

# 知性の離存性について

松浦和也

## 1. はじめに

『魂について』を現代の心の哲学における機能主義（functionalism）の立場として読めるか、という問題は、M. バーニエットの ‘Is Aristotelian Philosophy of Mind still credible? A draft’ を契機に論争対象となった。この論争は、古代のテキストに現代のわれわれがどう対峙するか、という問題を抱えるという点で、意義あるものといえるだろう。

ただし、この論争の中心は、感覚が生じるプロセス、特に『魂について』第2巻第12章の「感覚は感覚的な形相を質料なしに受容しうる」（424a17-19）の解釈にあった。もちろん、spiritualist 陣営と literalist 陣営に分かれた争点は、感覚が生じるプロセスの説明のベースになっている質料形相論の一般的理解をわれわれにもたらすのみならず、現代形而上学における適用可能性と限界の検証に寄与するであろう。しかし、問題を別の側面から制限して、アリストテレスの心の哲学、あるいは魂の哲学が物理主義的か否か、すなわち特定の物体が持つ機能や、物体の特定の構造から発生する機能に魂を還元しようとする立場を目指しているか、という大きな問いに、この感覚論を巡る論争はあまり寄与しないように思われる<sup>1</sup>。というのは、魂の一部は物体あるいは身体から独立に存在する、すなわち、知性（νοῦς）は離存するという見解を彼はテキストに残しているからである。

歴史的に見れば、この見解が表明される『魂について』第3巻第4章および第5章は古代後期から中世にかけて最も注目され、以後の思想の展開に強い影響を与えた議論である。その一方で、知性を扱うこの議論から、能動知性と受動知性の概念を重視し、『自然学』第8巻や『形而上学』Λ巻等の議論を絡めることで、知性的存在としてのいわゆる「不動の動者」を中心としたアリストテレスの「神学」が継承、展開されていったことは、アリストテレス受容をめぐる大きな思想潮流であろう。それに対し、彼の知性論に対する近年の研究者の関心は、感覚論に対するそれと比べると、やや希薄であるように感じられる。

この現状に対し、本論が目指すのは、知性の離存性に関するいくつかの基本的な事柄の確認を通じて、知性の離存性をめぐる議論の構造とアリストテレスの論拠——その中には「知性に対応する器官が身体には存在しない」という有名な教説も含まれる——についてひとつの解釈可能性を提示することである。知性が物体から離存することが彼の立場だと

<sup>1</sup> Cf. Miller, 316-317, 329-330.

しても、その結論を導く彼の原理的な見解がいかなるものであるか。この問いに対する答えは、「離存する」の多義性を整理したうえで、『魂について』第3巻第4章にその論拠が含意されていると仮定することによって、少なくともその一部が明示されるだろう。

## 2. 「知性の離存」の多義性

知性の離存性と『魂について』第2巻第1章で与えられる魂の一般的な定義の間には齟齬が見られることは、しばしば指摘される。アリストテレスが与える定義は3つあるが、ここでは最後のものを確認しよう。

もし、あらゆる魂に関して何か共通なことを述べねばならないのだとしたら、本性的に器官をもちうる物体の第一の現実態ということになるだろう。(DA. II 1, 412b4-6)

この引用部分で、アリストテレスは魂を特定の物体のある種の現実態として定義する。この引用に続く『魂について』第2巻第2章では、魂の能力のひとつとして知性や思考する能力を彼は挙げる。

もし、この定義が魂の能力それぞれにも適用されるならば<sup>2</sup>、知性を説明するためには物体に対する言及が必要となる。すると、知性はある種の物体の形相と見なされることになり、したがって、知性は物体から独立して存在しないことになる。しかし、この定義を知性に適用したときに想定される論理的帰結と、彼が主張する知性の離存性は対立する。この対立を真剣に捉えるならば、モドラックが述べるように、魂の一般的な定義を放棄するか、知性を人間の形相から排除するかを選ばねばならないジレンマを生じさせる<sup>3</sup>。

もっとも、この齟齬自体はアリストテレスにとっては重要ではなかったかもしれない。魂に関する一般的な理解を得た後に、その部分を検討した結果、その一般的な理解と齟齬が生じうることはありうるし、そのことを彼は容認しそうだからである。『魂について』第2巻第2章の冒頭で、不明晰だがはっきりしていることから、明晰でロゴスに即してより知られうるものが生じると述べ(413a11-13)、定義を与えるようなロゴスはその事柄の原因も明らかにせねばならないと彼が述べたとき(a14-15)、彼にとって同著第2巻第1章で与えられた一般的な定義は、魂一般に関するひとつの理解を概略的に述べたにすぎず、魂のあり方全体の解明には未だ不十分なものであったことを示唆する。のみならず、魂の一般的な定義が表明されたすぐ後の『魂について』第2巻第1章末尾も、アリストテレスが

<sup>2</sup> 魂の一般的規定と知性の離存性が明らかに対立するのは、引用中の「あらゆる魂に共通の(κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς, 412b4)」を「あらゆる魂の部分に共通の」と解したときである。だが、「あらゆる魂に共通の」を「あらゆる生物の魂に共通の」と解したならば、その対立は和らぐであろう。Cf. Miller, 310, note 2.

<sup>3</sup> Modrak, 757.

知性の離存性をすでに念頭に置いていたことを示すだろう。

魂が物体から離存しうるものではないこと、あるいは「魂が」本性的に部分に分かれうるのであれば、魂のある部分が離存しうるものではないことは、不明確ではない。つまり、その一部の現実態が、その部分に属するからである。しかし、「魂の部分が」いかなる物体の現実態でもない場合は、「物体から離存しうることを」妨げるものは何もない。(DA. II 1, 413a3-7)

魂全体は物体から離存せず、魂の特定の部分も物体から離存しないが、それでも魂のある部分は物体から離存することがありうる。このテキストに関しては多くの解釈者の意見が一致しているが、離存しうる魂の部分とは知性のことであり、知性の離存性がすでに含意されていると見なすこともできよう。したがって、魂一般がある物体の現実態として定められても、魂の部分が物体から離存することは、未だ検討の余地があると彼は見なしているように思われる。

ただし、知性の離存性に関するアリストテレスの立場を解釈するために留意すべきは、「離存しうる」(χωριστόν)、あるいは「離存する」(χωρίζω)の語である。すなわち、上の引用で、「魂の一部が離存する」は、文脈的に「魂の一部が物体から離存する」を意味しうる。しかし、別の文脈では、何から分離するかが解釈上の問題となりうる。

ただし、知性や観想の能力については何も明らかではないようだが、これは魂のうちでも別の種であり、さらにこれだけが、永遠的なものが消滅しうるものから離存するように、離存できるように思われる。そして魂の残りの部分は、以上より、ある人々が語っているように、離存するものではないことが明らかである。(DA. II 2, 413 b24-29)

アリストテレスはここでも知性の離存性を仄めかす。ただし、ここで言われる離存が、何からの離存を意味しているかは、解釈者によって見解が分かれる。たとえば、この「離存」をヒックスらは物体からの離存と解している<sup>4</sup>。これに対し、ハムリンらは魂の他の能力、すなわち感覚や表象、欲求からの離存と解している<sup>5</sup>。後者の理解を文脈は支持するように思われる。というのは、引用前の議論は魂の能力間の離存性を問題にしているからである<sup>6</sup>。

<sup>4</sup> Hicks, 57. Durrant 25. Rorty, 11.

<sup>5</sup> Hamlyn, 90. Cf. Polansky, 181-182.

<sup>6</sup> 「離存」を魂の他の能力からの離存として解すべき明確な用例は、『魂について』第1巻第5章 411b26 が挙がる。

このように解釈に差異が生まれる理由は、バーズが警告するように、単独の「離存しうる」および「離存する」は必ずしも物体からの離存を意味しないからである<sup>7</sup>。何から離存するかは、文脈に応じて読者が適宜補わねばならず、少なくとも『魂について』では、(a)魂の他の能力からの離存、(b)物体からの離存、の二種があり、おそらく知性の離存性に関して問題になる際はこのどちらかを主要なものとして挙げるべきだろう。

離存性にはさらにもうひとつ注意を要することがある。ファインによれば、「離存」には大きく3つの意味がある<sup>8</sup>。この多義性に即せば、命題「A は B から離存する」には次のような理解の余地がある。

- (1) 定義的な離存：A の定義には B が含まれない
- (2) 場所的な離存：A と B が異なる場所にある
- (3) 存在論的な離存：B が存在しなくとも A は存在する

このような「離存する」あるいは「離存しうる」の多義性は『アリストテレス全集』が残した多数の議論に散見されるが、『魂について』でも事情は同様である。一例として以下のテキストを挙げよう。

今のところは単に次のようなことをわれわれは述べたことにしておこう。語られている魂とはこれらの始原であり、これらによって定められる。つまり、栄養摂取能力、感覚能力、思考能力、運動である。ただし、これらのひとつひとつが魂であるのか、それとも魂の部分であるのか、またもし魂の部分であるとしたら、ロゴスにおいて離存しうるものか、それとも場所においても離存しうるものなのか。これら [諸能力] のうちのあるものについては見ることは困難ではないが、一部には難問がある。  
(DA. II 2, 413b11-16)

魂の諸能力がそれぞれ離存する可能性が言及され、さらに離存するという事態の理解として、「ロゴスにおいて離存しうる」と「場所においても離存しうる」が挙げられる。前者は離存性(1)に、後者は(2)に対応する。それゆえ、アリストテレスは「離存しうる」の多義性を意識してはいるが、読者がテキストを読んでも明確な判断ができない場合は、その意味を判別し、決断せねばならないだろう。

さて、以上のように整理すると、命題「知性が離存する」は、少なくとも以下6つの事態を表明できることになる。第一のタイプは知性の定義に関わる。

<sup>7</sup> Barnes, 104.

<sup>8</sup> Fine, 34-36. Cf. Caston, 208-209.

- ・ 離存性(1a)：知性の定義は他の魂の能力に関する言及を含まない。  
知性の定義は、「栄養摂取能力」や「運動能力」などの他の魂の能力を含まない。この種の離存性については、『魂について』の早い段階で認められていると思われる。たとえば、「ただしそれらの諸部分が説明規定の上では異なることは明らかである」(DA. II 2, 413b) という発言は、魂の能力の種ひとつひとつがこの種の離存性を有することを示す。
- ・ 離存性(1b)：知性の定義は物体概念を含まない。  
知性を定義するときには、定義項の中に物体概念や、物体に付随する諸属性を含まない。このタイプの離存性は『魂について』第2巻第1章で挙げられる魂の一般的定義と齟齬をきたす。だが、知性に関するアリストテレスの見解のうち、『動物の発生について』の「いかなる物的な活動もそれ [知性] の活動と共通しない」(GA. II 3, 736b28) という発言とは調和する。

第二のタイプは知性の存在の独立性に関わる。

- ・ 離存性(2a)：知性は他の魂の能力から離れたところにある。  
魂が有する能力には食物を消化する能力やものを見る能力も含まれるが、この2つの能力は離存する。というのは、消化器官と目は別々のところにあるからである。このタイプの離存性が成立する根拠は、その能力に対応する身体の器官が別々の身体の場所にある場合である。ただし、知性の場合には注意を要する。アリストテレスは、知性には対応する身体の器官がないと考えている。それゆえ、消化能力と視力と同様に、対応する器官の離存性を經由することによっては、知性が他の能力から離存することを説明することはできない。
- ・ 離存性(2b)：知性は物体とは離れた場所にある。  
知性以外の魂の他の能力はこのような離存性を持たない。栄養摂取能力にせよ、運動能力にせよ、それに対応する身体の器官があり、その器官を離れてその能力が活動することがないならば、その能力は対応する器官を構成する物体と独立に存在することもない。それに対し、知性はこの種の離存性を持ちうる。(ただし、物的ではないものが、空間的位置を持ちうるのか、という存在論的問題が生じるだろう)。

第三のタイプは、離存する元となる対象との存在論的關係を表明する。

- ・ 離存性(3a)：知性は、他の魂の能力がなくなっても存続する。  
この意味で知性が離存するならば、栄養摂取能力を人間が喪失したとしても、その知

性は存続することになる。だが、仮にこのタイプの離存性をアリストテレスが認めていたならば、見解の齟齬が生じる。

それ〔栄養摂取能力〕は他の〔能力〕から離存することが可能であるが、死すべきものにおいては他の〔能力〕はそれ〔栄養摂取能力〕から離存することが不可能である。それは植物において明らかである。(DA. II 2, 413a31-33)

栄養摂取能力と他の魂の能力の関係が離存性の概念を通じて説明される。すなわち、他の魂の能力を欠いても、栄養摂取能力は存続しうるが、栄養摂取能力を欠いてしまうと、知性を含む他の魂の能力——議論の範囲を「死すべきもの」である人間に限れば——は存続しえない。つまり、知性ではなく、より生物として根源的な栄養摂取能力のみが、離存性(3a)を満たすはずである。

・ 離存性(3b)：知性は、物体がなくても存続する。

おそらく、このタイプの離存性が最も興味を注がれたものであり、同時に問題視もされるものであろう。知性がこの意味で離存するならば、人間の身体とは独立に知性が存在するだけでなく、彼／彼女が死んだ後も彼／彼女の知性は存続することが期待される。

ここでは次の3点に注意をすべきである。

第一に、上に挙げた6つのタイプの離存性のうち、どれかが満たされたとしても、別のタイプの離存性が成立するわけではない。たとえば、(1a)知性の定義には魂の他の能力を含まなかったとしても、それだけを根拠にして(2b)知性は物体とは離れた場所にあることを保証はしない。「歩く」という能力の定義には「ものを食べる」という能力を含まなかったとしても、「歩く」という能力は物体を欠いても成立すると主張するのはかげている。

第二に、上にも関わらず、離存性(2b)と(3b)の間には特別な関係がある。離存性(2b)が満たされたとしても、離存性(3b)が成立するとは限らないが、離存性(3b)が満たされるならば、離存性(2b)は必ず成立しそうだからである。いかなる物体からも別のところに知性が存在するとしても、知性が物体を欠いて存在するか否かは別の論拠を必要とする。しかし、知性が物体を欠いても存続するならば、いかなる物体からも別のところに知性が存在すると述べてもよいだろう。言い換えれば、離存性(2b)は離存性(3b)の必要条件であったとしても、十分条件ではない。

第三に、先の分析は「知性が離存する」という事態であるが、この事態と「知性が離存しうる」が意味する事態は異なる。「知性が離存する」が真であるための条件は、ある時点で実際に離存していることである。それに対し、「知性が離存しうる」が真であるため

の条件は、その時点では離存してはいないが、別の時点では離存していることであるように見える。そして、『魂について』における知性の離存性とは「知性が離存しうる」という事態である。もちろん、知性がある時点において実際には離存してはいないことは、人間が知性を有しているという事実から確証が得られる。だが、検証すべきは、人間の知性が別の時点において離存していることをいかにしてアリストテレスが確証したのか、あるいは、別の根拠によって知性の離存性が担保されているのか、ということである。

### 3. 『魂について』第3巻第4章と第5章

アリストテレスは知性の離存性をどのように確信したのか。前節で確認した離存性の多義性を念頭に、彼が知性について考察する『魂について』第3巻第4章および第5章の構造を見直すことで、テキスト上の根拠となりえる箇所を特定しよう。

『魂について』第3巻第4章は離存性の多義性の確認から始まる。

魂のうち、魂が認識し、思慮するその部分については、それが離存しうるものにせよ、大きさに即してではないが、ロゴスに即して [のみ] 離存しうるものにせよ、差異は何か、そしていったいどのようにして思慮することが生成するのかを考察せねばならない。(DA. III 4, 429a10-13)

この引用に現れる2つの「離存しうる」( $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ )からは複数の理解を穏当に導出できる。

第一に、離存性(1)と(2)が区別されているので、アリストテレスが知性論を論ずるときも、離存性の多義性を念頭に置いていたと見なしうる。ただし、限定がつかない「離存しうる」に離存性(3)が含意されているかはここからでは明らかではない。第二に、彼は、知性が離存性(1)を満たすことを、すなわち、知性の定義に知性がそこから離存するものを含まないと、すでに確信していたことを示唆する。第三に、彼はここで知性が離存するのは何からかを明言していないが、前節で引用した『魂について』第2巻第2章 413b11-16と表現が近似していることから、魂の他の能力からの離存性(a)が扱われていると思われる<sup>9</sup>。それゆえ、第四に、アリストテレスがこの時点で確実に賛同している立場は、離存性(1a)、すなわち、知性の定義は他の魂の能力に関する言及を含まない、である。

他方、『魂について』第3巻第5章には離存性に関わる表現が2つ見られる。第一のものは、次のものである。

<sup>9</sup> Hicks, 475. Polansky, 435. Ross, 291.

そして、この知性は、実体において現実的であるが、離存しうるものであり、作用を受けず、純粹である。なぜなら、作用するものは作用を受けるものよりも常に貴重であり、始原 (*ἀρχή*) は質料よりも貴重だからである。(DA. III 5, 430a17-19)

この論点も、何から離存するか、離存するとはどのような意味か、という限定を欠く。

ただし、先行する 430a14-15 でいわゆる受動知性と能動知性の区分が導入されていることを考慮すると、文脈的には「この知性」は能動知性を指示するだろう。また、能動知性が何から離存するのかという問いには、受動知性から、と応答するのが妥当だろう<sup>10</sup>。この理解は、引用中の「作用するもの」と「作用を受けるもの」との区別、および「始原」と「質料」の区別からも補強しうる。他方、ここでの「離存する」はどのような意味かは、引用だけでは明らかではないが、離存性(2)はおそらく満たすであろう。また、作用被作用の関係や、始原と質料の関係への言及を見る限り、離存性(3)、すなわち、受動知性がなくとも能動知性は存在しうる、を満たすかもしれない。

第二の論点は、解釈史上難問を引き起こしてきたものであるが、次のものである。

[この知性] だけが、離存したときに、まさに知性であるところのものになるのであり、これだけが不死であり、永遠である。(DA. III 5, 430a22-23)

文の主語が文脈を引き継いで、能動知性であるならば、この文は能動知性が離存しうることを主張するものとなる。ただし、ここでも能動知性が離存するのは、受動知性からであろう。また、「離存したときに」と訳した *χωρισθείς* は *χωρίζω* のアオリスト受動分詞であるため、リストが主張するように、能動知性と受動知性が一体化した時間があることも含意しうる<sup>11</sup>。つまり、この表現は、ある時点では離存してはいないが、この時点では離存している、という離存性を正当化するために必要な2つの事態を同時に主張しうる。他方、「離存する」の意味は離存性(2)だけではなく、離存性(3)も含むと考えられる。ただし、離存性(1)と見なすことはあまり意味をなさない。*χωρισθείς* はある事態を表しているが、定義上の操作を表しているとは考え難いからである。そして、「不死」「永遠」という言葉が示唆するのは、受動知性は永遠ではないが、能動知性は永遠であり、それゆえ受動知性が仮に消滅したとしても、能動知性は存続し続ける、という事態である。

このような理解が正しければ、『魂について』第3巻第5章が扱う離存性は、能動知性と受動知性の関係であり、能動知性は受動知性を欠いても存在しうる、という能動知性の存在論的優位が主であると考えられる。

<sup>10</sup> Hicks, 502. Rist, 8.

<sup>11</sup> Rist, 9. ただし、この理解に対し、キャストンは疑念を提起する。アオリスト分詞は必ずしも過去を指示しないからである。Caston, 208.



しかし、能動知性と受動知性が以上のような関係であったとしても、その関係だけで直ちに能動知性が物体から離存しうる、すなわち離存性(3b)を確保できるわけではない。したがって、能動知性が物体からも離存し、永遠的であることを確信するには、能動知性が離存性(3b)を満たさねばならない。しかし、能動知性と受動知性の区別は『魂について』第3巻第5章ではじめて導入されるものであり、またこのような離存性(3b)に対する明らかな言及は見当たらない。

ひとつの理解の道筋は、その前の章である『魂について』第3巻第4章に訴えかけるものであろう。同書においてアリストテレスが知性を中心的に扱うのはこの章からであるゆえに、もし彼が能動知性の離存性(3b)を確証しているならば、この章にその説明が含まれていると解するしかない<sup>12</sup>。そして、知性と感覚能力を類比的に扱うことから彼が議論を開始していることから推察すると、同章は能動知性ではなく受動知性を中心的に扱っているのだと思われる。

すると、知性の離存性というトピックに関し、念頭にあった議論の流れは次のものでありうる。すなわち、『魂について』第3巻第4章は、知性一般または受動知性の離存性(3b)を説明し、その説明を基盤にすることで同書第3巻第5章では能動知性の離存性(3b)を説明する、というものである<sup>13</sup>。

#### 4. 知性に対応する器官がない「事実」と離存性

『魂について』第3巻第4章から第5章にかけての知性の離存性に関する議論の流れは前節で提案したものだと仮定しよう。すると、第3巻第4章には確実に知性の離存性(2b)を説明している文言が見受けられる。

よく知られていることであるが、アリストテレスにとって脳は精神の座ではなく、血液を冷やす役割を持っている器官である<sup>14</sup>。また、栄養摂取能力や感覚能力には身体に対応する器官があるのに、知性には対応する存在しない、という見解も有名である。この見解

<sup>12</sup> ヒックスは能動知性が離存性(3b)を、『動物発生論』第2巻第3章 736b28 から正当化できると考えている。知性の活動と同一視できる物的な活動が存在しないことを認めたとしても、このことが示しうるのは高々離存性(2b)までであろう。Hicks, 502.

<sup>13</sup> この読解方向に対し、『魂について』第3巻第5章末尾との齟齬が指摘されるかもしれない。「われわれがそれ〔能動知性〕を覚えていないのは、これは作用を受けないが、受動知性は消滅しうるものだからである」(DA. III 5, 430a23-25)を素直に読めば、受動知性は永遠性を持たないことになる。しかし、受動知性が消滅しうることと、受動知性が離存性(3b)を持つことを両立させることは不可能ではない。消滅とはある対象が保持していた形相を失うことであるならば、受動知性の消滅とは、ある時に保持していた思惟的形相を失うということである。言い換えれば、それまで思惟していたものとは異なる対象を思惟した時点で、受動知性の消滅が生じている。しかし、受動知性そのものは、思惟する対象を変える前でも後でも存続している、と解釈することは可能だろう。

<sup>14</sup> 『動物部分論』第2巻第7章で論じられる。

は、知性の離存性を説明するために解釈者が強調し<sup>15</sup>、ときには科学的知見の未熟さを指摘する否定的論調で扱われる論点でもある<sup>16</sup>。ただし、『魂について』第3巻第4章で、この見解が言及されるのは一か所しかない。

それゆえそれ〔知性〕が物体と混合しているというのも不合理である。なぜなら、知性は冷たさであれ熱さであれ、何らかの性質ということになってしまうし、あるいは、感覚能力には特定の器官があるように、〔知性にとって〕も特定の器官があることになるからである。実際にはそのような器官はない。(DA. III 4, 429a24-27)

知性が物体と混合すると仮定した場合に生じる齟齬が語られている。すなわち、その場合は知性を司る器官があるはずだが、実際には知性を司る器官が身体の側には存在しない。

ここで、知性を司る器官がないことは、すでに既知の真なる事実として提示されているように思われる。というのは、「知性と物体とが混合している」と「知性に器官がない」の二項対立に面したとき、哲学的に中立の立場をとれば、前者を選ぶ余地は残されているからである。

そこで、アリストテレスの立場をより正確にとらえるために、知性に器官がないことを「事実」と認めることにしよう。とは言え、この「事実」がどのタイプの知性の離存性を示すのかは確認すべき事柄である。

知性と魂の他の能力の関係は次のように分析しうる。上の引用の前には、知性の特性を明らかにするために、感覚と知性は類比的に捉えられている (DA. III 4, 429a13ff.)。それに対し、上の引用では感覚は知性と区別されている。それゆえ、この「事実」は感覚と知性が場所的に離存すること、すなわち離存性(2a)を示す理由のひとつにはなり得そうである。つまり、それぞれの感覚を司る器官が身体の内部に存在するのに対し、知性が身体の内部に存在するにも関わらず、知性を司る器官が存在しないのであれば、両者は少なくとも別々の場所にあることは示すことができそうである。だが、この「事実」は離存性(3a)を示す理由にはなりえそうにない。もちろん、この「事実」を論拠として、感覚がなくても知性は存在しうると述べることは、ひとつの選択肢として不可能ではない。だが、感覚を無くしても知性は実際に存在すると主張するためには、さらに正当化が必要だと思われる。また、もし『魂について』のこの文脈でアリストテレスが念頭においている具体的な生物は人間であって、知性のみを有すると考えられる神(々)のことを問題にしていなければ、感覚を欠いて存在し、活動するような人間の知性が存在することをわれわれは経験的に確認することはできない<sup>17</sup>。

<sup>15</sup> Ross, 43. Hamlyn, 135-136. Modrak, 758-760, 774. Shields, xxxix.

<sup>16</sup> Kahn, 375-376.

<sup>17</sup> メンによれば、『魂について』第3巻第5章の知性は、第3巻第4章で論じられる心理学的知性を現実化する原因であり、厳密に言えば神だと診断する。Menn, 562, note 26. この診断が妥当ならば、アリストテレスは、実際に物体から離存した知性の一事例を示していること

また、知性と物体の関係は次のように分析しうる。この「事実」は、知性に関する説明を与えたり、知性を定義したりするときに、身体の特定の器官の活動に訴えかけることがないことを意味する。それゆえ、物体の概念や物体に付随する諸属性の概念を用いる必要もないと主張し得る。それゆえ、離存性(1b)は確保される。同様に、離存性(2b)も成立するだろう。知性の活動はいかなるの器官の活動と同一視できないのであれば、知性は物体とは異なる存在論的身分を有することが示唆されるからである。しかし、この「事実」から離存性(3b)を導出することは困難である。物体と知性が異なる存在論的身分を有するとしても、どちらがより根源的かを確定させるために、知性に器官がないという「事実」は直接寄与しそうにない。

以上のように、知性に器官がないことは、感覚からにせよ、物体からにせよ、少なくとも知性の離存性(2)を満たす根拠として振舞えそうだが、離存性(3)については不十分であるように思われる。

## 5. 知性の物体（あるいは身体）からの離存性

知性には器官がないというアリストテレスの「事実」は誤っているとわれわれが主張し、彼に納得のいく説明をしたとしたら、彼は知性の離存性を撤回するだろうか。この撤回はひとまずはありえそうに見える。知性に器官がないことは彼の生物学的な観察事実のひとつだと思われるが、より妥当な観察事実が発見されたときは、自らの説を彼は撤回しうるからである<sup>18</sup>。そうであるならば、われわれの目から見れば、知性の離存性はあまり信頼性の置けない不十分な科学的観察によってもたらされた時代遅れの立場ということになる。しばしばこの「事実」が否定的に扱われつつも、解釈者たちによって強調されることがあるのも、彼の方法論に即せば異なった議論と結論の可能性がありえたと感じられるからだろう。

ただし、アリストテレスが知性の離存性を主張する理由はこの「事実」のみではないように思われる。そこで、以下の議論を確認しよう。

---

になり、この箇所を神学的に扱うことを可能にさせる読みへと解釈を導くだろう。ただし、本論ではこの方向を追求しない。なぜなら、神の知性が離存性を有するとしても、そこから人間の知性が離存性を有することは帰結しないからである。

<sup>18</sup> このような態度は、たとえば、『動物発生論』の次の一節に垣間見ることができよう。「理論(λόγος)からも、ミツバチに生じると思われることから、ミツバチの発生は先のような形であるように見える。ただし、[ミツバチに]生じるとは十分に把握されてはいない。いつか把握されるとすれば、その時は理論よりも感覚を信じるべきである。理論を信じるのは、その理論が観察事実(φαινόμενα)と一致することを論証した場合である」(GA. III 10, 760b27-33)。

感覚能力における非受容状態 (*ἀπάθεια*) と、知性能力における非受容状態は似ていないことは、感覚器官と感覚のことから明らかである。つまり、感覚は、強烈な感覚対象の後では感覚できない<sup>19</sup>。たとえば、大きな音の後で音を感じできないし、強い色の後でもものを見ることも、強いにおいの後でもものを嗅ぐこともできない。しかし、知性は、何か強烈な知性の対象を思惟したときでも、より劣った知性の対象を変わず、むしろより一層、思惟する。なぜなら、感覚能力は物体なしには存在しないが、知性は離存しうるからである。(DA. III 4, 429a29-b5)

アリストテレスはここで感覚と知性における非受容状態が異なると主張する。強い感覚的刺激の後では、感覚は機能しないのに対し、直前に知性が受容したものがいかに強かったとしても、知性は劣らず機能する。さらに、感覚と知性にこのような違いが生じる根拠は、感覚は身体なしに存在しないが、知性は離存する、という点に求められている。もちろん、この論点の議論構造では、知性の離存性は、強い刺激の後であっても知性は機能することへの論拠として提示されており、その逆ではない。しかし、知性の離存性が、知性が機能することを説明できるならば、逆に知性が機能することは、知性の離存性が成立する証拠となるパイノメナの一例として扱うことはできよう。

だが、この離存性の有無が、強い刺激の後の感覚と知性の機能の違いをどのように説明するのかははっきりしない。そこで、感覚のプロセスと知性による認識のプロセスの違いから論点を整理しよう。まず、感覚に関して『魂について』では、強い感覚的刺激が感覚器官を破壊すると複数回述べられている<sup>20</sup>。そして、感覚器官は物体の一種である。ここから類推するに、感覚が生じるプロセスの中で感覚的对象と感覚の中間に感覚器官が位置するが、強い感覚刺激はその感覚器官を破壊し<sup>21</sup>、さらに、感覚能力が感覚器官から離存しないならば、強い感覚刺激はその感覚器官と同時に感覚能力も破壊する。他方、知性による認識のプロセスには、知性的対象と知性との間には器官がない。それゆえ、仮に知性的対象が知性に強い刺激を与えたとしても、知性的対象が破壊する物体がない。それゆえ、知性は感覚と異なり、物体の状態に無関係に活動できる。

このように解すれば、感覚と知性の違いは次の2点にあるように思われる。第一のものはもちろん、「事実」すなわち対応する器官の有無である。第二のものは、感覚と知性の対象の特性の違いである。すなわち前者は物体が持つ属性あるいは感覚的形相であるが、後者は物体とは無関係である。

感覚と知覚の対象の違いに着目する視点は、前節で引用した『魂について』第3巻第4章 429a24-27にも含まれる。すでに確認したように、知性が物体と混合すると仮定すると、知性に器官がある、という不合理な帰結が語られていたが、別の不合理も挙げ

<sup>19</sup> ヒックスの提案に従い、429b1 以下の *ἐκ* を時間的に「～の後に」と解する。Hicks, 483.

<sup>20</sup> DA. II 12, 424a28-32, III 1, 426a30-b2, III 13, 435b7-9.

<sup>21</sup> Cf. Polansky, 442.

られている<sup>22</sup>。すなわち、そのように仮定すると、知性が冷たさや熱さであれ、何らかの性質となってしまふことである。

しかし、これはどのような不合理なのか。知性が冷たさや熱さという性質を持つことは問題がないように思われる。アリストテレスは、知性の本性を可能性 (*δυνατός*) のみだと述べたり (*DA. III 4, 429a21-22*)、知性が思惟する前には現実的にはいかなるものでもないとして述べたり (*429a24*)、知性がそれぞれのものになると述べたりする (*429a6*)。これらの発言から想定されることは、(literalism 的に) 知性による把握のプロセスを捉えるならば) もしわれわれが冷たさや熱さを考えているときは、知性は冷たくなり、熱くなっているはずである。

そうであるならば、知性が冷たさや熱さという性質を持つ、という不合理の真意は別のところにあると想定するべきである。感覚の場合、感覚が冷たさや熱さという性質あるいは形相を持つことは不合理ではない。感覚が冷たさを持つ場合は、冷たさを感覚している。ただし、このように冷たさを感覚できるのは、感覚器官が可能的に冷たいことによる。つまり、感覚器官は物体であり、物体が持つ性質を受容できるからである。ただし、物体が持ちえないような性質を感覚器官は受容しえないし、それゆえそのような性質を感覚することもない<sup>23</sup>。

もし知性が物体と混合しており、物体からの離存性 (2b) を持たないとしたら、同様の理由で、知性の対象は物体が持ちうる性質に制限されてしまう。それに対し、知性はおおよそ思惟できるものを思惟することができ、その中には物体が持ちえない性質、たとえば抽象的概念も扱うことができる。『魂について』第3巻第4章で知性の離存性が論じられた後で、大きさと「大きさの本質」 (*τὸ μέγεθος εἶναι*)、水と「水の本質」 (*ὑδατι εἶναι*) を区別し (*429b10-11*)、肉と「肉の本質」 (*τὸ σαρκὶ εἶναι*) を把握するのは、別々のものか、別々の仕方であると述べるとき<sup>24</sup>、感覚的对象の本質を把握するのは感覚ではなく、知性であるという見解が含意されているのだろう。それゆえ、知性が冷たさや熱さという性質を持つという不合理が意味しているのは、知性が物体と混合していると、その対象の本質の把握が不可能となり、結果として知性の対象を制限することになる、というものだと思われる。

このような理解が妥当ならば、知性の離存性の根拠は、人間の身体に知性に対応する器官がないという生物学的「事実」のみならず、知性的対象が持つ特性と知性がそのような

<sup>22</sup> シールズはこの文言をこのように見なしていない。「もし知性が何らかの仕方では性質を持ちうるならば、つまり、知性が熱くなったり冷たくなったりするならば、感覚能力に器官があるように、知性には器官がある」(Shields, 300)。このように整理できるならば、本文のように 1) 2) に条件を分割する必要はなく、おそらく議論の流れもスムーズになるだろう。しかし、1) と 2) は、テキストでは ἢ (a26) で接続されており、両者とも ἄν+希求法で表明されている以上、両者とも別々の理由を述べている。

<sup>23</sup> このとき、「冷たさ」や「熱さ」とは感覚的对象たる物体が持ちうる性質の事例だということになる。

<sup>24</sup> 『魂について』第3巻第4章 429b20-21 には直線と「直線の本質」を用いた同様の発言が見られる。

知性的対象を受容するという信念に基づくことになる。さらに指摘すべきは、そのように知性的対象を感覚的对象から区別すべきなのは、知性的対象は物体や物体の諸性質に還元されないという物体観に基づくと思われることである。その際の物体観や物体の諸性質の内実のすべてが『魂について』で明言されているわけではないが、物体が大きさを持つこと、物体が連続性を持つことに加え<sup>25</sup>、物体が単純な物体である四元素に還元されることも含まれるだろう。肉や骨、あるいは石やワインといった具体的な物体の性状はそれらの配分比によって決まる<sup>26</sup>。そして、四元素は<熱・冷><乾・湿>の対立性質をそれぞれ持っており<sup>27</sup>、作用のされやすさもそれぞれ異なっている<sup>28</sup>。さらに、『魂について』第3巻第1章の前半で論じられているように、感覚器官も空気元素と水元素によって構成される<sup>29</sup>。それらが感覚的对象から作用を受けうるものであるゆえに、動物の感覚が成立するのである。

## 6. 知性と知性的対象

以上の物体観は、命題「Xが物体から離存しうる」の再考を促す。すなわち、この命題における「物体」はアリストテレスの自然哲学における「物体」と解さねばならない。彼は、物体（あるいは人間の身体）から実際に離存して独立に活動するような人間の知性の一例を提示していないし、知性の離存性を離存した知性の一事例を挙げることによって根拠づけようともしていない。むしろ、知性の離存性、とりわけ物体からの離存性(b)は、人間の知性は彼が考える物体の諸性質や特性に還元されない、という点に求められているように思われる。たしかに、人間の知性は、魂の部分として人間に属する限り実際に離存してはいないが、栄養摂取能力や感覚とは異なり、知性は物体の諸性質や特性によって説明できない。知性は、ある特定の物体と同一視することもできなければ、物体の有機的構造に付随(supervene)するものでもない。彼にとって物体はすでに何らかの性質を有し、それらを構成する四元素は自然的運動を行う内部の傾向性すら有している。

しかし、課題は残っている。『魂について』第3巻第5章で示唆されたように、能動知性が離存性(3b)を有し、もしその説明が『魂について』第3巻第4章において、受動知性の離存性にに基づいているのであれば、どのように受動知性に離存性(3b)が確保されるのか。

ロスによれば、知性はその対象と共通するところがあり、可能的に知性はその現実的な対象であると、アリストテレスは考えている<sup>30</sup>。この理解が正しいならば、彼が知性の

<sup>25</sup> DA. III 4, 429b18-19.

<sup>26</sup> DA. III 4, 429b15-16. III 7, 431a20-b1.

<sup>27</sup> DA. II 11, 423b27-29.

<sup>28</sup> DA. II 12, 424b15-16.

<sup>29</sup> DA. II 9, 421b9. III 1, 424b30-425a9.

<sup>30</sup> Ross, 294.

離存性を離存性(3b)のレベルで主張しうる論拠は、次のように想定できよう。感覚的対象は生成変化しうるものであり、それゆえ可滅的である。また、感覚的対象を受容する感覚器官も、さらにそれを受容する感覚も可滅性を継承する。それに対し、知性的対象は生成変化せず、永遠的である。それゆえ、知性的対象を受容する知性も永遠性を継承する。それゆえ、知性は感覚がなくても存在しうるし、物体がなくても存在しうる。すなわち、知性の離存性(3b)は、知性的対象が持つ特性によって説明しうる、ということである。

このような理解が正しければ、可滅性と永遠性という観点からアリストテレスの魂論を捉えたとき、2種類の存在者の区別が内在しているように感じられる。その二元論は、物体・肉体と魂・精神という2つの存在者でも、*res cogitans* と *res extensa* という2つの存在者でもない。むしろ、われわれ人間が知覚する対象の区分、すなわち可滅性を持つ感覚的対象と永遠性を持つ知性的対象の2つのタイプの存在者の区分である。

ただし厄介であるのは、知性的対象がいかなるものかを『魂について』においてアリストテレスが詳しく論じていないことである。彼は『魂について』第1巻第1章で、事前準備として、魂を論ずるための方法論的手続きを挙げている。その手続きの中で、魂の働きに対応するものを魂の働きよりも先に探求すべきか、たとえば感覚的対象や知性的対象を感覚能力や知性能力よりも先に探求すべきかと問題提起する(DA. I 1, 402b14-16)。同様の問いを彼は『魂について』第2巻第4章でも掲げ<sup>31</sup>、『魂について』第2巻のその後の議論では、能力の対象の考察を、能力そのものの考察の前に論じている。しかし、知性の考察ではそのような手続きは、少なくともわれわれに残されたテキストでは、遂行されていない。実際のところ、知性的対象がいかなるものであり、それがいかなる特性を有するかは『魂について』の読者がすでに了解済みであることを彼は期待しているようにすら感じられる。

知性の離存性、あるいはアリストテレスの知性論が困難を抱えるのは、知性的対象に関する彼の寡黙さに一因がありそうである。もちろん、この寡黙さは様々な解釈の余地を残すがゆえに、今後の思想の発展を生み出す素地として働いたことは肯定的評価を与えることができる。だが、同時にわれわれが彼の思考の筋を追体験することを拒むような暗闇も内包しているように感じられる。

#### 【参考文献】

- Barnes, J. 'Aristotle's Concept of Mind'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 72, 101-114. 1971.
- Caston, V. 'Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal'. *Phronesis* XLIV, 199-227. 1999.
- Durrant, M. *Aristotle's De Anima in focus*. Routledge. 1993.

<sup>31</sup> DA. II 4, 415a20-22.

- Fine, G. 'Separation'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 31-87. 1984.
- Hamlyn, D. W. *Aristotle De Anima Books II and III*. Clarendon Press. 1968.
- Hicks, R. D. *Aristotle De Anima*. Cambridge University Press. 1907.
- Kahn, C. 'Aristotle on Thinking'. In Nussbaum, 359-380. 1992.
- Menn, S. 'Aristotle and Plato on God as *Nous* and as the Good'. *The Review of Metaphysics*, vol. 45, no. 3, 542-573. 1992.
- Miller, F. D. Jr. 'Aristotle's Philosophy of Soul'. *The Review of Metaphysics*, vol. 53, no. 2, 309-337. 1999.
- Modrak, D. K. W. 'The *Nous*-Body Problem in Aristotle'. *The Review of Metaphysics*, vol. 44, no. 4, 755-774. 1991.
- Nussbaum, M. C. Rorty, A. O. (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*. Clarendon Press. 1992.
- Polansky, R. *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press. 2007.
- Rist, J. M. 'Notes on Aristotle *De Anima* 3. 5'. *Classical Philology*, vol. 61, no. 1, 8-20. 1966.
- Rorty, A. O. '*De Anima* and its Recent Interpreters'. in Nussbaum, 7-13. 1992.
- Ross, D. *Aristotle De Anima*. Oxford University Press. 1961.
- Shields, C. *Aristotle: De Anima*. Clarendon Press. 2016.

※本論文は JSPS 科研費 17H02257 の助成を受けたものです。

### 【後記】

本稿は 2018 年 9 月 8 日、9 日両日にわたり 国士舘大学世田谷キャンパスで開催された 第 22 回共同研究セミナーの場で行った口頭発表の原稿に加筆したものです。当日は、今井知正先生や中畑正志先生を始めとした多くの先生方から、「離存性」の様相的側面を考察することの必要性をご指摘いただきました。また、セミナー当日に至るまでに、田坂さつき先生と栗原裕次先生には過大なご配慮を頂きました。改めて感謝申し上げます。