

[共同研究：世界市民の論理と倫理]

アリストテレスとディオゲネス

山 川 偉 也*

1 ポリス的動物

アリストテレスは『政治学』第1巻冒頭部分において「人間はその本性においてポリス的動物である (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)」という有名な定義を与えた¹⁾。この定義は、ホメロスやヘシオドスの時代から連綿として伝わってきたギリシア人の人間観を洗練し、改めてこれを画期的な仕方です式化したものである²⁾。では、この定義が言おうとしているのはどういうことであったか。彼の言葉を聞いてみよう。アリストテレスは『政治学』を次のような言葉で始めている。

「すべてのポリス (国) は、われわれの見るところ、ある種の共同体 (κοινωνίαν τινα) である。そしてすべての共同体は、なんらかの善をめざしてつくられている。(何故ならば、すべてのひとは自分たちが善いと思うもののためにこそ、あらゆることをなすのだからである。) それゆえ、あらゆる共同体はなんらかの善をめざすのではあるが、すべてのなかで最もすぐれ、他のあらゆるものを包含している共同体こそが、あらゆる善のうちでも最もすぐれた善を、最高の仕方ですめざすものであるということ、このことは明らかである。そして、この最もすぐれた共同体こそが、いわゆるポリス (国) (ἡ καλουμένη πόλις)、あるいはポリス的共同体 (ἡ κοινωνία ἢ πολιτική) なのである。」³⁾

引用文からも明らかのように、アリストテレスにとって「ポリス (国 πόλις)」とは、「共同体 (コイノニア κοινωνία)」を「類」とするひとつの「種」にほかならない。ある個人が何かを他の個人と共同して保有したり事を行なったりするとき、その何かが家であれ、契約であれ、政治活動であれ、その個人は他の個人とともに、ひとつの「共同体ないし共同活動 (コイノニア κοινωνία)」に関与することになる。つまり、種としての「ポリス (国)」に先立って、類としての「コイノニア」があるのだ。

*本学法学部

1) 『政治学』第1巻第1章1253A9-10。

2) Hideya yamakawa, 'Political Animal' in *Visible and Invisible in Greek Philosophy* (近刊) を参照。

3) 『政治学』第1巻第1章1252A1-7。

キーワード：アリストテレス、ポリス的動物、ディオゲネス

「人間はたんにポリス（国）的動物（ポリテイコン・ゾーオン）であるだけではなく、家的動物（オイコノミコン・ゾーオン）でもある」とアリストテレスが言いうる理由はここにある⁴⁾。「ポリス（国）的動物（ポリテイコン・ゾーオン）」も「家的動物（オイコノミコン・ゾーオン）」も「共同生活をする動物（コイノニコン・ゾーオン）」としての「ポリスの動物」（類）の二つの種だからである⁵⁾。人間は、アリストテレスによれば、「ポリス（国）的動物」（種）である前に「群居動物」（τὰ ἀγελαῖα）であり、「共同生活をするポリスの動物」（類）なのである。つまり、「ポリスの動物」といっても「類」としてのそれと、「種」としてのそれがあるということだ。逆に言えば「ポリスの動物」必ずしも「国的動物」ではない、ということでもある。

だから、ある動物が「ポリスの動物」であるからといって、その動物がただちに「政治的動物」であるとか「国的動物」であるとは言えないのである。人間のみが「ポリスの動物」なのではない。「ポリスの動物」のなかにはヒトの他にミツバチ、スズメバチ、アリ、ツルといった群居動物がいる。そして、それらの「ポリスの動物」は、なにか一つの共通の活動に携わるという特性を有している。すなわち彼らは、彼らがかたちづくる「ポリスの共同体」のためになる何らかの善を追及するという特性を有しているのである⁶⁾。

銘記すべきは、この生物学的な「ポリスの共同体」が、先に引用した『政治学』冒頭における「すべてのなかで最もすぐれ、他のあらゆるものを包含している共同体こそが、あらゆる善のうちでも最もすぐれた善を、最高の仕方だめざす」と言われる場合のそれと完全に一致するわけではないことである。『動物誌』によれば、人間はポリスの動物のなかの一つの種にすぎない。しかし『政治学』によれば、「人間はミツバチや他のどんな群居動物にもまさって『ポリスの動物』なのである。」⁷⁾ すなわち人間は、数ある「ポリスの動物」のなかでもとりわけすぐれて「ポリス的」な動物なのである。

では、いったい何が、人間をしてとりわけ「ポリスの動物」たらしめるのであろうか。この問いとともに、「神：人＝人：動物」というアリストテレス特有の比例式（アナログア）が前面に現れてくる。

II ポリス的動物、その種差

生物学的観点からすれば、人間だけがポリスの動物であるのではない。したがって、「人間とはその本性においてポリスの動物である」とする『政治学』第1巻第1章における有名な定義は、その点ではまだ不完全だと言わなければならない。ポリスの動物といっても、どういうポリスの動物なのかが未だ不詳であるからだ。つまり、ポリスの動物としての人間を他のポリスの動物から区別するための基準となるもの、すなわち「種差」が欠けている。

4) 『エウデモス倫理学』第7巻第10章1242A 23-24: 'οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον.'

5) 同上1242A 22-23, 25-26.

6) 『動物誌』第1巻第1章488A 7-10.

7) 『政治学』第1巻第2章1253A 7-8.

では、その種差は何か。「言葉（ロゴス）」である、とアリストテレスは言う。何故なら、「動物たちのなかで言葉をもっているのは人間だけであるから。」⁸⁾そして言葉（ロゴス）は、「有益なものや有害なもの、したがってまた、正しいものや正しくないものを指し示すために存在する」のである⁹⁾。

このようにアリストテレスは、言葉（ロゴス）こそが「有益なものや有害なもの、正しいものや正しくないものを明らかにする」働きをもつものであると指摘し、その確認に立脚して言語能力と密接不可分な仕方で結びついている倫理的・政治的判断能力に言及する。

「何故なら、他の動物たちと違う人間の特性とはこれ、すなわち独り善悪・正邪等についての知覚を有するということであるから。つまり、これらの知覚をもって共同生活をする者たちが、家やポリス（国）を作るのである。」¹⁰⁾

すなわち言語能力に基づく「善悪（ないし正邪）の知覚」が人間を他のポリスの動物から区別するための種差なのである。しかし、この種差だけでは人間を他の群居動物から区別するには充分でない。何故なら、アリストテレスによると、人間はポリスの共同体のなかで生きるだけでなく、ポリスを必要としない「神」との関係においても生きる動物だからである。したがって、人間を神から区別するに足る、いまひとつ別の種差が必要である。では、神はいかなる点で人間と異なるのか。神は善悪の知覚をもたないのか。否、そう考えるのは不敬である。したがって、神と人間は善悪を識別する点で共通している。では、神と人間は同じか。否、そう考えることもやはり不敬である。神と人間は、神の方は完全に自足しているが、人間の方は自分自身だけでは自足しえず他者との共同を必要とする点で異なっている。人間が「ポリスの動物」であるゆえんは、まさにこの、人間が生きていくためには他者と共同する必要があるという点にある。そして、その点では「人間以外のポリスの動物」も同じである。彼らもまた、他と共同して生きざるをえない存在である。したがって、「他との共同を必要とせず自足しうるか否か」ということが、神と人間の違いを明確に規定するいま一つの種差だということになる。こうしてアリストテレスは次のように言う¹¹⁾。

「共同することのできない者、あるいは自足しているので共同することをまったく必要としない者は、ポリスのいかなる部分でもない（οὐθὲν μέρος πόλεως）。したがって、その者は獣（θηρίον）であるか、さもなければ神（θεός）である。」

この文章には「獣（θηρίον）」という言葉が出ている。このことを、よく記憶に留めてお

8) 『政治学』第1巻第2章1253A2-3。

9) 『政治学』第1巻第2章1253A14-15。

10) 『政治学』第1巻第2章1253A15-18。

11) 『政治学』第1巻第2章1253A28~29。

いていただきたい。わたしはこれから、アリストテレスの政治学思想に占める「獣 (θηρίον)」の意味の解明に集中することになる。

さて、わたしたちはいま、たいへん微妙でクリティカルな場面にさしかかっている。そこで、念のために、上に述べてきたことを再確認しておこう。

1. 神は自足している¹²⁾。ゆえに他との共同を必要としない。
2. 神は善悪の知覚を有する。
3. 人間は自足しえない。ゆえに他との共同を必要とする。
4. 人間は善悪の知覚を有する。
5. 人間以外のポリスの動物は自足しえない。ゆえに他との共同を必要とする。
6. 人間以外のポリスの動物は善悪の知覚を有さない¹³⁾。

さて、ここで、以上に述べたことをもっと明確にし、ひいてはまた問題の比例式を定式化するために、次のような約定をしておこう。

- (1) “Θ”は「神」(θεός)を、
- (2) “A”は「人間」(ἄνθρωπος)を、
- (3) “Z”は「(人間以外のポリスの)動物」(ζῷον)を

表すものとしよう。また、

- (4) “α”は「自足しているので共同を必要としない」を、
- (5) “β”は「善悪の知覚を有する」を、
- (6) “α’”は「自足できないので共同を必要とする」を、
- (7) “β’”は「善悪の知覚を有さない」を

表すものとしよう。すると、神(Θ)と人間(A)と人間以外のポリスの動物(Z)との間の相互関係を表現する次のマトリクスが出来る。なお、表中の“※”は有意性を表すものとする。

	Θ	A	Z
α	※		
α’		※	※
β	※	※	
β’			※

このマトリクスから、

$\Theta = \alpha\beta$, $A = \alpha'\beta$, $Z = \alpha'\beta'$ が成り立つ。ゆえに、それらの相互関係を以下の二つの比例式(アナログア)によって表現することができる。

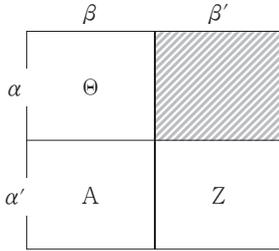
$$\alpha\beta : \alpha'\beta = \alpha'\beta : \alpha'\beta' \quad (\text{ア})$$

12) 「自足している人は有用な友達を必要とすることもなく、また彼を喜ばせてくれる人たちも必要とせず、他人と一緒に生活する必要もない。彼は自分自身と交わるだけで充分だからである。このことは神において最も明らかである。何故なら、神はなにものをも必要としないから友を必要としないであろうし、また友を必要としないのであれば、友をもつこともないだろうということは明らかだからである。『エウデモス倫理学』第7巻第12章1244B8以下。1249B16をも参照。

13) 人間以外の動物は言語能力を有さない。善悪の知覚は言語能力を有する者のみがつ、したがって、人間以外の動物には善悪の知覚はない。これがアリストテレスの考えである。

$$\Theta : A = A : Z \quad (\text{イ})$$

さて、このマトリクスを「アリストテレスの人間定義A」（ないしは簡単に「人間定義A」）と呼ぶことにしよう。このAにあっては、人間の本質が「神」（ Θ ）と「人間以外のポリスの動物」（Z）の間の比例中項として表現されている。しかしAは、「ポリスの動物」に関するアリストテレスのすべての発言と全面的に合致するわけではない。後に詳しく見るように、アリストテレスはAのヴァリエーションを違う仕方駆使するからである。



格子図 甲

さて、左の格子図（甲）において、右上の区画は空白である。これが意味するのは、 $\alpha\beta'$ なるもの、すなわち「自足している所以他との共同を必要とせず、かつ、善悪の知覚を有さない」者は、(A)には存在しないということである。換言すれば、アリストテレスの人間定義Aは、元々、「自足している所以他との共同を必要とせず、かつ、善悪の知覚を有さない」者の立ち入りを禁止するようになっている、ということだ。すると、先ほど

言及した『政治学』第1巻第2章1253A29における「獣（θηρίον）」は、その禁を破って（A）の論議領域に侵入してきていることになる。

何故なら、問題の「獣（θηρίον）」は、「自足しているので共同することをまったく必要としないもの」（ α ）であり、そして獣であるかぎりにおいて言語を解さず、したがってまた「善悪の知覚を有さない」（ β' ）ものでなければならず、それゆえにその論理的身分は、“ $\alpha\beta$ ”でなければならないはずだからだ。ところが、人間定義Aは、元々、“ $\alpha\beta$ ”なるものの存在を許容しない。したがって、このマトリクス内で“ $\alpha\beta$ ”について語ることは不可能である¹⁴⁾。

では、何故、アリストテレスは「獣（θηρίον）」に言及できたのか。その意図はどこにあるのか。また、「獣（θηρίον）」という言葉で、彼はどういう動物をイメージしているのか。オオカミやハイエナのような「群居動物」の一種であろうか。しかしオオカミやハイエナは、アリストテレスによれば「ポリスの動物」である。それらは種差“ α ”ではなく、種差“ α ”をもつ。したがってそれらを、“ $\alpha\beta$ ”というクラスに部類分けすることはできない。

個々のポリスの動物はすべて、その「本性において」（τῆ φύσει）、例外なしに、それが所属する共同体の他の構成員と共同して追及すべきなんらかの善へと向かう本能ないし傾向性を有している。その場合、「その本性において」という言葉は、非常に重い意味をもつ。それは自然性のみならず規範性の意味をもつ。アリストテレスの動物分類のやり方は、「その本性において」ということにかけて、一貫して目的論的である¹⁵⁾。

14) ここで用いる格子図による分析法については山川偉也・清水真一『論理開眼』世界思想社を参照されたい。これは元々ルイス・キャロル（Lewis Carroll, *Symbolic Logic and the game of Logic*, Dover Publication, 1958）に由来するものである。

15) Pierre Pellegrin, (tr. By Anthony Preus) *Aristotle's Classification of Animals*, Biology and the

ポリスの動物は、それがポリスの動物であるかぎりにおいて、その本性において自足しえず、そのことのゆえに他と共同して何らかの善をめざさざるをえない。したがって、マトリクス (A) にあっては、元々、“ $\alpha\beta$ ” なるものは、その本性において存在しえず、しかも存在してはならないものなのである。

人間定義Aにおけるこの自明的前提にもかかわらず、アリストテレスは次のように言う。

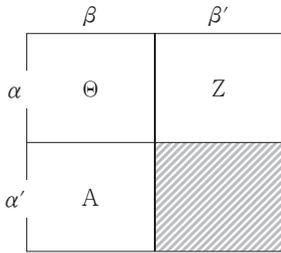
- (1) 「その本性によってであって、たんなる偶然によってではなく、国をもたぬ者 (ἄπολις) は、邪悪な人間 (φαῦλός) であるか、人間より優れた者 (κρείττων ἢ ἄνθρωπος) であるか、である。」 (1253A3~4)
- (2) そういう者は、「『部族なく、法なく、竈なき者』 (ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος) とホメロスによって非難されたような人間である。」 (1253A5)
- (3) 「その本性においてこのような者は、戦さを好む者 (πολέμου ἐπιθυμητής) である、何故ならそういう人間は、ちょうど将棋における離れ駒のように孤立した者 (ἄξυξ ὡν ὥσπερ ἐν πεττοῖς) だからである。」 (1253A6~7)
- (4) 「共同することのできない者、あるいは自足しているので共同することをまったく必要としない者は、ポリスのいかなる部分でもない (οὐθὲν μέρος πόλεως)。したがって、その者は獣 (θηρίον) であるか、さもなければ神 (θεός) である。」 (1253A27~29)

(1) における「邪悪な人間 (φαῦλός) であるか、人間より優れた者 (κρείττων ἢ ἄνθρωπος) であるか」という選言表現が、(4) では「獣 (θηρίον) であるか、さもなければ神 (θεός) である」という別の選言表現に置き換えられていることに注目していただきたい。他方、(1) における「人間より優れた者 (κρείττων ἢ ἄνθρωπος)」が(4) では「神 (θεός)」に置き換えられているが、このことは怪しむに足りない。この置き換えは、人間定義Aの許容範囲にある。しかし、(1) における「邪悪な人間 (φαῦλός)」が(4) において「獣 (θηρίον)」に置き換えられていることは、スキャンダラスである。「獣」といったものは、論理的に、人間定義Aの許容範囲にはないからだ。それとも、ここでは、「邪悪な人間」を「獣」に置き換えることを許す別の論理が働いているのであろうか。

もちろんわたしたちは、人間のなかには善人もいれば悪人もいることをよく弁えている。したがって、「人間 ($\alpha\beta$)」のクラスが「悪人」をも含むことについて、とやかく言うつもりはない。しかし自明なことだが、クラス “ $\alpha\beta$ ” とクラス “ $\alpha\beta$ ” とはまったくの別物である。ところがアリストテレスは、“ $\alpha\beta = \alpha\beta$ ” を主張している。いったい、どういう論理によってアリストテレスは、クラス “ $\alpha\beta$ ” のメンバーをクラス “ $\alpha\beta$ ” のメンバーに置き換え

ることが出来たのか。そういう置き換えを許す、どんな正当な理屈も存在しないであろう。ここで働いているのはソフィストリー（詭弁）であって、まっとうな論理ではない。

実際、そのような詭弁に基づく“ $\alpha\beta$ ”と“ $\alpha\beta'$ ”間での置き換えが、ここでは、次のような仕方で行われているのである。アリストテレスは先に見た格子図「甲」を以下に示す格子図「乙」に置き換え、格子図「乙」が、実際にはそうでないにもかかわらず、人間定義Aの表現であるかのように装うのである。そのやり方は次のとおりである。



格子図 乙

左の格子図乙において、“Z”はアリストテレスのいう「獣」クラス¹⁶⁾を表すものとする。そのとき、 $Z = \alpha\beta'$ である。さて、格子図乙により、

$$\Theta : A = A : Z \quad (イ')$$

である。したがって、

$$\alpha\beta : \alpha'\beta = \alpha'\beta : \alpha\beta' \quad (ア')$$

である。これによって「共同を必要とせず、善悪の知覚を有さない」ものとして想定された「獣」が表現されることとなった。注意すべきことがある。上記（ア'）は人間定義Aにおける（ア）とは明らかに異なる。それはまた正式のアナロギア（幾何学的比例）式の条件をも満たしていない。しかし、上記（イ'）は、人間定義Aにおける（イ）と少しも異なるところがない。そして、（イ）は「獣」の存在を許容しなかったが、（イ'）は許容するのである。ここには明々白々たる論理のすりかえがあり、ソフィストリーがある。今後は（イ'）を「アリストテレス的人間定義B」（簡単には「人間定義B」）ないしは「獣のアナロギア」と呼ぶことにしよう。

III 「獣のアナロギア」とディオゲネス

つまりアリストテレスは、文脈に応じて「人間定義A」と「人間定義B」を文脈に応じて使い分けるのである。しかも表向きはまったく同じ比例式（イ）と（イ'），すなわち“ $\Theta : A = A : Z$ ”に拠ってそうするのである。

では、彼は、「人間定義B」ないし「獣のアナロギア」を駆使して何をしようとしているのだろうか。彼が意図していることは明々白々である。すなわち彼は「国をもたぬ者」（*ἄπολις* 1253 A3）、「部族なく、法なく、寵なき者」（*ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος* 1253 A5）、「戦さを好む者」（*πολέμου ἐπιθυμητής* 1253 A6）、「将棋における離れ駒のように孤立した者」（*ἄζυξ ὡν ὥσπερ ἐν πεττοές* 1253 A7）、「共同することのできない者、あるいは自足している

16) 「アリストテレスのいう『獣』クラス」と言ったのは、少なくともわたしには、その「獣」によって何を考えていいのかわからないからである。少なくともアリストテレスのいう「獣」（*θηρίον*）は、「野生動物」ではない。例えばライオンは「野生動物」であるが、「ボリス的動物」であって、“ $\alpha\beta'$ ”（獣）には属さない。なお、ライオンの性格に関するアリストテレスによる記述については『動物誌』第9巻第44章、その交尾を中心とする生態については『動物誌』第6巻第31章を参照。

ので共同することをまったく必要としない者」(1253A27~28)どもを、「ポリスのいかなる部分でもない」(οὐθὲν μέρους πόλεως 1253A29)という理由を付して、彼の「理想国家」から排除しようとしているのである。

ここで思い出したいのは、ディオゲネスのことである。彼は「祖国を奪われ、国もなく、家もない者、日々の糧を物乞いして流浪い歩く人間」(38・2)であった。すなわち彼は、アリストテレスのいう「国を亡くした人」であり、「竈なき者」(=家なき者)であり、「将棋における離れ駒のように孤立した者」(=「クセノス」)であり、「共同することのできない者」(=「異人」)であった。そして、おまけに彼は「自足」を自らの信条として生きた「犬」(=アリストテレスのいう意味での「獣」)であった。こうして見るとディオゲネスは、アリストテレスが自分の「国」から排除しようとした者がもつあらゆる属性を過不足なく体现している、一個の典型的な存在だったということになる。

つまりディオゲネスは、アリストテレスの眼からみれば、「ポリスのいかなる部分でもない」者として、真っ先に国から追い払われなければならない存在だったのである。そして、事実、アリストテレスは、まさにそういう意味合いをこめてディオゲネスを「犬」と呼んだのである。もちろん、その場合、「犬」という言葉が「獣」と同じ意味を負荷されて使われていることは言うまでもない。「犬」は「獣」の類同物(アナロゴン)なのである。アリストテレスには、こういう輩を一括して追放しなければならない彼なりの理由があった。『政治学』第7巻第4章においてアリストテレスは、国家の最善の限界として定められるべき人口について論じているが、そこで彼は、生活の自足を目標として、一目でよく見渡しうる範囲内において可能なかぎり膨張した人口数が理想であると言っている。何故か。あまりに人口が多いと外国人やメトイコイ(在留外国人)が発覚されないまま容易に都市国家の中枢部分に侵入してきて市民権に与かるといったことが起こりがちだが、これは望ましいことではないからだ、とアリストテレスは言っている¹⁷⁾。

IV 人間中心主義的自然観

それにしても奇妙なのは、いつのまに「国を亡くした者」(現代風に言えば「難民」とか「家なき者」(現代風に言えば「ホームレス」とか「共同することのできない者」とか「外国人」とか「メトイコイ」等が「獣」に置き換えられることになってしまったのか。「獣」はどこまでも「獣」であって、「国なき者」とか「家なき者」といった「人間」ではないのか。何故、「獣」の話が、突然、「人間」の話にすり替わったのか。

アリストテレスによれば、「国なき者」とか「家なき者」とかは、その本性において、「獣」に等しい存在だったからだ。では何故、彼らはその本性において「獣」に等しいのか。これに対する答は、もちろん、彼の『獣のアナロギア』、つまり「Θ : A = A : Ζ」(イ')とい

17) 『政治学』第7巻第4章1326B20-22。

うアナログ式に基づいて、ということだ。もっと正確に言えば（ア'）式の“ $\alpha\beta$ ”に、それら「国なき者」とか「家なき者」とかを全部投げ込むことによって、ということだ。換言すれば格子図乙の“Z”の区画へ、「人間」として認められない者を全部ぶちこむのだ。つまり“Z”区画は、その本性において非人間であるとアリストテレスが認定した者を全部ぶちこんでおくための留置場のようなものである。俗にいう「豚箱」である。そして、その豚箱の名称ないしレッテルが「獣」（θηρίον）なのである。そして、この箱の中に拘禁された者は全部、例外なしに、「獣」というレッテルを貼られるのである。

しかし依然として疑問なのは、その本性において「獣」なる者が、はたしてこの自然界に存在するかどうかということである。「獣」（θηρίον）という言葉でアリストテレスはクラス“ $\alpha\beta$ ”のメンバーに言及する。しかし、「獣」（θηρίον）の外延のメンバーはゼロではないのか。

『動物誌』においてアリストテレスは、“θηρίον”の複数形“τὰ θηρία”という言葉を使って奇妙な動物に言及する。「火の中で発生し」「火の中を跳んだり歩いたりする」「翅のある虫」、「巣箱に発生して蜂窩を損なう虫」等々¹⁸⁾。しかし、これらはどれもクラス“ $\alpha\beta$ ”には属さない。他方、同じ『動物誌』第8巻においてアリストテレスが“θηρίον”という形容詞を使って生き生きと描いている野生の4足動物たちは、食餌と生活形態の相違に応じて他の動物と友好関係を結んだり敵対関係にあったりする「ポリス的動物」である。だから、これらもやはりクラス“ $\alpha\beta$ ”には属さない¹⁹⁾。

他方、同じ『動物誌』第9巻には、ディオゲネス（55・4）にも関係の深い「モロッティア産の犬」への言及があって、この犬とラコニア犬が比較されているが、この犬は「ヒツジの番犬としては体の大きいことと、獣ども（τὰ θηρία）に対して勇敢であるという点で勝っている」とあるが、肝心の「獣ども」というのが、どういう動物を指すのかが分らない²⁰⁾。モロッティア犬はマケドニア・エペイロス地方のモロッティアに産する犬で、羊群の世話をする番犬である。羊を襲う4足獣、例えばオオカミのような野生の動物を撃退するよう仕込まれた犬である。すると、その野生の4足獣もまたポリス的動物であって、クラス“ $\alpha\beta$ ”には属さない。そのうえ、いま引用した「獣ども（τὰ θηρία）」という語を含む一節はオリジナルではなく、後代の挿入によるものだと推定されている²¹⁾。

アリストテレスの動物学関係の著作には、クラス“ $\alpha\beta$ ”に相当する“θηρίον”なる動物をみつけることはできないようだ。ところが『政治学』第1巻第8章 1256 B 20～26 には、以下のような記述がある。

18) 『動物誌』第5巻第19章552 B 11, 第8巻第13章598 B 1, 第9巻第39章623 A 27, 第9巻第40章625 B 32。

19) 『動物誌』第9巻第1章610 A 32以下。

20) 『動物誌』第9巻第1章608 A 30

21) 岩波版『アリストテレス全集8』所収『動物誌』下巻当該箇所に対する訳者注を参照。

「それゆえに、もしも自然が何物をも目的なしには、また、徒^{いたずら}には、創ることをしないのであれば、自然はそれらすべてのもの〔家畜や野生動物（τῶν ἀγρίων）〕を、人間の^{ため}にこそ創ってくれたのでなければならない。したがって戦争の技術もまた、本性上、ある意味で物を獲得する技術であることになろう。（何故なら、狩猟術は戦争の技術の一部だから。）すなわちそれ〔戦争の技術〕は、獣^{ども}も（τὰ θηρία）や、支配^さされる^{べく}生まれ^ついている（πεφυκότες ἄρχεσθαι）のに、そう^ならう^としない（μὴ θέλουσιν）かぎりの人間どもに対して、役立てられなければならないのである。何故なら、この（ための）戦争は、本性的^に（φύσει）正しいからである。」（傍点は筆者 [= 訳者] による強調）

この引用文が言っていることは多くの人々にとって、「まさかアリストテレスがこんなことを……？」と、耳を疑うものであろう。L・ホワイトはかつて、わたしたちが今日直面している「生態学的危機の歴史的根源」は旧約聖書「創世記」の記事の根底にある人間観に由来すると指摘して世間を驚かせたものだが²²⁾、その彼が自分の不明を恥じて顔を赤らめたかもしれないようなことが、アリストテレスによって言われているからだ。

世間では、アリストテレスという哲学者は、およそ人間中心主義的な偏見といったものからは最もかけ離れた人物であって、「神の像（*imago dei*）としての人間」に一切自然の処分権を認めた旧約「創世記」の記者とは対極にある人間観をもっていた、と考えているようだ。ところがそのアリストテレスが、実際には、旧約聖書「創世記」の記事よりもっとあからさまな仕方^で人間中心主義的自然観を前面に打ち出し、自然界にある一切の物は「人間の^{ため}に」造られていると公言して憚らないのである。アリストテレスはあらゆる生物のなかで人間が最も完全であり、人間のなかではギリシア人が最も完全であり²³⁾、男は女より完全であると考えていた。

その人間中心主義的観点に立ってアリストテレスは、「植物は食糧として動物のためにあり、他の動物は人間の^{ため}にあり、そのうち家畜はこれを使役したり食べたりするためにあり、野生の動物（τῶν ἀγρίων）は、その全部ではないが大部分は食糧のため、また衣服その他の道具として補給される^{ため}にある」と述べ、一切の動植物は人間の^{ため}に創られていると主張したのである²⁴⁾。そればかりではない。彼は、家畜や野生動物は人間の^{ため}に存在しているのだから、これらの動物を捕獲することはもちろん、そのための技術や戦争もまた正当である、と主張した。何故、戦争が突然でてくるのかということ、アリストテレスによれば「捕獲術」は「戦争術」の一部だったからである。

22) ホワイト、青木靖三訳『機械と神—生態学的危機の歴史的根源—』みすず書房。これは元々 *Science* 誌論文として発表されたものである。Lynn White, 'The Biological Roots of Our Ecological Crisis', *Science*, Vol 155, #3767, March 10, 1967, pp. 1203-07.

23) 『政治学』第7巻第7章1327B 16以下。

24) 『政治学』第1巻第8章1256B 15~20。

V 生命ある財産・道具としての奴隷

分りにくいかもしれないのは、「それ〔戦争の技術〕は、獣ども（τὰ θηρία）や、支配されるべく生まれついているのに、そうならうとしないかぎりの人間どもに対して、役立てられなければならない」という文言であろう。アリストテレスにとってこれはしかし、分りきった事柄であった。「支配されるべく生まれついているのに、そうならうとしないかぎりの人間ども」とは「奴隷」のことである。すなわち「支配されるべく生まれついている……人間ども」とは「生まれつきの奴隷」であり、また、「支配されるべく生まれついているのに、そうならうとしないかぎりの人間ども」とは、「生まれつきの奴隷であるにもかかわらず進んで人の奴隷になりたがらない人間」のことなのである。

つまり、そういう「生まれつきの奴隷」を捕獲するのは野生動物（τῶν ἀγρίων）の狩猟と同じことで、奴隷捕獲のための戦争をやっても正義に悖るところは何もない、というのである。何故なら「生まれつきの奴隷」は、その者がどんなに抵抗しようが、その「生まれつき」の状態に返してやるのがいちばん自然なことであり、有益なことでもあるからだ、と。

しかし、アリストテレスのいう「生まれつきの奴隷」とは、いったい何なのか。端的には、「ノモス（法、人為）のうえでの奴隷」でない者をいう。つまり、一口に「奴隷」とはいつでも実際には二種類、「ノモスのうえでの奴隷」と「フュシスのうえでの奴隷」があるということだ²⁵⁾。何故、二種類なのか。誰かが誰かを自分の奴隷にしたり自分に隷属させたりする場合、いかなる点においてそのことが正当化されるのが問題となる。そのとき、「法的に（ノモスにおいて）正当化される」と答える立場と、「生まれつき（フュシスにおける）の奴隷がいるからだ」と答える立場が対立することになるからだ。ところが「ノモスのうえで」という立場を首尾一貫して擁護しようかどうかは疑わしい、とアリストテレスは言う。例えば戦争で捕らえられた者はその者を捕らえた者の所有に帰すると定めた法がある。その法に則るかぎり何の問題もないと主張する者がいる。しかし、その法そのものの正しさは何が保証するのかと問われうる。さらに、法に基づいて人を奴隷化すること自体の正しさの根拠や、奴隷となる人間を捕獲した際の戦争が道義的に正しいものであったかどうかとも問われうる。さらに、たまたま「ノモスのうえで」奴隷とされた者が、実際に奴隷とされてよい人間であったかどうかということも問われることになる。これらの問題に決着をつけるためには、結局、個々の人間の自然性（フュシス）が問われることになるのである。つまり、「ノモスのうえで」という立場は徹底しがたいということだ。したがって、とアリストテレスは主張する、「どこにおいても奴隷であるところの人々がいる一方で、他方では、どこにあってでも奴隷でないひとびとがいる」という誰もが認めざるをえない事実に着目すべきである、と。したがって、要するに、人間のなかには「生まれつきの奴隷」がいるという事実を

25) 厳密に言えば、「奴隷」に二種類、「隷属すること」の二種類がある。『政治学』第1巻第5章1255A4-7。

認めざるをえない、とアリストテレスは言うのである²⁶⁾。

では「生まれつきの奴隷」, 「どこにおいても奴隷である人間」が「生まれつきの主人」すなわち「どこにあっても奴隷でない人間」と異なる点はどこにあるか。「生まれつきの奴隷」が「生まれつきの奴隷」であるゆえんは、人間でありながら主人に完全に隷属し、その所有物・道具・財産となるように生まれついている点にある、とアリストテレスは主張する²⁷⁾。

『ニコマコス倫理学』において「愛」(フィリア)について語るなかで、アリストテレスは次のように言う。「支配者と被支配者に共通するものが何もない場合、愛もなければ正義もない。」「道具に対する技術者、身体に対する魂(精神)、奴隷に対する主人の関係にあっては、それぞれ両者の間に共通するものは何もない。だから、これらの間に愛という関係は成り立たない。」「奴隷は生命ある道具であり、道具は生命なき奴隷である」からだ、と²⁸⁾。『政治学』でも同じ主旨のことが、「奴隷は一種の生命ある所有物であり、すべて下僕というのは道具に先立つ道具といったものだ」²⁹⁾というふうに、一貫して主張されている。要するに「生まれつきの奴隷」とは、アリストテレスによれば「生命ある道具」「生命ある財産」であって、家畜同然の者である。しかし牛や馬は四本足の道具であり財産だが、奴隷は二本足の道具であり財産なのである。

「奴隷」を意味するギリシア語は、イヌイットにおける「雪」のごとく実に多様で、一般的なものだけでも「ドウロス」³⁰⁾「ドウモス」「アントロポス」「オイケテス」「パイス」等々たくさんあるが、そのなかに「アンドラポドン」というのがある。字義どおり訳せば「人足」である。「人間の足をもった奴隷」というくらいの意味である。ここで簡単に注記しておく、このように多様な言葉で表現される「奴隷」身分の人間たちは、自由人とは対照的に、均しなみに次のような人格的束縛の下にあった³¹⁾。

1. 奴隷は、あらゆる法的訴訟において、その主人あるいは主人によって委任された他の人物によって代理されなければならなかった。
2. 奴隷は何者かによってその身体を拘束されても、それに抗うことが許されなかった。すなわち奴隷は拘束と逮捕に際して抵抗することなく服従しなければならなかった。
3. 奴隷は、みずからが欲することを選択しえず、その主人の命じることをなさなければならなかった。奴隷には、自分の意志によって行動する自由がなかった。

26) 『政治学』第1巻第6章1255A41-33。

27) 第1巻第4章1254A11-13「主人とはといえば、ただ奴隷の主人でのみあって、奴隷のものとはならない一方で、他方、奴隷とはいうと、主人の奴隷であるだけでなく、完全に主人のものとなるのである。」

28) 『ニコマコス倫理学』第8巻第11章1161A32-B5。

29) 『政治学』第1巻第4章1253B33-34

30) “δούλος”これが前五世紀以降における「奴隷」を一般的に表す語である。

31) ウェスターマン「古代ギリシアにおける奴隷制と自由の諸要素」(M・I・フィンレイ編・古代奴隷制研究会訳『西洋古代の奴隷制—学説と論争—』38-40ページ)参照。

4. 奴隷には移動の自由がなかった。また自らが生活したいと思う住居で生活することができなかった。

さて、それはともかく、以上に述べたような理屈に基づいて、アリストテレスは次のように言う。「その本性においてある人々が自由人であり、ある人々は奴隷であるということ、そして後者にとっては隷属することが（自分にとって）有益なことであり、正しいことでもあるということは明らかである」、と³²⁾。さらにまた言う、「思考力によって先行きを読むことのできる者は生まれつきの支配者（ἄρχον φύσει）、生まれつきの主人（δεσπόζον φύσει）であるが、肉体を使ってそれらをなすことのできる者は被支配者、生まれつきの奴隷（φύσει δούλον）である。主人と奴隷にとっては同じことが有益なのである（ταὐτὸ συμφέρει）。」³³⁾そしてさらに重ねて言う、「人間ではあるが、その本性上自分自身ではなく、他人に属するところの者、この者が生まれつきの奴隷なのである」、と³⁴⁾。

VI 自然と反自然

ここでまた疑問がひとつ浮かんでくる。その疑問とは、どうして「道具」であり「財産」であるにすぎないものが、先に引用された文章のなかでは、「獣（τὰ θηρία）」と類同的なものとして扱われなければならなかったのかというものである。

問題の「獣」は、明らかに、少し先に出ていた「野生動物（τῶν ἀγρίων）」ではない。第一に、言葉そのものが違う。第二に、仮にそれらが同一であったとすれば、問題の「獣ども」は「ポリスの動物」に属し、したがってクラス“αβ”には属さないことになる。しかもわたしたちは、アリストテレスの動物学的著作のうちに、クラス「獣」の成員をつきとめることができなかつたのである。

アリストテレスのいう「獣」は、動物学的に規定しえないものである。その事情はちょうど、「雑草」が植物形態学的に規定しえないのと同じことである。植物学的観点に立脚して「雑草」を規定することは不可能である。「雑草」という言葉で、わたしたちはふつう、「余計な」「邪魔な」「有害な」「有用でない」「分類しにくい」もろもろの草を想定する。自然界そのものに雑草なるものがあるわけではない³⁵⁾。「雑魚」についても同様である³⁶⁾。本性的「雑草」とか「雑魚」があるわけではない。（「雑巾」も「雑用」もこれに類する。）「有用性」や「希少性」等を基準にしてある種の草、ある種の魚を、「雑草」と呼び「雑魚」と言うま

32) 『政治学』第1巻第5章1254B1-1255A2。

33) 『政治学』第1巻第2章1252A31-B9。

34) 『政治学』第1巻第4章1254A14-15。

35) L. Weisgelber, 'Das Weltbild der Muttersprache,' in *Vom Weltbild der deutschen Sprache* 1, Dusseldorf, Pedagogischer Verlag Schwann, 1953.

36) 「雑用」「雑貨」「雑費」「雑巾」なども、価値論的な含みは希薄になるが、それらが分類できない、ないしは分類するに値しないものとして扱われるものである点では、「雑草」に類するものであると言ってよい。

でのことである。つまり、「雑草」や「雑魚」として世間で通用しているもの（＝通貨＝ノミスマ）は、便宜のためにひとがつくったもの（ノモス）にすぎないということである。それらは自然本来のもの（フュシス）ではない。したがって「フュシス（本性）における獣」であるとアリストテレスによって強弁されているものの実質は、実際にはノモスにすぎない³⁷⁾。だとすれば、「生まれつきの奴隷」というのも、所詮は、「ノモス」にすぎないと言わなければならない。

VII 目的論的自然観

「フュシス（φύσις）」についてのアリストテレスの考えが、彼の目的論的自然観と密接不可分な関係にあったことは周知のところである。何故、ヒトはヒトを生み、ドングリはカシの樹になるのか。それぞれの生物種には、もともと、実現されるべき形相的目的・完全現実態（エンテレケイア）が、より先なるものとして備わっているからである。それから逸脱すると異常なものや怪物（τὰ τέρατα 奇形）が生まれてくる目的論的法則性があるということだ。これらが、より先なるものとしてそれらの生物種に備わっていて、生物の成長を先導するのである。つまり自然界のすべてのものは目的によって導かれ、まるで「未来を予見するかのように」ふるまうのである³⁸⁾。

では、奇形な生物が生まれてくることがあるのは、何故なのか。陰部の二つあるヒトとか、足に角の生えたヤギが生まれてくるのは、何故なのか³⁹⁾。すべての生物が、それぞれの種に固有な法則や模範によって導かれ、必ず自分の完全現実態（エンテレケイア）を実現するようになっているのだとすると、法則性から逸脱した「反自然」（παρά φύσιν）とも言うべき「怪物」（奇形）が生まれてくるはずはなからう。しかしまた、あらゆる生物が必ず自分たちに備わっている種の形相を完全に実現することになっているのだとすると、これはまたこれで、機械論的必然性が徹底的に支配する世界となって、われわれが現実生活中に生活しているような世界は出来上がらないことになっていただろう。そこで、アリストテレスは次のように言う。

『つねに』と『必然』があるところ、自然（本性）に反して何事も生じはしない。『反自然的』な物事は、ただ、たいていの場合にはそうなるが、そうならないこともある、そういうところで起こるのである。……これはつまり、自然に反して生ずる物事も、ある仕方では自然本来性に従っているということであって、形相的自然が質料的自然を支

37) それは人為的に定められたものであって、その実質は空である。実際、アリストテレス自身が「ノミスマ（通貨）」について、「これは、まったくもって人為的に定められたもの（ノモス νόμος）であって、その本性は無にすぎないとも考えられる」と言っている。

『政治学』第1巻第9章1257B10-11。

38) 『天体論』第2巻第9章291A24。

39) 『動物発生論』第4巻第4章770B30。

配しきらないときに、そういうことが起こるのである。』⁴⁰⁾

VIII ミクロ・ポリーティア

「生まれつきの奴隷」もまた、アリストテレスによれば、「人間」の形相的自然が質料的自然を支配しきれないときに生じてきたところの一種の怪物であり奇形だったのである。だからこそ彼は、それを「獣」の類同物とみなしたのである。しかし彼はこの「奴隷」という名の「獣」を、ディオゲネスのようなホームレスや難民の類と同一視するわけにはいかなかった。ディオゲネスのような浮浪者連中は国から追い出せばよいが、「奴隷」となるとそうはいかない。何故なら彼らは主として市民たちの日々の生活に欠くことのできない物資を調達する仕事に従事する者たちであって、これを欠いては「国」は一日として成り立っていないからである。

アリストテレスは、大自然と通底する人間的自然の実相に支配・被支配の正しい（本来の）あり方を探り、これを基礎にして「国」、すなわち「完全で自足的な生活をするための、家や氏族から成る、よく生きるための共同体」⁴¹⁾の最善のあり方を構想しようとした。その際、彼は、その国家構想の基礎に「主人－奴隷」間の支配・被支配関係と「家長－妻子」間の支配・被支配関係を置き、これを理想国家のあり方を探るためのモデルとした。「主人－奴隷」「家長－妻子」の支配・被支配関係は、理想国家の可能性を探るための指針であり「ミクロ・ポリーティア（微視的国制）」であった。が、他面においてそれは、アリストテレスの国家構想をその根底から規定してしまう制約としても機能した。

アリストテレスが構想した国制は、「主人－奴隷」間の支配・被支配関係を必要不可欠条件（*sine qua non* それなくしてはありえない条件）とするものであった。アリストテレスの理想国家では、女性や奴隷や手工業従事者や在留外国人や農民は参政権をもたない。政治に参与しうるのは自由人市民の資格をもつ男性だけであった。そしてその支配・被支配構造は、「家長－妻子」間の支配・被支配関係をモデルとするものであって、「主人－奴隷」関係のそれではない。ところが市民団によるそのような政治活動は、必要不可欠なものとしての「奴隷制」を基礎にしてはじめて可能であった。

市民たちは、奴隷に見捨てられたときのディオゲネスのように、「おかしな話だよ、（奴隷の）マネスのほうはディオゲネスなしにも生きていけるが、ディオゲネスのほうはマネスなしには生きていけないだろうとすれば」などと言っていられなかったのである。実際、彼らは「マネス（奴隷制）」なしでは一日といえども喰っていけなかったのである。それゆえ、アリストテレスが「自足という点でほぼ完璧な段階に達した共同体」と形容したポリス国家は、「奴隷制」なくしてはまったく成り立ちえなかったのである。したがって、アリストテレスにとっては、奴隷制を廃止するなど論外のことであった。「生まれつきの奴隷」なるも

40) 『動物発生論』第4巻第4章770B9-17。

41) 『政治学』第3巻第9章1280B34-35。

のが案出されたのは、ゆゑないことではなかったのである。アリストテレスにとってそれは、自らの全思想を賭して守りぬかなければならないものであった。

アリストテレスの国家論は一貫して目的論的である。すなわち、本性のうゑでは（τῆ φύσει）目的や規範性としての完全現実態（エンテレケイア）がより先にあり、これが物事の生成を先導し規定するという考えによって貫かれている。『政治学』第1巻第2章においてアリストテレスは、あらゆる共同体の究極目的は「国」であり、これが家や村がめざさなければならぬ完全現実態であることを次のように説く。

「国は、家やわれわれ各個人よりも、本性のうゑでは（τῆ φύσει）先（πρότερον）にある。何故なら、全体（τὸ ὅλον）は必然的に部分（τὸ μέρος）より先にあるからである。というのも、例えば身体の全体が壊されると手も足もないだろうからだ。もっとも、ひとが石で出来た手⁴²⁾をも手と言う場合のように、同名異義的に言うのなら話は別である。……したがって、国は各個人よりも本性的により先にある。何故ならひととは、各人各個バラバラに切り離された場合には自足的でないとする、諸部分が全体に対すると同様の仕方で、個々人が国に対してあるだろうことは明らかだからである。」⁴³⁾

「幾つかの村から成って完成された共同体が国である。これは実質的にほとんど完全に自足（αὐτάρκεια）の限界に達したものである。これが生まれてきたのは、なるほど生活のためにではあるが、これが存在するのは善く生きるためなのである。それゆえに、最初の共同体が自然本来的にできたのであるかぎり、国もすべて、やはり自然本来的に（φύσει）存在するのである。何故なら国こそは、それらの共同体[家や村]が最終的にめざす目的（τέλος）であり、その自然本来のあり方こそが、めざされている当の最終目的だからである。というのも、生成がその終極に達したときに各事物があるところのもの、それをわれわれは、人であれ、馬であれ、家であれ、各事物の自然本来のあり方であると言うからだ。ところで、ある事物がそれのためにあるところのそれ（τὸ οὐ ἐνεκα）、すなわち終極目的は、最善のもの（βέλτιστον）でもある。しかるに自足こそがその終極目的であり、それゆえに最善のものなのである。」⁴⁴⁾

アリストテレスは、「国は、家やわれわれ各個人よりも本性のうゑでは先にある」、と言う。しかし忘れてならないのは、他の共同体がめざす究極目的としての国の必要性が、自然本来的共同体としての「家」の必要性からきているという事実である。そこで、「国」がどういう意味での「全体」であり、またどういう意味での「部分」から成る合成体であるかを考察するにあたっては、「国」という全体を自然本来的共同体である「家」およびその構成要素

42) たとえばロダンの「手」といった彫刻作品を思い浮かべていただきたい。

43) 『政治学』第1巻第2章1253A18-27。

44) 『政治学』第1巻第2章1252B27-1253A1。

にあたる非合成的部分にまで解析し、それらがどういう意味で自然本来的であると言われるのかを、分析的に解明していくのでなければならない⁴⁵⁾。

では、「国」を構成する究極の最小単位は何か。「個人」ではない。アリストテレスは、近代人のようにアトムないしはモナドのような個人を、国家社会を構成する究極の最小単位であるとは考えない。実際、「全体」を分割していけば「個」に達するという考えは支持しがたい。「全体」は「部分」から成る「全体」であり、「部分」は「全体」の「部分」である。「全体」を分割していけば「個」に到達するという保証はどこにもない⁴⁶⁾。それどころか、そのような想定は論理矛盾を犯している。最高のポリス共同体としての国家という「全体」を解析していても「個」に達することは決してない。解析の末に最後に行き着くのは最小の共同体でしかありえない。

その最小の共同体とは、自然的なポリス的共同体である「家」(οἰκία)を構成する二種類の自然的共同体である。すなわち一對の「男」(ἄρρεν)と「女」(θῆλυ)から成る「夫婦」という共同体、および、一對の「主人」(δεσπότης)と「奴隷」(δοῦλος)から成るいまひとつ別の共同体である。そして、これらいずれの共同体にあっても、そのパートナー同士は「互いに他なくしてはありえない」関係によって結ばれている⁴⁷⁾。

IX 「主人と奴隷」——アリストテレスの奴隷制擁護論

アリストテレスにとって「主人—奴隷」関係にもとづく共同体は、「国」の最基底をなす二種類の共同体のうちの一つであった。彼が万難を排してでも奴隷制を擁護しなければならなかった理由はそこにある⁴⁸⁾。したがって彼は、奴隷制という擁護しようのないものを擁護

45) 『政治学』第1巻第1章1252A 18-23。

46) これは、「線は点から合成されない」とするアリストテレスの自然科学上の主張と密接にかかわる。この論点の詳細については拙著『ゼノン 4つの逆理』講談社、1996年、第2章以下を参照されたい。

47) 『政治学』第1巻第2章1252A 24-B 12。

48) アリストテレスは、「互いに他なくしてはありえないものが一對となるのは必然である」と言う。そして最初に「男と女が産出するために」一對となるケースに言及する。が、すぐさまこれを「生まれつきの支配者(ἄρχον φύσει)と生まれつきの被支配者(ἀρχόμενον φύσει)とが互いの保全のために一對となる」ケースであるとして次のように言う。

(A)「思考力によって先行きを読むことのできる者は生まれつきの支配者(ἄρχον φύσει)、生まれつきの主人(δεσπότης φύσει)であるが、肉体を使ってそれらをなすことのできる者は被支配者、生まれつきの奴隷(φύσει δοῦλον)である。主人と奴隷にとっては同じことが有益なのである(ταὐτὸ συμφέρει)。……ところで、野蛮人ども(バルバロイ)の間では女(τὸ θῆλυ)と奴隷は同じ身分である。そのわけは、彼らのところには生まれつきの支配者(τὸ φύσει ἄρχον)がおらず、彼らの共同体は女奴隷と男奴隷から成っているからである。それゆえにこそ詩人たちは言うのである、『野蛮人どもをギリシア人が支配するは当然なり』、と。野蛮人と奴隷は本来同じだから(ὡς ταὐτὸ φύσει βαρβαρον καὶ δοῦλον ὄν)である。」(『政治学』第1巻第2章1252A 31-B 9)

(B)「さて、これら二つの共同体から、最初のもの、家(οἰκία)ができる。だから、ヘシオドスが詩のなかで歌い、『何はさておき まずは家、嬪(かかあ)と、畑耕す牛っこをな』と言ったのは正しい。何故なら牛は、貧乏人たちにとっては奴隷の代わりとなるものだからだ。」(『政治学』第1巻第2章1252B 9-12)

ペルシア戦争以前の時代のギリシア人は、諸外国やそこに住む人々を蔑視する風潮と無関係であった。が、(A)から明らかなように、アリストテレスは野蛮人を蔑視した。そればかりではなく、

すべく、「生まれつきの奴隷」や「本性的獣」について語らざるをえなかったのである。しかも彼は、当時、「主人が奴隷を支配することは自然に反することだ」と主張する人々がいたことを知らないわけではなかった。そのことを知ったうえで、なおかつ敢えて奴隷制を擁護しようとしたのである⁴⁹⁾。

「そのことから明らかなのは、身体にとっては魂によって支配されることが、また魂の受動的部分にとっては精神 (νοῦ) ならびに魂の有理的 (能動的) 部分によって支配されることが本性に基づくことであり有益なことでもあるということだ⁵⁰⁾。ところが、それらが平等になったり逆さまになったりするの、万事につけてつねに有害である。このことは、人間と他の動物との関係についても同様にあてはまる。家畜は、野生の動物に比べると素質がすぐれているが、これらすべてにとっても人間によって支配されるのが有利である。そうすることで身の保全が得られることになるからだ。さらに、牡の雌に対する関係を見ても、前者はより勝ったもの、後者は劣ったもの、前者は支配し、後者は支配されるものである。そしてこのことは人間一般についても、同じ仕方であてはまるのではなくてはならない。そこで、魂と身体との、また人間と獣 (θηρίου) との格差、その格差分だけ劣っている者たち (つまり、その者たちの仕事といえば身体を使うことであり、彼らのなしうる最善のことはこれより他にない、そういうありようをしている者たち) は、誰でもみな生まれつきの奴隷であり、そういう者たちにとっては、先に言われたことに従うかぎり、この原理に基づいて支配されるのが有利なのである。何故ならそういう者たちは、他人の所有物となりうる⁵¹⁾ (それゆえにまた他人の所有物でもある)⁵²⁾ 生まれつきの奴隷であって、これらの者は言うて聞かせれば分る程度には理性に与っているが、理性を実際に持っているわけではない (ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον

彼は彼らを「女奴隷」に等しいものとみた。何故なら、彼はここで次のことを示唆しているからである。すなわち、

ギリシア人：野蛮人＝主人：奴隷

∴ (ギリシア人にとっての) 野蛮人＝(ギリシア人にとっての) 奴隷

ギリシア人：野蛮人＝男：女

∴ (ギリシア人にとっての) 野蛮人＝(ギリシア人にとっての) 女

∴ (ギリシア人にとっての) 野蛮人＝(ギリシア人にとっての) 女奴隷

という、偏見に充ちた類推を行なっているのである。この類推がアレクサンドロスの侵略や帝国主義的植民地支配を許すものであることは明らかである。

(B) は、「金持ち」と「貧乏人」を分かち基準を「金持ち：奴隷＝貧乏人：牛 (=奴隷の代用品)」という四項比例のかたちで表現している。ここで、もし仮に「金持ち」と「貧乏人」間の格差解消を考えてみるならば、金持ちには牛を与え、貧乏人には奴隷を与えればよいということになるかもしれない。利得と損失の「中」を取ることが「匡正の正義」というものだからである (『ニコマコス倫理学』第5巻第4章1132A18-19)。

49) これについては、すぐ後に言及する。

50) 魂の諸部分とそれに対応する諸機能についていまだ少し詳しくは、山川偉也『古代ギリシアの思想』講談社学術文庫353ページを参照。

51) これは可能態としての奴隷への言及であろう。

52) これは現実態としての奴隷への言及であろう。

αισθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν)。というのも他の動物たちは理性に基づいてこと分けせず、感情に従うのだから。しかし有用さという点では、これらの間の違いは少ない。何故なら、生活上必要不可欠なことのために身体を使って手助けをする、それが、一方は奴隷、他方は家畜、これら双方のものたちのやることであるから。』⁵³⁾

ここには、「支配するもの／支配されるもの」をはじめとする十一個の二項関係対が出てくる。①支配者／被支配者、②魂／身体、③魂の有理的（能動的）部分／魂の受動的部分、④人間／動物、⑤人間／家畜、⑥牡／雌、⑦人間／獣、⑧（主人）／奴隷、⑨理性をもつ／理性をもたない、⑩ 理性をもつ／理性をもたず・理性に与る、⑪ 理性をもつ／理性をもたず・感情に従う。

さて、以上の議論を整理して重要事項を一望しうるマトリクスを作ってみよう。

A : 「主人」； Δ : 「奴隷」； H : 「家畜」

としよう。また、種差に関しては

α : 「支配する」； α' : 「支配される」

β : 「理性をもつ」； β' : 「理性をもたない」 (=「感情的」)

γ : 「理性に与る」； γ' : 「理性に与らない」

としよう⁵⁴⁾。そのとき、次のマトリクスが出来る。(※は有意性を示す)

	A	Δ	H
α	※		
α'		※	※
β	※		
β'		※	※
γ	※	※	
γ'			※

このマトリクスから、

$$A = \alpha\beta\gamma, \Delta = \alpha'\beta'\gamma', H = \alpha'\beta'\gamma'$$

が成り立つ。ゆえに、これら三者の相互関係は以下の二つの比例式（アナログア）によって表現することができる。

$$\alpha\beta\gamma : \alpha'\beta'\gamma' = \alpha'\beta'\gamma' : \alpha'\beta'\gamma' \quad (\text{ア}')$$

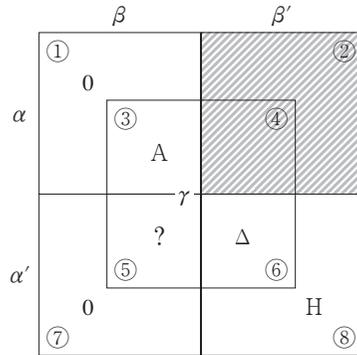
$$A : \Delta = \Delta : H \quad (\text{イ}')$$

このマトリクスは、種差が3つになった分だけ複雑になっている

が、構造のうえでは「ポリスの動物としての人間のアリストテレス的理解 (A)」とそっくり

53) 『政治学』第1巻第5章1254B6-26。

54) まず注意すべきは、(7)における「主人」がこの1254B6-26の文脈では明示的に出ていないという事実である。それは暗黙のうちに前提されている。次に、(6)にこれまで問題とされてきた「獣(θηρίου)」という言葉(τὸ θηρίονの属格)が出てくるが、これは文脈からして「家畜」を指していることが明らかである。したがってこれは(4)とともに(3)に包摂される。第三に、(1)と(2)は「支配するもの／支配されるもの」の差別原理のパラダイムとして言及されているものであるから(8)(9)(10)と一括りにして扱うべきものである。すると、「支配するもの／支配されるもの」の具体的な事例としては、(3)(4)(5)(6)(7)が残ることになる。しかし、(5)「牡／雌」は(3)(4)(6)(7)とは異種のカテゴリーに属するから、いまはこれを考察の対象から外すことにしよう。最後に、(3)「人間／動物」は(4)「人間／家畜」と(6)「人間／獣」の類概念だから考察から外し、そして(6)は(4)のことであるからこれも外そう。すると、考察すべき二項関係対として最終的に残るのは(4)「人間／家畜」と(7)「主人／奴隷」だけである。問題は前者の関係項「人間」をどう解釈すべきかであるが、この「人間」は「家畜」の主人であると理解することとする。



格子図 丙

りである。しかしその実質内容は、当然ながら、相当に異なったものになっている。そのことは、このマトリクスを格子図丙（その全体は「動物世界」である）に写し替えてみると明らかである。

上の格子図において、①②③等の各マル数字は3つの種差 α , β , γ によって区切られた動物世界のそれぞれの最小区画を表す。

- (1) 区画①は“ $\alpha\beta\gamma$ ”のそれである。すなわち「支配者で、理性を有し、理性に与らない」者が所属する区画である。しかし、「理性を有し、理性に与らない」は矛盾である。したがってこの区画に所属するメンバーはゼロ（0）である。
- (2) 区画②と④は元のマトリクスがカバーする領域ではない。
- (3) 区画③は、“ $\alpha\beta\gamma$ ”のそれ、すなわち“A”に属するすべてのメンバーはこの区画に属する。
- (4) 区画④は“ $\alpha\beta\gamma$ ”のそれである。すなわち「被支配者で、理性を有し、理性に与る」者の区画である。ここには表だって互いに矛盾する種差はない。しかし、この区画は“A,” “ Δ ,” “H”のどれとも合致しない。また、そのメンバーが存在するかどうかも分らない。この区画は所属者が明らかでない。そこで“?”を記入しておく。
- (5) 区画⑤は“ $\alpha\beta\gamma$ ”のそれである。すなわち「被支配者で、理性を有さないが、理性に与る」者が所属する区画である。「理性（ロゴス）を有さないで、理性（ロゴス）に与る」どういうやり方があるのだろうか⁵⁵⁾。その意味は必ずしも明らかでない。しかしアリストテレスは、この区画に“ Δ ”のメンバーすべてが所属する、と主張する。
- (6) 区画⑥は“ $\alpha\beta\gamma$ ”のそれである。すなわち「被支配者で、理性を有し、理性に与らない」者の区画である。「理性を有しながら理性に与らない」とは明白な矛盾である。ゆえにこの区画のメンバーはゼロである。そこで“0”を記入しておく。

55) これは、プラトンのイデア分有論の残響を示すものではあるまいか、と思わせる語法である。プラトンの中期対話編の分有論によれば、「 x は Y のイデアをもちあはしないが、 Y のイデアに与る」のである。

(7) 区画⑧は“ $\alpha\beta\gamma$ ”のそれである。すなわち「被支配者で、理性を有さず、理性に与らない」者の区画である。これが“H”の区画であるとされる。

このマトリクスの問題性は、格子図を見ると明らかなように、区画⑤“ $\alpha\beta\gamma$ ”と⑥区画“ $\alpha\beta\gamma$ ”の相互関係のあり方に集中的に現れている。すなわち区画⑤「被支配者で、理性を有し、理性に与る者」と区画⑥「被支配者で、理性を有さず、理性に与る者」との相互関係が不安定になっている。

アリストテレスによれば、「生まれつきの奴隷」(Δ)は、“ α ”、“ β ”、“ γ ”という3つの種差の組み合わせである。この組み合わせによってアリストテレスが意味しているのは、「理性はもたないが、主人の命令に従いうる程度には理性に与り、自分の利益のために、家畜とほとんど変わることない肉体労働を通じて主人に仕えるように生まれついた『奴隷』という名の人間」である。すべての困難は、このうちの2つの種差“ β ”と“ γ ”の組み合わせ（「理性 [ロゴス] をもたないが、理性に与る」）に由来する。“ β ”と“ γ ”が“ $\alpha\beta\gamma$ ”との関係において相互に乖離し、矛盾することになるからだ。そして、この矛盾のゆえに、「生まれつきの奴隷」の存在を証明しようとしたアリストテレスの企ては、完全な失敗に帰することになる。

そのことは、彼自身の言葉を用いて証明することができる。彼自身の言葉が彼の理論そのものを反証するのである。

第一、「奴隷として生まれついた」($\alpha\beta\gamma$)ものとしての人間という概念は、アリストテレス自身の「人間」定義と矛盾する。人間が人間たるゆえんは、動物たちのなかでこのものだけが言葉（ロゴス）をもつ点にあった⁵⁶⁾。ところがその「ロゴス」（理性）を奴隷という名の人間はもたない、とアリストテレスは主張する。すると奴隷はロゴスをもたないのだから人間でないことになる。矛盾である。この矛盾が（1）区画③との関係における区画⑤と（2）区画③との関係における区画⑥の間で起っていることに注目していただきたい。（1）は、「魂の有理的（能動的）部分」対「魂の受動的部分」の関係に対応するものであり、（2）は、「魂」対「身体」の関係に対応するものである。

第二、先に見たように、「生まれつきの奴隷」は、アリストテレスによれば「生命ある道具」にすぎない。この場合、「道具」であることが強調されるときには奴隷は「身体」と同一視され、魂なきものとされる。しかし、「生命ある（魂なき）道具」とは矛盾そのものである。「生命ある」($\epsilon\mu\psi\upsilon\chi\omicron\nu$ *empsychon*)は「魂」($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ *psyche*)を必然的に含意するからだ。ここでも、上記（1）と（2）の混同・脱線が起っている。

第三、「生まれつきの奴隷」は倫理的判断や徳性にかかわるどんな資質ももっていない。ところが、『政治学』第1巻第13章1260A33～35では、同じアリストテレスが、「明らかに奴

56) 『政治学』第1巻第2章1253A2-3。

隷といえども、放縦や卑怯のゆえに自分たちの仕事をおろそかにしない程度には徳性を必要とする」と言っている。ここでも「徳性をまったくもたないもの」と「徳性を有するもの」との間に揺らぎが生じている。そして、その揺らぎは「区画③と⑤の関係」と「区画③と⑥の関係」相互間でのそれである。したがって、これもまた根本的には区画⑤と⑥間の矛盾に起因するものである。

第四、『ニコマコス倫理学』第8巻第11章1161A35によれば、主人と「生命ある道具」としての奴隷の間にはいかなる正義も愛も成立しようがない。ところが『政治学』第1巻第6章1255B13～14では、「それぞれの本性の求めに応じて結ばれた主人と奴隷の間には利益もあれば愛もある」と言われている。さらに『ニコマコス倫理学』上掲箇所のおすぐ後のところでも、付帯条件として、奴隷と主人の間に愛はありえないが、それは奴隷が奴隷として見られるかぎりにおいてのことで、「人間としてのかぎりにおいては、愛はある」(1161B5)と言われている。これは矛盾している。しかも独善的な詭弁である。「生まれつきの奴隷」に理性がないなら、奴隷は「人間」ではない。「人間としてのかぎりにおいて、愛はある」という言葉は矛盾しているばかりではなく、偽善的でもある。したがってこれも、「区画③と⑤の関係」と「区画③と⑥の関係」相互間の矛盾、したがって区画⑤と⑥間の矛盾に起因するものである。

X アリストテレスの遺言

このような矛盾は幾らでも指摘することができるだろう。アリストテレスの奴隷論は救いがたい矛盾に満ちみちている⁵⁷⁾。が、最後に、アリストテレスの遺言に目を通しておきたい。

『ギリシア哲学者列伝』収録「アリストテレス伝」に「アリストテレスの遺書」が紹介されている。その遺書は、「万事が順調に行くであろう。だが、万一のことが起った場合に備えて、アリストテレスは以下のことを遺言としてしたためておいた。諸事万端一切を通じて、この遺言の執行人にはアンティパトロス⁵⁸⁾ 殿をお願いする」という言葉で始まっている。その遺書のなかに、アリストテレスの家で使っていた奴隷たちの処遇についてアリストテレスが指図している部分がある。該当箇所を加来訳で引用する⁵⁹⁾。なお、以下の文章に出てくる人物はアリストテレスの妻ヘルピュリスとアリストテレス夫妻の娘を除いてすべて家内奴隷である。

57) アリストテレスの奴隷擁護論を批判するものとして、M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Penguin, 1980, new expanded edition with introduction by B. Shaw, Marcus Wiener, Princeton, 2000; N. R. E. Fisher, *Slavery in Classical Greece*, Classical World Series, Bristol Classical Press, 1993, 1995, 2001; M. I. フィンレイ編・古代奴隷制研究会訳『西洋古代の奴隷制—学説と論争—』東京大学出版会。最後のものに収録されているR・シュレーファーによる「VI ホメロスからアリストテレスまでのギリシア人の奴隷制理論」(小川洋子訳)は、アリストテレスの奴隷擁護論の矛盾点をわたしのそれに近い仕方で見ている。

58) このアンティパトロスがアレクサンドロスの摂政をつとめた人物であることは言うまでもない。

59) 『ギリシア哲学者列伝』第5巻第1章14-15 (加来彰俊訳)。

「ヘルピュリス（アリストテレスの妻）に対しては、これまでに与えておいたものに加えて、遺産のなかから銀1タラントンと、また望むならば、侍女3名を、現在所有している小間使いと僕童のピュテイオスのほかに与えてほしい。……僕童のミュルメクスのことにも配慮して、われわれにふさわしい仕方、彼から預かっていた持物と一緒に、彼を身内の者のところへ送り返してやるように。……また、（召使女の）アムブラキスも自由の身にしてやり、そして……彼女が現に所有している小間使とをあたえること。さらに、タレにも、彼女が現に所有しているところの、金で買われた小間使のほかに、1000ドラクマと、もう一人の小間使とをあたえること。さらにまた（召使の）シモンには、以前他の僕童を購入するために彼にあたえておいた銀貨のほかに、さらにもう一人の僕童を買いあたえてやるか、もしくは、それに相当する銀貨をあたえること。そしてテュコンは、娘が結婚する際には、自由の身にしてやること。この点は、フィロンの場合も、またオリュンピオスとその子の場合も、同様であるべきこと。他方、わたしの世話をしてくれている僕童たちは、誰ひとり売却しないで、引き続き当家で使用する。しかし、彼らがしかるべき年齢に達したなら、その働きに応じて解放し、自由の身にしてやること。」

この遺書を読むと、アリストテレスが自分の家で使っていた奴隷は、少なくとも15名以上いたことが分る。そのうちの少なくとも7名以上⁶⁰⁾、アリストテレスは自分の死後に「自由の身」にしてやってくれ、と遺言しているわけだ。しかし何故、どういうつもりで、彼はそういう指図を与えているのだろうか。

人はここにアリストテレスの人間らしさ、「美しい人間愛」を見るべきであろうか。しかし、その「人間愛」なるものは、アリストテレス自身が公に表明した奴隷観とどういうふうに通じ合うというのであろうか。

『ニコマコス倫理学』においてアリストテレスは、奴隷と主人の間にはいかなる愛も成立しないと断言しなかったであろうか。「人間としてのかぎりにおける愛」についてのアリストテレスの発言は偽善的であることが判明しなかったであろうか。主人と奴隷は、一方は支配し他方は支配されることで、互いの利害関心を共有しうる関係にあったのではないか⁶¹⁾。そういう関係にあることが互いにとって正しいことではなかったのか。そしてその理由は、奴隷として生まれついでいながら人の奴隷になりたがらない者は、拉致してでも奴隷にしてやるのが正しいと考えられたからではなかったのか⁶²⁾。にもかかわらず、何故アリストテレスは、奴隷を自分の家から解放し「自由の身」にしてやろうとするのか。その措置は、アリストテレス本来の理論からすれば、奴隷の利益を損ね、不正を犯すことになるのではなかったのか。

60) すなわちアムブラキス、テュコン、フィロン、オリュンピオス、オリュンピオスの子、アリストテレスの世話をしている僕童たち〔二名以上〕。

61) 『政治学』第1巻第2章1252A31-B9参照。

62) 『政治学』第1巻第8章1256B20-26参照。

アリストテレスは『政治学』第7巻第10章において、「奴隷たちはどんなふうで使用されなければならないか、また何故すべての奴隷たちにはあらかじめ褒賞として自由を与えるぞと言っておいてやるのが（われわれの）利得にかなうことであるのかについては、後ほど述べることにしよう」と述べている⁶³⁾。

残念ながらこの約束は『政治学』では果たされなかった。しかし『経済学』第1巻第5章では次のように言われている。

「財産のなかでも第一に、そしてとびっきり大切に欠くべからざるもの、それがまた家政上も最善のものであり最重要なものである。つまり奴隷だ。だから、なによりもまず、質のいい奴隷たちを入手しなければならない。奴隷には二種類ある。監督人と肉体労働者である。分かりきったことだが、若い者たちの性格を形成するにはしつけというものが肝心であるから、彼らに幾分なりとも自由人らしい仕事を任せるつもりなら、まえもってしっかり訓練しておかねばならない。奴隷たちと交わるうで肝要なことは、つけ上がらせもせず、^{いじ}虐めもせず、自由人がやるような仕事を任せた連中には褒美を取らせ、肉体労働をやらせている連中には食い物をどっさりやることだ。」⁶⁴⁾

『政治学』でアリストテレスが言った「褒賞としての自由」の実質が、いま引用した『経済学』での「つけ上がらせもせず、虐めもせず……」に対応するものであることは明らかである。つまり彼は、奴隷支配には「飴と鞭」で当たるべし、と言っているのだ。その根底には奴隷たちへの恐怖と根強い不信感がある。

富裕な奴隷所有者が奴隷に対してもっていた恐怖感については、プラトンが『国家』篇第9巻第5節で述べていることが参考になる。以下の引用文において問答しているのはソクラテスとグラウコンである。

「……国のなかの富裕な私人として、たくさんの奴隷を所有しているような者の一人一人の場合のことだ。そういう人たちは、多くの者を支配しているという点において、独裁者に似ているからね。違うのはただ、後者が支配する者の数の点だけだ。——ええ、たしかに——では、そういう人たちは安心して暮らしていて、召使たちを恐れていないのを知っているだろうね？——ええ。いったい何を恐れることができるのでしょうか？——何もない、とぼくは言った、しかしその理由が分るかね？——ええ、国家の全体が一般市民の一人一人を保護しているからです——そのとおりだ、とぼくは言った、ではどうだろう、かりにいま、ある神が、50人あるいはもっと多くの奴隷を所有している一人の男を、彼自身と妻子ともども運び出して、自由人の誰ひとりとして彼を助けに来るはず

63) 『政治学』第7巻第10章1330A31-33。

64) 『経済学』第1巻5章1344A23-31。

のないような寂しい場所へ、他の財産や召使たちといっしょに置き去りにしたと想像してみよう。そうなったときその男は、召使たちに殺されはしないかと、自分と子供たちと妻の身についてどのような恐れ、どれだけの恐怖におちいるだろうと思うかね？——それこそ大変な恐怖にとらえられることは、間違いありません、と彼は言った。——そうなるともはや、その人はやむをえず、ほかならぬ奴隷たちの何人かの者に媚びへつらい、多くのことを約束し、そしてもともと何もそうする必要はないのに、彼らを自由の身にしてやらざるをえなくなるのではなからうかね？ こうしてほかならぬ彼自身が、召使たちの機嫌をとる追従者となるのではなからうか？」⁶⁵⁾

富裕な市民たちはこのような潜在的な恐怖感もちながら、日々、奴隷たちとの共同生活をしていたわけである。他方で、解放され自由の身となった奴隷たち（解放奴隷 エクセレウセロス ἐξελεύθηρος）に関して言えば、デモステネスが『テイモクラテス弾劾』（七三九）において言うところによれば、解放してくれた主人に感謝するどころか、自分の主人をあらゆる人間たちのうちで最も憎んだのである。そしてプルタルコスが「おべっかについて」のなかで言っているように、「自由な弁舌の楽しみは告訴にこそある」とでもいうように、しばしば、かつての主人たちを告発したのである⁶⁶⁾。

主人と奴隷の関係は、一般に、「人間愛」というような美しい言葉で粉飾しごまかすことができるような生易しいものではなかったのである。アリストテレスの場合は特別だったのだ、と言いきることはもちろん可能だ。そうすればよい。しかし、彼の理論と現実との齟齬は覆いがたく残る。

さて、事態がもしもそういうことであつたのなら、「生まれつきの奴隷」についてアリストテレスが長々と論じたことはすべて、まったく空々しい嘘だったということになる。何故ならアリストテレス自身、「生まれつきの奴隷」に関する自分の理論に全幅の信頼を寄せていたわけでは決してなかったからだ。奴隷はすべて主人の命令に忠実に従うしかない「生命ある道具」だと彼が確信していたのなら、どうして自分の死後における家の者たちの安寧で平和な生活が保てるようにと、彼らに媚びへつらいでもするかのように、「自由」という褒美を与えてやる必要があつたであろうか。

以上の考察から分ることは、アリストテレスのいう「生まれつきの奴隷」なるものが、所詮はフェシスの所産ではなくて、裏表のある人為の所産、すなわち「ノミスマ」にすぎなかつた、ということである。

65) 『国家』篇第9巻第5節578D-579A（藤沢令夫訳『プラトン全集 11』岩波書店）

66) プルタルコス『倫理論集』所収「おべっかについて」（25）。プルタルコスの『ギリシア文化史』筑摩書房、第1巻、225ページ参照。

XI 奴隸制批判者たち

それにしても奇妙なことと思われるかもしれない、「生まれつきの奴隸」に関するこのような議論がまかり通っていたにもかかわらず、当時の人たちはすべて頰かぶりして、誰ひとり文句を言う者はいなかったのだろうか、と。いや、そういうことでは決してない。話は逆だ。アリストテレスは、当時における奴隸制批判者の言い分を知ったうえでこれに反論を加え、みずからの国家論を磐石のうえに置こうとしたのである。

彼はその反論がどのようなものであったかを報告して、次のように言っている。

(A) 「ある人々にとっては、主人が奴隸を支配することは自然に反することである。何故なら、ある者は奴隸、他の者は自由人というのは、人の定めによるもので、自然本来のあり方からすれば、どんな違いもありはしない。だからそれは、決して正しいことではない。強制によるものだから、というのだ。」

(τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπότην, νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν, διόπερ οὐδὲ δίκαιον, βίαιον γάρ.)⁶⁷⁾

この、まことに真つ当だと思われる発言をした人物は誰であったのか。残念ながら定説はない。ソフィスト運動の研究者として知られるG・B・カーファードはアルキダマスの名前を挙げた⁶⁸⁾。アルキダマスはゴルギアスの弟子で、前370年にテバイ人がスパルタを打ち破ってメッセニア人を解放したしたことを擁護し、その「メッセニア演説」において

(B) 「自由な者としたのだ、万人を神は。何人をも奴隸とはしなかったのだ、自然は。」
(ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν.)⁶⁹⁾

と言ったとされている。R・シュレーファーもアルキダマスの言葉とアリストテレスの言葉との間に関連性を認め、このアルキダマスの発言を機縁として、彼の論敵イソクラテスはメッセニア論争に入っていた、と述べている⁷⁰⁾。

しかし、(A) と (B) をよく読み比べてみると、(A) には「自然本来のあり方」(Φυσει φύσει) と「人の定めによるもの」(Νομῳ νόμῳ) が対句のかたちで明確に打ち出されているのに対し、(B) はそうでないという事実に気付く。(B) では「フュシス」(ἢ φύσις) だけが前面に打ち出されていて、「ノモス」に該当するものは出てこない。他方 (A) においてアリストテレスは、「主人が奴隸を支配することは自然に反する」(παρὰ φύσιν τὸ

67) 『政治学』第1巻第3章1253B20-23。

68) G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, 1981, p. 156.

69) アリストテレス『弁論術』1373B6校注。

70) 前掲『西洋古代の奴隸制一学説と論争一』187ページ参照。

δεσπόζειν) と唱えた者に言及するに際して、「ある人々にとって」(τοῖς) と複数三人称与格形を使っている。したがって、アリストテレスが一人の人物だけを念頭に置いていたのではないことは確かである。他方、アルキダマスの名を挙げたカーファードが証拠とするのは、アリストテレス『弁論術』第1巻第13章におけるアルキダマスへのアリストテレス自身による言及である⁷¹⁾。しかし、自分が言及している奴隷制反対論者がアルキダマスであったのなら、何故アリストテレスは『政治学』でもアルキダマスの名前を挙げなかったのか、不可解である。というのも、ソフィストであり修辞学者でもあったアルキダマスをアリストテレスはよく知っていて、『弁論術』のなかで彼の誇大表現や比喩の陳腐さを個々の事例について、そのつど「アルキダマスは」と名前を挙げながら、細々と批判しているからだ⁷²⁾。おまけに、(B) のテキストそのものはベッカー版『アリストテレス全集』所収『弁論術』には載っていない⁷³⁾。その箇所は欠文となっている。その欠文に補いをつけてアルキダマスの言葉を挿入したのは後代の注釈家である⁷⁴⁾。他方、アルキダマスの名前を挙げたカーファード自身も、この問題に決着をつける段階になると、「いかなる人間も生来の奴隷ではない」という学説を十分な理論的裏づけをもって唱えることができたのはストア派だけだ、と言っている⁷⁵⁾。

しかしカーファードの言い分はおかしい。「理論的裏づけ」云々はしばらく措くとして、アリストテレス自身が複数の人々による奴隷制反対の声があったとしているのだから、少なくとも彼が『政治学』を執筆していた頃、あるいはそれ以前に、(B) に相当する主旨のことを唱えた人々が実際にいたと考えなければならない。

さて、そのようなことを言いそうな人々としてわたしたちが挙げることができるのは、アルキダマスの他には悲劇作家エウリピデス、ソフィストのアンティフォン、ならびにキュニコス派の人々くらいである⁷⁶⁾。

エウリピデスが奴隷制に対して嫌悪感や反感をもっていたことは、『イオン』854~856行に登場するクレウーサの養育係をつとめた老人の

(C) 「奴隷の身にとって恥ずかしいのは、その奴隷という名だけ。その他の点ではたとえ奴隷であろうと、心正しければ、自由の身の人々に劣ることはありません。」⁷⁷⁾

71) 『弁論術』第1巻第13章1373B。

72) 『弁論術』第3巻第3章1406A9-B14。

73) I. Bekker (ed.), *Aristotelis Opera*, 5 vols., Berlin 1831-1976. 『弁論術』のテキストは、この全集の第2巻に収録されている。

74) その注釈が正しいという絶対的な保証はない。さらに、その文の本当の主旨も一文脈が分からないので一明らかでない。彼は時と所に応じて言葉を使い分けることのできたソフィストであり、演説文起草家だった『弁論術』におけるアルキダマスへのアリストテレスの言及の仕方は、そのような印象を与える。なお、G. A. Kennedy, *Aristotle on Rhetoric, A Theory of Civic Discourse*, Newly translated with Introduction, Notes, and Appendixes, Oxford University Press, 1991, p. 103; 196; 226-28; 254 を参照。

75) 前掲書156ページ参照。

76) D. Dawson, *Cities of the Gods, Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, 1992, pp. 139 ff.

といった発言や、『エレクトラ』369行以下における劇中人物オレステスの

(D)「ああ、人間の価値を測る確かな基準など何もないのです。人間の本性はまったく人を混乱させるものを持っていますから。すでに、わたしの見るところでも、立派な父親の息子にもとるに足らぬ者がおり、悪い親から良い子供が生まれ、裕福な男の心に貧しさが、貧しい男の肉体に偉大な心が宿っています」

といった発言からも分る⁷⁸⁾。しかし、アリストテレスがエウリピデスを念頭に置いていたのなら、何故、彼はその名前を挙げなかったのか。さらに、エウリピデスの発言はあくまで劇中人物のそれであることを考慮に入れなければならない。奴隷制に対するエウリピデスの真意が事実としてどこにあったかは、いまひとつ測りがたいものとして残るのである。他方、悲劇作家エウリピデスと喜劇作家アリストファネスの双方に影響を及ぼしたソフィストのひとりにアンティフォンがいる⁷⁹⁾。彼はその断片Bのなかで

(E)「……本性においては(フェセイ)、野蛮人であろうが、ギリシア人であろうが、われわれはみな、あらゆる点で同じように生まれついているからだ。着目すべきは必然的なもの、人間すべてに本性上備わっているものだ。それらは、野蛮人であろうが、ギリシア人であろうが、万人がひとしなみに備えもっているものであって、すべてこれらの物事にあっては、野蛮人とわれわれギリシア人とが区別されるなどということは決してない。何故なら、われわれはみな、誰もが、口と鼻で空気を吸い、誰もが手でものを食べるからだ……。」⁸⁰⁾

と言っている。これは『政治学』第1巻第2章におけるアリストテレスの

「野蛮人ども(バルバロイ)の間では女と奴隷は同じ身分である。そのわけは、彼らのところには生まれつきの支配者がおらず、彼らの共同体は女奴隷と男奴隷から成っているからである。それゆえにこそ詩人たちは言うのである、『野蛮人どもをギリシア人が支配するは当然なり』、と。野蛮人と奴隷は本来同じだからである。」⁸¹⁾

77) エウリピデス『イオーン』(松平千秋訳)、『ギリシア悲劇全集7』岩波書店所収

78) エウリピデス『エレクトラ』(松本仁助訳)、『ギリシア悲劇全集7』岩波書店所収

79) F・ハイニマン『ノモスとピュシス』廣川洋一・玉井治・矢内光一訳、みすず書房、155-156ページ参照。なお、ハイニマンによるアンティフォン論評については、同書155-171ページ参照。

80) Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1964, Zweiter Band, Antiphon der Sophist, Fragment B, S. 353. (『ソクラテス以前哲学者断片集 第五分冊』岩波書店にアンティフォンの断片が収録されている(朴一功訳)。

81) 『政治学』第1巻第2章1252A31-B9。

という保守的な発言と好一対をなすものである。

しかし、よく読むと、アンティフォンの文章には「奴隷」は出てこない。また、この文章は「ノモスーフュシス」の明示的な対句構造から成っているわけでもない。それゆえに、アリストテレスが実際にアンティフォンの (E) を念頭に置いて (A) を書いたかどうかは定かでない⁸²⁾。

要するに、アリストテレスが (A) を定式化するに際し「ある人々」としてアルキダマス、ないしエウリピデス、ないしアンティフォンを念頭に置いていた、と確信させるに足る十分な証拠は整えがたいということだ。すると、残る有力な候補はキュニコス派だけだということになる⁸³⁾。

ここでわたしが着目したいと思うのは喜劇作家フィレモン（前361～263年）⁸⁴⁾ の断片95である。

(F) 「たとえひとが奴隷であったとしても、同じ肉体をそのひとはもっている。何故なら、自然本来のあり方からすれば、誰ひとりとして奴隷に生まれついた者などおらず、たまたま運命がそのひとを奴隷身分に落としたまでのことであるから。」

(κᾶν δούλος ἢ τις, σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει· φύσει γὰρ οὐδεὶς δούλος ἐγενήθη ποτέ, ἢ δ' αὖ τύχη τὸ σῶμα κατεδουλώσατο.)⁸⁵⁾

いま、(A) と (F) とを見比べてみると、(A) の「人の定めによる」(νόμος) に対応するものが (F) では「偶運 (たまたま……運命)」(ἢ τύχη) となっている。そして、(A) の「強制」(βίαιον) に対応するものが (F) ではやはり「偶運」(ἢ τύχη) である。また、(A) の「決して正しいことではない」(οὐδὲ δίκαιον) という句に対応するものは (F) にはなく、暗黙の了解事項となっている。これらの相違点を除外すると、(F) の主意は (A) のそれとたいへんよく似ている⁸⁶⁾。

82) アンティフォンが後代に与えた影響は甚大なものがあつた。とはいえ、彼の主たる関心は自然科学的ないし認識論的な事柄に注がれていたように思われる。また、奴隷制を擁護すべく『政治学』を執筆していた頃のアリストテレスにとっては、エウリピデスやアンティフォンは、「あるひとびと」という言葉で言及するには、すでに「過去の人」であつたかもしれない。

83) カーファードが示唆したストア学派の人々が除外されなければならないのは言うまでもない。彼らをアリストテレスの言及対象とすることは、年代学的に不可能だからである。

84) フィレモンは全部で97篇の喜劇を書いたと伝えられているが、64個の題名と200あまりの断片しか残っていない。しかし彼の3つの作品についてはローマの喜劇作家プラウトウスの翻案によって知られるという。高津春繁『古代ギリシア文学史』岩波全書185ページ参照。

85) Philemon, fragment 95 in T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, 3 vols., Leipzig. なお、前掲書『西洋古代の奴隷制—学説と論争—』収録のR・シュレーファーによる「VI ホメロスからアリストテレスまでのギリシア人の奴隷制理論」(小川洋子訳)におけるフィレモンへの言及を参照された。

86) いま (A) と (F) の共通部分を抽出して敢えて敷衍するならば、「奴隷といい、自由人といっても、自然本来のあり方からすればどんな違いもありはしない。奴隷に生まれついた者 (本性的奴隷) など誰ひとりとしていない。たまたま人の定めのおかげで或る者は自由人、或る者は奴隷とされるま

このことは何を意味するのか。もちろん、アリストテレスがフィレモンの作品に通じていたというようなことは考えられない。フィレモンの生年は前361年に比定されている。したがって彼は、前384年生まれのアリストテレスよりは23歳ほど年少であった。したがって、アリストテレスが前322年に62歳で死去したときには、フィレモンはアクメー（盛年）に近い年頃だったことになる。しかし、アリストテレスがフィレモンを論敵としたとはどうも考えられない。他方、フィレモンが『政治学』当該箇所におけるアリストテレスの文章を参考にしたり模倣したりしたという可能性は払拭しきれない。

しかし、フィレモンにはそうする必要がなかったはずだ。何故なら（A）は、アリストテレスのリュケイオン校の外側にひろがる公共の世界、アゴラやギュムナシオンから彼の耳に届いたものと思われるからだ。そしてそれは、彼が耳にした頃にはすでに知識人たちの間では、かなりな程度にまでよく知られた説だったはずだ。すると、アリストテレスが「ある人々にとっては」とだけ言って名前を挙げなかったのも、そうする必要がなかったからだとも考えられる。アリストテレスとフィレモンは、互いに独立に、同じ情報を利用することができたのである。ただし一方はそれを反論の対象とし、他方はそれを自分の喜劇作品のなかで活用しようとしたのだと考えられる。

XII 喜劇のなかの「犬」たち

フィレモンは哲学者ではない。新喜劇の創始者とも目される喜劇作家である。喜劇作家が好んで舞台上で登場させたのは威張り散らす軍人、料理人、売春婦、食客、狡猾な奴隷、藪医者、裁判狂いなどであったが、哲学者もまた喜劇作家の「好い鴨」となった。アリストファネスが一風変わったソクラテスを『雲』の舞台上に上げて観客たちの度肝を抜いてやろうと手ぐすね引いて狙っていたように、彼もまた「犬みたいな連中」（キュニコイ）をネタにしてやろうと虎視眈々と狙っていたのだ。その標的となり犠牲になったひとりが、ディオゲネスの弟子クラテスである。クラテスは、ディオゲネスに直接に繋がる弟子である。若き日のゼノンは彼に学び、後にストア学派の祖となった⁸⁷⁾。そのクラテスもフィレモンの手にかかる

でのことだ。」とでもいうことになるであろうか。「たまたま人の定めのおかげ」という表現が「偶運」（τύχη）と「人為」（νόμος）をともに含みこんだそれであることに注意していただきたい。

87) ゼノンには『クラテスの思い出』という著作がある（前掲書『ギリシア哲学者列伝』第7巻所収「ゼノン伝」4）。しかし、ゼノンはこの師匠のところ到最后まで留まることはできなかった。ゼノンは恥ずかしがり屋で「キュニコスの恥知らずな生き方」についていけなかったのだ。クラテスはゼノンのこの性格を直してやろうと思い、「はうちわ豆のスープを入れた鉢を彼に渡して、ケラメイコス地区を通りぬけてこれを持って行くように命じた。ところが、彼が恥ずかしがってそれを隠そうとするのを見たので、クラテスは持っていた杖でその鉢を叩き割り、これを壊してしまった。それで、彼がスープを両脚にこぼしながら逃げ出すと、『なぜ逃げるのだ、フェニキアの僧。何も恐ろしい目に会ったわけでもあるまい』とクラテスは言った」という逸話が伝えられている（「ゼノン伝」3）。

「して、夏来りなば、暑苦しき毛皮の外套を
冬来りなば、わわけさがれる襤褸ほろをまといぬ、クラテスタらむと。」⁸⁸⁾

と、まるで山上憶良を浪花節調にアレンジし直したとでもいったふうには、戯画化されてしまうのである。「クラテスタらむと」という言葉は分りにくいかもしれないが、「クラテス」はただちに「エンクラテス」（克己、自分に打ち勝つこと）を連想させるので、酷暑の夏にはわざわざ暑苦しい毛皮の外套をぎっしり着込み、寒風吹きさす真冬にはひらひらとして薄っぺらな布切れ一枚、破れて簾ようになったのを身にまとって自己鍛錬に励む、なんとも漫画チックでけったいなクラテスさんの風体を、笑ってやってよ、とフィレモンは観衆の面前にさらすのである。

もちろん、そういうことをやったのはフィレモンだけではない。前4世紀末のアテナイ社会では「犬みたいな連中」（キュニコイ）はすっかり有名になっていたのだから、彼らを舞台にのほ上しさえすれば、そう当たり外れなく大衆の笑いを取ることができたのである。そういう次第であったから、フィレモンを追い越して新喜劇の大物作家となったメナンドロスもまた、『双子の姉妹』のなかでクラテスに言及し⁸⁹⁾、また『馬丁』ではディオゲネスの弟子モニモスをも登場させ、「頸から頭陀袋（ペーラ）を三つぶら下げ」、世事風塵はわがことならずと「超然」たる態の「不潔な乞食」として描いたのである⁹⁰⁾。

クラテスやモニモスがこのように喜劇の舞台に上せられ、観客の拍手喝采を浴びていた頃には、「犬」の元祖であるディオゲネスの方は、アテナイ人のうち誰ひとり知らない者がいないほど著名な人物になっていた⁹¹⁾。彼のエキセントリックな行動は衆目を集め、そのまわりにはいつも野次馬たちが蝟集し⁹²⁾、なかには熱心な聴講者が出てきて、その言葉を好んで記録する者さえ現れてきた。そのときになってもアリストテレスは依然として彼を無視しつづけていたようだが、アリストテレスの死後にリュケイオン校を引継いで第2代学頭となったテオフラストスは、自著『メガラ誌』のなかでディオゲネスに言及したばかりではなく⁹³⁾、おそらくは未だアカデメイアにいた頃すでにディオゲネスに関心をもち、後にはその言行をつぶさに記録するようになっていたのである。その証拠にテオフラストスには『ディオゲネス語録集』1巻がある⁹⁴⁾。

つまり「犬」の言行録は、その当時すでにアテナイの民衆文化の公共的ストック、共有財産の一部になりつつあったのである。だとすればフィレモンが、ディオゲネスの言葉を容易に自分の喜劇作品のなかに取り入れることができたとしても、何の不思議もないであろう。

88) 前掲書『ギリシア哲学者列伝』第6巻所収「クラテス伝」87。

89) 前掲『ギリシア哲学者列伝』第6巻所収「クラテス伝」93。

90) 前掲『ギリシア哲学者列伝』第6巻所収「モニモス伝」83。

91) D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Bristol Classical Press, 1998, p. 37.

92) フォキオン、メガラのスティルポンなどが初期の聴講者である。

93) 「ディオゲネス伝」22・1。

94) 前掲『ギリシア哲学者列伝』第5巻所収「テオプラストス伝」43。

そして同じことは、もちろんアリストテレスやメナンドロスについても言えることだ。アリストテレスの方は、正確を期する必要があった場合、自分の直弟子テオフラストスに問い合わせることができたし、メナンドロスもまたエピクロスや同じテオフラストスに尋ねることができたのである。というのもメナンドロスは、ディオゲネスを毛嫌いしながらも熟知していたエピクロスの友人であったばかりではなく⁹⁵⁾、一説によれば、テオフラストスの学生でもあったからだ⁹⁶⁾。

XIII ディオゲネスの奴隷制批判

では、アリストテレスとフィレモンがともに着目することができたディオゲネスの言葉そのものは、いったいどういうものであったのだろうか。残念ながらディオゲネスのオリジナルな言葉がどういうものであったかは、テオフラストスの『ディオゲネス語録集』が失われてしまっているので確認しようがない。しかしその残欠部分、とはいえその核心部分は、キュニコスの徒メニッポスの著書『ディオゲネスの売却』のうちからラエルティオスが採って「ディオゲネス伝」に組み入れた次の二つの逸話のうちに留められている、とわたしは確信している。その粗筋はすでに先にも紹介したが、ここでいま一度あらためて取り上げ、少し詳しく検討してみよう。

逸話74・2 「奴隷として売りに出されたときにも、彼はまことに堂々とした態度でそれに耐えた。彼はアイギナ島への航海中にスキルパロスが率いる海賊どもによって捕らえられ、クレタ島へと連れて行かれて売りに出された。そして触れ役の方が、おまえはどんな仕事ができるかと訊ねたとき、彼は『人々を支配することだ』と答えたからだ。また、そのときに彼は、紫の縁飾りのついた立派な衣装を身につけたひとりのコリントス人、前に述べたクセニアデスのことだが、を指さして、『この人にわしを売れ、彼は主人を必要としている』と言ったのだ。そこで彼をクセニアデスが買い取ってコリントスへと連れ帰り、自分の子供たちの監督に当たらせると同時に、家事一切を委せて取り仕切らせた。すると彼は家事全般をたいへん上手に取り仕切ったので、主人のクセニアデスは『よきダイモンが我が家に舞い込んだぞ』と言いながら、そこらじゅうを歩き回ったほどであった。」

逸話29・3 「メニッポスが『ディオゲネスの売却』のなかで言うことには、彼が捕らえられて売りに出されたとき、お前はどんな仕事ができるかと尋ねられた。すると彼は、『人々を支配することだ』と答えた。そして触れ役に向かって、『誰か、自分のために主人を購入したがっている者はいるかと、そう触れまわってくれ』と言った。またその折に座ることを禁じられると、『どんな違いもありはしない。魚だって、どんなふう

95) 『ギリシア哲学者列伝』第10巻所収「エピクロス伝」119。

96) 『ギリシア哲学者列伝』第5巻所収「テオフラストス伝」36。

置かれていようと、売られていくのだから』と応じたという。』

逸話74・2と29・3は、元々、メニッポスの『ディオゲネスの売却』にあつては一つであったものを、「ディオゲネス伝」を構成するに当たってラエルティオスが切り分けたものである。逸話29・3における「彼が捕らえられて売りに出されたとき」という句は、逸話74・2における「アイギナ島への航海中にスキルパロスが率いる海賊どもによって捕らえられ、クレタ島へと連れて行かれて売りに出された」という一節を補って読まないと前後の脈絡が整わないからである。

他方、逸話74・2において「触れ役の者が、おまえはどんな仕事ができるかと訊ねたとき、『人々を支配することだ』と答えたからだ。また、そのときに彼は、紫の縁飾りのついた立派な衣装を身につけたひとりのコリントス人、前に述べたクセニアデスのことだが、を指さして、『この人にわしを売れ、彼は主人を必要としている』と言ったのだった」という一節は、逸話29・3では、「お前はどんな仕事ができるかと尋ねられた。すると彼は、『人々を支配することだ』と答えた。そして触れ役に向かっては、『誰か、自分のために主人を買おうとしている人はいるかと、そう触れまわってくれ』と言ったということである。」となっていて、双方の逸話は、

74・2 (A)	29・3 (A)
そして触れ役の者が、おまえはどんな仕事ができるかと訊ねたとき『人々を支配することだ』と答えたからだ。	お前はどんな仕事ができるかと[触れ役の者に]尋ねられた。すると彼は、『人々を支配することだ』と答えた。

というところまでは内容のうえで完全に合致する。しかし次の点では相互に食い違う。

74・2 (B)	29・3 (B)
また、そのときに、彼は、紫の縁飾りのついた立派な衣装を身につけたひとりのコリントス人、前に述べたクセニアデスのことだが、を指さして、『この人にわしを売れ、彼は主人を必要としている』と言ったのだった。	そして触れ役に向かっては、『誰か、自分のために主人を買おうとしている人はいるかと、そう触れまわってくれ』と言った。

けれどもその相違はわずかである。両者が実質的に食い違うのは、74・2 (B)における「紫の縁飾りのついた立派な衣装を身につけたひとりのコリントス人、前に述べたクセニアデスのことだが、を指さして」という部分だけである。その他の点では合致する。つまり74・2 (A, B)と29・3 (A, B)とは、「コリントス人クセニアデス」への言及を除く他の大部分において相いに合同の関係にある。したがってそれらは元々メニッポスの『ディオゲネスの売却』のなかでは一つであったとみなされてよからう。

他方、74・2 (B)における「前に述べたクセニアデス」の「前に」という語が指すものは29・2でも29・3でもなくて、

逸話30・2 「自分の買主であるクセニアデスに対し、たとえ自分は奴隷であるとしても、自分の言うことには従ってもらわねばならないと言っていた。というのは、医者や船の舵取りが奴隷であったとしても、その人の言うことに従うだろうから、と。」

である。この事実は、逸話30・2が、元々、逸話74・2ならびに29・3と一体のものであったことを物語るものである。実際、30・2が述べていることは、主旨において74・2 (A, B) ならびに29・3 (A, B) と同じことである。それらはともに「主人と奴隷」の間の上下関係は逆転されてしかるべきだ、と述べているのである。

他方、逸話29・3に含まれている

29・3C 「またその折に、座ることを禁じられると、『どんな違いもありはしない。魚だって、どんなふうに置かれていようと、売られていくのだから』と応じたという。」

という一節は、逸話74・2の方には含まれていない。しかしこの一節こそは、実のところ、奴隷制擁護論に痛棒を食らわせたものなのである。しかもこれは、74・2 (A, B), 29・3 (A, B), 30・2のそれぞれを論理的に含意するものとなっている。他方、29・3Cの直後にくる

「またそのとき彼は、われわれが壺や皿を買う場合には、これを叩いてみてその響き具合を確かめるのに、人間の場合だと、ただひと目見ただけで満足するのは不思議なことだと言った。」

と告げる逸話30・1は、元々の『ディオゲネスの売却』に含まれていたとは考えられない。何故ならこの逸話は、大枠としての奴隷制を容認したうえで、「奴隷といっても均しなみにみな同じなのではない。個々人の品質はみなそれぞれに違う。よく見定めて買わないと……」という主旨のものであるらしいからだ。すなわちこれは、74・2 (A, B), 29・3 (A, B), 30・2が主意とするものとは矛盾するもの、似て非なるものである。何故なら、74・2 (A, B), 29・3 (A, B), 30・2の方は、奴隷制という枠組みの内部から、その制度の不条理さを告発するものであるからだ。したがって逸話30・1は、たぶん、『ディオゲネスの売却』とは異なる史料から採録されたものであろう。

さて、「奴隷」ないしは「奴隷制」というトピックに関わるディオゲネス関係の重要な逸話をいくつか見てきたが、それらのうち最も重要なものは、私見によれば、29・3C (言及の便宜上これを“G”としよう) である。その理由を以下に説明する。

“G”の核心部分は、もちろん、「どんな違いもありはしない。魚だって、どんなふうに置かれていようと、売られていくのだから」(οὐδέν διαφέρει· καὶ γὰρ τοὺς ἰχθύς ὅπως ἂν

κείοντο πιπράσκεσθαι.) というディオゲネスの発言にある。この発言は、ひとごみでごったがえすクレタの奴隷市場、その一段高いところに設えられた壇しつらのうえでがなり声を張り上げて口上を述べ、老若男女の奴隷たちを次から次へと引っぱり出しては売りたてる触れ役の者が、壇上の一隅で足を投げ出して寝そべっているディオゲネスを睨みつけて怒鳴った、

「おい、その爺じい、だらしのない恰好して寝そべってるんじゃねえ！ 場所柄弁えてきちんと立ってろい！」

という罵声に対する返事だっただろうから、そのいわんとするところをごくあたりまえに敷衍すれば、

「わしが座っていようが、立っていようが、おまえさんにとやかく言われる筋合い（道理＝ロゴス）はない。放っておいてもらいたい。魚どもならどうだ、どんな恰好していようが売られていくだろう、違うか？」

というほどのことであっただろう。これが、ごくありきたりの見方というものだ。実際、ラエルティオスも逸話74・2の冒頭において、「彼は奴隷として売りに出されたときにも、まことに堂々とした態度でそれに耐えた」と、常識の線を越えないありきたりの理解を示している。しかしながらラエルティオスには、どうやら、見分けなければならない事柄の本質、つまり何故ディオゲネスがここでわざわざ、「魚」（複数形）などという突拍子もないと思われるものを口にしてしているのか、分っていなかったように思われる。

この「サカナども」はあの「ネズミ」、ディオゲネスが「祖国を奪われ、国もなく、家もない者。日々の糧を物乞いして、流離い歩く人間」（38・2）となって放浪していた日々のあるとき、彼に開悟体験の機会を与えたあの「ネズミ」の、ひとつの重要なヴァリエーションとして登場してきているのである。つまりこの「サカナども」は、あのネズミがそうであったように、その天然自然（フュシス）のふるまいによって、「ノモス」（慣習、掟、法）の虚構性を鋭く際立たせ、これをパラハラッテインするべくディオゲネスの口から出てきたのだ。奴隷市場を突然に魚市場に変えようとして出てきたわけではない。

サカナは、頭を下にしていようが上にしていようが、右側にいようが左側にいようが、寝そべっていようが立っていようが、売られていく。寝そべっているサカナと立っているサカナとは格が違うし値段も違う、などということはない。頭を上になっているのは高貴の出のサカナだが、下になっているのは下賤の出のサカナだ、などということもない。寝そべっているサカナは頭をぶん殴られるが、立っているサカナは頭を撫でてもらえる、などということでもない。立っているサカナは奴隷魚だが、寝ているサカナは自由魚だ、などということも決してない。サカナはあくまでサカナであって、どんな違いもありはしない（οὐδέν διαφέρει）。

ディオゲネスが言っているのはそういうことだ。だとすれば、そのことの意味はとりもなおさず、「(A) ある者は奴隷、他の者は自由人というのは、人の定めによるもので、自然本来のあり方からすれば、どんな違いもありはしない (οὐθὲν διαφέρειν)」（アリストテレス）ということであり、かつまた、「(F) たとえひとが奴隷であったとしても、同じ肉体をそのひとはもっている。自然本来のあり方からすれば、誰ひとりとして奴隷に生まれついた者などいない (οὐδεὶς δούλος ἐγενήθη ποτέ)」（フィレモン）ということであろう。

アリストテレスならびにフィレモンがそれぞれに攻撃対象として狙い定め、あるいは圧殺し、あるいは舞台上に上げて嘲笑しようとした奴隷制反対論は、人だかりのするアテナイのアゴラやギュムナシオンなどの一隅に立って、日々、ひとの肺腑をつらぬく辛辣な警句や鮮やかな喩えを用いながら、ディオゲネスが公衆に語っていたものであったのだ。

それを説いたのは、「ノモス／フュシス」の対句表現を水際立ったものに仕立てあげようと精力を注いだソフィストのアンティフォンでもなければ、舞台の袖から俳優の口を通して奴隷身分の憐れさを訴えたエウリピデスでもなく、ましてや「メッセニア人」の代弁者を自任し、あたかも自分が実際の解放者でもあったかのように、「何人をも奴隷とはしなかったのだ、自然は」などと恰好よく、公衆の面前で大見得を切ってみせたアルキダマスでもなかったのだ。何故なら彼らは、多かれ少なかれ、アテナイの国家体制の下で安楽に身過ぎ世過ぎできた普通の市民であり自由人であったからだ。彼らには、身命を賭して奴隷制に反対しなければならぬ理由など何もなかった⁹⁷⁾。しかし、「自足して生きる」ことを求めた「無国籍」（アポリス＝非市民）の哲学者ディオゲネスにはそれがあったのだ。「奴隷であること」は「自足すること」と真っ向から対立するものであったからだ。というのも、奴隷制という「ノミスマ」は、奴隷売買上の「需要」（κρείῃα χρεία）がないと「通貨」にならないが、「需要」はすなわち「不足」（κρείῃα）であって「自足」と根本的に矛盾するからである。

ここで、ディオゲネスがシノベを追われ諸国を放浪していたときのことを想起こそう。一つの事件が起きたのだ。ある日のこと、困窮（κρείῃα）のどん底にあった主人ディオゲネスを見限って、これまで苦難を共にしてきたマネスという名の従者（奴隷）が逃亡したのだ。このままでは主人といっしょに野垂れ死にするしかない、とでも思い定めたのであろうか。そのとき、彼にけしかけて「探し出して捕まえろ」と言った人に対して、ディオゲネスが応えた言葉が傑作である。その窮状（κρείῃα χρεία）にあつて彼は次のように言い

97) 田中美知太郎は「自由のギリシア的理解」（『田中美知太郎全集5』筑摩書房所収）において「自然は何人をも奴隷としてはつくりなかつたとかいうようなことを、アンティポンやアルキダマスなど一、二人の人が言ってみたところで、それは学者の逆説として知的興味を呼びさます程度のことで、奴隷制度 (slave-system) などというものが、制度 (institution) として意識されたのかどうかも疑問である。奴隷の存在は不幸な事実として、他のいろいろな災厄と同じように、そのまま受け取られていたのであり、これの取り扱いが個人的な道徳の問題に属する方が多かつたのではないか」と言っている。他の部分はともかくとして、アンティフォンやアルキダマスの言説がたぶん知識人の間で知的関心と呼ぶものにすぎなかつたという点については、首肯できる説である。

放ったのだ。

「馬鹿げているではないか、マネスのほうはディオゲネスなしでも生きていけるが、ディオゲネスのほうはマネスなしではやっていけないとすれば (γελοῖον, εἰ Μάνης μὲν χωρὶς Διογένους ζῆι, Διογένης δὲ χωρὶς Μάνου οὐ δύνησεται.)」(55・2)。

さてこの発言は、当然ながら

「奴隷は主人なしでも生きていける(＝自足できる)が、主人は奴隷なしではやっていけない(＝自足できない)、というのは不条理である。」

というふう一般化できるだろう。ところで、「主人は奴隷なしではやっていけない(＝自足できない)」ということは、「主人は奴隷に依らないではやっていけない」ということを、したがってまた「主人は奴隷の奴隷である」ということを含意するであろう。それゆえに、ディオゲネスの「馬鹿げているではないか」という言葉が意味しているのはまさにこのこと、すなわち「主人が奴隷なしでは自足できないとすれば、主人は奴隷の奴隷であらざるをえない」という事態である。すなわちマネスに逃げられたディオゲネスが洞察したのは、「奴隷の奴隷であることなくしては、主人は奴隷の主人たりえない」という逆説的な事態であったのである。

逸話55・2に表明されている「主人—奴隷」関係についてのディオゲネスの認識が徹底した平等主義に根ざすものであったことに注目すべきである。彼は、「マネスのほうはディオゲネスなしでも生きていける」ことを認める。そして、マネスを責めるようなことはしない。むしろ、マネスが今後うまいことやっていってくれるように、と希望する。次に挙げる逸話52・1はそういう見方を支持するものである。

当該の逸話が報告するところによると、逃亡奴隷が井戸(フレアル φρέαρ)の縁に腰かけているのを見たディオゲネスは、「おい、若い衆、落ちないように気をつけろよ」と言ったとされている⁹⁸⁾。この逸話は、「フレアル(φρέαρ)」という語が「井戸」を意味するとともに「陥穽」をも意味するので、そのことに引っかけて作られた言葉遊びだと解釈される⁹⁹⁾。しかしそう解釈したのでは、「逃亡奴隷」(δραπέτης)が主題化されている理由が分らなくなる。「若い衆」にマネスの姿をダブらせて読めばよい。ディオゲネスは、逃亡奴隷の行く末を案じて「自足して生きる道を探すんだぞ。転落するなよ」と忠告し励ましているのである¹⁰⁰⁾。

98) 52・1。

99) 当該逸話に対する「ディオゲネス伝」注を参照。

100) 「ディオゲネス伝」には、ディオゲネスが「奴隷」を軽蔑する場面を描いた逸話がたくさん収録されているが、現実の奴隷制の下でさまざまな奴隷労働に従事している人間をからかったり、軽蔑し

頭陀袋を頸から下げて往来を行く一介の乞食ディオゲネスにできたのは、ソクラテスの場合がそうであったように、「自足して生きる」ことの大切さを人々にアピールすることだけであった¹⁰¹⁾。しかしそのアピールは、長い目で見れば恐るべき起爆力を秘めたものであったとすることができる。何故なら、「隷属」という言葉と対立するものとして彼が語る「自足」は、それなくしては「人間であること」のミニマム条件が根底から損なわれてしまうような倫理上の根本原理、近代人がいう「自由」、「博愛」、「平等」に通ずるものを含意するものであったからだ。

たぶんはディオゲネスが奴隷であることを前提にして作られたものと思われる逸話に次のようなものがある。ひとりの男がディオゲネスに、「どうして奴隷どもは『アンドラポダ(=人足ども)』と呼ばれるのだろうか?」と訊ねた。すると、彼はただちにその男の底意地悪い質問の意図を察して、「人間の足をもってはいるが、根性(魂)の方はそんなことを詮索するおまえさんみたいな[下劣な]のもっている、そういう連中をこそ奴隷というのだ」(67・1)と、しっぺ返ししたのだった¹⁰²⁾。

ディオゲネスによれば、人を屈服させ隷属させることによってしか自分自身のプライドや生き甲斐を感じられないような連中はすべて、自主独立した人間ではなく「下劣な奴ら」、「奴隷」にすぎなかったのである¹⁰³⁾。彼が「下劣な奴ら」と呼んだのは、要するに「頭陀袋をもっていない連中」だったが¹⁰⁴⁾、そのなかでもとりわけ下劣なのが、アレクサンドロスをはじめとするマケドニア人権力者たち¹⁰⁵⁾、独裁者たちであった¹⁰⁶⁾。彼に言わせると、アレクサンドロスのように飽くことのない名誉欲・征服欲の虜となり、他の者たちをもこれに巻き込んで自分に隷属させるだけでなく、「犬」のように這いつくばって「余を拝め」などと強要するような傲慢・無礼・下劣きわまる手合いは、自足した人間ではなく「奴隷のなかの奴隷」に等しい者だったのである¹⁰⁷⁾。

たり、見下げたりする場面を描いた逸話は一切出てこない。かえって彼はそういう人間を、貪欲な主人と比べて賞賛している(28・5)。

101) その呼びかけがただちに現実の奴隷制の廃絶といったことに繋がるものでは決してなかったことは言うまでもない。彼はローマの剣闘士バルタクスのような人物ではなかったのである。いや、むしろ、クレオメネスの『パイダゴゴス』に拠つつラエルティオスが報告する逸話75・1は、現実の社会制度としての奴隷制に直面してディオゲネスがまったく無力であったことを示すものであるかもしれない。この逸話によれば、奴隷となったディオゲネスを心配した友人たちが彼を身請けしようとしたことがあったという。ところがディオゲネスはこれを拒んだ。のみならず友人たちを「愚か者」(エウエテス)だと言ったという。何故なら彼らには、「ライオン(奴隷ディオゲネス)は飼育者(主人)の奴隷では決してなく、かえって飼育者(主人)の方がライオン(奴隷ディオゲネス)の奴隷である」ということが分っていないからだ、というのである。この逸話にあっては、自足・自由ということは主として内面性の問題として捉えられている。エピクテトスないしはこれに近いストア派起源を推測させる逸話である。

102) 67・1。この逸話がどういう文脈を想定しているのかは実際には分っていない。

103) 前掲『ギリシア哲学者列伝』第7巻第1章「ゼノン伝」121参照。ディオゲネスは、ストアの祖となったゼノンと同様に、「賢者だけが自由人であって、愚劣な者どもこそが奴隷なのである」と説いた。

104) 33・1。

105) 32・1, 32・4, 38・4, 43・4, 44・1, 44・2, 45・5, 57・3, 60・4, 63・6, 66・2, 68・2。

106) 50・1, 50・2。

107) 41・3, 66・6を参照。なお、デモステネスのような民衆扇動家たち（デマゴゴイ）、高貴な生まれとか名声をひけらかす連中は、これに次ぐ奴隷どもであった（34・5, 41・3, 47・1, 72・3）。さらに、「正義について滔々と論じながら正義を行なわない弁論家」（28・2）、「弁論家アナクシメネス」（57・4, 57・5）、「金銭をけなしながら過度にそれを欲しがめる人間」（28・3）、「健康を祈願する犠牲式の最中に不健康なまでになががつつご馳走を食べる連中」（28・4）、「無知な金持ち」（47・2）、「豚肉と牛肉とで身体が出来上がっている」「運動選手」（49・4）、「自分の父親を軽蔑する人間」（65・4）、「見栄っぱりで物乞いのプラトン」（26・1, 26・2, 26・3, 6・3）、「迷信深い人間」（24・1, 37・3, 38・1, 39・5, 42・3, 43・1, 48・3, 61・1）、「信者を食い物にする宗教家」（45・1）、「自分自身の落ち度について注意を払わない文献学者」（27・4）、「自分の魂は不調和なままにしている音楽家」（27・5）、「自分の足下にある事柄を見逃す数学者（天文学者）」（28・1）等々もまた、ディオゲネスに言わせれば「愚かな連中」であり、したがって奴隷であった。

ARISTOTLE AND DIOGENES

Hideya YAMAKAWA

This article first takes a critical look at Aristotle's definition of "human being" as a "political animal" (πολιτικὸν ζῷον), as noted in his *Politics* 1253a2-3. Following that is a study of the correlation between Aristotle's and Diogenes' views of human beings.

The author initially provokes the reader's attention to the fact that the Aristotelian term "political animal" originally had two contexts. First, according to *Historia Animalium*, the political animal is a species of "gregarious animal" (τὰ ἀγελαῖα). Therefore, it is not the case that human being is a unique species of political animal; a large group of different species described as political animals does indeed exist. Aristotle states, for example, that various forms of political animal, such as "man," "bee," "wasp," "ant" and "crane," each has a common property: the devotion to some common good in its political community. On the other hand, in *Politics* 1252a1-7, Aristotle identifies "the so-called city-state" (ἡ καλουμένη πόλις) as a "political community" (ἡ κοινωμία ἢ πολιτική). According to *Historia Animalium*, the human being is only one species of political animals. But, according to *Politics* 1253a 7-8, the human being is a "political animal" in a greater measure than bees or any other "gregarious animal". The author insists that it was precisely in this context that Aristotle needed to specify human beings by a geometrical proportion: 'God : Man = Man : Animal.' The author analyzes thoroughly Aristotle's view of human being and discloses the fact that Aristotle's theory of the "natural slave" conflicts with his own definition of "man." In this way the author divulges the *invisible* aspects of Aristotle's political thought.

The author then concentrates to clarify the meaning of Diogenes' mission "*paracharaxōn to nomisma*" ("deface the currency") and to highlight the significance of his protest against the Aristotelian definition of human beings:

God : Man = Man : Animal

Thus, the author proceeds to deface the current interpretations of Diogenes of Sinope's conception of justice and cosmopolitanism, which has been regarded by scholars as almost "nothing" or at least as a "shadowy ancestor" of the cosmopolitanism of Zeno of Citium. In place of these interpretations the author is submitting another version of cosmopolitanism that is to be regarded as a defaced version of Alexander's. Following the Sinopean dog philosopher's mission "*παράχαραξον τὸ νόμισμα*" ("deface the currency"), the author is defacing contemporary views on Diogenes of Sinope's "character" (χαρακτήρ).