

《エウノイア》の存在可能性と奴隷論 —アリストテレス『政治学』第1巻第3章～7章を中心に—

藤 澤 郁 夫*
(平成8年4月15日受理)

要 旨

アリストテレスの奴隷論は、道具連関を分析したいわば序論をなす考察、そこから要請された「行為のための道具」という概念を説明するための本性的奴隷論、および、本性的奴隷論とは対立する関係にある法制的奴隷論からなる。法制的奴隷論は、開戦の正当性を担保するよう期待された基礎命題を共有する二つの学説と、この開戦の正当性を度外視して、戦争奴隷の形式的合法性を唱える学説との、都合三つの学説に分けられる。本論は、アリストテレス倫理学から析出された《エウノイア》という概念把握を手掛かりにして、これらの種々の奴隷論とエウノイアの関係を検討する。

KEY WORDS

eunoia	好意	philanthropia	人間愛
doulos (andrapodon)	奴隷	despotes	主人
poietikon poietikon organon	制作のための道具	praktikon organon	行為のための道具

1 フィリア (philia) とエウノイア (eunoia)

アリストテレスのフィリア論は、愛の対象の三種類に応じて三種類の愛を論じるとともに、友愛関係にある当事者の優劣を考慮して、一方の優位 (hyperoche) に基づく愛の諸形態にも論じ及ぶ。したがって、当事者を関係づける動機の種類と優劣関係の直積を考慮すると、愛の関係態はそれだけ多数になりうる。じっさい、アリストテレスの叙述をたどれば、関係態は多彩を極め、親子関係から市場の商取引関係を含め、アリストテレスの関心は社会全般に及んでいる。本論ではしかし、一方の優越に基づく関係のうちでも、特に主人奴隷関係 (despotike) に的を絞って論じたい。人称的世界への端緒をなすと思われるエウノイア、すなわち好意 (eunoia) は、このような関係態においてそもそも存在可能であるか、そして、どのような役割を担うのであろうか。

そこでまず、人間と人間を結びつける関係態としての友愛について、『ニコマコス倫理学』からその概略を述べ、友愛論のなかに占めるエウノイア (好意) の位置を確認しておきたい。アリストテレスはまず「愛にいくつの種類があるかは、愛の対象が認識されるや、すぐに明らかになろう。なぜなら、必ずしもすべてのものが愛されるとはかぎらず、愛するに値するもの (to

* 社会系教育講座

phileton) が愛され、このようなものとは、善いもの (agathon)、快いもの (hedy)、および、有用なもの (chresimon) であると思われる」⁽¹⁾と述べて、愛の動機を三つ挙げる。さて、我々の生命活動を支える基盤は物財にある。物財とは有用なものに違いない。物財は一定の用途 (chresis) をもっているからこそ「有用なもの (chresimon)」であり、それゆえにこそ「物財 (goods)」でありうる。役に立つから善いものなのである。おそよ役に立つものは我々の生活を快いものにする。風雨を防ぐ家屋も、飢えを癒す食料も、荷揚げ作業を容易にさせる梃子も、「有用だ」と判定されるのは、それら物財が結局のところ (in the long run) 我々の幸福に寄与するからである。しかし、「有用なもの」の財 (goods) としての局面と、幸福に寄与するという局面だけで話を済ませるとしたら、「結局のところ終極としてみれば善いもの (agathon) と快いもの (hedy) が愛の対象だということになる」⁽²⁾という総括的部分的理解にとどまるだろう。

なぜなら、人間と人間を結びつける関係態としての友愛は、もののこうした有用性のみに動機づけられている訳ではないからである。「有用なもの」に出自をもつ「善いもの」と「快いもの」だけが愛の対象だとすれば、愛はいわば有用性の従属関数になりさがるだろう。「このような友愛は、当事者が同じような関係のなかで存続しなくなれば、たやすく瓦解する。すなわち、相手がもはや快いものないし有用なものでなくなれば、友愛は休止する」⁽³⁾からである。こうした愛について、アリストテレスは解説を加えて、「このような友愛は付帯的である。なぜなら、愛されるひとが愛されるのは、そのひとのどのようなにあるか (hospes estin ho philomenos) という点ではなく、あるいは善いもの[つまり、有用なものという意味で]、あるいは快楽を提供するという点においてだからである」⁽⁴⁾と言っている。

愛の動機をものの有用性という源泉に求めず、「愛する相手がどのようなにあるか (hospes estin ho philomenos)」に求めるとき、愛は「相手の人格そのものに即してある」⁽⁵⁾。では、人格としての価値の内実は何にか。アリストテレスにおいては人格の価値は次の二つの命題によって構成されるだろう。「理性 (ヌース) は常に [理性を行使する] 当事者自身にとっての最善 (to beltiston heautoi) を選び、然るべき人 (epieikes) は理性に従う」⁽⁶⁾とする命題。文中、heautoi は理性の主体をいう。いまひとつは『ニコマコス倫理学』に頻出する主張群を圧縮した命題であって、「魂のもっとも主権的部分としての理性 (ヌース) が各自の自分自身 (hekastos) であるか、あるいは、すぐれてそうである」とするものである⁽⁷⁾。そして、これら両命題を方法的に統制するのが、アリストテレスのプロス・ヘンの思想である。それは端的なたちで次のように表明される。「さらに、「善い」という語は「ある」という語と同じだけ多くの意味において語られる。というのは、例えば、「神は善い」「理性 (ヌース) は善い」と語られるように、「物事の何であるか」について語られることもあるし、また、「物事のどのようなにあるか」について「徳は善い」と語られる場合もあるし、また、「物事のどれだけあるか」について、「適度 (量) は善い」と語られる場合もあるし、また、「何かに対して物事のどうあるか」について、「有用なものは善い」と語られる場合もあるし、時間について、「好機は善い」と語られる場合もあるし、場所について、「住まいは善い」と語られる場合もあるし、他にもこのような種類のさまざまなものが善いと語られるからである」⁽⁸⁾。すなわち、神は思惟の思惟 (noesis noeseos) として純粋理性活動のうちで「神の何であるか」を実現している。人間は不完全ながら自らの理性使用によってこの本質に与りうる存在なのである。アリストテレスのこの神学的命題をさらに遡源する命題は見いだされず、そのかぎりでは「人格の価値」はある種の理性信仰にコミッ

トした価値だと言ってもよい。

こうして「友に対しては相手の人格のために (ekeinou heneka) 善いことを願わねばならない」⁽⁹⁾が、愛はまた正義に適う責任主体の活動として、相互の応答関係 (antiphrasis) において成立する。この応答関係ないし相互性が存在しなければ愛ではない⁽¹⁰⁾。応答関係を欠く一方的な友愛の志向は好意 (eunoia) と呼ばれる。好意は「未知のひとに対してもあり、相手が自分の好意に気づかなくともある」⁽¹¹⁾が、しかし、それはまた「友愛の始まり (arche philias)」⁽¹²⁾という位置にある。好意が友愛の始まりであるとは、それが時の試練を経て責任を応答しあう関係にまで成長しうる可能性をもっていることを意味する。しかし、目下のところ「好意をもつひとは相手にとっての善を願うだけで、共に行為しようとはしない」⁽¹³⁾のである。その意味で「好意とは活動を伴わぬ愛」⁽¹⁴⁾とも言われる。好意は時の試練に堪えて「時熱するとき (chronizomene)」⁽¹⁵⁾実践的となる。では、「相手にとっての善を願う」という好意の本質規定は何をいうものであろうか。

他者を介して生まれる便益や有用性が愛の核心を染め上げているとは、結局、愛の志向が絶えず私の利益に差し向けられている、ということである。ここでは、一切の活動は「私の利益」に結集し、私は「私が、私が」と突き上げてくる自同律の闇の中で一人称に自閉する。他者は利益という脆い本体に寄り添う影でしかない。便益や利便という本体が失効するや、他者は見る影もなく消え去るのである。いっぽう、こうした文脈を離れて、他者が人格として、その人自身に即して、その人の善くあること (agathoi einai) が愛の動機になるとき、ひとは好意を抱きつつある。このひとには、いまや本体として他者——掛け替えのない「あなた」——が視界に入りつつある。言い換えると、他者——掛け替えのない「あなた」——はそれ自体として私に現前しつつある。「好意は有用性を動機とする愛や快楽を動機とする愛になることはない。なぜなら、好意は有用性や快楽に基づいては生まれない」⁽¹⁶⁾からである。かくして、好意は人称への根源的分割機能を、つまり、自閉した私の一人称性に楔を打ち込み、掛け替えのない「あなた」という二人称を生成させるのである。とすれば、好意 (エウノイア) とはいわば人称的世界への助走であった。

2 国制とその逸脱形態

さて、好意が人称的世界への助走であるとしても、他者との出会いは共同体にあり、共同体の種々相に応じて他者関係も多様となる。したがって、「いずれの共同体も明らかにポリス共同体の部分であり、このような種々の共同体に応ずる種々の愛がある」⁽¹⁷⁾とすれば、好意もまた共同体の特性に応じて一定の存在特性をもつだろう。アリストテレスは、特に、家族関係の諸形態を重視し、これを「いわばモデルに (hoion paradeigmata) とする」⁽¹⁸⁾学説に触れている。ゴータイエによれば、「もともと国家も家族から発展し、家族から導きだされたものであるから、家族関係はいわば絵画における下絵のようなもので、それをモデル (paradeigmata) にして、規模も大きくはるかに複雑である国制という完成画が描かれる」⁽¹⁹⁾のである。ただし、『ニコマコス倫理学』の叙述の順序はこの絵画の比喩とは逆で、完成画としての国制の諸形態がまず語られ、ついで、家族関係の諸形態が語られる、という順序にある。

アリストテレスの用語法では、国制を表す一般名詞はポリテイア (politeia) である。国制の

静態的変易はメタバシス (metabasis), 動態的変易はメタスタシス (metastasis) と呼ばれる⁽²⁰⁾。国制には各々その正規の形態 (politeia) と逸脱形態 (parekbasis) がある。逸脱形態とは正規の形態の腐敗形態 (phthorai) である⁽²¹⁾。アリストテレスによれば「正規の国制のうち二つは王制 (basileia) と貴族制 (aristokratia) であり、第三に財産査定に基づく国制があり、これは本来なら財産査定制 (timokratia, or timokratike politeia) と呼ばれるのが相応しい。これは、通常、多くのひとはポリテイア (politeia) と呼ぶ習慣がある」⁽²²⁾とされる。さらにアリストテレスの判定では、「これらのうちで王制が最善で、財産査定制が最悪である」⁽²³⁾。次に逸脱形態についてはどうか。まず、王制の逸脱形態は僭主制 (tyrannis) だが、「そのいずれもが単一君主制 (monarchia) であって、王政と僭主制の懸隔は最大となる」⁽²⁴⁾。つまり、王制が最善ならばその腐敗形態、逸脱形態としての僭主制は最悪となる。なぜなら、「僭主は自分自身にとっての利益に目を向ける」⁽²⁵⁾にすぎないからである。僭主は自分自身の一人称的世界に自閉して人民を顧みない——なぜなら、そもそも彼にとって他者は影でしかない——ばかりか、他者の影に怯えつつ疑心暗鬼の恐怖政治に明け暮れる。いずれにしても、単一君主制という類概念のもとに王制と僭主制という種概念があり、前者 (最善) は後者 (最悪) へと変易するのである。王制が最善と言われる所以は、アリストテレスに従うかぎり、「王は自分自身の利益には目を向けず、支配される側の利益に目を向ける」⁽²⁶⁾ところにある。王は完全に自足する者 (ho autarkes) として、エゴイズムからもっとも遠い境涯にあるというのである。しかし、「最善の反対は最悪である」⁽²⁷⁾から、王制を維持するにはそれを腐敗させない制度的保障が必要となるだろう。

以下順に、貴族制は寡頭制 (oligarchia) に、財産査定制は民主制 (demokratia) に変易する。寡頭制が逸脱形態、腐敗形態であるのは、「富裕を最高価値とするから、少数の邪悪なひとによって財と役職の独占が行われる」⁽²⁸⁾からである。民主制が逸脱形態であるのは、過度の自由によって国制に混乱をきたすからである。いっぽうアリストテレスは、「民主制はいちばん邪悪さの少ない逸脱形態である」⁽²⁹⁾とも言っている。すなわち、財産査定制 (ないしポリテイア) と民主制は、国制の価値序列、すなわち、王制⇒貴族制⇒財産査定制 (ポリテイア) ⇒民主制⇒寡頭制⇒僭主制という系列において「境界を接する関係にある (synoroi)」⁽³⁰⁾ことから見てとれるように、両者の懸隔は比較的わずかにとどまるのである。

3 家族関係としての主人奴隷関係

国制の諸形態は家族関係の諸形態という下絵ないしモデル (paradeigmata) をもっている。ここでは、家族関係のなかでも主人奴隷関係に的を絞りたい。「父の息子に対する共同態 (koinonia) は王制の形態 (basileias schema) をもつ。——(中略)——じっさい、王制は本来、父性的支配 (patrike arche) たろうとするものである」⁽³¹⁾。父親の息子に対する関係は王の臣下に対する関係に類比的だということである。しかし、この父性的支配にも腐敗・逸脱形態がありえようが、アリストテレスの叙述には含みがある。なぜなら、「ペルシャでは父の支配 (he patros arche) は僭主制的 (tyrannike) である。というのも、父は息子を奴隷として使役するからだ。そして、主人の奴隷に対する支配 (he despotou pros doulous arche) もまた僭主制的ではあるが——(中略)——、この場合の支配は正当なもの (orthē) だと思われる。し

かし、ペルシャ的支配 (he Persike arche) は誤ったもの (hemartemene) である」⁽³²⁾と一旦は判定を下し、とりあえず、現行のアテナイ型の奴隷制度を「正当なもの (orthē)」としているからである。主人奴隷関係は僭主制的であってよいが、父親子供関係はそうであってはならない。国制としての僭主制が逸脱であり腐敗であるのに、主人奴隷関係は僭主制的支配 (he tyrannike arche) でありながら正当である (orthē) と判定される。したがって、主人奴隷関係において専ら「主人の利益 (to tou despotou sympheron) が行なわれる」⁽³³⁾のも当然のことである。すると、家族関係の諸形態と国制の諸形態の間の厳密な相同性は主張できないことになる。したがって、僭主制的支配関係 (tyrannike arche) としての主人奴隷関係 (despotike arche) が正当性 (orthotes) をもつ所以のものが探求されなければならない。

ところで、主人奴隷関係がもっとも基本的な家族関係の一つであることは、アリストテレスの『政治学』から明らかである。そこでは、「一つの家は、もしそれが完全であれば、奴隷と自由人 (主人) をもっている。ところで、どんな探求も最小の部分にまず定位すべきであり、家の最初で最小の部分とは、主人と奴隷、夫と妻、父と子供である」⁽³⁴⁾と明言されているからである。これら三部分はそれぞれ「主人奴隷 (主従) 関係 (despotike)、夫婦 (婚姻) 関係 (gamike)、親子関係 (teknoipoietike or, patrike)」⁽³⁵⁾を形成する。もっとも、国制との対応関係からすれば、兄弟の関係 (he ton adelphon arche) を加えるべきだろう。なぜなら、「財産査定制 (ポリテイア) に似ているのは兄弟間の支配関係だから」⁽³⁶⁾である。

ところが、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』の叙述は、一見すると、先のアリストテレスの判定に反するような様相を呈する。なぜなら、家族関係と正規の国制との対応関係が確認されるや、アリストテレスは家族関係の逸脱形態 (parekbaseis) ——むろん、国制の逸脱形態との対応関係を意識しつつ——へと話題を進め、次のように言うからである。すなわち、「逸脱形態においては、正しさ (dikaion) が僅かな範囲においてしかないように、愛もまた僅かな範囲においてしかない。そして、それは最悪の形態においてはもっとも僅少である。というのは、支配するひとと支配されるひとの間に何一つ共同のものが無い場合には、愛もまたないからである。正しさもそこにはない。例えば、——(中略)——主人と奴隷の関係がそれである」⁽³⁷⁾と。ここでは主人奴隷関係 (despotike arche) は逸脱形態 (parekbaseis) として例示されている。この関係に正しさ (to dikaion) がほとんどないのだとすれば、我々は先の判定の処置に苦慮するだろう。おまけに、問題はさらに込み入った事情にある。アリストテレスはこの例示に注釈を加えて、「したがって、奴隷が奴隷であるかぎりにおいては、奴隷に対する愛は存在しないが、しかし、かれが人間であるかぎりにおいて、彼に対する愛は存在するのである。なぜなら、法 (nomos) と契約 (syntheke) を共有しうるすべてのひとに対しては、万人にとってのある種の正義 (ti dikaion panti anthropoi) があると考えられるからである。したがって、彼が人間としてあるかぎりにおいて (kath' hōson anthropos) 彼に対する愛もまたあるのである」⁽³⁸⁾と語り出すのである。恐らくここには、自己の論理に忠実たろうとするアリストテレスと、現行の制度としての奴隷制にも一定の正当性を与えようとするもう一人のアリストテレスとのせめぎあいがあるであろう。あるいは、ある種の不徹底があったかもしれない。しかし、いずれにせよ「奴隷は生命のある道具 (empsychon organon)、道具は生命のない奴隷 (apsychos doulos)」⁽³⁹⁾なのであった。上述のいずれの主張に立とうとも、「アリストテレスがそれぞれの主張に含みをもたせている (“Aristote nuance cette affirmation”)」⁽⁴⁰⁾ことは疑いを容れないであろう。しかし、この段階で確認しうる二つの論点がある。一つは、奴隷の本質規定がその

道具性にあるということ。人間と生命のない道具とのインタフェースとして「生命のある道具」という本質規定を受けたこと。もう一つは、「法と契約を共有しうる」かぎり、奴隷もまた人間であること。これらの論点をさらに精確に検討しよう。

4 アリストテレスの奴隷論、序論

家の最初にして最小の構成部分は、主人と奴隷、夫と妻、父と子供であったが、なかでも、この主人奴隷関係は「生存に不可欠の必要に関わる事柄 (ta pros ten anagkaian chreian)」⁽⁴¹⁾だとアリストテレスは言う。家の経営(オイコノミア)は、家の維持に必要な不可欠の財を獲得する知識を要請したが、奴隷の獲得・管理の知識もまたそういう意味での財産獲得術(chremastike techne)の一部をなした⁽⁴²⁾。奴隷を擁してはじめて家は完全(oikia teleios)だという認識はいかにも現在の我々の常識からは遠いが、これは歴史的前提なのである。歴史的事実としての奴隷制度(douleia)については、『政治学』執筆当時、当然のことながら「種々の解釈(ta nyn hypolambanomena)」⁽⁴³⁾が行われていた。アリストテレスの奴隷論執筆意図は、これら現行の諸解釈を超えるより優れた理解をうるための「理論的認識(to eidenai)」⁽⁴⁴⁾を与えることにあった。

まず、還元主義的な理解が却けられる。主人の奴隷支配(despoteia)、家の支配(oikonomia)、ポリスの支配(politike)、王の支配(basileia)は、いずれも支配の術であるかぎり、「ある同一の知識(episteme tis he aute)」⁽⁴⁵⁾に還元されるという学説である。しかし、アリストテレスはカテゴリー的多義性の理論からこの学説を批判し、この理論では奴隷の支配術(despoteia)は十分には認識されないとする。つぎに、正確な理論的認識を欠いてはいるが、場合によっては奴隷制を「自然に反するもの(para physin)」と描くこともできる学説があった。もっとも、この学説が「二通りの言論」ないし「どちらの主張にも反論できる言論」を意味するディッソイ・ロゴイ(dissoi logoi)ないしディアレクセイス(dialexeis)という名称によって通称されたことから示唆されるように、この論は奴隷制を「正しいもの」とも論じうるのである。奴隷制を非と論じるとき、彼らは「奴隷であるとか自由人であるとかは、人為の約束・法律による(nomoi)ことで、自然においては(physei)その区別はない。したがって、奴隷支配(to despozein)は正しくない。なぜなら、それは[法による]強制であるから」⁽⁴⁶⁾と言う。しかし、同じ彼らは、「自然と法は対立するものであり、正義は法によっては善いものだが、自然によっては善いものではない」⁽⁴⁷⁾というトポスに立脚して、奴隷制を是と論じることでもできる。あるいは、トポスを反転させて、正義は自然によっては善いものだが、法によっては善いものではないとして、「正義とは、強者が弱者を支配し、そして弱者より多く持つことだ」⁽⁴⁸⁾と論じることでもできたであろう。彼らの議論は自然と法の一刀両断による事象の過度の単純化に依拠しているものであり、事象そのものの理論的認識については十分な考察を欠いていたのである。

さて、アリストテレスの「理論的認識(to eidenai)」は次の命題をもって開始される。「所有財産(ktesis)は家の部分であり、所有財産術(ktetike)は家政術(oikonomia)の部分である。なぜなら、必要不可欠なもの(財産)がなければ、生きることも善く生きることもできないからだ。ところで、特定の専門技術(horismene techne)にとって、技術者が作品(to ergon)を完成させようとすれば、その技術に固有の道具の存在(hyparchein ta oikeia organa)が不

可欠である。それはちょうど、家政術に携わる人の場合と同様である」⁽⁴⁹⁾。ここでは、アリストテレスは《技術、作品、道具》の順序三つ組 (ordered triad) を念頭においている。《制靴術、靴、カッター》、《戦争術、勝利、槍》。要するに、アリストテレスは《家政術、生きること、奴隷》という順序三つ組の正当性を帰納しようとしているのであるが、この手続きは正当化されるであろうか。

上述の順序三つ組を理解するためには、道具連関の因果的線型性に注目する必要がある。「ところで、道具には無生物と生物の二つがある。例えば、操舵手 (kybernetes) にとって、舵の把手は生命のない道具だが、見張り役 (proireus) は生命のある道具である。なぜなら、部下 (hyperetes) は技術との関係から見れば道具の種類に属するからである」⁽⁵⁰⁾。ここに想定される因果線はこうである。船長⇒操舵手⇒見張り役（ここからのフィードバックを介して）⇒舵の把手。先の順序三つ組で例示すれば、《操舵術、操舵、舵の把手》、この場合第三項は生命のない道具。《操舵術、操舵、見張り役》、この場合第三項は生命のある道具。これは何をいうのか。要するに、技術が指定する命令系統の因果線においては、最初の命令者を除けば、以下の生命のある項目はすべて「部下 (hyperetes)」と見做されるということだ。そして、すべて「部下は術との関係から見れば道具の種類に属する」のである。部下を表すギリシア語、hyperetes は、hypo+eretes と語源分析されるが、語幹 <hypo> は、漕ぎ手 (eretes) が水夫長 (keleustes) に従属している（部下となっている）こと (subordonné) を強調しているとされる⁽⁵¹⁾。さて、しかし、もしアリストテレスが最初の命令者以下の全道具連関を——むろん、生命の有無を度外視して——「奴隷 (doulos)」という一般名詞で呼びたいということなら、それは「奴隷」という言葉の意味論分析の一事例として、ほとんど衛生無害な戦略だと思われる。なぜなら、この戦略では「奴隷」は機能概念にすぎず、決して人間の自由と尊厳を拘束する「法的地位」をいうものではないからである。

5 本性的奴隷 (physei doulos) 論

問題はアリストテレスのこの先の議論にある。「先の例と同様に、所有物 (ktema) は生活のための道具である。所有物の総計が所有財産 (ktēsis) となり、奴隷はいわば生命のある所有物 (ktema ti empsychon) である [つまり、奴隷は所有財産の一項]。そして、すべての部下 (hyperetes) はいわば道具のための道具 (organon pro organon) なのである」⁽⁵²⁾。引用の後半部分については、「部下は術との関係から見れば道具の種類に属する」から、見張り役は舵の把手のための道具という位置にあることをいう。あるいは、前置詞 <pro> を命令系統の「より前」と文字どおり読んで、見張り役は、舵の把手の前に位置する道具と解してもよい。したがって、見張り役がこうした道具連関のうちで「道具」と呼ばれ「奴隷」と呼ばれることに本質的な問題はない。ただし、この場合「奴隷」は決して「法的地位」を意味せず、機能概念にすぎないという留保は欠かせない。つまり、技術との関連で、コマンドに「従うこと」をいうにすぎない。ところが《家政術 (oikonomia)、生活、奴隷》ないし《所有財産術 (ktetike)、生活、奴隷》の順序三つ組においては、「奴隷」は機能概念ないし職階名ではなくて「法的身分」なのである。つまり、第三項目の項名は「道具」であり「奴隷」だが、その例示はかならず術との関係において一定の「職階名」ないし「職名」によって代入可能——例えば、操舵術では、A 氏

はいわば道具であり奴隷だが、その職名は「見張り役」——なのであるが、家政術ないし所有財産術においては、項名「道具」ないし「奴隷」はいかなる代入例ももたないのである。ここでの奴隷は「奴隷」という呼称を脱ぎ捨てられない。かくして、《家政術 (oikonomia)、生活、奴隷》ないし《所有財産術 (ktetike)、生活、奴隷》という順序三つ組は先の諸例とは異質の変則性 (anomalie) をもっており、その意味で特異的である。アリストテレスの議論はこの特異性を説明するべく悪戦苦闘する。

まずアリストテレスは、生命のある道具、つまり、人間が道具的連関に組み込まれる必然を語る。「各々の〔生命のない〕道具が、命じられてにせよ、予め〔命令者の〕意向を察知してにせよ、それ自らの仕事 (to hautou ergon) をやり遂げうのならば、——(中略)——梭 (kerkis) は自ら縦糸に横糸を通し、撥 (plektron) は自らキタラを奏でるだろうから、棟梁に下働きの大工も、主人に奴隷も必要なくなってしまうだろう」⁽⁵³⁾。これは《技術、作品、道具》の順序三つ組 (ordered triad) が前提にする命令系統の因果線上には、必然的に初発の命令者 (人間) と生命のない道具との間にインタフェースがあることを言っている。いかなる自動機械 (オートマトン) も、それが道具であるかぎり、より上位の政治的文脈を持ち出すや、初発の始動者を為政者の「下働き・部下 (hyperetes)」に変えてしまうだろう。したがって、上述の特異性は、術や道具が通常語られる文脈、すなわち、「制作のための道具 (poietikon organon)」の文脈では説明できそうにない。そこでアリストテレスは「行為のための道具 (praktikon organon)」という文脈を持ち出すのである。

「いわゆる道具 (ta legomena organa) といえば制作のための道具 (poietika organa) のことだが、所有物 (ktēma) は行為のための道具 (praktikon organon) である。梭 (kerkis) からはその使用 (chresis autes) とは別のなにかが生成するが、衣服 (esthes) やベッド (kline) からは〔何も生成せず〕使用だけがある」⁽⁵⁴⁾。制作 (poiesis) と行為 (praxis) の区別はアリストテレス倫理学においては「目的外在的活動」と「目的内在的活動」の区別であった。機織りの活動は、例えば梭を道具に、その活動自体とは別の種々の衣料を作品として制作することを目的にしている。しかし、ここで行為とは生活のことだが、例えば衣服をまといベッドに横になったりしながら、つまり、それらを生活の道具として使用しながら生活する我々は、よく生きることという目的以上の目的をもっている訳ではない。しかし、どちらの文脈においても、道具には存在の必然と使用の必然はある。しかし、道具が所有されるべき必然は、上述の技術の類比からするかぎり、必ずしも結論できないだろう。なるほど、生活のための道具は占有されるにしくはないが、今日、多くの生活関連の道具がレンタルで供給される現実がある。これに対して、生活のための道具は所有財産であるという前提 (事実命題) からアリストテレスは立論している。術の類比の論理がいわば演繹論理であるのに対して、道具を所有財産として規定する命題は事実的であるから、「所有」という要件は術の類比の論理においては、理論命題ではなくて観察命題の位置にある。言い換えると、「所有」概念は術の類比の論理の外部にあるのである。したがって筆者は、アリストテレスの論理にある種の論点先取が紛れ込んでいると判断するが、しかし、アリストテレスは「行為 (生活) のための道具 (praktikon organon) は所有物 (ktēma) でもある」という前提で彼の奴隷論を構築している以上、「所有物としての道具」という把握をそれとして検討しなければならない。

衣服やベッドと同じように、人間である奴隷を所有物 (ktēma) として把握するアリストテレスの議論は、当然のことながら当時の奴隷の法的地位を前提にしている。衣服、ベッドそして

奴隷は「完全な家 (oikia teleios)」の必須の所有財産 (ktesis) である。なるほど先の《技術、作品、道具》の順序三つ組は、道具の存在 (einai) と使用 (chresis) は必然含意しえても、道具の所有は必然含意しえない。しかし、アリストテレスの前提は、生活の必需品は家の所有財産 (ktema) たるべし、である。アリストテレスの論証は、奴隷が物件として所有された現実 に 依拠しており、この現実 (phainomena) を救うように構成されている、と言わざるをえないだろう。先に言及した、順序三つ組《家政術、生活、奴隷》の特異性も、奴隷の「物件＝所有物 (ktema)」たる現実を「道具一般」に内属せしめたための変則 (anomalie) であったと解される。制作とは別の生活という概念によっても、道具の所有の必然は論証できないものと思量される⁽⁵⁵⁾。ともあれ、「奴隷は行為 (生活) のための種々の道具を整理する下働き人である」⁽⁵⁶⁾と結論された。

論証された関係ではなくて、あくまでも事実として観察された道具と所有の関係から出発して、アリストテレスは部分と全体の関係として、奴隷と主人の関係を論じる。つまり、部分は全体の部分であり、全体を欠いては存在しえない。部分は全体の一部として、常に全体のもの、全体が自分のものとしている所有物であるように、「奴隷は主人の奴隷であるのみならず、総じて主人のものでもある」⁽⁵⁷⁾とされた。論証の妥当性を欠いてはいるが、アリストテレスが達している結論は、当時の奴隷の現状をとりあえず伝えてはいる。「以上の議論から、奴隷の本性、奴隷の機能とは何であるかは明らかだ。人間ではあっても、本性的に自分のものではなくて、他者のものであるようなひと、これが本性的奴隷 (physei doulos) なのである。そして、他者のものである人とは人間でありながら所有物 (ktema) であるひとのことであり、所有物とは行為 (生活) のための譲渡可能な道具 (organon praktikon kai choriston) のことである」⁽⁵⁸⁾。この規定の前半は、まさに本性的奴隷の本質規定と解される。その本質において自分が自分のものではなくて、他者のものである人間は、本性的奴隷なのである。アリストテレスはこの規定を「支配・被支配関係」として検討してゆくが、しかし、いずれにせよ後半の規定は、前半の規定から演繹できないように思われる。人間が自己決定能力を欠くからといって、譲渡可能な所有物 (propriété aliénable) として扱われてよいかどうかは、俄には決定しがたいだろう。幼児は自己決定能力をもたず、とりあえず両親のものだと言ってよいが、彼らが譲渡可能な所有物だという規定をうければ、スキャンダル以外のなものでもないだろう。このような問題状況をうけて、本性的奴隷 (physei doulos) 論とは別に、法制的奴隷 (kata nomon doulos) 論という把握が要請されるのである。後者については、章を改めて論じる。

「およそ支配者と被支配者のあるところではどこでも、それら相関者によってなされるなんらかの仕事がある」⁽⁵⁹⁾とアリストテレスは言う。支配・被支配の関係とは、例えば、旋法 (harmonia) が。属和音 (dominante) とは当該旋法を文字どおり支配する和音のことであろう。魂と身体、理性と情念、理性と欲求、これらはいずれも支配・被支配の関係を形成する。「家畜が人間に支配されることはよりよいことであり、家畜はそれによって救いをうる」⁽⁶⁰⁾のであり、「牡牝関係 (to arren pros to thely) も本性的に優劣関係、支配・被支配関係であり、すべての人間についても (epi panton anthropon) 事情は同じでなければならない」⁽⁶¹⁾とアリストテレスは言う。これら諸例において、想定された支配・被支配関係や優劣関係は所有・被所有関係を正当化するであろうか。心身問題についてはここでは立ち入らない。家畜が人間の所有物である事情は今も昔も変わらない。しかし、女は男の所有物であろうか。女は男にとって譲渡可能な所有物 (propriété aliénable) なのであろうか。離婚は譲渡とは同じでない。女が奴隷で

あるとき、そして、そのときに限って譲渡可能である。この命題が必ずしも「すべての人間について」妥当するとはかぎらないことは、当時のアテナイの現実にも照らしても明らかであったはずである。かくして、本性的奴隷論は、支配・被支配関係に依拠しても、所有・被所有関係を一般化して正当化することはできず、アリストテレスが奴隷制の現実という結論を先取していることは、疑いを容れない。

ところで、支配・被支配関係について「支配するひとと支配されるひととの間に何一つ共同のものがない場合には、愛もまたない」と言われていた⁽⁶²⁾。共同とは、法と契約を共にすること (*koinonesai nomou kai syntheke*) の謂いである。では、本性的奴隷論は、この共同性 (*koinonia*) という文脈にどのようにコミットするのだろうか。アリストテレスは「他者のもの (所有物) でありうる (したがって現に他者のものである) ひと、そして、他者の言葉を受け取るかぎりで言葉・理性 (*logos*) に与るひとは本性的に奴隷である」⁽⁶³⁾と言う。この箇所を Aubonnet は次のように翻訳している。“Qui n'a part à la raison que dans la mesure où il peut la recevoir, mais non pas la posséder lui-même.”⁽⁶⁴⁾つまり、本性的奴隷とは「理性原理 (言葉) を自弁せずに、もっぱら受動的にのみ理性原理に与る人」の謂いであり、言葉が一方的にのみ存する関係、もっぱら主人の命令に服するという仕方での生きる人のことである。ここでは、真の意味での応答関係 (*antiphilesis*) は——したがって、愛も——成立しえない。もし、奴隷が言葉を「命令・服従」以外の状況で遂行しうる可能性をポリスが抱え込むならば、つまり、「同じ言語を話す多くの奴隷を抱えている国家の場合、——(中略)——奴隷制度がどんなに多くの禍を生むものであるかをしばしば事実によって証明している」⁽⁶⁵⁾のだから、「彼らを奴隷に甘んじさせようとするなら、彼らがお互いに祖国と同じに (*patriotai*) しないように、できるだけ言葉を同じにしないようにすること」⁽⁶⁶⁾が肝要なのである。言葉を「命令・服従」の回路に封じ込めるポリスの戦略。奴隷は「懲らしめる (*kolazein*) べき」⁽⁶⁷⁾存在であり、向けられる言葉 (*pros-rhesis*) は「ほとんどすべて命令 (*epitaxis*) でなければならない」⁽⁶⁸⁾。ポリスによっては、力を獲得しつつある奴隷の暗殺を合法化してさえいた——例えば、スパルタのクリュプテイア (*krypteia*) と呼ばれた「秘密青年暗殺団」の「黒い狩人 (*le shasseur noir*)」が想起される⁽⁶⁹⁾——のである。これは、いわば制度として案出された方法としての敵意、憎悪であって、当事者間の好意の存在可能性を論じる状況からは程遠いであろう。

以上のように、アリストテレスの本性的奴隷論は、当時のアテナイの奴隷制の現状を概ね追認する実態にあるが、しかし、それは絶対の確信という程ではない。すなわち、「とはいえ、しばしば反対のことが起こるのであり、奴隷によっては自由人の身体をもち、奴隷によっては自由人の魂をもっている」⁽⁷⁰⁾変則 (*anomalie*) が観察され、「自然は多くの場合こうする [自然本性的の奴隷を生み出す] 意図をもっている (*bouletai*) が、必ずしも常にそうできる訳ではない (*ou mentoi dynatai*)」⁽⁷¹⁾とアリストテレスが述懐しているからである。この留保の重要性に注意を喚起するのはトリコである。彼によれば、アリストテレスは自然的生成という相続の秩序に最大限の場所を与えてはいるが、同時に彼は、自然の奴隷も自由の恩恵によっては (*par l'octroi de la liberté*) 改変の余地がある (*susceptible d'être corrigé*) という認識をもっていたのである⁽⁷²⁾。かくして、自然的奴隷論の説明手段として採られた、技術の類比、支配・被支配関係、全体部分関係、制作のための道具と行為のための道具との比較対照、これらはいずれも一定の歴史的事実を先取した議論であったように思われる。

6 法制的奴隷 (kata nomon doulos) 論

本性的奴隷論は、あらたに法による人為の約束に訴えて、「法によって奴隷 (kata nomon doulos) であったり、奴隷の身分 (douleuon) であったりするひとがいる」⁽⁷³⁾と主張する法制的奴隷論に対峙することになる。アリストテレスにおいては、法制的奴隷論は実質的には戦争奴隷論として現われている。「つまり、戦争における敗者の財産は勝者の所有に帰せられる、とする一種の一般的同意としての法 (nomos homologia tis) がある」⁽⁷⁴⁾のである。この一種の国際慣習法については賛否両論があったが、当該慣習法の存在についてはクセノフォンの証言がよく知られている。「すべての人間にとって、不変の法 (nomos aidios) がある。すなわち、戦争によってポリスが奪われた (敗戦した) 場合には、そのポリスにいた人 (ta somata) と住民の財産 (ta chremata) は奪った (勝利した) 側に帰属する、と。したがって、戦利品を所有し続けることに不正 (adikia) はないし、もし、諸君が財産を奪わずに相手に残してやるとすれば、それはひとえに人間愛 (philanthropia) によるのである」⁽⁷⁵⁾。この国際慣習法の執行が「人間愛 (philanthropia)」——また、本論が取り上げる「好意 (eunoia)」——と重要な関わりをもつことに注目したい。なぜなら、「逮捕されたメロス人青年男子全員を死刑に処し、婦女子供らを奴隷 (andrapodon) にした」⁽⁷⁶⁾と伝えられるアテナイによるメロス島大虐殺は、かかる人間愛の観点からすれば、恐らくアテナイ帝国主義が抱えた暗黒面の一つであったろうからである。ともあれ、この国際慣習法については、その賛否両論ともに、いわば法源となるべき基礎命題を共有しあっている、とアリストテレスは考える。基礎命題(甲)「徳は必要な装備 (chorēgia) を得るとき、力の行使 (biazesthai) をもっともよくなしうる」⁽⁷⁷⁾。基礎命題(乙)「力において優位にある者は常になんらかの善において優位にあるから、徳と力は不可分の関係にある」⁽⁷⁸⁾。これらの基礎命題は、学説的には開戦の正当性を担保する役割を期待されている。

さて、以上の基礎命題を論拠にして、「一方の側は、戦争奴隷は好意が存在する場合には正しいと考えるのに対して、もう一方の側は、強者の支配 (to ton kreittona archein) というそのことが正義なのだと考える」⁽⁷⁹⁾。ニューマンは前者について、「捕虜の無差別の奴隷化 (indiscriminate enslavement) を不正と考える」⁽⁸⁰⁾学説と説明しているが、いっぽう、当事者間における好意の有無を度外視して、戦争奴隷を合法とする学説が後者になるということである。要するに、両論を分けるメルクマールは当事者間の好意 (eunoia) の有無である。アリストテレスはこの両論について、「もしこれら両方の議論が相互に離反するのであれば、両者ともに互いに対して説得力も (eschyron) 信憑性も (pithanon) もたないことになるだろう。なぜなら、徳においてより優れている者 (beltion kat' areten) が支配し、主人である必要は必ずしもなくなるからである」⁽⁸¹⁾とコメントしている。ところで、アリストテレスは、好意についてこう言っていた。「総じて、好意とは相手のもつなんらかの徳 (arete)、そして、然るべき性質 (epieikeia) によって生まれるもの」⁽⁸²⁾であって、「人に善行を施そうと願う者が、相手から生まれる便益 (euporia) を期待しているとすれば、その人間は相手に (ekeinoi) 好意をもっているのではなくて、むしろ自分自身に (heautoi) 好意をもっているように思われる」⁽⁸³⁾と。言い換えると、好意の起源は有用性や快樂にはなく、他者が実現している徳や然るべきエートスにある。この他者の徳やエートスに基づいて相手の善を願う心性が好意と呼ばれたのである。とすれば、基礎命題(乙)「力において優位にある者は常になんらかの善において優位にあるから、徳と力は

不可分の関係にある」は、その系として「徳を実現している人間は、同時にまた他者の人格の善を願い、また、他者からそうされる、好意の人間である」という命題を含意するであろう。つまり、徳と好意の同盟関係 (l'alliance eunoia-arete) である。

以上の議論を整理すれば、両学説の実質的な主張はこうなる。一方は基礎命題 (乙) に好意の有無をリンクさせずに解釈し、一般に、力の正義を基調にして戦争奴隷を合法とみなす。他方は基礎命題 (乙) に徳と好意の同盟関係をリンクさせる。その結果、戦争奴隷の正当性は上述の基礎命題からは導出されないものと裁定され、したがってまた、上述の国際慣習法自体が正当性をもたないものと裁定される。こうして、国際慣習法を認めない学説は、より強い者の支配 (正義は力) を認める現実主義的な学説であり、紛争解決の手段として戦争が行なわれる現状を容認もしているが、しかし同時に、力と徳の不可分の関係 (基礎命題 (乙)) を徳と好意の同盟関係と認定し、もって戦争奴隷を否定していることから、この学説の核心にはいわば人道主義が窺われるのであって、クセノフォンが「人間愛 (philanthropia)」に言及したのも、このような背景があつてのことかと推定される。

正当性の根拠を徳と力と正義の問題として解釈した前二者の学説とは別に、このような連関を一切度外視して、戦争捕虜の奴隷化 (he kata polemon douleia) を端的かつ形式的に合法と解釈した学説があつた。すなわち、戦争に勝利した側は、そのこと自体をもって捕虜の奴隷化を正当化できるとみなす学説である。しかし、この学説は略奪一般を合法化してしまわないだろうか。ここでは、いっばうで正義は極限まで儉約されたのに、他方で「勝てば正義」と居直る姿勢がありはしまいか。アリストテレスは、「彼らは同時に反対の主張もしている。なぜなら、開戦に正義がないこともありうるからだ」⁽⁸⁴⁾とこの学説を手厳しく批判する。もし開戦 (he arche ton ptolemon) 自体に正当性がなければ (me dikaia), その勝利にも正義はないだろう。これはアリストテレスによる形式的反論である。こうした反論を考慮すれば、前二者の学説は少なくとも開戦の大義 (正義) を前提にしていることが了解されよう。この第三の学説に対する実質的な (非形式的) 反論と目される部分に、本性的奴隷論の論理が顔を覗かせる。すなわち、「そもそも奴隷であることが相応しくないひと (ho anaxios douleuein) を誰も奴隷とは言わないだろう。もしそうでないとすれば、もっとも生まれの良い人だと思われているひと、たまたま捕虜となって「外国に船で運ばれ」売られたならば、奴隷ないし奴隷の子孫だということになるだろう」⁽⁸⁵⁾と反論されるところから、戦争奴隷の形式的合法性を唱える学説に反対する学説は、約束ないし人為の法規定の正当性よりも、本性的奴隷論の論拠の方がより根源的な正当性をもっている、と主張していることになろう。実はこの主張は、「戦争奴隷の形式的合法性に反対するギリシア人は、[たとえ捕虜として売られても]自分たちを奴隷とは言いたがらないのであって、奴隷とはバルバロイに冠せられる名称だとするのだ」⁽⁸⁶⁾というアリストテレスの注釈からしても、多くのギリシア人が共有していた立場を代弁するものであつた。事態をこのように整理したうえで、アリストテレスは次のように結論する。「彼らギリシア人が[バルバロイを奴隷と]そう呼ぼうとするとき、彼らが求めているのは、我々が始めに述べた、あの本性的奴隷論 (to physei doulon) に他ならない。なぜなら、戦争奴隷の形式的合法性に反対するひと、どこにいても奴隷である人、および、どこにいても奴隷でない人、とがいてと主張するのは必然だからである」⁽⁸⁷⁾。ここに見える「どこにいても奴隷である人 (hoi pantachou douloi)」と「どこにいても奴隷でないひと (hoi oudamou douloi)」という規定は、明らかに、本性的奴隷論を構成する基礎概念である。以上からして、法制的奴隷論の第3の学説、戦争奴

隷の形式的合法性を唱える学説は、本性的奴隷論にもっとも鋭く対立する位置にあり、ともすれば力と徳の不可分の関係から本性的奴隷論に加担しかねない国際慣習法よりも、はるかにリベラルな見解であった。

好意（エウノイア）とは人稱的世界への助走であった、とは小論の第一章が達している結論だが、奴隷論との関係でいえば、徳と好意の同盟関係（l'alliance eunoia-arete）に依拠して国際慣習法——クセノフォンによれば、「不変の法(nomos aidios)」と形容されるけれども——に異議を唱えた学説が、もっともアリストテレスの倫理学の理説に合致するであろう。この学説は、徳と好意の不可分の関係を、戦争捕虜の処遇にも読み込むのであるから、クセノフォンのいう人間愛（philanthropia）を基調にしているであろうし、今日の戦争捕虜の処遇に関する国際法の諸規定もまた、はるかにこの学説に息づく精神に連なるであろう。しかし、見方を変えれば、戦争奴隷の形式的合法性を主張する学説は、本性奴隷論を真っ向から否定する位置にあり、その意味でもっともラディカルな奴隷に関する規約主義だとも言える。この立場に総じて対峙したのがギリシア世界に根強く残存した「自由原理のギリシアと奴隷原理のバルバロイ」という二項対立の図式であったことは、考えてみれば、甚だ皮肉な歴史的事実であったかもしれない。ギリシア世界は、ヘレネスの外部に対しては「捕虜となるとどこにいても奴隷でない (hoi oudamou douloi)」と自らの自由人たることを誇示したが、ヘレネスの内部に対しては「逮捕されたメロス人青年男子全員を死刑に処し、婦女子供らを奴隷 (andrapodon) にした」⁽⁸⁸⁾のであってみれば、外部には本性的奴隷論を、内部には戦争奴隷の形式的合法性論を適用していたことになるのである。しかし、アリストテレスの倫理学はこうしたダブル・スタンダードを奨めてはいない。彼のエウノイア論からすれば、いつの日か、他者が人格の価値として人稱の世界に立ち現われる可能性は、いわば原理的な当為として、また、希望として確保されているであろう。(1996.4.9)

注

- (1) Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (以下, *EN* と略記), 1155b17-19.
- (2) *Ibid.*, 20-21.
- (3) *Ibid.*, 1156a19-21.
- (4) *Ibid.*, 1156a16-19.
- (5) アリストテレスにはベルソナという術語は存在しないが、人の「どのようにあるか(hosper estin ho philomenos)」は、その人間のひととなり、エートスのことであり、このような事態を指示するべく通俗的に「人格」という言葉が使用される現実がある。
- (6) Aristoteles, *EN*, 1169a17-18.
- (7) 「理性」と訳されるヌース (nous) については、特に *De Anima* における理性論を押えておくべきだが、この点については機会を改めざるをえない。
- (8) Aristoteles, *EN*, 1096a23-27.
- (9) *Ibid.*, 1155b31.
- (10) *Ibid.*, 1155b27-31, 1155b31-34.
- (11) *Ibid.*, 1166b31.

- (12) *Ibid.*, 1167a3-4.
- (13) *Ibid.*, 1167a8-10.
- (14) *Ibid.*, 1167a10-11.
- (15) 時熱する‘chronizesthai’という語は、愛の特徴をよく表しており注目される。愛は人格と人格の応答関係が時の試練に耐えて完成されてゆくものである。cf. *EN*, 1167a11.
- (16) Aristoteles, *EN*, 1167a12-14.
- (17) *Ibid.*, 1160a28-30.
- (18) *Ibid.*, 1160b22-24.
- (19) R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, II. 2, Louvain 1970, p. 702.
- (20) 国制の動態的変易は「変革」ないし「革命」と訳されてよいはずの‘changement de gouvernement’と‘révolution’をその内包とする。cf. Xenophon, *Hellenica*, 1. 4. 16; Plato, *Leges*, 856c.
- (21) cf. Aristoteles, *EN*, 1160a31-32.
- (22) *Ibid.*, 1160a32-35. なお、国制一般を表す名詞と、その種概念としての財産査定制を表す名詞がたまたま同じなので、両者を混同しないように注意されたし。
- (23) *Ibid.*, 1160a35-36.
- (24) *Ibid.*, 1160b1-2.
- (25) *Ibid.*, 1160b2.
- (26) *Ibid.*, 1160b5-6.
- (27) *Ibid.*, 1160b9.
- (28) *Ibid.*, 1160b12-16.
- (29) *Ibid.*, 1160b19-20.
- (30) *Ibid.*, 1160b17.
- (31) *Ibid.*, 1160b24-27.
- (32) *Ibid.*, 1160b27-31.
- (33) *Ibid.*, 1160b29-30.
- (34) Aristoteles, *Politica*, 1253b4-7.
- (35) *Ibid.*, 1253b8-11.
- (36) Aristoteles, *EN*, 1161a3-4. 因みに、父と子の関係は王と臣下の関係に、夫と妻の関係は貴族制的関係に類比される。
- (37) *Ibid.*, 1161a30-35.
- (38) *Ibid.*, 1161b4-5.
- (39) *Ibid.*, 1161b4-5.
- (40) cf. R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, *op. cit.*, p. 702.
- (41) Aristoteles, *Politica*, 1253b15-16.
- (42) クレマスティークー (chremastike) には広狭二つの用法があった。一つには、ここでの用法のように、家の維持にかかわる財の獲得と管理についての知識を表す。さらにこの語は広義には、経済、金融、商業を包摂する知識をも表しえた。cf. J. Tricot, *Aristote, La politique*, Paris 1989, p. 32.
- (43) Aristoteles, *Politica*, 1253b17-18.

- (44) *Ibid.*, 1253b16.
- (45) *Ibid.*, 1253b18-19.
- (46) *Ibid.*, 1253b20-23.
- (47) Aristoteles, *Sophistici Elenchi*, I. 12, 173a7-12.
- (48) Plato, *Gorgias*, 483d5-6.
- (49) Aristoteles, *Politica*, 1253b23-27.
- (50) *Ibid.*, 1253b27-30.
- (51) cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* 3-4, Paris 1984, p. 1159. この《下にある》という表象はラテン語語幹 <sub> を介して現代のヨーロッパ諸語に継承されるのであって、例えば岩田が「シュジェ (sujet) というフランス語は「下臣、下僕」という意味ももっているから、レヴィナス一流の言葉使いの中では、「subjectivité」という語は「主体性」ではなく「下僕性」と訳した方がよい場合もある」と注釈を加える場合に、上の事情は際立てられる。岩田晴夫「レヴィナスにおける死と時間——ハイデガーとの対比において——」, 『思想』, 1996. 3, p. 47, を参照。
- (52) Aristoteles, *Politica*, 1253b30-33.
- (53) *Ibid.*, 1253b33-1254a1.
- (54) *Ibid.*, 1254a1-5.
- (55) 技術の類比から道具の所有の必然性を論じるアリストテレスの議論が妥当性を欠くものであることは、つとに指摘されてきた。例えば, Susemihl と Hicks は「特定の技術の類比は、生活のための道具が所有物であるという事態には反する関係にある」と注釈していた。cf. F. Susemihl, R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, London 1894, p. 155.
- (56) Aristoteles, *Politica*, 1254a8.
- (57) *Ibid.*, 1254a12-13.
- (58) *Ibid.*, 1254a13-17.
- (59) *Ibid.*, 1254a27-28.
- (60) *Ibid.*, 1254b11-13.
- (61) *Ibid.*, 1254b13-16.
- (62) 注37を参照。
- (63) Aristoteles, *Politica*, 1254b20-23.
- (64) J. Aubonnet, *Aristote, Politique livres I et II*, Paris 1968, p. 20.
- (65) Plato, *Leges*, 777c1-6.
- (66) *Ibid.*, 777c8-d2.
- (67) *Ibid.*, 777e4-6. もともと‘kolazein’というギリシア語は「剪定すること」を意味したことは示唆的である。
- (68) *Ibid.*, 777e6-778a2.
- (69) アテナイの「青年兵学校」とスパルタのクリュプテイア (krypteia) については、ヴィダルナケの次の論考を参照。cf. P. Vidal-Naquet, ‘Le chasseur noir et l’origine de l’éphébie athénienne,’ dans *Le chasseur noir*, Paris 1991, pp. 151-176.
- (70) Aristoteles, *Politica*, 1254b32-34.
- (71) *Ibid.*, 1255b3-4.

- (72) J. Tricot, *op. cit.*, p. 46.
- (73) Aristoteles, *Politica*, 1255a5-6.
- (74) *Ibid.*, 1255a6-7.
- (75) Xenophon, *Cyropaedia*, VII. 5. 73.
- (76) Thucydides, *Historiae*, V. 116. 4.
- (77) Aristoteles, *Politica*, 1255a13-14.
- (78) *Ibid.*, 1255a15-16.
- (79) *Ibid.*, 1255a17-19. 17行目で Ross (Oxford 版のテキスト) は anoia を読むが、ここでは codd. Γ にしたがって eunoia を読む。ところで、Ross が anoia を呼んだ背景はよく解らず、注釈者たちも総じて沈黙しているし、岩波版全集の訳者も「理由はよくわからない」とする (同全集15巻, p. 352)。しかし、筆者の読みを支援する一つの事実があり、Ross, Aristotle⁵ (p. 241) は次のように言う。“Power tends to imply superiority of some kind, and therefore might is held by some to constitute right; on the other hand there is a tendency to hold that only a relation of mutual goodwill can be just. Neither view can maintain itself against the intermediate view that the superior in excellence ought to rule.” 以上は明かに第一巻第六章の議論の要約であり、eunoia を読んでではじめて可能な議論でることから、Ross は実質的には eunoia を読んでいるものと推定される。
- (80) W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. II, Oxford 1887, p. 156.
- (81) Aristoteles, *Politica*, 1255a19-21.
- (82) Aristoteles, *EN*, 1167a18-19.
- (83) *Ibid.*, 1167a15-17.
- (84) Aristoteles, *Politica*, 1255a24-25.
- (85) *Ibid.*, 1255a25-28.
- (86) *Ibid.*, 1255a28-29.
- (87) *Ibid.*, 1255a29-32.
- (88) 注76を参照。

Théorie Aristotélicienne de l' Esclavage et la Chance de l' «Eunoia»

—Pour la plupart d' après Aristotelis *Politica* I. 3-7—

Ikuo FUJISAWA*

RÉSUMÉ

Théorie aristotélicienne de l'esclavage se divise en trois parties. La première partie est, pour ainsi dire, un discours préliminaire qui vise à analyser un rapport étroit entre triade ordonnée «technique, œuvre, instrument». La seconde partie, demandée par l'analyse précédente, est une théorie de l'esclavage naturel qui est dans la nécessité d'avouer qu'il y a certains individus qui sont partout esclaves. La dernière partie, à l'opposé de la théorie de l'esclavage naturel, est une opinion de l'esclavage relevant d'une loi positive.

Cette opinion-ci se divise à son tour en trois subdivisions. Les premières deux professent une sorte d'accord général d'après lequel on admet que les biens conquis à la guerre sont la propriété du vainqueur. Mais c'est à partir de ce point de ce que s'il y a une bienveillance mutuelle (eunoia) que les deux doctrines diffèrent.

Il y a une autre opinion, bien distincte des précédentes, et qui relève plutôt du sens commun: tout ce qui est autorisé par la loi est juste, et l'esclavage de guerre est juste parce que légal. Mais il peut se faire que la cause originaire d'une guerre soit injuste.

Mon petit essai veut éclairer la relation réciproque entre la théorie aristotélicienne de l'esclavage et celle de l'«eunoia».

* Department of Humanities and Social Sciences