

## 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、いわゆる「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を行われてゐることをその研究書の中で最も強調したのはフランツ・ブレンターノであった (F.Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862)。

「存在は多義的な意味で語られる」 (*τὸ δὲ λέγεται πολλαχθεὶς*) からアリストテレスはいう (『形而上学』 Z 1. 1028 a 10)。アリストテレスは存在 (*τὸ δέ*) の多義性をはじめて自覺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つて、「ない」とは「*τοὐτό*」とすらすでに矛盾を犯してはなしえないのであつた (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つ (『形而上学』 E 2. 1026 a 32 – b 2)。〔一〕付帶的存在 (*τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός*)、〔二〕眞としての存在と偽としての非存在 (*τὸ δὲ ὁκ τὸ οὐκ οὐθέτες, τὸ μη δὲ δέ* *ψευδός*)、〔三〕範疇の諸形態としての存在 (*τὸ δὲ δέ τὸ σχήματα τῆς κατηγορίας*)、〔四〕可能的存在と現実的存在 (*τὸ δὲ δύναμις 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よぶべきものなのである。

最初の付帶的存在 (*πὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός*) は実体に偶然的、付帶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つても、ソクラテスである」とに変化は生じない。したがつてそれらは事物の本質には係わらない。付帶的属性は偶然的存在に過ぎないがゆえに、この種の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. 1026b 2 – 1027a 28 参照。)

眞  $\rightarrow$  しての存在と偽  $\rightarrow$  しての非存在 (*πὸ δὲ ὁγ̄ ἀληθές, τὸ μὴ δὲ ὁγ̄ ψεῦδος*) もまた第一哲学 (*πρῶτη φιλοσοφία*) の課題ではない。といふのは、アリストテレスの真偽論によれば、眞・偽は認識と対象の一一致・不一致 (*adaequatio intellectus et rei*) にあるからである。すなわち、あるものをあるといふ、ないものをないといふのが眞であり、あるものをないといふ、ないものをあるといふのが偽なのである。このように眞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つて、眞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. 1027b 17 – 1028a 6 参照。)

可能的存在と現実的存在は、存在そのものといつよりは、存在の様態である。(『形而上学』①卷参照。)

### 範疇の諸形態としての存在

実体の探究に向かうに先立つて、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、存在は次の二〇の範疇 (*κατηγορίαι*) に分割される(『形而上学』Δ 7. 1017a 22 – 30)。実体 (*οὐσία*)、量 (*ποσόν*)、質 (*ποιόν*)、関係 (*πρός τι*)、何處 (*πού*)、何時 (*ποτέ*)、位態 (*κείσθαι*)、所持 (*ἔχειν*)、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「どのようにあるか」を語る存在であり、関係は「何に対してもあるか」を語る存在であり、何處は「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 (*οὐ*) の関係であるが、存在と範疇は、直接的な関係や類・種の関係によつてではないが、類比 (*ἀναλογία*) の関係によつて結ばれているとアリストテレスはいう(『形而上学』Γ 2. 1003a 33 – b 6。またブレンンターノの前掲書、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すがゆえに、あるものは健康の徵候なるがゆえに、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「どのようにあるか」を語るものであり、関係は「何に対してもあるか」を語るものであり、何處は「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・アーベルトは繫辞 (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の類であるから、互いに他に還元されるとはできない。しかし、前述のように、それらは存在の諸義であつて、存在というひとつのものとの関係において語られる。したがつ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) の課題であるところ (1003 b 15)。それはちょうど、健康に係わるかねがわかな事象を研究するのが医術と 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 ὄντος) と見るかに關しては、トレーナー・レンブルクとボーニツツ以来の長い論争がある (A. ネレンブルク『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、カント流にいえば、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」は述語に対しても統一を与えるものでもあれば、存在 (客観的対象) に対して統一を与えるものもある。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つたが、それを当然のこととして語つた。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、範疇によつ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 (γνῶσει)、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、事物の量や質や何處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 (独立自存して存在する) が、他の範疇のいずれも離れては (独立自存しては) 存しえない) 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帶的 existence 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。

それで、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靭さを物語ついている。

「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こう(『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 καθόλου)、(三)類(τὸ γένος)、(四)基体(τὸ ὑποκείμενον)の四つである。基体とは一般に「他のものはそれの述語とされるが、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(ὕλη)がそういう基体といわれ、他の意味では(二)型式(μορφή)、すなわち形相(εἶδος)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とがただちに明らかとなる。なぜなら「離れてある」(τὸ χωριστόν) といふこと、「のもの」(τόδε τι) であるといふ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つても言い表え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。したがつ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 καθόλου)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、他の何ものにも属さないものであるはずであるのに、普遍(τὸ καθόλου)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)が含まれるということになつてしまつである。したがつて、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えないのである。少なくともそれらは現実的な実体ではありえないといふ。それにまた、そもそも普遍は「のもの」(τούτος τι)ではなく、「のようなもの」(τοιόντε)、すなわち何らか質的なものなのである(『形而上学』Z 13. 1038 b 1-1039 a 23 参照)。

ほぼ同じ理由によつ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ますのか。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」なるものがあつて、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ぬのである。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へるい」のアリストテレスは指摘するのである。(『形而上学』Z 14.1039a24–1039b19 参照<sup>5</sup>) 以上の結果、実体の研究は、結局、本質 ( $\tauὸ τὶ ἢν εἶναι$ )、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 ( $σύνθλον$ ) の考察に収斂する」とになる。

この両者のうち、まず本質 ( $\tauὸ τὶ ἢν εἶναι$ ) 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のことである」(『形而上学』Z 4.1029b14)。アリストテレスはまず本質 ( $\tauὸ τὶ ἢν εἶναι$ ) 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のものなのである。それゆえアリストテレスは本質 ( $\tauὸ τὶ ἢν εἶναι$ ) をまず定義の側面から、言い換えれば、言語表現の面から ( $λογικῶν$ ) 考察している(『形而上学』Z 4.1029b13)。

ところで、自体的といつても、「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「表面それが自体は無色である」といつても、表面の定義になつていない。「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。カント流にいえば、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」

( $πρόσθετον$ ) といつが (1029b19)、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。したがつて、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」を語つていう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 4.1029b16–22)。

ところで、複合体 ( $σύνθλον$ )、例えば「白」と「人間」の複合体である「白い人間」( $λευκὸς ὄνθρωπος$ ) に定義があるであろうか。したがつて本質なるものがあるであろうか。今仮に「白い人間」に「衣」( $ἱμάτιον$ ) といふ一語をあてがつて、「衣とは何か」と問うたとする。このように問えば、そり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つて、「衣は白い人間である」といつても「衣は白である」といつ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)が加わつてしまつていて、「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」と(白い人間の本質)と「白である」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」( $τὸ δε τι$ ) 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 ( $λόγος$ ) 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つてしまつてしまうであろう。そうなると、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つてしまふ。しかしそういったものは定義ではなく、その説明方式がそれの定義であるのは、その説明方式が「ある第一のもの」(πινά πρώτον)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、「類の種」(ειδός 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方なのである。「類の種」、すなわち種的形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」とが実体規定の議論の中で次第に明らかになつてくる(『形而上学』Z 4.1029b 22–1030a 17 参照)。

以上は「白い」といった付帶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、そういう規定を伴わざしては動物はありえないものであるから、それらは動物に偶然的に付帯するに過ぎない付帶的属性ではなく、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、先の付帶性との複合体の場合と同様、定義も本質も存しないといふのがアリストテレスの考え方である。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はしないからである。「雌」という概念そのものの中にすでに「動物」という規定が加わつてしまつてゐるのである。「動物」を抜きにして、「雌」だけを抽離することはできない。したがつて「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」の場合も同様であつて、「数」を抜きにすることはできず、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。「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)を例にとつて考察している。もし「シモン的な鼻は窪める鼻である」というのが定義である

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』第七巻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の議論を先取りする論点といえよう。まず付帶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」(λευκός ἄνθρωπος)と「白い人間である」と(τὸ λευκῷ ἄνθρωπῳ εἶναι)が同じであることになつてしまふであろう。「白い人間」の本質は「人間である」とであつて、「白い人間である」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うものと考へられるが、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らうし、またこのように実体と本質が切り離されると、一方、善それ自体に善の本質は存せず、他方、善の本質は何

とするなら、「シモン的」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つてしまふであろう。「シモン」とは「窪める鼻」のことであるから。そもそも「シモン的な鼻」というのがすでにおかしいのである。「シモン的な鼻」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

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。したがつ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.6.1031a15-1032a11）。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るが、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ことで、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なお可能態にとどまらねばならなかつたが、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）。

といふので、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」もまた人間に属すことができよう。「白」が人間に属すように、「黒」もまた人間に属するのである。したがつて明らかに「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というような関係にはなつていい。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、ここで問い合わせるのである。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、したがつ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つていても、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ぬ。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ぬ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つ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 (τὸ γένος εἶδος)、すなわち実体 (εἶδος) 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。

したがつ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つて、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つ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ります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）。

したがつて「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、それによつ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、また不斷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（τὸ τί ἔνι εἶναι）を原因として立て、それによつ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つたといえよう。

ところで、物が生成するのは自然によつて（φύσις）であるか、技術によつて（τέχνη）であるが、自己偶発によつて（ἀπὸ ταῦταμάτου）であるかである。そして生成はすべて、あるものによつて（ὑπό τινος）、あるものから（ἐκ τινος）、あるものに（τι）である（『形而上学』Z 7. 1032 a 12 – 14）。このうち自然による生成（φύσις ἐκ φυσεώς）についてこうなると、それからであるそのものは質料であり、それによつてであるものは自然的に存在するも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つて、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。したがつ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斷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 25）のである。」）いうふ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つて追求しているところのものであつて、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つてゐるのである（『形而上学』Z 17 参照）。

### 実体概念について

（））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（οὐσία）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（οὐσία）が「実体」（substantia）という訳語によつて表現されるよりも深い含蓄を有する概念である（））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、そういうい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」（ὑποκείμενον）がそれに当たるであろう。しかし「基体」（ὑποκείμενον）は、アリストテレスにおいては、たいていの場合質料（ὕλη）を意味し、シア（οὐσία）が付帯性（συμβεβηκότα）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ゐるようと思われる。すなわちウシア（οὐσία）は、付帯性（偶有性）がいかに変様しよべしも、

それでありつづけているところのものである。」の意味ではウシア (*οὐσία*) 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 (*οὐσία*) という概念の本質から結果するウシア (*οὐσία*) の有する一機能に過ぎないであろう。この「」とはウシア (*οὐσία*) による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 (*οὐσία*) は *εἰμί* の分詞の女性形 *οὐσία* 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 (*οὐσία*) 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*) とこうとき、現実存在 (*esse existentiae*) 「…がある」の意味でそれが語られている」とはむしろ稀で、たいていは本質存在 (*esse essentiae*) 「…である」の意味で語られているといふ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。したがつて物の存在性、その物の「…である」を意味するウシア (*οὐσία*) はまずもつてその物をそのものたらしめる本質を意味する。それゆえにアリストテレスはウシア (*οὐσία*) といふ表現に代えて、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 (*οὐσία*) とは「何であるか」 (*τί ἐστιν*) といふ間に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、「三つある」とか「褐色である」とか「四角い」といつ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。したがつてこの場合には「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、机といつても、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、感覺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、われわれはそういうい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。付帯性をいく枚挙しても、「何であるか」 (*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るなら、すべての事物が内実のない幻影の」ときも、ヒュームのいう「諸性質の束」に過ぎないものとなつてしまふであろう。それゆえ机を机たらしめていた根拠がなければならない。それが実体 (*οὐσία*) である。したがつてウシア (*οὐσία*) 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 ἐστιν*) である。

物はウシア (*οὐσία*) によってその「何であるか」 (*τὸ τί ἐστιν*)、すなわち本質を得る。したがつてウシア (*οὐσία*) は物の本質に對する根拠であり、形相の原因、すなわち形相因 (*τὸ τί ἐστιν*) である。こういった意味ではウシア (*οὐσία*) は形而上学的、創造的原理となる。ウシア (*οὐσία*) 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「何であったある」と（本質） (*τὸ τί ἐστιν*) と表現されたとトレンドレンブルクは考へている（『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」を語るものは質料 (*ὕλη*) 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 (*δευτέρα 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、なかつたりする」とはできず、永遠不变に机でなければならない。付帯性は変様しても、それは不变である。それゆえそれは付帯性の下にあつて常住不变であるもの、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 *(οὐμεβηκότα)*) の形で表現すると、ウシア (*οὐσία*) が主語となり、付帯性 *(πρότη οὐσία)* 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 (*πρώτη 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' ἔκαστα*) 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「…のもの」 (*πόδε 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」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 εἰσιν*)、本質 (*τὸ τί πν εἶναι*)、形相 (*εἶδος*)、普遍 (*τὸ καθόλου*)、述語性 (*τὸ κατηγορούμενον*)、付帯性に対する基体 (*ὑποκείμενον*)、すなわち実体 (*substantia*)、自体性 (*καθ' αὐτό*)、主語性 (*ὑποκείμενον*)、個物 (*τὰ καθ' ἔκαστα*)、「…のもの」 (*πόδε 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つてゐるのである。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*) とこ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」とがでござよう。