

アリストテレスの政治学についての一考察

清水良三

目次

- (一) 序論
- (二) 政治の経済への優越
- (三) 政治学と価値概念の結び付き
- (四) 画一性への反対
- (五) 経済と政治の分離
- (六) 経済学と徳との関係
- (七) 奴隸論
- (八) 主人機能と市民機能
- (九) 高度活動の基盤としての低度労働
- (十) 富と生産と交換
- (十一) 利子論
- (十二) 分配論
- (十三) 幸福な国家と幸福な個人

(一) 序論

アリストテレスの政治学への影響は巨大なもので、プラトンよりも其の範囲ははるかに大きいと言われている。その理由として、アリストテレスの方がプラトンよりも、包括的で組織的であるということが言われる。彼は彼より後の政治学者が採り上げようとした問題を、殆んどすべて残りなく採り上げた^①。たとえば彼は政府形態の分類を行なっ

アリストテレスの政治学についての一考察(清水)

ている。分類の仕方はプラトンに似ているけれども、アリストテレスは分類するにあたっての組織的な基準を設けたのである。その点で、彼は彼の先生であるプラトンよりも学問的であった。彼の基準の中には、統治者の数、階級が含まれており、また平等の問題も含まれている。だが、もっとも重要な基準は、誰の利益のために、誰の善のために彼らは統治するかという疑問に対する回答であった。正当な政府形態の下においては、統治は共通の利益のために行なわれている。邪悪な政府形態の下においては、統治は統治者の利益のために行なわれているのである。かくして、アリストテレスの分類によれば、正当な政府形態とは君主政治、貴族政治および共和憲法政治とも呼び得べき「ポリテイ」であり、邪悪な政府形態とは、暴君政治、寡頭政治とデモクラシーである。色々と異なった形態をもった政治組織を説明するために、今日我々は色々な用語を用いるけれども、アリストテレスの用いた諸用語は、今日でもいくつかの例外を除いて其のまま使用されている。二〇〇〇年以上も前にアリストテレスによって挙げられた分類形態の中には存在せず、其の後になってから付加された興味ある概念は、「全体主義」と「開発」乃至「発展」の二つだけである。②全体主義という言葉は、全体主義的な独裁政治を述べるために使用される言葉であるが、それはアリストテレスの用語の中の「暴君政治」の特殊形態である。「開発」という概念をアリストテレスの使用した用語で表現しようとしても、どれ一つとしてそれにあてはまるものはないように思われる。但し開発乃至発展とは或る状態から或る状態になることであると解すれば、「何々になる」という概念は、アリストテレスが大いに関心を抱いていた概念である。これはアリストテレスの目的論的な思考方法と、安定の原因や政治的变化の原因についての彼の探求姿勢から、了解し得ることである。アリストテレスは当時のギリシャより北方の寒い国々、特にヨーロッパの国々を「技術と知性に不足している」③と述べているが、これは大いなる皮肉である。方向がどちらを向いているかに関係な

く、とにかく変化の原因を探索するにあたって、アリストテレスは暴君をも含めて政治家に対して忠告を与えているが、其の忠告はそれよりも約千七百年もあとにマキアヴェッリによって為された忠告と、実質的には変ったものではない。^④アリストテレスは「治安妨害」や扇動は常に不平等を原因にして起ると言っている。そしてそういう彼の説明のしかたはフランス革命、ロシア革命、中国革命を含めて、近代の大革命についての説明のしかたに道を示しているものといふことが出来るであらう。

アリストテレスはまた「安定」の前提条件の問題に取組んでいる。彼は真のポリテイの存在を容易ならしむるような条件を探索していたのであるが、現代的な言い方をすれば、彼は立憲民主政治の存在を容易ならしむるような諸条件を探索していたのである。アリストテレスは特に必要なのは強力な中産階級であると述べているが、これは最近でもひらく抱かれている見解である。アリストテレスはまた政治の基本過程の確認を行なっている。彼は支配することと支配されることとの間に明確な区別をした。だが彼は立法機能と行政機能と司法機能との間に区別をすることはしなかつた。彼は又、決断と意志との関係についても述べているのである。

(二) 政治の経済への優越

アリストテレスが行なった政府形態の分類ほど政治学に大きな影響を及ぼしたものは多分ないであらう。前述した三つの善良な政府形態と三つの邪悪な政府形態についての彼の分類は、其のカテゴリーについての考えかたをプラトンから受け継いだものであるが、プラトンよりもアリストテレスの方がはるかに組織的なやりかたで分類しているた

めに、後世に対する影響力の点ではアリストテレスの方が大きいのである。「誰の利益のために支配者は統治するのか」という質問に対する回答がこれらの分類系列の基礎になっている。アリストテレスは支配的な中産階級、または、圧倒的に優勢な中産階級によって統治される政治組織を好んだが、それは中産階級の方が、数の多い下層階級や少数の上層階級よりも「全般的な利益」のために統治する可能性が強いからというのであった。支配的な中産階級によって統治される政治組織を好むアリストテレスの傾向は同時代の古代ギリシャの学者たちが抱いていた「政治の卓越」(primacy of politics)^⑤についての考えを理解しなくては理解出来ないであろう。これらの学者たちは、いずれも政治の卓越という共通の前提に立って、その所論を展開していたということが出来る。したがって「経済の卓越」を前提としている学者がアリストテレスの中産階級論を、そのまま彼の理論体系の中に組み込んで行こうとすれば、歪曲した結果をもたらし、そういう政治理論はきわめて反アリストテレス的なものになるであろう。いわゆる発展途上国における「ネオ・アリストテレス派」の政治分析は、これらの諸国においては健全な中産階級が存在しなければ、安定は実現しないであろうと主張する。其の論ずるところによれば、中産階級だけが民主主義的で立憲主義的な政治の基礎となるような経済的な基盤を提供し得るであろう。かかる経済的な基盤がぎざかれる前に政治が発達しはじめるとすれば、ネオ・アリストテレス派の政治学者たちは、かかる開発途上国の指導者たちを無責任なりと非難するのである。「あなたたちは民主主義的な政治を実現出来ない」と彼らは彼らに言うであろう。かりにアリストテレスに言わせたにしても、これらの「野蛮人」たちは立憲民主的政治を実現出来ないであろうけれども、我々が忘れてはならないことは、アリストテレスは今日では高度に発達した政治組織をもっているギリシャより北のヨーロッパ人たちをも亦「野蛮人」と考えていたことである。^⑥彼は「政治の卓越」の前提については、確信を以て確言していたので、そ

れと正反対の「経済の卓越」という前提から発する議論を受付けることは決して出来なかつたであらう。

(三) 政治学と価値概念の結び付き

アリストテレスが「政治の卓越」について確信を持っていたことは、政治学は何らかの価値に必ず結び付いていなければならぬことを意味していた。そしてそれはまた、個々の政治学者は特に価値の創造者であり価値の弁護人であり、しかもそのことが「科学的」であることの条件であるとさえ主張されている。アリストテレスにとってもっとも重要な問題は、最高の善とは何であるか。良い生活とは何か。最善のポリスとはどういうものであるか。誰が善良な市民なのか。善良な市民と善良なポリスとの関係はどういうものか等の問題であつた。だが価値から解放されておるべきことを主張する政治学者が、アリストテレスの時代のような価値を背負っている時代に造成された概念を現代政治の研究に適用する場合には、重大な歪曲が発生して来ることは避けられない。今日存在する政治組織間にみられるもっとも重要な相違のいくつかは、アリストテレスによつては触れられていないのであるから、アリストテレス的な分類概念を相互にまったく異なつた政治現象に適用して、其の内的矛盾に気がつかない場合があり得るのである。

(四) 画一性への反対

アリストテレスは「政治の卓越」を基本的に確信しており、また、中産階級を中心とした政治体を弁護する学者が

アリストテレスの政治学についての一考察(清水)

通常前面におしだす国内的統一と同質性の強調に反対している。プラトンはポリスと美しい彫像との間の類似について述べているが、アリストテレスはそういう類推に反対であった。アリストテレスはポリス内部での同質体の実現に反対であった。何故ならば彼は政治を愛し其の発展を愛したからである。アリストテレスにとって政治とは共同社会内部の全体的な意見の一致よりも諸問題の発展と其の討議を意味したからである。

（五） 経済と政治の分離

世代を通じてのみ、また善き憲法によって限定された現実的な問題の討議を通じてのみ変化は革命をふせぐ範囲にとどめられ、それによって安定性は確保されるであろう。中産階級を中心とした政体を弁護する今日の学者たちの大部分は、政治の成長や発展よりも、意見の一致ということの方を好む。そしてそれ故に同質体よりも独特性を好むアリストテレスと根本的に異なっている。今日の中産階級の有徳性を弁護する人が一般に見逃しているところの独特性の尊重心をアリストテレスは持っているのであって、それがアリストテレスの「良い生活」についての概念を、今日の中産階級の大部分の人たちが考える「良い生活」概念と根本的に異ならしめているのである。アリストテレスによれば「良い生活」には暇が必要である。ただ古代ギリシャのアテネには奴隷制度があり、人口のうちのほんの僅かな割合を占める人たちだけが、ここでいうところの「暇」を持っていたということである。したがってアリストテレスのいう純粹の暇とは、今日の先進国の中産階級の人たちがいう「暇」とは其の意味がまったく異なっていることに注意しなければならない。物を生産するための生産的な労働時間のあいまに在る、あるいは作られる暇と、生産的な労働

活動を奴隷にさせて生活そのものがそれとは別の分野で行われている人たちの暇とは、同じ暇でも暇の性質がまったく異なることに我々は注意しなければならない。そしてこのことは経済と政治の関連についての考えかたにも根本的な影響を及ぼして、ことに我々は気がつかなければならないのである。生活を維持するための物の生産活動は人間生活の中ではもっとも重要な部分を占めるのであり、その活動を奴隷が担当している場合には、奴隷以外の人たち（これがアリストテレスの時代のアテネの市民であり、我々が、政治の主体として今日考えているところの市民と同じ名称で呼んでいる市民である）が経済に関連してくるのは「交換」と「分配」の分野のみである。簡単に言えばアリストテレスが其の政治学において政治の主体として考察の対象とした市民は、今日、我々が用いる意味での市民とはまったく異なっており、物質的な生産活動に従事しない不思議な市民なのである。そして経済と離れた政治、あるいは経済に優越する政治とは、まさにこういう環境の中で生まれて来たものである。生産活動に従事せず、生産されたものの分配は受けていながら、其の生産者を奴隷としている市民、そして其の市民たちによる民主政治とは一体何なのか。アリストテレス政治学が、今日、もし我々に役立つものがあるとすれば、市民の経済からの分離ということ、奴隷と市民という階級分離によるものでなく、市民の市民自身の中での意識分類として精神構造的にとらえられる時においてであろう。そういう訳で、次に我々は、そういう目的意識から、アリストテレスにとって経済乃至経済学とは、一体どういうものであったかを検討してみることにしよう。

(六) 経済学と徳との関係

アリストテレスの政治学の第一巻の主題は、アリストテレス自身によれば「オイコノミア」*oikonomia*(家計の処理)と「デスポティア」*despotia*(奴隸を取扱う方法)であり、政治学の他の部分と対照的なものである。^⑦ アリストテレスの考えによると、家計の処理は必要であるが、国家によって追求される最高目的にくらべれば補助的なものである。経済学は家計処理の方法を取扱うが、政治学は国家問題処理の方法を扱うものである。この二つははっきりと区別され対照的に取扱われなければならないのであって、「政治経済学」というような表現は矛盾である。^⑧ 政治学の第一巻におけるアリストテレスの目的の一つは、経済学と政治学を注意ぶかく区別することであった。彼によると経済学の取扱う分野は家族である。そして彼にとって家計の処理ということは生活に必要な物質を取扱うことだけを意味するのではなく、家族を管理するための道德問題の処理をも意味しているのである。それは家計を処理する人の妻や子供や奴隸に対する関係を定める。そういう訳で経済学の分野は人間問題の処理である。物質の獲得よりも人間の取扱いである。富よりも徳である。アリストテレスの経済学においては、仮定的な形式で「経済人」というものが抽象化されることはない。それは人というものを全体的にとらまえるのであり、富の獲得のみを目的として活動している「経済人」としてはとらまえないのである。それは富の問題を家計処理という最終目的に到達するための手段とみる。あるいは別の言葉で言うならば、有徳な生活のための必要な道具とみなすのである。経済学の範囲は政治経済学ほどひろくはない。なぜならば経済学はただ家計の処理のみを考察するからである。それは政治経済学よりより集約

的であり密度が濃い。何故ならばそれは家計処理活動における人間の全活動を考察するからである。表示はすくないが含蓄が多い。道徳的な含蓄面がもつとも決定的にあらわれているのはアリストテレスによる経済学区分である。三つの区分が行なわれており、その一つは家計処理者としての主人を取扱う。もう一つは父としての家計処理者を取扱う。第三番目は夫としての彼を取扱う。しかもこれら三つのうちの夫々が、彼を道徳的な影響者として取扱っているのである。だが此の分類によって経済学の分類が尽くされているとするならば、富の獲得の問題はどうなつて来ているのであろうか。それは経済学の一部ではないのであろうか。言葉の真の意味においては、富の獲得は経済学の一部ではないというのが、アリストテレス経済学の回答であるように思える。アリストテレスにとっては、富の獲得とは「経済学が其の課題を果すべきものとするならば、達成されなければならない」条件なのである。だがそれは経済学にとつての不可欠の一部でもないし不可欠の機能でもないのである。生産階級は国家の一部ではなくして国家の条件である。国家が充全な生活を営むことを、これらの生産者階級は助けることはするが、その充全な生活をわかち合うということはない。生産と獲得は経済の条件にすぎず、経済の純粹活動（それは道徳的な活動である）を可能にするものである。生産活動に従事する者が其の純粹活動を共にわかち合うことはない。かくてアリストテレスにとつての経済学は近代の経済学とはまったく別個のものであり、それは家族生活の倫理にかんする論文なのである。アリストテレスの経済学は三つの主要な分野に分けることが便利であらう。一つは奴隸にかんする分野、二番目は財産論、財産の適当な生産にかんする理論、また交換および分配にかんする理論である。そして三番目の分野は、家族にかんする分野である。

(七) 奴隸論

アリストテレスによれば、人間のうちには理性を充分には持つていないが、それにもとづく命令を理解する程度のものである。この者が支配さるべき自然の奴隸である。しかし奴隸の中には、自然の奴隸ではなくて奴隸にされている者がいる。ここから奴隸制度そのものが或る人々によって否定されることになるのだが、しかし、或る人々は生まれながらにして自由であり、他の人々は生まれながらにして奴隸である。そして生まれながら奴隸である人々にとっては奴隸であることは便利であり正しいことである。⑩ アリストテレスによれば奴隸または奴隸制度には自然によるものと法によるものとの二種類がある。⑪ アリストテレスは自然による奴隸は正しいものとしながらも、法による奴隸はこれを排斥している。そして注意する必要があることは、アリストテレスは自然による奴隸を容認してはいるけれども、彼はそれが道徳的に正当化されると信じていたが故にそれを容認したのであるということ、そして彼の考えによれば、自然的な奴隸制は、その制度がなければ達成出来なかつたであろうような道徳的な優秀性を奴隸に付与するからである。⑫ またアリストテレスの考えによれば、文明の生み出す高度の産物は、それを生み出す手仕事をする人から生み出されている。そして此の事実を正当化するためには、人々のうち或る人々は高度の産物を生み出すようもくろまれており、別の人々は程度のひくい労働をするようもくろまれているのだという仮定を容認しなければならぬということである。

アリストテレスは彼の自然的な奴隸の理論によって、奴隸というものは慣習的なものであり、かつ人工的なもので

あるというソフィスト的な理論を反駁しようと意図していたのである。彼の考えによれば、慣習的でもなければ人工的でもない奴隷の種類が存在する。彼の考えによれば戦争中に一般に認められている慣習、すなわち、征服されたものは勝利者の戦利品であるという慣習にもとづいて存在する奴隷の種類がある。アリストテレスによれば、こういう慣習的な種類の奴隷にかんしては、意見の相異が存在する。いく人かの人たちは勝利というものをより、優れた「力」の産物であると看做し、この奴隷制度を単に「力」にもとづくものであると考え、そしてそれ故に、こういう種類の奴隷制度をわるいものと考えるのである。他の人々は勝利というものをより、すぐれた「優秀性」〔*arete*〕の報酬であると看做し、慣習上の奴隷は勝利者の精神的な優秀性によって正当化されていると考えるのである。アリストテレスによれば此の両派の意見は、奴隷というものは「徳のないことではない力」によって正当化されるという根本原則に依存しているように思われた。『徳のないことではない力』によって正当化されるということはやや複雑な言い廻しであるが、それはたとえば、奴隷制度の成立を単に力にもとづくものと解釈する人々に対して、単に力だけが力のみで存在することはなく、単なる力に加えて徳なるものが併存することの必然性を述べ、それが征服されたものの善意を調整し、なだめること、そして同意という基盤にもとづいて奴隷制度というものを正当化するであらうと論ずることに通ずる。また、奴隷制度の成立を単に力にもとづくものとは考えず、アレテーの報酬であると看做す人々にとっても、徳のないことではない力によって正当化されるということとは、力はそれ自身において徳を必然的に伴うものであり、そして其れ自身において奴隷制度を正当化すると論ずることに通ずるのである。性質上の自然的な優越性が奴隷制度の妥当な基礎であるというのがアリストテレス自身の見解であるが、いまここに述べた二つの派の人々のいずれの考えも、そういうアリストテレスの見解を支持するものであった。だが、法律の文字に従うことのみに満足して、

法律上奴隷であるものが奴隷であることは正しいと考える人たちもいた。だが、彼らといえども、ギリシャ人が奴隷になることは正しくないということは認めていたのであるから、かりに「戦争中に取得されたものは勝利者に所屬するという默契がかりに存在するにしても」^⑬「戦争の原因が正しくなかったらどうするか」という疑問もあり得るから^⑭、そのことは彼ら自身の立場に矛盾するものであった。^⑮そして、これらの人たちはさらに、自然が奴隷たるべきことを意図した人たちのみが奴隷として取扱われるのであり、それが正しい取扱いなのであると述べている。従って、彼らは法ではなくして自然が、自由人と奴隷の区別を定めるものであることを認めたのである。自然が人に付与した道德的屬性の違いが、自由と隷属との最終的な決定者であることを、彼らは認めたのであった。そして、それに従って奴隷の範囲を限定したのであるが、アリストテレスの考えも、それと同様なものであったのである。

主人に精神的優越性があり、奴隷に精神的劣等性があるということから引き出せる結論は、奴隷というものは精神的な制度であるということである。^⑯

（八） 主人機能と市民機能

主人の仕事は二種類に分かれる。一つは家政であり、家政において彼は妻と子供と奴隷に対して支配者として独裁的な采配をふるう。一方、主人は妻や子供や奴隷とは別個の、平等な資格をもった主人たち同志の、討議と決定へのポリス的職務に従事するのである。そして前者の采配関係が経済であり、後者への参加関係が政治なのである。政治的主体者としてのポリスの市民とは実はここにいう後者の市民なのである。

アリストテレス的な意味における市民は、経済と政治とを分離し、経済はいわゆる家政として、其の処理事項の中に奴隷の取扱いを含むものであり、それ故に政治はそういう経済活動とは、まったく分離した機能を営むのであり、其の営みはポリス全体の運命に係属しているが故に、経済よりも優越している。この政治の経済への優越は現代のように奴隷は存在せず、妻は夫と平等の資格をもっており、子供も成年に達すれば参政権を有する社会においては、アリストテレスの意味合いにおいては、次のように解釈されなければならないであろう。すなわち市民の一人一人の精神構造の中に主人と奴隷があり、政治活動に従事する精神の部分は心の中の主人であり、経済活動に従事する精神の部分は心の中の奴隷である。そして奴隷というものは主人に従うものであるから、市民自身の中における政治的価値判断は、経済的な価値判断よりも優越したものとなると。今日の市民のうちの大きな部分を占める俸給生活者が、物の生産や分配あるいは其の他のサービス業に従事している場合、彼らの一日の生活のほとんどすべての部分は生活を維持して行くための物質獲得のために行いやされるのであるが、それはアリストテレス的な意味合いにおいては、一日の生活のうちの殆んどすべての部分を奴隷生活のために過ごすということである。そしてそういう奴隷生活的意味での仕事が終わったあとの、一日のうちのほんの僅かな暇が主人の活動に残された分野ということになる。

古代アテネの市民たちは一日中、主人としての生活をする事が出来た。それは市民が、自分自身の中で主人と奴隷という二役をする必要がなく、奴隷の仕事は彼自身とは肉体的に別個の人間にさせる事が出来たからである。すなわち、それは奴隷と主人との外形的な分離の中で可能な状態であった。今日、外形分離としての奴隷は存在せず、市民自身の中の精神構造の中においてのみ、それは存在し得るのであるから、経済状態のわるい国家の市民は、一日の生活のほとんどすべてを奴隷生活にいやさねばならず、仕事から解放されたあとの主人としての生活は、一日の

うちほんの僅かな部分を占めるに過ぎない。其の僅かな暇こそは、古代ギリシャのポリスの市民たちが享有し得た一日中の暇に該当するのである。しかも其の暇が仕事（奴隸的な）の疲れをいやすための休憩に費されるとすれば、今日の市民にはアリストテレス的な意味における政治生活はないということになるのではなからうか。

（九） 高度活動の基盤としての低度労働

（アリストテレスによれば）人間の高度活動は必然的に其の基盤としての低度労働を伴うものである。アリストテレスはそれ自身目的であり喜びである活動と、日々の食糧を得るための手段としての苦痛を伴って行われる活動との間に区別をする。そして前者の活動の部類に学者や芸術家や音楽家や思想家の活動を付属せしめ、後者の活動に織物業や鉱山労働者や農業従事者の活動を付属せしめる。このことは、一応妥当な割当てのように思われるけれども、現代においては少数の例外を除いては前者の部類に属する活動家も、後者の部類に属する活動家も、同じように夫々の労働に対する報酬を受けて生活しているのであり、この区別はあることはあるが漠然としたものになってしまっている。そして場合によっては、高度活動が苦痛を伴って行なわれたり、逆に低度労働が喜びと満足のために行なわれることはあり得ることである。今日では、古代ギリシヤ人によって為されたような「自由な」労働と「機械的な」労働との間の明確な区別は不可能である。もしも古代のギリシヤ人が現代人のなしている日々の多種類の労働を観察するならば、彼らは其の労働のすべてを「機械的な」労働の中に組み入れるであろう。何故ならば現代社会における労働は一般的に「他人のために為され」そして其の労働に対して報酬が支払われるからである。一方、これとは逆に

我々がもしも労働は神聖であるとの立場をとるならば、我々は我々の労働のすべてを「自由な」労働であると考えることが可能である。しかし、そうは言っても、自分の好きなことを仕事としてやっており、一つ一つの力に楽しくエネルギーを費している人たちと、そういう人がいると仮定して嫌いな仕事を嫌々ながらやっており、身体を持っていく素元的な力を使用する以外にエネルギーの費しかたのない人たちとの間には、今日においても区別があるであろう。

(十) 富と生産と交換

財産は良い生活にとって外的なものである。それは良い生活の条件ではあるが、その一部ではない。¹⁷⁾それ故に財産獲得 (*acquisitio*) の学は、言葉の厳格な意味における経済学の部分ではない。それはエコノミストの活動のための必要な条件として取扱わなくてはならぬ。次に我々はアリストテレスにとって、富とはどのような性質のものであったか、また、富を獲得するための方法とはどういうものであったかを考察することにしよう。家族にとっても個人にとっても、富とは、道徳生活を実現するために充分な物質の供給であるに過ぎなかった。それ故、富とは、都市あるいは家庭の連合体の中での生活のために必要な或いは有益な物の蓄積であった。あるいは別の言いかたをするならば、富とは家庭あるいは国家の使用のための道具の集積であった。それは道徳生活の達成に役立つ限りにおいてはのみ使用価値を持つ事物の総体なのである。アリストテレスにとって、富とは安楽と快楽を与える意味で有益な事物を指すのではなく、最終善に役立つ事物を意味していたのである。また、彼にとっては、道徳生活の手段あるいは道具と

しての富は、其の量において限定がある。目的とは限定を設けることである。そして、最高目的であるところの良い生活の実現のために必要な財産の量は、限定的で明確な量なのである。他のものにそういうものがないのと同じように、富にも「無限に至る過程」(processus ad infinitum)は存在しない。現代の経済学的思惟においては、無限の富が無限の必要を満たすように考えられているが、アリストテレスにおいては、そういうことはあり得ないのである。富が過剰になると道徳的な生活目的は抑止されてしまうのである。¹⁸⁾

アリストテレスの生産理論は、文明の生み出した経済的な諸機関をすべて排除する。そして、自己充足的な農場や少量の物々交換を尊重するのである。

彼にとつては、利潤をつくり出す技能の主題は富の獲得である。供給者は使用者に関連があるから、このクレマテイスティケー(*Xoμaτηαίκευ*)という技能は、経済学に関連を持っているのである。利潤をつくり出す技能に二つの区別がある。まず第一の利潤獲得は土壌から(*ἐκ τῆς γῆς*)から為される。たとえば、それは種とうもろこしを地面にまき、自然から収穫を得ることである。自然は彼女に貸し与えられたものに自由な利子を数百倍もつけて返還してくれるのである。次に第二の利潤獲得は彼の仲間から(*ἐκ τῶν ἀλλοτρίων*)為されるのである。すなわち、商品売って大きな利潤を得たり、金を貸して重い利子を得ることが出来るのである。此の場合、報酬は自然から与えられるのではなくして、人から奪取されるのである。この二つの方法は、別の呼びかたをすれば、前者は菜食主義者の方法であり、後者は同類の肉を喰う肉食主義者の方法である。¹⁹⁾一方は地球の果物に生きることを可能ならしめるが、他方は人をシヤイロックにする。すなわち顧客あるいは借金者から切り取る肉片によって生きることを可能ならしむるのである。此の後者の方法に対して特にクレマテイスティケーという言葉を使用することが出来るであろう。アリストテレスは

富を獲得する方法を二つに分け、自然的な獲得方法と不自然な獲得方法を対照させているのである。

そして言葉の厳格な意味での利潤造成の技能は、自然的ではない獲得方法に限定される。その獲得法は自然から利潤を得るのではなくて人の必要性から利潤を得るのである。斯様な非自然的な獲得方法は次の様なやりかたで実行されるのである。どの商品も二重の用法を持っている。それは直接消費につかわれるか、あるいは交換目的のために用される。いずれの場合にも商品は商品として使用されるのであるが、前者の場合においては、その商品が本来目的として持っている目的のために使用されるのであるから、其の商品は妥当な使途に向けられたことになる。だが、あとの方の場合においては商品が自ら用途としている目的以外の目的のために使用されるのであるから、非自然的な度合が強く使用されたことになる。だが交換目的のための商品の使用は其の範囲内においては必要であり、かつ自然なものである。それは、一人の人が一つのものも余りにも多く持ち、別の人が別のものを余り多く持っている時に、そのことから生ずる不平等を修正するのに役立つのである。そして、其の妥当な機能は、この両方の人に両方の商品の充分な量を与えることによって“平等化”を実現することである。斯くて平等が確保される限り正義は安全であり、又、其の交換は自然なものである。いずれの人も彼の余剰分を他人に与える。またいずれの人も彼が与えるのと同じ割合において受け取る。斯くして、交換が生み出そうとする充分性は、両者によって達成されるのである。だが、人が充分性よりも以上のものを得ようとする場合、彼が受取るよりも少ない割合を与えようとする場合、其の時には平等は消えうせてしまい、そして不正が入り込んで来るのである。²⁰斯くて、利潤造成の時代がはじまる。かくて、他人の犠牲による不自然な獲得が、土壌の自然な開拓状態のあとに引き続いて起つて来るのである。正当な物々交換から不自然な交換へのこの移行は、どのようにして発生して来るのであろうか。此の一方から他方への移行の橋渡しをす

るもの、それは貨幣であるとアリストテレスは述べるのである。彼はまた「もつとも憎むべきもの、そして憎むべき最大の理由をもっているものは高利貸である。彼らは貨幣そのものから利益をつくり出すのであって、（貨幣がそのために存在するところの）貨幣本来の目的から利益をつくり出すのではない。何故ならば貨幣は交換において用いられることを意図してつくられたものであって利子によって増大することを意図してつくられたものではない。貨幣から貨幣が生まれることを意味する利子というこの言葉は、貨幣の繁殖をあらわすために用いられる。何故なら子孫が両親に似ているからである。それ故、富を獲得するあらゆる様式の中で、これはもつとも自然に反するものである」と述べているのである。

「政治学」によると、ギリシャ人の間には、貨幣にかんして二つの対立する見解が行なわれていた。一派の人たちは富を貨幣と同一視した。そして貨幣を他のすべての商品以上のものであり、且つそれを越えている特殊なものであると考えた。他方において貨幣を他のすべての商品以下のものであると考える人たちがいた。彼らは貨幣ではなくて、物をいかにして正しく使用するかについての知識が本當の富であると論じた。彼らの考えによると、貨幣は持つに値するものを確保することが出来るかも知れないけれども、貨幣それ自身には何の価値もない。それは人間の欲望をただ一つといえども満足させることは出来ないのである。ミダスは彼の保持している金の真中において飢えていたし渴いていたのである。かくて、これらの人たちの考えによると、貨幣はたとえどのような価値を持つとも、その価値は、外部から導入されたものであり、人工的なものであり、人の敝命によって成立している価値である。したがって、人がもしも銀は無価値なものであると宣言するならば、その時には銀は無価値なものとなるであろう。ここに挙げた二つの見解は、二つの両極端の見解であって、アリストテレスは其のいずれにも組せず、両者の真なるところを

吸収して、中間的な見解を採用するであろうと、人は期待するかも知れない。だが此の期待に反してアリストテレスは、貨幣というものを其の機能についての一つの協定にすぎないと考える見解に組んでいるように思われるのである。彼は貨幣について、それが協定によってもたらされたものであると、何回も語っているのである。彼は其の「倫理学」の中で、はつきりと貨幣は自然的なものでなく人為的なものである。何故ならば、人はそれを変えることも出来るし、まったく無用のものにしてしまうことさえ出来るからであると述べている。だが、彼がこの両極端の見解から離れて、我々の期待に応ずるが如く、中間的な見解を示している文節も彼の著作の中に見出すことが出来るのである。それによれば、貨幣は他の商品以上のものでもなく、以下のものでもない。それは、他の商品と同じように一商品であつて、其の価値は他の商品と同じような方法で決定されるのである。其の政治学の中で彼は、人は其の取引において、たとえば銀のようなそれ自身効用を持っている何かを取り、受けることに同意したと述べているのである。だがもしも銀が効用を持っているものとすれば、それは商品である。そして、其の価値は他の商品と同じように需要と供給によつて決定されなければならない。そして其の場合、貨幣は人為的な取極による価値ではないところの自然的な価値を持つことになるであろう。貨幣についての此の見解から当然出て来る結論は、貨幣価値は変動するということであり、他の商品と同じように需給の変動に従うということである。其の「倫理学」の中でアリストテレスは「貨幣は常に安定した状態を続けようとするけれども、それはいつも同じ価値を持つている訳ではない」と述べている。

貨幣は物々交換の中間にあつて物々交換を容易ならしむるものであるが、手間のかかる物々交換をするのは、其れらの物を必要とする人たちがであり、貨幣を用いての容易な交換をしたがる人たちは、物を必要とする人たちというよ

り、物をやたらに欲しがると欲する人たちである。物々交換の仲介手段としての貨幣は、取引業者の誕生を容易ならしめる。これらの取引業者は二つの生産業者の中間に立つ人たちである。それ自身が中間的なものであるから、それは当然中間の人を生み出すのである。²⁰⁾この中間の人は、財貨がAからBへ、またBからAへ移行する時の橋わたしの役割を果たすのであるが、彼らは財貨が一方から他者へ移行する間に、中間において相当の量の財貨を差しおさえる。彼らは、AとBの犠牲において生長するのである。彼らは労働する世界の寄生者である。現代的な考えからすれば、こういう寄生者としての存在も、自然の一部と思われるであろう。ところがアリストテレスにとっては、交換過程の寄生者は不自然であり、非道德的なものであった。寄生的な生きかたの害悪は、自ら労働の苦しみを味わう労働者に損失を与えるということの中にもあるのではない。それはまた寄生者それ自身の質の悪化の中に現われて来るのである。彼の同僚の犠牲において、彼の生活の糧を獲得する取引業者は、単に生活の糧を得るだけでは満足しないようになる。あるいは充足だけでは満足しなくなる。かくして彼は、真の生活の手段あるいは道具としての富の獲得という生活様式から別離して行くのである。彼は過剰な豊かさを望むようになる。彼は富を目的にまでたかめてしまう。そして人は常に彼らが目的とみなすものを、最大限可能な方法で、何らの制限も境界もなしに実現しようとするから、結局彼は無限の無境界の富を欲することになる。これは人がおかすことの出来る最大の道德的あやまちである。なぜならばそれは生活の全目的についての間違えた概念を伴うからである。そして、それは貨幣の影響から直接発生して来るあやまちである。其の価値を毀損することなく、容易に貯蔵出来るということが、貨幣の大切な性質なのであるが、そのことが貨幣の欠点ともなっている。蓄積されるということが、ごく自然におこなわれるという性質を貨幣は持っているから、人は其の容易な道をすすむ傾向がある。そして彼らは容易に貨幣の蓄積を彼らの人生の目的に

してしまふのである。この根本的な失敗は取引業者にのみ獲得のものではない。医者のような技能の実践家も、同じあやまちに陥りやすい。取引業者が其の目的のためにではなく貨幣を蓄積するという偽りの目的のために獲得技術を追求するのと丁度同じように、医者も健康を生み出すという其の眞の目的からではなく、ただ単に彼自身の富を増やそうという考えかたから医者としての技能を行使しやすいのである。いずれの場合においても、貨幣を獲得するということが善行を駄目にする。いずれの場合においても、異なった目的が異なった手段を伴って来るから、人生の全体的な色彩や形がかわつて来るのである。必要なのは富を追求するにあつての自己抑制と勇氣である。自己抑制と勇氣は人生の正しい目的を達成するための手段であつて、もしも全体的にまつたく異なった目的が追求されまつたく異なった手段が用いられるならば、たとえ、其の手段が善良な人によつて其の目的追求のために用いられる手段と似ていることであろうとも、それはまつたく別個のものとなつて来るのである。だが貨幣の獲得を非難しながら人が貨幣の獲得に熱心になることには一面の眞理があることをアリストテレスが認めなかつたならば、そして其の誤ちの原因を発見しようと試みなかつたならば、アリストテレスはアリストテレスではあり得なかつたであろう。アリストテレスは理解することなしに非難することはしない人であつた。²⁸彼によれば、人生の目的をまちがえて考える失敗には二つの自然な根源がある。

獲得は道徳的生活のために必要である。だが、人々は手段としての其の必要性を絶対的な必要と混同してしまつた。それで其の獲得追求に簡単に身をゆだねてしまつたのである。さらに言うならば、幸福のためには楽しみは必要である。だが、この楽しみの必要についての感じかたが漠然としていて、幸福のための部分あるいは成分であるに過ぎないものを全体として取扱つてしまふような生きかたに身をゆだねるのである。そういう人たちは、楽しみを求め

しかも楽しみ以外は求めず、無限に楽しみを求めた。そして制限のない楽しみのために彼らは制限のない富を求めたのである。全体的な印象としてアリストテレスが述べていることは、機械的な、寄生虫的な、そして不道徳的な取引全般に対する敵意であるように思える。

（十一） 利子論

アリストテレスは金貸業が獲得する「利子」(ὀβολορρακίη)を非難する。金銭を必要とする貧乏人に対して、重い利子で金を貸すことを彼は非難している。彼は、不自然な性質を持った利得造成業者の筆頭に金貸業を挙げているのである。そしてかかる金貸業者に対する彼の非難は、通常の商業に対する非難よりもっと決定的である。それは、彼の同僚が金銭を必要としていることを利用して、商業におけるよりも、もっとはっきりと利得を得るのである。アリストテレスの解釈によれば、金貸業者は指一本も動かさないうでオボロスタイケーを得るのであるから、それは多くの顧客から細かな「窃盗」をつみかさねる商人の業よりも悪質である。自然から利益を得るのではなくて、彼の仲間から利得を獲得するばかりではない。彼はそれ自身何の生産性もない冷い金属に利益を生ませるのである。それは凶兆の出産であり、不自然な墮胎である。何故なら、その存在そのものの性質から不毛であるべき元金からオボロスタイケーは生まれて来るからである。ギリシヤ人が利子をあらわすためにトコス (τὸκος) という言葉を用いるが、トコスには子供という意味があつて、親である元金から生まれてくるという意味で使われたのであるが、アリストテレスは貨幣に子を生ませることは悪であると言っている、何故ならば貨幣は子を持つことは出来ないからだと彼は言っ

ている。これは、たとえと事実を混同したような言い方であるが、アリストテレスがこういう混同に気がつかないほど愚かな人でないことは明白であるから、これは講義の最中の冗談めかした発言であるかも知れない。マキルウェイ
ンによれば、政治学という書物はアリストテレスの講義を生徒が筆記した残りであるとも考えられるからである。²⁵⁾バ
ーカーの説明によれば、そんな簡単な現象ではなく、当時のギリシャ人が思っていた事実と言葉との関連についての
アリストテレス自身の解釈に由来しているのである。「言葉が彼のために語る時には、それは事実そのものの声であ
る。何故ならば言葉は事実であるから」と彼は考えていた。プラトーンにも似たような考えかたがあり (*to boula
gionon to pedyktikon*)、アリストテレスは、それを受けついでいるのかも知れない。アリストテレスが現代的な意味で
の利子理論を理解していなかったことは、容易に判明する。貸手は借手に対して、後に返却されるべきサービスを提
供するのである。貸手は一時期、自分の金に対する管理権を失なう。そして、その金が彼自身で使用されたであらう
ところの失われた時間に対する報酬を要求するのである。彼が貸すのは実のならない枯れた金ではない。彼が貸す金
は「道具」と交換される。そして其の道具は支出された金額以上に、それを越えて地から利益を生み出すのである。²⁶⁾
借手は彼の得た余剰分から、貸手に対して割当金を支払うことが出来る。これがいわゆる「経済人」の間での利子に
ついての真実である。だがアリストテレスはそういうことは考えなかった。彼は困窮したものへの借金を考えていた
のであり、彼の考えていた借金は、活動のための資本を提供するために使われるのではなく、生命を維持して行くた
めの必要な消費のために使われるのであった。それ故、利子をつけて返済することは不可能なものであったのであ
る。彼はいわば農業上の利子とでもいい得るものを考えていたのである。それは悪天候によつて苦しめられている農
夫に対して貸し出される借款であったのであり、農夫たちは冬の期間の食糧を得るために、また春に撒く種子を得る

ために、土地を抵当に入れて借金をしたのであった。

富の生産と交換にかんするアリストテレスの理論はこれを全体としてとらまえると、まったく一面的で非開放的な理論のように思われるかも知れない。彼の理想は自然的な単純性をもった国家である。その国家において人々は、彼らの穀物を収穫し彼らの牛を飼育する。そして必要が生ずる時には相互に物々交換をする。そして、外国為替の場合においてのみ、金をもちいる。それは墮落する以前のスパルタの状態に近い国家である、その当時スパルタには鉄の貨幣しかなく、そしてスパルタの国内には見知らぬ外国人はほとんどまったくいなかったのである。だがスパルタは原始時代の残存者であった。そしてスパルタを真似ることは、意識的に、または無意識的に原始的な野蛮状態に逆行することであったのである。それは文明によって獲得されたものをすべて排除し捨て去ることであった。それらは何故に排除されたかという点と、それらが新しい害悪の可能性を含んでいるからであった。「交換」は寄生虫的な社会階級のために門をひらくものであり、又、人生の目的についての偽りの概念に門をひらくものであるとアリストテレスは感じていた。だが、それが墮落させられるであろうということを利用して、或る制度を排除することは、アリストテレスらしからぬことであった。それはアリストテレスがプラトンに反対するにあたって、とりあげた欠点であったのである。プラトンが私有財産制を排斥したのは、それが利己心を醸成するからという理由からであった。だが、アリストテレスによればプラトンがそういう非難をしていた時、彼は、利己的であるとして非難されるべきであるのは人間であつて財産ではないということをおぼえていたのである。さらにプラトンは財産がもつともすばらしい道徳的な性質を生み出すのに役立ち得るものであることを忘れていたのであった。此のことは金を媒介として為される交換についても、同じように本当ではないであらうか。金融上の取引から害悪が生ずるにしても、本当の被疑者は人間の方

ではないであろうか。そして、さらに交換は国家の「自己充足」のような非常にたかい目的に役立たせることが出来るのではないだろうか。「交換」が非難される時に「自己充足」のことは忘れられているように思える。国家の物質的な「自己充足」には、まず第一に分業が必要である。という訳は、夫々の人が夫々の最善のものを生産することによって、最大限のものが生産されるからである。そして第二番目に分業に当然伴って来る結果として夫々の労働者によって別々に生産されたものの交換が必要である。しかるに、アリストテレスは、自己充足の必要を認めながらも、交換を排斥しているのである。

(十二) 分配論

アリストテレスの生産論や交換論は色々批評することが出来るにしても、彼の分配論は彼の書いたものの中でもっとも称賛すべきものの一つである。彼によれば、分配にかんして三つの可能性が存在する。まず、共同の所有と共同の使用がある。第二番に私的な所有と共同の使用がある。次に、野蛮人たちの間におけると同じように、共同の所有と私的な使用がある。これら三つの可能性を論ずるにあたって、アリストテレスが言及したのは土地のみである。それは、プラトンの「共和国」の共産主義に対する反論の一部として論ぜられているのである。アリストテレスはプラトンが共同所有権を支持していたという前提のもとに、其の論を進めているのであるが、此の前提は大いなる間違いである。²⁷⁾プラトンは「共和国」の中で、共同の所有を弁護してはいない。彼が弁護したのは、農業階級（彼らは私的な個人的な財産として土地を持っており、そして、其の土地から生産物が得られるのである）によって支払われる生

産物の一部の保管人たちによる共同の使用である。それなのにアリストテレスはプラトンが共産主義にはつきりと賛成しているという前提のもとに、共産主義的な財産の分配論をプラトンの名の下に批評して行くのである。だがアリストテレスは現代の社会主義とまったくひとしい何かを批評していたのではなかった。現代の社会主義は資本と労働の観点からものを考え、生産から得られる利潤のうちの余りにも多くの部分を資本家側が獲得し、労働者側に余りにも少ない部分しかまわって来ないことを防止しようとする。そしてそのために新しい分配制度を樹立しようとする。しかも此のあたらしい分配制度は、もしも実現するならば、経済全般に影響を及ぼすようなものであった。ところがアリストテレスが考えていたのは、都市国家の土壌だけであった。彼は、物的な理由ならびに精神的な理由の両方から、市民団体による共同所有と個々の市民たちによる個々別々の所有のどちらが、良い収穫と市民道徳のために役立つであろうかを尋ねていたのであった。社会的所有制度による個人所有への制限に対するアリストテレスの反対は、経済的な意味での反対でもあったし、道徳的な意味での反対でもあった。経済的に彼は共同所有制度に反対する。そして其の理由は、それが共同の否有を意味するからである。財産のもっている魔力は、最大限の生産への必然的な制約性にある。だが、所有制度の善悪が判断されるのは、道徳的理由にもとづいてでなくてはならない。それが立つのも減じるのも其の道徳的な価値によるのである。経済は政治の一部であるから、そして、政治学は「最終的な善の科学」⁽²⁸⁾であるから、財産の問題は、まず第一に倫理の問題でなければならない。

財産の共同体的分配が提示する根本問題は、それ故に次の二つである。まず斯様な計画は共同体的精神の徳を確保するであろうか(共同所有制はそういうものを確保するということを明言しているのである)。そして、次にかりにそれがそういうものを確保するとして、それは道徳的・生活の発展を促進するよりも、それ以上に、それを破壊するこ

とはないであろうか。それが感覚の統合をもたらすということをアリストテレスは否定している。それは、そのためにそれが考案された目的を達成しはしない。私有財産の適当な分配について争いがおこることは容易であるから、同じように容易なことは、共同の土地の生産物の適当な割当てについて争いが起るのであるであろうことである。もしも平等な分割が試みられるならば、幾人かの人は、彼らの労働がそれに値するよりも少ししか受けとらないと感ずるのである。もしも比例分配的な分割が試みられるならば、それは、その割当分がすくなかった人たちによって、不平等で不正であると非難されるであろう。そしてまた、共通の関心事項の処理においても、色々難しい問題が起るのであることは確実である。我々が絶えず他人と密接に接触するならば、我々は平静な気持を持ちつづけることは難しい。そして、共同所有制のための計画は人と人との密接な日々の接触がなければ出来るものではない。人が隣人ともっとも静かに共存し得るのは、多くの点において隣人たちと接触しない時である。そして、共產主義体制は、人々をあつれきがあつても起りやすい諸点において、人々を接触せざるを得ない所へ運び込んで行くのである。

私有財産は正しさを實現するための道具である。また、反対に正しさは或る程度の私有財産の提供を必要とする。私有財産という道具がなくては、正しさというものはびっこであり、進行を停止してしまふであろう、アリストテレスが財産の私有制について最高度の弁護論を展開しているのは、財産の意味について彼が高度の感覚を持っているからである。財産は彼にとって、徳のために信頼を以て保持されるものであった。私有財産制は当然で、かつ正しいものである。なぜならば私有財産は良い生活における必要な要素であるから。同じ理由づけによって、国家それ自身も当然に必要なものであることが証明されたのである。何故ならば、それは道徳的な成長のための条件であるから。このように、人間生活に関する事実あるいは制度についての最終的で唯一の弁護であるこういう弁護方針を展開して行

くにあたつてアリストテレスは、特に二つの徳に訴える。寛厚な性質は私有財産なくしては実現出来ない。与えるべきものを何も持たなければ、人は与える徳を持つことは出来ないのである。

アリストテレスは市民生活の積極的な道徳について語っていたのである。公的な気前の良さはそういう積極的な道徳生活の一部をなしていた。そして彼はもしも市民が国家に与えるべき何ものも持っていないのならば、市民道徳の充分性は失われてしまうであろうということを述べていたのである。さらにもっと重要なことは、いずれの場合においても彼は人格的な感覚とそれに伴う徳である自尊 (*dignitas*) という徳を重視するよう訴え、それを財産の最終的な基盤であると考えていたことである。結局において、我々の一人一人は我々自身のものを持たねばならない。何故ならば我々は我々自身であるからである。我々の成長と我々の拡大は、我々の進歩の過程における併合いかによつてきまる。かような併合をなす権利を我々は持っている、それは我々が成長の分野に我々自身の印を残して来ているからである。ただ単に成長だけではなくして、己れ自身についての感覚、人格感情が可能であるかどうかは、その表現を可能ならしむるような物を持つか持たないかにかかっているのである。私が行動において、私自身の意志（それは私自身である）を表現出来なければ、私は私自身を知ることが出来ない。私が斯様な表現のための媒介物を持っていないければ、私は行動においてそれを表現することが出来ない。私が私自身のものを造成する過程を通して、私は私自身を知るに至るのである。私の財産は、私自身を私に反映させる鏡である。かくて、財産とは「実現された意志」なのだ。そして斯様な意志が正しい意志であるという前提の下に、それはそのようなものとして正当化されるのである。それは己れ自身の反映であり、それによってそれは正当化されるのであるが、それは反映された己れ自身が道徳的な己れ自身であるという条件下においてである。これらの諸条件が満足されなければ、財産を所有する権利はな

い。すべての権利は社会の承認を前提としている。そして、社会は偶然の意志あるいは偶然の自己決定を決して承認しようとはしないであろう。それは、それ自身の目的に向つて設定された意志のみを認めようとするであろう。それはそれ自身が追求しつつある方向における自己決定でなければならぬのである。

アリストテレスの議論の中には、次のような意味が含まれているように思える、すなわち、我々の一人一人は己れ自身に対する愛を感じるが、それは怠惰な現象ではないし、自然の命令と無関係に行われている訳でもない。斯様な感情は、それが過ぎたものでないかぎりまったく自然なものである。そして或るものを彼自身のものであると考えることは、この感情の満足に該当する。此の自己愛は利己主義的な精神ではない。それは自尊の精神である。それは其の充足に伴わなければならない自己自身についての感覚であつて、その充足のための条件として、私有財産権を主張するのである。さらに正確に言うならば、それは合理的な自己に関する感覚である。そしてまた、そういう自己を満足させたいという希求である。それは、彼自身の理性の光りによって生き、そして合理的な自己を満足させんがために、あらゆる形式の有徳な行為をそういう自己自身のために欲求するような有徳な人について、我々が語り得る「質」である。私有財産は「言語に言いあらわすことの出来ない要質」をもっており、人格の根源に根ざしている。そして、それは道徳的意志の実現のためにはなくてはならないものである。かくて、アリストテレスの見解による財産の理想的分配とは、一人一人の市民が其の徳と幸福の実現のために充分な財産を保有することであり、そして、何人もそれ以上の財産は持たない状態をいうのである。^⑧

（十三） 幸福な国家と幸福な個人

どのポリスもコイノーニアである。一つ一つのコイノーニアの目的は善である。だが、国家は最高のコイノーニアである。それ故に国家のテロスは最高の善である。国家を建設するにあたって、絶えず心にとどめておかなければならない目的、それは最大限の統一ではなくて、自己の完成である。そして国家の諸制度は、自然が人の中に植えつけた穏健で合理的な自己愛を満足させなければならないのである。教育は国家内の調和を促進するためのもっとも真実な、もっとも健全な方法である。なぜならば、それは何か他の特殊事業のように、有徳な行為の機会を少なくはしないし、少なくしないどころか、それとは反対に「一致」の秘密である徳を生み出すからである。そしてさらに、もしも国家が幸せであるべきならば、ともかく其の人口のうちの一部は幸せを持っていなければならない。なぜなら、国家のいかなる部分も幸せでないならば、それが全体として幸せであることはあり得ないからである。アリストテレスは市民団体を構想するにあたって、このような原則を常に心に持っていた。彼は市民団体の構成員を有徳で幸せな活動のための諸手段で取りかこんでしまう。そして、彼らの幸せをして、国家に幸せを与えしむるのである。^{③②}

注

① Herbert J. Spiro, *Politics as the Master Science*, New York, 1970, p. 30

② Herbert Spiro, *op. cit.*, p. 31

- ⑳ Translation of the Politics of Aristotle with an Introduction, Notes and Appendixes by Ernest Barker, Oxford, 1952, p. 296 『憲法』と『政治学』の訳註 (Dr. theol. Eng. Roltes) の編註を参考して Die Völker in den kalten Strichen und in Europa……haben wenig geistige und künstlerische Anlage などについては (匡輔) 111 頁 11 頁 (以下)
- ㉑ Spiro, op. cit., p. 31 J. R. Hale, 'Machiavelli and the Self-sufficient State' in Political Ideas, ed. by David Thomson, New York, 1966, p. 31
- ㉒ Spiro, op. cit., p. 33
- ㉓ Ibidem
- ㉔ E. Barker, The Political Thought of Plato and Aristotle, London, 1906
- ㉕ Barker, op. cit., p. 357
- ㉖ Barker, op. cit., p. 358
- ㉗ The Works of Aristotle, translated into English by Benjamin Jowett and Sir David Ross, Oxford, 1961, Book I, 5, 1256(a).
- ㉘ Sir David Ross and Benjamin Jowett, op. cit., Book I, 6.
- ㉙ Barker, op. cit., p. 368
- ㉚ Sir David Ross and Benjamin Jowett, op. cit., Book I, 6.
- ㉛ Ibidem
- ㉜ Barker, op. cit., p. 369
- ㉝ Ibidem
- ㉞ Barker, op. cit., p. 373
- ㉟ Barker, op. cit., p. 375
- ㊱ Ibidem
- ㊲ Barker, op. cit., p. 378

- ⑮ Sir David Ross and Benjamin Jowett, op. cit., Book I, 10, 1258(b).
- ⑯ Barker, op. cit., p. 381
- ⑰ Barker, op. cit., p. 382
- ⑱ Barker, op. cit., p. 385
- ⑲ Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, New York, 1932, p. 51
- ⑳ Barker, op. cit., p. 387
- ㉑ Barker, op. cit., p. 391
- ㉒ Ibidem
- ㉓ Barker, op. cit., p. 392
- ㉔ Ibid.
- ㉕ W. N. Newman, *The Politics of Aristotle*, Vol. I, Oxford, 1950, p. 199
- ㉖ Newman, op. cit., p. 204
- ㉗ なお、技術における同様に政治学にもこの本質があることは、その「部分的には自然の仕事は完成くも持つて行かぬ部分」とは自然を模倣するといひあること。なお、次の書物を参照。Robert H. Murray, *The History of Political Science from Plato to the Present*, Cambridge, 1926. William A. Dunning, *History of Political Theories, Ancient and Medieval*, New York, 1901. Geza Engelmann, *Political Philosophy, from Plato to Jeremy Bentham*, New York, 1927. J. E. C. Waddan, *The Politics of Aristotle*, London, 1883. Ernest Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1952. Franz Susemihl and R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle, a Revised Text*, London, 1894. Dr. theol. Eng. Rolfes, *Aristoteles Politik*, Leipzig, 1912.