

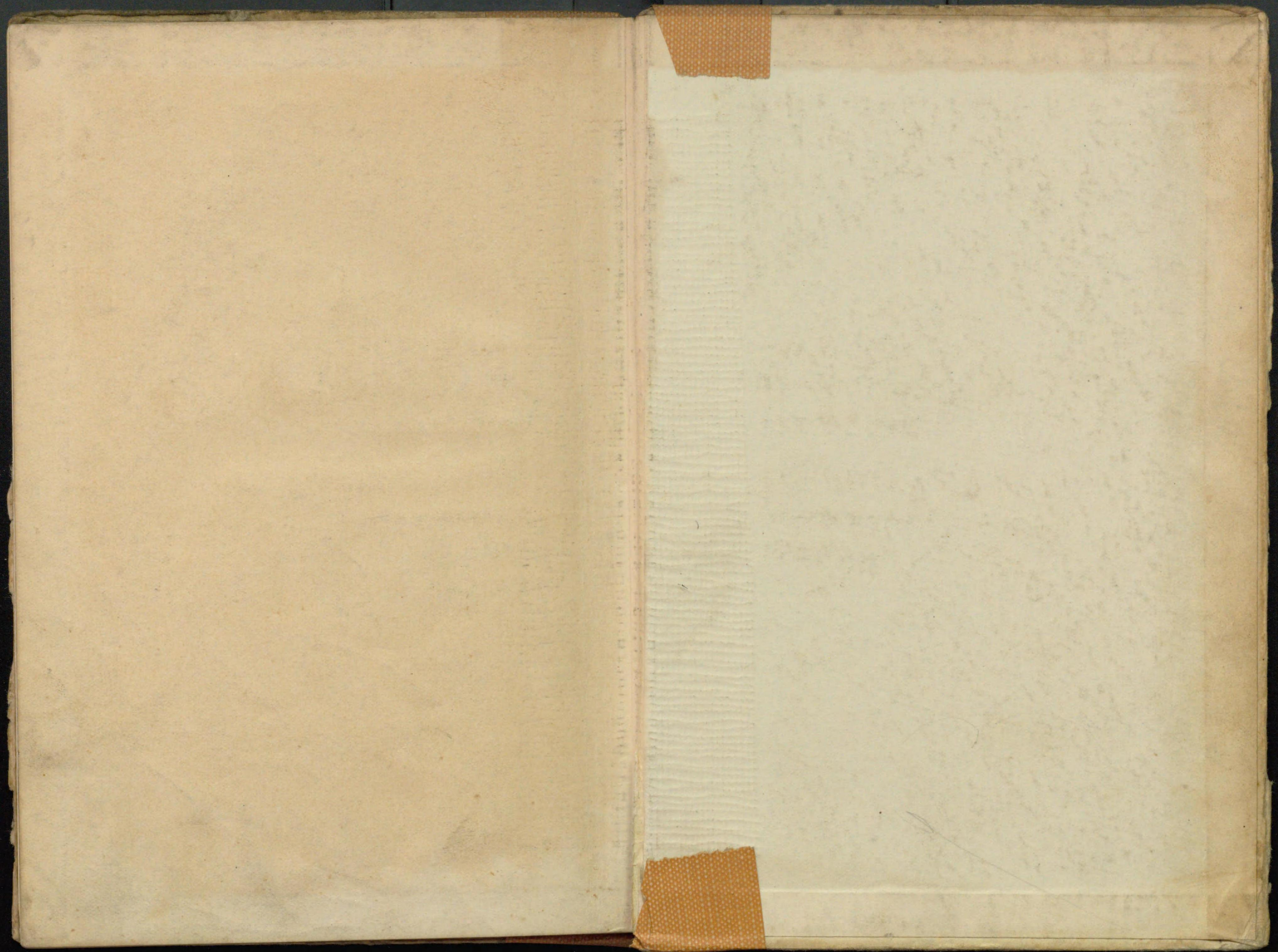
31

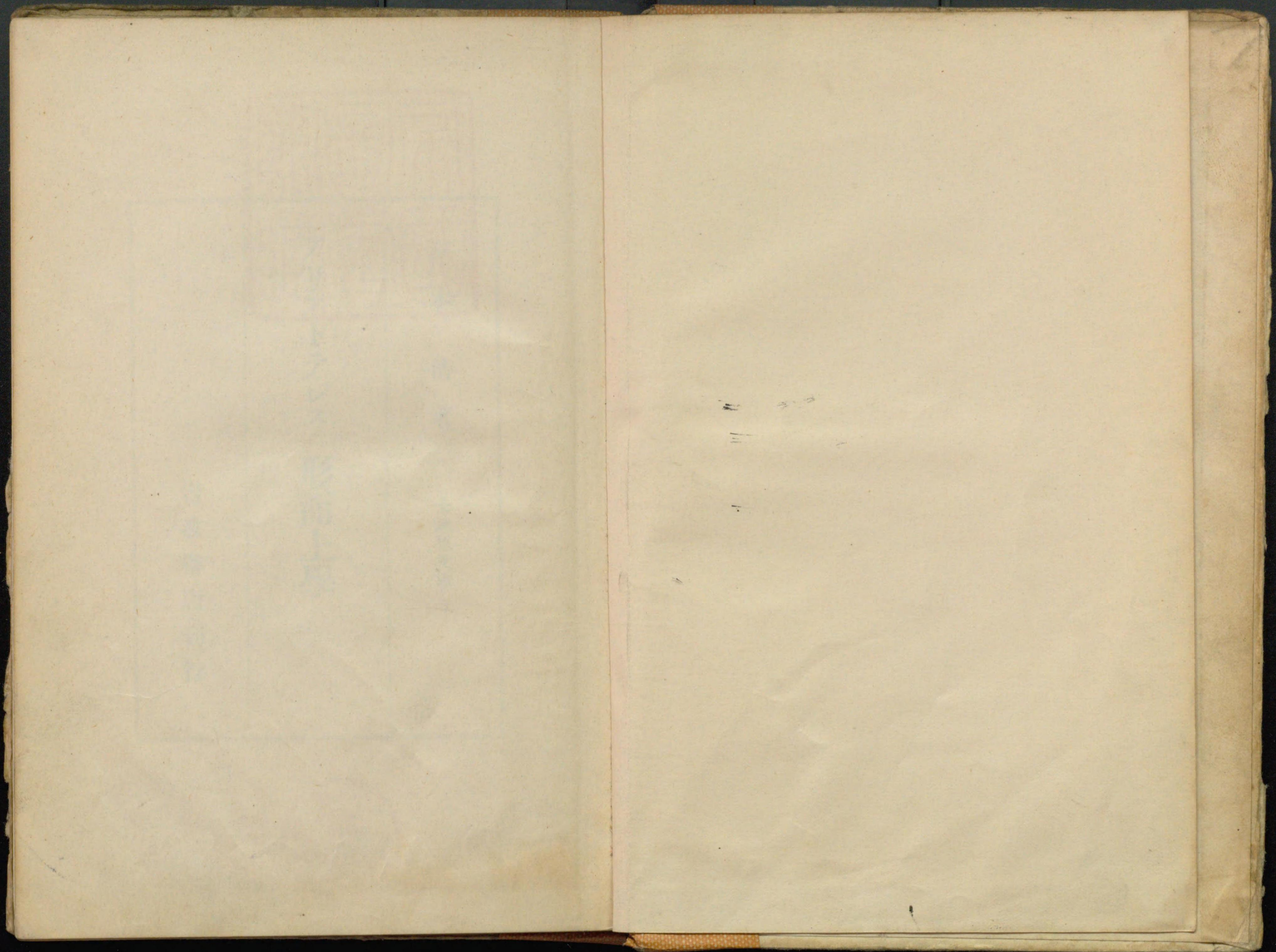
681-1-(2)

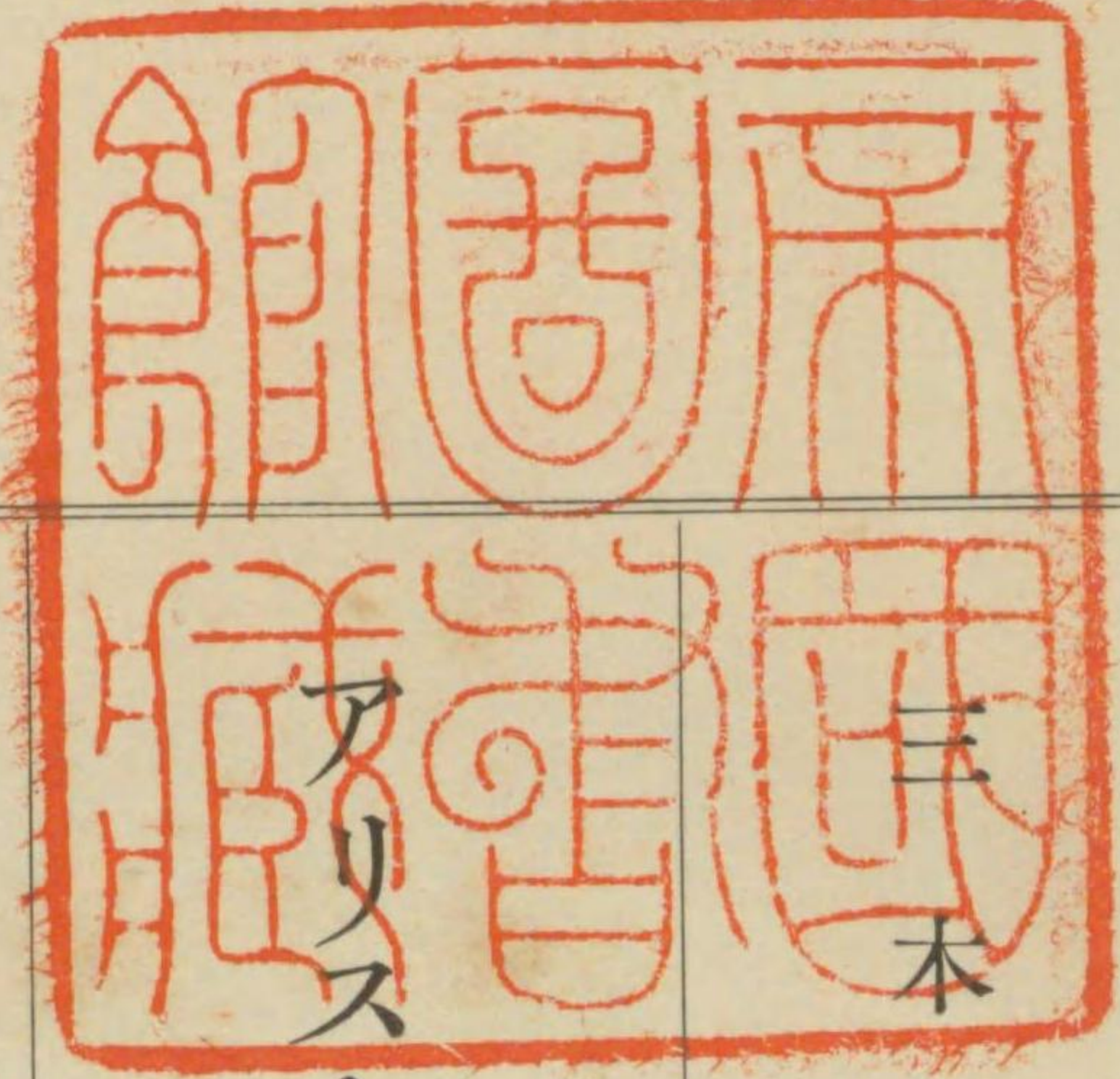


1200501577299

口
複
写







清 著

大思想文庫 2

アリス
トテレス
形而上學

岩波書店刊行





序

本書はアリストテレスの形而上學に就いてのささやかな敘述である。形而上學の名によつて傳はる彼の著作が後世に與へた影響には際限なく廣く且つ深いものがあるが、しかもこの著作はすでに文獻學的に種々の問題を有し、更にその思想内容の解釋に至つては多くの困難を含み、學者たちの間に様々な説が行はれてゐる。従つてこの簡単な敘述に於てすら、私はそれらの諸説を考量しつつ若干私見を述べること避け得なかつた。私の意圖はアリストテレスの形而上學的思想を能ふ限り體系的に理解することに存した。自己の微力のために、また短時日の間に執筆せねばならぬ事情にあつたために、この意圖を如何ほど實現し得たか疑はしく、思はぬ誤を犯してゐることもあり得るであらう。不備の點は後の機會に改めたい。参考した諸學者の研究並びに原典に於ける典據の指示は本書の性質上省略した。凡て他日補はうと思ふ。

一九三五年五月

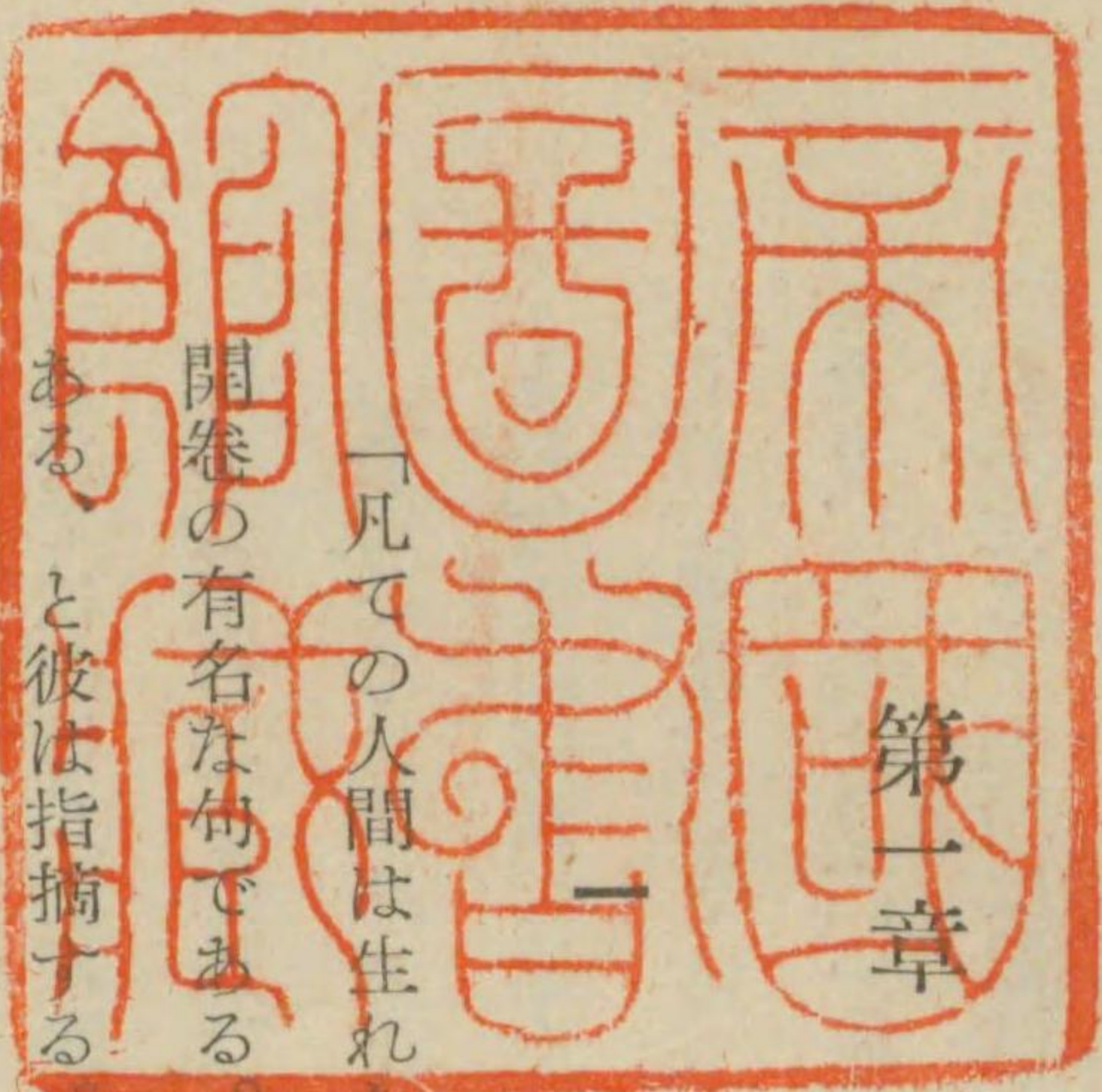
三 木

清

目次

第一章	學の規定	一
第二章	方法	二
第三章	形而上學の主題	四
第四章	眞としての存在	六
第五章	實有の概念	九
第六章	可能性と現實性	一三

第二章 學の規定



「凡ての人間は生れながらにして知ることを欲する。」これはアリストテレスの形而上學開卷の有名な句である。知らうとする欲求は人間に生具し、知ることは人間にとつて悦びである。と彼は指摘する。その兆しに、我々はすでに感性的に知覺することに、實際上の有用性を離れて、それ自身として悦びを感じる。とりわけ視ることの悦びは大きい。視覺は他の感覺よりもよく知らしめ、多くの區別を明かにする。そこで我々は視覺を凡ての感性知覺のうち最も勝れたものと認めてゐる。純なる知識に對する欲求は人間の本性に屬し、人間にとつて知識よりも純なる悦びを與へるものはない。

勿論、感性知覚は人間にのみ固有のものでなく、動物も具へてゐる。或る動物にあつては、なほ知覚から記憶が生ずる。記憶力を有する動物はこれを有しない動物に比して一層知的で、伶俐である。そして記憶の能力に加へて聴覚を有する動物は物を教へられることが出来る。聴くことは知ることの重要な源泉である。動物は経験といふものを僅かしか有しない。人間に於ては記憶から経験が生ずる、同じ物に就いての多くの記憶から一個の経験が形成される。然し人間の場合知識は單に経験に留まらないで、経験から學に達するのである。

このやうにアリストテレスの形而上學は知識の系譜學的敘述をもつて始められた。いま學と技術との區別を姑く措くならば、知識は知覚、記憶、経験、學といふ、およそ四つの段階を経て發展すると考へられた。これらの段階は、そのより低い段階がより高い段階の地盤となり、そのより高い段階はより低い段階を基礎とするといふ關係に立つてゐる。記憶は知覚から生じ、経験は記憶から生ずる。學は経験を通じて達せられる。知覚や記憶は、また僅かながらも経験は、動物も有するに反し、學は人間にのみ屬してゐる。然るに學が人間にとつて可能であるのは、人間は他の動物と異りロゴス（言語、また思惟）を有するからである。

人間は「ロゴスを有する動物」(ζῷον λόγον ἔχον)と定義される。人間的の名に値する一切はロゴス的であるが、學はその第一のものである。

凡て生あるものは精神を原理とする。精神は生命を有し運動するものの本來の存在性を形作つてゐる。アリストテレスの精神論は單なる心理學でなく、まさに生の存在論であつた。

精神は種々の形態に於て現はれ、それに應じて生の段階的な發展が見られる。植物も生きたものとして既に精神を原理としてゐる。この精神は「榮養の精神」と呼ばれる。植物は養分を攝取し、生長し、繁殖する。然し植物は知覚を有せず、植物には「知覺的精神」は屬しない。動物にして初めて知覺する。動物的生は云ふまでもなく榮養の精神を含み、その上に知覺するのである。然し動物はロゴスを有しない。語ることは人間の固有な存在性を形作る精神によつて規定された運動である。植物的生が榮養の精神によつて、動物的生が知覺的精神によつて性格付けられるに對して、人間的生の特質は「思惟的精神」である。もとより人間的生は榮養及び感性知覚を含んでゐる。思惟は感性知覚を土臺とし、且つこのものを通じてまた榮養を土臺としてゐる。一般に、高次の精神は低次の精神なしには存し得

す、高次の生は低次の生の凡てを含んでその上に發展する。かくの如く段階的發展的に見られた生の存在論もしくは精神の現象學に於て、その最高の段階を現はすものは學、特に哲學である。學と生とはアリストテレスにあつて根本的な聯關に於て捉へられてゐる。學はロゴスを本質的規定とする人間的生のひとつの、しかもその最も勝れた在り方にほかならない。

アリストテレスの形而上學に於て我々が先づ出會ふのは學の規定である。彼は學を就中經驗と區別しつつその特質を論じてゐる。一、經驗が個々のものに就いての知識であるに反して、學は普遍的なものに關する知識である。二、經驗は單に斯くある (το ον) といふことを知らせるに過ぎないが、學は何故に然かあるか (το οτι) といふことを示す。つまり學は原因に就いての知識である。三、學は教へ得るもの、従つてまた學び得るものである。即ち學は方法的な知識であるからである。四、學は實用のためのものではない。學は本來それ自身のために求められる知識である。それ故に學は、實際生活の必要が既に滿されて閑暇のあるところで生れる。アリストテレスは歴史的註釋を加へて、エジプトに於て最初に數學が現はれたのは、かしこでは僧侶の階級が閑暇を有したためであると述べてゐる。また彼は、

人間は昔も今も驚異 (θαυμάζειν) によつて哲學することを始めたと云つてゐる。驚異は實際生活の快樂や必要とは關はりのない純粹に知的なパトスである。

然し學のこのやうな規定は、アリストテレスが抽象的に立てたものでなく、彼が初めて設けたものでもない。アリストテレスは寧ろ彼のつねに用ゐた方法に従つて、如何なる人間が「智者」と稱せられてゐるかに就いてギリシア人の諸意見を分析することによつて、學に關するかやうな規定を見出したのである。智者はギリシア人の人間理想を、人間の理想的なタイプ——中世に於ける聖者の理想と比較せよ——を現はした。従つてアリストテレスによつて明かにされた學の理念は、いはばもとギリシア人の生活そのものの中から生れたものである。人類思想の歴史にとつて重要な意義を有するギリシア人の諸業績のうち、かかる學の理念の發見は、ロゴスを有する動物といふ人間定義の發見と共に、特に影響深きものである。智者といふ語は日常比較級に於て用ゐられる。手仕事をする大工よりも設計をする棟梁がより智者であると云はれてゐる。然らば最も勝れた意味に於て智者と考へられるのは如何なるものであるか。物を個別的に知つてゐるといふのでなくて凡てを知つてゐる者が智者である。

また我々にとつて知るに困難なもの、容易に近づき得ないものを知つてゐる者が智者と呼ばれる。更に智者は物の根源にまで達してゐる者である。彼は物を根源的に知つてゐる故によりよく教へることが出来る。智者の有すべき智慧はこのやうにして普遍的なもの、究極的なものに關する知識でなければならぬ。この知識はあらゆる他の知識の上に位し、他の目的のためでなくそれ自身のために求められる。眞に智慧の名に値するのは第一原理と第一原因に就いての知識である。かやうな「智慧」は最高の學たる哲學に屬してゐる。

ギリシア的な學の理念に於ける最も特性的なものは、學が純粹に觀想的本質のものと考えられたところにある。このことはすでに學が實用と没交渉であると云はれてゐることで明白である。學は本來それによつて物を作り或は名譽を得るといふが如く自己の外に目的を有するものでなく、それ自身が目的である。學の目的はテオリア (θεωρία 觀想) に存する。テオリアといふ語は、今日單に「理論」を意味するが、もと「觀る」といふ意味であり、しかも特に宗教的意義のものであつた。テオリアはギリシア的敬虔の固有なものである。學としてのテオリアの意味もギリシア的敬虔の背景を離れて十分に理解することが出来ない。學の本

質が觀想であるといふことは、それが生と無關係であることを意味せず、却つて觀想こそ人間の生の最高の形態である。アリストテレスは人間の生活を、享樂的生活 (βίος ἀπολαυστικός) 政治的生活 (βίος πολιτικός) 觀想的生活 (βίος θεωρητικός) の三つの段階に區別した。學と觀想は人間生活の一形態として、享樂的生活は固より實踐的生活の上に位し、最高の段階を占めてゐる。多くの人は感性的な快樂や物質的な富を求めて生活する。より勝れた人々は政治的實踐的生活に於ける名譽のうちに幸福を見出す。自己の名譽は他人に依存するが、社會的行爲に於ける徳は思慮ある人々から尊敬されることである。然しこれとも外的事情に依存するに反して、觀想的生活はその幸福の源泉を自己自身のうちにもつてゐる。そして學の本質が觀想に存するといふことは、それが非實踐的であることを意味するものでなく、却つてテオリアこそ生の最高の活動、實踐の最高の實現と考へられたのである。自己目的的な (αὐτοσκοπεῖς) 觀想は、政治學第七卷第三章によれば、單に「ひとつの行爲」 (πραξις τις) であるのみでなく、「最も勝れた意味に於て」 (κρείστος) 行爲すると云はれるものは「思惟の棟梁たち」 (οἱ δίαυλος ἀρχιτέκτονες) である。學が生に價値を有しない

といふことはあり得ない。そして人間のあらゆる活動は幸福を目的とするものであつて、これを否定することは事實に矛盾するといふのがアリストテレスの一般の見解であつた。観想は生の最高の活動としてまた最高の幸福を意味してゐる。就中ニコマコス倫理學第十卷は觀想的生活の淨福に就いて美しい言葉をもつて語つてゐる。「叡智の活動は、觀想的なものとして、嚴肅性に於て勝れると共に、自己以外の如何なる目的をも追ひ求めず、固有の快樂を有し（この快樂が同時にその活動を増大させる）、そしてその活動には、人間に可能なる限りの自足、閑暇、不倦怠、及びその他すべて幸福なる者に屬するものが、屬すると思はれる。かくてこの活動は、それが全生涯の間續く場合、人間の完全な幸福であるであらう、なぜならそこでは幸福に屬する如何なるものも不完全ではないから。」かくの如くアリストテレスは純粹な思惟と觀想とを稱へた。觀想はまさに人間の完全な幸福を意味し、生の價値の最高の實現である。

このやうな思想が特殊なギリシヤ的敬虔を背景とすることは既に觸れた。それはまた、社會學的には、奴隸制度によつて維持されてゐたギリシヤの有閑階級生活の觀念的表現と見ら

れ得るであらう。「高貴な閑暇」(στολήν εὐθερίαν)といふ思想はギリシヤ特有のものである。本書に於ける我々の問題は、かくの如き思想がアリストテレスに於て特定の存在論、しかも生の概念並びに善の概念の解釋をも自己のもとに従へる包括的な存在論と密接に關聯してゐることを明かにすること、かくの如き存在論がその根本的な規定に於て如何なるものであるかを示すことである。

二

學は眞理の認識にある。ところで ἀληθεια (眞理)といふ語はもと、存在が蔽はれずにあること、隠されずにあること、顯はにされてあることを意味する。アリストテレスは屢々その動詞形 ἀληθεύειν を用ゐてゐるが、存在を蔽はれてあることから顯はにすること、存在を開示することの謂である。ギリシヤ人はこのやうに眞理を否定的に、隠されずにあることとして現はした。それは屢々隠されてあるのである。そして見得るもののみが盲であることが出來、語り得るもののみが沈黙することが出来るやうに、不完全性は完全性の缺乏と考へ

られる。それ故に $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ (眞理) といふ語は α -privativum (缺乏を意味するアルファ) によつて現はされた。この特殊な表現は存在の開示が一定の仕方によつて初めて獲得されねばならぬことを示してゐるであらう。それはロゴスによつて開示されるのであるが、人間のロゴス的な活動はもとより單に固有の意味に於ける學に限られてゐない。アリストテレスはニコマコス倫理學第六卷の中で、肯定的に或は否定的に語ることによつて存在を開示するのは、數に於て五つあると述べてゐる。技術 ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$)、學 ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$)、實踐知 ($\phi\rho\omega\sigma\iota\varsigma$)、智慧 ($\sigma\omicron\phi\iota\alpha$)、叡智 ($\nu\omicron\varsigma$) がそれで、これらはいづれも $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\epsilon\iota\alpha$ (存在を開示すること) のそれぞれの仕方である。

ロゴスとは如何なるものであらうか。ロゴスは思惟を意味するが、また差當り言語を意味する。かかるものとしてそれは音であると云はれるであらう。然し單なる音、石と石とを打つて發する音の如きものでない。ロゴスは聲音、即ち生あるものが自己の内部から發するものである。聲音は生あるもののみ屬し、生あるものの本來の存在性を形作る精神によつて規定されてゐる。しかもロゴスは物を示し意味する聲音 ($\phi\omega\sigma\eta\ \sigma\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta$) である。それ

は單に生理的なものでなくて、有意味のものである。ところで例へば「馬」といふが如き名も意味する聲音である。けれどもこれはなほ本來のロゴスでない。馬と云ふのみでは十分に限定されてゐないからである。「馬は嘶く」とか、「馬は語らず」とかと云ふとき初めて、馬の名は限定されて本來のロゴスが生ずる。そこに判斷と呼ばれるものが出て來る、そのとき結合と分離が行はれ、肯定或は否定が現はれ、そこにまた初めて眞と偽との區別が認められる。これが固有の意味に於けるロゴスであつて、 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \alpha\tau\omicron\phi\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ である、即ち限定し、限定することによつて存在を開示するロゴスである。ロゴスの機能は $\alpha\tau\omicron\phi\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ に、存在を顯はにすることに、語られたものをそのもの自身から示すことに存し、かかるものとしてロゴスは $\alpha\tau\omicron\phi\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ (いはゆる命題) と呼ばれる。かやうにしてアリストテレスが技術、學、實踐知、智慧、叡智は肯定的に或は否定的に語ることによつて $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\epsilon\iota\alpha$ (存在を開示すること) に關はると云つたとき、その意味は明かであらう。これらはいづれもロゴスに關係し、ロゴスを基礎としてゐる。これらの活動はロゴ斯的或は「ロゴスをもつて」 ($\mu\epsilon\tau\alpha\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$) であり、或はかかる活動の最高の可能性としてのヌース ($\nu\omicron\varsigma$) である。ヌ

ノース（叡智）はそれ自身最高の活動形式であるのみでなく、他の諸活動形式も、智慧や學は固より、技術や實踐知も、凡て *καρθεύειν* に、従つて究極は認識に仕へるものと見られることによつて、凡てノースに、このものを最後の、最も本來的なテロス（目的）として、定位をとつてゐる。あらゆる人間的な、それ故にロゴス的な——なぜなら人間の本質規定はロゴスである——活動は、いはばノースに牽引され、ノースに向つて上昇する内的傾向性を有し、その尖端に於てノースに接してゐる。

右の五つの活動形式のうち先づ技術は、部分的には動物にも屬し得る經驗から區別される。技術には經驗によりも一層多くの知識と理解が屬し、技術家は經驗家よりも智慧があると云はれる。その理由は、經驗家は單に然かあるといふことを知つてゐるに過ぎぬに反し、技術家は何故に然かあるか、即ち原因の知識を有するからである。技術のかかはるのとは制作（*ποίησις*）である。然しそれは、一の目的に對する手段を明かにするの堪能といふ形式的な意味に於て、そこからまた時として生に處し、生を形成する手段の場合へ移して理解される。けれども技術と實踐知とは同じでない。前者は後者に對してすでにいはば形式的である。プ

ロネシス（實踐知）は處生に於ける善との内容的結合を含むからである。テクネ（技術）が制作（ポイエシス）に關係するに對して、プロネシスは實踐（プラクシス）に關係し、且つ後者は「人間にとつて善なるものと悪なるもの」との見地のもとに立つてゐる。制作と實踐とは原理の在り方を異にする。制作的活動にあつては目的はこの活動そのものでなくて他のもの、即ちまさに制作される作品である。實踐もしくは行爲にあつてはさうでなく、この場合には正しく或は善く行爲すること（*εὐπραξία*）そのことが目的である。然し技術も實踐知も共に「他のやうにでもあり得るもの」（*τὸ εἰδελχόμενον ἄλλως ἔχειν*）を對象とする點に於ては同じである。制作と實踐とは他のやうにでもあり得るもの、即ち變ずるものに関してのみあり得ることである。

技術並びに實踐知の對象が「他のやうにでもあり得るもの」であるに反して、學と智慧とは「他のやうにはあり得ないもの」（*τὸ μὴ εἰδελχόμενον ἄλλως ἔχειν*）に向ふ。學の對象は他のやうにはあり得ないもの、従つて必然的なもの、恆にあるものである。それは既にそこにあるものであつて、我々によつて作り出されるものでない。然し學は、單なる學として

は、恆にあるものをいはば全的に取扱ふのでなく、却つてそれが論證にとつて近づき得るものである限りに於て、一層正確に云へば、それが論證のうちに現象する形態に於て、取扱ふのである。これに反し、それから推論が行はれ、結論が導かれる根據乃至原理は、それ自身もはや論證し得ないものであり、従つて單なる學にとつては近づき得ないものである。「蓋し學は普遍的なもの及び必然的なものの把握であり、そして論證し得るものにとつて及びあらゆる學にとつて（なぜなら學は概念的 *meta Noyou* である）原理が存するのであるからして、このやうな仕方では知られるものの原理自身はもはや學によつても、技術によつても、實踐知によつても達せられ得ない。蓋し一方學に於て知られるものは論證によつて知られるものであり、他方技術や實踐知は他のやうにでもあり得るものに關するのであるから。」とアリストテレスは云つてゐる。論證の根據となる原理、即ち第一原理は恆にあるもの、他のやうにはあり得ないものであつて、技術や實踐知の對象とは性質を異にするのみでなく、それはまた論證的知識としての學にとつてもその前提乃至豫想であつて、このやうな學自身の對象とはならない。かくの如き原理、論證の根據であつてそれ自身は論證され得ない原理

の知見をもたらすのはヌースである。ただヌースにとつてのみ原理は近づき得るものである。ヌースは直觀的思惟である。「ヌースの作用は感性知覺の如きものである」(*esti to nousin estep to aistheseon*) と精神論の中には記されてゐる。ヌースの叡智的なものに對する關係は、感性知覺が感覺的なものに對する關係と同じである。言ひ換へると、ヌースは叡智的なものを直接的に受け容れ、諸原理を現的に持つところのものである。直觀的なヌースに對して比量的思惟は *diavoua* と呼ばれる。技術や實踐知、また學はかかるデアノイアに屬してゐる。

最後に智慧（ソピア）とは如何なるものであらうか。アリストテレスはこれを *vous kai epistēmē*（叡智且つ學、ヌースと結び付いた學）として規定してゐる。「かくて智慧が諸學のうち最も嚴密なものであることは明かである。智者は單に原理から従つて來るものを知るのでなく、また原理そのものに就いて開示しなければならぬ。従つて智慧は叡智且つ學であり、いはば頭として他の上に立ち、最も尊いものを捉へる學である。」そこで分るやうに、ソピア（智慧）には根本に於て獨立の能力が屬するのではなく、寧ろそれは、單に論證

的な學に對して高次の學を謂ふに過ぎない。なぜならそれはかやうな論證の原理乃至根據を直觀的に認識するヌースと結び付いた學であるからである。それ故に智慧は完全な、本來的な意味に於ける學でなければならぬ。アリストテレスも、根據への知見を有しない者はただ非本來的な意味に於てしか學を有する者でないと云つてゐる。智慧は「原因及び原理に就いての學」とも規定される。いま形而上學が學としてかくの如き智慧であるべきことは明瞭である。智慧には獨立の能力が屬するのでなく、却つてこの概念は學の生形態を現はすものとして特殊な意味をもつてゐる。即ちそれは觀想的生活の規定に結び付けられるのである。

このやうにして、一方には技術と實踐知とが、他方には學と叡智とがある。そして形式的には、技術及び實踐知は廣い意味での實踐的態度に關するものとして、理論的態度を形作る學及び叡智に對立する。同時に形式的に見れば、前の二者は他のやうにでもあり得るものを對象とし、後の二者は恆にあるものを取扱ふことによつて、對象の上で區別される。技術と實踐知、學と叡智に於て精神の一貫した機能は *ἀμφεσεν* (存在開示) である。けれども前の二者にあつては、存在開示は制作及び行爲のそれぞれの場合の個々の目的のためのものである。

ある。これに反し後の二者即ち理論的態度は、認識活動自身のうちにその目的を有し、その活動自身の外に如何なる結果、また如何なる行動をも目的乃至限界として有しない。それは對象の理論的所有及び觀照のうちに満足を見出すのである。尤も、技術や實踐知もディアノイア(比量的思惟)の活動であつて、それらにも眞なるロゴス(*λόγος ἀληθής*)が含まれる限り、それらに關することも廣い意味では學に屬すると見られ得るであらう。そこでアリストテレスは學を理論的學、實踐的學及び制作的學の三種に區分したと云はれてゐる。彼は比量的思惟(*διανοία*)に「認識的機能」(*ἐπιστημονικόν*)と「分別的機能」(*λογιστικόν*)との區別を認めた。前者は恆にあるものに向ひ(従つて理論的學に關係し)、後者は他のやうにでもあり得るものに向ひ(従つて技術並びに實踐知に關係し)、それぞれその對象を對象の性質に適合した仕方で開示する。ただその知識は、その對象が一方は恆にあるもの、他方は他のやうにでもあり得るものと異なるに従つて、同一の嚴密性(*ἀκριβεία*)を有するものではない。あらゆるものを論證しようとするものが却つて教養なきこと(*ἀπαιδευσία*)即ち方法に就いての無知を示すやうに、それぞれの領域に於て對象の性質に相應する嚴密性を要求

することが教養あること即ち方法に於ける堪能を證しする、とアリストテレスは考へた。あらゆる種類の知識に同一の嚴密性を要求することは却つて不嚴密であることを意味するとも云はれ得るであらう。固より嚴密性に於て勝れた學は學として勝れたものである。従つて理論的學は制作的學や實踐的學よりも勝れてゐる。かかる優越性は對象の性質によつて規定されてゐる。自然の永續的な秩序、就中天體は、恆に、あるものとして、それらに關する學には對象のこの性質の故に勝れた位置が與へられる。アリストテレスの哲學に於て自然の概念が、また理論的學とされる自然學が全く特殊な、基礎的な意義を有するもの、そのためにほかならない。恆にあるものは精神によつて絶えず現存的に、所有されることが可能である。恆にあるものは「凡てのもののうち本性上最も顯はなもの」(τῆ φύσει πανεπιτάτα κείναι)である。ヌースはかかる對象を現存的に所有するものとして優越なものである。ここに容易に聯想される神の概念に就いては後に至つて論究されるであらう。學がそれ自身のために求められる知識であるといふことは、その認識を無差別ならしめることでなく、却つて認識の對象の性質、その所有の仕方、に全く特殊な重要性が屬せしめられ、それに應じて學の位階

が考へられる。この場合決定的な見地はテオリアである。恆にあるものは絶えず現存的なものであり、かくのごとき本性上最も顯はなるものを現存的に所有することに於て學的觀想は「最高の限界」(καλλίστος ὄρος) に達するのである。

政治學第一卷第二章に云はれてゐる、「動物のうち人間のみがロゴスを有する。しかるにロゴスは益あるものと害あるもの、そこでまた正しいものと正しくないものとを顯はにする(δηλοῦν)ことに關はつてゐる。善と惡、正と不正及びその他かやうなことに對する感覺を有するといふことは、他の動物に對して人間に固有なことである」。動物の發する聲は單に苦と快との記號に過ぎないが、人間に固有な言語には善惡、正邪等の識別がある。かかる言語をもつての活動が「人間的な活動」(ἐνθρώπων ἀρρητιμαί), 詳しく云へば、特に人間的な活動であり、社會に於て實現される。實踐知に従つての活動はこのやうに固有的に人間的な活動である。しかるに智慧に従つての活動はそれと異り、いはば神的な活動である。このものも固より人間的な、徳(有能性)に従つての活動一般の地盤から生長するのであるが、「最も悅樂に充ちたもの」(ἡδίστην)としてその中から擢んでゐる。この生活は人間とし

ての人間に屬する生活よりも高い。ひとはただ人間である限りに於てこの生活を生きるのではなく、彼のうちに「或る神的なもの」(θεῖον τι)が屬する限りに於てそれを生きるのである。ヌースは人間に比して神的なものであり、これに従つての生活はまた人間的な生活に比して神的なものである、とニコマコス倫理學の中では云はれてゐる。然るにかくの如き觀想と幸福、従つて善との結合はアリストテレスに於て存在論を基礎として行はれた。我々はやがてその間の特色ある存在論的構造を明かにするであらう。

第二章 方法

—

成熟せる方法によつてその研究を指導して行くといふことは、アリストテレスの學の本質的な要素をなしてゐる。天才的な直觀に直接に身を委ねるといふのは彼のことでなかつた。彼はその研究の出發に際し或はその途上に於て、方法に就いてつねに反省を興へてゐる。方法といふ語はギリシア語では「道」(μέθοδος)と云ふ意味を含んでゐる。學は道に従つて歩まなければならぬ。蓋し學はその存在に於てまた一個の運動である。家を建てるのがひとつの運動、ひとつの過程であるやうに、學は、固より建築といふ制作の過程とは異なるにせよ、ひとつの過程であり、運動である。學は過程的な、方法的な知識である。學の道は何處から始まるのであらうか。

アリストテレスはその主要諸著作の種々なる箇所にて、およそ學は我々により明かなも

の、我々によりよく知られるものから出立して、本性上より明かなもの、本性上よりよく知られるものに至るべきことを繰返し述べてゐる。我々によりよく知られるもの或は「我々にとつてより先なるもの」(πρῶτον πρὸς ἡμᾶς) と「本性上より先なるもの」(πρῶτον τῆ φύσει)、本性上よりよく知られるものとは同じでない、反對に、我々にとつてより先なるものは本性上はより後なるものであり、本性上よりよく知られるものは我々にとつてはより知り難いものである。我々にとつての先後と本性上の先後とは區別されねばならぬ。いま本性上より先なるものとは何を謂ふかは、多くの論議を要せずして明瞭であらう。原理及び原因がそれである。アリストテレスは語義篇と云はれる形而上學第五卷の中で、原理といふ語の種々の意味を分析し、それらに共通な意味は「第一のもの」(τὸ πρῶτον) と云ふこと、それから物が在り、もしくは成り、もしくは知られるところの最初のものといふことであると記してゐる。なほ凡ての原因は原理と見られ得る。學はかかる最初のもの、本性上先なるものを捉へ、かかる原理からの認識でなければならぬ。然し原理は我々にとつてより近づき難いもの、知るにより困難なものである故に、學の出發點として取られるのは我々にとつて

より先なるもの、我々によりよく知られるものである。自然學の首章に於てアリストテレスは、知識はもと原理或は原因を知ることによつて得られるのであるから、自然學にあつても先づ原理に關することが規定されねばならぬと云ひ、「ところでその道は我々によりよく知られそしてより明かなるものから本性上より明かなそしてよりよく知られるものに至るのが自然である」と述べてゐる。かくて學は、我々によりよく知られたものから出立して原理への過程であり、更にかかる原理からの認識の過程である。この意味に於て學は二つの道、下からの道と上からの道とを含む運動である。しかも我々にとつてより先なる道は下からの道であつて、學はつねに先づこの道を踏むことが大切である。

學が開始されるに當つては、我々は對象に就いて既に何か知つてゐるのでなければならぬ。けれどもそれが知られてゐるといふことは、ヘーゲルの云へば、それが bekannt であるといふことであり、然るに bekannt であつても未だ erkannt であるとは云ひ得ない。前の意味で知られたものを後の意味で知られたものにまで發展させることが學の仕事である。しかも物が既に或る仕方であつて明かになつてゐるといふことが學的研究の可能となる條件であり、また

それが研究の端緒である。我々があからさまに學的態度をもつて存在に近づかうとするに先立つて、存在は既に、學的にはないにしても、我々に知られてゐる。存在は學以前に既に或る仕方で見ゆるものとなつてをり、顯はにされて與へられてゐる。存在が我々にとつて在るといふことは、根源的にまた原始的に、顯はにされて在るといふことを含んでゐる。そしてアリストテレスが時に區別した用語法に従つて云へば、*γνώσις* が *ἐπιτηδύμιον* の可能となる前提である。これと關聯して、彼が術語的に使用した「我々にとつて」といふことも、近代的な考へ方に慣らされた者が誤解するかも知れないやうに、決して單に主觀的といふ意味に解されてはならない。もしもそれが單に主觀的なことに過ぎぬならば、それが客觀的認識であるべき學の必然的な出發點として掲げられる理由もないであらう。我々にとつてといふことは、寧ろ存在が顯はにされてある、従つて明かなもの、知られたものである仕方、その特殊な仕方を表はすのである。このやうにしてアリストテレスは、物の熟知をもつて學の道に就かうとする者に對して要求さるべき最初の、根本的な條件であると考へた。ひとは物をあからさまに學的に研究するに先立つて、先づその物を熟知してゐなければならぬ。そ

れだからアリストテレスは年少者が政治學或は倫理學を究めようとするのは資格なきことであるとした。なぜなら彼等は未だ社會生活を多く經驗せず、政治に興らず、従つて研究の對象に就いて熟知することがないからである。學者として出發する資格はその學の取扱ふ存在を豫めよく知つてゐるといふことである。分析論後書は「凡て知性的な教へと學びとは既存の知識から (*ἐκ προϋπαρχούσης γνώσεως*) 生ずる」といふ句をもつて始められてゐるが、このことはまことに廣い意味に於てさうなのである。

然らば我々にとつてより先なるもの、我々によりよく知られたものとは如何なる性質のものであり、それから本性上より先なるもの、本性上よりよく知られるものに進むといふことは何を意味するであらうか。分析論後書には次のやうに書かれてゐる、「より先及びよりよく知られるといふことは二重の意味である、蓋し本性上より先なるもの、そしてよりよく知られるものと、我々にとつてより先なるもの、そして我々によりよく知られるものとは同じでない。我々にとつてより先なるもの、そしてよりよく知られるものは感性知覺により近きものであり、端的により先なるもの、そしてよりよく知られるものはより遠きものである。と

ところで最も普遍的なものは最も遠く、個別的なものは最も近い。そしてこれらは相互に對立してゐる」。ここに「端的に」(ἐπιπέως)といふのは「我々にとつて」といふに對し、「本性上」といふのと同じである。存在は我々にとつて何よりも先に感性知覺によつて與へられてゐる。感性知覺は差當り個別的なものを内容としてゐる。學はこのやうな個別的なものから發足して普遍的なものを求めて進むのである。個別的なものから普遍的なものへ導き出す方法は歸納法と呼ばれる。そこで我々によりよく知られたものから本性上よりよく知られるものに至る道は歸納法的方法的要求と一致してゐる。歸納法の地盤は經驗であつて、經驗は感性知覺と結び付いてゐる。經驗の尊重はアリストテレスの學の重要な特色である。學は單に概念的抽象的であつてはならず、却つて「現象を救ふ」(σώζειν τὰ πάθη) しなければならぬ。現象といふのは單なる假象のことでない。現象といふ語の根源的な意味は、自己を現はしてゐるもの、自己みづからを示してゐるものといふことである。ひとは現象を捉へねばならぬ (ἄρτηρον τὰ πάθη) ひととは先づ自己みづからを示してゐるもの、そのものとして認めなければならぬ。現象は救はれねばならず、ヘーゲル的に云へば、保存

され、止揚されなければならない。このやうにアリストテレスは經驗的に乃至歸納的に研究を進めること、現象に即して自然的に考察すること、を重んじた。我々にとつてよりよく知られたものから出發するといふことは、學の經驗的基礎に對する要求、物そのものへ向ふ現象學的要求と結び付いてゐる。

然るにアリストテレスが學の方法を論じた一つの重要な箇所として初めに擧げた自然學の首章は、右の分析論の敘述と外見的にも内容的にも一致しないものを含むやうに思はれる。この箇所に於ても、既に記した通り、學の道は我々によりよく知られそしてより明かなものから本性上より明かなそしてよりよく知られるものに至ると云はれてゐるが、然しそれについて次の如き注目すべき文章が見出される。「ところで我々にとつて最初に明かであるものは寧ろ混沌たるものである、後に至つてこのものから要素や原理が分析によつて我々に知られるものとなるのである。それ故に普遍的なものから個別的なものに進まなければならぬ。なぜなら全體は感性知覺によつてよりよく知られるものであるが、普遍的なものは或る全體である、蓋し普遍的なものは部分として多くのものを包含してゐる。」即ち、我々にと

つて先なるものから本性上先なるものへの道は、分析論のかの箇所に従へば、個別的なものから普遍的なものへ至ると考へられるに反し、ここでは普遍的なものから個別的なものに進むと云はれる。前の場合が歸納法に相應するとすれば、後の場合は演繹法に相應するのでもあらうか。然しこれはさうでなく、またさうであることが出来ぬ。なるほど演繹法は普遍的な原理から出發する論證であるが、然しそれは本性上より先なるものであつて、この箇所で謂はれてゐるが如き我々にとつてより先なるものではない。この箇所で *nabbiou* (普遍)といふ語が或る全く特殊な意味に用ゐられてゐることは文章の前後の關係から明瞭である。それは分析論の中で説明されてゐるやうな *nard navids* (一切に就いて) 且 *nabi avts* (自體に於ける) といふ意味での *nabbiou* (普遍) ではない。それは論理的普遍でなく、却つて感性的普遍である。それは感性的に與へられた「或る全體」であり、未だ限定されてをらぬ「混沌」である。それは經驗に與へられた全體の混沌たる表象であつて、それを個々の要素に分析し、限定することが學の方法でなければならぬ。従つてここで考へられるのは特に分析的方法であり、また定義的方法である。然しながら、この場合もし普遍が單に感性的なものであり、かくてもし分析論に於けると同じやうに感性的なものから出發するのであるとすれば、かしこでは歸納的方法が説かれてゐるに反し、ここでは寧ろ分析的方法が説かれてゐるといふのは、何故であらうか。かしこでは感性知覺に與へられるものが個別的なものとして規定され、ここでは混沌たる全體と云はれるのは如何なる理由によるのであらうか。ここでも我々にとつて先なるものが經驗的のものであり、その限り何等か感性的のものであることは疑はれないにしても、それは單純に感性知覺の對象といふのでなく、何等か既に論理的なものではないであらうか。ここで特に分析的方法が説かれてゐることは我々にそのやうに考へる動機を與へるやうに思はれる。

アリストテレスは自然學のこの箇所に於て、學は普遍的なものから個別的なものへ進まねばならぬと述べた後、例示して云つてゐる。「それは或る意味で名辭の定義に對するのと同じ關係にある。例へば圓といふ名辭は或る全體を無限定に現はしてゐる、然るにその定義はそれを個々のものに分析する。また子供たちは最初凡ての男を父と呼び、凡ての女を母と呼ぶが、然し後にはそれらの各々の人を區別する。」この例から察知され得る如く、我々によ

りよく知られたものとして學の出發點となるべき所謂普遍、混沌たる全體は、單に感性的な全體でなく、名辭といふやうな或るロゴスのもの、無限定な普遍概念を指してゐる。それは既にロゴスのものであるが、未だ十分に限定されてをらぬ普遍概念であり、これを分析し、限定することによつて「固有なるロゴス」(οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ λόγος)を見出すことが學の仕事である。學の出發點に於て既に或るロゴスのもの、その學の對象に就いての日常的な諸意見、以前の學者たちの諸見解等のものが與へられてゐる。しかもそれは我々にとつてより先なるものとして或る感性的な仕方、即ち經驗的に與へられてゐる。學の出發點はここに求められなければならぬ。實際に、自然學第一卷の第二章以下に於て我々が出會ふのは、自然學的原理に關する先行哲學者たちの諸説の敘述であり、その批判的分析的研究である。かやうなことは自然學の場合に限られてない。ニコマコス倫理學の初めの數章は學の方法の理解のために重要である。ここでも彼は、學は我々によりよく知られるものから出發すべきことを述べてゐるが、その方法としては定義的方法が説かれ、且つ實行されてゐる。出發點は多くの人々が一致して善と認めてゐる幸福といふ普遍概念であり、そのうちに意味されてゐる快樂、

財産、名譽等の諸内容を分析し、検討し、善及び幸福の定義と限定に達することが求められてゐる。かくの如くアリストテレスは彼の哲學の概念規定の地盤を、支配的な諸意見、以前の哲學者たちの諸見解、特に言語的表現、言葉の諸意味のうちを求めることをつねとした。形而上學第五卷は「語義篇」(περὶ τῆς ἑρμηνείας)と云はれる如く、哲學の諸根本概念に就いてそれらが語られる種々なる意味の分析的研究に捧げられてゐる。形而上學第一卷もその大部分が先行哲學者たちの學説の敘述、その分析批判に充てられてゐる。彼等は、この卷の最後の章に述べられてゐるところでは、四種の原因を既に研究したけれども、然しそれはただ「不分明に」(ἀνυπόθετος)である。「蓋し第一哲學はその初めにあつて子供に過ぎなかつたので、凡てに就いてかたことを云つた。」この一句は、解釋上學者たちの疑義を生じた自然學第一卷第一章のかの箇所と比喻も同じであつて、我々の右の解釋の正しさを傍證するに足るであらう。然るにそのやうな分析的な研究の仕方はロゴスのものを地盤とする故に、自然的考察とは云ひ難い。それは寧ろロゴスの的に考察することである。

アリストテレスは學的研究の態度に二つのものを、「自然的考察」(φυσικὸς ἑρετησμός)と

「概念的考察」(λογικὸς σκοπεῖν)とを區別した。我々にとつてより先なるものから本性上より先なるものに至る方法一般に關して、自然的に考察することが何を意味するかに就いては既に述べた。それは先づ現象を考察し、然る後にその原因に及ぶといふことである。事實が何故にさうか(τὸ ὅτι)を知らうとする者は先づ事實がどうあるか(τὸ ὅτι)を知らねばならぬ。自然的考察に對する概念的考察が論理的な研究の意味を有することは確かである。それは分析的乃至定義的方法によらねばならぬ。けれどもこの場合 λογικός といふのは單にいはゆる論理的の意味のみではない。もしもそれがただ論理的といふ意味であるとすれば、アリストテレスはその分析的乃至定義的な研究の仕方にて、我々によりよく知られるものから出發するといふ彼の方法の一般的要請に背き、そしてこの要請のうちに廣義に於て含まれる歸納的な、經驗的な態度を棄てたといふことにもならねばならぬであらう。しかるに λογικός といふ語はアリストテレスに於て多くの場合 ἐξ ἀποδείξεως といふ意味に用ゐられた。即ちそれは ὁδὸς (意見)として興へられてゐるものに基づき、それから論究するといふことである。物は、あからさまに學的に語られるに先立つて、すでに日常生活に於て語

られてをり、また我々が研究する以前に、既に從來の哲學者たちによつて語られてゐる。かくて種々のドクサ(意見)が存し、概念は多義的であるのがつねである。その諸意味は相互に必ずしも一致せず、却つて屢々撞著する。同じ物が異つて語られ、異なる物が同じに語られてゐる。我々の前に見出されるのは或る混沌たる全體である。學が λογικός に考察を進めるといふことは、このやうに我々にとつて社會的、歴史的に、従つてまたその限り經驗的に興へられた種々なるロゴスを地盤として、歸納的に、そしてその上に概念的論理的な分析及び定義の方法によつて研究して行くといふことである。アリストテレスは、歸納法と普遍的定義との二つをソクラテスに歸すべき功績として擧げたが、その意味で彼はソクラテス的方法を繼承したものと見られ得る。ソクラテスが歸納法を發見したと云はれる場合、それが近代の自然科学的論理學に謂ふ歸納法の如きものを意味するのではないのは明瞭である。ソクラテスやプラトンが凡ての物に就いて何よりもその概念は何かと問うた如く、アリストテレスも對象の概念に關する研究から始めることを好んだ。更に前者が日常生活からの例や一般に認められる意見、用語の考察から出發したやうに、彼も先行哲學者たちの見解や言葉の日常的

な意味の考察に學的研究の足場をおいた。彼の方法の特色が自然的考察に存することは否まれないにしても、彼は決して概念的考察を見棄てたのではなく、却つてそれを發展させ、方法的自覺の上に立つて遂行したのである。自然的考察と概念的考察とは矛盾するものでなく、却つて両者は相覆ひ、相補ふべきものである。概念的考察が空虛に終らず、眞に分析的であるためには、その概念が物そのものに於て示されねばならず、自然的考察の基礎を缺き得ない。概念的考察も社會的歴史的に與へられたロゴスを地盤とする限り、歸納的な經驗的なところがある。この場合にも我々にとつてより先なるものから出發するといふ學の方法一般が守られるのである。

二

然るにこのやうに社會的歴史的に與へられた言葉、意見、學説を尊重するといふ方法的趣旨は、アリストテレスに於て一定の思想を基礎とし、前提としてゐる。第一に、アリストテレスによれば、人間は生れながらにして知ることを欲し、知ることを悦ぶ。各人は眞理に

對して或る適合したものを具へてゐる。眞理はつねに本性上いはば證し易く、信ぜられ易い。

「人間は眞理に對して十分に資性を有し、且つ一般に眞理を發見することに成功する。」それ故に歴史的な生活に於ても眞理は絶えず勝利を占め、人間の歴史は眞理が次第に見出されて行く發展の歴史である。第二に、然しながら從來の哲學者たちは、多くの場合單に一面的な部分的な眞理を發見したに留まつてゐる。彼等の見解が齟齬し、彼等が矛盾に陥らざるを得なかつたのは、「各々の者は全體を研究すべきであつたに拘らず、ただ或る部分を語つてゐるに過ぎない」といふことに基づく。彼等も何等かの眞理を把握した、けれども彼等の把握したのは部分的眞理であつたが故に、それは存在の一面を現はすに過ぎなかつたが故に、その限りに於てまた虚偽でなければならなかつた。そこで第三に、哲學の課題はアリストテレスにとつて種々なる見解に於ける眞理の契機を限定し、それを綜合的に、統一的に表現することにある。彼の努力は具體的な、全體的な眞理を求めることに向けられた。例へば、アリストテレスは原因に四種のもの考へた人として知られてゐる。形相因 (causa formalis)、質料因 (causa materialis)、運動因 (causa movens)、目的因 (causa finalis) と稱せられるのが



それである。然るに、もしひとがこれら四種の原因そのものをアリストテレスが初めて発見したかのやうに思ふならば、嚴密でない。それらは個々のものとしては既に他の人々によつて彼以前に発見されてゐたのである。ただそのやうな先行哲學者たちの限界は、四種の原因のうち或は一つ或は二つといふ風に部分的に知つてゐたのみであり、またその個々のものを分析的に區別することを知らなかつたところにある。かくて形而上學第二卷第一章には云はれてゐる。「真理の探究は或る意味では困難であり、然し或る意味では容易である。その兆しに、誰も真理を充全的に捉へず、然しまた全然捉へそこなふのでもなく、却つて各人は自然に就いて何か眞なることを語つてをり、そして一人一人では真理に對して何も或は僅かしか貢獻しないが、凡ての者から綜合するとかかりの大いさになるのである。」そしてアリストテレスはそれを全體的に統一的に把握することを求めた。

然るに右に述べた三つの點を顧みるとき、ひとはアリストテレスとヘーゲルとの間の類似を容易に思ひ浮べることが出来るであらう。二人の思想家の間の類似は單にそれに留まらず、我々はなほそれに關聯して次のことを指摘することが出来るであらう。先づかうである。各

各の見解は、それが真理の一契機を示してゐる點で重要なのであつて、それが何人によつて語られたかはアリストテレスにとつては多くの意味を有しないことであつた。一切の個性的なもの、人格的なものは、實質的なもの、事象的なものの背後に消え隠るべきである。全體的な真理を求める者には、その部分にほかならぬ真理契機の発見者が誰であるかは寧ろ問題となり得ないであらう。このやうにしてアリストテレスは、後のヘーゲルの場合と同じやうに、或る説をなした者の名が知られてゐるときにも、明かにその人に就いて論じてゐるときにも、屢々その名を擧げることをしなかつた。彼は、「或る人々は云ふ」、「云はれる如く」、などの語法を好んで用ゐた。個人はいはば真理の單なる傳達器であり、真理そのものの立場からは顧みられることを要しない。次に、アリストテレスは彼に至るまでの時期に於て全體的な真理を敘述するためになくはならぬ個々の要素は凡て、或は殆ど凡て発見し盡されてゐるといふ考へのもとに哲學した。彼は自分が歴史の完成期に立つてゐるものと見做した。かくて彼の哲學の課題は、歴史に於て既に見出されてゐる諸々の部分的真理を綜合し、統一するといふことに定められる。彼は自分を開拓者としてよりも完成者として自覺してゐたや

うに思はれる。彼の哲學はまことに、ヘーゲルの比喻を用ゐるならば、ミネルヴの梟である。それは展望的であるよりも回顧的であるといふことを特色としてゐる。

ところでかくの如き思想を根柢として、所謂概念的考察が我々にとつてより先なるものから出發する場合、その方法はアポリアの方法 (Aporetik) と呼ばれるものである。アリストテレスは形而上學第三卷の初めに於てこの方法に就いて、簡単に、然し含蓄的に述べてゐる。この方法は形而上學は勿論、彼の種々なる著作の中で廣汎に、且つ模範的に實行されてゐるところのものである。アポリアの方法といふのは問題の分析のことである。問題は何處にあり、如何に取扱はるべきであらうか。アポリアの方法の出發點となるのは、歴史的社會的に與へられた諸々の見解 (διδόξεις) である。アリストテレスはこれらの見解を吟味するに當つて、ただその各々の含む若しくはそれらの相互の間に蟠る論理的な矛盾、撞著、困難を指摘することをもつて満足しなかつた。寧ろ彼はその見解若しくは見方を展開することによつて、それが物そのものに於て遮られ阻まれて前進の不可能となることがないかを究めようとする。「アポリア」(ἀπορία) は文字通りに道無きこと、道の遮斷されてゐることである。

アポリアは固より論理的な困難、障碍、錯綜を意味してゐる。それはいはば「ほだし」であつて、アポリアの中にある者はあたかも縛られた者の如く前へ進むことが出来ない。問題を解かうとする者は先づかやうなほだしが何處にあるかを知らねばならず、ほだしを知らないでは解くことも出来ぬ。問題そのものの分析が豫め要求される所以であつて、それから後に正しい道が開け (εὐπορία)、問題の解決が與へられるのである。ところでアリストテレスは「思惟のアポリアは物に於けるほだしを明かにする」と云つてゐる。即ち思惟のアポリアは單に論理的なものでなく寧ろ根源的には存在に於て出會はれるのである。ひとつの見解はそのうちに一定の見方または見地を含んでゐるのであつて、「かくの如き見方をする者にとつては」(οὐτῶν σκοποῦμένων) 或は「かくの如き見地からは」(ἐν τοῦτῳ θεωροῦσθαι) その見解は逃れ難く「必然的」(ἀναγκη) である。その見方を取り、その見地に立つ限り、ひとは退引ならずその見解に到達するであらう。このやうに論理的に必然的であるとしても、もしそれが現象に於て顯はでない (ἀόφητος) ならば、十分でない、とアリストテレスは云ふ。論理的な事態は現象に於て顯はにさるべきことが要求される。それ故に概念的考察は自然的

考察と結び付かねばならぬ。或は「概念は現象の證しをなし且つ現象は概念の證しをなさねばならぬ」(ἐόνε δ' ὁ τε λόγος τοῖς γαινωμένοις ματρύπειν καὶ τὰ γαινόμενα τοῦ λόγου)。種々なる見解は眞理のひとつの可能性もしくは契機である。それらがアポリアに陥るのは、それらが單純に虚偽であるためでなく、却つてそれらが部分的抽象的眞理であるためにほかならない。従つて具體的な眞理を求める者は、一切の可能なる見解に就いてアポリアの方法を遂行することが大切である。寧ろ一のアポリアは我々を必然的に他の道へ連れて行き、そこに於て我々は再び他のアポリアに出會ふ。このやうにして一のアポリアから他のアポリアへ進展して行く過程即ち διαπορία に於てアポリアは眞に方法的な意義を獲得する。善きアポリアは善くディアポリアを行ふといふ過程によつて達せられる。善くディアポリアを行ふことによつて眞理の諸々の契機は顯はになり、具體的な全體的な眞理に到達する基礎は與へられるのである。

さてアリストテレスはあらゆる學に關して研究者に二つのことを要求した。第一に ἐπινοήθητον τοῦ πράγματος (物の知識) を有する事と、第二に或る παιδεία (教養) を有する

こと。ひとは先づ彼の取扱ふ對象を特別に熟知してゐなければならぬ。その物に就いて専門的知識を具へてゐなければならぬ。次に彼は研究に對する一般的堪能を有しなければならぬ。パイディア (教養) はとりわけ方法に於ける成熟を意味する。教養は普遍的でなければならぬが、方法を把握せる者はいはば凡てに就いて教養された者である。彼は如何なる物をも正しく取扱ふことが出来る。彼は他の人が何物かに就いて語るとき、その人が果してその物に理解をもつて語つてゐるか否かを識別することが出来る。物の熟知と取扱ひ方の確かさとは、一人の人間が眞の學者であるかそれとも單なる饒舌家に過ぎないかを判斷する標準である。

第三章 形而上學の主題

一

人間思想の歴史に於て重要な意義を有するに至つた「形而上學」(Metaphysica)といふ名稱は、その起原をアリストテレスの一著作が經驗した偶然の運命に負うてゐる。この名稱はアリストテレス自身から出たものでなく、彼が「第一哲學」(πρῶτη φιλοσοφία)と呼んだ研究に後代のアリストテレス著作の編纂者がいはば困惑の末與へたものである。この名稱はもと「自然學の後に」(μετὰ τὰ φυσικά)といふ意味を有し、その書が著作編纂にあたり自然學の後に置かれたといふことに由來する。この「後に」(μετὰ, post)といふ單純な語はやがて「超えて」(trans)といふ意味に轉化し、かくて形而上學は感性的に知覺され得るものを超えたもの、超感性的なものに就いての學と考へられるに至つた。然しアリストテレス自身に於て第一哲學はもと如何なる學であつたであらうか。

アリストテレスは形而上學第四卷の初めに次のやうに述べてゐる。「存在としての存在及びこれに自體に於て屬するもの」(τὸ ὄν ἑὸν καὶ τὰ τούτῳ ἀρχόντα καθ' αὐτό) を研究する學がある。この學は他の學の如何なるものとも同じでない。なぜなら他の學、例へば數學の如きは、存在の或る部分に就いての研究であるに反して、第一哲學は「存在としての存在」の學、言ひ換へると存在一般の學であるからである。この規定は形而上學に關する古典的な定義として今も絶えず引用されてゐる。形而上學はアリストテレスに於て存在一般の學、即ち存在論にほかならないと云はれ得るであらう。

この書の第六卷は特に形而上學の主題の論述に充てられてゐる。そしてここでも先づ、他の諸學が或る存在及び或る類を限つて取扱ひ、存在を端的に、或はそれを存在として、或はその本質に就いて究明することがないのに對し、第一哲學は存在としての存在の學であると云はれてゐる。然るにこの卷に於ては、進んで學の分類が企てられ、實踐的學、制作的學及び理論的學の三區分が擧げられてゐるのみでなく、更に注目すべきことには、次いで理論的學がその對象の區別に従つて自然學、數學、神學の三つに區分されてゐる。自然學は運動す

る獨立的な存在を研究し、數學は不動にして質料的な存在を取扱ひ、神學は不動にして質料を含まぬ永遠な存在を對象とする。いま理論的學のこのやうな分類が完全であり、且つ第一哲學は明かに理論的學であるならば、第一哲學は神學(θεολογία)にほかならないことになり、かくて形而上學はアリストテレスによつて神學と見做されたことになるであらう。彼は理論的學の分類を行つた後、續いて、神學は存在の「最も尊い類」(τὸ τιμιώτατον γένος)に就いての學である故に最も尊い學であり、およそ理論的學は他の學よりも勝れたものであるが、理論的學の中でも神學は最も勝れたものである、と述べてゐる。また第一卷第二章に曰ふ、「最も神的な學は最も尊い學である。然るにこの學のみが二重の意味で神的である、なぜなら神が持つに最もふさはしい學が神的であり、そして神的なものを對象とするものが神的な學であるから。」他の凡ての學はこの學よりも「より必要」(ἀναγκασιότερον)であるにしても、如何なる學も「より善き」(ἀμεινότερον)ものではない。即ちここでも第一哲學は神學と見做されてゐる。更に第十一卷第七章に於ても、理論的學にやはり自然學、數學及び神學の三種類を區別し、中でも神學は最も善き學であつて、その故はそれが「凡ての存在

のうち最も尊いもの」を取扱ふからであると記されてゐる。アリストテレスが神に就いて特別に論じてゐるのは、形而上學のうち神學篇と呼ばれる第十二卷である。

然るに第一哲學は神學であるといふ規定は、第一哲學は存在論であるといふ規定と齟齬しないであらうか。なぜなら第一哲學は存在論としては、「存在としての存在」(ὄν ὡς οὐ)の學であつて、「或る特殊な存在及び類」(ὅτι τι καὶ γένος τῶ)に就いての學でないかと考へられるが、それは神學としては、このやうな存在一般の學ではなく、却つて存在の或る部分、或る類——よしこれが如何に尊いものであるにせよ——に就いての學であると考へられるからである。神學の對象は超感性的な存在である。ところが形而上學諸卷のうち典型的な存在論と見られ、とりわけ「實有」(ὁυσία)の問題を取扱ひ、神學篇に對して實有篇とも稱せられる第七、第八、第九卷に於ては、感性的實有が前面に現はれ、超感性的實有に就いては寧ろ消極的に語られてゐる。尤も神學篇と呼ばれる第十二卷に於ても、超感性的存在のみでなくまた感性的存在の問題が取扱はれてゐるが、然しここでは感性的實有論は明瞭に自然學に屬せしめられ、ただ超感性的實有論のみが形而上學の独自の領域と見做されてゐる。従つて

ここでは形而上學はともかく一義的に神學と見られてゐるのであつて、同じ卷の中で形而上學を一方では存在論として規定すると共に、他方では神學として規定するといふが如き撞著は存しない。第一卷及び第十一卷に於ては、形而上學の概念規定に關するそのやうな撞著は既に萌芽的には現はれてゐるが、これらの卷に於ても形而上學を神學と見る傾向がなほ支配的である。然るに第四卷、第六卷の如きに於ては、同じ卷の中で存在論と神學との二重の規定が撞著的に見出される。そして形而上學が明確に存在論として捉へられてゐるのは就中第七、第八、第九の諸卷である。

我々に傳はるアリストテレスの形而上學といふ名の書物に於ける右の如き撞著は學者たちの注意するところとなり、種々なる文獻學的論議を惹き起すに至つた。就中ナトルプは形而上學の主題に關する神學と存在論との撞著を鋭く指摘した。そして彼は形而上學の主題は存在一般の論たることにあつて、存在の特殊領域を取扱ふ神學ではないといふ見地から、この書物を批評し、齊合的に解釋しようとした。今我々は文獻學的問題に立入ることは出来ないが、この方面に於けるイエーガーの劃期的な功績を有する研究が現はれて以來、アリスト

テレスの形而上學は決して彼の思想發展の同じ時期に全部作られたものでないことが學界に於て殆ど通説として認められるやうになつたといふことは、この機會に記しておかねばならぬ。言ひ換へると、この書物は文獻學的成立史的に云つてアリストテレスの同一時期の思想が一貫して述べられた統一ある著作でなく、その中には彼の初期の思想と後期の思想とが含まれてゐる。形而上學の概念規定に於ける右の如き撞著も、そのやうな思想發展の跡を示すものにほかならない。アリストテレスは變らぬ思想を最初から持つてゐたわけではなく、彼にも最初プラトン主義的時期があつた。彼はプラトン學徒として出立し、プラトン説の批評を通じて漸次に自己固有の思想に到達したのである。そして形而上學の概念規定に於ける神學と存在論との撞著に關してイエーガーは次の如く云つてゐる、「形而上學の概念の二つの誘導は疑ひもなく同一の精神的創造作用から出たものではない。ここには二つの根本的に異つた思想過程が互に入り組んでゐる。そして神學的プラトンの思想過程が、單に歴史的詮議の上からのみでなく、またそれが遙かに一層未展開で且つ一層圖式的であるといふ理由から、より原始的なものであり、より古い時代のものであることは容易に看取される。それは感性

的なものの領域と超感性的なものの領域とを峻別するプラトン主義者の傾向に源を發してゐる。然るに逆に存在としての存在 (ὄν, τὸ ὄν) といふ定義は凡ての存在をひとつの大きな、統一的な階層建築に總括してゐるのである。従つてそれは——アリストテレスの思索の最後の且つ最も獨特な發展段階といふ意味に於て——兩者のうちよりアリストテレス的なものである」。このやうにしてアリストテレスの形而上學的思想に變化が認められるにしても、それは單なる變化ではなく、寧ろ一の發展と見らるべきものであらう。形而上學を神學と考へる初期の思想のうちにも既に後の存在論的思想が指示されてゐたのであり、また後期の思想に於ても神學的思想は全然排除されてしまつたとは考へられない。固より現存の形而上學をあらゆる點に互つて齊合的に解釋するといふことは我々にとつて不可能である。然しアリストテレスは後の存在論的時期に於て初期の神學的思想を全く見棄ててしまつたわけではなく、却つて兩者を何等かの仕方で結合することが可能であると信じ、またイエーガーの推定に従へば實際にかかる結合を企てようとしたのである。ただこの企圖は未完成のまま我々に残された。イエーガーは云つてゐる、「形而上學が晩年の作であるといふ通説は、四十年代(紀

元前三百四十年代)の前半に成るより古い述作の廣範圍に及ぶ殘存部分の確定によつて、維持され得ないものとなつた。形而上學的諸問題がプラトンの晩年及び彼の死の直後に於て批判的諸對質の本來の中心點をなしてゐたといふそれ自體としても明瞭な認識が從來の見解に代らなければならぬ。然しながらアリストテレスは——そしてこれは前のことに劣らず重要な研究成果である——彼の晩年に於ていま一度この著作に手を加へ、古い思想を新しい思想をもつて貫くといふ、そして一部分はそれを取り除き、一部分は新しい聯關に嵌め込み、この目的のために變更するといふ改訂を企てた。この後年の改訂の痕跡からして我々は、彼が彼の哲學を發展させようとして欲した方向をなほ推知することが出来る」。

二

形而上學の問題は存在の問題である。この事は單に理論的にさうであるばかりでなく、問題史的にもさうである。「昔も今も常に探究され且つ常に困難を感じられたのは、存在とは何か (*ti to on*) と云ふ問題である」とアリストテレスは第七卷の中で書いてゐる。この問

題は「實有」(*ousia*)とは何かと云ふことに歸着する。そしてここで實有を規定して、「實有は第一次的な存在であり、或る特殊な存在でなくて端的な存在でなければならぬ」(*ousia estō to prōtōs ēn kai ou ti ēn alla ēn aklēōs ē ousia ēn ein*) と云はれてゐる。

そしてアリストテレスにとつて形而上學は早くから感性的實有と超感性的實有とを含めて存在一般の學であるべき意圖を持つてゐたやうに思はれる。勿論、その初期に於ては超感性的實有の問題に、その後期に於ては感性的實有の問題に重點がおかれたといふ見逃し得ない相違はある。けれども初期に屬するといふ第十一卷に於ても、「哲學者の學は存在としての存在一般の學であつて部分的存在ではない」と記されてゐる。ただここでは存在としての存在は同時に質料を含まぬ超感性的存在の意味に解された。然しながらかの神學篇も、「實有が我々の考察の對象である」といふ句をもつて開かれ、先づ感性的實有が、次に超感性的實有が取扱はれ、かくて實有一般の原理と原因に就いて論ぜられてゐる。固よりここでは感性的實有論は自然學に屬せしめられたに拘らず、それは超感性的實有論の基礎をなすべきものと考へられたと云ふことが出来る。そして實有篇の最初の卷即ち第七卷に於て究明されてゐる

るのは主として感性的實有の問題であるが、然しそこでも次のやうに記されてゐることが注意されねばならぬ。「感性的なもの或るものは實有であると同意されてゐる、従つてこれらのものに先づ研究を向けねばならぬ。なぜならよりよく知られるものへ進むことが有益であるから。蓋し學はこのやうに凡ての者にとつて本性上より少く知られるものを通じてより多く知られるものへ至る道に於て行はれる。」この文章は感性的實有の研究が超感性的實有の研究へ入る方法的前提であることを云つてゐると解し得る。既に論じたやうに、我々にとつてよりよく知られるもの（それ故に本性上はより少く知られるもの）から我々にとつてより少く知られるもの（それ故に本性上より多く知られるもの）へ至ることがアリストテレスの方法であつた。感性的實有の問題が前面に現はれてゐる諸卷に於ても、形而上學は超感性的實有をも包括する存在一般の學と見做されてゐたと考へてよいであらう。實有篇の最後の卷即ち第九卷の最後の章に於ては、やがて究明される如く、超感性的實有の認識の問題に係してヌースに就いて論じられてゐるが、そのことは、この章が後年の附加に成ると見るイエーガーの推定に従つても、「存在の漸進的な段階秩序を非質料的な本質に關する論に至る

まで上昇して打ち立て、そしてばらばらの斷片から寄せ集められた全體のうちへ統一的な脈絡を齎さうとする努力を極めて明瞭に現はしてをり、これが後年の改訂の傾向である」のである。形而上學はアリストテレスによつて絶えず *νοητικόν* の學、即ち感性的實有と超感性的實有とを含む存在一般の學として意圖されてゐた。然しかくの如くに神學と存在論との結合を考へるにしても、それはなほ形式的なことに留まり、兩者の關係をなほ十分内的に理解せしめるに足らないと云はれるであらう。

ところで形而上學はアリストテレスによつて第一哲學とも、或は單に哲學とも稱せられたが、それはまた（特に第一卷及び第十一卷に於て）「智慧」とも呼ばれてゐる。智慧とは何か。「凡ての人は智慧と名付けられるものが第一の原因と原理を對象とすると考へてゐる。」形而上學が第一哲學と稱せられるといふことも、それがこのやうに第一の原因と原理に關する學であることを示すであらう。形而上學が第一原因の學と考へられることは、それが存在としての存在の學と考へられることと撞著するであらうか。形而上學は學である。然し學とは何であるか。我々は既に、學が原因に就いての知識として規定されたことを知つてゐる。物

を眞に知ることはその原因から知ることである。學は單に對象の認識であるのみでなく、また對象の原因乃至根據の認識を含む。第一哲學の對象は存在としての存在或は端的な存在であるとするれば、それは同時にこのものを第一の原因と原理から認識しなければならぬと云はれるであらう。このやうにしてプレントーノは、第一哲學に關する存在論と神學との二重の規定を結合して、「第一哲學とは存在一般の、その第一の根據からの認識である」と解釋した。實際、かくの如き結合はアリストテレス自身に於て見出される。第四卷冒頭の、存在としての存在の學といふ有名な定義に直ぐ續いて、「だから我々もまた存在としての存在の第一の原因を捉へなければならぬ」(*οὐδὲ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς πρώτας αἰτίας ἄντικτόν*)と記されてゐる。そしてこのやうに形而上學が存在としての存在の認識であるのみでなく、その根據の認識であることによつて、形而上學はまさに智慧と呼ばれるにふさはしい。我々は既に、智慧が「叡智且つ學」として規定されたことを知つてゐる。いま第一哲學は固より學であるけれども、それは同時に第一の原因に就いての知識でなければならず、然るに第一の原理と原因は單に學的に或は推理的に論證され得るものでなく、却つてあらゆる學及び論證の前提としてただヌースによつて直觀的に捉へられることが出来る。かやうにして第一哲學は勝れた意味に於て智慧である。存在論と神學とはアリストテレスに於て內的に結び付くべき理由があつた。それによつて形而上學が存在論であることをやめるのでなく、また存在論と神學との混淆となるものでもなく、却つてそれは彼に於ける神の概念の特殊な意味を示すものにほかならぬ。形而上學者は「存在を普遍的に且つ第一實有を考察する者」(*καθόλου καὶ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικός*)であると第四卷の中で云はれてゐる。形而上學を存在の原因論 (Aitiologie) と考へることはプラトンの「初期的思想に屬するにしても、アリストテレスが後にこのやうな思想を全く放棄してしまつたと考へることは出来ぬ。なぜなら彼の存在論の基礎は存在を運動するものとして考察するところに存し、然るに運動の研究は運動の原因の問題を取り除くことが出来ないからである。實有篇の最初の卷(第七卷)に於ても、後に説明する如く、特にその第七章から第九章まで生成の、從つて運動の問題が取扱はれ、その最後の章に至つて、實有の問題は「何であるか」(*τί ἐστίν*)の問題としての本質論から「何故にであるか」(*οὐία τί*)の問題としての原因論に轉化され、か

る學及び論證の前提としてただヌースによつて直觀的に捉へられることが出来る。かやうにして第一哲學は勝れた意味に於て智慧である。存在論と神學とはアリストテレスに於て內的に結び付くべき理由があつた。それによつて形而上學が存在論であることをやめるのでなく、また存在論と神學との混淆となるものでもなく、却つてそれは彼に於ける神の概念の特殊な意味を示すものにほかならぬ。形而上學者は「存在を普遍的に且つ第一實有を考察する者」(*καθόλου καὶ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικός*)であると第四卷の中で云はれてゐる。形而上學を存在の原因論 (Aitiologie) と考へることはプラトンの「初期的思想に屬するにしても、アリストテレスが後にこのやうな思想を全く放棄してしまつたと考へることは出来ぬ。なぜなら彼の存在論の基礎は存在を運動するものとして考察するところに存し、然るに運動の研究は運動の原因の問題を取り除くことが出来ないからである。實有篇の最初の卷(第七卷)に於ても、後に説明する如く、特にその第七章から第九章まで生成の、從つて運動の問題が取扱はれ、その最後の章に至つて、實有の問題は「何であるか」(*τί ἐστίν*)の問題としての本質論から「何故にであるか」(*οὐία τί*)の問題としての原因論に轉化され、か

くて第八卷、殊に第九卷に於ては運動の概念と離れ難く結び付いてゐる可能的存在及び現實的存在の問題が論究され、その第八章に至つて可能性を含みぬ純粹な現實的存在即ち神的存在の概念が導き入れられてゐるのが見出される。ここに存在論と神學との聯關が與へられてをり、そしてそれはまさにこの存在論の基礎が運動する存在であつたといふことに基づくのである。この根本的な點を看過するとき、アリストテレスに於ける存在論と神學との結合は十分に理解され得ないであらう。

三

形而上學の問題は存在の問題である。存在は先づ最も普遍的な概念である、*τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων*。(存在は凡てのうち最も普遍的なものである)。存在は存在するもの凡てに就いて語られる。我々が存在するものに就いて把握するところの凡てのうちに既に存在の把握が含まれてゐる。然しながら存在の普遍性は類概念のそれではない、*οὐτὶ τὸ ὄν γένος* (存在は類概念でない)とアリストテレスは云つてゐる。存在は存在するもの

の最高の領域を類的に限界するのでなく、その普遍性は却つて最高の類概念の普遍性を超越する (transcendere)。存在はもはや類概念でなくて、中世の存在論の用語に従へば、一の超越概念 (transcendencia) である。もしも存在が一の類概念であるならば、どれほど高いものであるにしても、或る一定類のものを現はすに過ぎず、その各々がこの類概念の外に横たはり、これに付け加はつて来る種差を有するやうな多くの種概念をそのうちに含むことになるであらう。然るに存在に對してはそれとは異なるやうな或る物が付け加はつて来ることが出来ない。存在は類概念と種差とによつて規定され得るが如きものでなく、その普遍性は一切の類的普遍性を超越してゐる。

「存在は多くの仕方で語られる」(*τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ἕως*)とアリストテレスは繰返し記してゐる。多くの仕方でといふことは、ただ多様に、即ち屢々且つ多くのものに就いてといふことでなく、また多様な意味に於てといふことである。存在は同一義 (*ὁμοσημασία*) のものでなく、然しまた一の類概念がその諸種に分たれるが如く分たれるやうなものでなく、却つて多義的に (*ὁμοσημασία*)、多様な意味に於て語られるのである。けれども存在は決し

て單に「偶然的に多義的なもの」(αὐτὸ τὸ ἕως διαφόρων)ではない。それだから形而上學第四卷に於ては明瞭に、「存在は多くの仕方では語られるが、然し一に對して且つ或る一つのものに關係して (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν)であつて、そして多義的ではない」と云はれてをり、この場合には多義的は單に偶然的な名辭の同一を謂つてゐる。存在の語られる多様な意味は偶然的に多義的であるのでなく、却つてアナロジー(比論)に従つて (κατ' ἀναλογίαν) 多義的であるのである。多様な意味に於ける存在には統一があるが、ただその統一は類的統一ではなく、却つてアナロジーの統一、比論的統一である。存在は類概念 (genus) ではなく、また同一義に (univocē) 語られるでもなくて、却つて比論的概念 (terminus analogus) である。このことがアリストテレスの存在論の基礎にあることを忘れてはならない。形而上學が存在一般の學と考へられるのも、存在が類的普遍であるといふ意味に於てでなく、比論的統一であるといふ意味に於てである。

ところで存在は多くの意味で語られるといふ場合、それには凡そ如何なるものがあるであらうか。形而上學第六卷第二章にはその四種が區別されてゐる。一、附帶的な存在 (ὅτι κατὰ

συμβεβηκός) 二、眞としての存在 (ὅτι ἄς ἀληθές) 及びその反對の偽としての非存在 (καὶ ὅτι ἄς ψεύδης) 三、範疇の形式に従つての存在 (ὅτι κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) 四、可能性及び現實性に於ける存在 (ὅτι δυνατόν καὶ ἐνεργεία)。これらは存在の語られる四種の意味である。他の箇所に挙げられてゐる區分はこれと完全には一致してゐない。例へば、第四卷第二章には次の如く云はれてゐる。「存在が語られるのは、實有である故に、或は實有の態様である故に、或は實有への道もしくは實有の破壊もしくは實有の缺乏もしくは實有の性質である故に、或は實有乃至實有に關係して語られるものを作るものもしくは生むものである故に、或はこれらのもの或るもの乃至實有そのものの否定である故にである。そこでまた我々は非存在に就いてすら、それは非存在である、と云ふのである。」然しここに述べられてゐる存在の種々なる意味は、後の論究から明かになる如く、第六卷に掲げられた四種の意味のいづれかに歸屬させられることが出来る。そしてかの語義篇即ち第五卷第七章に於て存在といふ語に就いて敘述されてゐる種々なる意味も、第六卷に於て規定されてゐる四種の意味に形式的にほぼ相應してゐる。また第七卷第一章は「存在は

多くの仕方で語られる」といふ句をもつて始められてゐるが、ここではあからさまに第五卷第七章への指示が與へられてゐる。その他、第九卷第十章に云はれてゐる存在の區分の如きも、右の第六卷第二章に於ける區分に包括されることが出来る。このやうにして存在の語られる種々なる意味はアリストテレスに於て、附帶的な存在、眞としての存在、範疇の形式に従つての存在、可能性及び現實性に於ける存在といふ四種に區分されてゐると見做してよいであらう。形而上學が存在としての存在或は存在一般の學と云はれるとき、それは存在の種の意味に就いての學と考へられたのである。

然るにいま假に第六卷第二章に述べられたところに基づいて、存在の右の四種の意味のうち附帶的な存在並びに眞としての存在は形而上學の對象とならないとすれば、残るのは範疇の形式に従つての存在と可能性及び現實性に於ける存在との二つである。存在のこれら二種の意味がアリストテレスによつてどこまでも區別され、従つて可能性及び現實性といふ概念が範疇分類のうちに採用されなかつたといふことは注意を要する。そして形式的に見れば、形而上學の規定に於ける神學と存在論とは存在のこれら二種の意味の區別の方向に相應して

ゐる。可能性及び現實性といふ概念は運動を解明する概念であつて、存在のこの意味方向に、既に觸れた如く、神學の概念が立つてゐる。これに反して形而上學は存在論としては寧ろ範疇のうちに現はれる存在の論の意味を有すると云ひ得るであらう。然るにアリストテレスに於て範疇は單に論理的なものでなく、却つて存在論的なものであり、しかもこの存在論の基礎が運動する存在であつた限り、二つの意味方向は根本的に相關聯してゐるのであつて、神學と存在論との結合もそこに求められねばならぬ。

四

存在が語られる種々の意味のうち先づ、附帶的なもしくは偶然的な存在 (*ἄνιστα οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ*) に就いては學的觀想はあり得ず、従つてそれは形而上學の範圍から除外されるのほかない。學は恆に (*ἀεί*) あるもの、そしてたかだか大抵の場合 (*ἐκ τῆς οὐσίας*) あるものに就いてのみ可能である。恆にも大抵の場合にもないものが附帶的もしくは偶然的と呼ばれる。附帶的と云はれるのは、或る物に於て實際に見出されはするが、然しその物に必然的

に屬するのでなく、大抵の場合屬するのでもないものである。人が色白くあるのは偶然的である（なぜなら恆にも大抵の場合にも人はさうであるのでないから）、けれども彼が動物であることは偶然的とは云へない。また大工が病人を健康にするのは附帶的なことである、なぜなら、このやうなことをなすのは大工の大工としての本質に屬せず醫者の本質に屬することであつて、その場合大工がたまたま、醫者であつたといふに過ぎないからである。偶然的なものは「限定された原因」(αἰτιῶν ἐπισημένων) を有することなく、その原因は偶然的であり、或は無限定的 (ἀόριστον) である。エギナを目的として出た船がこの島に着いたといふ場合、この過程は限定された原因をもつてゐる。然るに他の船が途中で暴風雨に遇つたため、或は海賊に襲はれたため、たまたまエギナに着いたといふ場合、その原因は偶然的で、無限定的である。そこには内的な、必然的な關係が存しないからである。偶然的なもしくは附帶的な存在に就いて學があり得ないのは、かくの如くその原因が無限定的であることに基づいてゐる。

ἵμα κατὰ συμβεβηκός といふ語は偶然的とも譯されるが、かやうな譯語によつてそ

の意味が誤解されないやうに注意せねばならぬ。一、それは偶然的と云つても「或る物に於て眞實に存在する」(ὑπαρχει τινὶ ἀληθῆς) ものである。それは事實的存在 (factische Existenz) を有する。二、それは偶然的と云つても決して稀なことでもなく、寧ろ事實的存在にはいつも附帶する (συμβαινεῖν, zusammengehen, zur Seite gehen) ものである。大工の建てた家が、或る人には住心地が好くて他の人には住心地が悪い、などといふが如きことは、いつもあることであらう。事實的存在はその事實性に於てかかるものを伴つてゐる。三、然るにこのやうに偶然的なものが存在し得るのは特に人間的行爲に關することに於てである。人が死ぬのは必然的である、それは彼の自然から従つて来る。けれども彼が病氣によつて死ぬか暴力によつて死ぬかは定まらないことであつて、どちらかが事實として起つたとき初めて決ることである。もし人が一定の仕方で行爲するならば彼は暴力による死に出會ふのを餘儀なくされることは決つてゐるにしても、そのことから彼がそのやうな仕方で行爲するであらうといふことが必然的に従つて来る何物も存しない、そして彼が實際にそのやうに行爲するまで彼が暴力によつて死ぬかどうかは決つてゐない。恆にも大抵の場合にも生ずるのでな

いものは *κατὰ οὐβεβήτους* に生ずると云はれるが、このやうなものは「偶然によつて」(*ἀπὸ τύχης*) あるのである。アリストテレスは自然學第二卷に於てかくの如き問題を論究し、その第六章の中で云つてゐる、「それ故にまた行爲的なものに關しては偶然の存するとは必然的である」(*διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρῶτα εἶναι τὴν τύχην*)。その兆しに、あらゆる行爲の目的とされる幸福 (*eὐδαιμονία*) は普通には「幸運」(*τύχια*) と同じに、またはこれに近いものと見られてゐる。人間の意志的行爲の領域に於てはつねに偶然的なものが存在する。テュケーはかかるものの原因と考へられるが、それは限定された原因でなく、却つて無限定的である。四、偶然的なもしくは附帶的なものはこのやうに無限定的な原因によるものであるが故に、學的考察の對象となることは不可能である。大工の建てる家が或る人には住心地が好くて他の人には住心地が悪いといふことはいつも附帶するが、然しそのやうなものは建築學の研究の範圍に入り得ない。なぜならそれは「無限定」(*ἀπέριον*) であるから。建築學の對象となるのは、家が家として本質的にあるもの、即ち「財産及び身體の庇護物」としての家である。五、アリストテレスはかくの如き偶然的な若しくは附帶的

な存在には生成及び消滅がないと述べてゐる。家が或る人には住心地が好くて他の人には住心地が悪いといふが如きことは、ただ單純にさうであり、さうであることをやめるといふのみであつて、さうであるやうに成るとか、さうであることが滅するとか、と云ひ得ない。本來の意味に於ける生成及び消滅は、内的な必然的な原因によつて生ずるものに就いてのみ語られることが出来る。その原因が偶然的で無限定的である場合、本來の意味に於ては生成及び消滅はないのである。このことはアリストテレスの存在論に於て甚だ重要な位置を占める「生成」(*γένεσις*) といふ概念の意味を正しく理解するために注意されねばならぬ。そしてそれはこの存在論に於てつねに「限定」(*πέρας*) といふものが存在の本質的な規定と考へられてゐることとも關聯する。附帶的な若しくは偶然的なものは或る非存在に近きものであるとアリストテレスは記してゐる。最後に、然るにかくの如き偶然的な存在があるといふ理由は、凡てのものが恆にあるもの、必然的なもの、言ひ換へると、他のやうにはあり得ないものでなく、却つて多くのものは大抵の場合さうあるものであるといふところに横たはつてゐる。多くのものはただ大抵の場合さうあるに過ぎないものであるとすれば、偶然的なものも

また存在しなければならぬ筈である。このやうにして偶然的なものの根拠は無限定的なもの (ἀόριστον) とつての「質料」(ἕλη) である。

さて右の論述からアリストテレスの形而上學にとつて自然學が基礎的な意味を有したといふことが明かになるであらう。人間的行爲に關すること、實踐や制作の領域に於ては偶然は免れ難く、そこでは大抵の場合規則的に (ὡς ἐνὶ τῷ νόμῳ) さうあるといふに過ぎないから、それに就いての學はその科學性 (τὸ ἀκριβές) に於て自然學に劣つてゐる。或は寧ろそれに就いては嚴密な意味に於ける學は不可能であつて、意見 (δόξα) があるのみである。自然は我々が初めて作り出すことを要せず、既にそこにあるもの、恆にあるもの、永遠なものである。自然學はアリストテレスによつて「第二哲學」と呼ばれ、また第二の「智慧」とも考へられた。尤もドクサの問題を眞面目に取扱ひ、従つて今日いふ精神科學の領域を深く且つ廣く研究したことはアリストテレスの實證的精神に基づく偉大なる功績として特書されねばならぬ。今日この方面に於て彼から新たに學ぶべきものはまことに多いであらう。然し自然學が種々の意味で彼の形而上學の基礎となつてゐることも注意されねばならぬ。先づ、自

然を地盤とするといふことは形而上學の經驗的基礎或は現象學的基礎に對する要求と結び付いてゐる。現象を救ふといふことが彼の形而上學の方法論的理想であつた。次に、自然はアリストテレスにとつて運動乃至變化の原理 (ἀρχὴ μεταβολῆς) を意味するが、かくの如き運動する存在こそ彼の形而上學の主題である。イデア說に對する彼の主なる非難も、それが運動を説明し得ないといふ點に存した。第一に動かすものと見られた神の存在は運動の體系を完結させるものとして自然そのものによつて必然的にされてゐたのである。更に、自然の觀想には或る宗教的意味が含まれてゐる。「自然に對する敬虔」(Naturfrömmigkeit) と呼ばれるものであつて、それはギリシア民族の精神生活に於て重要な位置を占めてゐた。それは自然をその多様な形態に於て直接的に觀照し、その内的聯關を把握することに神崇拜の實證を見るといふ信仰である。この場合本質的なことは、この觀照に於て捉へられたもの(自然)と捉へるもの(精神)との間に一種の共同が體驗され、不思議な悦樂が準備されるといふことである。この體驗された悦樂そのものが兩者の間を結び付ける實在的な紐帯となり、それによつて初めて精神にとつてその信仰の現實性と自己自身の實在性が媒介される。ギ

リシア民族の精神生活の一内容をなした自然に對する敬虔がアリストテレスの形而上學の背景にも存してゐたものと理解されるべきであらう。

第四章 眞としての存在

—

附帶的な存在が何であり、またそれが何故に學的觀想から除外されるかに就いては語られた。然らば眞としての存在 (*ἄν ὡς ἀληθές*) とは何であり、そしてそれは形而上學と如何なる關係にあるのであらうか。

アリストテレスは形而上學第六卷第二章に於て存在の語られる四種の意味を掲げ、この章及び次の章で附帶的な存在の問題を取扱つた後、第四章に於て眞としての存在並びにその反對の偽としての非存在の問題を論究してゐる。そしてここでは、「かくの如き存在は優越な意味に於ける存在とは異なる存在」(*τὸ δ' ὀυτως ἢ ἕτερον ἢ τῶν κρυπτός*) であり、従つてそれは形而上學の範圍から「除外すべき」(*ἀπετέον*) ものであると云つてゐる。眞としての存在が優越な意味に於ける存在でないといふのは、眞なるもの及び偽なるものは「物

眞としての存在

のうち」(ἐν τοῖς πρᾶξιμασιν) あるのでなく、却つて「思惟のうち」(ἐν διαλογῷ) あるといふこと、即ちそれらは精神の外にある存在(εἶσα δὲ)でなく、思想的存在であるに過ぎないといふことによるのである。従つてそれは存在としての存在そのものの原因と原理を研究する形而上學に屬しないと云はれてゐる。アリストテレスのこのやうな意見の表白は、逆に、彼が存在の他の意味をなす範疇を單なる思想的存在(ἐν διαλογῷ)或は單に論理的なものと考へなかつたひとつの證據として注意されねばならぬ。勿論、眞としての存在に就いて學が一般に存しないといふことではあり得ないであらう。それはまさに論理學に於て研究されるのであるが、ただ形而上學には屬しないのである。かくて從來のアリストテレス學者の多くは、存在の四種の意味のうち、附帶的な存在はそれに就いては學が一般に不可能である故に、眞としての存在は思想的存在として論理學に屬する故に、それらを共に形而上學の範圍から除き、範疇の形式に従つての存在、可能性及び現實性に於ける存在といふ他の二種の存在のみが形而上學の對象であると説明して來た。これはまことにその通りであらう。我々はかやうな解釋に對して簡單に異議を挟まうとは考へない。然しながら、それにも拘ら

すなほ問題は残されてゐないであらうか。眞としての存在が形而上學にでなく寧ろ論理學に屬するといふことは疑はれないにしても、然しまたアリストテレスにとつて論理學が存在論と不可分の關係にあつたことも忘れることが出来ない。形而上學第四卷に於ては、人々によつて思惟の最高原理と云はれ、アリストテレスが「あらゆる原理のうち最も確かな原理」と呼んだ矛盾律に就いて論ぜられてゐる。彼はそこで、かやうな原理の考察は第一哲學に屬し、凡ての實有に就いて研究する哲學者がまた推理の原理に就いても研究すべきことは明瞭である、と述べてゐる。矛盾律は存在の本性、その最も内面的な本質を表現するものと考へられた。それは單に思惟の若しくは認識の原理でなく、何よりも先づ存在の原理である。論理學の存在論的基礎付けはプラトンの傳統に屬すると云はれるならば、我々は實有篇の最も重要な概念 τὴν εἶναι (本質) がまた論理的な定義の意味にも解されたことを指摘しなければならぬ。このやうにアリストテレスにとつておよそ論理學は存在論と不可分の關係にあつたとすれば、眞としての存在の問題は單に論理學に屬すると云つて済まされ得るものでなく、寧ろ或る點では形而上學の問題と最も内面的に接觸してゐる。然らばそのやうな點は何處に存

するであらうか。

この問題の考察の端緒として差當り次の如きアポリアが見出される。眞としての存在の問題が論ぜられてゐる形而上學中の一つの箇所、第六卷第四章に於ては、既に記した如く、それは「優越な意味に於ける存在とは異なる存在」であると述べられてゐる。然るに、やはり眞としての存在の問題が取扱はれてゐる他の箇所、第九卷第十章に於ては、先づ存在そして非存在の語られる種々なる意味の區分を挙げ、範疇の形式に従つての存在、可能性もしくは現實性に於ける存在の二種に次いで、眞及び偽が「最も優越な存在」(*nupiatara on*)として掲げられてゐる。これら二つの箇所は明かに矛盾してゐる。即ち、前の箇所では眞としての存在は「優越な意味に於ける存在」(*nupias on*)と何等關はるところがないといふ理由で、形而上學から豫め除外さるべきものと見られてゐる。かしこではそれは單に實有のみでなく、あらゆる他の從屬的な範疇に於ける存在よりも下位に置かれてゐる。然るに後の箇所では反對に、眞としての存在は最も優越な存在と見られ、存在概念の内部に於ける最高の位階が與へられてゐるのである。かくの如き撞著が様々の文獻學的論議を惹き起したことは自然であ

らう。後の箇所、即ち第九卷の最後の章は、この卷の爾餘の諸章が凡て可能性及び現實性に於ける存在の問題を取扱つてゐるに對し、ただひとり、眞としての存在の問題の論究に充てられてゐることによつて、この卷の中で孤立してゐるかのやうに見える。そこでシュヴェーグラの如きは、この章はここに屬すべきものでなく、編纂者の手によつて挿入されたものであると考へた。それにしても學者たちは、イエーガーやロスの如きも、この章がともかくアリストテレス自身の作であることを認めてゐる。然し彼等はこの箇所が前の箇所第六卷第四章の論述と一致しないことを指摘し、ロスはかの *nupiatara on* という語を竄入によるものとして抹殺しようとし、イエーガーはこの語は前の箇所に謂ふ *nupias on* と同じ意味ではないと解釋する。イエーガーによれば、前の箇所の *nupias* は論理的形而上學的意味に於ける優越性もしくは本來性を意味するに反し、この箇所に謂ふ *nupiatara* は單に用語上に於ける優越を意味するに過ぎない。詳しく云へば、「最も優越な存在」といふのは、言葉の使ひ方に於て我々にとつて最も普通な意味での、或は最も多くの場合用ゐられてゐる使用法での存在といふことに過ぎぬ。そしてこれが判斷の繫辭 (*Kopula*) の *einai* (esse)

を指すことは明瞭である、とイエーガーは云つてゐる。また彼はこの章はやや偶然の理由で、第七卷より第九卷第九章までに至る内的連絡を有する著作の末尾に附加されたに過ぎぬものであると見做した。然るにポーニツツの如きは、第五卷第七章に掲げられた存在の種々なる意味——これはほぼ第六卷第二章に於けるそれに相應してゐる——を考慮に入れるならば、主なる範疇、實有に就いての、可能性と現實性との區別に就いての究明の後、アリストテレスが眞及び偽に關する問題を取扱つたのは當然であり、そして特に、第九卷第八章に於ては「可能性を含まぬ現實的存在」(ἐνέργεια ἄνευ δυνάμεως)とあるところの、單純にして永遠なる實有の概念が導き入れられたのであるから、このものを今や眞理のひとつの種類が關する對象として敘述する第十章は、當然あるべき場所にあるのである、と解した。我々はここでともかくこの章がアリストテレスの作であることを認めよう。更にこの章が後から挿入されたものであるかどうかは別にしても、ともかく第九卷と第六卷とは既に觸れた如く成立史的に云つて同じ時期の作でないといふことを認めるならば、兩者に於て思想上の相違があるとしても、それは寧ろ自然であることを豫想しておかう。然しこの相違は到底相容れない矛盾であるか、それとも發展と見らるべきものであらうか。我々は二つの箇所を少し立入つて比較研究してみなければならぬ。

ない矛盾であるか、それとも發展と見らるべきものであらうか。我々は二つの箇所を少し立入つて比較研究してみなければならぬ。

二

アリストテレスはオルガノンを始め種々の著作の中で、本來の意味に於て眞或は偽と云はれ得るものは、結合と分離もしくは肯定と否定を含む判断のみである、と述べてゐる。形而上學の中でも、例へば第四卷第八章を見れば、眞或は偽は肯定或は否定以外に存しないといふことが語られてゐる。そして我々が特に取上げた第六卷第四章に於て語られてゐるのも、同じ思想である。ここでも眞及び偽は結合と分離 (συνθεσις καὶ διαίρεσις) に關はると云はれてゐる。肯定と否定、結合と分離を含むロゴスは判断のみである。かやうにして眞及び偽はただ判断にのみ屬するのであるから、それらは「物のうちに」あるのでなく、却つて「思惟のうちに」あると考へられる。然しながら嚴密に云へば、眞理は單に思惟のうちにあるのでなく、眞理はただ判断に屬するといふのでなく、却つて判断が物と一致する限



りに於て判断に屬するのである。眞理はアリストテレスにとつて物と認識（思惟）との一致（adequatio rei et intellectus）を意味した。それだから、この箇所にも、「蓋し眞は結合された物に就いて肯定を、分離された物に就いて否定を有し、然るに偽はこれら雙方の反対の断定を有する」と云はれてゐる。

いま第九卷第十章に於ても、差當りこれと相違することは述べられてゐない。しかし前の箇所では眞理は物のうちになくて思惟のうちにあると云ふ如く、物と思想との一致に存する眞理の概念に於て、思惟の方面が強調されてゐるに反し、この箇所では物の方面が特に力説されてゐるのがすでに目立つであらう。眞としての存在がひとを困惑せしめるに足る「最も優越な存在」として擧げられた後、これは物に於てそれが結合されてをりもしくは分離されてゐることによつて存する、と云はれてゐる。謂はれてゐるのは明かに判断の眞であるが、かやうな、結合と分離を含む判断は物そのものうちに結合或は分離が存すること、言ひ換へると、物が單純なものでなくて諸部分から成つたものであるといふことにその根據を有する。「かくして分離されてゐるものを分離されてゐると、結合されてゐるものを結合されて

ゐると考へる者は開示し（ἀληθεύει 眞を語り）、物があるのとは反対に考へる者は隠蔽する（ἐψευδοται 偽を語る）のである。」このことは極めて明瞭な言葉で例示されてゐる。「なぜなら我々が汝は色白くあると考へることが眞であるが故に、汝は色白くあるのではなく、却つて汝は色白くあるが故に、このことを語ることによつて我々は開示してゐる（眞を語つてゐる）のである。」ここに於て ἀληθεύειν（眞を語る）といふことが存在を開示するといふ根源的な意味を有することはすでに明瞭であらう。アリストテレスは進んで云つてゐる。「ところでもし或るものは恆に（ἀει）結合されてゐて分離されることが不可能であり、他のものは恆に分離されてゐて結合されることが不可能であり、然るに他のものは結合も分離も可能であるとすれば、しかして存在は結合されてゐてそして一であることを意味し、非存在は結合されてゐないで多であることを意味するとすれば、結合も分離も可能であるものに関しては、同一の意見、同一の立言も偽とも眞ともなり、或る時には眞を語るが他の時には偽を語るといふことが可能であるが、然るに他のやうにはあり得ないものに就いては、或る時には眞であるが他の時には偽であるといふことは生ぜず、同一の言表は恆に眞であるか偽で

あるかである。」この文章からも、眞を語る (*ἀληθεύειν*) といふことが存在を開示することを意味し、偽を語る (*ψευδίζεσθαι*) といふことが反對に存在を蔽ひ隠すことを意味してゐるのが知られるのみでなく、同一の言表が恆に眞または偽であり得るためには、その關する存在が恆にあるもの、他のやうにはあり得ないものであることが根本的な條件として要求されてゐるのが知られる。他のやうにでもあり得るものに就いては、一定の立言が或る時には (*forte*) 眞であるにしても、その物自身が變る可能性を有する故に、他の時には同一の立言も偽となるといふことが起り、恆に (*aei*) 眞もしくは偽であることが出来ない。ニコマコス倫理學第六卷第三章には、「他のやうにでもあり得るものは、直接の觀察の外に立つや否や、存在するか存在しないかが隠されてゐる。従つて知識の對象であるのは必然的なものである。従つて永遠なものである、なぜなら端的に必然的なもの一切は永遠なものである、永遠的なものは然るに生成も消滅もしないものである」と云はれてゐる。

右に述べて來たことから眞としての存在の問題に關して何が歸結するかを先づ要約しておかう。一、眞理は判斷に屬するものと考へられた。かかるものとして眞理は「觀念の結合」

(*συνθεσιν νοημάτων*) に存し、「思惟のうちに」あると考へられる。然し眞理は本來思想と物との一致に存するのであるから、判斷は存在への關係を含まねばならぬ。二、判斷の關係する存在は一定の規定を具へてゐる。判斷はそれみづから結合と分離を含むものとして、判斷によつて開示される存在はそれ自身のうちに結合または分離を具へたもの、即ち單純なものではなくて諸部分から成つたものである。結合されてゐるものを結合されてゐると、分離されてゐるものを分離されてゐると言表するとき、判斷は眞である。そのとき判斷は存在を開示するロゴス (*λόγος ἀποφαντικός*) である。三、眞を語る (*ἀληθεύειν*) と *εἶναι* とが存在を開示するといふことであるとすれば、かかる根源的な意味に於て眞と云はれるものは、單に判斷のみ限られないであらう。結合されたものに就いては判斷がその固有なる存在開示の仕方であるにしても、もし「結合されないもの」(*τὰ ἀσυνθετά*) があるとするならば、かかる單純な存在に就いては、判斷以外の存在開示の他の固有なる仕方があり、従つて判斷に於けるとは異なる他の種類の眞及び偽がある筈である。形而上學第九卷第十章に於て特に論ぜられてゐるのはこの問題にほかならない。その第八章の中で「可能性を含まぬ現實

的存在」(ἐνέργεια ἕνευ οὐρανίας) といふ單純な、永遠な實有が導き入れられた後、ここでアリストテレスがその認識を問題にしたのは當然であるといふポーニツツの説にも一理あるであらう。その限り、この箇所はかの第六卷第四章と矛盾するものでなく、却つてこれを補ふものである。この章を後から附加されたものと見るイエーガーは、この章の附加されると同時に第六卷第四章へは後に至つて考察される筈である (ὄργον ἐπιγνητόν) といふことを記した一文が挿入されたと見做してゐるが、この推定に従つても、かかる挿入は、イエーガーも云つてゐる如く、第六卷第四章に説かれたことが凡てでなく、そのやうな判斷的眞理以外になほ「第二の種類の眞理」、直觀的認識の存することを記しておく必要をアリストテレスが後に至つて感じたことを示してゐる。四、然るにすでに判斷的乃至悟性的認識の場合に於ても、或る存在に就いてはかかる認識がどこまでも可能であるが、他の存在に就いてはそれは十分な意味では可能でないといふことがある。即ち、恆にあるもの、必然的なものはその本性上開示されることが可能であるが、他のやうにでもあり得るものはその本性上開示されることが不可能である。前の種類の存在は後の種類の存在よりも優越な存在

と考へられる。前者はその本性上自己のうちに開示可能性を含み、後者はその本性上これを含まない。存在の位階はその本性上の開示可能性の程度に相應し、従つて最も優越な存在はその本性上最大の開示可能性を有する、所謂「本性上凡てのものうち最も顯はなもの」(τῆ φύσει πανεπέατα πάντων) である。かくの如き關係から、存在そのものが眞と考へられる可能性も生ずるであらう。形而上學第二卷第一章の終に云はれてゐる。「かくて各々の物は存在に與ると同じ程度に於てまた眞理に與る。」(ὅσθ' ἐνατορ ὡς εἶναι τοῦ εἶναι, ὅστω καὶ τῆς ἀληθείας) としてここでは「恆に存在するもの」の原理は恆に最も眞なるものでなければならぬ、なぜならそれは或る時に限り眞であるのでなく、またその存在の何等かの原因が存するのでもなく、却つてそれが他の物にとつて存在の原因であるから」と云はれる。即ち眞といふ語が最上級 (ἀληθεύτατος) に於て用ゐられてゐることからも知られる如く、眞理の概念は判斷乃至思惟に屬するものとしてよりも、存在する原理そのものに屬するものとして語られてゐるのである。

かの語義篇第二十九章は虚偽といふ語の語られる種々なる意味の分析に充てられてゐる。

ところでこの箇所最初に擧げられてゐるのは、虚偽の物としての (*ἄσ πρᾶγμα ψευδός*) 虚偽の意味である。ここではまた偽りの人 (*ἄσ φροσ ψευδός*) 即ち虚言者といふが如き場合も、また夢などが虚偽と云はれる場合も擧げられてゐる。固よりロゴスの虚偽に就いても語られてゐるが、ここではロゴスといふ語もやや曖昧な意味に用ゐられてゐる。かくの如くこの箇所には、存在しない物が、それが一般に存在しないといふにせよ、或は丁度今事實上存在しないといふにせよ、虚偽と云はれ、更に存在しはするが、それが実際にあるのとは違つて現はれてゐる或は存在しないやうなものとして現はれてゐる物が虚偽と云はれ、虚偽従つてまた真理の概念は物そのものに屬せしめられてゐる。思想でなく物が虚偽と呼ばれるのである。ロスは、かかることは眞及び偽を思想の本質的な性質と考へるアリストテレスの實際の見解に矛盾してをり、ここでは單に言葉の普通行はれる用語法の分類が目的となつてゐるに過ぎぬ、と見てゐる。このロスの見解を全部そのまま受取るとは困難であるが、アリストテレスがこの章に於ても、この卷の他の諸章に於ての如く、言葉の普通の用語法を基礎としてゐることは確かであるとすれば、かの第九卷第十章に於ける *νυφᾶτατα ὄν*

(最も優越な存在) が用語上最も普通な意味に於ける存在を謂ひ、そしてそれは繫辭の「ある」にほかならないと解するイエーガーの解釋は疑問とされなければならぬ。最も普通に用ゐられる虚偽の意味は寧ろ、語義篇の示す如く、虚偽の物といふ意味に於ける虚偽であらう。それではロスの主張する如く、かの *νυφᾶτατα ὄν* なる二字は抹殺さるべきものであらうか。我々はこの見解にも容易に賛成し得ない。第五卷第二十九章に於ける虚偽の意味の分析が日常の用語法の基礎の上に、また特にアンティステネスの用語法に關聯して行はれてゐるにせよ、この卷の他の諸章に於ける仕方から推察しても、アリストテレスがここで虚偽の物といふ意味に於ける虚偽の概念を單純に排斥してしまふために擧げたものとは解し難い。寧ろ眞理及び虚偽は一定の意味に於ては物若しくは存在に屬するものと考へられたのでなければならぬ。それらは思惟のうちにあることは確かであるにしても、すでに精神そのものが人間の存在の本來の存在性を形作るものであるとすれば、眞なる人、偽りの人といふが如き意味に於ける眞偽の概念は根源的なものであるであらう。

そして實際、我々は眞理の概念が存在するものに就いて語られてゐるのを見出した。恆に

存在するものの原理は「最も真なるもの」と云はれてゐる。然しながら、かやうなことの意味が十分理解されるためには、先に論じたこと以上の考察が必要であらう。このとき勿論、存在が真と呼ばれる場合にしても、精神の認識する活動と全然無關係であり得ないことは明らかである。認識はつねに對象の認識であるが、認識する活動は對象に對して如何なる關係にあるであらうか。アリストテレスにとつて認識は構成をも生産をも意味せず、却つてあらゆる認識はつねにただ發見する (εὑρίσκειν) ことであり、存在を開示する (ἀναβιβείν) ことであつた。認識過程そのものは決して創造するのでもなく發明するのでもなく、却つてただ既にそこに在るものをその眞の姿に於て見出すのみである。認識はもとより作用であり、精神の優越な活動であるが、同時に特殊な受動性であり、優越な受容性である。かくの如き受動性乃至受容性は或る宗教的態度と通するものがあり、ギリシヤ的敬虔を背景として理解されるべきことである。このやうにして、もし認識が存在を開示することを意味するとすれば、眞理とは開示された存在を、虚偽とは蔽はれた存在を意味し得るであらう。「眞としての存在」(ὁ ἀληθὴς ὄν) とは開示された存在のことであつて、「偽としての存在」(ὁ ψευδὴς ὄν) とは蔽はれた存在のことである。學の道は偽としての存在即ち蔽はれた存在を蔽はれることなき存在即ち眞としての存在になし、かくて顯はなる存在を現存的に所有するといふことにある。眞としての存在及び偽としての存在の右の如き意味は、或る存在はその本性上十分な意味で開示可能性を有せず他の存在はその本性上かかる開示可能性を有するといふことによつて、そして最も優越な存在はまたその本性上最大の開示可能性を有するといふことによつて、更に高められるであらう。固より眞もしくは偽としての存在といふ場合、どこまでも精神に對する關係を含んでゐる。それはどこまでも「思惟のうちに」於ける存在の意味を離れるものではないであらう。然るにアリストテレスにとつて、既に最初に述べておいた如く、學乃至認識そのものが生の一形態であり、觀想的な生活として生の最高の段階に屬するといふことが、今想起されることが必要である。このやうな關係に於て、生の立場からは *βίος θεωρητικός* (觀想的な生活) の立場からは *ὁ ἀληθὴς ὄν* (眞としての存在) こそ、最も優越な意味に於ける存在でなければならぬ。かかる見地からは、眞としての存在が思惟のうちに於ける存在であるといふことこそ、却つてこの存在の優越性を意味すると考

眞としての存在

へることが出来る。その本性上最も顯はなる存在を開示して現在の所に所有するところにテオリアは完成するのである。このやうにして、最高の存在が導き入れられた後、その認識に就いて、従つてまたヌースに就いて語るに當り、第九卷第十章に於て、アリストテレスが眞或は偽としての存在を *κρυπτάρα δὲ* (最も優越な存在) と稱したのも偶然ではないといふことが理解されるであらう。然しなほ残り得る疑問をなくするために、我々はこの箇所ではれてゐる認識及び眞理の意味を究め、進んでヌースと呼ばれるものの性質を明かにしなければならぬ。

三

開示するロゴスとしての判断の固有な対象は結合されたもの (*συνθετόν*) である。それでは結合されぬもの (*ἀσυνθετόν*) に就いては眞及び偽は何であらうか。これが形而上學第九卷第十章に於て論ぜられてゐる特殊な問題である。結合されぬものは判断によつて開示されることが出来ない。判断は結合する思惟であるからである。結合されぬ、單純なもの

把捉は單純な、直接的な把捉である。この場合「觸れることとうけがふこと」(*θύειν καὶ παύειν*) が眞であり、無知とは「觸れぬこと」である。「うけがひ」(*πάσχειν*) は判断の場合結合によつて生ずる「肯定」(*κατάφασις*) とは異り、單純にうなづくことである。判断に於ける肯定はつねに否定に對し、またその眞はつねに偽に對してゐる。然るに直接的な直観的な把捉に於ては誤るといふことがない。この場合には「誤謬」(*ἀπαιτία*) といふものはなく、ただ「無知」(*ἀγνοία*) があるのみである。無知とはそれに觸れぬことであつて、認識はそれに觸れることであり、「直観的に知る」(*εἰδέναι*) ことである。かくの如く、結合されたものと結合されぬものと、存在の異なるに従つて、眞理の意味も同じでない。判断に於ける場合と直観知に於ける場合と、眞理には二つの種類がある。後の場合認識はもはや悟性の認識でなく、却つてヌースに屬する。結合されたものと結合されぬものとの關係する二つの種類の眞理認識は、學 (*ἐπιστήμη*) と叡智 (*σοφία*) とに配分されることが出来るであらう。形而上學は智慧即ち「叡智且つ學」として、その認識は悟性的判断的であるのみでなく、また直観知を目差してゐる。學の立場に立つ限り、判断的認識の眞及び偽が本來の眞及び偽と考

眞としての存在

へられるが、智慧の立場は他の、より高き眞及び偽の概念をもつてゐる。ところで、結合されぬものとは可能性を含まぬ絶對的な現實性、質料を含まぬ純粹な形相を謂ひ、かかるものとして生成もせず消滅もせず、永遠なものである。それは「存在そのもの」(τὸ ἄν ὄν)とも呼ばれてゐる。かくの如き優越な存在に就いての眞理は優越な意味に於ける眞としての存在である。

我々はいま精神論第三卷に於て述べられてゐることを若干参照することが必要であらうと思ふ。ここでは眞及び偽といふ語は極めて廣く使はれてゐる。それらは先づ感性知覺に適用される。アリストテレスによると、感性的に知覺されるものに三種の區別がある。一、「固有なもの」、固有に知覺されるもの (ἴδιον αἰσθητὸν)、視覺に對する色、聽覺に對する音の如く、その知覺が一定の感官に限られてゐるもの。二、「共通なもの」、共通に知覺されるもの (κοινὸν αἰσθητὸν)、運動や大きいさの如く、多くの若しくは凡ての感官によつて知覺されるもの。三、「附帶的なもの」、附帶的に知覺されるもの (αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός)、我々は普通單に赤い色を見るのでなく、却つて夕焼の赤い色、火事の赤い色を見るのであつ

て、そこには附帶的に知覺されたものがある。第一の種類のものに就いては虚偽は存しない。赤を見て、赤としてゐる限り誤ることがない。それは夕焼の赤だとするとき誤るのである、なぜなら實際には火事のために空が赤くなつてゐるのだから。アリストテレスは、固有なもの、知覺はつねに眞であり、最も稀にしか偽であることがない、と云つてゐる。然るに附帶的に知覺されるものに就いては、今例示した如く、知覺は屢々誤る。共通に知覺されるものに就いては特にさうである。運動してゐるのは我々自身であるのに、静止せる物が運動してゐるやうに見え、また我々に對する距離に従つて物はより大きくもより小さくも見える。更にアリストテレスは、構想力 (φαντασία) に就いてもまた、夢の例を引いて、それは多くの場合偽である、と述べてゐる。比量的思惟の能力たる悟性の判断、その肯定と否定とに眞及び偽が屬すると考へられたことは云ふまでもない。そして更にヌース(叡智)に關してアリストテレスがこの書の中で、ヌースの作用は感性知覺の作用の如きものであると云つたことは有名である。叡智の叡智的なものに對する關係は、知覺の知覺されるものに對する關係と同様である。感性知覺は直觀的であり、且つ固有に知覺されるものに就いては誤ることが

ないといふ性質を有する。アリストテレスは書いてゐる、「ところで命題は、肯定の場合の如く、或るものに就いて或るものを (τὴ κατὰ τινος) 述語し、その凡ては眞であるか偽であるかである。然るにヌースはつねにさうではない。その対象が本質の意味に於ける何か (τὸ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι) であり、或るものに就いて或るものを述語するのでない場合、それはつねに眞である。然し、固有なものの視覚は眞であるが、白いものが人間であるかどうかの問題に於ては視覚はつねに眞であるのでないやうに、質料を含まぬものに關しても同様の關係にある」。視覚にとつて固有なものは色であるが、ヌースの固有な対象は質有であるところの本質 (τὴ ἦν εἶναι) であつて、この場合それは誤ることがない。悟性は比量的であつて、「或るものに就いて或るもの」を述語する故に、それには虚偽が生じ得る、「なぜなら虚偽はつねに結合のうちにあるのであるから」。これに反してヌースはそれ自身分割されぬ單純な即ち直觀的な作用として、分割されぬもの、結合されぬものを直接的に捉へるのである。

かくの如く眞及び偽は多くの仕方で、もとより偶然的な多義性に於てでなく、アナロジーに従つて語られる。就中感性知覚とヌースとの間には密接な比論が存してゐる。ところすでに感性知覚は「質料を含まぬ感性的形相に對する受容者」(τὸ δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ εἶδος ἕνεκα τῆς εὐλίας) である。我々が石を知覺するとき、知覺の受容するのは石の質料と結び付いた石の形相ではなく、かかる石からただその形相のみを掬ひ取るのである。知覺する精神のうちへ入つて來るのは質料から乖離された形相である。この點に於ても知覺はすでにヌースと類似してゐる。ヌースの思惟するのは純粹な即ち質料から乖離された形相である。「叡智的なもの及び實有に對する受容者がまさにヌースである」(τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς) と云はれてゐる。叡智的なものとは結合されぬもの (ἀδιαίρετα, ἀσύνθετα) 單純なるもの (ἀπλά), 質料を含まぬものであり、そして實有 (ὄντως) である。あらゆる形相は質料から乖離されて知覺され、また思惟されることができ、精神 (ψυχή) はそのやうな形相の受容者である。精神は「可能的には形相及び叡智的なもの」(δυναμικὸν τῶτος εἶδος καὶ νοητοῦ) である。ここに「可能的」と云はれるのは、人間の精神はなほ變化的であつて、つねにその機能を營むことなく、屢々眠つてゐる。

眞としての存在

るからである。精神論第三卷の中には更に次の如く述べられてゐる。「精神の知覺的部分及び知識的部分は可能的には對象と同一である。即ち、一方は知覺の對象と、他方は知識の對象と同一である。そこで必然的にそれらの機能は、もし物そのものと同一でないならば、その形相と同一でなければならぬ。然るにそれらは物そのものではない、なぜなら精神のうちにあるのは石でなくて、石の形相である。かくて精神は手の如きものである。なぜなら手が機關の機關であるやうに、ヌースは形相の形相であり、知覺は知覺的なものの形相である。」
精神は一切を受容し、一切にならうと欲する。對象と融合し、これと一にならうと欲するといふことが精神の本性である。然しそれが物と同一になるといふことは物の形相と同一になることである。知覺が自己のうちに所有し得るのは知覺されるものの形相である。然るにヌースは本來叡智的な、質料から乖離された純粹な實有、可能性を含まぬ現實的存在の受容者として、かかるものと全體的に同一になることが出来る。「ヌースはその現實性に於ては物である」(ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα) と云はれてゐる。精神も或る意味では存在である (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πᾶσι ἐστὶν)。知覺は知覺されたものと、知識

は知識されたものと、或る意味では同一である。ただ精神はその機能を持続的に行ひ難いに反して、ヌースはもと或る時には思惟し、或る時には思惟しないといふが如きものでなく、一般に時のうちにない。それは今であり、絶えず現在のである。

このやうな考察は眞としての存在の問題に對して解明的であり得るであらう。アリストテレスは知るものと知られるものとの間に同一性の對應を認めた。「同じものは同じものによつて知られる」(γινώσκουσθαι γὰρ τῷ ὅμοιῳ τῷ ὅμοιον)。感性知覺によつて知られるものは感性的なものであり、結合と分離を含む悟性の作用によつて知られるものは結合されたものであり、分割されぬヌースの直觀的思惟によつて知られるものは分割されぬ、質料を含まぬ純粹な形相である。感性知覺によつて知られるものが感性的なもの、叡智によつて知られるものが叡智的なものと呼ばれるといふことも、知るものと知られるものとの間に同一性の對應が存するといふことによつて基礎付けられてゐるのでなければならぬ。眞理に就いても同様である。眞理は先づ何よりも物をそれのあるがままに開示する限りに於ける知性のうちにある(「主觀的眞理」)。眞理は次に物に就いて語られる。認識された物も、知性に對

眞としての存在

して或る關聯を有し、知性と一致する限りに於て眞と云はれることが出来る（「客觀的眞理」）。然し更にあらゆる存在はそのものとして何等かの仕方て開示可能である故に、眞理は凡ての存在の屬性であり、一の超越概念（transcendentia）と見做される。傳統的な存在論に於て「形而上學的眞理」と云はれるものである。このやうにしてトマスは「善が存在と轉換されるやうに、眞理もまたさうである」（sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum）と書いてゐる。その本性上自己自身に於て最大の開示可能性を有するものはその存在そのものが最高の眞理であると云はれることが出来る。かかる最高の存在は質料を含まぬ純粹な形相としての實有にほかならない。それは感性的なものでない故に、その開示はただヌースにのみ屬する。アリストテレスは分析論の中で原理を開示するヌースは論證的な學よりも「より眞」（ἀληθέστερον）であると述べてゐる。またニコマコス倫理學の中では、「原理は事實（τὸ ὄν）である、そしてこのものが十分に明かに現はれるとき、何等の證明（τὸ ὄντι）も付け加はるを要しない」と云つてゐる。このやうに存在の直觀的な把握に論證的な知識よりも優位が認められる。然し感性は感性的實有からただその形相のみを受容するに反して、ヌ

ースは叡智的な、質料を含まぬ實有の受容者としてこのものと一になることが出来る。對象の受容によつて對象と融合し一にならうとする精神の要求は、ヌースに於て實現され、それによつて精神に實在性が興へられる。最高の眞理としての最高の存在の直接的なテオリアに於て觀想的生活は完成し、それによつてこの生活そのものが「眞なる」生活となるのである。學を生の一形態と見る立場にとつてかかる「眞なる」生活こそ問題でなければならぬ。

第五章 實有の概念

—

存在は種々の意味に於て語られるが、特に「實有」(ousia)の意味に於て語られる。實有の概念は他の範疇の形式に於ける存在に對して規定される。この關係に於て實有は「第一次的な存在」(το πρώτως ὄν)と考へられる。他の範疇に従つて語られるものがあると云はれるのは、それが實有の、或は性質、或は量、或は状態等であるによつてである。色白くあるとか、五尺の丈であるとか、性質や量の範疇に於て現はされるものは、それ自身に於て、獨立にあるのでなく、却つて實有に於てあるのである。それらは實有に就いて語られるのであつて、實有はそれらの基礎に横たはり、實有なしにはそれらは語られない。この意味に於て實有は「基礎」(ἐπινοησιμον)と考へられる。他の範疇はいはば「存在のひこばえであり、附帶物である」。實有は本性上それらよりもより先なるものであつて、「第一次的な存在」

實有の概念

といふことが實有の一般的な規定である。

實有が第一のものであるといふことは三様に考へられてゐる。(一)他の範疇の存在は獨立なもの (καρπύριον) として存在しないが、實有のみは獨立なものとして存在する。實有の他の範疇に對する優先は單に、前者は後者なしに存在し得るが、後者は前者なしには存在し得ないといふ意味に理解されることが出来ない。實有を前提しないで性質は考へられないと同様、性質をもたぬ實有も考へられないであらう。寧ろ實有は「いつもこのやうな範疇のうちには現はれてゐるもの」(ὅτι πάντως εἰσὶν ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῆς τοιαύτης) である。それは基體と云はれるにしても現象の背後に隠れたものではなく、却つて「限定された基體」(ὄντως ἄνευ ἀποδείξεως) としていつも範疇のうちに現はれてゐるものである。従つて實有が第一のものであるといふことは、それが獨立なものであるに反して、他の範疇は獨立に存在し得ず實有に於て存在するといふ意味に理解されなければならぬ。(二)實有は概念上に於て第一のものである。各々の物の概念のうちにはその實有の概念が内在してゐなければならぬからである。(三)實有は更に認識上に於て第一のものである。我々は各々の物を、

それが何であるかを知るとき、それが有する性質、量、或は場所などを知るときよりも、よりよく知ると考へる。このやうな述語の各々に就いても、性質とは何か、量とは何かといふことを知るとき、我々はこれを知るのである。

ところで實有はアリストテレスによつて二重に表現されてゐる。形而上學のうち實有篇と稱せられるものの最初の卷即ち第七卷は、實有の意味に於ける存在と性質、量、その他この種の範疇に於ける存在とを對立させて區別することをもつて始められてゐるが、ここでは實有は *τὶ ἐστὶ καὶ τὸδε τι* といふ句で現はされてゐる。然るにかの語義篇のうち、存在の有は *τὶ ἐστὶ καὶ τὸδε τι* といふ句で現はされてゐる。語られる種々の意味を論じ、既に述べた如くおよそ四種に區別した第七章に於ては、範疇に於ける存在として、一方では實有、他方では性質、量、關係、能動もしくは受動、何處に、何時といふ他の範疇が擧げられてゐるが、ここでは實有は單に *τὶ ἐστὶ* といふ語で表はされてゐる。その他の箇所にも實有は *τὶ ἐστὶ* 及び *τὸδε τι* の二重の表現をもつてゐる。そこに問題が隠されてゐないであらうか。なぜなら、一方 *τὸδε τι* といふ語は「このもの」といふ意味に於て個物を表はすが、他方 *τὶ ἐστὶ* といふ語はもと「何であるか」といふ意

味であり、物の本質に就いての問を表はすのであつて、この物が個別的なものであらうと普遍的なものであらうと、その本質はただ一の普遍としてもしくは普通の結合として言ひ表はされ得るのみである。第七卷の右の箇所にも實有は、何であるかといふ問に對する答と見做され、この問は人間とか神とかと答へられると述べてゐる。然るに例へば「人間」は眞の意味に於ける個物ではない。それは寧ろ個物の普遍的な本質を表はしてゐる。かくて *esti nai tode ti* として現はされる實有の概念は矛盾でなければ少くとも兩義的であるやうに見える。かかる兩義性は實有が第一のものとして考へられた場合に既に認められるであらう。ロスの指摘した如く、實有が獨立なもの (*καριστόν*) といふ意味で第一のものと考へられる場合、實有は個物を意味するが、然し實有が認識上に於て第一のものと考へられる場合、實有は本質を表はし、従つて何等か普遍的なものを意味しなければならぬからである。存在上の第一のものは認識上の第一のものと同じでないやうに見える。

實有の概念のかくの如き兩義性は、範疇論に於ける二種の實有の説に相應してゐる。ここでは「第一實有」(*πρῶτη οὐσία*) と「第二實有」(*δευτέρα οὐσία*) とが區別されてゐる

が、この區別に於て、前者は *τοδε τι* に、後者は *τι εστι* に相應すると解されることが出来る。最も優越な、第一次的な、最も多く語られる意味に於ける實有は、或る基體に就いて語られるのでもなくまた或る基體のうちにあるのでもないものであつて、例へばこの特定の人間、この特定の馬といふが如きものである。「本來の意味に於て實有と云はれるのは、この特定のもの、個別的なものである。「然るに第二實有と稱せられるのは、第一次的な意味に於ける實有がそのうちに屬する種であり、更にまたこのやうな種の類である。例へば或る特定の人間は人間といふ種に屬し、この種の類は動物である。かくの如きもの、人間とか動物とかが第二實有と呼ばれる。」第二實有は種もしくは類として或る普遍的なものである。第一實有と第二實有との秩序の區別に於て、第一實有が「第一の」實有であるのは、それが獨立に存在するもの即ち *καριστόν* であるといふこと及びそれが個別的なもの即ち *τοδε τι* であるといふことに基づくのであつて、形而上學第七卷に於てもこの二つの規定は實有の根本的規定と考へられてゐる。これに反して第二實有と云はれるものは獨立に存在しないもの、普遍的なものである。第二實有も第一實有に定位をとつて考へられる、そこでアリス

トテレスは種は類よりもより多く實有である、なぜならそれは第一實有により近いからと云つてゐる。このやうにしてアリストテレスが本來の意味に於ける實有を個別的實有と考へたことは疑はれないが、然しすでに第二實有といふが如き普遍的なものがなほ實有と見られた點に實有の概念の兩義性があるのみでなく、特に認識の見地からは却つてこのものが第一のものと思はなければならぬやうに思はれる。實有の概念の兩義性はアリストテレスの形而上學の解釋に於て種々の困難な問題を提供してゐる。

この問題に關聯して就中ツエラーはアリストテレス形而上學に於ける次の如き困難を指摘した。アリストテレスにとつて眞に實有の名に値する獨立なもの、自己自身に於て存在するものは、ただ個物のみである。ところであらゆる知識は實在なものに關係しなければならぬとすれば、最も高き、最も根源的な意味に於ける實在のみが知識の最も高き、最も根源的な對象でなければならぬ。それ故にもし實有が個別的實有を意味するならば、あらゆる知識は究極に於て個別的なものに關係し、かくて個物は單に知識の出發點であるのみでなく、またその最も本質的な内容と對象を形作る筈である。然るにアリストテレスはこのやうなこ

とを否認してゐる。學は彼の確信によると個物に關係するのではなく、普遍的なものに關係するのであつて、それが最も深く個別的なものにまで降つて行つた場合にもなほ、それは決して個物そのものに向ふのでなく、却つてつねにただ普遍概念に向ふのである。個物のみが根源的な意味に於て實有であり、かかる個物は數に於て無限であるとするならば、如何にして學は可能であらうか。これはアリストテレスの體系に於ける根本的なアポリアとして既にリッターによつて注意され、ハイダー、シュヴェーグラー等によつて同意され、論究されてゐる。このアポリアは、シュヴェーグラーの語を用ゐれば、「アリストテレスの體系の全體を最も微細な血管に至るまで貫いてゐて解決されてをらぬ矛盾」と見做さるべきであらうか。ツエラーの如きもそれをこの體系に於て甚だ邪魔になる矛盾であると論結した。そして彼は、アリストテレスは普遍概念のプラトンの實體化を却けたが、然しその二つの前提、即ちただ普遍的なもののみが知識の對象であるといふこと及び知識の眞理性はその對象の實在性と歩調を同じうするといふことをそのままにしておいたのであつて、兩者を矛盾のない仕方で結合することはどうして可能であらうか、と云つてゐる。それとも我々は右のアポリアの何等

かの矛盾のない解決をアリストテレスの思想のうちに見出すことが出来るであらうか。ともかく我々は問題を正しい道に連れて來なければならぬ。

二

アリストテレスは形而上學第七卷第三章に於て實有が語られる四種の意味を區別してゐる。本質 (*ti ti ēstīnai*)、普遍 (*katholou*)、類 (*genos*)、基體 (*hronkēmenon*) がそれである。

これら四つのもはアリストテレス自身が實有と考へたといふのでなく、寧ろ實有に關する當時の支配的な見解を擧げたものである。基體と云ふのは、それに就いて他のものが語られるので、それは他のものに就いて語られるのではないもののである。かかる基體が先づ實有と考へられることを最も要求してゐるやうに見える。實有とは差當り、それが基體に就いて語られることなく、却つてそれに就いて他のものが語られるところのもの (*to mē kath' hronkēmenou alla kath' oīs ta alla*) と規定されることが出来る。言ひ換へれば、端的なる主語、主語となつて決して述語とならぬものが實有である。ところで基體と考へられる

ものに、一、質料 (*hylē*)、二、形相 (*morphe*)、三、質料及び形相の兩者から成るもの (*to ēs dypoiōn*) 即ち兩者の結合による全體 (*svvolon*) がある。例へば彫刻に於て、ブロンズは質料であり、そこに現はされたヘルメスの姿は形相であり、彫刻は兩者から成る全體である。然るに實有を基體と見るならば、それは就中質料と見られなければならないやうに思はれる。或る物に就いてその種々なる限定を一つ一つ取り去つて行くとき、残るものは裸の質料である。他のものは物體の、或は性質、或は量であり、性質や量は實有でなくて實有とは却つてそれらがそのものに屬するところの第一のものである。性質、量等を取り去つてそこになほ残存するのは、それら性質、量等によつて限定されてゐる或るもの即ち質料以外のものではないから、このやうに見て行く者にとつては必然的にただ質料のみが實有と考へられざるを得ないであらう。存在を限定する種々なるものをどこまでも捨象して行つた末に「残存するもの」 (*hronkēmenon*)、このやうな「最後のものそのもの」 (*to ēsthaton kath' auto*) を求める者は、質料が實有であると考へるのほかない。かやうな質料は、そのものとしては或る特定のものでなく、或る性質のものでなく、その他存在を限定する他の如何なる範疇からも裸な

ものである。かくて、實有を基體と見る場合、一定の考察の仕方をすれば必然的に質料が實有と考へられねばならぬに拘らず、質料が實有であることは不可能である、とアリストテレスは云ふ。なぜなら獨立なもの (χωριστόν) 及び個別的なもの (τόδε τι) と云ふことは實有の根本的な規定であるが、質料はかやうな規定を有しないからである。個別的なものは限定されたものである。然るに質料はそのものとしては無限定的である。また質料はそのものとして獨立に存することが出来ない。ブロンズは、彫刻家がその上に刻まうとする姿を有しない故に、質料と呼ばれるけれども、全然質料的なものでなく、既にそれ自身の形相をもつてゐる。それはそれ自身の内的構造を有し、このものは彫刻家の手が加はつても失はれずに存續する。彫刻家の手が加はつて新しい姿を得ることによつて失はれるのは寧ろその外的な姿である。我々は彫刻を通してその質料たるブロンズを見ることが出来る。ブロンズはそれに固有な内的構造を、それ自身の形相を有するからである。アリストテレスが「質料もまた或る意味では顯はである」(φανερὰ δὲ πᾶσι καὶ ἑλπί) と云つてゐるのは、かくの如き意味に於てである。然しながら存在を限定するあらゆるものを取り去つた後に殘存する最

後のものとして何等の限定も含まぬ質料は顯はでない。質料はそのものとしては無限定的であり、獨立なものではなく、且つ顯はでなく、これら凡ての意味に於て質料は實有であることが出来ない。また他の箇所では質料はそのものとしては認識され得ないものであると云はれてゐる。

右の分析はアリストテレスに於ける實有の概念に就いてすでに二三の根本的な理解をもたらすであらう。實有は何か現象の背後に隠れたもの、見えぬものを謂ふのではない。却つてその本性上顯はでないものは實有でないと考へられた。實有を表はすギリシア語 *ousia* はもと「財産」「所有」などを意味する語であるが、アリストテレスの實有の概念のうちにはかくの如き根源的な意味が保存されてゐる。即ち實有とは手近かにあるもの、現在の所有されてゐるもの、従つて顯はなるものである。このやうにして現性 (*παρουσία*) が實有の根本的規定と結び付いてゐる。實有は現象の背後に隠れた或るものでないやうに、無限定的なもの (*ἀδιόριστος*) はなく。却つて限定性 (*πέρας*) が實有の根本的規定に屬する。質料は基體の意味を論理的には最もよく現はすやうに見えるに拘らず、それが實有と考へられな

いといふのも、かくの如き理由からであつた。尤もアリストテレスは實有の概念として基體の概念を全く却けたのではない。主語となつて述語とならぬもの、それが基體に就いて語られるのでなく、それを基體として他のものがそれに就いて語られるものといふ規定は實有の概念にとつてどこまでも基礎的な意味をもつてゐる。ただ彼はそのやうな規定はなほ「十分」でなく、明瞭を缺くと考へたのである。

然し特に注意を要することは、アリストテレスが性質その他から區別される實有の概念として基體の概念の必然性を認めたのは、變化乃至運動の事實に關してであるといふことである。凡ての變化にとつてその基礎に横たはる(ὑποκείμεναι)或るもの、變化のうちに持續する(ὑποκείμεναι)或るものがなければならぬ。場所の變化の場合、今は此處にあるが次には他の處にあるもの、量の變化の場合、今はこれだけの大きさであるが次にはより小さく或はより大きくなるもの、性質の變化の場合、今は健康であるが次には病氣になるもの、生成及び消滅の場合、今は生成のうちにあるが次には消滅のうちにあるものがなければならぬ。ところでアリストテレスは自然學第一卷第五章及びその他の箇所にて、凡て變ずるものは「反

對のものから」(ἐξ ἐναντίων)變ずると云つてゐる。白いものとなるのは白ならぬものからである。けれども、あらゆる白ならぬものから、例へば教養があると云ふが如きことから白いものとなるのでなく、白の反對のもの即ち黒から、もしくは中間のもの(τὰ μετὰ)即ち中間の色から白いものとなるのである。然し中間のもの、例へば中間の色は反對のもの、白及び黒から派生したものにほかならないから、凡て變ずるものは反對のものから變ずると云ふことが出来る。かかる變化に於て持續し、白と黒といふが如き反對する二つのものがそれにとつて可能であるのは質料以外のものでないであらう。かく考へるとき、質料がまた變化にとつての基體として實有でなければならぬやうに見える。形而上學第八卷第一章に於て基體の概念を變化に關係して基礎付けるに際し、アリストテレスは、質料がまた實有であることは明かである、と書いてゐる。然しながら質料が實有であるといふことは果して彼の究極的な見解であつたであらうか。この間はまさに變化乃至運動の具體的な分析によつて、それ故に可能的存在(質料は可能性として理解される)と現實的存在との關係の解明を俟つて初めて十分に答へられ得ることである。

差當り質料は實有でないことが明かにされた。基體と見做される他の二つのもの、形相、そして質料と形相との結合から成るものが寧ろ實有と考へられるであらう。然るに後者は論理的に形相よりも後のもので且つ明白なもの (*δωτέρα καὶ ὁρμή*) である。これらの理由によつてアリストテレスはそれを措いて形相の問題に考察を向けてゐる。質料と形相との兩者から成る全體 (*σύνολον*) が實有であるといふことはアリストテレスにとつていはば自明のことであつた。感性的實有 (*αἰσθητὴ οὐσία*) は凡て質料を含んだものである。かくの如く實有の概念に對して質料の積極的な意味を認めめたことは彼の哲學の一特色である。ただ質料と形相とから結合された全體は論理的にはより後なるものであるとして、アリストテレスの考察はそれ以上の問題に向けられた。

三

然るに形相と實有の問題を單に基體の概念から考へることに困難が感ぜられる。なぜなら基體の概念を論理的に追求する場合、寧ろ質料が實有と考へられねばならぬやうに見えた

からである。形相と實有の問題は寧ろかの本質 (*τὴ τῆς οὐσίας*) の概念に關聯して探求される。ことが適當であらう。蓋し本質と云はれるものは或る意味に於ては形相である。然しそれは如何なる意味に於てであらうか。

プラトンとアリストテレスとの間の相違が何よりも、アリストテレスは本質としてのイデアを個物のうちに復し、プラトンがイデアを個物に對置した分離を再び取り除いたことに存するのは周知のことである。その根本的な動機はアリストテレスにとつて何であつたか。プラトン哲學を批評した形而上學第一卷第九章には就中次の如く云はれてゐる。「更に、イデアがあるといふ見解に従へば、單に實有の形相があるのみでなく、また多くの他のものの形相がなければならぬであらう (なぜなら概念は單に實有の場合に於てのみでなく、また他のものの場合に於ても一であり、そして學は單に實有に就いてのみでなく、また他のものに就いてもある、その他このやうなことが千百となく従つて來る)。然るに必然性に従つても、イデアに關する意見に従つても、形相の分有があるならば、ただ實有の形相があるのみでなければならぬ。なぜなら形相は偶然的に分有されるのでなく、却つて物は、基體に就いて語

られない或る物としてその形相を分有するのでなければならぬ。かくて形相は實有であるであらう、このものは此處即ち感性的なものにあつても、彼處即ち永遠なものにあつても、實有を表はすのである。」形相を實有とするプラトン學派に於ける難點は、この立場に於ては、實有の形相と、實有を基體としてそれに附帶する性質、量等を現はす概念とが區別されないといふことである。凡ての概念がイデアとなるであらう。固よりプラトン學派に於ても、凡ての概念がイデアと考へられたのでなく、寧ろアリストテレスが本質の概念 (*kata tou logou essia* ロゴスに従つての實有) と考へたものが本來イデアと考へられたのであるが、そこには諸々の概念のうちでこの主要概念を一般的に區別する方法論的に明瞭な原理が存しなかつた。そこでアリストテレスの努力は實有の形相 (概念) とその他の概念とを區別する原理の樹立に向けられ、これが彼の範疇論に於ける實有と爾餘の範疇との區別に於て體系的に展開されたのである。範疇は彼にとつて單に主觀的な思惟形式、單に論理的な關係といふが如きものでなく、存在論的意味のものであつた。それだから範疇はあからさまに「存在の範疇」(*nathypotai tou ontos*) とも言ひ表はされてゐる。ブレンターノはアリストテレス

の擧げた種々の範疇が、アリストテレスの指示に従つて、存在そのもの (實有) に對する關係に於て三つの領域に區分されると考へた。即ち一方には實有 (*ousia*)、他方にはそれに附帶するもの (*sumbebhotos*) があり、後者は屬性 (*ti pos*) と關係 (*pros ti*) とに分たれる。それらは本質性に關して實有、屬性、關係といふ風に漸次に下降する段階をなしてゐる。ところでアリストテレスが本質 (*ti ēn eivai*) といふのは實有の形相、言葉の勝れた意味に於ける實有の概念のことである。形相が實有と考へられるのはただそのやうな本質としてである。「私が形相といふのは各々の物の本質と第一實有である」とも記されてゐる。各々の物の本質とは嚴密には何を謂ふのであるか。各々の物の本質とはそれが自體に於て (*καθ' αυτο*) あると云はれるものである。従つて偶然的な若しくは附帶的な屬性は本質から除かれる。君の本質は音樂的であるといふことではない。君は音樂的である以前にも君であつたし、音樂的であることをやめてもなほ君であるからである。然し自體に於てあるものといふ規定だけでは十分でない。我々は例へば白い表面に就いてそれは自體に於て白いと云ふ。それだからと云つて、表面であることと白くあることは同じにならない、表面の概念と白の概念

とが一致することにはならぬ。兩者を結び付けて、表面であることは白い表面であることであるとも云ひ得ない。言ひ換へると、我々は表面を、それは白い表面であると定義することは出来ぬ。何故かと云ふに、この場合には定義すべき語が定義のうちに含まれてゐるからである。各々の物の本質を示す定義は、そのうちに定義すべきものを既に含んでゐるやうなことがあつてはならぬ。もしひとが白い表面を滑かな表面と定義し得るとすれば、白くあることと滑かであることは同一になるであらう。それでは基體と或る他の範疇との複合からなる概念、例へば白い人間といふが如きものは本質を有するであらうか。かかるものの何等かの定義は先づ人間と白との間には本質的な關聯がないといふ理由で却けられるであらう。また白が白い人間に該當せる定義によつて定義される場合には附加によつて、或は白い人間が白に該當せる定義によつて定義される場合には遺漏によつて、その定義は本來の定義とは云はれないであらう。このやうな誤謬が避けられたとしても、白い人間といふが如き概念は本質に達することが出来ない。なぜなら本質は「個物がいつもあるもの」(ὄντων τῶν εἶναι)であつて、白い人間といふことは個物がいつもあるところのものでない、色の白い人間も日に

焼けて黒くなるといふことがあるから。即ち、それは物の持続的な根本的な規定を示すのでなく、かかる規定を表はすもの(人間)と偶然的に附帶するもの(白)との結合を示すのである。このやうに、定義すべきものうちに於ける、従つてその定義のうちに於ける必然的な關聯の缺如は、定義すべきものと定義との間に於ける必然的な關聯の缺如同様、その何等かの定義にとつて致命的な缺陷である。嚴密な意味に於ては、ただ類の種(γένους εἶδος)であるもののみが定義されることが出来る。最高の類は、それよりも單純な或るものに分析され得ないから、定義され得ない。また種以外の複合概念(例へば白い人間)は、その要素の間に必然的な關聯が存しないから、定義され得ない。種のうちにはかやうな必然的な關聯が存する、類は種差に對して偶然的な關係にあるのではない。類は種差を離れて存在せず、種差は類を離れて存在しない。種の本質のうちには類と種差との要素が密接に結合してゐて、一は他に對して別のものであるのではなく、従つて定義はこの場合「附加による」(ἐν προσθέσει)ものとは云はれない。かくの如き定義(βασίς)が可能であるところの、従つて類の種であるところのものに本質は屬するのである。類の種でないやうな存在、即ち

白い人間といふが如き複合體或は量、性質の如き他の範疇に於ける存在は、述語によつて記述されるにしても、それは本來の意味に於ける定義でなく（その λόγος は ὁμοῦδος ではない）、従つて本質ではない。勿論このやうな存在にも定義が屬すると云はれ得るが、然しそれは根源的な本來的な意味に於てではない。恰も存在は凡てのものに屬するが同じ意味に於てでなく、却つて或るもの即ち實有には第一次的に (ἁπλοῦς)、それ以外の他のものには從屬的に (ἐπισημαίνων) 屬するやうに、「何であるか」(τί ἐστίν) といふこと即ち本質も端的には (ἀπλῶς) 實有にのみ屬するのであるが、或る意味では (ἑτεροῦς) 他のものにも屬するのである。我々は性質に就いても何であるかと問ひ、そして定義が與へられるであらう、けれどもこのやうな定義は本來的な意味に於ける定義ではない。定義は本來的には實有に就いてのみ存することが出来る。我々はただ第二次的な意味に於て性質、量等の本質及び本質の概念としての定義に就いて語り得るのであつて、第一次的には定義及び本質はただ實有にのみ屬するのである。

實有の意味に於ける本質はアリストテレスに於て τί ἐστίν といふ語によつても現はされ

たが、また特に τί ἐστιν εἶναι といふ語によつて現はされた。この τί ἐστιν εἶναι といふ語に於ける εἶναι は εἶναι (ある) といふ語の過去形で「あつた」といふ意味の語であるが、かくの如き奇妙な言語結合が何を表現するためになされたかに就いては、種々の説がある。ともかく、この語そのものはアリストテレスが初めて作つたものでなく、例へばアリストパネスに於て既に多くの箇所に見られてゐる。トレンデレンブルクは同様の意味の εἶναι (あつた) をプラトンのうちにも見出し得ると云つてゐる。それが一般の用語法を基礎としてゐるものであるとすれば、アリストテレスが τί ἐστιν εἶναι といふ語に與へた特殊な術語の意味を單に言語形成の方面からのみ導いて來ようとすることは不適當であらう。然しいづれにせよこの場合 εἶναι (あつた) といふ意味に於ける存在が本來的な存在もしくは實有にとつて構成的な意味を有すると考へられたものと解することは許されるであらう。即ちこの語によつて本質は運動乃至變化と結び付けられるのである。物の本質とはただ現在見られた形相 (εἶδος) ではなく、變化を通じて見られるものことであつて、現在見られるものが既にあつたものといふ意味を有するものでなければならぬ。「本質とは個物がいつもあるところのものである」

(ὅπερ γὰρ τὸδε τι εἶστι τὸ τί ἦν εἶναι)といはれるのも、かかる意味に理解し得るであらう。實有が τὸδε τι であるのは ὅπερ τὸδε τι としてである。このやうな意味に於て、アリストテレスが τί ἦν εἶναι (本質) は γένους εἶδος (類の種) にのみ屬するものであると述べたところから、τὸ εἶναι (あるもの) を現在見られた存在もしくは εἶδος (形相といふ意味に於て) と結び付け、τί ἦν (何であつたかといふもの) を過去のな存在、したがつて γένος (系統または由來といふ意味に解して、それ故に生成 γένεσις に關聯させて) と結び付けて、兩者の結合から問題の語を解明しようといふ試み、乃至はこの場合アリストテレスが運動を解明した概念即ち可能性及び現實性の概念を持ち出して、ἐπι (あつた) を δύναμι (可能的存在) と結び付け、τί εἶστι (何であるか) もしくは εἶδος (形相) を ἐν ἐνέργειᾳ (現實的存在) と結び付けて理解しようとする試みの如き、多少形式的に過ぎる感があるにしても、解釋の根本的な意圖に於ては正しいものと云はねばならぬ。このやうにして τί ἦν εἶναι といふ語によつて示唆されてゐるのは凡そ次のことである。一、實有の概念の解明の地盤はアリストテレスにとつて生成と變化、一般に運動であつた。二、物の本

質と云はれるのは形相であるにしても、それは質料から抽象して考へられるのでなく、質料のうち内在してゐる形相 (ἐνυλον εἶδος) なのである。なぜなら生成し變化するものは質料を有するものであるから。質料のうちに於ける形相の内在は運動するものと結び付けられて優越な意味に於ける「現在性」(παρουσία) となる。三、本質は類の種に屬すると云はれる意味も、單に論理的にのみでなく、また運動に關係させて存在論的に理解されることが必要である。アリストテレスは形而上學第五卷第二十八章に於て γένος の種々の意味に就いて論じてゐるが、その最も根源的な意味が生成に、しかも「同一の形相を有するものの連続的な生成」(ἡ γένεσις συνεχῆς τῶν τὸ εἶδος ἐγένετων τὸ αὐτὸ) に關してゐることに注意しなければならぬ。物の本質とは運動の過程を通じて自己を維持してゐるもの、生成及び變化を通じて自己を現はしてゐるものである。そして種に對する類と云はれるものは、種を形相として、類を質料として理解することも出来るであらう。アリストテレスは同じ箇所で實に類を質料と考へてゐる。然るに質料と形相とは運動に關しては可能的存在と現實的存在と見られるのであるから、物の本質は運動を通じて規定される現實的存在であると

理解し得るであらう。四、そしてまたかかる運動の過程に於て初めて本質的なもの即ち絶えず自己を維持するものと、偶然的な若しくは附帯的なもの即ち今は現はれてゐるにしても恆にあるのでないものとの區別が示されて來るのである。それ故に本質とは運動し變化するものを眞に「限定する」(ὁρίσκειν)ものであり、従つて定義的なものである。定義とは「本質のロコス」(ὁ τοῦ τί ἐστιν εἶναι λόγος)である。且つ定義は本來の意味に於ては實有の定義があるのみであるとされることによつて、アリストテレスに於ては存在の存在性と限定性とは不可分の關係におかれてゐる。しかも限定は運動の過程を通じて眞の限定に達するのである。かやうにしてアリストテレスは形而上學第七卷の中でも本質に就いて論じた後、その第七章から第九章まで生成の分析を試みてゐる。

アリストテレスによつて形相と質料とのいづれが實有と考へられたかといふことは、一見我々を當惑せしめることである。彼は屢々質料が實有であるかのやうに云つてゐる一方、また形相(特に本質の意味に於ける)が實有であると云つてゐる。然しかくの如きことは、彼の形而上學が存在の種々の意味に就いての學である限りに於ては、寧ろ當然であるとも考へ

られ得よう。實有も或る意味では種々に語られる。従つてイエーガーの所謂「存在論的現象學」の立場に於ては、或る意味では或るものが、他の意味では他のものが、實有と考へられることが出来る。然しながらこの存在論は運動する存在の地盤の上におかれることによつて實有の意味も限定されるのである。運動するものは單なる形相でなく質料を含む個々の物である。運動は可能性と現實性との關係に於て成立し、しかも後に述べる如く現實的存在は可能的存在よりもより先なるものと考へられねばならぬとすれば、右に述べた意味に於ける本質がアリストテレスによつて實有の概念として特に選ばれたものと解されねばならぬであらう。我々は彼の全哲學にとつて基礎的な意味を有する運動の問題を取扱ふに先立つて、實有と考へられることを要求するものとして初めに挙げられた四つのものうち残されたものに就いてなほ述べておかねばならぬ。基體と本質とに就いては一應論じられたから、剩すところは類と普遍とである。然るに類に就いては既に觸れたばかりでなく、それはまた普遍の問題と關聯してをり、普遍の問題はまた初めに掲げておいた如くツエラーなどによつてアリストテレス哲學中の根本的難點として指摘された問題にも關聯して來るであらう。

四

普遍と實有の問題に就いては就中第七卷の第十三章に於て論究されてゐる。そしてアリストテレスはここで普遍が實有であり得ないことを力強く主張してゐる。蓋し「第一實有は各各の物に固有なものであつて他のものに屬しないものであるが、普遍は共通なものである」(πρῶτη μὲν γὰρ οὐσία ἡ ἴδιος ἐκαστοῦ ἢ ἐν ἑπιπέδῳ καὶ τὸ δὲ καθόλου κοινόν)。また實有は基體に就いて述語されるものでないに反して、普遍は基體に就いて述語されるものである。更に普遍は本質に於ける要素であることも出来ない。普遍を個物の本性に於ける要素とすることは、それを個物が屬する階級の本質とすることであるし、また個別的實有が個別的でもなく實有でもなくて性質であるやうな要素から成つてゐると考へることになり、このやうにして性質を實有よりもより先なるものとすることになるし、また類を單に種の實有とするのみでなく、種のうちに含まれる各々の個物の實有とすることになり、このやうにしてそれがその實有であると稱せられる物に固有のものでなくなるのである。こ

れら及びその他の理由によつて普遍は實有であることが出来ぬ。およそ普遍は或る物が「かやうなもの」(τοιοῦτος)であるといふことを示すものであつて、個別的な「このもの」(τόδος εἶδος)を示すものではないからである。然しながらここにアポリアが生ずる、とアリストテレス自身で記してゐる。もし實有が普遍から成るものであり得ないならば、あらゆる實有は結合されぬものであり、従つて定義され得ないものでなければならぬ。我々は前にただ實有のみが定義され得ると述べた。ところが今はさうでなく、何物も定義され得ないといふことになつたのである。このやうなアポリアはやがてツエラーなどによつて指摘されたアリストテレス哲學に於ける重大な難點を示すことになるであらう。即ち一方、アリストテレスによつて個物のみが眞に實有である。然るに他方、定義は知識の根本形態である。學は定義から出發して論證によつて進行する、それは事物の普遍的な性質を普遍的な定義から従つて來るものとして論證する。ところがアリストテレスによつて最も實在的なものは最もよく知られ得るものであり、従つて最も嚴密に定義と論證の對象となるのでなければならぬ。彼は一度ならず明白に、ただ實有に就いてのみ或は少くとも第一次的にはただ實有に就いてのみ定義は

あると云つたのである。このやうな難點はアリストテレス哲學に於て解消されることが可能であらうか。それともそれはツエラーなどの主張した如くどこまでも難點として残るであらうか。我々はこれまで述べて來たことを回顧しつともう少し立入つてこの問題を考察しなければならぬ。

一、アリストテレスの實有論の出發點となつたのは、第七卷第一章に於て見られた如く、實有と他の範疇との區別である。他の範疇は實有を基體としてこれに就いて述語されるに反し、實有は他の基體に就いて述語されることのないものである。基體 (*ἰσχυρισμός*) といふことはどこまでも實有の最初の規定である。然るにこのやうに主語となつて述語とならぬものといふ意味に於ける基體の要求に合致するものは個別的な「このもの」 (*τὸδε τι*) である。そのやうな實有はまた獨立なもの (*ἄκριστον*) である。他の基體に就いて述語されなるといふことと獨立なものであるといふこととは實有を原理的に特色付ける二つの表徴である。然しながら實有は基體であると云つても何か現象の背後にあるもの、我々に見えぬものでなく、却つて差當り我々の手近かにあるものである。そこでアリストテレスは、實有の概

念を右の如く一般的に原理的に規定した後、實有は最も明瞭に (*παρρησιαστικῶς*) 物體に屬すると考へられ、従つて我々は動物や植物及びそれらの部分が、また火や水や地及びこの種の自然的物體が、またそれらの部分或はそれらから合成されたもの、天體及びその部分、星や月や太陽の如きが實有であると云ふ、と述べてゐる。そのやうなものは我々にとつて既にそこに横たはつてゐるもの、既にそこに見出されるものである。それは先づ感性知覺によつて與へられる個別的なものである。基體といふのは差當り我々の可能なる研究にとつて對象として既に存するものことである。認識といふのはこのものを次第に限定して行くことであり、基體はかかる限定に對する極を現はしてゐる。それ故に實有は事實として最初には認識値を有しないものであり、個々の「このもの」 (*τὸδε τι*) と云つても我々にとつてはなほ限定されてゐないものであつて、かかる基體 (對象) を限定して行く認識の過程に於て初めてそのものの本來の存在が顯はにされるのである。限定することは述語することである。述語は何等か普遍的なものである。そのやうな普遍のうちにも、白とか黒とか、人間とか馬とか、種々のものがあるであらう。もしも普遍が實有であるとするならば、白そのもの黒そのもの

といふが如きものも、人間とか馬とかといふものと同様、實有と考へられねばならぬ。プラトンのイデア説にはこのやうな困難が含まれてゐる。種々なる普遍のうち何が眞の存在即ちイデアであるかを決定する原理はプラトンに於て明瞭でない。既に述べた如く、イデア説に對するアリストテレスの批評の一要點はここにあつた。それでは、種々なる限定を現はす普遍的な概念のうち何が本質的で何が非本質的或は偶然的であるかを決定するものは、如何なるものであらうか。白は人間に就いて述語されるが、人間は白に就いて述語されないであらう。然し人間はソクラテスに就いて述語される。「人間」は或る意味では實有であるが、第一次的な意味に於ける實有ではない。この人間、ソクラテスといふが如き個物が第一實有であつて、人間といふ普遍的なものは第二實有である。もとより學の見地からすれば、アリストテレスにとつてこのやうな第二次的な存在が寧ろ、まさに學の對象であると考へられるであらう。學は彼が繰返し述べてゐるところによれば普遍的なものに就いての知識である。然し翻つて考へるならば、第二實有と云はれる普遍と性質、量等を現はす他の普遍との間の區別は究極に於て、第一實有即ち獨立なものであるといふことと他の如何なる基體に就いても

述語されないといふこととを原理的な意味とする第一次的な存在からして規定されて來ることである。第二實有がなほ實有といふ意味を有するといふことも、第一實有の意味から規定されて來ることである。認識は凡て普遍的な要素のうち運動するものであるとしても、かやうな認識の認識としての意味は、個別的な實有との關係に於て規定されて來ることである。認識することは一般的に云つて限定することであるが、限定は實有の限定として本來的なものであり、かやうな本來的な限定 (*δρισμός*) が定義と呼ばれるものである。アリストテレスがただ實有に就いてのみ定義はあり得ると云つたことは、擴張して、あらゆる認識は根本に於て個別的な實有即ち *τὸ ἕκαστον* (このもの) に定位をとつてゐるといふ意味に解され得るであらう。かくして個別的な實有はあらゆる認識の動機であり、またその方法を指示するものであり、更にそれに統一的な方向を與へるものである。實有を基本として、これに附帯するもの (*συμβεβηκότα*) *τῶν* の屬性 (*παθῆναι*)、關係 (*πρὸς τι*) といふ風に本質性に關して下降して行く三つの段階に組織されてゐると見做されるアリストテレスの範疇論の認識論的乃至方法的意義はかくの如きところに求められねばならぬ。

二、個物はもとより無数の屬性を有し、無数の關係を含むであらう。かくて個物は無限の限定によつて達せられると考へられるが、然しそれはどこまでも近似性の増大であつて、個物はかかる無限の限定の極限にあつてどこまでも達せられぬものとしてとどまるのほかないと考へられるであらう。個物の認識をこのやうに考へて行く者にとつてはこの結論は避け難きものである。然しながら彼の範疇論の指示に従ふとき、アリストテレスはそれとは異なる考へ方をしたものと解される。個物のあらゆる性質が同じ仕方に於てその物の存在を現はすのではない。「このもの」が人間であるといふことと、色白くあるといふこと或は私から三尺離れてあるといふこととは、このものにとつて原理的に違つたことである。それらは物の三つの異つた存在の仕方を現はしてゐるが、それらは實有に對する關係に於て三つの階級に分たれ、その段階的秩序付けを實有そのものから規定されるのである。このものが人間であると限定することは、このものが私から三尺離れてあると限定することよりも一層本質的な限定であり、後者は前者よりも存在論的により後のものである。かやうにして個物の認識は二つの前提のもとに於て可能であると考へられねばならぬであらう。個物の認識は、第一に、

個物は一定の、固定的な、完結的な存在を一般に有するものとして、可能である。第二に、個物に屬するあらゆる可能なる性質は同じ仕方で屬するのでなく、却つて個物の存在そのものに關して、従つて本質性に關して秩序もしくは段階の相違がある故に、個物の認識は方法論的にも可能となるのである。もしも個物の認識がその無數の性質を悉く知るといふことであるとすれば、それは所詮不可能なことではなければならぬ。然しアリストテレスは、「個別的な物の知識は我々はその物の本質を知る場合に存する」、と第七卷第六章で云つてゐる。本質は「個別的な物の實有」と云はれ、個物の認識とはその物の本質を知ることである。定義に重要な意味が認められるのもそのためである。そして物の定義は、その物がそれ自身に於て一定の、固定的な、完結的な存在を有するといふことによつて可能である。存在するものの存在性と限定性とは不可分のものである。先に注意しておいた如く、第六卷第二章に於て、偶然的な若しくは附帶的な存在は或る非存在に近きものであり、かかる存在には生成も消滅も屬しないと云はれてゐるのも、その理由からである。偶然的な存在はその原因が無限定である故に、それに就いては學は可能でないと考へられたのであつた。このやうにして

個物の認識に關して實有は本質にほかならぬことが理解される時、いま實有の意味に就いてやや新しい側面を強調することが必要な且つ適切なことになって来る。アリストテレスにとつて實有は存在の實有を意味した、即ち *ousia* (實有) は本質の意味に於て *on* (存在) の *ousia* であつて、後者を離れて別に前者があるのではない。存在を離れて別に實有があるといふ風に考へるならば、存在は現象で實有はその背後にある所謂實體もしくは實在と考へられることになるであらう。このやうな考へ方はアリストテレス的でない。實有は存在の實有である、一層鋭く表現すれば、實有は存在するもの (*on*, *das Seiende*) の存在 (*ousia*, *das Sein*) の *on* である。この場合 *on* は *ousia* と同じ語が實有と譯されることによつて誤解に導かれてはならない。實有は所謂實體といふが如きものでなく、それが存在であり、存在者 (存在するもの) の存在を謂ふのである、*on* と *ousia* との區別によつて示されるのは「存在するもの」とその「存在」との區別である。存在するものはいはばその全體に於て我々の認識のうちに入つて来るものでなく、我々の認識のうちへ入つて来るのは却つて存在するものの存在である。存在するものに於て精神のうちへ入つて来るのは形相である。「然

るに質料はそれ自身として知られないものである」(*ἡ δὲ ἄληθινός ἀπλοῦτος καὶ ἀσύνθετος*)。質料が知られるといふのは、その質料が相対的な質料であるためであり、言ひ換へれば、既に或る形相を有するためである。しかもこのやうな質料も質料としてはアナロジーに従つて認識される、とアリストテレスは自然學の中で云つてゐる。ブロンズは彫刻に對して、木材は寢床に對して、質料或は未だ形相をとらぬものは形相を有するものに對して、アナロジーに従つて認識されるのである。物が限定されるのは形相に於てであり、しかも本質 (*ti ên êinai*) の意味に於てである。このやうな本質が存在するもの各々にとつてその存在を形作つてゐる。これに反して「各々の物があることが出来ると共にないことが出来るといふものは各々の物にとつての質料である」。

三、個別的な物を基體としてそれに就いて述語されるものが本質性に關して段階的に區別されることは範疇論の指示する通りであるが、このやうな區別を方法論的に可能ならしめるものは、物の運動もしくは變化である。即ち概括的に云へば、運動を通じて物に於て持續するものは實有であり、變化するものは附帶的なものである。運動は相反する状態の間を往來

すると考へられるが、本質はこの場合物にとつてもその反對にとつても同一である。第七卷第七章に云はれてゐる、「相反するものも或る意味では同一の形相を有する。なぜなら缺乏 (στέρησις) の實有は反對の實有である、例へば健康は病氣の實有である。病氣は健康の非現在 (ἀπουσία) であるから。健康は精神のうちに於ける概念と學である」。學は本來ただ恆にあるものに就いて可能であるが、恆にあるものが恆にあるものとして自己を顯はにするのは運動の過程を通じてである。これに反して變化する諸性質、諸關係は、獨立な物の本質が認識さるべき場合、無頓著であり得るものである。諸性質も、例へば赤はただ他の色、緑とか青とかに變じ得るのみで、堅さとか温かさとかいふが如きものに變することなく、その變化のうち色としての統一が維持され、かくていはば實有の影像として恆にあるものの相を有し、恰も學のうちに入り得るかの如く見えるのである。

四、然し乍ら、このやうにして凡ての認識は基體としての個別的な τὸ ἴδιον (このもの) に基礎をおき、それに定位をとり、且つ個物の認識は個物の本質の認識にほかならないといふことによつて個物の認識の可能性が一應理解されたかのやうに考へられるにしても、この

やうに認識された個物の本質にして普遍的なものであり、また普遍的なものである限りに於てそれは學の對象ともなり得るのであるとすれば、個物の認識は依然として到達されてゐないといふはねばならぬであらう。個物の本質はまさにその個別性、その獨自性にあるのではないか。「第一實有は各々の物に固有なものであつて他のものに屬しないものである」と云はれるとき、そのやうなものは認識され得ないものではないか。この問題は從來考へられて來たよりも遙かに多くプラトン主義者であつたことが今日一般に認められるやうになつたアリストテレスの哲學的基礎に於ては、結局十分に解決され得ないことであつた。個物がその個別性、固有性に於て問題になつた場合、アリストテレスは寧ろ否定的に、個物は定義され得ず、それに就いては學的認識は不可能であると云はねばならなかつた。それにも拘らず彼はまたそのやうな個物が他の仕方になつては認識され得るといふ示唆を與へてゐる。感性知覺によつて捉へられるものは個別的なものであるが、彼は感性知覺とヌースとの間に密接な比論を認めた。そして例へば、第七卷第十章の中では、この圓といふが如き個物は、定義され得ないけれども、直觀的思惟 (νόησις) 或は感性知覺によつて知られる、と云はれてゐる。即

ち數學的存在としてのこの圓といふが如き叡智的個物はヌースのはたらしきによつて、ブロンズや木で作られた感性的個物としてのこの圓は感性知覺によつて知られるのである。感性知覺やヌースの作用は學に於ける比量的な思惟とは異なる具體的な直接的な認識の仕方であつて、これによつて個物の全體の個別的な本性は單純な作用に於て把握されるのである。個物の知識は普遍的な判斷の形式を取るのではなく、かやうな形式をもつて完全に言ひ表はすことの出來ぬものである。個物はただ全體的に直觀的に、單純な作用によつて直接的に把握され得るのみである。しかもアリストテレスは屢々直接的な認識を論證的な認識の上においてゐる。分析論後書第二卷第二章の中で、我々は月蝕の探究 (Σημωσις) をするが、然しもし我々が月の上にあつたならば、我々はそれが存するかどうかといふことも何故であるかといふことも探究しないであらう、事實も理由も同時に顯はであらう、と云はれてゐる。そしてニコマコス倫理學第一卷第四章には、既に記した如く、「原理は事實 (τὸ ὄν) である、もしこのものが十分明かに現はれるならば、何等證明 (ὀρίσθαι) の付け加はるを要しない」と云はれてゐる。またヌースの認識は直接的であつて、比量的な思惟の場合のやうに οὐκ (よつて、通じ

て) といふ性格を有しないものであるが、アリストテレスはヌースの認識は οὐκ といふことを根本的な規定として有する學的な認識よりもより眞なるものと考へた。更にニコマコス倫理學第六卷第十二章には次の如く云はれてゐる。凡て實踐は「個別的なもの且つ最後のもの」に關はつてゐる、我々の行爲の對象となるのは最後の個別的なものである。これに反して論證に關係する場合、原理は不動の最初のものである。「ヌースは二つの方向に於て端を捉へる (καὶ ὁ νοῦς τὸν ἐσχατὸν ἐν ἀμφοτέροις) 蓋し最初の端と最後の端とを捉へるのはロゴスでなくてヌースである。」行爲の關はる個別的なものは感性知覺によつて捉へられねばならぬが、この箇所には、かかる感性知覺はまさにヌースであると云はれてゐる。このやうにしてアリストテレスが個物の認識の問題をヌースによつて解決しようとしたことは、注目すべきことである。神と呼ばれた最高の存在はアリストテレスに於て個別的實有であると見做されてゐるが、このものを把握し得るのは云ふまでもなくヌースである。觀想的生活の本來の態度はロゴス(ことば、概念)を越えたものであり、いはゆる沈黙の理解である。

第六章 可能性と現實性

—

アリストテレスは凡ての物を運動するものとして考察した。運動の概念は彼の哲學の最も一般的な根柢であり、またその最も根源的な見地を現はしてゐる。彼の哲學の基礎的な諸部分はいづれも運動の概念の諸原理によつて規定され、貫徹されてゐる。運動の概念の哲學的解明こそはアリストテレスの最も主要な且つ最も多く獨創的な學的業績に屬すると云はねばならぬ。

運動には四つの種類が區別される。一、場所の變化 (φορὰ) 即ち空間的運動、二、性質の變化 (ἀλλοίωσις) 三、量の變化、即ち増大と縮小 (αὐξησις καὶ φθίσις) 四、實有の變化、即ち生成と消滅 (γένεσις καὶ φθορά) がそれである。これら四種の運動乃至變化のうち第四のもの即ち生成と消滅は實有に關するものとして多少特別の意味をもつてゐる。そ

可能性と現實性

れ故に或る場合にはこれら四種の運動乃至變化の凡てが「運動」(κίνησις)の概念のもとに包括されてゐると共に、他の場合にはそのうちの三種、言ひ換へるならば、大いさに關する運動(κίνησις κατὰ μέγεθος)、状態に關する運動(κίνησις κατὰ τάθος)及び場所に關する運動(κίνησις κατὰ τόπον)が運動の三つの種類と見做され、そして實有に關する變化(κατ' ὄντως)即ち生成はそれらとは區別されてゐる。けれども他の場合にはまた生成は變化の第四の種類と見られて、右の凡てが「變化」(μεταβολή)の概念のもとに包攝されてゐる。これら四種の運動は更に範疇の種類に従つて區分され、ἡ κατὰ τὸ τί (實有に關するもの)、ἡ κατὰ τὸ πῶς (量に關するもの)、ἡ κατὰ τὸ ποῦ (性質に關するもの)、ἡ κατὰ τὸ πῶς (場所に關するもの)といふ風にも規定されてゐる。またアリストテレスは自然學の中でいま挙げた範疇以外の範疇に於ける運動の存し得ないことを示さうとした。一般に運動に就いては自然學に於て特に詳細に論究されてゐるのであるが、——「自然は運動の原理である」と原理的に規定されてゐる——そのことは、運動の概念がアリストテレスの全哲學の中で占める中心的な位置に鑑みて、彼の哲學が根源的には自然に定位を取つてをり、その諸々の基礎概念の具體的な地盤がそこに存することを示すに足るひとつの外的證據とも見られなくはないであらう。

運動の問題は差當り實有の問題に關して生成(γένεσις)の問題である。かくて實有の問題を論じた形而上學第七卷に於ても、第七章から第九章まで特に生成の分析に充てられたのである。この箇所では先づアリストテレスは、生ずるものは、もしもそれが偶然によつて(ἀπὸ ταῦτομάτου, 自發的に)生ずるのでなければ、自然によつて(φύσει)であるか、技術によつて(ἀπὸ τέχνης)であるか、であると述べてゐる。そしてこれらの場合に同様の條件が含まれてゐることを明かにするのが彼の主なる目的であつた。この箇所でも見られる如く、アリストテレスは生成の問題を論ずるに當り、絶えず自然と技術とを結び付け、技術による生成に於ける諸關係を比論的に自然による生成に於ける諸關係の解明に移し入れてゐる。この場合技術とは一般的に且つ廣義に於て、思惟によつて導かれ、一定の目的の實現に向けられた人間の活動を謂ひ、しかもプラトンの語を借れば ἐργασία 即ち一定の作品の制作を目差した活動を謂ふのである。このやうな自然と技術との結合、兩者の間の比論は彼の自然學に

於ても、この書物を少し注意して繙くとき、我々の容易に氣付き得ることである。そこでまた技術の概念がアリストテレスの哲學に於て甚だ重要な意味を有することが注意されねばならぬ。生じたもの (*τὸ γινόμενον*) は或る意味では作られたもの (*τὸ ποιεῖσθαι*) の如きものである。他方またアリストテレスに於ては制作も自然の如きものと考へられたのである。「例へばもし家が自然によつて生ずるとするならば、それは今技術によつて生ずると同じ仕方で生ずるであらう。またもし自然の生産物が單に自然によつてのみでなく技術によつても生ずるとするならば、それが自然的に生ずると同様に作られねばならぬであらう」と云はれてゐる。

凡て生ずるものは或るものによつて (*ἐκ τῆς οὐσίας*)、或るものから (*ἐκ τῆς οὐσίας*)、或るもの (*ἐκ τῆς οὐσίας*)、といふ根本的な構造を含んでゐる。自然的生成の場合、物がそれから成るものも、それによつて成るものも、それに成るものも、いづれも自然である。従つてこの場合、自然は三様の意味に語られることになる、即ち先づ質料の意味に、次に運動の原因 (*ἄλλοθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) の意味に、第三に形相の意味に理解されてゐる。アリストテレスはこのやうな

自然的生成を現象に於て示して、「人間は人間を生む」といふが如き甚だ特徴ある例を絶えず擧げてゐる。人間は人間を生むといふ場合、生れたものも生んだものと同じく人間である。従つて形相の意味に語られる自然はこの場合同じ (*ὁμοειδής*) である。人間が人間を生むことによつて他の人間が生じたのであるけれども、彼等が他のものであるのは質料によつてであつて、形相に於ては同一である。カリ阿斯とソクラテスとは二人の人間ではあるが、人間といふ形相に於ては同一であつて、質料によつて異なるのである。形相は統一性の根據であり、質料は多數性と差異性との根據である。異つたものに於て質料は異つてゐる、質料は限りなく分割されることが出來、その如何なる部分も他の部分と同じでないからである。これに反して「形相は分割されぬものである」 (*ἀτόμον γὰρ τὸ εἶδος*)。諸々の人間に於て彼等がそれから成つてゐる質料としての肉や骨はそれぞれ異つてゐるが、人間の多くの形相があるのではない。質料と形相とから結合された全體としての諸々の人間はそれぞれ異つてゐるが、形相は同一である。形相は分割され得ぬ最後のものである。そこで自然によつて生ずるものは或る意味では凡て「同じ名のものから」 (*ἐξ ὁμοειδῆσιν*) 生ずるのである、とアリストテ

レスは云つてゐる。即ち人間から人間は生れるのである。技術による制作の場合にも同様の関係が見られる。この場合形相は作る者の精神のうちにある、大工が家を建てる場合、建てられた家の形相と同じ形相が先づ大工の頭の中にあつて家は建てられるのである。家は大工の頭の中にある家の形相から生ずるのである。従つて或る意味では家は家から生ずるのである。この場合にも同じ名のものからの生成があるが、ただそれは部分的に同じ名のものから (*ex hépous diavéχου*) の生成である。なぜなら大工の精神のうちにある家は、全體の家、言ひ換へると、質料と形相とから合成した全體 (*σύνολον*) としての家ではなくて、單にその一部分即ち家の形相のみであるからである。技術によつて作られるものに就いては思惟 (*νόησις*) と制作 (*ποίησις*) との二つの過程が區別される。例へば醫者が病人を健康にするためには先づ健康の原因を溯つて探求し、次にそれに相應する手段を實際に用ゐなければならぬ。前の過程は思惟であり、後の過程は制作である。

かくの如き生成の分析によつてアリストテレスが示さうとしたのは何よりも、形相は生ずるものでも成るものでもないといふことである。形相は何等生成を有しない。他のものと成

る原理及び可能性はただ質料のうちにある。それ故に、自然によつてにせよ、技術によつてにせよ、凡て生ずるものは質料を有するものでなければならぬ。生成は質料と形相とから合成されたものにのみ屬するのである。また質料そのものは生成にとつてつねに既にそこにあるものとして前提されてゐるものである。「もしも何物も既にそこにあるのでないなら成るといふことはあり得ない」 (*ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μὴδὲν προϋπάρχειν*) とアリストテレスは云つてゐる。石が既にそこにあるのでなければ大工は家を建てることが出来ない。かくて明かに、建てられた家の或る部分は既にそこにあるものでなければならず、かやうな部分も恰も質料である。石の如き質料は建築の過程にとつてつねに既にそこにあるものであつて、このものが家となるのである。ここに我々はかの基體 (*στρωμίνιον*) の概念の最も具體的な解明を見出し得ると考へてよいであらう。生成にあたつて既にそこにあるものが基體であり、それはまた質料である。家を建てる場合、ひとは石の如き質料を作るのでないやうに、形相を作り出すのでもなく、却つて質料と形相とから結合されたもの、即ち石の家を作るのである。生成に於ては質料が既にそこにあるものとして前提されるのみでなく、形相も

本來生成することなきものとして、既にそこにあるものでなければならぬことは勿論である。單に本質としての形相のみでない、性質、量、その他同様の範疇のものも生ずるものでない。性質は生ずるのでなく、生ずるといはれるのは或る性質の木材とか動物とかである。生成に於て生ずるのは石の家といふが如き質料と形相とから結合されたものである。質料も形相も既にそこにあるものとして前提されるが、兩者はその存在に於て同じではない。即ち質料の $\pi\rho\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\upsilon\upsilon$ (既にそこにある) はそれが $\delta\rho\omicron\nu\sigma\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (基體) であることを意味し、形相の $\pi\rho\omicron\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\upsilon\upsilon$ (既にそこにある) はその $\tau\acute{\iota}\eta\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ (本質) としての性格を、言ひ換へると、Wesen (本質) が Gewesen (あつた) の意味を有することを示すものと解されよう。凡て我々が現實的と呼ぶものは質料と形相とから合成されたものであり、かかるものとして生成を有する。然しながらこの際注意すべきことは、現實的なものは質料と形相との兩者から成つてゐると云はれるにしても、それは決して單なる複合體と考へられるのでなく、却つて凡ての存在は統一 ($\epsilon\upsilon\nu$) である。一もしくは統一 (unum, unitas) はアリストテレスの哲學に於ける根本概念のひとつである。一は存在と同じやうに全く一般的に凡ての物に就いて

語られる。従つて一は存在と同じく類概念でないと思はれる、それはいはゆる超越概念である。それだからまた一は存在と同じやうに種々の意味に語られるが、しかも存在と同じだけ多様に語られるのである ($\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \iota\sigma\alpha\chi\omicron\varsigma\ \tau\omicron\ \delta\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\ \epsilon\iota\varsigma$)。アリストテレスは形而上學第五卷第六章並びに第十卷第一、第二章に於て一の語られる種々なる意味を區別してゐる。特に重要なのは數學的意味に於ける一と存在論的意味に於ける一との區別である。一は第一の單位として數の原理であつて、かかる一の反對は多である。しかるに存在論的意味に於ける一乃至統一は別たれぬ、分割されぬ存在といふことである ($\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \tau\omicron\ \delta\delta\iota\alpha\iota\ \rho\acute{\epsilon}\tau\omicron\ \epsilon\omicron\tau\iota\nu\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$)。かかる一の反對は多でなくて、分離もしくは分割である。部分が多であることはこの統一に反するものでなく、そのやうな部分が分離してゐないことが要求されるのである。統一にはコリスコスと音樂的といふ場合の如く偶然的な若しくは附帶的なものがあり、また自體に於ける、必然的な、本質的なものがある。そして第一次的に統一と云はれるのはその實有が一であるものである、とアリストテレスは記してゐる。嚴密な意味で自體に於ける統一と考へられるのは本質の統一、本質が分たれてゐないといふことである。

生成に就いての右の如き分析はなほ靜學的であつて、生成を生成として動學的に把捉した
ものとしては不十分であらう。生成が生成として動學的に理解されるためには新たな觀點
が必要である。そこでアリストテレスは第七卷の最後の章に至つて實有の概念に新たな表
現を與へてゐる。これによつて生成並びに運動の問題が最も獨自な仕方を取扱はれた第八卷
特に第九卷への連絡が示されたものと見做されることが出來よう。實有の概念は $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$
(何であるか)といふ語をもつて現はされた。然るにこの章では $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ (何であるか)は
 $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{\iota}$ (何によつてであるか)として説明されてゐる。言ひ換へると、實有の概念は原因の
概念と結び付けられる。實有は物の限定性を構成するところのものである。そして生成の問
題は、凡て與へられたものが限定された或るもの、他のものから區別される限定性を有する
或るものであるのは何によつて然るか、といふことに重點がおかれなければならない。とこ
ろで實有が物の限定性を構成するものであるとすれば、實有に就いての問はまた「何によつ

てこのものにこのものが屬するか」($\delta\iota\alpha\ \tau\acute{\iota}\ \sigma\tau\alpha\delta\epsilon\iota\ \tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\acute{\omicron}\delta\epsilon$)といふ問である。肉は
火と地とから成つてゐる、けれどもそれは火であり地であるものと同一でない。肉が要素に
分解される時、火や地は存続するにしても、肉はもはや存しなくなる。それ故に肉は單に
火と地とが寄り合つたものでなく、なほ或る他のもの ($\epsilon\tau\epsilon\rho\theta\acute{\epsilon}\rho\ \tau\iota$) である。かく見るとき、
肉とは何かといふ問は、このものは何故に肉であるかといふ問と同じである。火や地を我々
が肉と呼ぶ特定のものにするこの「他のもの」とは何であるか。それは火や地に類する何等
かの質料的要素であるか。もしさうだとすれば、これら三つの要素を肉とするものは何であ
るか。と更に問はなければならない。かくの如くに問は限りなく進行して答に達することがな
い。諸要素である質料とは異なるこの或るもの、火と地とが肉であるといふ原因、肉の $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{\iota}$
はその形相的限定性を意味する實有である。それ故に實有は一般に物が限定されたこのもの
であることによつて内的原因 ($\delta\iota\alpha\ \tau\acute{\iota}$) と考へられる。

このやうにして實有の概念が原因の概念と結び付けられることによつて、實有の問題はそ
の $\delta\iota\alpha$ (を通じて) の規定によつて生成の問題と内的に結び付くことになる。生成は過程的

なものとしてまさに生成である。自然學の中では、「生成と云はれる自然は自然への道である」と述べられてゐる。櫻の樹の自然はその生長の過程に於て顯はになり、この過程によつてその自然は達せられる。アリストテレスは原因と見られるものを分析して四種とした。一、質料 (*ύλη*) としての原因、詳しく云へば、「物がそのものから生じ且つ生じたもののうちに内在してゐるところのもの」(*τὸ ἐξ οὗ γίνεσθαι τὴ ἐνυτάρχοντος*) である。彫刻のブロンズ、杯の銀の如きがそれである。彫刻はブロンズから生じ、しかもブロンズは彫刻のうちに内在してゐる。二、形相 (*εἶδος*) としての原因、彫刻に現はされたヘルメスの姿の如きである。三、動かすもの (*κίνησις*) としての原因、彫刻を制作する彫刻家の如きである。四、目的 (*τέλος, οὐ ἐνεκα*) としての原因、即ち完成された彫刻がそれである。我々はアリストテレスに於ける原因の概念を今日謂ふ原因の概念と同一視してはならない。近代的な原因の概念と多少とも類似してゐると考へられ得るのは運動因のみである。原因は結果の外にあるものでなく、また結果の生ずると共に消滅するものでもない。物がそれから生ずる質料因にしても、生じたものうちに内在的 (*ἐνυτάρχον*) である。作られた彫刻の外にブロンズ

はあるのでなく、作られた彫刻のうちにブロンズは内在し、しかもブロンズ自身も他のものと區別される形相を有する限り、その彫刻のうちに或る仕方では現はれてをり、我々はその彫刻が大理石から成るものでなくブロンズから成るものであることを識別する。然しブロンズは質料としてなほ表現的なのでない。彫刻家がそれにヘルメスの姿を刻むとき、ブロンズは表現的なものとなり、ブロンズの有する色、堅さ等々のものも眞に表現的な意味を得て來るのである。このとき質料と形相との間には内面的な聯關が形作られ、ブロンズの上に刻まれた姿はいはばブロンズの自己表現となる。アリストテレスが生成に於ける質料と形相との關係を可能性と現實性との關係として把握したのにはかくの如き意味があると考へることが出来る。生成はアリストテレスに於て表現として理解されてゐると我々は解釋することが出来る。従つてアリストテレスに於ける原因の概念は近代的な機械的因果の問題にかかはるのではなく、寧ろ表現の問題にかかはると見らるべきであらう。このことは、彼に於て自然と技術、それ故にまたポイエシス (制作) とが最も密接な關係におかれてゐることからも理解される。精神論第三卷の中で、全自然のうちには各々の類にとつての質料がある一方、丁度技

術が質料に對してはたらくのと同じやうに凡てのものを造形する原因即ち作動因がある、と云はれてゐる。アリストテレスに於ける所謂自然目的論も、凡てのものは彼に於て表現的なものと見られたといふ意味に理解さるべきであらう。

生成を生成として、言ひ換へると、過程乃至「道」(ὁδός)として把握するとき、この過程或は道の終りが特に重要なものとならねばならぬ。テロス (τέλος) はもと終りを意味し、そこからまた目的と考へられ、然るに終りはまた初め、従つて原理 (ἀρχή, principium) と考へられ、かくしてまた原因と考へられる。形而上學第二卷第二章に曰ふ、「そのもののために (ἐν ἑαυτῷ) といふものがテロスである、かくの如きものは他のもののためであるのでなく、却つて他のものがそのものためであるのである。従つてもし過程が無限 (ἄπειρον 無限定) であるべきでないならば、かくの如き或る最後のものがなければならぬであらう。もしかくの如きものがないならば、そのもののためにといふものはないであらう」。「理性を有する者は少くともつねに何物かのために行爲するのであり、このものは限界 (πέρας) であり、テロスはペラス (限界) である。」過程が無限でなく、限定を有するためには、終りが、最

後のものが、即ちテロスがなければならぬ。物を作る者は、もし終りに達する見込みがないならば、制作に従事しないであらう。家を建て終る大工は有能な大工であり、決して終りに達しない活動は制作的とも云ひ得ないであらう。更に、ただ技術を持つてゐるのみでそれをはたらかせないのではなく、持つてゐる技術を現にはたらかせる大工が有能な大工なのである。第九卷第八章には云はれてゐる、「凡て生ずるものは原理即ちテロスに向つて歩む (そのもののためにといふものが原理であつて、生成はテロスのためにある)、現實性 (ἐνέργεια) がテロスであり、そしてこのものために能力 (δυναμὴ 可能性) は持たれてゐるのである」。「動物は視力を持たんがために視るのでなく、視んがために視力を持つてゐる。同様にまた我々は家を建てんがために建築術を持ち、理論せんがために理論的學を持つのであつて、理論的學を持たんがために理論するのではない。「更に、質料は形相に達せんがための故に可能性に於てある、現實性に於てあるとき、それは形相のうちにある」。このやうにして運動は過程として或は道として、現實性へ向つて「歩む」道であり、可能性に於てあるものが現實性に「達せんがために」歩む過程である。可能性と現實性との概念によつて生成は生成

として解明される。質料と形相といふ靜學的概念は、今や質料は可能性の意味に、形相は現實性の意味に動學的に解釋されることとなるのである。

そこで我々は可能性及び現實性の概念に就いて、それらが何を意味するかを検討しよう。第九卷第三章には、「可能的なものとは、その可能性を有すると云はれる現實性がそのものに屬する場合、何等不可能なことが生じないところのものである」といふ定義が擧げられてゐる。この定義は不十分である。なぜならそこでは、先づ可能といふことが不可能でないといふことによつて規定されてをり、次に可能性が現實性の概念に基づいて規定され、従つて後の概念の理解が前提されてゐるからである。可能的なものは現實性の概念の助けなしには定義され得ない。アリストテレス自身この卷の第八章で、現實性は概念に於ても存在に於ても可能性よりもより先なるものであり、後者の概念及び認識には前者が先行しなければならぬ、と論じてゐる。それでは現實性とは何を謂ふのであらうか。アリストテレスは、エネルギーア (ἐνέργεια 現實性) の名は、エンテレケイア (ἐντελέχεια 完全性) と關係を有するのであるが、主として運動から他のものへ擴張されるのであつて、エネルギーアは何よりも運

動と同じに考へられる、と述べてゐる。また彼は ἐνέργεια の名が運動を現はすひとつの動詞 ἐργάζομαι (はたらく、業を爲す) から來てゐると記してゐる。しかし現實性といふ語の意味はかやうな運動乃至活動の意味に限られてゐない。例へばヘルメスの像は、それが彫刻されて完成した作品として存する場合、現實性に於てであると云はれる。未だ彫刻家の手が加はらない大理石はこれに反して可能性に於てであるのである。また認識せる者と呼ばれる人が、認識された對象の觀想のうちにまさしくある場合、彼は現實的に認識しつつある者である。けれども彼がその能力をはたらかせてゐない場合、彼は認識せる者として可能性に於てであるのである。同じやうに、家を建て得る者に對して家を建てつつある者、眠つてゐる者に對して覺めてゐる者、視力は持つてゐるが眼を閉ぢてゐる者に對して眼を開いて視てゐる者、かやうなものとは現實性に於てであると云はれる。従つて現實性に於てといふことは凡て同じ意味に於て (ὁμοίως) 語られるのでなく、却つて比論によつて (τῶν ἀναλόγων) 語られるのである。然しながら現實性の主なる意味として考へられるのは、一方では可能性に對して運動として (ἐκ τῆς πιθανότητος πρὸς δυνάμιν) であり、他方では或る質料に對して實有として (ἐκ τῆς

ὄψια πρὸς τινα ἕλην)である。言ひ換へると、現實性は先づ活動性の意味に、次に質料のうちに於ける形相の内在性の意味に考へられるのである。これら二重の意味の結合に於てエネルギー(現實性)の意味は充實する。「それ故にエネルギーの名は活動に従つて語られ、そして完全性を目差して進む。」エネルギーは運動、しかもエンテレケイアを目差して進展する運動である、εντελέχεια(エンテレケイア)といふのは τελειότης(完全性)の意味であり、完全性とは或る物に於てその實有もしくは形相が完全に實現されることを謂ひ、そのときかかる實現に向つて進む運動はそのテロスに達するのである。このやうな現實性の意味に相應して可能性の意味も規定される。即ちそれは現實性にないことであり、しかも「可能的なものとは、その可能性と云はれる現實性がそのものに屬する場合、何等不可能なことが生じないところのものである」。尤もデユナミス(可能性)といふ語は運動の力、或は「運動の原理」(ἀρχὴ κινήσεως)といふ意味に於ても用ゐられる。例へば人間は歩く力、坐る力を持つてゐる。この場合人間は運動の初め若しくは原理としての「力を有するもの」(δυνατόν)である。かやうな意味に於ては、神は運動の第一原理と考へら

れる故に、神はつねに δυνατόνである。けれども神は決して δύναμις ὄν(可能的存在)とは考へられない、却つて神は最も勝れた意味に於て ὄν ενεργείᾳ(現實的存在)である、蓋し神は純粹な形相であるからである。従つて可能的存在の意味に於ける可能性の概念に就いては、その質料性、そこでまた不完全性の意味が考へられなければならない。かやうにして凡て質料と形相とから成つてゐるものは可能的存在と現實的存在との結合から成つてゐると云はれることが出来る。例へばブロンズはブロンズとしては現實性に於てであるが、それから作られる彫刻に對しては可能性に於てであるのである。然るにこのやうな可能的存在と現實的存在との結合の存在論的意味を最も明瞭に現はすものは運動的存在(ὄν κινήσει)である。

「可能的なもの、かかるものである限りに於ける、現實性を私は運動と呼ぶ」(τῆν τῶν δυνάμεν ἢ τοιοῦτόν ἔστιν ἐνεργειᾶν λέγω κίνησιν)。これが形而上學第十一卷第九章に於てアリストテレスによつて與へられた運動の定義である。自然學の中で與へられてゐる運動の定義もこれとまつたく同じである。この定義によつて言ひ表はされてゐるのは何よ

りも運動の過程性でなければならぬ。運動の過程性は自然學第八卷第五章の次の言葉によつて一層明かに言ひ表はされてゐる、「可能性に於てあるものは現實性(エンテレケイア)に向つて歩む、しかるに運動とは動くものなほ完たからぬ現實性である(ἐστὶ δὲ ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινήτου ἀτελής)」。可能性に於てあるものが現實性に向つて歩むといふことは、現實性をテロスとしてこのものから規定されてゐるといふことでなければならぬ。然しそれだけではない。運動そのものは「完たからぬ現實性」である、完たからぬといふのは、それがテロスに向つて進行しつゝあつて、なほテロスに達してゐない故である。運動の過程性は ἐντελέχεια ἀτελής (完たからぬ現實性或は完たからぬ完全性) といふ矛盾の概念によつて表現される。完たからぬ現實性としての運動の過程的性質は、右に擧げた有名な運動の定義に於て運動が單純に可能的なものの現實性として規定されないで、可能的なもの「可能的なものである限りに於ける」(ἢ τοιοῦτόν) 現實性といふことが特別に強調されてゐるところにも示されてゐると解し得るであらう。かやうな運動の現實性はそれがテロスから規定されてゐるといふことにのみ求めることが出来ない。寧ろ可能的存在が可能的存在として、運動にある限りに於ては現實的存在であると考へられることが大切なのである。そのやうに考へられるのでなければ運動の概念と現實性の概念との結び付きは十分でなく、従つて過程としての運動そのものの現實性が理解されてゐないことになる。運動の運動としての理解は何よりも先づ過程そのものの現實性の理解でなければならぬ。完たからぬ現實性としての運動が「完たからぬ」のは、それが初めてテロスに向つて歩む限りに於てであり、それが「現實性」であるのはそれがまさに事實上運動してをり、運動として捉へられる限りに於てである。このやうな運動の現實性はただ現在に於てのみある。その現實性は現在にほかならない。物はそれが現在運動してゐる限りに於て現實的と考へられる。然るに全く特徴的なことは、かやうな現在性は運動してゐる物が「何であるか」の認識の可能性を與へないといふことである。かやうな認識の可能性は運動がその構造に於て運動のテロスから、従つて或る意味では未來から規定されてゐる限りに於て與へられるのである。運動の現實性は現在性であるが、かやうな現在性は運動がその構造に於て自己のテロスたる形相(本質、實有)によつて限定されてゐる場合特に勝れた意味に於て現在性である。後の意味に於ける現在性は

可能性と現實性

形相の現在即ち *παρρησία* によつて構造付けられてゐる、*παρρησία* といふ語はアリストテレスによつて質料のうちに於ける形相の現在の意味に用ゐられた。精神論第二卷第七章に於ては、エンテレケイアもしくはエネルギーが *παρρησία* として説明されてゐるが、形相の現在も運動の現實性との結合に於て眞の現在性となるのである。

このやうにしてアリストテレスが運動を二種に區別してゐることが注意されねばならぬ。即ち狹義のキネシスに屢々エンテレケイアもしくはエネルギーの意味に於ける運動が對立させられる。固より二つの語はつねに嚴密に區別して用ゐられてゐるわけではなく、多くの場合後の種類の勝れた意味に於ける運動も一般的なキネシスの概念のもとに包括されてゐる。形而上學第九卷第六章に曰ふ、「限界を有する行爲の如何なるものもテロスでなく、却つてテロスへ導くことに關してゐる、例へば瘦せる過程の如きがそれである。瘦せつつあるものがこのやうな仕方では運動に於てあり、この運動の目的と一つでない場合、それは行爲でなく、或は少くとも完き行爲ではない（なぜならそれはテロスでないから）、これに反してテロスを自己のうちに含むものが行爲である。例へば彼は見、熟慮しまた思惟すると同時にまた思

惟したと云はれる。然るに彼は學ぶと同時に學んだ、健康になると同時に健康になつたとは云はれない。」瘦せるといふが如き過程はそのテロスを自己のうちに有しない故に本來の意味に於ては活動とは云ひ得ない。瘦せるといふ過程（キネシス）のテロスは瘦せることそのことにあるのではなく、健康になるといふことであらう。しかし健康になるといふ過程（キネシス）のテロスもまたそのこと自身のうちにあるのではなく、却つてそのテロスは幸福であるであらう。これに反して見ることに、思惟すること（*νοεῖν*）——ほかならぬテオリア（觀想）——はアリストテレスによつて自己自身のうちにテロスを有する、言ひ換へれば、自己目的的な活動（エネルギー）として理解されてゐる。このとき自己自身がすでに活動としての活動の目的であるのである。アリストテレスは次いで云つてゐる、「かかるものの中の一方はキネシスと呼び、他方はエネルギーと呼ばねばならぬ。けだし凡てのキネシスは完たからぬものである（*πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής*）、瘦せること、學ぶこと、歩むこと、建てること、これらはキネシスであり、しかも完たからぬキネシスである。なぜなら彼は歩むと同時に歩んだ、建てると同時に建てた、成ると同時に成つた、動くと同時に動いた、とは

云はれない、却つて動かすものと動かされたものとは別のものである。これに反して見たと同時に見、思惟すると同時に思惟したのは同一のものである。後のものを私はエネルギーと呼び、前のものをキネシスと呼ぶ。私が散歩する場合、その目的は散歩そのものでなく、却つて健康である。健康といふものに動かされて散歩といふ動くものがあるのである。従つて動かすものと動かされたものとは別のものである。この場合、私は歩むと同時に歩んだとは云はれない。寧ろ私は歩むと同時に健康になつたと云はるべきであらう。そして歩むことのほかに健康が生ずる。また技術によつては建てることのほかに家が生ずる。然るに視ること（凡そ觀想）の目的は視ること（凡そ觀想）であつて、そのほかに視ること（凡そ觀想）とは異なるやうな如何なる業も生じない。このやうにしてアリストテレスは狹義に於けるキネシスとエネルギーとを區別した。前者はその運動に於てテロスを自己自身の外に有し、このものに向つて進んでゆくに過ぎない。これに反して後の種類の運動にあつては自己と自己のテロスとが同一である。この場合運動はそれが何であるかの認識を初めて可能ならしめるところの未來のテロスを指示することを要しない、それはその構造に於て過去から現在を通

じて未來に及ぶといふものではない。却つてそれは恆に現在的であり、且つ恆に現在的に留まるのである。

三

ここに於て我々は何故に觀想的生活が最高の生活と見做されたかの存在論的理由を理解し得るであらう。アリストテレスは、あらゆる活動は何等かの善を目差してゐる、と考へた。善とは彼に於て如何なる意味のものであつたであらうか。この場合ひとは近代倫理學の概念を持ち出して、例へば、アリストテレスは倫理學に於て心情主義を取つたか、それとも結果説を取つたか、などと問ふことを最初から却けなければならぬ。アリストテレスにとつて善は何よりも存在の、就中人間の存在の仕方を意味した。彼の倫理學は全く存在論的に規定されてゐる。ニコマコス倫理學の中で、善は存在と同じやうに種々に語られ、しかもまさしく存在が語られるだけそれだけ種々に善は語られる (*κατα τὸν ἵσχυρόν λέγεται τὸ ἀγαθόν*) と云はれてゐる。それだから善もまたいはゆる超越概念に數へられ、善は存在と轉換される

可能性と現實性

とトマスは書いたのであつた。かやうにして善の最初の、最も基礎的な意味は「存在の原理」(ἀρχὴ τοῦ ὄντος)といふことである。形而上學第一卷第三章に於て四種の原因が論ぜられた際、運動因に對する目的因と謂ふのはそのものためにといふもの即ち善のことであり、このものはあらゆる生成と運動とのテロスである、と記されてゐる。次に、善は存在の原理として特に「限界」(πέρας)といふ性格をもつてゐる。無限(ἄπειρον 無限定)を哲學の原理として樹てる人々は善の本性を蔽ひ隠すものである、とアリストテレスは云つてゐる。しかし原理は凡て或るペラスを意味するにしても、凡てのペラス(限界)が原理であるのではない。そこで第三に、善はテロス(終り)として規定されねばならぬ。善は目的と考へられるが、目的にもそれ自身が目的であるものと他のものために目的とされるもの(ἀγαθὸν τινι)とがある。後者は結局手段であるに過ぎない。自體に於て目的であるものは、それが他のもののためであるのではなく、却つて他の凡てのものがそのものためであるものである。テロスとはそのものためにと云はれるものの最後のもの(τὸ οὐ ἐνεκα ἑσχατον)である。そのやうな意味に於て善は最も究極的なもの或は完全なもの(τέλειον)と考へられなければならぬ。

ればならぬ。

かくの如き善の規定と我々が前節の終りに引用しそして説明したアリストテレスの思想とを比較するとき、何故にテオリアが最高の生活とされるかはおのづから明瞭であらう。テオリアは單なるキネシスとは區別されるエネルゲイア、即ちそのテロスを自己自身のうちに含む活動である。かくの如きテオリアが人間的存在そのもののテロスであると考へられた。テオリアは他の行爲よりも中斷されることが稀である。觀想に於ては人間は實踐に於けるよりも持続的であることが出来る。行爲は絶えず異なるが、純粹な觀想は絶えず中斷されるといふことがない。またそれはより自足的(αὐτάρκης)である。社會的實踐的生活に於てはひと他との人間と交渉しなければならぬが、觀想的生活に於ては彼はただ自己に俟つのみである。觀想は恆にあるものを對象とする。かかるものは初めて作られることを要せず、またそこにはそれを初めて探し求めねばならぬといふ不安はない。恆にあると云はれるものは絶えず現在のであり、恆に今に於てあるものである。ところで凡て時に於てあるものはアリストテレスによれば「今」(τὸ νῦν)によつて量られるものである、あらゆる變化は或るものから或

るものといふ構造をもつてゐる、すでに μεταβολή (變化) といふ語そのものがこのことを示してゐる、なぜならこの語は、或るもの「後」(μετά) 或るものといふ、言ひ換へれば、或るものが前で或るものが後といふ意味を含むから、と彼は云つてゐる。そして「時間とは前後に従つての運動の數である」(τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς καὶ ἡσέως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστέρων) といふのがアリストテレスの有名な時間の定義である。變するものは凡て時に於てある。今が時をそれが前後を含む限りに於て量る。然るにその今が恆に (ἀεί) であるものは量られることが出来ない、なぜならその今は限りを知らないから。かくの如き意味に於て、然しただかくの如き意味に於てのみ、それは永遠 (ἀίδιον) である。かかる永遠なもの純粹な、妨げられることのない觀想には驚歎すべき悦樂が屬し、そこに人生の至高の幸福が存すると考へられたのである。

さてアリストテレスは形而上學第九卷第八章の中で可能性と現實性との關係に就いて、現實性は可能性よりもより先なるものであると論じてゐる。しかもそれは三つの意味に於てである。一、それは概念上 (λόγῳ) より先なるものである。なぜなら可能的なものはただそれ

が現實的であり得るといふことによつてのみ可能的であるのであるから。例へば私は建築することの出来るものを建築の能のあるものと、視ることの出来るものを視力があるものと、視られることの出来るものを可視的なものと呼ぶのである。その他のことに就いても同様であつて、かくて現實的なものの概念及び認識は可能的なものの概念及び認識よりもより先なるものでなければならぬ。二、現實的なものは時間上 (χρόνῳ) 可能的なものよりもより先なるものである。なぜなら生成の過程が始まる以前に、それなくしては可能的なものが現實的になり得ぬところの運動の原因がそこになければならぬから。蓋しつねに、可能的なものから現實的なものは現實的なものによつて生ずるのである。例へば人間は人間によつて、音樂的なものは音樂的なものによつて生ずるのであつて、そこにはつねに第一に動かすものがあり、しかるに動かすものは既に現實的に存在するものである。三、現實的なものは本質上 (τῆ φύσιν) 可能的なものよりもより先なるものである。本質乃至實有といはれるのは何よりも形相であり、形相は現實性である。先づ例へば植物は種子よりも、同様に成年者は子供よりもより先なるものである。種子が植物に成ると云はれるが、このやうに生成に於てより

後なるものが却つて形相即ち實有に於てはより先なるものである。なぜなら植物は既に完全に形相をもつてをり、種子はまだであるから。また凡て生ずるものは原理即ちテロスに向つて歩むのであつて、生成はテロスのためにあるのである。しかるにテロスは現實性であり、このものためにひとは可能性を持つてゐるのである。我々は視力を持たんがために視るのでなく、却つて視んがために視力を持つてゐるのである。このやうにしてアリストテレスは他の箇所には、「形相は質料よりもより先なるものであり且つより多く存在である」(τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μάλλον ἐν)とも云ひ、また「完全なるものは不完全なるものよりも本性上より先なるものである」(τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῆ φύσει τοῦ ἀτελοῦς)とも云つてゐる。

今や我々はアリストテレスの神學と呼ばれるもの前に立つことになつた。それは特に形而上學第十二卷の内容をなすものであるが、既に云つた如くこの卷は形而上學中最も初期に屬し、プラトン主義と最も密接な關係をもつてゐる。それらの點に就いてはイエーガーが詳細なる研究を遂げてゐる。多くの文獻學的歴史的論議を必要とするこの問題に我々はここで

立ち入ることを断念しなければならぬ。ともかく我々はアリストテレスのいふ神が今日理解される神とは殆ど類似を有せぬものであり、従つて彼のいふ「神學」が今日の意味では何等神學ともいふべきものでないことを云つておかう。彼のいふ神は寧ろ宇宙乃至自然の、特に運動の體系として捉へられた宇宙の聯繫に於て見られた神であつた。従つてそれは特に天體論と密接な關係がある。存在論的に云つてその場合重要な見地となつてゐるのは、現實性は可能性よりもより先なるものであるといふこと、またとりわけ動かされるものと動かすものとの系列は無限に溯られることが出來ず、何處かで立停ら(στῆναι)なければならないといふこと、それ故に凡てテロスの思想である。神が「第一に動かすもの」(πρῶτον κινεῖν)と考へられたといふことも、また神が質料を含まぬ純粹な形相、可能性を含まぬ純粹な現實性と考へられたといふことも、凡てかかるテロスの思想と根本に於てつながつてゐる。

昭和十年六月一日印
昭和十年六月五日第一刷發行

大思想文庫
アリストテレス形而上學

精興社印刷 寺島製本

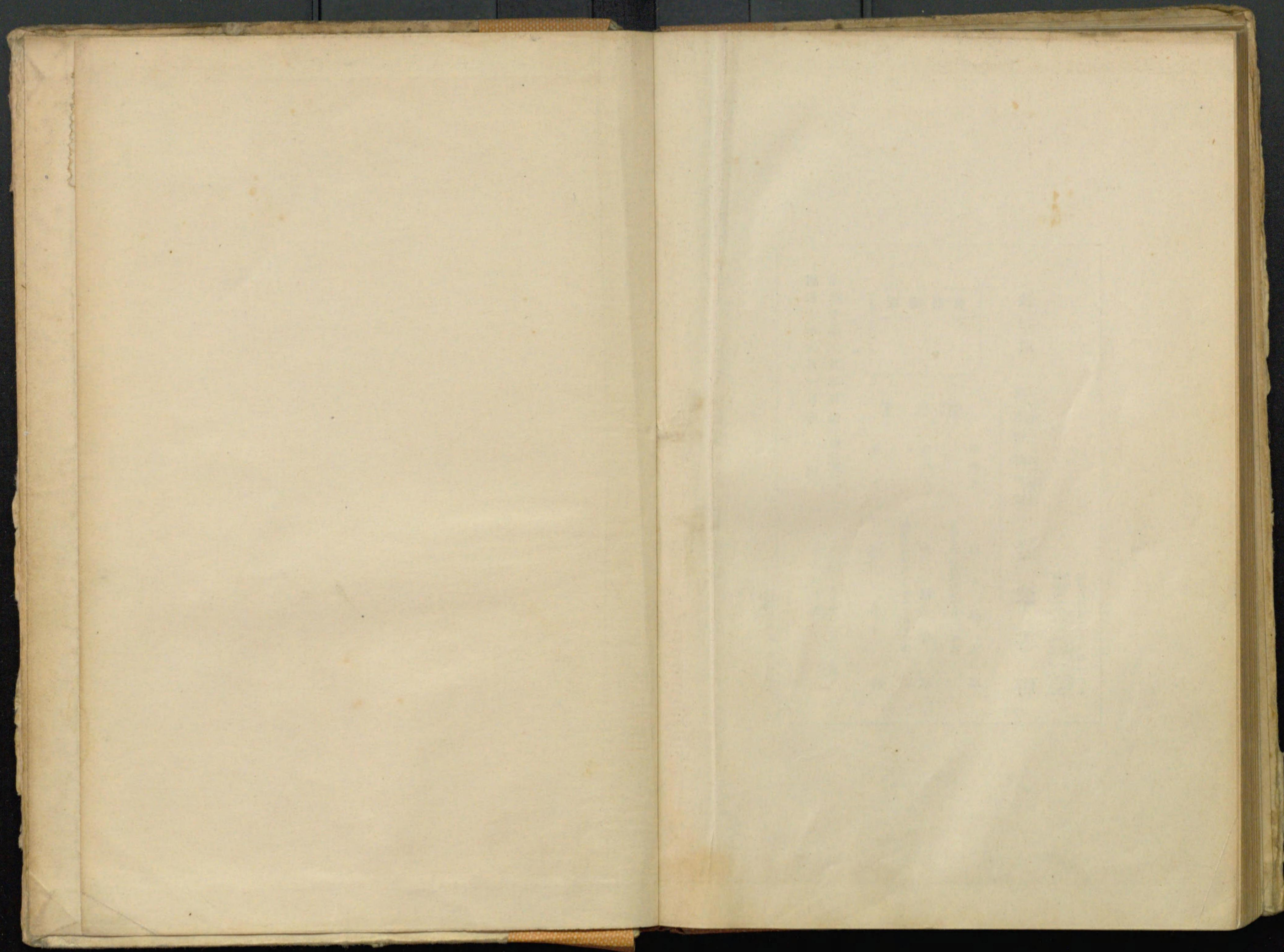
版權所有

10.6. 1

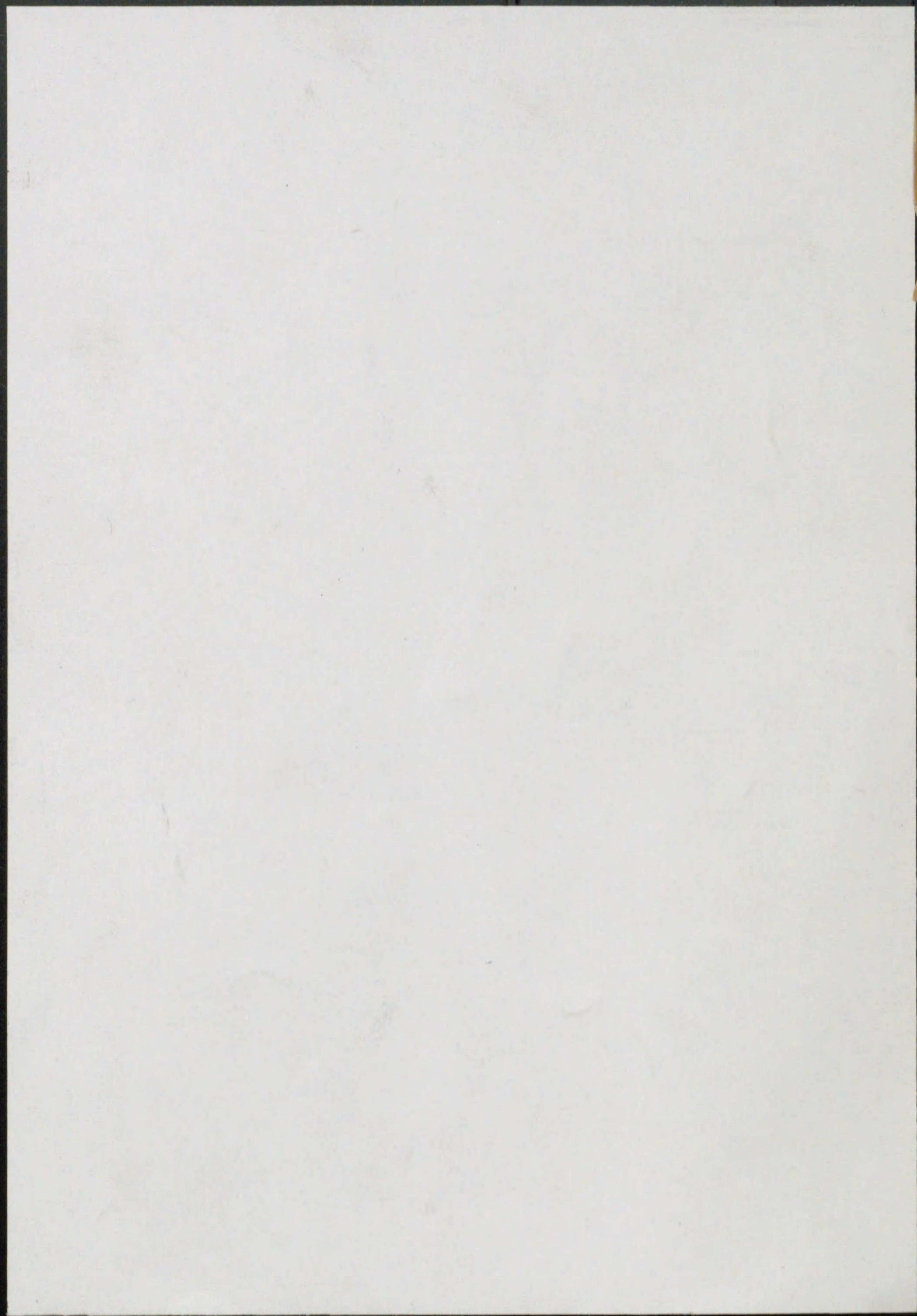
著者	三木清
發行者	東京市神田區一ツ橋二丁目三番地 岩波茂雄
印刷者	東京市神田區錦町三丁目十一番地 白井赫太郎

發行所
東京市神田區一ツ橋二丁目三番地
岩波書店

電話(33)一〇一八七・〇一八八番
九段(33)一〇二二二(小賣部専用)
振替口座東京七四四一六番



681
1

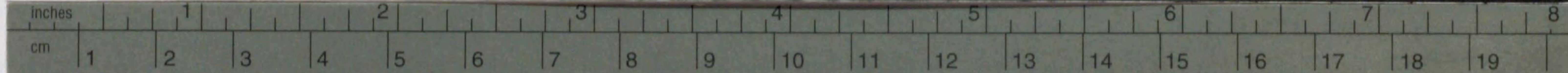


Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19



Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

