

アリストテレスにおいて

政治的であるとはどのようなことか

―「共通の利益」という概念に関する考察―

稲村 一隆

本稿はアリストテレスにおいて「政治」という概念がどのようなものとして捉えられたのかを考察する。「政治」の意味について広く流布しているものはおそらくマキアヴェッリ政治概念であろう。それによれば、「政治」とは「自己の利益のために他人を支配すること」であり、「徳」とは「その支配を獲得し、維持し、拡大する能力」となり、国家の目的は対外的な支配の拡大として捉えられている⁽¹⁾。これに対し、本稿はアリストテレスの政治の概念の核心を「共通の利益を配慮すること」という点に見出し、そのような視点に立つことの意義を考察する。現実に行われている「政治」はたいていの場合マキアヴェッリの的なものであり、アリストテレス的な「政治」は理念的な側面を持っている。そこで本稿は、なぜアリストテレスがこのように理念的な側面を持つ形で「政治」の概念を規定しなければならなかったのか、を考察する。

一般に「共通善」という発想の起源はアリストテレスに求められている⁽²⁾。しかし私の知る限り、アリストテレスのテキストの中には「共通善 to koinon agathon」という言葉はなく、それに似た言葉としてあるのは「共通の

利益 to *koimon sumpheron*」である。私はアリストテレスが「共通の利益」という言葉を使い、「共通善」という言葉を用いなかったのには理由があり、そしてそれは政治に対する優れた視点が暗示されていた、と考えている。現在では「共通善」だけでなく、「公共の福祉」や「人民の福祉」という言葉でアリストテレスの思想的遺産が利用されているが、その内実は形骸化している。私はアリストテレスの「共通の利益」という発想の中にこそ政治を政治として蘇生させ、さらに倫理を倫理として生き残らせる鍵があると考えている。

アリストテレス研究の中で「政治」の概念がどのようなものとして捉えられているかを明らかにした代表者はヤック Yack である。ヤックはアリストテレスの政治の概念を、メンバー相互の義務に関する基準をめぐって公の場で論争すること、として捉えている⁽³⁾。政治共同体とは正しいことと不正なことに関する基準について説明できる *accountable* 個人の集合体であり、その帰結として対立と競争に満ちている。それゆえ政治共同体はアリストテレスに強く影響を受けた共同体主義者 *communitarian* のマッキンタイアらが想定するような、正と不正に関する見解が強固に一致した集団のことではない。さらにヤックはアリストテレスの政治の概念を都市国家 *polis* の領域から外して、大きな領域国家まで拡大可能だとしている⁽⁴⁾。このような議論が可能になったのはヤックが政治の中心的な概念を説明できること *accountability* に求めたからである。

これに対し、本稿はアリストテレス的政治概念に関するヤックの捉え方が一面的であり、その概念はもっと重要な視点を含んでいることを主張したい。「論争」という点に着目し、対立と競争を強調して、共同体主義者の見解を批判した点には特に異論はない。しかしながらヤックに欠けている視点は、①政治的支配の特徴は支配者と被支配者に共通の利益を配慮すること、②政治共同体は市民の徳に配慮するものであること、という二点である。さらにこの二点に着目すると、徳に基づく支配を擁護し、人間の能力の違いに大きな注意を払ったにもかかわらず、アリストテレスはなぜ共通の利益を実現する政治的支配という形で人間を平等に扱う支配のあり方を擁護したのか、

という大きな疑問が生じてくる。そこで本稿はアリストテレスが人間を平等の観点から考えた意義について考察する。またアリストテレスは明らかに政治を都市国家の枠組みで考えており、ヤックの想定するような大きな領域国家においてすぐれた政治を行うことは難しいと考えていた。すなわちアリストテレスは彼の後の時代に生まれたコスモポリタン、政治を世界の枠組みで考えるような人ではなかった。アリストテレスの政治の概念を真剣に受け止めるならば、現代においても安易に政治的支配を大きな領域国家に拡大することはできない。そもそも「政治」をギリシア語で表現するならば *ta politika* である。この *ta politika* を直訳するならば、「都市国家に関する事柄」であり、政治とは都市国家に関係する事柄を扱うものであった。そこで本稿のサブテーマは、なぜアリストテレスは政治を都市国家の枠組みで考えたのか、ということになる。以下、本稿は各節で政治的動物、政治的支配、政治学、政治的共同体、というキーワードを通して、アリストテレスの政治の概念を明らかにしていく。

一、政治的動物

アリストテレスは人間を政治的動物 *politikon zōion* と呼んだが、それはどのような意味でそうなのであろうか。有名な一節で彼は次のように語っている。

「何ゆえに人間はどんな蜂よりもまたどんな群棲的な動物よりも政治的動物であるかは明らかである。というのも、我々が言うところ、自然は無駄なものを何も作らない。そして言葉は動物の中でも人間だけが持っている。ところで音声は苦と快の信号であり、それゆえ音声は他の動物にも備わる。すなわち、彼らの自然は、苦と快の感覚を持ち、それらをお互いに伝えるところまで進んできている。しかし言葉は有益なものと有害なこと、したがってまた正しいことと不正なことを明示するためにある。なぜならそれが他の動物に対して人間に

固有のものであり、人間だけが善と悪、正と不正、またその他に関する感覚を持っている。これらのことに関する共有が家や都市国家を作る (Pol.1253a7-18) ⁽⁶⁰⁾」

アリストテレスにおいて人間が政治的であることの意味とは、人間が善・悪、正・不正に関する感覚を持ち、それらを言葉を通して他人に伝達し、その感覚を共有できる、ということである。アリストテレスは他の動物にそのような能力の所持を想定していない。動物は快と苦を表明するだけでそれらを評価する視点を持っておらず、その正・不正を言葉を介して共有することができない、とされている。ヤックは「人間は蜂や群生的な動物よりも政治的である」という一節に着目して、人間が政治的であることの特徴を、理性を伴った発言と議論 *reasoned speech and argument* に求め、そこから対立の契機を強調している⁽⁶¹⁾。というのも、「政治的であること」の程度を共同体に対する献身度で測るならば、蜂や蟻の方がまとまって行動し、より政治的であると言えることになってしまうが、言論に政治の意味を求めるならば、対立の契機を含み、蜂や蟻のように一体となって行動することが必要不可欠な特徴ではなくなるからである。本稿はこのようなヤックの解釈には異存はない。

また、確かにアリストテレスの想定とは反して、動物にも言葉の能力があると想像することはできる。ネーゲルの言うように、コウモリは人間の想像もつかない超能力を使って正・不正に関する議論を行っているのかもしれない⁽⁶²⁾。しかしアリストテレスが人間だけが言葉を持つと言った意図を展開するならば、仮に他の動物の間では正・不正に関する議論が行われていることを認めたとしても、人間と動物の間では言葉を通して正・不正に関する見解の共有ができない以上、動物は政治的な領域において周縁的な位置を占めざるを得ない。実際、一般的な人間はライオンなどの野獣と、人殺しは不正である、という感覚を共有できない。したがって野獣は政治的な支配に参加していない。政治とは支配することの一種、具体的には決議を通し、法律を制定し、裁判の判定を下すことである。

このような活動は根本的に言語の活動であり、言語の能力を要求している。動物は法律の保護の対象にはなりうるが、法律を作ることとはできない。このように人間の言語に着目するならば、動物は政治的動物とは言えない。

二、政治的支配

アリストテレスは、多種多様な支配の形式がある中で、王、政治家、家長、主人による支配を同一視する議論に反対し、支配の種類を分けるべきだと考えている(Pol.1252a7-16)。とりわけ家における支配と都市国家における支配の違いに着目し、「大きな家が小さな国のことであり、家での支配と都市国家での支配は同じである」とする見解に反対している。「支配」と言っても多様な意味があり、アリストテレスが『政治学』を始めるにあたって、まず取り掛からなければならなかった作業は、「政治的支配」を他の支配から区別すること、すなわち「政治的支配」とは何であるかを明らかにすることである。

ではまず主人的な *despotic* 支配とは何か。それは、主人が生きていくために必要な仕事を奴隷に命令することである(Pol.1277a33-37)。では主人と奴隷の違いはどこにあるのか。アリストテレスはそれを、先を見通すことができる能力のあるなしに求めている(Pol.1252a31-34)。つまり思考の働きを通して、実現すべき目的を把握し、それを実現するまでの過程を想定し、効率的な手段を適宜見出すこと、これが主人の能力である。これに対し、奴隷は肉体を使って主人の命令を忠実に実行するものである。アリストテレスは、自分で理知を持つわけではないが、他人の理知を理解できるのが奴隷だとしている(Pol.1254b22-23)。つまり、なぜそれをするのかを分らずに、命令されたことを命令されたとおりに実行するのが優れた奴隷である。奴隷の特質は、誰かに所有されている、ということである。奴隷は主人のもの、私有財産であり、この支配は主人のためにあるもの、支配者個人のためにあるものである。所有物である限り、所有者の意のままに扱われることになる。

次に家政的な *oikonomike* 支配とは何であるのか。「いま一つの支配は、子供、妻、そして家全体に対する支配である。それは家政的な支配と呼ばれている。それは支配される者のためにあるか、あるいは両者にとってある共通なもののためにあるが、それ自体としては支配される者のためにある。ちょうど我々が他の技術、例えば医療、体育術などでも見るように (Pol.1278b37-1279a1)。」アリストテレスは家政的な支配を医療や体育術にたとえている。生きていくために家の中で、支配する者がその技能を生かして支配される者のために指導力を発揮すること、これが家政的な支配である。支配される側の利益を配慮している点で主人的支配とは異なる。主人的な支配と家政的な支配の区別に基づけば、夫は妻にとって主人ではないことになる。ただしアリストテレスは男性のほうが女性より自然によって指導力があると考えていた。女性は理性が支配的なものとなっておらず、情念によって行動が左右される存在者とされていた (Pol.1260a13)。この点はフェミニズムから目の敵にされる点である⁽⁶⁾。

最後に政治的な *politike* 支配とは何か。それは互いに平等な自由人同士の支配である。平等な人々における支配なので、支配者と被支配者の関係の交替が要求される。支配の交替がある、という点で家政的な支配とは異なっている。さらにアリストテレスは政治的支配に基づく正しい国制は、支配者と被支配者に共通の利益 *to koinon sumpheron* を配慮するのに対し、支配者の個人的な利益 *to idion sumpheron* のために支配する逸脱した国制は主人的だと述べている (Pol.1279a8-21, 1279a26-31)。専制的 *despotic* 支配の語源はギリシア語の主人的 *despotike* 支配のことである。それに対し、政治的な支配者は被支配者と共通な利益のために支配する。あるときある人は共通のことのために支配したのであるから、別のとき別の人は自分のためでなく共通なことのために支配することが要求される。したがってアリストテレスが他の支配から区別するために政治的支配の特徴として着目したのは、①平等な自由人同士における支配であること、②支配者と被支配者に共通な利益を配慮すること、③支配の交替があること、という三点である。

すでに述べたように、政治の目的を「共通善」として規定する発想の起源はアリストテレスの中にあると一般にされている。しかし私は「共通善」という言葉を使うことには慎重であるべきで、むしろ「共通の利益」という言葉の中に政治の可能性があると考えている。確かにアリストテレスにとって善の基本的な定義は「そのためにその他すべてのことがなされるところのもの」、すなわち目的のことであって、善はとても広い意味を保持している(EN.1097a18-24)⁽⁶⁾。したがって知性や徳だけでなく、健康、財産、名誉、勝利、家など人間の追い求めるものは基本的に肯定される(善いとされる)。「善」という言葉で道徳的なものだけを考える必要はない。しかしアリストテレスも指摘するように、善の意味は二つに分けられ、一つは「それ自体において善いもの」、もう一つは「有益なもの」という意味があり(EN.1096b13-16)、「善」という言葉で一般に使用されるのは前者の場合が多い。とりわけ日本語で「善」という漢字を用いるときは前者の意味、それも道徳的な意味で使われることが多い。このような狭い意味で使われる善はそれ自体において価値があり、他の何かとの関係で比較考量されて価値が認められることもなく、何にもまして実現すべきである、という要請が入ってくる。このように理解された善は妥協されることも、他との関係で調整されることもなくなり、政治においては取り扱うのが難しいものである。たとえある人が、あることが誰にとっても善であり、誰もが追及すべきものだと考えても、政治の領域に出れば、それはまずその人にとつての利益として現れる。それが政治において取り上げられるためにはそれが他の人にとっても利益になることを論じなければならない。

さらに「善」という言葉は、それが誰にとっても善であるはずだ、ということを含意しがちであるが、「利益」という言葉には、それがある人にとつての利益である、ということが必ず含意されている。したがって「共通の利益」と言ったとき、それは人々の利益をもとに共通のものを取り出してきた側面が強調される。それに対し、「共通善」という言葉では、人々の私的な利益とは別の次元にあらはじめ決められた善があり、そこへ向かって人々を

動員しようという発想になりがちである。これは全体主義の発想とどこが異なるのであろうか。前節で政治的支配の特質は論争にあることを見たが、政治が配慮すべき共通の利益は各人の利益の中から論争を通して形成され、各人の見解が批判され、全く私的なものは排除される。自由人同士の支配においてはこのような過程を通して力を使用することがふさわしく、善に向かって一方的に力を使用することは家政的な支配と異なることはない。さらにその善だと思われるものが実は支配者だけの利益にすぎなかったとき、それは主人的支配に変質する。「共通の利益」という言葉には、人々の持っている利益から言論を通して形成される側面が強く、自由人同士の支配を表現するに適した概念である。

三、政治学

政治学の目的

以上の分析は、善（善き生や徳ある生活）に向けて人々に力を使用することが、自由人同士の支配・被支配関係に適合しない側面を見たものである。しかしながらアリストテレスの政治学には、善に向けた組織化という側面もある。後者の側面はどのように理解すればよいのであろうか。本節と次節で政治学と政治的共同体の特質を論じながら、なぜ政治学が善に関する考察を必要とするのかを論ずる。本節ではアリストテレス的な徳の理解を取り戻しつつ、それに関わる政治学の視点を取り出し、政治学と倫理学の関係を明らかにする。

ではまずアリストテレスにおいて政治学 *he politike* とはどのような学問として捉えられているのだろうか。アリストテレスは、諸々の知識や技術にはそれぞれその成し遂げるべき善（目的）が一つあると考える。例えば、医学の目的は健康、造船術の目的は船、統帥術の目的は勝利、家技術の目的は富などである。さらに知識や技術にはお互いの間で階層関係があると考える（EN.1194a10-13）。馬具製作術は馬術に、馬術は統帥術に従属し、あるいは

農具製作術は農業術に、農業術は家政術に従属する、というように。そしてこの階層関係の中で最上位に来るもの、それが政治学（政治術）である⁽¹⁾。

「それ「最高善」は最も支配的であり最も棟梁的であるもの「学問」に関わると考えられる。そのようなものは政治学であるように見える。なぜなら、都市国家においてどんな知識が必要であるのか、各人はどのような知識をどこまで学ぶのか、ということについては政治学が規定するからである。また最も尊敬される能力、例えば、統帥術、家政術、弁論術は政治学に属しているのを我々は見る。それは他の知識を利用し、何をすべきかを避けるべきかを立法し、その目的は他の知識の目的を包含する。したがってその目的は人間的な善であるだろう(EN.1094a26-b7)。」

つまり政治学の目的とは人間的な善であり、人間的な善とは最高善であり、最高善とはそれ以外の他のあらゆる善が目的とする善である。また、政治学が他のあらゆる技術のなかで最も支配的かつ棟梁的であると特徴づけられているのは、政治学が、最高善を実現するために、他のあらゆる技術がつくり出す善を活用する立場にある技術だからである。さらにアリストテレスは政治学が目指すべき最高善を各人の幸福 *eudaimonia* と同一視している(EN.1095a18-20)。ただし各人の考える幸福には多様な見解がある。意見のおおよその一致を見ない限り政治的に配慮することは不可能であり、概略的にであってもその内容を特定化する必要がある。そこでアリストテレスは幸福の内容を徳という観点から理解しようとした。このときなされたのが、いわゆる「機能に関する議論 *function argument*」と呼ばれるものである。

アリストテレスがあるものの善さを考えるときによく出てくる視点は、そのものの機能、それに特有の機能は何

か、を考慮することである。人間の善さ、国家の善さ、医者¹の善さ、家の善さはそれぞれの機能を見ることで明らかになる。例えば、家の機能は住人を風雨から守ることであろうが、それこそが家を作る理由であって、家の善であり、家を家たらしめるものであるように。そしてその機能を発揮させるものが徳 *areté* である。

「すべての徳は、徳が関わるところのものを善き状態へと完成させ、その機能をよく行わせるものである、と言うべきである。例えば、目の徳（卓越性）は目と目の機能を善くさせるように。つまり目の徳（卓越性）によって我々はよく見るのである。同様に馬の徳（卓越性）は馬をよくさせ、すなわちよく走らせ、騎乗者を運ばせ、敵を止めさせるところのものである。もしこれがすべてのことについて同様であるならば、人間の徳とはそれによって人間を善い人間にさせ、それによって人間の機能をよく行わせる性向であることになろう。」

(EN.1106a15-24)

当時のギリシアにおいて *areté* と言えば、広く何らかの能力が卓越していることを意味したようである。そのため目の *areté*、馬の *areté* という言い方が可能なのである。この場合の *areté* の翻訳は「卓越性」がふさわしいであろう。引用では *areté* という言葉であることが分かるように徳（卓越性）と翻訳した。医者¹の徳とは病人を健康に導くことができる能力であり、將軍の徳とは、軍隊を統率し勝利に導くことができる能力であることになる。しかしアリストテレスは人間の *areté* を、何らか特定の技能に優れていることの意味で使用しているわけではなく、むしろ卓越性の意味を保持しながらもそのような能力全般を善い仕方で発揮させるもの、人間のあり方一般に関わるものとして定義している。

ではその人間に特有の機能とは何であろうか。アリストテレスは、栄養摂取の能力は植物にもあり、感覚は動物

にもあるとして、人間に特有の機能を、言葉を持つ部分の能力として想定されているものは主に、学問的な知性の活動と、行為に関する知性の活動であり、そしてその知性に欲求を従わせる勇氣や節制などの性格の徳の活動である。ただしアリストテレスは栄養摂取の能力が植物にも共通であるから、また感覚が動物にも共通であるからといって、それらを人間の機能から完全に排除しているわけではない。魂 *psukhe* とは「心」とも翻訳されることがあるが、人間においてそれは感情の働きだけを意味するのではない。生命の維持に関する能力から知性までを含めた、人間に備わる全ての能力を含んでいる。そして言葉を持つ部分がそれらを統御し所有している状態である、という意味で、人間の機能とは言葉に即した魂の活動である⁽¹¹⁾。アリストテレスは以上の意味で人間の機能を発揮すること、すなわち知性の徳や性格の徳を発揮することができる人が善い人間であり、幸福な人間であると考えた。したがって政治学が配慮すべき幸福も知性の徳や性格の徳を活動させること、ということになる⁽¹²⁾。

情念の習慣づけの必要性

アリストテレスの政治学は以上の意味での幸福を実現するために作られたものである。ただし彼が「政治学」として構想している学問は二つの著作からなる。それは現在では一般に『ニコマコス倫理学』と『政治学』と呼ばれている。前者の著作は、上記で規定された幸福の内容をできるだけ特定することを目的として、勇氣、節制、氣前のよさなどの性格の徳、諸々の知性のあり方、正義や友愛の意味などについての分析が行われている。それに対し、後者の著作では幸福を実現するための秩序付けの仕方、つまり国制のあり方を検討している。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の学習者として若者はふさわしくないと考えていた(EN.1095a2-11)。なぜなら倫理学 *ta ethika* は性格 *ethos* の善やに関わる学問であるにもかかわらず、若者は情念に流されやすくその

ような性格の話には聞く耳を持たないと考えられていたからである。倫理の言葉には人々の性格に変更を迫るほどの強制力がない。それゆえ倫理学を聴講するためにはあらかじめ情念が言葉に従うよう習慣づけられていなければならない。倫理の言葉はすでに善いふるまいを身に付けている人だけにのみ有益であり、そうでない人には無益である。つまり現代の我々の考えからすれば、最も倫理学を必要とする人間に対して、倫理学は無力である。しかしアリストテレスの考えからすれば、倫理的でない人間を倫理的になるように説得するために倫理学があるのではない。むしろすでに倫理的である人間がその善さを明晰に知るためにこそ倫理学は存在する。

これに対し政治学が開始されるのはそのような倫理の言葉に対する限界の認識である。アリストテレスは多くの人間が情念に従って生き、低劣なことを避けるのは法に基づく罰に対する恐れであることを認めている(EN1179b31-1180a5)。彼は『ニコマコス倫理学』の最終章、『政治学』の存在が予告されるところで、多くの人が低劣なことをなさないようにするために法による強制力が必要であることを認めている。政治学が善き生への組織化という側面を持たざるを得ない理由はここにある。アリストテレスが徳を身につけるために最も重要視するのは習慣づけである。人間は生まれたままの状態で徳を獲得しているわけではなく、自然によって与えられている素質を習慣づけによって適切な方向に発揮させることによって徳を獲得する。例えば、勇気のある人になるためには、勇気ある行為を繰り返し行うことによって、勇気ある行為が自然な振る舞いになっていなければならない。そして人々はその習慣づけを与えるものが法による秩序である。

したがってアリストテレスの政治学とは人々にそのような秩序を与えるために必要な立法の知識のことである。どのような国制が最善の国制であるのか、それぞれの国制を滅ぼす原因は何であり、どのようにすればそれぞれの国制を最善のものに近づかせることができるのか、このような点が探求される。そしてその知識の目的は先にも述べたように、各人の幸福である。政治学は人々が最善の生活を送れるような秩序付けの仕方を探求する。したがっ

て政治学を理解するためにあらかじめ聴講者に要求されているのは、支配者の視点に立つことである。より具体的に言えば、各人の幸福を実現するために共同体全体をどのように統御していくか、という視点である。支配者が自己の支配権を維持するための知識でもなく、また被支配者にその支配に服するもってもらいたい理由を提供するための知識でもなく、各人を幸福にするための秩序付けの仕方を支配者に提供する知識、これがアリストテレスの政治学である。

四、政治的共同体

共同体としての都市国家

では次に、アリストテレスによる都市国家、すなわち政治的共同体の捉え方を見てみる。彼は都市国家を共同体 *koînônia* の一種として捉えている。都市国家の類は共同体である。ではそもそも共同体とは何であるのか。「確かにすべての市民はすべてのものを共有するか、何も共有しないか、あるものは共有しあるものは共有しないか、のどれかである。そこで何も共有しないことは明らかに不可能である。なぜなら国制はある種の共同体であり、そして第一に領土を共有しなければならないからである。つまり、一つの領土が一つの都市国家に属するものであり、市民は一つの都市国家を共有する (Pol.1260b37-1261a1)。」市民が何も共有しないことは不可能だと考える理由付けとして、国制が一種の共同体であることが挙げられている。つまり共同体とは何かを共有する *koînōneîn* 集団のことである。その共有するものが何であるかを明らかにすることによって、その共同体が何であるか、どのような性質を持つのか、どのような帰結をもたらすのかを理解することができる。とりわけ共有される目的を捉えることができたならば、その共同体の最も重要な点が明らかにになる。なぜなら人々が集まって共同体を作るからには、集まるだけの善（目的）があるはずだから。人々の求める善の期待に応えられれば、共同体の結束は強くなり、期待に

応えられないのであれば、共同体は解消されることになる。

共同体と言われるものには、雌と雄、主人と奴隷、家、軍事同盟、商業契約関係、などがある。「共同体」と言っても、所属する人々に服従を要求するような強い結びつきとは限らない。共同体の種類によって、その程度、性質は様々である。ヤックは、共同体 community という言葉には、自己同一性の基礎、強力な結びつきと統制、というイメージがあるので、association や partnership と翻訳する可能性を示唆しているが、共通なこと common (koinon) と共同体 community (koinonia) の語源的な結びつきを強調して community と訳している⁽¹³⁾。様々な人間関係を、あるものを共有する集団として捉え、それを軸に共有するものの違いを通して人間関係の違いを捉えようとするところにアリストテレスの特徴がある。

では都市国家はどのような共同体なのか。アリストテレスは都市国家が諸々のどのような共同体から構成されているかをみることによって都市国家の性質を明らかにしようとする。アリストテレスによって国家の部分として言及されている共同体と、その共同体の目的は以下である。男性と女性が結びついて共同体を作る目的は、子供を産むことであり、主人と奴隷は主人の生活の保全のため、家庭を形成する目的は日常の必要性を満たすため、村はより長期的な生活の助け合いのためである。そしてそれぞれの家の家長であり、同時に都市国家の自由民である人々には、農民、職人、商人、労働者などの人々がいる。そしてこれらの人々が集まることで都市国家を作っている。なぜなら各人がすべてのことに通ずることは難しく、各々が各々の特性を見出して發揮する方がそれぞれの技術に通じやすいからである。したがって都市国家による共同体は、各人の不足するものを補う、という利得をもたらす。アリストテレスには都市国家を捉える視点として、「都市国家があまりにも一つであってはならない (Pol.1261a16-22)」という考え方がある。都市国家は多様な人々からなる集団であり、できるだけ一つになるとすると、国から転じて家となり、家から転じて一人の人間になる。すると多様な集団であることの利点が失われてしまい、集団

としての自足が困難になる。したがって、多様な人々が集まって一つの都市国家を形成する理由は、各人の特性を発揮しあい各人の不足を補うことによって各人が生活しやすくなるということである。

都市国家の目的＝善く生きること

以上の説明は都市国家がどのような人々から構成されているのか、そしてなぜ都市国家が生成したのか、に関するものである。しかしながらアリストテレスは都市国家が存在する理由としてつぎのような重要な言及をしている。「複数の村から生じた完全な共同体が都市国家である。それは今ではいわばすべての自足の極みに達しており、それは生きるために生じたのであるが、善く生きるために存在している(Pol.1252a27-30)」。アリストテレスは都市国家が生成する原因を「生きること」に見出すが、それをもって都市国家が存在する目的だとは考えない。都市国家は自足の最終段階に到達しており、そして政治的共同体の目的は善く生きることだと彼は捉えている⁽¹⁴⁾。ここで「自足 autarkeia」という概念は少し分かりにくい概念である。翻訳に引きずられて自足が経済的な自立として理解されることがある⁽¹⁵⁾。しかしこの概念を明確にする鍵は『ニコマコス倫理学』の次の部分である。「自足的である和我々の考えるところのものは、それだけでもって生活を望ましい生活、何も欠如していない生活となすことときものである。しかるに幸福はあたかもこのような性質をもつものであると考えられる(EN.1097b14-16)」。つまり自足とは何も欠如していない生活であり、そして幸福こそが自足的だと表現されている。したがって都市国家の「自足」といっても必ずしも経済的な自立のことではなく、それは「自足」の必要条件であって、むしろ自足とは「幸福」のこと、すなわち徳に即した活動を意味している。

アリストテレスはこのような都市国家が存在するのは自然に即していると考えている(Pol.1252b30-1253a3)。都市国家の存在を人間の自然に基づいていると主張したアリストテレスの政治理論は、マキアヴェッリ以降の近代の

政治理論から、人間の安易な善性に基づいていると批判されることがある。むしろ国家とは人間を自由放任にすることで自然に形成されるわけではなく、人間の利己的な側面に根ざした人為の産物であると¹⁶⁾。しかしながらこれは自然と人為という二項対立によってアリストテレスを読み込む誤解である。アリストテレスにとって自然とは目的である (Po.1.253a32)。あるものの自然とはそのものの目的のこと、つまりそのものが完成に到達した状態である。自然とは手を加えないこと、自由放任のことではない。すでに述べたように、人間の欲求に關してもそれを野放しにしている人を自然な人と考えるのではなく、教育と習慣によって欲求を知性の枠組みの中に組み込み、完成に到達した人間を自然だと考える。そしてアリストテレスによる人間の捉え方は神と野獸の中間者である (Po.1.252a29-34)。すなわち、自足のゆえに都市国家を全く必要としない神でもなく、あるいは全く都市国家に参与できない野獸でもない。人間は都市国家の中でこそ最善の存在になれるが、都市国家がなければ野蠻な存在となり無秩序に見舞われることになる。アリストテレスにとって都市国家は、人間によい秩序を与える必要性から、つまり習慣づけと教育によって人間を完成に導く必要性から要請されたものである。

さらにアリストテレスは人間が完成に到達できる場合は都市国家においてこそだと考える。つまり、人間がその言葉の能力を駆使し、その徳を最も發揮できる場合は家ではなく都市国家である。アリストテレスの想定している徳の中には都市国家の文脈でしか意味を持たないものがある。例えば、戦場において死を恐れないこととして規定された勇氣 *andreia* や、公共奉仕という形で祭りや軍船の建造などに自己の多額の財産を寄付する度量の大きさ *megalopecteia* などである。しかし同時に都市国家がなくても意味を持つものもある。学問的な知性の活動や肉体的な快楽をしかるべき仕方で感じる節制など。したがって都市国家すなわち政治が配慮すべき徳とは政治的な徳だけでなく、都市国家がなくても意味を持つ徳も含まれている。この意味で政治は人間の幸福より後にあり、政治学はあらかじめ人間の幸福の内容を概略的にであつても明らかにしなければならず、『ニコマコス倫理学』が『政治

学』より先に来なければならなかった。ただし都市国家が存在しないならば、人間には多くの重要な徳を発揮する場が奪われているということもまた真実である。

善き生を都市国家の目的とする理由

これに対し、アリストテレスは『政治学』のいたるところで、都市国家を構成する要件として主張する諸々の議論を逐一反論する。まず都市国家を形成する目的は財産のためではないとされる。財産を獲得するためならば、財産獲得能力に秀でた人が支配することになる。また生きるためでもない。おそらく生きるために都市国家を形成するのであれば、それに貢献できる程度に応じて都市国家の支配権は分配されることになる。例えば、動物の群れは力の強いものがボスになる。貧困に喘いでいるときは、他人に恵みを与えてくれる富裕者の力が強くなるはずである。戦争の多いときは、戦争を勝利に導くことのできる軍隊司令官が支配権を握ることになるであろう。実際、政治において戦争状態を強く意識しながら国家の存在意義を考えると、国家が軍隊のように一つであること、君主（司令官）の下に国家の意思が統一されていることが要請されるのは必然である。さらにこの点に関してアリストテレスは、都市国家と軍事同盟との違いを強調している（Pol.1281a22-27）。というのも軍事同盟ならば、防衛するという目的に対して同質な人々ができる限り多く集まることであるが、都市国家は多様な人々からなり、できる限り多いことが有用だとは限らないからである。また同じ理由から、アリストテレスは「民族が同じであること」や「同じ城壁の内に住んでいること」も都市国家の要件として認めていない。

ではなぜアリストテレスが都市国家を構成する目的として善く生きることを設定したのか。それはおそらく、都市国家の最高の支配権の中に善・悪、正・不正の要素を取り入れたいためである。アリストテレスは都市国家が存在するための前提条件として、富や軍隊の必要性を認めている（Pol.1283a14-22）。しかし善き生ではなく生存が

都市国家の至上目的とされると、財産獲得能力や軍隊指令能力に応じて支配権を分配することになってしまう。確かに戦争に負けてしまえば、貧困に喘いでいるならば、そもそも都市国家は存在しえないが、そこから抜け出すことが都市国家の目的なのではない。都市国家の目的が善く生きることであるのは、政治的支配の原理の中に正義と徳の要素を取り入れ、支配権を評価する視点を取り入れるためである。

それでは国家の善さはどのような観点から評価されるべきであろうか。あるものの善さとはそのものに特有の機能であることはすでに述べた。それゆえ、家の善さは家の機能であり、善い家とはその機能を発揮できる家であるように、国家の善さは国家に特有の機能であり、善い国家とはその機能を発揮できる国家である、ということになる。では国家に特有な機能とは何か。アリストテレスはそれを裁判と審議、つまり過去に起こった出来事の成否を判断することと、共通な利益を実現するための適切な手段を熟慮することに見出している(Pol.1291a22-28)⁽⁷⁾。そしてこのような機能は国家が機械のように自動的に執行しているわけではなく、市民の活動によると考えている。したがって裁判と審議に参加する市民が立派であれば、立派な国家となり、市民が劣悪であれば、劣悪な国家となる。国家を法律によって規定された権限の総体として捉えるのではなく、市民の活動として捉えるところにギリシア特有の国家観が現れている。商業契約関係や軍事同盟など市民の徳を配慮しない共同体が都市国家ではないとされたのも、市民の裁判や審議に関する活動のみが国家をそれ自体として存続させると考えていたからである。

五、共通の利益の守り手

本稿ははじめにアリストテレスの「政治」の概念を「共通な利益を配慮すること」という点に見ようと主張した。そして第2節において政治的支配の特質として「自由人同士の関係であること、共通の利益を配慮すること、そして支配の交替があること」という点を見出した。しかしながらそれ以後、政治学の特質、さらに都市国家の性質を

見ると、アリストテレスにとって政治的な支配の重要な特質は徳を配慮することであると語られてきた。共通の利益を配慮することは人間の平等の側面を強調しているように見えるが、徳に基づく支配を主張することは各人の不平等の側面を強調しているように見える。これらの点同士の関係はどのように処理されるのであろうか。それは、共通の利益を配慮するためには支配者が徳ある人間でなければ不可能である、ということである。各人は私的利益を追求しており、それ自体は何の悪でもなく、重要なのはその諸々の私的利益を取りまとめる支配者、あるいは仲裁する裁判官を必要とする、ということである。裁判と審議を行う支配者に徳がなければ、共通の利益を配慮することはありえない。徳に対する配慮を欠いている政治学はどのようにして共通の利益を配慮する政治的支配者を生み出すのか、という政治学の最も重要な問いに答えることができない。

ヤックは政治の意味を、言葉を通して論争することに見出したが、本稿も第1節で論じたようにこの点についての異論はない。しかし重要なのは論争される内容である。自由人同士の関係において何がお互いにとっての共通の利益になるかは、あらかじめ具体的に定まっているものではない。ギリシアにおいては演劇を催すことが共通の利益だと考えられたようだが、現代においてそれは政治の論題になりにくい。美術館の運営は共通の利益かもしれないが、能楽堂の建設がそれにあたるかは微妙である。また古代アテネにおいては民会の中で教育の問題が取り上げられることはなく⁽¹⁸⁾、これに対しアリストテレスは市民の教育に関心が強かったスパルタを賛美している(Pol. 1337a31-32)。このように何が共通の利益となるかは言論を通して掬い取られる必要があるのであって、ある利益(善)が他人にとっても利益となるはずだ、と論争もなく想定して支配することは家政的支配の特徴である。政治的支配者の役割とは論争から浮かび上がってきた共通の利益を掬い取り、そしてそれを実現する効率的な手段を見出すことである。政治的な徳とはこの共通の利益を実現する指導力である。ヤックのように、メンバー相互の義務に関する正と不正について論争すること、として政治を規定すると、この点が曖昧になり、アリストテレスの開い

た政治の空間がぼやけてしまうのである。

王制すなわち最善の人による支配がなぜ平等な特徴を持つ政治的支配の一つとして認められるのかという問題も共通の利益に着目することで解決できる⁽¹⁹⁾。選挙王制であればその任期ごとに支配の交替が起こるが、徳において傑出した王がその生涯において統治するような王制 *panbasileia* はなぜ政治的支配の一つに区分できるのか。それは、僭主が僭主個人の私的利益のために支配するのに対して、王はその傑出した徳を通して市民に共通な利益を配慮するからである。王制、貴族制、寡頭制、民主制などの国制は、現実には力行使する人はどのような人々になるか、を意味するだけであって、その国制がどのような支配の特質を持っているのかを意味する概念ではない。したがって王制が政治的支配の一つであることに矛盾はない。アリストテレスが支配のあり方を判断する上で最も重視するのは共通の利益を確保する支配者がいるかどうか、さらにその支配がそのような支配者を恒常的に生み出すことができるかどうか、という点である。

支配者、つまり人を重要視するアリストテレスの政治学の特徴は次の論点に対する考え方にも現れている。それは、最善の法が支配するのがよいのか、それとも最善の人が支配するのがよいのか、という問いである (Pol.1286a-1291)。人の支配を支持する人の論拠は次のようなものである。法は一般的な規則を告げるだけで、日常起こる個々の出来事に対しては具体的な指示を与えてくれない。どんな技術においても文字に書かれた規則に従うのは愚かである。したがって人が支配しなければならぬ。これに対し、法の支配を支持する人の論拠は次のようなものである。法には情念的な要素が少ない。法とは欲求を欠く知性である。人間が支配するということは、情念を支配に加えるということである。したがって法の支配が必要である。アリストテレスの立場は基本的に法の支配を認める一方で、その法を運用していくためにはその法の考え方を適切に理解した支配者が必ず必要である、というものである。というのも法の隙間に対しては、裁判官が立法者の意図を推測して、その個別事例に合うように法を適合させ

ることが必要不可欠であるからである。アリストテレスはこのような埋め合わせを衡平 *epiēkeia* と呼んで正義の一つとして認めている(EN.1137b19-27)。法は必ず法律の守り手を必要とし、法の支配を擁護する人が見逃してはならないのは法の守り手をどのように生み出すかという点である。

ではなぜアリストテレスは、徳の観点から王制を擁護する不平等論者であるにもかかわらず、政治的支配という平等な側面を持つ概念を掲げたのであろうか。彼が多数者の政治参加を擁護する議論は二つある。一つ目の理由は多数者を参加させたほうがより共通の利益を反映させやすいということである(Po.1.287a35-38)。アリストテレスは公金横領を防ぐために国庫の引継ぎは全市民の前で行われるべきだとしている(Po.1.309a10-12)。医者や患者の健康を損なっても利益になりにくい、支配者は被支配者の利益、共通の利益を配慮しないことが支配者の利益になることはおおいにある。したがって共通の利益を反映させる最も有効な方法は、すべての市民を何らかの仕方での支配に関与させることである。人数が多いためにすべての人が同時に参加できないときは公職の任期を短くして支配の交替をもたらす必要がある。政治的支配の特徴の一つが支配の交替であったのは、それが共通の利益を確保する有効な手段であったからである。

二つ目の理由は支配の安定である(Po.1.281b28-31)。多数者が支配から排除され、彼らの利益が支配の中に反映されてないとき、彼らは支配を転覆する危険性がある。アリストテレスにおいて「参加」が重要視されるのは自己の利益が国家の中に反映されている感覚を与えるからである。そこで彼の考えている方策は民衆を「法の守り手」とすることである。アリストテレスは、法律を変えることと技術を変えることは異なるとして、法律と技術の類比を拒否し、法は軽々しく変えるべきではない、と主張している。なぜなら「法は、習慣 *ethos* による以外は、人にそれに服従させるいかなる力もない。そしてそれは長い時間を掛けなくては得られない(Po.1.269b20-22)」からである。そもそも法律を意味するギリシア語 *nomos* は習慣を意味していた。法の強制力は最終的には人々の習慣に

基づいている。とりわけ強力な官僚制と高技術の軍隊、高度な法体系とそれを解釈する法律家集団を持たないアテネではそうであった。国家の強制力の源は市民たち自身であり、市民の多数派の反対した法律に従わせる強制力はどこにもなかった。それゆえ法律が市民を保護するだけでなく、法律を市民が保護しなければならなかった。アリストテレスが多数者を支配に参加させることを擁護したのは、市民たち自身が政治的支配を安定させる原動力であったからである。

六、結 論

政治哲学の課題は政治的支配を正当化することだと私は考えてきた。しかしより重要なのは政治的支配を現実にもうまく機能させることではないだろうか。アリストテレスが徳の活動ということにこだわったのも、国家に特有の活動である裁判と審議が機能するためには、徳を備えた市民がいなければ不可能であると考えたからである。正當化が重要になるとすれば、それは不正を感じている市民のいることが都市国家の秩序にとって最も危険だということである。アリストテレスの政治学は、どのようにすれば都市国家を善く運営できるのか、ということに主要な関心がある。これはすなわち、裁判と審議を適切に運営していくことを意味する。それゆえそれらの仕事を担う市民の徳が何よりも重要視された。政治学の目的がすぐれた法秩序を与えることだとされたのは、法律の担い手である優れた市民、すぐれた支配者を育成する方法を考えなければ政治学の課題が解決したことにならなかったからである。

政治的支配ということでは人間の平等な側面を強調することにどのような意味があるのか。それはそれこそが共通の利益を配慮させる方策であり、同時に支配を安定させる方策でもある、ということである。アリストテレスの考え方によれば、国家はあまりにも一つであってはならず、多様な人々から構成されていなければならない。そして

多様な人々がそれぞれの技術や財を持ち寄ることによって多くの利益が実現できるということであった。しかしながら実現すべき共通の利益とは何であるか、それはあらかじめ定まっておらず、そのつど人々の言論によって明らかにされなければならない。そしてこれを可能とする手段は人々が何らかの仕方での支配の中に参加することである。したがって支配の腐敗を防ぐため、というのが人間を平等の観点から考えなければならない理由の一つである。

さらに支配者の観点からすれば、共通の利益を追い求めることはその支配を維持する重要な方法である。政治共同体の求心力はどれだけこの利益を提示できるかどうかにかかっているのであって、軍隊や富も支配を維持するのに重要な手段であるが、共通の利益を提示することはそれよりはるかに支配者に負担のかからない手段である。はじめに、共通の利益を配慮する支配として政治を定義したアリストテレスの考えは理念的な側面を持っていると述べたが、しかしながらこの概念は支配を維持する現実的な手段でもある。少なくとも経済的にも軍事的にも市民が比較的平等な社会であったアテネでは、市民の関係を平等の側面から考えることは支配を安定させるために現実的かつ必要不可欠であった。

したがってアリストテレスにとって平等とは何にもまして実現すべき理念ではない。むしろ共通の利益をもたらすための手段である。不平等な人間には不平等なものを与えるのが正しいと彼は考えていた。ではなぜ政治的支配を共通の利益を配慮する支配として定義したのであろうか。現実の政治は自己の支配を拡大するための争いであることが多いにもかかわらず、アリストテレスはなぜ理念的に政治を規定したのであろうか。なぜなら、「政治は共通の利益を配慮するもの」という理解を人々が獲得しない限り、支配の区別が生じず、政治的でないただの力の行使があるだけだからである。支配する側からすれば、そのような「政治」を行うことが目的となり、支配される側からすれば、そのような「政治」概念が支配を評価し批判する標識となる。アリストテレスは都市国家には正しいことと不正なこと、有益なものと有害なことについての見解の共有が必要だとしたが、おそらくそのうち最も必要

な見解の共有とは市民が政治に対してこのように理解することである。

アリストテレスが国家を大きくすることには反対し、政治を都市国家の文脈で考えた理由は主に二つある。一つ目の理由は、都市国家の枠組みを超えてあまりにも国家を大きくすると人々が秩序に与りにくいから、というものである (Pol.1326a25-32)。ここで言う「秩序」とは、ただ人々に生存を与える支配の安定性のことだけではなく、市民に徳を与えるようなすぐれた支配のことである。諸外国からの侵略を防ぐためのみならば、国家の大きさというのは大変有用である。アメリカ合衆国の建国が古代ギリシアを反面教師にしたように、小さな都市国家同士が対立し合っている状況では外国からの介入を招きやすい⁽²⁰⁾。しかしながらアリストテレスは外国からの侵略を防ぐことは政治共同体の必要条件であって、あくまで国家の善さは、裁判と審議が適切に行われるかどうか、という点を中心に考えていた。したがって裁判と審議を行う支配者が適切に選任されるように、その候補者がどのような人であるかが分かる程度の大きさが望ましいと考えていた (Pol.1326b14-24)。また現実問題として、大きな国家では辺境に居住している市民は陪審員と民会員として政治に参加することができず、必然的に寡頭制または君主制にならざるをえない、という側面もある。

政治を都市国家の文脈で考えた二つ目の理由は、生活空間を共有していない人との間に共通の利益を見出すことは難しいから、というものである。すでに述べたように、政治の重要なポイントは共通の利益を掘り取ることである。逆に言うともあまりにも違いのある人間の間には共通の利益を見出すことが難しいという事実がある。その違いは、地理的な距離の隔たりだけでなく、能力の違い、所得の格差などを通じても生じうる。現代においても生活空間が共有されていない人々の間で「共通の利益」を恒常的に見出すのは非常に難しい。おそらく地球環境の保全は共通の利益になりうるであろうが、ギリシアに居住する人にとって、例えば日本に道路、学校、病院を建設することが利益になるとは考えにくい。ある共同体を作るならば、それを作る理由、利益が各人にとってあるはずであり、

それが必要ならば各人は共同体を作らないはずである。何故人々の間で共通の利益になるか、という視点を持っていない政治共同体は現実的な基盤を欠いている。政治共同体の空間を広げるということは、政治共同体の能力を上げる側面もあるが、同時に政治によって取り上げられる問題が限定されるという側面もある。「共通の利益」という概念は世界レベルの政治共同体の可能性を開くものであるが、同時に細かい配慮を与えることができるという面で、小さな政治共同体の重要性も示すものである。

本稿の目的はアリストテレスにとって政治的であるとはどのようなことを意味するのかを考察してきた。本稿はヤックの先行研究に対抗するために、①政治的支配とは共通の利益に配慮すること、②政治的共同体は市民の徳に配慮するものであること、という二点を強調してきた。そしてこれらの関係は、共通の利益を配慮するために支配者に徳がなければならない、という形で理解した。さらにヤックの指摘した、「論争」としての政治の側面も、論争を通して共通の利益を明らかにすることが重要である、という形で理解した。確かにアリストテレスは市民の徳を配慮することこそ政治の重要な特質であると考えていた。「共通の利益」という概念だけでは、外国を侵略することが市民にとっての共通の利益となるかもしれない、市民の間にある程度の徳がなければならない。また人が徳を身につけるためには罰に対する恐れが必要である以上、善に向けての組織化という視点が政治にはどうしても必要である。しかし政治的支配の重要な特質は支配者と被支配者に共通な利益を配慮することとして規定し、各人の利益から政治を作り上げようとしたところにアリストテレスの重要な視点がある。たとえばあることが誰にとっても善であることがある人にははっきり理解されていたとしても、それを実現するために他人の承認を得ることなく力を使用するのは政治の破壊である。それを実現するためには言論を通してそれが他人にとっても利益になることを説得しなければならない。善に向けての組織化という観点だけを強く押し出すと全体主義の発想と異なることがなくなってしまうのである。政治とは利益をめぐる論争であり、自由人同士の関係では善もまずは「ある

人にとっての利益」として現れる。このように政治を限界つけることによってこそ、また「共通の利益」という概念が徳のある市民の間でこそうまく機能することを考えるならば、各人が各人で善を探究する倫理の意味も残るはずである。

註

- (1) 佐々木毅『マキアヴェッリの政治思想』岩波書店、一九七〇年、九八ページまたは一九二ページ。
- (2) 例えば、大庭健ほか編『現代倫理学辞典』の「共通善」の項目を参照。
- (3) Yack, Bernard, *The Problems of a Political Animal*, Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1993, p. 57.
- (4) *Ibid.*, p. 72ff.
- (5) 『政治学』の略称として、Pol.を用いる。底本は以下を用いている。Ross, W.D., ed., *Aristotelis Politica*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1957. 異読をしたときは註にそれを記す。
- (6) Yack, *The Problems of a Political Animal*, p. 52.
- (7) Nagel, Thomas, "What does it mean to be a bat?", *Mortal Questions*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1979. (永井均訳「コウモリであるとはどのようなことか」『コウモリであるとはどのようなことか』勁草書房、一九八九年。)
- (8) 私自身は、女性においても理性が支配的となっていることを認めており、この点に関するアリストテレスの見解をそのまま支持しているわけではない。詳細は他の機会に論ずる。
- (9) 『ニコマコス倫理学』の略称として EN.を用いる。底本は以下を用いている。Bywater, I., ed., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, London: Oxford University Press, 1894. 異読をしたときは註にそれを記す。
- (10) ただしこれはあくまで人間社会に関わる知識の階層関係である。理論学とも呼ばれる、天文学、自然学、生物学などの知識はまた別の話である。
- (11) 人間に固有な機能から、栄養的な生や感覚的な生が完全に排除されるのか、それともそれらが言葉を持つ部分に即している限りで含むのか、という論点についての詳細な分析は以下の論文を参照。Nussbaum, Martha C. "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics" in J.E.J. Altham and Ross Harrison ed., *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of*

Bernard Williams, *Cambridge and New York: Cambridge University Press*, 1995, pp. 86–131.

- (12) 知性の徳と性格の徳の関係など、徳に関する詳しい議論は本稿の目的から外れるので、別の機会に論ずる。さしあたって、行為に関わる知性の徳、フロネーシスの特質については以下で論じておいた。拙稿「アリストテレスのフロネーシス論」『相関社会科学』二〇〇六年、pp. 2–14。
- (13) Yack, *The Problems of a Political Animal*, p. 27f.
- (14) リベラリズムの文脈では、政治が「善き生」に関わることは家父長的な国家の特徴として非難される。しかしアリストテレスにおいては、政治が善き生に関わることは政治の本質だとして捉えられる。政治が家父長になるのは、支配と被支配の関係が交替せず、支配者が被支配者の生存に必要なことを一方的に満たしてやるときである。この点については第2節の政治的支配と家政的支配の違いを参照。
- (15) 例えば、次を参照。Polanyi, Karl, “Aristotle discovers the economy”, in Polanyi et al. ed., *Trade and Market in the Early Empires: Economics in History and Theory*, Chicago: Henry Regnery Company, 1957, p. 79. (玉野井芳郎、平野健一郎編訳「アリストテレスによる経済の発見」『経済の文明史』筑摩書房、二〇〇三年、二八七ページ。) 所谓では「自給自足 autarky」とは、外部の資源に依存することなく生存する能力」として捉えられている。
- (16) 佐々木毅『マキャヴェッリの政治思想』岩波書店、一九二ページ。
- (17) 他に戦争に関する機能が挙げられているが、前の Pol.1291a6を見ると、その機能は国家の本質的な機能というよりは必要不可欠な機能だと考えられる。
- (18) 少なくともアテネの民会での議決には、教育に関するものは見当たらない。主要な案件は外交に関するものと市民の表彰である。詳しくは以下を参照。Hansen, Mogens Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, translated by J.A. Crook, Oxford and Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1991, p. 155f.
- (19) ヤックはこの矛盾は解決できなとつづける。『*The Problems of a Political Animal*』の第2章の補遺 appendix を参照。とりわけ「法律によって制限された王制は最善の人の支配としての資格を欠いている、なぜなら最善の人は法を超えた存在であるから。」という主張はおかしい。最善の人が法に基づいて支配することに何の矛盾もなく、最善の人を法に基づき法の隙間を埋める存在者として理解すればよい。ヤックが王制の問題を解決できないのは、政治的支配の要素として共通の利益という視点を欠いているためである。

- (23) Madison, James, Alexander Hamilton and John Jay, *The Federalist Papers*, ed. by Isaac Kramnick, London and New York: Penguin Books, 1788 = 1987, Number 18. (齋藤眞、武則忠見訳『フェデラリスト』福村出版、第十八篇。)

* 本稿は文部科学省科学研究費補助金ならびに日本学術振興会特別研究員研究奨励金による研究成果の一部である。