

広島大学文学部紀要  
第58巻特輯号1



初期アリストテレスにおける「プシューケー」論

赤井清晃

1998年12月

# 初期アリストテレスにおける「プシューケー」論

赤井清晃

## 目 次

|  |    |
|--|----|
| 1. 問題の所在 .....                             | 1  |
| 2. 資料の問題 .....                             | 5  |
| 3. 『エウデモス』に関するイェーガー説の再検討 .....             | 9  |
| 4. 「魂＝調和」説論駁 .....                         | 23 |
| 5. 「実体」と「魂」 .....                          | 32 |
| 6. 「エイドス・ティ」としての「魂」 .....                  | 34 |
| 7. 「魂」論と「ディアレクティケー」 .....                  | 39 |
| 注記 .....                                   | 43 |
| 文献 .....                                   | 61 |
| 資料：アリストテレス『エウデモス、<br>あるいはプシューケーについて』 ..... | 65 |

## 1. 問題の所在

周知のように、アリストテレスの著作は特異な仕方で、後世に伝えられ、現在、我々が手にすることのできる「コルプス・アリストテリクム（アリストテレス著作集）」は、紀元前1世紀にアンドロニコスによってまとめられたものである。しかし、この「著作集」に含まれるものは、アリストテレスのリュケイオンでの講義ノートであったり、著作の未定稿であって、これをもって「アリストテレス全集」と呼ぶには程遠い、と言わなくてはならない。実際、この「著作集」に含まれるものとは別に、この「著作集」に含まれていない、一般向けの著作があって、おそらく、アリストテレスの生前に公刊された対話篇や著作があったことが、古人の証言によって、明らかになっている。けれども、その一般向けの著作、すなわち、公刊された対話篇や著作は、すでに古代末期には散逸してしまい、完全な形で我々に伝わっているものはひとつもない。また、少なくとも、紀元前1世紀にアンドロニコスによって、「著作集」がまとめられる時点で、アンドロニコスが意図的に一般向けの著作・対話篇を省いたのでない限り、アンドロニコスの手許にも、すでに一般向けの著作・対話篇はなかったのではないとも考えられる。そして、一旦、アンドロニコス編集の「著作集」ができると、以後、この「著作集」が、アリストテレスの著作の全てと看做され、同時に、体系的なものとして受け取られるようになった。それには、アンドロニコスの編集方針、つまり、著作の配列が、体系を意識したものであることにひとつの原因があろう。しかし、この「著作集」に含まれるものの大部分は、そのまま公刊することを意図していない、講義ノートの類であったり、いずれ公刊する意図があったにしても、未だ、未定稿の類なのである。従って、この「著作集」を全体として、統合的な体系としてみると、随所に、首尾一貫しない主張が見い出され、それが解釈上の困難とされてきた。この解釈上の困難を解決し、体系として整合的なアリストテレス解釈をすることが、アリストテレス研究の中心課題であった。おそらく、ヴェルナー・イェーガーが、発展史的解釈を唱えるまでは、そうであった。もちろん、発展史的解釈による研究方法は、イェーガーのみの独創とは言い切れず、ベルナイ

ス(J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, 1863)やローゼ(V. Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, 1854 ; *Aristotelis Pseudepigraphus*, 1863; *Aristotelis qui ferebantur Librorum fragmenta*, 2ed., 1886)他によるアリストテレスの初期断片の蒐集と編集の作業および研究が、イエーガーにやや先立ってなされていたことは確認しておかなければならない(その後の詳細については、川田殖、「アリストテレス初期著作におけるプラトン解釈 —— 断片集を中心として —— 」(京都哲学会編『哲学研究』491号, 1964., pp.73-74, 註4を参照)が、ともかく、イエーガーが、発展史的解釈を提唱して以後のアリストテレス研究は、イエーガーの発展史的解釈を容認するにせよ(その容認の仕方には、研究者によって当然のことながら、程度の差がある)、反対するにせよ、イエーガーの発展史的解釈を無視することはできなくなったことは言うまでもない。

では、そのイエーガーの発展史的解釈の主張の要点はどのようなものだろうか。イエーガーは、まず、アリストテレスの『形而上学』の各部分の著作年代決定を行なうことから始めた(W. Jaeger, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, 1912)が、アリストテレスの思索全体についての研究書 *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 で、発展史的解釈を主張した。今、後者に従って、その概略を記せば、次のようになるであろう。

従来の研究は、アリストテレスの生涯のうち、プラトンのアカデメイアを去って後の、すなわち、37歳から49歳までの、いわゆる遍歴時代の12年間の哲学的発展を不当にも無視していた。しかし、この期間をも考慮に入れて、失われて散逸している初期対話篇の復元という文献学的な作業と、同時に、現存の『アリストテレス著作集』を固定的に捉えずに、『著作集』内部での著作年代の差異を確定する作業を行なった結果、アリストテレスの思想には、プラトンのアカデメイアの一員としての *die dogmatisch-platonische Periode* から始まり、アリストテレス自身の学園、リュケイオンの学頭時代の *die letzte vollendete Form Denkens in den Meisterjahren* へと至る *Übergang* を認めることができる。従って、ここから、アリストテレスはまず、全面的にプラトンの哲学的主張を

受け入れていたが、その後、現実の資料と格闘するうちに、師のプラトンの説に異を唱えはじめ、最終的には、それを発展させて、完全にプラトン哲学とは対蹠的なアリストテレス的な哲学の立場に至った、というのが、イエーガーの一般的な主張である。

しかし、イエーガーがこのような主張をする際の、つまりは、同じアリストテレス哲学の内部において、その時代的な前後関係を決定するためのMerkmalとして用いた、Abstand von Platonismus という基準は、これ自体が問題を含んでおり、イエーガーの主張がなされて以後、反証が挙げられ、イエーガーの発展史的解釈にも部分的修正が加えられるに至っているが、現在に至るまでの研究動向としては、ほぼ、次のように言うことができるであろう。イエーガーの主張がなされた直後からしばらくは、発展史的解釈に沿った形で、アリストテレス哲学の個々の概念、学説に関して、いわば発展史的解釈の検証を行なう研究が行なわれたが、他方、同時に、発展史的方法とその研究成果には一定の評価を与えつつも、アリストテレス哲学をやはりひとつのまとまったものとして捉えようとする立場もある。イエーガーの *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 と同年に出版された、Sir D.Ross の入門的研究書 *Aristotle* などは、後者の有力なもののはじめであろう。しかし、その後、発展史的解釈の方法は無視されたわけではないが、下火になり、再び、1980年代の終わり頃に、新たに発展史的解釈に取り組んだ研究書が相次いで出版された (D.W.Graham, *Aristotle's Two Systems*, 1987; T.H.Irwin, *Aristotle's First Principles*, 1988; J.M.Rist, *The Mind of Aristotle*, 1989)。これらは、いずれも、アリストテレスの哲学を一つの体系として捉えようとする、どうしても生じてくる矛盾や、記述の齟齬をイエーガーのような、いわば、素朴な発展史的解釈ではなく、少し手の込んだ概念装置を用いて、『著作集』の矛盾や、記述の齟齬を整合的に説明しようとする努力であると言えよう。つまり、イエーガーの発展史的解釈の主張がなされて以後、一旦、発展史的方法による研究が盛んになるが、その後、徐々に下火になり、1980年代の終わり頃に再び、発展史的解釈の方向での研究成果が現れ始めて、現在に至っているのであるが、しかし、この間、一貫して、発展史的解釈に対して、体系的解釈と言うべき立

場も存続しているのであり、現在でもなお、そうである。

そのような状況の中で、G.E.L.オーエン（G.E.L.Owen, “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle,” 1960）のように、イェーガーの三段階発展説に対して、二段階発展説を唱えて、しかもイェーガーとは全く逆に、アリストテレスは、「反プラトンのな立場からプラトンのな立場への発展」を遂げたという図式を提示して発展史的解釈に大きな影響を及ぼした例もあるが、これは極端な例であって、一般には、イェーガーが提示した「アリストテレスはまず、全面的にプラトンの哲学的主張を受け入れていたが、その後、現実の資料と格闘するうちに、師のプラトンの説に異を唱えはじめ、最終的には、それを発展させて、完全にプラトン哲学とは対蹠的なアリストテレス的な哲学の立場に至った」という一般的な主張が、どこまで妥当であるかを文献学的に検証する作業が行なわれてきたわけである。それは、具体的には、イェーガーが、はじめから、アリストテレスの思想の「プラトンのな立場から反プラトンのな立場（すなわち、アリストテレス的な立場）への発展」を暗黙の前提とするあまり、上述の発展過程に適合するように、いわば意図的にテキストを解釈する、という傾向があることを指摘し、これを修正するという手続きをとることであると言える。

本稿が問題として取り上げるのも、今は失われた、アリストテレス初期の対話篇『エウデモス、あるいはプシューケー（魂）について』であり、この対話篇をめぐって、これに関するイェーガーの解釈を検討、批判し、初期のアリストテレスが、どのような「プシューケー（魂）」観を抱いていたかを、テキストに基づいてできる限り明らかにすることで、後期の著作と看做される『デ・アニマ（魂について）』へ至る、アリストテレスの「プシューケー（魂）」論全体の理解に、わずかながらでも資せんとするものである。

## 2. 資料の問題

さて、次に、『エウデモス』再構成（あるいは、可能な限りでの復元）のための文献資料について、注意しておかなければならないことがある。それは、『エウデモス』の断片テキストと採用されているものの出典となったものが、当然のことながら、紀元前後から、それ以降に及んでいることによって生じる問題である。具体的には、ほぼ時代順にみて、以下の人々の著作が、典拠として用いられる。

- (1)キケロ『占について』（前106-43年）
- (2)プルタルコス『ディオ伝』『倫理学論集』（46年頃-120年以後）
- (3)セルヴィウス『アエネイス註解』（4世紀）
- (4)テミスティオス『デ・アニマ註解』（c.317-388年）
- (5)プロクロス『ティマイオス註解』『ポリテイア註解』（410/11-485年）
- (6)ピロポノス『デ・アニマ註解』（c.490-530年）
- (7)オリュンピオドロス『パイドン註解』（fl.c.535年）
- (8)シンプリキオス『デ・アニマ註解』（fl.c.533年）
- (9)エリアス『カテゴリアイ註解』（fl.c.550年）
- (10)アル＝キンディー「タイムリエ・ファルサファ写本」「アヤ・ソフィア写本」（9世紀）



(11)ソポニウス『デ・アニマ註解』(fl.c.1300年)

ここで、重要なことは、これらの人々は、アリストテレス初期の著作についてだけでなく、それよりはむしろ、アリストテレス後期の著作、つまり、アンドロニコス編集の「著作集」についての知識をもっているということであり、この人々が、アリストテレスの「魂について」の発言内容に関して、それが初期の『エウデモス』のものであるか、それとも後期の著作と言ってはほぼ間違いのない『デ・アニマ（魂について）』のものであるかを明確に意識して区別していたかどうかという点である。例えば、エリアスが『カテゴリアイ註解』で述べている仕方や、テミスティオスが『デ・アニマ註解』で述べている仕方は、初期の『エウデモス』と、後期の『デ・アニマ（魂について）』を区別している点で大変重要なものである。しかし、区別はするものの、その区別は、一般向けの公の著作（『エウデモス』）と、専門的な講義内容の記録・講義ノート（『デ・アニマ（魂について）』）という区別であって、著作の成立年代の初期・後期という区別ではないので、彼らアリストテレス注釈家たちは、両者の区別を、アリストテレスによって主張されている内容の違いというよりも、表現形式の違いに見い出そうとする傾向がある。例えば、断片3のエリアス『カテゴリアイ註解』では、次のように述べられる。

「(アリストテレスは)魂の不死ということを、必然的な議論を通じて、専門的な著作においても確証しているのであるが、他方、諸々の対話篇においては、当然のことながら、蓋然的な仕方です得力のある議論を通じて述べている。」

彼らアリストテレス注釈家たち、それも、いわゆる新プラトン派とそれ以降の新プラトン派の影響を受けた人々の場合は、アリストテレスの著作、それもとくに「オルガノン（論理学書）」をプラトン哲学への入門のための論理的トレーニングのための書と看做し、さかんに「オルガノン（論理学書）」の注解書を著わしたのであるが、その際、彼らが、アリストテレスとプラトンの哲学

的主張の差異よりも同一性に注目することになったのは、自然な成りゆきであったろう。アリストテレスとプラトンの哲学的主張についてさえ、そうなのであるから、アリストテレスの著作内部での、同一性、整合性は、当然のこととして前提されている、と考えざるを得ないであろう。

従って、我々は、後期の『デ・アニマ（魂について）』でのアリストテレスの主張が、初期の『エウデモス』での主張として報告され得る可能性と、その逆の可能性があることに気付かなければならないのである。そして、アリストテレス初期の思想内容の確定のためには、前者の可能性についての配慮が必要であろう。

なお、さらに、ギリシア語、ラテン語による他の断片とはやや性格を異にする断片11, Rossのアル＝キンディーに由来する証言の扱いについて一言しておくかなければならない。

『エウデモス』に関して、アル＝キンディーの証言が採用されているのは、2つある（断片11, Ross）。これらの箇所では、書名としての『エウデモス』には言及がないけれども、アリストテレスの名が明示されていることが、この証言を採用する理由になっていると思われる（Berti, pp.434-435は、この証言を重視している。なお、Décarie, p.38も参照）。

2ヶ所のうち、一方(cod.Taimuriyye Falsafa 55)の特異な点は、魂が身体から離れたときに、ある種の幻想・幻影を見るということが述べられているのであるが、その幻想・幻影の内容は、魂、形相、天使たちという驚くべき天上の世界の光景であるとされていることである。これに対して、この点に関連すると思われるプロクロスの証言（断片5, Ross）は、それが『ポリテイア註解』であることからして、「かの地（ἐκεῖ）」と「ここ（ἐνταῦθα）」と言われているものが、それぞれ、プラトンの『ポリテイア』での、エルのミュートスに見られる「地下」のイメージと地上の現世に相当するとすれば、これは、アル＝キンディーの証言とは異なっていると言わなければならないだろう。というのは、肉体から離れた魂は、アル＝キンディーの証言によれば、天上の光景を見ることになり、プロクロスの証言によれば、地下の幻を見るということに

なるからである。両者の違いは、「かの地 (ἐκεῖ)」という表現で何が思い描かれているか、イメージされているかの違いである。

さらに、アル＝キンディーの証言には、幻想・幻影の内容として、「魂」「形相」まではともかく、「天使たち」という非アリストテレス的、非ギリシア的な内容が含まれていることが、この証言をアリストテレスの著作からの（間接的にせよ）引用として採用しない立場の根拠であると思われる。なるほど、この点に関しては、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教等の影響関係を考慮しなければならないのであるが、この「天使たち」という部分を除いて考えれば、アル＝キンディーが、アリストテレスの著作、つまりここでは、『エウデモス』の内容を全く歪曲して伝えている、とも断定できないのであって、少なくとも、アリストテレスに由来すると考えられる部分（つまり、「天使たち」を除く部分）については、アル＝キンディー自身のギリシア哲学全般に対する態度を念頭におくならば、ある程度の信憑性はあると言わなければならない（この点については、拙論、「アル＝キンディーのアリストテレス哲学に対する態度について」、京都大学西洋古代哲学史研究室編『古代哲学研究室紀要』VI(1996), 94-101.において論じた）。

またさらに、これらの違いに関しては、プラトンの著作のうちでは、『ポリテイア』での、エルのミュートスの「地下」のイメージだけでなく、これに加えて、『パイドロス』のミュートスのような、魂が真実在を見る、という輝かしい「天上」のイメージがあり、これから発想を得ているという可能性を考慮すると、アル＝キンディーの証言による「天上」のイメージは、必ずしも、アル＝キンディーが作り出したものではなくて、プラトン（そして、おそらくは、アリストテレス）に由来するものである、という可能性を無視することはできないであろう（この点については、G.E.R.Lloyd, Aristotle: The Growth & Structure of his Thoughts, Cambridge, 1968, p.30.の指摘がある）。

### 3. 『エウデモス』に関するイエーガー説の再検討

前述のように、イエーガーは、1923年に公にした *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* において、アリストテレス初期の失われた対話篇『エウデモス』について、イエーガー独自の解釈を展開している (SS.37-52; 以下に、直接引用でない仕方で、イエーガーの解釈を紹介する際は、この範囲内から引用している)。以下に、これを再検討することにした。なお、『エウデモス』の断片テキストについては、適宜、参照できるように、本論末尾の「資料：アリストテレス『エウデモス、あるいはプシューケー（魂）について』」に全文を訳出しておいたが、この対話篇の主題をプルタルコスによる断片6に基づいて、象徴的なシレノスとミダス王の話に託して、概略的に述べるならば、次のようになるであろう。

アリストテレスの『エウデモス』の中心的問題は、プラトンの『パイドン』と同様に、「魂の不死」という問題である。主に、断片6のプルタルコスの伝えるシレノス（あるいは、原典では、セイレノス）の話为例として、『エウデモス』においては、いわゆる厭世観が表明されているとされる。シレノスの話とは、すなわち、ミダス王がシレノスを捕らえて、「人間にとって最も望ましいこととは何であるか」という意味の問を投げ掛けると、シレノスは、長い間、沈黙して返答することを拒否していたが、やがて、いやいやながら、言うには、「苦勞の多いダイモンと辛い運命の命短き者の末裔よ、何故、私を強いて、お前たちにとっては知らないほうがよいことを語らせるのか。自分たちに固有の悪を知らないでいる生が、最も苦痛の少ない生であるのに。人間たちにとっては、そもそも、すべてのうちで最善のことなど起こりえないし、また、最善の本性に与ることさえできないのだ。というのも、すべての男、すべての女にとっては、生まれてこないことが最もよいことなのである。とはいえ、その次によいのは、つまり、人間になし得る限り一番よいことは、生まれてきたらできる限り速やかにこの世を去ること」であると。この話を引き合いに出して、プルタルコスは、アリストテレスは、この世の生より、死後の（あの世）の生のほうがはるかによいことを述べている、としている。このようなきわめて厭世

観の強い、特徴的な内容をもつ対話篇『エウデモス』であるが、この点をピュタゴラス派の特徴が明らかなイアムプリコスによる『プロトレプティコス』にも見られる、同様の厭世観を初期アリストテレスのもっていた思想の特徴と看做すことは、容易ではあるが、しかし、我々としては、態度を保留して、残された断片テキストから、どれだけのことを読み取ることができるかを見極めなければならない。実際、イエーガー流の発展史的解釈にとっては、初期アリストテレスの思想のうちに、上述のような厭世観の存在を積極的に認めることができるならば、後期のアリストテレスにとって、「魂」を有する「生物」にとっての「存在・あるということ εἶναι」は、なによりも「生きること ζῆν」であった、ということと対比して、厭世観（初期）から、現実の生の肯定（後期）へと、きわめて図式的な発展を想定することができるからである。我々は、これを一つの例として、以下に、イエーガーの解釈をテキストに即して検討することにしたい。

イエーガーは、まず、『エウデモス』の著作年代の想定から論じ始め、同時に、アリストテレスがこの対話篇を書いた動機について言及する(S.37)。

「アリストテレスのキュブリアの友人の名に因んで名付けられた対話篇『エウデモス』の著作年代は、この著作がなされた動機によって知られる。それは、エウデモスの夢についてのキケロの説明から容易に再構成される。」

この「キケロの説明」というのは、断片1(キケロ『占について』1.25.53.)を指している。イエーガーは、ここですでに、「魂の不滅性」に関して、アリストテレスがプラトンの立場に立つこと、それも特に、プラトンの対話篇『パイドン』との近さを、ある意味で決めてかかっているように思われる(SS.37-38)。

「この対話篇の中でアリストテレスは、最愛の友人（エウデモス）の記憶を不滅なものとして残し、最愛の友人の死による悲しみに対するの慰めを求めたのだった。彼はまず、エウデモスの夢の話述べ始めたが、それはその夢を成

就することによって神自身（神性そのもの）が、魂の起源とその来世があの世に帰するというプラトンの教説が真であることを確かめたということを示すためである。」

イエーガーによれば、『エウデモス』は、魂の不滅性の問題の中心的部分、すなわち『魂について』という形而上学的対話篇として、この問題の議論に起点を与えた。プラトンの『パイドン』を特徴付けている禁欲主義的傾向、そして、いわゆる「死の訓練」ということが、このアリストテレスの初期の著作の中で息づいているという。それは、すなわち、こういうことである。肉体に囚われた状態での、魂のこの世での生活は、プラトンの『パイドン』では、監獄に喩えられていたが、プラトンの場合そうであったように、アリストテレスの場合も、（エウデモスの）魂にとっては永遠の故郷（つまり、肉体を伴わない、純粹に魂だけの状態）からの一定期間の追放を意味している。そのイメージとして、「外国における逃亡者」という構図を思い描くと、彼が追われることになった故郷の方をじっと見つめて、そこにある素晴らしい平和、安らぎ、平安を切望する情熱があることが見てとられる、というのである。

従って、『エウデモス』は慰めの著作だった、ということになる。これは、『エウデモス』執筆の意図からしてその通りであり、この限りでは、我々は、イエーガーと何ら争うものではない。

この世に残された者にとって、唯一、本物の安楽を与えることができたものは、『パイドン』の中でプラトンが成し遂げたことになっている、生と死の価値を逆転させた、まさにそのことの中にある、生き生きした信念であったという。これは、すなわち、通常は、人々が、「死」よりも、「生」のほうにより価値を認めるのに対して、これを逆転して、「死」のほうが、「生」よりも、魂にとっては、本来の状態であるから、「死」のほうが、望ましいものであるという、一種の厭世観を意味している。そして、イエーガーによれば、『エウデモス』の著者は彼自身、次の生（すなわち、死んでからのあの世での生）への信念を完全に受け入れているという。この点に関しても、後に我々が見るように、その内実は、プラトンとは異なるのであるが、少なくとも、著作の意図からす

れば、我々は、イエーガーに同意できるであろう。

さて、このような外見上の一致の故、新プラトン主義者は『エウデモス』と『パイドン』を、不滅のプラトン主義の源として同じ価値をもったものとして扱うのである。

次に、我々が後に詳細を検討することになる、「魂＝調和」説に関連した議論を、イエーガーに従って、紹介すると、以下のようになる。

プラトンが『パイドン』においてそうしているように、アリストテレスは『エウデモス』において、魂の不死性の学説に反することになる唯物論的見解を非難した。そして彼は、『パイドン』に見られる形式と同じ仕方によって、「魂は肉体の調和にほかならない」という見解を非難した。「魂は肉体の調和にほかならない」とは、すなわち、「魂は、肉体の諸要素を合計したものである」ということではなくて、「魂は、肉体の諸要素が正しく配合された産物である」ということである。そしてまた、このことは、現代の唯物論者の魂についての説明にもなっているのである。『エウデモス』の中では、この見解に対する批判がいくつかある中から、二つの反論が挙げられている。

一つ目は以下の通りである。「調和は、それに対する反対物を含んでいる。すなわち、不調和である。しかし、魂は、反対物を含まない。それゆえ、魂は調和ではないのである。」ここで、我々は、それら（すなわち、調和や魂）の特徴が同一でないことから、二つの概念（すなわち、調和と魂）が、やはり同一ではないということがわかる。それ故、アリストテレスは、対象の同一性は、その属性の同一性に依っているという重要な事実を知っておくことを、必要条件としているわけである。この属性（これを彼はここで、比較の手段として扱っている）は、形式論理学に属しているものであり、この属性には、吟味されるべき二つの概念（すなわち調和と魂）に対する反対物を見出しうる可能性がある。反対物という属性は、調和においては存在しうるが、しかし魂にはそうした反対物はない。アリストテレスは、自分のシュロギスモス（推論、三段論法）を、巧みに、かつはっきりと公式化していて、また彼自身が、明らかに、その簡潔で説得力のある点に満足している。彼が、これら二つの概念の非合一と、その概念に含まれるものの非合一とを論証するために、何をもって、まさ

にこの議論の筋道を選んだのかはすぐにわかることではない。しかしこのことは、以下に挙げる彼の『カテゴリーイ』からの命題を考えてみると、すぐにわかることである。すなわち、「実体には何らの反対物もない。」という命題である。つまり、実体に対しては、いかなる反対物も思い描くことができないということである。それゆえ本当に、この三段論法は、魂は調和ではないということの証明を全く含まないだけでなく、必然的に、魂は実体であるということの必要条件とすること（これは、この対話篇の哲学的立場においてもたいへん重要なことなのであるが）もないのである。これを教義として確定したアリストテレスが、唯物論的な見解を非難するために、どのようにして前述の形式論理学の原理を用いるに至るのかは、わかりやすいことである。そして、この原理は、疑いようもなく、反対者の一番の弱点を突いているのである。

我々は、『カテゴリーイ』におけるアリストテレスの「実体」把握との関連で、この問題について詳しく見ることになるが、イエーガーの解釈の特徴は、『エウデモス』でのアリストテレスの論法（ここでは、三段論法）に、アリストテレスのプラトンとは、異なる特徴が見いだせるとしても、論証しようとする内容に関しては、はじめから彼が信念として持っている事柄であり、この論法によって新たに論証された事柄ではない、ということである。

二つ目の反論は、「魂」は「より多く」とか「より少なく」とかという程度の差を受け入れる否かという観点からなされるものである。この観点からの論証についても、我々は、後に検討することになるが、ここでは、イエーガーが、プラトンの『パイドン』（93C以下）の議論と、『エウデモス』の議論を比較して、『パイドン』のほうが、より複雑な議論を展開しているとして、議論そのものとしては、プラトンのほうに軍配を挙げていることを指摘しておくにとどめる。

ところで、プラトンが『パイドン』で行なった証明に、アリストテレスが変更を加えた理由は次のことによって完全に解明される、とイエーガーはいう。すなわち、プラトン哲学の見解によると、「より多く」とか「より少なく」という度合の相違は、無制限なものの場合においてのみ生じるのであって、絶対的に制限されているものの場合には、絶対に生じないのである。対立する矛盾



がある時、それは、2つの両極端の間の真ん中にもあり、そしてまた、「より多く」とか「より少なく」といった度合の相違の段階にも存在したのである。それ故、『パイドン』において書かれている「実体」が「より多く」とか「より少なく」ということを受け入れないと主張する命題は、『エウデモス』の中で基礎になっている命題である、ということになる。つまり、実体は、対立する矛盾を受け入れていないのである。だから、ここでのアリストテレスの証明は、アリストテレスが、それをを用いてプラトンと同じ目的を達成している三段論法へと還元されるのである。

しかし、同時にアリストテレスはプラトンの証明の核心から離れて行くことによって、プラトンの証明では残されていた部分から第二の反証を手に入れた。すなわち、彼は、次のように述べている。肉体の調和とは、その不調和に対立しているものである。そして、生きている肉体の不調和とは、病気、弱さ、そして醜さを指す。これらのうちで、1つは、要素の不釣り合いに基づくものである病気、そして生体の同質的部分の不釣り合いに基づくものである弱さ、さらに3番目に、体の部分の不釣り合いに基づくものである醜さなのである。ここで、もし今、病気、弱さ、醜さが不調和であるなら、健康、力、美が調和である。思うに、魂とは、健康でも力でも美でもない。なぜなら、体のすべてが醜いにもかかわらず、テルシテスにも魂は宿っているからである。そして結論として、魂は調和ではないのである、とほぼ、断片テキストからの紹介を行なう。

次に、イェーガーは、およそ、「人間観」とでもいうべき意味あいで、プラトンのアントロポロジー（人間学）ということに言及する。それによれば、「魂は調和である」というこの考え方は、プラトンのアントロポロジー（人間学）に直接沿ったものである。プラトンは魂の美德（アレタイ：アレテーの複数形）と肉体のそれとを区別している。魂の美德とは知恵や勇気、正義、そして節制であり、肉体の美德とは健康であり強さ、美というものである。これらに対して、肉体と魂の悪徳（カキアイ：カキアーの複数形）という一連の相反する性質がある。それぞれの場合によって、それが靈魂の場合であろうが、肉体の場合であろうが、美德は調和（均整）に依存し、悪徳は不調和（均整の欠如）に

依存している。病気や病弱さ、醜悪の理由を、肉体やその一部分、またはその配置（組み合わせ）に均整が欠如することに求めるこれらの説明は、プラトンによって、当時の医学から援用されたものであった。彼の倫理学のすべてと、「魂の癒し」はこの医学に基づいているのであり、彼はそこに真の科学と厳密な方法の範例を見いだしていたのである。彼の徳に関する学説は、魂の病と健康に関する学説なのであるが、それは、医学に範が置かれており、尺度（メトロン）や均整、あるいは調和の概念を所有している。けれども、もし、調和が肉体的な美德、健康、強さ、美の原理であるということが立証されるならば、靈魂を肉体の調和として、同時に説明することはできなくなる。この議論は、（プラトンの）反対者である唯物論者（物質主義者）を、彼自身の土俵において攻撃するのに有利である。肉体の均衡としての健康の説明や、その均衡の欠如としての病気の説明は、当時の自然学——それは、『パイドン』の出発点であった靈魂の均衡としての美德の説明ではない——の代表者たちによって、承認されることが期待できたのであろう。アリストテレスがここで理解し、詳細に発展させた、靈魂と肉体の美德についてのプラトンの学説は、全く異質の論考になっている。それはピユタゴラス派の数学の精神の中に見られるのである。プラトンによれば、肉体の平常で自然な状態とちょうどよく似ている靈魂の倫理的に正しい状態というものは、均衡の普遍的な宇宙の法則——これはプラトンの後期の自然観の一部をなす『ピレボス』において発展させられる——の特殊な場合であるだけのことである。

ここで、若干の補足しておくならば、まず、肉体の三つの徳についての学説は、プラトンの『国家』第9巻591B、『法律』第一巻631C、もしくは『ピレボス』25Dff.（特に26B）で論じられているものである。その他にも多数見られる。プラトンは、肉体の徳を、魂のそれに並べて記述することを好んでいると言える。『ピレボス』26Bでは、ある対（つい）の関係へと数的に減少されているが、この理論の起源は『エウデモス』によってはっきりと明らかにされている。この対話篇は、尺度（メトロン）の倫理学が、医学の中にみられる当時の数学的見識の心理的領域への転移に基づいているということも表わしていると言えるだろう。

また、アリストテレス主義者のいう中庸（メソテース）とは、意識をその出発点に戻し、類似点をより厳密に持続するということである、とイエーガーは言う。自然学者の尺度（メτροン）は、それ自体が、客観的に決定さなければならぬ正しい中庸であり、そして、それは「目指されるもの」（ストカゼスタイ）でなければならなかった。これはヒッポクラテス学派の頃からの、医学的学説であった。肉体の徳について述べられているその他の箇所は、初期の『トピカ』（116b17,139b21,145b8）と、『自然学』の第七卷（246b4）——これは、アリストテレスが、プラトンのアカデメイアで過ごした時期か、そのすぐ後の時期に形が整えられたものであることが知られている、とイエーガーは註して、ホフマンの名を挙げている。（E. ホフマン、De Aristotelis physicorum L. V I I、ベルリン大学における学位論文、1905年、を参照）——だけである。さて、魂の徳に関するアリストテレスの描写は、『プロトレプティコス』における、魂の四つの徳に関する議論によって、完成されたが、それは、全く、プラトンのでもあった。ところで、『エウデモス』で、要素の均衡として健康を定義することと、『トピカ』において、冷たさと暖かさの均衡として健康を定義していることの間には、何の違いも無い。なぜならば、その要素は、基本的に相対立するものとして考えられる、暖かさと冷たさ、湿り気と渴きといったものから生じてくるのだし、アリストテレスは、このような性質の要素を、自らの論考の中でもしばしば使用している、とイエーガーは断定している。『プロトレプティコス』に関しては、これ自体、別稿で、検討しなければならない問題を含んでいる。

さて、以上の二つの議論を分析すると二通りの結果が生じる。一つ目の立場においては、唯物論を拒絶するという点だけでなく積極的な事柄という点においてもまた、アリストテレスが『エウデモス』の中でまだ形而上学において完全にプラトンに依存しているということを我々に示している。彼の証明が、プラトンの形而上学と魂の不死性の学説、すなわちプラトンの肉体（物体）と魂についての概念と基礎を同じくしているということが、本当に前もって認識されているわけではなくて、これは単に徹底的な解釈の欠如によるものに帰せら

れるだけである、と言って、イェーガーはアリストテレスを批判している。さらに、アリストテレスがここでまだ魂を絶対的な物体とみなしているということは彼の後に続いた模倣者からみても、はっきりとしている。例えば、オリンプュオドロスは最初の推論を以下の形式で行なう。「調和は反対物を持つ。しかし魂は持たない、というのもそれは実体であるからである。」この形式化において論点先取があるという主張は正しい、がしかしそのことは同様にもとの形式にもあてはまる。そこでは先取は完全に前提とされているのである。そしてそれは我々が示したようにプラトン自身にまでさかのぼる、というのも同じ前提が「パイドン」の中でなされているのである。その証明についての教義的性格はプロティノスによってよりはっきりと表されているのである。彼は簡潔にこう述べる「魂は実体であるが、調和は実体ではない。」我々は、この点に関しても、後に見ることになるが、特に、オリンプュオドロスの証言に関しては、後の議論で詳しく見ることになるだろう。

さて、イェーガーは、以上の議論を踏まえて、次のようにまとめる。アリストテレスの後の教義は、唯物論的な見解「靈魂は身体の調和である」と、『エウデモス』に現れているプラトンの見解「靈魂はそれ自身実体である」ととの中間におかれた。靈魂は「可能的に生命を持っている自然的物体の完全現実態（エンテレケイア）」〈アリストテレス『デ・アニマ』第2巻第1章,412a19sq.：この章を通してアリストテレスは彼の初期の靈魂についての見解を、靈魂は身体から切り離すことができないという説をもって特徴づけたある実体として吟味し、靈魂を身体から切り離したらそれは型式か概念としてのものであるとした。〉という存在としてのみ実体である。靈魂は身体から分離され得ないのであり、それゆえに不死ではない。しかし身体との関係においては、靈魂は有機体を形づくる形相の原理である。しかし反対に、プラトンの観点から、プロティノスがアリストテレスのエンテレケイアとしての靈魂に対して、これを批判した箇所述べている言葉が『エウデモス』の中の靈魂に該当するのである。「靈魂はなにかであるところの形相であるから存在を持たない。反対に、靈魂は絶対的実在そのものである。実在というのは靈魂が身体の中に

あるという事実から手に入れたものではなく、靈魂はかつて身体に属する以前から存在しているものだからである。」〈プロティノス『エンネアデス』第4巻第7章第8節。〉このように、イエーガーは、言うけれども、これも我々が後に見るように、事態は、これほど単純ではない。

さて、『エウデモス』が、直接に、魂の先在ということを示していることにより、靈魂は「ウーシアー（実体）」自体であるということが証明された。しかしだからといって、我々は、アリストテレスの靈魂概念を反駁していたプロティノスがその証明を『エウデモス』からすっかり横領し得た、ということをお不思議に思わない、とイエーガーは言う。しかし一方で、アレクサンドロスやその後の彼に次いだフィロポノスのような真のアリストテレス主義の代表者たちは『エウデモス』の三段論法に対して逆らったのである。彼らによれば、靈魂は反対対立物であり、したがって欠如であり、それゆえ『エウデモス』の結論は根拠のないものとなる。この見解はエンテレケイアという概念を前提として、そこから一貫して生じている。アレクサンドロスは、その『エウデモス』の結論が発展したところのものから『パイドン』の証明とその結論を結びつけている限りにおいて、『エウデモス』の結論を拒んだのである（アレクサンドロスによると、「形相と欠如は、身体という実体の反対対立物である」）。

さて、イエーガーによれば、初期アリストテレスの靈魂概念の特性は実際は、次のようなものである。靈魂は、まだなにかあるものの形相ではなくて、それ自体でなんらかの形相なのであり、またそれはアイデアであり、あるいはアイデアのようなものである。これははっきりと伝えられたものであり、今初めてこうして正しく理解されうるものとなる、という。この点に関しては、我々が本稿で後に検討するところから、明らかになるように、まったく、同意できない。

続けて、イエーガーは言う。しかし、アリストテレス自身は、彼の展開の事実を照らし出してくれる、ある重要な証言を遺している。彼が彼の著作において、靈魂について調和を反駁したところで彼の初期の著作を引用し、『エウデモス』からは二つ目の、彼がその後さらに熟成させた自然学的な反証を引用した。その代わりに彼はそこで靈魂の実体としての性格からの証明を無言のうちに放棄したのである。なお、『エウデモス』においてアリストテレスは靈魂は

ある形相であることを示した。それは身体の（形相である）とかあるものの（形相である）とかいった属格がないのがポイントである。したがって我々は、そのアリストテレスの表現はプラトンに反対することを隠すため意図的にあいまいにされたのであるというベルナイスの説明に従ってはならない。シンプリキオスは反対にアリストテレスの通常の見解であるとした、という点を付言しておかなければならない。

続いて、二番目に、分析の結果として生じたことは、若きアリストテレスがプラトンに対して、論理学の分野で完全に独立していたことである。そこにおいて、彼は世界観において全くプラトンに依存していたにもかかわらず、おそらくわずかな優越感を抱いていた、とイエーガーは断定する。プラトンの証明を証明の構成要素へと還元したことや、彼がその構成要素からした両方の証明での技術的に整った構成は、これらの事柄においての、アリストテレスの長い経験を表わしている。例えば、カテゴリーアイ（範疇）に関する学説の認識が、アリストテレスの修正の前提をなしているように、である。保存されているカテゴリーアイについての著作がリュケイオン時代より前には著わされなかったかもしれないことや、ほとんどがアリストテレス自身によるものではないことはなんら問題ではない、とイエーガーは言う。著作には、自然主義と経験主義の期間、つまり彼の死後、学派が崩壊した時期の特徴がある。カテゴリーアイについての学説の原則的な考えと主な部分は、アリストテレスがプラトン哲学の形而上学的基礎を思い切って揺るがす前に、完成の域に達していたからである。そのことから、我々は、論理学と形而上学の関係が、アリストテレスにとっては、プラトンとは反対に、根本的にいかに弱いかがわかる。彼は論理学、すなわち彼が非常に鋭い洞察力を向け、彼がその本来の父であるものを、具体的な哲学の一部とは決して見なさず、技術や知識、つまりとりわけ形式的規則をもった、例えば修辞学のようなものとしてのみ取り扱った。アイデアの学説に反する結論を、抽象に関する彼の新しい学説から導き出す以前から、彼はすでに論理学における専門家であった、というのがイエーガーの評価である。

さらに、「カテゴリーアイ」についてのイエーガーの見解として重要なのは、次の点である。イエーガーによれば、「カテゴリーアイ」が若いときの著作では

ないに違いない。場所のカテゴリアの例としてリュケイオンが挙げられている以上、そうである。リュケイオンは、疑いなく学校を示しており、この学校はこの他に論理のカテゴリアイの例として好んで引用されていた。コリスコスについて考えてみさえすれば良い。彼がいたアッソスでの講義を思い浮かべるならば、典型的な例としてコリスコスの度重なる使用がはっきりするだろう。カテゴリアイについての著作においては、第一、第二実体についてのアリストテレスの学説が唯名論的になされており、取り除かれたり、説明しつくされ得るものではなく、また形式はアリストテレス的でない。その上、著者は、カテゴリアイの学説をすでに周知のこととして前提しており、わずかな問いしか取り上げない。このことすべては、個々の部分のほとんどが内容的にはアリストテレス的であることを承認することを妨げない。これらが、彼の発展においてかに早い時期に始まっていたかということ、『エウデモス』は示している。アカデメシア時代における『トピカ』の重要な論理的認識の大部分の起源は、エルンスト・ハンブルフの『アリストテレスのトピカにおけるプラトン学派の論理的規則』が説明している、とイエーガーは言う。

また、論理学の面から、イエーガーは次のように言う。論理学におけるアリストテレスの研究の影響は『エウデモス』における不死についての論議、特に彼がディアレクティケー（問答法）と呼んでいるものに対する愛着において、他の章のいくつかにもまた見受けられる。プラトンとは対照的にこの言葉によって、アリストテレスはただ単に可能性のある仮定によるものとただ主観的な妥当性を持つに過ぎない総ての議論をしている、という。この点に関しては、大いに疑問の湧くところであるが、それは後の議論にゆずる。イエーガーは、続けて、言う。はっきりとした論証的議論と平行して（まるで歩兵が装甲兵の側で仕えるように）それらは、その証明を支える役割を果たしている（プラトンとアリストテレスの理論の争論の側面は常に心に留めておかなければならない）。それらは、完全な学問的な正確さ（アクリベシア）を持っているわけではない。しかしながら、民族の宗教的信仰、儀式の慣習、もっとも古い神話から、アリストテレスが明らかにした死後に関する論争の重要性を誰が軽視できようか？彼の論考において、彼は常に通念もしくは、偉大なる人々の意見から

始める。彼は理性的で純粋で哲学的知識とそれらの題材に隠された真実の確信を結びつけようとする。このことによって、彼は「コモン・センス」の方へ傾く傾向があり、急進さや極端さを愛する人々に批判されるのである。(ロマン主義的変革以来、知的領域において、そのような人々を一般的に最も思慮深い人々と我々は考えている、とイエーガーは言う。) 実はこのディアレクティケー(問答法・弁証法)は、歴史的で具体的な言葉の意味において、特有の経験説を覆い隠しているのである。彼の考察だけでなく、歴史的に信じられてきたこと、もしくは人間の共通経験、もしくは著名な人々の考えを聞くことによって、アリストテレスは怠惰に一般的意見に依拠しているのではなく、むしろそのような問題に関しての総ての単なる知的議論の限界に対する洞察を表している、という。この最後の点、すなわち、「通念」の評価に関しては、我々も同意できるのである。

そして、イエーガーは、周知の「ミダス王とシレノス」の話に説き及ぶ。

【エウデモス】という対話篇の形而上学的深みの中に、ミダス王とシレノスの神話は導いてくれる。王(ミダス)によって諸々の善のなかの最高の善を問われた時に、シレノスは不承不承に人の運命の大変な不運と苦痛を明らかにする。そのスタイルはプラトンの【国家】第10巻で、運命の女神の娘であるところの未婚の女性のラケーシスの言葉を通して、その影響が示される。シレノスの言葉と姿は、地に結び付けられ、うつろで憂うつなユーモアを醸し出している。大変巧みに、なおかつ包み隠されたプラトンの述語によって、二元論哲学の基礎理論が明言されるのである。「神の子として人間たちは、最高の善の一部となることは一般的にありえない。そして神の子として人間達は、最高の本性の一部に与えることは決して可能ではない。もし、最高の善というものが、すべての人間にとってそのように生まれつくものでないならば、の話だが。しかしながら、もし、人々が生まれてしまったならば、以下のことが最良である。(そしてこれが人間に達成されうるのだが)それは出来る限りすぐに死ぬことである」。

崇高な言葉の特別な魅力、つまりそれは本来の予言なのだが、それは言葉の中の意図された二重の意味にある。民族に伝えられたこの話、それ自体は、



いわばあきらめの感情の表明であった。つまり、最良は死ぬことである。この繊細な厭世主義には、他のものつまり理想的な世界への全ての望みや、死に向かう崇高な存在への全ての望みが欠けている。しかしながら、アリストテレスは、シレノスの言葉の中にプラトンの形而上学の根本概念を込めている。「ト・メー・ゲネスタイ」は単に「生まれない」のではなく、それはまた「生成の中に入らないこと」を意味するのである。『ピレボス』という対話篇は最高の目的としてと同時に、完全無欠な対立としてのアイデアの世界の純粋な存在を「生成のうちに入る」《=Genesis》ということに対置するのである。すべての価値、すべての理想、すべての絶対性は存在の側にある。すなわち、すべての悪、すべての不完全性、すべての制約は生成の側にある。後期のアリストテレスの倫理学はプラトンとは、以下の点によって区別される。つまりそれは、アリストテレスの倫理学は、絶対的善を、ではなく人間の生涯にとっての最良を問うという点である。ここでは、それに反してアリストテレスはまだ、全くプラトンの領域に身を置いているのである。しかしながら、アリストテレスにとって、以下のことについてはわかりきったことなのである。つまりそれは、ギリシア人が幸福と呼ぶところのものではなく、絶対的善の超越的存在に関する最高の価値について考察することについては分かりきったことなのである。つまり、すべての現世の行ないは絶対的善から除外される。生成の世界からそして非理想的世界から、目に見えない存在へと、できる限り早く、元の方へ手を伸ばすことが肝要なのである、と。

以上は、我々の立場から問題点を指摘しながら、イエーガーの『エウデモス』解釈の要点を批判的に紹介してきたのであるが、次に、残された断片テキストに基づいて、個々の論点を検討することにしたい。

#### 4. 「魂＝調和」説論駁

プラトンの『パイドン』に見られる「魂＝調和」説の批判は、その要点をかいつまんで述べれば、以下のようになるであろう。調和には程度の差があり得るけれども、それに対して、魂の場合は、ある魂が他の魂に対して、まさに魂であるということ、それ自体（アウト・トゥート）において、完全・不完全の差異はない(Platon, *Phaedo*, 93B)、ということになる。この同じ問題に対して、アリストテレスは、調和とそれに対立するもの（不調和）と魂の場合のそれとを比較することによって、「魂＝調和」説を批判していることが、ピロポノスとオリュンピオドロスの証言（いずれも、断片7）によって伝えられており、ほぼ間違いないところと言えるだろう（この点については、Jaeger, SS.39-41; 川田, pp.62-63）。ピロポノスとオリュンピオドロスの証言は、次のように、ただ、オリュンピオドロスの証言に、**οὐσία γάρ:**（なぜなら、それは実体であるから）の一句がある点を除いて、ほとんど同じである。

Philoponus

ἐν τῷ Ἐυδήμῳ τῷ διαλόγῳ  
.....ἐπιχειρήσει.....οὕτως  
τῆ ἀρμονία, φησίν, ἔστι  
τι ἐναντίον, ἡ ἀναρμοστία  
τῆ δὲ ψυχῆ οὐδὲν ἐναντίον.  
οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἀρμονία ἐστὶ

Olympiodorus

ἐν τῷ Ἐυδήμῳ οὕτως  
ἐπιχειρεῖ.  
τῆ ἀρμονία

έναντίον ἐστὶν ἡ ἀναρμοστία,  
τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον·  
οὐσία γάρ·  
καὶ τὸ συμπέρασμα δῆλον.

ここでのアリストテレスの議論は、プラトンの『パイドン』での論法と大きな違いがないように思われる。しかし、『パイドン』の場合は、いわば、魂の自体性によって、魂には完全・不完全の違いがないとされたのに対して、アリストテレスの場合は、直ちに、「魂には何ものも対立していない」と主張されるのであるが、何故、「魂には何ものも対立していない」のか、その根拠は、少なくとも、ここに与えられた限りのテキストでは明確ではない。そこで、問題となるのが、オリュンピオドロスの証言にのみ見い出される、

οὐσία γάρ· (なぜなら、それは実体であるから)

の一句である。この一句が、ピロポノスの側の証言にはない、ということから、アリストテレス自身のものであるのか、それとも註釈家（ここでは、オリュンピオドロス）が付け加えたものなのか、という疑問が生じ、解釈が分かれるところであろう。というのも、先に原文を引用したところから見られるように、「殆ど符節を合わせた証言」（川田、p.62）となっているので、オリュンピオドロスの証言にのみあって、ピロポノスの側の証言にはない、この一句がもともとアリストテレスのテキストにあったのか否かという問題に対しては、「なかった」とするほうが、文献学的には、間違いが少ないという点で、安全だからである。

しかし、たとえ、この一句が、例えば、オリュンピオドロスによる付け加え（書き込み）であったとしても、これはこれで、アリストテレスの「著作集」の立場からの一定の見解を示しているものと言えるので、その点について見ておかなければならないだろう。

アリストテレスの「著作集」の立場からの一定の見解というのは、他でもな

い『カテゴリーイ（範疇論）』（Cat. 3b24sq.; 4a5, 8-9など）における「ウーシアー（実体）」の特性についての言及である。もっとも、この『カテゴリーイ』自体がアリストテレスの真作か否かをめぐって議論の対象となるところであるが、今はその議論には立ち入らないこととすれば、そこでの議論の要点は、次の通りである。すなわち、『カテゴリーイ』でのアリストテレスによれば、

Ἐπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι.  
「実体はそれに対立するようなものは何ももたない」（Cat. 3b24-25）

Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία οὐκ ἐπιδέχασθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον·  
「実体はいかなる程度の差も受け入れないと思われる」（Cat. 3b33-34）

とされる。これらの箇所は、アリストテレスがとりわけ「第一実体」についてそれが何であることを明らかにするために、「実体」のもつ特性・固有性を列挙している箇所である。

はじめの箇所(Cat. 3b24-25)では、「実体はそれに対立するようなものは何ももたない」というのは、端的に、「実体」とは「存在するもの」であって、それに「(反対) 対立するもの」とは、「存在しないもの」ということになり、従って、それ（すなわち、実体に対立するようなもの）は、存在しない（無）である、という論法によっていることは明らかである。ここで、「魂＝実体」と看做すならば、そのような「実体」であるかぎりの「魂」に対立するものは存在せず、もちろん、「調和」に「不調和」が対立するような仕方では、何ものも存在しないことになるから、容易に、「魂」は「調和」である、との主張は退けられることになるであろう。ただし、この場合、「魂」を「実体」と看做すこと、それも特に、『カテゴリーイ』で言われている意味での「実体」と看做すことの根拠が問われなければならないが、この点に関しては、残された断片テキストには、これ以上の言及はないので、推測の域を出ないということも注記しておかなければならないところである。

また、後の箇所(Cat. 3b33-34)では、「実体はいかなる程度の差も受け入れな

いと思われる」というのは、少々、話が複雑である。というのは、『カテゴリーアイ』に特有な「第一実体」と「第二実体」の区別がかかわってきているからである。その複雑である、という話の要点をここで必要な限りで述べるならば、ほぼ次のようになるであろう。すなわち、それは、「実体はいかなる程度の差も受け入れないと思われる」と言われていて、「実体はいかなる程度の差も受け入れない」と言い切られていないことの原因でもあるのだが、この箇所では、アリストテレスが本来、主張しようとしていることは、ある実体(A)が、ある別の実体(B)よりも、その実体である程度において「より多く」実体である、とか「より少なく」実体であるというのではない、ということではなくて、ある実体(A)だけに注目して、その実体(A)が、他の実体(B)やその他の実体との比較においてではなく、まさに実体(A)である、というその点において、「より多く」実体(A)である、とか、「より少なく」実体(A)である、というようなことはない、ということである。アリストテレスが挙げている例によれば、

「例えば、いま、そのひとつの実体として〈人間〉を取り上げるならば、それ自身の間でも、またある者（人間）と他の者（人間）の間でも、それが〈人間であること〉に、より多くとか、より少なくてかいう程度の差はないのである。すなわち、ある者（人間）が、他の者（人間）よりも、より人間である、というようなことはない」(Cat., 3b37-39)

ということになる。この例では、問題となる「実体」を「人間」という「第二実体」のレベルに固定して見る観点を取り、その観点から、個々の人間、すなわち、「ある者（人間）」とか「他の者（人間）」という、「第一実体」としての「人間」を見ても、それが「人間」であることには、程度の差がない、という論法なのである。

しかし、この議論には、もう一つの重要な観点があるのであって、それは、アリストテレス自身も注意を促しているように(Cat., 3b35)、問題として取り上げる「実体」のレベルを、より個別的な「第一実体」と、より普遍的な「第二実体」の両方を同時に視野に入れて、これらを比較するということになれば、話は別である。というのは、次のような事情による。すなわち、『カテゴリーアイ』のアリストテレスによれば、

## Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν.

「すべての実体は<このあるもの (トデ・ティ)>を示す (ように思われる)」  
(Cat., 3b10)

のである。ここで、「このあるもの (トデ・ティ)」と言われているものは、差し当たっては、個物を指定して指していると理解される。従って、「第一実体」については、それが「このあるもの (トデ・ティ)」を示しているということは明らかである。なぜなら、それが表示しているのは、

## ἄτομον καὶ ἓν ἀριθμῶ

「それ以上分割できないもの (個別者・個物) であり、数において一なるもの」  
(Cat., 3b11)

だからであるが、しかし、「第二実体」については、少々、事情が異なる。というのも、

ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως  
τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπη  
ἄνθρωπον ἢ ζῶον· οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μάλλον ποιὸν  
τι σημαίνει, - οὐ γὰρ ἓν ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ὡσπερ ἡ πρώτη  
οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ  
ζῶον· -

「第二実体については、例えば、<人間>とか<動物>とか言われるときには、その名称の形態からすれば、それらも同様に「このあるもの (トデ・ティ)」を示しているように思われる。しかし、本当にはそうではなくて、むしろ、第二実体は、ある仕方での性質付けを示しているのである。というのは、第二実体が、それについて語られる基体 (主語) は、第一実体の場合のように、数において一なるものではなくて、むしろ<人間>とか<動物>は、多数のものについて語られるからである。」 (Cat., 3b13-18)

ということになり、個物のレベルで、「このあるもの（トデ・ティ）」として実体を捉える「第一実体」に対して、いわば「これこれ様のもの」として、種や類のレベルで、実体を捉える「第二実体」とを比較すれば、個物のレベルで捉える「第一実体」をより本来的な「実体」であるとする限りは、誤解を怖れずには、言え、第一実体のほうが、第二実体よりも、より実体である」ということになろうし、個物のレベルで固定されてしまう「第一実体」はともかくとして、「第二実体」の場合は、その「第二実体」と呼ばれるものの内部においても、程度の差、すなわち、個物である「第一実体」により近く、個別的であるものから、普遍的に、広範囲に述語付け可能な、一種の普遍概念により近い、か、という程度の差が、当然、生じてくるのである。従って、アリストテレス自身によって、次のようにも言われ得たわけである。

Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ  
γένους· ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν.

「さて、第二実体のうちでは、＜種＞のほうが＜類＞よりも、実体である、と看做される。というのは、＜種＞のほうが、第一実体により近いからである。」  
(Cat.,2b7-8)

以上のような事情を踏まえて、再び、『エウデモス』のテキストの戻るならば、我々は、オリュンピオドロスの証言にのみ見い出される、

οὐσία γάρ· (なぜなら、それは実体であるから)

の一句を、どのような意味で理解しなければならないかが問題であることが分かるであろう。つまり、ここで、「実体」と言われているものは、『カテゴリアイ』の文脈では、個別者としての「第一実体」の意味で解するならば、『エウデモス』の著者の意図に沿うものになるということである。すなわち、個々の「魂」は、それが、個々別々の「第一実体」としての「魂」である限りにおい

て、「より多く」魂である、とか、「より少なく」魂である、とかいうような「程度の差」を受け入れないということである。

なお、注意しなければならないのは、上述のような『カテゴリーアイ』的な実体把握の仕方と実体の区別（第一実体と第二実体）を、『エウデモス』におけるアリストテレスがすでに確立していた、ということを主張しているのではない点である。すでに述べたように、『カテゴリーアイ』自体に、偽書の疑いがある（いわゆる10章以降の、Postpraedicamentaの部分は、勿論のこと、著作の信憑性が問題にされる場合は、10章より前の『カテゴリーアイ』の核心的部分について）のであるが、仮に、アリストテレスの真作としても、『エウデモス』と『カテゴリーアイ』の著作年代の決定というやっかいな問題が生じる。しかし、我々としては、すでに断わったように、この著作年代の決定の問題には立ち入らず、次のことを確認しておくにとどめたいのである。すなわち、仮に、『エウデモス』の執筆時期には、まだ、『カテゴリーアイ』が書かれていなかったとすれば、その場合にも、すでに、『エウデモス』の中に、後に『カテゴリーアイ』で明確に示されるような、個物としての「実体」把握の萌芽がある、ということは言えるのであり、また、仮に、『エウデモス』の執筆時期には、すでに、『カテゴリーアイ』が成立していたとすれば、『エウデモス』の中に、当然、その個物としての「実体」把握が反映しているとしても、それは驚くにはあたらない、ということである。

けれども、ここで、我々は、もう一つのきわめて困難な問題がひそんでいることも指摘しておかなければならないだろう。すでに、資料の問題に関して述べたように、前述の仮定のうち、前者、すなわち、仮に、『エウデモス』の執筆時期には、まだ『カテゴリーアイ』が成立していなかったとしても、後代のオリュンピオドロスもピロポノスも、すでに『カテゴリーアイ』と『カテゴリーアイ』でのアリストテレスの実体把握の仕方を熟知しているのであるから、彼らが、『エウデモス』のテキストを読む際に、そこに『カテゴリーアイ』でのアリストテレスの実体把握の仕方を持ち込んでしまうであろうことは、容易に想像できる。だとすれば、オリュンピオドロスの証言にのみ見い出される、



## οὐσία γάρ· (なぜなら、それは実体であるから)

の一句は、やはり、後代の書き込みと看做して、これを除いて解釈する道をとるべきであるかもしれないのである。これは、後代の証言によって、失われた著作を再構成する際に、つねに生じる問題であるといわなければならない。

さて、ともかく、上述のように、『カテゴリーアイ』のテキストとの比較を通じて、理解できることは、「魂＝調和」説に反論を加えるにあたって、アリストテレスは、師プラトン、特に『パイドン』との、表現上の（言葉の上での）類似性、親近性を示しつつも、反論の根拠としては、プラトンとは異なる論点、すなわち、魂の実体性をもとに議論を展開していることである。この点は、非常に重要であり、すでにイエーガーを含めた諸家が指摘するところである（Jaeger, S.40; 川田, p.63; 藤井, p.194; Dumoulin, pp.35-36など）。ただ、「魂」を、アリストテレス的な意味での「実体」と捉えることがどのようにして可能なかという点を別にすれば、たしかに、彼らの指摘、すなわち、彼等の解釈は、それ自体にそれぞれ、程度の差があるのではあるが、先の留保条件をつけて、ある程度まで、受け入れられるものである。それを具体的に示せば、イエーガーと（イエーガーにほとんど従っている）藤井の線では、『エウデモス』におけるアリストテレスの「魂＝調和」説への反論は、内容的には、プラトンの『パイドン』と同一であって、ただ、その手法が、『カテゴリーアイ』を思わせる、論理学的方法に依っている、という解釈であるが、この解釈は、イエーガーの発展史的解釈に合致するように、はじめから先入観をもってなされた解釈というきらいがないわけではない。実際、「... 以上のことからして『エウデモス』において企てられた魂の調和説に対するパイドンの論証の改造を動機づけたものは、アリストテレスの範疇論的思想への熟知、さらに一般的には彼の論理的-分析的の精神の優越であつたことを我々は謬なく論定することができるであらう。まことに、プラトンの人格と思想との支配の下に純粹なるプラトン主義的世界観を信憑したところのアカデメイア時代における若きアリストテレスが自らの独自のなる思索を誇りえたのは、まさしくこの論理的-分析的領

域においてであった。『エウデモス』の魂の論証はしかし、その論理的・方法的性格を視野の外におくならば、すでにしばしばいはれたやうに、『パイドン』のそれと全く同じ形而上学的地盤の上に生い立つてゐる。(藤井、pp.194-195)とは、言い切れないであろう。先に、ある程度まで、受け入れられると言ったのは、「... 上述プラトンの言葉との意図上の連絡とともにその着眼の新しい局面を理解することができるであろう。すなわち、この問題の処理のうちに、プラトンのいわばイデア論的 (καθ' αὐτό) な捉え方に対して、アリストテレスは師の捉え方をそれなりに理解しつつ、しかもみずからはプラトンとは異なった彼独自の仕方、してかりに名づければいわばウーシア論的 (καθ' οὐσίαν) ともいふべき角度から、プラトンの問題を捉え、それを自己の問題として分析しつつ、さらにのちの「範疇論」における問題構築へと発展して行く独自の構想の萌芽をここに見ることは必ずしも不可能ではないであろう。」(川田、p.63)というところまで、である。

ここで、問題なのは、アリストテレス、それも『カテゴリーイ』でのアリストテレスが「実体」というとき、それが、プラトンのイデア論といかなる関係にあるのか、イデア論とはどれほど隔たりがあるのか、ということであり、この問題が、直ちに、イデア論を背景に論じられている『パイドン』での「魂」論と、『エウデモス』での「魂」論の差異となって現われているのではないか、ということである。従って、イェーガーと藤井の線で解釈するならば、この問題が見落とされてしまう、と言わざるを得ない。すなわち、『パイドン』での「魂」論と、『エウデモス』での「魂」論の違いは、単に、その「魂=調和」説への反論の表現形式の違いにあるだけでなく、思想内容上も大きな隔たりのある、プラトンのイデア論的把握(そして、それには当然、想起説がかかっている)と、イデアとは異なり、個物を第一の実体として優先させる、という意味でアリストテレス的な実体把握との違いが、すでにかいま見られるのである。

## 5. 「実体」と「魂」

『エウデモス』において、アリストテレスが、「魂」に関して行なっている主張として、次の2つが、重要である。

- 1) 魂が肉体の形相であること。ただし、ここでの「形相」はアリストテレスの用語としての「形相」である。
- 2) 魂は、その本来の在り方としては、肉体から離れているものであり、これに対して肉体に閉じ込められた（縛り付けられた）魂は、いわば、病気の状態にあるようなものである（これは、プロクロスの証言による）。

先に、「魂＝調和」説の論駁にあたって、「魂」をアリストテレスの意味での「実体」と看做すことが、議論の前提にあることが述べられたが、そのことと、『エウデモス』におけるこの2つの主張は、どのような関係にあるのかが、問題である。

「実体」ということを、『カテゴリー』における「第一実体」のように、「それ自体で自存しているもの」という点に注目するならば、ここで、言われる「形相（エイダス）」にも、ある意味で妥当する、とすることができる。というのは、1)で言われる、肉体の形相としての魂は、プラトンの、アイデアではなく、アリストテレスの意味での「形相」であるが、2)で言われる、それだけで、肉体から切り離されて、存在することが、本来的である、「魂」であるならば、確かに、「それ自体で自存しているもの」であるには、違いないからである。しかし、また、この点が、誤解されやすい点なのであるが、「それ自体で自存しているもの」だからといって、それは、すでに見たように、イェーガーがそう看做していたような、プラトンのアイデア、または、アイデア的な超越存在ではない、という点が重要である。この点に関して、ロイドが、次のように言っているのは、正鵠を得ているであろう。

「・・・そしてこの際、『エウデモス』において、アリストテレスが用いた形相

の意味を、シンプリキオスが取り違えたに過ぎないとして、問題のこの文章においては、この言葉（エイドス、形相）は、プラトンの意味で用いられている、と論じても、何ら問題の解決にはならない。なぜなら、プラトン自身、いかなる箇所においても、魂を感覚界を超越したアイデアと同一視していることはなく、従って、このような主張は、プラトンの対話篇に示されたアイデア論とは決して相容れないからである。」(Lloyd, p.32)

つまり、『エウデモス』におけるこの2つの主張は、イエーガーのように、『エウデモス』におけるアリストテレスを完全に、プラトンのアイデアの信奉者と解釈することを許さないのである。しかも、さらに、重要なことは、第2の主張である。というのは、『デ・アニマ』におけるアリストテレスによれば、「魂」の学問的定義は、可能的に生命をもつ自然物の「第一の完全現実態」(Dean. 412a27sq)なのであるが、この定義が意味するところは、「魂は肉体を離れては独立には存在しえない」ということであり、このことは、原則として、魂のもつ諸能力のうち、「ヌース（知性）」のみを例外として、すべてに当てはまることなのである。従って、この点からすると、第2の主張は、『デ・アニマ』でのアリストテレスの見解とも、相容れない、と言わざるを得ないのである。

以上を、まとめるならば、『エウデモス』におけるこの2つの主張は、この時期のアリストテレスの「魂」論を、プラトンのアイデア、あるいは、アイデア的な存在、と解することもできないし、かといって、後期のアリストテレスの肉体と一体である「魂」の説とも一致しない、ということになる。すなわち、ここには、プラトンでもなく、後期のアリストテレスでもない、まさに初期のアリストテレスとしか言いようのない、アリストテレスがいるのである。

## 6. 「エイドス・ティ」としての「魂」

『エウデモス』での「魂」に関するアリストテレスの言及のうち、前述の「実体」としての「魂」と並んで、いや、それ以上に重要であると思われるのは、シンプリキオスの伝える断片8の「エイドス・ティ」としての「魂」把握である。この点に関しては、イエーガー、ノイエンス、デュムラン、ベルティ(Jaeger, SS.43-44; Nuyens, p.85; Dumoulin, pp.31-40; Berti, pp.429-436)らも注目しているが、今、デュムラン(p.32)に従って、問題の要点を記せば、次のようになるであろう。デュムランによれば、イエーガーおよびノイエンスは、本来は、区別するべき2つの問題を混同している、という。その問題は、『デ・アニマ』での「魂」の規定と関連するものである。すなわち、

1) 「魂」は、『エウデモス』においては、「エイドス・ティ εἶδος τι (ある種の形相)」である、と言われているのに対して、『デ・アニマ』では、「エイドス・ティノス εἶδος τινος (何かあるものの形相)」であると言われている。デュムランによれば、この指摘自体は適切であるが、次の点を付け加えておく必要がある。すなわち、『エウデモス』においては、「魂 ψυχή」と呼ばれていたものは、後で、「知性 νοῦς」と「魂 ψυχή」の2つに分けられる。それに対して、『デ・アニマ』では、次の2つの明確な規定が示されている。

a) νοῦς = οὐσία τις (De An., I, c.4, 408b18);

b) ψυχή = εἶδος σώματος (De An., II, c.1, 412a20).

言い換えれば、これらa), b)の明確な規定は、『エウデモス』において、萌芽的に含まれていたものである。

2) イエーガーおよびノイエンスは、『エウデモス』での「魂」の規定が、イデア論と連携しているが、他方、アリストテレスは、魂が自存する形相でなければならぬので、自存する形相を認めていると看做している。

という問題である。これらは、いずれも微妙な論点を含んでおり、簡単に片付けることができる問題ではないが、デュムランが、イェーガーおよび、イェーガーに従ったノイエンスを批判している論点は、明確である。それは、第二の問題に関して言えば、すでに見たように、『エウデモス』においては、「魂＝調和」説に対する論駁が成功するためには、「魂」が「実体」であることが前提として必要であったが、その場合、「実体」とは、それ自体で「自存する」基体的な存在でなければならなかった。そのような「自存する」「実体」としての「魂」を、プラトンのイデアのような、それ自体で「自存する」（ただし、後期のアリストテレスからすれば、「離在する」）イデアの存在形態と通じるものと看做すことはできないであろう、というのが、デュムランの示唆するところである。イェーガーおよび、イェーガーに従ったノイエンスは、『エウデモス』におけるアリストテレスが、プラトン主義の圏内におり、従って、何らかの形で、イデア論を許容するか、少なくとも、相通じる発想をもっているはずである、との先入観に影響されて、上述のような問題の混同を引き起こしたと思われるのである。

また、第一の問題に戻れば、ここにおいても、『エウデモス』から『デ・アニマ』へ至る、「魂」概念の規定に発展の跡を見ることは容易にできるであろう。イェーガーに従った立場から、『エウデモス』の「魂」論を「精神の形而上学」と称し、『デ・アニマ』の「魂」論を「精神の現象学」と称して、ある論者に、「かの精神の形而上学において魂は、すでにしばしばいわれたやうに、端的なる実有（*οὐσία*）であり *εἶδος τι* であるに外ならなかったが、この精神の現象学にあつてはそれは概念上の実有（*οὐσία κατὰ τὸν λόγον*）であり *εἶδος τινος* そのものである。」（藤井、p.203）言わしめたのも無理からぬところである。さらに、「それ故に、プロチノスがプラトンの立場からしてアリストテレスの魂の概念を非難して、魂はそれが或るものの形相（*εἶδος τινος*）であることによつてではなく、それが端的に実有であることによつて存在する、魂はそれが肉体の中に住むことによつて存在するのではなくて、それに帰属する以前にすでに在ると述べたとき（Plotinos, Enn. IV, 7, 8; Jaeger, SS. 43sq.）、この非難はアリストテレスにおける魂の概念の発展を無視す

ることによつてのみ主張しえたであらう。なぜならば『エウデモス』からして我々が汲みとるところの初期アリストテレスの魂の概念は εἶδος τινος ではなくてまさしく εἶδος τι でありそれ故また οὐσία そのものであることは我々の上に論明したところのものに外ならぬからである。』（藤井、pp.203-204）とまで言い得たのは、発展説を前提としているからに他ならない。

この第一の問題においては、少なくとも、『デ・アニマ』での「魂」を「エイドス・ティノス εἶδος τινος（何かあるものの形相）」とする規定では、その「τινος（何かあるものの）」という部分を、「ソーマトス σώματος（身体の）」と解することによって、これとの対比で、『エウデモス』での「魂」を「エイドス・ティ εἶδος τινος（ある種の形相）」とすれば、それは、それだけで自存し、完結した「実体」としての「魂」である、との解釈が前提となっている。けれども、ここで再び、注意しなければならないのは、『エウデモス』での「エイドス・ティ εἶδος τι（ある種の形相）」である「魂」は、『デ・アニマ』での「エイドス・ティノス εἶδος τινος（何かあるものの形相）」と言われる「エイドス εἶδος（形相）」としての「魂」と同一であるかどうかということ、また、これを別の角度から言えば、『エウデモス』での「エイドス・ティ εἶδος τι（ある種の形相）」である「魂」を、プラトンの自存する（或いは、離在する）形相（実体）と看做すことができるのかどうか、という問題である。

この点に関して、我々は、すでに「魂＝調和」説への論駁の議論で見たように、『エウデモス』での「魂」が「実体」であることを認めるとしても、その「実体」は、決して、プラトンの自存する（或いは、離在する）形相（実体）、すなわち、イデア的な存在ではないことは明らかであるから、「エイドス・ティ εἶδος τι（ある種の形相）」である「魂」も、それが、「自存する」ものであっても、その「自存性」は、イデア的な「自存性」ではなくて、むしろ、『カテゴリーイ』でのアリストテレス的「実体」の意味での「自存性」である、と言わなければならないのである。従って、『エウデモス』と『デ・アニマ』では、なるほど、少なくとも、言葉の上では、「エイドス・ティ εἶδος τι（ある種の形相）」から「エイドス・ティノス εἶδος τινος（何かあるものの

形相)」へと、あたかも発展の跡を示しているが、そして実際、両者ともアリストテレス的な意味で解釈できる限りにおいて、発展した（或いは、多少、洗練された）と言うことはできるのであるが、両者における「魂」の内実それほど大きな違いがあるとは言えないのではないだろうか。つまり、前者が、プラトンの自存する（或いは、離在する）形相（実体）、すなわち、イデア的な存在を意味していた、とはとうてい言えないのではなかろうか。そうであるとすれば、『エウデモス』と『デ・アニマ』での、アリストテレスの「魂」概念に関して、発展（或いは、洗練）を認めても、なお、やはり、プロティノスの非難は、プロティノスが「魂」を、プラトンの意味での「自存する（或いは、離在する）形相（実体）」と捉える限りは、妥当すると言わざるを得ないのである。

『エウデモス』と『デ・アニマ』での、アリストテレスの「魂」概念に関して、それぞれ、「エイドス・ティ εἶδος τι（ある種の形相）」から「エイドス・ティノス εἶδος τινος（何かあるものの形相）」という厳密には、異なる表現が用いられているにもかかわらず、実質的には、それが、アリストテレス的な意味での「実体」を意味するという解釈は、他ならぬ、当該の断片テキスト（断片8）の証言者であるシンプリキオスによっても行なわれていたと思われるふしがある。ロイド(Lloyd, p.31)が、「シンプリキオスの証言の驚くべき特色」として述べているように、

『エウデモス』では魂がある種の形相であると言われている、と報告していることである。しかも、その一文が『エウデモス』においてもまた・・・アリストテレスは、魂はある種の形相であると主張している」とあるところから見れば、シンプリキオス自身、いま引き合いに出している『エウデモス』でのこの主張が、自分が現に註釈を加えつつあるところの『デ・アニマ』の文章で、展開されている主張と同類のものであると、信じていたことは明らかである。」

ということになろう。逆に、『エウデモス』と『デ・アニマ』での「魂」概念



の差異を強調しようとする発展論者からすれば、このようなシンプリキオスの解釈は、そもそも、アリストテレスの哲学を、固定した体系としてのみ捉える立場からの先入観によるものとの、批判を受けようが、しかし、我々は、すでに見たように別の観点から、やはり、『エウデモス』と『デ・アニマ』での「魂」概念は、同類ものであることを確認したのであった。この点で、我々は、やはり、イエーガーのように、『エウデモス』におけるアリストテレスが、プラトンのアイデア、あるいは、アイデア的なものを想定していた、とすることは決してできないのである。

## 7. 「魂」論と「ディアレクティケー」

我々は、最後に、これまで見てきた『エウデモス』における「魂」論の問題にもうひとつの観点を加えておかなければならない。それは、シッケルト(Schickert, SS.48-62)によって言及されている問題であって、「魂」論の内実にかかわる問題というよりも、『エウデモス』の論述の方法にかかわる問題である。『エウデモス』が、対話篇であったらしいことは、プルタルコス、プロクロス、ピロポノス他の証言によって知られるけれども、どの証言も、直接引用の形で、『エウデモス』の内容を伝えてくれてはいないので、我々は、形式として、『エウデモス』が対話篇であった、ということを知るだけである。ところで、先に見た、「魂＝調和」説に対する論駁の議論は、これが、後のアリストテレスのディアレクティケー（問答法）的、レートリケー（弁論術）的論駁に通じる特徴をすでにあらわしている、ということである。

例えば、シッケルト(Schickert, SS.51)が言うように、『トピカ』第7巻第1章(152b6-9)の「より多く(とその否定)から」の議論を『エウデモス』と関連づけて挙げているが、これは特に『エウデモス』に限ったことではないので、『エウデモス』との関連を即断することはできない。それよりも、問題とするべきは、ディアレクティケー（問答法）的、レートリケー（弁論術）的論駁というとき、そこで言われる「ディアレクティケー（問答法）」および「レートリケー（弁論術）」の内実である。というのも、アリストテレスの哲学の内実を発展史的に解釈するとすれば、「ディアレクティケー（問答法）」および「レートリケー（弁論術）」に関しても、その内実を発展史的に捉える、ということが可能であるはずだからである。今、「レートリケー（弁論術）」に関しては、詳論することは避けて、「ディアレクティケー（問答法）」に話を限れば、イエーガー流の発展史的研究方法によって、もっとも研究が遅れているのが、この「ディアレクティケー（問答法）」の問題であったと言わなければならない。従って、『エウデモス』で用いられている論法と、アリストテレスの「ディアレクティケー（問答法）」との関連を考察するにあたっては、まず、アリストテレスの「ディアレクティケー（問答法）」に関して、一定の理解を前提しなけ

れば、議論は空転してしまうのである。

発展史的解釈とアリストテレスのディアレクティケーの評価については、長らく、アリストテレスのディアレクティケーそのものを研究対象にする研究者が少なかったこともあって、近年漸く、注意するに値する研究が現れつつあるという状況である、と思われる（もっとも、正確に言えば、前述の状況は主に、英語圏、従って、その影響の大きい日本における状況である。J.D.G.Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, 1977は例外的である。他方、イタリア語の文献には、1960年代、1970年代にすでに、雑誌論文はもちろん、本格的な研究書が出版されている）。具体的には、英語圏では、1980年代の終わり頃に相次いで現れたことはすでに述べた通りである(D.W.Graham, *Aristotle's Two Systems* 1987.; T.H.Irwin, *Aristotle's First Principles* 1988.; J.M.Rist, *The Mind of Aristotle* 1989.)が、イェーガーの発展説の修正にともなって、一時、下火になりつつあった発展史的解釈に新たに取り組んだ研究書の中で、ディアレクティケーそのものを研究対象にした点で、重要なのは、T.H.Irwin, *Aristotle's First Principles* 1988.である。Irwin自身は、アリストテレスのディアレクティケーに関して、一種の発展説を唱えている。Irwinは、ディアレクティケーに2つの区別を設け、学問としての第一哲学のためにアリストテレスが展開した“strong dialectic”と、『トピカ』等で述べられている“pure dialectic”を区別する(Irwin, p.19, passim)。それによれば、“pure dialectic”は、「オルガノン」で述べられており、通念(endoxa)の間に整合性をもたらすだけである、とされるが、“strong dialectic”は、『形而上学』で用いられており、客観的实在の本性や真理に到達できるディアレクティケーである、とされる。従って、前者から後者への発展が認められる、という。しかし、この解釈は、必ずしもテキスト上の根拠が明確でない、として多くの人から批判されている（例えば、Cleary, J.J.(1995), *Aristotle & Mathematics: Aporetic Method in Cosmology & Metaphysics*, Leiden. p.199, n.2, 或いは、Smith, R. (1997), *Aristotle Topics Books I and VIII*, Clarendon Press, Oxford.p.xviii)。

これに対して、Berti(E.Berti, “Does Aristotle's Conception of Dialectic

Deveop?” , W.Wians ed., Aristotle’ s Philosophical Development: Problems and Prospects. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.1996, pp.105-130. 注記1)を参照)は、発展説の立場をとらず、以下のように反論している。Irwinが主張するように、“pure dialectic” と “strong dialectic” という二種類のディアレクティケーがあるのではなくて、同じディアレクティケーにPublic UseとScientific Useという2つの側面があるだけである、という。従って、アリストテレスは、ディアレクティケーを学問(念頭に置かれているのは、論証)と対立させたり、真理の発見のために学問に役立つと述べたりしているのが、一見、矛盾しているように思われるのであるが、そうではなくて、学問と対立するのはディアレクティケーのPublic Useの側面であって、それに対して、学問に役立つのは同じディアレクティケーのScientific Useの側面であるから、矛盾はないというのである。つまり、ディアレクティケーのPublic UseとScientific Useの区別は、扱われる内容の区別であって、ディアレクティケーの手続きそのものは同じであるというのである。Public Useによって扱われるのは、たまたま、publicな場に集まった人たちの意見・思惑(doxai)にすぎず、これは真理と対立するものである。これに対して、Scientific Useによって扱われるのは、通念(endoxa)、すなわち、各自が各々の見解を主張する哲学者たち(philosophoi)ではなくて、すでにほとんど真理として信頼するに足りる知者(sophoi、すなわち、知識をもっている専門家)の見解であり、これは、真理に非常によく似た、多くの場合、真であるものであって、真理と対立しない、と言ってもよいという。また、Public UseとScientific Useは、「アリストテレス著作集(Corpus)」全体に見い出されるものであるから、ディアレクティケーの発展を想定する必要はない、として、Bertiは、少なくともディアレクティケーに関しては、発展説をとらないのである(注記2))。

このように、ディアレクティケーそのものに関しても、ともに十分な文献上の根拠を示し得ているとは思われないが、発展史的解釈と非発展説とがあり、そのいずれの立場をとるかによって、我々の考察対象である、「エウデモス」の論法とディアレクティケーの関係も、それぞれに違った解釈の余地がある、と言わなければならない。「実体」としての「魂」についての捉え方をめぐっ

て、イエーガー、ノイエンスが行なったように、ディアレクティケーに関して、はじめから発展を想定して解釈すれば、差し当たっての相手・論敵に論じ勝つためのディアレクティケー＝レトリケーというものを『エウデモス』の中に読み込むこともできなくはないであろうし、ディアレクティケーに関する発展を想定しないで、『エウデモス』を読むこともできるであろう（注記3）。

再び、『エウデモス』における「魂」論にもどって、これまでの考察の結果をまとめておきたい。我々は、イエーガーのあまりにも、早急な発展史的解釈を、一時、保留して、『エウデモス』におけるアリストテレスの「魂」論が、一方では、プラトンから、どれだけ隔たっており（そして、イエーガーにとっては、もっぱら、これが、判断基準であったが）、また、他方では、『デ・アニマ』における後期のアリストテレスとも、どれだけの違いがあるかを、残された断片テキストをもとに、測定することに努めたのであった。その結果は、すでに、「実体」としての「魂」についての考察において、結論づけたように、「すなわち、ここには、プラトンでもなく、後期のアリストテレスでもない、まさに初期のアリストテレスとしか言いようのない、アリストテレスがいるのである。」ということであった。『エウデモス』に関する限り、絶大なプラトンの影響下にありながらも、すでに、アリストテレスはプラトンの「魂」論を修正し始めているということは、明らかである、と言わなければならない。その修正の核心となるのが、「実体」としての「魂」把握である。その「実体」とは、プラトンのアイデアの意味での「自存性」ではなく、アリストテレス的、ただし、『カテゴリー』でのアリストテレス的「実体」なのであって、プラトンとアリストテレスは、等しく「エイダス」という語を用いている、プラトンにあっては、それは、「アイデア」であり、アリストテレスにあっては、いわゆる「形相」という意味で用いられているのである。すでに、『エウデモス』において、そのような意味で「エイダス（形相）」の語が用いられていることを我々は確認し得たのであるが、アリストテレスにおいてこの後、それがどのような展開（あるいは変化）を遂げるかを見極める作業が、我々の今後の課題となるであろう。

## 注記

注記1)本文中、E.Berti, “Does Aristotle’s Conception of Dialectic Develop?”, W.Wians ed., *Aristotle’s Philosophical Development: Problems and Prospects*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1996, pp.105-130. に関する記述は、坂下浩司氏(立命館大学非常勤講師)、浜岡剛氏(京都市立芸術大学非常勤講師)らとの研究会(EN研)での討議に多くを負っている。ここに記して、両氏とEN研のメンバーに感謝の意を表したい。

注記2) 前述のように、Bertiの解釈はディアレクティケーのScientific Useという側面を可能にするのは、「通念(endoxa)は専門家である知者(sophoi)の見解であり、意見・思惑(doxai)とは」異なっているという主張することによって成り立っているようである。この主張の根拠として、Bertiは、Top.I 1,100b22の箇所を挙げているが、この箇所のsophoiをBertiのように、「専門家である知者」と解するのは難しいかもしれない(坂下浩司博士は、難しいと断言する)。さらに、大抵の場合、真である通念(endoxa)を扱うディアレクティケーのScientific Useという手続きが、大抵の場合に成り立つことがらを対象とする倫理学と自然科学の場合には、全く十分であるとBertiは主張するけれども、形而上学の場合はどうなのか、という疑問が生じるが、この論文では、Bertiは明言を避けている(が、排中律・矛盾律を扱った『形而上学』Γ巻に関するBertiの他の論文などから察するならば、形而上学の場合も、ある特定のテーマについては、大抵の場合、真である通念(endoxa)を扱うScientific Useで十分である、と考えているようである。というより、ディアレクティケーのScientific Useでしか、扱うことができない、という立場のようである)。

なお、筆者は、アリストテレスの「ディアレクティケー(問答法)」に関しては、前述の発展史的解釈に対して如何なる態度をとるのか、と言え、アリストテレス自身の言語表現にある種の変化が認められるが、それが直ちに発展であるとは言えない、と考える。具体的には、こうである。

アリストテレスのテキストを見る限り、「ディアレクティケー(問答法)

「διαλεκτική」には、二つの側面があって、アリストテレス自身が自らの哲学・学問のために用いる方法のひとつとしての積極的側面と、事柄そのものに即して自らの立場から考察することなく、ただ通念の上だけでの概念操作に終始する、デアレクティコイ(問答法家) διαλεκτικοίが用いる方法としての消極的側面がある。さらに、詳しく言えば、用語上の問題として、アリストテレス自身が自ら積極的な意味でのデアレクティケーを用いるときには、そもそも「デアレクティケー」という語を用いず、却って、消極的な意味でのデアレクティケーのみを用いるデアレクティコイを批判する際には、「デアレクティコイ」という名称を用いているということ。それは、アリストテレスのデアレクティケーに関連する用語の用法上の区別であって、「デアレクティケー」とその関連語が用いられるとき、積極的に肯定すべきものとして、デアレクティケーが論じられる文脈(『トピカ』の記述の多くがこれにあたる)と、否定的に批判すべき対象として、デアレクティコイ(デアレクティケーを用いる人々)が言及される文脈(例えば、『形而上学』Γ巻第2章など)とがあり、ここに少なくとも二種類のデアレクティケーが区別されるということである。(なお、補足すると、この点は、デアレクティケーについて論じている従来の研究の多くが明確に意識しているとは思われない。例えば、すでに言及したように、学問としての第一哲学のためにアリストテレスが展開した“strong dialectic”と、『トピカ』等で述べられている“pure dialectic”を区別する(Irwin, p.19, passim)という解釈があるが、この解釈は、必ずしもテキスト上の根拠が明確でない、として多くの人から批判されていることに言及したが、ここで、少なくとも二種類のデアレクティケーが区別されると私がいうとき、それは、Irwinの“strong dialectic”と“pure dialectic”という区別とも異なる。また、Smith(Smith, R. (1996), “Dialectic and Method in Aristotle,” <http://aristotle.tamu.edu/robin/APA-Central-1996.htm>)は、アリストテレス以前に現に行われていた“dialectical argument”と、アリストテレスが『トピカ』で提示している“an art of dialectic”との区別を強調しており、Brunschwig(Brunschwig, J. (1964), “Dialectique et ontologie chez Aristote,” in *Revue philosophique de la France et de la l'Etranger*, 89<sup>e</sup> anné,

1964, n° 2, 179-200.p.189)は、P.Aubenqueにコメントする中で、学的論駁をこととする“supra-dialectique”と、学的論駁に至らない“infra-dialectique”の区別に言及しているが、筆者が言う二種類のディアレクティケーの区別は、これらとも異なる。前述のベルティの区別するディアレクティケーのPublic UseとScientific Useに近いかもしれないが、全く重なるわけではない。)そして、この否定的に批判すべき対象として、ディアレクティコイ（ディアレクティケーを用いる人々）が言及される文脈で、アリストテレス自身が用いている方法については、アリストテレス自身は特定の名称を与えていないが、それこそが、一種のディアレクティケーであり、その内実が、ペイラ（吟味）の術であり、また、エレンコス（論駁）をともなった議論なのである。その典型的なものが「アポリアー（難問）」の方法なのである。

注記3) しかし、アリストテレスの「ディアレクティケー」概念を確定する作業は、「魂」論以上に、困難な問題を含んでおり、「ディアレクティケー」の問題については、別稿にゆずりたい。以上の点に関しては、拙論「ペイラ（吟味）とエレンコス（論駁）——アリストテレスにおけるディアレクティケーの問題」、京都ヘーゲル読書会編『ヘーゲル学報』4(1998年末刊行の予定), pp.85-110 および、「アリストテレスにおけるディアレクティケーの問題——「哲学」の方法としてのディアレクティケーの可能性」、古代哲学会『古代哲学研究』29(1997), pp.32-41を参照。これらの論考を踏まえて、現時点での筆者の「ディアレクティケー」解釈を示すならば、以下ようになる。

まず、全体像を示せば、「アリストテレスは『トピカ』の第1巻において、ディアレクティケーを、方法であり、また、通念に基づいて結論を導く推論である、と規定している。また、ディアレクティケーは、吟味と論駁というはたらきによって、提出されたすべての問題について論じることができる。吟味と論駁というはたらきが、注目するに値するものである。従って、これら吟味と論駁というはたらきについては、以下の2点が考察されなければならない。第一に、論駁というはたらきとしてのディアレクティケーは、正確には、不可能へ導くこと（すなわち、いわゆる帰謬法reduction ad absurdum）と同一では



あり得ないこと。現に、研究者の中には、ディアレクティケーを不可能へ導くことと同一視している者があるが、これは正しい理解ではない。論駁というはたらきとしてのディアレクティケーは、さらにまた、矛盾律についての議論において、主要な役割を演じていること。次いで第二に、吟味というはたらきとしてのディアレクティケーの明らかな例が、アポリアー（難問）の方法であり、その方法の大部分は、アリストテレスのディアレクティケーから成り立っているということである」ということになろう。

要するに、アリストテレスが、「トピカ」A巻の冒頭で行なっているディアレクティケー（問答法）の規定のうち、ディアレクティケーが、「方法」**μέθοδος**であり、「推論」**μέθοδος**の形をとり、「通念」**ἔνδοξα**を通じて論じ、提出されたすべての事柄について論じるのであり、更に、「吟味」**πέτρα**、「論駁」**ἐλεγχος**という機能をもつということのうち、最後のペイラ（吟味）とエレンコス（論駁）という点に注目して、アリストテレスのディアレクティケーの解明にわずかながらでも資せんする試みが必要なのであるが、次に、各論的に、ペイラ（吟味）とエレンコス（論駁）（ただし、取り上げる順は、逆に、エレンコス（論駁）とペイラ（吟味）とである）についての論点を概観し、本文への補足としたい。

#### 1) エレンコス（論駁）としてのディアレクティケー

ディアレクティケーはその機能・働きの点で、吟味の術（**πειραστική**）つまり、討論において、相手の主張の根拠を要求し、言い換えれば、相手の主張を吟味することによって、相手を論駁し、論じ勝つための技術である。しかし、もしその吟味の術が単に否定的な働き（つまり、相手を論駁するという働き）であり、積極的に何かを獲得するということがないのならば、どうしてディアレクティケーが哲学の方法として働き、その哲学が本質的に知となることが可能なのであろうか？別の言い方をすれば、もし、吟味の術に固有な議論を行なうことが論駁することであり、学知に固有な議論が行なうことが論証することであるとするならば、何らかの論証的な仕方での論駁（もし、論証と論駁が相入れないものであるならば、この表現は形容矛盾ということになってしま

うが)ということが可能なのであろうか？

この点に関しては、いわゆる歸謬法（不可能なことに導くことによる論証）**ἀπόδειξις εἰς τὸ ἀδύνατον** のことに思い至るのが自然であろう。これは一方では、ある主張（命題）が不合理であることを証示するという限りにおいて論駁という性格をもつと思われるが、他方、真の論証であるという限りにおいて、確かに学知が成り立つための場を提供している。例えば、レジスは、この歸謬法を直ちに問答法的論証であると考えており、このことは、アリストテレスのディアレクティケーがもっている構成的 *costruttivo*、認識論的 *conoscitivo* な性格の証左であるという (Régis, L.-M., O.P.(1935), *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa. p.228-232.)。

なるほど、明らかに、歸謬法と論駁とは矛盾による論証・論駁へと展開する機能をもつという共通の外見を呈してはいる。実際、論駁ということは、アリストテレスによって「[原命題の] 矛盾 [命題をそ] の [結論とする] 推論」と規定されている場合、論駁が成立するのは、「措定された前提が結論と矛盾する」とき (APr., B, c.20, 66b 9-11)、つまり、相手が自分で認めた（前提）命題と矛盾する結論にその相手が導かれるときである。次に、歸謬法（不可能なことに導くことによる論証）は、直接証示の論証（**δεικτική**）とは区別されており、次のように規定されている。「歸謬法（不可能なことに導くことによる論証）が直接証示の論証と異なるのは、前者は、人が論破しようと欲している当のことを措定しながら、これを [相手からも] 同意される偽（偽として認められる命題）へと帰着させる点においてであり、これに対して、直接証示の論証は [相手から] 同意される諸定立から [これを原理として] 出発する。というよりむしろ、これら両者はともに二つの前提を [相手から] 同意されることどもとして容認しているのであり、ただ一方 [の直接証示の論証] は推論がそれらから [出発する原理] であることどもを [両前提とし]、他方 [歸謬法] はこれら [原推論の出発点であることども] のうちから一つ [の前提] を、また [原] 結論の矛盾 [命題] を他の一つ [の前提] として容認しているわけである」 (APr. B, c.14, 62b 29-35)。

ところで、歸謬法が真の論証であるということ、つまり、必然的・学問的結

論に導き得る議論であるということには疑いがない。このことはアリストテレスによってはっきりと述べられているが、その箇所では、正に歸謬法について語りながら、この論証が相反することどもから出発するのではなくて、矛盾することどもから出発することを明言して、次のように述べている。「そこで以上のことから明らかなのは、あらゆる〔歸謬用〕諸推論において、〔原結論と〕反対〔対立すること〕ではなくて、矛盾〔対立すること〕が仮定されなければならないということである。というのは、このようにして初めて〔論証の〕必然性が成立し、〔歸謬用仮定〕の要請は〔自明の理として〕一般に納得できるものとなるだろうからである。即ち、すべて〔のことそれぞれ〕について肯定か否定か〔つまり矛盾対立する両命題のどちらか〕が成立する以上、否定ではないことが証明されたとすれば、必然のこととして肯定が真とされなければならない。また逆にもし人〔相手〕が肯定が真とされることを措定〔容認〕してくれないとすれば、否定を要請するのが〔自明の理として〕一般に納得できることであろうからである。これに対して、〔原結論と〕反対〔対立すること〕を要請するのは、どちらの場合にも巧く当てはまらない。というのは、もし全称否定が偽であっても、必ずしも全称肯定が真となるわけではないし、又、後者〔全称肯定〕が偽であるなら、前者〔全称否定〕が真であるということも一般に納得できることではないからである」(Apr.B,c.11,62a 11-19) ここで歸謬法と論駁との間の根本的な差異も明らかになっている。実際、矛盾対立する二つの命題の間では、一方が真でないことを論証することによって、他方が真であることが必然的に帰結するのであるが、しかし、まずまさしくそのような論証を行なうことが必要であり、そのような論証を行なうためには、周知のように、それから論証が出発するものとして、真であるものとして知られた、適切な前提命題を準備しなければならない。そして、このような前提命題を準備する者は、学問を行なうという段階に既にあり、この歸謬法に訴えることなしに、つまり、矛盾対立ということを使わずに、通常の論証(直接証示の論証)によってもまた、しかるべき命題(主張)を論証することが巧く出来るのである。アリストテレスは、実際、歸謬法は、常に、通常の論証(直接証示の論証)によって置き換えることができるということを述べている。「さて、すべて直接

証示の仕方では結論付けられるものは<不可能によって>もまた証明されるであろうし、また、<不可能によって>結論付けられるものは直接証示の仕方での同一の諸項を通じて証明されるであろう」(A.Pr.B,c.14,62b 38-41)。

これに対して、論駁の方は、それが問答法的議論であるという限りにおいて、何らかの論証を構成するためにふさわしい前提を準備するということはせずに、相手によって容認された前提に甘んじなければならない。その結果、たとえば相手の主張が相手自ら容認した前提と矛盾対立するということを証示するときも、だからといって、その主張が偽であるということを示したことにはならないであろう。従って、その主張が矛盾を含むということが真であるということを示していることになる。だから、論駁は直接証示という仕方に決して置き換えられ得ないのであって、論駁が成り立つためには、常に相手が必要なのであり、それどころか、正に、相手を論駁するという点においてそこそれは成立するのである。そしてこれはディアレクティケーのもつ目的の一つに合致している。そこで、論駁において、矛盾対立を用いることは、歸謬法の場合にそうであるように、別の仕方(=直接証示)でも論証できるが、場合によっては便宜的に必要なものというのではなく、却って、本質的であり無くてはならないものなのである。

## 2) ペイラ (吟味) としてのディアレクティケーとアポリアー (難問) の方法

ディアレクティケーは、「吟味 (ペイラ)」の術 (ペイラスティケー) であるという点で、「論証」とは区別される。そして、「分析論」に述べられた論証 (アポデイクシス) という方法と、残されたアリストテレスの著作において用いられている主要な方法との間に齟齬があるために、「論証」とは、即ち、既に明らかにされた事柄の「教授」であって、未知なる事柄の探究的手段ではないという極端なバーンズの如き解釈が現われた (Barnes, pp.138.) のであるが、話題を「形而上学」に限っても、そこで実際に採用されている方法が如何なるものであるのかが問題にされてきた。その中でも古典的な解釈として、ロス (Ross, Vol.1, pp.lxxvi-lxxvii.) のものを挙げるができる。

ロスによれば、アリストテレスの用いている方法には、主に次の三つの特徴がある。

- (1)「アリストテレスは、他の幾つかの著作においてもそうであるように、先行する思想史によって論述を始め、その中で如何にして四原因が順次認識されてきたかを示している。」
- (2)「アリストテレスの方法は、アポレマティック(aporematic)である。アリストテレスが言うには、主題となる事柄のもつ諸困難についての明瞭な見通しから、論述を始めること、そして、主要な問の各々について、賛成の側と反対の側とについて偏らない考察を以って論述を始めることが肝要である。」
- (3)「採用されている方法は、大部分、既知の諸前提から、それらの前提が齎す或る結論へという形式的な三段論法の議論という方法ではない。数学における公理のような根本的真理については、証明をしようと試みるのではなく、それらの真理性を否定することによって生じるつじつまの合わない帰結を示すことによって、それを認めさせることである。」

これら3点のうち、(1)は、アリストテレスが自らに先行する人々乃至同時代の人々の学説を述べている箇所に対する評価の問題である。ロスは、少なくとも、四原因論については、アリストテレスが学説史を展開するのは自説の再確認のためであって、四原因論そのものの探究のためではない、と理解している。逆に、(2)は、探究の手続きとしてのアポリアー（難問）の取り扱いの問題である。或る事柄を廻ってどのような困難があるのかを予め列挙しておき、それにあらゆる角度から考察を加えるというこの手続きは、このままではいわゆる体系的な学説の提示にはならず、却って、難問の解決を求めて試行錯誤する精神の様を我々に提示しているのである。これを指して、ロスは、「アポレマティック」と形容する。更に、(3)は、哲学がその考察の対象としている公理や「思考の法則」（アリストテレスのテキストでは、矛盾律や排中律）は帰謬法で示されること、つまり、既知の諸前提から、それらの前提が齎す或る結論へと

いう形式的な三段論法で示されるのではないことを指摘している。これは具体的には、『形而上学』Γ巻の記述を指している。

以上の三点のうち、(1)の学説史の評価については、問題が残るが、ロスの記述自体が、極めて概括的なものであり。細かい論点を別にすれば承認し得るものである。(2)のアポレマティックな方法と(3)の帰謬法による手続きは、「哲学」の取り扱う対象が、既に確立された何らかの原理として我々の手にないという状況から必然的に採らざるを得ない手続きである。(3)の帰謬法の使用については、なるほど、ディアレクティケーとの形式上の類似性を見出すことはできる。つまり、相手の主張をそれとして受け入れ、そこから帰結する事柄が、不合理なものとなるように推論すれば、ちょうど前提とされた *ἐνδοξον* から、*ἄδοξον* が帰結した場合と同じになるからである。けれども、アリストテレスの正式の見解としては、いわゆる帰謬法とディアレクティケーの方法とは異なるという点が、従来、見落とされてきたように思われる。この点については既に詳述した通りである。

さて、次に、(2)のアポリアーの取り扱いに関しては、アリストテレスのアポリアーの取り扱い方に着目して、これを『形而上学』の方法論的特色として、理論化しようとする試みがL・ルガリーニ(Ligarini, pp.131-156. なお、ルガリーニ以前にも、ディアレクティケーと『形而上学』B巻の「アポリアー」を結び付けて考察する試みが、O.Hamelinの講義にも見られる(Hamelin, p.233.)。また、最近では、Mesch, pp.46-51が、『分析論後書』の論証知と『形而上学』B巻の「アポリアー」との関係を考察しているが、ディアレクティケーとの関係では、ルガリーニが最も詳しい。逆に、アリストテレスのディアレクティケーについての最近の研究で、アポリアーとの関係に触れていないものとしては、P.Slomkowskiがある。)によってなされているので、これを見ておきたい。

ルガリーニは、「アポレティカ」「ディアポレティカ」という呼称を用いて、アリストテレスの『形而上学』における方法を特徴付けようとする。これは、彼独特の呼称であるから、我々はこれらの呼称そのものにとらわれず、その内容を確認しておかなければならない。(「アポレティカ aporetica」及び「ディアポレティカ diaporetica」という呼称は、ἀπορησαι 及び εὐπορησαι

の形容詞形から採った造語であって、実際、ルガリーニ自身、「アポリアーの段階 grado aporetico」とか「ディアポレティカ的手続き procedimiento diaporetico」というように形容詞としても用いている。)ルガリーニは、「哲学の方法の確立におけるアポレティカが予備的な契機をもつことが、アリストテレスによって、特に『形而上学』第3巻冒頭に指摘されている」と言う。「形而上学』B巻は、アポリアーの列挙に充てられているが、B巻冒頭の箇所(Metaph.B,c.1,995a24-b4)で、アポリアーを列挙する動機を明らかにすることに注意が払われている。ルガリーニは、まず、この箇所に基づいて所説を展開している。

それによれば、アリストテレスは、必要不可欠な探究の方法を次の三つの段階に区別して提示しているという。「即ち、第一に ἀπορῆσαι とは、アポリアーを明るみに出すことであって、第二に、διαπορῆσαι καλῶς とは、そのアポリアーがもつ様々な観点から、それらを然るべく解きほぐすこと、そして第三に、εὐπορῆσαι とは、アポリアーの解決に進むことである」。(Lugarini, p.143.)そして、これらの三つの契機は、手続きとして一つのまとまりをなしているので、この手続きを「我々は、〈ディアポレティカ〉という簡略な表現で呼んで、間違いないであろう」(op.cit.p.144.)と言う。アリストテレスは、ここで、探究の道はその出発点を行き詰まり(即ち、「道がない」という意味で、アポリアー)の状態に見出し、自らの目的を見失わずにそこから外へ出ることでありと理解しているのである。この場合、「道を見出す」εὐπορῆσαι ということのうちに、探究の解決に至る段階が示されているのであるが、「アポリアー」という言葉の使い方からして、哲学するということは、いわば「歩む」ということとして理解されているといってもよいであろう。より適切には、「巧く」歩む、ということとして。また、このことをアリストテレスがキープポイントとなる「歩み」ということのうちに示していることは、逆にアポレティカの(道がなく、行き詰まった)状況(ルガリーニの表現、aporetica。)に探究の出発点を置いたということから帰結するとも考えられる。ルガリーニは、この箇所でのアリストテレスの意図は、εὐπορῆσαι ということが、διαπορῆσαι καλῶς ということを必要とし、このこと(つま

り、*διαπορήσαι καλῶς* ) は、更に、*ἀπορήσαι* ということが必要とするということをはっきり示すことにある、と看做している。即ち、この過程の第三の契機は、第二の契機を必要とし、第二の契機は考察の中でも中心的な動機を与える第一の契機を含意するというのである。このことを彼は、次のようにまとめている。(op.cit.p.144.)

「A *εὐπορήσαι* ということは、予め明るみに出されたアポリアーを解き放つことであり、そのアポリアーを知らなければ、結び目を解き放つことはできない。他方、取り扱われている事柄に関係する結び目が存在するということは、精神の働きが中断されるということによって、明らかになるのである。」

「B まず、アポリアーを通過することなしに探究にはいる人々は、(a)何処へ向かっているのか知らない者に似ており、(b)探究においてそれへ向かって歩んできた当のものが発見されたときに、彼らにとっては目的が明らかではないので、発見したのか否か、分からないのである。それに反して、目的は、前以てアポリアーを凝視しておいた者にとっては明らかなのである。」

「C 様々な観点においてアポリアーを展開しておくことは、それを解決するにあたって、条件をよりよいものにする。それはちょうど、争議において判決を下すことが問題になっているときのように、である。」

更に、ルガリーニによれば、これらを合わせて吟味してみると、始めの二つの考察が、まとめて次の帰結へと流れ込んでいるという。即ち、*εὐπορήσαι* ということは、前以て見ておかれたアポリアーを解くことに一致して起る (A)。更に、そのアポリアーの解決が探究の目的をなしている (B)。ここからして、*εὐπορήσαι* は、比喩的な表現で言われる解決なのであり、これはちょうど、アポリアーの状態にいるということが、やはり、比喩的な表現で言われていることに対応しているのである。つまり、「よき歩み」を歩み通すこととアポリアーを解くこととは、アリストテレスにとっては同時



に起るのである。(op.cit.p.145.)

なるほど、この箇所では、「歩み」という一種の比喩的な仕方によって、探究の過程が表現されているのは確かであるが、そのことよりも、我々の注意を引くのは、アリストテレスのテキストで言えば、995b2-4であり、ルガリーニのまとめ方によれば、先に言及したCの内容である。これに関しては、ルガリーニは特に（少なくともこの箇所では）注記していないが、或る事柄を廻って何らかの問題が生じる場合、その問題に対して如何なる解答が可能なのかを考察するにあたり、アリストテレスは、他の（彼に先立つ人々や同時代の）人々がそれについて何かを述べている場合、その見解を取り上げている（『形而上学』B巻第2－6章。）が、そこに我々は、他人の見解をアリストテレスがどのように扱っているかを見ることができる。もっとも、既にロスが指摘していたように(Ross, Vol.1, p.lxxvi.)、アリストテレス自身は意識していなくとも、先行する人々の思想からの影響を受けているのではあるが、同時に、彼独特の思考法・問題設定の故に、取り上げた他人の見解を部分的にしか把握していないこともあり得る。しかし、一旦取り上げた見解から、論理的に帰結し得る事柄を可能性をもつものとして追求することも行なっている。このことは、吟味のためのディアレクティケーにおける通念の扱いに通じるものである。

さて、ルガリーニによれば、『形而上学』の方法としてアリストテレスが用いているのは、「ディアポレティカ」という方法であって、これは、

- (1) ἀπορήσαι (アポリアーの状態に至り、アポリアーを明るみにだすこと)、
- (2) διαπορήσαι (そのアポリアーがもつ様々な観点から、それらを然るべく解きほぐすこと)、
- (3) εὐπορήσαι (アポリアーの解決に進むこと)

という3つの契機からなる(Lugarini, p.143.)、ということになる。そして、このアポリアーの内容乃至性格、即ち、「哲学」の対象の性格については、『形而上学』B巻第1章で、難問を列挙した後で、アリストテレスが、「これらすべての難問については、単にこれらから脱して真理の道に出ることが困難である

ばかりでなく、これらを難問として議論（ロゴス）によって究明することさえ容易なことではない」（Metaph.B,c.1,996a15-17）ことから、「この吟味における手続きが、さきほど、選んだ簡潔な表現を用いるならば、ディアポレティカであり、この手続きは潜在的ではないものとして同意された「真理」に関して、そして、その真理の発見に関して機能する手続きという位置付けをされる。逆に、真理はそこに、同じこの手続きの対象がどのようなものを予示しているのである」（op.cit.p.145.）とルガリーニは述べている。

ルガリーニのように、『形而上学』B巻に示された方法を「ディアポレティカ」と呼ぼうと、ロスに従って「アポレマティック」な方法と呼ぼうと、アリストテレス自身の呼称ではないから、これらの呼称は便宜的なものにすぎない。しかし、確かにそのように呼んでも差し支えないような一種の方法がテキストに示されているのであるから、我々は、ルガリーニに従って、「ディアポレティカ」と呼ぶことにしよう。

次に、「哲学」「個別学」（その方法として論証を想定する）、「ディアレクティケー」の関係について、前述の「ディアポレティカ」を加えて考察しなければならないが、まず、ルガリーニは、「ディアレクティケー」をどのように位置付けているのかを確認しておこう。

ルガリーニによれば、「アリストテレスにおいては、哲学が完全にディアレクティケーから分離されているわけではない。正確に言えば、両者を分かつのはそれぞれの活動の異なる性格である。即ち、哲学は理論的で、何かを主張するという性格をもち、事物に言及するのに対し、ディアレクティケーは、対話・問答であり、通念に基づいて論じる。」「ディアレクティケーは、哲学との関係において、また、取り除くことのできない役割を担うのである。何故なら、ディアレクティケーは、自らのもつ吟味の術という性格によって、それぞれの論考の議論に関して、どれだけのことが考えられるかを吟味するという働きをもっているからである。」（op.cit.p.163.）何故なら、ディアレクティケーは、アリストテレスによれば、「哲学がそれについての認識・理解を与えるものに関して吟味する能力を行使する」（Metaph.Γ,c.2,1004b25-26）ものであるから。

別の側面から見ると、この二つの種類の活動——吟味を行なう術としての

ディアレクティケーの活動と認識・理解に関わるとされる哲学の活動——の区別は、「哲学を行なう過程において両者を組み合わせること（即ち、協同作業・協力）を不可能ならしめるものではなくて、却って、これを許容するものである。」(ibid.)と言う。そして、この協同作業は、何よりもまず、探究の出発点において明らかであり、また、実際、「吟味をする能力であり、分からないということを手明かならしめるという点、それどころか、知ることの必要性、探究への衝動を引き起こすという点においては、ディアレクティケーに属している。」(ibid.) そのような探究へと我々を駆り立てる行き詰まった状況（アポリアー）が生じるのは、「実際、我々が、両方の側に立って推論するとき、どちらの場合に即しても、すべてのものが同じように生じると思われるとき、どちらを行なおうかと行き詰まる（ἀποροῦμεν）から」（Top.Z,c.6, 145b17-20）なのである。そのような状況で、アポリアーを指摘するということ（ἀπορη̄σαι）は、相反する、そして対等な議論を或る同じ問いに関して展開することである。そこから生じる状況が、歩を阻み、故に、それが典型的な行き詰まった状況（アポレティカの状況）なのである。それ故、この状況は、或る「よき道」の開設を要求するのである。そして、吟味を行なう能力をもつおかげで、アリストテレスの言うディアレクティケーは、哲学するという歩みにまでも、一定の意味の広がりをもっている。(op.cit.p.164.) ルガリーニにおいては、「ディアレクティケーは、実際、『形而上学』第3巻冒頭で説明された方法論と一致した形で、探究のアポレティカの段階、そしてまた、ディアポレティカの段階において主要な役割を果たすべきなのである」(op.cit.p.166.)ということになる。

そうすると、ルガリーニは、言及していないけれども、事柄自体として、次のような疑問が生じる。即ち、ルガリーニによれば、ディアレクティケーは、原則として、問答・討論として捉えられている。(op.cit.p.163.) ところで、ルガリーニは、『形而上学』の方法としての「ディアポレティカ」を論じる際に、それが一人の人物が自ら問い、自ら答えるという仕方で行なわれるのか、それとも他者との問答・討論という仕方で行なわれるのか、或いは、その両方であるのか、という観点からは、何も言っていない。我々に残されたアリストテレ

スの『形而上学』は、アリストテレス自身が、自ら問い、自ら答えようとした思索の跡を示している。従って、ルガリーニの言う「ディアポレティカ」が機能するのは、少なくとも、一人の人物が自ら問い、自ら答えようとする場面においてであろう。このような「ディアポレティカ」に対して、他者との問答において成り立つディアレクティケーは、どのようにして協同作業ができるのかという疑問である。

そこで、もし、ルガリーニの言うように、ディアレクティケーは「哲学」の方法としての「ディアポレティカ」と協同作業を行ない得るとすれば、やはり、他者との討論の場面においてであろう。そして、その討論の場面に「ディアポレティカ」を認めることができないとすれば、ディアレクティケーは、「ディアポレティカ」に先立ってなされるべき一種の準備段階として機能すると考えれば、ディアレクティケーと「哲学」の方法としての「ディアポレティカ」の協同作業を想定することができるだろう。

アリストテレスにとってディアレクティケーは、基本的には、他者との問答において成立することは、既に述べた。また、単なる争論ではなく、吟味のためのディアレクティケーについても触れた。実際に、問答において、問い手の側を演じる場合にせよ、答え手の側を引き受けるにせよ、討論の規則一般を説明した『トピカ』Θ巻において、様々な討論・問答の形態から争論は省かれている。逆に、それに従うべき様々な人々の態度・振る舞いが説明されている。即ち、(a)教授するか、或いは、学習する人々、(b)議論をたたかわせる人々、(c)何らかの探究のために討論する人々(Top.Θ,c.5, 159a26-36)である。最初の二つの場合の観点を正確に述べて、アリストテレスは次のように言っている。「他方、問答・対話をする集まりに関する限りは、そこでは、争いのためではなく、吟味と探究 *πείρα καὶ σκέψις* のために討論がなされるのであるが」使用上の態度・振舞いが未だ（他の人々によっては）規定されていない(159a32-36)。そこで、アリストテレスは自らその使用上の態度・振舞いの規定に着手せざるを得なかったのである。

この観点での様々な規定は、以下に続く章において述べられている。そして、

同巻の結論部分では、ディアレクティケーを細分する仕方についての一連の忠告がなされているが、重要なのは、以下の一節であり、それは、アリストテレスが討論の方法を学問的な（つまり、認識に関わる）探究を通じてまた、益するところのものであると認めるのは、如何なる意味においてであるのかを明らかにしているからである。アリストテレスは、次のように述べている。

「すべての立論に対しては、これこれである（肯定）、これこれでない（否定）、ということがあるから、その議論を考察・検討しなければならない。そして、それを見出した上で、直ちに解決を探究しなければならない。というのは、このようにして、問うことと答えることとの両方に対して、同時に訓練されることになるだろうからである。そして、問答の相手として誰も他人がいなくても、自らを相手として訓練すべきである。また、同じ立論に対しての諸議論を選び、それらを比較しなければならない。何故なら、この手続きは、人がこれこれであるとか、これこれでないとか言って巧みに議論する際に、議論上、強いられることに対して、議論を切り抜ける多くの道をつくるし（πολλὴν εὐπορίαν ποιεῖ）、また、論駁することに対しては、大きな助けとなるだろうからである。（というのは、相対する諸議論に対して、警戒するようになるからである。）また、二つの仮定のそれぞれから帰結することを総覧し見て取っておくことは、認識と哲学に即した知に対して、小さからぬ道具となるからである。というのは、残る作業はこれらのうちからいずれかを正しく選ぶことだけだからである。また、この種の手続きに対しては、よい素質を備えていなければならない。つまり、真理をよく選ぶことができ、虚偽を避けることができること、それが真理に即したよい素質である。」（Top. Ө, c.14, 163a6-b15）

ここで、一種の訓練としてはあるが、アリストテレス自身が、「そして、問答の相手として誰も他人がいなくても、自らを相手として訓練すべきである」（163b3-4）と言っていることは、先に指摘したルガリーニの言うディアレクティケーの「ディアポレティカ」との協同作業において、ディアレクティケーを「ディアポレティカ」に先立つ準備段階としてだけでなく、「ディアポレティカ」の営みそのものの内に、ディアレクティケーを認める可能性を示唆す

るものである。

そして、或る同じ問いに関しての相対する議論に「近づいて比較すること」と「二つの相対する仮定から生じる限りのこと」を吟味することとは、他の箇所でもアリストテレスが、*πρὸς ἀμφοτέρα διαπορήσαι*「アポリアーをそれらの二つの意味の各々（肯定と否定の両面）に互って展開すること」（例えば、Top. A, c.2, 101a35-36.）と言っている手続きであり、彼はそれぞれの場合に真と偽を見分けることを容易にするからという理由で、この手続きを勧めている。この点で、哲学することにおけるディアレクティケーの重要性が浮かび上がってくる。

更に、『トピカ』の全体的な基礎付けをするにあたり、アリストテレスは、この論攷のもつ<有用性>を明示することも行なっている。それには、主に三つの機能が認められている。即ち、(1) (知的な) 訓練として、(2) 人との対話・問答を通じて、(3) 哲学的な知識という観点から、有用である (Top. A, c.2, 101a25-28)。

そして、この最後の機能は、二つの観点へと分けられている。即ち、(a) 「アポリアーをそれのもつ二つの意味の各々に展開することができること (*διαπορήσαι*) によって、我々は、各々の場合に真と偽を極めて容易に見分けることができる」という点、更に、(b) 「各々の学問に関わる基礎的原理の内でも第一の原理に関して」この論攷は有用であるという点である。「実際、当該の学問に即してあるそれに固有な原理（諸前提）に基づいて、その原理について何かを言うことは不可能である。というのは、その原理はすべての中でも第一の原理だからであり、その原理については、各々についての通念を通じて論じざるを得ないからである。そして、このこと（任務・役割）は、ディアレクティケーに固有であるか、或いは、ディアレクティケーに最も基本的な（ふさわしい）ことである。というのは、ディアレクティケーは、吟味・批判の術であることによって、すべての方法・学問 (*μέθοδος*) の原理へと向かう道をもっているからである。」 (Top. A, c.2, 101a37-b4)

これらの観点全体の中で、第三の機能は、ディアレクティケーについてのアリストテレスの視点を明らかにするための核心となるものである。実際、そこ

では、諸原理ἀρχαίの発見に関して、ディアレクティケーは積極的な機能をもつことがはっきりと指摘されている。更に、取り扱われる諸原理は、各々の学問に〈固有な〉諸原理であって、すべてに共通する一般的な原理だけではないことが明確に示されている。この箇所では、この機能の積極面が、ディアレクティケーそのものもつ或る種の探究（吟味・批判）をなす能力とも結び付けられていると言えよう。こうして、ディアレクティケーは、個別学においても、「論証」が担い得ない役割を果たすことになるのである。

## 文献

赤井清晃、アル＝キンディーのアリストテレス哲学に対する態度について」、京都大学西洋古代哲学史研究室編『古代哲学研究室紀要』VI(1996), 94-101.

——、「アリストテレスにおけるディアレクティケーの問題——「哲学」の方法としてのディアレクティケーの可能性」、古代哲学会『古代哲学研究』29(1997), pp.32-41

——、「ペイラ（吟味）とエレンコス（論駁）—— アリストテレスにおけるディアレクティケーの問題」、京都ヘーゲル読書会編『ヘーゲル学報』4(1998), pp.85-110

Barnes, J., "Aristotle's Theory of Demonstration," *Phronesis*, 14, 123-152, 1969.

Berti, E., *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, 1962.

Berti, E., "La dialettica in Aristotele," *L'attualità della problematica aristotelica* – Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele, Padova, 33-80, 1972.

Berti, E., "Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?" , W. Wians ed., *Aristotle's Philosophical Development: Problems and Prospects*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1996, pp.105-130.

Bignone, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936.



Brunschwig, J., "Dialectique et ontologie chez Aristote," in *Revue philosophique de la France et de la l'Étranger*, 89e année, 1964, n° 2, 1964, 179-200.

Cleary, J.J., *Aristotle & Mathematics: Aporetic Method in Cosmology & Metaphysics*, Leiden, 1955.

Décarie, V., *L'objet de la méaphysique selon Aristote*, Paris-Montréal, 1972(Seconde Éition).

Dumoulin, B., *Recherches sur le premier Aristote(Eudème, de la Philosophie, Protreptique)*, Paris, 1981.

Evans, J.D.G., *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, 1977.

藤井義夫、『アリストテレス研究』、岩波書店、1940(再版,1969)。[この文献からの引用にあたっては、できる限り、もとの表記を尊重するが、一部の表記を改めて引用せざるを得なかった点をお断りしておく]

Gigon, O., "Prolegomena to an Edition of the Eudemus" , in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. by I. Düring and G.E.L.Owen, Oxford, 1960.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy, Vol.VI, Aristotle An Encounter*, Cambridge, 1981.

Irwin, T.H., *Aristotle's First Principles*, Oxford,1988.

Jaeger, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923(1955). (*Aristotle, Fundamentals of the History of His Development*, Translated by R.Robinson, Oxford, 1934(1948, 2nd ed.))

川田殖、「アリストテレス初期著作におけるプラトン解釈——断片集を中心として——」(京都哲学会編『哲学研究』491号,1964.), 843(53)-872(82).

川田殖訳、アリストテレス『魂について (エウデモス)』(『アリストテレス』世界古典文学全集16、筑摩書房、昭和41年)

Lloyd,G.E.R., Aristotle: The Growth & Structure of his Thoughts, Cambridge, 1968.

Lugarini, L. , Aristotele e l'idea della filosofia, Firenze, 1972, 2e.

Mesch, W., Ontologie und Dialektik bei Aristoteles, Göttingen,1994.

宮内璋・松本厚訳、アリストテレス『断片集』(『アリストテレス全集』17、岩波書店、1972年。当該箇所は、宮内璋訳)

Morax, P., Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain, 1951.

Nuyens, F., L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain, 1948.

Régis, L.-M., O.P., L'opinion selon Aristote, Paris-Ottawa,1935.

Rose,V., De Aristotelis Librorum Ordine et Auctoritate Commentatio, Berolini, 1854.

Rose,V., Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Leipzig, 1886(Stuttgart, 1967).

Ross,W.D., Aristotelis fragmenta selecta, Oxford, 1955.

Ross,W.D., Aristotle, Select fragments(The Works of Aristotle, Vol.XII), Oxford, 1952.

Ross, W.D., Aristotle's Metaphysics: A Revised Texts with Introduction and Commentary, Oxford, 1924.

Schickert, K., Die Form der Widerlegung beim frühen Aristoteles, Zetemata, Heft 65(1977), München.

Slomkowski, P., Aristotle's Topics, Leiden,1997.

Smith, R., "Dialectic and Method in Aristotle," <http://aristotle.tamu.edu/robin/APA-Central-1996.htm>

Smith, R., Aristotle Topics Books I and VIII , Clarendon Press, Oxford,1997.

Walzer,R., Aristotelis dialogorum fragmenta selecta, Firenze, 1934.

資料：アリストテレス『エウデモス、あるいはプシューケー（魂）について』

出典

テキストは、W.D.Ross: *Aristotelis Fragmenta Selecta*, 1952(Oxford Classical Text)を用いた。なお、他の刊本との対照のために、Rossが用いている略号を並記したが、それは以下の通りである。

R2: V.Rose: *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, 2 ed., 1831, Berolini.

R3: V.Rose: *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, 3 ed., 1886, Leipsiae, Teubner.

W: R.Walzer: *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, 1934, Florentiae.

さらに、10(R2, R3, W: なし)については、Al-Kindi, *cod.Taimuriyye Falsafa* 55 及び *cod.Aya Sofia* 4832 を見ることができなかつたので、暫定的に、Ross: *Aristotle, Select Fragments*, p.23 の英訳をもとにしている。

個々の断片を訳出するにあたっては、川田殖訳（『アリストテレス』世界古典文学全集16、筑摩書房）、宮内璋・松本厚訳（『アリストテレス全集』17、岩波書店、当該箇所は、宮内璋訳）を参照した。詳細は、文献表を参照。

1(R2:32, R3:37, W1)

[Cicero, *Div.ad.Brut.*,1.25.53.]

[Plut.*Dion* 22.3.]

2(R2:33, R3:38, W2)

[Them. in *De An.*106.29-107.5.]

3(R2:33, R3:39, W3)

[Ellias in *Cat.* 114.25-115.2]

4(R2:34, R3:40, W4)

[Procl. in Tim. 2.349.13-26(Ed.,Kroll)]

5(R2:35, R3:41, W5)

[Procl. in Remp. 2.349.13-26(Ed.,Kroll)]

6(R2:40, R3:44, W6)

[Plu.Nor. (Consol. ad Apoll.)115B-E ]

7(R2:41, R3:45, W7)

[Philop. in De An. 141.22-147.10]

[Simp. in De An. 53.1-4]

[Them. in De An. 24.13-25.25]

[Olymp. in Phd. n173.20-30(Ed.,Norvin)]

[Sophon. in De An. 25.4-8]

8(R2:42, R3:46, W8)

[Simp. in De An. 221.20-33 ]

9(R2:38, R3:43)

[Plut.Mor.(Qu.Conv.8) 733C]

10(R2, R3, W: なし)

[Plut.Mor.(De Is. et Osir.) 382D-E]

11(R2, R3, W: なし)

[Al-Kindi, cod.Taimuriyye Falsafa 55: Aristotle, Select Fragments(ed. Ross), p.23]

[Al-Kindi, cod.Aya Sofia 4832: Aristotle, Select Fragments(ed. Ross), p.23]

12(R2, R3, W: なし)

[Serv. in Aen.6.488]

## 個々の断片について

### 断片1(R2:32, R3:37, W1)

(1)キケロ『占について』1.25.53.

一体、どうなのだろうか？あの偉大な、資質においてほとんど神のような、アリストテレスが、自分の友人のことを書き記す際に、自ら間違えるということがありえようか？あるいは、彼はこれを書き記して、他の人々を誤らせようと欲しているのであろうか？つまり、自分の友人であるキュプロスのエウデモスは、マケドニアへの旅の途中で、当時大変よく知られていたテッサリアの町ペラへとやって来たが、そこで、僭主アレクサンドロスによって、悲惨にも囚われの身となった。そしてその町で、エウデモスは重い病気になり、すべての医者も、彼の生命が危ないと気づかうほどであった。そのとき、エウデモスは、ある夢を見た。その夢では、美しい若者が彼の前に現われて、エウデモスが、やがて回復するであろうこと、そして、僭主アレクサンドロスは、何日もしないうちに死ぬだろうこと、それに対してエウデモスは、5年後に、故郷へと帰るであろうことを告げた。

そこで、アリストテレスが書いているところによると、初めのお告げは、まもなく成就して、エウデモスは回復し、僭主は、妻の兄弟たちによって殺されたという。しかし、それから5年目が過ぎようとする時、つまり、あの夢の知らせが、エウデモスにシケリアからキュプロスに帰ることになるであろうという希望があった、ちょうどその時に、エウデモスはシュラクサイの戦いに参加して戦死したのであった。

以上のことからして、その夢知らせは、エウデモスの魂が肉体から離れることの夢知らせであり、それが本来の故郷に帰ることなのだと、解された。

(2)プルタルコス『ディオンの伝』22.3

政治家たちの多く、また、哲学者たちの多くが、彼（ディオンの）とともに行動したけれども、その中には、キュプロスのエウデモスがいた。そして、このエウデモスのために、アリストテレスが、エウデモスの死後、「魂について」の対話篇を作ったのであった。また、彼らの中には、レウカスのティモニデスがいた。

断片2(R2:33, R3:38, W2)

テミスティオス『デ・アニマ註解』106.29-107.5

（プラトンが『パイドン』の中で）魂の不死について問うた諸々の議論は、そのほとんど大部分が、そしてその最も重要な部分は、知性（ヌース）というものに還元される。このことは、自発的運動から始まる議論、というのは、つまり、もし、運動（動、キネーシス）ということ、現実活動（エネルゲイア）の代わりに考えるならば、ただ、知性だけが自発的運動をする、ということが論証される議論なのであるが、その議論と、さらに、学習するということが、想起することである、とする議論、さらにまた、（魂が）神との関係で、（神に）似たものである、とする議論もそうである。そして、これら以外の議論においても、ちょうど、アリストテレス自身によって『エウデモス』において述べられている議論の場合のように、比較的信じに値する議論を、人が（その根拠を）知性へともっていくことは、困難なことではなからう。以上のことからして、明らかに、プラトンもまた、知性だけが不死であると考えていたのである。



### 断片3(R2:33, R3:39, W3)

エリアス『カテゴリーアイ註解』114.25-115.2

(アリストテレスは) 魂の不死ということを、必然的な議論を通じて、専門的な著作においても確証しているのであるが、他方、諸々の対話篇においては、当然のことながら、蓋然的な仕方です得力のある議論を通じて述べている。というのも、魂についての専門的な著作(『デ・アニマ』)では、次のように述べているからである... 他方、諸々の対話篇においては、次のように述べている。すなわち、魂は不死である。というのも、すべての人々は、生まれながら自然に、死んだ者たちに対して、供え物をささげ、その者たちの名によって誓いをたてたりしているからである。実際、どんな仕方によってもまったく存在しないものに対して、供え物をささげたり、その名によって誓いをたてたりする者は誰もいない... アリストテレスが、魂の不死ということを力をこめて述べているのは、諸々の対話篇においてであるように思われる。

### 断片4(R2:34, R3:40, W4)

プロクロス『ティマイオス註解』338C-D

(プラトンは) 魂を身体に直ちに(媒介なしに) 結び付けて、魂の下降についてのすべての問題を切り捨てた... しかしまた、(プラトンは) 魂が身体から離れ去った後のおそれるべきことがらについても、ここでは(『ティマイオス』)、述べていない... それは何故かを、私が言うならば、プラトンは、議論を、対話篇の目的にふさわしいものに限っており、魂についての考察もここでは、自然学的である限りのことがらだけを取り上げているからである。実際、アリストテレスもまた、(プラトンと) 張り合うかのように、魂についての論巧(『デ・アニマ』)において、自然学的な仕方です魂を取り扱っており、その際、魂の下降についても、(身体から離れ去った後の) 行方についても語っていな

いのであるが、それに対して、そういったことがらに関しては、(その論巧『デ・アニマ』とは)別に、諸々の対話篇において語り、前述の議論を示したのであった。

#### 断片5(R2:35, R3:41, W5)

プロクロス『ポリテア註解』2.349.13-26(Ed.,Kroll)

神のごとき(ダイモニオス)アリストテレスもまた、魂がかの地(あの世)からこの世にやってくるときには、かの地(あの世)で見たもろもろのことを忘却するのであるが、他方、この世から去るときには、この世で被ったもろもろのことがらを覚えているのは、どういう理由によってであるかを、語っている。そして、この議論を受け入れなければならない。というのも、アリストテレス自身も、次のように言っているからである。すなわち、ある人々は、健康な状態から病気の状態へと移るときに、自分たちが学び覚えた文字さえも忘れてしまうという経験をするが、他方、病気の状態から健康な状態へと移る場合には、このようなことは決して誰も経験しないのである。また、身体を伴わない生というものが、魂にとっては本性に即したものであって、健康に比せられるのであるが、それに対して、身体のうちでの(閉じ込められ過ぎる)生は、魂にとっては、本性に反しているので、病気の状態に比せられる。というのも、魂は、かの地(あの世)では、本性に即して生きるが、他方、この世では、本性に反して過ごすからである。従って、魂は、かの地(あの世)から去ろうとするとき、かの地での諸々のことがらを忘却するのであるが、他方、この世からかの地(あの世)へ去ろうとするときには、この世での諸々のことがらをずっと覚えているということになるのである。

プルタルコス『倫理学論集』115B-E

すなわち、クラントルの言うように、多くの賢者たちは、今だけでなく昔からも、人間の運命を嘆き、この世の生を罰と看做し、人間として生まれてくることを最大の不幸であると考えたのであった。

このことを、セイレノス（シレノス）もまた、ミダス王に捕えられたときに語った、とアリストテレスは言っている。しかし、この哲学者（アリストテレス）の言葉そのものを記しておくほうがよりよいであろう。実際、アリストテレスは、『エウデモス、あるいは、魂について』と呼ばれる書物において、次のように述べている。

「すべての者のうちで最もすぐれ、祝福を受けている人々よ、この故にこそ、すでに死んでしまった人々を至福な人々、幸福な人々と考えるのであるが、そしてまた、その人々はすでに（我々より）よりよき者、よりすぐれた者となったのであるから、その人々について、何か真実でないことを語ったり、非難したりすることは、不敬なことと考えるのである。我々の間では、こうした習わしが古く昔から行なわれてきたので、その始まりがいつであるか、誰が始めたかについては、まったく誰も知らないのであって、無限に限りなく、ずっと信じられてきた習わしなのである。これらのことに加えて、あなたも知っているように、次のような言い伝えが人々の口から口へと伝えられているのである。」

「その言い伝えとは何か？」と人が言うと、彼は答えて次のように言うのである。「してみると、すべてのことがらのうちで、生まれて来ないことが最善のことであるけれども、（生まれて来てしまった以上は）生きることよりも、死ぬことのほうがよりよいことなのだ。そして、このように、多くの人々に対して、ダイモン（神霊）から示されてきたことなのだ。また、人々が言うには、あのミダス王がセイレノスを追いかけた後、捕まえて、人間たちにとって一体、最善のこととは何か、そしてすべてのことのうちで、もっとも望ましいことは何か、と尋ね問うたときに、セイレノスが答えたのも、このことであった。最

初は、セイレノスは何も言おうとせず、ただ黙っているばかりであった。しかし、ミダス王があらゆる策を講じて、何かを自分に対して言うように仕向けたところ、セイレノスは、強いられて次のように語ったのであった。「苦勞の多いダイモンと辛い運命の命短き者の末裔よ、何故、私を強いて、お前たちにとっては知らないほうがよいことを語らせるのか。自分たちに固有の悪を知らないでいる生が、最も苦痛の少ない生であるのに。人間たちにとっては、そもそも、すべてのうちで最善のことなど起こりえないし、また、最善の本性に与ることさえできないのだ。というのも、すべての男、すべての女にとっては、生まれてこないことが最もよいことなのである。とはいえ、その次によいのは、つまり、人間になし得る限り一番よいことは、生まれてきたらできる限り速やかにこの世を去ることである。」と。(セイレノスのこの言葉が)生きていて過ごすよりも、死んでいて過ごすほうがより優れている、という趣旨で言われたことは明らかである。」

断片7(R2:41, R3:45, W7)

(1)ピロポノス『デ・アニマ註解』141.22-147.10

アリストテレスは、魂について述べている人々すべてを、共通して、魂を受け入れる身体について何ら述べていない、という理由で非難している…当然、続けて、これらのことに、魂についての見解を結び付けている。というのも、ある人々は、同じことがらに着目して、身体が魂に与るのは、身体が任意の偶然の状態にあるものとしてではなくて、却って、次のような、ある一定の混合を必要とする。それはちょうど、調和した音もまた、任意の偶然の状態にある糸(弦)から生じるのではなくて、一定の秩序を必要とするようにである。そして、魂もまた身体の調和であり、身体の異なった様々な調和に、魂の異なった様々な種類が対応している、と彼らは考えたのであった。アリストテレスは、このような見解を挙げて、反駁しているのである。この箇所ではアリストテレスは、初めのうちは、ただ、その見解を記述しているだけであるが、やがて、そ

の人々が何故、そのような見解へと導かれたのかという理由を述べている。すでに、アリストテレスは、『デ・アニマ』以外の他の箇所においても、私が言っているのは、『エウデモス』という対話篇において、という意味であるが、そこにおいても、この見解に対して反対しているが、アリストテレス以前に、プラトンも『パイドン』において、この見解に対して、5つほどの反論をもって反駁を手がけている…

さて、以上が、プラトンの5つの反論であるが、アリストテレス自身も、すでに言ったように、『エウデモス』という対話篇において、次のような2つの反論を行なっている。その一つは以下のようなもので、アリストテレスは言う。「調和に対しては、何かある反対のもの、すなわち、不調和がある。ところで、魂に対しては、何ら反対のものが無い。従って、魂は調和ではない。」しかし、この議論に対しては、人は次のように言うことができるだろう。すなわち、調和に対しては、厳密な意味では、反対のものはないのであって、むしろ、不定の欠如の状態があるのである。そしてまた、魂に対しても、魂が何らかの形相であるものとしては、それに対しては、何らかの不定の反対のものがあるのである。そして、ちょうど、あそこ（すなわち、音の場合）で我々が、これこれの不調和（音）が調和（音）へと変化すると言うように、ちょうどそのように、これこれの欠如の状態が魂へと変化するのである、と。

他方、アリストテレスの第二の反論は、以下のようなもので、アリストテレスは言う。「身体の調和に対して反対のものは、身体の不調和であって、生き物（魂をもつもの）の身体の不調和は、病気であり、弱さであり、醜さである。そして、これらのうち、一方で、病気は、（身体を構成する）諸要素の不均衡（不釣合）であり、他方、弱さは、同質的部分（筋肉、骨などの組織）の不均衡（不釣合）であり、他方また、醜さは、身体の諸器官の不均衡（不釣合）である。従って、もし、不調和が、病気であり、弱さであり、醜さであるとするならば、してみれば、調和とは、健康であり、強さであり、美しさであることになる。ところが、魂は、これらのいずれでもない。健康でもなく、強さでもなく、美しさでもないのである。なぜなら、最も醜いものであったテルシテスでさえ、魂をもっていたからである。従って、魂は調和ではない。」以上のこ

とが、あの箇所（『エウデモス』）で述べられていることである。

ところで、ここ（『デ・アニマ』）では、この（「魂は調和である」という）見解を反駁するために4つの反論をもってしているが、それらのうち、第三の反論は、『エウデモス』での第二の反論と同じである…

＜アリストテレスは、「公開の議論において」と言っているが、これは、おそらく、彼の学問の仲間たちとの討論でなされたが、著作としては書かれていない議論のことであるか、あるいは、公刊された一般向けの著作のことであろう。そして、この対話篇『エウデモス』もそのひとつである。これが、「公刊された一般向け」と呼ばれるのは、それらの著作が本当の意味での彼の弟子たちのために書かれたのではなくて、一般に、多くの人々にためになるようにという意図で書かれているからである。＞（以上の、＜＞内は、Ross: Aristotle, Select Fragmentsによる）

「調和ということ、魂に関して語るよりは、健康に関して語ったり、全体として、身体の卓越性について語ることのほうがふさわしい。」これが、（『デ・アニマ』での）第三の反論である。これは、『エウデモス』では第二の反論である。その著作（『エウデモス』）では、アリストテレスは、健康は調和であるということ、病気の反対ということから、示したのであったが、我々は、その推論の行なわれた様子を上に述べたのである。

## (2) シンプリキオス『デ・アニマ註解』53.1-4

アリストテレスは、多くの人々にもあわせた仕方でも語られた議論を、共通に（公開で）なされた議論と呼んでいるのであるが、それは一方では、彼は、おそらく（プラトンの）『パイドン』でなされている議論を暗に指しているであろうが、他方、彼（アリストテレス）自身によって『エウデモス』という対話篇の中で述べられた（魂が）調和（であるという説）を論駁する議論のことを言っているのでもある。

(3) テミステイオス『デ・アニマ註解』24.13-25.25

もう一つの別のある見解が伝えられていて、これは、すでに述べられたどの見解にも劣らず説得力をもっている。そして、この見解は、共通の（公の）議論においても個人的な議論においても、説明を与えたり、吟味されたりしている。というのも、ある人々は、「魂は調和である。というのは、調和というのは、相反するものどもの混合、結合であって、身体も相反するものどもから成り立っている。そこで、相反するものども、すなわち、ここで私が言うのは、熱と冷、湿と乾、硬と軟など、第一の物質（諸元素）のその他の相反する性質であるが、これらを一致に導き、調和させるものは、魂に他ならない。これはちょうど、音（音声）の調和が、低い音と鋭い（高い）音を調和させるように、である」と言うからである。さて、この議論は、説得力をもっているが、アリストテレスによっても、プラトンによっても、多くの箇所でも反駁されている。というのも、「身体よりもより先(proteronと読む)のものが、すなわち、魂であるが、調和は（身体よりも）より後のものである。そして、より先のもの（魂）は、身体を支配し、命令し、しばしば、それと戦うが、他方、調和は、調和付けられたものどもと戦うということはない。また、調和は、より多くとより少なく（という程度の差）を受け入れるけれども、魂は受け入れない。また、調和として保たれている限りは、調和は不調和を許すことはないけれども、魂は邪悪さを許容する。またいやしくも、身体の不調和が、病気、醜さ、弱さであるとすれば、身体の調和は、美しさ、健康、力（強さ）であって、魂ではない」からである。こうした議論は、すべて、この哲学者たちによって、他の箇所でも行なわれている。が、しかし、アリストテレスが今、ここで言っていることは、次のようなことである… 魂は調和であると主張する人々が、真理に非常に近いとも、遠いとも思われまいであろう、ということ、このことは、今言われたことがらからも、他の箇所でも言われていることがらからも明らかである。

(4)オリュンピオドロス【パイドン註解】173.20-30(Ed.,Norvin)

アリストテレスは、『エウデモス』において次のように議論を展開している。すなわち、調和に対しては、不調和がその反対である。しかし、魂には反対のものが何もない。なぜなら、魂は実体だからである。だからまた、結論は明らかである、と。さらにまた、もし、動物の諸元素の不調和が病気であるとすれば、調和は健康であって、魂ではないであろう... 第三の議論は、『エウデモス』の第二の議論と同じである。

(5)ソポニアス【デ・アニマ註解】25.4-8

もうひとつの別のある見解が魂について伝えられているが、この見解は、多くの人々にとっては、すでに述べられたどの見解にも劣らず説得力をもっている。しかしそれは、いわば説明を求められ、エウデモスに対する我々の議論や、プラトンの【パイドン】における議論などの、しかるべき公にされた議論によって反駁されている。しかし、それでも今もまた、この見解は、説明を求められることになるであろう。というのも、ある人々は（今でも）それ（魂）は調和である、と言っているからである。

断片8(R2:42, R3:46, W8)

シンプリキオス【デ・アニマ註解】221.20-33

一方で、プラトンは、すべての場合にも、形相（エイデー）とそれに従って形作られたものと同じ呼び名で呼ぶことを常としていた。他方、アリストテレスは、形作られたものが部分をもつ場合には、部分をもつ形相は部分をもたない形相に対して、大きな差異があるが故に、これらと同じ呼び名で呼ぶことを警戒している。アリストテレスは、ロゴスの（知性的、推論を行なう）魂は、それが単に限定されているだけでなく、また限定するものでもある、としてい



る。というのは、それはいわば、部分をもたないものと、部分をもつものとの中間にあり、ある意味でその両方であって、またそのようにして、限定するものと限定されるものとの中間にあって、その両方の性質を示しているからである。つまり、一方（限定されるもの）は、（推論を）展開するものとして、他方（限定するもの）は、常に限定に即して動く故に、そしてまた、展開されたすべてのものを一つのものへと集めるということの故に、限定する知性に類似するものとして、それぞれの性格を表わしているのである。そして、この故に、アリストテレスによって魂について書かれた『エウデモス』という対話篇においても、魂は何らかの形相（エイドス・ティ）であると明言し、その箇所でも、魂が諸々の形相を受け入れると言っている人々を賞賛しているのであるが、ただし、アリストテレスがそこで魂と言っているのは、魂全体ではなくて、第二義的な意味での真なる諸々の形相を認識するものとしての知性的な魂のことである。というのも、魂のより優れた部分である知性（ヌース）に対して、真なる諸々の形相は対応しているからである。

#### 断片9(R2:38, R3:43)

プルタルコス『倫理学論集』733C

アリストテレスが記すところによると、キリキアのティモンの祖母は、毎年2ヶ月間、呼吸することだけは別として、それ以外は生きていることはいかなる兆候も示さずに、冬眠していたという。

#### 断片10(R2, R3, W: なし)

プルタルコス『倫理学論集』382D-E

可知的なもの、純粹なもの、単純なものの知性認識は、ちょうど閃光のように、時いたって、一瞬に、魂にひらめいて、それに触れ、それを見ることを可

能にする。それ故、哲学のこのような部分を、プラトンやアリストテレスは、神秘的直視（エポプティコン）と呼んでいるのである。そして、それは、彼らが、雑多な様々な思惑の対象すべてを後に見捨てて、ロゴスによって、あの第一の単純な非質料的なものへと達して、それをめぐる純粋な真理と真に触れて、ちょうど秘儀においてそうであるように、哲学の行き着く目的に達したと考えているからである。

#### 断片11(R2, R3, W: なし)

(1)アル=キンディー「タイムリエ・ファルサファ写本」55

アリストテレスは、或るギリシアの王について述べている。その王の魂は忘我の状態にとらえられ、何日も生きているとも死んでいるともつかないままであった。その王は、我に帰ったとき、側近の人々に、不可視の世界のさまざまな事柄について語り、自分が見た、魂、形相、天使について語った。そして、王は、このことの証拠として、彼の知己すべてが、どれほどの寿命かを予言してみせたが、王の言ったことはすべて証明され、王が指定した年限以上に生きる者はひとりもいなかった。王はまた、1年後に、エリスの国で、地面に裂け目ができること、そして2年後には、別の土地で、洪水が起こることを予言したが、すべて王の予言した通りになった。このことの原因として、アリストテレスが述べるところによれば、この王の魂が、このような知識を得たのは、王の魂が、まさに肉体から離れようとしていたからであり、また、ある意味では、肉体から離れていたからである。だから、王の魂は、現にそれが見たことがらを見たのである。もし、本当に、王の魂が肉体から離れてしまっていたら、その魂は、どんなにすばらしい天上の王国のことがらを見ていたことであろうか。

(2)アル=キンディー「アヤ・ソフィア写本」4832.34

アリストテレスは、魂をそのはたらきが肉体にあらわれる単純な実体であるとしている。

断片12(R2, R3, W: なし)

セルヴィウス『アエネイス註解』6.448

「今は女であるカイネウス=カイニス」は、受けた辱めのかわりに、ネプトゥヌスによって、男へと性転換された女であった。また、彼女は傷を負わない者となった。それで、彼女がラピテス族のために、ケンタウロスに対して戦いを行なったとき、棒で何度も打たれたたかれて、地中に打ち込まれたけれども、死後、もとの性にもどった。この言葉（「今は女であるカイネウス=カイニス」）によって、ウェルギリウスは、魂が転生（メテムプシューコーシス）によって、何度も性を転換する、というあのプラトンのあるいはアリストテレス的考えを明らかにしている。

Hoc tractatu examinetur conceptus animae in fragmentiis dialogi “Eudemus seu de anima” , quem Aristoteles Iunior scripsit, et investigetur validitas W.Jaegeris interpretationis evolutionis in Aristotelis systemate philosophico . Exempli gratia, secundum interpretationem Jaegeris, F.Nuyens applicavit eius methodum ad doctrinam de anima(idest, psychologiam) Aristotelis, et concludit quod periodus in evolutione psychologiae Aristotelis sit triplex: periodus dialogorum, ea transitionis, et ea ultima. Quarum autem periodus dialogorum examnianda est in hoc tractatu. In periodo dialogorum, ut ait Nuyens, Aristotelis doctrina de anima est omnino similis psychologiae platonicae, idest quod, occupatur sola anima humana, quae concipitur tamquam substantia completa unita contra suam voluntatem corpori ad tempus adeo, ut separatio eius a corpore dicenda sit eius vera liberatio.Sed haec interpretatio, quae sequitur methodum Jaegeris, aequaliter corrigenda est.

Ut dixit W.D.S.Ross, in dialogo De Anima, cui nomen est alterum Eudemus, Aristoteles modo Phaedonis Platonici de anima et eius immortalitate tractavit. Hic enim dialogus, qui brevi tempore post Eudemi mortem scriptus est, videtur continere doctrinam de anima similem doctrinae Platonis. Haec similitas, quae invenitur in fragmente 7(Ross), apparet in argumento Aristotelis circa thesem, quae animam in harmonia ponit. Haec enim thesis in Phaedone Platonis concedit sic: Si ergo anima harmonia quaedam est, quotiens horum natura in corpore propter morbos aliaque mala immoderate vel remittitur vel intenditur: necesse est, animam quidem, quamvis divinissimam, subito interire, sicut solent ceterae consonantiae, sive quae in vocibus, sive quae in aliis artificum operibus fiunt: reliquias autem corporis cuiusque diutius permanere, quousque vel ardeant vel putrefiant. Breviter loquendo, animam temperantiam vel harmoniam quandam est eorum, quae sunt in corpore.

Secundum investigationem validitatis W.Jaegeris interpretationis evolutionis, patenter non possumus accipere eam.

平成10年12月18日 印刷  
平成10年12月25日 発行 (非売品)

編集兼発行者 広島大学文学部  
〒739-8522  
東広島市鏡山一丁目2-3

印刷者 鯉城印刷株式会社  
〒730-0805  
広島市中区十日市二丁目8-2