

アリストテレス政治哲学研究の諸前提

——伝記的素描、『政治学』の構成、研究の方法——

荒 木

勝

一 伝記的素描

- 一 生涯
- 二 奴隷制にたいして
- 三 女性論
- 四 現実政治にたいして

二 『政治学』の構成

- 一 『政治学』の編別構成
- 二 イエーガー説の検討

一 問題提起

二 「至福の島」論——初期アリストテレスと『政治学』——

三 経験的な現実の国家体制分析と理想的国家論の相関

三 研究の方法——分節・統合的言分析——

- 一 アリストテレス政治学の学術用語の多義性と哲学
- 二 言（ロゴス）の分節性
- 三 言（ロゴス）の統合性

一 伝記的素描

一― 生涯

今日まで、アリストテレスにたいして、(一) 奴隸制擁護論者であり、(二) 女性蔑視の家父長権の擁護者であり、(三) 狭いポリスの世界に視野が限定され、弟子でもあったアレクサンドロスの世界帝国、民族融合の試みに最後まで無理解であり、(四) 自らの生活の理想として隠棲的観照的生活を掲げ、(五) 民衆の無知蒙昧な宗教的熱狂に背を向けた合理的な知的エリート主義者であった、という像が流布してきた。

以上のようなアリストテレス像は、アリストテレスの生涯に関する乏しい資料から直接構成されたというよりは、彼の作品中の言説に対する解釈のうえに成り立っていると云っていいであろう。それゆえ、このアリストテレス像を再検討するためには、言うまでもなく、アリストテレスの奴隸論、家論、国家論、民族論、観想知と実践知についての理論的な考察が必要となるであろう。

本稿の前半では、これまでの一般的なアリストテレス像への疑問をアリストテレスのいわば個人史のレベルから提出し、アリストテレス政治哲学の全体的理解への導入的問題提起とするものである。

いうまでもなく、二三〇〇年まえの人アリストテレスの生涯については、確たる資料はもちろん残されてはいないのであるが、今日まで、ある程度信頼できるものとされてきたD・ラエルティオスの『ギリシャ哲学者列伝』やその他の資料によれば、彼の生涯をおおよそ次ぎのように描くことができるであろう。

BC三八四年、アリストテレスは、エーゲ海北西部に面したカルキディケ地方のギリシャ人都市スタゲイラに生まれた。父ニコマコスは、医神アスクレピオスの血を引くとされる医者の家系に属する者で、マケドニア王アミユ

ンタスの侍医を務めた人物である。アリストテレスの母パイステイスもまた代々医事を営む家系の者であったとされている。

子供のころに孤児になったアリストテレスは姉の夫プロクセノスによって養育され、BC三六七年一七歳のときにアテナイにあるプラトンの学園アカデメイアに入学する。アリストテレスがアカデメイアに入学したとき、プラトンは六〇歳を迎え、すでに『国家』を書き上げ、シケリア島の政治改革に情熱を持っていた時期にあたり、さらに『法律』の執筆を目指して新しい哲学的境地に立とうとしていた。

アリストテレスはこのアカデメイアで二〇年間研究した後、BC三四七年、学友クセノクラテスとともに小アジアのアタルネウスに赴き、その地の僭主ヘルミアスの援助のもと、ある種の学園をアッソスで三年間営み、また三四五年にはレスボス島のミュティレネに移り、研究と教育を続行している。その小アジアでの研究の間、ヘルミアスの縁者の女性ピュティアスと結婚し、後に二人の子どもを儲けた、といわれている。しかしその生活も長続きせず、BC三四二年、マケドニア王ピリッポスから、王子アレクサンドロスの家庭教師の役を託され、家族と弟子テオプラストとともにペラの宮廷に赴いている。しかしこの家庭教師の仕事も、BC三三六年のピリッポスの暗殺、アレクサンドロスの王位継承、三三五年のテーベの解体、コリントス同盟の再構築、アレクサンドロスの東征という政治的激変によって終わり、三三五年アテナイにもどり、郊外のリュケイオンに学園を創設した。それからほぼ一二年間アリストテレスは、平穏を回復したアテナイで、アレクサンドロスの摂政アンティパトロスの保護のもと、研究と教育に打ち込んだとされる。しかし、BC三三三年アレクサンドロスがバビロンで熱病のため没すると、アテナイで生じた反マケドニアの機運から不敬罪の告訴を受け、三三二年、混乱を避けるために弟子のテオプラストに学園を委ねて、母の故郷カルキスに退き、その地で病を得て没する。

ほぼ以上がアリストテレスの生涯の大きな輪郭であった、といっていいいであろう。ソクラテスの刑死に衝撃を受

け、当時のアテナイ民主政に批判的態度を表明し、シケリアの政治的変革に身をもつて深く関わったプラトンと比べると、アリストテレスの生涯は、表面的にみれば、マケドニア王室にアレクサンドロスの教師として関わった以外は、現実政治には深く関与せず、いやむしろ現実の政治的秩序への順応を説き、表面的に見れば、観想をもつぱらとする平穩な学者的生を全うした生涯を送った、と理解されても当然であろう。またアレクサンドロスとのかかわりも、アレクサンドロスが狭いギリシャの世界を超え、アジアとの融合を志向した世界帝国の樹立の道を歩んだことに比べれば、表層からみればアリストテレスの視野は、あくまでもギリシャ的ポリスの世界に限定されていた、と解されてもそれほど違和感はないであろう。今その主要点を検討してみよう。

一―二 奴隷制にたいして

これまでの多くのアリストテレス像は、アリストテレスが古代ポリス社会の代弁者であり、ポリス社会の基礎である奴隷制の擁護者である、という主張を確認してきたといってもいいであろう。

たしかに、『政治学』のなかで、アリストテレスは、人間のなかで、「自然本性的（*φύσει θεῷ*）」に自由人たるものと奴隷たるものが存在し、奴隷は、評議・分別の能力を欠くことによって、自由人に統治されることが奴隷にとっても善いことである、と述べているし、政治学の一部である家政学（*οἰκονομική τέχνη*）における重要な柱が奴隷主（*δεσποτικός*）が奴隷を統治する術（*τέχνη*）とされていることから、アリストテレスの思想において奴隷の存在は肯定的な意味あいを持った自明的前提であった、とされる。さらにアリストテレスが、自由人の自由人にたいする戦争が非難される一方で、「自然本性的」に奴隷である者を狩獵することは許されるとまで述べていることからすれば、奴隷制はアリストテレスにとって「自然本性的」な正しい秩序であった、という理解も可能となるであろう。

しかしながら、先に言及したD・ラエルティオスの『ギリシャ哲学者列伝』に伝えられているアリストテレスの遺言状によれば、アリストテレスは、妻と子供たちへの愛情にみちた指示のほかに、自分が所有していた奴隷達を解放するように指示していた。

アムブラスキ（召使女）を自由の身にしてやり、私の娘が結婚した場合には、彼女に五百ドラクマと、彼女が現に所有している小間使いとを与えること。…テュコンは、娘が結婚するときには、自由の身にしてやること。…他方、私の世話をしてくれている僕童たちは、誰ひとりこれを売却しないで、引き続き当家で使用すること。しかし、彼らがしかるべき年齢に達したならば、その働きに応じて解放し、自由の身にしてやること。³⁾

家内奴隷として所有していた奴隷を解放してほしいというアリストテレスの遺言は、『政治学』の中で奴隷への報償としての奴隷身分の解放を推奨している記述と一致する。

奴隷をどのような仕方で使用すべきか、またすべての奴隷に対して報償として自由を予め約束することがなぜより良いことか、それは後に述べよう（『政治学』第七卷第十章130a31-33）。⁴⁾

このような主張を拡張させていくなれば、自然本性的奴隷という存在が、アリストテレスにおいては極めて微妙な問題であることになるであろう。事実、『政治学』の第一巻では、自由人の中に奴隷的精神の持ち主がおり、奴隷のなかに自由人の魂の持ち主がいる、という主張も見られるのである。

確かに、自然は、肉体についても、自由人の肉体と奴隷の肉体とを異なるように作ることを意図しており、一方は日常必需の用途に役立つように頑健に、他方は端正に、そしてこのような仕事には役立たないが、市民的政治的生活（ポリティコス・ビオス *πολιτικός βίος*）には役立つように作ろうとしている。…しかし、しばしば、それと反対のことが生じることもある。すなわち、奴隷が自由人の肉体を持ち自由人が奴隷の魂をもつことも生じる（『政治学』第一巻第五章1254b27-34）。

もし自由人が奴隷の魂を持つということになれば、それはアリストテレスの自然本性的奴隷の規定と矛盾することになるであろう。アリストテレスにおける奴隷とは、自然本性的に不完全な言(ロゴス *λογος*)を持つ者、すなわち「自らは言を持たないが、それを理解する程度には言に関与する者」(『政治学』第一卷第五章 1254b32-35)であり、それゆえにまた評議。判断する言・理性(ロゴス)を持つ自由人に統治される存在であったから。しかし前述の引用文によれば、自由人が奴隷の魂を持つこともありうるというのである。そうした理解の上にたてば、ギリシャ語を解さぬ野蛮人(バルバロイ *Barbaroi*)が奴隷に相応しいとするギリシャ人の通念にもアリストテレスが一定の距離を置いていたことになるであろう。アリストテレスが奴隷身分から成り上がった僭主ヘルミ阿斯に招かれて学園を開き、また彼の縁者である女性と結婚し、終生敬愛の情を失わなかったのもそうした彼特有の「奴隷——自由人」理解と関連しているかもしれない。またアリストテレスが、ギリシャ人には異邦の民であったフエニキア系のカルタゴ人やエジプト人に、ポリス形成の能力を見て、とりわけカルタゴの国家体制(ポリテイア)を、『政治学』の国家体制分析の重要な対象としたこともそうした柔軟な観察眼の証といっているであろう。

以上の点を考えれば、アリストテレスが単純な奴隷制擁護論者であるとは言えない側面が浮かび上がってくる。ここにアリストテレスの奴隷制論へのさらなる理論的考察が必要となるであろう。

一—三 女性論

アリストテレスが男性優位主義者、女性蔑視論者であるとする見解は今日でもよく見られるところである。事実『政治学』において、「男性の女性に対する関係は、自然本性上優れた者の劣った者に対する関係であり、統治者の被統治者に対する関係」とされ、その根拠として、女性は男性と同じように魂の評議的部分(プーレウティコン *pouleutikon*)を持っているが、「権威あるものではない」(アキュロン *akuron*)⁵とされる(『政治学』第一巻第

一三章 1260a13)。

しかしながらアリストテレスにおいては、以下で述べるように統治（アルケー *αρχή*）の二重性の観点から、女性、とくに家の中での妻に対する統治は自由人の自由人に対する統治、すなわち市民的政治的に（ポリティコス *πολιτικός*）統治するものとされ、奴隷主が奴隷に対して行う奴隷主的統治と区別している（『政治学』第一巻第一二章 1259b1）。この市民的政治的統治は、自然本性的に平等なる者達が相互を秩序付ける方法であるとされ、それゆえまた基本的にはその統治を交替するものである、とされる。その点から見れば、夫の妻にたいする統治は、交替がないのであるから、この市民的政治的統治にはなじまないのではないか、という問題が生じるであろう。しかしアリストテレスのこの問題にたいする解答は韜晦的である。

確かに、大部分の市民的政治的統治においては、統治する者と統治される者は交替する。というのは、その構成員は、その自然本性上、等しい者からなり、まったく差別がないことを望んでいるからである。それにもかかわらず、一方が統治し、他方が統治される間は、例えばアマシスが足洗い盥について語ったように、外見や言辞や名譽において区別があることを求める。ところが男は女にたいして常にこのような関係にある（『政治学』第一巻第一二章 1259b4-9）。

このアマシスの例は、ヘロドトスの『歴史』第二巻に登場する挿話であるが、それによると、平民出であったエジプト王アマシスは、エジプトの臣下に、かつて臣下ともども足洗いの盥として使っていた黄金の盥を鑄なおして神像にしたものを町に安置して崇敬させ、そのうえで「自分も足洗い盥と同様で、以前は一平民であったにせよ、今はお前達の王であるから自分を崇敬せよ」といったという。

では、われわれは、このアマシス王のたとえ話をどのように解釈すればいいのであろうか。男と女は、アマシスもかつて平民であった、という点からして、平等者であったが、家の長Ⅱ王となっている場合は、それに相應しい

外面的關係（外見、言辭、名譽）を持たねばならないことであろうか。この主張は、男が家の長である以上は奉れ、ということ以上のことを意味していないのであろうか。ではなぜ男は女にたいして、家の長となるのであろうか。「男性は自然本性的に女性よりも指導力がある（ヘゲモニーコン・πρεσβυονικόν）」（『政治学』第一卷第二章 1259b2）という根拠は、さきに述べた「女の評議的理性は權威がない」という発言と同じ意味であろう。これは、また、自然は、男女を平等な者として作りながら、男を女よりも、「指導力があり」、「權威を持つ評議的理性」を持つように作ったという理由以外のなものでもないであろう。それはある意味で、男女は平等者でありながら、他の意味では平等者ではない、という意味にも解釈できる。この矛盾をどうアリストテレスは処理したのであろうか。

一つの可能性は、家統治に特徴的な秩序理解に求めることができるかもしれない。アリストテレスにおいては、家は、他のおおくの共同的結合体（コイノーニア *κοινωνία*）とおなじように、「正（ディカイオン *dikaion*）」と友愛の成せる一個の秩序体であるが、家に「正」が行われるためには、家の安全と生計の維持が不可欠であり、そのためにも安全の究極的義務としての国防の任務を果たさねばならない。また家政における男女間の分業が必要とされる。その意味において夫は男は女には代替不能な任務を担わねばならない、とされる。しかし家における性的分業からだけでは男の女に対する恒常的統治の論理が引き出されるものではない。ここではまた別の論理が登場しているように思われる。とりわけ家は夫と妻との友愛から始まるとされ、相互に愛することによって家族が形成されるとされる。そこでの統治は、愛する者が愛される者に向かつて配慮的に行動するような仕方で行われる。すなわち家での統治は、統治者が、愛するもののために統治者自身が身を粉にすることによって統治するという形をとる。もしそうであれば、そこでは友愛と統治は同じ意味をもつことになる。夫たる者、父たる者は、みずから愛の行いをするにおいて、家という中の衆議において權威を認められる。權威を獲得するのであり、指導力を発

揮する。

さらに注目すべきは、そもそもアリストテレスにおいては、この家における夫と妻の関係に対して、その関係を表す固有の言葉がない、という発言が存在していることである。

婚姻に関する術(ガミケー γαμικῆ)——妻と夫の繋がりには、それ固有の名前がない(アノーニユモン ἀνωνυμον)『政治学』第一巻第三章 1253b9-10)。

この「固有の名前がない」ということは、「これは何であるか(ト・ティ τίς)」「本質認識、に対する解が一般に共有されていない、ということであり、夫と妻の関係は、それ自体としてその本質が認識できないということである。まして家長＝奴隷主が行使する奴隷主的統治の関係にあるのではない、ということになるであろう。統治(アルケー)のレヴェルでこの関係を表す共通語がないのである。ということは、夫と妻の関係に対しては、端な統治関係を越えた、いわく言い難い内容の關係性を示唆しているようにも理解されるのである。

事実、さきに紹介したアリストテレスの遺言状は、アリストテレスの家族にたいする実にきめ細やかな配慮をしめし、アリストテレスが前述した家統治を自ら実践しているようにも思われるのである。アリストテレスは、生涯に二人の妻を娶っているが、先妻ピュティアスが早く亡くなった後、後ぞいとしてヘリュピュリスをもらったが、遺言状ではこの後妻にたいして、次のような配慮を見せている。

「後見人の人とニカノル(姉の子)は、私のことも、また私にたいして誠実に尽くしてくれたヘリュピュリス(後妻)のことも忘れないで、その他の事柄に関してはもちろんであるが、とりわけ彼女が誰かと再婚したいとのぞむのであれば、われわれにとって不相応でない人物に嫁ぐことができるように配慮してもらいたい(『ギリシャ哲学者列伝』)。⁹⁾

このように述べた上で、彼女に遺産の一部の相続を許している。

さらに特筆すべきは、先妻のピュティアスの意志を尊重して彼女とともに自分を埋葬することを遺言していることである。

私をどこに埋葬するにせよ、その墓にはピュティアスの遺骨をも、彼女の遺志どおりに移して、納めていただきたい。⁽¹⁰⁾

アリストテレスにとって、誠に、家は、夫と妻の相互の愛の棲処であつたのであり、それが彼の家統治の極致であつたと解することも可能である。そうした点からみれば、アリストテレスが家父長的支配の擁護者であるとする主張は、家父長の支配が妻子を奴隷のごとく支配する圧政者と解する限り、いささか齟齬を感じざるをえないのである。

この点もまたわれわれにアリストテレスの家統治論への再検討を促すのである。

一四 現実政治にたいして

アリストテレスが現実の政治に対して距離をおき、孤独な観想的生をおくることを志向した現実逃避的傾向を持った思想家とする理解に対しては、すでにいくつかの点で異論が出されている。⁽¹¹⁾『政治学』の叙述においてもしばしば現実のアリストテレスが見聞した事実が紹介されているが、とくに注目すべきは、先に紹介したラエルティオスの『ギリシャ哲学者列伝』によれば、マケドニア王ピリッポスによって破壊された自分の祖国スタゲイラの祖国を再建してくれるようにアレクサンドロスに頼み、それが叶うや、自ら祖国の人々のために法の制定を行ったということが伝えられている。またアリストテレスは『判例集(ディカイオマータ)』という資料集を編集した、と伝えられているが、それは、カイロネイアの戦いでマケドニア王ピリッポスが、未解決のポリス間の領土問題を裁定するためのものであつた、という研究も現れている。⁽¹²⁾

さらに注目すべきは、アリストテレスがアテナイで学園を開設したBC三三五年からカルキスに退く三三三年までのこの一二年間が、アテナイにとって例外的に平穏な時期であったということ、と同時にこの時期にアテナイの将来を巡って根本的に対立した構想がアテナイの言論界を賑わしたことである。この一二年間、アリストテレスの学問は成熟の時期を迎えたと言われている。『政治学』そのものも、後に述べるように、この時期に第一巻が書かれ、それまでに書き継がれてきた各巻との整合が図られたと考えられる。

他方、アリストテレスの思想のこの成熟の時に、アテナイではイソクラテスが、ペルシャへの対抗から、当時急速に台頭してきたマケドニアとの連合を提起し、マケドニア王ピリッポスをギリシャの諸ポリスの盟主として推戴するという手紙を書いていたことも注目すべきことであろう。他方、法廷弁論で頭角を現したデモステネスが反マケドニアの急先鋒としての論陣を張り、アテナイの言論界を二分するほどの影響力を発揮していた。¹⁹

しかしここで注目すべきは、両者とも、もはやアテナイ一国ではギリシャ全土に迫り来るペルシャの脅威には対抗できない、という共通認識を共有していたことであり、ポリス間のなんらかの連合が志向されていたことである。それが単なる軍事連合なのか、あるいはアンフィクテイオニーと呼ばれる宗教的連合なのか、あるいはバルパロイ対ヘレネーという文明諸国家の連合対野蛮の帝国という図式かはともかく、すでに事態は、アテナイ一国というポリスのレヴェルでは処理できない問題群に逢着しているという時代認識はおおくの知識人に共有されていた、といってもいいであろう。

事実、事態は、ピリッポス自身がコリントス同盟の盟主となり、またその意図を継いだアレクサンドロスによって有力諸ポリス（スパルタを除く）を率いてペルシャ討伐に赴くという方向で推移し、アテナイでは、デモステネス派がマケドニア支持派に圧倒されていく。それではこうした事態のなかでアリストテレスはどのようにこの政治的展開に関わろうとしたのであろうか。

マケドニア出身としてのアリストテレスは、アテナイ市民権を持たず、外国出の居留民として郊外のリュケイオンの土地を借りて学園を営み、アテナイ政治そのものに直接関与することは不可能であったが、さきに引用したように、アレクサンドロスの摂政アンティパトロスを自分の遺言の後見人とするほどの関係をとり結んでいたと言われている。また伝えられているように東征中のアレクサンドロスとの関係も、緊張を孕みながらもそれなりに維持していたことも推定されることである。それならば、アリストテレスは、コリントス同盟からアジアへの東征を志向したイソクラテスの構想を支持していたのであろうか。それともデモステネス流のアテナイの独立維持を抱懐していたのであろうか。

こうした文脈から見たととき、『政治学』第七巻の叙述は注目に値する。

ギリシヤ人の種族(ゲネス *γενος*)は、場所の観点から見ても中間にあるように、両者(気概(テュモス *θυμος*)と思考力(デアノイア *διανοια*)を分け持つている。事実、彼らは気概に満ち、思考力に富んでいる。それゆえ、もし彼らがひとつの国家体制(ミア・ポリテイア *μια πολιτεια*)を獲得するなら、かれらは自由であり続け、もつとも優れた統治を享受し続け、すべての者を統治することができるであろう。しかしギリシヤの諸民族(エトノスの複数形 *εθνη*)のあいだにも相互に比較するなら同じような差異がある(『政治学』第七巻第七章 1327b29-34)。

ここで言われている「一つの国家体制(ミア・ポリテイア)」とは何であろうか。ギリシヤの各ポリスを統合する一つのポリス連合的な組織であろうか。あるいは一個の国家を意味しているものであろうか。しかも、このギリシヤの各ポリスがここではエトノスとして把握されているから、ここでの一つの国家体制は、ギリシヤの各エトノスを統合した一個の政治体制を意味していたことになる。しかもそのもとで各ポリスは自由を維持できるとされている。それは今日風に言えば、多民族的連邦国家ということになるであろう。もしそのような理解が可能であれば、アリ

ストテレスの政治的思考は、狭隘なポリスの世界を超えた全ギリシヤ的な連邦国家の、しかもポリスのエトノスを越える方向に志向していたことができるであろう。小さなポリスの世界が巨大な多民族的帝国か、の二つの選択肢以外にもこうした政治的可能性をアリストテレスが提起していたと解するも可能なのである。

さらにまた現実の国家に対するアリストテレスの態度は『政治学』第一巻の国家政策に対する現実的政策提言の中にも見ることができる。また国家の財政政策・国家独占の必要性は当時のアテナイの国家政策にも関連するものであったし、『政治学』第五巻第一章の、僭主政の王政的統治への転換を勧告する部分は、多くの現実的な政治経済的施策を含むものであり、アリストテレスの同時代の要請にこたえるものであった、といえよう。

ともあれアリストテレスにおいては現実の政治的展開に対する時論は明らかに存在していたというべきである。ここにわれわれはアリストテレスにおける観想知と実践知の関連付けに対する理解を改めて検討しなければならないのである。

さらにここで注目すべきは、アリストテレスが創設したリュケイオンという学園のエートスとも言うべき学風であり、アリストテレスの跡を継いだテオプラストス、その跡を継いだストラトン、さらにその跡を継いだリュコン、またテオプラストスの弟子デメトリオスもまた同時代の僭主、国王、政治家へさまざまな政策を提言していることであろう。

そうした風景を伺わせる若干のエピソードを、再度D・ラエルティオスの『ギリシヤ哲学者列伝』から紹介しておこう。¹⁴

まず第一に、アリストテレスの最初の弟子にして塾リュケイオンを引き継いだテオプラストスは、アレクサンドル大王亡きあとのギリシヤの支配者カッサンドロスに師として迎え入れられた(ἀρεσβεχέτο)といわれ、エジプトの支配者プトレマイオス一世も彼を招くために使者を送った(ἐπεμψεν)、といわれている。

テオプラストスのこうした現実政治家との交渉は、政治学一般の著書の他、「時宜に適した政治論」(πολιτικὸν παρὸς τοὺς καλὸν)という作品を残すことを可能にしたと思われる。また、彼の講義には三千人にも上る学生が集まったといわれ、彼が亡くなったときには、アテナイ人の全市民がこぞつて墓場まで見送ったといわれている。このことは、テオプラストスが塾にもつた孤高のひとではなかった、ということを端的に示している。

第三代目のストラトンについては、彼がプトレマイオス二世・ピラデウポス王を教えて、一説では王から八〇タラントンを賜ったとされている。

第四代のリュコンについては、いくつかの注目すべき事例が記されている。リュコンはいろいろな問題についてアテナイ人に度々勧告して、彼らに多大な益をもたらした、と言われている。またベルガモンの王エウメネスやアッタロスに近い人々から、どの哲学者にも及ばないほどの愛顧を受け、これらの王もまたリュコンに多大な援助を与えた(πλεονεκτησάμενος)とされている。

またラエルティオスの伝記は、この学派の直系の流れとは別に、ペリパトス派の学者として活躍した人物デメトリオスを紹介している。

伝記によれば、デメトリオスはテオプラストスの弟子であり、アテナイの民会で演説をしながら(δημύροπον)その国家を十年間指導した、とされ、さらに、祖国アテナイのために、市民的政治的指導者として活動し(ἐπολιτιστικός)おおくの業績を残した、とされ、国家の収入と備えを増やすことによって、国家の発展に貢献した、とされている。また彼の残した著作の中に、「哲学の勧め(プロトレプティコス)」と並んで、「アテナイにおける立法」「アテナイの国制」「民衆の指導(デーマゴギーア δημαγωγία)」「政治術について」「法について」「弁論術について」「軍隊の指揮について」という論文が挙げられているが、これらの著作によって、われわれはデメトリオスの思考が哲学的思考と並行しつつ、現下の政治的実践をいかに重視していたか、を見ることができるといえる。

以上がアリストテレス及び彼の学統を継承する人々の伝記的素描であるが、こうした素描からうかがえるのは、アリストテレス学派が持っていたある種のエートスであろう。それは、ヘレニズム期のコスモポリタニズムに見られるとされる、個人主義的観想的生を理想化するのではなく、また、ポリスの政治から距離を置き、自らを孤高の生に退却させるのではなく、観想と実践の緊張の生を追求する、というものであった、と断言していいであろう。我々は、観想知優位というアリストテレス像を、改めて再検討しなければならないのである。

さて、最後に、こうした生涯のなかで、アリストテレスが残した学問的遺産について一瞥しておこう。

いうまでもなく、今日までアリストテレスの直筆になる著作は残されていないが、伝えられるところによれば、彼の作品群は大きく三つの部類に分けられている。

第一の部類は、アリストテレスの初期対話編ともいわれるもので、当時からすでに何らかの形で読書人に読まれていた作品群であり、今日それらはキケロやアウグスティヌス、イアンブリコス等の古代の著作家たちの書物の中に引用された部分として残されている。その代表的作品として『プロトレプティコス（哲学の勧め）』を挙げることができる。

第二の部類は、アリストテレスが弟子とともに蒐集した各種の文献資料、観察記録、歴史書であるがこれも大半は失われたままであるが、奇跡的に一八九一年エジプトで発見された『アテナイ人の国制』写本はそうした類の作品である。

第三の部類は、おそらくリュケイオンの塾でアリストテレスが講義した講義ノートや弟子が筆記した講義ノートの類であり、これが紀元前一世紀後半の人ペリパトス派の学者アンドロニコスによって編集された、いわゆるアリストテレス著作集 *Corpus Aristotelicum* の根幹をなす作品群であり、今日われわれに残されている大半の作品群がそれに当たる。その柱は論理学関係、自然学関係、形而上学関係、倫理学関係、政治学関係、弁論術関係、詩学・

芸術論関係から成っている。本稿で取り上げる『政治学』も、おそらくアリストテレスがみずからリュケイオンの塾で講義した講義ノートであったと思われる。

二 『政治学』の構成

二― 『政治学』の編別構成

今日伝えられている『政治学』は、主に、先に述べたようにB C一世紀後半の人のペリパトス派の学者アンドロニコスによって編集され、それに基づくテキストが後世に伝えられてきたものといわれているが、今、筆者なりにその編別構成を次のように名づけてみることにする。

『政治学』

第一卷 序論

第一章 基本的観点

第二章 国家の発生とその自然本性

第三章 家政論

第四章 奴隷の自然本性

第五章 自然本性的奴隷

第六章 奴隷制擁護論

- 第七章 奴隷主的統治
- 第八章 財の獲得と家政
- 第九章 財獲得の二種類
- 第一〇章 財獲得の限界
- 第十一章 財獲得の実用的考察
- 第十二章 妻と子の統治
- 第十三章 家の成員の卓越的力量

第二卷 最善の国家に関する学説批判と事例分析

- 第一章 理想的国家論序論
- 第二章 プラトン『国家』論一、国家の統一性
- 第三章 プラトン『国家』論二、妻子の共有論一
- 第四章 プラトン『国家』論三、妻子の共有論二
- 第五章 プラトン『国家』論四、財産の共有論
- 第六章 プラトン『法律』論
- 第七章 カルケドンのファレアスの国家体制論
- 第八章 ミレトスのヒッポダモスの国家体制論
- 第九章 スパルタの国家体制
- 第一〇章 クレテの国家体制

第一章 カルタゴの国家体制

第二章 ソロンその他の立法家の国家体制論

第三卷 国家論原論

第一章 国家と市民

第二章 市民の実用的定義

第三章 国家の同一性

第四章 善き市民と善き人の卓越的力量の同一性

第五章 市民の種類の多様性

第六章 国家形成因と統治の多様性

第七章 国家体制の分類

第八章 寡頭政・民主政と富の関係

第九章 国家体制における正

第一〇章 国家体制における最高の権威の所在

第十一章 多数者の最高権威

第十二章 正と平等

第十三章 最高権威と正・権利、人治と法治

第十四章 王政の諸類型

第十五章 王政と法治に関する難問

- 第一六章 王政と法治に関する議論
- 第一七章 絶対的王政論
- 第一八章 最善の国家体制論

第四卷 国家体制論各論

- 第一章 国家体制分析の四つの次元
- 第二章 逸脱した国家体制
- 第三章 国家体制の多様性の理由
- 第四章 A 民主政と寡頭政
 - B 国家の構成的部分
 - C 国家の部分と民主政の種類
- 第五章 寡頭政の種類
- 第六章 民主政と寡頭政の種類
- 第七章 貴族政の種類
- 第八章 「国家体制」論
- 第九章 「国家体制」の種類
- 第一〇章 僭主政の種類
- 第十一章 現実的な最善の国家体制——中間の国家体制——
- 第十二章 中間の国家体制論

- 第十三章 国家体制の維持の諸工夫
- 第十四章 国家体制の評議的部分
- 第十五章 国家体制の統治職的部分
- 第十六章 国家体制の司法的部分

第五卷 国家変動論

- 第一章 国家体制の変動と正と平等
- 第二章 変動の基本的理由
- 第三章 変動の個別的原因一
- 第四章 変動の個別的原因二
- 第五章 民主政の変動の原因
- 第六章 寡頭政の変動の原因
- 第七章 貴族政と「国家体制」の変動の原因
- 第八章 国家体制維持策一
- 第九章 国家体制維持策二
- 第一〇章 君主政の変動
- 第十一章 王政と僭主政の維持策
- 第十二章 僭主政の維持とプラトンの国家変動論

第六卷 民主政と寡頭政の国家維持論

第一章 民主政の種類

第二章 民主政の原理と特徴

第三章 民主政の下での平等

第四章 民主政の種類の評価

第五章 民主政の維持策

第六章 寡頭政の種類

第七章 寡頭政の維持策

第八章 統治職の考察

第七卷 最善の国家体制論

第一章 最善の生と幸福

第二章 実践的生と観想的生一

第三章 実践的生と観想的生二

第四章 国家の規模と人口

第五章 国家の領土

第六章 海の意義と海防

第七章 風土

第八章 国家に必要な成員と機能

第九章 最善の国家の市民権と政治的構成部分

第一〇章 共同会食制と土地の分割

第十一章 都市の立地と防衛

第十二章 都市の諸設備

第十三章 国家の目的と幸福

第十四章 統治の目的と教育

第十五章 閑暇と教育

第十六章 結婚と子作り

第十七章 子どもの教育

第八卷 教育論

第一章 教育の共同性

第二章 教育の目的

第三章 閑暇と教育

第四章 体育

第五章 音楽教育一——その目的、ハーモニアの意義

第六章 音楽教育二——楽器、演奏の意義

第七章 音楽教育三——音階とリズム——目的

以上のような『政治学』の目次は、アリストテレス政治学の構想からみて、およそ次ぎのような構造を持っている。

第一巻の序論の第一章、第二章は『政治学』全体への序論的導入部であり、第三章から第一三章は政治学の主要対象である国家の最基底におかれている家族の統治（オイコノミケー *oikonomikē*）を論じたものである。

第二巻は、理想的国家論を巡る先人の言説の検討、および当時の有力な国家（ポリス *polis*）であったスパルタ、クレテ、カルタゴ、アテナイの国家に対する比較研究である。

第三巻は、アリストテレスの国家論の原論とも言うべき章であり、その中核は市民論と正義論と最高権威論と国家体制論である。ここでいわゆる六政体論が言及され、その一つとしての王政論が第一四章から一七章まで検討されている。

第四巻は、第三巻で提起された国家体制論の各論部分であるが、注目すべきは、第一章、第二章において、現実的なレヴェルでの最善の国家体制として「中間の国家体制」が言及されること、また国家体制の三機能、評議、行政統治、司法の区別が論じられていることである。

第五巻は、国家体制の変動の原因をそれぞれの国家体制に即して分析・例示し、また国家体制の維持策について言及する。

第六巻は、とくに詳しく民主政と寡頭政の維持策について検討を加えている。

第七巻は、無条件的なレヴェルでの最善の国家体制について検討しているが、始めの三章では、最善の国家体制の目的である、幸福な生についての哲学的考察が展開され、以下最善の国家体制の構造と機能が言及され、第一章から第十七章までは、この理想的な最善の国家体制の担い手の教育方法が検討される。

第八巻は、第七巻を受けて、とくに教育論を音楽教育に絞って、考察する。

以上が『政治学』の骨格であるが、この編別構成は、従来から、色々議論されてきたが、とりわけ、テキスト上からもこの構成配置について、大きな問題が提起されてきた。⁽¹⁶⁾

いうまでもなく、『政治学』の構成については、まず第一にアリストテレス自身が『ニコマコス倫理学』第一〇巻第九章の末尾 (1181b23) において展開している構想が検討の出発点になる。

それはおよそ以下のような内容である。

- ① 「部分的ではあれ、先人達によって立派に論議されているものがあれば、」それを叙述し、
- ② 「蒐集された国家体制から」
- ③ 「いかなるものが」国家を維持し滅亡させるのか、また「いかなるものが」国家体制のそれぞれを維持し滅亡させるのか。
- ④ 「いかなる原因から国家は優れた統治をなし、またいかなる原因からその逆の仕方で統治するのか」を考察し、
- ⑤ 「どのような国家体制が最善のものであるか」「各々の国家体制がどのように整序され、どのような法と慣習を用いるべきか、」を考察する。

この『ニコマコス倫理学』の構想は、ある意味で現行の『政治学』の構成に対応していると考ええることもできる。①の部分はほぼ第二巻に相当し、③④は国家体制の維持論を展開した第三巻、第四巻、第五巻に相当し、⑤は第七巻に相当するとも考えられる。したがって、各巻の執筆時期については、一定の前後関係の変動を認めつつも、最終的にはアリストテレス自身がこの構想にしたがって配列した、と想定することができるであろう。

二二二 イエーガー説の検討

二二二― 問題提起

さて、以上に述べた『政治学』の構成に対して、W・イエーガーが独自の見解を表明していることは周知の事柄であろう。

イエーガーによれば、『政治学』は、基本的に「元政治学」ともいうべき第二卷、第三卷、第七卷、第八卷が小アジアに滞在していた時期に書かれ、後にアリストテレスがアテナイのリュケイオンで塾を開く成熟期に、第四卷、第五卷、第六卷が書かれ、最後に全体の総括として第一卷が書かれたが、『政治学』の全体は学問の方法において不整合な作品にとどまっている、とされる。

こうした問題提起にたいして、今日まで多くの異論が提起されてきた。多くの論者達は、それぞれ固有の基準にしたがって、『政治学』の執筆年代を推定し、その構成についても独自の再構成を提案しているが、すでにバーカーも指摘し、イエーガー自身も認めているように、『政治学』の第一卷が『政治学』全体にたいして、総括的序言として書かれたことは大方の研究者の一致するところであり、イエーガーの問題提起も、その中心部分は、『政治学』の編別構成を巡ってではなく、むしろ『政治学』が、統一した学問方法で記された作品であるのか否か、に向けられているのである。

イエーガーの理解はおおよそ以下のようである。

アリストテレスの『政治学』は、大きく見て、二つの学問的方法、すなわち晩年のアテナイ滞在時、リュケイオンの塾頭の時代に展開される、現実政治の経験的観察、とくに生物学から学んだ形態学的方法と、それ以前のプラトンの構成的方法 *constructive way* から成り立っており、とくに小アジア滞在時の前期アリストテレスの方法は、国家論において最善の国家を理念的に論じる方法にたっており、そうした方法はプラトンの影響を端的に示してい

る前期の作品『プロトレプティコス（哲学の勧め）』の議論とかなりの程度重なっている。この『プロトレプティコス』は観想知的哲学の意義を力説した論考であり、そこで展開されている議論はとくに第七巻の理想的国家論の根幹部分（徳論、国家の倫理的評価）に规定的な影響を与えており、その証拠として観想知を賛美する『プロトレプティコス』の「至福の島」の記述が第七巻にも登場し、全体として第七巻の観想知優位の論理展開を補強している。さらに、第二巻、第七巻―第八巻で展開される理想的国家論の論理は、現実的国家論を展開する第四巻の冒頭の叙述にもおおきな痕跡を残している。そこで展開されている理想的国家論と第四巻―第六巻で展開される現実的国家論との並置は、アリストテレスの方法のある種の分裂を示している。

この「第七から八巻の——引用者」観想知的構想に対して、第四から六巻の経験知的部分が対置される。この後者の部分は構成的理解と理念的構図の古いプラトンの精神の痕跡をいささかも示していない。しかしながら、アリストテレスが、第四巻の冒頭で理想的国家論の構想に加えて、所与の条件における特定の国家に対して、何が善で何が悪かを決定することが政治理論家にとって同様に重要事であることを説明したとき、古い部分に対する彼の態度を明確に示している。すなわち、絶対的な理想的国家体制の構想と、与えられた条件のもとで可能な最善の国政の決定とは同一の学問に属する部分である、というのである。この点についての彼の言及は、彼がプラトンのユートピア的観想知を、純粹に経験的な問題処理と結合することにある種の困難を感じていたことを示している。…この経験的部分への序論（第四巻冒頭——引用者）を通じて、人は、理想論の単なる提示に反対する、ある種の論争が存在していたことや、アリストテレスがみずからの革新を大いに誇っていることを聞き洩らすことはできないのである。…しかしながら、挿入された巻の経験的探求においては、理想的国家は、もはや所与の条件において何が達成可能で何が望ましいものかを決定する基準とはなりえないのであり、判定基準はここでは生物学的——経験内在的なもの biologisch-innamenteer である。…観想知のレヴェルにお

いては、統治は論理的な分割図式主義である。しかしここ（経験知）ではそれは生物学的な形態感覚である。

この方法は国家の諸形態の理論と動物の形態理論 Morphologie との間の詳細な方法的比較のなかで生じた。¹⁷⁾

こうして、イエーガーにおいては、『政治学』は、プラトンの観想知の視点から展開される理想的国家論のレヴェルと、現実の国家にたいする生物学的形態学の方法に基づいた経験的分類学のレヴェルとの非整合的な作品であった、とされるのである。それゆえイエーガーの研究の重点が、『政治学』の編別構成の配列の如何に置かれず、むしろ『政治学』を貫く学問方法論の非整合に置かれている以上、われわれもまた、この点への吟味に取り掛かる必要があるであろう。

二—二— 「至福の島」論——初期アリストテレスと『政治学』——

さて、アリストテレスの著作のうちで、今日、『断片集』の中の作品として伝えられている『プロトレプティコス（哲学の勧め）』がプラトンの思考の影響下に、観想知優位の哲学を説く作品であることは大方の一致するところであるが、先に述べたように、イエーガーはこの『プロトレプティコス』に登場する「至福の島（マカローン・ネーソイ μακαρῶν νησὶν）」の記述が、『政治学』第七卷第一五章に登場していることを指摘し、第七卷の思想圏がいまだプラトンの思考の枠内にあることを主張している。しかしながら、今一度、この「至福の島」に関する両著作の叙述を比較するならば、『プロトレプティコス』と『政治学』第七卷の叙述は、二つの点において、イエーガーが指摘する次元を超えた内容を示しているように思われる。

第一に、『プロトレプティコス』においては、「至福の島」に住む人々は、裁判もないから雄弁も必要でなく、勇氣、節制、正義の徳も必要でない。ただ自然の認識 *cognitio naturae* と学的知識 *scientia* のみが、したがって観想知テオリアのみが必要である、とされる。

伝説にいわれているごとく、至福なる島々で不死なる永世を過ごすことがわれわれに許されているならば、そこではもはや裁きがないのであるから、いかなる雄弁が必要となるか、また諸々の徳さえもが必要であろうか。なぜなら、そこではいかなる労苦もいかなる危険も課されることがないのであるから、勇気も必要ではなく、渴望される他人の物もないのであるから正義も必要ではなく、欲望も存在しないのであるから節制も必要ではなく、善悪の選択すらないのであるから知慮すら必要ではないであろう。それゆえそこではただ一つのもの、すなわち自然の認識と学的知識を持つことによって至福となるであろう。¹⁸⁾

他方『政治学』第七卷第一五章に登場する「至福の島」の叙述は、至福の島に住む住民にも正義と節制が必要である、と説いている以上、内容的には一見して別の結論に至っている、と解してもいいであろう。

したがってもともと繁栄していると思われる人々の場合、たとえば詩人たちが言っているように、「至福者達の島」に人々が住んでいるとした場合、そのような人々のようにあらゆる至福を享受している人々こそ多大の正義と節制を必要としている（『政治学』第七卷第一五章 1334a28-31）。

イエーガーの指摘とはまさに逆に、ここにアリストテレスの初期から後期の思考の変化を指摘することもできるのであり、『政治学』第七卷もまたアリストテレスの後期の作品とすることも可能となるであろう。¹⁹⁾

しかしながら第二に指摘しなければならないのは、そもそも『プロトレプティコス』の作品を、観想知至上主義と理解し、『政治学』を経験に基づく実践知優位の作品として対置して理解しているのか、という基本的な問題がなおざりにされていた、と思われる。

すでに拙稿「アリストテレス政治学における知慮（フロネーシス）の作相」（『思想』二〇〇八年二月）で論じたように、『政治学』第七卷は、究極的には実践知たる知慮と観想知の一致を説いているのであるが、『プロトレプティコス』においても、観想知は実践知と究極的には一致すると理解されていたと思われる。

確かに『プロトレプティコス』において、アリストテレスは観想をピタゴラスやアナクサゴラスの言うように天界を観想するという意味で使用してもいるのであるが、アリストテレスの自然への観想は、また立法者がそうした観想から「自然にかなった法の基準」を発見する、という意味を含んだ観想をも含んだ概念なのであった。

同様に、政治に携わる者もまた、何が正であり、何が美であり、何が有益であるかを判断する何らかの基準・限度（ホロス²⁰ *horos*）を自然（フュシス *physis*）そのものから、また事物の真の姿（アレテイア *arête*）から獲得しなければならないのである。というのは先に述べた道具的な技芸の場合においても、これらの自然から得られた技芸が、他のすべての技芸にまさっているように、法の場合においても、その最も優れたものは、自然に即して定められた法であるから²⁰。

もちろんここでいわれている「自然」への観想は、現にあるがままの自然ではない。現に存在している個々の事象への観察とそれに基づく模倣は厳しく退けられ、「神的で永遠なるもの」たる「自然」への凝視が依拠すべき基準となる。そうした基準を発見する行為は確かに観想的なものであるが、それは、製作と善への実践を可能にするものである。『プロトレプティコス』の以下の文章をみてみよう。

おそらくまた他の人々の行為や国家の国家体制——それがスパルタやクレテやその他のものであれ——を注視し、それを模倣することによって法を制定したり実践を行ったりする人は善き立法者でもなく立派な人物でもない。なぜなら美しくないものの模倣は美しくないであろうし、その自然本性（フュシス）において神的でも堅固でもないものの模倣は不死でもなく堅固でもないであろうから。そして製作者達（デミウルゴイ *demiourgoi*）のなかでひとり愛知者（フィロソφος *philosophos*）の法のみが堅固であり、その実践のみが正直で美しいことは明らかである。……たしかにこの知識は観想的（テオレティケー *theoretikē*）である。それは、われわれがすべてのものを製作する（デミウルゲイン *demiourgein*）ことを可能にする基準なのであり、……同

様にこの知識は、観想的なものであるが、われわれはこれにしたがつて無数のことを行い、事柄の一方のものを取り、他方のものを避け、全体としてはすべての善きものをこれに基づいて獲得しているのである。⁽²¹⁾

観想知の極致はここでも制作や実践の究極の基準を発見するものであったといってもいいであろう。もしそうした理解が許されれば、アリストテレスは初期において、確かに『ニコマコス倫理学』で展開される知慮論の精緻な分析を行ってはいないが、しかしその核心においては、一貫していると考ええることも可能なのである。そうした理解に立てば「至福の島」に住む人々は、初期のアリストテレスにおいて、確かに正義、分別といった実践的な諸徳を必要としないのではあるが、正義、分別の思考を根底において支える知慮の核心的部分、その究極的な判断基準としての知は所有していた、と解されるのである。

こうして「至福の島」の叙述が第七巻に引用されているという指摘によって、アリストテレスの『政治学』の方法的非整合を論証することはできないのである。いやむしろ初期から後期にいたるアリストテレスの視座の一貫性を論じることにも可能なのである。

二―二―三 経験的な現実の国家体制分析と理想的国家論の相関

次に、イエーガーが指摘する、後期アリストテレスの経験的、生物学的形態論と前期のプラトンの理想国家の論理との不整合について検討してみよう。

確かにイエーガーが指摘するように、『政治学』の第四巻―第六巻の国家体制の分類は、第三巻の六つの国家体制論の展開方法といささか異なる基準によって分類されているように見える。第三巻の分類が、一方で、共同善と正義の原理に基づいて、国家体制を正常な国家体制と逸脱した国家体制に二分し、他方では、最高の権威（キュリオノクシア）への関与者の数に応じて（単独者、少数者、多数者）に分け、その組み合わせによって六つの国家体

制を分類したのであるが、第四巻では、さらにそれぞれの国家体制をより細かく分類し、そのうえでそれぞれの国家体制の変動を詳細に描写している。その際、アリストテレスが取った分類方法には、確かにイエーガーが指摘しているように、動物の種類の分類方法が大きな示唆を与えていることは否定できないであろう。

すなわち、すべての国家は、一つの部分ではなく多くの部分を有するものであることは、我々の一致するところである。実際、もし我々が動物の種類を分類しようと試みるならば、最初にすべての動物が必ず持つていなければならないものを区別するであろう。……したがって、これらの相違の可能な組み合わせをすべて想定するとすれば、それらが動物の種類を作り出すことになるであろう。すなわち動物の種類は、必要不可欠な器官の組み合わせとまさに同じ数だけある、ということになる。先に言及された国家体制の種類もこれと同様である（『政治学』第四巻第四章 1290b23-37）。

事実、ここで示唆された方法に基づいて、アリストテレスは、国家が自足的に維持されるための部分として、八つの階層【農民、手職人、商人、戦士、司法を担う部分、評議する部分、富者、統治職】を挙げ、それらの組み合わせによって国家体制の更なる区別を行っている。たとえば、民主政を五つに分類した際、農民が優勢である民主政から手工業者が優勢となる民主政を区別し、富者と貧者の割合によって寡頭政と民主政の更なる分類を明確にし、軍事的な階層の変化、審議、裁判、行政の統治職のあり方の変化等を整理している。

しかしながらまず指摘すべきは、国家の部分を成すこうした階層は、第七巻第八章でもほぼ同様に指摘されていることである。すなわち国家の存立のためには、国家の部分として農民、職人、戦士、富者、祭司、裁判に参与する者が存在しなければならない、とされている。それゆえ第四巻第四章の分析方法は、第七巻の理想的国家論の中心部に入り込んでいくことになるであろう。それゆえこの点からもイエーガーのように第四巻と第七巻は、分析方法を異にする作品と看做することができないであろう。いやむしろ正義論Ⅱ共同善と最高権威の担い手の数と

いう分類視角と生物論的形態学的視角との結合こそがアリストテレスの国家体制論の基本的原理であつた、といふべきであろう。

しかしながらより根本的には、イエーガーが経験論的分析の書とした第四卷―第六卷の記述にも、アリストテレスの規範論、とりわけ正義論の視角が貫徹していることであり、アリストテレスは、生物学的形態論の視角だけで国家体制の変動の原因を説明していない、ということであろう。

まず第一に、以下の点を考察の出発点にしなければならない。すなわち先にも述べたように、すべての人が、正(ディカイオン *dikaion*)は比例に即した平等であるという点については意見の一致をみながら、この平等という点に関して間違つた考えを持ったため、多くの国家体制が生じたということである(『政治学』第五卷第一章 1301a25-28)。

しかも注目すべきは、この引用箇所で「先にも述べたように」とあるように、アリストテレスはこの視角がすでに『政治学』第三卷第九章と第一二章で論じられていることに注意を促していることである。

さらに重要な点は、この正義論の視角は、理想的国家論を展開する第七卷の主要テーマである最善の生の議論をも貫き、先に述べたように「至福の島」に住む人々と同じように最善の国家に住まう人も正義の人でなければならない、とされるのである。

そしてアリストテレスが『政治学』の全体にたいする総括的な序言として最後に書いたといわれる第一卷第二章の最後は「正義こそ国家の根幹をなすもの (*ἡ δὲ δίκαιοσύνη πολιτικόν*)」といわれている。まことに『政治学』は全体として規範論的な正義論の視角から書かれた作品である、と言つていいのである。

二二三 『政治学』と『ニコマコス倫理学』『形而上学』との関連——言の問題——

さて、以上述べたように、『政治学』全体が正義論と深く関わる作品である、ということになれば、正義について詳細に言及している『ニコマコス倫理学』との連関が問題になるであろう。この点については、アリストテレス自身が『政治学』第三卷第九章や同第一二章で「以前『倫理学』のなかで述べたように」（『政治学』第三卷第十二章1280a18-9）、「倫理的な事柄に関して規定した哲学的論述」（『政治学』第三卷第一二章1282b19-20）と述べているように、正とは比例的配分であるとする『ニコマコス倫理学』第五巻との連携が明らかであるが、さらに『政治学』第四卷第一章で言及される幸福な生の規定、及び中庸の徳への言及は、『ニコマコス倫理学』第一卷第六章の人間の善の規定、第一〇章の幸福の規定、第七卷第一二章の快樂論、第二卷第五章以下の中庸論を念頭においていると考えられている。

さらに『政治学』第七卷第一三章の国家の幸福を論じる箇所が「エウデモス論理学」第二卷第一章と並んで『ニコマコス倫理学』第一卷第七章の規定たる「幸福は魂の卓越的力量の發揮²²」であることに依拠していることは明白であろう。しかも『政治学』第七巻の国家の幸福を論じる論理が、国家の幸運との対比で行われていることは、『ニコマコス倫理学』第一卷第九章において展開される個人の幸運（テウケー *tyche*）と幸福（エウダイモニア *eudaimonia*）の対比の論理を踏まえていることは一見して明らかであろう。

したがって国家の組織に対して、運命によって左右されるものは、ただ希望どうりにそれが備わらんことを析るだけである（というのは、運命の支配というものが存在するとわれわれは看做すから）。しかし国家が優れた国家であることは、もはや運命の仕事ではなく、知識（エピステーメ *epistēmē*）と選択意志（プロアイレーシス *proairesis*）の仕事である（『政治学』第七卷第一三章1332a30-2）。

こうして、『政治学』は、第三巻、第四巻、第七巻において、『エウデモス倫理学』および『ニコマコス倫理学』

の論理を前提として、明らかにすることが、さらに重要な点は、『政治学』の全編にわたって、「神的なるもの（ト・テイオン *to theion*）」への観想（テオリア *theoria*）の視点が散りばめられていることである。アリストテレスの形而上学的思考方法が、存在者（ト・オン *to on*）とは何であるか、またその最高の原因とは何であるかを問う方法視座であるならば、そしてその最高の原因が神的なものであり、かつ最高善であり、それを観想することが形而上学的思考の対象認識の根幹をなすものならば、共同善を規範的基準として志向する『政治学』もまた、それぞれに固有の方法を持つとはいえ、形而上学の世界と深く関わりのある学問ということになるであろう。⁽²³⁾ 以下、その点について述べてみよう。

確かに『政治学』における神や神々の世界は、バーカーも指摘しているように、「神的なるもの」が、神話的世界への経験的観察か、当時の慣習化された神々の礼拝行事、神職に関することとして言及されており、その限りではそれは単なる社会的事実への観察結果の記述に過ぎず、したがって『政治学』の世界は、「形而上学」に展開される第一哲学たる存在学としての神学たる形而上学の世界とは無縁であるように見えるであろう。しかしながら前掲の拙稿の知慮論で言及したように、『政治学』第七巻で展開されている知慮（フロネーシス *phronesis*）は、観想知を含むものであり、「自己」完成的（アウトテレイス *autotelēs*）で、「それ自身のための観想（ハウトン・ヘネケン・テオリア *autōi eneken theoria*）」や思惟がはるかに実践的である（1325b20）という意味での観想知であり、それを有することが幸福となる所以を、神を証人として持ち出すことによって説明しようとしている。

人はそれぞれ、卓越的力量と知慮をもち、それらにしたがって行爲することに應じてまさにそれだけの幸福が与えられる。われわれは神を証人とする。神は幸福であり、至福である。それはなにひとつ外的善に拠らずして、ただ神みずから、自然本性的に神に固有ななんらかのあり方によってそうなのである（『政治学』第七巻第一章 1323b21-5）。

さらに『政治学』第一巻から、第八巻に至るまで、アリストテレス政治学理解の根幹に関わる「自然（フュシス φύσις）」という語が、今日我々が普通に使用する自然物、生物、動物、自然界といった対象的自然を意味するだけではなく、「目的」「完成」といった意味をもっていることに注意しなければならない。

『政治学』第一巻第二章では、

自然 φύσις とは、そのものの最終目的 τέλος である。というのは、ものはそれぞれ、そのものの生成が完成の域に達したときの状態を、われわれは、そのものの自然とよんでいるからである。……さらにものが目指すところのもの τὸ οὐ ἐννεα²⁴ すなわち最終目的 τέλος とは最善のもの βέλτιστον である（『政治学』第一巻第二章[252b32-53a1]）。

「自然」が目的であり最善である、という自然理解は、価値判断を排除した単なる自然への経験的観察、あるいは近代的な機械論的自然観からは生じてこないであろう。むしろ『政治学』の注解者達が指摘するように、この「自然」は、『形而上学』第六巻第一章で言及される「観想的な哲学（テオレティケー・フィロソφία θεωρητική φιλοσοφία）」の対象となる「自然」であることに注意せねばならない。事実、『自然学』第二巻第二章には「自然は終局目的（テロス τέλος）であり、事物が「その為に存在するところのそのもの（フー・ヘネカ οὐ ἐννεα）（194a28-9）である」といわれており、また『形而上学』第五巻第四章では「形相（エイドス εἶδος）も実有（ウーシア οὐσία）も自然である。しかもこれは生成の終局目的（テロス τέλος）である」（1015a10-11）と「言われているからである」。

たしかにアリストテレスにおいても「自然」が生物的本性というレヴェルで理解されている箇所も存在している。たとえば『政治学』第七巻第一三章においては、人間が善き者、有徳な者になるためには三つのものを挙げている。すなわち自然（フュシス）、習性（エトス）、言（ロゴス）を列挙し、「人間以外の動物はその自然（フュシス）にし

たがって生きているが、……人間は言（ロゴス）によっても生きる。」(133b38-40)とやれる。ここでの「自然」は生物体としての人間の自然本性が意味されている。現にその後の叙述は次のように展開している。「したがって人間はこれら三つのものが互いに調和しなければならない。実際、人間は習性や自然本性（フュシス）に依らないほうが善いと信ずれば、多くのことを習性や自然に逆らい、言（ロゴス）にしたがって行うから。」(133b5-8) 111)では確かに「自然」は言（ロゴス）と区別されている。

しかし第七卷第一五章では、先に見たように、理性（ロゴス）と知性（ヌース）が自然の目的（テロス）である、と言われている。

したがって、他の事柄におけると同様に、出生にはその起点があり、ある特定の起点からする目的は、それとはべつの目的の起点になるものであり、他方理性（ロゴス）と知性（ヌース）が、われわれにとっては自然本性の終局目的（テロス）である（『政治学』第七卷第一五章 133b14-5）

それゆえこうした理解に立てば、人間の自然は知性の生成・完成力そのものを意味しており、しかも言（ロゴス）が実践知と観想知を二つながら含む知性とされている以上、『政治学』における「自然」は、近代における作為と自然の対立という図式の中で論じられる自然観では把握することができない内容を含むものであった、ということができる。

こうして、正義論が中心論点であることによって『政治学』は、一方では『ニコマコス倫理学』や『エウデモス倫理学』と接合し、他方では、観想知や「自然」理解の規範的目的論的把握のゆえに、形而上学の世界とも連繫しているのである。まさしく『政治学』という作品は、経験的な政治的現実と、倫理学的レヴェルと形而上学的レヴェルとが重層的に絡み合った体系的な作品であるというべきであり、そこからまた、『政治学』で使用される用語もまた以上の意味を含む重層構造において理解されなければならないことになるのである。

三 研究の方法——分節・統合的言分析——

三― アリストテレス政治学の学術用語の多義性と哲学

こうして以上述べたごとく、『政治学』は、たしかに現実の政治に対する経験的知識の整理であり、また一定の具体的処方箋をも含むものであったが、同時にそれはアリストテレスの政治哲学、ひいては彼の形而上学との深い連携を有する学の体系であった。それゆえまたアリストテレスの政治学の用語が多方面にわたる重層の意味を含むことにもなったといえるであろう。

繰り返し述べることになるが、アリストテレス政治哲学の考察においてもっとも重要な点は、その用語の多義性である。政治哲学の中心問題である国家そのものがすでにアリストテレスにおいて多義的とされるが、それはまた市民、統治、正、正義、公と私、所有、観想と実践、その他ほとんどすべての政治哲学の基本用語がアリストテレスにおいては、多義の意味をもつものとされている。

そのことは、アリストテレスにおいて、政治的事象が日常的な人間生活に関わる事象である以上、政治的事象のただ中で暮らす人々の想念（*δοκσα* *doxa*）と無縁ではありえないという、極めて経験主義的な思考方法と関連していることはいまでもないであろう。

しかしアリストテレスの政治哲学用語の多義性を、想念（*δοκσα*）を念頭において考察する経験主義的思考方法だけに帰着させることはできないのである。もしそうだとすれば、想念自体が万人において多様に展開するものである以上、用語の統一的理解は到底獲得できないであろうし、アリストテレス政治哲学なるものも、当時の人々の想念の寄せ集めにすぎないものとなるほかないであろうから。しかしそうであれば、アリストテレスにおける固

有の国家論の規定そのものも意味をなさないのであろうし、またそもそもアリストテレスにおいて理想的国家という価値コミットメントの意味をもった国家論の提示は不可能なことになるであろう。

アリストテレス政治哲学の統一的理解を得ようとすれば、経験に即した想念(ドクサ)に即しつつも、それを越えた基準、原理を想定しなければならないのである。それでは、それは一体どこにもとめればいいのか。

まず第一に、そもそも、『政治学』に登場する用語の中には、さきに述べたように、単純な、経験的想念世界になじまない用語が登場していることに注意すべきであろう。たとえば、『政治学』第一巻の冒頭から登場する「自然本性(フュシス *physis*)」については、それ自体が想念の世界において論争的な用語であったのであり、アリストテレスにおいてはこの自然(フュシス)の意味それ自体の根本的意味転換自体が必要とされる、と認識されていたのである。事実、先に引用したように、『形而上学』第五巻では、多義的に解される自然(フュシス)に対して、極めて形而上学的な定義が与えられている。

さらに形相(エイドス)や実有(ウーシア)も自然である。そしてそれは生成の終極・目的(テロス)である。

ここからさらに転釈されて、あらゆる実有が自然(フュシス)と⁽²⁵⁾言われている。というのは自然もある種の実

有だから(『形而上学』第五巻第四章 1015a10-13)。

そうした視角から『政治学』第一巻でもアリストテレスは「自然」はまた目的であり、完成である、とした上で、そうした理解もまたわれわれの日常語においても理解可能である、と述べているのである。政治的な経験的世界を理解するためにも、われわれはまた形而上学的理解を必要としているというのである。それでは、なぜこのような方法をアリストテレスは採用したのであろうか。なぜ日々刻々と移り変わるわれわれの経験的世界を認識するために、ある種の哲学的、形而上学的用語をつかわざるをえないのであろうか。今この点をより一般的に再構成してみよう。

三二 言(ロゴス)の分節性

『政治学』第三卷第一章の冒頭は次の文章から始まっている。

国家体制について、そのおのおのが何であり(ティス・ヘカステー *ti's eka'stē*)、どのようなものであるか(ポイア *poi'a*)を研究する人にとって、まず第一に、国家について、それが一体全体何であるか(ティ・ポテ・エスティン・ヘー・ポリス *ti po'te esti'n po'lis*)を見ることが考察の出発点であろう(『政治学』第三卷第一章 1274b32-34)。

この「一体全体何であるか」という問いはまさしく『形而上学』で「それは何であり続けたか(ト・ティ・エン・エイナイ *to ti'n ēvai*)」という言葉想起させるものであり、それは問われる対象の実有(ウーシア *ousia*)あるいはまた本質(エッセンティア *essentia*)を問うことであつた。²⁶しかしながら、この引用に続く文章で、この国家の本質認識については、多様な見解が存在しているとされる。

というのは、現にある人々は、これこれの実践をおこなったのは、国家である、と言っているが、他の人々は国家ではなくて寡頭政である、と言ひ、また他の人々は僭主がこれを為した、と言っているから(『政治学』第三卷第一章 1274b34-36)。

すなわち、人々の間でも、国家の本質認識が分かれているため、政治的行為の主体が、国家なのか、国家の特定の国家体制としての寡頭政なのか、それとも特定の国家体制を動かしている特定の個人なのか、特定できないというのである。

この問題をより一般的に言えば、事柄の本質を問う場合、人々の本質認識はそれぞれに相違する可能性がある、ということになるであろう。すなわちわれわれが、特定の事・物の本質を問う場合、これはなんであるか、という問いは、問われる事・物と問う側の相互関係に規定されているという側面が存在する、ということになる。それは

事・物そのものが、目的を志向する変化・運動の中にあり、事・物の時間的・空間的・全体的関連が絶えざる流動状態にあるということだけではなく、問う側の多様なあり方（複数が単数か、認識能力のレヴェルの差、認識の際の意図、その事・物と問う側の主体的かかわり等）にも規定されるのである。そしてそれにもなつて、こうした本質認識に対応してそれを言い表す表現としての言葉もまた多様に分岐していく。これを言（ロゴス）の分節化と呼ぶことにしよう。というのは、言（ロゴス）とは、根源的には、人間の知性から存在者（ト・オン）に向けて発せられるある種の知性的把握力であり、その知性的力が或る一定の意味をもった音声記号となったものが言葉であるから。

たとえばAというものは何であるか、という問いの答えとしてそれはXである、とした場合、それは決して付帯的な、形容詞的規定であつてはならない、ということは問う側の基本的要請である。これは、花だ、というのが本質認識であり、美しい、とか白い、とかいう解は本質認識にはあたらない、とされる。これがそのものとして存在し続ける根拠はそれが花であることに懸かっているからである。²⁷しかしAはXである、という解も、Aは何であるか、という問いを発する者・達においてのみ妥当することに注意せねばならない。この問いを発する場をT（トポス―場）とすれば、本質認識は場としてのTとの対応に応じてT（A―X i）、T（A―X ii）、T（A―X iii）、…：ということになる。それに応じて、X i、X ii、X iii…としての言葉が編み出される。たとえば、共同的生活に不可欠な事象は、それに関与する人々の間では、共同的な直知（ヌース νοῦς, intellectus）によって、本質認識の共同性がもたらされ、一つの言葉がこの事象に与えられることになるであろう。²⁸

言（ロゴス）はすべて意味を持つもの *σημαντικόν* ²⁹であるが、それは道具としてではなく、むしろ先に述べられたように、約束合意 *συμβήκη* ³⁰によつてである。

しかし厳密に言えば、この共通の本質認識のうえで形成された言葉ですら、ある個人にとっては本質認識を表示す

る言葉ではないかもしれない。大抵の日本人にとって、これは日本国家だ、というる対象が、ある人物にとつては日本国家とは認められない、ということはありうるであろう。あるいは、ある人物にとつて、ある時に（たとえば幼い時に）AはX_iであつたものが、成熟した時には、その同じ物がX_{ii}となるかもしれない。本質認識自体もまた変動するものであることに着目すべきであろう。

ある特定の人にとつて、可知的なものであつて、かつ第一のものであるものは、しばしばその本性上知られることの極めて少ないものであり、また存在を持つことの少ないもの、あるいは全然ないものである、ということがある。しかし人々はやはりただ各人自身にとつて知られうる以外にはほとんど知られ得ないものから出發して、前述のようにそのものを通じて進み行くことによつて、一般的に知られうるものを認識することに努力しなければならぬ（『形而上学』第七卷第三章 1029b8-10）。

この『形而上学』の叙述は、人間の本質理解が、問う者（言を發する者）と存在者との固有の応答場所に応じて多様であり、かつ問う者の認識それ自体が、存在者の本質に迫れば迫れるほど、その本質認識は存在性を帯びる、ということ語っている。今その点をもう少し敷衍してみよう。

三―三 言（ロゴス）の統合性

こうして、人間の本質認識が多様でありうることによつて、それを言い表す言（ロゴス）も多様であり、言が対象に向けて發する言葉も分節化される、ということが出来る。しかしそれでは、この分節化された言は分節したままにとどまるのであろうか。

ここで再度、人間の本質を問う行為そのものを眺めてみよう。それは何であるか、という問いは、そのものをして持続的にその存在を維持している根拠を問うということであつた。本質Ⅱ「それは何であるか」Ⅱ（エッセンテ

イア *essentia*) はより正確に言えば、生成運動している存在 (ウーシア *ousia*、ラテン語でいえば *esse*) を、問う人間の言 (ロゴス) の力、あるいはロゴスの光によって切り取ったもの、といったいいであらう。ラテン語の世界で、存在 (*esse*) と本質 (*essentia*) は、現実態 (エネルゲイア *energeia*) と可能態 (デュナミス *dunamis*) の関係にある、といわれるのはそうした事態を示しているのである。³¹⁾ ということは、人間の本質認識は、絶えず存在者の存在を凝視せんとする人間の知性の働きの「こま」こまの帰結ということになるであらう。言い換えれば、ある意味で静態的認識である特定の³²⁾ 本質認識を乗り越え、新たな本質認識を目指して新たな言葉を作り出し、それを通じて存在そのものへと人間の知的把握を駆り立ていくのが人間に固有の知性の力、すなわち言なのである。本質を言い表す言葉がギリシャ語では、それは「何であるか (ト・ティ・エーン・エイナ *ti to ti en eina*)」という疑問文全体の名詞化された言 (ロゴス) の作用そのものであることはそのことを物語っている。もしそうした理解が可能であれば、言 (ロゴス) は、言語表現において分節しつつも、真の存在把握を志向するなかで、絶えず統合の方向へ、すなわち真の存在把握に耐える言語表現の模索へと展開するのである。アリストテレスにおいて、四原因説が、言の存在希求における分節的把握のあり方を示したものだとなれば、その四原因のなかで優劣を論じ、形相因的把握が存在把握の上からは、最も優れた把握であるとする視点は、言 (ロゴス) の統合的認識力を謂っているのである。³³⁾

またこういうことができるであらう。言 (ロゴス) はアリストテレスにおいて多義的であった。『形而上学』第五巻は、言 (ロゴス) なるものが多様な意味を不可避的に持ちうる言語表現を生み出すものであることを、具体的な用語に即して展開しているのであり、また『政治学』や『ニコマコス倫理学』も、人間生活の実践に関わる用語がいかに重層的意味をもっているか、を繰り返し語り続けている。とりわけ実践生活のうえで用いられている言葉は、その言葉を使う主体、対象、使い方としての方法的特徴、使う目的によって、実に多義的意味を帯びることに

なるのである。⁽³⁴⁾しかし、それらの言語表現を貫く言（ロゴス）は、多様な意義を持ちつつも、ある中心的意味の方向を志向している。そのような中心的意味が言（ロゴス）のラディカル・センスといていいのであろう。言い換えれば、言（ロゴス）はそれが表現しようとしている事象の真の存在性を恋い慕っている、あるいはその模倣（ミメシス *mimesis*）を志向するといってもいいであろう。さらに言（ロゴス）が存在を射とめ、存在を完全に近いレヴェルで表現しえたとき、言（ロゴス）と存在（ウーシア）は可能なかぎり一致するという境地に達するであろう。⁽³⁵⁾その場合には、言（ロゴス）は認識上の概念であるだけでなく、存在を分有・表示するものとなるであろう。その時、言（ロゴス）は存在と認識との領域を横断する限界用語となるのである。

限界（ペラス *peiras*）というのは、……個々のものの実有（ウーシア *ousia*）、個々のものにおける「何であり続けるか」本質（ト・テイ・エーン・エイナイ *to ti en ei hen*）である。というのは、この本質がそのものの認識（グノーシス *gnosis*）の限界であるから。そしてそれが認識の限界であるなら、それはまた事物（ブラーグマ *pragma*）の限界である（『形而上学』第五卷第十七章 1022a8-10）。

アリストテレスが繰り返し、ものの存在を表示する実有（ウーシア）がまた同時に言（ロゴス）でもある、と述べているのはそうした事態を語っているのである。

実有 *ousia* としては、結合体（シユノロン *synolon*）と言（ロゴス *logos*）とは異なっている私が言おうとしているのは、前者は言が質料と一緒になっているものごとであり、後者は端的に言だけのものである、ということである。このようにいうことができる限りにおいて前者のものには消滅がある。なぜなら生成があるから。しかし言には生成がないゆえに消滅することもない（『形而上学』第七卷第十五章 1039b20-24）。

いずれにしてもアリストテレスにおいては、言（ロゴス）は存在の近くに居ようとする本性を持っているのであり、言は存在を模倣する知性そのものといってもいいであろう。⁽³⁶⁾ところがさきに見たごとく、アリストテレスにおいて

は、自然（フュシス）はそのラディカル・センスにおいては、ものの自存的実有そのものであつたはずである。とすれば、言はまたこの自存的実有である自然（フュシス）を追い求め、模倣することになる。

他方、アリストテレスにおいて、技芸（テクネー *τεχνη* アルス *ars*・アート *art*）は、本源的には、また広義においては、³⁷自然的対象への知的理解そのものを意味していたから、それはまた対象的存在物を問う言（ロゴス）の行為を本質的部分として含むものである。そうであれば、言（ロゴス）の発動たる技芸が自然を模倣することになるのも理の当然ということになるであろう。アリストテレスにおいて、技芸（テクネー *τεχνη* アルス）は自然（フュシス *φύσις* || ナトゥーラ *natura*）を模倣するとは、こうした言（ロゴス）の存在希求を言い換えたものにすぎないのである。³⁸

さて、こうして言（ロゴス）は存在者の存在を捉えようとして、すなわちそれは何であるかという問いを発する過程で様々な言葉を発する。それはある意味で言が様々な意味を持った言葉（意味を持った音声 *φωνή, ομιλία, λόγος*）に結晶化されていく過程であろう。この過程を言の分節化とすると、言は他方で、存在者の存在の中心を求めて統合化されていくであろう。これを言の分節・統合化過程と呼ぶとすれば、アリストテレスのテキストはそれをもつとも自覚的に表現しているといつてもいいのである。先に引用した「自然（フュシス）」についての叙述はそれを端的に表現しているのである。実有（ウーシア）は多様に語られる。また多様に語られる実有は、真の実有把握に向けて統合的に把握される。しかし、もとより、より多く存在性を持つ言（ロゴス）の表現を獲得するといつても人間の言（ロゴス）は真の実有に到達することはできない³⁹、というのがアリストテレスを支えるもう一つの視座でもあった。しかしその点は今は措くとしても、もし存在に対する言（ロゴス）の関係が分節統合的關係だとすれば、アリストテレスにおいては、この世における存在者たる国家もまた多様に語られつつ、国家の真の存在把握、本質認識に向けて、言（ロゴス）は統合的理解を求めていくことになるであろう。

アリストテレスの政治哲学が、一面で経験主義的でありながら、他面で極めて理念的な傾向を帯びているのもそうした方法的視座のしからしめるところであった、ということができる。

- (1) 典型的には、出隆氏訳の岩波文庫『形而上学』の注と解説に見られる。訳者注第一巻第二章の注五、訳者解説三五七―三六三ページ。また最近の欧米のアリストテレス像も同様なイメージで描かれている。Oxford Concise Dictionary of Politics. (Third Edition, 2009) pp. 25-28.
- (2) アリストテレスの伝記については、日本語では『ニコマコス倫理学』（京都大学学術出版会 西洋古典叢書、二〇〇二年）の朴一功氏の解説がもっとも詳しい。W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* vol. VI *Aristotle An Encounter* (2002 Cambridge), pp. 18-48. アリストテレスの伝記に関する資料集は「I. During, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (1957 Göteborg) 参照(6)」。
- (3) Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* (Loeb, Two Vol.) pp. 444-482. 『ギリシャ哲学者列伝』（岩波文庫、中、二二二―二四二ページ）
- (4) 奴隷にたいする報償が自由である、とするアリストテレスの発言が当時のアテナイにとつてそれほど奇異なものでなかったことは、リシユアスの『弁論集』の「カリアスの聖財横領事件に関する弁明」参照（リシユアス『弁論集』西洋古典叢書六八一七〇ページ参照）。
- (5) この表現は微妙である。「感知する（アイスターネースタイ）するほどには言（ロゴス）を共有する（コイノーネイン）者であるが、しかし持っていない（メー・エケイン）」という表現をどう理解すればいいのか。感知するほどの言・理性（ロゴス）は持っている、と解するべきであろう。
- (6) カルタゴの国家については、第二巻第十一章、その他全般的に言及される。エジプト人に国家体制上の工夫を指摘している箇所は、第七巻第十章の以下の文章を参照。「エジプト人は最も古い人々であるが、かれらはいつの時代にも法（ノモス）と国家組織（タクシス・ポリテイケー）を持っていた。」130a33. また1329a40-29b1も参照。
- (7) これが『形而上学』第二二巻の神の世界統治の論理と重なっていることはいままでもないところである。アリストテレスにおいては、神の世界統治は、万物が善を希求し、それを通じてまた万物が最高善を希求することを通じて、統治する。
- (8) *Liber de Interpretatione*, 16a19-20. 「名とは、約束によつて意味を持つ音声 *ὁνομα ἢ ἐν ᾧ ἐστὶ φωνὴ σηματικὴ κατὰ συνθήκην*」214b19。
- (9) Diogenes Laertius, *Philosophorum* (The Loeb Classical Library 1979), pp. 454-458. 『ギリシャ哲学者列伝（中）』（岩波文庫）

- 庫 一九八九年) 第五卷第一章二一—二五ページを参照。
- (10) *ibid.*, 前掲書。
- (11) ぶくじ、オホネの注釈本の序文を参照。J. Aubonnet, *Aristote Politique, t. I., Introduction*.
- (12) J. Aubonnet, *ibid.*, *Introduction, livii-kiii*.
- (13) この時期のアテナイの政治状況については澤田典子『アテナ最期の輝き』(岩波書店、二〇〇八年)を参照。
- (14) D. Laertius, op. cit., p. 482. 『ギリシャ哲学者列伝』四七ページ。
- (15) コスモポリタニズムの起源については、國方榮二「コスモポリタニズムの起源」(『西洋古典学研究』VII (二〇〇九年) 日本西洋古典学会編) 六五—七七ページを参照。
- (16) 『政治学』の編別構成の問題については長い論争史があるが、その基本線は、以下の文献を参照のこと。H. v. Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*. C. Lord, "The Character and Composition of Aristotle's Politics. : in *Political Theory*, v. 9, n. 4, November 1981, pp. 459-478.
- (17) W. Jaeger, *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (2ed auflage 1955), pp. 282-283.
- (18) Aristotelis *Fragmenta Selecta*. (OCT) pp. 45-6. 『断片集』『マリストテレス全集』七巻(岩波書店、五七ページを参照)、『断片集』では、マウネステイヌスからの引用とイアンブリコスからの引用が併置されているが、イアンブリコスからの抜粋文には、至極の島の住民に残されているのは「思惟すること(ディアンエスタイ)と観想すること(テオレイン)だけ」となっている。
- (19) 牛田徳子氏の指摘はきつした理解の方向を示している。『政治学』(牛田徳子訳、京都大学)三九一ページの注参照。
- (20) *Fragmenta*, p. 48.
- (21) *ibid.*, pp. 48-9.
- (22) *Ethica Eudemia*, 1219a31-36. *Ethica Nicomachea*, 1099b25-6.
- (23) 小島信子『M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*. (Frankfurt am Main 1975). E. Schürumpf, *Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen Politik*. in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Stuttgart, 1981, H. 2, 26f.
- (24) T. Saunders, *Aristotle Politics*. B. I, B. II... p. 68. (Oxford Clarendon Series, 1995). E. Schürumpf, *Aristoteles Politik*. B. I, p. 207. (Berlin 1991)
- (25) かつて近代の自然観との根本的相違が表れている。カントの自然の合目的性認識は、あくまで人間の主観の側による構想と

される。カント『判断力批判』序論VH「物の合目的性は、たとえ物の認識から推及せられ得るにせよ、しかし知覚において表象せられるかぎり、やはり客観そのものの性質ではない。」「合目的性の概念は、客観の概念ではなく判断力の原理にすぎない。しかし我々はこれによって何らかの目的を類推し、こうして自然そのものが我々の認識能力にいわば顧慮を払っているかのように思ひなすのである。」(『判断力批判』下、篠田英雄訳、岩波文庫、五三―五九ページ)。

- (26) 千葉恵『アリストテレスと形而上学の可能性』(勁草書房、二〇〇二年)、一八三ページ以下の叙述を参照。さらにトマス・アキナスの『神学大全』の *Summa Theologiae* P. S. q. 3. a. 8. "Obiectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei." という文章も参照。

- (27) この特定の事物の存在根拠がなぜ本質(エッセンティア *essentia*)、普遍的概念という形をとるか、については別個に論じられる問題であるが、アリストテレスにおいては、実有(ウーシヤ *ousia*)の多義性という形で論じられている。ラテン語の世界では、それはエッセ *esse*、エッセンティア *essentia*、エクシステンティア *existentia*、サブステンティア *substantia* という語に分節化されて論じられていることに注意すべきであろう。

- (28) この個別的直知は、事・物の本質・存在認識に迫る力を持っている、というアリストテレスの視点こそが、アリストテレスとカントを分ける究極的根拠であろう。カントにおける知性的直観 (*intellektuelle Anschauung*) への着目と人間におけるその不可能性の指摘こそ、その後のドイツ近代哲学の運命を刻印するものであった、と思われる。もちろんアリストテレスにおいても人間の直知は、対象の実有を完全には把握できない、とされ、その点では不可知論の立場にたっているともいえるのであるが、しかし他方で直知は対象の実有を把握し分有し、完全なる実有把握に向けて無限に前進するという点で、カントの物自体と現象の二分法に与えないのである。カント『判断力批判』I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Felix Meiner verlag, 1990), pp. 30-35 (邦訳(上) 五八―六六ページ)。

- (29) *Liber de Interpretatione*, 16b33-17a2.

- (30) この部分の井出訳は「わずかの真実性しかないもの、いな、ほとんどなんの真実性もないもの」と訳しているが、それはおそらくロス訳が *little or nothing of reality* となっていることへの対応であったと思われるが、テキストは *μικρον ἢ οὐθεν* *exel tou ovros* となっている、人間の認識が対象物への存在性に迫っていくプロセスが表現されている。

- (31) *Summa Theologiae*, P. S. q. 3. a. 4.

- (32) アリストテレスの『分析論後書』の第二巻第十九章の叙述を参照。まさにこの人間の本质認識の特質、個別具体認識から普遍認識への道行を「総退却」に譬えた比喩の卓抜さを想起すべきであろう。

- (33) アリストテレスの政治学と形而上学の密接な連関を提示している研究として、M・リーデル『形而上学とメタポリティク』

を挙げることができる。そこではまた国家理解における4原因論の視点の重要性をも指摘している。しかしながらリーデルの指摘は、アリストテレス政治学の形而上学的基礎の理解について、そこで使用される用語上の類似性を指摘することにアクセントが置かれ(国家のアウトタルケイアと存在の自存性、存在の第一原理とフロネーシスの基本命題)、論証に不十分さを残している。アリストテレスにおいては、形而上学は、認識方法の次元と認識対象の特質把握の二方面から構成されており、第一の認識方法の次元において、いかなる感性的対象たる自然物も、「それは何であるか」という問いにおいて、その究極的存在を問いつける限りにおいて形而上学的対象となる。したがって『自然学』は、資料と形相の結合体に固有の運動法則の考察のみならず形而上学的考察をも含むこと。第二に、人間の存在性がいわゆる生物学的な自然的存在性を超える部分、知性(ヌース)や言(ロゴス)を含むという点において、永遠普遍の存在たる資格を有し、その意味において対象的側面からみても形而上学的対象であること。『靈魂論』の方法が自然科学的方法を基礎としつつ、それを越えていること。したがって、アリストテレスの政治学と形而上学の関連を議論するならば、これらの諸点を踏まえて論じなければならないであろう。またこうした形而上学と政治学の関連を批判的に見る見解として、G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, (1985, München), E. Schürumpf, *Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen Politik*, AZPhil 1981, H. 2, 26f. 参照。

(34) 『神学大全』第一部第一四問第一六項の観想という語の多義性への言及を参照。

(35) 言が存在に近づく仕方にはこれまで多様な仕方が存在する。アリストテレスにおけるカテゴリーアは言が存在を探求する際の切り口であり、類と種もまた普遍性というレベルで存在を捉えんとする視角。存在の側面であり、形相因、質料因、目的因、起動因という四原因も実有把握のロゴスの方法視座。存在の形態であろう。他方、言の直知的側面たる知性(ヌース)は端的に個的且つ全体的な、現実態にある存在、への直観的(それだけに曖昧性を残した)参入を果たし(それをラテン語ではコンセプト *conceptio*、受容プラス所有、孕む、妊娠することと把えている)、理性的側面(狭義のロゴス)は分析的、論理的推論による存在探求を感性的把握と協力しつつ個的且つ共同的に遂行するのである。ただし存在者の普遍性と個体性の認識に関わる人間理性の関与の在り方については、稲垣良典「抽象と直観」を参照のこと。

(36) アラヤ識が存在を喚起するとする井筒俊彦氏の把握が正当とすれば、この言語と存在の関係把握において、アリストテレスと大乘仏教は大きな近接を有することになるであろう。井筒俊彦『意識と本質』(岩波書店、二〇〇二年)。しかしながら大乘仏教の存在論が井筒氏の把握の水準に止まるものであるか否かはナール・ガールジュナの『中論』理解を中心に改定して問われるべき事柄であろう。奥住毅『中論註釈書の研究』(一九八八年大蔵出版社)を参照。

(37) 『形而上学』第一巻第一章の叙述、『分析論後書』第二巻第十九章の叙述を参照。感覚―記憶―経験―技芸という知の流れを

指摘している。

- (38) トマス・アキナスのアリストテレス『政治学注解』の冒頭が自然 *Natura* ナトゥーラと作為 *Arts* アルスの一致の考察から始まることはその点からみて、卓抜なアリストテレス政治学理解といふことがきよく、*“Sicut Philosophus docet in II Politicorum, ars imitatur naturam”*. (*Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, T. XLVIII, *Sententia Libri Politicorum*, Rome, 1971 Prologus)

- (39) 「個々の感覚的な実有に關しては、何らかの定義も論証もあり得ない」(『形而上学』第七卷第一・五章 [1040a1-3])。「人はあらゆるものについてその定義を求めるべきではなく、ただ類比關係(アナロゴス)をひと目でみるだけで足れりとすべきである」(同上、第九卷第六章 [1048a36-7])。ここにアリストテレスの不可知論の立場を読みとるべきであろう。

(本稿の依拠したアリストテレスのギリシヤ語テキストは基本的に *Oxford Classical Texts* であり、翻訳は拙訳に依る。またトマスアキナスの『神学大全』のラテン語テキストは *Summa Theologiae*, (Editiones Paulinae, Milano 1988) に依っており、翻訳は創文社版『神学大全』を参照した。)