

アリストテレスと心の統一理論

——心の哲学からのアプローチに対する検討と展望——

文 景 楠

「心とは何か」という問いは、古くて新しい問いである。それが古いと言われる理由は、その問いがアリストテレスなど哲学の古典においてすでに何らかの形で問われていたと思われるからであり、新しいと言える理由は、現代の「心の哲学 philosophy of mind」が自然科学の成果を背景に古典的な哲学書とは異なった視点からこの問いを活発に論じているからである。

文献学的成果をもとにしたテキストの厳密な読解作業を重視するアリストテレス研究と、科学的な知見を背景に経験可能な現象の分析に重点をおく現代の心の哲学は一見直接的な関連をもたないように思われるが、アリストテレスの哲学を現代の心の哲学と関連する何らかの立場として読解する試みがまったく行われなかったわけではない。その代表的な例として、質料形相論 hylomorphism という枠組みにもとづく彼のプシューケー ψυχή論を、現代の心の哲学における心身問題と関連づけて理解しようとする試みを挙げることができる。特に、アリストテレスの議論を現代の心の哲学における機能主義と親和的なものとして捉え、アリストテレスの哲学がそれを擁護または補完すると考える立場はアリストテレスのテキストの理解に関する激しい論争を巻き起こした。しかし、そもそもアリ

ストアテレスの哲学に心や意識といった問題を認めることができるかといった基本的な論点においてさえ未だ合意は得られておらず⁽¹⁾、議論は難航している。

このように完全に対立した状況（心の問題がある、またはない）に対して、本稿はアリストテレスが心的なものに関する言及を行っており、それが物的なものとの区別されるということに彼が気づいていたと考える。しかし、本稿は（アリストテレスにおける心の哲学の存在を肯定する論者が暗黙的にそう理解しているように）特定の心的な現象に関して彼が何らかの言及を行っているということが、すなわち「心」といった現代的な統一概念に対して彼が何らかの見解を述べていたということも保証するとは考えない。「心」という語は、信念・欲求・意志・知覚・感情といった様々な現象を統一的に指す。すなわち、現代の我々は心という語を対象とすることで、これら心的な現象に対する一般的な説明を行うことができる。しかし、もし心に該当する概念をもたないために「信念は心的な現象である」という主張にコミットしているかどうかは定かでない論者が、「信念は物質的構成によって実現される」という主張にコミットしているかどうかは必ずしも明らかではない。アリストテレスを現代的な心の哲学と関連付けて読解しようとする論者（肯定、否定のいずれの立場であれ）は、特定の心的な現象に対するアリストテレスの記述に注目し、それを「心」という統一概念に対する彼の立場として読み取ってしまう。しかし、本稿の考えるところでは、アリストテレスにおける心的なもの探求は、決して統一的な理論をすべての心的なものに対して与えるためのものではない。心的な現象に対するある理論が「すべての心的なものは」から始まる一般命題から構成される時、現代の我々はそれを心に対する統一理論と呼び、心的と思われる様々な現象を心という語の下に一括し統一的な説明を与えようとする試みとしてそれを評価することができる。しかし、アリストテレスは、「プシューケーについて最も本来的な説明 *ἀπολογος*」は「それら〔「プシューケーの諸能力」のそれぞれについての説明〕であると述べて

いた (DA II.3, 414b25-8; II.3, 415a12-3)⁽²⁰⁾。本稿は「アリストテレスにおける「心的なもの」の扱いを再考すること」でアリストテレスの哲学を心の統一理論として読み解こうとする傾向を批判し、先のアリストテレスの言葉に忠実であろうとする試みである。

本稿の道筋は以下のようになる。まず、本稿はアリストテレス哲学を現代的な心の哲学として読み取ることができるといふ問題に対して、中心的な論点をいくつか確認する。その作業を通じて、本稿はそれらの個々の論点を解決しアリストテレスにおける現代的な心の哲学の可能性を肯定する試みが成功するためには、まず心の統一概念の有無に関する分析が必要であることを確認する (I)。そのような分析の結果として本稿は、統一概念としての心という問題が従来の研究においては欠落していることを確認することになるが、まずは、具体的にアリストテレスを心の哲学として解釈した例として機能主義的解釈を取り上げ、そこにおいて心的なものがどのように扱われているのかを検討する。そこで本稿は、機能主義的解釈において心的なものとして論じられている事柄を、統一概念としての心と認めることはできないことを示す (II)。続いて本稿は、機能主義以外の文脈でも心身問題と併置されることの多いプシューケー—ソーマ *coïta* の関係を、統一概念としての心に関するものとして読み説くことができるかという問題を検討することで、ここでも統一概念としての心に相当するものを認めることができないということを確認する。結果的に、本稿はアリストテレスの哲学として読み解けるかという従来の議論において、統一概念としての心に相当するものがそこには認められないという事実が十分吟味されてこなかったという点を指摘することになる (III)。最終的に、心の統一理論をアリストテレスが目指さなかったという事実を、心の哲学の可能性を否定する論者のように、彼が信頼に値しない (統一理論としての) 心の哲学を有していたからだとかえるのではなく、現代の我々とは異なった形での (各論としての) 心の哲学を有していたからだと評価し、その意義を論じることで、本稿の道のりは終わる (IV)。

I アリストテレスにおける心の哲学の可能性をめぐる諸論点

早くはヌスバウム (Nussbaum 1978) による『動物運動論』のコメンタリーと同書に載せられた諸論文などにおいて認めることができる、アリストテレス哲学と現代の心の哲学における機能主義との親和性を主張する立場に対して、そもそもアリストテレスに（機能主義またはそれ以外の）現代的な心の哲学を認めることはできないのではないかという批判がバーニエトなどによってなされた。アリストテレスにおける現代的な心の哲学の可能性を否定する論者が問題にしたのは、大別すれば次の三点である。

- 一 質料形相論に即したプシューケー—ソーマの関係は現代的な心身の関係と整合的か（心と身体の関係の整合性）
- 二 アリストテレスの感覚 *αἰσθησις* 論に身体的な変化は伴っているのか（身体的変化の有無）
- 三 知性 *νοῦς* はソーマとの関係をもたないとするアリストテレスの記述をどう理解するか（二元論）

第一と第二の論点は、一九九二年に公開されアリストテレスの心の哲学の可能性に関する大きな議論を呼んだバーニエトの論文 (Burnyeat 1992) において中心的に提起されたものである。この論文においてバーニエトは、アリストテレスの哲学を機能主義として解釈する立場に反対し、『デ・アニマ』において展開されている議論が、そのような解釈を拒むものであると述べる。

バーニエトは上で述べた第一と第二の論点を中心に、アリストテレスにおける現代的な心の哲学を否定する立場を明確にしているが、それらをバーニエトの論文に沿って改めて定式化すれば、以下のようなになるだろう。

一 プシューケーは常にソーマとともにあるので、アリストテレスに従うならば、我々は生物において心や意識から切り離された身体というものを想定することができなくなる。しかし、このような結論は現代の身体理解からは容認できない。(第一の論点)

二 アリストテレスの感覚論においては心的な変化に対応する物的な変化が認められないが、これは心的変化に対応する神経的变化を認める現代の心の哲学からは容認できないものである。(第二の論点)

プシューケー概念の整合性問題という第一の論点は、以前アクリル (Ackril 1972-3) によって明確に定式化されたものだが、バーニエトはこの問題を、アリストテレスにおける身体に対する心の関係に相当するものとして捉え、それが現代の心身問題としては容認不可能な帰結へと読者を導くと考える。現代の心における身体は心と区別して把握されうるものであるが(すなわち、心と身体はプシューケーとソーマのように必然的な関係にあるわけではなく、我々は心抜き身体といったものを想定しうる)、アリストテレスのように、プシューケーとソーマを形相 *εἶδος* と質料 *ἕξις* の関係として相互に切り離すことができないものとみなす場合、我々は心と区別された身体というものを想定することができなくなる⁽³⁾。

第二の論点に関するバーニエトの見解は、現代の心の哲学がほとんどの場合前提する「感覚＝心的な変化」に対応する「物的な変化」がアリストテレスにおいては認められないというものである。それによれば、感覚器官による形相の受容として説明されるアリストテレスの感覚論においては、現代科学が当然認めるだろう身体的変化、すなわち感覚器官におこる物質的变化に相当するものがまったく認められない⁽⁴⁾。

上記の二点に関する彼の読解に従えば、アリストテレスは必然的に心を内包する身体という理解し難い身体概念を有しており、さらに彼の感覚論は視神経の興奮といった身体的変化を伴わないという点でもはや現代の科学が当

然要求するような前提を否定してしまっているので、現代人にはおよそ理解不可能なものであるに等しい。これらの論点をめぐっては、同論文集に寄稿しているヌスbaumとPutnam (Nussbaum and Putnam 1992) やコーエン (Cohen 1992) など多くの論者が再反論を試みている。彼らは、プシューケーをソーマと切り離すことのできないものとするアリストテレスの主張はむしろ現代の心身問題を考える上でも有用であり、アリストテレスの感覚論に対するバーニエトの読解に対しても、バーニエトの解釈は間違っており、アリストテレスの議論から身体的な変化を読み取ることができると反駁することで、アリストテレスにおける現代的な心の哲学の可能性を擁護する。

第三の論点は、知性はソーマとの関連をもたないというアリストテレスの記述 (DA III.4, 429a24-5; III.4, 429b4-5) をどのように解釈するかという問題に関わっている。知性の活動がどのようなものであるにせよ、それが人間の活動ならば、感覚同様に (二元論以外の立場をとる論者にとって) それは身体との関連をもつはずである。機能主義をアリストテレスが支持しているという主張の強力な根拠となる、質料形相論において認めることのできた非常に現代的な身体と心の対応関係が、知性においては認められないだけでなく、むしろそこでは (現代の心の哲学では否定的な評価を受けている) 二元論的な主張が強く表れているのではないかという批判が、この論点をめぐってなされている。

身体と関連をもたない知性という難題に対しては、主に知性の働きを何らかの仕方では身体的なものへと還元するという解決法が模索されている。しかし、いずれの解釈も (知性の一部であると解釈されることが多い) 能動知性 *νοῦς ποιητικός* にアリストテレスが付与した不死性と永遠性 (DA III.5) をいかに処理するかという問題には明晰な解答を与えることに成功していない⁽⁵⁾。この点に関して、質料形相論の枠組みから離れた生物の活動を認めることができない機能主義者は (さらには、二元論を拒否する現代的な心の哲学の論者は)、沈黙あるいは困惑、もしくは問題からの回避という反応を示している⁽⁶⁾。

以上、アリストテレス哲学とその現代的な心の哲学としての解釈の可能性をめぐってどのような点が特に問題になっているかを概観したが、本稿の目標は上記のすべての論点に関して個別的に意見を述べることではない。本稿にとって問題なのは、もし上で列挙された個々の難問に対する解決が提示されたとしたら、それはアリストテレスにおける現代的な心の哲学の可能性の保証へとつながるのか、という点である。本稿は、それが保証されるためには、個々の論点の解決だけでなく、そもそもアリストテレスにあらゆる心的状態を一括する統一的概念があるのかという点が確認される必要があると考える。現代的な心の哲学が統一概念としての心と身体の関係の問題にするものならば、アリストテレスにおける現代的な心の哲学の可能性は、統一概念としての心があるか否かに左右されるからである。

第一の論点は、プシューケーが統一概念としての心であり、それとソーマの関係が現代の心身問題に対応する場合にのみ、(それが理解可能な心身の関係なのか否かに関する分析として) 心の哲学の可能性に関する問題になりうるが、プシューケーとソーマの関係は、本当に現代の心の哲学が想定するような心身の関係なのだろうか？ もしプシューケーとソーマの関係が、バーニエトが想定したような心と身体の間を説明するための枠組みではないとするなら、この論点はアリストテレスにおける現代的な心の哲学の可能性に関する問題ではないということになる。この点に関するより詳細な検討は第三節で行うが、ここでは、統一概念としての心に相当するものが、プシューケーに求められているという点に注意しておこう。第二の論点では、心的なものの一部と思われる感覚について、そこに現代的な心身の対応関係が見出されるかが問題にされていた。もしここで論じられている心的変化と物的変化の関係がバーニエトの指摘するように現代的な関係ではないとするなら、確かに現代的な心の哲学の可能性は否定される。この対応関係そのものに関する考察は本稿では展開する余裕がないが、本稿において問題なのは、もしバーニエトの批判に対抗して感覚における心身の現代的な対応関係を認めることができたとしても、統一概念とし

ての心と身体における現代的な対応関係がアリストテレスに認められることを、それが保証するわけではないという点である。すなわち、第二の論点は現代的な心の可能性を保証するための十分条件ではなく、統一概念としての心の一部のみを対象とする必要条件ではない。ならば、もし第二の論点が解決され、知性が身体と関連をもたないのではないかという第三の論点に対しても反論が成功したとするならば、アリストテレスにおける現代的な心の哲学は保証されるのだろうか。しかし、感覚と知性の問題は決して心的な現象のすべてではない。想像 *phantasia* や欲求 *poiesis* といったそれ以外の心的な現象においても現代的な心身の対応関係が認められるか否かは、まだ証明されていないということになる。

現代的な心の哲学としての可能性を否定する論者による第一、二、三の論点に対抗し、それに解決を与えアリストテレスにおける現代的な心の哲学の可能性を肯定するためには、それ以前に統一概念としての心がアリストテレスにおいて認められるのかという点をまず明確にしておかなければならない。次節においては、アリストテレスにおける心的なものを論じている議論の一例として、まず心の哲学の可能性を肯定する機能主義的解釈が、アリストテレスにおける「心的状態」をどのように扱っているのかを分析し、そこから統一概念としての心に関する議論を導き出すことができるのかを論じよう。

II アリストテレスの機能主義的解釈における心的状態

アリストテレスの機能主義的解釈は、先述のように早くはヌสบaum (Nussbaum 1978) などによって論じられたが、ここでは機能主義者としてのアリストテレス像をより明瞭に打ち出したシールズ (Shields 1990) を参照することにしよう。シールズによれば、ある主張が機能主義的であるためには、その主張が以下の二つの前提を受け入れている必要がある (Shields 1990, 20-1)。

- 一 心的状態は多重実現可能性を受け入れる。すなわち、心的状態を実現している存在者は構成的柔軟性をもつ。
- 二 心的状態はその入力、出力および他の心的状態との関係において定義可能である。

シールズは、アリストテレスが何らかの仕方では機能の多重実現可能性という考えを受け入れていることを確認するために、まず機能 *energeia* に関する『氣象論』の議論を引用する。「これらのすべてのものは機能によって定義されるものである。なぜなら、自らの機能をなすものが、真にそのものであるからである。たとえば、眼は見ているときに「真に眼なのであるが」、一方「自らの機能を」なしえないものは、死者や石像（の眼）のように、名のみにおいて「眼である」。木製の鋸もまた「真に鋸では」なく、しかし絵の中の「鋸」のようなものである。実に肉についても同様である。しかし、その機能は舌の「機能」より明白でない。（*Meteor.* IV.12, 390a10-5）」上記の引用においては、ある事物が特定の類に属するか否かは、それがもつ機能によって決まることが述べられている。例えば、眼は眼の機能（見ること）を実行しうるか否かでその眼であるか否かが決定される。機能主義にとって重要なのは、眼であることが特定の物質と直接結びつけられているのではなく、特定の構成によるものであるという点だが、「なぜなら、老人が特定の状態の眼をもつことができるなら、若者のように見ることができらうから（*DA* I.4, 408b21-2）」という記述から、シールズはアリストテレスにとって機能とは特定の物質に直接結びつけられたものではなく、その「特定の状態」よって実現されるものであると考える。この点に関するより決定的な論拠はさらに『形而上学』Z巻に求められる。そこでアリストテレスは、人間の形相は肉や骨などに現れるが、もし肉や骨が形相の部分ではないとしたら、人間の形相が肉や骨以外のものにおいても現れるのではないかという可能性を論じているが（*Metaph.* Z.11, 1036a31-57）⁽⁷⁾、これは上の眼の例と同じく、人間であるということ（「眼であるということ＝視覚」との類比）を特定の物質からではなく、物質の構成によって実現されている機能

(形相) から理解しようとする機能主義的な考え方にアリストテレスがコミットしていることの明白な証拠のように見える。

しかし、アリストテレスが機能主義の要請する前提一を受け入れているということを主張するためには、単に何らかの機能が多重実現可能性を受け入れているということだけでなく、彼が心の哲学において問題になっている心的状態について上記のような多重実現可能性を受け入れているということが確認されなければならない。これについて、シールズは、例えば「そのような感覚器官は、その他の動物においても、それぞれの固有の自然本性に対して善美な状態にある (PA II.10, 657a12-3)」といったアリストテレスの言葉を、「感覚は、異なる物質的構成からなる器官を有する動物において、それぞれの仕方でも実現される」という主張として、心的状態に対する機能主義的な立場を反映しているものとして理解する。

続いてシールズは、心的状態の多重実現可能性だけでなく、それを入力と出力そして他の心的状態との関係によって定義される機能とみなす前提二にアリストテレスがコミットしていることを示す作業に移る。彼によれば、その最も強力な証拠は、アリストテレスによる「プシューケーのパトス」の定義にある。プシューケーの探究を始めて間もないところで、アリストテレスは「プシューケーのパトス」を探究する際には、その形相と質料に対するそれぞれの説明を同時に考慮しなければならないと論じる。それは、具体的には「これこれによるこれこれのための、このような身体の、あるいはその部分ないし能力の、なんらかの動きである (DA I.1, 403a26-7)」と定式化されるが、前半部は原因と目的に、後半部は物質的な変化に対応するものであると思われる。ここでの具体的な例は「怒り」であり、それをアリストテレスは——先程定式化された、原因と目的そして物質的変化という図式と厳密な対応関係にあるのかは議論が必要だが——「復讐への欲求」と「血液もしくは熱いものの沸騰」として改めて説明する。シールズは前半部をアリストテレスが心的状態をその入力と出力における機能として定義していることを

示す箇所として、後半部をその心的状態が物質の構成によって実現されていることを示す箇所として読解する。

上記のように提示された機能主義的なアリストテレス解釈に対する反論として、シールズは(一) アリストテレスは「怒り」を特定の物質的状态(「血液もしくは熱いものの沸騰」と結びつけて説明しているが、それは多重実現可能性という機能主義のテーゼに反する、(二) アリストテレスは心的状態を機能として定義するのに他の心的タームを用いているように思えるが「怒り」を「復讐への欲求」として定義するなど)、これは(心的なタームを排除して)入力と出力に対する純粋な機能のみによって心的状態を定義するという機能主義のテーゼに反する、という二種を想定している。

(一) に関しては、シールズはある心的状態に特定の物的状態をアリストテレスが結びつけているような箇所はあるが、そのことから、ある心的状態がその物的状態でのみ実現されることをアリストテレスが主張していたことにはならないと反論する。(二)の問題は、アリストテレスが「心的状態は何らかの機能をもつ」という弱い機能主義だけでなく、「心的状態はまさに機能そのものであり、機能が同じなら心的状態としても同一である」という強い機能主義にコミットしていたのかを問うている。シールズは、アリストテレスがある心的状態を説明するために別の心的タームをもち出す箇所があることを認めながらも、心的状態に関する最も一般化された説明(「プシューケーのパトスの定義」)においてはそのようなものが見当たらず、その原因と目的そして物質的変化への言及のみが行われているということから、(心的なものについて言及しているすべての箇所において機能主義的な定義をすることに意識的であるわけではないにせよ)アリストテレスが強い機能主義にもコミットするだろうと主張している。上記のようなシールズの主張に従うならば、アリストテレスは心的状態の多重実現可能性とその機能としての定義を受け入れている、すなわち、アリストテレスはシールズが冒頭で打ち出した機能主義の二つの前提を明確に容認しているということになり、よって心的状態を物質の構成によって実現される機能として理解する立場をはっ

きりと打ち出していたことになる⁽⁸⁾。

本稿にとって問題なのは、シールズが引用している箇所におけるアリストテレスによる心的状態の扱いだが、上の議論で彼が引用した箇所は以下の三種に分類される。

- 一 感覚の多重実現可能性 (*Meteor.* IV.1.2, 390a10-5; *DA* I.4, 408b21-2; *PA* II.10, 657a12-3)
- 二 人間の形相の多重実現可能性 (*Metaph.* Z.11, 1036a31-b7)
- 三 プシューケーのパトスの定義 (*DA* I.1, 403a26-7)

一番と二番の引用については、厳密に言えば、この二つは現象的意識としての心的状態について論じているのではない。一番目の例は、動物が感覚器官を様々な仕方でもっているということを主張するものだが、この感覚器官が感覚作用を引き起こすことによって生じるだろう心的状態については、アリストテレスは何も語っていない。ある赤い物質を見ている我々の心的状態と、それを見ている異なる身体的構成をもった生物の心的状態の関係（二つの生物は等しく感覚器官をもって感覚機能を発揮しているが、物質的構成が異なっているので、意識への対象の表れ方はかなり異なっているかも知れない）をアリストテレスが同一視しているか否かは、この引用からは（同一視しているだろう」と推測する以外の仕方では）まったく知ることができない⁽⁹⁾。二番目の引用ははるかに曖昧である。人間の形相とは人間の本質に他ならないが、人間の本質が個々の心的状態を指すとは到底思えない⁽¹⁰⁾。三番目の引用においては、アリストテレスは明確に感情という心的状態について、その機能と物質的構成について述べているように思える。心的状態に関して何らかの情報を与えることになかった前述の二点に対して、感情の事例は明らかにアリストテレスが現代の機能主義を、あるいは、少なくとも何らかの現代的な心の哲学を論じている

という見解を裏付けるものではないだろうか。

感情に関するアリストテレスの説明が本当に機能主義に合致するものなのかも重要な点だが、心の哲学の可能性を論じるにあたってより深刻な問題は、プシューケーのパトスに関する記述を、統一概念としての心に関する記述として理解することができるとかという点である。シールズは、この事例の分析から、統一概念としての心と身体の関係に対する立場である機能主義をアリストテレスが擁護していると考えるが、「プシューケーのパトス」という表現を『デ・アニマ』においてアリストテレスがどのように使っているのかは注意を要する問題である。

この表現は、「プシューケーのパトス」には、すべて（「プシューケーのパトス」が「プシューケー」もつものに共通するものなのか、それともプシューケー自身に固有のものもあるのか、と）「プシューケー」もつもの（引用一）という文章においてはじめて真剣に論じられるが、そこでアリストテレスはプシューケーのパトスとして「怒ること、勇むこと、切望すること、そして一般に感覺すること（DA I,1, 403a7）」を挙げながら、プシューケーのパトスというものの存在を認めた上で、そのすべてがプシューケーをもつもの（プシューケーとソーマの結合体である生物）に共通するものなのか、それともソーマとは独立に、プシューケーのみに固有のパトスが存在するのかを問うている。続いてアリストテレスは「そして、プシューケーのすべてのパトス——激情、穏和、恐れ、憐み、大胆さ、さらに喜びや愛することと憎むこと——はソーマを伴うように思える（DA I,1, 403a16-8）」（引用二）と述べ、ここでもプシューケーのパトスの存在を肯定した上で、それらを身体と関連づけている。しかし、議論がかなり進展した『デ・アニマ』第一巻四章においては、アリストテレスは次のように述べて今度は「プシューケーのパトス」という考え方を否定しているように思える。「しかし、知性は〔ソーマの〕内て生じる何らかの実体 *ousia* であり、滅びることがないように思える。なぜなら、〔知性が〕最も破壊されうるのは老衰における衰弱によってであるが、しかしここでは感覺器官における場合と同じことが生じている。なぜなら、老人が特定の状

態の眼をもつことができるなら、若者のように見ることができらうからである。老衰はプシューケーが何らかの作用を受けたこと⁽¹¹⁾によるものではなく、酪酊や病気の場合のように、「プシューケーが」その内にあるもの（「プシューケーとソーマの結合体としての生物」が「作用を受けたことによる」）。また、思惟することも観想することも、たしかに「ソーマの」内部の何か他のものが滅びるときには衰弱するが、それ自身（「知性」は不受動である。一方、思考することや愛することまたは憎むことは、それ（「知性」のパトスではなく、それ（「知性」をもつ特定のもの（「生物」の、それ（「知性」をもつという点においての、「パトス」である。（DA I.4, 408b18-27）」（引用三）上記の引用においては、老衰による知性の衰弱（のように見える現象）と目の老化による視力の減少が類比されている。老衰による知性の衰弱（のように見える現象）は実はプシューケー自体が作用を受けることによって生じたものではなく、プシューケーとソーマの結合体としての生物が作用を受けたことによる。そして、プシューケー自体は老衰によって作用を受けてはいないということが、老人が若者の目をもつことによって若者と同じように見ることができるようになるといった感覚器官の場合と類比されるなら、感覚器官の老化においてもプシューケー自体は作用を受けていない、ということになるだろう⁽¹²⁾。だとすれば、プシューケーのみが被るパトスを肯定していた引用一と二の記述と違って、引用三でのアリストテレスは、知性や感覚の場合において、それがパトスを被ることがないということ、すなわち「プシューケーのパトス」は存在しないということを主張しているように思える。パトスを被るのは、プシューケーではなく、プシューケーをもつものである⁽¹³⁾。

事実、「プシューケーのパトス」という表現は、決して『デ・アニマ』において首尾一貫して用いられているものではない（この表現が最終的に用いられるのは、DA I.4, 408b15である）。特に、プシューケーに対する最も一般的な説明がなされる『デ・アニマ』第二巻一章以後は、プシューケーのパトスという表現は確認することができなくなる⁽¹⁴⁾。もし上記の理解がアリストテレスの思考を正しく追っているとすれば、「プシューケーのパトス」

という表現は、実はアリストテレスによって否定されていたものであったということになり、その表現とそこでの定式化をもとにアリストテレスが心的な現象に何らかの纏りを与えようとしていたとする解釈は根拠を失う。よって、シールズによる機能主義的解釈は、「すべての心的なものは」に対するアリストテレスの一般命題を導き出す（現代的な心の哲学をそこから見出す）ことに成功していない、ということになるだろう。

III プシユューケーと心の統一概念

前節で確認したように、本稿はアリストテレスの哲学における現代的な心の哲学としての可能性を問題にしている論者が、統一概念としての「心」の存在について十分な注意を払わずに議論を進めていると考える。しかし、『デ・アニマ』において最も重要な議論の一つである「プシユューケー—ソーマ」の関係は、（たとえ知性という特殊な例が認められるとしても）まさに統一概念としての心と身体の間を指しているものではないだろうか？ 実際、現代的な心の哲学の可能性を否定する論者も（Burnyeat 1992, 16; Heinaman 1990）、それを肯定する論者も（Nussbaum and Putnam 1992, 31; Shields 1990, 19）、プシユューケー—ソーマの関係と心身 mind-body 問題という表現を度々併置している。特にヌスバウムとバトナムは「アリストテレスが発しているところから出発することは、まさになぜアリストテレスが心身問題（あるいはむしろ、この問題の最も近い類似物であるプシユューケー—身体問題）が素通りされるべきであり、浮き上がってきではないか」と感じていたのかを知ることの助けになる」と述べ、明確に両者の関連性を強調している。前節で本稿は機能主義的解釈を一例として取り上げ、そこには統一概念としての心に対応するものが認められないという点を確認したが、上記の研究者に従うならば、プシユューケーとソーマの関係は統一概念としての心と身体の関係に相当する議論であるということになるのではないだろうか。

その題目のとおり『デ・アニマ』で主に論じられている概念であるプシユューケーは、後にヨーロッパの諸言語に

において精神的なものを表す語となるものであるが、アリストテレスにおいてもそれが端的に精神的なものを指すために用いられているかは定かではない。その内実を簡明に表すことは非常に難しいが、アリストテレスはプシューケーの有無を、まず何よりも生きているものを死んでいるものから区別する基準とみなしている (DA II.2, 413a21-22)。彼は『デ・アニマ』第二巻一章で、事物を分析する際の独自の枠組みである質料形相論を用いて生物を分析するが、それによれば生物の質料はソーマであり、その形相はプシューケー、そしてこれら両者が結合したものは生物であるとされる。これらはそれぞれ実体と呼ばれるが、質料と形相の結合体である生物こそが、最も実体であるとアリストテレスは述べる。プシューケーはそれを有しているものを「生きているもの」として成り立たせる活動を可能にするものであり、それらの能力がある限りで、生物は生きていると言われる。具体的にアリストテレスがプシューケーに帰している能力は多様である。栄養摂取、感覚、知性の三分類を代表として、それに想像、動き *κίνησις*、欲求などが加えられることがある。

問題は、プシューケーとソーマという枠組みによって一体アリストテレスは何を説明しているのかという点である。ソーマは生物を構成する物質としてとりあえず理解することができるとしても、物質とは異なる実体とされているプシューケーは何かという点に関しては、直感的な理解は難しい。『デ・アニマ』第二巻一章において、彼はプシューケーの定義を議論の進展にしたがって以下のように段階的に示している⁽¹⁵⁾。

- 一 可能態として生命をもつ自然的ソーマの形相としての実体 (DA II.1, 412a19-21)
- 二 可能態として生命をもつ自然的ソーマの第一現実態 (DA II.1, 412a27-8)
- 三 器官的な自然的ソーマの第一現実態 (DA II.1, 412b5-6)

二つ目の定義は、形相が現実態であるということと現実態が二つに区分されるということに基づいて最初の定義を発展させたものである。現実態の二つの区別とは、一方(第一現実態)を「知識〔の所有〕」や「睡眠」で説明されるものとして、他方(第二現実態)を「知識を行使すること」や「覚醒」という言葉で説明されるものとして分けることである。この二種の現実態の中で、プシューケーは特に前者にあたるとされる。三つ目の定義はやや異なった角度から下されたものである。これは前に述べられた二つの定義における「可能態として生命をもつ」を「器官的な」に言い直したものであるが、これは「可能態として生命をもつ」ということが「器官となって何らかの働きをなしえる」ということに直結しているというアリストテレスの理解を示すものとして考えることができるだろう。

プシューケーとソーマの全面的な解釈を展開することは、アリストテレス哲学の心の哲学としての読解可能性を検討するという本稿の目的からは大きく外れるのでここではできないが、本節でのこれまでの説明から、少なくとも以下のことを確認することができる。

- ・ 生物にとって、形相であるプシューケーと質料であるソーマは常に同時にある。
- ・ プシューケーは栄養摂取などの心的でないものをも対象とする。
- ・ プシューケーは能力的なものであり、それは睡眠においてもある。

「プシューケー—ソーマ」と心身の関係を併置する際にまず感じることになる困難は、プシューケーが心的なものではない能力をも対象とするという点である¹⁶⁾。しかし、プシューケーと心や意識という概念の差異は単に外的なものではない。上で確認したように、アリストテレスはプシューケーを第一現実態として定義しているが、

この第一現実態は、知識の例では「知識を行使すること」ではなく「知識〔の所有〕」であるとされていた (DA II.1, 412a22-8)。「知識〔の所有〕」が実際にそれを行使していない状態をも指すなら、それは例えば睡眠状態や気絶状態などに対しても適用されることになる (DA II.1, 412a23-6)⁽¹⁷⁾。しかし、我々の用いる現象的意識としての心という概念は、知覚や思考の能力はもっているが実際に知覚や思考を行ってはいない状態をも対象とするものではない⁽¹⁸⁾。

プシューケーを特定の内容をもつ現象的意識として読解することを困難にするアリストテレスの記述は、他にも多数ある。例えば、怒りに対して「プシューケーが怒る」という表現を拒み、「人がプシューケーによってそうする」という説明をより適切とみなすアリストテレスの記述 (DA I.4, 408b11-5) もプシューケーを心や意識と同一視する見解に対立するものである (「人が心によって怒る」という表現は不自然に思える)。また、プシューケーを諸能力として定義するアリストテレスの記述 (「これら〔栄養摂取能力、感覺能力、思考能力、動き〕のそれぞれがプシューケーなのか、それともプシューケーの部分なのか (DA II.2, 413b13-4)」) もまた、プシューケーをある内容をもつ現象的意識とみなすことを躊躇させる。心の哲学が問題としているものが現象的意識としての心 (意識に現れている赤や不安、痛みといった内容としての心) ならば、それらを可能にする能力としてのプシューケーは、端的には心ではないということになる。ここで詳細に列挙して分析することはできないが、このように感覺された内容や思惟された内容を心的なものと考えらるならば、それに対応するアリストテレスの記述は、能力を指すプシューケーではなく、むしろ感覺内容 αἰσθητικὰ や思惟内容 νοητικὰ といったものに求められるべきだろう。しかしこの場合も、これらのどれかをとって統一概念としての心を指すものとみなすことはできない。

第一現実態としてのプシューケーと心を併置することへの違和感は、井上 (一九八〇、二七九―八〇) においても論じられている。井上は「これ〔第一現実態〕に対して、第二次の現実態、つまり身〔ソーマと第一現実態

としての「プシューケーの結合体」の現実態こそは「こころ」なのではあるまいか」と述べ、「現代風な心身論」をアリストテレスに求めるためには第二現実態を論じる必要があるだろうと主張している。この主張は本稿の読解方向と大体一致するが、問題は、アリストテレスが第二現実態とプシューケーとの関連について記述を残していないという点である。また、第一現実態としてのプシューケーの場合と同じく、第二現実態も「心的なもの」以外のものをも対象とすることになるので（動きや栄養摂取のプシューケーに関しては、その第二現実態も心的なものではない）、やはり第二現実態を心的なものとの端的に同一視することはできないという点を問題として指摘することができるだろう。すなわち、第二現実態を論じるとしても、統一概念としての心に関する記述が得られることはないと思われる。

以上、本稿は心身問題と併置され、心という統一概念に関するアリストテレスの言及として理解されることの多い「プシューケー—ソーマ」の関係が、そのまま現象的意識としての心に対するアリストテレスの立場を表明するものとしては読み取ることができないことを確認した。プシューケーという概念のもとで述べられているのは、あくまで「生きている」と呼ばれうる活動をなしうる能力であり、内容をともなう心的状態に関しては彼は何も述べていない。よって、プシューケーとソーマの関係から直接統一概念としての心と身体に関する一般的な説明を見出すという試みは説得的な結論を導き出すことができない。

IV 結びと展望

本稿は、まず心の哲学としてアリストテレス哲学を読解しようとする試みをめぐって、何が問題となっているのかを検討した。そこで本稿は、個々の論点を問題にする前にまず統一概念としての心の存在が論じられなければならないということを確認した。続いて、心の哲学としてのアリストテレス読解の一例としてシールズによる機能主

義的解釈が紹介され、そこにおいて心的なものがどのように扱われていたかが論じられたが、本稿は、統一概念としての心に該当するものをそこに認めることができなかった。さらに本稿は、しばしば心身問題と併置されるプシューケー―ソーマの関係において統一概念としての心を認めることができるかという点の検討に移ったが、そこにおいても統一概念としての心に相当するようなものを見つけないことはできなかった。上記のような批判に従うならば、現代の読者はアリストテレスのテキストから「すべての心的なものは」から始まる一般命題を得ることができないということになるだろう。このことは、アリストテレス哲学の現代的な心の哲学としての読解可能性に対してどのような意味をもつのだろうか。

まず、第一節で述べられた三つの論点との関連から確認しよう。すでに述べたように、第一の論点であるプシューケー―ソーマの関係の整合性は、厳密には統一概念としての心と身体の関係ではないので、この関係を問題にしてアリストテレスにおける現代的な心の哲学の可能性を批判するという試みは有効ではない。第二の論点（感覚における心的変化に対応する物的変化の有無）に関しては、本稿では意見を述べることはできなかった。今後の議論の発展を待つ必要があると思われる。ただ、第一節でも述べたように、この論点における批判に対する反論が現代的な心の哲学の可能性の肯定として意味をもつためには、やはり統一概念としての心の存在が問題になるという点は指摘することができるだろう。本稿にとって最も深刻に思える批判は、第三の論点である。もし第三の論点に対する有効な反論が提示され、知性を身体と関連づけることに成功したとしても、感覚と知性に関する議論だけではアリストテレスによる統一概念としての心の理論の完成を保証することにはならない。しかし、知性が身体との関連をもたないという結論が帰結される場合はどうだろうか。アリストテレスにおける心の哲学の可能性を批判する立場に従うなら、たとえ第二の論点における反論が成功したとしても、アリストテレスは心的なものの一部（感覚の働き）については現代的な心身の対応関係を、別の一部（知性の働き）については二元論を支持していたとい

うことになるだけで、読者は結局彼の心の理論は矛盾する内容を含んでいたという結論へと導かれることになる。しかし、このような帰結が本当に残された唯一の可能性なのだろうか。

シスコ (Sisko 2000) は、知性を対象に現代的な心とそれがまったく異なっているという指摘をしているが、このシスコの論文に対するコメントにおいて、パカラックは次のように述べている。「重要な哲学者の思想における真の矛盾に対処する方法は二つある。ひとつは、矛盾を引き起こしている諸前提のうちの一つを逸脱や重要性の低いものとして放棄することによって、それを最小化する方法である。もうひとつの方法は、その矛盾はむしろひとつの緊張——おそらく、その哲学者自身によっても正直なところ了解済みだったような緊張——であり、もしその緊張が生じた理由を吟味するならば、その哲学者の思想の理解において我々は成長することができるだろうと主張することによって、それを最大化することである。(Pakaluk 2000, 199)」パカラック自身は、矛盾を強調するシスコに対して前者である矛盾の最小化の方法を重視している。しかし、冒頭でも述べたように、アリストテレスはプシューケーの最も本来的な説明はすべてのプシューケーに共通するものではなく、それぞれの能力について個別的に与えられるべきものであると考えていた。このことから分かるように、彼は生物が生きていると呼ばれるための活動に対して、そのすべてを同一の原理で説明するような統一理論を打ち立てることをその第一の目標としていたわけではない。よって、彼にとってはあるプシューケーに関する事柄は身体と関連をもつがあるプシューケーに関する事柄は関連をもたないということはある動物は飛びある動物は走るということと同様に、(驚くべきことではあっても) 実は矛盾ではなかったのかも知れない。彼にとっては、感覚・知性・想像・欲求といったものはすべて独自の特質を有する個別的な探究の対象であった。上記のことは、「心的なもの」という統一概念をアリストテレスは見落としていた、という否定的な結論へと現代の我々を導くように思われるかもしれない。しかし、アリストテレス哲学がもつ意義は、我々が想定するような心の統一理論としてそれが正しいか否かにあるのではなく、

むしろ我々のもっている「心的なもの」というくくりが本当に正当なものなのか（我々は、何か決定的に異質なものを無理に一つの枠組みに押し込めているのではないか）という問いを可能にするという点にあるように思える¹⁹⁾。

上記の問いの目標は、「物的なものとは違う何か」という枠組みを除去し、すべてを物的なものに還元することにあるわけではない（物的なものとは区別される現象的意識の存在は経験的に正当であるように思える）。アリストテレスは心的な特質と物的な特質を対立させることはなかったが、怒りの定義でもそうであったように、感情といったものに物的変化と区別された側面があるということに自覚的であった。よって、本稿が考えるアリストテレスの（統一理論ではない）心の哲学の意義は、心的なものを一括してそれらに統一的な説明を与えることや、心的なものをすべて除去し物的なものへと還元することではなく、心という言葉で一括されてしまっている個々の事象に関する理論をより細分化し、それぞれの心的なものに対して固有の説明を模索すること（感覚・知性・想像・欲求といったものがどのような現象なのかという点を再考すること）にある。

アリストテレス哲学を心というくりに対する批判として読解するという本稿の主旨に類似した主張は、例えばカーン（Kahn 1992, 359; 2005, 194）などにおいても認めることができる。カーンは、アリストテレスが心的なものとの物的なものを区別する（デカルトのような）二元論者ではなく、物質・栄養摂取・感覚・知性を区別する四元論者 *quaternist* であると主張している。しかし、このような主張は本当に心的なものとの物的なものという二元論に対するアンチテーゼとなるのだろうか。二元論は異なる秩序に属すると思われる二種の存在者を想定する主張だが、四元論はならば四種の存在者を想定することなのだろうか。しかし、アリストテレスが四種の異なる秩序に属する存在者を想定していたと考える根拠は見当たらないように思える。プシューケーをもたない物質の次元での事物の関係も、栄養摂取と生殖の次元での事物の関係も、二元論の区別に従えばともに物的なものとの秩序に属するものであり、プシューケーの分類をもとに物的なものとの心的なものという二分類を否定する主張は説得的ではない。

このような仕方での心的なものと物的なものという分類を否定する主張に対して、本稿の立場は心的なものと物的なものという考え方を廃棄するものではない。デカルトによる指摘、物的なものとの区別される心的なものがあるように思えるという指摘は本稿にとっては未だ有意義なものであり、問題なのはむしろ、通常身体の変化と必然的に結びつけている様々な心的現象をも無批判的に物的なものから分離してしまったことにあると思われる。その意味では、アリストテレスがデカルト的な二元論に対してもつ優位は、心的な現象を統一概念としての心という語で指していないということ、すなわち、個々の心的な現象を対象とする理論をデカルト的な二元論よりも綿密に展開する余地を残しているという点にある。

その可能性を詳細に論じることは、アリストテレスに対する心の哲学からのアプローチを検討し展望を与えるという本稿の範囲を超えることになるのでここでは断念せざるをえないが、色や音などの感覚的な形相を受容するという感覚の働きに対しては徹底的に物質である感覚対象と感覚器官の關係にそれを還元するという自然主義的な立場をとっているように思われるアリストテレスが、ものの本質の理解や言語と密接な関連をもつ知性の働きに対してはなぜそのような立場をとらないのかという点を再度検討するといった考察（その際には、知性が身体と関連をもたないということが、心的状態としての思维内容といったものと身体との関連のなさを意味するのか——すなわち「知性と身体は無関連」ある心的状態と身体は無関連」なのか——といった点なども再考されなければならないだろう）を経ることで、現代の読者はアリストテレス哲学を、心の統一理論を目指したものとしてではなく、心的なもの（アリストテレスはこのような名称でくくっているわけではないが）の各論を独自の仕方で打ち立てようとする試みとして再評価することができるようになるだろう。

- Ackrill, J. L. 1972-3. Aristotle's definitions of *Psuche*. *Proceedings of the Aristotelian Society* 73: 119-33. Reprinted in Barnes et al. (1979, 65-75).
- Barnes, Jonathan, Malcolm Schofield and Richard Sorabji, eds. 1979. *Articles on Aristotle*. Vol. 4, *Psychology and aesthetics*. London: Duckworth.
- Bekker, Immanuel, ed. 1881. *Aristoteles: Graece*. Vol. I and II of *Aristotelis opera*. Editit Academia regia Borussica. Berlin: G. Reimer.
- Burnyeat, M. F. 1992. Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? A draft. In Nussbaum and Rorty (1992, 15-26).
- Caston, Victor. 1999. Aristotle's two intellects: A modest proposal. *Phronesis* XLIV, no. 3: 199-227.
- 2005. The spirit and the letter: Aristotle on perception. In Salles (2005, 255-320).
- 2006. Aristotle's psychology. In *A companion to ancient philosophy*, ed. M. L. Gill and P. Pellegrin, Blackwell Companions to Philosophy, 316-46. Malden, Mass.: Blackwell.
- Cohen, S. M. 1992. Hylomorphism and functionalism. In Nussbaum and Rorty (1992, 57-73).
- Code, Alan and Julius Moravcsik. 1992. Explaining various forms of living. In Nussbaum and Rorty (1992, 129-45).
- Hamlyn, D. W. 1993. *De anima: Books II and III (with passages from book I)*. With a report on recent work and a revised bibliography by Christopher Shields. Clarendon Aristotle Series. Oxford: OUP.
- Heinaman, Robert. 1990. Aristotle and the mind-body problem. *Phronesis* XXXV, no. 1: 83-102.
- Hicks, R. D. 1907. *Aristotle De anima*. With translation, introduction and notes. Cambridge: CUP.
- Kahn, C. H. 1992. Aristotle on thinking. In Nussbaum and Rorty (1992, 359-79).
- 2005. Aristotle versus Descartes on the concept of the mental. In Salles (2005, 193-208).
- Magée, J. M. 2000. Sense organs and the activity of sensation in Aristotle. *Phronesis* XLV, no. 4: 306-30.
- Nelson, J. O. 1990. Was Aristotle a functionalist? *The Review of Metaphysics* 43: 791-802.
- Nussbaum, M. C. 1978. *Aristotle's De motu animalium*. Text with translation, commentary, and interpretive essays. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. and Hilary Putnam. 1992. Changing Aristotle's mind. In Nussbaum and Rorty (1992, 27-56).

- Nussbaum, M. C. and A. O. Rorty, eds. 1992. *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Pakaluk, Michael. 2000. Commentary on Sisko. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* XVI: 199–206.
- Polansky, Ronald. 2007. *Aristotle's De anima*. Cambridge: CUP.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. (リチャード・ロートヤ (野家啓一監訳)『哲学と自然の鏡』産業図書 一九九三年)
- Salles, Ricardo, ed. 2005. *Metaphysics, soul, and ethics in ancient thought: Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford: OUP.
- Shields, Christopher. 1990. The first functionalist. In *Historical foundations of cognitive science*, ed. J.-C. Smith, Philosophical Studies Series 46, 19–33. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing.
- Sisko, John. 2000. Aristotle's NOYΣ and the modern mind. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* XVII: 177–98.
- Sorabji, Richard. 1974. Body and soul in Aristotle. *Philosophy* 49: 63–89. Reprinted in Barnes et al. (1979, 42–64).
- 1992. Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense-perception. In Nussbaum and Rorty (1992, 195–225).
- Wedin, M. V. 1988. *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press.
- Wilkes, K. V. 1992. *Psyché versus the mind*. In Nussbaum and Rorty (1992, 109–27).
- 泉治典、村治能就 (一九六九) 『気象論 宇宙論』アリストテレス全集、岩波書店。
- 出隆 (一九六八) 『形而上学』アリストテレス全集、岩波書店。
- 井上忠 (一九八〇) 『哲学の現場：アリストテレスよ語れ』勁草書房。
- 坂下浩司 (二〇〇五) 『動物部分論・動物運動論・動物進行論』西洋古典叢書、京都大学学術出版会。
- 浜岡剛 (一九九五) 『質料としての生きている身体：アリストテレス『デ・アニマ』における形相—質料理論』『西洋古典学研究』Vol. XLIII, 六四—七四頁。
- 中畑正志 (二〇〇二) 『魂について』西洋古典叢書、京都大学学術出版会。
- 水地宗明 (二〇〇二) 『アリストテレス『デ・アニマ』注解』晃洋書房。

注

(1) アリストテレスに心や意識の問題の不在を主張する論者には Hamlyn (1993, xiii–xv) や Rorty (1979, 38–61) などがある。

- (2) 以降、アリストテレスの著作の引用には、作品の略号(『気象論』*Meteor.*、『テ・アニマ』*DA*、『動物部分論』*PA*、『形而上学』*Metaph.*)と巻数、章数、そしてバックナンバー全集(Bekker 1831)のページと行数を用いる。日本語訳は筆者によるものだが、それぞれの著作について文献表に挙げた諸訳を参考にさせて頂いた。なお、すべての引用文中の傍点と「」内の補いは筆者によるものである。
- (3) プシューケーとソーマの関係をどのように整合的に理解するかという問題は、アリストテレス哲学の理解における難点の一つである。近年にも、浜岡(一九九五)やPolansky(2007, 154-9; 154-5n13)など、多くの論者がこの問題に対する解釈を試みている。
- (4) この論点をめぐっては、上記Burnyeat(1992)のように心的な変化に対応する物質的变化が存在しないと主張する立場(spiritualist)とSorabji(1974, 1992)を代表とする、身体的変化として文字通りの変化(例えば、赤いものを見る眼は赤くなる)を認める立場(literalist)の対立が際立っている。しかし、身体的変化を認めるが、それをいわゆる文字通りの変化であると感じる必要はないと主張する第三の解釈も表れており(Caston 2005, Magee 2000)。この問題はアリストテレスの感覚論を論じる際の重要な論点となっている。
- (5) Sisko(2000)はソーマとの関連をもたないように思えるという知性の特異性を解消する試みとして、Wedin(1988)とCaston(1999)を挙げている。しかし、前者による、*DA* III.5における能動知性の議論も実は自然主義的に理解できるという解釈(シスコによれば、収縮的解釈)に対して、シスコは不整合な解釈として退けている。また、後者による、アリストテレスは能動知性を論じるにおいて心理学や生物学ではない神学に脱線しているのだ、という一種の回避的な解釈についても不自然だと評価している。この他に、そもそも知性全体を個人の活動から排除してしまうというラディカルな見解(Kahn 1992)もある。
- (6) 例えば、Cohen(1992, 60n8)やWilkes(1992, 125-7)がこのような反応を示している。
- (7) Code and Moravcsik(1992, 134)は、人間の形相が肉と骨以外においても実現可能なのではないかという発言について、アリストテレスはここでアポリアに関する仮定としてこれらを述べているのであり、この発言をそのままの立場を反映するものとみなすことはできないと主張する。
- (8) このような機能主義的解釈に対する批判としては、Nelson(1990)とCaston(2006, 321-2)を挙げることができる。両者は、先程シールズが想定した二つの反論に対する彼自身の再反論が有効ではないという見方をとる。

- (9) 例えば、植物の根と動物の口は、活動としては同一（栄養物の摂取）だが、その内実（具体的な摂取の仕方）は非常に異なる（*DA II.4, 416a3-5*）。
- (10) プシューケーを人間の本質として解釈しているように見えるアリストテレスの記述は存在する（*Metaph. H.3, 1043b2-4*）。しかし、プシューケーが心的状態であるか否かは議論が必要な問題であり、この点については第三節で述べる。
- (11) 「作用を受けたこと *πρωτεύω*」と「パトス *πάθος*」は等しく「作用を受ける *κράω*」に由来する。「作用を受ける」が必ずしも物質的な変化を意味するとは限らないが（*DA II.5, 417b2-16*）「*κράω*」での「作用を受けたこと」と「パトス」は酷似や病気と類比されているので、物質的な変化を指しているものと考えべきだろう。
- (12) *Humanan* (1990, 84-92) はこの箇所などで確認される「プシューケーは変化しない」という考え方をもとに、アリストテレスにおけるプシューケーとソーマの関係は二元論的だと主張する。さらに彼は、プシューケーとソーマの二元論を、そのまま現代的な心身問題における二元論に置き換えているが、プシューケー—ソーマに関する記述を統一概念としての心と身体の関係に関する記述と読み替えることが可能なかは検討が必要である。この点に関しては第三節で述べる。
- (13) この引用三を、統一概念としての心に関する言及の仕方がプシューケーのパトスから生物のパトスに変わったということの意味するものとして読み取ることはできない。引用一と二では、パトスの種類がある程度具体的に列挙されているのに対し、引用三においてはそれを制限するような表現は見当たらず、例えば、栄養摂取に関してアリストテレスが最終的にそれを生物のパトスとして認めるとするならば、生物のパトスもまた心的な現象を総括する概念ではなくなる。また、知性以外のプシューケーでは否定されている不滅性が導入されているという点も注目すべきである。
- (14) ただし、*DA III.5*に見られる受動知性 *νόσ καθήκτος* の問題をどう理解するかという問題は残る。この点に関しては、能動と受動という区別が唯一導入されているという知性の特殊性と、何よりも、ここでの受動が一体どのような現象を意味しているのかという点を考慮する必要があると思われるが、この箇所でも少なくとも能動知性に関しては不受動という特性が維持されていることは確認できる。また、受動知性の議論以後も、アリストテレスは「感覚する能力は」作用を受けず性質変化もしない（*DA III.7, 431a5*）と述べており、プシューケーの不受動に関する考えは維持されている。
- (15) ギリシャ語のソーマは物体と身体の両方を指すことのできる概念である。以下で自然的ソーマと述べられているのは、人工的な物体（道具や家の材料など）から自然的な物体（生物の身体）を区別するためである。
- (16) 栄養摂取以外にも、「呼吸された空気が、これらの部分（「*II*」のどや肺、心臓周辺の場所）でのプシューケーによって、いわ

ゆる気管を打つことが声なのである (DA II.8, 420b-27.9)」といった記述など、プシューケーという言葉で身体の働きのみを指しているとしたか思えない箇所がある。現代の我々は、このような身体の働きを心的なものとは認めないだろう。

(17) この点に関して、Burnyeat (1992, 19) は「人は、アリストテレスの世界において動物の身体の物理的物質はすでに意識を懐妊していて、ただ赤や温かさによって起こされるだけでよいのだ、と述べることができるだろう」と論じている。バーニエトの理解は、第一現実態としてのプシューケーをそのまま意識として考える方向を示しているように思えるが、しかし、赤や温かさなどの意識される内容をまったくもたない意識というものを想定することはできないと思われるので、「必然的にプシューケーとともにあるソーマ」を「必然的に意識とともにある身体」と読み替える主張は説得的ではないと思われる。バーニエトの主張に従うならば、我々は睡眠中のものや気絶中のものに対しても意識を認めなければならない。本稿とバーニエトの立場の違いを明確にするなら、それは以下のようになる。両者はともにプシューケーとソーマの関係が現代的で整合的な心身の関係ではないと認めている。しかし、バーニエトがそこから「アリストテレスにおける統一概念としての心と身体との関係は不整合である」という結論を下しているのに対して、本稿はそこから「アリストテレスにおけるプシューケーとソーマの関係は心身の間を述べたものではない」という結論を下している。

(18) 「プシューケーをもつものがプシューケーをもたないものから区別されるのは生きるということにおいてである (DA II.2, 413a21-2)」や「いずれにせよ、『プシューケーが』去ってしまえば、『ソーマは』霧散し腐敗する (DA I.5, 411b8.9)」と記述を見る限り、アリストテレスは、気絶して意識をもたない者に対しても感覚と知性に関するプシューケーの存在は否定しないだろう。

(19) 中畑 (二〇〇一、二四五-六二) による解説でも指摘されているように、「心的なもの」という統一的な探究対象を設定することに對する疑問は、現代の哲学においてもすでに生じている。