HOKKAIDO UNIVERSITY

| | |
|---|---|
| Title | アリストテレスの生命論 ： 『デ・アニマ』における目的論と「現実態」の概念 |
| Author(s) | 三浦, 洋 |
| Degree Grantor | 北海道大学 |
| Degree Name | 博士(文学) |
| Dissertation Number | 甲第4212号 |
| Issue Date | 1997-06-30 |
| DOI | https://doi.org/10.11501/3126065 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/51439 |
| Type | doctoral thesis |
| File Information | 000000311256.pdf |

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

# アリストテレスの生命論

## ―『デ・アニマ』における目的論と「現実態」の概念―

三浦　洋

# アリストテレスの生命論

## ―『デ・アニマ』における目的論と「現実態」の概念―

三浦　洋

目　次

頁

序論……1

第Ⅰ章　生命の一般的定義

第１節　探究対象としての「生命」……6

第２節　生命の定義をめぐる問題……9

A　質料形相論の適用の問題

B　機能主義としての解釈の問題

第３節　「第一の現実態」あるいは「形相」という定義の意味……28

A　身体、生の活動と生命の関係 ― 「第一の」現実態という規定

B　生命はどのようにして把握されているか

第４節　生命と身体の一性……43

A　「現実態において一つ」の意味

B　アリストテレスと機能主義

第Ⅱ章　感覚と思惟における能動性と受動性をめぐって

第１節　感覚と思惟の平行性と違い……58

第２節　感覚論の二つの問題……60

A　感覚活動の積極的意義 ― 価値的観点からの可能態・現実態

B　感覚には能動性がないと言えるか

第３節　思惟における能動性と受動性の問題……81

A　可能態においてあることと受動的であることは同じか

B　能動性と受動性の関係 ― 「実体において現実態」であるもの

第４節　現実態にあるものの受容的活動 ― 感覚と思惟の平行性・再論……89

第Ⅲ章　生命と自然

第１節　最も基本的な生命能力の働き……99

第２節　栄養とは何か……100

A　栄養物の可能態と現実態の局面 ― 先人説への応答

B　「栄養」と「実体」

第３節　生命と「自然」概念 ― 現実態にあるものの能動的原理……109

結論……119

註……126

主要参考文献……149

# 序　論

「知るということは素晴らしくて尊いことの一つであり、また、知られる事柄のうちにも、その厳密さで他よりまさる事柄や、より優れた驚嘆すべき事柄に属するものがあることを弁えるならば、その両方ともの理由によって生命（プシューケー）についての研究を第一のものとすることは道理あることであろう」（Ⅰ1,402a1-4)。アリストテレスは、生命について論じる著作『デ・アニマ』をこのように書き始めている。

「生命の驚異」に感動を覚え、生命についてよく知りたいという欲求を持つことにおいては、現代の我々も、二千年をこえる昔のアリストテレスと変わらないと言えるだろう。また、そのような欲求の背景に「自然」への関心があるという点でも、我々はアリストテレスと変わらないと言えるだろう。生命こそは自然の在り方を最も顕現しているから、「生命とは何か」を解き明かすことが「自然とは何か」を最終的に解き明かすことになる ── このような思いは、自らが生命を持つ自然物である人間にとって普遍的な信念だと言ってよいのではないだろうか。

実際、アリストテレスは自然学体系の掉尾を飾る研究として生命論を構想していたと思われる。『動物部分論』の記述（ＰＡⅠ5,644b22-645a7）によれば、天体についての研究（『天体論』）の後に動物学の研究（『動物誌』『動物部分論』『動物発生論』など）が行われ、さらに、『デ・アニマ』の補論である『自然学小論集』によれば、「若さと老い、生と死についての考察によって動物学の研究が完成する」（Vit. 6,467b6-9)と言われている。したがって、『デ・アニマ』の生命論は、動物学および『自然学小論集』で言及されている植物学の研究[1](cf.Vit.6,467b4)と並んで、天体から地上の自然物までを対象とする自然学体系の仕上げにあたる論考だと考えられるのである。また、自然哲学の原論にあたる『自然学』の目的論的自然観が『デ・アニマ』においても貫かれていることは、アリストテレスの自然学体系の一貫性を物語る事実である。「生命についての認識は、真理全般に対して大いに貢献すると思われるが、とりわけ自然の認識に対してそうであると思われる」（Ⅰ1,402a4-6）という『デ・アニマ』冒頭の言明は、同書末尾に近い「自然は何も無駄には作らない」（Ⅲ12,434a31)、「自然的なものはすべて何かのためにある」（Ⅲ12,434a31-32）という言明と呼応しあっているように思われる。

そこで本稿では、『デ・アニマ』の論述を目的論的自然観に位置づけつつ、大別して三つの視点からアリストテレスの生命論を考察したい。すなわち、①生命とは何か、どのような存在かという視点、②生命の能力による感覚と思惟、総じて認識の活動の特質は何かという視点、③生命の能力による生殖、栄養摂取や成長などの運動の特質は何かという視点、の三点である。これらは、アリストテレスの先人たちが「魂（プシューケー）」を論じた主な三つの視点、すなわち、①プシューケーの構成要素(st-

oicheia)は何か、とくに物体か非物体か、②プシューケーは感覚や思惟の原理ではないか、③プシューケーは運動の原理ではないか、という三点に対応する。アリストテレスは『デ・アニマ』第Ⅰ巻において先人説をそれら三点に類型化した上で(cf.Ⅰ2, 405b11-12)、第Ⅱ、Ⅲ巻においてそれらの諸点について持説を展開しているのである。以上三点をそれぞれ簡略に①生命の存在、②生命による認識、③生命による運動、と呼ぶことにすれば、後二者は生命による活動を問題とする視点であるから、さらに大きく二点に集約すれば、生命の「存在」と「活動」が本稿の主題である。無論、「生命とは何か」と存在を問うことは、生命による活動の特質を解明することと密接不可分な関係にあるから、議論の過程では必ずしも「存在」の視点と「活動」の視点が区分されるわけではなく、むしろ両方の視点が切り離せないところに生命論固有の問題があることが明らかとなろう。

さて、ここまで述べてきた中で、「プシューケー」をアリストテレスの見解においては「生命」、先人たちの見解においては「魂」と訳してきた。このことに関する詳しい議論は本論であらためて述べるが、ここでは、多様な意味合いを持つ「プシューケー」のいわば背景にふれておきたい。そのために、古代ギリシャのプシューケー観を集成して論じた Rhode[1897]を参照しよう。

Rhode によれば、古代ギリシャのプシューケー観に大きな影響を持った「ホメロス的なプシューケー」は、人間が死んだときに身体から離れて（ablösen)飛び去ってゆく(schwebend teilen)ものであった（vol.Ⅰ,p.4）。それは、「人間は死ねばこうなるのが身の定め／……／プシューケーは夢のごとくに飛び去って、空をさまようばかり」（『オデュッセイアー』218-222 行）と語られるようにである。すなわち、そのようなプシューケーは人間の似像(eidōlon,Abbild)であって冥界をさまよう亡霊(Totengeist) であった（vol.Ⅰ,p.2-3）。それと同様のプシューケー観は、オルペウス教やピュタゴラス派が信奉した、身体の死こそが真の生であるとする「遊離魂の教説（Seelenwanderungslehre)」にも見られる（vol.Ⅱ,p.103-109,159-170）。このように、「魂（Seele)」として把握された「プシューケー」は遊離魂（亡霊）を強く指し示すものであったが、同時に、ホメロス的なプシューケーには生きる者が持つ「生命力（Lebenskraft)」の側面があり、それは思惟(noos)や意志（boulē)など心の働きを含んで「テュモス」とも呼ばれた（vol.Ⅰ,p.5, vol.Ⅱ,p.139-143）。また、このような「生命力」としてのプシューケー把握は、イオニア学派のプシューケー論(psychologia)の特徴でもあった（vol.Ⅱ,p.142-143）。

以上のようなRhode の記述に従えば、「プシューケー」は魂（遊離魂）、心、生命など相互に関連する多様な意味合いを持っていたと言える。しかるに、アリストテレスが『デ・アニマ』第Ⅰ巻において代表的な先人説としてオルペウス（Ⅰ5,410b27-411a2)やピュタゴラス派（Ⅰ2,404a16-20,Ⅰ3,407b21-23)の教説に言及しているように、先人たちの「魂（プシューケー）」把握には「遊離魂」の性格が色濃く含まれて

おり、そのことから、プシューケーが身体から離れて存在するのか否かという議論も生じたのである(cf. Ⅰ3,407b2-5,b15-26) 。それに対しアリストテレスは、本稿が明らかにするように、プシューケーを心の働きを含めた「生命」ととらえた上で(cf. Ⅱ3,414a29-32, Ⅲ4,429a23) 、なおプシューケーの離存・不離存の問題そのものは継承したのであった。そして、「生命は身体から離れては存在しない」 ( Ⅱ1,413a4)とアリストテレスは主張するのである。

本稿の構成は、先に述べた三つの視点 ( ①～③ ) を反映した三つの章から成る。すなわち、本稿第Ⅰ章「生命の一般的定義」では、アリストテレスが示す生命の定義の意味を考察することを通じて①生命の存在の問題を扱う。そこでは、生き物をめぐる質料形相論および「可能態」と「現実態」の議論の意味を明らかにし、「生命は身体から離れては存在しない」 ( Ⅱ1,413a4)という重要な主張がいかにして正当化されるかを考察する。また併せて、アリストテレスの生命論についての機能主義的解釈の問題も論じる。考察の対象とする主なテキストは『デ・アニマ』第Ⅱ巻第１、２章である。次に、本稿第Ⅱ章「感覚と思惟における能動性と受動性をめぐって」では②生命による認識の問題を、とくに能動性と受動性の対の観点から検討する。ここでもまた、認識の能力と活動についての議論と関連して「可能態」と「現実態」の議論の意味を検討するが、とくに、身体から離れても存在すると言われる「能動知性」が「実体において現実態」 ( Ⅲ5,430a18) と規定される理由を考察する。主なテキストは『デ・アニマ』第Ⅱ巻第５章～第Ⅲ巻第８章である。そして、本稿第Ⅲ章「生命と自然」では③生命による運動に関して「可能態」と「現実態」を用いた議論に着目しつつ、栄養摂取や成長といった最も基本的な生の活動の特質を明らかにする。さらに、『デ・アニマ』の議論を『自然学』の運動論と比較し、目的論的な説明において共通していることを確認しながら、生き物が持つ「生命」と無生物が持つ運動の原理である「自然」との連続性と違いを考察したい。主なテキストは『デ・アニマ』第Ⅱ巻第３章、第Ⅲ巻第12、13章および『自然学』である。

このように本稿では、場所的運動と欲求の関係を論じる部分（第Ⅲ巻第９～11章）を除く『デ・アニマ』全巻の内容をほぼ網羅的に論じ、アリストテレスの生命論、およびそれと自然観の関係を考察するのであるが、この序論では「可能態(dynamis) 」と「現実態(entelecheia,energeia)」の議論について予備的に概観しておきたい。というのも、上に記したように『デ・アニマ』の議論の要所要所に「可能態」と「現実態」の議論が現れるからであり、また、『デ・アニマ』の中ではそれらの概念について説明する議論が極めて乏しいからである。「質料」や「形相」といった概念もまたそうであるように、「可能態」と「現実態」は既に確立ずみの分析具として『デ・アニマ』で用いられているため、それらについてより詳細な説明を求めようとすれば、アリストテレスの他著作、とくに『形而上学』を参照しなければならない。しかるに、『形而上学』Θ巻では「可能態」と「現実態」を主題的に論じているから、以下では

その議論の概要を示しておこう。

アリストテレスは『形而上学』Θ巻第6章において、「可能態」と「現実態」[2]を次のように説明している。「現実態とは、ある事態が、我々が「可能的に（可能態において）」と言うような仕方ではなしにあることである」（Met.Θ6,1048a30-32）。つまり、「現実態」とは現実に成立している事態のことであり、それは、その事態が可能性にとどまっている状態と対比的に一対で理解される。簡略に言えば、現実態とは可能態ではない事態である。また一方、可能態とは現実態ではない事態である。このように「可能態」と「現実態」は、一方だけを取り出して規定しようとすれば他方に言及せざるをえないような循環を孕んでいるが、我々は、これを原初的に一対の相関概念として把握している。しかも、その対概念の成立の起源は現実態の方にある。すなわち、現実に或る事態が成立していることを我々はまずもって把握し、その上で事態成立の可能性の方へ遡及して可能態（可能性）を認めるのである。それならば、我々が、この世界の中で現実に成立している事態として最も着目することが多い事象は何か。アリストテレスは、それが「運動」だと言う。

> とりわけ現実態であると考えられているのは運動であり、それゆえ、存在しないものに対しては「運動する」という述語が与えられることはなく、他の範疇の述語が与えられる。例えば、存在しないものは、「思考されるものである」とか、「望まれるものである」とは言われるが、「運動するものである」とは言われない（Met.Θ6,1047a32-35）

ここで述べられているのは、運動ほど現実的な存在者を指し示す事態はなく、運動そのものが現実的な事態の最たるものだということである。それは、歩行や跳躍といった場所的運動に限らない。植物の成長も伸びる運動であり、動物や人間が行う様々の活動も一種の運動だと言える[3]。つまり、現実に運動していることや現実に活動していること、総じて現実的な動的な事態が典型的な「現実態」だということである。そして、それらと対比的に、動的な事態が可能性にとどまっている状態が典型的な「可能態」である。すなわち、運動する能力を持つものが現実には運動していない状態や、活動する能力を持つものが現実には活動していない状態が「可能態(dynamis)」であり、これは「能力、力(dynamis)」の概念と密接に関わっている[4]。

アリストテレスは、このような動的な事態こそが、「可能態」と「現実態」が「最も主要な意味で語られる」事象であると述べつつ（Met.Θ1,1045b35-1046a2）、さらに事物の存在に関して「可能態」と「現実態」の類比的関係があることを主張する。例えば、現実態の植物に対して種子は可能態の植物であり（Met.Θ8,1049b19-23）、現実態のヘルメス像に対して木材は可能態のヘルメス像である（Met.Θ6, 1048a32-33）。『形而上学』が主題とする存在論の観点からすれば、この意味での「可能態」

と「現実態」の関係が重要だったのであり、それが質料形相論とどのように関わるかという点については本稿第Ⅰ章で考察する[5]。

このように、動的な事態に関してであれ、事物の存在に関してであれ、可能性にとどまっている状態の局面と現実的な状態の局面との類比的関係が「可能態」と「現実態」との関係なのである(cf.Met.Θ6,1048b8-9)。しかるに、『デ・アニマ』の論述においてこの対概念が大きな役割を果たすのは、簡略に言えば、生き物あるいは生命の存在および活動の両面にわたって「可能態」と「現実態」による説明が有効だからである。また、存在に関する「現実態」と、そのものが行う活動という意味での「現実態」とは密接に関わっている。というのは、アリストテレスは、「現実態においてあるものは能動的な活動の原理を持つ」と主張するからである。この内容を本稿では「能動性のテーゼ」と呼ぶことにしたい。「能動性のテーゼ」は様々な議論の文脈で主張されるが、とりわけ生成を論じる文脈で「既に現実態においてあるものがその能動的原理によって同種のものを生み出す」という主張として提示され(e.g.Met.Z9,1034b16-19, Θ8,1049b27,Λ6,1071b28-31, GCⅠ5,322a11-13,GAⅡ1,734a29-31,734b20-22,734b31-735a4)、その典型が「現実態においてある人間が可能態においてある人間から人間を作り出す」(Phy.Ⅲ2,202a11-12)という主張である。また、運動・変化一般についても、「既に現実態においてあるものが能動的に動かす能力を持つ」という主張として提示される(e.g.Phy.Ⅲ2,202a9-11)。

このほか、『形而上学』Θ巻でアリストテレスが提示している論点のうち、『デ・アニマ』に密接に関連するのは以下の二点である。

(1)現実態は本質規定において(logōi)可能態より先である[6](Θ8,1049b12-17)

(2)現実態は可能態より善い(Θ9,1051a4-21)

これら二点が意味する内実については、上で概観した「可能態」と「現実態」の議論の論点とともに、『デ・アニマ』における具体的な適用の場面で明らかにしたい。

以上、本稿の主題と構成について概略を述べた。それを織物にたとえて言えば、目的論的自然観のもとに生命の存在と活動について考察することが縦糸となり、「可能態」と「現実態」の議論の意味を明らかにすることが横糸となる。縦糸と横糸が密に編まれて「アリストテレスの生命論」という織物が「現実態」となるよう期したい。

# 第Ⅰ章　生命の一般的定義

## 第１節　探究対象としての「生命」

アリストテレスは『デ・アニマ』における探究を、まず「魂（プシューケー）」についての先人たちの諸見解を吟味することから始めている。『デ・アニマ』第Ⅰ巻はその作業にあてられ、多様な先人たちの見解が集成され類型化されている[1)]。それによれば、先人たちの主要な見解は三つの論点に類型化され（Ⅰ2,405b11-12)、すなわち、①魂を運動（場所移動の運動）の原理とする見解[2)](ibid.403b27-404b6)、②魂を認識（感覚と思惟）の原理とする見解(ibid.404b6-30)、③魂を非物体的なものと考える見解(ibid.404b30-405b10)である。このうち、魂を非物体的なものと考えた人々（例えばディオゲネスやヘラクレイトス）も、魂が運動あるいは認識の原理であるという把握に基づいてそう考えていたから(cf.405a21-29)、「運動や認識の原理」という把握は先人説の中心的な論点を形成していたと言える(cf.Ⅰ2,405a17-19,a21-25, b11-13, Ⅲ3,427a17-22)。そして、アリストテレス自身もこの論点を継承するのであるが、彼の「プシューケー」把握は次に述べるような点で先人たちの把握から踏み出している。

第Ⅰ巻においてアリストテレスは先人説を総括した上で、先人たちを次のように批判する。

> 存在するものを魂（プシューケー）が認識したり感覚したりするということを理由として魂が構成要素(stoicheia) から成ると述べている人々も、また、魂が最も動かす能力を持つものだと述べている人々も皆、プシューケーのすべてについて語っていることにはならない。なぜなら、感覚する能力を持つもののすべてが［自身を］動かす能力を持つとは限らないからである（というのも、［感覚能力を持つものである］動物の中にも場所移動しないものがあることは明らかだからである。もっとも、魂が動物を動かすという［先人たちの］考えは、場所移動の意味での運動だけについて考えられたものだが）。また同様に、知性や感覚能力が構成要素から成るとしている人々もプシューケーのすべてについて語っていることにはならない。なぜなら、植物は感覚に与かっていないが生きている（zēn）ことは明らかだからであり、また、動物の多くが思考を持っていないことは明らかだからである（Ⅰ5,410b16-24)

アリストテレスはこのように述べて、先人たちが認識や場所移動の能力だけに着目し、人間あるいは動物にだけ魂を認めたことを批判する。とくに、「プシューケーに

ついて語り、探究していながら、人間の魂だけを考察していると思われる人々」(Ⅰ1,402b3-5)の探究が疎漏であることを指摘する。また、先人たちが魂を「運動の原理」と規定する際、場所移動だけを運動と考えて、植物の成長のような運動を看過したことを批判する(cf.Ⅰ3,406a12-14)。総じて、先人たちが「運動や認識の原理」を考えるときに、それを「生きていることの原理」「生の活動の原理」としてとらえる視点を持っていなかったことをアリストテレスは批判しているのである。

このようなアリストテレスの主張の眼目が、運動や認識といった活動を「生の活動」として包括的にとらえ(cf.ＥＮⅨ9,1170a18-19)、運動や認識の原理と考えられていた「魂(プシューケー)」を「生きる」という営みの原理としてとらえ直すことにあることは明らかであろう。それゆえに、アリストテレスは「生きているそのものが、必ずしも動物であるとは限らない」(Iuv.1,467b23)、「植物が生きていることは明らか」(Ⅰ5,410b22-23,cf. Ⅱ2,413a25-26,Iuv.1,467b18-24)と述べ、栄養摂取や成長などの生の活動に応じた能力・原理が植物のうちにあることを把握するよう主張するのである(Ⅰ5,411b27-28,Ⅱ2,413a26-27)。この把握こそ、「魂」をめぐる先人たちの諸見解の枠組からアリストテレスが大きく一歩を踏み出す地点である。それゆえ、アリストテレスによって、植物までもを含めた「生き物[3)]の原理」(Ⅰ1,402a6-7)、「生きている物体の原因であり原理」(Ⅱ4,415b8)としてとらえられた「プシューケー」は「生命」と呼ぶのが最もふさわしい。「プシューケー」すなわち「生命」について探究する『デ・アニマ』は、アリストテレスの生命論の書なのである。

このように探究対象として措定された「生命」は、生き物が行う多様な「生の活動(zōē)」、例えば栄養摂取、生殖、感覚、運動、思惟などの原理として多面的に考察されていくことになるが、それでは、「生命」の最も一般的で共通的な定義は何か。この問題を考察するのが『デ・アニマ』におけるアリストテレス自身の生命論の総論にあたる第Ⅱ巻第１、２章(以下、Ⅱ１などと略記)である。本章では、このⅡ１、２におけるアリストテレスの生命の定義をめぐる問題を検討していきたい。そこでまず、Ⅱ１における二通りの定義を示しておこう。

定義１(412a19-21):生命は可能態において生の活動(zōē)を持つ自然物体の形相という意味での実体である

定義２(412a27-28):生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の第一の現実態である

従来、この二通りの定義の中に現れるzōēという語は「生命」と訳されることが多かったが、アリストテレス自身が「zōēと言っているのは、自身の力による[4)]栄養摂取や成長・衰退のことである」(Ⅱ1,412a14-15)と述べていることから明らかなように、

「生の活動」を指している。「生命(psychē)」と「生の活動(zōē) 」の違いは決して些細なものではなく、むしろ両者の論理的区別こそがⅡ１、２の議論の根幹に関わる問題なのである。その詳細については本章の次節以降で述べることとし、今ここでは、「生の活動」と訳した zōēが「生きている」を意味する動詞の不定法zēn が名詞に転じた活動名詞(nomen actionis)に相当すること、また、Ⅱ１、２においてアリストテレスがとりわけ植物が「生きている」こと（すなわち「生の活動」を持つこと）を強調している点を確認しておきたい。

Ⅱ１、２の論述には、Ⅱ１における「生の活動(zōē) 」という語とⅡ２における「生きている (zēn)」という語が互いに対応し、平行的に用いられていることが明瞭な箇所がある。それは、生き物と無生物を区別し、とくに植物が生きていることを語るⅡ１,412a13-15とⅡ2,413a21-28 である。この二つの箇所の平行性は次のように明らかである。まずⅡ１では、①自然物には生の活動(zōē) を持つものと持たないものがあると言われる(412a13)。そして、②「生の活動」とは、自身の力による栄養摂取や成長・衰退のことであると説明される(412a14-15) 。ここで、栄養摂取や成長・衰退という全ての生き物が共通に行う活動だけをあえてアリストテレスが挙げているのは、植物を生の活動を持つもの（生き物）から排除しないためであると考えられる。他方、Ⅱ２では、考察の端緒にあらためて立ち返る旨が告げられ(413a20-21) 、①生き物が無生物から区別されるのは「生きている (zēn)」ことによってであると言われる(413a21-22) 。そして、②「生きている」というのにも、思惟、感覚、場所的運動（移動と静止）、栄養摂取と成長・衰退といった様々な活動の形態があることが示された上で、それらのうちの一つでも行っていればそのものは「生きている」と言われるとし、ゆえに植物も全て生きているとされる。すなわち、植物も栄養摂取と成長・衰退を行うから生きているわけであり、そのような生の活動に相当する能力・原理（すなわち生命）を持つというのである(413a22-28) 。

このようにⅡ１とⅡ２の当該箇所を比較対照するならば、Ⅱ１で「生の活動(zōē) 」と名詞で言われている内容が、Ⅱ２では「生きている (zēn)」という動詞の不定法で表現されていることが明らかであろう[5]。そして、どちらの箇所においてもアリストテレスが、植物が「生きている」こと、すなわち「生の活動」を持つことに注目させようとしていることも明らかであろう。つまり、アリストテレスは人間や動物だけではなく植物もまた生きていることを強調しているのであり、また「生の活動」とは区別してその能力・原理である「生命(psychē)」を語っているのである。アリストテレスが「見る活動 (horasis)」とその能力である「視覚 (opsis)」を区別して語り（Ⅱ1, 412b28-413a1、本稿本章第２節Ｂ p.16 を参照）、また、「運動」とその原理である「自然」を区別して語る（Phy.Ⅱ1,192b13-23 、本稿第Ⅲ章第３節 p.109,112-114を参照）のも同様である。それゆえ、生の活動を指す zōēの方を「生命」と訳す従来支配的な仕方はあらためられるべきであろう[6]。そうしないと、原理と活動を区別して語

るアリストテレスの意図を精確に理解することができなくなるからである[7]。「生命」という能力・原理によって行われる営みが zōēであるから、 zōēの訳語としては「生」でもよいが、栄養摂取などの諸活動を指していることを明確にするには「生の活動」の方がよいであろう。以上のような理由で、本稿では一貫して zōēを「生の活動」、psychē を「生命」と訳すことにする。

さて、アリストテレスは、先に示した二通りの定義の他に、全ての生き物の共通点として「器官を持つ」ことを付け加えて(412b1-6) 、生命は「器官を持つ自然物体の第一の現実態である」とも言い直しているが、これは定義２への付記に相当するものであると考えられる[8]。よって、検討すべき生命の定義は先に示した二通りである。

二通りの定義のうち、定義１では生命が生き物の「形相」として定義されており、アリストテレスの質料形相論に依存している。他方、定義２では「第一の現実態」として生命が定義されており、これは「可能態」と「現実態」の議論に関わっている。しかし、定義１と２は別のことを意味しているのではなく、「質料は可能態であり、形相は現実態である」(412a9-10)という議論を媒介して同じ事柄を表しているのである。

それでは、生命が「形相」であると言われたり、「第一の現実態」であると言われたりするのは、どのようなことを意味しているのか。また、なぜこれらが生命の定義になるのか。生命の定義をめぐるこのような問題を、近年の研究者たちの問題提起に応じる形で次節から検討していくことにしよう。

## 第２節　生命の定義をめぐる問題

アリストテレスによる生命の定義をめぐって、近年論じられている大きな問題が二つある。第一は、生き物への質料形相論の適用をめぐるものであり、とくに生き物の身体が質料とされることから生じる問題である。第二は、アリストテレスの生命論を現代の「機能主義 (functionalism)」に相当する立場として認めうるかという問題である。これら二つの問題は、一見したところではかけ離れた事柄であるように見えるが、問題を掘り下げていくならば、共通の根を持つことが明らかとなろう。以下では、これら二つの問題の内容を順次検討していくことにしよう。

### A　質料形相論の適用の問題

第一の問題は、 Ackrill [1972-73]が提起し、以来、分析に用いる用語や表現こそ違え、Williams [1986] 、Gill [1989] 、 Cohen [1992] 、 Whiting [1992] 、Shields[1993 ] も同じ問題を論じている。以下ではまず、Ackrill の提起にしたがって問題を整理したい。

生き物に質料形相論が適用され、生命が形相、身体が質料であるとされると、次のような問題が生じるとAckrill は言う。すなわち、Ackrill の考えによれば、質料とされる身体は、それが生き物の身体である以上、必然的に生きており、生きていないものではありえない。しかし、これはアリストテレスの質料規定と矛盾する。なぜなら、質料は或る形相を持つことも持たないことも可能であると述べられているからである(Ackrillが典拠として挙げているのはMet.Z15,1039b29)。つまり、この規定にしたがえば、質料である身体（物体[1)]）は生命という形相を持つことも持たないことも、すなわち生きていることも生きていないことも可能でなければならないはずである。しかし、生き物の身体は生きていないものではありえない以上、この規定にしたがわないことになる。よって、生き物への質料形相論の適用は困難であり、「生命の定義［定義１］は解釈を拒絶する」と Ackrillは主張する(p.126) 。

この問題は、質料と形相が偶然的にのみ関係する（質料はある形相を持つことも持たないことも可能である）という論点を徹底した立場から提起されている。この立場の主張を確認するため、もう少し Ackrillの所論を参照しよう。 Ackrillは質料とされるものに次のような要求を課す。すなわち、質料は形相と偶然的にのみ関係するのだから、ある事物が質料と形相の結合体として見なされうるためには、その事物の質料的成分(material constituent)が形相とは独立に取り出されうるのでなければならない。しかるに、生き物から取り出される質料は生きている身体であって、これは生命という形相に依存している。よって質料が独立には取り出されえない。このことから、 Ackrillは定義１を理解不能とするのである。生き物の質料をめぐるこの問題を解消すべく、 Ackrillの提起を受けて独自の質料論を提案しているのが次の研究者たちである。

まず Williams は、二種類の質料を区別して困難を解消しようとする。すなわち、必然的に生命を持つ生きた身体（物体）をbody、生命を持たないことも、すなわち生きていないことも可能な物体をBodyと命名して、質料には観点によって違うこの二種類が考えられるとする。この二種類を区別すれば、生き物から取り出される質料が生きている身体であることはbodyによって説明でき、他方、 Ackrillが要求するような形相と偶然的にのみ関係する質料はBodyによって説明できるというのである。Cohen も、Bodyとbodyを区別するこの見解にしたがっている。

また、Gillは、「構成的な質料(compositional matter)」と「機能的な質料(functional matter)」を区別し、前者は生き物が死んだときに質料へと分解していく(cf. Met.Z1035a31-b1, Z17,1041b31-33)と言われる場合の質料を指し、後者は生命を維持する機能を持った器官が質料と呼ばれる場合の質料を指すという。さらに、Shields［1993］は、Gillが言う「機能的な質料」に当たるものを「有機的身体 (organic body) 」、Gillが言う「構成的な質料」に当たるものを「非有機的身体(non-organic body)」と呼んで区別している。これらも、二種類の質料を区別して困難を解消しよ

うとする見解である。

果たして、 Williams やGillのように二種類の質料を区別することが困難を解消することになるのだろうか。また、 Ackrillの「質料」把握や問題提起は正当なのだろうか。このことを検討するには、アリストテレス自身の質料形相論に立ち戻り、それを生き物に適用することが可能なのかを問わねばならないだろう。そこで、『形而上学』などでの例示を参照して「質料」と「形相」の関係を確認しておこう。

『形而上学』Ｚ巻第３章では、銅像を例にとって明示的に「質料」と「形相」、および「結合体」を説明している。

> ここで私が「質料」と言うのは青銅であり、「形相」と言うのは見え姿（idea）の形(schēma)のことであり、両者からなるものとは結合体である銅像のことである（Met.Ｚ3,1029a3-5)

ここで例示されている銅像を仮にペリクレス像だとすると、ペリクレスの形が形相で、その形を持つ青銅が質料である。つまり、「形相」と「質料」の関係が、形とその形をもつところの素材の関係によって説明されている。無論、形と素材は別々に離れて存在するのではなく、当の形をもった素材、すなわち結合体という一つのものとして存在する。ただ、我々はその一つのものについて、思考上、「形相」と「質料」という原理的に身分の異なるものを区別して把握しているのである。このことをアリストテレスの表現で言えば、形相と質料は「本質規定において独立」（Met.Ｈ2,1042a29,Phy.Ⅱ1,193b4-5)だということである。また、『デ・アニマ』では、問題となる生命と身体の関係が次のように印形と封臘の関係と類比的に説明されている。

> 生命と身体とが一つであるかどうかと問うには及ばない。それは、封臘と印形とが一つであるかを、また一般には、質料とそれを質料とするもの［すなわち形相］とが一つであるかと問うには及ばないのと同様である（Ⅱ1,412b6-8)

ここで述べられているのは、封臘に押された印形が封臘から離れて存在するものではないように、形相である生命は質料である身体から離れては存在しないことを理解せよ、ということである。いわゆる「遊離魂」を否定し、「生命は身体から離れては存在しない」（Ⅱ1,413a4)と主張するのは『デ・アニマ』におけるアリストテレスの重要な論点である。しかし、この類比的説明には次のような疑問が生じるのではないだろうか。

第一に、「印形」や先の「ペリクレスの形」が形相だと言われるのと、生命が形相だと言われるのとを全く同じように理解できるか、という疑問が生じよう。というのも、「印形」や「ペリクレスの形」は外に現れ出ている形、すなわち外形であって我

々に見えるのに対し、生命は外に現れ出ている形ではないし、我々に見えるものでもない。したがって、生命を可視的な外形と類比する説明が有効だろうかという疑問が生じるのである。しかしまた、もし、生き物の外形を形相と考えるならば、死体もまた同じ外形を持つから、生き物と死体の区別がつかないことになろう。そうなれば、規定しようとしている肝心の生命が全く規定されないことになる。この事情は、生き物の形相を考える場合、外形と生命とを区別することが重要であることを教える。生き物の形相は、その本質である生命に求められなければならないのである。このことは、なによりアリストテレス自身が主張している同名異義原理[2)] ── 外見上の形は同じだが生きていないものを、生きているものと同じ名で「動物」「人間」「眼」「手」「指」などと呼ぶと本来とは異なった意味になる ── の主張内容であるから、外形と区別された意味での形相として生命が説明できるか、ということに問題の焦点があるわけである。この問題を解決できなければ、上記引用箇所における「生命は身体から離れて存在しない」という主張も有効ではありえないだろう。

第二に、「封臘」と「印形」の関係が偶然的であるように、生命と身体の関係も偶然的でありうるか、という疑問がある。封臘には別の形を印すことも可能であり、また、同一の印形は封臘と別の軟らかいものにも印しうる。このことは「青銅」と「ペリクレスの形」の関係にも言える。青銅はペリクレスの姿とは別の形を持つことも可能だし、また、ペリクレスの形を金や鉄が持つことも可能である。しかし、生命を持つのは特定の種類の物体ではないだろうか。少なくとも、我々の経験的知識の範囲では、有機化合物を含まない金属が生命を持つことは考えにくいから、質料とされる身体（物体）と形相とされる生命との関係が完全に偶然的であるとは考えにくい。まさしく、この疑問は、Ackrill が指摘した質料と形相の関係をめぐる問題である。こうした疑問が生じるのも、外形が素材と偶然的に関係するのに対し、生命はそれとは性格を異にすることに由来していよう。生命がたとえ形相と呼ばれるにしても、それは印形やペリクレスの形のような外形とはやはり区別されねばならないのである。

第三に、生き物を形相である生命と質料である身体との結合体だとする説明は、誤解を招くのではないかという疑問があろう。というのも、「生物＝生命＋身体」という単純図式でとらえると、身体とは別に生命が予め存在していて、両者が合体して生き物が生じたような印象を与える。これは、生命が身体から離れては存在しないことを主張するアリストテレスの意図に反するおそれがある。したがって、補足的な説明が必要になるのではないか。このことは、原理的に言えば、外形と素材の関係の場合であっても生じうる疑問であろうが、外形の場合にはそれが予め素材と離れて存在するとは考えないから、やはり、不可視である生命の場合に特有に生じやすい疑問と言える。よって、ここでも外形と生命との違いが疑問の根になっていると言えよう。

さて、以上、生き物に質料形相論が適用される際に生じる疑問を三点挙げてきたが、それらは共通して、生き物の形相とされる生命が、外形とは異なった性格を持ってい

るために生じている。このうち第二の疑問はAckrill らの問題そのものであり、質料と形相の関係の偶然性をめぐる問題が、外形と生命との違いに由来していたことが明らかとなった。このことはまた、Ackrill らの問題が以上の三点の疑問の全てに関わるであろうことも予想させる。したがって我々が考察すべきは、生命が外形とは区別された意味での形相であることをどのように正当化できるかという問題になろう。この問題についての考察は、次に「機能主義」の解釈の問題を見たあとで節をあらためて取りかかるが、その前にいま挙げた第三の疑問についての解消案をアリストテレス自身の議論のうちから取り出しておきたい。

第三の疑問は、質料と形相が「和」の関係にあるのかどうかをめぐっている。とくにこの疑問が生じるのは、次のようなアリストテレスの叙述に関してであろう。『デ・アニマ』Ⅱ２では「瞳と視覚とで眼であるように、生命と身体とで生き物である」(413a2-3)と述べられているが、この説明を「天板と脚とでテーブルである」あるいは「エンジンと車体とで自動車である」（Barnes[1979]p.33）というのと同じように解釈するならばアリストテレスの意図にそぐわないことは明らかであろう。テーブルは予め存在する別々の二つの物体である天板と脚との空間的結合和だが、生き物（結合体）はそれと同じような仕方で生命（形相）と身体（質料）との「和」であるわけではないからである(cf.Top.Ⅵ14,151a20-31）。では、質料と形相はどのような関係にあるのか。誤解を来さないよう、一般的に質料と形相の関係を説明し直せば、質料は形相を持つものに「なる」のである。先の例で言えば、青銅が生成を経てペリクレスの形を持つものになるのであり、封臘は印形を持つものになるのである。このように、質料と形相は、テーブルの場合のような仕方での和の関係でなく、生成の始点と終点とに関わる「なる」の関係である。例えば、現実のペリクレス像が完成した時点で、遡及的に、青銅（質料）がペリクレス像にとっての何であったかという関係を考えると、ペリクレス像になりうる可能性を持ったものであった、ということになろう。ある事物になりうる可能性を持っていたもの、すなわち可能態においてある事物から、現実の当の事物、すなわち現実態においてある事物が生成したのである。このように、生成の視点から質料と形相をとらえ直すと、可能態においてあるものが質料であり、形相を持つものが現実態においてあるものである。ここで、「現実態」と言われるのが形相だけであるのか、形相を持つもの、すなわち質料を含んだ結合体であるのかという点が問題になるのであるが、さしあたりScaltsas[1992]に従って「結合体を特徴づける形相が現実態と言われる場合がある」(p.191-193) と考え、アリストテレスがⅡ１で「質料とは可能態であり、形相とは現実態である」(412a9-10)と述べている意味を理解しておくことにしたい。つまり、質料と形相の関係は、可能態と現実態の関係である。

また、質料は「基体(hypokeimenon)」とも呼ばれる。例えば、ペリクレス像が生成するとき、その始点にある青銅が「もとにあるもの」という意味で「基体」と呼ばれ

るのである（Phy.Ⅰ7,190b1-10,cf.Met.Ζ8,1033a24-b3）。これを「生成の基体」と呼ぶことにしよう。しかるに、「生成の基体」である青銅は完成したペリクレス像のうちにもなお質料としてあり（「最終質料」と呼ばれる）、このときにも「基体」と呼ばれる。青銅が銅像の質料であることをアリストテレスが説明していたのは、「質料」が「基体」であることを示す文脈だったのである。これを「存在の基体」と呼ぶとすれば(cf.Met.Δ23,1023a11-13)、「生成の基体」と「存在の基体」は同じ「基体」すなわち「質料」として概念上統合することができる。それゆえアリストテレスは、「質料とは、生成するもののうちに付帯的にではなく属するもので、各々の事物がそれから生成するところのそのものであり、各々の事物にとっての第一の基体である」（Phy.Ⅰ9,192a31-32)と定式化している。さらにアリストテレスは、完成したペリクレス像のうちにある青銅、すなわち最終質料である基体をも「可能態におけるペリクレス像」であると言う(cf.Met.Η6,1045b18-19, Θ7,1049a8-11)。Ackrill は生成の基体が可能態と呼ばれるのと、存在の基体（最終質料）が可能態と呼ばれるのとを便宜的に区別するため、前者を「継起的（succesive)」な局面の可能態、後者を「同時的にある(present simultaneously, compresent)」可能態と呼んでいるので(Ackrill [1972-3]p.69)、この呼称を借りてそれぞれ「継起的可能態」「同時的可能態」と呼ぶことにしたい。なぜ、ペリクレス像が既に完成してあるにもかかわらず、その存在の基体である青銅が「可能態」（同時的可能態）と呼ばれるかという問題については本章第４節で論じることにし、ここでは、「質料」「基体」「可能態」が同一の事柄を指すことを確認しておきたい。

第三の疑問を解消するために以上述べてきた理由により、生き物に質料形相論を適用する際にも、可能態から現実態への生成の視点が不可欠である。生き物はペリクレス像のような人工物とは違って自然的に生成（発生）するものであるが、生き物も人工物も永遠に存在するものではなく、ある時点に生成し、ある期間存在し、ある時点に消滅するという点で共通する。よって、生き物と人工物は、生成の視点をまじえて存在を論ずるときに「可能態」と「現実態」に関する類比が成立するのである。それゆえアリストテレスは、ペリクレス像における青銅およびペリクレスの形と類比的に、生き物の質料である身体を可能態、形相である生命を現実態とする。つまり、第１節で見た定義２「生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の第一の現実態である」は、定義１「生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の形相という意味での実体である」の別の表現なのである。

このようにして第三の疑問についてはさしあたり解消できた。第一、第二の疑問を解消するには、生命が外形とは区別された意味での形相であることをどのように正当化できるかを考察しなければならないが、その前に、「機能主義」の解釈に関わる問題を見よう。なぜなら、アリストテレスの生命論をめぐる機能主義としての解釈にも、共通の問題が含まれていると思われるからである。

B　機能主義としての解釈の問題

近年、アリストテレスの生命論が機能主義(functionalism) の特徴を持っていると認める解釈が相次いで提示されている。その主な論者は、Nussbaum[1978]、 Nussbaum[1992]、 Shields［1990］、Cohen[1992] らであり、 Shieldsはアリストテレスを「最初の機能主義者 (the first functionalist)」と位置づけている(p.19)。彼らの論点と問題点を検討する前に、まず、アリストテレスが生命を生き物の機能に相当するものとして説明するⅡ１の議論を見ておこう。

アリストテレスは生命の定義をⅡ１前半で示した後、Ⅱ１後半では生命が生き物の本質（定義に相応する実体）にあたることを示すために二通りの類比の議論を行っている。第一は、生命を斧のような道具の機能と類比する議論(412b10-17) であり、第二は、生命を身体部分の機能、例えば眼の視覚機能と類比する議論(412b17-27) である。そのうち、道具の機能と類比する議論は次のようなものである。

> 生命は［生き物の］定義に相応する実体である。そして、生命はこのような物体［生の活動を持つ物体］の本質(to ti ēn einai)である。それはちょうど、道具のうちの何かが、例えば斧が仮に自然物体であったならば、それの本質が生命であったであろうように。というのは、［もし斧が仮に自然物体であったならば］斧の本質(to pelekei einai)がそれの［定義に相応する］実体であり、すなわちそれが生命であったことだろうから。そして、その本質である生命が引き離されてしまうと、同名異義的以外には、もはや斧ではなかったことであろう。しかし、現実には斧は自然物体ではない［から、それの本質が生命であるわけではない］。なぜなら、斧のような［人工的な］物体の本質が生命であるわけではなくて、自身のうちに運動と静止の原理を持つような特定の自然物体の本質が生命なのだから(412b10-17)

ここで「斧の本質」と言われているのは斧の切断の機能であり、それが失われると本来の意味では「斧」と呼ばれえないから同名異義的になると説明されている。その斧の切断機能に類比されているのが、生き物の本質である生命である。生き物もまた生命を失えば外形は同じでも、本来の意味では「人間」「動物」などと呼ばれえないわけである。このように、生命は「道具の機能[3](dynamis) 」(413a1) に類比され、他方で、生き物が目覚めて活動している状態が、斧の活動である「切断(tmēsis)」に類比されている (412b28-413a1) 。引用箇所で述べられているように、自然物である生き物と人工物である道具との根本的な相違（前者は自身のうちに運動と静止の原理を持つが、後者は持たない）が踏まえられた上で、この類比的説明が行われているのである。さらに、身体部分の一つである眼の視覚機能とも生命は類比される。

仮に眼が生き物であったならば、眼の視覚が生命であったことだろう。というのも、視覚が眼の定義に相応する実体だからである。だが、［肉体部分の意味での］眼は視覚の質料であって、視覚が失われれば、同名異義的以外にはもはや眼ではない。それはちょうど、石［で形づくられた石像］の眼や絵に描かれた眼のようなものである。このようにして部分において把握した事柄を、生きた身体全体においても把握しなければならない。というのも、［感覚の］部分［である視覚］が［身体の］部分［である眼］に対応するのと類比的に、感覚全体が感覚能力を持つものとしての身体全体に対応するからである。しかるに、［感覚活動を含めて］生きるべく能力を持っているもの［可能態においてあるもの］は生命を失ったものではなく、生命を持っているものである(412b18-26)

ここでもまた同名異義原理が提示されて、視覚という機能を失えば本来の意味での眼でありえないと言われている。それは、視覚が眼の「定義に相応する実体（本質）」だからである。アリストテレスは、一般に身体部分の各々が「正しく定義されるためには、機能（働き[4] ergon）を抜きにしては定義されない」(Met.Z10,1035b16-18, cf. Ⅱ4,416a3-5,ＰＡⅡ9,655b20-21,Met.Ｚ11,1036b28-32)と述べ[5]、身体部分の定義において機能への言及が不可欠であることを示している。それゆえ、眼や手などの身体部分は、機能を失えば同名異義的にしか「眼」「手」などと呼ばれえないのである。同様に身体全体についても、生命を持っているものは生きることができるから本来的な意味で「人間」「動物」などと呼ばれるのに対し、生命を失ったものは同名異義的にしか「人間」「動物」などと呼ばれえない。それゆえ、類比的に「［眼の肉体部分である］瞳と視覚とで眼であるように、生命と身体とで生き物である」(413a2-3) と言われ、身体部分である眼が持つ視覚機能に相当するものとして、身体全体が持つ生命が説明されている。そして、「視覚 (opsis)」と「見る活動 (horasis)」との関係が、「生命(psychē)」と「目覚めて活動している状態(egrēgorsis)」との関係に類比されている[6](412b27-413a1)。

以上見た二通りの類比の議論を総括すれば、人工物である斧（道具）や眼（身体部分）の機能との類比に訴えて、生命が生き物の本質、すなわち「定義に相応する実体」であることを示そうとしたものである。こうした議論を見るかぎり、アリストテレスが生命を生き物の機能に相当するものとしてとらえていたことは疑いえないように思われるから、彼の生命論の基調に機能主義的な性格を認めうるのではないだろうか。もし、そのような性格を裏づける議論をさらに明らかにすることができれば、生命と身体が離れては存在しないという主張（Ⅱ1,412b6-8)を含めて反二元論的[7]なアリストテレスの生命論が、やはり反二元論的な機能主義とその点で議論を共有していると言えることになろう。また、アリストテレスの所論に、生命あるいは心の働きが身体の物理的な過程に還元できない独立性を持つという意味での非還元主義が認められた場

合、その点でも、同様の意味で非還元主義を主張する機能主義と議論を共有している可能性があるだろう。

しかし、ここで確認しておかなければならないことがある。すなわち、アリストテレスが「機能」を認めているとしても、それは、「機能」を「形相」として把握した上でのことだということである。引用箇所において生命が「定義に相応する実体」と言われるのは、生き物の定義に相応する本質が、質料である身体ではなくて、形相である生命にあることを意味している。すなわち、生命が生き物の形相と把握された上で、それが生き物の機能であるとも考えられているのである。「瞳と視覚とで眼であるように、生命と身体とで生き物である」(Ⅱ2,413a2-3)という説明は、質料と形相すなわち機能の関係を類比的に説明したものにほかならない。

しかも、上記引用箇所で繰り返して同名異義原理が提示されていることから明らかなように、形相である機能(道具の機能であれ、身体部分の機能であれ、生命であれ)は、外形と区別された意味で考えられている[8]。つまり、生き物は死んでも外形を(少なくともすぐには)失わないが、機能である生命を、すなわち形相を失うから、死体を指して「人間」「動物」とは本来的な意味では(すなわち同名異義的以外には)呼べないのである。事物が「形(schēma)」だけで把握できるとするデモクリトスの機械論的な見解に対してアリストテレスが反論するのは、まさにこの論点においてである(cf.ＰＡⅠ1,640b29-641a6)。したがって、アリストテレスの所論において生命を機能として認めうるかという問題は、同名異義原理を介して、外形と区別された意味での形相として生命を認めうるかという問題と結びついている。つまり、アリストテレスの生命論に機能主義の特徴を認めうるかという問題は、Ａ節で見た質料形相論をめぐる三点の疑問と同根の問題と言えるのである。焦点となる問題、すなわち生命を外形と区別された意味での形相として認めうるかという問題は次節から考察するが、その前に本節では、アリストテレスの生命論を機能主義として解釈する際の問題点を取り上げ、検討を加えておきたい。

アリストテレスの生命論を機能主義として解釈するにはいくつかの問題がある。それらの問題を検討するためには、現代の「機能主義」自体の問題、すなわち「当惑するほど多様な機能主義理論」(Block [1978]p.270)がある中でどのような論点を「機能主義」のメルクマールとするかという問題が避けられない。ここでは、先にふれたShields[1990]にしたがってアリストテレスについての機能主義的解釈の論点を整理し、Shieldsの論点と他の研究者の議論を比較対照する形で問題を検討していくことにしたい。

Shields は心身論あるいは「心の哲学」における今日の多様な機能主義の立場を整理した上で、それらとアリストテレスの所論に共通する論点として次の二点を挙げている(p.20-21)。すなわち、①機能の「多形実現性」と②機能の「関係的定義」である。まず、①の「多形実現性」とは、同一の機能が多種多様な素材によって実現され

うることを指す。また、同じ論点は「機能と素材の関係の偶然性」としても語られる。すなわち、同一の機能が多種多様な素材によって実現されうるということは、機能の一定のタイプと素材の一定のタイプとの対応関係に必然性がないということであるから、機能と素材の関係におけるタイプ的同一性が否定され、それらは偶然的な(contingent)関係であると言われるのである。つまり、機能のタイプが素材のタイプとは独立であることを指摘することによって、機能に対し、素材とは相対的に独立の固有の身分を認めることができるようになるのである。言い換えれば、タイプ的同一性の否定によって、何らかの意味で素材に還元できない機能の身分を確保できるようになるのである。この論点は、心身問題においては心的状態（機能）と物理的状態（素材）との関係をめぐって議論され、アリストテレスの生命論において議論されるときには「形相（機能）と質料（素材）との関係の偶然性」という論点として問題とされる。すなわち、一定の形相あるいは機能を実現する質料が可変的でありうるか、言い換えれば、一定の形相に対応する質料が別の仕方でもありうるという意味で偶然的であるか否かが問題とされるのである。また、②の「関係的定義」とは、機能が、原因となる入力(causal input)と行動的出力(behavioral output) によって定義されるのと同様の仕方で、ある心的状態が入力、出力、および別の心的状態との因果関係によって定義されることを指す。Shields によれば、この「関係的定義」の方がより重要な論点であって、「最小限の機能主義理論(a minimal functionalist theory)を構成し、それゆえにアリストテレスが心の哲学における機能主義を受け入れていると立証することができる」(p.21)のである。

Shields が挙げた二点はいずれも「機能」というものの身分を確保するための核心的な論点である。したがって、およそ「機能主義」を標傍する立場であるならば、二点の両方か、あるいは、Shields が「最小限の機能主義理論を構成する」として提示している関係的定義を少なくとも認めているのでなくてはならない。それでは、多形実現性と関係的定義の論点をアリストテレスの議論のうちに正当に認めることができるのだろうか。Shields 自身は、まずもって関係的定義の論点をアリストテレスの議論のうちに認め、さらに多形実現性についても幾分か留保や限定を付しながら認めている。このようなShields の論じ方は、彼以外の機能主義的解釈者たち、例えばNussbaum やCohen らが従来、多形実現性にのみ議論を集中していたのと比較すると、慎重かつ精緻であると言える。以下ではまず、多形実現性についてのNussbaumやCohenの解釈と問題点を検討し、次いで関係的定義について考察を進めたい。

＜多形実現性について＞　「多形実現性」について、 Nussbaum [1978] (p.83) は「偶然的素材（質料）による機能状態の実現(contingent material realizations of functional states) の可能性」と表現し、またCohen[1992] (p.58)は「同一の機能を実現する素材（質料）の多種多様性 (materialistic variety)」と表現している。そして、この論点がアリストテレスの所論においては「形相と質料との関係の偶然性」

という論点として見出せると主張する。両者はそれぞれに解釈の典拠を示しているから、それらを検討しよう。　まずNussbaumは、アリストテレスの『自然学』や動物学著作に見られる目的論的な説明が「機能による説明(functional account)」になっているとして、それを解釈の典拠とする[9]。Nussbaumが依拠するのは、例えば『動物部分論』の次のような説明である。

> 道具はすべて何かのためであり、身体の各部分も何かのためであり、その目的は一定の活動(praxis)であるから、身体全体も何か全体的な活動のために形成されていることは明らかである。というのも、鋸のために木を挽くことが生じたのではなく、木を挽くことのために鋸が生じたのだからであり、木を挽くことは一種の行使(chresis) だからである。したがって、身体も、ある意味では生命のために生じたのであり、身体諸部分も、各部分が本来的に目的とする働き(ergon) のために生じたのである（ＰＡⅠ5,645b14-20)

さらに、身体部分の具体例として「歯」についての目的論的な説明が行われている箇所を『自然学』や『動物発生論』から引用すれば、「前歯は噛み切るためにある」（Phy.Ⅱ9,198b25) や「歯は働きのためにある」（ＧＡⅤ8,789a10) という説明がある。これらの説明はいずれも、目的性を認めない機械論者を反駁するために述べられたものであり、「自然は働きのために器官を作るのであって、器官のために働きを作るのではない」（ＰＡⅣ12,694b13-14) という叙述に集約されているような自然の目的性を主張する意図で述べられているのである。Nussbaumはこうした箇所を典拠として、「器官ＸはＹのためにある」という形式を持つアリストテレスの目的論的説明を、「器官Ｘの機能はＹである」という形式を持つ「機能による説明」として解釈する。

Nussbaumは心臓を例にとって次のように議論を進める。目的論的説明の「心臓は血液の拍出のためにある」は、機能による説明では「心臓の機能は血液の拍出である」という説明になる。この説明をもとにしてNussbaumはさらに「心臓は血液循環の本来的原因であるけれども、それは、ポンプとしての限りでであって、心臓としての限りでではない」と読みかえる。ここで「心臓としての限りで」と言われるのは「特定の質料から構成された身体部分として」を意味しており、Nussbaumの解釈によれば、生き物にとって必要不可欠なのは「血液を拍出するもの」なのであって、特定の質料込みの「心臓」ではないというのである(p.83-85) 。この解釈によれば、心臓の質料が肉であることは何ら必然的ではない。この論法でNussbaumは、生き物にとって必要不可欠なのは一定の機能状態あるいは機能を持つものであって、それを実現する質料はただ偶然的にのみ連関するという「偶然的質料による機能状態の実現」の論点をアリストテレスに見出せると主張するのである。Nussbaum[1992]でも、同様に「構成要素の可塑性」が主張されている。

一方Cohen は、Nussbaumが主張する「機能による説明」に相当する内容をアリストテレスの議論に認めるとともに、Nussbaumとは違った典拠を二箇所挙げて多形実現性の論点を補強しようとしている。その一つは、触覚器官について論じた『動物部分論』の記述（ＰＡⅡ１,647a19-21）であり、もう一つは、『デ・アニマ』における「怒り」についての説明（Ⅰ1,403a25-b13）である。

まず『動物部分論』の当該箇所では、人間の場合には触覚器官が肉でできているが、他のいくつかの動物の場合には「肉に類するもの」でできているという記述があり、Cohen はそれに着目する。すなわち、触覚という同一の機能が、肉や肉に類するものという多様な素材によって実現されることをアリストテレスは認めていると解釈するのである。この箇所を典拠にしてCohen は「機能主義の鍵になる素材（質料）の多種多様性という要素が、アリストテレスの説明のうちにあると思われる。心的な能力や状態は、ある質料的具体化(material embodiment) を要するが、それはいかなる特定の具体化でもない」(p.58-59) と断定するのである。

さらにCohen が典拠とする『デ・アニマ』Ⅰ１では、感情のような様態(pathos)の定義には質料（素材）が含まれることをアリストテレスが述べており、その一例として、「怒るとは、一定の性質の身体の、あるいはその部分もしくは能力（可能態）の、一定の原因による、一定の目的のための一種の運動・変化である」(403a26-27) と説明されている。さらに引き続く説明(403a29-b2) を参照すれば、「怒り」における身体部分の運動とは「心臓の周囲の血あるいは熱の煮えたぎり」であり、目的とは「復讐の欲求に類すること」である。アリストテレスによれば、「怒りとは何であるか」について前者はその質料を語っており、後者は形相すなわち定義に相応する本質を語っているのである。つまり、ここでは、「怒り」を例にとって様態の質料と形相が語られているのであるが、Cohen はこの箇所から、「この場合、形相は質料から離れては存在できない。……怒りは身体を伴わずに存在できないが、しかし、怒りは心臓の周囲の血の煮えたぎりに還元されえない。というのも、心臓の周囲の血の煮えたぎりは怒りの質料にすぎないからである。したがって、この形相とこの質料が偶然的にのみ関係しているのだと考えることができるならば、怒りと心臓の周囲の血の煮えたぎりとの間には必然的・本質的(essential) な関係はない。また一般に、心的状態とそれを実現する特定の素材（質料）との間には必然的・本質的な関係がない」(p.59)と解釈する。このようにして、様態についてもアリストテレスが多形実現性を語っているとCohen は主張するのである。[10)]

では果たして、アリストテレスの所論に多形実現性の論点を読み取る Nussbaum や Cohen の解釈は正当であろうか。ここで、多形実現性の解釈に反対するFrede[1985]やHeinaman[1990]らの見解を参照しながら検討しよう。

まず、Frede は、アリストテレスが提起する「仮定的必然性」を指摘して、「質料の偶然性」の解釈に反対している。そこで、仮定的必然性についてのアリストテレス

の説明を見ておくことにしよう。仮定的必然性とは、「或る一定のものになるならば(ei ekeino estai)、かくかくのもの［材料・質料］からできたしかじかのような［性質の］ものであることが必然的である(anagkē toiondi einai kai ek toiōndi)」（ＰＡＩ2,642a12-13,cf. Phy.Ⅱ9,199b34-200a15,ＰＡＩ1,639b23-30,642a3-13）という様式を持つ必然性のことである。例えば、アリストテレスは人工物を例にとって、「これは仮定からの必然性である。斧で割らねばならないのであるからには、斧が硬いものであることは必然的であって、硬いものであるならば、銅製か鉄製であることが必然的である」（ＰＡＩ1,642a9-11,cf.Met.H4.1044a27-29）と述べている。すなわち、斧が「割る」という機能を持つためには、その質料が硬いものでなければならないという必然性（仮定的必然性）があり、その制約の中で銅製か鉄製という可変性があるというのである。一般に、人工物（道具）の場合、その機能と質料との間にはそのような仮定的必然性があると言える。では、自然物の場合はどうであろうか。

自然物に関する仮定的必然性についてFrede は次のように述べている。「仮定的必然性があるものは通常、必要不可欠な手段と考えられている。しかし、ひとたび心臓や肝臓ができれば、それらなしには生きられないという理由によってだけでなく、それらが人間の心臓であり、人間の肝臓であって、それらが一定の働きをなすものであるから、という理由によって必要不可欠になるのである」(p.213)。ここでFrede が「人間の心臓」と言っているのは無論、肉でできた心臓である。すなわち、生成するものが人間であろうとすれば、シリコンでできた「心臓」ではなく肉でできた心臓を持たなくてはならないという仮定的必然性がある。このようなFrede の指摘に従えば、Nussbaumが心臓について提示していたような議論は、アリストテレスが提示している「仮定的必然性」を無視していることになろう。確かに、Nussbaumが言うように、「心臓は血液の拍出のためにある」といった目的論的な説明をアリストテレスは行っているが、しかし、心臓はポンプなのだから血液を拍出する機能さえ実現できれば心臓の質料は肉である必要がない、という議論はアリストテレスにはないのである。同様のことを『デ・アニマ』に即して言えば、生命が道具などの機能と類比的に説明されているからといって、そのことからただちに「生命を実現する質料は可変的である」という帰結を導くことはできないのである。

また、Nussbaumのように心臓などを例にとって多形実現性を問題にするとき、注意しなければならないことがある。それは、自然物である「心臓」の実現と、心臓が持つのと同じ「ポンプ機能」の実現とは区別して考えなければならないということである。この点に関してNussbaumの議論はどちらの実現を問題にしているのかが明瞭ではなく、後者に関しての多形実現性をアリストテレスの議論から推論した上で、さらに前者の多形実現性をも解釈しているように思われる。同様に、自然物である生き物の実現という意味での生命の実現と、生き物が持つ生命と同じ機能の実現とは区別して考えなければならないであろう。では、アリストテレスの所論に問いうるのは、どち

らの実現であろうか。少なくとも、アリストテレス自身が『デ・アニマ』において、生命などの現実態は「可能態においてあるもの、すなわち固有の質料のうちに自然的に生じてくる」（Ⅱ2,414a25-27)と主張するときには、自然物である生き物の実現という意味で生命の実現と「固有の質料」を論じているのである[11)]。それゆえアリストテレスは、「いろいろな魂がでたらめにいろいろな物体に入り込むことができる」（Ⅰ3,407b22-23)というピュタゴラス派の教説を批判して、「物体は、それぞれに固有な形相［例えば生命］を持つように思われる」(ibid.407b23-24)と述べているのである。総じて自然物を考察の対象とするとき、アリストテレスは「質料を抜きにしてもできないし、また質料によってだけでもできない」（Phy.Ⅱ2,194a14-15)と述べているから、質料を含む自然物の存在や生成を考察しているのである。

さらに、Frede による仮定的必然性の指摘は、NussbaumだけでなくCohen の議論に対しても一定の反論となっている。すなわち、Cohen が引用した『動物部分論』の触覚と質料の関係を記述した箇所（ＰＡⅡ1,647a19-21)についても、仮定的必然性を顧慮すればCohen の議論は必ずしも説得的でない。アリストテレスが当該箇所で述べているのは、人間の触覚器官は肉でできているが、他のある動物の触覚器官は人間と全く同じ肉ではなく、肉に類するものでできているという経験的事実である。したがって、確かに、触覚という機能を同一と考え、触覚の実現に着目するかぎりではそれを実現している質料が動物種によって異なると考えることができよう。しかし、仮定的必然性を顧慮するならば、次のような理由から、アリストテレスが「質料の偶然性」を認めていたと解釈するのは必ずしも適切ではない。

第一に、アリストテレスは触覚器官の質料に関して仮定的必然性を認めている。すなわち、触覚機能を果たすためには触覚器官の質料が適度な強度や弾力性を持つことが必然的であると考えている。『デ・アニマ』Ⅱ11の触覚論によれば、触覚を持つ身体は硬い固形のものでなければならず、それゆえ、古代の四元素で言えば、水、空気、火だけでできていることは不可能で、必ず土を含んでいなくてはならないという仮定的必然性がある（Ⅱ11,423a12-15）。同様にもう一つ身体器官の例を挙げれば、眼は視覚機能を果たすために透明でなくてはならず、それゆえ水が瞳の質料であると説明されている（Sen.438a12-17 、ＰＡⅡ10,656a36-b2）。このように、一定の機能と質料の関係には、偶然性ではなく、むしろ一種の必然性が主張されているのである。

第二に、アリストテレスは動物学において同じギリシャ語で表される「種（eidos)」と「形相(eidos)」とを不可分に考えており、一定の種の生き物の形相と質料の関係に仮定的必然性を認めている。それゆえ、人間とタコの触覚器官の質料成分が異なるという事実があるからといって、そのことからただちに、人間という種（形相）の触覚器官の質料が、肉以外のもの（例えばタコの触覚器官を構成する質料と同じもの）でもありうるという結論を導くことはできない。むしろ、動物の種ごとに触覚器官の固有の質料が決まっており、「この種の動物であるならば、触覚器官の質料はこの種

類のものであることが必然的である」という内容の仮定的必然性をアリストテレスは考えていたであろう。実際、仮定的必然性を主題とする『自然学』第Ⅱ巻第９章では、「人間がしかじかのようなもの［人間という種の特徴］であるならば、これこれのもの［身体部分や能力］が必然的に生じ存在しなくてはならない」（Phy.Ⅱ9,200b3-4, cf.Som.2,455b26-28）と述べられており、同章の末尾では「おそらく、本質規定(logos)のうちにも［仮定的必然性の意味で］必然的なものがあろう。……本質規定のうちにもまた、いわば本質規定のうちの質料にあたる部分(hōs hylē tou logou)があるのである」(ibid.200b4-8)と締め括られている。また、アリストテレスは、生き物が持つ種としての特徴が必ずしも機能に関わらない場合でも、仮定的必然性を認める。例えば『動物部分論』では、他の種とは違って足に吸盤を一列しか持たないタコについて「一列の方が最も善いからではなく、固有の実体の本質のゆえに必然的なものとしてそうなっている」（ＰＡⅣ9,685b12-16)と述べており、ここでは「当該種のタコであるならば、吸盤が一列であることが必然的である」という仮定的必然性を示しているのである。すなわち、吸盤が一列であることは二列であることよりも機能的に優れているわけではないが、それが当該種のタコの特徴であるゆえに必然的だと言われているのである。さらに、肺を持つ動物の類に関して「肺を持つことが実体のうちに含まれる」（ＰＡⅢ6,669b11-12)と述べられているのも同様である。

さらに、多形実現性の解釈に疑問を示すHeinaman［1990］の議論を参照しよう。

Heinamanは、Cohen が「質料の偶然性」を解釈する典拠の一つとしている「怒り」の例について対立する評価を下している。すなわち、「怒り」の質料が「心臓の周囲の血の煮えたぎり」であることを偶然的と考えるCohen の解釈に対して、Heinamanは「むしろ、「怒り」という心的状態に対して「血の煮えたぎり」がその物理的基礎であること（ＤＡⅠ1,403a21-22,31）は、およそ怒りを持つすべての種類の動物においてそうであると考えていたのかもしれない」(p.100) と述べてタイプ的同一性を認める解釈の可能性を示唆している。また同様にHeinamanは、「「恐れ」は「血の冷却」という特定のタイプの変化によって定義されている（ＰＡⅢ4,667a12-19,Ⅳ11, 692a24-25,Rhe.1389b32)」という典拠を挙げている(p.101) 。このようなHeinamanの見解は十分に根拠があると考えられる。というのも、アリストテレスは「怒り」の例を含めて一般に「様態はその定義のうちに質料を含む(enyloi)」（Ⅰ1,403a25）と述べ、「生命の様態は生き物の自然的な質料から離れてはありえない」（ibid.403b17-18, cf.403a16-17）と主張しているからである。この主張は、「生命は身体から離れては存在しない」（Ⅱ1,413a4)という『デ・アニマ』最大の主張にとって極めて重要な意味を持つ。なぜなら、「もし、生命だけに固有の働きや様態が何かあるならば、生命は［身体から］離れて存在することができることになろう」（Ⅰ1,403a10-11)からである。また、生命についての研究が自然学に帰属する理由として、質料から離れてはありえない働きや様態を扱うのが自然学の研究であることが述べられている（ibid.

403a16-b12) ことも、そのような主張と不可分である。したがって、アリストテレスは「怒り」などの様態が「自然的な質料」（Ⅰ1,403b17-18)を持つと考えているのであるから、この場合にはむしろ「質料の偶然性」を否定していると言える。また、仮にCohen の解釈を認めて「怒り」などの様態の質料が偶然的であると考えたとしても、『デ・アニマ』Ⅱ２の「各々の［自然的］事物の現実態は、可能態においてあるもの、すなわち固有の質料のうちに自然的に生じてくる」（Ⅱ2,414a25-27)というアリストテレスの論述が「質料の偶然性」の解釈を阻むであろう。なぜなら、ここでアリストテレスが「固有の質料のうちに生じてくる現実態」として語っているのは、「怒り」や「恐れ」など心の様態(pathos)のもとにあるもの（hypokeimenon, cf. Ⅱ2,414a4-14,Met. Θ7,1049a29-30, Λ5,1071a1-3,Cat.2,1b1-2）、いわば土台である生命だからである。言い換えれば、その時々移ろいゆく「怒り」や「恐れ」など様態（感情）を持つ心を含む生命という土台そのものが「固有の質料のうちに生じてくる」のである。様態に先立つ生命という存在が固有の質料に実現する（現実化）すると言われている以上、自然物の実現に関するかぎりではアリストテレスの所論に「質料の偶然性」の論点を見出すことはできないであろう。

また、Heinamanは、Cohen が解釈の典拠とするような、器官の質料成分が種によって異なるという記述（ＨＡⅧ1,588a15ff, ＰＡⅠ1,639a15-22,Ⅰ5,645b3-6)についても注目しているが、そうした箇所では「同一の心的状態に対応する物理的状態が多様であるとアリストテレスが信じていることを示す事柄は何も言われていない」(p.100)から、「質料の偶然性」を認めていないという意味では「アリストテレスが機能主義者だとする見解を拒絶することには十分な理由がある」(p.100) と考えている。ただし、先にも述べたように、機能の実現とアリストテレスが論じている自然物（が持つ様態）の実現とは区別して考えなければならないから、Heinamanのようにアリストテレスの議論が全面的に「質料の偶然性」を否定していると主張することは必ずしも妥当ではない。というのも、Cohen が指摘するように「怒り」の質料的側面を「心臓の周囲の血の煮えたぎり」とし、形相（目的）的側面を「復讐の欲求」とするアリストテレスの説明は「形相（心的状態）は質料（物理的状態）に還元できない」という非還元主義の論点を持っていると考えられ、この点だけに注目すれば、「怒り」の形相を他の質料が持つことも排除されていないと考える余地があるからである。いずれにせよ、Cohen の見解は決定的ではありえず、「怒り」などの様態についてのアリストテレスの説明が「質料の偶然性」を含意しているかどうかについては評価が分かれると言わなければならない。

以上、アリストテレスの所論に「多形実現性（質料の偶然性）」を解釈するNussbaum やCohen と、それに反対するFrede やHeinamanの見解を見てきた。この他、後者と同じ立場にRobinson[1978]、Modrak[1987]がおり、彼らはアリストテレスの質料形相論に基づいて「多形実現性」の解釈に反対し、機能主義的解釈に反対している。

しかし、以上見てきたような対立する双方の見解を吟味してみると、既に述べたように、「多形実現性」をめぐって区別して考えるべき事柄があると思われる。すなわち、「多形実現性」を問題にする場合、人間や心臓といった自然物の実現を問題にするのか、それとも、知的能力やポンプ機能といった機能の実現を問題にするのか、という区別である。もし、自然物の実現を問題にするのならば、Frede やHeinamanが指摘しているように、アリストテレスは「固有の質料」（Ⅱ2,414a26）もしくは「自然的な質料」（Ⅰ1,403b17-18)を主張している。しかし、人間が持つ知的能力や心臓のポンプ機能に着目し、それと同じ機能の実現を問題にするのならば、アリストテレスの所論がその点に関して質料の可変性を否定していることにはならないだろう。確かに、「仮定的必然性」は質料に偶然性ではなくて一種の必然性を主張する議論であり、アリストテレスは質料の偶然性を積極的に認める議論を提示していないが、とはいえ、自然物ではなく機能の実現を問題にする立場から見れば、アリストテレスの議論がその意味での多形実現性と両立しないわけではないだろう。したがって、「多形実現性」を問題にする場合、自然物の実現と機能の実現とは区別して考えるべきであり、前者に関してアリストテレスは「多形実現性」を否定しているが、後者に関する「多形実現性」がアリストテレスの議論と両立しないわけではない、と言える。

したがって、Shields が機能主義の特徴の一つとして挙げた「多形実現性」がアリストテレスの所論に認められるかを問う場合、自然物の実現を問題にするか、それとも機能の実現を問題にするかで結論は分かれる。従来、アリストテレスを機能主義者と認めるか否かという論争では、この「多形実現性」の解釈の当否を専ら問う議論が支配的であったと思われるが、NussbaumやCohen のような機能の多形実現性を解釈する議論と、自然物の質料形相論に基づくFrede やHeinaman、Modrak、Robinsonらの反論とは、必ずしも議論がかみあっていなかったと考えられる。では、Shields が機能主義の特徴として今一つ挙げていた論点、すなわち「最小限の機能主義理論を構成する」とみなされる「機能の関係的定義」に関してはどうであろうか。次には、この論点を検討しよう。

**＜関係的定義について＞** Shields によれば「関係的定義」とは、「心の哲学」における機能主義の立場では、「ある心的状態が入力、出力、および別の心的状態との因果関係によって定義される」ことを指す。この関係的定義は、Shields ら機能主義的解釈者がしばしば依拠しているBlock ［1980］による次のような「機能」の定式化に基づいている。すなわち、Block (p.171-184) にしたがえば、機能は「原因となる入力(causal input)」と「行動的出力(behavioral output) 」によって関係的に定義される。

まず、このBlock の定式化にしたがって、アリストテレスが『デ・アニマ』で生命との類比に用いている斧の機能について関係的定義を考えてみよう。斧を一定の仕方で木材にあてると（原因となる入力）、木材は割れる（行動的出力）。このような原

因となる入力と行動的出力に基づいて関係的に斧の切断機能が同定され、斧は切断機能を持つと言われる。あるいは、斧はそのような性質を持つと言われる。通常「機能」と言われるものは、このように因果的役割を果たす機能的性質のことであると考えてよいだろう。

さらに、この関係的定義の成り立ちを分析するならば、機能というものの身分を確保するべく定義が内包している二つの論点が明らかとなろう。第一に、機能の身分が素材の身分とは相対的に独立だという論点である。例えば、鉄製の斧を眼の前にしたとき、我々に見えているのは鉄の塊である。切断機能は我々に見えていない。我々に見えている鉄は、切断機能を持つところの素材、あるいは切断機能を実現させているところの素材であって、切断機能そのものではないのである。その意味で、素材と機能は同じものではなく、両者の身分は異なる。機能の関係的定義において素材が本質的な役割を果たしていないのは、機能の身分が素材の身分から相対的に独立だからである。およそ「機能主義」を標傍する立場であるならば、機能（例えば斧の切断機能）の身分あるいは存在を、素材（鉄）の身分から相対的に独立に確保できなければならないのであり、このことをアリストテレスの質料形相論で言い直せば、形相（切断機能）を質料（鉄）から相対的に独立に認めることができるのでなければならないのである。言い換えれば、そこに存在するのが質料とされるものだけでなく、質料に還元できないような身分のもの、つまり形相（機能もしくは生命）の存在を認めることができるのでなければならないのである。ちょうど、心身同一説の論者ならば素材から独立の身分を持つ機能としての心の存在を認めないように、「質料主義者」ならば形相（機能）の存在を認めないことであろう。では、我々に見えていない機能はどのようにして同定されるのか。これが第二の論点になる。機能は直接我々に現れているわけではなく、その機能が働くことによって生じる結果を含む活動、あるいは結果を含む事態の現れによってのみ同定される。すなわち、斧の切断機能は、木材に斧をあてると木材が割れるという結果を含む活動、あるいはその一連の事態が我々に現れていることによって同定される。入力と出力によって関係的に機能が定義されるのは、機能が働いて結果を生じさせる一連の事態の現れによって機能が同定されることに基づいているのである。

さて、それでは、関係的定義が心的状態に適用された場合の「入力、出力、および別の心的状態との因果関係による定義」という機能主義の特徴が、アリストテレスの議論に見られるだろうか。

まず、関係的定義が見出せるとShields が指摘する「怒り」の説明を検証しよう。「怒り」の説明は、先に見たように多形実現性の解釈をめぐっても注目されてきた箇所である。当該箇所を再度引用すると、「怒るとは、一定の性質の身体の、あるいはその部分もしくは能力（可能態）の、一定の原因による、一定の目的のための一種の運動・変化である」（Ⅰ1,403a26-27)とアリストテレスは述べている。ここで述べら

れているのは、一定の原因すなわち入力によって「怒り」という心的状態が起こり、その「怒り」は一定の目的志向的な心の状態と行動を結果するということである。アリストテレスによれば、ここで言う目的の内容とは「復讐の欲求に類すること」(403a30-31) であるから、「怒り」が因果的に関係する別の心的状態とは「復讐したい」という欲求の状態であり、それを行動に移すことが行動的出力の一つとなるであろう。したがって、「怒り」についての説明を関係的定義と見なすことができ、Shields(p.24-25,31) が言うように、「怒り」だけでなく「痛み」など心的状態一般についてアリストテレスがこのような説明を与えるであろうことも予想できる。かくして、アリストテレスが関係的定義を採っていることは認められるのである。

しかし、先にも述べたことだが、「怒り」は心の様態の一つであって、様態の土台として心を含む生命がある。それゆえ、生命が関係的に定義されているのでなければ、十全な意味でアリストテレスが関係的定義を採っているとは言えないだろう。では、生命が関係的に定義されるとすれば、どのようなことになるのだろうか。アリストテレスが「生きている」ことを強調する植物の場合で考えてみよう。例えば、ヒマワリの種子に水や養分を与えると（入力）、芽が出て茎が伸び成長する（出力）。このように、一定の環境条件の中での成長という生の活動の現れによって、機能に相当する生命の存在が認められることになるであろう。つまり、関係的定義を採るとすれば、生命は成長や場所的運動といった生の活動の現れによって同定されることになる。この点は、斧の切断機能が結果を含む活動の現れによって同定されることを先に確認したのと同様である。もしアリストテレスの所論に、このような仕方での生命の定義が見られるならば、十全な意味でアリストテレスが関係的定義を採っていると認めてよいであろう。このことを検討するには、結局のところ、アリストテレスの生命の定義を検証しなければならない。

以上、アリストテレスの生命論について機能主義としての解釈が孕む問題を見てきた。「多形実現性」については、自然物の実現に関するかぎりアリストテレスは否定しているが、機能の実現に関するかぎりではアリストテレスの議論と両立しないわけではない。また、Shields が「最小限の機能主義理論を構成する」として提示している「関係的定義」については、アリストテレスの生命の定義にそれが見られるかどうかを検証しなければならない。もし「関係的定義」が見出されるならば、アリストテレスの生命論を広い意味での機能主義 ── Wilkes[1992](p.122) が言うthe umbrella-term of 'functionalism' ── に含めることは認められてよいであろう。実際、機能の関係的定義を定式化して示しているBlock は、「心の哲学における諸機能主義(functionalisms) は緊密にまとまったグループである。実際、それらはアリストテレスの著作に共通の起源を持っていると思われるのである」(Block[1980]p.172)と述べている。また、機能主義的解釈の当否を検討することは、生命が外形とは区別された意

味での形相であると認められるかという点とも密接に関わっていた。すなわち、アリストテレスは生命を生き物の形相と考えており、それを斧の機能と類比的に説明していたのであったから（Ⅱ1,412b10-17)、そこで示された同名異義原理にしたがって、生命が外形とは区別された意味での形相すなわち機能であることを正当化できるかが問題なのであった。アリストテレスの議論の枠組の中で機能の存在を正当化することは、とりもなおさず、外形とは区別された意味での形相の存在を正当化することなのであった。

したがって、先にA節で見た質料形相論に関わる問題、および、ここまでB節で見てきた機能主義的解釈に関わる問題はすべて、「外形とは区別された意味での形相」である生命の存在をどう正当化できるかという問題に共通の根を持っていることになる。しかるに、Ⅱ1でアリストテレスは、生命および「視覚や道具の機能」がいずれも「第一の現実態」に相当する形相であることを類比的に述べているから（413a1)、結局のところ、生命の定義1に含まれる「形相」の問題を考察するには、定義2に含まれる「第一の現実態」の意味を明らかにしなくてはならない。もし、生命を「第一の現実態」として定義する仕方が「関係的定義」になっているならば、アリストテレスの生命論に機能主義の特徴を認めることができようし、また、この定義と相関する「可能態においてあるもの、すなわち固有の質料」(414a26)という意味を解明すれば、なぜ生命が「固有の質料」に実現すると言われているのかも明らかとなろう。次節からは、これらの問題を検討しよう。

## 第3節　「第一の現実態」あるいは「形相」という定義の意味

前節まで見てきたように、生命が外形とは区別された意味での形相であることを正当化できなければ、アリストテレスの様々な論点が成立しない。すなわち、質料と形相の関係に訴えて生命（形相）が身体（質料）から離れては存在しないと主張する論点も、生命を道具の機能と類比する議論も成り立たないのである。形相（である生命）と外形とを区別せよ、という格率ともいえる同名異義原理を様々な著作の箇所で主張する[1)]アリストテレスがこの問題を看過したとは思われないが、しかし、『デ・アニマ』の論述がこの問題にどのように答えたことになるのかは必ずしも明瞭ではない。本節では、Ⅱ1、2の議論を検討して、この問題へのアリストテレスの答が実質的には生命の定義、とくに「第一の現実態」という定義のうちに含まれていることを明らかにしたい。

さて、生命の定義が示されるⅡ1の叙述は、アリストテレスが既に確立ずみの理論を生き物に適用するという形で行われている。これは、アリストテレス自身がⅡ2で述べているように「いわば結論だけを述べる定義の言説」(413a16)にすぎない。そこ

で、Ⅱ２では、「我々にとってより明らかだが本質の上ではよく知られていない事柄から、本質の上で明らかでよりよく知られる事柄が生じる」(413a11-12) という方法論の原則にしたがってⅡ１の生命の定義をあらためて検証し、正当化する議論が提示されるのである。したがって、生命の定義の意味を理解するためにはⅡ２の議論内容および方法論が重要なのであるが、まずは、Ⅱ１で定義１「生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の形相という意味での実体である」が導かれる議論の骨子をまとめておこう。

はじめにアリストテレスは、実体には三つの意味、すなわち形相、質料、結合体があることを示す(412a6-9) 。そして、質料は可能態であり、形相が現実態であること、また、現実態にも二通りの意味があり、知識所有の意味での現実態と、その知識を行使して知的活動を行っているという意味での現実態があると述べる[2)](412a9-11)。さらに、自然物体は一般に実体であると考えられており、自然物体の中には生の活動（栄養摂取や成長など）を持つもの、すなわち生き物がいるから、それらの生き物も実体であるとされる。しかも、生き物は結合体の意味での実体である(412a11-16) 。そして、身体の方が基体であり質料であることを理由にして、必然的に生命は形相であるとされ(412a16-19) 、定義１が示される。

ここまでの議論では、生命が形相であるとされる証明は間接的である。なぜなら、生き物が形相と質料との結合体であると先に措定され、それから「身体の方が基体すなわち質料としてある」ということを理由にして、残る生命が形相とされるからである。ここでは、生命が外形とは違った意味での形相であることの積極的な論拠が示されているとは言い難く、むしろ「身体の方が基体すなわち質料としてある」という議論が打ち出されているのである。

さらに、定義１が示されたあとは、「形相は現実態である」という理論を介して、生命は現実態であると言われる(412a21-22) 。そして、先に示された二通りの現実態に関して、生き物の睡眠状態[3)]が能力を所有してはいるが行使していない知識所有の状態に比せられ[4)]、他方、生き物が目覚めて活動している状態が知的活動に比せられる。しかるに、生命という能力の所有は活動している状態よりも生成上先立つから、知的活動に先立つ知識所有の状態に相当する意味で生命は現実態とされ(412a22-27) 、定義２「生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の第一の現実態である」が導かれる。ここで「第一の」と訳されたprōtē は「最も先の」という意味であり、生命という能力の所有が生成上、生の活動よりも先立つことを意味している。

このように、二通りの定義では、生命が形相であること、また「第一の現実態」であることが示されているわけだが、それらを導くいずれの議論にも、生命が外形とは区別された意味での形相であることを直接明示的に説明する内容はない。そもそも二通りの定義を結びつける「形相は現実態である」という理論は、ペリクレス像のように外形が形相である場合には我々に理解しやすいが、生き物の場合には必ずしも明瞭

ではない。というのも、可能態においてペリクレス像である青銅から現実態のペリクレス像が生じたとき、ペリクレス像の形相すなわち外形は現れ出て見えるから、形相が現実態、すなわち現実に成立している事態であることは容易に理解できようからである。しかし、生き物を現実の生き物たらしめているのは、外形でなく生命であって、それは現れ出ては見えない。生き物においては、「形相は現実態である」と言われる事柄が必ずしも明瞭ではないのである。それならば翻って、生命が不可視なのに、そもそも我々はどのようにして生き物を把握しているのか。現れ出ているペリクレスの形によって我々が現実態のペリクレス像をとらえているとすれば、そのように我々に現れ出て、我々が生き物の現実態としてとらえているものは何か。このことをあらためて問い直さねばならないであろう。また、現実態について問い直すことは必然的に、それと対である可能態を問い直すことになる。したがって、「質料は可能態である」と言われる意味、および「身体（物体）の方が基体すなわち質料としてある」（412a18-19)という議論の意味を検討する必要が生じる。

以下では、二通りの生命の定義を結びつける「形相は現実態である」という理論を理解するために、生き物に関して、形相すなわち現実態と質料（基体）すなわち可能態の両側から考察していきたい。まず、「第一の現実態」という定義の意味を明らかにするために、生き物に関して「基体」および「現実態」がどのように語られるのかを検討しよう。

### A　身体、生の活動と生命の関係 ── 「第一の」現実態という規定

まず、二通りの生命の定義が導かれる際の前提となる「身体（物体）の方が基体すなわち質料としてある」(412a18-19) という議論の意味を考察することから始めたい。そのために、アリストテレスの叙述を先に見たよりも詳しく引用しておこう。実体だと考えられている自然物の中にも「生の活動を持つもの」（すなわち生き物）とそうでないものがあると説明された後、次のように述べられている。

> したがって生の活動に与かっている自然物体はすべて実体であることになろうし、それも質料と形相との結合体の意味での実体ということになろう。しかるに、それはそのような種類の物体、すなわち生の活動を持つ物体であるのだから、生命は物体ではないであろう。というのも、物体は基体（主語）について述べられる事柄に属するのではなくて、かえって物体の方が基体（主語）すなわち質料としてあるのだから(412a15-19)

ここで言われている「基体(hypokeimenon)」あるいは「主語(hypokeimenon)」は、どのようなことを意味しているのだろうか。また、本稿前節でふれた生成の基体（継起的基体）や存在の基体（同時的基体）とどのような関係にあるのだろうか。引用箇

所で言われていることは次のように考えられよう。

或るものが「生の活動を持つ物体」すなわち「生きている物体」であることを認識したとき、我々はそのことを文の形で「この物体は生の活動を持つ」あるいは「この物体は生きている」と表現する。この文の中では「（この）物体」が主語（hypokeimenon)であり、「生の活動を持つ」もしくは「生きている」が述語である。しかるに、「生きている」という述語が明らかにしているように、認識の対象となっている当のものは、単なる物体、すなわち石や水といった無生物ではなくて、生き物である。したがって、文の主語となって登場する「物体」は、それだけでは十全な意味で対象の「何であるか」を表わしていない。「生きている」が述語づけられることによってはじめて対象の「何であるか」、すなわち生き物であることが開示されるのである。このように、「生の活動を持つ」あるいは「生きている」という述語は、そう語られるものが生き物であることを示す役割を果たす。では、「物体」という主語が果たしている役割は何であろうか。認識の現場に戻って考えてみよう。

物体は大きさを持つものであり、空間的位置を占めるものとして我々に現れている(cf.Met.Δ6,1016b27-28)。その空間的位置を占めている物体について「生きている」ことが認識されたとき、そのものは生き物だと判明する。つまり、その物体は、「生きている」ことが語られるべく措定されていたもの(hypokeimenon)という意味で基体である。言い換えれば、「何について「生きている」と語っているのか」と問われたときに答えられる「（この）物体」という項が基体である（Hamlyn [1968] p.83）。

このように、認識の現場での「基体」である物体は、文の表現の上では「主語」となって登場する。このことを踏まえれば、アリストテレスが「物体の方が基体（主語）すなわち質料としてある」と述べている意味が理解できるであろう。では、「生きている」もしくは「生の活動を持つ」は、我々が何をとらえて記述したものなのか。

アリストテレスは、Ⅱ２で生命の定義を検証するにあたって次のように述べている。「考察の端緒に立ち返ると、我々は、生き物を無生物から、生きていることによって区別する」(413a20-22)。つまり、無生物から区別して生き物をとらえるとき我々に明らかな事態が「生きている」という現実の事態、すなわち現実態なのである。具体的に言えば、それは栄養摂取、成長、場所的運動といった活動であって、Ⅱ１でアリストテレスが自然物のうちのあるものは「生の活動を持つ」(412a13)と述べて示していた事柄に対応する。さらには先人たちが生き物と無生物の区別の根拠にしていたのもそうした生の活動であった（Ⅰ2,403b25-27)。生き物を同定する具体的経験の場に立ち戻るならば、動物であれ、植物であれ、その生の活動こそが我々に現れている現実的な事態であるから、その意味で生き物の「現実態」と呼ばれるにふさわしいものである。実際、「生きている（zēn)」は『形而上学』Θ巻第６章において運動（kinēsis）と区別された優位な意味での現実態（活動 energeia)の例に挙げられているし（Met.Θ6,1048b26-28）、それが名詞形で表された「生の活動(zōē）」も現実態（活

動）として挙げられている（Met.Θ8,1050a34-b2）。

したがって、「生きている」もしくは「生の活動を持つ」は生き物の現実態を記述した語句であって、これが基体である「物体」と文の上で主語・述語関係を構成するのである（「（この）物体は生きている」「（この）物体は生の活動を持つ」）。こうした関係は、アリストテレスが様々な基体のあり方[5]を整理したうちの「質料が現実態に対するような意味での基体」（Met.Z13,1038b4-6,cf. Met.H2,1043a5-6, Θ7, 1049a34-36）に該当するから、「物体」と「生きている」（もしくは「生の活動」）はまさしく基体と現実態の関係である。よって、二通りの生命の定義のどちらにも現れる「（自然）物体」と「生の活動」が基体と現実態の関係にあることが明らかとなった。

しかし、ここで疑問が生じよう。すなわち、生命を形相すなわち現実態であると主張しようとするアリストテレスは、なぜ、定義において現実態に相当する部分に「生の活動(zōē)」を用い、「生命(psychē)」を用いなかったのか、という疑問である。アリストテレスは生命をこそ現実態であると主張したかったはずではないか。この問題は、小さな問題ではない。もし、従来支配的な訳し方にしたがって zōēという語を「生命」と訳すならばこの疑問は生じないが、しかしこの訳し方はアリストテレスがこの語で栄養摂取や成長といった生の活動を指している事実（Ⅱ1,412a14-15)に明らかにそぐわない[6]。したがって、アリストテレスが「生命(psychē)」ではなく、「生の活動(zōē)」を定義項に用いた理由を考えてみなければならない。

アリストテレスが定義項に「生命(psychē)」を用いなかった理由は何か。このことを考えるとき、真っ先に思い浮かぶのは、循環をおそれたということであろう。というのも、被定義項(definiendum)である「生命」を定義するのに「生命」という定義項(definiens)を用いるならば明らかな循環だからである。すなわち、「生命とは、可能態において生命を持つ自然物体の現実態である」と定義することは明らかな循環である。しかし、ここで循環と定義の関係をあらためて考えてみなければならない。すなわち、定義において循環はいかなる場合でも許されないことなのであろうか。生命の定義と同様に「可能態」と「現実態」を用いた「運動」の定義が『自然学』第Ⅲ巻第２章で示されているから、参考のために比較してみよう。

アリストテレスは「運動とは、動かされうるものの、動かされうるものである限りでの現実態である」（Phy.Ⅲ2,202a7-8,cf. Phy.Ⅷ1,251a9-10）と定義している。ここで定義項として含まれている「動かされうるもの（to kinēton）」には、被定義項であるところの「運動」の概念が含まれているであろう。なんとなれば、「動かされうる」とは「運動させられうる」ということに他ならないからである(Charles[1984] p.20は「循環しているように見えるであろう（might appear circular)」と述べている）。もし、アリストテレスがこの運動の定義を有効と考えていたのであるなら、循環にもかかわらず、この定義によって運動の本性が定式化されているゆえにそうであ

ると考えていたのであろう。したがって、循環が定義にとっていかなる場合でも許されないというのではなく、むしろ、循環を犯すことなしには定義できないような基礎的で原理的な事柄があることをアリストテレスは認めていたと思われる。そうであるなら、先に仮に示した「生命とは、可能態において生命を持つ自然物体の現実態である」という定義が、循環しているゆえに不可であると一蹴することは必ずしもできないであろう[7]。実際、ペリクレス像の形相（外形）を同じ仕方で定義しようとすれば、「ペリクレス像の形相とは、可能態においてペリクレス像であるものの現実態である」となったことであろうから、この例が示すように「Xとは、可能態においてXであるものの現実態である」という形式の定義は必ず循環を孕むわけである。アリストテレスは「可能態」と「現実態」を用いた定義が循環を孕むことを承知の上で、ある種の基礎的な事柄の本性が定式化できるゆえに有効であると考えていたにちがいない（このことについては次のB節で再びふれよう）。

それでは、循環をおそれたのではないとすれば、アリストテレスが生命の定義における現実態に相当する部分に「生命」を用いず、「生の活動」を用いたのはなぜか。この問いの起源は、「自然物のうち、あるものは生の活動を持つ」（Ⅱ1,412a13）と言われていることにまで遡ることができる。この箇所において「あるものは生命を持つ」と言われていないのは一体なぜなのか。

その理由は、先にⅡ２冒頭の箇所を引用して述べたように、我々が生き物を無生物から区別するとき、その区別のもとになる事態が「生きている」という現実態、すなわち生の活動という現実態だということにあると考えられる。既に本章第１節でも述べたことだが、この論点をアリストテレスはⅡ１、２で平行的に繰り返し述べており（Ⅱ1,412a13-15 とⅡ2,413a21-28)、生命の定義に含まれる「生の活動」という語はこのことを述べる文脈で導入されているのである（Ⅱ1,412a13で初出の「生の活動」が412a14,15,17と継承され、412a20で生命の定義１に引き継がれていることは明らかである）。言い換えれば、アリストテレスは生き物を無生物から区別する具体的経験の場を我々に想起させて「生の活動」という現実態を導入し、生命の定義に用いているのである。具体的経験の場においては生命でなく生の活動こそが我々にまずもって現れており、それが感覚によってとらえられる事態であるから、その意味で「生の活動」を我々にとって明らかな現実態と呼ぶことができ、また定義項としての役割を果たすであろう。というのも、一般に定義は、被定義項である事物を「より先でより知られるものによって」（Top.Ⅵ4,141a33）規定することであるが、とくに我々にとってより知られるもの（より明らかなもの）を定義項に用いることが有用な場合があるからである[8](cf.Top.Ⅵ4,142a9-16）。また、我々により明らかな事柄から探究に取り組む仕方は、アリストテレスがⅡ２冒頭で示している「我々にとってより明らかだが（phanerōteron）本質の上ではよく知られていない事柄から、本質の上で明らかでよりよく知られる事柄が生じる」（413a11-12)という方法論の原則にかなっている。こ

の方法論はアリストテレスがしばしば述べるものであり（e.g.Phy.Ⅰ1,184a16-26, Apo.Ⅰ2,71b33-72a4, Met.Z3,1029b3-5）、そのうち『分析論後書』第Ⅰ巻第２章によれば、「より感覚に近いものを我々にとってより先でより知られるものと言い、より感覚から遠いものを端的により先でより知られるものと言う」（Apo.Ⅰ2,72a1-4）のである。すなわち「植物でさえも生きていることが明らかである（phainetai zēn)」（Ⅰ5,410b22-23)と言われるように、生き物の場合、我々にとってより先でより明らかなのは感覚によってとらえられる生の活動であり、生きているという事態なのである。このように、「生の活動」は我々にとってより明らかな現実態であるゆえに、定義項として用いられているのである。

また一方、基体である物体（身体）も我々に明らかである。生き物は見かけの上では三次元の大きさをもつ物体であり(cf.Ⅱ11,423a22-23, Met,Δ6,1016b27-28）、物体は空間的位置を占めて現れているからである。我々に現れている物体は、その大きさからだけでは生き物だとはわからないから、対象を同定するに足る明らかさを持つとは言えないが、空間的位置を占めているという見かけの現れにおいて(tōi phainesthai, Met. Λ3,1070a9-11,cf. Met.Z3,1029a32)明らかである。それゆえ、生命を定義しようとして「生命とは何か」を問うとき、我々が具体的経験の場で相対するのは、我々にとって明らかな現実態である生の活動と基体である物体とが結びつけられた「生の活動に与かっている自然物体」（Ⅱ1,412a15）なのである。言い換えれば、生き物はまずもって、「生きている」という現実態および物体という基体が結びつけられた「生きている物体」（Ⅱ1,412b13, Ⅱ4,415b8)として我々に現れるのである。しかるに我々は、生き物が生の活動の原理である生命を持つと考えており、その定義を求めている。生命の存在は生の活動を介してのみ同定されるが、生命と生の活動は同じではないのである。それゆえ、生命の定義を求めて「生命とは何か」と問うことは、我々に明らかな「生の活動」という現実態および基体である「物体」と、生命の関係を問うことにほかならないのである。アリストテレスはそのような仕方で問うた結論として定義２の「生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の第一の現実態である」という定義を提示しているのだと考えられる。この定義において「生の活動」（現実態）と「物体」（基体）という二項は我々にとってより明らかなものであるゆえに定義項として用いられ、生き物の本質であるという意味で「本質の上で明らかなもの」である生命を定義する上で役割を果たしているのである。こうした生命の定義の構造は、「我々にとってより明らかだが本質の上ではよく知られていない事柄から、本質の上で明らかでよりよく知られる事柄が生じる」（413a11-12)という方法論の原則を精確に反映した構造であると言える。

では、定義２において生命が「第一の」現実態と言われているのはなぜか。アリストテレスの論述を参照しよう。

現実態は二通りの仕方で語られ、その一方は知識がそう言われるような仕方での現実態であり、他方は知的活動がそう言われるような仕方での現実態である。しかるに、生命が現実態と言われるのは知識がそう言われるような仕方でであることは明らかである。なぜなら、生命を持っていればこそ睡眠も覚醒もあるからであり、しかるに、類比において覚醒は知的活動に対応し、睡眠は知識を持ってはいるが活動していない状態に対応するからである。また、同一の者の場合、生成においては知識［所有］の方が知的活動より先である。それゆえ、生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の第一の現実態である（Ⅱ1,412a22-28）

ここでアリストテレスは「生成において（genesei）」生命の存在が生の活動に先立つゆえに、「最も先の」という意味で「第一の」を「現実態」に付している。これは、アリストテレスが生き物の生成に定位して生命を把握していることを示している。生き物の個体は永遠に存在し続けるのではないから、ある時点に生成し（発生し）、ある期間成体として生存し、ある時点に消滅する（死滅する）。このような時系列において、生命とは生成を経た生き物がある期間持つものなのである。それでは、時系列の始点にある生成の基体、すなわち継起的可能態は何か。Ⅱ１では植物の果実と並んで動物の精子が継起的可能態に挙げられており(412b26-27)、また、動物学著作でも精子が可能態における動物であると説明している箇所があるから（ＰＡⅠ1,641b36, ＧＡⅡ1,735a4-9)、生成を経るところの「可能態において生の活動を持つ自然物体」の一つとして精子を考えることができる[9)]。精子は自身の力によって（Met.Θ7, 1049a 14）可能態から現実態へと生成を経て成体となり、やがて生の活動を行う。よって、生の活動に先立って既に現実の生き物となっており、生命を持っている。生命は、再び暫定的にScaltsas[1992](p.191-193) にしたがえば、現実の生き物を特徴づける形相であるゆえにさしあたり現実態と呼ぶことができる。しかるに、生命が現実態と言われる場合、生の活動が現実態と言われるのとは論理的に区別しなければならない。つまり、生命という現実態は生の活動という我々にとって明らかな現実態を介してのみ同定されるが、その二つの現実態は論理的に区別しなければならないのである。それゆえ、生成において生の活動より先である生命は「第一の」現実態と呼ばれる。アリストテレスが生命の定義において「第一の現実態」と表現した理由をこのように理解することができるであろう。

ただし注意しなければならないのは、引用箇所でアリストテレスが「第一の現実態」を説明する際、前の行で「生成において」先であると断っている点である。確かに、時間進行に従う生成の順においては精子、生命、生の活動の順に出現するから、それらが継起的可能態、第一の現実態、現実態に相当するものとしてその順に出現すると言える。しかし、アリストテレスの議論の展開は、可能態から現実態へという順ではなく、現実態から可能態へという順で行われている。すなわち、まず現実態の「生の

活動を持つ自然物体」が先に語られ(412a13-17)、しかる後に「可能態において生の活動を持つ自然物体」が語られる(412a19-21)。そして、定義２が導かれ生命が「第一の現実態」と規定されるのであるから、生命はいわばこれら現実態（生の活動）と可能態（精子）の両者に挟み込まれて定義されている。つまり、アリストテレスはまず現実態を示し、次いでその可能態を示し、それらに挟み込んで「第一の現実態」という定義を導いているのである。したがって、「生成において」の先後が言われるのは議論の局所部分においてであって、議論の全体としては現実態から可能態へと進行しているのである。それは、アリストテレスが「現実態は本質規定において（議論の上で tōi logōi）可能態より先である」（Met.Θ8,1049b12-17）と述べている事柄に原理的にかなっている。このことを踏まえるならば、今日の研究者が生の活動を指して「第二の現実態」という表現を用いていることは、必ずしもアリストテレスの議論を反映していない。というのも、「第二の現実態」という表現がテキストにないばかりでなく[10]、アリストテレスは「第一の現実態」から「第二の現実態」へという順で議論を進めていないからである。アリストテレスはあくまでも生の活動を現実態としてまず提示し、そこから一度可能態に遡及し、必要最小限の措置として「第一の」現実態を示したのである。「第一の」を付さなければ、「現実態」として指示される事態は生の活動になってしまい、生命にならないからである[11]。

実際、『デ・アニマ』におけるアリストテレスの議論は常に現実態から可能態へという順に行われている。例えば、Ⅱ５では現実態の（活動中の）「知識者」が先に語られ(417a22-23)、しかる後にそれに対応する可能態の「知識者」が二通りあることが語られている(417a23-28)。またⅡ２では、現実態の「生きている身体全体」が先に語られ(412b22-23)、それに対応する可能態が「生きるべく可能態においてあるもの(to dynamei on hōste zēn)」、すなわち「生命を持つもの（to echon tēn psychēn）」(412b26)と言われている。これは、生命という能力を持ってはいるがそれを全面的に現実には行使していない状態が或る意味での可能態(dynamei pōs, Ⅲ4,429b8, cf.Ⅱ5,417a26-28)と呼ばれることを指している。すなわち、活動(energeia)に対する能力(dynamis)が可能態と呼ばれる場合に相当する。また、この「生きるべく可能態においてあるもの」になりうるさらなる可能態として「精子や果実」(412b26-27)が挙げられている。これは、現実の存在者（実体である生き物）になりうる可能性を持った存在者が可能態と呼ばれる場合に相当する。したがって、アリストテレスが言う「可能態において生の活動を持つ自然物体」とは、これら二通りの可能態[12]（活動の可能態と存在の可能態）においてあるもの ── それらを区別して呼ぶ名がないとアリストテレスは述べているが（Ⅱ5,417b30-418a3）── の総称であると考えられる。このように「現実態においてあるＸ」から「可能態においてあるＸ」へと議論を進めるというのがアリストテレスの一貫した方法である。

しかるに、いま引用したⅡ２において「生命を持つもの（to echon tēn psychēn）」

(412b26)という表現があることに注目しよう。これは、生命の定義に登場する「生の活動を持つもの(zōēn echon)」(412a17)とは似て非なる表現である[13]。この二つの表現の違いの起源は次のように考えられよう。すなわちアリストテレスは、我々に明らかな現実態が「生の活動」であることと、第一の現実態が「生命」であることとの論理的な区別を弁えて生命の定義を提示しているのであるから、それに対応して、我々に明らかな現実態においてある「生の活動を持つもの」と、第一の現実態においてある「生命を持つもの」とを注意深く区別して表現しているのである。無論、「生の活動を持つもの」と「生命を持つもの」という二つの表現で指示される対象の外延は等しく、すなわち個々の生き物であるが(cf. Top. Ⅴ4, 132b16-18, Ⅴ6, 136a26-27)、既に述べたように、我々にまずもって明らかなのは「生の活動を持つもの」としての生き物であるから、生命の定義には「生の活動を持つ」が定義項として用いられているのである。このように注意深く「生の活動」と「生命」を論理的に区別するのがアリストテレスの一貫した姿勢であって、それゆえにこそ、「生(zōē)は生命の活動(psychēs energeia)であり行為である」(ＥＮⅠ6, 1098a13, cf. Met. Θ8, 1050a36-b1, ＤＣⅡ1, 284a28)という言い方もできるのである。

以上から、生命が「第一の」現実態と言われている意味と「生成において」先であるという限定の意味が明らかであろう。しかるに、具体的にはどういうことなのだろうか。また、これまで本節では定義に含まれる「基体」である「自然物体」を、生成の基体(継起的基体)である精子と考えて考察してきたが、存在の基体(同時的基体)である身体の場合にはどう考えたらよいのであろうか。ここで具体例に即して考えてみよう。

例えば、生きているカエルは跳び、跳躍という活動が我々にとって明らかな現実態である。しかし、跳躍が生命であるわけではない。また一方で、カエルの身体が生命であるわけでもない。我々に現れている生の活動(現実態)と身体(基体)のいずれも生命ではないのである。これは、どんなに観察手段の精度を高めても同じことである。心臓が鼓動しているのを観察して生きていることを認めても、鼓動が生命であるわけではなく、心臓が生命であるわけでもない。さらに顕微鏡で、血液が流れているのを確認しても、血流と血液のいずれも生命ではない[14]。分子レヴェルで脳内の生理活性物質の分泌や神経細胞内外のイオンの移動を確認して感覚が生じていることを認めることができたとしても、物質とその運動のいずれも生命ではない。一般に身体(全身であれ、部分であれ、分子であれ)と生の活動のいずれも生命ではないのである。したがって、やはり、生命を定義しようとして問う「生命とは何か」という問いは、「生の活動に与かっている自然物体」(Ⅱ1, 412a15)について、生の活動という現実態および(同時的)基体である身体と生命の関係を問うことにほかならない。

このように具体例に即して、また、同時的基体である身体を視野に入れて「生命とは何か」について考察を進めた場合でも、やはり「第一の現実態」という生命の定義

が得られることは明らかであろう。すなわち、我々に明らかな現実態と基体によって論理的に挟み込まれる形で生命は定義されるのであり、それが「第一の現実態」という定義の意味なのである。生命という現実態は生の活動という我々にとって明らかな現実態を介してのみ同定されるが、二つの現実態は同じでなく、論理的な区別が必要である。「視覚（opsis)」と「見る活動（horasis)」が区別されるように（cf. Ⅱ1, 412b27-413a1）、生命と生の活動は区別されるのである。そして、そのことを言い表す言語表現上の工夫も必要となる。生の活動という現実態と区別して生命に「第一の現実態」という規定を与えたのは、アリストテレスの苦心の表現だと言えよう。

ところで、生命が「第一の現実態」と言われる意味をここまで考察してきたのは、「形相は現実態である」というアリストテレスの理論に関連してのことであり、生命が外形とは区別された意味での形相であることがどのように正当化できるかということを探究目標としてのことであった。そこで、次には、「我々にとって明らかなもの」である生の活動とは違って、「本質の上で明らかなもの」である生命がどのようにして把握されているかを考察し、そのことを通じて生命が「形相」と言われる意味を明らかにしたい。そのために、生命が生きていることの「原因」であると語られるⅡ２の議論を検討することから始めよう。

### B　生命はどのようにして把握されているか

アリストテレスは、生命の定義を検証するⅡ２において、生命とは「それによって生き、感覚し、思考するところの第一のもの」(414a12-13) であると述べ、生命が生の活動の第一義的な原因であることを示している。そして、そのことを根拠として、生命が形相であり現実態であることを正当化している(414a13-19)。他方、基体であり質料である身体には、生命を持ちうる可能性を持つもの、すなわち可能態として補助的な原因の身分を認める(414a16-17,25-28,cf.Ⅱ4,416a14)。このようにⅡ２では、生きていることの「原因」として生命を把握することが、すなわち生命を「形相」として把握することであると説明しているのである。アリストテレスはⅡ２冒頭で、Ⅱ１で示した生命の定義はいわば結論であって、そのような結論が導かれるにいたる根拠を述べることがⅡ２の議論の役割であることを告げているから(413a13-20)、こうしたⅡ２の議論を理解することは重要である。生命が外形とは区別された意味での形相であること、また、我々の感覚によってとらえられる生の活動という現実態とは区別された生命という（第一の）現実態がどのようにして把握されているかを明らかにするには、生命という「原因」がどのように把握されているかを明らかにしなければならないのである。しかるに、Ⅱ２の議論を支えているのが、アリストテレスの知識論ないし、その方法論であるから、その点に関して『分析論後書』の論述を参照しよう。

『分析論後書』第Ⅱ巻第９章によれば、「事物には、それ自身と原因とが異なるも

のと、それ自身と原因とが同じものがある」（APo.Ⅱ9,93b21, cf.Ⅱ8,93a5-6）。そして、前者については論証があるが、後者については論証がない。というのは、論証とは、当の事物が「何であるか」ということを、その原因によって説明することだからである。例えば、「雷鳴とは何か」という問いは、「何ゆえに（雷鳴の）音響が雲に帰属するのか」という原因を問う問いに変形され、「火の消去によって」という原因が答えられる（APo.Ⅱ8,93b7-12)。ここで、原因である「火の消去」は、雷鳴を説明する上で「音響」と「雲」という二つの項を媒介することから「中項」と呼ばれる。そして、二つの項の間にさらに中項が見つかるならば、さらなる原因を示すことができる。

このような『分析論後書』の論証論を生き物に適用すると、「生き物とは何か」という問いは、「何ゆえに生きていること（生の活動）が身体（物体）に帰属するのか」という問いに変形でき、その原因は「生命によって」と答えられるであろう。では、原因である生命そのものはどのようにして知られるのか。

生命は、上記引用箇所で言われていた「事物それ自身と原因とが同じもの」に該当し、もはや中項を持たない。このようなものは「無中項のもの(to ameson)」と言われ、それ自身が「原理」である（APo.Ⅱ9,93b22)。しかるに、このような「無中項のもの」すなわち「原理」であるものはどのようにして知られるのか。とくに、生命が原因であると答えられるときには、「生き物とは何か」という問いに応ずる本質(to ti ēn einai)という意味での原因が答えられているのであるから（cf. APo.Ⅱ8,93a9-13,Ⅱ11,94a35-36)、結局この問題は、事物の本質がどのようにして知られるかという問題に帰着する。この問題を考察するため、「家の本質」が問題とされる『形而上学』Ζ巻第17章の議論を併せて参照しよう。

ここに、レンガと石でできた家があるとしよう。すると、「家とは何か」という問いは、「何ゆえに、これらのレンガと石が家であるのか」という問いに変形できる。この問いを構成する二つの項（「レンガと石」および「家」）のうち、一方は空間的位置を占める物体として我々に現れている基体（レンガと石）であり、他方は住むためのものとして我々に現れている現実態（家）である。よって、この種の問いは「何ゆえに（この）基体が現実態（のこの事物）であるのか」という一般的な形式を持つ。では、「家」の場合、この問いへの答は何か。アリストテレスによれば、「家の本質(ho ēn oikiai einai)がこれらのレンガと石のうちに存在するゆえに」（Met.Ζ17,1041b5-6)というのが答である。つまり、これらのレンガと石が家であるのは、家としての本質的な在り方、すなわち住むという目的に適した構造を持つからである。その意味で、家の構造はレンガと石という基体（質料）を家たらしめている原因であり、すなわち形相であるから(ibid.1041b7-8)、ここで「本質(to ti ēn einai)」と言われているものは形相である。生き物の場合ならば、本質である生命が形相と考えられているのであった。では、こうした本質はどのようにして把握されるのか。

アリストテレスは、思惟の対象を論じる『デ・アニマ』第Ⅲ巻第６章において「本質という意味での「何であるか」を知性が知るときには常に真である」（Ⅲ6,431a20-27)と述べ、本質を知るのは知性の働きによってであることを示している。また、本質についての認識を可能態と現実態の議論との関連で論じる『形而上学』Θ巻第10章では、「何かである限りのもの（本質）、すなわち現実態である限りのものについては、誤るということがなく、ただ思惟直観するか(noein) しないかのいずれかである」(Met.Θ10,1051b30-32,cf. Δ6,1016b1-3) と述べている。ここで、本質が「現実態である限りのもの」と言い換えられているのは、思惟直観の対象となる本質が、知性に対して現実態として現れていることを意味していると考えられる。すなわち知性が、質料を持つもの、あるいは大きさを持って存在するものから知的に把握される事柄を抽出して認識しているとき、その事柄は知性にとって現実的な事態なのである(cf.Ⅲ4,429b21-22,430a6-7,Ⅲ8,432a3-6)。その意味で、個々の知とは知られている事態そのものに等しい。それゆえアリストテレスは、「現実態における知(epistēmē)は事態と同じである」（Ⅲ5,430a19-20,Ⅲ7,431a1-2,431b17）と言うのである。

このように、それ自身は「無中項のもの」である本質は思惟直観によって知られる。したがって、生き物の本質であり形相である生命もまた、知性による思惟直観の対象（noēton）であり、言い換えれば知的に把握される現実態である。アリストテレスが『形而上学』Ｈ巻第２章において「本質(to ti ēn einai)は形相や現実態に属する」(Met.H2,1043b1-2) と述べた後で「生命と生命の本質は同一である」(ibid.1043b2)と述べている旨も同様に理解できよう。すなわち、生き物の存在根拠であり本質である生命は、それ自体はもはや存在根拠を持たないという意味でいわば本質そのものであり、質料を含まないという意味で形相そのものである。そのような事物は知的に把握される対象であり（Ⅲ4,430a2-4)、把握されているときに現実態なのである。定義１において生命が「形相という意味での実体」と規定されているのは、アリストテレスが「実体」の一つの意味として事物の「存在の原因」（Ⅱ3,415b12-13, Met. Δ8,1017b15,H2,1043a2)を考えており、すなわち「形相因」を「実体」と考えているからである。これは、真に存在するもの、すなわち「実体」を探究していくならば、各々の事物の存在根拠こそが「実体」と呼ばれるにふさわしいという見解に基づいていると考えられる。実際、「実体」について説明する『形而上学』Δ巻第８章では、「存在の原因」の意味での実体の例として「生き物にとっての生命」(1017b16) が挙げられている(cf.Met.Ζ10,1035b14-16,ＧＡⅡ4,738b26-27)。生き物の存在の原因（Ⅱ3,415b12-14)、すなわち形相である生命はそれ自身が現実態であり、知性によって把握される現実態である。アリストテレスが「形相とは現実態である」と述べる意味をそのように理解できよう。また、生命それ自身は「無中項のもの」であり「原理」であるゆえに、循環を犯すことなしには定義できないような基礎的な存在であると言うことができる。先にＡ節で述べたように、アリストテレスはそのことを承知の上で「可

能態」と「現実態」を用いた生命の定義を提示しているのだと考えられる。

では、いま明らかにしたことを踏まえて、再び、定義２「生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の第一の現実態である」の内実を検証してみよう。生の活動は感覚によってとらえられる我々に明らかな現実態であり、自然物体は空間的位置を占める基体である。そして、それらに挟み込まれて「第一の現実態」として定義される生命は、「何ゆえに基体（自然物体）が現実態（生きている、あるいは生の活動を持つ）か」という問いへの答となる原因である。つまり、原初的な認識を表現する「この自然物体（基体）は生の活動（現実態）を持つ」という主語－述語の文に、「生命（第一の現実態）によって」という原因すなわち中項が加わり、「この自然物体（基体）は生命（第一の現実態）によって生の活動（現実態）を持つ」という構造になる。すなわち、「自然物体（基体）－生命（第一の現実態）－生の活動（現実態）」という形で生命（第一の現実態）が両側から挟み込まれているのは、生命が原因（中項）だからなのである[15]。この観点に立てば、アリストテレスが生命を「第一の現実態」と定義したことは、生の活動という現実態に対して生命が原因の身分にあることに基づいていると言える。また、生命が生き物の形相であるとは、生命が生き物の存在の原因であるということに等しく、その点では、ペリクレス像の存在の原因がペリクレス像の外形（形相）であることと同様である。しかるに、原因であり原理である生命は思惟直観によって把握される形相である。つまり、生命は、我々の眼に見える外形とは違った仕方で把握される形相であり、思惟直観の対象として知的に把握される現実態である。そのように知的把握の対象である生命を言語表現によって定式化するとき、すなわち定義するときには、我々にとって感覚的に明らかである二つの項、すなわち基体である「自然物体」と現実態である「生の活動」が定義項とされているのである。このように、感覚的に明らかな事柄を定義項として知的に把握される事柄（生命）を定義するという構造は、Ⅱ２冒頭で示されている「我々にとってより明らかだが本質の上ではよく知られていない事柄」から「本質の上で明らかでよりよく知られる事柄」へと進むという探究方法を精確に反映していると言える。生命は知的に把握される現実態であるから、その意味では「第一の」という限定を付すことなく端的に「現実態」と呼んでさしつかえないわけだが[16]（e.g.「生命は、特定の物体の実体すなわち現実態である」Met. H3, 1043a35-36）、『デ・アニマ』で生命を定義する際のアリストテレスはⅡ２冒頭の探究方法を遵守し、我々にとってより明らかな現実態である「生の活動」を定義項として用いたので、生命に「第一の」現実態という規定を与えているのである。

また、形相が事物の存在の原因であるという観点から言えば、「第一の現実態」である生命こそが生き物の存在の原因、すなわち「形相という意味での実体」であって、他方、「生の活動」という現実態はむしろその結果として現れている事態である。したがって、「生の活動」は現実態ではあるが、「形相という意味での実体」とは呼ば

れえない。つまり、現実に現れている事態のすべてが必ずしも「実体」であるわけではないのである（cf. Met.H2,1043a2-4）。それゆえ、アリストテレスは「形相（という意味での実体）は現実態である」とは述べているが、反対に「現実態はすべて形相という意味での実体である」とは述べていないのである。このことを踏まえると、「生成においてより先」という理由で導入された「第一の現実態」という表現は、実は、活動という現実態よりも実体という現実態が先立つことを理由に挙げつつ、実体ではない現実態（生の活動）をいわば避けて実体である現実態（形相である生命）を精確に指示する役割を果たしているとも言えよう。「可能態」と「現実態」を主題とする『形而上学』Θ巻が、「生きる（zēn）」などを含めた動的な現実態（完了的な活動(energeia)と未完了的な運動(kinēsis) の両方を含む）と、それ以外の存在論的な現実態、すなわち形相（という意味での実体）が現実態と言われるのとを体系的に区別しているのも、同様の理由によると思われる。

以上のようにして、生命が、外形とは区別された意味での形相であり現実態であることが明らかとなった。アリストテレスがⅡ２で、生命が生の活動の第一義的な原因であるゆえに形相であり現実態であると説明し(414a12-19) 、Ⅱ１で提示した生命の定義を正当化しているのは、上述した事柄を簡潔に述べているのだと考えられよう。

さて、ここで、本稿において以上まで述べてきた「現実態」の概念について整理しておきたい。本節で述べた思惟直観に関わる「現実態」は、「現実態」について主に認識論的な視点から述べたものである。それに対し、前節までは、可能態から生成を経て現実態の存在者になるという視点で「現実態」について述べてきた。つまり、専ら生成論的もしくは存在論的な視点から「現実態」について述べてきた。しかし、認識論的な「現実態」と存在論的な「現実態」とは別の事柄であろうか。そうではないであろう。というのも、生命という形相が（第一の）現実態として知的に認識されているときに、生命という形相が（第一の）現実態として存在していると言えるのだからである。このような意味で認識の現実態と存在の現実態とは不可分である。アリストテレスが、一方で『形而上学』における存在論の文脈で「現実態とは、ある事態が、我々が「可能的に（可能態において）」と言うような仕方ではなしにあることである」（Met.Θ6,1048a30-32）と述べ、他方で『デ・アニマ』の認識論（知性論）において「現実態における知は事態と同じである」（Ⅲ7,431a1-2)と述べているのは、一般に「現実態」が存在と認識の両面に関わっていることを示していると考えられる[17]。

では、存在論的かつ認識論的な「現実態」として生命が語られるとき、それに対応する「可能態」は何であろうか。それこそが、生き物の質料であり（同時的）基体であると言われるところの身体（物体）である。いまや、同時的基体がなぜ「可能態」と呼ばれるのかを語ることができる。また、Ackrill らが提起した質料としての身体の問題や、機能主義的解釈に関する「質料の偶然性」をめぐる問題などもこれに関連

して解明することができよう。次節では、こうしたことについて考察しよう。

## 第4節　生命と身体の一性

前節までの考察では、生命が外形とは区別された意味での形相であること、また、それが「第一の現実態」と規定されていることの意味を明らかにしてきた。このことによって、「生命は身体から離れては存在しない」（Ⅱ1,413a4)という『デ・アニマ』におけるアリストテレスの重要な主張を正当化することができる。すなわち、形相である印形が質料である封臘から離れては存在しないように、形相である生命は質料である身体から離れては存在しないと言うことができる。あるいは、生命と身体が現実に一つのものとして存在するという意味で、生命と身体は「現実態において一つ」であると言うことができる。この論点をアリストテレスが述べた箇所をここで再度引用しておこう。

> 生命と身体とが一つであるかどうかと問うには及ばない。それは、封臘と印形とが一つであるかを、また一般には、質料とそれを質料とするもの［すなわち形相］とが一つであるかと問うには及ばないのと同様である。というのも、「一つ」や「存在する」ということは多くの仕方で語られるが、最も主要な意味では現実態(entelecheia) がそうであるから（Ⅱ1,412b6-9)

ここで「現実態」と言われているのは、生命と身体から成る個々の生き物が現実に「一つ」のものとして「存在する」という事態のことであると考えられよう。一般的に言えば、形相と質料から成る個々の結合体が現実に一つのものとして存在することが「現実態」と言われているのであり、そのような事態こそが、我々が対象について「一つである」とか「存在する」と語って意味する事柄の最も典型であるゆえに「最も主要な意味」だと言われているのである[1)]。このような説明は道理あるものであり、「現実態」と呼ばれるべき存在者は形相と質料から成る一つのもの、すなわち結合体だということになろう。実際確かに、可能態からの生成を経た個々の生き物はみな現実態においてあり、それらはみな生命と身体から成る結合体である。しかし、ここで問題が生じよう。本稿においてこれまで見てきたように、アリストテレスが「（第一の）現実態」と規定しているのは形相である生命だからである。形相である生命について、「生命はある種の物体（身体）の現実態である」（Ⅱ2,414a18-19)と述べているのである。では、アリストテレスが「現実態」という表現で、ある場合には結合体（生き物）を指していることと、ある場合には形相（生命）を指していることが果たして整合的に理解できるのであろうか。本稿ではこれまで暫定的にScaltsas[1992]に

従って「結合体を特徴づける形相が現実態と言われる場合がある」(P.191-193) と考えてきたが、いまや「現実態」が何を指すのかを主題的に考察しなければならない。

また、「現実態」について問い直すことは、同時に「可能態」について問い直すことになる。すなわち、アリストテレスが「質料は可能態であり、形相は現実態である」(Ⅱ1,412a9-10) と述べる意味をあらためて検討しなければならない。そもそも、既に生成を終えた現実態の生き物が持つ身体が「可能態」と規定されるのはなぜなのだろうか。これは、先に本稿本章第２節Ａ(p.14)で提示した、なぜ同時的基体が「可能態」と呼ばれるかという問題である。また、生き物への質料形相論の適用をめぐってAckrill が提起した問題もこれと同一である。というのも、Ackrill が質料（最終質料すなわち同時的基体）である身体に求めた「形相である生命を持つことも持たないことも可能である」という条件は、質料である身体が「可能態」と呼ばれるための条件にほかならないからである。さらには、本稿本章第２節Ｂで機能主義的解釈に関して「多形実現性（質料の偶然性）」を検討した際、アリストテレスが生命（形相）について「固有の質料」があると述べていた点についても「可能態」の論点が関連する。というのも、アリストテレスは「可能態においてあるもの」のことを「固有の質料」と言い換えているからである（Ⅱ1,414a26）。

本節では、前節まで明らかにしてきた事柄に立脚して、生命の定義に起源を持つこれらの問題を最終的に解決したい。まず、「現実態」と「可能態」について問い直すことによって「現実態において一つ」と言われる意味を明らかにし、Ackrill が提起した問題をも解決する（Ａ）。次に、アリストテレスの質料論、および前節まで明らかにしてきた生命の定義の内実をつきあわせて、アリストテレスの生命論に機能主義の特徴を認めうるかという評価を行いたい（Ｂ）。

### Ａ　「現実態において一つ」の意味

まず、アリストテレスが「現実態」という表現で、ある場合には結合体を指し、ある場合には形相を指していることが整合的に理解できるかを考察しよう。この問題に関して『形而上学』を分析した Scaltsas[1992] (p.191-193) の整理によれば、確かに『形而上学』の中には結合体を指して「現実態」と呼んでいる箇所（Θ6,1048b3-6）と、形相を指して「現実態」と呼んでいる箇所（H2,1043a5-6,a16-18,a22-24, H3, 1043a29-33, a34-36, H6,1045a34-35）がある。これらのいずれの箇所においても言語表現上は「現実態(energeia,entelecheia)」という主格が中心に用いられているのであるが、 Scaltsas は与格の「現実態において(energeiai,entelecheiai)」で表現されている箇所（H6,1045a30-31, Θ6,1048a35-b6, Θ8,1049b24-27,1050a15-16)では形相が必ず結合体のうちにあることを意味していると指摘しているので（p.192)、その点についても検討しよう。

さて、本稿においてこれまで見てきたように、『デ・アニマ』でアリストテレスが

「（第一の）現実態」と規定しているのは生き物の形相すなわち生命である。そこで、形相が「現実態」と呼ばれる理由を考えながら、そのことと、結合体が「現実態」と呼ばれることとの関係を考察しよう。しかるに、形相である生命が「現実態」と呼ばれるのと表裏一体で、質料である身体は「可能態」と呼ばれるのであるから、質料が「可能態」と呼ばれる理由を同時に考察しなくてはならない。考察の手がかりとなるのは、『デ・アニマ』においてアリストテレスが質料と形相を明示的に説明している唯一の箇所と言えるⅡ１冒頭部分の一節である。すなわち、質料は「それ自身だけでは「この何か（tode ti)」ではない」のに対し、形相は「それによってはじめて「この何か」と語られるところのもの」と説明されている（Ⅱ1,412a7-9)。とくに、「基体」である質料が「この何かではない」という趣旨は、質料と形相の関係を可能態と現実態の関係として説明しようとする『形而上学』Ζ・Η・Θ巻でも平行的に述べられており（Met.Ζ3,1029a1-2,a27-30,Ζ11,1037a27, Η1,1042a26-27, Θ7,1049a27-29,a34-b2)、いずれの箇所でも質料は「可能態において「この何か」である」（Met.Η1,1042a27-28, cf. Ζ7,1037a20-22, Θ6,1048b8-9, Θ8,1050a15)と説明されている。このことの意味を考えてみよう。

生き物は見かけの上では物体に見える。このとき、三次元の大きさによって物体がとらえられているのである。しかし、この「三次元の大きさ」は物体の規定性であり、すなわち物体の形相である。つまり、このとき、「形相」に基づいて物体というものを独立にとらえているのであって、生き物の「質料」の身分にあるものをとらえたことにはならないのである。では、「質料」の身分にあるものとは、どのような存在なのか。

生き物の場合、それを生き物たらしめている形相が生命である。言い換えれば、生命が生き物を一つの完結した全体に作り上げている。骨や肉などの諸要素からなる全体を、穀粒の山のような（Met.Ζ17,1041b12, Η3,1044a4, Η6,1045a9）寄せ集めの全体ではなく、有機的な統一性を持った全体にしているのが生命という形相なのである。それと対照的に、ひとたび生命という形相を失ったもの、すなわち死体は、外形の上では生きているときと同じであっても、それは穀粒の山のように物体が寄せ集まった塊にすぎない。つまり、生命だけが生き物に有機的な統一的全体性を与えることができ、外形にはそれができないから、同名異義原理が教える「形相（である生命）」と「外形」の区別は、言い換えれば、「統一的全体」と「寄せ集めの全体」との区別だとも言えるのである。アリストテレスがしばしば「穀粒の寄せ集めの全体（pan , Met.Δ26,1024a1,Η6,1045a9）」と対照して示す事物の「統一的全体（holon, Met.Δ26,1024a2,Η6,1045a10)」の根拠が形相なのである（Met.Δ6,1016b13-17, Ζ17,1041b25-28）。したがって、事物から統一的全体性(holotēs）の根拠である形相を剥奪するとき、それをもはや何であるとも語ることができない。形相を失うとは、事物が名指される根拠を失うことだからである。「質料」とは、そのような仕方で事物か

ら「形相」を剥奪した身分の名なのである。それゆえ、質料の身分のものについてはいかなるものであるとも同定できず、いかなる規定性を与えることもできない（Met. Z 3, 1029a20-21）。質料が「この何かではない」とか「無規定的(aoriston)である」（e.g. Met. Z 11, 1037a27）と言われるのは、このゆえなのである。

確かにアリストテレスは「物体（身体）は質料である」と語るが、これは、質料の身分にあるものを特定して表現するためにそのような語り方をしているのであって、質料という存在は何らの規定性をも持たず、名指されえない存在なのである。それゆえ、「質料(hylē, matter)」という身分の名と、三次元の大きさと運動によって規定される「物体（物質 matter)」という類の名とは全く別であり、注意深く区別しなければならないのである。質料が「それ自身だけでは「この何か」ではない」と言われるのは、質料について「この物体」「この人間」「この動物」「この生き物」などと名指すことができないということなのである。なぜなら、事物は「形相によってはじめて「この何か」と語られる」のだからである。生き物の場合、生命という形相によってはじめて当のものが統一的全体性においてとらえられ、「この生き物」と名指されることができる。したがって、生き物の存在を認識するとは、生命の存在を認識することにほかならない。感覚に明らかな生の活動(zōē) によって生き物と無生物を識別する原初的な経験の場を経て、我々が本質的に把握するのは生命の存在なのである。言い換えれば、生き物が現実に存在するとは生命が「現実に存在する」ということであって、その生命を我々が「現実に認識する」ことが、すなわち「現実態」なのである。アリストテレスが述べる「現実態」とは、このように、存在と認識が不可分に一つの事態であることを理解しなければならない。

というのも、ある事物についての知が成立しているとき、その事物を我々が「現実に認識している」こととその事物が「現実に存在している」こととは一体だからである。その意味において、認識の現実態は存在の現実態と別のことではないのである。アリストテレスが知性論において「現実態における知(epistēmē)は事態・事物(pragma) と同じである」（Ⅲ 5, 430a19-20, Ⅲ 7, 431a1-2, 431b17) と述べるのはそのことを意味していると考えられる。しかるに、生き物の存在を認識するとは生命の存在を認識することであり、生命こそが、現実の認識と現実の存在を一体化させている当の事態・事物なのである。その意味で、「現実態」と呼ばれるべきは生命であり、すなわち形相である。アリストテレスが一般的に「形相は現実態である」と言い、また、生き物の形相である生命を「（第一の）現実態」と規定するのは、単に生成や存在の側面からだけでなく、事物の存在と不可分な認識の側面をも含めてのことであると考えられる(cf. Met. Θ 10, 1051b30-32, Δ 6, 1016b1-3)。そのような意味で事物の存在と認識が不可分であるというアリストテレスの存在観は、「何かである」と名指されて語られるもの、その意味で「まさに何かであるもの(to hoper on ti einai)」（Phy. I 3, 187a8-9)が存在するという存在観なのである。

しかしまた、生命という形相と身体という質料から成る結合体である生き物も、現実に認識されているとき現実に存在している意味で「現実態」と言えるのではないだろうか。精子や種子という可能態からの生成を経て現実態にあるもの、それはまさに結合体である生き物であろう。では、そのような意味で結合体が「現実態」と言われるのと、形相が「現実態」と言われるのとはどのような関係にあるのだろうか。

既に述べたように、生き物に統一的全体性を与えている形相が生命である。生命はその意味で生き物の「存在の原因」（Ⅱ4,415b12）であり、それゆえアリストテレスは生命を「形相という意味での実体」（Ⅱ1,412a19-21)と定義しているのであった。すなわち、生命という形相を原因として、言い換えれば生命という現実態によって、結合体である生き物は「現実態において一つ」だと言うことができる。したがって、結合体である生き物が「現実態」と呼ばれるのは、形相である生命が「現実態」であることが踏まえられた上でのことである。すると、アリストテレスが「現実態」という表現で、ある場合には形相を指し、ある場合には結合体を指していることが整合的に理解できよう。すなわち、結合体が「現実態」であるのは形相が「現実態」であることに依拠しているのであり、言い換えれば、「現実態」である形相が原因となって結合体が「現実態において一つ」なのである。同様のことはまた、「実体（ousia)」という語の指示対象についても言える。というのも、アリストテレスは『デ・アニマ』において、生命を「形相という意味での実体」（Ⅱ１,412a19-21）と呼ぶと同時に、生き物を含めた自然物、すなわち結合体を指して「実体」と呼んでもいるからである（Ⅱ1,412a11-16)。この場合にも、生き物の存在の原因である生命が「（形相という意味での）実体」と呼ばれ、その原因によって存在する生き物もまた「実体」と呼ばれていると考えられるから、「実体」が形相と結合体のどちらをも指すことは、「現実態」がどちらをも指すことと精確に対応していると言える。

以上述べてきたような仕方で形相と結合体の関係を把握すれば、「現実態」がそのどちらをも指し示すことが理解できるであろう。また、Scaltsasが「結合体を特徴づける形相が現実態と言われる場合がある」(P.191-193) と述べているのも正当であろう。というのは、「形相が結合体を特徴づける」とは、形相が結合体の統一的全体性の原因であることを言うものに他ならないからである。

では、無規定的である質料が「可能態」あるいは「可能態において「この何か」である」と言われるのはなぜか。

生き物の場合、身体（物体）がその基体すなわち質料である（Ⅱ１,412a17-19）。既に述べたように（本稿本章第３節Ａ）、物体は「生きている」が述定されるべく措定されていた基体である。ひとたび「生きている」ことが認識されれば、そのものはもはや水や石と同列に「物体」とは呼ばれず、正当に「生き物」と呼ばれる。なぜなら、「生きている」という述語を真に正当に持ちうるのは「（この）物体」ではなくて「（この）生き物」だからである。つまり、そのものは現実には生き物なのであっ

て、「物体」は生き物という現実の存在が認識されるべく仮に措定されたもの(hypokeimenon) の身分で言及されていたのである。言い換えれば、生き物あるいは生命という現実の存在が認識されるべく可能性をもっていたものの身分で「物体」は言及されていたのである。無論、そのような可能性の身分で言及された「物体」と、現実の生き物とは同一のものだが、可能性と現実性という異なる位相でとらえられた二つの身分の存在なのである。基体すなわち質料である「物体」が「可能態」と言われ、生き物もしくは生命が「現実態」と言われるのはそのような理由によってである。『形而上学』Η巻第６章でアリストテレスが「最終質料と形相とは同じであり一つである、前者は可能態において(dynamei) あるものであり、後者は現実態において(energeiai) あるものであるという意味で」(1045b18-22,cf.1045a23-24)と述べていることをそのように理解できよう。また、『デ・アニマ』において「可能態においてあるものの本質規定(logos) が現実態である」（Ⅱ4,415b14-15)と述べているのも、同じことを説明していると考えられる。なぜなら、「生き物」という現実の存在こそが、措定されていたものの「何であるか」という本質規定にあたる存在だからである。

また、「現実態は本質規定において可能態より先である」という原理から言えば、現実態の生き物あるいは生命の存在を認識したときに我々は遡及的に「物体」が可能態だったと言えるのであって、現実態においてある生き物から形相である生命を剥奪した質料については「物体」であるとすら言うことができない。その無規定的な存在、すなわち質料こそが真の意味で可能性の身分で言及されたもの、すなわち可能態である。なぜなら、「物体」と名指すときには、現実態においてある物体の形相に依拠して名指しているのであって、可能態の身分では名指しえないからである。ペリクレス像の可能態（質料）が「青銅」であると語る場合も同様であって、「青銅」と名指すかぎりでは現実態の青銅の形相に依拠している。他方、可能態の身分では名指しえないのであって、「青銅である在り方と、［青銅が］何かの可能態である在り方とは同じではない」（Phy.Ⅲ1,201a31-32,cf. ＤＣⅢ2,302a6-9)と言われる通りである[2)]。以上から、アリストテレスが質料について「無規定的である」「可能態において「この何か」である」と述べる意味が明らかであろう。

さらに、「現実態において」という与格の表現に関してScaltsasが主張する次の見解は正当であると思われる。すなわち、アリストテレスが与格の表現を用いているときには、「形相が質料と結合していることを意味している。すなわち、その形相は具体的な実体が持つ形相である」(p.192) という見解である[3)]。実際、上で引用した『形而上学』Η巻第６章の「最終質料と形相とは同じであり一つである、前者は可能態において(dynamei) あるものであり、後者は現実態において(energeiai) あるものであるという意味で」(1045b18-22,cf.1045a23-24)という箇所では与格の表現によって結合体が示唆されていることは明らかである。すなわち、同一の結合体について質料と形相が語られるとき、それは同一の結合体について「可能態において」（与格）の身

分と「現実態において」（与格）の身分で語られているのだということである。与格の表現には、結合体の存在が前提されているのである。それゆえ、Scaltsasが「形相と質料のそれぞれが結合体から抽象される仕方は異なる」(p.196-200) と述べているのも正当である。

これまで明らかにしてきた事柄を、簡略にまとめて言えば次のようになろう。基体（質料）が措定されて、それに現実態（形相、実体）が述定され、基体が可能態としてとらえ返されることによって、そのものが現実態において一つのもの、すなわち結合的実体（結合体）であることが確立される（その形相は現実態であり、質料は可能態である）。これが結合的実体に関するアリストテレスの「可能態」と「現実態」の理論であり、『形而上学』で質料が現実態の基体であると言われる文脈や（Met.Z13, 1038b4-6, H2, 1043a5-6, Θ7, 1049a34-36）、「実体は質料に述定される」（Met.Z 3, 1029a23-24) という説明はこのことを述べている。ただし、『形而上学』で挙げられる事例は人工物が中心であり、基体と現実態の関係は、「この石とレンガと木は家である」(cf.Met.H3, 1043a14-16）、「この青銅はペリクレス像である」(cf.Met.Z 3, 1029a2-5, Z7, 1033a5-23)という形になるが、自然物でも同様であって、 Kosman [1984](p.142) が「アリストテレスの理論の中心には、自然世界にあるいかなる存在も、基体と「何であるか」との関係の実例(an instance) である、という主張がある」と述べている通りである。『デ・アニマ』では生き物の存在について同様の方法で説明されているのであるが、ただし生命の定義では、基体である「物体」に述定される現実態が「生きている」もしくは「生の活動を持つ」という活動の意味での現実態であるために、形相の意味での現実態である生命を規定するには「第一の」現実態と表現しなければならなかったのである。これは、家やペリクレス像と違って、生き物には活動していたりしなかったりする働き(ergon) があるからにほかならない。

さて、同時的基体である質料が「可能態」と呼ばれる理由が明らかとなったが、では、Ackrill らが提起した問題についてはどのように対処できるのであろうか。Ackrillが生き物の質料とされる身体に課した要求は「形相である生命を持つことも持たないことも可能である」ということであり、言い換えれば、「生きていることも生きていないことも可能である」ということであった（本稿第Ⅰ章第２節p.10）。この要求は、究極には「質料は可能態である」というアリストテレスの言明に基づいており、実体の生成などに関して質料を説明するときに述べる「質料の本性は（何かで）在ることも在らぬことも可能であるということである」（Met.Z15, 1039b29, cf.ＤＣⅠ12, 283b4-5, ＧＣⅡ9, 335a32-b6, Met.Z7, 1032a20-22, H5, 1044b27-29, Θ8, 1050b8-12, Λ2, 1069b14-15, Λ5, 1071a10-11, Λ10, 1075b22-23)という規定に基づいている。さらにAckrill はこのことを「事物の質料が形相から独立に取り出しうるのでなければならない」という形で要求したのであった。しかるに、Ackrill の分析によれば、

生き物から取り出される質料は生きている身体であるから、生命という形相から独立には取り出しえない。よって、生き物の質料が身体だと言われるのは質料規定に反し理解できない、というのである。また、生き物の質料を生きていない身体と考えると同名異義原理に抵触し、そのものを正当な意味で「生き物」と呼べなくなるというのである。しかし、このようなAckrill の要求が「質料」についての誤解から生じていることは今や明らかであろう。それは次の二点の誤解である。

第一に、質料は常に形相と相関して語られる身分の存在であり、質料はそれ自体では同定されえないものなのだから、Ackrill が要求する「質料の形相からの独立」はそもそも不可能である。質料は自立的に「この何か」と語られえないものなのに、Ackrill は誤って質料の自立を求めているのである。それは、アリストテレスが形相の側から相関者として質料という身分を規定し(cf.Phy.Ⅱ2,194b9)、その意味で「生命（形相）が身体（質料）の原因である」（Ⅰ3,407b8-9)と述べているのと逆の仕方をAckrill が行っているからであり、結局は質料概念そのものを破壊しているのである。

第二に、Ackrill は生き物の質料が「必然的に生きている」と考えているが、これは二重の仕方で誤っている。その一つは、無規定的な質料に「生きている」という規定性を誤って与えていることである。質料は形相が剥奪された身分のものである以上、「生きている」と語ることも、また「生きていない」と語ることもできないのである。アリストテレスは、質料についてはいかなる存在範疇の規定を与えることもできず、また否定的な規定すら与えることができないと述べている（Met.Z3,1029a20-26）。したがって、無規定的である質料について同名異義原理を適用することも誤っているのである。正当に質料概念を把握するならば、質料はただ可能性を持つ存在であるから、生き物の質料の場合、「生きうる」という身分の存在である。Ackrill が質料について「生きている／生きていない」の二分法で語るとき、この「生きうる」可能性を排除しているという点でも誤っており、これがいま一つの誤りである。つまりAckrillの把握では、「生きていない」ものは、すなわち「生きえない」ものであるという考えが前提になっているのである。そのために、「生きていることも生きていないことも可能である」ものが見つからないのである。「生きうるもの」の存在、すなわち「可能態において生の活動を持つ自然物体」の存在を認めないで、「生きていることも生きていないことも可能なもの」を探し求めることは必然的に挫折せざるをえなかったわけである。結局のところ、Ackrill は「質料は可能態である」というアリストテレスの所論を理解していない。また、Ackrill が提起した問題を受けて二種類の質料を区別しようとした人々も同様の誤りを犯している。それでは、Ackrill らの見解とアリストテレスの見解の違いはどこから生じたのか。

アリストテレスはまず、生き物が現実に存在していることを現実に認識することから生命の定義の探究を始める。つまり、その意味で現実態から探究を始める。そして、現実態においてある生き物の存在に基づいて、精子や果実といった可能態においてあ

る生き物（Ⅱ1,412b26-27)の存在を認める。言い換えれば、「生きている」ものの存在に基づいて「生きうるもの」の存在を認める。これは、「現実態は本質規定において可能態より先である」という原理にかなった探究方法だと言ってよい。アリストテレスは、自然界の中に現実態において「生きているもの」が存在することを認めると同時に、可能態において「生きうるもの」が存在していることを認めるのである。そこでは、生きうる可能性のない「物質」を措定しておいて、それからいかにして生命が出現するか、という問い方はされないのである。そうではなくて、現実に「生きている」ものの存在に基づいて、生きうる「質料」が認められるのである。「各々のものの現実態は、可能態においてあるもの、すなわち固有の質料のうちに自然的に生じてくる」（Ⅱ2,414a25-27)と言われるのは、その意味においてにほかならない。現実態の側から可能態を見るとき、そこに「固有の質料」があるのである。

それに対して、Ackrill の方法は、生きていることも生きていないことも可能な自立的な「質料」を先に確保しようとして困難に陥っている。なぜなら、既に生きているならば形相である生命を含んでいるとみなされ、生きていないならば、それが「生きえない」ことが前提とされているからである。もし、生きていることも生きていないことも可能なものを正当に確保しようとするのであれば、「生きうるもの」の存在を認めなければならない。しかるに、「生きうるもの」の存在を認めることは、先立って現実に「生きているもの」が存在することを認めないではできない。つまり、現実態の側から可能態を見る方法が必須なのだが、Ackrill はそれを行わず、むしろ逆の方法を採っているのである。アリストテレスが探究方法とする「現実態」先行の把握や説明方式こそ、困難を来すAckrill の方法が欠いているものなのである。

とはいえ、現代の我々はAckrill と同様に、生きていない物質を一方で考え、それから意識や生命がなぜ出現するかを問わずにはいられないかもしれない。そのことが、おそらくはAckrill が質料と形相の関係の偶然性を重視する理由であろうと思われる（またそれは、 Nussbaum やCohen ら機能主義的解釈者たちがアリストテレスの議論に「質料の偶然性」の論点を見出そうとする動機にもなっていると思われる）。しかし、Ackrill が想定しているであろう「物質(matter)」とアリストテレスが言う「質料(hylē ,matter)」は違っている。既に述べたように、アリストテレスは生命の出現の可能性を遮断した「物質」を想定した上で生き物の生成を問題にするということをしない。なぜなら、現実に生き物が存在し、その生の活動が我々に現れていることを認めるところから探究は始まるのであり、生命を実現すべくある「固有の質料」が自然界に存在することは正当に認められるからである。生命は固有の「質料」のうちに「自然的に(physei)」実現するのである。これは、現代の「物理主義」をめぐる議論において、生命を遮断した「物質」から「物理的に(physically)」生命が実現するかと問う仕方とは違った探究方法による帰結である。もし、「物質」と「物理的実現」を問題にする枠組がAckrill の探究のように必然的に挫折せざるをえないのであるな

らば、「質料」と「自然的実現」を提示するアリストテレスの「現実態」先行の探究方法に学ぶ意義があろう。

しかるに、「物質」とアリストテレスの「質料」とが異なり、「物理的に」とアリストテレスの「自然的に」とが異なっている背景には、アリストテレスの目的論的自然観があると考えられる。

アリストテレスは『形而上学』Θ巻第８章において「現実態(energeia)は目的(telos)である」(1050a9)と述べ、とくに働きを持つものの場合、現実の活動が最終的な目的であり現実態であることを説明している。「働き(ergon) が目的であり、しかるに現実活動 (energeia) は働きであるから、それゆえ現実活動（現実態 energeia)という言葉は働きに関して語られて現実態（目的実現 entelecheia) という言葉と結びつけられているのである[4]」(1050a21-23, Θ1, 1045b33-34, Θ3, 1047a30-31) 。ここで「働き」、あるいは「現実活動」と言われている事柄は動的な事態として一括されて「運動(kinēsis) 」とも呼ばれ[5]（cf. Met. Θ1, 1046a1-2, Θ3, 1047a30-35, Θ6, 1048b8）、働きを持つものは「それの目的が運動であるようなもの」(1050a17) とも呼ばれている。しかるに、アリストテレスによれば、目的が運動であるという点で「自然もまた同様である」(1050a19) 。このようにアリストテレスが述べるとき、自然物の典型として生き物を考えていることは、そのすぐ前で示された動物の「見る活動」の例(1050a10-11)から明らかである。すなわち、「自然」（運動の原理）と運動（目的である現実態）の関係は、生命（生の活動の原理）と生の活動（目的である現実態）の関係に等しく、運動や生の活動はともに動的な現実態（『形而上学』Θ巻の表現では「運動に関する現実態」）なのである。

生き物にとっては、生きること、すなわち生の活動が目的である。植物では、栄養摂取し、成長、生存することが、さらに感覚を持つ動物や思慮を持つ人間では「感覚することや思慮することが、それらを持つものにとって目的である。というのは、これらが最善なものだからであり、しかるに目的は最善なものだからである」（Som.2, 455b23-25)。とくに知性を持つ人間にとっては、「単に生きることだけでなく、よく生きること(eu zēn)が本性」（ＰＡⅡ10, 656a5-6) であり、目的である。すなわち、それぞれの生き物にとって、それぞれの本性に適った生の活動(cf.ＥＮⅠ7, 1097b30-1098a4）という意味での現実態が最終的な目的である。また、そのような活動を行うためにある生命も目的である。というのは、身体の各部分はすべて生命の存続のためにあり、その意味で「身体は生命のために生じた」（ＰＡⅠ5, 645b19) と言えるからである。『デ・アニマ』において生命が目的(hou heneka)だと言われ（Ⅱ3, 415b15-20）、また『動物発生論』において「生命は身体より善い」（ＧＡⅡ1, 731b28-29)と言われているのも、この意味においてである。このように、生き物の存在において第一の現実態である生命も、活動という意味での現実態である生も、ともに目的なのであるが、単に生命を所有しているだけよりも、それを全面的に働かせて活動している

方が一層目的を実現していると言えるから、「現実態は可能態より善い」(Met.Θ8, 1051a4-21)と言われる。そして、それらの現実態を実現する目的的な原理が「自然」なのである(cf.ＰＡⅠ1,641b23-26)。

目的的な原理である「自然」によって自然物は生成する。アリストテレスは形相と質料それぞれの身分に相応する二層の「自然」を把握し(cf.Phy.Ⅱ8,199a30-32,ＰＡⅠ1,641a25-27)、「形相の意味での自然」が「質料の意味での自然」を支配し、利用することによって自然物を生成させると説明する。「必要不可欠な自然［すなわち質料の意味での自然］があるとき、それらに必然的に属する性質を、本質に相応する自然［すなわち形相の意味での自然］が利用して」(ＰＡⅢ2,663b22-24)自然物を生成させるというのである。例えば、蹄がある動物で角や牙を持つものは、蹄の質料である土質の成分の余剰を自然が「防衛のために利用して」角や牙へと形成したのである(ibid.663b24-664a11)。つまり、「形相の意味での自然」が「質料の意味での自然」を活かして目的的に自然物を形成するというのである。

このような説明は、一見すると「自然の擬人化」に思われるかもしれない。しかし、アリストテレスの目的論的自然観の主張はむしろ「自然の擬人化」と正反対の主張なのである。なぜなら、人間の意図的行為の目的性を自然物にも投影して見るのが「自然の擬人化」であるのに対し、アリストテレスは、人間以外の自然物をも抱摂する自然のうちに本来的に目的があるとし(cf.ＰＡⅠ1,641b12-15)、その自然の目的性の序階のうちに人間の行為の目的性を位置づけるからである。すなわち、意識的に目的を設定するのではない自然物について「たとえ動かすものに思案するのが認められないにしても、だからといって、何かのために生成するということがないと考えるのはおかしい」(Phy.Ⅱ8,199b26-28)と主張するのである。むしろ、人間が持つ「技術のうちにさえも何かのためということがあるならば、自然のうちにもそれはある」(ibid.199b30,cf.ＤＡⅡ3,415b16-17,APo.Ⅱ11,95a6-9)というのである。つまり、技術による制作、例えば建築は、住むためや財産を守るために(Phy.Ⅱ9,200a6-7)家を設計して制作することであるが、その目的性は、本来的な起源から言えば、自然が動物自身の防衛のために角や牙を作るという目的的な生成の構造の「模倣」なのである[6)]。レンガや石などの建築素材が住む家のために活かされるのは(ＰＡⅡ1,646a27-28)、土質の成分が自然によって動物自身の防衛のために活かされるのにならっているのである。そのように素材(質料)を活かすことが「技術は自然を模倣する」(Phy.Ⅱ8,199a15-17)ということの一つの意味であり、常に形相との相関関係で語られる質料が「何かのための質料」(Phy.Ⅱ9,200a25-26)や「目的が質料の原因である」(ibid.200a33)と言われ、質料について仮定的必然性が主張される理由なのである。

このように、「質料」は常に形相すなわち現実態の側からとらえられる。可能態である「質料」が活かされて目的すなわち現実態が「自然的に」実現するというのが、アリストテレスの目的論的自然観からの主張なのである。

B　アリストテレスと機能主義

さて、「第一の現実態」という生命の定義の内実と「質料」概念が明らかとなったことを踏まえて、Shieldsが提示していた「多形実現性（質料の偶然性）」と「関係的定義」の観点から機能主義的解釈の評価を行おう。

まず、Shieldsが「最小限の機能主義理論を構成する」として提示していた「関係的定義」について検証しよう。既に本稿本章第２節Ｂで確認したように、「怒り」など心の様態についてアリストテレスは関係的定義を採っていた。問題は、様態の土台である心を含む生命 ── 生命が「基体」と呼ばれることがあるのは（Ⅱ2,414a4-14, Met.Θ7,1049a29-30,Cat.2,1b1-2）、この意味においてである ── が関係的に定義されていると言えるかどうかである。しかるに、生命は、我々にとって明らかな「生の活動」という現実態を介して同定され、「第一の現実態」と定義されたのであった。それは、基体（質料）と現実態（生の活動）によって論理的に挟み込まれての定義であった。こうした生命の定義の構造が、結果を含む活動の現れ（入力から出力への因果的連鎖）によって機能を規定する関係的定義の構造と同じであることは次のように明らかである。つまり、

> 基体（質料）があって、生の活動という現実態を介して生命が第一の現実態と定義される

というアリストテレスの生命の定義の構造は、

> 素材があって、結果を含む活動の現れを介して機能が定義される

という機能の関係的定義の構造とまさしく対応しているのである[7]。「怒り」など心の様態だけでなく、その土台である生命もまた関係的に定義されているという事実は、アリストテレスの生命論が「最小限の機能主義理論」を含んでいることを十分に証明している。生命を、道具や身体部分の機能と類比的にとらえるアリストテレスの機能主義的な議論には、そのような裏づけがあったのである。

では、「多形実現性（質料の偶然性）」に関してはどうか。既に見たように、アリストテレスは自然物としての生き物の実現に関するかぎり、「質料の偶然性」を否定し、「固有の質料」があると述べている。それは、質料が「可能態においてあるもの」だからであり、現実態が可能態を束縛するからである。言い換えれば、仮定的必然性によって形相が質料を指定するからである。しかし、人間や心臓といった自然物ではなく、知的能力やポンプ機能といった機能の実現に関するかぎり、「多形実現性」とアリストテレスの所論は両立しないわけではない。その点で、消極的な意味において

ではあるが、機能の多形実現性を認める今日の機能主義者とアリストテレスの立場が相いれないわけではなく、ただ、両者の探究の焦点や議論の強調点が異なるのである。

しかるに、「多形実現性」は機能と素材のタイプ的同一性を否定することにより、機能の身分を素材の身分から相対的に独立に確保するための論点であった。言い換えれば、素材の身分に還元できない機能の身分を確保するという意味で非還元主義の論点であった。では、アリストテレスの生命論には、機能の「多形実現性」に関する積極的な議論が見られないにしても、何か非還元主義の積極的な論点が見られないのだろうか。それは次のような議論に見出されよう。「怒り」について質料的側面を「心臓の周囲の血の煮えたぎり」、形相的側面を「復讐の欲求に類すること」と説明するアリストテレスは、「怒り」という心的状態の意味的な側面が、物理的状態に相当する質料的側面に還元できないことを示していると考えられるからである。言い換えれば、心が独自に持つ意味を、物理的状態に還元できないことを示していると言える。したがって、アリストテレスがそのような意味で非還元主義の立場を採っていることは明らかである。むしろ、今日の機能主義が説明すべき課題としている「感覚質(qualia)」のような心的状態の独自の意味的側面について、アリストテレスの質料形相論が寄与する余地があると言うべきであろう[8)]。

以上を総合的に評価すると、アリストテレスの生命論を少なくとも広義の機能主義に含めてよいと言える。いや、アリストテレスの生命論は、ありうべき機能主義へ向けて、機能主義の理論をより豊かに改定するためのよすがともなろう。Modrak[1987]が質料形相論の理解に基づいて自然物の「多形実現性」の解釈に反対しつつも、「アリストテレスは広い意味での機能主義者でありうるだろう」(p.184)と予想していることは十分に理由のあることである。Modrakは質料形相論に基づいて機能主義的解釈を警戒し(p.28)、またRobinsonは「可能態」と「現実態」の理論と機能主義との不調和を懸念したが(p.105-124)、それにもかかわらず、実際にはアリストテレスの生命論の内実は機能主義の枠組に近かったわけである。それは、なぜか。

アリストテレスは「質料主義者」ではないから、質料に還元できない形相の身分を常に擁護する議論を提示する。しかるに、『デ・アニマ』の質料形相論においては、同名異義原理にしたがって、機能に相当する生命という形相が外形とは区別して説明される。生き物をはじめ一般に働きを持つもの(身体部分や道具など)においては、機能に相当するものが形相となるのである。よって、働きを持つものに関して質料に還元できない形相を擁護するとき、アリストテレスは機能の身分を擁護する議論を提示していたのである。また、形相(生命)が質料(身体)から離れては存在しないことを提示するアリストテレスは心身二元論を否定している。このような反還元主義と反二元論という基調は、現代の機能主義の動機に部分的に共通するものである[9)]。さらには、上で確認したように、働きを持つものの機能(能力、可能態、第一の現実態)を活動(現実態)を介して定義する仕方は機能主義の関係的定義の構造と一致してい

た。この仕方は、アリストテレスにおいては「現実態は本質規定において可能態より先である」という原理にも適っているのであった。このように、働きを持つものについてアリストテレスが提示した質料形相論や「可能態」と「現実態」の枠組は、実は極めて機能主義の枠組に近かったのである。より限定的に言えば、身体から離存しない生命を規定しようとしてアリストテレスが作り出した枠組は、「心の哲学」における機能主義の枠組に極めて近かったということである。生命の定義が機能主義の特徴を持っているのは偶然でなく、内的な必然性があったと言えよう。むしろ、「心」を抱摂した意味での「生命」を規定するアリストテレスの生命論は徹底した機能主義でありえよう。「機能主義は存在論的コミットに関して中立的である」(Shields[1990] p.20) という基本線をあえて越え出る形で言えば、アリストテレスの生命論における機能主義的特徴の背景には自然主義および目的論がある。すなわち、「自然」という目的的原理によって「自然的な質料」に生命が実現すると主張する点で自然主義的であり、また目的論的である。このようなアリストテレスの見解は、「目的」や「価値」といった事柄を排除しようとする立場（還元主義的な物理主義）に対抗して、むしろ機能主義を豊かに改訂する可能性を持つ議論を示していると言えるだろう。機能主義をどのように豊かに改訂できるかはさらに模索すべき問題だが、本稿では、アリストテレスによる生命の定義に最小限の機能主義理論を構成する関係的定義の構造が認められることを明らかにしたことをもって、その生命論に機能主義の特徴が認められることを結論としたい[10]。

あらためて総括的に言えば、アリストテレスが「機能」を語るのは、働きを持つものの形相を考察の対象とする場においてである。実際、アリストテレスが『デ・アニマ』において生き物と類比して例に挙げる事物は、質料と形相を単純に例示する「封臘」と「印形」を除けば[11]、すべて働きを持つものである。すなわち、斧(412b12)、一般には道具(413a1) 、眼(412b20)、大工(416b2) 、知識所有者(417a23)、思慮ある者(417b8) 、建築家(417b9) 、将軍の仕事をする者(417b32)などである。これらはすべて存在（実体、形相）の上では既に（第一の）現実態においてあり、活動という現実態をも持つ。それは、「現実態においてあるものは能動的な活動の原理を持つ」というアリストテレスの「能動性のテーゼ」にかなっている。その二つの現実態、すなわち実体存在上の現実態と活動という現実態の間には、無活動状態から活動状態への局面の転換こそあれ、実体の変化はない[12]。ただ、活動を介して形相という意味での実体が同定されるという関係がある。アリストテレスが zōēという表現で指し示そうとしたのは生き物の活動という意味での現実態(energeia)の方であり、それを介して同定される生命(psychē)が実体存在上の現実態(entelecheia) であることを明確に区別する意図で用いられていたのであった。それは、見る活動(horasis) と視覚(opsis) が明確に区別されていた（Ⅱ1,412b28-413a1）のと同様である。それゆえ、 zōēが「生命」ではなく、生命によって行われる「生の活動」であることを精確に把握しなけれ

ば、生命の定義の意味を理解することができない。本稿においてzōēを「生の活動」と訳してきた所以である。

さて、これまで本章では質料形相論の適用や機能主義的解釈など生命の定義をめぐる問題を考察してきた。その一つとして生命が機能と同様に関係的に定義されていることを明らかにしてきたが、しかし、自然物が持つ生命と人工的な道具の「機能(dynamis)」(Ⅱ1,413a1)との区別はあくまでも維持されているのであった。それを端的に言えば、生命が「能力かつ原理 (dynamis kai archē)」(Ⅱ2,413a26-27)であるという点である。すなわち、生命は能動的な原理(始め)であるゆえに生き物は「自身の力で」活動を始めることができるのに対し、道具は自身の力で活動を始めることができない。アリストテレスが「生の活動」を「自身の力による栄養摂取や成長・衰退」(Ⅱ1,412a14-15)と説明しているのも、活動の能動性を明確に示すためである。そこで次章からは、「能動性のテーゼ」に関わる生き物の活動の能動性、あるいはその対である受動性の観点から、人間から植物までの諸活動について考察していきたい。

# 第Ⅱ章　感覚と思惟における能動性と受動性をめぐって

## 第１節　感覚と思惟の平行性と違い

現実態においてある生き物は様々な活動を行う。植物には植物の生の活動があり、動物には動物の、そして人間には人間固有の生の活動がある。このことをアリストテレスは『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻第７章において次のように述べている。

> ちょうど眼や手や足や一般に身体部分それぞれに一定の働きがあるのが明らかなように、人間にも、これら身体部分のすべての働きとは別の何か一定の働きがあると考えることができるだろうか。あるとすれば、それは一体何だろうか。生きていること(to zēn)は植物にも共通であることは明らかであるが、今問い求めているのは人間に固有の働きである。したがって、栄養摂取や成長といった生の活動(zōē) は除いて考えなければならない。その次にくるのは感覚という生の活動であろうが、これは馬や牛などすべての動物にも共通である。それゆえ、残るのは理性を持つ能力による実践的な生の活動である（ＥＮⅠ7,1097b30-1098a4）

生き物がそれぞれの本性に即した活動を行うこと、すなわち自然的に備わった能力を現実化することは、本稿第Ⅰ章で見たように自然本来の目的である。第一の現実態である生命は、生の活動という現実態にいたることによって自然本来の目的を真に実現するのである。それゆえ、生命論の書『デ・アニマ』は様々な生の活動と能力の特質を論述しながら、そのことを通して生命というものの特徴を明らかにしていくのである。

しかるに、『デ・アニマ』第Ⅱ、Ⅲ巻の生命能力の各論において最も大きな比重を占めるのが感覚（Ⅱ５～19、Ⅲ１、２）と思惟（Ⅲ４～８）についての議論である。本章では、感覚と思惟、総じて認識をめぐる問題について考察していきたい。

感覚と思惟の働きは、今日の我々が「心」の働きと呼んでいる内実に最も近いであろう。心の働きこそは、ある意味で生命の働きの典型である。アリストテレスの先人たちが、感覚や思惟を持つ動物と人間だけが「魂（プシューケー）」を持つと考えたのもそれゆえであろう。しかし、先人たちとは違ってアリストテレスは、感覚や思惟といった心の働きを生命の様々な働きの一部と考える（Ⅱ3,414a29-32, cf.Ⅲ4,429a23）。そして、植物も生きているゆえに「生命（プシューケー）」を持つと主張するアリストテレスは、動物や人間が持つ感覚と思惟の働きの特徴を明らかにするという課題と同時に、なぜ植物は生きていながら感覚と思惟を持たないかを説明するという課題を背負った。それゆえ、感覚と思惟について論じるときのアリストテレスは常に、

植物と動物、あるいは動物と人間との生命能力における境界を意識しているのである(cf.ＥＮⅨ9,1170a16-17)。それでは、アリストテレスは感覚と思惟をどのような枠組において論じようとしたのであろうか。はじめに、その枠組と本章の考察の主題を示しておこう。

アリストテレスは、感覚と思惟（知的認識）を、ともに「何かの作用を受けること(paschein)」としてとらえ、ある程度まで両者を平行的に説明しようとした(cf.Ⅲ4,429a13-15)。その一面に限って言えば、先人たちの見方(cf.Ⅰ5,410a23-26)を継承していると言える。感覚と思惟の平行性は、今日の我々が持つ「情報」という概念を用いれば次のように理解できよう。すなわち、感覚にせよ思惟にせよ、何らかの情報を受け取ることであり、その点で両者は平行的である、と。この理解に立てば、感覚と思惟、総じて認識を、アリストテレスとその先人たちが統一的に把握して説明したいという欲求を持ったことは自然なことと言える。

しかしまた一方では、感覚と思惟には無視し得ない性格の違いが認められよう。アリストテレスが最も注目したのは、感覚の受動性と思惟の能動性との違いである。すなわち、感覚は、感覚主体それ自身の力だけでは生じさせることができず、外部に感覚されるものがあってそれによって働きかけを受けなければ（触発されなければ）生じないという意味で受動的である。他方、思惟は思惟主体自身が望むときに、随意に思惟できるという意味で能動的な活動である。今日の我々が、思惟すること、考えることの能動性に対して感覚の受動性を対照させて語ることがあるとすれば、アリストテレスの見方と原理的に共通するところがあるからだと考えられよう。

かくして、能動性と受動性という対が、感覚と思惟について論じたり規定したりする際に一つの有効な視点になるであろうことが予想できる。

しかし、『デ・アニマ』におけるアリストテレスの議論は、「感覚の受動性」と対照される「思惟の能動性」という単純な図式ですませられているわけではない。表面的にはそのような図式が優勢に見えても、議論の深部ではむしろその単純な図式ではすませられないところに真の問題を抱えていたと思われる。それは、感覚と思惟それぞれの議論における次のような問題であって、どちらにおいても、可能態と現実態という対と、能動性と受動性という対が絡みあっている。

まず、思惟については、能動的であるばかりでなく受動的でもあると考えねばならないことから問題が生じる。というのも、前述したように感覚と思惟とが「何かの作用を受ける」（情報を受け取る）という点で平行的であるならば、思惟にも感覚と同様に何らかの仕方において受動性（受容的な性格）が認められねばならないからである。したがって、思惟には能動性と受動性の両面を認めるべき理由があり、このことこそが、「能動知性」と「受動的知性（可能的知性、質料的知性などと呼ばれることもある）」という、古来関心を集めてきた二つの知性が立てられた起源であると言える。とくに、このうちの能動知性が「不死で永遠的」（Ⅲ5,430a23）と言われること

から、神学的な観点からも関心が高いわけであるが、この『デ・アニマ』の一大トピックも、実は能動と受動という我々に馴染みの視点に端を発しているわけである。本稿では、思惟が持つ能動性と受動性という二側面が、知性（思惟能力）の可能態と現実態とどう関係するのかという問題に焦点をあてて考察したい。それはとりもなおさず、テキスト解釈上の伝統的な問題である、「能動知性」「受動的知性」「可能的知性」「現実態の知性」「質料的知性」の関係[1)]をどのように整理して理解するかという問題に答えることにもなるであろう。

一方、感覚については、それをアリストテレスが全く受動的な活動として説明したことから二つの問題が生じている。その一つは、アリストテレス自身が提示しようとした議論の中に見出されるもので、感覚活動の意義を問うものである。すなわち、感覚が受動的だからといって、その現実活動に積極的な意義や価値が認められないでよいか、という問題である。アリストテレスは、感覚が受動的な形で成立するとはいえ、感覚能力が可能態から現実態へと転換することは能力の発揮であり自身の本性の顕現であるから、積極的・肯定的にとらえられるべきだと主張していると思われる。この論点がとくに注目されるのは、可能態から現実態への局面の転換という説明方式が、単に「感覚のしくみ」を説明するにとどまらず、「感覚活動の意義」をも語っているからである。すなわち、一種の運動・変化としてとらえられた感覚が、単に機械的に説明されるのではなく、感覚能力の現実化が目的実現であり、有意義であるという価値的な観点からも論じられていることに注目すべきであろう。このような目的論的な観点からの可能態・現実態の概念の使用は、アリストテレスの他の著作にも見出されるので、その関連もあわせて考察したい。もう一つの問題は、感覚を全く受動的な活動ととらえてよいかという問題である。それは、感覚の志向性に関わる問題といってよい。我々は感覚しているとき、「感覚質(qualia)」を含む意味で感覚対象を知覚している。このとき、何らかの仕方で能動的な働きを行っているのではないだろうか。このことについてアリストテレスは「感覚の能動性」という観点からは全く考察していないが、「質料なしで形相を受容する」（Ⅱ12,424a18-19）という表現で知覚の成立を説明しようとしていると思われる。この点については、Charlton［1987(a)］の論考をも参照しつつ、志向性とアリストテレスが能動・受動を問題にする因果性との関係を考察したい。

以下では、アリストテレスの論述の順にならって、感覚についての問題を先に論じ（第２節）、その後で思惟についての問題を論じることにしたい（第３節）。

## 第２節　感覚論の二つの問題

はじめに、『デ・アニマ』における感覚論の構成を示しておこう。

感覚論はⅡ５の総論に始まり、そこでは、前述したように、感覚とは「何かの作用を受けること」であると説かれ、可能態から現実態への局面転換によってそのことが説明される。続くⅡ６では感覚対象の三種類（①自体的で固有の対象、②自体的で共通の対象、すなわち共通感覚の対象、③付帯的な対象）が区別された後、Ⅱ７から各論に進む。Ⅱ７～11の五章は、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚の順に五感それぞれの論述に当てられ、Ⅱ12でその総括が行われる。そこでは、感覚とは「質料なしで形相を受け取ること」であると総括される。続くⅢ１で共通感覚[1)]が扱われ、Ⅲ２では固有感覚と共通感覚を抱摂した感覚全般をめぐる諸問題が論じられる。

とりわけ主要な論点はⅡ５の総論とⅡ12の総括部分でまとめて述べられ、それが感覚論全体を支配し、ひいては思惟論にも影響するので、ここで三点にまとめて記しておこう。(1) 感覚とは何か作用を受けることであること、(2) 感覚とは質料なしで形相を受容することであること、(3) 感覚能力（感覚しうるもの）は可能態においてあり、それと可能態においてある感覚対象（感覚されうるもの）とから生じる単一の現実態が個別の現実の感覚であること。言い換えれば、感覚活動とは一つの現実態であること ── の三点である。この三点についての具体的事例や問題については後述する議論の中で示すこととし、さしあたっては次のように了解しておくことにしたい。我々は、感覚しうる能力を持っており、現実に感覚するまではその能力が可能態においてある(3)。しかも、感覚能力の現実化は我々自身の力だけではできない。その理由は、感覚されるものから何か作用を受けることによって現実態の感覚が成立するからである(1)。そして、現実に感覚しているとき、五感それぞれの固有の感覚対象である色、音、臭い、味、肌触り[2)]を受容している。しかし、感覚対象を受容しているといっても、例えば緑色を感覚しているときに我々の眼が緑色に着色しているわけでなく、甘さを感覚しているときに舌が甘いものそのものになってしまっているわけではない。「質料なしで形相（感覚対象）を受容する」とはそのようなことを意味し、今日の言葉を使って「情報」を受容するのだと言い換えてみれば、理解するのは困難ではないであろう(2)。

さて、上記の感覚論の構成に鑑み、以下では、Ⅱ５の総論における可能態・現実態の対と能動・受動の対との関係という視点から、先に示した二つの問題を考えていきたい。そして、必要に応じ各論もしくは他著作の内容を参照することにしたい。まず、感覚活動の有意義性を問題とするⅡ５の価値的観点からの議論を考察しよう（Ａ）。次いで、感覚には能動性がないと言えるかという問題を検討しよう（Ｂ）。なお、とくに断らない限り、「感覚対象」と述べるときには、自体的で固有の感覚対象（例えば、視覚にとっては色、聴覚にとっては音）を指すこととする。

### Ａ　感覚活動の積極的意義 ── 価値的観点からの可能態・現実態

Ⅱ５の議論内容を理解するには、RossやHicks の校訂における段落分けに従って、

構成上三つの部分に分けて論旨を理解するのがよいと思われる[3]。すなわち、第一に、感覚能力は可能態にのみあることと、感覚は全く受動的であると説く部分（416b32-417a20）、第二に、感覚は受動的に成立する活動であるが積極的な意義を持つことを説く部分(417a21-b28)、第三に、以上の論点を総括する部分(417b29-418a6)である。第三の総括部分を別とすれば、前半部分が「感覚のしくみ」を、後半部分は「感覚活動の意義」を述べていると言ってよいだろう。従来、アリストテレスの感覚論と言えば、多くの場合、前半部分のみが注目される傾向にあると思われるが、前半部分に劣らず、いや一層アリストテレスが強調したかったのは、論述に苦心が見られる後半部分だったと思われる。まずは、前半部分の「感覚のしくみ」の論点を整理し、感覚が受動的であると言われる議論を確かめよう。

**＜前半部分の「感覚のしくみ」の説明＞**　アリストテレスは感覚論を始めるにあたって、解決すべき二つの問題を提示している。第一は、「何ゆえに［感覚器官が］外部に存在するものなしには感覚を作り出さないか」という難問である[4](417a3-4)。第二に、先人たちが感覚の成立の条件とした「同質性原理（homoion principle)」をどう考えるかという問題である（416b35-417a2）。同質性原理とは、感覚を含めた認識全般に関して「或るもの（認識されるもの）は同じようなものによって認識される」（Ⅰ2,405b15, Ⅰ5,410a23-26)という原理のことで、典型的な提唱者はエンペドクレスである（Ⅰ5,410a27-29)。同質性原理の発想のもとには機械論的な作用・被作用関係の把握があり、感覚能力が感覚されるものから何か作用を受けるからには、両者は同質のものでなければならぬと主張するのである。

この二つの問題の両方に対するアリストテレスの回答は、「感覚能力[5]は、現実態においては存在しておらず、ただ可能態においてのみ存在する」(417a6-7) という論点に集約されている。では、ここで言われる可能態と現実態はどのような事柄を説明しているのだろうか。引き続く箇所における「燃えるもの」のたとえが理解に役立つので引用しよう。

> ［感覚能力が自身だけでは感覚を作り出さないのは］ちょうど、燃やされうるものが、燃やす働きをもつもの(to kaustikon)なしには、それ自身だけでは燃え出さないのと同じである。というのも、［もしそうでなかったならば］、それ自身で燃え出したことであろうし、現実態の火を全く必要としなかったことであろうからである（417a7-9)

ここでは、「能動性のテーゼ」にしたがって現実態の火は能動的に燃やす原理を持つものとして、また、それによって燃やされうるものは受動的な可能性を持つものとして例示されている。燃やされうるものの方が感覚能力に、火の方が感覚されるもの（外部に存在するもの）に類比されているのである。このたとえにしたがえば、「感

覚能力はただ可能態においてのみ存在する」と言われるのは、感覚能力が、燃やされうるものと同様に、専ら受動的な可能性を持つものであることを意味していると考えられる。すなわち、感覚能力は受動的な可能態であるゆえに自身だけでは現実化できず（つまり、現実の感覚を作り出すことができず）、自身の外部にある感覚されるもの、すなわち現実態においてあるものの能動的原理[6)]を要する、という論点である。これが、第一の問題へのアリストテレスの回答である。

つまり、ここでの説明では、感覚されるものの方が能動者であり、感覚能力はそれによって作用を受ける受動者であるという能動・受動関係と、現実態においてあるものが能動的原理を持つという「能動性のテーゼ」とが結びつけられているわけである（cf. Ⅱ 11, 424a1-2）。アリストテレスの推論は次のようなものであろう。＜大前提＞感覚能力が現実態においてあるならば能動的に働くことができ、自身で感覚を作り出すはずである。＜小前提＞しかるに、感覚能力は自身で感覚を作り出すことができず、このことは感覚能力が受動的であることを示している。＜結論＞よって、感覚能力は現実態においてでなく「可能態においてのみ存在する」。このようにして、アリストテレスは感覚を全き可能態と全き受動性において把握する。確かに、こうした把握は、感覚能力を一種の受動的変化とみなし、「何かの作用を受けること、動かされることにおいて」（416b33-34）感覚が成立するととらえる見方と整合している。

しかし、感覚能力が「可能態においてのみ存在する」というのは不注意な言い方ではないかと思われるかもしれない。なぜなら、感覚能力は感覚されるものから作用を受けて現実化し、現実態の感覚を生じるのだから、局面としては可能態と現実態の二局面を持つと言えそうだからである。この点をどう考えたらよいのであろうか。Ⅱ 10の味覚論に具体的な事例の説明があるので参照しよう。

> 味わわれるものは湿ったものであるから、味覚の感覚器官は現実態において湿ったものであってはならないし、湿らされることが不可能であってもならない。なぜなら、味覚は、味わわれるものである限りでの味わわれるものによって何かの作用を受けるのであるから。それゆえ味覚器官は［感覚するとき］湿らされるのでなくてはならないが、それは、自身［の本性］を保持しながら湿らされることができるものなのであって、それ自身が［現実に］湿ったものなのではない（422a34-b5）

ここでは、味わわれるもの（味を持つもの）が乾燥したものでなく湿ったものであるという経験的事実に基づいて説明が行われている。味覚器官は、味わわれるものに接触して現実に味を感覚しているとき湿ったものになっている。しかし、それに先立つ可能態においては、味覚器官は乾いていなければならない。乾いていなければ、湿ったものであるところの味わわれるものから湿らされるという作用を受けることがで

きないからである。しかしまた、味覚器官が湿らされたとき、そのまま永続的に湿ったものになってしまえば、もはや味を感覚することができなくなってしまう。それゆえ、味覚器官は乾いたものであるという自身の本性を保持しながら、湿らされうるという可能性（能力）を常に持っているのでなければならない。このような次第であるから、確かに、味覚器官には乾いている状態の可能態と湿っている状態の現実態の二局面があるが、しかし、味覚器官としての本質的な在り方は常に湿らされうるという可能性のみなのである。

この味覚の事例にならって把握すれば、感覚能力が「可能態においてのみ存在する」とは、感覚能力の本質的な在り方が可能態において存在することであると理解できるであろう。そして、この理解は、感覚に可能態と現実態の二局面を認めることとも両立する。

さらに、感覚に二局面があることを認めることは、第二の問題、すなわち同質性原理をどう考えるかという問題へのアリストテレスの回答となる。

> 作用を受けたり動かされたりするものはすべて、能動的に作用するもの(to poiētikon) すなわち現実態においてあるものによってそうされるのである。それゆえ、同じようなものによって作用を受けるとも言えるし、同じようでないものによって作用を受けるとも言える。なぜなら、作用を受けるときには同じようでないものであるが、作用を受けてしまったときには同じようなものであるから(417a17-20)

作用を受けるとき、すなわちいまだ可能態のときは異質なものとして能動者と受動者が出会うが、作用・被作用が成立してしまったとき、すなわち現実態においては両者は同質のものである、というのである。先の味覚の例で言えば、可能態の局面にある味覚器官は乾いており、これは味わわれるものが湿ったものであるのに対して異質である。しかし、現実態の局面においては、味覚器官は味わわれるものと同様に湿ったものである。したがって、同質性原理をどう考えるかという問題に対しては、どちらの局面をとらえるかに応じて二通りの答があるというのである。

このように、感覚に可能態と現実態の二局面を認めるアリストテレスは、感覚能力と感覚対象の双方にその二局面を認める(417a9-14)。そして、「感覚しうるもの[7]と感覚されうるものの現実態は一つである」(425b27-28, 426a15-16) と言い、可能態における異なる二つのもの（可能態における感覚主体と感覚対象）から同一の現実態（個々の感覚）が生じるというとらえ方をしている。こうした見解を確立するにいたった背景には、先人が唱えた同質性原理に対する応答という一因があったと考えられよう。

以上のようにして、感覚のしくみや成立をめぐる二つの問題は、「可能態」と「現実態」の議論および「能動性のテーゼ」によって解決されている。

＜後半部分の「感覚活動の意義」の論点＞　これまで見てきたように、感覚論の総論にあたるⅡ５前半の議論でアリストテレスは感覚を全く受動的な性格のものと規定した。しかるに、感覚は一般に「一種の性質変化と思われている」(416b34-35) から、このことをも考慮に入れると、感覚は一種の受動的変化ということになる。それゆえ、感覚に関わって言われる「作用を受けること (paschein) 」「動かされること(kine-isthai) 」「性質変化(alloiōsis,alloiousthai)」の三つの語は『デ・アニマ』全体で一貫してほぼ同義に用いられている(cf.410a25-26,417a15,b13-15,b17,418a3, 431a5) 。

しかし、アリストテレスは当初より用いてきたこれらの語が感覚活動を説明するのに必ずしも適切ではないと考えており、そのことをⅡ５後半部分で表明する。とりわけ、「作用を受ける」という表現が誤解を招くことをアリストテレスは懸念し、Ⅱ５前半部分においても「作用を受けること」と「現実活動すること(energein)」とを暫定的に同一視した上で議論を進める旨の但し書きを記していた(417a14-16) 。また、「可能態」と「現実態」についても、前半部分では細かい意味の区別をせずに感覚の説明に使ってきたが、後半部分では細かい意味を区別する旨が表明される (417a21-22) 。かくして、Ⅱ５後半部分では前半部分よりも論旨を精密にするために二種類の区別が提示される。

第一の区別は可能態から現実態への転換の二種類の区別であり、第二の区別は「作用を受ける」の二種類の意味の区別である。こうした区別が新たに示されるに至ったのは、これらの区別を行わないでも前半部分における「感覚のしくみ」を説明するには十分であったが、後半部分で「感覚活動の意義」を語るには不足だったからであろう。

まず、第一の区別、すなわち可能態から現実態への転換の二種類の区別を見よう。これを整理するため、今日の研究者が一般に用いる「第一可能態」、「第一現実態」（すなわち「第二可能態」）、「第二現実態」という呼称を使うことにしたい[8]。実際のテキスト上では「第一（の）現実態」（Ⅱ1,412a27）という表現以外は登場しないのであるが、アリストテレスがⅡ１で二つの現実態の区別を示し、Ⅱ５で二つの可能態の区別を示し、かつ、Ⅱ１の「第一現実態」の例である「知識所有者であること」がⅡ５では「第二可能態」に相当する例とされていることから（Ⅱ5,417a25,a32-b1)、このような整理が行われているのである。

さらに、牛田［1991］にならって、第一可能態から第一現実態への転換を「パターンⅠ」、第二可能態（第一現実態）から第二現実態への転換を「パターンⅡ」と呼ぶことにしよう[9]。

パターンⅠとパターンⅡを、Ⅱ５で用いられている中心的な例を使って整理すると

次のようになる（矢印は転換を表す）。

| | ＜第一可能態＞ | ＜第一現実態<br>すなわち第二可能態＞ | ＜第二現実態＞ |
|---|---|---|---|
| パターンⅠ | 人間であること⟶ | 知識所有者であること | |
| | 子供であること⟶ | 大人であること | |
| パターンⅡ | | 知識所有者であること⟶ | 知的活動を行うこと |
| | | 大人であること⟶ | 将軍の仕事をすること |

パターンⅠとパターンⅡの転換の違いは次の二点に集約される。①パターンⅠでは移行過程を経て反対の状態へと変化する（無知な人間から学習過程を経て知識所有者へ、人生経験なき子供から成長過程を経て経験豊かな大人へ）ので「性質変化」と呼ばれるにふさわしいのに対し(417a31-32)、パターンⅡでは活動していない状態から活動へと転換するだけであり(417a32-b1)、反対の状態へと変化するような移行過程がないので、端的に「性質変化」と呼ぶのは適当でない(417b5-9)。なぜなら、変化は一般に、何らかの点でそれ自身の性質を失うことだからであり、それに対して、パターンⅡはむしろ自身の持ち前(hexis)・能力・本性(physis)を発揮することであるから「自身そのものへの進展」(417b6-7)とでも呼ぶべきものである。つまり、実体は既に（第一）現実態にあって、それが活動（第二現実態）において自身を顕現するのがパターンⅡである。②パターンⅠでは、他者の力に依存しなければ（教授や養育を受けなければ）現実態へと移行できない。すなわち、自分自身の力だけでは現実化できない。それは、自身が持つ能力・可能性が受動的だからであり、既に現実態にあって能動的な力を持つ他者を必要とするからである。他方、パターンⅡでは、能動的な能力を既に所有しているので、自身が望めば(417a27)、外部に妨げでもない限りは自身の力で現実化できる。すなわち、望むときに自身の力だけで活動できる。これは「能動性のテーゼ」にしたがっている。

このように、パターンⅠは「性質変化」であることと「受動性」が典型的特徴であり、他方、パターンⅡは（端的な意味での）「性質変化」ではないことと「能動性」が典型的特徴である。

アリストテレスは、この第一の区別（パターンⅠとパターンⅡの区別）を感覚論にも適用する。それでは、感覚能力を持つものが可能態から現実態へと転換するのはいずれのパターンに属するのか。感覚能力は生まれたときに既に所有しており、すなわち生得的である（Met, Θ5, 1047b31-32）。よって、生まれたときに既に第一現実態にあり、パターンⅠの転換は終えていることになる（417b16-18 によれば、パターンⅠの転換は生んだ者によって生じたのである）。したがって、感覚能力を持つものが可

能態から現実態へと転換すること、すなわち感覚能力を所有しているだけの状態から感覚活動へと転換することはパターンⅡに属することになる[10]。しかし、ここに問題が生じる。感覚の事例はパターンⅡに属していながら、上に挙げたパターンⅡの諸例とは違って、自身の力だけで現実化できないからである。聴覚一つを例にとっても、このことは明らかであろう。外部に音源が無ければ、望むときに音を感覚するというわけにはいかないからである。つまり、感覚能力の場合、それが「動かされる」「作用を受ける」という受動的な能力（可能態）であるために、パターンⅡの典型的特徴であるはずの能動性を持たないのである。

以上をまとめれば、感覚は、可能態から現実態への転換の種類から言えばパターンⅡに属しながらも、受動的であるゆえに自身の力だけでは現実化できないという特殊な性格を持っているのである。

感覚のこのような特殊な性格を認めたとき、アリストテレスが示そうとしたのは次の二点である。第一は、感覚がパターンⅡに属しながら、なぜそれが受動的な能力でしかありえないのかを説明することであった。その主要な論点だけを言えば、知的に思惟されるものが普遍的なものであるのに対し、感覚されるものは外部にある個別的なものだからだということである(417b22-28)。第二は、感覚が受動的であり、「作用を受ける」ことであるといっても、その活動は積極的な意義を持つことを示すことであった。つまり、「作用を受ける(paschein)」という言葉は「（英語の suffering のように）被害を被る」という否定的な意味合いを持つことがあるから、この言葉は注意して使わなければならないのである[11]。そこで、アリストテレスが新たに示す第二の区別が、「作用を受ける」という言葉の否定的意味と積極的意味との区別である。この第二の区別は、第一の区別（パターンⅠとⅡの区別）と関連しつつも、いわば第一の区別を超え出て、別の観点から提起される区別である。

そこで、この第二の区別、すなわち「作用を受ける」の否定的意味と積極的意味との区別について検討しよう。従来、この区別を先に見た第一の区別（パターンⅠとⅡの区別）と同一視する研究者が多いと思われるが、私はその解釈が適切でないと考える。テキストの当該箇所は第一の区別と第二の区別が錯綜した観があり、読解がとくに慎重でなければならないと思われるので、できるだけ忠実に見ていきたい。まず、アリストテレスが「作用を受ける」の二種類の意味を対照的に述べている箇所を見よう。

> 「作用を受ける」ということも単純ではなく、一つの意味では、反対のものによる一種の消滅であるが、別の意味では、現実態にあるものによって可能態にあるものがむしろ活かされることなのである。なお、ここに言う現実態にあるものとは、可能態が現実態に対する関係のような意味で、可能態にあるものと同類のもののことである[12](417b2-5)

ここでは、「消滅（phthora）」と「活かされること（sōtēria）」の対立を軸にして、前者の否定的意味のタイプと後者の積極的意味のタイプが対比されている。つまり、自身の性質を消滅させるような場合が否定的意味の「作用を受ける」であり、自身の性質が活かされる場合が積極的意味の「作用を受ける」である。では、アリストテレスが、二つのタイプの例として考えているのは何か。上記の引用箇所の後ではじめに「作用を受ける」の語が現れる箇所（417b14）を中心に関連する部分だけを引用しよう[13]。

> 可能態にある者が、現実態にある者すなわち教授者の力によって学習し、知識を獲得することを「作用を受ける」と言うべきではない（それは前述した通りである）。あるいは、「性質変化」には二つの意味があり、一つの意味では欠如的状態への転化であるが、もう一つの意味では自身の持ち前への、すなわち本性への転化があると言うべきである(417b12-16)

ここでは、学習者の例について「作用を受ける」と「性質変化」の二つの言葉の使い方が詮議されている。まず、「性質変化」の方を見ておくとしよう。引用箇所後段で言われる「性質変化」の二つの意味をそれぞれ、「端的な意味での性質変化（欠如的状態への転化）」と「拡張した意味での性質変化（自身の本性への転化）」と呼ぶことにすると、アリストテレスが先立って述べていること(417b5-7) から明らかなように、後者にはパターンⅡの例が属する。すなわち、知識所有者（第一現実態）が知的活動（第二現実態）へと転換するような例は、端的な性質変化ではないが（「自身への進展」であるから）、「性質変化の別の種類」(417b7) と考えることができ、パターンⅡは一般に「拡張した意味での性質変化」と考えることができる。

しかるに、解釈上の問題となるのは、「端的な意味での性質変化」と「作用を受ける」との関係である。ここで仮に、アリストテレスの当初の用語法（第一の区別における「性質変化」の用語法）通り、「作用を受ける」と「（端的な意味での）性質変化」が同義に使われているとしよう。すると、「端的な意味での性質変化」と言われるべきでないのはパターンⅡ（「自身への進展」）の方であったから、「作用を受ける」と言われるべきでないのもパターンⅡのはずであろう。ところが、上記引用箇所において「作用を受けると言うべきではない」とされているのは、学習者の可能態から現実態への転換というパターンⅠの方なのである。したがって、少なくともこの箇所では、「作用を受ける」と「（端的な意味での）性質変化」の意味は同義でないと考えなければならない。どうしてこのようなことが起こったのだろうか。

「作用を受ける」には否定的意味と積極的意味とが区別されていた（第二の区別）。そのうち積極的意味のタイプは「現実態にあるものによって可能態にあるものがむし

ろ活かされること」と説明されていたから、上記引用箇所の「教授者（現実態にあるもの）の力によって学習者（可能態にあるもの）が学習する」という例は、第二の区別の観点から見直せば積極的意味のタイプに合致する。それゆえ、学習者の例は積極的意味でなら「作用を受ける」と言ってよいわけであり、その反対に「作用を受けると言うべきではない」のは専ら否定的意味においてであることになる。したがって、上記引用箇所では、「作用を受ける」が否定的意味に限って（あるいは否定的意味を含意して）用いられていることになる。

注目すべきは、学習者の例が第一の区別においてはパターンⅠに属していたことである。つまり、積極的意味に限って「作用を受ける」を用いるならば、こうしたパターンⅠに属する例すらそこに含められてよいという点である。しかるに、パターンⅡは「自身への進展」であるゆえ積極的意味のタイプに含められてよいだろうから、結局、「作用を受ける」の積極的意味のタイプには、パターンⅠに属する事例もⅡに属する事例も含まれてよいわけである。言い換えれば、パターンⅠとⅡのどちらに属する事例であれ、積極的意味のタイプに含まれうるわけである。よって、パターンⅠとⅡを分ける第一の区別と、いま見てきた第二の区別、すなわち「作用を受ける」の否定的意味と積極的意味の区別は独立であり、同じではないことが明らかである。

それでは、第一の区別と第二の区別はどのように区別の観点が違うのであろうか。

端的に言えば、第一の区別は価値的な観点から離れて局面転換の形式に観点をとった区別であるのに対し、第二の区別は能力・本性を活かすという価値的な観点から行われている。例に即して言うと、無知なる人間が学習過程を経て知識所有者になるのは、可能態から現実態への転換という形式的な観点からすると、他者の力に依存するパターンⅠになりパターンⅡにはなりえない。しかし、人間が知識所有者になるのは、種の本性（*Homo sapiens*）として持つ知恵を発揮すること、すなわち生来の可能性・能力を現実化することだから、本性を活かすという積極的なことであって、決して否定的な自身の消滅ではない。それゆえ、パターンⅠに属する学習者の例は、価値的な観点からは積極的意義が認められるわけである。したがって、もともと第一の区別のパターンⅡについての説明であった「自身への、すなわち現実態への進展」(417b6-7)が持つ積極的意義そのものは、第二の区別ではパターンⅠにも拡張されて「自身の持ち前への、本性への性質変化（拡張された意味での性質変化）」(417b16)として認められてよいわけである。アリストテレスが提起したかったのはまさにこの論点であり、可能態から現実態への転換の形式を区別する第一の区別の仕方を超えた、価値的な観点からの区別を提示するのが目的だったのである。すなわち、可能態から現実態への転換を、能力や本性を活かす有意義な目的実現ととらえる価値的な観点の提示である。

この価値的な観点の提示によって、第一の区別（パターンⅠとⅡの区別）と当初対応していた「性質変化」の二つの意味の区別（「端的な意味での性質変化」と「拡張された意味での性質変化」の区別）は質的な変容を被り、「作用を受ける」の否定的

意味と積極的意味の区別に重ね合わせられ、第二の区別を生み出したと考えられる。この経緯をまとめてみよう。

当初、「性質変化」の二つの意味、すなわち「端的な意味での性質変化」と「拡張された意味での性質変化」は、第一の区別におけるパターンⅠとⅡにそれぞれ対応していた(417a31-b2, b5-9)。この段階では、パターンⅠである学習者の例は「端的な意味での性質変化」に含まれている。ところが、新たに価値的な観点から「作用を受ける」の意味の区別の議論(417b2-5) が行われることによって変容を被り、「拡張された意味での性質変化」としてパターンⅡのみならずⅠの例（学習者の例）も認められるようになる(417b12-16) 。この過程で学習者の例が「端的な意味での性質変化」の側から「拡張された意味での性質変化」の側へと移っているのである。つまり、学習者の例が反対側に移ったのは、「拡張された意味での性質変化」が「作用を受ける」の積極的意味に重ね合わせられたからなのである。その結果、「性質変化」の二つの意味の区別は「作用を受ける」の否定的意味と積極的意味の区別に完全に重ね合わせられることになったのである。要するに、第一の区別から出発した議論が、価値的な観点に立つことによって区別を再編成し、第二の区別を生み出したということである（**次頁の図＜Ⅱ５後半部分の議論展開＞を参照**）。

従来、多くの研究者はこの経緯を把握せずに第一の区別と第二の区別を同一視し、二つの区別の観点の違いを明確にしないできた。そのため、学習者の例が問題視されてもきた。従来の代表的な解釈を次に挙げ、その問題点を示そう。

Penner［1970］(P.447) は第一の区別と第二の区別の違いを認識しなかったために、学習者の例が変化と言われたり（パターンⅠの「性質変化」の意味で）、変化でないと言われたりしている（否定的な「作用を受ける」ではないという意味で）のを調停しようと試み、それを『形而上学』Θ巻第６章のエネルゲイア（完了的な活動）とキーネーシス（未完了的な運動）の区別と重ね合わせて解決しようとした。すなわち、学習にはエネルゲイアとキーネーシスの両面があるために、変化である面と変化でない面があるというのである[14]。しかし、それは『形而上学』で「学習」がキーネーシスに分類されている（Met.Θ6, 1048b24-25）ことを無視する議論であるし、そもそも上に見てきた二つの区別がエネルゲイアとキーネーシスの区別とは別であることをPenner は認識していない。

また、古注においても第一の区別と第二の区別が同一視されているのが見られる。テミスティウスの注釈(p.56)では、第二の区別において学習者の例が「作用を受けると言うべきではない」とされているのを擁護するために次のような受け入れがたい議論が立てられている。すなわち、「作用を受ける」とは、「欠如的状態への移行」であって、知識所有者が無知へと移行する場合なら「作用を受ける」と言ってよいが、反対に無知から知識所有者へと転化することについては「作用を受ける」と言えないのだ、と。しかし、テミスティウス自身が言うように（p.55）、無知から知識所有者

＜Ⅱ５後半部分の議論展開＞

４１７a21－b2　　第一の区別

性　質　変　化 ⟷ 性質変化ではない
（パターンⅠ）　　（パターンⅡ）
（例）学　習　　（例）知的活動

……

４１７b２－５　　第二の区別

否定的意味での ⟷ 積極的意味での
「作用を被る」　　「作用を被る」
（例）学習が入ると
考えられる

ｂ５－９　　性質変化ではない
（例）知的活動

第二の区別に
重ね合わせられる

端的な意味での ⟷ 拡張された意味での
性　質　変　化　　性　質　変　化
（自己への進展）
（例）知的活動

……

４１７b９－16　　知的活動の例は「教授」
（ま　と　め）　　ではない（パターンⅠ
の転換ではない）

（否定的意味での）
「作用を被る」ではない
（例）学　習

第二の区別と同じ

欠如的状態への ⟷ 本　性　へ　の
性　質　変　化　　性　質　変　化
（例）学　習

＊「学習」「知的活動」と略記したのは次の転換をあらわす

学　　習：人間であること⟶ 知識所有者であること
知的活動：知識所有者であること⟶ 知的活動を行うこと

＊＊ ⟷ は区別における対立をあらわす

への移行では無知が消滅するのだから、この場合も無知が消滅するという意味で形式的には「欠如的状態への移行」なのである[15]。テミスティウスは第一の区別と第二の区別の観点が違うことを認識しなかったので、このような無理な説明を行っているのである。シンプリキウスの注釈（p.122-123)もこの点で類似の解釈を示している。すなわち、シンプリキウスは第一の区別と第二の区別を同一視し、ともに物体的（肉体的 sōmatikē)変化と心的(psychikē)変化を区別しているのだと解釈する。それによれば、「作用を受ける」や「性質変化」は物体的変化について言われることであり、学習者の例が心的(psychikē)変化にあたるゆえに「作用を受ける」とも「性質変化」とも言われないのだ、と説明している。しかし、この解釈は、アリストテレスが学習者の例を第一の区別において「性質変化」としている(417a31-32) のを看過している。

さらに、Modrak［1989］は、感覚が一種の「作用を受ける」ことでありながら、それが通常言われる意味での「作用を受ける」とは違うことを示すのがアリストテレスの課題だったとし、その解決策として第一の区別を彼は捨てたのだと考えている。すなわち、Modrakによれば、「行為者の意識的な支配化で(under a agent's conscious control）」行われるか否かが第一の区別の基準なのであるが、アリストテレスは「その区別を用いて解決することにひかれながらも、採用せずに廃棄した。それにかわって、ある性質の消滅を含む変化と、現実態になるべく可能態においてあるようなものが保持されるような変化とを区別する方法を採用した」(p.38)という。このModrak 説は、第一の区別と第二の区別が違うことを明確に認めている点で正当だが、アリストテレスが第一の区別そのものを「廃棄した」とみなしている点は必ずしも説得的でないと思われる。というのも、アリストテレスは『感覚と感覚されるもの』において第一の区別の観点から「感覚することは、学習することのようにではなく、知的活動を行うことのような仕方である」(Sens.4,441b22-23)と説明しているし、また、Ⅲ４の知性論においても第一の区別に相当する事柄を述べている(429b5-9) からである（本稿本章第３節p.　を参照）。それゆえ、可能態から現実態への転換の形式を説明する上では第一の区別が保持されていると考えるべきであろう。

このように、これまでの研究者が第一の区別と第二の区別を同一視してしまった原因の一端は、議論が入り組んでいることにあろうが、とりわけ次のようなテキスト上の表現に起因していると考えられる。第一の区別におけるパターンⅠの「反対の状態への移行過程を経ての変化」（417a31-32,学習者の例が属する）と、第二の区別における否定的意味のタイプの説明に当たる「反対のものによる一種の消滅」（417b3,学習者の例が属さない）という表現が似ているので、この間の議論の曲折を顧慮せず、パターンⅠと否定的意味のタイプとは同一で、残るパターンⅡと積極的意味とが同一だと考えたことにあると思われる。しかし、繰り返して言うならば、アリストテレスが実際に主張しているのは、パターンⅠに属する事例でさえも積極的な意味での「作用を受ける」ことでありうることだったのである。

さて、以上の議論は全て感覚能力を論じるために提起された枠組であるから、そこへ戻ることにしよう。先に見たように、感覚はパターンⅡに帰属しながら受動的であるという特殊な性格を持っていた。しかし、受動的だからといって、その現実化は自身を消滅させるような否定的な変化ではない。むしろ、感覚能力を発揮することは自身の本性を活かすことである。これは、言うまでもなく、「作用を受ける」の積極的意味に該当する。このように感覚活動に積極的な意義があることを示すのが第二の区別の提示の目的だったことはいまや明らかであろう。感覚は感覚されるものから「作用を受ける」という意味で受動的な活動ではあるが、感覚能力を持つものの本性を活かす積極的な活動なのである。そして、そのような積極的な意義を持った「（拡張された意味での）性質変化」と考えることもできるのである。アリストテレスは第二の区別を提示したことを踏まえて、感覚活動を説明する上で「「作用を受ける」や「性質変化する」を正当な言葉として使わなければならない」(418a1-3) と述べる[16]。また、感覚活動の積極的意義を主張する同様の趣旨は、『睡眠と覚醒』において目的論的な視点から次のように述べられている。「感覚することや思慮することは、それらのいずれかを持つもののすべてにとって目的である。なぜなら、これらは最善(beltista)であり、目的は最善なのだから」(Som.2,455b23-25)。

このように、可能態・現実態を用いた感覚の説明が、単に感覚のしくみを没価値的に説明するのではなく、価値的な観点からのコミットがあることを見逃してはならないであろう。もし、このことを無視し、可能態・現実態による説明を単に感覚のメカニズムを説明するための装置と見るなら、それは極めて古い感覚生理学でしかないだろう。そして、その説明方法は「時代遅れ」(高橋［1995］p.104)でしかないだろう。翻って、感覚のメカニズムを説明する現代生理学から、能力の発揮や自然本性の顕現が善いこととして積極的価値を認める思想が出てくるだろうか。少なくとも、直接にはそのような価値的な議論が出てこないだろう。このことに着目するとき、価値的コミットを排除せず、むしろそれを根拠づける論点を提起するのがアリストテレスの可能態・現実態による感覚論であると言えよう。このような意味で、「可能態」と「現実態」が単に機械的に局面転換を説明する理論でないことはもっと強調されてしかるべきであろう。というのも、次のようなアリストテレス「評価」が見受けられるからである。

Bynum[1987] (p.107-108) は、アリストテレスを「感覚の因果理論」の先駆者として次のように「評価」する。「（アリストテレスが言う）心臓を脳に、血管を神経に、四元素を現代科学の元素に置き換えることでアリストテレスの理論は今日的な(update) ものとなり」「現代科学と統合される強力な、感覚の因果理論が結果する」と。しかし、これは、アリストテレスの議論を一面的にとらえており、Ⅱ５後半の「感覚活動の意義」の議論を全く無視するものであると言わざるをえない。

「可能態」と「現実態」が価値的な、言い換えれば目的論的な含意を持つのは、『デ・アニマ』に限ったことではない。運動、活動、存在などの主題について広くこの論点が認められることを示すため、他著作における議論に簡単にふれておこう。

『形而上学』Θ巻第９章（以下、Θ９などと略す）では、Θ１～８での「可能態」と「現実態」をめぐる多角的な議論を踏まえて、「現実態はすぐれた可能態よりも一層善く、尊いということが明らかである」(1051a4-5)と言われる。これは、可能態にとどまっているよりも、それが現実化されることの方が、すなわち現実態である方が善いということを一般的に述べていると考えられる。しかし、より精密に言えば、一般に可能態は相反する二つの方向に現実化することが可能であって、そのうちの一方が他方よりも価値的に優れていることが認められる場合があるから、現実化されることが善いというのにも限定が必要となる。この点については、基体としての質料を論じるＨ１、２、５に言及が見られる。興味深いのは、Ｈ１では、健康と病気という相反する二つの状態になりうる基体的質料(1042a36-b1)として身体が述べられるのに対し、Ｈ５では、身体の例を含めた質料を、相反する二つの状態の両方になりうる可能態として扱うことに対する疑問が提示される(1044b29-1045a6)。そこで示唆されているのは、身体の場合、健康になりうるものであるという在り方の方が「その持ち前、すなわち形相にかなった意味での質料」(1044b32-33)だということである[17]。すなわち、Ｈ１では相反する両方向への可能性に優劣をつけず無差別に扱っているから、その意味で中立的で没価値的で、極めて形式論理的な説明であると言える。これは、アリストテレスが質料を可能態として説明するときの最も標準的な仕方である（『生成消滅論』第Ⅱ巻第９章,335a32-b3の質料規定など）。それに対し、Ｈ５では持ち前や本性にかなっているかどうかを基準とする価値評価を含んでおり、身体の場合、病気よりも健康になることが本性にかなっていると認められた上で、身体は健康の質料であるとする見方が示唆されているわけである。アリストテレスは、このＨ１とＨ５のそれぞれの見解、すなわち可能態ないし質料についての没価値的な説明と、価値的な見方との間で揺れているように思われる。しかし、「持ち前（hexis)」という語が現れる文脈では、明らかに後者の価値的な見方にコミットしている。先に見た『デ・アニマ』Ⅱ５の中で価値的に積極的な意味で「自身の持ち前や本性への性質変化」(417b15)と言われているのもその一例と言える。そうした見解はまた、『ニコマコス倫理学』第Ⅴ巻第１章において「持ち前」を「能力」から区別し、後者が相反する二つの方向のものに関わるのに対し、前者は一方にのみ関わるとする議論(1129a11-17)とも内的な関連を持っているであろうし、『政治学』第Ⅰ巻第５章において、野獣より本性が優れている家畜は人間に飼われることで活かされることになるという言明(1254b2-16)にも一端が現れていると言えよう。

したがって、自身の持ち前・本性・形相が活かされること（sōtēria)になる方向の現実化こそが善く、それに相応する意味で可能態がとらえられることこそ正当である

という見方は、学問の諸分野に横断的にアリストテレスが堅持していた思想だと言えるだろう。そして、『デ・アニマ』では、それがとくに感覚論において提起されていると考えることができよう。

### B　感覚には能動性がないと言えるか

これまで、アリストテレスが感覚を全く受動的な活動として規定したこと、また、それにもかかわらず、価値的な観点からは感覚活動が積極的な意義を持つことを提示していることを見てきた。それでは、翻って、感覚の成立には全く能動的な契機がないのだろうか。つまり、我々の感覚能力が全く能動的な働きを持たないと言えるだろうか。この問題はアリストテレスの「能動性のテーゼ」にも密接に関わる。というのも、現実態においてある動物が感覚能力を持つのである以上、むしろ、感覚能力には何らかの能動性が含まれていると考えた方が「能動性のテーゼ」の趣旨にかなうことにもなるからである。そして、もし何らかの意味で感覚における能動性が認められるなら、そのことをアリストテレスは考えなかったのか、ということがあらためて問われるべき問題となろう。

ここで、感覚における能動性を探索する材料として、Ⅱ12においてアリストテレスが提起した問題に注目したい。Ⅱ12は感覚各論を終えた後のまとめの章であり、「感覚とは質料なしで形相を受容することである」(424a18-9)と総括している。また、それと同じ内容を「感覚とは比である」(424a31)という表現でも説明している。しかし、この章の末尾では、感覚とは「何かの作用を受ける」ことであるという、感覚論を貫く論点があらためて取り上げられ、アリストテレス自身によっては明示的な回答が与えられないままに終わる問題が提起されている。それは次のような問題である。

無生物の物体が何かの作用を受けることと、感覚能力を持つ動物が感覚能力を持つものとしての限りで何かの作用を受けること（すなわち感覚すること）とはどう違うのか。例として、嗅覚と臭いについて考えよう。物体、例えば空気は、何らかの作用を受けることによってある臭いを持つものになる。そのことを指して、空気が臭いを受容したとも言えるが、無論そのとき、空気は臭いを感覚しているわけではない。それならば、動物の嗅覚器官が何かの作用を受けて臭いを受容していること、すなわち臭いを感覚していることと、空気が臭いを受容して臭いを持つものになっていることとはどう違うのか。このことをアリストテレスは、「臭いを嗅ぐとは、何かの作用を受けること以上の何であるのか」(424b16-17) という問題として残した。

アリストテレスの問題提起の論点を整理するため、空気が臭いの染みついたものに変化するのを「物理的変化」と呼び、嗅覚が臭いを受容することを「心的変化」と仮に呼んでみよう。すると、アリストテレスが問題としたのは、「何かの作用を受ける」という表現のもとに抱摂されていた物理的変化と心的変化との違いは何か、ということであろう。さらにそれを言い換えれば、物理的変化の方が物体自体に臭いが染みつ

いただけであるのに対し、心的変化においては嗅覚器官そのものに臭いが染みついたわけではなく、嗅覚能力が臭いに気づいている、すなわち臭いを知覚しているわけであり、この違いはどのようにして起こるのか、ということになろう。後世、トマス・アクィナスはこれらの違いを「自然的変化（immutatio naturalis)」と「精神的変化（immutatio spiritualis)」の違いとして区別したが[18]、さらに現代では、単なる物理的変化と感覚質(qualia)に関わる心的変化（もしくは意識の志向性に関わる変化）との違いをめぐる問題として継承されていると言えよう。

この問題に対するアプローチにはいろいろな方法があろうが、ここでは本稿の目的に沿って、臭いについての知覚の成立という事態が感覚における能動的な働きを示す事実として考えられないか、という方向で検討していきたい。

空気が、何かの作用を受けて臭いの染みついたものになりこそすれ、臭いを知覚することができないのは能動的な働きを一切欠くからだ、と考えてみよう。それに対し、嗅覚器官は、臭いを持つものから単に受動的に何かの作用を受けるにとどまらず、臭いを知覚すべく能動的な働きをするからこそ、感覚質を含む臭いの受容が成立するのではないのか。同様のことは、他の感覚すべてについても言えよう。視覚が緑色を感覚しているとき、目が緑色に染まっているわけではないし、味覚が甘さを感覚しているとき、舌が甘いものに変じてしまっているわけでもない。視覚は緑色を、味覚は甘さを知覚するのであって、知覚の成立には、感覚されるものから作用を受けることとは別の何らかの能動的な働きが含まれているのではないのか。

アリストテレスはこのような方向の議論の可能性を考えなかったのだろうか。実際のところ、彼がこの問題について「感覚能力の能動性」という観点から考察した形跡はない。しかし、彼は物理的変化と心的変化との違いに相当する事柄に気づいており[19]、感覚能力は「（物理的変化の意味では）作用を被らない(apathes)」と表現している（Ⅲ4,429a15,29)。また、感覚について「感覚器官は質料なしで感覚対象を受容する」（Ⅲ2,425b23-24)、「感覚とは質料なしで感覚されるものの形相を受容することである」(ibid.424a18-19)、「感覚とは比である」(424a31)と説明することや、感覚能力を「判別するもの」と呼び、それが「一種の中間性(to mesotēs)」であると説明するのは（Ⅱ11,424a4-6)、実質的には知覚の成立について語っていると思われる。なぜなら、そうした表現で言われていることは皆、感覚の働きが、物体と物体との接触のような物理的過程そのものでないことや、感覚対象についての「気づき（awareness)」を説明していると思われるからである。従来、「質料なしで形相を受容する」がどのようなことを意味しているのかについては解釈の論争があるが、Burnyeat[1992] (P.18-21)による論争史の整理によれば、ピロポノス、トマス、ブレンターノらは「気づき」に相当する働きを説明していると考えており、Burnyeat自身も支持する。とくにブレンターノは、アリストテレスの説を自身の「志向的対象」の説と同一視したという。

では、「質料なしで形相を受容する」のほか、「中間性」や「比」といったアリストテレスの記述は何を説明しているのだろうか。それは次のように考えられよう。

視覚を例にとれば、緑色を知覚することは、緑色の物体と眼という身体部分とが衝突することではない。すなわち、質料を持つものどうしが衝突することではなく、視覚が「質料なしで」緑色という「形相だけを受容する」と言える。また、視覚能力は、白と黒を両端とする多様な色を判別するべく、そのどの色とも独立していて、様々な色に気づくことができるのでなければならない（「中間性」）。そして、様々な色を判別することは、量的な何かを受容することでなく、白と黒を両端とする多様な色の連続において当の色が占める相対的な位置を認知することであるから（cf.Sens.439b 19-27)、その意味で比率に気づく[20]ことに等しい（「比」）。また、眼と視覚能力の存在は異なり、眼は大きさを持つ身体の一部であるが、視覚能力は存在を身体に依存しつつも身体の一部ではない。視覚能力は、身体部分としての眼を構成する質料の「比」に相当する存在である。一般に、感覚能力は身体の一部である感覚器官の「比」に相当する存在である（Ⅱ12,424a24-28）。したがって、感覚能力も感覚対象も、一般に「比」に相当する存在である。他方、そうした感覚能力を持つ動物とは違って、植物が感覚能力を持たないのは、感覚対象の判別に不可欠な「中間性」を持たず（Ⅱ12, 424b1)、「質料とともに作用を被る」(ibid.424b3)ゆえに「比」が受容できないからだとされる。このような動物と植物との対比的説明、すなわち感覚能力を持つものと持たないものとの対比は、上に述べた心的変化と物理的変化との対比と論点が重なっていよう。だとすれば、アリストテレスは知覚の成立という事柄そのものを認めていながら、それを「感覚の能動性」という観点からは考察しようとしなかったということであろう。

すると今度は、なぜアリストテレスが知覚の成立という事柄そのものを認めつつも、それを感覚の能動的な働きと考えなかったかが問題となろう。この問題を考えるために、仮にアリストテレスが知覚の成立について能動的な働きを認めた場合を想定してみよう。そうすると、彼の議論の枠内で既に認めていた受動性、すなわち感覚能力が感覚されるものによって作用を受けるという意味での受動性のレヴェルと、感覚能力が知覚すべく感覚対象へと向かう志向性における能動性のレヴェルとは違うものにならざるをえなかったであろう。前者を「因果性のレヴェル」と呼び、後者を「志向性のレヴェル」と呼ぶとすれば、感覚論においてアリストテレスが語っている受動性は専ら因果性のレヴェルでのことであって、志向性のレヴェルで能動性や受動性を問題にしなかったのではなかったか。この点については、Charlton [1987(a)]が関連する議論を提示しているので参照しよう。

Charlton は「因果的(causal)」と「目的論的(teleological)」を区別した上で、「プシューケーの能力は因果的な意味では能動的(active)でも受動的(passive) でもない」が、「目的論的な意味で積極的(active)である」(p.283) と言う。そこでCha-

rlton が典型的な例として挙げているのが栄養摂取の能力である。それによれば、栄養摂取の能力は、自身の力で栄養を摂取するという能動的な性格と、栄養物を受け入れるという受動的な性格を併せ持つ。そのように、生き物の能力は全て能動性と受動性を併せ持っているので[21]、因果的な意味ではそのどちらとも一意に決めることができない。しかし、「何かのために為す」という目的論的な意味では一切の能力行使が積極的である、とCharltonは説く。

このようなCharltonの所論は道理あるものと思われるが、生き物の能力が「因果的な意味で全て能動性と受動性を併せ持ち、そのどちらとも一意に決めることができない」という見解は、アリストテレスの感覚論に関するかぎり合致しない。アリストテレスは「動かす－動かされる」という因果性のレヴェルにおいて明確に感覚を一意に受動的なこととしている。その上で、既に見たように、価値的な観点からは感覚活動を積極的な目的実現としているのである。したがって、 Charlton の所論を活用してアリストテレスの感覚論をとらえるには、一部修正を施して、感覚が因果的には専ら受動的であると規定されていることを認めればよい。そうすれば、感覚は因果的には受動的(passive) だが、価値的あるいは目的論的には積極的(active)だという主張として Charlton の所論が成り立つであろう。

しかし、なおまた、アリストテレスの探究の構造や方法論を明瞭にするために「因果的」と「目的論的」の区別を活用する仕方が考えられる。それは、「目的論的」な探究方法に、「現実態の先行性」（現実態は本質規定において可能態より先である）という方法論的指針が含まれていることを認める仕方である。この仕方こそ、一層アリストテレスの所論を反映したとらえ方となろう。すなわち、現実態における知覚の成立が感覚論の出発点としてあり、感覚の能動性に相当する志向的な働きが現実態の成立に含み込まれていると考える仕方である。それは、感覚についてのアリストテレスの説明が次のような構造を持っていることを明らかにすれば、明瞭になろう。

アリストテレスが感覚について「何かの作用を受けること」と説明するとき、「感覚しうるものとしての限りで」（Ⅱ12,424b8-9）作用を受けることであるという限定を与えている。この限定において既に、物理的変化とは別の心的変化が想定されており、言い換えれば知覚の成立が想定されている。すなわち、探究の出発点において現実態における知覚の成立が把握されている。そして、そのような現実態に相応する形で可能態（感覚能力）が想定される。したがって、可能態にある感覚能力が受動的に作用を受けて現実化すると、そこで知覚が成立することは予め想定されている。よって、アリストテレスが能動性と受動性を問題にするのは、感覚能力が可能態から現実態へと転換させられる因果的な場面しかない。この因果性のレヴェルで感覚が受動的と規定される以外には、それと別個に志向性のレヴェルで感覚の能動性が認められる必要はなかったのだと考えられる。以上を整理すれば、次のように言えよう。志向性のレヴェルでの感覚の能動性に相当する事柄は、感覚の「現実態」のうちに含み込ま

れて前提となっており、よって、因果性のレヴェルにおいてのみアリストテレスは能動・受動を問題にしたのだ、と。

実際、アリストテレスが感覚の受動性を語る因果性のレヴェルにおいては、その説明は全く物理的である。例えば視覚の成立については、光の中で見られるものが持つ色が空気（あるいは水）という媒質を何らかの仕方で動かし、その運動が連続的に媒質を通じて視覚器官にいたると作用を受けて視覚が生じる（Ⅱ7,419a6-21）。アリストテレスは他のすべての感覚についても、それが遠隔的であれ（視覚、聴覚、嗅覚）、接触的であれ（触覚、味覚）、媒質を通じて運動が伝わるというメカニズムによって感覚の受動性を説明する(cf.Ⅱ7,419a25-31,Ⅲ12,434b27-435a10)。感覚が受動的であると言われるのは、このように専ら因果性のレヴェルでのことであり、その説明は全く物理的である[22]。

さて、Charltonの議論を修正しながら見てきたことをまとめよう。アリストテレスは知覚の成立を認めていながら、なぜ感覚の能動的な働きを語る必要がなかったのか。それは、究極には、彼の探究に「現実態は本質的規定において可能態より先である」という方法論的指針があったからだと言えよう。すなわち、アリストテレスの感覚論においては、現実態の感覚、すなわち知覚の成立という事態が議論の出発点としてある。その出発点の事柄そのものについては、それが能動的か受動的かと問われることがない。そのようなことが問われるのは、より後に原因が問われるときだからである。まず、知覚が成立している現実態が確かにあるという把握があって、そのような現実態を生じるべくある可能態（感覚能力）が認められる。そこで、説明すべき残る論点は、可能態から現実態へと転換させる能動的原理を示すことだけであり、それゆえ、因果性のレヴェルでのみ能動・受動が問題にされる。その結果、外部にある感覚されるもの（能動的原理）によって作用を受けることなしには生じない感覚は、全く受動的な活動として説明されることになったのである。

ここで、以上のようなアリストテレスの感覚論に懐疑を示すBurnyeat［1992］の議論にふれておこう。Burnyeatは、「本質的に生きており、本質的に意識を持っている」ような「物質」の存在を認めるアリストテレスの自然学および生命論に懐疑を示し、デカルト二元論以降の物理概念をもつ我々にはアリストテレスの「心の哲学は信用できない」(p.16)と断ずる。すなわち、「アリストテレスの世界では、動物の身体の物理的素材（質料）は既に意識を孕んでおり、あとは赤色や温かさに気づくことが要されるだけ[23]」(p.19)であるから、「動物は感覚能力を持っており、空気や植物は持っていない。それで全てなのだ ── アリストテレスにとって説明はそこで終りになる。究極の事柄、それが生命の存在なのだ」(p.25)という。しかし、このような Burnyeat のとらえ方は、知覚の成立を言葉で説明し、動物と植物・無生物の違いを明確にしようとするアリストテレスの苦心を無視するものであろう。また、「現実態」に基づいて議論を構成するアリストテレスの方法は、次のような Burnyeat の議論によって破

壊されるものではなく、逆に反論となるだろう。「アリストテレスは、質料や物質的存在から出発してしかる後に二次性質へといたるということをせず、アリストテレスの世界では二次性質は既にそこにあり、それは完全に現実的（実在的real）である」(p.22)。この発言に対しては次のように言うべきであろう。むしろ、赤色や温かさといった二次性質（アリストテレス的に言えば「形相」）を自然物から取り去っておいて、そこから二次性質の出現を説明しようとして困難に陥るような方法論に対して、アリストテレスの方法論は代替案を提示するものではないのか。いみじくも、Burnyeat 自身が「現実的（実在的real）」という表現でアリストテレスの見解を代弁しているように、我々は、現実的なものから探究を出発すべきではないだろうか。現実的なものこそが存在するものであり、現実に認識されるものである。というのも、「存在するものは感覚されるものであるか、思惟されるものであるかのいずれか」（Ⅲ8, 431b21-22)だからである。既に本稿第Ⅰ章において述べたように、アリストテレス的な意味での「現実的なもの」とは、認識と存在が不可分に一つの現実態である。その現実態から出発する「現実態」先行の方法論をアリストテレスは示しているのである。そのように、我々の探究は全て現実態から出発し、現実態の成立を原因によって説明することを目指すものではないだろうか。とすれば、Burnyeatが求めるような「質料から出発」するという、アリストテレスとは正反対の方法自体が問い直されるべき事柄であろう。それは、本稿第Ⅰ章でAckrill の方法について述べたことと同様である。また、心や生命を排除した「物質」の想定から出発するのでなく、赤色や温かさ、あるいは甘さや和音の知覚を現実態において成立させる原理的な特性が自然世界のうちに内在していることを認めることから出発するべきであろう。アリストテレスの表現で言えば、そのような知覚の成立という現実態が「自然の目的」(cf.Met.Θ8, 1050a19) であり、現実化すべくある自然的な特性なのである。

最後に、「感覚における受動性と能動性」という考察課題に沿って本節の結論をまとめておこう。アリストテレスは、感覚の能動性として考えうる志向的な働きや知覚の成立を認めていた。つまり、物理的変化とは異なる心的変化に相当する事柄を認めていた。そして、それを彼独自の表現、例えば「質料なしで形相を受容する」という表現で言い表そうとした。しかし彼は、能動・受動を志向性のレヴェルでは問わず、因果性のレヴェルでのみ問題にした。彼の表現で言えば、「可能態から現実態へと動かすもの」(cf.Met.ΗⅥ,1045b21-22)を探究するレヴェルでのみ能動・受動を問題にしたのであった。その結果、感覚は専ら受動的な活動として規定された。そのようなアリストテレスの議論の背後には、一貫した探究の指針があったと考えられる。すなわち、それは「現実態は本質的規定において可能態より先である」という、「現実態」先行の方法論的指針である。

## 第３節　思惟における能動性と受動性の問題

アリストテレスは、前述したように、思惟と感覚をともに「何かの作用を受ける」こととしてある程度まで平行的に理解し、説明しようとした[1)]。アリストテレスの先人たちもそうであったし、今日の我々も何らかの「情報」を受け取ることとして感覚と思惟の平行性を理解できよう。しかし他方でアリストテレスは、感覚を専ら受動的な活動ととらえたのに対し、思惟には能動性を認めた。なぜなら、我々は「望むときに、随意に（ep' autōi）」（Ⅱ5,417b24,417a27）、「自身の力によって」（Ⅲ4,429b7,b9）思惟できるからである。この点で、外部に感覚されるものが存在しなければ感覚が生じないのとは大きく異なる。感覚の受動性と対比される思惟の能動性、これこそが後世、『デ・アニマ』をめぐる一大トピックとなる「能動知性[2)]」── この表現そのものはテキストにないのであるが ── の起源である。能動知性は『デ・アニマ』全体を通じて他の生命能力と根本的に区別して扱われ、「いかなる身体部分の現実態でもなく」（Ⅱ1,413a6-7）、「身体器官を持たない」（Ⅰ5,411b18-19,Ⅲ4,429a27）と言われる。さらに、「身体から離れて存在でき」（Ⅲ4,429b4-5,Ⅲ5,430a22-23）、「不死にして永遠的である」（Ⅲ5,430a23）と言われる能動知性の存在を結論として認めるにせよ否定するにせよ、「思惟の能動性」をどう理解し、説明するかという問題はまずもって考察されるべきであろう。

また一方では、思惟が「何かの作用を受ける」（情報を受容する）ことであるなら、感覚と同様に何らかの意味で受動性が認められなくてはならない。よって、思惟には能動性と受動性の両面が認められるべき理由があるわけである。このことが思惟に固有の問題を生じさせる。すなわち、能動性と受動性とがどう関わっているかという問題である。この問題はまた、「現実態においてあるものは能動的な活動の原理を持つ」という「能動性のテーゼ」を媒介して、可能態と現実態の対とも複雑に絡み合うことになる。本節では、「思惟すること(noein)」と思惟能力である「知性(nous)」が主題的に論じられるⅢ４、５の議論について、能動性と受動性、可能態と現実態という二組の対の関係を解明することを主眼として考察していきたい。まず、Ⅲ４において「可能態においてある（可能的である）」と言われる知性が受動的であるのか、それとも能動的でもあるのかを考察する（Ａ）。その後で、Ⅲ５において提示される能動知性と受動的知性の関係をめぐる問題を、とくに思惟の能動性の観点から検討したい（Ｂ）。

### Ａ　可能態においてあることと受動的であることは同じか

思惟[3)]および思惟の能力である知性が主題的に論じられるのはⅢ４、５の二章であるが、この両章が知性を論じる仕方は同じではない。後者のⅢ５では冒頭から能動性と受動性とが対比される形で論じ進められ、「能動知性」と呼ばれるものと「受動的知

性」とを対照的に述べる論点が際だっているのに対し、Ⅲ４には能動性と受動性とを明示的に区別して説明する仕方が見られない。Ⅲ４の議論ではむしろ「可能態において（dynamei）」や「可能的である（dynatos,dynatai）」という表現が頻出する（429a16,22,29, b8,9,30,31）のが目立った特徴である。それに対し、「現実態における知（epistēmē）」(430a20)という表現が出てくるのはⅢ５の一箇所だけである。

このようにⅢ４、５の論述の仕方が異なった様相を見せていることから、古来、Ⅲ４とⅢ５の内容を対照的に把握する解釈が優勢である。とりわけ根強い解釈は、可能的知性（「可能的である」と言われる知性）と受動的知性を一体視した上で、Ⅲ４は可能的知性を扱い、Ⅲ５は能動知性を扱っている、とする解釈である（例えば、Hicks,Rodier,Barnesの解釈[4]）。しかし、この解釈には疑問の余地があり、検討すべき問題を含んでいる。そして、この問題を検討するには、Ⅲ４、５の論述が知性を特徴づける多様な表現に由来する多様な知性、すなわち「能動知性」「現実態の知性」「受動的知性」「可能的知性」「質料的知性」をどう整理して把握するかという問題の考察が不可避となる[5]。解釈の可能性からすれば、最多５種類を全て区別する見解から、前２者を一つ、後３者を一つと見なすことによって最少２種類のみを認める見解までの間の多様な選択肢がありうる[6]。しかし、どのような選択肢を選ぶにせよ、思惟に能動性と受動性が認められる以上、それを仮に能動知性と受動的知性に割り当てるとき、両者の関係や働きの分担をどう考えるかという問題は依然として残る。そこで、まず検討したいのは、Ⅲ４で「可能態」「可能的」と言われる知性が能動性や受動性とどう関わるかという点である。

Ⅲ４の導入部の議論(429a13-24)は、次のように思惟と感覚の平行性が基調となっている。

> 思惟することが、ちょうど感覚することと同様のことであるならば、思惟することは思惟対象によって何か作用を受けることであるか、あるいはそれに類することであろう。それゆえ、思惟能力は［物理的変化の意味では］作用を被らないもの(apathes)だが、形相を受容するものであること、すなわち可能態においてそのようなもの（思惟対象）であるのでなければならず、［現実態において］そのものなのではない。すなわち、感覚能力が感覚対象に対するのと同様の関係が、［思惟能力である］知性と思惟対象の関係であらねばならない(429a13-18)

ここでは、感覚が（質料なしで）形相を受容することであると言われていたのと同様に、思惟もまた形相を受容することであると言われている。また、それと同じことを説明する別の表現として、感覚能力が可能態において感覚対象であると言われていたのと同様に、思惟能力、すなわち知性は可能態において思惟対象であると言われている。こうした平行的な説明は、感覚も思惟も何かを受容することとして共通的にと

らえられた上での説明である。

しかし、感覚と思惟では、対象の幅の広さが異なるであろう。感覚対象の場合には、五感それぞれに固有の対象が決まっており、例えば視覚には色が固有の対象としてある。視覚は現実態において赤色や緑色を知覚しているから、視覚能力は可能態において赤色や緑色である。他方、知性は全ての事物を思惟しうるから、その意味で思惟対象は全ての事物であり、知性は可能態において全ての事物であるのでなければならない(429a18)。それゆえ知性には、思惟を妨げるいかなる要素が含まれていてもならず、その意味で、アナクサゴラスが言うように「純粋 (amigē)」 (429a18) でなければならない。つまり、固有の対象が限られている感覚能力に比べて、全ての事物を対象とする知性は格段に純粋であることが求められる。このような論拠から、知性はいかなる特定の性質を有してもならず、「可能的である (dynatos)」ということ以外にいかなる本性も持たないとされる (429a21-22)。すなわち、「思惟する以前の知性は、ある意味での可能態［第二可能態］における思惟対象であり、現実態における何ものでもない」(429b30-31) のであり、「可能態においてあり、現実態においては何も書かれていない書板のようなもの」(429b31-430a2)である。それゆえ、「魂 (プシューケー) は諸形相の場所である」と言った先人たちの見解は、プシューケー全体ではなく思惟能力だけがそうであると修正し、さらにそれに限定を付して「現実態においてではなく、可能態における諸形相である」と言うならば正しい、とアリストテレスは説く(429a27-29) 。このように、感覚と思惟は対象の幅の点では異なることが認められつつも、感覚能力と知性 (思惟能力) がとくに「可能態」「可能的である」という点では全く平行的にとらえられているのである。

それでは、このようにⅢ４で「可能態」とか「可能的である」と説明される知性は受動的なのであろうか。もしそうならば、Ⅲ５で言われる「受動的知性(ho pathētikos nous) 」(430a24-25) と同一の知性であると見なすことができるかもしれない。確かに、上で見てきたように思惟と感覚の平行性に基づいて言われる「可能態」「可能的である」という規定は、そのように説明される知性が受動的であることを強く示唆するであろう。というのも、感覚能力が可能態であると言われるときには、専ら受動的な可能性を持つものであることを意味していたからである。そこで、この仕方で考えてⅢ４の知性を「可能的知性」と呼ぶなら、「可能的知性」は受動的であり、よってⅢ５で言われる「受動的知性」と同一であるとする解釈が出てくる。しかし、この解釈には困難がある。なぜなら、Ⅲ４で扱われている知性には、次に述べるように明らかに能動性が認められているからである。

Ⅲ４において知性の能動性が示されている箇所は、可能態から現実態へと転換する仕方を述べる次の部分である。

> 知性が［現実態の］各々の事物になるのは、知識所有者が現実態の［活動してい

る］知識所有者になると言われるのと同様の仕方でである（このことは、自身の力によって現実活動できるときに起こるのである）。しかし、なおその［第一現実態の］ときでも、ある意味では可能態［第二可能態］においてあるのだが、といってもそれは、学習する以前や発見する以前に可能態［第一可能態］にあったのと同じ意味でではない。実際、［知性は］自身の力によって思惟できるのである(429b5-9)

ここで、知性が「自身の力によって[7]」現実活動する、すなわち思惟すると言われているのは、端的にその能動性を示している。また、引用箇所で知性が「ある意味での可能態」においてあると言われるのが、先に感覚論で見た「第二可能態」を指していることは明らかであるから、知性の可能態から現実態への転換が、感覚論で提示されていたパターンⅡ（本稿本章第２節Ａを参照）に該当することも明らかである。しかるに、パターンⅡの可能態は、感覚能力を特殊な例外として、典型的には能動的な性格の可能態であった。したがって、Ⅲ４で知性に関して「可能態」「可能的である」と言われるとき、それがただちに受動的であることを意味していると考えるのは誤りであり、少なくとも引用箇所では知性が能動的であることを示すべく「可能態」が用いられていることに留意しなければならない。

また、ここで知性が「自身の力によって」現実活動する、すなわち思惟すると言われるときの能動性は、さしあたり、因果性のレヴェルでの能動性と考えてよいだろう。なぜなら、自身の力によって思惟することができるとは、自身の力によって「思惟し始める」ことができることにほかならず、思惟活動開始の起動に関わる「動かす－動かされる」というレヴェルでの能動性と考えられるからである。それはちょうど感覚論において感覚されるもの（能動者）が感覚能力（受動者）を「動かす（作用する）」ととらえられていたレヴェルと同じである。既に本稿本章第２節Ｂ(p.77-79) で述べたように、アリストテレスが能動・受動を問題にするのはこの因果性のレヴェルであり、思惟の能動性と感覚の受動性が対比されるのも因果性のレヴェルにおいてである。

さらに、Ⅲ４の論述には知性の志向性に関わる議論が見られ、ここでも知性の能動的な働きが示されているように思われる。しかし、アリストテレスはこれを知性の能動性を示す事柄としては提示していない。その理由は、感覚論の場合と同様に、彼が志向性のレヴェルでは能動・受動を問題にしないためであると考えられる。

志向性のレヴェルで知性の能動的な働きが問題になるのは、感覚対象と思惟対象との関係、もしくは感覚能力と思惟能力（知性）との働きの関係が問われる場面である(429b10-22)。アリストテレスはこの問題を繰り返し扱っているが（Ⅲ４の当該箇所のほかに、Ⅲ8,432a3-6)、その論述が必ずしも明瞭でないのは、解明がきわめて困難と考えていたからであろう。そこで、Hicks[1907](p.485-493)とHamlyn[1968](p.135-140) の注釈を参照しつつ、問題を整理したい。問題の中心点は、「肉」についての

認識を例にとった次の論述から明らかとなろう。

> 肉の本質(to sarki einai)と肉を判別するのは、［二つの］別の能力によってであるか、あるいは［同一の能力の二つの］別の状態によってかである。というのも、肉は質料なしにはないものであって、くぼみ鼻のように、これなる質料のうちにあるこれなる形相だからである。そこで、［肉の認識に関して言えば］人が感覚能力によって判別するのは温かさや冷たさであって、肉は特定の比でそれらを持っている。だが、肉の本質を判別するのは別の能力によってである。その別の能力というのが、感覚能力とは独立の能力であるにせよ、あるいは、曲線が真直ぐに伸ばされた状態のときにもとの自身の状態に対してもつ関係のような意味で、同一の能力が別の状態になって［認識するの］であるにせよ(429b12-18)

ここで問題とされているのは、質料を含んだ個物である肉を認識することと、肉の本質（肉という存在[8]）を認識することとが、二つの別々の能力（感覚と知性）によるのか、それとも、同一の能力が二つの別の状態を持つことによりそうした認識の違いが生じるのか、ということである。この問題は、「肉」のような感覚的個物だけでなく、共通感覚の対象である「大きさ」や数学的対象の「線」などにも関わるから、アリストテレスが挙げている例を整理して示そう。

| | (a) | (b) |
|---|---|---|
| ①各感覚に固有の対象 | 肉がもつ温かさなど | 肉の本質(429b12-13) |
| | 水がもつ冷たさなど | 水の本質(429b11) |
| ②共通感覚の対象 | 大きさ | 大きさの本質(429b10) |
| ③数学的対象 | 思い浮かべられた直線[9]（真っ直ぐなもの） | 真っ直ぐの本質 (429b18-20) |

概括的に言えば、(a)の項目は質料（感覚的質料もしくは思惟的質料）を含むものであることにおいて共通し、(b)の項目は(a)のそれぞれに対応する本質[10](to ti ēn einai,429b19)と言われるものである。さらに、(a)の項目のうち、①は感覚的質料を含むもの（感覚的個物）が持つ感覚対象であり、③は思惟的質料を含む表象像である。すなわち、脳裏に思い浮かべられている③(a)「真っ直ぐなもの」は、思惟的質料を含むものと見なす限りで③(b)「真っ直ぐの本質」と区別される(cf.429b19-20)。また、②(a)は「大きさ」が共通感覚の対象である点で、分類上①とは区別される。

ただし、アリストテレス自身は(a)と(b)の項目について詳しい説明を加えていない。とくに、(b)の項目を思惟対象であると明言することを避けている。それは、感覚と思惟の働きの関係自体が、ここで問われるべき問題だったからである。しかし、

感覚対象と思惟対象の関係についてⅢ８では「感覚的形相のうちに思惟的形相がある」(432a4-5) と述べているから、(b)の項目を思惟対象と考えていることは疑いないと思われる。また、先の引用において、二つの別々の能力によってか、同一の能力の二つの別の状態によってか、と選言が示されていたのも、結局のところ、(a)と(b)それぞれの認識において感覚と知性がどう関わっているのかを問題にしていたのだと言える。

この問題へのアリストテレスの答は必ずしも明瞭ではないが、「肉」の例で考えてみよう。まず、我々が肉に触れたとき、触覚がとらえるのは、温かさ・冷たさ、柔らかさ・硬さ、湿り・乾きなどである(cf.Ⅱ10,422b26-27) 。より精確に言えば、感覚与件と言うべきこれらの要素がある特定の比でとらえられるわけであり、それが「肉」についての感覚ということになる。視覚が肉の色や光沢を、嗅覚が肉の臭いをとらえることも同様のことであろう。したがって、「肉」について感覚するとは、アリストテレスが言うように(cf.Ⅱ12,424a31)、それら感覚与件の特定の比を知覚することである。そして、そうした感覚与件の特定の比の知覚に依存して個々の肉はとらえられるが、しかし、肉の本質についての知的認識は感覚から相対的に独立していよう。なんとなれば、「肉は運動のための組織である」というような知的な認識は、感覚与件の特定の比の知覚とは相対的に独立した内実を持つからである。しかるに、そうした肉の本質についての知的な認識は知性によって行われると考えられよう。それならば、結局、「肉」の認識について感覚の働きと知性の働きはどう関わっているのか。もし、感覚と知性とを独立の二つの能力と考えればそれらの働きが分離されてしまい、それらの協働や連関を説明するのが困難になる。また一方で、感覚と知性を同一の能力とみなすことは困難である。なぜなら、感覚はもつが知性を持たない動物が大多数だからである(cf.Ⅱ3,414b18-19)。いずれの選択肢も困難を抱えているから、アリストテレスは「二つの別の能力によってであるか、あるいは同一の能力の二つの別の状態によってであるか」という選言を提示したまま、どちらか一方のみを採ることを慎重に避けているのだろう。したがって、「この問題には満足のゆく解決が与えられなかったゆえに、アリストテレスはこのように曖昧で複雑な定式化を用いた」(Lowe [1993] p.120)とは必ずしも言えないだろう。

このアリストテレスが示した選言については、Hicks[1907] とKahn [1992] が対立する解釈を提起しているので参照しておきたい。後に、あらためて能動性と受動性の関係を考察する上で重要な論点になるからである。

まず、Hicks は、「肉」のような感覚的個物と「線」のような数学的対象とを分けて考える。そして、前者については、アリストテレスが「肉(sarx)」という言葉を用いるとき感覚的個物を指していることを前提した上で、「肉」については感覚がとらえ、「肉の本質」については知性がとらえると解釈する。他方、数学的対象については、思惟的質料を含んだ「真っ直ぐなもの（線）」も、「真っ直ぐの本質」もともに

知性がとらえるのだが、それぞれと知性は違った関係を持つことによってとらえる、と解釈する。また、「抽象によってあるもの」というのはアリストテレスの用語法では一般に数学的対象を指すが、Hicks は普遍的な肉の概念（肉の本質）もまた「抽象によってあるもの」と考えうることをは示唆している(p.487)。それゆえ、Hicks は抽象の働きを積極的に認めていると言えよう。この解釈によると、感覚的個物の場合には選言前段の「二つの別の能力（感覚と知性）によって」であり、数学的対象の場合には選言後段の「同一の能力（知性）の二つの別の状態によって」ということになる。しかし、選言についてのHicks の結論は、選言の中の「あるいは」という表現が「むしろ」というほどの意味を持ち、「より推奨されることを表す(vel potius)」というものである。すなわち、この選言の意図は相互排他の二者択一ではなく、前段よりも後段の「同一の能力の二つの別の状態によって」という方をアリストテレスはより推奨している、というのである。Hicks の説明によれば、選言の前段のように「二つの別の能力によって」と言うとしても、それら二つの能力が「一つの基体に」帰属する（つまり一つの能力の二つの面であるとする）と考えることと両立するから、表現上は「同一の能力の二つの別の状態によって」という後段の方に接収するのがよいというものである[11]。

他方、KahnがHicks と鋭く対立するのは「肉」のような感覚的個物をめぐっての解釈である。Kahnは、まず知性が「肉の本質」をとらえ、しかる後に「別の能力」である感覚、あるいは「別の状態」にある知性が質料と形相の結合体である肉をとらえると考える(p.370)。また、数学的対象の場合には、思考している知性が表象像をとらえ、別の状態の知性が質料なしの対象（本質）をとらえるという(p.371)。Kahnの解釈は、「抽象」の働きを措定する見解を批判する立場から提起されており、感覚与件から普遍的な概念が抽象されるとする考えを「経験論者の「抽象」という神話」として批判する(p.368-369)。このようなKahnの見解は、まず感覚があってその後に知性による抽象が行われるという二段階論を批判し、知性による本質の直観的把握を先行させて考えるものであるから、アリストテレスの議論に積極的に本質直観を認める立場と言えるであろう。また、「二つの別の能力によって」か「同一の能力の二つの別の状態によって」かのいずれか一方に決めず、そのまま選言を理解するという点で、アリストテレスの提示を尊重する解釈であるとも考えられよう[12]。

このように、Hicks とKahnの解釈の対立点は、感覚的個物についての感覚と知性の働きのとらえ方にもっとも先鋭的に現れている。それを概括すれば、「抽象」の働きを認める前者と「本質直観」的な立場を色濃くする後者との対立ということになろう。この対立点は、アリストテレスの知識論・認識論をどう理解するかということにも深く関わる。というのも、『分析論後書』には、感覚を起源として「帰納（epagōgē)」によって知識が成立すると言われる場面で言及される「抽象」と「帰納」の関係(Apo. Ⅰ18,81a40-b9)や、個々の事例と全体的知識との関係が感覚および知性の「直観(no-

ēsis)」によって説明される場面(ibid.Ⅰ31,88a4-8)、および論証の第一原理と感覚、直観、帰納、経験の関係が問題とされる場面(ibid.Ⅱ19,99b15-100b17)があるからである。また、Hicks とKahnの対立点にもかかわらず、知性が志向的な働きを行うこと、そして、それが能動的な働きであることを両者は認めているように思われる。この点を確認して本稿の主題である能動・受動の観点に立ち戻ろう。

アリストテレスは、感覚の受動性と思惟（知的認識）の能動性を対比的に示しているが、感覚と知的認識を分断しているわけではない。というのも、感覚を通じてのみ知的認識が成立すると考えているからである。感覚と知性の働きを総括するⅢ８では「なにびとも感覚しなければ、何ものをも学んだり理解したりすることはないだろう」（Ⅲ8,432a7-8)と述べている。しかし、感覚しさえすれば、いわば自動的に知的認識が成立するわけではないだろう。もし、感覚だけで自動的に成立するなら、感覚能力を持つ全ての動物が知的認識を持つことになり[13]、このことは知性を持たない動物が大多数である事実（cf. Ⅱ3,414b18-19)と矛盾するからである。アリストテレスによれば「感覚的形相のうちに思惟対象はある」（Ⅲ8, 432a4-5）のであり、思惟対象には「抽象において言われるもの［数学的対象］も、感覚されるものの状態(hexis) や様態(pathos)もある」(ibid.432a5-6)から、感覚的形相（感覚対象）から思惟対象を抽き出す何らかの働きが必要である。その働きを行うのが感覚でないとすれば、知性以外にない。しかるに、この働きをHicks にしたがって「抽象(aphairesis)」と呼ぶとすれば、知性は抽象を能動的に行わなければならないであろう。したがって、志向性のレヴェルで知性が能動的な働き、すなわち抽象を行うことは、アリストテレスの所論でも前提されていることになろう。また、抽象の働きを否定するKahnの立場でも、知性が質料なしの対象をとらえると想定している以上、志向性のレヴェルで能動的な働きが措定されていると考えられよう。既に繰り返し述べたことだが、アリストテレスは志向性のレヴェルでは能動・受動を問題にしないので、このような知性の働きを認めていながら、それを能動的な働きとして説明することをしなかったと考えられる。

以上の考察から明らかとなったのは、Ⅲ４において知性が「可能態」「可能的である」と述べられていても、それがただちに受動的であることを意味するのではなく、知性には能動性もまた認められていることである。そして、能動性というのにも、アリストテレス自身が能動・受動を問題にする因果性のレヴェルでの能動性（自身の力によって起動する）と、志向性のレヴェルでの能動性があった。したがって、Ⅲ４が論じている知性を「可能的知性」と呼ぶとしても、それには受動性と能動性の両面が認められており、また、能動性には二つのレヴェルが区別できる。それゆえ、Ⅲ４が論じている知性を、Ⅲ５において能動知性との対比で言われる受動的知性とだけ同一視することはできない。むしろ、Rist［1966］が言うように、Ⅲ４は「知性全体」を語っているとする解釈に道理があり、知性の働きに能動性と受動性の両面があることが語られていると解するのが適切であろう。

B　能動性と受動性の関係 ── 「実体において現実態」であるもの

次にⅢ５における能動知性と受動的知性の対比を見よう。

Ⅲ５の議論は、能動的原理と受動的原理の対比を示すことから始まる。それらはまず、自然物の生成や人工物の制作における能動的原理（技術など）と受動的原理（材料など）に類比されている(430a10-13)。そして、思惟の働きの上で、それら二原理に相当するものが生命のうちになければならないとされる(430a13-14)。それらが、後世「能動知性」と呼ばれるようになるものと「受動的知性」（質料に類比されているので「質料的知性」とも呼ばれることがある）である。さらに、この能動と受動の対に、現実態と可能態の対が重ねられているかのように見える叙述がある。すなわち、受動的知性は質料の類比を介して可能態に重ねられ(430a11)、能動知性は「実体において現実態」(430a18)と言われて現実態に重ねられているように見える。このことから、一見すると、能動・受動の対が、すなわち現実態・可能態の対であるかのように見える。しかし、議論が示していることはそれほど単純ではない。

そこでまず、能動・受動の対と、現実態・可能態の対との関係を整理しよう。能動知性が「実体において現実態」だと言われるのとは別に、「現実態における知（性）は事物と同じである」(430a19-20,cf.Ⅲ7,431b17)と言われており、この箇所の「現実態における知性」は明らかに「可能態における知性」を含意する。なぜなら、Ⅲ４で「思惟する以前の知性は、ある意味での可能態［第二可能態］における思惟対象であり、現実態における何ものでもない」（Ⅲ4,429b30-31)と言われていたからである。したがって、個々の事物の認識に関わって言われる現実態は、可能態と対になっており、知性の二つの局面を表すものである。それに対し、能動知性が「実体において現実態」だと言われるのは、可能態の局面を何ら持たないことを意味していると考えられる。したがって、整理すれば、一方、能動知性は常に現実態においてあるのに対し、他方、可能態（思惟していない状態）から現実態（思惟している状態）へと局面を転換するような知性があることになり、これが受動的知性ということになろう。したがって、能動知性と受動的知性の対比は、現実態と可能態との対比に単純に重ねるわけにはいかないのである。

それでは、能動知性はいかなる意味で能動的なのか。錯綜した観のあるⅢ５の議論において唯一有力な手がかりとなるのは、能動知性が「実体において現実態」だと言われる際にそれが光にたとえられていることである[14](430a15)。しかるに、光は、可能態における色を現実態における色にするものだと説明されている(430a16-17)。この説明にならえば、光にたとえられる能動知性は、受動的知性を可能態から現実態へと転換させるということになろう。それがどのような仕方によってであるかについては古来、多様な説が提起されているが[15]、テキストそのものからは不明で、憶測しかできないから、ここでは立ち入らないことにしたい。

光の比喩からわかることは、能動知性は、思惟活動における直接の主体であるとい

うよりも、思惟成立のための根底的な条件を作り出すものだということである。それはちょうど、光が、視覚（色の感覚）の主体ではなく、色の感覚を成立させるための条件を作り出すのと同様である。よって、能動知性は、個々の思惟を成立させるためにそのときどきに働くというよりは、常に絶対的に存在していて、思惟成立の根底を支えていることになろう。つまり、能動知性は、受動的知性の可能態から現実態への局面転換を成立させるための絶対的条件でなければならず、それゆえに、それ自身は局面転換をしないような「実体において現実態」であることが求められるのである。それは、思惟成立の根底的存在であるという意味で絶対的に「より先」の存在である。能動知性について、「一人の人間においては時間的に可能態における思惟が現実態における思惟よりも先だとしても、端的には時間的においてさえ可能態が現実態より先ではない。［実体において現実態である能動知性は］ある時は思惟しており、ある時は思惟していない、ということがない」(430a22)と言われるのはそのような意味であろう。もし能動知性に可能態の局面があるならば、それを現実化するさらなる能動的原理が必要になり、この過程は無限遡行に陥る。それゆえ、能動知性が「実体において現実態」であることは必然的な要請ということなる。それはまた、「現実態においてあるものは能動的原理を持つ」というアリストテレスの「能動性のテーゼ」からの要請でもある。この意味で、能動知性は「生命が働くための必要条件として、形而上学的役割を果たすもの」(Hamlyn[1968]p.142) とも言えよう。このように絶対的に存在するものが他のものの存在の条件であるとする議論は、『形而上学』Θ巻第８章にも見られる。すなわち、永遠に不滅なものが生成消滅するものよりも「より先」であるとする議論である（Met.Θ8,1050b6-28)。そこで不滅なものの例に挙げられているのは常に現実活動している太陽や天体であり、「不滅なものはすべて現実態において存在する。……こうしたものは第一のものである。なぜなら、これらが存在しなければ、いかなるものも存在しないであろうから」(ibid.1050b18-19,cf. Met. Λ6,1072a7-18,Λ7,1071b19-1072b1) と言われている。このように、常に現実態においてある不滅の存在者がなければ他のいかなるものも存在しないという論旨は、前者の存在が後者の存在の絶対的条件とされている点で「能動知性」をめぐる議論と一致している。したがって、能動知性に「離存的で、作用を受けず、純粋」（Ⅲ5,430a17-18)、「不死で永遠的」(ibid.430a23) 、「身体のいかなる部分の現実態でもない」（Ⅱ1,413a6-7)、「外から体内に入る」（ＧＡⅡ3,736b27-28)という性質が帰されるのも、上に述べた無限遡行に陥らないための要請に基づいていると考えられる。

ここまで見てきた内容を、能動と受動、現実態と可能態の対の観点から整理しておこう。Ⅲ５では能動知性と受動的知性が対比的に提示されている。そして、可能態・現実態の議論には区別しなければならない二種類がある。第一は、受動的知性の局面転換を示す議論である。第二は、「能動性のテーゼ」と関連して、無限遡行に陥らないための要請として立てられた能動知性が「実体において現実態」であると言われる

議論である。これら二つの議論が混在しているために、Ⅲ５は錯綜した観があるのである。

さて、以上見てきたⅢ５の内容と先にＡ節で見たⅢ４の内容をつきあわせて、思惟の能動性について考察しよう。感覚が受動的であるのに対して、思惟が能動的であると言われることを、どのように把握できるのか。まずＡ節で見た因果性のレヴェルでの能動性があった。これは、「自身の力によって思惟する」際の起動に関わる能動性である。また、Hicks とKahnの解釈の対立がありつつも、志向性のレヴェルでの能動性があった。さらに、Ⅲ５の議論で能動知性が光にたとえられて「能動的（作り出す働きを行う poiētikos）」(430a12)と言われるのは、思惟成立のための絶対的で根底的な条件を作り出すことを意味していた。これら三種類の能動性は、アリストテレスの議論に応じて便宜的に分けて見てきたものだが、どう関係しているのだろうか。思惟が能動的だと言われるのは、これら全てを網羅してのことなのだろうか。

ここで今一度、感覚の受動性と対比されて思惟が能動的であるとされていた原点の議論に立ち戻ってみよう。すなわち、それはⅡ５において思惟が「望むときに、随意に」(417b24)行えると言われ、Ⅲ４において第二可能態であるゆえに「自身の力によって」(429b7,b9)行えると言われていたことであった。また、Ⅱ５では対象の性格の違いに基づいて感覚と思惟との違いが述べられていた。すなわち、感覚されるものが外部にある個物であるのに対して、思惟されるものが「普遍的なもの」（Ⅱ5,417b23）であることが示されていた。思惟対象が「普遍的なもの」であることと思惟が能動的であることとの関係は、先にＡ節で確認した志向性のレヴェルでの能動性を理解すれば明確になろう。つまり、感覚対象から思惟対象（普遍的なもの）を抽き出す能動的な働きを知性は持つのである。したがって、アリストテレスがⅡ５において、思惟対象が「普遍的なもの」であることを理由に挙げて思惟の能動性を正当化しようとしたのだとすれば、彼が思惟の能動性として考えていた内容には志向性のレヴェルでの能動性が含められていたことになろう。あるいは、少なくとも、思惟が能動的であることを主張するときには、因果性のレヴェルおよび志向性のレヴェルでの能動性が分かちがたく結ばれて想定されていたことになろう。これは、感覚論には見られない想定と言える（感覚論では因果性のレヴェルでのみ能動・受動が問題にされていた）。このような思惟の能動性についての原点の議論に加えて、Ⅲ５で感覚における光の役割にたとえられた能動知性には、絶対的条件として能動的な役割が与えられていることになる。では、光にたとえられる能動知性が、因果性と志向性の二つのレヴェルでの能動性をも担うのであろうか。感覚との比較で考えてみよう。

感覚においては、光（絶対的条件）、感覚されるもの（能動者）、感覚能力（受動者）という三項関係がある。ところが、Ⅲ５の知性論によれば、思惟を成立させるのは能動知性と受動的知性の二者であり、感覚における三項関係とどう対応するのかが

判然としない。少なくともⅢ５の論述から考えるかぎり、能動知性（絶対的条件）と受動的知性（受動者）の関係は確かである。それでは、感覚における能動者（感覚されるもの）の役割は、思惟においては何が行うのか。これも、働きが能動的であることを踏まえるかぎり、能動知性が行うと考えるしかないであろう。かくして、絶対的条件・因果性・志向性の三種類の能動性の全てが能動知性に帰されることにならざるをえない。実際、古来から提起されてきた能動知性の役割をめぐる説は、この三つの能動的な役割を全て能動知性に負わせるものであったように思われる。例えば、Brentano (p.315) が説明する Avicenna の説は次のようなものである。能動知性は光であって、その光によって照射されると受動的知性が可能態から現実態へと転換して表象像のうちにある個別的な代表象像をとらえるが、表象能力は個別的な代表象像を能動知性と結びつけ、そうすると能動知性の働きで可知的形相が生じて受動的知性がそれを受容する、という説である。

「能動知性」は結局、三つの能動性を要請として抱え、しかも、それに対応する三つの受動者が必ずしも明確でないという事情にあるように思われる。また、そのような事情があればこそ、多様な諸説を生んできたと言える。しかし、アリストテレスがどう考えていたかはテキストからは不明であるし、「彼自身にとっても解答がわからないミステリーでありつづけた」(Nuyens [1973] P.317)のかもしれない。

本稿の関心は、テキストからは不明である思惟のしくみを憶測することではなく、思惟の能動性と受動性の関係を考察することであるから、我々が経験する思惟の現場を想起してみよう。我々は、誰にも頼らず自身の力によって思惟することができる。一般に思惟するときには、何らかの表象像を ── それが視覚像のような感覚的なものであれ、意味や概念といった純粋に思惟的なものであれ ── 思い浮かべる。それは、アリストテレスが「観想するときには、同時に何らかの表象像を観なければならない」(Ⅲ8,432a8-9)と述べる通りであろう。それならば、「思い浮かべる能力」すなわち表象能力こそが、望むときに、自身の力で随意に働かせることができる能動的な能力と言われるにふさわしいのではないか。この点でもアリストテレスは同じ見解を示している。Ⅲ３において、表象能力は「我々が望むときに、随意に、目の前に像を作り出す」(Ⅲ3,427b17-20)能力であると述べられているからである。この点に注目するならば、実は、思惟が能動的だと言われるのは、表象能力の能動性に密接に関わっていることが判明しよう。実際、アリストテレスは表象を広義の思惟に含めて扱っており(e.g. Ⅲ10,433a9-10)、思惟を論じるⅢ４、５に先だってⅢ３で表象能力を論じていることも密接な関連を示すものであるように思われる。

しかし、表象能力が思惟の能動性に関わっていると考えることは、新たな問題を生じる。というのも、「表象は感覚とも思考とも異なるが、感覚なしには表象がなく、また表象なしには把握がない」(Ⅲ3,427b14-16)と言われ、表象の起源が感覚にあるとされているからである。さらに、『夢について』第Ⅰ章によれば、「感覚能力と表

象能力は同じだが、感覚能力の本質と表象能力の本質は異なる。また、表象は現実態における感覚によって生じる運動だが、夢の方は一種の幻影であるように思われる」(Insom.1,459a15-19) と言われる。ここで「感覚能力と表象能力は同じである」と言われているのは、かなり重要な問題を孕むことになろう。というのも、感覚能力は受動的であるとされながら、表象能力は能動的であるとされているからである。この難点を避けるため、「感覚能力の本質と表象能力の本質は異なる」という言明を有効に理解するとすれば、同一の能力に帰属する本質的に異なる二つの働きの側面があり、その一方は受動的で他方は能動的である、ということになろう。実際、アリストテレスは一つのものに異なる複数の在り方を認めるという説明方法を採ることがある。例えば『デ・アニマ』第Ⅲ巻第７章では、「忌避と追求は現実態において同じだが（表裏一体だが）、忌避する能力と追求する能力は異なる。それら相互の間でも同じでないし、それらと感覚能力とも同じではない。それらの在り方は異なるのである」（Ⅲ7,431a12-14)と述べている。とすれば、感覚能力と表象能力は同一の能力だが、受動的な仕方で働くことも能動的な仕方で働くこともある、と解することはアリストテレスの説明方法から外れていないであろう。そして、このように把握することは、さらに問題の根本的なありかに気づかせることになる。

もし、一つの能力が受動性と能動性の両面を持つ場合があることが認められてよいならば、そもそも能動知性と受動的知性を別々の独立した能力、もしくは存在とみなす必要がなくなるであろう。このように考えることは、二つの点でアリストテレスの所論とも整合する。第一に、一つの知性（思惟能力）が受動性と能動性の二つの側面を持つという考え方は、Ⅲ４における知性についての論述の仕方と端的に合致する。第二に、Hicks とKahnの解釈が対立した感覚と知性の働きの関係についても、受動的な感覚と能動的な知性を分断せず、何らかの程度に両者は一つの能力であり、その二つの働き（二つの異なる状態による働き）として考えることができる。さらには、本稿が明らかにしてきた感覚の志向性のレヴェルでの能動性と、因果性のレヴェルでの受動性も、一つの能力（感覚能力）の二つの側面とみなすことができよう。このようなとらえ方こそ、能力一般の働きをとらえるときに有効なのではないだろうか。

このようなとらえ方をすれば、Ⅲ４、５の真の問題は、思惟の成立のしくみの詳細を憶測することにあるのではなくて、Ⅲ４で知性が能動性と受動性の二つの側面を持つことが示されていることと、Ⅲ５では能動知性と受動的知性が別の存在として示されていること（能動知性は不滅で、受動的知性は可滅的）とがどう調停できるか、あるいはできないかということになろう。言い換えれば、思惟の能動性を、個々人に内在する受動的知性と同一の知性の別の側面の働きとして考えることと、個人を超えて在る不滅の神的な知性の働きと考えることとが調停できるか、という問題である。Ⅲ５のテキストの破損が著しいこともあってその解決案を見出すことは容易でないと思われるが、『形而上学』の論述を参照するならば、アリストテレスは個人を超えた神

的な知性の存在を強調していると思われる。それは、「知性の現実態」(Met.Λ7,1072b26-27) と呼ばれる神すなわち不動の動者が語られる『形而上学』Λ巻に限ったことではない。「可能態」と「現実態」を主題とする『形而上学』Θ巻の最後の二章（第９，10章）が思惟（直観知 noēsis)の現実態を論じていることは注目されるべきであろう。

『形而上学』Θ巻第９章では幾何学的な真理の発見を例にとって、発見とは可能態においてあったものが現実態へと導き出されることであると説明されている（Met.Θ9,1051a21-30）。そして、そのような発見の構造が成り立つのは「思惟［直観知］が現実態だからであり、したがって現実態から可能態が出てくるのである」(ibid.1051a30-31) と言われている。ここで言われているのは、発見されるべき事柄やその知というものは根源的な意味で現実態の方が先に成立していて、それを個々の人間が発見するときに「生成においては現実態がより後になる」(ibid.1051a32-33) ということである。つまり、知られるべくある事柄はア・プリオリに現実態として成立していて、それが我々に明らかになるときに可能態から現実態への転換を経る形をとるということである。このような説明は、「現実態」先行の目的論的な把握に基づいた説明と言えよう。というのも、「目的論的(teleological)」な把握というのは、生成において最後（目的 telos) の事柄、すなわち現実態が、原理としての権威においては始めであることを認める仕方の把握だからである。アリストテレスは、発見などの知の成立が目的論的な構造を持つことをここで示しているのである。それは、『形而上学』Λ巻において「［現実態の］思惟（直観知）が始め（原理）である」（Met.Λ7, 1072a30) と言われたり、思惟対象（直観知の対象）が目的であると説明されている(ibid.1072a30-b4) こととも合致する。知が成立するとは、知られるべくあった事柄、すなわち現実化すべくア・プリオリにあった事柄が現実態になるということであり、その意味で目的が実現されることなのである。つまり、アリストテレスは、思惟（直観知）に関しても他の生の活動と同様に、現実活動（現実態）がこの世界の本来的な目的の実現と考えているのである。したがって、Ⅲ５で能動知性が常に現実態にあると言われるのも、受動的知性を局面転換させるという役割と同時に、思惟対象が目的として予め現実態にあることを保証する役割が負託されているのであろう。

いま『形而上学』を参照して述べたことがⅢ５の短いテキストの内容と同じであるかどうかは必ずしも明らかではないが、いわゆる能動知性をめぐるアリストテレスの議論が意図するのはそのような内容であろうと推察される。このことを踏まえて、知性の能動性と「能動知性」との関係をまとめよう。

先に示した三種類の能動性のうち、志向性のレヴェルでの能動性と因果性のレヴェルでの能動性がアリストテレスの説明においても前提されていることは既に述べた。これらの能動性を「何かの作用を受ける」（情報を受け取る）という思惟の受動性と調和させ、一つの能力とみなすことは別の問題を含むと思われるが[16]、しかし、それよ

りも調和させがたいのは光にたとえられる絶対的条件の役割である。いやしくもそれが思惟の成立を根底で支える条件であるなら、そのときどきに可能態にあったり現実態にあったりする、すなわち思惟していなかったり思惟していたりする知性とは別の存在であらざるをえない。したがって、思惟成立の絶対的条件であることは、能動知性が立てられることの究極の根拠である。そして、その意味での「能動的」とは、アリストテレスが記した原語の「作り出す(poiētikos) 」という表現こそがふさわしいものであって、思惟成立の根底的な条件を「作り出す」役割が要請された存在ということになろう。では、この絶対的条件と、「自身の力によって」思惟すると言われるような能動性とはどのような関係にあるのか。それをアリストテレスはどこでも語っていないが、結局のところ、「現実態においてあるものは能動的な原理を持つ」という「能動性のテーゼ」に基づいて結びつけられて考えているのであろう。というのも、我々がその都度、他者の力によらずに思惟を開始できるのは、可能態から現実態へと転換せしめる能動的な原理によってであって、能動的な原理それ自体は「実体において現実態」でありつづけなければならないからである。不滅で神的と言われる、個人を超えた能動知性が、同時に、思惟能力を持つ可滅的な個々人にも関与するのは、この点においてであると考えられる。

### 第4節　現実態にあるものの受容的活動 ── 感覚と思惟の平行性・再論

前節までは、感覚と思惟それぞれについて能動性と受動性をめぐる問題を検討してきた。アリストテレスの議論においては、感覚の受動性と思惟の能動性とが因果性のレヴェルで対照されつつも、実際には感覚にも志向性のレヴェルで能動的な働きが考えられていること、また、思惟においては能動性と受動性との関係が問題を孕んでいることを見た。つまり、感覚と思惟は共通して、議論の深部では能動性と受動性の両方が何らかの仕方で認められており、そのことから問題が生じていたのであった。このことは意外な展開のように見えるが、むしろ、アリストテレスが議論の当初から感覚と思惟をともに「何かの作用を受ける」こと ── 今日の言葉で言えば情報を受容すること ── として平行的にとらえていたことと整合的であるとも言えよう。感覚と思惟は、性格の対照性以上に平行性が深いと考えられるのである。そのことはまた、感覚も思惟もともに感覚論におけるパターンⅡの可能態から現実態への転換（例：知識所有者が知的活動に転換する）にあたるものとして平行的に把握されていたこととも整合的である。つまり、人間が既に持っている能力を発揮して現実活動を行うという観点からすれば、感覚も思惟もまったく平行的なのである。そこで本節では、前節まで見てきたことを踏まえて、アリストテレスの「能動性のテーゼ」の観点から感覚と思惟の平行性を再検証したい。

人間は感覚と思惟の能力を持っている。たとえ生まれた直後はそれらが十全でないにせよ、成長を経たある一定の時期に感覚と思惟の能力を十全に持っている状態になるであろう。これは、可能態から現実態への生成の視点から言えば、現実態の能力所有者になった状態である。しかるに、その現実態とは、活動に先立つ「第一の現実態」である。第一の現実態においてある人間は感覚と思惟の能力を持ち、それらの能力を行使していない可能態（第二可能態）から、行使している現実態（第二現実態）へとさらに転換する。これがパターンⅡの転換であり、自身の本性的な能力の現実化であるゆえに「自身への進展」（Ⅱ5,417b6-7)と呼ばれるものであった。そして、「自身への進展」であるような可能態から現実態への転換は、価値的な観点から積極的な意義を持つ活動としてとらえられていた（本稿本章第２節Ａ p.65-70）。つまり、感覚も思惟も、（第一の）現実態にあるもの（人間）が自らの能力、あるいは本性を発揮する活動として積極的な意義が認められるわけである。たとえ感覚が因果性のレヴェルにおいて受動的であるとしても、感覚活動が「完成されてあるもの(tetelesmenon 、すなわち第一の現実態にあるもの）の活動である」（Ⅲ7,431a7)点では思惟活動とかわらないのである。

しかるに、第一の現実態にある生き物は一般に、「能動性のテーゼ」が示すように何らかの能動的な活動を行うことができる。それは、アリストテレスが、生の活動を「自身の力による栄養摂取や成長・衰退」（Ⅱ1,412a14）と例示するようにである。より一層典型的な例は「現実態においてある人間が可能態においてある人間から人間を作り出す」（Phy.Ⅲ2,202a11-12)という生き物の生殖・再生産であるが、それと同様に、現実態にある人間が行う感覚活動にも能動性が認められてよいであろう。すなわち、本稿が明らかにしてきた（本章第２節Ｂ p.75-79）志向性のレヴェルでの能動性が感覚に認められるなら、それはむしろ「能動性のテーゼ」にかなっている。無論、「能動性のテーゼ」は思惟活動についても妥当する。したがって、表面的には（因果性のレヴェルで）受動性と能動性が対比されていた感覚と思惟は、ともに第一の現実態にあるものの本性の発揮であり、（志向性のレヴェルでの）能動的な活動として統一的にとらえることができよう。

とすれば、アリストテレスの議論においては、感覚や思惟も含めて、第一の現実態にあるものが行う活動は一般に本性の発揮、自身への進展としてとらえられていると言えよう。それでは、感覚や思惟のような志向性による知覚の現実態の成立は、無生物の運動が現実態になるのとは全く違った事柄なのだろうか。果たして、トマスが示しているような、前者は「精神的変化(immutatio spiritualis) 」で後者は「自然的変化(immutatio naturalis) 」という区別がアリストテレスにおいて行われているのだろうか。この点を明らかにするため、変化（運動）の諸類型が論じられている『自然学』第Ⅷ巻第４章を参照しよう。そこでは、『デ・アニマ』と同様に、第一の現実態（第二可能態）にあるものの例として「知識所有者」が挙げられ、それが第二現実

態へと転換することに関して次のように述べられている。

> 知識を所有していても知的活動を現実には行っていない者は、ある意味では可能態（第二可能態）にある。ただし、それは、学習する以前の状態が可能態（第一可能態）であるのとは違う意味だが。しかるに、このように知識を所有している状態にある者は妨げさえなければ現実に活動する、すなわち知的活動を行う（もしそうでなければ、言われたこととは反対の状態、すなわち無知の状態ということになるであろうからである）。こうしたことは、自然的なものの場合でも同様である。例えば、冷たいものは可能態において熱いもの［火］なのだが、転化すればそれは［第一の現実態すなわち第二可能態の］火となり、妨げるものさえなければ［現実に能動的に働いて］燃やすのである（Phy.Ⅷ4,255b2-7)

このように、（第二）可能態から（第二）現実態への転換が、知識所有者の場合も火の場合も全く平行的に考えられている。それは、「妨げさえなければ」本性を発揮するという点での平行性であり、「可能態においてあるものが自身の現実態へといたるときは自然的(physei)」（Phy.Ⅷ4,255a29-30)なのである。他にも、水（第一可能態）が空気（第一の現実態すなわち第二可能態）に変わり、空気は妨げさえなければ上方へと移動する[1)]（第二現実態）という例が挙げられて、こうした運動が自然本性的(pephyken, ibid.255b15) だと言われている。つまり、火が燃やすこと、空気が上昇することと同様に、知識所有者が知的活動を行うことが「自然的」だと説明されているのである。アリストテレスは、本稿本章第２節Ｂ(p.75-77) で見たように、物理的変化と心的変化との違いを把握していながら、可能態から現実態への転換が無生物の運動でも生き物の活動でも等しく「自然的」なことであると述べているのである。こうしたアリストテレスの議論は何を示しているだろうか。

アリストテレスによれば、感覚能力を持つものが感覚すること、すなわち志向性によって知覚することは、火が燃やしたり、空気が上昇することと同様に自然本性の発揮であり自身への進展である。であるならば、感覚能力を持つものは火や空気と同様に自然的な存在者であり、この世界の基礎的な存在者である。そして、それらが「自然本性」を「自然的」に発揮すると言われるとき、その議論において心的な（志向的な）事象が排除されてはいない。つまり、アリストテレスが言う「自然的(physikos)」は、心的な事象を排除した意味での「物理的(physical)」ではないのである。アリストテレスがとらえる自然世界には心的な事象が本来的に含まれており、知覚の働きを持つものが自然世界の基礎的存在者として認められているのである。したがって、トマスが示すような「精神的変化」と「自然的変化」という区別はアリストテレスのものではない。むしろアリストテレスにおいては、感覚や思惟の能力を持つものの存在、またその能力の現実化はすべて「自然的」なのである。そして、感覚能力や思惟能力

を現実化することが自然的な目的の実現なのである。言い換えれば、知覚されるべくある感覚対象や思惟対象は、世界に本来的に内在している目的なのである。

以上の議論を踏まえれば、感覚も思惟も現実態にあるものが自然的に行う志向的な能動的活動として統一的にとらえることができる。感覚は、情報を受け入れるという意味で「受容的な」活動だが、完全に「受動的な」活動であるわけではないのである[2)]。つまり、感覚も思惟もともに現実態にあるものが能動的原理によって行う受容的な活動である。この観点に立てば、アリストテレスが「作用を受ける(paschein)」という表現で感覚と思惟を平行的に説明していた事柄は、「受動」というよりは、むしろ志向性のレヴェルで能動的な「受容」の活動を指していると考えた方がよいであろう。かくして、感覚と思惟は「現実態にあるものの受容的活動」として平行的に把握することができ、それらの志向的な働きの能動性を顧みれば、他の生の活動と同様にアリストテレスの「能動性のテーゼ」にしたがっていると言うことができるのである。

# 第Ⅲ章　生命と自然

## 第１節　最も基本的な生命能力の働き

アリストテレスはⅡ１、２で生命の一般的定義に関する議論を終えた後、Ⅱ３で生命能力の序階について述べ、次いでⅡ４で栄養摂取、成長、生殖といった最も基本的な生命能力の働きについて述べている。

Ⅱ３では生命能力の序階がより基本的な能力からより高次の能力へと、植物から動物への移り行きにしたがって説明されている。それによれば、植物には栄養摂取（および成長、生殖）能力のみが帰属するが、動物にはそれに加えて感覚能力、欲求能力、場所的運動（移動）能力が帰属する（Ⅱ3,414a31-b1)。さらに、最高次の思考能力は「人間や、あるいは、もしそのような別のものか、もっと尊いものがあるならばそのものに」(ibid.414b18-19)のみ帰属する。こうした序階のうちで動物と植物の違いに着目するならば、アリストテレスが生命能力の観点から動物と植物を分ける基準は、場所的運動能力の有無ではなくて、感覚能力の有無である（Ⅱ2,413b1-2,cf. Iuv.1, 467b23-25,ＧＡⅡ1,732a11-13)。その理由は、動物の中にも場所的運動を行わないものがあるが（例えば、カイメン、ホヤや固着の貝類 cf.ＨＡⅠ1,487b7-15, Ⅷ2,588b 15、ＰＡⅣ5,681a9-28, Ⅳ7,683b5)、そのようなものも感覚能力を持っているからである[1)]（Ⅰ5,410b19-21,Ⅱ2,413b2-4,Ⅲ9,432b19-21)。また、動物が一般に感覚能力を持つといっても、五感の全てを持っているとは限らないが、触覚だけは必ず持つと言われる（Ⅱ3,415a3-5)。それは、触覚が「栄養物についての感覚」(ibid.414b7)だからであり、動物が栄養を摂取して生存するために欠かせないからである（触覚の重要性については『デ・アニマ』最終章のⅢ13であらためて語られている）。また、栄養物は味を持ち、それが快であるときは追求の欲求を、苦であるときは忌避の欲求を作り出して動物を動かす原因になるから(cf. Sens.Ⅰ,436b13-18）、場所的運動能力も栄養摂取の働きと根源的に結びついている。このように、動物が感覚（とくに触覚）能力や場所的運動能力を持つことの起源が、栄養摂取の働きとの関連において把握されている。したがって、アリストテレスにおいては、全ての生き物にとって最も基本的で必要不可欠な栄養摂取の働きが基底にすえられ、その視点から植物の能力と動物の能力が連続的にとらえられていると言えよう。

本章では、Ⅱ４において論じられている最も基本的な生命能力、すなわち栄養摂取、成長、生殖の能力について考察したい。これらの能力は植物を含めた全ての生き物に共通する生存のための能力であり、「生き物にとっては、生きることが存在することである」（Ⅱ3,415b13）から、生き物の存在の原理・原因としての生命を論ずる上で最もふさわしい主題と言えよう。また、それは、人間や動物にのみ「魂（プシューケ

ー）」を認めた先人たちに反対して、植物もまた生命（プシューケー）を持つことを主張するアリストテレスにとって重要な主題であった。アリストテレスによれば、誕生とは「栄養摂取能力を持つ生命が最初に備わったとき」であり、生(zōē) とは「栄養摂取能力を持つ生命の存続」にほかならないから(Res.18,479a29-30)、生命あるいは生の活動を論ずる上で栄養摂取について考察することは欠かせないのである。しかるに、Ⅱ４は、Ⅱ５以降の感覚、思惟、運動の能力をめぐる議論と比較して、従来の『デ・アニマ』研究ではさほど脚光を浴びることがなかったと思われる。しかし、アリストテレスの目的論的自然観と生命論とのつながりや、生き物への「実体」概念の具体的適用が見られる点で、注目すべき論考なのである。そこで、まずⅡ４後半で論じられる「栄養」と「実体」に関する議論を考察したい（第２節）。次いで、Ⅱ４前半における生命についての目的論的な説明に注目し、『自然学』における「自然」概念との関係を明らかにしたい（第３節）。

## 第２節　栄養とは何か

Ⅱ４後半 (416a19-b31) の議論は最も基本的な生命能力が行う栄養摂取が主題であり、「栄養とは何か」を規定することを目的として進められる[1)]。それは、アリストテレスの探究方針に基づいている。すなわち、「活動や実行（という現実態）の方が、本質規定において(kata ton logon)能力（可能態）よりも先」(415a18-19,cf.ＥＮIX 9,1170a17-18) であり、さらに「活動の対象となるもの(ta antikeimena)をそれらよりもっと先に研究しなければならない」(415a20-21) という探究方針である。つまり、栄養摂取の能力を規定しようとすれば、それが「栄養を摂取できること」である以上、それより先に「栄養を摂取すること」すなわち栄養摂取の活動を規定しなければならない。さらに、栄養摂取の活動を規定しようとすれば、それが「栄養を摂取すること」である以上、もっと先に活動の対象である栄養について「栄養とは何か」を規定しなければならないのである。しかるに、この「栄養とは何か」という問いにも歴史があり、アリストテレスは先人たちの説を検討している。まず、その議論を見よう。

### Ａ　栄養物の可能態と現実態の局面 ── 先人説への応答

アリストテレス以前の先人たちは、主に二通りの仕方で「栄養」というものを把握した。その一つは、「或るものにとっての栄養とは、それと反対の性質のものである」(416a21-22) という考えであり、もう一つは、それと対照的に「或るものにとっての栄養とは、それと同じような性質のものである」(cf.416a29-30)とする考えである。後者は、感覚論において問題にされた「同質性原理」（作用するものと作用されるものとが同質でなければならないという原理）の栄養論への適用と言える。他方、前者

はそれと対照的な発想を原理としているから、「異質性原理」と呼ぶことにしよう。アリストテレスは「栄養とは何か」という議論を、まず、先人説である同質性原理および異質性原理への応答という形で始める。

アリストテレスが議論の中心にするのは消化の働きである。消化とは、栄養摂取者が栄養物を転化させる働きであって、栄養物の側から言えば栄養摂取者から転化の作用を受ける働きである(416a34-35)。そこでは、能動者である栄養摂取者が受動者である栄養物を転化させるという関係にあり、それは大工と材料との関係に類比される(416b1-3)。この類比は、アリストテレスが運動・変化を一般に能動者と受動者の二項関係によって説明する方法を典型的に表すものである。すなわち、受動者である材料は能動者である大工によって加工されて、特定の形相を持たない状態（欠如態）からその形相を持っている状態へと移行するから、受動者は可能態から現実態への移行過程を辿ると言ってよい。これは感覚論（本稿第Ⅱ章第２節Ａ p.66)で見たパターンⅠ（「性質変化」と呼ばれるにふさわしい可能態から現実態への移行）に当たる。他方、大工は材料から作用を受けず、自身の形相あるいは実体において移行することがない。大工は活動開始に際して無活動状態から活動状態へと転換するだけであり(416b2-3)、自身の能力を発揮するのである。これは、能動的能力を所有する者（大工）が可能態から現実態へと転換するパターンⅡ（「自身への進展」）に当たる。この例が示すように、能動者と受動者は作用の授受や可能態から現実態への転換の点で非対称な性格を持ちながら、一つの事態である転化（栄養の場合には「消化」）を構成するのである[2)]。実際のテキストでは、このように「可能態」と「現実態」を明示的に用いた説明は行われていないが、大工と材料の関係に類比される栄養摂取者と栄養物の関係は、実質的には感覚論で見たパターンⅠとⅡに当たる事柄によって説明されているのである。

しかるに、受動者である栄養物は、消化によってどのような状態からどのような状態へと転化するのか。それは、未消化の段階では栄養摂取者と異質なものだった栄養物が、消化されて栄養摂取者と同質なもの、すなわち栄養摂取者の肉体の一部へと転化するのである[3)]。この点について『生成消滅論』の説明によれば、「現実態において肉であるもののうちにある成長の原理［すなわち最も基本的な生命能力］が、可能態において肉であるもの［すなわち栄養物］を現実態の肉にする」（ＧＣⅠ5,322a11-13）のであり、「栄養物と呼ばれる異質なもの(enantion)が付け加わって、肉と同じ形相に転化する」(ibid.321b35-322a2)のである[4)]。この説明においてはアリストテレスの「能動性のテーゼ」が明瞭であろう。すなわち、既に現実態にあるものが能動的原理を持ち、可能態における肉である栄養物を現実態の肉へと転化させるのである。この転化は、今日の言葉で言えば「同化」の過程である。したがって、栄養物と栄養摂取者の関係は、「未消化なものである限りでは反対のものによって養われるということになるが、消化されたものである限りでは同質のものによって養われることにな

る」(416b6-7)。これは可能態（同化される以前の状態）では異質だが、現実態（同化した状態）では同質だという説明である。よって、先人のうち同質性原理を唱える者も、異質性原理を唱える者も「両方とも、ある意味では正しく、ある意味では正しくない」(416b8-9) というのがアリストテレスの応答である。つまり、消化によって栄養物が同化する際に、可能態と現実態の二局面があることを正しく認識すれば、かかる問題に答えることに困難はないわけである。むしろ、栄養物が栄養摂取者と同質か異質かという問いは、「栄養とは何か」を考える上であまりにも単純にすぎると言えよう。

それでは、そもそも栄養物が栄養物として、言い換えれば栄養物という本質をもった存在として成立するのはどのようにしてであるのか。「栄養とは何か」という探究は、アリストテレスによって、このように問題設定し直される。

### B　「栄養」と「実体」

「栄養とは何か」についての考察の端緒となる事実は、生きているものだけが栄養物によって養われるということである。この事実からして、生きているものの存在なしには栄養物という存在はないと考えられよう。したがって、「栄養物は生き物と相関して存在し、それも付帯的な仕方によってでなく相関している」(416b11)と言われる。さらにアリストテレスは次のように述べる。

> 栄養物としての本質的存在(trophēi einai) と、［身体を］大きくするものとしての本質的存在(auxētikōi einai) は異なる。なぜなら、［栄養物が］大きくするものであるのは、生き物がある量を持つものである限りでのことだが、他方、栄養物であるのは、生き物がこの何か(tode ti) 、すなわち実体である限りでのことであるから(416b11-13)

ここで言われているのはどういうことなのだろうか。注目すべきは、「実体 (ousia) 」と「量 (poson)」というアリストテレスの存在範疇（述語範疇 katēgoriai)が、具体的に生き物に適用されて説明に用いられていることである。

しかるに、我々は通常、次のように考えるのではないだろうか。栄養物を摂取すると体が大きくなる。だから、「栄養物」であるとは、体を「大きくするもの」であるという以外の何ものでもないではないか ── と。しかし、アリストテレスは、「栄養物」であることと「大きくするもの」であることとが、「本質的存在[5](to ti ēn einai) 」の点で異なると主張しているのである。そして、その異なりを「実体」と「量」という存在範疇の違いに訴えて説明しているのである。これは、どういうことなのだろうか。

アリストテレスの主張は次のように理解できるのではないだろうか。

ここで、栄養摂取者も栄養物も、化学的な組成としてはともにタンパク質の塊だと考えてみよう。呼び分けるために、栄養摂取者の方を「タンパク質Ａ」とし、栄養物の方を「タンパク質Ｂ」としよう。そして重量を、タンパク質Ａは60kg、タンパク質Ｂは１kgとしよう。

タンパク質Ａにタンパク質Ｂが加えられると量的に増大して61kgのタンパク質塊になる。これは、タンパク質Ｂがタンパク質Ａを大きくする量的関係と言ってよい。むろん、この量的関係は、タンパク質Ａが生き物でなくても成立する。この意味で、量的関係にとっては、タンパク質Ａが生き物であること、すなわち栄養摂取者であることは何ら本質的なことではない。それと同時に、量的関係においてはタンパク質Ｂもまた栄養物としての本質を持たない。なぜなら、タンパク質Ａから栄養摂取者（生き物）であることの本質的な意味が失われているならば、同時にタンパク質Ｂからも栄養物としての意味が失われていることになろうからである。つまり、60kgのタンパク質Ａに１kgのタンパク質Ｂが加わる関係には、風船にあらたな空気が注入されるのと同様に、量的増大の関係しかないのである。アリストテレスが「［栄養物が］大きくするものであるのは、生き物がある量を持つものである限りでのことである」と述べる意味をそのように理解できよう。そこでは、両者の存在が「量」においてのみ本質的な意味を持っているのである。

他方、タンパク質Ｂが栄養物としての意味を持ちうるのは、タンパク質Ａが栄養摂取者としての本質的な意味を持っているときである。言い換えれば、栄養摂取者（生き物）の存在を前提せずして栄養物というものが単独で予め存在しているわけではなくて、栄養摂取者という存在と栄養物という存在とは本質的に同時に成立するのである。そのときの両者の関係は、60kgのタンパク質Ａと１kgのタンパク質Ｂの量的関係から相対的に独立した、いわば別の次元での存在関係である。そして、その次元で栄養物と関係する栄養摂取者、すなわち生き物が、「ある量を持つもの」と区別されて「実体」と言われるのである。アリストテレスが「栄養物は生き物と相関して存在し、それも付帯的な仕方によってでなく相関している」と述べているのは、「実体である限りで」の生き物が栄養物と本来的に関係していることを指しているのだと理解できよう。そこでは、両者の存在が「実体」において本質的な意味を持っているのである。

以上のように「量」と「実体」の違い、すなわちアリストテレスが言う「本質的存在」における違いを理解するならば、結局、「大きくするものである」ことと区別された意味での「栄養物である」ことの内実をどのように説明できるのであろうか。また、生き物が「ある量を持つもの」であることと区別された意味で「この何か、すなわち実体である」と言われる意味をどのように説明できるのであろうか。Ⅱ３で「実体」について語るアリストテレスの議論を参照しよう。

栄養物は生成を作り出すものであるが、栄養摂取者［そのもの］の生成をではな

く、栄養摂取者と同じようなもの［である新たな肉体部分］の生成を作り出すのである。というのも、栄養摂取者それ自身の実体は既に存在しており、何者も自身で自身を生むということはなく、自身を活かし維持する（sōzei)のだからである（Ⅱ3,416b15-17)

ここでは、栄養摂取の働きが、既にある実体の維持として説明されている。すなわち、栄養摂取の働きとは生存や成長を継続することであって、それは親によって生まれ既に実体としてある自身を活かし維持する働きにほかならないのである[6)]。しかるに、生存や成長は、絶えず新陳代謝によって更新されていく肉体部分を作り出す営みである。よって、栄養摂取は生殖と同様に作り出す(poiētikos) 活動であり、現実態にある生き物が能動的(poiētikos) 原理によって行う活動である（能動性のテーゼ）。新たに生み出される肉体部分は、栄養物が同化したものであって、それは「栄養摂取者と同じようなもの」であるから、結局、栄養摂取の働きとは「自身と同じようなものを生み出すこと」(416b24)である。また、同じく最も基本的な生命能力に属する生殖の働きも「自身と同じような他のもの［子供］を作り出すこと」(415a28)であるから、栄養摂取および生殖を行う最も基本的な生命能力は、「自身と同じようなものを生み出す能力」(416b25)として統一的に規定できる(cf.ＧＡⅡ1,735a17-18)。すなわち、現実態にある生き物が自身と同じようなものを能動的に作り出す働きとして統一的に規定できるのである。それでは、栄養摂取によって「自身と同じようなものを生み出す」ことは、量的に「大きくする」こととどう違うのか。先には栄養摂取者と栄養物の関係とタンパク質どうしの関係との違いを述べたが、あらためて、作り出す働きを「実体」と「量」という範疇の違いに定位して考えてみよう。

ここで、栄養摂取者がソクラテスという人間であるとしよう。ソクラテスが栄養を摂取すると、60kgから61kgに重量を増したり、あるいは160cm から 161cmに身長を増すことがあるだろう。このように変化するのは、先に見たように、ソクラテスがある量を持ったものである限りでのことである。しかし、ソクラテスがどれほど栄養を摂取しても、昨日より今日のソクラテスが「より人間である」ということはない。「人間である」ことにはそもそも程度差がなく、よって、量的増減のような変化がないのである。実際、『カテゴリー論』第５章の実体論では、「実体には「より多く」とか「より少なく」ということがない。……というのも、ある人間が、今の方が以前よりも「より多く」人間であるとは言われないからである」（Cat.5,3b33-4a9）と説明され、「人間」という実体には量的増減のような変化がありえないことが示されている。つまり、栄養物が同化して人間の肉体の一部になるとき、付帯的には量的な増大を引き起こすにしても、人間という実体を活かし維持する働きにおいては量的変化が無関係なのである。それは、栄養物が人間の肉体に同化するとき、人間の肉体と有機的に「一つのもの」（Met.Ｚ16,1040b9-10）になるからであって、タンパク質にタンパク

質が量的に加わって「穀粒の集積のように」（ibid.1040b8)寄せ集まるのとは違うからである。では、どのようにして栄養物は人間の肉体と有機的に一つのものになるのか。それは、可能態において肉体である栄養物、すなわち土・水・火・空気（古代の四元素）で構成される物体に新たな一定の「比」が与えられることによってである。「肉などのものは構成要素の比なのであって、構成要素のいずれか一つのものなのではない。したがって、肉や骨などのものが存在するのは比によってであって、エンペドクレスが言う火・土・水・空気という質料そのものによってなのではない」（Met. A1, 993a19-22, cf. Z17,1041b11-19)。この説明から明らかなように、同化とは栄養物に新たな「比（logos)」を与えて肉体と一体化することである。それは生き物の「本質（logos)」である生命の働きである（Ⅱ4, 416a16-18）。すなわち、土や火といった物体は質料（素材 hylē)として、生き物の実体を維持するために必要な補助的原因ではあるが(ibid.416a13-14)、それらだけで自動的に肉に転化するわけではなく(cf.ＤＣⅢ3,302a21-23)、「比」の秩序を与える生命の能動的な働きがなければならない。先に引用したように「栄養物と呼ばれる異質なものが付け加わって、肉と同じ形相に転化する」（ＧＣⅠ5,321b35-322a2）のは、最も基本的な生命能力が質料であり可能態である栄養物に「比」を与えて現実態の肉に転化させることによってであり、その「比」とはすなわち「形相（eidos)」である。したがって、栄養摂取の働きとは、栄養物に比すなわち形相を与えて「自身と同じようなもの」を作り出す能動的な働きであり、これによって栄養物が生き物の肉体と一つのものになり、実体を活かし維持するのである。

いまや、生き物に関して「ある量を持つもの」であることと「実体」であることの違いが、また栄養物に関して「大きくするもの」であることと「実体を活かし維持するもの」であることの違いの内実が明らかであろう。実体は決して量的増減のように変化することはなく、また、実体に自体的に相関する栄養物も量的な次元の存在ではない。栄養物は実体と「一つのもの」になってそれを活かし維持する存在なのである。言い換えれば、「実体」を活かす活動(energeia)は、体重や身長が増減する「量」の変化（運動 kinēsis）とは本質的に違うのである。この違いを踏まえれば、アリストテレスが『形而上学』Θ巻第６章で、「痩せる（すなわち、ある目標の量まで体重を減少させる）」について「痩せていると同時に痩せてしまった」と言えないことからそれを「変化（運動 kinēsis）」と呼び（Met.Θ6,1048b19-20,b26-27,b29)、他方、「生きる」について「生きていると同時に生きてしまった（生きてしまっている）」と言えることから「活動(energeia)」と呼んで(ibid.1048b25)両者を区別していることも理解できよう。すなわち、「痩せる」や「太る」がある量からある量までの未完了的な移行過程を持つ「変化」であるのに対し、「生きる」ことは本来的に程度差の変化がない実体を活かし維持する「活動」なのである。その意味で、「変化」と「活動」の区別は「量」と「実体」の区別に対応していると言える。「生きる」が「活動」

と呼ばれ、「生きていると同時に生きてしまった」と完了的に言えるのは、「実体を活かしている同時に活かしてしまった」と言えることにほかならないのである[7]。栄養摂取の働きをアリストテレスの「能動性のテーゼ」に即してまとめれば、現実態においてある生き物が「比（logos）」に相当する能動的原理によって「自身と同じようなもの」を生み出し、実体を活かす働きなのである。

さて以上まで、アリストテレスが「栄養とは何か」あるいは「栄養摂取の活動とは何か」という問題についてどう考察を進め、どう規定したかを明らかにしてきた。すなわち、栄養物は生き物の実体と相関する存在であり、また、栄養摂取の活動は実体を活かし維持する活動であった。このようなアリストテレスの所論には「生き物の存在論」と呼ぶべき豊かな哲学的知見を見出すことができるから、それを以下三点にまとめて本節の総括としたい。第一は、「実体」や「量」といった存在範疇が実在的な基盤を持っていること、第二は、時間の中での動的な生の理解、第三は、実体と栄養物との関係が形相と形相との関係であること、である。

第一は、「実体」や「量」といった存在範疇の実在的な基盤が『デ・アニマ』の栄養論において示されていることである。よく知られるように、アリストテレスは『カテゴリー論』において主語・述語という文の構造に基づいた分析を通じて存在範疇を提示し、主題的に論じている[8]。それと比べ、『デ・アニマ』の栄養論では、主語・述語の分析とは別の仕方で、「実体」と「量」の範疇が具体的に生き物に適用されて説明されている。それゆえ、栄養論においては「実体」と「量」の範疇の区分が実在的な根拠を持った区分であることを一層強く示していると言えよう。このことは、次のような認識論的な問題とも連動する。ここに、生き物と栄養物があるとき、それらをそのようなものとしてとらえるか、タンパク質ＡとＢとしてとらえるかということは、恣意的なことに見えるかもしれない。もし恣意的でありうるなら、一方を生き物ととらえ、他方をタンパク質Ｂとしてとらえることもできよう。しかし、このようにとらえると、生き物がタンパク質Ｂを食べて重量を増したことは説明できても、自身の肉体の一部になり実体と一つのものになったことが説明できない。それは、タンパク質Ｂが量的関係でしかとらえられないからであり、全く栄養になりえない腐ったタンパク質塊あるいは金塊を飲み込んだときと同じようなこととして扱われるほかはない。つまり、このようなとらえ方においては、生き物もまたある量を持ったタンパク質塊として扱われたことになり、そのタンパク質塊が金塊を飲み込んだのと同じような事柄の次元でとらえられているのである。他方、このような量的関係においてではなくて、生き物の実体と自体的に関係する栄養物としての正当な身分が、すなわち「自身と同じようなもの」になりうるものとしての身分がとらえられるためには、そのものはタンパク質Ｂとしてでなく栄養物としてしかるべく認識されねばならない。このような「実体」と「量」の区別の認識を支えるのが、一方では生き物の実体と栄養物の実在的な関係（消化や同化）であり、他方ではタンパク質間の実在的な量的関係（単

純和）である。つまり、「実体」と「量」の範疇の区別は、これら二つの実在的な関係の間の区別を媒介することによって、実在的な基盤をもって語られていると言える。言い換えれば、存在範疇が実在の様式を反映しているということの具体的な例証が栄養論において行われているのである。したがって、栄養論において「実体」と「量」の範疇が生き物に適用されて説明されていることの意義は極めて大きいと言えよう。

第二の「時間の中での動的な生の理解」とは、アリストテレスが、生き物の存在を静的にではなく、時間進行の中における動的な生の活動においてとらえていることである。「生き物にとっては生きていることが存在しているということ」（Ⅱ4,415b13）なのであるが、生きている限り生き物の身体は新陳代謝しているから、自身を維持する活動を絶えず行わなければならない。例えば「人間が存在している」とは、人間という実体が維持され続けていることにほかならず、その意味で「人間であり続ける」活動そのものである。それは、アリストテレスが「不動のもの」(cf.Met.E1, 1026a 7,15）と呼ぶ数学的対象（円や数）や「不死で永遠的」（ＤＣⅡ1,284a1)と考えた天体などとは違って、時間の中で移ろい変化することを運命づけられた月下の自然物の存在様式の一つである[9]。というのも、時間的な移ろいの作用に抗して自身の実体を積極的に維持する能力を持つのは生き物だけだからである。生き物だけが外部の環境から相対的に自立した「自身」と呼ばれるにふさわしい「実体」を持っており、「滅びの原因である時間」（Phy.Ⅳ12,221b1-2）に抗して生存するのである。「生命が去れば身体は分散し、腐敗する」（Ⅰ5,411b8-9)という緊張の中で生の営みは続けられている。例えば、アリストテレスの生物学では、呼吸は身体を冷却する働きを持ち、周囲の過剰の熱によって死滅しないよう防衛のために呼吸が不断に行われている（Res. 8,474b19-24,476a17-18)。それゆえ、栄養摂取に劣らず呼吸は生存のために必須の活動なのである。このように、生き物の「存在」とは、生命による「維持（sōtēria)」の「活動」そのものである。生き物においては形相すなわち現実態(entelecheia）である生命(psychē)と、動的な現実態(energeia)すなわち生の活動(zōē）とが不可分であると言えよう。しかるに、栄養を摂取して実体を維持する活動は、生産や創造的活動よりも劣るように見えるかもしれないが、実体を「活かすこと（sōtēria)」であるという意味で積極的な意義を持つ活動と言えよう。それは、感覚論において、感覚活動が感覚能力を「活かすこと」（Ⅱ5,417b3)として積極的にとらえられていたことと呼応する（本稿第Ⅱ章第２節Ａ p.65-75を参照）。この点に関して Gill[1989] は、Ⅱ５の感覚論における「活かすこと」の議論が、先立つⅡ４の栄養論において既に予示されているのだと考えており(p.222-227）、これは道理のある見解であろう。なぜなら、Gillが言うように、感覚能力の発揮にせよ自身の実体の維持にせよ、「自身そのものへと向かう活動(self-directed action)は、自身の維持をもたらす」(p.227)からであり、このような見方は、「自身への進展」（Ⅱ5,417b6)を積極的な意義ある活動としてとらえるアリストテレスの所論にかなうからである。しかも、Ⅱ４でアリ

ストテレスは、成長を「量」の範疇における運動とし、感覚を「性質」の範疇における一種の運動として説明しているから（Ⅱ4,415b21-26)、これと併せて実体の維持を「実体」の範疇における活動としてとらえるならば、生命は「実体」「性質」「量」のいずれの存在範疇においても自身を活かす活動（運動）を行っている、と統一的にとらえることができよう。このように、「生きる」とは積極的に「自身を活かす」ことであるという、多分に倫理的な意味で示唆に富んだ議論を栄養論が宿していることは注目されてよいだろう。

第三に、実体と栄養物との関係は、それぞれの形相と形相との関係であると言えよう。この場合、実体は生き物であると言っても、栄養摂取者と言ってもよい。仮に生き物として考えてみると、その質料は例えばタンパク質である（上記のようにタンパク質Ａとしよう）。また、栄養物の質料も例えばタンパク質である（タンパク質Ｂとしよう）。既に述べたように、これらがタンパク質どうしとして関係するときは量的関係であるが、それらが生き物と栄養物の関係であるとき、それは量的関係ではない。実体と実体に一体化するものの関係である。この後者の関係は、つきつめれば、生き物と栄養物それぞれの形相どうしの本来的な関係と言ってよいだろう。つまり、生き物と栄養物は、量的関係に還元できない次元、言い換えれば、それぞれの質料であるタンパク質ＡとＢに還元できない次元で関係しているわけであり、それは、生き物の形相（すなわち生命）なしに栄養物の形相はないという仕方で同時に成立する二つの形相相互の関係なのである。生き物と栄養物の各々の質料（タンパク質）が量的に関係すると語りうるのも、根源的には、生き物と栄養物の形相が同時に成立する相互関係が先にあってのことである。その意味で、生き物と栄養物との、いわば「形相と形相との出会い」が根源的に先に成立しているのである。さらに、生き物と栄養物の相互関係は、栄養物を受け入れるところ（動物の口、植物の根）がその生き物にとっての「上」であるという仕方で（Ⅱ4,416a3-5,Iuv.1,467b32-468a4）、「上」と「下」という形相を作り出す。それは、周囲の宇宙全体の上下や機械論者が物理的運動をもとにして語る上下とは独立の意味を持つのであって（Ⅱ4,415b28-416a3,Iuv.1, 468a3)、動物にとっての「上」と植物にとっての「上」が反対であるにせよ(Iuv.1,468a4-12)、それぞれの生き物自身にとって(pros auto, Iuv.1, 468a2) 意味のある「上」と「下」という形相なのである。「右」「左」や「前」「後」も同様に考えられよう(cf.ＤＣⅡ2,284b30-285a10)。このように考えるとき、「形相」とは、生き物が生きるための交渉の場としている自然世界が分節された「意味」のことであると言えよう。生き物と栄養物、さらには「上」や「下」が、相互の意味的関係、すなわち形相と形相の相互関係を結んでいるのである。このことをアリストテレスは直接には説明していないが、彼の説明方法を用いれば、この世界には形相と形相とが相互関係を結んでいる現実態が根源的な事態としてより先に成立していて、その後で各々の質料すなわち可能態が語り出されていると言うべきだろう[10)]。

## 第３節　生命と「自然」概念 ── 現実態にあるものの能動的原理

前節で見たように、Ⅱ４後半では最も基本的な生命能力の働きが栄養摂取を中心として論じられている。そして、アリストテレスは考察の結果、栄養摂取、成長、生殖という最も基本的な生命能力の働きを、現実態にある生き物が「自身の力によって」（Ⅱ1,412a14）能動的に「自身と同じようなものを生み出すこと」（Ⅱ4,416b24）と統一的に規定したのであった。また、生命は生き物が「自身のうちに」持つ生きるための能力・原理と言われている（Ⅱ2,413a25-27)。これらの規定のうちに「自身」という規定項が含まれていることに着目しておこう。しかるに、最も基本的な生命能力が成長などの運動の原理である(cf.Ⅱ2,413a24-28,Ⅱ4,415b21-28)ことを考えあわせるならば、生命というものを規定する上で「自身」とともに「運動の原理」が重要な規定項になりうることが明らかであろう。このことはまた、アリストテレスの「自然」概念と生命概念とが密接に関連していることを強く示唆する。というのも、『自然学』第Ⅱ巻第１章における「自然」の規定には、次のように「自身」や「運動の原理」が含まれているからである。

> 自然物はそれぞれ自身のうちに運動と静止の原理を持っており、運動と静止は、場所に関するものであったり、成長と衰退に関するものであったり、性質に関するものであったりする（Phy.Ⅱ1,192b13-15）

> 或るものの自然とは、それが第一に、自体的に、すなわち付帯的ではなしに帰属しているところのものが運動したり静止したりすることの何らかの原理または原因である(ibid.192b21-23)

このように「自身」や「運動の原理」という規定項に着目するならば、アリストテレスの「自然」概念が生命をモデルとして形成されたのではないか、という推測が生じよう。言い換えれば、アリストテレスが「自然物(ta physei onta)」と言うとき、典型的には生き物を想定しているのではないか、という推測が生じよう。しかし、そのように考えると、問題が起こる。というのは、自然物には無論、生き物だけでなく、無生物も含まれるはずだからである。もし、自然物と生き物とが、また「自然」と生命とが全く同一視されるなら、生き物と無生物の違いが無視されてしまうことになる。これは、「自然」概念にとっても生命概念にとっても致命的であろう。したがって、「自然」概念と生命概念がともに有効であるためには、一方で、生き物と無生物とに統一的に妥当する形で「自然」が規定され、他方で、生き物と無生物との違いが明確になる形で「生命」が規定されているのでなければならない。つまり、生き物と無生物との連続性と違いが明確になるように両概念が規定されているのでなければならな

い。では、果たしてアリストテレスの議論において、しかるべき仕方で「自然」と生命がとらえられているか ── これが問題の所在である。

本節では、この問題を『デ・アニマ』Ⅱ４前半の議論と『自然学』（とくに第Ⅱ巻）の議論とを比較することによって検討していきたい。そこでまず、両テキストにおける議論が重要な点で共通していることを確認しておきたい。というのも、両テキストの論点や説明の基調がまるで異なっているならば、そもそも比較することが無意味になるからである。

両テキストの共通点は、一言でいえば、目的論的な議論が基調となっていることであるが、それは議論構成の細部にいたるまで共通している。それらを三点に整理すれば次のようになる。①人間は思惟によって何かのために行為するが、そのような目的性は、思惟しない自然物に関しても見られるとする論点（ＤＡ415b15-17, Phy. Ⅱ8, 199b26-28)。『自然学』で挙げられている例は、ツバメの巣作り、クモの網作り、植物の根の地下への伸長など(199a26-30) 生き物の事象ばかりだが、無生物の事象を明示的に排除する記述はない。自然の目的性という総体的な記述がある点で両テキストは全く一致する（ＤＡ415b16-17 、Phy.Ⅱ8,199b32-33)。②目的性を担う原因、すなわち目的因が、質料ではなく形相であるとする論点。『自然学』では「形相の意味での自然」が目的因とされ(199a30-32) 、『デ・アニマ』Ⅱ４では生き物の形相である生命が目的因とされる[1](416a15-18) 。また、『デ・アニマ』では生命を、質料因を除く三原因（形相因、目的因、始動因）にあたると説明しているので（415b8-28）、この「三原因の一致」という論点でも『自然学』と共通する（Phy.Ⅱ7,198a22-27)。この論点に関して『自然学』で挙げられている例が「人間が人間を生む」(198a27)であるから、これはまさしく生殖能力を指しており、両テキストで共通して生き物の例が扱われていることになる。③運動の説明に関する機械論者への批判の論点。とくにエンペドクレス説への批判という点で両テキストは共通する（ＤＡ415b28-416a18,Phy. Ⅱ8,198b10-199a8) 。すなわち、機械論者は、熱と冷の作用（Phy.Ⅱ8,198b12-14)や、重いものが下へ軽いものが上へ運動すること（ＤＡ415b29-416a2, Phy.Ⅱ9,200a1-5) が必然的であるととらえ、それらに一切の自然の事象を還元して説明しようとする。それに対し、アリストテレスは、上下運動などが「自然にしたがっている(kata physin)」（Phy.Ⅱ1,193a1)ことを認めつつも、歯の形状の目的適合性[2]（Phy.Ⅱ8,198b23-26)や成長に秩序を与える生命の働きを示して（ＤＡ416a6-18）、機械的な運動に還元できない目的性が自然の事象のうちにあることを説明する。ここでも中心的な例に挙げられているのは生き物の事象である。

以上、『デ・アニマ』第Ⅱ巻第４章と『自然学』第Ⅱ巻の議論の共通点を三点に分けて見たが、三点は相互に密接に関連して目的論的自然観を提示していると言える。両テキストともに生き物の事例を挙げている箇所が多いのは明らかだが、とはいえ、自然の目的性を語るときに明示的に無生物を排除する記述はない。したがって、緩や

かにではあるが、自然の事象が総体的に目的論的に説明されており、運動の原理である「自然」に目的性が認められていると言えよう。

さて、それでは、上に見た議論の中で、生き物と無生物の違いを示す論点を取り出すとすれば、どこに求められるだろうか。手がかりとなるのは、両テキストが共通に言及する「重いものが下へ、軽いものが上へ運動する」（ＤＡⅡ４，415b29-416a2，Phy.Ⅱ9，200a1-5）という無生物（四元素）の運動が「自然にしたがっている（kata physin)」と言われている点である。こうした無生物の運動が「自然にしたがって」いることを認めた上で、そのような運動に還元できない目的性が「自然」にあることを主張するのがアリストテレスの意図なのである。しかるに、機械論者を反駁する際、目的性は生き物の事例によって示されているから、生き物と無生物の違いは、前者が目的的な「自然」（生命）を持つのに対し、後者は単に「自然にしたがって」いるという違いとしてとらえてよいように見える。確かに、『デ・アニマ』と『自然学』に共通する植物の例は、生き物だけが目的性を持つことを示しているように見える。すなわち、植物の根が栄養物を摂取するために下へ伸びるという目的性や、根が下へ茎が上へ伸びても植物体が引き裂かれずに保持される秩序性が指摘されている（ＤＡⅡ4,415b28-416a18,Phy.Ⅱ8,199a23-32)。とはいえ、しかし、無生物の運動に目的性がないとは明言されていないから、生き物と無生物の違いを目的性の有無に単純に重ねるわけにはいかない。むしろアリストテレスは、可能態から現実態への移行という点で、無生物の運動を生き物の生成や活動と同様に説明している。すなわち、火や空気など軽いものにとって上方は「形相」にあたる固有の場所であり（Phy.Ⅳ5，212b29-30，Ⅷ4,255b14-15,ＤＣⅣ3,310b7-19，ＧＣⅡ8,335a18-21)、その場所へ向かうことが「可能態から現実態へと移り行くこと」（ＤＣⅣ3,311a4)である。空気など軽いものは「妨げるものがなければ、現実に運動して常に上方へ昇る。ある性質を［能力として］持つものが現実に活動するときもこれと同様であって、知識所有者は妨げさえなければただちに知的活動を行うのである」（Phy.Ⅷ4，255a20-23）。このように、「自然にしたがって」いる無生物の上昇運動は、能力を持つもの（とくに人間）がそれを発揮することと同様に可能態から現実態への転換として説明されているのである。したがって、アリストテレスの議論から我々が把握できるのは、目的性の有無がすなわち生き物と無生物の違いだというのではなく、生き物の事象に目的性があることと無生物の運動が「自然にしたがって」いることとが何らかの程度、対比的に説明されているという事実だけである。

しかるに、ここでまた疑問が生じよう。生き物の事象、例えば成長という運動にしても、それが「自然にしたがって」いることは明らかではないか、それならば、「自然にしたがって」いることを無生物の運動だけの特徴と言うことはできず、それゆえ、生き物と無生物を区別する手がかりが何ら見当たらないではないか ── と。ところが、アリストテレスは、『自然学』第Ⅱ巻第１章で「自然」を「運動と静止の原理」とし

て定義した後、次のような注目すべき論述を行っている。それは、自然物が「自然を持つ」ことと、火の上昇運動が「自然にしたがって」いることとを区別して説明している箇所である。

> 自然とはいま述べたようなものである。すなわち、このような原理を持つものは全て自然を持っているのである。そして、それらのものは全て実体である。なぜなら、それらは一種の基体であり、自然は常に基体のうちにあるのだからである。しかるに、「自然にしたがって」いるのは、これらのものだけでなく、これらのものに自体的に帰属する事柄、例えば、火にとっては上へと運ばれることがそうである。というのも、［火が上へと運ばれることは］自然ではなく、自然を持つのでもないが、自然によって(physei)であり、すなわち自然にしたがって(kata physin) であるから（Phy.Ⅱ1,192b32-193a1)

ここでアリストテレスが、まず、火が「上へと運ばれること（上昇運動）」を「自然」ではないと述べているのは、「運動」と「運動の原理」を区別しているのだと考えられる。次に、「自然を持つのではない」と述べているのは、実体である自然物が「自然を持つ」のに対し、上昇運動は自然物（火）に帰属する事象であって実体でなく、それゆえ「自然を持つ」と言われる資格がないことを意味していると考えられる。では、火の上昇運動が「自然にしたがって（自然によって）」いることと、運動の原理である「自然」とはどのような関係にあるのか。また、他方、「自然を持つ」ということに関しては、生成を論ずる『形而上学』Ｚ巻第７章において「植物や動物など、生成するものは自然を持つ」（Met.Ｚ7,1032a23)と言われ、生き物が生成（発生）する場合の運動(cf.ibid.1032b10) が「同じ種・形相の(homoeidēs) 自然」(ibid.1032a24)を持つこととの関連において説明されている。このような生き物の生成に関する運動と、火の上昇運動とはどのように違うのか。この問題を考察することを通じて、無生物の運動と生き物の運動との違いを探究することにしたい。

アリストテレスは、土や水などの重いものが下へと動き、空気や火などの軽いものが上へと動くことを「自然にしたがって」いると考えている（Phy.Ⅷ4, 255b13-256a3)。反対に、軽いものが下へ、重いものが上へと何かによって動かされるならば、それらのものの自然本性に逆らった運動を強いられていることになるから、それを「強制によって(biai)」の運動と呼ぶ（ibid.255a28-29）。このようにアリストテレスは自然的運動と強制的運動を対立的にとらえた上で、自然物が「可能態においてあることによって、そのもの自身の現実態へといたることは自然にしたがっている」(ibid.255a29-30)と自然的運動を説明している。それでは、こうした物体の自然的な上下運動の原因は何であろうか。『自然学』第Ⅳ巻の場所論によれば、上下運動は「場所が何らかの力を持つことを示している」（Phy.Ⅳ1,208b8-11）という[3]。上記引用箇所に

おいて、火は上へと「運ばれる[4]（pheresthai）」と受動形で記述されていたから(cf. Phy.Ⅷ4,255b33-35)、場所には火を動かす能動的な力があることになろう(cf. ibid. 256a1)。では、火自身のうちには上昇運動の原理が全くないのであろうか、それとも、能動的ではなく受動的な原理があるのであろうか。

従来、この問題は論議を呼んできた。というのも、アリストテレスは一般に自然物を能動的に動かすものと受動的に動かされるものが一体となった存在者として説明するからである(cf.Met.Δ4,1014b20-26, Θ1,1046a28-29, Phy.Ⅷ4,254b30-33)。典型的には、能動者である精子と受動者である雌の分泌物が一体となって発生する生き物がそうであって[5]（ＧＡⅠ20,729a9-11,Ⅱ1,729a7-9)、一般に自然物は、その形相（形相の意味での自然）が能動的原理であり、その質料（質料の意味での自然）が受動的原理である。アリストテレスが自然物を「自身で自身を治療する」医者にたとえるのは（Phy.Ⅱ8,199b30-32)、能動的原理と受動的原理が一体となって自然物が存在していることを意味している。それならば、上昇運動に関して火自身のうちにある運動の原理は能動的なのか、受動的なのか、それとも全くないのか。研究者の諸説を参照しよう。

Lang[1992](p.68-84) は火自身のうちには運動の原理がないとする。その理由は、「自然」すなわち運動の原理とは能動的な原理のことであり、しかるに、火の上昇運動の原因は場所なのだから、火自身のうちには該当する運動の原理がないというのである。Cohen[1994](p.156)は、火自身のうちにあるのは静止の原理であるという。その理由は、火の上昇運動は外的な運動の原理によるのだから、火自身のうちに運動の原理があるとは言えない。それにもかかわらず、アリストテレスが上昇運動を「自然にしたがっている」と言うのは、火が固有の場所である上方でとどまることを指しており、火自身のうちには静止の原理があることを意味しているというのである。Gill[1989](p.236-240) は火自身のうちには受動的な運動の原理があるとする。その理由は、アリストテレスが自然物の実体としての資格で行う活動を能動的であると考えているのに対し、上昇運動は火がどちらかといえば質料としての資格で行う運動であるから、「四元素の自然的運動を説明するには、受動的原理をもってすれば十分である」(p.240) というのである。このGillの見解はなお吟味すべき問題を含む[6]が、以上挙げた諸見解の中で最も正当であると思われる。というのも、四元素の上下運動などについてアリストテレスは次のように述べているからである。

> それら動かされるものは、それ自身を動かすのではない。それ自身のうちに、動かす原理、あるいは作用する（poiein）原理を持ってはいないが、作用を受ける(paschein)原理を持っている（Phy.Ⅷ4,255b29-31)

この説明から明らかなように、「運動の原理」には能動的に動かす原理と受動的に

動かされる原理とがあると考えられている。このことは、一般に運動が能動者と受動者という原理的な二者によって構成されていると考えるアリストテレスの運動論と整合している。引用箇所にしたがえば、上昇運動に関するかぎり、火が自身のうちに持つ運動の原理は受動的だと考えられよう。それでは、自然的な運動に関して、能動的原理と受動的原理の関係はどう整理できるのか。

アリストテレスの整理によれば、自然的な運動はいずれも「何かによって動かされる」のだが、そのうちには、「自身によって動かされる（自身の力で動く）」場合と「自身によってではなく他のものによって動かされる」場合があり、後者に軽いものと重いものの上下運動が含まれるという（Phy.Ⅷ4,255b33-35）。そして前者は、生き物に固有の運動と言われている[7]（ibid.255a6-7）。つまり、生き物の運動と火の運動の違いを整理すると、生き物は自身のうちに運動の能動的原理を持ち、自身を動かす(cf.Phy.Ⅷ2,252b22-23)という仕方で動くが、他方、火は自身のうちに上昇運動の受動的原理を持っていて、場所の能動的な力によって動かされる、という違いがあるわけである。先に述べたように、一般に自然物が持つ能動的原理は「形相の意味での自然」であるが、上昇運動に関するかぎり、火の形相は場所の力によって動かされて質料を動かすという、受動と能動の両面の性格をあわせ持つと考えられよう(cf.Phy.Ⅱ7,198a27-28)。精密に言えばそのようになるが、端的に言えば、火は自身の力によって上昇するのではないから、引用箇所において「受動的な（作用を受ける）原理を持つ」と言われているのである。とすれば、火の上昇運動が「自然にしたがって」いるとアリストテレスが述べていることを、上昇運動が火自身のうちにある受動的原理にしたがっている、という意味に理解できよう。

しかし、ここでまた疑問が生じよう。火が上昇するのは受動的運動だとしても、火が冷たいものを熱くしたり、燃えるものを燃やすなどの作用を行う場合、それは能動的な働きだと言うべきではないのか。そのような作用に関して火は能動的な力を持ち、しかるに「自然は力（dynamis)と同じ類に属する」（Met.Θ8,1049b8-9）と言われているから[8]、火は熱くしたり、燃やす働きに関して「自然を持つ」と言うべきであって、単に受動的な仕方で「自然にしたがって」いるのとは違うのではないか。それならば、「植物や動物など、生成するものは自然を持つ」（Met.Z7,1032a23)と言われるのと、火が「自然を持つ」のとは同じなのか、それとも違うのか、という疑問である。

実際、アリストテレスは火を熱くする力を持つものの典型と考え(cf.Phy.Ⅷ1,251a29）、「現実態において熱いもの［火］が可能態において熱いものを動かす［変化させる］ことができる」（Phy.Ⅷ4,255a23,257b9-10)として「能動性のテーゼ」を示している（同様に、現実態にある火が燃やす力を持つことについてはⅡ5,417a7-9 および本稿p.62）。したがって、熱くする働きに関して火は能動的原理を持つとアリストテレスが考えていることは明らかである。すると、問題となるのは、火が熱くする働きと生き物の活動（とくに「自身と同じようなもの」の生成）とが能動性の点では同

じであり、火と生き物がともに「自然を持つ」と言うことができるとしても、両者の間には無視できない何らかの違いがあるのではないか、ということであろう。その違いが明確にできれば、生き物が持つ生命を、無生物（火）が持つ「自然」から区別して特徴づけることができるであろう。それはまさに能力(dynamis) に関してアリストテレス自身が考察した事柄であるから、そのことを論じる『形而上学』Θ巻の叙述を参照しよう。

『形而上学』Θ巻第２、５章によれば、能動的な能力（力）の中には「理を伴った(meta logou)」能力と「理を伴わない (alogos) 」能力がある。このうち後者の例に「熱はただ熱くするだけである」（Θ2,1046b6) が挙げられているから、まさに火の働きに該当する。他方、前者の「理を伴った能力」は生き物あるいは生命のうちにだけあると言われているから（Θ2,1046a36-b,Θ5,1048a2-5) 、両者の対照は本稿の目下の考察に適っている。それでは、両者はどのように違うのか。

まず、「理を伴わない」能力は、「理を伴った」能力とは違って、単一の結果だけしか生じさせない（Θ2,1046b4-7, Θ5,1048a2-9) 。つまり、「作用しうるものと作用を受けうるものがしかるべき仕方で相接すると、必然的に前者は作用し、後者は作用を受ける」（Θ5,1048a6-7) から、「ただ一つの結果を生じさせる」(ibid.1048a8) のである。このことは、例えば、火が冷たいものに接すると、冷たかったものが熱くなるという単一の結果を常に生じさせることを想起すれば理解できよう。すなわち、そのような作用の授受は他の結果が生じ得ないという意味で必然的であり、「理を伴わない」熱の作用が機械的であることを説明しているわけである。

それに対し、「理を伴った」能力には、ただ一つの結果が機械的に生じるという意味での必然性がないと言われている(ibid.1048a7-8) 。アリストテレスの説明によれば、「理を伴った」能力の場合、欲求や選択が決定要因(to kyrion) となって、いわば選び出された結果が生じるのである。つまり、未来に属する結果の帰趨が開かれていて、そこに選択の余地があるというのである。このことは、例えば、「理を伴った」能力である医術の場合を考えれば理解できよう。すなわち、医術は「健康」と「病気」の両方を作り出すことができるが、医者は通常「健康」を目的に選択して治療し、患者に「健康」を生じさせるのである（Θ2, 1046b4-15) 。それでは、選択や欲求を持たない植物の場合にはどうであろうか。生き物が「理を伴った」能力を持つと十全に言えるためには、植物にも妥当するのでなくてはならないだろう。しかるに本稿前節(p.105) では、基本的な生命の能力が秩序的な「比」の能力であることを見た。この「比 (logos)」の能力はまさに「理を伴った(meta logou)」能力に相当する。すなわち、生き物が「自身と同じようなものを生み出す」ことができるのは、質料に「比」を与えることができることにほかならないのである。このことが植物にも妥当することは明らかである。というのも、「常にあるいは多くの場合に、人間からは人間が生まれ、小麦からはオリーブではなくて小麦が生まれる」（ＧＣⅡ6,333b7-8)のは、規

則的に質料が「一定の比で」(ibid.333b11) 結合されることによってだからである。質料は能動的原理を持たないから、「水［などの質料］が自身の力で、それ自身から生き物を作り出すことはない」(ibid.335b32-33)のであり、「比」を能動的に与える働きは質料でなく生命の働きなのである（Ⅱ4,416a16-18)。すなわち、植物を含めて生き物が生成する運動においては、「第一に動かす原因［父親、もしくは種子］に比（本質）すなわち形相が含まれている」（ＧＡⅡ1,732a3-5, cf.Ⅰ21,729b18-21) のであり、生成の運動が「比を持つ」(cf.ibid.734b37-735a4)のである[9]。こうした生き物の「比」を与える働きと、熱や冷の機械的な作用との違いは、『動物発生論』における次の説明に集約されていると思われる。

> 硬さ、軟らかさ、粘り、脆さなど、生き物の身体部分にあるかぎりの属性は熱と冷が作り出すであろうが、しかし、それによって肉とか骨とかであるというところの比（本質）は決して［熱と冷によって］作り出されず、これを作り出すのは生むもの［親］に由来する運動であり、生むものは質料が可能態においてあるところのものの現実態である（ＧＡⅡ1,734b31-36)

このように、熱と冷の作用と「比」を持つ運動が区別されているのは、「理（比）」を伴わない能力と伴った能力との区別に対応するものであろう（cf. Phy.Ⅷ1,252a11-19)。

また、アリストテレスが生き物の生成について「常にあるいは多くの場合に」という限定を与えているのは、生き物の生成には奇形が生じることがあるからである(cf.ＧＡⅣ4,770b16-17)。奇形の出現は、人間が選択して意志的に行う行為において失敗が起こることに類比され、生き物の生成においてもいわば「失敗」が起こるわけである（Phy.Ⅱ8,199a3-4,a33-35）。この「失敗」の平行性は、選択能力を持つ人間の行為の構造と選択能力を持たない植物の生成の構造の平行性を示している。すなわち、失敗が起こりうるのは、未来に属する結果の帰趨が開かれているからこそであり、他の可能性が閉ざされているという意味での必然性がないからである。このように帰趨が開かれている事象において、「比」あるいは「理」に相当する原理が生成あるいは行為の始めにあって、それが事象の時間的展開の最後（目的）を先行的に規定し(prescribe)、その最後（目的）の事柄に基づいてより先の事柄を必然化する（仮定的必然性）という構造において、植物の生成の構造は人間の意志的行為の構造と同じなのである。アリストテレスが「ロゴス（比、理、本質規定）がアルケー（原理、始め）である」（ＰＡⅠ1,639b15,cf.ＧＡⅡ1,732a3-5)と語って生成の目的的構造や仮定的必然性を示すのは[10]、この先行規定性の構造を語っているのであり、アリストテレスの「目的論（teleology)」とは「終り(telos)」が原理としての権威においては「始め(archē)」であることを示す議論のことなのである。選択能力を持たない植物の生命

にもこの「比（ロゴス）」に相当する能力が備わっているゆえに、少数の「失敗」事例を除く多くの場合に「小麦からはオリーブではなくて小麦が生まれる」ことができるのである。それゆえ、アリストテレスが「植物や動物など、生成するものは自然を持つ」（Met.Z7,1032a23)と述べるとき、運動の原理である「自然」の頂点に「理を伴った」能動的原理である生命を位置づけていると考えることができよう。

以上から明らかなように、火の能動的な能力が「理を伴わない」のに対し、生き物が持つ能動的な能力すなわち生命は「理（比）を伴った」能力であるという点で両者は違うのである。総括すれば、無生物が持つ「自然」と生き物が持つ生命は、ともに運動あるいは活動の原理であるという点、また可能態から現実態へ向かうという点で共通し連続的である。そうした連続的な把握は、「自然は無生物から生き物へと少しずつ移行するので、この連続性ゆえに両者の境界がはっきりしないし、両者の中間のものがそのどちらに帰属するのかがわからない」（ＨＡⅧ1,588b4-6, cf.ＰＡⅣ５, 681a12-15)と述べるアリストテレスの自然観の一面を反映している。しかし他方、生命だけが「理（比）を伴った」能動的な能力であるという点で無生物の「自然」とは区別され、対照されているのである[11]。

それでは、なぜアリストテレスは生成を論ずる『形而上学』Ｚ巻第７章において、とくに動物と植物について「自然を持つ」（Met.Z7, 1032a23）と述べているのであろうか。最後にこのことを考えてみよう。それは、能動性と秩序的な比の原理をあわせ持つ生き物だけが、周囲の環境から相対的に独立して自立的な営みを行うことができるからであろう。つまり、他者の能動的原理に依存せずに生きるものだけが勝義の「自然」を持つと考えられているのであろう。この意味での「自然を持つ」は、言い換えれば、自立した「自身を持つ」ということにほかならない。生き物が「自身の力によって」生存・生殖し、「自身と同じようなものを生み出す」ことができるのは、外部環境から自立した「自身」を持っているということなのである。また、その自立性は、自身のうちにある能動的原理によって行う活動が自身のためであるという、生き物の活動の再帰的な目的的構造に基づいているから、「自然の目的性を持つ」ということの典型でもある。アリストテレスが「自身と同じようなものを生み出す」ことを「生き物の働きのうちで最も自然的なこと[12]」（Ⅱ4,415a26-27,cf. Pol.Ⅰ2, 1252a26-30)と呼ぶのは、そのような「自身」の自立性と活動の目的性を「自然」の働きの最たるものと見ていたからであろう。すなわち、理(logos) を伴った能動性・目的性・「自身」の自立性という生命の特徴は、同時に、この自然世界の本来的な在り方、あるいは原理である「自然」の端的な特徴でもあるのである。

アリストテレスの自然観あるいは生命論に立脚すれば、我々が「自己」「自我」などと呼んで高度な精神や心の働きを問題にする事柄が、実は基本的な生命能力が持つ「自身」を活かし維持する働きと連続しており、さらにそれが「自然」に起源を持っ

ていると考えることもできよう[13]。このように生命の高度な働きとその起源である「自然」を連続的に把握することが、とりもなおさず、思惟しない植物の活動から思惟を持つ人間の活動までを目的性において連続的にとらえるアリストテレスの目的論的自然観にほかならないのである。

# 結　論

本稿は、『デ・アニマ』におけるアリストテレスの生命論を彼の目的論的自然観に位置づけて、生命の存在と活動の視点から考察してきた。そして、いずれの議論においても「可能態」と「現実態」の対概念が重要な役割を果たしていることを見てきた。そこで、考察してきた事柄を、生命の存在、生命による活動、生命論と目的論的自然観の関係、生命論における「現実態」の概念、という四つの観点から総括して結論としたい。しかるに、アリストテレスの生命論と比較対照するために、現代の生命論の主要な動向をここで参照しておこう。

現代の生命論は、自然科学や工学の広汎な知見に立脚して生命をどう特徴づけ規定するかということを課題としており、概観すれば、生命について大別して二つの特徴づけの方向を認めることができるように思われる[1)]。

第一に、生命を「もの（物質）」ではなく「こと」として特徴づけて扱おうとする方向である。「システム」「ホロン」「意味的構造」「情報系」および情報概念と密接な「ネガントロピー（負のエントロピー）を食べる」というような生命の特徴づけは皆、大きさや重量といった「もの」に関する量的な規定を用いずに、生命を「こと」のレヴェルで扱おうとして生まれた規定であろう。反対に、「もの」の存在しか認められないと考えた科学者の中には、「生命は実在しない。＜生命＞という名詞には意味がない」（セント・ジョルジ）、「生命という言葉は無意味である」（ピリー）、「人はもはや実験室の中で生命を問わない」（モノー）、「生命を定義することよりも研究することの方が易しい」（ポーリング）と発言した人々もいた。

第二に、生命に「自己性」という特徴づけを与える方向がある。「自己複製能力」「自己組織化」「オートポイエーシス」「免疫学的自己」「自己創出」といった規定は、生命が自律的に自己自身の秩序を維持し発展させる動的な力を持つことを表現しており、そのような性向をさらに物理化学的に表現したのが「散逸構造」「非線形非平衡系」といった規定である。

一見すると、こうした用語を用いた現代の生命論はアリストテレスの生命論から遠く隔たっているように見えるが、概括すれば、生命の存在を「こと」と規定する前者はアリストテレスの「形相」「第一の現実態」という規定に近い内実を持ち、生命による活動を「自己性」で特徴づける後者はアリストテレスの「自身の力によって」、「自身と同じようなもの生み出す」能動的な活動の特徴づけ（能動性のテーゼ）とほぼ対応していよう。本稿の構成で言えば、第Ⅰ章で考察した事柄が前者に、第Ⅱ、Ⅲ章で考察した事柄が後者にほぼ該当するわけである。つまり、アリストテレスが生命について論じた事柄は、現代にいたるまでの生命論の問題圏の中核にあたり、その意味で生命論の源流にあたると言えよう[2)]。

では、アリストテレスが生命の存在について「形相」「（第一の）現実態」と定義したことにはどのような意義があるのか。はじめに、この点について総括しよう。生命は不可視である。その点で外形とは違う。しかし、生命は幻影でなく、外形とは区別された意味での形相である。すなわち生命は、思惟対象として知的に把握される形相すなわち現実態である。しかも、それは我々の感覚に明らかな生の活動という現実態を介して同定される現実態（形相という意味での実体）である。それゆえ、生命の定義においては「生の活動」が定義項に用いられ、「生命は可能態において生の活動を持つ自然物体の第一の現実態である」と定義されたのであった。形相すなわち現実態である「生命(psychē)」と動的な現実態である「生の活動(zōē)」との関係を把握することが、この定義を理解する上で不可欠なのである。また、この定義は、「最小限の機能主義理論を構成する」と言われる機能の関係的定義と同様の構造を持っているのであった。アリストテレスの生命の定義が機能主義の特徴を持っていることは偶然ではなく、むしろ内的な必然性があったと言えよう。なぜなら、身体から離れて存在する「プシューケー（遊離魂）」を否定するアリストテレスには、心身二元論を否定する機能主義と共通する動機があったと考えられるからである。「生命（プシューケー）は身体から離れては存在しない」（Ⅱ1,413a4)、「生命の様態は生き物の自然的な質料から離れてはありえない」（Ⅰ1,403b17-18)というのは、『デ・アニマ』における最大の主張である。そしてまた、この主張を支える質料形相論は、外形とは区別された意味での形相に相当する機能あるいは生命が質料（素材）に還元できない身分を持つことを主張している。このような非還元主義の点でも、アリストテレスの生命論は機能主義と動機を共有していると言えよう。

さらに質料形相論は「可能態」と「現実態」の議論を媒介して、生命の存在が、生命についての我々の認識と不可分であることを提示する。すなわち、生命が「（第一の）現実態」と定義されているのは、単に生成や存在の観点からだけではなくて、我々の認識の観点が含まれていると考えられる。知的に把握される生命は、認識対象としては質料を持つもの（生き物）のうちに可能態においてある(cf.Ⅲ5,430a6-7)。また、知性の一部（受動的知性）も思惟する以前は可能態においてある。それら認識主体と認識対象の両者の可能態から一つの現実態の知が成立するとき、現実態において知られている事柄が「生命」である。言い換えれば、生命が「現実態」であると言われるのは、そのような知が成立しているときに生命の現実の存在が現実に認識されている単一の事態のことを指している。また、質料である身体が可能態と言われるのは、そのような意味で生命が現実態であることとの相関においてである。生命が形相であり現実態であるというアリストテレスの主張は、一方で、事物を外形だけで把握できるとする機械論的な事物観に反対し（同名異義原理）、他方で、質料形相論を通じて遊離魂を否定し心身二元論を反駁する主張になっているのである。

次に、アリストテレスが「能動性のテーゼ」を示して、現実態においてある生き物

が行う生の活動を「自身の力による」能動的な営みととらえたことにはどのような意義があるのか。生き物は生成（発生）を経て（第一の）現実態においてある個々の生き物になり、寿命の間生の活動を能動的に行い、ある時点で死滅する[3]。アリストテレスの生物学において短命の代表であるヒュパニス河のカゲロウ（ＨＡⅠ6,490a34, Ⅴ19,552b18-23, ＰＡⅣ5,682a26）── 孵化した日の夕方に死ぬので「一日虫(ephēmeron zōion)」と呼ばれる ── も、長命の代表であるナツメヤシ（Vit.4,466a9-10）もそのことに変わりはない。個々の生き物は、アリストテレスが天体の存在と対照的にとらえた月下の全ての自然物と同様に、生成し消滅するものである。それが、生成に関して「可能態」と「現実態」が語られる背景にある自然観である。アリストテレスが生命を単に「生き物の形相という意味での実体」と規定するのでなく、「可能態」と「現実態」を用いて「可能態において生の活動を持つ自然物体の第一の現実態」と定義したのは、上に述べた存在と認識の観点に加えて、この自然観に関わっている。生き物は天体のように永遠に存在することはできないが、しかし、外部環境から相対的に自立した「自身」を活かして生を営むことができる。それは、生命が「比（理）」に相当する秩序的で能動的な原理だからである。生命は、運動の原理である「自然」と連続しつつ、自然本性を活かす活動を最も積極的に行う原理であるゆえに自然の在り方を最も顕現していると言える。また、アリストテレスが「最も自然的なこと」と述べる生き物の生殖・再生産は、そのような自然の在り方を端的にあらわしていると同時に、生命の実在を証す根拠にもなっている。つまり、我々が認識している生命が幻影でなく、いわば客観的に実在することを示しているのが「人間が人間を生む」や「小麦が小麦を生む」という生殖・再生産の事実であり、さらに一般的に言えば、様々な生の活動がそうである。つまり、生き物に適用された「能動性のテーゼ」は生命の客観的存在を主張する基盤になっているのである[4]。

また、生命が自然本性を活かす活動の原理であることは、目的論的自然観と不可分である。アリストテレスは、働きを持つものにとって現実の活動こそが最終的な目的であると考えているのであった。生命論と目的論的自然観とのつながりは、この論点において最も明らかである。しかるに、「現実態(energeia)」という語の成り立ちについての説明がそのことをよく示しているから、ここで再度引用しよう。アリストテレスによれば、「働き(ergon) が目的であり、しかるに現実活動(energeia)は働きであるから、それゆえ現実活動（現実態 energeia)という言葉は働きに関して語られて現実態（目的実現 entelecheia) という言葉と結びつけられている」（Met.Θ8,1050a21)のであり、現実活動が目的だという点で「自然もまた同様である」（ibid.1050a19）。また、生き物の器官は働きを持つが、「自然は働きのために器官を作るのであって、器官のために働きを作るのではない」（ＰＡⅣ12,694b13-14）。すなわち、器官を持つことや能力を持つことが目的なのではなくて、それを行使して活動することが真の目的であり、「自然の目的(physeōs telos) 」（Ⅲ12,434b1) だとアリストテ

レスは主張しているのである。感覚能力を持つ動物にとっては感覚活動が、思惟能力を持つ人間にとっては思惟活動が自然の目的である。それは、必ずしも生存に役立つ活動だという意味で「目的」だと言われているのではない。なるほど、植物のように生存するだけなら感覚は不要である（cf. Ⅲ12,434a26-27）。では、動物が感覚能力を持つことは自然が無駄なことを為したことになるのか。『デ・アニマ』最後の二章（第Ⅲ巻第12、13章）はこの問いに答えている。アリストテレスは感覚能力が備わっている理由をⅢ12で「善いことのため」（Ⅲ12,434b24)、Ⅲ13で「善く在ることのため」（Ⅲ13,435b20-21）と説明している。それは、感覚能力が食物を見つけるのに役立つというような有用性があるからというだけでなく、感覚が「それ自体で快である」（Sen.443b27）場合に善いことだからである。例えば、「花の香りがそれ自体で快であるとき、それは食物へと呼び寄せることに何か役立つのでも、［食欲などの］欲望(epithymia) を満たすのに役立つわけでもなく、むしろその反対である」(ibid.443b27-30)。このようにアリストテレスは、生存のための直接的な有用性とは独立の審美的な感覚についても自然の目的性を認める。それゆえに、「自然は何も無駄には作らず、自然的なものはすべて何かのためにある」（Ⅲ12,434a31-32）と述べているのである。『動物部分論』において知性を持つ人間について「単に生きることだけでなく、よく生きること(eu zēn)が本性」（ＰＡⅡ10,656a5-6）と言われ、また『ニコマコス倫理学』において「自然本性の完成(teleiōsis) へと導かれるときの快」（ＥＮⅦ12、1153a12)が語られるのも同様の趣旨である。さらに、「自然本性を活かす」ことが目的であるというモチーフはアリストテレスの他の著作においても重要な論点になっている。すなわち、『形而上学』の「人間は自然本性的に知ることを欲する」（Met.A 1,980a1)、『詩学』の「人間は模倣するように生まれついており、……すべてのものを模倣することに喜びを感じる」（Poe.4,1448b5-9）ゆえに創作を行うという論点、『政治学』の「人間は自然本性的に共同社会（ポリス）を作る動物である」（Pol.Ⅰ2,1253a2-3, cf. ＥＮⅨ9,1169b18-19, Ⅷ12,1162a17-18)といった説明は、究極には「生(zōē) は自然本性的に善い」（ＥＮⅨ9,1170b1-2,cf.1170a25-26）、「生きていることは生きていないことよりも善い」（ＧＡⅡ1,731b28-30)という見解に根ざしていよう。それゆえ、アリストテレスが『デ・アニマ』の最後の二章を感覚の存在についての目的論で締め括っているのは、生命が「自然の目的性」を最もよくあらわしていることを提示するためであろう。それはまた、『デ・アニマ』冒頭部分で「生命についての認識は、真理全般に対して大いに貢献すると思われるが、とりわけ自然の認識についてそうであると思われる」（Ⅰ1, 402a4-6）と述べていたこととまさしく対応している。すなわち、「自然」が運動の原理であるように生命(psychē)は生の活動(zōē) の原理であり、そして、運動や生の活動といった能力の発揮（動的な現実態）が自然の目的であることをアリストテレスは語っているのである。

以上総括してきたどの事柄においても「現実態」の概念が重要な役割を果たしてい

た。それでは、なぜ生命を論じる上で「可能態」と「現実態」の対概念が有効であったのか。最後にこの点について総括しよう。この対概念は生命論において活動と存在という二つの位相に関わっている。すなわち、生命の能力（可能態）と活動（現実態）という位相と、生き物の存在を説明する質料すなわち身体（可能態）と形相すなわち生命（現実態）という位相である。

このうち前者については、活動という動的な事象を説明する上で「現実態」の概念が有効な役割を果たしている。それはなぜか。我々が持つ言葉は本来、静的なものであり、動的な事象を説明することを苦手とするものであろう。なんとなれば、運動を記述する際に用いる「動いている」という言葉そのものは静的だからである。時間の中で起こる動的な事象はすべて、本性的に静的なものである言葉によってしか記述することも説明することもできない。しかるに、動的な事象には、動いていない状態から動いている状態へ、またさらなる次の状態への局面転換が必ずある。その局面転換もまた時間の中で起こる。そのような時間進行の中で起こる動的な事象を言葉で説明する際に「可能態」と「現実態」という対概念が有効になる。というのも、我々が経験するその時々の具体的な事態は、すべて現実の事態である。しかるに、それを動的な事象としてしかるべく把握し説明するには、局面転換を必ずとらえなければならない。つまり、「動いている」ということを説明するには、時間的な奥行きを必要とするのである。その時間的な奥行きを表現することを可能にしているのが「可能態」と「現実態」の対である。すなわち、我々は常に現実態にのみ対峙しているが、その事態を可能態へとひとたび遡行し、時間的な奥行きや立体性を把握して動的な事象をとらえることができるのである。その意味で、静的な言葉に時間的な奥行きや立体性を付与したのが「可能態」と「現実態」であると言える。

また、もう一つの質料（可能態）と形相（現実態）という位相においては、とくにAckrill が投げかけた問題に関してアリストテレスの「現実態」先行の方法論の有効性が明らかになったのであった。すなわち、Ackrill らは生き物の「質料」として生きていることも生きていないことも可能なものを探しながら、それを「物質」に求めたために挫折したのであった。なぜなら、Ackrill らの探究においては、「物質」が生きておらず、かつ生きえないものであることが前提とされていたからである。「生きうるもの」を認めずして生きていることも生きていないことも可能なものを探し求める探究は必然的に挫折せざるをえなかったのである。それに対し、アリストテレスの探究は「生きているもの」が現実に存在していることを把握することから出発する。現実態の「生きているもの」が自然界に存在することに基づいて、「生きうるもの」すなわち「可能態において生の活動を持つ自然物体」が自然的な「質料」として認められる。「質料」は「自然的に(physei)」現実態の生き物になるべくあるのである。そして、現実態の生き物（動物）には味や匂いや色が「自然的に」生じるのである。このように、アリストテレスの自然学あるいは生命論では、生命を遮断した「物質」

を定立して、それが「物理的に(physically)」生命を実現するかどうかと問う仕方はないのである。「現実態」先行のアリストテレスの方法は、その点でAckrill の方法と正反対と言える。確かに、我々は事象を時間進行にしたがって把握し、その順で因果的に説明したいという欲求を持つが、これはAckrill らと同じ挫折をもたらすであろう。なんとなれば、時間進行にしたがって把握することは、いわば「可能態」先行の把握であって、Ackrill と同じ問題を招くからである。しかし精確に言えば、時間進行にしたがってのみ事象をとらえるならば、先行する事象を「可能態」として把握することすらできない。なぜなら、可能態の把握は現実態の把握に依拠しているからである。つまり、時間的には後に生じる「現実態」を先に把握しておくことなしには、時間的に先立つ事象を「可能態」として把握することができないからである。ここには、事象の先後関係をめぐる緊張関係がある。つまり、事態の本質からすれば現実態が先なのだが、時間進行の上では可能態とされる事象が先であることから起こる緊張関係である。Ackrill の挫折が示すように、生命の存在をめぐる問題はこの緊張関係に根差しており、生命を語る上での固有の問題の起源をここに見出すことができると思われる。そして、アリストテレスが示す「現実態」先行の方法こそが、生命の存在を自然の中に正当に位置づけることができるように思われる。しかるに、「可能態」と「現実態」という概念それ自体は経験科学の個々の知識に属する事柄でなく、むしろ知識を成立させる基盤に属し、根底的な意味で我々の「言葉」の力に支えられた概念と言えよう。

本稿において繰り返し述べたように、生命は比(logos) あるいは理(logos) に相当する能動的能力を持ち、また、生き物の本質(logos) と言われる。このように文脈によって様々な現れ方をする「ロゴス」の共通の意味は何だろうか。それは、基体から相対的に独立した身分を持つものの名であるように思われる[5]。すなわち、比(logos) がもとになる二つ以上の数量の相対値であるように、もとになるもの、すなわち基体に密着しつつ、それとは相対的に独立した身分のものが「ロゴス」と呼ばれているのではないか。そのように考えると、生命が生き物の本質(logos) と呼ばれるのは、基体である質料に密着しつつ、それとは相対的に独立した身分の存在だからだと言える。その意味で、基体と現実態の関係は、基体と「ロゴス」の関係である。しかるに、現代の科学が、生命を遮断した物質だけが存在すると想定しているとすれば、それはアリストテレスの表現で言えば、基体だけが存在すると想定していることになる[6]。そして、そのことは必然的に、基体から相対的に独立した身分の生命の存在を語れないという結果をもたらす。さきにふれたセント・ジョルジが「生命は実在しない」と言い、ポーリングが「生命は定義することよりも研究することの方が易しい」と言ったのは、基体だけを認める彼らが「ロゴス」を放棄したのだと考えられる。しかるに、「ロゴス」の身分である生命は「言葉 (logos)」で表現される。したがって、生命の存在を正当に認めることは、言葉の力で生命を表現し、定義を与えるという営為と不可分で

ある。そのことを顧みれば、アリストテレスが与えた「第一の現実態」という生命の定義は、まさに、言葉の力で生命を表現しようとした努力の成果だと言えよう。

註

＊論文中で用いた出典著作の略号は次の通り。Phy.：『自然学』、ＨＡ：『動物誌』、ＰＡ：『動物部分論』、ＧＡ：『動物発生論』、ＭＡ：『動物運動論』、Met.：『形而上学』、ＧＣ：『生成消滅論』、Meteo.：『気象論』、Sens.：『感覚と感覚されるもの』、Som.：『睡眠と覚醒』、Iuv.：『若さと老い、生と死』、Mem.：『記憶と想起』、Res.：『呼吸』、Insom.：『夢』、Vit.：『長命と短命』、APo.：『分析論後書』、Cat.：『カテゴリー論』、Top.：『トピカ』、Soph.：『詭弁論駁論』、ＥＮ：『ニコマコス倫理学』、Pol.：『政治学』、Poe.：『詩学』、Rhe.：『弁論術』。テキストからの引用箇所は著作名の略号のあとに巻をローマ数字、章をアラビア数字で表し、ベッカー版の頁と行を示した。また、『形而上学』からの引用の場合だけは巻名をギリシャ文字で示した。なお、『デ・アニマ』からの引用の場合は原則として著作名の略号をつけない。テキストは、とくに断らないかぎり Oxford Classical Textシリーズを用いている。

序論

１）現在伝えられているアリストテレスの著作集には、独立した植物学著作は含まれていない。しかし、『デ・アニマ』において植物についての言及が少なくないことや、『自然学小論集』において植物と動物についてほぼ等分に叙述が行われていることから見ても、独立した植物学著作があったことが想像される。また、『動物誌』において『植物学』が言及されており（ＨＡＶ1,539a21）、『気象論』（これには偽作説もあるが）第Ｉ巻第１章では天体と気象現象の研究の後に「動物と植物について」（Meteo.Ｉ1,339a8)考察する計画が記されている。

２）「現実態」と訳したentelecheia とenergeiaという語は、Charlton[1990](p.1) によればともにアリストテレスの造語である。この二つの語の関係についてのアリストテレス自身の説明および含意の違いについては本稿第１章第４節とその註４を参照されたい。

３）『形而上学』Θ巻第６章後半(1048b18-35)でアリストテレスは、完了的な活動（エネルゲイア）と未完了的な運動（キーネーシス）を区別している。それによれば、活動（エネルゲイア）とは、「見る」が典型例であって、現在進行と完了が同時に成立する行為である（「見ている」と同時に「見てしまった」と言える）。活動（エネルゲイア）は行為そのもののうちに目的を含んでおり、完全な行為であるとされる。他方、運動（キーネーシス）とは、「建築」がその典型例であって、一定の目的（家の完成）に向かう未完了的な過程である。それゆえ、運動（キーネーシス）は現在進行と完了が同時には成立せず（「建築している」と同時に「建築してしまった」ということはない）、不完全な行為であるとされる。ところが、Θ巻第１～５章の論述においてはむしろ活動（エネルゲイア）と運動（キーネーシス）が区別されることなく、ともに「運動に関する可能態と現実態」（Θ１，1046a1-2）に属する同類の事例として扱われていると思われる。というのも、「見る」（および視覚能力）と「建築」（および建築能力）が、Θ巻第３章およびΘ巻第６章前半では「運動に関する現実態（と可能態）」の例として無差別に提示されているからである。（Θ巻第５章でも、感覚能力と技術は「運動に関する可能態」の例に挙げられている）。この点に関してはRoss [1953] (p.251) の見解が正当だと思われる。すなわち、運動（キーネーシス）と活動（エネルゲイア）は、それらを抱摂する広い類の中の種であるが、その類には名がないため、アリストテレスはその類を時には「運動」と呼び、時には「活動」と呼ぶという見解である。実際、今ふれた「運動に関する可能態と現実態」（Θ1,1046a1-2）と述べる箇所をはじめ、『形而上学』の中には「運動」の名のもとに活動をも抱摂していると考えられる箇所がいくつかある（Θ6,1048b8, Θ8,1050a17,Ｂ1,996a11, Δ15,1021a20）。これらのいずれの箇所におい

ても、「現実態」と言われる動的な事態を総括する呼称として「運動」が用いられていると思われる。また、『デ・アニマ』において生の活動(zōē) の一つとして挙げられている「成長（増大 auxēsis）」（Ⅱ1,412a14）が運動の一種であることも(cf.Phy.Ⅱ1,192b15) 、活動と運動の同類性を示していよう。

４）「能力」の概念と「可能態」が密接に関わっていることは、『形而上学』Θ巻第３章のアリストテレスによるメガラ派反駁の議論から知られる。この内容については本稿第Ⅰ章第３節註４を参照されたい。

５）運動は動的な事態としての現実態であるが、存在に関する可能態と現実態にも関わっている。『自然学』第Ⅲ巻第１～３章の運動論によれば、運動（例えば建築）とは、或るもの（運動の基体）が存在に関する可能態（可能態において家である建材）から現実態（家）へと移行する過程であって、その過程そのものが動的な現実態なのである。それゆえ、「建築」という運動は、「家でありうるものである限りでの」現実態ではなくて、「建築されうるものである限りでの」現実態だと説明される（Phy.Ⅲ1,201a16-17)。

６）この他に「実体において」と「時間において」の先後関係が論じられ、前者では現実態が可能態よりも先であり（Θ8,1050a4-23)、後者では現実態が可能態よりも種的には先だが、数的には後であるとされる（Θ8,1049b18-29）。

第Ⅰ章

第１節

１）『デ・アニマ』第Ⅰ巻は全５章から成り、次のような内容構成になっている。まず第１章で生命研究の意義が説かれたあと、次のような難問が示される。すなわち、身体には関わらず生命にだけ固有な様態があるか、という問題である。続く第２章では、先人の諸見解が主に三つの論点に類型化して示される。第一は、魂を運動の原理とする見解(403b27-404b6)であり、第二は、魂を認識の原理とする見解(404b6-30)である。第三は、魂を非物体的なものとしてとらえる見解(404b30-405b10) である。第３～５章では、これらの先人説に対する暫定的な応答が示される。第３章では、魂を運動の原理と考えて魂それ自身も動くとした先人の見解に対して、生命それ自身は動かないとするアリストテレス自身の見解が示されている。第４章前半では、魂を非物体的なものだとする先人の見解のうち、魂を「ハルモニアー（調和、比）」だとする見解の問題点が指摘される。次に第４章後半および第５章では、魂を「動かす数」だとする見解の問題点が指摘される。最後に第５章では、魂の構成要素について論じた先人説の問題点が指摘される。これは、魂を認識の原理とする見方と関連したものであって、「事物は同じようなものによって認識される」という原理（同質性原理）を媒介して、先人説においては魂の構成要素と認識の原理が結びつけられていたのである。

２）「プシューケー（先人においては魂、アリストテレスにおいては生命）」が「運動の原理」と言われるとき、どのようにしてそれが身体を動かすのかということは先人以来の問題であったが（Ⅰ2,403b28-404b6, Ⅰ3, 405b31-407b11) 、アリストテレスはこの問題を未解決のまま残した。すなわち、プシューケーが身体を動かすのが、「船員が船を動かすような仕方［船員それ自体が動くのでなく、船を動かし、船が動くのに伴って船員は付帯的に動く］であるのかどうかは不明」（Ⅱ1,413a8-9, cf.Ⅰ3,406a4-8)というのである。

３）「生き物」と訳した原語は zōionである。この語は『デ・アニマ』において「動物」を意味し

ている場合もあり、文脈に応じて訳し分けることにする。なお、「プシューケーを持つもの」を意味するempsychon という語も本稿では「生き物」と訳す。

４）Hicks とTrendelenburg にしたがい、di' autou と読む。

５）アリストテレスの用語法において、 zōēという語がzēn(zaō)という動詞の活動名詞に当たることを示すテキストは『デ・アニマ』以外にもある。例えば『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻第６章では、人間と植物に共通な「生きていること(zēn) 」(1097b34) が、栄養摂取や成長の「生の活動(zōē) 」(1098a1)と言い換えられている（cf. 1098b21 ではeu zēnが euzōia に、1170a26 の zēnが1170b2の zōēに言い換えられている）。『自然学小論集』の一連の著作においても、動詞の不定法で表現された「生きる(zēn) 」と「死ぬ (apothneskein) 」(e.g. Res.4,472a11) が活動名詞の「生（の活動）(zōē) 」と「死 (thanatos) 」(e.g.Iuv.1,467b10)にそれぞれ対応することは明らかである。さらに『動物発生論』第Ⅱ巻第１章では、雌と雄の有性生殖に与かっているという意味で「生きている(ze-i)」(732a12)ことが、植物でもそのような「生の活動(zōē) 」(732a12)に与かっていると言い換えられている。また、『形而上学』Δ巻第18章の「生きること(zēn) は第一に生命においてある」(1022a32) は同書Θ巻第８章の「生の活動(zōē) は生命においてある」 (1050a36-b1) に対応する。また、「生の活動(zōē) は生命の現実活動であり行為である(psychēs energeia kai praxeis)」（ＥＮⅠ6, 1098a13)と言われているように、 zōēが活動の方を指している箇所を多くのテキストに見出すことができる(cf. Soph.Ⅰ5,167b27-34)。『動物誌』では、第８巻第１章で植物と動物の生活様式を比較して述べる文脈において zōē (588b8)が用いられ、植物から動物への移りゆきに従って少しずつ「生の活動(zōē) と運動が増していく」(588b22-23,cf.Phy.Ⅷ1,250b11-15 によれば、 zōēは「運動」と同類のものと考えられているように思われるし、Top.Ⅵ10,148a27-28によれば、ディオニュシオスによる zōēの定義も「運動」と密接に関連している）と言われている。同書第９巻第１章の「同じものを食べて生活を営む (poieitai tēn zōēn)」(608b21)も一例である。さらに、不動の動者である神に関しては「知性の現実活動が生である(hē nou energeia zōē) と言われ（Met.Λ7,1072b26,28-30)、また、天体が生命を持つものと考えられている『天体論』では(cf.ＤＣⅡ2,284b32-34,285a29-30)、天体の運動が zōēと言われる（ＤＣⅠ9,279a21-22,Ⅱ1,284a28, Ⅱ3,286a9,Ⅱ12,292a20-21) 。なお、「見る活動 (horasis)」（Ⅱ1,412b28）は動詞の不定法「見る (horan)」（Ⅱ7,419a18）に対応する活動名詞であるから、生命(psychē)－生きる(zen) －生の活動(zōē) の関係は、視覚(opsis) －見る(horan) －見る活動(horasis) の関係と同じである。

６）従来、 zōēが「生命」と訳されてきた理由の一つとして考えられるのは、 psychē が「魂」や「霊魂」と訳されているために、 psychē が本来持つ意味を zōēが補わなければならないという事情である。また、確かに、 zōēは「生の活動」と同時にその原理である「生命」をも含意することがある。つまり、我々が生き物の「生の活動」から「生命」を把握するという意味では、 zōēが「生命」を意味すると考えることができる。それはちょうど、我々が自然物の「運動(kinēsis) 」から運動の原理である「自然」を把握する場合と同様である。例えば、木の葉が舞い落ちるのを見てそれを「自然だ」と言うとき、落葉という「運動」から「自然」を把握しているのである。しかし、アリストテレスはそうした事柄を承知の上で、議論上は原理と活動（運動）を区別して語っている。それゆえ、 zōēを「生命」と訳すことは、 kinēsisを「自然」と訳すことと同じほどにアリストテレスの意図に反している。

７）神崎 [1995] は、『デ・アニマ』における zōēを「生命」と訳す従来の仕方を採っているために、『ニコマコス倫理学』における zōēが「生命」ではなく「生（の活動）」（上記註５で引用した

1098a1）を意味していることに不調和を感じている(p.56-57)。氏によれば、『デ・アニマ』における psychē が『ニコマコス倫理学』においては zōēと「呼び変えられている」(p.56)というのであるが、それは誤解であろう。というのも、『デ・アニマ』でも『ニコマコス倫理学』でも同様に、 zōē と言われているのは栄養摂取や成長という活動だからである。したがって、氏の指摘とは違って、アリストテレスの用語法は一貫しているのである。また氏は、一方で psychē を「いのち」と訳すことを望みつつ、他方で zōēを「生命」と訳す従来の仕方に従おうとするために、 psychē の訳語の選定に苦慮している（p.57）。これも、氏が望む通りに psychē を「いのち（生命）」と訳し、また氏が『ニコマコス倫理学』の引用箇所において zōēを「生」と訳しているのを『デ・アニマ』においても一貫させれば全く矛盾は生じないのである。

８）二通りの定義の後で「器官を持つ自然物体の……」という説明がつけ加えられたのは、Ⅱ１の論述の課題として、「生命が何であるかを規定すること（すなわち定義を与えること）」に加えて、「生命に最も共通的な説明(logos) が何であるかを規定すること」(412a4-6) が掲げられていたことに応じたものであると考えられる。実際、「器官を持つ自然物体の……」という説明の前には、「全ての生命に共通な事柄を述べねばならないならば」(412b4-5) と記されている。なお、知性(nous)だけは器官を持たないと言われ（Ⅲ4,429a17）、議論上、他の生命能力とまったく別の扱いを受ける。すなわち、知性はいかなる身体部分の現実態でもなく(413a6-7)、とくに能動知性は身体から離存でき、不滅である(408b18-29,411b18-19,413b24-27,429b4-5,430a22-23)。

第２節

１）sōmaというギリシャ語は生き物の「身体」を意味したり、一般に「物体」を意味したりする。アリストテレスがこの語でどちらを意味しているのかが必ずしも判然としない文脈もあるが、本稿では概ね、実際に生きている生き物のうちにあるという含意が強い箇所では「身体」、生き物の質料という意味合いが強い箇所では「物体」と訳すこととするが、どちらの訳語を用いているかが議論を左右していることはない。確かに、Hicks(p.308)が指摘しているように、アリストテレスがsōmaという語で生命を含んだ結合体を意味している場合と（e.g.412b25）生き物の質料だけを意味している場合（e.g.412a18,b6,413a3)があるので注意が必要なのであるが、基本的にはどちらの訳語を用いても議論の内容そのものに影響を与えることはないので、多くの箇所で「身体」と「物体」を併記した。

２）「同名異義原理(homonymy principle)」とはAckrill[1979](p.65-75)が与えた呼称である。アリストテレスが「同名異義的に（homōnymos)」と呼ぶのは、同一の形相に与かっていない二つのものを同じ名で呼ぶときに起こる事態のことである(cf.Met.Α9,991a5ff., Γ2,1003a33ff.,K3,1060b33ff.,M5,1078a36-1079b2)。とくに、この原理が生き物とその部分に適用される場合、生きていないもの（生命という形相を持たないもの）を生きているもの（生命という形相を持っているもの）と同じ名で呼ぶと「同名異義的に」なると言われるのである。「動物」「人間」「手」「眼」の例（ＰＡⅠ1,640b31-641a6, ＤＡⅡ1,21, ＧＡⅡ1,735a7-8,Met.Γ2,1006b19ff.,Meteo.,390a10-15)の他、「指」の例（Met.Ζ10,1035b25ff.)がある。

３）ここでは、道具の機能との類比の議論であることを明確にするため、dynamis を「機能」と訳した。Hamlyn［1968］(p.86)もここでの議論が「機能(function)の概念」に訴えたものであると説明している。Rodier[1985](p.185-186) は仏語で「機能(fonction)」と訳している。また、Gill[1991](p.249) はとくに道具の機能が受動的であることを指摘している。なお、ergon も「機能」と訳しうる文脈があるが、本稿では多くの場合、ergon を「働き」と訳している。さらに、この「働き（ergon）」という語が用いられるときにも、①能力（例えば、感覚能力）と現実活動（感覚していること）の両義が含まれている場合（e.g.Ⅰ1,402b11-13)と、②現実活動が意味されている場合（e.g.Met.Θ

8,1050a21-23) と、③現実活動とその成果（作品）が意味されている場合（e.g.Met.Θ8,1050a34-35）がある。このうち①において「能力」が強く指し示されている場合、ergon はdynamis と同様の意味で「機能」と訳すことができると思われる。

４）上記註３を参照されたい。

５）Shields[1990](p.21) は『気象論』第Ⅳ巻第12章の「［身体部分の］全てのものは機能(ergon)によって定義される」(390a10)の箇所を引用している。『気象論』第Ⅳ巻については偽作説もあるが、もしDüring[1944]が説くようにアリストテレスの真作であるならば、この箇所で「眼」「鋸」を例として同名異義原理が説明されている内容は『動物部分論』第Ⅰ巻第５章の内容、および第Ⅱ巻第９章の「身体の等質部分も異質部分もその機能(ergon) によって認識される」(655b20-21) という内容と酷似している。したがって、『気象論』第Ⅳ巻（とくに第12章）が『動物部分論』の一部、あるいは少なくとも動物学著作の一部ではないかという推測は道理あるものであろう。

６）「視覚」と「見る活動」の関係は、機能（能力）と活動の関係であり、「生命」と「生の活動」の関係と同じである。しかるに、アリストテレスがここで「生の活動」を挙げず「目覚めて活動している状態」を挙げているのは、能力と活動という対が可能態（能力を所有しているが活動していない状態）と現実態（活動している状態）の対と関連しているからである。この点に関しては本稿第Ⅰ章第３節註３、４を参照されたい。

７）ここで「二元論」というのはいわゆる「デカルト二元論」である。すなわち、精神は「思惟する」という唯一の本質を持つ実体(res cogitans)であり、身体（物体）は「延長」という唯一の本質を持つ実体(res extensa) であり、「精神は完全に絶対的に身体とは独立であり、身体なしで存在している」（『省察』第六省察）と語られるような、「精神」と「物体」の実体の二元論である。アリストテレスの生命論では、特殊な性格ゆえに身体から離れて存在すると言われる「能動知性」（Ⅲ5, 430a17および本稿第Ⅱ章第３節を参照）を別として、このような二元論はない。

８）道具の場合には機能（形相）と外形が密接な関係にあり、生き物におけるほどにはそれらが区別されるとは言いがたいと思われる。実際、アリストテレス自身が鋸の切断機能とその歯の材質および形が切り離しがたいことを示唆している(cf.Phy.Ⅱ9,200b4-8)。それでも、道具についても同名異義原理が適用されていることから見て、何ほどか道具の機能と外形が区別されて考えられていると思われる。

９）Nussbaumの心臓を例とした「機能による説明」は、C.HempelやE.Nagel らが論じた「機能的言明」の例をそのまま踏襲しているように思われる。

10）Cohen[1992] の所論は、アリストテレスの生命論を機能主義とみなすことに反対するBurnyeat[1992]への再反論という形で行われている。Cohen 自身は必ずしも機能主義的解釈が万全だとは考えていないようであるが(p.57,71) 、それでもBurnyeatの議論には根拠がないことを示そうとしている。

11）アリストテレスの自然学的探究と、Cohen が援用している『形而上学』Ｚ巻第11章の論述とは議論の性格が異なるので、区別して考えるべきであろう。すなわち、『形而上学』Ｚ巻第11章では、我々がもし人間の形相から骨や肉などの質料を引き離せないとすれば、それは我々の経験（経験的には骨や肉から成る人間しか知らない）からの制約にすぎないのか、という問いが提起されてはいるが(1036b3-7)、それは、事物の定義に含まれるべき「形相の部分」をめぐる議論(1036a31-b7)の途上で専ら論理的な可能性を考察する文脈で提起された問いである。したがって、「固有の質料」や「自然的な質料」を主張するアリストテレスの自然学的探究とは狙いが異なる。それゆえ、Cohen(p.60) のように、『形而上学』を典拠として「シリコン製の人間」をアリストテレスが認めえただろうと主張するのは説得的でない。同様にShields の次のような議論も受入れがたい。すなわち、Shields は、機能と質料の関係だけに注目して「アリストテレスは、人間が機能的に適格な質料によって実現され

ると考えている」(p.22-23) と解釈し、それに基づいて「人間というものは組成において可塑的(compositionally plastic)」(p.23)であり、人間と同じ働きを持つことができるならば、「シリコン製の人間」をアリストテレスは認めただろうと述べているが(p.23)、典拠が不明である。また、CohenやShields が次のような限定をつけていることからしても、「シリコン製の人間」の解釈がアリストテレスの自然学の経験的性格と合致しないことは明らかである。「アリストテレスは人間の形相が骨や肉以外のものに実現するとは信じていなかったが、抽象的なレヴェルでその可能性が少なくとも概念的に理解できる(conceivable) ものであった」(Cohen p.59)。「多形実現性などを認めよという圧力が、経験的探究とは対立する概念的なもの(conceptual)であることを認識することは重要である。すなわち、多形実現性などの探究は、現在行われているいかなる経験的探究からも直接的には導かれないような理論的探究なのである」(Shields p.20)。

第３節

１）本稿第Ⅰ章第２節註２を参照されたい。

２）Hamlyn［1968］(p.82)は二通りの現実態が両方とも「形相」と言えると考えているが、Charlton[1981](p.202)はこの考えに反対し、「アリストテレスの説ではない」と述べている。しかし、知識所有（あるいは生命）に対応する「形相」が現実態と呼ばれるばかりでなく、知的活動（あるいは生の活動）に対応する活動という現実態もまた「形相」と呼ばれる可能性はあると思われ、Hamlyn説が正しいように思われる。なぜなら、『ニコマコス倫理学』では、「見る」が活動（エネルゲイア）（本稿序論註３を参照）であると語られる文脈で「見ることは、いかなる時点においても完全であると思われる。なぜなら、後になって生じてきてそれの形相を完成せしめるような何ものも欠いていないからである」(1174a14-16)と言われているからである。

３）睡眠状態であっても呼吸し、心臓が動いているから、生命の能力が全く働いていないわけではないだろう。『ニコマコス倫理学』第Ｘ巻第６章によれば、眠り続ける人間の活動は「植物の生」に等しいと言われているから(1176a34-35)、睡眠状態とは、動物が持つ感覚や運動の能力を働かせていない状態を指すのであろう(cf.ＧＡＶ1,778b29-779a4) 。そのように考えれば、「睡眠」と「覚醒」という対比が、能力を所有しているが働かせていない状態と働かせて活動している状態との対比であることが理解できる。生き物において生命が全く活動していない状態というものはないので、アリストテレスは工夫した説明を行っているのである。

４）「知識」と訳した epistēmē という語には「推論能力」「知的能力」の含意があることが指摘されている（桑子［1993］p.45-50,177-180)。それゆえ、「知識所有の状態」には「知的能力所有の状態」の含意があることを承知されたい。なお、能力を働かせて現実に活動している状態でなくても能力を所有している状態があること、言い換えれば、能力を所有しているものには無活動状態があることを正当に認めさせる議論をアリストテレスは『形而上学』Θ巻第３章で提示している。これは、現実に活動しているものにのみ能力を認める（例えば、現実に見ている者にのみ視覚能力を認める）メガラ派の詭弁を反駁したものである。これと同じ趣旨はΘ巻第４章の「偽（pseudos)と不可能(adynaton) を論理的に区別せよ」(cf.1047b12-14) という議論でも提示されている。すなわち、「彼は見ている」という命題に関して、視覚能力を持つ彼が現実には眼をつむり見ていないとき、その命題は「偽」であるが、それは見ることが「不可能」だということではない。「不可能」なのは盲人の場合である。メガラ派の詭弁では、見ていない場合（先の命題が「偽」である場合）には視覚能力を持たない（すなわち「不可能」）ことになってしまうのである。

５）「基体」には様々な在り方があるが、とくに質料が基体と言われる場合と対照的に提示されるのが、実体が属性に対して基体と言われる場合である（Met.Ｚ13,1038b5-6,1049a29-30) 。これは、アリストテレスが提示する存在範疇のうち「実体」範疇の存在が述語になる場合にはその基体（主語）

が質料であり、「実体」以外の範疇の存在が述語になる場合にはその基体（主語）が実体であると言われることと対応する。

６）本稿第Ⅰ章第１節註５を参照されたい。

７）「生命は、可能態において生き物であるものの現実態である」とすれば、循環の印象をやわらげることができるかもしれないが、この場合でも、定義項である「生き物」が「生命を持つもの」であるから循環を孕んでいることにかわりはない。それはちょうど、アリストテレスが『トピカ』第Ⅳ巻第４章の定義論において「太陽」の例を挙げて示している事柄に当たる。すなわち「太陽」を「日中見える星」と定義した場合、「日中」の説明に「太陽が上っていること（地上を太陽が運行していること）」が必ず含まれるので、表面的には循環していないように見えても、実は循環を孕んでいるということである（Top.Ⅳ4,142a34-b6)。また、『自然学』における「自然」および「運動」の定義と『デ・アニマ』における「生命」の定義は、循環を孕んでいる構造において相似している。すなわち、『自然学』における「自然は運動の原理である」(cf.Phy.Ⅱ1,192b21-23)という定義および「運動は動かされうるもの［すなわち可能態において運動を持つもの］の現実態である」(cf. Phy. Ⅲ2, 202a7-8)にならって、「生命」の定義を二つに分解すれば、「生命は生の活動の原理である」および「生の活動は可能態において生の活動を持つものの現実態である」が得られる。このように、「自然」や「生命」といった原理が活動（運動）を定義項として規定され、活動（運動）の方は「可能態」と「現実態」を用いて規定されるという構造において相似なのである。したがって、「運動」の定義が循環を孕んでいることと「生命」の定義が循環を孕んでいることとは密接に関連していると言えよう。

８）『トピカ』第Ⅳ巻第４章の定義論では、各人めいめいにとってより知られるものを用いて事物を定義した場合の問題点が示され（Top.Ⅳ4,141b34-142a6）、「端的により知られるものによって定義するべきである」(ibid.142a6-8)という主張が中心になっている。しかし、「精密な思考を不得手とする人々のため」(ibid.141b17-18)や議論過程における「便宜のため」(ibid.142a13) に、「我々にとってより知られるものによって」定義を与えることが許容されてもいる。すなわち、「我々にとってより知られるもの」である感覚される事柄(cf.ibid.141b10,142a3)を定義項に用いることが限定的に許されているのである。『デ・アニマ』における生命の定義も、このような場合に当たると考えられる。なお、活動や運動などの動的な事態が感覚される事柄であるとは、「共通感覚」の対象という意味においてである。すなわち、アリストテレスによれば、「運動」は視覚や触覚など複数の感覚によってとらえられるゆえに、「共通感覚」の対象の一つである（ＤＡⅡ6,418a8-18）。

９）ここではspermaを「精子」と訳した。生き物の成体になりうる可能態にあるものとして「果実」の方は植物のそれを指し、「精子(sperma)」は動物のそれ（とくに雄性の配偶子）を指すと考えられるからである。ただし、アリストテレスがspermaという語で指示する事柄は必ずしも一定ではなく、古来、注釈者を困惑させているテキストもあるので関連事項を整理しておきたい。

アリストテレスは多くの場合、spermaを①動物の雄性の配偶子、すなわち精子を指す意味で用いている。このことが明瞭なのは人間の受胎を記述する『動物誌』第Ⅵ巻(Loeb 版では第Ⅸ巻として収録)第２～８章と、配偶子について説明する『動物発生論』第Ⅱ巻第２、３章などである。これらの箇所では、雌性の配偶子である「月経血(katamēnia) 」あるいは雌の生殖器官と対照されて「精子(sperma) 」が説明され（e.g.ＧＡⅠ19,727a30-31, ＨＡⅥ2,582b28, Ⅵ3,583a23, Ⅵ7,586a15, Met.Ⅱ4, 1044a35,⊖7,1049a2,1049a14）、また、精子を意味する別の語として gonē も用いられている（e.g. ＧＡⅡ3,736a25,737a7, Ⅱ4,739b24、Met.Λ6,1071b31)。しかしまた、②雌性の配偶子である月経血が sperma の一種として説明されることもある。それは、「月経血は sperma だが純粋でなく、仕上げを要する」（ＧＡⅠ20,728a26-27,cf.Ⅱ3,737a28-29)からであり、それゆえ、「精子と混合される必要がある」（ＧＡⅠ20,728a29-30）と言われる。また、雌の月経血が雄の精子(sperma)に相当する

ものであることを説明する文脈では「月経血のうちにspermaがある」（ＧＡⅠ20,728b22)とも言われている。さらには、③動物の雄性配偶子と雌性配偶子が接合したもの、今日の表現で言えば受精卵ないしは胎児（kyēma)がspermaと呼ばれる文脈もある（ＧＡⅠ18,724b13)。それは、「雄に由来するものと雌に由来するものとの最初の混合物であり、胎児のようなものである」（ibid.724b16-18）と説明されている。また、雄と雌とが分かれていないもののspermaは「胎児のようなものであり、胎児とは雄に由来するものと雌に由来するものとの最初の混合物である」（ibid.724b32-34）と言われおり、そこで例に挙げられているのがコムギであることから、植物の種子は動物の受精卵に相当するものとしてspermaと呼ばれていると思われる。実際、④ sperma が植物の種子だけを指す意味で用いられているテキストもある（Met.Λ6,1071b31 では、植物の種子が sperma と呼ばれ、動物の精子が gonē と呼ばれている。他にＧＡⅠ18,723b19 、Iuv.3,468b17,19)。以上整理した sperma の用法は、①～③が動物に関するものであり、④は植物に関するものである。しかし、さらには、⑤動物の配偶子と植物の種子をすべて包括する総称として sperma が用いられている文脈もある（ＧＡⅡ1,733b24：植物や動物が生じる、Met.Θ8,1049b213：人間と穀物の質料すなわち可能態、Met.Ｚ9,1034b1：生き物の可能態の総称（種子は可能態において生き物の形相を持つ）、Met.Λ7,1072b35-36：植物や動物の生成の原理、Phy.Ⅱ4,196a31：オリーブや人間が生成する、Phy.Ⅰ7,190b4-5 ：植物と動物の基体）。以上を総括すると、動物であれ植物であれ、生き物の発生に関わる前駆的存在のすべてをアリストテレスは sperma と呼ぶことがあると言える。

しかるに、spermaが何を指すかで問題とされてきたのは『形而上学』Ｚ巻第７章の「自身のうちに原理を持つものの場合には、外部に妨げがない限り、自身の力によって当のものになる。例えばsperma は、それだけではいまだ可能態ではない（なぜなら、他のもののうちに入って転化しなければならないから）。だが、既に自身の原理によってそのようなものになったとき、それが可能態である」(1049a14) と述べられている箇所である。ここで言われる sperma は、先立つ箇所で「土が人間の可能態なのであろうか。そうではなく、むしろ土が既に sperma になったときであろうし、あるいは、おそらくそのときにもまだそうではないだろう」(1049a1-3)と言われていることに呼応している。したがって、Ross [1953](vol.Ⅱ,p.255-256) が指摘するように、この sperma は動物の精子を指し、それが受精するまでは自身の力で発生しはじめることができないことを意味していると考えられよう。アリストテレスは「人間の可能態」を精子と考えるべきか、受精卵ないしは胎児と考えるべきかを問題としており、ここでは後者の選択肢を推奨しているのであろう。しかし、古註者のアレクサンドロスはここでの sperma を植物の種子と考えている（Ross P.256による）。アレクサンドロスがそのように考えた理由は二つ想像できる。第一には、「他のもののうちに入って転化しなければならない」ということの意味を「植物の種子が土の中に入らなければならない」こととして理解したからだと思われる。第二には、『形而上学』Ｈ巻第４章において人間の質料（すなわち可能態）が月経血とされている(1044a34-35)ことから、動物においては精子でなく月経血こそが可能態であると考えたからだと思われる。アレクサンドロスは、動物の可能態に関わる錯綜した sperma の用法を避けて、この箇所での sperma を植物の種子と考えたのであろう。

それでは、アリストテレスは「動物の可能態」をどう考えていたのであろうか。この点についても多様な記述が見られるので整理しておこう。(A) 動物の可能態を雌性の配偶子である月経血とする記述（ＧＡⅡ4,740a18-21,Ⅱ4,738b3-4,Ⅱ5,741b7-9)、(B) 動物の可能態を雄性の配偶子である精子とする記述（ＧＡⅡ1,735a4-9,ＰＡⅠ1,641b36) 、(C) 動物の可能態を受精卵もしくはそれから発育した胎児（kyēma)とする記述（ＧＡⅡ4,740a1-3,740a24）があり、さらには(D) 胎児と精子を並列して述べ、それらを動物の可能態とする記述（ＧＡⅡ3,736b8-12,737a16-18）がある。さらに、「動物の可能態」を考える上で考慮に入れなければならないのは、アリストテレスの動物学においては雄の精

子と雌の月経血の役割が異なることである。すなわち、「雄は形相すなわち運動の原理を供与し、雌は物体すなわち質料を供与する」（ＧＡⅠ20,729a9-11,Ⅱ4,738b20-21,25-26, cf.Ⅰ18,724b4-6）のであり、月経血は「生命の原理を欠く」（ＧＡⅡ3,737a29-30)ので「それだけでは生き物(empsychon)にならない」(ibid.737a32)。「雄の精子がその原理を与え、雌の余剰分泌物［月経血］がそれを受けると胎児になる」(ibid.737a32-34)のであって、言い換えれば、「雌の体内に雄から出された精子が入ってくると動物が形成され固有の形態(morphē)をとる」（ＧＡⅡ1,733b19-21)。以後の発生では成長の原理を含む部分（心臓など）が最初にでき、以降は自身の力によって発生する(ibid.735a21)。先にふれた『形而上学』Ｚ巻第７章で「人間の可能態」が問題とされていたのは、それを精子だけの(B) とするか、受精して自身の力で発生できるようになった(C) とするかということをめぐっていたのであるが、アリストテレスはある箇所では(D) のように(B) と(C) を総合して述べてもいるのである。

こうした(A) ～(D) の多様な記述から明らかなように、 sperma の指示対象と同様に、「動物の可能態」とされるものもまた動物の発生に関わる前駆的存在のすべてにわたっていると言える。したがって、 sperma の指示対象も、「動物の可能態」とされるものも、文脈によって異なる場合があることに留意しなければならない。『デ・アニマ』の当該箇所では、植物の「果実」と区別されてspermaが動物の発生の前駆的存在を指す意味で用いられているのであるが、この場合、二つの理解の仕方がある。一つは、この sperma が上記①のように精子を指しており、可能態としては上記(B) に当たるとみなす仕方であり、もう一つは、上記③のように受精卵か胎児を指しており、可能態としては上記(C) に当たるとみなす仕方である。どちらで理解しても文脈上の解釈としては問題ないが、Hicks(p.318)が①に相当するMet.Θ7,1049a14 と(B) に相当するＧＡⅡ1,735a4-9 の参照を求めていることに従い、ここでの sperma を「精子」と訳すことにする。

10）現実態や可能態に「第二の」を付す表現はアレクサンドロスの古註に基づいている（Hicks p.358)。本稿第Ⅱ章第２節註６を参照されたい。

11）「第一の」を付すことによって、一つの可能態（「可能態において生の活動を持つもの」）に対応する二つの現実態（「生命」と「生の活動」）のうちの一方（「生命」）だけを限定して指示するという構造は、『自然学』における「運動」の定義の構造と似ている。というのも、「運動」の典型例である「建築」を定義するとき、アリストテレスは二つの可能態（「家でありうるもの」と「建築されうるもの」）のうちの一方（「建築されうるもの」）だけに限定して、その現実態が「建築」であることを示しているからである。すなわち「建築されうるものが、我々がそのようなものであると言う限りのものとして現実態にあるとき、そのときに建築されているのであり、それがすなわち建築である」（Phy.Ⅲ1,201a16-17)。

12）二つの可能態を呼び分けようとする試みが多数の研究者によって行われているが、例えば「潜在可能性(potentiality)」と「能力(capacity,faculty,power)」の区別(Hicks) はその代表であろう。なお、Hicks(p.318)は「生きるべく可能態においてあるもの」という表現が、「可能態において生の活動を持つもの」の別の表現(a variant) であると述べているが、これは必ずしも妥当な見解ではないと思われる。Hicks の見解では、「可能態において生の活動を持つもの」から精子や果実が排除されてしまうからである。

13）Hicks(p.308-311)が指摘しているように、「生の活動を持つもの」は生き物(empsychon) を意味し、「生の活動を持たないもの」は無生物(apsychon)を意味する(cf.Ⅱ1,412a13)。他方、「生命を持つもの」は『デ・アニマ』の文脈では生きている生き物を指し、それと対立する「生命を失ったもの」は死んでしまった状態の生き物（死体）を指す(cf.Ⅱ1,412b25-26)。

14）アリストテレスの先人の中には、クリティアスのように血液が生命（プシューケー）だと考え

た人もいた（Ⅰ2,405b5-8)。このような考えは、ヒポクラテス『人間の本性について』Ⅵ9-11でも紹介されている。

15）この構造は、プラトン『パイドン』105C-Dで示されている「身体を－プシューケーが－生きているものにする」あるいは「身体に－プシューケーが－生(zōē) をもたらす」という三項構造（Ｘ－Ｍ－Ａ構造）に対応していると思われる。また、プラトン『国家』 353D で示されている「生きること(zēn) がプシューケーの働き(ergon) である」も同じ内容を意味していよう。このように生(zōē) や生きること(zēn) との関連で言われる「プシューケー」は「とくに＜いのち＞の観念を指し示す」（田中美知太郎編『プラトンⅡ』中央公論社,1978,p.105)のである。

16）Charlton[1981](p.198) が言うように、アリストテレスの著作の中で、生命が現実態であることを提示するときに「第一の」を付して表現しているのは『デ・アニマ』だけである。

17）知性(nous)の一部にも可能態と現実態の局面がある（本稿第Ⅱ章第３節を参照）。また、知的把握の対象（noēton) の一つである「生命」は、認識対象としては質料を持つもの（生き物）のうちに可能態においてある(cf.Ⅲ5,430a6-7)。つまり、認識主体と認識対象の双方に可能態と現実態の局面があり、それら両者の現実態は一つ同じであり、それがすなわち「生命」なのである。このように、主体と対象の双方の可能態が一つの現実態を持つというのが、感覚を含めたアリストテレスの認識論の構図である。

第４節

１）『形而上学』Δ巻第６章では、「一般に、事物の本質を思惟している思惟が分割できないものであって、時間的にも場所的にも本質規定においても分離できない場合には、そうした事物は最も主要な意味で一つであり、とりわけ実体がそうである」(1016b1-3)と言われている。

２）この論点は、アリストテレスが「無からの生成」を否定する論点に関連しており、重要である。というのも、「ある物体が他のある物体から生成することは、例えば空気から火が生じるように可能であるが、一般に、何も大きさを持つものが先に存在しないでいて何かが生成することは不可能である。というのは、可能態においてある何らかの物体から現実態においてある物体が生成するのだからである」（ＤＣⅢ3,302a3-7)と説明されているからである。

３）Scaltsas(p.196-200) は、与格を用いて「現実態においてある形相」と表現されるときの「形相」とは、具体的実体そのもの、すなわち結合体そのもののことであると考えている。

４）この箇所の説明から考えるかぎり、アリストテレスにおいては「現実態（目的実現 entelecheia)」という語が先行的に理解されていて、働きを持つものにとっては「活動(energeia)」が「現実態（目的実現）」であるゆえに、energeiaも entelecheiaと同様に「現実態」と考えられるようになったという経緯が推察される。Pichot[1992](p.40-41) もそのように考え、 entelecheiaとは「目的を含んでいる状態(ein Zustand , der das Ziel in sich enthält)」であり、energeiaとは目的である「働き(Werk)を含んだ状態」であると説明している。つまり、energeiaが活動という意味での現実態を強く指し示すのに対し、entelecheia は中立的であり、どちらかといえば活動ではなくて事物の存在そのものに関わる現実態を指し示す語であることが伺われるのである。しかし、「現実態」という同じ意味を持つために相互に事例をカバーしあい、互換的に用いられる文脈が増えたのであろう。Charlton[1981](p.214-215) が指摘するように、二つの語が互換的に用いられている箇所は多く、とくに『自然学』第Ⅲ巻第１～３章では頻繁に二つの語は入れかわる。また、『デ・アニマ』Ⅱ1,412b5 においてentelecheia と規定されている「生命」が『形而上学』Θ巻第３章1043a35 ではenergeiaと規定されているし、『形而上学』Θ巻第６章1050a35-36においてenergeiaと規定されている「知的活動（観想）」が『デ・アニマ』Ⅱ5,417a30においてはentelecheia を用いて表現されている。なお、

後世、ドリューシュがいわゆる「生気論」を唱えて用いた「エンテレヒー」という語は、アリストテレスのentelecheia に由来する。

５）本稿序論註３を参照されたい。

６）「失敗(hamartia)」が起こるという点でも技術と自然の平行性が語られる。すなわち、文字の知識を持つ人が書き損じたり、医者が投薬を誤ったりするように（Phy.Ⅱ8,199a33-35)、自然においても奇形が生じることがある(ibid.199a3-4)。奇形が生じるのは、「形相の意味での自然が質料の意味での自然を支配しなかった場合」（ＧＡⅣ4,770b16-17)と言われる。

７）Shields[1990](p.21) が提示している「機能による規定(functional determination)」の例には「ナイフ」が挙げられている。すなわち、ナイフの機能が切ることであるならば、「ｘがナイフであるのはｘが切ることができるときに限る」。

８）Shields[1990](p.26) は、アリストテレスが質料形相論によって心的状態を実現する可能性を持つ基体を限定していることがかえって現代の機能主義理論に適合するという。

９）機能主義が還元主義を目指す理論であるのか、非還元主義を目指す理論であるのかという点について、必ずしも「機能主義者」たちの見解が一致していないと思われる。Shields[1990](p.32-33) の整理によれば、Robinsonは機能主義を還元主義的な物理主義と考え、アリストテレスが感覚質に関して非還元主義的であるゆえに機能主義者ではないと考えている。またShoemaker は、心的状態を定義するときに心に関する語彙を用いずに定義するのが「強い機能主義」であり、他方、心的状態を定義するときに別の心的状態に言及して定義するのが「弱い機能主義」であるとして区別しているという。これに対するShields の応答は、関係的定義を採っているという限りでのアリストテレスは「弱い機能主義者」だが、「怒り」の質料的側面を物理的な言語だけで規定するアリストテレスは「強い機能主義者」ともみなせるという。

10）Shields[1990](p.29) は「アリストテレスの機能主義の輪郭がその特徴において目的論的だとしても、アリストテレス的な機能主義を受け入れるために目的論を擁護する必要まではない」と述べている。目的論と機能主義の関係をどう考えるかということ自体が開かれた問題であり、目的論と調和する理論の確立が機能主義の目標の一つであってよいだろう。

11）「封臘」と「印形」の例は、感覚とは質料ぬきで形相を受容することであることを示すときにも用いられている（Ⅱ12,424a19,Ⅲ12,435a9,Mem.1,450a31-32）。これは、プラトン『テアイテトス』の「感覚や思いつきに臘をあてがって、その形跡をとどめるのだとしよう。ちょうど、指輪の印形を印すときのように」(191D)という例を継承したものであろう。

12）無活動状態から活動状態への転換の例として「思慮ある者が思慮するとき」と「建築家が建築するとき」がⅡ5,417a8-9 で並列されているために、ここでは「建築」が「思慮する」と同様に活動（エネルゲイア）（本稿序論註３を参照）と考えられているという解釈があるが（Liske [1991]）、しかし、むしろ「建築家が建築するとき」は運動（キーネーシス）の（うちの能動者の）例、あるいは制作の例として挙げられているのであろう。すなわち、「思慮する」の方が活動（エネルゲイア）あるいは行為であるから、それと対比的に挙げられたのが「建築」の例だと思われる。両方とも活動中に実体の変化がないという点で共通しているが、そうであればこそ、対比的に一方は活動（エネルゲイア）からの例であり、他方は運動（キーネーシス）からの例だと考えられる。

第Ⅱ章
第１節
１）テキスト上にこの五つの表現の全てがあるわけではないが、後述するように（第Ⅱ章第３節）、古来の議論は、この五つにあたるものがⅢ４、５で述べられているとして行われてきた。

第２節
１）共通感覚とは、複数の感覚能力によって共通に対象とされる事柄についての感覚を指す。Ⅲ１で共通感覚の対象とされているのは、運動・静止、数、形、大きさである。例えば運動は、触覚によっても視覚によっても感覚される。なお、共通感覚をめぐる近年の話題は、「いま自分が見ている」ことを感覚するのは何によってかという、反省的意識に関わる問題である(cf.Ⅲ2,425b12-17)。Ⅲ２では、それが視覚そのものによってであることが示唆されているが、一方、『睡眠と覚醒について』では「第一の感覚能力」(456a21)によってであるとされ、それが「全ての感覚につきしたがうある共通の能力」(455a16-21) と言われている。これが共通感覚と同一であるのかが不明瞭であり、反省的意識が個々の感覚の働きによるのか、それとも全ての感覚に共通の能力によるのかが問題となっているのである。本稿ではこの問題に立ち入らないが、Kahn［1979］P.9-18、Modrak［1987］p.145-149 、Block ［1988］、永井［1993］に詳しい。
２）触覚の対象は多様なので仮に「肌触り」と表現しておくことにする。Ⅱ11の触覚論では、「温かさ・冷たさ、乾き・湿り、硬さ・柔らかさなど」(422b26-27) が触覚の対象として挙げられている。
３）Jannone による希・仏対訳版（第１版1966）の校訂では、Ⅱ５が六段落に分けられている。すなわち、前半部分が二つに分けられ（①導入部416b32-417a9と②「感覚の可能態と現実態」が述べられる417a9-21）、後半部分が三つに分けられている（③「可能態と現実態の段階の違い」417a21-b2 、④「様態(la passion)の受容と転化の違い」417b2-16、⑤「感覚能力への適用」417b16-28)ので、総括部分（⑥417b28-418a6）を加えて六段落構成になっている。この区分に従えば、本稿で後に提示する第一の区別がほぼ③に、第二の区別がほぼ④、⑤にあたる。
４）417a3 のkai を説明的言い換え(explicative) を表すと考え、「何ゆえに諸感覚それ自身についての感覚もないのか」という前行からの問いが、「何ゆえに外部に存在するものなしには感覚を作り出さないか」と言い換えられていると解する。
５）Hamlyn [1968] (p.xvii-xviii,78,88-89) や Charlton[1981](p.214 註４）が指摘しているように、to aisthētikonという表現は、生命能力の部分としての「感覚能力 (the faculty of sense-perception) 」を指す場合と、感覚能力を持っているものという意味での「感覚しうるもの (that which can perceive)」を指す場合がある。典型的には、前者の例にⅠ1,402b13、Ⅱ3,414a31-32 があり、後者の例にⅡ5,417b16, Ⅱ10,423b23(この箇所では「感覚器官」と同義) がある。Charltonの整理によれば、『デ・アニマ』Ⅱ１～４では専ら前者の仕方で用いられており、Ⅱ５におけるわずかの例などを除けば、『デ・アニマ』全体で前者が支配的であるという。
６）「感覚されるものが既に現実態においてある」(cf.Ⅱ5,418a4)という事柄は、「現実態の感覚」と関連しつつも、別の事柄であると考えられる。例えば、赤いリンゴがあるとしよう。赤いリンゴは現実態の個物として存在している。しかし、その「現実態」と、それが視覚によってとらえられ「赤」の感覚が現実に生じること（現実態の感覚）とは別の事柄である。見られる以前のリンゴは視覚対象としての限りでは可能態において（赤いものとして見られうるものとして）存在するからである。なお、アリストテレスは「感覚されるもの (to aisthēton) 」という表現によって、個物（一個の赤い

ものであるリンゴ）を指す場合と、固有の感覚対象（赤）を指す場合があり、それを区別し難い箇所も多い。後者は「感覚的形相」(e.g.432a5) あるいは「感覚像(aisthēma)」(e.g. Mem.1,450a31-32, Som.2,456a26,Insom.2,460b2,3,460b29,461a26,b22) と呼ばれることもある。そこで、本稿ではつとめて、個物を指す場合は「感覚されるもの」と表現することにし、固有の感覚対象を指す場合は「感覚対象」と表現することにしたい。

７）前記註５を参照されたい。

８）「可能態」や「現実態」に「第二」を付す表現はアリストテレスのテキスト自体にはない。しかし、近年の研究者は便宜的に用いており、古くはアレクサンドロスの古注にまで遡ることができるようである(Hicks p.358) 。アリストテレスの常套手段としては、むしろ「第一」と「第二」の指示対象を固定せず、観点によって（「生成において」や「本質において」というように）「第一」と言われるものが変わることを認めることであろう。

９）牛田［1991］p.62-70 。なお、牛田はパターンⅠとⅡの区別を、『形而上学』Θ６のエネルゲイアとキーネーシスの区別（本稿序論註３を参照）と混同しているように思われる（牛田自身は、Θ６のテキストが損なわれているとし、その内容を認めていないが）。しかし、これら二つの区別は、前者が可能態から現実態への転換の仕方についての区別であり、後者は事態の完全性についての区別であるというように、区別の対象も基準も異なるから同じではない。

10）『感覚と感覚されるもの』において「感覚することは、学習することのようにではなく、知的活動を行うことのような仕方である」(441b22-23) と言われているのも、Ⅱ５と同様に可能態から現実態への転換の仕方を指していると考えられる。

11）『形而上学』Δ巻第21章によれば、「作用を受ける(paschein)」と関連する「受動様態(pathos) 」には四つの意味が区別され、そのうちの第三のものは「有害な性質変化や運動、とりわけ苦痛な害悪」(1022b19-20)、第四のものは「不幸や苦痛のうちの大きなものが受動様態（受苦）と言われる」(1022b20-21)と説明されている。こうした否定的な意味合いが「作用を受ける」にも含まれていることをアリストテレスは懸念しているのであろう。Hicks(p.357)も同じ見解を示している。

12）この箇所の読み方は大別して二通りある。すなわち、属格のhomoiou を tou dynameiと同格に読む仕方と、 tou entelecheiai と同格に読む仕方である。 Hett の校訂（Loeb版）では、417b4 のhomoiou の後にコンマを付すので後者の読み方を強く示唆するが、他方、同行のkai の前にコンマを移すHicks およびRossの校訂では、後者の読み方に限定されないと思われる。本稿では後者の読み方を採用した上で、homoion を「同類のもの」と訳した。どちらの読み方を採っても、可能態にあるものと現実態にあるものの関係が、そのような対応関係にあるという意味で同類である（cf. Hicks p.356 によれば generically the same)ことを説明する但し書きとして解することができよう。実際、（現実態にある）能動者と（可能態にある）受動者の関係を論ずる『生成消滅論』第Ⅰ巻第７章では、「作用を与えるもの(to poioun) と作用を受けるもの (to paschon) は類においては同じようなもの(homoion) であり同一であるが、種においては同じようなものではなく、対立するものでなければならない」（ＧＣⅠ7,323b31-33,324a3-6)と言われている。また、『天体論』第Ⅳ巻第３章では、軽いものが上へ動くことが、質料（すなわち可能態）が形相（すなわち現実態）へいたる運動として説明された上で(310b7-10,b14-15,311a3-6) 、「自身の場所へと運ばれることは、同じようなもの(homoion)へと運ばれることである」（ＤＣⅣ3,310b10-11)と述べられている。このように、アリストテレスは概して、可能態にあるものと現実態にあるものが同類であることを述べるとき homoionという表現を用いている。

なお、引用箇所のsōtēria(417b3)を単に「保存」や「維持」と訳さず「活かされること」と訳したのは、アリストテレスがこの語に込めていると思われる積極的な意味合いを表現するためである(cf.「自然本性の完成(teleiōsis)」ＥＮⅥ12,1153a12)。Hicks(p.356)のto be preserved and perfectedや an enhancing of the present conditionといった説明も積極的な意味合いを表している。他に、Scaltsas[1992](p.190) の be enhanced and preservedという説明や Kosman [1984](p.134) の「止揚(Aufhebung) と呼ぶ哲学者もあろう」という発言も同じ趣旨であろう。また、 Gill[1989](p.222-227)も積極的な意味をとらえている（本稿第Ⅲ節第２章を参照）。

13) 引用箇所に先立つ417b9-12については、Torstrik,Ross,Hamlynにしたがって417b10ではageinを読み(Trendelenburg,Hicksはagon)、また、Trendelenburg,Hicks,Rossにしたがって417b10のkataを読む（Torstrikはkataを削除）。すなわち、「思惟する者や思慮する者［すなわち第二可能態にあるもの］に関して、それらを可能態から現実態へと導くことは「教授(didaskalia)」という名称ではなくて別の名称を持つのが正しい」と解する。つまり、思惟や思慮の能力を既に持つ者が無活動状態から活動へと転換すること（パターンⅡの転換）それ自体は「教授」ではない（それゆえ、417b5-9で述べているように、端的な意味での「性質変化」でもない）という論旨である。ひとたび活動が始まれば、それは「教授」の過程となり、「教授」と「学習」は一つの過程についての異なる二つの本質規定である(cf.Phy.Ⅲ3,202b19-21)。

14) Penner の見解は、パターンⅠとⅡの区別をエネルゲイアとキーネーシスの区別（本稿序論註３を参照）と誤って同一視しているという点でも、また彼が提唱する「二局面構造説（two-entity theory）」そのものに問題があるという点からしても、受け入れられない。また、Liske[1991] もパターンⅠとⅡの区別をエネルゲイアとキーネーシスの区別と同一視したので、「建築する」の例をめぐって混乱に陥っている。すなわちLiske は、パターンⅡの例とされている「建築家が建築するとき」(417b8-9) の箇所から、ここでは「建築」がエネルゲイアとされていると考え、『形而上学』Θ巻第６章において「建築する」がキーネーシスとされていることとの調停を考えている（本稿第Ⅰ章第４節註12を参照）。『デ・アニマ』では「自身の力で直接的に(unmittelbar)」現実化できるかどうかがエネルゲイアとキーネーシスの区別の基準になっている (de-anima-Kriterium) というのがLiskeの論点(p.175-176) だが、これはPennerと同様の誤りを犯した議論である。この点については、拙稿「アリストテレスの「エネルゲイア」と「キーネーシス」の区別に関する一考察」（『西洋古典学研究』第45号、岩波書店、1997年）を参照されたい。なお、Gill [1991] (p.256-257) は、性質変化でなく「活かすこと」であると言われている事柄は、建築家の無活動状態（第二可能態）から活動状態（第二現実態）への転換(shift) ではなくて、建築活動そのものだと解釈している。つまり、活動中の建築家それ自身は変化しないから、その意味で建築活動そのものが性質変化でないと言われているのだと解釈している(Gill[1989]p.222-227も同様の解釈)。しかるに Gill は、その解釈に基づいて「建築」がエネルゲイアでありうるのだとは主張していない。この点で Penner 説とは異なる。もしGillの見解が、「建築」という事態がキーネーシスであることを踏まえた上で、それに参与する建築家自身は変化しないことをとらえているのであれば正当であり、有望な解釈の一つであろう。また、Kosman［1984］(p.121-149) は第一と第二の区別を同一視した上で、それが『形而上学』Θ巻で言われる「運動（キーネーシス）に関する可能態と現実態」と「それ以外の意味での可能態と現実態」との区別に相当すると考え、さらにその区別がキーネーシスとエネルゲイアの区別に当たるとしてPenner 説に支持を表明している(p.124註７)。しかし、このような解釈も「学習」や「建築」の例についてPenner説と同様に困難に陥らざるをえない。なお、近年では中畑［1994］(p.116-119) が第一と

第二の区別を同一視している。

15）いかなる変化も形式的にはＡからＡでないものへと転換するから、何らかの点でもとの自身の性質を消滅させ、欠如させるのである。アリストテレスは、変化の一般的な形式を探究する『自然学』第Ⅰ巻で、全ての変化が対立する二つの性質の間で行われると考え、その二つの性質が互いに欠如的に対立すると把握している。この点に関しては、拙稿「変化の原理と実体の探究 ── アリストテレス『自然学』第Ⅰ巻の問題 ── 」（北海道大学哲学会『哲学』第31号p.17-46,1995年）を参照されたい。なお、Hicks(p.357)も第二の区別における「作用を受ける」についてはテミスティウスと同様に解釈しているほか、第一の区別における「性質変化」の二種類については「無知から知識所有へ」という変化とその反対の「知識所有から無知へ」という変化とを二種類にあたると考えており、パターンⅠとⅡの違いに気づいていない。さらにHicks は、「作用を受ける」をめぐる区別がエネルゲイアとキーネーシスの区別（本稿序論註３を参照）に相当すると考えているらしく、アリストテレスの狙いが「感覚する」をキーネーシスとしたことからエネルゲイアへと修正することにあったと述べている(p.356)。なお、Hamlyn(p.102) は、第一の区別にあたる「性質変化」の二種類について本稿の主張と同様に理解していると思われる。

16）しかし、アリストテレスはⅢ７で「感覚は作用を受けることでも性質変化でもない」(431a5)と述べ、Ⅱ５の議論から離れた箇所で再び、これらの言葉の使用に警戒を見せている。

17）Hicks(p.357)も『形而上学』Ｈ巻第５章の同じ箇所を参照している。なお、同章では、水が酒と酢のどちらにもなりうるという関係について詮議しており、この問題について本稿では扱わないが、予想される問題点にふれておきたい。仮に水は酒の質料であって、（腐敗したものである）酢の質料ではない、という議論であるならば、アリストテレスの見解において「人間中心的な（anthropocentric）」認識が支配的であることになろう。この点は、ひいては、Furley［1985］や Sedley ［1991］が論じているような、アリストテレスの目的論が人間中心的であるという指摘につながる問題であろう。

18）*Summa Theologiae*, q.78 a.3

19）感覚能力がapathes であると言われる意味が従来解釈上の問題とされてきたが、本稿では「物理的変化の意味では作用を被らない」という意味に解する。このように解せば、感覚が心的変化であること（質料なしで形相を受容すること）を説明しようとする文脈におけるapathes (429a15)も、また、感覚されるものが強烈すぎると感覚器官が物理的な作用を被るゆえに感覚能力がapathes であることには限界があることを説明する文脈でのapatheia(429a29)も整合的に理解できる。すなわち、感覚能力が物理的な作用を被らないのは、感覚されるものが一定の範囲（例えば、聴覚であれば可聴域）の程度内にあるときであって、限度を超えると「大きすぎる音を聞くことはできないし、強烈すぎる色を見ることも強烈すぎる臭いを嗅ぐこともできない」(429a31-b3) 。それは、感覚能力(to aisthētikon) が身体なしには存在できないゆえに（cf. Ⅲ4,429b4-5)、身体部分を含む感覚器官 (aisthētērion)として存在するがゆえの制約である。感覚能力それ自体はapathes であっても、「感覚されるものの過度の激烈さが感覚器官を破壊する」（Ⅱ12,424a29-30,cf.Ⅱ11,424a14-15）ので、感覚能力のapatheiaには限界があるわけである（それに対し、思惟能力である知性には身体器官がないので、そのapatheiaには限界がない。cf. Ⅲ4,429a29-b5)。しかしまた、感覚能力がapathes と言われるのを、Ⅱ５で感覚が「作用を受ける」と言われるべきではないとされる議論と結びつける解釈には賛成できない。Barnes［1979］は『自然学』244b7-15をも援用して感覚が物理的変化でないということがⅡ５で語られていると解釈しているが(p.39)、それは誤解であろう。なぜなら、本稿第２章第２節Ａ

で示したように、Ⅱ５では最終的に感覚を積極的意味では「作用を受ける」ことと言ってよいという結論が導かれているわけであり、そのことと、感覚がapathes であると言われるのとは別の事柄を扱っているからである。

20）感覚が「比」であることは「協和音(symphōnia) 」にたとえられ（Ⅱ12, 424a31- 32）、『感覚と感覚されるもの』では「オクターブ(to dia pasōn)や五度の和音」にたとえられている(Sens.7, 448a9-10) 。このように和音の知覚がモデルとされて、感覚が「比」の性格を持つことを説明するのがアリストテレスの常套手段である。

21）Charltonが念頭においているのは、『自然学』において自然物が「自身で自身を治療する」医者のようだと言われている（Phy.Ⅱ8, 199b30-32）ことである。この比喩は、自然物が同時に能動者（医者）であり受動者（患者）であることを表すもので、一般に、自然物が能動的原理と受動的原理をあわせもつことを意味する（本稿第Ⅲ章第３節を参照）。なお、アリストテレスが『自然学』において能動者－受動者の関係を原因(aitia) －結果(hōn aitia) の関係として例示しているのが「建築するもの」と「建築されるもの」の関係である（Phy.Ⅱ3,195b16-21)。

22）『デ・アニマ』において感覚が受動的な運動（キーネーシス）として説明されていることと、『形而上学』Θ巻第６章において感覚が活動（エネルゲイア）とされていることとは矛盾しないと思われる。『デ・アニマ』で感覚が「動かされること」と言われるのは、感覚されるものによって動かされるという因果性のレヴェルでの、とくに起動の局面に関わっている。つまり、感覚が一種の運動であるというのは、感覚の成立を因果的に特徴づけたものである。しかし、『形而上学』Θ巻第６章のエネルゲイアとキーネーシスの区別（本稿序論註３を参照）の基準にしたがえば、例えば「見る」は、「見ている」と同時に「見てしまった」と言うことができ、エネルゲイアの条件を満たす。すなわち、「見ている」活動が一度始まれば、それは完了的である。そのように、『デ・アニマ』と『形而上学』Θ巻第６章とでは、感覚の成立をとらえる局面や観点が異なっているのである。

23）Burnyeatの議論は機能主義的解釈に反対する意図で提示されたものであるが、機能主義の論点を逐次検討すのがる趣旨ではなく、アリストテレスの見解が現代の我々に「信用できない」ことを示そうとしている。したがって、本稿第Ⅰ章で考察したような機能主義の論点に対してBurnyeatの議論は正面からの反駁になっていない。また、Burnyeatのもう一つの目的は、アリストテレスの議論に物理的変化とは別の「知覚」を認めないSorabji の見解を批判することにある。すなわちSorabji は、アリストテレスの議論では赤色を感覚するとき、eye-jelly が現実態において赤いものになることが避けられないと言うのであるが(Sorabji［1992］p.212-221)、Burnyeatは、アリストテレスにおいて物理的変化とは別の感覚対象の「気づき」が認められていると反論する。そして、Burnyeatにとってはむしろ、「信用できない」アリストテレスにおいて「知覚」が認められていることの方が問題だったのである。

第３節

１）広く言えば、記憶や経験を通じての知識の獲得や記憶などはすべて「何かの作用を受ける」ことに当たる。それゆえ、「生命（心）は、このような作用を受けることができるようなものである」（Apo.Ⅱ19,100a13-14）と言われる。

２）本稿では nous に「知性」という訳語を一貫して当てている。それは、アリストテレスが述べるnousには、理論的知識(epistēmē)に関わる思考的(dianoētikos) で観想的(theōrētikos) なものと（e.g.Ⅱ2,413b24-25,Ⅱ3,415a11-12)、思慮(phronēsis) に関わる実践的(praktikos) なものがあり

（e.g.Ⅲ10,433a14-16）、後者はそれが欲求や欲望との関わりで述べられるため「理性」と訳すのがむしろ適しているが、前者は純粋に知的な活動に関わるので「知性」と訳すのが適していると思われるからである。しかるに、思惟をめぐるⅢ４、５の議論では前者のみが関わっている。また、中世で問題とされたintellectus agens は「能動知性」と訳されるのが一般的なので、本稿ではこの語を用いる。なお、生き物の発生を説明する『動物発生論』第Ⅱ巻第３章によれば、知性だけは神的で独立的であるゆえに「外から」生き物の体内に入ると言われている（ＧＡⅡ３,736b27-28,cf.747a10-11)。

３）本稿ではnoein あるいはnoēsisという語に原則として「思惟（する）」という訳語を当てる。これらの語は「直観」や「認知」「思考」といった意味合いで用いられることもあり、また「直観」というのにも、対象の本質を把握する意味で用いられる文脈（Ⅲ４など）もあれば、発見との関わりで推論的な思考からの飛躍を含んだ意味で用いられる場合（e.g.Met.Θ9,1051a29-31）などもある。いずれにせよ、それらは知的な把握を含む精神活動であり、本稿で用いる「思惟」にはそのような含意があることを承知されたい。

４）Hicks p.502,p.508-509 、Rodier［1900］p.461 、Barnes［1979］p.40

５）これら５種類と全く同じ表現がテキストに見出されるわけではない。とくに、能動・受動、現実態・可能態の対にあたる表現とは別の「質料的知性」という言い方が案出されたのは Alexander Aphrodiensisによってであるという(Brentano p.315)。

６）「受動的知性」は質料との類比で説明されているから、「質料的知性」という表現が用いられる場合でも、通常はそれが「受動的知性」と一体視される。しかし、 Averroes は「質料的知性」と「受動的知性」をも区別したと言われるから（藤本［1992］p.59）、議論の可能性としては５種類の表現に当たる知性を全て区別する方法もあろう。それと対照的にTrendelenburg は、「受動的知性」とは思惟活動のために必要な他の全ての生命能力のことであると考えて一括し、それと不滅の能動知性だけを区別しているから、この場合は２種類だけになる(Trendelenburg［1877］p.403-409)。

７）知性が「望むときに、随意に」「自身の力によって」現実活動するという例は、『デ・アニマ』において二重に機能している。すなわち、第一には、可能態から現実態への転換の二種類を区別する際に、そのうちのパターンⅡ（本稿本章第２節を参照）にあたる例とされる（Ⅱ5,417b24, Ⅲ4,429b7,9)。第二には、感覚の受動性と思惟の能動性を対比的に述べる文脈で用いられる（Ⅱ5,417a27）。なお、本稿ではBywater とRossにしたがいⅢ4,429b9 においてdi' hautou（それ自身の力によって）を読む。前行からの「学習する以前や発見する以前」の（第一）可能態と対照される事柄が第一現実態（第二可能態）であり、第一現実態の特徴が「自身の力によって」活動するという能動性だからである。それに対しHicks(p.485)は de hauton（それ自身を）と読み、知性が自身で自身を思惟すると語られる『形而上学』Λ巻第９章1074b35ff.との調和を図っている。

８）to ti ēn einaiの訳語は原則として「本質」を用いたが、「存在」の意味も含まれている。本稿第Ⅲ章第２節註５を参照されたい。

９）直線や円、図形などの数学的対象は、脳裏に思い浮かべられているときは思惟的質料を含んでいるが、感覚的個物の中に見出されるときは（定規のへりの直線や十円硬貨の円など）感覚的質料を含んでいることになる。引用箇所においては「真っ直ぐなもの」と「真っ直ぐの本質」の微妙な関係が問題にされているので、脳裏で思惟されている「真っ直ぐなもの」が扱われているのであろう。少なくとも、この箇所で言われる「真っ直ぐなもの」は、外界にある感覚的個物のことではない。

10）上記註８を参照されたい。

11）Hicks はこのように明確には説明していないが、vel potiusを強調する(p.488,492) 趣旨はこ

のようなものであろうと思われる。

12)「事物(pragma)が質料から離れうる度合いに応じて、思惟に関わる事柄もまた質料から離れうる」(Ⅲ4,429b21-22)というアリストテレスの記述はわかりにくいが、おそらく、感覚的個物、数学的対象(表象像)、さらには事物の本質というように対象の側で質料に依存する程度が異なると、それに応じて思惟の働き方も異なる、という意味であろう。とすれば、件の選言は排他的にどちらか一方をよしとするのではなく、対象の性格に応じてどちらかになる、という趣旨で提示されているのかもしれない。このように考えると、Hicks よりも選言をそのまま尊重するKahnの解釈の方が適切だと言えるかもしれない。

13) 能力の個別化が問題になるとき、アリストテレスはこのような論法を用いる。例えば、場所的運動の能力が栄養摂取の能力と同じではないことを示すとき、アリストテレスは次のように帰謬法で証明する(Ⅲ9,432b7-19)。仮に、場所的運動を行うのが栄養摂取の能力だと前提すると、栄養摂取の能力を持つものは全て場所的運動を行うことになる。しかるに、植物は栄養摂取の能力を持つが場所的運動を行わない。よって、前提は誤りである。

14) ここで能動知性が「光のような一種の所有状態(hexis)」(Ⅲ5,430a15) と言われるのは、光が「透明なものの現実態」(Ⅱ7,419a10) と言われるのと同義であろう。「透明なもの」とは、空気や水のような媒質を指し、これらの本性は「あるときに光であり、あるときに闇である」(ibid.418b31-419a1) ので、「闇は透明なものの欠如態」(ibid.418b18-19)と言われる。光と闇は、透明なものの「所有状態」と「欠如態」として説明されるのである。

15) 17世紀のトレドのフランシスコ「アリストテレス霊魂論注解」(中澤務、三浦洋共訳『中世思想原典集成第20巻・近世のスコラ学』所収、平凡社より近刊予定)によれば、大別して三種類の解釈があり、①能動知性と可能的知性だけの関係で説明する、②能動知性と表象像と可能的知性の関係で説明する、③能動知性だけで説明する、がある。さらに、②に属する能動知性が表象像に光をあてるという説の中だけでも二通りが区別できる。第一は、能動知性が表象像のうちに光を産出すると可知的なものとなり、可能的知性はそれを能動知性の力に頼らずに認識するとする(アヴェンパケら)。第二は、光は表象像のうちにあるのではなく側立していて、その光によって照明されると表象像から可知的対象が生じ、それを能動知性が可能的知性に刻印するというものである(カエタヌスら)。このように、古来、多様な説が生み出されている。

16)「何かの作用を受ける」ことができるためには何らかの質料(素材)を持たなければならないので、(受動的)知性の質料性が問題となる。この点に関して、知性を純粋な存在と規定するアリストテレスが受動的知性については「素材性、身体性での譲歩を示唆している」(中畑[1994] p.139)と考えられる。

第4節

1)空気など軽いものが上方へと移動するのは能動的でなく、場所が持つ力による受動的な運動だとされているが(Phy.Ⅷ4,255b34-35)、それでもパターンⅡの転換として「本性の発揮」にあたると考えられているのである(本稿第Ⅲ章第3節を参照)。

2) Charlton[1987] (p.282) が言うように、感覚とは何かを「受け取る(receive) ことではあるが、それは作用を被る(affect)ことではない」と言える。その意味で、アリストテレスが感覚能力と思惟能力を説明するときの「受容しうるものである(dektikon)」(Ⅲ2,425b23, Ⅲ4,429a15) という表現が適切であろう。

第Ⅲ章

第１節

１）アリストテレスは場所的運動能力を持たない固着の生き物を総称して monima と呼ぶ。この固着の生き物の中には、植物の他に動物の一部も入るわけである(cf. Phy. Ⅷ7, 261a15-17)。例えば、ホヤやカイメンは動物でありながら固着の生活を行うので植物とほとんど変わらないと言われる（ＰＡⅣ5, 681a9-27）。これらは肉質の部分を持つゆえに感覚能力を持つと考えられ、それゆえ動物に分類されているのであるが、その固着の生活が植物的であることから、「［動物と植物との］どちらに入れるべきかが明瞭でない」（ibid. 681a28）とも言われている。アリストテレスが移動能力（poreutikon)を持たない生き物について、固着しているその場で栄養を摂取できると語るときには（Ⅲ12, 434b1-2）、植物の外に動物の一部が含められていると考えなければならない。

第２節

１）Hamlyn［1968］p.95が指摘するように、 trophē という語は、活動である「栄養摂取（nutrition）」を意味する場合とその対象である「栄養物(food)」を意味する場合がある。本稿では、文脈に応じて訳し分けることにする。

２）能動者と受動者が一つの事態である運動を構成するという論点は、『自然学』第Ⅲ巻第１～３章が主題的に論じている事柄の一つである（とくに202b5-22）。

３）アリストテレスの消化および同化についての考え方は、動物学著作などに詳しい。『動物部分論』によれば、栄養物が消化されると心臓でいったん血液に変えられ、これが肉体部分に転化する。血液は可能態における肉体部分と言われ（ＰＡⅢ5, 668a25-27）、「血液は身体全体の質料である」(ibid.668a5)と言われる。また、『生成消滅論』において実体生成の例として生き物の発生が言及される際には、「精子全体から血液が生成する」（ＧＣⅠ4,319b14-18)とされ、肉体部分への同化にはいったん血液に変えられる過程があるという見方が一貫している。

４）引用した『生成消滅論』第Ⅰ巻第５章では「実体」範疇での生成・消滅と「量」範疇での増大（成長）・減少（衰退）の違いが論じられているのであるが、そこでは栄養物が中心的な例とされ、次のように言われている。「付け加わるもの（栄養物）が可能態において二つの意味［「量」と「実体」］の両方のものが一体になったものである限りは、一方で、一定の量の肉である限りで量的に増大させるが（なぜなら、一定の量のものであり、かつ肉でもあるものにならねばならないから）、他方で、単に肉である限りでは栄養を与えるのである。栄養摂取と量的増大（成長）とが異なるのは、この点においてなのである。それゆえ、量的には減少しようとも生存が維持されている限りでは栄養摂取が行われているといえるが、常に量的に増大するとは限らないわけである。また、栄養摂取と量的増大はある意味では同じであるが、それらの在り方は異なる。すなわち、付け加わるものが可能態において一定の量の肉である限りは、それは肉を増大させるが、可能態において単に肉である限りでは栄養物なのである」（ＧＣⅠ5,322a20-28)。また、『自然学』第Ⅷ巻第７章 260a30-33では量的増大の転化として栄養の例が挙げられている。

５）ここでは、to ti ēn einaiを「本質的存在」と訳した。本稿第Ⅱ章第３節註８を参照。

６）『動物発生論』第Ⅱ巻第１章でも、「何者も自身で自身を生むことはない。だが、生まれたときには、もはや自身で自身を成長させるのである」（ＧＡⅡ1,735a13-14)と言われている。

７）『形而上学』Θ巻第６章における「活動（エネルゲイア）」と「運動（キーネーシス）」の区別は、単一の事態（現実態）について、それが完了的か未完了的かを区別の基準とするものであるが（本稿序論註３を参照）、本稿

で述べたような観点に立てば、「実体」範疇とそれ以外の存在範疇（例えば「量」）の違いに関連づけて理解できるかもしれない。すなわち、アリストテレスは、存在範疇の種類だけ運動の種類があると考えているが（『自然学』第Ⅲ巻第１章201a8-9,cf. Met.Λ2,1069b-13）、そのうち「量」「性質」「場所」の範疇での変化はすべて移行過程を持つ「運動（キーネーシス）」となろう（それぞれの例として「痩せる」「教養的になる」「歩く」）。なおまた、「実体」範疇の場合であっても、その生成・消滅の場合にはやはり移行過程を持つ運動（キーネーシス）となろう（cf. Met.Θ6, 1048b31-32）。しかし、「実体」を維持する意味での「生きる」には移行過程がないから完了的な活動（エネルゲイア）となり、このことは、『形而上学』Θ巻第６章において「生きる」に類する「よく生きる」「幸福である」などが活動（エネルゲイア）の例に挙げられている(ibid.1048b25-26) ことと整合する。また、「成長（増大 auxēsis）」は生の活動の一種であるが(cf.Ⅱ1,412a14)、「成長する」が「量」の範疇での運動（キーネーシス）であるのに対して(cf.Ⅰ3, 406a12-13, Phy.Ⅱ1,192b15)、「生きる」が活動（エネルゲイア）であるという違いも、「量」と「実体」の範疇の違いを考慮すれば理解できよう(cf.Ⅰ5,410a13-22)。なお、Kosman[1984](p.124) が述べているように、アリストテレスが用いている動詞の現在形と現在完了形の違いは、時制の違いというよりも観点の違いとして把握するべきかもしれない。Kosmanの指摘にしたがうならば、 ezēken (Met. Θ6,1048b25)という現在完了形は「生きてしまった」と過去時制に近い形で訳すよりも「生きてしまっている」と現在の状態を表すように訳すべきであろう。

８）『カテゴリー論』の論述に即して言えば、「実体」や「量」などの範疇は、必ずしも述語の範疇としてだけ説明されているわけではなく、その第４章では「結合なしに言われるもの」がそれぞれ帰属する類として範疇が説明されている。そこでは、「実体」の例に「人間」や「馬」が、「量」の例には「２ペーキュス」と「３ペーキュス」が挙げられている(Cat.1b27-29) 。しかる後、第５章において、実体とそれ以外の範疇のものとの関係が、主語・述語関係で説明されていくことになる。

９）生き物は他の月下の自然物と同様に可滅的だが、「自身と同じような他のもの［子供］を作り出す」ことができるので、「自身がずっと存続するのではないが、自身と同じようなものが存続し、数的に一つのものが存続するのではないが、種的に一つのものが存続する」（Ⅱ4,415b6-7)と言われる。すなわち、生き物は生殖・再生産による種の維持という仕方で「永遠的で神的なるもの」(ibid.415a29,b3)に与かり、それを「目的」(ibid,415b1-3)とする(cf.ＧＡⅡ1,731b20-732a1, ＧＣⅡ11, 338b11-17)。

10）「現実態」先行のアリストテレスの所論には、一種の関係主義的な存在観の要素が含まれているように思われる。すなわち、関係的に成立する現実態の存在（Sein, 例えば「栄養」）が先行的にあって、しかる後に存在者(seiendes,「栄養物」）が語り出されるという構造を持つ存在観である。

第３節

１）Ⅱ４において生命が「目的因」と言われているのは、生命の働きが「生きるため」という目的的な構造を持つということよりも、身体器官が生命のためにあるのだから、その意味で生命そのものが「目的」だという意味においてである(415b15-21) 。

２）『自然学』第Ⅱ巻第８章における歯の形状の例は、直接には、その目的適合性が偶然であることを主張する機械論者の説として紹介されている（Phy.Ⅱ8,198b24-27)。しかし、その目的適合性は、発生に障害が起こった場合の少数の例外を除いて多くの場合にそうであるのだから偶然ではなく、自然の目的性を示すものであるというのがアリストテレス自身の主張である（Phy.Ⅱ8,198b34-199a8）。

３）場所が力を持つという主張は、空虚(kenon) 否定の論拠という色彩が濃い。「もし、単純物体

［いわゆる四元素］それぞれの場所的運動(phora) が、例えば火が上へ、土が下へ（すなわち中心へ）と動く運動が自然によってであるとすれば、空虚がこうした運動の原因でないことは明らかである」(Phy.Ⅳ8,214b12-16)と言われているように、アリストテレスの場所論では空虚を否定する立場からの議論が多いからである。しかし、場所論を離れた『自然学』第Ⅷ巻第４章では、四元素の上下運動が「何によって動かされるかということになると、自然に反して動かされる場合のようには明らかでない」(Phy.Ⅷ4,255a4-5)と述べられている。

４） pheresthai を「運ばれる」と受動形で訳したのは、藤沢令夫『ギリシアの科学』中央公論社(1981)およびR.P.Hardie & R.K.Gaye 訳 *Physics* ,*The Complete Works of Aristotle* (ed. J.Barnes),Princeton U.P.(1985)のto be carried にしたがったものである。出隆・岩崎允胤訳（アリストテレス全集３『自然学』岩波書店、1968）のように「移る」と中動形で訳すことも可能だが、それよりも、この箇所では場所の力によって「動かされる」という受動の意味合いを明確にした方がよいと思われるからである(cf.Phy.Ⅷ4,255b33-256a1) 。なお、アリストテレスが火の上昇運動を受動的だと考える根拠は、もし能動的原理を持っているなら「停止できるはずである」(Phy.Ⅷ4,255a7)し、「上へばかりでなく、下へも移動できるはず」(ibid.255a9-10) だから、というものである。

５）動物の発生において雄および雄の配偶子が能動的な形相の役割を果たし、雌および雌の配偶子が受動的な質料の役割を果たすという趣旨は『動物発生論』で繰り返し説かれている（e.g.ＧＡⅠ18, 724b4ff., Ⅱ4,738b20-21)。

６）Gillは『天体論』の「重いものや軽いものは自身のうちに原理を持つように見えるが、それは、それらの質料が実体に近いからである」（ＤＣⅣ3,310b31-33)という箇所に注目している。しかし、「質料が実体に近い」という記述の意味は必ずしも明瞭でなく、それゆえ、Gillのように火の上昇運動が受動的であることを質料としての資格に結びつけて理解しようとする方法は必ずしも説得的でない。むしろ、運動の原理は、それが受動的である場合でも形相（の意味での自然）としてアリストテレスは考えているように思われる。

７）アリストテレスは運動の原理を含む「大宇宙」と比較しながら、自身を動かすことができる生き物のことを「小宇宙 (mikros kosmos)」(Phy.Ⅷ2,252b26) と呼んでいる。Ross[1955(a)](p.690)によれば、この「小宇宙」という表現はデモクリトス(fr.34) に由来するという。

８）アリストテレスは「力、能力 (dynamis)」の意味として受動的な力・能力などをも抱摂しているが、第一義的には能動的な力・能力を考えている（Met.Δ12,1019a15-32,Θ1,1046a4-19)。また、アリストテレスは「力」と「自然」を次の点で対照的に把握している。「力」は他のものを動かす（転化させる）のであるから、動かされるものから見て「他のもののうちにある運動の原理」であるが、他方、「自然」は「自身のうちにある運動の原理」である(cf.ＤＣⅢ2,301b17-18)。とはいえ、ともに「運動の原理」であるから、「自然」を「力」の一種として説明することもできるわけだが、その際に「他のものとしての自身のうちにある運動の原理」(Met.Δ12,1019a19-20,Θ2,1046b3-4)という回りくどい説明が行われるのは、「力」が他のものを動かすという対他的な性格と、「自然」が自身のうちにあるという性格とを踏まえているからである。こうした説明を介して「自然は力と同じ類に属する」(Met.Θ8,1049b8-9）と言われるのである。なお、『形而上学』Θ巻第２、５章において「能力（力）」が論じられるときは、基本的に「自然」と区別されているので、「能力」の中心的な例は技術や知識などであり、人工的な制作や活動の例が類出している。

９）こうした「比（ロゴス）」と運動・生成を関係づける議論については、アリストテレスに先立つロゴス論の伝統があった。すなわち、ヘラクレイトスは「万物はロゴスにしたがって生成する」(D

K.22B1)、「自身を成長させるロゴスはプシューケーに固有である」(DK.22B115)と述べ、レウキッポスは「何ものもでたらめに生じてきはしない。そうではなくて、万物はロゴスと必然によって生じる」(DK.67B2)と述べたと伝えられる。

10) 機械的な運動と目的的な生成との関係は、議論上、アリストテレスが区別する物理的必然性と仮定的必然性の関係としてとらえることもできる。実際、物理的必然性と仮定的必然性がどう関係するかという問題が、『自然学』第Ⅱ巻第９章や動物学著作の内容に関して従来、論じられてきた。この問題については、拙稿「生成の目的論と必然性 ── アリストテレスの自然観 ── 」1992、1993年度科学研究費補助金一般研究（Ｂ）「古典期アテナイ文化の総合的把握 ── 哲学と文学、及びその歴史的背景」成果報告書 p.140-187(1994)を参照されたい。そこでは、物理的必然性と仮定的必然性が矛盾しないことが示されている。

11) アリストテレスの目的論が生き物だけでなく無生物の領域にまで適用されうるかという問題は、今なお残っている。とくに、『自然学』第Ⅱ巻第８章でふれられる「降雨」に目的が認められるかどうかは、しばしば話題になる。この問題に関しては、拙稿「目的性の起源としての自然 ── アリストテレス哲学における「自然と人間」── 」1994年度科学研究費補助金一般研究(C)「自然と人間 ── エコロジーの哲学的基礎の再検討 ── 」成果報告書p.5-14(1995)を参照されたい。なお、偽作の疑いもある『気象論』第Ⅳ巻がもしアリストテレスの真作であるなら、生成における無生物と生き物の不連続性を述べた箇所が援用できよう。その論旨は、胴や銀などは熱と冷の作用だけによって生成するが、頭・手・足などの器官（アリストテレスが言う「非同質部分」）はそうではなく、「自然」が原因となって生成するというものである（Meteo.Ⅳ12,390b3-13)。

12) ただし、「完全なもの、すなわち不具でないもの、あるいは自己偶発的発生（自然発生 automatē genesis)を持たない」生き物の場合、という限定がつけられている（Ⅱ4,415a27-28)。これは、アリストテレスが生き物の自然発生を認めていたからである(cf.Met.Ζ7,1032a30-32, ＧＡⅡ1,732b11-12)。『動物誌』第Ⅵ巻第15、16章および『動物発生論』第Ⅲ巻第11章によれば、アリストテレスが自然発生すると考えていたのは、魚類の一部（ボラの一種など）やウナギである。とくに、前者が発生する場所については「サラミスやテミストクレスの墓のあたりやマラトン」（ＨＡⅥ15,569b11-12）と具体的な地名が挙げられている。また、後者については、泥や腐食土の中のミミズ（「大地のはらわた」と呼ばれる）からウナギが発生すると説明され、有血類の中で唯一自然発生する種と言われている（ＨＡⅥ16,570a3-21,ＧＡⅢ11,762b21-28）。こうしたボラの一種やウナギには雌雄の性別がないと考えられている（ＧＡⅡ5,741a38-b2)。この他に殻皮類や貝類の一部も自然発生すると考えられている（ＧＡⅢ11,761b23-762a18）。また、動物と同様に植物の一部についても自然発生を認めていたようである（ＨＡⅤ1,539a16-25,ＧＡⅠ2,715b25-30,Ⅲ11,762b18-21）。さらに、アリストテレスにおいて「自然発生」は『自然学』第Ⅱ巻第４～６章で論じられる「自己偶発（automaton)」と密接な関係にある（とくに「自然に反する自己偶発（自然発生を指す）」と言われるPhy.Ⅱ6,197a34-37)。また、自己偶発（あるいは自然発生）の過程と目的論的な生成の過程との違いについては、後者における始めの「ロゴス」（Met.Ζ7,1032b5）にあたるものが前者にはなく、いきなり生成過程が始まると言われる（ibid.1032b23-26)。

13) 近年の免疫学の発展によって目下、生物学的「自己」の概念が注目されている。システムとしての生命は「自己」と同義であるとさえ言われる。高度な精神の働きである「自己」意識や「自我」のレヴェルよりももっと基本的なレヴェルで、細胞が異物と自身とを識別する能力を持つ場合、「免疫学的自己」が成立しているという。しかし、アリストテレスにしたがえば、さらに基本的には、栄

養を摂取して生きていることそのものが自己を持っていることに等しいのである。生命現象は、自己の内部の原理から起こり、その結果が自己に役立つような性格を持つから、原理的に自己再帰的な構造を持っている。自己保存であれ、生殖であれ、生き物が行っている活動をとらえて生命を特徴づけようとするとき「自己」概念が欠かせないのは、このような事情によると言えよう。

結論

1）現代の生命論の動向については主に次の文献を参考にした。Elliot Sober, *Philosophy of Biology* ,Oxford U.P.(1993)、中村桂子『自己創出する生命』哲学書房(1993)、多田富雄・中村雄二郎編『生命－その始まりの様式』誠信書房(1994)、アンリ・アトラン、カトリーヌ・ブーケ『生命科学と生命』（中沢紀雄訳）国文社（1996）。なお、発言を引用したセント・ジョルジはハンガリーの生物学者（1937年ノーベル医学生理学賞を受賞）、ピリーはイギリスの生化学者、モノーはフランスの分子生物学者（1910年と1972年ノーベル医学生理学賞を受賞）、ポーリングはアメリカの化学者（1954年ノーベル化学賞を受賞）である。

2）さらに遡れば、プラトンが『パイドン』において魂（プシューケー）の不死を唱え、『パイドロス』(245E)および『法律』(894E,895E10-896A2)で「自身で自身を動かすもの」と魂を特徴づけたことは(cf.Ⅰ3,406a1-2,Top.Ⅵ3,140b3-4, Soph.Ⅵ3,140b3-4,Met.Λ6,1071b37-1072a3)、前者が生命の存在の問題、後者が生命による活動の自己性と能動性を扱っていると言える。

3）アリストテレスは、死には「強制的な死(ho biaios thanathos)」と「自然的な死」(ho kata physin thanathos)があると言う(Res.17,478b24-25)。前者は原理が外にあり、後者は原理が自身の内にあると説明されているから(ibid.478b25-26)、これは、運動が「強制的な運動」と「自然にしたがっての運動」に区別されていたことと対応する（本稿第Ⅲ章第３節を参照）。このうち「自然的な死」とは植物の枯死と動物の老衰であって(ibid.478b27-28)、火が燃え尽きるときに小さな炎が小さな動きによって消えてしまうことにたとえられている(ibid.479a14-15,18-20,Iuv.5,469b21-470a5)。

4）アリストテレスがプラトンのイデア論を批判する際の大きな論拠は「能動性のテーゼ」であるように思われる。「エイドス（イデア）を説く人々のように実体を永遠のものだとしたとしても、その実体のうちに転化の原理が含まれているのでなければ、何の役にも立たない」（Met.Λ6, 14-16, cf. Z8,1034a2-5, Θ8,1050b34-1051a3）と言われているからである。

5）言い換えれば、多数の個別事例から相対的に独立した身分のものが「ロゴス」であるとも言えよう。『自然学』第Ⅱ巻第５章では「常にあるいは多くの場合にある事柄にはロゴスがあるが、偶運はそうではなく［まれに］起こる事柄においてある」（Phy.Ⅱ5,197a19-20)と言われている。

6）語義からしても、「下に置かれたもの」を意味する「物質（substance)」の語源は「基体(hypokeimenon)」であろう。

付記：本論文作成にあたり御指導頂いた田中亨英先生、千葉恵先生、山田友幸先生ほか、多くの教えを賜った諸先生方に厚く感謝申し上げます。また、本論文執筆中に励ましを受けた北海道大学大学院文学研究科哲学専攻および文学部の先輩、後輩、友人諸氏に感謝し、ここに御礼の言葉を記します。ありがとうございました。

平成９年（1997年）３月24日

主要参考文献


Ackrill[1965] : Ackrill, J., 'Aristotle's Distinction between *Energeia* and *Kinesis*', *New Essays on Plato and Aristotle* (ed. Bambrough), London (1965)

— [1972-3] : 'Aristotle's Definitions of *Psuche* ', reprinted in *Articles on Aristotle 4. Psychology and Aethetics* (ed. J. Barnes etc.), Duckworth(1979)

Balm [1972] : Balm, D.M., *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from II 1～3)*, Clarendon Aristotle Series, Oxford(1972)

— [1975] : 'Aristotle's Use of Differentiae in Zoology', *Articles on Aristotle 1. Science* (ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji), Duckworth(1975)

— [1987(a)] : 'Teleology and Necessity ', *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (ed. A. Gotthelf, J.G. Lennox), Cambridge (1987)

— [1987(b)] : 'Aristotle's Biology was not Essentialist', *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (ed. A. Gotthelf, J.G. Lennox), Cambridge (1987)

Barnes [1979] : Barnes, J., 'Aristotle's Concept of Mind ', *Articles on Aristotle 4. Psychology and Aethetics* (ed. J. Barnes etc.), Duckworth(1979)

Block[1978] : Block, N. 'Troubles with functionalism ', *Perception and Cognition : Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 9*, University of Minnesota Press(1978)

— [1980] : 'Introduction: What is functionalism ? ', *Readings in the Philosophy of Psychology* (ed. N. Block), London(1980)

Bonitz [1955] : Bonitz, H., *Index Aristotelicus* (2nd ed.), Graz : Akademische Druck-U. Verlagsanstalt (1955)

Brentano [1992] : Brentano, F., ' *Nous Poietikos* : Survey of Earlier Interpretations ', Essays on *Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum), Oxford (1992)

Burnyeat [1992] : Burnyeat, M., 'Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible ? : A Draft ', *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum), Oxford (1992)

Bynum [1987] : Bynum, T.W., ' A New Look at Aristotl e's theory of Perception', *The History of Philosophy Quarterly 4, No. 2* (1987), reprinted in *Aristotle's De Anima in Focus* (ed. M. Durrant), New York(1993)

Charles[1991] : Charles, D., 'Teleological Causation in the *Physics*', *Aristotle's Physics* (ed. L. Judson), Oxford(1991)

— [1994] : 'Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity ', *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (ed. T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill), Oxford (1994)

Charlton [1970] : Charlton, W., *Aristotle's Physics , Books I and II* , Oxford (1970)

— [1981] : 'Aristotle's Definitions of Soul ', *Phronesis* XXVI (1981) , reprinted in *Aristotle's De Anima in Focus* (ed. M. Durrant), New York(1993)

— [1987(a)] : 'Aristotelian Powers ', *Phronesis* XXXII (1987)

— [1987(b)] : 'Aristotle on the Place of Mind in Nature', *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (ed. A. Gotthelf, J.G. Lennox), Cambridge (1987)

— [1991] : 'Aristotle and the Uses of Actuality ', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in*

*Ancient Philosophy vol. V* (ed. J. J. Cleary, D. C. Shartin), University Press of America(1991)
千葉 [1996]:千葉恵「アリストテレスの心身論のパズルと質料形相論」『北海道大学文学部紀要』44-3(1996)
Cohen[1992] : Cohen, S. M., 'Hylomorphism and Functionalism', *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum, A. M. Rorty), Oxford (1992)
— [1994] : 'Aristotle on Elemental Motion', *Phronesis* XXXIX (1994)
Cooper [1982] : Cooper, J. M., 'Aristotle on Natural Teleology', *Language and Logos* (ed. M. Schofield, M. Nussbaum), Cambridge(1982)
Düring[1944] : Düring, I., *Aristotle's Chemical Treatise Meteorologica, Book* IV, Göteborg(1944)
Frede[1985] : Frede, M., 'Aristotle on the Limits of Determinism : Accidental Causes in *Metaphysics* E3', *Aristotle on Nature and Living Things* (ed. A. Gotthelf), Pittsburgh and Bristol(1985)
— [1992] : 'On Aristotle's Conception of the Soul', *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum), Oxford (1992)
— [1994] : 'Aristotl e's Notion of Potentiality in *Metaphysics* Θ', *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (ed. T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill), Oxford (1994)
Freeland [1987] : Freeland, C. A., 'Aristotle on Bodies, Matter, and Potentiality', Philosophical *Issues in Aristotle's Biology* (ed. A. Gotthelf, J. G. Lennox), Cambridge (1987)
藤沢 [1980] : 藤沢令夫『イデアと世界』岩波書店 (1980)
藤本 [1992] : 藤本温「『デ・アニマ』Γ巻4·5 章のヌース解釈の問題 — アクィナスとテミスティオス —」『古代哲学研究』XXIV., 古代哲学会(1992)
Furley [1985] : Furley, D. J., 'The Rainfall Example in *Physics* II 8', *Aristotle on Nature and Living Things* (ed. A. Gotthelf), Pittsburgh and Bristol(1985)
Gill [1989] : Gill, M. L., *Aristotle on Substance : The Paradox of Unity*, Princeton U. P. (1989)
— [1991] : 'Aristotle on Self-Motion', *Aristotle's Physics* (ed. L. Judson), Oxford(1991)
Gotthelf [1985] : Gotthelf, A., 'Notes towards a Study of Substance and Essence in Aristotle's *Parts of Animals* 2-4', *Aristotle on Nature and Living Things* (ed. A. Gotthelf), Pittsburgh and Bristol (1985)
— [1987(1)]: 'Aristotle's Conception of Final Causality', *Philosophical issues in Aristotle's biology* (ed. A. Gotthelf, J. G. Lennox), Cambridge(1987)
— [1987(2)]: 'First Principles in Aristotl e's *Parts of Animals*', *Philosophical Issues in Aristotle's biology* (ed. A. Gotthelf, J. G. Lennox), Cambridge(1987)
Hamlyn [1968] : Hamlyn, D. W., *Aristotle's De Anima Books* II *and* III, Clarendon Aristotle Series, Oxford (1968)
Hammond[1902] : Hammond, W. A., *Aristotle's Psychology*, New York(1902)
Haslanger[1994] : Haslanger, S., 'Parts, Compounds, and Substantial Unity', *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (ed. T. Scaltsas, D. Charles, M. L. Gill), Oxford (1994)
Heinaman [1990] : Heinaman, R., 'Aristotle and the Mind-Body Problem', *Phronesis* XXXV (1990)
Hicks[1907]: Hicks, R. D., *Aristotle De Anima with Translation, Introduction and Notes* (1907), Cambridge (reprinted 1988)
Irwin[1991] : Irwin, T., 'Aristotle's Philosophy of Mind', *Companion to Ancient Thought 2: Psychology* (ed. S. Everson), Cambridge(1991)
— [1988] : *Aristotle's First Principles*, Oxford(1988)
岩田 [1976] : 岩田靖夫「アリストテレスの目的論」『東北大学文学部研究年報』第26号(1976)

— [1985] : 『アリストテレスの倫理思想』岩波書店 (1985)
Kahn [1979] : Kahn, C.H., ' Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology ', *Articles on Aristotle 4. Psychology and Aethetics* (ed. J. Barnes etc.), Duckworth(1979)
— [1992] : ' Aristotle on Thinking', Essays on *Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum), Oxford (1992)
神崎[1995] : 神崎繁「魂の部分をめぐって — アリストテレス「デ・アニマ」の構想」『思索』第二八号、東北大学哲学研究会(1995)
Kosman [1984] : Kosman, L.A., 'Substance, Being, and *Energeia* ', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. II (1984)
— [1987]: 'Animals and other Beings in Aristotle ', *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (ed. A. Gotthelf, J.G. Lennox), Cambridge (1987)
— [1994]: ' The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics* ', *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (ed. T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill), Oxford (1994)
Kullman[1985] : Kullman, W., ' Different Concepts of the Final cause in Aristotle ', *Aristotle on Nature and Living Things* (ed. A. Gotthelf), Pittsburgh and Bristol(1985)
桑子 [1993] : 桑子敏雄『エネルゲイア — アリストテレス哲学の創造』東京大学出版会(1993)
Lang [1992] : Lang, H.S., *Aristotle's Physics and its Medieval Varieties* , State University of New York Press(1992)
Lewis[1992]: Lewis, F.A., 'Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter', *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (ed. T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill), Oxford (1994)
Liske[1991] : Liske, M.-TH., 'Kinesis und Energeia bei Aristoteles', *Phronesis* XXXVI (1991)
Lloyd[1992] : Lloyd, G.E.R., ' Aspects of the Relationship between Aristotle's Psychology and his Zoology', *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum), Oxford (1992)
Lowe [1983] : Lowe, M., 'Aristotle on Kinds of Thinking', reprinted in *Aristotle's De Anima in Focus* (ed. M. Durrant), New York(1993)
Modrak [1987] : Modrak, D.K., *Aristotle : The Power of Perception*, Chicago(1987)
中畑 [1994]: 中畑正志「知覚と思惟 — 「能動理性」の生成」『哲学年報』第五十三輯、九州大学文学部(1994)
永井 [1993]: 永井龍男「共通感覚および共通感覚対象における<共通性>について」『富山大学人文学部紀要』第一九号(1993)
Nussbaum [1978] : Nussbaum, M., *Aristotle's De Motu Animalium, Text with translation, Commentary and interpretive Essays*, Princeton(1978)
— [1992] : M. Nussbaum and H. Putnam, *Changing Aristotle's Mind* , *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M. Nussbaum), Oxford (1992)
Nuyens [1948] : Nuyens, F., *L'Évolution de la psychologie d'Aristote* (reprinted), Louvain(1973)
Papadis[1987] : Papadis, D., *Die Seelenlehre bei Alexander von Aphrodiasis*, Peter Lang(1987)
Peck[1961] : Peck, A.L., *Aristotle, Parts of Animals*, Loeb Classical Library , London and Cambridge (1937)
— [1963] : *Aristotle, Generation of Animals*, Loeb Classical Library, London and Cambridge(1942)
Penner [1970] : Penner, T., 'Verbs and the Identity of Action — a philosophical Exercise in the Interpretation of *Aristotle* , *Ryle*, (ed. Wood-Pitcher), London (1970)
Philoponus : *In libros Aristotelis De Anima Commentaria* (ed. M. Hayduck), Berlin(1897)
Picht[1992] : Picht, G., *Aristoteles' De Anima*, Klett-Cotta(1992)

Preus[1975] : Preus, A., *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim and New York (1975)

Rist [1966] : Rist, L.M., 'Note on Aristotle De Anima 3.5.', *Classical Philology 61* (1966)

Rhode[1897] : Rhode, E., *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen(9te und 10te auflage 1897)

Robinson [1983] : Robinson, H.M., 'Aristotelian Dualism', *Oxford Studies in Ancient Philosophy I* (1983)

Rodier [1900] : Rodier, G., *Aristote Traite de L'âme*, Paris(1900)

Ross [1953] : Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics, a revised Text with Introduction and Commentary*, vols. I, II, Oxford (1953²)

— [1955(a)] : *Aristotle's Physics, a revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford (1955²)

— [1955(b)] : *Aristotle Parva Naturalia, a revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford(1955)

— [1961] : *Aristotle, De Anima*, Oxford (1961)

Scaltsas[1992]:Scaltsas, T., 'Substratum, Subject and Substance', *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology* (ed. A.Preus, J.P.Anton), State University of New York Press(1992)

— [1994] : 'Substantial Holism', *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (ed. T.Scaltsas, D.Charles, M.L.Gill), Oxford (1994)

Sedley [1991] : Sedley, D., 'Is Aristotle's Teleology anthropocentric ?', *Phronesis* XXXVI (1991)

Shields [1988(a)] : Shields, C., 'Soul and Body in Aristotle', *Oxford Studies in Ancient Philosophy VI* (1988)

— [1988(b)] : 'Soul as Subject in Aristotle's *De Anima*', *Classical Quarterly* 38(1988)

— [1990] : 'The first functionalist', *Essays on the Historical Foundations of Cognitive Science* (ed. J.C.Smith), Dordrecht(1990)

Simplicius : *In Aristotelis De Anima libros Commentaria* (ed. M.Hayduck), Berlin(1882)

Sorabji[1974] : Sorabji, R., 'Body and Soul in Aristotle', reprinted in *Articles on Aristotle* 4. *Psychology and Aethetics* (ed.J.Barnes etc.), Duckworth(1979)

— [1992]: 'Intentionality and Physiological Processes : Aristotle's Theory of Sense-Perception', *Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M.Nussbaum), Oxford (1992)

Slakey [1961] : Slakey, T.J., 'Aristotle on Sense-Perception', reprinted in *Aristotle's De Anima in Focus* (ed. M.Durrant), New York(1993)

高橋 [1995] : 高橋久一郎「アリストテレス『形而上学』は21世紀に生き残れるか？」『現代における哲学の意味』哲学会編, 有斐閣(1995)

Themistius : *In libros Aristotelis De Anima Paraphrasis* (ed. R.Heinze), V3, Berlin(1899)

Thomas : Thomas, A., *Summa Theologiae* Prima Pars, Madrid(1994)

Torstrik[1862] : Torstrik, A., *Aristotelis De Anima Libri III*, Hildesheim(reprinted 1970)

Trendelenburg[1877] : Trendelenburg, F.A., *Aristotelis De Anima Libri Tres*, Graz(reprinted 1957)

牛田 [1991] : 牛田徳子『アリストテレス哲学の研究』創文社 (1991)

Waterlow [1982] : Waterlow, S., *Nature Change, and Agency in Aristotle's Physics : A Philosophical Study*, Oxford (1982)

Wedin[1986] : Wedin, M.V., 'Tracking Aristotle's *Nous*', reprinted in *Aristotle's De Anima in Focus*

(ed. M.Durrant), New York(1993)

— [1988] : *Mind and Imagination in Aristotle* , Yale University Press(1988)

— [1992] : ' Aristotle on the Mechanics of Thought ' , *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology* (ed. A.Preus, J.P.Anton), State University of New York Press(1992)

Whiting[1992] : Whiting,L., ' Living Bodies' ,*Essays on Aristotle's De Anima* (ed. M.Nussbaum), Oxford (1992)

Wieland [1962]: Wieland,W., *Die Aristotelische Physik : Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Principienforschung bei Aristoteles* (3. Auflage 1992)

Wilkes[1992]:Wilkes,K.V., 'Psuche versus the Mind' , *Essays on Aristotle's De Anima* (ed.M.Nussbaum), Oxford (1992)

Williams [1982] : Williams,C.J.F., *Aristotle's De Generatione et Corruptione , translated with Notes* , Oxford(1982)

Williams [1986] : Williams,B., 'Hylomorphism' , *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IV(1986)

Witt [1994] : Witt,C., 'The Priority of Actuality in Aristotle' ,*Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (ed.T.Scaltsas, D.Charles, M.L.Gill), Oxford (1994)

inches 1 2 3 4 5 6 7 8

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

**Kodak** Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

**Kodak** Gray Scale

C Y M

© Kodak, 2007 TM: Kodak

**A** 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19