慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	アリストテレスの社会思想
Sub Title	On the social thought of Aristotle
Author	平井, 新
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1952
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.45, No.4 (1952. 4) ,p.221(1)- 240(20)
JaLC DOI	10.14991/001.19520401-0001
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19520401-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

小泉信三著
初學經濟原論
B6判一六八頁上製
久しく絶版の書修正の上再新刊！
經濟學は難解でない。これは「半日で讀めるる經濟原論」と著者小泉博士はいふ。いかなる書を讀む人にも本書は手引きとなるであらう。
定價一八〇圓
送料二四圓

金原賢之助 藤林敬三 山本登 吉田啓一 共編（五月上旬刊）
入門 經濟學辭典
慶大經濟學部教授・助教授他四十氏の執筆になる學生待望の平易明快な經濟學辭典！
本辭典は近時巷間に發賣されてゐる經濟語辭典とは異り、體系的に編輯された經濟學辭典である。また既刊の專門的經濟學辭典の如く徒に難解のものではなく、用語、表現に特別の意を用ひ、多大の犧牲を拂つて完成した絶對比類なき經濟學辭典である。（內容見本送呈）
（B6判四七〇頁總クロース上表）豫價四五〇圓送料三〇圓

吉田啓一著 基本經濟學講義 定價二八〇圓 〒二四圓
金原賢之助著 外國爲替の基礎理論及び問題 定價三八〇圓 〒三〇圓
山本登著 改訂世界經濟論 定價四五〇圓 〒三〇圓
白石孝著 國際貿易の基礎理論 定價二五〇圓 〒三〇圓
町田義一郎著 銀行論 定價四五〇圓 〒三〇圓
小高泰雄著 增訂經營經濟學總論 定價四八〇圓 〒三〇圓
國弘員人著 四訂企業形態論 定價三八〇圓 〒三〇圓
森五郎著 經營勞務管理論 定價三五〇圓 〒三〇圓
小高泰雄 和田木松太郎共著 會社稅務會計論 定價四五〇圓 〒三〇圓
小高泰雄著 會計學概論 定價二五〇圓 〒三〇圓
鈴木保良著 商業經營 定價四三〇圓 〒三〇圓
鈴木保良著 商業經營の基礎知識 定價二五〇圓 〒三〇圓
小高泰雄著 新訂企業經理入門 定價二五〇圓 〒三〇圓
鈴木諒一著 四訂經濟統計論 豫價四〇〇圓 〒三〇圓
鈴木諒一著 國民所得の理論と實際 定價二二〇圓 〒三〇圓
山本万二郎著 哲學講話 定價三〇〇圓 〒三〇圓

東京都千代田區神田小川町3の12 泉文堂
振替東京13804番
電話神田(25)4466番

アリストテレスの社會思想

平井新

一

幸福の問題を始めて系統的に論述したのはアリストテレスの「ニコマコス倫理學」である。

アリストテレスのいうところによれば、人間の行爲は、その大小を問わず、すべて何等かの目的をもたないものはない。しかし、あらゆる目的そのものが又他の目的の手段にすぎないから、それ自身のために追求される或るもの、絶對の善、或いは最も善いものが必ず存在しなければならない。かくの如く人間の行爲を支配する究極の目的であるところの此の至高の善が幸福と呼ばれるところのものである。

しからば幸福とは果していかなるものであるか。由來、幸福の概念は區々として定まるところないが、アリストテレスはこれを人間の有德な活動のうちにあると考えた。彼によれば、人間の幸福は單に享け有つことにはなくして、働くことにある。しかし唯、單に働きさえすれば、それで幸福なのではない。人間らしい働きとは理性的な行動のことであつて、單なる官能的働きではない。ここに、動植物と根本的に區別される人間らしい働きがある。理性的な行動、即ち理性に適える行動は善又は德と呼ばれる。故に幸福とは有德の行動に在るといわねばならぬ。有德な行動にも種々あるから、そのうち至高至全の德行の中にこそ最高最大の幸福が存在しな

ければならぬ。[1]

德を成すところの理性的行動は外形の活動ではなくして精神（魂）の活動であつて、人間の幸福の中心的要素となるものは、この精神の活動を全うすること、即ち理性の完全な活動である。しかし、アリストテレスは財産、衣食住、名譽、健康、才能、容色、地位等の物質的、環境的條件を幸福にとつて全く有害無益のものとして排斥しようとするものではない。無論これらの外的條件なくとも有德の者は決して全く不幸となるものではないが、しかし幸福の完璧を期することはできない。アレストテレスはこれらの外物を幸福達成の要件として考えていた。

又アリストテレスはキニク學派と異つて、快樂をも必ずしも排斥しない。快樂は決して人間活動の目的であつてはならないけれども、理性的活動の自然の結果として、德の備わるところに自ら生じ、必ず幸福に伴うものであるから、一概にこれを疎んずべきものではないと考えた。

これを要するに、アリストテレスは德、即ち理性的活動を以て幸福の中心的要素とみなし、そして德を行うに要する條件としての外物や、德を行うことの自然的結果としての快樂をも亦、完全なる幸福を形成する條件の中に入るものと考えていたのである。

幸福の不可缺な契機である德とは性格の狀態、即ち固定した道德的傾きであつて、情熱や能力ではなく、それは色々な行爲に現われるが、人間の性情の働きをして、過度と不足の兩極端に陷ることを避けて、中庸（中正）[2]を選ばしめることにある。唯單に感情や欲求や外的行爲のみならず、意志が中正の原則によつて支配されるところに德が生ずるというのがアリストテレスの考えである。

以上述べた如く、人間の究極目的たる「最もよきもの」は人間の幸福であり、この幸福は、最高の德、即ち人間の道德的完成をまつて始めて達成される。しかるば、この道德的完成はいかにして達成されるかといえば、アリストテレスは、プラトンと同じく、それは最も良き國家生活においてのみ實現されるものと考えて、かかる國家生活の本質を究明しようとする。[3] ここにおいて、幸福の問題は倫理學の分野から國家學の分野に移る。彼の「國家學」は正にこのような意圖から書かれたものである。

(1) アリストテレス「ニコマコス倫理學」特に第一卷、第二卷、第六卷、第十卷、高田三郎譯參照、三谷隆正「幸福論」五七―五八

(2) 怯懦と暴勇の中間が勇氣、無感覺と耽溺の中間が節制、浪費と吝嗇の中間が寛仁、虛榮と卑屈の中間が矜持、等々

(3) アリストテレス曰く「すべての國家は一種の共同體であり、そしてすべての共同體は何らかの善を目的として組織されている。何故というに、すべての人間は善と考えられる或るものを成し遂げるために行爲するものであるからである。それ故にすべての共同體は何らかの善を目指して居り、殊にすべての中で最も優れて居り且つ他のすべてを包括しているところの共同體は最も多くそうであり、あらゆる善の中で最高のものを目指しているということができる。この最高の且つ最も包括的な共同體が所謂ポリス即ちポリス的共同體である」 Aristotle; The Politics tr. by E. Barker, 1948. p. I

二

アリストテレスの「國家學」は、ブチャーによれば、他のいかなる書物よりも多く、ギリシャ人の國家思想を秩序よく該博に考察したものであるといわれている。

彼が求むる理想國家は成程その細かい部分では遙かに現實の國家から隔つてはいるが、決して、氣儘な創作や空想の所產ではなく、いずれも歷史的事實から歸納された見解である。それは主として自己の思索に基く主觀的なプラトンの「ポリテイヤ」に較ぶれば遙かに現實的である。なぜなら、彼もプラトンのように、社會改造の必要を認めはす

るが、あのように理念的で、過去から截然として絶縁してはいない。彼は現在のあらゆる政治組織を深く研究し、ギリシャ文明をそのあらゆる面から考察した。[1] 彼の見地は極めて經驗的であつた。[2]

アリストテレスの理想國はその理想主義的な情熱や想像の大膽さなどの點においては、無論、プラトンのそれには遠く及ばない。しかし、この理想的國家の部分（第七篇、第八篇）は「國家學」全體の構圖において、その頂點とはなつているが、決して、彼が國家學の中樞をなす部分ではない。アリストテレス特有の仕事は、プラトンから受けた理想國の思想に經驗的な根柢を與へ、經驗的國家學の方へ近付いて行くことであつた。[3] かかる經驗的立場に據つて「國家學」を書き、これと關連して諸國の政治的變遷の歴史を研究したのであつて、ここに彼の獨自の見地が存するのである。

アリストテレスは「國家學」[4]の冒頭で、まず社會の起源について考察する。

アリストテレスによれば、すべて人間の共同體には二種の基本的形態が存在する。最初に必然的に生ずるものは、互に他の一方のものなくしては生存しえないものの結合、即ち種族繁殖のために結合する男と女との共同體である。それは選擇的な意志から生じたものではなく、他の動植物にも見られるように、自分の子孫を後世に遺すという自然的衝動から生じたものである。

第二の共同體は生れつき支配者たるものと、生れつき被支配者たるものとが、その相互の生命保存のために結合するものである。その知性によつて先見の能力をもつものは、生れつき支配者であり、主人であるが、支配者の案出したものを專ら肉體の力によつて遂行する能力をもつものは被支配者であり、生れつき奴隷たるものである。[5]

すべての他の人間の共同體はこの二つの基本的な共同體から生れたものである。この二つの基本的な共同體から、先ず第一に生れた社會は家庭若しくは家族である。それはヘシオドスが正當にもその詩の中で、

「先ず見つけることだ、
家と妻と耕やす牛とを」

といつている通りである。牛というのは貧乏人には、奴隷の代りをしてくれるからである。家族は人間の日常生活の欲望充足のために組織された共同體の最初の形式である。

家族に次いで成立する共同社會は村落である。村落は一つ以上の家族の集つたもので、單なる日常生活上の欲望充足のために限らず、それ以上の高い目的を達成するために組織されたものである。[6]

更に一歩進むと、多くの村落が相結合し、この結合の結果、充分に自足することができる程に大きい、一つの完全な社會が形成される。これが國家（πολις）である。それはもともと單に生のために發生したものではあるが、しかし、善く生きるために存在するものである。

アリストテレスは共同體の起源を、家族から村落へと辿つた後に次のように述べている、「數多の村落から成り立つ終極の、完全なる共同體は國家である。それは既にいわば、自立自足の全き極限に達したものであつて、それはもともと單に生きてゆくために生長したのではあるが、善く生きるために存在している。すべて國家は、自然によつて存在する共同體の完結であるから、それらの先行共同体（家、村落）と同樣に自然によつて存在する。國家はこれらの共同體の極致であり、そして事物の自然とはその終極又は完成にあるからである。[7] というのは、各々のものの生長がその終極に達したとき、この終極をわれわれはそれぞれ、そのものの自然（本性）というからである。ところで目的といい終極というは、最善のものであるが、自足はまさにそれ自ら目的であり、最善のものである。

以上述べた理由からして、國家は自然によつて存在するものの一つであり、そして人間は生れながら國家的動物であることは明かである。[8] 偶然によつてではなく、自然によつて國家をもたない人間は人間より劣等な者であるか、さもなければ人間以上のものである。かかる人間は『民族もなく、法もなく、爐邊もなき人間』とホメロスが非難した人間のようなものである。[9]」

即ち人間は、常に他の人間と共に生きるということをその本性とするものである。他の人間と生活を共にするということは人間に内在する本能である。かくして先ず最も單純なる社會である家族が生じ、次いで村落、最後に最も發達した社會形態としての國家（ポリス）が形成される。從つて國家は人工によつて造られたものでなく、自然によつて生じたものである。人間が國家を營んで生活することは人間の止むべからざる自然的欲求から生ずるのであるが、それは單に人間生活の本性の發露であり、そうして國家によつて人間生活の本性を發揮することは、即ち最善の生活たる所以である。これがアリストテレスのいうところである。この點において彼の國家觀は、プラトンと同樣であつて、かの國家なるものは、これによつて相互の利益を貫徹しようという功利的見地から、契約によつて人工的に造られたものであるとするソピストやエピクロスの所謂國家契約說とは根本的に異なるものである。

ソピスト、特にエピクロスは徹底した個人主義の立場から出發して、個人の生活の平安と幸福を確保するための手段としての國家の存在を推理し、各個人の契約に基く功利的組織が國家の成因であると考えた。國家は個人の生活の幸福のための功利的施設に外ならないのであつて、何等の超個人的權威をもつものではない。われわれが國家を營んで、その權力に服し、法律に從うのは、そうすることがわれわれの生活における苦の總量を小さくし、快の總量を大きくするからである。かかる功利が國家成立の根據であり、目的である。即ち國家とは人間がその知性の進歩によつて蠻風を克服し、以て文明開化の福祉に與からんがために萬人相約し、相結んで成すところの組合に外ならない。これがソピストやエピクロス、わけてもエピクロスの功利主義的、契約的國家觀である。[10]

しかしギリシャ哲學及びギリシャ文化の中樞をなし、ギリシャ精神一般に一貫した特徴は何といつても、自然についても、社會についても、人についても、物についても、常に全體を主とし、部分を從とする全體主義的な見解であつた。プラトンと共にアリストテレスの國家觀がその典型的のものであつた。彼等においては、國家が先であつて、個人は後であつた。全體たる國家は部分たる個人に絶對的に優位する實體である。個先ずあつて、この個のために國家があるのではない。國家先ずあり、この國家の裡に已を沒してこそ始めて個は生きるのである。「國家學」には、この間の消息を明確に說く左の如き一節がある。

「ポリス（國家）は本性上（自然の順序からいつて）家族及び個人に先行する。何故ならば、全體は必然的に部分に先行するからである。たとえば身體全部が破壞されたときには、もはや手も足もない。死人の手足と呼ばれるものは、石で造つた手を手と呼ぶのと同じ意味で、手足であるにすぎない。手や足はその働きや能力によつて手足として規定されるのであるから、それらが最早やその特殊の性質をもたないときは、同じ手足であるということはできない。ただ同じ名をもつているだけなのである。かくてポリスが自然によつて存在し、個人に先行することは明らかである。何故ならばもしも個人が孤立させられると自給自足できなくなり、從つて個人はポリスに對して、全體に對する部分の關係に立つことになる。共同生活（社會）のうちに生きることのできないもの、若しくは自足せるが故にその必要を有せざるものはポリスの成員ではなく、從つて獸か神に違いないのである。[11]」

右の引用から明らかなように、國家は全體として個人に先行する。あたかも身體から切り離された手足がもはや手

足の働きをしないように、個人の獨立性（自立性）は完全に否定されている。これは紛う方なき有機體的、全體主義的國家觀であつて、プラトンにおいても、これほど明確な説明は見出すことができない。かりにこれだけの典據によつて判斷すれば、何人もアリストテレスを徹底的な全體主義者と見るに躊躇しないであろう。ところがこの引用章句の直前の個所で、アリストテレスは右の見解を否定しない迄も、これを緩和し、制限すると思われるような個人重視の見解を述べている。その要旨を述べると、ポリス的動物であることだけが人間を規定するものではない。蜂やその他の群棲動物も亦ポリス的動物である。人間が彼等と異なるのは、一つに言語（ロゴス）をもつが故である。言語は單なる音聲ではない。他の動物でも快苦を感じて、それを互に知らせ合うことのできる限りは、音聲をば快苦のしるしとして使つている。しかるに言語は、利益と不利益、從つて正と不正とを辨別するために役立つものである。だから言語をもつことは、善と悪、正と不正等についての知覺力を有することに外ならない。かかる能力を有するものの結合が家族やポリスを成り立たしめるものである。(12)

ここに注意すべきは、ロゴスが人間關係を媒介するものとして現われていることである。社會はロゴスによる實踐によつて成立する。言語、即ちロゴスによる自他の結合關係が人間共同體の根柢である。ということは人間關係が相互の理解的交通であり、そうしてこの相互的理解が善、悪、正、不正の知覺を含むということに外ならない。かくして始めて人間關係が成立することができる。このようにロゴスが人間關係における善、悪、正、邪の告知、辨別を使命とすることは正に人倫の成立を物語るものであつて、それは又自然的意味における自足的共同體を人倫的共同體に迄高める。ここに卓越せる意味における人倫的組織として國家が成立する。善、悪、正、邪を互に告知し合うロゴスによつて、國家という人倫的共同體が成立するとすれば、われわれは、そこに少くとも、そのロゴスを語る限りにおいての、即ちロゴスの主體としての個人の獨立性（自主性）の存在を認めなければならないことになるであろう。ロゴスによつて語られることの内容が、たとえ共同體の倫理であり、人間と人間との關係に關する秩序であつて、必ずしも個人を獨立的に想定するものではないにしても、これを語るものは依然として個人である。ここにアリストテレスは積極的にこそ説いてはいないが、彼の有機體的、全體主義的思想の中に同時に又個人重視の個人主義的な側面の存在することを見逃してはならない。

かくて、國家における個人は、身體における手に比較されるとしても、この手は今やロゴスを語る手である。そうなれば國家における個人は、もはや、直に身體の手と同一の意味をもつものとはいえなくなる。(13) 個人の主體性が認められるからである。アリストテレスの思想の中に強靱なる全體主義の所見と同時に、これを緩和し制限するのではあるまいかと思われるような個人主義的傾向の存在することは眞に注目すべきことである。ここにも中庸を尊び、何事にも折衷的な、悪くいえば不徹底な彼の態度が表明されているのである。

アリストテレスの有機體的、全體主義的國家觀は中世においてはトーマス・アクィナスによつて祖述、敷衍され、更に現代においてはシュパンを經て、ファシズム、ナチズムの國家觀の支柱とまで發展するに至つた。

又「ポリス的動物」の理念は、利己主義的人間觀と共に人性觀上の二大潮流として、近代ではグロチウス、ロックを經てヒュームやスミス等の人性觀の底流となつて今日に至つている。

(1) Butcher; some asdects of the Greek Genius. 3. ed. 1904. 邦譯岩波文庫版、五九―六〇

(2) アリストテレスは單に思辯によつて理想國家を構成しようとしたプラトンとは反對に、經驗的方法によつて理想國家を構成するために一五八の國制を集成し、研究した。彼の「アテナイ人の國制」はその一部である。

(3) Barker; The Politics of Aristotle. p. iii. 和辻哲郎『ポリス的人間の倫理學』二〇九—二一〇

(4) アリストテレス「國家學」からの引用はすべて Barker 譯註の The Politics of Aristotle, translated with an introduction notes and appendixes 1948. による。

(5) Aristotle, The Politics, tr. by Barker. 1946 p. 3.

(6) Aristotle, op. cit., p. 4

(7) 自然（physis）ということは、ギリシャ思想では、同時に物の本性を意味し、物がその本性を得ることは、即ち善であるから共同體が自然的であることは、同時にそれが價値的であることを意味する。それ故に共同體の極致を示すものがあるならば、それは人間生活にとつて最も本性的なものであり、又最善のものである筈である。それが國家である。このように physis の語において三つのもの、即ち自然的、本性的、價値的の三側面が統一されている。人間が國家を營んで生活することは自然的必要から生ずるのであるが、それは即ち人間生活の本性であり、そうして國家によつて人間生活の本性を發揮するのは、即ち最善の生活たる所以である。この統一を堅持するところにアリストテレスの國家學の眼目が存するといわれている。（田中晃「社會哲學」八〇—八二）

(8) 一般にアリストテレスの言葉として知られている「人間は政治的動物である」という有名な一句はこの個所に起つたものである。政治的の代りに「社會的」ともいわれているが、いずれも zoon politikon の譯語である。「ポリス的動物」とも譯される。幸福なる人を孤獨的にするということは恐らく不條理であろう。思うに何人も孤りであらゆる善いものを所有しようとはしないであろう。人間は國家的動物であつて、他の人間と共に生活するということを本性としているものである。「ニコマコス倫理學」1169 b 16—19、高田三郎譯、四八六頁

(9) Aristotle; op. cit., p. 4.

(10) 三谷隆正「幸福論」三六—三七

(11) Aristotle; op. cit., p.6.

(12) 人間が蜂や他の群棲動物以上にポリス的動物たる理由は明白である。自然は徒らには何ものをも造らないからである。ところで動物の中、人間のみが言語（ロゴス）を與えられている。たしかに言語は快苦を表はすに役立つ。それ故に音聲は一般に動物に屬している一つの性能である。彼等は快苦の感覺を有して、それを互に表わす程度にまで發達しているから。しかし言語は利益と不利益、從つて正と不正とを明示するに役立つ。實にこのこと、即ち人間のみが善と惡、正と不正等知覺力を有するということが、他の動物に較べて人間獨特のことであり、かかる事實についての共通な知覺力の結合が家族やポリスを造り上げるのである。Aristotle; op. cit., p. 5-6.

(13) 田中晃　前掲書、八三—八四

三

次いで、アリストテレスは國家形成の原素たる家族について考察するのであるが、この「家族の理論」は「國家學」第一卷の大部分を占めている。彼は「家族の理論」を㈠主人と奴隷との關係㈡、夫と妻との關係、㈢親と子との關係、㈣取財術の四つの部分に分けて論じているが、われわれにとつては特に興味深いのは「主人と奴隷との關係」を論じた彼の奴隷論であつて、「ニコマコス倫理學」における奴隷論と共に古代ギリシャ人の奴隷觀を代表するものとして廣く人口に膾炙しているものである。

アリストテレスは奴隷制を擁護する。

プラトンは「ポリティヤ」の中では、ギリシャ人を奴隷とすることには反對したが（ポリティヤ第五篇）、「ノモイ」では奴隷制の存在を是認して、奴隷のために法を定め、產業の多くを奴隷の手中に委ねた。これに反して、ソピストは人間

の基本的價値という觀點から奴隷制に反對した。彼等によれば、主人が奴隷を支配することは自然に反する。主人と奴隷との差別は法又は因襲に基くものであつて、彼等の間に自然的差異というものは存在しない。主人と奴隷との關係は暴力に基くが故に正義には何等の根據をもたないものである。奴隷制に對するソピスト[1]の攻擊の根柢にあるものは「人間は生來平等である」という教說である。彼等の一人アルキダマスはいう「神はすべての人間を自由なるものとして遣わし、自然は何人をも奴隷として造らなかつた」と。

これに對してアリストテレスは奴隷制是認の理由を積極的に論述しようとしたのである。アリストテレスの所見を聽く爲に、少しく當時におけるギリシャの奴隷制の實態を尋ねて見よう。

ギリシャにおける奴隷の存在は既にホメロスの詩篇にも見えており、自作農の生活を謳つたヘシオドスの「勞働と日日」においてさえ、一、二の奴隷が見受けられる[2]。彼等の多くは戰爭の捕虜であつたが、その一部にはフェニキャ商人の手で輸入された購買奴隷があつた。この時代にはイタカ王オデュッセウスが手工に巧であつたことから分るように、主人がその奴隷の仕事を手傳つても恥とせず、奴隷が耕牛で土地をすいた後から主人が種を蒔き、富者の女奴隷は屋內で主婦と共に機を織るという風に、當時の奴隷の地位は後世のそれに比して可なり良好で、敍事詩に見える日傭取りと大差がなかつたらしい[3]。爾來、ギリシャ人の植民による異民族世界への進出の結果として、異民族を購買奴隷として使役することが漸く盛となつてきた。

アッチカの奴隷は奴隷貿易によつて小アジアの未開地方から輸入されたものがその大部分であつたが、これに對して、スパルタの奴隷はヘロットと呼ばれて曾て、ドリア人の來襲の際に奴隷化された土着のギリシャ人であつて、購買奴隷というものは殆ど見當らなかつた。スパルタ人たちはすべてがまず軍人であつて、生產的な仕事はすべてこれをヘロットに委ね、自分たちはその成果を取り上げて暮していたのである。ヘロットは奴隷というよりも、むしろ土地附屬の農奴であり、國家に從屬する家臣であつて、その主人の手で解放されることも、賣買されることも許されなかつた。彼等は「さながら重荷に喘ぐ驢の如く苦しや強制の下、かれらが主人たちに運ぶは、おのが耕せし土地にみのりしものを、いずれも半分は」というチュルタイオスの言葉に見られるような苦境におかれていたのである[4]。ギリシャ奴隷の典型的なものは何といつてもアッチカの奴隷である。彼等の運命は決して悲慘というほどのものではなかつた。彼等の服裝は一般市民と大差なく、家庭に入つては家族の一員として遇せられ、社會的にも法律的にも特に惡い扱いをうけることもなく、又國家の手で虐使から保護され、裁判によらなければ死刑に處せられることもなかつた。家事、農耕はもとより、警官その他下級官吏、家庭教師などをつとめていて、その境遇は概して氣樂なもので、極度に酷使された近世的奴隷などとは大いに趣を異にしたものであつた。當時アテナイの奴隷は生意氣で、厚顏であつたと評されたのは、このような事情からであろう。アリストテレスが考察の對象としたのは正にこのようなアッチカの奴隷であつた[5]。

アリストテレスの奴隷制觀とはいかなるものであるか。

彼は先ず、奴隷とは何かと問うことから始める。彼は答えていう、「財產は家族の一部分であり、從つて財產を獲得する技術は家政の一部である。何故というに、家政に必要な條件が存在しなければ、生活を營むことはできないからである。すべての技術が、それを行うための適切なる道具を必要とするように、家政の術も亦同樣である。道具には、生命のあるものと生命のないものとがある。例へば、水先案內にとつては、舵は生命のない道具であり、舵手は生命のある道具である。即ちすべて助手は技術の立場からすれば、道具の性質をもつものである。かくて、いかなる財產も生存の目的のための道具でないものはなく、財產とは一般にかかる道具の總體であつて、奴隷も亦生命のある

財産の一種であるということができる」[6]と。

アリストテレスによれば、奴隷は決して獨立の人格でなく單に缺くことのできない家財の一部にすぎぬ。人間ではなくて、物であり、道具である。唯違うところは、奴隷は生きていて、物を言うことである。[7]

しかし、これだけではまだ奴隷の概念を十分明らかにしたとはいえない。アリストテレスは、なおも説明していうには、道具は、以上述べた如く生命の有無という標準から分類されるばかりではなく、更に今一つの標準卽ち財貨の生産と用役（サービス）の生産という點から區別される。前者は生産の道具であり、後者は用役の道具である。梭は前者に屬し、衣服や寢臺は後者に屬する。そして奴隷も亦後者に屬する。その關するところは生産ではなくして、家族の生活である。貨物の生産に協力するものではなくて、生活及びそれに關するすべての活動に協力するものである。奴隷は貨物の生産に從う勞働者ではなくて、家內でサービスを果す僕婢である。アリストテレスは工場奴隷や農園奴隷などをなお全く考えてはいなかつたようである。[8]

以上述べたところから綜合すると、奴隷とは役務を提供する生きた家財であるというのがアリストテレスの眞意であるということができよう。

アリストテレスは奴隷の自然的存在をいかなる論據によつて證明しようとしたか。

彼によれば、宇宙には支配と從屬の法則が存在する。この法則は生物界にも、無生物界にも等しく妥當する。およそ數個の要素が相合して單一の合成體を形成するところには、必ず一つの目的を藏する一つの計畫があり、かかる計畫の存するところには又必ず一つの要素の優位（支配的要素）と他の要素の從屬（被支配的要素）という事實が存在しなければならない。このことは音樂についてもいえる。家族は主人と奴隷との結合である。家族という計畫は一方の支配と他方の從屬とを要求する。主人と奴隷との關係は宇宙を支配するこの法則の一つの表明であり、宇宙の目的論的計畫の一部をなすものに外ならぬ。

支配と從屬という宇宙の法則は、生物界に現われては、精神の肉體支配という原則となる。人間が最も健全なる心身を有する限り、精神が肉體を支配することは自明の事實である。奴隷の主人におけるは正に肉體の精神におけるに等しい。精神という理性力をもつ者が、單に肉體力と他人の理性によつて與えられた命令を理解する能力しかもたない者を支配することは當然である。奴隷は主人の精神によつて支配さるべき一面の肉體にすぎぬ。あたかも主人自身の肉體が彼の精神の支配をうけるように。奴隷はいわば、主人の肉體の進長である。[9] 精神の肉體支配が生物界の法則である以上、精神たる主人が肉體たる奴隷を支配することは正に自然の數といわなければならぬ。奴隷の存在は法又は因襲によるものでもなく、暴力に基くものでもない。それは自然の法則に基く自然的な現象である。

アリストテレスをして奴隷制を肯定せしめた今一つの理由はバルバロイ（異民族）に對するギリシャ人の執拗なる偏見であつた。ギリシャ人にあつては、傳統的にバルバロイ蔑視の風潮が根强く、ヒッポクラテス以來の風土論はギリシャ人の優越感への理論的根據となり、この風土論を繼承したアリストテレスはアジアの民族を以て男奴隷と女奴隷との結合にすぎないとまで斷言して憚らなかつたのである。[10] アリストテレスはギリシャの悲劇詩人エウリピデスの作「タウリスのイピゲネイア」の一句

ギリシャ人がバルバロイを
支配するのは當り前のこと
されどバルバロイが

ギリシャ人を支配するというのは然らず
彼等は奴隷たるべきもの
ギリシャ人は自由人たるべきものなれば

を引用して異民族に對する激しい侮蔑と反感を示している。バルバロイを輕視し、憎惡するの餘りに、彼等はいずれも生れつきの隷屬者であるとなし、これを生ける道具と見て少しもその人格性を認めず、却てこれを家財の一部と見、これを奴隷として遇するのに内心些の躊躇をも覺えなかつたのである。既に述べた如く、ギリシャ殊にアテナイの奴隷が主として小アジア地方から輸入された異民族であつたという事實はアリストテレスの自然的奴隷觀を理解する上において極めて大切なことである。

(1) 一概にソピストの説といつても多樣であつて、必ずしも統一的のものではない。人間の自然的平等を説く人々もあり又自然的不平等を説き、强者の弱者に對する權利を擁護するという人々もある。

(2) 當時奴隷は Dmos（男）Dmoe（女）と呼ばれており、この名は「征服する、制御する」を意味する Damozo と同語根であつて、戰爭の捕虜が多く奴隷とされたことを示している。（ギリシャ研究入門三七）

(3) この點については村川堅太郎編「ギリシャ研究入門」三八

(4) 田中美知太郎「ギリシャ・ローマ思想とヒューマニズム」古典的ヒューマニズム四五—四六

(5) Barker, E.; The Political Thought of Plato and Aristotle. 1906. p. 360—361.

(6) Aristotle; op. cit., p. 9—10.

(7) 「奴隷が奴隷である限り、これに對する友人關係というものはありえない。それは牛馬に對する友人關係がありえないと同樣である。つまり共通するところがないからである。すなはち奴隷は生ける道具であり、道具は生命なき奴隷である。從つて奴隷である限り、これとの友人關係はありえず、それが人間である限りにおいてのみ友人關係が成り立つのである」（「ニコマコス倫理學」、邦譯四三一）

(8) Aristotle; op. cit., p. 11. Barker's Note.

(9) Aristotle; op. cit., p. 11—13. Barker; Political Thought of Plato and Aristotle. P. 363—364.

(10) 村川堅太郎、「ギリシャ研究入門」四三

四

アリストテレスは自己の抱懷する理想國家を述べるに先立つて、これまでに考想された種々の理想國家論を論評するが、先ず問題とされたのはプラトンの「ポリテイヤ」である。アリストテレスはここで師プラトンの共產主義論に對して嚴しい批判を加えると共に自己の財產論を展開しているが、この一節は後世の社會思想に對して多くの示唆と深い感化とを與えた社會思想史上極めて注目すべきものである。

アリストテレスは先ずプラトンの妻子共有論の批評から始める。彼によればプラトンの説く妻子共有制はその所期の目的である國家の統一を實現するに役立つどころか、却てこれを阻害するものである。

(一) 自分だけの所有物は特に大切に扱うが、共有物となると、兎角注意を怠り、粗末に扱うというのは人情の常である。共有物となると特に自分が世話しないでも、誰かが面倒を見てくれるだろうと考えて、とかく自分の當然なすべき義務を怠りがちになるものである。妻子が共有物となれば、矢張り右と同樣の目に逢うことは必定である。

(二) プラトンは妻子共有制によつて、親子關係が認知されることを防ごうとするが、これは實際において出來な

い相談であつて、所詮、形貌の相似は必ず親子關係を認知させずには措かない。父子の相似は爭われないものであつて、そのために親子關係は忽ち發見されるであろう。

㈢　妻子共有制のために、血緣關係が不明となれば、父母や近親に對する暴行、殺人、中傷等の罪惡が必ず頻發するばかりでなく、父と娘、母と息子、兄と妹等の間に破倫行爲の起ることを防ぐことができなくなる。

㈣　妻子共有制はプラトンの欲するように、支配階級に對してこれを行うよりも、むしろ農民等の被支配階級に對して行つた方が却つてプラトンの本來の目的に添う所以ではあるまいか。というのは、妻子共有制のために友愛精神が減殺され、その結果、被支配階級が從順となり、革命的でなくなるからである。

㈤　妻子共有制は、それによつて國家の統一を强化するつもりであるが、結果はこれに反し、却つて國家の統一を弱化することになろう。本來友愛精神なるものは國內の動亂の危險に對する最善の保證となるものであるが故に國家の最大善と考えられている。プラトンが讃美しているのは國家の統一であるが、この統一こそはプラトンによれば友愛精神の賜物であるという。しかるに妻子共有制はこの友愛精神を減殺するものであるから、國家の統一も亦當然弱化されることになるであろう。

次いでアリストテレスは財產共有制（共產主義）を論評する。

彼の見るところによれば、先ず財產共有制は生產物の分配上において多大の困難をもたらす。卽ち、その提供する勞働と與えられる報酬との間に平等を期することは極めて困難なことである。餘計に勞働しながら、少い報酬しか受けない者は少ししか勞働しないで、餘計の報酬を受ける者に對して、必ず不滿をもち、反感を抱かずには措かない。このような分配上の悶着はいかに處理されるであろうか。

このような單純な經濟學的批判から進んでアリストテレスは倫理學的批判に入る。財產共有制と私有財產制との是非の批判は倫理學的見地によつて始めて可能である。ここにアリストテレスの共產主義批評の重點と特徵とがある。

彼によれば、共產主義は倫理學的要求を滿足させることができない。それは人間の自然本性に背反する。その理由はこうである、そもそも、自分自身に對し、更に自分の所有物に對して特別の愛情を抱くことは人間に自然に植えつけられた感情であつて、決して單なる出委せの衝動ではない。このような自然感情を滿足させるところに人間の快樂が生れる。自己愛は屢々利己的だとして非難されるが、非難さるべきものは自己愛そのものではなくして、過度の自己愛である。同樣に非難さるべきものは金錢慾ではなくして過度の金錢愛である。自分や財產や金錢等に對する單純なる愛情は誰にでも通有な普遍的感情である。又人間はその友人や客人や同志に對して親切を盡したり、援助を與えたりすることに無上の喜悅を覺えるものである。しかるに他人に對する親切や援助というものは、財產が私有されている場合に始めて出來ることであつて、財產共有制の下では到底出來ないことである。このように人間の自然感情の滿足や友愛本能の滿足から生れてくる喜悅というものは、いずれも私有財產の賜物であつて、財產共有制の下では絕對に經驗することはできない。金錢に對する贈揚の德についても亦同樣である。與うるものを何も持つことがなければ、與うる德を有つことはできないからである。かく見ると私有財產は人性の根本的要求であり、從つて人格そのものの裡に根差すものであつて、道德的意志の實現に缺くことのできないものであるということが明らかである。これを反面からいえば財產共有制は人性に背反するということができる。

プラトンは今日の政體の下に發生する種々の弊害、例えば僞證、金持への追從、契約をめぐる訴訟などは、すべて財產共有制でないために當然生ずるものであるというが、決してそうではなく、これらの弊害はいずれも人性の邪惡

に基くものである。

國家の不統一をもたらすものは、プラトンの主張するように、決して私有財産そのものではなくして、人間そのものに内在するところの分裂の精神である。だから、かりに今、私有財産を撤廢しても、分裂の精神は必ずや共有財産の處置の問題についても紛爭をもたらさずには措かないであろう。いかなる物質的療法を以てしても精神的害悪を治すことはできない。精神的手段のみが精神的結果をもたらす。精神的分裂を癒するものはただ教育あるのみである。(1) 國家の統一をもたらすものは財産共有制ではなくて、實に教育の力である。

かくして、私有財産は人性の要求に根差すものであるが故に、それは正しく且つ自然的である。利己心のために責めらるべきものは、人間の性質であつて、私有財産でない。私有財産はそれどころか最も美しい道德的資質との源泉なるという。さればといつてアリストテレスは今日の私有財産制を直ちにその儘の形で是認しようとするものではない。要は私有財産そのものを撤廢することではなく、これに社會公共の利益が要求する一定の制限を加へること、換言すれば、適正なる社會的慣習と適正なる立法の力によつて私有財産を單に權利追求の手段とすることなく、これを汎く社會公共のために使用することによつて道德的目的達成の有効なる手段とすることである。即ち財産の所有權はどこまでも私人の子に、そして、その使用はどこまでも社會公共の利益を增進するということである。これがアリストテレスの意圖するところである。この方法によつて共有財産（共産主義）と私有財産（個人主義）との長所が同時に併せ確保されるのである。ここにも亦、何事においても折衷的で、中正を重んずるアリストテレスの態度がうかがわられるのである。

(1) Aristotle; op. cit., p. 50—51.　（紙面の都合上、正義論、革命論、等は他日に讓ることとした。）

均衡爲替理論の展開

安井孝治

はしがき

言ふ迄もなく均衡爲替相場なる概念は、國際的均衡なる概念と密接に關聯してゐる。從來提唱されて來た代表的な爲替理論としては、購買力平價説と國際收支説とが指摘されるのであるが、(註) 購買力平價説の根柢に存するのは、國際的均衡を國際的なる價格水準の均衡として規定する見解であり、國際收支説の根柢に存するのは、國際的均衡を國際收支の均衡として規定する見解であつた。斯如く國際的均衡を如何なる觀點から規定するか、その規定如何に依つてハ爲替相場の均衡水準を如何に規定すべきかと云ふ課題に對して、異つた解答が與へられるのである。

均衡爲替相場の問題は、今次戰後に於ては國際通貨基金制度に於ける平價變更の前提條件である「基礎的不均衡」との關聯に於て論ぜられるに至つたのであるが、その場合に於ても「基礎的不均衡」の解釋如何に依つて、均衡爲替相場に對する見解は明確に對立してゐるのである。

本稿に於ては、先づ近代爲替理論の原型として、カッセルの購買力平價説とケインズの國際收支説とを一應考察し、爲替理論としてその理論的性格を全く異にし、明確に對立する此等の二の理論が、それ〴〵最近に於て如何に展開され、發展せしめられてゐるかを考察せんとするものである。

（註）從來提唱せられた爲替理論としては、更に爲替心理説が指摘されるべきであるが、この爲替心理説は科學的な理論ではないと言へよう。

一

第一次世界大戰後に於ける國際的貨幣制度の攪亂の時期に於て、均衡爲替相場の理論として提唱せられたのが、有名なカッセルの購買力平價説であつた。然るに、周知の如く其の後に於て購買力平價説に對しては、多くの批判が加へられて來たのであつて、最近に於ては此の理論の現實的妥當性は殆ど否定されてしまつたかの如き觀がある。事實、購買力平價説は均衡爲替相場の理論として不完全な理論であつたと言はねばならない。然しながら、購買力平價説の現實的妥當性如何の問題は別としても、此の理論の學説史的意義の重要性に鑑み、均衡爲替相場の理論を取扱はんとする本稿に於ては、先づ出發點に於て此の理論を取り上げる事が必要である。(註1)

カッセルは、先づ彼の理論の出發點に於て次の如く言つてゐる。即ち、「世界大戰が我々にもたらした爲替問題を明確に理