

# アリストテレスの形而上学

小 坂 国 継

## I アリストテレスの形而上学の梗概

1・1 プラトンのイデア論を批判的に継承することによって、みずからの哲学体系を構築したのがアリストテレスである。彼はプラトンに対するもっとも鋭い批判者であったとともに、根本的には、その思想のもっとも忠実な継承者であった。アリストテレスは、プラトンと同様、自然におけるある存在の種（または類）をではなく、存在としての存在、すなわち「存在そのもの」(τὸ ὄν ἢ ὅν) をあつかうのが「第一哲学」(πρώτη φιλοσοφία) の任務であると考えた。けれどもプラトンがそうした本質を、感覚的事物から離れてある不動の実体すなわちイデアと考えたのに対して、アリストテレスは感覚的事物こそ真の実体であり、普遍（本質）は個物のうちに宿ると考えた。彼は『形而上学』のなかでプラトンのイデア論を再三にわたって執拗に批判しているが、それらの批判の矛先は、結局のところイデアの超越的な性格に向けられているといえるだろう。

アリストテレスによれば、イデアは感覚的事物から離れて存在する不動の実体であるから、個物の生成や存在の原因とはなりえない。たしかに『パイドン』では、イデアが個物の存在と生成の原因であると述べられているが、しかしたとえイデアであっても、個物は、これを動かすもの（運動因）がなくては生成しえない。またプラトンは「分有」（メテクシス μέτεξις）とか、「臨在」（パルーシア παρουσία）とかいう概念でもって、イデアが感覚的事物の存在の根拠であることを示そうとしているけれども、それは単なる「詩的な比喩」にとどまっている。さらに、イデアは感覚的事物の認識に関しても何の役にも立たない。というのも、もし実体（本質・ウーシア οὐσία）があるなら、それらは感覚的事物に内在しているはずであるからである。要するに、イデアは超越的で永遠不動の実体であるのだから、個物の存在や生成や認識の根拠とはなりえないというのである。

ここからさらにアリストテレスは、イデアはじつは感覚的事物をその内容を変えずに永遠化したものにすぎず、したがって感覚界を二重にしたものにすぎないという批判を導き出している。アリストテレスの言によれば、イデアとは感覚的事物に「自体」（αυτό）を付加したものにすぎない。人間とか馬とかいうかわりに、人間自体とか、馬自体とかいわれるだけである。しかし個物の形相と形相それ自体とは、いったいどう違うのだろうか。実際、われわれは「二」のイデアと現実の「二」がどう違うのか説明することは困難であろう。このようにイデアとは、いわば「永遠化された感覚物」にほかならず、したがってまた感覚物の外に超越的なイデア界を考えることは感覚界の無益な二重化にすぎない。アリス

トテレスは、変転きわまりない現象界に対して、恒常不変なアイデア界が考えられたのは学問的認識の可能性を保持するためであったことは率直にみとめている。しかし、それが要するに超越的存在と考えられ、個物からまったく切り離されてしまったために、個物の存在や生成や認識の原理として相応しくないという点を批判するのである。

### 1・2 ではアリストテレス自身はどう考えたのか。

アリストテレスは、プラトンのように普遍的な概念や本質が個物に対して超越的に存在しているとは考えず、反対に、個物に対して内在的であると考えた。彼にとっても恒常的で普遍的なものが真実在であり、個物の本質である点ではプラトンと何ら変わるところはなかったが、しかしアリストテレスは、プラトンとは異なって、形相が質料と不可分であるということを主張したのである。こうしてプラトンにおけるアイデア界と現象界との、いわば超越的二元論が、同一個物の内部における内在的二元論に置きかえられた。

アリストテレスによれば、事象を成立させている原理または原因として四つのものが考えられる。質料因、形相因、運動因、目的因である。質料（ヒュレー ύλη）とは、あるものが生成するときのその基体（ヒポケイメノン υποκείμενον）であり、また形相（エイドス εἶδος）とは、あるものをして「それがいったい何であるのか」（ト・ティ・エーン・エイナイ τὸ τί ἦν εἶναι）を示す当のもの、すなわち物の本質であり、さらに運動因（キヌーン κινούν）とは、一般にものを始動させる原因であり、最後に目的（テロス τέλος）とは、ものがそれを目指して生成変化するところのものである。これを家屋でもって例示すれば、質料は木または石であり、形相は家屋という概念であり、運動因は建築家であり、目的は現実の家屋である。しかし運動因と目的因は、その本性上、形相因と一致する。なぜかといえば、運動因としての建築家とは、質料としての木や石を家屋という形相へともたらすものにほかならないから、真の運動因は形相であるともいえるし、また目的因としての現実の家屋はまさしく家屋の形相と一致するからである。したがって四原因は、結局、相互に他に還元できない質料と形相とに統括することができる。

### 1・3 では質料と形相はどのような関係にあるだろうか。

アリストテレスによれば、質料とは、無規定なものであって、まだ具体的な個物すなわち「このもの」（トデ・ティ τόδε τι）としての形態をとっていないものである。しかも、それは現実的な形態をとる能力を潜在的にもった基体すなわち可能態（デュナミス δύναμις）である。これに対して形相とは、可能態としての質料が「このもの」として現実になったものであり、完成された現実態（エネルゲイア ἐνέργεια, エンテレケイア ἐντελέχεια）である。質料はまだ何ものでもないが、何ものかに成りうるものであり、その何ものか（形相）の実現を目指して運動しているものである。この点で、アリストテレスの質料は、それを単なる非有（メー・オン μὴ ὄν）と考えたプラトンとは対照的に、きわめて力動的な基体として考えられている。質料は非有でも現実態でもない。それは現実への可能態であり、まだ完

成されていない現実態である。したがって質料はわれわれにとって先なるものであり、形相は後なるものであるが、しかし可能態は現実態を前提するから、形相は本性上先なるものである、といわれる。

だがアリストテレスにおける質料と形相の区別は、プラトンにおける現実界とイデア界との区別のよう、絶対的なものではなく、きわめて相対的なものである。それは、ある関係においては質料であるものも、他との関係においては形相となりうる。たとえば木材は机に対しては質料であるが、まだ切られていない原木に対しては形相であり、また反対に靈魂（プシュケー ψυχή）は肉体（ソーマ σῶμα）に対しては形相であるが、理性（ヌース νοῦς）に対しては質料である。したがって現実の個物はすべて質料と形相との統合体（シュノロン σύνολον）であって、どんな低次の個物であっても、そのなかに何ほどこかの質料を包含しているということになる。

こうして存在の全領域は、形相を少しも含まない「質料の質料」としての「第一質料」（プロテー・ヒュレー πρώτη ὕλη）を最低の段階とし、また反対に、質料を少しも含まない「形相の形相」としての「第一形相」（プロテー・エイドス πρώτη εἶδος）を最高の段階とする位階的・目的論的な段階を構成する。けれども形相をまったく欠いた純粹質料はまったくの無規定であって、現実には存在しえない。現実存在している最低次の個物といえども、何らかの形相を含んでいるからである。同様に、質料をまったく欠いた形相も現実には存在しえない。アリストテレスはこのような完全現実態（エンテレケイア ἐντελέχεια）としての第一形相を、感覺的世界を超越した存在と考え、それを神（テオス θεός）と呼んだ。感覺的現実界を超越した第一形相としての神は超越の世界に存在する。

**1・4** 神は純粹な形相であって、いかなる可能性をももたない永遠なる完全現実態（エンテレケイア）である。それは質料を有しないから不可分な一者であり、また非物質的であるから叡知的な存在者である。なぜかというとながら神が神以外の対象を思惟するとすれば、神は一個の可能態に墮することになるからである。したがって、その思惟は自体的思惟であり、「思惟の思惟」（ノエシス・ノエセオース νόησις νοήσεως）である。つまりそれは自己自身に対する直観であり、「観想」（テオーリア θεωρία）である。アリストテレスはここに最高の善と最高の幸福とを見た。

また形相は、前述したように、運動因であるとともに目的因でもあるから、神はすべての運動の絶対的始源であり、第一動者（プロトン・キヌーン πρώτον κινούν）であるとともに、万物の究極目的であり、最高善である。アリストテレスはそれを「第一の不動の動者」（ト・プロトン・キヌーン・アキネートν τὸ πρῶτον κινούν ἀκίνητον）という言葉で説明している。神は、自己自身は不動でありながら、しかも他のものを自己の方へ動かすのである。それはちょうど「愛される者が愛する者を動かすように動かす」のに似ている。そして、ここに、アリストテレスの目的論的世界観が有体に表現されているといえるだろう。

けれども、このような「第一の不動の動者」としての神は、感覺的事物や質料からまったく切り離された超越的存在であり、またその点でプラトンのイデアときわめて類似している。実際、アリストテレスが神にあたえた諸規定、すなわち不動、永遠、不可分、非物質性、純粹形相、超越性などは、ことごと

とくアイデアにもあてはまるものである。この点で、もともとアイデアのもつ超越的性格に反対して、形相を質料に内在させたアリストテレスは、結局、その第一形相すなわち「不動の動者」の思想において、プラトンの立場に逆戻りしたといえることができるだろう。

## II アリストテレスのプラトン批判

**2・1** プラトンのアイデア論に対するアリストテレスの批判は『形而上学』第1巻、第13巻、および『断片集』に収録されている「哲学について」「アイデアについて」などに、まとまった形で展開されている。このうち『形而上学』第1巻は紀元前348～345年頃、第13巻は335年以後の作と見られている。したがって両巻の執筆時期には10年余の開きがあることになる。当然、プラトンのアイデア論に対するアリストテレスの関心と評価にも違いが見られる。また、この第1巻の第9章と、第13巻の第4章、第5章とほぼ同じ内容である。ということは、第13巻は第1巻を下敷きにしているか、あるいは両巻は同一の資料にもとづいていることを予想させる。その際、関連があると思われるのは『断片集』に収められている「アイデアについて」である。

現在の『アリストテレス全集』に蒐集された著作以外に、アリストテレスが書いた一連の著作があったことは多くの歴史家や哲学者が証言している。今日、著作の原物そのものは残っていないが、そうした散逸したアリストテレスの著作について伝記者が記したものを集めたものが『断片集』として全集に収録されている。「アイデアについて」もその一つで、彼らが伝えている内容をまとめてみると、アリストテレスは若い頃に『アイデアについて』という題名の本を書いたらしい。1巻本という説と2巻本という説とがあるようであるが、いずれにしてもプラトンの晩年あるいは没後の間もない時期に書かれたと見るのが通説になっている。もしそうだとすれば、『形而上学』第1巻と第13巻の内容上の重複は、ともに『アイデアについて』をもとにしているからとも考えられる。

実際、三者を比較してみると、きわめて類似していることが一目瞭然である。アリストテレスのアイデア批判の原型はここにあると見て、まず間違いはないだろう。けれども今日残っているのはアリストテレスの書いた原本ではなく、後の歴史家や哲学者たちの書物のなかにあるアリストテレスの原本からの断片的な引用や、それについての解説・コメントの類である。したがって、それらは二次的資料と見なければならぬ。それで、以下、アリストテレスのアイデア批判を考察するにあたっては、あくまで彼の『形而上学』を基本とし、「アイデアについて」および「哲学について」は補完的に触れるにとどめたい。

**2・2** 周知のように、アリストテレスの『形而上学』は最初から確固とした意図や構想をもって、順序正しく体系的に叙述されたものではなく、異なった時期に、異なったテーマについて書かれた論文や講義草稿類を、後に全集の編者が集めて一本としたものである。紀元前50～60年頃と推測されているから、アリストテレスの没後、300年近くが経過している。『形而上学』(metaphysica)という題名も、アリストテレス自身がつけたものではなく、「自然学的諸著作の後に」(τὰ μετὰ τὰ φυσικά) 配置する

という、(全集の編者) アンドロニコス (Andronikos ho Rhodios) の残したメモが、そのまま後の学問名になったことは周知のことからである。「後に」という意味のギリシア語 μετά が、同時に「超えて」という意味も有しているところから、「自然学を超えた学問」として「形而上学」という名称が定着した。超自然学ともいべき性格のものである。内容的にはアリストテレスのいう「第一哲学」( πρώτη φιλοσοφία ) に符合している。

ちなみに「形而上学」という日本語は『易経』(繫辞上篇)にある「形而上者謂之道, 形而下者謂之器」(形より上の者、之を道と謂い、形より下の者、之を器と謂う) に由来している。命名者は井上哲次郎で、彼の編纂した『哲学字彙』(明治14年)に見える。

**2・3** アリストテレスの『形而上学』は「人間は生まれつき知ることを欲する」( Πάτες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει ) という有名な言葉で始まっている。人間は動物のようにただ感覚や記憶を有しているだけでなく、経験知、技術知をも有し、さらには理論的な知である「知恵」( σοφία ) を有する。知恵ないし哲学は物事の究極の原理を対象とするものである。事物の原因には質料因、運動因、目的因、形相因があるが、最初の哲学者たちは主として質料因すなわち「世界は何でできているか」を探究しようとした。アリストテレスはタレスからデモクリトスにいたる哲学者たちの思想を簡単に素描したあと、プラトン哲学の性格を明らかにするとともに、そのイデア論に対して徹底した批判を加えている。

アリストテレスによれば、プラトン哲学には三つの源泉がある。一つはヘラクレイトスの万物流転説であり、もう一つはソクラテス的精神、すなわち普遍的なものへの志向であり、最後の一つはピュタゴラスの数論である。プラトンはヘラクレイトス主義者であるクラテュロス (Cratylus) に接して、万物はつねに生成消滅しているので、これらの事物については真の認識は得られないという確信を得た。そしてその確信を生涯にわたってもちつづけた。またソクラテスからは、つねに普遍的なものを問いもとめ、それを定義することの重要性を学んだ。しかるに感覚的事物はつねに運動変化しているから、普遍的な定義をあたえることは不可能である。そこでプラトンは感覚的事物とは異なった恒常不変なイデアの存在を想定し、前者は何らかの意味において後者とかかわることによって、事物として存在しえると考えた。それはピュタゴラス学徒が、「事物は数を模倣することによって存在する」といったのを、「事物はイデアを分有することによって存在する」と言い換えただけである。しかし、プラトンは、この「かかわる」とか「分有する」とかいうのは、具体的にはどういう意味であるのかを少しも説明していない、とアリストテレスはいつている<sup>1)</sup>。

またアリストテレスによれば、プラトンは感覚的事物とイデアの中間に、もう一つの存在すなわち数学的对象を想定している。そしてそれらは永遠不動であるという点では感覚的事物と異なっているが、数学的諸対象には多くの同類が存在するのに対して、イデアは唯一にして単独であるという点で、イデア

<sup>1)</sup> 『形而上学』 987b15.

アとは異なっている、といている。この点については、同種の批判が『断片集』の「哲学について」においても見られる。

さらにプラトンは、イデアはあらゆる存在の原因であり、また構成要素であると考えた。あらゆる事物は質料としては「大と小」あるいは「二」が、形相としては「一」がそうした原理であるとした。イデアが「一」の原理であるということはわれわれにも容易に理解できるが、質料が「大と小」ないし「二」の原理であるというのは少しく理解しがたい。はたしてそれはどのような意味であるのだろうか。

アリストテレスによれば、ピュタゴラス学徒は無限なものを「一」としたのに対して、プラトンは無限なものを「二」とし、それは「大と小」から成ると考えたという。ここでいう「無限なもの」(ト・アペイロン τὸ ἄπειρον) とは、無限定なものというくらいの意味で、本質上、多であるようなもののことである。いいかえれば、それはより大なるものでも、より小なるものでもありうるものであり、この意味で「不定の二」ともいわれる。要するに、感覚的世界は無限定な多なる世界であって、さまざまな程度の大なるものや小なるものが存在するというくらいの意味であろう。

またアリストテレスは、ピュタゴラス学徒とプラトンの「数論」の違いについて、ピュタゴラス学徒は数を事物と別の存在とは考えなかったのに対して、プラトンは「一」や「数」は感覚的事物とは別個に存在すると考えた、と指摘している。これは、「万物は数である」と考えたピュタゴラス学徒に対して、「数」をイデアと感覚的事物の中間的存在者と考えたプラトンの考えの違いを指摘したものであろう<sup>2)</sup>。

**2・4** さて、同巻第9章には、プラトンのイデアについて23か条の批判が提示されている。その多くは上述した内容と重複している。また、そのなかには1頁以上の長いものもあれば、1行余りの短いものもある。さらにはその本質を突いていると思われるものもあれば、揚げ足取りのようなものも見られる。以下、取捨選択して、重要だと思われる点だけをかかげ、若干、コメントを加えてみたい。

**2・4・1** イデアは感覚的事物の原因として考えられているが、そのことによって事物と同数の、あるいはそれ以上の実在を想定することになった。というのもイデアは単なる観念や概念ではなく、事物とは別個に、超越して存在する独立した実在と考えられているからである。

たとえば、一つのものには「一」のイデアがあり、二つのものには「二」のイデアがあり、多くのものには「多」のイデアがあることになる。否、それどころか、たとえば一人の大柄な男性は、「人間」のイデアと、「大」のイデアと、「男性」のイデアいう多数のイデアを分有ないし併有していることにもなる。まさしくこれは実在の二重化であり、否、むしろ多重化であるといわねばならないだろう。

**2・4・2** 認識の観点からいえば、認識の対象となるすべてのものについてイデアはあることになる

<sup>2)</sup> この点については、拙稿「プラトンのイデアについて」(『研究紀要』77号, 日本大学経済学部, 2015年1月) 参照。

だろう。すると、アイデアが「多の一」であるという点からすれば、否定的にいわれる事物、たとえば醜いものや、不正なものについてもアイデアがあることになり、またアイデアは、その本性上、永遠で変化しないものであるはずなのに、「消滅する事物」についてもアイデアがあることになってしまう。さらに、事物間の関係については、自体的に存在する類はないはずなのに、等しいものに対しては「同一性」のアイデアが、違うものに対しては「差異性」のアイデアが存在することになる。そして最後に、いわゆる「第三の人間」を説くことになるからである。

この条はプラトンのアイデア論の盲点を突いているといえるだろう。これらの批判は、もしアイデアが単なる論理的な観念であるとすれば、何の有効性ももちえない。われわれは「醜」や「不正」の観念をもっているし、「同一性」と「差異性」の観念ももっている。そこには何の問題もない。上記のような問題は、われわれがアイデアを超越的で理想的な実在であるとする前提においてはじめて生ずる。

ところで、ここでいわれている「第三の人間」(τρίτος ἄνθρωπος) とは、つぎのようなものである。

もし現実存在する個々の者が人間と呼ばれるのは、それが「人間のアイデア」を分有しているからだとすれば、個々の人間と「人間のアイデア」の間にはある類似性ないし共通性がなければならないことになるが、そうした類似性ないし共通性を指摘するには、さらにそのための尺度ないし標準となる「第三の人間」が存在しなければならない。そしてこの「第三の人間」は、現実の個々の人間と「人間のアイデア」に共通した性質を有するものでなければならない。もしそうだとすれば、この「第三の人間」が現実の個々の人間と「人間のアイデア」と共通する性質をもっていることを証する「第四の人間」が存在しなければならないことになり、こうして無限背進に陥るというものである。これもまたアイデアが実在の二重化ないし多重化にほかならないとする批判の一つと考えられる。

**2・4・3** アイデア説はその元来の主張を無実化してしまう。というのは、元来、数の原理は「二」であり、「二」から生じているはずなのに、アイデア説によると各々の数がアイデアであることになるから、そもその前提と矛盾するというものである。

この点については既に触れておいたので、ここで繰り返す必要はないだろう。要するに、数の基本原理としての「二」が相対化されて、その本来もっている原理的性格を失うという批判である。

**2・4・4** もしアイデアが単なる観念や概念ではなく、同時に実在でもあるとすれば、実体についてばかりでなく、その諸属性についてもそれぞれアイデアが実在することになる。すると一つの感覚的事物が多くのアイデアを併有していることになるだろう。

たとえば、上に述べたように、一人の大柄な男性は人間というアイデアだけでなく、「大」というアイデア、「男性」というアイデアを併有していることになり不合理である。したがって実在としてのアイデアは実体のアイデアに限るべきである、とアリストテレスは語っている。

また、アリストテレスはこれに類した不合理をいくつかあげている。たとえば、あるものが「二倍」というアイデアを分有していた場合、それは同時に、「永遠」自体をも付带的に分有していること

になるというのである。というのも「二倍」のアイデア自体は永遠であるから、「二倍」のアイデアを分有している事物も付帯的に永遠を分有していなければならないというわけである。

**2・4・5** アイデアは生成消滅する感覚的事物に対しても、また永遠な諸天体に対しても何の役にも立たない。というのもアイデアはこれらの事物の運動や変化の原因ではないし、他の諸事物の認識の原因でもないからである。

たしかにプラトンは、たとえば『パイドン』において、アイデアは事物の原因であると説いている。事物はアイデアを「分有」(メテクシス)することによって、あるいはアイデアが事物に「臨在」(パルーシア)することによってはじめて存在しえるという。けれどもそれは単なる「詩的な比喩」にすぎず、それをもって現実の事物の生起を説明することはできない。プラトンの関心はアイデアと事物を結びつけることよりも、むしろ両者を切り離して、精神の眼をアイデア界に向け変えることを説いていることは既述したとおりである。

**2・4・6** 前項と内容上、重複するが、アイデアが事物の原因となりえないことを批判している。ソクラテスはソクラテス自体がなくても生起しえる。その際、ソクラテスなるものが永遠であろうとなかろうと何の関係もない。また、同じ事物に対して多くの原型が考えられる。したがってまた多くのアイデアが考えられる。するとアイデアは原型でもあり、模像でもあることになって不合理である。

この箇所は少々分かりづらいが、たとえば同じ人間に対して、「人間」のアイデアだけでなく、「二足動物」のアイデア、「動物」のアイデアをその原型として考えることができる。すると人間のアイデアは現実の人間の原型であると同時に、その類である「動物」のアイデアの模像であることになるというのであろう。

**2・4・7** ある事物の実体はその事物から離れては存在しえない。同じように、ある事物のアイデアはその事物から離れては存在しえないのではないか。『パイドン』では、アイデアは事物の存在と生成の原因であると語られている。ところがプラトン学徒は家とか指輪とかいった物のアイデアの存在を認めていない。これは矛盾ではないか。

『形而上学』第三卷第三章で、アリストテレスは、プラトンは「アイデアは自然による事物が存在するだけ、それだけ多く存在する」といったと伝えている。また家の存在の原因は大工であり、指輪のそれは宝石細工師であるから、プラトンはそうしたもののアイデアを認めなかったのであろう。けれども同じ感覚的事物のうちのあるものにはアイデアを認め、他のものには認めないというのは矛盾であるという指摘と考えられる。

**2・4・8** もし数がアイデアであるとすれば、どうしてそれが事物の原因であるといえるだろうか。たとえばある数は人間であり、他のある数はソクラテスであり、また別の数はカリアスであるなどというのは馬鹿げている。たとえ前者が永遠であり、後者はそうでないとしても、そうした区別はまった

く意味がないだろう。その場合、たとえ数を比例や割合におきかえて、アイデアは単なる数ではなく、数的比例であると主張したとしても、数的比例と数とは同一とはいえない。

しかし、この点については、プラトンは必ずしも数をアイデアと考えていたのではなく、たとえば「線分の比喩」などにおいては、数学的対象をアイデアと感覚的事物の中間者と見ているから、アリストテレスの批判は必ずしも当を得ていないように思われる。

**2・4・9** これから先の数項は、同じく数をアイデアと考えることに対する批判や矛盾の指摘である。たとえば多くの数から一つの数が生ずるとはいえるが、多くのアイデアから一つのアアイデアが生ずるとはいえないとか、もともと数というのは量的な差異を示すものであって、質的には違いはないはずであるが、もし数がアイデアであるとすれば、それぞれの数が種的に異なっていることになって不合理であるとかいった類たぐいのものである。しかし、これらは「8」に指摘した理由によって、これ以上検討する必要はないものとする。

**2・4・10** プラトン学徒は諸々の実体をその原理に還元しようとするとき、線を長さ<sup>と</sup>短さから、面を広さと狭さから、立体を深さと浅さからなるものと考えている。しかしどのようにして面が線を含み、立体が面を含むといえるのだろうか。というのも、「長さ・短さ」自体は「広さ・狭さ」自体とは異なっているし、また「深さ・浅さ」自体とも異なっているからである。たとえば「広さ」は「深さ」を下位の種として含む類ではない。というのも、もしそうだとすると、立体は一種の平面だということになるだろうからである。

この批判は一種の揚げ足取りであろう。というのも「長さ」と「広さ」と「深さ」は本質的に異なったものではなく、同じ線の度合い、もしくは次元の違いとも考えられる。だとすれば、この批判の前提そのものが崩れるであろう。しかし、こうした批判はアリストテレスの実体観から生じている。アリストテレスにとっては個物こそ第一の実体なのであって、点や線や面はその「区分」(διαίρεσεις) にすぎないからである<sup>3)</sup>。

**2・4・11** 知恵は事物の原因についての探究であるはずなのに、プラトン学徒はこれを放棄している。というのも彼らは生成や変化の原因について何一つ明らかにしていないからである。前にも指摘したように、彼らは事物とは別の実体(アイデア)の存在を考え、「分有」とか「臨在」とかいった空語をもってそれを説明している。

これは先の批判「2・4・5」の焼き直しであるが、アイデア論の急所を突いている。

**2・4・12** 理性や自然の目指している目的を探究するのが哲学の最重要課題であるのに、そうした

---

<sup>3)</sup> 『形而上学』1002a20.

目的因とアイデアとの関係が明らかにされていない。

これはプラトンの後継者となったスペウシッポス (Speusippus) などの数学偏重に対する批判と思われる。彼らはアイデアと数学との関係の研究に没頭し、アイデアの数学化を目指した。アリストテレスがプラトンの死後、アテナイを離れたのは、このことが一因であったといわれている。

#### 2・4・13 アイデア論は「運動」をうまく説明できない。

たしかにアイデアそれ自体は永遠不動であるはずだから、運動や変化の原因とはなり得ないであろう。けれどもあらゆる種に対して、その原因や原型としてのアイデアが存在するとすれば、「運動」や「変化」のアイデアがなければならない。しかもそうしたアイデア自体は運動もしなければ、変化もしないことになって矛盾である。

#### 2・4・14 「すべてが一つである」ということを証明することができない。

たとえば「すべての人間は動物である」という場合、人間を一人ずつ枚挙していく方法でもって、すべての人間が同じ動物であるということを証明しえない。たとえそれができたとしても、それでもって動物が人間という種に対する類であるということにはならない。われわれは動物の上に、さらに生物という類を考えることができる。その場合、動物は多くの生物の一種であることになり、もはや「一」ではなくなるであろう。

2・4・15 線や面や立体がどのようにして存在するのか、またどのような性能を有しているのかを説明することができない。というのもこれらは数ではないので何のアイデアももたないからである。

この批判もプラトン自身に対する批判というよりも、プラトン学徒に対する批判と考えられる。

なお「20」から「23」の批判も、事物の構成要素の探究に関するプラトン学徒の態度に対する批判であって、アイデアそのものに対する批判ではないので、ここでは採りあげないことにする。

2・5 これとは別個に、また部分的に重複するが、『形而上学』第7巻第14章ではアイデアと類と種の関係における矛盾が指摘されている。たとえば人間と馬とを比較してみよう。個々の人間に対して人間自体としての人間のアイデアがなければならない。同様に、個々の馬に対して馬自体としての馬のアイデアがなければならない。しかもこの人間のアイデアや馬のアイデアは現実には有る個々の人間や馬とは離れて、独立に存在している。これはプラトンのアイデア論の前提条件である。

また人間は動物である。したがって人間は動物のアイデアを分有していなければならない。馬も動物である。したがって馬もまた動物のアイデアを分有していなければならない。その場合、動物のアイデアは一にして同一であるはずである。そうでないと、動物のアイデアは多であることになり、複数の動物自体があることになるが、それはアイデアの定義に反する。したがって人間のアイデアが「一」であり、馬のアイデアが「一」であるように、動物のアイデアも「一」でなければならない。人間と馬は同じく動物のアイデア

を分有していることにおいて一致している。

さて、ここまではよいとして、では人間と馬との差異は何にあるか。両者の違いはいろいろ指摘することができるだろうが、かりに人間を二足動物とし、馬を四足動物と考えてみよう。人間と馬の種差は二足であるか四足であるかにある。すると動物自体は一であるはずなのに、その一が同時に多であることになる。これは矛盾であろう、というのがアリストテレスの言い分である。

この矛盾を避けるために、「二足動物」のアイデアとか、「四足動物」のアイデアを考えても、事態をますます混乱させるだけである。というのもわれわれはさらに人間とチンパンジーとの違いや、馬とロバとの違いを指摘することができるからである。われわれは動物のアイデアのほかに無限に多くの種差の数だけアイデアを考えなければならなくなる。したがってまた「動物」自体は「一であるとともに多」であるといわなければならなくなる。それだからアイデアは事物の外に離れて存在するのではなく、事物の内にあると考えなければならぬというのがアリストテレスの主張である。アイデアを個物から離れた超越的な存在と考えると、一つの個物が多くのアイデアを分有していることになり、それは存在の二重化、否それどころか多重化を帰結させる。したがってアイデア（形相）は感覚的事物の外に実在するのではなく、むしろ事物に内在する属性もしくは本質と考えるべきだというのであろう。

### Ⅲ 四原因説

**3・1** さて、アリストテレスのプラトン批判はこのくらいにして、つづいてアリストテレス自身の思想を検討することにしたい。プラトンの根本思想がアイデア論であったとすれば、アリストテレスのそれは質料・形相論であるといえるだろう。ところで、質料・形相論はもともと事物の原理や原因の探究から導き出されたものである。アリストテレスは、タレスからプラトンにいたるまでの哲学者たちが、いわば漠然とした形で万物のアルケーと考えていたものに、じつは質料因、形相因、運動因、目的因の四種があることを明らかにし、それぞれの特性とその相互の関係について、かなり詳しく論じている。それがアリストテレスの「四原因説」と呼ばれているものであって、『形而上学』第1巻、第5巻および『自然学』第2巻にまとまった形で述べられている。彼の質料・形相論はこうした四原因説の論理的帰結と考えてよい。したがってまたそれは古代のギリシア哲学者のアルケー論の精華ないしは総決算として位置づけられるであろう。

上述したように、『形而上学』は「すべての人間は、生来、知ることを欲する」という有名な言葉で始まっている。知識は感覚から始まり、記憶、技術、推理へと進んで、知恵にいたる。ここで「知恵」（ソ피아 σοφία）というのは、事物の第一の原因や原理に関する知識のことである。では、なぜ人間は知恵をもとめるのか。アリストテレスによると、人間が知恵をもとめる動機は「驚異」（*ταυμαζειν*）の感情にほかならない。われわれは事物が現にそのようにあるのを見て、なにゆえにそのようにあるのかに驚異の念をもつというのである。ここには、プラトンと同様、知的もしくは科学的関心が哲学的思索の動機であることが語られており、この点で、生老病死という「四苦」や「悲哀の意識」

といった実践的・人生観的関心が哲学の始まりであると説いた釈迦や西田幾多郎の場合とは鋭い対照をなしている。

**3・2** さて、事物がなにゆえにそのようにあるのかを問うことは、事物の原因（アイティオン αἴτιον）を問うことである。ここでアイティオンというのは、もともとは「責めを負うべきもの」とか「責任のあるもの」とかいう意味である。アリストテレスはこの言葉を、一般に事物が存在したり生成したりすることに責任のあるもの、つまりは「必要条件」というくらいの意味で使用している<sup>4)</sup>。

アリストテレスは事物の原因、すなわち事物の存在と生成に必要な条件を四つあげている。第一は、事物の「実体」であり、「その何であるか」（本質、ト・ティ・エーン・エイナイ τὸ τί ἦν εἶναι）である。すなわち「形相因」（エイドス εἶδος）である。第二は、事物の「材料」であり、「基体」である。これを「質料因」（ヒュレー ύλη）と呼ぶ。第三は、事物の運動の原因であり、その始まりである。つまり事物の「運動因」（キネーシス κίνησις）であり、「始動因」（アルケー ἀρχή）である。第四は、事物がめざしているもの、「究極因」（ヘネカ ἕνεκα）であり、「目的因」（テロス τέλος）である。

この四原因については、『自然学』の第3巻でも論じられている。その骨子はほぼ同様であるが、ただそれぞれの原因について、いくつかの具体的な事例があげられている。第一は、事物の構成要素としての「質料」であり、銅像における青銅、銀杯における銀がそれである。第二は、事物の「何であるか」（本質）をあらわす「形相」または「原型」であって、「類」や、その説明方式に含まれる「種差」がそれである。第三は、事物の最初の始まり、すなわち始動因であって、たとえば子に対する父がそれである。第四は、事物の終わり、いいかえれば事物がそのためにある「目的」であって、たとえば散歩の目的は健康である。アリストテレスはこの四原因を、事物の「基体」「構成要素」、事物の「何であるか」「本質」、事物の「能動者」「運動因」、事物の「終極」「善」ともいつている。

**3・3** さて、アリストテレスは事物の存在と生成に必要な条件として四原因について述べたのち、タレスからプラトンにいたる古代ギリシアの哲学の流れを俯瞰している。アリストテレスによれば、最初の哲学者たちはもっぱら自然が何でできているか、その質料因をもとめた。タレスは万物の根本原理は「水」（ヒュドール ύδωρ）であり、万物は水でできているといった。おそらくタレスがこのような考えをもつにいたった理由は、すべての生命には水気があり、熱いものさえも水気をもっていることを見たからであろう。それゆえタレスは「大地も水の上にある」（983b21）といったのだ、とアリストテレスは伝えている。

これに対してアナクシメネスは万物の原理は「空気」（アーエール ἀήρ）であるといい、ヘラクレイトスは「火」（ピュール πῦρ）であるといい、エンペドクレスはこの三つに「土」（ゲー γῆ）を加えた四元素（水・空気・火・土）が原理であるといった。エンペドクレスによれば、これら四元素（ストイ

<sup>4)</sup> 山本光雄『アリストテレス——自然学・政治学——』岩波新書、1977、43～44頁参照。

ケイア στοιχειά) そのものは生成することも消滅することもなく、それらが一つに結合したり、あるいは一つから分離することによって万物が生成し消滅するのである。これに対してアナクサゴラスは無限に多くの原理を考え、この同質素（ホモイオメレス ὁμοιομερές）が結合したり、分離したりすることによって万物は生成し消滅すると説いた。

**3・4** これまでの説明はもっぱら万物が何でできているか、その材料は何であるかが説かれているが、しかし質料因だけでは万物の生成は説明できず、その質料因が一つであるにせよ、また多数であるにせよ、それらを動かす原因（運動因）がなければならない。しかるにパルメニデスは万物の原理を永遠不動で変化しないものであると考える一方、臆断（ドクサ δόξα）の道として変化や運動をみとめ、その原因を光と闇、あるいは火と土といった対立する二つの原理に帰している。けれども存在するものが善くあつたり美しくあつたりするのが、土・水・火・空気のような物質に起因するとは考えがたいところから、またそれらが単なる偶然によって生ずるとも考えられないところから、例えばアナクサゴラスは「理性」（ヌース νοῦς）が世界の秩序と配列の原因であると説いた。

こうした始動因や目的因を最初に説いた人として、アリストテレスはヘシオドスやパルメニデスをあげている。というのも彼らはともに神の「愛」(エロス ἔρως)を始動因としてあげているからである。下つてエンペドクレスは「愛」(ピリアー φιλία)と「憎」(ネイコス νείκος)を四元素の結合と分離の原因として説いた。しかし彼らはそれを明確な知見にもとづいて主張しているわけではなく、また限定された範囲でしか用いていない、とアリストテレスはいっている。たとえばアナクサゴラスにしても、理性をただ万物の生成のための「機械仕掛けの神」(μηχανὴ χρῆσθαι Deus ex machina)として使用し、その他の場合には水や空気などに帰している。エンペドクレスは運動の原理としての「愛」と「憎」を、より広い範囲で用いているが、しかしその使用法は一貫性を欠いている。というのも「愛」は却つてものを分離させ、反対に、「憎」は結合させることがあるからである。たしかに憎はものをその構成要素に分解させるが、それによって火は火と結合し、土は土と結合する。同様に、愛は異なった元素を結合させるが、それによって元素はもとの元素群から分離させられるからである。

最後にレウキッポスとデモクリトスは「充実体」すなわち「原子」と「空虚」がいっさいのものの構成要素であると考えた。原子はそれ自身で運動するものであるが、空虚は原子に劣らず「あるもの」である。というのも、虚空間があることによってはじめて原子はその位置や形態や配列を変えることができるからである。

**3・5** 以上の哲学者たちと異なった考えを示したのはピュタゴラスとその学徒である。彼らは存在の属性すなわち第一の要素は数であると考えた。また音階や天界の動きも割合や比例で表わせるところから、一切のものの原理は数であるとし、数を万物の構成要素と見た。彼らは10という数を完全数と考え、それが宇宙全体を支配している原理と見た。それで天体の数も10と考え、また相反する10対の対立原理、すなわち有限と無限、奇数と偶数、一と多、右と左、男と女、静と動、直線と曲線、明と暗、善と

悪、正方形と長方形からすべてのものは生成すると考えた。しかしピュタゴラスとその学徒は数を万物の形相因として考えていたのではなく、それをいっさいのものの実体として、いいかえれば構成要素として考えていたように見える。

以上、ピュタゴラス学徒にいたるまでのもろもろの哲学者たちの思想を俯瞰してきたが、そこでは、もっぱら質料因と運動因がもとめられており、形相因や目的因は実質的には考究の対象とはなっていない。形相因と目的因がはじめて本格的にとりあげられたのはプラトンのイデア論においてである。そこで、アリストテレスはプラトンのイデア論について詳細に解説し、それを23か条にわたって徹底的に批判している。しかしこの点については、すでに論じたので、ここでは割愛することにし、論点をアリストテレス自身の四原因説に転ずることにしたい。

**3・6** 一般に、万物の原理や原因と考えられているものに四種のものがあることを明らかにしたのち、アリストテレスはその四種の原理や原因の相互の関係を論じている。

その第一は、同じ事物に複数の原因があることである。たとえば、同じ銅像の原因として青銅をあげることもできるし、彫像術をあげることもできるし、彫刻家をあげることもできるだろう。青銅という材料や基体がなければ銅像は存在しない。同様に、彫像術や範型がなければ現実の銅像は形成されえない。さらには彫刻家がいなければ銅像は作られない。青銅は銅像の質料因であり、彫刻術や範型はその形相因であり、彫刻家は運動因である。また二つの事物は相互に他方の原因である場合がある。たとえば労苦は幸福の原因であるが、反対にまた幸福は労苦の原因でもある。というのも幸福は労苦を通して獲得されるという意味では、労苦は幸福の原因であるが、幸福を得るには労苦がともなうという意味では幸福は労苦の原因であるからである。さらには、同一のものが背反するもの原因でもある場合がある。というのも事物はそれが存在するときと存在しないときの両方の原因であるからである。たとえば舵取りの存在は船の安全の原因であるが、その不在は難船の原因でもある。船の難破は舵取りの不在に責があるという意味で、原義どおりの原因ともなる。

ここからアリストテレスは事物の原理や原因を上述した四種類にまとめている。第一は事物の基体あるいは構成要素としての原因であり、質料因である。第二はその事物が何であるか、本質すなわち「形相因」であり、第三は事物の変化や運動の原因（始動因）であり、第四は事物の終わり、すなわち目的や善である「目的因」である。

また同じく原因といっても、直接的な原因もあれば、遠隔的な原因もある。たとえば健康に関しては、医者は直接的な原因であり、技術者は遠隔的な原因である。また一オクターブに関しては二対一の比は直接的な原因であるが、数は遠隔的な原因である。

さらには自体的な原因もあれば、付帯的な原因もある。たとえばある彫像の自体的な原因は彫刻家であるが、付帯的な原因はポリュクレイトスであり、人間であり、白人である。

こうして四種の原因とそれら相互の関係を論じたのち、それが結局、形相因と質料因の二種に還元されるとし、形相と質料との関係を詳細に論じている。

#### IV 質料と形相

4・1 アリストテレスの用語法によれば、感覚的世界においてあるものはすべて質料（ヒュレー ύλη）と形相（エイδος εἶδος）をもったものであり、両者の「統合体」（シュノロン σύνολον）である。たとえば、今、私が座っている椅子も、向っている机も材料は木材でできており、またそれぞれに独自の形を有していて、それによって座る、書く、読むなど、一定の機能を果たしている。同様に、私の身体は種々の元素から成っており、また独自の形態と生命を有していて、それによって歩く、食べる、寝るなど、さまざまな行動をしている。この点では、質料と形相は感覚的事物の内なる二つの要素である。

しかしアリストテレスは同時に、質料と形相とを、ただ単に現実にあるものの二つの構成要素としてのみならず、事物と事物との間にある「可能態」（デュナミス δύναμις）と「現実態」（エネルゲイア ἐνέργεια）との目的論的關係にあるものとしてとらえている。すると、同じく質料と形相の統合体である現実の事物が、他のものとの比較において可能態ともなり、また反対に、現実態ともなる。いいかえれば、質料と形相の統合体それ自身が、他のものとの関係において、同時にまた質料とも呼ばれ、あるいは形相とも呼ばれるというのである。このように質料と形相という観念は二重の意味で用いられている。

一例をもってこれを示してみよう。たとえば質料としての木材は、潜在的に机になる可能性を有しながら、いまだ机という具体的な形相をもっていないものと考えられる。これに対して机は現実に机という独自の形相をもったものとして考えられる。それだから木材は可能態であり、机は現実態である。木材は机という形相の欠如態であり、潜勢態であるが、机は実際に（机という）形と本質を具現したものである。

けれども、一方、この木材を原木と比較すると、原木は質料であり、木材はその形相である。原木は木材になる可能性（能力）をもちながら、まだ現実には木材となっていないものであるから可能態であり、反対に、木材はその現実態である。こうしてすべての感覚的事物は質料であると同時に形相でもあるという複合的性格を有している。すなわち、それは、より下位のものと比較すると形相（現実態）となり、反対に、より上位のものと比較すると質料（可能態）となる。こうして感覚的世界はもっとも低い段階から、もっとも高い段階にいたるまで、連続した位階的・目的論的秩序を形成していると考えられる。

けれども、こうした位階的・目的論的秩序はただ単に感覚的事物の世界を形成する原理であるばかりではなく、同時にまた精神的・叡知の世界にも通底した原理でもある。たとえば靈魂（プシュケー ψυχή）は肉体（ソーマ σῶμα）と比較すると形相であるが、理性（ヌース νοῦς）と比較すると質料である、とアリストテレスはいつているが、これを感覚的事物間の可能態と現実態の關係として考えることはできない。ただ単に、肉体を、靈魂になる可能性をもちながら、まだ靈魂という具体的な形相をもっていないものということとはできないし、同様に靈魂は理性になる可能性をもちながら、まだ理性という

具体的な形相をもっていないものであるということもできない<sup>5)</sup>。原木—木材—机という第一の関係と、肉体—靈魂—理性という第二の関係はかならずしも同一というわけではない。前者には、文字どおりの意味での質料と形相の関係が成立するが、後者においてはそうではないからである。そこには、ただ上下の位階的・目的論的秩序関係があるだけである。しかるに、もしそこにも質料と形相の関係があるとすれば、われわれは質料と形相という観念そのものを、その本来の意味とは異なった意味で理解しなければならなくなるだろう。すなわち質料は一般に事物の材料ではなく、その欠如態ないしは未完成態であり、したがってそれは低次の存在形態である。これに対して形相はもはや事物の単なる形態ではなく、その充足態ないしは完成態であり、したがってまたそれは高次の存在形態である。こうしてすべての事物はその最低次の存在形態（第一質料）から最高次の存在形態（第一形相）にいたる目的論的位階秩序のなかにそれぞれの位置を占めていることになる。

このように、質料と形相ないしは可能態と現実態の関係についてのアリストテレスの考えには、二重の関係がみとめられる。第一の関係は純粋に質料と形相、可能態と現実態との関係であるが、第二のそれはむしろ目的論的な位階関係を表示するものである。そしてこの二種の相互の関係が明確に区別されることなく、混淆し混合して用いられているところに、アリストテレスの質料・形相論の特質がある。そしてまたそこに少しく問題点も内含されているといえるだろう。

**4・2** 先に、木材は机の質料であり、机は木材の形相であるといった。木材は机になる可能性をもちながら、まだ机になっていないものである。したがって木材は可能態であるのに対して机はその現実態である。ということは、机は木材に対してより高次の存在であり、反対に木材は机に対してより低次の存在であることになる。というのも、単なる可能性の段階にとどまっているものよりも、それが現実になったものの方が優れていると考えられるからである。こうして一切の存在するものはそれぞれ純粋な可能態の段階から完全な現実態の段階にいたるまでのかぎりない位階的・目的論的な秩序において配列され、それぞれの地位があたえられる。

けれども、視点を変えて見れば、木材は机になる可能性をもっていると同時に、寝台になる可能性をもっており、さらには家屋になる可能性をもっている。また木材はこのほか工芸品にもなり、食器にもなり、橋梁にもなり、船舶にもなる。いいかえれば木材は無数の可能性を秘めている。一方、机はその一つの限定にすぎない。たしかに机は木材の形相であり、現実態であるが、同時にそれは木材の他のあらゆる可能性を否定したものである。したがってそれは積極的な性格を有していると同時に、否定的で消極的な性格をも有している。もしそうだとすれば、木材の本質や形相よりも、机の本質や形相の方が優れているとどうしていえるのだろうか。むしろ事物の本質それ自体においては上下や優劣の差異はないといわなければならないのではなからうか。事物は、それが何であれ、それぞれに固有の本質をもっているものであり、したがってまたそれぞれに他のものとは比較できない絶対的な価値を有している。

<sup>5)</sup> 実際、アリストテレスは『形而上学』第7巻で、肉体と靈魂を人間の二つの構成要素として説いている。

と考えなければならないのではないか。

また同じく木材の形相である机と、寝台や家屋の関係はどのように説明されるのであろうか。それらは木材の形相であるという点では同一である。したがってそれらの間に目的論的な位階や秩序があるとは考えられない。机と寝台を較べて、机が質料であり、寝台が形相であるとは誰もいわないだろう。机が可能態で、寝台がその現実態であるとも誰もいわないだろう。この点は寝台と家屋の関係についてもいえるし、工芸品と食器に関係についてもいえるだろう。さらには、これを一般に押し広げていけば、植物と動物、魚類と鳥類と獣類、哺乳類と人類などの関係についてもいえるだろう。だとすれば、一切のものは形相をまったく含まない第一質料から、反対に、質料をまったく含まない第一形相にいたるまでの、無限に多くの目的論的階梯の、そのどこかに自分の位置を有しているという考え方そのものに疑問の余地があるといわねばなるまい。こうした目的論的位階秩序という観念そのものが間違っているのではなからうか。そしてもしそうだとすれば、そうした秩序の究極の頂点に位置する超越神という観念そのものも間違っているといわなければならないのではなからうか。もともと、アリストテレスにおいては、形相は事物を超越したのではなく、事物に内在的であると考えられていたはずである。プラトンのアイデアの超越的性格が否定されていたはずである。それなのに、アイデアのアイデア、形相の形相としての神がどうして超越的性格をもっているのか。それは解決しがたき矛盾といわなければならない。アリストテレスの哲学における最大の矛盾といってもいいであろう。

**4・3** そこで、この点の議論を深めるために、もう一度、アリストテレスの所論にもどって、質料と形相の関係を検討し直してみよう。

すべての事物は上位のものと比較すると質料となり、下位のものと比較すると形相となる。この意味で、質料と形相という概念は自体的なものではなく、相対的なものである。それ自体で質料というものもなければ、それ自体が形相であるようなものもない。どのような事物も質料であるとともに形相でもあることになる。

では、こうした相対的な関係をその極限にまで押し進めていったらどうなるだろうか。すると、上述したように、一方の極限には、もはやどのような意味でも形相とはならない、純粋に質料だけのものが考えられ、反対に、もう一方の極限には、もはやどのような意味でも質料とはならない、純粋に形相だけのものが考えられるだろう。一方には、まったく形相的要素のない、純粋に質料的な世界が考えられ、他方には、反対に、まったく質料的要素の欠如した純粋に形相的な世界が考えられる。そしてアリストテレスは、前者を「第一質料」（プロテー・ヒュレー *πρώτη ὑλη*）と呼び、後者を「第一形相」（プロテー・エイドス *πρώτη εἶδος*）と呼んでいる。前者は純粋に質料だけの世界であるのに対して、後者は純粋に形相だけの世界である。しかし、この第一質料も第一形相も、いずれも現実の世界には存在しない。というのも、上述したように、現実にあるものはかならず何らかの程度に質料的要素とともに形相的要素を有しているからである。それらは質料と形相の「統合体」（シュノロン *τὸ σύνολον*）であると同時に、上位のものとは比べると質料（可能態）であり、下位のものと比べると形相（現実態）である。それで、

アリストテレスはそうしたもの（第一質料と第一形相）の現実的存在を否定した。それらはただ論理的に、あるいは観念的に思惟されるにすぎない。

けれども同時に、アリストテレスは第一質料の存在は否定したが、第一形相の存在は否定しなかった。といっても、それが現実の世界にあるというのではなく、現実を超えた超越的世界にあるというのである。そしてそのような存在を「神」（テオス θεός）と呼んだ。神は超越的世界にある純粹形相であり、第一形相である。単なる現実態（エネルゲイア）ではなくて、完全な現実態（エンテレケイア ἐντελέχεια）である。いいかえれば、何ひとつ欠けたところのない永遠不動の自己充足的な存在である。というのも、ギリシア人の考えでは、動くものはそれ自身が不完全であるから（完全をもとめて）動くのであり、反対に、完全なものは自己充足的であって、自らのうちに安らうものであるからである。そして現実の世界にあるすべてのものは、こうした完全現実態としての神を究極の目的として運動している。アリストテレスの世界観は超越的な神を頂点とする徹底的に位階的・目的論的な世界観である。

上述したように、神は、あたかも愛されるものが愛するものを動かすように、みずからは動かないで、すべてのものを自分の方に動かす「不動の動者」（ト・キヌーン・アキネートン τὸ κινεῖν ἀκίνητον）であり、他のものをではなく、自己自身を思惟する「思惟の思惟」（ノエシス・ノエセオース νόησις νοήσεως）である。というのも、もし神が他のものを思惟するとすれば、自己に欠けたものがあるから思惟するということになり、完全な自己充足という神の観念と矛盾するからである。それゆえに純粹形相である神は自己自身を思惟するものでなければならない。そしてこうした完全現実態としての神を観想するところに人間生活の究極目的があると説かれている。それはいわば真理を真理のために「観想する生活」（ビオス・テオレーティコス βίος θεωρητικός）である。

**4・4** 先にわれわれは質料と形相の関係がただ単に可能態と現実態との関係にとどまらず、そこに同時に、位階的・目的論的な関係が含まれていることを指摘した。そのことがアリストテレスの質料・形相論にどのような性格をあたえ、どのような問題を生じさせているだろうか。それを明らかにするために、ここで、肉体—靈魂—理性の関係をもう一度検討してみよう。

「肉体」と「靈魂」と「理性」の関係は「質料」と「形相」と「形相の形相」との関係として考えることができるだろう。アリストテレス自身も理性を靈魂の目的であり、「形相の形相（εἶδος εἰδῶν）」<sup>6)</sup>であるといっている。この理性と神との関係は必ずしも明確ではないが、神が第一形相と呼ばれているところを見ると、神は理性とまったく同一というわけではないとしても、きわめて近似したものと考えられているといえるだろう。「靈魂」には感覺的世界と結びついた低次の情欲的な部分と高次の知性的で叡知的な部分があるから、純粹に叡知的で神的な理性と較べると質料と見なされる。だとすれば、肉体—靈魂—理性の関係は位階的・目的論的な関係と考えることができる。また肉体は感覺的なものなかでは高次の位置にあると考えられるので、こうした考えを押し広げていけば、一般に、感覺的世界か

6) 『靈魂論』432a2.

ら叡知的世界にいたるまで、すべて存在するものは位階的・目的論的な秩序のなかに、それぞれ独自の地位を占めていると考えられるだろう。アリストテレスの用語をもっていえば、第一質料から第一形相にいたるまでの、そのどこかに、それぞれ自己本来の位置を有していると見ることができる。そしてこの点はすでに指摘したとおりである。

ところで肉体と靈魂の関係についていえば、もともと靈魂は肉体の外なるものではない。反対に、内なるものである。靈魂は肉体の内であって、内から肉体を動かすものである。たとえ靈魂は肉体とは別個の存在であるとしても、それは肉体の外にある別個の存在ではなくて、肉体の内にある別個の存在である。同様に理性は靈魂の外にある超越的なものではなく、靈魂の内にある超越的なものである。いわゆる内在的超越者である。理性は靈魂の内であって、内から靈魂を動かしている。

これを一般化していえば、そもそも叡知的なものは感覺的なものの外に超越してあるのではない。反対に、感覺的な事物の内に内在し、内から感覺的事物を動かすものである。それだからこそ靈魂も理性も感覺によっては見ることができず、ただ知性によって見られるのである。感覺は自己の外にあるものについての直覚であるが、知性は自己の内にあるものについての直覚である。

だとすれば、先の位階的・目的論的秩序は超越的方向に考えられるものではなく、むしろ内在的方向に考えられるものでなければならぬのではなかろうか。たとえそれが超越的な性格をもっているとしても、その超越は外的で対象的な方向への超越ではなくて、反対に、内的もしくは内在的方向への超越でなければならぬことになるのではあるまいか。感覺的事物から叡知的事物への超越は外へ外への上昇ではなくて、むしろ内へ内への深化である。それは外的方向への発展ではなくして、内的で根源的な方向への還帰である。そしてこうした内在的超越の極限に神の存在が考えられるというべきであろう。そして、もしそうだとすると、神は、一般に考えられているように、感覺の世界から超越したのではなくして、むしろ現実の世界の最内奥に潜む内在的超越者であることになるだろう。

**4・5** アリストテレスはプラトンの超越的なアイデア（形相）を内在化した。プラトンのアイデア界と感覺界の二世界論が質料と形相の統合論によって置き換えられた。アイデアが感覺的事物の内に内在化された。上述したように、これが彼の本来の質料・形相論であった。しかるにアリストテレスは神を第一形相とし、それを感覺界の外なる超越者と考えることによって、ふたたび二元論もしくは二世界論に陥ってしまった。デュナミスの感覺界を完全に超越したところに、エンテレケイアとしての独立した神界をみとめることになった。けれども神はけっしてこのような外の外なる存在ではなく、反対に、内の内なるものであるのではないだろうか。

ではどうしてアリストテレスは神を超越的存在と考えたのであろうか。

ものの本質を形相と考えるかぎり、それは形のあるものであるから、必然的に対象的なもの、ノエマ的なものと考えられる。形のあるものは見えるものであり、見えるものは対象的なものであるからである。むしろものの本質は、どのような意味でも形のないもの、見えないものである。いいかえれば対象的なものではなく、ノエマ的なものでもない。それはどこまでも内在的な方向に、ノエシス的な方向に考

えられるものでなければならない。いいかえれば物の本質は形相にあるのではなく、かえって質料にあるということである。ノエシ的方向に考えられるものは、見えないものであり、いかなる形をもたないものである。こうして形相と質料の関係が逆転する。

けれども、一方、形相が質料であり、質料が形相であるというのは矛盾である。現実態が可能態であり、可能態が現実態であるというのは不合理である。形相はどこまでも形相であり、質料はどこまでも質料でなければならない。現実態はどこまでも現実態であり、可能態はどこまでも可能態でなければならない。しかし神や叡知的なものを内在的な超越者と考える立場からいえば、どのような意味でも形をもたないものがもっとも根源的なものであり、究極的なものであることになるだろう。それはけっしてノエマ的なもの、あるいは対象的なものではなく、反対に、純粋にノエシ的なもの、作用的なものである。いいかえれば、形相的なものではなくて、質料的なものである。

さきに、質料はわれわれにとって先なるものであり、形相はその本性上先なるものである、といった。しかしながら、いまや、われわれはこれを逆転して、形相はわれわれにとって先なるものであるのに対して、質料はその本性上先なるものであるといわなければならないことになる。事物は、通常考えられているように、質料から形相へと発展していくのではなく、むしろ質料から形相が発現するのである。いいかえれば、形のないものからあらゆる形が現われ出るのである。質料は可能態であり、形相は現実態であるとは、まさしくこの意味においてでなければならない。しかしそれは低次のものから高次のものへの発展あるいは展開ではなく、根源的なものから現象的なものへの発出不いし現成である。

**4・6** けれどもこうした考えを理解するには、上述したように、質料と形相の観念を逆転させる必要がある。アリストテレスにおいては質料と形相の関係は位階的・目的論的關係として考えられている。したがって純粋形相が神だと考えられている。すると神はどこまでもノエマ的なものとして位置づけられることになる。それゆえに神は外的・超越的方向に考えられている。神は物的なものではなく、主体的なものであるはずなのに、それが同時に客体的なものとして、あるいは客体的な主体として考えられている。それは主体でありながら、実際は、主体的方向にではなく、客体的方向に考えられた主体である。

しかし靈魂から理性へ、理性から神へと発展していく方向は主体的なものから客体的なものへの外展ではない。反対に、主体的なものから、さらに主体的なものへの内展である。いいかえれば主体的なものの、その本来の根源への還帰である。神は客体的主体ではなく、主体的な主体であり、究極的な純粋主体でなければならない。靈魂は理性や神へとノエマ的・対象的方向に発展していくのではなく、反対に、ノエシ的・内在的方向に還帰していくのである。神はいかなる意味でも形をもたないものであるから形相ではなく、むしろ純粋質料であって、あらゆるものの存在の根源であり、同時にまたあらゆるものの作用の根源である。

このように、アリストテレスの質料・形相論を徹底させれば、われわれはその根底にある価値観や目的観を逆転させなければならないのではなからうか。アリストテレスのいう形相はじつは質料であり、同

じく質料はじつは形相なのである。どのような意味でも形相をもたない純粋質料こそあらゆる存在の根拠であり、あらゆる作用の根源である。しかるに第一質料自身はどのような意味でも形相をもたないものであるから、それ自身は無である。純粋な無であり、絶対無である。そして現象世界における万有は、こうした根源的無の発現の諸相と考えられる。

アリストテレスは『形而上学』においてプラトンのイデア論を徹底的に批判した。上述したように、同書の13巻ではイデアを23か条にわたって批判している。しかし、そこに通底しているのは、イデアのもつ超越的性格に対する批判であった。しかし、あれほどイデアの超越的性格を批判して、その内在的性格を強調しておきながら、その極限において、純粋形相として超越的な神を擁立している。これは矛盾以外のなにものでもないであろう。それゆえに、こうした矛盾を解消するためには彼の質料・形相論を逆転させる必要があるように思われる。それは神を純粋形相として考えるのではなく、むしろ反対に、純粋質料として考えることであり、あらゆる存在と作用の根源として考えることである。いいかえれば、それは質料・形相論の転換である。そして、このような発想の転回によって、神は現実界にまったく無関心な「不動の動者」ではなく、現実界の根底において働いている「不断の動者」あるいは「第一動者」となるであろう。いいかえれば、それは神が絶対有ではなく、かえって絶対無となることである。ただし、上述したように、その無は形相の欠如ではなく、あらゆる形相を産出する純粋に能動的な根源である。