

自存性、可知性、実在性

——アリストテレスのウシアを構成する三つの性格——

山 田 晶

まえがき

アリストテレスの「ウシア」は広狭二つの意味を有している。広い意味においてはそれは「在るもの」(オン)における「在るもの性」である。この意味では単に実体のみならず偶有も、また単に個物のみならず普遍も、それらがすべて何らかの意味で「在るもの」であるかぎりにおいてそれらの「ウシア」について語られる。ただしこの場合の「在るもの」は後世のいわゆる「概念有」ens rationis を含まない。ただ「実在有」ens reale のみを含む。それゆえ広義のウシアに共通する性格は実在性であるということができよう。

これに対し狭い意味においては、ウシアは特に「在るもの」において見出される「真に在るもの」を意味する。そしてウシアのこの「真性」を見分ける性格として自存性と可知性とがあげられる。

自存性とは、「在るもの」がそれによって他においてではなく自分自身によって存在する性格である。この意味で最高度

にウシアの名に値するものは、質料と形相とから合成され、質料的世界に存在する個の実体である。これに対し可知性とはものがそれによって知らしめられる性格である。この性格を最高度に有するのは、個の実体に即して見出され、その実体のひつきよう何たるかを知らしめる「ト・ティ・エン・エイナイ」としてのエイドスである。可知性をウシアの性格と考える点においてアリストテレスはプラトンを継承している。しかし自存性をウシアの性格と考えるのは彼の独自性である。

あるいはむしろ次のようにいふべきであろうか。可知性と自存性とはプラトンにおいてもウシアを特徴づける二つの性格であった。しかしプラトンにおいてはこの二つの性格は同一のものに帰せられた。すなわち可知なるものは自存的であり、自存的なるものは可知的であった。そして最高度に可知なるものであるアイデアは、同時にまた最高度に自存するものであった。けだしプラトンにおいて自存的とは、可感的世界から離れて独立に存在することを意味した。それゆえ最高度のウシアたるアイデアは、そのうちに最高度の可知性と自存性とを包含したのである。

しかるにアリストテレスにおいては、最高度に自存するものは単なる形相ではなく、形相と質料との合成体である。それは個の実体として可感的世界に実在するものである。かくて自存性の成立する場が、可知的世界から可感的世界へ引おろされ、プラトンにおいて統一を保っていた可知性と自存性とがアリストテレスにおいて二つの場に引離されるのである。アリストテレスが『形而上学』第一卷九章において展開するアイデア論批判は、プラトンのアイデアをそれが自存する場である可知的世界から可感的世界へ引おろした上で、その場において生ずるアイデア論の難点を批判するものであって、プラトン自身の立場よりすれば、全く「場ちがい」の批判であるといわなければならないであろう。ともあれ、自存性の成立する場を可感的世界となし、そこに存在する個々の実体に最高のウシア性を帰した点に、プラトンに対するアリストテレスの独自性をみることができであろう。

しかしながらこのようにプラトンにおいて同じアイデアのうちに共存しえた可知性と自存性とは、アリストテレスにおいて

はウシアの区別された二つの性格として引離され、何がウシアかという問題も、可知性と自存性という二つの区別された規準にもとづいて、いわば二本立てで探究されることになる。ゲノス、エイドスの系列におけるウシア、すなわち第二実体の系列は可知性を規準として立てられるものであり、主語となって述語とならず、偶有の基体となる第一実体は、自存性の規準によって見出されるものである。

この二つの系列は、アリストテレスにおいては異なる二つの規準にもとづいて立てられたものであり、たとえアナログ的にせよこれが同じ「ウシア」の体系のうちに包含されるのは、後の人々からは不合理であるように思われてくる。しかしそれがアリストテレスにおいて不合理と考えられなかったのは、この二つの規準にもとづいて見出されるウシアが、いずれも実在するものであるという思想が、プラトンから継承されているからにはかならない。それゆえ質料的世界に個物として自存するものも、普遍的非質料的な可知性において在るものも、いずれも「実在するもの」として、広義の実在性の場のなかで一つのウシアの体系を成すことができたのである。そしてこのような実在としてのウシアの領域に即しながら、これと明確に区別されるのがロゴスの領域とオノマの領域であった。この思想においてもアリストテレスはプラトンを継承しているのである。

要するにアリストテレスは、プラトンにおいて非有の領域として放置された場所に、「もの」がそこにおいて自存するための必要不可欠の質料的条件を見出した点において、プラトンの世界から一步外に出たが、其他の点においてはプラトンの思惟の形式を継承しているのである。

しかしこのようにプラトンの世界から一步外に踏み出して、いわば質料という泥沼のなかに足を踏み入れたことが、アリストテレスのウシア論にさまざまな難問を胚胎させる原因となった。もっともアリストテレス自身はまだその難問に気が付いていないように思われる。

これらの問題が顕在化するのは中世においてである。有名な普遍論争、形相と本質との関係、個物の存在と認識に関する問題、等々はすべて、アリストテレスのウシア論のうちに問題の端緒を見出すことができるであろう。

本論文においては、はじめに主として自存性を規準とするウシアについて論じ〔第二―十六章〕、次に可知性を規準とするウシアについて〔第七―十八章〕、次に両者を包含する実在性としてのウシアについて〔第九―一〇章〕、次に実在性としての広義のウシアに即しながらこれと区別されるロゴス、及びオノマの領域との対比におけるウシアについて論じた〔第一―一三章〕。次にプラトンとの比較において、アリストテレスがプラトンからウシアの思想において継承したものと、その独自性についてみ〔第一四章〕、最後にアリストテレスのウシア論の残した問題について概観した〔第一五章〕。紙数の都合上、註はすべて省略せざるをえなかった。

第一章 第一哲学の主題としてのウシア

アリストテレスにおいて「ウシア」*ousia* は明確に一つの学の主題となる。しかもすべての学のなかで最も根原的な学、すなわち第一哲学 *prōtē philosophia* の主題となる。ウシアが第一哲学の主題となるべき理由を彼は『形而上学』第四卷―第二章において次のように説明している。

「在るものとしての在るもの」*τὸ ὄν ὡς ὄν* とこれに自体的に属するものとを研究する学が存在する。この学は部分的な意味で学といわれる他のいかなる学とも同じではない。他の諸学のいずれも「在るものとしての在るもの」について一般的に考察せず、その或部分を切離しこれについてそれに附帯する属性を研究するだけである。これに対しわれわれは「在るものとしての在るもの」の第一原因を研究しなければならない〔一〇〇三a二―三三〕。

ところでこの「在るものとしての在るもの」すなわち「オン」の学は必然的に「ウシア」の学となる。その理由は引続き第二章において次のように説明される。

「在るもの」ということは多くの意味で語られる（すなわち、様々のものが「在るもの」といわれる）。しかしそれらは或一つの「もの」（ピュシス）との関係において語られるのであって同名異義的に語られるのではない（「一〇〇三a 三三—三四」）。

では相互に異なるものがそれにもかかわらず、或一つのもの、或一つのピュシスとの関係について「在るもの」という同じ名で呼ばれるその「もの」（ピュシス）とは何であるか。そのことは次に引続くことばからあきらかとなる。

すなわち或ものはまさに「ウシア」なるがゆえに「オン」といわれる。また或ものはウシアの様態なるがゆえに、或ものはウシアへの道なるがゆえに、またウシアやウシアへの関係において語られるものの破壊、あるいは欠如、あるいは性質、あるいはそれを造るもの、生ずものなるがゆえに、あるいはこれらの或ものの否定、あるいはウシアそのものの否定なるがゆえに「オン」といわれる。それゆえわれわれは「在らぬもの」*to mēn* をも「在らぬものである」（すなわち、在らぬものとして在る）*eiōn mēn ēn* というのである（「一〇〇三b 六—一〇」）。

ここに「オン」という同じ名で呼ばれる様々のものがあげられているが、それらのものは二つの類に大別される。一つはまさにウシアなるがゆえにオンといわれものである。他はすべてウシアへの何らかの関係を有するがゆえにオンといわれるものである。その意味ではウシアの否定までが、ウシアに対して「その否定」という関係を有するがゆえに「オン」という名で呼ばれうるのである。それゆえこれら様々のものがそれにもかかわらず或一つの「もの」（ピュシス）との関係において同じ「在るもの」の名で呼ばれるその「一つのものが「ウシア」であることはあきらかである。

このように「在るものとしての在るもの」についての学たる第一哲学は、さまざまな意味で「在るもの」といわれるすべ

てのものを、それらがすべて「在るもの」であるかぎりにおいて考察の対象とするが、それらがすべて「在るもの」という同じ名で呼ばれるのは、上に述べられたように、それらがそれぞれ固有な仕方です。「ウシア」に対し関係を有するかぎりにおいてのことであるから、この学の主要なる対象は当然このウシアでなければならない。かくて「在るものであるかぎりの在るもの」の学たる第一哲学の第一対象はウシアであることになる。

ではウシアとは何であろうか。アリストテレスのテキストにあたってウシアの意味を探究してゆくと、われわれは「在るもの」についていわれたとまさに同じことが「ウシア」そのものについていわれて見出すのである。すなわち「 Δ 在るもの ∇ ということが多様に語られる」*το οὐ λεγεται πολλαχῶς* ように「ウシア」ということも多様に語られる。では「 Δ 在るもの ∇ ということが一つの Δ もの ∇ との関係のもとにさまざまなものについて語られる」ように、「ウシア」ということもまた一つの Δ もの ∇ について主要的に語られ、他のものについてはそれへの関係において語られるのである。もしそうだとすればその一つの Δ もの ∇ とは何であろうか。われわれは以下の論文において、まずいかなるものが「ウシア」と呼ばれているかをテキストに即して考察しよう。次にウシアならざるものとの比較において、アリストテレスのウシアの有している性格に光をあてよう。そのときわれわれはアリストテレスのウシアがそれ自身のうちに相互に独立しており、互に相手のうちに還元されえない二つの要素を含んでいることを見出すであろう。

第二章 偶有に対して区別される実体としてのウシア

アリストテレスは『カテゴリア論』第二章において次のようにいっている。

「在るもの」のうちの或ものは、何らかのヒュポケイメノンについて語られるが、いかなるヒュポケイメノンにおいても

ない。∴或ものはヒュポケイメノンにおいて在るが、いかなるヒュポケイメノンについても語られない。∴或ものはヒュポケイメノンについて語られ、ヒュポケイメノンにおいて在る。∴或ものはヒュポケイメノンにおいてなく、ヒュポケイメノンについて語られない〔「a二〇—b五」〕。

ここで「在るもの」(オン)は四つの部類に分たれている。区分の規準となることが二つある。一つは、ヒュポケイメノンについて語られるか否か。一つは、ヒュポケイメノンにおいて在るか否か。この二つの規準によってもろもの「在るもの」の在り方を検討し、肯定と否定とに分けると、両者の組合せから四つの部類が生じる。いまこの二つの規準の各々について考察してみよう。

まず、「ヒュポケイメノンについて語られる」とはいかなることか。それは、例としてあげられているところからいおうあきらかである。たとえば「人間」は或特定の人間について語られる。「この者は人間である」というように。つまり「ヒュポケイメノンについて語られるもの」とは命題において述語の側に置かれうるものである。

したがってまた、この場合の「ヒュポケイメノン」*τὸ ὑποκείμενον*の意味もあきらかである。すなわちそれは命題において主語の側に置かれるものである。事実、「ヒュポケイメノン」のラテン訳「スブイェクトゥム」*subjectum*は文法において「主語」と訳される。

「在るもの」を「ヒュポケイメノンについて語られるか否か」を規準にして分けると、語られうるものと語られえないものとに二分される。語られうるものは命題において述語の側に置かれうるものである。それらのものは多かれ少なかれ普遍性を有している。そもそも命題において主語について述語するとは、その主語となるものの概念を多かれ少なかれ普遍性を有している概念のうちに包含せしめることにほかならない。それゆえ「述語されるもの」は多かれ少なかれ普遍性を有するもの、すなわち「普遍的なるもの」なのである。

これに対し「述語されないもの」とはそのかぎりにおいて普遍性を有しないものである。『カテゴリー論』において例としてあげられているものによれば、それはたとえば *o tis anthropos* である。「アントロポス」だけならば普遍である。しかしこれに「ホ・ティス」が附加されると、それまで普遍的次元で扱えられていた「人間」が個の次元におろされる。「ホ」という定冠詞と「ティス」という不定詞が附加されることによって「或特定の」人間として個の次元に限定される。「人間」は多数在りうるが「或特定の人間」はそれ一つしかない。ゆえにそれは何か他のヒュポケイメノンについてその述語となることができない。それゆえ「述語されないもの」とは「個的なもの」にはかならない。

もっともすべての「在るもの」が述語になるかそれともならぬかのいずれか一方に決定されているわけではない。場合によつては述語となるが場合によつてはならぬものもある。たとえば「人間」は「或特定の人間」たる「ソクラテス」に対してはその述語となる。「ソクラテスは人間である」というように。しかし「動物」に対しては述語とならず、却つて主語となる。「人間は動物である」というように。一般に「普遍的なるもの」は、それよりも大なる普遍性を有するものに対してはそれを述語とする主語になり、より小なる普遍性を有するものに対してはそれを主語とする述語となる。それゆえ「普遍的なるもの」は、他の普遍的なるものとの関係において、或場合にはその述語となり或場合にはならないのである。

それゆえ「ヒュポケイメノン」について述語となるか否か」ということは、それだけでは「在るもの」を二分する規準として不十分である。絶対、述語にならないものと、何らかの仕方、述語になりうるものとを分けるときそれは初めて規準の役割を演ずる。すなわち「絶対、述語にならないもの」は個物の次元に在るものである。それ以外のものは何らかの仕方、述語になりうるものとして悉く「普遍」の部類に属する。

個物は絶対に述語とならないが、しかし命題において主語の側に置かれることは何ら差支えない。元来命題は主語となるものについてそれを色々な側面から説明するために何らかの普遍性を有するものを述語として用いるのである。つまり主語

となるものを何らかの普遍性の次元において説明するのが述語の役割である。それゆえ主語となるものは、述語によって説明されるべきものとして述語づけられる以前においては、これから説明されるべきものとして存在している。すなわち、まだ説明されていないものとして存在している。これから述語によって説明されるべきものとして、述語の「もとに・置かれてあるもの」として主語は在る。それゆえ主語の側に置かれるものは、それ自体としてまだ全然説明されていない個物であって何ら差支えない。いや却ってまだ説明されていないもの、未知なるものであればあるほど、それはまさに「説明されるべきもの」として、すべての説明の「もとに・置かれてあるもの」すなわち「ヒュポケイメノン」としての性格を増してゆくであろう。それゆえ個的なものは、ただ主語にのみなり絶対に述語とならないものとして、何らかの仕方です語となりうるものとしての普遍に対して区別される。かくて「在るもの」(オン)は、第一の規準によって「個的な在るもの」と「普遍的な在るもの」とに分たれるのである。

「在るもの」を区分する第二の規準は、「ヒュポケイメノンにおいて在るか否か」ということである。「ヒュポケイメノンにおいて在る」とはいかなることであるか。これもそこにあげられている例をみれば、そのことのアリストテレスの意味は少くとも常識的にあきらかである。分り易い例として「白」を考えてみよう。「白」は「物体」をヒュポケイメノンとしてそれにおいて在る。「物体において在る白」は物体において独自の在り方を有している。その在り方がいかなるものであるかは、いま何かが他の何かに「において在る」といわれる場合としてあげられる他の二つの場合と比較するとき、いっそうよく理解されるであろう。

その一つは、それが何かの本質の部分としてそのもののうちに在るといわれる場合である。この場合には、それなしにはその何かは何かとして存在することができない。それはその何かと分離されえない仕方である。そのものにおいて在る。たとえば魂は人間において在るが、魂は人間の形相として人間の本質に属するがゆえに、魂なしに人間は存在できない。それゆえ魂

は人間と不可分離的な仕方で人間において在る。これに対し「白」が「物体」において在るといわれる場合、白は物体の本質に属しない。白がそこに在っても無くても物体は物体として存在する。物体としての物体にとっては、白くあるかないかは本質的なことではない。すなわち「白」は「物体において」物体と可分離的な仕方では在るのである。

もう一つは、或物体のうちに別の物体が在るという場合である。この場合と白が物体において在る場合とを比較すると、その意味はいっそうあきらかとなる。たとえば鉄の容器のうちに水が在るといわれる場合、水が内在するか否かは鉄の容器にとって本質的なことではない。鉄の容器のうちには水が在ることもあるが無いこともありうる。鉄の容器と水とは可分離的である。この点、物体と白との関係に似ている。しかし次の点において両者は異なる。鉄と水とはそれぞれ別々に鉄および水という物体として存在する。これに対し「白」は物体と可分離的であるといっても、必ず何らかの物体においてのみ在りうるものであり、「この物体」ないし「かの物体」との関係においては可分離的であるとしても、一般にいつて何らかの物体において在るのでなければ、それとしての独立した存在を持ちえない。「物体において在る」こと、一般的にいつて何物かに「おいて在る」というのが白にとって固有的在在り方なのである。

いまアリストテレスが「ヒュポケイメノンにおいて在るか否か」を規準として提示するとき、「ヒュポケイメノンにおいて在るもの」として考えられている「在るもの」は、まさにこの「白」の如きものである。それに対してこの「白」がそれにおいて在るヒュポケイメノンに当るものは物体である。しかし物体はその一例であってヒュポケイメノンに当るものは必ずしも物体に限られない。「魂」もヒュポケイメノンになりうる。魂に属する諸性質、たとえば「教養」は、それ自体独立に存在するものではなくて、魂の性質として必ず魂において在る。しかしそれは魂であるかぎりの魂に必然的に属するものではなく、教養ある魂も在り教養なき魂も在るという意味では魂との関係において可分離的である。にもかかわらずそれは魂においてのみ在りうるものとして、「おいて在る」という在り方を自分に固有な在り方として有している。この物体にお

ける色、魂における教養のような在り方を有する「在るもの」は「附帶的・偶有的なるもの」といわれる。これに対し、これらの偶有がそれにおいて在るヒュポケイメノンになるものが「ウシア」といわれる。

このようにして「ウシア」は偶有に対して区別されたのである。ここでわれわれは前章においてみた「オン」と「ウシア」との関係を想起しよう。そこで「オン」は何らかの意味で「在る」といわれうるすべてのものを包含し、それに対し「ウシア」はすべての「在るもの」のうちで最も「在る」といわれるに値するものであり、すべての「在るもの」にとって「在る」といわれる規準となるものであることが知られた。ところで今「ウシア」は「偶有」に対して区別されたが、偶有もウシアも「在るもの」であることは共通である。しかし両者は同義的に「在るもの」といわれるのではなく、ウシアの方がよりすぐれた意味でいわれ、偶有はウシアとの関係においてオンといわれるのである。それゆえウシアは偶有に対し何らかの優越性を有する筈であり、それはまさにウシアといわれるもののウシア的性格を特徴づけるであろう。ではウシアの偶有に対する優越性とはいかなるものであろうか。

この点について考察するために、ウシアと偶有の関係における「ヒュポケイメノン」の意味を考えてみななければならない。偶有はウシアにおいて在る。偶有は多数であり、或意味で無数である。無数の偶有がウシアにおいて在る。ウシアはそれらの偶有の「もとに・置かれて在るもの」という意味でヒュポケイメノンである。

ところでヒュポケイメノンとしてのウシアは偶有に対して二つの意味で存在的優位性を有している。第一に、偶有がウシアにおいて在るものとしてそれが在るためにウシアの存在を前提するのに対し、ウシアは何ものにおいて在るものでもなく、却って反対にすべての偶有を自己において在らしめているものとして存在している。これに対し偶有の存在は独立でなくウシアの存在に依存している。この意味でウシアは偶有に対する存在的優位性を有している。第二に、多くの偶有はウシアから分離されうるものであり、ウシアに附加されたり離れたりする。ウシアに附加されるかぎりにおいて偶有は存在する

が、ウシアから離れると存在を失う。これに対しウシアはこれら自己に附加されたり自己から離れたりするウシアの存在非存在にかかわりなくそのもとに在って持続している。このようにウシアは偶有に比してより恒常的で持続する存在を有する点において偶有に対する存在的優位性を有している。

今述べられた二つの優位性は、ウシアが偶有に対しヒュポケイメノンとして在ることに含まれている。それゆえ偶有に対するウシアの優位性は「ヒュポケイメノンの地位に在る」ことに存する。このかぎりにおいて、すべての「在るもの」のうち特にすぐれた意味で「在るもの」といわれるウシアの特徴は、他のもろもろの「在るもの」の中で特にヒュポケイメノンの地位を占めるものであるといわれうるであろう。この場合のヒュポケイメノンは偶有のもとに在り、偶有を担うものという意味で *subjectum* 「基体」と訳される。そして基体の地位に置かれる「在るもの」としての「ウシア」は「スブスタンチア」*substantia* (もとに・立つもの) 「実体」と訳される。かくて第二の規準にもとづいて「在るもの」は、ヒュポケイメノンにおいて在るものとしての偶有と、そのもとにそれを担うものとして独立に存在し、ヒュポケイメノンにおいてないものとしての実体とに区分される。

以上二つの規準によって分たれたものを組合せると、広い意味での「在るもの」は、次の四つの部類に分たれる。

- (1) ヒュポケイメノンについて語られ (普遍)、ヒュポケイメノンにおいてないもの (実体)。普遍的実体 *substantia universalis*

- (2) ヒュポケイメノンについて語られず (個)、ヒュポケイメノンにおいて在るもの (偶有)。個的偶有 *accidens singulare*

- (3) ヒュポケイメノンについて語られ (普遍)、ヒュポケイメノンにおいて在るもの (偶有)。普遍的偶有 *accidens universale*

(4) ヒュポケイメノンについて語られず(個)、ヒュポケイメノンにおいてないもの(実体)。個の実体 *singularis substantia*

第三章 ヒュポケイメノンとウシア

前章においてわれわれは、「在るもの」が二つの規準によってそれぞれ二分され、更にその二分されたものが組合されて合計四つの部類に「在るもの」の全領域が区分されるのをみた。その二つの規準のいずれにも「ヒュポケイメノン」があらわれる。しかしこのことばのこの箇所における用法について次の疑問が生ずる。

第一の規準において「ヒュポケイメノンについて語られる」といわれる場合、この「ヒュポケイメノン」は、既にみられたように〔前章〕、「主語」を意味する。しかるに第二の規準において「ヒュポケイメノンにおいて在る」といわれる場合、この「ヒュポケイメノン」は「基体」を意味する。すなわち同じことばであるがその意味するところは全然異なるのである。それゆえ「在るもの」を区分する規準のなかにいわば同名異義語を用いることは不都合ではなからうか。この疑問について考えてみることは、アリストテレスにおける「ヒュポケイメノン」の意味をより深く理解するために役立つであろう。

ここでアリストテレスは「在るもの」を最も広い意味に解して、それを最も広い意味で四つの部類に分けているのである。そのために「在るもの」を区分する規準となるものは、それ自体「在るもの」の領域に含まれるものであってはならない。その場合には、区分の規準となるもの自体が何らかの「在るもの」として、最も広い意味での「在るもの」の海の中に吞込まれ、「在るもの」を区分する規準としての資格を失うことになるであろうからである。それゆえ「在るもの」を区分する規準となるものは、それ自身としては「在るもの」に属する何ものかであってはならず、「在るもの」の領域の外にあ

るという意味で「在るもの」の領域を超越していなければならないのである。

しかしながら「在るもの」の外にあるものが果してありうるであろうか。「在るもの」の外にあるもの、やはり外に「あるもの」として「在るもの」の領域に含まれるのではなからうか。たしかにその通りである。「在るもの」の外にあるものを「在るもの」と同じ次元において求めるかぎり、それはそのような在り方において「あるもの」として、「在るもの」の海の中に吞込まれてしまうであろう。それゆえ「在るもの」を区分する規準となるものを「在るもの」の外に求めようと思うならば、それは「在るもの」の地平の彼方ではなく、まさに「在るもの」の次元の外に求められなければならない。それはいかなる意味においても「在るもの」のうちに吞込まれることのないものでなければならない。しかしそのようなものが果して考えられうるであろうか。

そのために導入される概念が「ヒュポケイメノン」である。じっさいアリストテレスにおいて「ヒュポケイメノン」は直接的に何らかの「もの」resを示す名ではなくて概念ratioを示す名である。もしもヒュポケイメノンが何らかの「もの」を直接に示す名であるとすれば、すなわちこの名によって示される何らかの「もの」が「もの」の世界に「in rerum natura」実在するのであるとすれば、それは何らかの「在るもの」を示す名となって「在るもの」を区分する規準にはなりえない。しかし「ヒュポケイメノン」は直接的には或概念を示す名であるから、この名によって直接的に示される「もの」はない。それゆえヒュポケイメノンは「もの」ではなく「概念」を示す名であることによって「在るもの」の次元の外にある。ではそれはいかなる概念を示すのであろうか。

「ヒュポケイメノン」はアリストテレスにおいて、文字通り「もとに・置かれてあるもの」を意味する。「もとに・置かれてあるもの」は当然、「その上に・あるもの」の存在を前提する。それゆえ「ヒュポケイメノン」は「上にあるもの」に對して「下にあるもの」を示す関係概念ratio relationisである。そしてこの場合「ヒュポケイメノン」は或特定の意味で

の「もとに・あるもの」を示すのではなく、このような関係にあるものを一般的に示すのである。その意味で「ヒュポケイメノン」は直接的に或一定の「もの」を示すいわゆる「ものの名・實在名詞」*nomen rei*ではなくて、上にあるものとの関係においてその「もとにあるもの」を示す「関係の名・関係名詞」*nomen relationis*である。しかもその関係は上に述べられたように、概念的関係であって實在的關係ではない。この意味でヒュポケイメノンは一切の「在るもの」の次元の外にあるのである。

しかしながらこのような意味でヒュポケイメノンが一切の「在るもの」の次元を超越することは、「ヒュポケイメノン」なる名がいかなる意味でも「もの」を示さないことを意味しない。却って反対に、それはそれ自体としては「在るもの」の次元を超越するがゆえに、またいろいろな意味で「もとにあるもの」を具体的に示すことができるのである。しかしこの名が或具体的なものを示す名となるためには、この名が本来示している上下関係がかかる関係一般としてではなく、何らかの具体的場所において考えられなければならない。そのときその具体的場所において「上にあるもの」が具体的にきまるとともに、そのものとの関係において「もとにあるもの」としてのヒュポケイメノンの実質的具体的内容もきまる。そのときそのかぎりにおいて、すなわちその具体的場所でヒュポケイメノンが考えられるかぎりにおいて、「ヒュポケイメノン」は或特定の「もの」を示す名となるのである。

以上に述べられたことは、具体的な場合に即して考えてみるときいっそうあきらかとなる。われわれは前章においてヒュポケイメノンが「主語」という具体的意味で用いられることをみた。それは「ヒュポケイメノンについて語られる」という場合である。この場合は「語られる」という言語の場所において「ヒュポケイメノン」が考えられているのである。「語る」とは何かについて何かを語ることである。「何かについて」といわれるものは主語であり、「何かを」といわれるものは述語である。一つの主語についてさまざまなことが語られる。この場合主語と述語との関係は、「もとに置かれてあるもの」と

それに外から加えられて上にのるものとの関係になる。すなわち命題において主語はそれについてさまざまなことが述べられ、それらさまざまなことの「もとに置かれてあるもの」としてヒュポケイメノンの性格を持つ。それゆえ「ヒュポケイメノン」が「言語」という具体的場所において考えられるとき、それは「主語」という具体的意味を獲得するのである。

しかし言語という場所に在るものはただ命題だけではない。命題は言語という場所が成立する最小単位である。しかし現実の言語の世界においては、或一つのことについてさまざまなことが語られ議論され探究される。それに応じて無数の命題がそれについて成立するヒュポケイメノンが考えられる。その場合「ヒュポケイメノン」は「話題」となり「主題」となり「論題」となる。すなわちその上にのることばの具体的在り方に応じて、それと相関する「ヒュポケイメノン」の具体的実質の意味も具体的に規定されてくるのである。

第二の規準においては「ヒュポケイメノンにおいて在る」という具体的場合においてヒュポケイメノンは考えられている。その場合ヒュポケイメノンは、「それにおいて在るもの」に対して「それにおいて」といわれるその「それ」として関係する。そして「それにおいて在るもの」が多数の、いや無数の偶有として外からその上にのりかかってくるのに対し、それらのものがそこにおいて在るものとして、それらの偶有のもとに在ってそれらを受容れ在らしめている「もとに、在るもの」であると考えられる。このような具体的場所においてヒュポケイメノンは、偶有に対する「基体」という具体的意味を獲得するのである。

われわれがこの章のはじめに出したヒュポケイメノンについての疑問は、ヒュポケイメノンを何か或る「もの」-res-を示す名のように考え、それが「主語」と「基体」という全然別の「もの」を表示するがゆえに同名異義語であると解するところから由来したのである。しかしこの箇所においてアリストテレスは「ヒュポケイメノン」をその最も根原的な「もとに、置かれてあるもの」の意味にとらえている。そして最も一般的に（したがってまた最も根原的に）とらえられた「在るも

の」を区分する原理として用いている。それは場合に依じて「主語」の意味となりまた「基体」の意味となるが、このことは「ヒュポケイメノン」の根原的な意味の次元においては何ら変りのないことである。もしも「ヒュポケイメノン」の意味を言語の領域、あるいは偶有―実体関係の成立する存在者の領域に局限し、その領域においてのみ成立するヒュポケイメノンの意味のみを認め、他の領域において成立する意味を排除するとすれば、アリストテレスのテキストは支離滅裂となるであらう。

ところで今、基体としてヒュポケイメノンがとらえられる場所において「ヒュポケイメノンにおいて在るもの」としての「在るもの」が偶有であるのに対し、「いかなるヒュポケイメノンにおいても無いもの」として否定的な仕方限定される「在るもの」の領域がウシアである。この限定はそれだけではただ否定的であってウシアについての積極的な規定を何ら含まない。われわれはこれを「ただヒュポケイメノンとしてのみあるもの」というように補うべきであらう。そのときウシアの積極の意味が偶有との対比においてあらわれてくるであらう。

「ヒュポケイメノンにおいて在る」という在り方そのものは、決してすぐれた在り方を意味しない。それは何らかのヒュポケイメノンがなければ存在できないという依存的、寄生的在り方を意味する。これに対し「ヒュポケイメノンにおいてない」という在り方は、その表現形態は否定的であるが、そこに表現されているものは積極の意味を有する。すなわちそれはただヒュポケイメノンとしてのみありうるもの、諸々の偶有を受容れ自分のうちにおいて在らしめながら、自分自身は何ものにも依存せず寄生せずまさに自分自身として在るものを意味する。それこそはまさに「在るもの」(オン)における「真に在るもの」としてのウシアの性格である。このようなウシアの性格を有するものは、偶有との対比において「実体」(スブスタンチア) *substantia* と呼ばれるのである。

以上われわれは「在るもの」を区分する規準概念としての「ヒュポケイメノン」について考察し、この規準によって「在

るもの」が個と普遍、実体と偶者とに分たれるのをみたのである。またそれに応じてヒュポケイメノンが「主語」「基体」の如き具体的意味を獲得するのをみたのである。しかしアリストテレスのヒュポケイメノンの意味はただそれだけに限られない。それは彼の体系の到るところに滲透している最も重要な原理的概念の一つである。すなわちすべてのもの、すべての現象を「もとに在るもの」と「その上に加わってくるもの」との関係と対比において把握するのは彼の存在論の根本態度である。

この原理的思想の発端はプラトンにおいてみとめられる。「ヒュポケイスタイ」*ὑποκεισθαι*ということばは「前提される」「もぐりこむ」等の意味で時々用いられている（例えば、『プロタゴラス』三四九b、『ゴルギアス』四六五b）。しかし哲学的に最も重要な意味を持つてくるのは『ティマイオス』においてである。そこでアイデアを受容れる場所となる何らかのものが現象の世界の「もとに在る」ことを認めざるをえなくなるのである。それものはしかしまだ「ヒュポケイメノン」という用語によっては表現されていない。生成を受容れるものとして「ヒュポドケー」*ὑποδοχή*という語が用いられている（『ティマイオス』四九a、五一a）。プラトンはアイデアをまず考え、アイデアを映す生成（ゲネシス）の世界を考え、最後に生成を受容れる場所の存在に到り、それを「すべての生成のヒュポドケー」*πάντος γενέσεως ὑποδοχή*と呼んだのである。アリストテレスは受容れるものと受容れられるものとの関係と対比においてもこのことを考えるという根本態度を師から継承した。師と異なるのは、「受容れるもの」の方により大きな重要性をみとめた点である。それが「ヒュポケイメノン」という彼独自の概念となった。そしてこのヒュポケイメノンの形式によって「在るもの」がみられたとき、「ウシア」は偶有に対してヒュポケイメノンの側に在るものとして規定された。かくてウシアはアリストテレスにおいて「偶有」に対する「実体」となったのである。しかしこれは実のところ、アリストテレスのウシア論におけるウシアの一つの規定にすぎなかった。それが唯一の規定として解釈されるとき、ウシアの悪しき意味での実体化が始まるのである。

第四章 二つのウシア、個的実体と普遍

『カテゴリーア論』第五章にいわれる。

最も主要的に、第一義的に、かつ最大度にウシアといわれるものは、何らかのヒュポケイメノンについて語られず、何らかのヒュポケイメノンにおいて在ることもないものである。∴第二義的にウシアといわれるのは、第一義的にいわれるウシアが、それをエイドスとしてそのもとに存立するものである。かかるもの、及びかかるエイドスのゲノスである」〔二a一—一六〕。

われわれは前々章において、「ヒュポケイメノンにおいて在るか否か」を区分の規準として、「在るもの」が偶有の部類と実体としてのウシアの部類とに分たれるのをみた。すなわち何らかの仕方で「ヒュポケイメノンにおいて在る」という在り方を有するものは偶有の部類に属し、これに對しいかなる意味においてもヒュポケイメノンにおいて在るという在り方を取らないもの、同じことを積極的な仕方で表現すれば、まさにヒュポケイメノンとして存在し、他において存在するのではなく自分自身によって存在するという在り方のものがウシアであるとされたのである。

ところでこのような在り方において在るところのウシアが「在るもの」を区分する別の規準によってまた別の仕方で二分されることをわれわれはみた。それは「ヒュポケイメノンについて語られるか否か」という規準である。語られるものは「普遍」であり、語られないものは「個」である。この規準がウシアに適用されると、実体としてのウシアは個の実体と普遍的実体とに区分されることになる。

『カテゴリーア論』第五章においては、実体としてのウシアのこの二つの部類が比較されるのである。そして「最も主要的

に、第一義的に最大度にウシアといわれるもの」は個の実体であるといわれる。すなわち、いかなるヒュポケイメノンにおいてもなく、したがって常に偶有をになうヒュポケイメノン（基体）として存在し、かついかなるヒュポケイメノンについても語られず、したがって常に述語を受けるヒュポケイメノン（主語）として存在するもの、かかるものが第一義的にウシアといわれるのである。

「在るもの」（オン）というのは、最も広い意味で何らかの仕方で「在る」といわれうるすべてのものを包含する名であるが、その中でこの名に最もふさわしいもの、最もオンのなるオンがウシアである。アリストテレスによれば、このオンのなるオンは偶有に対して区別される実体であるが、その中でも更に、個の実体こそは他の何ものにもましてオンのなるオン、すなわち最高度のウシアである。

これに対し普遍の実体は、いわば第二義的にウシアといわれる。個の実体が「第一実体」*ἡ πρώτη οὐσία* といわれるのに対し普遍の実体は第二実体 *δεύτερη οὐσία* といわれる。われわれは既に、さまざまなものが「在るもの」（オン）という同じ名で呼ばれるのは、それらが「真実に在るもの」としてのウシアに対して何らかの関係を有するかぎりにおいてであることとをみたのであるが（本論文第一章）、同じことはウシアという同じ名でよばれるものどもの間にも妥当する。すなわち、いくつかの異なるものがウシアという同じ名によって呼ばれるが、それらがこの同じ名で呼ばれるのは、それらのうち最もウシア的なるウシアに対して何らかの関係を有するかぎりにおいてである。ところで今、個も普遍も同じウシアの名で呼ばれるが、そのうち最も主要的にこの名で呼ばれるのは個の実体であることが知られた。とすれば、普遍がウシアの名で呼ばれるのは、それが個の実体との何らかの関係を有するかぎりにおいてでなければならない。ではそれはいかなる関係であるか。

それについて今引用されたテキストのことばが解答を支える。すなわち、「第二義的にウシアといわれるのは、それをエイドスとしてそれにおいて、第一義的にいわれるウシアが存立するものである。かかるもの、及びかかるエイドスのゲノス

である」〔二a一四—一六〕。これによれば、普遍としてのウシアがこの「ウシア」という名を共有するのは、個のウシアに対して普遍がエイドス（種）、あるいはゲノス（類）の關係に立つかぎりにおいてのことである。いかにすれば第一義的にウシアといわれるのは（すなわち、最もウシアの名に値するものは）個の実体であり、普遍の実体はこの第一実体に対して、エイドス、あるいはゲノスという關係にあるかぎりにおいて、ウシアの名に値するものとなる。しかしそれは第一義的ではなく第二義的であり、かつ一つではなくエイドス、ゲノスの階級によって多くありうるから *deuteroi* *noiai* と複数で表記されるのである。

そこでわれわれは、普遍の実体の考察はあとにまわして、第一実体に注意を集中しよう。個の実体こそはアリストテレスにおいて「ウシア」の名に最高度に値するものだからである。その名に値するとは、その名の示している性格を有しているということである。「ウシア」なる語の示す性格は伝統的に「在るものにおける最も在るもの」である。それゆえアリストテレスにおいて個の実体が最高度にウシアの名に値するものとされたということは、個の実体こそは眞実に在るもの、すなわち、もろもろの「在るもの」といわれるものの中で最も在るもの、最高度の実在性（レアリタス）を有するものとされたことにほかならない。

ではそのように最高度の実在性を有し、第一義的にウシアといわれ、他のすべてのものがウシアといわれあるいはオンといわれるためにそれとの關係において、それを規準としていかなければならない第一実体とはいかなるものか。その具体例としてアリストテレスがあげるものは「この或人間」「この或馬」である〔二a一三—一四〕。つまりわれわれの生きて存在しているこの現実の日常的世界において「この人間」とか「この馬」とか指示することのできる「個々のもの」である。これこそはアリストテレスにとって最大の実在性を有する実在であり、最高度にその名に値するウシアである。

最高度の実在性を有する第一実体なる名のもとに何か崇高なるものを期待したわれわれは、その実例として「この人間」

とか「この馬」とかいうようなごく卑近な日常的なものがあげられているのをみていささか失望を感じるかもしれない。「この人間」といっても「ソクラテス」とか「プラトン」とかいう名によって示される特に秀れた人間である必要はない。「この馬」といっても特別の名馬である必要はない。どこにでもいる、どこでもみかけられる、文字通り「この人間」「この馬」と指示することのできるものでよいのである。それがアリストテレスにとっては最高度の実在であり、真の意味で「在るもの」の名に値するウシアなのである。この思想は、これだけみるかぎりプラトンのウシアの思想と正反対である。プラトンにとっては最高度に実在し、真実にウシアの名に値するものはアイデアである。「この人間」「この馬」のような可感的現象的存在はアイデアの似像であるにすぎない。これに対して最も卑近な存在者たる「この人間」「この馬」を最高度の実在性を有するウシアとして敢えて例示するアリストテレスは、まさにこの例示によって師の崇高なアイデア論に対して挑戦しているかのように思われる。

しかしながらわれわれは「この人間」「この馬」というような卑近なる例のその卑近性に余りこだわってはならないであろう。余りこれらの例にとられるならば、われわれは却ってアリストテレスの真意を見失うことになるであろう。問題は「この人間」「この馬」の卑近性に在るのではなく、「この人間」「この馬」がそれぞれ主語となつて述語となりえない個物、世界に生きて存在していることにある。すなわち、「この人間」「この馬」がそこにおいて個物として存在している現実的場所が問題なのである。アリストテレスの独自性は、これらの個物が現実的に存在している場所に第一義的、主要的、最高度のウシア性を見出した点に在る。そこには「この人間」や「この馬」が生きて、存在している。しかしこの世界にはただ「この人間」「この馬」だけでなく、さまざまなものが存在している。それらがすべてこの場所における存在者であるかぎりにおいて、その一つ一つが「最も主要的、第一義的、最大度にいわれる」ウシアなのである。そしてこの場所を包む地平の彼方にこの場所全体にその現実性を与えている純粹現実態たる「理性」があらわれてくる（『形而上学』第二二卷七章）。

そしてこの「理性」(ヌース)こそはアリストテレスにとって、これらすべての第一実体の世界そのものの根原として最も真実の意味で「最も主要的、第一義的、最大度にいわれる」ウシアとなるであろう。しかしその究極のウシアに到る前にわれわれは、第一実体と称せられるウシアの世界の構造をいま少し詳細に考察しなければならない。

第五章 第一実体としての物体のウシア

『カテゴリー論』第二章及び第五章以外に、アリストテレスがウシアについてまとめて述べているのは『形而上学』第五卷八章及び同書第七卷の全体である。前者においては「ウシア」とよばれるものが辞典式に列举されている。後者においてはウシアに関する諸問題が様々な角度から追求されている。今われわれの目的はそれらの問題を悉く考察することではない。さしあたり第一実体についての考察を前章に引続いてすすめることである。この見地から『形而上学』第五卷及び第七卷のウシアに関する所論を概観しよう。

『形而上学』第五卷八章においては、ウシアとよばれるものが列举されている。

- (1) 単純物体。一般に物体。これらの物体から合成されたもの。これらの諸部分。
- (2) これらのウシアに内在してこれらのウシアの存在原因となっているもの。
- (3) これらのウシアのうちに内在し、その各々を限定して「この或もの」として示すもの。
- (4) 「ものの何であるか」(ト・ティ・エン・エイナイ) *τὸ τί ἦν εἶναί*。すなわち、そのロゴスがそのものの定義で

あるところのもの。〔二〇一七b一〇—二三〕

以上を要約して次のようにいわれる。

(1) もはや他のいかなるヒュポケイメノンについても語られない、究極のヒュポケイメノン。

(2) 「この或もの」として分離して在りうるもの。すなわち、それぞれのものの形相とエイドス〔一〇一七b二三―

二六〕。

この区分のうち(2)(3)(4)が『カテゴリア論』でいわれる第二実体にそのままではまるか否かについては問題がある。しかし(1)が第一実体に属し、ここにその実例があげられていることは確実である。つまり列挙の(1)が要約の(1)に当るものであることは確実である。そこで今のところ第一実体の考察を目指しているわれわれは、そこにあげられている(1)の具体例をみることにしよう。

その具体例として同所にあげられているのは次のものである。

(1) 単純物体、すなわち土、火、水、これに類する物体。

(2) 一般に物体。

(3) これらの物体から構成されている生物、及び神的なもの〔天体〕。

(4) これらのものの部分。

これらがすべて「ウシア」の名でよばれるのは、これらはすべて何らかのヒュポケイメノンについて語られず、他のものがこれらについて語られるからである〔一〇一七b一〇―一四〕。

これとほぼ同様のことが『形而上学』第七卷二章において述べられている。そこで次のようにいわれる。

ウシアは、その最も明瞭な形においては、物体に属するものと思われる。われわれは次のようなものをウシアという。

(1) 動物、植物、これらの各部分。

(2) 火、水、土、その他これに類する自然的物体、これらの諸部分。

(3) これらの諸部分、あるいは全体から成るもの。

(4) 天界、及びその部分、星、太陽の如きもの〔一〇二八b八—一三〕。

ここに列举されているものは、『形而上学』第五卷八章にあげられているものと順序がいくらか異なるだけで内容的には全く同じであるといつてよい。つまり、「第一義的、主要的、最大度に」ウシアと呼ばれるものは、さしあたり「物体」である。この自然的世界に存在し、われわれが手に触れ眼で見ることのできるすべての物体である。そのなかには火、土、水、気のような単純物体もあり、動物や植物のように魂を有するものもあり、天界、天体のように巨大なもの、あるいはそれと正反対にきわめて微小なものもある。しかしそれらの各々がそれぞれウシアであり、しかもその各々が「第一義的、主要的、最大度に」ウシアの名に値するウシアなのである。このように自然的物体を第一義的ウシアとして肯定する点においてアリストテレスは、プラトンが『ソフィステス』において述べた巨人の戦の一方の論者、すなわち「物体こそはウシアである」と主張する自然学者たちと共通する〔二四六ab〕。

しかしながら自然学者たちが「物体はウシアである」と主張するにとどまらず、更に進んで「物体のみがウシアである」と主張し、それ以外のウシアを全面的に否定するのに対し、物体以外のウシアをもみとめようとする点においてアリストテレスはこの自然学者たちと異なる。しかし巨人の戦におけるこれの反対論の代表者のように、自然学者たちと正反対に、「非物体的なもののみがウシアである」と主張するのでもなくて、まず物体がウシアであることを自然学者たちと共通にみとめた上で、個的物体としてのウシアそのものを凝視し、それを成立せしめる条件として非物体的なるものの存在の必然性を、したがってまたそのウシア性を見出してゆくのである。

いまアリストテレスが個的実体の例としてあげているものに注意すると、そこにさまざまな種類の物体とともに、必ずそ

れの「部分」があげられていることに気付く。すなわち、(1) 動植物、及びこれらの「部分」〔一〇二八b七〕、(2) 自然的諸物体、及びこれらの「部分」〔一〇二八b一二〕、(3) 天体、及びその「部分」〔一〇二八b一三〕。そして物体がウシアであるように、その「部分」もまた「ウシア」であるといわれている。しかし「部分」とは何であろうか。

「部分」は「全体」に対していわれる。「部分」はさしあたり全体を成立しめている部分の意味に解される。全体が物体であるから、その全体を成立たしめている部分もまた物体でなければならない。たとえば動物の「部分」といえば、頭、手、足、等々であり、植物の「部分」といえば、根、幹、枝、葉、等々であり、天体の部分といえば、月、星、太陽、等々である。全体としてのウシアが物体的実体としてのウシアであるように、全体を成立しめている個々の部分もまた物体的実体としてのウシアである。たとえば「この人間」に属する「この頭」「この骨」「この足」等々はすべて物体的実体としてのウシアである。

ところでこれらの部分の各々は、それぞれがまた一つの全体としてそれを成立せしめている部分を持つ。たとえば「この頭」はそれを成立せしめている多くの部分を持つ。それらの部分の各々がそれぞれ個体的実体としてのウシアである。一般的にいつて、部分たる物体にいくらかでも分割してゆくことができることは物体的実体の一つの特徴である。

このことを全体の側からみると、物体は多くの部分から「成立っているもの」であるといえることができる。また、現在別々である物体が何らかの原因によって結合し、第三の物体、更に同様にして第四、第五の物体と成ることもありうる。この場合、新らしく生ずる物体の構成要素たる物体がそれぞれ個体的実体としてのウシアであるように、それらの結合から生ずる新しい物体もまた個体的実体としてのウシアである。

かくて物体的個体的実体としてのウシアの世界は、分割可能であるとともに結合可能なるものの世界であり、事実、さまざまな無数の物体が相互にさまざまな仕方で結合分離を繰返しているのが現実の世界である。そしてその世界において結合さ

れている大きな物体と分割されている小さな物体とが、さまざまな段階と度合とにおいてみとめられるが、その全体を包含する物体が物的世界としての「宇宙」(コスモス)である。それゆえこの物的世界はその全体が一つの個の実体としてのウシアであるとともに、その一つのウシアの中に多数の個の実体たるウシアが含まれ、更にその各々のウシアの中に無数のウシアが含まれるというような構造をなしている。

しかし物的実体の「部分」ということはもう一つの意味でも考えられる。われわれは上にさまざまな種類の物体が列挙されているのをみたのであるが、それらは物体であるかぎりにおいてはみな同じものであった。天体も砂粒も物体であるかぎりにおいては全く同じものであり、ただ大きさが異なるだけである。それゆえ物体からその種類を捨象し、ただ「物体性」のみを考えれば、それはデカルトが考えたようにただの「延長」に還元されるであろう。しかしその場合には物体の種類を列挙することも無意味になるであろう。物的実体としてのウシアは「延長するもの」*res extensa* 一つになるであろう。事実デカルトは延長する「もの」としてただ一つの「スブスタンチア」のみをみとめるのである。

アリストテレスの物体は、たしかにデカルトのそれと共通する性格を持っている。それは物体であるかぎり天体も砂粒もかわりがなく延長的であるという点においてである。しかしアリストテレスはそれらの物体の種類をも考慮に入れるという点においてデカルトと異なる。物体の種類を決定するものはそれぞれの物体の有している固有の「エイドス」(形相)である。これに対し物体であるかぎりの物体の共通性を決定するものは、すべての物体が物体であるかぎりにおいて共通に有している「ヒュレー」(質料)である。そしてそれぞれの物体はこのエイドスとヒュレーとから成る「もの」として他の「もの」と区別された個の実体となるのである。

かくて物体の有する「部分」ということは、個々の物体を成立たしめている「エイドス」と「ヒュレー」であるとも解することができる。そのとき全体としての個の実体はこの両者から成る「合成体」(シユノロン)として考えられる。そして

全体がウシアであるように部分もウシアであるという原理をこの場合にも適用できるとすれば、合成体たる個々の物体がウシアであるように、それを個々の物体として成立せしめている部分としてのそれぞれの物体の「エイドス」と「ヒュレー」もまたウシアであるといわなければならない。

かくて物体の「部分」ということは二つの意味でいわれ、いずれの場合にも「部分」は「ウシア」といわれるが、この二つの場合において「ウシア」の意味は果して全く同じであろうか。物体の部分がウシアといわれる第一の場合は、既にみられたように、部分は全体と同じ意味で物体的実体としてのウシアであるといえる。人間の部分を成す頭や手足が人間の身体と全く同じ物体（この場合は肉体）であることはあきらかである。これに対し第二の意味で部分を考えるとき、部分は全体と同じ意味でウシアであるとはいえないように思われる。たとえば生物の形相は「魂」であり質料は「肉体」であるといわれる場合、魂だけでも肉体だけでも生物のウシアとはならないから、魂というウシア、肉体というウシアがたとえ存在するとしても、それはこの両者から成る生物のウシアと同じであるとはいえない。そもそもこの場合、「形相」ないし「質料」が果してウシアといえるか否かが問題である。またいえるとすれば、それはいかなる意味でいわれうるのが問題となる。かくて物体的個の実体の構造の考察を通して、物体的個の実体としてのウシアとは異なるウシアの領域があらわれてくるのである。

第六章 質料、形相、合成体のウシア性

『形而上学』第七卷三章には、ウシアは次の四つの意味で用いられるといわれている。

(1) ものの「ト・ティ・エン・エイナイ」。

(2) 普遍的なるもの (カトルウ)。

(3) 類 (ゲノス)

(4) それらのもののヒュポケイメノン。〔一〇二八b三三—三六〕

ここに「ウシア」としてあげられているものは、『形而上学』第五卷八章にあげられているものと或点重複し或点いくらか相違する〔本論文前章参照〕。しかし第一実体とそれ以外のウシアとが対立的に区別されている点は同じである。ただ第五卷八章においては、第一実体として「物体」という具体的なものがあげられたのに対し、ここでは具体例があげられずに「それらのもののヒュポケイメノン」と規定されている。更にその意味を説明して、「ヒュポケイメノンとは、他のものはその述語とされるが、それ自身は決して他のいかなるものの述語ともならぬものである」といわれている〔一〇二八b三六—三七〕。この説明は『カテゴリア論』第二章における説明によって補いながら理解されなければならない。すなわちここで「ヒュポケイメノン」がウシアであるといわれているが、それは両者が同義語であることではない。「ウシア」がかかる「もの」を表示する「ものの名」*nomen rei* であるのに対し「ヒュポケイメノン」は、既に述べられたように〔本論文第三章〕、「上にあるもの」に対して「もとに・置かれてあるもの」という関係を有するものを表示する「概念の名」*nomen rationis* である。それゆえヒュポケイメノンがそのままウシアであることはありえない。ここでヒュポケイメノンがウシアであるとは、「ヒュポケイメノンの地位に置かれるもの」がウシアであることを意味する。すなわち、偶有に対して偶有を担う基体としてヒュポケイメノンの側に置かれるもの、また述語に対して主語としてヒュポケイメノンの側に置かれるもの、このいずれの意味でもヒュポケイメノンの側に在るもの、それがウシアであるというのである。このようにとられるとき、それが個の実体たるウシアを意味することがあきらかとなる。

このようにウシアを規定するために「ヒュポケイメノン」という概念が用いられること、しかもこの語の最も根原的な意

味で「第一のヒュポケイメノン」*τὸ ὑποκείμενον πρῶτον* がウシアであるとされること〔一〇二九a 一—二〕は、この第一実体、そのものの構成において何が真の意味でのウシアなのか、という新しい問題を引起すのである。それはいかにしてであるかを次に考察しよう。

既にみられたように〔前章〕、第一実体としての個の実体は形相と質料とから成るものである。そこで「ヒュポケイメノン」がウシアであるとする、個の実体が偶有に対した述語に対してヒュポケイメノンの地位に在ることは既に知られた如くであるとしても、まさにこの個の実体そのものにおいてヒュポケイメノンの地位を占めるものは何であるか、という問題が生じてくる。それは、(1) 質料であるとも、(2) 形相であるとも、(3) 両者の合成体たる個の実体そのものであるとも考えられる。いまその各々について考えてみよう。

まず、(1) 個の実体においてヒュポケイメノンの地位を占めるものは質料であると考えられる。じっさい個の実体においては、質料が形相を受けるといふ仕方で個の実体として成立するのである。それゆえ個々の実体においてそれぞれの有している質料は形相を「受容れるもの」として形相の「もとに置かれて在るもの」である。すなわち形相に対してヒュポケイメノンの地位に在るものである。

そこでヒュポケイメノンの性格をより多く有するものほどウシア性が大であるとする、すべてのものの中で最もウシアの名に値するものは質料であることになる。なぜなら第二実体よりも第一実体の方がすぐれた意味でウシアであるのは後者が前者に対しヒュポケイメノンの地位に在るからであるとすれば、その第一実体それ自身において形相に対してそれを受容れる側に在る質料こそは最大度にヒュポケイメノンの性格を有し、第一実体にそのウシア性を与えている根拠はまさにその実体の有している質料に存し、したがってそれぞれの物の有している質料こそは、いわば「ウシアのウシア」として最大度のウシアであることになるであろうからである。

しかしながら質料が最大度のウシアであるというこの結論に対しては、当然異論が生じてくる。なぜならば質料はそれ自体としては全くの無規定性であり、したがって「このもの」とも「あのもの」ともいうことができない。質料であるかぎりの質料はすべての個物に共通的であり、質料だけでは個物を相互に区別できない。また質料は純粹可能態であるから、それだけでは「在るもの」ともいえない。このような全くの無規定な、それ自体として「在るもの」ともいえない質料に最大度のウシア性を帰することは不可能である。それゆえ個々の実体において質料は形相を受容するヒュポケイメノンになっていることはみとめるとしても、そのゆえに個の実体のウシア性の第一根原が質料であるということとはできない。

このように個の実体のウシア性の根原がそれぞれの実体においてヒュポケイメノンの地位を占めている質料であることはみとめられないにしても、この質料なしに個の実体は存在しえないのであるから、個の実体というウシアの「部分」として、しかもその不可欠の部分として質料もまたウシア性を有することはみとめなければならない。このことをアリストテレス自身『形而上学』第八卷一章において次のようにいっている。

可感的ウシアはすべて質料を有している。ヒュポケイメノンがウシアであるが、これは或意味においては質料であり、…或意味においては形相であり、…第三には、この両者から成るものである。この第三のものにのみ生成消滅は属し、これのみが端的に独立して在りうる〔一〇四二a二五―三一〕。

これによれば「可感的ウシア」、すなわち物体的実体の質料はヒュポケイメノンとして考えられるかぎりにおいて「ウシア」であるといわれうるが、それは現実的には何物でもなくただ可能的にのみ「この或もの」であるがゆえに最大度のウシアであるということはできない。最大度のウシアは、後にみる如く、質料と形相とから成る合成体である。なぜならばこれのみが端的な意味で「独立に存在する」*χωριστὸν ὄντως* からである。質料もウシアであることはあきらかである。しかし質料がウシアであるといわれるのは、それが合成体たる個の実体の生成消滅の「もとに在るもの」として、何らかの「在る

もの性」を有するかぎりにおいてにすぎない〔一〇四二a二七—三二〕。

では、(2) 個的実体においてヒュポケイメノンの地位に在るのは形相であろうか。質料はそれ自体としては無規定であり何物でもない。この無規定な資料を「この或もの」たらしめるのは形相である。形相によってはじめてものは他の個物と区別されたこの個物となる。しかしただ形相だけでは（少くとも物体的世界について考えるかぎり）この世界に存在するところができない。形相がこの世界に存在し個的実体となるために、それは自分にふさわしい質料を受けなければならない。このように考えるならば、形相こそは質料を受けるヒュポケイメノンであり、個的実体を構成する「第一のヒュポケイメノン」であり、したがって個的実体の有するウシア性の根原として最高度のウシア性がこれに帰せられるべきであると考えられる。

アリストテレスが「ト・ティ・エン・エイナイ」*το τι ην είναι* というものは、まさにこの個的実体においてそれを個的実体たらしめているエイドス（形相）であると思われる。すなわちそれは、それぞれの質料的個的実体のうちに在って、そのものを単なる質料のかたまりではなく、まさに「この或もの」として他のものから区別して存在させている、最も完全な意味での、したがって「そのロゴスがそのものの定義である」ごとき形相である〔一〇一七b二一—二二〕。

このような形相が、第一実体に内在しそれをウシアたらしめている根原としてそれ自身ウシアの名で呼ばれるのは当然である。既にみられたように〔本論文第五、六章〕、アリストテレスがウシアの意味を列挙する場合には殆んどいつの場合にもこの個物におけるエイドスとしての「ト・ティ・エン・エイナイ」があげられるのである。またそれが「ウシア」と同一視される表現もしばしば見出されるのである〔九八三a二七、一〇一七b二二等〕。

それにもかかわらず、この個的実体における形相が実体におけるヒュポケイメノンの地位を占めるがゆえに、個的実体そのものよりもウシア性の高いものであるとアリストテレスが認めているか否かは疑問である。ウシアを列挙するいつの場合

にも、個の実体とは別に「ト・ティ・エン・エイナイ」はあげられる。そしてそれは個物に対して普遍というウシアの部類に入れられる。アリストテレスにとって最大度にウシアといわれるべきものは個物である。すなわち形相と質料との合成体である。たとえ質料それ自体は全くの無規定性であり、存在性の稀薄なものであり、その意味でウシア性の乏しいものであるとしても、しかし形相だけでは（少くとも物体的実体に関するかぎり）最大度のウシアになることができず、最大度のウシアたる個の実体となるためには、どうしても形相と質料とが結合し、新しい第三のものとしての「合成体」が生れなければならないのである。

かくて、「第一のヒュポケイメノン」ということは、或意味では質料にも形相にもいえることであるが、それが「第一のウシア」に等置されるのは質料でも形相でもなく、両者の結合した合成体の場合だけである。

第七章 普遍のウシア性と「ト・ティ・エン・エイナイ」の地位

偶有に対して実体（スブスタンチア）として区別されるウシアは「ヒュポケイメノンにおいてない」ことを以て特徴とする。そのうち更に、「ヒュポケイメノンについて語られない」ものは「第一実体」であり、「ヒュポケイメノンについて語られる」ものは「第二実体」といわれる。前者は個の実体であり、後者は普遍である。主要的、第一義的、最大度にウシアの名に値するのは前者であり、後者は前者に対して或関係を有するかぎりにおいてウシアの名を共有する（本論文第四章参照）。われわれはこれまで、第一実体としての物体のウシア性について考察してきた。次に第二実体たる「普遍」のウシア性について考察しなければならない。その場合手がかりとなるのは第一実体のウシア性である。これこそは第一義的固有的にウシアといわれるものであり、第二実体たる普遍はこの第一実体たる個の実体に対し或関係を有するかぎりにおいてウシ

アといわれるからである。ではその関係とはいかなるものであろうか。

『カテゴリー論』第五章にいわれる。

第二実体のうちではゲノス（類）よりもエイドス（種）の方がより多くウシアである。なぜならばその方が第一実体により近いからである。じっさい、誰かが第一実体の何たるかを説明する場合、エイドスを説明する人はゲノスを説明する人よりも第一実体をより良く知らしめる仕方、またそれにより固有的なる仕方、説明するであろう（二b六—一〇）。

第二実体のなかにはエイドスとゲノスとがある。しかも唯一つのエイドスとゲノスとが固定しているのではなくてエイドスとゲノスの段階が存在する。上にゆくほど普遍性が増し、下降するほど特殊性が増す。最高の類が在りこれが普遍の上限をなす。最低の種が在りこれが普遍の下限をなす。しかしこれらはすべて何らかの程度の普遍性を有しており、第二実体として普遍的ウシアである。

しかしこれらの普遍的ウシアはみな同程度のウシア性を有するのではなくて、そこにはより大より小の度合がみとめられる。そしてそのウシア性の大小はその普遍の個の実体への距離に反比例する。すなわち個の実体に近いものほどウシア性が大きく、したがって「より多くウシア」 *μᾶλλον ὀυσία* といわれる。逆に個の実体から遠ざかるほどウシア性が弱まってゆく。つまり第一実体への距離の関係により、またその関係に依じて第二実体はウシア性を獲得するのである。

問題は個の実体への距離とは何かということである。第二実体は何によって個の実体への距離を測られるのであろうか。それを測るしとして、アリストテレスは二つのことをあげている。

第一は、第二実体が第一実体の「何であるか」を「説明する」（アポディドナイ） *ἀποδιδόναι* ということである。「アポディドナイ」の原意は「ゆずり渡す・伝える」ことである。第二実体は第一実体の「何であるか」をわれわれに「伝える」役割を演ずる。つまり第一実体の「何であるか」をわれわれに説明する。第一実体は個的なものであり、いつも主語となっ

て述語となることがない。命題においていつも「説明されるべきもの・未だ説明されていないもの」の地位に在り、説明するものの側には決して立たない。これに対し第二実体は「ヒュポケイメノンにおいてない」ことにおいては第一実体と共通するが、「ヒュポケイメノンについて語られる」ことにおいては第一実体と異り述語の側にくる。述語の側にくるとは、それ自体として「未だ説明されていないもの」である第一実体の「何であるか」を説明する役割を演ずることにほかならない。

しかしながらすべての第二実体が同じ程度に第一実体を説明するわけではない。第一実体たる個の実体をより良く知らしめそのものの固有性をより明瞭ならしめるものとそうでないものがある。一般にエイドスはゲノスよりも第一実体をより良く説明する。たとえば或人間についてそのエイドスたる「人間」を以て説明する者は、そのゲノスたる「動物」を以て説明する者よりもより良くその個人を説明する。このように普通のなかにはより良く個を説明するものとより少く説明するものとの段階が見出される。そしてより良く知らしめる普遍は第一実体により近いと考えられる。したがって第一実体をより良く知らしめるという関係にある第二実体はドウシア性がより大きいということになる。

そこで第二実体の第一実体への距離を極限までちぢめた場合を考えてみる。その場合、第二実体たるエイドスはいかなるものとなるであろうか。その場合エイドスはそれ以上特殊的なエイドスに分割できない不可分のエイドスとなるであろう。それは第一実体としての個の実体をそれ以上明瞭に説明することのできない、その意味でその個の何たるかを最大限に説明するエイドスとなるであろう。

かかるエイドスは第一実体たるウシアに最も近接した第二実体として第一実体に最も近接したウシア性を有するであろう。かかるエイドスは第一実体それ自体において見出されるであろう。なぜならば一般に普遍は多くの個について述語されるものとして一つの個に限定されることなく、多くの個に対して共通的にかかわるがゆえに、ただ一つの特定の個に即して

見出されるというよりはむしろ多くの個物において共通普遍的に見出されるのに対し、不可分のエイドスはまさにこの個を最も良く説明するエイドスとして、この世界に実在する個々のものに即して見出されると考えられるからである。このように第一実体としての個に即して見出され、その個の「何であるか」を規定するとともに、「何であるか」をわれわれに知らしめる最も特殊で最も個に近い「エイドス」が「ト・ティ・エン・エイナイ」と呼ばれるものである。

「ト・ティ・エン・エイナイ」はそれゆえ、第一実体の何であるかを説明するエイドスであるかぎりにおいては第二実体に属するものであるが、しかし個の実体に最も近接し、いわば個の実体のレヴェルにおいて見出されるエイドスであるかぎりにおいて、個の実体から区別された次元において扱えられるエイドス、ゲノスの総称たる「普遍」とは或意味で別の独自性を有している。アリストテレスが「ウシア」の名で呼ばれるものを列挙するとき、「ト・ティ・エン・エイナイ」を「普遍」及び「類」と区別してあげる場合がある（『形而上学』第七卷三章、本論文第六章参照）のはそのゆえであると思われる。「ト・ティ・エン・エイナイ」は第一実体たる個に即して見出されるエイドスとして、それ自体第二実体たる普遍的性格のものでありながら、第一実体のウシアに最も近接するウシア性を有し、第一実体と第二実体とをそのウシア性において媒介的に結合している特別のウシアである。

第八章 ウシアの二つの性格、「説明する」ことと「もとに置かれる」こと

以上われわれは、第二実体の第一実体への距離を測る第一のしるしとして、第二実体が第一実体を「説明する」ということをあげたのであるが、もう一つのしるしがある。それは「もとに置かれる」（ヒュポケイスタイ）*ὑποκεισθαι* ということである。『カテゴリー論』第五章の先に引用された箇所（本論文第七章参照）に引続いて次のようにいわれる。

第一実体は他のすべてのものの「もとに置かれ」、他のすべてのものはこれについて述語され、或はこれにおいて在るがゆえに、まさにこのことのゆえに最大度にウシア *μᾶκιστα οὐσίᾳ* であるといわれるのであるが、まさにこの第一実体が他のものに対するように、それと同じ仕方ではエイドスはゲノスに対する。じっさいエイドスはゲノスの⋈もとに置かれる *ὄντοκεῖται τὸ εἶδος τῷ γένει* ののである。ゲノスはエイドスについて述語されるが、逆は不可能である。それゆえこのことからしても、エイドスはゲノスよりも以上にウシアである〔二b一五—二二〕。

われわれはさきに、「もとに、置かれる」こと、すなわちヒュポケイメノンとなることが第一実体をウシアたらしめている条件であることをみた。第一実体の場合にはこのことが最大度に適合したがゆえに、それは「主要的、第一義的、最大度に」ウシアといわれるとされたのである〔本論文第四章参照〕。しかしこのことはただ個の実体の場合に限らない。何らかの仕方では他のものの「もとに置かれる」性格を有するものは、そのかぎりにおいてウシア性を有すると考えられる。このように考えると、エイドスはゲノスの「もとに置かれる」ことが知られる。なぜならばエイドスについてゲノスは述語されるが、逆はいえないからである。それゆえエイドスはゲノスの主語（ヒュポケイメノン）となるかぎりにおいて、ゲノスよりも大きなウシア性を有すると考えられるのである。

かくてわれわれはもののウシア性を規定する条件がアリストテレスにおいて二つ考えられていることを知るのである。第一は、それがものの何であるかを説明するということである。すなわち、より良く説明するものほどより大きなウシア性を有している。第二は、それがもののもとに置かれるということである。すなわち、より多くのもののもとに置かれるものほどより大なるウシア性を有するのである。

そこでこの二つの規準にもとづいて、最大度のウシア性を有するものは何であるかと考えてみると、第一の規準によつては、それは「ト・ティ・エン・エイナイ」であるといわなければならない。なぜならばそれは既に述

べられたように〔本論文前章参照〕、個的実体を他のいかなる形相にもまして最も良く説明するエイドスであり、その意味で最大のウシア性を有すると考えられるからである。

第二の規準によつては、それは個的実体そのものである。なぜならそれは既に述べられたように〔本論文第四章参照〕、主語になつて述語にならないという意味においても、すべての偶有の基体となるという意味においても、最大度に「もとに置かれて在るもの」の性格を有し、したがつてまた最大度のウシア性を有すると考えられるからである。

ところでここに一つの問題が生じてくる。それは次の問題である。第一の規準によれば「ト・ティ・エン・エイナイ」は最大のウシア性を有する。しかしこの規準によれば、個的実体は何らのウシア性も有しないことになりはしないであろうか。なぜならば個的実体は、既に述べられたように〔本論文第四章参照〕、個的実体であるかぎりにおいていつも主語になつて述語にならない。それゆえいつも「説明されるべきもの」にとどまり自分自身は「説明する」力を持たないと考えられるからである。したがつてこの第一の規準によれば個的実体は何らのウシア性も持たないことになりはしないであろうか。

ところが第二の規準によれば事態は逆転する。「ト・ティ・エン・エイナイ」はエイドスであるかぎりにおいてたしかにゲノスに対してはヒュポケイメノンの地位に在る。しかし第一実体のように絶対的意味で「もとに置かれてある」ものではない。却つてそれは第一実体に即して見出されるという意味において、第一実体においてはじめて存在することができる。それゆえ「ト・ティ・エン・エイナイ」は第二の規準によれば最大度のウシアではないといわなければならない。この問題をどのように解決すべきであろうか。

この問題に対する最も普通の解答は、この二者の間にウシア性の段階のちがいをみとめることによつて得られるであろう。すなわち、最大度のウシア性を有するものは、アリストテレス自身いつているように、第一実体たる個的実体である。次にこれを「説明するもの」という関係を個的実体に対して有するかぎりにおいて、何らかの普遍性を有するものが第二実

体としてのウシア性を獲得する。そしてそれらの普遍的なるもののうち最も良く個の実体を説明するエイドスが「ト・ティ・エン・エイナイ」にほかならないから、その意味でそれは第二実体のなかでは最大のウシア性を有する。しかしそのウシア性は個の実体のそれに並ぶものではない。勿論、個の実体のウシア性が第一で、第二に「ト・ティ・エン・エイナイ」がウシア性を有するのである。

しかし次のように考えることもできるように思われる。この二つのウシア性の規準は全く異なるものである。第一の規準は、可知性をウシアとなす思想にもとづいている。すなわちエイドス、ゲノスは可知性そのものであり、それによって述語されることにより、それ自体として「未だ知られざるもの」としての個の実体は可知性のエレメントに引出される。それがエイドス、ないしゲノスによって「説明される」ということである。しかしこの場合、主語となつて述語とならない第一実体は、それゆえに全然可知性を持たないものであるとはいえない。「未だ知られざるもの」が「知られざるもの」と同じであるとは必ずしもいえない。却つて反対に、普遍を述語として取ることによって説明される第一実体は、その「説明される」という可能性を既にはじめから自分のうちに含んでいたのであり、したがって第一実体が「未だ知られざるもの」であるとは、「知られえぬもの」という意味ではなくて、却つて反対にエイドスやゲノスによって「知られたもの」と「なりうるもの」、その意味で知的なるものであると考えることもできる。その場合には、第一実体について普遍が述語されるとは、第一実体が即目的に有しておりそのかぎりにおいて可能態に在る可知性がゲノスやエイドスによって対自化され現実化されることであると考えられる。しかし第一実体はゲノスやエイドスによって説明される前にそれらのゲノスやエイドスの可知性を既に自分のもとに有していたのであり、このように考えると、第一実体は第一の規準にてらしてみてもウシアといえないどころか、この規準においても最大のウシア性を有するといわれうるであらう。

このようにみえてみると、「ト・ティ・エン・エイナイ」と第一実体との関係はいつそう密接なものとなる。始めに考えら

れたように「ト・ティ・エン・エイナイ」は第一実体に即して見出される最も限定されたエイドスというにとどまらず、今みられた意味で第一実体そのものが有している可、知、性、の、全、体、なのである。ゆえにそれは「第一実体におけるエイドス」というよりはむしろ「第一実体のエイドス」である。すなわちそれはたとえ第一実体について述語されなくとも第一実体が即自的に有している第一実体の可知的側面にはかならない。それが述語されるとは、第一実体の有している可知性が知性の前にあらわにされることであり、つまり第一実体が了解されることである。

このように「ト・ティ・エン・エイナイ」は第一実体そのものの有している可知的側面とみることができが、しかし可知的側面はあくまでも第一実体に「属する」ものであってそれが第一実体そのもの「である」わけではない。第一実体においてその可知的側面としての「エイドス」と「第一実体」そのものとは区別されなければならない。ではその区別の根拠はどこにあるか。それは第一実体がウシアたる第二の条件に完全に従って「もとに在る」という性格を完全に有していることに存する。第一実体のエイドスとしての「ト・ティ・エン・エイナイ」は第一実体の有する可知性の全体であるが、それだけでは完全な意味で「もとに在る」とはいえない。エイドスはヒュレーと結合することにより、このヒュレーによって始めて完全な意味で「もとに在るもの」としてのウシア性を獲得するのである。

それゆえ個の実体は可知性としてのウシアの性格をそのエイドスから得ているが、ヒュポケイメノンとしてのウシアの性格はこれをヒュレーから得ているといわなければならない。ではヒュレーから受けるウシア性とは何か。それはこの質料的物的世界に一つの独立した「もの」(レス)として存在すること、そういう仕方です「自存する」*subsistere* ことである。それゆえ個の実体のウシア性はそれ自体のうちに可、知、性、と、自、存、性、という二つの性格を含んでいる。前者はエイドスに由来し後者はヒュレーに由来する。

アリストテレスのウシアに関するさまざまな解釈と誤解とは、彼のウシアがこの二つの性格を含んでいることに起因する

と思われる。すなわちウシアの可知性の側面が重視されると、アリストテレスのウシアは「ト・ティ・エン・エイナイ」の側面から扱えられる。それは中世には「クィディタス」quidditas と訳され、ものの「何か」として理解される内容として扱えられる。この扱え方が一步すすめば、ウシアは「もの」ではなく「本質概念」Wesensbegriff であるという近世哲学的解釈に到るは必然である。これに対し「ウシア」の自存性が重視されるとそれは「実体」(スブスタンチア)として固定化され、このように固定化された「実体」reale Substanz の实在性が否定されるとともに、アリストテレスのウシアそのものが否定されることになる。しかしアリストテレスのウシアはこの二つの性格を含む一つのものであったのであり、したがってこの二つのいずれの性格をも有するとともに、いずれの性格にも限定されるものではなかった。われわれはアリストテレスのウシアをその二つの性格を二つながら含んでいるその具体的なすがたにおいて扱えなければならないであろう。

第九章 偶有のウシア

われわれはこれまで偶有と区別された実体としてのウシアについて考察してきた。実体のなかでも個の実体は最大度の実体であり、最も主要的、第一義的、固有的にウシアの名に値するものである。これに対しエイドスやゲノスのような普遍は第一実体の述語となりそれによって第一実体の何たるかを知らしめるものであるかぎりにおいてウシアである。しかしこの二つの実体はいずれも、「ヒュポケイメノンにおいてない」という点で「ヒュポケイメノンにおいて在る」ところの偶有に對して区別され、このかぎりにおいて共通的にウシアの名によって呼ばれたのである(本論文第二章参照)。

このようにみるかぎり、ウシアを有するのはただ実体のみであり、偶有にはウシアはありえないように思われる。事実これまでわれわれが考察してきたのは実体としてのウシアであった。それゆえこれまで考察してきたかぎりにおいては実体と

ウシアとは同義であり、しかも実体は偶有に対立するのであるから、「偶有のウシア」というのは「偶有の実体」というのと同じであり、これは形容矛盾であると思われる。実体がウシアであるならば偶有にはウシアはありえない筈である。

しかるにアリストテレスのテキストの中には、余り多くはないが「偶有」について「ウシア」ということばが用いられる。たとえば『トピカ』第六卷八章には「関係のウシア」*ἡ οὐσία τῶν πρὸς τῇ*〔一四六b三〕ということがいわれ、また『自然学』第四卷二章には、直接にこのことばではないが、「場所のウシア」*ἡ τῶν τόπων οὐσία* を指示する表現があらわれる〔二一〇a一三〕。それゆえアリストテレスにおいては、ウシアは何らかの意味において単に「実体」のみならず「偶有」にも適用されるように思われる。つまり「ウシア」は単に実体の領域のみならず、拡大された意味では偶有の領域にまで及ぶのである。では実体のみならず偶有の領域までも包含する場合の「ウシア」の意味はいかなるものであろうか。これを次に考察しなければならない。

アリストテレスは『形而上学』第七卷四章において、実体以外のものについても「ト・ティ・エスティン」〔何であるかということ〕或は「何かとして在ること」が語られうることを論じて次のようにいっている。

「ト・ティ・エスティン」は、一つの意味では「ウシア」(実体)と「トデ・ティ」(個の実体)を示すが、他の意味では述語されるもののそれぞれ、すなわち量、質、及びこれに類するものを示す。というのも、「在る」(エスティン)はこれらすべてに属するが、同義的でなく、或ものには第一義的に、他の諸々のものには二次的に属する如く、「何かとして在る」(ト・ティ・エスティン)も端的な意味ではウシアに属し、或限定された意味では他の諸々のものに属するからである。たとえばわれわれは質について、「何か」と問うことができよう。それゆえ質も「ト・ティ・エスティン」の一つである〔一〇三〇a一八―二四〕。

更に、少し先の所でいわれる。

それゆえ、「ト・ティ・エスティン」と同様、「ト・ティ・エン・エイナイ」も、第一義的端的にはウシア（実体）に属し二次的に他の諸々のものに属する。ただしそれは端的な意味での「ティ・エン・エイナイ」（要するに、何であるか）ではなくて、「質において」或は「量において」要するに何であるかという意味での「ティ・エン・エイナイ」である（「一〇三〇 a 二八—三二」）。

ものの「何であるか」を規定するものがウシアである。この場合のウシアは「実体」（スブスタンチア）を意味する。しかし現実存在するものは「何であるか」によって規定される以外のものを有しており、したがって実体以外のものがそれについて述語される。それは「どのようなものであるか」という問に対して答えられるべき「質」、「どれだけのものであるか」という問に対して答えられるべき「量」等々の如き偶有である。「何であるか」を端的意味に取るならば、「ウシア」といわれるのはただ実体のみであって偶有は除外される。この意味では偶有はウシアとはいわれず、却って「ウシア」（実体）に対して対立的に区別されるのである（「本論文第二章参照」）。しかしこの「何であるか」を広い意味に取るならば、偶有についてもそれは問われうることになり、したがって「偶有のウシア」もありうることになる。それはいかにしてであるか。

このことを理解するためにわれわれは、「何であるか」という問の意味そのものを正しく理解しなければならない。「何であるか」という問に対する答の内容をなすものはそのもののロゴスであり、ロゴスをことばによって言表したものが定義（ホリスモス）である。それゆえ「定義」がことばの次元で把えられたそのものの「何であるか」であるのに対し、「ロゴス」は概念の次元で把えられた「何であるか」である。ものの「何であるか」がこの次元で把えられるかぎりにおいては、「ト・ティ・エスティン」とはそのものの「本質概念」 Wesensbegriff であるといつてよいであろう。

しかしながら「何であるか」をこの次元で把えるだけでは、アリストテレスの「ト・ティ・エスティン」の真の意味はまだ把握されていない。「何であるか」が問われるとき、ここで本来的に問われているのは、「何としてそれは概念的に把握さ

れるか」ではなくて、「何としてそれは在るか」である。すなわちそのものの存在における在り方が問われているのである。それゆえ「ト・ティ・エスティン」が表示するものは、そのものの本質概念 *Wesensbegriff* ではなくて本質存在 *Wesen* なのである。もっともアリストテレスにおいては、ものの本質存在（ウシア）と本質概念（ロゴス）とは相即する。ものの「何であるか」を把握するのは知性であり、知性との関係において本質存在たるウシアは本質概念たるロゴスになる。このかぎりにおいて「ト・ティ・エスティン」は本質概念と解されよう。しかしロゴスがそこから取られ、本来的にそこに住する場所は存在である。その意味で「何であるか」の問は「何として在るか」という存在の問として、まず第一に、すなわち根原的に、存在の次元において考えられなければならない。

「《在るもの》（オン）は多様に語られる」 *τὸ δὲ κείμενον πολλαχῶς* [一〇〇三a三三] という命題も、アリストテレスにおいては、「在るもの」ということばには多様な意味が含まれているというだけのことには解されてはならない。少くとも本来的にはその意味に解されてはならない。本来的にはそれは、「《在るもの》は様々な在り方において在る」ということである。存在の次元において「様々な在り方において在るものが在る」からこそ、この事態がことばの次元で表現されるとき、「在る」（エイナイ）ないし「在るもの」（オン）ということばは様々な意味を有することになり、したがってまた様々な意味で語られることとなるのである。

しかしながら、全然相互に無関係な様々の異なる意味が、偶然に「在る」という同一音声によって表示されるようになったのではない。これらの意味は相互に異りながら、本来的に「在る」といわれるものへの何らかの関係を有しており、その関係を有するかぎりにおいて同じ名で呼ばれる。同じ名で呼ばれるには共通する概念がなければならない。その共通する概念は共通する存在の事態に基礎づけられていなければならない。その共通する存在の事態とはすなわち「ヒュポケイメノン」において在る」という在り方である。この場合のヒュポケイメノンに当るものは「実体」である。それゆえすべての偶有はそ

れぞれ相互に異り、実体に対するそれぞれ固有の在り方において相互に区別されながら、しかもすべて「実体において在る」という在り方を有するものであるかぎりにおいて共通する。

たとえば質に属する偶有は、実体が「どのようなものとして在るか」を規定するものとして実体としてのウシアにおいて在り、量に属する偶有は実体が「どれだけのものとして在るか」を規定するものとして実体としてのウシアにおいて在る。他の偶有についても同様である。ところでウシアとはその本来の意味では単に「実体」としてのウシアに限られず、一般に「在る」といわれるものの「在る性」すなわち「在るもの」(オン)がそれによって「在る」ものとなるそのものに内在する根原をいうのであるから、何らかの仕方では「在る」(エイナイ)といわれるものが存在するところには、そのものを「在るもの」とらしめている「在る性」としてのウシアがなければならぬ。しかるに偶有は、上述の如く、「実体において在るもの」という在り方において「在るもの」なのであるから、したがってこの偶有的な「在るもの」に即してもまたその「在るもの性」としてのウシアがなければならぬ。かくて、「在る」「在るもの」ということが第一義的に実体についていわれ、第二義的に、すなわち第一義的なものへの何らかの関係によって偶有についてもいわれるように、「ウシア」ということも第一義的には実体についていわれるが、第二義的に、すなわち実体への存在関係によって偶有についてもいわれることになる。またかかる見地よりして、ものの質における、或はまた量における、「ト・ティ・エン・エイナイ」ということもいわれるのである〔一〇三〇a三一—三二〕。

第一〇章 「在るもの」の領域

われわれはこれまで、アリストテレスにおいていかなるものがウシアといわれるかをみてきた。彼において、最大度にウ

シアの名に値するのは個の実体である。これとの関係において個の実体に対しそのエイドスとゲノスである普遍がウシアの名に値する。ここまでは「ウシア」は「実体」と同義であり、そのうちに個の実体と普遍の実体とが含まれる〔本論文第二十七章〕。しかし拡大された意味においては、諸々の偶有についてもウシアということがいわれる〔第九章〕。この意味では凡そ在りと在らゆるものについてそれぞれのウシアがあると考えられるのである。

ウシアは、これまでみられてきたように、何らかの意味で「在るもの」における「在るもの性」ないし「在ることの根源」である。それゆえ何らかの意味で「在るもの」の在るところ、必ずそのウシアが考えられる。その意味で実体のみならず偶有のウシアも、個物のみならず普遍のウシアも考えられるのである。

そこで問題となるのは、これら様々のものに帰せられるウシアが果して同じ意味でウシアといわれるか否かということである。しかしもし全く同じ意味でいわれるとすれば不都合の生じることにはあきらかである。なぜならばその場合には、個と普遍、実体と偶有とが全く同じ仕方で此世界に存在することになるからである。その場合には「この人間」と並んで「人間」が、また「この人間」と並んで「この白」ないし「白」が、同次元の存在領域に共存することになる。これは不都合であり、誰よりもまずアリストテレス自身がこのようなウシアの把え方を極力斥けたのである。アリストテレスの第一哲学における主要なる仕事は、「在るもの」に、したがってまた「在るもの」の「在るもの性」たるウシアに、在り方の相違をみとめ、それら異なる在り方における「在るもの」ないしウシアを関係づけることにあった。すなわち、様々な在り方をしてい「在るもの」ないしウシアを一つのウシアに対して秩序づけることにあった。それゆえこれら様々のものに帰せられるウシアが完全に同義的でないことはあきらかである。

ではこれらのウシアの意味はどのように異なるのであるか。このように問うとき、第一に問題になるのは個と普遍との関係である。個がたとえば「この人間」として可感的世界に実在することはたしかである。問題は普遍の方である。「人間」や

「動物」はいかなるものとして存在するのであろうか。これらのエイドスやゲノスが個に対して述語されるものであり、述語されることによって個の何であるかを「説明する」役割を演じていることはアリストテレス自身が述べており〔本論文第七章参照〕、このこと自体は何人にとっても異論の余地はないであろう。問題はかかる普遍がいかなるものとしてどこに、またいかなる在り方で存在しているかである。要するに、普遍の存在の問題である。

これはいわゆる普遍論争の中心問題である。いまはその問題の渦中に立入るべき時ではない。ただあきらかな事実だけを指摘しよう。それは、現代のわれわれにとっては、普遍を何らかの「もの」(レス)と考えるよりも「概念」と考える方が分り易いということである。そして普遍を何らかの「もの」と考えるのは、現代のわれわれには理解し難い大昔の人々の思想であったように思われる。このように思うことはただ現代のわれわれに共通であるばかりではない。既に中世の半ばにおいて「昔の道」*via antiqua* に対して当時の現代人(十四世紀)たちが自分たちの普遍についての考え方を「現代の道」*via moderna* として意識して以来のことである。その意味で現代のわれわれの普遍についての考え方は既に十四世紀に始まるといえよう(更に溯れば十二世紀のアベラルドゥスに到るであろう)。

しかし現在のわれわれにとって問題であるのは、アリストテレスにとって普遍はいかなる在り方のものであったかということである。これについて確実にいえるのは次の二つのことである。

- (1) アリストテレスは普遍が概念であるとは考えていなかった。
- (2) アリストテレスにとって、普遍は個物と同じ在り方ではないが、しかしやはり存在する「もの」であった。
- (1) については、次の章において考察されるであろう。
- (2) については、さしあたり彼の著作の二つの箇所によって確証することができるであろう。

第一に、既にみられたように〔本論文第二章参照〕、アリストテレスは『カテゴリー論』第二章において「在るもの」(オ

ン↓オンタ)を四つの部類に分けている。ここでは実体と偶有とが分たれるように、個と普遍とが分たれる。ここからわれわれは、個と普遍との区分が広義の「在るもの」の区分であって、したがって個が「在るもの」に属するように、普遍もまた「在るもの」に属することを知る。つまり普遍もまたアリストテレスにおいては「在るもの」なのである。それゆえ個物のみを「在るもの」となし、普遍は概念であるとする主張は、すくなくともテキストの文字に即してみるかぎり、アリストテレスには見出されない。勿論、普遍は個物と同じ世界に個物と並んで存在するわけではなく、かかる普遍の解釈こそはアリストテレスが斥けてやまない所であるが、それにもかかわらず普遍は「在るもの」の領域の外ではなく、その領域の内に措定されているのである。

第二に、『命題論』第七章にいわれる。

もののうちの或ものは普遍であり、或ものは個である。ここで「普遍」と私がいうのは、本性的に多くのものに述語されるものであり、個というものは述語されないものである〔一七a三八―四〇〕。

ここで「普遍」と「個」といわれるものが、『カテゴリー論』で第一実体、第二実体と呼ばれるものに相当することはあきらかである。ところで『カテゴリー論』においては「在るもの」(オン↓オンタ)が個と普遍とに分たれたのであるが、ここでは「在るもの」のかわりに「もの」(プラグマ↓プラグマタ)が個と普遍とに分たれるべきものとされている。τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἑαυτοῦ... すなわち個と普遍とはいずれも「もの」τὰ πράγματαであるかぎりにおいて共通する。これを別の面からみれば、「もの」といわれるのは単に個物だけではなく、普遍もまた「もの」に属するとされているのである。ここで「プラグマ」はラテン語「レス」に丁度当ることばである。それゆえここから、普遍もまたレスであるとアリストテレスが考えていたことが知られる。ただしこの場合の「レス」は個物と同意味ではなく、個も普遍も包含する領域として考えられているのである。ところでアリストテレスは、「オン↓オンタ」「プラグマ↓プラグマタ」をほぼ同義的

に用いる場合が多い。それゆえこの第一、第二の例からわれわれは共通に次の結論を引出すことができる。

アリストテレスにおいて、個も普遍も共通的に「在るもの」(オン↓オンタ)の領域に含まれている。勿論、普遍は個と同じ存在の次元に在るものではなく、個の次元を超越した次元に在るが、それにしても普遍は「在るもの」の領域そのものを超越してそれとは別の領域に在るのではなくて、「在るもの」の領域の中に、個物の存在とは区別されながら、それにもかかわらずやはりそれ自身「在るもの」として存在しているのである。

以上の考察によってわれわれは、単に個のみでなく普遍もまた、単に実体のみならず偶有もまた、それぞれ固有の在り方において相互に区別されながら、しかも広義の「在るもの」の領域に属していることを知った。要するにこれらはすべて「在るもの」(オン↓オンタ)ないし「もの」(プラグマ↓プラグマタ)なのである。ではこのように最も広い「在るもの」の領域に対して「在るもの」でない何らかのものが在るであろうか。かかる「もの」が「在る」であろうかと問うとき、われわれは既にことばの上で、かかる「もの」をも(もしかか「もの」が「在る」とすれば)「在るもの」の領域の中に入れて考えているのであり、そのような仕方では考えざるをえないことは、われわれの有している「考え方」 *modus cogitandi* の必然性に属するといえよう。しかしそのようなわれわれの考え方の必然性をいおう考慮の外において、「在るもの」にあらざる何らかのものが何か見出されるであろうかと考えてみよう。もしそのようなものの領域が見出されるとすれば、そのような領域との区別と比較とによってわれわれは、これまでみられてきた「在るもの」の領域をいわばこの領域を超越する立場から、いっそう明瞭にすることができるであろう。

第一章 ウシアとロゴス

アリストテレスにおいて、「在るもの」ならざる領域は、「在るもの」の領域の彼方、ではなく、却って「在るもの」の領域に即して見出される。それは「ロゴス」と「ことば」の領域としてである。このことをテキストによって考察しよう。

アリストテレスは『カテゴリー論』第一章のはじめにおいて次のようにいう。

「ホモニュマ」と呼ばれるものは、それらのものの「名」(オノマ)だけが共通で、その名に対応するウシアのロゴスは異なるものである。シュノニュマと呼ばれるものは、それらの名が共通であり、其上にまたその名に対応するウシアのロゴスも同じものである。：「一a一―九」。

「ホモニュマ」*homonymia* (同名異義的)、「シュノニュマ」*synonymia* (同名同義的)と呼ばれるのは複数の「もの」である。

「もの」はいかなる場合にホモニュマと呼ばれ、またいかなる場合にシュノニュマと呼ばれるのであろうか。まず前者の場合について考えてみよう。

Aという「もの」はそれ固有のウシアを有している。Bという「もの」もそれ固有のウシアを有している。ウシアは、既に述べられたところからあきらかなように、「在るもの」(オン)における「在るもの性」ないし「在ることの根原」として「もの」の領域に属している。しかしそのものはまた、それは「何であるか」という問に対して答えられる究極的内容として知性によって把握されうる可知的側面を有している。知性によって把握されるべき「もの」の有する側面として知性との関係において見出されるものが「ロゴス」の領域である。ゆえにそれは、知性によって把握されるべき知性の対象であるかぎりにおいて「概念」と呼ぶことができる。もっともこの意味での「概念」は、個々の知性が「もの」のウシアの類似性に

よって形相づけられるとき、知性のうちに形成され、それによって知性が「もの」を認識し、その認識活動が続いている間、その知性のうちに在り、その活動が止むときに消滅する心理的概念とは区別されなければならない。

心理的概念とロゴスとしての概念との相違は次の点に存する。心理的概念は個々の人間の知性がものを認識するごとに、その都度知性のうちにいだかれ、それによって知性がものを認識する「概念」*conceptus* として、認識する知性に認識するかぎりにおいて属している。それは知性の「様態」*passio* であるともみることができる。それゆえかかる意味での概念が知性のうちに、いかなる条件のもとにいかなる仕方で形成され、また認識作用においていかなる役割を演ずるかについての考察は、魂ないし知性についての学たる心理学（「プシユケー」についての学たる「プシコロギア」）に属する。*conceptus* としての概念が心理的といわれるのはその故である。

これに対し「ロゴス」が概念であるといわれる場合、それは心理的概念のように認識する知性のうちに認識するその都度いだかれる知性の様態としての概念ではなくて、かかる概念によって認識される対象としての概念内容である。それは心理的概念によってその都度把えられ、この概念を通し、またそれにおいて知性の前に自己をあらわし、知性の前に現前するが、しかしそれ自体はたとえ知性が認識することをやめてもそれとともに消失することなく、それ自体においてとどまっている。心理的概念が主観的ないし主体的（知性を認識主体として有するという意味において）であるのに対し、ロゴスとしての概念は可知的性格のものでありながら個々の知性の主観ないし主体を超越し、客観的独立的に存立している。

ではロゴスのこの客観性の根拠はどこに存するのであろうか。それはまさにもののウシアに存する。もののウシアは可知性を有し、そのかぎりにおいて可知の形相（エイドス）である。この形相は何らかの知性との関係においてみられるかぎりにおいてロゴスとなる。それゆえロゴスとウシアとは相即不離である。「もののウシア」は「もの」において存在し、それを認識する者の認識するか否かによってその存在を左右されることがない。その意味でももののウシアは認識者との関係を超

越してそれ自体の独立性を保つ。それようにまたウシアのロゴスも、それが知性によって現実に把握されると否とにかかわらずロゴスとしての客観性を保つが、それはロゴスが本来「ウシアのロゴス」 *λογος τῆς οὐσίας* としてウシアそのものに属し、それを認識する個々の知性に属しないからにはかならない。

ではロゴスとウシアとはいかなる関係を有するのであろうか。それは概念的には区別されるが実在的には同じものなのであろうか。それとも単に概念的のみならず実在的にも区別されるのであろうか。この間に答えるためには、まず「実在的」ということの意味をはじめに明確にしておく必要がある。「実在」はレスでありウシアである。それゆえ二つのものがどちらも実在する「もの」(レス)として実在の領域内において区別されることが実在的に区別されるということであるとするならば、「ウシア」と「ロゴス」とが実在的に区別されるということはありえない。なぜならばこの場合「ウシア」という名は単に個の実体としてのウシアのみならず凡そ何らかの意味で存在するものを包含する実在領域の全体を表示するのであり、「ロゴス」はこれに対しその領域全体を上述の仕方で超越するのであるから、実在の全体であるものとその全体を超越するロゴスとの間に、実在的区別が存するか否かという問題はそもそも問題として成立しえないであらう。

では両者の区別は単に概念的なものにすぎないのであろうか。この場合もまずはじめに概念的区別とは何を意味するかが明確にされていなければならない。同一の「もの」が見地の相違によってAとして把握されまたBとしても把握される場合には、AとBとの区別は概念的区別であるといわれる。ウシアとロゴスの場合はどうであらうか。ウシアといわれる或「もの」が在り、それが見地の相違によって「ウシア」ともとられ「ロゴス」ともとられるのであろうか。もしそうであるならば「ウシア」と「ロゴス」との相違は概念的区別であり、「もの」として在るのはただウシアだけであることにならう。

しかしながらロゴスがウシアから区別されるのはそのような意味においてでもない。たしかに「もの」として実在するのはただウシアだけである。ロゴスは実在するウシアの領域の外にあるから「もの」として実在するのではない。しかしその

「もの」としてのウシアが、それをみる見地の相違によって「ロゴス」として扱えられるのではない。もしそうであるとするれば「ロゴス」は実在的にはウシアと同じ「もの」になり、ロゴスの独自の領域はみとめられなくなるであろう。

われわれは今、概念的区別とは同じ「もの」をみる見地の相違にもとづいて生ずる区別であるといった。しかしその見地そのものはどこから生ずるのであろうか。同じ「もの」を或見地のもとにみてその「もの」を或概念のもとに把える何らかの「見る者」の存在がそこには前提されている。それは知性である。その知性は「もの」をみるところの者であるかぎりにおいて「もの」と実在的に区別される。その知性が同じものを異る見地からみて、その結果生ずる同じものについての諸概念は相互に概念的に区別されるだけであるが、そのようにさまざまな見地から同じものをみて、同じものについてさまざまな概念を形成することのできる知性それ自身は単なる概念ではない。しかしみられる「もの」と全く同じ「もの」でもない。

「もの」についての諸概念は、「もの」そのものから自然に生じてくるのではない。「もの」を超越する知性の、「もの」への問かけに応じて「もの」からいわば知性の前に呼び出されて出てくるのである。それゆえ「もの」とその「概念」だけではないことは十分に理解されない。「もの」に対して「知性」が在り、この両者の関係する場所にももの「概念」が成立すると考えるとき、ことがらははじめて十分に理解される。

このことはウシアとロゴスとの関係についてもいうことができる。ウシアとロゴスとは普通の意味での実在的区別によって区別されるのではない。しかし普通の意味での概念的区別によって区別されるのではない。ウシアとロゴスとの関係はただこの二者の関係だけをいくら考えても十分に理解されない。ウシアをみる何らかの知性を想定し、その知性がウシアに對していわば「問いかける」という仕方に関係し、この関係の場の中に知性の問いかけに応じてウシアから生じてきて、その知性とウシアとの関係の場において成立するもの、それがロゴスであるということが出来る。それゆえロゴスはウシアと全く同一のものではないが、知性の単なる概念でもなく、いわば知性とウシアとの間に介在する独自のエレメントにおいて

知性ともウシアとも区別された領域として存立する。ロゴスはウシアから知性に呼び出されて出てきたものとしてウシアにいわばその故郷を持つ。ロゴスは「ウシアのロゴス」としていつもウシアに即してあり、ウシアから切離されて単独にあることができない。しかしロゴスはウシアから出てきて知性とウシアとの関係において成立する独自のエレメントに住するものとしてウシアそのものと同じ視されることもできない。「ウシアのロゴス」という表現はその意味でロゴスとウシアとの区別をも表わしている。要するに「ウシアのロゴス」という表現はこの二者の相即とともに区別をあらわしているのである。

それゆえただウシアのみ在るだけならば、ロゴスとウシアとの区別は生じない。この区別が生ずるためには、ウシアに対して問いかけ、ウシアからロゴスと呼び出す知性の存在が前提されなければならない。しかしその知性とはいかなるものだろうか。それは誰の知性だろうか。少くともいえることは、それは個々の人間の知性ではないということである。人間の知性は個々人の知性として個別的であり、たとえば私の知性が何かを認識するとき、そのもののウシアのロゴスを私の知性は把握するが、私の知性がウシアのロゴスを成立せしめるのではなく、却って反対に、私がもののウシアを認識できるために、その認識可能性の条件としてウシアのロゴスは前提されていなければならない。ただ私の知性がウシアを認識するかぎりにおいて、私の知性にとってそのロゴスは現実的となる。しかし私がそれを認識してもしなくても、ロゴスは「ウシアのロゴス」としてウシアそのものに属しているのである。さもないとすればロゴスは私の主観に依存することとなり、ロゴスの客観性の根拠は失われるであろう。それゆえロゴスをウシアから呼び出してロゴスとして成立せしめている知性は個人の知性ではありえない。

しかしながら個人の知性は、ロゴスと呼び出す知性と全然無関係なものでもありえない。もし全然無関係であるとすれば、私という個人の知性にとってロゴスの認識は不可能となり、個人の知性はいかなる客観的普遍的認識をも持ちえないこ

とになる。個人の認識が単にその個人の主観にとどまらず客観性を有するためには、私の知性はもののウシアにおいてまさにそのウシアそのものに属するロゴスを把えているのでなければならぬ。そのかぎりにおいて私の知性はウシアからそのロゴスを呼び出しているのである。それゆえロゴス一般を成立せしめる根拠として措定される「知性」は私個人の知性ではないにしても、私の知性がウシアのロゴスを把えているかぎりにおいて、すなわち認識活動によって真なることを認識しているかぎりにおいて、私の知性はそのような「知性」と合一し、ないしはかかる「知性」のはたらきに参与しているといふことができるであろう。

アリストテレス自身はウシアに対するロゴスの成立条件としてそのような「知性」を想定しているであろうか。すくなくとも彼の著作にあらわれるかぎりにおいてはその問題にふれていない。しかし彼におけるロゴスの根拠を問いたずねてゆくならば、当然そのような「知性」ないし「知性的なもの」が考察の対象となつてこざるをえないであろう。事実、アリストテレスに引続く時代において、ロゴスとヌース（理性）との関係はストア哲学やネオ・プラトニズムにおいて主要問題となり、その問題はキリスト教中世における神とロゴスとの関係の問題にまで発展するのである。

アリストテレス自身はそのような問題を、第一哲学においても論理学においても正面の問題としていない。彼の意図はロゴス成立の条件として人間の知性を越えた何らかの知性を想定するという方向には赴かず、むしろもっと日常的な次元においてロゴスの客観性を一つの事実として確認する方向に進んだ。それゆえアリストテレスのロゴスについての考察は「ロゴスの神学」の方向に赴かず、「ロゴスとことば」との関係の方向に進んだ。その「ことば」も特別に高尚な神学用語や哲学用語ではなくて、最も日常的に使用されているギリシア語の考察に向つた。けだしロゴスの客観性は高尚な神学に赴かなくとも、既に日常生活の次元において、すなわちわれわれが使いなれていることばによって相互に通じ合い了解し合っているという客観的事実のうちに、既に明瞭にあらわれていると考えられたからである。

第二章 ログスとオノマ

人間は知性によってウシアのログスを把握する。把握されたログスに名をつけてこれを音声の世界に発する。かくして知性のうちに把握されている概念としてのログスはことばとしてのログスとなる。ことばは知性の内に在るログスを表示している。それゆえことばは「表示的音声」*φωνὴ σημαστική*といわれる。ことばは音声として空中に聞かれ、あるいは文字に記されて紙面に見られるかぎりにおいては自然界に実在する「もの」であり、「もの」の世界に属している。しかし音声や文字は「ことば」のいわば質料的側面であってことばそのものではない。ことばを単なる「自然物」*res naturae*としての音や形ではなくまさに「ことば」たらしめているものは、その音や形がその「しるし」となってそれを表示している「ログス」である。具体的に存在することは音声ないし文字を質料的要素とし、それによって表示されるログスを形相的要素とし、両者から成るものである。かかるものであるかぎり「ことば」は「もの」の領域とも「ログス」の領域とも区別された独自の領域を形成する。

しかしながら「ログス」の領域が「もの」の領域の延長線上にではなく、却ってこの領域に即しながらしかもこれと区別された独自の領域として見出されたように〔前章参照〕、「ことば」の領域も「もの」「ログス」の領域の延長線上にではなく、却ってこの二者に即し、前者のうちに含まれながら後者を自らのうちに含むという独自の在り方において、両者から区別された独自の領域として見出される。この三つの領域の関係は『カテゴリー論』第一章においては、「名（オノマ）に応じたウシアのログス」*ὁ κατὰ τοῦτομα λόγος τῆς οὐσίας* と同様に表現されている〔I a 四〕。

ここで「ウシア」と「ログス」との関係は「ウシアのログス」*ὁ λόγος τῆς οὐσίας* と属格の結合によって表示されるのに対

し、「ロゴス」と「オノマ」との関係は「ロゴスのオノマ」*τὸ ὄνομα τοῦ λόγου* というように属格の結合によってではなく、「オノマに応じたロゴス」*ὁ κατὰ τοιοῦτον λόγος* というように「カタ」という前置詞によって表示されていることに注意しなければならない。この表示の相違はウシアとロゴスとの関係とロゴスとオノマとの関係との相違を示すであろう。

「ウシアのロゴス」という表現の意味するところについては、本論文前章において述べられた。この表現は、ロゴスが単独にはありえず常に「ウシアの」ロゴスとしてウシアと結合してあるとともに、ロゴスがウシアに吸収されることなくウシアの「ロゴス」としてウシアとは区別された領域に属すること、要するに両者の相即と区別とをあらわしたのである。

ウシアとロゴスとの関係は、いわば自然必然の関係である。ウシアなきロゴスはないようにロゴスなきウシアもまたありえない。ウシアあるところ必ずそのロゴスがあり、ロゴスあるところ必ずそのウシアがある。両者の関係の間に人間が介在する余地はない。人間は勝手気儘にもののウシアを造ったり変えたりすることができないように、ウシアのロゴスを勝手に造ったり変えたりすることもできない。却って反対に、われわれがものを認識するとき、われわれはものにおいてそのウシアを認識し、そのウシアのロゴスを把握しているのである。ウシアのロゴスはわれわれの認識に先行し、われわれの認識すると否とにかかわらずそれとしてある。われわれの認識のはたききはウシアのロゴスを発見することに在り、これを造ることに在るのではない。この意味でウシアのロゴスはウシアとともにわれわれの認識に対して超越的な在り方を有している。しかしウシアのロゴスの超越性はそのロゴスが人間知性によって把握され、知性に内在化されることを拒まない。このウシアのロゴスの内在——超越的性格が、われわれの「もの」についての認識の普遍性と客観性との基礎をなしているのである。

これに対し、オノマとロゴスとの関係はするように自然必然的ではない。われわれはもののウシアを認識しそのロゴスを把握する。そのロゴスに或音声を与え、外界に発する。それがそのロゴスを表示するオノマとなる。オノマはことばの最小単

位である。それによって表示されるロゴス、ウシアもまた、それぞれロゴス、ウシアの領域における最小単位である。これらことば、ロゴス、ウシアにおける最小単位についての一般的考察が『カテゴリー論』の内容をなしている。

ところでオノマとロゴスとの関係はロゴスとウシアとの関係のように自然必然的ではない。或オノマは或ロゴスを表示する。両者が「表示するもの」と「表示されるもの」との関係においてあるかぎり、オノマとロゴスとの間には対応関係が存在する。この対応関係は「カタ」という前置詞によって表示されて「オノマに対応するロゴス」δ *κατὰ τοῦτομα λόγος* といわれるのである。

ではこのオノマとロゴスとの関係はいかにして成立するのであるか。ロゴスとウシアとの関係は自然必然的にきめられている。これに対しロゴスとオノマとの関係は自然必然的にきめられていない。或ロゴスをいかなるオノマによって表示するかをきめる者は自然ではなくて人間である。しかし人間がきめるといっても或特定の個人によってきめられることは稀である。多くの場合は誰がきめたとも知らずいつの間にかきまり、既にきめられたことばの通用している世界の中にわれわれは生れてくるのである。それゆえことばが誰によってどのようにしてきめられたかということ、すなわちことばの起原の問題はきわめて困難であって殆んど不可解な問題であるといつてよいであろう。それにもかかわらず確実であるのは、或ロゴスを或音声によって表示せしめること、すなわち或ロゴスを或オノマによって表示せしめることは、自然のなすことではなく（幾分かは自然もあずかっているであろうが）、人間のなすことであり、アリストテレスのことばを用いるならば「制度による」*κατὰ οὐδένην* ことだということである（一六a一九）。

もしもロゴスとウシアとが必然的に結合しそこに一対一の対応が自然的に存在しているように、ロゴスとオノマとの間にも一対一の対応が自然必然的に存在しているとすれば、おそらくホモニュマとシュノニュマの問題はおこらなかったであろう。「ホモニュマ」とは、そのオノマが同じであってそのウシアのロゴスが異なるものである。ホモニュマといわれるのは複

数の「もの」である。Aなる「もの」のウシアは「人間」であり、Bなる「もの」のウシアは「像」である。ウシアとロゴスは相即するから、人間のウシアには人間のロゴスがあり、像のウシアには像のロゴスがある。そこで、もしもこの二つのロゴスの各々に対してそれを表示するオノマがそれぞれ別箇に自然必然的にかつ一義的に決定しているとすればホモニュマの問題は起らない。

ホモニュマの問題はロゴスを異にする二つのものが同じオノマによって表示されることに起因する。たとえばギリシア語で「ゾーオン」というオノマは「動物」のロゴスを表示するとともに「像」のロゴスをも表示する。つまり表示されるロゴスは異なるがその異なるロゴスを表示するオノマは同じである。誰がそのようにしたか。その特定の人を指摘することは恐らく不可能であろう。とにかく長い社会の慣習の中でそのようにきめられており、既にきまっている社会の中に人々は生れてきてこのオノマを用いるのである。人間もゾーオンであるといわれ、この絵もゾーオンであるといわれる。名は同じであるがロゴスは異なる。この場合に、「動物」という意味でゾーオンであるといわれる主語（ヒュポケイメノン）の地位に置かれる「もの」と、「像」という意味で同じくゾーオンであるといわれる主語の地位に置かれる「もの」とが「ホモニュマ」（同名異義のもの）といわれるのである。

これに対し、AとBという二つの「もの」が在り、Aのウシアは人間、Bのウシアは牛であるとき、両者ともに「ゾーオン」という名が帰せられる場合、すなわち「A（人間）はゾーオンである」「B（牛）はゾーオンである」といわれる場合AとBについて述べられるオノマを表示するロゴスは同じ「動物」である。このような場合、AとBとはシユノニユマ（同名同義のもの）といわれるのである。

第三章 ホモニュマ・シュノニュマ・アナログ

アリストテレスは『カテゴリア論』の始めにおいて何故ホモニュマ、シュノニュマについて述べたのであろうか。その理由は次のように考えられる。本性自然の順序からいえば、まず「もの」が在り、「もののウシア」が在り、「ウシアのロゴス」が在り、そのロゴスを表示する「オノマ」が在る。そこで『カテゴリア論』においてアリストテレスの意図したことは、ことばの分類であるか、ロゴスの分類であるか、ウシアの分類であるかが問題となる。ことばの分類であるとすれば、この著作においてなされたことはギリシア文法の一部としての品詞論であることになる。ロゴスの分類であるとすれば、論理学の一部としての概念論であることになる。ウシアの分類であるとすれば、存在論の一部としての存在範疇論となる。たしかにこれらいずれの性格をも『カテゴリア論』は有している。しかしこれらのうちの或側面のみに注目し他の側面を捨象すると『カテゴリア論』全体の意味は不可解となる。そしてホモニュマ、シュノニュマについての説明はこの書全体の構成にとって無用のつけたしとなる。しかしこのような見方自体が反省されなければならない。

アリストテレスは『カテゴリア論』において、オノマ↓ロゴス↓ウシアという三つの領域の本質的連関を根底に据えてそこから離れることがない。彼がこの書において意図することは、ことばを手がかりとして、ことばによって表示されているロゴスと、更にロゴスがその、ロゴスであるウシアの構造を探究することにある。それゆえ『カテゴリア論』を含むいわゆる『オルガノン』は論理学であり、『形而上学』は存在論であると割切るのは正当でない。『カテゴリア論』の中に既にいわゆる存在論的考察は含まれているのである。

しかしアリストテレスが、ロゴスとウシアの構造の探究を、別の方法（たとえば内省的方法、あるいは概念分析の方法）

によらずに、ことば、それも最も日常的なことばの表現の分析を手がかりとしたのには理由があったと思われる。それは、既に述べられたように〔本論文第一章末尾参照〕、ことばはロゴスの表現されている世界であり、われわれがそれを日常的に用いて相互に思想を伝達し了解し合っていることばの領域において、ロゴスの客観性と普遍性とは疑いえない事実として最も良く表現されていると考えられたからである。

それにもかかわらずことばの世界は、ロゴスの世界を完全に正確に表現するものではなく、しばしばロゴスから離れ、ことばの世界に余りにもとらわれすぎる人々を、ロゴスとウシアの認識にみちびくどころか、却って反対に、その認識から引離し惑わすものであることを、アリストテレスは明瞭に認識していたと思われる。ことばの偽瞞は単語の次元、命題の次元、更に複雑な文章の次元において、それぞれ独自の形をとってあらわれるが、さしあたり単語の次元においては「ホモニュマ」という現象としてあらわれる。すなわち人々が同じオノマを用いて議論しながらその議論が真理の探究と発見にみちびく実り多い対話とならないのは、その同じオノマのもとに理解されているロゴスが異なるからであるという場合がいかに多いことであろう。学問的探究の場合には、そこに用いられることばはすべてシュノニマであり、かつシュノニマとして用いられていることが相互の間で確認されていなければならない。アリストテレスが『カテゴリー論』のはじめにホモニュマ、シュノニュマについて論じたのは、これから始めようとする「ことば」を手がかりとする「ロゴス」と「ウシア」の探究のために、まず「ことば」の有している一種の危険性をあきらかにするためであったと思われる。

では「ことば」におけるこの危険性はどこから生ずるのであるうか。それは、既に述べられたように〔本論文第二章参照〕、ウシアとロゴスとの関係が自然必然的に一義的に決定されているのに対し、ロゴスを音声によって表示する作用は自然必然的でなく人為的であることに存する。人為的であるとは、必ずしも或特定の個人が自分の意志にもとづいてそうすることではなくて歴史的社会的であるということである。すべて現存することばは、或限定された歴史的社会的伝統の所産で

あり、それ自体として普遍的性格を有するロゴスは、その歴史的社会的伝統の中で或特定の音声を取りいけばその音声において受肉してそれぞれの「ことば」となるのである。このことは必ずしもロゴスの相対化を意味せず、それぞれの言語がそれぞれの特殊性の中でロゴスの普遍性を表現するのであって、われわれは普遍的ロゴスを追求するために、手がかりとして何らかの特殊な言語を用いざるをえない。にもかかわらずいづれの歴史的社会的伝統も、かかるものであるかぎり必ず何らかの有限性を有しており、この有限性の枠を越えることはできない。この有限性を越える唯一の道は、この有限性を無視して絶対化することなく、有限性を有限性として明瞭に自覚することである。アリストテレスの『カテゴリー論』におけるシュノニユマ、ホモニユマについての説明、『命題論』における命題の真偽についての考察、『分析論前書』における誤謬推理についての執拗なまでに綿密な考察は、すべて彼にとって歴史的に与えられた運命であるギリシア語を手がかりとして、その限界において生じてくるさまざまな誤謬の可能性を、すなわちロゴスからの逸脱の危険性をそれ自体として冷静に考察することを意図したものであり、かかる仕方では彼はギリシア語という或特殊な言語を手がかりとしながら、その限界の自覚によってその限界を或程度までのりこえることができたのである。

しかしながらホモニユマとシュノニユマとに関する説明は、もう一つの意味を有しているように思われる。『カテゴリー論』においてはその巻頭に、ホモニユマ、シュノニユマ（及びパロニユマ、これについては後述）の説明があり（第一章、一a一—一五、本論文第二章参照）、ついで第二章において「オン」（在るもの）が四つの領域に分たれるのであるが（一a二〇—b九、本論文第二、三章参照）、この「オン」という名（オノマ）が個の実体、普遍の実体、個的偶有、普遍的偶有について語られるとき、これらのものはこの「オン」という名に關してホモニユマとなるのであるかそれともシュノニユマとなるのであろうか。シュノニユマでないことはあきらかである。なぜならこの四つの部類に「オン」が区分されるとき、それらはすべてこの「オン」という同じ名で呼ばれるが、しかしこの四つのもののロゴスは決して完全に同じではないから

である。

ではホモニュマであろうか。もしもホモニュマであるとすれば、この四つの部類に属するものがひとしく「オン」という名を同じくするとしても、そのロゴスは相互に全然無縁であり無関係であるといわなければならない。しかしこれは事実反する。なぜならば個の実体、普遍の実体、個的偶有、普遍的偶有は、それぞれロゴスは異なるがしかし全然相互に無関係な仕方では異っているのではなくて、本来的に「在る」ということが帰せられる個の実体に対しそれぞれ何らかの存在関係を有しているかぎりにおいて共通的に「オン」の名によってよばれるのだからである。それゆえこの四つの部類に属するものが共通に「オン」といわれる場合、この四つの部類のそれぞれに属するものどもが単純にホモニュマであるということとはできないのである。

では「オン」という名がこれら四つの部類に属するものについて共通に述べられるのはホモニュマでもなくシュノニュマでもないとするれば、それはいったい何なのであろうか。『カテゴリー論』においてはそれに当るものについては述べられていない。既に述べられたように〔本論文第九章参照〕、アリストテレスが「オンは多様に語られる」というとき、その本来の意味は「オン」という名には色々な意味があるということではなくて、むしろ「多様なものがオンという名で呼ばれる」ということである。そしてこの場合「多様なもの」とは、相互に全然異なる多様なものではなくて、真実にオンの名に値する或一つのものへの何らかの関係を保ちながら、何らかの相違によってそのものから異っている多様なものである。真実にオンの名に値するものとは個の実体としてのウシアのことであり、普遍的なるものや偶有的なるものはこのウシアへの何らかの関係を有するかぎりにおいてオンというこの同じ名を受けるのである。

それゆえこれらのものが同じオンの名で呼ばれるのは、ホモニュマの場合とは似て非なるものである。ホモニュマの場合には、それらのもののウシアのロゴスは全然相互に別々であり、ただオノマにおいて全く偶然的に一致したにすぎない。これ

に対し、オンという同じ名で呼ばれるものどもの場合は、それらのウシアのロゴスは全く同じではないが全く異なるものでもなく、本来的にウシアの名に値するもの、すなわち個の実体への或固有の関係を有するかぎりにおいて「在るもの」(オン)というその同じ名を受けるのである。それゆえこれらのものがひとしく「オン」の名で呼ばれるのは決して偶然の一致ではなく(したがってホモニュマではなく)、オンという名によって表示されるウシアのロゴスそのものにおける何らかの共通性にその根拠を有している。それゆえこれらのものがひとしく「オン」という名で呼ばれるのには一種の必然性があるのである。

このようなホモニュマでもシュノニュマでもない「オン」という共通の名で呼ばれるもの同志の関係は後に或学者たちによって「アナログ」*analogia*であると解される。もっともアリストテレス自身は、「オン」が「アナログ」(類比的なるもの)として「アナログ的にいわれる」ということはどこにもいっていない。しかしそれは「ホモニュマ的にいわれるのではない」*tò dè òu kéretai pès pollaxwôs, alla pros êu kai mian twa phōseu kai oûx ôpōvōn* といつて「ホモニュマ」とは明確に区別している[一〇〇三a三三—三四]。それゆえ「オン」を「アナログ」と解する解釈は少くとも可能性としてアリストテレス自身のうちに含まれていると思われる。

このようにみえてくるとき、『カテゴリー論』第一章において、ホモニュマ、シュノニュマの次に附加されている「パロニュマ」*παρώνυμα* についての説明は、新しい光のもとに見直されてくるであろう。パロニュマとは、語尾変化において相違するが、或ものから其ものの名に由来する呼名を受けるものどもをいう。たとえば「文法家」は「文法」から、「勇者」は「勇」からその呼名を受けるのである[一a一二—一五]。

ホモニュマとシュノニュマとは明確に対比されるが、第三のパロニュマの位置はあいまいである。そのわけは、前二者の場合には、「オノマ」と「ウシアのロゴス」との関係の相違によって両者が区別されるのに対し、パロニュマの場合には「ウ

シアのロゴス」への言及はなく、「語尾変化」 *ῥησις* の相違によって生ずるものと名と、それから派生する名との関係だけが問題とされているからである。それゆえパロニユマは一見するところ、全く文法の次元における現象であって、ホモニユマ、シュノニユマの場合と同列に比較されるべき資格を持たず、単なる附足りとも思われるのである。

たしかに『カテゴリア論』のテキストの文面だけを見ればそのような思われるのも無理はないが、ここに述べられていることをアリストテレスの全体系との関連において考えると、ここにパロニユマについて述べられていることは、後に発展する「存在のアナログア」の思想の端緒を含んでいるように思われてくる。「オン」の場合はまず第一義的に「オン」の名に値するものがあり、そのものと何らかの存在的关系を有するものどもが同じ「オン」の名を共有する。これらのものにおける「オン」という呼称は、もとの「オン」から派生したものと考えられる。この派生はことばの次元でこれをみれば「語尾変化」として見出されるであろう。しかし語尾変化をもたらす原因は、第一義的に「オン」と呼ばれる「もの」からの何らかの仕方での「存在的派生」である。或もの「から」 *ἀπὸ τούτου* 派生したものは、その根原たるもの「に対する」 *πρὸς τὸ* 關係を有し、その関係によってその根原たるものと何らかの存在性を共有し、そのかぎりにおいてその根原たるものと同じ名（あるいは共通性を有する名）によって呼ばれるのである。このように考えると、「パロニユマ」はそれ自体としてはことばの次元における文法的現象にすぎないが、その根原を探ってゆくと、ホモニユマ、シュノニユマに対比される「アナログア」に、更に「存在のアナログア」 *analogia entis* の思想に発展してゆくべき端緒を含んでいると思われる。

第一章 プラトンとアリストテレスのウシアの比較

以上においてわれわれは、アリストテレスにおけるウシアの意味をテキストにもとづいて考察してきたのであるが、今そ

の考察の結果を要約し、次にプラトンのウシア思想との比較をこころみよう。比較は両者の共通点と相違点、すなわちアリストテレスがプラトンから継承しているものと、プラトンに対するアリストテレスの独自性の考察となるであろう。

アリストテレスにおいて「ウシア」はまず「在るもの」(オン)のウシアである。この場合ウシアとは、「在るもの」における最も「在るもの」的なるものを意味する。「在るもの」における最も「在るもの」的なるものとは、「在るもの」をまさにその「在るもの」たらしめている「在るもの」の本質である。このような「在るもの」の本質としてのウシアの探究が彼の第一哲学の主題をなす〔本論文第一章〕。

「在るもの」はアリストテレスにおいて二つの側面を有する。一つは、存在するもの、実在するものという側面である。この側面からみられる「在るもの」(オン)は、「プラグマ」といいかえることができる。プラグマはラテン語の「レス」resに当る。したがって「在るもの」における最も「在るもの」的なるものとしてのウシアとは、われわれが「もの」(レス)として把握しているものにおける最も「もの」的なるもの、「もの」的を「リアル」realis という形容詞であらわすならば、「もの」(レス)における最もリアルなるもの、すなわちわれわれが通常「もの」と考えているものにおいてこれこそはその「もの」だ、真実にその「もの」だというような「もの」、つまり「もの」における真の「もの」を意味することになる。ウシアの有するこの側面はきわめて重要である。すなわちウシアは単なる概念ではなくて実在であり、いや実在性を有するとわれわれが考えているものにおける真に実在的なものであり、この真に実在的なものの真の認識に到達することが第一哲学の課題である。

しかしウシアはもう一つの側面を有している。それは「もの」を他の「もの」から区別してその「もの」を他の「もの」から区別されたまさに「そのもの」であらしめている性格である。これはそのものの形相的性格といわれる。これはわれわれがそのものについて「何であるか」を問うときに、われわれのこの知性の問に対してその「もの」自体から浮び上ってく

る可知的側面であり、その側面は知性との関係において「ロゴス」といわれる。しかし「もの」の有する可知的側面は、「もの」そのものに即してこれを見るかぎりあくまでもその「もの」に属するレアルな性格であって、「何であるか」という問によってわれわれがそのものについて把握する「概念」とは区別されなければならない。むしろそれはかかる概念がそこから取られる「もの」そのものにおける根拠であり、「もの」が「何として在る」というそのものの本質的在り方を規定する性格として、「もの」の实在性に属しているのである。

哲学において「もの」のウシアが問題とされるとき、われわれはもののウシアをわれわれの認識との関係において把える。そしてわれわれの認識との関係なしにはもののウシアもないように考えがちである。かくてウシアは「もの」から切離され、その何であるかという問に対する答として把握され、われわれの知性認識というエレメントにおいて在るのがウシア本来の在り方のように考えられ、かくてもののウシアはそのものの「もの性」(レアリタス)から切離されて「本質概念」となる。たしかにウシアは概念として把えられうるものである。しかしウシアの本来の在家はわれわれの知性ではなくて「もの」そのものである。ウシアは「本質概念」Wesensbegriff となりうるものであるが、ウシアそれ自体は「もの」に属し、实在である。これはアリストテレスのウシアについて考えるとき、いくら繰返しても足りない最も重要な点である。

以上のごときウシアの思想において、アリストテレスはプラトンと全く同じであるといってよい。プラトンにおいてもウシアは「もの」のウシアであり、「もの」を離れてウシアはない。「もの」における真に「もの」的なもの、われわれが一般に「もの」と考えているものをそのものたらしめている真実の「もの」、その探究がプラトン哲学の課題である。プラトンにおいてはそれはアイデアとなる。アイデアは純粹知性の対象であるがゆえに実在から分離した「観念」であるというように誤解されやすい。しかしこれは全くの誤解であって、プラトンにとってはアイデアこそは實在なのである。實在なるものを實在的たらしめている最も實在なるもの、レスの中で最もレアリタスを有するレスがアイデアである。それはプラトンに

においては可知的形相（エイドス）である。それゆえウシアが「可知的形相としてのレス」であるとする点において、アリストテレスはプラトンのウシアの思想を正しく継承しているのである。

ウシアに「より大より小」の段階を区別する点においても、アリストテレスはプラトンの思想を継承している。それはウシアが本来「在るものの在るもの性」であるということから必然的に帰結してくることである。われわれは自分の周囲にさまざまな「在るもの」を見る。それらのものにおける真実に在るものがウシアである。それゆえウシアは「在るもの」におけるいわば存在の「核」のようなものである。「核」なしに「在るもの」はない。しかし「在るもの」なしに「核」もありえない。核は「在るもの」の核として、在るものを在るものたらしめている根原であるかぎりにおいて「在るもの」の全体から区別されるが、その根原の力が「在るもの」の全体に及んでいるという意味では「在るもの」の全体に遍在しているといえよう。同様にウシアは「在るもの」の根原として「在るもの」から区別されるが、しかし「在るもの」なしにウシアもありえない。「在るもの」の「在るもの性」としてのウシアは「在るもの」全体に遍在するから、この点に着眼するならば「在るもの」の全体がウシアであるといえよう。事実プラトンにおいてもアリストテレスにおいても「オン」と「ウシア」とが明確に区別されず、「オン」の意味で「ウシア」が、また「ウシア」の意味で「オン」が用いられることもある。

「在るもの」と「ウシア」とのこの関係は、ウシア性に「より大」と「より小」との度合があると考えることによって理解されてくるであろう。同一の「在るもの」においてより多く「在るもの性」を有する部分とより少く「在るもの性」を有する部分とがあり、そこに「在るもの」における核的なものと周辺的なものとの差があらわれてくるといえよう。

このように「在るもの」における「在るもの性」に、より大とより小との段階が指定されるならば、「最大のもの」が指定されることもまた必然である。すなわち「在るもの」における最大度に「在るもの性」を有するものが指定されなければならない。そしてこれが最も固有な意味において「在るもの」としてのウシアである。他のものはこのウシアへの接近の度

合に応じてウシア性を増し、そこから離れる度合に応じてウシア性を減少してゆくのである。

上に述べたことは、一つ一つの「在るもの」の内的構造として解することができるが、同時にまたさまざまな「在るもの」を包含しているこの世界全体の構造としても考えることができる。その場合には、この世界の在りと在らゆるものを在らしめている真実にあるものと、それえの接近と離隔との度合に応じて段階的に在るものとの階層が考えられてくるであろう。そして最高度に在るものは真実の意味でのウシアといわれることになるであろう。

このような「在るもの」における「在るもの性」の度合にもとづく存在の階層と、その極限に措定される第一の、最大のウシアという思想においても、アリストテレスはプラトンの思想を継承している。ただプラトンには、最高のウシアたるイデア界の上に、更に「ウシアを超えたもの」*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* という思想があり、これはネオ・プラトニズムから中世の否定神学に継承される。アリストテレスにはそのような思想はあらわれない。

以上はアリストテレスがそのウシアの思想においてプラトンから継承しているものであるが、他面において両者の間には大きな相違が見出される。その第一は、何を最高のウシアとするかという点においてである。プラトンは可感的なるもののウシア性を決して否定するわけではないが、しかしそれに最高のウシア性をみとめない。すべての可感的なるもののウシア性の根原はイデアにあり、イデアに対して可感的なるもののウシア性はその分有、模倣、映像としてはじめて成立つのである。要するに可感的なるものの有するウシア性は派生的であり第一義的なものではない。あらゆるウシア性の根原はイデアである。それゆえイデアこそは第一義的、根原的、最高度にウシアの名に値するのである。

ではプラトンにおいてイデア的存在が可感的存在よりもウシア性が大であるとされる根拠はどこに在るのであるか。それは可感的存在者が感覚によって把握されるものであるのに対し、イデア的存在は純粹知性によって直観されるべきものだからである。では感覚の対象よりも知性の対象の方が何故ウシア性が大きいのであるか。それは感覚が不斷に流動するもの

しか把えられないのに対し、知性は永遠不変のものを把えることができるからである。不断に流動しているものはたえず「ある」から「ない」に移行し真実の意味で「ある」とはいえないのに対し、永遠不変のものはいつも「あり」決して「ない」ことがない。真実に「ある」ものであり、したがって真実にウシアの名に値するのである。それゆえプラトンにとって「在るもの」におけるウシア性の根拠はそれが「可知的であること」にあるということができよう。

これに対し、アリストテレスが最高度にウシアであるとするのは個の実体である。それはわれわれの世界においては形相と質料とから合成されているものである。すなわち可感的個物である。「この特定の人間」、「この特定の馬」等である。次にウシアの名に値するのはエイドスやゲノスである。すなわち「人間」「馬」「動物」等である。そしてこれらのウシアに対して「偶有」が対立的に区別される。偶有は「在るもの」に属するが実体のように「在るもの」の核に属さずいわば周辺的なものである。しかし「在るもの」の「在るもの性」としてウシアが広い意味に解される場合には、偶有も何らかの意味で「在るもの」であるかぎりにおいてウシアを有する筈である。事実、偶有のウシアということもいわれうるのである〔本論文第九章参照〕。

ではアリストテレスにおいて、ものがウシアであることの根拠はどこに在るとされるか。それは、既にみられたように〔本論文第八章参照〕、二つある。一つは、ヒュポケイメノンになるということである。「在るもの」においてそのものものと、在り、そのものにおける他の要素を支えてそれらをあらしめているものがウシア的であると考えられる。この規準にもとづいて、偶有のヒュポケイメノン（基体）となるものがウシアといわれ、普遍を述語とするヒュポケイメノン（主語）となるものがウシアといわれ、この両方の意味で「もとに在るもの」としてこのヒュポケイメノンの性格を最大度に有する個の実体が最もすぐれた意味でウシアといわれるのである。

第二の根拠は、ものの何たるかを「知らしめる」という性格である。この意味でエイドスはゲノスよりもより多くウシア

であるといわれる。なぜならば前者は後者よりも個的実体の何であるかをより以上に正確かつ明瞭に知らしめるからである。しかしエイドスとゲノスには段階があり、上限として最高のゲノスが下限として最低のエイドスが在ると考えられる。そして下降するほど可知性を増すのであるから、最低のエイドスにおいて「知らしめる」性格は最大となる。したがってこの意味では最低のエイドスが最大のウシアであることになる。では最低のエイドスとは何か。それは個的実体に即して見出され個的実体の何たるかを最も良く知らしめるその個的実体の本質的形相（ト・ティ・エン・エイナイ）である。それゆえこれこそは第二の規準に即して考えれば最大のウシアであることになる（本論文第七章参照）。

かくてアリストテレスにおいては、「在るもの」におけるウシア性を決定する規準が二つある。一つは、「もとに在る」（ヒュポケイスタイ）という性格であり、これによれば個的実体が最大度にウシアである。一つは、「知らしめる」（アポデイドナイ）という性格であり、これによれば個的実体に即して見出される本質的形相たる「ト・ティ・エン・エイナイ」が最大度にウシアである。このうち第二のものは「可知性」をウシアの根拠とするものであり、プラトンから継承されたウシアの思想である。これに対し第一の規準は、アリストテレスに独自のものであり、これによってアリストテレスのウシアの思想は明確にプラトンのそれから区別されるといわれうるであろう。では「もとに在る」とはいかなることか。

プラトンは可感的なるもののウシア性は可知的形相に由来するが、その可変性、無常性、流転性、したがって非ウシア性は可感的なものがそこに置かれている「場所」（コウラ）に由来すると考えた。それゆえ可感的なるものの有しているウシア性の根拠は、このような場所を超越する純粹に可知的なイデア界に求められたのである。これに対しアリストテレスは、このような「場所において在ること」のうちに、ものがウシアであることの根拠としての積極的意味を見出す。ものが場所において在ることは形相が質料に受取られて複合体としてこの世界に存在することであり、それによってものは真実なる「もの」として実在することになる。また形相は質料に受取られ複合体となることによって始めて個的実体として自存

し、また諸々の偶有の基体（ヒュポケイメノン）となることができるのである。このように考えられるとき、プラトンにおいてウシア性の観点から否定的にみられ「非有」（メエ・オン）の原理とされた「場所」は、アリストテレスにおいては「在るもの」のウシア性を成立せしめるために必要不可欠な本質的要素となる。それゆえアリストテレスのウシア思想におけるプラトンに対する独創性は、プラトンの「場所」に「もの」の自存性を成立せしめるに必要不可欠な条件を見出し、それを「質料」（ヒュレー）として扱ったことにあるといえよう。それとともに、この質料の世界に根をおろした個の実体が最高度のウシア性を有するものとされ、そこにまたプラトンになかった「ヒュポケイメノン」という概念が彼の哲学の根本概念として登場することとなるのである。

第五章 残された問題

アリストテレスの独自性は、プラトンが問題として残した「場所」をエイドスを受容れる「質料」として扱った点に在る。これによって形相と質料とから合成されたものが個の実体として最高度のウシアとされ、他のものはこれと何らかの関係を有するかぎりにおいてウシアといわれることになるのである。プラトンにおいては形相が根原的なレアリタスであったが、アリストテレスにおいては形相とともに質料もまたレアリタスの根原とされる。このことは、ウシア性の規準として可知性ないし「知らしめる」（アポディクナイ）という性格に加うるに「もとに・置かれて在る」（ヒュポケイスタイ）ということがあげられる点にあらわれている。「もとに、置かれる」ことは、他のものもろものものの存在を担って他のもののもとに在ることであり、他のものの存在を自分に依存させながら自分自身は他に依存せず存在すること、すなわち独立自存性（スブシステンチア）substantiaを意味し、それだけ「在るもの」としての性格を他のこれに依存するものよりもより多

く有すると考えられるからである。このようにもののウシア性の成立要因として形相に質料を加えることは、周知のようにアリストテレス存在論の特色であるが、ここからしてまたアリストテレスのウシア思想に独自なるいくつかの難問が生じてきた。それらの問題について概観しておきたい。

第一は、ヒュポケイメノンとウシアとの関係から生じてくる問題である。上述のように、アリストテレスにおいては「もとに・置かれて在る」（ヒュポケイスタイ）ということが、ウシアたることの一つの徴表となる。かくて主語となるという意味でも基体となるという意味でも「もとに・置かれて在る」という性格を最も多く有する第一実体が最大度にウシアの名に値するものとされるのである〔本論文第四章参照〕。

しかしながら、この考え方を徹底するならば「質料」こそは最大度にウシアの名に値するものというべきではないかという問題が起ってくる。なぜならば個の実体の構造を考えてみると、それは形相と質料とから成るものであるが、形相は質料に受取られることによって個々のウシアと成っている。つまり各々の個の実体においてそれぞれの実体の有する質料は形相に対して「そのもとに・置かれて在るもの」すなわちヒュポケイメノンの地位に在るのである。とすれば、各個体をウシアたらしめているものは各個体の有する質料であるといわなければならない。とすれば、質料こそは個の実体によってそのウシア性の根原であり、したがって最大度のウシア性を有するといわなければならない。たしかに「ヒュポケイスタイ」という性格のみに着眼してウシアを考えるならば、質料こそは最大のウシアであるという結論に到らざるをえないのである。

しかしかかる結論に対しては、アリストテレス自身が反対である。なぜならば彼の説によれば質料は形相に対し可能態に在るものであって、それ自体としては存在しない。ただ形相を受けることによってのみ現実存在するものとなる。それゆえ質料は最も存在性の稀薄なものであって殆んど「在るもの」ともいいえないようなものである。それゆえかかもの「在るもの性」としてのウシアを帰することは、ただそれが合成体たる個の実体の構成要素たるかぎりにおいてのみ許され

るのであって、いわんやこれに個的実体にまさる最大のウシア性を帰することは不可能である〔本論文第六章参照〕。

それゆえ「もとに・置かれて在る」ことがウシアたるの条件であるという原理をあくまでも貫徹しようとするならば、むしろ形相が質料を受容れて個の実体に成ると考える方が筋が通っているように思われる。事実、質料はそれ自体としては全く無規定なものであるから、「何である」ともいうことができない。それはただ何らかの形相に受取られその内実となることによってのみ個の実体の要素となることができるのである。それゆえ個の実体を個物たらしめる原理は質料ではなくむしろ個物に内在する形相であり、したがってこの形相こそは最大度にウシアの名に値するものであるとも考えられる。

このように考えることは、アリストテレスにおけるウシアの第二の性格たる可_レ知_レ性_一という条件にも合致する。可知的なるものがウシアであるという条件よりすれば、個の実体における形相をウシアの根原（ないし根原的ウシア）と考える方が、それ自体としては不可知なる質料をウシアと考えるよりもはるかに筋が通っていると思われるのである。

しかしその場合には、個の実体のウシア性の根原であるその実体の形相の性格が問題となる。普通、形相は何らかの普遍性を有するものと考えられる。知性の対象は何らかの普遍性を有するものでなければならぬからである。しかるにいま個の実体を個体たらしめているヒュポケイメノンがその個体に内在する形相であるとする、その形相は普遍的性格のものであればないであろう。それ自体として無規定なる質料を「この実体」の質料、すなわち「この質料」たらしめている個体化の原理としてその形相は、その個体を他の個体から絶対に区別している個的形相でなければならぬからである。たとえば「ソクラテス」という個体においては「ソクラテス性」という個的形相が、「プラトン」という個体においては「プラトン性」という個的形相が措定されることになるであろう。

これは個の実体を個体たらしめている内在原理が質料であるか形相であるかという問題である。いわゆる個_レ体_レ化_レの_レ原_レ理_一 principium individuationis に関する問題である。トマスは個体化の原理は質料であるといったから、トマスを通してアリ

ストテレスをみる人々は、アリストテレスもそうに考えていたと思う。しかしアリストテレスのテキストにはトマスにおけるように明白にそのことが主張されている箇所はないようである（勿論、そのように解釈されたる箇所はあるにしても）。それゆえ或人々は、アリストテレスには個体化の原理が質料であるという思想は存在しないと主張する。しかしながら個体化の原理が形相であるという積極的主張も見出されないようである。そもそも個体化の原理、というようなことがアリストテレスにおいて明白に問題として意識されていたか否かが問題である。これがアリストテレス解釈における重要なポイントとなるのは中世においてである。そこには、このようなことが問題として浮び上って来ざるをえない新しい時代の新しい問題状況が在ったと考えられる。それがいかなる問題状況であったかについては、また別の機会に論ぜられなければならない。少くともアリストテレスに即していうことは、かかる問題の端緒が彼の個の実体の思想のうちに含まれているということである。

第二は、形相と本質とに関する問題である。プラトンにおいては形相は純粋に可感的世界から分離された存在であった。アリストテレスはその形相を質料に内在せしめ、形相と質料とから合成されたものが本来のウシアであると見た。それゆえアリストテレスにおいて第一義的にウシアとして存在するものは可感的世界に存在する個物であり、「この人」「この馬」と指示されうるものである。そしてこれらの個々のウシアは、その質料によって質料的世界つまり可感的世界に実在しているのである。

ところでウシアは、上記のような個の実体の「何であるか」として把えられる内容を成すものである。その意味でのウシアは第一実体としての個物がそのもとに含まれるゲノスやエイドスである。そのエイドスを下降してゆくと、ついにその個物において見出されるその個物の形相としての「何であるか」（ト・ティ・エン・エイナイ）になる。アリストテレスはこの「ト・ティ・エン・エイナイ」がそのものの「エイドス」であるといっている。*eîdos de kýw tò tí tîp ênαι êkástou*

『形而上学』第八卷七章一〇三二b一—二。そこでこの意味での「エイドス」と質料との関係が問題になる。

エイドスであるかぎりにおいて、「ト・ティ・エン・エイナイ」は質料を含まぬものでなければならぬ。たとえばに第一実体たる個物に接近し、たとえそれが個物のエレメントにおいて見出されるものであるとしても、「ト・ティ・エン・エイナイ」はエイドスであるかぎり第一実体について述語される普遍として第二実体に属し、第一実体たる個物から区別されなければならない。その区別は、第一実体が質料と結合し質料的世界において自存する個物として質料を自己のウシアの不可欠の成立要素として有しているのに対し、第二実体であるかぎり「ト・ティ・エン・エイナイ」はエイドスであるから質料を含まないという点にある。事実、アリストテレス自身「ト・ティ・エン・エイナイ」は「質料を含まぬウシア」*ovata ênês ênês* であるところにいるのである〔一〇三二b一四〕。

それにもかかわらず「ト・ティ・エン・エイナイ」は何らかの意味で質料を含まなければならない。なぜならば、アリストテレスにとって第一実体は単なる形相ではなく形相と質料との合成体であるから、その「何であるか」の理解の内容に入ってくるものは、ただそのものの形相だけでは足りず当然質料をもそのうちに含まなければならないからである。たとえば「人間」とは「何であるか」と問われてその形相たる「魂」のみを以て答えるならば不十分であって、「肉体」という質料的部分をも含めて「魂と肉体とから成るもの」と答えられなければならない。一般に質料的世界に実在する第一実体の「ト・ティ・エン・エイナイ」はただ形相のみでなく質料を含む。この意味で第二実体たるエイドスは質料を含むといわなければならない。

ここでエイドスが始めには「質料なしである」といわれ、後では「質料を含む」といわれるのは一見すると矛盾であるように思われる。この矛盾を解決するためには、エイドスの意味がアリストテレスにおいては二義的であることを認めなければならない。プラトンにおいては、エイドスは端的に可感的世界の存在から分離されたものであり、その意味で勿論質

料を含まぬものであった。これに対し、アリストテレスにおいて形相は二義的に用いられる。一つは、質料に対する形相であつてこの両者から合成体としての個的実体ができる。このような形相（それは時に「エイドス」時に「モルフェー」といわれる。）は質料を含まない。一般に、自然界における自然物の構成原理として質料に対して区別される形相的原理は質料を含まない。そして自然界に存在するものはすべて個物であつて、それらはすべてこの形相的原理と質料的原理の合成体であり、質料も形相もそれ自体独立にこの自然界に存在することはない。

しかるにアリストテレスにおいては、もう一つのエイドスの意味があらわれる。それは上記の如き自然物の各々の「何であるか」を規定している第二実体たる「ト・ティ・エン・エイナイ」が「エイドス」といわれる意味である。たとえば「人間」の何であるかが問われるとき、その問に対する答の内容となるエイドスのうちには、魂という形相とともに肉体という質料も当然含まれていなければならない。この意味でのエイドスはそれゆえ質料と無関係ではありえず、質料を自らのうちに含むこととなるのである。

形相の意味が二分されるのに応じて質料の意味も二分されてくる。自然的世界において質料と形相とが結合して自然物が生成するといわれる場合の「質料」は、自然的世界に実在している自然物のうちに現実存在してその物を個体たらしめている質料的要素としての質料である。たとえば「この人間」における「この肉」「この骨」としての質料である。これに対し、第二実体としての「エイドス」のうちに含まれる質料は、「質料」として形相との関係において知性によって把えらるゝいはば普遍的質料である。前者の質料がレスとしての個物のレアルな構成要素としてそれ自体何らかのレアルな性格を有していることは何人にも理解しやすい。しかし第二実体たるエイドスのうちに含まれる普遍的質料がいかなる本性のものであるかは理解困難である。われわれはそれを単純に「質料概念」*Materiebegriff*であるといったくなるが、少くともアリストテレスにおいては単なる「概念」とはいいたくものであるように思われる。一般に第二実体がアリストテレスにおいて

それがウシアであるかぎり何らかのレアリタスを有するように、かかるウシアの構成要素としての普遍的質料も何らかのレアリタスを有しているように思われる。いずれにせよアリストテレスにおけるエイドスと質料との二義性は、彼の存在論の理解を困難ならしめる一つの原因である。そして中世に展開される「エッセンチア」*essentia* に関する諸問題はこのところに端を発するといつてよいであろう。

第三は、個の実体と個物との問題である。第一実体は主語となつて述語とならぬものであり、多くの偶有のヒュポケイメノンとして自存するものである。たとえば「或特定の人間」であり、「或特定の馬」である。われわれはこれまでしばしばこれを「個物」と同一視してきた。しかし第一実体は果して個物であろうか。このようにあらためて問うと、そこに難しい問題が生じてくるのである。

そもそも「個物」とは何であろうか。たとえばソクラテスは個物（個人という意味で）である。ではソクラテスは何によつて他のすべてのものから区別されて、他のいかなるものとも同一視することのできない個物性を有するのであるか。もしもソクラテスという個物がまさにその個の実体と同じものであるとすれば、個物としてのソクラテスとは、それに附帯するもろもろの偶有から区別されて、それら多くの偶有の基体として一貫して変らない何者かでなければならない。つまりソクラテスに附帯する一切の偶有を捨象してそのあとに残る或物がソクラテスという個の実体なのである。しかしそれは果して個物としてのソクラテスであろうか。

われわれがソクラテスという個物を他のすべてのものから区別するのは、すべての偶有を捨象したのちになお残るソクラテスの実体というようなものではない。むしろソクラテスに属し、ただソクラテスにのみ属する無数の偶有によつてである。曰く、ソクラテスは何年何月何日にどこに生れた、曰く、彼の父は誰、母は誰であった、曰く、子は何人あった、これこれの身長、これこれの顔つきであった、云々。これらはソクラテスの実体、に属することではないがソクラテスという個物

には属している。われわれはまさに、ソクラテスにのみ属するこれら無数の偶有によって彼の個物性を他のものから区別して認識するのであって、これらの偶有の全体を含めたものがソクラテスという個物を成しているのである。

これに対し、これらの偶有をすべてソクラテスから引去ってゆくとき、ソクラテスについて何があとに残るのであるか。これらをすべて脱ぎ去ったあとにソクラテスの「第一実体」なる「もの」があらわにされるということはない。これらすべての偶有を取去るならば、少くともこの世界には何も残らない。すべての偶有が取去られるとともに、ソクラテスなる個物もまたこの世界から消失するのである。ではソクラテスについての第一実体とは何であり、どこに存在するのであるか。

ソクラテスにはさまざまな偶有が属するが、それらのいずれも独立にこの世界に存在するのではなくて、「ソクラテス」において存在するのである。それら個々の偶有はソクラテスに附いたり離れたりするが、少くともそれらがソクラテスの偶有であるためには、それらはソクラテスに附加されたりそこから離れたりするものであるから、「それに」とか「そこから」とかいわれる何者かが存在しなければならない。そしてその何者かは或一定の時間にわたってそれに附いたり離れたりする偶有のもとに一貫して存在しなければならない。そのようなものを第一実体というのである。

それゆえ偶有はわれわれに感覚されうるが実体は直接的に感覚されえず、偶有のもとにいわば想定されるものである。それゆえ何人も実体を見ることはできない。これに反し、いわば偶有のかたまりともいうべき個物は、われわれはこれを見、これにさわるることができるのである。このように考えてみると、われわれは第一実体と個物とを安易に同一視することはできず、両者は非常に異ったものであることに気付くのである。

では第一実体をわれわれはいかにして認識するのであるか。われわれが直接にものについて知りうるのは偶有だけである。それらの偶有を統一して、「このもの」の偶有たらしめる「もの」をこれらの偶有の「もとに・想定して」、すなわちこ

これらの偶有のヒュポケイメノンとして実体を認識するのである。したがって実体は感覚の対象ではなく（たとえそれは可感的世界に存在するとしても）、可感的対象なのである。

もしもそれが可感的対象であるとすれば、われわれは個物においてその実体を把握するときに、既になまのまの個物、すなわち質料をまとっている個物から離れてそれを抽象化しているのではないか。もしもそうだとすると、ものを第一実体として把えることと、ものの「ト・ティ・エン・エイナイ」としてのエイドスとして把えることとの間に何程の距離があるといえるであろうか。むしろ同じことに帰するのではなからうか。

では個物とはいかなるものであろうか。個物が単なる感覚印象の束 *bundle of ideas* ではなく「もの」として実在するものであるならば、偶有のもとに実体が在るといわれる場合のこの「在る」は、レスの次元で考察されなければならないであろう。そのとき個物はいわば実体を中核とし無数の偶有によって取巻かれた厚みのある「もの」として表象されるであろう。しかし偶有は時間空間的に実体に附加されたり離れ去ったりする。その個物の時間空間的世界における存在の始めから終りに到るまでの一切の偶有を包含するものの全体が個物となるであろう。アリストテレスは個物を、主語となって述語とならぬもの、基体となって偶有とならぬものと定義した。すなわち個物の定義から「述語」と「偶有」とを排除したのである。しかしそのように定義された個物は実は個物ではなくて「個の実体」であり、「実体的形相」であり、「エイドス」であった。もしも個物を定義しようと思うならば、アリストテレスがその定義から除外した「述語」と「偶有」とを「実体」とともにその定義のうちに含ましなければならぬ。そのとき主語と述語、実体と偶有との本質的区別は消失し、そのすべてを含む「全体」が一つの実体、すなわちライブニッツのモナドの如きものとなるであろう。中世以後において論議の中心となる個物の問題はアリストテレスのウシア論のうちにその端緒を含んでいるのである。

以上においてわれわれはアリストテレスのウシア論の特徴と、それが残した問題とをみた。これらの問題が中世におい

て、特にトマス・アクィナスにおいてどのように受取られどのように解決されるか、またその解決のためにどのような新しい概念が導入されなければならなかったかを考察することが次の課題となるであろう。

(終)