

博士論文

アリストテレス『デ・アニマ』における固有感覚論

——感覚の生起における作用の受動の問題——

2019年3月

中央大学大学院文学研究科哲学専攻博士後期課程

太田稔

凡例

・『デ・アニマ』のテキストは、Ross (1956) を使用した。アリストテレスの著作への参照は、Bekker 版の頁、欄、行数に従う。引用は筆者による訳で、〔 〕は筆者による補足であり下線・強調点はすべて筆者による。訳出に際しては、中畑正志 (2001, 2014)、戸塚七郎 (1968) を中心に、諸訳を参考にして訳出した。『デ・アニマ』への参照は書名を省略し、Bekker 版の頁、欄、行数のみを示す。

・参考文献の参照箇所は、文献表の「著者名：頁」によって示す（同一人物の複数の文献を使用する際は、「著者名（年号）：頁」とする）。なお、引用内の下線はすべて筆者による。

・参考文献は、出典箇所を示すときには以下の略号をもちい、書名を表すときには書名をそのまま記載している。なお、『デ・アニマ』は使用頻度が多いため、常に略号を用いている。

略号

『デ・アニマ』 DA	『形而上学』 Met
『自然学』 Phys	『カテゴリー論』 Cat
『生成消滅論』 GC	『動物発生論』 GA
『気象論』 Meteor	『動物運動論』 MA
『動物部分論』 PA	『命題論』 Int
『感覚と感覚されるものについて』 DS	『政治学』 Pol
『ニコマコス倫理学』 EN	

また、略号の後のローマ数字は巻数を示し、そのあとの算用数字は章番号を示している。

目次

序

第一章 アリストテレスの DA における心身問題

はじめに

第一節 現代の機能主義とアリストテレスの距離

1.1 アリストテレスの魂論に対する現代の解釈

1.2 プラトンと心身問題

1.3 マトソンの解釈

第二節 アリストテレスの方法論

第三節 アリストテレスによる先行見解批判——プラトンとプレソクラテス——

3.1 DA I.1——魂と身体における受動状態について——

3.2 運動の原理としての魂——魂と身体の必然的結びつき——

3.3 DA I.5——類似説批判——

おわりに アリストテレスの心身問題

第二章 ソラブリ・バーニェット論争の概観

はじめに

第一節 バーニェット解釈の登場まで

1.1 ソラブリ解釈以前

1.2 スレーキーの解釈

1.3 ソラブリの解釈

1.4 バーニェットによるソラブリ批判

第二節 バーニェット以後

2.1 ヌスバウムらの反論

2.2 バーニェット解釈の意図

第三節 現代の解釈とその問題

おわりに 心身論と感覚論

第三章 アリストテレスの『デ・アニマ』における同名異義問題と質料形相論——魂論の出発点——

はじめに

第一節 アクリルの同名異義問題

第二節 同名異義原理の多様性

- 2.1 同名異義の三つの用法
- 第三節 DA における質料形相論と結合体の関係
 - 3.1 質料の三つのタイプ
 - 3.2 DA における質料形相論
- おわりに 魂論における出発点と感覚の問題

第四章 論争の深化——DA II.5 における可能態現実態の解釈と光の存在論——

- はじめに
- 第一節 DA II.5 導入部
 - 1.1 『生成消滅論』における類似説批判
 - 1.2 先行見解の問題点と可能態現実態論
- 第二節 DA II.5 中心部
 - 2.1 可能態の分析
 - 2.2 消滅的作用と保存的作用
 - 2.3 二種類の性質変化
 - 2.4 中心部総括——導入部と中心部の連結——
- 第三節 DA II.5 結論部
- 第四節 アリストテレスの視覚論と媒体
 - 4.1 感覚論における媒体
 - 4.2 感覚対象のもつ実在性と光の存在論
 - 4.3 光の運動論
- おわりに

第五章 形相受容の原則とアリストテレスの感覚論

- はじめに
- 第一節 形相受容の原則にかんする諸問題
 - 1.1 「質料抜きで」(ἀνευ τῆς ὕλης)
 - 1.2 形相受容の主体
 - 1.3 感覚と比——感覚対象の存在論——
- 第二節 作用の受動と感覚
- 第三節 アリストテレス感覚論の広がり——形相受容の内実——

結

参考文献

序

20世紀終盤、アリストテレスの感覚論には多くの議論が集中した。そしてアリストテレスの感覚論が、魂の能力のひとつとして集中的に検討されるのが『デ・アニマ』(以下 DA)においてである。以下で見るように、アリストテレスの感覚論は、自然学的著作や形而上学、動物論関係の著作など非常に幅広い著作における概念や記述と深い関係にあるため、そうした著作の解釈も当然問題となる。しかしながら、関係する他の著作に振り回され、DAでアリストテレス自身が問題だとみなしていることが見えにくくなってしまっただけでは本末転倒である。そのため、本論文では、アリストテレスの感覚論において生じる解釈問題について、DAの感覚論を中心に検討したい。

本論文が扱う感覚論の解釈問題とは、R. ソラブリが1974年に著した‘Body and Soul in Aristotle’という論文の中で、アリストテレスの感覚論を機能主義的に解釈したのに対して、M. F. バーニェットが1992年の‘Is Aristotle’s Philosophy of Mind Still Credible?’という論文内で強烈な批判を加えたことに端を発している。以下第二章で詳しく概観するこの論争は、アリストテレスの感覚論の中に生理学的な作用の連鎖によって感覚が生じるという態度があるかどうかという点からはじまっている。現代の視覚論において、物体から反射した光が眼にぶつかり視細胞へ刺激が伝わり、その刺激が視神経を通過して脳へ伝達されるという生理学的な作用の連鎖が当然要求される。こうしたメカニズムそのものではないけれども、アリストテレスもこうした作用の連鎖によって最終的に感覚が生じるという生理学的な態度を有していたと考えたのがソラブリである。具体的に言えば、感覚器官が感覚対象からの作用を受けるとき、感覚器官は感覚対象を具体的に例示する(exemplify)という解釈をソラブリは展開した。つまり、赤色を見るときに、眼の微細な部分が赤色に変化するようなことである。それに対して、バーニェットは、現代的な生理学的作用の連鎖は感覚の発生において必要とはみなされていないと考えた。もちろん感覚器官や媒体という道具立ては感覚の発生に必要なものであるけれども、それらは静態的な条件としてあるのみであり、空気中の振動の連続が感覚を引き起こす原因となっているのではないと応じ、感覚器官が具体的に物理的な変化を被ることで感覚が生じるという解釈を拒否した。そしてバーニェットは、アリストテレスは現代のわれわれとは physical という語の意味において異なる理解をしている(Burnyeat:26)のだから、われわれはもはやアリストテレスの形相受容という感覚論や心の哲学を捨て去ることしかできないと断じたのである。

当然このような主張に対して多くのアリストテレス研究者が批判を加えた。その批判の多くは、アリストテレスの感覚論、あるいは心身論において生理学的な変化が魂に作用をしていると考えられるテキストをあげることでバーニェットを批判するものであった。しかし同時に、バーニェットを擁護する論者も、同様に多数存在する。というのも、バーニェットの主張もまた、アリストテレスのテキストを丹念に読み込んだ結果であったからだ。こう

して、ソラブリジ的解釈をする陣営は感覚において感覚器官が文字通りの作用をうけるという意味で Literalist と呼ばれ、バーニエットの陣営は、感覚の生起をトマスの Spiritual Change として説明するため、Spiritualist と呼ばれるようになった。これを SB 論争と呼ぼう。

この論争は、DA II.12 における感覚の一般原則としての「形相受容」という一節の解釈から始まりながら、DA 以外のテキストまで広がりを見せた。そうした状況の中で、近年、ソラブリジとバーニエットの両立場を止揚するような主張が生まれている。本論文もこのような立場を模索するものである。

以下に本論文の概要を示そう。アリストテレスの感覚論を解釈するためには、その心身論を正確に把握する必要があるため、まず、第一章においてアリストテレス自身の心身問題を取り出したい。そのために、デカルト以降の固有の問題としての心身問題とアリストテレスのテキストとの距離を見て取る。アリストテレスは、シールズが考えるように、プラトンとソクラテス以前の哲学者たちを両極として、その間隙を縫うような議論を展開しているのではない。さらに本章の考察を通じて、アリストテレスが心身結合状態を議論の出発点として認めていることを確認したい。

次に第二章においては、SB 論争の展開を大きくバーニエットの登場以前と以後に区分し、それぞれを振り返ることで、この論争におけるいくつかの焦点を明確にしたい。

続く第三章では、議論をスタートするにあたって、アリストテレスの心身論と深いかわりをもつ質料形相論 (hyromorphysim) に批判を加えたアクリルの見解を検討する。アクリルは、アリストテレスの DA II.1 における質料形相論は、同箇所で開催される同名異義原理と両立できないとしている。簡潔に言えば、生物の質料である身体は、現に生きている生物の身体を構成する限りで、同名異義的でない本来的な身体であるのに、身体そのものの規定は魂の質料であり、可能態にあるというものである。すると、可能態における身体は同名異義的なものになってしまうため、そもそも現実には存在しえないものであるのではないか。こうして質料形相論は同名異義原理と両立できないものであることになってしまう。本章では、濱岡のアクリル批判を通じて、自然物の質料形相論と人工物のそれを区別する必要性や、その区別によって見えてくる魂と身体という特有の質料形相関係を見たいうえで、濱岡とは異なる観点から同名異義原理を読み解くことで、アクリルへの批判としたうえで、DA 感覚論の背景となっている心身論の適切な理解を示す。

次に第四章においては、SB 論争の舞台の一つである DA II.5 における可能態現実態の解釈を行う。ここでは、アリストテレスが特殊な変化として通常の物体の性質変化とは異なるものとしている「現実態への感覚の進展」(417b6-7) という事態は通常の物理的变化とどのような関係にあるのかを検討する。前述のバーニエットの立場は、このテキストの解釈に多くを負っている。われわれは、ハイナマンがバーニエット批判として提案したテキスト解釈の検討を通じて、バーニエット批判の難しさを改めて指摘したうえで、媒体である「光」(φῶς)にかんするバーニエットの解釈を批判することで、アリストテレスの感覚論における

作用の受動の問題という SB 論争の基となった問題にこたえたい。

最後に、第五章において DA II.12 における形相受容としての感覚論を検討する。本論文はここまで、バーニェットを批判し、感覚論における生理学的変化を取り出し、アリストテレスの感覚論を作用と被作用によって生じるものとみなしてきた。しかしながら、ソラブリが言うように、アリストテレスの感覚論はこうした局面のみを検討するものではない。本論文は、形相受容の原則によって感覚論にアリストテレス独自の形相的側面が与えられると考える。形相的側面は、物理的な作用被作用に還元されない要素を感覚に持ち込み、さらにそれによって感覚と思惟を結んでいるのである。

第一章 アリストテレスの DA における心身問題

はじめに

序で述べたように、本論文の目的はアリストテレス DA の感覚論における近年の論争 (SB 論争) のなかに自説を位置づけることにある。本章では、アリストテレスの感覚論そのものの解釈の前に、アリストテレスの心身論が機能主義 (functionalism) 的に解釈されることについて検討をしたい。アリストテレスの心身論を機能主義的に読み解くことは、アリストテレスの感覚論を機能主義的に解釈することにつながるからである。あらかじめ断っておきたいことだが、本論文は、本章においてアリストテレス哲学全体を機能主義とのかかわりにおいて問うのではない。あくまで、DA における心身論というフィールドにおいて、現代の心の哲学における「心身問題」並びに「機能主義」と、アリストテレス自身が抱えていた心身問題 (魂と身体のかかわりにおける問題) を比較し、その違いを取り出すことにある²。

本論文では、アリストテレス心身論の機能主義的解釈を概観し (第一節) それを批判する。次いで、アリストテレス哲学全体で使われている方法論を G. E. L. オーウェンの論文をもとに取り出す (第二節)。さらに DA I がこうした方法論のもとで、魂を運動と認識の原理とみなす先行見解をどのように批判しているのかを見る (第三節) ことで、アリストテレスが現代のアプローチとは異なる独特の仕方で心身問題をテーマ化していることを指摘する。

第一節 現代の機能主義とアリストテレスの距離

1-1. アリストテレスの魂論に対する現代の解釈

グランガーがまとめているように³、1970 年代からアリストテレスの心身論は、1975 年

² 本章の第一節で本論文の方向性を示す。ここで、アリストテレスと機能主義の問題を扱う際に検討すべき最重要課題は、アリストテレスの思惟論にあると考えられるかもしれない。というのも、思惟の活動には具体的身体器官が伴わないということは、アリストテレス自身が明言していることであり、もしそうであれば、思惟活動を機能主義的に、身体の活動の現実化としてとらえることは困難であると思われるからだ。筆者もこうした意見には賛成である。しかしながら、思惟と表象の相互関係やその内実をアリストテレスのテキストから確定し、さらにそれを現代の機能主義とすり合わせることで、ならびにその是非についての検討は、本論文の射程を大きく超えてしまうものである。そこでまずは、感覚論という思惟論のひな型について正確な見通しを示すことを目標とする。

³ Granger: 27. グランガーの立場は、パトナム、ハルトマンなどの機能主義的なアリストテレス的解釈に反対しつつ、バーニェットやアラン・コードなどの反機能主義解釈に傾きながらも、彼らがともに魂を傾向性 (disposition)、つまり非実体的なものとすることで、結果的に魂を身体や結合体の属性 (property) としてしまっている点を批判する。こうした解釈は、魂が身体の属性、あるいは一連の諸属性の連なりであり、事物ではないという

にパトナムが機能主義的な解釈を提示し、続いてハルトマンがそれを支持したことで、全体として機能主義的解釈が優勢であった⁴。パトナムは心的現象を機能的用語で特定するという方法がアリストテレスの魂論との類似性を持っていると主張した⁵。

機能主義によれば、心的状態はそれが果たしている因果的役割によって同定される。例えば怒りという心的状態 M は、当人への性格批判などの刺激によって惹起され、次いでその批判者への報復や罵り P を引き起こすものであり、M がある P に対して因果的に作用するのは、P を引き起こすための機能 P' を M が持っているためである。

このように、機能主義者は心的状態（怒り）とその時の物理的状态（神経の状態など）を区別しつつも、いわゆる二階の性質にあたる心的状態が一階の状態である物理的状态と異なることを supervene（併発）という概念を用いて示すことで、物理的状态に因果性をもたせながら、同時に心的状態に機能としての役割を与えることで、物理主義的でありながら心的状態を消去することなく二元論を残したまま現象を説明している。さらに機能主義は太田によれば、「実際に何かを生じさせる因果的な力は一階の実現者のほうに宿るのだから、＜閉包性＞の原則も守られる」⁶。ここでいう閉包性の原則とは、物理的な状態を引き起こすのは、心的状態ではなく物理的な状態以外にはないという原則だ。この原則を破ることは、現代においては、超能力によってコップを動かすような念力的な力を認めることと等しい⁷。

ものだ。しかしながら、属性は現代のどの解釈においても因果的行為を導く主体とはなりえないものである。むしろ因果的行為の主体となるのは事物であり、属性・性質が備わるものだ。例えば、ビリヤードの球が別の球を動かすのは、その速度や大きさによってではなく、二つめのビリヤードの球によってである。グランガーは、MetVII.17 における記述を基に、アリストテレスが魂（形相）を（1）形相は現実的な実在であり、質料的部分に加えて結合体に浸透しており、（2）形相は質料的部分と混ぜ合わされることはないのだから、それは非物体的な実在であり、（3）形相は質料的部分とは異なるタイプのものであり、（4）それは結合体の質料的部分に対する付加としてではなく、その諸部分を統合する主体として事物の結合に浸透しているのである、と主張する。こうしてグランガーは魂を「能力をもったもの」（power-thing）と捉えるのである。能力を持ったものとしての魂は、確かに様々な種類の物体に依存しているけれども、それ自体が非物体的な実在であるから、それが存在するために必要ないかなる質料的な構成も存在せず、したがって多重実現性という機能主義者が主張する性質ももちあわせてはいないと結論付けている（Granger : 39-42, 49）。

⁴ Putnam (1975), Hartman (1977)。後者は特に、pp. 67-74.

⁵ 特に Putnam : 142 を参照。

⁶ 太田 : 50.

⁷ 太田 : 5.

また、心的状態 M を機能的な用語（特定の行動 P を引き起こす性質をもつ）で特定するとき、機能主義者はその心的状態を特定の物質的な要素によって決定することを禁じている。怒りは確かにある種の物質的な構成をもつものに生じるけれども、それがその物質からなるものに生じることは偶然的なことであり、怒りの本性が必要とするものではない。つまり、ある体系の内部で怒りの役割を演じるものであれば何であれ——それが生物学的なものであっても機械的な体系であって——怒りのすべてのタイプと機能的に等しい。そして怒りを生み出さる物質は怒りを生み出すという機能によって規定されるのであって、その物質のもつ他の特性によって規定されるのではないのである⁸。ある心的状態が特定の物理的状态によらずに生じるという特性は多重実現と呼ばれる。機能主義は多重実現を可能とする説明方式であるから、たとえば、人間と動物における同一の心的状態（食欲など）が異なる物理的・身体的構成において実現することを説明することができる。アリストテレスが機能主義者であるかどうかを考えると、この多重実現という機能主義者の主張する特徴は議論の争点となる⁹。

さて、パトナム同様に、シールズは「現代の機能主義者のように、アリストテレスは先人の極端な理論を避けるような、心的状態に関する理論を探し求めた。つまり、彼が好む心的

⁸ Granger : 29.を参照。Shields (1990) : 23.も同様の主張をしている。

⁹ たとえば、茶谷(2006)。ここでパトナムのアリストテレス理解について少しだけ述べておきたい。パトナムは、'Philosophy and our Mental Life'という論文で、心の哲学における「われわれは物体的な存在であるのか、あるいはそれ以上のなにかであるか」という問題に対して、機能主義をもって答える。われわれはこの問いに対して、質料に当たる実体を提出することで答える必要はないのである。というのも、心身は機能的同一形相状態にあるのであって、同一形相状態は複数の異なる質料において実現しうるからだ。そして論文の末尾においてパトナムは、アリストテレスを引き合いに出して「われわれが本当に関心を抱いているのは、アリストテレスもそう考えているように、質料ではなく形相である。我々の知的な形相はなんであるのかというのが問題であり、何が質料化ということは問題とはならない、そして我々の実体 (substance) が何であれ、つまり魂的な物質 (soul-stuff) であれ、質料、たとえばスイス・チーズであれ、それはこの問題の答えに第一義的な制限を何らも加えないであろう」(Putnam : 142) と述べる。そして、こうしたアリストテレス解釈の根拠を、412b6-b9 に求める。そこは、アリストテレスが、魂と身体は一つであるかどうかを問う必要はないほどに不可分である、ということ述べる箇所である。こうした解釈はアリストテレスの問題意識を狭めるものである。以下の本文で示すように、アリストテレスは魂を受け入れる身体がどのようなものであるかということの規定しない先行見解を厳しく批判し、魂の受け皿、魂の諸能力の受け皿となる身体、または感覚器官の解明にかなり重きを置いているからである。また、この問題については、機能主義の掲げる「多重実現可能性」の問題をテーマ的に扱う必要がある。本論文は、この問題について上記の茶谷の見解に従っている。

状態のタイプは物理的な状態のタイプと同一視はされないような形で、物理的なものに併発する (supervene) というものだ¹⁰と論じ、アリストテレスの機能主義的解釈を強く主張している。

本論文は、現代の心の哲学における論争から機能主義が生まれた問題設定の状況が、古代にもあったというシールズの見解に注目する。シールズによれば、「先人の極端な理論」の一方である二元論者の代表はプラトンであり、他方で物理主義の代表はプレソクラテスの面々である¹¹。一方で、こうした理解は、説明をわかりやすくするための一つの言い方であって、あくまで論争状況の類似性を指摘することが目的であり、シールズにとって必ずしも厳密なものではないといわれるかもしれない。しかし、もし大きく異なる論争状況を同一視してしまうことがあるのであれば、それはわれわれのアリストテレス理解のなかに重大な誤解が潜んでいる可能性もある。そこで、1. プラトンの著作における心身論と感覚論のなかで、2. アリストテレスが描くプラトン像のなかで、上記の論点を確認することで、シールズの解釈に対して疑問を呈し、アリストテレスが当時、デカルト的な、精神と物体というカテゴリーの異なるもの同士における相互関係を問題にしていたのではなく、質料と形相からなる結合実体と、他の実体を含む外的環境との相互関係を議論の出発点としていることを示す。

1.2 プラトンと心身問題

言うまでもなく、プラトンは心身の関係において魂は身体から離存したときに本来的なものであると説くものであるし、心 (魂、精神) と身体という二つの説明原理を鋭く対立させる場面は数知れないのだから、アリストテレスの説とは異なる。しかし、プラトンは、同じく二元論の信奉者であるデカルトとは大きく異なり心身が相互に影響しあうことに困難を感じていない¹²。例えば、

¹⁰ Shields (1990) : 19.を参照。

¹¹ Ibid.

¹² とはいえ、美頭 (1998) によれば、デカルトもまた、アリストテレスとある意味で同様に、経験的な場面で心身の相互作用を認めている。そのうえで、機械論的自然観を形而上学的に基礎づけるために、実体的に異なる心身の影響関係を追求していく。デカルトは、「形而上学的レベルでの存在論としては心身分離の二元論の立場を堅持すると同時に、現実における心身結合の事実を人間において認めるといふ、一見したところでは論理的に不整合とも受け取られかねない態度を崩さないのである」(美頭 : 130)。この問題を解くために、デカルトが松果腺 (glande pinéale) という身体的部位を想定したことは周知のとおりである。このように身体的実体と精神的実体が相互作用する場所を身体的に特定したとしても、なぜその場でそうした相互作用が成立しうるのかという問いをさらに立てることはできる。しかし、「デカルトの二元論の積極的な意義は、今や自然学による基礎づけという点にあるのではない。二元論によって私たちは心のありようの身体的条件を物理的

テキスト 1：『国家』 439A9-D2

そうしてみると、のどが渴いている人の魂は、渴いているかぎり、飲むこと以外の何か他のものを望むことはなく、飲むことを切望し、そのことへと突進するのだ…〔中略〕。それでは、渴いているときに何ものかが魂を逆に引き戻そうとするのだとすれば、魂の中にあるその何ものかは、渴きをもちながら獣のように飲むことへ導くものとは異なるのではないか…〔中略〕。そして一方で、このようなことを妨げるものが生じるときは、それは理性的働き（λογισμός）から生じてくるのであり、他方、飲むことへと導き引きずるものは、身体の受動状態（παθημάτων）や病的状態を通じて生じてくるのではないだろうか。

のどが渴いているひとは、飲むことのみを欲求し、それを追求し、それに引きずられる。その時、飲むことを断念し控えることへと魂を向かわせるのは欲求以外の要素であり、プラトンはそれを理性的働き（λογισμός）としている。それに対して欲求は、身体の受動状態や病的状態からやってくるとしている。

ここでプラトンは、(a) 飲むという行為の原因として欲求や理性を挙げつつ、他方で (b) 身体の受動状態や病的な状態にも言及している。こうした説明は、特定の物理的・身体的状態 P が、心的状態 M に作用を及ぼすという因果関係、ならびに M が P を引き起こすという因果関係の両面を示している。プラトンは、身体的状態が欲求を生み出すだけでなく、欲求が水を飲むことという身体運動として帰結するという相方向的な作用を認めているのである。

さて、心身を、かかわりをもたない二つの原理とみなし二元論を説く論者は、感覚論においては心身の平行関係を説くか、心身の影響関係を論じるために、その相互作用の内容を説明する必要に迫られる。しかしながら、プラトンの著作には、感覚を物理的な相互作用によって説明する箇所があるだけで、そこに取り立てて架橋する必要があるということは論じられていないし、当然具体的な身体の部位がそういった役割をするものとして提案されているわけでもない。感覚はあくまで物理的な相互作用にもとづいて説明されるけれども、だ

に明確にすることができる一方、他方で「延長」に還元されることのない心の内容そのものをそこで扱うことが可能となる」（美頭：135）という、松果腺仮説を含めたデカルトの評価も存在している。本論文は、ここまで立ち入ったデカルトの解釈に基づいたものではなく、アリストテレスとデカルトの心身問題の差異ではなく共有されている点については今後の研究としたい。明確に分かれるのは、デカルトはそれでも、自身の自然観の形而上学的基礎づけとして、心身の相互関係を扱う必要を認めることになったが、アリストテレスの著作には、経験的な心身の相互作用の存在に加えて、相互作用の不可能性についての問題は議論の俎上に上がってこないという点である。

からといってプラトンが現代的な心身問題にぶつかっているということは証明されない。

『テアイテトス』では、若き俊英テアイテトスが「知識は感覚である」との定式を与えた後で、対話相手のソクラテスが、その定式の背後にプロタゴラス説を見て取り、プロタゴラス説の吟味に移る。プロタゴラスは彼の弟子たちにむけて「万有は本来運動である」という考えを示しており、その運動は「作用を及ぼす能力をもつもの」と「作用を受ける能力をもつもの」の二つに分けられる。これらはそれぞれ感覚対象（白）と感覚（白の感覚）を指しており、その相互作用によって色と視覚などが双子として生まれるという。この説明のあとには以下の記述がある。

テキスト 2：『テアイテトス』 156D3-E2

いま目と目に適性のある何か他のものが近づいて、白さと、それとともに生まれる感覚を産んだとき——この白色や感覚は、これらのどちらかが別のものへと向かったときには生じていなかったものであるが——、そのとき、一方で視覚は目から運ばれ、他方で、この色を産むものからは白さが運ばれ、中間へと達し、また一方で目はすなわち視覚で満たされ、その時に見るのである。

引用中の下線部に、目と目に適性あるものとあるように、ここでは物体としての目に対してその対象が働きかける様子が描かれている。また、続く箇所では、この生み出される色と感覚という双子がそれぞれ個別性なものとして語られる。というのも、万物が動き続ける世界において、同じ状態にあるものは何一つないのだから、それらの相互作用も唯一のものとなるからである。こうして生み出される場所の「見ること」という一つの事態は、見る目と見られる色という双子からなる独特の現象となる。また、『テアイテトス』の第一部にあたる感覚知識説の吟味の最後の部分では、引用 2 の双子の感覚論に基づきつつ、さらに運動を「場所移動」と「性質変化」の二種類に区別したうえで感覚論が展開される（『テアイテトス』 181C9-182E6）。感覚器官は道具（*ὄργανον*）とされ、「それを通じて感覚が行われる」（*δία*）ところの身体的なもの（*σωματικόν*）と位置付けられる（『テアイテトス』 184D-E）。さらに『ティマイオス』においても、感覚は肉、身体との関係で論じられており、たとえば火が熱いと感じられるのは、われわれの身体に分離、切断をもたらすからだとしている（『ティマイオス』 61D-E）。

本論文は、『テアイテトス』からの引用を示すことで、哲学者プラトンの主張する感覚論を取り出したと主張しているのではない。『テアイテトス』篇においては、感覚が知識であるという第一部のなかで感覚論が展開されているが、確認したように、それは、プロタゴラス説を下敷きにしたものとして語られていくものであり、先の引用もこの文脈上にある。しかし、本論文の目下の目的は、当時の時代状況としてプラトンが感覚論において二元論者であるか否かを検討すること——身体と魂という二つの原理を立てるだけでなく、その間に架橋すべき溝があると認識すること——にあるから、『テアイテトス』やその他の著作の

感覚の分析において、感覚器官と感覚対象という物体相互の作用/被作用以外の要素が必要とされているかどうかを確認できればそれで充分である。そして、プロタゴラス流の感覚論は、感覚が知識であり、真という性格をもつという点を中心に批判されるものであるから、非物体的な心的状態が感覚器官という物体を通じて現象するかどうかという感覚のメカニズムが議論の俎上にあがることはなく、感覚の生起と身体状態の関連は自明なものとして前提とされていることは明らかである。したがって、プラトンは心身の二元論に加担しているけれども、感覚論にかんしては、生理学的作用以外の要素を導入させていないという点でむしろ物理主義的であり、心身因果的相互作用を否定してはいないのである。この考えは、のちに見るようにアリストテレスにおいても基本的に踏襲されている。

さらに忘れてはならないのは、アリストテレス自身によるプラトンへの言及である。DA Iでプラトンは、(上で述べたように) 魂を基本要素 (στοιχεῖα) から作り上げる論者として描かれている (404b16-17)。アリストテレスがそのような解釈をする理由は、プラトンを含む先行見解が物体同士の類似性によって認識を説明しようとしているためである (404b17-18, 405b15, 409b26-28)。つまり、魂が認識する原理であるためには、魂が認識の対象と類似している必要があり、対象は基本要素から成り立っているのだから、魂も基本要素からなりたっていないなければならないということだ。彼らは、物的なものとの相互関係によって感覚という一人称的意識状態が生じると考えていた、とアリストテレスは診断している¹³。

1.3 マトソンの解釈

マトソンはギリシャ哲学における心身問題の不在を論じている。彼によれば、「古典作品全体において、感覚が一貫して身体の過程であるという見解を否定するものは存在しない」(Matson: 93)ということであり、ギリシャの哲学者たちは、心身の同一説 (identity-theory) をとっているということになる。「同一説」とは、われわれが精神と呼ぶものやその具体的現れが身体から分離できないということの意味するものである。しかし、マトソンは「より

¹³ ただし、ここで二点注意しないといけないことがある。ひとつは、基本要素が非物体的なもの (ἀσώματα) といわれている点だ。ここには、微細なものが非物体的なものと呼ばれるというわれわれとは異なる特異な物体観がある。第二に、一人称的な意識というとらえ方そのものが、ギリシャ哲学に明確な位置をもっていないということだ。前者については、第五章第四節で検討する。後者については Kahn (1979), Modrak (1981), Hardie (1976) の見解やそれに伴うテキスト解釈など多くの問題があり、これらの是非については今後の研究にゆだねたい。また、古代ギリシャにおける意識のとらえ方については、中畑 (2011): 21-33 を参照。たとえば、「当時のギリシアの人にとって、心的現象あるいは意識は内的な臓器や息、体液の流れのうちに字義通りの意味で住まうものであり、感情的・知的出来事はそのような身体の変化そのものでもあった」とある。

正確な意味で、「論」(theory) という語の使用が、先行する、理論を生み出すための謎 (puzzlement) を含むものであるとすれば、ギリシャ人たちは心身の同一説もその他の説も持っていないことになる」(Matson : 93) と続ける。

マトソンはアリストテレスの感覚論もまた完全に身体のプロセスであり、身体の変化を感覚そのものであるという意味で同一説的な解釈をする。ただし、マトソンは怒りを血液の沸騰だけで説明するような意味での同一説をアリストテレスやギリシャ哲学一般に帰しているのではない。実際、たとえば怒りについてわれわれは、「謝罪によってなだめられる」ような特性を見つけるのに対して、沸騰する血液についてはそういったあらゆる特性を見つけることができないと述べている。しかし、結論としてマトソンは「ギリシャ人たちは、素朴にこのような返答をするであろうし、それは彼らが現代の心身問題や同一説を理解できないということを意味する」(Matson : 94-95) と考えている。

さらにマトソンは古代ギリシャにおける魂は、現代の精神とは異なり、物的に考えられており、それは、ギリシャ神話の神が「雷を力いっぱい投げつけ矢を打つと同時に命令する」(Matson : 96) ような記述にあらわれているとする。ものを動かすという機能と身体の一部に命令を与えるという二重の機能が与えられていることに注意する。このように、魂という非物的なものが身体を動かすというギリシャ的な発想は現代の、質料とは原理的に異なるものとされる「精神」には当てはまらないものである。

最後にマトソンは、現代の「感覚は外的な刺激の存在や自然物にかんしてコミットすることなしに意識状態について語ることを可能にするために哲学の中へと導入された」(Matson : 101) のに対して、「感覚と訳されるアイステーシスの語は、感覚を生み出すために必ず外部の感覚対象に言及しなければならない。後者の感覚においてわれわれは、われわれの内部の意識に対象をもつのではなく、外部に実在している感覚対象を捉えていることを意味しているのである」と述べる。このようにマトソンは、アリストテレスの感覚論を身体のプロセスとして記述してはいるけれども、それは現代の同一説とは大きく異なるものであることを指摘した。

こうした主張は、プラトンならびにプレソクラテスをアリストテレスが魂論において批判するときの観点もまた、現代の心の哲学とは明らかに異なる問題意識のもとで行われているという仮説を支持するものである。しかし、ここで本論文は、アリストテレスが DA 第一巻で先行見解を批判する観点を考察し、アリストテレスの感覚論を身体的なプロセスとして解釈することに対して批判を行うことでマトソンの解釈とも異なる見解を提案したい¹⁴。

そのため本論文は次に、先に述べた DA I におけるアリストテレスの先行見解批判がどのような点で行われており、それを乗り越えるためにアリストテレスがどのような説明を用いているのかを検討しなければならない。しかしここではその前に、DA I におけるアリス

¹⁴ この積極的なアリストテレス解釈は、本論文全体で、特に感覚における生理学的プロセス以外の含みについての結論は、本論文の第五章で述べる。

トテレスの独特な方法論とオーウェンによる再解釈を、次節で確認したい。

第二節 アリストテレスの方法論

「アリストテレスは先行哲学者をどのような観点で批判しようとしていたのか」という問題にこたえていくためには、DA I を検討することが有効である。そこでは、先行見解の総覧と批判というアリストテレス独自の方法がとられている。

こうした方法論そのものに独自の解釈を与えたのは G. E. L. オーウェンである。彼は 'Tithenai ta Phainomena' という論文の中でそれまでのロスによる解釈を批判し、自説を展開した。ロスは、分析論や自然学的著作、生物学研究など多様なアリストテレスの研究に登場する「φαινόμενα に即した考察」という記述を、一義的に「観察された経験的事実 (observed fact) に即して」と解釈していたが、オーウェンはそうした使用を認めつつ¹⁵、主として Phys における多くの用例は、「経験的事実」ではなく「エンドクサ」(ἐνδοξα) を指しているという見解を示した。エンドクサとは、Top I.1 において推論 (συλλογισμός) を論証 (ἐπίδειξις) と弁証的 (διαλεκτικός) 推論に分けたときに、弁証的推論の基となるものであり、具体的には「すべての人に、あるいは大多数の人に、あるいは知者たちに、しかもすべての知者に、あるいは大多数の知者に、あるいはもっともよく知られた著名な知者たちによって思いなされているもののことである」と言われている。エンドクサの総覧と批判により開始される議論は、経験に根を張りつつ、単に経験の後追いとどまらずに積極的に理論を構築する動力ともなりうるものである。

アリストテレスが DA I.1 の冒頭で、魂の探求にかんする諸問題をあげていくなかで「反対に、付帯的なものどもを認識することも、なんであるかを知ることに対して大きな貢献をすと思われる。なぜなら、われわれは付帯的なものどもについて、そのすべてであれその大部分についてであれ、現象に即した仕方 (κατὰ τὴν φαντασίαν) 説明を与えることができれば、その時には実体についてもわれわれは最もよく語るからである。」

(402b21-25) と発言するときの、「現象に即した仕方」ということも、経験的事実のみならず、知者たちの見解という意味でのエンドクサを含んでいる¹⁶。というのも、DA I.2 冒頭で「魂について考察するときには、議論が進んだときに解決しなければならないものを経めぐると同時に、魂について何かしら発言した限りの人々の先行見解とともに進まなければならない。というのも、一方で正しく言われていることを受け取り、誤って言われていることに注意してそれを避けるためである。」(403b20-25) といった後で、魂についての探求の出発点 (ἀρχή) として先行見解が魂をもつものと魂をもたないものを分けるためにどのような指標を持っていたのかが語られていくからだ。DA I においては、先行見解がもつ規定や理論が議論の俎上に上がるのであって、経験的事実がとりあげられるのではない。

¹⁵ たとえば、『分析論前書』 I.30,46a17-22.

¹⁶ 中畑 (2001): 11. n.2.

しかしながら、本論文は、DA においてアリストテレスが理論的整合性を追求して、観察可能な経験的事実に目を向けていないとは考えない。経験的事実による議論の補強は、言葉として出てこなくとも——例えば魂の離存可能性を説く際などでも——散見される。例えば、DA I.3 で魂の離存の問題について、魂を動くものと想定すると「任意の魂が任意の身体に入り込む」ことが可能になり、死者の蘇生が可能になってしまうという批判をすることがあるが、ここでアリストテレスが、死者は蘇らないという経験的事実を根拠の一部としてもっていないとは考え難い。また、DA I.5 で動物の切断された部分が一定時間動き続けるという事実から、魂は全体としては分割できるという主張を導く際も、経験的事実を説明可能な理論を提起しているように思われるのだ。

このように、アリストテレスは先行見解が、むしろ経験から遊離している点を批判しながら、経験に基づいた心身論を展開するために、魂という不可視の存在の検討をするだけでなく、それを受け入れる身体にも注意を払うという立場を構築したともいえるかもしれない。探求の対象となる個別具体的な生の経験と、それを体系化する理論の関係は、DA という著作においてはかなり微妙なものとならざるをえない。いずれにせよ、DA I においては、オーウェンが主張するように、エンドクサの検討が展開されていく。それでは、そこでアリストテレスが先行見解の心身論をどのように紹介し、またどのように批判していったのかを検討しよう。

第三節 アリストテレスによる先行見解批判——プラトンとプレソクラテス——

第一節でみたように、シールズは、プラトンとプレソクラテスをそれぞれ二元論と物理主義の代表とみなしていたが、こうした扱いは、DA I を見る限り、アリストテレスの扱いとは異なる。むしろアリストテレスは両者を区別しつつも同一の哲学的背景を持った論者としてひとくくりにしているように見える。それでは、アリストテレスは彼以前の哲学者たちをどのような観点で批判しているのか。DA I におけるアリストテレスの先行見解批判はかなり多岐にわたるけれども、その批判の中心になっていることを見定めることは、その後のアリストテレスの積極的な主張を読み取る際の手助けになる。こうした見通しのもと、まずは、DA 第一巻の各章における主な争点を概観しつつそこから読み取ることができるアリストテレスの主張を明らかにしよう。

3.1 DA I.1——魂と身体における受動状態について——

DA I.1 では、魂を探求するうえでの難問が列挙される (402a1-402b20)。そこでは、魂という実体 (οὐσία) そのものの探求ではなく実体に付帯する受動状態 (πάθος) の探求も、実体がなんであるかを知るために貢献するという趣旨の発言から、魂の受動状態にかんする難問 (ἀπόρια) が提起される¹⁷。それは「魂の受動状態は、魂をもつものにも共通である

¹⁷ ここで「受動状態」という πάθος の訳語について注記する。πάθος の語は、「作用を受

のか、あるいは魂それ自身の固有な受動状態があるのか」(403a3-5) というものだ。魂の固有な受動状態がもしあるとすれば、その部分は魂を持つところの身体によらずに存在するのだから、身体から離存することができる。別の言い方をすれば、魂の固有な受動状態とは、身体を使用しないという意味で、身体との共通性(κοινόν)をもたないようなものである。ここで表面上問題となっているのは魂の分離可能性であるけれども、分離の如何は身体の物理的状态 P と心的状態 M の間の共通性があるかどうかという問題にかかっている。ここでアリストテレスは、魂の受動状態が成立するときには、身体が作用を受けているという事実を理由に、魂の離存について否定的な答えをだしている。つまり魂と身体の間には共通性があることを示している。この共通性をさらに明確にすべく、以下の引用を検討しよう。

テキスト 1 : 403a16-22

そして魂のすべてのパトス(a) (παθή) —— 憤激、穏和、恐怖、憐憫、大胆、さらに喜びや愛すること、憎むことなど——もまた、身体を伴っている(μετὰ σώματος) ように見える。(ア) なぜならこれらの魂のパトス(b)が成立するのと同時に(ἀμα)、身体は何らかの作用を受けるからである。このことの証拠となるのは、(イ) ある場合には強く明瞭なパトス(c) (παθήματα)¹⁸が生起しているときに全くいらだったり恐れたりしないにもかかわらず、(ウ) しかしまだ別の場合には、身体が興奮している、すなわち、ひとが怒っているときと同様の状態に身体がある時には、些細で微かなパトス(d)によっても魂は動かされるという事実である。

魂の πάθος とは、ここで言われているように憤激、穏和などに始まる感情のみならず愛す

けること」(πασχεῖν) によって生じるものという意味が中心であり、それは作用の結果としての感情や身体状態などを広く意味するものである。以下で見るように、アリストテレスは魂の固有の πάθος があるのかないのかという問題を立てており、特に思惟は魂をもつ身体と共通ではなく、魂の固有の πάθος なのではないかという考察がされる。「受動状態」という外的対象からの作用を含意した訳語は、こうした場合では使いにくいものだ。こうした事情を含め、以下では πάθος を基本的に「受動状態」と訳しながら、テキスト上この言葉の解釈が問題となる場合など、さしあたり単に「パトス」とカタカナ表記することもあることを先に断っておきたい。以下 n.20 も参照。

¹⁸ まず、(ウ) は ὑπὸ μικρῶν καὶ ἀμαυρῶν とあり、403b20 から παθημάτων を補って訳した。次に、παθήμα は LSJ によればまず that which befalls one, suffering, misfortune とあり、さらに emotion or condition, affection また複数形で incidents, happenings とある。Hicks : 198, は sufferings と訳し、the external causes which tend to excite emotion と説明している。Shields は affections としている。前者は、ある受動状態を生み出す苦難、出来事であり、後者はそれによって生み出された状態を指す。ここでは前者の解釈にしたがった。

る、憎むといったいわゆる状態動詞を含む¹⁹。これらの心的状態が生じるときには、同時に身体が作用を受けており、このことが、怒りなどの日常的な感情の観察を通じて述べられている。怒りにおける身体状態とは、例えば 403a30 で挙げられる「心臓の周りの血液あるいは熱いものの沸騰」を考えればよい。怒りを例にすれば、怒りという現象は復讐欲と体の震えをともに持った状態（共受動状態）にある。そしてその証拠とされる事例の中に、パトスという言葉の解釈にかんする問題がある。引用内の下線部に注目しよう。もし(c)(d)を身体のパトスと解釈すると、(イ)において、身体のパトスによって魂のパトスが生じないことになり、(ウ)においては、身体にパトスが生じているときには、別の身体のパトス(d)によって魂が作用を受ける例だと解釈することになる。こうした読解は、身体のパトスが心的状態を引き起こすという近代的な心身論的な発想をアリストテレスがしていることの傍証となりうる。

しかし、こうした解釈は文脈的に不自然である。なぜなら、(イ)の例は身体が受動状態にあるときに魂が受動しない、つまり共受動状態にないという主張になってしまうからだ。ここで、テキスト1のパトス(c)(d)は、「外的な出来事」と解釈することも可能である²⁰。そうすると、(ウ)では、「身体が興奮している」場合を考えただけで、些細なパトス（これを出来事と解する）によって魂が動かされるということが言われているのに対して、(ア)では「身体がある受動状態にない」という想定の下で、そのうえで「激烈で明白な外的出来事」が生じたときでも、身体が平常であるがゆえに、魂が動かされない（パトスをもたない）例と考えることができる。こうした解釈は、あくまで外的出来事によって心身が「同時に」作用を受けるというテキスト1の冒頭の趣旨と一致するものである。

こうした解釈を具体例に適用すると、(ウ)は恐怖映画を見て肌が粟だったようなおびえの状態にある人は、カーテンが揺れるような些細な出来事でおびえてしまうものとして、(イ)はそうした恐怖映画を見たとしても、身体がおびえの状態に全くなく、それゆえにおびえることがないような例だと考えることができる。

このように、おびえの原因は肌の粟立ちという身体の単独の受動状態ではなくカーテンの揺れという外的な対象であるのだから、この例からは、アリストテレスがある結合体内部での身体と魂の相互関係を問題としているのではないことを示唆する。確かに、引用の末尾では、質料にも触れつつ魂のパトスを規定する必要があるといわれているけれども、それは外的対象から結合体として作用を受ける際の身体（の構成）への注意喚起であって、身体へ

¹⁹ この箇所の πάθος は、ヒックスも言うように EN II.5 で言われているような「欲望、怒り、恐れ、大胆さ、妬み、喜び、親愛、憎しみ、憧れ、対抗心、哀れみなど、総じて快樂もしくはくつうをともなうもの」（1105b19-21）といわれるときの「感情」に限定されるものではなく、より広い一般的な属性である。ここでは魂の働きに属する思惟や感覚の働きもパトスのうちのひとつである。

²⁰ 例えば、中畑（2001）が「出来事」と訳している。

の作用の受動が特定の魂の受動状態を生み出すという主張ではないのだ²¹。身体と魂のパトスは同時に生じるのであり、その原因は心身がお互いにもっているのではない。心身はそれぞれが外的な対象によって作用を受けるための条件を構成するのである。したがって、肌の粟立ちとおびえの間で、一方が他方を引き起こすという意味での因果関係があると語られているのではない。

ヒックスはこの引用を解釈して、「気性の違いは、感情を刺激する傾向のある外的な諸原因に依拠しているわけではない。というのも、ある場合には同じわずかな刺激がすべての人に怒りのようなものを引き起こす...けれども、他方で胆汁質の気性は些細な出来事に直面しただけで怒りだすことがあり...これらの人々の違いは身体の構成に依拠しているのである。そういうわけで、怒りは身体や身体の一部に付随する状態なしには生じることはありえず、この身体の状態は魂なしに生じることはありえない」(Hicks: 198) と述べる。ヒックスはここで身体と魂の依存関係が強調されていると考えており、本論文はその解釈を否定するものではない。しかし本論文は上記の引用部分において、心身二者間での双方向的運動だけではなく、身体状態 P、心的状態 M、そしてこれらに作用を与える出来事 A という三者間の関係、もっと言えば心身の結合体 S と作用を与える出来事 A との関係が背景にあることに注意を促したい。この心身の結合体と外的環境の相互作用が生じるとき、心身はある共通性にもとづいて同時的に作用を受けるのである。

ここまでの議論をまとめてアリストテレスは「魂の受動状態は質料に言及した説明規定 (λόγοι ἐνυλοί) である必要がある」(403a25) と述べ、怒りを例として「怒り M とは、これこれの原因 A によるこれこれの目的のための、これこれの身体 B の、あるいはその部分ないしは能力の、一種の運動変化である」とする。ここでも「質料に言及した説明規定」は結合体としての身体 P が外的原因 A によってある受動状態 M をもつ構造として捉えられている。

また、質料に言及した説明規定という定式は、怒りの定義のうちのひとつにすぎない。ほかにもアリストテレスは問答技術者 (διαλεκτικός) による怒りの定義として「復讐欲」を挙げている (403a30)。この定義は、「単純な説明規定である」(403b1-2) のに対して、先の質料に言及した説明規定は「事物についての」(403b2) 定義である。その意味は「もしそれが現に成立するとすれば特定の質料のうちに存在するのでなければならない」(403b2-3) ということだ。つまり、怒りという魂のパトスは単独で存在することは不可能なものであり、身体という質料から離れば現実には存在しえないものだという事だ。怒りは復讐欲として考えることもできるけれども、それだけでは十分な規定ではなく、魂を探求する際には「これこれの特定の在り方の身体、すなわちかくかくという特定の質料に属する活動と受動状態のすべてを研究する」(403b11-12) という自然学者の態度がふさわしいと述べられ

²¹ 魂を論じるにあたって、アリストテレスに先行する諸見解は、身体の観察を怠っていたというのは、アリストテレスがしばしばあげる不満である (407b15-17)。

る。ここでアリストテレスは心身の相互作用を前提として議論をしながら、心身の両面を考察する自然学者の態度で説明規定を探求する必要性を訴えているのである。この議論の目的の一つには魂の離存の不可能性を説くことがあるけれども、われわれの目下の疑問は、結果として提示される魂の離存可能性ではなく、心身の相互作用を身体 B、魂 S、に対して作用を与える出来事 E が存在する三者構造（あるいは心身の結合体と作用を与えるものの関係）として考えるとき、魂と身体の共通性がいったいいかなる内実をもっており、具体的にどのような仕方で受動状態が共有されるのかを可能な限り詳細に見極めることだ。

3.2 運動の原理としての魂——魂と身体の必然的結びつき——

DA I.2 は、具体的に先行見解の魂論をあげながらそれらをまとめたうえで、それぞれに批判を加える。まず、先行見解は魂を「運動」と「感覚」という二つの働きの原理（ἀρχή）だとしている。

魂が動かすものだとする人々は、他のものを動かすものはそのもの自身が動くものだという前提を持っている（404a23）。彼らは、魂を非物体的なもの（ἀσώματα）とみなすけれども、この非物体的なものとは、デモクリトスの「原子」であったり（405a）、ヘラクレイトスという「蒸発気」であるように、最も微細なもの（λεπτομερέστα）を指しており、まったく物体性をもたないようなものではない。この微細な物体である魂がそれ自体で動くことで、身体はその動きにけん引されて動くのである。

このように紹介された説は、DA I.3,4 で以下の点で批判される。

1. 魂は自体的、場所的運動をしない。（406a1-407b10）
2. 魂を受け入れる身体について規定しなければならない。（407b13-27）
3. 魂を主語としてたててはいけない。（408b1-30）

まず、1. について、はじめにアリストテレスは、運動をそれ自体で（καθ' αὐτό）動く運動と、他のものに依拠して動く（κατὰ συμβεβηκός）付帯的運動に区別する。付帯的な運動とは「船員と船」の例を用いて描かれるもので、船に乗っている船員が、それ自体は運動していないけれども、船が動いているためにその場所的な動きを動くようなものである²²。自体的な運動とは諸性質が帰属するところの物体の運動であり、場所的運動のことを示して

²² 同じ比喩は、Phys VI.10 でも使われている。そこでは、部分をもたないもの（ἀμερές）は付帯的にしか運動しない、という DA と同じ文脈である。Cf. Phys, 240b8-12 「部分を持たないものは付帯的な仕方以外に運動変化（μεταβολή）することができない。たとえば、物体や大きさのあるものはあるものうちにあることによって動くのである。それはちょうど、船の中にあるものが、その船の走ることによって運動変化するようなものであり、また部分的なものが全体的なものの中で動かされて動くようなものである」。

いる。この場所的移動という意味の運動が魂に属していないのは、この運動が大きさをもつものに属するものであることと、そのような場所的運動を魂がするならば、「魂は身体から抜け出た後に再びなかへ入ってくる」(407b22-23)ということにもなりうるからだ。

この論点は、2.の内容と直結している。つまり、魂がそのように場所移動する微細な物体であるとするならば、その魂を受け入れる身体がどのようなものであるかを規定しなければならない。もしそうしないならば、魂をもつ生き物と、魂をもたない無生物、あるいは死者、死体との区別があいまいになってしまい、一度魂を失ったものも生き返ることになりかねない。また、身体と魂の双方を規定しなければ、以下のような不合理に陥る。

テキスト 2 : 407b20-26

しかし彼らは、魂がどのようなものであるかを言おうとするだけで、他方でそれを受け入れる身体について詳しい説明を全くしていない。あたかもそれは、ピュタゴラス派の物語において、任意の魂が任意の身体のなかに入っていくことができると言っているようなものである。実際、それぞれの身体は固有の形相あるいは形(ιδίον εἶδος καὶ μορφήν)をもっていると思われる。だが彼らの語ることは、ちょうど建築術が笛の中へと入っていくというようなものだ。実際には、一方で技術は本来それにふさわしい諸道具(ὄργανα)を使用しなければならず、他方で魂はその身体を使用しなければならないのである。

魂と身体は偶然的な結合関係にあるのではなく、ある種の必然性をもって結合している。引用の最後では、魂と身体を技術とその道具(ὄργανον)というしかたで類比的にとらえる旨が述べられる²³。魂を規定しようとするならば、魂をもつにふさわしい身体というものについて規定しなければならない。なぜそのように言えるのか、といえば先に見たように魂と身体は同時に作用/被作用を共有しており、これは両者のなんらかの共通性に基づいているからである、この共通性を発見するような考察が身体についてなされなければならない。身体への探求の必要性はこのように繰り返し述べられている。

さらにこのことよりもより理に即して(εὐλογώτερον)問題提起がなされることとして、3.が挙げられる。408a33以下では、「魂が苦しむ、喜ぶ、勇む、恐れる、さらに怒る、感覚する、思考する」という魂の受動状態が運動として検討される。苦しむことや勇むことなどの受動状態が運動であるという仮定と、それらが物体、身体の運動に還元できるという二つの仮定のもので、以下の内容が語られる。

テキスト 3 : 408b10-18

²³ ただし、ここでつかわれている類比は、あくまで類比であり、同一ではない。この生物と無生物の類比のもつ限界については、以下第三章で検討する。

しかしかりにそうだとすると、「魂が怒る」と語るのは、あたかもひとが「魂が機を織る」とか「魂が家を建てる」と語るのと同然だということになるだろう。実際のところ、「魂が憐れむ」「魂が学ぶ」「魂が思考する」と語るのではなく、「人間が魂によって (τῆ ψυχῆ) そうする」と語るほうが、おそらくより適切であろう。ただし、その意味するところは、魂のうちに運動が存在するというのではなく (μή ὡς ἐν ἐκείνης τῆς κινήσεως οὐσης)、(A) ある時には魂にまで (ὄτε μὲν μέχρι ἐκείνης) [運動が到来するし]、(B) またある時には魂から (ὄτε δ' ἀπ' ἐκείνης) [運動が生起する] ということであり、たとえば (A') 感覚はこれこれの事物から (οἷον ἢ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τῶνδὶ) [運動が生起して生じるし]、(B') 想起は魂から始まって感覚器官の内部の運動変化あるいはその残留物へと至るのである (ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς)。

確かに、魂/心が悲しむ、怒りを覚えるという言い方は日常的なものとしてある²⁴。ただこのような言い方は、実際には τῆ ψυχῆ といわれているように²⁵、魂によってその魂をもつものが行うということである。さらに魂によってということは、これまで同様に「魂へ」、「魂から」という二面から説明されている。つまり、魂のうちに運動が存在するというのは、魂が運動を行うということではなく、(A) ある時には魂にまで運動が到来する、つまり (A') 対象から感覚への運動の到来をあらわすか、またある時には (B) 魂から運動が生起する、つまり (B') 魂から感覚器官の内部への運動の伝達という形で記憶や想起を説明するものである²⁶。

この難解な箇所は、魂が身体を動かすことを否定しているけれども、魂と身体の間で断絶がみられるのではない。魂を主語とする語りは、魂そのものを粒子的な実体とする先行見解の主張のなかで現れるものであり、この点に批判が向けられている。「魂によって」という表現上の変更は、魂を能力とする DA II.1 以降の記述と合わせて、具体的にどのように魂によって感覚が生じるのかなどの検討を必要とする。しかし、現段階で言えることは、魂が述定の際の主語ではなく、心身の結合体、たとえば「人」が怒りの状態にあるという仕方で主語に立つということと、その時に人という結合体を構成する魂は動かされやすく、同時に身

²⁴ 『オイディプス王』60「だが私の心はいちどきに、国をうれい、我が身をうれい、お前たちをうれいて、嘆き悲しまねばならぬのだ」、300「たとえその眼はみえずとも、国がどのような災厄に襲われているのかは、おんみの心にはよくわかっていよう」など。

²⁵ この与格は Hicks もいうように、by means of と解する。(Hicks : 275)

²⁶ ここでは運動の内実が解き明かされる必要があることは明らかだ。この点については、のちに表象に言及する箇所で明らかにしたい。繰り返しになるが、さしあたり目下の議論は、心身の結合体が外界からの作用を同時に受容することと、さらに心身相互の影響関係がテキストにあらわれていることを確認することを目的としている。

体は血液の沸騰状態にあるというある種の受動状態を被っているという二面から説明がなされているということだ。繰り返しになるが、ここでアリストテレスは、この心身の両面がそれぞれどのように作用しあっているのかという現代の心の哲学的な局面を問題としているのではない。

最後に魂と運動にかんする考察をまとめよう。魂が運動の原理だという先行見解の主張は、魂が物体として身体をけん引するように場所的移動を生み出す原理ではなく、また、そのように魂を主語としてたてて様々な受動状態を述語づけるような語りも批判されている。ここでアリストテレスは、魂を主語にするのではなく、「人」などの結合体を主語として、その結合体が作用を受けるときに魂と身体の両面からの説明が必要だと考えている²⁷。これまで心身の双方向的な働きかけを認めながら、その在り方を物体同士の相互関係とは異なるものとするアリストテレスの考えからは、魂を、部分を持たない非物体的なものにするという戦略が垣間見える。さらにその戦略を理解するためには、非物体的なもの(ἀσωματικόν)という言葉の哲学的内容の検討が必要である²⁸。この問題は、感覚における作用の受容と感覚の発現について論じる本論文の第四章で結論を出したい。

3.3 DA I.5—類似説批判—

次に、魂を認識の原理とする人々を批判する際に、アリストテレスは、エンペドクレスとプラトンを引き合いに出しつつ、先行見解は、「似たものは似たものによって知られ、また各事物は各々の始原から構成される」と述べたとしている。同じ表現は、405b15にも「彼らの主張するところでは、似たものは似たものによって知られるのである」とある。さらに409b26-28にも「こうした人々は、似たものは似たものによって知られると想定するのであるが、その想定の仕事はまるで魂がその対象となる諸事物と同一であると措定するのと同様である」とある。こうした先行見解の主張を類似説と呼ぼう。これらの箇所はすべて、先行見解が魂を基本要素からなるものとみなしているという記述とともに現れているため、先行見解は認識の対象と魂が基本要素という物体からなるという意味での共通性をもつことによって認識が成り立つと考えていることがわかる²⁹。

²⁷ また、こうした結合体が動く原因として、DA I.3では「魂が動物を動かすように見えるのは、そのような仕方〔魂が物体として身体をけん引して動かす〕ではなく、むしろ何らかの行為選択や(προαίρεσις)や思惟(νοῦς)を通じてである」(406b23-25)といわれ、さらにDA III.9-11においては欲求(ὄρεξις)論が展開される。

²⁸ さらに、部分を持たないもの、分割不可能なもの(ἀδιαίρετόν)という言葉についても、検討の必要がある。

²⁹ 包括的な議論をするためにはここでアリストテレスが唯一の例外として扱うアナクサゴラスについて触れなければならない。アリストテレスはアナクサゴラスの思惟は対象との共通性を持たず、他からの作用を受けないものであるとことを述べて、彼を二元論者として提示している。さらにDA III.4で思惟について論じる際にもアナクサゴラスの検討を下

アリストテレスは類似説に対して DA I.5 において多くの批判を向ける³⁰が、それらの批判は、類似説が魂を基本要素とみなしている点に向けられる。そしてアリストテレスは、先に本章の 3.1 で「共受動状態」という言葉でまとめた、認識が対象との共通性によって成立するという前提そのものを守ったうえで、さらにのちに見るように感覚認識における基本要素の存在も肯定しつつ、類似説を類似化説へと改訂していく。後に見るように、類似化説とは、作用を受けたものが作用をしたものへと変化し類似化するという、変化にかんする理論であり、DA II.5 では先行見解の枠組みを活かしつつ、可能態現実態を導入して感覚を説明し、類似化説を用いて感覚を定義していくのである。

おわりに アリストテレスの心身問題

第一章では、DA I における先行見解批判を追いかけながら、アリストテレス自身の心身問題がどのようなものであるかを検討した。アリストテレスは現代の心の哲学がもつような、心身という断絶された二つの原理の間の架橋を問題にしているのではなく、魂と身体からなる結合体と外的環境が相互に作用をするという事実を前提としながら、魂と身体間に共通性を認め、魂を運動と認識の原理とみなす先行見解と対峙している。運動については、運動という概念自体を Phys で区分することで、先行見解は魂を場所的運動の原理として再定義し、そのうえで魂が場所的運動の原理としては不適切であると判断した。魂はそれ自体では場所移動するのではなく、付帯的に場所移動をするのである。なぜなら、魂は基本要素からなる物的なものではないからである。

次に魂を認識の原理とする先行見解は、魂を基本要素としたうえで、対象と魂の類似によって認識が可能となるとしていたのに対し、アリストテレスは魂を基本要素、物体とする点を批判している。このように、両者の批判を通じてアリストテレスは、共通性に基づく作用/被作用という説明形式を守りつつ、魂を物的なものとする先行見解を批判する。しかし、たとえば怒りが身体面と魂面とで語り分けられたとき、その相互関係の内実はどのようなものだろうか。また、この問題を問うときに忘れてはならないのは、3.1 で登場した、心身の結合体と外部環境との相互作用という生態学的な視点だ。アリストテレスはこのレベル

敷きとして思惟論を展開している。

³⁰ 具体的には、1. 魂のうち基本要素だけでなく、比が含まれていなければ、基本要素から構成される事物の認識はできない。2. 性質や量のカテゴリーに共通する基本要素は存在しない。3. 410a25ff で類似説と反類似説という矛盾する理論が生まれること。これについては、『生成消滅論』で詳しく批判している。4. 身体のうち土からなる部分は、土からなるものを感覚しない。5. 神は憎しみを認識しないが、死すべきものどもはそれを認識できる。6. 基本要素を統一する魂が必要だが、彼らは基本要素が第一のものだと考えている。7. すべての魂について語っていない。8. 汎神論的主張をするならば、基本要素を動物とみなすべきだ、などの主張がみられる。

に視点を定めつつ探求を進めようとしており、本論文はこれをアリストテレスの心身問題として捉え、以下の章で感覚へと場面を移しさらに焦点を絞りつつ、問題を明確にしていきたい。そこでは、身体が魂の各能力の働きにおいてどのような役割を持っているのかが明らかにされねばならない。

第二章 ソラブジ、バーニェット論争の概観

はじめに

前章において本論文は、現代の心身問題とアリストテレスの心身問題の間に差異があることを指摘した。そのうえでアリストテレスが抱えていた心身問題を、アリストテレスの言葉にもとづいて概観したうえで、アリストテレスが先行見解に対してどのような批判を行っているのかを検討した。そこでアリストテレスは、先行見解に対して、魂は物体ではないということと、魂と身体は受動状態を共有すると述べている。このような観点にもとづいてアリストテレスの感覚論を解釈することになるが、そのとき避けては通れないのが、現代の論争状況である。ここ 50 年ほどにわたるアリストテレスの感覚論解釈は、大きく分けて以下の二つの論陣を生み出し、さらにこの対立を昇華しようとする第三の立場を生み出した。本論文も、この問題の考察を頼りにして、アリストテレス自身の主張をより正確に取り出していききたい。

アリストテレスの感覚論にかんして、次の二つの論陣がある。

- | |
|---|
| <ol style="list-style-type: none">1. Literalism (Richard Sorabji ら : 以下 S 解釈³¹)<ol style="list-style-type: none">1-1. 赤色を見るときに、瞳が実際に (肉眼で確認はできないが) 赤くなる。1-2. 感覚が生じる際に感覚対象や媒体による生理学的な作用がきっかけとなっている。2. Spiritualism (Myles Burnyeat ら : 以下 B 解釈³²)<ol style="list-style-type: none">2-1. 感覚が生じる際に物体の運動という意味での動的な生理学的プロセスは必要ない。2-2. 感覚が生じる際の変化は、可能態から現実態への移行であり、これは能力の保全、現実態への進展と言われる特殊な種類の変化である。 |
|---|

1974 年にリチャード・ソラブジが発表した論文へのバーニェットの反論をきっかけに、1990 年代に巻き起こった論争は、S 解釈 B 解釈のそれぞれ 1-1, 2-1 の主張にかんして、一見するとそれぞれ極端な立場をとっているように思われる。赤色を見る際に瞳が実際に赤くなることは経験に反しているし、以下で見るように、感覚が生じる際に生理学的なプロセスが一切必要ないという説には、DA だけを考えても、すぐに反証となるテキスト箇所が思い出される。しかし、どちらの立場も 1-2, 2-2 にかんしてはテキスト上の根拠があり、さらに 1-1, 2-1 に関しても直感的な印象とは異なり、実はこうした解釈を支持するようなテキスト箇所が存在する。上記の両陣営の議論は、はじめは互いに 1-1, 2-1 を批判することから

³¹ Sorabji (1974). Nussbaum and Putnam (1992), Sorabji (1992), Everson (1997), Sorabji (2001).

³² Burnyeat (1992), Burnyeat (1995), Johansen (1998).

始まったが、次第に両陣営を昇華する第三の立場があらわれている³³。本論文は B 解釈に依拠しつつ、こうした第三の立場を模索するものだ。

本章の展開は以下のとおりである。まず、第一節で S 解釈以前の解釈を概観した後で S 解釈を紹介し、続けて B 解釈による S 解釈の批判を 1992 年の彼の論文をもとに概観する。B 解釈はアリストテレスの感覚論への根本的な疑念を差し向けるものであったため、多くの反論が寄せられた。その中でも、B 解釈が名指して批判を加えたヌスバウムは B 解釈に対してパトナムとともに反撃を加えている。こちらの解釈にも目を向ける必要がある。そこで続く第二節では、B 解釈以後として 1992 のヌスバウムとパトナムによる論文を取り上げたうえで、さらに 1995 年に発表されたバーニエットの論文を概観する。ここでバーニエットは感覚対象から媒体へ、媒体から感覚器官への生理学的でかつ動的な作用のプロセスは存在しないという主張をより明確にたてている。第三節では、2000 年以降の解釈をいくつか検討することで、それらが S, B いずれかの解釈を補強しながらも、第三の立場を模索していることを確認しつつ、そこで発見されるさらなる問題点を指摘する。最後に第四節において、本章の論点をまとめたうえで、これから取り扱うべき問題と本論文における位置づけを述べる。はじめに、論争史を概観するために、この問題にかかわる論文や著作の書かれた年代、論者、タイトルを並べ、それぞれごく簡単にメモを残す。

³³ Caston (2005), Lorenz (2007), Stein (2009).

<参考 論争史>³⁴

- 1906 G. R. T. Ross, *De sensu et De Memoria* with English translation.
→魂と身体の平行論的解釈
- 1907 R. D. Hicks, *Aristotle : De Anima* with English translation and notes.
→魂の能力のうち、感覚や欲求は身体においてではなく魂において生じる
- 1961 T. Slakey, 'Aristotle on sense perception'.
→物理主義的なアリストテレスの感覚論解釈
- 1961 F. Solmsen, 'Greek philosophy and the discovery of the nerves.'
→反物理主義的な解釈
- 1974 R. Sorabji, 'Body and Soul in Aristotle.'
→物理主義/反物理主義的解釈の止揚。感覚における身体的過程を認めただけで、それに回収されない形相的側面の指摘。
- 1987 T. W. Bynum, 'A new look at Aristotle's theory of perception'.
→ソラブリジ解釈の支持と、五感の感覚より高次の感覚や表象と感覚について。
- 1987 D. Modrak, *Aristotle The Power of Perception*.
→現代の機能主義者とアリストテレスの共通点と相違点を明確にする。
- 1990 C. Shields, 'The First Functionalist'.
→機能主義者としてアリストテレスを紹介。
- 1990 H. Granger, 'Aristotle and the Functional Debate'.
→アリストテレスの機能主義的解釈と反機能主義的解釈の双方への反論。
- 1992 M. F. Burnyeat, 'Is Aristotle's Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)'.
→ソラブリジ解釈批判。Spiritualist 解釈。
- 1992 M. C. Nussbaum, 'Changing Aristotle's Mind'.
→バーニエツト解釈批判。心身の様々な相互関係を指摘。
- 1992 R. Sorabji, 'Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception'.
→バーニエツト解釈批判。
- 1995 M. F. Burnyeat, 'How much Happens When Aristotle Sees Red and Hear Middle C? Remarks on De Anima 2.7-8'.
→自説の擁護。媒体における変化について補足的説明。
- 1997 S. Everson, *Aristotle on Perception*.
→ソラブリジ解釈擁護。

³⁴ この論争史は、1. ソラブリジ (1974) 以前、2. ソラブリジ解釈とその支持、3. バーニエツトによるソラブリジ批判 (1992)、4. バーニエツトの批判と擁護 (~1997)、5. DA II 5 への争点の移動と、第三極の発生 (2000~)、と大きく分類できる。

- 1997 T. Johansen, *Aristotle on the Sense-Organs*.
→固有感覚と媒体の包括的解釈をしつつ、バーニェット解釈の擁護。
- 1998 J. Sisko. 'Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's "De Anima"'.
→思惟を含めた認知機能においても質料的な変化が認められていると主張。
- 2000 J. M. Magee, 'Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle'.
→DA II.5 において、エバーソン (1997) を批判し、バーニェットを擁護。
- 2001 R. Sorabji, 'Aristotle on Sensory Processes and Intentionality: A Reply to Burnyeat'.
→DA II.5 と Literalist 解釈の両立を目指す。
- 2002 M. F. Burnyeat, 'De Anima II 5'.
→DA II.5 の包括的な解釈。
- 2005 V. Caston, 'The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception'.
→SB 論争のまとめ。
- 2007 R. Heinaman, 'Actuality, Potentiality and "De Anima II 5"'.
→DA II.5 のバーニェット解釈批判。第三極。
- 2007 H. Lorenz, 'The assimilation of sense to sense-object in Aristotle'.
→バーニェットに親和的な第三極。
- 2009 N. Stein, 'After Literalism and Spiritualism: The Plasticity of Aristotelian Perception'.
→バーニェットに親和的な第三極。
- 2011 J. Bowin, 'Aristotle on Various Types of Alteration in *De Anima* II 5'.
→DA II.5 のバーニェット解釈批判。第三極。
- 2012 M. Johnstone, 'Aristotle on Odour and Smell'.
→ソラブジに親和的な第三極。

第一節 バーニェット解釈の登場まで

1.1. ソラブジ解釈以前

議論の発端となったソラブジは、1974 年における論文で、当時のアリストテレスの感覚論解釈の状況を以下の三つのタイプに分析する。

A: 唯物論的解釈 (materialist) ³⁵

B: 反唯物論的解釈³⁶

C: 中道・折衷的解釈

³⁵ Slakey (1961), Matson (1966).後者は特に、p. 93 を参照.

³⁶ Solmsen (1961).

A の唯物論的解釈は、アリストテレスの感覚論は、一貫して物理的な作用の受動によるのみ説明されているとするものであり、B の反唯物論的解釈は、アリストテレスの感覚論にはそうした作用の受動は必要とされないとする説である。C の中道派としてソラブジは、G. R. T. ロスがアリストテレスを唯物論的主張の原形をなしているとしながらも、彼の感覚論全体は心身並行論に基づいていると主張していることを紹介する。これらの解釈の中で有力なものに共通する特徴は、デカルト的な二元論に基づいた唯物論的解釈であり、すぐ後にみるスレーキーがその代表者として挙げられる。

1.2. スレーキーの解釈

ここでソラブジ自身の主張に踏み込む前に、彼以前のアリストテレス解釈のなかでスレーキーによる唯物論的解釈を検討しよう。というのも、スレーキーの主張を批判的に検討することで、われわれは、アリストテレスの感覚論が多くの難問を抱えていることに気づくからだ。スレーキーの説そのものへの批判は、ソラブジが包括的に行ったけれども、それらは必ずしもここでみつかる難問を解消しているというわけではないのである。

さて、この論文は、スレーキー以前の、主にロディエ³⁷とヒックスの解釈に対する反論となっている。ロディエはそこで、後で登場するバーニェットと同様の主張をしている。その主張は、アリストテレスが感覚器官の状態は知覚の前提であるだけだといったというものであり、感覚器官における具体的な作用の内実を認めないものだ。ヒックスは、「アリストテレスが魂を身体から区別し、知覚は身体においてではなく魂において生じるといった」としている³⁸。身体抜きで知覚が生じるという主張は、現代の生理学的感覚論に親しんでいるわれわれにとっては奇異に響くものである。もしそうであれば、アリストテレスの感覚論は、バイナムの言葉を借りれば、単に「歴史的な関心の対象」になってしまう³⁹。こうした状況に対してスレーキーは DA II.11 における知覚の中間状態という特性に訴えることで、アリストテレスは知覚を単純に感覚器官内の出来事としようとしているのであるという解釈を正当化しようとしている。このような解釈を通じて、デカルト以降、知覚の生理学的条件と心的側面に分裂している感覚論に対して、身体的側面のみで構成された一元論的な感覚論を擁護することがスレーキーの目的である (Slakey : 75)。感覚における心的側面を捨象するときにスレーキーが依拠しているのが下のテキストである。

テキスト 1 : 424a4-10

³⁷ Rodier (1923) : 261, 330.

³⁸ 正確に言えば、ヒックスは「知覚は魂内部の性質変化 (alteration) である。それは、外的対象によって感覚的能力の内部に作用が生じることからなっている。その作用は知覚される外的事物の形相の、質料抜きでの受容である。」としている。(Hicks : xlviii.)

³⁹ Bynum : 90.

というのも、感覚は、感覚対象における反対性質の間のある種の「中間状態」(μεσότης)であるからである。そして、このことのゆえに感覚対象を識別する(κρίνει)のである。なぜなら、中間のもの(τὸ μέσον)こそが識別能力をもつ(κριτικόν)からである。というのも、中間のものは、両極端のいずれに対しても、それに反対するもう一方のものになるからである。また、白や黒を感覚しようとしているものは、一方で現実態において(ἐνεργεία)はそのいずれでもないが、他方で可能態において(δυνάμει)はその両方でなければならない(このことは他の感覚にもあてはまる)。そして、触覚についても感覚しようとしているものは熱くあっても冷たくあってもならないのである。

引用の初めは、「われわれはわれわれと等しい程度に熱い、冷たい、硬い、柔らかいものを感覚することはできない」(424a2-3)という前文の内容をうけて始まっている。固有感覚はそれぞれ色、音、におい、味、触覚の対象とそれぞれ固有の対象を持っており、その固有の対象は、例えば色であれば白と黒という「反対性質」(τὰ ἐναντία)をもつ。そして感覚は可能態における感覚対象と現実態において同一化していくこと(反対性質間のいずれかの性質になること)であり、もともと同一性質を持っていれば、現実態においてすでに感覚対象になっているから、その感覚は不可能になってしまう。したがって、現実とその対象のようになっていくため(感覚するため)には、可能的にはそのようではないのでなければならず、感覚のこの状態を指して「中間状態」という言葉が使われている。

スレーキーがここで中間状態にあるものを「感覚器官」と解していることは重要である。そして「われわれは触覚によって、触覚器官と同じ温度や硬さを感覚することができない。我々が触覚によって熱い、冷たいと感覚するものは触覚器官よりも熱く、硬いものでなければならぬ」(Slakey:78、傍点は引用者)、と考えている。このことからスレーキーはさらに、「感覚が遂行するといわれているところの、反対性質間への運動は熱い、冷たい、硬い、柔らかいなどへの、感覚器官内で起こる変化と同一である(identical with)だ」と述べる。こうしてスレーキーは、自説を「xの知覚は感覚器官がxになることとして理解される」(Slakey:81)と提示する。

このように、スレーキーは一貫して感覚を感覚器官内部の変化と同一視しようとしている。しかしここでいくつかの問題がある。第一に、触覚論において、DA II.11でアリストテレスは肉体そのものを感覚器官とはせずに、視覚論における空気のような中間の媒体(μεταξύ)としてとらえ、触覚の感覚器官を身体内部に置いていることをわすれてはならない。スレーキーの解釈によれば、その身体内部の身体的なもの(σωματικόν)が、身体と同じ温度であることになる。しかし、アリストテレスが身体と同じ温度は感覚できないという時に、彼は肉体としての身体を考えているように思われる。(触覚固有の解釈問題)

また、感覚器官が文字通りxになるという解釈は、身体が熱くなる、冷たくなるだけでなく、眼が赤くなることや、鼻が甘いにおいを持つこと、耳が高い音になることを同時に主張することになる。赤色の感覚において、眼がその微小な部分において赤色に変化すると

いう主張は、特に聴覚や嗅覚においてこの直感に反したものである。もし類似化という感覚の説明規定がいくつかの感覚には当てはまるが、いくつかには当てはまらないようなものだとすれば、感覚の一体的説明は不可能ということになってしまう。この問題は、実はスレーキーだけが責められる問題ではない。アリストテレスは五感を説明する際に、離れたものを感覚する視覚、聴覚、嗅覚グループと直接の接触による味覚と触覚のグループを区別している。それでは、類似化の説明も、五感のそれぞれにおいて異なったものになるのだろうか。このテーマはわれわれ自身も向き合わねばならない問いである。(感覚の一体的説明の問題)

さらに、感覚器官が感覚対象によってある特定の作用をうけることが感覚することであれば、熱さや冷たさといった感覚対象によって作用を受けうる植物がなぜ感じないのかという問題にもぶつかることになる。ここで、感覚の有無を持ち出してしまえば、議論は完全に循環に陥ってしまう。しかし、唯物論的解釈をとるスレーキーがそれを避けようとして形相的な何らかの要素に訴えることはできなくなっている。植物と感覚の問題はアリストテレス自身がテーマ的に取り扱っているもので、本論文では第五章で検討する。(植物の感覚の問題)

この問題は次のソラブリによる反論に接続する。ソラブリは、スレーキーに対しても、のちに自分を批判することになるバーニェットに対しても、アリストテレスの感覚論における形相的側面への注意をたびたび喚起している。感覚の形相面という時に問題となるのは、やはり DA II.12 の「質料抜き」の形相の受容」という感覚の一般的原則である。スレーキーはこの一節を「知覚がなんであるかを説明するために使われることはできない。それは単に「知覚する」という言葉をあいまいで哲学的な用語によって繰り返しているにすぎない」(Slakey: 83) という消極的な評価にとどめている。しかしながら、彼以降の諸解釈の議論がこの形相受容にかんするテキスト解釈に集中していることから、この感覚にかんする一般原則の内容をくみ取る必要があることは明白だ。本論文の解釈では、類似化だけでは説明することができない、「生」の一側面として、魂の諸能力の一つとしての感覚のもつ独特な一面が、この「質料抜き」の形相の受容」によってあらわされていると考える。(形相受容の問題)

最後に、スレーキーが自説の根拠としているテキストが DA II.11 という固有感覚(触覚)にかんする箇所であるのに対して、DA II.5 という「すべての感覚にかんして共通に説明を行おう」(416b32-33) とする章における重要な記述が存在する。そこでは、感覚は、可能態現実態という一つの概念枠組みによってとらえられ、感覚が変化として扱われつつも、通常の物体が被る性質変化とは異質なものとして感覚が論じられている。アリストテレスがこのように、感覚をある箇所では物理・生理学的な作用/被作用によって因果的に、いわば基礎づけ主義的に論じようとしているのに対して、他方で感覚が生じている現場のようなものを、その生成過程に言及しないで切り取る箇所もあることは確かである。(可能態現実態による感覚論とある種の性質変化として説明される感覚論の関係)

1.3 ソラブリの解釈

ソラブリは、アリストテレスが質料と形相という二つの異なる原理を立てていることを認めつつも、それを近代の二元論とは区別して論じ、アリストテレスをそうした枠組みの中で論じることを批判する。だからといってスレーキーのように一元論的に感覚を解釈するのではない。ソラブリは基本的に感覚を生理学的な作用の受動の産物としながらも、それとは異なる感覚の規定（ソラブリはこれを形相的側面と呼んでいる）を残そうとしている。そのためソラブリは、デカルトとアリストテレスの間に潜む、感覚論以前の根本的な差異に注意を向ける。予備考察によれば、アリストテレス的な魂は以下の二つの特徴をもつ。

- ① 魂は「諸能力の集合体」であり、思惟のみで構成されるのではないこと。
- ② 魂は「生物学的な概念」であり、植物にも認められるものであること。

アリストテレスの魂は、1. 栄養摂取・生殖、感覚、場所的運動、思惟を中心とする諸能力すべてを統括するものであり、2. 人間以外の動物や植物にも魂は認められる。なぜなら、「魂をもつものと魂をもたないものとを区別するのは、生きているということによってである」（413a21-22）といわれるように、魂は生命の原理であるからだ。この二点で、アリストテレスの魂がデカルト的な「精神」（mental）の概念とは大きく異なることは明らかである。そのうえでソラブリは、現代のアリストテレス研究は——スレーキーのように——魂の働きを生理学的、質料的側面（material cause）から検討するばかりで、形相的側面（formal cause）への注目が無い点を批判するのである。たとえば、アリストテレスは家の説明をするときに、レンガとモルタルからなるという質料因のみならず、風雨から住人を守る「遮蔽物」という形相因をもつということも指摘している⁴⁰。

また、感覚という心的作用は、欲求表象などの他の能力と密接に結びついているのだから、われわれは魂の諸能力についてそれぞれ個別的にとらえるだけでなく、他の能力との結びつき（これもソラブリは感覚の形相面と考えている）も読み取らなければならない。ソラブリの主張はこの点で妥当なものであり、感覚と表象、感覚と欲求、欲求と表象などの連関はそれぞれテーマ的に論じられるべきものである。

しかし、こうした広い意味で DA の背景を構成している主張に加えて、ソラブリはのちの感覚論解釈における大きな論争に発展する重要な発言をした。ソラブリはアリストテレスの感覚論は基本的に生理学的なものだと考える。ソラブリの主張の中心には、「デカルト

⁴⁰ ここで注意しなければならないのは、この形相因はデカルト的な二元論的解釈の援護射撃にはならないということだ。というのも、遮蔽物という家の機能は事物に内在する構成要素として家に追加して与えられるある種の性質なのではなく、レンガとモルタルの配列そのものであるからである。

とは違う仕方で、アリストテレスは is のある意味において、すべての心的作用は生理学的な過程である (in some sense of 'is' every mental act is a physiological process.) と主張している」という考えがある。is のデカルトとは異なる意味というのは、デカルトが生理学的な過程を感覚や表象と同一である (identical with) という意味で、厳密な意味での同一性を is によってあらわしているのに対して、アリストテレスはこうした質料的側面以外の形相的な説明を感覚や表象のなかに認めており、そのためアリストテレスが「感覚は生理学的な過程である」(perception is a physiological process) といったとしても、それはデカルト的な主張とは根本的に異なるものだということである⁴¹。ソラブジの、これまでのアリストテレス解釈 (1.1 冒頭で示した A~C の主張) への批判は以下のとおりである。

A': アリストテレスの形相因 (formal cause) に基づいた記述⁴²を見落としている。

B': 感覚論に生理学的な過程は不可欠であり、見るということは、実際に観察できないとしても、原則的に、瞳が色づくことである。⁴³

C': アリストテレスの魂論は、デカルト的な二元論によってはとらえきれない。

バーニェットによれば、こうした批判に立脚してソラブジは、感覚について以下の主張をしている。

S - 1. 感覚は生理学的な作用の受動によって生じるものであり、

S - 2. 同時にそれは対象の認知 (awareness) でもあり、

S - 3. また、眼が赤色を見る場合は、眼は (原理的に) 赤く色づく。

ソラブジの解釈は、唯物論的解釈と反唯物論的解釈という、正面から対立する解釈が提出されている状況を打破し、その根となっているデカルト的な二元論をアリストテレスに帰

⁴¹ Sorabji (1974) : 55-56.

⁴² 403a30-403b3 「たとえば、怒りとはなんであるかということについて、問答家 (διαλεκτικός) は復讐への欲求とかそれに類したものと定義し、自然学者 (φυσικός) は心臓の周囲の血液のあるいは熱いものの沸騰と定義するであろう。ところで、これらの定義のうちで、後者はその質料 (ύλη) を提示するものであるが、前者の定義は形相 (εἶδος) つまり説明規定 (λόγος) を与えている」。さらに、先にあげた 424b19-20 も論拠としている。つまり、唯物論的解釈では、匂いによって作用を受けることのほかに、プラスアルファの要素が説明できないということだ。ヌスバウムもこの論点を採用している。(Sorabji (1974) : 54)

⁴³ 瞳が色づくということについては、実はアリストテレス自身が DAIII.2, 425b22-23 で「見ているものもある意味では色づけられている」と述べている。

す解釈を否定すると同時に、統一的なアリストテレス解釈を打ち出した。ソラブリによれば、感覚器官における生理学的な作用の受動（感覚の素材的な側面）と感覚対象への認知（感覚の形相的な側面）の両者は、デカルト的な二元論の問題に陥ることなく理解することができる。つまり、生理学的な変化と感覚対象の気づきは、前者が後者を「導く」(lead to) という仕方ではなく、「感覚は生理学的な過程であるが、それは認知することでもある」(it is also an awareness) と考えるのである。

この解釈を支えているのは、A'の根拠ともなっていた、424b16-18「嗅ぐということは、においによって作用を受けることである以上になんであろうか。あるいはにおいをかぐことは感覚することでもあり、他方で空気は作用をうけると素早く感覚対象になるのではないか」(τί οὖν ἐστὶ τὸ ὀσμᾶσθαι παρὰ τᾶ πάσχειν τι; ἢ τὸ μὲν ὀσμᾶσθαι καὶ αἰσθάνεσθαι, ὃ δ' ἀήρ παθῶν ταχέως αἰσθητὸς γίνεταί;) という箇所だ⁴⁴。ここで καὶ を読まなければ、「においによって作用をうけること」が感覚だということになり、唯物論的な解釈になる。しかしアリストテレスはにおいによる作用だけではなく、+α の要素を認める余地を当該箇所に残している。それが、「においをかぐことは感覚することでもあり」という言葉に含まれること、つまり対象を認知すること (awareness) という形相面であると考えたのである。例えばわれわれは、視野に入っているにもかかわらずその対象を認知していない (気づいていない) という事態があるのに対して、それが感覚になるためには、対象の認知という意識的側面が必要だと解釈しているのである。バーニェットによれば、ソラブリの主張は、質料形相論をもちいて以下のようにまとめられる⁴⁵。

質料	形相	結合体
瞳が赤く色づく	赤色の認知	赤色を見る

このようにソラブリは、アリストテレスの主張の形相面に眼を向けさせてはいるものの、その形相面とは感覚における意識の側面と、他の魂の機能と感覚のかかわりのことであり、これらはいずれも DA のテキストにおいてテーマ的に論じられるものではない。感覚が完全に唯物論的に、生理学的な過程に還元されつくされることはないにせよ、結局のところ、形相受容という感覚の一般原則の中で論じられていることは、いわゆる生理学的な作用の受動でしかないのだろうか。本論文は、アリストテレスが当時抱えていた問題意識という観点から、ソラブリの言う感覚論の質料面と形相面の双方に対して疑問を投げかけたい。

1.4. バーニェットによるソラブリ批判

次に、1992年のバーニェット論文におけるソラブリ批判を見ていこう。バーニェットは、

⁴⁴ この箇所の解釈は、第五章第二節で行う。

⁴⁵ Burnyeat (1992): 18.

アリストテレスの感覚論は、感覚対象と媒体にかんする正常な条件が整ったうえで、「感覚器官への作用が感覚対象を認知すること (awareness) であり、それ以上でもそれ以下でもない」⁴⁶と考えるので、S-2 は批判されずに残る。S-1 を批判する際の最大のポイントは、DA II.5 で、ここは次章からの個別的な感覚論に先立って、「可能態・現実態」というキータームを分析することですべての感覚における共通の規定を行う箇所にある⁴⁷。そこでアリストテレスは、変化のタイプを二つに分ける。一つは、黒い黒板を白く塗るときのような消滅 (φθορά、具体的には黒色の消滅) を伴う変化。もう一つは、大工が家を建てている際の、使用されていない能力が使用されるという意味での能力の変化 (第一現実態から第二現実態へ) である。大工が家を建てる際に、大工の建築能力は失われることなく、むしろ保全されるのだから、後者は消滅を伴わない特殊なタイプの変化として捉えられる。生理学的な作用の受動は、通常の、第一可能態から第一現実態への変化と類比的であるから、S-1 から S-3 が帰結するという S 解釈は誤りだとされる⁴⁸。この主張の根拠を二つ確認しよう。

第一の根拠は、バーニェットはアリストテレスが学問の統一を上から (top-down) 行おうとしたというバーニェットの主張である。感覚が生じるために必要なのは、感覚性質や形相による対応する能力への働きかけである。感覚器官や媒体がその働きかけを受けるためには、それらは透明でなければならない。こうした質料的な規定は、知覚が生じるための必要条件であり、アリストテレスはそれ以上に物質的な用語を駆使して知覚の十分条件を下から (bottom-up) 解明していこうとはしていない。つまり、基礎づけ主義的な説明はそもそもしておらず、現象主義的な解明に尽きると考えているのである。この主張の根拠となるのも、DA II.5 の解釈である。そこでは感覚における変化が通常の色変化のような、以前の性質が後の性質によって置き換わるような変化が否定され、生理学的な変化によってではなく、一挙に感覚が生じるとされているのだから、基礎づけ的な方向性は見られないと考えるのである。DA II.5 における感覚の特殊な変化は多くの論者が譲歩したところであるが、感覚論がそれに尽きるという点については、後に見るようにヌスバウムらによって多くの批判を受けた。

第二の根拠として、バーニェットはアリストテレスにおける感覚対象が第二性質である

⁴⁶ Burnyeat (1992) : 22.

⁴⁷ このテキスト箇所については、本論文の第四章で考察する。

⁴⁸ Sorabji (2001) : 50.でソラブジは、バーニェットのこの解釈を認めつつも、アリストテレスは DA II.5 で感覚のクラス分け (classify) をしているのであって、感覚がどのように構成されているのかを論じているのではないと応えている。そのうえでソラブジは、403b3-7 を引き合いに出す。そこでは、家の定義は素材的な側面と形相的な側面を含むものがふさわしいといわれている。この議論を感覚論にも適用することで、感覚を論じる際にも素材的な側面が必要だと論じている。この点は、ヌスバウムをはじめ、何人かの論者がバーニェットを批判する際に使用している論点である (以下、第二節で触れる)。

にもかかわらず実在性をもつという点に注目する。アリストテレスにとっては、色やにおいてといったいわゆる第二性質は、それ自身が感覚器官や媒体に作用するという意味で実在性をもっている。つまり、それ以外に光が網膜を打つ運動や、耳を空気がうつ運動が必要とされないということだ。もしアリストテレスが感覚の生起において質料的な受動と変容を認めていないのだとすれば、そのような感覚論をわれわれは信じることができないという結論になる。感覚対象が持つ実在性の解釈については、おそらくかなり微妙な検討が必要となる。本論文はここでこの問題を追及することは避けるけれども、本論文にとって重要なのは、感覚対象が我々主観に対して完全に相対的なものであるとった考えをアリストテレスがとっておらず、かつそうしたある種の実在性をもった「感覚対象そのものは感覚器官に作用しない」とアリストテレスが明言していることにある(419a18-21)⁴⁹。周知のようにアリストテレスは、感覚器官は媒体によって作用を受けるといっているのだ。したがって媒体というアリストテレスが独特の存在身分を与えたものが、いったいどのようにして感覚器官という物体に作用をするのか、この微細な接触面に解釈を集中させなければならない。しかしながら、次に見るように、ヌスバウムの反論は、この点についての反論が行われてはいないのである。

第二節 バーニェット以後

2.1. ヌスバウムらの反論

本章のはじめに示したように、B 解釈に対しては、彼によってやり玉にあげられたソラブリやヌスバウムをはじめとして多くの反論が挙げられた。その反論は、まずもって大きく二つに分類される。

- ① アリストテレスの DA 以外の著作における「魂と身体の相互作用」を取り上げるもの⁵⁰
- ② DA 内部での「魂と身体の相互作用」を取り上げるもの⁵¹

⁴⁹ また、MetIV.5 でアリストテレスは、プロタゴラス的な感覚の相対説を批判している。

⁵⁰ 以下本文でも検討するが、ヌスバウムは第一に MA,7-11. を挙げている。703a4-6 「さて、運動の原因を述べる定義によれば、欲求が中名辞であり、動かされて動かすものであるが、動物体においては何かそういった物体〔物質〕がなければならない」。さらに『感覚と感覚されるものについて』, 第一章冒頭部には「すなわち、もろもろの最大のものは、さまざまな動物に共通であれ固有であれ、魂にも体にも共通であって、例えば、感覚、記憶、気概、欲望、つまり総じて、欲求、そしてこれらに加えて、快と苦がそうである」。 (Nussbaum (1992) : 37-42)

⁵¹ 第一に DAIII.10, 433b18 において魂と身体に共通する働きが語られている。これは欲求を指しておりかつ、欲求が身体性を前提としている。さらにヌスバウムは欲求と感覚(などの魂の諸能力)の相互作用に注目したうえで、感覚にも身体的要素がかかっていると

確かに、本論文の第一章でも見たように、これらの箇所では魂と身体が共通のパスをもつということが言われている。したがって、感覚も生理学的な、つまり身体的な側面を抜きにしては語れないと言えるかもしれない。アリストテレスは確かに感覚を、消滅をこうむらない特殊な変化であり、能力の保全、実現と語っているが、「そうした実現は、あくまで質料における実現であり、感覚も *λόγοι ἐνυλοί* という前提の下で語られねばならない」⁵²とも言われているのである。

ここではバーニェットによって名指しで批判をうけたヌスバウムによる反論に耳を傾けたい⁵³。周知のように、彼女のアリストテレス哲学への貢献は、特に『動物運動論』の解釈を行った単著⁵⁴にある。この著作で彼女は、アリストテレスのファンタシアー (*φαντασία*) 論が当時、ホップズの「弱められた感覚」(decayed sense) やヒュームの「かすかたで不活性な知覚」(faint and languid perception) のように⁵⁵、つまり表象を生み出すだけのものと解釈されていたことに対して、表象の広範囲にわたる認知機能や動物の行動における働きを示すことでより豊かな表象解釈を提案している。こうした彼女らしく、バーニェットへの批判も、『動物運動論』からの根拠に基づいたものを提出している。

さて、はじめに、ヌスバウムがバーニェットのアリストテレス感覚論解釈を批判する際の背景となっている主張を確認したい。ヌスバウムは、アリストテレスが反還元主義 (anti reductionalism) を掲げていることに注目したうえで、そのアリストテレスの立場は、根本的なところでは、1. 「世界で起こっている出来事の変化 (change) をどのように説明する

論じる。さらに DA I .1, 403a5ff. 「魂の感受状態の大部分は、どれ一つをとっても、身体を伴わずに何かの作用を受けたり何かに作用したりすることがないように見える。たとえば、怒ること、勇むこと、欲すること、そして一般的に感覚することなどはそうである」。また DA II.1, 412b4-25.ここでは、魂と身体は一つかどうかであることを探求する必要性がないほどに両者はひとつのものである、というアリストテレスの主張がなされている (Nussbaum (1992) : 42-46)。

ヌスバウムが言うように、確かにアリストテレスは魂と身体がともに作用を受けると主張しているのだけれども、感覚論においては感覚対象という形相性と感覚器官という質料性の間に媒体が登場し、かつ感覚対象の「形相」が受け取られるという、心身論においては全く見られない局面が登場していることの意味を把握する必要がある。

⁵² Nussbaum (1992) : 44.

⁵³ 実際、これから取り上げる論文、‘Changing Aristotle’s Mind’はヌスバウムと、パトナムによる共論文であるが、ここでは煩雑を避けるために、ヌスバウムの解釈として紹介していく。

⁵⁴ Nussbaum (1978).

⁵⁵ Schofield : 250(頁付けは同論文が 1992 に Nussbaum & Rorty に採録されたもの)。

か」という変化の説明と、2. 「なんであるか」という問いに対してどのように答えるのかという問いへの答えであると考え。前者はさらに、基体において不変であり属性において変化が生じるという、基体属性構造としてまとめられ、その基体は、質料ではなく事物のもつ構造 (structure, form) であるとされる。後者は、実体の同一性への問いに変換され、質料によってはその同一性をつかむことはできず、形相の登場によって実体とは何かという問いに答えられるとする。このように、この二つの問いに対してアリストテレスはともに「形相」をもって答えを出しており、その点に、質料への還元には尽きないようなものの存在が認められまた必要とされるのである。

このようにアリストテレスは、還元主義者に対して形相を防衛するにあたって、「意識」(awareness) や「精神」(mind) を持ち出しているのではなく、質料と形相からなる結合体として実体を提示し、その必要条件として形相的なものの存在を主張することで対抗しているのである。したがって、アリストテレスには現代的な心の哲学の問題意識、つまり心的なものがどのように物的なものに作用するのかという問いは存在しないし、彼の持っていた還元主義者への反論も、現代的な仕方で行っているのではない。ヌスバウムは「形相は質料よりもシンプルで説明力を持っている。アリストテレスは質料によって形相を説明しようとはしていないのである」⁵⁶というように、質料に対する形相の優位を論じる。このことをヌスバウムは、以下の例を用いて論じる。「半径が r の青銅の球が、半径が r よりもわずかに大きな木の輪を通ることができるのに対して、他方で一辺が $2r$ の青銅の立方体は通り抜けることができないのはなぜか」(傍点引用者) という問いを立てた。この問いに対する答えは、球や立方体の質料によって答えられるのではなく、一般的な形相的、すなわち構造的な特徴によって答えられるものであり、これもアリストテレスの形相優位の主張の一面だとしている⁵⁷。

ヌスバウムは、質料に対する形相の優位を確認した反面、Met, 1036b27ff の「というのも、動物は知覚するものであり、それは変化なしに定義することは不可能である。したがって身体部分なしに定義することは不可能である」という言葉を引用することで、変化という言葉が使われるときには、必然的に質料が想定されているという主張も行う。こうして、心身の両者は近代以降の考えのようにそれぞれが独立して存在しているのではなく、形相は必ず質料の中に実現しているというアリストテレス中心テーゼを確認することで、バーニェットへのけん制を行う。

ヌスバウムは、バーニェットと同様に、アリストテレスの感覚は、物体の運動、生理学的過程という意味でキーネーシスではなく⁵⁸、可能態にあるものの現実態化 (エネルギー

⁵⁶ Nussbaum (1992) : 29-30.

⁵⁷ Nussbaum (1992) : 30-31.

⁵⁸ キーネーシスとエネルギーという観点を感覚論に持ち込むことはそれ自体として問題をはらんでいる。従来、このヌスバウムの意見のように、両者を完全に分けたいうえで、感

ア) であると考え、これを移行 (transition) と呼んでいる。バーニェットと袂を分かつのは、感覚にも妥当するこの移行が、質料において実現する移行だという点であり、質料への言及抜きにはあり得ないということである。この主張の根拠をヌスバウムはいくつかのテキストから読み取っていく。

ひとつめは、『動物運動論』7~11章である。同書7章の前半で、アリストテレスは、対象の認知があるときは運動に続いて生じながら、またあるときはそうでないのはどのようにしてかという問題に対して、時に動物は認識する対象への欲求を持ち、運動を通じてそれを獲得するまでの望ましいルートをもつこともあれば、もたないこともあると論じる。アリストテレスは異なる認知の形式が異なる欲求の形式と相互作用することと、それによって行為が帰結する仕方を描いている。他方で、その章の後半部で、これらの魂論的な過程が現実には動物の身体を動かす仕方を問う。その答えは、これらの過程がそれ自体で身体の機能であり、それらは簡単に自然に他の身体的運動を引き起こし、それは最終的に四肢の運動に帰着するというものである。さらにアリストテレスは動物と自動機械を対比する。両方のケースにおいてメカニズムの小さなある部分での小さな変化が、大きなスケールの明確な運動変化を別の場所で生み出すのだ。そしてこうした変化が知覚やほかの認知の生理学的な付随物となるのである⁵⁹。ここに登場する知覚をアリストテレスは性質変化としてとらえているが⁶⁰、ヌスバウムによれば、それは先に述べた質料の移行である。このように、アリストテレスは『動物運動論』において動物の運動の根底に感覚を必要としており、その感覚は性質変化とされているのだから、そこにおいて質料の実現が必要とされる、というのがヌスバウムの主張になる。

次に『感覚と感覚されるものについて』の冒頭が取り上げられる。

テキスト 2: DS: 436a6-11

すなわち、もろもろの最大のものは、様々な動物に共通であれ固有であれ、魂にも体にも共通であって、例えば、感覚、記憶、気概、欲望、つまり一般に欲求、そして、これらに加えて、快と苦がそうである。実際、まさにこれらは、ほとんどすべての動物に属

覚をどちらに分類するのかということが問題となっていたのに対して、たとえば、Johnstone: 173, n.83.は「質料形相の両面から感覚を解釈しようとするものは、どのように質料的形相的側面が互いにかかわりあっているのかを説明しなければならない。ここで、質料的变化と形相的变化、いわゆるキーネーシスとエネルゲイアが接続することは難しいと考える人がいるかもしれない」という仕方で、キーネーシスとエネルゲイアの接続可能性に言及している。この問題に答えるにはわれわれは DA II.5 の可能態現実態を用いた感覚論を検討する必要がある。

⁵⁹ Nussbaum (1992): 37-39.

⁶⁰ MA, 701b16-17.

している。

この引用に対してヌスバウムは、感覚を含む魂の諸能力が「魂にも身体にも共通」であるといわれている点に注目し、「この文章を、バーニェットが言うように弱い意味で、知覚が知覚器官における受容の必要条件を持っている場合のみに限定することができるだろうか」⁶¹と問い、それは難しいと結論付けている。バーニェットの言う「弱い意味」というのは、先に見たように、知覚における感覚器官のような質料は知覚が生じるための静的な必要条件としてのみ必要とされているという意味である⁶²。

続いて、DA から二つのテキストが取り上げられる。

テキスト 3 : 403a3-10

さて、魂の受動状態についても難問がある。すなわち、すべての受動状態がそれをもつもの〔身体〕と共有なのか、それとも、魂それ自身に固有の何らかの受動状態も存在するのか、という問題である。実際、このことは把握されなければならないが、容易に把握することはできない。また一方で、魂の受動状態の大部分は、どれ一つをとっても、身体なしには作用を受けたり作用したりすることがないように思われる。例えば、怒ること、勇こと、欲望を抱くこと、そして一般的に、感覚することなどがそうである。ただし他方で、思惟することは、魂に最も固有のものであるように思われる。ところが思惟することもまた、一種の表象の働きであるか、あるいは表象の働きを抜きにしては成立しえないものであるとすれば、思惟することも身体なしにはありえないだろう。

この引用では、魂のパトスが魂を持つもの、つまり身体とも共通のものであるか、それとも魂に固有のパトスが存在するかという問いが立てられている。この短い引用の中で十分に解決されることはないけれども、感覚や感情的なパトスが例に挙げられていることから、アリストテレスは一般に、魂のパトスは身体とも共通であると考えているようである。思惟についてもここでは明言を避けながらも、思惟を表象とのかかわりでとらえる限りでは、やはり身体を必要とするものだということになる。

この点に関連してヌスバウムは、知覚が質料なしにはあり得ないという仕方は思惟とは異なるものであり、思惟は必要条件として身体をもちながらも、その活動に固有の器官をもたないのに対して、感覚は、まさに *λόγοι ἐνυλοί* であるといわれるように、身体並びに身体器官としての感覚器官を必要とする解釈する。この点、バーニェットもこの説明とかなり似た理解をしているように見えるけれども、バーニェットは「感情的な機能」と「認知的な機

⁶¹ Nussbaum (1992) : 42.

⁶² ここでヌスバウムは、以下で述べる Johnstone に先んじて、触覚論において、触覚器官が乾燥することによって感覚が生じるといわれているテキストに言及している。

能」の間に鋭い対比を見て取ることで、身体は前者にはかかわるかもしれないけど、後者にはかかわらないとするのでありと考えていることを批判する。ヌスバウムは、感情と感覚の間でこのような区別を立てることを認めない。

さて、これらのヌスバウムによる反論は、論争の場を DA だけでなく他の著作へと一挙に広げることとなり、DA につづく『自然学小論集』などへの注目を高める効果があった。本論文は、ヌスバウムがアリストテレスの解釈として、反還元主義という観点から形相の防衛をしようとしていることや、感覚が感覚器官という質料において成立するということを確認する。しかし、マギーも述べるように⁶³、ヌスバウムの解釈はアリストテレスのテキストを多く挙げていながらもかかわらず、バーニエットの主張の焦点を見極められていない。そのため、言及すべきテキスト箇所での批判が行われていないのである。本論文が示すヌスバウム解釈の大きな問題は二点ある。ひとつは、先にスレーキーの解釈においても問題となったこと、つまり、触覚論において触覚器官が乾燥することによって感覚が生じるという具体的な感覚器官の変化の必要性は、他の感覚にも適用できるのかということである。次に、感覚をキーネーシスではなくエネルゲイアであると解釈し、それを「質料の移行」と表現するとき、その質料における移行の詳細をどこまで現代的な生理学的な説明と同一視することができるのかということだ。というのも、バーニエットがアリストテレスの質料概念に対して向ける批判は、実はこの点にスポットをあてたものであると思うからである。それでは続いて、これらの批判に対してバーニエットがさらに応戦した 1995 と 2005 の論文から、彼の再批判の核となる部分を確認したい。

2.2. バーニエット解釈の意図

こうした反論に対してバーニエットは、十分な理解を得られなかった「媒体」にかんするさらなる説明を 1995 年の 'How much Happens When Aristotle Sees Red and Hear Middle C? Remarks on De Anima 2.7-8' で行い、さらに 2002 年の 'De Anima II 5' において DA II.5 の集中的な解釈論文を著した。

さて、「はじめに」で挙げた B 解釈のポイントは以下の通りであった。

- 2-1. アリストテレスの感覚論には、生理学的なプロセスにかんする規定や記述は存在せず、感覚が生じるための必要条件ともなっていない。
- 2-2. 感覚が生じる際の変化は、可能態から現実態への移行であり、これは能力の保全、現実態への進展と言われる特殊な種類の変化である。

バーニエットによれば、感覚が生じる際には、感覚器官が特定の状態にあり、媒体があり、感覚能力があるだけでよい。媒体が物体として感覚に作用する必要はなく、そうした記述は

⁶³ Magee : 307.

存在しない。ものの物的な側面が原因となって、色の意識が生じると考える必要はないし、そういう記述は存在しない。アリストテレスは以下のように述べている。

テキスト 4: 419a12-21

もしある人が色をもつものを視覚そのものの上に置くならば、〔人はその色を〕 みないだろう。むしろ色は透明なもの、たとえば空気を動かし、それによって、〔空気は〕連続しているので、感覚器官が動かされるのである。実際、デモクリトスは、もし中間が空虚であったなら、天空に蟻がいたとしても精確にみられるだろうと考えることで、中間の媒体について間違って語った。なぜなら、こうしたことはあり得ないからである。というのも、感覚能力がなにか作用を受けると、見ることが生じるからである。ところで、見られる色それ自身によって作用を受けることは不可能である。残るのは媒体によって作用を受けることであり、したがってなにか媒体が存在しなければならない。空虚があったとしたら、正確にみられるのではなく、まったく何も見られないだろう。

テキスト 5: 424b9-12

光や闇も、音も、匂いも物体にはまったく作用しない。むしろそれらがそこにあるところものが作用するのである。たとえば、雷を伴った空気が木を引き裂く場合である。

先にもヌスバウム解釈に疑問を投げかけた箇所述べたように、テキスト 4 では、デモクリトスを論敵としながら、感覚対象が感覚器官そのものと接触することでは感覚が生じないという主張によって、感覚対象からの直接的作用がはっきりと否定されている。感覚対象は各感覚器官に直接作用をするのではなく、媒体を介して作用するのである。そこで、感覚対象と媒体との、あるいは媒体と感覚器官とのかかわりを見なければならない。

視覚を例にとってみると、色は媒体としての光に働きかける。光は透明なもの (*διαφανές*) である空気の現実態である。さらに、瞳も媒体と同じ性質であり、透明でなければならない。透明とは、受容する感覚対象のすべてを受け入れうる中間状態を意味している。感覚における媒体の必要性と、その透明性という二つの論点は他のすべての感覚器官にも類比的に当てはまる⁶⁵。媒体が透明でなければならないのは、それが他の感覚性質を伝達し、それ自体が現実態になるためである。つまり、媒体や器官の透明性は感覚が現実態になるための可能性の条件なのだ⁶⁶。

また、バーニエツトは光の性質からもこの論点を正当化している。というのも、アリスト

⁶⁵ 視覚における透明性は、他の感覚における中間的状态と類比的である。

⁶⁶ 感覚における媒体の役割については、ヨハンセンが Johansen : 116-147 においてバーニエツトの解釈を支えるかたちで詳細に論じ、同 281-282 において、「感覚器官は内的構造を持っていない」というバーニエツトの見解を擁護している。

テレスは光を透明なものの現実態としており、さらに、「火ではなく、物体でもなく、物体からの何らかの流出物でもない」と述べている。したがって物体として何かを動かすことも動かされることもないのだ。バーニェットは以下のように述べる。

テキスト 6: Burnyeat (1995): 424

色が媒体への作用を産みだすための条件は、動的なプロセスではなく静的な条件である。この条件の条件もまた静的である。それは媒体が透明である本性を持っていることと、火が現前していることだ。火はなにかをする必要はない。火がそこに存在するだけで、媒体の透明な本性は己を実現する。これはケンブリッジ・チェンジ⁶⁷である。光と視覚があり対象が存在すれば、色の意識が生じる。光があるときは、視覚にある派生的な変化が生じる。これを準変化 (quasi-alteration) と呼ぶ。

したがって、

2-3. 感覚器官と媒体の「透明性」という定義は、生理学的で動的な過程を含まないし、光という媒体の性質は生理学的な過程を否定するものであり、そこで生じている変化は、準変化 (quasi-alteration) と呼ばれるべきものだ。

B 解釈に対するヌスバウムの批判は、魂と身体の間で相互作用があるというものであった。しかし、感覚にかんするアリストテレスの主張を詳細に読み解いていけば、問題の焦点は、アリストテレス自身が色は感覚器官に直接作用をしない、つまり色は感覚器官の質料的な側面に作用をしない（したがって色は媒体にも物理的な意味で直接作用をしない）と述べているように解釈できることにあるとわかる⁶⁸。つまり、色から媒体へ、媒体から色への作用とそれに伴う変化があったとしても、その変化は現代のわれわれが考えるような物理的、生理学的な作用ではないといっているのだ。もしそうだとすれば、媒体からの作用を感覚器官が受け取ることと、感覚が生じる（色を認知すること）の間にギャップが残ることになってしまうと考えられるかもしれない。しかし、おそらくそれをギャップと感ずるのは、われわれがそもそもデカルト的な二元論を前提としているからである。アリストテレスはその

⁶⁷ 身長が 150cm の A さんと 165cm の B さんがいるとする。B さんは A さんよりは身長が高い。そこに身長 180cm の C さんがやってきた。すると B さんは、C さんよりも身長が低い。この例では、B さんは自分自身の身長が変化していないにもかかわらず、A さん、C さんとの関係によって「背が高い」から「背が低い」へと変化をしたといえる。こうした関係の変化による実体を伴わない変化がケンブリッジ・チェンジといわれる。

⁶⁸ この論点については、吉田雅章 (2000)、「アリストテレス『デ・アニマ』の「感覚論」」、『西日本哲学年報』、西日本哲学界編、p. 5 を参照。

間にギャップを感じてはいない⁶⁹。身体と魂がパトスを共有していることは、経験可能な議論の出発点となっているのである。したがって、感覚対象があり媒体が正常な状態にあり、感覚能力を有した動物が存在すれば、直ちに感覚が生じるのだ。もし感覚が生じる際に感覚対象から感覚器官への物的な作用の受動の系列が必要とされていないとすれば、そうした説明はわれわれにとって理解できないものになってしまう。本論文はバーニェット解釈をこのように捉える。

バーニェットとヌスバウム、ソラブリジそれぞれの解釈について簡単にまとめると、B 解釈は DA 感覚論をミクロの視点からとらえたもので、S 解釈や N 解釈は DA 感覚論をマクロの視点からとらえたものだとすることができる。そして双方がそれなりの根拠を示しているのである。本論文は、バーニェットが言う媒体から感覚器官への作用をより詳細に検討することで、その作用のもとに質料的な基盤が要請されていることを確認しつつも、それでも現代の生理学的な厳密さのようなものとは異なる視点からアリストテレスが感覚論を構成していることを以下の章で示したい。

第三節 現代の解釈とその問題

ソラブリジとバーニェットの論争は 2000 年に入ってから過熱をつづけ、ソラブリジとバーニェットという両極からどちらにも属さないような「第三の立場」を生み出した。さらにこの「第三極」は、DA II.5 を検討して、感覚を「変化」と「特殊な変化」の間のどこに位置づけられるべきかを論じるグループと、DA II.5 とは別の根拠からバーニェットを批判的に乗り越えようとするグループに分かれる。前者は、ハイナマンやポーウィン、後者はロレンツの ‘Aristotle’s Assimilation of Sense to Sense-Object’ と 2009 年シュタインの ‘After Literalism and Spiritualism’、さらに 2012 年ジョンストンの ‘Aristotle on Odour and Smell’ における研究が挙げられる。ハイナマンやポーウィンの議論は第四章で扱うものとして、本節では後者の議論を概観したい。ロレンツとシュタイン、ジョンストンの研究は、全 2 者がソラブリジを批判しバーニェット寄りの第三極を論じ、ジョンストンがバーニェットを批判しソラブリジ寄りの第三極を論じているという意味で興味深い対称をなしている。

ジョンストンは、五感のうちで嗅覚と嗅覚器官にかんするアリストテレスの記述に注目する。DA II.9 の末尾、422a6-7 には「ちょうど味が湿ったものに属しているように、においは乾いたものに属しており、また嗅覚能力をもつ感覚器官は、可能態においてそのように乾いたものである」という記述がある。可能態において乾いているということは、現実的に物理的に乾いた状態になるということであり、それは嗅覚の対象であるにおいが乾いたものに属していることから明らかである。この点にジョンストンは感覚における生理学的変化の存在を見て取り、バーニェットを批判しながら、ソラブリジの、感覚対象そのものの性質を感覚器官が受け取るという解釈も批判した。つまり、感覚器官は、甘い匂いの甘さや、悪

⁶⁹ このことは、本論文の第一章におけるマトソンの解釈と同一の方向にある。

臭の臭さになるという意味で、対象の性質そのものを例示する (exemplify) のではなく、あくまで感覚器官が受け取る生理学的な変化は、乾きという点で説明されているのである。また、バーニェットを批判する際ジョンストンは、DA II.5 の記述、つまり感覚が非破壊的な変化であることを認めながらも、だからと言って生理学的変化が前もって排除されるとは言えないと述べる。これはソラブジがバーニェットに対して反論した際の根拠と同じである⁷⁰。

ジョンストンは嗅覚と味覚を梃子にして五感の感覚すべてに生理学的変化があるとしている。こうした解釈の根拠は大きく二つある。一つは、嗅覚と味覚について、それぞれ感覚対象である「現実的に乾燥したもの」や「現実的に湿ったもの」が、可能的にそのようなものである感覚器官を現実にもそのようにするという点だ。これは、確かに、感覚の生起において感覚器官が、基本要素の持つ「熱・冷・湿・乾」という最も基本的な四つの性質に即して変化を被るという点で、感覚器官における生理学的変化といえる。しかしながらジョンストンは、例えば多様な感覚対象をもつ触覚について「熱・冷・湿・乾」にもとづいて説明をしているわけではないし、聴覚についても同様である。確かにジョンストンは、自説は嗅覚以外にも当てはまることを論文の末尾の註で述べている⁷¹。そこで彼は例えば視覚について、GAV.1,780a1-3 における、「青い目は茶色い目よりも少ない湿り気を有しており、それゆえ光や可視の対象によって動かされやすい」という主張を引用している。聴覚は空気の振動が音を伝えることが挙げられ、嗅覚についてはさらに強烈なおいが無血動物を破壊する (421b23-5) という一節を付け加えている。味覚は舌が可能的に湿っており、湿り気を現実にもった味覚対象が舌を現実的に湿らせるし (422b1-2)、触覚はすでにそれ自身が有している温かさや硬さは感覚できないという盲点の議論を援用している。しかしながら、ジョンストンの解釈は、感覚の全体にわたって同一の枠組みに基づいた説明とはなっていない。熱冷湿乾という物体の特性によって感覚論を論じるのは、DA にはわずかに表れるのみであり、形相受容や類似化という DA 感覚論との違いは大きい。第二に、多くの論者が指摘するところの、感覚の破壊にかんするジョンストンの解釈には疑問の余地がある。感覚は DA II.12 において「形相の受容」として規定されるものであり、そこで形相は比 (ロゴス) であるとされる。ロゴスの受容である感覚が破壊するものは、感覚器官であるのか感覚能力であるのかということに踏み込んだうえで、その破壊の仕方を詳しく検討しなければ、感覚の破壊が生理学的で物理的な作用の受動を示すものであるとは言えないと思われる。

次にロレンツは、感覚が非破壊的な、通常の性質変化とは異なるものとして論じられていく DA II.5 の主張を重んじ、DA II.5 の末尾における類似化を形相受容と同じものを指すと考える。ジョンストンとは異なり、類似化するの感覚能力 (αἰσθητικόν) であり、同時に

⁷⁰ Sorabji (2001) : 50.

⁷¹ Johnstone : 179,n. 101.

感覚器官が現実態化するときにも、現代的な意味での生理学的変化を読み込むことはできないとしている。ロレンツによれば、ストーブがやかんを温めるとき、温かさの形相が伝達されるのは、ストーブがやかんを「熱すること」によってであり、それ以上でもそれ以下でもない。つまり、その「熱すること」を現代的な意味で、物理的に分析するところまでアリストテレスは考えていないと解釈している。しかし、ジョンストンが指摘したように、ある時には「味をもつものは舌を湿らせる」というような物理的変化も認める。ただし、アリストテレスはこうした一つ一つの個別の感覚の現場を指して *αἰσθητικόν* という言葉を使っているのではなく、あくまで *αἰσθητικόν* は一般的な感覚能力としてとらえられており、そのとき感覚は、通常の実物の生理学的変化とは異なる準変化をしているのだ。このような意味で、やはりロレンツも感覚が生じる際に生理学的な変化も認めつつ、それを現代的な厳密な意味でのものとは異なるものとしてとらえている。

しかしながらロレンツは、知覚すること、つまり感覚対象を意識することは、(バーニエツトが言うところの) ある種の性質変化、つまり準変化的性質変化に汲みつくされるのかという問いを立てたうえで、この問題に No と答える⁷²。ロレンツは、本論文が第一章のテキスト 1 で引用した怒りかんする記述において、アリストテレスが質料に言及した形で形相を論じる必要があるとしながらも、だからといってそれを感覚に適応した際に、身体的過程を伴わない知覚的意識という形相面を取り出すことができないわけではないと主張する。その理由は、DA における魂論そのものが、魂と身体の実合体についての研究というよりも「魂そのもの」についての研究に重きを置いているとロレンツが考えるからである。

つまり、ロレンツは、構成要素からなる感覚器官が感覚対象によって作用を受けるものであり、ここに通常の実質変化があるとしたうえで、それとは別に感覚能力の側の準変化、非破壊的変化があるとしている。感覚論の個別的な個所を見ると、先のシュタインと同じように嗅覚や味覚においてテキスト的な根拠があったように、物理的な変化、通常の実質的な変化があるとしながらも、感覚においては魂そのものに当たる「感覚能力」そのものが、感覚器官に内在するものでありながら、身体的な過程とは別に固有の働きをするものでありそれは感覚能力そのものの働きである。感覚能力の働きを非破壊的な性質変化として、身体の実質的な変化とは区別して語る根拠は、DA II.5 における *αἰσθητικόν* が感覚するものでもなく、感覚器官でもなく、感覚能力を指していることを根拠としている。ロレンツの解釈は、シュタインとは対照的に、個別的な感覚の働きについてというよりも、「感覚」一般をいわばマクロの視点から語りだすことで、感覚における質料的、生理学的な過程ではなく、形相的側面を強調して解釈している⁷³。

こうした問題は論争の始まりとなったバーニエツトの主張にも当てはまる。彼は視覚論

⁷² Lorentz : 214-215.

⁷³ 本論文は、現代の解釈の中でロレンツの解釈に親和的である。ロレンツとの差異については、第五章を参照。

をモデルとしながら、視覚の媒体である光が非物体的なものであることを根拠にして、色を持つ感覚対象から媒体への作用、また媒体から瞳への作用において物的な過程が存在しないことを論じることをもって、感覚の中に生理学的過程は全く存在しないと主張するに至ったのである。しかしながら、バーニェットは視覚論において提案された媒体の作用、媒体への作用における非物体性を他の感覚にも適用可能なものとして論じている。そのカギとなる場面が、感覚における変化をケンブリッジ・チェンジとして論じる箇所である。

ケンブリッジ・チェンジとはギーチ C.が関係の変化において論じた論法である。たとえば、Aさんとその子供Bさんがいたとして、もともとAさんはBさんよりも身長が高い。ここで、Bさんが成長してAさんの身長をこえたとき、Aさんの身長そのものには変化がないにもかかわらず、AさんはBさんよりも身長が低いといわれる。こうした変化がケンブリッジ・チェンジといわれる関係の変化である。バーニェットは、DA II.5における感覚論総論というマクロの視点を背景に、感覚個別の変化というミクロな視点の変化をこのように理解している。もし感覚の生起において、一般に物的な過程が必要であることが示されれば、そこにおいて起きる変化はケンブリッジ・チェンジではないものだということが示されるだろう。

ここで本論文が抱える他の問題を確認するために本章の議論を再確認しよう。まず、スレーキーはアリストテレスの感覚論を、感覚器官の中間状態ということを中心に解釈し、その結果、感覚器官そのものが感覚対象と類似化するとしていた。しかしこの立場は多くの問題点を持っていた。たとえば、感覚器官が感覚対象を例示するということは、身体が熱くなる、冷たくなる、また目（ソラブリジによれば目の中の微小な部分）が赤色になるなどの変化においては説明がつくかもしれないけれども、鼻が甘い匂いになるとか、耳が高い音になるという時に理解しがたいことを主張することになった。また、嗅覚にかんしては、空気が嗅覚器官を乾燥させるという記述があることは、感覚器官が感覚対象を具体的に例示する（exemplify）という解釈そのものを覆すものである。また、反バーニェット解釈の旗手であるソラブリジも、スレーキーとはかなり異なる仕方であるが、やはり目が赤くなるという意味での直接的な生理学的変化を主張していた。そのほかの Literalist へのいくつか批判は、この後第五章で DA II.12 における形相受容原則の解釈において論じたい。

次に、バーニェットを名指して批判していたもう一方に、ヌスバウムの解釈がある。ヌスバウムの解釈は、いくつかの重要な主張を含んでいたけれども、それ自体が、感覚における現代的な意味での生理学的変化を立証するものではなかった。例えば、MA や DS、さらに DA の諸テキストにおいてアリストテレスは、身体と魂がパトスを共有する旨を明言している。しかし、バーニェットが問題にしているのは、「特殊な性質変化」として DA において語られている感覚論において、たとえそこに身体が必要とされているとしても、その身体が物体としての感覚対象、あるいは媒体によって作用を受けるだろうか、またその作用は微細な物的な性質変化でありうるだろうかということである。少なくとも、単に感覚が性質変化とされているというだけで、現代的な意味の物理的な相互作用が感覚対象・媒体と感覚器官

の間で行われているのかどうかは明らかにはならない。この主張に対しては、第四章において DA II.5 のテキスト解釈とともに本論文の解釈を示したい。

おわりに 心身論と感覚論

魂と身体がパトスを共有するという主張は、本論文の第一章第三節一項ですでに考察されている。その主張が述べられる DA I.1 のテキストは、ヌスバウムらによれば「感覚論における生理学的過程の存在の根拠」とみなされているが、そうした解釈はすでに述べたように、誤りである。というのも、当該箇所ではアリストテレスは、身体から魂への作用、あるいは魂から身体への作用というそれぞれ一方的な作用の流れを論じていたのではなく、感覚対象を含む外的環境が、身体と魂の結合体へ作用し、それによって身体と魂がともにパトスを受けるというものであったからだ。確かに我々は、ヌスバウムのように「アリストテレスに現代的な意味の心身問題は存在しない」という主張に賛成であるけれども、その根拠となるアリストテレス理解は異なるのである。

さらにこの共受動状態を感覚論に当てはめて考察すると、感覚器官と感覚能力からなる結合実体が外的な感覚対象によって作用を受けるとき、感覚器官と感覚能力の間で一方が他方を引き起こすという意味での因果関係は存在しないということが仮説として立てられる。感覚器官への作用の受動が感覚能力の現実態化を引き起こすということは、肌の粟立ちがおびえを生み出すということと同型であるからだ。もしこうした解釈が正しければ、アリストテレスは感覚対象が感覚を現実態へともたらすという言い方をしながらも、その中身を構成する感覚への作用にかんして、現代のわれわれが考えるような意味での生理学、つまり物理的な作用の連鎖が感覚器官から身体内部においても生じていること、そしてそれによって感覚という非物理的な認知が生じると考えてはおらず、それらの間に断絶を（仮にここに断絶があるのだとして）認めていないことになる。こうした解釈は、バーニェットとは異なる形でバーニェット的な解釈を押しすすめるものとなる。つまり、基礎づけ主義的に、感覚対象から感覚器官への作用の受動が感覚の現場という心的現象を生み出すのではなく、結合実体が感覚対象から作用をうけることは、感覚の現象とイコールであるということだ。

しかしながら、感覚論は心身論と同様、感覚対象という外部のものによる作用を感覚能力と感覚器官の結合体が受け取るという形式を踏まえながらも、心身論の例とは異なる視点が存在し、それが心身論と感覚論の平行関係を崩す。心身論と感覚論の相違は「媒体と感覚器官」という作用の断面に現れる。アリストテレスは外的対象がそのまま感覚器官に物理的に接触することによって感覚が生じるということを厳しく批判し、感覚対象と感覚器官の間に距離を設けつつ、その距離を埋めるものとして「媒体」を考えている。そして、感覚対象→媒体→感覚器官（感覚能力）への作用の連続が感覚を生み出す際のモデルとして採用されているのである。DA II.7 における視覚論でアリストテレスは以下のように述べる。

テキスト 7 : 419a12-15

もし人が色を持つものを視覚そのものの上に置いたならば、それは見えないだろう。むしろ色が、透明なもの、例えば空気を動かし、他方でこの空気は連続しているので、この空気によって感覚器官は動かされるのである。

視覚の例は、聴覚と嗅覚といった、離れたものを対象とした感覚にも妥当する。

テキスト 8: 419a25-28

また同じ説明が、音とにおいについても妥当する。なぜならそのどちらも、感覚器官に接触して感覚を生み出すわけではなく、まず匂いや音によって中間の媒体が動かされ、そしてこの中間の媒体によってそれぞれの感覚器官も動かされるからである。

感覚は感覚器官が媒体によって動かされることで、現代的な言い方をすれば生理学的なプロセスを経て生じるものだと解釈することができるこの点は、バーニェットを批判する観点としてたびたび登場するけれども、そうした批判の妥当性については、これらの作用や運動が、バーニェットが言うところの疑似変化 (quasi-alteration) であるかどうかを検討することで初めて明らかになるものである。

また、媒体への注目は感覚器官論の論述に影響を与えている。アリストテレスは DA I.1 において「魂を身体の内部に位置づけながらも、その身体について検討しない」という点で先行見解批判を行い、感覚器官論を DA と DS において展開している。しかし、繰り返し見てきたように、そこでの議論は、感覚器官という物体における物質的な作用が非物質的な認知を生み出すのはいかにしてかという現代的な心身問題の枠組みにもとづいて行われているのではない。彼が論じるのは主として、どの感覚器官がどういった基本要素から構成されているのかということであり、その結果として媒体と感覚器官は構成要素において一致するとされている。たとえば、視覚の媒体は空気や水などであり、「視覚器官が水に属する、ということは真である」(DS, 438a10) としている。

このように、感覚が生じる際におこる変化は疑似的な変化であるかどうかという問題は、感覚対象、媒体、感覚器官という三者そのものの存在身分と、その相互作用という局面を精査する必要を生み出す。そしてその局面には明らかに現代のわれわれとは異なる関心や理論的必要を背負った形でのアリストテレスの主張が待ち構えているのである。われわれは、媒体や感覚器官にかんするアリストテレスの主張を本論文の第四章で検討するとして、身体と魂そのものの質料形相論的關係についてより明確な理解をしていかなければならない。

第三章 アリストテレスの『デ・アニマ』における同名異義問題と質料形相論――

魂論の出発点――

はじめに

本章ではアリストテレスの DA における質料形相論の解釈を行う。その理由は、本論文の目的として、アリストテレスの感覚論における生理学的側面の有無を確認することがあるけれども、その感覚 (αἴσθησις) は感覚器官 (αἰσθητήριον) という質料と、魂の一部である感覚能力 (αἰσθητικόν) という形相の両面が結びつくことで生じるものだからである。前章で明らかになったように、アリストテレスの心身問題ならびに感覚論について適切な理解をえるためには 1. 結合体と外的事物の相互作用と、2. 結合体を構成する質料と形相の相互関係の二点を理解する必要がある。このことを感覚について述べなおすと、3. 感覚能力を備えた感覚器官という結合体と外的な感覚対象の相互作用と、4. 感覚器官と感覚能力の相互関係の二点の理解が必要であるということになる。このとき、たとえばソラブジのように、感覚において生理学的変化だけが要求されるという主張は、感覚器官という質料における変化だけで感覚の説明がつくということであるし、反対にバーニエットの解釈によれば、感覚器官における質料の変化は認められないということになる。われわれは、こうした両解釈が、DA の質料形相論というより広い説明方式と整合的であるのかどうかを確かめる必要がある。

本章では、本来の目的である 3.4. について検討するために、アクリルが提起したアリストテレスの DA における同名異義性と質料形相論にまつわる問題⁷⁴の検討を通じて、アクリルが見落としている DA 独自の同名異義原理と質料形相論にスポットを当てることで、われわれの考察、特に DA 魂論における「出発点」(ἀρχή) を、心身二元ではなく心身結合状態であると規定していく。

まず、第一節でアクリルによるアリストテレスの質料形相論に向けられた批判をとりあげる。アクリルは、DA II.1 において、質料形相論が同名異義原理と両立するためには、たとえば、青銅の斧が壊れたときにも青銅が残存するように、質料と形相がそれぞれ独立して存在可能でなければならないと考えている。しかし、形相を欠いた質料(身体)は同名異義的なものであり、生きた身体とは異なるものであるために、可能態における質料という存在身分はそもそも成立しえないものになってしまう。アクリルは自身の解釈の根拠として二つのテーゼがあるとしており、その第一の主張については濱岡の見解を中心に確認し、本章ではアクリルの第二の根拠について検討する。

⁷⁴ Ackrill(1972).この論文は、のちに J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, (edd.)(1979)にも収録されており、本論文はこちらのページ付で引用している。

次に、第二節において DA II.1 で語られる同名異義原理を他の著作における用法と比較することで DA 特有の同名異義性を明らかにする。第三節においては、第二節の議論にもとづいて、いくつかの著作における質料形相論の際立った特徴を取り上げつつ DA における質料形相論を解釈することで、DA の議論が質料と形相の結合体としての生命体の存在を議論の出発点としており、質料と形相とは、それぞれが分離した状態で独立に存在するものとは考えられていないこと、つまり質料の取り出し (pick out) が不可能であることを指摘する。特に質料は、分析されてもなおそれとして特定可能な結合体の一面として理解する必要がある。本論文は濱岡と同様に質料をそれ自身で取り出すことができないと考えながら、その根拠として DA 独自の質料形相論に目を向ける。

アリストテレス自身がデカルト的な意味で、相互に独立して存在可能なものとして質料と形相を考えていないということは、アリストテレス研究においては当然のことであり紙幅を割いて指摘する必要はないと思われるかもしれない。しかし、こうした自明の前提はアリストテレス自身のさらなる前提を描き出すことにつながる。さらにこうした理解は、われわれが、魂を持つもの (ἐμψυχον) としての生き物 (ζῷον) を、結合体 - 異質部分 (諸器官) - 同質部分という入れ子構造をもつものとしてとらえることを可能にするのである。つまり、諸器官や諸部分はそれぞれが上位の段階に対して質料の役割を演じながら、ひとつひとつは具体的な結合体という二重の相のもとにとらえられる。この二重性の理解なしに、アリストテレスの質料形相論を理解することはできない。最後に、結語において本論文の成果と DA の感覚論との関係を述べる。

第一節 アクリルの同名異義問題

アリストテレスは DA II.1 において、「魂とはなんであるのか、つまり魂の最も共通の説明規定がなんであるのか」(412a5-6) を尋ね、結合体 (τὸ ἐξ ἀμφοῖν, σύνολον) という意味での実体のもつ二側面 (質料/可能態と形相/現実態) のうちの形相/現実態 (έντελέχεια) として、魂を見出す。ここでその結合体が魂をもつ生き物 (ζῷον) である場合には、質料は身体 (σῶμα)、魂は「可能的に生命をもつ自然的物体の形相としての実体」(412a19-21: εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος) であると規定される。この魂の定義は「可能的に生命を持つ自然的物体の、第一の完全現実態 (έντελέχεια)」(412a27-28: έντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος) という規定を経て、最終的に「道具的に働く自然的物体の第一の完全現実態」(412b5-6: έντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ) とされる⁷⁵。

⁷⁵ ここで、魂の最終定義に現れる σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ について一言注記したい。この部分の訳は、organic natural body (Shields (2016): 23) や a natural body furnished with organs (Hicks: 51)、a natural body which has organs (Hamlyn : 9) などがある。ここでシールズは organic な身体、としているのに対して、後二者が organ をもった、とし

こうして「魂とは事物の説明規定（λόγος）に対応した意味で、まさに実体（οὐσία）である」（412b10-11）と述べられる。この意味での実体は、結合体の「なんであるか」・「本質」（τὸ τί ἦν εἶναι⁷⁶）を示すものである。そして、本質の説明として「斧」の例が持ち出される。斧の本質（τὸ πελέκει εἶναι）は斧の実体（これは後に切断能力 τμήσις として示される）であり、「それが離れ去ってしまえば、それは同名異義的な意味で（ὁμωνύμως）斧であるといわれる以外は、斧ではないだろう」（412b13-15）といわれる。

次に、アリストテレスは視覚をもった眼（ὄφθαλμός）と視覚を失った眼の関係を、この斧の例と類比的に扱う。つまり、生物の眼は、視覚という形相とそれが備わっている瞳などの物体からなっており、視覚が失われてしまえば、それは同名異義的な眼ということになる。最後に、視覚：眼＝感覚全体：身体全体と類比的であると言うことで、魂を失った身体が魂をもつ生きた身体と同名異義的であることが示唆される。

ここで登場している結合体の形相は機能（ἔργον）として捉えられている。アリストテレスは、シールズも言うように、多くの箇所では形相を機能と同一視し、ある事物がある事物であるのはその機能を果たすときに限るという主張を展開している（シールズはこれを機能的決定：Functional Determination と呼んでいる⁷⁷）。DA II.1 の記述にもこうした主張は現

ていることがわかる。おそらく、日本語的には前者が「道具的な」と訳せるのに対して、後二者は「器官」と訳すことができる。「道具的な」と訳したシールズは、解説において、以下のように自説を説明している。つまり、ここで「器官をもった身体」と訳すことは、その身体が機能を果たすための一定の仕方と配置されている必要があるということであるけれども、この解釈ではそれ以上の含みは見えてこない。それに対して「道具的な身体」とするときには、アリストテレスが「すべての自然的身体は魂の道具（organ）である」（412b15, PA, 642a11, Pol, 1254a34, EN, 1161a35-b6）という記述と同じ方向で解釈することができるし、生命を失った身体が同名異義的になるということの理解も助けられると述べている（Shields (2016): 171-172）。本論文も、シールズと同様に、「道具的に働く身体」と解して、身体が魂の道具であるというアリストテレスの主張に引き付けて考えたい。

⁷⁶ ヒックスによれば、この τὸ τί ἦν εἶναι は、形相因を指すものである（Hicks : 315）。アリストテレスの魂論を機能主義として解釈するときには、その機能主義の内部を詳らかにする必要があるけれども、当該箇所の本質は、斧における「切断能力」とされるように、ある種の機能を果たす役割として捉えられており、それがその事物の果たすべき目的であるということは疑いえない。

⁷⁷ シールズは、アリストテレスの主張は、「個物 x がある種、ないしクラス F に属するのは、x がその種、あるいはクラスの機能を果たすことができる場合に限られる」と解釈し、これを機能的決定と呼ぶ（Shields (1999): 33.）。機能的決定は、以下の章でも見るように、Meteor IV,12, 390a10-15、GA II,1, 734b24-31, Pol I ,2, 1253a19-25 などにもみられる。

れている。

上記の例をまとめると以下のようになる。

結合体	質料	形相
斧	青銅	切断能力
眼 a	眼 b	視覚能力
ひと	身体	魂

同名異義原理は斧の例が示すような結合体に対して適用されているだけでなく、質料としての眼（眼 b⁷⁸）や魂を失った身体などの質料にも適用されている⁷⁹。結合体としての斧は、壊れているならば、同名異義的な斧であるし、魂を失った生物も同名異義的なものであるということで理解可能であるけれども、アリストテレスはさらに、自然物の質料そのものに同名異義原理を適用しているということである。たとえば、「眼は視覚の質料であり（ὁ δ' ὀφθαλμὸς ἕλη ὄψεως）、視覚が離れ去ったならば（ἀπολειπούσης）、ちょうど石や描かれた眼のように、同名異義的にそうであることを除けばそれはもはや眼ではない。」（412b20-22）とわれている。ここで眼は質料として捉えられたうえで、その同名異義性が主張されているように見える。

この類比はさらに身体についてもなされる。魂が形相/現実態であるのに対して、身体は質料/可能態にあるとされていた。しかし、ひとの身体が現実態にある身体であるのに対して、死者のそれは可能態にある身体であるのではない。可能態にある身体は、現実生きる可能性を持ったものであるのに対して、死者の身体は生きる可能性をもたないものだからである。こうした身体は、現実態にある身体とは異なる同名異義的なものとされる。もしそうだとすると、Xさんの死体を目の前にしたとき、その身体は同名異義的なものであるのだから、「Xさんの」とは呼ばれえないという不可解な結論になってしまうのではないか⁸⁰（Ackrill:69-70）。σῶμα（身体）は、存在するならば必然的に生きている身体として存在しているために、生きていない身体は「身体」の名に値しないもの、日本語で言えば「物体」（σῶμα）になってしまう。もしそうであるなら、可能態にあるという身体の規定は、同名異義的な身体ということとどのように区別すればいいのだろうか。これを、質料の同一性の問題としよう。

また、このことと関連して結合体を構成する質料が可能態とされていることから、アクリルはアリストテレスの質料形相論全体への批判を向ける。つまり、生物は生きていることが

⁷⁸ 瞳 κορήとして区別されることもある

⁷⁹ 結合体における同名異義性と質料に関する同名異義性が区別されているという解釈については、濱岡:67を参照。

⁸⁰ この例については、Shields (1999) : 132-133 も言及している。

必然であるから、その身体も同名異義的なものでないならば形相づけられている（生物であれば魂を持っている）必要がある。生きていることが必然である身体を可能態とするアリストテレスの主張は大きな解釈上の難点を持つことになるのである。これを可能態における身体の問題と呼ぼう⁸¹。

アクリルは、上記の二つの主張をする前に、自身のもつ前提として、以下の二つの主張をしている。

⁸¹ 生命体の身体に関する同名異義性以外にも、アクリルは、車に取り付けられる前のキャブレーターや、切り離された人間の四肢も同名異義的なものとなるのだろうか、と疑問を呈する。もしそうであれば、後者の場合、切断された手を再び元に戻すような現代医学の成果はそこでは説明されえないことになってしまう。さらに、さびて切れ味の悪くなった斧は同名異義的であろうか（この問題と関連して、アクリルは MetIX,3 の「船に取り付けられていないはしごは、可能態にある」という例を挙げている）。斧は、どこまで破壊されたときに同名異義的な斧になるのか、その際の基準も曖昧であるとアクリルは批判している（同名異義の曖昧性の問題）。

最後に、目的因や形相因に関連したアクリルが最後に提示する問題は以下のものである（Ackrill (1972) : 75）。ある事物がなすことができる働きはその結合体の形や構造や比率だけでなく、質料的な構成要素も規定している。そして事物のもつある機能を果たすための能力は、それが何からできているのかだけではなく、それがどんな形や構造からなっているのかにも依拠している。つまり、事物のもつある機能を果たす能力とは、形や構造と同一なものではない。そしてもしこの能力が機能的事物の形相として扱われるのならば、われわれは何が質料だと考えればいいのかだろうか。もし構成要素のみが質料であるとしたら、それは形や構造を持たないようなものになるのだろうか。またもし構成要素と形の結語体が質料だとすれば、その質料は必然的にその機能をもっていることになってしまう。能力はきっと、もし別の事物が欠いているような能力がある事物が持っているのならば、それは構造や構成といった内的な差異に基づくものでなければならないという意味で重大な属性なのである。そういうわけで、結合体の持つ能力（形相）とそれが実現される質料（構成要素と構造の結合体）の関係は、単に事物の構造（形相）と質料（構成要素）の関係とは異なったものとなっているのである。このことをどう考えたらよいのだろうか。

このように問題を立てることで、アクリルは人工物における質料形相論と自然物（魂をもつもの）における質料形相論を同列に論じること自体に疑問を呈している。これらの、アクリルによるアリストテレス哲学の深部へと向けられた多岐にわたる問いかけに対して、一貫した答えを提示することは本論文の目的を超え出るものだ。そのため、本論文はアクリルの問題設定における同名異義性の解釈について異なる視点からの解釈の可能性を示すことに尽力したい。

- (i) 結合体における質料と形相の対比が意味のあるものになるのは、その質料が、形相抜きで存在するものとして理解されうるような仕方を取り出されうる場合である。
- (ii) しかし、彼の身体と身体器官の説明は、もし同名異義原理、つまりこの身体やこれらの諸器官が魂を欠いている、あるいは欠いていたかもしれないという想定を受け入れるならば、理解できないものになってしまう。⁸²

繰り返しになるが、アクリルによれば質料の同名異義を論じていることから、質料形相論が成立するためには、質料と形相がともに独立したものとして理解可能でなければならない。しかしその独立性は、同名異義原理が破壊してしまう。家のもつ形相が破壊されたとき、それは同名異義的な家であり、もともとの家とは異なる。この主張は理解可能だ。風雨からの遮蔽物という役割を果たさないものは、家の概観をкаろうじて呈していても、それは言葉の上だけのことである。しかしながらアリストテレスは、先にも述べたように、質料に同名異義を当てはめようとしている。したがって、アクリルは(i)で質料と形相をそもそも取り出し可能なものだと考えることになるし、その結果、可能態における身体＝現実態における生命体を構成する身体とは異なる身体(身体の名に値しないもの)という不合理な結果を導いてしまう。これがアクリルの問題設定である。

シールズの解決案を検討しよう⁸³。シールズは、身体(質料)を「有機的身体」と「非有機的身体」に区別する。そして、それぞれを近接質料と非近接質料に割り当てる⁸⁴。必然的に形相を持っていないなければならないのは近接質料であり、偶然的に形相付けられているのが非近接質料である。シールズは家、レンガやモルタル、泥や水という三者構造で説明する。家がレンガとモルタルでできている場合、レンガとモルタルが近接質料であり、レンガのもととなる泥と水は非近接質料と考えられる。レンガは家の質料として必要な性質を備えているけれども、泥や水は家の質料となる必然性を持たず、それゆえ泥と水が家に対する関係は必然的なものではない。家が壊れたときに、それは同名異義的な家であるけれども、同時にレンガやモルタルである限りで近接質料として機能することができる。しかしながら、同時に泥や水である限りで、非近接質料性ももつ。したがって、質料の持つ可能態性は非近接

⁸² Ackrill (1972) : 70.

⁸³ ウィリアムズは、身体を生物体に適用可能な生きている Body と、生命を持たない物体の body の間に区別を立てる。ここでウィリアムズは人工物と自然物の質料を区別しているのであり、もともと生命を持っている Body が機能しなくなったときに身体は同名異義的なものになるのであり、生命をもたない body は生物の質料としてはそもそも登場しないように語り分けるといふことだ。

⁸⁴ Shields (2016) : xxvii-xxviii. 近接質料と非近接質料の区別は、アリストテレス自身の言葉としては Met VIII.4 に登場する。そこでは、人間は基本要素を質料として持つともいえるし、身体を質料として持つともいえるといわれている。この時の、身体に当たるのが近接質料であり、基本要素や異質部分などは身体に対して非近接質料であるといわれる。

質料が担保し、結合体の構成要素としての質料は近接質料が担うことになる。

シールズの解釈の背後には、アリストテレスを機能主義的に解釈しようという目論見がある。機能主義によれば、ある機能が実現されるために、特定の質料が要請されることがない。つまり、形相は質料にかかわらず、それ自体として特定、規定されなければならない。例えば、斧はその素材によらず、切断能力や形によって規定されるし、身体もその素材によらず、働きによって規定される。ということは、アクリルの言う二つの前提 (i) (ii)のうち、(i)「結合体における質料と形相の対比が意味のあるものになるのは、その質料が、形相抜きで存在するものとして理解されうるような仕方を取り出されうる場合である」、という原則は守らなければならないことになる。そこで、有機的/非有機的身体という形で、身体に区分を設け、(i)の形相抜きで存在が可能なものとして非有機的身体をあげて、(ii)に当てはまるのは有機的身体であるとする事で、質料形相論そのものが持つ矛盾を解消しようとしているのである⁸⁵。

しかしながら、濱岡が指摘するように、こうした解釈は、結合体の同名異義性の説明とはなるが、問題となるのは有機体の質料の同名異義性である。家の例でいえば、家の質料であるレンガがそのものとして存在しながら、かつ家の可能態であるということは理解可能である。しかし、例を自然物にすると問題が起こる。生命体は、結合体から切り離されたらすぐさま同名異義的なものになってしまうからである。まずそのものとして独立に存在することができない。あるいは思考において身体を切り離して考えたとしても、それはやはり同名異義的なものであり、結合体の質料とは異なるものになってしまう。身体の一部を考えても同じである。異質部分である器官と身体全体の間にはやはり必然的な関係があるのだとすれば、その限りでその器官は現実態にあるものでなければ身体器官たりえず、「可能態における器官」の存在身分があいまいなままになってしまう。

ここで濱岡は、結合体の同名異義から質料へ同名異義が移されていく際の意図を検討する中で、人工物と自然物の二つの差異に注目する (濱岡: 68)。

- ① 人工物の目的は使用者に依存するのに対して、身体器官の目的はその形相である魂にある。
- ② 人工物はその制作者によって、そのもの自身の実現できなかった機能を付与されるのに対して、自然物、特に生物は質料のうちに内在している可能性を発揮する。

シールズが、人工物の例を自然物に適用する形で、同名異義性の解釈を行うのに対して、濱岡は人工物と自然物の間にある差異に注目することで、DAにおける身体の同名異義という記述に即して答えようとしている⁸⁶。そして、「可能態における身体」については、Metに

⁸⁵ 濱岡 : 66.

⁸⁶ シールズは、*Order in Multiplicity*という著作において、アリストテレスの同名異義原

おける運動 (κίνησις) の対となるデュナミスと、現実態の対となるデュナミスの区別に言及することで、「身体の有しているデュナミスは、現実態に対応するデュナミスであり、それ故に「可能的に有るもの」とされながらも同時に現実態に有るものでありうる。そして、それゆえに、そのようなものの目的は、それに現実態そのものであるということが出来る」(濱岡 :70) と述べる。こうして、魂の質料である身体は、潜在的なデュナミスを持つものでなければならず、こうした意味で身体が可能態にあるといわれていると解釈する。こうした可能態性は、「生成以前の状態」を指して言われているのではないし、可能態をもつ身体は魂から切り離されたものとして存在することもできないのである。

次節において本論文は、いくつかの著作における同名異義性の差異に注目することで、質料の同一性の問題に対する本論文の見解を示したうえで、濱岡とは異なる形で、同名異義性と質料形相論が両立できないというアクリルの見解を批判したい⁸⁷。

理を包括的に研究している。同書におけるシールズの一つ一つを検討し、批判を加えることは本論文の考察を超えてしまっている。そこで本稿は、同書第二部5章でシールズが身体 (Body) の同名異義性について検討していることについてのみ、本論文にかんする限りで検討したい。シールズは、本論文と同様に、アクリルの主張に対して、アリストテレスの質料形相論を守る方向で論を進める。その際シールズは、同名異義的な身体が生きている身体と異なるとしながらも、organic body と non-organic body の間に区別をする (Shields (1999): 131-154,特に 136-137)。Organic body とは、x がそれ自体で空間をしめており、必然的に (例えば人間の) 魂を有しているものであるが、必然的に魂を有するというを「人間の諸機能を遂行することができる」と解釈する。それに対して、non-organic body は、t1 においては人間の諸機能を遂行することができるけれども、t2 においては遂行しえないようなものであり、それが人間の諸機能を持つことは偶然的である (contingently)。そして、この後者の身体は、前者の organic body と同時に存在しているものであり、これが可能的な身体にあたるものであるとするのである。この non-organic body は、身体が生命を失ったときにも残存し、その身体を同一指定することの根拠となっているだけでなく、肉体以外の物体がその肉体の役割を果たす限りで、その身体であることを可能にする、つまり多重実現 (multiple-realizability) を可能にするものである。こうした解釈は、要するに、人間の身体を人工物の質料と同一視するものであり、以下、本論文に登場する同名異義 C を同名異義 B と同一視するものであるといえる。人工物と自然物の差異に注目することについては、濱岡が注意するとおりである。

⁸⁷ 本節の内容は濱岡 (1995) を参考にしており、また、濱岡によるアクリル批判についても、本論文は大筋で同意している。濱岡は、アクリルが上記(i)(ii)の主張をする際に、自然物と人工物の区別を行っていないことを批判の中心としている。つまり、アクリルは人工物の、質料に形相をプラスすることで結合体が生まれるという意味での、変化を論じる際の質料形相論を念頭に置いているのに対して、ここでアリストテレスが行っているのは、自然物の質料形相論であり、それは自然物、あるいは生物の質料に魂があたかも外部

第二節 同名異義原理の多様性

2.1 同名異義の三つの用法

アクリルも言うように、確かに、あるものが同名異義的なものとなるとき、両者は異なるものとして捉えられる。つまり同一性は崩れることがある。しかし、アリストテレスはいくつかの著作において同名異義という言葉を使い分けているので、それらの違いに注目したい。

本節では、三つの場面での同名異義原理の特徴を取り出す。まず、『カテゴリー論』におけるもっとも一般的な同名異義の規定を見よう。

テキスト 1 : Cat,1a1-6

同名異義的といわれるのは、その名（ὄνομα）のみが共通で、その名に応じた実体（οὐσία）の定義（λόγος）が異なっているものどものことである。例えば、「人間」（ἄνθρωπος）も「描かれたもの」（γεγραμμένον）も「動物 ζῷον」である。実際、これらのものの名のみが共通で、その名前に応じた実体の定義が異なっているのだ。というのも、あるひとがこれらの各々について、ζῷον とはなんであるのかという規定を与えるならば、各々の固有な定義を与えるであろうから。

「人間」（ἄνθρωπος）と「描かれたもの」（γεγραμμένον）は、ζῷον という共通の名を持っていながら、それぞれ人間、描かれたもの（つまり絵）という実体において異なっており、そのため、それらの定義も異なる。ζῷον という言葉は、もともとは「動物」という意味だったが、のちに（動物であれ、それ以外のものであれ）「描かれたもの、像」という意味を獲得するようになったものだ⁸⁸。名のみ共通であり、その名の指示対象（実体）が異なるタイプの同名異義を同名異義 A としよう⁸⁹。

同名異義は、同じように語られているけれども、実際は異なっているものを正確により分けていくときに必要になる概念である。しかしながら、シールズも言うように、同名異義 A

から刻印されるように与えられることで成立するというものではないからだ。さらに、自然物の質料と形相は、その質料において形相の実現に一定の方向付けがなされていると考えるべきであり、こうした考えは、質料に対する形相付けは偶然的であるという機能主義的解釈と対立する。生物においてはその質料と形相はある種の必然的關係を持っているのである。

⁸⁸ Ackrill : 71.

⁸⁹ 名称のみが共通で、実体そのものが異なる同名異義については、『自然学』において、228a25, 248b9 でも言及されている。

にはそういった注意深いより分けは必要ないだろう⁹⁰。なぜなら、人間と人間の像を実体の点で取り違えることはあり得ないからだ。実際の間人も、人間の像も、「人間」といわれるという言語的な慣習が述べられているにすぎない。アリストテレス哲学とも深い関連をもつところの、より注意が必要な同名異義は、以下の二つの同名異義である。

次に、『気象論』における同名異義に目を向けよう。

テキスト 2 : Meteor, 390a10-13

〔顔や手、笛などは〕それぞれ、その働き (ἔργον) をなすことができるものである。たとえば、眼は(ア)見るという働きにおいてあるとき、眼として存在する。他方で(イ) その働きを遂行しえないものは、死人や石像〔の眼〕のように同名異義的なものである。 実際、木製ののこぎりはのこぎりではなく、見かけ上ののこぎりではない。

この箇所では、(ア) (イ) の下線部からわかるように、第一章でふれた機能的決定論が表明されており、眼がその機能を果たさないときに同名異義的な、死人の眼や石像の眼のようなものになってしまうと言われている。切断能力のない「木製ののこぎり」も、この同名異義と同じ用法である。

引用 1 との相違は、引用内の機能 (ἔργον) という語にあらわれている。ここで、同名異義性を、事物 a が本来期待される機能 F を発揮しえないこと ($\neg Fa$) とあらわす。ある事物が機能不全の状態におちいることは、質料 (木製であること) に原因をもつ⁹¹。眼の場合で言えば、見るという形相・機能を実現するためには、見ることができる眼が必要である。自然学的な著作で多用される、こうした機能の有無による同名異義を同名異義 B とする。同名異義 B に登場するものは、同名異義 A とは異なり、実体の定義が同一であるという特徴をもつ。たとえば、見える眼と石像の眼があった場合、それぞれ眼という同一の名称をもつ。それぞれ眼という実体でありながら、その質料において異なっているのである。そして、その質料の違いによって、見える眼は、「見る」という本来の機能を果たすことができるのに対して、石像の眼はものを見ることができないという理由で同名異義的な眼にすぎない

⁹⁰ Shield (1999): 40-41 は、同名異義の一つの側面を seductive (間違いを導きやすい) / non-seductive (間違いを導きにくい) という軸でとらえる。そこでは、同名異義であるものによって、その言語に習熟したものに取り違えが起こるか起こらないかが問題となる。日本語で言えば、「端」「橋」「箸」は同名異義であるけれども、日本語に習熟していれば、ある実体を目の前にしたうえで、これらのどれが言われているのかを取り違えできないことはない。

⁹¹ たとえば、Phys II.9, 200a11ff. では、のこぎりが切断能力をもつために、鉄製である必要が述べられている。

とされる。見ることができる眼とは何かについては、以下で検討する。

最後に、DA における同名異義をみることで、アリストテレスが引用 2 で同名異義 B として等置している眼と人工物（のこぎり）の同名異義性の間にある亀裂を確認したい。

テキスト 3 : 412b12-25

(ア) 道具のうちのあるもの、例えば斧が、自然的なものであったとしてみよう。その場合には、一方で斧の本質 ($\tau\acute{o}$ παλέκει εἶναι) は斧の実体であり、そして魂はこれであるだろう。他方でそこから魂が切り離された ($\chi\omega\rho\iota\sigma\theta\epsilon\acute{\iota}\sigma\eta\varsigma$) とすれば、同名異義的にそうである以外は、もはやそれは斧ではないだろう。しかし実際には〔斧の本質が分離しても〕、それは斧である ($\nu\ddot{\upsilon}\nu$ δ' ἔστι πέλεκυς.)。なぜなら、魂はこのような物体の本質 ($\tau\acute{o}$ τί ἦν εἶναι)、つまり説明規定 ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) なのではなく、それ自身のうちに運動と静止の原理をもつ自然的物体の本質であるから。(イ) しかし、こうして語られたことは部分についても ($\acute{\epsilon}\tau\iota$ τῶν μερῶν) 考察しなければならない。実際、眼 ($\acute{o}\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma$) が生き物であるとしたら、視覚がその眼の魂であるだろう。なぜなら、視覚は説明規定に即した眼の実体であるからだ。また、眼は視覚の質料であり (\acute{o} δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως)、視覚が離れ去ったならば ($\acute{\alpha}\rho\omicron\lambda\epsilon\iota\pi\acute{o}\upsilon\sigma\eta\varsigma$)、ちょうど石や描かれた眼のように、同名異義的にそうであることを除けばそれはもはや眼ではない。(ウ) こうして部分に関して議論されたことは、生きている身体全体に当てはめられねばならない。

引用 3 の前半 (ア) は、事物 a が生きている (Z) という仮定に基づき、斧を例にして本質という概念を説明する箇所である。斧 (Za) は、そこから魂に当たる切断能力 F が離れ去ってしまえば ($Za \neg Fa$)、同名異義的な斧でしかない。しかしながら、斧は実際のところ、生命をもつものではない ($\neg Za$) ため、そもそもの仮定が崩れてしまっているために、生物の器官との類比にはおのずと限界がある⁹²。次いで (イ) では、(ア) でえられた定式を生物の部分に当てはめて考察がなされる。ここでアリストテレスは、「眼が生き物であるとしたら」(Zb) という言葉や「視覚が眼の実体である」という表現によって、眼を質料と形相の結合体として提示し、視覚 F を魂 (形相) に当たるものとして登場させている。そして先ほどと同様に、視覚 F が離れ去ればそれは同名異義的なものになる ($Zb \neg Fb$)。最後に (ウ) では、こうして部分について語られたことが、身体全体と類比的であることが語られる。

このように引用 3 では、ある事物が生きている (Z)、機能を有している (F) という二点

⁹² 斧が切断能力を失っても斧であるといわれている点については、フィロポノスやテミステイオスが言うように、斧は生命を持たない道具であるため、生き物の本質を説明するモデルとしては不適切であるという解釈に従う (Hicks : 316)。

から考察が行われている。確かに、引用 2 と 3 は、F (機能) の有無という同一の観点で同名異義が語られているけれども、引用 3 では、繰り返し「生きている (Z)」という観点のもとで語られていることは注目に値する。「生きている」という観点を組み込むことは、同名異義 B と同名異義 C の間に、どのような差異を生み出しうるのだろうか。アリストテレス自身のテキストに明示されたものではないが、機能の回復という観点を仮定的に導入することで、機能の喪失に二義性があることを示そう。

ある実体を機能によって規定し、その機能がない状態 ($\neg F$) をもって同名異義的とする場合、人工物は、修理されることによって機能を回復することが可能である。たとえば、斧が壊れて、魂に当たる切断能力が失われたとしても、その状態の斧は人の手で修理することによって再び切断能力を取り戻しうる。生きていること Z に対して、人工物を A とすると、 $Aa \neg Fa$ は、 $AaFa$ に転化しうるのである。

機能の回復は、生き物においてより一層ありうることだ。たとえば、折れた腕 ($\neg Fc$) は、その生物の自然本性にしたがい、己の能力を回復することができる。つまり $Zc \neg Fc$ も $ZcFc$ となりうるものである。しかしながら、壊れた人工物は道具さえ整えば、基本的に機能を回復しうるものであるのに対して、生命体にはその機能が回復しない場合が考えられる。それは、生命そのものが失われたときである。 $\neg Z$ となった生命体は、 $\neg A$ (つまり $\neg F$) となった人工物とは異なり、機能を回復する可能性が永久に失われてしまう。生命体全体 ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\lambda\acute{o}\nu$) が生きているということが、部分 ($\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu$) が生きていることの前提となっているのである。生命体を考察する際には、生物体全体に対してそれぞれの感覚器官という部分を想定しなければならない。

ここで、テキスト 3 における斧と眼の例の違いとして、人工物と自然物の対比を強く読み込まなければ、「生きている」という強調は意味をなさないものになってしまう。そこで本論文は、テキスト 3 における「視覚が離れ去る」という言葉を「単純に視力が低下している」という弱い意味だけでなく、「(魂がはなれさることで) 視覚が完全に失われる」という強い意味までを含意しうる表現だと解釈したい。つまり、DA で語られる視覚の同名異義性は、一方で、魂が完全に離れる、つまり結合体そのものの生命が失われることで視覚が完全に失われ再び回復することのない状態をさしうる (つまり、 $\neg Zb \neg Fb$ をさす) とともに、他方で一時的に視力が奪われているけれども回復可能な状態も含むものと理解する。この両者のうちで、生命の有無という意味に基づいた同名異義——生命の喪失という不可逆的な変化を被った実体が同名異義的だといわれる場合——、生への可能性の有無に基づいた同名異義を同名異義 C とする。同名異義 C は同名異義 B を前提とするが、その逆は成り立たない⁹³。DA において魂をもつものの同名異義が語られるときには、単に機能の有無に

⁹³ この観点で、第一節であげたアクリルの問いかけのうち、同名異義の曖昧性の問題にこたえることができる。どこから同名異義的なものになるのかということは、生物に限って言えば、その生命が失われたときである。それ以外の人工物においては、どこから同名異

よって同名異義的かどうかを判別するだけでなく、より根本的に不可逆的な機能の喪失という意味も含まなければならない。

生物は生物である限り、生命体の諸活動に関して、少なくとも第一可能態にあらねばならない。生まれたての胎児はいまだ思惟を働かせることはできないけれど、成長すれば思惟を働かせることができる。この可能性が第一可能態にある状態だからである。しかしある能力が第一可能態にあることが可能なのは、その生命体が生きているという前提があつてこそだ。そう考えると、DAの探求対象の外延は、魂をもち、生命をもつ結合体でなければならない。これが探求の対象であり、出発点(ἀρχή)となっているのだ。結合体が生命を持っていることは、結合体の諸部分が機能を実現可能であることの可能性の根拠であり、部分の活動の前提となっているのである。

ここまでの論点をまとめよう。第一に、同名異義には複数の意味があり、DAの同名異義は、『カテゴリー論』の場合のように異なる同一性を意味するもの(同名異義A)ではない。折れた腕も正常な腕も「腕」という実体の定義は同じはずだからだ。同様に、見える眼も石像などの見えない眼も、実体「眼」という点では共通である。また、同名異義Cは、ある生き物の部分を含めた全体が生きているかどうか大きく左右される。視力の回復が可能であれば、ある人の視力を欠いた眼も視力をもつ眼も、眼であるという点で実体の同一性をもつ。もしこの議論が正しければ、ある事物が同名異義的になることによって同一性を失うというアクリルの主張は、われわれがソクラテスの死体を前にして「ソクラテスの」と言えなくなるようにするものではない。生命を失ったものは、生命をもつものとは本質的な意味で異なるけれども、それは「機能を果たすことができない」という意味であり、実体として異なる定義をもつということではない。

第二に、アリストテレスはDAの探求の始まりを、生命をもつものが生きている現場に置き、魂の働きを明らかにすることによって魂論の探求を進めようとしていると考えられる。こうした思考の流れは、要素的な物体を出発点として、そこから魂をもつ結合体、あるいは魂そのものを構成しようとする思考と真っ向から対立する。したがって、DAにおける質料形相論は、質料(身体)に形相(魂)が結合することで生きている身体を生み出すという生成の説明原理ではなく、生きている結合体を質料と形相に分析するための説明原理だということができる。この最後の点が、人工物ではなく生命体、生命現象を考察対象とするDAの質料形相論の特徴となっている⁹⁴。その時の生命現象が、現に生きているそれを含む

義的なものになるのかということ、その機能を遂行する能力があるかどうかという点で答えることができる。

⁹⁴ ここで付け加えなければならないことは、アリストテレスが要素から全体へという方向性を全く持っていないということではないということだ。要素から全体へという方向は、感覚の解明においても、例えばDA II.7-11にもみられる。これらの関係については、今後の研究において明らかにしていきたい。

のはもちろんのこと、生への可能態にあるものも対象としており、この間の区別が先に述べたような特徴を同名異義という言葉に与えることになっている。

こうしてわれわれは、アリストテレスの同名異義原理と質料形相論のうち、同名異義原理の多様な層を確認したことで、生命を失ったものが同一指定されなくなってしまうというアクリルの批判を回避することができる。つまりアクリルは同名異義 A を DA における同名異義 C に無理に持ち込んでしまっていたのである。

第三節 DA における質料形相と結合体の関係

それでは、続いて DA における質料形相論の解釈に移ろう。アクリルは「最も単純な例において、結合体の材料としての質料は、その材料が作られているところの質料と同一である。そして、同一の質料が結合体の破壊を生き残ることになる」とか、「質料としての結合体、つまりその質料的側面について語ることは、その質料としての同一性が、それがそのように形成されているとか形相付けられているということに基づいていないような質料に言及することなのである」⁹⁵ということ、質料は、形相と別れても存在し続けることが可能な、変化を支える基体でなければならないと考えている。銅の塊は、ソクラテスにもペリクレスにもなることができるし、風雨をもはやしのぐことができない壊れた家の木材も、木材として取り出して理解することができるという意味で、壊れていない家と「同じ」質料として同一性を保ち続ける、というときの質料だ。本節では、次いでアリストテレスの質料形相論における「質料の取り出し」(pick out) と質料がすでに形相づけられているというアクリルの主張を検討したい。アクリルは以下のように言っている。

周知のように、アリストテレスは「目的」とか「目的因」と、本質、つまり「形相因」を備えた対象との同一視を好む。(例えば、Phys II.7, 198a25) しかし、このことは問題を引き起こす。というのも、なされるべき働きは事物の質料的な構成要素(ingredients)だけでなく、その事物の形や構造や比率も規定するからだ。つまり、事物の、働きをなすという能力はそれが何でできているのかだけでなく、その形や構造にも依存しているということだ。これこれの働きをなすための事物の能力は、その形や構造と同一なのではない。だからもし、この能力 A が機能的事物の形相として扱われるならば、我々はその質料として何を考えたらよいのだろうか。もしその構成要素のみを考えるのならば、何がその形や構造になるというのだろうか。しかしもし質料とはその構成要素に加えて形や構造があるならば——これこれの仕方では有機体となっているのならば——その場合は、その質料は必然的に A を持っていなければならない。⁹⁶

⁹⁵ Ackrill (1972) : 70.

⁹⁶ Ackrill (1972) : 74-75.

アクリルの、「事物の、働きをなすという能力はそれが何でできているのかだけでなく、その形や構造にも依存している」という言葉は、Phys II.9, 200a11 以下で、のこぎりが切断能力を持つためには鉄製でなければならない、といわれていることや、Met VIII.4 において同じくのこぎりが木材からは生じえないだろうし、羊毛からも生じえないだろう、つまりある事物はその機能を果たすために、ある形相性を備えていた質料からなる必要があるという記述に根拠を持っている。したがって、たとえば視覚能力という形相の質料は特定の形相性（水からなる球形の...）を備えていなければならない。生物について言えば、その質料の部分にさかのぼって考えたとしても必ずその部分は生きていなければならない、結局いかなる生物の部分も魂によって形相づけられていなければならないのである。このように、質料の離存不可能性は、質料がその都度形相づけられているということを意味しており、質料と形相という区分をその都度あいまいなものにしてしまうのである。

3.1. 質料の三つのタイプ

まず、質料概念にいくつかのタイプがあることを簡単に確認し、その特徴をあげる。すなわち、Met VII で扱われる、いわゆる「第一質料」を中心とした質料概念⁹⁷と、次に Phys における青銅の像のもとになる質料、つまり物体の性質変化の原理として基体としての質料、そして DA における生命体の一側面としての質料だ。

まず、『形而上学』の質料概念があらゆる形相性を排除された第一質料に接近するのに対して、『自然学』と DA で論じられる質料は、人工物にかんしてであれ、自然物にかんしてであれ、その質料がすでに何らかの形相性をもつ⁹⁸。例えば、青銅のソクラテス像の質料は青銅であるが、青銅はそれが青銅であるという時点で何らかの性質を有する。それは青銅であり鉄ではないからだ。像になる以前の青銅の塊は何の像であるかという規定性はないが、第一質料のようにあらゆる規定性をはぎとられているわけではない。

また、『自然学』における質料と DA における質料には、先の同名異義における検討のときと同様に、一方が人工物の生成の説明モデルとしても有効であるのに対して、他方は結合体の生成モデルではなく、その分析モデルであるという違いがある。後者の分析においては、前者の場合とは異なり質料と形相が結びつくことで結合体が生じるという主張は存在しない⁹⁹。だから、質料形相論に関しても事物の生成変化を論じるための自然学的なそれと、自

⁹⁷ Met VII. 1029a20-21. 「私が質料と言っているのは、それに即して何であるとかどれくらいの量であるとかそれ以外の他の存在が規定されるところの何も持っていないといわれるようなものである」。

⁹⁸ もちろん、『生成消滅論』のような自然学的な著作においても、質料が第一質料の意味で議論の俎上に上がることはある (319a29-b5)。

⁹⁹ 生命体の発生と質料形相論については、『動物発生論』における精子の役割などを参照する必要があるが、それは、すでに生きている生命体の生命現象を明らかにすることで、

然学の中でも魂を持つ生命体の分析を行うための DA におけるそれとは区別して理解する必要がある¹⁰⁰。質料を pick out できなければならぬとアクリルが言うとき、白い肌が日に焼けて浅黒くなるという変化においてそれ自身変化せずにとどまる肌という質料¹⁰¹、つまり自然学的な、形相が変化する際の基体としての質料を念頭に置いている。しかし、変化の基体としての質料と、結合体の分析として登場する質料はそれぞれ語られる観点が異なる。銅像の質料としての銅は、銅像が破壊された後も、銅としての機能を有するためにそれとして同一性を保ちつつ残るものであるけれども、生命体の質料は生命体そのものが生命を奪われた際に、その同一性を失い、同名異義 C となってしまうものであるからだ。次節では、この DA における質料形相論について考察することで、質料の取り出し可能性と、可能態における身体というアクリルの問題設定に対する本論文の立場を明らかにしよう。

3.2. DA における質料形相論

アリストテレスは質料形相論を用いて身体の構造をより深く追及している。「また先人たちの考えは誤っている。彼らは身体のうち魂を適合させようとしながら、魂が内在する身体が何でありどのような性格であるのかを、それ以上何も規定していないのだから」(407b20-21) という言葉通りに、アリストテレスは身体そのものの検討をより深く進める。

そのとき、身体は手や足、頭といった異質部分(全体と部分が異なるもの)へ、さらに異質部分は同質部分(全体と部分が同じもの)へと分析される。ここで、異質部分は同質部分に形相を与えるものであるから質料と形相の関係にあり、さらに異質部分は、身体全体に対しては質料の役割を果たしている¹⁰²。そして結合体全体を形相付けるのが魂である。

魂について探求を深めていく DA の研究とは目的が異なるし、そこであらわれる質料形相論自体も異なったものになっている。

¹⁰⁰ ある一つの大きさの石があるときに、それは絵描きが見れば、デッサンの対象であり、その際その石の形相は、色や形であることになろう。しかし、その石を重しとして使用する人にとっては、その石の形相として重要なのは重さである。だから、絵描きにとってはその石はばらばらに砕けてしまっても、未だデッサンの対象として、石であり続けるが、重しとして使用する人にとっては、砕けた石は同名異義的なものでしかない。重りという役割を果たさないからだ。しかし、どちらの場合においても、石は石である。石という結合体が、質料に分解したという言い方は適当ではない。このような、ある特性を込みで考えられるときの質料は、MetVIIにおいてテーマ的に扱われるときの質料(第一質料)とは区別されるべきだ。

¹⁰¹ アクリルは自身の主張が人工物にも当てはまるかどうかはっきりと明言していない。はじめは人工物の質料を、自然物のそれとの対比で取り出し可能なものと提示しているけれども、最終的に質料形相論の持つ困難を指摘する箇所、アクリルは人工物の質料形相論にも妥当する主張をしているのかもしれない。

¹⁰² アリストテレスは DSII.1 において、熱・冷・湿・乾と重い・軽い・疎・蜜などの受動

このように質料と形相はそれぞれある事物の確定的な扱いとしてではなく相対的に規定されるものであり、それはアリストテレス自身が述べている「肉や骨は質料とも形相ともいわれる」(GC I .5, 321b19-20) という言葉と符合する。

変化において質料形相論を用いる場合と、実体の分析として質料形相を論じるときはその内実にくつつかの差異がみられる。たとえば、変化の基体を論じるときには、特定の変化(色変化)とその色変化の下にあるものは一対一で対応関係にあり、その質料形相関係も固定的である。しかし実体の分析においては、上で述べたように、身体(全体)という質料は魂という形相に対してであり、腕や足といった異質部分に対して身体はそれら異質部分に形相づける役割にあるというように、観点依存的であり、相対的な規定である。

このような相対的な規定がされているということは、生命体の身体の中で、たとえば腕を取り上げる際に、それがその都度一つの質料形相の結合体としてとらえられているということではないか。したがって、結合体の分析によってあらわれる質料は、語られる対象によって質料としても形相としても言及されうるものであり、そのもの自身を単独で質料として「取り出す」(pick out) ことはできないのである。こうした段階的説明が可能であるためには、さらに結合体の質料と形相を二元的なものとしてとらえるのではなく、より緩やかにとらえる必要が生まれる。たとえば、人間の同質部分は基本要素まで分解されればそれは限りなく質料的なものであり、その形相性は熱・冷・湿・乾という微細な性質まで微分されている。それに対して腕のような異質部分は、その質料的な構成要素を部分として持ちながら、その働きや、同質部分に対して形相を与えるという意味で、同質部分そのものよりもより多く形相性を有している。身体全体となれば、それは同質部分や異質部分よりもはるかに高い形相性を有しながら、それは魂という形相原理に対しては質料という役割を担うものともなるのである。こうして生まれる結合体は、質料と形相という説明原理によって、多視点的に分析されるものであり、そうして分析されたものは、生命体の一部という背景をもちながらも、動物学関係の著作においてそれぞれテーマ的な考察の対象となる。つまり、結合体を構成する諸段階からそれぞれ(異質部分、同質部分)が切り出されるとき、それはある意味で、常に一つの質料形相的なまとまりを有する結合体として切り出されるのだ。

こうした議論は、DAにおける「切断された生き物の部分」(411b19-30)にかんする記述とも一致する¹⁰³。アリストテレスは植物や動物の一部が切断されても生きていることに注目しており、その理由は生き物の切断された部分にも魂全体が含まれているからだとしている。もちろん、たとえばトカゲのしっぽ部分に、すべての魂がセットされているというよりも、身体全体に魂は全体としていきわたっているというイメージが正しい。そしてしっぽが切断されると、その切断されたしっぽは一つの結合体として存在し始めるのである。もち

状態が第一のものとして存在するとしただうえで、これらからなる血や肉や骨などを同質部分、さらに顔や手などの部分を異質部分と呼ぶ。

¹⁰³ Polansky: 165-167 を参照。

ろんしっぽはそれだけで単独の生命体として生きる諸器官を備えていないのだから生き続けることはできないし固有の活動もできないけれど、切り離された部分はすぐさま単独の質料となるのではなく、命が続く限り結合体として存在するのである。

さて、このような生命体の説明が問題となるためには、質料がそのものとして取り出しうるものとして考えられている必要がある。取り出しうるものであるからこそ、形相づけられていることが問題として浮かび上がるからだ。もしはじめから、生物のもつ生態学的な入れ子構造を明らかにするために質料形相という道具立てで分析を行うという目的が理解されていれば、身体—異質部分—同質部分という質料形相関係は、柔軟で優れた説明力をもつものとして理解可能となるのである。

こうした質料形相の入れ子構造は、可能態現実態によってより明晰にとられられる。つまり、異質部分は身体全体に対しては質料・可能態にあるものとして規定され、同質部分に対しては形相・現実態にあるものとして規定される。したがって、可能態現実態もそれぞれを単独に取り出して規定可能なものとするのは柔軟性を欠いた解釈であり、実際は常に二者間の関係として相対的にとらえられなければならない。

おわりに 魂論における出発点と感覚の問題

DAにおいてのみならず、アリストテレス哲学全体において同名異義性が重要な意味を持つことは論を待たない。同名異義性は「存在は多様に語られる」というアリストテレスの根本テーゼと不可分の関係をもっているからだ。そして、同名異義性は、本論文が確認したように、それ自体が多様な語られ方を許すものである。生きているものの原理を探求するDAにおいて「生きている」/「生きていない」の区別が本質的であるのは当然であり、アリストテレスは諸部分が生きることの前提として身体全体が生きている必要を見て取っている。こうした視点は、「生きている」ということを、「全体」「部分」のそれぞれに焦点を当てながら論じることが可能にする。部分の背後には常に全体が控えており、そこでは「生きている」という言い方も、当然多様に語られる必要が生まれるだろう。

こうした解釈は、これまで概観してきたもうひとつの主要な問題、感覚論はすでに始まっている感覚現象の分析が主要な目的であって、要素的な感覚的受動から純粋に生理学的に感覚が生起する場面を描くような探求は行われていないのではないかというバーニエットの主張と深い関係をもっている。もちろん感覚論においては、感覚されているという現場の分析のみならず、どのようにして感覚現象が生じるのかというボトムアップ型の基礎づけ主義的研究の説明が期待される。しかし、眼に対する光の刺激などのインプットは、それらを積分することで感覚現象というものを生ぜしめるような種類のものであるのか、ここにおいてもやはりアリストテレスはすでに生じている感覚現象を微分し、その諸側面を洗い出すことに焦点を当てているのか、あるいは、そのいずれの側も含んだ考察が行われるのか、といったより立ち入った検討がなされなければならない。

第四章 論争の深化—DA II.5 における可能態現実態の解釈と光の存在論—

はじめに

前章においてアリストテレスの感覚論を形作っている質料形相論と可能態現実態論について、それらがそもそも概念装置として矛盾を含むという見解を退けた。そのなかで DA における質料形相論は人工物以外の生命をもつものを分析している様子が見て取られた。生命を持つものを質料形相論によって分析することは、たとえば眼といった一つの身体器官を身体全体との全体部分関係の中でとらえることを可能にしており、ある器官はより上位の全体に対しては質料、可能態として存在しつつ、より下位の全体に対しては形相、現実態として存在するという二重性を有する。質料形相論は、こうした存在者の入れ子構造を適切に描き出すことが可能なのである。ここでは、部分の語りは常に全体の語りの一部として遂行されている。

それでは、われわれはさらにそうした質料形相論ならびに可能態現実態論がアリストテレスの感覚論をどのように語りだすのかを検討しよう。本章は、ソラブリとバーニェットへの応答という形で考察を進めたい。バーニェットは、アリストテレスの感覚論の中にはわれわれが考えるような生理学的な作用の受動は存在しておらず、感覚が生じるためには、感覚対象と正常な状態の媒体、そして感覚する準備の整った感覚器官が存在すれば十分だとしている。しかしながら、バーニェットの発言は微妙な意味合いをもっており、彼の解釈は、単純な意味で感覚における質料的側面を排除するものではない。バーニェットは感覚器官という物体が感覚において役割を果たしていないと考えているのではなく、感覚器官は物体によって作用を受けることで、物的な作用を身体内で連鎖させていくというような形の説明を行っていないと考えているのである。つまり、デカルト的な二元論的発想に基づいた意味で、心的側面とはかかわらないような純粋な生理学的過程が感覚のトリガーのようなものとして考えられているのではなく、媒体から感覚器官への作用は物理的なものとして特定されていないということである。その際の根拠のひとつとなるのが DA II.5 における可能態現実態論である。

バーニェットのこうした強烈的な主張によって、DA II.5 の解釈は 1990 年代から活発に行われている。その中でも本論文はハイナマンの見解を取り上げて検討することで、DA II.5 の解釈を提案したい。ハイナマンの目的は、アリストテレスの感覚論の中に、生理学的作用過程を認めつつ、それを感覚が現実態への進展であるというテキストと整合的であることを証明することである。こうした解釈に本論文は基本的に同意している。しかしながら、本論文はその生理学的（物的）過程というものを、アリストテレスの主張に即して正確に取り出すことで、アリストテレスの言うところの物的過程（σωματικόν）は、心的側面を一切排除したものとはなっていないということを論証したい。そのうえで、以下のように考える。1. アリストテレスは感覚において生理学的な作用の受動は必要だと考えているが、2.

その作用は、感覚器官が媒体を介して形相的に受ける作用が中心である。3. ただし、こうした形相的作用が生じる担い手として質料による感覚器官との接触が必要不可欠であり、この限りで生理学的な作用の受動は存在している。そして、こうした形相的な作用の受動と質料的な接触という物体にもとづいた感覚論は、アリストテレスの感覚論のもつ矛盾ではなく、二者択一的でそれゆえややもすれば容易に袋小路に陥ってしまうようなわれわれの思考の枠組みに根本的な再考を促すようなものなのである。

本論文は DA II.5 を導入部 (416b32-417a14)、中心部 (417a14-417b28)、結論部 (417b29-418a6) と三つに分ける。第一節において導入部を検討し、DA の感覚論に持ち込まれている他の自然学的な著作における研究成果の確認を行う。次に第二節では中心部について、ハイナマンが行った DA II.5 の解釈を批判的に検討する。それによって DA II.5 の中心部が、導入部において示されていた、自然主義的な主張と地続きのものとして理解されるべきだということを主張する。次いで第三節において、結論部で感覚が類似化説（作用を受けることで感覚対象と類似するという見解）として提示されていることの意味を検討し、DA II.5 全体においてアリストテレスがなぜこのような議論展開をしたのかについて本論文の解釈を示したい。さらに第四節ではこうしたアリストテレスの主張を DA II.7-11 やそのほかの著作におけるいくつかの発言と突き合わせることで、バーニェット説への批判を行い、次章で行う DA II.12 における形相受容としての感覚論の解釈への準備を行う。

第一節 DA II.5 導入部

DA II.5 の冒頭部は以下の記述から始まる。

テキスト 1 : 416b32-33

さてこれらのことは規定されたのでわれわれはすべての感覚について共通に語ろう。感覚は、すでに言われているように動かされること (*κινεῖσθαι*) や作用を受けること (*πασχεῖν*) において生じる。なぜなら感覚はある種の性質変化 (*ἀλλοίωσις*) であると思われるからだ。

DA II.7-11 で視覚、聴覚など、個々の感覚器官と感覚対象に即して語られるところの固有感覚¹⁰⁵を一つ一つ扱っていく前に、アリストテレスはテキスト 1 において、それらすべての感覚に妥当する概念装置をここで取り上げ、詳細に説明していく。その注目すべき語りの始まりは感覚を「動かされること」や「作用を受けること」という自然学的な運動変化にかんする用語によって規定することから始まっている。感覚のこうした捉え方はもちろんア

¹⁰⁵ 固有感覚という言い方そのものは DA のテキストの中には見られず、それは固有感覚対象 (*ἴδιον αἰσθητόν*) という言い方で登場する。

リストテレス以前の先行見解に基づいたものとして言及されているものである¹⁰⁶。だからといって、上記の引用における *δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι* のなかの *δοκεῖ* を「先行見解によって思われていること」であり、アリストテレスは賛成していないことであるといってしまうのは性急である。テキスト 1 を含めた DA II.5 全体の解釈として、アリストテレスが先行見解とどれくらい理論的な距離をとっているのかということは冷静に判断しなければならないからだ。本論文はさしあたりこの箇所の *δοκεῖ* の内容を、アリストテレス自身も認め、受け入れているものだとする立場を仮定しながら、感覚論の中に生理学的な側面を求めることができるのかどうかは、本章全体を通じて確認されるものとする。

次にアリストテレスは、先行見解の持つもう一つの変化にかんする理論である類似説を紹介し、それがすでにほかの著作において検討済みであることを確認する。

テキスト 2 : 416b35-417a2

また人々は似たものが似たものによって作用を受けるといっている。このことがどのように可能であり、不可能であるかということは、作用をすることと作用をうけることについての一般論の中ですでに述べたところである。

ここで言われている一般論というのは、『生成消滅論』第一巻第七章である。アリストテレスがこれらの先行見解とどのような距離をとっているのかを確かめるために、われわれも、そこで述べられている類似説に対するアリストテレスの批判を追ってこよう。

1.1. 『生成消滅論』における類似説批判

類似説批判は『生成消滅論』において行われ、そこでも類似化説が登場している。まずは、『生成消滅論』における類似化説のもつ射程を確認しつつ、変化にかんする一般論を押さえたい。GC I.3 においてアリストテレスは、先行見解の検討や生成について論じた後、I.4 において「生成」(*γένεσις*) と「性質変化」(*ἀλλοίωσις*) の区別を試みる。「性質変化」の最も広い定義は、以下のようなものだ。

テキスト 3 : GC, 319b8-13

そういうわけで、なにか基体 (*ὑποκειμένον*) が存在し、他方で本来基体について述べられるところのパトス (*πάθος*) が存在するのであり、またそれら各々の運動変化 (*μεταβολή*) があるのならば、性質変化は、感覚対象として存在している基体が存在し

¹⁰⁶ 410a23-26 に「一方では似たものは似たものによる作用を受けないと主張しながら、他方では似たものが似たものを感覚するとか、似たものを似たものによって知ると主張することも、不合理である。だが、感覚するとはある種の作用を受けることであり動かされること、彼らは想定しているのである」とある。

続けながら、自らの受動状態において（それは反対の受動状態であっても中間の受動状態であってもよいが）変化するとき存在するのである。

アリストテレスによれば、基体と受動状態からなる存在論を基調としながら、基体が存続しながら受動状態が変化するのが性質変化である。性質変化は、水が蒸発して空気になるような種類の変化、すなわち生成と、基体の点で区別される。基体の状態が白や黒、音楽好きと音楽嫌いなど様々な反対対立をなすもの（έναντία）の間で変化するのが性質変化であり、基体そのものが変化するのが生成である。基体にかんする状態の変化が量的に行われれば増大減少と呼ばれ、場所的に変化すれば移動、性質において起これば性質変化といわれるのである（GC, 319b31-33）。こうした結合体論を前提とした性質変化は、GC I.6 において「作用」という観点から考察される。というのも、「作用をしたり、作用を受けたりすることがなければ、分離も結合も、性質変化も不可能である」（GC, 322b9-11）からだ。さらに作用は「互いに接触し（ἄψασθαι）あうことのできないものどもは、本来の意味で¹⁰⁷作用したり作用を受けることはできない」（GC, 322b23-24）といわれ、作用の条件として物体同士の接触の必要が説かれる。こうした物体の接触を前提とした、色白のソクラテスが日に焼けて色黒になるような、認識とは異なる性質変化を物的性質変化としよう。

接触の結果としては、作用/被作用と動かす/動かされるという二つの種類があり、アリストテレスは両者の区別を試みる。接触の結果として生じるのは、性質変化を生み出すような作用/被作用だけではなく場所的な運動（動かす/動かされる）も考えられるからだ。そして接触の二つの定義を導く。つまり（a）位置を持っていて、一方が場所的に動かし他方が動かされるものに適用される「一般的接触」と、（b）作用/非作用が生じる限りでの動かす/動かされるものに適用される「相互的な接触」である（GC, 323a20-25）。例えば、火と水は相互に接触することで作用をしあうものであり、火、水それぞれの量によって他方を打ち消すようなものである。こうして、「動かすという言葉は、作用するという言葉よりもより広い意味をもつ（ἐπιπλέον）言葉」だといえるのである。このように、作用と動かされることはたいてい同時に生じるものだが、時に「動かすものだけが動かされるものに一方的に接触しているが、接触されるものは自分と接触しているものに接触していないこともありうる」（323a28-30）という。ここでの接触している/していないの区別は、作用する/しないと必然的な関係にあるのではない。単に触れているだけでもそこに作用があるとは限らないのである。

こうした一般的規定に基づいて、アリストテレスは、GC I.7 において「作用」を吟味するために、先行見解の類似説（と反類似説）の検討を行う。アリストテレスは「似ているも

¹⁰⁷ 作用/被作用、動かす/動かされるの対関係が崩れる例として、アリストテレスは不動の動者を挙げている。本来の意味というのは、自然的な事物間における、という意味と解する。

のは似ているものによっては、まったく作用を受けない」（等しい温度のもの間では熱の伝達が行われない）という反類似説も、通常の類似説、「作用を及ぼすものも作用を受けるものも、同一の相似たものである」（基体が共通していないと相互作用はありえない）という考えと基本的な発想は同じであるとしている。先行見解の類似説（反類似説）は、「作用」が生じる際に主体と客体が相互に持つべき共通性（「似ている」/「似ていない」）を示しているのだが、アリストテレスは、先にものべたように、実在物を「基体・受動状態」構造からなる（あるいは、質料と形相からなる）結合体としてみるという自らの見解を前提とすることで、彼らは、1. 見かけ上反対のことをいっているだけであり、2. 彼らは互いに事実の一側面にしか目を向けていない断じる。たとえば、コーヒーに牛乳を入れれば、コーヒーの黒さは茶色へと変化するが、牛乳のもつ重さが、コーヒーの色に作用することはない。カテゴリーが異なるもの同士では作用/非作用は生じようがない。したがって、カテゴリーが異なるもの同士は作用しあうことはあり得ないし、また、コップに残った牛乳に新たに牛乳を加えても、その白さに変化はない。つまり、似たもの同士において作用はあり得ないということも言える。

アリストテレスは、われわれの日常的な言葉遣いの多様さを指摘することで、両者を同時に説明する。たとえば、病気が治る時には、人間が治るのであり、病気が治るのである¹⁰⁸。ここでは、病気の状態の人間と健康になった人間の間には、「人間」という類的な類似性、同一性があり、その受動状態は病気と健康という種的な反対関係にある。このようにアリストテレスは、付帯的な作用を除けば、「作用を受けるものと作用するものとは類的には同じものであり似ているが種的には似ていない」ところの反対のもの（τὰ ἐναντία）の間で起こると考えている。

こうしたアリストテレスの見解は、対立する二つの類似説の両者を全面的に批判したものであるとは言えない¹⁰⁹。むしろアリストテレスは、基体と状態を備えた一つの結合体が、接触に基づく作用をうけると考えることで、先行見解の類似説を以下のように一つに修正し統合するのである。

テキスト 4 : GC, 324a10-14

したがって、今や、火が温めるということも、冷たいものが冷やすということも理にかなっている（εὐλόγον）。つまり一般的に言って、作用をする能力のあるもの（ποιητικόν）

¹⁰⁸ 人間が人間を治すという側面は、作用における共通性を主張することになるし、病気が治るとい側面には、病が反対の健康によって治されるという反対性を主張することになる。こうした説明は、先に魂を主語として語ることを戒め、「人が魂によって～する」という言葉遣いを勧めていたことを思い出させる。

¹⁰⁹ 「これら両方の説を唱える人々が事物の本性に触れているということは、理にかなっている」（GC, 324a15-16）

は作用を受けるものを自己自身と似たものにする (ὁμοιοῦν) のである。なぜなら、作用するものと作用を受けるものは反対のものであり、生成は反対のものへ向かう過程であるから。したがって、作用を受けるものは作用するものへと変化 (μεταβαλλεῖν) しなければならない。

作用するものとされるものは、作用を受ける前は対立しており、作用を受けた後は同じ性質のもの (同一形相的) になる。変化しない基体と変化する受動状態があり、対象に「類似すること」(ὁμοιοῦν: 類似化) が性質変化だということになる¹¹⁰。このように『生成消滅論』で語られる類似化は、ここで言われているように、感覚ではなく、ものの色の变化、温度変化など物体の性質変化一般の説明として登場していたことがわかる。そこで感覚論において類似化が登場するとき、それは感覚における類似化が最終的には否定されるか、感覚と物体の性質変化を同等に語るができるか、感覚においては類似化以外の説明原理が加えられるのか、という三つの可能性があることになる。本論文は後に第五章において形相受容の原則を検討することで、上記のなかの第三の可能性をとる。

1.2 先行見解の問題点と可能態現実態論

それでは DA のテキストに戻ろう。次にアリストテレスは、感覚が外部の対象によって引き起こされることについて疑問を提示する。

テキスト 5 : 417a2-9

また、〔感覚器官には〕火や土やそのほかの構成要素が内在しており、それらについては自体的にであれ付帯的にであれ (καθ' αὐτὰ ἢ τὰ συμβεβηκότα) 感覚が存在するにもかかわらず、なぜそれらの感覚そのものの感覚¹¹¹が生じないのか、つまりなぜ外的な対象なしに感覚が生じることがないのかという難問がある。したがって、感覚能力は現実態にある (ἐνεργεία) のではなく、可能態にのみある (δυνάμει) ことが明らかである。したがって、可燃物 (καυστόν: 燃やされうるもの) は他のものを燃やすことができるものなしにそれ自体で自己を燃やすことがないように、感覚は成立しないのである。なぜなら、もし自己自身を燃やすのであれば、完全現実態にある (ἐντελεχεία) 火の存在を必要としなかったであろうから。

¹¹⁰ 別の言い方としては、「作用するものと作用を受けるものとは、一方で類においては似たものであり、同一のものであって、他方で、種においては、似ていないもの、反対のものなのである」(GC, 323b32-34) という言い方もされる。

¹¹¹ 「感覚そのもの」は感覚器官を指していると考ええる。

感覚器官は火や土などの構成要素からなるものであり、感覚はこれらの構成要素を対象として感覚を行う。しかしながら、経験的事実として感覚は自己を捉えることはない。景色を見ているときに自己の眼を見てはいないし、食事の香りがかぐときに、自己の鼻のにおいがかぐことはない。感覚には対象との距離が必要であり、それゆえ感覚は自己を触発する外部(ξξω)を必要とする。それは可燃物がひとりで燃えることがないことと同様だ。感覚は、可燃物と同様にもともと可能態において存在しており、完全現実態に至るためには、すでに現実態にある外部のものを必要とするのである¹¹²。ただしその外部に存在するものが、物質による作用を感覚器官へ与えることによって感覚が生じるのか、それともその作用は物質的なものとしては特定されていないのか、こうしたことについては、後に検討しなければならない。現段階では、ものの燃焼というまさに物的な過程と感覚を類比的に語っているのであり、テキスト 1 からの議論との連続性を確認できる。

こうして感覚に可能態/現実態という断面が導入された。感覚能力は可能態にあり、現実態にある外的な対象によって現実態へともたらされるのである。ここからさらにアリストテレスは感覚をいくつかの局面へ分析し、そのそれぞれに可能態現実態論を適用する。

テキスト 6 : 417a9-14

また感覚することをわれわれは二通りに語るのだから(というのも、たまたまある人が眠っているときでもすでに覚醒しているときでも、可能的に見るものや聞くものが、聞いたり見たりするとわれわれは語るのであるから)、感覚(αἴσθησις)もまた二通りに語られるのであろう。一方は可能態にあるもの、他方は現実態にあるものとして。さらにまた感覚対象も同様に、可能態においても現実態においても存在する。

感覚すること、感覚、感覚対象の順で、われわれの日常的な言語使用を根拠としながら、その各々に可能態現実態論が適用されていく。眠っているものも覚醒しているものも、そのものは感覚する可能性を有している。前者はまさに現に感覚をしていないけれども、感覚する能力を有しているものであり、後者は現にその能力を行使しうる/行使しているものである。ここで、可能的に感覚することは、現実的な感覚の根拠となっている。そして、覚醒しておりかつ妨げがない場面では、感覚することが現実態にある。このことは感覚と感覚対象にも同様に妥当する。先にテキスト 5 で感覚能力は可能態にあるといていたのは、現実化する以前の感覚能力の規定であり、それが使用されているときはもちろん感覚能力は現実態にもたらされているのである。感覚対象についても同様だ。感覚対象は感覚能力を現実態へともたらすためには、すでにそれ自身が現実態化しているのだけれども、音を発しうるものが

¹¹² ここで、自己自身の感覚が生じない理由は、自己自身、つまり感覚器官自体が物体であるという理由ではなく、距離をとっていないことが理由となっている。

常に音を発しているわけではなく、その時その音を発するもの、そして発せられる音は可能態にあることになる。可能態現実態は、このようにある特定された場面において語られるもので、端的にあるものが現実態可能態といわれることは（先の感覚能力のように）あるとしても、それがすべてであるのではない¹¹³。

ここまでで DAII.5 の前半部は終了となる。テキスト 1 と 2 で先行見解の感覚論から議論を起こし、テキスト 5 でその場合の問題が提起された。もし先行見解の理解が正しいならば、感覚そのものの感覚が生じることになってしまうけれども、そのようにはならない。感覚が生じるには外的な感覚対象が必要なのである。そして、こうした外的対象を必要とする感覚は、睡眠の間などを見ればわかるように、たとえ外的対象が存在しているとしても、常に現実活動しているわけではない（眠っているときに音が鳴っているけれども聞こえない）から、感覚は感覚対象によって現実態化する以前は可能態にあるものとみなさねばならない。そして、感覚が変化だとして、その変化の前後が語られねばならず、そうした記述を可能にするものが可能態現実態論なのである。このことは感覚することにも、感覚対象にも当てはまる。

¹¹³ 可能態という言葉は δύναμις という言葉のアリストテレス特有の用法を表している。δύναμις という語は、アリストテレス以前には主に「能力」という意味で用いられており、アリストテレスはそれと明確に区別されるべき用法として、つまり現実態の対概念としてこの語を使用している。「可能的に」という言葉はそのギリシャ語がもともと「能力」という意味をもっていたことから、「～できる」という意味が根底にある。「可能態」「可能態にある」という表現は、その「～できる」ということがらを分析し、現時点ですぐにできるわけではないが、できるようになるという可能性をもっている状態を表す言葉だ。その人に生じる感覚も、現実にある感覚と可能的にある感覚の二種類があることになる。さらに、感覚対象もいまだ感覚されていないものは可能態における感覚対象であり、すでに感覚されている現実態にある感覚対象と区別される。感覚対象は、感覚という可能態にあるものを現実態へともたすために、感覚に先んじて現実態にあるものである。しかし他方で感覚対象は感覚されるまでは現実態にはならないという二重性を持つ。ここでわれわれは、われわれにあらわれているという意味の現実態と、発色活動や音響活動を行っている感覚対象の二種類を区別する必要に迫られる。しかしわれわれの感覚という事実とは別に音響活動や発色活動を行っている感覚対象を立てることはどのようにして可能なのであろうか。いま、ひとに全く見られていない森の奥深くで倒れた木は音を発しているのかという問題に似た状況に我々はある。この問題にアリストテレスはどのように答えるのであろうか。おそらく、われわれに音が聞こえたという状況が生じるために、音がすでに生じていなければならないのであり、そのように音が生じるためには音が生じる可能性が要請される。この意味で可能態にある感覚対象をそれだけ取り出して現実にある存在者と考えることはできない。

第二節 DAII.5 中心部

中心部（テキスト7～10）においては、いくつかの対概念が登場し、その概念そのものの理解と、感覚との関係が議論の対象となる。そこで、中心部のテキストにかんするハイナマンの解釈とその批判的検討を行う前に概要を提示しておきたい。

テキスト7 中心部の議論の前提

テキスト8 可能態にあるものの分析（可能態から現実態への変化）

A: 学習によって反対の状態から変化することによって現実態において知識あるものになる（反対の状態からの変化）

B: 算術能力や文法能力を持っているが現実には活動していないものから現実活動へと変化する（現実態への変化）

テキスト9 作用をうけることの分析

C: 消滅的作用

D: 保存的作用

テキスト10 性質変化の分析

E: 欠如態への変化

F: 自然本性への変化

テキスト11 思惟と感覚の対比

G: 思惟は普遍にかかわり、対象が内在する

H: 感覚は個別にかかわり、対象が外在する

ハイナマンは、バーニェットが 1. DAII.5 において語られている通常 of 性質変化とは異なる特殊な性質変化を感覚における変化だとみなしていることと、2. 感覚において通常 of 性質変化は必要ないと解釈していることを批判的に検討している。そのためにハイナマンは、特殊な性質変化（ハイナマンは「洗練された変化」：refined alteration と呼んでいる）と通常 of 性質変化が感覚においてはともに必要であり決して二者択一的な関係にはないことを示そうとしている。

中心部の解釈としては、バーニェットが $A=C=E, B=D=F$ という形で、色の変化を含む一般的な物体の性質変化 (A,C,E) と、感覚における特殊な性質変化、準変化 (B,D,F) の二グループに分けて考えている。つまり、一方には物体の色が変化するような、反対の状態から、消滅を伴う、欠如への変化というグループがあり、他方でそれとは異なる現実態への、基にある能力が保存されるような、そのものの自然本性へむけた変化があるということである。それに対して、ハイナマンは A と B を通常 of 性質変化と特殊な性質変化に分けることに反対し、ここで通常 of 性質変化は登場していないと考える。次に、C と D、E と F についてハイナマンは、それらが A と B に対応しているというバーニェット解釈を退け、それぞれを悪しき状態への変化 (negative alteration) と良い状態への変化 (positive alteration) とみな

す。このようにして、バーニェットが行った二グループへの変化の分割を真っ向から否定し、通常の性質変化は感覚活動の中にも位置付けられることを示そうとしているのである。それでは、テキスト 8 から始まるハイナマンの解釈を検討していこう。

2.1 可能態の分析

テキスト 8 : 417a21-417b2

可能態と現実態についても規定しなければならない。というのもいまわれわれはそれについて単純な仕方でも語っていたからだ。実際我々は人間を、それが知者、つまり知識をもつもののうちの一人であるという理由で知者 (A) であると言う。またわれわれはすでに文法能力を持っているものを知者 (B) として語ることもある (これらの各々は同じ仕方でも可能態にあるのではなく、一方はその類、つまり質料がそのようなものであるという理由で、他方でもし外的に妨げるものがなく、望めば観想することができるという理由で可能態にあると知っているのである)。それに対して、すでに観想しており、このものをこのものと知っているもの (C) は現実態にある。こうして、最初の両者 [A と B] は、可能的に知識あるものである¹¹⁴。しかし一方 [A] は、学習を通じて [B へと] 性質変化し (ἀλλοιωθεῖς)、しばしば反対の状態から [B へと] 変化するもの (μεταβαλῶν) であり、他方 [B] は算術能力¹¹⁵や文法能力をもっているが活動してはいないものから活動しているもの [C] へと変化するものであり、[これらは : A から B、B から C への変化は]異なる仕方である (μὴ ἐνεργεῖν δὲ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον.)。

知識ある人が (A) (B) (C) の三種類に分けられたことに対応して、A から B への変化 (以後、「第一の移行」とする)、B から C へ (以後、「第二の移行」とする) の二つの変化が取り出される。第一の移行は、バーニェットによれば、通常の性質変化 (ordinary alteration) を含むものである¹¹⁶。その根拠となるのは、反対の状態からの変化という記述だ。白色が赤

¹¹⁴ ὄντες, ἐνεργεῖα γίνονται ἐπιστήμονες, は挿入しない。文末の ἄλλον τρόπον は、A から B、B から C への変化が異なる種類のものであることを指していると解した。

¹¹⁵ 底本通り、αἴσθησιν ではなく、ἀριθμητικὴν を読む。第二の移行が感覚の行使に当たることは疑いようがないが、この箇所では一貫して思惟認識に関する言葉が使用されているという文脈を優先して考えたい。

¹¹⁶ テキスト 8 に関するバーニェット以前の解釈では、Hamlyn : 102 のように、テキスト 8 の二つの移行を、ある状態から反対の状態への端的な変化 (straightforward change) と、ある種の特殊な変化とみなす考えや、MetIX.6 における、いわゆる「キーネーシスとエネルゲイア」という対概念 (それぞれ、「行為の目的がその行為の他に存在するもの」と「行為の目的がその行為に内在しているもの」) をここに当てはめるという解釈 (たとえば Kosman : 128-132) が存在した。それに対してバーニェットは、第一の移行の中か

くなる時、白色は消え、赤色が生じる。学習における性質変化も、無知の状態が消滅し、知識をもつものが生じるという変化と説明される。そして、第二の移行、つまり能力を行使する際には、能力が消滅することはないから、それは第一の移行とは異なる種類の性質変化である。

それに対してハイナマンは、第一の移行は、通常の性質変化とは異なるだけでなく、テキスト 8 においては通常の性質変化はそもそも登場していないと主張している (Heinaman : 147-148)。確かに、第一の移行は、能力を持ちうるものが能力を獲得するものであり、通常の性質変化とは異なる魂の能力の成長である。また、テキスト 8 とその周辺には、いわゆる通常の性質変化に関する記述は存在していない。しかし、後者に関して言えば、第一の移行を特徴づける、「反対の状態からの移行」という内容が、通常の性質変化にも当てはまることも事実¹¹⁷。続くテキスト 9 との関係性を注視していこう。

2.2 消滅的作用と保存的作用

テキスト 9 では、作用を受けること (πάσχειν) の分析が行われる。

テキスト 9 : 417b2-9

また、作用を受けることも単純ではなく、一方では反対のものによるある種の消滅であり、他方はむしろ現実態にあるもの、すなわち可能態が現実態に対してそのような意味で似たものによる可能態にあるものの保存 (σωτηρία) である。なぜなら、知識をもつものは観想するときに生じるが、それは性質変化を受けること (ἀλλοιοῦσθαι) ではない (なぜなら自己自身への、そして完全現実態への進展であるから) か、異なる種類の性質変化である (ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως)。したがって、思慮のあるものが、思慮を働かせているときに、性質変化を受けているということは、建築家が建築しているときに〔性質変化しているということが正しくないように〕正しくない。

ら、能力の獲得という DA 独自の変化を取り出しつつ、『形而上学』のキーネーシスとエネルゲイアの区別はテキスト 8 の分析とは無関係である (Burnyeat (2002) : 49) という解釈を提出した。本論文は、キーネーシスとエネルゲイアという区別に加えて、通常の性質変化と特殊な性質変化という区別をテキスト 8 に持ち込むことを避け、解釈上中立的な意味を示すために、可能態から現実態への「移行」(transition) という言葉を選んだ。次に、バーニェットは第一の移行は通常の性質変化を含む、という言い方をしている点について、バーニェットは第二節でみるように、第一の移行の中でも通常の色の変化などから能力を獲得するような移行を区別して論じている (しかし、Bowin : 141, Heinaman : 146 も指摘しているように、この点でバーニェットはあいまいな記述を行っている)。日本におけるバーニェット解釈については、齊藤と吉田を参照。

¹¹⁷ GC I .7, 323b29-31. 「本性上、作用を受けたり作用したりするのは、任意のなにかではなくて、反対対立を含むかあるいはそれ自身が反対対立をなすものだけである」。

ここで、「作用を受けること」は、「反対のものによる消滅のある作用」（「消滅的作用」と呼ぶ）と、「可能態にあるものが保存される作用」（「保存的作用」と呼ぶ）に分けられている。バーニェットによれば、消滅的作用は、作用を受ける前後の状態が反対の言葉によって規定されるようなものである。例えば、白い肌が日焼けによって黒くなるのは、作用の開始における白が、作用後の黒に置き換えられる通常の性質変化であり、第一の移行に含まれる。他方で、保存的作用は、第二の移行に当たり、感覚能力の行使もこの第二の移行に数えられる。バーニェットは、第一の移行と第二の移行に属するグループをそれぞれ排他的な関係として捉えている。

それに対してハイナマンは、テキスト 8 と 9 の内容上のつながりを断ち切ることで、消滅的作用と第一の移行、保存的作用と第二の移行の区別はそれぞれ内的な関連は持たないと解釈する。ハイナマンは、バーニェットが、知識を学びえるという第一の移行を無知の消滅という理由で消滅的作用に含めるのに対して、「無知の消滅」という第一の移行の特徴を、第二の移行にも認めるのである。たとえば、意志の弱さによって食べ過ぎをやめることのできないひとは、食べ過ぎがよくないことだと知っていて、それでもなおその知識を現実を使用することができない状態にある。この人は、知識を持っているが使用していない状態にあるため、第二可能態にある知識を所持している状態にある。もしこのひとが食べ過ぎは体に悪いという知識を行使し、食事に関して節制を行うことができるならば、それは第二現実態への進展 (B) でありかつ、無知の状態が消滅した (C) ということができる (Heinaman: 152)。

また、ハイナマンは建築の例を考えても、テキスト 9 における二つの作用を相互に排他的ではなく、消滅的作用と保存的作用の両者が同時に存在しているという。確かに、建築が行われるときに、建築家の身体運動や素材の動きが必要だと考えることは可能である。人間の能力に基づいた活動に関する限り、身体と魂が共同しなければほとんどすべての活動は実現されないだろう¹¹⁸。こうしてハイナマンは、1. テキスト 8 においては通常の性質変化と、特殊な性質変化の区別が行われているというバーニェットの解釈を批判し、さらに 2. テキスト 8 の可能態・現実態に関する議論とテキスト 9 の作用の受動の分析に関する議論の関係を断ち切るのである。

本論文は、消滅的作用を排除しないという解釈には賛成しながらも、テキスト 9 が感覚にかんする二種類の作用の受動を析出したものだと解することには反対する。つまり、われわれに感覚が現象するときには、ハイナマンの言うように通常の消滅的作用もあり、他方で保存的作用もあるのだけれど、テキスト 9 はこうした論脈の上にはないと考える。というのも、DA II.5 の導入部では先行見解の感覚論の紹介と、それによってアポリアに行き当たってし

¹¹⁸ こうした視点は、テキスト 7 の第二の移行の中に通常の性質変化を見て取る解釈とともに主張されている。同じ種類の主張は、Sisko : 142-143 にもみられる。

まうという文脈で議論が展開されているのだから、中心部においてはそれらを避けるような論述が期待されるからである。したがって、ここでは保存的作用という新しい見解を紹介すると同時に、先行見解における「作用を受けること」を消滅的作用として位置付けることが行われていると考えることが妥当である。つまり、テキスト9は先行見解の *πασχεῖν* 概念を分析しながら、感覚における *πασχεῖν* をそれとは異なる保存的作用として規定しようとしていると読むのが最も自然である。そして、先行見解が見落としていたところの、消滅的变化によって説明できない要素が感覚能力であり、感覚するものという結合体は感覚の際に作用を受けることで、感覚能力にかんして消滅することなく残存するというのがアリストテレスの主張なのである。だから、ここはあくまで作用を受けることの二区分を論じているのであり、(本論文の第一章で検討したように) それらがひとつの現象を生み出すために相互に影響しあうということまでは論じられていない。

このことは「思慮のあるものが、思慮を働かせているときに、性質変化を受けているということは、建築家が建築しているときに〔性質変化しているということが正しくないように〕正しくない」というテキスト8の記述とも一致する。建築活動に関して、あくまで建築能力は失われることがない旨が強調されているのであり、実際の建築の際に身体における消滅的作用などが行われるということは、明らかにテキスト9の議論の埒外にある。さらに、もしアリストテレスがここで感覚についての二種類の作用が存在しているというのであれば、テキスト9内に存在する思慮の例に消滅的作用があるというさらに困難な問題を解決する必要が生じる。思慮においてより困難があるというのは、思慮を働かせるときには感覚のような固有の器官が存在しないからである。テキスト9は、*μὲν* と *δέ* の対比を通じて、魂の能力が損なわれることなく保存されるような作用を描き出している¹¹⁹。魂の能力としては、栄養摂取と生殖、場所的運動、感覚、思惟、欲求などの能力が挙げられている。ここに建築能力は数えられていない。建築能力は基本的に、家という自己自身とは別のものが活動の目的となるものである。ここでもアリストテレスは、人工物と自然物の例を背景に議論を展開している。

したがってテキスト9において、感覚における二種類の作用が論じられていると解釈することは難しいといわなければならない。二種類の作用が感覚の際に存在しているということは、少なくともテキスト9とは別のテキストを根拠とすべきであり、このテキストからはこのテキストにアリストテレスが込めた主張を取り出すべきだ。この点については後にテキストをあげつつ本論文の解釈を述べたい。

このように本論文は、テキスト9における消滅的作用と保存的作用の区別は、「能力」の

¹¹⁹ 保存 (*σωτηρία*) は、『感覚と感覚されるものについて』436b20で「諸感覚は...〔身体にとって〕劣悪なものや、〔身体を〕滅ぼすもの (*τὰ φθαρτικά*) を避け、〔生を〕保存するため (*σωτηρίας ἕνεκα*) にある」というふうに使われているように、消滅という語との対概念として使用される。Cf. Pol, 1307b30, 1289b24.

存在、つまりは魂の存在を活動の根拠に持つような種類の働き、その働きの現実化に必要な作用と、そうでない作用をあらわにしていると考える。魂に基づく活動はすべて、それを行うことで能力が失われない種類のものであるから、消滅的作用には、魂の固有の能力に基づく活動を生み出すことが原理的にできない。それに対して、保存的作用は、魂の能力が保存される種類のものである。もしテキスト9の二つの区分が、このような区別だとすれば、消滅的作用は、まさに通常の性質変化であるということになる。

2.3 二種類の性質変化

最後に、テキスト9に続いて中心部の最後に示されるテキストにおける二つの区分とその解釈における問題を見ておこう。

テキスト10 : 417b9-16

こうして一方で (μὲν οὖν)、思惟しているものや思慮しているものについて、可能態にある状態から現実態へ (εἰς ἐντελέχειαν) と導くことは教授 (διδασκαλία) ではなく、別の名前を持つことが正しい。他方(δ')、可能態におけるものから、現実態にあり、教えるものによって学習し、知識を得るにいたることは作用を受けるといわれるべきではないか¹²⁰、あるいは性質変化には二つの仕方があるといわれなければならない。一つは欠如した状態 (στερητικὰς διαθέσεις) への変化であり、他方は所有状態、自然本性 (τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν) への変化である。

テキスト10もまた μὲν οὖν...δ' という対構造を持っており、これはアリストテレスがこれまでの結論を述べつつ、二つの区分を行う際によく使う語り方である。μὲν οὖν と δ' は、いわゆる交差配置 (キアスム) の形をとっており、μὲν οὖν の側、可能態から現実態への変化は、テキスト9における保存的作用と対となった性質変化であり、δ' の側は知識を持たない状態の喪失という意味で、消滅的作用に基づく性質変化となっていると考える。つまり、ここまでテキスト10は直前のテキスト9の内容と一体となった議論である。さらにテキスト10では後者の能力の獲得への変化を二つの種類に分けている。その一方を、「欠如態への変化」、他方を「自然本性への変化」と呼ぼう。

まずバーニェットは、欠如態への変化を、テキスト9の消滅的变化、テキスト8の第一の移行と同じグループと考え、自然本性への変化をテキスト9の保存的作用、テキスト8の第二の変化に割り振る。他方で、ハイナマンは、テキスト9と10の構造を本論文と同様な形で理解しながら、テキスト9の消滅的作用とテキスト10の欠如態への変化は、悪しき状態への変化という意味で「否定的性質変化」(negative alteration) であり、保存的作用と自然本性への変化はよい状態への変化という意味で「肯定的性質変化」(positive alteration) と

¹²⁰ ὡσπερ εἴρηται は読まない。

している¹²¹。

本論文は、テキスト10はテキスト8における二つの移行をより洗練したものであると考える。ハイナマンの解釈は、二つの性質変化の区別に注意を向けるあまり、テキスト10全体に対する視野がかけてしまっている。この引用全体をみると、先に述べた μέν と δέ による対比があり、μέν 節の内容は、知識の所持状態からその知識の行使への(εἰς ἐντελέχειαν)、つまり第二現実態への変化であり、δέ 節は知識の獲得、つまり第一現実態への変化である。すると、二つの性質変化は現実態への二つの変化であると考えられる。このように読解することができるならば、テキスト10はテキスト8とは構造上の対応関係があることになる。ハイナマン解釈が不自然であるのは、1. バーニェット解釈への反論のためにテキスト9を不自然に独立させてしまっていることと、2. 保存的作用を自然本性への変化としていることにある。テキスト10にあらわれる二種類の性質変化は、同テキスト内「他方で」の側の分枝であり、第一現実態への移行にさらに二つの種類の変化があるということである。だから、保存的作用は、ここで「性質変化の二つの種類」のうちには数えられていない。自然本性への変化は、ある能力の獲得という意味で、テキスト8における第一の移行と対応しており、欠如態への変化は、これまで言われていた消滅的作用、通常の性質変化と対応していると考え¹²²。

¹²¹ テキスト10の解釈上の問題として、テキスト8の第一の移行とテキスト9の両者に学習の例が使われていることにハイナマンは注目している。もしテキスト8の学習の例(第一の移行)が、反対のものの消滅によって特徴づけられる通常の性質変化であるとするれば、テキスト9の記述とは矛盾してしまう。ここでハイナマンは、学んだ知識の忘却が欠如態への変化であり、知識の消滅という意味で消滅的作用であるとみなす。そしてハイナマンによれば、テキスト8の二つの移行は、テキスト9、10の二つの選択肢とは実質的な関連を持たないのだから、こうした解釈上の問題は起こらない。こうした解釈に対して、本論文はテキスト8における二つの移行がそのまま通常の性質変化と特殊な性質変化という区別とイコール関係にあるのではないと考える。学習によって知識を得た状態になることは、通常の、物体にも当てはまるような種類の性質変化と質的に異なる。

¹²² 本論文の、欠如態への変化に関する解釈は以下のようなものである。つまり、ハイナマンのように、良し悪しという観点でテキスト10を区別するという解釈は取らず、またポーウィンのように所有状態にある能力の欠如(たとえば、盲目への変化)と解釈する立場(Bowin: 144-150)とも異なる。欠如態への変化は第一の移行における二つの下位区分のひとつであるのだから、たとえば、熱いという性質を持っていたものが冷やされて冷たいものになるような消滅的作用に基づく変化に当たるものに当たると考える。というのも、διάθεσις という言葉は、Cat, 8b27-28において、その状態が固定的であるかどうかという点で ἐξις (所有状態)と区別されているからだ。しかし、ポーウィンのように、盲目という固定的状態への変化(能力の喪失)としてこの διάθεσις と解釈する可能性については、引き続き検討する課題としたい。

2.4 中心部総括——導入部と中心部の連結——

ここで、テキスト 8 から 10 にかけての本論文の立場を振り返っておこう。まず、テキスト 8 の二つの移行は、それぞれ通常の性質変化と特殊な性質変化とイコール関係にあるのではない。この点で本論文はハイナマンと同じ立場である。しかし、テキスト 8 が 9 とかわらないという点ではハイナマンと解釈と異にする。まず、テキスト 9 の二種類の作用はハイナマンのように一つの感覚という活動を構成する二つの作用という解釈ではなく、感覚能力を議論の俎上に載せるための区分であり、そこでは感覚の現実態がどのような過程で起きているかを説明するような記述にはなっていないと考える。そして、消滅的作用は、通常的作用を含むものであり、それはテキスト 8 における第一の移行の定義（反対の状態から変化する）という記述と矛盾することはないため、第一の移行と対応するものだとする¹²³。次にテキスト 10 は μέν, δέ の構造を大きくつかみ、それぞれ第二の移行と第一の移行に割り当てる。その中で第一の移行がさらに、自然本性への変化と欠如態への変化と区分され、能力の獲得と通常の物體的性質変化がこれに対応していると考えた。

以上のような解釈は、いまだ DA II.5 の中心部をそれだけで独立に解釈するものである。しかし、DA II.5 の前半部と結論部には 1. 感覚対象の外在性と一般的な意味での作用と性質変化について、2. 類似説から類似化説への修正という二つの共通するテーマが存在する。ここで中心部の議論が前半部と結論部の議論と連続的であるという解釈を示すことで、中心部におけるハイナマン解釈にさらに二点、批判を加えつつ、DA II.5 全体の解釈としたい。

まず、ハイナマンは、「感覚はある種の性質変化であると思われる（δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι.）という DA II.5 の出発点からして、その優先的な目的が感覚への移行ではなく感覚を解明することが目的となっている」（Heinaman : 160）と主張し、テキスト 8（二つの移行）よりもテキスト 9 と 10 における感覚の定義を重視する。ハイナマンが「現実態への移行ではなく現実態」という時の意味が、どのように現実態が生じるのかではなく、すでに現実態にある感覚の解明、というものであればそれは誤りである。実際、前後を含めて引用すれば、DA II.5 の冒頭部は以下のようにになっている。

テキスト 7 : 417a14-20

それでは初めに、1. 作用を受けることと動かされることと現実活動すること（ἐνεργεῖν）を同じこととして我々は語ろう。というのも、別のところでも述べたように、2. 運動は未完了（ἀτελής）ではあるが、ある種の現実態（ἐνέργειά τις）であるからだ。また、3. すべてのものは作用をうる力を持ち、現実態にあるものによって作用を受けて動かされる。したがって（διό）、別のところでも述べたように、一方では似たものによって作

¹²³ テキスト 9 の消滅的作用が通常の変化であるという解釈は、Bowin : 142 と同じ立場をとっている。しかしボーウィンは消滅的作用を第一の移行の下位区分には含めない。

用を受け、他方で似ていないものによって作用をうけるのである。似ていないものが作用を受けるのであるが、作用を受ければ似たものになるのである。

ここでアリストテレスは、かなり奇妙な想定や、自然学的に定められた前提を用いて議論をスタートさせている。奇妙な想定というのは、もちろん作用を受けることと動かされることと現実活動することを同一のものとしている点だ。周知のようにアリストテレスは『形而上学』において運動と現実活動を区別しており、その点からすると、それらを――さらに作用を受けることを含めて――同一のものとするには何らかの意図があることは明らかだ。もちろん、こうした主張は導入部における議論と同様、先行見解の主張を引き合いに出しているということではある。しかしながら、ここでアリストテレスは運動を「未完了ではあるがある種の現実態である」と、自身の運動概念を用いて規定している。確かに運動がある種の現実態であれば、運動と現実態を等置することには一定の妥当性があることになるし、それ自身アリストテレスの主張の一部だということになるだろう。こうした主張を理解するために、テキスト7内で「別のところでも述べたように」に当たる PhysIII.2の記述を見ていこう。そこでは、運動という捉えがたい概念を最終的に「未完了な現実態」とする理由が述べられている。

まずアリストテレスは運動変化について、先行見解を参考にする。先行見解は運動を無規定的なもの（ἀοριστόν）と考えている（Phys, 201b24-25）¹²⁴。これについてはアリストテレスも半ば同意見であり、その理由は運動が可能態にも現実態にも属していないことにあるという（201b32-33）。たとえば、水になる可能性をもったお湯も、現に水であるものも必然的に運動変化するわけではないし、たとえお湯から水へ、水からお湯へと運動変化したとしても、その現実活動は未完了（ἀτελής）のものである。なぜ未完了であるのかといえば、運動変化が可能態にあるものの現実活動であり¹²⁵、可能態にあるものは未完了的なものであるからだ。したがって、運動変化はなんであれ、可能態にあるものの未完了な現実態化であり、それゆえ端的な可能態とも現実態ともいうことができない状態にあるのである。

未完了ということは、ἀτελής（τέλοςをもたない）というギリシャ語が示す通り、目的を達し終えていない状態にあることであり、運動というものは、現実態になっているときにも、その目的が常に達成されているわけではないことを意味している。そうした行為としてしばしば上げられるのは建築することであり、建築することは釘の一本を打っているときに現実態にあるけれども、建築の目的は釘を打つことではなく、成果としての家にあるのである。したがって、

¹²⁴ たとえば、プラトンは『ティマイオス』57Eにおいて、運動と静止にそれぞれ不均等性と均等性とを割り当てている。

¹²⁵ Phys, 201b4-5.に、「可能的なものの、可能的なものとしてある限りにおいてのその現実態、これが運動である」とある。

テキスト 11 : Phys, 201b33-202a3

こうしてこのことが理由で、運動 (κίνησις) が何であるかをつかむことが困難なのである。というのは、運動は欠如態 (στερήσις) のうちにか、あるいは可能態のうちにか、あるいは端的な現実態 (ἐνέργεια ἀπλά) のうちにか、そのいずれかに入れられねばならないが、このうちのいずれであることもできないからである。そこで残るのはただ、すでに語られた仕方があるだけである。すなわち、運動はある現実態であり、いまわれわれが話した通りの、理解すること (ιδεῖν) は困難であるが、存在することはできるような現実態である。

運動は、欠如態でもないし、可能態でもなく、端的な現実態でもない。その理由は、前述のように運動が「未完了な現実態」、つまりその現実態がその都度その目的を達成しているのではないためである。こうした運動の定義は、テキスト 7 の最後にある類似化説にもかかわる。類似化説で言われているのは、たとえば白色に変化可能なものが白色を受け取ることで現実に白色になるという通常の物體的性質変化の説明であるからだ。この作用の受容と変化は可能態にあるものの現実活動とってしかるべきである。もっといえば、テキスト 9 で言われている、作用を受けて能力が保存されるような種類の πασχεῖν も、πασχεῖν であるからには端的な、全き意味での現実態ではなく、広い意味では運動概念のなかに位置づけられるものであるということができるとはしないか。少なくとも運動概念は、Phys 201b で言われているように、現実態 (ἐνέργεια) と排反関係にあるのではないといえるのではなく、感覚という現実態がこれに当たるものであるかどうかは、さらに検討が必要であると思われる。本論文では、DA II.5 の議論展開が、感覚をあくまで「作用を受けることと動かされることによって生じる」としていた点と、DA II.5 の中心部の冒頭において、Phys における運動概念が示唆されていることを、感覚における運動的側面の存在の根拠としたい。さらに DA II.7-11 における媒体による作用を通じた感覚の生起にかんする記述は、こうした解釈を後押ししていると考えられる。

ここまでの議論は、ハイナマンがいうように、すでに現実態にある感覚が主要な対象となっているというよりも、むしろ外的対象からの作用をきっかけとして現実態にある感覚がどのように生じるのか、その機序と移行 (transition) が解決すべき問題として取り上げられていることを示している。アリストテレスが第二現実態にある感覚をそのものとして取り上げ、解明するのは、DA III.2, 425b26-27 「感覚対象の現実態と感覚は同一であるが、それらの本質は異なる」という箇所であり、DA II.5 において、感覚の第二現実態は登場しながらも、そのものとしては考察の対象にはなっていないのである。

DA II.7 以降の固有感覚各論を見る前に、さしあたり DA II.5 の中心部と結論部とのつながりを検討し、結論部における類似化説にかんする記述を解釈することで、DA II.5 全体の

解釈としよう¹²⁶。

第三節 DAII.5 結論部

テキスト 1 2 417b29-418a6

しかしこれら〔感覚と知識の異同〕については後に詳細に語る好機があるであろう。今のところ、以下のことが規定されたとしよう。可能態にあると語られるものは単純ではなく、一方で子供が将軍になる可能性があるという意味で言うようなものであり、他方は一定の年齢に達したものにおけるもので、それは感覚についても同様である。またこれらの可能態の相違には名前がなく、これらについてこれらが異なっていることやどのように異なっているのかということの規定しているけれども、作用を受けること、性質変化することという言葉をもろで適切な言葉であるかのように使わざるを得ない。先に述べられたように、感覚する能力は、すでに現実態にある感覚される対象と可能的に類似したものである。したがってそれは、似ていない状態にあつて作用をうけるのであるが、作用をうけてしまえばそれに似たものにさせられ、感覚されるものと類似したものである。

このテキストにおいて、可能態にあるものが二通りの意味で語られることが確認される。一つは、子供が将軍になる可能性というもので、これはテキスト 8 において「質料がそのようなものである」という理由で可能態にあるといわれていたものであり、他方は、生み出され

¹²⁶ 可能態現実態の分析を経て、ここで感覚の現実態化という事態を PhysIII.1-3 の記述に引き付けて、広義の運動の一部と解するためにはほかにも解決すべき問題がある。その中で最大のものは MetIX.7 でキーネーシスとエネルゲイアを、目的を達成しているか否かという先述の観点で分析したうえで、感覚をエネルゲイアの例としている箇所であろう。MetIXの分析は本論文の範疇を大きく逸脱してしまうため、それ自体を中心に論じる準備はできていないが、本論文が現在考えているのは以下のとおりである。まず、『形而上学』では確かにキーネーシスとエネルゲイアが対立的に語られ、感覚のなかで見ることがエネルゲイアとされているけれども、この区別は『自然学』における「可能態にあるものの現実態が運動である」という規定と緊張関係にあり、さらに言えば、『形而上学』における区別は『自然学』的な区別と排他的なものであるのではない可能性がある。『形而上学』の当該箇所では「端的な現実態」を取り出すことが目的となっており、それは最終的には神的な思惟の現実態のようなものとなる。神的な思惟活動を端的な現実態の頂点だともみならず、そこへの過程として感覚の現実態が位置づけられる。したがって、確かに『形而上学』において、見ることは現実態とされているけれども、それは神的な思惟の現実態をわかりやすく説明するためのモデルのようなものとなっているのではないか。だから、本論文は感覚という物体器官を伴うものの現実態について、『自然学』の枠組みがより強く働いていると考える。

たときにすぐさま感覚が可能であるのと同じように、一定の年齢に達し、將軍職として選ばれる可能性を実現しているものである。DAII.5を通じてわれわれは、作用を受けることを分析してきたけれども、それは、作用を受けるという言葉そのものを結果によって二種類に分析するというものであり、そのいずれも「作用を受ける」という言葉を使わざるを得ない。こうして分析された言葉を使用して、テキスト12の末尾では類似化説が再び語られている。

DAII.5において、類似化説は二度語られている。しかしこれらの箇所は全く同じ内容の繰り返しなのではない。第一に導入部の最後に（テキスト2）、次に結論部において（テキスト13）である。導入部で、先行見解の自然学的要素による感覚の規定から出発するとき、その作用と性質変化はいまだ分析されていない状態の概念であり、それゆえテキスト2における類似化説も先行見解がもっていた作用や運動といった概念の下でのものである。そして、中心部へ進み「作用を受けることと動かされることと現実に活動することが同じ意味であると想定しよう」（417a14-16）とアリストテレスは宣言する。このアリストテレスの発言は、一見唐突なように見えるが、概念が未整理の状態にある先行見解が陥ってしまう過ちをあらわしている。つまり、作用の分析を行わないということは、なんであれ作用を受けることが現実活動を引き起こすことと直結してしまうのだ。だからこそ、テキスト9でアリストテレスは感覚を生み出すような保存的作用と、魂のかかわらない消滅的作用を区別したのである。テキスト8から10の分析は、これらの癒着した概念を引き離す作業なのである。そして、テキスト12において、物体の性質変化にも適用可能な類似化説は、感覚に当てはめられる。つまり、「感覚能力は似ていない状態にあつて作用を受けるのであるが、作用受けてしまえば（πεπονθός）それに似たものにさせられ、感覚されうるものと類似したものである」（418a3-6）。このように、類似化は、関係する概念を分析することで正式に感覚に適用されていく。つまり感覚における類似化とは、保存的作用を受けることで、第二現実態への移行を生み出すような働きなのである。テキスト12における類似化は、以下の三点の主張を含んでいる。

- (a) 感覚の前後という時間軸を持ちこむこと
- (b) AでないものがAになるという「変化」として感覚を論じること
- (c) 類似する主体である感覚能力を感覚器官という身体の内部に位置づけること

ソラブリジの言うように、こうした類似化説が形相受容と同一の主張内容であるとすれば、質料抜き形相の受容という事態は、自然主義的な方向でのアリストテレス解釈と親和的である。こうした解釈は、感覚器官の物的な変化に感覚対象の意識という形相面が併発するという機能主義的解釈とも重なるけれども、形相受容においてアリストテレスが強調して

いるところの、類似化説では語ることでできない側面を見落とすことになってしまう。

第四節 アリストテレスの視覚論と媒体

前節において、DA II.5 においてアリストテレスが、作用の受動という自然学的な見地から感覚論を説き起こしながら、一方で中心部において感覚における非生理学的な側面を特殊な変化として取り出しつつ、他方で結論部において作用を受けるという言葉を使いながら類似化説によって感覚論を規定していることを見た。こうした議論は、ソラブジやハイナムが言うように、DA II.5 における感覚論が自然学的な通常の性質変化を含んだ議論を排除するものではない。本論文もこうした立場を守る。

続いてわれわれは、感覚における自然主義的な側面と、非自然主義的な側面の探索をさらに行いたい。前者については、本節において DA II.7 を含む視覚論を検討することで、感覚から生理学的変化を一掃してしまうバーニェット解釈への批判の第一歩とし、後者については次節において、DA II.12 における形相受容の原則と類似化説の関係を検討し、両者をあわせてアリストテレスの感覚論とする際に明らかにしたい。

4.1 感覚論における媒体

バーニェットが感覚における物理的な作用の受動を否定する際の根拠は、DA II.5 において感覚における変化が特殊な変化として、通常の物体の性質変化と区別されていることだけでなく、視覚の媒体 (μεταξύ) である光 (φώς) を含む「透明なもの」(διαφανές) は通常の変化を被らないとアリストテレスが述べていることにある。バーニェットは、光が被る変化を疑似変化 (quasi-alteration) だとしているのである。そこで、アリストテレスの視覚論の検討を行う必要がある。

アリストテレスは「色を持つものを視覚器官そのものの上に置いたら、その人は見ないだろう」(cf. 419a12-13) という事実から、感覚対象と感覚器官の間に距離を認め、その距離を埋める媒体の存在が感覚論において大きな役割を果たすと考えている。つまり、感覚対象から発せられている作用は媒体へと伝わり、その作用は媒体から感覚器官へと伝えられる。この作用の連鎖はソラブジが感覚における生理学的変化を主張する際の根拠であり、アリストテレスはこうした記述を DA II.5 のみならず、DA II.7-11 で繰り返し説明している。以下のテキストを見よう。

テキスト 13 : 419a13-31

むしろ色が、透明なもの、例えば空気を動かし、他方でこの空気は連続しているので、この空気によって感覚器官 (αἰσθητήριον) は動かされるのである。... [中略] ...そういうわけで、見られている色そのものから作用を受けることはできない。したがって、媒体 (μεταξύ) によって作用を受けるということが残るのであり、媒体が存在することが

必然的になる。…〔中略〕また同じ説明規定 (λόγος)〔媒体に基づいた感覚〕が、音と
においについても妥当する。なぜならそのどちらも、感覚器官そのものに触れることで
感覚を生み出すのではなく、まず匂いや音によって媒体が動かされ、そしてこの媒体に
よってそれぞれの感覚器官も動かされるからである。だが、感覚器官自体の上に、音を
発するものやにおいのするものを直接おいた場合には、それらはいかなる感覚も生み
出すことはないであろう。また、触覚や味覚についても、そうはみえないのではあるが、
事情は同じである。

引用内では、それぞれの固有感覚対象が同一の仕方で、つまりそのもの自身を含む感覚対象
が対応する感覚器官と物理的に接触することによって感覚されず、媒体が必要とされる
旨が記されている。ここでは、触覚や味覚といった、一見、感覚器官（肉体や舌）と触れる
ことで感覚が生じるとされるものについても、実は媒体を介しているのだという立場が
示唆されている。また、一貫して「動く」(κινεῖσθαι: 動かされる)という言葉遣いと作用・
非作用によって感覚の発生を説明している。これらの記述はバーニェット批判として各論
者が基本的に念頭に置いているものである。

しかしバーニェットはこの作用の連鎖の過程の中から物理的な要素を取り除いて解釈し
た。つまり、こうした作用の連鎖において運ばれていくものは、微細な物体として特定可能
なものではないということであり、ここで言われている感覚対象、感覚器官とそれらの作用
は、いわば静的な (static) 条件としてのみ記述されており、それを腑分けしても現代のわ
れわれが考えるような意味での物的な作用の受動は見えてこないということだ。この問題
についてわれわれは本節において、アリストテレスが光という視覚の媒体をどのように扱
っているかを考察することで検討したい。

4.2 感覚対象のもつ実在性と光の存在論

バーニェットは、感覚における変化が疑似変化であることの理由について「赤色や媒体の
知覚を生み出すものは、網膜をうつ光や耳を打つ空気の運動ではなく、赤や媒体(そのもの)
である」と述べている¹²⁷。つまり、確かに感覚対象は実在する性質として、知覚者によらず
存在しているけれども、感覚対象は因果的な主体にはなっていないのである。例えば、Met
IV.5において、プロタゴラスの相対説を退けていることから、アリストテレスが感覚現象
をあらゆる人間にとって相対的なものとはみなさずに、感覚対象の実在性がその感覚の正
しさを担保しているということが見て取れる¹²⁸。

¹²⁷ Burnyeat (1992) : 20

¹²⁸ 色や音の高さ低さなどの感覚対象は、アリストテレス的には性質のカテゴリーに属し
ている。しかしながら、ハムリンが指摘しているように、アリストテレス、さらにプラト
ン以前には、「性質」という概念をもっていなかった。「われわれが性質について語ろうと

バーニェットによれば、媒体や感覚器官は感覚が現象するための静的な条件に過ぎないという。この議論の正否は、バーニェットがいうところの、対象⇒媒体⇒器官へと伝わる作用が彼の言う疑似変化であるかどうかにかかっている。媒体や感覚器官への作用について、アリストテレスは多くの記述を残しているのだから、アリストテレスが感覚を自然主義的に、あるいは基礎づけ主義的に解き明かすという方針は見られる。感覚器官とそこへの作用については、バーニェット自身も認めるものである¹²⁹。B 解釈の独特な点は、そこに生じる何らかの作用が生理学的に特定しうるものではないということだ。原因の探求という意味で基礎づけを行いながら、その基礎づけは現代の用法とは異なるということだ。B 説は光というアリストテレス特有の概念にもとづいてこうした主張をしているため、本論文は次に、アリストテレスが述べる光の存在論と運動論について考察しなければならない。

ここで、現在の問題についてアリストテレスの基本的な枠組みの確認を行おう。アリストテレスは、「火は、質料の中に温かさ (τὸ θερμόν) を持っている。しかし、もしなにか温かさが質料から離れて存在する (χωριστόν) なら、それは決して作用を受けることはないだろう。温かさが離れて存するということはおそらく不可能であろうけれど...」(GC, 324b18-21) と述べており、形相は質料から遊離しえないとしている。もしそうであれば、感覚対象から媒体への作用も、媒体から感覚器官への作用においても、なにかしら物體的な担い手が存在し、その質料的な接触が形相的な作用とその受動を可能にするのではないか。しかし、

するときに、彼らは事物について語る傾向がある。伝統的な反対のもの、たとえば熱と冷などは事物として考えられていたのである」(Hamlyn : 2)。そこからプラトンの『テアイテトス』における創見のよって、どのようなものであるかということ、つまり性質というものが述語として見出された。「しかしプラトン自身は、性質と事物の間の厳密な区別を行う必要性を完全には理解しておらず、アリストテレスがその区別を行うこととなった」(Hamlyn : 2-3)。

こうした歴史的背景に加えて、アリストテレスにおいて感覚対象は性質そのものたとえば、「白色」であれば「白さ」という性質の名詞形を表すという λευκότης 語ではなく、あくまで「白いもの」も表しうるような λευκόν という形容詞の中性名詞形であらわされていることを忘れてはならない。

¹²⁹ ただし、バーニェットは以下のように述べ、アリストテレスが基礎づけ主義的な感覚論をとっていないというさらに強力な主張をしている。

「アリストテレスは、一方で第二性質の説明をし、他方で動物の知覚能力を説明するのではない。知覚が生じるために必要なのは、こうした性質や形相が対応する能力に働きかけ、その意識が生じることである。目はなにか透明なものからできていなければならず、触覚の器官は中間的な温度と硬さを備えていなければならない。しかし、これらは、知覚が生じるための必要条件であり、色や温度の知覚のための一連の十分条件を物質的な用語で説明するより複雑な説明 (functionalism) の一部ではないのである」

ここで言われている例は、温かいものである限りの火であり、媒体である限りの火ではない。感覚論において問題となるのは、媒体である限りの火や空気であり、それはつまり透明なものであるかぎりの基本要素である。というわけで、視覚の媒体である透明なもの、また透明なものの現実態たる光について、それがどのような存在論的構造をもっているのか考察しなければならない。

感覚論、特に視覚論において光は以下の二つの特徴づけがなされる。まず、DA II.7において光は「水や空気である限りにおいてではなく、透明なものである限りにおける透明なものの現実態が光である」(418b9-10)といわれている。水や空気はそれ自身が背後の景色を妨げることがなく、それを通じて背後の景色を見ることを可能にするという意味で透明なものである。このパソコンの画面が見えるのは、私の目とパソコンの画面の間に透明な空気が充満しているからである。ただし、空気や水はそれが透明なものである限り、可能態と現実態という両方の在り方をしており、視覚が可能になるためにはこの透明なものが現実活動していなければならない。透明なものである限りでの空気が可能態にあるというのは、空気が透明なものという資格で活動していないという状態であり、それはつまり視覚の媒体としての役割を果たしていないということだ。だから「透明なものが単に可能態において存在しているならば、闇も現前している」といわれるのである。こうした透明なものである限りの透明な媒体が現実態にあるとき、それは光として活動しているときである。

このように、透明なものは媒体という機能を果たすだけではない。例えば空気は呼吸をするためにも存在しているのだから、透明なものである限りの可能態である暗闇の中でも、呼吸される限りでの透明なものである空気は現実な活動下にあるということが出来る。

ここでバーニェット解釈とともに理解しなければならないのは、以下の記述である。

テキスト 14 : 418b13-17

こうして、透明なもの、つまり光はなんであるかが語られた。つまり、それは火でもまた一般的に物体でもなく、なんらかの物体の流出物でもない(というのも、もしそうであれば、何らかの物体であることになってしまうからである)、透明なものの中に火ないしは火に類似した何かが現前すること(παρουσία)である。

と言っていることだ。光は物体性をもたないということはこのように端的にアリストテレスは宣言しているのである。DA I で魂を物体とみなす先行見解を批判する際と同様に、もし光が物体であれば「二つの物体が同時に同じ場所に存在する」ことになってしまうからである。ここでいわれる二つの物体とは、光という物体と空気や水という媒体である。したがって、アリストテレスは光を物体ではなく物体である透明なものの一時的な状態であると考えているのである¹³⁰。

¹³⁰ 光の存在論は『感覚と感覚されるものについて』第三章において、色の発生の原因と

次に、こうしたバーニェット解釈を、アリストテレスの「物的 (σωματικόν) /非物的 (άσωματικόν)」という用語の検討を通じて批判的に検証したい。アリストテレスは、二つの意味で άσωματικόν という言葉を使っている。第一に、アリストテレスは先行見解の魂論を批判する DA 第一巻において、魂を四元素によって説明しようとする論者を批判する際に、「魂を物質的にしてしまうならば、身体という物質と魂という物質が二重に存在しているという不可解なことになる (だから魂は非物的である)」と述べている。光を非物的なものとするときも、同様の理由が述べられていた。ここでアリストテレスは先行見解の基本要素を物的 (σωματικόν) なものとみなしているけれども、他方で、先行見解をまとめ上げる箇所では「彼らは以下の三つの点、運動、認識、非物体性 (άσωματικόν) で魂を捉えている」と主張している箇所もある。ここで非物的という言葉はヒックスによれば、極めて微細なものと考えられているということであり、本論文もヒックスの解釈に準ずる。このように、アリストテレスは完全に物体性をもたないものという意味で άσωματικόν という言葉を使っているのではなく、微細な物体について、それを σωματικόν とあわせて άσωματικόν とも言うのである。この意味での άσωματικόν が第一の用法である。

基本要素が微細な物体であるのに対して、魂は完全に物体性を排除されている。そして魂そのものが物体性を持たない代わりに、魂がこの世に存在し働きをなすために必要とされるのが、魂の道具 (όργανον) としての身体である。その意味で、身体のない魂は存在しえない。身体抜きで、その働きのみを考えることはできるが、しかし魂が身体から離れて存在し、現実活動することができるということの意味するのではないのである。このように、身体とははっきりと区別された意味で、魂は άσωματικόν なものであるとアリストテレスは言うだろう。άσωματικόν の第二の用法は、機能を可能にするものという意味で魂それ自体をとらえたときに使用される規定である。ただし、この規定によっても、魂は身体に依拠しなければ活動することがないという意味では、ある意味で σωματικόν なものともいうこともできるし、これもまたアリストテレスの明確な主張である。

光は第二の意味で考えることができる。というのも、光もまた「透明なものの現実態」と

しても述べられている。そこでは「光は透明なものに付帯的に属する色」であるとされ、さらにその「透明であるところのものは、空気あるいは水に固有なものではなく、またその他のそのように透明であるといわれる物体のうちの何かに固有のものでもないのであって、むしろそれらに共通な何らかの自然本性や能力である」として、さらにこれらは「物体から離存せずに物体の内部にあって」、空気や水以外のあらゆる物体に存在しているとされる。つまり、透明なものと本論文が言ってきたものは、空気や水という物体とイコールなのではなく、それらの物体が持つ透明性という自然本性、あるいは能力なのである。もちろんその能力は、媒体として働くことができるという能力である。さらにアリストテレスは、その透明なものが物体のうちに属するかぎりでは色を物体に分け持たせると述べている。この透明なものの濃度によって物体の色は変化するというのである。

いわれていたからだ。現実態であるということは、可能態にあることもまたある。それでは何が現実態/可能態になるのかというと、それが透明なもの、光と闇についていえば、空気がそれにあたる。そして空気は物体性を備えたものである。ソラブリが光にもその担い手としての物体が必要であるとバーニェットを批判したことは正しい。こうした把握は、現実態という概念の実体化に反対するものである。魂や光の現実態は常にその質料の現実態なのであり、その基体抜きには働きえない。感覚論に即していえば、基体は感覚器官という物体であり、感覚器官のもつ機能としての視覚は、その活動のために眼を必要としている。したがって、光が現実態であり、物体性をもたないというのは、光という概念の規定としては間違っていないけれども、バーニェットはそれが現実には働く際には物体性を必要とするという視点を見落としてしまっている。

4.3 光の運動論

さらに光には、非運動性という特徴づけがされる。アリストテレスは『感覚と感覚されるものについて』第六章で、エンペドクレスを引き合いに出して、エンペドクレスが、光は運動して、ある瞬間に大地とそれを取り囲むものとの中間に到達しているのだが、われわれはそれに気が付かないのだという発言を批判している。その理由は、もし光が運動であれば、その運動に気が付かないことなどないだろうということだ。現代のわれわれは光の速度が約 30 万 km/s であることを知っているが、アリストテレスはこうした光の高速さから光に運動概念を帰すことを批判しているのだ。もし運動であれば、A から B へ移動する際に中間の C を通らなければならない。しかしわれわれは光が C に到達する瞬間を目にしたことがない。それは光が運動という概念から外れたところにあるからである、アリストテレスはこのように考えている。

さて、こうした二つの光の特徴、つまり透明なものの現実態、非運動性という特徴から、光が非物体的なものであるとバーニェットは主張する。そしてもしこうした特徴づけが正しいとすれば、それは感覚対象から作用を受け取るときにも、感覚器官へ作用を伝えるときにも、物理的な意味でそれらの作用の因果的な主体となることはできない。なぜなら、そうした物的な根拠を欠くものとして規定されているからだ¹³¹。

¹³¹ バーニェット批判として、『感覚と感覚されるものについて』における視覚論が持ち出されることがしばしばある。そこでは、「みられるものと眼を媒介するものが光であろうと、空気であろうと、あるのであって、それを通じての運動がみるということを作り出すのだ」といわれている。ここでは DA の視覚論をより自然学的に彫琢し、眼の内部にも透明なものである限りの水が存在し、それが「光を受容しうる」とさえ言われている。しかしながら、ここで運動という言葉が使われ、眼の内部の透明なものである限りの水が光を受容するといわれたとしても、バーニェットの先の立場は揺るがない。というのも、そこで眼の内部が光を受容するときの運動が我々の考える物体同士の相互作用に基づいた運動

そういうわけで、光がこうした透明なものである空気という物体を必要とするとして、「感覚対象が現実態にある透明なものを動かす」といわれるとき、またそのようにして動かされた光（空気）が感覚器官を動かすというときに何が起きているのかを、光が一挙に活動するものであり連続的で時間的な運動をするのではないというテキストとともに考察したい。

繰り返しになるが、アリストテレスは『感覚と感覚されるものについて』第六章において、「感覚されうるものは、あるいは感覚されうるものからの運動は、現実活動するとき、まず中間のところへ到達するのだろうか、例えば、においや音が明らかにそうしているように」と問題提起する。「実際、近くにいる人のほうが、においを先に感覚するし、音は、打たれることによる後に到達する」ことがあるが、このことは光にも妥当するかという問題だ。エンペドクレスは太陽の光を例にして、それが視覚器官や地上に到達する前に、最初に中間の地点に到達すると主張している。アリストテレスは、一方で聞き間違いの原因として、「音は打撃が生じたあとで聴覚に到達する前に中間のところ移動している間に崩れてしまうことがある」と主張しながら、他方、色と光については、こうした時間的な運動を認めない立場を表明している。というのも、

テキスト 15 : DS6, 446b27-447a1

というのも、光は何か内在することによって存在するのであり、何らかの運動ではないからだ。一般的に言って、性質変化 (ἀλλοίωσις) と、場所的移動 (φορά) の場合とでは事情が同様ではない。すなわち、一方で、場所的移動は、まず中間のところへ (εἰς τὸ μεταξύ) 到達することが理にかなっているけれども、他方で、性質変化する限りのものは、もはや事情が同様ではないのだ。

引用における「何か内在する」というのは、DA で言われている「透明なものの中に火あるいは火に類似した何か現前していること」と同義である。こうした火の内在、火の現前は物理的な運動ではなく、透明なものが現実態化していることであり、光があることであり、ある空間が照らし出されていることである。この非運動的な現実態は、移動ではなく性質変化であるといわれる。移動という意味での運動は中間へと到達するけれども、性質変化はそのものが場所的に動くことは必要条件となっていない。

このことの証拠は水の凍結という現象である。中間へ到達する運動に対して、視覚と同じ説明方式を持つ性質変化は以下の仕方で行われる。

テキスト 16 : DS6, 447a1-6.

すなわち、一度に性質変化することが可能であり、しかも、半分が先に性質変化するこ

ではないとバーニェットが主張しているからだ。

とは不可能であって、例えば、水はその全体が同時に凍結するということが可能であるようなものである。しかしながら、温められるものや凍結するものが多量である場合にはそうではなく、隣接する部分 (ἐχομένον) が別の部分によって作用を受けて、またその性質変化しているものによって第一のものが運動変化する (μεταβάλλει)、つまり同時にかつ一度に性質変化するということが必然的ではないこともある。

水は凍結するとき、その半分が先に凍結することではなく、一度に全体が凍結するとアリストテレスは主張している。「しかしながら」、とアリストテレス自身がいうように、大きな湖など、マクロな視点では全体が一度に凍結するのではなくむしろ、連続的に凍結するという現象がみられる。まだらに凍った湖などはこうした例である。ここで、対象が大きい場合には受動の系列が考えられるのに対して、ミクロな視点では水が同時に一挙に凍結するような言い方をしていることは、凍結という性質変化における同時性が、あらゆる場合に厳密な意味での瞬間的な変化を意味しているのではないということを示している。光が空間を照らすことも同様で、朝と夜が無時間的に一挙に入れ替わるということはなく、少しずつ朝の光に照らされて空が白んでいく。こうした日常的な観察事実と、ここで水の凍結についてアリストテレスが述べていることは一致する。つまり、水の凍結や光の照射は一方で、微視的な視点からすれば、準同時性とでもいった同時性によって一挙に現実化しているのであり、光という物体が空間的に運動しながら到来するものではないように思われる。しかし他方で巨視的に見れば、照らし出しは徐々にやってくるのであり、それは広い湖の水の凍結にばらつきがあることと同様である。

ここには、先に物体的/非物体的という概念の両者が排他的ではなかったのと同じ関係が成り立っている。それでは次のテキストはどのように考えるべきだろうか。

テキスト 17 : DS6, 447a6-11.

また、もしわれわれが水棲動物であり、遠くから、触れるよりも前に、それを感覚するならば、味わうことも、ちょうどにおいの場合のようであったことだろう。それで、感覚器官の間にある媒体が、同時にすべて受動するわけではないということは、理にかなっているが、すでに述べられたことのゆえに、光の場合は別であり、そして、同じことのゆえに、見るということの場合も別である、実際、光がみるということを作り出すのであるから。

味わうことは同時的に一挙に起こるように見える。ただしそれは先に述べたような程度差の問題であるに過ぎない。ここでは触覚、味覚が嗅覚と同列に扱われ、そこでは媒体の準同時的作用が語られている。ただし、光は特別な事例として扱われており、見ることも同じであるといわれているのである。

たとえば、先にも言われていたように、光は運動をするのではないという理由でこのテキ

ストの解釈を行うことは可能だ。つまり、ある空間に光が満ちているとき、それは太陽光が場所的な移動をしつつ到来しているのではない。もしそうであれば、光が物質であることになってしまうからだ。むしろ、光というものは透明なものである空気に火的なものが現前することで、媒体として己の本性を現実化している状態のことである。この現実化はここでは、場所的移動ではなく性質変化といわれているものだ。つまり、他の媒体とは異なり、視覚の媒体である光は場所的に移動することで視覚経験をなしうるものにするのではないのである¹³²。確かに、われわれは光を「光線」のようなものとして解すべきではなく、現に空間に一挙に広がっている光を考えるならば、その場所的な移動によって感覚が成立すると考えるべきではないだろう。このように、視覚の特別化は視覚における生理学的な変化をバーネットが言うように否定するものであるだろうか。

本稿の解釈はこうである。光という媒体を介して成り立つとされるアリストテレスの視覚論は、確かに味覚や触覚と異なるものとして語られているけれども、全体としてみれば、やはりアリストテレスの感覚論は一体的に解釈可能なものであり、視覚論においても、媒体が一挙に現実態化するというときにある同時性は、準同時性として解釈されるべきであると考え。その根拠は三つある。先に述べたように、確かに光は一挙に可感的世界を照らし出しているように見えるけれども、それでも大きな湖の例のように、昼と夜の切り替わりは端的な意味で同時に起こるものではない。これは経験的事実だ。アリストテレスが光について「場所的移動をしない」ということは、それが端的な意味で同時的に働いているということの意味するのではない。第二の理由は、光が「透明なものである限りにおける透明なものの現実態が光である」といわれていた点にある。透明なものは光として活動することも、他の感覚対象（例えばにおいや音）を運ぶ媒体として現実化することもありうるという意味で可能態にあるものの現実態というのは、アリストテレスが「運動はある意味で現実態である」というときの運動の定義に当てはまる。光はその欠如態として闇が考えられることから、常に現実化しているわけではない。

最後の理由は、思惟 (νοῦς) 論における光の働きと感覚論における光の働きの対比に注目したい。DAIII.5の冒頭部でアリストテレスは、自然全体を二つに分け、質料としての自然に対して、その質料に働きかけ作用し、あるものを生み出す原因となるような働きをする自然があるとしたうえで、そうした区別を魂の内部、思惟にも適用する。つまり、「一方では

¹³² ただし、感覚における全き同時性といいうる事態をアリストテレスは描いている箇所も存在する。それはDAIIの固有感覚論において、音がするという現象は、滑らかなものへの打撃によって生じる音Aと、その音を聞くものBとともに同時に現実態化し、それによっ
てはじめて生じる現象であると説明される。AはBによって聞かれる前に、AとBの中間地点にいるCにも聞かれるから、ここには明確なタイムラグが観察されるけれども、音が聞こえるという現象を、音を聞くものにおいて生じた地点で考えれば、Bにおいて音響活動と聴覚活動は完全に同時に生じている。

それがすべてのものになるということのゆえに、質料に相当する思惟が存在し、他方では、それがすべてのものに作用し生み出すがゆえに、原因に相当する思惟が存在する。後者はちょうど、光に比せられるような意味での、ある種の状態である、というのも、光もまた、ある意味で、可能態にある色に作用して現実態にある色にするからである」(430a14-17) としている。ここで、働きを受ける思惟と働きかける思惟の区別の解釈については、ここで立ち入った検討をすることはできない。しかし、原因として働く思惟が、光に比せられていることは確認できる。そして光に比せられる思惟は、「離存し、作用を受けず、混じりけなく純粹であり、その本質において現実態にある…〔中略〕。この思惟はある時に思惟し、ある時には思惟しない、ということはない」(430a17-22) といわれるものだ。ここで本論文は、「端的な現実態」といわれるべきものとして思惟に比せられる光を見ることができるとしている。こうした解釈は、視覚論における光を、端的な現実態ではないものとして解釈する可能性を与えてくれるのではないか¹³³。

おわりに

ここまでの考察をまとめよう。本章は、第一節において DA II.5 の導入部においてアリストテレスが先行見解の感覚論を入り口にしながら、他の著作で得られた結論を通じて修正しつつ可能態現実態と類似化説を变化の原理として提示していることを見た。次に第二節においてわれわれは DA II.5 の中心部の解釈を行った。そこではハイナマンとバーニエットの両解釈をそれぞれ退けつつ、テキスト 7 に含まれる自然学的前提として、アリストテレスが運動の概念にかなり広い射程を与えていることを示した。それによって、中心部の始まりに位置するテキスト 7 の解釈に目を向けることで、以降の中心部の議論の中にそうした自然学的前提を組み込み、導入部と中心部の議論のつながりを示した。この流れは中心部と結論部においてもみられるものであり、結論部で類似化説が感覚論に適用されていることから、DA II.5 ではアリストテレスが感覚論をある意味でボトムアップ的に作用被作用を通じて生じるものとみなしていることを論じた。このように、まずわれわれはバーニエットの主張に対して外堀を埋める形で反論しつつ、さらに具体的に第四節においてバーニエットの光の解釈を検討することで、光という感覚の媒体の行う活動が端的な意味での現実態ではないことを示した。

¹³³ 思惟論の解釈については、当然古代より存在する解釈論争に触れる必要があり、そこに触れずに本論文が思惟の現実態を論じることには危うさがあることはその通りである。しかし、感覚論と思惟論は、DA において一貫して対比的に、例えば感覚の個別性と思惟の普遍性、身体器官の存在と不在として語られており、こうした論脈上に視覚の媒体である光と思惟活動のための光（これを能動的思惟の光とするかどうかは置いておくとして）の対比を位置づけることは不自然ではない。

最後に、感覚論における光の役割をこのように考えることは感覚における生理学的変化というものをもどの程度論証するのだろうか。バーニェットに対する様々な批判は、すでに本論文の第二章においてみてきた。バーニェットへの批判の多くは DA 以外の様々な著作における証拠を持ち出しながら、DA において感覚対象がそのものとして感覚に作用しないというテキストの検討と、媒体が感覚器官に対して物理的に作用するのではないという主張を軽視していた。バーニェットは媒体が感覚器官に対する働きは、物質の相互作用として特定することはできないとしている。なぜなら、光は物体ではないからだ。確かに本論文はこうした見解を認める。しかし、バーニェットは光をそれだけで実在的にとらえてしまっているために、光という現実態が、物質性をもった透明なものの現実態であることを軽視してしまっていると考える。アリストテレスが DA II.7-11 で述べているのは、感覚対象と感覚器官の間には媒体が充満しており、両者を連続させているということだ。したがって、連続的に感覚器官と接している媒体は、ある種の物理的な接触状態にある。

もしこうした解釈が正しいとすれば、たとえアリストテレスが、光を担う透明なものという物体と感覚器官という物体の接触の後に、感覚器官の内部に物理的な作用が生み出され、それが身体内部の感覚器官の中枢まで生理学的な作用として連続しつつ、それがまた生理学的な変化を身体に及ぼし、その連鎖の結果感覚が生じるというところまですべて物理的に考えていなかったとしても、それは当時の学問の在り方としては仕方のないことであろう。しかしながら、媒体と感覚器官が物理的に接触しているということは、その結果、物理的な作用をうみだすということと理論的には地続きではないだろうか。もしそうであれば、アリストテレスは現代の感覚論の生理学的説明のすべてを否定することにはならないだろう。確かに、アリストテレスの自然学の根底には四元素説が存在するのだから、それは現代の感覚論と根本的な差異を持っているけれども、感覚の生起における生理学的な変化の必要性については、バーニェットが言うような本質的な意見の違いがあるわけではない。物体同士の接触は、現代の生理学におけるような物理的な作用の発生と断絶しているわけではないからだ。ただし、アリストテレスが、形相的な側面とは別に、物体のみでの相互作用を主張しているということではなく、作用と被作用は常に感覚対象を含む外的環境と感覚するものの相互作用であるというこれまでの本論文の主張はここでも守られているものである。

ここまで SB 論争への本論文の立場を示すために、アリストテレスの感覚論における質料的な側面を中心に考察を行ってきた。しかしながら、アリストテレスの感覚論は生理学的な変化に尽きるものでもない。われわれはこの点を、最後に DA II.12 における形相受容という感覚原則の解釈を通して示そう。

第五章 形相受容の原則とアリストテレスの感覚論

はじめに

アリストテレスの感覚論は、感覚対象、感覚器官、感覚能力、媒体という四者の関係を、魂論の一部として扱いつつ、運動にかんする諸原則を背景としながら、いわばアリストテレス哲学という広大な背景のなかで論じられている。その中で魂論は、生きものを質料・形相の入れ子構造として理解する道を開き、感覚論は感覚能力が感覚対象と現実に関連化することとして説明されていた。

このように、前章までにおいて、本論文はアリストテレスの感覚論にかんする近年の議論の骨格を確認し、それへの返答のために質料形相論、可能態現実態といった概念の検討を行ってきた。アリストテレスは DA II.5 から 11 まで、バーニェットが指摘したような感覚における準変化、つまりそれ自体非生理学的な能力の進展という主張をしながらも、類似化説を中心とした自然主義的な運動概念をもちいた感覚論によって DA II.5 の全体を縁取っている。したがって、アリストテレスの感覚論には生理学的な側面は含まれているし、それはバーニェットが言うところの、感覚における能力の準変化と矛盾したものではないと思われる。

この点に今一度踏み込むために、本論文は、アリストテレス感覚論における普遍的な原理である「形相受容の原則」の解釈を検討しよう。DA II.12 の形相受容原則は、類似化という自然主義的な基盤の上に成り立つ感覚論でありながら、さらに非自然主義的な感覚論としての側面をもつ。この箇所を解釈を通じて本論文は、ソラブリとバーニェットという感覚論解釈の両極の間の第三極として自説を位置付けたい。

本章は、説明の都合上 DA II.12 のテキストを前半部 (424a17-424b3) と後半部 (424b3-424b21) の二つに分けて考察する。前半部は感覚の一般原則として形相受容が語られ、そこから感覚器官の破壊、植物と人間の比較といったテーマが論じられる箇所である。後半部は、前半部を受けて、作用を受けることにかんするアポリアが展開される箇所である。

非自然主義的な感覚論の側面については、バーニェットのみならず、ソラブリも認めるものである。しかしながら、彼らが考える「非自然主義的」な側面は異なるものである。バーニェットが言う非自然主義的な側面は、具体的な感覚の生起における非自然主義的な要素 (生理学的基盤を欠いたかたちで感覚を説明しようとする) であるのに対して、ソラブリは、積極的に感覚を生物の「生」の一部として、つまり魂論の一部として感覚論を捉えるという考えが見て取れる。

本論文の第二章第一節においてみたように、ソラブリは 1974 年における論文において、「アリストテレスの感覚論は基本的に生理学的なものだ」と主張しながらも、彼以前の物理

主義的なアリストテレス解釈を厳しく批判する際に、アリストテレス魂論を「質料的な側面」と「形相的な側面」に分けたうえで、「形相的な側面」への注意を喚起している。第一に、アリストテレスは家をモデルに論じる際に、それがどのような質料から構成されるのかという面だけでなく、風雨からの遮蔽物という役割を形相因として取り出している。事物を説明するときに、その事物が何でできているのか（質料因）だけでなく、その事物が存在する目的に言及しているのである。感覚の役割についての記述は複数存在しており、例えば DA III.12 において味覚と触覚は端的に「生きるためのものである」といわれているし、そのほかの感覚は「よく生きるため」に存在するといわれている。こうした態度は、アリストテレスが感覚という現象を、その成立の仕組みだけでなく、生物の「生」の側面からも理解しようとしていることのあらわれである。第二に、感覚論はそれ自体として欲求論や表象論との強い連関の下にあり、それを無視して独立に感覚論だけを取り出した説明は、感覚論のごく一部でしかない。例えば、欲求は突然発生するのではなく、感覚対象として知覚されたものに対して表象が働くことによって発生するものである。こうした記述も、生物の「生」の一部としてマクロの視点から生物を観察するときに見えてくる感覚という現象の役割である。

このように、感覚を生理学的な作用の受動に還元しつくすような態度をアリストテレスは見せていない。本論文は、DA II.12 における「形相受容」の解釈によって、ソラブジが言うような「生」の一部としての感覚論というものを別の観点から提示し、これをアリストテレスの感覚論の形相的側面としたい。

第一節 形相受容の原則にかんする諸問題

1.1 「質料抜きで」(ἀνευ τῆς ὕλης)

アリストテレスは DA II.12 の前半部において、以下のように述べる。

テキスト 1 : 424a17-25

それでは、すべての感覚について普遍的に (καθόλου)、以下のことを理解しなければならない。つまり、一方で (μὲν) 感覚は (αἴσθησις) 封蠟が指輪の印形を、青銅のとか黄金のとか性格抜きで受け入れるように、質料抜きで (ἀνευ τῆς ὕλης) 感覚対象の形相 (τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν) を受容する能力 (δεκτικόν) である。つまり、黄金の、青銅の印形を受け入れるのだけれども、それが黄金である限り、青銅である限りでそういった受容を行うのではないのである。同様にまた、感覚もまた色や味や音をもつものそれぞれによって作用を受けるのだが、色や味や音のそれぞれとして語られる限りによってではなく、これこれのものとして (ἢ τοιονδί) 語られる限りで、比に従って (κατὰ τὸν λόγον) 作用を受けるのである。他方で (δὲ) 感覚器官とは、このような能力 (τοιαύτη δύναμις) がその中に内在するところの第一のものである。

引用では「感覚は感覚対象の形相を質料抜きで受容するものだ」(「形相受容の原則」と述

べる)といわれており、それが、封蝟が指輪についた印の形をその指輪の質料(金や銅)抜きで受容するという例の下で語られている。確かに、指輪の印形を蝟に押し付ける場合、その蝟が受け取る形は、その指輪の質料によらずに決まる。蝟は、指輪のもつ質料には影響されない形で、指輪の印形を受容するのである。

さて、形相受容の原則はしばしば類似化と同一であると考えられる。つまり、感覚することは、感覚対象と形相的に類似化することであるということだ。本論文は、類似化と形相受容はそれぞれ感覚の異なる側面にスポットを当てたものだと考えるが、その線での本論文の解釈はさしあたり横に置いたうえで、まずはテキスト解釈上問題となることに眼を向けたい。それは、(1) 質料抜きでの意味するところは何か、(2) 類似化する、形相を受容するものは、感覚能力であるのか感覚器官であるのか、そして(3) 比によってという言葉の意味という三点である¹³⁴。形相受容は、テキスト1以外にも425b23-25でも示されているけれども、そこでは感覚能力ではなく感覚器官が主語としてたてられているため、当該箇所も、受容の主体を感覚器官とするならば、Literalistが感覚において、感覚器官が文字通りの作用をうけることで対象の形相を受容するという解釈の根拠ともなりうる。つまり、感覚は、感覚対象そのものが感覚器官に接触する必要はないという意味で質料抜きといわれているけれども、その内実は感覚器官に微細な物体的変化があらわれていると主張している¹³⁵。それでは(1)から検討を始めよう。

Literalist 解釈の利点は、感覚を類似化とする先のアリストテレスの主張におけるあいまいな点を理解できる点にある。シールズの言葉を借りれば、Literalist 解釈によれば、感覚において感覚(器官)は、対象の性質を具体的に例示する(exemplify)のであり、その際に感覚と感覚対象は同一形相的(isomorphic)になるということである¹³⁶。こうした解釈は、われわれは赤色を見るときに、その瞳が赤く色づく(眼で確認できないほど微細な変化であれ)という主張を含むものであり、封蝟の比喩を文字通り解釈することを意味している。封蝟の比喩によれば、指輪の印形が具体的に封蝟に触れて、押し付けられることでその形が刻まれるのであり、感覚においても感覚器官は対象からの形相をそのように押し付けられることで物理的変容を被りつつ、その形が刻まれるのである。したがって、Literalistは「質料抜きでの」ということで、感覚対象の質料抜きで感覚が生じると解釈することになる。

Literalismに敵対する解釈を、シールズは「コード化」(encode)という概念で説明している¹³⁷。たとえば、CDは、マーラーの交響曲第二番の音をそれ自体が具体的に例示化する

¹³⁴ この解釈問題については、Shields (2016) : 247-254 を参照している。

¹³⁵ Sorabji (1974) : 64.目には見えないけれども、感覚器官は微細な変化を被っている。

¹³⁶ Shields (2016) : xxxv.における Literalist 解釈を参考にしている。

¹³⁷ Shields は、Spiritualism というのではなく、バーニェット解釈をブレンターノと同一線上で解し、Intentionalism と呼称している。本段落の内容は、Shields (2016) : xxxviii.

ことなしに (without exemplifying) コード化している。ここでは、CD や楽譜と演奏の間に同一形相性 (isomorphic) が成り立っている。それらはそれぞれが異なる形で、同じ曲を表現しているのである。ここで同一形相は、ある特性(たとえば音)の具体的例示化ではなく、構造におけるある種の同一性を示すものである。こちらの解釈では、CD が音を持つ必要はなく、それでもその音をあらわすことができる。感覚においても、感覚能力は聞いている音になることなく、その音を聞いている状態になることができる。しかしながら、シールズが指摘しているように、コード化による説明は、なぜ CD は感覚することがないのかということの説明できない。というのも、彼らは CD が感覚しないのは、感覚能力がないからだということしかできず、感覚能力の本性にもとづいた規定ができないからだ。つまり、感覚能力は感覚的形相をコード化できるように構造化されているからそのように働くことができるのだということになってしまう。

さて、形相受容という発想そのものは、普段の自然学的な色の変化などにおいても認められるものだ。コーヒーをこぼしてしまったシャツが黒く染まるのも、コーヒーの色という形相を受容したためだと説明ができる。したがって、「形相受容」が感覚論の一般的定義とされるときには、「質料抜きで」という付加にポイントがあると考えられる。続いて、バーニェットによるこの問題の解釈を見るために、テキスト 1 に続く箇所を目を向けよう。

テキスト 2 424a25-424b3

他方で、感覚器官とは、このような能力がその中にあるところの第一のものである。したがって、感覚能力と感覚器官は一方で同じであるが、他方でその本質は異なる。なぜなら、感覚するものはある大きさを持つものであるかもしれないが、しかしながら、少なくとも感覚能力の本質も感覚も大きさを持ったものではなくかもの (感覚器官) のもつある比率 (λόγος) であり能力であるから。

これらのことからして、何ゆえに感覚対象の超過が感覚器官を毀損するのかということが明らかになる(というのも、もし感覚器官の運動が過剰であるならば、比率が——これが感覚であるのだけど——解体してしまうからである。それはちょうど、弦が強く打たれると協和音と音程が壊れてしまうようなものである)。また何ゆえに植物は冷やされたり触覚の対象によって何か作用を受ける部分を持っているのに、感覚することがないのかということも明らかになる。なぜなら、植物は中間的状态をもたず、感覚対象の形相を受け入れるような始原をも持たず、質料とともに (μετὰ τῆς ὕλης) 作用を受けるからである。

ここでアリストテレスは、先にも述べたように感覚能力と感覚器官を区別しながらも、感覚器官の内部に感覚能力を位置づけている。こうした理解は、1. 感覚器官の破壊と 2. 植物が感覚しないことの二点を説明するものである。

バーニェットは、「質料抜きで」の意味を解釈する際に、ここで言われている植物にかん

するテキストの読解を根拠としている。バーニェットは、「果たして植物は温かい物体を受容することで温まるのだろうか」と疑問を投げかけ、日の光によって植物が温められるときに何らかの物体を受容しているようには見えないという理由で、植物はそれ自身の質料とともに形相を受け取ると解釈している¹³⁸。ここで、バーニェット解釈は、以下二点の問題を抱えている。第一に、こうした解釈は植物が「質料とともに」作用を受けるというテキスト2を、感覚が「質料抜きで」形相を受け取るというテキスト1との連続性を奪ってしまう。つまり、バーニェット解釈は、確かに Literalist 解釈への反論とはなるけれども、テキスト1と封蝋の比喻において「質料抜きで」といわれていたのは、明らかに感覚対象の質料なのである。第二に、植物が光によって温められるのは、物体によってではないという見解は、前章で検討したようにバーニェットの光の理解に依存している。それに対して本論文は、光という現実態はその活動の基盤として空気という物体性を有していることを見て取った。こうした解釈は、植物が温められるという現象は、空気を温める光の熱が植物まで連続していることによって成立するものであると考えることができる。したがって、本論文は、「質料抜きで、質料とともに」という言葉は、ともに「対象の質料」と解釈する。「質料抜きで」形相を受容するという記述は、感覚対象が直接に感覚器官に接触することなく、媒体を介した作用によって感覚が生じるということと符合しており、植物はそのように媒体からの作用を受けとる器官をもたないために、作用を受けるときは対象の質料とともに作用を受けってしまうのであり、それゆえ感覚することがないのである。植物は、感覚対象の形相を媒体を通じて、その比を受容することがないのである。

1.2 形相受容の主体

次に、形相受容の主体は感覚器官であるか、能力であるかという問題を検討しよう。基本的に Literalist と Spiritualist は、それぞれ感覚器官と感覚能力を形相受容の主体としてたてている。本論文は、Spiritualist と同様に、感覚能力が立てられていると考える。というのも、テキスト1の冒頭の $\mu\acute{\epsilon}\nu$ 節は、テキスト1の終盤の $\delta\acute{\epsilon}$ と対応していて、ここでは感覚能力 ($\mu\acute{\epsilon}\nu$) が感覚器官 ($\delta\acute{\epsilon}$) と区別して論じられているからだ。しかし他方で本論文は、アリストテレス自身は形相受容の主体として、この両者のいずれかをたてるかという問題意識を持たなかったのではないかと考える。つまり、魂が憐れむ、悲しむということではなく、魂をもった人間が憐れみ、悲しむという事態と同じように、感覚能力を備えた感覚器官をも

¹³⁸ こうしたバーニェットの主張は、光を非物的なものとするという先に検討したバーニェットの解釈と整合的である。しかし、先に第四章において検討したように、本論文は日の光によって温められるときに、全く物体性を伴わずに温めがあるとは考えない。確かに光は非物的なものであるが、それは透明なものの現実態というカテゴリーから由来するためであり、光のもとには物的基盤は確かに存在している。

つ結合体としての生物が形相を受容するのである。その時、感覚器官は作用を受動する受け皿とはなるけれども、実際に形相である比を受容するのは、感覚能力である。両者はともに、感覚において一体となって活動するのであり、そのどちらかが形相の受容をすると考える必要はないし、むしろそうした解釈は、アリストテレスの感覚論を二元論の持つ袋小路へと導くようなものにもなりかねない。

こうした主張は、心身二元ではなく、心身結合というアリストテレスの立場に基づいているが、アリストテレスは、DA 内部においてさえ、感覚において「作用をうけて生じる/作用を受けることはない」という一見矛盾した、少なくとも理論的には緊張関係にあるような主張をしている。本論文は、感覚と作用の密接な関係を、DA I における先行見解の検討のなかから見て取り、アリストテレス自身がそれを修正しながらも、こうした方向の中で類似化を説いてきたことを確認した。こうした方向は DA II.12 においても同様である。というのも、テキスト 1, 2 から明らかなように、アリストテレスは「作用」を意味する用語によって感覚を普遍的に語ろうとしているからである。ただし、こうした自然主義的方向からの離脱の傾向もみられる。それが形相受容の原則における「比によって」という言葉にあらわれている。この点については、次節で検討したい。

アリストテレスは DA III.7 において「感覚の場合は、感覚対象が可能態にある感覚能力を現実態へともたらずことは明らかである。というのも、感覚能力は作用を受けることも性質変化することもないからである」(431a4-5) と作用の不在を述べている。もし、DA II.12 において形相受容の主体を感覚器官とするならば、DA III.7 の記述とは両立するが、DA II.12 の解釈において、アリストテレスが感覚能力と感覚器官を区別していることを無視することになるし、DA II.12 において感覚能力が主体として考えられているならば、DA III.7 と正面からぶつかってしまう。そこで本論文は、DA II.12 においては、感覚というものは感覚器官と感覚能力の結合体としてとらえられたうえで、それらが作用を受けるといわれているのに対して、DA III.7 においては思惟と感覚を類比していくために——思惟はその活動に固有の器官をもたないため——感覚器官を排し、感覚能力のみを取り出して考え、それが作用を受けないといわれていると考える。ここで、形相受容における次の解釈問題に移る前に、こうした解釈の根拠となる、心身の質料形相論一般をもう一度確認しよう。

テキスト 3 : 408b5-18

(ア) もし最大限譲歩し、苦しむことや楽しむこと、思考することなどが運動であり、つまりこれらのそれぞれが動かされて動くこと (*κινεῖσθαι*) であり、そしてこの動かされて動くことは魂によって成立するのであるとしよう。たとえば、怒ることや恐れることは心臓がこれこれという仕方で動かされて動くことであり、また、思考することはおそらくこうしたもの、あるいはそれとは異なる身体的部分が動かされて動くことであるとしよう。またこの運動のうち、あるものは何らかの身体的部分が場所的移動という仕方で (*κατὰ φοράν*) 動くことによって生起し、またあるものは何らかの部分の性質

変化という仕方で (κατ' ἀλλοίωσιν) 動くことによって生起するものであるとする (それぞれがどのようなものであり、またどのような仕方で起こるのかは別の話である)。

(イ) しかしかりにそうだとすると、「魂が怒る」というのは、あたかもひとが「魂が機を織る」とか「魂が家を建てる」とかたると同然だということになるだろう。実際のところ「魂が憐れむ」「魂が学ぶ」「魂が思考する」と語るのではなく、「人間が魂によってそうする」と語るほうが、おそらくより適切である。(ウ) ただし、こうしたことは、魂のうちに (ἐν ἐκείνης) 運動が存在するというのではなく、あるときには魂にまで (μέχρι ἐκείνης) 運動が到来するし、またあるときには魂から (ἀπ' ἐκείνης) 運動が生起するということであり、たとえば感覚はこれこれの感覚対象から (ἀπὸ τῶνδὶ)、想起は魂から (ἀπ' ἐκείνης) 感覚器官の内部の運動あるいは感覚器官内に残されたものへと至るのである。

テキスト 3 は、DA I.4 において、アリストテレスが、魂を動くものと想定する先行見解をアリストテレスが批判する文脈にある。確かにわれわれは、魂 (心) が苦しむ、喜ぶなどと表現するし、これらは運動変化である。しかしながら、こうした素朴な言語使用は、その使用によって現実の在り方を覆い隠すようなものである。そのことを示すために、アリストテレスは (ア) で、いったんこうした主張に譲歩しながらも、(イ) で魂を主語とする語りに対して、「苦しむ」や「喜ぶ」などの感情の働きではなく、「建築する」「機を織る」という動作を述語づけることで、その表現の奇妙な点にスポットを当てる。そして、建築や機織りの主語として魂と身体 of 結合体である「ひと」を立てることが最も事柄に適合した語りであるとするのである。

アリストテレスは、魂の働きを物体の働きに還元することを強烈に批判しつつ、魂と身体を相互に全く影響を与えないものとして二元化することもない。そうではなく、魂は身体と異なり全く非物的なものであるとしながら、それは身体を生きたものにする生命原理である身体と一つになって存在しているというのは DA の基本的理解である。したがって、本論文は魂や魂の諸能力 (つまり形相) が感覚においてもそれだけで作用を受ける主体となるとは考えない。また、そうした作用が一切ないままに感覚が生じるという Spiritualism 解釈にも反対である。そうではなく、感覚は感覚器官における作用という側面を必要としている。そしてその作用は感覚能力へと「到来する」ことで、感覚器官と感覚能力を有する生物に感覚の現実態が生じるというのがアリストテレスの考えである。

しかし、こうした説明はアリストテレスのテキストをなぞっているだけで、彼が言っている内容の哲学的意義が明らかになったということではない。感覚器官と感覚能力の結合体である感覚は、感覚対象の形相をその質料抜きで受容するという説明は、結局のところ、作用の受動に基づいた類似化と同じことを別のかたちで表現したに過ぎないのだろうか。以下、第三節においてこの問題に踏み込む前に、アリストテレスの意図をつかむために、前半部における κατὰ τὸν λόγον の意味の確定を行い、さらに DA II.12 の前半部同様に深刻な解

積の対立が生まれてくる後半部に目を向けることで、形相受容としての感覚論と後半部のかかわりを確かめなければならない。

1.3 感覚と比——感覚対象の存在論——

感覚論における形相受容について、感覚が「比によって」作用を受けるということの意味を検討するために、まず感覚的形相について規定しなければならない。それぞれの感覚対象がどのように発生するのか、という色の存在論については、『感覚と感覚されるものについて』において展開されている。

共通感覚対象は別として、固有感覚は、それぞれ一組の対立するスケールをもつものどもである¹³⁹。たとえば、色は白と黒の混合によって作られるし、音は高いと低い、大きいと小さいの混合によって生じる。すると、感覚が比によって作用をうけるということは、この白や黒を生みだす比によってと解釈することができるだろう。つまり、感覚対象はそれ自体がある反対性質間の比によって構成されており、その比を受容するのが感覚能力であるということだ。アリストテレスはDS第三章において視覚論を展開している。そこでは、DAで語られたように、感覚対象は感覚を現実態へともたらすものだという理解にもとづいて、さらにその「なんであるか」が問われる。

- ① 透明なものは、空気あるいは水といった媒体にのみ固有なものではなく、それらに共通な能力であって、空気や水以外の物体にもより少なくではあるが存在する。
- ② 能力としての透明なものそのものが限界を持たないのに対して、物体に宿る透明なものには限界が存在し、限界において存在するものが色である。

ここでアリストテレスは海の水の例を出して、それは遠くから見るときと近くで見るときで色が違って見える点を指摘し、それを物体における色と区別する。海の水はそれ自体が物体によって限定されていないために、そのもの自体に変化がなくても、見るものの位置によって色が変わるのである¹⁴⁰。こうして透明なものはすべての物体に程度の差こそあれ備わっており、それによって白と黒が生じるのである。最後に、色と比の関係についてアリストテレスは以下のように言っている。

テキスト4 : DS3, 439b25-445a6

こうして白と黒の他にも多くの色彩 (χρῶμα) があることを、以上のような仕方で把握

¹³⁹ 共通感覚対象にかんしては、たとえば三角形という形の反対が存在しないように、こうした反対性質は存在しない。

¹⁴⁰ こうした色の変化は、『感覚と感覚されるものについて』第三章において重置といわれるものである。

することができるが、多くの色彩を把握できるのは、比による (τῶ λογῶ) のである (実際、二に対して三とか、四に対して三とか、そのほかの数と数とで互いに置かれる。しかし全般的には、もろもろの色彩は、比によるのではなく、ある種の過多や過少によって、通訳不可能な仕方存在する)。つまり、それらの色彩は、様々な協和音 (συμφωνία) と同じ仕方存在する。すなわち、一方で、比を構成する数における色は、ちょうど音楽の場合の協和音のように、もろもろの色のなかでもっとも快いと思われるものであって、例えば、紫とか深紅とか、少数のそのような色がそうであるが、他方で、そのほかの色はそのような数的な関係にはない。あるいは、どんな色彩でも、数的な関係にはあるのだが、ある色は秩序づけられており、別の色は無秩序であって、後者がそのようなものであるのは、清らか (καθαρός) ではない色彩である場合であり、数と数とでうまく比にならない関係にある色は、そのようになるということによる。

ここでは、赤や青などと名付けられる色は数的比を構成するものであり、協和音のように快いものであるが、そうした比を構成していない色もあるといわれている。「どんな色彩でも、数的な関係にはあるのだが」といって譲歩しながら、数的な関係をもちながら比を構成するものと、通訳不可能な仕方、比を構成しない色も存在するとされている。

こうして、感覚能力と感覚対象が類似化し、同一形相的になるというのは、感覚器官内に位置づけられた能力が、比という観点で類似化することであるということがわかる。感覚が比の受容であるということは、受容者が感覚能力であることを示すけれども、そうした能力を感覚器官という物体の中に位置づけているということを忘れてはならない。だから、感覚能力が形相の持つ比を受けとるとき、その比は感覚対象から媒体へと伝わっていくものであり、その際の伝達は、感覚対象と媒体が物的な基盤を有しており、さらにそれらが接触していることによってはじめて成り立つのである¹⁴²。

比としてとらえられた感覚対象は、テキスト 2 において感覚器官の破壊の理由とされていた。ここで、感覚器官の破壊というテキストによって、アリストテレスが Literalism 解釈を支持していなかったことがわかる。つまり、実際に破壊されることで感覚が不能になるのは、感覚器官ではなく、感覚能力であり、比である。感覚能力が持っている比が破壊されることで、対応する感覚が一時的に不活動状態になるのであって、実際に眼や耳という器官が損傷するわけではないのである。

第二節 作用の受動と感覚

DA II.12 の前半部、テキスト 1、2 では、感覚が形相受容として語られ、感覚能力が中間性という性格をもつものとして、感覚器官から本質的に区別されつつも、その感覚器官に内

¹⁴² 感覚対象と感覚器官の間が空虚になってしまえば、感覚はあり得ないものになる。

在しているという主張がなされた。その際感覚は、対象のもつ質料とは無関係に、反対性質間の混合として明らかにされた感覚対象（感覚性質）を、媒体を介して比として受容するような能力であった。こうした規定は、過剰な感覚対象（感覚性質）は感覚能力のもつ比を崩し、一時的な感覚不能状態を引き起こすことと、植物がこうした中間性としての感覚能力を持たないがゆえに、比として存在する形相を受容することができず、それゆえ感覚することもないという二点の根拠となっている。植物は、物的質料性をもちながらも、感覚能力という形相性を持たないがゆえに、感覚対象である限りの感覚対象の形相性を受容できないのであり、例えばその根から水を吸収するとしても、それは感覚対象である限りでそれに備わっている冷たさを受容する（感覚する）ことなく、それが持っている栄養分を摂取するのみなのである。

つづく後半部は、ここまでの議論ですでに解決済みなのではないかと思われるような問題提起からスタートし、行きつ戻りつを繰り返しながら、明確な結論もないままに終わっているような印象を与える。それは、DA II.5 で可能態現実態との関連で「作用を受ける」「性質変化する」という言葉が十分に事柄を指し示すことができないことを理解しながら使用せざるを得ないという状況を反映しているようにも見える。また、DA II.12 のテキスト後半部は、その最後の二文に解釈が集中する傾向がある¹⁴³。確かにそこでは感覚論の解釈に一定の方向を与えうるような微妙な記述がなされているけれども、本論文は、そこまで至る記述によって、その箇所の解釈を確定したい。

テキスト 5 : 424b3-12

しかしひとは、においをかぐことのできないものがにおいによって何か作用を受けるのか、また見ることのできないものが色によって作用を受けるのかという問題を提起するかもしれない。この問題は他の感覚についても同様である。実際、嗅覚の対象がにおいであれば、その嗅覚対象が何かしら作用をすればそのにおいは嗅覚を生み出す。したがって、においをかぐことができないもののうちの何ものにおいによって作用を受けることはできないのである（同様の理論は他の感覚にも成り立つ）。また、感覚できるものどもの中でも、それぞれが感覚能力を持つものである限りでなければ、作用を受けることはできない。このことは、同時に、以下の仕方でも明らかである。

実際、光も闇も音もおいも物体に ($\tau\acute{\alpha}$ σώματα) 作用することはなく、それらがその中にあるものが作用するのである。たとえば、雷を伴った空気が木を切り裂くようなものである。

においをかぐことがないものについての考察は、植物が感覚をしないのはなぜかという問題によって既に解決済みなのではないか。植物は、冷やされるという作用をうける部分を

¹⁴³ たとえば、Shields (2016).

もちながら、感覚しないといわれていたのであり、その理由は植物が感覚対象の「質料とともに」作用をうけるからだという趣旨であった。つまり植物も作用をうけるといわれていたのである。それに対してこの引用では、感覚を持たないものは感覚対象によって作用をうけるのかという問いかけに対して感覚能力を持たないものは感覚対象によって作用を受けることはないといわれるのである。ここでわれわれは「植物であってもそうでなくても、かりにそれがもともと感覚能力をもつ生物であったとしても、感覚対象からの作用を質料とともに受ける場合は、感覚は発現しない」という言葉を期待するのである。そこで、テキスト5の前半を一貫した主張にするに、本論文は、これまでのテキスト解釈をもちこんでいこう。まず、作用を受けるという言葉を DAII.5 で取り出した「保存的作用」に限定し、ジャケットにたばこのにおいがつくというような、においによる作用はここでは除外されていると考える。

続く引用内の段落では、γάρ (実際) という小辞によって前段落と意味的に関連しながら、光・闇・音・においなど、それ自体で物体性を持たない諸性質がそのものとして物体に作用をしないといわれる。雷が木を切り裂くのは、雷が空気という質料をもつものである限りで、その質料が木の質料に作用を与えているのだ、という主張は、作用の担い手である質料が対象に直接作用するのだから「質料とともに」作用をする例にあてはまる。

テキスト5の二つの段落は、「このことは以下の仕方でも明らかになる」という一文が示すように、同一のことを意味しようとしている。ただし、前半の段落は、感覚対象の発する作用は、感覚能力を持ったものに対してのみ「保存的作用」として帰結するものだという主張で、後半の段落は雷のもつ質料性が木の質料に対して「質料とともに」作用をするというものであり、質料とともに作用をすることの例である。つまり、テキスト5では、二種類の作用が語られていながら、両者は非保存的作用と消滅的作用であるために、感覚能力を現実態へと導くような作用ではないという点で一致している。

このようにありうる問題提起に対して答えた後で、最後に以下のような逡巡ともとれる、問いを投げ出して終わるような形で、DAII.12 は閉じられる。

テキスト6 : 424b12-18

(ア) しかし触覚の対象や味は物体に作用する。というのも、もしそうでなければ、魂をもたないものは何によって作用を受けて性質変化するのだろうか。すると、かのものども〔音やにおい〕も作用するのだろうか。あるいはすべての物体がにおいや音によって作用を受けるのではなく、作用を受けるものは無規定なものであり、空気のように留まらないものであるのではないか（なぜなら作用を受けるとそのようににおいを放つからである）。

(イ) 以上のことからして、においをかぐことは何か作用を受けること以外の何であるか (τί οὖν ἐστὶ τὸ ὀσμᾶσθαι παρὰ τὸ πάσχειν τι;)。あるいは一方でにおいをかぐことは感覚することでもあり、他方で空気は作用を受けると直ちに感覚されるものになる

のではないか (ἢ τὸ μὲν ὀσμάσθαι καὶ αἰσθάνεσθαι, ὁ δ' ἀήρ παθῶν ταχέως αἰσθητὸς γίνεται;)。

一つ一つみていこう。まず、(ア)において、触覚の対象や色が物体に作用するとはいかなる意味であるか。続く箇所では魂をもたないものが性質変化するという記述が続くので、ここでは保存的作用ではなく消滅的作用が念頭にあることになる。「しかし」という逆説の接続詞の前には、光や闇や音やにおいは、その形相において作用することなく、それが内在する質料が作用するといわれていた。したがって、この前後を「しかし」でつなぐためには、触覚の対象や味はそれを含む物体としてではなく、その硬さや柔らかさが作用をするということではなければならない。

このように、テキスト5、6を通じて、保存的作用と消滅的作用の区別の確認がされていることと、感覚対象がこれら両方の作用しうることがわかる。もしこうした解釈が正しいならば、「においをかぐことは、何か作用を受けること以外のなんであろうか」という問いに対しては、以下のように答えることができる。つまり、においをかぐことは、「作用を受ける」ということが保存的作用を指しているならば、それが成立することで生起するものであり、他方で消滅的作用を指しているならば、それによって感覚が成立しないようなものである。においをかぐことは感覚することであり、その対象は作用を受けた空気である。空気が感覚対象から受ける作用は、感覚器官へと伝達されるものと同一であり、感覚者が感覚する際に受容するものである。

当該テキストは主に最後の二文の解釈にスポットが当てられてきた。ここでソラブリは、テキスト6の(イ)を「においをかぐことは感覚することでもあり」(καὶ αἰσθάνεσθαι)というしかたで、καὶ を also の意味で解する。すると、においをかぐこと以外の隠された要素を感覚の中に持ち込むことができる。こうして、ソラブリは基本的に感覚を生理学的な過程であるとしながら、それだけにとどまらない感覚対象への意識をアリストテレスの中に読み込むのである。しかし、こうした対象意識を、感覚を構成する要素としてことさらこの箇所でアリストテレスが提示することは、前後の文脈からは遠い。

それに対してバーニエツトは、ソラブリが読んだ καὶ を省いて考える。すると、「においをかぐことは感覚することであり」という、ὀσμάσθαι と αἰσθάνεσθαι をイコールで結ぶような解釈となる。こうした解釈は、感覚は感覚対象と感覚器官と適切な媒体という静的な条件がそろっていれば生じるものであり、それ以外に生理学的な過程が必要なのではないというバーニエツトの主張と理論的に連続する。

本論文は、前後の文脈から、このテキスト6の末尾をバーニエツト的に解釈する。アリストテレスの固有感覚論は、テキスト6より前に完成しており、ここでことさら感覚対象への意識という面を登場させる必然性はない。しかしながら、バーニエツトのように、においをかぐことが感覚することとイコールであるとして、あるいはにおいによって作用を受けることを感覚することと同義であるとしても、その作用を受けることの分析がすでにされて

おり、保存的作用というものがテキスト 5, 6 を通じて念頭に置かれており、かつそうした保存的作用においても、微細な物体としての空気が媒体の質料的側面として存在している（本論文第四章第四節）のであり、この点で、われわれはソラブジともバーニェットとも袂を分かつものである。においをかぐことは、作用を受けること以外の何かではない。そうではなく、作用をうけることで、感覚能力をもった感覚者は対象を感覚し、感覚を持たない空気などはそのにおいをまとい、感覚されるものとなるのである。これは保存的作用と消滅的作用の二種類にそれぞれ妥当している。

第三節 アリストテレス感覚論の広がり——形相受容の内実——

形相受容は、「生」の一側面として感覚を捉えるというアリストテレスの立場を鮮明に示す。それは、感覚対象が比として理解されていたことからわかる。比を構成する感覚対象と比を構成しない感覚対象について、アリストテレスは、前者は快を生み出し、後者は苦を生み出すという。そして、比を構成する感覚対象はわれわれの追求という行為を帰結し、比を構成しない感覚対象は忌避という行為を導くものである（431a9-10）。動物にとってこうした行動は生命維持として本質的であり、また動物の行為を感覚にもとづいて説明することができるという点で優れている。動物の行動原理はまさに感覚に内蔵されているのである。

アリストテレスは、魂をもつものの活動の検討を通じて、魂そのもののなんであるかに迫る。しかしながら魂そのものを直接に理論化することは、その諸活動を具体的に規定することと、道具として活動する身体の規定なしには無意味なものになってしまうとアリストテレスは考えていた。そのため感覚にかんしては、感覚器官がどのようなものであるのかということ DA においてもその後『感覚と感覚されるものについて』においても詳しく検討している。ただし、アリストテレスの感覚論は、感覚器官、感覚対象、媒体、感覚能力という四者のみならず、感覚者という結合体を主語として規定することで、微細な非物体同士のミクロな機械論的説明に終始することなく、感覚者が魂をもち生命活動をするものの一部としても果たしている役割にも光を当てている。それが、「生きるための」感覚という触覚と味覚、「よく生きるための」視覚、聴覚、嗅覚という規定である。生きるため、よく生きるために感覚をもつものは、感覚対象が自己にとって快であるのか苦であるのかを判別しなければならない。感覚は、快苦の判定の根拠を、感覚対象が比を構成したものであるか否かという事実によって説明している。

こうした比の受容は、感覚をその本質としてもつところの動物においてではなく、人間においてはどうのような意味をもつのだろうか。以下の記述がその手掛かりを与えてくれる。

テキスト 7 : Int. 16a3-8

音声(φωνή)のうちにある受動状態(παθός)は魂のうちにある受動状態の象徴(σύμβολα)であり、書かれたものは音声のうちにある受動状態の象徴である。そして、文字がすべての人々にとって同一ではないように、また音声も同一ではない。けれども、それら二

つのものがそのしるし (σήμεια) であるところの最初のもの、すなわち魂の受動状態はすべての人々にとって同一である。そしてこの受動状態がそれらの類似物であるところの事物 (ὁμοιώματα πράγματα) はもちろん同一である。

有名な『命題論』の冒頭部である。魂の受動状態は音声の受動状態としてあらわれ、書かれたものは発声されたものをあらわす働き (象徴となる) ものである。ここで、魂→声→文字という順序で、『命題論』のテーマのひとつである文 (λόγος) へと迫るこの記述は、さらに文字と音声というそれぞれ人によって異なるものも、その元をたどれば同一の魂の受動状態からきているとされ、さらにその魂の受動状態が同一であるのは、それらを生み出す事物が魂の受動状態と類似しているからであるとされる。ここには、魂と事物の間での類似化が起こっているけれども、そこにある類似性は、事物が魂に内在するような文字通りの同一性ではなく、感覚の類似化によって説明されたいところの、対象の比的構造を受容者が受け取り、類似化することで生じるころのものである。魂の受動状態が、感覚的な類似化によって第一に遂行されるということは経験的事実として明白である。形相、比の受容は、人間においてこうした言語活動ともかかわりを持つのである。

こうした解釈は、感覚論を思惟論と接続させる。

テキスト 8 : 431a8-17

さて、一方で (μὲν οὖν) 感覚することは単に言うこと (φάναι) や思惟すること (νοεῖν) と似ている (ὅμοιον)。また、〔その対象が〕快かったり苦痛をもたらすものであるときは、ちょうど肯定や否定のように、〔その対象を〕追いかけたり〔その対象から〕逃れたりする。そして快を感じたり苦痛を感じることは、このようなもの〔快、苦〕である限りでの善いものや悪しきものに対して中間状態にある感覚能力によって現実活動することである。また、忌避も欲求も現実態においては同じものであり、欲求能力と忌避する能力はそれぞれ、また感覚能力とも異なるものではない。しかしその本質は異なる。他方で (δέ) 思考する能力を持った魂には、感覚内容 (αἰσθημά) のようなものとして表象 (φαντασμά) が備わっている。また善いや悪いと言ったり、それを否定するとき、それから逃れたりそれを追い求めたりする。したがって、魂はいかなるときも、表象なしに思惟することはないのである。

比 (λόγος) を構成しない感覚対象を受容することは、文 (λόγος) を形成せずに、単に単語を「言うこと」のようなものだ。しかし、その形相が比を構成しているとき、あたかも「XはYである」という文を構成しているかのように、その対象を追いかけたり、逃れたりする¹⁴⁴。五感の感覚と快苦の感覚が欲求や追求、忌避と同じものでありながら、本質は異なる

¹⁴⁴ この時の X は、対象の種的了解というよりも、むしろ「これ」という眼前の現象や、

という時、本質における、魂の能力としての[・]区[・]別[・]だけ[・]で[・]なく、それらが一連の生の活動を生み出すという意味で[・]同[・]一[・]である[・]ことにも注意を促している。感覚対象の受容が材料となって欲求が活動していくことは、思惟においては表象を材料として思惟が活動することと同型である。思惟においては、「言うこと」は比喩的に言われているのではなく、まさに主語述語構造をもった文を述べることをあらわす。

このテキストは、人間以外の動物においても、文に類似した主語述語構造が、感覚において成立しうることを示している。こうした疑似的な文構造を理解しうるのは、感覚対象を場合によっては比を構成するものとしてとらえうるという形相受容の原則によって成立するものである。

最後に、思惟論が展開されたあとで感覚論が語られる箇所を見たい。

テキスト 9 : 431a17-19

ちょうど空気が瞳に作用してこのような状態のもの (τοιανδι) とし、またその瞳が別のものに作用してある状態にするようなことは、聴覚においても同様である。終端 (ἔσχατον) にあるものは一つであり、一つの中間的状態であるけれども、その本質は複数であるようなものだ。

思惟論が進んだ後でも、やはりアリストテレスは作用の連鎖による感覚論を手放してはいない。というのも、アリストテレスは DAIII の感覚論において、五感の感覚のそれぞれを規定するだけでなく、さらに共通感覚対象の感覚や感覚対象相互の識別についても語っているからだ。そうしたさらなる感覚論においては、五感によって得られた感覚がひとつのものに対して示される必要がある。テキスト 9 において「終端」といわれているものを中心として、先に五感の感覚と欲求論のつながりを見たように、感覚論はインプットだけでなくアウトプットとしても働きつつ、動物の生の本質としての活動の全体像を示す。本論文は、形相受容としての感覚論を正確に解釈することで、こうしたさらなる感覚の働きも一望することができるような解釈をさらに提示していきたい。

ソクラテス、カリアスの息子のようにさらに特定されたものであることもあるだろう。人間であれば、この数式などとさらに概念化された対象が立てられることもある。

結

本論文の立場をもう一度確認しよう。本論文の端緒は、ソラブジの魂論、感覚論解釈にたいしてバーニェットが強烈に反論したことである。ソラブジが当時の物理主義的解釈に対して、アリストテレスの感覚論における形相面を主張しながら、それでも現代においても理解可能な仕方での解釈を提案したのに対して、バーニェットはアリストテレス固有の自然科学的前提に基づいた解釈する必要性を示し、その結果、アリストテレスの感覚論においては、われわれが必要だと考えるような生理学的な過程は存在せず、感覚の生起はいわゆる Spiritual Change であるとした。その後、論争は、DA II.12 から DA II.5 へと論争の舞台を移し、質料形相論から可能態現実態論の解釈論文を量産しつつ、ソラブジ、バーニェットのそれぞれ極端な解釈に対して自説がどのような形で第三極となりうるかを示す論争となった。

1990年代から激化していくこの論争は、DA 以外の著作を巻き込み、『自然学』『生成消滅論』『形而上学』、さらに動物論関係の著作、『自然学小論集』へと広がりつつ終息の兆しが見えないままだ。こうした大規模な論争全体に対して本論文は、DA のテキストに立ち戻り、テキストを限定しながらも、そこで論じられている基礎的な概念をもう一度検討しなおすことで、アリストテレスの意図をその都度把握することを方法論的に選びながら研究を進めた。

それによって、まず、質料形相論の解釈を行い、アクリルが質料形相論と同名異義原理が理論的に相いれないものであるといていたのに対して、アリストテレスの質料形相論を同名異義原理とともにテキストごとに解釈することで、質料形相論が、生物の入れ子構造を記述することを可能にしていることと、DA 独自の質料形相論、同名異義原理があることを論じた。こうした解釈は、生物体の部分だけに目を奪われることなく、全体への視野、生態学的な結合体論を可能にするものである。

さらに近年多くの論争を引き起こしている DA II.5 に考察の現場を移し、ソラブジ、バーニェット論争の是非を検討した。バーニェットは、DA II.5 において、アリストテレスが感覚を非生理学的なものとして示そうとしている根拠のひとつを感覚の「保存的作用」に見ていた。それに対してハイナマンは、バーニェットと大幅に異なるテキスト解釈によって、DA II.5 における感覚の特殊な変化を認めつつも、通常の物体に生じる生理学的な変化が排除されていないと論じた。本論文は、ハイナマン的な解釈の方向に賛成するけれども、その仕方は DA II.5 のテキスト進行において、生理学的な感覚の条件と、それとは異なる特殊な変化が同時にそこで語られていると解釈する態度には反対した。

まず本論文は、DA II.5 は DA I における先行研究の検討からそうであったように、感覚を変化として定義しようとしていることを明らかにした。というのも、感覚を準変化 (quasi-alteration) と解する根拠となるテキストは、感覚を変化として規定しようとするテキストによって縁取られていたからだ。そして、DA II.5 はその始まりにおいて感覚を運動の一種

として扱おうとしているだけでなく、その終わりにおいても感覚を作用の受動にもとづいて説明しようとしていた。それが先行研究の類似説を発展させた類似化説である。この類似化説は、アリストテレスによる「作用を受けること」という日常的な表現の「保存的作用」「消滅的作用」への分析に支えられているものである。

他方で本論文はバーニェットに対してあげられていた多くの批判を検討することで、その批判はバーニェットの解釈の芯に触れていないと結論付けた。バーニェットは、アリストテレスが、感覚対象は感覚に作用しないと述べていることと、感覚対象に代わって感覚に作用する媒体から感覚器官への作用の中に生理学的な要素が存在しないことを根拠を持って示していたのである。その考えは、光という媒体の特徴によるものであり、非物体的で非運動的とされていた光の定義からして、生理学的な変化の担い手にはなりえないということである。それに対して本論文は、アリストテレスが非物体的、非運動的というテキストを精査することで、光は完全に物的な基盤を欠いているのではなく、また完全に運動的な、時間的な広がり拒否しているのではないということを示した。アリストテレスは、二元論的な、物体/非物体、運動/非運動という基準を光に対して厳密に当てはめていたのではないのである。

こうしてアリストテレスの感覚論の中に生理学的な側面、感覚器官と媒体の微細な規模での接触が感覚の生起の担い手として要請されていることを明らかにした。しかしながらこうした解釈は、ソラブリックな Literalist 解釈を支持するものでもない。そこで本論文は、DA II.12 の形相受容の解釈を通じて、ソラブリックが言うところの感覚の形相的側面を彼とは異なる形で示した。まず、形相受容は感覚能力が感覚対象の形相と比的に類似化をすることである。さらに形相受容が物体の変化としてでなく、感覚に妥当するときに付加される「質料抜きで」という文句は、感覚者の質料ではなく、感覚対象の持つ質料であるとしたうえで、感覚対象の形相は比という形で感覚能力へと類似化するものと解釈した。これによって、先行見解が欠いていた感覚の形相的側面として比の受容を取り上げ、これが快苦を提示することで、動物の生に寄与するものであるという生態学的な一面を再び見て取った。

受容したものを材料としてさらなる活動を生み出していくという感覚と追求/忌避による説明は、追求、忌避が起こる際に、多くの固有感覚対象がひとつのものに対して提示される必要性を説くことで、感覚のさらなる働きの説明を可能にしながら、思惟とそれに基づく行為という人間の生を論じることにつながっていくものである。

参考文献

書籍

- Ackrill, J. L. (1963), *Aristotle Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press.
- Barns, J., Schofield, M., Sorabji, R.(edd) (1979), *Articles on aristotle4 Psychology & Aesthetics*, Duckworth.
- Everson, S. (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford.
- Hamlyn, D. W. (1968), *Aristotle's De Anima : Book II and III*, Clarendon Press.
- Hartman, E. (1977), *Substance, Body, and Soul: Aristotelian Investigations*, Rrinceton, NJ: Princeton University Press.
- Hicks, R. D. (1907), *Aristotle : De Anima* with English translation and notes, Cambridge.
- Johansen, T. (1998), *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge.
- Kalderon, M. (2015), *Form Without Matter Empedocles & Aristotle on Color Perception*, Oxford.
- Lear, J. (1988), *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge.
- Lloyd & Owen (1978), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge.
- Marmodoro, A. (2014), *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford.
- Modrak, D, (1987), *Aristotle The Power of Perception*, The University of Chicago Press.
- Nussbaum, M. (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton.
- Nussbaum and Rorty. (1992), *Essays On Aristotle's De Anima*. Clarendon Paperbacks.
- Owens, J. (1981), *Aristotle, the Collected Papers of Joseph Owens*. State Unversity of New York Press Albany.
- Polansky, R. (2007), *Aristotle's De Anima*, Cambridge.
- Rodier, G. (1923), *Aristote : Traité de l'âme*, 2 vols, Paris: Vrin.
- Ross, D. W. (1956) , *Aristotelis De Anima*, Oxford.
- Ross, G. R. T. (1906), *De sensu et De Memoria with English translation*, Cambridge.
- Schofield, M. and Nussbaum M. (ed.) (2006), *Language & Logos*(first published in 1986), Cambridge.
- Shields, C. (1999), *Order in Multiplicity*, Oxford.
- Shields, C. (2016), *Aristotle De Anima*, Oxford.
- Tricot, J. (1934), *Aristotle De l'ame*, J. Vrin.
- Wallace, E. (1882), *Aristotle's Psychology In Greek and English with Introduction and Notes*, Cambridge.
- 太田雅子 (2010)、『心のありか』、勁草書房。
- 中畑正志 (2011)、『魂の変容』、岩波書店。

野田又夫監修 (1998)、『デカルト読本』、法政大学出版局。

渡辺邦夫 (2012)、『アリストテレス哲学における人間理解の研究』、東海大学出版会。

論文

Ackrill, J. L. (1972), 'Aristotle's Definition of *psuchê*', *Proceedings of Aristotelian Society* 73, pp. 119-33.

Barnes, J. (1979), 'Aristotle's Concept of Mind', in *Articles on Aristotle's De Anima* (1979), pp. 32-41.

Bolton, R. (2005), 'Perception Naturalized in Aristotle's *De Anima*', in J. Salles, ed., *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought* (Oxford Clarendon Press), pp. 209-24.

Bos, A. P. (2001), 'Aristotle's *De Anima* II 1: The Traditional Interpretation Rejected', in D. Sfendoni-Mentzou, J. Hattiangadi, and D. M. Johnson, eds., *Aristotle and Contemporary Science* vol 2 (Bern: Peter Lang), pp. 187-201.

Bowin, J. (2011), 'Aristotle on Various Types of Alteration in *De Anima* II 5', *Phronesis* Vol. LVI No. 2, pp. 138-61.

Broadie, S. (1993), 'Aristotle's Perceptual Realism', *The Southern Journal of Philosophy* 31, Supplement, pp. 137-59.

Burnyeat, M. F. (1992), 'Is Aristotle's Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)', in Nussbaum and Rorty (1992), pp. 15-26.

Burnyeat, M. F. (1995), 'How much Happens When Aristotle Sees Red and Hear Middle C? Remarks on *De Anima* 2.7-8', in Nussbaum and Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima* (1995 edn.), pp. 421-34

Burnyeat, M. F. (2002), 'De Anima II 5', *Phronesis* 47, pp. 28-90.

Bynum, T. W. (1987), 'A new look at Aristotle's theory of perception', *The History of Philosophy Quarterly* 4, no. 2, pp. 163-78.

Caston V. (1996), 'Why Aristotle Needs Imagination', *Phronesis* 41, pp. 20-55

Caston, V. (2004), 'The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception', in Salles(ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*, pp. 245-320.

Cashdollar, S. (1973), 'Aristotle's Account of Incidental Perception', *Phronesis* 18, pp. 156-175.

Chen Fei-Ting (2017), 'A Hylomorphic Reading of Non-Genuine Qualitative Changes in Aristotle's *Physics* VII.3, *Apeiron* 50(2), pp. 247-275.

Esfeld, M. (2000), 'Aristotle's Direct Realism in "De Anima"', *The Review of Metaphysics*, Vol. 54, No. 2, pp. 321-336.

- Granger, H. (1990), 'Aristotle and the Functional Debate', *Apeiron* 23, pp. 27-49.
- Hardie, W. F. R. (1976), 'Concepts of consciousness in Aristotle', *Mind* 85, pp.388-411.
- Hasper, P. S. and Yuridin, J. (2014), 'Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle's Account of Experience', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, pp. 119- 150.
- Heinaman, R. (1990), 'Aristotle and the Mind-Body Problem', *Phronesis* 35, No. 1, pp. 83-102.
- Heinaman, R. (1998), 'Alteration and Aristotle's Activity-Change Distinction,' *Oxford Studies in Ancient Philosophy*16, pp. 228-257.
- Heinaman, R. (2007), 'Actuality, Potentiality and "De Anima II 5"', *Phronesis* 52, No. 2, pp. 139-187.
- Johnstone, M. A. (2012), 'Aristotle on Odour and Smell', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*43:143-83.
- Kahn, C.H. (1979), 'Sensation and Consciousness in Aristotle's psychology'. *Articles on Aristotle*, vol.4, London, pp.1-31.
- Lorenz, H. (2007), 'The assimilation of sense to sense-object in Aristotle', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23, pp. 179-220.
- Magee, J. M. (2000), 'Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle', *Phronesis XLV No. 4*, pp. 306-330.
- Matson, W. I. (1966), 'Why isn't mind-body problem ancient?', in *Mind, Matter and Method*, ed. Feyerabend and Maxwell (University of Minnesota, 1966), p. 93-102.
- Nussbaum, M. C. and Putnam, H. (1992), 'Changing Aristotle's Mind', in Nussbaum and Rorty (1995, 2003reprinted), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Paperbacks, 27-56.
- Owen, G. E. L. (1965), 'Inherence', *Phronesis*. Vol.10, pp. 97-105.
- Price, A. W. (1996), 'Aristotelian Perceptions', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12, pp. 285-309.
- Putnam, H. (1975), 'Philosophy and Our Mental Life', reprinted in Block N. ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), pp. 134-43
- Robinson, H. M. (1978), 'Mind and Body in Aristotle', *The Classical Quarterly*28, pp.105-124.
- Schiels, C. (1988), 'Soul and Body in Aristotle', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*6, pp. 103-137.
- Schiels, C. (1990), 'The First Functionalist', J. -C. Smith (ed.), *The Historical Foundations of Cognitive Science*, pp. 19-33.
- Schofield, M. (1978), 'Aristotle on the Imagination', Nussbaum & Rorty (eds.), *Essays on*

- Aristotle's de Anima*. Oxford University Press. pp. 249-77 (1992).
- Silverman, A. (1989), 'Color and Color-Perception in Aristotle's De Anima' *Ancient Philosophy* 9: 271-92.
- Sisko, J. (1998), 'Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's De Anima', *Phronesis* 41: 138-57.
- Slakey, T. (1961), 'Aristotle on sense perception', *The Philosophical Review* 70, 470-488.
- Solmsen, F. (1961), 'Greek philosophy and the discovery of the nerves', *Museum Helveticum* 18, pp. 150-97.
- Sorabji, R. (1974), 'Body and Soul in Aristotle', *Philosophy* 49: 63-89, in Barnes, Schofield, and Sorabji, 42-64
- Sorabji, R. (1979), 'Aristotle on Demarcating the Five Senses', *Articles on Aristotle*, vol.4, London, pp.76-92
- Sorabji, R. (1992), 'Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception', in Nussbaum and Rorty (1992), 195-225.
- Sorabji, R. (2001), 'Aristotle on Sensory Processes and Intentionality: A Reply to Burnyeat', in Dominik Perler, ed., *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 49-61.
- Stein, N. (2009), 'After Literalism and Spiritualism: The Plasticity of Aristotelian Perception', in Gerd Van Riel and Pierre Destrée, ed., *Ancient Perspectives on Aristotle's De Anima*, 17-33.
- Tweendale, M. (1988), 'Aristotle's Realism', *Canadian Journal of Philosophy* 18, No. 3, pp. 501-526.
- 岩田圭一(2013)、「アリストテレスの感覚論における「性質的变化」の問題」、『フィロソフィア』(101)、pp. 1-26.
- 齊藤和也(1998)、「アリストテレスの感覚理論について——バーニェット説の批判的検討——」、香川大学経済論叢第70巻第四号、pp. 55-82(pp. 653-680).
- 茶谷直人(2006)、「アリストテレスの心身論におけるテクネーアナロジーと機能主義」、『アルケー』No. 14、関西哲学会、pp. 104-115.
- 土橋茂樹(1992)、「アリストテレスにおける表象と感覚」、『哲学』第42号、日本哲学会.
- 中畑正志(2004)、「もう一つの原点——アリストテレスのファンタシア論——」、『西日本哲学年報』, pp. 69-87.
- 中畑正志(2004)、「ファンタシアの変貌——現われ・表象・想像——」、『思想』No. 962, pp. 4-25.
- 中畑正志(2011)、「アリストテレス『魂について』をめぐる註解者たちの議論」、竹下政孝・山内志朗(編)(2011)、『イスラーム哲学とキリスト教中世 I 理論哲学』、岩波書店、pp. 107-138.

- 濱岡剛(1995)、「質料としての生きている身体——アリストテレス『デ・アニマ』における
形相-質料論——」、『西洋古典学研究』43、pp. 64-73.
- 美頭千不美(1998)、「デカルトと心身問題」、『デカルト読本』、pp. 128-137.
- 吉田雅章(2000)、「アリストテレス『デ・アニマ』の「感覚論」」、『西日本哲学年報』、pp.1-
16.