アリストテレス

——その唯物論的解釈について——

藤井義夫

(1) アリストテレス

およそ個性的な人間については、多かれ少なかれ、つねに言えることであるが、アリストテレスの場合も同様で、かれに背を向ける人は決して僅少ではない。プラトンに師事して青年時代の二十年間をアカデメイアに過したこのスタゲイロスの哲学者の辛辣なプラトン批判の故に、かれはしばしば忘恩の徒として遇せられ、きびしい論理の上に構築されたかれの著作のやや蕪雑な文体の故に、かれは詩情を解せぬ冷徹粗野な人と呼ばれ、また弊衣長髯をならいとした当時の哲学者気質にそむいたかれの身だしなみのよさの故に、かれは奢侈享楽の輩と言われた。古来語り伝えられてきたこれらの侮言は、アリストテレス嫌いの人々にとってはほとんど常套的ともいうべきかれの人物評であり、それに伴うかれの哲学への評価なのである。しかし私はこうした哲学者像が歴史的な事実に反し、虚構と歪曲に基づき、悪意にみちたものであることを明らかにして、かれのために解嘲の労をとるつもりはないし、またその必要もない。私がここでとくに指摘したいのは、アリストテレスへのさまざまの毀誉褒貶にもかかわらず、かれが哲学史上最大の哲学者の一人に属するという事実を、おそらく誰も否定しえないことである。そのためにこそ、かれの著作は二千有余年に及ぶ長い歳月の間、くり返えし刊行され、飜訳され、注釈され、研究されてきた。私はかれが二十世紀の今日、他の何人にもましてなお読むに価する哲学者であるゆえ

んを証しするために、唯物論と観念論との関聯の問題を中心として、その基本的な立場の特質に触れてみたい。

一

古代ギリシャ思想のマルクス主義的解釈について、私が読んだことのあるのはファリントン（B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World.* 1939; *Head and Hand in Ancient Greece, Four Studies in the Social Relations of Thought.* 1947）、トムソン（G. Thomson, *Aeschylus and Athens.* 1941; *Studies in Ancient Greek Society,* Vol. I. *The Pre-historic Aegean.* 1949. Vol. II. *The First Philosophers.* 1955）、サンワルト（R. Sannwald, *Marx und die Antike.* 1957）、シモン（Heinrich u. Marie Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus.* 1950）など僅か十指を屈するに足りない。ソヴェートの古代ギリシャ研究についての私の知識にいたっては、皆無にひとしい。ところが最近偶然の機会から『ソヴェート大百科辞典』第二版（一九五〇年）に収録されたアレキサンドロフの『アリストテレス』のドイツ語版（G. F. Alexandrow, *Aristoteles,* übertr. v. A. Dukowsky. Grosse Sowjet-Enzyklopädie. 2 Aufl. 1950）を手に入れることができた。そしてそれを一読して、改めてマルクス主義的公式によるアリストテレス解釈がどのようなものであるかを、きわめて明確に知ることができた。それは後にも明らかにされるように、アリストテレスの原典そのものよりも、マルクスやレーニンの解釈を最も権威あるほとんど唯一の論拠とするものである。私はこれまでさまざまの機会にこのスタゲイロス生れの哲学者について多くを語ってきたが、この小論においてはアレキサンドロフの論著を手がかりとしてみたい。以下は、われわれに必要な限りでの、また若干の私見と補足を加えてのその紹介である。

アリストテレス（前三八四―三二二年）は古代ギリシャの偉大な哲学者であり、奴隷制に依存する古代の社会秩序のイデオローグである。エンゲルスはかれを古代ギリシャの哲学者たちのうちで「最も普遍的な頭脳」だと称している。アリストテレスは奴隷とその所有者との階級闘争や戦争の荒廃がもたらした政治的なはげしい動揺の時代に生きた。かれはギリシャの殖民地たるスタゲイロスにマケドニア王の侍医を父として生まれた。そして三

六七年に当時文化の中心であったアテネに赴き、プラトンの学園アカデメイアで哲学的な薫陶を受け、プラトンが死去するまで二十年間そこに留った。三四三年にマケドニア王から皇子アレキサンドロスの家庭教師として招かれ、三三五年には再びアテネに帰って、そこに自分の学校を開いた。これがいわゆるペリパトス学派の起源である。アレキサンドロスの死後、マケドニアの支配に反抗してアテネに勃発した解放運動のため、アリストテレスはこの地を去り、翌年エウボイアのカルキスで死んだ。

かれの著作は論理学、心理学、自然科学、歴史、政治学、倫理学、美学など、当時のあらゆる知識の領域を包含している。しかしかれの哲学はなお他の知識の領域から区別されず、一つの統一的な学問を表わし、古代ギリシャの思惟のあらゆる理論的成果を普遍化しつつ綜合しようとしたものである。

アリストテレスの国家観　アリストテレスの世界観は奴隷所有者の社会や国家を温存し、確立しようとする努力によって貫かれている。かれの国家論が述べんとすることは、奴隷制を正当化し、それを自然に与えられた社会の持続的な状態だと主張し、もって奴隷所有者の国家を支持しようとする実りのない試みである。かれによれば、人間はその本性上「ポリス的な動物」であって、国家の本質は「公共の福祉のために結合した」人間のポリス的交わりにある。したがって国家は階級支配を組織するために作られたのではなく、「幸福な生活を営むために」作られたのである。生産に従事する人たちの抑圧者たる奴隷所有者たちの国家がもっている階級性を覆い隠そうとするこうしたアリストテレスの明らかな努力は、後世の労働搾取階級のイデオローグによって打ちたてられたあらゆる法律論や国家論の基礎をなしている。

階級的な意識に基づいて、労働搾取者を尊重し、生産者を軽視するというアリストテレスの党派的な立場は、次のことからも明らかである。かれによれば、奴隷はいわば身体の立場に、主人は魂の立場に立っている。というのは、魂はその本性上身体を支配し、身体は支配されるものだからである。かれは現存する政体を維持する手蔓を見出すために、古代の諸国家から得られた政治的体験を注意深く研究した。すべての国家制度は三つの基本的類型に帰着する。すなわち、君主制と貴族制と民主制とである。その差異の根源は貧者と富者との利害の対立

にある。そしてこれら二つの要素の一方が優位となれば、それに対応する国家様式が成就される。政治的闘争も社会的動揺も、かれの意見によれば、資産関係の不平等に帰せらるべきである。しかしかれは国家の階級性を見落した。またアリストテレスは奴隷を所有する貴族社会の利益を代表する反動的なプラトンの「理想国」の夢を斥けて、「最善の国家」の理説を打ちたてたが、そこでも所有の不平等と奴隷制とはそのままに残存した。

かれは誤った前提から出発して、国家形式を観念論的に、それが倫理的「理想」を実現している程度に応じて分類した。そして徳を知性的と意思的とに区別し、現存する政体を確保するものはすべて価値あるもの、それを弱体化し、没落させるものはすべて非難すべきものと考えた。市民の倫理もかれの国家論と一致して発展させられている。かれの倫理学の冠飾たる正義論は直ぐさま政治経済論に移って行って、かれの倫理学の階級性を完全に曝露する。アリストテレスは等しきものに対してのみ平等を、しかるに等しからざるものに対しては不平等を正義とみることによって、経済的ならびに政治的不平等をきわめてはっきりと基礎づけた。

これに続いて、経済の研究に従事した古代ギリシャの思想家たちのうちでとくに優れた地位を占めるものとして、マルクスがかれの『資本論』の最初に論及したアリストテレスの経済論が紹介されているが、それについてはここではすべて割愛しておく。

アリストテレスの哲学観　アリストテレスにとって特徴的なことは、唯物論と観念論との間の絶えざる動揺である。古代ギリシャの政治的な没落が始まっていた時代に、かれがその代弁者であた奴隷所有者階級のイデオロギーはつねに分裂的であり、雑種的であった。そして観念論への、神秘主義への傾向はさらに顕著になり、唯物論と観念論との戦はより一そう尖鋭化した。

この哲学者にとっては、自然の客観性は認識の自明で無条件的な第一前提であって、「外界の実在性には何らの疑いも」存在しない。(Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass. Exzerpte u. Randglossen.* 1949. S. 296) かれは現実の世界に先行する永遠に変らぬ彼岸的イデアの存在というプラトンの神秘的な見解を完膚なきまでに批判した。この批判はアリストテレスの哲学的思惟の最もすぐれた業績に属する。

アリストテレスによれば、形相や概念はそれ自体で存在するものではなく、自然のうちにその「肉や血」をもっている。プラトンにとっては、自然、すなわち、物質的世界は真の実在性をもつものではなく、時間や空間の外に存在すると考えられている形相の「影」に過ぎなかった。しかるにアリストテレスは真の実在として、また形相や概念の源泉として、自然の独立した存在をつねに確乎として主張した。「プラトンのイデアに対するアリストテレスの批判は観念論一般としての観念論への批判(eine Kritik am Idealismus als Idealismus überhaupt)である。」(Lenin, Ebenda. S. 220) つまり、それは観念論の特定の（プラトンの）形態への批判であることを越えて、あらゆる観念論の基礎を覆すものである。

けれどもアリストテレスは決して哲学の領域における唯物論者ではなかった。かれがわれわれの外に存在する自然をあまねく認めることから、自然とその発展法則の具体的な性格づけに移るやいなや、かれは観念論的な着想を展開させるのである。

アリストテレスは普遍的なものと特殊的なものとの統一性を把握することはできなかった。かれの意見によれば、すべて存在するものは単に個別的なもの、すなわち人間の感覚によって知覚されたものとして成り立つ。しかるに学問は現存する個々の事物の探究に限られるものではなくて、概念はむしろ普遍的なものや必然的なものを表現する。かれは普遍的なものを個別的なものから、概念を個物から切り離して、普遍と個別との関係の問題を観念論的な仕方で解くのである。

アリストテレスのカテゴリーの考えは哲学におけるかれの二元論の立場に対応している。かれはカテゴリーを存在の基礎的なそして最も普遍的な形式であり、関係であると解する。すなわち、実体、分量、性質、関係、場所、時間、状態、所有、能動、受動がそれである。存在のすべての可能的な形式と現象、同じく思惟しうるすべての学問的概念はこれらのカテゴリーに帰着させることができる。したがって、哲学的諸概念はその内容を客観的な世界の多様性から汲んでいる。しかるにかれはカテゴリーを「存在のあり方」から切り離して、文法上の品詞に等置させる「存在についての言表のあり方」に帰着させて、カテゴリーの誤った観念論的な考えに陥っていることも稀ではない。

アリストテレスの最も重要な哲学的著作たる『形而上学』についてのきわめて著しい特色は、レーニンも言っているように、いたるところに見出される「弁証法への生き生きとした萌芽と要求」である。(Lenin, Ebenda. S. 294) しかしかれは決して首尾一貫した弁証家ではなく、つねに唯物論と観念論との間をのみならず、弁証法と形而上学との間を動揺している。存在の多様な形式と関係とを十のカテゴリーに還元することは、アリストテレスの考え方の形而上学的な制約を証するものである。

かれのカテゴリーの体系の中心点に立つのは実体であって、それは他のすべての性質がそれに帰属すべき基礎となる。そして個々の具体的な事物は「第一実体」を表わすというかれの唯物論的なテーゼは、プラトンの観念論的思想の批判と分ちがたく結びついている。他の諸カテゴリーはたんに実体の種々の側面や状態を固定するものであり、すべてのカテゴリーは他のものとの結合を前提し、その内容やその意味を客観的なそして運動する存在から汲んでいる。かれのカテゴリーの教説の中でとくにはっきりと啓示されるのは、アリストテレス的思惟の弁証法的な性質や、存在の相互関聯と推移とを把握しようとする努力や、自然の客観的弁証法を把握することができるように、もろもろの論理的概念を柔軟にそして動的に形づくろうとする努力などである。エンゲルスが言っているように、「アリストテレスは……すでに弁証法的な思惟の最も本質的な形式を研究した」のである。(Engels, *Anti-Dühring*. 1952. S. 22)

存在が運動するものであるなら、この運動の根源はどこにあるか。この問いに対する答えをアリストテレスはかれの形相と質料の教説で与えている。質料とは具体的な対象を成立せしめるゆえんの第一の基体であって、かれは質料を永遠にして不滅のものと認めた。しかし質料はその限りではなおいかなる属性も、いかなる規定性をも欠いているから、まだ現実性ではなく可能性であるに過ぎない。それは形相と結びつくことによってはじめて現実性となる。形相は質料に規定性を附与する能動的な原理である。それは対象を単に外見的にのみでなく、実質的にそれが現にあるものにさせるより内部的な状態である。対象の運動や発展は形相のはたらきであって、質料は形相に対する受動的な素材か、もしくは形相の現実化に対して障害となるものであるに過ぎない。観念論の

線にそって、アリストテレスは形相を実在する自然物から切り離すといったような反弁証法的な仕方で、もろもろの神秘的概念、すなわち、身体の形相としての魂とか、消滅する理性に対立する永遠の形相としての不死なる理性とか、あらゆる形相のうちの究極的形相としての神などの概念に達した。プラトンの観念論に対してアリストテレスが行なった印象深いそして信憑すべき批判の後で、かれ自身の観念論的な思想がとくに救いのないものとして現われる。「遺憾にもアリストテレスは唯物論者レウキッポスと観念論者プラトンとに対立して、神を提示した。」(Lenin, Ebenda. S. 220) かれの質料と形相の教説の中にもいたるところで形而上学と弁証法との混合物が見出される。

運動とは可能的なものが現実的なものに転化する過程であり、形相が質料と結合した瞬間にその活動性を顕わすことである。したがって運動は純粋な形相にも、質料だけにも帰着させることはできない、一方が他方へ移行することなのである。運動の完成はエンテレケイア (entelecheia) として示される。それは運動が達成された結果であり、その目的である。アリストテレスは運動作用の中にその出発点をのみならず、最初はただ理念的に表象されるだけの運動の目的をも認識しようとした。そしてそのような問題の提起の仕方は、アリストテレスを導いてあらゆる存在は内在的目的を含んでいるという観念論的な主張に至らしめた。

アリストテレスの質料と形相の二元論に密接に関聯しているのは四つの因果性の折衷説である。かれは「質料因」や「運動因」と並んで——それは観念論や目的論に貢物を納めることに外ならぬが——「形相因」と「目的因」とを掲げている。運動の種々の形式への問いを提起して、これらの形式を存在そのもののあり方に結びつけようと努力したのは、アリストテレスの功績であるが、しかしかれはこの問題に満足な解決を与えなかった。

次にアリストテレス哲学における唯物論的傾向に対して躓きの石となっているのは、質料から意識への推移である。かれは魂の活動を定義して、実在的な存在、つまり、自然的物体の「第一のエンテレケイア」と呼んでいる。かれはここで観念論的立場と唯物論的立場という絶対に結びつかない対立した観念を結びつけている。かれの著作には、一方では魂の変化は身体の状態に依存する

という言表が数多く見出されるが、他方では生命を魂の活動として説明しようとしている。魂が消えうせるその瞬間に生命も滅びる。だからプラトンの観念論を鋭く批判したアリストテレスはここでは自ら観念論に囚われているのである。

あらゆる認識の対象は客観的な存在であり、認識の課題は単純な感性的知覚から抽象の高みに昇ってゆくことである。学問的に基礎づけられた認識とは、論理的に証明しうる最も信憑度の高い必然的な知識のことである。

認識の出発点は外界が感官に働きかけてえられる知覚である。知覚がなければ知識もない。理論的認識論のこうした基本テーゼとともに「アリストテレスは唯物論にごく接近する」。(Lenin, Ebenda. S. 224) かれが知覚を外界に対する信頼すべき証拠とみているのは正しい。けれども知覚は認識の最初のそして最下位の段階に過ぎないという制約がある。人間は社会的実践を思惟的に普遍化することによって、より高い段階の認識をうける。アリストテレスはこの問題を正しく理解することからはるかに遠かった。かれは身体に依存しない「理性的な魂」を思惟の根源とみることによって、認識論の唯物論的基礎から観念論に逆戻りをしている。

アリストテレスは論理的思惟を特殊の研究対象にした。かれの論理学は事物そのものの間の関係に対応する概念相互の関係を追究することを課題としている。それはなによりもすでに作り上げられた思惟形式そのものの自然史的な記述なのである。しかしそこでは記述だけが取り扱われるのではなく、基礎的な思惟形式（概念、判断、推理）が確立され、体系づけられ、探究された。論理的思惟のもろもろの法則と原理とを基礎づけることがかれの課題であった。そして多くの世紀を重ねて、かれの論理学的著作は形式論理学の不動の基礎とみなされた。それのみではない。封建主義の時代や資本主義の時代において支配的な論理学説は、二重の意味でアリストテレスの論理学への反動を意味した。すなわち、第一にアリストテレスはかれの論理学において思惟形式が存在形式と合致することを強調しているのに、反動的立場では、思惟形式がそれらのうちに反映されている存在形式から切り離された。「アリストテレスにあっては客観的論理は、しかもそれはいたるところで可視的であるという仕方で、主観的論理とかかわり合っている。」(Lenin, Eben-

da. S. 294）第二にアリストテレスの論理学から弁証法的要素が抹殺せられ、いく世紀もの間論理学には形式主義と形而上学が確立されているのである。

アリストテレスの自然観　アリストテレスは古代ギリシャの自然哲学者たちの自然科学的考察を体系化し、そして理論的に普遍化した。かれの自然学に関するもろもろの著作の中には古代の考え方の素朴な弁証法が反映している。かれ以前の自然哲学者たちと同様に、アリストテレスも自然をそこですべてが運動や発展において捉えられる統一的なもの、結合されたものと考えた。そしてかれらの哲学的な理論において展開された理念の基礎づけを継続した。あらゆる質料的存在の根柢には「原質料」（Urmaterie）があり、それは永遠であって、自然におけるその量は恒常的で、ただ転化しうるに過ぎない。そこでは「原質料」は全く受動的であって、自らいかなる物体も形成しない。そこに内包された特殊な活動原理、すなわち形相のはたらきによって、はじめてあれこれの物体となるのである。しかし「原質料」は形相を生産することも制約することもできない。形相はそれから独立している。形相と質料とが相互作用をもつというアリストテレスの思想は実りのあるものであった。それはプラトンの観念論に対する論争から生じた。しかるに能動的な形相と受動的な質料とを対置させたことは、形相を質料から切り離し、アリストテレスを観念論や神の観念に導くことになった。「それは、もちろん、観念論には違いないが、プラトンの観念論よりもより客観的なそしてより普遍的なものであり、それ故に自然哲学においてはしばしば唯物論とも言えるのである。」（Lenin, Ebenda. S. 219）

アリストテレスによれば、「原質料」には直接知覚によって近づきうる「第一性質」がそなわっていて、温と冷、乾と湿といったような二対の対立をなしている。これらの性質の種々の結合から自然力の四つの要素、すなわち、地、水、火、空気ができる。たとえば、「原質料」が乾いて温いときが火ができる。そして異った割合での諸要素の結合は、地上に存在するあらゆる物体を成立させ、より小さい物体はより大きな物体との混合に際して、後者の性質となる。だから水を割った酒は水になる。アリストテレスのこうした考えは、デモクリトスやその弟子たちの原子論的思想に対する反動を意味した。

アリストテレスは質料についてのかれの教説を、先行するあらゆる自然哲学者の教説、とりわけて、デモクリトスやエムペドクレスの唯物論的、原子論的観念に対立させた。そしてかれは原子論を次のように批判している。

一、原子の形や大きさから考えていくと、これらに格別の性質が全く欠けているなら、現実の事物について観察される差異はまるで説明できない。

二、デモクリトスの教説は原子の運動やその異った重さ、とくに素材の生成や転化を充分に説明していない。

三、デモクリトスの教説において主張されている無限に多数の「諸原理」は質料の不可認識性に導く。

原子論に対するアリストテレスの批判はデモクリトスの考えのいくつかの弱点を暴露したものではあるが、同時に古代の原子論の天才的な予想が含意している価値あるすべてのものを放擲した。それ故にかれの批判は、歴史的に見れば、否定的な役割を演じたことになる。というのは、それは原子論の諸理念が自然科学に貫徹してゆくことを阻止したからである。かれは質料の教説における連続性と非連続性の関係の弁証法を把握しなかった。かれはエムペドクレスの考えをも、その本質が反弁証法的であり、またそこに仮定されたもろもろの「事物の根」もしくは要素が相互に転化しえぬとの理由で、正しく批判したけれども、アリストテレスは原子論そのものの批判においてなお形而上学に魅せられていたのである。

物体の成立とか「質料の形相化」のはたらきは、かれの自然哲学の中心的カテゴリーたる運動の概念に属している。かれはデモクリトスに追随して運動の客観性と永遠性について語った。しかしかれにあってはその永遠性は現実的なものでなく、可能的なものであって、質料の自己運動の概念を押し出すにいたらなかった。かれは運動を物体が転位し変化しうるための不可避的な能力と考えたから、事物の外には運動は存在しなかった。移動の能力は物体の中に可能的に存在していて、他の（運動している）物体が前者に刺激を与えると、それが実現される。自然の中で運動を起した最も原初的な刺激は「第一の運動力」であり、したがって結局は神から出たものである。自然におけるこうした誤った目的論的な運動観

は、アリストテレスを観念論者プラトンの精神に近似したものにする。運動には生成と消滅（本質の変化）、増大と減少（量の変化）、変容（質の変化）、移動（場所の変化）の六つの種類が区別される。しかしわれわれはこうした『自然学』の中心概念たる運動の分析をこれ以上続ける必要はないであろう。また天体論、動物論、教育論、詩論などの論議についても、ここではすべて割愛しておきたい。

アリストテレス主義の影響　アリストテレスは後世の学問的ならびに哲学的思惟の発展に至大な影響を及ぼした。いく世紀にもわたって、かれの著作は理論的思惟ならびに学問的認識の最も重要な源泉の一つとして、また古代の知慧の百科全書として役立った。その場合、過去においても現在においても進歩的な思想家はアリストテレス哲学における唯物論的なそして弁証法的な傾向に支えられ、反動的なイデオローグはかれの教説の観念論的なそして形而上学的な側面にしがみつこうとした。

封建主義の時代には、カトリック教会はキリスト教神学の教義にしたがってアリストテレスの哲学を歪曲し、曲解して、「アリストテレス主義」を封建的イデオロギーの理論上の砦（とりで）とした。「スコラ主義と僧侶階級はアリストテレスから死んだものを受取ったが、生きたものを受取らなかった。」（Lenin, Ebenda. S. 294）つまり、それらはアリストテレス哲学の中で生きているものを撲殺し、死んでいるものを永遠化したのである。そして今日なお哲学史の偽造者どもはアリストテレスの歴史像のひずみの中で張り合い、そして二十世紀のカトリックの分らず屋どもは、あたかも中世の反動主義者たちが封建主義の利益のために、奴隷所有者のイデオロギーを利用したように、帝国主義を弁護するために、それを利用しようとやっきになっているのである。

二

われわれはマルクス主義者のこのような唯物論的アリストテレス解釈に対して、何を言うべきであろうか。ギリシャ古典の伝統を守るヨーロッパの文献学者たち、もしくはヘーゲルの流れを汲むいわゆる「観念論的」哲学史家たちは、こうした議論を厳密な意味での真理探究の常道をそれ、何らかの政治的志向を含む論策として、専門学的論議の場では黙殺するか、あるいは参考意見とし

て引証することを避けるのが常のようである。したがって、たとえば、イギリスの著名な古典学者コーンフォードが「マルクス主義者の古代哲学観」について書き (F. M. Cornford. *The Unwritten Philosophy*, 1950)、ファリントンやトムソンの主張を手ひどく批評したのは、むしろ異例のことに属すると言うべきであろう。私がアレキサンドロフの『アリストテレス』を取り上げたのも、かれの所論をそれぞれの典拠に照し合せて、仔細に反駁するためではない。それがいかに偏向的なものであるかは、アリストテレスの著作を虚心に読んだことのある人には、ほとんど自明的なことがらであるに違いないからである。むしろ私の意図は、原典に忠実なそして歴史的にも真実性のあるアリストテレスの基本的な態度を、かれの唯物論的な解釈に対質させて、より明かにすることに外ならない。

アレキサンドロフのアリストテレス像には――かれの素描の全体を通じて言えることであるが――外側から持ち込まれた二つの前提があるようである。第一は、哲学者の生きた前四世紀のギリシャ世界において認められていた奴隷制は、端的にその所有者が自分の利益のために

する非人間的な労働搾取の手段であり、アリストテレスの国家論はそれを正当化し、いわゆる「公共の福祉のため」のポリス的共同体はその階級性を覆い隠そうとする意図をもったものに外ならぬということである。第二はデモクリトス的唯物論はつねに正しく、プラトンの観念論は誤ったものであって、アリストテレスはその間を絶えず動揺している。したがってかれの哲学の中で唯物論的要素は受容さるべき価値あるものであり、観念論的要素は拒否さるべき反動的なものだということである。

ところでアリストテレスが古代世界の伝統的な社会制度としての奴隷制を容認し、その基礎の上にかれの国家論を構想したことは事実であろう。しかしかれは社会革命をめざす実践的な政治思想家ではなかった。すでに述べたように、かれは医者の子として、ギリシャの小殖民都市スタゲイロスに生まれ、素質的にも学者たることを、そして vita contemplativa を生活理想とすることを運命づけられていたようにみえる。その点でもかれは性格的にプラトンとは異っていた。周知のように、プラトンはアテネの由緒ある貴族の家柄に生まれ、年少にして政界の首領たちと親交があり、アテネの現実の政治に失

望したかれも、その『第七書簡』が物語っているように、終生理想国建設の夢を棄てかねたからである。

しかし、奴隷制が存在した古代ギリシャの歴史的現実をふまえて議論することと、それを是認し、正当化し、そしてそうした制度を弁護することとは別のことがらであって、アリストテレスはそのような奴隷所有者たちの代弁者の役割を演じていない。そのことはかれの『倫理学』や『政治学』を注意深く読む人にとっては、ほとんど議論の余地のないことであると思われる。事実、かれは奴隷について、それが奴隷である限りにおいてではなく人間である限りにおいて、奴隷とその所有者との友愛(philia)について語り、また市民としての徳と人間としての徳とを区別し、後者をより根源的なそしてより尊貴なものと考えているのである。のみならず、古代の奴隷制度は、すでにすぐれた多くの古代史家たちによって周到に究明されているように、長い歴史と多種多様な形態をもっているのであって、これを近代的な奴隷制の感覚をもって一律に論ずることは、暴論のそしりを免かれないであろう。しかし多くの困難を含むこの問題に立ち入ることは、他の機会に俟ちたい。

私がここでとくに取り上げてみたいのは、むしろさきに述べた第二の前提、すなわち、唯物論と観念論とに対するアリストテレスの基本的な態度の問題である。周知のように、エンゲルスはかれの『フォイエルバッハ論』において、次のような有名なテーゼを与えた。(Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, Marxistische Bibliothek. Bd. 3. 1927. S. 28)

「精神と自然といずれが本源的であるかという、この問いの答え方につれて、哲学者たちは二大陣営に分裂した。自然に対して精神が本源であることを主張し、したがって結局において何らかの種類の宇宙創造を認めた人々は、観念論の陣営を構成した。(そして哲学者の場合の宇宙創造は、たとえば、ヘーゲルの場合のように、往々にしてキリスト教においてよりもはるかに荒唐無稽なものである。)これに反して、自然を本源的なものとみた人々は唯物論の種々の学派に属している。観念論および唯物論というこの二つの言表はもともとこれ以外のことを意味するのではない。」

エンゲルスのこうしたテーゼがもし真実であるとするならば、アレキサンドロフのアリストテレス解釈も、わ

れわれが観念論の陣営に属しない限り、一応納得しうる論拠をもつ、ということになろう。しかし事態は決して、それほど単純ではない。唯物論と観念論以外に第三の立場がありえないかどうかは、少なくとも相対立するこれら二つの陣営そのものからは証明しえないことがらと言わねばならぬ。たとえば、ヴィンデルバントはかれの名著『哲学史教科書』において、古代ギリシャにおける三つの哲学体系、すなわち「唯物論の体系」(デモクリトス)と「観念論の体系」(プラトン)と「発展の体系」(アリストテレス)とを挙げ、次のように論じているのである。(W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* 13 Aufl. 1935. S. 81)

「ギリシャ思想におけるこれら三人の英雄たちの創造は、かれらの体系的な性格によって、すべての先駆者たちの教説から区別される。三者はいずれもそれ自身完結した包括的な学問の体系を提供した。そしてかれらの学説は一方ではその問題が全面にわたっていることと、他方ではその取り扱い方が意識的に統一されていることによって、この性質を獲得したのである。」ヴィンデルバントのこの提言に対しても、哲学史的ないし文献学的伝統からみて、私はなお若干の疑問をもたざるをえない。たとえば、イオニアの自然哲学の最後の人であるところのデモクリトスを、ソクラテス的「無知の知」の自覚の上に立って、全く新しい人間学的体系を樹立したプラトンに比較することは均衡を失したものではないか。また僅かの断片以外に、その哲学体系を窺い知る著作が全く残されていないデモクリトスに対して、ほとんど奇蹟的といわれるほど完全にその全著作が保存されているプラトンを対比させるのは不可能ではないか。さらにデモクリトスの唯物論とプラトンの観念論とについて語ることは、近代的な問題の立て方を不当に古代に持ち込むものではないか、などである。しかしそれにもかかわらず、アリストテレスの立場がデモクリトスやプラトンに対して独自の「発展の体系」として規定されたことは、かれが「唯物論と観念論との間を絶えず動揺している」ものではないことを、そしてかれの哲学の本質は他の場所に求めらるべきことを端的に物語るものとして、われわれにとってきわめて興味あることと言わねばならぬ。

アリストテレスの精神史的発展　われわれの課題に対

して最初の示唆を与えるのは、かれの閲歴そのものである。つまり、このスタゲイロスの哲学者は、一方で古代ギリシャにおいてすぐれた多くの自然哲学者を生み、もってヨーロッパ哲学への道を拓いたイオニアの血を享けながら、他方で愛知（philosophia）の精神に徹し、イデアの教説をもって当時のアテネの思想界に君臨していたプラトンの洗礼を受けた、という事実である。しかし、だからといって、アリストテレスが唯物論と観念論との間を彷徨したわけではない。年若くしてかの世界支配的な論理学を構想しえたこのすぐれた哲学者が、かの二つの陣営の中にあってその思想的幇間の役に甘んじえたと考えるのは滑稽であろう。

プラトンとともにアカデメイアで過した二十年間に、かれが師の学説および人格から受けた影響は、終生その支配から脱しえぬほど決定的なものであったようである。というのは、かれがこの時代に書いたと信ぜられる諸対話篇が――現在それらはすべて失われ、僅かに残されたそれらの断片からその意図を察知する外はないのであるが――形式的にも内容的にも、プラトンのそれを模作したものであり、かれが「イデア批判」を行なったいわゆる「遍歴時代」においても、かれの初期『形而上学』においてその証跡を見出すように、かれはなおそれを「われわれプラトン主義者」の所信として語っているからである。したがってアリストテレスの精神史的発展は、同時にまたプラトン主義の克服の歴史であったと言うことができよう。しかしそれはアリストテレスが観念論から唯物論に転向したことを意味するのではない。むしろ、イデア世界を現実の眼をもって見ることによって、ニコライ・ハルトマンの適切な表現になぞらえて言えば、「観念論と唯物論との彼岸」(Diesseits vom Idealismus und Materialismus) の立場に立つ新しい哲学が誕生したのである。

「中」の論理　キケロが言ったように、「ソクラテスは哲学を天上から市井の巷に引き戻した」が、アリストテレスの使命もまた「現象を救う」ことであった。彼岸的なプラトン主義の世界を此岸に繋ぎとめることが、かれの哲学のすべてであった。それを可能にしたのはいわゆる「中」の論理である。

周知のように、すでに「七賢人」の時代から「過度を慎め」、「中庸を守れ」などの箴言はギリシャ人の生活規

範であった。それはローマの詩人ホラティウスが「黄金の中庸」(aurea mediocritas) と呼んだものであり、美を愛し、調和を愛したかれらにまことにふさわしいものであった。ピタゴラスの「ハルモニアー (harmonia) の思想」も、プラトンの「メトロン (metron) の倫理」もこうした生活態度の学問的表現に外ならぬ。しかしアリストテレスにとって「中」(meson) の思想は、たんにかれの論理学や倫理学の主要概念であっただけでなく、まさにかれの体系を貫く根幹であった。このことをよりよく理解するためには、プラトンの後期の諸対話篇、たとえば『ソフィステス』や『ポリティコス』における弁証法を特色づけている「分割法」(diairesis) を、アリストテレスの三段論法に比較してみればよいであろう。三段論法の核心となっている「中概念」(meson) は、いうまでもなく、「それ自ら他のものの中に含まれ、自らも他のものを含み、位置の上からも中間にあるもの」であって、それによって一般者の担い手となり、推理の根拠となるものであった。のみならず、『分析論』において明説されているように、それは存在するものの根拠であり、原因であって、すべてにおいて求められている当のものに外ならない。そしてかの「分割法」は中概念を欠いている故をもって、「力の弱い三段論法」と呼ばれたのである。

アリストテレスの倫理学において、「中」(meson) ないし「中庸」(mesotes) の概念がいかに重要な役割を演じているかは、周知のことであろう。そして徳 (arete) について「実有および本質性を表わす定義に即しては中間 (中庸) と言われ、最善なるものおよびよさに即しては極端 (最頂) と言われる」と規定されたとき、われわれは「中」の存在論的および価値論的地平における位置づけを、さらにはこうした「中」の二重構造における媒体の意味を知ることができる。それは単に存在についての関係概念ではなくして、存在そのもの、つまり、実体概念につらなるのである。それ故に、たとえば、モイレンがアリストテレスに関するかれの著作において、その思想を「中」の立場から体系づけようとしたことも、ややハイデッガーによりかかり過ぎてはいるが、決して理由なくしてではないのである。(Jan van der Meulen, *Aristoteles Die Mitte in seinen Denken*, 1951)

私はここでアリストテレスの「中」の哲学について詳

説する遑はないが、一言にしてこれを覆えば、それは存在の本質を現象の背後にある形相、あるいはその基底にある質料に求めるのではなくして、まさに現象そのものに求め、人間の本質を生の超越者としての魂、あるいは生の担い手としての身体に求めるのではなくして、まさに人間の生そのものに求めるものである。あらゆる存在が「質料の形相化」であり、魂が身体の「第一エンテレケイア」であることも厳格にこの意味に解されなくてはならぬ。したがって、われわれはアリストテレスの哲学が唯物論か観念論かと問うべきではない。すでにプラトンが『ソフィステス』で描いたこのような「巨人の戦」に加わって、いずれかに味方することはアリストテレスの意図ではなかったのである。

（一橋大学教授）