

## アリストテレスの実体論

日下部吉信

### 存在の多義性

哲学的探究の最も主要な課題は実体 (οὐσία) を明らかにすることにあるというのがアリストテレスの不動の哲学的信念であった。「実体 (οὐσία) とは何か。」これこそが第一哲学の究極の問いなのである。われわれはまずこの実体について、その何であるかを、第一に、そして最も主として、否、むしろただひたすらこれのみを追究しなければならないとアリストテレスはいう。なぜなら「事実昔においても、今日においても、常に追究され、常に問題とされてきたことは、存在とは何かという問題であり、それは、つまるところ、実体 (οὐσία) とは何かという問題に帰着する」(『形而上学』Z.1.1028b2) からである。

しかしアリストテレスはこの問題にいきなり迫るのではなく、「存在とは何か」というより広い上位の問題からはじめて、最終的に実体の問いに収斂して行くという探究方途を採っている。そこにアリストテレス哲学独自の実体研究のスタイルと戦略があった。実は実体 (οὐσία) も、アリストテレスによれば、存在 (ὅν) のひとつの意味なのである。そのことによってアリストテレスは従来の哲学において見られたような、特に初期ギリシアの自然哲学において見られたような、実体の一義的な探究から脱して、後世「存在論」(Ontologia)といわれるようになった哲学の最も主要な研究領域の創始者になったのである。アリストテレスの

ことばでいえば、「第一哲学」(πρώτη φιλοσοφία)‘後世「形而上学」(τὰ μετὰ τὰ φυσικά)と呼ばれるようになった探究領域の開拓である。アリストテレスの実体研究が存在の意味の分析というより広い問題枠組の中で行われていることをその研究書の中で最も強調したのはフランク・ブレンターノであった(F. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, 1862)。

「存在はさまざまな意味で語られる」(τὸ ὄν λέγεται πᾶσι τρόποις)とアリストテレスはいう(『形而上学』Z.1.1028a10)。アリストテレスは存在 (τὸ ὄν) の多義性をはじめて自覚した人として重要である。またそのことを哲学研究の中心に据えた哲学者としても重要である。パルメニデスは存在の一義性を主張した。パルメニデスによれば、存在はただ「ある」としか語りえないのであって、「ない」ということすらすでに矛盾を犯さずしてはなしえないのであった(パルメニデス断片 B2 および断片 B3 参照)。これに対してアリストテレスは存在の多義性を主張する。

多様に語られる存在は主に次の四つの意味で語られるという(『形而上学』E.2.1026a32-b2)。(一)付帯的存在 (τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός)‘(二)真としての存在と偽としての非存在 (τὸ ὄν ὡς ἀληθές, τὸ μὴ ὄν ὡς ψευδός)‘(三)範疇の諸形態としての存在 (τὸ ὄν ὡς τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας)‘(四)可能的存在と現実的存在 (τὸ ὄν δυνατόν καὶ ἐνέργεια)。  
ブレンターノによれば、これがアリストテレスの実体研究の最大枠組で

あり、実体研究のいわば土俵ともいふべきものである。

最初の付帯的存在 (τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός) は実体に偶然的、付帯的に属するような存在をいう。例えば、ソクラテスは教養があるとか獅子鼻であるといった場合の、教養性や獅子鼻がそれである。教養が失われても、また獅子鼻でなくなっても、ソクラテスであることに変化は生じない。したがってそれらは事物の本質には係わらない。付帯的属性は偶然的存在に過ぎないがゆえに、この種存在に関しては学はありえないとアリストテレスはいう。なぜなら学 (ἐπιστήμη) とは、必然的にそうであるか、大多数の場合にそうであるものの知だからである。『形而上学』E.2.1026b2-1027a28参照。

真としての存在と偽としての非存在 (τὸ ὄν ὡς ἀληθές, τὸ μὴ ὄν ὡς ψευδός) もまた第一哲学 (πρώτη φιλοσοφία) の課題ではない。というのは、アリストテレスの真偽論によれば、真・偽は認識と対象の一致・不一致 (adaequatio intellectus et rei) にあるからである。すなわち、あるものがあるといい、ないものがない、というのが真であり、あるものがないといい、ないものがある、というのが偽なのである。このように真や偽は認識する主観とその対象との関係の内に成立する事態であって、真なる存在や偽なる非存在があるわけではないのである。『形而上学』E.4.1027b17-1028a6参照。

可能的存在と現実的存在は、存在そのものというよりは、存在の形態である(『形而上学』⑩巻参照)。

### 範疇の諸形態としての存在

実体の探究に向かうに先立って、まず範疇の諸形態としての存在について考察しておかねばならない。というのは、実体 (οὐσία) は、アリ

ストテレスによれば、範疇のひとつだからである。

範疇の諸形態としての存在分析はアリストテレス哲学の白眉ともいえる考察であり、アリストテレスの第一哲学の中心問題である。アリストテレスによれば、存在は次の一〇の範疇 (κατηγορίαι) に分割される(『形而上学』Δ7.1017a22-30)。実体 (οὐσία)、量 (ποσόν)、質 (ποιόν)、関係 (πρός τι)、何処 (ποῦ)、何時 (πότε)、位態 (κεῖσθαι)、所持 (εἶναι)、能動 (ποιεῖν)、受動 (πάσχειν)。

これらの範疇が存在の諸義といわれるのは、実体は「何であるか」を語る存在であり、量は「どれだけあるか」を語る存在であり、質は「どのようなか」を語る存在であり、関係は「何に対してあるか」を語る存在であり、何処は「何処にあるか」を語る存在であり、何時は「何時あるか」を語る存在であり、位態は「立っている」とか「横たわっている」といった意味での「ある」を語る存在であり、所持は「武装している」とか「軽装である」といった意味の「ある」を語る存在であり、能動は「為してある」、「受動は「為されてある」を語る存在だからである。

これらの述語諸形態(範疇)と存在(όν)の関係であるが、存在と範疇は、直接的な関係や類・種の関係によってではないが、類比(ἀναλογία)の関係によって結ばれているとアリストテレスはいう(『形而上学』Γ2.1003a33-b6。またブレンターノの前掲書、第五章、三節参照)。例えば、あるものは健康を保つがゆえに、あるものは健康をもたらずがゆえに、あるものは健康の徴候なるがゆえに、等しく「健康的」といわれるが、それと同様に、実体は「何であるか」を語るものであり、量は「どれだけあるか」を語るものであり、質は「どのようなか」を語るものであり、関係は「何に対してあるか」を語るものであり、何処は「何処にあるか」を語るものであり、何時は「何時あるか」を語るもの

であるがゆえに、すべては「ある」、すなわち存在によって統括されているというのである。これらの範疇に分割される存在をオットー・アペルトは繫辞 (copula) としての存在 (すなわち「…である」という意味での存在) とした (O. Apelt, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, 1890, S. 112)。すなわち範疇とは「…である」という繫辞的存在に内容を与えるその最高の諸類なのである。それゆえにこそこれらの範疇を存在 (ある) が統括するのである。

ところで、範疇はそれぞれ述語の最高類であるから、互いに他に還元されることはできない。しかし、前述のように、それらは存在の諸義であって、存在というひとつのもののとの関係において語られる。したがってそれらを研究するのはひとつの学のすることであり、存在を存在として研究する第一哲学 (πρώτη φιλοσοφία) の課題であるという (1003 b 15)。それはちょうど、健康に係わるさまざまな事象を研究するのが医学というひとつの学であるのと同様である。

範疇を「述語の類」(γένη τῶν κατηγοριῶν) と見るか、「存在の類」(γένη τῶν ὄντων) と見るかに関しては、トレンデレンブルクとボーニッツ以来の長い論争がある (A. トレンデレンブルク『カテゴリー論史』日下部訳、松籟社、1985。H. Bonitz, Über die Kategorien des Aristoteles, 1853 参照)。範疇は、カント流に言えば、一方では悟性の論理的機能 (判断形式)、すなわち思惟一般の形式として現れ、他方では経験の対象を規定する客観的な存在形式として現れるからである。しかしこの議論はそれほど調停し難いものではない。なぜなら範疇は述語の類でもあれば、存在の類でもあるからである。範疇は本質存在 (「…である」) の最高の諸形式である。本質存在「ある」は述語に対して統一を与えるものでもあれば、存在 (客観的对象) に対して統一を与えるものでもある。それゆえその諸類である範疇が述語の最高の類でもあれば、存在の最高の類でもある

のは当然なわけである。範疇が述語の類でもあれば、存在の類でもあることをアリストテレスは根拠づけはしなかったが、それを当然のこととして語った。思惟の主観的形式 (判断形式) が同時に経験の対象の形式 (客観的な存在形式) でもあることを証明したのはカントである (『純粹理性批判』§15～§27「純粹悟性概念の超越論的演繹」参照)。

### アリストテレスの実体論

以上のように、範疇によっても存在は多様に語られるが、そのうち第一の存在が実体 (οὐσία) であることは明らかであるとアリストテレスはいう。明らかに実体は、説明方式においても (λόγῳ)、認識においても (γινώσκειν)、時間においても (χρόνῳ)、第一の存在なのである (『形而上学』Z. 1. 1028 a 32)。なぜならそれぞれの事物の定義の中には必ずそのものの実体の定義が含まれねばならないし、またわれわれが事物を最もよく認識したと思うのは、そのものの「何であるか」(本質、実体) を認識した場合だからであり、事物の量や質や何処を認識した場合以上にそうだからである。さらにまた、ひとり実体のみは離れて存在する (独立自在して存在する) が、他の範疇のいずれも離れては (独立自在しては) 存しえないことからしてもそうである。実体があつてはじめてその他の付帯的存在も存在しうるのである。量も質も受動相もすべて実体の量や質や受動相なのである。ちなみに、実体の研究は同時に (一) 動物や植物、それに火や空気や水や土といった自然的諸物体を実体とする自然哲学者たちの見解、(二) 面や線や単位といった物体の諸限界を実体とするピュタゴラス派の人々の見解、(三) 数やエイドスを実体とするプラトン派の見解などといった実体をめぐる当時の諸見解を吟味することでもある。「実体とは何か」という問題こそは、第一哲学のすべての研究がそれを

目指してなされねばならない最も主要な課題なのである。

さて、以下においてアリストテレスの実体規定の議論を具体的に見て行きたいと思うが、実体に関するアリストテレスの議論は実に複雑な議論であり、アリストテレスの分析力の強靱さを物語っている。

「実体」(οὐσία)という語は、それより多くの意味においてではないにしろ、少なくとも次の四つの意味で用いられているとアリストテレスはその実体規定の議論の劈頭においていう(『形而上学』Z 3. 1028 b 33-36)。すなわち(一)本質(τὸ τί ἦν εἶναι)・(二)普遍(τὸ κοινόν)・(三)類(τὸ γένος)・(四)基体(τὸ ὑποκείμενον)の四つである。基体とは一般に「他のものはその述語とされるが、それ自身は決して他のものの述語とはならないもの」(1028 b 36)である。『範疇論』においてはこれが実体一般のメルクマールとされていた。ところで、ある意味では(一)質料(ἡλν)がそういった基体といわれ、他の意味では(二)型式(μορφή)・すなわち形相(eἶδος)が基体といわれ、また別の意味では(三)これらの両者からなるもの(τὸ ἐκ τούτων)・すなわち質料と形相の結合体(σύνολον)が基体といわれるが(1029 a 2-3)・このうち質料は実体でありえないことがただちに明らかとなる。なぜなら「離れてある」(ἀχωριστόν)ということと、「このもの」(τὸδε τι)であるということが最も主として実体には属すると認められるのに、この両メルクマールとも質料には欠けているからである。質料とは、それ自体は特に何であるともいわれず、どのようなにも、どれほどのともいわれず、その他の述語諸形態のいずれによっても言い表しえないものなのである。質料は実体の基礎をなす無規定な素材である。したがってそれ自体としては不可認識的である(『形而上学』Z 3. 1029 a 27-28 参照)。

また普遍(τὸ κοινόν)も類(τὸ γένος)も実体ではありえないとアリストテレスは主張する。そのわけは、個々の事物の実体はそのものに

固有のものであり、他の何のものにも属さないものであるはずであるのに、普遍(τὸ κοινόν)は他のものに共通だからであり、またおよそ実体は他のいかなる主語の述語ともならないはずのものであるのに、普遍は常にある主語の述語となるものだからである。もし普遍、例えば「動物」が実体であるとするなら、「動物」は人間の説明方式の一要素であるから(人間は二足の動物である)というように、実体(人間)の中に実体(動物)が含まれるという奇妙なことになってしまうであろう。したがって、アリストテレスによれば、説明方式の中に含まれる要素はいずれも実体ではなく、また離れては存在しないのである。少なくともそれらは現実的な実体ではありえないという。それにまた、そもそも普遍は「このもの」(τὸδε τι)ではなく、「このようなもの」(τοιοῦδε)・すなわち何らか質的なものである(『形而上学』Z 13. 1038 b 1-1039 a 23 参照)。

ほぼ同じ理由によってアリストテレスは類(τὸ γένος)も実体の範疇から除外する。類を離れて独立に存在する実体として立てるプラトンのイデア論をアリストテレスが飽くことなく攻撃したことについては、周知である。類、例えば「動物」が離れてある実体(離れて独立に存在する実体)であるとするなら、人間の概念を構成する「動物」と馬の概念を構成する「動物」は同じなのか、異なるのか。またどうしてそれらはひとつでありうるのか。明らかにその説明方式はひとつであり、同じであるが。また「人間それ自体」なるものがあって、離れて独立に存在しているとするなら、その概念の構成要素である「動物」も「二足」もやはり離れて独立に存在する実体でなければならないであろう。また「動物」が「二足」にも「多足」にも与るとするなら、離れて存在するひとつの実体が相反するものに同時に属するという不合理が生じてくる。プラトンのイデア論のように類(動物)を離れて独立に存在する実体として

立てれば、以上のような幾多の不合理が結果してくることをアリストテレスは指摘するのである。〔形而上学〕Z 14. 1039 a 24 - 1039 b 19 参照。〕

以上の結果、実体の研究は、結局、本質（τὸ τί ἦν εἶναι）、すなわち型式（μορφή）ないし形相（εἶδος）と「（質料と形相の）両者からなるもの」（τὸ ἐκ τούτων）、すなわち結合体（σύνολον）の考察に収斂することになる。

この両者のうち、まず本質（τὸ τί ἦν εἶναι）であるが、「本質とは、そのものがそれ自体として何であるといわれるそのものことである」〔形而上学〕Z 4. 1029 b 14。アリストテレスはまず本質（τὸ τί ἦν εἶναι）を一般的にこのように定義する。例えば、ソクラテスの本質は、ソクラテスは教養的であるといわれる、その教養性にあるのではない。教養性はソクラテスに付帯するものであって、ソクラテスそれ自体が教養性ではないからである。ソクラテスがそれ自体として何であるといわれるそのものが、ソクラテスの本質なのである。そしてそれは定義（ὁρισμός）において表現される。本質はその説明方式がその定義であるところのものなのである。それゆえアリストテレスは本質（τὸ τί ἦν εἶναι）をまず定義の側面から、言い換えれば、言語表現の面から（λογικός）考察している〔形而上学〕Z 4. 1029 b 13。

ところで、自体的といっても、「それ自体として何々である」といわれるすべての場合が定義であるわけではないであろう。例えば「表面それ自体は無色である」といっても、表面の定義になっていない。「無色であること」と「表面であること」（表面の本質）は同じでないからである。また「表面それ自体は無色な表面である」というのも定義ではない。この場合には定義されるべきもの（表面）が説明方式の中に加えられてしまっている。カント流に言えば、述語の中に主語概念が入り込んでしまっているのである。これをアリストテレスは「加わっている」

（προσεντιν）というが（1029 b 19）、定義されるべきものが加わっているような説明方式は定義としては邪道なのである。したがって、説明方式（述語）の中に定義されるべきもの（主語）が入っていないが、それでも説明方式（述語）が定義されるべきもの（主語）それ自体の「何であるか」を語っているような説明方式がそのものの本質を言い表わす説明方式、すなわち定義なのである〔形而上学〕Z 4. 1029 b 16 - 22。

ところで、複合体（σύνθετον）、例えば「白」と「人間」の複合体である「白い人間」（λευκὸς ἄνθρωπος）にも定義があるであろうか。したがって本質なるものがあるであろうか。今仮に「白い人間」に「衣」（ἵματιον）という一語をあてがって、「衣とは何か」と問うたとする。このように問えば、そこに何か本質なるものが問われているようにも見える。しかしそれは見かけ上のことであって、「衣は白い人間である」といっても「衣は白である」といっても定義とはならないであろう。なぜなら前者の場合には説明方式（述語）の中に定義されるべきもの（主語）が加わってしまっているし「衣」とは「白い人間」のことであるから、後者の場合には「衣」の一部しか説明しておらず、「衣」の定義とするには足りないからである。「白い人間であること」（白い人間の本質）と「白であること」（白の本質）は同じでないのである。そもそも「衣の本質」なるものが何らかの本質なのであるか、あるいは何らの本質でもないのではないかとアリストテレスはいう。「衣」すなわち「白い人間」は端的に「このもの」（τὸ ὅτι）ではないし、それに「衣」という名称が「白い人間」という説明方式と同じものを意味しているとしても、この説明方式（λογος）をただちにその定義とするわけにはいかないであろう。これがそのまま定義であるなら、どのような説明方式にもひとつの名称が与えられようから、あらゆる説明方式が定義であることになってしまふであろう。そうになると、例えば『イリアス』という集合名

詞にも定義があり、本質があることになってしまふ。しかしそういったものは定義ではなく、その説明方式がその定義であるのは、その説明方式が「ある第一のもの」(τὴν πρώτην)を説明している場合であるとアリストテレスはいう。そしてこの「第一のもの」とは、後に見るように、「類の種」(εἶδος τοῦ γένους)以外のものではないというのがアリストテレスの考えなのである。「類の種」、すなわち種相こそアリストテレスが特に本質という意味で語られる実体という概念で追求しているところのものであることが実体規定の議論の中で次第に明らかになってくる(『形而上学』Z 4.1029b 22-1030a 17参照)。

以上は「白い」といった付帯的属性との複合体の場合であるが、自体的属性と重複的にいわれるものの場合はどうであろうか。例えば「雄」や「雌」は、そういった規定を伴わずしては動物はありえないのであるから、それらは動物に偶然的に付帯するに過ぎない付帯的属性ではなく、自体的属性である。果たしてこれら自体的属性と重複的に語られるものの場合にも定義があり、本質があるであろうか。こういった重複体の場合も、先の付帯性との複合体の場合と同様、定義も本質も存しないというのがアリストテレスの考えである。というのは、自体的属性、例えば「雌」という概念は「動物」という基体を抜きにしてはなり立ちえないからである。「雌」という概念そのものの中にすでに「動物」という規定が加わってしまっているのである。「動物」を抜きにして、「雌」だけを抽離することはできない。したがって「雌」を純粹概念として取り出すことはできず、それゆえその本質といったものは考えられないというのである。このことは「奇数」の場合も同様であって、「数」を抜きにしては「奇数」の概念は成立しえない。以上のことをアリストテレスは特に鼻と窪みの重複体である「シモン性」(獅子鼻)を例にとって考察している。もし「シモンの鼻は窪める鼻である」というのが定義である

とするなら、「シモンの」と「窪める」が同じであることになるが、そうすると「窪める鼻」と「窪める」が同じであることになってしまふであろう。「シモン」とは「窪める鼻」のことであるから。そもそも「シモンの鼻」というのがすでにかしいのである。「シモンの鼻」というのは「窪める鼻なる鼻」ということであり、ここでは「鼻」が二重に語られている。それゆえこのような重複体に定義や本質を求めるとするなら、その純粹概念を求めてどこまでも抽離して行かねばならないであろうが、そもそもそういった抽離を許さないものが自体的属性との重複体なのである。それゆえこのような重複体に本質を求めるというのも筋違いであるとアリストテレスはいうのである(『形而上学』Z 5.1030b 14-1031a 14)。

さらにアリストテレスは、実体に関する議論を進める中で、実体と本質は同じといえるかどうかという注目すべき問いを『形而上学』第七卷の第六章において提出している。これは存在と本質を明確に区別したトマストマスの議論を先取りする論点といえよう。まず付帯性との複合体の場合には、実体と本質は異なるであろう。もし同じとするなら、「白い人間」(λευκὸς ἄνθρωπος)と「白い人間であること」(τὸ λευκὸν ἀνθρώπου εἶδος)が同じであることになってしまふであろう。「白い人間」の本質は「人間であること」であって、「白い人間であること」ではないのである。しかし自体的に存在するといわれるものの場合には両者は同じとされねばならないのではないか。プラトンの説くイデアもそういったものと考えられるが、善それ自体や動物それ自体といった実体がその本質と異なるとするなら、それらの実体と並んで本質とされる別の存在がなければならぬことになるうし、またこのように実体と本質が切り離されるなら、一方、善それ自体に善の本質は存せず、他方、善の本質は何らの存在でもないということになってしまふであろう。そうすると、前

者には何らの認識もなく、後者には何らの存在もないことになる。したがって第一義的にそれ自体として存在するといわれるものの場合には、実体とその本質が一にして同じであることは明らかであるとアリストテレスはいう（『形而上学』Z 6. 1031 a 15 – 1032 a 11）。この存在と本質の問題はアリストテレスの実体論とトマスの実体論が分岐する最大ポイントであり、なお一層の分析を要する問題であろうが、アリストテレスはこの問題をこれ以上追求することはせず、前述のように、自体的に存在するものの場合には実体と本質は同じであるとするので、この議論を閉じている。その結果、存在と本質を明確に区別したトマスにおいては純粹形相もおお可能態にとどまらねばならなかったが、アリストテレスにおいては純粹形相はそのまま純粹現実態なのである（トマスの議論については Thomas Aquinas, *De ente et essentia* を参照）。

ところで、説明方式は部分を持つのに、それがひとつであるのは何ゆえか。例えば人間を「人間は二足の動物である」と定義した場合、この人間の説明方式が「動物」と「二足」の二つではなく、ひとつであるのは何によってであるか。それらは明らかに人間に「白」が属するというような意味でひとつであるのではないのである。もしこのような意味でひとつであるのであれば、反対の種差、例えば「多足」もまた人間に属することができよう。「白」が人間に属するように、「黒」もまた人間に属するのである。したがって明らかに「人間は二足の動物である」というような説明方式の場合には、ある付帯性がある物に属するというような関係にはなっていない。にもかかわらず、説明方式が部分を持つのにひとつであるのは何ゆえかというのが、ここでの問いなのである。それに対するアリストテレスの答えは、それが「類の種」(εἶδος τοῦ γένους) を表現するからということである。すなわち種的形相が説明方式の中に含まれる諸部分を一体のものとし、それらをひとつの本質としているのである。

り、したがって種的形相を表現する説明方式の場合には、たとえ諸部分からなっていないも、それはひとつなのである。言い換えれば、一体のものなのである。

定義は、それゆえ、常に「類の種」、言い換えれば種的形相を表現するものでなければならない。ところで、定義は一般に種概念を類と種差によって述語することによって得られるが（例えば「人間は二足の動物である」というように）、その際種差は最下の種差でなければならないとアリストテレスはいう。動物を「有足」という種差で規定しても、まだ「このもの」である実体には到達していない。有足の動物は数多く存在するからである。固有の実体概念（定義）にいたるには分割法によってさらに種差の種差を求めて行かねばならないが、その際分割は同系列の種差においてなされねばならない。「有足」を「有翼」と「無翼」に分割してはならず、例えば「二足」と「多足」に分割しなければならない。このようにして得られた最下の種差、例えば「二足」によって類（動物）が規定されるとき、そこに「二足の動物」である人間が成立するのであり、それがその事物の本質 (οὐσία, εἶδος)、すなわち実体 (οὐκίνη) なのである。そしてこういった最下の種差による説明方式がそのものの定義なのである。

したがって説明方式が幾つかの部分からなるのにひとつであるのは、それが形相の部分である場合であって、質料や付帯性を含む場合には、それはひとつではないのである。また部分の説明方式と全体の説明方式の関係においても同じことがいえる。形相の場合には部分の説明方式が全体の説明方式の中に含まれるが、しかしその部分が質料に関する場合には含まれない。円の説明方式には円分のそれは含まれないが、語節の説明方式には字母のそれが含まれるのはこのゆえであるとアリストテレスはいう。またある場合には部分が全体より先であるが、ある場合には

後であるのも同じ理由による。質料の意味では手や足は全体である人間より先であるが、形相の意味では全体である人間より後なのである。なぜなら、例えば手は、「人間のこれこれの部分である」というように、全体である人間によってはじめて定義されるからである。全体（人間）から切り取られた部分（手足）はもはや本来の意味では手足でないであろうとアリストテレスはいう（『形而上学』Z 12, 1037 b 8 – 1038 a 35 参照）。

したがって「類の種」の統一力、言い換えれば、種的形相の統一力こそ、事物に内在して、そのものをひとつの実体たらしめているものなのである。そしてそれがその事物の本質であり、それによってそのものは実体として存立するのである。本質はこのように事物を一個の統一的な実体とし、また不断に実体を生み出して行く威力なのであって、それゆえアリストテレスは実体規定の議論の最終段階において、実体を一種の原理であり、原因であるとしている（『形而上学』Z 17, 1041 a 9 – 10）。アリストテレスの形相論ないし本質論は、プラトンのそれとは異なり、本質（*to ti ēn einai*）を原因として立て、それによって自然的事物の生成を見て行こうとするところにその最大ポイントがあったといえよう。

ところで、物が生成するのは自然によって（*phōsei*）であるか、技術によって（*téchēnē*）であるか、自己偶発によって（*auto taútōmatōn*）であるかである。そして生成はすべて、あるものによって（*prōtō tynog*）、あるものから（*ek tynog*）、あるものに（*en*）である（『形而上学』Z 7, 1032 a 12 – 14）。このうち自然による生成（*gēneōs ek phōseōs*）についていうなら、それからであるそのものは質料であり、それによってであるものは自然的に存在するもののある先行する形相ないし本質であり、それに成るところのものは人間とか植物といった自然存在である。ところで、質料が生み出されないように、形相もまた生み出されない。生み出されるのは形相と質料の結合体、すなわち具体的な個物である。質料は本質

を持たない可能態であり、そこに現実態である形相ないし本質が加わることによって、具体的な事物の生成があるのである。本質ないし形相は生成消滅の過程にあることなしに存在し、質料において現実化される。したがって生成の原因は生成する事物と同種の他の事物に内在する種的形相ないし本質であり、自然的存在である本質が不断に同種の事物を生み出して行くのである。「人間が人間を生む」（1032 a 35）のである。こういった自然的威力である種的形相こそ、アリストテレスが特に実体という概念によって追求しているところのものであって、アリストテレスの実体規定の議論は、その最終段階において、実体を自然存在に求める方向に大きく舵を取っているのである（『形而上学』Z 17 参照）。

### 実体概念について

ここで以上のアリストテレスの議論から少し離れて、実体概念（*ousia*）そのものについて、その語形成の面から包括的に考察しておきたいと思う。

ウシア（*ousia*）が「実体」（*substantia*）という訳語によって表現されるよりも深い含蓄を有する概念であることは、今日では広く留意されている。substantia は「下に立つもの」の意であるから、そういった意味を表現する術語を特にアリストテレスの中で探すとすれば、「基体」（*hōrkeiēvōn*）がそれに当たるであろう。しかし「基体」（*hōrkeiēvōn*）は、アリストテレスにおいては、たいていの場合質料（*hylē*）を意味し、物の本質（*to ti ēn einai*）をなす形相（*eidos*）は表現しない。だがウシア（*ousia*）が付帯性（*symbebhōta*）との関係の中で語られるときには、「実体」（*substantia*）がその意味をよく伝えているように思われる。すなわちウシア（*ousia*）は、付帯性（偶有性）がいかに変様しようとも、

それでありつづけているところのものである。この意味ではウシア (ὄψια) は、付帯性をその上に乗せて、下で頑張っているものといえよう。だがこれはウシア (ὄψια) という概念の本質から結果するウシア (ὄψια) の有する一機能に過ぎないであろう。このことはウシア (ὄψια) という概念そのものに立ち帰るとき、ただちに明らかとなる。

ウシア (ὄψια) は εἶναι の分詞の女性形 ὄψια に由来する語である。その中性形が通常存在を意味するオン (ὄν) である。それゆえそれは存在 (ὄν) と同系統の語であり、第一に物の存在性を表現する。今日ウシア (ὄψια) を Seinsheit とか entity と訳す試みがなされているのはこういった見地においてである。

ところで、プラトンやアリストテレスが存在 (ὄν) というとき、実存在 (esse existentiae) (「…がある」) の意味でそれが語られていることはむしろ稀で、たいていは本質存在 (esse essentialae) (「…である」) の意味で語られていることは広く一般に知られている。すなわち机の存在と彼らがいうとき、「机がある」という意味での机の存在が語られているのは稀で、たいていは「机である」という意味での机の存在が語られているのである。ところで、「机である」という意味での机の存在は机の本質である。したがって物の存在性、その物の「…である」を意味するウシア (ὄψια) はまずもってその物をそのものたらしめている本質を意味する。それゆえにアリストテレスはウシア (ὄψια) という表現に代えて、しばしば「何であるか」(τὸ τί ἐστιν) という表現を用いるのである。実体 (ὄψια) とは「何であるか」(τὸ τί ἐστιν) という問に対する答えとなるところのものである。例えば「これは何であるか」という問に対して、「三つある」とか「褐色である」とか「四角い」といっても答えにはならないであろう。その場合には、例えば「机である」と答えねばならない。したがってこの場合には「机」が実体であり、

「三つ」や「褐色」や「四角」はその付帯性である。

ところで、机といっても、われわれは「机そのもの」を見るわけではない。われわれが見るのは、例えば「三つ」とか「褐色」とか「四角い」といった量や質である。換言すれば、感覚されるのは諸々の付帯性(偶有性)でしかない。にもかかわらず、われわれはそういった付帯性を己に帰属させている「机そのもの」を考えずにはおれない。付帯性をいくらか挙しても、「何であるか」(τὸ τί ἐστιν) に対する答えとすることはできないからである。もしそういったものが存在しないとすれば、すべての事物が内実のない幻影のごときもの、ヒュームのいう「諸性質の束」に過ぎないものになってしまうであろう。それゆえ机を机たらしめている根拠がなければならない。それが実体 (ὄψια) である。したがってウシア (ὄψια) は、第一に物の「何であるか」(τὸ τί ἐστιν) を表現する存在性であり、物の本質 (τὸ τί ἐν εἶναι) である。

物はウシア (ὄψια) によってその「何であるか」(τὸ τί ἐστιν)、すなわち本質を得る。したがってウシア (ὄψια) は物の本質に対する根拠であり、形相の原因、すなわち形相因 (τὸ τί ἐν εἶναι) である。こういった意味ではウシア (ὄψια) は形而上学的、創造的原理となる。ウシア (ὄψια) が論理的に表現されるときには「何であるか」(τὸ τί ἐστιν) によって表現され、創造的、形而上学的原理として語られるときには「何であったであること(本質)」(τὸ τί ἐν εἶναι) と表現されたトレンデレンブルクは考えている(『カテゴリー論史』第一部、第九章参照)。

既述のように、物の「何であるか」を語るものは質料 (ὄν) ではなく、形相 (εἶδος) である。それゆえこういった見地では実体は形相に一致する。ところで、形相は個物に内在するとはいっても、やはり普遍である。例えば、人間はソクラテスやカリアスに限定されるものではなく、個々のすべての人間に該当する普遍である。それゆえ、この見地においては

実体は何らか普遍的なもの (τὸ καθόλου) であり、述語である。こういった見地での実体をアリストテレスは特に第二実体 (δευτέρη οὐσία) と呼んだ。

他方また物の「…である」という意味での存在性 (οὐσία) は永遠にそれでありつづけねばならない。「机である」という意味での机の存在は「机でない」に対立するがゆえに、机であつたり、なかったりするとはできず、永遠不変に机でなければならぬ。付帯性は変様しても、それは不変である。それゆえそれは付帯性の下にあつて常住不変であるもの、すなわち実体 (substantia) である。また付帯性は依存して存在するが、実体それ自身は自らによつてそのものであるのだから、自体的 (καθ' αὐτό) である。机から「机である」ということ、すなわち机のウシア (οὐσία) を取り去つてしまえば、もはやそれは机ではありえないが、褐色とか四角といった付帯性を取り去つても机であることに変更が生じるわけではないからである。実体と付帯性のこの関係を命題 (主語-述語関係) の形で表現すると、ウシア (οὐσία) が主語となり、付帯性 (συμβεβηκότα) が述語となる。ここから常に主語となり、他のものの述語とは決してならないものを第一の最勝義の意味における実体とするという『範疇論』の第一実体 (πρῶτη οὐσία) の規定への方向性が生れることになる。常に主語であつて、決して他のものの述語とはならないものとは、究極的には最下の種、すなわち個物 (τὰ καθ' ἑαυτὰ) である。それゆえこの見地においては個物が実体であることになる。また物が「いのもの」 (τὸ ἐν τι) であるのは、質料によつてではなく、形相によつてであるから、事物の個別性は実体によつて保証される。

このようにして実体 (οὐσία) は、一方では普遍を意味するかと思え

ば、他方では個物を意味するという、まったく相反する規定を得ることになる。むしろ驚くべきは、アリストテレスがこういった相反する規定をウシア (οὐσία) について語つておいて、それを少しも矛盾とは考えていないということである。このことはしかし、以上のように、ウシア (οὐσία) を物の「何であるか」を表現する存在性として、より深層において捉えるとき、はじめて納得のいくものとなるのである。

「何であるか」 (τὸ τί ἐστιν)、本質 (τὸ τί ἦν εἶναι)、形相 (εἶδος)、普遍 (τὸ καθόλου)、述語性 (τὸ κατηγορούμενον)、付帯性に対する基体 (ὑποκειμενον)、すなわち実体 (substantia)、自体的性 (καθ' αὐτό)、主語性 (ὑποκειμενον)、個物 (τὰ καθ' ἑαυτὰ)、「いのもの」 (τὸ ἐν τι)。これらのウシア (οὐσία) をめぐる概念は、表面的には互いに対立し、矛盾し合う面を有するが、そのすべてがウシア (すなわち「何であるか」という意味での存在性) に根ざしており、それゆえその表面的な対立・矛盾にもかかわらず、ウシア (οὐσία) を中心にして互いに関係し合っているのである。換言すれば、ウシア (οὐσία) はこれらの概念のすべてを、その表面的な矛盾や対立も含めて、己の内に飲み込んでしまうほどにも含蓄深い概念だということである。アリストテレス哲学の表面的な困難性はすべてウシア (οὐσία) という概念が包含するこの困難性に発しているのである。そしてウシア (οὐσία) の根底に存在 (ὄν) がある。それゆえアリストテレス哲学におけるすべての問題が、否、ソクラテスやプラトンも含めて、ギリシア哲学一般におけるすべての問題が結局は存在 (ὄν) をめぐる問題であり、「存在とは何か」という問題に帰着する間であつたということができよう。

(本学文学部教授)