アリストテレスに於ける認識論的思想の發展

——「アリストテレスの認識論」研究への一寄與——

藤井義夫

一、アリストテレスに於ける認識論的思想探究の典據について。
二、アリストテレスに於ける二つの περὶ ψυχῆς について。
三、アリストテレスに於ける認識論的思想の發展。

「ギリシヤに於ける認識論の發展」を迹づけやうと企てる人々は、この領域に於ける本質的なる理論の完成者がプラトンであり、そしてそれに對するアリストテレスの業蹟は師の赫奕たる光芒に遮られてたゞ影の如き存在を保つてゐるに過ぎない、との一般的なる確信から出發するのをつねとしてゐる。我々の傳統的理解に從へば、かのスタゲイラの哲學者は彼の先蹤者たち、就中、人類文化の祖、プラトンのよき精神と教養とを紹いで、嚴密なる方法意識の下に、ギリシヤに於ける諸學の體系を樹立し

た、そしてたとへ、その體系の完成者としての榮耀を彼に歸することを潔しとせず、たゞ彼の獨自的なる活動領域をひたすらに自然學的・生物學的なるものに限局しやうとする偏執的なる人々にあつても、アリストテレスの存在(ὄν)の構造分析及び思惟法則(λόγος)の發見に對する卓拔なる寄與を看過することはできない、にも拘らず、まさしくこのὄνとλόγοςとの妥當的相關の樣式を問題とするところの所謂「認識論」の領域に於て、彼は何らの進歩或は歸結を示さなかつたのみならず彼がそこに見出したものよりも、却つて彼がそこに貽した不明さの方がより大であると云はれるのである。(一)

このことはギリシャ哲學に於けるこの兩巨擘の裡に天上的なる觀念論者と地上的なる實在論者とを讀みとらうとする哲學史教科書的理解にとつて極めて會通し易いことであるに違ひない、そしてこの解釋はかの著名なる詩人の古典的表現によつて殆んど拒否し難く權威づけられてゐるのである。しかもかゝる解釋はギリシャに於ける知的發展の歴史的地位が標示されうる限りに於て、決して謬りと言はるべきではないであらう。なぜならばプラトンの形而上學に於ける中心的志向は、ある意味に於て、想起(ἀνάμνησις)及び分割(διαίρεσις)の方法によるイデアの存在性の基礎づけとその超越性の克服卽ちソクラテスの學的遺産としての客觀的知識の可能の問題

であつたに反して、このプラトンの世界史的思想形象から獨立した學としての形而上學を發見しようとしたアリストテレスのそれにあつては眞的存在の認識の本質よりもむしろ認識の對象それ自身の究明、卽ち實有の構造分析の問題であつたことを、我々は否むことができない樣に思はれるからである。しかしこのやうな解釋は如何なる意味と限界とに於て妥當性をもつべきであるか。それは特に「アリストテレスの認識論」と呼びならはされてゐるものの理解の仕方、その探究の方法によつて條件づけられてゐる。それ故に我々はアリストテレスに於て、彼の認識論的思想は如何なる仕方によつて理解さるべきであるか、をまづ考察することによつて、それを彼の思想の歷史的發展の中に位置づけねばならぬ。

「アリストテレスの認識論」について思索した人々は多く、これを純粹に哲學的問題として近代的意味に於ける「アリストテレスの體系」から論じ、彼の種々の著作からひとつの統一的なる「認識論」を讀みとらうとした。たとへば、ガイザーはこの問題を取扱つたところの周く知られた著作の冒頭に、哲學の歷史記述の方法に關して、たとへ學的研究の對象が心理的、歷史的事實であるにしても、そこから汲まるべきものは論理的なるそして嚴密に哲學的なる意味であるといふ理由からして、古代の哲學史家

たちの間に好んで用ひられた區別に倣つて、彼自身の方法をドクソグラフス的として規定し、ビオグラフス的態度を意識的に不問に附してゐる。(二) 我々は今特に古代哲學史の研究方法に於て、これらの理論記述的、生活記述的、二つの態度が何を標識として區別せられ、そして兩者が如何に關係づけらるべきであるか、等の困難なる史學方法論の諸問題に立ち入る遑をもつてゐない、たゞ次のことは主張し許されるであらう。單なる裸の事實としてゞはなく過去の形成されたる精神的形象である限りの眞に歴史的なるものが、その形成への衝動と事實の選擇の理念を豫定すべきことはすでに明證的なることがらに屬してゐる。多くの歴史像が凡ゆる時代に新に構成されるのはそこに根據をもつてゐる。それ故に我々が純粋に歴史的なる理說の探究を志すとき、それが素材的事實である限りに於てではなく、意味深き哲學的理念或は世界觀を提示し示唆する限りに於てであることは論を俟たない、けれども、理と生——λόγος καὶ βίος——が他の如何なる時代、如何なる民族に於けるよりも親和的なる統一性に於て生成したところのギリシヤの哲學者にあつてその敎說の理解は、つねにその哲學者の全存在とそしてその文化的活動の事象的理解及び彼がその影響の下に敎化されたところの環境そのものの歴史的把握を前提としなければならぬ。

ギリシャ哲學に於ける「生ける ロゴス」の豊かなる意味はビオスそのものの發展によつて制約されそして顯示されるのである。「理念の現實性はなによりも生けるものである」——ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή——ことが亦まさしくアリストテレス哲學の基礎的思想を支配したところの搖ぎなき信仰であつた。このことは我々の研究態度に對しても支配的であらねばならぬ。現代のアリストテレス研究が、中世的なる體系的哲學的關心を十九世紀に於ける卓れたる歴史的・文獻學的理念に協同せしむることによつて、アリストテレスをアリストテレス自身から、そしてひとつの豫定調和としての體系からではなく、理解することを可能にしたのは、さらに一般的には哲學的傳統の發展史的研究への關心が今世紀に於て新に勃興したのは、亦上のことから充分理解されうるであらう。(三)

這般の方法論的事態はアリストテレスの認識論的思想の究明にあたつても無視さるべき理由はありえない樣に思はれる。すでにプラトン哲學に對してかゝる方法が輝かしき成果を贏ちえた樣に、アリストテレスについても、彼の著作の年代決定の困難なる課題が、或る程度に於て、解明され、そして彼の思想發展の全貌が明かとされた今日、彼の認識論的思想が、すでに自明的なるものとして承認されてゐるところ

の文獻學的成果によつて再吟味されることは、可能であるのみでなく又必然的なる要請であると言はれねばならぬ。それ故我々はこの課題の遂行に對して若干の示唆を與へうるために、一、アリストテレスの認識論的思想がそこに關說されてゐるところの主要なる典據の成立史的研究の結果から個々の發展的契機を敍說し、二、アリストテレスの Περὶ ψυχῆς と呼ばれるところの二つの著作に於けるプシュケー概念の意味內容の變遷から認識論的思想發展の一般的方向意味を規定し、三、それらを根據として論定しえられるであらうところの彼の認識論的思想の發展を究明しよう。

(一) Freytag; Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. 1905. S. 82 f.

(二) Geyser; Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. 1917. Einleitung: Über die doxographische Methode in der Geschichtschreibung der Philosophie. 尤も彼はこの研究領域に於ける方法の理想として理論的にはこれら二つの態度の緊密なる融和統一を要請し、かゝる研究のひとつの典型として Baeumker; Witelo, ein Philosoph u. Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. 1908. を擧げてゐる。

(三) Jaeger; Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, 1923. Derselbe, Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. 1928. S. 25 ff. 拙稿、「十九世紀に於けるプラトン像の變遷(イエーガー)」(理想、第四十六號)參照。なほアリストテレス研究の歷史に於ける諸々の段階とその現代的課題については稿を新にして論ずる積りである。

一、アリストテレスに於ける認識論的思想探究の典據について

アリストテレスの認識論的思想を迹づけるにあたつて、第一の典據とすべき著作は言ふまでもなく「デ・アニマ」であるが、そこに表明された彼の教説を豫示し或は補充するところの主要なる源泉として擧げらるべきは「分析論後書」「形而上學」〔卷Γ〕「ニコマコス倫理學」〔卷ZK〕及び通常Parva naturaliaとして知られてゐるところの「デ・アニマ」に續く心理學的小論集であらう。

「オルガノン」の成立史的研究の基礎は夙にブランディスによつて爲し遂げられ、(一)その文獻學的論果はその後の研究に對してなほ支配的位置を失つてゐないけれども、今世紀に至つて、かの哲學的・文獻學的研究の歸結としての「アリストテレスの發展の歴史」の理念に支へられながら、アリストテレスの古典的「論理學」の成立史に、並びに、それが形而上學的であるか形式論理的であるかについてのアリストテレス解釋史上に於て最も著名なるそして果しなき論爭に、決定的な寄與をなしえたものはソルムゼンの「アリストテレス論理學及び修辭學の發展」であらう。この著書は我々の研究にとつても極めて意味深き多くの示唆を提示してゐるのであるが、我々は茲にはただ「分析論後書」成立年代の決定に關する彼の結論を撮要するに止めておかう。彼は

このメトドスがプラトンの認識(γνῶσις)に關する教説殊に「ポリテイア」を古典的に印象づけてゐるところの知性的領域に於ける超越の思想に濃く彩られ、そしてそこに論究せられてゐる論證法が當時のアカデメイアに於て屢〻援用された數學的方法をその範としてゐるところからして、かゝる數學的世界の構成を廢棄してゐる「形而上學」の孰れの部分よりもより先に、從つてアリストテレスのアカデメイア時代に屬するものと推定してゐる。(三)

我々は彼の解釋のひとつの論據として「分析論後書」に於ける知識概念及び論證法の本質的要素をなしてゐるところの必然性——ἀναγκαῖον——の樣相を擧げてもよいであらう。そしてそれに對立するところの諸範疇、偶然性、可能性、蓋然性——συμβεβηκός, ἐνδεχόμενον, εἰκός——のうち、プラトン的思惟の諧調に相應しいものは、必然性のみであると言はれねばならない。なぜならば、プラトン的領域にあつては凡ては必然的(ἐξ ἀνάγκης)にあり、彼の精神的王國の如何なる秩序も「他樣にありうること」を許しはしなかつたからである。プラトン的世界の構造に於ける凡ゆる要素は妥協と和解とを拒むところの嚴肅性、必然性によつて性格づけられてゐる。この最も直截的なる表現を我々はイデアの恒常性——ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως——の中にみることができ

るであらう。プラトンのイデアも、根源的には、必然(ἀνάγκη)を根柢とし偶然(τύχη)を拒否するところのギリシャ的世界觀の要素への省察を意味したのである。このプラトン的意味に於ける哲學的內容としての必然性、理念的眞理(καθόλου)を、——因果的原理としてではなく樣相的範疇として、——形式統一の要請から開示することが、まさしくアリストテレスの論證法の課題であつた。こゝに於ては凡ゆる眞なる知識に不可分的に屬してゐるところの必然性(ἀναγκαῖον)は自存者(καθ' αὑτό)及び一般者(καθόλου)の中に現實化され、そしてそれ故に自體的屬性(καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα)がその前提の固有なる質料となるのである。この必然性への決定的なる傾向、それに對應して偶然性からの拒否が「分析論後書」(特に卷A)の中にプラトン的思想圈を發見しうる最も重要なる契機を與へるのである。プラトンの哲學の後期的理說が方法論的に分割——διαιρεσις——によつて特徵づけられることはすでに周く知られてゐる。そしてプラトンが彼のこの方法を措いたあたかもそこからしてアリストテレスが彼の方法の問題を把握しそしてそれを分析論的に定式化したと考へることは恐らく正しい方向意味を與へたものと言はねばならぬ。

ソルムゼンは「分析論後書」卷Bに於ける方法的事態が、プラトン的概念から分析論

的論理學の完成に導くところの直線上に存しないことを理由として、その究明を保留し、そしてたゞ卷Aが殆んど凡て數學的對象の領域に於ける論證法の究明に終始してゐるに反して、卷Bではそれは自然學、辯證法、數學など凡ての領域に亙つてゐることを指摘してゐる。こゝに與へられてゐる問題層がさきのそれと「直線的に」流通してゐないことは明かである。しかし卷Bも亦「原始形而上學」より以前に、從つてアカデメイア時代に屬する卷A成立期とほど遠からざる時代に成立したであらうことは、この卷の最後に敍せられたところの αἴσθησις から μνήμη, ἐμπειρία, τέχνη を經て ἐπιστήμη に至る知識の系譜が「形而上學」の序章に於けるかの著名なるそしてより進んだ思想を豫示し、さらにその原型とさへみらるべきことからも證示されうるであらう。

Metaph. A 1, 980 a 27

φύσει μὲν οὖν αἰσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται.

γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ

Anal. post. B 19, 99 b 34

φαίνεται δὲ τοῦτό γε πᾶσιν ὑπάρχον τοῖς ζῴοις. ἔχει γὰρ δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν.

ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ...

ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γιγνομένης ἐμπειρία·——ἐκ δ' ἐμπειρίας.....τέχνης ἀρχὴ

……ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.

(一) Brandis; Über die Reihenfolge der Bücher des Aristoteles Organon und ihre griechische Ausleger, nebst Beiträgen zur Geschichte des Textes, jener Bücher des Aristoteles und ihrer Ausgaben. Abh. d. Akad. d. Wiss. z. Berlin. 1833. S. 249–299. Ders.; Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Philos. 1853. II 2, 1.

(二) Solmsen; Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik. Neue Philol. Unters. Heft IV, 1929. 特に序論に於けるアリストテレス論理學解釋の諸說をみよ。

(三) Solmsen; op. cit. S. 57 f. 143 ff. usw.

(四) なほ「分析論後書」と「前書」との成立年代的關係については Solmsen; op. cit. S. 144 ff. を參照せよ。

アリストテレス「形而上學」の成立史的見解については、他の機會に於てすでに詳細にこれを規定しておいた。(一) それが全體的に彼の境涯の遍歷時代に由來し、そして論理の究竟的原理の解明を主題とするところの卷 Γ が卷 A を含むところの「原始形而上學」に繼ぐ時期に位置づけらるべきことは、「分析論後書」が形而上學に直接連り、論理學的原理がなほ形而上學的なるものから純粹化され形式化されなかつたことの證跡として役立つ樣に思はれる。

(一) 拙稿「アリストテレス形而上學の主題とその構成」第二部(哲學研究、第二百七號)參照。

「ニコマコス倫理學」がアリストテレスの思想發展の如何なる時代に歸せしめらる

べきかは彼の他の倫理學(エウデモス倫理學及びマグナ・モラリア)との內的相互聯關の理解から規定されねばならぬ。十九世紀のアリストテレス解釋に於て一般に通說として承認されたことは、かの哲學者自らの敎說とみらるべきものは「ニコマコス倫理學」のみであり「エウデモス倫理學」はエウデモスに歸せられ「マグナ・モラリア」はこれらの倫理學書からの敎科書的拔萃に外ならぬ、といふことであつた。たとへばかの影響多きグラントの著作はその代表的なるものである。しかるに今世紀に至つて提起されたイェーガーの劃期的なるヒポテシスは、アルニムの果敢なる論駁とイェーガーの應酬との反覆によつて却つてその眞理性を保證され、それは今やひとつの新なる定說としてアリストテレス倫理學解釋を支配しはじめた樣にみえる。(二)イェーガーのヒポテシスに從へば、アリストテレスの倫理學は彼の發展の三つの段階――修業時代、遍歷時代、及び學頭時代――に對應して、それぞれの時代の思想を反映してゐる三つの著作をもつてゐる。まづ純粹にプラトン的思想に彩られ、プラトン對話篇「ピレボス」に直接連るところの「プロトレプティコス」、次にその思想系統を紹述しながらしかも最初の組織的なる倫理學として後期的倫理思想を豫示してゐるところの「エウデモス倫理學」、及び最後にこの原始倫理學の改更と推敲とによつて成立

し彼の體系的なる時代の思想を代表してゐるところの「ニコマコス倫理學」。そして「マグナ・モラリア」は、傳統的解釋によつて示されてゐる樣に、その源泉をテオプラストス以後のペリパトス學派の一人に歸せしめなくてはならない、從つてこの書はその名——大道德論——にも拘らず量的にも價値的にも最も小なる倫理學である。

上のイェーガーの見解が如何なる文獻學的證跡にその根據をもち、またアルニムの反擊を誘因したところの「マグナ・モラリア」の歷史的地位が如何に論定さるべきか、を檢覈することは極めて興味ある課題であるが、我々の當面の究明を要求するものは、イェーガーの倫理學解釋の基礎的思想を動機づけたと思はれるところのアリストテレスに於ける ἐμβαίνοις 概念の意味的發展である。

ギリシヤ精神の「至得的觀念」の一つとしてのこの概念は一般的に魂の內的直觀による純粹なる善の創造的認識、と同時に純粹なる存在の認識として、それ故に又魂の基礎的能力からの價値ある行爲及び眞なる認識の導出として說明することができる。そしてこの概念のソクラテスからアリストテレスへの發展を迹づけることによつて我々はその形而上學的、倫理學的基礎見解の變遷を顯示することができるであらう。ソクラテスにとつてプロネシスはその一般的用語法が示してゐる樣に、道

德的理性能力を意味した。しかるにプラトンはこの道德的識見を嚴密に分析しそしてそれを永遠の規範、善の究局目的としてのテオリアから導出し、かくて客觀的なるものとして思惟された對象の學的認識に轉化したのである。しかも眞なる存在が人々の生活を指導するところの純粹規範の認識を意味する限り、上の理論的知識に對してプロネシスなる名を附與することは正しくあるであらう。イデアの直觀に於ては存在と價値、知識と行爲とは合致する。「プロトレプティコス」に於けるプロネシスも亦かゝる意味に從つてゐるのである。それはあたかも「ピレボス」「ティマイオス」、或は「ノモイ」におつての樣に、形而上學的思辨的思惟、魂の他の能力から全く異れる力、我々の中なる神的なるもの、ニースに外ならない。人間がではなく「神が萬物の尺度である」ことは老いたるプラトンのみならず若きアリストテレスの敬虔にして謙讓なる思想であつた。こゝでは倫理學は政治學とともに、理論哲學の頂點に立ち、存在と當爲とは、絕對的なる意味に於て、同一となるのである。

「エウデモス倫理學」も亦プロネシスの下に「ピレボス」及び「プロトレプティコス」と同じく、最高の價値、神性の超越的諦觀を我々の意欲と行動との規準とするところの哲學的精神力を理解してゐる。それはなほ等しく理論的認識であるとともに實踐的

道德的識見である。プロネシスは哲學者のそして觀想的生活(θεωρητικὸς βίος)の生活要素であり、それ故に最も卓れたる學(τιμιωτάτη ἐπιστήμη)として考察されねばならぬ。この倫理學は、既に言はれた樣に「ニコマコス倫理學」に對して原始倫理學を意味し、そしてアリストテレスの道德說の發展に於て、彼の形而上學的思想の發展に於ける原始形而上學と形態學的に等しき段階を占むるものと云はれてもよいであらう。

この超越論的プロネシスは「ニコマコス倫理學」に至つて破碎され、その理論的意味を失ひ、その妥當領域は實踐的に嚴しく限界づけられてゐるのである。かしこに於てこの概念は、永遠の善の認識を意志の道德的志向に移植しそして實踐的行爲の個個の場合に適用するところの「變壓器」であつたが、こゝでは哲學的なる神の認識がその內的前提をなしてゐるのではなくて、人間の行爲を可能とするところの ἕξις πρακτικὴ そのものなのである。それは言葉の一般的なる意味に於て、個人的利益を思慮深く感知しそして道德的有用さの選擇を熟慮するところの實踐的能力に外ならない。それ故にアリストテレスは哲學的ならざる道德的事實を自立的なる道德意識からそしてその內的規範から理解しようと企てゝゐるものと言ふことができるであらう。そして「ニコマコス倫理學」を性格づけるこの思辨的 σοφία と實踐的 φρόνησις との、

形而上學と倫理學との峻別は、初期倫理學に於けるプラトン的プロネシスの優位の思想の根據としてのイデア論の放棄から由來したものとみられなくてはならぬ。まことにアリストテレスに於けるプロネシス概念の發展の歴史はプラトン的プロネシスからの理論的-實踐的理性の分裂の歴史である。そしてまさしくその故にかの概念はアリストテレス倫理學そのものの發展を基礎づけるのである。(三)

このことにしてもし正しく語られてあるならば「ニコマコス倫理學」に於けるかの「論議された諸卷」――卷E、Z、H――の成立史的疑義も解消すべきであるであらう。すでに周知の様に、我々に現在傳へられてゐる「エウデモス倫理學」の殆んど凡ての原典に於て、卷Δ―Zは「ニコマコス倫理學」の上の諸卷と合致すると語られてゐる。そして種々の文獻學的證跡からしても、(四)さらには卷K第九章に於けるこの倫理學の梗概を示した言葉、Ἆρ' οὖν εἰ περί τε τούτων [scil. θεωρεῖν] καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς, ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις,……(1179 a 33)の中に卷E、Z、Hへの指示が含まれてゐないことからも「論議された諸卷」の成立史的獨立性は保證されうる樣に思はれる。それ故に、たとへば、グラントはこれらの諸卷がもともと「エウデモス倫理學」に歸屬すべきものであることを論明しうると信じたのである。それらが cursus ethicorum に屬し

てゐないことは、上の外的徴表からして、明かである。けれども卷Zに於けるプロネシス概念は、さきにも縷説された樣に、アリストテレス倫理學の後期的發展形態であるところの有德的、快樂的生活のテロスとして特徴づけられ、思辨的、觀想的生活のテロスに外ならぬところの「エウデモス倫理學」のそれからは決して理解することができないからして、それらは「ニコマコス倫理學」の思想系統に屬するものと謂はれねばならない。(五) そしてそれらの諸卷の獨立性はアリストテレスの「著作」と云はるゝものの書誌的起原から理解さるべきである。(六) 卽ち上の內的外的表徴からして卷E、Z、Hが「ニコマコス倫理學」に對してもつところの位置は、恰かも「形而上學」卷Z、H、Hが cursus metaphysicorum に對してもつところのそれと同じである、と我々は論定してもよいであらう。

(一) Grant; The Ethics of Aristotle². 1874. Vols. II.

(二) Jaeger; Aristoteles. Teil I, Kap. 4; Teil II, Kap. 5. Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals. Sitzungsb. d. Preus. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse. 1928 XXV. Arnim; Die drei aristotelischen Ethiken. Sitzungsb. d. Wien. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse 1924, CCII. Derselbe; Das Ethische in Aristoteles' Topik. Sitzungsb. d. W. A. d. W. 1927. CCV. Derselbe; Nochmals die aristotelischen Ethiken. Sitzungsb. d. W. A. d. W. 1929. CCIX. Walzer; Magna Moralia und aristotelische Ethik. Neue philol. Unters. Heft VII, 1929.

(三) Jaeger; Arist. S. 82ff. S. 246 ff. S. 396 ff. なほこの問題については後に σοφία, νοῦς との關聯に於て再びとり上げられる

であらう。

（四）たとへば、Eth. Nic. A の最後の數行はこの書の編纂者の暗示と看做され、後屬する卷EZHとの關聯を缺如してゐる、亦 θ 9. 1159 b 25, 13. 1165 b 6 などに於て ἐν ἀρχῇ なる言葉が用ひられたとき、それは卷θの最初を意味してゐる、さらに他の諸卷が卷EZHへの引證句を含んでゐないことも、これらの書の獨立性を證示するであらう。（Grant; op. cit. I. p. 48 sqq.）

（五）イエーガーがこれら諸卷の成立史的特殊性を殆んど問題としなかつたのは恐らくかゝる理由によるものであらう。

（六）グリーンウッドは卷Zの獨立性を否定する論據として ὅτι δέδοται θεωρητικὴ ἐρώτησις（K 7, 1177 a 17–18）なる言葉がすでに卷Zをも含んでゐると解してゐる。（Greenwood; Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI, 1909. p. 18 f.）しかしそれは稍々附會に過ぐる樣に思はれる。さきに引用された Eth. Nic. K 9, init に於てはこのことが τοῦτον と表現されてゐるからして、たゞ卷K（六—八）のみを指すものと解すべきであらう。もしさうであるならば、「ニコマコス倫理學」にもともと卷EZHが包含されてゐなかつたことは成立史的に極めて有意味である。なぜならば、この倫理學書の最後に於て、倫理學的諸問題を解決しそしてその實現のために「政治學」の研究に進まねばならぬと明言したアリストテレスが、その後に卷EZHを書いたとは考へ得ないからして、「ニコマコス倫理學」の他の部分が「エウデモス倫理學」の改竄によつて成立する以前に獨立して、書かれたものと信ずることが最も蓋然的である、と論ずべき根據がそれによつて與へられるであらうからである。グラントによつて指摘されたところのこれらの諸卷と「エウデモス倫理學」との親似的關係は、それらが「ニコマコス倫理學」の他の部分よりも夙き時代に成立したことを表示するものと論じ得ないであらうか。卷Zに於ける ἐπιστήμη と νοῦς とを包括したものとしての σοφία 概念の規定が「形而上學」卷θ第十章の教說と相一致することは、その成立年代の決定に多くの示唆を與へる樣に思はれる。

このときひとは、ツエラーと緒に、「形而上學」に於ける ἐνέργεια μὲν οὖν ἐν τοῖς πράγμασι τὸ διαφερόντως τέχνης καὶ ἐπιστήμη κ. τ. λ.（A I, 981 b 25–26）なる引用句が「ニコマコス倫理學」卷Zを指稱するものとして、その書の「形而上學」卷A以前の成立を證

示しうる、と論ずるかも知れない。しかし「形而上學」のかの場所に於ける σοφία は周く知られてゐる様に第一原理の學として著しくプラトン的であり、「ニコマコス倫理學」に於ては νοῦς 及び ἐπιστήμη を含んだテオリアとして規定されてゐる。それ故にこの引用句はかつて「エウデモス倫理學」に存在したであらうところの「ニコマコス倫理學」巻Zの原本を指したもの、或は「形而上學」の改訂者又は編輯者によつて後に補入されたものと解せられればならぬ。グリーンウッドは、この様な議論は問題を解決する所以ではなく、たゞそれを後に讓ることに外ならぬと述べてゐる。(op. cit. p. 6)しかしアリストテレスがよりプラトン的意味に於ける σοφία 概念を、よりアリストテレス的規定をもつた該概念の引證によつて基礎づけやうと企てたと論ずることの中に、ひとは嗤ふべきアナクロニズム以外のものを發見しうるであらうか。

「デ・アニマ」及びそれと關聯して等しく心理學的生理學的問題を取扱つてゐる Parva naturalia がアリストテレスの思想家的活動の如何なる時期に屬すべきか、を決定すべき外的、文獻學的證跡を我々はもつてゐない。たゞそこに取扱はれた ψυχή 概念の本質及びその機能的諸部分に關する敎說が著しく生物學的精神物理學的であるところからして、それは彼の晩年に於ける學的關心を支配したところの生物學的研究或は有機的自然の探究への傾倒に結びつくべきであらう、と推論しうるのみである。そしてこのことの論明についてはこの書の周匝なる內容分析と彼の後期的著作に於ける文獻學的、哲學的特徵との對比論究を必要とするであらう。しかし我々は茲でもこれらの問題に立ち入ることを差控へて、この書の成立年代の決定に重要なる

契機を指示すると思はれるところの卷A、Bと卷Γとの間に介在する方法論的溝渠について觸れるに止めておかう。「デ・アニマ」に於けるこの二つの論攷は全く異れる思想的根據の上に樹てられ、この溝渠に架橋すべき手段を發見することは困難である樣に思はれる。そしてそのことは果しなき論爭とその書のアリストテレス的起原への疑義とをさへ惹起したのである。(一) なぜならば卷Γに與へられてゐるヌース論は事象的にプラトンからの傳統的遺產であるのみでなく、方法的にも著しく形而上學的、プラトン的であり、そこからして何ら心理學的、精神物理學的なるものの萠芽を見出しえざるに反して、卷A、Bに於けるプシュケー論及び感覺論の取扱ひ方は他の有機的世界の生物學的研究と緊密に一致し、兩者の間に內容的-方法的整合性を見出しえないからである。その理由からしてイェーガーはヌース論を「アリストテレス哲學の最も古き、かつ、持續的なる構成要素の一つ、卽ち形而上學の主要なる源泉の一つ」をなすもの、感覺論及び等しく自然學的、非形而上學的なるParva naturaliaは最も晩年の著作たる動物の部分及び生成に關する研究と方法的に、世界觀的に、そして年代的に相關聯するものと解し「ヌースに關する思想はより舊く、他の部分の方法的理念及び論述はより新しい他の發展段階に屬してゐる」と述べてゐる。(二)

既に謂はれた樣に、この書は明證的な成立史的證跡を缺いでゐるからして、我々はイェーガーの結論に對してひとつの假說として以上の蓋然性を要求する由もないのであるが、たゞ次のことは注意されてもよいであらう。「デ・アニマ」が「ニコマコス倫理學」と思想的に緊密な關係をもつことは、前者に於て實踐的理性(νοῦς πρακτικός)と理論的理性(νοῦς θεωρετικός)との區別及び實踐的推論式(συλλογισμὸς τῶν πρακτῶν)が自明的に豫想されそして論及されてゐることから明かである。(三) しかもかの倫理學に於ける基礎的諸概念は「デ・アニマ」に於てすでに不完全なものとして廢棄されたところのプラトン的圖式卽ち「理性的及び非理性的なる魂の二つの部分」(δύο μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον) をもてる魂の初期的思想の上に樹てられ、(四)「デ・アニマ」に於て新に提示された魂の部分——θρεπτικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν,——と有機體の第一のエンテレケイアとしての魂の概念に想到されてゐないことは「ニコマコス倫理學」が「デ・アニマ」のこれらの部分よりもより夙き時代に成立したであらうことを推定せしむるに充分である。(五) なぜならばもし倫理學の構成がアリストテレスのより發展せる自然學的心理學の基礎の上に置かれたならば、それは全く異れる相貌を呈示したであらうことは必然的だからである。さらにアリストテレスの初期的思惟象面に屬する

ものと言はれたところのヌース論も「ニコマコス倫理學」の終章に於ける哲學的生活理想としての「觀想的生活」(βίος θεωρητικός)の優位の思想及びそこに關說されたヌースの敎說と同じ地平に立つてゐる樣に思はれる。尠くとも「眞理の二重性」の思想が開示されてゐるところの「形而上學」卷θ(第十章)「ニコマコス倫理學」卷Z(第六・七章)、及び「デ・アニマ」卷Γ(第六章)がアリストテレスの思想發展の同じ理論的地盤から發生したことは明かである。それ故に「ニコマコス倫理學」が彼の晩年に屬すべきであるとのイェーガーの主張が眞に正しくあるならば、等しき理由からして「デ・アニマ」卷Γのヌース論も彼の後期的思想を代表する著作の一であると論結しなくてはならぬ樣に思はれる。そしてこれと先行二卷との間に存する溝渠は、あたかも彼の「形而上學」に於てさうであつた樣に、彼の晩年に於てなほ形而上學的なるそして自然學的なる二つの思想の流れが、合流すべき機會なくして、存在したであらうことを示してゐる。バーネットが最初の二卷に於ける精神能力の外見上の貶斥は精神(νοῦς)の高揚に對する道を準備することを意味してゐると論じ(六)、それをギリシャの哲學的著述の樣式から解明しようとしたとき、それはこの書に於けるヌース論の後期的成立とそこに存在する溝渠の意味とを開示する限りに於て正しくあるであらう。

アリストテレスはこの精神の現象學に於て「精神の最も生氣あるそして最も齊整せる一元論者」としてではなく、むしろ端的なる經驗主義と超越的なるプラトン主義との間を彷徨せる思想家として現はれてゐる。彼の「著作の運命」のみならず思想そのものゝ傳統が後の世に於て著しく悲劇的であつたのはまさしくその故である。

(一) 「デ・アニマ」卷Γ(一—二)に於ける「共通感覺」論は卷Βへの補論であり、卷Γ(三)から新なる思想過程が始まつてゐる、と考へらるべきである。なほこの書の構成については Brandis; Handbuch d. Gesch. d. griech-röm Phil. II 2, 2, S. 1183ff.參照。

(二) Jaeger; Arist. S. 354 ff.

(三) νοῦς πρακτικός, νοῦς θεωρητικός の區別については De an. A 3, 407 a 25, B 3, 415 a 11, Γ 9, 432 b 27 を Eth. Nic. Z 12, 1143 a 35-b 5 に、αὐλογισμὸς τῶν πρακτῶν については De an. Γ 11, 434 a 16-20 を Eth. Nic. Z 12, 1144 a 31-b 1 にそれぞれ比較せよ。

(四) Eth. Nic. A 13, 1102 a 26-1103 a 10 を De an. Γ 9, 432 a 24-b 7 に比較せよ。

(五) 魂の部分については De an. B 2, 413 b 12-13. A 5, 411 a 26-b 3. B 3, 414 a 31-32. 魂の定義については De an. B 1, 2, 414 a 27-28. などを參照。イエーガーは、アリストテレスが「ニコマコス倫理學」に於て、心理學的にはより進んだ見解に到達してゐたにも拘らず、なほ古きプラトン的圖式を踏襲した所以を、たゞ問題を簡單にするためといふ「實際的な理由から」と解してゐる。(Arist. S. 355 f.)アリストテレスが問題の場所(Eth. Nic. A 13)に於てエウダイモニアを「完全なる德に從つた魂の現實態」と規定し、從つて政治學者は魂についての知識をもたればならない、と論じたとき、それは對象の基礎的事象の認識をうるためであり、この「研究對象に充分である限りに於てであつて」(ἐφ' ὅσον ἱκανὸς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα)であつて、「それ以上に詳論することは當面の必要以上に徒勞することゝなるであらう」(τὸ γὰρ ἐπὶ πλέον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ὂν

ἐστὶ τὸν ἀφορισμόν) と明かに注意してゐる。しかしこのことからして、彼が「デ・アニマ」に於けるより合理的なる魂の規定を無視して、すでにその書に於てその不完全性を指摘したところのプラトン的概念を彼の ἐξωτερικοὶ λόγοι から援用した所以をみうる、と論定することは稍々ゆき過ぎてゐる樣に思はれる。アリストテレスが倫理學のこの場所に於て「デ・アニマ」の魂の規定に想到しなかつたであらうことは、さらに、彼が魂を肉體から峻別するところのプラトン的思想に從ひ、(ἐστὶν δὲ λόγῳ ἐνδοξοτέρῳ ὁ τὴν τοῦ σώματος οὐσίαν τὴν τῆς ψυχῆς) それを肉體のエネルゲイアと解しなかつたことからも明かである。それ故に「ニコマコス倫理學」は「デ・アニマ」の如何なる部分よりもより早く成立したであらうと推定することは、尠くともより自然的な解釋である、と私には思はれる。

(六) Burnet; Aristotle. The Proceedings of the British Academy, Vol. XI, 1924. 拙譯(本誌、二百十六號)八五頁參照。

二　アリストテレスに於ける二つの ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ について

アリストテレスの認識論的思想探究の典據に對する我々の成立史的見解にして大過なしとするならば、通常彼の「認識論」と呼ばれてゐるものは總じて彼の極めて後期的なる思想形態に屬し、彼の初期的時代の著作として我々に遺されてゐるのは僅かに論理學に過ぎないからして、彼の認識論的思想發展の全貌を窺ひえようとする我々の意圖は典據的に克服し易からざる困難に當面してゐる樣に思はれるであらう。しかしかゝる事態は却つて彼の思想の發展に對して極めて意味ある全體的方向を示唆してゐるのである。なぜならばこのことからして我々は「アリストテレス

の發展」一般に極めて整合的なる思想を、卽ち彼の初期的時代に於ける認識論は嚴密にプラトン的世界觀に從つて、全く形而上學的領域に統合され未だそれから游離せざるもの、そしてこの時代にあつて彼の唯一の獨自性を形づくつたものはひたすらに論理的方法的なるものであつたに反して、心理學的なる或は精神物理學的なる方法による獨立した學としての認識論の分化を可能ならしめたものは、彼の後期的時代に於ける實有への、特に有機的自然への關心に外ならなかつたことを、察知しうるからである。しかしこの發展の全體的方向は蓋然的なる類比と推測とからではなく、明證的なる原典からの證跡によつて決定されねばならぬ。そしてそれに對して重要なる契機を呈示するものは、我々の認識能力の始元であり從つて「それによつて我々が生存し、知覺し、思惟する」ところの ψυχή、概念の發展であらう。(一)

アリストテレスの著作として我々の手に遺されてゐるものゝ中、περὶ ψυχῆς と呼ばれるところの二つの著作を我々はもつてゐる。一は謂ふまでもなくさきに論及された「デ・アニマ」であるが、他は彼の「喪はれたる著作」に屬する ἐξωτερικοὶ λόγοι の一つとして後の註釋家たちによつて保存された若干の斷章からして辛ふじてその概容を窺ひうるに至つたところの對話篇「エウデモス――魂について」(Εὐδημος ἢ περὶ ψυχῆς) であ

る。(二)

「智慧と正義とに於て當代に比びなき」哲學者の光榮ある死の運命を描いたプラトンの最も美しき對話篇「パイドン」に若き心を傾けつくしたアリストテレスは、この悲劇に倣つて、彼の亡き友エウデモスの追憶を永遠にするためにこの對話篇を著した。この書の主題たるエウデモスの夢の實現(三)によつて象徵されてゐるものは魂の彼岸的由來とその永遠性とである。肉體の牢獄に繫がれた魂の地上的生活は永遠なる魂の故郷からの追放である、そして自由と平和との住む彼岸的世界への憧憬と超地上的曠野への復歸はたゞ肉體的生活からの解脫によつてのみ成就されねばならない。對話篇「エウデモス」を嚴しく支配してゐるのは「パイドン」と同じく厭世的世界觀であり、そこに取扱はれてゐるのは等しく靈魂不滅の問題である。それ故にまづ「エウデモス」に於ける魂の概念を「パイドン」のそれに比較することによつてアリストテレスの初期時代に於ける魂の概念の特異性を索め、さらにそれを後期に屬する「デ・アニマ」のそれと對比せしめることによつて、我々は彼の魂の概念の、それ故に又その部分的機能としての、認識能力——αἰσθητικόν, νοητικόν——の發展の迹を辿ることが可能となるであらう。

(一) De an. B 2, 414 a 12-13. 413 b 11-13

(二) Arist. Frg. 37-48 (coll. Rose, Ed. Teub. 1886)

(三) この對話篇の主題を我々はキケロの告示からして知ることができる。Cicero de divinat. I, 25. (Frg. 37)故郷を追放されたプラトンの弟子エウデモスはテッサリアへの途上、病魔に襲はれ、醫者にさへすでに見放されたが、このとき夢に容貌妙なる若者が現はれ、彼の健康は間もなく恢復し、ペライの專王アレクサンドロスはやがて滅ぼされそして彼は五年後に故郷に歸れるであらうことを豫言した。果して最初の二つの豫言は實現し、さらに五年の後シラクサの戰に於て戰沒することによつて第三の約束が果されたのである。從つて、エウデモスの魂が地上的なる肉體から解放されることが魂の永遠なる故郷に歸ることを意味した樣に思はれる。(ex quo ita illud somnium esse interpretatum ut cum animus Eudemi e corpore excesserit, tum domum revertisse videatur.)

「エウデモス」の基調をなしてゐるものは、すでに謂はれた樣に、魂の不滅說に對するパイドン的確信である。彼はこのことを證示するためにその反テーゼとしての、魂の調和說、卽ち魂は肉體の調和に外ならず、從つてその基體としての肉體の滅亡、死と緒に滅びると說くところの唯物的思想に對して、プラトンを想起せしむる仕方で、二つのテーゼを揭げてゐる。(一) 一、調和には或るもの——不調和——が對立してゐる、(τῇ) ἁρμονίᾳ, φησίν, ἔστι τι ἐναντίον, ἡ ἀναρμοστία.) しかるに魂には何も對立してゐない。(τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον.) 從つて魂は調和ではない。(οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἁρμονία ἐστίν.) 二、肉體の調和に肉體の不調和が對立してゐる、生ける肉體の不調和は病、羸醜(νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ

αἰσχρος)である、從つてその調和は健、剛、美(ὑγίεια καὶ ἰσχὺς καὶ κάλλος)であるであらう。しかるに魂はこれらのうち健、剛、美の孰れでもない。なぜならテルシテスも、醜でありながら、魂をもつてゐたから。それ故に魂は調和ではない。(οὐκ ἄρα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἁρμονία.)アリストテレスはこの第一のテーゼに於て魂と調和との非同一性をそれらが對立者を許すか否か、卽ち對立性なる屬性の形式論理的可能性にもとめてゐる樣に思はれる。けれども我々がこの三段論法的形式による論證の根柢にひそむところの默示的前提が如何なる意味をもつべきかをさらに吟味しないならば、この論證からして我々は殆んど何ものをも學びとることはできないであらう。卽ち「魂には何も對立しない」といふ命題それ自身は何故に明證的でありうるか、それと關聯して、かゝるものとしての屬性の差別からして直ちに主體そのものゝ差異を如何にして歸結しうるか。

このとき「實有にはそれに對立する如何なるものも歸屬しない」(ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι)といふアリストテレスの範疇論的思想は、我々にこの疑ひへの解決の鍵を約束する樣に思はれる。より一般的なる表現に從へば、實有はὁ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον なる屬性をもつことができない、その意味は實有が他の實有より

も「より多くまたより少く」實有であることができないのではなくて、個々の實有が、そのものである限りに於て、漸層的なる差異性を許さぬのである。たとへば白きものは他のものよりも「より多くまたより少く」白くあるであらう、しかし人間は、同じ意味に於て、他の時に或は他の者よりも「より多くまたより少く」人間であることはできない。(二) 謂ふまでもなく對立なきものが凡て實有であるのではない、けれども實有の最も重要なる性格は、それに對立性が歸屬しないことであり、對立するもの、たとへば德と惡德、知と無知、はむしろ關係(πρός τι)の範疇に屬してゐると謂ふべきであらう。(三) 以上の對立性を徵表とする範疇の分肢からして歸結するであらうところの最も手近な思想は、魂が實有であり、調和は關係的範疇に外ならぬことである。さきの論證の根柢に自證的なるものとして豫想された前提はまさしくこのことであつた。魂と調和との差異性は、それ故に、この範疇の差異性にその基礎をもつてゐるのである。アリストテレスの後の模倣者たちがかのテーゼを次の樣な形式によつて引用したとき、それは單なる petitio principii であるのではなくて、まさしく上の前提を明示したものと言はねばならぬ。「調和に不調和が對立してゐる、しかし魂には何も對立してゐない。なぜならそれは實有であるから」。(四) (οὐσία γὰρ.)

魂の概念に對するこの論證の「エウデモス」的性格をよりよく把握するために、これをその源泉とみらるべき「パイドン」の所説に比較することは好ましいであらう。プラトンはそこで大凡次の様な想程に從つて調和説を論破してゐる。個々の調和はそれが調和せられた様な仕方で調和である性質をもつてゐる、卽ち調和は「より多くまたより少く」(μᾶλλον καὶ ἧττον) 調和である。しかるに魂は他の魂よりも「より多くまたより少く」魂であることはできない。ところで魂が理性と德とをもつとき善であり、無知と背德とをもつとき惡であると言はれる。そして魂を調和であると主張する人は善なるものを調和、惡なるものを不調和と想定してゐるに違ひない。しかも上の前提に從へば魂は μᾶλλον καὶ ἧττον なる規定を受けることはないからして、魂が他の魂よりも「より多くまたより少く」調和(德)又は不調和(背德)をもつことはないであらう。かくて魂が調和であるならば、背德的なる魂は存在せず、魂が魂である限り、凡ての魂はひとしく善となるであらう。(五)「パイドン」に於ても魂と調和との非同一性を論證するために置かれた基礎的前提は、μᾶλλον καὶ ἧττον の歸屬性の有無であつた。「エウデモス」のさきのテーゼはまさにこのパイドン的思想の形式論理的表現でありそしてさらにその根據としての論理的原理の顯示であるとみられねばならぬ。な

せならば魂が μᾶλλον καὶ ἧττον に無縁であることは、それが却つて「神的なるもの、不死なるものそして永遠にあるものに類縁し」(συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι) あたかもその故に實有であることを表明してゐるといふプラトンの渝らざる確信の論理的基礎を、アリストテレスは解示しようとしたに外ならぬからである。(六)

以上のことからして「エウデモス」に於て企てられた魂の調和説に對するバイドン的論證の改造を動機づけたものは、アリストテレスの範疇論的思想への熟知、さらに一般的には彼の論理的分析的精神の優越であつたことを我々は謬りなく論定することができるであらう。まことにプラトンの人格と思想との支配の下に純粋なるプラトン主義的世界觀を信憑したところのアカデメイア時代に於ける若きアリストテレスが自らの獨自なる思索を誇りえたのは、まさしくこの論理的分析的領域に於てであつた。

(一) Arist. Frg. 45 (Rose) Plat. hned. 85E-95E.

(二) [Arist.] Cat. 5. 3 b 24-4 a 9. この書のアリストテレス的起原について疑ひの存することはすでに周知のことに屬してゐる。それ故に我々はこの書を根源的典據として援用することはできない、けれどもこの範疇論的思想そのものはなほ極めてアリストテレス的であることも否むことはできない。そして「エウデモス」に於ける論證がかゝる思想をその基礎にもつてゐたであらうこと示す限りに於て、この書からの引證は意味をもつのである。Jaeger; Arist S. 45 Anm. 1 參照。

(三) (Arist.) Cat. 7, 6 b 15-19.
(四) Olympiod. vel Procli eclag. schol. in Phaedon. p. 142, 1 (Frg. 45)
(五) Phaed. 93B-94B.
(六) Resp. X 611 E. たとへば Rohde; Psyche (Eng. Trans.) 1925. p. 464 ff. をみよ。

「エウデモス」の魂の論證は、しかし、その論理的、方法的性格を視野の外に置くならば、すでに屢〻云はれた樣に「パイドン」のそれと全く同じ形而上學的地盤の上に生ひ立つてゐる。そのことは「エウデモス」に於ける第二のテーゼがさきに叙述されたところの魂の調和説に對するプラトンの論駁の要約に外ならぬことからも明かである。そしてそれについて我々は最早多くの言葉を失ふ必要はないであらう。魂は神的なるもの、思惟的なるものそして不可分なるものであり、肉體はまさしくその反對である。そして魂がその本性に從つて追究するところの「存在者の狩り」(ἡ τοῦ ὄντος θήρα)に於て肉體はたゞその障害として役立つにしか過ぎない。それ故に魂を肉體から完全に分離しそして魂を純粹にそれ自らに於てあらしむることがプラトン的なる καθαρσις の意味である。ところで魂の肉體からの解放はその死に外ならぬからして、死の實踐こそ眞の哲學者の態度であるであらう。「エウデモス」の基礎的態度を決定

したのもまさしくかゝるプラトン的人間學であつた。

魂と肉體との二世界説及び全的魂の不滅説からしてプラトンにとつて重要なる認識論的思想——知識の想起説——が招來される。我々の魂がもつところの純粹認識は、肉體と共棲するところの現世的生活に於ける經驗から獲得されることは不可能であるからして、それは魂が自體的に存在したところの前世的生活に於て把握されたものゝ想起であらねばならない。たとへば我々が木材の或は石の等しくあることを知るとき、それは等そのものゝ認識によつて可能である。ところで我々は等しきもの(τὰ ἴσα)を知覺するけれども、その根據としての等そのもの(αὐτὸ τὸ ἴσον)の認識を同じ仕方によつて獲ることはできない。それは我々の經驗的認識を超えてゐるからして、我々はそれを生前に把握し出生の瞬間に失ひ生後に知覺を用ひてその知識を再び獲得したものである。それ故に ἐπιστήμη はまさしく ἀνάμνησις と呼ばれるに相應しいであらう。(一) そしてこの想起説が魂の不滅説と緒にその對象の超越性を假説するところの所謂イデア論を前提してゐることも明かである。しかし茲でこれらの問題に立ち入ることは我々の任務ではない。我々にとつて重要なのはアリストテレスが「エウデモス」に於て魂の不滅説のみならずさらに知識の想起説をも想

定したといふ事實である。そしてそれが如何なる仕方に於てゞあるかを我々は彼の斷片のひとつから窺ふことができるであらう。彼はパイドン的なる魂の不滅性の概念からして、前世的、現世的及び來世的なる三つの生活段階に於ける魂の存在樣式と意識の連續性とを假定し、ひとつの類比によつて、プラトンの前世の想起に對して現世の想起を說いてゐる。魂はかしこからかしこの景觀(τὰ ἐκεῖ θεάματα)を忘却して、(ἐπιλανθάνεται τῶν ἐκεῖ θεαμάτων)こゝにやつて來る、けれどもこゝから出て行つたとき、かしこでこゝの經驗(τὰ ἐνταῦθα παθήματα)を記憶してゐるのである。それは次の樣に論證されねばならぬ。卽ち健康から病氣になるとき、ひとはかつて習得した文字をさへ忘れるに至ることがあるけれども、病氣から健康に赴くときこのことは決して起らない。ところで肉體なき生活は健康なる魂にとつて本然の姿であり(ψυχαὶ κατὰ φύσιν)肉體に於ける生活は病める魂に相應しい。そこからして一は彼岸の景觀を忘れてかしこから來るものを、他は此岸の經驗を記憶してかしこへ赴くものを表はすのである。(二) この魂のミトスに於ける魂の輪廻の思想は「全體的」魂の不死を、肉體なき生活をその本性に從へる魂に相應しきものであると云はれたことは肉體と魂との端的なる乖離を豫定し、そしてそれが全體的に「知識は想起である」といふ「パイドン」或

は「メノン」の説の踏襲であることはこゝに明説を必要としないであらう。そして我々はこゝに謂はれた τὰ ἐκεῖ θεάματα がパイドン的なるイデアの假裝に外ならず、さらに魂の前世的存在及び知識の想起説はイデア論と連繫をもつことなしには論じえないからして、この魂の不滅説の背後にイデア論が想定されてゐたとさへ論定することも過言ではないであらう。

この様に「エウデモス」が全體的魂の不滅説、想起説及びイデア論の思想關聯に於て、全くパイドン的世界觀に從ひ、哲學的生活から肉體の協同を峻拒しようとする嚴肅主義的色調に濃く彩られてゐるところからして、この時代に於てアリストテレスも亦、プラトンと同樣に、存在者の認識を嚴密に推理(λογίζεσθαι)に限り、感覺は我々を欺くものとして之を廢棄しようとしたことも見易き理である樣に思はれる。(三) なぜならば、プラトンにとつては「出來る限り思惟そのものによつて個々の對象に赴き、思惟するにあたつて視覺を少しも併用せず、亦他の如何なる感覺をも推理に隨伴せしめず、それ自身明晰な思惟を用ひて存在のそれ自身明晰な個々のものを狩らうと試みる限りの者」が眞に事物の實有を認識しうる者であつたからである。(四) しかしこの問題については後に再び歸らう。この樣にアリストテレスが彼の認識論的思想を純粹

にプラトン的なるものから出發せしめたといふ事實は彼の發展の基礎づけにとつて、のみならず彼の哲學の一般的理解に對して極めて重大な意味をもつのである。(五)

(一) Phaed. 72E—76A. Meno, 81C-D.
(二) Arist. Frg. 41 (Rose)
(三) Phaed. 65 C-E. 66 D-E. 79 C-D. その他多くの場所。
(四) Phaed. 65E-66A
(五) アリストテレスの思想發展の理解に極めて重大な意味をもつところの「エウデモス」の內容の再構成とその哲學的意味の發見は本質的にイエーガーによつて爲しとげられた。我々の「エウデモス」解釋もその多くを彼に負つてゐることが茲に特に附言されなくてはならぬ。

「エウデモス」に於て明示されたところの全體的魂の不滅に對するアリストテレスの確信はその後幾許もなくして放棄され始めた樣に見へる。「パイドン」に於ける魂の不滅說の根柢には、周く知られてゐる樣に、存在する凡ゆるものゝ始元をヌースにもとめそしてそれを最も端的なる純粹なるものとして措定するところのアナクサゴラス的合理主義と、來世の業報を免れるために贖罪と精進を勸說しそして往生樂土を約束するところのオルペウス的神祕主義との二つの源流が存在してゐる。(一) そしてかの思辨的なる純粹「理性」の神格化と、この實踐的なるカタルシス的宗敎意識と

の統一は、その動機の親似性に由來するものではなく、理性的根據への止み難き思慕と宗教的欲求への眞摯なる情熱を毫も矛盾することなしに抱懷しえたところのプラトンの卓絶した人格に於てのみ可能であつた。それ故にプラトンの死とそして彼の人格的影響からの蟬脫は魂の不滅說に於ける合理主義と神祕主義との結帶の崩潰を意味したのである。アリストテレスが彼の卓れたる分析的精神によつて、アカデメイアのプラトン的思想圈に屬してゐた時代に於てすでに「全體的」魂の不滅說に對して疑ひを抱き、その神祕主義的要素を揚棄して、魂の不滅性をヌースにのみ歸屬せしめやうとしたことは、略、同じ時代に屬する「プロトレプティコス」の斷片からも知ることができる。それはこうである、我々の中ヌースにそしてプロネシスに屬してゐるもの、――これのみが我々の努力に價するのであるが、――このものを除いては神的なる或は神聖なる如何なるものも人間に存在しない。なぜならばこれのみが我々の中不死なるものそしてそれのみ神的なるものである樣に思はれるから。(二)

(τοῦτο γὰρ μόνον ἔοικεν εἶναι τῶν ἡμετέρων ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον)

しかしアリストテレスの思想發展に對して決定的な動機となつたのは恐らくプラトンの死であつたであらう。プラトンの死後間もなく成立したところの初期形而上學の或る場所に於て彼

が、凡ての魂がではなくヌースのみが不滅である、凡ての魂がさうであることは恐らく不可能であらう(εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως)(三)と述べ、彼の「思惟の思惟」なる思想を理性の不滅性の基礎の上に置かうとしたことは、或る意味に於て「エウデモス」の合理主義的歸結として、我々の主張を裏づけるに充分であらう。

このことは同じ思想的連鎖をなすところの知識の想起說及びイデア論に對するアリストテレスの批判からしても論明することができる樣に思はれる。「パイドン」に於て、我々の知識の生成について、我々は知識をもつて生れそして一生知識してゐるのであるか或は知識は想起に外ならぬかその孰れかであると言はれた樣に、アリストテレスは初期形而上學に內的に關聯するところの「分析論後書」の終章に於て、論證的知識の可能を條件づけるところの直接的なる第一原理に關して、その把住は生得的ではなく我々の中に生ずるものであるか或は生得的であつて氣附かれなかつたのであるか、(πότερον οὐκ ἐνοῦσαι αἱ ἕξεις ἐγγίγνονται ἢ ἐνοῦσαι λελήθασιν)といふアポリアを揭げ、後の命題は不可解である、なぜなら論證よりも正確な知識をもちながらそれに氣附かぬことになるからと云はれ、知識の想起的起原が否定されてゐるのである。(四)

さらに同じ思想は初期形而上學に於ける存在の原因原理の發見史の中にも叙せられてゐる、そこでは、凡ゆる事物の諸要素をひとは如何にして學びうるかといふ問ひに對して、我々は豫め知識しながら市めることは不可能である、(δῆλον γὰρ ὡς οὐθὲν οἷόν τε προϋπάρχειν γνωρίζοντα πρότερον)たとへば幾何學を學ぶ者にとつて、たとへ彼が他のことを豫知しうるにしても、その學の或はその學習の對象を豫知してゐることは不可能である。他の學についても亦さうである。ところで凡ての學習は、――論證によると定義によるとを問はず、――豫知されたもの、卽ち直接的前提から生じる。けれどももしそれが生得的である樣な場合が生じるならば、知識の中最も卓れたものをもちながらそれに氣附かないでゐることは驚くべきことであらう。(五) (ἀλλὰ μὴν εἰ καὶ τυγχάνοι σύμφυτος οὖσα, θαυμαστὸν πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν)そしてこれらの言表がプラトン的なる知識の想起說に對するアリストテレスの態度を示したものであることは疑を容れえない樣に思はれる。

同じ場所に於てプラトンのイデア說が如何なる仕方によつて批判されたか、は茲に縷說すべく餘りに周知のことに屬してゐる。すでにプラトン自身が「パルメニデス」に於てよき反省をもつたところのパイドン的なるイデア論をアリストテレスが

何故に異常なる努力と辛辣なる語調とを以て排擊せねばならなかつたか、亦彼が批判の對象としたところのイデア論を何故に「我々プラトン學徒」の支持する說として語りえたか、(六)についての正しき理解への手懸りを我々はアリストテレスの發展に於ける「エウデモス」の歷史的位置の確立からも拾ひうるのである。アリストテレスが「全體的」魂の不滅說、知識の想起說及びイデア論の自己淸算によつてこれらを放棄するに至つたことは彼の認識論的思想そのものが彼の發展の「遍歷時代」に步み入つたことを告示するに外ならない。

(一) Anaxag. Frg. 12 (Diels) オルペウス的魂の概念については Rohde; op. cit. p. 335 ff. 參照。

(二) Arist. Frg. 61 (Rose)「エウデモス」に於て不滅性をヌースに限らうとするテミスティオスの解釋(Frg. 38)についてはイヱーガーの註釋(S. 48 f.)をみよ。

(三) Metaph. Λ 3, 1070 a 25-26.

(四) Plat. Phaed. 76 A. Arist. An. post. B 19, 99 b 25-27. なほアリストテレスは直接的前提の把住が生得的でなく我々の中に生ずるものであるかといふ命題をも、もし後に生ずるのであるならば、論證の場合に於て明かである樣に、それは直接的前提の媒介によらればならぬ、そしてそれは regressus ad infinitum に陷る、といふ理由から排してゐる。

(五) Metaph. Λ 9, 992 b 25-993 a 2. Ross; Comm. I. ad. loc. 參照。

(六) 前揭、拙稿「アリストテレス形而上學の主題とその構成」(哲學研究、第二百七號)五七頁參照。

我々は今や、追放の運命を擔ふに至つたところの初期的なる魂の不滅說の後に來るものを叙說すべき場所に達してゐる。「デ・アニマ」に於ける方法論的性格は、すでに指摘された樣に、純粹に自然科學的なる態度であつた。アリストテレスがギリシヤ哲學に於てのみならず中世のスコラ主義に對して「魂について」寄與しえた所以のものは、プラトン的なる魂の全體的不滅性の開示によつてではなくて、肉體との有機的聯關に於ける魂の精神物理學的性質の究明、さらには精神現象一般の事象的研究によつてであつた。この精神の現象學の甫めに彼はこのことを誌してゐる。

總じて魂は肉體なくしては自ら作用し或は作用されることはできない、たとへば一般に知覺に於てさうである樣に。魂に最も固有であると思はれてゐるところの思惟(τὸ νοεῖν)にあつてすら、それが或る表象(φαντασία)であり、尠くとも表象と必然的關聯に立つものと解せられる限り、肉體なくしては不可能であらう。魂はつねに或る肉體と緒にあるからして、肉體から不可分である。(ἀχώριστον γάρ, εἴπερ ἀεὶ μετὰ σώματός τινός ἐστιν)そして魂の屬性は具象的形相(λόγοι ἔνυλοι)と呼ばれてもよいであらう。あたかもこの理由からして魂についての考察は、全體的に若しくはかゝる性質をもつ限りに於て、自然學的研究に屬してゐる。(καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς,

ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης）このことは恐らく次の方法的省察からしても明かとなるであらう。事物は自然研究者（φυσικός）と哲學研究者（διαλεκτικός）とでは異つて定義される。たとへば怒りとは前者にとつては「心臓の周りにある血や熱の沸騰」であり、後者にとつては「受けたる苦痛の復讐への欲望」である、換言すれば自然學者は質料を、しかし形而上學者は形相を呈示する。けれども形相は、もしそれが存在するならば、特定の質料の中に現在しなくてはならぬからして、眞の自然學者はこれら兩者を究明する者でなければならぬ。第一哲學者（ὁ πρῶτος φιλόσοφος）は肉體から獨立した限りの（ἡ δὲ κεχωρισμένα）魂を取扱ふ、しかし魂のパトスは生けるものの自然的質料から不可分なるものである、と我々は主張して來たのである。(1)（ἐλέγομεν）そして茲に διαλεκτικός 或は ὁ πρῶτος φιλόσοφος と謂はれたものは明かに形相的思想家としてのプラトンをそして初期に於ける超越論的形而上學者としてのアリストテレス自らを想起せしめるであらう。(2)

上の方法的告示は魂の概念に於ける「エウデモス」から「デ・アニマ」への歩みを暗示する樣に思はれる。なぜならば上に對蹠的に語られたところの διαλεκτικός としての態度こそまさしく「エウデモス」の「全體的」魂の不滅説を支配したものに外ならぬからで

ある。かの精神の形而上學に於て魂は、すでに屢〻云はれた樣に、端的なる實有（οὐσία）であり εἶδος τι であるに外ならなかつたが、この精神の現象學にあつてはそれは概念上の實有（οὐσία κατὰ τὸν λόγον）であり εἶδος τινός そのものである。(三) それ故にプロチノスがプラトン的立場からしてアリストテレスの魂の概念を非難して、魂はそれが或るものゝ形相（εἶδος τινός）であることによつてゞはなく、それが端的に實有であることによつて存在する、魂はそれが肉體の中に住むことによつて存在するのではなくて、それに歸屬する以前にすでに在る、と述べたとき、(四) この非難はアリストテレスに於ける魂の概念の發展を無視することによつてのみ主張しえたであらう。なぜならば「エウデモス」からして我々が汲みとるところの初期アリストテレスの魂の概念は εἶδος τινός ではなくてまさしく εἶδος τι でありそれ故に又 οὐσία そのものであることは我々の上に論明したところのものに外ならぬからである。しかし我々は「デ・アニマ」に於ける魂の概念をさらに立ち入つて考察しなければならぬ。

魂はなによりも生の原理（ἀρχὴ τῶν ζῴων）である。事物の中すぐれて實有であるところの自然的物體は一般に生あるものと生なきものに區別せられるであらう。生あるものとは自らによる營養と成育と死滅とをもつものゝ謂である。かくて生を

もてる自然體は結合されたるものとしての實有（οὐσία ὡς συνθέτη）に外ならぬ。この生あるものを生なきものから區別する所以のものはまさに魂であるであらう、そして實有としての生あるものと緒にその本質的區別の原理としての魂も亦實有の範疇に屬さねばならぬ。ところで實有は一般に質料、形相、及びこれら兩者からなるもの（ὑπὸ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ ἐκ τούτων）の三つの意味に語られる、そして質料は可能態、形相は現實態であるに外ならぬ。魂はこれらの中孰れの存在形態をもつべきであらうか。魂あるものは特定の屬性「生あること」をもつてゐる。それ故肉體は魂であることができない、肉體は基體についてあるもの（τὸ καθ' ὑποκειμένον）ではなく基體卽ち質料そのものだからである。それ故に魂は可能的に生をもつた自然體の形相としての實有（οὐσία ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος）である。かゝる實有は完現態（ἐντελέχεια）であるに外ならぬ。この言葉も亦二つの仕方に於て語られる、卽ち知識の所有的形態（ἐπιστήμη）と實現的形態（θεωρεῖν）に對應するもの。そしてさらに前者は知識を可能的に把住することによつて睡眠に、後者はそれを現實的に所有することによつて覺醒に類似してゐる。ところで同一の人にあつては生成の上からは ἐπιστήμη がより先にあるからして、魂は可能的に生をもつた自然體の最初のエンテレケイアである

(ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος)と定義されてもよいであらう。この定義は有機的なる限りの凡てに妥當する。植物の諸部分も亦極めて單純ではあるが動物のそれと同じく有機體である、たとへば葉は莢の、莢は實の庇ひであり、根も養分を吸收する點に於て動物の口に比せらるべきものである。それ故に魂は有機的なる自然體の最初のエンテレケイアである。(ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ) これらのことが明定された後にひとは、あたかも印蠟とその印刻とについての樣に、魂と肉體とが、さらに一般的には個々の事物の質料とそれについて質料であるところのものとが同一であるか否かを問ひはしないであらう。この兩者から成るものが魂あるもの(τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον)であり肉體が魂のではなく、魂が或る肉體のエンテレケイアなのである。(五)

(一) De an. A 1, 403 a 3-b 19. アリストテレスは形相と質料との相關性の程度によつて技術家(醫者)と數學者との領域をも明別してゐる。(403 b 12-15)

(二) Maier; Die Syllogistik des Aristoteles 1896 f. II 2, S. 61. 上掲拙稿、「アリストテレス形而上學云々」(哲學研究、第二百七號)七七頁參照。

(三) Arist. Frg. 46 (Rose) de An. B 2, 414 a 18 其他多くの場所。

(四) Plotinos, Enn. IV 7, 8. Jaeger, Arist. S. 43 f.

(五) De an. B 1, §§1-7, 3, 414 a 14-19.「デ・アニマ」に於ける魂の定義については多くの文獻の中特に Hertling; Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, 1871. Eberhard; Die aristotelische Definition der Seele und ihr Wert für die Gegenwart, 1868. Biehl; Die Aristotelische Definition der Seele, Verhandl. d. Augsb. Philol. Versam. 1862. Ritter; Die Grundprincipien der arist. Seelenlehre, 1880. など參照。

中世の思想家たちが彼らの體系の權威づけに役立たせたところの上の魂の概念が如何なる徑路によつて到達されそしてそれ自身如何に理解さるべきかについては多くの論議とさらなる縷說とを必要とするであらう。しかし我々はたゞ上の定義からして、アリストテレスの初期的なる魂の概念と著しい距離を示してゐるところの魂と肉體との不可分性、魂の部分性、及びヌースの不滅性の三つの後期に於ける魂の概念の性格を揚擧すれば足るのである。

一、魂は、すでに謂はれた樣に、なによりも概念的實有(οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον)であり、特定の肉體の形相的本質である。(τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι)たとへば、斧(πέλεκυς)を有機的自然になぞらへるならば斧の本質(τὸ πελέκει εἶναι)は魂であるであらう。そして基體としての斧を離れては、たゞ名稱のみさうであること(ὁμωνύμως)を除いて、それは斧であることを止めるであらう。しかしこれは勿論魂と肉體との不可分性を證示す

るための比喩であるにしか過ぎぬ。魂はつねに、自らの中に靜止と運動との始元をもつところの特定の自然體のロゴスであるからである。それ故に魂は肉體なくしては存在せず、また肉體であるのでもなくて肉體の或るものである。(一)(σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι)先行哲學者たちは如何なる原因と仕方とによつて魂が肉體をもつかを立ち入つて吟味することなしに、魂を肉體に適合させようと試み、一を作用し、運動するもの、他を作用され、運動されるものとして、兩者の間に或る關係を想定しようとした。しかしこれらが偶然的にある限り關係は存在しないであらう。彼らは魂が何であるかを神話的に説明するけれども、それを受ける肉體を顧みようとはしない。ピタゴラス學派のミトスに從へば、偶然的なる魂は偶然的なる肉體の中に入り組む。しかし造作が適材を必要とする樣に魂も正しい肉體を必要とするのである。(二)先行哲學者に對してなされたこの批判は、肉體と魂との超絶的二世界及び兩者の偶然的關係を豫定してゐるところの「エウデモス」について妥當せねばならぬ。そして我々はこゝからして彼の魂の概念の推移をみることができるのである。かつて肉體から乖離された實有——εἶδός τι——として彼岸的なる永生の原理であつたところの魂は、今や肉體から乖離されざる實有*——εἶδός τινος——として此岸的なる現身の形

相となるのである。かしこで魂の本質は肉體からの κάθαρσις であつたがこゝでは肉體そのものゝ εὐτελέχεια に外ならぬ。この「エウデモス」との關聯からして、肉體のエンテレケイアとしての魂が舟に對する水夫の如き意味をもつか否か、の論議多き問ひの解明も自づと期待しえられるであらう。(三)

二、魂は生の原理である。ところで生は種々の意味に於て語られる、思惟能力(νοητικόν)感覺能力(αἰσθητικόν)或は營養能力(θρεπτικόν)などの一つを把住することによつても生あるものと呼ばれるからである。生あるものゝ中最も低き段階に、それ故生なきものからの限界に立つものは、たゞ生長と枯死との機能をもつところの植物である。しかるに動物を根本的に特長づけるものは感覺に外ならぬ。なぜならばたとへ運動或は衝動(ὄρεξις)などの能力をもつことなしにも、感覺能力あるものは動物と呼ばれうるであらうからである。けれどもそれは言葉の全き意味に於て生の最も卓れたる能力であるのではない、感覺は基體としての肉體の單なる隨伴的能力であり、肉體と緒に滅失する。理性と思惟能力とは生の他の種に屬しそして生の中神的なるもの不死的なるものであつて、人間或はそれ以上のものに屬してゐる。人間的生に於て永遠なるものを可滅的なるものから區別する所以のものはまさしくこの理性

能力に外ならぬ。かくて生は植物的、動物的及び人間的の三つの形態に於て存在するものと言はるべきであらう。(四) これら三つの生の存在形態に對應して、我々がそれによつて生活し感覺し知識するとこの生の原理としての魂も亦營養的、感覺的及び理性的の三つに區別されねばならぬ。そして魂の上位概念は、あたかも幾何學的圓形についての様に、その下位概念を可能的に自らの中に含んでゐる、たとへば四角形の中に可能的に三角形が存在してゐる様に、感覺的能力の中には營養的能力が包攝され、營養能力なくしては感覺能力もありえない、しかも前者は後者なくしても植物の中に獨立的に存在する。感覺能力は觸覺その他種々の感覺をもつけれども、最後にそして最も稀に思考力と思惟をもつ、(τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν) なぜなら可滅的なるものゝ中思惟能力をもてるものは他の凡ての能力をもつけれども、その逆は必ずしも眞でない、そして人間的魂はまさしくこのものによつて他の魂から區別されるのである。ところで上に見出された種々の魂の機能について、それらは「全體的魂」(ὅλη ψυχή) に屬してゐるか、魂の他の「部分」に屬してゐるか、もし部分であるならば概念上區別されるか或は場所的に區別されるか、さらにそれらを統一に齎すものは何でおるか、などの解き易からざるアポリアに我々は出會ふであらう。(五) し

かしこの問題について我々は、全體として魂は可分的であるが、相互に分離することはできない、(ἀλλήλων μὲν ὡς οὐ χωριστά, ὄντα, τῆς δ'ὅλης ψυχῆς ὡς διαιρετῆς οὔσης) それ故にたとへば人間的魂は數的には一であるが、概念的には營養的、感覺的、及び理性的部分に區別さるべきことを誌すに止めておかう。(六) この魂の部分性は「エウデモス」に於ては全く豫知されえなかつたことである。そこでは魂は彼岸的由來をもつものとして全體的に肉體から區別せられ、そしてこの全體的魂が不死なるものとして規定された。アリストテレスの後期的發展に屬する「ニコマコス倫理學」に於てすら、それを貫く知性的德(ἀρετὴ διανοητική)と倫理的德(ἀρετὴ ἠθική)との基礎的區別は、すでに指摘された樣に、當時汎く流布したところのプラトン的なる魂の部分、λογικόν と ἄλογον μέρος との上に置かれてゐる、そしてそれは知德の原理がなによりもロゴスであり、道德のそれがパトスであることを意味したものに外ならぬ。(七) しかるに「デ・アニマ」に於ては魂を理性的、情意的、欲求的(λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν)に或は上に示されたところの合理的、非合理的に區別するものに對して「これらよりもより多くの距離をもつた部分」卽ち營養的、感覺的、知性的魂を以て置きかふべきことを慫慂してゐるのである。(八) それ故に我々は魂の部分性をアリストテレスの魂の概念の發展を迹づけるところの第

二の契機として揚擧してもよいであらう。

三、魂の本質が特定の肉體のエンテレケイアでありそしてその限りに於て全く基體に依繫するところの營養的、感覺的機能をと緒にこれら魂の肉體的部分から乖離したところの理性的能力(νοῦς χωριστός)をも俱有してゐるならば、魂のこの事象的概念がアリストテレスの初期に於ける「全體的」魂の不死の思想に及ぼすべき變革について最早多くの繫說を必要としないであらう。なぜならば魂が純粹に形而上學的なる生のロゴスであるならば、それは自然學的なる生の滅亡に關知することなくそれ自身つねに不滅であるけれども、魂が肉體そのものゝ形相である限り、それは肉體とともに生滅し、魂の不滅性はたゞ肉體の現實態でない限りに於て存在せねばならぬからである。ところでヌースのみは彼岸から由來しこれのみ神的である、(λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.)そして肉體的なるエネルゲイアはヌースのそれに協同しない。ヌースはひとつの獨自の實有であつて我々の中に顯示されそして決して滅失することはないであらう。そしてその作用(τὸ νοεῖν καὶ τὸ θεωρεῖν)は、內部的なる他の或るものゝ喪失によつて傷はれることがあるにしても、それ自身不變的である。(αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν.)思考し愛憎すること(τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν

ὄν μισεῖν)はヌースのバトスではなくて、それをもつ限りの人のそれである、それ故その人の死とともに記憶や愛憎も滅びるのである。しかるにヌースは恐らくより神的なるものであり不變的なるものである。(ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερον τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.)かゝる想程は我々をかの著名なる能動的理性(νοῦς ποιητικός)と受動的理性(νοῦς παθητικός)の思想に導く樣に思はれる。しかし我々はその重要さと困難さの故に多くの史家を困惑せしめたところのこのヌースの祕密の解明を後の場所に讓つて、茲ではたゞこれらの理性が魂に於ける形相と質料との區別に對應し、一は乖離的なる非受動的なる非混合的なるそしてその本質性に於て現實的なるものであり、(ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια)まさしくその故に不死にして永遠なるものであるところから、又他は可滅的であるけれども、それなくしては思惟しえないところから、(ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.)さきに我々が掲げたところの νοεῖν と διανοεῖσθαι との區別に對應すべきことを示唆するに止めておかう。(九) この樣にアリストテレスは彼の後期的發展に於てエウデモス的なる魂の不滅說を放棄するに至つたけれども、魂の最も本源的なる部分としてのヌースが永遠にして不死なる世界に參趨し人間的有機體を超越しそして νοῦς θύραθεν εἰσιών である限り、彼はなほ、純粹

理性の優位に依倚するところの敬虔なるプラトン主義者であつた。この不滅的なるヌースの教説はアリストテレスを紹いだところのテオプラストスその他の人々によつても信奉され、そしてこの神的なるものへの信頼すら地に墜ちるに至つたのは、自然學が形而上學の王座を僭奪したところの次代のペリパトス學派の人々――たとへば「自然學者」ストラトン――に於てゞあつた。

我々が以上に於て確說しえたであらうところの魂の概念の發展、卽ち魂と肉體との端的なる乖離を豫定するところのプラトン的嚴肅主義から魂の於てある場所としてつねに肉體を措定しようとするところのよりアリストテレス的經驗主義への推移は、彼の認識論的思想探究の典據に對して一義的なる方向意味を與へ、そしてアリストテレスの認識論的思想の發展を迹づけえようとする我々の意圖に對して必須の鍵鑰を約束する樣に思はれる。

(一) De an. B 1, §§ 9–13. 2, 414 a 19–28.

(二) Ibid. B 2, 414 a 22–25. A 3, 407 b 12–26.

(三) Ibid. B 1, 413 a 8–9. ἵνα δὴ ἰδῆλον εἰ ὀλκὰς ἐνεδέχετο τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου. この言葉は A3 に於ける前行哲學者批判の後に於ては不可解である樣に思はれる、そしてこのことは多くの註釋家たちの議論を喚起した。(Hicks; Com. ad loc.) 私は茲にこの言葉が「エウデモス」との關聯に於てよりよき理解に齎されうるであらうことを提案しておかう。

(四) Ibid. B 2, §§ 2–11. 3, 414 a 29–b 19. de insom. I 458 b 2.

(五) De an. B 3, 414 b 28–415 a 13. A 5. 411 a 24–b 30. 能動の問題については Brentano; Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, 1867. S. 53 ff. 參照。

(六) De an. A 5, 411 b 26–27. de juvent. 467 b 25.

(七) Eth. Nic. A 13, 1102 a 26. [Arist] Mag. Mor. A, 1. 1182 a 24. 本文八三頁參照。

(八) De an. Γ 9, 432 a 24–b 7. 能動に關係して Plat. Resp. IV 434–441, Tim. 69 C 參照。

(九) De gen. anim. B 3, 736 b 27, 737 a 9. 6, 744 b 21. De an. A 4, 408 b 18–29. Γ 5, 430 a 17–26. それ故に 403 a 8–10 に於て νοεῖν が φαντασία であるかそれとしては存在しえないと言はれたとき、それは διανοεῖσθαι の意味に用ひられたものと言はれねばならぬ。能動の問題については Brentano; op. cit. Hertling; op. cit. Kampe; Erkenntnistheorie d. Aristoteles, 1870. Biehl; Über den Begriff νοῦς bei Aristoteles, 1864. Bullinger; Aristoteles' Nus-Lehre 1882 等を參照せよ。

(未完)