

Title	アリストテレスに於ける善の概念
Sub Title	
Author	宮崎, 友愛(Miyazaki, Tomoe)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1940
Jtitle	哲學 No.21/22 (1940. 7) ,p.257- 327
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	川合博士古稀記念特輯
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000021-0257

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

アリストテレスに於ける善の概念

宮崎友愛

一

倫理學の中心問題として我々は當爲の問題と價値の問題を指示し得るであらう。何を爲すべきか、この設問は單なる認識的把握以上のものを欲しつつ、而も最究竟者、絕對者の信仰からも獨立して、人生の冷酷なる現實と幻影的觀照の架空的理想、正にこの二つの中間に立つものと云ひ得るであらう。即ち自らは何等現實的なるものに隸屬することなく、而も如何なる理論、如何なる憧憬にもまして現實に接近し、常に現實に足を踏みつけて現實の所與性から問題を提起し、而して所與物に於ては未だ現實的ならざるもの現實性を描く、これこそ我何をなすべきかと云ふ設問の構造であると考へられる。我々は各瞬間に於てこのやうな構造を

もつところの設問に面接してゐるのである。倫理學はこのやうな間に對して勿論答を與へねばならない。

しかしこのことは倫理學が決疑論たるべきことを意味するのではない。倫理學は與へられた場合に於て如何に行動すべきかを定めるのではなく、却つて何をなすべきかを判断すること、或は其の諸基準を與へやうとするものである。

しかしながら何をなすべきかと云ふことは倫理問題の半面にすぎない。他の半面はこれより一層廣大な領域を占めるところの價値の領域、即ち人生に於て、否一般に世界に於て、價値あるものは何かと云ふことである。我々が完全なる意味に於て人間たらんが爲には何を獲得し、理解し、尊重すべきであるか。

我々は何に對して感覺を、器官を缺いてゐるのであらうか。従つて我々は何に對して自らのうちに感覺と器官とを形成し、明敏にし、鍛練しなければならないか。この問題はその重要さと嚴肅さに於て當爲の問題に決して劣るものではないであらう。ニコライ・ハルトマンによればこの問題はその内容に於て、當爲の問題よりも廣く且つ豊かであり又包括的である。のみならず或る意味では當爲の問題

を包含してゐるのである。若し諸局面に於ける價値及び不價値を我々が知らないならば、我々は如何にして「何をなすべきか」を認識し得るであらうか。かかる場合我々は結局あらゆる迷に曝され、闇黒の中に手探りする他ないであらう。かくて價値の問題は當爲の問題に對して優位に立つと考へなければならない。價値問題は實踐的意義に於て當爲の問題に先行しこれを制約するのである。

しかるにこの價値問題は又形而上學的意味に於ても優位に立つ。價値は實現さるべきであつて、現實には存在しないと考へる如きは、現實に對する甚だしい冒瀆である。現實を恰も苦惱の谷であるかの如く見、あらゆる現實存在は只管彼の意志と行動とを待つて初めて初めて光と意味と價値とを獲得すると考へる當爲倫理學は、現實の價値豊滿のさなかにあつて空しく得るところなき價値盲目者である。

それは恰も生活の倦怠の由つて生ずる所以が、生活の過剩豊滿にあるのではなく、却つて生活の貧困にあるを知らざるものと一般である。價値は實は到るところに存在する。我々の住む現實の世界は、決して多様性と豊滿とを缺いてはゐない。しかしこのこととは決して證明はされないであらう。それは恰も或るものを見得

ざる人に對して、そのものの存在を證明することの困難なるに等しい。しかしこの場合みるとことを學ぶこと、即ち接觸能力を覺醒させることは十分可能であるであらう。かくて人間の道徳的本質に對しては行動及び當爲の切實な實際性と相並んで、次の如き要求が常に存在するであらう。即ち現實のこの豊満に參與し、意義深きものに對して感受的であり、あらゆる價值あるものに對して常に胸襟を開いて立つと云ふこと、更に人をして價值觀の意識的所有に達せしめると云ふこと、これである。而してこの點にこそ人間としての我々の形而上學的意義があるのであり、世界に對する新らしき愛があるのである。^(三)

右の如く當爲の問題に對する價值の問題の優位を主張するハルトマンが存在論的立場に立つものなることは自ら明らかであるであらう。彼に於て價值は主觀から獨立して成立すると考へられて居り、従つて主觀は價值を把握したり、しそこねたりすることは出來る。しかし價值は主觀がこれを生産し、或は自發的に定立し得ざる實質的な存在領域である。而してかくの如き自體的存在としての價值によつて、自覺に於ける法則の意識としての當爲が基礎付けられるとみるもの

であり、其の限り彼は道徳法則をも具體的なる我々の生の中に於ける其の本來の在り方に於て、即ち價值に於てこれを限定しやうとする存在的論立場に立つものと考へられる。従つて彼の倫理學に於ては善も存在の在り方と考へられて居り、そして其の本質的形態を解明すると云ふこと、即ち道徳的義務よりは道徳的價值の究明が主要なる問題となつてゐる。マックス・シユーラーの倫理學に於ても事情は略同様である。彼は價值をば情緒的體驗の志向的對象としての實質的な本質となし、而してかかる本質としての價值の體驗の分析を通じて價值の體系を確立し、價值認識を基礎附けると云ふことに努力が拂はれてゐる。この意味に於て彼の立場はハルトマンの立場と一に歸すると見得るであらう。

しかしながら右の如き實質的價值倫理學の主張は、結局 Kantへの對立を通じて、云はばアリストテレス倫理學への復歸を意圖するものと見得るであらう。勿論シエーラーは彼自らの實質的價值倫理學の建設に當つて、アリストテレスへの還歸を意識的に企てたものではなく、^(三)これを意識的に遂行したものは寧ろハルトマンである。^(四)しかし其の主張内容からこれを考へれば、兩者ともアリストテレス

と同傾向にあると考へられるのである。なんとなればアリストテレスの倫理思想は次節以下で展開される如く、研究法の上から極めて實質的であり、洗練されたこの方法の完全なる發展の結果であり、極致であるところの價值記述の非凡さを示して居り、而も其はその内容に於て道德的價值を考察の對象として、價值概念の存在論的優位を強調してゐるからである。ただシエーラー、ハルトマンの倫理學が、アリストテレス倫理學に於ける價值概念の優位性を現象學的本質直觀の立場に於て具體化したと云ふ點に其の特異性がみられるにすぎない。

しかしながら右の如き存在論的立場に對して、道德法則をばあるべき筈の仕方、即ち當爲に於て限定しやうとする立場のあることを看過してはならない。價值問題を優位に置くハルトマンの存在論的立場にあつては、あらゆる價值が自體的存在とされたのであるが、何をなすべきかが優位にあるとする理想主義的立場に於ては、價值は我々の自己への意志としての自覺の當爲の深き根柢に於て要求せられ、產出される對象であると考へられ、従つてこの立場に於ては當爲によつて價值が可能になると考へられる。即ち意志が價值を規定若しくは創造するのであ

つて、價值が意志を然かするのではない。意志が自體に有價值的な或るものによつて束縛されてゐると云ふのではなく、却つて有價值的存在とは其に意志が向ふところのものの謂に他ならない。即ちここでは價值とは純粹意欲の向ふところの方向概念である。このやうな立場に立つものの代表的なものとして我々はカントの倫理學をあげ得るであらう。周知の如くカント哲學に於て原理の性格を有するすべてのものは主觀の中にある。即ち時間空間は直觀形式であり、範疇は悟性概念であり、客觀の統一は意識の綜合統一に根ざしてゐるのである。而して所與性々格を有するものは只雜多なるもののみであり、この雜多なるものは其自身として考へられる限り原理を缺如してゐるのである。到るところに於て主觀が、意識が優位を占めて居り、これに對して客觀は依存物であり、二次的なるものである。即ち客觀は其の諸規定性を主觀から受け取るのである。従つてあらゆる原理は機能的なもの、自發的なものの一貫せる性格を示すのである。既に理論的な領域に於てこのやうな諸前提から出發した彼である。實踐的領域に於て益々さうならざるを得なかつたことは云ふまでもないであらう。ところで實

踐的領域に於ては主客の關係は既に現象の上からみて逆である。即ち認識に於ては客觀が主觀を規定するのに行爲に於ては主觀の側から能動的に客觀に干渉し、自らの考へ通りに客觀を改造し變形する。ここでは客觀を規定するものは主觀である。かくて倫理學に於ても亦主觀の自發性なる彼の提題が一つの確證を與へられるのである。従つて彼の倫理學に於てはどこまでも意志そのものの批判を通じて、その根源的な働き方としての純粹形式を明かにし、而してこのやうな純粹意志の根柢の上に、その對象として善惡が限定されるのである。其故に彼に於て中心的位置を占むる問題は道徳的價値よりも寧ろ道徳的義務即ち當爲の問題とならざるを得ないのである。

我々は倫理學の領域に於て右の如く價値の優位性と當爲の優位性との二つの有力な主張に面接するのであるが、しかしこの二つの主張は果して如何なる關係を有すべきであらうか。或はこの兩者を包越する新たな立場があるべきであらうか。筆者が直接關心をよする問題は正にここにあるのであるが、其が解決は今後の思索検討の結果に待つこととし、私は先づ存在論的傾向にあると考へられ

るアリストテレス倫理學に於ける善の概念について検討を加へ、そこからカント倫理學への轉廻の必然性を誘導して置きたいと思ふのである。

二

アリストテレスに於て倫理學研究の目的は、理論其自身の爲でもなく、又德とは如何なるものであるかを知る爲でもなく、正に有德たらんが爲であつた^(古)。即ちその目的は知識ではなく、寧ろ實踐にあるのであつた。然るに實踐家はたとへ事物が如何になつてゐるかは、これを知つてゐても、決して永遠なるものを知り得ないのである。即ち事物が如何なる關係にあるか、現在如何になつてゐるかを知るのみで、何故と云ふことを知らない。原因を知らないのである^(古)。しかるに我々は事物の永遠なる原因を知ることなくして眞理を知ることは不可能である^(古)。ところで彼に於てこの永遠なるものは正に理論學の對象なのであつた。即ち彼によれば變化し得る個別的具體的行爲に關するところのものは我々の實踐的知性であり、かかる行爲の不變的目的並にその法則に關するところのものは理論的知性

である。^(九)従つて倫理學の根本原理は倫理學そのものの内で與へらるべきではなく、却つて理論哲學即ち形而上學に於て與へらるべきである。アリストテレスの倫理學の基礎はかくて形而上學的性質を有するものと考へなければならぬ。事實アリストテレスが善概念を先づ本體論的に基礎付けることによつて、所謂價值形而上學を建設し、その基礎の上に立つて初めて彼の德論に正當なる根據が與へられる云ふことは、何等異論なく承認されるところである。^(一〇)しかば彼は果してよく價值の世界と本務(當爲)の世界とを調和せしめ得たであらうか。又果してよく倫理學に形而上學的基礎を與へ得たであらうか。

さてアリストテレスの形而上學は存在するものを、かかるものとして一般的に研究すると共に、存在するものの最高原則を明かにする學であつた。即ち其はオントローギッシュにはすべての存在者がよつて來り、よつてある「もの」*οὐτός* 又は「始め」*αρχή*である如き存在者を、オントローギッシュにはすべての存在者の存在に於ける存在根據を求めるのである。原因又は根源の窮極的なるものに遡り、そこから事物を本質的根源的にみやうとするものである。存在の上からは最初の、而して

ロゴスの上からは最後の窮極的根源を知ると云ふことに其の目的が置かれてゐたのである。即ち存在するものの形而上學的意義と論理的本性とを深く反省し、これに於てすべての存在者の存在性格を理解し基礎附けやうとしたのである。^(二)

ところでこの無限定なる存在と云ふ言葉は、形而上學第六卷第二章に論じてゐる如く種々なる意味を有するのであるが、しかし其等は大體四つの意味に概括し得る。即ち第一は偶有的存在であり、第二には眞及び偽としての存在があり、第三に範疇としての存在、而して最後に可能及び現實としての存在があげられてゐる。^(三)

しかしながら右の四つの存在の内、第一及び第二の存在は我々の研究から除外されねばならぬ。^(一)何となれば第一の偶有的存在は自己自身の本性によらない存在であるからである。偶然的ならざるものについては、其をもたらすべき原因や能力があるのであるが、偶然的なるものについては、其をもたらすべき定まれる技術も能力もあり得ない。それは偶然的なる意味に於てあり、或は生ずる事物に於ては、その原因も亦偶然的であるからである。恰も建てられた家に偶然的に附隨して生じた属性は決して建築術の關係するところではない如く、偶有的存在はこ

れに對して何等原因を求めるることは出來ないからして、原因を求める學問の對象とはならないのである。

次に第二の眞及び偽としての存在は、判斷の作用による結合分離に關するところの存在であるが故に、其は事物の中に存するのではなく、寧ろ思惟の中に存するのでなければならぬ。従つて其は十分なる意味に於て存在するものとはなし得ない。ところで彼がここで思惟の結合と云ひ、又他のところで「結合や分離」と云つてゐるのは、判斷の主語と述語との結合分離である。判斷の眞理や虛偽は勿論主語や述語そのもののうちにあるのではなく、思惟による其の兩者の結合分離そのもののうちにあるのであつて、眞なることとは、結合してあるものについて肯定を云ひ表はし、分離してあるものについては否定を云ひ表はすことである。而して誤れることは正にこれとは逆の場合を云ひ表はすことである。従つて眞として又は偽としての存在は思惟のうちにのみあるものであつて、思惟を離れてあることは出來ない。かくの如き存在は本來の存在とは異なる存在と考へられねばならぬ。彼によればかかる存在は思惟に於ける狀態^{バトス}又は思惟の或る狀態に他なら

す「其は爾餘の存在に基いてあるもの」であり、獨立に何等或る存在の本性を示すものではない。この故に其は形而上學の取扱ふところのものではないのである。かくの如き存在は寧ろ論理學に屬する問題である。其故に彼はこの問題をば「オルガノン」特に判斷を論じた「解釋論」の中で取扱つてゐるのである。

第三の範疇の諸形式による存在は「範疇が結合されることなくして言ひ表はされたもの」^(二)として事物の類を表はす普遍概念である限りに於て「其自身による存在」であると考へなければならないであらう。ところでこの範疇はオルガノンに於ては十個あげられて居り、而もこの各々の範疇間には何等共通なるものは存在しないのである。例へば善と云ふことは存在者と云ふことと同様の多くの仕方に於て語られるが故に——蓋しそれは實體にあつては神や理性が、性質にあつては徳性が、分量に於ては適度が、關係にあつては有用が、時間にあつては好機が、場所にあつては適住地が、其の他さう云つたものが何れも善と呼ばれる——善はすべてに共通な單一な或る一般者ではあり得ない如く、範疇によつて示される種々の存在も、其が存在であると云ふことの爲に直ちに結びつき得るものではないので

ある。鉛白が白い、雪が白い、この二つの場合に於て白さの概念は勿論性質と云ふ同じ範疇によつて規定されてゐる。其の限りに於て兩者は概念的に一義的と云はざるを得ず、従つて類による統一が可能であるとみなければならない。しかるに存在は一般に事物の類ではあり得ない。何となればあるものが類である爲には、其の類の下位に立つ種があつて、その種差に依つて類が種から區別されるのになければならない。ところで存在を問題とする場合、種差も亦存在すると考へるべきである。従つて存在が類であると假定しても、しかし種差も同様に存在であるからして、存在の類と種との區別はないことにならざるを得ない。即ち存在の類は種をもち得ないのである。存在には何等種差はない。存在は、その下に種概念を含む類概念の如く、種差によつて對立せしめられるものではなくして、或る時は實體としての存在であり、他の時は質としての存在であり、又他の時には量としての存在である。^(二三) 従つて存在はそれ自らに於ては無規定なものである。範疇の規定を受けることによつて初めて初めてその規定性を獲得するのである。^(二四) かくして存在は類ではない。従つて範疇であるのでもない。それにもかかはらず各々の範

疇によつて表はされるものが、すべて存在として一つに結びつけられるのは何故であらうか。

アリストテレスによるとすべて事物が一つとして考へられる場合は四つあるのである。即ち或るものは數に於て一つであり、又或るものは種に於て、又或るもののは類に於て、更に或るものは類比に於て一つである。而して數に於て一なるものとは、質料の一なるものであり、概念が同一なる場合には種に於て同一なのであり、類に於て一なるものとは同一の範疇形式に屬するものであり、類比的に同一なるものとは或るもののが他のものに對する如き關係に於てあるものである。^(二五)しかるに上述の如く範疇は何等共通なるものを有するのではない。従つてかかる範疇によつて示されるところの存在は、質料、概念、範疇に於て一つであるとは決して考へられないのである。従つて其は數、種、類によつて一つなるものとは云ひ得ないであらう。かくて範疇の形式による存在は、ただ類比に於てのみ一つであると云ひ得るにすぎない。即ちそれは、例へば長さに於ける直線、廣さに於ける平面、又同じやうにして數に於ける奇數、色に於ける白の如く、存在の各範疇に於て類比

的なるものが見出される限りに於て一つとして結びつくことが出来るのである。⁽¹¹⁾
しかばここに所謂類比による結合とは果して如何なる意味のものであらうか。ブレンターノによるとこれには二種類考へられる。即ち一つは Analogie der Proportionalität であり、他は Analogie zum gleichen Terminus である。前者は量的なる類比即ち比例の類比であり、後者は性質の領域に於ける類比、即ち「一者及び或る」一つの本質性への關係による類比と云ひ得るであらう。ところで比例の類比とはトレンデレンブルクの指摘する如く「關係の同等」を示すものであるが、然しこれには嚴密に考へて二つのものを區別し得るであらう。即ち一つは算術的類比⁽¹²⁾、例へば $8:4=4:2$ の如き純粹に量的な比例であり、他は幾何學的類比と呼ばれるものであり、それは例へば波の靜けさが海のうちに、風の靜けさが空氣のうちにあると云ふ如き⁽¹³⁾、又は眼の肉體に對する關係は、理性の精神に對する關係に等しいと云ふ如く、純粹に質的な比例を意味するのである。しかしながらこの二つの類比は共に $a:b=c:d$ の數式を以つて表はし得るであらう。ところでこのやうな關係の同等と云ふことのみによつて特徵づけられる比例的類比によつて果してよく諸

範疇を一つに結びつけ得るであらうか。この關係の同等と云ふ類比によつてはただ多面的に結び付けられたと云ひ得るにすぎない。諸範疇を内面的に結びつける類比は、當然一者及び或る一つの本質性への關係による類比^(三〇)でなければならぬ。ここに一者と云ひ、又或る一つの本質性と云ふところのものは後に示される如く實體である。

さて物が存在すると云ふことは多様に語られるが、しかしすべての存在は、或る同一の原理に關係して初めて其が存在すると云ひ得るのである。^(三一) 卽ち其が實體なるが故に我々はこれを以つて存在するものと呼び、或は其が實體の規定なるが故に、又實體への過程なるが故に、實體や實體に關係せるものの破壊であり、缺如であり、生産であり、生成であるが故に存在するものと呼ばれるのである。^(三二) 同様に健康に益ありと云ふ場合、其が健康を保持するか、生産するか、其の徵候であるか、或は其への可能性であるかの何れかによつて、健康に益ありと云はれるのである。健康に益ありと云ふ意味は、場合々々によつて異なるとしても、常に健康と云ふ同一原理に關係してゐる點で統一性を構成すると考へられるであらう。これと同様

のことは醫術的なものが醫術への關係に於てあることにもみられ得るであらう。この關係を數式を以つて表はせば $a \cdot a = a$ とすることが出来る。即ちこの場合 a と云ふ同一原理に關係するが故にのみ異つた概念が同一の名稱を以つて呼ばれるのである。しかしこのやうな關係の内容は夫々異なるものであるからして、勿論同義的に云ひ表はされたものとは考へられない。即ち $a = a$ の如き等式を構成することは不可能である。アリストテレスによれば健康と云ふのは何等かの仕方に於て健康なる習慣の原理でもあり、健康なる顔つきの原理でもあるが故に、この二つが共に健康なると呼ばれ得るのであつて、其は兩者が同義であるからでも、曖昧であるからでも、又名稱が等しいからでもなく、單に類似性即ち類比によつて等しく一様に健康なると呼ばれるのである。かくて實體は第一次的に存在するところの、そして其へあらゆる他の存在の範疇が關係せしめられるところのものであり、従つて實體以外の如何なる範疇も實體を離れて存在し得ないと云はれ得るのである。かくて第一義的に存在すると云はれるところのものは實體であり、この實體以外の他のすべてのもの、即ち分量や性質

等他の範疇に屬する存在が存在すると云はれる所以は、其等がすべて實體の概念に依存的であるからである。^(三四) 而も實體は他の範疇的存在に對して、次の三つの意味に於て最初のものと考へられる。即ち(一)實體は獨立的存在なるに對して他の存在はすべてこれに依存しつゝ存在し、これを離れては存在し得ない。(二)ロゴスに於て實體は先行する。即ち他の存在のロゴスは必然的に實體のそれを伴ふものであるが、實體のロゴスは他の存在の其を必要としない。(三)實體は知識に於て他の範疇的存在に先行する。實體の知識は同時に他の存在の知識をも可能にし、實體を知るものは、他のものを知るものより最もよく知るものであるからである。しかばこのやうな類比的統一によつて、あらゆる存在成立の根源となるところの實體そのものの存在性格は如何なるものであるであらうか。

三

形而上學第七卷(乙)第三節に於て、實體は少くとも四つの意味を有することが指適され、その際(一)本質、(二)普遍者、(三)類、(四)基體の四つがあげられてゐる。

先づ本質的存在は其自身に於てあると云はれるところの存在である。従つて偶然的な又は附帶的な属性は本質から除かれねばならない。例へば彼の本質は音樂的であると云ふことではない。何んとなれば彼は音樂的である以前にも彼であつたし、音樂的であることを止めても猶ほ彼であるからである。又本質は其の概念がそのものの定義であるところの事物にのみあるのである。^(三七) ところで定義は寧ろ概念が或る究極的(本源的)なものを云ひ表はせる場合に於て初めて存在するのであり、この本源的なものとは他のものについて述べられることなくして述べられ得るところのものに他ならないから、本質は或る類に屬するところの種ならざるものには決してあることなく、只種のみが本質をもつものである。^(三八) 類の種でない如き存在、即ち白い人間と云ふ如き複合體、又は量、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、其は本來の意味の定義ではなく、従つて本質ではない。勿論定義は實體や特定の個々物のみならず、量、質、其の他の範疇的規定をも意味する場合もあるであらう。しかしかかる場合其は根源的本來的意味に於てではないのである。恰も其は存在がすべてのものに屬すると云

ひ得るが、しかし其は同じ意味に於てではなく、實體に對しては本源的に、其以外のものに對しては從屬的に屬する如く、本質も端的には實體にのみ屬するのであり、實體以外の他のものに對しては、完全なる意味に於てではなく、性質的、分量的なる本質として屬するのであつて、云はば派生的なのである。定義は本來實體についてのみ存することが出来る。性質、量等の本質及び本質の概念としての定義について語り得るのは派生的意味に於てである。更にこの本質的存在は特に *τις* と云ふ語によつて表はされてゐる。ところでこの語に於ける *τις* は *εἶναι* の過去形である。かくて「既にあつたところのあるもの」として、本質はやがて「或るあつたもの」、即ち或る純粹に具體的ななるものの存在を表はすと考へられるのである。無時間的意味に考へられた既往 *τις* は構造要素として予想されてゐるところのもの、即ち具體物に於て事柄上の *τις* をなして居り、従つて既に具體的ななるものの中に含まれてゐるところのものを意味すると考へられるであらう。この意味に於て本質的存在は本來の完全なる意味に於ては實體に屬し、實體以外の他のものに對しては完全なる意味に於ける本質としてではなく、性質的或は分量的なる

本質として屬すると考へざるを得ないであらう。

(三九)

しかるに第二の普遍者は實體であることは不可能である。我々は本來多數の事物に共通に屬するところのもの、其を普遍的なものと呼ぶのである。普遍的なものは共通的なものである。しかるに實體は個々の事物に獨特なるものであり、従つて他の如何なるものにも屬しないのである。しかば普遍的なものとは如何なるものの實體と考へ得るであらうか。其はすべてのものの實體であるか、しからざれば何ものの實體であるのでもない。しかし其がすべてのものの實體であることは云ふまでもなく不可能である。しかし其がもし假りに或る一つのものの實體であるとしたならば、この一つのものはやがて又他のものもあるであらう。何となればその實體の一つであり、本質の一つであるところの事物は又彼等自身一つのものであるからである。更に或る主體についてその屬性として述べられることなく、寧ろ他のものが其について述べられるものを實體と呼ぶのであるが、普遍的なものはこれに反して常に或る主體についてその屬性として述べられ得るところのものである。^(四〇) 又普遍は本質に於ける要素であることも出來

ない。何んとなれば普遍をば個物の本質に於ける要素とすることは、結局それを個物が屬する階級の本質とすることであるし、又個別的實體が個別的でもなく性質であるやうな要素からなつてゐると考へることとなり、従つて性質を實體よりも先なるものとすることになるからである。概念上、時間上、認識上から云つて、性質が實體に先き立つことはあり得ない。若し其が先き立つとすれば、性質は實體から分離して存在し得るのでなければならぬ。普遍を個物の本性に於ける要素とすることは、類を單に種の實體とするばかりではなく、種の内に含まれる各々の個物の實體とすることとなり、かくて其がその實體であると稱せられる物に個有のものではなくなるのである。かくて普遍は實體であることは出來ない。

次に類も亦實體たることは不可能である。何となれば類は普遍者である^(四二)が、この普遍者は前述の如く實體たり得ないからである。ただこれ等普遍者及び類が第一次的實體を含む限りに於て、派生的意味に於て實體と稱し得るにすぎない^(四三)。

右の如くして第一次的な意味に於て實體たり得るものは、結局第四の基體としての實體以外にはないと考へざるを得ない。ところで基體とはそれに就いて他

の事柄が屬性として述べられ、其自身は他の如何なるものに就いても屬性として述べられることなきものである。^(四四) 換言すれば端的なる主語、主語となつて決して述語とならぬものが基體である。而してこのやうな基體こそ本源的意味に於て事物の根柢に横はあるものであり、他の何ものにもまして實體であると考へられてゐたであらう。ところでかかる意味に於ける基體と考へられるものは、第一に質料であり、第二に形相であり、第三に質料と形相との兩者よりなるところのもの、即ち兩者の結合による全體である。而してこの場合質料と云ふことによつて、例へば青銅の如きを意味し、形相と云ふことによつてはそこに表はされたヘルメスの姿を意味し、この兩者よりなるところのものとは具體的個物としての影像を意味する^(四五)のであるからして質料は其自身では「或る特定のもの」ではないもの、即ち現實的に特定のこのものではなくして、可能的に特定のこのものなのであり、形相とは其によつて一つの事物が直ちに「或る特定のもの」と呼ばれるもの、即ち特定のあるものとして概念的に獨立してあり得るもの^(五六)を意味し、而して兩者の結合のみが生成や破壊をなし得るものなのである。しかしこの質料と形相の結合としての實

體は、其自身獨立的とは云ひ得ず、云はば論理的には後のものであるからして、それは眞及び偽としての存在と同様、我々の考察の外に置くことが出来る。従つて今我々の考察の對象として殘るものは形相と質料の二つとなるのであるが、然らばこの二つのうち其の何れが本源的な意味に於ける基體としての實體と考へられるであらうか。我々はこの問題に對して、アリストテレスに於ける可能的、現實的兩存在の相互の關係を明かにすることによつて解答を與へることになるであらう。

四

さてイオニヤに初まる哲學的主要問題は、宇宙生成の第一原理の探究であつた。而してこれに對して或るものは水、他のものは空氣、火等々を以つて答へてゐる。

しかし彼等自然哲學者達はかかる一元的な又は多元的な質料因以外に、感覺的現象の流轉を通じて恒常なる無形的な實體の存在を認めてゐたのではないであらう。のみならず彼等の多くが物活論の立場に立つてゐたのであるからして、

動力因の獨立的存在を認めてゐたであらうとは考へられないし、又彼等が事物の目的因に對する反省研究を怠つてゐたことは云ふまでもない。其故にアリストテレスの形而上學的主要課題は、これ等自然哲學者達によつてかけられた宇宙生成の問題に決定的解答を與へると云ふ點にあつたとみることが出来る。このことは彼の形而上學第一卷(A)に於ける自然哲學者達に對する批評から推して十分に首肯し得るところである。彼が物理學の或る場所^(四八)で論ずるところによれば、生成の概念に潛む困難は、古代哲學者をして生成の存在を否定せしむるにさへ至つてゐるのである。即ち彼等の論するが如くであれば、生成は存在するものからか、存在せざるものからか、その何れから生じなければならぬ。ところで生成は存在するものからは生ずる筈はない。何となれば存在するものは存在するものであつて、生成することはないからである。而も亦生成は存在せざるものからも生ずることも不可能である。何となれば或るものからの生成は、或るもののが存在を既に豫想してゐるからである。

アリストテレスは右の如きアポリヤをば次の如く解決した。即ち事物の生成

は、絶對的に存在するものからも、又は絶對的に存在せざるものからも生ずることはない。寧ろ生成の予想となるべきものは、相對的には存在せざるものであるところの存在、又は相對的には存在であるところの存在せざるものであると在でなければならない。而して彼が生成の基體として考へたところの質料は、實はかくの如き實在であるのである。存在するものとせざるものとは、實は質料の内に於て二重の仕方で結びついてゐるのである。或るもののが其から生成するところのそのものは、未だ現實性に於ては無いものである。従つて生成の基體となるべき質料は、その限りに於て現實性に於ては存在せざるものである。しかしそのものから或るもののが生成する限りに於て、質料は同時に生成の前提であると考へられる。この意味に於て質料は生成の實現を可能ならしめるものと云ひ得るであらう。従つて生成可能の予想としての質料は、可能的には存在するものである。それは勿論現實的には存在であることはないが、しかし少くとも可能的の存在であることは明白である。質料は生成過程に依つて現實化される可能體である。ところで生成とは或るものからの生成であると同時に、常に必ず或るものへの

生成である。^(四九)そこで生成が到達すべき或るもの、即ち生成が自己の生成によつて常に求めてゐる最後のもの、これが形相である。それ故に形相は質料と對立するものと考へられる。しかしながら生成は前述の如く或るものからであると同時に、必ず或るものへの生成である限り、形相は質料に對立しながら常に質料との内的聯關係に於てあるものでなければならぬ。兩者は生成に於ける成立條件として相互聯關係に於てある生成の原因であり、その何れを缺くも他は決して積極的意味を持ち得ないものである。形相と質料とは概念的には具體的對象から引き離し得るであらう。しかしこの兩者は實在的には具體的對象に於て結合してゐるのである。しかるに或るものからの生成は、必らずあるものへの生成によつて常に規定せられてゐる限り、形相とは質料の規定者でなければならぬ。如何なる質料も既に何等かの意味に於て形相を自らの規定者として自己の内に包含してゐる。即ち可能的なものが、同時に現實的なものである限りに於て、其處に生成變化が起り得るのである。^(五〇)何となれば變化とは可能なるものとしてある限りに於ける可能なるものの現實性を意味するからである。^(五二)故に可能的存在として

の質料は常に何等かの意味に於て現實的存在を含んでゐると云はねばならぬ。

のみならず可能的存在は、現實的存在によつて規定されつゝ、可能なるものから現實的なるものへ、無規定なるものから規定を有するものへ進み行くのである。

かくて質料が可能的存在であるに對して形相は現實的存在であるのである。^(註二)

彼に於て存在は右の如く二種類あるのであるが、一切のものは可能的存在から現實的存在へ、例へば可能的に白いものから現實的に白いものに變化するのである。^(註三) しかるに前述の如く可能的存在は質料であり、現實的存在は形相を意味する。

ところで彼は精神論に於て質料は「可能性」であり、形相は「現實性」であると述べてゐるのであつて、そこからして質料と形相とは共に本體論的概念であるに對し、生成の二原理として指示せられる可能性・現實性の二概念は、共に質料及び形相なる存在に對應する論理的概念であると考へねばならない。彼が可能性現實性と云ふ二つの對立概念を用ひたのは、それによつて質料と形相との對立的な二つの存在の相互關係の上に生起する生成の問題を、よりよく理解し説明する爲であつたらうと考へられるのである。即ち可能性と現實性とは彼に從へば生成變化運動と

云ふ如き存在の在り方を成立せしめる二契機であると云ひ得るであらう。而して存在と云ふことは既に二つの意味を有するのであるからして、生成、變化、運動と云ふことは可能的にあるところのものから現實的にあるところのものへの移行であると考へられるのである。^(五五)

ところでアリストテレスによれば變化には四つの種類がある。即ち其は本質、分量、場所、性質の何れかに關するものである。このうち本質に關する變化は單なる生成及び破壊であり、分量に關する其は増加及び減少であり、變様に關する其は性質的變化であり、場所に關する其は運動であるが、しかしこれ等すべての變化は各々の相反するところのものへの推移であることは明白である。從つて變化するところの質料は相反する二つのものへの能力を持つてゐなければならぬ。かくて變化に於ける原因或は原理は三つである。即ち二つの反對的對立をなすところのものであり、其の一は形相であり、他は缺如(態)であり、而して第三のものとして質料が考へられる。^(五七) ところでこの反對的對立に於ける一方、即ち缺如(態)とは他に於て存在するものが自らに於て缺けて居り、不足してゐるのであ

り、その意味に於ては存在しないことを意味する。しかし缺けてゐると云ふことは、決して凡てを失つたことを意味するのではなく、寧ろ缺如と云ふことは或る部に於て足らざるところに成立するのである。従つて形相も缺如(態)も存在であると云ふことに變りはないのである。但し形相は現實的 existence であり、缺如(態)は可能的存在と考へられることは云ふまでもない。然るに變化とは彼に於て或るもののが、或るものとして、或るものへ、或るものによつて變化するのである。而してこのあるものを變化せしめるものは所謂原動者であつて、變化せしめられる當のものは質料であり、又其にまで變化せしめるのは形相である。^(五八) 然るに形相は分割されるものであり、生ずるものでも、成るものでもなく、其自身獨立的に存在し得る限りに於て現實的であるに對し、質料が單に可能的にのみ存在し、變化せしめられるところのものとすれば、質料をば形相に於て現實化せしむる原動者は如何なるものと考へらるべきであらうか。先づこの原動者が可能的なものであり得ないことは確實である。何となれば事物を動かし得、或は事物の上に働きかけ得るものであつて、しかも現實的にさうしてあらぬものがあるとすれば、運動は必ずしも存在

することはないであらうから。可能性としてあるものは、必らずしも其を行使せずしてあることが出来るからである。かくて運動變化があるべきであるならば現實性を以つて正に其自身の本質とする原理がなければならぬ。ところで質料は純粹可能性——可能性に於て變化はない——であるからして、ここに原動者たるべきものは質料なきものでなければならぬであらう。かくの如くして原動者は非質料的現實的實體でなければならぬ^(五九)。しかしながら若し原動者にしてかくの如きものであるべきであるならば、其は終局に於て形相そのものと相蔽ふものと考へられるであらう。何となれば形相は或るものがそれにまで變化せしめられるものであるが、しかし其は他面に於て、變化がそれに向つて生起するところの、云はば變化の目的であるのであり、しかも又それに於て或るもののが變化せしめられるところの動力因として、生成變化の原理となるものは形相であると考へられるからである。質料とは可能性に於て、形相によつて實現せらるべきものとしてあり、形相は質料に於て、單に可能性に於てのみ與へられたものを現實化する原理としてあるのである。形相とは生成變化の始源であり、目的であり、その動

因である。

しかば現實性と可能性、形相と質料及びこの二つを結びつくべき原動者との根本的本質的關聯は如何であらうか。この問題を解く爲に四原因の性質を豫め考察しておかなければならぬ。

五

アリストテレスに於て範疇は其自身實在的概念であり、思惟の外にある自體的
存在者であることは既に述べたところである。而して又範疇は同一終局者への
類比により、即ち最高の範疇たる實體の範疇に關係すると云ふ類比的統一によつ
て、其自身の實在性と相互の結び付きとを有するものとされるのである。ところ
で理論は原因^(六三)と原理を把握することを窮極目標とする。^(六四)而して我々が窮極原因
を認識すると信ずる時にのみ眞によく事物を知ると呼び得るのである。ところ
でこのやうな原因又は原理は存在生成に於ける必然的な構造契機と考へられる
からして、其は單なる存在のあり方としての範疇に於て見出されやうとは考へら

れない。かくて眞によく事物を知る爲には、我々は單に存在の一般的在り方に止まつてはならないのである。我々は原本的原因の知識をこそ眞に求めねばならない。即ち範疇を通して自らを分化するところの存在の最高根據^(六)それによつて或るもののが存在するか、又は存在するやうになるか或は知られるかするところの第一次的なもの^(六七)を求めなければならない。ところでこのやうな最高の根據は決して範疇と同一視し得るものではなく、寧ろ其はラスクの所謂超範疇的原理^(六八)或は範疇の範疇と呼ぶべきものと考へられる。

アリストテレスがこのやうな第一次的な最高の根據としてあげたところのものは形相因、質料因、動力因、目的因の四つである^(六九)。この四つの原因は所謂範疇よりも根源的なる Urkategorien と呼ぶべきである。トレンドレンブルクはこの最高の根據と最高の類とは共に最も普遍的意味を有する點を強調し、範疇が實在的に取り扱はるべき場合には、範疇の根源は事物の四原因のうちに求めると云ふことが最も徹底せる遣方である^(七十)。何となれば其等は其の本性からみて窮極的なるものであるからであると云つてゐるのであるが、しかしあはり「抽象の普遍的なもの」

(Allgemeinen Abstraktion) ～「本源的に普遍的なも」(Ursprünglich Allgemeinen)との間に
には混同すべからざる差異が存することは云ふまでもない。彼の範疇表は單に
實體性及び其の Inhärentien の表にすぎないのであつて、シユバンの云ふ如く決し
て存在一般の形式論とみることは出來ないであらう。

しかば最高の根據としての四原因は夫夫如何なるものであつたであらうか。
先づ質料は具體的にはまだ無規定な ヒュボケーテン 基體である。其は生成が其處に於て行はれ、
本性上あるべき象へ規定され行く可能性である。従つて質料と云ふことによつ
ては、其自身に於て何等かの事物であるところのものを云ふのではなく、又其は何
かあるもの(*πί*)でもなければ、量をもつもの(*ποσόν*)でもなく、其によつて存在するもの
が規定されるところの賓辭の何れを云ふのでもない。それに附帶的にではなく、
却つてそれに内屬するものが、そこから生ずるところの最初の基體であり、無でも
なければ一定の現實性に於けるものでもない。其は具體的本質の展開の地盤で
ある。ところで形相は一般に質料の規定者と云はれる。生成の過程に於て規定
者である限り、形相は質料に屬すると云ひ得るであらう。又形相は生成の出發點

と云ふことも出來る。しかるに形相は質料の規定者として存するのみならず、生成の過程を進行せしめる動力因でもあるのである。一般に生成運動は可能性から^(モリ)であるが、それは現實性によつて^(モリ)である。現實性へ^(モリ)である。勿論アリストテレス以前溫冷愛憎(結合と分離)の葛藤をば現象の説明原理として考へた哲學者があつた。しかし彼等に於て動力因は單に機械的必然的な原因として考へられてゐるにすぎないのであつて、事物の中に潛む本性とは決して考へられなかつたのである。^(モリ)ところで本性としての動かすものは、實は運動の始めであり、又その終りである。従つて動力因はそれから變化又は休止が始まると考へねばならないであらう。

さて動きつつあるものに於て存在する形相は、まだその終局の目的に達せざる不完全な現實性であると考へられる。ところですべての生成運動は目的に向つて進み、従つてその限界も存しなければならない。何となれば如何なる運動も無限ではなく、すべて目標をもつものであり、而してその生成運動を完成し得ぬものは、正しき意味に於て生成運動するものとは云ひ得ないからである。^(モリ)生成運動を

完成せるものはしかしながら生成し終ると同時に有るものでなければならぬ。生成運動はその目的に到つて終を告げ、全き現實性として存在するのである。しかし目的は無限の彼方にのみ存するものではなく、却つて運動するもののうちに潛み、その過程を規定するものである。運動に於て存するものも既に幾分の目的を實現してゐるのである。従つて目的因はそれの爲に或るもののが存在となるところのもの、即ち目的及び善のものである。^(六〇)

以上四つの原因は個々離在の抽象的なものではなく、相互に内的聯闊を保つのである。生成の最初のものとして形相、最後のものとして目的、而してその中間の、生成の過程に於て動かすものが一應考へられるのであるが、しかし此等のものは決して別々のものではなく、可能性としての質料に對して考へれば皆等しく現實性である。従つてこの四つの構成原理の概念は結局可能性と現實性の二つの新たなる概念に收めて考へることが出来るであらう。

さてプラトンは生成變化の現象界をば、「非限定者」と「限定者」との混合として説明した(例へばビレボス篇にみられるやうに)のに對し、アリストテレスは現象界の個

物には凡て具體的素材 (Geformter Stoff) が存すると云ふ考察を固持してゐるのである。ただ彼にとつてこの質料は其自身に於ては勿論無規定なるものではあるが、しかし其は決して單純無差別な空虚を意味するのではなくして、其は一つの基體なのである。又形相も、其が現實性として、或るもののが其にまで變化せしめられる以上、其は勿論限定と考へねばならないが、然しそれはプラトンに於ける如く單に數學的限定ではなく、本質によつて内容的に規定された内實であることは云ふまでもない。質料は完成せる事物に於て、形相によつて現實的となつたものの可能性である。従つて本質は質料に於ては單に可能的に與へられてゐるにすぎないのであつて、本質は形相によつて始めて現實的存在となると考へねばならない。

そして所謂生成發展はこの本質が形相によつて單なる可能性から現實性に移り行く過程であると考へられねばならないであらう。^(六二) かくて形相と質料とは相對立するものではあるが、しかしこの兩者は互に内的聯繫をもち、全く別々のものではないからして、兩者の結合原理を別に求めやうとすることは決して妥當なるものとは考へられない。^(六三) 形相と質料とは(發生的に云つて)一にして同じきものであ

つて、ただ前者が現實的であり、後者が可能的にあるまでなのである。

可能とはもともと或る特定の現實に對して、その現實になることが不可能でないことを云ふのである。^(六三) 但し其は論理的可能不可能ではなくして、一種の存在の様態と考へらるべきであるは云ふまでもない。従つて形相と質料は單にその存在様態を異にするのみであり、其の限りに於て兩者はただ一つの實在の二側面と考へられるのであつて、この一つの實在が抽象化によつて形相と質料とに分たれたにすぎない。果してさうであるとすれば、この兩者の何れが原動者として先なるものとの意味を獲得するのであらうか。現實性、形相であらうか。それとも可能性、質料であらうか。

現實性は概念的に云つて可能性に對して先きなるものである。何となれば本來の意味に於て可能的なものとは、それが現實的に活動し得るものであることの爲に可能なりと云はれるのであるから。建築し得るものとは建築することの可能なるもののことであり、眼に見ゆるものとは眼にみられるとの可能なもののことである。かくて現實的なものの概念や知識は可能的なもののそれに

先立たねばならない。^(六四) 第二に時間に關しても現實性は先なるものである。と云ふのは假に一個の事物は其が現實的となる前に可能的であるとしても、しかし事物が可能的な存在から現實的な存在となるのは常に或る現實的な存在によつてである。而して如何なる場合にも或るもののが最初の動力者としてあるのであるが、而もその動力者は既に現實性に於てあるものでなければならない。既述の如くすべて生成するところのものは或るものから或るものへ、或るものによつてであつて、而も其はその種から云つて同一のものである。そこで種に屬する諸事物について云へば可能的なものより現實的なものが時間的に、より先きであるのである。何ものをも建築せることなきものが建築師であることは不可能であることによつても明かであるであらう。^(六五) 第三に現實性は實體に關しても、次の諸點から先きなるものと考へざるを得ない。即ち第一に生成に於て、より後なるものは形相や實體に於てはより先きなるものであるからである。例へば大人が小兒に先き立つが如くであるのは、前者が形相を有するに反して後者がそれを有することがないからである。次に生成はすべて原理たる目的に向つて進み行くので

あるが、この目的は現實性であつて、而もこの目的の故に可能性が獲得されるのである。例へば動物は視力をもたんが爲にみるのではなく、見るが爲に視力をもつのである。同様に我々は家を建てんが爲に建築術を有し、理論せんが爲に理論的學をもつのであつて、理論的學をもたんが爲に理論するのではない。^(アリストテレス)のみならず質料は形相に到達し得るものであるが故に可能性に於てあるところのものである。而して質料が現實性に於てある場合には其は形相のうちにあるのである。

右の如き諸點に於て現實性がより先なるものである限り、現實性(形相)に於て可能性(質料)を發展せしむべき動力因は、現實性(形相)のうちに發見されねばならない。而してかく現實性のうちに動力因が發見されると云ふことは、結局現實性としての形相が、機會原因としてではなく、却つて純粹なる目的因として、可能性としての質料の中に自己自身を形相化せんとする衝動を呼び起すところのものであるからであり、又形相が其自身合目的々活動をなすものと考へられるからである。アリストテレスが形而上學第十一卷第一章で論するところによれば、「もとく目的因は善に他ならない。而してこの善は行爲や運動の領域に屬するものであつて、

其故に其は窮極的原動者であると考へられるのである。蓋し其が目的の本性であると考へられるからである^(アセ)と云ひ、而してこの目的因と形相因とは恐らく同一のものと考へて差支ないのである^(アヒ)。このことは彼が「そのものの爲に(*où être*)」と云ふものがテロスであり、かくの如きものは他のものの爲にあるのではなく、却つて他のものこそそのものの爲にある^(アセ)と云つて居り、又「すべて生ずるものは原理即ちテロスに向つて歩む、現實性がテロスであり、そしてこのものの爲に可能性は持たれてゐる」と云つてゐる點を考へるならば自ら了解されるであらう^(アル)。

六

質料因、形相因、動力因、目的因の四つに於て中心的位置を占めるものは結局形相であること、而して可能性としての質料を現實性にまで齎すべき動力因となるものは形相であること、この形相が動力因と考へられる所以は、結局形相が目的因たるの根源的な性格を有する爲であること、を前節で明かにした。しかし問題は正にここにあると考へざるを得ないのである。と云ふのは彼が單に存在概念の存

在論的分析に終止して、却つて其の爲に存在そのものの眞義が見失はれてゐるか
にみえるからである。確かに無規定な最も一般的な存在概念は、アリストテレス
に於て最高範疇たる實體概念の分析を通して最も根源的な本質的な存在形態を顯
はにする。しかしそこに顯はにせられるものは、如何に根源的であるにせよ、結局
存在をば存在としてみると、即ち單にその在り方以上に出るものではない。存
在そのものの眞義の闡明は寧ろ主觀への反省に於てこれを考察することに期待
されねばならないであらう。勿論彼に於ても四原因説に於て目的因をば善とな
し、この善が行爲や運動の領域に屬するところから其に原動者としての性格を附
與し、目的因と形相因を恐らく同一であるとみる處から考へれば、彼に於ても存在
をば主觀への反省に於て、目的に於て、善に於て考察しやうとするの傾向を有する
とも考へられる。しかしながら窮極に於ては目的又は善をば存在の一つの在り
方と考へ、そのやうな考のもとに此をより多く存在論的に取扱つてゐることは否
定し得ざるところである。而して目的或は善が存在の在り方の一つであるとす
るならば、存在を目的又は善たらしむべき根據がなければならぬであらう。從

つて存在と善の内面的關係如何が問題とならねばならない。

さて彼に於て一體善とは何であるか。彼によればすべての技術、すべての學問、すべての行為、併びにすべての企圖は、何等かの善を得ることを目的としてゐる。^(九〇) 従つて我々が其自身の爲に之を求め、ただこれを得る爲に他の一切のものを求めると云ふ如き、行為の唯一の目的があるとすれば、この唯一の目的こそ即ち善である。^(九一) 至善であるのである。

しからば彼に於て所謂善の意味内容は如何に考へられたであらうか。さて名譽は善である。智慧は善である。快樂は善であると云はれる。しかしながらこの場合に於ける「善い」と云ふことは、丁度かの白さが、雪に於て又白粉に於て同一的であると同じ意味に於て同一ではないのである。^(九二) 何となれば雪や白粉に於ける「白い」と云ふ概念は、性質と云ふ同一範疇の規定を受けてゐるが故に、概念的には同義的であり、類による統一が可能なのであるが、「善い」と云ふ概念は、「白い」といふ性質の如く、名譽や智慧や快樂などに屬する性質ではない。其は雪は一つの白である、白粉は一つの白であるとは云はないが、名譽は一つの善である、智慧は一つの善で

ある、快樂は一つの善であると云ひ得ることを考へれば自ら明白であるであらう。かくて善は事物の單なる性質ではなく、即ち性質と云ふ單一範疇の規定を受けてゐないので、其は先に述べた類による統一を構成しないのである。何となれば藝術に於ける善は健康にあり、戰術に於ける善は勝利にあり、建築術に於ける善は家にあり、その他各々の技術に於ける善も夫夫異なる如く、善は何等共通なるものではなく、又ただ一つのイデアの下に屬するものでもないからである。^(九三) かくて善には範疇的統一性が缺けてゐるのである。善は存在と同様にあらゆる範疇に於て自らをあらはす限り^(九五) に於て「善は存在」があるだけそれだけ多くの意味を有するのである。^(九六) 卽ち實體の範疇に屬する善としては神又は理性が考へられ、性質の範疇に屬する善としては德があり、量の範疇に屬する善としては節度があり、關係の範疇には有用があり、時間には好機があり、場所の範疇に於ける善は健康に益ある保養地であると云ふ如くである。^(九七) かくて存在に種類のあるだけ善にも種類があるのである。

右の如く善は何等共通的なものを有せず、其故に範疇的統一を持たないとすれ

ば、何故にあらゆる範疇に於て示される種々な善が一様に善として表はされるのであらうか。多くの善が偶然に同一名稱をもつとは考へられない。しかばならく其は一つのものから生じ、或は一つのものを目指すが故に同一名稱をもつのであらうか。或は寧ろ類比的に善と呼ばれるのであらうか。恰も眼の肉體に對し理性の精神に對するが如く。……しかし其の詳細な論述は哲學の部門に屬するからここでは試みないと云ひ、又形而上學に於て存在の範疇には、長さに於ける直線、廣さに於ける平面の如く、類比的關係が存在する(尤モ)と云ひ、諸範疇間に類比的統一の可能なるを述べてゐる。従つて各々の範疇に屬する諸善についても同様のことが云ひ得るのであつて、即ち善にも類比による統一が可能であると云はねばならない。而してこの善概念の類比的統一性は諸家が等しく認めるところである。⁽¹⁰⁰⁾

ところで善に於ける類比的統一の本質的意義は、恰も存在に於けると同じやうに、關係の同等としての比例の類比と云ふ點にあるのではなく、正に「一者及び或る一つの本性への關係」と云ふ點に見出されるのである。即ちラスクも指摘してゐ

る如く、アリストテレスは善をば存在するものと全く同様に最高の超範疇的原理として、且つ類比的に分化するものとして、あらゆる範疇を通じて一貫せしめてゐるのである。^(二〇二)而して存在、一者及び善は同じやうにあらゆる範疇を一貫するところの基本概念なのである。^(二〇三)従つて存在の範疇の中では實體の範疇が他のすべての範疇の基體であり、この基體としての實體に對して他の範疇が内屬的に關係し、又かくすることによつて初めて其はその實在性を獲得し得る如く、實體の範疇によつてあらはされる善は、すべて他の範疇によつてあらはされる善をして善たらしめるところの類比的統一の基礎なのである。

しからば善と存在との關係は果して如何に考へらるべきであらうか。先づ第一に善は存在の外部に置かれるとは考へられないであらう。何となれば若し善が存在の外部に置かれるとするならば、それはプラトンのイデア論と選ぶところがなくなるからである。今假りに事物の本質から離れて、その外部に置かれるところの善のイデアの存在を許すとしても、それは人間の達し得ないもの、望み得ないものと云ふの他はない。ところで我々の今求むるところのものは却つて我々

の達し得るところのものである。従つて善は存在の外部に置かれるとは考へられない。

しかば善は恰も事物とその属性との關係の如く存在の属性として、即ち存在の内部にあるものとして考へ得るであらうか。ところでアリストテレスがこの属性に偶有的属性と本質的属性^(二〇四)の二つを區別してゐることは周知の如くである。しかるに前者は勿論或る事物に屬してはあるが、然し必然的にも亦普遍的にも屬してゐるとは考へられない規定を意味する^(二〇五)が故に、このやうな属性をその事物から取り去つても、その事物の本質には何等變化は起り得ないであらう。この意味で偶有的属性は事物の外部に置かれ得るであらう。其故に若し善が存在の偶有的属性であるとするならば、善は存在の外部にあり得ることとなるであらう。しかしこのやうに考へると云ふことは何よりもアリストテレス自身拒否することの事柄である。しかば善を存在の本質的属性と考へることは如何であらうか。本質的属性は勿論事物其自身に屬しばするが、しかも其の事物のウジアに屬することなき規定を意味するのである。^(二〇六)例へば内角の和が二直角に等しいと云

ふ規定は三角形に必然的に屬し、其の必然的標識となり得ることは云ふまでもないが、しかしかかる規定は三角形のウジアの内に含まれてゐるのではないのである。一般に定義は事物の本質を最もよく表示するのであるが、この定義は事物の屬する類とその類に於けるこの事物の種差を指示するにすぎない。従つて三角形を定義するに當つても幾何學的圖形の内、三角形が他の例へば四角形等から區別せられる種差として、必らずしも内角の和の二直角であることを以つてする必要はないのである。果してさうであるとすれば、本質的屬性は事物にとつてたとへ必然的規定であるとしても、しかしそれは事物の本質の内に常に含まれてゐるとは考へ得ないであらう。この意味に於て善をもし事物の本質的屬性と考へるならば、善は結局事物の本質の外部にあるイデアとなつて、依然アリストテレス自身避けやうとしたプラトンの二元論と相蔽ふものとならざるを得ないであらう。かくて善は事物の偶有的屬性でも本質的屬性でもあり得ないのである。一般に善を存在の屬性とみることは拒否されねばならない。従つて彼がトピカで云つてゐる如く最善なるものは、其自身望ましきものとして、實は本質そのものの中に

含まれてゐると考へねばならないであらう。果して然りとすれば存在と善とを區別すべき何等かの規定を設けると云ふことは不可能である。従つて善と存在とは事實的に同一のものを指すに外ならないであらう。即ち善とは存在の善である。そして又存在とは善の存在を意味すると考へてよいであらう。^(二〇八) 存在とは善の存在であつて始めて眞の存在^(ト・オン・トス・オノン)となり得るのである。而して又善とは存在の根據となり得るのである。この意味に於て善は存在を越えてゐると考へることが出来るであらう。勿論意義そのものも一つの在り方として存在に於て考へられるであらう。しかし前述の如く存在は其が善に於て考へられる場合始めて眞の存在となるのである。かくて善は存在に對して優位に立つと考へられる。それは恰も現實性と可能性とが根源的には一つのものの二側面でありながらも、猶ほ現實性が優位に立つと同斷である。かくて存在の意義なるものは善に於て認められるのであり、而してこの善の形態化は存在に於て認められると云はねばならない。かくして又存在當爲即ち「存在すべき筈のもの」の概念が成立すると考へ

られるのである。

ところでアリストテレスは、夫夫のものに本來的であるところのものが、夫夫のものに對して本性上最上のものであると云ひ、又彼に於て最善のものはそれ自身に於て望ましきものとして本質の中に含まれてゐるのである。而して彼によれば特に人間的な生活々動は理性的活動であり欲求はそれが理性に服従し得る限りに於て理性にあづかるものである。^(二〇九) ところで善とみえるところのものは欲求(體欲)されるところのものであり、善であるところのものは本來の意味で意志(理性的欲求)されるところのものである。而も我々は或るものを欲求するが故にこれを善なりと考へるのではなく、寧ろあるものを善なりと考へるが故にこれを欲求するのである。^(二一〇) しかしかくの如きことは如何にして云ひ得るのであらうか。

即ち存在當爲は如何にして行爲當爲となり得るのであらうか。存在當爲はあくまで存在の當爲であつて、それは決して行爲當爲とみると出来ないのでないか。而して何等かの行爲當爲を豫想することなくして、果してよく當爲を存在に於て想定し得るであらうか。ここにアリストテレス倫理學の限界があると云

ひ得るのではなからうか。

七

アリストテレス倫理學に於けるこのやうな疑問は、實質的價值倫理學を提唱するシェーラーやニコライ・ハルトマンの思想に對しても依然提出し得るものと考へられるのである。周知の如くシェーラーに於ては道徳的意欲は其自身先天的内實と明證を有する價值認識に基底附けられてゐるのである。即ち感得、この感得の作用を基底附ける選取に於て、更に選取を基底附ける愛憎に於て、自らを打ち建てる價值認識は、事物的存在を認識する作用たる知覺や思惟からは全く異なる作用であると共に、價值界への唯一の通路と考へられる特殊なる機能であるのであるが、我々の道徳的な欲求、努力、意志、行爲は何よりもこの作用のうちに與へられる價值の實現に志向するのであつて、その意味で我々の欲求はかかる價值認識の諸作用に基底附けられてゐると考へなければならない。其れ故に我々の欲求が單に盲目的であるか道徳的洞察的であるかは、價值についての感得作用乃至は價

値段階についての認識に基底附けられてゐるか否かによつて決定されると云はねばならない。換言すれば或る目的の定立が道徳的に正しいか否かは、努力の目標内容の成素たる實質的價值や關係に依存してゐるのであつて、意欲が或る目標内容を目的とすると云ふことは、只單に一つの純粹法則に従ふと云ふことによるのではなく、却つてこれらの價值や價值關係に従ふことによるのである。即ち意欲は自己の外にある形式的法則に従ふのではなく、云はば傾向性のうちに與へられる價值質料がより高くあると云ふ認識に従ふものと考へられるのである。従つてシニーラーに於てはすべて善なる意欲は善の認識を前提としなければならない。

しかるに彼に於て價值並に價值段階は其自身客觀的に、これを認識する主體から獨立的に存在するものなるが故に、主體はこれを創造し又破毀するが如きことは不可能である。人間は永遠的本質性の世界に對せしめられてゐるのみで、人間に僅かに許されたることは幾何かの價值の洞察のみである。この意味に於て意志による價值の實現と云ふことは、價值の創造生産ではあり得ないであらう。し

からば道徳的價値の實現を意欲するとは、具體的には果して何を意味するのであるか。

シェーラーによるとカントは道徳的認識の内實からアブリオリを導出しやうとはせず、却つて意志作用から導出しやうと企てた。その爲に彼にとつては道徳的洞察の事實の代りに、義務意識が前面に現はれざるを得なかつたのである。而してこの義務とはカントに於て結局原理に従ふ行爲の必然性として當爲を表現するのであるからして、其は可能的道徳的洞察の内容の自動的主觀的實現の可能的形式の一つではあるが、決して道徳的洞察そのものと云ふことは出來ない。何となれば義務意識は十分なる道徳的洞察が缺けてゐる時も猶ほそれのみで現はれ得るからである。^(二一三)のみならずすべての義務即ち當爲の意識は常に必然的に價値的對象の實現に向ふところの意志として、深く對象的なものと内面的に結合してゐるのである。従つてカントが善を義務及び合義務的なものと云ふ概念にて覆はんとして、善くある爲には善を其自身の爲に即ち義務を義務からなすべきであると云つたのは一つの Pharisäismus に他ならず、其は結局カントが善惡を實質的

な價値として妥當せしめなかつたからである。^(二四) かくてシェーラーによれば善であるところのものののみが義務となり得るのであつて、當爲必然性をば善であるところのものの洞察の前におくのは誤りと云はねばならない。當爲は私が「何が善であるか」を知つてゐることを前提とせねばならない。しかし何が善であるかを直接に、そして十分に知るならば、かかる感得知は別に Ich soll と云ふ迂路をとらずして直接に我々の意欲を規定するのである。^(二五) 要するに當爲は價値に於て基底附けられねばならないのである。しかし問題はここに潛んでゐるのである。即ち現實的な行爲當爲が理念的存在としての價値に基底附けられると云ふことは如何にして可能であらうか。この兩者の結び付きは、次節で述べる如く理念的當爲又は理念的存在當爲(ハルトマン)を想定することによつて可能であるとされるのであるが、しかし其は結局に於てアリストテレスに於けると同様、何等か主體的なるものについての反省への轉回を餘議なくされるのではなからうか。實質的價値倫理學の主張が一般に客體的なもの(價値對象)の分析と規定とを主として、主體的なものについての反省が稀薄であることは否定し得ざる事實である。我々

が善の實現に促されるのは如何なる內的要要求に基づくのであるか、我々は何故にかくも常に罪惡の苦しみを經驗するのであるか、或は如何にして善が却つて惡に移り行き、惡の自覺が却つて善に高められるのであるか、——このやうな道德的身體性への反省がかけてゐるやうに考へられるのである。彼等が當爲に對する價值の優位を主張するのも實はここに其の理由があるのである。それにしても價值と當爲は彼等に於て如何に結び付けられるであらうか。

八

ニコライ・バルトマンによれば價值はその實質が非實在的である限りに於てのみ存在當爲的なもの(あるべき筈のもの)であるのではない。例へば人は誠實正直であるべきであると云ふことは、決して何人かが事實さうであることによつて破棄される如き事柄ではないのである。若し何人かがさうである場合に彼はただ「現にあるやうにあるべきである」と云ふことは、決して矛盾でもなければ又同義反復であるのでもない。而して若し人がこの命題を逆にして、彼はあるべきである

通りに現にあるとするならば、それは意味のある完全に一義的な價值賓辭を表はし、しかもこの價值賓辭は正に當爲の形式を有するのである。この點から考へても當爲の要素は既に價值の本質に屬してゐるのであつて、價值の理念的^{ニイタク}在り方の中に含まれてゐなければならぬのである。

しかもこの意味に於ける當爲は決して意欲する主觀に訴へるところの行爲當爲ではなくして、それは單なる理念的な存在當爲にほかならない。即ち「或るもの」がそれ自體に「有價値的である」と云ふことからは、まだ直ちに「或る人がそれをなすべきである」と云ふことは生れないであらう。しかもそれは十分に「それはあるべきである、しかも無條件的にあるべきである」と云ふことをその中に含んでゐると考へられるのである。例へば一般的國際平和はあるべきであると云ふことは意味を有する。しかしそれが意味を有するのは、國際平和が現實的又は可能的であるからではなく、それ自體に價值あることであるからである。^{ニイセキ} 即ち存在當爲は實在的現實性をもつと否とにかかはらず、又實在的 possibility をもつと否とにかかはりはないのである。しかしここには未だ行爲當爲に對する餘地は少しもないのです。

あつて、これに對する餘地の生ずるのは、何人かにこの存在當爲が缺如し、しかもそれが彼の努力によつて贏ち得られるものである場合に限られるのである。それ故に行爲當爲は常に存在當爲によつて制約されるが、しかし必らずしもすべての存在當爲に行爲當爲が附着してゐるのではないのである。或る人があるべきものを爲すべきであるのは、それが未だ「あらぬ」限りに於てであり、かつそれが彼の力の及ぶ限りに於てである。この二重の「限りに於て」が存在當爲と行爲當爲とを分つのである。^(二一八)

しかばこの存在當爲は價値に對して如何なる關係を有するのであるか。價値自身が理念的でありながら、しかも同時に實在性と緊密に關係せしめられてゐると云ふ二重性に理念的存在當爲が成立するのである。それ故に理念的存在當爲は價値が現實的なものの領域へ向けられてゐることの理念、價値の範疇的超越への理念、即ち理念物から實在物への價値發現の理念であるのである。^(二一九) このやうに價値と存在當爲とは密接に結びついてゐるのであるが、しかし兩者が同一であると云ふのではない。即ち後者は或るものへの方向を意味するのに對し前者は

「方向がそれに向ふところの或るものそれ自身」を意味するのである。目標點は方向を制約し、目標點への方向は目標點の存在仕方を制約する。價值と理念的存在的當爲は相關性に於て、相互制約性に於てあるのである。理念的存在的當爲は價值のあり方であり、實質の構造には歸着しないところの價值獨特の様相であるが、價值は併し當爲の内容であり、理念的存在的當爲の存在様相をばその存在様相とする範疇的構造である。存在當爲が價值の形式的制約であるに對して價值は存在當爲の實質的制約であるのである。このやうな價值と當爲の相關性は云はば對等的相關性であるのであつて、實體と屬性との相關性の如きではなく、實體と關係との相關性の類ひに屬し、従つて何れの側にも輕重はないのである。^(二二〇)

ところで兩者の關係は、シユーラーに於ては少しく異なつたものとして考へられてゐる。即ちハルトマンに於ける如く相互制約性に於てではなく、一方的聯關係として考へられてゐるのである。^(二二一) と云ふのはもとより價值は根源的には何等法則や命令の側からの立法や命令の性格をもつものではないのである。それはすべての實在的・存在・非存在の彼岸に、否價值構造を把握する唯一者としての實在的

價值感情そのものさへの彼岸に、即ちこれ等のものに對しては根源的に無關心的なものとして與へられてゐるのである。しかるに彼によれば當爲は制限されたもの、導出されたものである。何となれば既述の如くそれは價值の存在に基礎を有するからである。しかもあらゆる積極的價值は存在すべきであり、すべての消極的價值は存在すべきではない。當爲はかくして實在的存又は非存在の領域に關係するものと考へられねばならない。それ故に存在當爲、即ち「或るもの」があるべきである「と云ふ場合には、この「或るもの」は存在せざるもの——積極的價值の非存在として其自身消極的價值である。——として把握されてゐるのである。

又非存在當爲、即ち「或るものがあるべきでない」に於ては、この「或るもの」が存在するもの——消極的價值の存在は其自身消極的價值である。——として考へられてゐることは云ふまでもない。それ故にすべて存在當爲は消極的價值の排除と云ふことに向けられてゐるのであつて、積極的價值の定立に向けられてゐるのではない。

當爲は精々消極的價值の反對としてのみ積極的價值を規定するにすぎないのである。

である。しからばこの存在當爲は如何にして行爲當爲に移り行くのであらうか。まづ理念的存在當爲は、その内容が同時に努力によるその可能的實現に關して體験せられる間に要求となるのである。そしてこの要求にもとづいて「あるべきものをなすべきである」と云ふことが、即ち理念的存在當爲から行爲當爲への移行が可能となるのである。「價値が非存在として與へられてゐるところにのみ當爲について語られ得るのであつて、それは丁度努力が本原的志向に於て既に關係せしめられてゐないところの價値の措定に命法が常に關係すると云ふことが、すべての命法に屬すると同様なのである。……しかもこのことはすべての命法的命題の根柢には努力の理念的非存在當爲が横はると云ふことを意味するのである。

……それ故に最も本原的な道徳的現象としての義務觀念から出發し、又そこから善惡の理念を誘導するところの命法的倫理學は本來消極的批判的且つ抑壓的な性格を有するのである。^(二二三)要するに存在及び非存在に對して價値は無關心である。しかるに理念的存在當爲はこれに對して決して無關心であるのではなく、常にあるものの存在當爲としてその存在及び非存在に關係をもつものなのである。其

故にシェーラーに於て價値と存在當爲の關係は交互制約的ではなく、一方向的聯關と考へられねばならない。ただこの存在當爲が缺けて居り、而もその實現が努力の對象となるとき、これが行爲當爲となると云ふことに於て、又價値と當爲との內的關係に於て、彼も亦ハルトマンと共に價値の優位を承認すると云ふことは疑ひ得ざるところであるであらう。

九

以上に於てアリストテレスに於ける存在と善の內的聯關を考へ、そこに存在當爲の成立を見ることが出來たのであるが、しかしこの存在當爲は結局存在の善の領域以上に出るものではなく、従つてそれは行爲當爲、即ち人間の善と考へ得るものではないであらう。又アリストテレスと同様、價値概念の存在論的優位を主張する實質的價值倫理學の主張についてみても、道德的主體性への反省が缺如するところから、存在當爲は得られても行爲當爲は得られないのではないかと考へられるのである。このやうな立場は結局カント的な主體の反省に徹する立場と、何

等かの仕方で綜合されるのでなければ、遂に十分に支持され得るものとはなり難いであらう。勿論彼等の所謂客觀的價値、存在の善が單に肆意的欲求の對象としての物の性質であるのではなく、却つてこれを超越せるものなることはここに述べるまでもない。それにもかかはらず私は主體的關聯から全く乖離せしめられた善や價値が、果してよく可能であるかを、而して又その立場に於て存在當爲が果してよく行爲當爲となり得るであらうかを疑ふのである。

一體存在そのものの立場に於ては、一切は「あるもの」である。「あるべきもの」と云ふも、其は結局「あるもの」の一つの在り方であると云はざるを得ないであらう。存在そのものの立場に於て、「あるもの」と「あるべきもの」とを區別すると云ふことは結局無意義と云ふの他はない。若しこれに意義あらしめんとするならば人は存在そのものの抽象的一般性を超えて、具體的行爲の立場に於て存在を反省するのになければならない。即ち具體的行爲の主體に於て存在と善の一致が、存在に於て善を見るのみではなく、善に於て存在がみられるのでなければならぬ。單なる觀照の立場ではなくして同時に行爲の立場が考へられねばならない。云はば効

らきをみることの立場であると共にみることを働く立場、即ち自己認識と自己意志との内面的統一の成立する具體的な自覺の場所が考へられねばならないであらう。具體的自覺とは自己認識が直ちに自己意志であり、自己意志が直ちに自己產出でもあるところの、云はば辨證法的運動なのである。このやうな自覺の場所に於て始めて存在を超えて純粹當爲の世界に直面し得るのではなからうか。善はアリストテレスに於ける如く決して單にみらるべきもの、即ち觀照の對象ではなくして、働くべきもの、即ち意志の對象なのである。善はまづ與へられた絶對に成立するエイドスであり、それ故に意志によつて目指されると考へらるべきでなく、解決さるべきものとして課せられたものであり、意志によつて必然的に目指されることによつて產出されるのである。しかも其は意志によつて目指されるが故に善であるのではなく、意志によつて目指さるべきであるが故に善なのである。而してこのことは意志の原本的な自覺的本質にもとづくが爲であるのである。それ故に善の善たる故以は、單にその存在性にのみあるのではなく、その當爲性にあると考へねばならないであらう。しかもそれは存在當爲に基づくと云ふ

よりは、寧ろ行爲當爲に基づくものと云はねばならない。かくてアリストテレスに於ける如く存在が善に於て其の意義を得、又善が存在に於てその實在性を得る爲には、結局この存在と善との兩者が行爲當爲に於て内面的に結びつけられることを要すると考へられるのである。この意味で存在當爲の背後に行爲當爲がみられるのでなければならない。或は存在の止揚と云ふことは存在に於てのみ可能であり、存在はただ存在へのみ超越し得ると考へられるかもしけない。しかし存在の立場に於ける存在の否定は、眞の否定とは云ひ得ないであらうし、又存在の存在への超越と云ふことは眞の超越と云ふを得ないのである。眞の否定、眞の超越が可能となるのは、ただ存在と非存在との對立が眞に其に於て基礎附けられる如き、より根柢的具體的立場に於てのみである。要するにアリストテレスに於ける存在概念及び善の概念の超範疇的性格を通じて、この兩者が内面的に相要求し、相結合するのでなければならない。存在の價値性格と共に價値の存在性格が必然的に要求されねばならないであらう。

註

- (1) N. Hartmann : Ethik. (Einleitung.) S. 9.
- (11) ibid. S. 10—11.
- (111) M. Scheler : D. Formalismus in d. Ethik u. d. materiale Wertethik. (Vorwort zur dritten Auflagen.)
- (1111) N. Hartmann : Ethik. (Vorrede.)
- (11111) Aristoteles : Ethica Nicomachea. B. 2. 1103 b.
- (K) ibid. A. 3. 1095 a.
- (4) Aristoteles : metaphysica. A. 1. 981 a.
- (K) ibid. 993 b.
- (R) Ethica Nicomachea. 1139 a.
- (10) Z. B. Arleth : D. metaphysische Grundlagen d. Aristotelischen Ethik. S. 5 以下 は 関 する
の 意 観 と は い う も の が な く は な い Kants Begründung d. Ethik. Iste Aufl. は い う も の が な い
pragmatischen Psychologie と い う と は い う
- (11) Aristoteles: Metaphysica. E. II. 1026 a.
- (111) ibid.
- (1111) Metaphysica. E. II. 1026 b.
- (11111) ibid. K. VIII. 1065 a.
- (111111) ibid. E. II. 1027 a.
- (1111111) ibid. E. II—III. 1027 b—1028 a.
- (11111111) Aristoteles : Kategorai. 1. B.
- (111111111) 今 ま で は い う も の が な い Kants Kategorien (Kant's) と い う も の が な い が 、 た だ か ね ば お か ず か な い と い う も の が な い

- アリストテレス「形而下學」(Aristoteles : Phys. III. 200 b) は「形而下學」の實體を「形而上學」の實體と見なす。形而上學の實體は「形而下學」の實體である。形而上學の實體は「形而下學」の實體である。
- (M 1) Metaphysica. Γ. 2. 1003 b.
- (M 2) ibid. z. 1. 1028 a. Γ. 2. 1003 b.
- (M 3) ibid. Α. 2. 1069 b.
- (M 4) ibid. Ε. 1. 1045 b.
- (M 5) ibid. z. 1. 1028 a.
- (M 6) ibid. z. 4. 1029 b.
- (M 7) ibid. z. 4. 1030 a.
- (M 8) ibid. z. 4. 1030 a.
- (M 9) ibid. z. 4. 1030 b.
- (M 10) ibid. Α. 8. 1017 b.
- (M 11) ibid. z. 13. 1038 b.
- (M 12) ibid. Η. 1. 1042 a.
- (M 13) Kategorai. 2 a.
- (M 14) Metaphysica. z. 3. 1028 b.
- (M 15) ibid. z. 3. 1029 a.
- (M 16) De anima. II. 1. 412 a.
- (M 17) Metaphysica. Ε. 3. 1027 b—1028 a.

- (エベ) *Physica*, 191 a 23—b 34.

(エボ) *Metaphysica*, Z. 7. 1032 a.

(エボ) *ibid.* K. 9. 1065 b.

(エボ) *ibid.* 1065 b.

(エボ) *De anima*, II. 1. 412 a.

(エボ) *Metaphysica*, A. 2. 1069 b.

(エボ) *De anima*, II. 1. 412 a.

(エボ) *Metaphysica*, A. 2. 1069 b.

(エボ) *ibid.* 1069 b.

(エボ) *ibid.* 1069 b.

(エボ) *ibid.* 1070 b.

(エボ) *ibid.* A. 3. 1070 a.

(エボ) *ibid.* A. 6. 1071 b.

(エボ) *Physica*, 192 b.

(エボ) *Metaphysica*, H. 4. 1044 b.

(エボ) 懸念せ難い事態を原體とする。

(エボ) *Spann : Kategorienlehre*, s. 21.

(エボ) *Metaphysica*, Z. 3. 1029 a.

(エボ) *Physica*, 190 b.

(エボ) *Metaphysica*, Z. 3. 1029 a.

(エボ) *Metaphysica*, A. 1. 981 a.

(エボ) *ibid.* A. 3. 983 a.

(エボ) N. Kaufmann, : D. teleologische Naturphilosophie d. Aristoteles, s. 31.

(エボ) *Metaphysica*, A. 1. 1013 a.

(エボ) Lask : Logik d. Philosophie, (Gesamt Werke, Bd. II.) s. 233.

(エボ) *Metaphysica*, A. 3. 983 a.

(エボ) Trendelenburg : Geschichte d. Kateg. s. 187.

(エボ) Brentano : V. d. Bedeutung d. Seienden nach Aristoteles. s. 195.

- (ア) ibid. Z. 8. 1034 a.
- (ア) ibid. Z. 8. 1033 a. e. 8. 1049 b.
- (ア) Vgl. Metaphysica. A. 3. 4. (Ross s. 136.)
- (ア) Metaphysica. B. 4. 999 b.
- (ア) ibid. H. 3.—4. 1044 a. Δ. 1. 1013 a.
- (ア) Windelband : Lehrbuch d. Geschichte d. Philos. s. 117.
- (ア) Metaphysica. H. 6. 1045 b.
- (ア) ibid. H. 6. 1045 a.
- (ア) ibid. e. 8. 1049 b.
- (ア) Metaphysica. e. 8. 1049 b.
- (ア) ibid. e. 8. 1050 a.
- (ア) ibid. K. 1. 1059 a.
- (ア) ibid. H. 4. 1044 b.
- (ア) ibid. Z. 6. 1031 b.
- (ア) Ethica Nicomachea. I. 1. 1094 a.
- (ア) ibid. I. 1. 1094 a.
- (ア) ibid. I. 6. 1096 b.
- (ア) ibid. I. 6. 1096 a.
- (ア) ibid. I. 6. 1096 b.
- (ア) Metaphysica. N. 6. 1093 b.
- (ア) Trendelenburg : Geschichte d. Kategorienlehre. s. 151. Teichmüller : Neue Studien zur Geschichte d. Begriffe. s. 347. Arleth : D. metap. Grundlagen d. Aristotelischen Ethik. s. 8.
- (ア) Lask : Gesamt Werke. Bd. II. s. 231—232.
- (ア) ibid. s. 242.
- (ア) Ethica Nicomachea. I. 6. 1096 b.
- (ア) 僕の政治の思想とその発展
- (ア) ibid. I. 7. 1097 b.
- (ア) ibid. I. 6. 1096 b.
- (ア) 僕の政治の思想とその発展
- (ア) 僕の政治の思想とその発展

しにかゞて教養あるものが必ず乎等と
青白い顔色をしてゐるとは限らない。從
つて青白い顔色は教養あるゝの個有的
屬性にかねない。(Meta. A. 30. 1025 a) 又三
角形の内角の和は二直角に等しいと言ふ
規定は三角形に関する必然的永久的屬性
を意味する。この意味で總和の二直角は
三角形の本質的屬性であつて(eben da)

(10H) *Metaphysica*. A. 30. 1025 a.(10I) *ibid*. A. 30. 1025 a.(10J) *Topica* 149.(10K) *ibid*. A. 30. 1025 a.(10L) *ibid*. A. 30. 1025 a.(10M) *ibid*. A. 30. 1025 a.(10N) *ibid*. A. 30. 1025 a.(10O) *ibid*. A. 30. 1025 a.(10P) *ibid*. A. 30. 1025 a.(10Q) *ibid*. A. 30. 1025 a.(10R) *Ethica Nicomachea*. X. 7. 1178 a.(10S) *ibid*. I. 1. 1098 a.(111) *ibid*. I. 13. 1102 b.(112) *Metaphysica*. A. 7. 1072 a.

(113) Scheler : D. Formalismus in d. Ethik u.

d. materiale Wertethik. s. 66

(114) *ibid*. s. 22—23.(115) *ibid*. s. 213.

(116) N. Hartmann : Ethik. s. 154.

(117) *ibid*. s. 154.(118) *ibid*. s. 155.(119) *ibid*. s. 155.(120) *ibid*. s. 155.(121) *ibid*. s. 155.

(122) Scheler : D. Formalismus. s. 210.

(123) *ibid*. s. 210.(124) *ibid*. s. 215.註記 右の小論は唯理學に於ける價値と實驗
の問題の一節の論述や執筆したかのやうなが、今アーベルトノベの項だけ分離して掲載
して頂く事とした。執筆に當り上掲の

参考書以外に、三木清著「アリストテレス形而上學」(岩波書店)新開長英氏「アリストテレス道徳哲學に於ける善概念について」(倫理研究第四・六十號)によつて裨益せられたところが多い。なほアリストテレスの諸書は主としてロジク編輯のオクスフォード譯を使用し、

Ethica Nicomachea, De animaからの引用譯文は高田三郎譯「ニコマコス倫理學」、高橋長太郎譯「精神論」(共に河出書房版)からそのまま借用したところが多い。ここに記してお禮を申わせて頂きたい。