当時の人々にとっても厳しすぎて、ついていきにくい学説であった。

墨子の儉約論に反対したのが荀子である。荀況は、紀元前320年頃、趙の国に生まれた。古く郟国の公室からでた家柄である。仕えていた楚の国の春申君が暗殺された紀元前238年の数年後に死んだとされる古代思想の総合者である。荀子は、天と人とを分ける。天は、自然現象以外のなものでもない。天を賛美し、崇拝するより、人間の自主能力を働かせて、天を利用するほうが、はるかに優れている。しかし、人間の性は悪である。人の性は、社会生活のもとにおいて必然的に、人間関係上の争いの姿をあらわさざるをえない。人は、社会生活を営むと、軋轢が生まれ、人を憎んだり、妬んだりするようになる。このような人間を放任すれば、欲望のままに行動し、ますます放縦になり、節度を越え、争いあうことになる。だが、人間には心がある。人間は、このように初めから悪であるからこそ、善くなろうとするのである。欠けているからこそ、補完したいとおもう。貧乏人だから金持ちになりたいとおもう。それと同じである。だから理想的な聖人、賢人が後天的につくりだした礼、義というものを、人々に教え込むことが大切である。礼にかなったことをすれば褒賞によって励まし、礼に反したことをすれば刑罰によってくじく。外部的規制としての礼が、人間を社会的にし、秩序を保たせるのである。理想的君主は、矯木となり、曲がった人々の心を真っすぐにするのである。単なる「道」でなく、「術」が必要なのである。ここから荀子の節約否定論がでてくる。『荀子』第六巻第十「富国論」、第十三巻第十九「礼論編」を中心にまとめてみよう⁽³⁾。

人間には、生まれつき欲がある。眼は色を好み、耳は音声を好み、口は味を好み、心は利を好み、身体は安楽を好む。しかし、欲しいと思ってもそれを得ることができないと、かえってますます欲しくなり、争いが起こり、社会は混乱し、破局に陥る。だから礼義という社会的基準(等級)を定めて、人々の欲望に節度をもたせ、人々の要求を満たしてやる必要がある。人々の欲望を合理化しなければならない。物資がないからといって当然の欲望を押しえ付けたら、増大する需要のために物資がなくなったりしないように、物資の需要と供給とのバランスをとりながら欲望の秩序ある充足をはかる。礼とは、このように人の欲望を充足させる働きそのものである。

「人の欲を養い、人の求めを給し、欲をして必ず物に窮せず、物として必ず欲に屈くさず、両者相持して長ぜしむ。是れ礼の起こるところなり。」⁽⁴⁾

礼によって人間の欲望が適切に満たされていれば、自然の四季の移り変わりにうまく対応した政治がおこなわれ、土地をうまく利用でき、物資は湧きいずる泉のごとく、そびえ立つ山のように豊かになる。礼があるかぎり、物資の窮乏を心配することはない。墨子の心配は、個人的思い過ごしに過ぎない。かえって墨子のように、窮乏をおもんばかってばかりいて、人間の本来的欲

望の一つである音楽の楽しみを否定すれば、民衆の心を楽しませ、励ますものを否定することになり、社会の安定を乱すことになる。墨子は、音痴だから音楽を否定したのであろう、ともいう。また墨子の儉約論は、物的欲望を一方的に押さえ付けるものであり、これこそ天下貧窮のもとである。つまり、欲望が適切に満たされていないから、万物はその適切な在り方を失い、大自然の四季の推移は不自然となり、大地の生産力は下がり、人間関係は失われ、ついに世界はまるで大火災のために焼けこがされたようになって、物資に窮するのである。墨子の实用主義だけでは、礼は働かず、社会は安定しない。実用的人情性と形式的装飾性とが、内外表裏となって並列して混じりあったものが、礼の中庸をえたものである。だから、葬儀でも、墨子のように簡略性、実用性だけでおこなうのではなく、長すぎず短すぎず、華美すぎず粗雑過ぎず、中庸の儀礼が必要である。

また荀子はいふ。墨子や宋子（宋鉞。孟子とほぼ同時代の思想家で、寡欲、禁攻を説く。墨家的面と道家的面とをあわせもつが、現在の所ほぼ道家思想家の系列に入るとされている。）のように、ただ勤勉な仕事と実用性だけを追求し、儉約を尊び、世界の根源たる差別（大分）を無視し、この世界を秩序だったものとして差異化する術を知らないのでは、人々もついてこず、社会も安定しない。墨子は、平等の面ばかりみて差別の面をみない。全体をみななければならない。礼とは、世界の根本的差異にもとづいた秩序である。礼にもとづいた、貧富、貴賤の等級区分があるから、社会が成り立つのである。人々は、その階級にふさわしい経済生活を享受すべきなのである。社会における平等は、不斉等の秩序のなかでこそ成立するのである。宋子も墨子と同じように、寡欲の面ばかりみて、多欲の面をみない。全体をみななければならない。宋子は、眼は良い色をさらに見たいと望まず、耳は良い音声をさらに聞きたいと望まず、口は良い味をさらに賞味したいと望まず、鼻は良い香りをさらに嗅ぎたいと望まず、身体はさらに安楽になることを望まない、つまり人間の欲望は少ない、と言う。しかし、欲望それ自体の存在を否定しない。これは間違いである。富貴を望みながら財貨をほしがらず、美人を好みながら西施を嫌うような、矛盾する考えである。人々の多欲は否定できない。だからいままで聖人は、人々に富を与え、あるいは、罰を与えることにより、指導してきたのである。寡欲でなく、多欲の秩序ある充足こそ、礼の根本である。

このように荀子は、性悪説の観点から、欲望のたんなる抑圧でなく、欲望の秩序ある、合理的解放という立場をとる。たんなる節約を否定し、需要と供給のバランスのとれた消費、中庸程度の、形式的・装飾的消費（浪費）を肯定したのである。また、差別の中の平等、社会的差異による秩序としての礼を主張し、貧富の差、消費の差を肯定する。自分の属する階級にふさわしい消費を主張する。差異があつてこそその中庸、差別のもとでのバランスなのである。部分的秩序でなく、全体的秩序からみての、浪費肯定である。荀子は、このように、理想と現実、知識と行動、

主観と客観、個人と社会を、社会的人間の契機のもとに結合し、人間の道を、日々の社会生活の行動百般の中に把握し、規定し、それにもとづいて、消費論を展開した。

それに反し、墨子は、兼愛思想の観点から、欲望を抑圧する实用主義、素朴主義の立場をとり、浪費を否定し、節約を説いた。論理の出発点が礼、天志という崇高かつ理想的なものであるから、正しい消費（儉約）を説いたのである。

では、両者の立論の違いはどこに求めるべきであろうか。

当時は下克上の戦国時代であった。春秋末期から、農工技術の発展にともない、農工業の生産力が増大し、貨幣の浸透につれ、商品経済が発達し、富商が出現し、土地の売買も活発におこなわれていた。耕地と農民を確保する、新しい地主勢力が勃興し、古い世襲的領主を覆しはじめたのである。また、大都市の繁栄を背景とする市民と農民の力も強くなった。君主は、これら民衆の力を侮れない。伝統の力や血縁的關係だけに頼ってられない時代であった。このような時代にあって、だれも欲望を押さえ付けることのできないほど強くなった民衆の立場に立ち、欲望の中庸的解放、バランスのとれた消費（浪費）を肯定したのが、荀子である。しかしこの新興階級が支配権を握り、保守化すると、荀子の革命的思想は無視されてくる。紀元前 221 年、秦の始皇帝が中国を統一すると、荀子の思想は禁止される。墨子は、自らが下層の出身であったので、身分や血縁に縛られない兼愛交利の思想、能力主義の尚賢の思想を展開できたのであるが、貧しい庶民の立場に縛られ、欲望を実用的なもの、質素なものに限定し、節約を説いた。しかし、墨子の思想は、解放されつつある庶民の欲望を押さえ付けるものであり、また墨家集団の戒律の厳しさから、人々を引きつけられず、17 世紀まで絶学の形で捨て置かれたものである。

注

- (1) 参照、司馬遷、史記列伝、貝塚茂喜、川勝義雄訳、世界の名著 11、30 頁。
- (2) 参照、墨子、金谷治訳、世界の名著 10、96-100 頁。
- (3) 参照、荀子、沢田多喜男、小野四平訳、世界の名著 10、330-334 頁、359-382 頁。ここで荀子の経済政策を、『荀子』第五卷第九王制編、第六卷第十富国編、第七卷第十一王霸編からまとめておこう。物資の不足をいたずらに憂えて、いわれなき非楽、切用にはしることなく、積極的に生産の増強に乗り出す。一面においては、農業中心の経済体制を拡充し、農耕地を開拓して備荒儲蓄に一段と留意する。他面では、工鉞、畜水産、塩業等、あらゆる可能な生産を奨励し、かつ分業を進めて、生産能率の向上に努める。同時に、広域経済圏に着眼し、商業を興して市場や関所での徴税を止め、物資の流通を促して、民生の福利と安定を願う。あわせて経済上自由主義の立場をとりつつ、しかも五穀増産のため、生産の原動力たる農民の確保に留意し、その反面、商人の不必要な増加を抑制し、租税の軽減と夫役徴発の時期に配慮し、ひたすら備荒儲蓄、および財の備蓄とその円滑な流通とに努力を傾ける。これか荀子の経済政策である。参照、藤井専英訳、荀子、上、新訳漢文体系 5、10 頁。
- (4) 荀子、359 頁。

4

西洋においても、消費は好ましくない意味合いにおいて用いられている。その例は、古く、プラトンにみられる。

プラトンは、人間の魂が三つの部分から構成されているという⁽¹⁾。思惟的（知的）部分、欲望的部分と意気地（気概）の部分である。この第二の部分である欲望は、必ずしも善を指向しない。反対の場合が多い。欲望は、肉体的部分とかかわり、五感、快楽、恐怖、恋愛などの感情、空想、たわごと、金銭欲などで魂を満たして、争い、内紛、戦争を引き起こす。だから、第一部分の、できるだけ純粋な思惟により、肉体を離れて、対象に近づき、真実在（イデー）を捉えることが大切である。欲望が思惟に反して悪い方向に向かおうとするとき、第三部分の意気地が、自分自身をしかり、励まし、また自分自身に憤慨し、思惟的部分の、正しい方向に向けさすのである。人間の魂の思惟的部分を、その気概の部分による励ましで、その欲望的部分の支配者とする事、つまり、魂の節制が重要となる。

プラトンは、『国家』（紀元前 384–367 年頃）で、この欲望を 2 種類にわけ⁽²⁾。欲望は、必要な欲望（生産的欲望）と不必要な欲望（消費的欲望）に分かれる。生産的欲望は、そらすことのできない欲望であり、満たされた場合に利益をもたらす欲望である。消費的欲望は、なんら良き働きをなさず、むしろ反対に損害をあたえるような欲望であるが、若いうちから訓練することにより取り除けるような欲望である。例えば、健康や健在を保つための、ただそれだけの範囲を守る食事（パンと料理された食物）は、生産的欲望である。しかしその料理された食物が、身体を良好に保つという利益以上のものをもたらすのであれば、それは消費的欲望となる。消費的欲望とは、雄蜂のような浪費、贅沢、傲慢、破廉恥な欲望のことである。

プラトンは善を、高級な神的善と低級な私的善とに分ける⁽³⁾。神的善とは、叡知、思慮、知性をもった魂、正義、勇気であり、私的善は、健康、美しさ、身体的強さ、盲目的でない、思慮の富である。富は、善の最下位、それも条件付きである。この条件とは、節制である。富つまり金銭と財産は、有り余るほど持てば、敵意と内紛のもととなり、反対に、不足すると自らを奴隷状態におかなければならなくするものである。節制のとれた富であらねばならない。節制のとれた、神的魂の実現する生活が最善である。反対に、放縦な生活とは、快楽が苦痛よりも、大きさ、多さ、頻度ともに勝っている生活である。各人は、自らのロギスモス（思考能力）によって、感情を節制のとれたものにし、さらに、神的善にまで高めなければならない。しかし、自ら神的善に近づけない人々は、次善の策として、法律（立法者のロギスモスによる、快楽計算の制度化したもの）に従うべきなのである。（プラトンは、最後の書物として、そしてより具体的方策を

示すために『法律』を書いている。)

だからプラトンは金持ちを憎む。金持ちとは、不正な手段にとって、正しい手段の人の二倍以上のものを獲得し、名声とか競技のような立派な目的のための立派な消費をする人の半分しか消費しない人である。金持ちは、悪人とはいえなくとも、善人でなく、吝嗇家である。反対に、正当な手段で物を獲得し、立派な目的のために立派な消費をする人は、貧乏人だが、善人である。富の尊重と節制、つまり金儲けと徳は、反比例する。

質素な、節制のある生活こそ、善である。具体的にみてみよう⁽⁴⁾。自分で家を建て、夏はたいてい裸、素足で仕事をし、冬だけ服を着、履物をはく。食事は、大麦と小麦の粉からつくったパンや菓子を中心に、塩、オリーブ油、チーズと野の草と畑の野菜などを煮込んだ田舎煮をおかずにし、それらを葦や木の葉に盛り付けて食べる。デザートには、無花果やエンドウ豆や空豆がでるだろう。時には、桃金嬢や櫛の実を着にして、ワインを飲む。木蔭や桃金嬢の褥にねる。平和で健康な生活である。しかし人は、このような生活に満足できなくなる。欲望という熱でふくれあがった、豚のような、贅沢な生活を望む。寝椅子、食卓その他の食器類、珍味類、香油、香料、菓子まで欲する。絵画⁽⁵⁾、刺繍の飾りのついた衣服、履物、金や象牙などの細工物も欲しくなる。すると、それら贅沢品を作る人が、余分に必要になる。猟師、芸子、芸術家、音楽家、詩人、朗読家、俳優、合唱舞踏隊、興行師、また、家具職人、服飾職人、さらに、子供の教育係、乳母、保母、着付け係、理髪師、料理人、割烹板前、豚飼いまでが必要になる。それは不健康な生活だから、医者ももっと必要になる。するとこれら増加した人々を養う土地も獲得しなければならない。近隣の人々の土地を切り取るために、戦争を引き起こす。物欲が戦争をおこすのである。このように浪費的生活を否定する。

しかしプラトンが最初に描いた、平和で健康な生活は、質素な、節制のとれた生活というより、絶対的貧しさの生活である。当時、アテネの食事は外国人の苦情の種であった。海産物に富み、小麦のたわわに実るシチリアは、本土のギリシア人にとって、夢のような、美食の国の代名詞になっていた。しかし、この貧しさゆえに、ギリシア人は、自由人の誇りと、意気に生きる喜びをもつことができた。貧しさゆえに、社会制度の簡明化された政治体制が実現し、政治の煩わしき管理操作から逃れ、生そのものを直截にみることができたのである。だから、プラトンの理想とする国家は貧しい生活の、健康な国である。では、この貧しいが健康な国家とは、どのように生まれるのか。プラトンの国家論をまず、『国家』を参考にしてみよう。

国家社会、ポリス polis は、各人が必要に応じて、共同者、協力者として、一つの居住地に集まることにより建設される⁽⁶⁾。各人バラバラでは、必要とする食料、住居、衣服を賄えないのである。だから、農夫、大工、織物工や靴工、その他身の回りの世話をする4、5人の者が、国家を構成する最低成員として必要である。国家では、各人が、自分の仕事に専念することができ、

効率よく、生産性を上げることができる。分業による自給自足が国家の一つの目標である。しかし、効率をさらに上げるためには、4, 5人では足りない。木具工, 金具工, 牛飼い, 羊飼いななどの牧者, 必要なものを外国からもってくる貿易商, 海運業者などがさらに必要となる。また, 市場ができると, 通貨をもつようになり, 商人が生まれる。賃金労働者も生まれてくる。(奴隷については書かれていない。)これらに, 先きあげた贅沢品を作る人々も加わる。このように国家の構成員はどんどん増大していく。そして, 他国の土地に侵入し, 戦争を引き起こす。軍隊も必要になる。健康な国の質素な生活から, 豚の国のような贅沢な生活へと移って行く。このような奢侈国家はますます拡大していき, ついに, 国民の一人一人が, 素質に合わせた一つずつの仕事, 分割することなくはたすことができなくなる限界点まで達する。これが国家拡大の限界点になる。しかし, 国家は, さらになる膨張を運命づけられている。そのための侵略戦争は必然的である。したがって, プラトンの国家は, 戦争不可避の条件のもとで, その軍務担当者(軍人)の生活を中心として, つくられていく。軍人は, 国家の存亡をにぎる鍵の存在であるから, 軍人となるひとは, 国家により選抜され, 十分な教育を受けなければならない。まず, 自然の本姓において, 知を愛し, 気概をもち, 敏速で, 強いものが選ばれる。彼らは, 国家の学校において, 算数, 幾何学, 天文学, 音楽, 詩, 造形美術などの文芸の教育をまずうける。体操もする。精神と肉体の調和が図られる。戦争技術も習得する。20歳で一般教育を終えると, 軍務につく。しかしとくに支配者の天分をもつ少数の者は, 政治や兵役の義務から解放され, さらに高度な哲学に没頭する。20歳から30歳まで, 諸科学の総観をし, 30歳から5年間, 問答法の研究をする。35歳になると, 実際生活に入り, 下級な労働もする。これにより理論と実際との調和術を学ぶのである。このように50歳まで, 実社会の試練と, 哲学者となる教育と研究を十分にしたらうえで, 試験を受け, 合格してはじめて支配者になれるのである。したがって理想国家の国民は, 少数の支配階級(哲学者), 護国階級(軍人), 国民の20分の19を占める生産階級(農民, 職人, 商人)に分かれ, 哲学者が, 生産階級の欲望を節制する独裁的専制政治をおこなうのが, 理想国家である。魂の思惟的部分を代表する哲学者(金の階級)が, 気概的部分を代表する軍人(銀の階級)の援助により, 欲望的部分を代表する生産階級(銅の階級)の欲望を, 節制し, その支配者となる哲人政治がおこなわれている国が, 理想国家である。だから, 哲学者はできるだけ身体からはなれ, 思惟的部分になりきるために, また, 軍人は, 身体からはなれ, 気概的部分を強くもつために, 身体的欲望(物欲)のもとである私有財産, 家庭を放棄する必要がある。共産制の生活をしなければならない。私有財産を一切もたず, 共同生活をする。一定の年齢に達すると, 支配階級により選ばれた結婚相手と, 優れた子孫を残すために, 結婚する。生まれた子供は, 共同で育てられる。このようにひたすら気概をみがく。唯一, 生産階級のみ, 私有財産や家庭をもつことが許され, 仕事の励みとされる。自ら欲望から離れた哲学者が快樂計算した節制ある感

情を法制化し、欲望の限度を知らない生産階級の消費的欲望を制限したうえでの私有財産制である。このようにプラトンは、哲学者という貴族が、軍人、農民、職人、商人たちを管理、支配する、哲人政治、貴族政治を理想としたのである。

以上が『国家』における理想的国家の構造であった。次に『法律』（紀元前 350–347 年頃）における、哲学者の知識が支配する国でなく、法律が支配する国の構造をみてみよう。

まず、海岸から 80 スタティオン（14–15 km）離れた、近くに国のないところに国家が建設される。この国では、より快適な生活がおこなわれている。放縦でなく、節度があり、思慮、勇氣、健康が実現している国である。この国は、市民、移民（自由人である外人）と奴隷から構成されている。総数 5040 人の市民は、軍務、政治、神事、教育の仕事にのみつく。国有の割り当て地と家を平等に配分されている。その土地は本来、国家、公共体に属するものであるから、分割し、売買することを禁止されている。登録された移民は、製造業、商業に従事する。彼らは、失っても国家にとって痛手にならない人々であるから、小売業にも従事することができる。生産効率の観点から、兼業は禁止されている。しかも、恥知らずで、卑屈な商売とならないように、護民官が管理する。利子と金銀の所有も禁止されている。ただし、日常交換のために必要な通貨の所有は認められている⁽⁷⁾。財産の目的は、あくまで魂と身体の保全にある。私有財産、配分された不動産の差は、争いの種とならない程度に認められている。護民官が、その人の徳の程度に応じて、4 倍までの差を認める。市場では、市民のために業務を委託された移民や奴隷が売買をする。貿易は、原則として行こなわれていない。しかし、乳香のような神事にどうしても必要な外国の香料、国内に産しない染料、軍事目的のためにどうしても、急ぎ必要なものの輸入は、護民官の監督のもとに、移民がおこなう。決して金儲けのために行ってはならない。奴隷は、市民に配分された土地で、農業、牧畜業、果実業、養蜂業に従事する。時に、市民の代わりに市場での取引をする。それらの仕事をするにふさわしい能力をもった奴隷が、ふさわしい数だけいる。（当時のアテネの奴隷総数は、少なく見積もっても自由人の三分の一以上いたとされているが、『法律』では明記されていない。）奴隷をつけあがらさないために、こらしめるときには厳格に処罰する。単なる財産にすぎない奴隷ではあるが、徳の種を蒔く思いやりをもって、正しくあつかってやる事が大切である。三階級による、自給自足体制が整っている国である。

この国を動かしているのが、護民官である。移民である入植者から 19 人、中心都市のクノッソス人から 18 人の合計 37 人から構成されている⁽⁸⁾。任期 20 年以内、50 歳以上で、70 歳以内である。彼らは、三次の選抜をへて、300 人、100 人、37 人と絞り込まれてきた人々である。法律の番人、財産登録の番人として働く。彼らのうちの年長者の 10 人、教育監、神官、そして彼らが個別に推薦し、全員の許可を得た、30 歳から 40 歳までの若者各一人ずつで構成される夜明け前の会議において、さまざまな話し合いがおこなわれる。若者が目となり、海外、国内の問題点

を探ってくる。年長者が、若者に教えながら、その問題を解決する。彼らが、国家の目であり頭脳なのである。真の意味での法律の守護職である。実際の政治上の問題を解決する、哲学者会議である。哲人政治がおこなわれている。守護職の政務審議会は360人で構成されている。12部族から30人ずつ選ばれている。そして30人が、一カ月交替で実際の守護職の役につく。

実際の行政の職として、まず、将軍が3人選ばれる⁽⁹⁾。その候補者を護民官が指名し、兵士たちが選挙で決める。その下に、騎兵隊長2人、部族騎兵隊長12人、部族歩兵隊長12人がつく。神事解釈者が、60歳以上の資格あるものから、信託によって選ばれる。若干名の財務官が、神殿の聖財、神領などを管理する。国防と治安にあたる地方保安官65人、都市保安官3人が選ばれる⁽¹⁰⁾。若者、老人たちの体育場を管理する。病気にならないため、百姓仕事に疲れた人々のため、また老人のために、温浴場をつくる。市場保安官5人が、取引の公正さを守る。市場において、いんちきなものを売ったり、二つの値段をつけることは許さない。職人は納期を守らねばならない。財貨の均等を図るという取引の本質を実現するように、監督せねばならない。音楽担当官、体育担当者も資格審査を受けたうえで、選ばれる。歌舞団の管理に1人、独奏や合奏の競演の管理に1人、馬と人間の体育にかんする競技の審査に3人選ばれる。また経験の十分ある教育者も選ばれる。教育全般にわたる監督者、子供達の監督者が若干名、経験を十分に積んだものなかから選ばれる。

他の市民たちは、もっぱら軍事訓練にあけくれる。富の引力が非常に強いので、富への愛欲を抱く暇のないように訓練にあけくれる。毎月一回、装備をつけた、大規模な模擬戦をおこなう。市民たちの、国家への忠誠のテストなのである。仕事は原則として男女共同である。資質にあった仕事をする。しかし女性は、男性より劣っているので、役職は40歳からつく。また女性は、人前で公然と飲み食いすることに耐えられないから、共同食事は男性のみおこなう。

結婚は、自分たちの快樂を目的とするのではなく、国家利益のためである。男性は30歳から35歳、女性は16歳から20歳までに、釣り合いのとれた結婚をせねばならない。披露宴は、友人を双方あわせて5人ずつまで、親類縁者も双方あわせて5人ずつまで、招待できる。費用は、その財産にふさわしい額内に制限される。生まれてくる子供は、両親のものより、国家のものであるから、保母により、正しい教育を受けさせる。妊娠すると、胎教がほどこされる。生まれてから3年間は、悲しみ、恐怖、苦しみを経験させない。3歳から6歳まで、村の神社に集まり、歌と踊りによる精神的訓練、レスリングによる身体の訓練をうける。6歳から、男女別々にして、戦争にかんする技術、馬術、弓などの飛び道具の練習をする。10歳から読み書き、13歳から竖琴、算数、幾何学、天文学、狩りが教えられる。そして最もよく法律に従い、国のために奉仕する市民となっていくのである。

『国家』と比べると、かなり現実的な国家をえがいている。私有財産は認められている。それ

も4倍の格差をつけてである。外国人である移民が商業、工業に従事している。必要な通貨の所有は認められている。必要なものの輸入も認められている。しかし、哲人により、厳密に管理されたうえでの、自給自足の国家である。富においては貧しいが、身体的には健康で、魂においては豊かな生活である。

プラトンの哲学を浪費の点から、もう一度まとめておこう。

プラトンの理論では、生産階級の強欲、浪費が戦争を引き起こし、それが軍人階級を必要とし、さらには支配階級を必要とする。ということは、生産階級の欲望は否定されていない、といえる。また、生産階級が贅沢になり、国家が膨張するから、軍人、哲学者が必要になる。したがって、生産階級の贅沢も否定されていないことになる。プラトンの国家は贅沢国家、奢侈国家なのである。贅沢をするための膨張国家なのである。だから、軍人、哲学者のいない、4、5人の国家にもどれ、とは、さすがのプラトンも言っていない。結果（軍人、哲学者）を肯定すれば、原因（生産者階級の浪費）は否定できない。だから、哲学者が決めた法律で、行き過ぎた欲望、浪費を節制しなければならない。徳の評価により、4倍の格差までの財産の差は認めてしまう⁽¹¹⁾。シチリアの豪華な料理、シュラクサイの御馳走は、悪徳として否定される。欲望からなるべく離れる事が望ましいのだが、節制のとれた欲望は肯定する。欲望を節制のとれたものにするためには、法律を守ること、次に、魂の教育をすることが必要である⁽¹²⁾。つまり、快樂の中に身をさらし、それによって、精神を鍛える。これが節制の徳を養うのである。スパルタのように、最初から飲酒を禁止するのではなく、酩酊の作用を体験させ、観察させ、正しい酒宴のあり方を工夫させることこそ、魂の教育にとり大切なのである。節制とは、酩酊と素面、吝嗇と贅沢、質素と浪費、貧困と富裕の両極端を防ぎ、魂を真実存在へ向けさせることである。儉約を勧めるための、反面教師としての浪費は認めている。しかしプラトンは究極的には、精神の豊かさに最高の価値をおき、肉体に関する欲望を節制した生活が理想の生活だという。魂の、節制ある生活とは、あらゆる点で穏和であり、その与える苦痛も穏やかで、快樂も穏やかであり、欲望もほどほどで、愛欲も熱狂的でない生活である。その時々と与えられているもので満足して、それ以上を求めない、満ち足りた、秩序ある生活こそ節制ある生活である。金銭や財産への愛欲は根深く、強いので、初めからなるべく持たず、触らず、近づかない。魂の清らかさを保つためには共産制こそ必要である。魂の徳、精神の善の観点から、消費＝浪費の節制を説き、この面では、はっきりと浪費は否定される。しかし、現実的側面では否定されていない。生産階級の、労働の励みとしての浪費、儉約を教える反面教師としての浪費は否定し切れていないのである。そのための階級分割である。理想国家の支配階級は理想的生き方を求められるが、被支配階級はそこまで求められない。

では何故プラトンは、民主主義制ギリシアにあって、時代に逆行する貴族政治を主張したの

か。また、浪費をする新興階級が勢力を拡大しつつあった時代にあって、なぜ、浪費を否定し、儉約を説いたのか。営利欲を否定し、共産主義を肯定したのか。理由は、プラトンの時代と出自に求められる。プラトンが生まれたのは、紀元前 427 年、ペロポネス戦争の二年目である。ペロポネス戦争は、紀元前 404 年、プラトン 23 歳のとき、アテネの敗戦で終わる。その混乱に乗じて、プラトンの母方の親戚であるクリティアス（紀元前 460 頃－403 年）たちが反乱を起こし、スパルタ軍の武力を背景に三十人僭主制がひかれる。しかし、すぐに民主派の反乱で、民主政治は回復した。アテネの、過去の栄光が失墜するときに、多感な青年時代を過ごしたのである。プラトン 28 歳のとき、師事していたソクラテスが、民主制勢力の圧力により刑死する。プラトン初期の対話編の主人公は、ソクラテスである。紀元前 388 年頃、アカデメイアに学園をつくり、以後 20 数年、ソクラテスの精神にもとづき、哲学を中心に、数学、天文学、音楽を教える。過去の栄光にあふれた国家への改革という、実践的意欲にもとづき、哲人主義を講義する。プラトン 60 歳のころ、シュラクサイの実権を握ったディオーン（紀元前 409－354 年）の招きで、シュラクサイに赴き、自己の理念に基づいた政治を行おうとしたが、内紛にかかわり、失敗し、一年たらずで、帰国する。騒然とした晩年を過ごした後、紀元前 347 年 80 歳の時、最後の作品『法律』を残して、死ぬ。このように、プラトンは、生涯をとおして、戦争、内紛にかかわり、それを憎み、恐れた。だから理想国家は強力な軍人階級により守られている。またプラトンの時代は、門閥貴族と新興ブルジョア貴族からなる大所領経営層の農業資本家が、独立自営農と都市商工業者層により敗れた時代でもあった。貴族が没落しつつある時代であった。ペロポネス戦争が、この没落をはやめたのである。クリティアスたちの反乱は、この没落しつつある貴族の最後の抵抗でもあった。プラトンの家系は、まさにこの高貴な、没落貴族の家系である。父方の祖先はコドロス王にまで、さらにポセイドンの神にまでさかのぼれる。母方の親戚には、クリティアスがいる。（もっとも、母方の先祖にアテネ民主制の基礎をつくり、紀元前 593 年大統領アルコンについたドロピデスがいる。その兄弟に、有名な法律家ソロンがいる。）このように、プラトンのまわりには、没落しつつある貴族的要素が強いので、彼は、昔の質素だが、節制のとれた貴族政治を理想としたのである。また、自分たち貴族を滅ぼしつつある独立自営農と都市商工業者たちの、あくなき富への欲望を憎み、哲学者である貴族が、自営農や商工業者である市民を、管理し、指導し、節制ある生活に導くという貴族政治を理想としたのである。反乱や戦争の原因を、生産者階級の消費的欲望におき、哲学者である貴族に管理させたのである。（彼の思想が、全体主義的発想として非難されるのは、まさにこの点にある。）要するに、プラトンは、浪費できる階級に抑圧されている貴族階級に属していたから、浪費を争いの原因として否定し、節制のとれた消費、質素極まりない健康な生活、そして、哲人政治を理想としたのである。

注

- (1) 参照, 他田美恵訳, パイトン, 世界の名著 6, 504-507 頁。田中美知太郎訳, 国家, 世界の名著 7, 162-166 頁。
- (2) 参照, 国家 318-320 頁。
- (3) 参照, 森進一, 他田美恵, 加来彰俊訳, 法律, プラトン全集 13, 71-72 頁, 549-550 頁。
- (4) 参照, 国家, 133-135 頁。
- (5) プラトンの時代, 派手好きのアルキビデスが, 彼の家の外壁に絵を書かせたところ, アテネの市中がちょっとした騒ぎになった。これほどギリシアの生活は大変質素であった。彼らの常食は, 麦粥に魚の干物で, もし, 焼きイカや干した無花果でもあれば御馳走であった。ワインは水で割って, つつましく飲まれていた。プラトンの時代の, 絶対的貧しさをぬきにして, プラトンの哲学は語れない。参照, 関曠野, プラトンと資本主義, 139-140 頁。
- (6) 参照, 国家, 128-137 頁。
- (7) 参照, 法律, 324 頁。
- (8) 参照, 法律, 337-341 頁。
- (9) 参照, 法律, 342-356 頁。
- (10) 参照, 法律, 351 頁。
- (11) 参照, 法律, 325 頁。
- (12) 参照, 藤沢令夫訳, ゴルギアス, 世界の名著 6, 326 頁。法律, 308 頁。

5

プラトンの弟子であるアリストテレスは, 中庸の徳を説く⁽¹⁾。欲望, 快樂などすべてのことを中庸におさえよ, と言う。中メンソーテとは, 多すぎず不足しないことである。10 と 2 の中が 6 である, というような算術的比例における中でない。然るべきときに, 然るべきことがらについて, 然るべき人に対して, 然るべき目的に対して, 然るべき仕方において感じるものが, 中なのである。然るべきとは, 正しき理の命ずる関係である。理とは, 魂の理性的部分, つまり思慮のはたらきである⁽²⁾。すると, 中庸の徳は, 魂の徳ということになる。アリストテレスは, プラトンと同じく, その魂を三部分に分ける。理性的部分, 気概的部分, 欲望的部分である。理性的部分の徳は思慮, その悪徳は無思慮である。気概的部分の徳は穏和, 勇敢であり, その悪徳は多怒, 臆病である。欲望的部分の徳は節制, 自制であり, その悪徳は不節制 (放縦), 無自制である。魂全体に関する徳は, 正義, 鷹揚, 矜持であり, その悪徳は不正, 吝嗇, 卑屈である。もちろんこれらの名称は, 時間的・分量的差異により, また対象との関係上, 様々に呼ばれる⁽³⁾。そしてアリストテレスにとって, 倫理的に卓越した徳は, それら魂の部分の, しかるべき関係である中庸といえる。

アリストテレスは, プラトンのというような, 神のみ実現できるようなアイデア説を否定する。実現可能な善, 到達可能な善のみ主張する。その善とは幸福である。幸福の原語のエウダイモニア

とは、「ダイモン（守護神）によって、よく見守られていること」である。「幸運」という意味に近い。しかしアリストテレスのいわば現象学的な昇華、純粋化をえた「幸福」とは、しばしば言い換えられているように、「エウ・プラッティン」の同義語である。それは、健康に暮らす、繁栄するという意味である。したがってアリストテレスは、善＝幸福を、人間の固有の卓越性の具備を基盤とする活動であり、またその活動のために必要なすべての条件にも欠けていないこと、そしてそれを全生涯にまでおよぼすこと、の意味でもちいている⁽⁴⁾。善は、類似的な、具体的状況のもとで、しばしば強制的に行われる実際の行動の積み重ねをとおして形成されていくのである。無限に多様な状況にあって、観照もし、実践もし、制作もすることにより、中庸の状態を維持し、柔軟に対応していくことで、善が形成されるのである。これがしかるべき関係なのである。プラトンのような、善のアイデアの直観を否定する。この現実的な中庸の徳においてこそ、善が実現し、幸福な生活を営むことができるのである。したがってアリストテレスは、プラトンのように、徳の下位の部分を否定するのではなく、調和ある、全体としての徳を中庸として主張したのである。

アリストテレスがあげるさまざまな徳のうち、本稿で問題となるのは、欲望的部分に関する徳である。まず節制とは、不節制（放縦）と鈍感との中庸の徳である。不節制とは、接近可能な味覚、触覚のあらゆる対象において超越することである。大酒、大食、美食、好色をいう。しかし、視覚、聴覚、臭覚の対象においては、超過することはない。鈍感とは、ほとんど全部の人が共有し、かつ喜悅することが当然であるところの快樂に、少ししか欲望しないことである⁽⁵⁾。このような、不節制と鈍感の中庸が節制である。プラトンは、放縦を快樂よりも苦痛が多い状態として否定し、快苦の少ない状態としての節制をすすめる。しかし、このプラトンの節制は、アリストテレスの鈍感にすぎない。（この対比からも、アリストテレスの現実的見方がわかる。）

「節制的ひとは、だが、およそ快適で、健康とか強壯とかいうことに役立つものならば、そのものを適度に、然るべき仕方において欲求するのであり、その他もろもろの『快』にしても、もしそれがこれらのことの妨害にならない、ないしはうるわしさに背かない、また資力を超えないものであるならば、やはり同様である。なぜかというに、これらの条件に反するならばひとはかようなもろもろの快樂をその値する以上に愛することとなる。だが節制的なひとはかような過ちを犯すひとはではなく、ただしき理の命ずるところにしたがうところのひとなのである。⁽⁶⁾」

快適さ、健康度、うるわしさ、資力などにおいて然るべき中の欲求をし、これらのことを適度ににする人が、節制的な人、中庸の人なのである。

特に、財貨の贈与、取得にかんする中庸は、寛厚エレウテリオースという。余分な財があれば、それを与え、不足な財があれば、それを取ることである。また、正（適性）とは、利得と損失の中庸の徳である。利得とは、あらゆるところから過多を貪ることである。損失とは、どこか

らも利を得ないのではないにしても、ほんのわずかなところから得ることである。特に、財貨の取得と消費に関する徳は、寛容（鷹揚）エレウテリオースである。これは吝嗇と放漫の中庸である。吝嗇とは、取得においては然るべき以上に喜ぶが、消費においては然るべき以上に悩むことである。金銭を重要と考え、利得を生ずることを恥辱と認めないことでもある⁽⁷⁾。放漫はその反対で、取得と消費のいずれをも然るべき以下に喜び、悩むことである。吝嗇な人は、付带的喜びである貨幣の使い方においては、放漫的であるといえる。つまり、吝嗇な人は、その吝嗇によって貨幣を増加し蓄積するのであるが、その蓄積された貨幣は結局、他の財貨に放漫に使われてしまうのである。その吝嗇は、場合に応じてさまざまな名称をもつ。しわん坊（握ったものを離さない人、必要なものにも金銭を費やさない人）、けち（少しの金額にもひどく懸命になり、金銭を細かく、悪しく費やし、適時に支出しないことにより、利益以上に損害を被る人）、がめついやつ（なんでも手に入れるやつ）、そのほかに、勘定ごまかしや詐欺師も、吝嗇な人に含まれる。放漫な人は、浪費家（無秩序に費やす人）、金銭勘定ができない人（勘定の苦勞に堪えられない人）ともいわれる。これらの人々の中庸が、寛容な人である。財貨の取得において、然るべき程度に喜び、悩む人のことである⁽⁸⁾。特に、財貨の壮大な規模の消費は、豪華（豪壯）メガロプレペイアという徳である⁽⁹⁾。豪華な人は、壮大な出費と調子の取れた仕方、壮大な成果を生み出す。だからこの世の尊敬を勝ち得る。例えば、神々への献納品や神殿の建物、犠牲、宗教的営み、華々しい合唱団を組織し、三段櫓軍船を装備して、国の公の饗応を営むような公共のための出費は、豪華である。一生に一度しか行われぬ壮麗な婚礼、外賓の送迎と贈り物の贈答、国の冠飾たるにふさわしい家屋も豪華である。しかし、それら豪華なことも、うるわしさのためでなく富を誇示せんがためになされたり、多くを費やすべき所では少ししか費やさないで、少し費やすところで多くを費やすなどの、調子はずれた人は、粗大な人、過度な人である。このような状態は、悪徳であるが、隣人にとって特に有害でも、見苦しくもない。少なくともそのために非難を招くことはない。たんなる吝嗇よりは、はるかによい。同じように、放漫な人は他人を益するから、吝嗇な人よりましである⁽¹⁰⁾。現実的見方からの結論である。当時のアテネの財政は、主に在留外人に対する課税、対外戦争による利得、富裕な市民の半強制的寄付により支えられていた。富裕な人々の、贅沢な寄付、豪華な寄付は、国家財政上も必要不可欠のものであった。アリストテレスの見解は、現実に適合したものであった。

このようにアリストテレスは、中庸の立場に立ち、過度と不足の関係における中間の、適当な、然るべき消費を肯定する。吝嗇でも放漫でもなく、節制のとれた、寛厚な、財の消費を説いたのである。時にそれが、壮大な出費を伴うと、豪華な消費とよばれる。ギリシア哲学の総合者としてのアリストテレスは、消費に関して、かくのごとく分類し、プラトンのように放漫や浪費を正面から否定はしない。吝嗇、粗大さは、他人に損を与えるから、非難さるべき悪徳だが、放

漫、過度（浪費、不適切な豪華）は、他人を益するから、非難されない悪徳なのである。その意味での中庸が最高の徳である。巨富も貧困も否定する。幸福という絶対的目標に到達するための財と閑暇も肯定される。閑暇がなければ善を行えず、私有財産がなければ閑暇を取れない。貧困は善を行う暇を無くす⁽¹¹⁾。巨富は、富の不正な取得、あるいは公正に反した出費からつくられるから、幸福を生まない。中庸の富、節制のとれた消費だけが、善であり、幸福を生む。複雑、多様な現実をすべて受け入れ、関係付けて、それらを中庸において見ようとする、非常に現実的・客観的見方である。

このような中庸論から政治学が生まれる。現実の政治形態のうちで最もよいのは、少数の、巨富をもつものと、多数の貧困なものとの中間のものが支配する形態、つまり、寡頭政治と民主政治との混合した形態が最良である。富や家柄や教養や余暇といった貴族政的要素と、数という民主制的な要素を調和させ、その中庸をとるときに成り立つ政体をよしとしたのである。プラトンの死後 10 年目には、カイロネイアの一戦によって、ギリシアのポリス国家は、完全に自由と独立を失い、マケドニアの支配下にはいった。歴史は、ポリスの時代から、帝国の時代へと移ったのである。したがってアリストテレスは、プラトンのようなポリス国家＝理想国家を述べない。

ではアリストテレスの国家論を、消費の観点からまとめてみよう。

アリストテレスにとって国家は、自然的である。人間は、生来的に国家的人間なのである。国家は、人間がそれへと発展して行く形相＝本質である。だから国家は、家やわれわれ個々人より先にあるといえる。つまり国家は、個々の家とその家の集合である家族から構成されている。家とは、日々の用のために、自然に即して構成された共同体である。村とは、より多くの人々の、日々の用のために構成された共同体である。さらにその共同体として、国家がある。つまり国家の本来の目的は、われわれの、自然な、自足的な生活の実現にあるが、現実的目的は、村という拡大した、より多くの家族の自足である。国家は、自給自足を目的とする市民共同体である。この点に、浪費が入り込む余地が生まれる。この点を詳しくみてみよう。

国家内では、財の獲得術がおこなわれている。この獲得術は、家政術オイコノミケ (oikonomike, 経済学の語源) と取材術に分かれる。⁽¹²⁾ 家庭では、自然の生活に必要な必需品を獲得する家政術クレマチスケー (crematiske) がおこなわれれば、健康な生活ができる。しかし、村が大きくなると、取材術がおこなわれるようになる。⁽¹³⁾ この取材術は、有用な取材術とそうでない、不健康な取材術とに分けられる。有用な取材術の第一は、家畜に関する取材術、つまり牧畜業である。その第二は、農業、漁業、果実業、養蜂業である。これらはまだ完全に自然に合致している。その第三は、交換的取材術の最大の部分を占める、船賃、運輸、商品の陳列である。これに賃金の獲得、賃金取り（職人的賃金労働者、肉体的賃金労働者）が属する。最も自然に反する取材術である。その第四は、伐林やすべての採鉱術である。これらの仕事は、中間的取

材術である。木や鉱物を、直接土地から獲得する点では自然的であるが、それを売り、営利を目的とするから不自然なのである。やがて、取材術の発展とともに、生活必需品を持ち運ぶ不便さを解消するために、また、取引の均等性を生むための通約性をもつものとして貨幣が使われるようになる⁽¹⁴⁾。すると、商人的取材術が生まれる。それは、経験と術により、富、財貨、貨幣を限りなく集める、不健康で、非難さるべき獲得術である。そのうちで最も自然に反したものが、高利貸である。高利貸は、貨幣から貨幣を生じさせる、最も不自然な仕事である。この商人的取材術の目的は、貨幣を媒介とすることによる、限らない蓄財である。限りのなさが、不健康なのである。だから非難されるのである。他方、家政術は、その本性上食料に関するものであるから、限度がある。それは、中庸という徳の範囲内に、財の獲得が節制されるのである。だから自然なのである。

それに関連して、国民を次のように分ける⁽¹⁵⁾。国民の第一の部分は、食料に関係する部分、つまり、農民である。その第二の部分は、技術に関する部分、つまり、職人である。その第三の部分は、売買、卸売、小売を営む商人である。その第四は、日傭取りの部分である。これまでの部分は、生活に必要なものを獲得するために必要な部分である。第五は、侵略者たちと戦う軍人の部分である。第六は、政治学的思慮分別に属する部分、つまり、裁判上の正義に参与する法律家の部分である。第七の部分は、財産をもって公共に奉仕する富裕者の部分である。最後の第八の部分は、国民に奉仕する役人の部分である。市民は、農業、手工業、商業という職業にはつくべきでない。市民は、その能力に応じ、軍人、法律家、政治家、役人、神官の仕事につき、知的徳を磨くべきである。しかし、第一から第四の職業も、生活を営むうえで必要なものである。とくに問題となるのは、第三の、商人が行う、商人的取材術である。必要以上の財を過剰に獲得することにより、贅沢な、享樂的生活をすることが目的である。快樂が一つの全体であり、限度がないのと同様に、贅沢も限度がない。贅沢という快樂は、他国を侵略させ、さらに贅沢な生活を実現しようとさせる。そこで、軍人、政治家、法律家、役人が必要となる。だが、アリストテレスの国家論では、不自然な、商人の欲望を実現し、保障するための軍人、法律家、役人ではない。

この不自然さを正すために、魂の第一部分としての正義がある。正義とは、国家という共同体のなかで、幸福の条件である中をつくり、守ることである。この正義は、配分的正義と矯正的正義とに分れる⁽¹⁶⁾。配分的正義とは、例えば、各々が共同して何らかの作業や家事をおこなって得た利益の配分の際に問題となる正義である。民主制論者にあっては自由人たることに比例して、寡頭制論者にとっては富に比例して、その一部の人々にとっては生まれのよさに比例して、貴族制論者にあっては卓越性に比例して、それぞれ利益が配分されることである。身分、生まれ、富、卓越性という本来的価値に比例した中の徳が、正義である。矯正的正義とは、紛争を生じた取引の当事者（随意的に成立した関係当事者）とか、あるいは、犯罪の加害者と被害者（非随意

的に成立した関係当事者)のように、利害関係が直接対立する当事者間で問題となる正義である⁽¹⁷⁾。一方の利益あるいは損失を、算術比例的に、より公平にする正義である。不当な商売で得た利益を、罰金という損失で均等にする。傷害により受けた損害を、罰金や刑罰で均等にする。つまり矯正的正義は、利得と損失との中庸の徳にほかならない。この中を作りだすように調停するのが法廷であり、この中を決定するのが裁判官である。

つまりアリストテレスの国家は、プラトンのような軍事同盟ではない。中庸の徳を実現し、正義を守るための国家であり、国民である。また、自給自足のための国家でもある。この自足のために、獲得術があり、正義があり、それを、節制という中庸の徳が条件づけている。ところが、人間は、生活に必要なものを得るために、不正をなす場合がある。これは、少しの財産と仕事を与えることで、容易く解決できる。つまり、正しい獲得術を教え込むことで解決する。しかし、生活に必要なものにたいする欲望よりも、より一層大きな欲望(贅沢)を果たすために、不正をなす場合には、真の徳(中庸の徳)を教える哲学によってしか、これを解決できない。また、快樂という欲望を満たすために、不正を行う多くの人々がいるが、この人々のためには、節制を教えることで解決できる。このように、アリストテレスは、中庸の徳としての節制を重視する。したがって、彼の言う節制ある生活とは、正しい獲得術と適度な取財術がおこなわれ、さらに、中庸の徳が教えこまれた結果、少しの財産と仕事があり、生活に必要なものより一層大きくはないが、その人の資質と力に応じた、適切な快樂や欲望を実現している生活である。困苦な生活と贅沢な生活との中間の、節制的であるが、物惜しみをしない生活である。またその生活では、閑暇を楽しみながら、賞賛すべきものには金銭をおおまかに出し、必要な物を消費することには物惜しみをしない。支出においては助力的であり、また受けるべき筋合いでないものは受け取らない生活である。衣服や住居にも清潔であり、また珍しく、美しくかつ快的である娯楽を、利益にならなくても持とうとし、また何か特殊な、すばらしいものをもっている動物(ペット)の飼育を好む。さらに、友人、客人、美を愛する。これらが、鷹揚な人の性格である。鷹揚とは、吝嗇の反対であり、魂全体の徳である。このように鷹揚であると同時に節制のとれた中庸の生活こそ理想の生活なのである⁽¹⁸⁾。この中庸論に現実感が加えられると、贅沢と困苦の中間の現実的な、節制的生活が、すこし贅沢のほうに傾くのである。調子を外して、過度に消費つまり浪費しても、非難されない生活である。たとえば、過度の浪費の実現のために、争いを生み、戦争を起こしても、裁判官、役人、軍人が解決してくれるような国家の生活である。豪華な浪費生活で他人や国家を益することになるような生活である。しかし決して、商人たちの限度がなく、不自然な取材術を肯定はしない。有用なものと、有用なものとのを交換する物々交換、そして自分たちの家の生活を幸福に、豊かにするための、物惜しみにしない家政術は、自然的なものとして肯定されるのである。アリストテレスの中庸の生活とは、豊かで、幸福な生活である。

したがって、プラトンのいう、単に節制のとれた生活を、悲惨な生活として否定してしまう。またプラトンの共産主義にも反対する。共産主義が否定される理由は、財産管理が不注意になる点、労働提供者と生産物享受者との間に、分配に関して不満が起こり、そこから内紛が生じやすい点にある。反対に、私有財産制が肯定される理由は、勤勉を向上させる点、自己の所有物を尊重する喜びが、他人にたいする親切心を生みだし、寛大な精神を養う点である。たしかにプラトンが心配したように、私有財産へのあくなき欲望が、人々の心を乱し、悪徳に走らせる危険はある。しかし、徳は中庸のなかにある。私有財産あっての中である。金持ちと貧乏人との中間の財産にこそ、徳があるのである。私有財産を否定することは、単調な、片寄った魂を強要するものであり、徳とはいえない。このように財産は、閑暇を楽しみながら、物惜しみをせぬと同時に、節制のとれた生活を楽しめる範囲では、十分に認められている。中庸とは数字上の程度の問題ではないので、プラトンの財産4倍格差説を否定する。財産の平等は、確かに騒動を起こしづらくするだろう。しかし、平等な財産でも、多すぎて贅沢な生活ができる場合もあるし、反対に、少なすぎて困苦の生活をせざるをえない場合もある。だから、プラトンがいうように、立法者による、財産の平等化だけでは、不十分である。財産より、欲望を平均化せねばならない。それは、法律家による強制、哲学者による教育によって可能である。本性上優れている者は、哲学を教えることにより、余分なものを持たないようにする。本来的価値に比例して、財産が配分される。卑しい者だけ、法律家による強制で、不正な財を持たないようにする⁽¹⁹⁾。矯正的主義が法律家により強制される。また、自分の財産をもって、適切に、公共に奉仕する富裕者は、豪華な人として賛美されるのである。国家財政を支えるものとして、社会的に賛美されるのである。このように、アリストテレスの消費論は、プラトンと比べて、現実的である。人々の消費は、しかるべき、必要なものには物惜しみしない⁽²⁰⁾。そしてなによりも豪華である。国家がそれを欲するのである。そしてたとえ浪費でも、それは確かに悪徳であるが、現実的には非難されない消費行動として、認められるのである。

ここでアリストテレスの描く幸福な消費生活をまとめておこう。生活において、有用なものと有用なものとの交換がおこなわれている。自分の家にはないもの、自分の国にはない珍しいものでも、交換を媒介してくれる商人や貿易業者によって、遠方からもたらされ、享受できる。家政術によって、食料などの生活に必要なものは、十分に備わっている。必要物には、惜しみ無く支出する。財の取得と消費においては、余分な財は与え、不足な財は取るべく、しかるべく悩み、喜ぶ。私有財産は認められ、自己の配慮のもとにおかれる。その喜びが、他人への寛大さを生む。また、財産を殖やすために、勤勉に働く。商人や高利貸のような、吝嗇ではない。だが、財、土地、奴隷、貨幣の限らない蓄積をするような鷹揚でもない。この生活は、贅沢ではないが、決して困苦の生活ではない。中庸の節制のとれた生活である。財産は、単なる平等な配分を

されていない。財産にたいする欲望の平均化がされているだけである。そのための、法律家による強制、哲学者による中庸の教育がおこなわれている。衣服や住居は清潔である。少しの仕事をし、閑暇を楽しむ。利益とならなくとも美を愛し、ペットも飼っている。友人を客人として招待し、ワインをのみながら、楽しいだんらんのときを過ごす。スポーツ、宗教的行儀、国家的・政治的行儀、軍事、また結婚式には、自己の資産に合わせた額を、場合場合にあわせて、おおまかに支出する。それは豪華なものとして社会的賛美をうける。時にこのような、私的消費、公的消費が、大まかすぎ、物惜しみなさすぎ、結果として、浪費に傾いても、吝嗇に傾くよりは、友人や隣人に有害でないから、それは悪徳であっても、非難されない。浪費そのものを肯定してはいないが、物惜しみしない豊かな生活、節制のある浪費、これをアリストテレスは主張したのである。

アリストテレスはこのように、絶対的規準にもとづいて、ただ一つの理想的な人間、消費、善、徳、国家を求めたのではなく、経験的に人間の多様性を観察し、中庸という関係のなかで現実的な人間、消費、善、徳、国家を分析したのである。それを可能ならしめたのは、かれの経歴であろう。彼は、紀元前384年、トラキア半島の小植民地スタゲイロスで、マケドニア王アミュンタス2世の友人兼侍医の子として生まれた。幼いころ父を失い、放蕩の結果、親の財産を失い、軍職についた。まもなくそれのも飽きると、父が残した建物や器械を利用して開業医か薬剤師になろうとした。しかしこれも断念し、修辞学や哲学に没頭するようになった。17歳のとき、アテネに出て、プラトンの弟子となり、20年間、薫陶を受ける。プラトンの死後、各地を遍歴し、紀元前342年、マケドニアの王子アレキサンドロスの家庭教師として招聘され、3年間を過ごす。アレキサンドロスが王位につくと、紀元前355年、アテネに戻り、リケイオンという学校をマケドニアの総督アンティパトスの援助のもとに建て、安定的で、幸福な学者の生活を送った。彼は、上級の弟子たちと毎朝散歩をしながら、哲学上の意見をかわした。(逍遙学派といわれるゆえんは、ここにある。)この際のアリストテレスのメモ、講義のノートが、後に編纂され、彼の作品となった。紀元前323年、アレキサンドロス大王が死に、アテネ市民の間に、反マケドニア感情が高まると、アリストテレスは、母方の故郷カルキスに去り、そこで、紀元前322年、62歳で死ぬ。このような、若いころからの多様な経験、苦勞をしたうえで、安定的な学問の道には入れたこと、さらに、政権の庇護のもとに学問を高めることができたことが、複雑な現実のすべてを受け入れ、その調和的統合という中庸論を生み出したのであろう。また忘れてならないのは、アリストテレスが若いころ、父親の医術の勉強を受け継ぎ、後になっても、自然科学への関心が高かった点である。医術は、人間の体を全体的に検診し、個別的病因を発見し、治療する。自然科学は、全体的観察と個別の実験の総合のうえに、真理を探求する。両学問とも、客観と主観との総合にもとづいた調和的学問である。そしてなによりも現実的である。この立場が、プラ

トンのイデア説にもとづいた理想論を否定させ、調和的中庸論にもとづいた現実的哲学を説かせたのである。

注

- (1) 参照, 高田三郎訳, ニコマコス倫理学, 岩波文庫, 上, 69-71 頁。
- (2) 参照, ニコマコス倫理学, 上, 130 頁。
- (3) 参照, 茂手木元蔵訳, エウデモス倫理学, アリストテレス全集 14, 216-217 頁。茂手木元蔵訳, 徳と悪徳について, アリストテレス全集 14, 377 頁。
- (4) 参照, ニコマコス倫理学, 上, 29-34 頁。アリストテレスは, このように現実的観点から, 幸福な生活をみているのだから, プラトンのように理想主義的観点から, 幸福を見ている側面もある。例えば, 観照テオリア, つまりそれ自体のために観照するという知性ヌースの活動か, 究極的幸福であるという。何らの目的も考慮せず, 観照それ自体のために, 真剣に観照することは, 「自足的, 閑暇的, 人間に可能な限り無疲労的, その他およそ至福なるひとに配されるあらゆる条件が具備されている。」(ニコマコス倫理学, 下, 176 頁) 観照的生活は, 政治的生活や享樂的生活よりも, 優れた, 最高の生活である。しかしこの生活は, 人間の水準を越えた, 神的生活である。人間では実現できない。だから単に, それに向かって, 努力するだけでよい, とアリストテレスは言う。人間は, 人間的性質の徳にかなった生活, つまり, 中庸的生活をすればよい。現実にできるのは, 神的生活でなく, 中庸的生活なのである。やはり最後には, 現実的見方にもどってしまう。
- (5) 参照, エウデモス倫理学, 216, 261 頁。ニコマコス倫理学, 上, 73 頁。
- (6) ニコマコス倫理学, 上, 125 頁。
- (7) 参照, 茂手木元蔵訳, 大徳学, アリストテレス全集 14, 380 頁。
- (8) 参照, 徳と悪徳について, 380 頁。
- (9) 参照, ニコマコス倫理学, 上, 139 頁。エウデモス倫理学, 269 頁。大徳学, 48 頁。
- (10) 参照, ニコマコス倫理学, 上, 140-144 頁。
- (11) 参照, ニコマコス倫理学, 下, 175-176 頁。山本光雄訳, 政治学, 岩波文庫, 363-364 頁。近代語のビジネス business に相当する事柄を, 「暇なし」アスコリア askolia という非定形であらわし, 近代人が無為とか失業とか非定形で表す状態を, 「あくせくせずにすむこと」「閑暇」schole という肯定形で表現している。(この schole が school の語源である。) 現代とギリシア時代では全く逆な考えの部分がある。
- (12) 参照, 政治学, 37-58 頁。村川賢太郎訳, 経済学, アリストテレス全集 15, 427 頁。
- (13) 参照, 政治学, 58 頁。
- (14) 参照, ニコマコス倫理学, 上, 189 頁。
- (15) 参照, 政治学, 186-189 頁。
- (16) 参照, ニコマコス倫理学, 上, 171-181 頁。
- (17) 参照, ニコマコス倫理学, 上, 181-185 頁。
- (18) 参照, 政治学, 85 頁。徳と悪徳について, 380-381 頁。
- (19) 参照, 政治学, 90-93 頁。
- (20) 参照, 政治学, 85 頁。

本稿の終わりに, 墨子, 荀子, プラトン, アリストテレスの四人の理論を比較し, 整理しておこう。

墨子とプラトンは、理想主義的見方にたって、倫理思想を説いた。墨子は、虐げられていた下層階級の出身であるから、儉約思想を主張した。各人が、兼く愛し、互いに利するという天の意思を守り、実践すれば、戦争をはじめとするむだな費用を節約でき、平和で、質素だが幸福な、実用的生活が実現できる、と言う。プラトンは、現実に没落しつつある名門貴族の出身であるから、現実を否定し、昔の理想的生活を再建せよ、と言う。その理想的生活とは、魂の知的部分にもとづいた、神的善としてのアイデアを実現する生活である。質素で節制のとれた、しかし貧しい生活でもある。

それに反し、荀子とアリストテレスは、現実主義的見方にたって、消費理論を説く。名門の出身の荀子は、高級官僚として、新興階級の立場にたち、人間や社会を肯定的にみる。性悪説にもとづき、人間の欲望の合理的解放を主張する。欲望は、多欲でも寡欲でもなく、秩序ある、節制のとれた欲望であるべきだ。社会的身分、貧富の差などに応じて、欲望は秩序づけられる。高貴なるものや金持ちの浪費は、許されるべきである。アリストテレスは、当時ギリシアを支配していたマケドニアの王の庇護のもと、学園を維持するという、恵まれた環境のもとで、現実肯定的な中庸の哲学を説いた。浪費と吝嗇の中間の、節制のとれた中庸の生活が、徳のある生活なのである。閑暇をもち、物惜しみをしない、鷹揚な生活こそ、最上の生活である。資産と場合に適合した豪華な浪費は、財政上賛美されるのである。

このように四人は、対照的な消費論を展開したのである。