

# 經濟論叢

第156卷 第4号

木崎喜代治教授記念號

---

献 辞	菊池 光 造	
公衆衛生の誕生	阪 上 孝	1
フランス啓蒙期の「陪審制」論	石 井 三 記	28
根源への無限の階梯	長 尾 伸 一	56
Social Democracy and Sustainable Development	Nobutaka NAGAOKA	83
ミシェル・フーコーと啓蒙の問い	水 嶋 一 憲	102
アリストテレスの經濟思想	森 岡 邦 泰	123
社会の学問の革新	田 中 秀 夫	141

木崎喜代治 教授 略歴・著作目録

---

平成7年10月

京 都 大 學 經 濟 學 會

## アリストテレスの経済思想

森 岡 邦 泰

### I はじめに

アリストテレスの経済思想の研究はわが国ではさほど多くはないが、欧米では伝統の重みがあって当然のことながら多くの蓄積がなされている。しかしその接近方法に問題がないわけではない。一つの接近方法は、経済学史からのもので、現在の経済学——それも本来いくつかの学派があるはずであるが、実際は著者の信奉している理論——が尺度とされ、そこへ至る一本の道が暗黙のうちに想定され、終着点へどれほどの距離があるのか、またその道からどれほどそれているかで、つまり不十分さの程度がどれほどかで、その価値が評価される。その場合、現在の立場からみて、不十分なもの、未熟なものとみなされる（シュンペーター，109-114頁）。

これに対して、異なった文明の思想をその文脈の中で評価しようという立場がある。つまり現代の理論も歴史的、あるいは空間的普遍性を持つものではなく、ある特殊な条件のもとで成立したものであり、その限りで対象となった世界を説明する原理にすぎないのだから、逆に今の立場からみて初歩的、不十分なものにすぎない説明でも、それは対象に即した必要かつ十分なものであり、その意味で対象を把握するものとしては完全なものであるかもしれないという見方である。当時課題となった事柄で現在それほど問題となっていないことなら、過去の思想の方が精緻な分析を達成していたこともあるかもしれないのである。この立場は現在のわれわれの知識を相対化し、現代の状況を反省する地平を開く。ポランニーがもっていた問題意識はそういうものだったと思われる。

ポランニーは市場経済を絶対善とする欧米の支配的な思潮に対して、アフリカや古代ギリシャの非市場経済のあり方を提示して、市場によらない財の分配形式が有り得ることを示し、さらに人類史においては、社会に埋め込まれていた市場が猛威を振るうようになるのは、比較的最近の出来事であり、むしろ人間社会にとって異常な事態であると暗に告発した。

さてわれわれのとる立場は、むしろ後者の立場である。まず問題とする思想をその社会の歴史的な脈の中で理解することにつとめる。その意味で本稿は一つの歴史研究である。続いてその思想の持つ意味を現代の学問状況の中で反省してみる。その時、過去の異なった場所の思想もわれわれと無関係ではなくなるだろう。

## II アリストテレスの方法論

アリストテレスの経済思想を取り扱う前に、アリストテレスの方法論一般を見ておこう。師プラトンとは全く違った資質をそこにみることができるとはならず、学問一般のあり方にも示唆的である。

さて、アリストテレスは倫理学の方法に関して、『ニコマコス倫理学』の中で繰り返し、学問にはそれぞれ対象に即した精密さがあることを指摘している。「ひとは、あらゆる事柄において同じように厳密性を求めることをせず、それぞれの場合においてその素材に応じたその研究に固有な程度においてする事が必要である。大工と幾何学者とは、それぞれ異なった仕方で直角を求める。前者はすなわち彼の仕事に役立つ程度においてそれを求め、後者は然るに直角とは何であるか、直角とはいかなる性質を持つものであるかを尋ねる。」<sup>1)</sup> だからわれわれは「大体荒削りに真を示すことができるならば、つまり、おおよその事柄を、おおよその出発点から論じて、同じくおおよその帰結に到達しうるならば、それでもって満足しなければならない」のである<sup>2)</sup>。

1) 『ニコマコス倫理学』第1巻第7章1098a 26-32。

2) 同書、第1巻第3章1094b 19-22。

ここでアリストテレスの語っていることは、ある意味では当然だが、しかるに実際は今日の学問状況を鑑みるに、きわめて教訓的である。対象にはその対象に即した方法があり、それにふさわしい厳密さがある。例えば数学には数学にふさわしい方法と厳密さがあり、弁論術には弁論術にふさわしい方法と厳密さがある。だから「その場限りの仕方ですることを数学者に許すことが不可ならば、弁論家に厳密な論証を要求するのも明らかに同じように誤っているのである。」<sup>3)</sup> もしその点を考慮しないで、同じ厳密さを持った方法を一律に適用すれば、——例えば数学の方法とその厳密さを用いて弁論術を構成しようとすれば——砂上樓閣を築くことになってしまうであろう。

このことはアリストテレス自身、学問の方法にふれて次のように述べている。「原理 (*ἀρχή*) から出発する論議 (*λόγος*) と原理へ向かう論議とが異なることを忘れてはならない。」<sup>4)</sup> 「原理から出発する論議」とは、公理からの演繹体系であって、例えば数学にふさわしい方法であろう。他方、倫理学にふさわしいのは「原理へ向かう論議」であろう。その原理といっても数学的な意味での厳密性を持った原理ではないし、そのように記述もできない。なぜなら倫理学など人間の行動や価値、理念といったものの真理を探求しようという学問は人々の抱く思念や常識の中にそれを探らざるを得ず、そのようにして得られた原理は、いわば最大公約数的な妥当性を持つにとどまるからである。現実感覚を持った者なら (アリストテレスの表現を借りれば、教育のある者なら)、そこでとどまらなければならないのであって、そうせず、物理学を模倣して逆に原理から現実を構成しようとすれば、構成された像は、全く現実離れた虚像になってしまうであろう。要するに人文社会科学には人文社会科学の方法があり、それは自然科学とは異なったものなのである。

このことの仕組みをもう少し詳しくみてみよう。

第一に原理を規制する要因が、社会科学の場合、物理学のように少数でしか

3) 同書、第1巻第3章1094b 26-28。

4) 同書、第1巻第4章1095b 30-32。

もそれだけで完全に決定されるものではない。例えば物理学における記述方式を決定づけたニュートンの万有引力の法則は、質量と距離という二つの要因しか関係せず、しかもそれだけで完全に定まる。しかし人間社会では決定要因はこのように少数ではない。たとえ有力な要因を二、三選びだしたとしても、それはあくまで比較的有力であるにとどまる。ひとはそれでも近似的に成り立つというかも知れないが、そこでとどまらず、そこから演繹的に次々と議論を積み重ねて行こうとするとたちまち現実離れた虚構になってしまう。

そのわけは、人文社会科学における因果関係は、数学のように100%の真理値をもって繋がっているのではないからである。数学の命題は真か偽かの二つしか真理値がない。従って、真の命題のうえに次々と命題を繋げても、それはどこまでいっても真であり、偽が生じたり、真理値が例えば50%になったりすることはない。然るに社会科学の場合は、原因と結果の関係がおおむねそういうことが生じるであろうという蓋然的なものであり、比喩的にいえば70—80%の真理値を持っているにすぎない。そのうえにまた別の命題を積み重ねようとすると、その命題もやはり蓋然的な妥当性しか持ってないので、たちまち真理値は下落して偽に近くなっていしまう。このことは社会科学の場合、公理からの演繹的な理論構築は不適であることを意味している<sup>5)</sup>。このことを考慮せず独りよがりの体系を作り上げて、空理空論になるだけであろう<sup>6)</sup>。

社会科学の場合、数学的な演繹的体系をとると理論が現実を離れて自己運動して机上の空論を築く可能性が常にある。またひとは絶えずそうした誘惑にかられる。そうすればいかにも立派で高度の学問を築き上げたかのように見えるからである<sup>7)</sup>。だが真に偉大な学者はそうした誘惑を退ける現実感覚があっ

5) 藤原正彦『数学者の休憩時間』新潮社、平成5年、96-101ページ。

6) 最初の数学的想定(公理)が「現実世界で起こるいかなることを描写しているかはほとんど重要ではない。実際それらが現実から幾分かかけ離れていることに、なにがしかの利点がある。というのも、その時には、現実世界での事実はその学問に無関係となり、その事実を使って、現在なされている数学的研究を否定したり、その信用を落としたりできないからである。」A. S. アイクナー編、『なぜ経済学は科学ではないのか』266ページ。

7) 「自分たち自身の世界を展開したいという誘惑にかられることになる。つまり、それは自分たち自身が設定したルールと公理を持ち、決してわれわれに抵抗したり、投票でわれわれを追放し

た<sup>8)</sup>。だからアダム・スミスにとって、経済社会は「たとえ正確ではないにしても、日常生活の仕事をすすめてゆくのに十分な、ある種の人づかみな等式にしたがい」回転していくものであった<sup>9)</sup>。アリストテレスもやはりすぐれた現実感覚の持ち主であった。「いかなるものを素材とする論述においても同じような仕方て厳密さを求めるということはできない。……政治学（ここでの政治学は倫理学を含むポリスの学全体、今日なら社会科学に近い）の考察の対象であるうるわしい事柄とか正しい事柄とかは多くの差異と揺曳を含んでいるからである。」<sup>10)</sup> あえてそうすれば砂上樓閣を築くことになるろう。だから「対象の素材に相応した程度の明確な論述がなされるならば、それでもって十分としなければならないだろう。」<sup>11)</sup>

アリストテレスの現実感覚は、とりわけ問題への接近方法に明確に現れている。アリストテレスはいかなる分野であれ、超越的に理論をいきなり導入しない。導入するに当たっては、常に一般の人々の通念に適合しているかを検討する。「単に帰結とか、その前提に当たるものを用いるにとどまらず、さらにまた、これについての人々の所説（*λεγόμενα*）をも顧みなければならない。真なるものに対しては現実の所説が唱和するのであるし、偽なるものに対しては直ちに真なるそれが不協和を示してくれるのである。」<sup>12)</sup> 従って、まず、当該問題に関して言われていること（*λεγόμενα*）を列挙し、続いて自らの説がそのいずれも満足していることを示すのである<sup>13)</sup>。これがアリストテレスの論述の進め方の常套的な方法であり、絶えず、現実を振り返る態度が空理空論に陥る

8) したりできない、自らの想像上の人々で満たされた世界なのである。」A. S. アイクナー編、268ページ。

8) 「過去にみる真に偉大な経済学者の大半は非数学的であったといわれる。」A. S. アイクナー編、269ページ。

9) アダム・スミス『諸国民の富』岩波文庫(一)、1959年、153ページ。

10) 『ニコマコス倫理学』、第1巻第3章1094b 13-14。

11) 同書、第1巻第3章1094b 14-16。

12) 同書、第1巻第8章1098b 10-14。

13) 例えば『形而上学』では、冒頭で「知恵」または「知者」とは何かを探求するに当たり、一般に行われている六つの諸見解を列挙し、第一の原因の探求を課題とするアリストテレス自身の主題がそれらいずれをも満足していることを示す。

危険からアリストテレスを救っているのである。とはいえ一般大衆の互いに矛盾した諸見解をアリストテレスがそのまま信じているわけでもなければ、それらを素材にしてそこからなにかを抽出するのでもない。一般大衆の抱くドクサ(δόξα)が誤っていることは大いに有り得る。衆愚政治を目の当たりにしてきたアリストテレスにとって、民衆の見解は信頼に値するものではなかったろう。信頼すべきは結局、現実の本質を見抜く洞察力を備えた人の見方であり、知慮ある人(φρόνιμοι)の見方である。その見方が、相矛盾した大衆の諸見解の中に潜む一面の真理を貫いて、すべてのドクサを満足していることが示されるのである。

### III 友愛と国家

アリストテレスの経済思想を理解するために、ポリス社会における共同関係をまず確認しておこう。

最も基本的な共同関係の単位は家である。男と女、支配者と被支配者のように互いに他なくしてはありえないものは一対になるのが必然である。家が分家して村が形成される。さらに村から国ができる。そうして自足という終極目的に到達する。というのは人間は野獣のように、毛皮も、爪も、獲物をとらえる牙も持たず、単独では生存できない存在だからである。そのかわり人間は、理性と言葉が与えられて自足を可能にする国という共同関係を築くことができる(この点で蜜蜂などの単なる群居動物と異なる)。だから自然に人間は国をつくらざるを得ない。従って人間は自然本性的(φύσει)に国的動物(πολιτικόν ζῷον)となる。自然本性的に国を成さぬものは、人間より劣ったもの——野獣——であるか、人間より優れたもの——神——であろう<sup>14)</sup>。

だが国の本質は単に自足を可能にする存在ではない。また単に場所を共同にする団体でもない(二つの国を引き寄せて、城壁を接するようにしても国ができるわけではない)。あるいは互いに不正をしないための共同体でもなければ

14) 【政治学】第1巻第1, 2章1252a-1253a。

物品交換のための共同体でもない（もしそうなら、国は軍事同盟か、商事会社になり、法律は条約や契約になってしまうであろう）。国の本質は幸福にそして立派に生きるために、徳に意を用いて、善き共同生活をおくることにある<sup>15)</sup>。

家族、氏族、国家と拡大するに応じて共同体にはさまざまな種類があり、それに依りて共同体の絆を成す友愛・親愛（*φιλία*）がある。友愛が国内を結ぶ紐帯の役割を果たしており、立法者たちの関心も、正義よりもむしろこうした友愛に存しているように思われる<sup>16)</sup>。もし人々がお互いに友愛的でありさえすればなんら正義なるものを要しないのであるが、逆に、しかし、彼らが正しき人々であるとしても、そこにはやはり、なお友愛というものを必要とする<sup>17)</sup>。従って友愛は単なる倫理学上の題目の一つではなくて、政治的・制度的な機能を果たしている。

さて、この *φιλία* が経済活動と密接な関連を持つことを見抜いたのはポランニーの卓見で、ポランニーによれば、友愛が、互酬行動（*ἀντιπεποιθός*）、つまり、お互いに交代で進んで負担を引き受けたり、共有したりすることによって表現されるという。このことは、倫理と経済活動が不可分の関係にあり、経済的合理性とは無縁の共同関係を通じて、倫理的価値規範に基づいて経済活動が営まれるべきであることを暗示している。これはウエーバーのいうように倫理的価値が経済的合理性を要請することではない。本来、倫理学の対象であった幸福、愛、徳という主題は経済的合理性、計算合理性、快楽計算とは相容れないものである。そうした要因をそこに持ち込めば、倫理学の自殺行為になってしまうであろう。なぜならそうした私利私欲の低俗な行動を抑制し、超越することにこそ倫理の存在意義があるのだから。もし倫理が経済的合理性に還元されてしまえば、もはや倫理の内実は奪われてしまったことになるであろう。

15) 同書、第3巻第9章1284b35-1258b19。

16) 『ニコマコス倫理学』第8巻第1章1155a 22-23。

17) 同上。

いわゆる近代市民社会の理論は共同関係の絆で結ばれていた人間をアトム化し、人間と人間の間を利益関係に一元化して、無制限な欲望への衝動を抑制していた倫理的なたがをはずしたのである。それは、伝統社会のあらゆる教え——宗教、道徳、民間伝承、神話——が、そうならないよう努めていたものだったが。かくして欲望のみの赤裸々な姿にむき出しにされた人間関係は、富の追求の名の下に正当化される。だがこのことほどアリストテレスの理念からほど遠いものはない。このことは、アリストテレスの描く世界とアダム・スミスの描く世界を比較してみるとよく分かる。

『国富論』第2章「分業を引き起こす原理」は、アリストテレス『政治学』の冒頭部分のスミス版だといってもよい。スミスにとって、あるものを他のものと取り引きし、交易し、交換しようという性向は、人間の本性上の性向である。それは人間性に備わる本能なのか、それとも理性と言葉という人間能力の必然的な帰結なのであり、他のどんな動物にも見いだされないものであった<sup>18)</sup>。

ところが上述のようにアリストテレスが、言葉と理性という人間特有の能力を持ち出したのは、野獣とは違って、単独では生存できない人間が、生活必需品の自足自給を可能にするために国をつくる根拠付けのためであった。そこからアリストテレスの有名な、人間は国的（政治的・社会的）動物という定式化がでてくるのである。実際、交換性向を人間本性としたスミスの人間観ほどアリストテレスの人間観からかけ離れているものはない。なぜならアリストテレスにとって、スミスが交換性向の帰結とする交易は、人間本性の本来のあり方からむしろ逸脱したのだからである。

アリストテレスにとって、真の富とは、生活に必要で、かつ国家や家の共同体に有用で貯蔵可能なものである。「なぜなら善き生活に必要とされるかような財の十分な量は無限ではないからである。」<sup>19)</sup>つまりそれは自足を可能にする必需品であって、決して無限に増大し得るものではないのである。その必需品

18) スミス『国富論』、中公文庫、1978年、81ページ。

19) 『政治学』第1巻第9章1256b 31-33。

の種類や量は、慣習的・制度的に共同体の標準によって、あらかじめ定められている。ポランニーの言うように、それは「配給」の意味に近い<sup>20)</sup>。

富への無限の渴望を抑制する理念として、「善き生活」(観照的あるいは政治参画の実践的生活)が追求される。国が国たるためには徳に意を用いることがなければならず、単に自足するだけでなく、幸福にかつ立派に生きる、つまり善く生きることこそが国の目的であった。そこから慣習的に定まった基本物質の種類と量が、有徳な市民が善く生きる(εὖ ζῆν)のに必要かつ十分なものに限定されて表象されることになる。従って家族の消費量を超えた余剰は、「善き生活」をおくるのに不必要なものであるから、それに対する権利を持たない。逆に欠乏をきたした家族が「善き生活」のために、それに対する使用権を持つことになろう。

従って、財の交換は、必需品の過不足を調整するためになされるのでなければならない。決してスミスの言うように、人間は交換性向を持つのではない。人間はむしろ自然本性的に(φύσει)自足自給を目指しており、それゆえ国をつくったのである(それより大きくても小さくても、善き生活をおくる自足可能な共同体としては不適である<sup>21)</sup>)。だからこそ、人間は自然本性的に国的動物(πολιτικὸν ζῷον)といわれたのであって、アリストテレスのこの有名な人間の定義は、交換性向を本性とするスミスの人間観と真向から対立しているのである。

さらに対照的なのは、友愛と自愛心・利己心の取扱いである。『国富論』の次の章句、「他のたいていの動物はどれも、ひとたび成熟すると、完全に独立してしまい、本来、他の生き物の助けを必要としない。ところが人間は、仲間の助けをほとんどいつも必要としている」<sup>22)</sup>は、ほとんどアリストテレスの祖

20) ポランニー、205ページ。

21) 「国は余りに少人数からきたのでは自足的ではないだろう(然るに国は自足的なものである)、また余りに多人数から出来ていたのでは、民族のように、生活に必要なものにおいては自足的であろうけれど、国制を持つのが容易ではないから、国ではないだろう。』『政治学』第7巻第4章1326b2-6。

22) 『国富論』中公文庫、82ページ。

述である。だが、その後が、全く違ってくる。スミスは次のように続ける。

「だが、その助けを仲間の博愛心 (benevolence) に期待しても無駄である。」<sup>23)</sup> われわれが食事をとれるのも、肉屋や酒屋やパン屋の博愛心によるものではなく、彼らの利益に対する関心からであり、彼らの自愛心にわれわれは訴えかけているのである。同胞市民の博愛心に主に頼ろうとするのは、乞食であろう。

然るにアリストテレスにあっては、財の交換は、余剰物の調整であって、友愛と表裏一体の互酬活動として認識されている。「交換は、……人間達があるものは十分に持ち、あるものは十分以下に持っているという事情から起こったものである。……最初の共同体 (すなわち家) においては明らかに交換の容れる余地がない、むしろその働きは共同体がいっそう拡大してのことである。」<sup>24)</sup> むろん手工業や海外交易がなかったわけではない。だが商業はあくまで自足を補足するものにとどまる。だからそれは本来利益を得るものではないのである<sup>25)</sup>。

ここからアリストテレスのよく知られた商業への批判が生じてくる。本来の商業は生活必需品を確保することにある。その意味で商業は家政の一部を成しており、自然に合致したものである。家族の成員に生存資料を確保することは家長の責任であり、その技術が家政術であった。然るに交換上の便宜から貨幣が案出されると、蓄財を目的とする商業活動が生じてくる。それは家政術と違い、無限の富を求める。「その気持ちの原因は善く生きることを希求することにあるのではなく、生きることに熱中することにある。」<sup>26)</sup>

23) 同書、82ページ。

24) 【政治学】第1巻第9章1257a 15-22。

25) (家では) 何でも同じものを共同で持っていたのであるが、後の共同体の人々はいくつかの独立の家に分かれていたので、それぞれ多くの異なったものを持っていた、そしてそれらの異なったものを必要とするところに従って、今日なお野蛮な民族の多くがやっているように物々交換によって自分のものと交換しなければならなかったのである。ここに物々交換というの有用なものがそのまま有用なものを取り換えられるだけで、それ以上にはでないからである。(同書、第1巻第9章1257a 22-28。)

26) 同書、第1巻9章1257b 41-1258a 1。

当時のアテネは、海外交易で巨万の富を築き、エルガステーリオン（奴隷制工場）を經營するような富裕な市民がいる一方で、貧しい農民や手工業者が少なくなかった。市民間の貧富の拡大は市民共同体としてのポリスの存立を揺るがすのみならず、武器自弁の重装歩兵の密集隊列を主力とする軍事力の弱体を招くから、実際に何度も階級間の軋轢を回避する改革が行われてきたのである。富の飽くなき追求が市民の均一性を破壊し、ポリスを瓦解に導くことになる。そしてそれへの道を開いたのが商業なのである。その危険性を洞察していたアリストテレスは、富への欲求を無限だとしたソロンの詩を攻撃し、善く生きること (εὖ ζῆν) を対置して、無限な欲望の衝動を抑制しようとした。国が国たるためには徳に意を用いなければならなかった（さもなければ単なる商事会社になってしまうだろう）。そして国的動物たる人間は、有徳な善き生活をおくることにこそその本来の自然なあり方があるのである。

#### IV 財の交換と友愛

経済学史における従来の問題設定は、アリストテレスの価値論が、labour-cost theory of value か、それとも utility-demand theory of value かということであった。そうした問題設定そのものがそれほど生産的とは思えないが、本稿の問題意識からしても、関わる場所がないわけではないので、この点に関するわれわれの見方を示す必要があるだろう。

アリストテレスの経済論の原理として、交換的正義と配分的正義の原理が知られている。まずその内容を確認したうえで、本稿の主張に入ろう。

配分的正義は、名誉や財貨など公民の間で分かたれるものの配分の原理で、人間の価値に相応して配分するというものである。つまり人間と人間の間と配分される事物と事物の間に比例関係が成り立つということである。

配分されるものは、第一義的には共同的な資材、国の共有財産と考えられている。この原理のモデルは、投資に応じてその配分を受け取るという商事会社の原理である。ただ価値なるものが何かという点で意見が一致しない。民主制

論者においては自由人としての身分が、寡頭制論者においては富ないしは生まれのよさが、貴族制論者においては徳が価値を持つ。

交換的正義の原理は、応報を得ている (*ἀντιπεπονθός*)、つまり互酬性であって、与えたものと受け取ったものとの価値の等しさに基づいている。

さて財の交換を規定する原理は交換的正義である<sup>27)</sup>。交換する両者の間の所産・仕事 (*ἔργον*) の比例に即した等しさが与えられ、そのうえで取引の応報 (*ἀντιπεπονθός*) が行われる。

さて問題はこの *ἔργον* の等しさなのであるが、アリストテレスを専門とする文献学者は概ね、投下された労働・費用の均等と解釈しているようである<sup>28)</sup>。ペリパトス派 (アリストテレスの後継者) によるアリストテレスの倫理学の要約と考えられている『大道徳学』には、この点が明確に述べられていて、「多くの所得を得た者が多くの税金を払い、少しの所得を得た者が少しの税金を払うことが比例的である。同様に、多く労働した者が多くのものを取得し、少なく労働した者が少しのものを取得するのは比例的である」<sup>29)</sup> としている。

他方、異なった人々の間の生産物が交換されるためには、事物が比較可能的でなければならない。それにはあらゆるものが一つのものによって計量されねばならない。それが需要 (*χρεία*) である。ここからアリストテレスを主観価値論の提唱者、ジェボンズなどの先駆者とする見方が生じてくる<sup>30)</sup>。

27) 本山論文は、財の交換を配分正義の原理で理解しているが、財の交換などは交換的正義で律せられるというのが、通常理解である。もっともアリストテレスの文献学者の中にも、配分的正義と交換的正義を同一視する解釈がないわけではない (岩田, 264-265ページ)。両者はむしろ、後に示すように本質的に相補関係にある。

ついでに言えば、アリストテレスが貨幣を自然なもの (ピュシス) ではなく、人為的 (ノモス) と言うとき、ピュシスとは、金とか銀とかの自然の素材を意味しているのではなく、自然なもの・必然的なものを意味している。ノモスとは、慣習・法という意味で、他のようでもあり得るといふもの (*ἐνδεχεται ἄλλως ἔχειν*) に関わる。つまり貨幣とは、取り決めごと (何を貨幣とするか、金か銀か紙幣か) であり、ノモスの範疇に属するということである。このピュシス・ノモスの分類はギリシアの伝統的な思考法であって、アリストテレスにおいても重きをなしている。

28) 岩田, 269頁。

29) 『大道徳学』1193b 39-1194a 4。

30) Soudek, p. 46.

ここで注意しなければならないのは、需要と訳された *χρεία* は、決して近代の経済学が想定するような意味での需要ではないということである。このことはアリストテレスの社会思想に多少なりとも通じた者なら、当然認識しているはずのものだが、実際は近代の市場原理の色眼鏡で解釈されることがしばしばあり、アリストテレスにあらぬものを読み込んでしまう。

*χρεία* は、必要、欠乏という意味で、アリストテレスの場合「善く生きること」を可能にする生活資料に対する需要である。それは決して価格に応じて需要量が増減するというものではなく、有徳な善き生活を営むために必要かつ十分な量に限定されている。そもそも人間はそうした必要を充足するために国をつくったのであった（人間が国的動物たる所以）。

アリストテレスやプラトンの描く社会的分業もこの *χρεία* を充足するための組織であって、分業の結果生じる財の交換も共同体の一員として生活資料を入手する手続きにほかならない。そこから交換的正義の原理が生じてくるのである。

例えば靴工も大工も共同体に必要な生活資料を生産している。かれらは共同体に貢献した割合に応じてその取り分を受け取らなければならない。幾足かの靴が家屋一軒に等しいのであるが、その交換比率は、両者の仕事 *εργον* に比例してなされなければならない、さもなければ「交換も共同関係 (*κοινωνία*) もないだろう」<sup>31)</sup>。

市民の典型的形態である農夫の場合なら、共同体から割り当てられた持ち分地（クレーロス）が善き生活をおくるのに必要な生活資料を供給してくれる。各人は持ち分地に応じた分け前を自ら働いて得ることになる。その意味で労苦に応じて財を得るといえる。この場合、善く生きるための必要性 (*χρεία*) に応じて持ち分地が配分されているとみなされるので、必要性に応じて労働をし、それに比例した生活資料を得ることになる。持ち分地を耕して自足し、重装歩兵の責務を担うのが市民の本分である。

31) 「ニコマコス倫理学」第5巻第5章1133a 24-26。

然るに製造業の場合、農業のように必要性に応じた持ち分地の配分という形で、明確に必要性（需要）と労苦と生活資料の配分が比例して現象化しない。分業しているため、この三者の比例関係が見えにくくなっているが、しかし農業同様、製造業においてもこの比例関係は維持されなければならない。さきに引用した交換正義の原理「交換する両者の間の所産・仕事（*ἐργον*）の比例に即した等しさが与えられ、そのうえで取引の応報（*ἀντιπεπονθός*）が行われる」とは、そのための原理なのである。交換が応報的であるとは、交換比率が仕事・労苦（*ἐργον*）に比例しており、さらに仕事・労苦の比率は「善く生きる」ための必要性・需要（*χρεία*）に比例している。

こうして配分的正義と交換的正義は整合する。共同体に占める地位と持ち分地の配分は比例し、それに応じて生活資料を得るのが配分的正義であった。交換的正義とは、交換において配分的正義を実現する原理なのである。

だからこそアリストテレスは、すべての事物を計量する尺度が需要（*χρεία*）だと言うことが出来た。有徳な善き生活を営むのに必要な生活資料の量があらかじめ慣習的に定められ（これが需要である）、それに応じて本来持ち分地が配分される。製造業の場合もやはり、有徳な善き生活を営むのに必要な生活資料の量（需要量）に応じた分け前を得なければならないが、共同体全体が必要とする製造品の種類と分量に応じて（それは慣習的に一定である）、労働者が編成されており、需要量に応じた労働を行う。そして「応報」の原理によって、労苦に応じた分け前を共同体から得る。需要と労苦と分け前の比例関係によって、最初の規定要因である需要・必要性を尺度と述べることができたのである。

ここで重要なのは、応報の原理（互酬関係）が、友愛の原理と同相であるということである。ポランニーは、アリストテレスの互酬関係が友愛の関係として表現されていることを指摘したが、われわれはさらに両者の構造的同一性まで指摘したい。このことはテキストのうえでは容易に示すことが出来る。

まず友愛は、正義（配分的正義・交換的正義）に関わることと同じことに関

わり、正義の見いだされるのと同じ人々の間において見いだされる。友愛は共同ということの行われる範囲に応じてその限度まで及ぶといわれる<sup>32)</sup>。

さらに友愛は、正義に交換的正義と配分的正義があったように、それに対応する原理をもっている。

一方では友愛は「互酬的・応報的 (ἀντιπεπονθός)」でなければならない<sup>33)</sup>。そして互酬的であるためには、相手方に「等しきものでもって報いる」(τὸ ἴσον ἀνταποδίδον) ことがなされなければならない<sup>34)</sup>。「諸々の友愛・親愛は均等性 (ἰσότης) というものの上に成立する。というのは、双方から同じものが得られるし、お互いに同じものを相手方が得ることを願うというふうであるが、さもなくばお互い異なるものを交換することになる。」<sup>35)</sup> これは交換的正義と同じ原理に基づいている。

他方、優越の上に成立する友愛・親愛においては、価値に応じて (κατ' ἀξίαν) 愛情が注がれる。価値に応じて愛されることによって、均等性 (ἰσότης) が成立する<sup>36)</sup>。これは配分的正義に対応している。

「親しさは等しさであり、類似性である」(ἡ ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης)<sup>37)</sup> が、「非類似的な当事者の友愛において、お互いを均等化し、その友愛を保持するところのものは、比例的ということに他ならない。たとえば、同国民の間において、靴工にはやはり靴に対する代償がその価値に応じて与えられるように。」<sup>38)</sup> 異なる製品を持つ当事者は非類似的であるが、比例的という原理によって、友愛同様均等化されるというのである。かくして友愛と経済的正義が同相であることが分かるだろう。

32) 第8巻第9章1159b 25-30。

33) 第8巻第2章1155b 34。

34) 第8巻第5章1157b 36。

35) 第8巻第6章1158a 37 1158b 4。

36) 第8巻第7章1158b 23-33。

37) 第8巻第8章1159b 3-4。

38) 第9巻第1章1163b 32-35。

## V 終わりに

互酬性の共同体社会の原理に立つアリストテレスの社会理論に近代的概念を読み込むのは、現代社会を完成形態とみなし、そこへの寄与のみを評価する事になる。アリストテレスの正義に「正常的競争価格」なる概念を持ち込んだシュンペーター的態度は慎まなければならない(121頁)。経済的正義と友愛が同相の構造を持つ社会学においては、数量化も経済的合理性も安易に持ち込むことは許されないだろう。まだそうした概念だけに萎縮してしまわない社会だからである。

## 原 典

引用は慣例に従い、巻、章の番号並びにベッカー版のページ数を記す。原文は、原則としてロエブを用いた。訳は下記の邦訳に従ったが、細部においては改変したところもある。

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Harvard University Press, (The Loeb Classical Library), 1926.

Aristotle, *The Ethics of Aristotle*, edited by John Burnet, Arno Press, 1973.

邦訳、『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫、上、下、1971年、1973年。

Aristotle, *Politics*, Harvard University Press, (The Loeb Classical Library), 1926.

邦訳、『政治学』山本光雄訳、岩波文庫、1961年。

Aristotle, *The Metaphysics*, I, II, Harvard University Press, (The Loeb Classical Library), 1933, 1936.

邦訳、『形而上学』出隆訳、上、下、岩波文庫、1959年、1961年。

Aristotle, *The Magna Moralia*, Harvard University Press, (The Loeb Classical Library), 1936.

## 参 考 文 献

A. S. アイクナー編『なぜ経済学は科学ではないのか』日本経済評論社、1986年。

岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』岩波書店、1985年。

アダム・スミス『諸国民の富』岩波文庫(一)、1959年。

- シュムペーター『経済分析の歴史1』岩波書店, 1955年。
- カール・ポランニー『経済の文明史』日本経済新聞社, 1975年。
- 本山美彦「アリストテレスの表券貨幣説——ノミスマの射程(1)——」経済論叢(京都大学), 第145巻第4号, 1990年4月, 「アリストテレスの表券貨幣説——ノミスマの射程(2)——」同論叢第145巻第5・6号, 1990年5・6月。
- William J. Baumol, "Economics of Athenian Drama: its Relevance for the Arts in a Small City Today", *The Quarterly Journal of Economics*, 1971, 85 (3), pp. 365-76.
- Scott Cook, "The 'Anti-Market' Mentality re-examined: a further critique of the substantive approach to economic anthropology", *Southern Journal of Anthropology*, 1969, Vol. 25, no. 4, pp. 378-406.
- Scott Cook, "The Obsolete 'Anti-Market' Mentality: A Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology", *American Anthropology*, 1966, 68 (2), pp. 323-45.
- Hervé Defalvard, "Marchés et convention monétaire chez Aristote", *Economies et Sociétés*, no. 14, janvier, 1991, pp. 161-179.
- M. I. Finley, "Aristotle and Economic Analysis", *Past and Present*, 1970, no. 47, pp. 3-25.
- Vernard Foley, "The division of labour in Plato and Smith", *History of Political Economy*, 1974, 6 (2), pp. 220-42.
- Barry J. Gordon, "Aristotle, Schumpeter, and the metallist tradition", *Quarterly Journal of Economics*, 1961, 75 (4), pp. 608-14.
- Barry J. Gordon, "Aristotle and the development of value theory", *Quarterly Journal of Economics*, 1964, 78 (1), pp. 115-128.
- F. D. Harvey, "Two kinds of Equality", *Classica et Mediaevalia*, 1965, 26 (1-2), pp. 101-146.
- Thomas J. Lewis, "Acquisition and anxiety: Aristotle's case against the market", *Canadian Journal of Economics*, 1978, Vol. XI, no. 1, pp. 69-90.
- S. Todd Lowry, "The Classical Greek Theory of Natural Resource Economics", *Land Economics*, 1965, Vol. XLI, no. 3, pp. 203-208.
- S. Todd Lowry, "Aristotle's Mathematical Analysis of Exchange", *History of Political Economy*, 1969, 1 (1), pp. 44-66.
- S. Todd Lowry, "The Archaeology of the circulation concept in economic theory", *Journal of History of Ideas*, 1974, 35 (3), pp. 429-444.
- S. Todd Lowry, "Recent Literature on Ancient Greek Economic Thought", *Journal*

*of Economic Literature*, 1979, Vol. XVII, pp. 65-86.

Rodolfo Mondolfo, "The Greek Attitude to Manual Labour", *Past and Present*, 1954, (6), pp. 1-5.

Richard Temple-Smith, "Aristotle as a welfare economist: a comment, with a reply by Stephen T. Worland", *History of Political Economy*, 18 (3), 1986.

Josef Soudek, "Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, no. 1, February, 1952, pp. 45-75.

拙稿「トマス・アクィナスの経済論——公正価格を中心に」【経済学史年報】1993年、第31号、47-57ページ。