

## 「肉の軟らかい人々は思考の点で素質に恵まれている」

—— アリストテレスの感性論に寄せて

小田部 胤久

### 始めに——感覚と身体——

アリストテレスは『詩学』（第七章）において詩作品の美の条件を「大きさと秩序」のうちに求め、次のように語っている。

生物であれ、いくつかの部分から組み立てられているいかなるものであれ、美しいものにあっては、これらの諸部分が秩序づけられていなければならないのみならず、その大きさも任意のものであってはならない。というのは、美は大きさと秩序のうちに存するからである。従って、あまりに小さな生物が美しいということはありえない（というのも、その観察（theoria）は、ほとんど知覚できない（anaisthēton）ほどの時間において生じるために、渾然としている（synchein）からである）。また、あまりに大きな生物が美しいということもありえないであろう（というのは、観察が一度に生じず、「この生物の」統一と全体が観察できないからである）、例えば生物が一万スタディオンも大きいような場合がそうである。（Poetica 7, 1450b 37-1451a 2）

アリストテレスにとって「大きさ」とはいかに捉えられるものであろうか。それは「観察」の対象であるが、ここにいう「観察」とは知覚（具体的には視覚）に基づく観察であり、それゆえに、ここで大きさは知覚する際の時間との関わりにおいて捉えられている。というのも、知覚に要する時間は知覚の可能性の条件を成すからであらう（ちなみに、「知覚できない」と訳した *anaisthêion* というギリシア語は、「美学」の語源である *aisthêsis* の派生形であり、『詩学』において *aisthêsis* に関連する語が出てくるのはこの一箇所のみである）。このように、アリストテレスは人間の感性との関わりにおいて物の大小を主題とするが、感性との関わりが問題となるのは——アリストテレスの『詩学』はこの点について明言していないとはいえ——感性が身体的存在としての人間に備わっているからにはほかならない。物の大小は身体的存在としての人間にとっての大小であり、それゆえに知覚（ないし感性）はこうした身体的な基礎から論じられる必要がある。

物の大きさの知覚を人間の身体の方に即して論じる議論は、アリストテレス以後の美学理論においても決して目立つたものとはなかったが、後にカントが崇高論において構想力を論じる文脈においてこの問題の再現を見て取ることができる。

サヴァリはエジプトについての彼の報告において、ピラミッドの大きさについて全き感動を得るためには、ピラミッドにあまり近づきすぎても、ピラミッドからあまり遠ざかりすぎてもいけない、と註記しているが、このことは上述のことから説明しうる。その理由は以下のとおりである。すなわち、後者の場合、把握 (*auffassen*) される諸部分（積み重なったピラミッドの石）は単に暗く (*dunkel*) 表象されるのみであって、それらの表象は主観の美的判断に対していかなる作用も及ぼさないのに対し、前者の場合、「ピラミッドの」基底部から頂点までの把握を完成させるのに眼は何かの時間を必要とするが、こうした時間のうちで、構想力が最後の諸部分を把握してしまうまでに、常に最初の諸部分はいくらか消えてしまい、「これらの諸部分の」総括 (*Zusammenfassung*) は決して完全とはならない。(Kant, V, 252)

ここでカントは「構想力」に対して「把握」と「総括」という二種の機能を要求しているが、「総括」こそはアリストテレスが「統一と全体」の觀察にとって必要なものと呼ぶものに相当する。アリストテレスは対象の大小を問題にしていたが、対象が大きく現象するかどうかは、われわれがその対象の近くにいるかどうかと連関する。そして、近いかなにかについてのこうした判定は、結局のところ、われわれの身体を一つの基準としてなされるべき事柄であろう。

先のアリストテレスの一節は、彼が芸術の問題を知覚および美との関連において論じていることを示唆しており、この意味において、近代美学を支える〈感性Ⅱ芸術Ⅱ美〉という三位一体はすでにアリストテレスにおいて——かりに顕在的にではないにせよ——認められるように思われる。とはいえ、アリストテレスの論述はこの問題についてこれ以上語ってはいくれない。本稿では、狭義の芸術論的枠組みから一旦離れて、現在進行中の〈美学の感性論的転回〉に棹さしつつ、その視点からアリストテレスの感性論の基本的構造に接近することにした。特にアリストテレスによる感性の正当化をめぐる議論を検討することが本稿の課題をなす。その上で最後に『詩学』における感性と身体をめぐる議論に立ち返ることにしたい<sup>(1)</sup>。

なお、考察を始めるに当たり、*aisthēsis*に関連するアリストテレスの術語について簡単に触れておこう。アリストテレスは身体の器官としての感覚器官と能力としての感覚とを区別し、前者を *aisthētiōn* ないし *to aisthanomenon* と呼び、後者を *aisthētikōn* と呼んでいる (De anima II 12, 424a 26-28)。*aisthēsis* という語は、多くの場合、個々の五感（すなわち視覚、聴覚といった感覚）に関して用いられるが (II 6, 418a 7)、それは感覚能力が現実作用する場合に即してのことである。

## 一 可能態と現実態としての感覚すること

アリストテレスは『魂について』(第二巻)において次のように感覚を定義する。「感覚 (*aisthēsis*) は、動かされること (*kineisthai*)、作用を受けること (*paschein*) において生起する。……感覚能力 (*aisthētikōn*) は、現実態においてあるのでは

なく、単に可能態においてある」(De anima II 5, 416b 33-34, 417a 7)。感覚とは、感覚されるもの(すなわち感覚対象)(*aisthêton*)が現実(つまり現実態として)感覚能力に作用するところに生じる。それゆえに、感覚能力それ自体は、それに対して現実(現実態として)作用しそれを動かす感覚対象を必要とするという意味において、単に可能態においてある、といわれる。

このようにアリストテレスは「可能態」と「現実態」という区別を導入するが、このことは「感覚する」という語が決して一義的に用いられるのではない、ということの意味する。すなわち、見る・聞くことのできる者が、例えば偶然寝ていて、実際には見る・聞くことをせずに、その能力を働かせていない場合に、その者は「見る」あるいは「聞く」、と語られる場合と、その者がすでに現実(その能力を働かせている、すなわち実際に「見る」あるいは「聞く」場合とである。前者は可能態としての「感覚する」ことであり、後者は現実態としての「感覚する」ことである。このことに対応して、「感覚」もまた可能態における感覚と現実態における感覚とに区分される(II 5, 417a 9-13)。

ところで、アリストテレスは「可能態」をさらに二つに区別する。彼の用いる例に従うならば、同じく「知識ある者」(*epistêmôn*)といっても、人間は知識ある者の一員である、という意味で人間を「知識ある者」と呼ぶ場合と、実際に文字の知識を持っている者を「知識ある者」と呼ぶ場合とは異なる。前者の場合、確かに人は可能的に「知識ある者」であるにしても、現実態として「知識ある者」となるためには「学習」によって知識を習得し、知識のない状態から知識のある状態へと「変化」しなくてはならない。それに対し、後者の場合、「何か外的な事情によって妨げられない限り、もしも人が望むならば、考察(「知を行使」)することができ」(II 5, 417a 25-28, 31-32)。すなわち、可能態の二種は、学習ないし教育を受ける素地を持つという意味における可能態と、実際に教育を受けて知識を有しているがその成果を発揮していないという意味における可能態に対応する。そして、この第二種の「可能態」は「習熟態」(*hexis*) (II 5, 417b 16)とも呼ばれる。それでは、感覚能力が可能態にある場合、その可能態はどちらの意味に理解されるべきか。「感覚能力は、それが生み出

されると、感覚することを知識のような仕方で行する」(II 5, 417b 18)。すなわち、感覚能力が可能態にあるのは先の第二の意味においてであり、それゆえに、感覚能力は感覚することを学ぶ必要がない。すなわち、可能態にある感覚能力は何も字ばなくとも、感覚されるものからの作用を受けることで、自らの能力を行使し現実態に至ることができる<sup>(2)</sup>。

そして、アリストテレスは、現実態としての感覚能力に関して次のように述べる。「感覚されるものの現実態 (ἐν αἰσθητῷ ενεργεῖα) と感覚の現実態 ([τὴ] τῆς αἰσθησεὸς [ενεργεῖα]) は同じ一つの事態であるが、ただし、それぞれのあり方 (ὡς εἶναι) は同一ではない」(III 2, 425b 26-27)。つまり聴覚に即して語るならば、「感覚されるものの現実態」とは、ある物が実際に音響を発し響くことであり、「感覚の現実態」とは耳という感覚器官が、あるいは聴覚の能力が実際にこの音響を聞くことである。両者が同一であるとは、それが同時に生じ、また同時に消滅する、ということの意味する。「現実態にある聴覚と現実態にある音とが同時に生じる」(III 2, 425b 31-32)。これに対して、両者のあり方が同一でないのは、音響と聴覚の間には動かす・動かされるという関係、すなわち能動・受動の関係が成り立つからである。「作用すること (τὴ ποιῆσις) と作用を受けること (τὴ παθῆσις) は作用するもののうちにはなく作用を受けるもののうちに生起するように、感覚されるものの現実態と感覚能力の現実態もまた感覚能力のうちに生起する」(III 2, 426a 9-11)。このように、可能態にある感覚能力が現実態へと至るのは、感覚されるものが感覚能力に作用することによってであり、両者の現実態は一致する。聞かれている対象はまさに聞くという働きのうちに成り立つのであって、両者を区別することはできない。

とはいえ、このことが妥当するのはあくまでも現実態である限りの「感覚されるもの」および「感覚能力」に関してであって、可能態としての両者に関してではない。可能的には、感覚能力も感覚されるものも常に存在する、という。アリストテレスはこの点について、「視覚なくしては白も黒も存在しない、味覚なくしては味も存在しない」と考えた「初期の自然学者」の説を引き合いに出しつつ、この説は「現実態」にある限りの感覚と感覚されるものには当てはまるが、「可能態」にある限りのそれには当てはまらない、と反論する(III 2, 426a 20-25)。感覚と感覚されるものが同時に成立しまた消滅する、

というのは、両者をあくまでも現実態として捉える限りのことである。

## 二 感覚と中間的媒体

「触覚」のみならず、「他の感覚器官」もまた「接触 (haptē) によって感覚する」(III 13, 435b 17-18) と語られるように、アリストテレスは感覚能力に対する感覚されるものの作用を論じる際に、「触覚」のうちに範例を求めている。とはいえ、アリストテレスは感覚能力と感覚されるものの二項によって、すなわち感覚されるものが感覚能力に直接働きかけることによって感覚が生じる、と考えているのではない。彼の感覚論の特徴はむしろ、感覚が成り立つために中間的媒体の必要性を説いた点にある。

例えば視覚、聴覚、嗅覚を例にとってアリストテレスは次のように述べている。

見ることが成立するのは、感覚能力が何らかの作用を受けることによってである。ところで、見られている色によって作用を受けるということは不可能である。とすると、残るのは、中間的媒体によって (hypo tou metaxy) 作用を受ける、ということであり、従って何か中間的媒体が存在しなくてはならない。……同一の説明が音と匂いについても成り立つ。どちらも、感覚器官に「直接」接触 (haptēin) することで感覚を生み出すのではなく、音と匂いによって中間的媒体が動かされ、次にこの中間的媒体によってそれぞれの感覚器官が動かされる〔ことによって感覚が生じる〕。(II 7, 419a 17-20, 25-28)

このように中間的媒体とは、視覚にとつての透明なもの（具体的には空気、水、さらにはクリスタル類）、聴覚と嗅覚にとつ

ての空気がないし水のことである。

一見すると、こうした中間的媒体は味覚や触覚の場合には存在しないように思われる。そして、このことこそ遠隔感覚と近接感覚との差異をなすように思われる。だが、アリストテレスはこうした考えを認めない。「われわれはすべてのものを中間物とおして (dia tou mesou) 感覚する、ただしこうした「味覚と触覚によって感覚される」ものどもの場合にはそのことに気づかない (lanthanein) のである」(II 11, 423b 7-8)。

それでは、触覚にとっての中間的媒体とは何か。アリストテレスはわれわれの「身体 (sōma)」ないし「肉 (sarx)」が中間的媒体である (II 11, 423a 14-15) と主張する。つまり、われわれが空気を通して何かを見るように、われわれはわれわれの身体を通して何かに触れるのである。また、味覚に関しても、舌が中間的媒体であって、われわれは舌を通して何かを味わう、とアリストテレスは主張する。「肉および舌とその感覚器官との関係は、空気および水と視覚、聴覚、嗅覚との関係に等しい」(II 11, 423b 17-19)。無論、触覚(および味覚)——ちなみに、アリストテレスは、味覚が関わるのは栄養であるが、栄養は触れられる物体である、という理由によって、「味覚はいわば一種の触覚である」(III 12, 434b 18, cf. II 9, 421a 19)、と考える——の場合には次のような特徴が認められる。「われわれが視覚や聴覚の対象を感覚するのは、中間的媒体がわれわれに作用を及ぼすことによってであるが、われわれが触覚の対象を感覚するのは、中間的媒体によって (hypo) ではなく、中間的媒体とともに (hama) である」(III 11, 423b 13-15)。そして、触覚の中間的媒体が身体ないし肉であることからアリストテレスは、触覚器官それ自体は身体ないし肉ではなく、その「内部に (entos) 存在する」ものである (II 11, 423b 23)、と結論づける。こうした触覚の特殊事情は触覚にある種の特権を認めることにもつながるが、この点については後に触れることにしよう(六参照)。

触覚にとっての中間的媒体を「肉」ないし「身体」とみなすアリストテレスの説は、彼自身が明示しているとはいえないが、道具を身体の延長として捉える見方を可能にする。「もし人が肉の周りに皮膜のようなものを作って張り巡らすならば、

その皮膚は「対象との」接触によって「肉と」同様に感覚を伝達する」(II, c3a24)。道具とは肉の周囲に作られた皮膚の一種である、と考えることができる。例えば、杖をつく人にとっていわば杖が身体(肉)の延長となる、あるいはペンを使う人にとって紙をペン先で触れ感じ取ることができる、といった事態である。触覚にとっての中間的媒体は身体の限界にとどめられることはなく、肉の周りの「皮膚」へと拡張しうる。ちなみに、『魂について』(第三卷)には、「手はさまざまな道具の道具である」(III 8, 422a 1-2)、という一節があるが、このことは逆から見れば、手それ自体がすでに道具であるゆえに、手の使いこなすさまざまな道具も道具たりうる、ということを意味している。

なお、アリストテレスがあらゆる感覚器官に中間的媒体を認めるのは、明らかにプラトンに対する反論としてである。プラトン『国家』(第六卷)には次のような一節がある。「見る感覚と見られる機能は、他の〔感覚の場合の〕結びつきよりもより貴重な紐帯〔としての光〕によって些細ならざる仕方で結びつけられている、もしも光が無価値なものでないならば」(R. 507E-508A)。こうした視覚の特権性は、見るものと見られるものとの関係は両者を媒介する「第三者(trion)」(507D)(すなわち媒体)を必要とすること、かつこの「第三者」が「光」というすぐれたものであることによる。『国家』では、視覚のみがこうした「第三者」を必要とする、とされている(507D)。

アリストテレスもまた、後に見るように(四参照)、視覚を重視するとはいえ、プラトンのように中間的媒体の有無によって視覚をその他の感覚器官から峻別する立場を取らない。むしろ、中間的媒体を感覚一般が成立するための条件と見なす点にアリストテレスの特色がある。

なお、アリストテレスによれば、感覚されるものが感覚器官にある中間的媒体を通して作用するだけでは、必ずしも感覚が生じるとは限らない。例えば「味覚」に関してアリストテレスは次のように語る。「味覚は、味わるものと味わえないものに関わる。後者は、わずかな、または不十分な味しかもっていないものか、それとも味覚を破壊しうるものである」(De anima II 10, 422a 29-31)。すべての感覚は、それ固有の感覚性質に関して、感覚されるものと感覚されないものに(す



なわち、味覚の場合であれば、「味わえるものと味わえないもの」とに「関わるが、感覚されないものとは二義的であって、一方では感覚される特性を極めてわずかにしか持っていないために感覚されないもの——すなわち、感覚の閾値に達しないもの——を意味するとともに、他方では感覚器官を破壊するような過剰なものを意味する。このように、感覚が生じるためには、感覚されるものが中間の媒体を通して感覚器官に作用することのみならず、感覚されるものによる作用が感覚器官にとっての閾値を超えており、かつ、感覚器官の許容範囲を超えていないことが必要とされる。

### 三 感覚と誤謬

アリストテレスとプラトンとの相違は、さらに感覚と誤謬をめぐる議論のうちにも見て取ることができる。

感覚は相対的であって確実ではない、と感覚を断罪したのはプラトンであるが、これに対してアリストテレスは『魂について』（第二巻）において次のように感覚を弁護する。

個々の感覚はそれに固有の事柄について判別し、それが色であること、音であることについて誤ることはない（*ouk apatan*）。誤るのは、色のあるものが何であり (ii)、あるいはどこにあるのか (pou)、音を発するものが何であり、あるいはどこにあるのか、についてである。（II 6, 418a 14-16）

この点について『形而上学』（第四巻）ではさらに詳しく論じられている。確かに、「同じ酒でも、……それを味わう者の身体が変化すれば、あるときは甘く、あるときは甘くない、と思われるであろう」（*Met. IV 5, 1010b 21-23*）。感覚は感覚する者の性状によってそのあり方を変化させる。これは一般に感覚の相対性と呼ばれる事態であり、そこからは、感覚は真理で

はない、という主張が帰結するように思われる。実際プラトンは、同じ主語に関して「これは甘い」「これは甘くない」という相反する述語を許す点に、感覚の不確実性を見出した<sup>3)</sup>。ところが、アリストテレスは次のように続ける。「しかし、それが甘いつきに甘くある限りのその甘さは、決して変わったのではなく、この点について感覚は常に真を語る (aen alētheuein)」(IV 5, 1010b 23-25)。すなわち、味覚はその都度の甘さに関して決して誤ることはない、あるいは一般的に語るならば、感覚はそれに「固有の事柄」(De anima II 6, 418a 10)——すなわち、他の感覚器官を通しては感覚されることのないもの——に関して常に正しい、とアリストテレスは主張する。このことは、「これは甘い」と語る感覚が、「これ」という語によって指し示されているものそれ自体を問題とすることなく、述語によって指し示されている「甘さ」それ自体を端的に措定していることを意味する。すなわち、感覚の正しさとは、「甘い」といった述語をただそれとして述べる限りにおける正しさ、換言すれば、判断以前の正しさである。仮に感覚が同一のものに関して、あるときには「これは甘い」と述語づけ、他のときには「これは甘くない」と述語づけるにしても、「甘い」という述語に関する限り、どちらもそれ自体としては正しい。「感覚は、時を異にする場合にも、感覚される性質 (to pathos) については決して一致しないのではなく、ただその感覚される性質がそのうちに属する (symbainein) とするもの (『基体』) について一致しない」(Met. IV 5, 1010b 19-21, cf. De anima III 3, 428b 21-22)。ここから、誤りはただ、この感覚される性質をある基体に帰属させる判断において初めて生じうることに帰結する。プラトンは、感覚に従う限り、同一のものに「甘い」と「甘くない」という二つの述語が帰されることがあることをもって、感覚は正しくない、と批判した。だが、アリストテレスの立場に基づくならば、プラトンが問題としているのは「感覚される性質」がいかなる基体に属するのか、という判断の次元であって、「感覚」それ自体の次元ではない。

この点については、アリストテレスの考えの背景を探っておく必要がある。『形而上学』(第九卷)では、判断が成立する場面と判断の成立する以前の場面が以下のように区別されている。「結合されていないものどもの場合には、……真また

は偽は、次のとおりである。すなわち、触れて (thigēin) 語 (phanai) こと (ti gōu) のも、語 (ti gōu) (phasis) と是認する こと (kataphasis) とは同一ではないから) が真であり、無知であることは触れていないことである」(Met. IX 10, 1051b 22-25)。

アリストテレスによれば、「判断 (doxa, logos)」とは実体と属性との関係を正しく捉えるところに、すなわち結合されているものを結合されていると考え、分離されているものを分離されていると考えるところに成り立つ。具体的には、ある人が白い、という判断が正しいのは、実際にその人が色白であることによってである。それゆえに、ここでは「ある」ということは実体 X と属性 P が結合されている、ということであり、そして、この結合を正しく捉えて是認している判断 (X は P である) が「真」である。

それでは、結合されていないものどもに関して真偽とは何を意味するのであろうか。結合されていないものどもに関して は、X は P であるか、という問いは成り立ちえず、ただ、X はあるか否か、という問いしか成り立たない。そのため、X を直接的に捉え、それをそれとして名指すこと (これをアリストテレスは「語ること」と呼び、それを「X は P である」という形態を取る「是認すること」から区別する) が真である。これに対し、X を直接的に捉え、それをそれとして名指すことができない場合、それは「無知」と呼ばれる。それが「偽」と呼ばれないのは、アリストテレスにとって「偽」とはあくまでも実体と属性の関係を捉える判断の次元において成り立つからである。「事物の何であるか〔すなわち実体〕については誤ることはありえず、誤りうるのはその属性においてにすぎない」(Met. IX 10, 1051b 26)。

この『形而上学』(第九章)の議論においてアリストテレスは、主語によって指し示される「実体」をその「属性」との関係においてではなく端的にそれ自体として直接的に捉えることを主題としている。それでは、主語ではなく述語によって指し示される属性 P をその「実体」との関係においてではなく端的にそれ自体として直接的に捉えることはありえないであろうか。感覚は「これは甘い」といった具合に判別するが、その際に成り立っているのがまさにこの事態であると考えられ

る。実際『魂について』（第三巻）では、感覚することは「是認すること」ではなく「語ること」に擬えられる。「感覚することは、ただ単に語ること、知ることに似ている」（*De anima* III 7, 431a8）。この意味において、感覚が捉えているのは「結合されていないものども」の一種である。

「結合されていないものどもの場合には、……触れて語ることが真である」（*Met.* IX 10, 1051b 22-24）と『形而上学』（第九章）のアリストテレスが語るとき、ここにいう「触れること」とは直接的に対象をそのまま捉える知、すなわち判断以前の直証的な知のあり方の特徴づけるものといっぴよい。感覚もまた、「結合されていないものども」を捉えるものとして、「触れること」によって対象を直接的に捉えるのであり、それゆえにそれは決して「偽」ではありえない。

#### 四 感覚することの肯定

感覚を感覚能力の現実態として捉え、さらに感覚を「偽」から解放するアリストテレスの立場は、感覚をそれ固有の次元に即して肯定することを可能にする。よく知られているように、『形而上学』冒頭部分には次のように記されている。

すべての人間は自然本性的に知ること（*eidenai*）を欲する。それを証しているのは、感覚への愛好（*hē tōn aisthēsēōn agapēsis*）である。というのは、感覚は、その有用性を別にしても、すでに感覚することそれ自体のゆえに（*di' hautās*）愛好されるからである。しかし、ことに諸感覚の中でも最も愛好されるのは、目による感覚〔すなわち視覚〕（*hē [aisthēsis] di' tōn ommatōn*）である。実際われわれは、ただ単に行為しようとしてだけでなく全く何ごとを行為しようとしてもいい場合にも、いわば他のすべての感覚よりも見ることを選ぶ。その理由は、この見ることが、他のいずれの感覚（*aisthēseis*）よりもわれわれに物事を認識させ、その種々の差別相を明らかにすることにある。（*Met.* I 1, 980a 20-27）

アリストテレスは「知ること」（すなわち認識）について議論することから始めつつ、第一に、感覚はそれ自体（感覚すること自体）のゆえに愛好されること、第二に、とりわけ視覚がそれ自体（見ること自体）のゆえに愛好されることを指摘し、後者の理由として、見ることは他の感覚よりも認識とかかわることを挙げている<sup>4)</sup>。すなわちアリストテレスは、「感覚は……すでに感覚することそれ自体のゆえに愛好される」と語ることによって、「感覚」という作用それ自体に対してある種の自己目的性を認めているが、ただし、ここにいう自己目的性とは、「行為」という「効用」とかかわらないことを意味しており、それゆえにここにおいて感覚はそれがもたらす認識に即して正当化される。「感覚は個別的なものどもについて極めて確実な知識 (gnōseis) である」(11, 981b11-12)<sup>5)</sup>。

このように、『形而上学』（第一巻）ではあくまでも認識の枠組みにおいて「感性」が正当化されているが、『ニコマコス倫理学』（第一〇巻）においては、感覚の活動（現実態）それ自体を正当化する議論が展開されている。

見ること (horasis) はどの瞬間においても完成している（完璧である・目的に達している）(teleios) と思われる。というのも、後にその（見ることの）形相を完成させるために生ずべきいかなるものも、（見ることには）欠けていないからである。快もその種のものであるように思われる。(NE X 4, 1174a 14-17)

「視覚」ないし「見ること」が「完成している」とは、何ら欠けたものがないこと、つまり現実態のうちにあることを意味する。アリストテレスは、欠けたものがないという事態が「快」においても成り立つ、と述べて、「感覚すること」を「快」と結びつけている。ここで留意すべきは、アリストテレスが、「快は運動ではない」(X 4, 1174a 19)と続けていることである。というのも、「運動」とは、可能態から現実態への移行の過程を意味するが、「快」とは「活動」ないし「現実態」それ自体であって、そこには可能態から現実態への移行は存在しないからである。

だが、感覚することは快と同様に完成している、という『ニコマコス倫理学』における命題は、先に一において検討した『魂について』に見られる次の命題、すなわち「感覚は、動かされること (kineisthai)」、作用を受けることにおいて生起する」(De anima II 5, 417b 33-34) という命題と矛盾するのではなからうか。というのも、ここでは感覚が「運動」と関係づけられているからである。しかし、この二つの命題は決して矛盾するものではない、と思われる。『魂について』の命題が感覚の成立について論じるのに対し、『ニコマコス倫理学』の命題はこのようにして成立した感覚する活動それ自体について論じているからである。すなわち、感覚の成立それ自体は運動に基づくにせよ、そのようにして成立した感覚する活動はもはや運動に基づくのではない。

アリストテレスが「感覚すること」を「快」と結びつけるのは、まさに「感覚すること」が「活動＝現実態」にほかならないからである。感覚の活動(現実態)と快との関わりについて、アリストテレスは次のように述べている。

すべての感覚は感覚されるものに向けて働く「活動する」(energein)のであり、そして、すぐれた状態にある感覚が、感覚にかかわるものの中の最も美しいものに向けて働くときに、感覚は完全な(すなわち目的にかなった)仕方で(teleiōs)働く。……そして、こうした「感覚の」活動(すなわち現実態としての働き)(energeia)は最も完璧(にして完全)であり、最も快いものであろう。というのも、あらゆる感覚に応じて快(hedone)が存在するからである。それはちょうど、思考や観照にも快が存在するのと同様である。そしてこの「感覚の」活動が最も快いのは、それが最も完璧である場合であり、「この活動が」最も完璧であるのは、すぐれた状態のうちにある感覚が感覚にかかわるものの中の最も立派なものに向けて活動する場合である。そして、快が活動を完璧なものにする(teleioun)。(EN, X 4, 1174b 14-16, 19-23)

ここでアリストテレスは、感覚作用が最も完璧であるのは、感覚能力それ自体がよい状態にあり、また最も美しいもの、

立派なものをその対象とするときである、と主張する。つまり、感覚能力と感覚対象の対応が完璧な感覚作用を可能とする。そして、アリストテレスによれば、この現実態としての感覚作用こそが「快」をもたらす。

一体この事態はいかに捉えるべきか。今の引用箇所末尾においてアリストテレスは、「快が活動を完璧なものにする」(X 4, 1174b 23)と語っているが、このことは、快を伴わない限り活動は完璧ではない、すなわち活動はなお現実態に至っていない、という意味ではありえない。感覚の活動(現実態)はすでにそれ自体において完璧なものである。アリストテレスは「快」と「活動」との関係について、さらに、「快は活動に内在する」(X 4, 1175a 1)あるいは「快は活動に伴う」(X 4, 1175a 56)といった表現を用いてもいる。こうした表現を通してアリストテレスが語ろうとしているのは、活動には快が必ず伴い、その意味において両者が相俟って一つの完全な全体をなす、ということであろう。「快が活動を完成するのは、……ある種の附加的な完璧さ(epignomonon ti telos)とじてである」(X 4, 1174b 31-33)と語られるのはそのためであろう。だが、「快」と「活動」との関係について、アリストテレスはさらに、「個々の活動に固有の快はその活動を精確なものとし(eksaktiboun) またより永続的でより善いものにする」(EN X 5, 1175b 13-15, cf. 1175a 30-31)とも述べている。アリストテレスが具体的に念頭に置いているのは、笛を吹くことに快を覚える笛吹きはよりよい笛吹きになりうる、といった例であり、それは〈好きこそものの上手なれ〉という事態に相当するが、ここで重要なのはこうした事態が活動の時間性に関わる点である。アリストテレスに従えば、「すべての人間的事柄」は「疲労する」ゆえに「持続的ではありえず」、それゆえに人間の活動に伴う「快」もまた「持続的ではありえない」(X 4, 1175a 3-6, cf. De somno 1, 454a 23-29)とはいえ、他方では、「快は活動を促進する」(synaksein) (X 5, 1174a 30, cf. 1174a 36, X 7, 1177b 21)。すなわち、人間の「活動」は必然的に減退せざるをえないとはいえず、活動に伴う「快」はかえって活動の持続を促す。〈好きこそものの上手なれ〉という事態が生じうるのは、まさにこのゆえである。快は活動の自己維持を(人間に許される限りで)可能にするものとして正当化されている、といつてよい。

なお、附言するならば、快を伴う活動は決して感覚作用に限定されない。感覚作用のみならず、思考作用もまた快を伴う。アリストテレスは感覚と思考の差異を強調するのではなく、むしろ両者の共通性に着目して、次のように語る。「思考されるものないし感覚されるものと、〔感覚されるものを〕判別するものないし〔思考されるものを〕観照するものが、いずれもあるべきような仕方である限り、この活動のうちに快は存在するであろう」(X<sub>4</sub>, 1174b 33-1175a 1)。活動に快が伴う、という点において、思考作用と感覚作用の差異は問題とならない。それは一体なぜであろうか。アリストテレスは次のように続けている。「すべての人は、生きること (to zēn) を望むゆえに快を求める、と思われる。生 (to gēn) はある種の活動〔現実態〕であり、各人は自らが最も愛好するところのものに関して、その最も愛好する能力を働かせることで活動する。例えば音楽的な人は旋律に関して聴覚を働かせ、知を愛する人は観照される事柄に関して知性を働かせる、等々の仕方での活動する。〔これらの活動の〕快は活動を完璧なものとし、また、各人の求めている生きることの完璧なものとする。それゆえ、快を望むことは当然のことである、というのも、快は各人の生きること——それは好ましいものであるが——を完璧なものとするからである」(X<sub>4</sub>, 1175a 10-17)。すなわち、感覚作用と思考作用は、人間の「生きること」を構成する、という共通性を有する。それゆえに、生きるという活動に快が伴う点で、思考作用と感覚作用の差異は問題とならないのであろう。アリストテレスが現実態としての感覚作用を肯定するのは、それが「生きること」の一環をなすからである。こうした考えもまた、アリストテレスの「反プラトン主義」を示している。

## 五 二次的感覚と快

アリストテレスの「感覚」論を検討する際に注目すべきは、アリストテレスがいわゆる〈感覚の感覚〉の存在を認めていることである。『魂について』(第三巻)では次のように語られている。「われわれは、われわれが見ていることや聞いている



ることを感覚する」(De anima III 2, 425b 12)。この「感覚する」という作用は、五感を通しての対象世界の判別を意味するのではなく、感覚することそれ自体を感覚するという二次的感覚を意味しており、その限りで「感覚する」という語は「知覚する」あるいは「意識する」ないし「自覚する」といった意味合いを持っているといえる。

それでは、この二次的感覚はいかなる能力に帰されるべきものか。論考「睡眠と覚醒について」では次のように語られる。

個々の感覚に関して、固有の機能と共通の機能が存在する。例えば、視覚に関していえば、固有の機能は見ることであり、聴覚に関していえば固有の機能は聞くことであり、他の感覚についても同様である。だが、あらゆる感覚に伴う共通の能力が存在し、これによって人は、自分が見ていること、自分が聞いていることを感覚する(というのも、自分が見ていることを見るのは視覚によってではないし、また甘いものと白いものと異なることを見分ける、あるいは見分けうるのは、味覚によってでも、視覚によってでも、さらにまた両者によってでもない。むしろ、それはすべての感覚器官に共通の部分によってである。というのもその感覚は単一であり、また支配的感覚器官(kyrión aisthétikon)も単一であるから)。

(De somno 2, 455a 12-21)

ここで主題とされているのは、いわゆる〈共通感覚〉である。『魂について』(第三卷)のアリストテレスは〈共通感覚〉の問題として、大きく二つの場面を想定している。第一は、諸感覚に「共通のもの(ta koina)」すなわち「運動、静止、形、大きさ、数、一」を感覚する場面(De anima III 1, 425a 14, 16, cf. II 6, 418a 17-19)。<sup>6)</sup>第二は、「白くものと甘くものを判別する」といった例に見られるように、異なる感覚を跨いで感覚する場面である(III 2, 426b 12-15)。『魂について』では〈感覚の感覚〉の問題は〈共通感覚〉を論じる場面とは異なる文脈において扱われているが<sup>6)</sup>、右に引用した「睡眠と覚醒について」では、〈感覚の感覚〉の問題は異なる感覚を跨ぐ感覚の場面のひとつとみなされている<sup>7)</sup>。

ここで注目すべきは、アリストテレスが〈感覚の感覚〉の問題をさらに一歩進めて論じている『ニコマコス倫理学』（第九巻）の一節である。

見る人は自分が見ていることを、聞く人は自分が聞いていることを、歩く人は自分が歩いていることを感覚する、そして他の活動に関しても、われわれが活動していることを感覚する何ものか (*ti to aisthanomenon*) が存在する。このようにしてわれわれは、感覚しているときには自分が感覚していることを、思考しているときには自分が思考していることを感覚する。そして、自分が感覚ないし思考することを感覚するということは、自分が存在することを感覚するということである（というのも、存在するとは、感覚するか思考することであつたから）。そして自分が生きていることを感覚することは、それ自体として快い事柄に属する（というのも、生きていることは本性的に善なるものであり、自己のうちに善なるものが内在することを感覚することは快であるから）。(NE IX 9, 1170a 29-b 3)

ここには「感覚する (*aisthanesthai*)」という語の二義性が認められる。すなわち、実際に五感を働かせるという意味と、自分の活動を感じないし自覚するという意味との二義性である。アリストテレスは、「自分が感覚ないし思考することを感覚するということは、自分が存在することを感覚するということである」と述べているが、「感覚ないし思考すること」というときの「感覚する」が第一の意義で用いられているのに対し、「自分が存在することを感覚する」というときの「感覚する」は第二の意義で用いられている。

この点に関してヴォルフガング・ヴェルシュは次のような見解を呈示している。「この〔第二の意義における〕*aisthanesthai* は *aisthanesthai* と *noein* の区別の彼岸にある。後者は特殊な生の遂行であるが (vgl. auch 1170a 33-b 1) 前者はこれらの生の遂行にかかわるとともに、さらに存在の、ないし生きていることの知覚とみなされる。この *aisthanesthai* …… *aisthēsis* はアリ

ストテレシスにおいてわれわれの意識の概念と極めて近い、ということが出来る所以の一つである。人々が伝統的に思考することの『知覚』を思考することの思考としてきたことは、*aisthēsis* に対して行われてきた通常の——そして、感性的なものと精神的なものを厳格に区別することを目指した——*Depotenzierung* [勢力を除去すること]を反映している」<sup>8)</sup>。ここでヴェルシュが指摘していることは基本的に正しいとはいえ、さらに次の二つの問いに答える必要がある。第一は、なぜこの「存在の知覚」に関してアリストテレシスはあえて「感覚」という語を与えたのか、という問いであり<sup>9)</sup>、第二は、なぜ人は(ヴェルシュが指摘するように)「思考することの知覚(感覚)」を「思考することの思考」とみなしてきたのか、という問いである。

まず第一の問いから検討することにしよう。アリストテレシスが感覚および思考についての自覚を「思考する」という語では呼ばず、あくまでも「感覚する」という語で言い表しているのは、こうした自覚が感性的な次元において生じるからである、とはいえないであろうか。アリストテレシスは次のように語っている。「自分が善い存在であるということの感覚によって、存在することは望ましいものとなったのであり、この感覚はそれ自体で快であった」(IX 9, 1170b 8-10)。つまり、「自己の存在することの自覚は活動の自覚としてすでに快なのであり、それゆえに、「自分が存在することを感じする」(IX 9, 1170a 33)とは「快」を感じることと不可分である。われわれ自身の活動はわれわれにとって、活動の生み出す「快」を通して、(広義における)感性的な仕方ですなわち活動感覚として自覚される。

次に第二の問いの検討に移ろう。『形而上学』(第一二巻)では次のように語られている。「この者の現実態は同時にまた快である(そしてそれゆえに「われわれの場合においても」覚醒も感覚も思考も最も快であり、また希望や追憶もそれ自体によって最も快である)<sup>10)</sup>。……(この者は)最も卓越した者であるゆえに、自己自身を思考する、こうしてこの思考は思考の思考(*hē noēsis noēseōs*) *ψυχή*」(Met. XII 7, 1072b 16-18, XII 9, 1074b 33-35)。ここで主題化されているのはいわゆる神の思考である。神は外部にいかなる対象をも持たないゆえに、対象的なものを思考するのではなく、自己自身を思考す

る存在であり、それゆえに、「思考の思考」と規定される。先にヴェルシュは「思考することの思考」について触れていたが、彼がその際に念頭に置いていたのは恐らくアリストテレスの「思考の思考」に関するこの理論であろう。実際、ここにいう「思考の思考」は、先にわれわれが検討した「自分が思考することを感じ覚することと親近性を持つように思われる」。

しかし、神における「思考の思考」と、先に検討した「自分が思考することを感じ覚すること」は、事態を異にする。前者の「思考の思考」についてアリストテレスは『形而上学』（第二二巻）において次のように論じている。「知性（nous）は、知られるもの（思考対象）に与ることによって、自己自身を知る。というのも、知性は（知られるものに）触れ（tingen）（XII 7, 1072b 19-21）。「思考の思考」とは、知るところのものが知られるところのものと同一であるという事態にほかならず、それは知性の最も完全なあり方を指し示す。これに対し、先に検討した「自分が思考することを感じ覚すること」というのは、何かについて思考している思考作用それ自体の自覚にかかわる。

このように、「自己が思考することを感じ覚すること」と「思考の思考」とを直接に結びつけることはできず、この点で、両者を結びつけることを批判するヴェルシュの指摘は正しい。しかしそれにもかかわらず、両者はある一点において、すなわち、活動それ自体が快である、という点において共通する。とするならば、先に引用した『形而上学』（第二二巻）の一節は、「この者（すなわち神）の現実態」（それは思考の思考にほかならない）「は同時にまた快である」ように、われわれ人間の「覚醒も感覚も思考も」、さらには「希望や追憶」も、現実態＝活動としては「最も快である」、と解することができ（XII 7, 1072b 16-18）。

## 六 感覚の階梯あるいは触覚の二義性

以上の考察から明らかなように、アリストテレスは感覚を誤謬から解放し、また感覚を現実態として正当化しているが、それでは個々の感覚器官に関してどのような仕方で正当化を図るのであるか<sup>(1)</sup>。ここで取り上げるのは触覚の位置づけである。

『ニコマコス倫理学』(第三卷)では「節制 (sôphrosynê)」との関わりにおいて五感が主題とされる。

「節制」は「肉体的な快 (hai hédonai sômatikai)」にかかわるが、そのすべてにかかわるのではない。アリストテレスによれば、「色、形、絵画を喜ぶ人 (chairontes)」「あるいは「音楽や芝居を過度に喜ぶ人」「嗅覚に関して喜ぶ人」は決して「放埒」とはいわれない。こうしてアリストテレスは次のように続ける。「節制と放埒がかかわる快は、人間以外のものも動物も共有する快であり、それゆえにそれは奴隸的な、獣的な快 (hai hédonai andrapodôteis kai thêridêis)」とみなされる。すなわちそれは触覚と味覚である」(EN, III 10, 1118a 23-26) (ちなみに、『魂について』においてアリストテレスが「味覚はいわば一種の触覚である」(De anima III 12, 434b 18, cf. II 9, 421 a19)と考えていたことは、先に二において確認したとおりである)。ただし、触覚と味覚のうちで節制と放埒が問題となるのは実際には触覚のみである。というのも、味覚に属するのは「味の判別——酒利きや調理人のするような」であるが、こうしたことを「放埒な人」は好まないからである(EN, III 10, 1118a 27-29) (それゆえに、ここにいう「味覚」は繊細に区別する能力としての〈趣味〉に近い)。このように、アリストテレスの倫理学に従えば、触覚の快こそ人間が動物(野獣)と「共有する」(EN, III 10, 1118a 25)ものとして、最も低く位置づけられる。

こうした触覚の位置づけは『魂について』にも認められる。「感覚のなかで第一のものとすべの動物に備わっているのは触覚である」(De anima II 2, 413b 4-5)。「触覚と味覚は動物にとって必要不可欠である。また触覚なくして動物が存

在しえないことは明らかである」(III 12, 434b 22-24, cf. III 14, 435b 4-5)。アリストテレスは、動物が触覚及び味覚を備えているのは単に存在(生存)するためにであるが、その他の感覚を備えているのは「よく存在(生存)するため」にである、と述べ、五感を上位と下位の二つに峻別している(III 12, 434b 24, cf. III 14, 435b 20-21)。

このような触覚の位置づけはいかなる理由に基づくのであろうか。それは、単に先に『ニコマコス倫理学』に即して検討したような倫理的観点に還元されるものではない。この問いに答える手がかりは『魂について』(第三卷)の中の次の文章のうちにある。

動物は魂をもつ身体(*sôma empsychon*)であるが、すべての身体(物体)は触れられるものであり、触れられるのは触覚によって感覚されるものであるから、動物の身体は触れる能力(*to hapnikon*)を備えなくてはならない。(III 12, 434b 11-14)

ここで想起すべきは、アリストテレスが触覚にとっての中間的媒体をわれわれの「身体」ないし「肉」と規定していたことである(II 12, 423a 14-15)。触覚は「身体」を中間的媒体とすることによって、全身に行き渡っている。あらゆる感覚器官が触覚の中間的媒体でもある、という点で、触覚は感覚のなかで独自の位置を占める。「触れる能力がなければそれ以外の感覚は何一つ備わることはない。だが触覚は、それ以外の感覚を伴わなくとも、備わっている」(II 3, 415a 3-5)。触覚はすべての動物に共通なものととして、感覚のなかで確かに最下位に位置づけられるが、しかしそのことは同時に、触覚があらゆる感覚の基礎をなす、あるいは他の感覚を可能にする条件をなす、ということの意味するであろう。

おそらくはこうした背景に基づいて、アリストテレスは『魂について』(第二卷)において触覚を積極的に思考能力と関連づけている。

触覚は人間が有する感覚の中で最も正確な感覚である。実際、人間は、触覚以外の感覚では多くの動物に及ばないが、触覚に関しては他の動物に比べて遙かに正確である。このゆえに、人間は動物のうちで最も思慮深い。その証拠となるのは、ほかならぬこの感覚器官によってこそ、人間という類の間で素質に恵まれた人 (euphyseis) とそうではない人がいる、ということである。というのも、肉の硬い人々 (sklerosarkoi) は思考の点で素質に恵まれておらず (aplyseis tēn dianoiān)、肉の軟らかい人々 (malakosarkoi) は思考の点で素質に恵まれているからである。(II 9, 421a 19-26, cf. De sensu 4, 441a 2-3, Hist. anim. I 15, 494b 16, De part. anim. II 16, 660a 11-14)

ここで語られているのは、五感の内人間が他の動物よりも卓越しているのは触覚においてであり、触覚こそ思考能力の基礎をなす、という二点である。

触覚を感覚のなかでも最も低次に位置づける一般的論調からすると、触覚を積極的に位置づけることでの主張は特異に見えるが、果たしてこの主張はいかに根拠づけられるのであろうか。アリストテレスはここでこれ以上具体的に語ってはいないが——とりわけ彼の『動物誌』に見られるわずかの言及に基づくならば——おおよそ次のように考えることができる。アリストテレスは人間をその他の動物から区別する特徴として肉の軟らかさを挙げているが、それはまず、人間の皮膚が薄く、そして露出している点と関わるであろう。皮膚の軟らかさは、人間が外界からの刺激に対して敏感であることを意味する。第二に、肉の軟らかさは身体運動の容易さとも関わるであろう。身体の中でもとりわけ手が触覚の精確さを代表することを考慮するならば、人間の肉の軟らかさは手先の器用さのうちに現れるであろう。身体とりわけ手の訓練を通して、触覚はよりすぐれた仕方で感覚することが、すなわち外界の「差別相」をよりはっきりとした仕方です「明らかにする」(Met. I 1, 980a 20-27) ことができるはずである。すなわち、一で確認したように、感覚能力は感覚することを学ぶ必要性は全くないとはいえず、しかし同時に、感覚能力はよりよく感覚することの可能性に対して開かれている、と考えることができる。

また、二で見たように、「手はさまざまな道具の道具である」(De anima III 8, 432a 1-2) ゆえに、手の器用な人はさまざまな道具を使いこなすことができるであろう。さらに第三に、とりわけ人間の口の筋肉の柔軟さは、人間の口を単なる生存のための器官から解放して分節言語を可能としたが、それは人間的思考をもたらし条件となったといえよう。こうした事柄を勘案するならば、肉の軟らかい人が思考の点で素質に恵まれているのは当然のことともいえる。

以上の考察から明らかなように、身体ないし肉は触覚の中間的媒体である、というアリストテレスの洞察は、「肉の軟らかい人々は思考の点で素質に恵まれている」という独自の仕方では触覚を正当化することを可能にしている。

### 終わりに——感覚と身体——

アリストテレスの感性論の基本的構造について、とりわけ特に感性の正当化をめぐる議論を中心に検討を加えてきたが、最後に本稿冒頭で引用した『詩学』(第七章)の一節(Poetica 7, 1450b 37-1451a 2)に立ち戻ることにはしたい。

この一節を検討した際に触れたように、アリストテレスは「大きさ」を「観察」(具体的には視覚に基づく観察)との関わりにおいて捉えているが、そうした測定が可能であるのは——アリストテレスはこの点について明言していないとはいえ——感性が身体的存在としての人間に備わっているからである。果たしてこの点に関してアリストテレスはいかなる説明を用意しているのであろうか。

五で触れたように、アリストテレスによれば、「大きさ」はある特定の感覚に固有の対象ではなく、複数の感覚に「共通のもの」に属する(De anima II 6, 418a 18, III 1, 425a 16)。こうした「共通のもの」を感覚する器官(いわゆる共通感覚)について、論考「睡眠と覚醒について」では次のように語られる。「これ〔すなわちすべての感覚器官に共通の部分〕は多くの場合触覚と同時にある(というのは、これは他の感覚器官から分かれて存在しうるが、他のものはこれから分かれては存



在しえないからである)」(De somno 2, 455a 23-24)。ここでアリストテレスは、触覚はあらゆる感覚の基礎として他の感覚を可能にする条件をなす、という触覚の特権的な位置 (cf. De anima II 3, 415a 3-5) ——これについては六において論じたとおりである——を踏まえつつ、〈共通感覚〉は多くの場合触覚と関わる、と主張する。とするならば、大きさの判定は単に視覚によるのではなく、常に触覚の働きを伴うが、触覚の中間的媒体が身体ないし肉である以上、共通感覚の関与する大きさの判定は身体を一つの基準とすることがアリストテレスの理論から示唆されよう。

アリストテレスによる独自の感性の正当化は、感性を感覚と伴の受容へと還元する近代的な感性観とは全く異質なものである。そして、『美学の感性論的展開』に大きな示唆を与えてくれる。この点を確認したところで、本稿を閉じることにはしたい。

アリストテレスからの引用は原則としてオクスフォード古典叢書版を底本とする。著作名(ないしその略号)の次に巻数と章番号をそれぞれローマ数字、算用数字で記した上で、ベッカー版の頁数・行数を付す。翻訳に際しては岩波書店版『アリストテレス全集』、及びアリストテレス『魂について』(中畑正志訳、京都大学学術出版会、二〇〇一年)を参照したが、本文との関係上、翻訳は筆者による。

また、プラトンからの引用もオクスフォード古典叢書版を底本とし、著作名の略号の次にステファヌス版の頁数を付す。カントからの引用はアカデミー版全集の巻数と頁数をそれぞれローマ数字と算用数字で記す。

## 註

- (1) アリストテレスの感性論に関しては今までのところ、Wolfgang Iser, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinesthetik*, Stuttgart 1987 が最も詳細な研究を展開しており、筆者も多くをそこから学んだ。また、

Daniel Heller-Roazen, *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*, New York, 2009 はアリストテレスの感性論の歴史的射程について新たな展望を示しており、後に註記するように、そこには重要な洞察が含まれている。

- (2) Welsch, *op. cit.*, S. 114.
- (3) この点については拙稿「プラトンからの感性論Ⅱ美学の試み」(『美学芸術学研究』三〇号、二〇一一年、一五九—一八三頁) 参照。
- (4) 同種の議論は論考「感覚と感覚されるもの」にもある。「視覚という能力は、すべての物体が色を具有しているために、多くのそしてあらゆる種類の差別相を告げ知らせる」(De sensu I, 437a 5-7)。
- (5) Welsch, *op. cit.*, S. 34-35.
- (6) 『魂について』(第三卷)のアリストテレスは、「見ていることを感覚する」作用を視覚それ自体に帰している(III, 2, 425b 17)。
- (7) アリストテレスの〈共通感覚〉をめぐる錯綜した論述を整合的に解釈することは本稿の目的ではない。従来(の〈共通感覚〉論をめぐる議論の批判として、Welsch, *op. cit.*, S. 340 参照。
- (8) Welsch, *op. cit.*, S. 421 f., Anm.
- (9) この点に注意を向けたのは Heller-Roazen, *op. cit.*, pp. 33 ff. による。
- (10) なお、出降は、「……かれの現実態は同時にまた快楽でもある……。 (そしてそれゆえに、かれにおいてはその覚醒も感覚も思维も最も快のであり、そしてその希望や追憶もこれらによるがゆえに快なのである。)」(『形而上学』下巻一五三頁) と訳しているが、( ) の中を「不動の動者」に関する語句と読んでいるために、この訳文に従えば、不動の動者にも「感覚」が存在することになる。しかるに、すぐ直前の箇所——「この者は常にこのような〔最善の生のうちに〕ある (こうしたことはわれわれには不可能である)」(Met. XII 7, 1072b 15-16)——を参照するならば、ア

リストテレスが人間との対比を通して神を特徴づけていることが明らかとなる。( )の中は人間に関わる事柄を記したものであると解釈するならば、問題は生じない。

(11) 五感の階梯については『ニコマコス倫理学』(EN. X 5, 1175b 36-1176a 4) 参照。