



アリストテレスの政治哲学における個人とポリス共同体の関係について

李, 倩

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2024-03-25

(Date of Publication)

2025-03-01

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第8788号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100490013>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

令和5年12月4日

アリストテレスの政治哲学における個人とポリス共同体の関係について

神戸大学大学院人文学研究科博士課程後期課程

文化構造専攻（哲学）

李 倩

目次

はじめに	2
一、本論文の目的と問題設定	2
二、「個人」と「ポリス共同体」の含意	2
三、本論文の構成	3
第一章 政治哲学における「善」に関する考察	5
1.1 「善」に関わる配分理論	5
1.2 全体主義をめぐる疑問	8
1.3 アナログアに基づく政治の「善」	13
1.4 政治学的な「善」に対する理解	17
第二章 アリストテレスにおける最善の国制	21
2.1 理想的な王制およびリスク	21
2.2 多数者による支配の争議	23
2.3 中間の国制	28
2.4 個人の幸福とポリスの幸福をめぐる議論	32
第三章 善き者の徳と優れた市民の徳について	37
3.1 優れた市民と善き者	37
3.2 人間本性から徳に関する思考	41
3.3 多様な「市民」の定義	49
3.4 優れた市民の徳	51
第四章 個人とポリス共同体の繋がり——市民的友愛	56
4.1 Cooper と Annas の論争	57
4.2 市民的友愛の本質	60
第五章 政治哲学における個人とポリス共同体	68
5.1 中庸の影響	68
5.2 正義と幸福	72
5.3 個人とポリス	74
凡例	78
文献表	79
謝辞	81

アリストテレスの政治哲学における個人とポリス共同体の関係について

はじめに

一、本論文の目的と問題設定

本論文の目的は、アリストテレスの政治哲学において個人とポリス共同体にどのような繋がりがあり、両者がいかなる順序で形成されるのかを明らかにすることである。『政治学』によれば、共同体は、個人、家庭、村落の順で発展し、最終的に自立した状態になってポリス共同体（国家）を形成する。アリストテレス自身は「実際、国家は自然にもとづいて、家やわれわれの各人よりも先なるものである。なぜなら、全体は必然的にその部分よりも先なるものだからである」（Po1. 1253a18-20）と述べていた。すなわち、ポリスは、その発生過程では個人に遅れるものであるが、本性的には個人より先なるものである。一方で、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において、「家がポリスよりも先なるものであり、より重要なものである」（EN1162a18-19）と一見矛盾的なことを述べている。この点は、時間的に共同体の生成上の順序を指すと解釈されることが多いが、共同体が形成される順序について、アリストテレスの実際の議論には、彼の結論と矛盾する点が他にもあるように思われる。したがって、本論文はこれらの不明確な点の解明を試みる。

アリストテレスの政治哲学に関して、本研究で取り扱う文献は主に『政治学』（以下では Po1. と表記する）、『ニコマコス倫理学』（以下では EN と表記する）、『エウデモス倫理学』（以下では EE と表記する）である。アリストテレスの倫理学というと、現在の『アリストテレス全集』においては、倫理学に関わる著作は EN、EE、『大道徳学』（以下では MM と表記する）、『徳と悪徳について』（以下では VV と表記する）などがある。ただし、その中の MM、VV は一般的に偽作と見なされる傾向があるので、本研究はアリストテレスの倫理学について、EN と EE を主として分析していく。また、人間本性を分析するために、アリストテレスの『魂について』（以下では De An. と表記する）、『動物誌』（以下では HA と表記する）などの著作も補助的に使用する。

二、「個人」と「ポリス共同体」の含意

倫理学が個人の行動を研究するのに対して、政治学はポリス全体の行動を研究するものである。この論文では、われわれが論じる「個人」には二つの意味がある。一つ目は一般的な動物と区別されるもの、すなわち理性をもつ人間のことである。倫理レベルにおいて、人間が求める目標は善き人になり、完全な徳をもつ人間になることである。そして、さらなる究極の目標は、個人の幸福を実現することである。

その一方で、政治的レベルにおいて、個人はほぼ市民のことを指す。アリストテレスによれば、市民は公職に参加する者である。ただし、著作によって、アリストテレスの「市民」の定義も異なっている。たとえば、EE. 7 では、経済的な活動を行う者が市民だと見なされる。また、Po1. 3. 1-5 において、国制の違いに応じ、複数の異なる市民の定義がなされている。王制における市民や、貴族制における市民や、民主制における市民、それぞれの違いがある。市民の定義が異なるため、有徳な市民の定義も異なることにつながる。これも本論文の問題関心であり、第三章において、この問題を分析する。

アリストテレスの理論に基づき、筆者は最小の共同体単位が主人と奴隷の二人から成り立つと結論づける¹。奴隷は完全な理性をもたないため、理性的に思考する能力を獲得す

¹ 共同体を構成するために必要な最低限の人数は二人である。アリストテレスは、完全な家庭は奴隷と自由人によって構成されると主張している。これに関して、アリストテレスは次のように述べている。

るために、主人に依存する必要がある。一方、主人は、より幸福な人生を追求するための余暇を得るために、奴隷の体力を必要としている。奴隷は共同体に体力を提供し、主人は共同体に理性的に思考する能力を提供し、相補性を生み出している。したがって、筆者は共同体形成の原動力は、個人の自給自足の欠如にあると考えている。このような不足があるため、人々のニーズに応えるためには、より大きな共同体が必要である。そのため、共同体は、最小単位のものから家庭へ、家庭から村落へ、そして村落からポリスへと発展したのである。そして、それらの共同体の中では、ポリス共同体が究極の、最も完全な形態である。ポリスに住む人々は、完全な自給自足を達成することができる。

アリストテレスによると、ポリス共同体とは、あらゆる共同体の中で、最も有力で完全な共同体である。これに関して、アリストテレスは次のように述べている。「すべての共同体のうちでも最も有力で、その他の共同体を包括するものは、あらゆる善のうちで最も有力な善を何にもまして目指している。これこそが、国家と呼ばれるもの、つまり国家共同体にほかならない」(Po1. 1252a4-7)。また、性質的に、ポリスは「一つの全体が多くの部分から成り立つ他のあらゆるものと同様に、複合体の一種である。したがって、明らかに、国家より先に市民の方を探求しなければならない。なぜなら、国家は市民から成り立つある種の集合体だからである」(Po1. 1274b38-41)。市民は、ポリスの複合体を構成する最小単位で、これ以上分割できない要素である。そのため、筆者はポリス共同体を研究しようとするとき、市民を研究することから始めなければならないと考えている。

三、本論文の構成

本論文は五章の内容から構成される。第一章は主に「個人における善」と「ポリスにおける共通善」をめぐる研究である。アリストテレスの実践学においては、「善」(agathon)が極めて重要な概念である。アリストテレスの倫理学と政治学の思想両方とも「よく生きること」を人間の公共の目的としている。個人でもポリス共同体でも、その自身の働きを維持するために、何らかの善を目指している。幸福は人間のあらゆる行為の中での究極目的であり、そして善においても最も善いものである。そのため、人間の最終目的である幸福を研究する場合、人間の行為を駆り立てる最初の動機である善から始めるべきである。本章では、筆者はアリストテレスにおける善の分配理論を検討することによって、アリストテレスが全体主義者であるのか、それとも個人主義者であるのかを分析する。また、アナログアの考え方をを用いて、アリストテレスの政治理論を分析し、政治的な「善」に関して自身の理解を示す。

第二章は最善な国制に関する議論である。アリストテレスによれば、国制は共同体のものの配分によって決められたものである。ポリスにおける支配権をもつものは、一人か、少数者か、多数者かのいずれかに該当する。それぞれ王制、貴族制、共和制に該当する。これらの三つの国制はアリストテレスの政治哲学においては正しい国制である。しかし、たとえ支配者が一人であれ、少数者であれ、多数者であれ、専ら自分の利益のために支配するなら、結局、もともと正しい国制も逸脱してしまう。すなわち、王制から逸脱した結果が僭主制であり、貴族制から逸脱した結果が寡頭制であり、共和制から逸脱した結果が民主制である。アリストテレスは理想的な視点と現実的な視点から最善の国制について論じた。本章は、理想と現実、単一の国制と混合した国制という二つの視点からアリストテ

「ところで、家はその完全なかたちにおいて、奴隷たちと自由人たちとから成り立っている。そして、それぞれの事柄はまずその最小単位において探求すべきであり、家の最小で第一の部分は、主人と奴隷、夫と妻、父と子である以上、これらの三つの関係について、そのそれぞれが何であり、いかなる性質のものでなければならないのかを考察すべきであろう」(Po1. 1253b4-8)。

レスの言う最善の国制とは何かについて詳しく分析する。

第三章は、主に人間としての徳と市民としての徳を考察する。アリストテレスによれば、幸福とは徳に基づく魂の実践活動である。徳と人間の幸福の実現は緊密に結びついている。アリストテレスは、人間としての徳と最善のポリスに住む市民の徳とは同じであると主張したが、ここでアリストテレスは「最善のポリス」を前提としているだけでなく、人間としての徳と市民としての徳の間には、アリストテレスの理論において明らかに不整合なところがある。たとえば、アリストテレスは *Pol.* において、善き人の徳と優れた市民の徳は同じ一つのものではないと述べたことがある (*Pol.* 1276b29-35)。また、市民の徳は彼らが所属しているポリスの国制に関わっているから、国制には複数の種類があるとしたら、優れた市民の徳は一つの完結した徳ではありえない。したがって、本章は、優れた市民の徳とは何か、そして優れた人間としての徳と優れた市民としての徳は本質的に同じものであるのかという問題をめぐって分析する。

第四章は主にアリストテレスの言う市民的友愛について議論する。ポリスにおける共同生活のうち、市民たちを互いに繋ぐ絆は市民的友愛 (*politikē philia*) である。アリストテレスによれば、世の中のすべてのものが愛されるのではなく、「善いもの」、「快いもの」、「有用なもの」という三つの愛され得るものだけが人間に愛される。そして、これら三種類の愛され得るものに伴い、善に基づく友愛、快楽に基づく友愛、有用性に基づく友愛が生じる (*EN*1155b17-21、1156a6-10)。しかし、アリストテレスは *Pol.* において、市民的友愛はこの三種類の友愛のどれに該当するかを明らかにしていない。そのため、本章では、アリストテレスの友愛論に基づき、三種類の友愛を説明した上で、先行研究を手掛かりとして、市民的友愛の本質を探究する。

第五章は本論文のまとめである。中庸（あるいは中間）思想がアリストテレスの実践学理論、特に倫理学と政治学に重要な影響を与えている。まず、第一節では、中庸思想がポリスの市民や国制に与える影響を分析する。次に、正義もまたポリスの幸福にとって重要な要素である。第二節では、正義がポリスの幸福の実現に与える影響を探究する。最後に、アリストテレスの政治哲学における個人とポリスの関係についてまとめる。

第一章 政治哲学における「善」に関する考察

はじめに

古代ギリシア語の「善」という言葉には、人間や物事の善、恩恵、人間・社会の幸福に繋がる利益などの意味合いがある。それら以外に、アリストテレスは、目的としての善という新しい解釈を与えた。アリストテレスは主に EN の 1.1-13 と EE の 1.1-8 において善を論じた。彼は、EN と Po1. の両方の冒頭において、次に述べるような同じ方法で議論を展開した。一方において、アリストテレスは EN の冒頭において、善に関して次のように述べている。「あらゆる技術およびあらゆる探究の道筋、同様にまた、行為と選択も、何か善いものを求めているように思われる。したがって、『それこそ善いものとは、すべてのものが求めているもの』と表明されてきたのもうなずける」(EN1094a1-3)。他方において、Po1. では次のように言われる。「われわれの見るところ、すべての国家（ポリス）はある種の共同体であり、またすべての共同体は何らかの善のために構成されている以上（なぜなら、すべての人はあらゆる事柄を善と思われることのために行うからである）、明らかにすべての共同体は何らかの善を目指しており、すべての共同体のうちでも最も有力で、その他の共同体を包括するものは、あらゆる善のうちで最も有力な善を何にもまして目指している。これこそが、国家と呼ばれるもの、つまり国家共同体にほかならない」(Po1. 1252a1-7)。この引用によれば、われわれは個人でもポリス共同体でも、その自身の働きを維持するために、何らかの善を目指している。善とは、個人やポリスを幸福へと導く動力であり、また人間が行う行動や選択の基礎となるものである。そして、個人における善とポリスにおける善との関係を通して、われわれはさらに一つの重要な問題を考察することができる。すなわち、アリストテレスは全体主義者であるのか、それとも個人主義者であるのか。この問題が本章の問題関心である。

筆者は、アリストテレスの政治哲学に対する全体的な立場を把握することは極めて重要であり、アリストテレスの政治的立場が彼の政治思想の具体的な考え方に反映され、また、われわれにとっても、アリストテレスの政治理論をよりよく理解することに役立つと考えている。

本章の構成は次の通りである。1.1 では、Martha Nussbaum²の先行研究を分析することで、善の分配についての様々な考え方(DC、WP、HC)を理解することに焦点を当てる。1.2 においては、アリストテレスの政治理論に基づき、WP と HC のどちらが支配的かを分析することで、アリストテレスが全体主義的か個人主義的かを結論付ける。1.3 では、主に善とアナロギアに注目し、先行研究の分析に基づき、Po1. における善とアナロギアに関して理解を述べる。1.4 において、筆者は、アリストテレスが Po1. において議論した善への理解を述べる。

1.1 善に関わる配分理論

Martha Nussbaum の研究は、アリストテレスの善に関わる分配理論を分析してから、アリストテレスの政治哲学における全体的な政治姿勢を考察するものである。最善の国制について、アリストテレスは「さて、最善の国制とは、誰もが最も善く生き、幸せに生活できる体制でなければならないことは明白である」(Po1. 1324a23-25)、また、「それゆえ、卓越した立法者の仕事は、いかにすれば国家や人間の種族、その他すべての共同体が、善

² Nussbaum, M. C. Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution, in Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 152-186.

き生を分かちもち、彼らにとって可能な幸福を享受できるようになるかを考察することである」(Pol. 1325a7ff.) と述べた。Nussbaum はこの構想を「the distributive conception(配分的観念)」と呼んでいる(Nussbaum(1990), p. 153)。以下、これを DC と呼ぶこととする。彼女は次のように指摘している。すなわち、アリストテレスの考えでは、われわれがそれぞれ個別に個人の機能を考察してから、政治体制を評価し、その体制が個人を最適に機能させるかどうかを検証する必要がある。つまり、個人の機能がポリスの国制を評価する基準である。同時に、アリストテレスは、善い政治制度は善き人間生活を必要とし、それに依存していると考えている。「なぜなら、何か思いもよらぬことが起こらないかぎり、与えられた環境が許すなかで最善の国制に生きる者が、最も善く生きるのが当然であるから」(Pol. 1323a17-19)。この文に関して、Nussbaum は次のように理解している。つまり、政治体制における最善の基準は、関係する人々が最も善く機能することである。この最適性は絶対的なものではなく、人々の状況が許すかぎり最適なものである³(Nussbaum(1990), p. 154)。Nussbaum は以上三つの議論の共通点を指摘した。つまり、政治体制の任務は、完全な善き人間としての生活に必要な条件を確保することである。それは、善き人間らしい生活を構成する方法および誰もが選択できるような状況を作り出すことである(Nussbaum(1990), pp. 155-156)。

Nussbaum は、アリストテレスの言う政治制度に関する目標は広範であると同時に深いと主張する。広い特徴とは、少数のエリートの善い生活だけでなく、多くの人々の善い生活に関わる。深い特徴とは、善い人間生活を構成するあらゆる機能に関係しているからである。政治体制は、財産や資源や官職(伝統的な政治的報酬)に関心をもつだけでは不十分である。そして、配分の際には、人間の善と人間的な機能に目を向けて、全面的に考えなければならない。

Nussbaum は、アリストテレスが実際には DC を一貫して堅持しているわけではなく、むしろこの考えと、それに矛盾する他の二つの考えの間で奇妙に揺れ動いていると考える(Nussbaum(1990), pp. 153, 161)。Nussbaum は、アリストテレスが DC を機能と能力の観点からどのように発展させているかを探究する前に、Pol. の同じ章に出てきた二つの異なる概念、すなわち、「the holistic conception(全体論的な観念、以下は HC という)」と「the whole-part conception(全体一部分の観念、以下は WP という)」に注目しなければならないと主張する(Nussbaum(1990), p. 161)。

HC: A political arrangement is good (or virtuous in some concrete respect) just in case it has the same structure that is the structure of goodness (or some concrete virtue) in the soul of an individual human being.

すなわち、政治体制が善い(あるいは何らかの具体的な点で有徳である)のは、それは個々の人間の魂における善さ(あるいは何らかの具体的な徳)の構造と同じ構造をもっている場合である。

WP: A political arrangement is good as a whole just in case its citizens are (each and every one?) good as individuals.

すなわち、政治体制が全体として善いのは、その市民が(一人ひとりが?)個人として善

³ 筆者は Nussbaum の考えを認めている。そして、筆者は、アリストテレスにおける最善のポリスを判断する基準も絶対的なものではないと考えている。アリストテレスは人間にとっての最適性には絶対的な基準がないと主張するだけでなく、最善のポリスも絶対的なものではないと主張している。この点について、筆者は本論文の第二章において、詳しく説明する。

い場合である。

アリストテレスは主に Pol. 7.1 と 7.2 において HC を議論し、そして Pol. 7.9 と 7.10 の中で WP を論じた。彼による分配の定義について、最も明確な描写は次の通りである。「国家の勇気、正義、思慮、節度は、人間の各々が勇敢、正しい、思慮深い、節度があると呼ばれるときに分けもつものと同じ力と形をもつのである」(Pol. 1323b33ff.)。Nussbaum はその議論が DC (e. g. Pol. 1324a8; 1324a33) と似ていると考えている。その一方で、WP は Pol. 7.9 と 7.10 において、主要な考え方だと見なされている。たとえば、「国家の一部に注目して国家を幸福であると言うべきではなく、市民の全体に注目しなければならないからである」(Pol. 1329a19ff)。

DC、HC、WP の三つの関係について、Nussbaum はまず、WP と DC は形式的には矛盾しないと指摘する。両者とも、分配の観点からポリスの構成員の善を考察している。つまり、構成員は一人ずつ独立した単位として捉えられている。また、両者とも、ポリスの良し悪しはポリスに住む市民の人々の働きに依存している。しかし、この二つは焦点においても意味においても大きく異なる。DC においては、ポリスの目的はただひとつ、市民のために善い生活を実現することである。また、DC においては、ポリスの構造は目標によって選択されるべきであり、立法者は分配問題を考慮する必要がある。対照的に、WP においては、ポリスの善さは、そのポリスが市民のために何をするかという観点から説明することはできないのであり、人々がどのように生まれたかにかかわらず、市民の素質によって決められるものである (Nussbaum(1990), pp. 161-162)。

アリストテレスは、WP を手仕事職人や農民をポリスの市民から排除する合理的な証明として用いる。彼によれば、ポリスはそのすべての部分が善であるときにのみ、善である。手仕事職人や農民は、徳に必要な余暇がないため、善を達成することができない。したがって、手仕事職人や農民はポリスから排除される。アリストテレスは以下のような理由を指摘した。手仕事職人は公職へ参加しておらず、また在留外国人でも外国人でもないから、奴隷と同じように、どの身分におけばよいのかわからないのである。そのため、アリストテレスはポリスの存立に必要な人々のすべてを市民とみなさなければならないわけではないと結論づけた。また、アリストテレスは手仕事職人や商人のような生活は卑しく、徳に反するから、最善のポリスにおける市民にならないと考えている。そして、市民は財産を所有していなければならない。手仕事職人の階層はポリスに関与しないし、構成員が徳の作り手にならない他の階層もポリスに関与しない(cf. 1329a18ff.; 1328b38ff.; 1278aff.) (Nussbaum(1990), p. 162)。

筆者は、このアリストテレスの主張は批判されるべきだと考えている。アリストテレスは、奴隷論と同様に、手仕事職人や農民を市民から除外すると主張している。これは、アリストテレスの偏見を反映している⁴。奴隷は独立した理性をもたないため、市民にはなれない。また、手仕事職人や商人は卑しい仕事をしており、農民は余暇がないため、いずれも市民と見なされない。明らかに、これは現代のわれわれから見れば、不適切である。アリストテレスのこの見解はまた、彼が全体主義者ではないことを示している。なぜなら、アリストテレスはポリスに生活し、そしてポリスの生活を維持するために必要な仕事をしている人々でさえ、必ずしも市民ではないと考えていたからである。

⁴ アリストテレスの偏見は、女性や民族など、他のところにおいても反映されている。アリストテレスによれば、本質的に男性は女性よりもっと完全な理性をもっているため、女性より優れている。したがって、男性は支配者である。また、ヨーロッパに住む民族もアジアに住む民族も、自然的な原因によって、気概が高すぎたり、低すぎたりして、不完全な部分があるから、ギリシアの民族はその両者より優れている (Pol. 1327b20-38)。

第二に、Nussbaum は、HC と WP が明らかに対立していると主張する。なぜなら、HC は、ポリスが何らかの形で各々の部分と関連し、個人の魂における善の構造に似た全体的な構造を形成しているかぎりにおいて善であることを認めており、個々の構成員が善であることを要求するものではない。これに反して、WP はすべての全体を構成される各々の部分が善いものだと要求するからである。

第三に、Nussbaum は、HC と DC の対立も同じように深刻なものと示した。というのも、一方で、HC においては、すべての人間にとっての全体的な善い生活について考える必要がなく、ポリス全体が何らかの形で善い生活の各構成要素を実現できるようにすれば十分である。他方、DC はポリスがすべての市民に財を配分することを要求しているためである。また、Nussbaum は、ポリスが HC 的な意味で裕福であっても、DC の分配問題に全く関与しないことがある、という点を注意すべきだと指摘した (Nussbaum (1990), p. 163)。

Pol. 2.3 では、アリストテレスはプラトンのポリス国家の構想を批判し、全体的幸福と分配的幸福の違いを明確に示した。「というのも、国家はその本性上ある種の集合体だからである。いっそう一つのものとなるにつれて、国家は家となり、家は個人となるだろう。なぜなら、国家より家の方がいっそう一つのものであり、家よりも個人の方がいっそう一つのものであると言うことができるのだから。したがって、たとえそうすることができるとしても、そのようなことは行ってはならない。なぜなら、それは国家を滅ぼすことになるからである」 (Pol. 1261a17ff)。

Nussbaum は、アリストテレスの Pol. における WP と HC が、『国家』における理想的なポリスに対するプラトンの主張の名残であると主張し、Pol. 7 は、これらの問題に関するアリストテレスの思考のより原始的な段階を示すものであり、プラトンを批評する際には全体的に DC を選択したと結論付ける。

Nussbaum が述べたこれら三つの考え方の差異について、次のようにまとめることができる。DC は、あらゆるポリスの市民が善く振る舞い、幸福な人生を送ることを強調する。そして、個人の機能を見ることで、ポリスの政治体制を評価するよう求めている。この点は WP と類似性がある。ただし、その両者の違いは、DC が主にポリスはその市民たちに対して何をもたらすのかという観点から、ポリスの良し悪しを説明するのに対し、WP はポリスの良し悪しをその市民たちの資質という観点から説明する。一方、HC は、個人のよさに過度にこだわらず、ポリス全体の幸福に注目するため、DC や WP とはより矛盾적이다。

1.2 全体主義をめぐる疑問

アリストテレスはしばしば全体主義者と見なされており、この点については賛否両論である。アリストテレスは、政治学の目的は包括的なものであり、倫理学で探求される個人の目的よりも広範で豊かなものであると指摘した。以下のいくつかの議論から、アリストテレス自身は全体主義思想の立場に近いと見なされる。

政治学はその他の実際の行為に関わる知識を使いながら、それに加えて、市民たちが何をなすべきであり、何を避けるべきであるかを立法する以上、政治学の目的は他のさまざまな知識の目的をも包含することとなり、こうしてその目的こそ「人間にとっての善」であるということになる。なぜなら、たとえ個人にとっての目的とポリスにとっての目的が同じものであるにせよ、ポリスの目的を獲得し、それを保全することの方が、より重大でより完全なものであると思われるからである。なぜなら、目的を達し、これを保全することは、個人の場合にも確かに大切にすべきことだが、種族

とポリスの場合はいっそう美しく、またいっそう神的なことだからである。
(EN1094b4-10)

国家（ポリス）は自然にもとづくものであり、人間は自然にもとづいてポリスの動物である。そして、もし国家に拠らない者があるなら、それが偶然ではなく自然にもとづくかぎり、人間として劣悪な者か、あるいは人間を超えた者かのいずれかであろう。
(Pol. 1253a1-4)

われわれの見るところ、すべての国家（ポリス）はある種の共同体であり、またすべての共同体は何らかの善のために構成されている以上（なぜなら、すべての人はあらゆる事柄を善と思われることのために行うからである）、明らかにすべての共同体は何らかの善を目指しており、すべての共同体のうちでも最も有力で、その他の共同体を包括するものは、あらゆる善のうちで最も有力な善を何にもまして目指している。これこそが、国家と呼ばれるもの、つまり国家共同体にほかならない。(Pol. 1252a1-7)

しかし、実際の議論では、アリストテレスを全体主義者として理解することのみでは不十分なところがある。たとえば、先に分析した Nussbaum の研究において指摘されたように、DC と WP の観点からアリストテレスを全体主義者として解釈することには矛盾があるように思われる。

筆者は、DC と WP はどちらも個人的な善に焦点を当てているように見えるが、DC、WP、HC はいずれもアリストテレスの全体主義の立場もある程度反映していると考ええる。ここでの全体主義は、主にポリスの共通善に対するアリストテレスの関心と、人間はポリスの中で生きることによってのみ幸福を実現できるというアリストテレスの主張を指している。人間はポリスの全体に従属している。これは、通常「全体主義」（たとえば、全体の利益のために、ある部分が犠牲になることが正当化されるなど）と言われるところの「全体」とは違いがある。ただし、HC はより明らかに全体のみを配慮しており、個々の部分に必要な要件を設けていない。DC と WP はともに個人の善への配慮を強調するが、これは絶対的な個人主義とは異なっている。なぜなら、三つとも最終的な目標はポリスの全体的な幸福を実現することであり、それを前提としているからである。筆者は Nussbaum の言うアリストテレス自身が全体的に DC をもつ傾向があるという主張を認めている。DC は最善の国制に関する議論の中で継続的に関連し、全体の利益をいかに配分し、個人の利益をいかに守るかに関心を寄せているので、主導的な地位を占めている。そして、筆者は、残りの HC と WP のどちらがより支配的であるかを分析することによって、アリストテレスの立場（全体主義であるか個人主義であるか）をより十分に論証できると考えている。

最善の国制への考察について、アリストテレスは「第一に、いわば万人にとって最も望ましい生とはいかなるものか、次に、公共の観点からも個人の観点からも、それが同じなのか異なるのかについても合意しておかねばならない」(Pol. 1323a19-21) と述べた。筆者はその第二の問題が HC と WP を区分する重要な点であり、アリストテレスの政治哲学の立場を定義する重要な根拠だと考えている。

まず、アリストテレスによると、個人にとってもポリスにとっても、幸福は徳と結びついていることは明らかである。彼は次のように述べた。

したがって、各人は徳と思慮とそれらにもとづく行為に応じて幸福にあずかれること

をわれわれの同意事項としよう。(Pol. 1323b21-23)

これと関連し、同じ議論に依拠して、幸福な国家とは最善の国家であり、かつ美しくふるまう国家であることが導かれる。しかし、美しいことを行わない者たちが、美しくふるまうことは不可能である。そして、徳と思慮を欠いては、人も国家も美しい行為はできない。国家の勇氣、正義、思慮〔筆者注：、節度〕は、人間の各々が〔筆者注：勇敢、〕正しい、思慮深い、節度があると呼ばれるときに分けもつものと同じ力と形をもつのである。(Pol. 1323b29-36)

上記によれば、幸福は徳に基づくものであり、徳は個人にとってもポリスにとっても幸福に正比例し、徳の量だけ幸福があると理解できる。そして、アリストテレスは重要な結論も与えた。すなわち、ポリスの幸福と個人の幸福とは同じものである (Pol. 1324a5-8)。

Nussbaum は、Pol. 7. 1-2 におけるアリストテレスの HC に関する記述が Pol. 7. 2 における DC の議論 (e. g. Pol. 1324a8; 1324a33) にごく接近すると指摘している。HC に関して、「国家の勇氣、正義、思慮、節度は、人間の各々が勇敢、正しい、思慮深い、節度があると呼ばれるときに分けもつものと同じ力と形をもつのである」(Pol. 1323b33ff.) とアリストテレスは述べている。DC に関して、アリストテレスは以下のように議論している。

なぜなら、個人にとって善く生きることを富におく人々は、国家が富んでさえいれば、国家全体が幸福であるとみなすからである。また、僭主の生を最も高く評価する人々は、最大の数を支配する国家こそが最も幸福であると主張するに違いない。そして、もし人が徳ゆえに個人を賞賛するならば、よりすぐれた国家をより幸福であると主張するだろう。(Pol. 1324a8-13)

なぜなら、人間の各人においても、公共の観点から国制においても、よく思慮する者ならば、より善い目的をみずからのために計画しなければならないからである。(Pol. 1324a33-35)

Nussbaum の分析に基づき、HC と DC の議論の類似点は主に個人の徳とポリスの徳の関係性にあると筆者は考えている。そして、徳の程度が高ければ高いほど、幸福の程度も高くなる。

ただし、筆者は Nussbaum の主張を完全には認めていない。たとえば、アリストテレスは Pol. 7. 3 において、次のように述べている。「しかしまた、彼らが行為すること (to prattein) よりも無為に過ごすこと (to apraktein) をいつそう賞賛するのも真実に反する。なぜなら、幸福とは行為であり、さらにまた、正しい節度ある人々の行為が、多くの美しいことを完成させるからである」(Pol. 1325a31-34)。このような生活の反対は無為に過ごすことである。アリストテレスは無為に過ごす生活を批判している。「とにかく、もしも以上のことが正当に主張されており、幸福を善い行動であると想定すべきならば、公共の観点から国家全体にとっても、また個々人にとっても、活動的な生が最善の生となるだろう」(Pol. 1325b14-16)。「したがって、人間の各人にとっても、公共の観点から国家にとっても人類にとっても、必然的に同じ生が最善の生であるのは明らかである」(Pol. 1325b30-32)。アリストテレスが幸福を達成する方法と手段に関して強調したのは、実践と行為であり、変わらぬものではない。したがって、筆者は DC と WP は Pol. 7. 3 にも反映されると考えている。

WP は Pol. 7. 9 と 7. 10 において、主要な考え方だと見なされていると Nussbaum は指摘した。ただし、筆者は、Pol. 7. 9 の前に、WP がアリストテレスの政治的主張にも反映され则认为している。アリストテレスによれば、「織土工や船大工といった他の作り手たちには、仕事のためにふさわしい材料がそなわっていなければならないが（準備されたものがすぐれたものであればあるほど、技術によって生み出されるものは必然的により美しくなる）、それと同様に、政治家や立法家にも、固有の材料が目的にかなった状態でそなわっていなければならない」（Pol. 1325b40-1326a5）。

そこで、筆者は次のような推測ができると考えている。手仕事職人にとって、生産のための材料は不可欠である。これは、市民にとって徳が不可欠であるのと同じである。職人にとっては、生産のための原材料がより善いものであればあるほど、また人間にとっては、徳の育成がより善いものであればあるほど、またポリスにとっては、市民の徳が高ければ高いほど、理想的なポリスの国制を実現しやすくなる。また、市民はポリスを構成するための固有の素材でもある。明らかに、アリストテレスは材料そのものの構造だけでなく、材料がもつ性質にも注目している。これはある程度 WP を反映している。

また、「国家にとって必要な備えの第一は人間の数である。本性上、どれほどの数のどのような種類の人間をそなえるべきか。国土に関しても同様であり、どれほどの広さのどのような土地をそなえるべきか。たいていの人々は、幸福な国家は大きくなければならないと考えている。たとえそれが真実であるにせよ、いかなる国家が大きく、いかなる国家が小さいかについて彼らは無知である。というのは、彼らは住民の数の多さで国家を大きいと判断しているが、しかし、数ではなく、その能力に注目しなければならないからである。なぜなら国家にもまた仕事があり、したがって、それを最大限にし遂げる力のある国家こそが最も偉大であると考えなければならない」（Pol. 1326a5-14）。

以上の引用によれば、アリストテレスは、ポリスにおいて最も重要な要素は市民であると強調した。市民については、人数と能力の両方を考慮する必要がある。すでに述べたように、HC においては各構成員に各々の善を求める必要はなく、ポリス全体としての善を重視すればよいのである。したがって、ここでのテーゼと HC は矛盾するようである。ポリスの市民に対する能力の要求は、より WP に沿ったものである。そして、この箇所の「ポリスの仕事」に関する訳者注は、WP の重要性に論証を提供している。つまり、「国家は、市民が善く生きるために存在するのであるから（Pol. 1252b30 および 1280a31-32）、国家の仕事とは、徳にかなった行為にあずかるための必要な手だてを市民に提供して（Pol. 1323b40-1324a3）、市民にその目的を達成させることであろう」⁵。

ポリスの仕事とは、市民が徳のある生活を実現するために必要な条件を整えることである。これは、ポリスと市民との結びつきと、市民の徳への関心を強調している。

アリストテレスは市民がそなえるべき素質を議論した時、アテナイ人たちの優越性によって、市民の善に関する関心を表した。彼は、ヨーロッパ人もアジア人も、自然的な原因によって、気概が高すぎたり、低すぎたりして、不完全な部分があると主張した。そして、ギリシア人は素質におけるちょうど両者の中間であり、それゆえに優越性を持ち、他の民族を統治することができる。

しかし、ギリシアの民族は、地理上、両者の中間に位置するように、両者がもつ力を分けもっている。すなわち、気概と思考力をもつ。したがって、自由であり続けながら、最善の政治統治を行い、ある一つの国制を採用する機会を得れば、他のあらゆる

⁵ アリストテレス著、神崎繁、相澤康隆、瀬口昌久訳（2018）『アリストテレス全集 17・政治学・家政論』、岩波書店、p. 369。

民族を支配できるだろう。しかし、ギリシアの諸民族も相互に比べれば、両者と同じ相違をもっている。すなわち、両者の力の一方しかもたない民族もいれば、それら二つの力を善く調和させた民族もいる。それゆえ、人々が立法者によって徳に向かって容易に導かれるようになるには、その本性において思考力と気概をもつのでなければならないのは明らかである。(Pol. 1327b29-38)

アリストテレスのこのようなバイアスは批判に値するが、筆者はここで、彼が市民の品性に対する関心と、立法者が思考力と気概をもつ市民たちを善の事業に導く可能性が高いという事実を強調したことも、WP を反映していると考えている。

Nussbaum は HC に基づき、アリストテレスがポリスを全体としてとらえ、全体の善をいかに達成するかに焦点を当てていると指摘した。筆者は Nussbaum に同意している。しかし、アリストテレスはまた、ポリスは同質な者たちの共同体であるとも指摘している (Pol. 1328a35-36)。市民の徳はポリス全体の国制に影響している。この点に関して、アリストテレスは次のように述べた。「明らかに、そのことが国家にさまざまな種類と差異を生み、多数の国制を生じさせる原因である。なぜなら、それぞれの人々が、異なる方法と異なる手段で幸福を追い求めて、異なる生き方と異なる国制を作り出すからである」 (Pol. 1328a40-1328b2)。

そのアリストテレスの議論もポリスにとっての市民の徳の重要性を反映し、市民の徳の差異に応じて国制が異なることがある。アリストテレスはポリスに必要不可欠と考えられる仕事を六つのカテゴリーに分類した。すなわち、食糧、技術、武器、財貨、祭司職、審議や司法判断に関わる仕事である。

アリストテレスによれば、最善の国制を採用するポリスは、ある特定の前提条件のもとではなく無条件に正しい人間によって構成されることを要求する (Pol. 1328b33-1329a2)。この要求は、Nussbaum が指摘した手職人や商人などが、市民の範囲から排除される理由である。また、この要求によって、筆者はアリストテレスの WP 構想も反映されと考えている。なぜなら、手職人、商人、農民など、徳の涵養や政治的实践にはゆとりがなく、あるいは財産を所有していないという理由で、市民から排除されており、そして市民の概念に対するアリストテレスの厳しい要求は市民の個人的な善の具体的な表現だからである。

したがって、ポリスのあらゆる部分が幸福であるからこそ、ポリス全体が幸福であるとアリストテレスは考えている。そして、アリストテレスが市民全体の善と徳に注目していることは明らかである。

なぜなら、幸福であるためには徳がともになければならないし、国家の一部に注目して国家を幸福であると言うべきではなく、市民の全体に注目しなければならないからである。(Pol. 1329a22-24)

しかるに、すぐれた国家とは、その国家統治に参加する市民がすぐれていることにほかならない。そして、われわれの国家においては、すべての市民が国家統治に参加する。それゆえ、いかにすれば人はすぐれた者になるのかを考察しなければならない。というのは、市民のそれぞれがすぐれていなくても、全体としてすぐれることは、たとえ可能であるとしても、個々の市民がすぐれている方がより望ましいからである。個々の市民がすぐれていれば、結果として全体はすぐれたものになる。(Pol. 1332a32-38)

以上によれば、アリストテレスが、ポリスの構成員全員が個人の善を要求しないという HC の考え方にある程度同意し、ポリスが「分業」⁶を採用することは可能だと考えられる。しかし、そのようなポリスは、アリストテレスが描いた最も優れたポリスではないことは確かなことである。市民の個人的な善に対する追求は、立法者の仕事の一つでもある。すなわち、立法者は、いかにすれば人は善き者になるのか、それはどのような訓練によるのか、最善の生の目的とは何かという課題に取り組まねばならない (Po1. 1333a14-16)。

以上の分析を通じて、筆者は、アリストテレスの善に関わる配分は HC より WP に近いと考えている。しかし、ここで注目すべき二つの点がある。第一に、アリストテレスはポリスにおいて「分業制」をとり得ると考えており、各々の市民たちは共通善のために自分の役割を果たし、絶対的な最善である必要はなく、適切性に合致した最善であれば十分である。この要求は DC と同じである。第二に、アリストテレスの言う有徳な個人の要求は、有徳な市民になる条件とは異なる。この点については次章で詳述する。したがって、事実上、アリストテレスの政治思想に体现されたのは、相対的に中和された WP である。筆者の理解では、アリストテレスが明らかに完全な全体主義者でも個人主義者でもなく、全体主義と個人主義の間をさまよっていることも、彼の「中庸」思想を反映している。上で分析したように、DC と WP がより支配的であるため、アリストテレスは全体としては中庸的個人主義者⁷である。

1.3. アナログアに基づく政治の「善」

アリストテレスによれば、善の分配は政治学が扱う中心的な問題であり、すべての市民が幸福を享受できるようなポリスの政治的支配を維持するために極めて重要なものである。たとえば、前節で分析した WP、個人の善とポリスの善、個人の幸福とポリスの幸福の間においてもアナログア (analogia) 的な関係がある。本節では、アナログアによってアリストテレスの政治における「善」を理解することを試みる。

茶谷直人⁸の研究は主に、アリストテレスによるプラトンの善のアイデア説 (善の一義説) に対する批判と善のアナログアの角度から、アリストテレスの「善」概念をめぐる研究を行い、アリストテレスの「善の帰一的多義性」を示した。アリストテレスは「倫理学の創始者」として、倫理学の研究対象・方法・目的について、次のように規定した。「すなわちアリストテレスは、『人間における善』を学的に把握したいという原初的な問題関心を考察の端緒として、『いかなる行為も何らかの善をめざす』という一般的定式の提示を通じて『善』を『行為の目的』として位置づけ、諸行為における目的手段系列の存在を指摘しつつ (第 1 章)、最終的に人生 (あらゆる行為) の『究極目的』である『幸福』を『最高善』として位置づけるにいたる (第 2・第 4 章)。そして、人間という有魂の存在者が

⁶ 筆者は、アリストテレスの「分業」という考え方は主に仕事の「分担と協力」を強調すると考えている。広義には、アリストテレスはポリスに必要不可欠な仕事を六つに分類している (Po1. 1328b5-15)。さまざまな仕事は、ポリスのそれぞれの需給を満たし、その安定を維持するのである。また、具体的には、アリストテレスはある種の職業をさらに細かく区分している。たとえば、航海に関する仕事について、アリストテレスは船長、漕ぎ手、見張りなど、それぞれ分類している。航海の安全を維持するために、全員が仕事を分担し、互いに協力している (Po1. 1276b20-35)。

⁷ Miller, F. D., Jr. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press. その研究において、Miller は個人主義と全体主義を再び二分した。すなわち、極端な個人主義と適度な個人主義、極端な全体主義と適度な全体主義である。Miller は、アリストテレスに対する解釈の中で、部分的に個人主義と全体主義を組み合わせる特徴があることを指摘した (p. 201)。Miller は、アリストテレスの Po1. は主に適度な個人主義を表していると主張する (p. 204, p. 216)。

⁸ 茶谷直人 (2019)、『アリストテレスと目的論——自然・魂・幸福』、晃洋書房、pp. 113-136。

独自のかつ卓越的に備える『機能 (ergon)』の発揮こそが幸福な生 (=人間として生きがいのある生) に他ならないはずだという基礎的知見に着目しつつ、ひとまず『ロゴス (理性・理) を有する魂の部分の行為的な生』『徳に即した魂の活動』と一般的かつ暫定的に—やはり魂を定義項に含む形で—規定されることになる (第7章)。ともあれかれは、こうした一連の自己規定作業において、『幸福とは何か』という問の解明こそが自らの学の基礎的かつ究極的な目標であることを宣言しているわけである」(茶谷 (2019), pp. 114-115)。

筆者は、Po1. に基づいても上記のような推論ができると考えている。アリストテレスの議論が倫理学から政治学へと発展したこと自体が、類比的関係の現れなのである。すなわち、アリストテレスは Po1. において、最初に「共同体における善」という概念から議論を展開し、「すべての共同体は何らかの善を目指しており」という前提条件を提示し、「善」を「ポリスと市民の目的」として位置づけ、また、ポリスの善がすべての共同体のうちでも最も有力で、その他の共同体を包括するものを指摘しつつ、ポリスの形成は自然に基づくものであり、そして人間は自然に基づくポリス的な動物であるため (第1巻)、最終的にポリス (あらゆる共同体) の共通の「究極目的」である「幸福」を「最高善」として位置づけるにいたる (第7巻)。そして、アリストテレスは最善のポリスと最善の市民に対する議論を通じて、理想と現実の両方の観点から自分の政治的理想を描いた (第3、4、5、6、7巻)。アリストテレスはこの一連の議論を通して、最終的に「幸福とは何か」また「どうすれば幸福になれるのか」という問いに答えているのである。

アリストテレスのアナロギアの考え方は、彼の複数の理論においても反映される。劉鑫⁹は次のように指摘している。すなわち、生物学におけるアナロギアは、異なる種類の生物間の器官機能の類似性を示すことである。倫理学では、算術的アナロギアがアリストテレスの徳論全体の基礎を築き、そして政治学では、幾何学的アナロギアが異なる共同体における正義の構造の類似性を示し、家族とポリスの間でもアナロギアを構成することにつながる (劉鑫 (2015), p. 412)。これから、Po1. における善のアナロギアに焦点を当てる。

稲村一隆¹⁰の研究は、アリストテレスが Po1. 7 において個人とポリスのアナロギア (Po1. 1323b40-1324a2, 1324a33-35, 1325b14-16, 30-32, 1333b37-38, 1334a11-12, cf. 1295a34-1295b1) を描くとき、どのような善いポリスの構想を念頭においているのかを分析した。稲村は個人とポリスのアナロギアが、善い政治国制はその全体的な構造によって定義され、必ずしも構成員一人ひとりの善には依存しないという意味で、全体論的なものとして捉えることができると主張した。しかし、これは全体主義や、Miller の言う「完全な全体主義」(Miller (1995), pp. 195-197) を意味するわけではなく、ポリス全体のために個人が自らの利益を犠牲にしなければならないわけではない。むしろ、アリストテレスはポリスの全体的な構造が善や有徳な存在物と呼ばれることに注目している。この見解は、アリストテレスが構成員の幸福を促進するという善いポリスの概念を定式化するために必要な要素である (稲村 (2015), pp. 56-57)。

稲村の研究では、個人とポリスのアナロギアは主に三つの方面に現れる。

第一に、すでに述べたように (Po1. 1323b33-36)、「国家の勇氣、正義、思慮は、人間の各々が正しい、思慮深い、節度があると呼ばれるときに分けもつと同じ力と形をもつのである」。アリストテレスはここで、ポリスと個人にとっての最善で幸福な生活を示した。まず、個人の幸福な生活とは、外的な善の所有ではなく、徳と実践的な知恵の所有と実行

⁹ 劉鑫 (2015)、「亚里士多德的类比学说」、『清華西方哲学研究』(01)、pp. 400-431。

¹⁰ Inamura, K. (2015). *Justice and Reciprocity in Aristotle's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

であると定義し、これは彼の一般的な倫理的枠組みと一致している。そして、アリストテレスは同じ原則をポリスの幸福にも適用し、幸福なポリスには、善いものを所有するだけでなく、高貴なことを行うことも必要であり、ポリスでも個人でも、徳と実践的な知恵がなければ高貴な振る舞いはできないと主張する。また、「すなわち、最善の生とは、それぞれの個人にとっても、公に国家にとっても、徳にかなった行為にあずかるための必要な手だてがそなえられた徳とともにある生である」(Po1. 1323b40-1324a2)。アリストテレスは必ずしも、ポリスの善や幸福が個人の善や幸福から完全に独立していると主張しているわけではないが、少なくとも、ポリスという実体には、個人と同様に徳と実践的な知恵が必要であると主張している。つまり、個人の徳が個人の幸福に貢献するのと同様に、ポリスの徳もポリスの幸福に貢献することが期待されているのである(稲村(2015), p. 57)。

第二に、アリストテレスは幸福な生活が実践的、政治的生活と理論的、観想的生活のどちらから成り立つかという議論においても、この個人とポリスのアナログアを用いる。アリストテレスは EN. 10 において、政治的生活より観想的生活を上位に置いているが(cf. EN1177b12-26)、Po1. 7. 3 では両方の重要性を認めている。ここで、まず、彼は理論的な生活を提案する人々の主張に反論し、人間の幸福は行為にあるから、行為よりも無為を賞賛する方が間違っていると主張する。ただし、彼はまた、観想的生活が人間の幸福を構成することを認め、次の箇所で行為という概念を拡張した。

とにかく、もしも以上のことが正当に主張されており、幸福を善い行動であると想定すべきならば、公共の観点から国家全体にとっても、また個々人にとっても、活動的な生が最善の生となるだろう。しかし、活動的な生が、ある人々が考えるように他者との関係を含むことは必然ではないし、行為から生じる結果のためにはたらかせる思考だけが活動的であるのでもない。むしろ、観想や思考そのものが目的となり、それらがそれ自体のためになされる方がいっそう活動的である。というのも、善い行為は目的であるから、したがって、ある種の行為も目的となるから…さらにそのうえ、国家がそれ自体だけで建設されて、そのような自足的な生き方を意図的に選んでいる場合、その国家は必ずしも何もしていないわけではない。というのは、その各部分において活動できるからである。なぜなら、国家の諸部分には相互に数多くの共同関係が存在するからである。(Po1. 1325b14-27)

アリストテレスは、最善の生活はポリスにとっても、個人にとっても同じであることを前提とし、他者や他のポリス共同体に関わる活動をしなくても、個人でもポリスでも幸福な生活を送ることができるかと論じる。特に、ポリスの幸福は、ポリス内の小さな共同体の間での関係活動によって構成されると考えられる。個人とポリスのアナログアによって、他のポリスとの関係をもたなくても、幸福なポリスの像を描くことが可能になる(稲村(2015), pp. 58-59)。

第三に、稲村は、個人とポリスとのアナログアによって、ポリスの善に機能的なアプローチを適用できると主張する。このことは、Po1. 7. 4 におけるポリスの適切な規模と人口に関するアリストテレスの議論を参照することでより明確になる。アリストテレスは、ポリスには遂行すべきエルゴンがあるから、住民の数ではなく、むしろその能力に注目する必要があると主張している(Po1. 1326a12-14)。ポリスにとって、人口ができるだけ多いことが必ずしも良いとは限らない。ポリスには動物、植物、道具など他のすべてのものと同じように、適度というものが存在する(Po1. 1326a35-40)。アリストテレスはこの議論において、ポリスを自らの仕事に従事する主体として扱い、ポリスの善を明ら

かにするためにその機能に注目する。アリストテレスは、個人が自分の仕事を遂行できるときに善であるのと同様に、ポリスが自分の仕事を遂行できるときに善であることを前提としている。こうして、個人とポリスのアナロギアを示したテキストは、ポリスの任務は個々の市民自身の完成に寄与することであるという見解と調和する（稲村(2015), pp. 59-60）。

筆者は、以下のいくつかの点にもアリストテレスの個人とポリスのアナロギアが反映されていると考えている。まず、個人もポリスも、自足を目的として追求し、それに基づいて行動している。また、幸福を達成する手段は、個人にとっても、ポリスにとっても同じであると言える。幸福を達成するために、個人は完全な徳と自足の状態を達成する必要がある。その一方で、ポリスが幸福を達成するためには、より善い生活を求める市民の要求を満たす必要がある。家庭から村落、そして村落からポリス共同体へと発展していく過程は、共同体の継続的な自給自足の過程なのである。第二に、個人とポリスの連携もまた、アリストテレスのアナロギアの考え方を反映している。人々間の交流も、ポリスと市民の関連も、友愛によって維持する必要がある。友愛にはさまざまな分類があり、善に基づく友愛、快楽に基づく友愛、有用性に基づく友愛がある。倫理学でいう真のフィリア（善に基づく友愛）と市民的友愛には違いがあるが、アリストテレスの理論によって、市民的友愛を友愛の一つの種として研究することができると筆者は考えている。最後に、集団における役割分担は、個人とポリスのアナロギアも見ることができる。たとえば、船の乗務員と合唱団などの小集団の役割分担は、ポリスにおける市民の役割分担に類似している。船長と船員、合唱団の主演と脇役は、支配者と市民の関係に類似している。

したがって、以上の研究は、アリストテレスの政治学において善を分析するための方法論を提供している。筆者は、全体から見れば、政治における善は倫理における善の延長となるものだと考えている。なぜなら、それらの両者を類比すると、個人はポリスの構成要素であり、ポリスの共同体は複数の個人によって構成される。善もまた同様であり、個人にとっての善とは、行動の目的かつ誘因であり、そして個人がもつある種の徳であり、人間の徳と結びついている。ポリスにとって、すべての共同体は何らかの善のために形成され、それは最終的にポリスの究極的な善、すなわち幸福を促進する。善はポリスと個人とにおいて、同じような重要さをもつからである。

第二に、倫理学で議論される様々なよい行動は、政治学においても同様に肯定されており、追求されるものである。たとえば、正義、勇氣、理性、知恵などの美德は、アリストテレスの政治理論においても同様に必要とされる。われわれは、これらの徳を備えた人間を善き者であるということができし、これらの徳を備えたポリスを善いポリス国家であるということができる。

倫理学と政治学の両方とも、理想と現実という二つの観点から最も幸福な人生を論じた。アリストテレスは、理想的な状況においては、観想的な生活が最も幸福な生活であると考えているが、このような生活は神の生活に近く、一般の人間にとって到達することは極めて困難であるため、彼は現実において、最も容易に実現できる幸福な生活は政治的生活であると考えている。一方で、ポリスの国制にとっても同じであり、彼は最も理想的な国制は王制であるが、現実には多数者による支配の国制こそが最も多くの市民たちに幸福を与える国制であると主張した。

第三に、中庸という考え方がアリストテレスの倫理思想と政治思想に浸透している。たとえば、茶谷の研究は、倫理学において中庸をめぐるアナロギアの例を指摘した（茶谷(2019), p. 133）。

「身体におけるよさ（例えば健康、強健）」と「魂におけるよさ」は類比的である。例えば、身体における健康と強健は、それぞれ一方適度な飲食とトレーニングによって保持され、他方飲食およびトレーニングの過剰或いは不足によって損なわれる。これと類比的に、魂の卓越性、例えば勇氣（andreia）も、一方しかるべき行為の反復によって形成・保持され、他方向こう見ずな行為或いは臆病な行為の反復によって損なわれる（EN1104a12ff）。なお、ここで言う「適度」「しかるべき」一つまりは「中庸（mesotēs）」一とは、どれ位が適度な食事量かやどういう行為が勇氣あると言えるかが個別的状況次第で（例えば「適度な食事量」はアスリートと事務職員で）異なるように、「算術的比例による中間」ではなく「われわれとの関係における中間（meson pros hēmās）」（相対的・ケースバイケース的な中間）である、という点でも類比的である。（EN1106a24-27）

筆者は、アリストテレスの政治理論において、中庸思想は主に次のような側面で具現化されると考えている。まず、1.1 および 1.2 で分析したように、アリストテレスは完全な全体主義者でも完全な個人主義者でもない。結論として、筆者はアリストテレスが適度な個人主義に近いと考えているが、アリストテレス自身に全体主義的な考え方があることは否定できない。次に、アリストテレスの市民の定義も多様であり、国制の種類に応じて市民の定義も異なる。そこで、市民の徳の要件も異なる。これは、倫理学における中庸の基準が、具体的な問題に応じて具体的な「適度」があることに似ている。

筆者は政治学において、アナログアがどのような形で体現されているかという問題は、より詳細な研究に値するものであると考えている。無論、アナロジーの考え方は善の考察に限ったことではなく、政治学におけるほかの概念でも見られる。この点についての議論と研究は、この章に限定されるものではない。筆者は次の節において、政治的活動の「善」に関する先行研究を参考にしながら、「善」についての理解と、政治学的な意味での「善」についての考察を試みる。

1.4 政治学的な「善」に対する理解

この節は主に、アリストテレスの政治的な意味における「善」に対して、筆者の理解を述べる。本章の序において、すでに述べたように、アリストテレスは倫理学と政治学の冒頭で同様な仕方によって善の議論を始めた。つまり、ポリスでも個人でも、それらが存在する意味は何らかの善を達成することにある。善とは、ポリスの事業と個人の行動の目的であり導因である。アリストテレスは以下の側面からポリスの善を説明した。

まず、人間の行為は常により高い目標に向かって動き、最終的に究極の善に達する。つまり、個人の幸福を実現することがそれである。同様に、ポリスはすべての共同体の究極的な形であるため、ポリスにはすべてのほかの共同体とすべての善が含まれている。これに関して、アリストテレスは次のように説明した。「われわれの見るところ、すべての国家（ポリス）はある種の共同体であり、またすべての共同体は何らかの善のために構成されている以上（なぜなら、すべての人はあらゆる事柄を善と思われることのために行うからである）、明らかにすべての共同体は何らかの善を目指しており、すべての共同体のうちでも最も有力で、その他の共同体を包括するものは、あらゆる善のうちで最も有力な善を何にもまして目指している。これこそが、国家と呼ばれるもの、つまり国家共同体にはかならない」（Po1. 1252a1-7）。これによって、ポリスの構成から見れば、ポリスが最も完結した共同体の形だからこそ、ポリスが追求する善も最も究極的なものであり、すなわち最高善である。

次に、アリストテレスは学問の視点から政治学における善を説明した。Pol. においては、次のような議論がある。「いかなる学問や技術においてもそこで目指される目的は何らかの善であり、最も権威ある学問ないし技術において目指される目的は最大かつ最高の善である。そのような学問ないし技術とは政治能力にほかならない。そして、政治における善とは正義であり、正義とは共通の利益〔訳者注：をもたらすもの〕のことである」（Pol. 1282b14-18）。また、アリストテレスはENでは、政治学を最も主導的な、優れて統括的な学問だと呼んでいる（EN1094a26-27）。なぜなら、政治学はポリスに必要な知識が何であり、市民各自がどのような知識をどの程度まで学ぶべきかを規定するためである。また、他の戦争指導術、家政術、弁論術などの尊敬すべき能力も政治学に属す。しかも、アリストテレスは次のように指摘している。「しかも、政治学はその他の実際の行為に関わる知識を使いながら、それに加えて、市民たちが何をなすべきであり、何を避けるべきであるかを立法する以上、政治学の目的は他のさまざまな知識の目的を包含することとなり、こうしてその目的こそ『人間にとっての善』であるということになるだろう。なぜなら、たとえ個人にとっての目的とポリスにとっての目的が同じものであるにせよ、ポリスの目的を獲得し、それを保全することの方が、より重大でより完全なものであると思われるからである。なぜなら、目的を達し、これを保全することは、個人の場合にも確かに大切にすべきことだが、種族とポリスの場合はいっそう美しく、またいっそう神的なことだからである」（EN1094b4-10）。すなわち、個人に関わる事柄と国家の公共の事柄とは繋がっているが、ポリスの善は個人の善より、もっと高尚かつ神的なものである。政治学の研究は人間の善とポリスの善を目的としている。そのため、アリストテレスは人間に関わる倫理学は政治学の一部だと考えている。そして、政治学が求める最高善は、ポリス国家の全体の幸福であり、あらゆる市民にとっても、必然的に完全で自足的な共同体的善である。また、アリストテレスによると、政治学の目的は市民たちが一定の性質の善き市民、つまり美しい行いのできる市民となるように仕向けることである（EN1099b29-32）。

すでに述べたように、アリストテレスは倫理学（EN1094b4-10）においても、政治学はその他の実際の行為に関わる知識を使いながら、市民たちが何をなすべきであり、何を避けるべきであるかを立法することで、政治学の目的は他のさまざまな知識の目的を包含することとなると主張している。そのため、政治学が目指す善は他の学問より、最も完全なものである。この完全なものはポリス全体の共通の利益に関わる。ポリスの拡大過程は、共同体が徐々に自給自足に向かうことである。家庭¹¹は最も初級の共同体として、日々の生活に制限されない必要のため、家庭から村となる。その上で、複数の村によってあらゆる自足の要件を極限まで満たしたら、これが完全なポリス共同体となる。また、アリストテレスによれば、実際には、家庭や村落はポリス共同体より先に形成されていた。しかし、ポリスは自然に基づき、家庭や村落よりも先なるものである。また、国家は自然に基づく個人よりも先なるものである。アリストテレスは、人間は生まれつき政治的動物であるため、個人が国家を離れて自足することができず、もしこのような者があれば、獣か神であると指摘した。しかも、アリストテレスは人間が完成されれば動物のうちで最善のものであるが、法律と裁きから外れた場合には、あらゆるものの最悪のものとなると考えている。そのため、ポリス共同体は個人の安全を確保し、他の共同体では満たされない需求も提供することができる。

市民はポリスを構成する最小単位のものであるから、その市民の善もポリス共同体の共

¹¹ アリストテレスによれば、家族関係は主に三つに分類される。すなわち、主人と奴隷、夫と妻、父と子である。それぞれに対応し、主人の術、婚姻の術、子作りの術がある。なお、その三つの術以外に、また蓄財術がある（Pol. 1253b4-14）。

通善に含まれる。市民の善の究極目的も幸福である。では、市民の善は具体的にどのようなように現れたのか。筆者は、突き詰めていうと、市民における善の具体的表現と優れた市民はどのような徳が求められるのかという問題、そして優れた市民の定義とは何かという問題は本質的に同じものだと考えている。この二つの問いについて、筆者は第二章と第三章で詳しく分析する。ただ、総じて言えば、どのような国制であれ、あらゆる市民には共通の善があり、それはポリスの政治的活動に参加することである。

アリストテレスはよいものを身体に関する善、魂に関する善、外的な善に分類した。彼は、魂に関する善が最も適切で真の善だと考えている (EN1098b12-16)。たとえば、節制、勇敢、正義、思慮などは市民の魂に関する善である。実は、身体に関する善（健康、強壮など）と外的な善（財産、幸運など）も徳と幸福の実現に影響を与えている。個人にとっても、市民にとっても健康は極めて重要なものである。また、幸福と外的な善の関係は千里の馬と伯楽の関係に似ている。諺に「千里の馬は常に有れども伯楽は常には有らず」と言われるように、徳や幸福は千里の馬に相当し、外的な善は伯楽に相当する。人間の幸福と同様に、ポリス共同体における個人の幸福の実現に向けて、自然災害、地理的条件、近隣諸国の強弱などの外的な善（要素）は、無論ポリス共同体の発展に影響を与えている。ただし、人間にとっても、ポリスにとっても、外的な善は出会うべくして出会ったものである。というのも、外的な善（たとえば、幸運、友愛、高貴な生まれなど）は、人間が自分で選ぶことができないもの、あるいは人間の意志だけではコントロールできないものだからである。

市民の善とポリスの善の関係について、アリストテレスによれば、市民にとっての善とポリスにとっての善は必ずしも完全に一致しないが、ポリスの善は個人の善より優れており、個人の善の実現を保証するものである。また、市民はポリス共同体の政治活動に参加するために、内的な善（市民自身の素質）をもつべきであり、しかもその内的な善は必ずポリスの発展に有益でなければならない。たとえば、アリストテレスは「分業」を論じた際に次のように主張した。すなわち、市民は少なくとも一種類のポリス共同体の発展に役立つ技能をもつべきである。それによって、筆者は善き人間の徳と優れた市民の徳とは異なるものという結論を導く。この点に関して、次章で詳しく説明する。

結語

アリストテレスによれば、ポリスの善が最も有力で、それはそのほかの善を包括するものとして定義されるため、直感的にアリストテレスは全体論者だとわれわれは容易に考える。しかし、より深く分析すると、明らかにアリストテレスの全体論的立場には多くの不整合がある。たとえば、アリストテレスはポリスのために個人の善を犠牲にしなければならないと主張しているわけではない。そして、彼はポリスのすべての市民たちの徳と幸福を要求している。ただし、アリストテレスが個人主義者でないこともまた明らかである。昔から「皮がなくなれば毛はどこにつくのか」と言われるように、アリストテレスの政治学理論では、ポリス共同体は市民の生活を維持するための基盤であり、活動の手段である。アリストテレスの全体主義と個人主義の間で揺れ動く姿は、彼の中庸的な立場を反映している。本章の 1.2 において、筆者は WP と HC の分析を通じて彼の政治理論において WP がより優勢であること、また個人への善の分配の保障と個人における善と徳の要求から、彼が適度な個人主義に近いことを論じた。なお、適度な個人主義と適度な全体主義はもともと類似するところがある。筆者はアリストテレスが個人主義であるか、全体主義であるかを判断することより、その理論の背景にある中庸的な部分を理解することの方が重要だと考えている。

アリストテレスの政治学と倫理学は同じ流れをくむものであり、倫理学における善とアナロギアの先行研究を踏まえて、政治学理論を理解するためにアナロギアの考え方をを用いることもできる。政治学におけるアナロギアは、基本的に個人とポリスの間に関わる諸概念を中心に展開される。アリストテレスが倫理学において個人に要求する多くの徳は、政治学において市民やポリスに対しても当てはまる。

EN において、善には二つの意味が含まれている。一方はそれ自体としての善いものであり、他方は前者のゆえに善いものと言われるものである (EN1095a26-28, 1096b7-26)。善は、何か共通の普遍的で一なるものではない。善は異なる行為においてそれぞれが別のものであり、医術における善、大工における善、また他における善はやはりそれぞれ異なっている。たとえば、人間は健康を求めめるために、医術を勉強しに行く。人間は戦争の勝利を得るために、戦争指導術を学びに行く。そのため、医術や戦争指導術はただ手段としての善であり、健康や勝利こそが目的としての善である。しかし、目的と手段の定義は相互の関係性で決まっている。なぜなら、戦争指導術は勝利に対する単なる一つの手段である。さらに、勝利は国家の統治と繁栄にとっては一つの手段である。同様に、医術も健康に対する単なる一つの手段である。健康も幸せに暮らすことにとっては一つの手段である。世の中の善には等級がある。その中で、レベルが最も高い善は人間が行動するための究極目的である。将軍になることは戦争指導術の究極目的ではなく、国の安定こそが究極目的である。医者になることは医術の究極目的ではなく、健康を得ることこそが究極目的である。アリストテレスの EN1.1 によれば、善とはすべてのものが求めているものである。善の行為は二種類があり、すなわち、手段としての善と目的としての善である。最高善は手段としての善ではなく、目的としての善だけである。ポリス共同体が最終的に実現しようとする幸福は、その目的としての善である。しかも、その幸福を達成する最も重要な手段として、アリストテレスは最善のポリスと最善の市民に求める様々な基準を提出した。次の第二章と第三章では、最善のポリスの国制と最善の市民とはどのようなものかを探求していく。

第二章 アリストテレスにおける最善の国制

はじめに

ポリス国家とは、「完全で自足した生を送るために、さまざまな家族や一族が善く生きること分かち合う共同体なのである」(Pol. 1280b33-35)。善く生きるとは、善い国制によって保証される必要がある。アリストテレスによれば、国制にはいくつかの種類があるが、いずれの国制においても、統治者集団 (politeuma)こそが国家における最高の権限をもっている。そして、国制は統治者集団にほかならないものである (Pol. 1278b10-11)。アリストテレスは、プラトンの『法律』における最善の国制は民主制と僭主制から構成されるという主張を批判した。その批判に関して、アリストテレスは次のように述べた。「当の『法律』では、最善の国制は民主制と僭主制から構成されるのでなければならないと言われている¹²。しかし、人によっては、これらの国制を国制の名にまったく値しないもの、あるいはあらゆる国制のなかで最悪のものとみなすかもしれない。したがって、もっと多くの種類の国制を混合する人々の方が、いっそう善いことを言っていることになる。というのも、より多くの種類から構成される国制の方がより善い国制だからである」(Pol. 1266a1-5)。では、アリストテレスはどのような国制が最善だと考えているのか。残念ながら、アリストテレスの主張は曖昧である。アリストテレスは Pol. において、最善の国制とは何かについて明確な結論を示していない。そのため、筆者は最善の国制について、考察する必要があると考えている。そして、アリストテレスにおける最善の国制を研究する際に、二つの視点から分析すべきだと筆者は考えている。すなわち、一つは理想と現実の視点、もう一つは単一の国制と混合の国制という視点である。

筆者は、以下の四つの具体的な問いを分析することによって、アリストテレスの言う最善の国制を検証したいと考えている。つまり、2.1 アリストテレスは冒頭で王制を最も理想的、最善の国制と称しているが、なぜ現実的に王制の実現は難しいのだろうか。2.2 なぜ共和制は正しい国制において最もよくない国制であり、民主制は逸脱した国制に分類されるにもかかわらず、現実的に多数者支配制は実現可能な最善の国制なのであろうか。2.3 アリストテレスは国制論において、自分の中庸思想を示しているが、中間の国制とは具体的にどのようなものだろうか。2.4 最善の混合した国制はどのように形成されるのか。本章は以上の四つの部分から構成される。

2.1 理想的な王制およびリスク

アリストテレスは Pol. 3.7 において、さまざまな国制を分類した。岩田靖夫¹³の研究に要約されているように、アリストテレスは二つの尺度を用いて、国制を六種類に分類した。すなわち、一つ目は、市民団 (支配権力の保持者) の大きさで、一人か、少数か、多数である。もう一つの尺度は、支配者が支配するとき、普遍的な利益を目指しているのか (pros to koinon sympheron)、それとも、自分自身の利益を目指しているのか (pros to idion) ということである。つまり、(一) 普遍的な利益を目指してなされる、一者の支配 (王制、monarchia)、(二) 普遍的な利益を目指してなされる、少数者の支配 (貴族制¹⁴、

¹² 『アリストテレス全集 17・政治学・家政論』神崎繁、相澤康隆、瀬口昌久訳 (2018) において、訳者は次のような注釈をつけている。「プラトン『法律』第三巻 693D-E に言及していると思われるが、そこでは『僭主制と民主制』ではなく、『単独者支配制と民主制』の特徴を兼ねそなえた国制が推奨されている」(p. 87)。

¹³ 岩田靖夫 (2010)、『アリストテレスの政治思想』、岩波書店。

¹⁴ 「貴族制」の古代ギリシア語の意味について、岩田は「アリストテレスの言う貴族とは、われわれが今日この言葉で理解している伯爵とか侯爵とかいう高等遊民とはまるで違う。生まれの良さということは、

aristokratia)、(三) 普遍的な利益を目指してなされる、多数者の支配 (中間の国制、politeia)、(四) 自分自身の利益を目指してなされる、一者の支配 (僭主制、tyrannis)、(五) 自分自身の利益を目指してなされる、少数者の支配 (寡頭制、oligarchia)、(六) 自分自身の利益を目指してなされる、多数者の支配 (民主制、dēmokratia) の六種類がある (岩田 (2010), p. 17)。

前の三種類は普遍的な利益を目指しているため、正しい国制である。それに反して、後の三種類は自分自身の利益を目指しているから、逸脱した国制であると言われる。岩田の著書は、アリストテレスの政治思想の全体的構造を解明するものである。

アリストテレスは政治支配を三つのカテゴリーに分類した。一つ目は主人的支配である。その主人的支配の場合、本来は主人と奴隷の利益は一致すべきである。ただし、それにも関わらず、主人的支配は主人の利益を目的としており、奴隷の利益は付随的な仕方でも目的となるにすぎない。二つ目は家長的支配である。この場合は支配される者の利益かもしくは両者に共通の利益を目的とする。三つ目は政治的公職の支配である。このような支配において、市民たちは順番に公職に就くことを要求し、在任中に自分が他人の利益に目を向け、今度は互いに他人が自分の善に目を向けるべきである (Pol. 1278b30-1279a21)。以上の六種類の国制も、それぞれの支配の特徴に対応している。

筆者は、最善の国制を分析する前に、「市民」の概念を明確にする必要があると考えている。アリストテレスによると、国制とはポリス共同体に住む人々のある種の組織立てるものである。市民の定義も多様なものであり、国制に応じて市民の定義も異なっている。たとえば、民主制において、市民である人々が、寡頭制や僭主制において市民ではないことがある。アリストテレスは、Pol. 3. 1 において、無条件の市民の定義を示した。つまり、市民とは、審議や裁判に関わる公職¹⁵に参加を許されている者である。また、アリストテレスはいくつかの著作の中で、多様な市民定義を指摘した。これに関して、本論文の 3. 3 において詳しく論じる。

最善の国制について、筆者は王制¹⁶から議論する。まず、王制が実現不可能な理由をまとめてから説明したいと筆者は考えている。アリストテレスの Pol. 3. 14 によれば、王制そのものにおいてはいくつかの種類があり、たとえば、英雄時代の王制、異民族の王制、選任支配者制、ラコニア式の王制、絶対王制 (panbasileia) などである。その中で、絶対王制は一人の人が万事にわたって権限をもつものであり、そしてその絶対王制が家長としての支配に相当する。

岩田の研究において、王制のリスクの由来は絶対王制の存在にあることが指摘されている。なぜなら、まず、絶対王制の支配者は、法に縛られず、自身の判断に基づいていかなる事柄をも決定できる者である。次に、あらゆる他の人々とは比較を絶して知恵と徳に優れた倫理的超エリートなるものは、単なる理論的仮定であって、現実には存在しない、

アリストテレスが『政治学』の文脈で言うときには、とりわけ、道徳的に良い素質をもっている、という意味である。貴族制というギリシア語は、文字どおりには、『最善なる者の支配 (aristo-kratia)』という意味で、『道徳的に極めて優れたエリートたちの支配』ということに他ならない」と指摘した (岩田 (2010), pp. 18-19)。

¹⁵ Pol. 4 によれば、公職には主に審議、行政、判決という三種類がある。

¹⁶ アリストテレスは、初期のギリシアにおけるポリスは王制を敷いていたことを指摘した。その理由に関して、彼は次のように述べている。「そして、最も自然にもとづいたかたちの村は、元の家から分かれ出た植民都市に似たもので、それは一ある人たちが『同じ乳で育った』と呼ぶ一子と孫から構成されている。初期の国家 (ポリス) が王制であったのはこのためであり、現に他の民族では今なおそうである。なぜなら、それらはすでに王の支配下にあった者たちが統合されてできたものだからである。というのも、すべての家は長老による王制のもとにあったのであり、したがってそこから分かれ出た家々もまた同族である以上、やはり長老による王制のもとにあったからである」 (Pol. 1252b16-22)。

という二つの理由があるからである（岩田(2010), pp. 26-33）。

というのも、そのような人は人間たちのなかの神ごときものとみなされてしかるべきであろうから。ここから明らかとなるのは、法律の制定も生まれと能力の点で等しい人々にのみ関係するのでなければならず、このような者たちには法律は存在しないということである。なぜなら、彼ら自身が法律なのだから。実際、彼らに対して誰かが立法を試みるとすれば、それは滑稽であろう。（Pol. 1284a10-15）

王制の場合は法が支配者を縛ることができない。そのため、王制と民主制の優劣は、一人の最善の人間による支配と法律による支配のどちらがより有益であるのかという問題と結びついている。Pol. 3. 15-16によれば、人間による支配と法律による支配の根本的な違いは、感情的要素にある。というのも、法律には感情的要素が存在しないのに対して、人間の魂には感情的要素が存在するからである。

アリストテレスは、ポリスで最も有徳な人が最高の権限をもち、法律によって決定することが全くできないか、あるいはうまく決定することができない問題について立法し決定する際に、王制の優越性を示した。

以上の王制に対する配慮以外に、アリストテレスは、王権にはもう一つのリスクがあると考えている。つまり、王制がポリスにとって最善のことと見なすとしても、王の子供がどこでもいるような庸才であるとすれば、ポリスにとっては有害である。王制を選択するポリスは、ハイリスク・ハイリターン投資のようなものである。

国制を制定する時、アリストテレスはポリスが適地適作で、その地域の状況に適した国制を採用すべきだと述べた。

しかし、われわれは初めに、王制と貴族制と共和制のそれぞれに適したものは何であるのかを規定しておかなければならない。まず、王制に適しているのは、政治を主導することに関して傑出した徳をもっている一族を自然に生み出すような集団である。次に、貴族制に適しているのは、徳ゆえに市民的支配を主導する人々が自由人にふさわしい支配を行うときに、その支配を受け入れることができる、そうした大衆を自然に生み出すような集団である。そして、共和制に適しているのは、価値に応じて富裕者に公職を配分する法律のもとで、支配することも支配に服することもできる、そうした戦士としての大衆を自然に生み出すような集団である。（Pol. 1288a6-15）

そのため、ポリスの支配者が完璧で神のような一人の人間であるならば、当然、王制は最も優れた国制である。しかし、アリストテレスは、現実的に完璧な一人の支配者（哲人王のような者）はあまり存在しえず、したがって、王制を実現することはほぼ不可能だと考えている。理想的な国制は、少数の完全な徳をもつ人々によって支配される貴族制である。アリストテレスは最善の国制を研究することは、王制と貴族制について語ることに等しいと述べたが、王制と貴族制の実現は困難であるため、実際には最善の国制とは呼ばれない。

2.2 多数者による支配の争議

理想的な国制を考察した後、われわれは現実的に、最も実現可能な国制を研究しなければならない。これに関して、アリストテレス自身も次のように述べた。

というのも、われわれは単に最善の国制だけでなく、〔訳者注：現状から見て〕実現可能な国制をも研究しなければならず、また同様に、あらゆる国家にとっていっそう容易に、またいっそう広く共有されうる国制をも研究しなければならないのだから。
(Po1. 1288b37-39)

アリストテレスによると、僭主による支配は自然に即したのではなく、その他の逸脱した国制もみな自然に即したものではない。しかし、筆者はここで疑問を抱く。すなわち、共和制¹⁷は正しい国制において最もよくない国制であり、民主制は国制の分類において逸脱した国制にあるが、なぜ現実的に多数者支配制は実現可能な最善の国制なのであるのか。

多数者による支配の国制は二種類があり、正しい国制の場合は共和制であり、逸脱した国制は民主制である。アリストテレスによれば、民主制の最も著しい特徴は自由である。これはまた、混合した国制における民主制の最も顕著な貢献でもある。というのも、民主制においてのみ人は自由に与ると一般に言われているからである。人々もその自由のために、民主制を目指している。その自由の体現は、支配に服することと支配することを交替で務めるという点である (Po1. 1317a40-1317b2)。

岩田の研究においては、その自由に関して二つの意味合いにまとめられる。一つ目は、支配と被支配の交代であり、二つ目は、好きなように生きることである。デモクラシー的人間は本来自由であり、全く好きなように生きたいのであるが、人間が政治的動物である以上、すべて好きなように生きれば、必然的に各人の利害衝突が起こり、好きなように生きることにも不可能になる。そこで、アリストテレスは、支配と被支配の交代は平等な自由を実現することの次善的な方法としている (岩田 (2010), pp. 66-68)。また、岩田は民主制保全の根本は国家の内部に友愛 (philia) が育つことであると指摘した。市民的友愛に関して第四章の中で詳しく論じる。

アリストテレスによれば、いずれの国制も、三つの部分から構成される。第一は公共の問題についての審議にかかわる部分であり、第二は公職にかかわる部分であり、第三は法廷にかかわる部分である (Po1. 1297b41-1298a3)。その中で、アリストテレスは特に民主制は平等を求めているため、あらゆる事柄について全市民で審議するというのが民主制に特徴的な方式だと指摘した。また、アリストテレスは民主制を具体的に四種類に分けた。つまり、農民たちの支配による民主制 (Po1. 1318b6-1319a4)、牧人たちの支配による民主制 (Po1. 1319a19-24)、手職人か商人か日雇い人の支配による民主制 (Po1. 1319a24-38)、ポリスのあらゆる人々が国家統治に参加できる究極の民主制である (Po1. 1319b1-32)。それぞれの具体的な民主制は、支配に関わる主体の種類によって、市民を与える政治活動の程度が異なる。アリストテレスは寡頭制の具体例も挙げている。しかし、本論文では、それぞれの具体的な民主制を拡大解釈することはせず、民主制を研究する際に、広義の民主制、すなわち大衆による国制のことを指す。

多数者による支配制は、ポリスの最も多くの人々、すなわち大衆に関わる国制である。大衆に関わる国制は二種類あり、共和制と民主制である。アリストテレスによれば、大衆の個人的能力は、少数者の非常に立派な個人ほどではないが、彼らが集まったとき、「大勢で薪を拾えばたき火の火は高くなる」効果があり、個人よりもっと力を発揮することができる。アリストテレスは Po1. 3 において、多数者による支配の長所を取り上げた。

¹⁷ 正しい国制における多数者支配の国制の名称について、アリストテレスは「国制」と同じ古典ギリシアの「politeia」を使うが、区別するために本論文は「共和制」の訳を使用する。

他の問題については別のところで論ずることにして、ここでは、最善ではあるが少数である人々よりも、むしろ大衆が最高の権限をもたなければならないという点が解決される〔訳者注：べきである〕と思われる。これには難問が含まれているが、ひょっとすると真理も含まれているかもしれない。なぜなら、たしかに多数者は、その一人一人はすぐれた人間ではないとはいえ、彼らが集まって一緒になるとときには、個々人としてではなく全体として見るかぎり、少数の最善なる人々よりもすぐれているということがあるのだから。それはちょうど、多くの人々が持ち寄った食事の方が、一人の出費で用意した食事よりもすぐれているようなものである。というのも、多くの人々がいれば、それぞれの人が徳と思慮を部分的にもつことがありうるのであって、大衆は寄り集まることによって、多くの手足と多くの感覚をそなえた一人の人間のごときものとなり、性格と思考の面でもそのようなものとなることがありうるのだから。音楽の作品にしても詩人の作品にしても、多数者の方がいっそうすぐれた判定を下すのもそのためである。なぜなら、ある人はある部分を、別の人は別の部分を判定することによって、多数者の全体はあらゆる部分を判定することになるのだから。これに対して、すぐれた人々が多数者の一人一人にまさっているのは、美しい人が美しくない人に、また技術を駆使して描かれた絵が実物にまさっていると言われるのと同じ理由による。つまり、別々に分散している要素が一つに集められるからである。なぜなら、一つに集まった要素が別々に切り離されるならば、ある実物の目の方が描かれた目よりも、また別の実物の別のある部分の方が描かれたその部分よりも美しいと言われるかもしれないからである。(Po1. 1281a39-1281b15)

アリストテレスは上記の具体例を通じて量の重要性を強調した。また、大衆による支配の国制は、衆知を集めて有益な意見を広く吸収する利点がある。無論、そこで、大衆はポリスをうまく支配できるかどうかという疑問が生じる。しかし、アリストテレスはこの疑問を認めていない。というのも、アリストテレスは、一方では、ソロンなどの政治家の見解を用いて、大衆に与えられるべき政治的権利を指摘し、他方では、大衆による支配の利点を再度強調したためである。

というのも、全員が集まって一つになれば、彼らは物事を見分ける十分な感覚をもつことになり、またよりすぐれた人々と混ざり合うならば、彼らは国家に益をもたらすことになるのだから。それはちょうど、純良でない食物が純良な食物と混ざり合うと、その食物全体は少量の純良な食物よりもいっそう有用なものとなるようなものである。しかし、個別的に見れば、彼らの各人は判断することに関して不完全な者でしかないのである。(Po1. 1281b34-38)

一方で、「術業に専攻有り」とはいえ、アリストテレスは多くの人々が組み合わせれば、専門家に劣らない能力を発揮できると指摘した。この点に関して、彼は次のように議論したことがある。

なぜなら、大衆が奴隷と変わらないような者たちである場合を除けば、先に述べた議論が通用するのだから(つまり、大衆の判断力は個々人としては専門家に劣るものの、全員が集まって一緒になったときには、その判断力は専門家にまさるとも劣らないのである)。さらに、ある種の技術の場合には、製作者は唯一の判定者でも最良の判定者でもないことがありうるからである。その種の技術においては、技術を身につけて

いない人々でも作られたもの〔訳者注：のよしあし〕を識別することができる。たとえば、家〔訳者注：のよしあし〕はその家を作った人だけでなく、その家を使用する人（すなわち家長）も識別するのであり、それどころか、むしろ使用する人の方がいっそうよく判定するのである。同様に、舵については船大工よりも舵取りの方が、料理については料理人ではなくむしろ客の方が、〔訳者注：そのよしあしを〕いっそうよく判定するのである。（Pol. 1282a15-23）

アリストテレスはまた、すべての民会、評議会、法廷からなる大衆の権威を、有徳な人々が保持する公職の権威よりも上位に置くことの妥当性と合理性を強調した。アリストテレスは次のような理由を示した。

というのも、支配者となるのは〔訳者注：個々の〕裁判員や評議員や民会員ではなく、法廷や評議会や民会だからである。今述べた人たちのそれぞれは、それらの組織の部分にすぎない（私が部分と言うのは評議員と民会員と裁判員のことである）。したがって、より重要な事柄に対して大衆が最高の権限を握ることは正当である。というのも、民会も評議会も法廷も多数の人々から成り立っており、彼ら全員の財産査定額を合わせれば、重要な公職に就いている一人や少数者の財産査定額よりも高くなるのだから。（Pol. 1282a34-41）

また、アリストテレスは一人より大衆の方が墮落しにくいと考えている。この点に関して、彼は水の例を用いて次のように説明した。

たしかに、そこに集まる人は誰であれ、その一人一人は最善の人に劣るだろう。しかし、国家は多くの人々から成り立っているのである。多くの人々が持ち寄ったご馳走の方が、ただ一つの単調なご馳走よりも立派であるように、それと同じ理由で、大衆はただ一人のいかなるものよりも、多くの事柄に関していっそうすぐれた決定を下すのである。それにまた、数が多ければ、それだけいっそう墮落しにくくなる。多量の水が少量の水よりも汚れにくいと同じように、大衆も少数者よりは墮落しにくいのである。また、一人の人が怒りやその他の何かそのような感情に打ち負かされたときには、その人の判断が損なわれることは避けられない。これに対して、すべての人が同時に怒りに駆られ、同時に誤りを犯すということは、そう簡単に起こることではないのである。（Pol. 1286a28-35）

全体の面から見れば、アリストテレスは多数者による支配の擁護者である。多数者の知恵という点では、大衆による支配が最適で、貴族による支配がその次、君主による支配が最も不適である。平民による支配と寡頭による支配の最も根本的な違いは、人数ではない。たとえば、千人のポリスにおける五百人と一万人のポリスにおける五百人は同じ概念ではない。そもそも両者の違いは支配階層の富にある（Pol. 1290a30-1290b3）。投資と同じように、収益の観点からではなく、リスクの観点から見れば、多数者支配制が最も適切な国制だと考えられる。

ところで、これら三つの逸脱した国制の間にも優劣があり、どれが一番悪く、どれが二番目に悪いかということははっきりしている。なぜなら、第一位を占める最も神的な国制から逸脱した国制は、必然的に一番悪い国制ということになるからである。し

かるに、王制というものは、有名無実のものを除けば、王として君臨する人の類い稀なる優秀さにもとづいているのでなければならない。したがって、〔訳者注：王制から逸脱した〕僭主制は、国制〔訳者注：のあるべき姿〕から最もかけ離れた一番悪い国制であることになる。その次に悪い国制は寡頭制である（なぜなら、貴族制とこの国制は大きく隔たっているのだから）。民主制はこのなかでは最も穏当な国制である。（Pol. 1289a38-1289b5）

アリストテレスはまたドーリス調¹⁸の旋律のように、民主制のもう一つの利点として、寡頭制よりも緩やかで自由主義的であると考えている。なお、注意に値するのは、アリストテレスの言う民主制は、現代の民主制ではないということである。アリストテレスの言う民主制は個人としての平等ではなく、集団としての平等を求めている。

人間は正義にかなったものを求めるときに、中立的なものを求めている。法律はちょうど中立的なものである。アリストテレスもまた、法による支配は正義の要求に沿っているものであると指摘した。

だからこそ、支配される以上に支配することをけっしてしないことが正義にかなっているものであり、それゆえ交替しながら順番に支配することが正義にかなっているのである。しかし、これはもはや法律の問題である。というのも、そのようなことを組織立てるのは法律であるのだから。そうだとすれば、市民のうちの誰か一人が支配するよりも、法律が支配する方が望ましいことになる。そしてこれと同じ論拠によって、ある一部の人々が支配する方がいっそう善いとしても、その人々は法律の番人や法律の下働きとして任命されるべきであることになる。（Pol. 1287a16-22）

そして、アリストテレスは、民主制における市民のさまざまな徳や能力の欠如からこそ、Pol. 8における教育の重要性を提示した。

しかし、アリストテレスが主張した、ポリスにおける大多数者の知恵の付加が多数者による支配の優位性であることに関して、反論を示す研究もある。たとえば、Mary P. Nichols¹⁹は、アリストテレスの主張においては、曖昧で議論の余地のある部分があり、多数者の知恵の優位性があらゆる状況に当てはまるわけではないと指摘する（Nichols (1992), pp. 66-72）。具体的には、Nichols は、多数者による支配のアリストテレスの議論において、解釈上の曖昧さがあると指摘した。たとえば、Nichols は、ポリスにおける多数者は多様性を提供できるが、その多様性を活用するために、支配者がポリスの多数者を組み合わせて指導する必要があると指摘した。アリストテレスは、多数者の集合的な優越性を自然に存在するもの、あるいは「技術によって描かれた」美しきものと比較している。多数者と同様に、「これに対して、すぐれた人々が多数者の一人一人にまさっているのは、美しい人が美しくない人に、また技術を駆使して描かれた絵が実物にまさっていると言われるのと同じ理由による。つまり、別々に分散している要素が一つに集められているからである。なぜなら、一つに集まった要素が別々に切り離されるならば、ある実物の目の方が描かれた目よりも、また別の実物の別のある部分の方が描かれたその部分よりも美しいと言われるかもしれないからである」（Pol. 1281b10-15）。しかし、Nichols はアリストテ

¹⁸ Pol. 8. 7 によれば、アリストテレスはドーリス調が最も落ち着いた感じで、中間的な旋律だと考えている。また、アリストテレスは、音楽教育は次の三つの原則に従うべきだと考えている。すなわち、中間的なこと、可能なこと、ふさわしいことである。

¹⁹ Nichols, M. P. (1992). *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

レスが多数者集合体を美しいものと比較しているのは曖昧的であると指摘する。というのも、人間が全体の美を見出すのは個人の中にあり、顔の各部分はその相互関係において美しいからである。さらに、アリストテレスの言う「技術によって描かれた」美しい人とは、全体を作るために、多数者のそれぞれの優れているところが、あるものは弱められたり、あるものは強められたりすることによって、一つの全体にまとめられたものでなければならないからである。支配者は、自然界に見られる美から出発し、絵画に再現する際にそれらを修正する画家のようなものである。画家は、個々にユニークで限定された多くの美を、美しい全体へと変換させる。したがって、支配者の巧妙な活動は、多数者集合体と美しい人のアナログアが成り立つために必要である (Nichols (1992), pp. 67-68)。また、アリストテレスの「利用者」の例は曖昧なところがある。たとえば、ディナーを食べる多くの人々は、料理人よりも食事の良し悪しを判断できるかもしれないが、それはディナーを楽しむことが目的である場合に限られる。自分の肉体的満足に限る場合、多数者の食べる人々が最高の判断者であることは間違いない。しかし、料理人の目的が健康であるならば、別の専門家、おそらく医師か栄養士が、その製品についてより良い判断ができるかもしれない (Nichols (1992), pp. 70-71)。

アリストテレスの民主制に関する理解には賛否両論がある。ただし、筆者は、全体的にアリストテレスが民主制に対して肯定的であると考えている。なぜなら、アリストテレスの言う民主制はほとんどのポリスで現実的に実現可能な国制であり、また多数者参加、低リスク、自由など三つの利点があるからである。これらは混合した国制における多数者による支配の利点でもある。次節では、アリストテレスの中間的国制について分析する。

2.3 中間の国制

中間の国制を研究する前に、共和制と中間の国制の違いを説明しておく。一方で、共和制は正しい国制において、多数者による支配の国制のことを指す。他方で、中間の国制は寡頭制と民主制の中間形態において、適度な混合の国制である。岩田は「中間の国制」に関して、次のように指摘した。『『中間の国制』とは、ポリスの構成員すべてが自由であるべきだというデモクラシー的理念と、かれらが適度な財産の所有者であるべきだという寡頭制的理念とを混合した体制である、とすることができるであろう。そして、さらに、貴族制 (aristokratia) が有徳な人 (aristos) を支配者として立てる国制であるとすれば、貴族制からは市民の有徳性という理念をも取り入れた体制である、と言ってよいだろう」 (岩田 (2010), p. 40)。

前の二節では、単一の視点から国制を考察してきたが、本節では、混合的国制の形に視点を移す。アリストテレスの混合的国制の本質は、ある種の間である。アリストテレスは単一の国制を論じた後、複数の国制を組み合わせた混合的な国制を分析した。彼によれば、混合した国制の中で等しく重要な要素が三つあり、自由と富と徳である (時折生まれのよさも第四の要素としている) (Pol. 1294a19-22)。彼は混合した国制を論じた時、主に民主制と寡頭制の組み合わせを例としている。国制の混合形態は主に三つある。すなわち、第一に、民主制と寡頭制のそれぞれが法律で定めていることを両方とも採用することである。第二に、それぞれの国制が定めていることの間を採用することである。第三に、両者の仕組みのなかから選択して採用することである。つまり、あるものは寡頭制の法律から採用し、あるものは民主制の法律から採用することである。

岩田は自身の研究において中間の国制を検討している。アリストテレスによれば、最善の国制は市民たちに有徳であることと、平等であることと、政治支配への参加を要求しているが、これは貴族制と共和制の両方に当てはまる。なお、最も理想的な状態はある中間

の国制である。このような国制は、貴族制からは市民たちの有徳性を、共和制からは大部分の市民たちの同質性を受容し、両者の長所を混合した体制である。中間の国制は、有徳な人々のデモクラシーに関わるものである（岩田(2010), pp. 32-33）。また、岩田が自身の研究において示したように、中間の国制あるいは混合した国制は悪い点を捨て、長所を採用する特徴がある。たとえば、ポリスの構成員全員が自由であるべきだというデモクラシー的理念と、彼らが適度な財産の所有者であるべきだという寡頭制的理念とを混合した体制である。そして、さらに、貴族制の場合には、貴族制からは市民の有徳性という理念をも取り入れた国制である（岩田(2010), pp. 39-42）。岩田はアリストテレスが「中間の国制」を擁護する理由を、役職の交代、技術モデルの否定、中庸の影響という三点にまとめた。

アリストテレスは国制を研究するときに、注意すべき条件として次の点を示した。つまり、どのような国制がどのような人々に適しているのかを研究すべきである。なぜなら、最善の国制を実現することは多くのポリスにとっておそらく不可能であるため、善き立法者や真の政治家は無条件に最善である国制だけでなく、置かれた状況から最善の国制に着目しなければならないからである（Po1. 1288b24-27）。したがって、筆者は、アリストテレスの「最善」は固定的で不変の基準ではないと考えている。ある国制が優れているか否かを評価する際には、ポリスの実情を背景とし、具体的に分析すべきである。

では、アリストテレスによれば、最善の国制とは何か。アリストテレスは「最善」という概念を改めて定義した。すなわち、「大多数の国家と大多数の人々にとって、最善の国制とは何であり、最善の生とはどのようなものであるのか。ここで問題にしているのは、普通の人には手の届かない徳や、素質や財源に運よく恵まれていることを必要とするような教育や、望みどおりの国制を基準とするのではなく、大多数の人々が共有することのできる生や、大多数の国家があずかることのできる国制を基準とした場合の最善の国制であり、最善の生である」（Po1. 1295a25-31）。

アリストテレスによれば、適度や中間が最善であると一般に認められるため、中間層による支配は最も適切な支配である。その理由は、第一に、富裕層は傲慢で大きな悪事をはたらく者になりやすく、貧困層は敵意を抱いて些細な悪事をはたらく者となることがあまりに多いから、中間層の人々が最も理性に従うことができる。第二に、公職を忌避することも、それを熱心に追い求めることも、ポリスにとってどちらでも有害であるが、その欲望を最も持ちそうにないのが中間層の人々である。第三に、共同体は友愛にもとづくものであり、そのなかでは中間層が友愛関係を最も成立させやすい。なぜなら、アリストテレスは「人は誰でも、敵とは道を一緒に歩くことさえ望まないのだから。しかし、国家は少なくとも、できるだけ同等で同様の人々からなることを目指しているものであり、このことはとりわけ中間層の人々のもとで成り立つ。したがって、そのような〔訳者注：中間層の人々からなる〕国家こそが、最も善く治められる国家でなければならない。というのも、そのような国家はわれわれの言う本来の構成員から成り立っているからである」

（Po1. 1295b24-28）と説明したからである。第四に、中間層の人々は、他の市民と比べて、ポリスのなかで最も安全な位置にいる。というのも、彼らは富裕層のものを欲しがることがなく、そして貧困層は彼らのものを欲しがることもない。しかも、彼らは陰謀をくわだてられることもなければ、くわだてることもないので、安全な生活を送ることができるからである。第五に、中間的国制においてのみ内乱は起こらないため、中間層による支配が最善の国制である。第六に、実例として、大多数の立法家は中間層の市民に属す。たとえば、ソロン、リュクルゴス、カロンダスなどである（Po1. 1295b1-1296a21）。

そのため、アリストテレスによれば、富裕層と貧困層が交替で支配しても、どちら側でも相手側を信頼しておらず、そして両者とも中間層に対抗しないため、中間層が一番信頼

されており、中間層の人こそ仲裁者になるべきである。

一方で、アリストテレスはポリスの安定を維持する要素を示した。混合した国制の安定は、ポリス国家全体のなかで対立する勢力が存在しないことに由来する。

適切に混合された共和制は、〔訳者注：民主制と寡頭制の〕両方の要素を含んでいるようにも、またどちらの要素も含んでいないようにも見えるのでなければならない。そして、その国制は外部の力によってではなく、自分自身の力によって維持されるのでなければならない。「自分自身の力によって」とは、国制の存続を望む人々が多数派であることによってという意味ではない（なぜなら、それだけのことなら劣悪な国制においても成り立ちうるのだから）。そうではなく、国家全体のいかなる部分も別の国制を望まないことによってという意味である。（Po1. 1294b34-40）

アリストテレスによれば、どのような国制がどのような人々にとって有益であるのかはそれぞれの場合があるため、あらゆる国制に普遍的に当てはまる同一の基準は、国制の存続を望む人々が、望まない人々より、ポリスの部分として大きな力をもっていることである（Po1. 1296b13-16）。そのため、国制を安全に保つ方法は、その国制を望む人々の集団が、望まない人々よりも強力になることである（cf. Po1. 1270b21-22、1294b34-40、1296b13-16、1309b14-18）。

次に、もう一つ重要な原則は、「中間の道」である。アリストテレスは、支配者たちはいかなる国制的方策がその国制を保全し、いかなるものが破壊するのかということを明確に知っておくべきだと主張した。なぜなら、アリストテレスは民主制と寡頭制に基づき、鼻の具体例を通じて説明したからである。

これらすべてとともに、見過ごしてならないのは、逸脱した国制が今日見過ごしているもの、すなわち中間的であることである。というのは、民主制的と思われている多くのものが民主制を破壊し、寡頭制的と思われている多くのものが寡頭制を破壊するからである。これこそが唯一の徳であると思ひこむ者たちは、その極端にまで引きずっていつてしまう。それはたとえば、最も美しいまっすぐな鼻から逸れて鉤鼻や獅子鼻になり、それでもなお、見た目には美しさと魅力をもっている、しかし、もしある人が、さらに極端にまで押し進めるならば、最初にその部分の美しい均衡を失い、最後には反対の性質の超過と不足のゆえに、鼻にさえ見えなくしてしまうが、それはその他の身体の部分についても同様であり、まさしくそのことが、国制についても起こることに彼らが無知なためである。なぜなら、事実、寡頭制も民主制も、たとえそれが最善の体制からは逸れていても、満足ゆくものにすることは可能である。しかし、もし人が、それらのいずれかをさらに極端に押し進めるならば、最初は国制をより悪くし、最後には国制でないものにしてしまうだろう（Po1. 1309b18-35）。

最後に、国制を維持するために、最も重要なのは、国制に従って教育がなされることである²⁰（Po1. 1310a12-14、1337a11-34）。アリストテレスはもしポリスにおいて、法律が民主制的ならば民主制的に、法律が寡頭制的ならば寡頭制的に、市民たちに習慣づけられて

²⁰ アリストテレスは主に、Po1. 7. 13-Po1. 8 において、ポリスの教育について議論した。まず、アリストテレスは Po1. 7. 13-15 において、市民教育の原則と意義を紹介した。彼は、立法者は教育を重視し、市民を善き者に導くべきだと考えている。次に、Po1. 7. 16-17 において、アリストテレスは幼児教育の要件を説明した。最後に、アリストテレスは Po1. 8 において、読み書き、体育、音楽、図画という四つの分野から、具体的な公教育を論じた。

教育されないなら、最もよい法律が制定されても、そしてすべての市民たちに認められるとしても、何一つ有益なことがないと主張した。

そのため、アリストテレスの理論に基づき、混合した国制について、できるだけ多くの種類の国制の長所を組み合わせることで、ポリスが破綻するリスクを最大限に分散させるべきだと筆者は考えている。稲村の研究が指摘したように、総じて言えば、アリストテレスの混合した国制論には二つの重要な原則がある。第一に、安定した国制を形成し、支配から排除された人々によって転覆されることを避けるために、ポリスにはできるだけ多くのタイプの国制が必要であるということ、第二に、ポリスは「準最適」貴族制を制定する必要があるということである。同時に富める者と自由な者の政治参加が認められている（稲村(2015), pp. 84-85）。

どのようなポリスにおいても、優れた支配者たちは国制に決定的な影響を与える。ポリスの最高の公職に就く者に対して、アリストテレスは次の三つの要求を備えるべきだと考えている。すなわち、「第一に、現在の国制への愛着、次に、公職の務めを果たすための卓越した能力、第三に、それぞれの国制においてその国制にかなった徳と正義である」（Pol. 1309a34-37）。そこで、アリストテレスは、ポリスの公職に就く者たちに才能と徳の両方を要求していることがわかる。

安定的なポリスを維持するために、ポリスのさまざまな公職の団結と協力が不可欠である。アリストテレスは Pol. 6.8 において、ポリス国家に不可欠な公職を十種類に分類した。つまり、第一にアゴラを監督する者である。第二に市域監督官である。第三に田園部と市域外全般を管理する者である。第四に国庫収入の受領と保管を行い、それを各行政部門に配分する者である。第五に私的な契約と裁判所の判決の記録を職務とする公職である。第六に有罪判決を受けた者や負債者として公示された者に対して刑を執行したり、囚人を監視したりする公職である。第七にポリスの防衛にかかわる公職と戦争に必要なことのために組織される公職である。第八に会計報告書の受領と検査だけを担当し、他の仕事に携わることのない公職である。第九に以上のすべての公職に加えて、万事にわたって最も大きな権限を握る公職があり、「先議委員会」あるいは「評議会」と呼ばれる。第十に神事にかかわる者である。公職に就く市民たちは、ポリスがよい方向に進むように、優れた徳と能力を備えていなければならない。各々の市民たちが各々の職責を果たし、それぞれの役割を果たすポリスこそ、よいポリスである。

では、最善のポリスを構成する具体的な条件とは何か。アリストテレスは人口、国土の大きさ、交通、軍事能力など、多種多様な具体面から最善のポリスを構成する条件を分析した。たとえば、ポリスの最善の人口とは、「全体を一望のもとに容易に見渡せる範囲内で、生活の自足を促進するために増大させた最大の人口数である。国家の大きさについては、このような仕方では決定されねばならない」（Pol. 1326b23-25）。最善のポリスを判断する国土の要件は、自足性、地形、配置である。「その〔筆者注：国土の〕規模と大きさは、住民が自由に、かつ節度をもって、ゆとりのある生活を送ることができるほどでなければならない」（Pol. 1326b30-32）。また、ポリスの安全を守るためにも、陸地からも海からも、防衛を確立する必要がある。アリストテレス自身は、最善のポリスの基準について、適度と自足に強調点を置いている。アリストテレスは、最善の国土と港と都市と海と海軍力に対する要求を説明した後、ポリスの主体としての市民について議論した。市民に関する考察は次章で詳しく分析するが、ここで簡単にまとめておく。たとえば、気概と思考力は市民が備えるべき資質である。ポリスにとって必要不可欠な六つの仕事があり、農民、職人、戦士、富裕者、祭司、正義と利益にかかわることを判断する者である。市民はそれらのそれぞれのポリスに必要な不可欠な仕事を分担する。また、「戦士と農民の階層分け」と「共

同食事」制度、国土を個人所有地と公共地に二分割して市民に分配する制度などポリスに必要とされる制度がある。そして、アリストテレスはポリスに必要な設備を配置する場所として、都市の共同食事、自由アゴラ、市場や市域の監督官の執務室、郊外の森林や農地の管理官の見張所、神々や英雄に捧げられた神殿などの具体例を挙げた。最後に、アリストテレスは市民に対する教育の目標や重要性を説明した。立法者や支配者の仕事は、上記の要件の中からそれぞれの最適性を見つけることである。この最適性の基準は、それぞれのポリスによっても異なっている。

2.4 個人の幸福とポリスの幸福をめぐる議論

最後に、ポリスの究極目的は幸福を達成することであり、これは国制がよいものかどうかを判断する最も重要な基準である。これに関して、アリストテレスは次のように述べている。「これと関連し、同じ議論に依拠して、幸福な国家とは最善の国家であり、かつ美しくふるまう国家であることが導かれる。しかし、美しいことを行わない者たちが、美しくふるまうことは不可能である。そして、徳と思慮を欠いては、人も国家も美しい行為はできない。国家の勇氣、正義、思慮〔筆者注：、節度〕は、人間の各々が〔筆者注：勇敢、〕正しい、思慮深い、節度があると呼ばれるときに分けもつと同じ力と形をもつのである」（Po1. 1323b29-36）。そこで、もう一つの疑問が生じる。個人の幸福と国家の幸福とは同じものであるかどうかという質問である。アリストテレスは、明白に個人の幸福と国家の幸福とは同じものであり、そして、もし人間が徳のゆえに個人を賞賛するならば、よりすぐれた国家をより幸福であると指摘したことがある（Po1. 1324a5-13）。ポリスがどのような国制を採用しても、優れたポリスの最終的目標はポリス全体の幸福を達成することではなければならない。しかし、どのような国制であれ、国家の幸福と市民個人の幸福は必ずしも同じものではないのではないだろうか。たとえば、一人の支配による王制や僭主制では、本当の意味での市民は支配者だけである。特に僭主制の場合は、他の市民が幸福を得ることはほとんど不可能である。さらに、個々の市民が追い求める幸福には、その違いゆえに差異がある。そのため、ポリス全体の幸福は、すべての市民の幸福を考慮することが可能なのだろうか。また、ポリス全体の幸福を達成するために、個人の幸福を犠牲にすべきか。筆者は、これらの疑問をさらに掘り下げていく必要があると考えている。

この議論に関して、アリストテレスは「第一に、いわば万人にとって最も望ましい生とはいかなるものか、次に、公共の観点からも個人の観点からも、それが同じなのか異なるのかについても合意しておかねばならない」（Po1. 1323a19-21）と述べている。ENにおいて、幸福とは徳に基づいた魂の実践活動である。幸福こそ、人間が目指す究極的な目的である。アリストテレスによれば、最も幸福な生き方は、「観想的な生き方」である（EN1177a12-18）。このような幸福な生き方は、主に理想的な状態で達成できる知性に基づく生活であり、神の生活に似ているため、人間にとっては実現しにくい。そして、アリストテレスは「次善」のような実現可能な生き方を提案した。つまり、第二義的に幸福な生き方は、知性以外の他の徳に基づく生き方である（EN1178a9-10）。このような幸福な生き方は、主にほとんどの人間にとって、現実的に達成できる有徳な生活である。

アリストテレスは「すなわち、最善の生とは、それぞれの個人にとっても、公に国家にとっても、徳にかなった行為にあずかるための必要な手だてがそなえられた徳とともにある生である」（Po1. 1323b40-1324a2）ということを基本的な前提として明らかに示した。このように、われわれは、徳がポリスの幸福と個人の幸福の両方にとっても重要な基盤であると推測することができる。

幸福の本質について、アリストテレスは幸福が性向ではなく（EN1176a33-34）、幸福は

そのもの自身が望ましく、自足的な実践活動であると考えている (EN1097a28-1097b21)。また、アリストテレスは幸福の実現にとって、実践行為が非常に重要だと指摘した。「なぜなら、幸福とは行為であり、さらにまた、正しい節度ある人々の行為が、多くの美しいことを完成させるからである」 (Po1. 1325a32-34)。そのため、人間は単に徳を積むことだけでなく、行動力をもって実践することが必要である。これも、幸福とは徳に基づく実践活動であるというアリストテレスの定義と呼応している。個人であれ、ポリスであれ、幸福は実践という状態の中で達成されなければならない。

また、アリストテレスは、ポリス共同体も個人も同様に行為する能力をもち、行為を目的としていると考えている。ポリスの各部分もまた、様々な行動を通してつながっている。ただし、個人やポリス共同体とは異なり、神と宇宙は完全な余暇を持ち、彼ら自身の外には外的な行動をもたない。そこで、アリストテレスは「したがって、人間の各人にとっても、公共の観点から国家にとっても人類にとっても、必然的に同じ生が最善の生であるのは明らかである」と述べた (Po1. 1325b30-32)。

アリストテレスは、個人とポリスとの両者の幸福が一致するものだと認めている。その理由は次のとおりである。「なぜなら、個人にとって善く生きることを富におく人々は、国家が富んでさえいれば、国家全体が幸福であるとみなすからである。また、僭主の生を最も高く評価する人々は、最大の数を支配する国家こそが最も幸福であると主張するに違いない。そして、もし人が徳ゆえに個人を賞賛するならば、よりすぐれた国家をより幸福であると主張するだろう」 (Po1. 1324a8-13)。

明らかに、アリストテレスは、個人の幸福とポリスの幸福が一致している、という結論を支持している。ただし、解釈において曖昧な点が存在する。すなわち、アリストテレスは人間が本質的に政治的動物であるため、個人の善と幸福は、ポリスの善と幸福が実現されるのであれば、そしてポリスに住むことによってのみ、確保できると強調する。それでは、アリストテレスは、個人の利益とポリスの利益が対立する場合、個人の利益を犠牲にしてでもポリスの善と幸福を実現することがよいと考えているのだろうか。

まず、第一章において、アリストテレスの善に関して分析したように、アリストテレスが DC (the distributive conception) と WP (the whole-part conception) を強調する点は、アリストテレス自身が全体の善を主張するだけでなく、個人の善をも主張していることを示した。それによって、アリストテレスは個人の善に関する分配や徳の育成などに対する彼の関心を寄せている。善、徳と幸福の関係から、アリストテレスはポリス全体の幸福を追求することだけでなく、個人の幸福の実現にも関心を寄せていると推測できる。ポリスが実現する幸福は、個人の幸福が保証されて初めて全体の幸福とみなされるのである。そして、アリストテレスによれば、個人の善とポリスの善は本質的に同じものである。というのも、善はそれ自体が目的であり、個人とポリスの両方が目指す究極の目的は、善い生活を目指している幸福だからである。両者はそもそも対立するものではない。アリストテレスが中庸的に WP を主張することも、個人の善を犠牲にできるという考え方を支持していないことを示している。

次に、あらゆる市民はポリス共同体の構成要素であり、そして市民たちは部分として共同体全体に影響を及ぼす。市民はポリスを構成する最小単位のものとして、その市民の善もポリス共同体の共通善に含まれる。市民の善の究極目的も幸福である。たとえば、個人の幸福が家族の幸福に、そして村落に、最終的にポリスの幸福に貢献することができる。市民たちは、自分の幸福だけでなく、同じ共同体でともに生きる他者の幸福をも配慮する必要がある。したがって、あらゆる市民が住むポリスに住む個人として、その個人的な幸福の実現はポリス全体の幸福の実現の一部である。善いポリスにおいて、個人の幸福とポ

リスの幸福が追求する善は、本質的に相反するものではないと筆者は考えている。

第三に、アリストテレスの倫理学理論から政治学理論への発展において、個人とポリスの結びつきも見出される。アリストテレスの倫理学は政治学とともに、実践学 (praxis) の一部に属している。実践学は人間がいかに行為すべきかについて探求する学問であり、主に人間の行為に注目している。アリストテレスは EN の最後で、Pol. 研究の目的を概観し、その研究の必要性を提示した。つまり、「実際、このような考察がなされたならば、おそらくどのような種類の国制が最善であるか、またどのようにしてそれぞれの国制が編成されれば最善なものとなるのか、またそのためにはどのような法と習慣が採用されるべきか、こうした事柄をより包括的に視野に収めることができるであろう。それでは、その手はじめに、次のような議論を行おう」(EN1181b20-23)。そして、アリストテレスによれば、人間が生き物として絶えず追求している究極目的、すなわち最高善は幸福である。アリストテレスは個人の幸福と国家の幸福という二つの次元から、人間がいかにして幸福に生きるかを説明した。個人の幸福と国家の幸福は、それぞれにそれらを研究する倫理学理論と政治学理論に対応している。倫理学理論と政治学理論とも「善く生きること」(tou eu zēn heneken) を人間の共通の目的としている。一方、アリストテレスは倫理学において、幸福とは徳に基づく魂の実践活動であると定義した。普段、人々は、「善く生きること」や「善く行うこと」を個人にとっての「幸福であること」と同じであると判断している (EN1095a19-20)。他方、アリストテレスの Pol. はポリス学とも呼ばれており、主にポリスの幸福を実現するための国家の管理術を論じるものである。アリストテレスによれば、ポリスの存在理由は人間が生きるためであるが、実際は人間が善く生きるためである (Pol. 1252b27-30)。したがって、われわれは、個人の幸福とは「善く生きる」を実現することであり、ポリスは市民の「善く生きる」を保障するために存在すると言える。「善く生きる」は、個人とポリスの双方が共有する究極目標である。そのため、両者の幸福は一致しているのである。

結語

アリストテレスによれば、言うまでもなく、混合した国制の発想は、アリストテレスの倫理学において議論した「中庸」思想に由来することは明らかである。岩田の研究においても、この見方は認められている (岩田 (2010) , pp. 52-53)。

アリストテレスによれば、六つの国制にはそれぞれの長所と短所がある。そのため、アリストテレスは、最善の政治形態として、混合した国制、すなわち、それぞれの単一の国制の長所を最大限に生かす国制を提唱したのである。

アリストテレスの「中間」思想は、彼の倫理学理論と政治学理論に常に伴っていることがわかる。倫理学において、彼は徳の本質をある種の間、すなわち適切な時に適切な場所で適切なことをすることだと考えている。つまり、徳とは、超過と不足の間である。徳をもつことは、中間的手段を把握し、それを実践する能力をもつことである。このような考え方によって類推すれば、中間の国制も同じである。いかなるよい国制も極端になれば、最終的に悪い国制になってしまう。アリストテレスは「最善」について語る際に、最善の国制とは、特定のポリスの実際の状況に対応したもの、つまりポリスの実際の生活において、市民に可能な限り最大の善を保証するものであるべきだと指摘した。アリストテレスの言う「最善」の基準は、国制によって変化するものと理解すべきである。人々がこの「最善」の基準を判断し、選択することは、思慮の徳と関係している。したがって、アリストテレスは、支配者と被支配者の両方にとっても思慮の徳が必要であることを強調している。

筆者はアリストテレスの理論に基づき、単一の国制から、理想的な条件においては完全な徳をもつ少数者による支配する貴族制が最善の国制だと考えている。しかし、現実的に実現可能な状況においては、多数者による支配の共和制が最善の国制である。単一の国制から混合した国制へと発展することで、それぞれの国制の優位性がより発揮され、ポリスとその市民がより多くの利益を得やすくなることは明らかである。たとえば、アリストテレスによると、寡頭制と民主制の組み合わせは、民主制の自由を考慮しつつ、寡頭制の適度な財産を引き出すこともできる。

もしわれわれが、実際にアリストテレスの理論を特定のポリスに当てはめた場合、何が最善の国制であるのか、同じ答えを出すことは難しいかもしれない。アリストテレスが強調したように、これは複雑な問題だから、特定のポリスの実状況を考慮し、そのポリスに最も適した国制を分析する必要がある。最善の国制を定義することに関して、われわれは実際に、ポリスの最適性に関する問題を探求することが相当である。ポリスの最適なあり方は、具体的な条件によって変わる可能性がある。そのため、それぞれのポリスにとって、最善の国制を議論する際に、具体的な問題に即して分析する必要がある。ただし、肯定できることは、善いポリスの理想的な状態は、中間性と自足性を備えた状態だということである。

他方で、人間と市民の両者の徳について、アリストテレスは次のように述べた。「また、最初の議論のなかで示されたように、人としての徳は、最善の国家に住む市民の徳と必然的に一致するものでなければならない。以上のことから、貴族制の国家や王制の国家は、人がすぐれた者になるのと同じ方法と同じ手段によって確立されうるということは明らかである。したがって、人をすぐれた者にする教育や習慣と、人を為政者や王にする教育と習慣は、ほとんど同じものであるということになるだろうか」(Pol. 1288a37-1288b2)。したがって、個人にとっても、市民にとっても、徳の育成には教育が極めて重要である。

ポリスにおいて、一般市民を除けば、国制の発展を左右する最も重要な要素が支配者であることは言うまでもない。もちろん、国制によって、支配者の数や能力に対する条件は異なる。アリストテレスは、優れた支配者になるために、普通の市民たちより、いっそう徳を備えている必要があると考えている。「それゆえ、他の誰かが、徳においてまさっていて、最善のことを実行する力においてもまさっている場合には、その人についていくのが美しく、その人に従うのが正しい。しかし、その人物は、ただ徳をもつのみならず、徳にもとづいて実行する力もそなえていなければならない。とにかく、もしも以上のことが正当に主張されており、幸福を善い行動であると想定すべきならば、公共の観点から国家全体にとっても、また個々人にとっても、活動的な生が最善の生となるだろう」

(Pol. 1325b10-16)。支配者の数にかかわらず、優れたポリスにおいては、支配者は被支配者よりも能力と徳において優れていなければならない。さらに、理想的な国制においては、個々の支配者に求められる能力は、王制、貴族制、共和制へと移り変わるにつれて低下してゆく。

アリストテレスは、幸福とは徳に基づく魂の実践活動であると定義した。徳は幸福にとって、非常に重要な役割を果たすものである。徳について、アリストテレスは、最善のポリスに住む市民としての徳と人間としての徳は一致しなければならないと指摘した。というのも、彼は人間を優れた者に対する教育と習慣と、人間を支配者や王にする教育と習慣はほとんど同じものであり (Pol. 1288a32-1288b6)、また、「最善の生とは、それぞれの個人にとって、公の国家にとっても、徳にかなった行為にあずかるための必要な手だてがそなえられた徳〔諸外的な善と身体における善〕²¹とともにある生である」(Pol. 1323b40-

²¹ 『政治学』、吳寿彭訳 (1965)、訳者による注、p. 346。

1324a2) と結論を導くからである。したがって、アリストテレスによると、理想的に最善のポリスにおける市民たちの徳はみな善き者としての徳を備えている。しかし、このようなポリスの存在は、天の時、地の利、人の和が必要であり、困難なことである。大多数の場合、市民としての徳と人間としての徳には多少の違いがある。

アリストテレスによれば、善いポリス共同体に住む市民に要求する徳は、善い人々の徳の要求と同じである。そのため、ポリスにおける幸福の定義は、個人における幸福の定義と同じであるか、少なくとも対立するものではないと推測できる。

なお、アリストテレスは人間としての徳と最善のポリスに住む市民の徳とは同じであると主張したが、ここでアリストテレスは「最善のポリス」を前提にしており、人間としての徳と市民としての徳の間では、アリストテレスのテキストにおいて明らかに不整合なところがある。そのため、次章において、筆者は優れた市民の徳とは何か、そして優れた人間としての徳と優れた市民としての徳は同じものであるのかという問題をめぐって議論する。

第三章 善き者の徳と優れた市民の徳について

はじめに

最も優れた国制を論じた後、われわれはポリス生活の主体、すなわち人間に目を向ける必要がある。冒頭で述べたように、人間の徳を二つの観点から探究する必要がある。一つは倫理的なレベルにおける善き者の徳であり、もう一つは政治的なレベルにおける市民の徳である。では、優れた市民における徳と善き者の徳は同じであるのか、それとも違うのか、また、両者はどのような関係にあるのか、という問題が本章の問題関心である。本章では、優れた市民の徳と善き者の徳の関係に関わる先行研究に基づき、理想的ポリスと非理想的ポリスの両方の視点から議論する。

具体的に、本章は以下の四節から構成される。まず、3.1 は主に、人間としての徳と最善のポリスに住む市民の徳が一致しているという考え方に関して、アリストテレスの理論には不整合な点があるため、David Keyt²²の先行研究を参考して筆者の主張を述べる。次に、3.2 において、筆者はアリストテレスの理論に基づき、人間本性の側面（すなわち、理性と政治性）から、人間の徳に関する理解を示す。その上で、筆者は人間に備わるべき二つの徳（すなわち、理性に関わる徳と性格に関わる徳）の関係性を議論する。そして、3.3 では、アリストテレスのさまざまな「市民」の定義を整理して分析する。最後に、3.4 では、筆者は優れた市民がどのような徳をもつべきかについて説明し、そして善き者の徳と優れた市民の徳が一致するかどうかについての結論を導き出す。

3.1 優れた市民と善き者

アリストテレスは、人間としての徳と最善のポリスに住む市民の徳が一致していると主張したが、「最善のポリス」を前提として設定しており、人間としての徳と市民としての徳の間には、アリストテレスのテキストにおいて不整合なところがある。Keyt もまた自身の研究において、同じ疑問を示した。善き人と優れた市民に関して、アリストテレスは次のように述べている。

さて、善き人を善き人たらしめる徳とすぐれた市民をすぐれた市民たらしめる徳は異なるものとみなすべきか、それとも同じものとみなすべきかについては、以上で述べたことから明らかである。すなわち、ある国家では善き人と善き市民は同じであるが、別の国家では両者は異なっているのである。また、前者の場合でも、そのことはあらゆる市民にではなく、為政者だけに当てはまる。つまり、善き人であることと善き市民であることが一致するのは、一人だけで、もしくは他の人とともに、公共の事務を管理する権限をもつ者、あるいはその権限をもちうる者の場合にかぎられるのである。（Pol. 1278a40–1278b5）

アリストテレスの結論とそれに至る Pol. 3.4 の論証は明確かもしれないが、アリストテレスの分析の含意はまだ明らかにされていないと Keyt は考えている。また、善き者と優れた市民との区別は、市民に求められるものと人間に求められるものとの間に矛盾が生じる可能性を許容しているように思われ、同時に、現代政治哲学の中心的な問題のひとつである政治的義務の限界（the limits of political obligation）を提起している（Keyt (2007), p. 220）。Keyt の論考は、アリストテレスが非理想的ポリスにおける善き者の存在

²² Keyt, D. (2007). The good man and the upright citizen in Aristotle's *ethics* and *politics*. *Social Philosophy and Policy*, 24(2), 220–240.

を認めているのか、もし善き者の存在が認められるならば、アリストテレスは優れた市民から逸脱した善き者を想定しているのかを問題設定として議論している（Keyt (2007), p. 221）。まず、Keyt は理想的なポリスの市民についての議論から分析する。

一方で、アリストテレスによれば、理想的ポリスにおけるあらゆる市民たちは、無論優れた市民である（Pol. 1277a1-3）、そうでなければ理想的ポリスではない。しかし、優れた市民とは何だろうか。アリストテレスはこの問いに、市民の機能（1276b29）に言及し、暗示的に彼の徳の機能理論に訴えることによって答えている。この理論は、働き（*ergon*）、善（*agathos*）、徳（*aretē*）の三つの概念に基づいている。この理論によれば、あるものがその働きをよく果たすならば、その種類において善である（EN1098a8-12）。目の働きは見ることであり、ナイフの働きは切ることである。したがって、よい目とはよく見える目のことであり、よいナイフとはよく切れるナイフのことである。ある働きをもつものの徳とは、その働きをよく発揮させるものである（EN1106a15-24 ; Pol. 1276b39）。ナイフの刃の徳とは、切れ味や硬さなど、よく切れるようにする性質のことである（Ibid., p. 222）。

支配者と被支配者がその機能を十分に果たすための徳には、知性におけるものと道徳におけるものという両方が必要である。実践的な知恵（思慮）は理想的ポリスにおける統治者の知性に関わる徳であり（Pol. 1277a14, b25）、一方「支配に服する者の場合には思慮は徳ではなく、むしろ真なる信念（*doxa alēthēs*）が徳である」（Pol. 1277b28-29）。支配者と被支配者の知性に関わる徳が異なっている、他の徳（すなわち性格に関わる徳）は両者に共通でなければならないとアリストテレスは述べている（Pol. 1277b25-29）（Keyt (2007), p. 223）。Keyt は、アリストテレスの理論に基づき、支配者と被支配者は以下の点で異なると指摘した。まず、アリストテレスは、被支配者の徳は支配者の徳と程度（多いか少ないか）ではなく、種類において異なると主張している（Pol. 1259b36-38, 1277b16-20）。次に、アリストテレスは「支配に服する者の場合には思慮は徳ではなく、むしろ真なる信念が徳である」（Pol. 1277b28-29）と述べた後、続いて「つまり、支配に服する者は笛作りのようなものであるが、支配する者は〔訳者注：作られた笛を〕使用する笛吹きのようなものなのである」（Pol. 1277b28-30）と指摘している。『国家』601d4-602a1によれば、プラトンは、笛の良し悪しに関する知識が笛吹きにあり、笛の良し悪しに関する真の信念が笛製作者にあるとし、製作者の信念を笛吹きの知識に従属させている。これによって、支配者の知性に関わる徳と非支配者の性格に関わる徳の違いを見分ける方法を示している。勇敢の場合も同じである。実践的な知恵はある種の勇敢さを生み出すが、真なる信念は別の種類の勇敢さを生み出す。最終的に、笛吹きの真なる信念が笛吹きの知識に由来するように、勇敢な従属する人の真なる信念は、勇敢な支配者の実践的な知恵から直接または間接的に派生するということである。節制と正義の徳においても同じである。

そして、Keyt はアリストテレスの市民に関わる理論においても一つの不整合があると指摘している。Pol. 3. 4において、アリストテレスは「すぐれたポリスの市民はみな必然的に善き者であるというわけではない」（Pol. 1277a4-5, 1276b37-38）と主張している。その一方で、Pol. 7. 13 では、アリストテレスは市民全員が善き者であると主張している。

「すぐれた国家とは、その国家統治に参与する市民がすぐれていることにほかならない。そして、われわれの国家においては、すべての市民が国家統治に参与する」（Pol. 1332a32-35）。この明らかな矛盾を解決するためには、アリストテレスが「市民」を狭義には完全な市民（すなわち支配者）だけを指し、広義には支配者だけでなく被支配者も包含して使っていると理解する必要がある。「支配される市民」（*ho archomenos politēs*）

（Pol. 1278a16-17, 1277a21-22）のような表現では、「被支配」とされる市民は明らかに完全な市民ではない。アリストテレスは Pol. 7 において、時折理想的ポリスの戦士と支配者

の両方を市民として数えることがあるが、戦士を「国家統治に参与する」人々（すなわち完全な市民）から区別している。Pol. 7. 13 では、アリストテレスは理想的ポリスで国家統治に参与する人々はすべて善き者であり、彼の言う善き者は完全な市民でなければならないと述べている。そして、Pol. 3. 4 において、アリストテレスが理想的ポリスにおけるすべての市民がみな善き者であるというわけではないと主張するとき、彼が言及する市民の中には、完全な市民でない者も含まれているというのは、妥当な仮説である。この仮説に基づけば、理想的ポリスにおいてさえ、すべての市民が善き者になり、性格に関わる徳と理性に関わる徳を習得しなければならないことは不可能である。というのも、市民の中の知的未熟者（すなわち戦士）はまだそれを獲得する過程にあるためである。彼らは善き者にはなりつつあるが、実践的な知恵を欠いており（Pol. 1329a2-17）、したがって、まだ善き者ではないのである（EN1144b30-1145a6）。Pol. 3. 4 の主張が広義の市民に言及しているのに対し、7. 13 の主張は完全な市民のみに言及しているとしても、そのテーゼにおける矛盾はない（Keyt (2007), pp. 225-226）。

他方で、アリストテレスは、非理想的なポリスにおける無条件の市民の徳は、善き者の徳と同じではないと主張する。この結論は、次のような議論から導くことができる（Keyt (2007), pp. 226-227）。

(1) 市民の共通の働きは、そのポリスの国制の安定である。(2) 市民の徳とは、市民の働きをよく発揮させるものである。(3) したがって、優れた市民の徳は、その市民におけるポリスに関連している。(4) 国制にはさまざまな形式がある。(5) したがって、ある国制のもとでの優れた市民の徳は、別の国制のもとでの優れた市民の徳と同じではない。(6) したがって、優れた市民の徳は単一の徳ではない。(7) しかし、善き者の徳は一つの徳である。(8) 「したがって、市民としてはすぐれていても、人をすぐれた人たらしめる徳を身につけていないことがありうるということは明らかである」（Pol. 1276b34-35）。(9) 「善き者の徳は、理想的ポリスの完全な市民の徳と同じである」。(10) 「したがって、非理想的ポリスにおける完全な市民の徳は、善き者の徳と同じではない」（Ibid., pp. 226-227）。

アリストテレスは、真の勇敢さ（すなわち理想的ポリスにおける市民の勇敢さ）とは異なり、「市民的」勇敢さ（politikē andreia）と呼ぶ勇敢さについて説明している（EN 1116a17-b3; EE1229a13-14, 29-31, 1230a16-26; [MM1191a5-13]）。「実際、市民たちは、法に基づいた懲罰や非難のために、また名誉のために、危険な事柄に耐えるように思われるからである」（EN1116a18-19）。ここで注目すべき点は、真の勇氣の定義における理性（logos）の概念が、法（nomos）の概念に置き換えられていることである。「だが市民のもつ勇氣は〔訳者注：生得的ではなく〕法による」（EE1229a29-30）。しかし、法律は国制によって異なっている。「というのも、国制がそうであるように、法律も劣ったものかすぐれたものかのどちらかでなければならず、正義にかなったものか不正なものかのどちらかでなければならないからである」（Pol. 1282b8-10）。ということは、市民の勇敢さは国制によって異なって変化する。

したがって、筆者は、市民の徳と人間の徳における一つの区別は、同じ徳目であっても、市民の徳は法に基づいて表現されるのに対し、人間の徳は理性に基づいて表現されと考えている²³。

²³ アリストテレスによれば、法律を遵守し、有徳な行為をすることができれば、その人は優れた市民である。しかし、善き者の場合、徳ある者と呼ばれるためには、理性的な選択によって、自分の本意に基づいて有徳な行為をしなければならない。たとえば、「勇敢」の場合、アリストテレスは、兵士のポリスを守る「勇敢さ」と「義を見て為ざるは勇なきなり」の「勇敢さ」は同じものではないと主張している。後者の「勇敢さ」は理性の選択に基づき、自分の意志からなされるものであるため、善き者の徳として称賛される。

優れた市民における性格に関わる徳は、国制とともに変化しなければならないだけでなく、その知性に関わる徳も当然、国制とともに変化しなければならない。非理想的ポリスに生きている完全な市民の知性に関わる徳は、実践的な知恵ではありえない。では、非理想的ポリスにおける優れた市民の徳として、実践的な知恵のほかに、実践的理性の能力 (dianoia praktikē) における徳や望ましい資質はあるのだろうか。アリストテレスは、それは「才知」(deinotēs) であると考えている (EN1144a23-29, 1144b14-15; [MM1197b18-27])。そしてこの賢さは、道徳的美徳と同様に、市民が住むポリスによっても異なっている (Keyt (2007), pp. 228-229)。

また、Pol. は「善き立法者と真の政治家」を研究する学問である (Pol. 1288b27)。真の政治家とは、真の医者 (iatros) が医学的知識 (iatrikē) をもっているように、政治的専門知識 (politikē) をもっている者である。政治的専門知識とは、一種の実践的知恵である (Pol. 1289a12)。したがって、真の政治家は実践的な知恵を持ち、善き者である。アリストテレスは、非理想的ポリスにおいても善き者が存在すると考えている (Keyt (2007), pp. 231-232)。

Keyt は、アリストテレスが EN と Pol. における真の政治家の知性に関わる徳の理論に基づき、次のような結論を導いていると主張する。第一に、アリストテレスは、非理想的なポリスにおいても政治活動に参加する善き者がいると主張する。第二に、アリストテレスは、真の政治家は改革主義者であり (革命主義者ではなく)、既存の政治構造を維持、修復、改善しようとするものであると考えている。真の政治家は法律と国制の職人として、置かれている状況において、自分の最善の行動をとる。「それは、ちょうど優れた将軍がなけなしの手勢を率いてもっとも果敢な戦いを挑み、腕利きの靴作りが手持ちの革からできるだけ見事な履物を作りあげるのと同じである。他のすべての技術者たちも、これと同じである」 (EN1101a3-6)。第三に、真の政治家が異国で立法者として仕えるとき、彼は優れた市民の徳ではなく、善き者の徳を用いる。最後に、真の政治家が市民である非理想的なポリスで政治的知識を行使する場合にも、このことが成り立つ。すなわち、彼が用いる徳は善き者の徳であり、彼のポリスの優れた市民の徳ではないということである。したがって、真の政治家 (すなわち善き者) が、非理想的ポリスの優れた市民とは異なる行動をとる場合もあると予想される (Keyt (2007), pp. 234-235)。

また、Keyt は善き者の行為と優れた市民の行為について、次のように指摘した。アリストテレスによれば、市民に求めるものと人々に求めるものの要求は異なっている。そして、非理想的ポリスに住む善き者の行為は、優れた市民の行為とは必然的に異なっている。たとえば、優れたアテナイ市民の場合は、アテナイの国制に従って息子を教育するが、善き者の場合は、理想的国制に従って息子を教育する (Keyt (2007), p. 240)。

筆者は、Keyt の研究に基づき、以下の結論が導き出せると考えている。まず、Keyt は、理想的ポリスにおいて、善き者と優れた市民の間において対立はないと主張している。彼は、アリストテレスの理論における実践的知恵の重要な役割を指摘した。それは善き者にとっても、優れた市民にとっても求められるものである。制限なし市民 (完全な市民)²⁴ の範疇から排除される人々は、まさに実践的な知恵を欠いているからである。一方、非理想的ポリスにおいては、人間の徳と市民の徳は一致していないと Keyt は考えている。同じ徳目であっても、市民や人々によって現れ方や要求されるものは異なる。善き者は理性によって、有徳な行動をとるが、優れた市民は法律によって、有徳な行動をとるかもしれ

²⁴ アリストテレスによれば、完全な市民とは、裁判と支配にあずかる者である。それに対して、在留外人 (メトイコイ) や奴隷は、市民権をもたない。子供や老人は、年齢のために「未完成の市民」と「盛りを過ぎた市民」と呼ばれる。彼らはいずれでも完全な市民ではない (Pol. 1274b38-1275a33)。

ない。また、非理想的ポリスでは、徳ある行動が必ずしも重視されるとは限らない。筆者は Keyt の結論を認めている。しかし、優れた市民と善き者の徳の区別については、より深く掘り下げることができると筆者は考えている。たとえば、Keyt の研究では触れられていない人間の本性と市民の定義の観点から優れた市民と善き者の徳の違いを分析する必要がある。

3.2 人間本性から徳に関する思考

善き者の徳を研究しようとする際に、われわれはまず、主体である人間がどのような本質をもっているかを理解する必要がある。アリストテレスによれば、人間は生まれつき理性的動物 (zōion logon echon) であり、また政治的動物 (politikon zōion) である。また、アリストテレスは人間の理性的で政治的な人間本性によって、思考に関わる徳と性格に関わる徳という二つの徳をさらに発展させた。この節において、筆者はアリストテレスの人間本性と徳に関する理論の理解を示したいと考えている。

3.2.1 理性的動物

理性的動物に関して、われわれは人間の魂から分析する。魂 (psychē) という言葉は、古典ギリシア語において息や呼吸、生きることや生命などの意味がある。生命活動の基本となる部分は呼吸である。植物と動物は呼吸をして酸素を取り入れ、二酸化炭素を出すことによって、エネルギーに転化して生命を維持している。

アリストテレスの実体論からみると、すべての第一実体としての物事は質料 (hylē) と形相 (eidos) という二つのものが結合されたものである²⁵。その自然的物体の中で、「自分自身による、栄養摂取と生成消滅とができる」ことを判断基準とし、生命存在の有無を判断することができる。われわれ人間を含むすべての生命をもつ自然的物体は、質料と形相から成り立っている実体である。アリストテレスの De An. では、人間の本質を魂と身体とに二分して論じた。「魂とは『可能的に〔訳者注：可能態において〕生命をもつ自然的物事の、形相としての実体』である。ところで、このような形相としての実体は現実態である。それゆえ、魂とは以上のように規定された物体〔訳者注：可能的に生命をもつ自然的物体〕の現実態である」(De An. 412a19-22)。また、魂のすべてにわたって何らかの共通する事柄は「器官をそなえた自然的物体の、第一次の現実態」(De An. 412b4-6) である。そのため、魂は各物事の原理規定に対応する意味での実体である。

アリストテレスは De An. において、プラトンの魂と身体との二元論的理論を批判している (De An. 406b26-407b26、412b22-413a10)。アリストテレスは肉体から脱出した魂の存在を否定している。生き物の肉体は質料の形で存在しており、魂の属性と肉体の自然質料は分離され得ないため、魂は質料の中に存在している。質料とは可能態であり、形相とは現実態である。たとえば、怒りによって人間の過激な行動が引き起こされることのように、肉体は人間の情緒に左右される。そして、アリストテレスは魂が身体を伴わずに存在すると主張した心身二元論者ではなく、また魂が完善に身体と合致し、各能力がただ特定の身体部分に依拠することにも同意しない。生き物の行動の発生は複雑な過程であり、単一の能力しか必要としない活動があるが、複数の能力とともに共同作用を必要とする行為もある。生き物は魂と身体とで成り立つものである。

人間の場合も同じである。魂は現実態であり、身体は可能態にあるものである。魂がその身体から離れないということは明白である。アリストテレスは封蝋と眼の例を通じて魂

²⁵ アリストテレスによれば、すべての物事は形相と質料の二つから構成される。簡単に言うと、形相とは、物事の本質である。質料とは、物事を組み立てる個々の素材である。

と身体の関係の説明した(De An. 412a28-413a10)。その推測方法によって耳の例を挙げる。器官の機能において、聴覚が耳にとっての魂ということになる。聴覚は耳の機能を体現する実体である。そのため、耳は聴覚の質料であり、聴覚がなくなると、耳の機能も失われて真の耳そのものではない。その時、耳の質料が存在していても、完全な実体とは呼べずに、同名異義的な意味しかない。

では、人間と普通の動物との区別は何であろうか。すなわち、人間の本性とは何か。まず、魂は栄養摂取する能力、感覚する能力(欲求する能力は感覚する能力に含まれることがある)、思考する能力、運動する能力という四種類の機能を含んでいる。だが、すべての生き物が同時に四種類の能力をもっているわけではなく、ある動物は一種類または二種類の能力しかもっておらず、ある動物はこれらのすべての能力を備えている。具体的に言えば、植物はただ栄養摂取する能力だけがあり、ほかの能力は何一つもっていない。

そして、動物は植物と同じように、栄養摂取する能力をもっているが、動物であることは感覚に基づくからこそである。この感覚が触覚である。動物は感覚する能力があるゆえに、欲求する能力ももっている。欲望とは、快いものを対象とする欲求であるから、動物は感覚する能力によって快楽と苦痛を判断する。快を追い求めるのは動物の本能である。飢えや乾きは動物の欲求の表れであり、喉が渇くから、水を飲みに行く。腹が空くゆえに、食物を食べに行く。これらの行為は動物が生存を維持するために行うものである。生存の目的以外に、動物は子孫を残すために、生殖することも必要である。動物にとって、それらの活動が最も自然本来的なものである。そして、アリストテレスは生物学の視点によって、動物の視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚という五種類の感覚を分析した。動物が外との繋がりを感じる原因は感覚器官があるためである。

動物の中でも、すべての能力をもつものがあれば、そのうちの一部だけをもつものがあり、ただ一つしかもっていないものがある。人間は生まれつき自然にこの五種類の能力をもっている。この区別によって、普通の動物と人間の差異が生じる。人間の魂は身体の実態であり、身体の中に、人間の特定のあり方で存在している。人間は普通の動物と同じ能力をもっているが、感覚器官の機能が異なるかもしれない。たとえば、呼吸する時に、息を吸い込まないと感覚しないというのは人間に固有の現象である。栄養摂取する能力は人間の最も初級の欲求であり、これが生命活動の最も基礎的な能力である。

以上、筆者は主にアリストテレスの理論に基づき、魂の観点から人間と普通の動物の違いを説明し、人間が理性的な動物であることを示した。これから、アリストテレスの理論に基づき、人間の魂におけるロゴスを考察する。アリストテレスの言う「psychē」は「魂」という意味以外に、「心」や「精神」とも訳された。人間の魂とはある種の「心の意図」や「精神的な誘導」である。心はロゴスに従って考える活動を行う場所である。人間の理性と働きに関して、アリストテレスは以下のように述べている。

すると、なるほど大工や靴作りには何らか特定の働きや行為があるが、人間にはそういった働きは何もなく、無為に過ごすよう生まれついているのだろうか。それとも、目や手や足や、総じて身体各部位に何らかの働きがあるように、人間全体にもこれらの各部位とは別の何らかの働きがあると想定できるだろうか。だとすれば、それは一体何か。生きていることか―だが、それなら植物とも共通の働きであるように思われるが、求めているのは人間に固有の働きである。してみると、栄養や成長に関わる生は除外されねばならない。それに続くのは、何らかの感覚的な生ということになるが、これもまた明らかに馬や牛などあらゆる動物と共通の生である。すると残るのは、理性をもったもの〔訳者注：魂の部分〕のある種の行為的な生ということになる。〔こ

うしたもの〔訳者注：魂の部分〕が「理性をもっている」というのは、一方のものにおいては「理性に従う」という意味であり、他方のものにおいては「自ら理性をもち、思考するもの」という意味である。〕²⁶またこの「行為的な生」というのにも二通りの意味があって、ここでは活動に基づいた生を想定すべきである。こちらの方がより優れた意味で生の働きと呼ばれると思われるからである。(EN1097b28-1098a7)

つまり、人間は動植物と同じように生きる能力をもち、そして、人間は動物と同じ感覚の能力をもっている。人間と普通の生き物との違いは、人間が理性をもっていることにある。理性は魂の中でロゴスをもつ部分から源を発する。ロゴスは人々に理性に従うように指導することができる。それと同時に、ロゴスは人に正しく考える能力をもたせる。このような能力は思慮する能力である。人間の本性は「思慮する」という活動で規定される。人間の魂は思慮する能力によって規定されるが、それを基礎とするほかの各能力も備えている。人間は思慮を備える動物だからこそ、自足的な動物になりつつある。これに反して、普通の動物は触覚だけを備えているから、不完全な動物と呼ばれる。人間のあらゆる行為や選択にはそれぞれの目的があり、これらの目的は人間に善を求めるように駆動する。

人間の善においても、魂に関する善は最も優れた意味で、最も真実的な善である。人間は好きなことがあったら、このことを実現することによって快楽を感じる。その中で、徳に合わせた活動は必ず人間にとっての最も快いものである。その原因について、アリストテレスは次のように述べている。

同様の仕方で、正しい行為は正義を愛するものにとって、また一般に徳に基づく行為は徳を愛する者にとって、快いものである。してみると、一般の多くの人々にとってさまざまな快いものが互いに衝突するのは、それが本性的に彼らにとって快いものではないからであり、美を愛する者にとって快いものは、自然本性的に快いものである。そして、徳に基づく行為こそ、そうした快いものであり、それゆえまた、美を愛する者たちにとって快いだけではなく、それ自体として快いのである。(EN1099a10-15)

アリストテレスはすべてのものにとって、善と思われるものは実際に徳をもつものだと見なしている。有徳者は優れた魂をもっているから、彼が求める目標はおそらく徳に合わせることである。だが、その快楽の由来は、人間が善い活動をしたことだけではなく、それ自体が自然本性的に自足的で快いものからである。そのため、人間は魂の自足によって、快さを感じさせる。

これから、ロゴスの作用を分析する。まず、ロゴスとは、理性を運用する能力である。アリストテレスによれば、人間の魂においては、ロゴスをもつ部分とロゴスをもたない部分とがある。ロゴスをもつ部分は無論、魂における理性的な部分を指し、この部分における人間の行為は完全に理性の指導に従う。一方、魂におけるロゴスをもたない部分はすべての生物に共通するものである。それは植物と同じように、栄養摂取と成長の能力しかもっていない。人間の場合は、睡眠の間にこれらの能力が最もよく活発に働くように思われる。それゆえ、寝っている時に善き人と劣った人との区別は発見しにくい。アリストテレス

²⁶ [...] の中の内容は、以下のようないくつかの説明がある。『アリストテレス全集 15・ニコマコス倫理学』神崎繁訳（2014）によれば、この部分は、底本において後の注釈的書き込みとして削除されているが、内容理解のために訳出したものである（p. 41）。『尼各马可伦理学』廖申白訳（2017）では、Grant, A.によれば、この部分は後の人に追加されたものであると説明されている（p. 19）。Grant, A. (1885) *The Ethics of Aristotle*, illustrated with essays and notes by Sir Alexander Grant. Vols. I and II. London: Longmans. vol. I, p.449.

スも述べた通り、人生の半分の時間においては、幸福な人々は惨めな人々と何も違いがない(EN1102a32-1102b12)。だが、ロゴスをもたない部分において、別の魂のあり方がある。すなわち、本性的には理性をもっていないものだが、ある仕方でロゴスに与るものだと思う。われわれは抑制ある人であれ、無抑制な人であれ、これらの人間の魂のロゴスをもつ部分を賞賛する。なぜなら、アリストテレスによれば、たとえどんな人間の魂においても、ロゴスをもつ部分こそが人間を正当に促進し、また最善のものへと向かうように人間を促すためである。だが、アリストテレスによると、それ以外に、魂においてロゴスに違反する部分も存在している。これはロゴスの要求に抵抗し、傲岸不遜な野馬のように人間の意志で支配されない。しかし、前に述べたように、この部分においてもロゴスに与るような部分も含んでいる。抑制的な人において、この部分はロゴスをもつ部分と完全に一致している。だが、無抑制な人にとって、彼らの欲求はロゴスの要求と反対の方向へと向かう。

次に、アリストテレスによれば、ロゴスをもたない部分は二分されており、すなわち植物的な部分と欲望的な部分である。植物の部分は栄養摂取する能力しかもっていないため、ロゴスがない。だが、欲望的な部分はロゴスの要求に従い、ある程度でロゴスをもっている。注意に値するのは、この行為が数学や物理学的な公式ではなく、倫理道徳的なものであることである。たとえば、A はケーキを食べたいと考えるが、ちょうど、家に一つのケーキしか残っていない、A の妹もこのケーキを食べたい。結局、両親は妹にケーキを食べさせようと決めた。このような状況において、A はどんなにケーキを食べたくても、両親の権威と道徳の制約で妹にケーキをあげるだろう。ロゴスをもつ部分は説得、忠告、アドバイスなどの具体的な行為によって、ロゴスをもたない部分に影響を与える。ロゴスの部分について、アリストテレスは次のようにまとめた。

だが、むしろこの部分も「理性をもつ」という言い方をする必要があるなら、今度は理性をもつ部分には二通りのものがあることになろう。つまり、一方は第一義的にそれ自身のうちに理性をもつ部分であり、他方は父親の言葉に対してのように、理性に対して耳を傾けることのできる何かある部分である。(EN1103a1-3)

そのため、魂のロゴスをもつ部分において、完全に理性によって支配された部分が存在しており、また感情や外的なものに影響された部分も存在している。したがって、その魂の本性に基づき、アリストテレスは魂に対する人間の徳を「思考に関わる徳」と「性格に関わる徳」に区分した(EN1103a4-10)。人間には感覚やヌースの刺激によって、運動行為が生じる。アリストテレスによると、欲望の発生は感覚の作用によるものである。彼は次のように述べた。

実際切断されたどちらの部分も、感覚も場所的な運動もなしうるのであり、またもし感覚をもっているなら表象のはたらきと欲求ももっている。なぜなら感覚が存在するところには快楽と苦痛も存在し、それらがあるところには、必然的に欲望も存在するからである。(De An. 413b21-24)

人間あるいは一般の動物は感覚によって外部の世界を感知し、これに対して、外部の世界も生物の感覚器官に刺激を与え、生物に利益に向かって害を避けるように促す。また、魂の能力には階層的関係があるから、欲望も能力の階層によって初級から高級に発展する。アリストテレスは人間の魂には非理性的な欲望があると指摘した(EN1102b13-1103a3)。

人間が悪事をした場合は、彼らの認識がもともとから誤っていたのかもしれないが、もともと正しい認識をもっている可能性もある。そうであれば、なぜ人間は正しい認識をもっているのに、不正をしてしまうのか。この理由は人間が間違っていることを知っていても、非理性的な欲望のコントロールから逃れられず、悪いことをしてしまうからである。たとえば、ある糖尿病患者が、食べてはならないと知っているのに、欲望に負けて目の前のデザートを食べってしまう行為がそれに該当する。アリストテレスによると、人間と普通の動物との差異は人間が思慮する能力を備えていることであり、人間は生まれつき理性的な動物である。人間が悪いことをするかどうかはロゴスの指導に従うかどうかに関わっている。無論、人間の行為は完全に理性の認識に従うことは不可能である。そのため、人間の選択はロゴスと欲望が競争してきたものである。

3.2.2 政治的動物

人間本性のもう一つの特徴は政治性である。まず、動物学的な観点から言えば、人間は群生動物である。集団から離れて独自で生活することはできない。なぜなら、アリストテレスによれば、人間とポリスが求める目的は「自足」²⁷だからである。したがって、人間とポリスは、自足の状態に達するまで、より高いレベルへと移行していく欲求がある。明らかに、人間は個人としては自給自足ではない。この「自足」の状態は、単に生きることではなく、善く生きること、すなわち幸福に生きることである。そして、家族の生活も、村の生活も、このような自足の状態に達するには十分ではない。したがって、自足の生活を保証できるのは、ポリス共同体の生活だけである。また、ポリスの生活においてのみ、人間本性の政治的特徴が完全に実現され、人間本性が完全に確保されるためである。アリストテレスによると、人間の政治性は獣や神から区別される特徴である。人間は孤独では生存できず、共同体において他の人々とともに暮らす必要がある。この点に関して、アリストテレスは以下のように結論づけた。

したがって、以上のことから明らかに、国家(ポリス)は自然にもとづくものであり、人間は自然にもとづいてポリスの動物である。そして、もし国家に抛らない者があるなら、それが偶然ではなく自然にもとづくかぎり、人間として劣悪な者か、あるいは人間を超えた者かのいずれかであろう。それはちょうど、ホメロスによって「同族をもたず、掟もなく、寵もない」という誹りを受けている者のことである。実際、自然本性的にこのような性質の者は、同時にまた好戦的な者でもある。ちょうど将棋における孤立無援の駒のように、捨て身の動きをするからである。(Po1. 1253a1-7)

先に人間の理性についての議論で指摘したように、人間と動物には区別がある。人間性における政治的特徴においても同じである。一般的な動物は群生動物だとしても、人間とは違いがある。この違いに関して、アリストテレスは次のように述べている。

だが、人間が何ゆえ、あらゆる蜂やあらゆる群集性の動物よりもすぐれた意味でポリスの動物であるかは、明らかである。なぜなら、つねづねわれわれが言うように、自然は何一つ無駄には作らないのであるが、動物のうちで人間だけが言葉をもっているからである。なるほど、声は苦しいことや快いことを表示するしるしであり、このために他の動物にも鳴き声がそなわっている。つまり、動物の自然本性は、快苦の感覚

²⁷ 人間とポリスが求める自足的な状態は、それぞれ個人の幸福とポリスの幸福に対応する。アリストテレスによれば、「自足していることは終極目的であり、最善のものでもある」(Po1. 1253a1)。

をそなえていて、それを互いに表示するところまでは到達しているのである。しかし、言葉は利害を、したがってまた正・不正を表明する役目をもっている。なぜなら、まさにこのこと、つまり人間だけが善・悪、正・不正、その他を感覚するということが、他の動物と対比される固有の特性だからである。そして、これら善・悪や正・不正などをまさに共有することから、家も国家（ポリス）も形づくられるのである。（Pol. 1253a7-18）

次に、人間は独立した個人として、基本的な生活において互いに助け合うことを必要としないときでも、互いに依存してともに生きる必要がある。人々が集まって共同生活を営むのは、良い生活を送りたいからである。その原動力となるのは、主に人々の共通の利益である。アリストテレスは次のように説明した。

さて、最初の議論のところで、われわれは家長として治めることと主人として支配することについて規定したが、人間は本性上ポリス的動物であるということもそこで述べた。だからこそ、人々は互いに助け合うことを必要としないときでさえ、ともに生きることを欲するのである。たしかに、共通の利益もまた、それによって各人が立派に生きることにあずかるかぎり、人々を結びつける役割をはたす。実際、何よりもそのことが、共同体全体にとっても個人個人にとっても終極目的である。とはいえ、ただ生きることそれ自体のためにも、人々は集結して国家共同体を形成し、それを維持するのである。おそらくそれは、生きることに過度の苦難がともなっているのではないかぎり、ただ生きることそれ自体のうちにも何か美しいものが部分的に含まれているからであろう。（Pol. 1278b17-27）

そのため、ポリスの共通善は、市民の政治性にも反映している。なお、市民を繋ぐもうひとつの重要な絆は市民的友愛である。市民的友愛の本質については次章で研究する。

一方で、善という視点から見れば、人間は政治的な動物であり、そして人間は共同体の生活を必要とするという事実もそこに反映されている。すでに第一章で論じたように、ポリスが求める全体の共通善は、すべての善における究極的な善である。そして、ポリスの善はあらゆる種類の個人の善から成り立っているが、あらゆる種類の個人的善を含んでいる。全体の共通善が実現されてから、個人の善が保障されるのである。市民全員はポリスに住んでおり、共通善である幸福を実現しようと努力している。すべての市民はポリスの一員として全体の幸福を与えることができる。第一章で議論したように、DC（the distributive conception）とWP（the whole-part conception）においては、あらゆる市民がポリスの善を分有することが求められるだけでなく、市民に善と徳の両方も要求される。これによって、政治的動物としての人間の責任が反映されている。

3.2.3 善き者における二つの徳

徳（aretē）とは、あるものの特性、機能、優れるところである。アリストテレスによると、幸福とは徳に基づく魂の実践活動である。そのため、徳と魂は関連している。これから、われわれは徳がどのような魂の活動に属しているかということから分析していく。徳の本質について、アリストテレスは次のように述べた。「そこで魂に生起するものは『感情』と『能力』と『性向』の三つである以上、徳はこのうちのどれかということになる」（EN1105b19-21）。まず、感情というのは、必ず快樂あるいは苦痛を伴うものである。具体的には怒り、喜び、妬み、憐れみなどは、徳でも悪徳でもない。次に、もし徳が能力であ

る場合、われわれは様々な感情を受け取り、これに基づいて人が反応し、怒ったり、喜んだり、苦しんだりすることが可能となる。また、もし徳が能力であるならば、人間は能力さえあれば、それなりの徳を備えるのは当然のことである。だが、人間は感情による作用を受ける能力を自然に備えているが、有徳者になれるかどうかは自然によってではない。さらに、人間はこの能力を利用し、自分がいつ有徳になるか、いつ悪徳になるかということも把握できる。したがって、アリストテレスは、徳は能力でもないことを明らかにした。

それゆえ、徳が本質の種類において性向であることが語られたことになる。徳の本質は、徳自身を備えうるものが善い性向を保ち、それと伴う働きも良く発揮させるようなものである。アリストテレスは、馬や目の例を通じ、動物や器官の徳が自分自身の優れたものとそれを利用して善さを発揮させることであると説明した。そうすると、人間の徳とは、人間自身が善きものとなり、自身の働きを上手く発揮させる本源である。EN によれば、幸福は最高善として認められる。すなわち、善く生きることと善く行為することである。ただし、人々の欲求によって幸福の形は異なっている。人間にとって、徳は魂に備わった卓越性であり、幸福を実現するために必要な手段である。

アリストテレスによれば、人間が徳の実践主体として備えるべき要求がある。まず、人間が自分が行為することをよく知っていること、第二に、その行為を選択するきっかけが自分のためであること、第三に、人間が断固として自分の行為を堅持することができることである。これらの要求を満たせば、有徳者になれる。人間が徳を実践する目的は幸福を得るためである。アリストテレスによると、幸福を他のもののゆえに選び取るものはない。これは、それ自身のゆえに選び取るに値するもののうち決して他のもののゆえに選び取らないようなものである。アリストテレスは実際に、幸福は行為されうるものの目的として、何か完全なもの、自足的なものであることを明らかにした。そのため、幸福とは徳に基づく魂の現実活動であり、徳と幸福は緊密に繋がっている。だが、アリストテレスの徳論において、徳は不完全なものであるように思われる (EN1095b30-1096a5)。なぜなら、徳自体も完璧なものではなく、有徳者が必ず幸せな人になれるわけではないからである。たとえば、徳をもっている人でももし一生徳を実行しないと、幸福者になれない。また、徳をもっている人でも苦難と巨大な不幸に遭遇する可能性がある。徳は最期を見届ける必要がある。

徳の具体的分類に関して、アリストテレスは徳を性格に関わる徳 (*ētikē aretē*) と理性に関わる徳 (*dianoētikē aretē*) の二つに分類した。まず、性格に関わる徳について。アリストテレスによれば、徳は理性の要求に従って生活することである。徳とは、道徳、美德という意味である。徳行とは、徳に基づく行為のことである。徳は徳行と異なっている。アリストテレスが EN において検討するのは具体的な徳行の裏にある徳性である。人間は道徳的なピュシスをもつ動物だが、そのピュシスは人間の潜在能力の中に存在する。先に論じたとおり、人間だけが理性と徳性をもっている。しかし、人間というものは理性をもっている以外に、欲望の部分もある。欲望は人間と動物に共通しているものだが、人間だけが理性の判断によって、徳のある生活を送るかどうかを選ぶことができる。したがって、アリストテレスによると、徳は二つの種類に分けられる (EN1103a14-18)。すなわち、一つは思考に関わる徳であり、たとえば、思慮 (*phronēsis*)、知恵 (*sophia*) である。もう一つは性格に関わる徳であり、たとえば、気前のよさ (*eleutheriotēs*)、温厚さ (*praotēs*) などである。それらは欲望が理性に従った結果である。性格に関わる徳は理性の要求によって生活しており、すなわち、魂に関する善と表現される。性格に関わる徳はどのようにして得られるか。性格に関わる徳は、訓練によって獲得されなければならない。勇敢、節制などの徳は生まれつき人間に備わっているものではなく、練習訓練によって形成された

ものである。物事の本性は外部を通じて変わりにくいものである。たとえば、重いものを投げると自由落下運動で必ず落ちる。一方、ある子供は生まれつき臆病な人だが、訓練を通じて勇敢な人になれる。子供は生まれながらにして自分自身をコントロールできることは少ないが、大人の指導教育によって、自分で判断する能力を身につけることができる。

そこで、性格に関わる徳は生まれつきすでに存在しているものではないが、生まれつきのものと全く関係がないというわけではない。われわれ人間は生まれつき徳を受け入れる能力がある。しかし、この能力は教育訓練によって改善されなければならない。人間社会は色とりどりの染め物用のかめのような場所であり、その中で生きている私たちはどのようにして徳を確保するか。徳は心性だけではなく、実践の行為でもある。これは後天的に培われたものである。性格に関わる徳は後天的な訓練が必要だが、訓練の過程では程度を重んじるべきである。たとえば、兵士にとっては勇敢な徳が必要だが、戦場に行って無謀に突き進むというわけではない。そのような兵士は戦術がなく、英雄ではない。したがって、徳は単に美しいものではなく、この美しいものをうまく利用し、立派にやっていることである。人間の意識では、理性以外にも感性があり、もしただ感性に従うと、徳性は暴走しやすい。そのため、性格に関わる徳を養成するためには教育訓練しなければならない。訓練の過程では「適切さ」²⁸に注意すべきである。適切さの基準は何によって決められるか。筆者は知識に関わる徳について議論する必要があると考えている。

次に、思考に関わる徳について。アリストテレスによれば、魂には二つの部分があり、すなわち理性を備えた部分と理性を備えていない部分である (EN1102a26-28)。性格に関わる徳は魂の中の非理性的な部分に属している。性格に関わる徳の維持は中庸の手段によって理性的な指導と訓練を実践する。思考に関わる徳は魂の中の真に理性的な部分に属し、それが具体的な理性行為と物事に対する正しい判断を依頼する。アリストテレスによれば、魂が肯定と否定によって真理を判断する方法としては五つのものがあり、すなわち、技術 (technē)、知識或いは専門知 (epistēmē)、思慮 (phronēsis)、知恵 (sophia)、知性 (nous) である (EN1139b14-18)。世界の万物には自分自身の機能がある。アリストテレスは、人間の機能は理性だと主張した。人間として、なすべきことはなるべく理性を発揮することである。思考に関わる徳は魂の中で純粋な理性の部分に属する。人間にとって、実践活動に影響を与えるのは理性と知恵である。思慮は思考の計算能力の一種類である。アリストテレスによれば、思慮とは人間にとっての良き事柄と悪しき事柄をめぐる行為に関わり、理性を伴った真なる性向である。たとえば、性格に関わる徳は勇敢な人になるように要求している。しかし、実践の過程では思考に関わる徳の指導が必要である。思慮は時間、場所、方法などの要素を考慮し、勇敢とは何かを教える。思慮は行動領域の最も重要な要素である。アリストテレスによると、ある人は生まれつき勇敢に憧れているかもしれないが、これはただ自然本性的な素質にすぎない。もし思慮という能力を備えていないなら、良い徳行為を形成する基礎があるだけである。それは完璧なものではない。しかし、思慮を備える人と知恵のある人との注目点は異なっている。知恵のある人は原理から知識を導き出すことだけではなく、原理そのものを通じて真理を知ることができる。アリストテレスは、ペリクレスのような人は思慮深い人だと考えている。なぜなら、彼はどんなものが人間に善をもたらすのかを見分けるからである (EN1140b7-11)。その一方で、アナク

²⁸ この「適切さ」は、中庸によって維持される必要がある。アリストテレスによれば、中庸は適当な人に対して、適度で、適当な時に、適当な理由を、適当な方法で行為することである。中庸の定義について、アリストテレスは次のように指摘した。「つまり、『然るべき時に』、『然るべき事柄について』、『然るべき人に対して』、『然るべき目的のために』、『然るべき仕方』で、こうした感情をもつことが中庸であり最善であるが、それは徳に固有なことである。そしてこれと同様に、行為にもまた超過と不足、そしてその中庸がある」 (EN1106b21-24)。

サゴラスやタレスなどの自然哲学者たちは知恵のある人である。なぜなら、彼らが検討している主題は宇宙の根源であり、彼らは人間にとっての善に関する問題に全く関心をもっていないためである(EN1141b2-8)。

総じていうと、人間の徳のうち性格に基づく徳の部分は、現代における私たちが伝統的に「徳」(すなわち、美德、品性)として理解しているものに近い。良い習慣を身につけるために、人々は学んだり、教えられたりすることに大きく依存している。これは人間の政治的特徴を反映している。人々は教育やその他の手段を通じて性格に関わる徳をもつ必要があるため、ポリスに住む必要がある。ポリスにおける立法は、市民がどのように教育されるべきか、どのような教育を受けるべきかなどの問題を具体的に規定する。このように、われわれは人間の政治的属性と性格に関わる徳の育成に強い結びつきがあることを理解することができる。

一方で、理性に関わる徳は、人間が適切に行動できる能力においても、理性的な動物としての人間性において現れる。理性に関わる徳の具体的な体現の中でも、思慮は極めて重要な徳目である。善き者であれ、また優れた市民であれ、思慮は欠かせないものである。

3.3 多様な「市民」の定義

これから、市民について議論する。無論、同じポリスに住むすべての人々が市民であるとは限らない。市民とは何かという定義上の質問に関して、アリストテレスは場所によって異なる定義を与えるようである。まず、Pol.において、アリストテレスは市民について一般的な定義を与えた。すなわち、市民とは公職に与る者である。アリストテレスはこの結論を、次のような消去法で導き出した。

ところで、たとえば「みなし市民」のように、何か特別な仕方での呼び名を手に入れる人々は除外しなければならない。また、市民はある特定の場所に住んでいることによって市民であるのではない(というのも、在留外人²⁹も奴隷も〔訳者注：市民と〕場所を共有しているからである)。また、裁判を受けることや起こすことが認められる程度の正義にあずかっている、それだけでは市民であることにはならない(なぜなら、通商協定によって共同関係にある人々にもそのことは当てはまるのだから。事実、この種の人々にもそのような正義が与えられているのである。もっとも、多くのところでは、在留外人はそのような正義にさえ完全にはあずかっていない。彼らは身元保証人を立てなければならず、したがって、そうした共同関係に何か不完全な仕方であずかっていることになる)。そのような人々は、年齢のゆえにまだ名簿に登録されていない子どもや、高齢のために〔訳者注：市民としての義務を〕免除されている老人と同じような仕方でも市民と呼ばなければならない。つまり、そうした子どもや老人もある意味では市民と言うべきであるが、まったく無条件にそのように言うべきではなく、一方には「未完成の」という言葉を加え、他方には「盛りを過ぎた」とか何かそのような言葉を加えなければならない(どのような言葉を加えるかは重要ではない。われわれが言っていることは明らかなのだから)。なぜなら、われわれが探求しているのは無条件の市民であって、修正を必要とするようなこの種の欠点をもたない市民だからである。というのも、公民権停止を受けた者や国外に追放された者についても、これと同じような問題を提起し、同じように解決することができるのだから。無条件の市民を他の何よりもよく定義づけるのは、判決と支配にあずかるという点である。(Pol. 1275a5-23)

²⁹ アリストテレスはアテナイの在留外人(メトイコイ)である。

したがって、無条件の市民とは、政治的な活動を行う者である。さらに、アリストテレスは公職を、期間の制限ある者と制限のつかないものに分けている。この定義には普遍的な意味がある。あらゆる市民においては、それぞれの区別がある。それに応じて国制の差異も生じる。同様に、それぞれの国制に対応する市民も、それぞれの違いがある。アリストテレスは市民とポリスの連携について、次の二点にまとめた。つまり、第一に、審議や判決に関わる公職への参加を許されている者がその国家の市民であると言える。第二に、市民たちが自足した生活を送るのに十分な大きさの集団であるなら、それがポリス共同体であると言える (Po1. 1275b17-21)。

この一般的な市民の定義に加えて、アリストテレスは他のいくつかの異なる市民の定義も提出した。たとえば、第一に、アリストテレスは、両親二人とも市民である場合、生まれた者は当然市民であると考えている。アリストテレスによれば、「市民は『両方の親が市民であり、片方だけが、つまり父か母の一方だけが市民であるのではない者』と定義される」(Po1. 1275b22-23)。しかし、この定義は推敲には耐えないようである。というのも、両親、あるいは三代前、四代前まで遡ると、どのようにして市民権を取得したのか、と反問することができる。そして、そもそも市民権はどのようにして獲得されたのかという原点に立ち返ることになるためである。

アリストテレスによれば、市民の資格を二つのレベルで理解することもできる。一つ目は自然による市民である。たとえば、前述したように両親が市民である場合、子供も生まれてから自然に市民になる。二つ目は、法による市民である。たとえば、クレイステネスの部族制改革によって、もともとの在留外人と奴隷の在留外人を数多く部族に受け入れ、市民とした例である。

そして Po1. 3. 13 では、アリストテレスは市民の定義についてより詳しく規定した。

もっとも、一般に市民とは支配と被支配の両方にあずかる者のことであるが、それぞれの国制に応じて市民にも違いがある。だが、最善の国制との関連で言えば、市民とは支配することも支配に服することもできる者のことであり、徳に即した生き方を目指して、その両方をみずから選び取る者のことである。(Po1. 1283b42-1284a3)

その一方で、アリストテレスは政治的理論以外に、EE. 7 において、別の視点から市民の概念を定義した。アリストテレスによれば、市民的友愛は協調にあるものであり、また均等性にあるものである。また、市民的友愛は両方の契約同意と行為対象に注目している。あらゆる国制の維持はある種の正しさを反映している。ポリスの維持は市民間の協力に依存しており、この協力は正しさによって維持される必要がある。その正しさは数量と比例によって測られる。無論、数量は同じ量のものの交換を指している。比例関係は主に違うものを交換するときに使っている。アリストテレスは様々な具体例を示した。すなわち、「それはまさにピュトンとパンメネスが諍いを起こしたことであり、総じて師匠と弟子との間で起こる(なぜなら知識と金銭とは単一の尺度では測りえないゆえ)ののだが、医者プロディコスと謝礼を値切った者との関係にしても、また伝えられるところの『堅琴弾きと王様』の話も同様である」(EE. 1243b20-24)。また、「アテナイ人はもはやメガラ人のことなど知らないと言うように、お互いに役に立たなくなれば、市民たちも〔訳者注：相手を知らなくなる〕。市民的愛は『手から手へ』〔訳者注：の商取引〕なのである」(EE. 1242b25-27)。

アリストテレスは政治権力の適切な配分について二つの根拠から論じた。一つは、出生、

財産、品性といった市民の資質によるものである。もうひとつは、市民の数、すなわち多数派、少数派、一人によるものである³⁰。アリストテレスにおいては、著作によって市民の定義が異なっている。この原因は主に各著作が異なるテーマを論じていること、すなわち市民の定義に焦点が当てられている点が異なることであると筆者は考えている。さらに、アリストテレスは、国制に応じて市民の定義が異なることも指摘している。筆者は、優れた市民としての徳を論じる場合、市民を政治的活動に参加している者と理解することができると考えている。これは、一般的な市民の定義である。市民の定義は国制によって異なるかもしれないが、理想的な国制と非理想的な国制の範囲内では、各具体的な国制間でこの違いはそれほど大きくない。

3.4 優れた市民の徳

アリストテレスによれば、人間が善き者になるには三つの原因があり、生まれつきの素質、日常生活にて養成した習慣、自らの理性である (Pol. 1332a39-40)。だが、善き者の徳と優れた市民の徳とは同じでないと思なすべきである。

アリストテレスは、正義にかなった行為をすれば、正義の人になり、節度ある行為をすれば、節度ある人になるというヘラクレイトスの観点に反論した。なぜなら、アリストテレスによれば、徳が備わっている行為をする者と真の有徳者とはイコールではないからである。たとえば、ある人は日本語の文法に沿って正しく話すことができるが、その人が必ず翻訳家であるとは言えない。その理由について、アリストテレスは船員の例を通じて説明した。

われわれが言うところでは、船員がある種の共同体の一員であるのと同様に、市民もまたある種の共同体の一員である。ところで、船員たちは技能の点で互いに異なっている（というのも、船員のなかには漕ぎ手や舵取りや見張りがおり、またそのほかにも、何かそのような名前と呼ばれる者がいるのだから）。したがって、彼らの徳を最も厳密に定義するならば、その定義はそれぞれの船員に固有のものとなることは明らかであるが、しかしまた、彼らのすべてに当てはまる何か共通の定義があることも明らかである。というのも、それぞれの船員はみな航海の安全を望んでいる以上、航海を安全に保つことは彼ら全員の仕事だからである。そうだとすれば、市民にもこれと同様のことが言える。つまり、市民は互いに異なっているとはいえ、共同体を、つまり国制を安全に保つことは市民全員の仕事なのである。それゆえ、市民の徳は国家統治にかかわる徳でなければならない。したがって、国制には複数の種類が事実あるとするならば、すぐれた市民の徳は一つの完結した徳ではありえないことは明らかである。これに対して、われわれが善き人と言うときには、一つの完結した徳にもとづいてそう言っている。したがって、市民としてはすぐれていても、人をすぐれた人たらしめる徳を身につけていないことがありうるということは明らかである。
(Pol. 1276b20-35)

すべての船員達が正しく安全を求めているように、市民達も国の安全を希求している。彼らは同じ性質をもっているものではないとしても、国の安全を保つことがすべての人間にとっては共通な働きである。したがって、市民は共同体の一員であり、彼らの徳は必ず国制との関係において成り立つべきである。そして、善き者の徳とは、ただ一つの至善的なものである。

³⁰ 『政治学』、吳寿彭訳（1965）、商務印書館、p. 158。

Keyt も自身の研究において、この船員の例のアナロジーによって、理想的ポリスにおける市民の徳の働きを説明した。船における船員の役割分担と同じように、市民一人ひとりには共通の働きと自分固有の働きの両方をもっている。すべての市民に共通する働きは「共同体の安全」であり、共同体は国制と同一視される (Pol. 1276b27-29)。無条件の市民、すなわち「完全な」市民の特別な働きは、審議と裁判である (Pol. 1275a22-33, b13-21)。理想的ポリスにおいて装甲歩兵として奉仕する見なし市民の特別な働きは、ポリス内部での服従を強制し、外部から侵害する者たちを撃退する (Pol. 1328b7-10)。祭司職として行動する超高齢市民の特別な働きは、神々に仕えることによって神々を敬うことである (Pol. 1329a27-34)。

Keyt は、アリストテレスが二種類の市民（支配者としての市民と支配される者としての市民）を区別しているのは、アリストテレスが航海にたとえて船長と船員たちを区別しているのに似ていると指摘する。支配者と被支配者における共通の働きは国制の安定性である。航海のアナロジーでは、船長は船長としての特別な働きを果たすことで、船長と船員たちの共通の働きである航海の安全に貢献し、各船員たちは、船首でこぎ手やボートのこぎ手など、自分の特別な能力を発揮して航海の安全に貢献する。船員の仕事には二つの意味がある。ひとつ目は、見張りや漕ぎ手など、各船員がそれぞれに担当する特定の仕事である。二つ目は、全船員に共通する仕事—航海の安全である。同様に、理想的ポリスでは、統治者は統治（特別な働き）によって全市民の共通の働きに奉仕し、支配される市民は支配者の指揮の下、それぞれが戦士や司祭などの特別な能力で機能することによって共通の働きに奉仕する。アリストテレスによれば、船員であれ市民であれ、航海と国制の安全という共通の働きを追求するためには、船員たちは船長に、支配者たちは支配者に服従する必要がある。船員や支配される者は、それぞれの特定の働きを果たすことによって、共通の働きに奉仕する必要がある。船員や支配される者の特別な働きは恣意的なものではなく、船長の命令や支配者の支配に従う必要がある。したがって、アリストテレスは市民の特別な働きを無視する可能性がある (Keyt (2007), pp. 222-224)。

それに対して、国制にはいくつかの種類があるため、優れた市民にとってはただ一つの自足した徳では足り得ない。また、ポリスは同じ性質でない人間から構成されるため、最善の国制においても、国家がすべての優れた市民から構成されることは不可能である。優れた市民の徳はすべての市民に備わるべきであるが、しかし、善き者の徳がすべての市民に備わることはあり得ない。アリストテレスによれば、市民は国制に当てはまる徳に従うことができれば、優れた者と呼ばれる。その善き者の徳を所有せずとも、優れた市民になれることは明らかである。したがって、善き者の範囲は優れた市民より大きく、優れた公民は善き人の範囲内に含まれている。

ポリスの存立にあらゆる必要不可欠な人々を市民とするわけではない。アリストテレスは、上述した一般的な場合だけでなく、最善のポリスあるいは最も理想的な国制においても、優れた市民の徳と善き者の徳は全く同じではないと考えている。

そればかりか、別の視点から問題を考察することで、最善の国制との関連においても同じように論ずることができる。つまり、国家がすぐれた人だけから成り立つことはありえないにせよ、それでも各市民は各自の仕事を立派にはたさなければならず、しかもそのためには徳がなければならないとすれば、市民がみな同質であることは不可能である以上、善き市民の徳と善き人の徳は同一ではないことになるのである。というのも、すぐれた市民の徳はあらゆる市民にそなわっていなければならないが（なぜなら、国家が最善のものであるためにはそのことが必要だからである）、すぐれた国

家の市民はみな必然的に善き人であるというわけでもないかぎり、善き人の徳があらゆる市民にそなわっていることはありえないからである。さらに、国家は同質でないものから成り立っている（つまり、動物はまず魂と身体から成り立ち、魂は理性と欲求から成り立ち、家は夫と妻から、財産は主人と奴隷から成り立つように、国家も同様にこれらのすべてから、そしてその他の種類を異にするさまざまなものから成り立っている）。そうである以上、あらゆる市民にただ一つの徳があるということはない。それはちょうど、合唱団の主演と脇役では徳が一つではないようなものである。したがって、〔訳者注：すぐれた市民の徳とすぐれた人の徳は〕無条件に同じであるわけではないことは、以上のことから明らかである。（Po1. 1276b35-1277a13）

しかし、優れた市民の徳と善き人の徳は同じである場合もあり、その特定の者は国の支配者である。この点に関して、アリストテレスは次のように述べた。

この両者〔筆者注：支配する者と支配に服する者〕の徳は異なっているとはいえ、善き市民であるためには、支配することと支配に服することの両方を心得ていて、両方ともできるのでなければならない。そしてこのことが、つまり自由人の支配を両面にわたって心得ていることが市民の徳なのである。（Po1. 1277b13-16）

節制、勇敢、正義、思慮という古代ギリシア公民の四つの徳³¹においては、思慮は支配者だけに備わる唯一の徳である。他方、支配される者にとっては、真実を判断する能力は彼ら専有の徳である。その他の徳は、善き者でも、優れた市民でも、支配する場合と支配される場合との両方の知識を備えるべきである。同じ徳であっても、支配する者と支配される者にとっては、表現も異なっている。たとえば、支配者の場合は、主導的な正義として現れたが、支配される場合は、所屬的正義という形で現れた。節制と勇敢との場合でも同じである。したがって、ポリスによって、善き者と優れた市民は同じでありうるし、異なることもある。しかしながら、同じである場合は、すべての市民自身のことに限らず、ただ国の支配と関わり、一人にせよ他の人々と共にせよ、公共の事柄を管理する権利をもつ者が優れた市民であると同時に善き者なのである。したがって、理想的に言えば、最善な国制とはすべての市民の中で、最も優れた徳をもつ者が存在し、国を治めることである。ポリスにとって、善い市民は支配することと支配されること的能力をもたなければならない。そして、彼らは正義感があり、ポリスの良法を守る。最低限で言えば、市民は少なくとも一つの技能をもち、ポリスの善を実現するために、自分自身が力を尽くすべきである。

しかし、アリストテレスによれば、優れた市民を論じていた範囲は、日常生活において不可欠な仕事から解放された自由市民のみである。日常不可欠な仕事をする者たちの中では、個人のためにする者が奴隷であり、公共のためにする者が手職人や雇用労働者である。これらの人たちは低級な仕事をしているから、政治生活の権利をもっていない（Po1. 1277b33-1278a13）。したがって、アリストテレスは日常不可欠な仕事に従事する人々を軽視した。この点に対して、われわれは批判すべきである。

したがって、善き者と優れた市民の徳が同じであるかどうかについて、アリストテレスは次の通りにまとめた。

³¹ プラトンの『国家』によれば、魂は理性、意志、欲望という三つの部分からなる。それらの三つの部分が正しく働くと、それぞれ知恵、勇気、節制の徳が生じる。そして、その三つの徳の調和がとれたときに正義の徳が生まれる。

さて、善き人と善き人たらしめる徳とすぐれた市民をすぐれた市民たらしめる徳は異なるものとみなすべきか、それとも同じものとみなすべきかについては、以上で述べたことから明らかである。すなわち、ある国家では善き人と善き市民は同じであるが、別の国家では両者は異なっているのである。また、前者の場合でも、そのことはあらゆる市民にではなく、為政者だけに当てはまる。つまり、善き人であることと善き市民であることが一致するのは、一人だけで、もしくは他の人とともに、公共の事柄を管理する権限をもつ者、あるいはその権限をもちうる者の場合にかぎられるのである。(Pol. 1278a40-1278b5)

結論をまとめると、次のようになる。優れた市民と善き者の徳は同一なものではない。ほとんどの場合、人間が徳目と呼ぶものは、優れた市民、あるいは善き者にとって、善い品性である。しかし、アリストテレスが両者に求めるものは異なっている。善き者にとって、徳の要件は明らかにより厳しい。ポリスには理想的な状況と逸脱的な状況がある。理想的な国制においては、すべての市民が徳を備えていなければならない。この場合、優れた市民と善き者は全く同じ徳をもっている。しかし、逸脱したポリスにおいては、すべての市民が善い人々によって構成されるとは限らない。

結語

では、本章の最初に投げかけた問いに戻ると、優れた市民と善き者の徳は同じであるのか、それとも異なるのか。理想的なポリス、あるいは最善の国制では、優れた市民と善き者の徳は同じであると結論づけることができる。一方で、非理想的ポリスにおいて、善き者と優れた市民の徳は一致していない。この結論に関して、以下のいくつかの理由がある。

第一に、アリストテレスの言う善き者とは完全な徳を備えた人間のことであり、その人が善き者であるかどうかを評価するために、人間は統一的な基準をもっている。したがって、アリストテレスは、善き者の徳は単一の善であると考えている。しかし、これに反して、ポリスの国制の違い、あるいは市民が従事する職業の違いのため、市民の徳も多様であり、単一の判断基準は存在しない。これは単一性と多様性の違いである。

第二に、アリストテレスが求める善き者の徳は、優れた市民の徳とは異なる。倫理学理論において、人間は善き者と呼べるならば、ある種の「善を尽くし美を尽くす」存在である。一方、ポリスの市民にとっては、優れた市民と定義される要件は、善き者に比べればはるかに低い。アリストテレスは、市民の「一芸に秀でる」ことを強調する。つまり、市民が優れた市民と呼ばれるためには、ある種の一定の役割分担においてポリス共同体に貢献すればよいのである。したがって、アリストテレスが考える優れた市民と善き者の基準は異なっている。

第三に、善き者の徳と優れた市民の徳は行為する初心が異なっている。同じ徳目であっても、善き者と優れた市民が示す徳の実践活動は異なる場合がある。この違いは、行動の初心の違いによるものである。すなわち、善き者の徳は理性の選択によるものであり、市民の徳は法律に従うものである。

総じて言えば、アリストテレスが求める善き者の徳の基準は、優れた市民の徳よりも厳しい。しかし、本質的に両者は対立しているものではない。両者の徳の違いは、主にその程度の差異にある。アリストテレスの理論に基づくと、有徳な善き者は知性に関わる徳と人柄に関わる徳の両方を備えているべきであり、その中でアリストテレスは実践的な知恵と理性的な選択の重要性を強調している。市民について、アリストテレスは人柄に関わる徳の部分により強調しているようである。市民というカテゴリーにおいては、支配者と被

支配者の両方を含んでいる。アリストテレスは、善い統治者の徳は善き者の徳と一致する、すなわち、知性に関わる徳と性格に関わる徳の両方において完璧であると考えている。

最善な国制と最も優れた市民を探究した後、ポリス共同体が個々の市民とどのように結びついているかを考える必要があると筆者は考えている。共通の生活を維持するために、市民たちはどのようなものを頼りにしているのか。ここで、市民的友愛を研究する必要性が示されている。

第四章 個人とポリス共同体の繋がり——市民的友愛

はじめに

アリストテレスによれば、人間は生まれつき理性的動物 (*zōion logon echon*) であり、また政治的動物 (*politikon zōion*) である。人間は孤独では生存できず、共同体において他の人々と共に暮らす必要がある。そして、ポリスは最高善の実現を目的として形成されており、市民の生活の自足性を最高度の実現できる共同体だと考えられている。ポリスにおける共同生活の内、市民たちを互いに繋ぐ絆は市民的友愛 (*politikē philia*) である。アリストテレスによれば、世の中のすべてのものが愛されるのではなく、「善いもの」、「快いもの」、「有用なもの」という三つの愛され得るものだけが人間に愛される。そして、これら三種類の愛され得るものに伴い、善に基づく友愛、快楽に基づく友愛、有用性に基づく友愛が生じる (EN1155b17-21、1156a6-10)。しかし、アリストテレスの Pol. において、市民的友愛はこの三種類の友愛のどれに該当するかは明らかにされていない。具体的に言えば、まず、共同体は最初から共通の利益のために組み立てられ、市民によって維持されているものである。この共通の利益の内には、市民同士の快楽を多少含んでいるかもしれないが、それが主な目的とは言い難い。なぜなら、快楽に基づく友愛同士は、自分にとって快いものと目先の快感を目指しており、相手からの快さがなくなったら、友人関係も消えてしまうためである。このような友愛は恋に落ちやすい若者の中で最も多く、快楽のゆえに相手に愛情を抱くのである。そのため、市民的友愛は快楽に基づく友愛であるという可能性は排除できる。次に、快楽に基づく友愛を除けば、市民的友愛の本質に関する研究は、主に善に基づく友愛なのか利益に基づく友愛なのかという論点に先行研究では集中になった。

一方、アリストテレスによれば、友愛には三つの種類があるが、善いものに基づく友愛だけが完全な友愛 (真の友愛) だと見なされる。なぜなら、快さと有用さのゆえに互いに愛し合う仲間同士は、相手の自身のあり方に基づいてではなく、相互的に相手からの善いものを貰えるためにそうするからである。有用さのゆえに愛し合う友人同士は、自分自身にとって有利なもののゆえに愛し合う。快さのゆえに愛し合う友人同士は、自分自身にとって快であるものを目指して愛し合う。したがって、快楽と有用性に基づく二種類の友愛においては、愛される者が自分自身のあり方であるため他者に愛され得るのではなく、これは付帯的な意味で友愛であるにすぎないためである。これに対して、アリストテレスは善に基づく友愛を完全な友愛だと述べている。善に基づく友愛は友人同士が互いに無条件で善き人として、相手自身の善さに基づいて愛しあうものである。そのため、付帯的な友愛と完全な友愛との区別は相手自身の徳を望んでいるかどうかにある。しかし、アリストテレスの倫理学の理論においては、市民的友愛は本質上有用性に基づく友愛に近づくものだという論述があり (EE1242a6-9)、もし市民的友愛が本質的に有用性に基づく友愛であれば、市民的友愛はアリストテレスが取り上げた真の友愛ではないと判断することができるかという疑問が生じる。本章³²の論考では、主に John M. Cooper と Julia Annas の先行研究を踏まえた上で、アリストテレスの市民的友愛論の本質について考察する。

本章の構成について、まず第一節においては、先行研究をまとめた上で、市民的友愛の成立条件を検討する。次に第二節では、市民的友愛の特徴を分析した上で、市民的友愛は本質上、有用性に基づく友愛に近いものであると考える理由を示す。結語においては、市民的友愛は真の友愛であるかどうかという論点を巡り、分析する。そして、市民的友愛の

³² 本章は、以下の論考に基づいたものである。李倩 (2021)、「アリストテレスにおける市民的友愛について」、『愛知』、神戸大学哲学懇話会、第 32 号、pp. 94-111。

本質とは何かについて結論を導く。

4.1 Cooper と Annas の論争

アリストテレスの市民的友愛の本質については、Cooper³³と Annas³⁴の対立が有名である。一方で、Cooperによれば、アリストテレスの理論における人間は政治的動物として、他の群集動物（蜂、鶴など）のように、共同体の中で生存しており、誰もが他のパートナーの活動からも、そして自分自身の活動からも善いものを受け取っている。しかし、人間だけは自分自身や他の人々の長期的な利益、そして一緒に住んで働いている人々のグループの共通利益を考慮することができる。政治的動物は、単一の特定のなものを機能として、他のパートナーと共同で完成する動物である。ただし、すべての群集動物はこの機能をもっているわけではない。ポリスの生活に積極的に参加することは、ポリス共同体に属するすべての市民たちが行う単一の機能である。そして、アリストテレスによれば、「市民」とは審議や判決に関わる公職への参加を許されている者である (Pol. 1275b17-21)。Cooperの議論によると、まず、市民にとって、ポリスの生活は人間の家庭の生活や村の生活よりもっと安全で快適なものをもたらすだけではなく、市民たちに完全な自足を提供することである。そしてポリスの形成は自然本性に基づくものであり、これはアリストテレスが言ったように、ポリスの存在は人間が生きるためであるが、実際は人間が善く生きるためである (Pol. 1252b27-30)。次に、Cooperによれば、アリストテレスの理論における市民たちが共に暮らすことの重要な特徴は、互いに相手の徳に関心をもつことである。つまり、ポリスの中で共同生活に参加する市民全員が、一般的に関係者全員の道徳性を気にするということである。この関心は、市民たちが互いに知りあっているかどうか、実際に何か直接の私的取引を行っているかどうかに関係なく、市民全員にとっては誰でも同じである。このような市民に対する普遍的な道徳的関心は、現代の国家にも存在している。Cooperの例によれば、同じ国の人々は、外国人よりも自分の国の有名人や一般の大衆に対してより厳しい道徳的基準をもっている。他の国においても同じことがあるいはもっと悪い状況が起こったとき、市民たちはこのような不道徳や不公正な行動に対する憤慨をもつかもしれないが、決して自分自身が経験して憤るほどのことではない。市民たちが他国に発生した非道徳的な行動に対する非難は同情心のゆえであり、そしてこれらの悪い行為が社会で一般的な現象になることに対して懸念を抱くだけだろう。しかも、名誉の場合も同じである。同じ国の人々が名誉を与えられたときだけ、市民たちは同じ国に対するアイデンティティーと愛国の情熱を奮い立たせる。そのため、Cooper はアリストテレスの理論における市民同士の間では市民であるという理由だけで、すべての市民は互いの善に対してある程度の関心をもっており、市民的友愛によって結びつくことができると考えている。ポリスにおける、市民たちが互いに相手の個人的な道徳性を配慮する基礎は、市民的友愛である。市民たちは互いに関心をもつため、他の市民同士が善良で正直な者であることを望んでおり、そして相手が自己中心的、低俗であることは絶対に願わない (Cooper (1990), pp. 230-234)。Cooperによれば、アリストテレスの市民的友愛は、ある観点で大家族と似ている。家庭における個人の幸運、成功または優れた品性は、他の家族にとってもその善さに関わる快を感じさせる。これは家族同士の間で喜びと苦しみを分かち合うよ

³³ Cooper, J. M. *Political Animals and Civic Friendship*, in Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 220-241.

³⁴ Annas, J. E. *Comments on J. Cooper*, in Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 242-248.

うに、市民の間でも同じである。市民は家族の一員として、誰もが与えられた有利なものまたは不利なものは家族全員にも影響を及ぼす。市民的友愛は、ポリスの中でさまざまな心理的絆の延長だと見なされ、この絆によって家族全員が結びつけられ、各家族が他の人々の利益に関わる活動に参加することが可能となる (Cooper (1990), p. 236)。したがって、Cooper は市民的友愛が利益に基づくものだと認めているが、善に基づく友愛のように、市民同士が互いの徳への関心をもっていると考えている。

他方、Annas は Cooper と同じように、ポリスの成立は、市民たちが互いの美しいものに対する期待だけではなく、市民の共通の経済的利益にも依存することを認めているが、市民たちの関係は商業的なものではないと主張した。しかし、Annas は Cooper に対して批判する点もある。つまり、Annas は市民同士が互いに相手の徳に対して関心をもつことを認めているが、この関心をアリストテレスが言った真の友愛同士の間での関心と同一視してはならないと考えている。すなわち、友愛は個人的な関係においてのみ成り立ち、ポリス共同体において成り立つことは難しいということである。Annas によれば、アリストテレスの友愛は市民たちの親密さと共通の活動を必要とする関係である。市民は、家族や小さな団体の場合においては、一緒に暮らし、互いの喜怒哀楽を共有することができるかもしれないが、ポリスの中で暮らしているすべての人々とそのような友好関係になることは極めて難しい (Annas (1990), pp. 243-244)。また、Annas は、アリストテレスの友愛論における市民的友愛は市民自身が共通の利益に対する関心をもつための基礎とする考え方は適切ではないと述べている。なぜなら、共通の利益を実現するためには、市民同士の協力だけではなく、互いの競争も含まれるからである。もちろん、競争自体は、事実上共通の利益を実現するために効果があることは否定できないが、これは市民たちが共通の懸念を統合するのに有利ではないためである (Annas (1990), p. 245)。そして、Annas は友愛の観念をポリス共同体の領域に拡張することは友愛の成立条件を破壊する可能性があると考えている。したがって、Annas は市民的友愛が成立する条件に関して、Cooper の主張とは違い、市民同士が互いの徳への関心をもつことを認めていない。

稲村³⁵の研究は、Cooper と Annas との論争をまとめた上で、アリストテレスの市民的友愛に関する大きな疑問点は、市民同士が徳に基づく友愛を通して結び付き他の市民の徳を配慮していることが想定されているかどうかということだと指摘している。そして、一方、稲村によれば、Cooper はアリストテレスの友愛の観念における個人的な関係を重要視せず、「好意」(eunoia) の側面を強調し、そして互いの「好意」さえあれば、市民的友愛を形成することが可能だと考えている。稲村はこの Cooper の考え方に対して、懐疑的である。なぜなら、稲村は、アリストテレスの「友愛」が成り立つためには単に仲間同士の「好意」を示すだけではなく、互いに知り、何らかの善いものを提供し合うことが必要不可欠だと考えている。稲村によれば、好意は友愛であるための一つの条件にすぎず、そして応報的な関係であることと自分自身に対する友人の態度を認識していること、という三つの条件を同時に備えなければならないためである (稲村 (2011), pp. 143-144)。他方、稲村は Annas の研究において見つけることができなかったアリストテレスの市民的友愛の一般的な特徴を指摘した。これが「応報 (antipeponthos)」と「共有すること (koinōnein)」である。アリストテレスによると、応報とは「善いことには善いことを返し、悪いことには悪いことを返すこと」(EN1132b33-1133a14) である。仲間同士は共有の程度の違いに応じてそれぞれの友愛の程度も決まっている。稲村は、善いことには善いことを返す場合、この応報は互惠性のことであり、悪いことには悪いことを返す場合、この応報は同害報復

³⁵ 稲村一隆 (2011)、「アリストテレスの市民的友愛論とその政治哲学的含意」、『哲学』、日本哲学会、2011 巻 62 号、pp. 141-155。(本章の問題関心とは異なるので、ここでは紹介にとどめておく。)

のことであると述べている（稲村（2011）, p. 144）。次に、Annas は市民的友愛の一般的な型はないと主張したが、これに反して、稲村はアリストテレスの市民的友愛の一般的な型が、「統治する際にお互いの善（それが徳か有益さか快楽かはいまだ定かではないにせよ）を配慮し合うことから生じる友愛のことである」（稲村（2011）, p. 148）と指摘している。そして、Annas は個人的な関係を市民同士の友愛の中に見ることができないと結論付けたが、稲村は Annas の見解に対して反論を出した。なぜなら、アリストテレスは裁判を正しく行い公職者を徳に即して選ぶ上でその個人的な関係を重要視しているためである（稲村（2011）, p. 150）。

Cooper と Annas の主張を纏めると、Cooper は友愛という概念の範囲がポリスの市民全体へと拡張できるものだと考えている。これに反して、Annas はもし友愛という概念の範囲がポリスの市民全体に拡張したら、それは真の友愛に対する破壊だと反論した。しかし、Annas によれば、アリストテレスの理論におけるポリスの生活は家庭や、宗教団体や、他のさまざまな利害関係者などの小団体の繁栄に依存しているため、市民の生活にとって、友愛は極めて重要なものである。良い市民生活は、さまざまな小団体の調和に基づいて発展してきたものである。もし人々がこれらの小団体に融合できないと感じるとき、社会の政治生活も退化し始めている。そして、社会の孤立と社会的価値観による混沌状態は、市民の政治生活の崩壊に関連している。ただし、このような政治生活においては誰もが他の人々に特殊な関心をもっている必要はない。しかも、アリストテレスが政治、外国、商業などについて話すとき、友愛の意味を拡張するのではなく、個人的な友愛が現れる場所を示すのである。市民たちが友人になる動機は、同じ希望を達成するためであり、たとえば、同じ公的措置を支持し、同じ政治家を追放しようとしているときなどである。したがって、市民的友愛は、同じポリスに暮らしている人々の間で現れるある種の個人的な友愛である。

筆者はこの Annas の論点に対して、懐疑的である。なぜなら、まず、Annas はポリスの市民たちが友愛に基づいて互いに繋がっていることを認めていないが、彼女は市民たちがポリスの共同生活を維持するために、何に依存しているのかを明らかに示していないからである。第二に、アリストテレスのポリスの形成に関する議論から見れば、市民的友愛は家族や他の社会団体の成員間の友愛に似ている。ポリスは本質的に複合的なものであり、家族や村落などの小さい共同体は時間的順序でポリスより先に形成されたが、ポリスは自然本性に基づいて家庭や村落などの小さい共同体より先なるものである。本質的にこれらの小さい共同体はポリスの全体から分解されたもの（全体と部分）であり、ポリスのある部分と同じような機能をもっている。そして、ポリスは最も完全で自足的な共同体であるため、他の共同体より最も完全な機能が備わっている。したがって、家庭や他の共同体における成員たちは一緒に暮らして互いの喜怒哀楽を共有し、互いの徳への関心をもつことができるため、市民同士の間でもこのような関心をもっている。この点に対して、筆者は Cooper の主張を認めている。しかし、筆者は Cooper の市民的友愛の本質に関する見解には再考の余地があると考えている。つまり、Cooper は市民的友愛が利益に基づくものだと認めているが、善に基づく友愛のように、市民同士が互いの徳への関心をもっていると考えている。もし市民的友愛が本質的に一種類の有用性に基づく友愛である場合、アリストテレスの友愛の分類によれば、市民的友愛は真の友愛ではないという結論を導くだろう。しかし、明らかに市民同士の関係は単なる利益のゆえに結びついたものではなく、互いに他の市民の徳を望んでいる。そうすると、市民的友愛は混合物であるように思われ、市民的友愛の本質に関して詳細に分析する必要がある。

アリストテレスの市民友愛論を研究するために、まず、友愛論の基本的枠組みから市民

的友愛の一般的な形を分析しなければならない。というのも、われわれは異なる国制における友愛がもつ共通の特徴を研究しなければならないからである。アリストテレスによれば、仲間同士になるためには、必ず三つの条件を満たさなければならない。すなわち、第一に、互いに相手に対して好意をもつことである。第二に、相手に三つの愛されうるものの一つ（善いもの、快いもの、有用なもの）に基づき、善を願うことである。第三に、互いに好意に気づかれることである（EN1155b31-1156a5）。市民たちは互いに好意を抱いているため、共通の善を目指してポリス共同体を組み合わせることだけではなく、彼らも互いの善意を知っている。そして市民たちは、互いに相手からの報いを期待している。したがって、市民的友愛はアリストテレスの友愛論の一般的要求に準ずる。筆者は友愛の共通モデルによって、市民的友愛を議論することができると考えている。

アリストテレスの友愛論における友愛とは一種の徳、あるいは徳を伴うものであり、さらに人間の生き方にとって、友愛は最も必要不可欠なものとして位置づけられている。なぜ人間は友愛を必要とするのか。第一に、人間は自分自身の欠陥を補うために、相手からの善を受け入れるか相手に善を提供する。たとえば、富裕者や支配者にとっては、友人が極めて重要である。一方で、もし彼らが順境において、富を与えて喜びを分かち合う友達がいないければ、そうした隆盛を守り難く、喜ばなくて何の甲斐もないだろう。他方、もし彼らは逆境においても、親しい者さえいれば、一緒に困難を乗り越える自信を持てるようになるだろう。三人寄れば文殊の知恵、人間は共に生きるとき、実践の面でも、思考の面でも、一人よりも優れている。第二に、人間は自然本性的に友愛を必要とする。アリストテレスによれば、一般的動物と人間は生まれつき自然に同じ種族に属するアイデンティティの共感をもっている。最後に、人間には政治生活を送るために、友愛が必要である。アリストテレスによると、友愛はそれぞれのポリスを結びつける絆であり、立法家たちも正義より、友愛に関して真剣に取り組んでいるように思われる。なぜなら、ポリスの協和は友愛に似ているように思われ、立法家たちはとりわけこの協和を目指しているからである。紛争において人々は互いに敵視するように思われ、立法家たちは敵意を極力排除しようとするためである（EN1155a3-31）。

4.2 市民的友愛の本質

アリストテレスは Pol. において、市民的友愛が善に基づく友愛なのか利益に基づく友愛なのかについて明確に論じていないが、ポリスにおける友愛の重要性を明らかに示した。アリストテレスによれば、友愛は善い共同体の生活を維持するために不可欠なものだと考えられる。友愛と共同体との関係について、彼は次のように述べている。

国家とは、完全で自足した生を送るために、さまざまな家族や一族が善く生きることが分かち合う共同体なのである。もっとも、人々が同じ一つの場所に居住し、他の家族や一族と結婚するのでないかぎり、そのような共同体は生まれない。まさにそれゆえに、国家に姻戚関係や兄弟団によるつながりが生まれ、また犠牲式やともに生きるための娯楽的活動が生まれたのである。このようなものは友愛の動きによって生まれる。なぜなら、ともに生きることを選択することが友愛〔訳者注：の特徴〕だからである。（Pol. 1280b33-39）

アリストテレスによれば、友愛の最も明白な特徴はともに生きることである。友人とは、血縁に基づくものや生きることにおける協力者である。人間はポリスを作る動物であるだけでなく、家庭を営む動物でもある。また他の動物とは違い、人間は対になる場合は、

男性と女性が単なる本能によって組み合わせるものではなく、理性に基づいて対になることを選択したものである。普通の動物の共通性はオスとメスが対になって後代をもうけることである。しかし、人間の場合は子供をもうけるためにだけでなく、さらに生活のさまざまな便のためにも一緒に住むのである（EN1162a16-22）。人間は独立して一人で生活することができず、他人と親しくなり、共存する必要があるのである。アリストテレスによれば、友愛の発端はポリスの形成と同じように「自足性の欠如」にある。神はあらゆる点で自足しているため、友愛が全く必要なく、自分自身と一緒にいるだけで十分である。しかし、人間にとっては、多かれ少なかれだれにでも自足していないところがあるため、互いの足りないことを補い、そして共通の善を実現するために、人間は友愛的な連携をとれることが必要である。

また、アリストテレスによれば、共に生きることは人間の理性による選択以外に、気概によって支配されている。人間の愛と憎しみは理性から生じるものではなく、気概の機能から生じるものだと考えられる。気概とは、人間が愛するのと憎むのに用いる魂の能力である。市民たちがポリスに対する感情もそれに由来する。アリストテレスの見解では、異邦人に比べると、ギリシア人は気概を上手くコントロールできる者であるとされる。具体的に言えば、一方で、寒冷地に住む（たとえば、ヨーロッパ）民族は、気概に満ちているが、思考力と技術は劣っている。比較的に自由に生きているが、互いに理解力が足りなく、優れた支配する能力も備えない。他方、アジアに住む民族は、思考力と理解力をもっているが、気概に欠けるため、彼らはよく支配され、奴隷になってしまうこともある。しかし、ギリシアは地理上ヨーロッパとアジアの中間に位置するように、両者が備わる気概と思考力を分けもっている。したがって、ギリシアのポリス国家は自由であり続け、最善の政治統治を行い、適切な国制を採用する機会を得れば、他の民族を支配できるようになる（Pol. 1327b20-38）。そして、アリストテレスによれば、気概という魂の能力は、友情と愛情の発源だけではなく、支配することも、自由であることも、あらゆる場合に気概から備わるものである。気概という言葉は、古代ギリシア語では強い感情（怒気、情熱）、勇氣、意志などの意味も含まれる。ポリスの中で、気概という魂の能力は、時に共通の怒りなど強い感情の動きのゆえに市民たちの愛国的な情熱を呼び起こすことができる。Annasが挙げた例のように、市民たちは同じ公的措置を支持し、同じ政治家を追放することなどによって、ポリスにおける友人になる。筆者はこれらの行為も市民たち共通の情熱によるものだと考えている。古代ギリシアのポリスにおいては、英雄主義が高く評価されていた。兵士たちは、一方ではポリスを守るために戦争に参加し、他方では名誉を得るために勇敢に戦う。敵と懸命に戦うことは市民たちの勇氣に由来するものである。

そして、友愛のもう一つの特徴は等しさである。アリストテレスは、愛する側の愛情がその愛される側の価値に相応する場合に、等しさがある仕方で成り立つことを示した。ポリス共同体の構成の観点から見れば、ポリスの形成は、小さくて簡単なものから大きくて複雑なものに変化し、つまり、家庭から村落へ、そして村落からポリスへ発展した。したがって、ポリスにはさまざまな複雑で不平等な関係が含まれている。それぞれの友愛関係において、正義の要求もそれに応じて異なっている。たとえば、アリストテレスによれば、父親と息子との関係における父権的友愛は王制の形に似ている。主人の奴隷に対する支配関係は僭主制におけるものに似ている。夫の妻に対する友愛は、貴族制におけるものに似ている。兄弟の友愛はほぼ同輩間の友愛であり、この種の友愛は平等で同じような感情を持ち、性格も似ているように思われるから、共和制におけるものに似ている。主人を欠く家あるいは家長が弱体である場合は、人々が平等で自分がやりたいようにやる自由をもつ状態であり、民主制におけるものに似ている。民主制においては、平等な人々の間には共

通点が多くあるから、他の国制に比べると友愛と正義の及ぶ範囲も最も多い。正義はそれぞれの友人関係における何らかの正しさに相当するものを配分しなければならない。市民たちはこれらの不平等な友人関係において、必ず配分的な比例（analogon）関係によって正義を維持している。アリストテレスの挙げた例が示すように、優れた者には名誉を、困窮した者には利得をより多く配分すべきである。友人関係における、価値に見合った配分によって、友愛を保つことが可能になる。

これから、ポリス共同体の特徴を論じてみよう。ポリス共同体の最大の特徴は「一」である。その「一」には二つの側面がある。一方では友人同士の類似性であり、他方では共同体における共通なものである。

というのは、共同体は、その構成員が等しく分けもつにせよ、不均等に分けもつにせよ、構成員が何か一つの共通のものや同じものをもたねばならないからである。たとえば、それは食物であったり、ある大きさの国土であったり、何か他のそのような種類のものである。（Po1. 1328a25-28）

アリストテレスによれば、国家は「類は友を呼ぶ」もので同質な者たちの共同体であり、可能な限り最善の生を目的とする（Po1. 1328a35-37）。アリストテレスは最善とは幸福であるから、人間の各個人の幸福と国家の幸福とは本質的に同じものであることを明らかにした（Po1. 1324a5-8）。なぜなら、人間は本性的に政治的な動物であるから、個人の幸福は国家の幸福に含まれており、この点に基づいて幸福に達する終点は一致しているのである³⁶。ポリスによって市民の生き方と国制が異なる原因は、それぞれの人間が異なる方法と手段で幸福を追い求めて、そして、国家に様々な種類と差異を生み出し、徐々に多数の生き方と国制を生じさせたからである。各ポリス共同体はそれぞれの国制とライフスタイルをもっているかもしれないが、市民たちは偶然に寄り集まった大衆ではなく、統一国家の市民たちは類似点があり、外部に対して団結している姿が現れる。国家の結束力は「一」の体现である。しかし、市民的友愛には類似性が必要であるが、市民にとって、この類似と類同とは同じではない。アリストテレスは市民たちが全く同じに「同化」することに反対し、そして「分業」を提唱する。たとえば、アリストテレスはポリスにとって、必要不可欠な六つの役職を指摘した。

第一に、食糧がなければならない。第二に、技術である（なぜなら、生きるためには多くの道具を必要とするからである）。第三に、武器である（共同体の構成員は、服従を拒む者たちに対して支配権を保つためにも、また外部から侵害する者たちを撃退するためにも、自分たちのうちに武器をもたねばならない）。第四に、国内での需要と戦争にそなえた財貨の蓄えである。第五に、あるいは、これは第一であるが、人々が祭司職と呼ぶ神への務めである。数字の上では第六だが、あらゆることのなかで最も必要不可欠であるのは、相互の関係において何が利益になり、何が正しいかについて

³⁶ 国家の幸福と個人の幸福について、アリストテレスは次のように述べている。「幸福な国家とは最善の国家であり、かつ美しくふるまう国家であることが導かれる。しかし、美しいことを行わない者たちが、美しくふるまうことは不可能である。そして、徳と思慮を欠いては、人も国家も美しい行為はできない。国家の勇氣、正義、思慮〔筆者注：、節度〕は、人間の各々が〔筆者注：勇敢、〕正しい、思慮深い、節度があると呼ばれるときに分けもつと同じ力と形をもつのである」（Po1. 1323b29-36）。共同体の幸福の由来は個人の幸福の由来に似ている。また、アリストテレスは誰もが最もよく生き、幸せに生活できる体制を最善の国制として要求する（Po1. 1324a23-25）。最後に、アリストテレスは、幸福を善い行動であると認めている。個人にとっても、国家にとっても、活動的な生が最善の生となる。アリストテレスは実践の役割を強調した（Po1. 1325b14-32）。

て判断することである。(Pol. 1328b5-15)

アリストテレスは、プラトンの『国家』におけるソクラテスが最善のことと考えている「国家全体ができる限り一つのものとなること」に賛成しない。なぜなら、共同体の形成は家庭と村落の組み合わせとは違い、もしポリスに大きな包容力がなければ、それぞれの市民たちとの兼ね合いが難しいからである。第二に、ポリスは様々な政治的機能をもっている。上で述べたように、ポリスにとっては、食糧を供給する農民、職人、戦士、富裕者、祭司、裁判官という六つの部分の中で何かが欠けたら、共同体も自足するものになり得ない。最後に、共同体が複雑になればなるほど、分業がより明確になり、社会構造もより豊かになる (Pol. 1261a15-1261b15)。市民の機能は共通することもあるし、相違することもある。その中で、異なる部分が大多数を占めている。したがって、市民的友愛においては、双方にとっての正しさと報いるものは同じではなく、両者のそれぞれの価値に応じたものとなる。靴づくりは履物を作ることによって、履物の価値に見合ったものを手に入れるのである。織物職人やその他の人々の場合も同じである。

アリストテレスによれば、「分業」に対して、市民的友愛にはもう一つ重要な要素があり、これが協調 (homonoia) である。彼は「協調があるのは、支配することと支配されることに関して〔訳者注：皆が〕同じ選択をする場合である。つまりそれぞれが〔訳者注：自分が〕支配者だと僭称するのではなく、同じ人を支配者を選ぶことである。協調とはポリスに関わる愛なのである」(EE1241a30-33) と述べた。友愛は個人にとってだけではなく、ポリス共同体にとっても同様に重要なものである。ポリスは友愛によって一つに結びつけられ、ポリスの立法家たちも正義よりも、むしろ友愛の方を重視しているように思われる。その理由は、ポリスの「協調」は友愛に何か似たところがあるから、立法家たちはこの協調をとりわけ目指して努力するのである。これに反して、紛争は敵と同じようなものであり、立法家たちは内乱を極力排除しようとしている (EN1155a22-26)。ポリスの市民間の友愛、たとえば、部族内の友愛、船乗り仲間の友愛など相手の協調に基づく友人関係は、いわば何らかの契約に従っていることのように思われる。また、市民同士の中の協調は、有用さの内に人々の生活に影響を与えるものに関わっているから、人間がこの協調にフィットすれば、望んでいるものが手に入る。

われわれが言うところでは、船員がある種の共同体の一員であるのと同様に、市民もまたある種の共同体の一員である。ところで、船員たちは技能の点で互いに異なっている（というのも、船員のなかには漕ぎ手や舵取りや見張りがおり、またそのほかにも、何かそのような名前と呼ばれる者がいるのだから）。したがって、彼らの徳を最も厳密に定義するならば、その定義はそれぞれの船員に固有のものとなることは明らかであるが、しかしまた、彼らのすべてに当てはまる何か共通の定義があることも明らかである。というのも、それぞれの船員はみな航海の安全を望んでいる以上、航海を安全に保つことは彼ら全員の仕事だからである。そうだとすれば、市民にもこれと同様のことが言える。つまり、市民は互いに異なっているとはいえ、共同体を、つまり国制を安全に保つことは市民全員の仕事なのである。(Pol. 1276b20-29)

すべての船員たちが正しく安全を求めているように、市民達も国の安全を希求している。彼らは同じ性質をもっているものではないとしても、国の安全を保つことがすべての人間にとっては共通な働きである。したがって、市民は共同体の一員として存在し、彼らの徳は必ず国制との関係において成り立つべきである。ポリスは共同体の最高の形であ

り、様々な小さい共同体から構成されている。それらの共同体はそれぞれの部分に応じた利益を目指している。それらを共同体というよりも、団体と呼んでも良い。こうしたすべてのより小さい共同体は、ポリス的な共同体に従属するように思われる。

アリストテレスは Pol. における市民的友愛の性質について直接に議論していないが、倫理学の中で答えを見つけることができる。アリストテレスは、市民的友愛は有用性に基づくものであり、市民同士の関係は、本質的に協力者の関係であると明確に指摘した。

だが、市民的な友愛は、他の愛にもまして、〔訳者注：成員相互の〕有用性にもとづいて成立している。というのも〔訳者注：人間は単独では〕自足できないために一緒に集まるようになったと考えられるが、たとえ一緒に暮らすこと〔訳者注：だけ〕が目的であっても、集まることはありえたであろうから。だが市民的な友愛、及びそこから逸脱した形態の愛だけは、単に愛であるのみならず、〔訳者注：人々が対等な間柄の〕友人同士として交流する。(EE1242a6-10)

したがって、筆者は市民的友愛が本質上有用性に基づく友愛に近づくものだと考えている。なぜならば、まず、アリストテレスが、EE における市民的友愛は市民相互の有用性に基づいて成立していることを明らかにしたからである (EE1242a6-9)。

第二に、もう一つ重要な判断基準は数である。アリストテレスによれば、真の友愛においては、互いに友人の喜怒哀楽を共に共有することが難しいから、善き人は数多くの人々と善に基づく友愛に結び付くことができない。

しかし、人は多くの人々と、完全な友愛に基づいて友人となることはできない—ちょうど、多くの人々に同時に恋することができないように（というのも、恋することは超過した状態に似ていて、そうした超過した状態はその本性からして一人の人に対して生じるからである）。また、多くの人々が同時に一人の人に非常に気に入られるということは容易ではないが、おそらく多くの人々が同時に〔訳者注：一人の人にとって〕善き人であることもまた容易ではないだろう。〔訳者注：友人であるためには〕相手について経験を積み、親しみをもたなければならないが、これはとても困難なことである。しかしながら、有用さや快さのゆえであれば、多くの人々に気に入られることはありうることである。というのも、有用さや快さを目指す人は多くいるのであり、そうした事柄の提供にはあまり時間を要しないからである。(EN1158a10-18)

アリストテレスによると、善に基づく友愛は真の友愛として五つの特徴をもつ。まず、すでに前に述べたように、真の友愛において、友人同士は互いに無条件で相手の徳のゆえに相手の善さを望むのである。次に、真の友愛にある友人同士は、全体的にどちらでも無条件で善い者であると共に、互いに友人にとって善い者である。しかも、善い者というのは、無条件に善をもたらす者ではなく、互いにとって快い者や有用な者である。第三に、善に基づく友愛は永続的なものであり、その他の二種類の友愛は相対的な安定性しかもたない。第四に、真の友愛とは、徳に基づいて互いに似た善き者たちによって結ばれるものである。彼らは相互的に相手にとって善いことを同じように望んでおり、互いからあらゆる面で同じものや似たものを手に入れる。最後に、真の友愛における友人同士だけが他人の中傷を受けつけない (adiablētos)。友愛の成立範囲について、アリストテレスは次のように述べている。

さて以上から、快樂によっても、有用性によっても、低劣な者たち同士が互いに、また真つ当な人が低劣な人と、さらにそのいずれでもない者が以上のあらゆる種類のひと、友人であることは可能であるが、自分自身のゆえに友人となりうるのは、善き人々だけだということは明らかである。なぜならば、悪しき者たちは、何らかの有用性が生じるのでないかぎり、自分たち同士に喜びを見出すことはないからである。
(EN1157a16-20)

しかし、友愛の成り立つ範囲から判断すると、すべてのポリスの市民たちにおいては、善に基づく友愛を実現することは不十分であるように思われる。ポリスは全体として多様化している共同体であり、すべての市民たちが徳に基づいて互いに似た善き友人同士になることは極めて難しい。ポリスは善き人と悪しき人を含んでいる。一方で、低劣な者たちは快樂あるいは有用性のゆえに友人同士になり、彼らは善に基づく友人同士になることは不可能である。

アリストテレスは多くの人々と友人関係を結ぶことは「政治的な仕方」によって実現すると考えている。また、有用性に基づく友愛は数においては優勢であり、友愛の大部分を占めている。この友愛は互いに有用性を求めることに限定されており、過度になることはない。アリストテレスは「有用であることに基づく愛」は、大多数の人々にとっての愛である。人々は誰かが有用であるがゆえに、しかも有用である限りにおいてだけ、お互いに愛するのであると述べている (EE1236a33-35)。このちょうど良い距離感は市民たちの関係と似ている。

第三に、市民的友愛は相対的に安定しており、市民同士は有用性に対する需要が継続的に安定している。若者同士の間では、快樂に基づく友愛が多くを占めている。若者においては年をとるにつれて友愛に対する考え方も変わってくる。以上にみるように、若者同士が市民的友愛に不利であることは、若者が政治に向かない理由の一つであろう。また、若者が政治に向かない原因は実践経験が足りないためである。アリストテレスは Pol. において、成年の男性市民だけが政治に関わる権利をもつことを示した。もちろん、友愛と快樂には繋がりがあるが、ポリスの中の市民的友愛は明らかに享樂を目的としたものではなく、市民的友愛の楽しみは人々の共通の善を実現することの中にある。ただし、有用性に基づく友愛は継続性のあるものであるが、善に基づく友愛と比較すると、この継続性には不安定さがあるように見える。有用性ゆえの愛における継続性は一時的なものであり、有用性がなくなると友人関係も消えてしまう。しかし、善に基づく友愛における徳は永続的なものであるため、このような友愛関係も長続きするものである。善に基づく友愛においては、同じもののゆえに喜びが生じるので、一方の当事者が他方から得るものは同じものあるいは類似のものである。しかし、有用性に基づく友愛は部分的な類似性しかもたない。これは相互に有益または補完的な関係である。さらに、アリストテレスによると、真の友愛の本質は何か堅固なものだと考えられる。この堅固さは友人同士の互いの信頼関係に基づいており、信頼なき友愛は堅固ではあり得ない。信頼関係を築くためには、実践の蓄積が必要である。しかも、信頼関係は友人同士になってから、時間をかけないと築くことができない (EE1237b7-14)。

第四に、アリストテレスによると、市民的友愛は均等性 (isos) に基づいて存在しており、というのも、市民的友愛を維持するために、等しさが極めて重要だからである。この等しさは、政治生活におけるすべての市民たちが交代しながら支配者の役職に就くことによって現れた。

ところで均等性に基づく愛は、市民的な愛である。だが市民的な愛は、一方で有用性にもとづくから、国家同士がお互いに親しいのと同様な〔訳者注：有用性という〕仕方、市民同士も親しいのである。そこで、アテナイ人はもはやメガラ人のことなど知らないと言うように、お互いに役に立たなくなれば、市民たちも〔訳者注：相手を知らなくなる〕。市民的愛は「手から手へ」〔訳者注：の商取引〕なのである。この場合に、そこに支配する側と支配される側があるのは事実だが、それは自然本性的に決まっているものではないし、〔訳者注：血筋によって決まっている〕王制的なものでもなく、互いに立場を交代するものであって、何も神のごとき善政を行なうことを目的としているわけではなく、善〔訳者注：利得〕と公共奉仕の点で〔訳者注：市民同士を〕均等にするためである。そこで市民的な愛は、均等性にもとづいてあることを目指すのである。だが有用なものの愛には、法的な愛と〔訳者注：人柄にもとづく〕性格的な愛との、二種類がある。市民的な愛が注目するのは均等性と現物であるが、それはまさに売り手と買い手の関係である。(EE1242b21-34)

上記によれば、アリストテレスは市民的友愛を「手から手への商取引」のような関係に喩えた。正反対なもの同士が友になるのは、それが有用だからである(EE1239b23)。友人同士において、互いに相手から自分自身がもっていないものを提供されることを望んでいる。これが、商売の最も本来的な型の物々交換のようである。そして、市民的友愛が注目するのは均等性と行為の対象である。市民同士の関係は、ポリスに住む協力者のようなものである。つまり、アリストテレスは、市民的友愛は共同の利益を目指しており、市民同士は互いに役に立たなくなれば、互いに知らなくなること明らかにした。また、アリストテレスは「均等性」に基づく正しさの重要性を強調している。アリストテレスは「正しいこと」とは何らかの意味で均等なものであり、また愛は均等性のうちにあると考えている(EE1241b11-13)。そして、有用なもの同士における「正しさ」こそが、何よりも正しいものであるが、それはこうした意味での正しさが「市民的な正しさ」だからである(EE1242a11-13)。アリストテレスによると、有用性に基づく友愛は他の二種類の友愛に比べると、最も多くの悶着が生じる。ただし、有用性に基づく友愛のうちでも、法的な愛は悶着を生じない(EE1243a2-6)。したがって、市民同士におけるこのような正しさを維持するために、ポリスでは法律が必要である。

結語

以上、市民的友愛は本質上有用性に基づく友愛にかなり近いものである理由を示した。無論、友人が有用性と徳の両方をもっているなら、これが最も理想的な状態であることは間違いない。ただし、有用性に基づく友愛においては、もし相手が有用性以外に、また美徳ももっていれば、そのような友愛はより良くなるだろう。これに反して、真の友愛とは、徳に基づいて共通性をもつ人々の間に結ばれており、互いに相手にとっての善を同じように望んでいる。善に基づく友愛においては、友人同士が互いの有用性を求めることは許されず、もし一方が他方の有用さを望んでいれば、その友愛はもはや善に基づく友愛ではなくなってしまう。快楽に基づく友愛と有用性に基づく友愛は、このような性質を備えていない。しかし、アリストテレスによれば、善に基づく友愛と有用性に基づく友愛は必ずしも正反対なものではなく、どちらも善を追求することを目的としているため、有用性に基づく友愛が善に基づく友愛に似ている場合もある。たとえば、快楽に基づく友愛に比べると、善に基づく友愛と有用性に基づく友愛は相対的に安定性があり、快楽に基づく友愛のように、目先の快楽を感じることができないと、友人関係もすぐに解消するというもので

はない。善に基づく友愛同士においては、必ず同じような善いものが返ってくることを要求しているが、有用性に基づく友愛の場合はそうではなく、相手から応報されたものは必ずしも同じ善いものではないが、同じ利益があるものである。したがって、有用性に基づく友愛はより広い範囲をもつ。

もし市民的友愛が有用性のみに基づくのならば、アリストテレスの友愛論における市民的友愛は真の友愛ではないだろう。しかし、アリストテレスは市民たちが互いに善意をもっており、相手の美德を望んでいることもあると主張した。したがって、筆者は市民的友愛が本質的に多元的なものであり、市民的友愛が有用性に基づく友愛における良い状態だと考えている。これはアリストテレスのポリス論において、国制の良い状態と悪い状態のように、市民的友愛は有用性に基づく友愛における理想的な善の状態である。最も理想的なポリスにおいては、市民的友愛のゆえに、すべての市民、そして個人的に最善かつ最も完全な徳を欠く者でさえも、満ち足りた生活を送ることができる。しかし、もしポリスにおいて品性の悪い者がいたら、この品性の悪い者は他の市民たちに敵対され、もはや市民的友愛をもつことができなくなってポリスから排除されるだろう。さらに、もしポリスの市民たちがほとんど悪徳である場合、彼らは他の市民たちの徳や有用性に対しては何も期待しない。このようなポリスは長続きすることが難しく、そして市民的友愛もほぼ存在しない。

第五章 政治哲学における個人とポリス共同体

はじめに

本章は主に、論文の内容を全体的にまとめて整理し、結論を導き出すものである。ポリスと個人の形成順序および両者の間にある関連性に関して、筆者は以下の三節から論じる。

まず、先の四章の分析を通じて、アリストテレスの政治学と倫理学においては「中庸」の思想が貫かれていることがわかる。アリストテレスによれば、個人の徳の育成であれ、ポリスについての議論であれ、われわれは中庸思想の影響を見ることができる。したがって、5.1 では、筆者は主にアリストテレスの理論における中庸思想の重要性を分析する。次に、アリストテレスによれば、正義は徳と関連するだけでなく、幸福にも関連している。善いポリスは、正義を実現するものでなければならない。5.2 では、正義と幸福の関係に焦点を当てる。最後に、5.3 において、筆者は本論文の結論を示す。

5.1 中庸の影響

筆者は、これまでの四つの章の内容を分析した結果、アリストテレスの倫理学と政治学において、中庸（あるいは中間）思想が重要な影響を及ぼしていることがわかったと考えている。その中庸性は具体的に、人間の徳と最善の国制という側面に反映されている。

まず、アリストテレスは徳が中庸にあると考えている。アリストテレスの言う「中庸」とは、人間の行為や感情における超過と不足を調整する徳である。

一方で、中庸は、人間の性格に関わる徳を維持するための中心概念である。アリストテレスによると、性格に関わる徳の事実はある種の間接性である (EN1109a20)。性格に関わる徳は感情と行為に関わり、その感情と行為には超過、不足、そして中間性がある。感情と行為における超過と不足は誤った状態であり、批判されるものである。アリストテレスは中庸を以下のように定義した。

つまり、「然るべき時に」、「然るべき事柄について」、「然るべき人に対して」、「然るべき目的のために」、「然るべき仕方」で、こうした感情をもつことが中間であり最善であるが、それは徳に固有なことである。そしてこれと同様に、行為にもまた超過と不足、そしてその中間がある。(EN1106b21-24)

中庸の本質について、まず、徳とは選択に関わる性格の性向である。選択³⁷によって、恐れ、大胆さ、欲望、怒りなどの具体的な性向は、快楽や苦痛を感じることを伴う。ただし、アリストテレスによれば、すべての行為や感情において必ず中間性があるわけではない。アリストテレスは、悪意、無恥、そして妬みなどの劣悪と結びついている感情と、姦通、盗み、そして殺人などの悪行を取り挙げており、そもそも物自体が劣悪である場合は中庸性が存在しないことを明らかにした。そして、徳のような持続可能な実践活動は、すべてそのうちにより多いもの、より少ないもの、そして等しいものがある。その「等しいもの」というのは、超過と不足のある種の間接のものである。

具体的な徳の対象領域内において、恥の感情や言動をめぐる行為などの性向には一対二

³⁷ アリストテレスは「選択」(proairesis) の重要性を次のように強調している。すなわち、「実際、選択は徳にもっとも固有のものであり、行為よりも性格を判定するのに適しているように思われるからである」(EN1111b5-6)。「さて、行為の始まり—運動の目的ではなく、起点—は選択であり、選択の始まりは欲求と目的に関わる理性との両者である」(EN1139a31-33)。「それゆえ、選択とは『欲求をとまなう知性』、もしくは『思考をとまなう欲求』であり、そのような行為の起点が人間なのである」(EN1139b4-5)。

の超過と不足との悪徳が存在する。たとえば、引っ込み思案―慎み―恥知らず、ほら吹き―正直さ―はぐらかしなどである。しかし、同じ徳目において、強調する面が異なる場合は、多様な超過と不足との状態があるかもしれない。たとえば、「金銭の授受」に関する中間性には二つの状態がある。少額の場合、中間性は気前のよさであり、不足と超過はそれぞれけちと放漫である。高額の場合は、中間性が度量の広さである。これらの不足と超過はそれぞれ度量の狭さと見栄である。

性格に関わる諸徳には、不足と超過によって破壊されてしまうような自然的な性質がある。そして、この三つの状態はお互いに対立している。中庸は必ずしも両方の真ん中を指すことではなく、どちらかにより近づく場合もある。この点に関して、アリストテレスは次のように論じた。

というのも、両極のものは中間のもの、およびその相互と反対であり、中間のものも両極のものと反対だからである。それはちょうど等しいものが、一方ではより小さなものとの関係においてはより大きく、より大きなものとの関係においてはより小さいように、中間の性向は感情と行為において、不足したものとの関係においては超過しており、超過したものとの関係においては不足しているからである。(EN1108b13-19)

大胆さを尺度としたら、その中庸の徳は勇敢である。そして、あらゆることを回避して恐れる者は臆病な者となり、他方、何事にも怖れず臆せず、突き進む者は無謀な者と見なされる。人間の勇氣はその超過と不足によって失われ、中庸によって維持される。また、勇敢という徳においては、臆病よりも少し無謀に寄っていると考えられる。

次に、すべての超過と不足との間では、必ず中庸があるわけではない。不足と超過の間においては、調和的なものがあっても、この「事実上の中間性」は文字で名前を表記されない。アリストテレスは「欲求」の例を通じ、以上のことを明らかにした。

なぜなら、名誉をめぐっては然るべき仕方ですそれを欲することも、必要以上にも以下にも欲することがありうるからであり、その場合、欲求において超過する者は「功名心の強い人」と呼ばれ、不足する者は「功名心のない人」と呼ばれるが、中間の者には名がない。そして、これらの状態についても、功名心の強い人の「功名心」以外には名がない。(EN1107b27-31)

徳の形成や発展、そして消滅は、同じ行為から同じ原因で生じる。同じ行為において、やり過ぎても少な過ぎても調和を損ねる。普通の人間にとって、身体の鍛錬や飲食の摂取は多過ぎても少な過ぎても健康を損なうかもしれない。そのため、同じ行為の程度が極めて重要であり、適度が健康をもたらして維持するのである。このようなことは他の徳の場合においてもあてはまる。また、徳の形成や発展、そして消滅も同じ行為から同じ原因で生じるだけでなく、これらの徳を発揮する行為も同じように成立している。たとえば、恐ろしいことに直面し、それに耐えるよう習慣化にすることによって、人間は勇氣ある者と呼ばれる。これこそ勇氣ある者は恐ろしいことに最も上手く耐えるからである。中庸な人はある意味で節制的な者だとみなされる。人間は快楽を差し控え、それによって快楽を感じる。

中庸はすべての人間にとって全く同じものではない。人間を主体としての中庸においては、算術で平均値を計算することができない。食べる量の例を挙げてみる。固定的な食事量を規定すれば、それぞれの人間にとっては多過ぎたり少な過ぎたりする可能性もあるだ

ろう。たとえば、相撲取りにとっては、ちゃんこ鍋はちょうど良い程度であるが、子供にとってはきっと多過ぎるだろう。したがって、アリストテレスによれば、中庸の状態は適当な人に、適度で、適当な時に、適当な理由によって、適当な方法で行為することである。人間がそれに反して悪徳になる原因は、人間が不正な快楽を追求することと苦痛を避けることのゆえである。というのも、そうすべきでない種類のことを、そうすべきでない時に、そうすべきでない仕方、誤ったことをしてしまうからである。

他方で、中庸は知性に関わる徳にも繋がる。われわれ人間は、知性に関わる徳における中庸とは、理性に基づいて選択する能力と理解することができる。アリストテレスによれば、徳は人間の本意と選択に基づくものである。人間はどのような行為においても、それを選択する前に、その行為に対する本意をもっている。アリストテレスによると、人間が有徳であることは、選択する能力をもつということである。そして、人間の選択はある種の善を目指すものである。選択する能力は実践的な知恵に基づいており、特に思慮という徳と緊密に結びついている。思慮という徳は、人々が良い選択ができるようにする。思慮の徳は、知性に関わる徳の範疇に入る。「思慮とは、人間的な善についての行為に関わる理性をともなった真なる性向であることになる」(EN1140b20-21)。

思慮は知性に関わる徳に分類されるが、性格に関わる徳にも影響を与えている。上で繰り返し強調したように、アリストテレスは徳の形成がその徳目の中庸にあると主張している。ここでアリストテレスの言う徳とは、主として性格に関わる徳のことである。中庸の者は、超過と不足の間の最も適切な中庸を選択できる人でなければならない。この最も適切な選択は、人間の理性に基づくものであり、人間の思慮する能力の現れである。したがって、知性に関わる徳も性格に関わる徳も、思慮があることと関連している。筆者は、性格に関わる徳と知性に関わる徳は共に中庸を現すものだと考えている。一方で、性格に関わる徳における中庸は、主に最も適切な状態を達成することに表れる。つまり、超過と不足の中庸を示すことである。たとえば、臆病—勇敢—無謀の関係において、勇敢は、その大胆さの中庸的状态である。他方で、知性に関わる徳の中庸とは、主に人間が最も適切な状態を理性的に選択する手段と能力のことを指す。つまり、中庸の状態を選択する能力である。

そして、この思慮という徳は、アリストテレスの政治学理論においても重要なものである。アリストテレスはPol. 3.4において、思慮深くあることが支配者にふさわしい唯一の徳であると指摘した。そして、思慮は人間にとっての善き事柄と悪しき事柄に関わる、理性をともなった真なる性向であるため、思慮をもつ者は優れた政治家でもある。この点に関して、アリストテレスはペリクレスの例によって説明した。「われわれがペリクレスやそういった人々のことを思慮ある人だと考えるのもこのためであり、実際彼らは、自分たちにとって善いこと、そして人々にとって善いことを洞察することができるからである。また、われわれは家政を司る人々やポリスを運営する人々もまた、そうした思慮ある人々だと見なしているのである。このことから、われわれはこの言葉に因んで、『節度』(ソープロシュネー)も『思慮(プロネーシス)を保全すること(ソーゼイン)』という意味で、これと呼んでいるのである」(EN1140b7-12)。

アリストテレスによると、中庸は個人の徳を修養することだけではなく、ポリスの統治にとっても重要である。たとえば、立法家にとっては、財産を平等に配分するだけでは不十分であり、その額が多過ぎると浪費になってしまい、少な過ぎると貧しい生活を強いられる。そのため、支配者や立法家は中庸性を目指すべきである。また、アリストテレスは中庸階級の立場から見て、中庸階層の力を強化する方法で富裕階層と貧民階層との矛盾や闘争を均衡させ、ポリスの支配を維持できるようにすると主張している。

したがって、筆者は、人間が中庸を追求することは、本質的にある種の適度を追求するプロセスであると考えている。アリストテレスの理論では、この適度は彼の思想におけるそれぞれの側面に反映される。善き者にとって、この適度とは完全な徳をもつことである。優れた市民にとって、この中庸とは、支配することと支配されること両方の徳を備えることである。優れた政治家や立法者にとって、この適度とは彼らの政治的知恵によってポリス共同体の正義を維持することである。ポリスに住むすべての市民にとって、この中庸とは、市民全員が共通善をもち、市民的友愛によって結びつくことである。ポリス国家にとって、この節度とは、自給自足である。

確かに、人間が中庸あるいは適度を得ることは容易ではない。アリストテレスが言ったように、あらゆる人々は誰でもお金を使うが、誰でも適度に使えるわけではない。アリストテレスは中庸を得るための方法をいくつか挙げている。

したがって、中間に狙いを定める者は、第一にむしろ反対のものから遠ざかることを心掛けなければならない—ちょうど、次のようにカリュプソーが忠告しているように。

その浪しぶきとうねりの外へ、遠ざけよ
船を³⁸

というのも、両極の一方のものの方がより見誤りやすく、他方のものはそれほどではないからである。したがって、中間を極めて正確に射当てるのは困難である以上、いわゆる「第二の航海」の安全策をとって、さまざまな悪のうちでもっとも小さなものを取らなければならない。そしてこれには今述べたやり方がもっともかなっているだろう。

だが他方、自分たち自身がそちらに向かってより流されやすい事柄を考察しなければならない。なぜなら、自然本性上誰が何に向かって流されやすいかは、人によって異なるからである。これは、われわれに生じる快樂と苦痛から容易に見てとれることであろう。そして、われわれはそうした向きとは反対の方に自分を引き離さなければならない。なぜなら、われわれは誤った行いから余計に遠く離れることで、ちょうど曲がった木を真っ直ぐにする人が行っているように、ようやく中庸へと到達することができるからである。何事においても、快いものや快樂には最大の用心が必要である。なぜなら、快樂を判定するにあたって、われわれは偏りを免れないからである。
(EN1109a30-1109b9)

個人であれ、ポリスであれ、中庸について同一の基準は定まっていない。われわれ人間は個人やポリスの実情を考慮し、具体的な問題を分析すべきである。たとえば、アリストテレスによれば、ある人にとっては十ムナでは食べるのに多過ぎ、二ムナでは少な過ぎるからと言って、必ずしも六ムナが最も適切な食べる量とは限らない。その量はミロンにとっては少な過ぎても、体育の初心者にとっては多過ぎる。その多様性は、ポリスの場合においても同じである。

³⁸ 出典は『オデュッセイア』(Odysseus)である。『アリストテレス全集 15・ニコマコス倫理学』神崎繁訳(2014)では、次のような注釈がある。「ホメロス『オデュッセイア』第十二歌 219 で、オデュッセウス自身が報告するところでは、実際にこの忠告を彼に与えたのは、カリュプソーではなくキルケーで、おそらく、アリストテレスの記憶間違いによるもの」である (p. 91)。

様々なポリスは、地理、人口、歴史などの要因の差異によって、最善な国制の基準が異なっている。たとえば、先に述べたように、千人のポリスにおける五百人と一万人のポリスにおける五百人は同じ概念ではない。そのため、さまざまなポリスは、その実情に応じて、最善の国制となるための条件が異なる。

したがって、筆者は、中庸思想がアリストテレスの倫理学理論と政治学理論の主張に、それぞれに反映すると考えている。第一章で分析したように、アリストテレスの政治的主張が集団と個人の間で揺れ動くことは、アリストテレスの中庸思想の反映である。第二章において、アリストテレスの提唱する混合した国制は、それぞれの単一的な国制の長所を吸収し、それらの長所を組み合わせた国制である。これもアリストテレスの中庸的思考方を反映したものである。第三章において、市民の徳について、アリストテレスは市民にある程度の徳をもつことを要求しているが、市民における徳が善き者における徳と同一でなければならないと主張しておらず、これもアリストテレスの中庸的思考方を反映している。

5.2 正義と幸福

ポリスにおいて、中庸のもう一つの現れは、ポリス国家における正義を維持することである。つまり、ポリスの平等を維持し、あらゆる市民の誰でもえこひいきしないことである。正義はポリスの幸福を実現する基盤である。人間は生まれつき政治的本性と自給自足の必要性があるから、ポリスの中で共に生きる必要がある。ポリスは市民の生活を保障する最高の手段である。あらゆる人々はポリスに住むことによってのみ、幸福を実現することができる。個人にとって、幸福とは、徳に基づく魂の実践活動である。では、ポリスの幸福とは何か。アリストテレスは、その幸福は人間が善く生きることを可能にすることだと要約した。その善く生きることとは、市民としての徳を保証し、人々が自給自足の生活を送ることを可能にする実践活動からなる。つまり、ポリス共同体は人間の自給自足の状態を維持する。

ポリスの目的は、人々が幸福あるいは最高善を達成できるようにすることである。具体的には、ポリスは人々が共に生活する場所を提供し、市民としての徳を身につけるための教育や法律を提供することができる。正義は、それらのポリスの活動を維持するための核心である。

第一に、正義は性格に関わる徳に属する。正義と不正について、アリストテレスは以下のように示した。

「正しいこと」とは「法にかなったこと」と「平等なこと」であり、「不正なこと」とは「法に反すること」と「不平等なこと」であることになる。(EN1129a34-1129b1)

法律³⁹は正義を守る重要な手段であり、人々が善いことを行い、悪いことを行わないように規制する。「たとえば、戦列を離れたり、逃亡したり、武器を捨てたりしないよう、勇気ある者の行いを命じ、また姦通したり、乱暴を働いたりしないよう、節度ある人の行いを命じ、さらに人を殴ったり、罵ったりしないよう、温厚な人の行いを命じるなど」(EN1129b19-23)、様々である。このような法による正義は他者との関係における完全な徳

³⁹ アリストテレスは、ENの最後において法律の重要性を指摘し、また、立法学は政治学の一部であると考えられるから(EN1180b30-31)、アリストテレスは政治学の必要性を強調している。法律の必要性に関して、アリストテレスは次のように述べている。「これらの点についても、したがってまた生活全般にわたっても、われわれは法律を必要とするだろう。実際、多くの人々は、言葉よりも強制に、また美しいことよりもさまざまな罰に、服従支配されるからである」(EN1180a3-5)。

である。そのため、アリストテレスは、正義がさまざまな徳の中で最高のものとしばしば見なされると指摘した。正義は他者に関わる徳である。

一方で、アリストテレスによると、その完全な徳としての正義以外に、徳の部分としての正義がある。これに対して、部分的な不正は名誉、財貨、安全などに関わる。その徳の部分としての正義において、アリストテレスはより詳しく分類する。

さて、部分的な正義、およびそれに基づく部分的な正しいことのうち、一方の種類は、名誉や財貨、そして他の国制をとともに構成する者のうちで分かち合うような事柄の「配分」（こうした事柄においては、成員のある者が別の者と比べて、その所有が不平等だとか、平等だとかいうことが起こる）に関わるものであり、他方の種類は、人と人とのやり取りにおける「是正的なもの」に関わるものである。だが、この後者にはさらに二つの部分がある。というのも、人と人がやり取りするもののうちには、本意からのものと意に反したものがあり、本意からのものには、売ったり買ったり、利貸しや担保貸し、利子なし貸与、一時預け、賃貸などといったことがあり（これらが「本意からのもの」と言われるのは、こうしたやり取りの端緒が当人の本意からのものだからである）、意に反するものには、一方では、窃盗、姦通、毒殺、売春斡旋、奴隷狩り、暗殺、偽証といった秘密裏に行われるのと、他方では、暴行、監禁、殺人、強盗、傷害、誣告、虐待などの暴力によるものがある。（EN1130b30-1131b9）

正義は、不平等と不平等の間での適度である。配分的正義は幾何学的比例的な関係にある平等である。たとえば、ポリスにおける共有物の配分に関わる正しさは、その市民たちがそれぞれポリスに対する貢献によって決められることである。一方で、是正的正義は算術的な比例によるものである。

これに加えて、アリストテレスは交換的正義についても言及している。需求によって人々の間に物々交換が生じる。これが貨幣の出現に繋がる。そのため、アリストテレスは「こうして、貨幣はまさに尺度（メトロン）として、さまざまなものを通約的なもの（シェンメトロン）にすることで、平等性を打ち立てるのである」と指摘した（EN1133b16-17）。

正義はまた、ポリスにおける市民の共同生活を保障する基盤でもある。ポリスに求められるのは政治的正義である。アリストテレスによると、「このポリスにおける正しさとは、自足的であるために共同して生活する者たちのあいだに成り立つもので、そうした者たちが自由で、しかも比例関係に基づいた平等と数に基づいた平等であるためのものである」（EN1134a26-28）。また、ポリスにおける正義は、ポリスの支配者に必要な条件である。優れた支配者は、ポリスのあらゆる市民の共通利益に気を配る必要がある。アリストテレスは次のように強調した。「だが、支配者たるべき者は、正しいことの守護者であり、また、正しいことの守護者であれば、平等なことの守護者である。実際、支配者はそれが正しい者であるなら、自分により多く帰属するなどとはそもそも思いもよらないことである（なぜなら、そうした者は、自分自身に見合った比例関係にあるものでなければ、端的に善いものを自分により多く配分したりはしないからである。それゆえ、彼は自分以外の者のために骨を折るのである。実際、このために、正義とは他者にとっての善であると言われるということは、以前にも述べた）。そこで、何らかの報酬が支配者には与えられるべきであるが、それは名誉と特典である。そして、この名誉と特典といったものでは満足しない者が、僭主となるのである」（EN1134b1-8）。このようなポリスにおける正義あるいは不正は、法律に基づくものであり、支配する側と支配される側における平等が保障されている。この点によって、アリストテレスはまた立法の重要性を強調した。ポリスにおける

正義は、自然によるものと法の取り決めによるものがあり、いずれにしても、人々の行動を等しく拘束するものである。

したがって、正義はポリス国家の生活にとって非常に重要である。あらゆる市民は正義を備えたポリスに生活することだけで、自分の利益（名誉、財貨、安全など）を保証することができる。正義はまた、あらゆる市民が平等に政治生活に参加し、ポリスの利益を共有することを可能にする。優れた国制をもつポリスは、公正な法律制度をもたなければならない。幸福なポリスは必ず正義のポリスである。

5.3 個人とポリス

最後に、論文の冒頭で提出した中心問題に戻る。つまり、アリストテレスの政治哲学において個人とポリス共同体にどのような繋がりがあり、両者がいかなる順序で形成されるのかという問題である。本論文では、人間とポリスの関係を主に四つの側面から考察した。すなわち、個人における善とポリスにおける善、理想的な国制と現実的な国制、善き者の徳と市民の徳、市民的友愛の本質である。

第一章において、アリストテレスの「善」という概念の考察に焦点を当てた。アリストテレスは EN と PoI. の両方においても、善から議論を展開した。それぞれに対応しているのは、個人における善とポリスにおける善である。第一章において、筆者は善を考察することによって、アリストテレスが個人主義者であるか全体主義者であるかを明らかにした。アリストテレスの理論は全体主義と個人主義の間で揺れ動く。これは彼の中庸的な立場を反映している。また、筆者は適度な個人主義と適度な全体主義はもともと類似するところがあるから、アリストテレスの理論を結論づけることは難しいと考えている。結論に関して、第一章で述べたように、筆者は 1.2 において WP と HC の分析を通じてアリストテレスの政治理論において WP がより優勢であること、また個人への善の分配の保障と個人における善と徳の要求から、アリストテレスが適度な個人主義に近いと考えている。そして、第一章では、筆者はアナログアの考え方によって、政治学における善を分析し、この善に関して自分の理解を述べている。

第二章において、筆者は主にアリストテレスの言う最善の国制とは何かを分析した。筆者は、理想と現実、単一の国制と混合の国制という二つの視点から最善の国制を探究した。アリストテレスは、理想的な状況において、最も優れた国制は王制であるべきだと考えている。ポリスは、最も完全な徳を備えた人間によって統治されるべきである。しかし、現実には、ポリスは神のように完璧な支配者をもつことは難しい。もともと神のように完璧な人間もほぼ存在しない。そのため、アリストテレスは実現可能性を考える場合、理想的な国制は、完全な徳をもつ少数者による支配の貴族制であると考えている。一方で、支配者がポリスのあらゆる市民の利益のためではなく、自分自身の利益のために統治するようになれば、ポリスは王制から僭主制に変わってしまう。僭主制はあらゆる国制の中で最も悪いものである。したがって、現実的な国制においては、優れた国制が悪い国制に転じる可能性があるため、アリストテレスはポリスが多数者によって統治されるべきだと主張した。なぜなら、多数者はポリスの大多数を代表し、ポリスの中で最も安定した集団だからである。そして、多数者による支配の国制を代表する良い国制と、悪い国制であり、共和制と民主制の間には違いが少ない。したがって、アリストテレスは、ポリスの国制が悪くなる危険性がほとんどないため、ポリスは多数者によって統治されるべきだと考えたのである。しかし、異なるポリスにはそれぞれの特徴がある。アリストテレスによれば、あらゆるポリスに適用できる単一の優れた国制を見出すことは難しい。そこで、アリストテレスは、優れた立法者たちはポリス国家の実際の状況（自然、人口、文化など）に基づき、

そのポリスに適した国制を制定すべきであると主張している。われわれは最善の国制について語るとき、ポリスの実際の状況に即して国制を分析すべきである。アリストテレスは、個別の問題はそれぞれ個別に分析し、中庸の考え方によって国制を制定すべきだと主張した。混合した国制においては、最善のものと最悪のものがあり、それぞれの単一の国制の長所を吸収し、それらを組み合わせることで、ポリスに最大の善をもたらすことができる。

第三章は、主に優れた市民の徳と善き者の徳は同じものであるのか、それとも異なるものであるのかという問題をめぐって議論した。また、この両者の関係を明らかにした。最善のポリスでは、善き者の徳は優れた市民の徳と一致している。しかし、最善のポリスでなければ、たとえば、善き者の徳は十分に重視されないため、善き者の徳は優れた市民の徳と一致しない。ただし、最善のポリスでない場合において、優れた支配者としての徳は、善き者としての徳と一致すべきである。優れた市民の徳と善き者の徳の違いについて、筆者は次のようにまとめた。まず、両者の区別は単一性と多様性の違いである。アリストテレスによれば、善き者の徳は単一の善である。これに反して、ポリスの国制の違い、あるいは市民が従事する職業の違いのため、市民の徳は多様であり、単一の判断基準は存在しない。次に、優れた市民と善き者の判断基準は異なる。アリストテレスが求める善き者の徳は、ある種の「善を尽くし美を尽くす」ような存在である。ただし、ポリスの市民にとっては、優れた市民と定義される要求は、善き者に比べれば低いものである。アリストテレスは、市民の「秀でた一芸」を強調する。つまり、市民が優れた市民と呼ばれるためには、ある種の一定の役割分担においてポリス共同体に貢献すればよいのである。第三に、善き者の徳と優れた市民の徳は行為する初心が異なっている。つまり、善き者の徳は理性の選択によるものであり、優れた市民の徳は法律に従うものである。そのため、アリストテレスが求める善き者の徳は、優れた市民の徳より厳しい。また、優れた市民より、善き者になることの方が難しい。ただし、第三章で強調したように、本質的に優れた市民の徳と善き者の徳は対立しているものではない。両者の徳の違いは、主にその程度の差異にある。また、アリストテレスによれば、有徳な善き者は知性に関わる徳と性格に関わる徳の両方を備えているべきであり、その中でアリストテレスは実践的な知恵と理性的な選択の重要性を強調している。市民については、アリストテレスは性格に関わる徳の部分より強調しているようである。

第四章は主に市民的友愛について議論した。ポリスにおける共同生活の内、市民たちは市民的友愛を通じて互いに結ばれている。また、市民的友愛はポリスとあらゆる市民の関係を表現したものである。アリストテレスは友愛を、善に基づく友愛、快楽に基づく友愛、有用性に基づく友愛という三種類に分けている。しかし、アリストテレスは Pol. において、市民的友愛は「善いもの」、「快いもの」、「有用なもの」のどれに該当するかを明らかにしていない。アリストテレスは共に生きることを選択することが友愛の特徴だと言ったことがある。人間は、誰でも多少の不足があるため、互いの足りないことを補い、そして共同体の共通の目標を実現するために、友愛的な連携をとることが必要である。また、人間は理性のゆえ、共に生きることを選択する以外に、気概によって支配され、共に生きることを選択することもある。筆者は、市民的友愛は本質的に有用性に基づく友愛にかなり近いものであると考えている。その理由は次の通りである。まず、アリストテレスは、EE における市民的友愛は市民相互の有用性に基づいて成立していることを明らかにした (EE1242a6-10)。第二に、友愛の成り立つ範囲からみれば、すべてのポリスの市民たちにおいては、善に基づく友愛を実現することは不十分であるように思われる。ポリスは善き人と悪しき人を含んでいるため、すべての市民たちが徳に基づいて互いに似た善き友人同士になることは極めて難しい。低劣な者たちは快楽あるいは有用性のゆえに友人同士にな

り、彼らは善に基づく友人同士になることは不可能である。アリストテレスは多くの人々と友人関係を結ぶことは「政治的な仕方」によって実現すると考えている。また、有用性に基づく友愛は数においては優勢であり、友愛の大部分を占めている。第三に、市民的友愛は相対的に安定しており、市民同士は有用性に対する需要において継続的に安定している。第四に、市民的友愛は均等性に基づくものである。アリストテレスによれば、市民的友愛を維持するために、等しさが極めて重要である。市民的友愛は共同の利益を目指しており、市民同士は互いに役に立たなくなれば、互いに知らなくなる。そのため、筆者は市民的友愛が本質的に有用性に基づく友愛に近いと考えている。また、筆者は市民的友愛が本質的に多元的なものであり、市民的友愛が有用性に基づく友愛における良い状態だと考えている。

では、アリストテレスの言う幸福とはどのようなものであるのか。アリストテレスの言う幸福は本質的に自足的な状態であると筆者は考えている。この自足性は、人々の思考における自足であり、すなわち完全な理性と選択の能力において表現される。また、これは人々の行動における自足でもあり、有徳な行動と適切な選択において表現される。そして、これはポリス共同体におけるあらゆる市民たちの需求を満たす生活の自給自足的な状態で表現される。個人からポリス共同体に至るまで、すべての市民が幸福な生活を目指し、自給自足の状態に憧れる。

最後に、ポリスと個人、どちらが先に形成されたのかという問題に存在する矛盾について、筆者は次のように考えている。アリストテレスの理論に基づき、ポリスはその発生過程では個人に遅れるものであるが、本性的には個人より先なるものであると筆者は認めている。アリストテレスの理論には、個人がポリスより先に形成されたという記述もある。しかし、これは全体の結論にはあまり影響しないと筆者は考えている。というのも、人間の生まれつきの政治的本性は、人間がポリスにおける共同生活をしなければならないということである。共同体は家族から村落へ、そして村落からポリスへとこのように発展していくが、共同体の下位レベルから上位レベルに進む過程において、人間はすでに上位レベルの共同体の基準を知っており、言い換えれば、上位レベルの共同体がすでに形成されていることは明らかだからである。この形成は実体のように形成されることではないかもしれないが、理論的にはすでに形成されたのである。アリストテレスが提出した形相と質料のように、形相の形成は質料より先に形成されるものである。アリストテレスによれば、あらゆる物事は形相と質料の二つから成り立っている。アリストテレスは、形相とは物事の本質であり、質料とは個々の物事の素材であると主張している。政治学の観点から言えば、ポリスの共通善は人々が追い求める共通の目標であり、すなわち幸福である。共通の幸福を実現するために、人々はポリス共同体における共同生活をしなければならない。ポリスは最も完全な共同体であり、そして自足性の終着点である。したがって、ポリス共同体での生活こそが人々の共同生活の本質であり、また共同生活の形相なのである。質料において、将来実現される可能性のある形相は内在している状態が可能態であり、実現した状態が現実態である。人々はポリス共同体を構成する要素であり、またポリス共同体の質料である。家庭、村落など共同体の形成は、時間的にはポリス共同体の形成に先行するが、その本性的には、ポリス共同体の形成よりも後発である。個人から家族へ、家族から村落へ、村落からポリスへと、より高いレベルの共同体を形成する前に、人々はまず自足的な生活を求めるからである。人々は、ポリスにおける幸福な生活とは何かということに気づく。これは幸福な生活の可能態である。そして、実践活動を通して、ポリスにおける幸福な生活を実現する。これは幸福な生活の現実態である。人々は、まず幸福に対する憧憬があり、それからポリスの共同生活を通じて共通の幸福を実現する必要があると認識し、最

後に実践活動を始めるのである。まさにこの理由から、アリストテレスは、ポリスは家族や村落の形成に本性的に先行すると主張している。そして、共同体の形成は、幸福が可能態から現実態へと変化する過程である。

凡例

1. アリストテレスの著作名の略語については、以下の通りである。

De An. 『デ・アニマ』
EE 『エウデモス倫理学』
EN 『ニコマコス倫理学』
HA 『動物誌』
MM 『大道德学』
Pol. 『政治学』
VV 『徳と悪徳について』

2. この論文におけるアリストテレスの著作からの引用にはベッカー版のページ数と行数を付した。この論文におけるアリストテレスのテキストからの引用については、岩波書店の新版『アリストテレス全集』、京都大学学術出版会（西洋古典叢書）の『魂について』を使用した。なお、一部修正を加えている。引用文における〔…〕の内容は、訳者あるいは筆者による文意を補足するために、付けたものである。

文献表

I 一次文献

- Bywater, I. (ed.) (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (ed.) (1956). *Aristotelis De Anima*. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press.
- (ed.) (1957). *Aristotelis Politica*. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press.
- Walzer, R. R., & Mingay, J. M. (eds.) (1991). *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press.
- アリストテレス著、神崎繁訳 (2014) 『アリストテレス全集 15・ニコマコス倫理学』、岩波書店
- アリストテレス著、神崎繁、相澤康隆、瀬口昌久訳 (2018) 『アリストテレス全集 17・政治学・家政論』、岩波書店
- アリストテレス著、中畑正志訳 (2001) 『魂について』、西洋古典叢書
- アリストテレス著、新島龍美、荻野弘之訳 (2016) 『アリストテレス全集 16・大徳学・エウデモス倫理学・徳と悪徳について』、岩波書店
- 亚里士多德著、苗力田主编、苗力田、徐开来、秦典华、余纪元、颜一、喻阳、申明、崔延强、李秋零訳 (2016)、『亚里士多德全集』、中国人民大学出版社
- 亚里士多德著、廖申白訳 (2017) 『尼各马可伦理学』、商務印書館
- 亚里士多德著、吴寿彭訳 (1965) 『政治学』、商務印書館

II 引用・参考文献

- Annas, Julia E. Comments on J. Cooper, in Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 242-248.
- Cooper, John M. Political Animals and Civic Friendship, in Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 220-241.
- Inamura, Kazutaka. (2015). *Justice and Reciprocity in Aristotle's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Terence. The Good of Political Activity, in Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 73-98.
- Keyt, David. (2007). The good man and the upright citizen in Aristotle's *ethics* and *politics*. *Social Philosophy and Policy*, 24 (2), 220-240.
- Ludwig, Paul W. (2020). *Rediscovering Political Friendship: Aristotle's Theory and Modern Identity, Community, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Miller, Fred D., Jr. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Nichols, Mary P. (1992). *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics: A Study of Aristotle's Politics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 22 Nov.
- Nussbaum, Martha C. Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution, in Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 152-186.
- Stewart, John A. (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Vols. I and II. Oxford: Clarendon Press.
- Striker, Gisela. Comments on T. Irwin, in Patzig, Günther (ed.) (1990). *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 99-100.
- 稲村一隆 (2011)、「アリストテレスの市民的友愛論とその政治哲学的含意」、『哲学』、日本哲学会、2011 巻 62 号、pp. 141-155
- 岩田靖夫 (2010)、『アリストテレスの政治思想』、岩波書店
 ——— (1985)、『アリストテレスの倫理思想』、岩波書店
- 斉藤和也 (2007)、「アリストテレスにおける「中間の国制」」、『香川大学経済論叢』、香川大学経済研究所第 79 巻第 4 号、pp. 587-610
- 佐々木毅 (2012)、『よみがえる古代思想—「哲学と政治」講義 1』、講談社学術文庫
- 茶谷直人 (2019)、『アリストテレスと目的論——自然・魂・幸福』、晃洋書房
 ——— (2011)、「アリストテレスの魂部分論についての一つの視点：『デ・アニマ』と『ニコマコス倫理学』」、『神戸大学文学部紀要』第 38 号、神戸大学文学部、pp. 1-16
- 半田勝彦 (2001)、「アリストテレスにおける「中間の国制」」、『哲学』、日本哲学会、2001 巻 52 号、pp. 169-178
- フィリッパ・フット(Philippa Foot)著、高橋久一郎監訳、河田健太郎、立花幸司、壁谷彰慶訳(2014)、『人間にとって善とは何か——徳倫理学入門』、筑摩書房
- J. O. アームソン(J. O. Urmson)著、雨宮健訳 (2004)、『アリストテレス倫理学入門』、岩波現代文庫
- 李倩 (2021)、「アリストテレスにおける市民的友愛について」、『愛知』、神戸大学哲学懇話会、第 32 号、pp. 94-111
- 劉鑫 (2015)、「亚里士多德的类比学说」、『清華西方哲学研究』(01)、pp. 400-431

謝辞

『ニコマコス倫理学』の結末において、アリストテレスは幸福を実現するために、ポリスにおける立法の必要性を唱えて、それに応じてポリスの国制や立法に関する問題は『政治学』において詳しく議論すると述べました。筆者はこのことを興味深いと感じたので、この研究テーマを決めました。アリストテレスは「万学の祖」と呼ばれており、彼の政治哲学の理論も奥深いものです。この研究の道は『離騷』の諺にあるように、「路は曼曼として其れ脩く遠し、吾れ將に上下して求め索めんとす」です。これからも、私は引き続き、精進してまいります。

本論文の作成にあたり、多くの方々にご指導ご鞭撻を賜りました。

まず、主指導教官の茶谷直人先生に、修士課程から博士課程まで丁寧にご指導してください、深い敬意と感謝を申し上げます。茶谷先生が行われた『ニコマコス倫理学』の演習においても、『政治学』のギリシア語読書会においても、ご教授いただいたおかげで、アリストテレスの研究をめぐって様々に勉強になりました。また、論文を提出する前にも何回にもわたり、多くのご助言をいただきました。

また、神戸大学大学院人文学研究科に在籍中には、多くの先生方にご教示を賜りました。深く感謝の意を申し上げます。副指導教官の佐藤昇先生、新川拓哉先生にはそれぞれのご専門分野から、研究内容や論文の書き方など、ご指導いただくことができました。そして、哲学・倫理学専攻の中真生先生、加藤憲治先生、安倍里美先生には合同演習において多くのご指摘やご助言をいただきました。

そして、多くのコメントと励ましをいただいた先輩の大家慎也氏、王小梅氏をはじめ、神戸大学哲学・倫理学研究室の皆様に深く感謝を申し上げます。