

アリストテレス哲学における普遍について

池 田 康 男

(人文学部人間科学コース)

Aristotle : On Universal

アリストテレスの作品とその省略記号

『範疇論』……*Cat.* 『命題論』……*De Int.* 『分析論前書』……*An. Pri.* 『分析論後書』……*An. Post.* 『トピカ』……*Top.* 『詭弁論駁論』……*Soph. Elen.* 『自然学』……*Phys.* 『天体論』……*De Cael.* 『生成消滅論』……*De Gen. et Corr.* 『靈魂論』……*De An.* 『自然学小品』……*Par. Nat.* 『動物部分論』……*De Part. Anim.* 『動物発生論』……*De Gen. Anim.* 『形而上学』……*Met.* 『ニコマコス倫理学』……*Ethi. Nico.* 『政治学』……*Pol.* 『弁論術』……*Rhet.* 『創作論』……*Poet.* 『経済学』……*Oeco.*

目 次

第1節	類的(質料的)普遍について	78頁
第2節	論証的普遍について	84頁
第3節	類比的普遍 — その1: 弁証論的普遍について	85頁
第4節	類比的普遍 — その2: 第一哲学(形而上学)的普遍について	88頁
補	<i>Met. Δ</i> について	97頁

アリストテレスは普遍或いは普遍的なもの(*τὸ καθόλου*)をどのようなものとして理解していたのかを考察するに当っては、G. Brakasのようなやり方もある。氏は著書 *Aristotle's Concept of the Universal*^{注1}において、アリストテレスの言う普遍を次のようなものとして捉えている。要点だけを手短かに記す。

普遍についてのアリストテレスの考え方には変遷がある。初期^{注2}においては、「普遍的なものとは、幾つかの存在するものについて述語される(*κατηγορεῖσθαι*)もの」として捉えられている。しかし、中期になると、「普遍的なものとは、幾つかの存在するものにおいて在る(*ὑπάρχειν*)もの」として捉えられる。つまり、普遍は、アリストテレスの初期では、多くのものに属していると述べられることが重視されているのに、中期では、多くのものについて在ることが重視されているのである。この視点の移行は、初期の認識論的な問題への関心から、中期の自然学的・形而上学的問題への関心の移行を反映している。

後期になると、アリストテレスは、普遍的なものは現実的に存在するものであることを否定して、ただ、可能的にのみ存在することを主張するようになる。

アリストテレスの言う普遍に対する Brakas のこのような捉え方は、次のような問いを前提として成立しているのである。個物或いは下位概念となるものを主語として、普遍的なもの或いは上位概念が述語づけられる場合、その普遍的なものは主語となっているものにとって、どのような在り方

をしているのか、という問いを。

普遍的なものを述語に位置せしめ、主語となるものとの関係でその在り様を考察するという Brakas のこの遣り方は、アリストテレス哲学における普遍の考察にとって意味があろうし、いろいろ教えられる点も多い。というのは、アリストテレスの言う普遍に対するこのような扱いのうちには、その普遍を、プラトンのイデア論に対する批判として位置づけるという態度がよく現われているからである。そして、プラトンにおいては、普遍者たるイデアは個物から離存的であるのに、アリストテレスの場合、普遍は、最後的には、個物に内在する、或いは、可能的に内在するという結論が導出され、主語述語関係でアリストテレスの普遍を問題とする限り、この結論は正しいからである^{注3}。

しかし、アリストテレスの普遍をこのように、主語に対する述語の関係として、また、単に概念的普遍として捉えるのではなくして、構造上の普遍として捉える見方もあると考えられる。

以下、この小論において、アリストテレスの言う普遍を、主語述語関係という枠にとらわれないところで考察してみたいと思う。そうすることで、普遍についてのアリストテレスの考え方は、単にイデア論への批判という狭い枠を越えて、第一哲学の成立根拠という問題をも含めて、彼の哲学全体系の中で極めて重要な役割を担っていることがわかるであろう。

普遍はアリストテレス哲学において様々な構造的な相を呈している。仮りにそれらを(i)類的(質料的)普遍、(ii)論証的普遍、(iii)類比的普遍と呼んだら適切であろうような相を呈している。そして、(iii)の類比的普遍を、その1、弁証論的普遍と、その2、第一哲学(形而上学)的普遍とに分けて考えたらよいと思われる。以下、順次、これらの普遍について、その何であるかを考察して行くことにする。

「普遍的なものと私が言うのは、本来多くのものに述語づけられるもののことである^{注4}。」(De Int. 17^a39, cf. Met. 1000^a1)

普遍的なもの(τὸ καθόλου)はこのような仕方で極めて漠然と規定されている。この規定が普遍的なものについての絶対的な規定であるというわけではないが、すくなくとも、普遍的なものはこのように漠然と規定されていることに意味がある。この漠然たる規定を、一定の観点から切り取る時、上記(i)~(iii)のその1、その2、のような意味での普遍が導出されるからである。

上記(i)~(iii)のその1、その2、の普遍についてのすべての相の根底に、諸範疇の分類、及び、それぞれの範疇内における包摂関係、即ち、個、種、類、更に上位の類、という区別が前提されている。

第1節 類的(質料的)普遍について

I 個々のものを包摂する種や、さまざまな種を包摂する類を、アリストテレスは普遍的なものと呼んでいる。そのような普遍を、わたくしはここで、類的普遍と呼んでおく。アリストテレスはそのような種や類を、凡ゆる機会に、普遍的なものと呼んでいる。例えば、“コリスコス”に対して、“人間”は普遍的なものである^{注5}。また、人間や馬や神を包摂するものは“生きもの”であり、“生きもの”はそれらとの関係で普遍的なものである^{注6}。

このように、普遍は一つの仕方では、個々のものを包摂する種、或いは種たちを包摂する類である。したがって、この意味では、それぞれの範疇における不可分的な類即ち最上位の類が最も普遍的なものである。

Ⅱ では、そのような普遍的なものはわれわれにとって、どのようにして獲得されるとアリストテレスは考えているのであろうか。類的普遍が得られるのは、個別的な感覚対象を感覚することによって、われわれの魂のうちに最下の種が普遍的なものとしてとどまり、順次、高位のものがとどまるという仕方によってである。この経緯については、*An. Post. B, Cap. 19*に説かれている。感覚を通して、共通的なもの・類似したもの・普遍的なものが順次われわれの魂のうちにとどまるというこの仕方は、帰納である^{注7}。帰納を通してでなければ普遍的なものは得られないことが、*An. Post.* においてははっきりと語られている^{注8}。

帰納によって得られるのは、個物を包摂する種や類概念のみならず、矛盾律や排中律のような最も普遍的な公理、特定の類に固有な公理、定義、基礎措定などもそうである^{注9}。

Ⅲ 類的普遍は、プラトンの言うアイデアのように、事物から離れてそれ自体で存在するのではなくして、事物に内在する。これはアリストテレスの基本的な立場である。例えば、人間について動物が述語づけられ、動物が人間を包摂するのは、逆に、動物が人間に内在するからである^{注10}。

Ⅳ 類的普遍は上記Ⅰ～Ⅲに述べられた性質をもっている。そのような類的普遍について、実体であるのか否かが、*Met. Z*において、プラトンのアイデア論との関係で問われる。そして、類的普遍は実体であることを否定される。

以下第1節の論において、類的普遍が実体であることを否定するアリストテレスの論理的な経緯と、その論理を支える形而上学的な根拠を見て行く。

Ⅴ 類的普遍は実体ではないということの論理的経緯は次のようである。

*Met. Z. Cap. 3*で、どういうものが実体であるかが問われ、本質、普遍的なもの、類、基体が候補として挙げられる。これらのうち、本質と基体については、*Cap. 13*に到るまでにすでに論じられたとして、次に、*Cap. 13*で、普遍的なものの即ち類について^{注11}、それが実体であるか否かが吟味される。その吟味に先立って、次のことが前提されている。

「ソクラテス、プラトン、etc. は人間である」、或いは、「人間は動物である」、或いは、「ソクラテス、プラトン、etc. は動物である」というように、個物について種が述語づけられ、種や個物について類が述語づけられる。この場合、個物について述語される種や、個物と種について述語される類は、無差別に普遍的なものと言われ、類として言われている。そして、その類、即ち普遍的なものが、プラトンのアイデアと関連視されている。

以上を前提条件とした上で、アリストテレスは次のように問う。「普遍的なものは個々のものの実体をなしているのか。」

この問いは、例えば、ソクラテスを主語とし、人間を述語として、「ソクラテスは人間である」とした場合、人間はソクラテスの実体をなしているのか、という問いなのである。また、人間を主語とし、動物を述語として、「人間は動物である」とした場合、動物は人間の実体をなしているのか、という問いである。

これらの場合、述語に相当する種や類、即ち普遍的なものが、主語に相当するものの実体をなしているとしたら、いろいろ不都合が起って来る。そのことが、*Z. cap. 13*で論じられている。当面、われわれの論に関係の深い箇所だけを取り出してみると、その論の骨子は次の如きものである。

(a) 個々のものの実体は個々のものにとって固有のものであり、他のものには属しないのに、普遍的なものは共通的なものであるから、普遍的なものは個々のものの実体ではない。もし、われわれがこの結論を避けようとして、普遍的なものは、どれか特定の一つのものの実体であるとするなら、

普遍的なものは他の特定なものの実体でもあるので、そして、同じ実体をもっている事物は同じものだからして、この特定なものは他の特定なものでもあるということになる。しかし、これはばかげたことである^{注12}。

(b)基体(主語)に述語づけられないものが実体であるのに、普遍的なものは、基体に述語づけられる^{注13}。

(c)もし、普遍的なものが本質という意味での実体ではないとしても、本質を述べる定義のうちに、その要素として内在しているのではないか。すると、その普遍的なものについて、また定義があることになり、その定義のうちにはもっと別の普遍的なものが含まれていることになり……………という仕方、普遍的なものを実体であるとする、実体のうちに幾重にも実体が含まれていることになる^{注14}。

(d)実体たるソクラテスに動物たる実体が内在していることになり、したがって、動物は二つのものの、即ち、動物たちのクラスと、ソクラテスとの、二つのものの実体であることになる^{注15}。

以上、(a)~(d)は、幾らかの変化はあるが、個物について種やその類、或いは、種についてその類、更にその類の類を述語づける場合、上位のより普遍的な類は、それに包摂されるものの実体ではない、ということが基本になっている。

(e)実体は現実態である。しかるに、もし実体の内在要素としての普遍的なものが実体であるとする、一つの現実態において、幾つもの実体たる現実態があることになる。しかし、これは不可能である。というのは、例えば、一つの現実的な線分において、二つの半分は可能的に二つであるので、現実的に二つの線分になったら、現実的に一つの線分でなくなるのと同様である^{注16}。

以上、(a)~(e)に見られる、普遍的なものは実体ではないという論は極めて形式的な論であり無味乾燥な論である。そもそも、*Met. Z. cap. 3*以後の諸章の論は、アリストテレスがソフィストや弁証家たちのよくする空虚な論を非難めいて言う“ロギコス”な論という印象をぬぐいきれない。*Cap. 13*の類の普遍は実体ではないという、上記の論もそうである。しかし、この無味乾燥とも見える論は、実はアリストテレスの形而上学的な根拠に支えられているのである。そして、その形而上学的根拠の解明の手がかりは、類は質料として捉えられていることへの着目によって得られる。

VI 個々のものに内在し、個々のものについて述語づけられる普遍的なものとしての類は、質料として捉えられている。このことはアリストテレスの著作中の多くの箇所において見い出せる。先ずその箇所を挙げておく。(a)*Met. 1038^a5-6*:「そこでもし、類は、類として包摂するところの種を離れては無条件的には存在しないとするなら、或いは、存在するとしても、質料として存在するなら……………」。(b)*Ibid. 1058^a23*:「……しかるに、類はそれの類といわれるものの質料だからである。」(c)*De An. 417^a21ff.*:ここでは次のことが言われている。一般に人間は知識をもっているものであり、或る人は人間であるので、その或る人を知識者という場合がある。この場合には、人類、即ち、質料が知識者だからそういわれるのである。

アリストテレスが、普遍的なものということの一つの意味として、類、即ち質料を解していたことの最良の例は、*De Gen. Anim. 769^b10ff.*に見い出せる。その要旨は次のようである。ソクラテス(個)は人間(種)であり、動物(類)である。そのソクラテスたる個性が、女性からの素材を支配しきれないと、ソクラテスに似た子が生れないで、母親か、身内の誰かなり先祖に似た子が生れる。ところが、親とか身内の誰れかに似るべき要素が力をもちえず分解してしまうと、身内の誰にも似ない人間(種)が生れ、更に、人間たるべき要素も分解してしまうと、もはや人間にも似ない動物(類)が生れる。

ここでは、個体の発生に当って、個性、つまり、より限定された形相が分解すると、より普遍的、

無限定的、質料的なものが生れると解されている。

VII このように、アリストテレスにおいて類は、基本的に質料と同一視されるか類比的に捉えられる。この類と質料との関係は、形相と種差との類比性をわれわれに予測せしめる。つまり、種を規定する定義において、定義は一般に、類 + 種差^{プラス}から成っている。この場合、

定義 = 類 + 種差

⋮ ⋮ ⋮

種 = 質料 + 形相

という仕方で捉えられていることがわかる。

このようにして、類が質料と類比的に捉えられるということは、質料に属している様々な特質が類にも帰せられることを意味している。

質料は無限定的である。それは形相によって限定されて特定のものとなる。それと同じように、類も無限定的なものである。それは種差によって限定されて特定の種となる。この意味でも亦、形相と種差とは相通じ合うように、質料と類は相通じ合う。

類は質料との類比で無限定的なものとして捉えられるとしても、その無限定性は質料のそれとは性質を異にする。というのは、質料の場合には、その無限定性のうちに、能力ないし可能態としての在り方が込められている。質料は自ら現実態へと展開していく力をもったものとして、能力ある無限定性である。これに対して類の場合には、類そのものが自らを限定して行って発展的に種になるということはない。類の無限定性は論理的無限定性である。

VIII 類は質料との類比で、無限定的なものであることが上に見られた。ここで、類が種との関係で更にどのように捉えられているかを見ておきたい。Top. 123^a14-15において、明言されていないが、「類は種より先である。したがって、類が減びると種も減びるのであって、その逆ではない」ということが考えられている。これは、類は種なくしてもありうるが、種は類なくしてはありえないことを意味している。このことは、Phys. で、継続、接触、連続について言われていることから確かめられうる。「……接触しているものは継続していなければならないが、継続しているものはどれも、必ずしも接触しているわけではない。……またもし、ものが連続しているのであれば、必ず接触していなければならないが、接触しているからといって、いまだ連続しているわけではない^{注17}。」要するに、継続は接触なしにありうるが、接触は継続を前提し、それなしにはありえず、接触は連続なしにありうるが、連続は接触や継続なしにはありえないことを意味している。そして、Top. 225^b25-36で、連続は種であり、接触は類であることが明言されている。したがって、類は種なくしてありうるが、種は類なくしてはありえないことになる。

これを一般化すると、Aを基にしてA+Bが成立し、A+Bを基にしてA+B+Cが成立し……ということになる。このようにして、Aは、A+BやA+B+Cよりも広い範囲にあてはまるという構造を仮に累進構造と呼ぶことにする。すると、類的普遍は、累進構造における低次なるものということになる。

では、以上のことから、類的普遍はどういう特質をもつものとして捉えられうるか。

(a) 本来、多くのものに属するもの^{注18}

(b) 無限定的、未完成的、可能的なもの

(c) それなくして他のものはありえないけれども、それは他のものなくしてもありうるもの、即ち条件的必然性

(d) より低次なもの、より容易なもの

さて、個物に対する種、種に対する類を普遍的なものとして見た場合、上の(a)~(d)は類的普遍の特徴として妥当する。

この(a)~(d)の特徴を、単に個に対する種、種に対する類という論理的な概念としての類的普遍にのみ属するものとししないで、もっと妥当領域を緩くとってみる。すると、アリストテレスは、類的普遍という考え方を、自身の哲学の凡ゆる分野の様々な局面において最大限に利用していることがわかる。

IX その例を以下に見ておきたい。

(i) *Met.* 983^b10ff に、「なおまた、生活の必要という点では、他のいずれの学問もこの学（即ち愛知、哲学）以上であるが、より優れて尊い学はこれ（哲学）以外にはない」といわれている。生活に必要なものが満たされてから哲学が生じたという場合、生活のためになす営みは、それなくしては哲学することもありえないような、必要な営みであり、哲学することは生活なくしてありえないけれども、生活は哲学なくしてありうるのである。その意味で、生活することは哲学することの前提条件であり、より多くの者に属し、包括的であり、普遍的な営みである。すでに述べられたように、類的普遍は、質料的普遍である。質料は条件的必然性であり、それなくしては他のものが在りえないそれである。それを基礎として、より高次のものが完成されていくそれである。

このような、低次で未完成であるが故に、多くのものに共通する質料的普遍は、*De Part. Anim.* 656^a1ff にもよく現われている。例えば植物は器官も異質部分も少ない。それは、単に生きるためだけであれば、それで十分だからである。しかるに動物のうちでも、人間は器官も異質部分も多い。それは、よく生きるためである。この場合、人間は植物的段階を前提として成立しているのである。つまり、栄養摂取能力（植物たることの条件）なくしては動物も人間も成立しない。その意味で、人間は類的質料的普遍たる植物的生を前提とし、それなくしては在りえない。

以上のような類的普遍に対する考え方は、学問の理念や生物学的な生の次元においてばかりでなく、次に見るように、政治や倫理の領域にも現われている。これら両領域で、人間の在り方や国家共同体の在り方が問題とされて、単に生きるのではなくして、よく生きることが問題であるとされるとき^{注19}、より多くのものに共通する不完全な質料的普遍への批判がなされているのである。

また、味覚のために舌を用いることは生きるために不可欠であり、より多くのものに具わっている。しかし、発声のために舌を用いることは、よく生きるためであり、より少ないものに具わっている^{注20}。

(ii) 上述の *De Part. Anim.* の論とも幾分重複気味なのであるが、*De An.* において次のように言われている。「しかしまた、植物のうちにある原理も一種の靈魂であるように思われる。というのは、その原理だけを動物も植物も共有しているからである。そして、その原理は感覚的原理から分離されるが、何ものもその原理なくしては、感覚能力をもつことはない。^{注21}」植物的靈魂（栄養摂取能力・生殖能力）なしでは感覚的靈魂は成立しないということである。類的包摂関係で言うと、類としての生物なくしては、動物はありえず、動物があるためには生物がなければならぬということである。このことは次のように明言されている、「そして、この栄養摂取能力はその他の能力から分離されうる。しかし、その他の能力は、可能的なものの場合には、栄養摂取能力から分離されない。このことは植物において明らかである。^{注22}」

栄養摂取能力が感覚能力に対するように、感覚のうちでは、触覚能力が他の感覚能力に対する^{注23}。触覚能力は他の感覚能力なくしてもありうるが、他の感覚能力があるためには必ず触覚能力が前提されていなければならない。そして、動物であるためには、最低、触覚があれば充分で

ある。他の感覚はよく生きるためのものである^{注24}。

De Part. Anim. においても次のことが言われている。動物概念は感覚で規定され、感覚のうちでは触覚が第一であるから、そして触覚は肉に内在しているから、同質部分たる肉について述べようと言われている^{注25}。この陳述は、類は質料的なものと如何に秘接に結びついているかの好例である。

(iii) 可能態と現実態という概念は、アリストテレス哲学の全分野に浸透していて、諸学と第一哲学とを、また諸存在と神とを関係づけるのに不可欠な概念である。これら両概念も、類的普遍という観点から見られうる。例えば、神である不動の動者をアリストテレスは現実態として捉えたいのであるが、その箇所である *Met. A. Cap. 6* において次のような疑問が提出されている^{注26}。現実的に働いているものはそうあることが可能であるのに対して、現実的に働くことの可能なものはすべて現実的に働いているわけではない。だから可能的なものの方が現実的なものより先なるものではないかという疑問である。

アレクサンドロスは、このような仕方における可能態の現実態に対する先性の論は、すべて人間は動物であるが、動物はすべて人間であるとは限らないので、動物は人間より先だとする論と同じだとしている^{注27}。アレクサンドロスのこの解説は極めて興味深い。というのは、これまでに(i)~(iii)で見られたような事柄は結局、類が種や個物との関係で見られることと類比的であるというわれわれの主張を裏打ちしてくれるからである。

今の、可能態と現実態の先性如何についてのアリストテレスの答えは次のものである。もし可能的なものが先であるならば、何ものも存在しないことがありうるだろう。なぜなら、存在することは可能ではあるが、しかしいまだ存在しないことだってありうるからだ。したがって、或る現実的に存在しているものがなければならぬ。そしてわれわれは、この論の延長上で、完全現実態である神に出合うのである。

X 以上、累進構造における類的普遍という考え方が、アリストテレスにおける学のさまざまな分野に現われているのを見て来たが、更に幾つかの例を手短かに指摘しておきたい。

(i) 自然学的或いは、生物学的領域において、身体の諸機官は異質体を前提し、異質体は同質体を前提し、同質体は四元素を前提し、四元素は第一質料を前提するという構造^{注28}。

(ii) アリストテレスの認識論において、技術や知識は経験を前提し、経験は記憶を、記憶は感覚を前提するという構造。

(iii) *Top.* において、それぞれの *Praedicabilia* についてのトポスに関して、附帯性や類、特有性についてあてはまる限りのトポスは、定義のトポスについても共通だ、という構造。

(iv) 叙事詩のもっているものはすべて悲劇のうちにもあるが、悲劇のうちにあるものは必ずしも叙事詩のうちにあるとは限らないという考え方^{注30}。

XI 類と個、生きることとよく生きること、植物的靈魂と知性、感覚と知識、第一質料と身体的器官、可能態と現実態、継続と連続……というように、これまでに挙げられた例のそれぞれにおいて、「と」で結ばれた前項と後項——その両者の間にさまざまな段階があるにせよ——のうち、前後をなしているものは VIII の(a)~(d)に述べられた特徴をもつ。つまり、(a)多くのものに属し、(b)無限定的、未完成的、可能的なもの、(c)条件的必然性、(d)より低次なるもの、容易なるものである。それに対して、後項をなしているものは、当然のことながら、それら諸特徴とは反対のものとして捉えられている。

アリストテレスは、どの学の分野においても、それら後項に帰せられるべき特徴をもったもの、即ち、累進構造における高次のものを求め、規準とする。

個を種が包摂し、種と個を類が包摂する場合、類的普遍はそれに包摂されるものの実体をなさないという、*Met. Z. Cap. 13*の論は、存在の凡ゆる領域において、累進構造における高次なるものを規準とするアリストテレスの形而上学的な立場に支えられているのである。

XII 普遍的なものとしての類は、その類に包摂されているものにとって実体をなしているか、という問いの下に見られるなら、以上で述べられたように、実体をなしていない。したがって、その限りでは、アリストテレスの場合、類的普遍は低く評価される。しかし、IIにおいてすでに述べたように、類的普遍は多くのものに共通のものであり、学的論証の前提を構成するための根本的な要素である。その意味では高く評価される。というのは、個々の事物よりほかには何も存在せず、しかも個々の事物は無限に多くあるとすれば、それら無限に多くあるものの認識は如何にして可能か。われわれが個々のものを知りうるのは、それらに普遍的に述語されるものがある限りにおいてである^{注31}。

類的普遍が学的論証との関係で見られた場合を論証的普遍と呼ぶことにする。では、それはどういうものか。

第2節 論証的普遍について

XIII アリストテレスが、論証的な学或いは知識 (*ἀποδεικτική ἐπιστήμη*)^{注32}と言うとき、三段論法が強く意識されている。このことは、*Ethi. Nico.*における学或いは知識についての厳密な規定によって明らかである^{注33}。それは、厳密には、大前提、小前提、結論から成る論証的知識を指す。これは以下のことを意味する。アリストテレスにおいて、三段論法の凡ゆる格式のうち第一格の Barbara 式が最も基本的な式なので、それに即して記すことにする。

左側に一連の三段論法を書き右側にそれを記号化したものを書く。この場合、例えば、「AはBである」式の命題を単に「A-B」と記す。なお、∴印を付けた命題は、それに先行する二つの前提命題からの結論である。

直線図形	は	外角の和が4直角である。	B-A
三角形	は	直線図形である	C-B
∴三角形	は	外角の和が4直角である。	∴C-A
正三角形	は	三角形である。	D-C
∴正三角形	は	外角の和が4直角である。	∴D-A
この正三角形	は	正三角形である。	E-D
∴この正三角形	は	外角の和が4直角である。	∴E-A

最終結論において「この正三角形は外角の和が4直角である」ことの根拠、即ち「E-A」の根拠はどこにあるか。その根拠は、この正三角形が正三角形であることにあるのでもなく、この正三角形が三角形であることにあるのでもなくして、この正三角形が直線図形であることにある。包摂される下位概念を左側に記し、包摂する普遍的な類概念を順次右側に記す。包摂記号を)で記す。すると、「E-A」の根拠、つまり、「この正三角形は外角の和が4直角である」ことの根拠は、E) D) C) B-Aというように、EはDに、DはCに、CはBに順次包摂され、そのBに対してAが無中項的に属していることにある。

このような論証において、B-A命題、つまり、BについてAが属する根拠がもはや他のものに

依存せず、BについてAが無中項的に属しているとき、Bに対するAの関係は、 $\hat{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ の関係、即ち、「BがBである限りにおいてAが属している」(つまり、「主語が主語である限りにおいて述語が属している」という関係である^{注34}。

しかるに、B-Aなる無中項的な前提から出発して、結論であるE-Aに到るまでの途中の諸命題のうち、(i)C-B, D-C, E-D命題の場合、述語となっているものはそれぞれ、主語となっているものを包摂している類である。これらの命題の場合、主語が主語である限りにおいて述語が属しているというわけではないが——つまり、主語に対する述語の関係が $\hat{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ という関係ではないが——しかし、いずれの場合も、主語について述語は自体的に、即ち $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ に属している^{注35}。(ii)C-A, D-A, E-A命題の場合、述語となっているものは、主語となっているものを包摂している類ではないが、やはり、主語について自体的に属している。

XIV したがって、論証的知識が成立するのは、

- (a)論証の命題を構成する諸命辞は一義的に($\kappa\alpha\theta'$ $\acute{\epsilon}\nu$ 或いは $\sigma\upsilon\nu\nu\omega\nu\acute{o}\mu\omega\varsigma$) 語られるものであり^{注36},
- (b)大前提において、主語について述語が $\hat{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ という仕方属し(先の例で言えばB-A)
- (c)結論における主語が順次上位の類に包摂されることによって $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ な諸命題が成立し(先の例で言えばC-B, D-C, E-D)
- (d)それら(b)と(c)の事態を通して順次結論が得られ(先の例で言えばC-A, D-A), 最終的に結論が得られる(先の例で言えばE-A)

という仕方においてである。このようにして、大前提は、最終結論において述語が主語に属することの根拠になっている。

論証の普遍ということは、上の(b)~(d)のうちに込められている。先ず(b)の場合、大前提の主語をなしているものは自らのうちに下位概念を幾重にも包摂している。その意味で普遍的なものである。その主語について、述語が $\hat{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ に属する。 $\hat{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ に属することは必然的に属することを意味する^{注37}。このように、大前提においては、主語における類的普遍性と、主語と述語の結びつきにおける必然性とが共存している。次に(c)の場合、主語について、それを包摂する普遍的な類が述語づけられることによって命題が成立し、且つ、述語は主語について $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ に述語づけられる。 $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ な述語づけは主語に対する述語の必然的結びつきを表わしている。したがって(c)においても類的普遍と、主語と述語との結びつきにおける必然性が共存している。更に(d)の場合、最終結論における主語について述語が $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ に述語づけられるのは、その主語が順次上位の類に包摂され、最上位の類を主語として、それに $\hat{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ に属する述語があるという、(b)と(c)の事態によってである。したがって、ここにおいても類的普遍と、主語と述語の結びつきにおける必然性とが共存している。

論証の過程は普遍的なものから個別的なものへの歩みである。個別的なものについて、述語となっている事態が成立する根拠は普遍的なものの側にある。アリストテレスが認識の成立ということで普遍を高く評価する根拠はそこにある。

第3節 類比的普遍——その1：弁証論的普遍について

XV 類比的普遍とはどういうことか。アリストテレスは、*Met.* 1016^b31ff. において、一つと言われるものの意味を数的に一つと、種的に一つ、類的に一つ、類比的に一つ、の四つに区別している。数的に一つのものとは素材の点で一つのものを指し、種的に一つのものとは定義の点で同じものを指す。類的に一つとは、同じ範疇に属するものを指す。そして、別のものには別のものが対応する

という仕方である限りのものが、類比的に (κατ' ἀναλογίαν) 一つである。例えば、善きものと言われるものは類比的に一つのものであって、肉体においては視覚が、魂においては知性が善きものである^{注38}。

アリストテレスの場合、個物と最下の不可分の種以外のものはすべて類の名をもって呼ばれる。したがって類概念の及ぶ範疇は極めて広いのであるが、その最広義の限界をなすのが諸範疇である。したがって、諸範疇は“述語の類”(γένη τῶν κατηγοριῶν) と呼ばれる^{注39}、また端的に類(γένος)と呼ばれている^{注40}。したがって、類比的な一とは、最高義には、諸範疇という枠を越えて成立している一性を意味する。

類比(ἀναλογία, 比例)は、「数学的な数にのみ固有のことではなくして、一般に数えられるものについてもあることである。というのは、類比(比例)は、割合の等しさであり、少なくとも四つの項において成り立つからである^{注41}。」類比はこのように数或いは数えられるものを基にして割合の等しさを意味しているとすれば、類を異にし、位階を異にするものたちのうちに見い出される統一を意味しているのではなく、むしろ、類を異にし、且つ、対等関係と見られているものに見い出される統一を表わす。

以上のことから、類比的の普遍とは、類或いは範疇という枠を越えて成立している一つのものを意味する。弁証論はそのようなものに拠って成立している。

XVI ここに弁証論というのは *διαλεκτικὸς λόγος* のことである。アリストテレスが弁証論というとき、その区別を明確にしている箇所は見い出せないのであるが、二つの面があると考えられる。一つは弁証論を、(a)蓋然的な通念からの推論とする考え方であり、もう一つは、(b)トポス^{注42}に立脚しての論という一面である。

弁証論の(a)の側面は、アリストテレスに到るまでの弁証論であり——アリストテレスはそう見做していると考えられる——、(b)の側面は、弁証論を凡ゆる学や論に適用しうるように、アリストテレスが方法的に確立した面である。アリストテレスは、彼に到るまでの、通念からの蓋然的な推論を学問的水準にまで昇華したのである。(a)の通念に基づく論も、(b)のトポスに立脚した論も、存在するもののうちの特定の類或いは範疇のものにのみ妥当するのではなくして、諸範疇の枠を越えて凡ゆるものに妥当するという意味で、普遍的な論である。弁証論的の普遍とはそのことを意味する。この意味での普遍が、とりわけ(b)のトポスに立脚しての論の場合、何を意味するかは後に述べることにして、まず、(a)の通念に基づく論を例示しておきたい。

XVII それは *De Part. Anim.* 747^b27-748^b19に挙げられているものである。この箇所では、どうしてラバ同士からは子が生れないかが弁証論的に語られている。一般に、

(a)同種の雄と雌からは、両親と同種の子が生まれる。

(b)種を異にする動物同士からは、両親とは種の異なる子が生まれる。

一般にこのようであるとした場合、(イ)まず、(b)によって馬とロバからは、それらとは種を異にするラバが生れる。(ロ)次に、(a)によって、ラバ同士からは、ラバが生まれてよさそうなものだが、しかし、すでにラバは(イ)のような仕方では生まれるので、ラバ同士からはラバは生まれない。

この論は、AとAからはAが生まれ、AとBからはCが生まれる。しかるにCとCからはCが生まれて来るべきであるが、AとBからCが生まれるので、CとCからはCは生まれない、というように記号化され、また、馬やロバの自然本性(φύσις)が何ら考慮されていないので、どんな動物にもあてはまる論である。この意味で、この論は弁証論的である。

これに対してアリストテレスは、ラバ同士からは子が生まれないのは、自然学上の問題であると

する。その上で、馬やロバは本来冷たい動物なので子は生まれにくいという、特定の類に自体的に属する事柄に立脚して、自然学的な解決を与えている。

通念からの弁証論の例をもう一つ挙げておく。例えば、「三角形の二辺の和は、残りの一辺より長い」ということを証明する場合、幾何学であれば三角形における辺の大小、それに対応した角の大小という、三角形に自体的に属している事柄に基づいて証明する^{注43}。しかるに、弁証論は通念に基づいて論ずる。例えば三角形を構成する三地点A、B、Cのうち、A地点に餌があって、B地点から動物を放すなら、A地点へまっすぐ行く筈であって、B地点からC地点を経てA地点へ行くことはない。だから $BC + CA > BA$ である^{注44}。

B地点から放たれた動物におけるA地点への直進という事態は、ここでは三角形の二辺の和は一辺より大きいことの証明の原理として用いられているが、これ式の論で行くと、その同一の事態が、動物における労力の節約ということの証明の原理として用いられるのであろう。すると、同一の事態が、三角形の辺と動物の行動というような全く類を異にするものに妥当することになる。その意味でまさに普遍的な論である。

XVIII トポスに立脚しての論も、類或いは範疇の枠を越えて妥当するという意味で普遍的な論である。このことは、弁証論が哲学的知識に対して有用であり、凡ゆる学問の原理へと近づくための道をもっていること^{注45}、更に、弁証論はその対象を特定の類のものに限らないこと^{注46}と密接な関連をもっている。

では、トポスに立脚しての弁証論がそのように普遍的な論であることの所以は何に由来するのか。この弁証論においても諸範疇の区別が前提されている^{注47}。実体の範疇以下九つの範疇のそれぞれにおいて、個、それを包摂する種、更に上位概念である類という包摂関係が前提されている。

通念であるにせよ、個別的な学や形而上学における凡ゆる立言であるにせよ、すべて「SはPである」という形で捉えられる。Sに該当する主語が如何なる範疇における個別的なものであれ、種或いは類的なものであれ、それについて述語Pは四つの形態に分けられる。述語は主語に附帯するものを表わしているか、主語の特有性、類、種差もしくは定義を表わしているかである。これら附帯するもの、特有性 etc. は *Praedicabilia* といわれる。

それぞれ *Praedicabilia* に応じて、いわば論理的法則とも言うべきトポスがアリストテレスによって確立されている^{注48}。それら *Praedicabilia* に応じたトポスに立脚する限り、凡ゆる類のものについて論ずる手だてをもつことになる。トポスに立脚しての論が普遍的であることの根拠はそこにある。その証拠を具体的に見るために、教え方によって数に変動はあるが、300前後あるトポスの中から二つほど例示しておきたい。

(a) *Top.* 114^b37-115^a14 附帯するものについてのトポスの一つとして次のものが挙げられている。AについてBが附帯するものであれば「一層のAは一層のBである」という具合になっていなければならない。例えば、一層労苦を愛することが一層よいことであるなら、労苦を愛することはよいことである。

このトポスは、アリストテレスにおいて、凡ゆる分野の学に用いられている^{注49}。つまり、特定の類のものを研究する個別的な学なり知識という枠を越えて妥当する。したがって諸範疇の区別に応じた仕方では、このトポスは——そしてすべてのトポスがそうなのだが——範疇の枠を越えて妥当する論理法則である。

(b) *Top.* 147^a31-147^b4 定義についてのトポスの一つとして、次のものが挙げられている。AとBとが反対のものであるなら、Aについての定義とBについての定義とは反対のものでなければならない。このトポスもいろいろな分野の学において、特定の類を越えて適用されている^{注50}。

アリストテレスの弁証論の中心は、トポスに立脚しての論或いは吟味ということにある。その論は、特定の類の存在者についての立言の吟味においてのみ妥当するのではなくして、凡ゆる類の存在者についての立場の吟味に妥当する。弁証論のもつ普遍性は、類或いは諸範疇の枠を越えて妥当するという意味での普遍性である。したがって、弁証論の普遍は、いわば、公理的普遍とでも言うべきものである。例えば、矛盾律は、矛盾律を構成している名辞なり項に関して、変えるべきは変えて、凡ゆる領域の対象に妥当するからである。排中律もそうである。これらいずれの公理も、それを形成している名辞は、中性無色である^{注51}。それと同じように、諸トポスも中性無色である。だからこそ、変えるべきは変えて、凡ゆる領域の立言の吟味に用いられる。例えば、定義に関する諸トポスは、凡ゆる分野の学において、その学に固有な対象についての定義の吟味において妥当する^{注52}。

第4節 類比的普遍——その2：第一哲学（形而上学）の普遍について

XIX Met. E. Cap. 1において学問の分類がなされ、そのうち、論理的な学の仲間には神学と自然学と数学が入られている。これらのうち、神学は第一の学であるが故に普遍的な学であると言われている。次のようである。「(イ)第一哲学は普遍的な学であるか、それとも特定の類或いは実在についての学であるかとひとは問題にするかも知れない。……ところで、自然的に成立している実体以外に別の実体が存在しないならば、自然学が第一の学であろう。しかし、もし或る不動な実体が存在するなら、それを対象とする学がより先の学であり、第一哲学である。(ロ)その学は先なる学であるが故に普遍的な学である。そして、存在するものとしての存在するものについて、その何であるかを探究すること、また、それに自体的に属しているものを探究することは、その学のすることである^{注53}。」

上の引用文の下線部(イ)で言われている普遍的な学ということは、「それとも特定の類或いは実在についての学であるか」と問われていることに照らしてみると、明らかに部分的な学（特殊学）^{注54}との対比で捉えられていることがわかる。したがって、ここでいわれている普遍性ということで第一哲学はその対象を特定の類、特定の実在に関わらないことが暗に想定されている。

次に、下線部(ロ)で言われている普遍性はどうか。すぐ前の文との関連で捉えるなら、自然学があり、それは、自らの内に動と静の始源をもった、いわゆる自然的なものを対象とする部分的な学である。しかし、そういう自然的なものより先なるものである不動のもの（即ち神）が存在する。この不動のものを対象とする学は自然学より先なる学である。この場合、その先性は対象の先性に依っている。では、不動のものはなぜ自然的なものより先なるものなのか。そのことはここには述べられていないけれども、Met. A. Cap. 7によれば、自然的なものはその在り様を不動なものに依存しているからであり、不動なものは、自然的なものが自然的なものであることの根拠をなしているからである。それ故、不動なものを対象とする第一哲学が先なる学であると言われている。しかし、次の段階で、第一哲学は第一であり先なる学であるという理由で普遍的な学だと言われている。この場合の普遍は、(イ)の所で言われている普遍とは意味合を異にしている。というのは、(イ)の所では、第一哲学が普遍的な学であることの根拠は、その対象を特定の類のものに限らないということにあったのに対して、(ロ)の所では、第一哲学の対象は、自然的なものよりも先なる不動なるものであると、はっきり限定され、第一哲学はまさにその特定の類のものを対象とするが故に普遍的な学と言われているからである。

そして引用文の最後の所で、第一哲学は存在するものを存在するものとして探究し、また、それに自体的に属するものを探究するとされている。したがって、第一哲学は、特定の限定されたもの

を探究すると言われているのであり、(イ)の意味で普遍的な学と言われている。というのは、在る(ὄν)はすべてのものについて語られるので最も普遍的なものであり^{注55}、第一哲学はそういう普遍的なものを考察する故に、普遍的な学として捉えられているからである。

XX したがって、第一哲学には二側面があり、相矛盾し合うような二つの普遍的な学であることが要請されている。一つは、その対象を、部分的な学のように、存在するもののうち特定の類に限らないで、存在するものを存在するものとして探究し、また、それに自体的に属するものを探究する存在の学である。一つは、第一のものという限定されたもの即ち神を探究する神学である。

第一哲学におけるこの矛盾し合うように見える両学、或いはそれら両学に伴う普遍概念は、どのように折り合いがつくのか。アリストテレス自身が意識してはっきりと答えを与えている箇所は、Met. はじめ他の著作中のどこにも見出されない。

アリストテレスは、第一哲学のうち、存在の学の成立を、「一つのものとの関係(πρὸς ἓν)という形式」のうちに見出そうとしている。これがどういう形式であるかはすぐ後で述べることにして、その形式を以後「プロスヘン形式」と呼ぶことにする。この形式のうちに、第一哲学における二つの普遍的な学の折り合う手がかりが与えられていると考えられる。

では、存在の学が「プロスヘン形式」で成立するとされるとき、それはどういう形式なのか、そして存在の学はその形式に基づいて具体的にどのように成立しているが故に普遍的な学なのか、更に、神学とどのように結びついていくのか。

XI 先ず、「プロスヘン形式」とはどのようなものか。これは、個、種、類という仕方次第で順次包摂関係が成立し、それらについて自体的に語られるもの、において成立する論証的な学なり知識(第2節参照)、即ち、一義的(συνωνύμως, καθ' ἓν)に語られるものについて成立する論証知を念頭に置き、それとの対峙で成立すると考えられている学の形式である。

存在の学は、在るもの(ὄν)を在るものとして探究する。しかし、在るものは一義的に語られるものではない。多義的に語られるものである。このことをアリストテレスは、Met. Z. Cap.1で、諸範疇との関係で次のように言う。実体以外の範疇における在るもの(ὄν)は実体の量であり、実体の性質であり、その他実体の或る諸様態である。したがって、実体が第一のものであり、他の範疇における在るものは、実体の何らかの関係にあることによって在るといわれる^{注56}。

先である(第一である)というのにも時間的、概念的、認識的に先という意味があるが、実体はいずれの意味でも、他の範疇における在るものより先である^{注57}。時間的に先ということは、実体は他の諸範疇における存在を前提しないけれども、後者は前者を前提することを意味している。概念的に先とは、他の諸範疇における在るものの何であるか(本質)を述べようとすれば、そこに実体概念が入って来ざるをえないことを意味する。例えば白の定義をしようとすれば、表面概念を用いざるをえず、表面の定義をしようとすれば実体(物体)概念を用いざるをえない如くである^{注58}。

在るもの(ὄν)は類(γένος)ではなく^{注59}、したがって一義的に語られずに多義的に語られ、諸範疇へ分けられる。実体以外の範疇におけるものは、その存在においても認識においても実体を前提し、実体に依存しているという仕方次第で、「一つのものとの関係で」、即ち、実体との関係で在り、語られる。「プロスヘン形式」はそのことを意味している。

第2節で述べたように論証的な知が成立するのは、一義的に語られるものについてである。しかし、一義的に語られるものについてのみならず、多義的に語られるが、しかし、一つのものとの関係で語られるものについても学は成立する。例えば、(a)食餌法や体操や散歩などは、健康を守ることで健康的なものといわれる。(b)薬やすべて救護的なものは、健康を作ることによって健康的なものとい

われる。(c)顔色のよいことや容易な呼吸は健康のしるしであることで健康的なものといわれる。(d)身体は健康を受け容れることで、健康的なものと言われる。これら食餌法以下すべては、健康的なものであることの在り方は異なるが、しかし、第一のものである健康との関わりで健康的なものと言われる。そのような多義的に語られる健康的なもの (*ὑγιεινόν*) について一つの学が成立する。それは医学である^{注60}。

医学は部分的な学(特殊学)である。というのは、すべて在るもののうち、健康に関わるものだけを切り取って、それについて考察するからである。このことは、他の部分的な学の場合も同様である。自然学は、自然を第一のものとして、それとの関わりで語られる自然的なものの考察である。倫理学は、人間に達成されうる善としての幸福を第一のものとして、それとの関わりで語られるものを考察する学である。個々の部分的な学は、このように、「プロスヘン形式」で成立し、且つ、自らのうちに一義的に語られるものについて成立する論証的な知と、トポスに立脚した弁証論を含んでいる。

部分的な学は、在るもののうち特定の類についての研究である。ところが存在の学は、すべて在るものについて、在るものである限りにおいて研究する。この決定的な違いを除けば、存在の学も、「プロスヘン」という仕方でも成立することにはかわりはない。このことをアリストテレスは次のように言っている。長いけれども、大切なので引用しておく。「在るものは多様な仕方でも語られるのであるが、すべては一つの元のものとの関わりで語られる。というのは、或るものは実体であることの故に在るものと言われ、或るものは実体の諸様態であるがゆえにそう言われ、また或るものは実体への過程であるがゆえに、或いは実体の消滅或いは欠如であるがゆえに、或いは実体の何らかの性質であるがゆえに、或いは実体や実体との関係で語られるものを作るものや生むものであるがゆえに、或いは上述の或るものや実体の否定であるがゆえに、在るものと言われるからである^{注61}。」

この引用文で言われていることは少々散漫でごてごてしい。これだけの内容のことを、もっと簡単に述べようとしたら、先にも述べた *Met. Z. Cap. I* におけるように、実体以外の範疇におけるものは、すべて実体との関わりで在るものと言われる、とすればよかったのである。しかし、アリストテレスが敢えてそうはしなかった理由はどこにあるか。その理由の一つは、アレクサンドロスも指摘しているように^{注62}、アリストテレスは、*Cat. Cap. 2* における存在の分類、即ち実体と附帯的なものという分類に基づいて、上記引用の箇所では論じているからである。

しかし、もっと根本的な理由は St. トマスの指摘するところにある。St. トマスはこの引用箇所のうちに、実体との関わりにおける在ることの度合の相違を見ている。(i)欠如と否定は最も不完全なものであって、われわれの心の中に存在をもっている。(ii)生成と消滅は2番目に不完全な存在である。というのは、これらは欠如と否定の混合から成っているからである。(iii)第3番目のもの、つまり性質とか量、その他実体の諸様態は、非存在の混合を含んではないが、しかし、それ自らでは存在しえないが故に、不完全である。(iv)第4番目の存在は、まさにそれ自体で存在する実体である^{注63}。St. トマスのこの見解は、在ることの度合においてさまざまに異なるものが実体との関わりで存在し、それらについて一つの学が成るといふ、アリストテレスの意図を明確にしている点で優れている。

XIII 在るもの (*ὄν*) についての学が「プロスヘン形式」で成立することを *Met. Γ* 及び *Z* において見て来たが、その形式のうちに込められている意味をもっとよく理解するために、*Ethi. Nico.* へ赴いてみよう。在るものが多義的に語られるように、善いもの (*ἀγαθόν*) も多義的に語られる。例えば、名誉も思慮も快樂も善いものといわれる。しかしそれらは同一義的に善いものと言われるのではない。このことをアリストテレスは次のように述べている。「しかしそれでは、それらは一つ

のものから由來する (ἀφ' ἐνός) ことによって、或いは、すべては一つのものへ (πρὸς ἓν) と寄与することで、或いはむしろ、類比によって (κατ' ἀναλογίαν) 善いものと言われるのだろうか。というのは、肉体においては視覚は善いものであるように、魂においては知性が善いものであり、別のものにおいては別のものが善いものだからである^{注64}。」

ここでは、Met. ΓやΖで言われている「プロスヘン形式」に対し、更に、「一つのものからの由來」(ἀφ' ἐνός) 及び「類比」(κατ' ἀναλογίαν) という局面がそこに見込まれ、拡大解釈されている。これら新たに見込まれた二つの観点のうち、「一つのものからの由來」は、「プロスヘン形式」という同一事態を、根源なり終極の方から見ているのである。それ以上に重要なことは、「類比」という局面が「プロスヘン形式」の成立する基盤のうちに見込まれているということである。つまり、存在の学の対象である在るもの (ὄν) は多義的に語られ、実体をはじめとする諸範疇に分類されるそれと同様、善きものも多義的に語られ、諸範疇の分類に応じる。その諸範疇に分類されることの在るもの (ὄν) が「プロスヘン形式」で捉えられるばかりでなく、類比的に捉えられることを意味している。

では、在るもの (ὄν) について成立する「プロスヘン形式」と類比は何を意味するか。すでに述べたように、「プロスヘン形式」は、先なるものと後なるもの、根拠と依存者、というように、位階の相違あるものにおける統一を表わしている。いわば、縦の系列における統一を表わしている。しかるに、類比は、すでに述べたように (XV 参照) 元々、対等と見放されたものにおいて見出される統一であり、いわば、横系列における統一である。例えば線における直は広がりにおける平であり、色における白である如く^{注65}。

在るもの (ὄν) においては、「プロスヘン形式」による統一と類比的統一とが共存している。つまり、在るものには位階の相違があるが、そこに類比的統一が見い出される。したがって、今後、この小論で「プロスヘン形式いう時には、そこに、類比的統一という意味も込められている。

XXIII 「プロスヘン形式」のうちに、(1)在るものの統一、そのことに応じて、(2)第一哲学における二つの普遍的な学即ち存在の学と神学との統一、(3)諸学の統一が込められている。

(1)について： 存在は類ではない。したがって、在るものは諸範疇へ分けられるものとしてさまざまな在り方をしているが、すべて実体との関わりで共存し、或いは実体からその在り方を規定されている。実体は先なるものであり、実体以外の範疇におけるものは後なるものである。更に、実体以外の範疇における在るものの間にも、実体との関わりにおける度合いの相違に応じて、先後の差異が想定されている。St. トマスの解釈がそのことを明らかにしている。

(2)について： 上述のような在り方をしている在るものについて学が成立する。それは存在の学である。この学は、論証的な知識とは区別される。というのは、存在は類ではないからである。また、部分的な学とも区別される。というのは、部分的な学は在るもののうち特定の類について研究するのに存在の学は在るものを在るものとして研究するからである。

存在の学は部分的な学と区別されつつ、「実体とは何か」の探究即ち実体論へ展開していく。というのは、在るものは多様な在り方をするが、すべて実体との関わりでその在り方を規定されているのに応じて、存在の学も必然的に「実体とは何か」という探究へ向かって行くからである^{注66}。そしてこの点で、存在の学は弁証論とは異なる。後者は「実体とは何か」について何ら考慮しないからである^{注67}。

このように、「プロスヘン形式」に基づいて存在の学が実体論へと結びついていくなら、当然また次のことが帰結して来る。諸実体には先なるものと後なるものがある。可感的可變の実体は後なるものであり、不動の実体即ち神は先なるものである。したがって、実体の探究は必然的に神学へ

結びつく^{注68}。なぜなら、学は常に第一のものについてであるからだ^{注69}。したがって、存在の学は実体論を介して神学へ結びつく。

(3)について：したがって、学の対象である在るものの側では、在るものは諸範疇に分類されるが、すべて実体によってその在り方を規定され、実体は究極的には不動のものである神にその在り方を規定されている。それに応ずる仕方では、学では、部分的な学である諸学は、存在の学、実体の学、神学を自らの内的要素として有つ第一哲学によって規定されている。したがって、在るものは実体に対して、また、最後的には神に対して「プロスヘン形式」で関係するように、部分的諸学は第一哲学に対して「プロスヘン形式」で関係する。

以上の(1)~(3)を総括して言えば、「プロスヘン形式」は、在るものの側においても、それを対象とする学の側においても、階層構造をもつものの間に統一を見い出そうとする場合に洞察された形式である。

XXIV 「プロスヘン形式」に基づいて第一哲学の成立することは上に述べられた。では、具体的にどういう仕方で第一哲学が成立しているのか。また第一哲学における存在論と神学はどのように統一されているのか。更に、部分的な諸学と第一哲学はどのように関係するのか。

これらのことを以下に見ていくために、先ず、アリストテレスは第一哲学の対象として考えているものにはどういうものがあるかを *Met. A* 及び *Γ. Cap. I* で見ておこう。第一哲学は、

- (1)在るものについて、在るものとして普遍的に探究する。
- (2)在るものに、共通的に、また、具体的に属しているものを探究する。
- (3)在るものについて、在るものである限りにおいて、その構成要素、原理、原因を探究する^{注70}。
- (4)究極的な原因或いは神的なものを対象とする^{注71}。

これら(1)~(4)についての論究が以下の XXV ~ XXIX をなす。

XXV 在るものについて、在るものとして探究するということの根本的な意味は、部分的な学の観点からの考察を排除するという態度の表明である。アリストテレスの場合、存在そのものが独立的にあるとは解されていないので、在るもの (ὄν) は、例えばイデア的な存在そのものを意味しない。在るものは常に何らかのものとして在る。したがって、部分的な学が対象とするものと、存在の学 (即ち第一哲学における存在の学) が対象とするものは、ものとしては同じである場合もありうる。ただ、それを対象として捉える観点が異なる。例えばここに幾つかの鶏卵がある。これらについてその殻や白身や黄身の成分の研究は化学的観点からの考察に属する。ヒナの体になるのは白身か黄身かの研究には生物ないし動物学上の問題である。生産コスト云々は経済学上の問題であり、卵のもつ曲線の研究は数学上の問題である。部分的な学は特定の観点から、また特定の類についての考察である。存在の学は鶏卵について、在るもの (ὄν) として探究する。ではそれはどういう意味か。

それは、部分的な諸学が、暗黙のうちに予め前提してはいるが、しかし特定の部分的な学が行なうのではない事柄の探究を意味する。

そのような探究の一つとして、在るものにはどれだけの形態があるのかの考察と、それぞれの形態についての考察がある。在るものの諸形態のうち、最も根本的なものは、諸範による形態である。というのは、すくなくとも、可能態と現実態としての在るもの及び附帯的な在るものは、諸範疇の分類を前提として成立しているからである。真と偽としての在るについては必ずしもそう断定されない^{注72}。

(A) 諸範疇における存在

在るものを諸範疇へ分けること及びそれぞれの範疇における在るものの考察は他の如何なる学のすることでもなくて、存在の学（第一哲学）のすることである。したがって *Cat.* は単に論理学の一部門^{注73}なのではなくして、存在の学的一端を担う作品である^{注74}。*Cat.* と *Met.* において範疇の分類とそれぞれの範疇についての考察がなされ、他の部分的な学ではさまざまな重要な局面において、諸範疇の分類が前提されていたり用いられたりしている^{注75}。したがって、諸範疇についての関わり方のうちに存在の学と部分的な学との相違が表われている。存在の学は諸範疇における在るものの考察という点で、部分的な学の前提しているものの基礎づけをおこなっている。この意味で、存在の学即ち第一哲学は普遍的な学であり、他の部分的諸学は、存在の学を第一のものとして、それとの関わりで（即ち「プロスヘン形式」）成立している。

また、XIII の(2)において述べたように、実体以外の範疇における存在は、その在り性を実体に依存する。その意味で実体は第一のものである。しかるに、学は常に第一のものを探究する。このことから、存在とは何か、という問いは実体とは何かという問いへ還元される。そして実体とは何かということの探究の終極で、神に出合う。この意味で、諸範疇の分類はアリストテレス哲学における最も根本的な事柄であり、存在の学は、それを基にして、実体論を介して神学へ結びつく。

(B) 可能態としての存在と現実態としての存在^{注76}

各々の範疇へ分けられる在るものは、すべて可能的に在るか現実的にあるかである。したがって可能態としての存在と現実態としての存在は、如何なる範疇においてもあるという意味で、類を越えて妥当する概念である。その意味で、普遍的な概念である。在るものは多様な在り方をするが、実体との関係で在ると言われ、そして究極の実体は神である。可能態としての存在と現実態としての存在もそれらの事態に即応し、究極的な完全現実態としての在るものは神である。

可能態としての存在と現実態としての存在についての探究も部分的な学のことではない。部分的な学はそれらを前提するだけである。したがって両概念については、存在の学（第一哲学）である *Met.* Θ. Cap. 1-9 において考察されている。そして他の部分的な諸学における多くの重要な局面で用いられている^{注77}。したがって、これら両概念に関しても、存在の学は基礎づけをおこない、部分的諸学はそれを前提として両概念を用いている。その意味で、存在の学は普遍的な学である。両概念を介して、部分的諸学は存在の学を第一のものとして、それとの関わりで（即ち「プロスヘン形式」）成立している。

(C) 附帯的存在

学の対象は、常にそうあるものか、或いは多くの場合そうあるものである。しかし、附帯的なものはそれらいずれの在り方もせず、そうあることもあらぬことも可能な偶然的な事柄である。したがって、附帯的なものは学の対象とはなりえないことについて「いかなる学も——実践的なものであれ、政策的なものであれ、論理的なものであれ——附帯的な存在については全く無関心である」と言われている^{注78}。

ここで、附帯的なものを対象としない学と言われているのは部分的諸学である。部分的諸学はそれぞれの学の対象となっているものにとって附帯するものについては考慮しない。しかし、そもそも附帯なものとはなぜ学の対象とはなりえないのか、附帯的なものとは何か、どのような在り方をするのか等々についての考察は何らかの学が行なわれなければならない。そして、それをするのが存在の学である^{注79}。このことは部分的諸学と存在の学の相違点の一つを明らかにしている。

したがって、附帯的なものについての考察や根本的規定は存在の学がおこない、部分的諸学はそ

の規定を前提している。それ故、部分的諸学は、附帯的存在を介しても、存在の学を第一のものとして、それとの関わりで（「プロスヘン形式」）成立している。

Met. E. Cap. 2-3, Δ. Cap. 30で附帯的存在について規定され、その規定が、他の部分的諸学で重要な働きをしている^{注80}。ここでも、存在の学は、部分的諸学の対象領域を越えて普遍的に妥当する概念を考察するという意味で、普遍的な学である。

(D) 真としての存在と偽としての存在

これについては Met. 1017^a31-35で極めて簡単に言及され、E. Cap. 4では幾分立ち入って考察されている。そして、この意味での存在と非存在は、本来のすぐれた意味でのそれらではなく、われわれの思考の様態にすぎぬという理由であまり重要視されていないが^{注81}、しかし Met. Θ. Cap. 10では立ち入って考察される。したがって、この意味での存在についても、存在の学において基礎づけがおこなわれ、それに基づいて他の部分的諸学でも論じられることになる^{注82}。

XXVI 存在の学（第一哲学）は、在るものに共通的にまた自体的に属しているものを探究する（Cf. XXIV の(2)）。

丁度、部分的な諸学がそれぞれの学に固有の類とそれに自体的に属しているものを探究するように、存在の学も、学である限り、存在するものと、それに自体的に属しているものを探究する。ただし、すでに言われているように、在るものは類ではない。したがって在るものは諸範疇へ分かれるに依じて、存在に自体的に属するものも諸範疇へ分かれ、凡ゆる範疇における在るものについて類比的に妥当する普遍的な概念である。

では、在るものに自体的に属する概念にはどのようなものがあるか。一と多、類似と非類似、同と異、より先とより後、完全と不完全、全体と部分、類と種、反対性などである^{注83}。

これらは、いわば、中性的にして無色の概念であり、Met. Δの幾つかの章やI巻全体において考察の対象となっている。存在の学はこれらの概念に関わることに於いて弁証論と極めて近似的な学である一面をもつ^{注84}。事実、アリストテレスのその言葉通りに、弁証論を扱う Top. ではそれら諸概念は重要な働きをしている。例えば同は Top. H. Cap. 1-2でとりあげられ、また、A. Cap. 7では、同の諸意味が分析されている。また、類似性や反対性は、附帯性、類、特有性、定義の論において諸トポスを提供している^{注85}。また、類似性と非類似性の考察は弁証論的推論をうまくやっていくための手だて（*ōpyayov*）として重要視されている^{注86}。更に、より先とより後、は定義や特有性についての論の中で重要な役割を果たしている^{注87}。

このようにして、存在の学は、存在に自体的に属するそれらの概念を扱かうことに於いて、弁証論と近似的であるとしても、実体の探究へ向かい、更に神学へ結びつく。しかし弁証論は、実体とは何かということには何ら考慮を払わない^{注88}。この点で両者は決定的に異なる。

存在に自体的に属するそれら諸概念は、部分的な諸学の凡ゆる対象に妥当する概念であり、存在の学はその基礎づけをおこなう。部分的諸学はそれらの概念を介して、存在の学を第一のものとして、それとの関わりで（「プロスヘン形式」）成立している。

また、それらの諸概念は、存在の学が実体論を介して神学へ結びつくのに大きな役割を果たしている。

XXVII 存在の学（第一哲学）は在るものについて、在るものである限りにおいてその構成要素、原理、要因を探究する（Cf. XXIV の(3)）。

では、存在するものの構成要素、原理、原因とは何か。アリストテレスにおいて必ずしも明確

でない。しかし、すくなくとも、存在に自体的に属するものとされた同や異、類似や非類似 etc. でないことは明らかである。

それら構成要素、原理、原因は、存在としての存在のそれらであるとされている限り^{注89}、存在は諸範疇へ分類されるのであるから、それら構成要素、原理、原因も、それに伴って、如何なる範疇における在るものにも妥当する普遍的なものでなければならない。

そのようなものを *Met.* において探すと、*Δ. Cap. 4* ~ *5* で説かれている(A)形相、欠如、質料、始動因、(B)実体の原因をなしているもの、(C)可能態と現実態、(D)不動の物者であることがわかる。*Δ. Cap. 4-5* では、どの範疇における在るものにおいても、構成要素、原理、原因は同じか、それとも異なるかが考察されている。

(A) もし、形相、欠如、質料、始動因がどの範疇における在るものについても同じであるとすれば、さまざまな不都合が起って来る。したがって、すべてのものにとって同じ原理原因があるとするのは不可能である^{注90}。しかし、「普遍的に、つまり、類比的に」(*καθόλου καὶ κατ' ἀναλογίαν* 1070^a32) 言う場合にはすべてのものの原理原因は同じである。その場合には、凡ゆる事物について、構成要素は三つ、即ち、形相、欠如、質料であり、或いはこれらに始動因を加えて、原理或いは原因は四つである^{注91}。これら三つ、或いは始動因を加えた四つの原理原因は、類比的には同じである^{注92}。

ここで大切なことは、形相、欠如、質料、始動因は、原理原因であって、凡ゆる範疇における在るものにとって普遍的に、即ち、類比的に同じという観点の確立である。そしてそれら普遍的に妥当する原理原因を考察するのは、存在の学(第一哲学)のすることである。*Met.* では、直接的には A 巻全体及び *Δ. Cap. 1* ~ *3* がそれに充てられ、その他のいたる所で言及されている。その基礎づけを拠り所として、他の部分的諸学はそれぞれの考察対象に応じて、普遍的な原理原因を個別化し、具体化して用いる^{注93}。部分的諸学は、原理原因概念を介して、存在の学を第一のものとして、それとの関わりで(「プロスヘン形式」)成立している。

(B) また、次の意味でも凡ゆるものの原因は同じである。実体以外の諸範疇における在るものは、その存在を実体に依存しており、実体なしにはありえない。したがって、実体の原因となっているものが、他の諸範疇における在るものの原因である^{注94}。では実体の原因とは何か。それは形相と質料である^{注95}。したがって、実体を構成している形相と質料が他の諸範疇における存在の原因である。この意味ですべてのものの原因は類比的に同じである。

(C) また、可能態と現実態が原因であるという意味でも、凡ゆるものの原因は類比的に同じである。しかし、これらの原因も、最終的には、形相因、質料因、始動因へ還元される^{注96}。

可能態と現実態についてはすでに在るものの分類について述べた所で言及しておいた(Cf. XXV の(B))。両者はまた、凡ゆるものに普遍的に、類比的に妥当する原因であるという観点からも見られているのである。

(D) また、第一の完全現実態にあるもの、即ち、神が凡ゆるものの原因であるという意味では、すべてのものの原因は同じである^{注97}。つまり、神も、普遍的に、類非的にすべてのものの原因である。神をこのような仕方原因として捉える観点は、第一哲学を、第一であるがゆえに普遍的な学であるとする、神学のもつ普遍性(Cf. XIX)と符合する。

XXVII さて、XXIV 以下 XXVII に到るまで、第一哲学は何を対象とするのかということについて述べて来た。そして第一哲学と存在の学とを恰も同じものであるかの如く、いわば曖昧にしたままでこれまでの論述を進めて来た。そして、いま XXVII の(D)に述べた如く、存在の学或いは第一哲学は、原理原因の探究をおこなうということで、神学の領域にまで踏み込んでいるのである。第一哲学におけ

るどこまでが存在の学であり、どこまでが実体論であり、どこまでが神学であるかを分けることはむずかしい、相互に前提し合い貫入し合っているからである。

しかし、敢えて言えば次のようになる。

第一哲学（存在の学）は、在るものを在るものとして探究し、また、在るものに自体的に属しているものや、存在の原理原因を探究する。これらの対象はすべて、諸範疇という特定の類を越えて妥当する概念であり、その意味で普遍的な概念である。それ故にこそ、それらの諸概念は、部分的な諸学のうちの特定の学の対象ではなく、第一哲学（存在の学）によって基礎づけられ、部分的諸学によって用いられることになる。このことによって、第一哲学（存在の学）は部分的諸学に対して、普遍的な学である。部分的諸学は、それら諸概念を介して、第一哲学（存在の学）を第一のものとして、それとの関わりで（「プロスヘン形式」）成立する。

他方、第一哲学は、諸範疇の分類を俟って成立するそれらの凡ゆる存在に類比的に妥当する諸概念を、部分的諸学のために基礎づけるのみならず、自らも実体の学として、実体とは何かの探究へ出向かなければならない。なぜなら、在るものはすべて諸範疇へ分類され、実体以外の範疇における在るものは、実体を第一のものとして、それとの関わりで成立しているからである（「プロスヘン形式」）。しかるに、学は常に第一のものを探究する。したがって、存在とは何かという問いは実体とは何かという問いへ還元される。この段階においては、第一哲学は実体の学である

そして、その実体探究の終極において神に出合う。神についての考察は *Met. A. Cap. 6* 以下において主としてなされているが、第一哲学はここでは神学である。形式的に言えば、存在の学は実体の学を経て神学に到る。

諸存在において実体を第一のものとする事、更に、諸実体において神を第一のものとする事、という探究過程は、そもそも如何なる道具立てによってなされるのか。まさにその探究過程において重要な役割を果たしているのが、凡ゆるものに類比的に妥当し、且つ、部分的諸学の基礎づけともなっている諸概念である。このことについては、著者はすでに別の機会に述べておいた^{注98}。

XXIX では、神学は第一の学であるが故に普遍的な学である、とは具体的にどういうことなのか。この問いは、(a)部分的諸学は神学を第一の学として、それとの関わりで（「プロスヘン形式」）どういう在り方をしているか、ということの意味している。或いは、部分的諸学における中樞概念——例えば、自然学における自然、倫理学における幸福、魂論における魂——は神概念との関わりでどのようなものとして捉えられているのか、という問いである。そして、このような問いは、(b)神は他の事物にどのように現われているか、逆に言えば、他の諸事物は神を第一のものとして、それとの関わりで（「プロスヘン形式」）どのようなあり方をしているか、という問い対応しているのである。というのは、学の在りようはその対象のありように対応しているからである^{注99}。

(a)の問いについては、部分的にはあるが、筆者はすでに二つの論考をおこなっておいた。*Phys.* の中心課題である自然概念が神概念との関わりで如何に規定されているかの考察がその一つであり^{注100}。もう一つは、アリストテレスの倫理学のうちに神概念が深く浸透していることの考察を含む論考である^{注101}。

したがって、いまここでは、神は他の事物にどのように現われているかという、(b)の問いについて見ておきたい。この問いに対する答えは、*Met. A. Cap. 10* で与えられている。万有の本性は、善や最高善を、或る離存的にしてそれ自らで在るものとして有っているのか、それとも万有に内在する秩序として有っているのか、という問いに対して、次のようにアリストテレスは答えている。長いけれども「プロスヘン形式」に息吹を与えている答えなので引用しておく。「それとも、軍隊の場合のように、両者の仕方では有っているのだろうか。というのは、秩序のうちに善さがあるし、ま

た、指揮官も善きものだからである。そして、指揮官の方が一層善きものである。というのは、秩序のゆえに指揮官があるのではなくして、指揮官のゆえに秩序があるからだ。泳ぐものも翼をもったものも植物も、すべてのものは、同様にではないが、しかし何らかの仕方では秩序づけられている。そして、一方のものが他方のものに対して何ものでもないというような在り方をしているのではなくして、何からのものとして存在しているのである。というのは、すべてのものは一つのもののとの関わりで秩序づけられているからである。だが、家においては、自由人には好き勝手なことを行なうことが殆んど許されていなくて、大部分のことは秩序正しく定められているのに対して、奴隷や家畜には、共同のためのものは少なく、大部分は好き勝手なことであるような具合にである。というのは、それら各々のものの本性をなしているのはそのような原理〔高次のものは義務に服し、低次のものは好き勝手に振舞うという原理—筆者〕だからである^{注102}。

この引用における軍隊と指揮官の類比は、「プロスヘン形式」を示している。軍隊における秩序は、軍隊が指揮官の意図を実現しようとすることで生れて来るように、世界における善は、存在するものたちの神に対する希求によって生れて来る。

そして、家における成員の例は、第一のものに対するものたちの側に位階的差異のあることを示している。すでにXXIで述べたように、諸範疇における存在は実体との関わりにおいて、在ることの度合を異にするという、St. トマスの洞察はここでも生きている。

個は個として自己を主張しつつ、尚且つ、全体の中で有機的な位置づけを得ているという統一こそ「プロスヘン形式」による統一である。神は、或いは統一者は、統一される個々のものに、その個々のものの本性に応じて反映されている。在るものはすべて、自己の在り方を以て神を反映しているという「プロスヘン形式」は、在るものすべてに対するアリストテレス自身の慈しみ深い眼差しを反映している。

補

XXX Met. Δについて^{注103}

上の考察において、第一哲学の対象となるものについて、また、それらが部分的諸学の基礎づけになるところの類比的、普遍的な概念であることについて見て来た。Met. Δの各章で取りあげられている概念は、第一哲学の対象と殆んど一致する。Δの各章で取りあげられているのは次のものである。数字は章を表わす。1) 原理, 2) 原因, 3) 構成要素, 4) 自然, 5) 必然, 6) 一, 7) 存在, 8) 実体, 9) 同と異, 10) 対立したもの, 11) より先とより後, 12) 能力・可能態, 13) 量, 14) 性質, 15) 関係, 16) 完全, 17) 限界, 18) それによってのそれ, 19) 状態, 20) 所有状態, 21) 様態・属性, 22) 欠如, 23) 所有, 24) 或るものから……ある, 25) 部分, 26) 全体, 27) 損なわれた, 28) 類, 29) 偽, 30) 附帯的なもの

第一哲学の対象との関係は次のようである。第一哲学は在るものを在るものとして探究する。その在るものは諸範疇における存在、可能態と現実態としての存在、附帯的存在、真と偽としての存在へと分けられる。これらのうち、諸範疇では、実体、性質、量、関係、所有がΔに挙げられている。また、所有状態、様態・属性、状態は性質の範疇に含まれるものであるが^{注104}、Δでは独立に取りあげられている。また、能力・可能態、附帯的なもの、偽もΔで挙げられている。

また、第一哲学の対象である存在は、一と換置される^{注105}。その存在も一もΔで挙げられている。

更に、存在に自体的に属するものも第一哲学の対象とされるが、それらのうち、同、対立したものの一種である反対なもの、より先とより後、完全、部分、全体、類がΔで検討されている。

更に、存在するものの原理や原因、構成要素が第一哲学の対象とされるが、それらはΔで取り挙

げられている。またΔで取り挙げられているそれによってのそれ、欠如、自然は、原理や原因の部類に入るものである。

アリストテレスが *Met. Γ. Cap. 1* で第一哲学の対象として考えていた主要概念の殆んどが (Cf. XXIV 及び注70) Δにおいて挙げられている。したがって、Δはたまたま *Met.* の中へ挿入されたものではなくして、内容の点から見ても、順序の点から見ても、あるべき所に位置している。

注 記

注1 Olms, 1988

2 Brakas はアリストテレスにおいて普遍概念は三つの時期 (または作品群) に分けて捉えられるとしている。初期: *Cat., Top., Met. Δ, De Int., An. Pri.* 中期: *De Part. Anim., Met. Z.* 後期: *De An., Met. Λ, M* の三期である。

3 実体範疇における普遍的なものであろうと、実体以外の範疇におけるそれであらうと、普遍的なものは、可感的な第一実体のうちに現実的に内在するものである、として、アリストテレスは初期、中期には捉えていたが、しかし、後期には、可能的に内在するものとして捉えていたとするのが Brakas の見解である。Cf. *Op. Cit.* p. 110

4 λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι.

5 *Met.* 1015^b28

6 *De An.* 402^b7, その他 Cf. *Soph. Elen.* 181^a24, *Met.* 1035^b28

7 *Top.* 108^b10-11

8 「いやしくもわれわれが学ぶのは帰納によるか論証によるかであり、しかるに論証の方は普遍的なものから出発してなされるのであり、他方、帰納は個別的なものから出発してなされるのであり、そして、普遍的なものは帰納を通してでなければ観られることが不可能であり……」81^a39ff.

9 Cf. W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, 1965, pp. 675-6, 更に, Joannes Philoponos, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria*, ed. M. Wallies, Berol., 1909, p. 215

10 普遍的なものが個物に内在することは, *An. Post.* 100^a8において, 内在を表わす言葉 ἐνείμει の使用によって明言されている。

11 *Z. Cap. 3*では、普遍的なものと類とは恰も別のものであるかのように立てられているが、*Cap. 13*では両者は同一視されている。

12 1038^b9-15. 例えば普遍的なものとしての人間は、ソクラテスにもプラトンにもアリストテレスにも述語づけられる。したがって、もし人間がプラトンの実体をなしているなら、ソクラテスもアリストテレスも人間であるので、ソクラテス＝プラトン＝アリストテレスとなる。また、動物は人間にも馬にも牛にも述語づけられる。したがって、もし、動物が人間の実体であるなら、牛も馬も動物であるので、馬＝人間＝牛ということになる。これはばかげている。

13 1038^b16-19

14 1038^b16-19. 例えば、人間の本質を「二足の動物」とした場合、これは人間の定義であり、この定義のうちに動物という普遍的なものが入っている。ところで、その動物の本質を述べようとすれば、別の、より高位なる普遍者である生物が、定義の要素として入って来る。

15 1038^b29-30

16 1039^a3-11

17 227^a18-22

18 τούτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπαρχεῖν πέφυκεν. *Met.* 1038^b11. なお、この小論のはじめの所で、普遍は「本来、多くのものに述語づけられるもののことである」と、アリストテレスによって漠然と規定されていると言っておいたが、普遍を「多くのものに属するもの (ὕπαρχον)」と見るか、「多くのものに述語づけられるもの (κατηγορούμενον)」と見るかは、存在という観点から見ているか、論理的観点から見ているかの違いにすぎない。

19 これはソクラテスから受け継がれた意識である。Cf. *Pol.* 1278^b22, 1281^a1, 1283^a21, *Oeco.* 1343^b20

- 20 *De An.* 420^b19
- 21 *Ibid.* 411^b27-30
- 22 *Ibid.* 413^a31-33
- 23 *Ibid.* 413^b3ff., 415^a22ff., *Par. Nat.* 455^a23
- 24 *De An.* 435^b20-21
- 25 *De Part. Anim.* 653^b20ff
- 26 1071^b22-24
- 27 Alexandros, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck. Berol., 1891, P. 689
- 28 *De Part. Anim.* 646^a12ff.
- 29 *Met.* 980^a27ff
- 30 *Poet.* 1449^b18ff.
- 31 *Met.* 999^a26-29
- 32 *An. Post.* 73^a22, 76^b11
- 33 *Ethi. Nico.* 1139^b18ff.
- 34 Cf. *An. post.* A. Cap. 4 尚, 無中項的な前提命題において, 主語が主語である限りにおいて属する述語にはどういふものがあるかという, 述語が主語の(a)特有性を表わすか, (b)種差を表わすか, (c)定義を表わすかのいずれかの場合のみである.
- 35 主語に対する述語の関係が $\tilde{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ である限りのものは $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ でもある。しかし, $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ であるものはすべて $\tilde{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ であるとは限らない。しかし, アリストテレスは, ときには, $\tilde{\eta}$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ = $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ として考えたりもする (Cf. *An. Post.* 73^b28). 主語に対して述語が自体的に, 即ち $\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ に属するとは, 附帯的ではない仕方であること, 主語に対する述語の関係が恒常的必然的であることを表わす.
- 36 名辞が一義的に語られるとは, 例えば, 牛にも人間にも「動物」が述語づけられるが, いずれに述語づけられても, 「動物」は同じ一つの意味ないし定義に基づいて語られることを表わしている (Cf. *Cat.* 1^a6-10). これは, 学的論証が成立するための最も根本的な要請の一つである。この, 一義的に語られるものにおいて論証的な学或いは知識が成立するということは, 例えば, 「存在」というような一義的に語られないものについては, 論証的な仕方での知識は成立しないことを意味している。このことについては第4節参照.
- 37 Cf. *An. Post.* A. cap. 4 尚, 上記注35参照
- 38 Cf. *Ethi. Nico.* 1096^b27ff.
- 39 *Top.* 103^b20, 107^a3, 152^a38, *An. Post.* 83^b15, *Soph. Elen.* 178^a5
- 40 *Cat.* 11^a38, 11^b15, *An. Post.* 96^b19, *Phys.* 201^a10, *De An.* 402^a23, 412^a6, *Met.* 1089^b28
- 41 *Ethi. Nico.* 1131^a30-32
- 42 トポスの何であるかについては, 拙論「アリストテレス: トポスと『形而上学』」高知大学学術研究報告第27巻, 1978参照.
- 43 Euclides, *Elementa* I-20
- 44 アレクサンドロスが弁証論の好例として挙げている例である。Cf. *In Aristotelis Topiconum Libros Octo Commentaria*, ed. M. Wallies, Berol., 1891, P. 142
- 45 Cf. *Top.* A. Cap. 2, *An. Post.* 77^a29
- 46 *An. Post.* 77^a31-32. またアレクサンドロスは, 弁証論と弁論とは, 特定の類について, 特定の原理に基づいて論証を行なうのではない点で共通するとしている。Cf. *In Aristotelis Topiconum Libros Octo Commentaria*, P. 3
- 47 Cf. *Top.* A. Cap. 9
- 48 附帯的なものについてのトポスは, *Top.* A. Cap. 2 ~ Γにおいて挙げられ, 類についてのトポスはΔ, 特有性についてのトポスはE, 種差もしくは定義のトポスはZ, Hで挙げられている。
- 49 このトポスの適用例をそれぞれの作品から1箇所ずつ挙げておく。勿論他の箇所でも用いられている。*Phys.* 217^a6-8, *De Cael.* 313^b9, *De Gen. et Corr.* 326^b32-33, *Par. Nat.* 477^a17-19, *Met.* 1072^b25-26, *Ethi. Nico.* 1131^b21, *Rhet.* 1379^a27-29, *Pol.* 1334^a35-40.
- 50 *Ethi. Nico.* 1134^a1-7, *Rhet.* 1369^b33-35, *Met.* 1027^b20-23, *An. Post.* 92^a20ff., *Phys.* 207^a7-9
- 51 矛盾律は「同じものが同じものに同じ条件のもとで同時に属し且つ属さないということはいえない」

- (Met. 1005^b19-20) であり、排中律は「一つのことについては何であれ或る一つのことを肯定するか否定するかでなければならない」(Ibid. 1011^b24) である。
- 52 アレクサンドロスはこのことを「トポスは輪郭においては限定されているが、個別的なものにとっては不定である」と言っている (cf. *In Aristotelis Topiconum Libros Octo Commentaria*, P. 5). これは、トポスは形式だけが一定していてその内容が不定であり、どの領域の存在者にも妥当するということを意味する。
- 53 1026^a23-32
- 54 第一哲学或いは第一哲学のうちに含まれる存在の学が、存在するものを存在するものとして探究し、また、それに自体的に属しているものを探究するのに、部分的な学即ち個々の特殊学は、存在するもののうちの或る特定のものを切り取って来て、それについて探究する。 Cf. Met. Γ. Cap. I
- 55 Met. 998^b21-22
- 56 1028^a10ff.
- 57 1028^a31ff.
- 58 Cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II P. 161
- 59 Cf. Met. 998^b22, 1045^b6, 1059^b34, An. Post. 92^b14
- 60 Cf. Met. 1003^a33-^b16 及びその部分に対するアレクサンドロスの注釈 (Cf. *op. cit.* P. 241-2) 参照
- 61 Met. 1003^b5-12
- 62 Op. Cit. P. 242
- 63 St. Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, vol. I, Henry Regnery Company, Chicago, 1961, P. 219
- 64 *Ethi. Nico.* 1096^b27-29
- 65 Cf. Met. 1093^b19-21
- 66 Ibid. 1028^b2-4
- 67 Ibid. 1004^b9-10
- 68 Ibid. 1026^a27-30
- 69 Ibid. 1003^a16
- 70 以上(1)~(3)は、Met. Γ. Cap. I に言われていることである。
- 71 究極的な原因 (*ai akporatai aitiai*) をわれわれは探究しているのであると、Met. Γ. Cap. I. 1003^a26-27で言われており、同書 A. Cap. 2. 983^a7で言われている。
- 72 在るものは四形態に分類されることについては Met. 1026^a33-^b2参照。可能態と現実態としての存在が諸範疇の分類を前提していることについては Phys. 201^a9-10参照。また、附帯的な在るものは、範疇を異にするもの相互の間で成立する存在であるゆえ、諸範疇の分類を前提している。
- 73 諸範疇が如何なる結合にもよらないで語られるものについての分類とされる限り (Cf. Cat. Cap. 4), Cat. は論理的著作の一部門と見なされることも可能である。
- 74 アリストテレスが Cat. でやっているように、在るもの (*on*) を諸類即ち諸範疇へ分けることは、第一哲学の仕事であると、アレクサンドロスもはっきり言っている (Cf. *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, P. 245)
- 75 在るものは多義的に語られるとして、諸範疇へ区別することは、アリストテレス哲学に最も根本的な事柄である。というのは、
- (1)プラトンのイデア論に対するアリストテレスの批判の拠り所の一つは、諸範疇の区分に基づいているからである (Cf. *Ethi. Nico.* 1096^a17ff). 善は一義的には言われず、多義的であり、しかし、そこに「プロスヘン形式」による統一があると見る見方は、*Ethi. Nico.* の根本テーゼである。このことを考えれば、諸範疇の分類ということは、アリストテレスの倫理学領域で如何に重大な意味をもっているかがわかる。
- (2)自然学の領域で、始源 (*arche*) となるものは幾つあるのかの探究過程で、アリストテレスは諸範疇の区分に基づいて、パルメニデス説を批判している。そのパルメニデス説とは、一つの存在そのもののしか認められないとする説であり、それは、最後的には、自然学の拠って立つ基盤である運動を否定せざるをえなくなるような説である。したがって、諸範疇の分類は Phys. においては、パルメニデス説との関連で不可欠な役割を果たしている (Cf. Phys. A. Cap. 2, 3).
- また、アリストテレス自らの運動論によれば、運動は、場所、量、性質の範疇において成立する。した

がって運動論が中心的な役割を果たす *Phys.* は、諸範疇の分類と考察という存在の学を前提としてはじめて成立しうるのである。

(3) また、*De An.* 402^a23において魂の定義を求めるに当って、先ず、魂は如何なる範疇に入るかが問題とされ、410^a13ff では、魂が元素から成っているという説に対する論駁で、諸範疇の分類は極めて重要な役割を果たしている。

(4) この小論の第3節 XVIIIですでに述べたように、トポスに立脚しての弁証論も諸範疇の区分を前提している。というのは諸トポスは *Praedicabilia* に応じて設定されているのであるが、その *Praedicabilia* は諸範疇の区分を前提しているからである。

(5) 諸範疇の区分は、諸範疇という枠を越えて妥当する概念という考え方を可能ならしめる。例えば、一、可能態と現実態、完全なもの etc. の概念である。これらについては後程触れる。

76 拙論「アリストテレス：『自然学』第8巻と『形而上学』第12巻における神論について」高知大学学術研究報告第39巻、1990、参照

77 可能態と現実態という概念はアリストテレス哲学の中で最も重要な働きをしているものの一つである。部分的諸学の重要な局面で用いられているのであるが、諸困難の解決のために用いられている重要な例だけを以下に挙げておく。

(1) *Phys.* Γ. Cap. I：運動の定義のために用いられている。運動の定義はそれらの概念なしにはなされえなかった。

(2) *Ibid.* Γ. Cap. 6：両概念は無限の定義、無限の存在如何を論ずる場合にも用いられねばならなかった。

(3) *Ibid.* 212^b3ff：場所のうちにあるということも両概念で説明される。

(4) *Ibid.* Δ. Cap. 9, *De Cael.* 302^a1ff：空虚の存在の否定は両概念で説明される。

(5) *Phys.* Δ. Cap. 13：今による時間の連続性と可分割性は両概念で説明される。

(6) *De An.* 412^a27-28：魂の定義はこの概念なくしては与えられない。

(7) *Ibid.* B. Cap. 5：感覚の成立ということも両概念なくしては説明がつかない。

(8) *Ethi. Nico.* 1098^a16, 1099^b26：幸福はわれわれの「魂の徳（アレテー）に基づいた現実活動」として定義される。アリストテレスの倫理学はわれわれに達成可能な幸福の探究であることを考えれば、彼の倫理学は可能態、現実態という両概念なしには成立しない。

(9) *Ibid.* 1174^a13-1176^b30：倫理学において快樂論は重要な位置を占める。その快樂が現実活動として捉えられている。

(10) *De Gen. et Corr.* 327^b22ff：四原素からの同質体の成立という事態は、アリストテレスにとって生体或いは自然界全体の成立にとって極めて重要なことである。その同質体の成立に関して、混合のもつ諸困難を両概念を用いて解決する。

(11) *De Gen. Anim.* 740^b18ff：動物の発生における諸部分の分化という問題の解決において両概念が用いられる。

(12) *Par. Nat.* 446^a1ff：微妙なものの感覚という問題で両概念が用いられる。

78 *Met.* 1026^b4-5

79 *Ibid.* 1026^b24-26

80 (1) *Phys.* B. Cap. 4-5：これらの章で、偶運や偶然について考察されている。これら両者は附帯的なものという概念なしには説明されえない。その意味で、存在の学による考察を前提している

(2) *Ibid.* 212^b7, 11における「自体的に場所のうちにある」と「附帯的に場所のうちにある」との区別。

(3) *Ethi. Nico.* 1135^a15ff：本意や選択という倫理学上重要な概念が、附帯的なものと対比されて論じられている。

(4) *Ibid.* 1152^b1~1154^b34：快樂は自然本性による快樂と附帯的な快樂というように根本的な分け方で捉えられている。

(5) *Ibid.* Θ：愛についての論の中では、自体的な愛と附帯的な愛とが区別される。

(6) *Pol.* 1279^b35ff：国制の定義においては附帯性ということが用いられる。

(7) *De An.* B. Cap. 6：自体的に感覚されるものと附帯的に感覚されるものの区別。

81 *Met.* 1027^b34

82 Cf. *De An.* Γ. Cap. 6

- 83 Cf. *Met.* Γ. Cap. 2及び B. 995^b20-25 尚, アリストテレスはこれらに類する概念はどれだけあるかに
ついて明確なことは何も言っていない。
- 84 *Met.* 1004^b22-23
- 85 Cf. J. D. G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge U. P. 1977, P. 38-9 Evans は類似性は *Top.*
114^b25-36, 115^a15-24, 127^b26-128^a12, その他でトポスを提供し, 反対性は113^b27-114^a6, 123^b1-124^a9,
135^b7-16その他でトポスを提供していることを指摘している。Cf. *Op. Cit.* P. 38 n. 128
- 86 *Top.* 105^a24-25
- 87 *Ibid.* 131^a12-26, 142^a22-142^b19
- 88 *Met.* 1004^b8-9
- 89 *Ibid.* 1003^a30-31
- 90 *Ibid.* 1070^a35-1070^b10
- 91 アリストテレスは, 形相, 欠如, 質料, 始動因の四者を原理もしくは原因と呼び, 前の三者を, 事物
に内在するものとして構成要素と呼ぶ。Cf. *Met.* 1070^b22ff.
- 92 Cf. *Ibid.* 1070^b10-35 アリストテレスはここでは, 普通やっているのとは異った分け方をしている。
普通には, 形相因, 質料因, 始動因, 目的因というように分けるのであるが, ここでは, 形相因を更に
欠如へ分け, 目的因を省略している。目的因は形相因へ入れられるからである。また, 事物に最も近い
始動因を形相因へ入れ, しかし, 究極的な始動因を形相因から区別している。尚, 原理を形相, 欠如,
質料とする考え方は, *Phys. A.* Cap. 6-7に現われている。
- 93 例えば, 四原因のうち, 形相と質料を取りあげてみた場合, もし, 両者が凡ゆる存在に妥当する普遍
的な原因としてのみ規定されるとしたら, 形相は能動的, 支配的, 限定的, 可知的, 現実的等々の概念
で捉えられ, 質料はそれらに反対の概念で捉えられる。しかし, 両者が個々の学で具体的に捉えられる
なら, 例えば *De Gen. Anim.* では, 雄や精殖液は形相として, 雌や月経液は質料として捉えられる。 *De*
An. では魂は形相として, 身体は質料として捉えられる。ものを作る場合であれば, 技術知は形相であり,
素材は質料である。原理原因が, 諸範疇という枠を越えて普遍的に妥当するとはそのことを意味する。
- 94 *Met.* 1070^b36-1071^a3
- 95 実体の原因とは何を指しているのか。アリストテレスは, 魂と身体, 或いは, 知性と欲求と身体とい
う例を挙げている。アレクサンドロスによると, 前者は植物の場合を指し, 後者は人間の場合を指して
いる (Cf. *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, P. 682)。この例から判断する限り, 更に普遍化するな
らば, 実体の原因とは形相と質料ということになる。
- 96 Cf. *Met.* 1071^a3-17 尚, 可能態と現実態が最後の, 形相, 質料, 始動因へ還元されることについて
の詳しい分析については, Cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, P. 362
- 97 *Met.* 1071^a35-36 原文では *ἐν τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ* となっているだけである。ὄν を補って, 「第一
の完全現実態にあるもの」即ち神と解する。Tricot はそう解しているし (Cf. J. Tricot, *Aristote, La*
Métaphysique, Tom. II, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1970, P. 663, n. 2), H. G. Apostle もそう解してい
る (Cf. H. G. Apostle, *Aristotle's Metaphysics*, Indiana U. P. 1970, P. 398, n. 17)。Ross は何も言っていない。
アレクサンドロスは *τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ* でもって事物に最も近い原因と解している (Cf. *Op. Cit.* P.
685) が, Tricot や Apostle のように, 第一の動者即ち神と解するのが正しい。
- 98 「アリストテレス哲学における第一実体の三層と Proteron・hysteron 概念」高知大学技術研究報告
第29巻 (1980)。尚, 1980年のこの論考と, いま記していることとの間には多少の違いはあるが, 骨子
においては全くかわらない。
- 99 Cf. *De An.* 402^a1ff.
- 100 「アリストテレス哲学におけるピュシス概念とそれの形而上学的諸問題への浸透について」(『文化と
哲学』第3号, 静岡大学哲学会, 1984年)
- 101 「アリストテレス: 『自然学』第8巻と『形而上学』第12巻における神論について」高知大学学術研
究報告第39巻, 1990
- 102 1075^a13-23
- 103 *Met.* Δについてはさまざまな意見がある。諸家の見解については, Giovanni Reale, *The Concept of*
First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle, Ed. and tr. by John R. Catan, State Univ. of
New York, 1980の第8章で詳しく紹介されている。Reale は, アリストテレスの第一哲学は存在の学

(ontology), 原因の学 (aetiology), 実体の学 (ousiology), 神学 (theology) を含むものであって, これらは有機的統一をなしていると主張する. 第一哲学に対するこのような見解に基づいて, Reale は *Met.* Δ で取りあげられている諸概念は, 第一哲学の主題に関わる諸概念であるとしている. Reale のこの主張に対し, 筆者も大筋において賛同する.

104 Cf. *Cat.* Cap. 8

105 *Met.* 1003^b23

(平成4年9月11日受理)

(平成4年12月28日発行)

