

プラトンとアリストテレス
—魂について

新潟歯学部 石塚松司

Shoji ISHIZUKA: Plato and Aristotle
—On the Soul

(1972年9月20日受理)

日本歯科大学進学課程紀要 2号 1973年3月
BULLETIN OF NIPPON DENTAL COLLEGE, GENERAL EDUCATION

プラトンとアリストテレス —魂について—

ま え が き

ギリシヤ哲学の最高峯であるプラトン哲学とアリストテレス哲学とは、その性格をまったく異にする。プラトン哲学が詩的・文学的色彩が濃厚であり、好んで神話的比喩などを用いているのに対して、アリストテレスの哲学は論理的・科学的である。プラトン哲学は、その師ソクラテスの精神を継承して「よく生きること」の探求であり、一言にしていえば、人生哲学である。それに対してアリストテレスは、マケドニアのスタゲイロスにおける医者の子に生れ、17歳(367 B.C.)のときアテナイに出てプラトンの学園アカデミア *'Ακαδημία* に入り、プラトンの死(347 B.C.)まで20年間プラトンに師事したが、彼の関心はただに人生の諸問題についてだけではなく、自然についても強い関心を有し、自然学や生物学に関する多くの著作を残している。それゆえに、アリストテレスの哲学は、倫理学や政治学のような人生哲学とともに、自然哲学的な面をも含み、それまでのギリシヤ哲学における自然哲学と人生哲学とを総合した立場にあり、その学風もおのずから従来のギリシヤの哲学者とおもむきを異にしている。アリストテレスのプラトン哲学に対する態度も、アカデミアにおける20年間に大きな変化がみられたといわれている。すなわち、アリストテレスはそのはじめはプラトン哲学に対する熱烈な礼讃者であった。すでに散佚してしまっていて現在はみることはできないが、アカデミア時代にプラトンに強く影響され、プラトンの対話篇を模倣した著作が少なからず公開されたといわれている。しかるにその学問的成長につれて、漸次プラトン哲学に対する假借なき批判者となり、その結果、現在われわれがみるようなアリストテレス哲学が形成されるにいたったのである。

本稿の目的は、魂 *ψυχή* についての両者の所説を比較することによって、これらギリシ

♣ 哲学を代表する二つの哲学の性格の差異を明らかにするにある。

I

プラトンの「パイドン」篇は、初期対話篇から中期対話篇への移りゆきの時代の作品⁽¹⁾とみなされ、プラトンが思想的にソクラテスから独立し、彼自身の哲学の芽生えを示したものとして重視されている。この著作の内容は、ソクラテス刑死の当日、ソクラテスが終日彼の友人たちと語り合った対話⁽²⁾と、ソクラテスの死の様態を詳細に記したものであり、当日その場に居合わせたソクラテスの友人パイドンが語るという形式で描かれている。対話の内容は、ソクラテスの死と関連しておのずから死の問題が、とくに哲学者の死の意義と魂の不死ということが、主たるテーマである。そしてこの著作においてはじめて、中期対話篇におけるプラトン哲学の重要な原理であるイデアの思想もあらわれてくるのである。

死とは魂が肉体から分離して純粹にそれ自体になることであり (Phaedo, 64c)、そして哲学者とはかかる死を希求するものである。われわれは正義や美や善やその他すべてのものの本質を、いかなる感覚によっても把えることはできない。なぜなら、魂は肉体と共同するかぎり、肉体とそれにもとづく欲望にさまたげられて、真実在を直観することができないからである。したがって、純粹にものを知ろうと欲するならば、肉体から解脱した魂そのもので「まさにそれぞれのものであるところのもの」、すなわち、すべてのものの本質 (ibid. 65d) を直観しなければならない。かくしてはじめて、真理と知恵とを獲ることができるのである。なぜなら、魂が肉体から解脱して自分だけで、純粹で、永遠で、不死で、恒常的なものへおもむき、これに触れている状態が知恵 *φρόνησις* と呼ばれるものだからである (ibid. 79d)。ここに知恵をなによりも愛しもとめる哲学者が、死を希求する理由がある。そしてプラトンにおいては、この純粹で、永遠で、不死で、恒常的なものが真実在であり、事物の本質である。このように、ここではいまだイデア *ιδέα* という言葉は端的には現われてはいないが、すでにイデアの思想が明瞭に表明されているのである。

ソクラテスとその死の当日、友人たちとの対話において、魂の不死の根拠としてあげて

いるのが、ほかならぬアイデアの認識に関してである。それによれば、すべてのものの本質（アイデア）の知識、すなわち、真理は、これを外にもとめるべきではなく、われわれの魂の内奥にもとめなければならない。しからば、われわれの魂はいつそのような知識を獲得したのであろうか。「バイドン」篇ではこれについて、「われわれがその知識を得たのは、生まれる以前でなければならない」（*ibid.* 75c）といい、われわれは生まれる以前にこのような知識を得ておきながら、生まれてくるときこれを失い、後にそれらの対象について感覚を手がかりとして、以前もっていた知識を再び把握し直すのであるから、われわれが「ものを学ぶ」〔真理の把握すなわちアイデアの認識〕とよんでいることは、もともと自分のものであった知識を再び手に入れ直すことであるから、想起 *ἀνάμνησις* といってしかるべきではないか（*ibid.* 75e）といている。したがって、われわれの魂は、われわれの肉体に宿る以前からすでに存在していたことになり、死とは肉体の消滅であって、魂そのものは、それを契機として肉体から分離し、純粹にそれ自身となり真実在としてのアイデアを直観することができるのであり、それゆえに、魂は決して消滅することがないというのである。かように、われわれがアイデアを認識するということは、われわれが生れる以前に魂が得ていたその知識を想起することであるから、これをもって魂の不死が証拠だてられると主張しているのである。

かかる思想の根底には、洋の東西を問わず、多くの古代人の思想に共通してみられる魂の不死と輪廻転生という考え方が存在するのである。プラトンは「バイドロス」篇において、得意の神話的比喩をもって次のように述べている。宇宙の支配者ゼウスは、翼車を駆って神々や神霊たちを従えて天上の世界を巡行する。多数の魂もまたそれに随従するのであるが、時には浮び時には沈みつつ、極度の辛酸と苦闘に耐えてついてゆくのである。天上の世界には真実在であるアイデアと、それをとりまいて真実なる知識の種族がその場所を占めている。魂たちは互に押し合い踏み合い、時には上に浮んで辛じてアイデアそのものを眺めることができ、また時には力足らず他のものに踏みつけられて下に沈んで眺めることができない。魂はこの巡行の過程において、色なく形なく触れることのできないアイデアを、魂の船長である理性によって直観するのである。魂はかように辛苦してアイデアそのものをみながら、他方、喧騒、紛議、困苦の極、翼をむしりとられて随従する力を失って真実なるものをみることができなくなり、また不幸に遭って忘却と悪徳とに充たされて重く

なり、ついに飛ぶ力を失って地上に墮ち、肉体と名づけられているものの中に閉じこめられるのである。そしてその場合、魂はイデアを直観した程度に応じて、地上におけるさまざまな階級や職業の人間の中に誕生するのである。さらに、この地上において正しくその生涯を終えた者の魂は、次の世にはいっそうよい運命にめぐり会い、不正の生涯を終えた者の魂は、いっそう悪い運命にめぐり会う。そしてこの輪廻転生の過程において、少なくともいまだかつて真理をみていない魂は、人間の形をとり得ないで動物の生活に入るのである (Phaedrus, 246e-249d) と述べている。

イデアとは、プラトンによれば、現実の事物現象の本質であり原型であり、価値であり理想である。現実の事物現象は、それぞれのイデアに関与するかぎりにおいて、その存在が可能なのであり、その意味において、イデアの模像にすぎない。たとえば、現実のある行為が善なる行為といわれるのは、善のイデアに関与するかぎりにおいてであり、換言すれば、なんらかの意味において、善のイデアを写し出しているかぎりにおいて、その行為は善なる行為とよばれるのである。同様に、ある事物が机とよばれるのは、机のイデアを写し出しているかぎりにおいてである。かくして、善のイデアとは、いやしくも善とよばれるもの一般の本質であり、机のイデアとは、机と名づけられるもの一般の本質である。それゆえに、現実の事物現象が個別的なものであるのに対して、イデアは一般的なものである。また現実の事物現象が生成消滅するのに対して、イデアは不変恒常の存在である。かかるイデアは地上の存在ではなく、色なく形なく触れることのできない存在である。それゆえに、プラトンは現実界に対してイデア界を想定している。これプラトンの世界観が二世界観といわれる所以である。認識論的には、イデアは現実の事物現象の本質であり原型であるから、かかるイデアの認識こそ真理 *ἐπιστήμη* であり、これに対して現実の事物現象の感性的認識は俗見 *δόξα* にすぎない。ところで、色なく形なく触れることのできないイデアは感性的直観の対象ではありえない。プラトンはその把握を、理性の神秘的直観によるとか、または魂がかって天上の世界において神々に随従してイデアそのものを理性によって直観してえたその知識を、地上におけるその不完全な模像の感性的直観を手掛りとして、想起することにほかならないと説明している。

一方、われわれの魂は、地上に墮ちてわれわれの肉体の中に閉じ込められ、イデアの模像である現実の事物現象の感性的直観を手掛りとして、イデアそのものを想起するのであ

るが、この想起が魂をして影像の世界に流浪する身のはかなさを悟らしめ、いままで忘れていた魂の故郷であるイデアの世界を思慕する激しい情熱を起させる。魂が現世の美をみて美のイデアを想起し、翼をえて天がけりしようとするけれどもその力なく、ただひたすらにイデアを思慕するその情熱は、あたかも鳥籠の中の鳥が蒼空を恋慕して一途に羽ばたくに似ている。そしてこれこそまさに哲学者の真理に対する切なる思慕の情熱である (ibid. 249d-e)。プラトンはかかる情熱をエロース *ἔρως* と呼んだ。

人間が他の動物と異なり、万物の霊長といわれる所以は、理想を懐き価値に惚れ、より高い価値を身につけて自己を向上させようとする性情を有するからである。人間のかかる価値に対する思慕と、それを自分のものにしようとする情熱がエロースである。エロースとはもともとギリシャの愛の神の名であり、その愛とは性愛を意味した。これに哲学的意味を与えたのがプラトンである。プラトンは「饗宴」篇の中で次のようにエロースの性格づけをしている。それはエロースの出生についての物語りである。それによれば、アプロヂテの誕生の祝宴がゼウスの神殿であったとき、富の神ポロスもこの祝宴に出席して神酒に酔って庭で眠ってしまった。そこへ貧乏の神ペニアが祝宴の残りものを貰いにきて、これを見て、自分は貧乏なものだから子どもはポロスに産ませてもらおうと野心をおこし、これと添寝してみごもったのがエロースである。したがって、エロースは母の性をうけてつねに欠乏の状態にあり、他方、また父の性をうけて美しいもの、善いものに野心がある。換言すれば、美と醜、善と悪、智と無智、永遠と時間 (永生と死)、一言にしていえば、価値と非価値との中間的存在である。ところで、神のように完全な智の所有者はより以上をもとめない。なぜなら、より以上の智はもはやないからである。またまったく無智であって、自分が無智であることさえ自覚しない者も智をもとめようとはしない。智をもとめる者は、自分が智において不完全であることを自覚している者である。換言すれば、智と無智との中間的な存在者である。エロースはあらゆる価値と非価値との中間的存在であるから、つねにより完全になることをもとめて、より以上の価値を自分の身に具えようとする情熱であり、しかも根強く激しい欲求である (Symposium, 203b-204c)。かくして、エロースは人間をして価値への野心をおこさせ、それを自分の身に具えることによって自己を向上させ、人間を神へ近づける力である。

価値には物的、肉体的な価値もあれば、精神的な価値もある。したがって、エロースに

も物的、肉体的快樂をもとめる方向と、正義や節制、知恵、勇気というような魂の徳をもとめる方向とがある。プラトンは「パイドロス」篇において、人間の魂は三部分より成るとして、二頭の馬とその御者との比喻を用いて説明している。それによると、二頭の馬は翼のある馬で、その一方は、色白く姿美しくかつ思慮の徳と羞恥心を具え、御者の意に忠実であるが、他方は、色黒く姿醜くかつ鈍重、粗暴、無恥で、御者の意を無視して勝手に振舞う。そしてエロースの情熱がたぎりたつと御者の制止もきかず、真直ぐ欲求の対象にとびかかってゆく(Phaedrus, 253c-254e)と。プラトンがここで白い馬に喩えているのは、理性の命令に従って正しく自己を統制する意志的な面であり、黒い驛馬とは、衝動に駆られて行動する本能的欲情を意味し、御者とは理性である。プラトンは、この性質のちがう、したがって、その向うべき方向を異にする二頭の馬を御する御者の苦勞のなみなみならぬことを述べているが、このことは、人間が低きエロースを高きエロースへ、さらに最高のイデアへの思慕にまで純化するためには、なみなみならぬ努力の必要なことを意味しているのである。

プラトン哲学の根本精神は、一貫して「よく生きること」の探求というソクラテスの精神の継承である。ソクラテスの根本信条は、「ただ生きることではなく、よく生きることがもっとも尊重されなければならない」(Crito, 48b)ということであった。そのために、ソクラテスは自分みずからがこの信条に忠実に生きようと心がけただけでなく、アテナイの人々に対しても、つねにその魂をできるだけすぐれたものにするように気遣い世話しなければならぬと説いた。ソクラテスにとって「よく生きること」は、正しく生きることであり、それはまた正しい知識にもとづいて生きることであった。これ、「徳は知識である」ということがソクラテスの徳論の根底をなす所以である。プラトンにおいてもまたこの考えに変わりはない。それゆえに、プラトンもまた、真知識としてのイデアの認識をもっとも重視するのである。そしてプラトンのイデア論は、そのはじめは、善そのもの、正しさそのものというような、あらゆる人間の行為がそれに到達しようと努力する、最高の規範としての倫理的概念の領域においてのみ考えられたのである。

われわれが自分の魂をできるだけすぐれたものにするように気遣い世話しなければならぬ理由は、さきにも述べたように、魂はその輪廻転生の過程において、必ずしも人間に還るとはかぎらないからである。「パイドロス」篇においてプラトンは次のように述べて

いる。生前本能的衝動に支配されて正しく生きなかつた人々の魂は、どんな生きものであれ、それ相応の品性をもつものの肉体の中へ入ってゆくであろう。たとえば、生前さまざま欲望にふけり不節制な生活をおくつた人々の魂は、おそらくロバかそれに似た動物の肉体の中へ入ってゆくだろう。それに反して、知をもとめ哲学のうちに生をおくり、完全に清浄になってこの世を去つた者の魂は、神々の種族に帰一することが許されるであろう。それというのも、哲学に生きる人々の魂は、情念の嵐をさけて平穩をわがものとし、もっぱら純粹思惟の導きに従つてつねにその中にとどまり、眞実なるもの、神的なるもの（イデア）を觀照して、それに育くまれ、命のあるかぎりその生き方をまもり、死後は、自分と同族の神的な存在のもとにいたつて、もろもろの悪からすっかり解放されると信ぜられるからである（Phaedo, 83d-84b）と。

それゆゑに、われわれがこの世においていかなる生活をおくるかは、われわれがいかなる魂を有するかによるのであり、そのみならず、われわれの死後における魂の運命をも左右することになるのである。したがつて、われわれは自分の魂をできるかぎりすぐれたものにするように氣遣い世話しなければならないのである。それというのも、「魂こそ、われわれの肉体的諸状態を導き統御する力をもつものであり」（ibid. 94e）、その魂の善悪は、それが知性と徳とを具えているか、それとも愚かさと悪徳とを具えているかによるからである（ibid. 93b）。ここに魂の徳のいかに重大な問題となつてくるのである。ところで、ギリシャにおける徳 *dýperý* とは、そのものの固有の機能をよく發揮せしめ、それを有するものをよきものたらしめる状態を意味した。たとえば、眼の徳とは、ものをよく見えしめ、その眼をよき眼たらしめる状態であり、馬の徳とは、よく走り乗り手をよく運び、その馬をよき馬たらしめる状態である。したがつて、人間の徳とは、それによつて人間が自己の機能をよく發揮し、よき人間となりうる状態にほかならない。一言にしていえば、卓越性とか優秀性という意味である。しからば、人間をしてよくその機能を發揮せしめて優秀な人間たらしめる徳とは、具体的には何を意味するのであろうか。プラトンはこれを専門的・技術的徳と政治的・倫理的徳とに區別し、前者は、少数の専門家たちがこれを有すれば人間生活にこと足るのに対して、後者は、すべての人間が具えなければ国家社会が成立しないようなものであるといつている（Protagoras, 322c-d）。そしてプラトンが魂の徳として問題にしているのは、後者、すなわち、政治的・倫理的徳であり、ブ

ラトンはかかる徳として、具体的に、知恵、勇気、節制、正義の四つをあげている。

しからば、われわれがかかる魂の徳を身につけるためには、何が必要であろうか。それは教育である。しかもその教育の根本目的は、真なる知識の把握、すなわち、イデアの認識でなければならない。なぜなら、まずもって知恵や勇気、節制、正義をそのものたらしめる本質が把握されなければならないからである。ここに「徳は知識である」というソクラテスの精神が継承されているのである。プラトンはかかる教育がいかにして可能であるかを、「国家」篇において「洞窟の比喩」をもって説明している。それによれば、教育が人間の精神におよぼすはたらきを、あたかも地下の洞窟に幼少の時から縛められ、ただ前面の壁に写る事物の影のみをみてきた囚人が、縛を解かれて体全体を入口の方向に転回せしめられ、洞窟外の地上に連れ出され、もろもろの実物と、最後に、太陽そのものを直観せしめられることにたとえている（*Respublica*, 514a-518e）。この比喩における地下の洞窟とはこの現実の世界を、そこにおけるもろもろの影とは現実界のもろもろの事物現象を意味し、それに対して地上の世界とはイデア界を、したがって、地上のもろもろの実物とはもろもろのイデアそのものを、最後に、太陽とはプラトン哲学における万物の原理である「善のイデア」を意味しているのである。要するに、この比喩そのものの意味するところは、教育とは、一部の人々のいうように、あたかも盲人の眼に視覚を植えつけるように、人間の魂に知識を植えつけることではない。人間の学ぶ所以の器官と能力とは、もともと各人の魂に内在しているものであるが、それはあたかも眼が全身といっしょでなければ暗い所から明るい方へ方向転換ができないように、魂全体といっしょでなければ現実界からイデア界へ方向転換することはできないのである。それゆえに、プラトンのいわんとするところは、真の教育とは、われわれ人間の学ぶ所以の器官である魂の理性的部分だけを、真実在（イデア）に向って方向転換させようとしても効果はないので、魂の他の部分、すなわち、情意的ならびに欲望的部分をも含めた魂全体とともに、イデアに向って方向転換させなければならないと主張しているのである。換言すれば、単に知識の面だけをイデアの方向に転換させるのではなく、意志や感情をも含めた魂の全体をそれに向って方向転換させるのでなければ、真の教育は行なわれまいといっているのである。

註(1) プラトンの著作(対話篇)は、その著作年代による区分がなされている。その一つの分

け方として初期、中期、後期という三期に分ける分け方がある。初期対話篇は、師ソクラテスの刑死後の国外流浪からアテナイに彼の学園アカデミアを創設する十数年間の著作とみられ、ソクラテスに対する世間の誤解を解くために、ソクラテスの真の精神や思想、行動等を伝えようとして、プラトンが己を空しくして歴史的ソクラテスの姿を描いたものといわれ、その意味において、ソクラテス的対話篇ともよばれている。中期対話篇は、歴史的ソクラテスの影響から脱して、プラトン自身の思想が漸次形成されるいわゆるプラトン哲学の建設期にあたり、プラトンの理想主義がもっとも顕著に現われている作品である。後期対話篇は、プラトンの晩年の作品である。イタリアのシケリアにおけるシュラクサイの若き僭主を教育して、永年の理想であった理想国家を建設しようとした夢も破れ去り、従来ひたすら格調高い理想主義を高唱してきた老哲学者の精神も、現実を無視することができず、現実との調和を説いている作品である。

プラトンの対話篇には、最後のただ一つを除いて必ずソクラテスが登場する。しかし著作年代によって、対話におけるソクラテスの役割が変化している。初期対話篇においては、ソクラテスが主役であり、ほとんど彼の独壇場である。しかるにプラトンが漸次ソクラテスから思想的に独立し、プラトン自身の思想が表明されてくるにつれて、ソクラテスは対話における主要な役割から後退し、後期対話篇においては、多くは単なる聴き手の立場に立ち、最後の作品「法律」篇ではまったくその姿を消している。

(2) ソクラテスは紀元前399年の春、アテナイの牢獄で刑死した。プラトンが「ソクラテスの弁明」の中で詳細に記している、あの裁判の日から30日後であった。ソクラテスが裁判において死刑を宣告されながら、それが直ちに執行されず、30日ほど牢獄で過したのは、偶然の事情によってである。それは、プラトンが「クリトン」篇や「パイドン」篇の中で書いているように、アテナイの風習によるものであった。すなわち、アテナイ人は毎年デロス島のアポロンに供物を捧げるために船を送っていた。そしてその船の出帆が迫ると、その船のともに飾りをつけるならわしであり、その時からその船が役目を果して帰港するまでの間、アテナイにおいては死刑の執行は許されなかった。たまたまソクラテスの裁判の前日にその年の使節船の飾りつけがなされ、そして30日後にようやく帰港したのであった。

ソクラテスの友人たちは、その30日の間、ほとんど毎日のように牢獄にソクラテスを訪ね、終日彼と話合っていたことがパイドンによって語られている。刑の執行の当日も、牢獄の門の開くのを待ちかねてソクラテスのもとに行き、終日話合ったのである。当時のアテナイにおいては、死刑執行の時刻は日没とされていたから。

II

現在われわれに残されている「アリストテレス著作集」⁽¹⁾のうちに、「デ・アニマ」De Anima (魂について)⁽²⁾という三巻から成る著作がある。これはアリストテレスの心理

学書であるが、従来の哲学者たちはただ人間の魂についてだけ考察しているのに対して、アリストテレスは魂とは生物の原因であり原理であり、植物にも動物にも同様に魂があるとしている。本稿ではこの「デ・アニマ」を主体とし、「ニコマコス倫理学」*Ethica Nicomachea*⁽³⁾によって補説しながら、アリストテレスの魂についての所論を究明することにする。

なお、本論に入るに先立って、アリストテレスの哲学的考察には一つの根本形式があるので、それに一言触れておこう。それは、アリストテレスが現実のすべての事物現象を運動の相において把握しているということである。アリストテレスによれば、具体的な個物 *σύνολον* はすべて形相 *εἶδος* と質料 *ύλη* とから成る。プラトンにおいては、個物の本質としての形相を超越的普遍的なイデアとし、個物はなんらかの意味においてそれに関与するかぎりにおいて、その存在が可能であるとされたのに対して、アリストテレスは個物の本質(形相)はもともと個別的なものであり、それぞれの個物に内在するものとしている。そして特定の質料のうちに形相が自己を実現することによって、その形相の名によってよばれる個物の生ずることが、アリストテレスの生成 *γένεσις* である。個物の本質としての形相は、その生成の過程を通じて「何であるか」 *τὸ τί ἦν εἶναι* を連続的に開示するのであり、個物はすべて形相に向かって進みゆくのである。アリストテレスにおいては、形相はそれぞれの個物の現実態 *ἐνέργεια* であり、これに対して質料は可能態 *δύναμις* にある当の個物である。かように、個物が可能態から現実態にもたらされることがアリストテレスの運動 *κίνησις* であり、現実の世界をすべてかかる運動の世界とみることがアリストテレス哲学の根本観念である。

アリストテレスによれば、生物とはそれ自らのうちに運動の原理を有する自然的物体であり、かかる物体の本質が魂である (*De Anima*, 412b)。それゆえに、アリストテレスは魂を定義して、「生命をそのうちに可能態としてもっているところの自然的物体の第一次の現実態」 (*ibid.* 412a) といい、さらに生物体の原因であり原理である (*ibid.* 415b) ともいっている。したがって、アリストテレスにおいては、魂とは生命もしくは生活活動と同義語に解してよいであろう。ところで、生物体は「器官を具えている物体であり」 (*ibid.* 412b)、そして生物体の身体は魂の道具である。このことは、人間だけでなく、植物にとっても動物にとっても同様である。アリストテレスは魂と身体との結合について、

「その結合によって、一方は働きかけ、他方は働きをうけ、また一方は動かされ、他方は動かすのであるが、しかしこれらのことは、なんでも構わず二つのものであれば、それら相互の間にあるということは決してない」(ibid. 407b) といっている。したがって、魂は身体でさえあればどんな身体の中へでも入ることができるわけではなく、もろもろの魂はそれぞれ固有の性質の器官を具えた身体を必要とするのである。これ植物の身体には植物の魂が、下等動物の身体には下等動物の魂が、高等動物の身体には高等動物の魂が、また人間の身体には人間の魂が宿る所以である。

魂をそのうちにもっている物体は、それが「生きている」という点で魂をもたない物体から区別される。そして「生きている」とは、物体が理性、感覚、場所の運動、栄養上の運動(成長・衰微)等のうちどれか一つを含むなら、われわれはそれを生きているという(ibid. 413a)。植物はただ栄養力しかもたないが、動物はそれのみならず感覚力をもっている。またある種の動物はその上に場所を移動する力を有し、人間はさらに思考力や理性をもっている。そしてこれら魂の機能相互の関係は、アリストテレスによれば、低次のものは高次のもののうちに可能態をなして含まれている。ところで、植物、動物、人間は生物界の階層をなし、この階層の最終段階にある人間の魂は、それに先立つ植物や動物の魂の機能である栄養力や感覚力や運動力を可能態としてそのうちに含み、さらにその上に、その本質として思考力や理性をも有するのである。

プラトンは、さきにも述べたように、人間の魂は本能的欲情、意志および理性の三つの部分より成り、それらはあたかも二頭の馬とそれを御する御者との緊密に結ばれた関係に似ているといっている。これに対してアリストテレスは、魂はさまざまな機能を有するが、それらは魂のそれぞれ別の部分にあるのではなく、魂全体のうちにあること、換言すれば、魂全体はそれぞれの部分に分割できないものと考えている(ibid. 411b)。そしてそれらさまざまな機能は相互に、低次のものは高次のものに対して質料的・可能的であり、高次のものは低次のものに対して形相的・現実的という関係にあるとし、それら個々の機能について生物学的・心理学的に説明している。これ、プラトン哲学が神秘的な観念論の域を脱していないのに比して、アリストテレス哲学が経験論的といわれる所以である。

さらに、魂と身体との関係について、プラトンは魂が身体から独立し不滅であることを

強調した。これに対してアリストテレスは、魂と身体とは互に独立の二つの実体ではなく、魂は形相であり現実態であり、身体は質料であり可能態であるという関係において把握する。アリストテレス哲学においては質料と形相、可能態と現実態という概念は、存在の状態を規定する相関概念であって、両者は同一ではないが、しかし一方は必ず他方を予想するという相互不可分の二つの原理である。アリストテレスが「デ・アニマ」においてとくに強調している点も、魂は身体なくしては自ら作用しあるいは作用されることができないということである。感覚的なものは身体の器官としての感官に依存する以上、身体を離れてありえないことは明らかであるが、魂の様態としてのもろもろの情緒や欲望も、身体なしにはパトスを受けることができない。そのみならず、魂にもっとも固有であると思われる思惟さえも、表象を通して身体に関係している。これについてアリストテレスは次のように述べている。「魂はその様態の大多数のものを身体なしには作り出されたり、作り出したりはしないようにみえる。たとえば、怒る、大胆である、欲望する、一般的にいって、感覚するがそうである。しかし思惟するはたらきはとくに魂に独特のものであるようにみえる。しかしこの思惟するはたらきも、ある種の表象であるか、あるいは表象を離れてはありえないとすれば、これもまた身体がなければありえないであろう。ところで、もし魂のはたらきあるいは様態のうち、何ものが独特のものであるなら、魂は〔身体から〕分離して存在しうるであろう。しかしもし魂に独特のものが何もないなら、それは分離できるものではないであろう」(ibid. 403a)と。

プラトンにとって、魂はそれ自ら独立の一つの実体であり一つの形相であったが、アリストテレスにとっては、魂はあるものの形相であり、具体的には、身体とは同一ではないが、身体から分離してあるものではなく、つねに身体に対して形相としてあるのである。自然の物体のうち生命をもつものと生命をもたないものとを区別する原理が魂であり、したがって、魂こそ生物体をして生物体たらしめる原因であり原理なのである。すなわち、魂をそのうちに可能的に有する自然的物体が生物といわれるのである。アリストテレスが魂を定義して、「生命をそのうちに可能態としてもっているところの自然的物体の第一次の現実態」というのも、身体は生命をもった自然的物体の可能態であり、魂はそのものの現実態にほかならないからである。なお、アリストテレスがこの定義において「第一次の現実態」といっている意味は、現実態には二種の状態があるのであって、第一は、そのも

のを単に所有しているという状態であり、第二は、それを現実に働かせつつあるという状態である。たとえば、われわれは眠っているときでも魂を所有しているが、醒めているときはこれを現実に働かせてさまざまな生活活動を行っているのである。単にそれを所有しているにすぎない状態は、それを現実に働かせている状態に比して、生成の順序からいってより先立つ状態であり、また魂の本質からいってより低次の状態であるから、アリストテレスはこれを「第一次の現実態」と表現しているのである。

アリストテレスは「デ・アニマ」において、動物の魂と身体との共働としての「行動」をひき起すものは、魂のいかなる機能であるかを考察して、人間の場合は、栄養力でも感覚力でも思惟力でも、また欲望だけでもなく、それは理性と欲求とであるととし、その場合の理性とは、あるもののために手段方法を考える理性、すなわち、実践理性のことであり、これら欲求と実践理性との関係について、欲求の目的が実践理性の出発点であり、思慮〔実践理性のはたらき〕における最終のもの〔結論〕が実際の行動の出発点である (ibid. 433a) と述べている。さらにアリストテレスは、この両者のいずれがより根本的であるかを究明して、それは欲求であるといっている。その理由として、理性と欲求とがともに行動の起動力であるなら、なにか両者に共通のものによって動かすのであろうが、理性は欲求なしには動かさないとということが明らかである。なぜなら、意志は欲求であり、ひとが理性によって動かされるといときには、また意志によって動かされるのであるが、しかし欲求は理性に反してさえも人を動かすからと説明している。そして「理性はいずれも正しい。しかし欲求と表象とは、正しいことも正しくないこともある。それゆえ、ひとを動かすものはつねに欲求されるものであるが、しかしこのものは、あるいは善いものかあるいは善いものとみえるものかである」 (ibid.) といっている。人間の行動の根源的起動力としての欲求は、正しいこともまた正しくないことも、また欲求されるものも、実際に善いものである場合も単に善いものと見えるにすぎない場合もあることを指摘している。したがって、欲求は相互に相反するものとして現われる場合もある。かかる場合は理性と欲求とが相反するときのことであり、その上、時の感覚をもつ者においてあらわれるのである。なぜなら、理性は将来のこのために〔現在の欲求に〕反抗することを命じるが、しかし欲望は眼前のこのために追求することを命じるからである。それというのも、眼前の快いものは、欲望する者が将来のこのことを見ないために、絶対的に快いも

の、絶対的に善いものと見えるからである (ibid. 433b)。

一般に、動物は欲求することのできるものとして、自己自らを動かすことのできるものである。その場合の欲求とは感覚にもとづくそれである。しかし人間には、感覚にもとづく欲求のほか、思慮にもとづく欲求(意志)がある。ところで、思慮の能力である実践理性においては、判断のあるものは普遍的なものに関係し、他のものは個別的なものに関係するが、実際の行動の起動力はこの後の判断であって、普遍的なものに関する判断は、単独で人を動かすものではなく、これが行動の起動力として関係する場合は、個別的なものに関する判断との共働によってである。そしてその場合でも、前者はむしろ〔一定の知識として〕静止している〔すなわち、一般的知識として個別的なものに関する判断に方向を指示するにとどまる〕が、後者はそうではない (ibid. 434a)。

アリストテレスは「ニコマコス倫理学」において、人間の魂の機能を分類してロゴスをもたぬ部分〔機能〕とロゴスを有する部分の二つとした。そしてロゴスをもたぬ部分をさらに二つに分け、一方では、生物一般に共通な栄養を摂取し成長する植物的能力、他方では、感覚にもとづく欲情的ないし欲求的部分とした。アリストテレスによれば、前者はいかなる意味においてもロゴスを分有しないが、これに反して、後者は本性上反ロゴス的なもの *παρὰ τὸν λόγον* ではあるが、ロゴスに聴きこれに従うかぎり、ある意味においてロゴスを分有する。ロゴスを有する部分にも二種類があり、すぐれた意味においてロゴスを有するもの、換言すれば、自己のうちにロゴスを有し知性的に思惟するものと、他人のロゴスに従順であるというような意味においてロゴスを有するものがある (Ethica Nicomachea, 1102a-1103a)。この分類は、アリストテレスがさきに「デ・アニマ」において述べた人間の魂の諸機能を、もう一度、ロゴスを有する部分が最善の部分であり、ロゴスに即した活動こそ人間の魂の本来の機能であるという立場から、あらためて分類したものである。

人間は胎児の段階から出生して独立の身体をもつ動物的存在となる。そして魂の機能としては、はじめにロゴスをもたない栄養力および感覚力やそれにもとづくもろもろの欲情、ならびに運動力が発現し、やがて人間固有の本質としてのロゴスの機能も現われてくる。そして自然のもろもろの欲情がロゴスによって規制され、正しい仕方で習慣づけられて社会的存在としての人間が実現するのである。かように、人間がもっとも低次の生物的

段階から動物的段階を経て、社会的存在としての真の意味での人間的段階へと自己自らを実現する過程が、アリストテレスの運動であり生成である。人間固有の本質としてのロゴスは、もともと具体的個人における質料としての各自の身体や欲情のうちに存在し、これらにおいて自己自らを実現する過程が個人の成長発達の過程である。それというのも、アリストテレスにおいては、形相とは質料のうちに実現されるものであり、質料なくして形相の実現もありえず、可能態としての質料のうちに現実態としての形相が自己自らを実現することが、事物の生成にはかならないからである。かくして、魂と身体とを不可分の関係においてみ、個人の生成とは、人間固有の本質としてのロゴスが身体やそれにもとづく欲情のうちに自己自らを実現する過程とみるところに、アリストテレス哲学の特性があるのである。

アリストテレスは、人間をしてその固有の機能を発揮させ、その本性を十分に展開実現せしめるような状態を人間の徳と呼ぶ (ibid. 1106a)。そしてかかる人間の徳として、具体的に、知性的徳 *διανοητική ἀρετή* と倫理的徳 *ἠθική ἀρετή* の二つをあげている (ibid. 1103a)。しからば、ひとはいかにしてかかる徳を身につけることができるのであろうか。アリストテレスはこれについて、「知性的徳はその発生も成長も主として教わることに負っているのに反して、倫理的徳は習慣から生ずる」(ibid.) といっている。すなわち、知性的徳は教授を通して学習することによって、また倫理的徳は実際にある行動をなすことによって習性 *ἕξις* として、獲得されるというのである。

ところで、アリストテレスは魂のロゴスを有する機能を、さらにその対象によつて、「それ以外の仕方においてあることのできないようなもの」を観照すべき部分と、「それ以外の仕方においてあることの可能であるようなことから」を観照すべき部分とに分ち、前者を認識的部分 *τὸ ἐπιστημονικόν*、後者を算段的部分 *τὸ λογιστικόν* とよんだ (ibid. 1139a)。認識的部分とは、真偽を弁別する真理認識の能力としての理論理性であり、学問(理論的認識) *ἐπιστήμη*、知恵(哲学知) *σοφία*、理性 *νοῦς* の三者がこれに属し、これらはいかなる意味においても生成に関わることのない純観照的能力である。これに対して算段的部分とは、欲求との関連において、「これをなすか」それとも「あれをなすか」を算段する能力としての実践理性であり、技術 *τέχνη* と思慮(実践知) *φρόνησις* とがこれに属する。この両者はともに生成に関わるが、前者は製作 *ποίησις* に、後者は行為 *πρᾶξις*

に関わる。そして知性的徳は理論理性に、倫理的徳は実践理性のうちの思慮に関わるのである。

思慮、すなわち、実践知とは、われわれの行為に関わり、「自己にとっての善いことから、功益あることがらに関して立派に思案する能力」であり、それも「よき生」に関する（ibid. 1140a）。なお、思慮は単に自己一身のことがらのみでなく、ポリスのことがらに対する思慮、すなわち、「政治」という状態をも含む（ibid. 1141b）。なぜなら、政治の目的は善き人間を作って国民を幸福ならしめることだからである。これ、思慮に即する生活が政治的生活 *ὁ πολιτικός βίος* と呼ばれる所以である。

ところで、実践の問題においてもめられるものは、われわれにとっての善であり、個別的な善である。すなわち、われわれの当面する個々のことがらに関して、いかに行為することが、その時その場のもろもろの条件において、われわれにとって最善であるかということである。その場合の行為選択の判断は、単なる一般的な知識やきまりではなく、正しきロゴスと経験とにもとづく実践知である。これ、思慮が一般的なことがらにとどまることなく、むしろより多く個別的なことがらを知ることの必要な所以であり、また経験が単なる知識よりもいっそう実践に役立つ所以でもある。かくして、実践知とは、理論的認識の関わるのではなく、ただ経験によって知られるよりほかない個別的なことがらに関わるものである（ibid. 1142a）。それゆえに、行為の立場においては、一般的規定としての「法」が一般的なるがゆえにかえって不足しているところを補正するような、「よろしさ」*ἐπιείκεια* が尊重されるのである。かかる「よろしさ」とは、法を拘子定規に適用することなく、時と場合に応じてこれを生かすような状態である。かかる状態は、知性的であるよりもより多く情意にもとづき、年齢や経験によって具わるものと考えられる。これ、実践に関しては、経験ある年長者や思慮ある人々の論証されざる意見に対しても、論証に劣らず留意しなければならない所以である（ibid. 1143a-b）。

アリストテレスによれば、あらゆる人間活動はなんらかの善 *ἀγαθόν* を希求し、したがって、善とはすべての人間の希求する目的である。しかもあらゆる善のうちの最高善は何かといえ、それは幸福 *εὐδαιμονία* にほかならず、そして幸福とは、われわれが「よく生きること」「よくやっている」という意味である（ibid. 1094a-1095a）。換言すれば、それは快楽でも富でも名誉でもなく、人間がその本来の機能をよく発揮することである。

ところで、人間の魂のロゴスを有する部分のうち、理性こそ最善の部分であり、したがって、理性の活動こそ人間最高の活動である (ibid. 1177a)。かかる活動にもとづく生活が愛知 *φιλοσοφία* の生活である。それゆえに、人間の究極的な幸福もかかる観照的な愛知の生活のうちにあるのである。アリストテレスは幸福追求の生活形態として享樂的生活、政治的生活、観照的生活の三つをあげ、そのうちで観照的生活をもって最高の生活としている。しかしかかる生活は、人間の水準を超えた生活であり、誰でもそれに与かりうるわけではなく、神的なるものをうちに有する智者のみひとりこれに与かりうるのである。かように、観照的生活は誰もがそれに与かりうるものではないにしても、人間に本性的に固有のものとは理性に即した生活にほかならないとすれば、観照的生活こそ、人間にとって本性的にもっとも望ましい生活であるといわなければならない (ibid. 1178a)。

これに対して倫理的徳に即しての政治的生活は、観照的生活に比して二次的なものにすぎない。なぜなら、倫理的徳とは、人間が肉体を有することに由来するものであり、もろもろの欲情と不可分の関係にあるからである。換言すれば、それはロゴスによって欲情を規制することによって実現されるものであり、まさしくロゴスとパトス、魂と肉体との合成者としての人間の徳にほかならないからである。したがって、かかる徳に即した生活こそ人間的なものであり、幸福もまたこれに準ずるものである。それというのも、われわれは人間である以上、外的な好条件も必要であり、われわれの本性は純粹観照のために自足的なのではなく、また人間の自足は決して過剰には存せず、ほどほどのものからひと徳に即して行為することができ、ここに人間的幸福があるからである (ibid. 1179a)。「よく生きること」が幸福にほかならないとすれば、かかる生活のうちにこそ「人間的」幸福があるはずである。

アリストテレスにおいては、さきにも述べたように、魂と肉体、ロゴスとパトスとは、二元的に対立するものではなく、形相と質料、現実態と可能態として「生成」の二つの契機である。大理石のヘルメスの彫像が完成しても、質料としての大理石は消滅するものではない。形相はつねに質料のうちに実現されるのであり、可能態なくして現実態は考えられない。アリストテレスにおいては、形相の背後に質料が、現実態の根底に可能態がふくまれているのである。それゆえに、倫理的徳の実現のためには、形相としてのロゴスとともに、質料としての肉体やそれにもとづくもろもろの欲情の存在が不可欠の条件である。

欲情は本性的には反ロゴス的であるが、その反面、ロゴスに聴従しうる性質のものである。かかる反ロゴス的な欲情がロゴス的な規制に服するところに、倫理的徳が実現されるのである。しかしたとえ徳が実現されても、欲情そのものは人間性に根ざす根源的なものであって、消滅するわけではなく、質料とか可能態という意味において、徳の根底に存在しているのである。したがって、ロゴスは不断にその支配力を保持しなければならない。これ、倫理性が存在であると同時に当為として、不断にわれわれの努力によって実現されなければならない理由である。アリストテレスにおいて、倫理的徳が習性とされるのも、ロゴス的な支配力が単に一時的なものではなく、一定の状態として存在しなければならないこと、換言すれば、行為者の性格としてあらねばならないとされるのも、すべてかかる意味においてである。

アリストテレスにおいても、徳の養成は教育の仕事である。換言すれば、教育の目的は「有徳のひと」を作ることである。アリストテレスは、ひとがいかにして有徳になるかについて、「政治学」の中で次のように述べている。「ひとは三つのものによって善くかつ有徳になる。三つとは、自然〔生れつき〕、習慣、理性である。けだし、ひとは他の動物としてではなく、人間として生れてこなければならぬ。しかし若干の性質においては、自然はなんの役にもたない。なぜなら、習慣がそれを変化させるからである。事実、若干の性質は習慣によっていずれの方向にも、すなわち、より善い方向にもより悪い方向にも向けられるものとして生れついている。ところで、他の動物は主として自然によって生きているが、そのうち若干のものは、いくらかまた習慣によっても生きている。しかし人間はまた理性によっても生きている。けだし、人間だけが理性を有するからである。したがって、これら三つのものは互に一致しなければならない。なぜなら、必ずしも一致するものではないからである。すなわち、人間は、もし自然や習慣によるのと異った仕方になすことがよりよいことであると理性によって説得されるならば、習慣や自然に反して、多くのことを理性によってなすのである」(Politica, 1332a-b)と。それゆえに、アリストテレスにとって、「有徳のひと」を作ることには習慣づけと理性の教導としての教育の仕事である。

註(1) 現在「アリストテレス著作集」Corpus Aristotelicum としてわれわれに伝承されてい

るアリストテレスの著作は、アリストテレスがアテナイにおける彼の学園リュケイオン *Λύκειον* において行なった、彼の講義の草案や筆録から成るものであるといわれている。アリストテレスにはアカデミア遊学時代に、プラトンの対話篇を模倣して少なからざる対話篇を公開したことが知られている。しかしそれらはすべて散佚し、現在では古代の著作家たちの引用のうちに、わずかにその断片をうかがいうるにすぎない。これ、プラトンの公開的著作である対話篇が完全に保存され、かえってアカデミアにおける講義の草案や筆録が失われてしまったこととまったく逆である。

現在の「アリストテレス著作集」の成立は、アリストテレスの死後およそ 200 年も彼の学園から失われていた講義の草案や筆録の稿本が、偶然にある穴倉の中から虫害と腐蝕でひどく損傷された状態で発見され、それがローマにもたらされ、ロードスのアンドロニコス *Andronicus* によって紀元前一世紀の末に刊行されたものであるといわれている。したがって、現在われわれが手にしうるアリストテレスの著作は、彼の講義の原型とはかなり異ったものであることが推察され、古来、文献学的にいろいろ論議されてきたところであって、これがアリストテレス研究を著しく困難ならしめている所以である。

(2) これはしばしば *De Anima* というラテン訳名のまま呼ばれているもので、わが国でも普通「デ・アニマ」と呼びならわされている。原語は *περὶ ψυχῆς* である。アリストテレスの心理学の主著であり、また「ニコマコス倫理学」とともに、人間学の書でもある。

(3) 現在、アリストテレスの名によって伝えられている三つの倫理学がある。「ニコマコス倫理学」*Ethica Nicomachea*、「エウデモス倫理学」*Ethica Eudemia*、「大道徳論」*Magna Moralia* の三つである。このうち「ニコマコス倫理学」は、リュケイオンにおけるアリストテレスの講義の筆録を彼の息子のニコマコスが編纂したものであるという古来からの伝承は、ほとんど疑問の余地がないようである。また「大道徳論」は、前三世紀のはじめ頃、アリストテレス学派の誰かによって他の二つの倫理学書から抜粋されたものという見方も、誤りないようである。これに対して「エウデモス倫理学」については、古くはアリストテレスの弟子であるロードスのエウデモスによって後に書かれたものといわれてきたが、近年、これもアリストテレスの講義をエウデモスが編纂したものと解する方が自然であるという見方が有力になってきた。そしてその成立の時期は、「ニコマコス倫理学」に先立つものと解されている。

III

これまでプラトンおよびアリストテレスの魂についての所説を、彼らの著作にもとづいて述べてきたが、しかしこれには次の註釈を附することが必要である。すなわち、本稿で引用したプラトンの著作は、プラトンの理想主義が最高潮に達した中期対話篇に属するも

のである。したがって、ここでは現実否定の超越的観念論的色彩がとくに強く打出されている。プラトンの著作については、さきに〔I の註(1)〕も触れたように、著作年代によってその性格の相違がみられるのである。プラトン哲学は一般に理想主義の典型のようにいわれているが、そのことは否定できないにしても、その晩年の著作、すなわち、後期対話篇には現実との調和をもとめた老哲学者の思想もみられるのである。他方、本稿で引用したアリストテレスの著作は、もっぱら「アリストテレス著作集」の中でもとくに後期の作品とみられている「デ・アニマ」と「ニコマコス倫理学」とである。さきに〔II の註(1)〕も述べたように、現在の「アリストテレス著作集」は、もともとアリストテレスが彼の学園で行った講義の草案や筆録にもとづいて編纂されたものとすれば、ここに盛られている思想は彼の生涯の後期に属するものであり、アリストテレス哲学がほぼ完成に近づいたかもしくは完成された時期の思想とみることができる。しかしアリストテレスにはこれ以外にも、現在はすでに散佚してみることができないが、アカデミア時代にプラトンの強い影響のもとに、師の対話篇を模倣して作られた少なからざる対話篇が公開されたことが知られている。17歳という感受性の強い青年期にプラトンの門に入り、プラトンの死までまる20年間アカデミアの學員として、この偉大な哲学者に朝夕接触していたアリストテレスが、思想的にその師から少なからざる影響を受けたことは当然であろう。

アカデミアにおけるアリストテレスのプラトンに対する関係は、はじめはプラトン学説の熱烈な礼讃者として、後には仮借なき批判者としてといわれているが、しかしイエガーの研究⁽¹⁾によって明らかにされてきたように、プラトン哲学から独立したアリストテレス哲学が、アカデミア時代にすでに成立したわけでは決してない。それには相当の期間を要したのである。アリストテレスはプラトンの死を機会に前347年アカデミアを去り、ヘルミアスの招聘に応じてトロアスのアッソスに赴き、さらにレスボス島のミュティレネに移っている。その後、マケドニア王フィリッポスの招きにより王子アレキサンドロス⁽²⁾の家庭教師としてペラの宮廷に移り、アレキサンドロスが王位に就くやマケドニアの宮廷を辞し、やがて前335年再びアテナイに帰って彼の学園リュケイオンを創設した。この十数年間、プラトン学説の批判を通してプラトンから独立し、アリストテレス哲学の建設に向う重要な時期であり、そして現在アリストテレス哲学としてわれわれに残されている彼の著作集は、リュケイオンにおける彼の講義にもとづくものである。したがって、ア

リストテレス哲学の建設の段階としては、アリストテレスがプラトンによって哲学への眼を開かれ、この師にまったく傾倒した時代、プラトン学説に対するきびしい批判の時代、アリストテレス独自の哲学の建設の時代と、大別して三つの時期が考えられるのである。

アテナイの名門の出身であるプラトンが、当時名門の子弟が一般に政治家への道に進むならわしであり、プラトンもまたそのように期待されながら、青年期において偉大な人生の教師ソクラテスとの出会いによって、その生涯の進路を変えて哲学者となったように、アリストテレスもまたマケドニア王の侍医を父とする医者の子に生まれ、おそらく将来医者になることを期待されたであろうに、アテナイに遊学してプラトンによって哲学への眼を開かれたことが、後世に大きな影響を及ぼした大哲学者の誕生となったのである。アリストテレスによるプラトン学説の批判は、古来、しばしばプラトンに対する誹謗の言と解され、忘恩を意味するものといわれてきたが、しかしこれは、決して忘恩を意味するものではない。アリストテレス自身「ニコマコス倫理学」の中で、イデア説の批判に関連して次のように述べている。「真理の保全のためには、親しきを減らすことがむしろよいことであって、それがわれわれの義務であると考えられるであろう。ことにわれわれは愛知者なのであるから。それというのも、真理も友人もともにわれわれにとって愛すべきものではあるが、真理に対してより多く尊敬を払うことこそ敬虔な態度だからである」(Ethica Nicomachea, 1096a) と。それゆえに、アリストテレスのプラトン学説に対する批判は、忘恩を意味するものではなく、アリストテレスの学問に対する真摯さ、哲学的精神に対する忠実さを示すものと解すべきであろう。

本稿においてこれまで述べてきたプラトンおよびアリストテレスの魂についての見解は、その著作年代からいってそれぞれの特性をもっとも顕著にあらわしている著作にもとづくものである。そしてかかる立場からみると、両者の哲学は明らかにその性格を異にしている。次にそのよってきたる背景を瞥見してみよう。

プラトンの中期対話篇を根本的に特色づけているものはイデア説であり、アリストテレスのプラトン批判もまずこのイデア説に向けられたのである。プラトンにとって、超越的普遍的なイデアが真実在であって、現実の事物現象の本質であり、したがって、その認識が真理であり、現実の事物現象の感覚的把握は俗見にすぎない。かかるプラトンの立場が現実否定の厭世的世界観に陥ることは当然であり、「バイドン」篇が明らかにこれを証示

している。すなわち、われわれの魂は肉体の牢獄に繫縛されているために、直接真実在に触れることはできない。なぜなら、現実界には真実在は存在せず、それは影像の世界にすぎないからである。しかるに魂は死を契機として肉体から分離してイデアの世界へ赴くことができるのであり、これが真理を何よりも愛求する哲学者が死を希求する所以である。これ明らかに現実否定の思想であり、彼岸の希求である。かかる思想の根底には、現実界を虚偽と悪と死とに充てる不完全な世界とし、これに対して純粋な霊的世界を想定し、これを完全にして不死の世界とする宗教的神秘性が存在する。これはプラトンがかって南イタリアに旅行した際接触したピタゴラス学派の影響といわれている。中期対話篇はそれ以後の作品であり、ここにプラトンの理想主義、超越的観念論の拠って立つ基盤があるのである。これに対してアリストテレスは医者の子に生まれ、そのような家柄の環境の中で育った。その影響か否か明らかではないが、アリストテレスには自然学や生物学に対する強い関心があった。それを証拠だてるものとして、「アリストテレス著作集」の中にこの方面の研究が多数残されている。このことは同時に、アリストテレスの哲学研究の態度にもおのずから反映し、これがアリストテレス哲学の現実主義、経験主義の基盤をなしているのである。

プラトンは超越的普遍的なイデアを真実在とし、しかもそれを現実の事物現象の本質としたため、イデア界と現実界という二世界観を余義なくし、現象（個物）とその本質との結びつきを明瞭に説明することができず、これを「関与」 *μίθεσις* というようなあいまいな表現で片づけている。他方、影像の世界に流浪する人間の魂が、その故郷であるイデアの世界を恋慕する情熱をエロースと呼び、これを人間の魂の本性と規定してその理想主義の根拠としている。かかる非現実的観念的な思想は、アリストテレスのうちに自然学的な経験主義が成長してくるにつれて、とうてい容認することができず、やがてきびしいイデア批判として現われてくるのである。かくして、プラトンが超越的なイデアの立場から現実を眺め、現実否定の世界観を展開したのに対して、アリストテレスは感性的な現実そのものを基盤とする自然学的な態度において、現象とその本質との関係を説明しようとした。アリストテレスにとって、現実的個別的なものが真実在であり、その本質（形相）はもともとそれぞれの個物に内在するものである。そしてかかる個別的な形相が質料のうち自己自らを実現する過程が運動であり、現実の事物現象の生成である。かように、アリ

ストテレスは現実の世界を運動の相において把握し、あらゆる事物現象の生成を質料と形相、可能態と現実態という関係において説明する。それゆえに、魂についても、「デ・アニマ」において生物学的・心理学的立場を基調として経験的にその諸機能を究明し、その意味において、プラトンとまったくその立場を異にしている。しかし他方、今日のいわゆる科学的・実証的な研究態度とはおのずから異なり、その根底にアリストテレス独自の哲学的観念が存在しているのである。

以上がギリシャ哲学を代表するプラトンおよびアリストテレス哲学の基本的性格とその基盤であるが、かかる両者の基本的性格の相違が、さきに述べた魂についての見解にもおのずから反映して、まったく異なる所説を生み出したとみるべきであろう。

註(1) W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923, 2. Aufl. 1955.