

## 前ソクラテス期の思想家における質料と生命

後 藤 淳<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> 人間科学部 人間社会学科 人間文化コース  
jung510@toua-u.ac.jp

### 〈要 旨〉

本論文は、前ソクラテス期の思想家たちが「質料」と「生命」あるいは「生命体」との関係を如何に考えたかについて、現存する諸断片と学説誌家たちの証言を資料としながら検証することを目的とする。彼らの多くは「生命」に関する言説を残してはいるものの、彼らがコスモスのアルケーとした「質料」とそれとの関係を十分に論じているのであろうか。筆者はこの検証を、1. モノ自身が何らかの生命的変質を生起するのであるか、それとも2. モノの変化により説かれる世界図式の中に生命に関する何らか別図式が重複転化されているのであるか、という二つの仮説を検討することにより行った。

1. については、アナクシマンドロスの断片に関する証言や、パルメニデスが語る逆説的言説の中に生命の発生に関するものが残されてはいるものの、しかし、それらはすべて何故あるいはどのように質料が生命性を持つのかに関する論拠を欠くものであることを見た。

さらに、2. についても、生命の座とされる「魂」を中心とする図式は、例えばヘラクレイトスにおいては、アルケーとされる「火」との質料的相似性を謳われてはいるものの、それにもかかわらず、それが持つとされる「思惟」の質料的側面に関する論拠が提示されていないために、曖昧であると判ぜざるを得ない。

資料に基づく考察の結果、前ソクラテス期の思想の中では、コスモスのアルケーとされる「質料」と「生命」との関係は、明確な根拠を欠いたまま提示されている、あるいは、類似した同心的別図式を質料的世界の中に曖昧に重ね合わせたものであることが明らかとなった。

### 1 はじめに

かつて、前ソクラテス期の哲学、特に自然学の特徴を表すために「物活論 (hylozoism)」という言葉が用いられた。この言葉は、コスモスを構成する素材である物質—伝統的には火、空気、水、土という四元素である—自体の中に生命原理を読み込む、あるいは物質的原理に立つ一連の世界観 (Cosmology) の中で生命性を説明しようとする試みを表現したものであるといえよう。質料 (ὕλη) に生命 (ζωή) を見ることは、しかし、アリストテレス的観点からするならば質料因と作用因とを同一視する試みであり、本来、質料自体がそ

の運動変化の原因を自己の外に持つものである以上、許されないことである。アリストテレス自身も『靈魂論』第3巻における、いわゆる (魂の) 能動的部分の説明において呻吟したように、質料と生命との関連は、ギリシア哲学を徹底する「一と多」を巡る問題を、より人間にとって卑近な「生と死」という可視的現象の中に論じようとする営為であったと言い換えることができるであろう。

さて、質料と生命という異質で相反する二極は、端的に人間存在においては何らか接合して、あるいは少なくとも並存しているように体感される。

「物活論」という言葉を、モノと非モノとの並存を生命（非モノ）を持つモノが認知することを通して、両者の背反性に折り合いをつけるための単なる便法であるとするならば、そのことは前ソクラテス期の思想家たちが、あるいは挫折しあるいは自己撞着に陥った思索過程をすべて反故にし、実は現在も解明されているわけではない生命という〈何か〉に無批判に安寧しようとする安易な姿勢に他ならないであろう。生命の連続性や複写性を遺伝子レベルで論じてみても、それは現象としての生命を説明することに留まるのであって、決して、前ソクラテス期の思想家たちがそれをこそ生命の本質であるとした「自体活動性」を説くものではない。

前ソクラテス期の思想家たちは、特にイオニア学派の人々や多元論者たち、原子論者であるデモクリトスは、「始源（アルケー-ἀρχή）」を物質とした。彼らのアルケーは、あくまでモノであったわけで、仮にそれが非モノであったとすれば、その世界観は宗教的世界創造論（Cosmogony）というべき内容となっていたであろう。すなわち、非モノが何らかのモノを用いて（何らかの目的のために）生物あるいは生命を存在せしめたという叙述となっていたであろう。幾通りもギリシア世界の中で伝えられた世界創造の体系を眺めてみると、一例えば、オルフィズムが語る源初の「世界卵（World-Egg）」にしても<sup>(1)</sup>、『神統記』において展開される神々の覇権交代の図式の中にも—そのような非モノの存在は認められない。多くの神話の中で一般的には世界の端緒として置かれた「カオス」においてすら、それは「時と共に（χρόνῳ）」自らの細分化という手段によってモノを生み続けるに過ぎないのである<sup>(2)</sup>。

そもそも、古代ギリシア人が共通に認識していた「何ものもアラヌモノからは生ぜず、またアラヌモノへと滅しない」（μηδεν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, γίνεσθαι, μεδὲ εἰς τὸ μὴ ὄν φθειρεσθαι）という大前提は、ピュタゴラス学派や、特にエレア学派によって大きな衝撃を受けたとはいえ、アリストテレスの自然学に至るまでその基本が揺らぐことはなかったと考えられる。すなわち、モノ的世界はギリシア思想を貫徹する円環的時間論に立って、アルケーであるモノが何らかの方途により変

化することによって無限に連続すると考えられるのである<sup>(3)</sup>。さらに、アルケーを非モノとする世界観は、単数形で表現される人格「神」という概念が生まれていないギリシア思想にあつては、考察の対象とする必要はないといえよう。

再度アルケーに立ち返ろう。アルケーはモノである。その限りでは、ギリシア思想における質料と生命を巡る問題は、1. モノ自身が何らかの生命的変質を生起するのであるか、それとも2. モノの変化により説かれる世界図式の中に生命に関する何らかの別図式が重複転化されているのであるか、という二つの仮説を検証することにより考えることができると思われる。

前者を言い換えるならば、例えばモノの混合や分離といった運動変化の過程にあつて、その過程がある一定の段階に到った時にモノが生命としての働きを持つようになるのだろうか、ということである。生命の属性である「熱」は、アナクシメネスによれば「空気」の希薄化に付帯する性質ではある。そして、希薄化されることにより「熱」の発生が説明されるとしても、しかしそれがそのまま「生命」であるとは語られていない。実際のところ、前ソクラテス期における自然学的思弁の中には、あるモノによりあるいはモノの組み合わせにより生命が発するといった言説は残されておらず、せいぜい曖昧な表現によって両者の関連が仄めかされているに過ぎないといつてよいだろう。

後者に関して言えば、生命が担うとされる「考える（νοεῖν）」という能力や、その基準である「論理的であること（λογικόν）」という用語が前6世紀後半に活躍したクセノファネスやヘラクレイトスの断片中に散見されるようになる。特にヘラクレイトスにおいては、「魂」に関する叙述から判ずるに、「魂を持つこと（ψυχή ἔχειν）」がすなわち「生命を持つこと（βίος ἔχειν）」であると彼が見做していたと考えられるということに加えて、「魂」自体が彼の自然学におけるアルケーである「火」とほとんど並置されたことによつて<sup>(4)</sup>、モノ図式と生命図式の重ね合わせが遂行されたように見える。後者を言い換えるならば、「生命」が持つとされる能力やその性質に関する叙述と、モノに依る世界観との重複構造の妥当性を吟味することである。

本稿においては、前ソクラテス期におけるモノと生命を巡る問題を、このような二点から論ずることを目的とする。

## 2 モノの変質による生命

複数の前ソクラテス期の思想家の断片を基に検証する。

アナクシマンドロスにおける生命体の出現に関する学説誌家の証言としては、アエティオスによるものが最もよく知られているであろう。その証言によれば、モノの持つ4つの基本性質（冷熱湿乾）のうちで、湿から乾へという質的变化に従って「最初の生命が棘を持つ外皮の中に生じた」（DK 12. A.30.）とされる。また、アナクシマンドロス自身は、無限定なるもの（τὸ ἄπειρον）の巡回運動による「時の定めに従う償い（κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν）」（DK 12. B.1.）によって、二組の対立関係にある基本性質の中に相互交代（相互補完）的变化が生じ、生物ども（τὰ ζῷα）が生ずると語る。この語りは唐突であり、奇異であるという感を否めない。ところで、アエティオスの証言は、「生物は<湿ったもの>から、太陽による乾の過程が進行するに応じて生ずる」と続く。モノと生命の区別（定義）などなされぬままに、人間はその起源を魚に持つとも述べられるに留まるのである。

アナクシマンドロスの時代—彼のアクメー（盛時）は前570年頃であるとされる—には、既に医学の領域において、生命と血液あるいは心臓との関連は周知の事項として了解されていたと考えられている。すなわち、発生論的説明などなされぬままに「（生命の座として見做されている）心臓は周囲の血液から栄養を受けとる」とか、「血液中の蒸発物が生命を養い維持する」ということが、人々の間に受け入れられていたと考えられている<sup>5)</sup>。生命に本来的に付帯する熱という性質に加えて、湿から乾への変化による継続的エネルギー補充を経験的知見として持つことによって、逆に生命自体の解明が等閑に付されている感がある。

イオニアの自然学にあって、厳密な意味でのモノであるアルケーから（同時に、アルケーへ）万物へ（同時に、万物から）という図式の中に生命

の発生論を位置付けることは困難である。それは、たとえ、ヘラクレイトスが断片30, 31 aにおいて述べているような宇宙論的図式と、断片36, 77における「魂」の円環的変質を説く図式が如何に相似したものであると強弁してみても、そもそも「火が魂である」とか「火が魂であり生命を生み出す」といった直接的表現が存しない以上、われわれは断片107, 108における如く、「魂」自体の乾湿の程度に相応するその性質上の差異を述べる表現に留まらざるを得ないのである。

次にパルメニデスについて触れる。

「無限定なるもの τὸ ἐόν」のみを承認し、万物の生成消滅や運動変化を拒否した彼が、仮に生命あるいは生物の発生に関して語るとするならば、そのこと自体が自己矛盾しているという印象を与えるに違いない。本来「生命」が「自体運動性」を意味することに加えて、そもそも変化として捉えられる発生という現象を彼は拒否しているからである。しかし、実際に彼の断片を眺めてみるならば、断片17における「男女の懐胎の相違」や断片18における「両性具有の可能性」に関する叙述にわれわれは突き当たる。しかし、ここで、パルメニデスの現存諸断片が「ドクサ（臆見 δόξα）」の道について女神が語るものであることを思い出すならば、そこで何が語られていようとも、それらはすべてドクサとして退けられるものとなるだろう。すなわち、パルメニデスがわれわれに、そのような「死すべき者どものドクサ（δόξας βροτείας）」（DK 21. B.8. 151.）を拒むことを求める文脈の中に上の叙述も含まれると考えられるならば、彼が生成に関して述べていても構わないことにはなるのである。

厳密に言うならば、現存する19断片からパルメニデスが「真理」として女神に語らせた内容を読み取るならば、そして特に、断片10から18で語られるドクサの裏面を読み取るならば、①「アル」と「アラヌ」との峻別そのこと、②「習慣や眼、耳、舌（つまり感覚）の拒否」、③「アル」のしるし（χωρίς）としての i）不生不滅、ii）全体の一様性（あるいは同質性）、iii）不動性の直知、④多様に見えるコスモスの真の姿とその原因の直知、こそが彼の逆説的意図として浮かび上がってくるであろう。これらの「真理」の中にあっては、

「男女の懐胎の相違」や「両性具有の可能性」はしるしとしてのドクサでしかないのである。

エレア的論理を承認する上で、思惟がその無条件な前提となっていることを考えるならば、「アル」と等価される思惟の存在と τὸ εἶν 自体の関係は未決のままに残されているといえるであろう。というのも、本来「アル」の自体性、自存性を思惟と同一視することは、思惟対象として「アル」を措定することに他ならないからである。自身以外に真存在がアラヌという世界観の中で、自身を客体化することによってその真性を証することは、その絶対性を毀損することに他ならないであろう。パルメニデスの「アル」は「アラヌ」を否定し去った後に残る一種の虚空間でしかないのであって、われわれがそれを認める場合には、「アラヌではない」という消去法的残滓としてしか「場」を持ち込めぬということを理解していてもである。定義を目指す思惟が「～ではない」という虚空を「～である」形式で定式化することは不可能であるだろう。パルメニデスの「～なるアル」は、アリストテレスがいう同一律と矛盾律を満足する論理的要請としてのみ、その意義を解すべきであるだろう。上に挙げた断片17や18は否定されるべき人間のドクサ認識の一例である。ドクサにおける虚偽として「生命」が触れられているわけであり、そもそも、変化や運動を否定する限りで、その説明などありえないことを了解するにしても、パルメニデスが最も卑近なドクサの例として生命に関する叙述を提示していることに注意を払う必要はあると思われる。

さて、エレア学派が惹起した論理的帰結の閉塞状況から現象を救済する、言い換えるならば、再び人間が感得し知覚する現象を受容するべく思索した多元論者たちの中で、エンペドクレスの「生命」に関する言説に触れたい<sup>(6)</sup>。

『自然について』の中に、いわゆる四根（4元素）と生命（あるいは生命体）とに関連する断片を探すならば、怪物たちの発生から最初の人間の誕生までを順に語る断片57から62と、他の幾つかを挙げるができるであろう。質料でしかない四根に「愛」と「憎」という対立的力（作用因であると考えてよいだろう）が働きかけることによって、世界は規則的に変化する<sup>(7)</sup>。この変化自体

は四根の混合と分離に応じた「現れ」としての変化であり、「アル」のみを措定したエレア学派的論理的帰結に抵触するわけではない。しかし、エンペドクレスの「一」（愛の完全支配期）と「四」（憎の完全支配期）を二極としながらその間で「多」が明滅する宇宙論の中には全く目的因が存在しないが故に、「愛」あるいは「憎」による四根の結合と分離は畢竟偶然でしかありえず、それがゆえに例えば身体の諸部分が切り離れた状態で別個に生成してくるわけである<sup>(8)</sup>。たとえ、このような結合分離が「必然による（ἐξ ἀνάγκης）」と述べられても、その論証が提示されない以上、われわれはそれを「必然」ではなく偶然と解さざるを得ないのである。複数の研究者たちも指摘しているように<sup>(9)</sup>、彼の生命発生論はギリシア神話に登場するさまざまな怪異なるものどもの発生可能性を留保するものであるとはいえる。しかし、「生命」そのものを巡る問題に関しては、これ以上の意味を付加することはできないと考える。

「愛」の伸長期におのおのの根の同質性が崩れていくにつれて、すなわち、他の根との結合が進行し始めるにつれて、現今の世界に存在する生命体を含む万物の形が確立してくる。断片57から62は、「似たものが似たものを保つ」状態から「似ていないもの」との結合が開始される前後に関する描写である。しかし、彼に先行する思想家たちと同様、どの根があるいはどの根のどのような結合が「生命」「である」とか、「を生む」「となる」といった表現はそれらの断片中に含まれていない。「生命」や「人間」は、やはりエンペドクレスにおいても、唐突に「地中から発生する」（DK 28. B.62.）ことになるのである。

このような事情はデモクリトスにおいても同様であり、彼によって展開される「不可分なるもの（アトモン ἄτμον）」と「虚空間（ケノン κενόν）」による機械論的世界観の中に、奇形発生や雌雄決定が語られている。しかし、それらは「不可分なるもの」による何らかの合目的運動過程の中に生起するわけではない。彼の説く無目的の機械論からするならば、生命の発生理由を、いわんや生命の意味や目的を詳説することなどできようもない。いわゆる原子の雨が降り注ぐ一原子が原初の等速落下運動の中にある一最中に、たった

1個の「アトモン」が「振れる (κατὰ πυλμὸν)」(Cicero. DK68 A.47.) ことによって「アトモン」全体の無限運動(結合, 分離, 跳ね返り, 接触等)が自動的に継続展開していくことになる。このような図式にあっては, 原子が「振れる」ことを語るにより直接的に「生命が生まれる」ことを説明できないのである。

さて, 前ソクラテス期におけるモノすなわち質料そのものから生命を論ずるという観点については, 上で検証したように曖昧である, あるいは欠落していると考えざるを得ないであろう。いかように質料を取り扱うにしても, 経験的知見の範囲ではそこに全く異質な生命を論ずることが不可能であったということである。質料自体が持つとされる存在の「永遠性」が直裁的に「生きる, 生き続ける」ということに直結しないということである。

### 3 モノ的世界観と生命の属性との二重図式

前ソクラテス期の自然学においては, 先に述べたように, 物質的世界観とは別に, さり気なくあるいは前後の脈絡なく, 生物あるいは人間が発生するとされた。そして, 一端存在した後では, 生命体が持つ幾つもの能力の中で「思惟すること (νοεῖν)」「思慮すること (φρονεῖν)」こそが, 人間を人間たらしめ, 人間以外の他の生物からそれを区別せしめる最高のものと語られることが多い<sup>(10)</sup>。特に, 人間存在を語る際に, 伝統的概念ではあるものの哲学的意義へと置換された「神」—伝統的用法では「神々」という複数形での使用が多く, それに対して, 新しい「神」はほとんどの場合, 単数形で使用される<sup>(11)</sup>—が, 最高の能力として「思惟すること」を持つという理由に立って両者の共通性を鼓舞されるとき, 人間の他の生命に対する絶対的優位が暗示されることになる。このことは, 発生の順序からするならば後なるものに過ぎないとされる人間存在が, 変化(=発生)の多様性という点で飽和の状態に達するや否や, 出来上がった質料的コスモスの頂点に立ったことを意図すると解釈できる。

前ソクラテス期以降, アテナイ期の哲学—特にソクラテスとプラトンの哲学—において顕著とな

る身体性(質料性)の軽視や拒否傾向の萌芽を, われわれはここに見出すことができるであろう。それは, ピュタゴラス学派を先鞭として, 「身体」の対立概念としての「魂」がその意味内容を拡大する過程の端緒でもある。たとえアリストテレスが, 例えば『靈魂論』405. a8.において, 「魂は最も非物体的な物体である」として, 非モノ的に解釈される傾向を強めていた生命に質料性を担保し続けようとしたことから伺うことができるように, このような身体性の軽視が趨勢となっていたのである。

ところで, 古代ギリシアにあっては, 生命(=生きていること)は「魂を持つこと」と同義であると思われていたと考えてよい。ἔμψυχον(= ψυχή ἔχειν) = βίος ἔχειν という等式が基本的に前提される世界観の中で, ギリシア人は物質と生命の関連について思索したと言つてよいであろう。

しかし, 残された文献を眺めるならば, 最初「魂」は「生命」ではなく「死」と密接に結びついて語られるものであった。このことは, 「魂(ψυχή)」と同義語の形容詞 ψύχος, ψύχροςが「冷たい」を意味することや, さらに, ψύχεινが「息を吐き出すこと」を意味することからも伺うことができる。それに対して, 人間が生きている間に感じる生命力の高揚や充実感, ホメロスにおいては ψυχήではなく θύμοςが担っていると考えられていた。それは, 身体運動や精神の興奮状態を引き起こすエネルギーを表現した用語である。また, 激情や悲嘆といった極端な喜怒哀楽の発露ともこの用語は関連を持つ。生のエネルギーは後に膾炙されるような ψυχήではなく, その感情的側面へと特化してゆくことになる θύμοςに付託されていたのである。ψυχήとはといえば, 『オデュッセウス』や『イリアス』においては, 人間の死に際して口から対外に吐き出される呼吸として, あるいは, 時に戦闘において負った傷口から流出するものとしても語られている<sup>(12)</sup>。あるいはハデス(冥府)において細々と存在し続ける「生前を写しながら存在する影の如きもの(εἶδωλον)」として語られている<sup>(13)</sup>。われわれは, 「魂」が質料的側面を強く持っていたことを確認できるのである。

さて、アリストテレスに到るまでギリシア人は、「魂」を自らのうちに持つモノを「生きている」と見做したのであるが、実は、「魂」そのものは「自然存在（τὸ φυσεί ὄν）」の一部でしかない。モノである四元素やそれらの結合も、例えば火が本性的に上昇運動を行うように、運動や変化の原因を自らの内に持つという意味で「自然存在」であると考えられた。この意味で「自体運動性」を自ら保持することが「生命性」と同義であったのである。

話をホメロスに戻そう。ハデスにおいて生前の姿の影の如き茫漠とした「魂」は、しかし生きている。しかもそれは、墓石に注ぎかけられた犠牲獣の血液から立ち上る湯気を通してエネルギーの補充を受けると語られる何らかのモノ的側面を持っている。初期のギリシア人たちは、「魂」が語り、嘆き、風のように移動する活力を、血液が持つと考えられた<何か>であると理解していたということである。時代が下がってアスクレピアダイたち医術者グループにおいても、あるいは、エンペドクレスの断片に関するテオフラストスの注釈の中にも、血液を生命と同一視する視点が受け継がれているのである<sup>(14)</sup>。

しかし、「魂」にアリストテレスの言うように如何に質料性を保持しようとしても、それをアルケーとしての元素そのものとして理解することは困難であると思われる。アナクシメネスが「空気」を、ヘラクレイトスが「火」を生命体における原理として提出しようとしたにしても、その試みはあくまでも類比（アナログイア）に依拠した推論でしかないであろう。このことは先に論じたとおりである。

モノ的世界観と生命を橋渡しするものとして、また生命体の中での至上性を人間に付与するものとして位置付けられる「魂」は、その属性をもってその役割を負っているように見える。すなわち、単なる質料である物体と生命を持つ存在との相違を語るにより、前ソクラテス期の思想家たちは二重の図式を同心の下に置こうと試みたと解釈せざるを得ないであろう。「魂」は諸感覚を統合統括し「思惟する」とされる。植物、人間を除く動物、そして人間という生命体の階層を説明するためにも、それらに共通する「魂」に生殖能力、

運動能力、そして思惟能力という階層導入もギリシア人たちは必要とした。

さて、ある質料に別の質料が衝突したり、質料のある部分が分離したり、質料の性質的特性が変化したりする際、そのような運動変化に相即する感覚が成立する。しかし、厳密に言えば、感覚自体は質料に付与された物理的印であって、それを「識別する＝分別する」ことではない。質料が感覚を「分け知る」わけではないということである。このことを確認しておかねばならない。

古代ギリシアにおいては、身体すなわち質料はあくまで感覚成立のための「場所」として位置づけられるにすぎない。「場所」に置かれた何らかの刻印を判ずるという役割は、特質において身体のそれとは異なる能力を担う「魂」の属性として前提されていることになる。しかし、この前提にはそれを支える十分な論拠が与えられているわけではない。経験的知見に立って、身体と魂を対極的に把握する中で、魂が身体に反定立されていると考えてよいであろう。単なるモノが自ら動くことをせず他からの力により運動や変化を与えられるのに対して、少なくとも生命は即自的に運動変化しうると考えられた。この限りでは、先に論じたように、いかように運動変化を分析してみても、モノと生命との関連は論じられない。自己再生産の能力である生殖能力においても同様であろう。

しかし、翻って考えてみるならば、「生命を持つこと」が「魂を持つこと」と置換されるのであれば、生命体の最下層に位置する植物における「魂」のあり方を分析することによって、モノと生命の二重図式を説明することが必要なのではなかったのだろうか。けれども、古代ギリシア人たちはこのような思索過程を経なかった。彼らは、思惟能力を「魂」の最高能力と見做し、人間存在の規定根拠としたのである。それでは「思惟すること」という魂の能力は、質料的世界観といかなる関連にあると考えられたのであろうか<sup>(15)</sup>。

前ソクラテス期の思想たちの現存する諸断片中で、「魂」が持つ「思惟」能力について最も端的に言及しているものはヘラクレイトスのものであるだろう。彼は複数の断片中において以下のように述べている。



断片112：健全な（十分な）思慮を持つこと（ $\sigma\omega\psi\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ ）は最大の徳である。

断片113：思慮すること（ $\tau\omicron\psi\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ ）はすべての者に共通である。

これらの断片は、その背景に二つの前提をもつ。すなわち、そのひとつは、コスモス（万物）の中で展開される規矩的「ロゴス」の意味と、人間の言語や理性としての「ロゴス」の意味における汎性的共通性である。人間が「思慮」する手段であると同時にコスモスの原理でもある「ロゴス」のいわば座として、「魂」が位置付けられているのである。もうひとつは、彼の言う「永遠に生きる火」（断片30）というコスモスのアルケーである「火」と、生命原理である「魂」の性質的近似性である。この近似性は、彼の断片30, 31 a と断片36, 76を対照することによって暗示されている。これら二つの前提を了解した上で、質料的には「火」に近似する「魂」が「思慮する」という能力を持つと彼は語るのである。そして、上に引用したように、彼はその能力が「最高のもの」であり「すべての者」に付与されていると述べるのである。

しかし、関係する諸断片に関する学説誌家たちも、「思惟」自体の生理学的メカニズムを解き明かしてくれてはいない。例えば、断片12の出典であるアレイオス・ディデュモスは「（ストアの）ゼノン」は、魂とは知覚を持った蒸発物であると述べる。これは、ヘラクレイトスが、魂が思慮を備えた蒸発物として絶え間なく生成していることを明らかにしようとして、…。」と述べるに留まっている<sup>(16)</sup>。これは、「魂」が血液から栄養を補給されるという伝統的解釈に立ちながらも、「知覚」という能力を魂に帰すのみの注釈に過ぎない。質料的要素のどの部分—あるいはその全体—が、どのようにあることが「知覚」という働きを構成するかについては言及を欠いているということである。このような説明の欠落を抱えながらも、ひとまず質料的な「魂」は、身体という決定的質料を欠いても「感覚知覚」能力を保持することが断片98で語られる。

断片98：ハデスにおいては、魂は嗅ぎ分ける。

この断片は、身体喪失後ですらも嗅覚のみが「魂」に付帯することを述べている。この断片が意味するところは、対応する身体の器官を持たなくても「魂」は嗅ぐという能力を保持するということである<sup>(17)</sup>。同時に、「魂」が非モノではなくモノであるがゆえに知覚を辛うじて保つということかもしれない<sup>(18)</sup>。しかし、やはりこの断片も、「魂」と嗅覚との死後における帯同妥当性を語るものではない。

さて、ヘラクレイトスにあっては、「思慮」の保証が人間全体に先天的に与えられていることは了解するとしよう。しかし、彼の「魂」に関連する諸断片中では、その属性をもってする「ロゴス」理解、すなわちコスモス理解を「人間ども」に説くことに力点が置かれているのであって<sup>(19)</sup>、質料的「魂」とそのメカニズムとの関係解明がなされているわけではないと考えざるを得ないのである。

人間を含むコスモス全体を完全な質料的世界観から説いたデモクリトスの場合はいかがであろうか。彼の現存諸断片の中にある人間の「魂」に関する叙述と学説誌家たちの証言から読み取るならば、彼が以下のような質料的—彼によれば「魂」は「特に非物体的である」<sup>(20)</sup>—性質を「魂」の中に見ていたことがわかる。それらはすなわち、1)「魂」は一種の「火」であり熱い<sup>(21)</sup>、2)最も微小であり球状である<sup>(22)</sup>、という性質である。従って、『靈魂論』の中でアリストテレスも述べているように、デモクリトスによる「不可分なるもの」から成る「魂」は「自ら動き他を動かす」力を持っているとされる<sup>(23)</sup>。

彼においては、「空虚」を場所として「不可分なるもの」が無目的に運動する中で、衝突による結合と分離を繰り返すことがこの可視的コスモスの実相に他ならないとされた。本来の性質はまったく同一であるものの、形状と位置を異にすることによりすべての二次的性質を説明しうる「不可分なるもの」から成る「魂」は、それでも一種の「火」であることにより、それを内包する身体の中では共通した性質としての活動（運動）性を保持するとされる。言い換えるならば、少なくとも一種の「火」的な「不可分なるもの」が、身体を構成する「不可分なるもの」との衝突の結果として、あるいは吸気による圧力変化を経た呼気の際

に体外に放出拡散されない限りで<sup>(24)</sup>、身体は「生命」を持つと語られるのである。

当然であるが、「魂」が持つとされる能力も「不可分なるもの」により説明される。デモクリトスは断片11において、人間の認識に「思惟」と「感覚」の二種を認めている。

断片11<sup>(25)</sup>：認識には二つの型がある。ひとつは真実なるもので、もうひとつは暗いものである。暗いものには以下のものが属する。すなわち、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚である。それに対して、真実なるものは、もうひとつのものから離れている。

アエティオスの証言に依れば、デモクリトスは「魂」の中に理性的部分と非理性的部分の区別を見て、それぞれが身体で占める場所の相違により前者は胸部に存する一方で、後者は汎身体的なものであることを説明しようとしたと報告されている。しかし、デモクリトスが「魂」にこのような二つの異なる部分を認めていたと考えられるならば、「感覚」という能力は身体全体に位置すること、「思惟」という能力は胸という特定の場所のみで働くという説明が可能となる。そしてこの場合には、後者は前者から「(論の)根拠を受け取る」(断片・125)と同時に、前者が得た対象に関する認識が「臆見に従う」(断片・135)ものでしかないことをもって、後者の前者に対する優位を彼が措定していたことになるであろう。

さらに、実際には「感覚」として得られる認識は、すべての感覚器官を構成する「不可分なるもの」と感覚対象から発散するその剥離像との衝突による<sup>(26)</sup>。デモクリトスは、感覚によって捉えられたとする感覚対象の諸性質が「臆見による」とか「慣習による」ものであり、それらが「不可分なるもの」そのものと比較するならば「劣っている」と考えた、とセクストス・エンペリコスは述べている<sup>(27)</sup>。「感覚」による認識は「暗く」、それに対して「思惟」によるそれは「真実的で」あるとも区別された<sup>(28)</sup>。「感覚」の対象が剥離像であるがゆえにその認識が第二義的性質に関するに留まるのに対して、この「思惟」により把握さ

れた認識は「不可分なるもの」の第一義的性質を本性的に対象とされる<sup>(29)</sup>。

しかし、「感覚」に対する「思惟」の優位を語ってみても、両者は共にコスモスを構成する「不可分なるもの」がそれぞれを構成するとされる「不可分なるもの」に衝突接触する後に成立する反応である限り、「生命」あるいは「生命体」、すなわち非モノとモノとの関係を説明するものではない。「魂」が持つとされる能力である「感覚」であれ「思惟」であれ、そもそも「魂」が一種の「火」とであるとされる限り、「火」を構成する「不可分なるもの」に「生命性」が存するという論拠を提出できない以上、非モノとモノとの関係が断絶したままに留まることは止むを得ないことである。アエティオスは、デモクリトスがすべてのものが何らかの性質の魂を持つと(考えた)と証言し、屍体にすらも魂が残ると続けている<sup>(30)</sup>。この証言は、屍体の爪や頭髮が死後も生長するといった具体的知見を踏まえたものかもしれない。しかし、やはりデモクリトスにおいても、彼のアルケーである「不可分なるもの」によるコスモス説明の中で、「生命」あるいは「生命性」はモノとの接点を説かれないうままに留まっていると考えざるを得ないのである。

#### 4 まとめ

前ソクラテス期の思想家たちの中に残された資料を手掛かりにしながら、彼らが質料(モノ)と非質料的なるもの(非モノ)について、特に後者を「生命」あるいは「生命性」と見做す場合に、いかなる関連を持つと考えたかについて簡単に俯瞰してきた。モノが混合や分離といった運動変化の過程にあつて、その過程がある一定の段階に到った時にモノが生命としての働きを持つようになるのだろうかという第一の視点と、「生命」が持つとされる能力やその性質に関する叙述と、モノに依る世界観との重複構造の妥当性を吟味するという第二の視点においてである。

前者に関しては、なるほど人間を含む「生命体」の発生に関する叙述が幾人かの資料に残されているものの、アルケーとして措定された元素(質料、モノ)がどのような運動や変化により「生命」



となるかに関する手掛かりを発見することはできなかった。「生命」あるいは「生命体」は、質料のコスモス内での円環的变化過程の中で唐突に出現しているのみであった。

後者に関しては、「生命」の座として説かれる「魂」が持つ「思惟する」とか「感覚知覚する」という能力と質料との関係について考察した。ヘラクレイトスの現存諸断片に散見される「思慮すること」を人間に保証する叙述や、デモクリトスにおける「不可分なるもの」が「感覚」を構成するという断片やそれに関する学説誌家たちの証言から、なるほど「魂」と「永遠に生きる火」との相似、「不可分なるもの」の性質的同一性により、モノと非モノとの関係は同心的図式によって説明されているように思われた。しかし、彼らの断片に見られる叙述ですらも、何故モノが「考え」たり「感じ」たりするのかという説明が欠落しているように思われる。デモクリトスにおいては「不可分なるもの」間の衝突がその原因として与えられているにしても、そもそも衝突の第一原因とされる「振れ」が「必然から」生起するとされる限り<sup>(31)</sup>、われわれはそれを論証の向こう側にある論拠として簡単には首肯できないのである。「生命」が持つとされる能力やその性質に関する叙述と、モノによる世界観との重複構造の妥当性という第二の視点についても、曖昧であるとして拒否するかあるいは是なるものであるという判断を留保せざるを得ないのである。

## 注

本文並びに注に引用する断片番号は、すべて H.Diels u. W. Kranz (1974<sup>17</sup>) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann. による。

(1) M.C. Stokes (1971) *One and Many in the Presocratic Philosophy*. Harvard Univ., pp.53-55.

(2) Th.G. Sinnige (1968) *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*. Assen., pp.50-53. cf. J.Kerschensteiner (1962) *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. München. pp.32-34.

(3) F.ニーチェが説いた「永劫回帰」の背景にある

如く、世界を構成するモノは有限であると考えられる限り、例えばヘラクレイトスが考えていたと思われるような「大年 (ἐκπυρώσις)」をもって世界の生成消滅という円環が一端完了すると言えるであろう。しかし、完了した世界は再び生成を再開するのである。筆者は、ヘラクレイトスの思想の中に「大年」を読む立場をとる。

cf. K.Reinhard (1959) *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt. p.169f. O.Gigon (1935) *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig. p.58.

しかし当然ながら、「大年」を認めない研究者たちもおり、主に彼らの論拠は「永遠に生きる火」(断片30)に立つ限り「大年」は認められないとするものである。

cf. G.Vlastos (1947) *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*. *Classical Philology*. 42. p.165. G.Vlastos (1955) *On Heraclitus*. *American Journal of Philology*. 76 p.311. M.Marcovich (1967) *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*. Merida. p.272.

(4) DK22 B.31a, 36.

(5) 『ヒポクラテス全集』の「人間の本性」第4節においては、「さらに生命の誕生は、熱と冷、そして湿と乾の組み合わせが極端で一方に偏っていればうまくいかない。ひとつの要素が他と比べて優勢すぎるとか、強いものが強すぎるといったことがあるとうまくいかない。単一のものから生命が生まれるというのはどういうことであろうか。」と述べられ、4つの基本性質に関しては言及がなされている。しかし、厳密に考えるならば、これらの要素はそのまま4元素といわれているわけではないこと、また、「単一のもの」からの生命発生に対しては疑問が提起されていることに着目したい。

(6) 彼の現存する153断片のうち、ディールスが分類したように断片1から111までがいわゆる『自然について(ペリ・ピュセオス)』に属し、断片112以降が『浄化(カタルモイ)』に属するものであると考えて論を進める。すなわち、前者はあくまでも自然学的領域を、後者は倫理的宗教的領域を担うものであると考える。幾つかの論文が散見されるようになったいわゆる「ス

トラスブルク断片」については、本稿の考察の対象外に置くにとどめる。

(7)J.Warren (2007) *Presocratics. Acumen*. pp.143-46.

(8)DK31 B.57, 60, 61.

cf. D.N.Graham (1999) Empedocles and Anaxagoras: *Responses to Parmenides*. in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. A.A.Long (ed.) Cambridge. p.161.

(9)M.R.Wright (1981) *Empedocles. The Extant Fragments*. Yale. pp.49-53. B.Inwood (1992) *The Poem of Empedocles*. Toronto. p.45. S.Trépanier (2004) *Empedocles. An Interpretation*. Routledge. p.170.

四根の結合により「万物」がさまざまな形態をとって生起するのに対して。例えば断片134において彼が語る「神」は四肢を持たぬ「聖なるところ」とされる。

cf. S.M.Darcus (1977) Daimon Pararells the Holy Phren in Empedocles. *Phronesis*. 22pp.176-178. Trépanier: *ibid.* p.91. O.Primavesi (2008) Ch.8. Empedocles: Physical and Mythical Divinity. in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford U.P. p.208.

(10)Parm. Fr.3,7,16. Heracli. Fr. 112, 113, 116. Emped. Fr.10.

(11)ここで用いる「単数形」という用語は、先に述べた人格「神」としての単数形ではない。前ソクラテス期の思想家たちにおける「神」概念の変化に関しては、コーンフォード以来さまざまな研究者が言を代えて論じている。

F.M.Cornford (1952) *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge U.P. pp.187-189. B.Snell (1966) *Gesammelte Schriften*. Göttingen. pp.137-42.

(12)*Ody.* 3. 455., II. 16. 528-9., 22. 361-3.

B.Snell (1980<sup>5</sup>) *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen. p.19.

(13)*Ody.* 11. 64-5., 84., 90.

(14)DK31 A.86. ここでテオフラストスは、エンペドクレスが「これらのもの（諸根）から調合されており、それらをもってわれわれは思慮し、

また快苦を感じる」(B.107)と述べた後に、「血によってわれわれは最もよく思慮する。というのも、肢体の中では血において諸根が最もよく混合されているからである」と注釈する。

(15)A.Laks (1999) Soul, Sensation, and Thought. in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge. pp.251-57.

(16)DK22 B 12.

(17)なぜヘラクレイトスが嗅覚のみを死後の「魂」に保持したかについては、厳密な解明がなされているわけではない。祭祀において生者が死者へ捧げる犠牲獣の血液から立ち上る湯気を、あるいは犠牲獣を焼く香りを「魂」がハデスで嗅ぐという伝統的祭式の意味に彼が立っているのかもしれない。

(18)Arist. *De Anima*. A. 405 a 25-28. アリストテレスは「ヘラクレイトスは魂を最も非物体的物体と考えた」と証言している。ここで用いられている「最も非物体的(ἀσωματώτατον)」という形容詞の最上級は「最も物体性から遠い」という意味であり、完全な非モノを意味するわけではない。

(19)ヘラクレイトスの断片中に多く残されている叙事詩人や先行する思想家たち、さらに一般の人々「多くの者たち」「彼ら」という主語が用いられている一への痛烈な批判は、その根拠に「ロゴスが共通であるにもかかわらず、個人的思慮を持っているかのように」(断片2)彼らが行動し発言するためである。また、「博識」が彼の言う「ロゴス理解」に決して繋がらないことも背景に存する。ヘラクレイトスは「ロゴス」理解を人々に求めたわけであるが、それは成功したとは言えず、彼も十分そのことを理解していたと考えられる。断片40, 42, 56, 57, 106を参照のこと。cf. C.H.Kahn (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge. pp.107-110.

T.M.Robinson (1987) *Heraclitus*. Toronto. p.180f. ヘラクレイトスの「ロゴス」を質料的な側面から解釈しようとする試みがHusseyによって試みられている。しかし、彼がその論拠としている眠りにおける「ロゴス」の忘却が、「合理性」や「理性」の無活動性にあることからすれば、この解釈は自己撞着に陥っていると考えられ

る。E.Hussey (1999) Heraclitus. in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge. p p.90-93..

(20)Arist. *De Anima*. A. 405 a 5-7.

(21)Arist. *ibid.* A. 403 b 31-a 1.

(22)Arist. *ibid.* A. 404 a 1- 9.

(23)Arist. *ibid.* A. 405 a 5-9. 注18から本注までの *De Anima*におけるアリストテレスの証言は、「魂」＝一種の「火」, 「魂」＝ヌース（理性）という二つの等式を前提としている。ここで「ヌースが非物体なものに属する」という彼の注釈に注目したい。「魂」自体が「特に非物体的である」ことに加えて、ヌースも一種の「火」として「非物体的なものに属する」のである。ここで用いられた「非物体的」という形容詞がデモクリトスの場合には「不可分なるもの」と同義的に解釈できるとしても、アリストテレスは「不可分なるもの」の運動をすべて必然によるとしていることから、「魂」の運動も必然による二次的結果と考えていたことになる。西川亮（1971）『デモクリトス研究』理想社、230～232頁参照。

(24)Arist. *De Anima*. A. 403 b 28 ff.

cf. R.Löbl (1989) *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie*. Amsterdam p.76.

(25)cf. C.C.W.Taylor (1999) *The Atomists: Leucippus and Democritus*. Toronto. pp.142-44.

(26)Aet. IV 8, 10. (DK67 A 30.)

(27)Sext. Emp. *Adv. Math.* VII 135. (DK68 B 125.)

(28)Sext. Emp. *ibid.* VII 138.

(29)Sext. Emp. *ibid.* VII 139.

(30)Aet. IV 4, 7.

cf. A.Chitwood (2004) *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers, Empedocles, Heraclitus, Democritus*. U. of Michigan. p.128.

(31)Diog. Laert. IX. 45. (DK68 A 1.)

# ἕλη and ζῶη in the Presocratics

Jun GOTO<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Human Culture Course, Department of Humanities and Social Science, Faculty of Human Science,  
University of East Asia  
jung510@toua-u.ac.jp

## Abstract

The purpose of this article is to prove the relationship between ἕλη (the material) and ζῶη (the life) in the presocratics, by using their extant fragments and the comments of doxographers. Though there remains some fragments which contain the generation of ζῶη from ἕλη, do they explain fully about their relationship? I consider this question from these two standpoints; 1. Does ἕλη itself undergo any kind of qualitative change into ζῶη? 2. Is another scheme concentrically put upon the original cosmological one that is made of ζῶη?

As to 1, I conclude that we cannot find out the direct grounds about why or how ἕλη should change into ζῶη, though we have some fragments and testimonies of Anaximenes and of Parmenides. They just say about the sudden generation of ζῶη from ἕλη.

As to 2, I come to find that the double schemes, s.c., one the cosmological and the other biological in most cases, are so ambiguously used. For example, while lacking the cause of νοεῖν (thinking) or φρονεῖν (meditating) on its material character, the ψυχή (the soul) — which is the centered system of Heraclitus' anthropology — looks similar to his cosmology based on FIRE. In Democritus' cosmology is the case also the same.

As it turns out, the relationship between ἕλη and ζῶη in the presocratics is a priori explained with no clear grounds, or the similar scheme is vaguely put upon the original one.