

# アリストテレスの魂論における 「船と船員の比喩」と「エンテレケイア」の意味について ——デカルトとライプニッツの心身論も視野に含めながら——

永 井 龍 男

## 序

アリストテレス『魂について』（以後 *De Anima* と表記）第2巻第1章の末尾に近い次の一文は、古代から現代までの註釈者たちを悩ませてきた。

他方、魂が、「船〔にとって〕の船員」のような意味で、「身体〔にとって〕の実現状態（*ἐντελέχεια*）」であるのかどうかは、まだ不明である<sup>1</sup>。（413a8-9）

1 ἐτι δὲ ἀδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῇ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου.

この一文には、翻訳に関して三つの問題がある。

〔1〕文頭の ἐτι は、(a)「まだ」を意味するのか、(b)「さらに」を意味するのか。

〔2〕δὲ は、(c) 413a4 の μὲν と対応しているのか、(d) 単独で用いられているのか。

〔3〕πλωτὴρ は、ὥσπερ から始まる副文の (e) 主語なのか（その場合、述語として *ἐντελέχεια* が補われる）、(f) 述語なのか（その場合、πλωτὴρ πλοίου が全体として *ἐντελέχεια τοῦ σώματος* に対応していることになる）。

小論では、(a) (c) (f) の解釈を取る。ギリシア語の構文として、それが最も自然だからである（〔2〕の問題については註15を参照）。この解釈に基づいて英訳すれば、以下のようになる。

On the other hand, it is still unclear whether the soul is the actuality of the body in the way that [the soul is, as it were,] the sailor of the ship.

しかし、英訳者の多くは〔3〕の問題に関して、アフロディシアスのアレクサンドロス、ピロポノス等の影響を受けて、(e) の立場を取っている。例えば、Hicks (1907) はすべての点において筆者とは逆に (b) (d) (e) の解釈を取り、次のように訳している (p. 53)。

‘Again, it is not clear whether the soul may not be the actuality of the body as the sailor is of the ship.’

一方、D. J. Furley (1978) は、〔1〕〔2〕の点については筆者と同様に理解し、(a) (c) (e) の解釈を取る (p. 167, cf. p. 178 n. 3)。

‘On the other hand, it is still unclear whether the soul is the *ἐντελέχεια* of the body as a boatman is of a boat.’

伝統的には、ほとんどすべての註釈者が、この一文における「船と船員の比喩」は身体からの魂の離存可能性の問題を示唆すると解釈した。つまり、船員は自分が乗っている船から降りる（＝分離される）ことが可能だから、アリストテレスはこの箇所では、魂が身体から離存可能かどうかを問題にしているに違いない、というわけである。私は、小論において、このような解釈が誤りであること、そしてこの解釈の誤りは、これとは別のもう一つの誤り、すなわち、この文中の「実現状態（エンテレケイア）」の語義に関する誤解と密接に関わっていることを示そうと思う。

## I. デカルト『方法序説』における「船」と「舵手」の比喩

ところで、この比喩はアリストテレスの註釈者たちだけでなく、他の哲学者たちにも「魂の離存可能性」の意味で理解され、用いられた。例えば、デカルトは『方法序説』第5部の最後の段落で次のように述べている。

この後、わたしは理性的魂（l'âme raisonnable）について記述し、この魂が、いままで述べてきたほかのもののように物質の力から導き出されることはけっしてありえず、特別に創造されねばならないことを示した。そして理性的魂は、舵手（un pilote）が彼の船に（en son navire）乗りこんでいるように、身体に宿っているだけでは不十分であることを示した。手足を動かすだけのためなら十分かもしれないが、それ以上になお、われわれの持つような感情と欲求を持ち、そうして真の人間を構成する<sup>2</sup>ためには、理性的魂が身体と結合し、より緊密に一体となる必要が

なお、Ross(1959)(1961)はテミスティオスとピロポノスの釈義（paraphrasis）に基づいて ψυχή と ὡσπερ の間に写本には無い ἢ を補っているが、これに賛同する研究者はほとんど居ない。

2 『方法序説』第5部は、ガリレオ裁判のため公刊を断念した『世界論（Le Monde）』の内容を要約し読者に紹介する意図で書かれている。デカルトの死後、『人間論』の書名で出版されたのは、本来の『世界論』の後半部に当たり、後に前半部のみが『世界論』の書名で出版された。次の引用に対応する部分の『人間論』の遺稿は残っていない。『人間論』を含む『世界論』全体は、ガリレイが受けた宗教上の圧迫を避けるために、この世界とは別の空想上の世界創造の話として書かれている。その冒頭箇所では、人間に関して、まず（機械としての）身体について、次に魂について別々に叙述し、その後、「われわれに似かよった人間」を構

あることも示した。(アダン=タヌリ版全集 [以後 *AT* と略記], VI, p. 59. 谷川多佳子訳<sup>3</sup>を一部変更。傍点と下線は筆者。)

この箇所が冒頭に挙げた *De Anima*, 413a8-9 を背景にした議論であることは多くの訳者が指摘しているが、デカルトはここで、理性的魂と身体との関係を「舵手」と「彼の船」との関係のように理解するだけでは不十分だと批判し、より緊密な心身合一の必要性を説いているのである。E・ジルソンは、『方法序説』への詳細な註解において、この比喩は聖トマス以来プラトンの立場への批判として解釈されていたと述べた<sup>4</sup>。確かに、青年時代のデカルトが学んだラフレーシュ学院の最終学年には、アリストテレスの *De Anima* が註釈を付けながら学ばれていたというから<sup>5</sup>、デカルトもトマスに倣ってこの比喩をプラトンの立場を表すものと見なしたというのは、一見ありそうなことに思える。

しかし、このようなジルソンの解釈はかなり疑わしい。というのは、トマスの『デ・アニマ註解』では、問題の一文における「船員 (πλωτήρ)」の語が原文に忠実に「船員 (nauta)」と表現されているのに対し<sup>6</sup>、デカルトはここで「船員」ではなく「舵手 (pilote)」の語を使用しているからである。

ちなみに、この箇所の 'pilote' はほとんどの邦訳において「水先案内人」と訳されているが、これは誤訳である<sup>7</sup>。'pilote' は古い時代のフランス語で「舵手」「操舵者」を意味していたのであり、英語の 'pilot' も同様の意

---

成するためにそれら二つのものがどのように連結されねばならないかを示す旨の予告がされている。したがって、この「真の人間を構成する」という語句は、機械論的に説明された身体に理性的魂を連結することによって、この世界のわれわれに似た人間を、空想上の世界の中で構成することを意味している。

3 谷川多佳子訳 (岩波文庫), 1997, pp. 78-79.

4 E. Gilson (1925), pp. 430-431. 同様に, F. Alquié 編 *Œuvres philosophiques*, I, p. 631, n. 5 でも「スコラ学派では、舵手が彼の船から離存できるように魂も身体から離存できるという見解をプラトンに帰し、この定式表現を批判していた」と述べられ、上記のジルソンの註解を参照させている。

5 山田弘明 (2002). ラフレーシュ学院での *De Anima* の学習については, pp. 84-85 を参照。

6 Thomas Aquinas (1959), *Lectio II*, p. 243.

7 「水先案内人」と訳しているのは、小場瀬卓三訳 (1965)、野田又夫訳 (1967)、三宅徳嘉・小池建男訳 (1973)、谷川多佳子訳 (1997)、山田弘明訳 (2010)。ちなみに、これらの訳者はいずれも *en son navire* における所有形容詞 *son* (彼の) を訳出していない。筆者の手元にある和訳の中では、落合太郎訳 (岩波文庫旧版) のみが 'pilote' を「舵手」と訳している。

味であった。実際、*De Anima* のいくつかの代表的フランス語訳では 413a9 の ‘πλωτήρ(船員)’ が ‘pilote’ と訳されている<sup>8</sup>。これらの仏訳者は ‘pilote’ を「水先案内人」の意味ではなく「舵手」の意味で用いているのである。実は、古代から中世にかけての、*De Anima* への註解や釈義におけるこのような「船員」から「舵手 (κυβερνήτης, gubernator)」への言い換えは、長い伝統を有していた。この伝統はアルベルトゥス・マグヌス、アヴェロエス (イブン・ルシッド)、ピロポノス、テミスティオスの順に遡り、アフロディシアスのアレクサンドロスを起点とする<sup>9</sup>。そして、彼らの註解・釈義において、船と船員の比喩はプラトンの魂論を指すと解釈されていたわけではなく、むしろアリストテレスの能動知性との関係が議論の中心であった。したがって、少なくとも『方法序説』執筆時点では、デカルトが、トマスの解釈に従ってプラトンの立場を念頭に「船」と「舵手 (pilote)」に言及した可能性は低く、むしろアレクサンドロス以来の *De Anima* 解釈の影響の下に、アリストテレス主義への批判としてそれを書いた可能性が高いように思われる。

後年、デカルトは『省察』の第六省察においても同様の比喩を用いたが、その箇所のレストラン語原文の用語は「船員 (nauta)」と「船 (navigium)」である (AT, VII, p. 81)<sup>10</sup>。ところで、『省察』の第四反論の中でアルノーは、

8 G. Rodier(1900), J. Trico(1934), E. Barbotin(1966) [Budé 版] 等によるそれぞれの仏訳。

9 アルベルトゥス・マグヌスでは両方の用語が混在している [Albertus M., (1890), p. 199]。アヴェロエスは、『*De Anima* 大註解」[アラビア語の原文は失われ現存するのはヘブライ語訳とラテン語訳のみ]において「舵手 (gubernator)」の語を用いているが、『*De Anima* 中註解』では「船員」を用いている。ピロポノスは引用箇所以外の註解部で「舵手」のみを使用している (3箇所)。テミスティオスは1箇所で「舵手」を使用し「船員」の使用はない。現存するアレクサンドロスの『魂論 (*De anima*)』は彼自身の著作であって、アリストテレスの *De Anima* への註解は失われてしまったが、彼の『魂論』では、すべての箇所「舵手」が用いられている。

なお、本文には挙げなかったが、おそらくアヴィセンナ (イブン・シーナ) の『治癒の書』自然学第六篇 (木下雄介訳『魂について』)における「船」と「船長 (al-rubbān)」の比喩 (邦訳, pp. 12, 20) もアラビア語訳に基づく ‘πλοῖον (船)’ と ‘κυβερνήτης (舵手)’ の比喩である可能性が高い。というのは、テミスティオス『*De Anima* 釈義 (paraphrasis)』のアラビア語訳では ‘κυβερνήτης」の語が ‘al-rubbān (制御者「船長」)」と訳されているからである (R. C. Taylor によるアヴェロエス『大註解』英訳 p. 119, n. 30)。また、プロティノスも (彼は *De Anima* の註解や釈義を著したわけではないが)、プラトン『法律』とアレクサンドロスの影響の下で (註16を参照)、自身の著作において「船」と「舵手」の比喩を多用した。

10 リュイヌ公による『省察』のフランス語訳では、『方法序説』の論述に倣って、「舵手 (un pilote)」 「彼の船 (son navire)」と訳されている。

デカルトの主張は、彼自身が批判する「身体を魂の乗り物」とみなすような「プラトン派の見解へと導く」と述べており、アルノーの側ではトマスの解釈に従ってこの比喩をプラトン主義の心身論を示すものと見なしていたことが解る。これに対する第四答弁で、デカルトはこの比喩がプラトン主義的立場を示唆するかどうかを語っていないが、自分は『省察』においてアルノーが述べたような誤解が生じないように十分に心がけ、特に第六省察では「精神が身体と実体的に合一していることを証明した」のだと主張している (AT, VII, p. 227-228)。しかし、デカルトのこの主張は多くの人を納得させなかった。ファルツ選帝侯王女エリーザベトはデカルトとの往復書簡において、実質的にはこの点に疑義を呈している。彼女は、1643年5月16日付書簡の中で、デカルトが人間の魂 (l'âme) の作用を思惟のみと見なし魂から延長を完全に排除したことに関して、もしそうであるなら魂と身体との接触は不可能になり、魂がどのようにして身体の〔松果腺における動物〕精気に意志的運動をするよう決定できるのかが理解できなくなるという主旨の質問をしている。これに対するデカルトの回答は要領を得ないもので、われわれのなかにある原初概念 (notions primitives) のうちで、魂と身体の全体にあてはまるものは「合一 (union)」の概念以外にない、というものであった<sup>11</sup>。エリーザベトは翌月20日付の書簡においてそれでは理解できないとなおも食い下がったが、デカルトは返信の中で、魂と身体の合一に属する事柄は「感覚によって非常に明晰に (clairment) 認識される」のであって、「人が魂と身体の合一を理解することを学ぶのは、人生と日常の会話だけを用いることにおいてであり、想像力を働かせるような事柄を省察したり研究したりするのを控えることにおいてなのだ」と述べる<sup>12</sup>。エリーザベトからすれば、デカルトはこの問題に関する理論的説明を放棄したように見えただろう。このような事情から、彼の後に機会因論を唱える哲学者たちが登場したのは当然の成り行きだったと言える。その際、クラウベルク (Johannes Clauberg)、ド・ラ・フォルジュ (Louis de

11 1643年5月21日返信。AT, III, pp. 663-668. 心身の「合一」は原初概念であるから論証抜きで認めるほか無い、という意味か。

12 1643年6月28日返信。AT, III, pp. 690-695.

La Forge) といった初期の機会因論者たちもまた「船と船員〔舵手〕」の比喻に言及したことが知られている<sup>13</sup>。この比喻がいかに強靱な生命力を保ち続けていたかを示すエピソードの一つである。

ところで、デカルトが『方法序説』第5部の当該箇所において<sup>14</sup>、「魂」ではなく「理性的魂」と述べたことには以下のような背景があった。デカルトは第5部の少し前の箇所で (AT, VI, p. 46) で「理性的魂」および「植物的魂、あるいは感覚的魂 (âme végétante ou sensitive)」に言及しているが、これらはアリストテレス *De Anima* における魂の知性能力・栄養摂取能力・感覚能力の区分に対応するものであり、その第3巻では身体からの能動知性の離存可能性について示唆されていた。つまり、デカルトにとっての「理性的魂」すなわち「精神 (mens, esprit)」も、アリストテレスにとっての「能動知性」も、共に、(a) 思惟能力である点、また、(b) 身体に依存せずそこから離存可能である点、において共通性を有していたのである。実際、デカルトはこれに先立つ第4部でこう述べている。

これらのことからわたしは、次のことを知った。わたしは一つの実体であり、その本質ないし本性は考えるということだけであって、存在するためにはどんな場所も要せず、いかなる物質的なものにも依存しない、と。したがって、このわたし、すなわち、わたしをいま存在するものにしてゐる魂は、身体〔物体〕からまったく区別され、しかも身体〔物体〕より認識しやすく、たとえ身体〔物体〕が無かったとしても、完全に今あるまゝのものであることに変わりはない、と。(AT, VI, p. 33. 谷川多佳子訳、傍点筆者)

こうしてみると、デカルトが『方法序説』と『省察』において心身の「合

13 ヒルシュベルガー (1976), p. 171; J. Clauberg (1691), pp. 209-276; L. de La Forge (1664), pp. 213, 223, 224.

14 註2で述べたように、第5部は、元々『世界論』として執筆された著作の要約であるが、『人間論』(『世界論』の後半部)『哲学原理』『情念論』において、デカルトは人間の「心」を表現する際に「esprit (精神)」ではなく「l'âme (魂)」の語を用いている。『方法序説』でもほとんどの箇所で「l'âme (魂)」が用いられた。和訳では、l'âme が「精神」と意識される場合が多いが、結果として、そのことが、デカルトの議論とアリストテレスおよびスコラ哲学における魂論との関連性を解りにくくしている。

一」を特に強調したのは、むしろ自らが主張する理性的魂＝精神と *De Anima* における知性 (νοῦς) との類似性を強く意識した結果だったのではないかとさえ思えてくる。

## II. *De Anima* と『動物運動論』における「船と船員の比喩」

さて、冒頭に挙げた *De Anima*, 413a8-9 の意味を明確にするには、この一文を含む文脈を詳しく検討する必要がある。以下に拙訳を示す（テキストは Hicks のものを用いる）。

(A) したがって、一方で<sup>15</sup>、魂は身体から離存できないか、あるいは、もしも魂が本来的に諸部分から成るのであれば、魂の或る諸部分が身体から離存できないことは、不明ではない (οὐκ ἄδηλον)。 (b) なぜなら、[魂の] いくつかの部分における実現状態は、[身体の] 部分自体の〔実現状態〕なのだから。 (c) にもかかわらず、少なくとも [魂の] いくらかの部分は、身体のいかなる部分の実現状態でもないが故に、[離存することを] 何も妨げない。 (D) 他方、魂が、「船〔にとって〕の船員」のような意味で、「身体〔にとって〕の実現状態 (ἐντελέχεια)」であるかどうかは、まだ (ἔτι) 不明である (ἄδηλον)。 (413a3-9)

この箇所の基本構造は、(A) と (D) との対比である（「一方で」「不明ではない」／「他方」「まだ不明である」）。(A) は魂が身体から離存不可能であることを主張しており、(D) は心身関係を船員と船との関係のように理解すべきか否かについて判断を留保している。また、(b) は (A) の理由であり、(c) は (A) の例外事例〔能動知性の離存可能性〕である。

15 この μὲν οὖν (413a4) はアリストテレスの著作に頻出する用法であり、οὖν は transitional または inferential な用法で、μὲν は後続の δέ に対応する。Denniston (1934) による μὲν οὖν に関する以下の説明を参照。‘The transitional use is very frequent in prose...Often the μὲν clause sum up and rounds off the older topic, while the δέ clause introduce the new one...Very common in Aristotle’ (p. 472)。この箇所の前後に限っても 412b10-11, 27-28, 413a9-11 の3箇所と同じ用法が見られる。それらの箇所については通常上記の意味で理解されているにもかかわらず、この箇所だけにそれを認めないのは不自然である。



したがって、(b) と (c) は (A) に従属する補足説明であって、(A) (b) (c) 全体が、(D) と対比されていることになる。

古代の注釈者たちは、多くの場合 (D) における「船員」を「舵手 (κυβερνήτης)」に言い換えた上で<sup>16</sup>、いずれもこの比喩を「身体からの魂の離存」を示唆するものと見なした。アフロディシアスのアレクサンドロスは彼自身の魂論 (実質的には *De Anima* への註解として利用された) において、(D) が示唆する問題に対し否定的に答えた<sup>17</sup>。つまり彼は、魂は船における舵手のような意味で身体の「実現状態 (エンテレケイア)」であるわけではない、と主張したのである。彼はさまざまな理由を挙げているが、中心的な理由は、舵手が離れ去っても船は船であり得るが、動物は魂が離れれば〔死んでしまい〕動物ではあり得ないから、というものである。テミスティオスは (D) を直前の (c) と関連させて理解し、知性の離存可能性への言及と見なしている<sup>18</sup>。〔偽〕シンプリキオスだけは「船員」から「舵手」への言い換えを行わないが、彼は (D) の文を、魂は (b) と (c) の両方の部分を有するという意味に解釈して、問題の比喩自体は (c) が示唆する能動知性の離存性を表すものと解している<sup>19</sup>。ピロポノスもまた、船と舵手の比喩を、身体からの知性の離存可能性を示唆するものと考えた。彼によれば、舵手が船で活動している際には船の実現状態としての舵手は船から離存できないが、活動を終えてしまえば船から離存できるように、知性は〔身体から〕離存可能な実体性を有するという意味では身体の実現状態ではないが、知性が身体に関係する際には、それは魂〔の一部〕

16 古代の註釈者の大部分がそのような言い換えを行ったのは、註釈者としての名声が高かったアフロディシアスのアレクサンドロスの影響による部分が大いだが、プラトン『法律』第12巻第10章961d-eの議論からの影響もあったものと思われる。プラトンは、その箇所では、魂における「知性」の働きを、船における「舵手」の働きに喩えて説明しており、アレクサンドロスが「舵手」の語を用いた際にもこの箇所が念頭にあった可能性が高い。これに加えて、同書第10巻第13章では「宇宙」とその支配者である「神々」との関係が「船」と「舵手たち」との関係に喩えられていて (905e8)、その直前の、神々による宇宙管理を語る文中に *ἐντελεχῶς* (e3) の語が現れていることも、彼らが自らの解釈に確信を懐く理由となつたに違いない。その箇所における *ἐντελεχῶς* の読みと意味については、註34を参照。

17 Arexander (1887), pp. 14-15, 20-21.

18 Themistius (1899), p. 43.

19 Simplicius, (1882), p. 96.

20 Philoponus (1897), pp. 224-225.



と言われ、身体の実現状態であって身体から離存できないのである<sup>20</sup>。以上のように、古代の註釈者たちは「船と船員（舵手）の比喩」をもつばら、身体からの魂の離存可能性、とりわけ知性の離存可能性の問題として理解したのである。

しかし、このような解釈は、上掲箇所（413a3-9）の実際の文脈には合致しない。問題は、（A）（b）（c）の各文が、曖昧さを含まない形で、明確に断言されていることである。（A）は魂の離存不可能性という一般原則であり、（b）はその理由、（c）は例外〔知性の離存可能性〕の確認であった。もしも、古代の註釈者たちが考えたように（D）の比喩が「魂（または知性）の離存可能性」を意味するとすれば、アリストテレスは、まるで（A）や（c）の文が無かったかのように、直後の（D）において同じ問題を再び繰り返し、しかも判断を留保していることになる。Hicksをはじめとする現代のほとんどの註釈者たちが（D）について困惑を隠さないのは<sup>21</sup>、このためである。

だが、実は、*De Anima* には他にもう一つ、「船と船員」の比喩が語られる箇所があり、そこではその比喩が「離存可能性」とは全く異なる意味で用いられているのである。第1巻第3章における次の箇所である。

（E）すべてのものは、次の二通りの〔どちらかの〕仕方で動く。つまり、他のものに拠って動くか、自体的に動くか、のどちらかである。「他のものに拠って動く」とわれわれが言うのは、動くものの中にあることによって動く場合であり、例えば、船員たちがそうである。というのは、彼らは、船と同じ仕方で動くわけではないからである。実際、その一方〔船〕は自体的に動くが、他方〔船員たち〕は動くもの〔船〕の中に居ることによって〔動くの〕だから。（406a4-8）

ここで船員たちについて指摘されているのは、彼らが付帯的な仕方で運

21 この問題を大きく取り上げた20世紀以降の註解に次のものがある。R. D. Hicks (1907), pp. 319-321; W. D. Ross (1961), pp. 214-215; D. W. Hamlyn (1968), p. 87; R. Polansky (2007), pp. 168-169; C. Shields (2016), pp. 179-181. 一方、この問題にあまり関心示さない註解として、W. Theiler (1959); A. Hahmann (2016) が挙げられる。

動するということであり、同巻第4章では、魂は付帶的な仕方でのみ運動することが強く示唆されている。

(F) 既に述べたように、魂が、(1) 付帶的に動かされることや (2) 自分自身を付帶的に動かすことは可能である。例えば、(1) その中に〔魂が〕在るもの〔身体〕が〔外部のものによって〕動かされる場合や、(2) このもの〔身体〕が魂によって動かされる場合のように。だが、魂が他の仕方でも動くことは不可能である。(408a30-35)

さらに、魂の運動能力を主題とする『動物の運動について』（以後『動物運動論』と表記）第2章でも、船とそれに乗る船員に関わる議論が登場する。

(G) その証拠になるのは、〔船を動かそうとする場合〕もし誰かが帆柱かその他の部分を竿で突いて船を外部から押すなら容易に動かすが、もし誰かがその船の中に居ながらそうすることを試みても船を動かせないのはどうしてか、という問題である。一中略—〔船を動かすためには〕必然的に、(1) まず、彼自身の諸部分のうちの或る静止している部分を支えにして押すのでなければならず、(2) 次に、今度は、この部分自体か、またはこの部分が属する部位が、外部の何かに固定されて止まっていなければならないのだから。自ら船の中に居て船に固定されながら船を押す人が船を動かさないのは当然であるが、その理由は、〔その人が〕固定されているものは、必然的に止まっていなければならないからである。だが、〔この場合〕彼が動かそうとしているものと彼が固定されているものは同一だという事態が、この人に起きているのである。しかし、〔大地の上に居て船を〕外部から押すか引くかするなら、動かす。大地は決して船の部分ではないからである。(698b21-699a11)

この議論は、運動しようとする者にはその内部と外部に静止したものが必要なことを明らかにするが、同時に、船の中に居る船員は、自分自身が動いて内部から船に力を加えることによって船を動かせないことを示している。そして、このことは船員と船だけでなく、魂と身体との関係につ

いても適用できる。つまり、この議論は、仮に魂が身体の中で自体的に運動したとしても、少なくとも単純な仕方では身体を動かさないと示唆し<sup>22</sup>、間接的な仕方では「魂は自体的には運動せず、付帯的にのみ運動する」ことの理由の一つを与えているのである。

魂は付帯的にのみ運動するというアリストテレスの議論は、プラトンの『パイドロス』と『法律』における魂論と密接に関わっている。『パイドロス』第24章における魂の不死性の証明(245c5-246a2)において、プラトンは魂を「自己自身を自ら動かすもの(τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν, 245d7, cf. c7, e3, e7-246a1)」と規定した。魂は「運動の始原(ἀρχὴ κινήσεως, c9, d7)」であることによって不死性に与るのであり、その後続く(第25～27章)、人間の魂がオリュンポスの神々に率いられて最上空の天球を行進し、その外側に燦然と輝く諸々のアイデアを観照するという壮大なミュトスも、魂のこの本質規定に基づいていたのである。この規定は『法律』第10巻第7章でも引き継がれており、魂は「自分自身を自ら動かすことのできる動(896a1-2)」「運動の始原(b3)」と呼ばれる。アリストテレスによる、魂の付帯的運動に関する議論は、プラトンの魂論に対する批判を含んでいたはずである。

あるいは、『パイドロス』や『法律』におけるプラトンによる魂の位置づけと、アリストテレスによる運動能力の始原としての魂の規定は、それほど違いないように見えるかもしれない。だが、アリストテレスは、魂が運動能力の始原であることの根拠を、魂が自己自身を動かすことではなく、むしろ魂の不動性の中に求めたのであり、その点でプラトンの立場とは大きく異なっていた。魂の運動能力についてその細部が詳細に論じられるのは『動物運動論』においてである。そこでの議論によれば、魂における知性活動や感覚には「表象のはたらき(φαντασία)」が伴い、これは

22 ただ、この議論は、魂が自体的に運動することによって身体を動かす可能性を全面的に否定しているとは言えない。例えば、人が座席に座りながら櫂を使って船を漕ぐ場合のように、魂が、身体内部の或る部分に支えられながら、そして今度は身体他の部分が外部の不動のもの(地面・水・空気など)に支えられることによって、身体を動かす可能性は残るからである。しかし、アリストテレスは魂がそのような仕方では身体を動かすとは考えなかったし、プラトンもまた、魂が身体部分に支えられながら動くことを認めなかったであろう。

欲求や感情を喚起するが、欲求や感情は身体における熱さ・冷たさへの性質変化を随伴するため、それらの作用を受けて心臓の中に在る〈生来の氣息（πνεῦμα σύμφυτον）〉が拡大・縮小する。その結果、〈生来の氣息〉が心臓周辺の各部分を押ししたり引いたりすることで、身体における道具的な諸部分の運動が引き起こされ、これが四肢へと伝わって場所的移動が生じる。この説明において、魂は場所的運動を一切行わず、運動能力における魂の役割は、知性活動や感覚に伴う表象のはたらきを通じて欲求や感情を生じることに限られる。性質変化や場所的移動はすべて〈生来の氣息〉から始まる身体各部分の相互作用のレベルで生じるのである。そして、『動物運動論』第9章では、「とすれば、それらの始原〔生来の氣息〕とは別に、他の、動かすはするが動かされないもの〔魂〕が存在するのでなければならぬ」（702b34-35）と述べられ、さらに第10章では、魂が関節における「不動の点」に喩えられる（703a11-14）。アリストテレスにとって、身体とそれを支え動かす魂との関係は、天球と不動の動者との関係に類比的だったように見える。

さて、以上のことから、*De Anima* におけるもう一つの「船と船員の比喩」を含む（E）の箇所に基づいて、（D）における「船と船員の比喩」もまた、（魂の離存可能性を意味するではなく）魂が付帯的な仕方運動を行うことを示唆すると理解することが可能だろう。それによって、先に述べた文脈上の矛盾は解消する。その場合、（A）が魂の離存不可能性を主張するのに対し、（D）は、「魂が付帯的な仕方運動するかどうかはまだ明らかではない」として、この点に関する判断を留保していることになる。しかし、仮にこのような解釈を認めるとしても、次のような疑問が沸いてくるであろう。

1. 魂が付帯的な仕方でのみ運動することは、既に（F）の箇所で明確に示されていた。にもかかわらず、なぜ（D）はその問題に関して「まだ不明である」と述べているのか。
2. この箇所で魂の付帯的運動が示唆されていることはそれ自体としては理解できるが、（D）はなぜ（A）（b）（c）の直後、すなわち魂や知性の離存可能性の問題に言及した直後という極めて誤解を招

きやすい場所に置かれる必要があったのか。

3. (D) において、「船」と「船員」との関係は、「身体」と「実現状態（エンテレケイア）」との関係に類比的にとらえられている。「船と船員の比喩」が「魂は付帶的運動をすること」を示唆するのだとしたら、そのことと「エンテレケイア」の語義はどのように結びつくのか。

まず、1の疑問について言えば、確かに(F)の箇所で、魂が付帶的に運動することは明確に示唆されていたが、しかし、それがどのような仕組みによって可能なのかについては一切説明がなかった。したがって、(D)が語られた時点において、魂が付帶的仕方で運動することはあくまでも、予示的に示されただけであり、実際のあり方については、まだ明らかではなかったのである。それが明らかになるのは『動物運動論』においてである。

次に、2についてであるが、魂が付帶的に運動することは、魂が起動因となって身体を動かし、それに伴って魂も動くことを意味する。その場合、魂は「動かすもの」、身体は「動かされるもの」とみなされ、両者は明確に区別される。このことによって、「魂は身体の形相である」「魂は身体の実現状態である」という定義を、例えば「魂は身体に付随する様態である」といった意味(cf. 調和説)に解釈する誤解を防ぐことができる。身体からの魂の分離不可能性について述べる(A)は、そのような誤解を招きやすい一文である。だからこそ、アリストテレスはその直後に(D)を置くことによって、魂が身体からの相対的独立性を有することに注意を促し、予想される誤解を予防しようとしたのではないだろうか。

ところで、いま述べた、(D)は魂が起動因であることを意味する、という解釈は、既に何度か提唱されたことがある。1960年代以降、H. J. Easterling, W. F. R. Hardie, C. Lefèvre, D. J. Furley, T. Tracy, A. P. Bos等が論文や著書の中で<sup>23</sup>、(D)における「船と船員の比喩」は、魂の離存可能性ではなしに、魂が起動因として働くことを示唆していると主張する議論を展開したのである。しかし、それ以降、かなりの数の*De Anima* 註解

23 H. J. Easterling (1966), pp. 159-162; W. F. R. Hardie (1968), pp. 81-83; C. Lefèvre (1972), pp. 137-140, 170 n. 52, (1978), pp. 23-25; D. J. Furley (1978), pp. 165-179 [特にp. 167 および注3(p. 178)]; T. Tracy (1982), pp. 7-112; A. P. Bos (2003), pp. 123-135.

が出版されたにもかかわらず、註釈者たちは（Shields が簡略的に Lefèvre と Bos に言及したことを除けば）上記の著者たちの議論を全くと言っていいほど取り上げていない。あるいは、註釈者たちはそれらの論文や著作を読んでいなかったのかもしれないが、仮にそれらを読んでいたとしてもその議論に十分な説得力を感じなかった可能性もある。というのは、彼らは、上記の 3 の疑問、すなわち、(D) において「船と船員の比喩」の意味が「エンテレケイア」の意味とどのように関係しているのか、について説明していないからである<sup>24</sup>。

したがって、(D) の意味を理解するためには、この一文における「エンテレケイア」の意味の解明が不可欠である。

### III. 「エンテレケイア」の意味と「船と船員の比喩」

「エンテレケイア (ἐντελέχεια)」はアリストテレス自身による造語であり、わが国においては「完成態<sup>25</sup>」「完全現実態<sup>26</sup>」「終局態<sup>27</sup>」「終極実現状態<sup>28</sup>」などの訳語によって表されてきた。通説によれば、この語は、「現実態<sup>29</sup>」「実現態<sup>30</sup>」「活動実現状態<sup>31</sup>」などと訳される「エネルゲイア (ἐνέργεια)」と共通の意味を有しながら、後者よりも「完全性」「終極性」の意味が強調されたことばだとされる。通説によるこのような「エンテレケイア」理解の最大の根拠は、この語が、ἐν (中に) - τέλος (終極・目的を) - ἔχειν (持つ)、または、ἐντέλης (完全な) - ἔχειν (持つ・～の状態にある) といった、「終極性」や「完全性」の意味を含む複数の部分に分解されるという語源

24 但し、前注に挙げた文献のうちで、Bos のみが、極めて特殊な立場からこの問題に関連した議論を行っている。それは *De Anima* 第2巻第1章の魂の定義において、魂は「道具的な性格の自然的物体の、第一次の実現状態 (エンテレケイア)」であると述べられる際の「道具的な性格の自然的物体」という語句は「全体としての身体」ではなく「生来の氣息」のみを意味するという解釈に基づく議論であって、この点で到底受け入れ難いものである。

25 岩崎勉訳『形而上学』(1942)における訳語。

26 出隆訳『形而上学』(1959, 1961)における訳語。

27 桑子敏雄訳『心とは何か』(1999)における訳語。

28 中畑正志訳『魂について』(2014)における訳語。

29 岩崎勉訳 *op. cit.* および出隆訳 *op. cit.*。

30 桑子敏雄訳 *op. cit.*。

31 中畑正志訳 *op. cit.*。

解釈にある。

しかし、この一般的「エンテレケイア」理解からは、次のような重大な疑問が生じる。

- [A] 『自然学』第3巻第1～2章の「運動 (κίνησις)」の定義では、運動が或る種の可能状態を内包することが強調されているが、その定義において「エネルゲイア」ではなく、「エンテレケイア」の語が用いられるのはなぜか。
- [B] *De Anima* 第2巻第1章の魂の定義において、魂は身体の「第一次のエンテレケイア」として定義されるが、「第一次のエンテレケイア」は「第二次のエンテレケイア」に至る前段階に当たり、それは「第二次のエンテレケイア」と対比される場合には「第二次の可能状態」と見なされるはずのものである。
- [C] 『形而上学』Θ巻第6章で論じられる行為の区分において「運動」に対比される、自己完結的・自己目的的な行為（これは幸福との関連性を有する行為に当たると思われる）が、「エンテレケイア」としてではなく「エネルゲイア」として規定されるのはなぜか。
- [D] 『形而上学』Λ巻第7章において、神とその幸福の完全性について論じられる際、「エンテレケイア」ではなく「エネルゲイア」の語が使われているのはなぜか。

上の[A]と[B]は、「エンテレケイア」には或る種の可能状態を許容する場合があることを示唆しており、また[C]と[D]は、「究極の完全性」を示す語は、「エンテレケイア」ではなく、むしろ「エネルゲイア」であることを示唆している。

「エンテレケイア」と「エネルゲイア」の語義に関するこのような理解は、通説に基づく理解とは真っ向から対立するものである。しかし、このような理解が通説の根拠となった語源解釈と完全に対立するかというと、必ずしもそうとは言えない。例えば、Kurt von Friz は、「エンテレケイア」の意味を「*das Sein-télos -in-sich-haben*」「自らのうちに終極を有する存在」または「*das, was sein télos in sich hat*」「自らのうちにその終極を有するもの」



と解釈している<sup>32</sup>。つまり、彼は、ἐν [ἐαυτῷ] τέλος ἔχειν のように、前置詞 ἐν の後に「自分自身」を意味する ἐαυτῷ を補ってこの語を解釈するのである<sup>33</sup>。[加えて言えば、「エンテレケイア」は、そこに含まれる ἔχειν (保持する) の語に関連した「持続」のニュアンスを含んでいる可能性もある<sup>34</sup>。]このような解釈に従えば、通説とは異なる意味を「エンテレケイア」に認めることが可能になるように思われる。つまり、この語を「自らのうちに終極を〔それが (ii) 完全に実現している場合も (i) まだ完全には実現していない場合も含めて〕有すること」という意味で理解する余地が生じるのである。すると、広義の「エンテレケイア」は、次の二義を含むことになる。すなわち、(i) 「自らのうちにまだ完全には実現していない終極を有するようなエンテレケイア (第一次のエンテレケイア)」と (ii) 「自らのうちに完全に実現している終極を有するようなエンテレケイア (第二次のエンテレケイア)」である。(i) は、自らのうちに終極を可能状態において有するエンテレケイアであるが、これは、[A] の問題における「運動」の定義「可能的なものの可能状態にある限りにおける実現状態 (エンテレケイア)」によく適合するし、[B] の問題における魂の定義が或る種の可能状態を許容していることにも適合する。また、「エンテレケイア」は場合によっては可能状態を含むことがあると考えれば、[C] や [D] のよ

32 K. von Friz (1963), pp. 65-69.

33 これと同様の含意は、ἐναυμιος, ἐνυδροος, ἐνθεος, ἐννουος, ἐνσοφοος, ἐγκράτεια などにも見て取ることができる。

34 ἐντελέχεια は、古くから用例のある ἐνδελέχεια (持続・永続) に語形が酷似しているため、しばしばこの語と混同された。例えば、キケローは『トゥスкулム・荘対談集』第1巻第10章 (第22節) で、アリストテレスは「魂自体をある連続した永続的な運動であるとして、『エンテレケイア』という新しい名前で呼んでいる」(木村健治・岩谷智 訳) と述べた。また、註16に挙げた、『法律』905e3 の ἐντελεχῶς は Stobaeus では ἐνδελεχῶς である。『法律』の写本はすべて ἐντελεχῶς であるが、Liddell & Scott は、諸文献の中で形容詞形 ἐντελέχης が現れるのは ἐνδελέχης を誤読した場合に限られるという理由で、905e3 も ἐνδελεχῶς が正しいと考える。しかし、Burnet は写本通りに ἐντελεχῶς と読み、England (1921) もこれに従っている。ちなみに、England はこの語の意味を 'efficiently' と解釈しているが、少し前の箇所 (903b-904c)、神は最善を目指し合目的仕方での宇宙を形成したことが論じられているから、ἐντελεχῶς (905e3) は「終極目的 (τέλος) が内在するような仕方での」の意味で理解すべきである。副詞形は、既にプラトンによって使われていたのである。一方、アリストテレスは、ἐνδελέχεια を参考にして名詞形の ἐντελέχεια を造語したように思われるが、その際、後者に前者の語義を含意させた可能性がある。彼は ἐνδελέχεια がもつ「持続・永続」の意味を ἐντελέχεια にも含ませ、この語を「自らのうちに持続的に終極を保有していること」の意味で使用したと推測することもできよう。

うな、究極の完全性が問題になる場面でこの語を用いるのが避けられていることも理解できる。

しかし、以上のようなエンテレケイア解釈では、アリストテレスのテキストを十分整合的には解釈できないと反論されるかもしれない。というのは、実際には、「エネルゲイア」と「エンテレケイア」はしばしば両者が混在する形で用いられており、それらが互換可能な用語であるように見えたり、伝統的解釈の方が文脈に適合するように見えたりする箇所も目に付くからである。それらについては、個々の文脈に即して説明する必要があるが、これを主題にした論考を準備中である。その具体的な内容についてここで説明することはできないが、次の点については、指摘しておきたい。

それは、「エネルゲイア」と「エンテレケイア」のそれぞれの語源に関連した、意味の特質についてである。「エネルゲイア」は、アリストテレス自身が述べているように ἐργον から派生した語であって、元来は何らかの「工作中（活動中）」であることを意味する。その場合、当の「仕事」は、活動の対象となる他の事物（例えば、建築活動の対象となる「家」）として外在的に表現されるのであって、その意味で ἐνέργεια および ἐνεργεῖν の語義は、本来、他動詞的性格を有している（上記〔C〕における「自己目的的活動」という意味もまた、対象となる「仕事」を活動自体のうちに内在化させることによって生じた、本来の語義からの派生形と考えることができる）。このため、「エネルゲイア」は、能動・受動関係における「能動」が問題になる文脈に適合させやすい語である。これに対し、「エンテレケイア」は、本来「当の事物が特定のτέλοςへの或る関係性の中に位置づけられていること」を意味する、広い意味での目的論的含意を有する語であって、それは活動の対象（仕事）となる他の事物を必要としない。この意味において、「エンテレケイア」は他動詞的というよりは自動詞的であり、したがって基本的に「能動」の文脈では用いづらいのである（但し、「受動」状態を表すために「エンテレケイア」を用いることはできるし、また特殊な文脈の中で「能動」の意味と結びつくこともある）。両方の語が混在している箇所のいくつか（例えば〔A〕の運動の定義に続く箇所）は、以上述べた点が関係しており、アリストテレスは、そのような文脈において両方の語を使い分けているのである。

では、いま述べた「エンテレケイア」解釈を *De Anima* の議論に適用した場合、どのような利点があるのだろうか。

第一に、これまで論じてきた (D) の一文が理解可能になる。Easterling, Tracy, Hardie, Furley 等の解釈が十分な支持を得られなかった理由の一つは、「船と船員の比喻」は起動因としての魂の運動能力を示唆するという (D) に関する彼らの解釈と、通説に基づく「エンテレケイア」の意味とが結びつかないと感じられたからだと思われる。しかし、「エンテレケイア」が「完全な実現状態」だけでなく、「自らのうちに可能的に終極を有する実現状態〔これは実質的には実現過程としての運動も含む〕」をも意味するのであれば、(D) においてその比喻が意味する「魂が身体を動かすことを通じ自らも付帶的仕方で動くこと」を「エンテレケイア」の一種として述べることは理解できる。

第二に、このような「エンテレケイア」解釈に基づけば、*De Anima* 第2巻第1章における魂の第二と第三の定義「可能的に生命をもつ自然的物体の第一次のエンテレケイア」(412a27-28)「道具的な性格の自然的物体の第一次のエンテレケイア」(b5-6) は、これまで答えることのできなかった、次のような問題に答えられるものになる。各種の動物において成長過程にある幼生（例えば、オタマジャクシや芋虫）が成体とは異なる形態や機能を有することは珍しくないが、それらの動物はそのような幼生の状態においても「魂をもっている（＝生きている）」とみなされる。だが、身体の完全な実現状態にあることを基準にする魂の定義に基づけば、そのような幼生は真の意味では魂をもっていないことになりかねない、という問題である。しかし、上に述べた新たな解釈に従えば、魂が「第一次のエンテレケイア」であるということは、「自らのうちに可能的に終極を有する実現状態」にあることを意味するのだから、幼生の段階にある動物も魂をもつことは当然だということになる。アリストテレスが魂の定義において「第一次のエンテレケイア」と述べる際、彼は「第一次の」という言葉によって単に睡眠状態にある動物の生命を魂の定義に適合させただけではなく、形相の発現過程（つまり成長過程）にある生命をもその定義に適合させようとしたと考えるべきであろう。実際、魂の第一の定義「可能的に生命をもつ自然的物体の形相としての実体」(a19-21) の直前には次のように述

べられている。

「生命 (ζωή)」とわれわれが言うのは、自分自身による、栄養摂取と成長と衰微である。したがって、生命に与る自然的物体はすべて実体 (οὐσία), すなわち「質料と形相から」複合されているものという意味での実体であろう。(412a14-16)

第三に、動物学関係の著作において、動物の魂の各能力が心臓にあると述べられていることと、*De Anima* 第2巻第1章における魂の定義は整合的でないと見なされることが多かった<sup>35</sup>。魂の定義における「形相」や「エンテレケイア」とは、身体<sup>・</sup>全体<sup>・</sup>のそれであることは明らかだと思われる。だとすれば、「エンテレケイア」が「完全な実現状態」のみを意味するなら、魂は身体全体に属するはずであって心臓という特定の部分の中にあるはずがない。特に、次に示す『動物運動論』第10章の「国家の比喩」は、*De Anima* 第2巻第1章の魂の定義とは相容れないものとして、この著作に偽作の疑いがかけられる一因となった。

動物は、善い法律で統治される国家のような仕方で構成されていると見なされるべきである。というのは、国家においてひとたび秩序が確立すると、発生する出来事のそれぞれに臨席しなければならないような、〔統一的秩序から〕分離した君主は必要でなく、むしろ各人が自分で自分自身の仕事を割り当てられた仕方で行い、こうして習慣によってこれの後にはこれが生じてくるのであるが、また動物においても、自然本性によって、そして、現にある通りに構成されたそれぞれの部分がそれ自身の仕事を行うよう生まれついていることによって、それと同じことが生じ

35 それらの定義は、魂が身体<sup>・</sup>全体<sup>・</sup>の「形相」または「第一次の実現状態」であることを意味すると理解されるべきであり、したがって、魂が身体<sup>・</sup>の或る部分に局在するという立場とは矛盾すると見なされた。たとえば、F. Nuyens (1948) は、アリストテレスの魂論発展史に関する著作において、(I) 魂と肉体のプラトンの二元論の時期、(II) 魂が身体を支配し道具として用いると考える道具主義的な移行期、(III) 質料形相論に基づいて魂を身体<sup>・</sup>のエンテレケイア〔実現状態〕として理解する成熟期、という三つの時期を区別し、魂が心臓に局在するとする動物学関係の著作を (II) 期の著作、*De Anima* を (III) 期の著作と見なすことで、矛盾を回避しようとした。

るからである。したがって、それぞれの部分のうちに魂が存在している必要はなく、むしろ魂は体の或る始原のうちに存在し、他の諸部分は〔始原的部分に〕付け加わるように生まれついていることによって生きており、自然本性によってそれら自身の仕事を行っているのである。(703a29-b2)

しかし、上述の新たな「エンテレケイア」解釈に基づけば、実現過程にはあるがまだ完全には実現していない身体全体の形相が身体の特定の部分に内在していると考えerことは矛盾を招かない。それは、現代の生物学において、まだ完全には実現されていない遺伝情報が身体（細胞）の特定の部分に内在していると考えerことができるのと類似した事態なのである。

#### IV. 新たな「エンテレケイア」理解と近現代の「心の哲学」

ここで、再び話をデカルトへ戻そう。デカルトは近代哲学の祖と目されているが、それは彼の新しい「心」の概念によるところが大きかった。彼は『省察』において、人間の心を「魂 (anima)」ではなく「精神 (mens)」と呼んだ（リュイヌ公による仏訳では *esprit*）。デカルトにとって精神は、身体が有する諸能力（アリストテレス的区分による栄養摂取能力・感覚能力・運動能力）から厳密に区別されるべきものであって、その本質は思惟すること (*cogitatio*) であるが、この語 *cogitatio* は同時に自己を「意識すること」をも意味した。近代哲学における認識論も観念論も、発想の源をここにもっているものであって、そのことは「心の哲学」にもあてはまる。哲学のこの領域における古代中世から近現代への転換は、「魂と身体」の対比が「意識と身体」の対比へと置き換えられたことによるからである。デカルトが、理性的魂 (*l'âme raisonnable*) を「自己を意識する精神」としてとらえ直し、それを魂の他の部分から引き離したことによる影響の大きさは計り知れない。

デカルトが心を「意識するもの」としてとらえたことの問題性は、現在ではすでに周知のものとなったが、早くも18世紀初頭の段階で、デカルト的な心の概念からの離反の動きを示す哲学者がいた。モノドロロジーを展開したライプニッツである。彼は各モノアドを、それぞれが固有の視点から

世界を映し出す鏡に喩えたが、すべてのモノダが意識的であるとは考えなかった。彼は『モノドロギー』第14節で次のように述べる。

……あとで明らかになるが、これ〔表象 (perception)〕は、意識的表象 (apperception) つまり意識 (conscience) とは区別されねばならない。この点でデカルト派の人たちは大きな誤りをおかして、意識されない表象など無いものと考えた。そのために、彼らは精神だけがモノダであって、動物の魂とかその他のエンテレケイアとかは存在しないと思ひ込み、俗見にしたがって長い失神状態と厳密な意味での死とを混同した……  
(西谷裕作訳<sup>36</sup>を一部変更。傍点は筆者。)

モノダには、無意識的なモノダから、明晰な意識を伴うモノダまで無数の段階があるが、しかしそれらはすべて表象しており、それぞれの視点から世界を表現しているのである。

ライプニッツは、「エンテレケイア」の語を「魂」「モノダ」「原初的力 (la force primitive)」などと同義的に用いたが、それは力学における彼の立場をも背景にした独自の用法であって、もちろんアリストテレスの「エンテレケイア」と同一視することはできない。特にライプニッツの用法が通説によるアリストテレス的「エンテレケイア」と異なるのは、それが、「完全な実現状態」よりも、むしろそこに向かう中間的な何かを意味している点である。西谷裕作の訳註のことばを借りれば、それは「モノダが自己を実現させてゆく力、それも妨げるものがないかぎりおのずから作用に移ってゆく傾向力、単なる潜勢力と実現作用との中間に位するもの」なのである<sup>37</sup>。実際、ライプニッツは、1695年に雑誌に発表した論文「実体の本性と実体相互の交渉ならびに心身の結合についての新たな説」の「第一草稿」において、「……むしろ、私はそれ〔力 (force) または力能 (puissance)〕を、能力 (pouvoir) と実現作用 (action) の中間にあるものとして理解しており、それは努力や行為やエンテレケイアを含み込んでいるのである。なぜなら、

36 ライプニッツ(1989), pp. 209-210.

37 前掲書 p. 211 の「エンテレケイア」に付された注における説明。

力は妨げるものがない限り自ら実現作用へと移行するものだからである」と述べている<sup>38</sup>。ライプニッツによる「エンテレケイア」の用法は、アリストテレス解釈の通説による意味よりも、先に述べた解釈の意味により近いように見える。彼は『弁神論』第87節および『モナドロジー』第18節で通説に基づく語源説明を行っているが、しかし彼はこの語をそれよりもかなり前から用いており、彼の実際の用法は通説の語義とは異なっていたのである。

ライプニッツは上に挙げた論文の完成稿の第12～15節で<sup>39</sup>、かつて魂と身体との結合について省察した際、これには説明の手だてがないと気づいたこと、またデカルトがこの問題への取り組みを放棄したこと、さらに機会因論者たちの説明はいわゆる機械仕掛けの神を招き寄せるようなものであることを述べたあとで、後に「予定調和」と呼ばれることになる「一致の仮説 (Hypothese des accords)」を見いだした経緯を述べている。「予定調和」説は、当時のデカルトと機会因論者たちの心身論を背景とし、それらに導かれることによって生まれたのである。

最後に、アリストテレスの魂論と、現代の心の哲学における機能主義との関係について一言述べておきたい<sup>40</sup>。上に述べた、「エンテレケイア」の新たな解釈に従えば、アリストテレスの魂論は、現代的意味での機能主義には収まりきれない側面をもつように思われる。アリストテレスにとっ

38 'Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'ame avec le corps.' ゲルハルト版哲学著作集 IV, pp. 471-477 (引用箇所は p. 472)。これと同様の論述は、例えば、1702年5月と記された無題の断章 (IV, pp. 393-400) の中にも見いだすことができる。ライプニッツは、その一節で、力を「能動的力」と「受動的力」に分けた上で、前者について次のように述べている。「能動的力 (vis activa) は、無限定的に力 (vis) ととも呼び慣わされているが、それはスコラ学派の通俗的な者が〔解するような〕単なる能力 (potentia) として、あるいは、現実作用の収容 (receptivitas actionis) として理解されるべきではない。むしろ、それは現実作用への努力 (conatus) または傾向力 (tendentia) を内包しており、もし何か他のものが妨げるのでなければ、〔そこから〕現実作用が帰結するのである。そして、本来、このことのうちにエンテレケイア (ἐντελέχεια) が存するのだが、それ〔エンテレケイア〕はスコラ学派には十分に理解されていないのである」(p. 395)。

39 'Système nouveau de la nature et de la communication de substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps.' ゲルハルト版 IV, pp. 477-487 (当該箇所は pp. 483-485)。

40 アリストテレスの動物学や魂論の機能主義的解釈は、現代のアリストテレス研究における有力な傾向の一つである。J. H. Randall (1960), E. Hartman (1977), M. C. Nussbaum (1978) (1992) などが代表的である。



て魂とは、単に、既に実現された身体が有している機能に尽きるものではなく、これに加えて、まだ実現されていない形相とこれを身体の中に現実化して行く起動力とが一体化したものである<sup>41</sup>。仮にこれを「拡張された機能主義」と呼ぶにしても、少なくともそれは現代の心の哲学が想定している「機能主義」とは異なるものである。アリストテレスにとって「心とは何か」という問いは、「生命とは何か」という問いから切り離せないものだったからである。

[付記：小論は、2018年7月14日開催の東京都立大学哲学会第42回研究発表大会シンポジウム「古代ギリシア哲学における魂論と「心の哲学」」の提題原稿に加筆したものである。当日、会場で熱心に聴いてくださった方々、シンポジウムとその後懇親会の際にご意見ご質問により筆者を啓発してくださった方々に心からの感謝を捧げたい。]

## 引用文献

- Albertus Magnus (1890), *Opera Omnia*, V, ed. Augsti Borgnet, Paris.
- Aquinas, Thomas (1959), *In Aristotelis librum de anima Commentarium*, editio sexta, Marietti.
- Alexander (1887), *De anima liber cum mantissa*, ed. I. Bruns, in *Supplimentum Aristotelicum* II, Berlin.
- Averroes (2002), *Averroës, Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, a critical edition of Arabic text with English translation, notes, and introduction by Alfred L. Ivry, Provo, Utah.
- (2009), *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by R. C. Taylor, New Haven.
- Barbotin, E. (tr.) (1966), *Aristote, De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris.
- Bos, A. P. (2003), *The Soul and Its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden.
- Clauberg, J. (1691), *Opera omnia philosophica*, Amsterdam.
- Burnet, J. ed. (1907), *Platonis Opera*, V, (Oxford Classical Texts), Oxford.

41 この意味で、魂こそは、『自然学』第2巻第1章における「自然（φύσις）」の定義「自然とは、第一義的に自体的かつ付帯的ではない仕方であるものが内属している事物における、運動と静止の或る始原であり原因である」（192b21-23）に適合する第一の範例なのである。同書同巻第8章の目的因の議論における次の一文も参照。「というのは、自らのうちなる（ἐν αὐτοῖς）或る始原から連続的に（συνεχῶς）運動変化する限りのものは、自然によって或る終極（τέλος）へ到達するからである」（199b15-17）。

- De La Forge, L. (1664), *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes*, Amsterdam.
- Denniston J. D. (1934), *The Greek Particles*, second edition, Oxford.
- Descartes, R. (1897-1913), *Œuvres de Descartes, publiées par C. Adam & P. Tannery*, Paris.
- (1963), *Œuvres philosophiques*, I 1618-1637, ed. F. Alquié, Paris.
- Easterling, H. J. (1966), 'A Note on "de Anima" 413a8-9,' *Pronesis*, 11, No. 2, pp. 159-162.
- England, E. B. (1921), *The Laws of Plato*, the text edited with introduction and notes, 2 vols., Manchester.
- Friz, K. von (1963), *Philosophie und Sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt.
- Furley, D. J. (1978), 'Self Movers' in *Aristotle on Mind and the Senses*, edited by G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen, Cambridge.
- Gilson, E. (1925), *René Descartes, Discours de la méthode*, texte et commentaire par Étienne Gilson, Paris.
- Hahmann, A. (2016), *Aristoteles' »Über die Seele«, Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart.
- Hamlyn, D. W. (1968), *Aristotle's De Anima Book II and III*, translated with introduction and notes, Oxford.
- Hardie, W. F. R. (1968), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- Hartman, E. (1977), *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*, Princeton.
- Hicks, R. D. (1907), *Aristotle, De Anima*, with translation, introduction and notes, Cambridge.
- Lefèvre, C. (1972), *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain.
- (1978), 'Sur le statut de l'âme dans le *De anima* et les *Parva naturalia*,' in *Aristotle on Mind and the Senses*, edited by G. E. R. Lloyd and G. E. L. Owen, Cambridge.
- Leibniz, G. W. (1880), *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz IV*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin.
- Nussbaum, M. C. (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton.
- Nussbaum, M. C., Putnam H. (1992), 'Changing Aristotle's Mind,' in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, Oxford.
- Nuyens, F. (1948), *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain.
- Philoponus (1897), *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVI, Berlin.
- Polansky, R. (2007), *Aristotle's De Anima*, Cambridge.
- Randall, J. H. (1960), *Aristotle*, New York.
- Rodier, G. (1900), *Aristote, Trité de l'ame*, Tome I texte et traduction, Paris.
- Ross, W. D. (ed.) (1956), *Aristotelis De Anima* (Oxford Classical Texts), Oxford.
- (1961), *Aristotle, De Anima*, with introduction and commentary, Oxford.
- Shields, C. (2016), *Aristotle, De Anima*, translated with Introduction and Commentary, Oxford.
- Simplicius (1882), *In libros Aristotelis De anima commentaria*, ed. M. Hayduck, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* XI, Berlin.
- Theiler, W. (1959), *Aristoteles, Über die Seele*, übersetzt von Willy Theiler, Berlin.

- Themistius (1889), *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* V, Berlin.
- Tracy, T. (1982), 'Boatman Analogy in Aristotle's *De anima*,' *Classical Philology*, 77, No. 2, pp. 7-112.
- Trico, J. (tr.) (1934), *Aristote, De l'âme*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris.
- アリストテレス (1942), 『形而上学』 岩崎勉訳, 理想社.
- (1959, 1961), 『形而上学』 (上・下) 出隆訳, 岩波書店.
- (1999), 『心とは何か』 桑子敏雄訳, 講談社.
- (2014), 『魂について』 中畑正志訳 (新版『アリストテレス全集』7所収), 岩波書店.
- イブン・シーナー [アヴィセンナ] (2012), 『魂について: 治癒の書 自然学第六編』 木下雄介訳, 知泉書館.
- キケロー (2002), 『トゥスクルム荘対談集』 木村健治・岩谷智訳 (『キケロー選集』12), 岩波書店.
- デカルト (1953), 『方法序説』 落合太郎訳, 岩波書店.
- (1965), 『方法序説』 小場瀬卓三訳 (『世界の大思想』7所収), 河出書房新社.
- (1967), 『方法序説』 野田又夫訳 (『世界の名著』22所収), 中央公論社.
- (1973), 『方法序説』 三宅徳嘉・小池建男訳 (『デカルト著作集』1所収), 白水社.
- (1997), 『方法序説』 谷川多佳子訳, 岩波書店.
- (2010), 『方法序説』 山田弘明訳, 筑摩書房.
- ヒルシュベルガー (1976), 『西洋哲学史』 III, 高橋憲一訳, 理想社.
- 山田弘明 (2002), 「ラフレーシュ学院の挑戦——17世紀フランスのコレージュ——」, 『名古屋高等教育研究』 第2号, 名古屋大学高等教育センター, pp. 79-92.
- ライプニッツ (1989), 『ライプニッツ著作集』9, 工作舎.