

現実態としての魂

岩田圭一

I. 問題設定

アリストテレスは『形而上学』中核諸巻の実体論において、個別の実体は質料（ύλη）と形相（εἶδος）からなる結合体であり、そのうちの形相が個別の実体の〈実体〉（οὐσία）であり本質（τὸ τί ἦν εἶναι）であると主張している⁽¹⁾。アリストテレスはしばしば彫像などの人工物を例にとって、個別の実体が結合体であり、その形相が〈実体〉であることを示すが、人工物にのみあてはまる実体論を展開しようと考えていたわけではない。生物にもあてはまる実体論、あるいはむしろ生物にこそ最もふさわしくあてはまる実体論を展開しようとしていたのだと考えなければならない。実際H巻には、生物こそが本当の意味での実体であるとアリストテレスが考えていたことを示唆する一節（*Met.* H2, 1043a4-7）がある⁽²⁾。その際にアリストテレスは、本当の意味での実体（生物）の形相を「現実態（ἐνέργεια）」と呼んでいるが、このことは、生物の形相が「現実態」の概念によってよりよく捉えられるものであることを示唆している。生物の形相は具体的には魂（ψυχή）であり、この考えは中核諸巻の実体論のうちにも見出すことができる。具体的に言うと、実体論の前半部分（Z巻第1-16章）の山場とも言えるZ巻第10-11章に、形相としての魂への言及が集中しているのを見出すことができる（*Met.* Z10, 1035b14-16, Z11, 1037a5, 9）。しかしながら、生物の形相が魂であることの意味についてはそこでは説明されない。その意味を捉えるには、魂そのものが主題として論じられる『魂論』に向かう必要がある。

『魂論』はしばしば指摘されるように自然学の延長上に位置し⁽³⁾、自然学的な観点から感覚や思惟といった魂の諸能力について論じる著作であり、『形而上学』中核諸巻の実体論とは内容的に一線を画するものである。しかし『形而上学』中核諸巻と、魂に関するアリストテレスの見解が提示される『魂論』第2巻の最初の数章とが内容的に密接に関係していることは、諸概念の用法などを見れば明らかである⁽⁴⁾。この関係性を認めるなら、『魂論』第2巻の最初の数章、その中でもとくに第1-2章——そこでは魂を現実態（ἐντελέχεια）として説明することが主眼となっ

ている——を、『形而上学』Z巻第10-11章における形相としての魂の理解に役立てることは不適切なことではないだろう⁽⁵⁾。また『形而上学』中核諸巻と『魂論』は同じ時期、すなわちアリストテレスの思想の円熟期に執筆されたものと一般に考えられているが⁽⁶⁾、このことも『形而上学』Z巻第10-11章における形相としての魂を理解するのに『魂論』を役立てることが不適切ではないことを示している。確かなことが言い難い執筆時期の問題はともかくとして、本稿では『魂論』第2巻第1-2章と『形而上学』中核諸巻との深い関係を前提とした上で、『魂論』第2巻第1-2章における魂の定義をめぐるテキストを検討することによって、『形而上学』Z巻第10-11章における形相としての魂という考えの意味を明らかにすることにしたい。

アリストテレスは魂とは何かを明らかにするにあたって、どんな生物の魂にもあてはまる一般的な定義を提示することから始めている。『魂論』第2巻第1章においてそのような一般的な定義が提示されるのであるが、これはあくまでも一般的な定義であって、魂とは何かを知るための一つのステップであることに注意しなければならない。魂を主題とする『魂論』においては、そのような一般的な定義のみで満足することはばかげたことであるとさえ言われている (DA II, 3, 414b25-28)。なるほど魂そのものの探究が主題となっているときに、魂のさまざまな能力——栄養摂取する能力、感覚する能力、思惟する能力など——が何であるかを探究しないで済みますということは許されないことだろう。しかし本稿の目的は、『魂論』における魂そのものの探究に真正面から取り組むことによって魂についての広範な知識を獲得することではなく、『形而上学』Z巻第10-11章において魂が形相であるとされていることの意味を理解することにある。もちろん魂についての広範な知識——例えば魂の個々の能力がそれぞれどのような仕方で行くかといった知識——を得た上で形相としての魂の意味を理解するほうが好ましいかもしれない。しかしZ巻第10-11章における形相としての魂の意味を理解するにあたってそうした広範な知識は必ずしも必要ないと考えられるので、本稿では魂の一般的な定義を取り上げ、それについて一定の理解を得ることで満足することにしたい。ただしその定義を正しく理解するには、魂の諸能力について或る程度の理解が必要となってくるので、魂の一般的な定義の理解を助ける意味をもつ『魂論』第2巻第2章の論述も取り上げて考察することにしたい。

II. 魂の一般的な定義の前提

アリストテレスは『魂論』第2巻第1章の冒頭で、先人たちの見解の検討を第1巻で終えたことに言及した上で、「魂の最も共通〔普遍的〕な説明方式 (κοινότητα λόγος)」を求めるとい

仕方で魂とは何かを明らかにしようと試みる (DA II 1, 412a3-6)。この試みは、『形而上学』中核諸巻にも見られる「実体」の三つの用法への言及によって始められる。

われわれは実体を〈あるもの〉どもの或る一つの類 (γένος ἐν τι τῶν ὄντων) と言うが、それ〔実体〕についてはその或るものは質料——これはそれ自体としては或るこれ (τόδε τι) ではない——として、また他のものは形態 (μορφή) ないし形相——これに従っていまやそれ〔質料〕は或るこれと言われる——として、そして第三のものはそれら〔質料と形相〕からなるものとしてある。そして質料は可能態 (δύναμις) であり、形相は現実態 (ἐντελέχεια) であるが、これ〔現実態〕は二通りの仕方で、すなわち一方では知識 (ἐπιστήμη) として、他方では観想すること (τὸ θεωρεῖν)〔知識の行使〕としてある⁽⁷⁾。(DA II 1, 412a6-11)

この一節は『形而上学』中核諸巻、具体的に言うと、Z巻第1章、第3章、H巻第1章、第6章、Θ巻第6章を想起させる。Z巻第1章では、「〈あるもの〉」が実体、性質、量などを指しうる多義的な語であることが示されている。つまり人間も白も2kgも〈あるもの〉であるが、人間は実体としての〈あるもの〉、白は性質としての〈あるもの〉、2kgは量としての〈あるもの〉である。上の引用の最初の部分で言われていることは、実体が、人間や馬や神といった〈あるもの〉どもを覆う一つの類であることを意味していると考えられる。

これに続く実体の三用法への言及は、『形而上学』中核諸巻ではZ巻第3章 (Met. Z3, 1029a1-3) とH巻第1章 (H1, 1042a26-31) に見られる。Z巻第3章では、実体あるいは〈実体〉と考えられる基体について、質料、形態 (形相)、これらからなる結合体という三つの用法があることが示され、その章での考察の結果、質料は実体あるいは〈実体〉ではありえないということが主張される⁽⁸⁾。しかし「可能態-現実態」の対概念が前提されるH巻に入ると、質料は再び実体あるいは〈実体〉の仲間入りをする⁽⁹⁾。質料が実体あるいは〈実体〉とみなされるのは、質料が「可能的に或るこれである」と言われるものだからである。例えば或る彫像の質料が青銅であるとした場合、その青銅は現実的にそれ自体として存在する青銅ではなく、可能的に彫像である限りの青銅として存在する。アリストテレスは彫像の質料を特定するにあたって、生成の起点をなすものに適用される「可能的に〜であるもの」という言い回しを用いる。ここで問題になっている彫像の質料はすでに彫像を構成しているわけであるから、厳密に言えば、「可能的に彫像であるもの」という言い回しは不適切である。しかしアリストテレスは質料としての青銅が自体的、現実的な存在ではないことを示すために、あえてそのような言い回しを用いているのだと考えら

れる。しかし質料としての青銅を「可能的に彫像であるもの」という形で「或るこれ」とみなすことには、いかなる意味があるのだろうか。この場合、「或るこれ」という特徴づけをこうむる青銅は、「青銅」という「或るこれ」ではなく、「彫像」という「或るこれ」——もちろん「可能的に」という限定つきで——である。このことは次のことを示している。すなわち、質料としての青銅が「或るこれ」という特徴づけをこうむること、言い換えればそれが実体あるいは〈実体〉とみなされることは、形相が「或るこれ」であり〈実体〉であることに依存しているということである。具体的に言えば、彫像の形相——これを「〈彫像〉」と表わすことにする——が「或るこれ」であり〈実体〉であるがゆえに、彫像の質料もそれにあずかる形で「或るこれ」であり実体あるいは〈実体〉であるとされるのである。上の引用では質料について、「それ自体としては或るこれではない」としか言われていないが、アリストテレスが言おうとしていることは、H巻第1章で述べられていること、すなわち「現実的には或るこれではないが、可能的には或るこれであるもの」(H1, 1042a27-28)であるということだと考えられる。また質料以外の二つ、すなわち形態ないし形相と結合体に関して言えば、それらが実体あるいは〈実体〉とみなされることは『形而上学』中核諸巻における一貫した見解であり、この見解が『魂論』第2巻第1章でも前提されているのだとすることはごく自然なことであると言えるだろう。

さらに上の引用においてアリストテレスは、質料は可能態、形相は現実態であると述べている。これは『形而上学』H巻において前提されていることであり、その最終章であるH巻第6章においては結合体の一性の問題を解決する手段とされている。上の引用においても、質料が可能態であり形相が現実態であることは自明のこととされており、それについてはそれ以上の説明は行われていない。その代わりにアリストテレスは、「現実態」が二つの用法をもつことに注意を向けている。『魂論』第2巻第1章の目的は魂に一般的な定義を与えることであり、その際にその二つの用法の区別が必要になってくるのである。その一つの用法は「知識」を典型とするような現実態であり、もう一つの用法は「観想すること」を典型とするような現実態であるが、この区別もまた『形而上学』中核諸巻のうちに見出すことができる。それはΘ巻第6章のテキストに見られる。アリストテレスは「現実態—可能態」の対概念を理解するにあたって、具体例から理解する必要性を説き、次のように述べている。

あらゆるものに定義を求めるべきではなく、類比関係 (ἀνάλογον) を捉えることで満足すべきこともある。それは、〔現に〕建築しているものが建築しうるものに対し、目覚めているものが眠っているものに対し、〔現に〕見ているものが視力をもっているが目を閉じてい

るものに対し、質料から形作られたものが質料に対し、作り上げられたものが作り上げられていないものに対してある〔ような類比関係である〕。そしてこの対立の一方によって現実態が規定され、他方によってデュナトン〔可能的なもの〕が規定されるとしよう。そしてあらゆるものが同じように〔同じ意味で〕「現実的に」と言われるのではなく、類比関係によってそう言われる。…〔中略〕…というのも一方はデュナミス〔能力〕に対する運動のようであり、他方は何らかの質料に対する実体のようであるからである。(Met. Θ6, 1048a36-b9)

「現実態－可能態」の対を示す具体例として、「〔現に〕建築しているもの－建築しうるもの」、「目覚めているもの－眠っているもの」、「〔現に〕見ているもの－視力をもっているが目を閉じているもの」、「質料から形作られたもの－質料」、「作り上げられたもの－作り上げられていないもの」という五つの例が挙げられている。これらの例の一方が現実態であり他方が可能態であるということには注意が必要である。というのもこれらの例の一方、すなわち建築しているものや質料から形作られたものなどは、現実態そのものではなく、現実態を体現しているものと考えられるからである。アリストテレスはしばしば形相を現実態とみなすが、このことは、質料と形相からなる結合体が現実態そのものではないことを示している。上の引用において、「この対立の一方によって現実態が規定され」と言われているが、これは、その対立の一方を見ることによって「現実態」の概念がいかなるものであるかがわかるということの意味しているのであって、その対立の一方が現実態と同一であることを意味しているわけではない。このことを確かめるにはもちろん個々の例を一つずつ見ていく必要があるが、その際に注意すべきことは、それらの例における「現実態」の用法が一つではないということである。

アリストテレスは上の引用の終わりで、それらの五つの例における対立の一方のものが、「現実態」の用法の違いによって二つに分類されることを示している。一つは「デュナミス〔能力〕に対する運動」であり、もう一つは「質料に対する実体」である。それらの例を一つずつ見ていくことにしよう。最初の「〔現に〕建築しているもの」は、建築という運動を行っているものを指しており、運動としての現実態を体現しているものであると言える。次の「目覚めているもの」、それから「〔現に〕見ているもの」も、何らかの動きをしているものと考えられることができる。というのも眠っているものや見ていないものはそうした動きをしていないものと考えられるからである。ここで「何らかの動き」と言ったのは、後で見るように、目覚めていることや見ることが厳密にはいわゆる運動ではないからである。しかし上の引用では、目覚めていることも見ることとも運動に分類されているので、ここではそれらを運動とみなすことにする。そうすると、目覚

めているもの、現に見ているものは、目覚めているという運動を行っているもの、見るという運動を行っているものであり、したがってそれらもまた、運動としての現実態を体現しているものであることになる。これに対して、「質料から形作られたもの」、「作り上げられたもの」は、制作という運動が完了したときに存在する産物である。アリストテレスはこれらを、質料に対する実体とみなしている。確かに制作の産物は結合体であり、その意味で実体である。上の引用の最後では、一方で「デュナミス〔能力〕に対する運動」、他方で「質料に対する実体」という仕方、可能態に対する現実態が示されている。そこで「運動」が一つの用法の「現実態」を示すように、「実体」はもう一つの用法の「現実態」を示しているのだと考えたくなる。しかしここでよく注意しなければならない。「デュナミス〔能力〕に対する運動」の場合、能力としての可能態に対して運動としての現実態が立てられていることはわかる。しかし「質料に対する実体」の場合はどうだろうか。確かに質料は可能態であるとしばしば言われるので、この場合、質料としての可能態に対して実体としての現実態が立てられているように思われるかもしれない。しかし結合体としての実体に関して、これを現実態そのものとみなすことは『形而上学』中核諸巻においては明確な形では行われていない。結合体としての実体を現実的に存在するものと言うことは自然であるように思われるが、結合体としての実体を現実態——これは「もの」よりも「もの」のあり方を示す——そのものとみなすことは問題であると考えられる。アリストテレスが中核諸巻において「現実態」という呼び名を明確な形で許しているのは形相である（*Met.* H2, 1042b10–11, 1043a5–6, 16–18, 23–24, 27–28, H3, 1043a32–33, b1–2, H6, 1045b16–17）。そこで次のように考えることを提案したい。すなわち、「質料に対する実体」の場合、可能的に或るこれであるものに対して現実的に或るこれであるものが立てられている、と。現実態としての形相と、現実的に或るこれであるものとしての実体とは区別しなければならない。このように考えるとき、「質料から形作られたもの」、「作り上げられたもの」は、結合体としての実体であり、また形相としての現実態を体現しているものであることになる。一体の彫像を例にとるなら、これは〈彫像〉（形相）としての現実態を体現しているものということになるだろう⁽¹⁰⁾。

こうして、五つの例における対立の一方が現実態を体現しているものであって、現実態そのものではないということが明らかになる。そしてこれらの例は「現実態」の用法の違いによって二分される。その一つの用法は運動としての現実態であり、もう一つの用法は形相としての現実態である。ここまで見てくると、それらの用法が『魂論』第2巻第1章における「現実態」の二つの用法に対応することが見て取れるだろう。すなわち、「観想する」を典型とする現実態は運動としての現実態であり、「知識」を典型とする現実態は形相としての現実態である、と。

しかしながら『形而上学』Θ巻第6章からの上の引用における二つの用法と、『魂論』第2巻第1章における「現実態」の二つの用法とは、厳密に言えば、対応しているとは言えない。なぜなら「観想する」ことは運動ではないからである。それは運動に似ているが、運動とは異なる活動として理解されている。運動と運動に似た活動との区別もまた、『形而上学』Θ巻第6章に示されている。アリストテレスは運動を、「終極（目的）に関係するものども（τὰ περὶ τὸ τέλος）」（*Met.* Θ6, 1048b19）と呼び、目的に向かっていくプロセスとみなす。例えば痩せさせることは、痩せた体を目的とする運動である（1048b19-21）。これに対して、目的がそのうちに含まれてしまっているような或る種の活動があり、アリストテレスはこれを「行為（πρᾶξις）」あるいは「完全な（τελεία）行為」と呼んで「運動」と区別する（1048b21-22）。少し長いが、その部分を引用してみよう。

むしろそのうちにその終極（目的）が含まれているところのものが行為なのである。例えば人は、見ていると同時に見てしまっているのであり、また思慮していると同時に思慮してしまっているのであり、また思惟していると同時に思惟してしまっているのであり、学習しつつあると同時に学習してしまっているとか、健康にされつつあると同時に健康にされてしまっているということはない。人は、善く生きていると同時に善く生きてしまっているのであり、また幸福に暮らしていると同時に幸福に暮らしてしまっているのである。そしてもしそうでないとしたら、〔善く生きているとか幸福に暮らしているといったことは〕 痩せさせつつあるときのようにいつか終わらなければならないだろう。しかし実際にはそうではなくて、人は生きていると同時に生きてしまっているのである。そこでこれらのうちの一方のものどもを運動と言ひ、他方のもどもを現実活動（ἐνέργεια）と言ふべきである。というも運動はすべて不完全（ἀτελής）であり、瘦身、学習、歩行、建築などがそうだからである。確かにこれらは運動であり、しかも不完全である。というのは、歩行しつつあると同時に歩行してしまっているのでもなく、また建築しつつあると同時に建築してしまっているのでもなく、また生成しつつあると同時に生成してしまっているのでもなく、また動かされていると同時に動かされてしまっているのでもなく、むしろ動かしているのと動かしてしまっているのとでは〔その対象は〕異なっているのだから⁽¹¹⁾。しかし人は同じものを見てしまっていると同時に見ているのであり、思惟していると同時に思惟してしまっているのである⁽¹²⁾。そこで私は、一方のこのようなものを現実活動と言ひ、他方の先のものを運動と言ふのである。（*Met.* Θ6, 1048b22-35）

Θ卷第6章からの先の引用では、運動としての現実態と形相としての現実態とが区別された。今度は、運動としての現実態が実はさらに二つに区分されるということが示される。その区分は上の引用において、運動とは異なる性格の行為に対して‘ἐνέργεια’という呼び名を与えることによって行われている。運動は目的に向かっていくプロセスであり、目的に達していないあり方をしている。アリストテレスはこのあり方を「不完全」と呼び、これとの対比において、行われると同時にその目的が達成されてしまっているような行為を「現実態」——この場合は上に訳出したように「現実活動」のほうがふさわしい——と呼ぶ。現実活動としての現実態の具体例として、「見る」、「思慮する」、「思惟する」、「善く生きる」、「幸福に暮らす」というのが挙げられている。善き生、幸福な生に関するアリストテレスの倫理学説を知っている者なら、これらの例がすべて魂の活動を示していることにすぐに気づくだろう。「見る」、「思慮する」、「思惟する」が魂の活動であることは倫理学説を引き合いに出さずとも明らかであるが、「善く生きる」と「幸福に暮らす」については、「卓越性に従った魂の活動」というアリストテレスの「幸福」概念を知っていなければならない。このような魂の活動としての現実態（現実活動）が『魂論』第2巻第1章における「現実態」の一つの用法、すなわち「観想する」を典型とする用法と一致するものであることは、容易に理解されるだろう。こうして、『魂論』第2巻第1章における「現実態」の用法の区分が、形相としての現実態と現実活動としての現実態との区分であることがはっきりしてくるのである。

Ⅲ. 魂の一般的定義

前節では、『魂論』第2巻第1章における「実体」の三用法への言及、および「現実態—可能態」の対概念への言及のうちに『形而上学』中核諸巻との深い関係を見出し、とくにΘ卷第6章のテキストを見ることによって、魂の定義において重要な役割を担わされている「現実態」の概念について理解を深めることができた。本節では、魂の一般的定義がいかなる定義であるかについて、前節での考察を踏まえて考えていきたい⁽¹³⁾。

魂を一般的に定義するには、「魂」の対概念である「身体」への言及が必要となる。アリストテレスはまず物体に関する考察から始め、魂がそこに存在するところの身体がいかなる種類のものであるかを明らかにしようと試みている。

そしてとりわけ実体であると思われるのは、物体 (τὰ σώματα) であり、それらのうちでも自然的物体 (τὰ φυσικά) である。というのもそれら〔自然的物体〕はその他の物体の原理 (τῶν ἄλλων ἀρχαί) だからである⁽¹⁴⁾。そして自然的物体には、生命 (ζωή) をもっているものもあれば、もっていないものもある。そしてわれわれが生命と言っているのは、自分自身による栄養摂取と成長と衰退である。したがって、生命にあずかるすべての自然的物体 (πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς) は実体——ただし結合された仕方においてある実体 (οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη) 〔結合体〕——であることになるだろう。(DA II 1, 412a11–16)

物体がとりわけ実体であると思われるという見方も、やはり『形而上学』中核諸巻に見られる。『形而上学』Z巻第2章の冒頭でそのように述べられ、そのような物体の例として動植物とその諸部分、四元素、四元素からなるものなどが挙げられている (Met. Z2, 1028b8–13, cf. H1, 1042a7–11)。そこではとくに四元素に対して「自然的物体」という呼び名が用いられており (Z2, 1028b10–11)、上の引用におけるのとは若干用法が異なるように思われる。上の引用では、栄養摂取的生命をもっているとかもっていないといったことが問題になるようなものに対して「自然的物体」という呼び名が与えられているが、このことはその呼び名が動植物まで覆う表現として用いられることを示している。栄養摂取的生命をもっている自然的物体は、上の引用の最後で結合体と言われていることから明らかなように、動植物である。これに対して、生命をもっていない自然的物体は四元素などいわゆる質料であると考えられる⁽¹⁵⁾。注意すべきは、「自然的物体」という表現が「質料」を指すとか、あるいは「結合体」を指すといった解釈は行うべきではないということである。「自然的物体」は四元素から動植物まで指すことのできる幅の広い表現であると考えなければならない。またアリストテレスはこのような幅の広い表現として、もう一つ類似の表現をもっている。それは「自然的実体」である。これは『形而上学』H巻第1章に見られる表現であり (H1, 1042a7–11)、その意味するものはZ巻第2章の冒頭に挙げられているものとはほぼ同じである。ともかく上の引用において、「自然的物体」はこのような幅の広い表現として用いられているのだと考えるべきだろう。

アリストテレスは上の引用において、魂を一般的に定義するために、魂がそこに存在するところの身体がいかなるものであるかを見出そうとしている。そこでアリストテレスは、「生命にあずかるすべての自然的物体」に注意を向け、これがいわゆる結合体であることを指摘する。生命をもつ自然的物体が結合体であるということは、それが生命をそのうちにもっているのであって、

生命と同一視されるようなものではないことを示している。生命をもつ自然的物体が生命と同一視されないことをアリストテレスは、「魂は物体ではない」(DA II 1, 412a17)と表現している。ここで言われる「物体」は自然的物体を含む物体一般を指しているものと考えられる。「魂は物体ではない」という表現は、魂が物体という種類のものとは別の種類の何かだということを語っているのである。魂が物体とは別の種類のものだということは、アリストテレスがよく用いる概念道具、すなわち述語づけという概念道具によって示される。すなわち、「物体 (τὸ σῶμα) は、基体について (καθ' ὑποκειμένου) [述語づけられる] ものには属さず、むしろ基体すなわち質料 (ὑποκείμενον καὶ ὕλη) としてある」(412a17-19)、と。ここでアリストテレスは、「物体」という語を質料の意味で用いている。「物体」という語自体は、一般的な用法において人間や馬といった実体を指すことができる。しかし魂と区別される限りの物体は、述語づけという概念道具によって特徴づけられることによって、質料としての物体であることが明らかにされるのである。質料としての物体という理解は、魂がそこに存在するところの身体を理解する助けになると考えられる。実際アリストテレスは、質料としての物体という理解を提示した直後、そのような身体理解を含む魂の一般的定義を次のように提出している。

そうすると必然的に、魂とは、可能的に生命をもっている自然的物体の形相としての〈実体〉(οὐσίαν ... ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωήν ἔχοντος) であることになる。そして〈実体〉は現実態 (ἐντελέχεια) である。そうすると〔魂とは〕、そのような〔可能的に生命をもっている自然的〕物体の現実態であることになる。(DA II 1, 412a19-22)

「可能的に生命をもっている自然的物体の形相としての〈実体〉」が、魂の一般的定義として最初に掲げられるものである。先ほど質料としての物体という考えが現れ、これが身体理解に役立つと述べたが、ここで再び、幅広く用いられる「自然的物体」という表現が使われていることに戸惑いを覚えるかもしれない。しかし少し注意すれば、戸惑いはなくなるだろう。もし「物体」という語が幅広く用いられ、いわゆる結合体をも指しうるような文脈であるなら、「自然的物体」も同様に幅広い意味をもつことになり、この表現がいかなる意味で用いられているかを考えなければならぬことになるだろう。しかし上の引用の文脈においては「物体」は質料の意味になっている。したがってこの文脈においては「自然的物体」も質料を意味すると考えるのが自然である。「自然的」という限定に着目して「自然的物体」は結合体を指すのだという解釈も可能だろうが、この解釈に対しては、「自然的物体」が四元素を指すこともあることを指摘することによっ

て、「自然的物体」を質料の意味で解することの不可能ではないことを示すことができる。このように解すると、「可能的に生命をもっている」という限定も理解しやすくなる。「可能的にしかじかである」という限定は、アリストテレスが質料を特徴づけるのに多用する表現だからである。この特徴づけにおいていつも問題になることであるが、「可能的にしかじかである」と言われているからといって、まだしかじかでないということの意味しているのではないことに注意しなければならない。この場合、「可能的に生命をもっている」と言われているが、これは「まだ生命をもっていない」という意味にとるべきではない⁽¹⁶⁾。質料はすでに何らかの形相と結合しているのであって、この場合も、生命を現にもっている質料が問題にされていると考えるべきである。生命を現にもっているにもかかわらず、そのような質料をアリストテレスは「可能的に生命をもっている」と表現してしまうのである。このように表現してしまう理由の一つとしては、アリストテレスが質料を特定するに際して生成を遡って特定しようとするということが考えられる。いずれにせよ、最初の一般的定義における「可能的に生命をもっている自然的物体」は、魂と区別される質料、すなわち身体であると考えられるのである。

しかしそのように解するとき、「自然的物体の形相」における属格の用法について問題を提起する人もいだろう。アリストテレスは通常、とくに質料形相論が前提となっている文脈においては、「～の形相」における「～」に結合体が入るような仕方でも属格を用いる。すなわち、「AのB」において「A」は全体、「B」はAの部分を表わすことになっている。このいわゆる部分属格 (partitive genitive) の用法をとるなら、「可能的に生命をもっている自然的物体」という言い回しは結合体を指すべきであることになる。しかし先ほど示したように、その言い回しは質料を指すと考えるのが自然である。そこで、ここでの属格の用法が、全体の部分を指す用法とは異なるものである可能性を探らなければならない。属格の用法としてはさらに所有の属格というのがある。これは誰か人物の所有物や帰属物を示すのに用いられる用法で、例えば ‘ὁ Κύρου στόλος’ (キューロスの遠征) がそうである。同じ用法として中性の定冠詞に属格をつなげたもの、例えば ‘τὸ τῆς τέχνης’ (その技術の働き) というものもある。「自然的物体の形相」における属格を、こうした所有の属格と捉えるなら、質料としての自然的物体が形相をもっている、あるいは形相が質料としての自然的物体に帰属しているという意味になり⁽¹⁷⁾、属格の用法に対する問題提起に一応の回答を与えることができる。

さて、魂の最初の一般的定義において魂は形相であることが示されているが、上の引用に見られるように、それはすぐに「現実態」に言い換えられる。「現実態」の用法については、前節で『形而上学』Θ巻第6章のテキストを見て、『魂論』第2巻第1章における「現実態」の用法の区

分が形相としての現実態と現実活動としての現実態との区分であることをすでに明らかにしておいた。この区分は先の引用箇所の後で、次のように述べられている。

しかし「現実態」は二通りの仕方で、すなわち一方では知識として、他方では観想することとして語られる。それゆえ、〔魂が〕知識としての〔現実態である〕ということは明らかである。というのは、睡眠も覚醒も魂が存在すること（*ὑπάρχειν*）によるのであり、そして覚醒は観想することに、睡眠は〔知識を〕もっているが〔その知識が〕活動していないこと（*ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν*）に類比的（*ἀνάλογον*）だからである。そして知識は同一の人においては、〔観想することよりも〕生成においてより先である。それゆえ魂とは、可能的に生命をもっている自然的物体の第一現実態（*ἐντελέχεια ἢ πρώτη*）であることになる。（*DA II 1, 412a22-28*）

前節では形相としての現実態という考えについて深くは考えなかったが、この引用を見ることによって、形相としての現実態という考えが何を意味しているのかについて理解を深めることができる。形相としての現実態は「知識」によって表わされており、「知識は同一の人においては、〔観想することよりも〕生成においてより先である」と述べられている。これは知識が獲得されるものであり、その獲得後に知識の行使が可能となることを意味している。獲得された知識のあり方は二つあり、一つは活動していない、すなわち行使されていないあり方、もう一つは活動している、すなわち行使されているあり方である。要するに知識は、知識の獲得という生成の目的とも、知識の行使という活動に対する可能態とも特徴づけられるのである。知識が現実態とみなされるのは、前者の特徴づけにおいてである。後者の特徴づけでは、知識は現実態ではなく可能態であることになる。前者の特徴づけにおける現実態は、知識の行使としての現実態すなわち現実活動よりも生成においてより先であることから、「第一現実態」と呼ばれることになる。こうして魂の一般的定義は、「可能的に生命をもっている自然的物体の第一現実態」と言い換えられることになる。

次にアリストテレスは、「可能的に生命をもっている自然的物体」という言い回しによって質料としての身体を言い表わしたことに反省を加える。「可能的に」という語がアリストテレス特有の意味合いをもっていることを理解していれば混乱は起きないだろうが、それを理解しない人にとってはその言い回しは混乱を引き起こす。身体を言い表わすのにより適切な言い回しを求めて、アリストテレスは身体が魂の道具であるという見方を導入する。この見方において身体は、

全体として器官（道具）であり⁽¹⁸⁾、あるいはもっと厳密な言い方をすれば、目や手や足といった個々の器官（道具）をもつものであることになる。アリストテレスは魂の一般的定義における「可能的に生命をもっている自然的物体」を、「器官をもっている（ὀργανικόν）であろうもの」とみなすのである。植物について言えば、葉はさを覆うための器官であり、さは果実を覆うための器官であり、根は栄養を摂取するための器官である。こうして魂の一般的定義の最終形態ができあがる。

そこで、すべての魂について何か共通のことを語らなければならないとすれば、それ〔魂〕は、器官をもっている自然的物体の第一現実態であることになるだろう。（*DA* II 1, 412b4-6）

「器官をもっている自然的物体の第一現実態」という一般的定義は、魂が第一現実態として身体に属していることを示している。これは端的に生物が存在するというものにほかならない。生物の存在を質料と形相からなるものとみなしていることに変わりはないが、『形而上学』中核諸巻で多用される「質料-形相」の対概念による説明ではなく、「身体（器官をもっている自然的物体）-第一現実態」という対による説明であることが重要である。この説明によってアリストテレスが意図しているのは、『形而上学』H巻第6章において扱われた一性の問題——質料と形相とは二つのものであって一つのをなしているのではないのではないかという問題——に対するより具体的な解答であると考えられる⁽¹⁹⁾。実際アリストテレスは、この最終形態の一般的定義の提示に続けて、一性の問題への言及を行っている。

それゆえにまた、魂と物体〔身体〕とが一つであるかどうかを探究するべきではないのであって、それはちょうど、蜜蝋と印形（σχήμα）とが、一般的に言えば、それぞれのものの質料（ή ἐκάστου ὕλη）と質料がその質料であるところのそれ（τὸ οὐ ἢ ὕλη）〔形相〕とが〔一つであるかどうかを探究するべきでは〕ないようなものである。というのは、「一つ」（τὸ ἓν）と「ある」（τὸ εἶναι）は多くの仕方で語られるが、現実態（ἐντελέχεια）が〔それらの用法のうちで〕最も厳密な意味において〔一つである、あるいはあるものであると言われる〕もの（τὸ κυρίως）だからである。（*DA* II 1, 412b6-9）

魂とは器官をもっている自然的物体の第一現実態であるという一般的定義を承けて、「それゆ

えに」と言われている。つまり魂がそのような形で一般的に定義されることを理由にして、魂と身体とが一つのをなしているかどうかを探究するべきではないと言われているのである。そして一つのをなしているかどうかの探究を行うべきではないことを説明するために、蜜蝋と印形とが分かちがたく一つのをなしている例が挙げられ、さらに「一つ」と「ある」という多義的な語の最も厳密な用法が現実態を示す用法であることが示されている。「一つ」は「ある」と同じように多義的であるとしばしば言われるので、「ある」の多義性で考えてみることにしよう。アリストテレスが念頭に置いているのは、『形而上学』Δ巻第7章における四つの用法、すなわち、付帯的に「ある」、自体的に「ある」、真としての「ある」および偽としての「あらぬ」、現実的に「ある」および可能的に「ある」であると考えられる⁽²⁰⁾。「現実態が最も厳密な意味において〔一つである、あるいはあるものであると言われる〕もの」であるというのは、「現実的にある」、あるいは「現実的に一つである」という場合の「ある」が最も厳密な「ある」の用法であるということだと考えられる。例えば青銅製のヘルメス像について、「現実的にヘルメス像である」と言うことが、最も厳密な仕方で「ある」を用いることなのである。この用法において青銅製のヘルメス像の存在が最も確実に示されるのであり、このものは質料としての青銅と形相としてのヘルメスとが一体になっているものとして現存していることがわかる。現実存在するヘルメス像について、その質料と形相とが一つであるかどうかを探究するべきでないことは明らかである。アリストテレスはそのように質料といっしょになっている限りの形相を、その質料が生成の過程を経て獲得した限りの第一現実態として把握するのである。

IV. 本質としての魂

前節では、魂の一般的定義がどのような定義であるかを明らかにし、この定義を見ることによって魂と身体とが別々のものではなく一体となっているものであることが理解されることを見た。次にアリストテレスは、「魂とは何であるかが一般的に述べられた」(DA II 1, 412b10)とした上で、これまで形相ないし現実態と規定してきた魂が「説明方式という意味での(κατὰ τὸν λόγον)〈実体〉」(412b10-11)でもあることに注意を向ける。そして魂が説明方式という意味での〈実体〉であることについて次のように説明している。

そしてこれ〔説明方式という意味での〈実体〉としての魂〕はこのような物体の本質(τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῶδι σώματι)である。或る道具(τι τῶν ὀργάνων)、例えば斧が自然的

(14) 立正大学文学部紀要 第24号

物体であるとした場合が、ちょうどそうである。というのも〔その場合〕、斧の〈実体〉は斧にとってあること (τὸ πελέκει εἶναι) 〔斧の本質〕であり、これがその〔斧の〕魂であることになるからである。そして〔斧から〕魂が切り離されたら、それ〔魂が切り離された斧〕は、同名異義的に〔斧である〕ということを除いて、もはや斧ではないだろう。しかし実際にはそれは斧である。というのも魂は、そのような〔斧のような〕物体の本質ないし説明方式 (τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος) であるのではなく、むしろこのような自然的物体の (φυσικοῦ τοιοῦδι)、すなわち自分自身のうちに運動と静止の原理をもっている自然的物体の本質ないし説明方式だからである。(DA II 1, 412b11–17)

最初の一文中、説明方式という意味での〈実体〉としての魂は「このような物体の本質」であると言われている。「〈実体〉」、「形相」、「説明方式」、「本質」といった語は『形而上学』中核諸巻において互換的に用いられており、『魂論』第2巻第1章においても同様であると考えられる。ここで注意すべきことは、「このような物体の本質」における「このような物体」の意味である。魂の一般的定義が明らかにされたすぐ後という文脈から判断して、「このような物体」とは「器官をもっている自然的物体」のことであると解するのが自然であるように思われる。しかし前節で提示した解釈においては、「器官をもっている自然的物体」は質料であった。「器官をもっている自然的物体の第一現実態」における属格の用法が所有の属格であることはすでに見たとおりであるが、「器官をもっている自然的物体の本質」に関しても同様の解釈をすることができるのだろうか。「器官をもっている自然的物体がもっている本質」と考えればよいわけであるから、同様の解釈はできそうである。

しかし「本質」という語の用法には注意が必要である。『形而上学』中核諸巻における用例を見る限り、アリストテレスは「Xの本質」(Xは与格)における「X」には結合体としての実体が入ると考えている⁽²¹⁾。この用法に従うなら、「器官をもっている自然的物体の本質」という表現は不適切であることになる。また「このような物体の本質」における「このような」という語の用法からも、「このような物体」が質料ではなく結合体を指すべきであることがわかる。そこで用いられている「このような」は‘τοιονδί’であり、これは‘τοιόνδε’の強調形である。アリストテレスは‘τοιόνδε’を、既出の内容を指すためにではなく、形相の性格——質料を限定する性格——を特徴づけるために用いることがある。実際『形而上学』Z巻第8章において、「このようなこれ」という言い回しによって質料と形相との結合体が示されている (Met. Z8, 1033b23–24)。上の引用でも同様の用法の「このような」が使われているのだと解することは可能であ

る。このように解するなら、「このような物体」は、質料としての物体が形相によって限定されているという仕方で表現された結合体を指すことになる。そうすると、「このような物体の本質」における「本質」の用法についても問題がなくなることになる。

「このような物体」が結合体であることを例証するのが、その次に挙げられる斧の例である。「或る道具、例えば斧が自然的物体であるとした場合」という条件のもとで、斧の本質が問題にされている。「自然的物体」という語自体は、前節でも述べたように、幅の広い用法をもち、四元素から結合体まで指すことが可能である。魂の一般的定義においては、「自然的物体」に、「可能的に生命をもっている」、それから「器官をもっている」という限定が与えられていることから明らかなように、それは質料を指していた。しかしそうした限定なしで、端的に「斧が自然的物体である」と言われているのだから、この「自然的物体」はこの文脈で意味の通じるように解するべきである。そうすると、「斧の本質」という表現がすぐ後にあり、「本質」の用法からして「斧」は結合体としての斧を指すのであるから、ここでの「自然的物体」は結合体を指す語だということになるだろう。

さてそれでは、アリストテレスは魂を本質として語ることによって何を言おうとしているのだろうか。上の引用によれば、斧の魂が当の斧から切り離されたら、魂の切り離された斧は同名異義的に斧であるにすぎず、その語の本来の意味において斧であるのではないという。しかしここでアリストテレスが言いたいのは、同名異義的なものとそうでないものとの区別ではなく、魂をもつものが人工的に作られたものとは異なるということである。魂の切り離された斧が同名異義的に斧であるにすぎないことを述べた直後でアリストテレスは、「しかし実際にはそれは斧である」と述べている。そしてその理由として、魂が、「自分自身のうちに運動と静止の原理をもっている自然的物体の本質ないし説明方式」であることを挙げている。魂を本質として語る場合、人工物にも本質が見出せることから人工物にも魂があるかのように思えてくるが、人工物の本質はやはり魂とは異なるのである。「しかし実際にはそれは斧である」という発言のうちには、斧に魂があることを仮定した上でその魂が切り離された斧は同名異義的に斧であるにすぎないなどということを考えること自体がばかげたことであるというような否定的な響きがある。実際に魂がそなわっているのは、「自分自身のうちに運動と静止の原理をもっている自然的物体」である。『魂論』で問題にされている魂をもつもの、すなわち動植物は、まさにそのような自然的物体である。こうして、形相、第一現実態、本質といった特徴づけをこうむる魂が、動植物に内在する限りのものであることが明らかになる。

続いてアリストテレスは、そのような魂が具体的にどのようなものなのかを明らかにするため

に、全体と部分との類比関係に着目する。つまり身体という全体と、身体の一部をなす或る器官との類比関係を見ることによって、身体に対する魂がどのようなものであるかを明らかにしようとする。

そしていま言われたことを〔身体の〕諸部分についても考察しなければならない。すなわち、もし目（ὄφθαλμός）が動物であるとしたら、視覚（ὄψις）がその目の魂であることになるだろう。というのも視覚は目の、説明方式という意味での〈実体〉だからである。しかし目〔眼球〕は視覚の質料であり、視覚がなくなればそれ〔眼球〕はもはや目ではない。ただし、石でできた目や描かれた目のように同名異義的に〔目である〕ということは除く。そこで、部分について言われたことを、生きている身体の全体（ὅλον τὸ ζῶν σῶμα）について把握しなければならない。というのも〔感覚の〕部分〔視覚〕が〔身体の〕部分〔眼球〕に対する関係は、感覚の全体（ἡ ὅλη αἴσθησις）が、感覚能力のある身体——そのようなものとしての限りにおける身体——の全体（τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ἢ τοιοῦτον）に対する関係と類比的だからである。（*DA* II 1, 412b17–25）

アリストテレスは動植物に内在する魂が説明方式としての〈実体〉すなわち本質であることを見たところで、動物の身体の一部である目を取り上げ、目を動物にたとえて魂の何であるかを示そうとする。目は身体の一器官であり、これをもつ動物との関係で言えば、目は動物の質料、あるいは質料の一部である。しかしここでアリストテレスは目を、実際そうであるとおりに動物の質料とみなすのではなく、それ自体として動物であるものにたとえている。このように捉えられた目は、後でアリストテレス自身も述べているように、質料と形相からなる結合体であることになる（cf. *DA* II 1, 413a2–3）。そして結合体としての目に内在する魂は、上の引用によれば視覚である。視覚とは、目が目であるゆえんの働き、すなわち見る能力である。先の引用と同様、ここでも本質としての魂が切り離されたらそのものは同名異義的なものにすぎないことが示されている。すなわち、目からその魂（視覚）が切り離されたら、それはもはや本来の意味での目ではないのであって、同名異義的に目であるにすぎないのである。上の引用で、「目〔眼球〕は視覚の質料」であると言われている点が問題である。というのもこの文脈では目は結合体とみなされているはずなのに、「視覚の質料」だと言われているからである。「質料」をアリストテレスの専門用語として、すなわち結合体の質料を意味するものとして解することをやめ、属性や能力の担い手というほどの意味にとれば、目を結合体としての目とみなすことが可能である。しか

し「質料」の概念そのものを導入する『自然学』第1巻の文脈ならそのように「質料」に曖昧さを認めることも許されるだろうが、『形而上学』中核諸巻の諸概念が前提とされている『魂論』第2巻第1章においてそのような曖昧さを認めることは不自然である。そこで、「目」という語が曖昧に用いられているのだと考えることにしたい。「目」はそもそも身体の一部であり、たとえここで目が結合体として理解されているにしても、「目」という語をついつい身体の一部としての目、すなわち質料としての目の意味で使ってしまうこともあると思われるからである。後にアリストテレスは目は眼球（κόρη）（質料）と視覚（形相）からなると述べているので（II 1, 413a2-3）、上の引用では「目〔眼球〕」というように「眼球」を補っておいた⁽²²⁾。また「視覚がなくなればそれ〔眼球〕はもはや目ではない」と言われているのは、視覚のある眼球——質料としての眼球に形相としての視覚がそなわっているもの——は目であるが、視覚のない眼球——質料としての眼球から形相としての視覚が切り離されたもの——は目ではないという意味だと理解できるだろう。

上の引用の終わりで、結合体としての目と、これに内在する本質としての魂（視覚）との関係は、目を部分としてもつ全体（感覚能力のある身体）と、これに内在する本質としての魂（感覚の全体）との関係と類比的であると述べられている。「感覚能力のある身体」は、「感覚能力のある」という限定のゆえに、結合体としての動物を指しているものと考えられる。「そのようなものとしての限りにおける」という限定も、「感覚能力のある身体」が結合体としての動物を指していることを明示するものと言えるだろう。そうするとこの類比関係が示しているのは、動物の本質が感覚ないし感覚能力——視覚をその一部分としてもつ全体としての感覚ないし感覚能力——という働きであることになるだろう⁽²³⁾。こうして、本質としての魂についての、全体と部分との類比関係を用いた考察によって、魂が感覚能力のような働きであることが明らかになる。そしてアリストテレスは、魂の一般的定義の試みを行った際に問題にした「現実態」の二つの用法を思い起こして、次のように述べている。

それゆえ、一方で切ること（*τμήσις*）や見ること（*ὄρασις*）がそうであるように覚醒も現実態（*ἐντελέχεια*）であるが、他方で視覚やその〔切る〕道具の能力（*ἡ δύναμις τοῦ ὀργάνου*）がそうであるように魂は〔現実態である〕。これに対して、身体は可能的にあるもの（*τὸ δυνάμει ὄν*）である。しかしちょうど眼球と視覚が目をなしているように、あの場合も魂と身体が動物をなしている。（*DA II 1, 412b27-413a3*）

「覚醒」は、全体としての感覚能力である魂がその能力を発揮していることを示すものであると考えられる。すでに見たように、魂はその能力を発揮していない状態にあるものとされ、その状態にあるものとしての魂は「第一現実態」と呼ばれる。ここから、魂がその能力を発揮している状態を「第二現実態」と呼べるようになる。またここで身体は、魂の一般的定義の最初の形態におけるのと同様に、可能的にあるものとみなされている。これは生成を遡って質料を特定する際に用いられる「可能態」であり、その対としては第一現実態がふさわしいだろう。したがってこの「可能態」を「第一可能態」と呼ぶことができる。また「第二現実態」についても、その対をなすような可能態が考えられる。見ることは第二現実態であるが、これと対をなす可能態は視覚であると考えられる。なぜなら視覚において、可能的に見ることが成立しているからである。この可能性が現実のものとなっているときに、見るという第二現実態が成立しているのである。こうして、第二現実態に対する可能態である視覚は、「第二可能態」と呼ばれうることになる。このように見てくると、第一現実態と第二可能態とが一致することがわかるだろう。アリストテレスは第一現実態としての魂を本質と捉えた上で、本質としての魂について全体と部分との類似関係を用いて考察することによって、能力としての魂、すなわち第二可能態としての魂を見出すに至ったのである⁽²⁴⁾。

V. 魂の一性

前節で見たようにアリストテレスは、動物の本質としての魂は感覚能力であると考えている。このことは、感覚能力をもっていることが動物の動物たるゆえんであることを示している (DA II 2, 413b2-4)。しかし動物には感覚能力以外に栄養摂取能力や運動能力もそなわっている。また人間の場合、これらの諸能力に加えて思惟能力もそなわっている (II 3, 414b18)。このようにして動物に関してはいくつかの能力が集まったものが魂と呼ばれることになる。アリストテレスは『魂論』第2巻第1章において、魂の一般的定義がどのような定義であるか、また動物の本質としての魂が何であるかを明らかにした後、第2章において、魂にはいくつかの種類があるという事実に着目してあらためて魂とは何であるかについて考察を行っている。この考察は魂の一般的定義を補う意味をもっているが、本節では、その一般的定義がどのように補われるのかを見ることにする。

アリストテレスは『魂論』第2巻第2章のはじめで、探究のあるべき道筋について一言して、魂の一般的定義は事実を語るだけのものであり不十分であるとし、その事実の原因を明らかにす

る必要性を説いている (DA II 2, 413a11-16)。つまり魂の一般的定義が語っている事実が、どうしてそうなっているのかを明らかにするような説明が求められるのである。この新しい探究をアリストテレスは次のように始めている。

そこでわれわれは、考察の出発点を仮定して、魂をもっているもの (τὸ ἐμψυχον) が魂をもっていないもの (τὸ ἄψυχον) と区別されるのは生きていること (τὸ ζῆν) によってであると言う。そして「生きている」は多くの仕方でも語られるが、これらのうちのどれか一つがそのうちにあるだけで、われわれはそれを生きていると言う。例えば理性 (νοῦς)、感覚、場所に関する運動と静止、さらに栄養に関する運動、すなわち衰退と成長である。(DA II 2, 413a20-25)

ここでアリストテレスは、魂をもっているものと魂をもっていないものとの区別が、生きているものと生きているものとの区別であることに着目し、「生きている」という語の用法から魂がいかなるものであるかを捉えようとしている。われわれは植物が養分を摂って成長し、やがて衰退していくのを見るし、また昆虫が動き回ったり、小動物が物音に反応したり、人間が推論したりすることを知っている。これらのものがそうした働きをしているのを見るとき、われわれはそれらが間違いなく生きていると認識する。逆に、成長も衰退もなくただ腐敗している植物、まったく動かない昆虫、音を立てても触っても何の反応もしない小動物などを見たとき、われわれはそれらを死んでいるとみなすか、あるいは死んでいるのではないかと疑ったりするだろう。アリストテレスはこうした諸々の働きを、「生きている」という語の多様な用法とみなすのである。

それでは魂と、「生きている」の多様な用法とは、どのような関係にあるのだろうか。アリストテレスは、植物もまた生きていることを示す際に次のように説明している。すなわち、「植物は、それによって反対の場所〔上と下〕に向かって成長、衰退するような能力や原理を、自分自身のうちに明らかにもっている」(DA II 2, 413a26-28)、と。魂は、先に見たように、「自分自身のうちに運動と静止の原理をもっている自然的物体の本質ないし説明方式」である。そして「自分自身のうちに運動と静止の原理をもっている自然的物体」とは結合体のことであった。いまこれが植物であるとする、結合体としての植物は、「それによって反対の場所〔上と下〕に向かって成長、衰退するような能力や原理」を自分自身のうちにもっている自然的物体、すなわち、成長と衰退の原理(栄養摂取能力)を自分自身のうちにもっている自然的物体であることに

なるだろう。では栄養摂取能力が内在している植物にとっての本質とは何だろうか。それは栄養摂取すること——上の引用の表現によるなら「栄養に関する運動、すなわち衰退と成長」——である。栄養摂取することは、これが現に働いている限りにおいては、いわゆる第二現実態である。これに対して、植物がそのうちにもっている栄養摂取能力は第二可能態であり第一現実態である。そうすると、植物の本質——栄養摂取すること——は第二現実態なのだろうか。しかし植物の本質は植物の魂であり、それゆえ第一現実態ないし第二可能態でなければならない。この問題に対しては、植物の本質が「栄養摂取すること」と言われる際には、その表現は現に働いているそれを指すのではなく、あくまでもその働き、すなわちこの場合は栄養摂取する働きを指すのだと考えなければならない。そのように考えれば問題はなくなるだろう。つまり植物の本質が栄養摂取することであるというのは、植物の本質が栄養摂取する働きであるということである。「働き」とは能力にほかならない。したがって植物の本質が「栄養摂取すること」というように第二現実態ととられかねない仕方で表現されていても、そこではそれは働きを意味するのであるから、植物の本質は第二可能態であり第一現実態であり、それゆえ魂であることになる。このように考えてくると、上の引用で列挙されている「理性 (νοῦς)、感覚、場所に関する運動と静止、さらに栄養に関する運動、すなわち衰退と成長」がいずれも働きであり、それゆえ魂であるということが理解されるだろう。こうして、「魂」という語によって表わされるものがいくつかの種類の働きであることが明らかになる。このことをアリストテレスは次のようにまとめている。

これまでのところ、次のことだけが言われたこととしよう。すなわち、魂は先に言われたいくつかのもの〔理性、感覚、場所に関する運動と静止、成長と衰退〕の原理であり、それらによって、すなわち栄養摂取能力 (θρεπτικόν)、感覚能力 (αἰσθητικόν)、思惟能力 (διανοητικόν)、運動〔能力〕 (κίνησις) によって規定されるということである。しかしそれら〔諸能力〕のそれぞれが魂であるのか、それとも魂の部分であるのか、そしてもし部分であるなら、それ〔諸能力のそれぞれ〕は説明方式においてのみ離れてありうるのか、それとも場所においても離れてありうるのか。それら〔諸能力〕のいくつかのものについては〔答えを〕見ることは困難ではないが、或るものには難問がある。(DA II 2, 413b11–16)

ここでアリストテレスは、魂が、生きているものの諸能力、すなわち、栄養摂取能力、感覚能力、運動能力、思惟能力によって規定されることを明らかにしている。これは魂の一般的定義における形而上学的な説明を補うものであると言える。「形相」、「第一現実態」、「本質」、「第二可

能態」といった表現によって捉えられた魂は、具体的には、生きているものがそれによって生きていると言われるところの諸々の能力であるということが、追加説明という形で明らかにされるのである。しかしこの追加説明は、別の問題を引き起こしてしまう。それは、上の引用にも述べられているように、それら諸能力のそれぞれが魂であるのか、それとも魂の部分であるのか、そして部分であるとするならそれら諸部分は互いにどのような仕方で離れてありうるのか、という問題である。第2章の論述を見ると、諸能力がどのような仕方で離れてありうるかが具体的に考察されており、アリストテレスが、生きているものの諸能力を魂の諸部分とみなしていることがわかる。魂の諸部分の相互的離在の可能性に関する問題は、上の引用の最後に述べられているように、能力の種類によって簡単な問題であったり難問であったりする。難問とされるのは思惟能力であり、それ以外の能力については難問とはされていない。まずは難問でないほうから見ていくことにしよう。

アリストテレスは栄養摂取能力のみをもつ自然的物体、すなわち植物について、植物の一部を切り取った場合に、もとの植物にも切り取られた一部にも栄養摂取能力が見出されるという例を挙げている。サツキの挿し木を思い浮かべれば、アリストテレスの言っていることがよくわかる。サツキの枝を切り取って土に挿し込んでおくと、その枝から根が生えてきて成長していくことをわれわれは知っている。これは、もとのサツキにそなわっている栄養摂取能力が、切り取られた枝にもそなわっていることを示している。アリストテレスはこのことを説明するのに、もとの植物にそなわっている栄養摂取能力について、「現実的には一つであるが可能的にはより多くである」と述べている (DA II 2, 413b18-19)。もとは一つの栄養摂取能力が、この能力の持ち主である植物の分割によって、分割された双方に分かれて存在することになるのである。これは一つの栄養摂取能力が二つに分割されてそれぞれが場所において離れてあることを示している。こうして栄養摂取能力が、これをもつものが分割されることによって、場所において離れてありうるものであることが明らかになる。

同じことは感覚能力についても言える。ムカデやヤスデなどの有節動物はその体の一部を切り取っても、その一部は感覚能力も運動能力ももっているという (DA II 2, 413b19-22)。なるほどムカデを真っ二つにすると、二つになった体は両方とも動いている。ムカデのもつ感覚能力は、感覚能力のうちでも最も基本的である触覚であるので、厳密に言えば、ムカデの切り分けられた体の両方にそなわっているのは触覚と運動能力である。こうして触覚と運動能力もまた、植物の栄養摂取能力と同様、場所において離れてありうるものであることになる。

次にアリストテレスは、難問とされる思惟能力に言及している。これについては、他の諸能力

とは異なる性格をもつものであること、そして思惟能力のみが、永遠的なものが消滅的なものから離れてありうるように、他の諸能力から離れてありうるものであることが示されている⁽²⁵⁾(DA II 2, 413b25-27)。他の諸能力はすべて、それら諸能力が発揮されるための身体の諸器官を必要としている。身体の諸器官は消滅的であるから、これを必要とする諸能力もまた消滅的であることになる。これに対して思惟能力は、身体の特定の器官を必要としない能力であり(II 1, 413a6-7, III 4, 429b4-5)、その意味で神的で永遠的なものとみなされうる。しかしながら永遠的なものが消滅的なものから離れてありうるとはどういうことなのか、そしてこれと同様に説明される思惟能力の他の諸能力からの離在可能性とはいかなるものなのかについては、ここではそれ以上の説明が行われていないため、はっきりとしたことは何も言えない。代わりにアリストテレスは、上の引用でも触れられていることであるが、説明方式において離れてありうるということについて若干の説明を与えている。

それら〔魂の諸部分〕が説明方式において異なることは明らかである。というのは、もし実際、感覚することが思いなすことと異なるのなら、感覚する能力にとってあること(αἰσθητικῶν ... εἶναι)〔感覚する能力の本質〕と思いなす能力にとってあること(δοξαστικῶν)〔思いなす能力の本質〕とは異なるからである。(DA II 2, 413b29-31)

これまでのところ、植物や有節動物に関してその体の分割に際して栄養摂取能力、あるいは触覚や運動能力が場所において離れてありうるということ、また思惟能力が他の諸能力から離れてありうるということが示されていた。これらは植物や下等動物に関することであったり、思惟能力という特別な能力に関することであったりと、かなり個別的、限定的な話であった。これに対して、魂の諸部分が説明方式において異なるという上の引用の話は一般的なものである。これまでに言及された諸能力、すなわち、栄養摂取能力、感覚能力、運動能力、思惟能力のいずれについてもあてはまる話である。先の引用において、「もし部分であるなら、それ〔諸能力のそれぞれ〕は説明方式においてのみ離れてありうるのか、それとも場所においても離れてありうるのか」という問題が提示されていたが、説明方式において異なるという話は、その問題における「説明方式においてのみ離れてありうるのか」という部分と関連している。その問題の二者択一については、植物と有節動物の例によって明らかになったように、後者、すなわち「場所においても離れてありうる」というのが正しい。そして前者、すなわち「説明方式においてのみ離れてありうる」というのは否定されることになる。しかしこの否定は、魂の諸部分が説明方式において離れ

でありうるものであることを否定するものではもちろんない。説明方式においてのみ離れてありうるということが否定されているにすぎない。説明方式において離れてありうるとは、ちょうど上の引用で示されていること、すなわち、説明方式において異なるということであると考えられる。なぜなら魂の諸部分は説明方式において異なることによって相互に、あたかも場所においても離れてありうるかのように区別されるからである。植物や有節動物の分割においては確かに場所において離れてありうるのであるが、例えば馬に関して同様のことを言うのは難しいだろう。馬の魂の諸部分、すなわち、感覚能力、運動能力、栄養摂取能力は、場所において離れてありうるものではなく、説明方式において離れてありうるものである。というのもそれらの諸能力はそれぞれ異なる説明方式をもち、別々のものとして区別されるからである。それらの諸能力は説明方式においては離れてありうるが、実際には馬の身体と分かちがたく結びついており、それゆえそれらの諸能力は場所において離れてはおらず、馬の身体という一つの場所にいっしょに存在しているのである。

このようにアリストテレスは、思惟能力を除く魂の諸部分について、説明方式の上での離在可能性——これは先ほど見たように区別されるということにすぎないのだが——は認めるが、植物と有節動物の特殊な事例を除いて、場所的な離在可能性は認めない。つまり魂の諸部分が複数あるものに関して、それら複数の部分は場所において離れてはありえず、ただ説明方式において離れてありうると考えているのである。そしてそれら諸部分が場所において離れてありえない理由は、それらがそのうちにあるところの身体の諸器官が一つの場所で一体となっていることに見出せる。このように考えてくると、思惟能力を除く魂の諸部分が一体となっていること——これを魂の一性と呼ぶことにするが——は、結局のところ、身体の諸器官が一体となっていることに基づいていると言えるだろう。身体の諸器官が一体となっていることは、アリストテレスにおいて自明のことである。なぜならアリストテレスは、結合体としての実体の存在を前提としており、この現実的な存在から出発して、質料と形相からなるという構造やそれらの役割およびあり方を問題にしているからである。

VI. 結 論

以上によって、『形而上学』Z巻第10-11章において前提されているが説明されてはいない考え、すなわち、形相としての魂という考えの意味が見えてきたのではないかと思う。『魂論』第2巻第1章における魂の一般的定義の試みにおいて、魂は、魂をもつものがその生成において獲

得し自らのうちに内在させている形相であり、また魂の現実活動と区別される限りにおいて第一現実態であるということがまず明らかにされた。そしてその一般的定義を洗練させていく中で、魂をもつ身体が、器官をもっている質料であるということが明らかになった。さらにこの一般的定義を踏まえて、魂は説明方式としての〈実体〉すなわち本質であるという観点から考察が行われ、身体全体とその一器官との類比関係によって魂が生命の働きであり能力であることが示された。続いて『魂論』第2巻第2章における新たな探究を見ることによって、魂が各種の生命活動の能力を部分としてもつ全体であることが明らかになり、そしてそこから生じた離在可能性の問題の考察を経て、動物の魂の諸部分が説明方式においては離れてありうるが場所においては離れてありえないということが明らかになった。この魂の一性の根拠は、身体の諸器官の一性、そして結局のところ一つの結合体である動物の一性に見出された。

前節で取り上げなかった、『魂論』第2巻第2章の残りの部分では、大雑把な言い方をすれば、質料と形相からなる結合体としての動物が形相のゆえに一つの動物として生きているということ、すなわち形相の原因性が語られている (DA II 2, 414a4-14)。つまり魂は生命の原理なのであり、この生命原理によって一つの生きた動物の存在が成り立っているのである。その上でアリストテレスは魂と身体との関係を次のように説明している。すなわち、「魂は身体なしにはなく、また魂は或る身体でもないと思っている人々は正しく考えている。というのもそれ〔魂〕は、身体ではないが、身体の或るもの〔身体が持っている能力〕であり、そしてこのことのゆえに身体のうち、しかもそのような〔魂とは異なる〕身体のうちにある」(II 2, 414a19-22)、と。魂は生命原理として身体のうちにあるのであり、身体から離れてありうるものではないことがあらためて確認されるのである。それと同時に、魂と身体との同一化はできないということも示されている。形相と質料、魂と身体との一性がしばしば問題になるが、それは魂と身体とが同一であるという意味ではない。魂と身体とは切り離せないという意味で一つになっているのであり、両者はあくまでも区別されるのである。身体は魂の担い手であり、魂は各種の生命活動を引き起こす原理としての能力である。また身体が特定の構造をしているがゆえにそこに各種の生命活動の能力が存在するのだという考えは、アリストテレスのものではない。身体に特定の構造をもたらし、その構造を維持し、身体を道具(器官)として用いる原理としての魂は、身体特定の構造よりも先なるものであるとアリストテレスは考える⁽²⁶⁾。このような原理であるからこそ、魂は、一つの動物が存在するという一性の原因とみなされるのである。

注

- (1) アリストテレスは『形而上学』Z巻第1章の終わりで「実体とはいかなるものか (τις ἡ οὐσία)」という問いを提示し (Met. Z1, 1028b4)、その探究にあたってZ巻第3章で「それぞれのものの〈実体〉」の四つの候補——基体、本質、類、普遍——を挙げ (Z3, 1028b34–36)、Z巻の大半をそれらの候補の検討に費やしている。Z巻第1章で提示された「実体とはいかなるものか」という問いは、いわゆる実体、すなわち、『カテゴリー論』で提示された第一実体あるいは第二実体に向けられているのではなく、「それぞれのもの」の存在の原因として立てられうるような何かに向けられている。私はこのような意味合いを示すために、Z巻において探究されるその何かを「〈実体〉」と表記することになっている。ただし「実体」と「〈実体〉」との区別が明確に行えない場合もある。
 - (2) アリストテレスはH巻第2章において、各種の人工物に見られる差異——例えば敷居においては「そのように置かれている」というのが差異である——を形相とみなし、次のように述べている。すなわち、「それら〔諸々の差異〕のいかなるものも〈実体〉ではなく、〔質料と〕連結されてもそうではない。しかしそれでもそれ〔それぞれの差異〕はそれぞれにおいて〔〈実体〉と〕類比的なものである。そして実体〔真の実体、すなわち生物〕の〔定義の〕場合に質料に〔存在論的に〕述語づけられるものが現実態そのものであるように、他の定義〔真の実体に比せられるもの、すなわち敷居や鴨居といった人工物の定義〕の場合もそれ〔質料に〔存在論的に〕述語づけられるもの〕が最も〔現実態に近いもの〕である」(Met. H2, 1043a4–7)。
 - (3) Cf. Stephen Everson, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 1–2.
 - (4) 「実体」の三つの用法、「現実態—可能態」の対概念、形相と質料からなる結合体の一性、能力に対する現実態の優先性などがそうである。
 - (5) 『魂論』第2巻の最初の数章で形相としての魂に「現実態」という概念が適用される時、ほとんどの場合で‘ἐντελέχεια’ という語が用いられる。これに対して『形而上学』中核諸巻では、形相が現実態であることが示される際、‘ἐνέργεια’ という語が用いられることが多い。しかしこれら二つの語は、多くの解釈者たちが認めるように、互換的に用いられる。ただしそれら二つの語の意味合いの違いが意識される文脈もある。これについては、拙稿「エネルギーアとエンテレケイア——アリストテレスの現実態優先論における目的論の意義」、『立正大学文学部論叢』123号、2006年、pp. 1–25のpp. 18–20を参照されたい。
 - (6) Cf. John M. Rist, *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, Toronto, 1989.
 - (7) 『魂論』からの訳出に際しては、OCT (W. D. Ross, *Aristotelis De Anima*, Oxford University Press, Oxford, 1956) を用い、R. D. Hicks の英訳 (R. D. Hicks, *Aristotle, De Anima, with Translation, Introduction and Notes*, Arno Press, New York, 1976 (First published 1907))、Clarendon Aristotle Series の英訳 (D. W. Hamlyn, *Aristotle, De Anima, Books II and III, translated with Introduction and Notes*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (First published 1968))、新しい二つの邦訳 (アリストテレス『心とは何か』桑子敏雄訳、講談社、1999年、アリストテレス『魂について』中畑正志訳、京都大学学術出版会、2001年) をとくに参照した。
 - (8) 「実体」の三つの用法と言う場合の「実体」は、‘οὐσία’ という語の用法が問題になっているわけであるから、実体か〈実体〉かのどちらかの意味に決めつけることは難しいと思われる。その一つの
- (26) 立正大学文学部紀要 第24号

用法が「形相」であると言われる場合は〈実体〉が意味されていることになるし、また他の用法は「結合体」であると言われる場合は実体が意味されていることになる。Z巻第3章では、質料は「実体」ではないとされるが、そこには曖昧さがあり、質料は〈実体〉ではないとも実体ではないとも解することができる。

- (9) ただしZ巻第10-11章の定義論でも、質料は実体あるいは〈実体〉と仮定されている (*Met.* Z10, 1035a1-2)。
- (10) *Met.* ⑥6, 1048a36-b9に関する以上の考察は、拙稿「能力と可能態——アリストテレス『形而上学』Θ巻における「デュナミス」の用法」、『立正大学文学部論叢』121号、2005年、pp. 73-94のpp. 83-85に基づいている。この拙稿では「可能態」に焦点をあてて考察したが、ここでは「現実態」に焦点をあてている。
- (11) 「むしろ」以下の部分は ‘ἐτερον καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν’ であり、異なるものを動かし、また動かしてしまっているということである。‘ἐτερον’ は M. F. Burnyeat, et al., *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Study Aids in Philosophy, Oxford, 1984, p. 129に従って目的語ととる。異なるものを動かし、また動かしてしまっているというのは、訳出したように、「動かしているのと動かしてしまっているのでは〔その対象は〕異なっている」ということである。例えば建築している家（建築中の家）と建築してしまっている家（完成した家）とは異なるということである。ここから、建築しつつあることと建築してしまっていることが同時的ではないことがわかる。なお W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, II, Clarendon Press, Oxford, 1924, p. 254は ‘ἐτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν’ というようにコンマを入れ、「むしろ」より前で言われているもの、すなわち、動かされているもの（客体）と動かされてしまっているもの（客体）とが異なり、その上、動かしているもの（主体）と動かしてしまっているもの（主体）とが異なるのだと解している。つまり ‘ἐτερον’ を主語ととっている。しかしここでアリストテレスが言いたいのは、動かされているもの（客体）と動かされてしまっているもの（客体）とが運動のプロセスにあるかそのプロセスが完了しているかで異なるということであって、プロセスを行っている最中の主体とプロセスを終わらせた主体とが異なるということではないだろう。
- (12) 前注と同様、「同じもの」を目的語ととる。
- (13) 『魂論』第2巻第1章における魂の一般的定義については、拙稿「可能的にあるものとしての身体——アリストテレスにおける魂の定義をめぐって」（哲学会第45回研究発表大会、2006年10月28日、於・東京大学）において、「可能的に生命をもっている自然的物体」の解釈を中心に取り上げた。本稿のⅢは、その口頭発表と同じく魂の一般的定義を取り上げたものであるが、「現実態」の概念に焦点を合わせて考察し直した新しい原稿である。
- (14) W. D. Ross, *Aristotle, De Anima, edited with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 212によれば、自然的物体がその他の物体すなわち人工物の原理であるというのは、自然的物体が人工物の材料であることを意味する。例えば皮革製品は動物の皮からできており、家は木材や石からできているが、動物の皮も木材や石も自然的物体であると考えられる。
- (15) 木材のように、もとは生命のある自然的物体（樹木）であったものも、生命をもっていない自然的物体とみなすことができるだろう。
- (16) これに対して S. Menn, ‘Aristotle’s Definition of Soul and the Programme of the *De Anima*,’

Oxford Studies in Ancient Philosophy 22, 2002は、「可能的に生命をもっている自然的物体」の例として胚子や果実を挙げており (pp. 105–106)、「まだ生命をもっていないもの」と理解しているようである。Mennは魂の一般的定義の最初の形態が他の形態(「器官をもっている……」)と同じことを述べたものとは考えていないため (pp. 103, 108)、そのような理解も可能となる。しかし他のほとんどの解釈者たちは、魂の一般的定義のいくつかの形態がどれも同じことを示そうとしたものであると考えている。もしそのように同じことを示しているとするなら、Mennのように解することはできないことになる。

- (17) 実際『形而上学』Δ巻第23章に、質料が形相をもっているという言い方がある (*Met.* Δ23, 1023a11–13)。
- (18) 魂全体と身体全体との関係で言えば、身体全体は魂全体の器官(道具)であることになる (*DA* II 4, 415b18–20, 『動物部分論』 I 2, 642a11–12, I 5, 645b14–17)。
- (19) 『形而上学』H巻第6章における一性の問題については、拙稿「本質と現実性——『形而上学』H巻第6章における一性の問題」、日本西洋古典学会『西洋古典学研究』49号、2001年、pp. 39–49を参照されたい。
- (20) Cf. Hicks, 1976 (First published 1907), p. 314.
- (21) ただし『形而上学』Z巻第10–11章では、「Xの本質」の「X」に形相が入る場合もあることが示されている。なお質料形相論の観点がないZ巻第4–6章では、「Xの本質」の「X」に実体が入るものの、それは結合体とはみなされていない。これについては、拙稿「アリストテレスの本質論における「それぞれのもの」、日本哲学会『哲学』54号、2003年、pp. 154–166を参照されたい。
- (22) Hicks, 1976 (First published 1907), p. 317もそのように解している。
- (23) 実際アリストテレスは『魂論』第2巻第2章において、動物は第一に感覚のゆえに動物なのであり、運動しないものでも感覚さえあれば動物と呼ばれるのだと述べている (II 2, 413b2–4)。
- (24) 以上の「第一可能態—第一現実態」、「第二可能態—第二現実態」という対は、解釈者たちによって一般的に行われている。
- (25) 身体からではなく他の諸能力から離れてありうると解する。アリストテレス『魂について』中畑正志訳、2001年、p. 69の注(5)を参照。
- (26) ここには目的論的な意味合いが含まれている。これについては、拙稿、2006年、pp. 13–18を参照されたい。

(2007年11月14日受理、12月21日採択)