

知るもの、生きるもの、動くもの：プラトン『法律』第十卷の神学思想の自然学的意義とその背景、古代自然観におけるプシューケー論について

藤沢，令夫

<https://doi.org/10.15017/2328774>

出版情報：哲學年報. 22, pp.267-332, 1960-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

知るもの、生きるもの、動くもの

——プラトン『法律』第十卷の神学思想の自然学的意義とその

背景、古代自然観におけるプシユケー論について——

藤 沢 令 夫

はしがき

- 一、『法律』第十卷における神学論争の一般的意味と思想的背景、「ノモスとピュシス」
- 二、『法律』第十卷における自然主義的無神論とプラトンの反論
- 三、自然哲学者たちのプシユケー観——タレス、アナクシメネス（アポロニアのディオゲネス）、ヘラクレイトス、アルクマイオン
- 四、自然哲学者たちのプシユケー観——エンペドクレス、アナクサゴラス、デモクリトス、プシユケー||ハルモニアー説、その他
- 五、その概括と特色
- 六、それとの比較よりみた『法律』第十卷における二つの思想の自然学としての特色、および両者の対立の真の意味
- 七、プラトンの自然学概説

「中世とそれにつづく時代には、それに先立つアリストテレスにおけると同様に、生命あるもの (the animate) と生命な

知るもの、生きるもの、動くもの

知るもの、生きるもの、動くもの

二六八

きもの (the inanimate) とのあいだの境界線を見出すことが、困難な課題となっていた。今日の学問体系は、なぜそのような困難があったかを明らかにして、問題を解決した。——境界線は実は存在しないのである」

— Sir Charles Sherrington

「ファラデーは現象の座を、媒質のなかにおこりつつある実在的な作用にもとめた」

— Clerk Maxwell

「自然」や「宇宙」というものを、いかに理解し、表象するか。——人間の学的思考の歴史は、少なくともヨーロッパにおいてこの間とともにはじまり、そして今日においても、この間は依然人々の内奥に生きつつづけて、学問全般をおしすすめる一つの中心的動因であることをやめていない。物質・運動・生命等々の概念が、その探求のための手がかりとして導入され、幾たびか意味の修正を加えられつつ用いられて来た。いま思うところあって、同じこれらの概念に関連しながら、そうした「自然」の学的表象を、その発生状態において一観点より跡づけようとするにあたり、時代的にわれわれに近い科学者の言葉をことさらに二つまでも、エピソードめいたかたちで右にかかげたのは、べつにこれらの言葉がさし示しているような、喧伝されてすでに久しい現代の自然観の一傾向を、そのまま古代ギリシアの自然観のうちに読みとろうという魂胆からではない。たしかに、物心二元論を主要な特色としつつ近世初頭にはじまった自然像と対比させるとき、これをはさむ古代と十九世紀後半以後との考え方のあいだに、ある程度の対応や類似を見出すことは可能であろう。しかしながら、大雑把な概括は古代哲学においても現代科学においても危険であるだけでなく、それにもとづく安易な比較論は、かえってわれわれがこの種の事柄に対していさぐ直截的で素朴な問を蔽い

かくし、その問を追求しようとするわれわれの思考そのものを停止せしめるであろう。以下の小論において意図されるところ、またなしうるところは、だから、あくまでも西洋古代哲学の一断面に関する歴史的研究の範囲にとどまらなければならぬ。つまり、現代のわれわれ自身なり、あるいは他の「専門の学者たち」なりが、すでにより以上の何事かを知っていると思ひこむことをしばらくやめて、自然や宇宙に関するさまざまの問題を、どこまでも歴史的にあらためられたテクストにもとづき、むかしの哲学者たちの「素朴」な——と言われている——言葉を手がかりにしながら、考えてみようというのである。はじめのエピグラフも、そこで言われているような事柄を、現代のわれわれにあたえられている結論ないしは解答としてではなく、ただ考察をすすめるにあたっての二つの問題意識として、念頭におかんがためにはかならない。

直接の手びきとして、しらべたり考えたりしようとするのは次のような事柄である。

プラトンの晩年の大作『法律』の第十巻のなかで、宗教立法に関連して無神論に対する反駁と批判がなされている。そこに表明された神学思想が、しばしば史上最初のままとまった「自然神学」と呼ばれることから知られるように、プラトンの批判は、批判の対象である無神論の自然主義的主張に応じて、神々の存在をやはりひとつの自然学によって根拠づけるかたちで行なわれている。この自然と宇宙に関する構想をそれ自体として取り出し、紀元前六世紀初頭以来の古い自然哲学の伝統のなかにおいてみると、それはどのような特色と意義をもつてあろうか。また、そこで当面の批判の対象とされている思想とくらべて、自然学としてのほんとうの原理的な違いはどこにあるか。これらの事柄をできるだけ精密に考察することによって、われわれは、タレス以来の自然学の発展の諸相に触れつつ、それが窮極

においていかなる必然性により、いかなるかたちをとるに至ったかという点について、いくばくかの光明が得られるものと期待する。——『法律』十巻におけるプラトンの反論の骨子をなすのは、プシューケー^{*}に関する考え方であり、それはまた古代自然哲学全般の中心概念である以上、こうした自然学や宇宙論の比較は、それぞれのプシューケー論の比較のかたちをとることになるであらう。

* この名称はローマの学者アウグスティヌス・ウァルロの分類と命名によるものであって、本来はいわゆる「啓示神学」に対する言葉ではない。cf. Augustinus, *De Civitate Dei*, VI, 5.

* 以下「プシューケー」(ψυχή)を便宜上この原語のカナ書きのままを使うが、その大体的な基本的な意味として Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford の各々の語義や一応示しておく。① *life* (「いのち」) ② *in Homer, departed spirit, ghost* (「霊」「たま」「亡霊」) ③ *immaterial and immortal soul* (「たまごころ」) ④ *the conscious self or personality as centre of emotions, desires and affections* (「こころ」「精神」「意識」)

—

まず、われわれがこれから取り上げるべき『法律』第十巻の神学論争が、歴史的にみて、またプラトン自身にとって、どのような一般的意味をもっていたかを概観しておこう。というのは、そこで批判されている無神論は、その主張の基礎に、

「すべての事物は、現在においても、過去においても、また未来においても、あるいは自然(ピュシス)によって

生じ、あるいは技術(テクネー)によって生じ、あるいは偶然(テュケー)によって生じる」(八八八E)

という考え方のシエマをもっていて、この考え方の背後には、かなりの思想的背景がひかえているからである。

右の言葉のうち、実際に重要な役割をはたすのは、「自然」と「技術」との対立であるが、後者は一般に人為的であることを示す名称であるといつてよく、「法習」(ノモス)という言葉によっておきかえられることもある*。つまり右に引用された言葉は、いわゆる「ノモスとピュシス」という概念のもとに、ものごとを自然本来にあるもの(ピュシス)と、法や風習や習慣や技巧などの人為的なもの(ノモス)との対立の相からみようとすると、ほぼ前五世紀中葉ごろからひとつの時論にまで拡大されていた問題の定型をさし示しているのであるが、この章でわれわれが予備的にたしかめておきたい問題は、『法律』十巻にみられる無神論が、右のような対立概念の上に立って実際に主張されたさまざまな言説のなかにあつて、どのような位置づけをあたえられるものであるかという点である。

* 八八九E6、八九〇A9ほか。

もともと、このような意味でのピュシスという言葉は、自然哲学にかかわる語であつたと考えられる。アリストテレスが、自分に先立つ哲学者たちの見解を吟味するにあつて、小アジアのイオニアの地に拠つたタレス以下の哲学者たちを「ピュシスについて論究した人々」と呼んでいるように、万有についてその自然本来のあり方を問うというのが、初期以来のギリシア哲学を動かしていた主要なモチーフであつた。そして、そのような論究(*physiologia*)がすすめられるにつれて、論者たちが万有の真実本来のあり方として想定するものは、ひとびとが日常直接経験する世界と次第にかけ離れた姿をもつようになり、後者は実在としての資格を奪われるに至る。

知るもの、生きるもの、動くもの

自然哲学をひとつの方向に完成させた原子論者デモクリトスの説くところとして、セクストゥスとガレノスの両伝承によつてたしかめられる——

『甘う』も、『辛う』も、『冷たう』も、また色も、すべてノモスの上のこと。真実にはアトムと虚あるのみ」
(Fr. 9=125)

という言葉は有名であろう。つまり、われわれが日常、習慣的にそれに規制されつつ生きていくところの環境を構成する、色や味や触感などのいわゆる「第二性質」の世界は、まさにそのような人間の習慣を取りされば何ものこらなう、一種虚妄の世界とみなされるわけである。

* *Metaphysica* A5. 986b14, 8. 989b30, 990a8 al. —— 「ピュシス (*ψυσις*) とらう語の意味にづいては、同じアリス・トテレスの「ピュシスの第一の本来的な意味は、自己自身のうちに動の原理を有するものがある本性とらうことである」(*Ibid.* 44. 1015a13—16) とらう言葉に従つておらうとらうであらう。バーネット (*Early Greek Philosophy*, P. 10, *Greek Philosophy*, P. 27 etc.) の「この語のもともとの意味は “the stuff of which anything is made” (「原質」) とらうことである」という規定は、彼が典拠として引くプラトン『法律』十卷八九一Cに対する註釈者イングラランドをはじめ、最近では一般に否定されている。バーネットの規定する語義は、語の meaning ではなく、ひとつの application であると考へられるからである。cf. R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, pp. 43—8, 80—2.

自然的環境への考究においてみられるこれと同じ事情——すなわち、反省なしに従つて来たものに対して、それが自然本来の根柢をもつかどうかを問うこと——は、モラルの世界にも投影される。というより、ピュシスという言葉が右のように、もともと自然哲学者たちが、自然万有の真相は如何という問の意識をもつときに念頭におかれる語

であったとしても、これにノモスの觀念が對比せしめられて、「これこれのものはピュシスによるものではなく、ノモスのうえのことにすぎぬ」という發想法をとるのは、ちょうどこのように対立項としておかれた「ノモス」そのものに対する不信任に促されなければ、生じえなかつたであろう。これには、すでに一般に指摘されているように、それだけの歴史的社会的な背景があった。かつて、宗教的感情に裏づけられた伝統的な法と掟が絶対的に肯定され、それにもとづく風習や道徳のうちに動かすことのできない權威がみとめられていた時代には、人間の営みと行為の示す価値は、自然そのものよりかえって堅固な基盤と秩序をもつとみなされ、自然の運行の秩序正しさがはじめて認識されるようになったとき、ひとびとはこれを「正義」という、人間の行為の価値にかかわる名前で呼んだほどであった。^{*}けれども、他国との交流や海外の知識の普及によって、ひとびとが自国のそれとは異なつた風習や価値体系を知るにつれ、また、たびたびの政変や戦争によって、現実の立法の過程を身近かに経験するにつれて、かつて絶対視されてきたものが実は相対的なものにはすぎないのではないか、要するに人間が勝手にきめて勝手に変更できるようなものではないかという自覚が、次第に目ざめて行く。「ノモスとピュシス」という対立概念は、このような状況にあつて、いわば直接的なノモスともいふべき風習や国法から、正義その他の道徳上の觀念を含めて、およそ人為的なものする一切のもの本来の価値を論じ、その存在の根拠を問うべくしてつくられたカテゴリーであるといえる。以下にみられるその種の言説の実例において、われわれはそこにいくつかの段階を区別することができるであろう。

^{*} cf. Burnet, *Early Gr. Philosophy*, P. 9, *Greek Philosophy*, P. 106, *Law and Nature in Gr. Ethics (Essays & Addresses, 1929, pp. 28 sqq.)*.

相対性の自覚はまず、ところによって異なる各国の風習に対して向けられる。すでに歴史家ヘロドトスが、ヘルシ

ア戦争を記述するにあたって、そのような批判的な眼をもっていたことが知られるが、彼が、他国の習俗祭儀をおか
しがつて嘲笑したベルシア王カンピュソスを批評しながら、

「もしすべての人間に向かって、各地のさまざまな風習（ノモス）を全部集めたなかから最善のものを選べと言っ
たとしたら、ひとはそれらをよくしらべたうえで、結局それぞれ自分のところの風習を選ぶことであろう」（III 38）
とのべているその見解は、そのまま、時代を下って前五世紀の終わりごろ、文化の中心アテナイを離れた地方の言葉
で書かれた覚え書、『両論』（ディソイ・ロゴイ）の無名の筆者の確信するところでもあった。^{*}

* 『両論』第二章「美と醜について」十八節。

同じような疑いの眼は、当然のことながら、もろもろの道徳的価値のうえにも及ぼされる。アナクサゴラスの弟子
であったといわれるアルケラオス（前五世紀中頃―四世紀前半）の見解として伝えられる。

「正しいとか醜いとかいうのは自然にはないことであって、ノモスのうえのことにすぎない」（Diog. Laert. II
16, Diels-K. 60A1）

という言葉は、自然学者によってなされた最初の明確な主張のひとつとみなされうるが、同様の見解の典型的なもの
は、いわゆるソフィストのアンティポンの次のような言葉のうちに見出されるであろう。

「正義とは、自分の住む国の法律習慣に違反しないということである。されば人が正義というものを最もよく自分
のために利用するには、証人のいるときにはかかる法習（ノモス）を大いに尊重し、証人のいないときには自然
（ピュシス）のそれを尊重すればよい。なぜならば、法習は後から勝手に定められたものであるが、自然のそれは

必然的なものだからである。……だから、法習に違反しても、見つかれば刑罰や恥辱を免れることができるけれども、自然の本性にもとづいて生じたものは、可能な限度を超えてこれに無理を加えるならば、万人がそれを見ていようといまいと、そこに生じる悪い結果に変わりはない」(Fr. 44A, Col. 1-2)

アンティポンの右の言葉の中で、ノモスとピュシスとの対立は、「後から勝手に定められたもの」(misbeto)と「必然的なもの」(avaykata)との対立という意味をあたえられているが、このような対立はもともと、ヒポクラテスの名を冠して伝えられる文書の中にみられるような、人間の定めたものと神の定めたものとの対立というかたちで意識されていたものと思われる。前五世紀を代表する悲劇詩人ソポクレスは、その作品『アンティゴネ』や『アイアス』において、このような「神の法」と「人の法」とが、死者の埋葬という古い家族宗教につながる行為をめぐって、いかに分裂し、するどく対立しなければならなかったかを描き出しているが、なかんづく四四二一年ごろの上演と推定される『アンティゴネ』においては、それが全篇を貫く大きなテーマとなり、人物と状況の的確な設定によって、この対立の意味するところを最も見事に語っている。

* *De Victim* I. 11: νόμος μὲν κἀπαρτοῦ ἔθεναι αἰετοῖ ἐαυτοῖσιν, φύσις…… δὲ νόμων θεοῖ δεικνύμεται.

** cf. (Praesertim) 1180, 1848 (τὸς θεῶν νόμος).

*** 『アンティゴネ』における神の法と人の法との対立の意味を、劇構成や思想的背景との関連のもとに分析したものに、松永雄二「劇アンティゴネの統一性についての一つの覚書」(西洋古典学研究・第四号・一九五六)があり、その第二章(p. 18 sq.)における分析は正確ですぐれている。

かくて、宗教的基盤の上に揺ぎのない権威を保っていた法や掟の価値体系が、まず「神の法」と「人の法」とに分
知るもの、生きるもの、動くもの

裂しなければならなかったことは、紀元前五世紀という時代の宿命ともいうべきものであったが、この分裂を促した同じ動因の行き着く先にあつては、古い宗教感情とのつながりが全く断絶した人々があらわれるようになり、やがて神そのものもまた、「法習」の中へくり入れられてしまう。四〇四年のアテナイ敗戦後に三十人独裁政府を組織したクリティアスは、

「法律は明らかにさまの暴行をさまたげたけれども、人間はひそかにこれを行なっていた。そこで、はじめて誰か懼口で思いつきのよい者が、人間たちのために、神々をおそれることを発明したように思われる」(Fr. 25, 9-13)

という言葉をのこしている。はじめ、あらゆる法の窮極の根柢をなし、次に人の定めたノモスに対立して、ピュシスを裏づけるものであった「神」もまた、このようにしてノモスの上の存在とみなされるに至るとき、ピュシスの觀念はいわばは、だかになり、ちょうど原子(アトム)論者たちにとって、この宇宙に真実なものはアトムと虚空間しか残らなかったように、プラトンの『ゴルギアス』に出てくるカリクレスのような、時代の典型的人物にとっては、人間の生の領域においてなお自然的根柢をもつものとして残るのは、個人の本能的な欲望と快苦、そしてそれを助ける「力」の觀念しかなかったのであり、まさにこれらのものが、「自然の正義」(τὸ τῆς φύσεως δίκαιον)の名のもとに礼讃されるのである*。

* *Gorgias* 482E—484C, 491B—493C

こうした時代の思潮と対決することは、当然、思想家としてのプラトンにとって生涯の宿題であった。右にふれた『ゴルギアス』をはじめとして、『国家』の第一巻から二巻にかけて、また『テアイテトス』(一七二A)において、

彼はこの種の考え方の代弁者たちにその主張するところを存分に語らせ、これをまともに受けとめて来た。——たとえこの「ノモスとピュシス」という対立概念が、一見明確なものであり、多くの青年たちの心をとらえるとしても、それは執拗な思考の吟味に果たしてよく最後までたえうるかどうか。そもそも人間にとって、何がほんとうにピュシスなのであるか。周知のごとき彼の哲学の主要なテーマ、ノモスを生むものとしての人間精神の神的な可能性と、それに対応すべきイデア的存在への探索は、そのまま、通常最も「ノモス的」とされる正義その他の道徳的価値がもつピュシス性の追求であるとみなされうるし、他方、彼の文芸批判や感情教育論は、一般に最も「ピュシス的」とされる快苦の感情や欲望のもつノモス性を示そうとしているとみなすことができるであらう。^{*}

* 後者の点については、拙稿「文芸の *Nómos, pph'íty, wqen'a* —— プラトンの文芸論に関する若干の基礎的考察」(西洋古典学研究・第四号・一九四六)で取扱われている。

そして、ここに最後の作品『法律』において彼が取りあげた無神論もまた、基本的には、『ゴルギアス』のカリクレスや、『国家』のトラシマコス・アディマントス・グラウコンたちが展開したのと同じ系統の考え方が、同じところまでおしすすめられて成立した思想である。それが先にみられたすべての要素を含んでいて、法習そのものから道徳的価値、神々の存在までを、ノモスの名においてその相対性を強調していることは、はじめの自然・技術・偶然という分類から導き出された——

「神々は人工のたくみによる存在である。それは自然によってあるものではなく、法習による存在であり、したがって、各国の人々がお互いの合議によって約束してきめれば、国々によってそれぞれ異なる神があるわけである。

知るもの、生きるもの、動くもの

また美しい事柄というのも、自然によって美しいものと、法習のうえて美しいものとは異なるし、さらに正義というようなものに至っては、はじめから全然自然の根柢をもっていない。ひとびとはこれについて、互いに異論をとなえつづけ、そのときどきでたえず考えも変わるのであるが、しかしそれを何と変更しようとも、一旦変更すれば、何でもそのときから有効になる。それはほかでもない、そういったものが人為のたくみにより、法習によってつくられるものであって、何らかの自然的根柢をもって生じるものではないからである。」(八八九E)

という主張が明瞭に示すところであろう。そしてこれが実践的には、「何でも力づくで勝ちえたものが正義」という考えにつながり、法を無視した暴力的支配を「自然に従った正しい生活」と呼んで、青年たちをそれへいざなっていると語られているのである。

ただし、この『法律』十巻にあらわれる無神論には、これまでプラトンがとりあげて来た同系統の思想とくらべて、ひとつの顕著な特色がある。それは、この「ノモスとピュシス」の対立にもとづく無神論が、その理論的根柢として、はっきりとした自然学を正面に立てていることである。「神をないがしろにした生活へ彼らの魂を向けさせるものは、ただ快樂と欲望の無節制だけではない。最高の知識と思われているところの、ある種の大きな恐るべき無知もその原因のひとつだ*。それは物的自然の基礎の上に、人間の技術や道徳や宗教が後から発生したという、一種の進化論的自然主義の世界解釈のかたちをとって、ノモスの名においてその相対性が強調されるものは同じであっても、ピュシスの名のもとに絶対視されるのは、ここでは個人の欲望や快苦や力の觀念であるというより、さらにその窮極において、万有の根源としての非情な (*Odioson taon aubodionon poptikeon devdijevon*) 物質的自然なの

である。

* 八八六A B

——かくして、われわれは先に、ピュシスという語がもともと自然哲学にかかわることをみたが、いまプラトンは、「ノモスとピュシス」という対立にもとづく主張を、その本来の自然学の領域において吟味し、何がほんとうに自然のもの（ピュシス）であるかという同じ問を、「自然」そのものについて問うことになる。

二

では、その無神論者たちの扱ふ自然学とはどのようなものであったか。もう一度はじめの自然（ピュシス）・技術（テクネー）・偶然（テュケー）の三つによる事物の分類にかえると、これにつづいて彼らは、まず一般的な主張として、「このうち最も重要で立派な仕事は自然と偶然によってなされる」ものであること、これに対して人為のたくみは、「自然がすでに第一段階の重要な仕事をなしとげた後で、それを自然から受けとり、これに加工したり形をととのえたりする」にすぎないことを述べる。そして、これをさらに具体的に説明するかたちで、その主張の核心ともみられる次のような自然学的理論が開示されるのである。

「火や水や土や空気は、いずれも自然と偶然とによってあるのであって、そのどれひとつとして、人工によるものではない。またさらにこれらにつづく物体、大地や太陽や月や星などの物体も、プシューケーを全然もたないこれら火水風土を通じて生成したのである。そして、こうした要素的物質（体）の各々は、それぞれがもっている作用

力の偶然的条件によって運動せしめられ、一種同族的な仕方であつた。たまたま適合するものがあれば——たとえば熱いものは冷たいものに、乾いたものは湿つたものに、軟いものは硬いものにといふふうに——互いに結び合わされる。

このほか一般に、偶然にしたがつて行なわれる反対の性質のものどうしの混合という仕方であつて、必然的に混合させられるようなものはすべて同様である。かくてはじめの要素的な物質（体）は、このように反対のものどうしが混合させられることによつて、そのままの全体とその下にあるすべてのものを生ぜしめたのであるが、さらにこれらからあらゆる季節が生ずるにつれて、動物と植物のすべてを生ぜしめることになつた。この生成は知性のちからによるものでもなければ、何らかの神のちからによるものでもなく、また技術によるものでもない。ただ自然と偶然によつて生成したものである。

これに対して技術は、後になつてから、これらのものからおくれ生れてきたものであつて、それ自体の性格もその出生も死すべき定めをもつものであるが、さらにおくれ何か兎戯に類するものを生んだ。この技術の産物たるや、真实性のまるでないもの、それを生んだ技術そのものと同様に、何か影のごとき存在であつて、それはちよつど絵画や音楽や、そのほかこれと同列に数えられる技術の生み出すところのものに似ている。こうした技術のなかで、もし何らかの眞実の価値あるものを生み出すものがあるとするれば、それは、たとえば医療や農耕の術や体育術のように、その能力を自然と共同させるかぎりの技術だけである。ところが政治の技術のようなものになると、ごく小部分しか自然に共同することなく、大部分は人為のたくみによるもの。同様に立法術もまた、徹頭徹尾自然によらずに人為のたくみによるものであり、その制定するところには眞実性がない」（八八九B—E）

かくてさらに、神々や美や正義が法習にのみもとづくものであることを論ずる先に引いた言葉（本稿第一章のおわり）が、これにつづく――。

われわれはのちに（本稿第六章三―四頁以下）、ここに表明された自然哲学的見解をもうすこしくわしく検討したいと思ふけれども、さしあたって、『法律』の主要対話人物であるひとりのアテナイ人が、右の主張に対してどのような反駁したかをみなければならぬ。

彼は右の説のいちばん重要な前提を、彼ら無神論者たちが火や水や土や空気を万物のなかで最初のものであると考えて、これを「ピュシス」と名づけていること、これに対してプシューケー（いのち、こころ）は、後になってそれから派生的に生じたものとみなしていることにもとめ、この点こそが一般に、これまで自然研究にたずさわった人々の、誤った考えのよってきたる根源であると注意する。すなわち対話人物のアテナイ人によれば、こうした考えは、万物の生成と消滅をひきおこすいちばん最初の原因を逆に後に位置づけるという、前後錯倒の誤りをおかすものであって、実際にはむしろ、

「プシューケーこそ――彼らのほとんどすべてが、それがいかなるものであり、それが一般に、またとくに生成に関して、どのような力をもつものであるかということを知らないらしいけれども――あらゆる物質（体）に先んじて生まれ、そのすべての変化と転形を何にもまして支配するものなのだ」（八九二A）

という反対のテーゼを提示する。しかるに、自然主義者たちが「火水風土がピュシスによる存在である」と主張することによって、ピュシスという語にあたえている意味は、「いちばん最初に生じたもの」ということにはかならない

わけだから、もし右の反対テーゼが正しければ、ピュシズの存在、自然によってあるものと呼ばれるべきものは、火水風土ではなく、むしろプシューケーであるということになるであろう。このプシューケーの先在は、次のようにして論証される。

(一) まず、「動」(キネーシス)のさまざまな種類が分類され、列挙される(「動」 \equiv キネーシスは、場所的運動、状態・性質の変化、生成消滅などのすべてを含む概念である)。分類の観点は必ずしも一定せず、無差別にいろいろの観点から十種類の「動」の名があげられるが、そのなかでとくに、(1) 他のものを動かすことはできるけれども、自己自身を動かすことのできないような動(他から伝達された動き)と、(2) つねに自己自身をも他のものをも動かすことのできるような動(自発的動)との区別に着目される。

(二) 宇宙内の生成変化に示される動を、この観点から二つに分けるとすると、そのうち、自己自身を動かすことのできる動は、その生れと力においてあらゆる動のなかで第一のものでなければならぬ。なぜならば、ひとつのものは他のものへと伝わって行く変化の系列を考え、最初に変化をひき起こすもの(τι πρῶτον μεταβάλλων \equiv ἀρχή)をそこに求めるとすると、そのような最初の起動者は、他によって動かされるものではなく、自分で自分を動かした動の示す変化以外にはありえない。またさらに、万物が一緒になって静止した状態を考えると、そこで最初に動をひき起こすのは、自分で自分を動かすところの動以外には考えられない。したがって、

「自己自身を動かすところの動は、あらゆる動の始原（アルケー）として、また静止しているものの中に最初に生じ、かつ動いているものの中の第一番のものという資格において、必然的にあらゆる変化のうちで最も古く、また最も支配力をもった変化である」（八九五B）——大前提。

(三) ところでわれわれは、何かあるものが自発的運動を示すのを見るとき、そのものを「生きている」と呼び、そして「生きている」というのは、その中にプシューケーがあるということにはかならない。そこで、各事物についてその本質 (*ousia, essentia*) と定義 (*dyosis, definitio*) と名前 (*onoma, nomen*) の三つを考えると、プシューケーとは、「自分で自分を動かすことのできる動」という定義をもつものにつけられた名前である、ということになる（八九六A）。——小前提。

(四) かくして、右の(二)と(三)により、プシューケーは、「あらゆるものにとってあらゆる変化と動きの原因（アイテイアー）」という資格において、過去・現在・未来にわたるあらゆるものの中で最初の生成であり、最初の動である。これに対して、他によって動かされ、自己自身のうちに動かす力をもたないような動は、いのちなき物体（質）の動であって、下位に位置づけられなければならない。したがって当然、プシューケーは物体（質）よりも先に生まれたものであり、物体（質）を支配するものである（八九六BC）。——結論。

この基本的な結論の確立によって、さらにそこから、

(1) プシューケーが物体（質）より先にあったとすれば、また、プシューケーに属するものとしての「気性、品性、意欲、計理、真なる判断、配慮、記憶」などの方が、「長さ、広さ、深さ、強さ」などの物体（質）の属性より

知るもの、生きるもの、動くもの

も、先に生じたはずであること。

(2) プシューケーはあらゆるものの原因（アイティアー）である以上、善悪、美醜、正、不正等の原因でもあること。

(3) プシューケーがあらゆる動くものに内在してこれを支配している以上、それはまた天体の動きをも支配していること。

(4) プシューケーは、ただひとつではなく、複数で考えられなければならないこと、すくなくとも、善と悪の原因に対応する二つ以上の種類がなければならぬこと。

などが導き出される。かくて、ここで宇宙について基本的な構想をえがいてみれば、それは次のようなことになるであらう。

「プシューケーは天と地と大海におけるあらゆるものを、みずからの動によってうごかしみちびく。その動の名は意欲、考察、配慮、考慮、正しくあるいは誤った判断、快苦、元氣と恐怖、愛憎、およびすべてこれらと同族で、第一次的な動きがそれである。これらの第一次的な動きがさらに、第二次的な動であるところの物体（質）の動を受けとり、万物をみちびいて増大と減少、結合と分離、またこれらにつづく熱・冷、重・軽、硬・軟、白・黒、辛・甘などの性質を生ぜしめる。そしてプシューケーは、それが用いるすべてのものにおいて、もし知性（ヌックス）を援助者として得るならば、万物を正しく幸福にみちびくけれども、無知とともにあるならば、あらゆるものを今度はそれと正反対のものにするのである」（八九六E—八九七B）

ここから問題は、天地万物の運行を支配するプシューケーが、右の言葉の最後に言われたような、知性をもつ善きプシューケーであるかどうか、したがってそれを神とみなすことができるかどうかという、そもそもこの反論の目的であった神学的問題へと移行する。宇宙を支配するプシューケーが知と徳をそなえたものかどうかは、宇宙の全運行が知性（ヌッス）の動と同様の性格をもって、斉一性と秩序性を示しているかどうかによってきまるであらう。この宇宙に無秩序があることを否定できないとしても、したがって悪しきプシューケーの存在を全面的に否定することはできないとしても、宇宙を全体として支配する動きは秩序を示す。すなわちそれは善きプシューケーである。

「あらゆる星辰や月、あらゆる歳月や季節について、ひとつもしくはそれ以上のプシューケーがそれらすべてのものの原因であり、しかもそのプシューケーは全面的徳性をそなえたものである以上は、これを神々であると主張する以外にいかなる説を立てることができようか。……何びとにせよ、これらの事柄をみとめながら、万物は神々にみちているということを、あえて否定できる者がいるだろうか」（八九九B）

『法律』十巻におけるプラトンの無神論批判は、(1)神々の存在を全くみとめない者、(2)神はあるが、しかし人間のことを顧みないとする者、(3)神々は人間に関心はもつけれども、悪事をはたらいとも祈りや供儀によってこれを慰撫することができると考える者の、三種類の人々に対する反論に分かれていて、後にまだこれら(2)(3)に対する反論がつづいているが、根本は以上に概観された(1)への反論にあり、他はこれにもとづいて比較的容易になされている。

三

以上から知られるように、プラトンの反論の骨子となっているのは、「自己自身を動かすことのできる動」と定義されたプシューケーが、宇宙全体を支配しているという考えである。このようなプシューケー概念がプラトンの書いたものの中にはじめてあらわれたのは、彼の中期作品のひとつ『パイドロス』の中の、有名なプシューケー不死の論証（二四五C—二四六A）においてであって、この対話篇の主役ソクラテスが恋（エロース）について物語る美しいミュートスの前におかれて、その思想的基盤とされている。『パイドロス』におけるプシューケー不死の論証は――

「自己自身を動かすものは、あらゆる動の始原（アルケー）をなすものであって、不生不滅である」

「しかるにプシューケーは、自己自身を動かすものである」

「したがってプシューケーは（あらゆる動の始原であり）不生不滅である」

という論のすすめ方で行なわれているが、これを右にみられた『法律』十巻の論証――

「自己自身を動かす動は、あらゆる動の始原（アルケー）であって、あらゆる変化のうち最初のものであり、最も支配力をもつ」

「しかるにプシューケーは、自己自身を動かすことのできる動、と定義できる」

「したがってプシューケーは、最初の動であり、万有の動の原因である」

と並べてみると、両者の思想の親近性は一見して明らかであろう。

われわれはここで、古代ギリシアにおける自然観の最も特徴的な側面にふれることになる。プシューケーというものを、魂とか精神とかいった訳語だけで考えるとき、今日のわれわれとしては、これをわれわれの内部に考え、われわれの意識事実についてのみこの語を使う傾向を否定できないであろう。そしてプラトンその人であっても、プシューケーを右のように、「動」の原理としてはっきりと宇宙全体の規模で考えるのは、中期の作品『パイドロス』に至るまでみられなかった考え方である。しかしながら、タレス以来のギリシアの哲学を全体としてみるならば、それはむしろ正当的な位置を占めるものといわねばならぬ。彼ら古人にとって、プシューケー（アニマ）とは、個々人の心理意識にかかわる心理学的概念であるというよりは、むしろ生命現象一般にかかわる生物学的概念であり、あるいはさらに、天体の運行をふくめた万有の動にかかわる天体論的宇宙論的概念であったといつてよい。彼らは、宇宙内において動きと生命のあるところすべてにプシューケーのはたらきをみとめ、プシューケーが万有にゆきわたっているのみなして「生ける自然」の観念を表象する。そしてまさにこの点が、「アニミズム」の名のもとに幼稚な考えとして片づけられたり、あるいは、非機械論的な自然観として、かえって現代の考え方との親近性が論じられたりするわけであろう。先にみた『法律』十巻の自然主義的無神論もまた、このような一般的背景があったからこそ、宇宙の根源からプシューケーの観念を排除することを、とくに強調しなければならなかったのである。

ただし、一般的にはそのようにいえるとしても、プラトンの展開した宇宙論的プシューケー論が、それまでの自然哲学のプシューケー論と全く同じであるかどうかはまだ断定できない。そしてわれわれにとって重要なのは、かりにそれが同じであるとすれば、その同じでなければならなかったことはいかなる必然性によるのか、またもし違

とすれば、その差異はどのような意味を含んでいるか、さらにまた、先の自然主義的思想のプシューケーの排除は、それまでの自然学とくらべて正確にどのような意味をもつか、といった点なのである。これらの点を明らかにするために、われわれは、前章で概観された二つの相対立する考えをそれ自体として分析する前に、タレス以下の自然哲学者たちの見解として残されている言葉を、実際にしらべてみることにしよう。そのことよってまた、『法律』十巻における二つの思想の間にある、自然学としてのほんとうの違いも明らかにすると期待されるからである。

資料は歴大であるが、その中から証言として比較的信頼できるもののみをとりあげることにする。幸いにして、アリストテレスが『デ・アニマ(プシューケーについて)』と題される書物を残していて、その第一巻(A巻)を先人たちの見解の紹介と吟味にあてているので、文献学的な批判さえ忘れなければ、われわれにとって有力な手引きとなるであろう。

まずタレス(五八五年)について――。

(1) 「記録によるとタレスもまた、プシューケーを何か、ものを動かす性格のものと考えたようである。なぜなら、彼は石(磁石)が、鉄を動かすという理由で、プシューケーをもつと言ったのだから」(Arist., *De Anima* A2. 405 a19, Diels-K.11A22)

(2) 「アリストテレスとヒピアスによれば、タレスは磁石や琥珀を証拠として、いわゆる無生物もまた、プシューケーを分け持っていることみなしたというのである」(Diogenes Laertius I. 24, D. K. 11A1)

(3) 「タレスは、プシューケーをつねに動く、もしくは自己運動性の性格のものがあるという見解を表明した最初

の人である」(Aetius IV. 2. 1, D. K. 11A 22a)

(4) 「ある人々は、プシューケーが万有のうちゆきわたって混在していると主張する。タレスが、万物は神々にみちていると考えたのも、おそらくこの理由からであろう」(Arist., *De Anima* A5. 411a7, D. K. 11A 22)

* 「万物は神々にみちている」という表現は、われわれが先にみたプラトン『法律』(八九九B9)の言葉と同じ。

(3)は、後代において、いろいろの見解を何でもタレスからはじまるといわれることがよくあるので、そのまま信用してしまふわけにはゆかないし、とくにタレスが正確に永遠運動者(*deiknuyton*)とか、自己運動者(*astoknuyton*)とかの概念をもっていたかどうかは全然疑わしい。アリストテレスの(1)と(4)の言い方も、断定を避けた用心ぶかい推測である。けれども、(1)と(2)から、タレスが磁石にプシューケーをみとめたこと、したがってプシューケーを、ものを動かすはたらきのものと考えていたということだけは、最少限度にいうことができるであろう。問題はタレスが、この磁石といういわば特別の現象だけを根拠にして、(4)にみられるような一般的な行なったかどうかという点である。しかし実際にはむしろ逆に、(4)のような一般的な見解が、(1)のような特殊な事例によって確められたとみる方が、正しいのではないだろうか。いずれにしても、石(天然磁石)や琥珀のような「静物」でさえ、ものを動かす力をもちうることの発見を、それまで行なわれていたもともと原始的な、海や川や風などを生きていると想像する普通のアニミズムの背景の中で考えれば、タレスの一步すすんだ自然哲学的な「生ける自然」の表象も十分理解できるのである。それに、(2)において磁石のほか琥珀が加わっていることは興味ぶかい。なぜならば、琥珀はむしろそのままでは磁力をもたないから、そこには摩擦という一種の実験が行なわれたと考えられるからである。そしてもしそうとす

るならば、タレスが他のすべてのものもまた、同様に何らかの方法を見出しさえすれば、同じようにものを動かす力を（すなわちプシューケーを）もつことが分ると考えたであろうという推測も、かなりプロバブルなものとして成り立つ。——こうしたタレスの「生ける自然」の考えはまた、アリストテレスが『形而上学』の第一巻において、タレスが万有の根源を水であるとした理由を推定して述べている——

(5) 「おそらくこの見解を彼は、万物の生命を養うものが水であること、また（生物のもつ）暖かさそのものが水から生じ、水によって生きること、を、観察して得たものであろう」（A3. 983b 22—24）

という言葉からもひとつの裏づけをあたえられるであろう。なぜなら、この推定の内容そのものの当否は別としても、アリストテレスは、タレスが万有を生きている（プシューケーをもっている）と考えていたという前提が念頭にあるのでなければ、万有の根源が水であるとタレスが考えた理由を、このようなかたちで推測しなかつたらさうからである。少なくともアリストテレスのこの説明は、プシューケーが万有にゆきわたっているというタレスの見解を背後におくことによって、最も自然に理解できるであろう。そしてこのような、広大な宇宙に行きわたってたえず活動をあたえている生命力が、(4)にみられるように、「神」と呼ばれるのも不思議ではない。おそらく「水」はタレスにとって、アリストテレスが『形而上学』で規定しているような素材的原因として自覚されていたというよりは、むしろ『デ・アニマ』の一般的記述からうかがわれるように、万有の根源（アルケー）＝水＝プシューケー＝神という素朴な等式の方が、実際に近いのではないだろうか。この点——

(6) 「タレスによれば、宇宙の心は神であり、万有は生ける（プシューケーをもつ）ものであるとともに、神々にみち

ている。そして要素的な水分を通じて、それを動かす神的活动が行きわたっている」(Aetius I. 7. 11, D. K. IIA23) という報告は、学者たちによって一般に指摘されているように、用語にも内容にもストア派的性格が、よく出ていて、タレスその人の考えとしてそのまま採用するわけには行かないが、一応参考にはなるであろう。

* バーネット (Early Gr. Phil. p. 50) は、「磁石や琥珀が alive であると言ふことは、それ以外の事物は然らずと云ふことを意味する」(εἰς τὸ αὐτὸν) の点を全然否定的にみている。他方、cf. K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, pp. 53—4, (et praesertim) Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, pp. 98—99.

** この点は (1)と(2)をくらべてみると、アリストテレスより古い資料としてのヒピアス(五世紀後半に活動した博識のソフィスト)の書物に記されてあったものと考えられる。cf. Kirk-Raven, *op. cit.* p. 94.

*** ここでもバーネット (Early Gr. Phil. pp. 48—9) は、タレスの時代を支配していた観点は天文学的なそれであって、生物学的考察ではないという理由で、アリストテレスのこの推測に対して否定的見解を示している。しかしフリーマン (*op. cit.* p. 52) やカーク・R (*op. cit.* p. 89) のこれに対する批判は正当であろう。

次に同じミレトス学派のアナクシメネス(活動の中心五六〇年)については、次のような報告がなされている。

(7) 「エウリュストラトスの子でミレトスの人アナクシメネスは、事物の根源(アルケー)が空気であるという見解をとらえた。なぜなら万物はこのものから生じ、そしてふたたびこのものへと解体して行くからである。彼は言う、『空気(アエール)であるところのわれわれのプシューケーが、われわれを統括しているのと同じように、氣息(プネウマ)と空気が宇宙全体を包んでいる』」(Aetius I. 3. 4, D. K. 13B2)

「彼は言う」以下の引用が、普通アナクシメネス自身の言葉として扱われているものである。用語の上で二三の疑

点があり、またそれが正確に何を言おうとしているかということにも問題が残るであろうが、ただひとつ、この引用の言葉が、古代自然哲学全般の特色のひとつともいえる大宇宙と小宇宙の対比（ὁ μικροκοσμος ἐν τῷ μακροκοσμῷ）の表現であることはまちがいになく、そしてこの対比に従って、アナクシメネスが空気を（個々の人間の場合と同じように）宇宙のプシューケーであるとみなし、それがやはり万有全体に生命と活動をあたえていると考えたであろうことは、十分推察できよう。もしこれに加えて――

(8) 「アナクシメネスの言うところでは、空気は神である」(Aetius I. 7. 13, D. K. 13A10)

という証言を信用することができるとすれば、タレスの場合と同じような、万有の根源＝空気＝プシューケー＝神という等式を、ここでもたしかめることができるわけである。

(7) にみられたアナクシメネスの考え方は、アリストテレスが「いわゆるオルペウスの詩句なるもの」にみられる説として伝える次の見解と密接な関係があるように思われ、おそらく前者は後者によって補足されることができであろう。

(9) 「プシューケーは、呼吸に際して、風にはこはれて（動物体の中に）はらって行くのである」(De Anima A5. 410b 28—30, D. K. 1B11)

すなわち、(7)や(9)の言葉の背後にあるのは、プシューケー（いのち、こころ）＝プネウマ（風、いき）＝アエール（空気 cf. *ἀήρ* 吹く、呼吸する）という考えであり、これは古代のプシューケー観における最も一般的な考え方とみなされる。プラトンの『クラテュロス』（三九九DE）の中で、プシューケーという言葉の語源論が行なわれたと

きにすぐ思い浮べられたのも、このような「いき」「生命のいき」との結びつきであった。[#]さらにいえば、たとえば *πνεύμα* (大きな呼吸をする) とは「はななきの荒いこと」「気力のさかんなこと」を意味し、 *ἀνερόφυκτα* (プシューケーを一時的に手放すこと) は「気が遠くなること」「気絶」を意味するが、プシューケーはちょうどこのような「気」という語の意味と重なるかもしれない。この漢字のもとに含まれる「いき」「自然界・大空に起る現象」「いきおい、ちから、生命を保つ力、活動力」などの意味は、いずれも自然哲学者たちの使うプシューケーの意味だからである。アナクシメネスにあっては、これが大宇宙と小宇宙との対比によって把握されて、万有のプシューケーと個人のプシューケーとは、アエール(空気)のかたちで直通しているわけである。^{#*}

* 「統括する」(*συνεκτείνω*)と「宇宙」(*κόσμος*)の二語が疑われ、前者と関連して全体の意味がいろいろ問題にされて *ΣΝ*。cf. Kirk-Raven, *op. cit.* pp. 15—161.

** *ψυχῆ* の語源を *ἀναψύχειν* や *ἀναψύξω* と関連させる考えは、そこで「通俗的」(*φωτισία*) とさえ言われている。cf. Arist. *De Anima* A2. 405 b28. — プシューケー・アエール・プネウマの関係については、後でみられるデモクリトスのほか、D.K. におけるクセノポネス(A1)・エピカルモス(B22)・ペレキュデス(A5)などを参照。

*** cf. Empedokles B136 (Sextus IX. 127)

ついでに少し先まわりしていうと、一世紀あまり後になって、アポロニアのディオゲネス(五世紀後半)が、このアナクシメネスの見解をうけついで発展させている。われわれはこれによってかなりの程度に、数少ないアナクシメネスの言葉を補足することが許されるであろう。同じく万有の根源を空気とみなしながら、ディオゲネスはその理由

として、空気が知力（ノエーシス）をもち、季節や昼夜天候の配分を行なうということ（64B3）とともに、次のような事例をあげる。

(10) 「人間をはじめそのほかの動物は、空気を呼吸することによって生きる。空気は彼等にとっていのち（プシューケー）でもあり、ものを知るはたらき（ノエーシス）でもある。もし空気が取り去られるならば、彼らは死んで、知るはたらきを失なう」 (*Simplicius Phys.* 151.28, D.K. 64B4)

(11) 「私の考えでは、知るはたらきをもつものは空気と人々に呼ばれているものであり、すべての人間はこれによって導かれ、これが万物を支配している。なぜなら、まさにこの空気こそは神であり、あまねく万物に至って万物をつかさどり、また万物のうちに内在しているように思えるから。およそこれにあずからぬものは何ひとつないのである」 (*Simpl. Phys.* 152.22, D.K. 64B5)

アリストテレスはこれについて次のように説明する。

(12) 「ディオゲネスはほかのある人々と同じように、プシューケーを空気であるとみなしたが、これは、空気があるゆるものの中で最も微細な構造をもつものであり、ものの根源であると考えたからである。そして彼によれば、このことこそ、プシューケーが知るはたらきと動かすはたらきをもつ理由にほかならない。つまり、プシューケーはそれが原初的なものであり、他のものはみなそれから成るといふことによって、知るはたらきをもち、また、それが微細であるといふことによつて、動かすはたらきをもつといふわけである」 (*De Anima* 405a21, D.K. 64A20)

* アポロニアのディオゲネスのプシューケー観については、ここに挙げるもののほか、 cf. Theophrasti. *De Sensu* 39 (D.K.

アナクシメネスのプシューケー＝空気の説を補うものとして、五世紀後半のアポロニアのディオゲネスに関する資料に先まわりして触れたわけであるが、ふたたび六世紀にもどって、今度はヘラクレイトス(活動期の中心五〇〇年ごろ)についてしらべよう。

(13) 「ヘラクレイトスも、他のものがそれから構成されているところの蒸発気をもってプシューケーとみなしている以上、事物の根源となるもの(アルケー)がすなわちプシューケーであると主張していることになる。それは最も非物体的なもの、つねに流転しているものであり、そして動いているものは動いているものによってのみ知られると彼は言う」(De Anima A2. 405a 25—28, D.K. 22A15)

「蒸発気」(アナテュシアシス)というのは、ヘラクレイトスが万有の基礎に想定した「上り道」と「下り道」の二つのプロセスのうち、しめった土や水から乾いた火へと至る上り道に相当するものである。具体的には火に近い乾いた蒸気のようなものを考えればよいということが、右代の註釈家によっていわれているが、むしろプロセスそのものを考えた方がヘラクレイトスの真意に近いと思われる。ここでも、土や水から火へ至る万有のプロセスが、個々の魂によって共有されているわけである。——

(14) 「ヘラクレイトスによれば、宇宙のプシューケーは宇宙内の水分の蒸発過程であり、動物のプシューケーは、外界および生体の中の水分の蒸発過程であって、同族同質のものである」(Aetius IV. 3. 12, D.K. 22A15)

(15) 「(ヘラクレイトスは)プシューケーは蒸発によってつねに知るはたらきをもつようになることを表現しようと

知るもの、生きるもの、動くもの

二九六

して、プシューケーを河にたとえて次のようにいった。『河は同じでも、その中に入って行く者には、あとからあとから違った水が流れてくる。プシューケーも、その水から蒸発しているのだ』^{*} (Arius Didymus ap. Eusebium *Praeparat. Evangel.* XV. 20, D. K. 22B 12)

彼の次の言葉も、おそらく主として、広大な万有のすがたをうつすものとしての魂を考えて言われたと解される。

(16) 「プシューケーの際限は、どこまで行っても、どの途をたどって行っても、見つかることはないだろう。計ればそんなに深いものだ」 (Diogenes Laertius K. 7, D. K. 22B 45)

プシューケーが、火—水—土の過程に対する土—水—火の「上り道」で考えられる以上、乾いた魂ほどすぐれた魂であり、湿った魂ほど力を失い、死に近づくものと考えられる。——

(17) 「乾いたプシューケーこそ、最も知力をもち、最もすぐれてゐる」 (Stobaeus, *Anth.* III. 5. 8, D. K. 22B 118)

(18) 「プシューケーにとって水となることは死であり、水にとって土となることは死である。しかし土からは水が生じ、水からはプシューケーが生じる」 (Clemens *Stromata*, VI. 17. 2, D. K. 22B 36)

(19) 「大人でも酒に酔えば、よろけながら、どっちへ行くのか分らずに、年の行かない子供に手をひかれて行く。魂(プシューケー)をしめらせたからだ」 (Stobaeus, *Anth.* III. 5. 7, D. K. 22B 117)

* *Philoponus De Anima* 87. 10.——Burnet, *Early Gr. Ph.* p. 151, n. 2 45 *ἀναθυμίασις* と同じ語がヘラクレイトス自身のものであることを疑問視してゐる。しかし *cf.* Freeman, *op. cit.* p. 109.

** 以下ヘラクレイトスの断片 (D. K. 22Bに属するもの) の訳文は田中美知太郎『ヘラクレイトスの言葉』にしたがう。

ヘラクレイトスと大体同じころ（五〇〇年）に活動期の中心を推定されているアルクマイオンは、クロトンの医学派の有力なメンバーであり、生理学的心理学の創始者といわれていて、知覚や思考の座をはじめて大脳に位置づけられた人であったが、プシューケーについては、やはりその特質を動のうちにもとめ、これを天体の運動に連絡させている。

(20) 「アルクマイオンもまたプシューケーについては、これらの人々（タレス、アポロニアのディオゲネス、ヘラクレイトス）と近い見解をもっていたようである。すなわち、彼の主張によれば、プシューケーは、不死なるもの（天体）に似ているがゆえに、不死なる性格をもつ。そしてプシューケーがこの性格をもつのは、つねに動くものとしての資格においてである。というのは、あらゆる神的なものもまた、つねにたえずなる運動を行なっているから——。

たとえば、月、太陽、もろもろの星、そして天の全体」(Arist. *De Anima* A2.405a29—b1, D.K. 24A12)

(21) 「クロトンの人アルクマイオンは、もろもろの星をプシューケーをもった神々であると考えた」(Clemens *Protrepticus* 66, D.K. 24A12)

(22) 「アルクマイオンは、プシューケーを、本性上永遠不断の自己運動であって、まさにそのゆえに不死であり、神々に似るものであると解してゐる」(Aetius IV.2.2, D.K. 24A12)

(23) 「アルクマイオンは、プシューケーが不死であり、太陽と同じように連続的に動くものであると言った」(Diogenes Laertius VIII.83, D.K. 24A1)

知るもの、生きるもの、動くもの

もしこれらの間接的証言を信用するとすると、アルクマイオンの考えは、『パイドロス』の魂不死の論証にみられるプラトンの思想と非常に近いことになる。次の言葉は、天体の運行と同じ円運動をあたえられた人間の魂が、その円運動を行ないえなくなったとき、人間は死ぬのだという意味であろう。

(24) 「アルクマイオンの主張によれば、人間が死ぬのは、始めを終わりにつなぐことができなくなるためである。」
〔Arist〕 *Problemata* XVII, 3. 916a33, D. K. 24B 2)

四

紀元前五世紀のはじめから中葉にかけて、パルメニデス、ゼノン、メリソスらのいわゆるエレア学派が登場し、すべての生成・運動が彼らの強力な論理によって虚妄として否定されるにおよんで、自然哲学はひとつの重大な危機に追い込まれる。この危機から自然哲学を再建することにつとめたのが、シケリア島アクラガスのエンペドクレスと、イオニアのクレゾメナイに生まれてアテナイに移り住んだアナクサゴラス（ともに四六〇—五〇〇年ごろが活動期の中心）である。運動を否定するエレア派の人々に運動の原理としてのプシューケー論を期待するのは無理であろうけれども、エンペドクレスについては、アリストテレスは彼を、プシューケーの機能を主として知と感覚に求めた人々の中にかぞえながらも、やはり万有の根源（アルケー）をそのままプシューケーとみる人として伝えている。

(25) 「プシューケーの特質を知と感覚の機能にみる人々は、一元論者にせよ多元論者にせよ、プシューケーとは、その彼らがアルケーとなすものにほかならないと言う。」たとえばエンペドクレスは、プシューケーを、ものの根元

的要素（ストイケイオン）のすべてから成ると考え、しかもそれら各々の要素がすなわちプシューケーにほかならな
うと考えた」（*De Anima* A2, 404b11）

ここで「ものの根元的要素」（ストイケイオン）と言われるのは、火・空気・水・土のいわゆる四元と、結合と分
離の原理としての「愛」（ピリアー）と「争い」（ネイコス）とであって、アリストテレスは右の言葉の根拠として
「われわれは土によって土を見、水によって水を見、空気によって……」（*Fr. 109*）というエンペドクリスの詩句を
引用している。すなわち、知る主体は知られる対象と同じ構成をもたねばならぬという原則（*τὸ ἴδιον κτάνεον*
ἴδιον τῶν ὁμοίων）がそこに考えられるわけである。ただし、右のアリストテレスの言葉のうち、「それら要素の各
々がすなわちプシューケーであると考えた」というのは、一般にみとめられているように、まちがった推定のように
思われる。われわれが土や水や火を知るのは、プシューケーのうちにそれぞれに対応する同じ要素があるからだとい
うのは正しいとしても、しかしプシューケーがプシューケーとして成立し、知るはたらきをもつようになるのは、そ
れら要素の全部がしかるべき比率で結合されたときにのみ、可能だと考えられたとみるべきであろう。「デ・アニマ
」のなかには、ほかにもエンペドクリス説にふれた言葉がいくつかあるが、同様にアリストテレス自身の解釈が混入
しているおそれがあるので、ここでは右の一般的な説明をあげることにとどめておく。生理学研究者としてのエンペ
ドクリスは、このプシューケーの知の機能の座を血液のなかにみとめた。

② 「人間にとって、心臓のまわりの血は思惟である」（*Porphyrius ap. Stob. Anih. I. 49. 53, D. K. 31B105*）
このように自然科学的に考察されたプシューケーが、彼の宗教的な詩（『カタルモイ』）の中で説かれる輪廻転生の

主体としてのプシューケーとどのように関係し、どのように統一的に把握されるべきか。これが実は、困難ではあるけれどもきわめて重要な問題なのであるが、ここでは論じる余裕がない。

* *c.f.* Kirk-Raven, *op. cit.* pp. 358—9.

周知のごとく、アナクサゴラスが世界の「動」と「知」の原理として立てた(Fr. 12, 13)ものはヌウス(知性)であって、直接にはプシューケーの名はあげられない。だから、われわれのプシューケー論の見地から、このアナクサゴラスのヌウスをどのように取りあつたらよいかはひとつの問題であろう。アリストテレスもまたこれを、アナクサゴラスの体系においてヌウスとプシューケーとはどのように関係するか、両者は同じものとみなされるべきか、別のものとみなされるべきかというかたちで、いろいろと論じている。

(27) 「同様にしてアナクサゴラスもまた、プシューケーを、動かすはたらきをもつものであると言っていることになる。この点は、ヌウスが万有に動をあたえたと言った者がほかにあれば、その誰についてもいえるところである」しかしながら(とアリストテレスは語をついで)、ヌウスとプシューケーとが同じであるかどうかは、アナクサゴラスの場合かならずしも明らかではない、なぜなら——

(28) 「多くの箇所では、ヌウスはものごとの美しく正しい状態をつくり出すものであると言っているが、他の箇所では、プシューケーがそれであると言っている。というのは、彼によれば、ヌウスは、大小貴賤を問わずあらゆる動物の中に無差別にある(したがってプシューケーと同じものとみなされうる)ものだからである。もっとも、知るはたらきについて言われるヌウスにかぎれば、それは必しもすべての動物にあるとは思えないけれども」(De Ani-

(29) 「アナクサゴラスはプシューケーとヌッスを別のものとして語っているように思えるけれども、実は両者を同一の性質のものとしてあつかっているのである。ただし、万有の始原(アルケー)としては、何よりもヌッスをそれであるとおく点は別であるけれども(すくなくとも彼は、事物のなかでただヌッスのみが単一で、他と混らず、純粹であると主張するのだから)。けれども、ヌッスが万有に動をあたえたという彼の説は、彼が知るはたらきと動かすはたらきとの両方を、同一の原理に帰属させていることを意味する」(De Anima 405a 13—19)

(28) によれば、アナクサゴラス自身がどこかで、ヌッスとプシューケーの同一を思わせるようなことを言っていたのではないかと推測される。この点は、(29)にみられるように、アリストテレスにおいて、知の原理と動の原理を統一的に把握するという問題のかたちで意識されたのである。

もしかりにこのヌッスという名前にこだわらないとすれば、アナクサゴラスが「動」と「知」の原理を宇宙的規模において考え、その宇宙の中にまた「自己のうちにヌッスをもつ存在」(Fr. 11)をみとめつつ「ヌッスは、大きいヌッスも小さなヌッスも同性質である」(Fr. 12)と述べて、ミクロコスモスとマクロコスモスとの対比と同族性をみとめる点は、まったく初期以来の自然哲学の伝統に沿っているといえよう。むしろ、そのような万有の動と知の原理としてのヌッスが、他の事物が「すべてのものはすべてのものに含まれる」(Fr. 11)という混在の状態にあるのに対して、「絶対無限独立の存在であって、いかなる事物にもまじらず、ただひとりそれ自体でそれ自体の上にとどまる」(Fr. 12)と考えられる点、この二元論は著しい特徴であって、アリストテレスもまた、水や空気をそのまま

プシューケーとみなす他の人々にくらべて、彼をやや例外的存在としてみとめなければならなかった*。

ただ、このような特色にもかかわらず、アナクサゴラスの二元論が二元論としてどこまで徹底して考えられていたか、マッスの純粹性の觀念そのものがどこまで、純化され、正確に把握されていたかという点になると、なお一抹の疑問がのこらないでもない。彼のコスモゴニーにおいて、「マッスが運動をおこしはじめたとき、マッスは動かされるすべてのものから分離した」(*érei hōstato o vos kinein, ato toō kinouménou kosmou amephrōto*, Fr. 13) という言葉は、普通 *amephrōto* という動詞を非人称に解し、「分離がはじまった」という意味にとる解釈が行われているが、文章の読み方としても、*amoklōsōthai* の用法からいっても、この動詞の主語を *o vos* ととって、はじめのように訳する方が自然で慣用に沿っているのではないかと思われる。もしそうとすれば、原初にあってはマッスもまた他の事物とともに混濁状態のなかにあり、廻転運動を起しはじめたときにはじめて、他から分離して純粹の存在になったというふうに解する余地が出てきて、マッスの独立性離在性はかなり制限されたものとみなされることになるであろう。また、

(30) 「プシューケーは物体であるかどうか、プシューケーの本質はいかなるものかという点について」アナクシメネスやアナクサゴラスやアルケラオスやディオゲネスは、それが空気状のものであると考えた」(*Aetius* IV. 3. 2, D. K. 59A93)

という伝承は、資料としてそれほど権威のあるものとは思えないが、アナクサゴラス自身の言葉の中でマッスの純粹性が、「マッスはあらゆる事物のうちで最も微細で最も純粹である」(Fr. 12) というような言い方で表現されている

のを見ると、アナクサゴラスのヌッスやプシューケーの他の物質に対する区別が、なお何か程度の差のうえのものであって、はっきりと絶対的なものとして把握されるに至っていないかという疑問の余地が、全くないとはいえないのである。

* *De Anima* A2. 405b19—21.

** Burnet, *Early Gr. Ph.* p. 260; Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, p. 85, n. 1; Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 378. — 他方、Diels-Kranz は *pois* を主語と解して訳している。

イオニアの自然哲学の伝統を一つの方向に完成させた原子論者デモクリトス（大体四六〇—三七〇年）の面目は、そのプシューケー論にもよくあらわれている。彼にかんする資料は多いが、アリストテレスの紹介でほぼその全容が伝えられるであろう。

(3) 「この考え（プシューケーが『動くもの』であるという考え）から、デモクリトスはプシューケーを、一種の火であり熱であると主張する。というのは、彼は、アトムのままさまの形状が無限にある中で、球状のアトムが火であり、プシューケーであると言っているからである。それは、窓を通してはいってくる光線の中に見えるような、空气中に漂よう微塵といわれるものにたとえられる。彼は、そうした微粒子の集まりが全自然の構成要素であると説明し（レウキッポスもまた同じ）、その中で球状のものがプシューケーであるとするのである。その理由は、そのような球形のものはとりわけ、どんなものの中にもないって行って、自分も動きながら、他のものを動かすことができるということにある。これはつまり、プシューケーとは、もろもろの動物に動をあたえるものであると考えたからに

知るもの、生きるもの、動くもの

はかならない。

このゆえにまた彼は、呼吸をもって生の本質的条件であるとす。すなわち、身体をとりかこむ外気が身体を圧迫して、生物体に動きをあたえるアトムを——このアトム自身がまた片ときも静止していないから——しほり出すと、外から、他の同じようなアトムが息を吸いこむ際にはいつてきて助けられる。なぜなら、これらの補充されたアトムは、外気の圧迫と固化に対して力を合せて抵抗することによって、それら自身と生物体の中にもとからあったアトムとが身体から外に出てしまうのを妨げるからである。そして動物は、以上の過程を行いうるあいだけ生きる」*

(*De Anima* A2. 403b31—404a16)

(32) 「デモクリトスは、プシューケーとヌッスは同じものであって、第一次的で不可分割的な物体からなり、それが微細であることとその形状とのゆえに、ものを動かすはたらしきをもつと言っている。そして、彼によれば、形状のなかでは球形がいちばんよく動きやすく、ヌッスや火はこの形のものである」(*De Anima* A2. 405a9—13)

(33) 「プシューケーは、それ自身が動くことによつて、それが内在するところの身体を動かすと主張する人々がある。たとえばデモクリトスがそうであつて、彼の説は喜劇作家ピリッポスの説くと似ている。すなわちピリッポスによれば、ダイダロスは木製のアプロディテを動かすのに、水銀を注入したというのであるが、デモクリトスの説もまた同様であつて、(プシューケーを構成する)不可分割のアトムの球は、けつして静止することのない自然の性質をもっているから、自分の運動に身体全体を引き入れて、これを動かすのだと主張している」(*De Anima* A3. 406b15—24)

これらのアリストテレスの説明に加えて、

④ 「デモクリトスやエピクロスによれば、プシューケーには二つの部分があつて、そのロゴス的な部分は胸部に座をもち、非ロゴス的な部分は全身に散在している」 (*Aetius* IV. 4.6, D.K. 68A105)

という伝承を採用するとすれば、デモクリトスのプシューケー観の概要を描き出すことができるであろう。全自然の構成要素であるアトムのうち、最も微細な球形のアトムは、*anima* として全身に散在し、生命と活動をあたえるとともに、胸部に純粹の状態で結集するときには、*animus* として知るはたらきをいとなむ*。そしてこれらは、呼吸作用によって外の宇宙と直通する。

* cf. *Arist. De Respiratione* 4. 471b30. (D.K. 68A106)

* 田中美知太郎『古代唯心論の理解のために』(『近代思想と古代哲学』一五二頁)参照。④の訳文も同書一四〇頁の引用によつてゐる。

このほか、アリストテレスはやや特殊な見解として、

⑤ 「反対的な諸性質を第一原理(アルケー)に入れて考える人々は、プシューケーもまた反対的諸性質から構成されているとみなす。また、そうした反対的性質の一方——『熱い』とか『冷い』とか、その他これに類するもの——をアルケーとする人々は、プシューケーもまた同様にこれらの諸性質の一つであるとする」 (*De Anima* 405b 23—26)

と述べている。おそらく、プラトンの『パイドン』(八六BC)において次に引用するようなかたちで展開され、ア

知るもの、生きるもの、動くもの

リストテレスの『デ・アニマ』(A4. 407b27 sqd) の中でも、「世に行われているさまざまな説のどれにも劣らず、多くの人々の信用を得ている見解」として紹介批判されている、いわゆるプシューケー―ハルモニアー説は、この(35)の前半に言われている見解と同系統に属するものと思われる。

(36) 「われわれの身体においては、熱・冷・乾・湿その他これに類する反対の性質が、いわば琴の弦にあたる役割をはたしていて、身体はそれらの緊張関係のうちに統一を保たれているとみなし、われわれのプシューケーとは、身体を構成するまさにこれらの要素が、互に適正な仕方で合わされるときに生み出される融合であり、楽音の諧調(ハルモニアー)にあたるものであると考えるわけです」(Phaedo 86BC)

* このプシューケー―ハルモニアー説をしばしば言われるように、無難作にピュタゴラス派の見解とみなすのは問題である。cf. G. C. Field, *Plato and his Contemporaries*, pp. 179, sq. ; R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, pp. 101—8. 事実アリストテレスも、この説に関してピュタゴラス派の名に全然言及していない。彼がピュタゴラス派の見解としてあげる (*De Anima* A2. 404a17) のは、(3)の前半と同じような、プシューケーを空气中の微塵、もしくはそれを動かすものとみなすという、およそハルモニアー説とは似ても似つかぬ説である。——なお、ピュタゴラス派のプシューケー観については、これらのハルモニアー説、空气中の微塵説もふくめ、さらに輪廻転生の主体としての別の宗教的側面も合わせ考えて、Kirk-Raven (*op. cit.* pp. 261—2) が——簡単にではあるが——統一的解釈を試みている。

五

以上われわれは、タレスからはじめて、アナクシメネス(およびこれと関連してアポロニアのディオゲネス)

ヘラクレイトス、アルクマイオン、エンペドクレス、アナクサゴラス、デモクリトスなどのプシューケーに関する見解を一通りみてきた。むろんこれで完全であるとはいえないけれども、プラトンにいたるまでの自然哲学におけるプシューケー観の主要な性格は、ほぼこれだけの概観からも知ることができであろう。いまその性格を分析するに先立って、資料の多くがアリストテレスの『デ・アニマ』に求められたことでもあるから、アリストテレス自身がこれから先人たちのプシューケー論をどのように概括しているかを、まず見ておくことにしよう。(括弧による説明は筆者のもの。)

(7) 「かくてすべての人々は、プシューケーをだいたい三つの特性によって定義づけていることになる——すなわち、動と、知覚(知るはたらき)と、非物体的であるということ(微細な構造をもつということ)*によって。そして、これら各々の特性はいずれも、人々がアルケー(万有の根源、第一原理)となすところのものに還元されて、そこから説明される。だから、知るはたらきによってプシューケーを定義する人々は、プシューケーを、万有を構成する要素のひとつと同視するか、あるいは、そういう要素の二つ以上からなると考えるのである。この場合、なぜそう考えるかということの説明は、一人の例外(アナクサゴラスであろう)をのぞけば、互にほとんど同じであるといつてよい、——いわく、『似たものは似たものによって知られる』と。つまり、プシューケーはあらゆるものを知るのだから、それはあらゆるアルケー(知られる対象を構成する原理、根源と同じもの)から構成されていなければならぬと、こう彼らは考えるわけである。かくして、万有を成り立たしめている根本原因とか要素とかいったものを何か一つのものであると説く人々は、プシューケーもまた、たとえば火とか水とかいったような、一つのものであるとみなすし、アルケーを複数で考

える説をとる人々は、プシューケーもやはり、二つ以上のものからなるとみなすことになる」(A2. 405b11—19)
 万有のアルケーがそのままプシューケーとみなされる点について、ここでは主として、プシューケーの特性を知るはたらきに求める人々との関連で説明されているが、別の箇所ではまた次のように言われている。

⑧ 「彼らはプシューケーについても、こういったアルケーに関するいろいろの見解に準じて説明をあたえるのである。なぜかという、彼らは、ものを動かす本性をもつものは第一次的なものに属すると考えたからであって、これはいわれないことではない。ここからして、ある人々はプシューケーを火であると考える。なぜなら火は、もろもろの元素中最も微細で最も非物的なものであり、さらに他の何よりも、自身が動くとともに他をも動かすものだから」(A2. 405a3—7)

* 「非物的」(アノーマトン)ということば、ピロポノス(38. 27)によって「本来的な意味で物体でないということではなく——これは彼らのうちの何びとも意味しないところである——、微細であることのゆえに諸々の物体の中にあつて物体性が少いという意味である」と説明されている。これはアリストテレス自身、他の箇所では同じ事柄を、「プシューケーを何か微細な物体(σμικρὰ τε νετρομεπέσι)と考える人々」(A5. 409a32)とか、「ある人々は(プシューケーを)、他とくらべて最も微細な物体¹、もしくは最も非物的なものである(σμίνα τὸ νετρομεπέστατον ἢ τὸ ἀσφατάστατον τῶν ἄλλων)」という意見を表明した」(A5. 409b21)とか表現してゐることによつてたしかめられる。本文中次にあげる⑧の最後のいふ方も同様である。その他 cf. A5. 409b27, 410a28.

つまり、アリストテレスによれば、

(→) 先人たちはプシューケーの特質を、a 動かすはたらきと、b 知るはたらきと、c 非物的であることとの、三

つにもとめた。このうち、非物体的ということ、物体の中で最も微細な構造をもつということにほかならず、実際には、自身が動いたり他を動かしたりすることの条件として考えられることが多いのであるから〔12〕〔32〕〔33〕、主要な観点はa「動」とb「知」の二つにあるといえよう。そして、

(二) プシューケーをaの見地からみる人々は、動をあたえるものは第一次的なものに属すると考えることによつて、またプシューケーの特質をbに求める人々は、「似たものは似たものによつて知られる」という原則にみちびかれて、結局いずれの観点をとるにしても、各人が万有のアルケー（根源、万有を構成する第一原理的なもの）とみなすものを、そのままプシューケーと同一視することになるというのである。

タレスからデモクリトスに至るまでの自然哲学的プシューケー観をふりかえってみて、われわれはこのアリストテレスの概括を、大体において正しい把握としてみとめることができるであろう。いまその一つ一つの事柄を検討してみると、次のようなことが考えられる。

(一) a まずプシューケーを「動」の原理とみることについては、われわれが最初から期待していたところであつて、別に問題はないであろう。bの知るはたらしきも、一般にプシューケーが「こころ」の意味を含むとすれば、当然の観点と言わねばならぬ。ただ、プシューケーの特質を知の機能にみるということは、宇宙論や自然学の問題としては、(イ)認識の主体としての（人間の）プシューケーが、知られる対象としての自然の事物と同じ構造をもつということと、(ロ)万有のプシューケーが全体として知るはたらしきをもつということとの、二つの主要な意味をとくに含む点に注意すべきであろう。(イ)は、先にみられた〔12〕〔13〕〔24〕〔25〕などにかがわれる考え方であつて、アリストテレスが説明しているよ

うに、「似たものは似たものによって知られる」という原則に従うもの。(ロ)は、(4)(6)(11)(28)などから暗示されることろであって、アリストテレスがヌッスとプシューケーとの異同というかたちで問題にした(ただしここで言うのは、異同を問題にされるヌッスもプシューケーも、はっきりと宇宙的規模で考えられている場合)点である。一般に、プシューケーを万有の根源としての水や空気などのかたちで考え、同時にそれを神とみなす見解にあっては、(イ)と(ロ)の両方の意味が含まれているであろう。

(二) プシューケーの特質を「動」に求める者も、「知」に求める者も、結局は、万有のアルケーをそのままプシューケーとみなす見解に帰着するというのは、重要な指摘である。このことは、彼ら自然哲学者たちにとって何を意味するか。

アリストテレスは、(38)にみたごとく『デ・アニマ』においては、自然哲学者たちのプシューケー観がアルケーに関する見解に準ずるということを、「ものを動かす本性をもつものは第一次的なもの(τὸ πρῶτον)に属すると考えたから」というふうに、動力因ないし作用因的な観点から説明しているけれども、他方周知のように『形而上学』の第一巻においては、自分に先立つ哲学者たちの求めたアルケーないしアイティーア(原因)の性格を吟味しながら、タレス以下の自然哲学者たちの「水」や「空気」や「アトム」などを、質料(ὕλη, materia)的なアイティーアであり、あるいは物体(質)的なアルケー(συνάρτησις ἀπὸ τῆς οὐσίας)であると規定している。^{*}自然哲学者たちが、彼らのそういったアルケーを、アリストテレスの言う他の形相因や目的因などから意識的に区別して把握したかどうかは、アリストテレス自身もくり返し *ἀναπόδως ἡέριον* と断わっているように、^{*}むしろ否定的に答えられなければならないだろうが、

しかしそれらが素材とか物質とか (materia) いった規定をうけ入れる面を多分にもつことは、みとめなければならぬであろう。そして、そのような性格のアルケーが、右にみられたように、そのまま彼らにとってプシューケーを意味したのである。^{***}このことは、換言すれば、プシューケーとは「いのち」であり「こころ」であり「動」の原理である以上、物と心、物質と生命などの対立が彼らにとってはないということであり、自然科学的には、「動」の原理とか作用因とかいったものを物質から分離することなく、「物質のもつ作用力」もしくは「物質としての活力」を根本に置いて、自然や宇宙のすべての生成変化運動を説明するということを意味する。アリストテレスは『形而上学』(A3. 984b6—7) の中では、作用因に関連して、こうした質料(物質)のもつ活力を考える立場をわずかに例外的なものとして語っているけれども、われわれとしては、先にみた彼の『デ・アニマ』における明確な記述を合せ考えて、むしろこれを自然哲学者たちの全般にあてはまるものとみなすことができるであろう。

* A3. (983b6 sq. 4) —— 「物体(質)的な原理」という言ひ方は A5. 987a4, 8. 983b28.

** A4. 985a13, 6. 986b5, 7. 986a23, 10. 988a13.

*** この点を『デ・アニマ』のアリストテレスは、プシューケーの特質を「知」の機能に求める人々について、「あたかもプシューケーを物、(プラグマタ)であると考えているかのよう」(A5. 409b22)とか、「物体(質)的な要素によって各々のものを知るところ説」(410a28)と述べべている。

われわれのしらべた資料のなかでは、こうした物心一元論をもって特色づけることに躊躇を感じさせるのは、アルクマイオンとアナクサゴラスであろう。ただし、アルクマイオンについては、あたえられた資料だけからは、右

の特色を肯定することに躊躇しなければならないのと同時に、積極的にこれを否定する根拠もまたないと言わねばならぬ。またアナクサゴラスの場合には、一般にそのヌッス（知性）の純粹独立存在の強調において、二元論的特色がみとめられなければならないが、ただその二元論が二元論としてどこまで正確に、徹底して把握されていたかという点になると、若干の疑問の余地がのこされていたのである。

六

さて、これだけのことをたしかめたるうえで、ふたたび『法律』の第十巻にもどり、そこにみられた二つの相對する主張を吟味してみることにしよう。まず、プラトンのプシューケーに関する見解を、前章のような観点に沿ってしらべるとどうであろうか。

(一) a プシューケーが「動」の原理であるということは、プラトンにとってプシューケーの定義そのものであり、またその「動」は明らかに宇宙全体の規模において考えられている。事実、そもそもわれわれが、彼にいたるまでの自然哲学者たちのプシューケー観をふりかえってみたのも、この考え方の伝統に著目したからこそであった。

b の(イ)については、『法律』の第十巻から直接たしかめることはできないけれども、自然学そのものを主題としたやはり晩年の作品『ティマイオス』をみると、明らかに「似たものは似たものによって知られる」という同じ原則にもとづきながら、万有の構造とわれわれ人間のプシューケーの動きとの緊密な連絡が表現されている。^{*}そしてこの考えは、『法律』十巻においても棄てさられることなく、背後に予想されるとみなして差支えないであろう。

* *Timaeus* 37AC, 41D—42B—44D, 47BC, Ar. *De Anima* A2, 404b16—27, 3, 406b26—407a2.

b) (ロ) プラトンにおいて、万有のプシューケーは全体として知るはたらしきをもつと考えられていたか。それはヌッスと同じものとみなされてよいものか。この点については、『ティマイオス』と『法律』の十巻とでは多少考ええないしは表現の変様がうかがわれる。一般にヌッス(知性)はプシューケー(魂)のもつ機能の一つであり、「ヌッスはプシューケーなしにはありえない」という関係で考えられるけれども、『ティマイオス』においてはさらにそれ以上に、万有を成り立たしめている根本原因(アイティア)としてのプシューケーは、やはり自己運動者として考えられながらも、そのまま *ἡ ἐκφανὸν φύσις* として知性そのものと同じように扱われ、万有の「動」の原理と「知」の原理とが分ち難く結合している。^{*#}これに対して『法律』においては、先にみられたように、プシューケーは明確に「自己自身を動かすことのできる動」という定義をあたえられつつ、どこまでも「動」の原理としてのみ考えられていて、そのような「動」が知性(ヌッス)を用いて世界に秩序をつくり出すか、それとも無知(アノイア)と結びついて世界を無秩序にみちびくかということは、神学的なふくみをもった問題として別に取りあつかわれている。つまりヌッスはプシューケーなしにありえないけれども、他方ヌッスをもたないプシューケーというものも考えられるわけであり、またそのようなプシューケーが宇宙間の悪と無秩序の因として実際にあることがみとめられているのである^{**#}。万有の「動」の原理と「知」(ひいては秩序性)の原理とは、ここでは原則としてはっきりと区別されているのである。

* *Sophista* 249 A, *Philebus* 30C, *Timaeus* 30B.

** 46DE, cf. 34A1-2.

*** 896DE

(二) 万有のアルケーがそのままプシューケーとみなされること、あるいは、プシューケーが万有のアルケーとしての位置を占めること、このこと自体はプラトンにおいても同様であって、本稿二章でみられたように、強調的に表現されていた。ただしそのアルケーは、『法律』十巻においては、一見して明らかなどく、物質性を完全に排除した「動」そのものとしてとらえられている。すなわち、先にたしかめられたように、彼に至るまでの自然哲学者たちが、プシューケーを「非物体的」なものとして把握しようというモチーフを充分にもちながらも、それが実質的には、彼らのアルケーが *materia* の規定を受けいれる面を多分に持つという一般的制約によって、「最も微細である」という意味を出なかったのに対して、プラトンが万有のアルケーの位置においたプシューケーは、この不徹底性を完全に克服しているのである。この点がおそらく、プラトンのプシューケー論と、先行の自然哲学者たちのそれとの最も顕著な差異であるといえよう。この差異が自然学的にどのような意味をもち、どこから由来するかということは、プラトンが『法律』十巻で批判した自然主義的思想の前提を吟味したのちに、より明らかになるであらう。

そこで次に、その自然主義的無神論であるが、『法律』十巻に表明された主張のうち、前提となる自然学の肝心の部分（八八九BC、本稿二七九—二八〇頁）だけをとり出して要約整理してみると、次のようになる。

(1) 万有の根源（「最初にあったもの」*τὴν πρώτην αἰτίαν*）は火・水・土・空気などである。

(2) これらの要素的物質は、それぞれに固有の作用力（*δυνάμεις*）——熱・冷、乾・湿、硬・軟等の——をもち、こ

の作用力によって運動せしめられる。ただし、その運動に規則性や秩序性はなく、まったく偶然的な条件による。

(3) そしてその際、熱と冷、乾と湿、硬と軟というように、互に反対の性質のものどうしが混合し結合することに よって、次第に天地間の森羅万象が生成した。——「偶然にしたがって行われる反対の性質のものどうしの混合という仕方で、必然的に混合させられるようなすべてのもの」(八八九C1)という表現はやや難解であるが、要するにその意味は、反対の性質どうしの結合ということそれ自体は必然であるけれども、実際に個々のどれがどれと結びつくかは偶然による、と解されてよいであろう。

(4) こうした万有の生成のいちばん基礎にある火水風土などの要素的物質は、全然プシューケーをもたない。また、生成の過程そのものを支配するのも偶然的な条件であって、そこには知性の示す秩序正しさや技術的な企画性は全く関係しない。生命や精神はずっと後から発生した。

——すでに折にふれてみられてきたように、万有のアルケーとして火や水や土や空気を考えることも、現象を熱・冷・乾・湿などの反対の諸性質の結合によって説明することも、古代ギリシアの自然学において古い伝統をもつ考え方である。右の学説の特色は、同じこうした物質やその作用を万有生成の根源におきながら、われわれがみたタレス以下の自然哲学者がこれらをそのままプシューケーであるとみなすのに対して、この学説はそれらのものが「全くプシューケーをもたない」(*παρρησις ἀπὸ τοῦ ἀπύκτου*)と強調する点であろう。ところで、このプシューケーの觀念の排除は正当であろうか。

そもそも、「プシューケーをもたない」ということはこの学説において、実際には何を意味しているのであろう

知るもの、生きるもの、動くもの

か。少し注意すれば分るように、それは主として、規則的でない、秩序がない、偶然的条件にしたがうという意味であつて（だからこそテクネーに対立するテューケーがピュシスとならんで原理とされる）、他方、生成の基本的過程を「要素的物質の各々はそれぞれがもっている作用力の偶然的条件によって運動せしめられ云々」と説明することにおいて、物質の作用力による運動そのものは——あるいは、物質が動をひき起す作用力をもつということ——疑いもなく前提されているのである。われわれはすでに、自然哲学古来の考え方において、プシューケーとは何よりもまず活動力としてとらえられていること、ことに右の学説にたいして提出された当のプラトンの反論にあつては、プシューケーはどこまでも動の原理として考えられ、知や思考、ひいては秩序性の原理としてのヌクストとは、はっきり区別されていることをたしかめた。したがって（——とくに、もしプラトンがこの『法律』十巻で言っているように、そのような動の原理をプシューケーと呼ぶかどうかは本来ただ命名の問題であるとするならば——）万有の生成の始源に火水風土の物体（質）と、その作用力による運動を前提する自然主義的無神論の主張は、ただプシューケーという名前を力を入れて排除するというだけのことで、実質的には、万有の「知」の原理から区別された「動」の原理に関するかぎり、水や空気や反対的性質などをそのままプシューケーとみなしたタレス以下の主張と、何も違わないことになる。すなわち、どちらも物質のもつ活力や作用力を、万有の生成をひきおこす根源として考えているからであり、そしてそのような生成の最初の因となる活力や作用力こそ、本来的にプシューケーと名づけられていたものにはかならないからである。

そして、このような自然主義的無神論の主張と、それに対してなされたプラトンの反論との間の真の対立は、結局

宇宙の運動や万有の生成に、全般として秩序性をみとめるかみとめないかという点だけに帰着するであろう。自然主義的無神論が極力拒けている「プシューケー」という觀念は、他方の主張で使われる言葉で言えば、「ヌッスを得たプシューケー」(ψυχὴ ἢ νοῦς ποσάβουσα) ということにはかならないし、一方が「偶然」(τύχη)と呼ぶものは他方では「無知と結びついたプシューケー」(ψυχὴ ἢ ἀνοία συγγενομένην)を意味する。後者がプシューケーと呼んでいる「動」の原理そのものについていえば、自然主義者たちが万有の始原に想定した熱・冷その他の物質の作用力は、それが万有の生成を最初にひき起したものと考えられる以上、彼らにとってはやはり一種の「自己自身を動かすことのできる動」にほかならず、したかつてその限りにおいては、プシューケー(=「自己自身を動かすことのできる動」)が最初にあったと主張するプラトンの反論は、反論として無意味であることになる。自己運動というところにだけ観点をおくかぎり、相手が実質的には一種の自己運動を万有生成の始原に想定しているのに、それに対してもう一度、「自己運動がはじめにあった」と主張していることになるからである。

『法律』十巻においてプラトンが自然主義者たちの自然学的前提に加えた反論の意義は、だから、「自己自身を動かすことのできる動」を万有の始原においたということ——何びともこのこと自体に反対はしないだろう——ではなくて、そのような「動」をはっきりと物質性から区別し分離して、始原としてはこの「動」そのもののほかには、何ものこさなかったことにある。これは先に、タレス以下の自然学者たちの見解と比較したときにも、著目されたところであった。そして、プラトンの考え方がもつこの特色は、(1)一方において、物質や単純物体を、(自己)運動力ないしは作用力の「主体」と考えるのをやめること、あるいは、運動や作用力を物質や単純物体の「属性」と考えるのを

やめること、(2)他方において、その自己運動や作用力を、熱・冷・乾・湿等々の特定の性質としてあらわれるものとしてではなく、そうした一切の性質的限定を除き去った純粹の作用力、自己運動力そのものとしてとらえること、この二つの意味をもつ。プラトンの自然学は、(1)において、タレス以来の自然哲学を一つの方向に徹底せしめ完成させたアトム論と対照をなし、(2)において、いわゆる「反対の諸性質」を万有のアルケーとなす人々と対照されるといえるであろう。

(1) アリストテレスがいろいろの哲学用語について、普通使われる語義を分類した一種の哲学辞典(『形而上学』4巻)の「ウシア」(*ousia*)の項(1017b 10 sqq.)をみると、まず第一に土や火や水などの「単純物体(質)」(*τὰ ἀπλά οὐκίατα*)と、これらから合成されてできる諸物体が「ウシア」と呼ばれることが指摘され、その理由として、「すべてこれらの物体は、ある主語(基体)のもとに述語づけられることなく、かえって他のいろいろな事柄がこれらのもとに述語づけられる」ということが言われている。事実このような、主語的な独立存在者というのが、アリストテレスのウシア概念の一つの主要な意味であるが、右に言われている事柄はまた、プラトンに至るまでの自然哲学者たちの考え方の一つの傾向を示しているといえる。この考え方に従うと、「火」という物質(単純物体)と「熱い」という性質(作用力)とは、実体とその属性、主語と述語の関係におかれ、性質や作用力としての「熱い」は基体(ヒュポケイメノン)としての「火」に依存していて、実際には熱くない火はありえないとしても、少くとも概念的には、「火」は「熱い」という属性なしにも一応その存在性を考えることがゆるされるのに対して、属性としての「熱い」という作用力は、「火」という基体をはなれて独立に存在することはできない。そして、現象の多様性の

背後に、何らかのかたちでこのような実体を想定し、その根源的な基体的実体は変化することなく存続しつつ、ただその上に附加される属性や性質のみが変るとみなす (*τὸς μὲν οὐκᾶς ὑποκειμένου τοῖς θεοῖς πάλθου μεταβάλλει οὐκᾶς κτλ.* Met. A2. 983b9 sq.) のが、アリストテレスの指摘する自然哲学者たちの一つの有力な考え方であった。一般にこのような、あらゆる属性を取り去って行った窮極に想定される「実体」とは何を意味するか、そのような実体はたしてなお実体でありうるかということは一つの問題であるが、自然科学においては、大きさや形の差異だけをあたえられたアトム、運動と組合せによって現象を説明するアトム論は、この方向において構想可能な一つの極限を示す体系であるといえよう。プラトンの場合、すでに『ソピステス』(二四七E)において、しばしば指摘されるように、実在は物体ではなく作用力(デュナミス)とみなされるべきことの提案がなされ、『ティマイオス』(四九D)においては、火や水などのいわゆる単純物体とか「要素」(ストイケイオン)とかは、「このもの」とはっきり名指することのできる実体ではなく、「これこれ様の」という性質や作用力につけられた名前であるということが言われている。そして、物体よりも作用力を優先せしめるこの考え方はそのまま受けつがれて、われわれの『法律』十巻において彼が積極的に万有の根源に置いたプシューケーも、火や水や空気やアトムといった何らかの実体が持っている作用力や自己運動力ではなく、あるいはさらに「動かすもの」でさえなく、単純に自己運動そのもの、作用力そのものである。普通の意味での「もの」の観念は、ここでは完全に排除されているとみなすべきであろう。プラトンがこの『法律』十巻においては、プシューケーを「自己自身を動かすもの」(*τὸ αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖν*, *Phaedrus* 245E, *Definitions* 411c) と言わずに、「自己自身を動かすことのできる動」(*ἡ δυναμένη αὐτῆ αὐτῆ κινεῖν κίνησις*,

知るもの、生きるもの、動くもの

986A)と定義していることも、むしろギリシヤ語の表現自体としてはどちらもほぼ同じ意味を表わしうるけれども、それほど偶然ではないように思われる。

(2) しかしながら、もし実体の觀念を取りのぞくことだけが問題だとしたら、プラトンのプシューケーの把握は、火水風土のかわりに熱冷乾湿などの性質や作用力だけで万有生成の始原を考える論者たちと、本質的な違いはないということになるだろう。先に触れたように、これらの作用力もやはり、一種の自己自身を動かす動と考えられてはいない理由はないからである。けれども、これらは所詮一種の作用力であり、自己運動であって、なお他の何かへ還元することができないとは断定できないであろう。プラトンにとっては、これをアルケーとおくのは、特定のものを一般化し、相対的なものを絶対化することを意味した。『ティマイオス』の中に、火水風土をアルケーと呼ぶ人々に對する批評として、次のようなことが言われている。

「今日まで何びともまだ、これら火水風土自体の生成を説明しなかった。われわれはあたかもひとが、これらの各々がそもそも何であるかを知悉しているかのごとく、それらを万有の要素(ストイケイオン=アルファベットの字母)とみなして、アルケーと呼んでいる。実際にはしかし、多少とも頭のはたらく者ならば、当然それらを字母どころか、シラブルにさえもたとえるべきではないのに」(四八BC)

問題は分析の徹底性と、より単純な原理への還元ということにある以上、この言葉は、火水風土をそれぞれ作用力ないしは作用力の集合に置きかえても、同じように妥当するであろう。プラトンが窮極のアルケーの位置に置く作用力は、そういうさまざまな性質の限定をもたない純粹の作用力一般でなければならなかった。そして『法律』十卷(八

九七A、本稿第二章二八四頁)においては、これら熱冷、乾濕、硬軟等は、第一次的な自己運動が生ぜしめる増大と減少、結合と分離などの後に、派生的な位置づけをあたえられている。

七

かくして、いま見られた(1)と(2)を通じて、『法律』第十卷における自然主義的思想と、それに対する反論として表明された思想とは、自然万有の説明の仕方としては、本来、例えば唯物論と唯心論というような対立の関係にあるのではなくて、両者の違いはむしろ、分析の程度の差にあるとみなされるべきであろう。火や水や空気や土などの物質、もしくはそれらの物質の有する作用力を万有の始原におくことは、他方からみれば、いわば途中から出発することを意味する。そして疑いもなく、原理は可能ながぎり単純で普遍的である方が、広く現象を説明する力をもつであろう。

しかしながら、このような自己運動だけに自然万有の説明原理を還元してしまうことは、実際に可能であろうか。物質から分離され、一切の性質的限定を排除し去った純粹の自己運動そのものだけが、万有生成の始原にのこされるとき、そこからいかにして、いうところの増大と減少、結合と分離、さらに熱・冷、軽・重、硬・軟、黒・白などの物質の屬性が、ふたたび生じうるのであろうか。始源としての自己運動はそもそも、いわば何を手がかりとし、何を足場にしてこの現象の多様性を生ぜしめたのであろうか。『法律』十卷でプラトンは、自己運動としてのプシューケーがアルケーの位置におかれるべきことを論証して行く途中、万物の生成はいかなる条件によって行われるかとい

う一般的な問いに言及して、次のように同じく一般的な答をあたえている。

「それは明らかに次のような場合である。すなわち、始原（アルケー）が増大を受けとったのち、第二次的な変化の段階にいたり、そしてそこから次の変化の段階にいたるといふようにして、三つまでの変化の段階を経ることによって、人々に感覺されるようになるときである」（八九四A）

これは一般にみとめられているように幾何学的な表現であるが、同時にここで「始原」といわれているものは、後で明らかにされる自己運動としてのプシューケーと重ならなければならない。右の言葉は、その自己運動が、点から線へ、線から平面へと生長して行つて、三次元の立体にまでなったときに感覺の対象となることを述べたものであるが、これだけではあまりに抽象的一般的にすぎ、われわれの疑問はみたされないとわなければならない。ここにはすでに空間が前提されているとみなければならないが、自然を充分に説明するためにはどうしても、右の一般的な生成の原則を補うべきさうした他の原理が、『法律』十巻では背後に予想されていると考えなければならないだろう。それは何と何であるか。これを知るためには、この「原理」とか「原因」とかいったものがプラトンにおいて、どのように考えられてきたかというを中心としながら、感覺の世界に関するプラトンの体系全般を、たとえ概括的にでも描き出してみなければならない。

そもそも、ソクラテスから承けつがれた人間の行動や生き方の問題を主要な探求のテーマにしてきたプラトンが、はじめて世界解釈の問題——感覺され生成變化する自然の事物の原因（アイティアー）を問うこと——をまともに意識したのは、『パイドン』においてであったといえる。周知のように、そこであたえられた解答は単純にして明快な

ものであって、例えば、あるものが美しくなるのは「美そのもの」にあずかるからであり、熱くなるのは「熱そのもの」にあずかるからだというふうに、感覚的世界における何かあるものの生成の原因は、そのもののイデアにあずかることであるという、「最も安全な」答に固執することであった*。そしてこのような、流転する自然の事物のかなたに不変の真実在を対置するイデア論的思想が、自然の総体的説明を主題とする『ティマイオス』（二七D—二九D、五一BE）に依然明確に前提され、最後期の作品『法律』の最後のページ（九六五BC）に強調的に言及され、さらにアリステレスによっても、かなり変様したかたちにおいてではあるが、とにかくプラトンの思想として報告されたり批判されたりしている以上、右のような『パイドン』のいわゆるイデア原因説もまた、最後までプラトンの考えのうちに基本的なものとして残されていたとみなさないわけには行かないであろう。「この世の事物」の原因であり説明原理であることは、いうまでもなく、イデアの存在理由そのものであるから。

* *Phaedo* 100B—E.

ただし、『パイドロス』において先にふれたように、「動の始原」としてのプシューケーの不死が論証され、『ソピステス』（二四八E—二四九B）ではいわゆるイデア論者たち（*of εἰδῶν φιλῶν*）の主張に対して、「動」もまた真実在の中に数え入れられるべきことが提示されて以来、これらに呼応するかのごとく、後期の著作の中では、イデア論そのものは——したがって当然イデアを原因とする考え方も——右のように存続しながらも、この「原因」（アイテア）という言葉が別にまた、違った関連と意味のもとに使われるようになるのをわれわれは見出すのである。この新たな系列における原因という言葉の最初の明確な使用例は『ピレポス』におけるそれであって、そこでは

知るもの、生きるもの、動くもの

さらにこの語と関連して、自然存在分析の新しいシエマが立てられている。

『ピレボス』は、人間を幸福にするものは快樂か知性かという問題をテーマにした対話篇であるが、その途中（二三C以下）で、問題を考察する手がかりを得るために、「万有の中に今あるすべてのもの」の分析が行われ、万物は「限」（τὸ πέρας）と「無限」（τὸ ἀπειρον）、両者の混合によって生じるもの（τὸ μεκτόν）、およびこの混合の「原因」（αἰτία）の四つの種類に分けられる。それぞれの資格を吟味してみると、「混合されたもの」とは、一定の気候とか健康とかいった、現実に見出されるものごとの状態のことであるから、そのような現実の状態をつくり出す「混合の原因」は、一般に生成の世界をつくり出す原因とみなされるであろう。*そして、「混合」（現実の状態）は「限」と「無限」との混合なのであるから、この「限」と「無限」とは、右の意味での「原因」が原因としてはたらくためにもどうしても前提されなければならないものとして、前者とならんで、万有を構成する他に還元できない三つの原理をなすと考えられる。もし原因という言葉を一アリストテレスが実際にそうしているように——広い意味に解釈して使うならば、これらはいずれも原因と呼ばれてしかるべきものであろう。

* 「原因」は二七Aにおいて「つくられる」（τὸ ποιοῦν, τὸ δημιουργοῦν）と呼ばれ、生成の世界（τὸ γινώσκον）は「つくられたもの」（τὸ ποιούμενον）といわれている。

この『ピレボス』における存在分析を、イデア論との関連でプラトンの体系中にいかに位置づけるべきかはさまざまに論議されている。しかしいずれにしても、われわれとしては、『ティマイオス』（三〇A・五〇A—五三B）の中で万有の生成がやはり同じように、無限定無秩序な状態に限定と秩序があたえられるというかたちで語られるのを見る

とき、さらにアリストテレスがプラトンの考えとして伝えるいわゆるイデア数論の体系と重ね合せて考えるとき、右の分析が全く『ピレボス』のテーマのわく内だけにとどまるとは考えられないのであって、いまみられた万有を構成する三つの原理は、基本的な考え方としては、そのまま最後まで保たれたのではないかと思われる。細かい点を論じる余裕は少ないが、その大体の筋道だけをたどってみると次のようになるであろう。

(1) 『ピレボス』の「無限」(たえず「より大、より小」という変動状態にあるものと定義される)は、『ティマイオス』(四八E—五二C)において、空間(*Χώρα*)と、その中における事物の無限定無秩序な状態として語られる。素材・質料(*ἕξις*)としての意味をもつ後者は、一種のプロレプシスによって、^{*} 限定を受けた後の状態についていわれる言葉によって表現され、またそれらの「容れもの」としての前者(空間)と区別されて語られているが、しかし本来、このプロレプシスは便宜的なものと考えられ、そして、あらゆる限定性や差別性を排除した「等質な質料」の観念は、それが占める空間の概念と区別できないはずであるから、この両者は限定の可能性としての空間の概念に統一されるべきではないかと思われる。かくてこのような、いわば質料的空間の概念が、アリストテレスの伝えるイデア数論における感覚物構成の質料的原理、「大小」(「無限定の二」「無限」などとも呼ばれる)にあたる^{*}と解されるであろう。すなわち、イデア数論の基本的なシェマは、「形相としての『一』と質料としての『大小』からイデア(II数)がなり、イデア(II数)と『大小』から感覚的事物が構成される」(*Metaphysica* A6. 988a2—14)と^{*}いうのであるが、ここで二回使われている「大小」の原理の内容は同じではなく、前者がイデア数形成において質料的原理となる無限定的な量または多数性(*indefinite plurality*)を意味するのに対して、感覚的事物構成において質料的

役割を果たす後の方の「大小」は、無限定的な空間的延長性 (Indefinite extension) であると解釈されるのである。[※]

* cf. R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, p. 40, n. 1.

* * cf. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, pp. 221—3. — なお、われわれは先に、プラトンが万有の根源に普通の意味での「実体」や「もの」の観念を残さなかったことを述べたが、同じことはここでもいえる。つまり、プラトンにおけるこのような質料的原理は、アリストテレスの意味における「質料」の概念をはずれるものであって、この点、プラトンの「大小」を依然自分の意味での「質料」＝「ヒュポケイメネー・ウシア」としてとらえるアリストテレスにとっては、例えば「形而上学」(A9. 992b1 sq.) にみられるような困難が生じる。cf. *Physica* 209b11—16, 38—210a2.

(2) 『ピレボス』における「限」(「より大、より小」という変動をやめさせ、数の導入によって無限定の量を共通の尺度ではかられるようにするもの、と定義される) は、『ティマイオス』において「かたちと数」(εἶδος καὶ ἀριθμός, 53B) と呼ばれているものにつながる。これは、世界の創造者が原初的な無秩序状態から、コスモス(秩序をもった宇宙)としての現にある状態をつくり出すにあたって用いる限定の原理である。プラトンが以前から考えて来たようなイデアは、『ピレボス』で挙げられる「四つの種族」のどれとも直接同一視することはできないが、ちょうど『ティマイオス』において、創造者は右のようなかたちで行われる世界形成にあたって、イデアをモデル(パラダイグマ)として使うのと同じように、『ピレボス』においても、「限」と「無限」との混合による現実の世界の生成がひとつの創造であるとすれば、[※]イデアはやはりその創造におけるモデルの役割をはたすものとして、先にみた三つの原理の背後に予想されていると[※]考えられる。そしてこのように、『ピレボス』や『ティマイオス』では二つに分れ

ているイデア（パラダイグマ）と「かたちと数」（限定するもの）とは、後の「イデアⅡ数論」において、統一的に把握される方向にむかったと解されよう。けだしもともと、イデアとはロゴスによって把握表現されるべきもの、そしてロゴスの正確さは数的表現のうちに求められるとすれば、右の両者が、数的に表現される限定のためのパターンとして、一つに考えられる必然性は理解できるからである。

* *Timaeus* 28A

** 本稿三四ページの註参照。

*** cf. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, p. 41, Ross, *Plato's Theory of Ideas*, p. 158.

(3) 『ピレボス』において混合の「原因」（「アイティアー」⇔「つくるもの」⇔ヌックス）と言われているものは、『ティマイオス』では、一方において創造者（「アイティオン」「神」「つくる者」「デーミウルゴス」などと呼ばれる）となり、他方において、先にふれたごとき性格の（「知」の原理と一体の）自己運動的原因「プシューケー」（四六D）とあって現れる。そして『法律』の第十巻において、「知」の原理（ヌックス）と「動」の原理（プシューケー）とが区別され、後者が「アイティアー」とか「アルケー」とか呼ばれながら、そのうちでヌックスをもったプシューケーが神々と名づけられていることは、われわれの確めたとおりである。アリストテレスが、プラトンには「作用（運動）因」（ἀποκτίν *kuwtyreas*）の考えがないといって非難しているのは、^{**}一般にみとめられているように、不可解な無視というべきであらう。

* さらに四七Eによれば、この「デーミウルゴス」は宇宙のヌックスとみなされうる。『ティマイオス』においてこれに対立す

知るもの、生きるもの、動くもの

	ピレボス	ティマイオス	法律 X	イデア数論
1	無 限	{ a) 空間 b) 事物の渾沌状態		感覺物構成の質料的原理としての「大小」(「無限」)
2	限	{ a) イデア (パラデイグマ) b) 形 と 数		イデア=数
3	原 (ヌウス, ソピアー)	{ a) デーミウルゴス b) プシューケー	プシューケー (+「ヌウス」) (=神)	

る原因として、「アナンケー」とか「さまよえる原因」とか呼ばれているものは、いろいろ問題はあるが、結局『法律』十巻における「無知と結びついたプシューケー」に連絡させるのがいちばん無難であろう。

** *Metaphysica* A9, 992a25, (et) A6, 988a9 (cf. Ross ad. loc.), A9, 991b5, 992B8, ———— ただし別の箇所 (1071b38—1072a4) から知られるように、アリストテレスは、プラトンの自己運動者としてのプシューケーを全然無視しているわけではなく、それがアルケーとしての資格をもつことを否定しているのであろう。

以上を整理して表示すると上のようになる。

こうして、プラトンの自然学に最小限必要な原理は、(1) 限定をうけ入れる可能性そのものとしての空間または延長性、(2) 限定のためのパターンとしてのイデア (次第に数学的なかたちで考えられるようになる)、(3) 作用因としての自己運動 (「プシューケー」の三つになるであろう。いまたとえば、『ティマイオス』で語られるところを手がかりにして、一般に四元素といわれていた火・水・空気・土の生成をこれらの原理で考えてみると、まず火水風土のイデアがあり、これは数式や幾何学的図形によって表現される (『ティマイオス』では、「まだ充分な分析とはいえない」という保留つきで、四元素はそれぞれ要素的三角形の組合せで考えられる*)。このパターンによって(1)の質料的空間が限定されて、現実の火水風土(模倣ないしはコピー)

が生成するのであるが、その際(3)が作用因としてはたらく。コピーはむしろパターンそのものにくらべて不完全であり、また「動」が作用因として基本にある以上、つねに「動」によって性格づけられる。四元素の性質的な差異は、パターンにおける要素的(e.g.)三角形の組合せ方に依存しているわけであるから、相互に転換し合うことが可能である。[※]われわれは、感覚にあらわれる火なら火という現象がいかなるパターンからなるか(すなわち、どのようなアイデアをメタケインしているか)を知ることによって、一応その現象に「説明をあたえる」ことができるが、しかし現象それ自体は不断の変動のうちにあるから、これを正確にのこらず置換しうるような言葉は、本質上ありえない(すなわち、感覚的事物についてのロゴスは厳密にはアレーテアたりえず、エイコースの域にとどまる)。[※]……

* 53C sqq.

** cf. *Timaeus* 56C—57C.

*** *Timaeus* 29B—D.——拙稿「エイコース・ロゴス(プラトンにおける自然学のあり方について)」(西洋古典学研究・二)。

これが紀元前四世紀、デモクリトスらの原子論に対して別に形成されていたプラトンの自然学の概要である。むろん、くりかえし言うように、以上は大体のシュマだけをのべたものであり、ひとつひとつの問題については、なお精密な文献学的ならびに哲学的な考察によって裏づけられなければならない。げんに、自然が右のように「動」によって性格づけられるとすれば、『ティマイオス』(三七C—三八E)において「天体の秩序をつくと同時に、一にとどまる永遠に対して、数的に移行するその模像もつくった」という言葉によつて導入されている「時間」は、忘れてならないフアクターであるし、またわれわれが『法律』の中にみたように、宇宙を全般に支配しているのはヌッスを

知るもの、生きるもの、動へもの

もつプシューケーだとすれば、それと関連して、自然の目的性の問題が考えられなければならないであろう。ただ、プラトンの自然学を全面的に論究することは今のわれわれの仕事ではなく、以上の概括によって次のことをたしかめることができれば、当面の目的は達せられたわけである。——すなわち、『法律』十巻でプシューケーが、万有の生成をひきおこすいちばんものもの（アイティアー）であるといわれるとき、この「原因」の觀念は、『ピレボス』（二六E）や『ティマイオス』（二八A、三六Dなど）で使われた「原因」の意味を承けるものであり、何がほんとうに「ピュシス」（＝「最初のもの」＝「アルケー」）であるかという問いは、神々の存在の証明という全体の主題との関連によって、右にみた(3)の系列について答えられていること。^{*}したがって、生成全般を体系的に考えるためには、ほかに(1)と(2)の系列が補われなければならない。これらは『法律』十巻では背後に予想されているとみなされるべきこと。

* 896B1, D8.

** $\psi\upsilon\chi\acute{\eta} = \tau\acute{\iota} \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu \mu\epsilon\tau\alpha\delta\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu = \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta} \kappa\upsilon\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\nu$ (894E—895B)

プラトンの自然観にあつては、ある意味でそれまでの自然哲学におけると同様、自然と精神、「もの」と「ところ」とは、調和的な関係にあるようにみえるであろう。いわゆる「物質」は、その生成の原理としてプシューケーをもち、プシューケーは「物質」に内在して活動をあたえつつ、自然は生けるものと考えられているからである。けれども、同じように生ける自然の像を考えながらも、それを支えるプラトンの自然学と古来の自然学——およびこれと原理的には同じであることがたしかめられたかの自然主義的「唯物論」——との基礎的な考え方の間には、かなりの違いが

みられた。われわれはここでもう一度、その違いが本質的のものであるというよりは、むしろ、一方が還元すべきところまで還元し、分析すべきところまで分析しつくしているのに対して、他方はいわばその途中から出発しているという、分析の程度の差であることを、右の概括にもとづいて知りうるのである。プラトンの場合、このような分析の徹底性ということは、先に引いた『ティマイオス』の中の、火水風土を口にするならまずそれ自体の「何であるか」を知らねばならぬという言葉からうかがわれるように、ソクラテスから承けつがれた「何であるか」の問の執拗な追求が、その当のソクラテスが不信の眼を向けて放棄した「自然の探求」へとふたたび向けられたときの、当然の帰結であるともいえよう。われわれの当面の問題であったプシューケー論についていえば、プラトンの宇宙論的なプシューケーの考えは、一度人間ひとりひとりのプシューケーのあり方について想いをひそめた後のそれであり、プシューケーというものを同じく自然万有の活動力としてとらえるタレス以来の伝統にしたがいながらも、この伝統的な考え方を受け入れるまでに、かの『パイドン』にみられるような、心身のきびしい対立と、それによる個人の魂の純粹性と不死の問題への考察をくぐりぬけて来ているのである。^{*}それは宇宙論的なプシューケーの概念において、われわれのみたような純化をもたらしたいえるのであるが、しかし他方、宇宙の「動」の中に人間の魂のはたらきをそのまま持ちこんで、意欲、関心、判断から快苦愛憎のたぐいまでをも、万有のプシューケーの「動」のうち^{*}に数え、これらを長さ、幅、深さ、強さなどの物体の属性よりも「先にあった」と主張していることは、われわれを当惑させる。これは、自然学としては、ひとつのスキュンダルであるともいえるであろう。

・ * こうした点について、拙著『プラトン著作集・パイドロス』（田中美知太郎共著）序説八―十章を参照していただければ幸

知るもの、生きるもの、動くもの

いじめる。

** *Leges* 896C—897A.

ただ、哲学的には、このことはふたたびわれわれを窮極の問題へさそいこむ。「宇宙の魂」の中で、人間ひとりひとりの魂は、どのような意味をもつか。肉体と結びついた人間の魂の、純粋性をめざしての知的努力は、万有のプシキューケーに対してどのようなつながるか。個人の魂は、肉体の死とともにどこへ行くのか。『バイドン』の問題は、自然科学的にも充分問われうるのである。