

哲学研究

第五百三十九号

第四十六卷
第九册

現実活動態(上)

——アリストテレスにおけるキーネーシス(あるいは運動の論理)と

エネルギー(あるいは活動の論理)との対置について——

藤澤 令夫

一 はじめに

現実性、現実態、顕在、顕勢態、現勢態。——並べられる漢字は難解そうにみえても、われわれはこれらの語の意味するところを、可能性(可能態、潜在、潜勢態)との対比において、さして苦もなく了解するであろう。いま絢爛と咲き匂う花は、かつて種子の中に秘められていた可能性の現実化した姿である。少年の未来がはらんでいる豊かな可能性のうち、その或るものは現実となり、或るものは現実化しないままに終る。物質に潜在する強大なエネルギーは、核分裂によって顕在化する。あるいは、この勝利の女神(ニーケー)の大理石像は、素材としての石塊が受け容れることができた無限の可能な形態のなかの、一つの類い稀な形が現実態へともたらされたものとみなすことができ。そして、その制作にいそしむ彫刻家は、彼が眠っているときにも潜在的に(可能態において)保持しているはず

の彫刻家としての能力を、現実に行使しているのだと語られる。

可能性と現実性の対概念は、こうしてさまざまな局面において用いられつつ、もはや哲学上の特別な概念であるというよりは、われわれの日常的思考においてさえ、欠くことのできないものとなっているといえるであろう。けれども、このようにごく自然な発想とも思えるこの対概念は、人間の思考の歴史のうちに、太古のはじめから明確なかたちで自然に存在していたわけではない。それは歴史の或る時から、いわば人為的に導入されて、その有効性が認められるようになった概念である。この対概念もしくは対立語を、それとして初めて導入したのはアリストテレスであり、そして周知のように、彼が可能性と現実性との概念を表現するのに用いた言葉はそれぞれ、「デュナミス」(δύναμις)と、「エネルギー」(ἐνέργεια)または「エンテレケイア」(ἐντελέχεια)とであった。

周知のようにと言ったが、実はしかし、少なくとも〈現実性〉のほうに対応するこの「エネルギー」と「エンテレケイア」というギリシア語は、きわめて特異な言葉であるといわなければならない。アリストテレス自身は、この語の由来について、「エネルギー」という語はエルゴン(仕事、働き、活動またはその成果・作品)との関係において語られる「エルゴン」という語から派生している」のであり、そしてエンテレケイアへと向かうものである」(『形而上学』Ⅷ章 1050a23)と言っている。しかし、「エネルギー」という語も「エンテレケイア」という語も——そしてこれらの同族語(ἐπιέργη, ἐπιπραξιός, ἐρεχέτης, etc.)さえも——、彼に先立つプラトンの著作のなかに一度も用いられていないだけでなく、一般にアリストテレス以前の時代に属するいかなる現存文献のなかにも、その使用例を見出すことはできないのである。^{*}このことは、私の知るかぎり通常はあまり特記されることがないけれども、しかしかなり強く調されてしかるべき事実であると思われる。

* ただし、プラトン『法律』第一〇卷 905E に(写本では) ἐρεχέτης という副詞形が一度だけ用いられているが、これにも異なったテキストの読み方(ἐρεχέτης, Sobrius)がある。ἐρεχέτης という語がアリストテレス以後多用されたことを考え

れば、読み間違い（書き間違い）の可能性は、ストバイオスよりも写本のほうが大きいのではないかと思われる。ストバイオスの伝える *autokras*（絶え間なく、持続的に）という語のほうは、プラトンによって他に三回ほど用いられている（『国家』第七卷 539D、『テタイオス』43C、58C）。

この事実から推察すれば、おそらくこの「エネルギー」と「エンテレケイア」という言葉は、語そのものがよし全くの新造語であるとはいえないにしても、少なくともアリストテレスが、みずからの着想した新たな観点と新たな思想を表現するために、ある決意のもとに新しく用いはじめた言葉であるといえるであろう。同様の事情は、「普通」(*katholon*)「質料」(*hyle*)「カテゴリー」(*katēgoria*)等々の、アリストテレスの他の術語についても多かれ少なかれ見られるところであるが、「エネルギー」と「エンテレケイア」の場合は、語そのものが同族語をふくめて彼以前に用例を確かめえないという点で、とくに顕著に目につくのである。

これに対して「デュナミス」のほうは、プラトンに至るまで古くから——ホメロス以来——用いられてきた由緒ある言葉であるが、それは〈力〉〈能力〉〈機能〉といった一般的な意味を表わす語であった。これがアリストテレスに至って、「エネルギー」「エンテレケイア」というこの全く新しい用語と組み合わせられることによって、（現実性に対する）〈可能性〉の意味を表わすようになり、ここに初めて、可能性（可能態）と現実性（現実態）という対概念が明確なかたちで成立したといえることができる。

* アリストテレスも『形而上学』θ巻において、まず〈力〉〈能力〉という意味での、「最も本来的な意味において語られるデュナミス」(1045b35~36)の考察から出発し、ついで「エネルギー」「エンテレケイア」と対になる〈可能性〉の意味での「デュナミス」の考察へと進む、という手順をふんでいる。なお、後者の意味での「デュナミス」は、*dunamis* という与格形、*kata dunameos* という副詞句、*dunatos* という形容詞形で用いられることが多いのは、周知のとおりである。

アリストテレスの哲学において、この対概念が、質料と形相というもう一つの対概念と結びつきながら、きわめて

大きな役割を果たしている事情の全般については、ここであらためて詳しく述べるまでもないであろう。そのなかにあつて、とくに「エネルゲイア」「エンテレケイア」という新用語は、〈動〉（運動）（キーネーシス）や〈魂〉（プシューケー）などの重要概念を定義する言葉として用いられつつ^{*}、さらにアリストテレスの形而上学の最上層部に滲透して、かの不動の第一動者としての神のあり方を記述する言葉として現われるとともに、そのことはまた人間の生き方に関する思想の中に投影されて、倫理学における最高目標としての〈完全な幸福〉が「エネルゲイア」として語られる^{**}。

* 〈動〉（運動）の定義——「可能態においてあるものの、その当の可能態としての資格におけるエンテレケイアが〈動〉（運動）である」（『自然学』I巻一章 201a10）。この〈動〉の定義に関連して、同じ『自然学』I巻一―三章（201b9～10, 31, 34, 202a1～2, 15, 17～18, a1）や、『形而上学』θ巻三章（1047a30, 32）などでは「エネルゲイア」が用いられている。なお、この〈動〉の定義の意味については、本稿第二章参照。

〈魂〉の定義——「魂」とは、可能的に生命を有する自然的物体（身体）の第一のエンテレケイアにはかならない（『魂論』B巻一章 412a27, cf. 412b5）。『形而上学』H巻三章（1043a35）では「エネルゲイア」が用いられている。

** *Metaph.* 16, 1071b19～22, 17, 1072a25, 18, 1074a36。――前二箇所は「エネルゲイア」、最後の箇所が「エンテレケイア」。

*** *Ethica Nic.* K6, 1176b1 (cf. 17, 1098a5), K7, 1177a12, 16～18 a1。――「すれも」「エネルゲイア」。『ニコマコス倫理学』全体を通じて「エンテレケイア」は用いられていない。

では、アリストテレスがこの「エネルゲイア」「エンテレケイア」という新しい用語によって表現しようとした独自の観念・思想とは、どのようなものであったろうか。一口に可能性に対する現実性といふ現実態といっても、その内実は必ずしも十分に明らかではない。アリストテレスが右に見られたように、彼の哲学の重要な場面における重要な役割をこれらの語に担わしめたのは、たんに現実性・現実態と言うだけでは汲みつくせないような、もっとはるかに

豊かで重いモチーフをこれらの語に托しているからだと考えられる。そのモチーフとは、どのようなものであったか。この論文はこうした点を、とくに〈運動〉（運動）——キーネーシス——の概念との関係に着目することによって、できるだけ正確に見とけようと意図するものである。「エネルギー」や「エンテレケイア」はアリストテレスによつて、「デユナミス」と対比させられるとともに、「キーネーシス」とも対比させられている。このうち、「デユナミス」との対比については、それだけでは、可能—現実の対概念がわれわれにとつてあまりにもなじみ深いものであるため、いまでも言ったように、エネルギーの思想が内包する真のモチーフが、とかくこの対概念の表面的な自明性によつて蔽いかくされてしまいがちである。これに対して、「キーネーシス」との対比のほうは微妙であり、けつして簡単容易な了解をゆるすものではない。それだけに、「エネルギー」や「エンテレケイア」という語に托された思想の奥行きは、この「キーネーシス」との対比の意味を見きわめる努力を通じて、かえつて効果的に明るみ出されることが期待されるであらう。

* キーネーシス (*κίνησις*) は場所の移動(運動)とともに、性質的变化や増大・減少なども包含する概念であるから、「運動」という訳語は本来は適切ではない。筆者は、「動き」または「動」の一字を訳語に当てることが多いが、「運動」という語が用いられる場合も、このことを念頭に置いていただきたい。以下本稿においては主として、「キーネーシス」という原語のカナ書きをそのまま用いることにする。

** アリストテレス自身も、『形而上学』θ巻のこの対概念の枠内での論述においては、〈現実態〉のことを、(簡略化して言えば)可能態でないあり方と規定し(1083a30~32)、他方〈可能態〉のことを、(簡略化して言えば)現実態となることが、可能ではないものと規定する(1047a24~26)よりほかはなかった。

これまでわれわれは、「エネルギー」と「エンテレケイア」という二つの語を断わりなしに並べて用いてきた。

この二つの語は、両者が別々の言葉である以上当然のことながら、語としてのニュアンスにおいて、あるいはそれぞれの語によって喚起される観念の拡がりにおいて、或る差異があることはたしかである。しかし、言葉の実際の使用の場面において両語の意味と機能を明確に区別することは、ほとんど不可能といつてよい。アリストテレスは、先述のように〈魂〉を論じ〈動〉を論じるにあたって、全体としては「エネルギー」と「エンテレケイア」を併用しているし、そしてしばしば限られた同一文脈のなかでさえ、一方の語から他方の語へと自由に無差別に移行する^{**}。テクストにおけるこうした実際の使用の場面を見るかぎり、この両語は、ほぼ完全に同義語であるとさえいえる。

ただし、われわれが取上げようとする「キーネーシス」との区別・対立を論じた主要テクスト（『形而上学』θ巻六章と『ニコマコス倫理学』K巻三・四章）においては、もっぱら「エネルギー」が用いられているし、とくに『ニコマコス倫理学』では、全篇を通じて「エンテレケイア」のほうは全く影をひそめている。これはおそらく、「エネルギー」は〈現実態〉という意味とともに、倫理学・行為論において必要な〈活動〉の概念をも自然に意味しうるのに対して、「エンテレケイア」（完全現実態^{II} *en telos ēnēn*）という語をこの両義にまたがって使用することには、無理が感じられるからであろう。

右のような事情によって、以下本稿においては、「エネルギー」をもって現実態を表わす語を代表せしめることにする。倫理学や行為論の文脈で表面に出る〈活動〉の意味をも合わせて訳語に表現するとすれば、この論文の表題として掲げた「現実活動態」ということになるであろう。

* 先に引用した「エルゴンとしてのエネルギーがエンテレケイアへと向かう」という意味の言葉(*Metaph. θ8, 1050a23*)は、一般には、この二つの語の意味の差異が示されている箇所として引かれている。すなわち、「エネルギー」が活動としてのひとつの動きであるのに対して、「エンテレケイア」はその活動が向かう、あるいはその活動の結果として達成される、完全性——テロス(目的終局)の内にある状態(*en telos ēnēn*)——を意味するということである。ただし、「エンテレケイアへと向かう」とかり

に訳した元のギリシア語 (*trapezēter rōs trāpēzēterai*) が、そのような解釈を支持するかどうかは、必ずしも明白ではない。
 * * 典型的な箇所として、例えば *Phys. T3. 202a14~18, De Anima T7. 431a1~7* を見よ。また〈動〉と〈魂〉の定義に関する先の四ページの註(*)を参照。また一般に、ポーニッツの索引の「エンテレケイア」の項 (*Index Aristotelicus 253b46~254a11*) を参照。ただし、「エネルゲイア」は初期の『プロトレプティコス』(Fr. 14) 以来の用語であり、「エンテレケイア」のほうは後から用いられるようになった語であると推定することもできる。

二 エネルゲイアとキーネーシスとの関係についての予備的考察

まず、エネルゲイアとキーネーシスとの関係について全般的に言える事柄を、あらかじめ見ておくことにしよう。一般にエネルゲイアとキーネーシスとは、概念として互いに区別しがたいほどに、緊密な関係にあるといえる。「エネルゲイア——これはエンテレケイアと結びつけられるのだが——という語は、何よりも、さまざまの動き(キーネーシス)ということから由来しているのであって、それが他の事柄にも適用されることになったのである。というのは、エネルゲイアとは何よりも、動き(キーネーシス)のことであると思われるからである」(『形而上学』④卷三章1047a30~32)とアリストテレスは言っている。だから、質料に対する形相や本質を指す場合をこれと合わせ考えれば、「エネルゲイア」という語の使われ方は、さしあたって、(i)「可能性と対置される動き」(*ús kinēsis rōs dūnatai*) という意味と、(ii)「質料と対置される本質」(*ús ousia rōs taia ousia*) という意味とに大別されることになる(『形而上学』④卷六章 1048b8)。

事実、エネルゲイアとキーネーシスとのこのような密接な関係は、先に見られたようにキーネーシスの概念そのものが、ほかならぬエネルゲイアやエンテレケイア概念を用いて定義されていること自体のうちに、すでに示されて

いるといえるであろう。「可能態においてあるものの、その当の可能態としての資格における現実態（エンテレケイア、エネルギーア）が、動（キーネーシス）である」というのが、その定義であった（第一章四ページ注*参照）。

この定義は、その難解さともにあまねく知られていて、デカルト（『精神指導の規則』XII）やロック（『人間悟性論』III, iv, 8）によって、ほとんど愚弄の対象とさえされている。しかし「難解である」（*Katerōs dūgēn, kakēn' idēn*）とは、デカルトやロックの批評をまつまでもなく、アリストテレス自身が断わっているところであり（『自然学』Γ巻第二章 202a2, cf. 201b33）、それを充分承知の上で、あえてこのような言葉で〈動〉を定義したことの内には、彼の大切なモチーフがこめられているように思われる。いずれにせよ、この定義の意味するところは、アリストテレスが『自然学』Γ巻において説明しているように、次のようなことである。

——キーネーシスの例として、建築作業を考えてみる。石や煉瓦や木材などの建築材料は、「家となりうる」という可能性をもっているけれども、大工が手を着ける以前の状態のままでは、その当の可能性は眠ったままで、まだ現実化されていない。しかし、いったん建築作業がはじまると、まさにその「家となりうる」という可能性自体が現実化されている状態（現実態）にあることになる。そしてこのような、可能性自体の現実態というあり方は、家が完成したときに終る。家が完成したときにあるのは、「家」の現実態であって、「家となりうる」という可能性そのものの現実態ではないからである。こうして、建築活動という〈動〉（キーネーシス）は、作業の開始から家の完成の間のみ存在するこの事態に即して、「家に建てられうるもの、家に建てられうるものとしての現実態」(ἐν τῷ οἰκοδομητῷ ἐνεργείᾳ, ἢ οἰκοδομητῷ, 201b9)と定義されなければならない。これを一般化して言えば、「可能態にあるものの、可能態にあるものとしての現実態」がキーネーシスにほかならないことになる。——

* このように、キーネーシスの定義における「エンテレケイア」や「エネルギーア」は、あくまで「現実化されている状態」「現実態」の意味であり、けっしてこの場合だけ例外的に「現実化」とか、まして「現実化されて行く過程」とか訳されては

(ロスその他)ならない。語そのものが(とくにエンテレケイアの場合)そのような意味(actuality)と区別された actualization という意味)をもちえないばかりでない。もし〈動き〉の概念が〈過程〉や〈移行〉の概念によって定義されているとしたら、この定義は同語反覆に近く、わかりやすい代りに甚だしく内容空虚な定義であることになり、なぜアリストテレスが「わかりにくい」と断わりながら苦心して説明しているかが不可解となろう。とくに、この定義における「可能態であるかぎりの」「可能態としての資格における」(ἐν δυνατῷ)という重要な限定句がつけられていることの意味が、まったくなくなってしまう。動きがはじめから「過程」や「移行」であると言われているならば、このような限定句は何も必要でないし、不可解でさえある。それがまさに「現実態」であればこそ、この限定句があってはじめて、この定義は〈動き〉の定義として生きてくるのである。

ロス (Aristotle's *Physics*, pp. 536~7) の解釈と説明は、全面的に斥けられなければならないであろう。こうした点に関するすべられた論述は、L. A. Kosman, *Aristotle's Definition of Motion*, *Phronesis* vol. xiv (1969), pp. 40~62 のように見られる。

さて、このようにキネシスがエネルギーの概念にもとづいて定義されていることは、先述のように、両概念の密接な関係を示しているけれども、しかしいま見られたこの定義そのものの内容は、同時にまた、キネシスとエネルギーとの間に、或る見のがすことのできない差異があることを確実に告げている。なぜなら、この定義によれば、キネシスは端的にエネルギーそのものではなく、或る仕方での、或る条件付きのエネルギーであると規定されているからである。

まさにこのことを、アリストテレスは、「キネシスは一種のエネルギーではあるが、しかし不完全なもの (τρεψής) である」という言い方によって、再三にわたって強調的に語っている。先に見られた、「エネルギーとは何よりもキネシスであると思われる」という彼の言葉はあくまで、普通一般にはそう思われているという意

味であって、厳密に言えば、キーネーシスはエネルギーと全面的に同じではなく、或る不完全なエネルギーなのである。

* *Phys. T2. 201b31, Metaph. K9. 1066a20, De Anima B5. 417a16, T7. 431a6.*

** ロス (*Aristotle's Metaphysics vol. II, p. 251*) は「アリストテレスは、或るときにはキーネーシスの内にエネルギーを含ましめ、或るときにはその逆を行ない、或るときは両者を互いに exclusive なものとして語っているが、実際にはキーネーシスとエネルギーとは彼にとつて、より広い或るものの種をなすものであって、名前のないこの或るものを彼は、そのときどきによって、どちらかの種の名前で呼んでいるのである」という趣旨のことを述べている。しかし彼が挙げるテクストの諸箇所はこの主張を支持するものとは思えないし、また事柄自体としてもそのようなことは全然ないと思う。「キーネーシスは一種のエネルギーであるが、しかし不完全なエネルギーである」というのが、基本的な私たちでは、両者の関係についてのアリストテレスの最終的な把握である。

そして、キーネーシスがこのように不完全なものであることの理由はさらに、「可能的なもの——その現実態が〈動〉にほかならないのであるが、その可能的なもの自体が——不完全なものであるから」(『自然学』I巻二章 201b32)と説明されている。すなわち、キーネーシスは基本的にエネルギーとして規定されるけれども、その場合のエネルギーとは、先の定義で述べられていたように、あくまでも「可能態にあるものの、可能態としての資格における現実態」なのであって、それはそれ自身のあり方の内に、もともと不完全(未完成)であるほかはない可能態というあり方を、いわばつねに引きずってもっているのである。アリストテレスが「理解するのに困難ではあるが」と断わりながら、しかし「不可能なあり方ではない」と認定したのは、「不完全なエネルギー」としての〈動〉の、このようなあり方についてであった。

さて以上のような、キーネーシスの定義そのものが告げているエネルギーアとの微妙な——しかし重要な——差異を、アリストテレスは『形而上学』θ巻第六章や『ニコマコス倫理学』K巻三、四章において、人間の行為のあり方に関連しつつ、さらに拡大して提示し、「キーネーシスとは不完全なエネルギーアである」という仕方では把握される基本的な事態の内に内包される事柄を、全面的に取り出して詳しく語っている。

私が本稿において着目し、追求しようとするのは、エネルギーアとキーネーシスとの区別についてアリストテレスがこれらの箇所では明らかにしている思想の哲学的意義である。アリストテレスはそこで明らかに、人間の行為・行動のあり方をエネルギーア型のそれとキーネーシス型のそれとに区別し、両者のもつそれぞれ対照的な特質を挙げている。ということとはつまり、これまで見てきたようにキーネーシスが不完全なエネルギーアであるとすれば、完全なエネルギーアとはどのようなものであるかを、積極的に表明しているということである。可能態(デュナミス)との対比だけでは必ずしも充分に明らかではないエネルギーア概念の内実が、キーネーシスとの対比によって、より効果的に明るみに出されることが期待されると先に述べたのは、かくて、このような事情によるものであった。

そのようにして積極的に表明されたエネルギーアの思想のもつ意義については、上記諸箇所におけるアリストテレスの実際の発言を見た後に詳しく論じなければならないが、それは一口に言って、「運動の論理」に対する「活動(現実活動態)の論理」の提示ということである。

「運動の論理」とここで私が呼ぶものは、ごく簡略化して言えば、「物があって、その物が、時間・空間の中で、動く」というふうな定式化されるような世界の見方のことである。これはまず、われわれの日常的思考と常識が行なう事態把握の方式であるが、大がかりに組織化され精密化された形では、近代科学の基底にあってこれを支える世界の

見方であるといつてよい。すなわち、世界の基本的なあり方は、「物」とその構成要素（後者もまた「物」である）の時空内の運動を記述することによって、そのすべてが尽くされるという建前が、それである。

アリストテレスの哲学的な道具立て——とくに「主語・述語Ⅱ実体（基体）・属性（種類の・性質的・分量的・関係的諸限定）」の把握方式——が、このような「運動の論理」の確立に寄与する結果となったことについては、この「運動の論理」的な世界観がひき起すいくつかの重大な問題点のことと共に、私は別の機会に何度か論じた。そしてまた、近代科学におけるそれとはたしかに異なったあり方と様相のもとにおいてではあるが、しかしこの「運動の論理」そのものがアリストテレス哲学の全体にわたって、広くがっしりと根を張っていることは疑えない事実である。やがて本稿においても、重要な場面であらためてその再確認を迫られることになるであろう。

* 「言葉」〔『哲学のすすめ』、筑摩書房、一九六九年〕、「形而上学の存在理由」〔『哲学』第二四号、日本哲学会編、一九七四年〕、「ギリシア哲学と現代——世界観のあり方について」〔『思想』、一九七九年第一、二号〕など。

けれども、そのアリストテレス自身が表明したエネルギーの思想——「活動（現実活動態）の論理」と私が呼んだもの——は、このような「運動の論理」に対して、まったく異質の観点を提供するように思われる。そしてそれは、直接的には行為論の枠内で語られているけれども、しかしちようどプラトンのイデアが人間の生き方と世界のあり方とを統一的に把握する原理であったのと同じように、アリストテレスのエネルギー概念も、先に見られたように（本稿第一章）、彼の形而上学と倫理学との最上層部分に当る論述（『形而上学』A卷六～八章、『ニコマコス倫理学』K卷六～八章）を支える指導理念であるだけに、事は当然、世界解釈の全体に波及するはずである。事実また「運動の論理」に対するこの「活動（現実活動態）の論理」が提示されるのは、それぞれそのような最上層部分が現われる同一の著作の、それに先行する位置にある箇所（それぞれ9卷六章とK卷三～四章）においてであった。

しかしながら、これらの箇所におけるアリストテレスの発言を的確に理解するのは、実は、なかなか容易なことではない。すでにライル、アクリル、ペナーなどがこの問題を論じたが、後で取り上げる彼らの論述からも知られるように、はなはだしく異なった解釈が可能であり、アリストテレスの主張そのものがはたして成立しうるかどうかさえも、必ずしも定かではないのである。いづれにせよ、エネルギーアの思想の哲学的意義を追求しようとするわれわれの試みは、幾多の困難に逢着することを覚悟しなければならぬであらう。

まずはしかし、アリストテレスの言葉そのものを見ることにしよう。

* G. Ryle, *Dilemmas*, 1954, p. 102; *Proofs in Philosophy, Revue Internationale de Philosophie* vol. viii (1954), p. 155.

J. L. Ackrill Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis. *Nero Essays on Plato and Aristotle* (ed. R. Bambrough), 1965, pp. 121 sqq.

T. Penner, Verbs and the Identity of Actions—a Philosophical Exercise on the Interpretation of Aristotle, *Kyle* (ed. O. P. Wood & G. Pitcher), 1970, pp. 393 sqq.

三 主要テキスト

問題の箇所におけるアリストテレスの言葉は、以下のとおりである。

『形而上学』⑩ 卷六章 1048b18～35

限りを有するような諸行為のうちのかなるものも、「それ自身が」目的ではなく、目的と相関的であるような20事柄に属するのであるから（——例えば、贅肉を取って身体を瘠せさせることがそうであり、身体はその過程において、その動きがそのためにあるところの目的がまだ得られていない状態で、動きの中にあるのだから——）。

こういったものは行為とはいえない、あるいは少なくとも、完全な(*teleia*)行為ではない(なぜなら、目的(*telos*)ではないのだから)。目的がその内に内在しているようなものこそが、行為なのである。

例えば、ひとは、見ていると同時に見てしまっているし、思慮しつつあると同時に思慮してしまっているし、思惟しつつあると同時に思惟してしまっているのである。しかし、学びつつあるとともに学んでしまっている、25とはいえないし、健康になりつつあるとともに健康になってしまっている、ともいえない。

ひとは、善く生きつつあると同時に善く生きてしまっているのであるし、また、幸福であると同時に幸福になつてしまっているのである。もしそうでないとしたら、ちょうど身体を瘠せさせる場合と同じように、いつかは終止しなければならぬであろう。しかし実際にはそうでなく、ひとは生きているとともに、生きてしまっているのである。

かくて、以上の諸例のうち、一方のものはキーネーシス(動)と、他方のものはエネルギー(現実活動態)と呼ばれなければならない。なぜなら、キーネーシスはすべて不完全なものであるから。すなわち、身体を瘠せ30させること、学ぶこと、歩くこと、建築すること、など。これらはキーネーシスであり、不完全なものである。というのは、歩きつつあると同時に歩いてしまつたとはいえないし、家を建てつつあると同時に建ててしまつたともいえないし、生じつつあると同時に生じてしまつたともいえないし、動きつつあると同時に動いてしまつたともいえないからである〔……(略)〕。

けれども、ひとは同じものを見てしまつて、いると同時に、見つ、つあるのだし、また思惟しつつあると同時に、思惟してしまつて、いるのである。こうして、このような性格のものを私はエネルギーと言うのであり、他方、35先のようなものをキーネーシスと言うのである。

* この部分のテキスト(19~21)は損われていて、納得できる修正案も提出されていない。 *advō, advā, hēnō, hēnōpōura*

の格を無視し、意味だけを汲んで訳す。

* * * この原文の *το ενεργεω* は、*Soph. El. 178a3* sq. における、バラレるな文章から見て、また意味の上からも、主語（ロスその他）ではなく、目的語であることは疑えない。訳を省略した直前の文章における *ενεργω* も、おそらく同様であろう（ただし後者の場合、目的語の意味は、動きあるいは動かす距離の意味になるだろう。ヘナー *op. cit.*, pp. 455~6, n.7 を参照）。

この箇所においてアリストテレスは、人間のさまざまな行為・行動を、(i)「見る」「思惟する」「(善く) 生きる」などの、「エネルギー」と呼ばれるグループと、(ii)「学ぶ」「歩く」「建築する」などの、「キネーシス」と呼ばれるグループとに二分して、前者のみが人間の真の行為（ブランクシス）の名に値するものであることを述べている。

(i)と(ii)のそれぞれの特徴として言及されている諸点は、次に見る『ニコマコス倫理学』K巻において語られている諸点と合わせて、後にまとめて表示するつもりであるが、右の箇所でも大きく取り上げられているのは、見られるように、エネルギー型のグループ(i)の場合は現在進行「……している」「……しつつある」がそのまま同時に現在完了「……してしまっている」「……してしまつた」でもあるのに対して、キネーシス型のグループ(ii)の場合はそうではない、という点である (*σοφ. ελε. 178a3* sq. ……; *αλλ' οδ παραδιδει και περαιωθην κτλ.*)。

この点は、エネルギーとキネーシスとを区別する標識とみなされるとき、「テンス・テスト」(tense-test)と呼ばれる。この「テンス・テスト」についてのアリストテレスの言葉をどのような意味にとるかということが、すでに解釈の分かれるところであるが、さしあたりおおよその理解のための目安として、ヘナーの式述を挙げておく。——
X-ing is an *energeia* just in case “I am X-ing” entails “I have X-ed”, and X-ing is a *kinesis* just in case “I am X-ing” entails “I have not X-ed”.

* 例えば、ライルの解釈では、われわれのように現在進行形（……しつつある）を用いることは許されなくなるであろう。本稿第六章参照。

『ニコマコス倫理学』K巻三章 1173a31~b1

a31 ……快樂はキーンネシスではないように思われる。なぜなら、すべてのキーンネシスには、固有のこととして速さ、と遅さ、とがあると考えられているが「……（略）」、快樂には速さも遅さもないからである。

というのは、たしかに、例えば速く怒りを発するというのと同じように、速く快樂に至るということはありうるけれども、しかし速く楽しみつつあるということは、ありえないからである。「……」。これに対して、歩くとか、大きくなるとか、すべてそのような類いたぐいのものについては、「速く」ということがいえる。

こうして、快樂への移行には「速く」とか「遅く」とかいうことがありうるけれども、しかし快樂の現実活動（エネルギー）——すなわち、楽しんでいること——には、「速く」や「遅く」はないのである。

『ニコマコス倫理学』K巻四章 1174a1~b11

15 見る、ということとは、そのいかなる時点においても完全であると考えられる。なぜなら、後に生じてきてその形相を完成させるような何ものをも、欠いていないからである。快樂もまた、そのような性格のものと思える。なぜなら、それはひとつの全体であり、快樂をいかなる時点において取ってみても、それが長びけばその形相が完成されることになる、というようなことはありえないからである。

まさにそれゆえに、快樂はキーンネシスでもない。なぜなら、キーンネシスはすべて時間の内にあり、また或るひとつの目的をめざすものだからである（例えば建築がそうである）。そしてそれは、めざす目的を達成した

ときに、完全なものとなる。だから、それが完全であるのは、要する時間の全体においてであるか、あるいは、その完成時においてであるかである。

けれども、その部分部分においては、また要する時間の途上においては、すべてのキーンesisは不完全であり、そして動全体とも相互の間でも、種類（形相）において異なるのである。例えば、石を積み重ねることは、柱に堅溝を彫ることと異なっているし、さらにこの両者は、神殿の建造全体と異なる。そして、神殿の建造は完全であるが（なぜなら、設定された目的に対して欠けるところがないから）、礎石を置くことやトリグリフの製作は不完全である。なぜならどちらも、部分の製作なのであるから。

こうして、これらは互いに種類（形相）において異なるものであり、また、いかなる時点においても形相として完全なキーンesisを見出すことができない。できるとすれば、要する時間の全体のうちにおいてである。

30 歩くことその他についても同様である。というのは、運動（移動）とは、どこからどこへへの動であるとするれば、これにもまた種類（形相）の差異があるからである——すなわち、飛ぶこと、歩くこと、跳ぶこと、およびこれに類するもの。ただこのような意味においてだけでなく、歩くこと自体のうちにも種類（形相）の差異がある。というのは、どこからどこへへということは、競走路全体におけるのと、その部分におけるのでは、同じではないからである〔……（略）〕。

b2 キーンesisについて、詳しくは他の機会に論じられたが、さしあたって言えると思われることは、キーンesisとはどの時間においてもつねに完全であるというわけではない、ということである。いや、多くのキーンesisは不完全であり、種類（形相）において異なっているのである——いやしくも、どこからどこへへということがその形相を規定するものである以上は。

他方しかし、快楽の場合は、いかなる時間においてもその形相は完全である。だから明らかに、キーンesis

と快楽とは互いに異なるものであり、快楽のほうは、全体的で完全なものうちの一つであることになろう。

このことはまた、動くということは時間の内においてでなければありえないのに対して、楽しむことの場合にはそれが可能である。「時間の内においてでなく起りうる」という事実からも、考えられるところであろう。というのは、「快楽の場合」へ今において起ることがひとつの全体なのであるから。

10 以上の事柄からみて、快楽についてその動や生成の過程があるという説の誤りもまた、明白である。なぜなら、キーネーシスや生成はあらゆるものについて言われるのではなく、部分へと分けられうるもの、全体的でないものについてのみ言われる事柄だからである。例えば、「見ること」にも生成の過程はないし、また点にも「一」にも、その生成の過程はない。さらにまたこれらのどれも、キーネーシスでもなければ生成でもない。かくて快楽にもまた、そのキーネーシスや生成の過程はないのである。それはひとつの全体なのであるから。

* バーネットその他とともに、p10において属格の *εἰς ἑαυτοῦ* (Ramsauer) を読む。

『ニコマコス倫理学』のこれらの箇所では、快楽(楽しむ)の——そしてこれと同類とされる「見る」ことの——特質が、建築や歩行などのキーネーシスの場合との対比において論じられている。前者がはっきりと「エネルギー」という語で呼ばれているわけではないが、先の『形而上学』の箇所で語られていたのと同じ区別が意図されていることは明らかであろう。(K巻三章のほうで指摘されている「速さ」と「遅さ」に関する点は、「遅速テスト」(quickly-slowly test)と呼ばれる。)

以上、エネルギーとキーネーシスとの区別に関する主要テキストにおいて提示されている諸論点をまとめて示すと、次のようになる(次表のなかで、「」は、テキストにおいて直接言葉で表わされていないけれども、対比によって含意されていると思われるものを示す)。

キーンエーシス

例

身体を瘠せさせる。学ぶ。健康になる。歩く。建築する。

特質

(1) それ自身が目的ではない〔目的外在〕。

(2) 限りを有し、或る時に終止する。

(3) 真の行為ではない。少なくとも完全な行為ではない。

(4) 現在が同時に完了ではない。

(以上『形而上学』⑩巻)

例

歩く。大きくなる。建築する。飛ぶ。跳ぶ。移動する。

特質

(1) 速さと遅さがある。

(2) 目的に到達するまでつねに不完全、その形相が未完成。

(3) 時間の内にあり、或る目的をめざす。「時間の内」

現実活動態(上)

エネルゲイア

見る。思慮する。思惟する。生きる。善く生きる。幸福である。

(1) それ自身が目的である、目的がその内に内在する。

(2) 「限りを有せず」或る時に終止するということがない。

(3) 真の行為である。

(4) 現在が同時に完了でもある。

楽しむ(快樂)。見る。

(1) 速さと遅さがない。

(2) いかなる時点においても完全、つねにその形相が完成。

(3) 「時間の内にない。」時間の内においてでなくあり

が必須条件。

うる。

(4) $\langle \text{へどこからどこへ} \rangle$ がその形相を規定する。

(4) $\langle \text{どこからどこへ} \rangle$ によって形相を規定されな

い。」

(5) 動や生成は、部分へと分けられるもの、全体的で

(5) それには動や生成の過程がない。 $\langle \text{今} \rangle$ において

ないもののみ属する。

ひとつの全体である。

(以上『ニコマコス倫理学』K巻)

四 エネルゲイアとキーンネーシスとの対比が示唆するもの (1)

前章末にまとめて示した対照表は、何を物語っているであろうか。しばらくは個々の論点の解釈に批判的に立入ることなく、アリストテレスがキーンネーシスとの対比のもとにエネルゲイアについて語っている事柄が、哲学の内にとどのような局面を切り開こうとしていると考えられるかを、大局的に展望してみることにしよう。

先述のように、常識と科学の基底にある世界解釈の方式をかりに「運動の論理」と呼び、簡略化したかたちでこれを、

「物があって、その物が、時間・空間の中で、動く」

と表現してみる。これが世界の基本的なあり方であるとすれば、世界の一部としての人間の行動は、この「運動の論理」に準じて、

「人間がいて、その人間が、時間・空間の中で、行動する——或る目的に向かって」

という仕方であらえられることになるであろう。人間の行動の場合には表面化されざるをえない「或る目的に向かっ

て」という条件が加わるほかは、「物」が「人間」に単純に置換されただけである。

先の対照表においてキーネーシスの側に挙げられている特質を総覧してみると、「運動の論理」をそのまま引きうつした、この「人間がいて、その人間が、時間・空間の中で、行動する——或る目的に向かつて」というあり方が、アリストテレスが「キーネーシス」と呼んだ行動の型にはかならないといえるであろう。そして事実またこれが、われわれの常識を支配している行動観ではあるまいか。

われわれは大なり小なり何らかの目的に向かつて行動する。目的は行動の行き着く先に定められてあり、その意味で行動そのものの外にある。そうした行動は、それが行動としてあるかぎり——つまり、既定の目的に到達するまでは——つねに未完了で不完全であり、そして目的への到達とともに、その行動は消滅する。既定されていた目的への到達が、ただちに行動そのものを抹消し、それまでの行動のあり方や様相がどのようなものであったとしても、残るのはその結果だけである。重要なのは、意味をもつのは、「為しつ、つある」こと自体ではなく、何を、どれだけのことを「為してしまつた」か、ということである。何かの学習、或る目的地までの歩行、或る建造物の建築、等々。

これらの行動は時間によって——すなわち、時計の時間によって——測られる。「速く」「遅く」が問われる。このことは、いま言われた結果の重視ということと相まって、必然的に「能率」「効率」の観念を生み出すであろう。或る目的を達成する——為してしまふ、——のにどれだけ時間を要したか、あるいは要するかということが、行動そのものにおけるわれわれの意識を規制することになる。日常の些細な行動から、「何か年計画」によって測られる大事業にいたるまで、われわれの生は、このような「効率」の観念の支配下にある多くの部分、目的への奉仕からなっているように見える。われわれは、できるだけ短時間で目的地・終着地へ到着すべく走行する列車や飛行機と同じ仕方、何ものかに追い立てられるように、小さきまぎまぎの「どこからどこへ」によって規制されながら行動し、生きて行く。もともとしかし、もし人間の行動や生が一律に、「物があつて、その物が時間・空間の中で、動く」という世界の

あり方の一形態・一変形にすぎないのであれば、われわれが目ざすそうした大小さまざまの「目的」は、世界そのものの無目的性の中に呑みこまれて、無に帰してしまふほかはないであろう。人間がどのような目的を達成し、価値を実現したとしても、それは人間にとってのことだけであつて、世界そのもののこの非情なあり方の中では、「過ぎ去つたこと」は「何もなかったこと」と同じとなる。少なくともその意味は、相対化されざるをえないであろう。

この帰結をのがれるためにしばしばとられた方策は、「運動の論理」的にとらえられた「物があつて……動く」という世界のあり方のほうにも、「或る目的に向かつて」という条件をつけ加えること、すなわち、世界をこのような仕方では「目的論」的にとらえることであつた。しかしこれは所詮、悪あがきにすぎまい。「物があつて……動く」という「運動の論理」的なあり方がそのままであるかぎり、新たに付加されたこの条件は、文字どおり「取つてつめた」条件でしかなく、人間にのみ見られる事柄を物とその運動の世界に押しつけて、世界を「擬人的」に解釈しただけのことになるからである。「運動の論理」そのものを有効に精密に展開した近代科学が、このような目的論的な世界解釈を否定せざるをえなかつたのは、けだし当然の成り行きであろう。

さてしかし、すべてこのような、

「人間がいて、その人間が、時間・空間の中で、行動する——或る目的に向かつて」

という定式に集約されるような行動のあり方、「運動の論理」をそのまま引きうつした行動のとらえ方に対して、アリストテレスは次のように言うのである。——たしかに、そのような型の行動もある。しかしそれは、文字どおり（行）動（キーネーシス）であつて、人間の本来の意味での行為でもなければ、活動でもない。本来の意味での行為としてのエネルギー（現実活動態）のあり方は、これと根本的に異質のものであり、「運動の論理」をそのまま引きうつした先のような定式は、まったくあてはまらない。

すなわち、先の定式に即して言えば、それはまず、「或る目的に向かつて」為されるのではなく、つまり、目的が

行動の外にあるのではなく、目的ははじめからその行為自身の内、内に内在し、あるいは、その行為自身がそのまま端的に目的にはかならない。また、「時間・空間の中で動く」という条件も適合しない。それはそもそも「動き」ではないのだし、「時間の内」にあるともいえないからである。少なくとも、時計の時間——つまり、空間的に表象された時間——によって測られることを拒否するであろう（「時間とは、より先とより後の区別にもとづく運動の数である」というアリストテレスによる〈時間〉の定義（『自然学』4巻二章399b）は、数字盤の上を針が動く時計を連想させる）。

このようにして、キーネーシス型の行動と違って、エネルギーとしての真の行為は、いわゆる時間の進行とは無関係に、それがあるときにはつねに完全であり、つねにそれ自身の形相を完全に実現している。その目的、その窮極、その形相の完結性を、それ自身の内に有しているからである。「見る」という形相、「思惟する」ということ自体の形相は、〈どこからどこへ〉によって規定されず、「見る」「思惟する」の発動とともに完全に実現している。だからまた、「見つめる」ことは同時に「見てしまった」ことであり、「思惟しつつある」ことは同時に「思惟してしまった」ことでもある、といえる。

時間の内になく、〈どこからどこへ〉によって規定されないとすれば、当然「速く」「遅く」をそれについて言うのは無意味であり、したがってまた、「能率」や「効率」とも無縁であろう。そもそもここには、「能率」や「効率」の観念に内包される努力目標・到達目標としての「結果」や「所産」というものが、存在しないのである。そういう外在目的によって限定されないというのが、エネルギーをキーネーシスから区別する根本的特質であった。

われわれは内に省みて、たしかにこのような特質によって定義されるほかはないような行為・経験が存在することを確認することができるであろう。手近なところでは、例えば、詩と散文の区別と類比的に、舞踊が歩行と対照されて、「舞踊はたしかにひとつの行為体系には違いないが、しかし（歩行と違って）それらの行為自体のうちにそれ自身の窮極を有するものである。舞踊はどこへも行きはしない」と語られるとき、それはアリストテレスがエネルギー

アの特質として指摘するところと、不思議によく符合している。

* P. Valéry, *Poésie et Pensée Abstraite, Variété V*, p.146.——他に「詩話」や「舞踊について」(『ドガ・ダンス・ダンスン』)などに同じ論点が繰り返り現われる。

しかし、アリストテレスが一步進めて、「生きること」それ自体をそのようなエネルギーの例として語っていることは、われわれに衝撃をすら与えるであろう。

「運動の論理」によって意識を規制されているわれわれは、通常、自分自身の生をもまた、ひとつのキーネーシスとして思い浮べることが多い。すなわち、「物があって、その物が或る地点からある地点まで、或る時間のあいだ動く」と同じように、われわれの生についてもまた、いわば運動体としての人間が、時間の内において——線分として空間的に表象された時間の内において——誕生の時点から死の時点まで動き、そして死とともに、運動体としての人間(自分自身)は消滅する、と考える。

みずからの生がこのような仕方では表象されるならば、そこから帰結するのは、永続性への希求の——自分の存在がいつまでも続くことへの希求の——たえざる挫折感でしかないであろう。死の恐怖も不可避となる。アリストテレスが人間の生そのものをキーネーシスならぬエネルギーとしてとらえるとき、彼は、このような仕方では生を表象することを拒否しなければならないことを——少なくとも正當に拒否してしかるべき観点がありうることを——われわれに告げているように思われる。

五 エネルギーとキーネーシスとの対比が示唆するもの(2)

人間の生を、一運動体の有限時間内における動き(キーネーシス)として表象することを拒否してしかるべき観点

とは、どのような観点であろうか。

この問は、プラトンが『饗宴』のなかで巫女ディオティマに語らせていたことを想起させる。その恋(エロース)の説話は、次のような趣旨のものであった。

——「死すべきもの」としての人間には、自分の存在がいつまでも続くというかたちでの永続性・不死性は許されない。「死すべきもの」ととって、そのような永続性への希求はただ、個体としては滅びながらも、自分に代るものを後に残すという仕方しか、かなえられないのである。エロースとは、まさにそのことのために、肉体的な形態においてにせよ、精神的な形態においてにせよ、ひたすらに「美しいものの中に子供を産む」(206B)ことへと向かう欲求にほかならなかった。

しかしながら、この欲求に促されてさまざまの美を遍歴しつつ、長い道程を正しく導かれてエロースの道の窮極に至る者には、これとまったく違った仕方だ、いわば一気に不死性に参与する途が開かれる。〈美〉のアイデアの観得がそれである。忽然として (*epithousan*) 観得される〈美〉のアイデアは、この世の生成・消滅を超えて永遠に恒常不変であり、それを観得する者は、「いやしくも人間の身で不死となることのできる者がいるとすれば、その人こそは不死の者となる」(212A)のである。「人間にとって人生が生きるに値するものとなるのはまさにこのとき——〈美〉そのものを観得するときです」(211D)とも言われている。——

自分に代るものを後に残すことによって目ざされるのが、時間の内における永続性であるとすれば、アイデアの観得によって与えることのできる不死性は、時間を超えた永遠性であるといえるであろう。時間的な永続性と超時間的な永続性とのこの区別は、『ティマイオス』(80C)において、この宇宙が「全時間」にわたって (*tau akraia yonon*) 終始あったもの、あるもの、あるだろ、うもの」と言われ、他方、その原範型としてのアイデアは「全永遠」において (*panaiakos*) あるもの」と言われているのと、ちょうど同じ区別である。プラトンにおいては、〈時間〉そのものが〈永遠〉

の似像にほかならなかった。

さて、アリストテレスにおいても、「つねにあるものは、つねにあるものとしての資格においては、時間の内にない。それは時間によって包含されていないし、またそのへあるは、時間によって測られるものではないからである」という視点が存在する。そして時間の内にないこと、時間によって測られないことは、エネルギーの特質として語られたところでもあった。先述のようにアリストテレスが、人間の生そのものを、時間の内にあるキーネーシスとしてではなく、時間の内にないことを特質とするエネルギーとしてとらえるとき、そこに指向されているのは、プラトンに見られたのと同じく、時間的な永続性と区別される超時間的な永遠性であるといえないであろうか。

* *Phys.* 412. 221b3~6.

この点に関するアリストテレスの思想の大筋を、彼の著作の中にたどってみよう。

自分に似た新しいものを後に残すという、「死すべきもの」が不死性にあずかるための原初的な方途としてプラトンが語ったのと同じことを、アリストテレスも、あらゆる生物に共通するプシューケー（生命、魂）の最も基本的な働きとして語っている。すなわち、いかなる生物も同一の個体としての存続・連続という仕方では、永遠性と神性（不死性）にあずかることができないがゆえに、自分に似た別のものをつくることによって、許された限界内での永遠性と神性（不死性）にあずかるうとつとめる。これが、プシューケー（生命、魂）の最も基本的で自然的な機能としての生殖能力にほかならない*。

* *De Anima* B4. 415a23~b7. ——プラトンの『饗宴』207D~208B と、用語、表現まで酷似している。

アリストテレスは、このように生殖によって種としての存続——これは、時間の内における永続にほかならない——

—を確保しようとする働きをプシューケーの原初的な機能として第一に挙げながら、他方しかし、そのプシューケーが有する他の諸機能のうちで知性（ヌッス、思惟能力）だけはこれをまったく別格に扱い、すでにそれ自体として永遠であり不死であるかのように語っている。^{*}一般にプシューケーは、その定義——「可能的に生命を有する自然的物体（身体）の現実態」——が示すように、身体から切り離され独立であることはできないにもかかわらず、知性（ヌッス）についてだけは身体からの独立性が示唆されるのである。このような見方が最も顕著に現われるのは、いわゆる「能動的知性」（ヌッス・ポイエーティコス）についての記述であろう。^{**}この意味での知性は、「その本質においてエネルギー」であり、「ただこれだけは不死にして永遠」であると語られている。^{***}

* e. g. *De Anima* A4. 408b18~29, B2. 413b24~27, cf. B1. 413a6~7.

** *De Anima* T5. 430a10~25. (ただし *νοσς κοινητος* という表現そのものはテクストにはない。)

*** *Ibid.* a18, 23. ——一般にしかし、アリストテレスのプシューケー論におけるヌッスの問題、とくにこの「能動的知性」の問題は難問である。

そして、われわれがアリストテレス倫理学の最上層部と言った『ニコマコス倫理学』K巻六、八章において、人間の生き方における「完全な幸福」がエネルギーという言葉によって記述されるのは、ほかならぬこの知性（ヌッス）のエネルギーとしてであった。^{*}ヌッスが神的なものであるならば、ヌッスに即した生そのものも神的な生であることになる。「ひとは許されるかぎりにおいて、不死を行じ (*ἀθανάτικόν*)、自己の内にある最高のものに即して生きることに向かって、あらゆる努力をしなければならぬ」とアリストテレスは言う。^{**}「ヌッスに即して活動する人」 (*ὁ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν*) は「最も神に愛される人」 (*θεοφιλέτατος*) であるとも語られている。^{***}

* esp. K7. 1177a13~17.

** K7. 1177b30~34.

*** K8. 1179a22~24. —cf. Platon *Symp.* 212A: *θεοφιλῆς γενέσθαι*

このようにして、アリストテレスが知性（ヌクス）のエネルギーとしての生き方について語っている不死性のあり方——「不死を行ずる」（アタナティゼイン）ということ——は、先に見られた種の存続という仕方での不死性への参与とは明らかに異なっていて、ヌクスそれ自体が神的なものであるがゆえに、いわば一気に不死性へと直結しうるものとして考えられている。生殖と思惟という、プシューケー（魂・生命）が有する二つの別箇の機能に関連して語られたこの差異と区別は、ちょうどプラトンが恋（エロース）の働きにおける二つのレベルの飛躍的な差異として語った事柄と、正確に対応しているように見える。そしてプラトンが語ったその差異と区別は、時間の内における永続性と、時間を超えた永遠性との差異・区別を指し示すものであった。とすれば当然、アリストテレスにおいて指向されているのも、同じその差異・区別であると期待してよいであろう。

* もちろんプラトンにおいても、永遠不滅のアイデアを観得するのはヌクスによってである。岩波版『プラトン全集』の「総索引」（第一五巻）における「知性」の項（p. 33c）を参照。

プラトンにおいては、エロースの道の窮極においてアイデアの観得とともに開示される超時間的永遠性は、観得されるアイデアそのものの性格にもとづくものであった。これと対応する意味で、アリストテレスにおいてヌクスに即した生が直結するはずの超時間的永遠性が何にもとづくものであるかは、まだ明らかではない（アリストテレスの哲学のなかには、むしろ、アイデアは存在しない）。しかし、エネルギーがキーネシスと対比されて、時間の内にないとされるべき、そして「思惟すること」(*νοεῖν* = ヌクスの働き)や「生きること」がまさにそのようなエネルギーとしてとらえ

られるとき、少なくともそこに意図されているのが何であるか、その方向性だけは、いまや明らかであろう。すなわちそれは、時間の内なる永続性とも異質的で方向を異にする、超時間的な永遠性への指向である。神的であるべき知性（ヌゥス）の現実活動態という生き方によって、そのような超時間的永遠性を今この現在の生において刻々に積極的に指向しうることへの着目、これが、人間の生を一定時間内における一運動体の動き（キーネーシス）としてしか思い浮べないような怠惰な表象を、きびしく否定するのである。

すでに述べたように、エネルギーの概念はアリストテレスの哲学において、このような人間の生き方にかかわる場面だけでなく、自然とメタ自然（形而上学）に関する思考をも貫いている指導理念であった。このことは、アリストテレスの世界解釈全般について、われわれにどのようなことを予想させるであろうか。

先に（本稿第四章）、「物があって、その物が時間・空間の中で、動く——或る目的に向かつて」という世界解釈のパターンとその不充分性について触れた。アリストテレスの世界解釈も、一見、このようなかたちの目的論をとっているように見える。しかし、エネルギーの概念に托されたモチーフがこれまで見られたようなものであるならば、そしてそのモチーフが、同じエネルギー概念を指導理念とする彼の世界解釈全般に滲透しているとすれば、アリストテレスの目的論的世界解釈の内実そのものは、けっしてこのような、単純に「運動の論理」プラス「（外在的）目的」というかたちではありえないはずである。エネルギー・モチーフは、「運動の論理」を徹底的に否定しつくすものだからである。

このことは、先に人間の生き方に関するアリストテレスの思想のうちにはからずも見られた、プラトンの思想との親近性もしくは対応性を、ふたたびわれわれに期待させることになる。なぜなら、プラトンのイデア論的世界解釈は、まぎれもなくこの「運動の論理」の否定——物とその運動というあり方が世界の窮極的なあり方ではないことの認定——の上に立っているからである。アリストテレスは、事あるごとにイデア論の世界解釈に反対し、またたしかに、

プラトンが行なわなかったような仕方では、「運動の論理」をそれ自体として同定し確立することに寄与しさえしているけれども、しかし他方、その「運動の論理」を否定しつくすようなエネルギーアの論理をこれと鋭く対置させることによって、プラトンが指向したのと同じ地平を、彼独自の仕方でも切り開こうとしているように見える。もしそうとすれば、両者の世界解釈における思考は、この点に關するかぎり相補的な関係にあることになり、両者相まって、われわれの哲学的思惟の向かうべき或る重要な方向性を示唆するのではないかと、期待されるであろう。

六 疑問

さて、以上のような期待は、果たしてほんとうに満たされるであろうか。

これまでのところわれわれは、アリストテレスがエネルギーアとキーネーシスとの区別について語るところをそのまま素直に受けとって、そこに示唆される哲学的意義を、つとめて積極的に取り出してきた。しかし、ひとたびいざ冷やかな目で彼の言っていることを吟味する気になれば、いろいろと素朴な疑問が起るかもしれない。われわれはすでに、關連する主要テクストの解釈上の困難を予告しておいた(本稿第二章末)。

まず、エネルギーアがキーネーシスと違って「時間の内にない」ということの意義を、われわれはとくに強調してきた。しかし、「見る」「思惟する」「生きる」といった行為がエネルギーアと呼ばれて、「歩く」「建築する」「学ぶ」等(キーネーシス)からきつぱりと区別され、前者だけが時間の内になく、時間によって測ることができないと言われても、「健全な」常識は容易に納得しないであろう。見る当人、思惟する当人、生きる当人にとってとはともかく、少なくとも他人から見れば、その人が何分間見ていたか、何時間思惟したか、何年間生きたかということが——何時間歩いたか、建築に何日間を要したか、何年かかって学んだかというのと同じように——たしかに言えるはずであるとすれば、エネルギーアの特質とされる非時間性あるいは超時間性とは、たんに「主観的」なことにすぎず、「客観

的」には言えないことなのではないか。

アリストテレスの言葉に示唆される哲学的意義は、このような常識的な疑問を超えたところに成立するものであるとしても、しかし「超える」ためには、これに答えなければならぬだろう。(もっとも、この「常識的」な疑問の意味するところは、見かけほど単純ではない。それは、時間とはそもそも何かという問題につながり、そして後に確認されるようにエネルギーの主体がブシュエーケーであるとすれば、物理的世界におけるエントロピー増大と関わるいわゆる時間の流れと、生命や意識との関係という問題につながって行くはずだからである。)

エネルギーとして部類分けされる「見る」その他も「客観的」に見れば時間の内にあり、時間によって測られるのではないか、というこの疑問に対するひとつの答え方は、ライルのように解釈することであろう。ライルは、「見ると同時に見てしまう」(『形而上学』θ巻六章)というアリストテレスの言葉に関連して、次のように論じる。

——アリストテレスの指摘(私が「*see*」と言うことができるのと同時に「*have seen*」と言うことができる、ということ)はまったく正しいのであって、その意味は、見ることや聞くことはプロセスではない、ということである。アリストテレスの論点を一般化して言えば、この種の動詞の機能は *terminus* (始点や終点の「点」にあたるもの)を告げることにある、ということである。いわば「正午」という時刻そのものが、始まり進行し終るといふプロセスをとることがないのと同じように、この種の動詞によって表示される行為は、或る時間のあいだ——それがいかに短くとも——進行するということがない。いかなる瞬間においても、私はまだそれを見ていない (*I have not yet seen*) か、もう見てしまっている (*I have now seen it*) かのどちらかであって、「見る」という動詞は、私のライフストーリーの中の或る時間的長さをもった一部分 (a sub-stretch of my life-story) を表示するものではない (他の例として *to find something, to win a race, to launch a boat, to found a college* など)。^{*}

* G. Kyle, *Dilemmas*, p. 102. —— なお、この意味をおぼえて、ライルによれば、*terminus* を告げるこの種の動詞は現在進

行形や過去進行形で用いられないし、また実際に用いられてもいないということであるから、アリストテレスの言葉 (*ἐν τῷ τῆναι καὶ ἰσχυρῶς*) を、われわれのように「見つけ、ある」と同時に……」と訳すのは不適切であることになる。ただし、この点に ついてライルが「I can be looking for or looking at something, but I cannot be seeing it」と言っているところを見ると、これは多分に英語だけの特殊事情であるようにも思われる。*ὄρα* は 'to see' とも 'to look at' とも訳すことができるからである。

ライルのこのような解釈に従うならば、エネルギー型の例として挙げられた「見る」という行為が「時間の内にない」ということ、時計の時間によって測られえないということ(ライルの別の箇所での用語を借りると、'clockable'でないこと)の意味は、たしかに或る仕方であられることになる。この解釈は、「見る」という動詞の機能を「terminusを告げる」ものと解することによって、その非時間性を——「正午」という時刻)とのアナロジーが示すように——いわば無時間的瞬間性の意味に解するのである。それは、アリストテレスの言う〈今〉(τὸ νῦν)に対応する。〈今〉は時間の区分点ではあるが、それ自身時間の部分ではなく、〈今〉においては動(キーネーシス)はありえないとされるから、キーネーシスとの区別はこの解釈によって確保されているといえる。

しかしながら、一般にエネルギーの非時間性ということがこのような意味であるとすれば、それは先に見られたような、超時間的永遠性といった意味からは程遠いことになる。これと無時間的瞬間性とは、やはり嚴格に区別されなければならない(「永遠の今」というようなことを簡単に言うべきではない)。〈今〉(瞬間)はそれ自身が時間ではないけれども、時間の内にあること (*ἐν χρόνῳ ἐνυπάρχοντα*, *Phys. Z3. 233b35*) に変りはなく、他方、〈今〉にあるものは時間によって包含されていない (*οὐ περιέχεται ἐν τῷ χρόνῳ*, *Phys. A12. 221b4*) のである。そして少なくとも先に見られたような、アリストテレスが知性(ヌックス)のエネルギーについて語っている不死性や神性が指し示すのは、疑いもなく、時間を超えた永遠性であって、時間の内なる無時間的瞬間性ではないであろう*。

* プラトンの場合、このような時間の内なる無時間的瞬間性と対応する意味をもっているのは、『パルメニデス』(156D)において「変化はいつ、起るか」を同定しようとする試みの末に現われた〈忽然〉(ἐπιπαύσει)という概念であろう。この〈忽然〉は、「時間の内にならない」と言われているけれども、しかし時間の外に超えてあるわけではなく、時間と変化そのものの中における無時間的なものであり、議論全体は「一者」(τὸ ἓν)が「時間を分けよ」(μετέχον χρόνου, 155E)という前提の下にある。

他方、先にわれわれは、エロースの道の窮極に至る者が忽然として、永遠不滅のイデアを観得することにより不死性にあずかるということが、『饗宴』において語られているのを見た(本稿第五章)。この「忽然」(ἐπιπαύσει)という語によって、われわれがそこで述べたような時間性との断絶(超時間性)が象徴的に示されていると解するならば、プラトンにおいて「時間の内にならない」(非時間性)ということの二つの意味——超時間的永遠性と無時間的瞬間性——は、それぞれこの『饗宴』(210E)と『パルメニデス』(156D)における二つの〈忽然〉(ἐκταίβησις)によって担われているといえるであろう。

(ただし、後者の『パルメニデス』の〈忽然〉は、アリストテレスの〈今〉と対応するものではあるが、まったく同一内容のものとは速断できない。)

以上は、ライルの解釈についてのわれわれの立場からの論評である。もともとしかし、アリストテレスにおけるエネルギーとキーネシスとの区別が、ライルの挙げる「発見する」「勝つ」「進水させる」等々の、プロセスや進行を表示しない動詞(いわゆる *gaitic verbs*)と、プロセスや進行を表示する動詞との区別ということに帰着するかどうかは、きわめて疑わしいといわなければならない。この点については、われわれとはまったく違った立場からではあるが、アクリルの批判があるし、またそのアクリルをさらに批判したペナーも、この点だけはアクリルに賛同している。いずれにせよ、ライルの提出した論点はそれ自体としては充分意味をもっているけれども、アリストテレス解釈としては、これを斥けなければならないであろう。

つぎに、エネルギーと呼ばれる行為のグループ——「見る」「思惟する」「生きる」「善く生きる」「楽しむ」等——についてアリストテレスが挙げるもう一つの大きな特質は、それらの行為の目的が行為自体の内に内在していること、あるいは、それらの行為自身がそのまま端的に目的にほかならないということであった。

この点について生じるかもしれないやはり素朴な疑問は、そうした(内的な)「目的」の質、ともいへべきもの、あるいは、それらの行為(目的)の内実そのものは、不問にされたままでよいのか、ということであろう。つまり、何を見、何を思惟し、いかに生きるのも、あるいは、楽しみの中身がどのような快樂であっても、これらはただ「見る」「思惟する」「生きる」「楽しむ」というそのことだけで、はじめから一律にエネルギーとして部類分けされて、アリストテレスが意図するような重要な意味を担いうるものであろうか、ということである。げんにソクラテスにとっては、ただ生きることと、善く生きることとの間には、天地の差があった。それが、アリストテレスのリストに見られたように、共にエネルギーの同等の例であるかのごとく、かくも無造作に並べられてよいのであろうか。——

「目的」と言われるものの内実に関するこの問題は、後にふたたび重要な様相をとって現われるはずである。さしあたってはしかし、これだけの素朴な疑問のままにとどめておこう。

エネルギーの非時間性ということについての先の疑問も、行為目的の内実や質についてのいまの疑問も、ともに同じ疑問を共有していることに注意しておきたい。すなわちそれは、一方における「見る」「思惟する」「生きる」「楽しむ」等と、他方における「歩く」「建築する」「学ぶ」等とが、行為・行動の二つの種類として、頭からはつきりと固定的に区別されていること自体に対する疑問である。

さて、われわれがさしあたって思い浮べた以上のような疑問点とも連関しつつ、その或るものをさらに押し進めて、アリストテレスの所論に対してかなり徹底した否定的批判を加えたのが、J・L・アクリルである。^{*}彼は、いま見ら

れたライルの解釈を斥けながら、しかしわれわれと違って、「時間の内にない」ということはエネルギーに関するアリストテレスの見解とは認められないこと、エネルギー型の行為もやはり時間を通じて進行するものであることを、積極的に主張する。そして、この主張に際して提示した彼独自のテンス・テスト（現在Ⅱ完了）の解釈にもとづきながら、さまざまな行為・行動（あるいは動詞）についてアリストテレスが行なったような、一律全般的な種類分け（Blanket classification）は成立しえないと判定する。しかもアクリルは、行為それ自身が目的であるか否かという、エネルギーとキネーシスを区別するにあたってアリストテレスが提出した大きな一論点を、きわめて軽視しているのである。

* J. L. Ackrill, Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis, *New Essays on Plato and Aristotle* (ed. R. Bambrough), 1965, pp. 121 sqq.

もしアクリルのこれらの主張が正しければ、エネルギーの思想に内包されていると見られた超時間的永遠性への指向といったことをはじめとして、およそわれわれがエネルギーとキネーシスの区別の意味について前章までに論じた事柄も、その哲学的意義についてわれわれがいだいた期待も、すべて空しいものとなることは明らかである。この主題に関する彼のアリストテレス批判がラディカルなものであり、論述もそれなりに詳細であるだけに、アクリルの論文は、われわれがアリストテレスのエネルギー概念に寄せた期待の行方を見定めるための、ひとつのよき試金石となるであろう。そして、その論点を吟味検討することはまた、先に示したわれわれ自身の二、三の素朴な疑問を明確化してこれに対処するための手続としても、有効に役立つはずである。（未完）

（筆者 京都大学文学部「西洋哲学史」教授）