

生命のないものと生きもの

——ネオ・アリストテレス的なアプローチは可能か？

ミハエル・ハイデルベルガー
訳・松浦和也 早川正祐

生きもの (a living being) とは何か。この問いに対する答えは、デカルト主義的な伝統と密接に結びついている。デカルト (二五九六—一六五〇) によれば、世界は相互に独立な二種類の実体からなる。すなわち、広がりをもつ物体 (res extensa) と、非物質的な領域としての心・魂 (res cogitans) である。このように物体と心・魂を相互独立なものとして分けることによって、デカルトは二つの主要なアリストテレスの理論を退けた。その理論とは、すべてのものは質料と形相に分析されるという「質料形相論」と、自然現象は自然の目的、神の目的に訴えることによって説明されるという「目的論」である。さらにデカルトは、物体と心・魂を分けることによって、生理学に機械論的説明を導入することを目論んだ。そうしたことを通して、アリストテレス物理学において説明装置であった力やそれに類する概念が、過剰に用いられるのを阻止しようとした。

今日における我々の科学的なものの見方のうちに、依然として、デカルトの理論がもたらしたこれらすべての成果を感じとることができる。そして、それらの成果は生物学、医学・諸科学一般に対して健全な影響を与えたし、いまでも与えている。しかしながら我々は、それらの成果があるからといって、デカルト主義が本質的にはらんでいる欠陥や、その余波、とりわけ生きものという概念がこうむった余波に目を瞑ってはならない。そこで本論文で私が試みたいのは、デカルトが採用した基本的なカテゴリーを再検討することを通じて、アリストテレス哲学に由来するいくつかの概念を有効に用いることができるのを示すことである。私がネオ・アリストテレス的なアプローチをとることによって意図しているのは、デカルト主義の利点を無視することではなく、生きものという概念をデカルト主義より適切に説明できる、哲学的な見通しを与えるのに貢献することなのである。⁽¹⁾

一 デカルト主義的誤謬

デカルト的世界観によれば、三つの種類の個体がありうる。純粹に物質的なもの、純粹に精神的な実体、そして両者があわさったものである。周知のようにデカルトは人間を最後の分類に属するものとして捉えた。だが、どうして生物 (living things) が最後のものに分類されるのかを問うとき、我々はある問題に直面する。生きものは生きていない対象 (non-living objects) には該当しないし、精神的な実体にも該当しない。また、それらは生きているのだから、精神的で非物質的な要素を伴う、生命のないもの (lifeless objects) でもない。現代の進化理論が教えるところによれば、単純な生物から、我々人間も属する一層高等な霊長類への連続した移行が存在する。それゆえ、我々の精神的な部分は (もしそれが存在するなら)、動物界において、少なくとも未発達な形で何らかのものとして存在しているはずである。

デカルトは先に述べた三つのカテゴリーに加えて、生きものという第四のカテゴリーを新たに与えはしなかった。デカルトは、二つの根本的な実体の性質に還元できない、生物にとって本質的な性質を全く認めなかった。彼は生物を、生命のないもの、もしくは純粋に物質からなるもののグループの一員とした。なぜなら、彼の考えによると、生物は理性のもつ特徴をまったく示さないからである。生物が生命のない物質と異なるのは、その複雑さに関してのみなのである。それゆえ生物の身体は——それはまた人間の身体をも意味しているのであるが——自動人形ないし自動式機械にすぎない。生命は、身体とそのメカニズムの機能に本質的に関係しているが、それらのメカニズムは心的なものの機能とはなんら関係がないのである。一六四二年にデカルトはレギウスへの有名な手紙で以下のように記している。

あなたは、生物と生命のないものとの違いを、時計・自動人形と、鍵・剣・非自動式器具との違いより大きなものと考えているようですね。でも、私はそれには同意しません。「自動式」は、自ら動くすべての機械に関するカテゴリーです。そして、自ら動くのではない他のものは、そのカテゴリーから除外されています。だから、「生命」はすべての生物の形態が含まれるカテゴリーとして考えられるのかもしれない。せん。

そして一六四九年の『情念論』において、デカルトは次のように述べている。

死が起こるのは、魂が存在しなくなることによってでは決してなく、身体の主要な部分の一つが朽ちることが原因だということに注意しよう。そして、生きている人の身体と死んでいる人の身体との違いは、

ねじが巻かれている状態の時計や他の自動人形（すなわち自動式機械）が、故障している状態の時計や機械と違うのと、まさに類比的なのである。前者の機械は、その運動のために設計されている。そして活動するために必要な他のすべての条件が整っており、運動の物理的な原理をそれ自身の内にもっている。後者の場合は、運動の原理が有効ではなくなっているのである。

これらの文章が示しているのは、デカルトがアリストテレス主義への回帰を是が非でも阻止したかったということである。のちの唯物論的伝統は、精神的な実体を認めないものの、その他の点ではデカルト的な図式に従う。その唯物論的な伝統は、デカルトが生命に対してとったのと同様の態度を、心的なものに対しても容易にとることができる。すなわち、心的なものを身体の下に組み入れることができる。今日、生物学者は生きものを「複雑な物理—化学的システム」として定義し、また生命を、その部分の相互作用から帰結する、そういったシステムの定常「状態」として定義する。

このような見解に対して私が嫌悪感をもつ理由は、人間が（もしくはデカルトにとっては人間の身体が）化学的な機械ではないという想定に対して不快感や反感を感じるからではない。そうではなくて、生きているものに関するそのような説明が単純に不適切だと思ふからである。生きものが何であるかという問題に関して、哲学者の見解は重要ではない、という反論があるかもしれない。哲学者は、もし科学理論が科学的方法の手順にきちんと従って確立されているなら、その科学理論を素直に受けとめる必要がある。もちろん、この反論は、物理学と化学が扱う理論的存在者に関する限り正当なものである。確かに、ある科学理論を信じることは、その科学理論が要請する理論的存在者の存在を信じることである。

しかしながら、生物学の場合は事情が異なる。生きものという概念は、理論的存在者に言及しているのでは

ない。それは、我々の日常的な世界において存在している、最も明白で、なじみのある存在者の一つに言及している。さらに、生きていて・死んでいるという概念は、我々自身が生きものであるという事実によって、その内実の多くが決定されている。科学は我々が日常的に経験している現象を説明すべきなのであって、世界について我々をもつ直観的理解を疑うべきではない。それゆえ、生きものとしての自分自身のあり方を我々が自覚することによって、少なくとも、生きものに関する二つの側面を我々は知ることになる、そう私は主張する。

(一) 生きものはそれ自身において活動的である。すなわち、アリストテレスが『自然学』で書いているように、各々は、「それ自身のうちに運動の原理（運動を開始する原理）をもっている」（『自然学』第二巻第一章）。

(二) 生きものは常に生きている状態を確保しようと、自己保存を目指す。それゆえ、私の主張はこうである——デカルト主義的生物学は、唯物論のかたちでさらに展開し、精神的な実体を排除するに至る。そして、生きものにかかわる経験や生きものとの親密な交流に起源をもつ、前科学的な見方（我々自身についての前科学的な見方、また、我々の環境において生きていく種についての前科学的な見方）を重視しなくなる。

さらに、生物学をより詳しく見ると、生物学自体も、生きものとは何かという問題に関して実際には関心がないことが明らかになる。「生きものとは何なのか」、「生命とは何なのか」という問題や、また「有機体とは何か」という問いに対して、生物学の教科書は全くスペースを割かないか、割いたとしてもほんのわずかである、ということを我々は知っている。生物学が主として取り組むのは、生きものを支配している法則を発見することや、「生きものの特異な能力が何であるのか」、「その特異な能力が何に存するのか」といった問いに答えることである。だが、生きものという概念についての考察には取り組まないのである。生物学は、通常の探求において、生きものという概念をあらかじめ前提にしており、我々の日常的経験からその概念を引き継ぐものの、その日常的経験からなら教訓を引き出しはしない。そう思われるのである。

一 独立したカテゴリーとしての生きもの

いまや、哲学者の仕事となるのは、デカルト主義的な誤謬をこれ以上犯さずに、とはいえ、今日の我々の科学的直観と両立する形で、生きものの根本的なカテゴリーを新たに考案することである。以下で私は、アリストテレス的なアイデアに大いに依拠した分類体系のスケッチを試みる。しかしながら、アリストテレスの目的論的な見方は脇においておきたい。この点で、私の見解はネオ・アリストテレス主義なのである（本来の意味でのアリストテレス主義ではないのである）。

今日の分析哲学は、言語のドメインを、個体からなるものとして想定しており、その言語における述語変項を、ドメイン全体の部分集合を取り出すこととして捉える傾向がある。しかしながら、アリストテレスは、個体の存在を当然なものと見なさずに、その問題をより深い仕方で分析しようと試みた。彼は二つのタイプの述語から出発する。すなわち、ひとつは、個体をまさにその個体として構成している述語であり、彼はそれを実体と呼ぶ。もうひとつの述語は、そこで前提にされている個体を、そのように構成されるものとして特徴づける。彼は次のように書いている。

実体——最も厳密に、第一に、そしてもっとも頻繁に実体と呼ばれるもの——は、いかなる主語にも述語づけられないし、いかなる主語のうちにもない。〔『カテゴリー論』 a117b3〕

かくして実体は、ものごとに関してそれ自身は述語づけられえない述語の主語なのである。他方で、他のあらゆる述語は、実体においてのみ現前するがゆえに真正な属性となる。実体は、第一の論理的主語なのであり、

そしてその主語において性質が内在しており、それ自身のみがその種のメンバーとなる。

さてアリストテレスの主張によれば、これら個体の様々な種において、カテゴリーに関する階層性が確立されなければならない。この階層性においては、最も包括的なクラスは、アリストテレスが言うところの *potentialia*、すなわち第一実体に最終的に至るまで、下位分類からさらなる下位分類へと分割されていく。このようにして、それぞれの個体は、カテゴリーの体系において、その特定の場所を与えられる。もし我々が、生きものの根本的なカテゴリーを新たに発展させる際に、アリストテレスに従うのを望むなら、そのような分類に基づく階層性において、生きものがどこに位置づけられるのかを決めなければならない。

今日では、生きものは物理的対象 (*physical objects*) でもあることは明白である。従って、第一の存在の下位区分によって、抽象的対象と物理的対象とが分けられる。物理的対象は、時間と空間において存在するものであり、他方で、抽象的対象は空間的にも時間的にも個体化されえない (私はここで、抽象的対象のクラスがメンバーをもつかどうかという問いについては論じたくない)。物理的対象が存在するという特別な意味を明らかにするために、哲学者はそれらに関して「持続する」とか「持続性」をもつかいいうことを語ってきた。持続するものの中で、我々は継続体 (*continuants*) と出来事 (*occurrents*) を区別すべきだろう。継続体は変化を通じて、存在している個体である。例えば、石、テーブル、車、猫、木などがそうであるが、科学における理論的対象、オーケストラ、学校、生物種などもそうである。他方で出来事は、事象、プロセス、状態として解釈されるものと同種の対象を指しており、それは時間の中で生じる、一つ、もしくは複数の、生じたことなのである。

継続体と出来事の最も本質的な差異は、ものもつ時間への関係をどう扱うかにある。出来事は瞬間へと分割できるが、継続体はそうではない。我々が出来事として直感的に認めるもので、最も適切な例は液体の中に

できる渦巻きである。我々は出来事を様々な瞬間からなる総体として記述することができる。すなわち液体の中で次々と生じ、絶え間なく続く一連の事象としてである。しかし、我々は通常、人々のような普通の物理的対象がその全体において通時的に「運動する」と考えている。だが、そうだとすると、物理的対象を出来事として我々が了解していると想定することは困難になる。この点を踏まえるならば、私の前にまさにいまここで座っているのはあなたの全体なのであり、さつきこの部屋に歩いて入ってきたのもあなたの全体なのである。しかしながら、この見解に異議を唱える者もいる。彼らは空間と時間のアナロジーを真剣に受けとめるべきだと考える。すなわち、あなたが、あなたの頭に限定されず、他の空間的部分から構成されるのと同様に、あなたは、現在という段階・相に限定されず、これまでの生じた段階、まさにいま生じている段階、未来において生じるだろう段階、といったすべての段階の総体なのである。

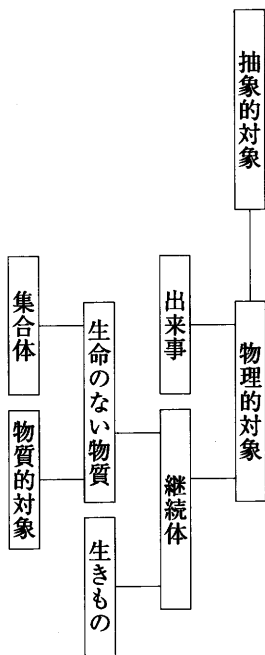
以上の二つの見解のうち、最初の見解は耐統理論 (endurance theory) と呼ばれ、通時的な持続を空間的な延長から区別する。この見解に従う人は耐統論者と呼ばれる。二つ目の見解は延統理論 (perdurantism) と呼ばれる。延統理論によれば、空間的な部分をもつことによって空間において延長しているのと全く同じように、時間的な部分をもつことによって通時的に持続している。だが耐統論者は時間において起ころ対象の変化を、対象が様々な時間においてたつ異なる関係によって説明する。例えば、樅の木の葉が夏に対して緑であるという関係にたち、また秋に対して黄色・赤色・茶色であるという関係にたつことによって、樅の葉の変化について説明する。他方、延統理論もしくは延統論者は、対象の様々な時間的部分によって異なる性質をもつものとして、対象の通時的な変化を理解する。延統論者によれば、我々が対象の過去や未来の時間的部分に直接にはアクセスできないという事実は、問題のないものとして考えられる。それはちょうど、長い道が水平線のところで消えているため、その続きを見ることができない、そういった空間的延について語るのと

同様なのである。四次元の観点から考えるという相対性理論の特徴は、物理的対象に関する延統理論の考え方にとって非常に好都合である。間違いなく、延統理論は物理学において最も受け入れられている見解である。

私の考えでは、生きものに關する我々の前科学的な見方は、生きものが継統体のカテゴリーに属していることを示している。その理由は、プロセスは始まり終わるだけなのに對し、生きものは、生まれてきて消えていく、すなわち生成し消滅するからである。この意味で、アリストテレスは二つの種類の変化を区別している。第一の変化は「生成 (generation)」と「消滅 (destruction)」である。それは、対象が属性を獲得したり失なったりすることではなく、対象が存在しはじめたり全く存在しなくなったりすることなのである。第二の変化は、「変質 (alteration)」である。変質においては、対象が性質を獲得したり失なったりする。かくして、生きものに關わる現象である、誕生と死は、延統理論の枠組みにおいてのみ、実体の眞正の変化として適切に描くことができるのである。

デカルト主義的な精神やポスト・デカルト主義的な精神でもって、「生きものの死は身体の変質以上でも以下でもない」という反論を述べる人がいるかもしれない。その精神においては、生きものの死は、身体の性質、生きていくという性質を失うこととして描かれるのである。死んでいる物質から生きものへの変身またそののちに生じる、生命のない身体への変成、そういった変成はなんら断絶が見られない連続したプロセスなのである。それゆえ、身体こそが死における変質の基礎となるものである。しかしながら、死んだ人に関して残されているのは、彼や彼女の死体ではなく、以前は存在しなかった不特定のある死体ということになる。死んだ人の身体について語るとは、「身体の物質的な基礎となるもの」に對する比喩的な表現なのである。そしてそれは、生きていようと死んでいようと、人間の身体ではない。

以上の考えに従えば、物質的対象 (material objects) に「生きていく」というあり方 (生きていくというこ



と)を帰属することは誤っている。我々は、生きていくというあり方を他の仕方では表現しなければならない。デカルト主義やそれに影響を受けた唯物論者によれば、生きていくということは、物質的身体の偶然的な属性にすぎない。他方、前科学的な見方に導かれているアリストテレス主義的な理解においては、生きていくということは実体についての本質的な述語であり、実体に偶然的に帰属されるのではない。それゆえ、「デカルト的」死体という概念は、生きもの、もしくは死んだ対象が組み込まれる類として捉えることはできないのである。生きものは物質的な対象でもあるということは、ある性質が生きものと死んでいる物質に帰属されるということを含意している。しかし、そのことは、生きものもつすべての性質が死んでいる物質に共有されているということを含意するわけではない。それゆえ、生きものは、物質の(不定形の)集合体と単に異なるのみならず、生命のない対象や死体とも異なる、特殊な継続体なのである。

さていまや我々は次の分類体系にたどりつくことになる。

出来事が本当に存在するのかどうかを論じることや、また他方で、物理学が物質的対象一般を出来事のモデルにするのがより適切なのかどうかを論じるとは、我々の主題にとっては重要ではない。ここで重要なことは、生きものが継続体として理解されるべきだということなのである。

三 「生物にとつて、生きていることはあることである」

これまでのところで我々が立証したのは、デカルト主義の伝統やその後継者である唯物論に従つて、生きものを物質のカテゴリに組み入れることは不適切であるということであつた。次に我々が語るべきことは、生きものが「生きている」ということは厳密には何を意味しているのか、ということであろう。この問いに答えるための準備作業として、アリストテレスが『靈魂論』(二卷四章[*PSYCH.*])で語っている影響ある原理に注目すべきだろう。その箇所ではアリストテレスは「生物のあり方は生きていふことである」と述べる。これが意味しうるのは、その一つの形式が生きていふことであるような、様々な存在の仕方があるということ、また、生きものが存在する固有な仕方は生きていふことである。たしかにそう解釈できる。このように理解する限り、このアリストテレスの原理は、「ある」は述語ではないという近年の分析哲学における信念と衝突することになる。

これとは別の解釈の可能性は、この文脈でアリストテレスは「ある」によつて空間・時間の中に存在する」といふこと、つまり持続するといふことを言わんとしていると考えることである。すなわち、生きものが生きていふという意味は、「空間・時間の中に存在する」といふことと同じであると彼は述べているのである。言い換えれば、生きものが生きるための必要十分条件は、空間と時間の中に現存していること(あるいは自分自身で現存し続けていること)なのである。対照的に、単なる持続が非生物を生きているものとするのではない。

このことは動詞「持続する (persist)」のもともとの意味、つまりどんな外部の妨害にも抵抗するという意味を明らかにする。アリストテレスがここで言いたいことは、非生物ではなく生きものにとつて、持続の様々な仕方があるということである。非生物が持続するにはそれを構成する物質の安定性で十分であるのに対して、生きものが持続するには単なる物質の安定性以上のものが必要である。つまり、生きものは生命の能動的な状態のうちになければならない。非生物であるならば、世界にある他のものから完全に孤立しているとしても、永遠に持続するであろう。それに対し生物はすぐに存在しなくなるであろう。なぜなら、生物には自己再生のために環境との相互作用が必要だからである。

生きものが死ぬことや死んでいることは何を意味しているのか。それは「空間と時間のうちにもはや現存していない」ということを意味している。死ぬということは実体における変化であり、ある生きものの生命が終わるということは、その生きものが存在しなくなる、ということなのである。この理由から、アリストテレスは死んだ人間は人間ではないと述べ、次のように続ける。

死んだ身体は生きている身体と全く同じ形をもっている。しかし、にもかかわらずそれは人間ではない。どのようなものであれ、青銅製の手や木製の手は、同名異義的である場合を除いて、手であることは不可能である。(中略)。同様に、死んだ身体の部分も、たとえばその目も手も、もはや目や手ではない。

(『動物部分論』第一卷第一章)

もし非生物が破壊されたり腐敗したら、ただ偶然的な変質、つまりその構成部分の入れ替えが起きたのである。デカルトが『第二省察』で蜜蝋とその溶解を考察したとき、彼は次のような結論に駆り立てられた。すな

わち彼が記すところでは、蜜蠟の「延長的で、弾力的で、動きうる何らかのもの」だけがこの変化の過程において残り続ける。この「何らかのもの」は思考を通じて把握しうるものであり、「それは感覚によって観察しうる全てのものでは決してない」。これはアリストテレスが激しく反対するであろう主張である。

アリストテレスに対し、身体は銅像ではなく人間と呼ばれうる正当性があると反論する人がいるかもしれない。なぜなら、死んだ身体は以前に生きていたものの物的な連続性のうちに留まるからである。銅や木で作られた身体の彫像が生きているかのような幻想を与えるとしても、その彫像は、生きているものの物的な連続性のうちにあるのではない。しかしながらアリストテレスにとつては、形や色や物質ではなく、生きているものの形相が決定的なのである。すなわち生きているものの機能を伴った「魂」が決定的なのである。このことが意味するのは、死体と人間がよく似ていたとしたとしても、死体を人間と呼ぶ十分条件とはならない、ということである。なぜなら死体は（生きている）人間の能力の全てを欠いているからである。それゆえ、「特定の間が死んだ」ということは、文字通りに言えば、もはや存在しない人間のことを語っていることになるから、無意味である。我々はむしろ個人が死んだとき、「死ぬ前にはそこになかった死体が生成した」と言うべきである。

以上の議論から帰結するのは、我々は二つの「死んでいる」の意味を区別しなければならぬ、ということである。すなわち、一つは（岩や車や雲などの）生命のないものあり方としての「死んでいる」。そしてもう一つは、生きているものの消滅に由来し、その消滅によって生みだされる、そういった物体（死体）のあり方を意味するものとしての「死んでいる」である。

四 生きものの持続と本性

「生きものが持続するのはどのようにしてか」をより詳しく考察する前に、我々は「生命」のいくつかの異なる意味を区別すべきである。第一に、生きものに起こる全ての出来事の総体、つまり生きものの生活史としての「生命」がある。第二に、生きものの「皮膚の内部」でおこる生物学的な活動としての生命があり、この生命が、生きものが生きていることを構成する。第三の「生命」の意味は、「生命は三十五億年前に生じた」や「細胞は生命の形態学上の単位である」と発言した際に用いられる。この意味での「生命」は個体に特有でない生命のプロセスがある、という意味で使われるべきではない。結局、個体を越えた生命のプロセスに言及しているような全ての発言は、つまるところ「全ての生命は生命より (omne vivum ex vivo)」すなわち全ての生命は他の生命より生まれるという事実を意味する。

「生きものが持続するのは厳密にはどのようなことか」という問いにアプローチするために、活動の、あるいはアリストテレスが呼ぶところのエネルギー (energia) の、特別な種としての生命についてより詳しく検討しよう。というのも、まさしくこれがその問いへのアリストテレス流の答え方だからである。ここで我々は再び「エネルギー」という用語の異なる意味、すなわち強い意味と弱い意味の間に区別を設けるべきである。この用語は、行為者の行為や、実際に動く部分の行為を含蓄する能動的なプロセスを意味しうる。また、この用語はより弱い意味ももつ。そして、これこそが確実にアリストテレスが意図している意味である。すなわち生命とは生きるために個々がもつ能力 (デユナミス dynamis) の表れである、ということである。ただし、これは特別な種類の表れでなければならぬ。一般的には二種類の表れがありうる。すなわちプロセスの終わりで特別な結果をもたらすもの (キネーシス kinesis) と、そのような結末をもたらさないものである。

後者の表れが、アリストテレスが「エネルギー」と呼ぶものである。

アリストテレスは能力の二種類の表れの差異を見つけられるような試金石を我々に与えている。もし「Xが活動を示し、かつ活動をすでに示していた」と言うことが偽であれば、我々はキ、ネ、シスの事例を手にしてゐる。胚芽は遺伝的な素因を発達させる能力をもっている。胚芽はすでにそのような素因を発達させてゐるか、発達させてゐないか、そのいずれかである。両方の言明は同じ胚芽に関して真であることはできない。しかしながら、両方を主張することが正しい場合もある。そのような場合は生きてゐるといふ特性がまさに成立してゐる。それゆえ、「Xは生きており、かつすでに生きていた」は申し分なく可能である。生きものの生きるといふ活動は死によつて終わるが、その目的が死であるようなプロセスの完遂という意味で終わるのではない。死とは生命の崩壊であつて、それは常に予期されない不意のものである。むしろ、生命の目的とは、とにかくそれが目的と呼ばれうるものであれば、生きるといふ活動自体を維持することである。それゆえ、エネルギー、そのそれぞれの発現は生きる活動のいつその発現の前提になつており、生命は（キ、ネ、シスの意味での）プロセスではない。ここでアリストテレスが描いてゐることは、イマニエル・カントが『判断力批判』で後に「自己組織化」と呼んだものに似てゐる。パラドックスの気配はするが、「生きることはあらゆる瞬間で生きる能力を発揮してゐることである」と我々は述べることができる。

ここまでで我々が語つたことは、生命には能力があり、その能力の発現が特別の役割を有するということにとどまる。この能力が何に存するかはまだ語つてゐない。『靈魂論』でアリストテレスは全ての生きものが、そして生きものだけがもつてゐる二つの能力を定義する。それは自己成長と発育の能力、つまり自分を維持する能力と、子孫を作る能力である。この定義は今日でもなお有効である。「全ての生物が自身を維持し同じ種の子孫を残す」という言明が経験に由来するものであつても、これは分析的判断として捉えられるべきである。

それらの能力をもつ実体を見つけた場合は、それが自然に由来するか人の手に由来するかに関わりなく、我々は必ずそれを生きものとみなすだろう（そしてそうするべきなのである）。（子孫を作る能力はこの意味で常に必要なわけではないことに留意すべきである。たとえば、蟻といった社会性をもつ昆虫はたくさんの個体、メスの働きアリで構成されるが、それらには生殖力がない。しかし、それでもそれらは昆虫と見なされる）。

生命の本性は何なのかという問題も、生きものの身体が生きる能力を持つためにどのように構成されるべきか、つまり、どのような身体的構造によつて生きものは他の継続物と区別されるのか、という問題と同じように、より特別な意味において理解されるべきである。一般的な答えは、そのような身体は有機体である、あるいはアリストテレスが主張するように、器官や内臓からなる身体（soma organikon）である⁽³⁾、というものである。「有機体」は正真正銘、理論的な概念である。その概念は、我々の日常的直感の一部ではなく、生きているものとしての我々自身の、生命に関わる日常的経験を説明するために導入される。留意すべきは、「生きもの」と「有機体」という用語は、ほとんど同じ指示対象をもつにもかかわらず、同じ意味ではないということである。「全ての生きものは有機体である」という言明は、それゆえ経験的な真実として捉えられるべきである。

このようなネオ・アリストテレスの見解と比較すると、デカルトの概念はあまりにそれとかけ離れているように見える。アリストテレスにとつて、機械は、生きものの身体の機能に類するものであり、それゆえ有機体の理解に実りあるモデルを提供する。しかし、デカルトのように、生きものが機械であると言うとすると、それは、非常に強い形而上学的言明であり、実際、それは正当化できないと思われる。

触れておくべき最後の問題として、有機体のどのような特徴が生きものを維持させることができるのか、どのような仕方では有機体は持続性と同一性を獲得することができるのか、を問おう。それは、ある人々が考える

ように、部分の持続によってであろうか。それとも、別の人々が主張するように、機能的組織によってなのであるか。あるいは、代謝のプロセスの連続性によってなのであるか。身体の物質は連続的に変化するのであるから、どの場合においても、同一性の基準としてかかっているのは、部分の持続ではないことは明確である。そのふるまいは実体のふるまいではなく、代謝的なプロセスのふるまいであつて、いわば、炎の中で対流中の物質が、物質の異なる質量を通じてふるまうプロセスのようなものである。しかし、いまだなお考慮されるべき生きものの有機的な本性がある。我々はおそらくこのように言えるだろう。生きものの身体は、諸部分の有限な配置と共にある、機能的に組織された物理的対象であつて、その諸部分は全体としての生命状態を保持するために協働する。つまり、生きものの身体における同一性と持続性は機能的な諸部分からなる一つの統一体であつて、その諸部分の連続性は代謝的な作用の継続のうちで維持される、ということである。

五 結論

ここまでで、私は生きものにおける固有の本性について概要を与えようとした。私がまず第一に考察の対象としたのは、世界を二つの実体に分割するデカルト主義と、人間の本性を説明するための基本的な構成部分である「考えるもの (*res cogitans*)」をも排除してしまつた唯物論的な展開であつた。私の診断によれば、生きものをその身体と同一視する生物学の先入観はデカルト主義の誤りであつて、その誤りは、生きものについての我々になじみのある考え方を無視することに由来するものである。

その次に、私はアリストテレスの存在論の方法を概略し、この手法に従つて、生きものは（非生物の）物質や物質の集合といったカテゴリーと同一視できない、ということを示そうとした。生きものは継続体として見なされるべきであり、出来事として見なされるべきではない。なぜなら、生きものの発生と消失の様態は、物

理的なプロセスが開始終了するあり方とは大きく異なっているからである。私がさらに論じたことは、生きものが示している（相対的な）安定性は、非生物がもつ安定性とは異なった本性をもつということである。ここから、「死」という語で理解するべき二つの意味がある、と私は結論した。

そして私は、生きものに関して、また生きものの内部で生じている、生物学的な営みに集中し、この意味での「生命」という語の意味を、二つの別の意味、すなわち生きものの「生活史」や「生きものの連鎖」という意味から分離した。さらに、「生きものが生きることができるとは有機体として構成されるべきである」ということを示すのに、アリストテレスのエネルゲイアという概念を有益に用いることができるということをし、我々は見出した。生命の性質が自身を明示する仕方についてのアリストテレスの理解は、「自己組織化」の概念に近似している。かくして、生きものの身体は諸部分をもち、それら諸部分は一緒になって、代謝プロセスにおいて身体を自己保持し続ける機能を果たす、そう主張した。

私は生命の「定義」がここで見出されると言いたいわけではない。生きものとは代謝によってその同一性を保持するような有機体であると述べるならば、再びデカルト主義の誤りを犯すことになる。それは、生きものは生きている身体である、と言っていることに等しいからである。そうではなくて、生きものは、機能的な諸部分で組織されている身体をもつ、と言おうべきなのである。その諸部分は代謝のプロセスを維持し、身体を特定の状態に保持するために協働する。

現代の科学は自然とその諸部分全てを、受動的に変化を被る物体へと変化させた。デカルトとニュートン自身はこの見解を立ち上げるのに貢献したものの、自らの哲学のうちに能動的な性質をもつ要素を残し続けた。デカルトにおいては、神によってもともと宇宙に授けられた「活力 (vis viva)」が渦によってあらゆる運動に行き渡り、宇宙を動かしつつづけている。ニュートンは、粒子の引力と斥力を含めた重力を、神が能動的な力

をそのうちで發揮する、それ自体で能動的な要素にしようとした。哲学的に啓蒙された今日の生物学の課題は、どのように生きるのが、「自己性」や主観性といった基礎的な性質を獲得することができるのかということにある。生きものの運動や活動は、非生物の運動とは異なり、外の作用元からもたらされたものではない。リチャード・ルーウォンティン (Richard Lewontin) の言葉では、「生物の特徴は、それ(活動)は外部の刺激物から受動的に動かされるといふよりも、刺激物に作用を及ぼすことにある」。私が示したかったことは、日々の経験から提示されるこのような常識的な直感を保持する上で、ネオ・アリストテレスの説明が我々の助けとなるであろう、ということなのである。

訳者註

(1) 近年の『靈魂論』の(心の哲学における)機能主義的解釈にまつわる論争は記憶に新しい。『靈魂論』第二章第一章で魂は「可能的に生命をもつ自然的物体の、形相としての実体」(412a19-21, cf. a27-28, b5-6)と定義され、さらに第二章で魂は「栄養摂取能力、感覺能力、思考能力、そして運動の始原であり、これらによって定められる」(413b11-13)とされる。H. Putnamをはじめとする機能主義者は、アリストテレスが魂あるいは心その働きから規定される形相とすることで、心身二元論の問題を回避しつつ、心のあり方を確保しているとして高い評価を与えた。しかし、M. F. Burnyeatは、『靈魂論』第二卷第十二章における感覺についてのアリストテレスの説明は、いかなる生理学プロセスも感覺に必要なということの意味しており、質料形相論をベースにしたアリストテレスの身体観は現代の我々には到底受け入れられない、として問題を提起した。Burnyeat, M. F., 'Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?', in Nussbaum, M. C., and A. O. Rorty, eds., *Essays*

on Aristotle's De Anima. Clarendon Press, Oxford, 1992.

- (2) 同名異義的と訳される *omonymos* は、名前は同じであるが、定義は異なるもののことである。『カテゴリ一論』第一章、1a1.5)
- (3) 『靈魂論』第二卷第一章 412b5-6。

* 本稿は、Michael Heidelberger 教授の論文 “Lifeless object and living beings: chances for a neo-Aristotelian approach?” の日本語訳であり、それは、二〇〇七年一月二三日に東京大学本郷キャンパス文学部哲学研究室で行われたグローバル COE 「死生学の展開と組織化」講演研究会における同教授の講演のもととなった論考である。

(ミハエル・ハイデルベルガー テュービンゲン大学教授)

(まつうら・かずや 東京大学大学院人文社会系研究科博士課程)

(はやかわ・せいすけ 東京大学大学院人文社会系研究科博士課程)