

Title	価値論理の所屬範疇への基礎付
Sub Title	A Foundation of Value-Logic on the Category of Habitus
Author	松本, 正夫(Matsumoto, Masao)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1951
Jtitle	哲學 No.27 (1951. 8) ,p.1- 31
JaLC DOI	
Abstract	<p>I have endeavored hitherto in this journal to deduce all kinds of logics from the categorical modes of the being (i.e. ontological categories of Aristotle) and to characterize them as "Logics of Being" as I was strongly against the doctrine that treats all logics as a kind of mental technic or mental structure. I "ontologicalized" dialectical logic as a logic pertaining to the essence-category of substance, deductive logic as a logic pertaining to the attribute-category of quality, quantity, and relation, and inductive logic as a logic pertaining to the accident-category of action, passion, time, space and state. (These treatises were collected in my book "Sonzai no Ronrigaku Kenkyu" (Study on the Logic of Being) published from Iwanami 1944 Tokyo). In this treatise I attempted to characterize the fourth logic, i.e. login of value as a logic pertaining to the convenience-category of habitus. The 1st chapter treats critically different senses which the value-logic possesses according to the school of rtw Kantianism (Rickert), the school of phenomenology (Nicolai Hartmann), and the modern school of scholasticism (Johannes Hessen). The 2nd chapter defines from the apophantical point of view the character of value-predicate as a most free predicate which is added to the ultimate subject i.e. the substance according to the law of finality and this most extrinsical, only by the third party combinable convenience-connection between subject and predicate makes us possible to construct a system of value-predicates which at first sight appears to be quite independent from substance-subject. This is the reason why a Platonic predicatism is rather welcome in the domain of value-logic just in contrast of the Aristotelic subjectism in the domain of the other logics, dialectical, deductive and inductive. The 3rd chapter concludes with an ontological consideration that such categorical mode of being-predicate, 'ens per aliud et in alio', is nothing but habitus-category which on the One hand is, as it were, accidental and external to the substantial essence (per aliud), to which, the third party adds it a posteriori from the view-point of finality, and on the othei-hand, is, as it were, attributive and immanent to the substantial essence (in alio), due to the fact that, once, given to substance, it becomes an inherent fitting quality of the substance itself. The 4th chapter considers metaphysical phase of such value-cate gory and touches the question about natural value, coming from act of divine creation and cultural value, coming from act of human labour. Both this treatise and the former articles are not directly metaphysical researches but logicairesearches fromontological standpoint. They are, however, intended to offer useful preslippositions for theoretical construction of metaphysics, which covers whole real domains of being, i.e. the existential side of being, by making clear.the analogical contents of beigg, corresponding to the categorical modes of being, i.e. the essential side.of being.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000027-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000027-0001</a>

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.

# 價值論理の所屬範疇への基礎付

松 本 正 夫

## 第一章 價值論に於ける存在論的要請

我々の行動に倫理的な價值を賦与し、それを倫理的に價值評価する等のことを可能ならしめる原理をカントが実践主觀の先驗的形式、即ち、定言的命法に求めて以來、價值は一般に一切の經驗的内容と心理的主觀とから独立なものとせられるに到つた。即ち、実践意志の規準となる善價值が何らかの經驗的内容を有することは直ちに道德命法の定言性を否定し、「汝もし何らかの善を望むならば之を行え」との單なる功利的假言命法に墮することになり、もはや「汝そが善なるが故に善を行え」と云つて実践意志の規準を無條件的に善價值に置くことを不可能となし、結局「善の爲に善をなす」との道德法の無條件的至上性に対する畏敬の心情にも背馳することになる。かくて一切の經驗内容から独立した先驗的の主觀形式としてのみ眞に道德法の名に値いする無上命法が成立するのであるが、他方ここに云う主觀の形式は決して、外的ではないが内的である限りに於いてこれも一つの經驗内容であるところの單に個的心理

的の主観形式であつてはならないので、純粹理性の先験的悟性形式が普遍妥当性を要求する意識一般のそれであつた如く、同様に飽くまで普遍妥当的であるところの実験理性の純粹に先験的な主観の形式でなくてはならないのである。

カントのこの倫理的価値についての形式主義はロツツェに於いて一切の他の価値領域との共通の問題とせられ、そして實際カントでは用いられなかつた価値と云う用語もここで始めて経験内容に対応する存在に対して先験形式に対応する妥当として嚴密に使用される様になつたのである。かくてヴィンデルバンド、リッケルトの理想主義的な価値哲學の基礎が置かれたのであるが、その性格は飽くまで形式的価値主義の立場に止まるものであつた。新カント派の価値論に於いては探究の目標は未だ客観に置かれず、唯々価値の普遍妥当性の根據として、特殊な経験内容に制約せられない所の自律的な先験形式が如何なる主観に於いて成立するかと云う点に掛つて居たので、この点から一方、作用に重点を置く心理主義的主観に対して特に意味統一に重点を置く論理主義的主観の強調せられたこと、又他方、純粹理性の認識主観に対する実践理性の評価主観の優位が主張せられたこと等が充分理解出来るのである。

ところがブレンタノに始まり現象学を通じて遂にマックス・シェラーやニコライ・ハルトマンに結実する現代価値論のもう一つの流れは如上の新カント派価値思想の影響を受け乍らも、それを超えて存在論的客観主義への転向の転機をなしたものであつた。この人々は価値(普遍妥当性)はあらゆる経験内容に先だち、之を制約するものなりと考へるカントの先験主義を奉じ乍らも、先験的なものが必しも形式的なものでなくてはならないとは考へない。先験的であつてしかも内容的である価値実質が無上命法に於ける「善」を規定しなければ、「善の爲に善をせよ」との自律的な命法は全く内容の空疎な同語反覆トットロ・ゴッセンな形式でしかありえないことになる。現象学は本質諦観せられるところの先験的でしかも内容的なもののあることを我々に教えたのであるが、この様な内容的なものが無上命法に於ける善を規定

したところで、それが先験的である限り、經驗的内容、換言すれば、対象として實現された存在者の方から善の内容が規定せられた場合と異なり決して無上命法の自律的形式を破壊することにはならないのである。蓋し、無上命法が空疎な形式性に留まる時はそれは如何なる經驗内容によつても充足せられ得、云はば、自律的道德形式が如何なる相對的、習俗的な道德格率にも無差別に適用されうる様な外觀を呈し、又この点からカントの形式主義を批判するものもあるのであるが、実は無上命法に於ける「善」がもしその様な經驗的内容のもので充足されると、その瞬間からそれは無上命法たりえず、その自律性は失われて、単に条件的命法となつて仕舞うのである。何となれば、經驗的对象として實現された善は如何なるものであつても我々の意志の対象とこそなれ、決してその規準とはならないからで「經驗的善であるから之を行え」と云うことは眞ちに「經驗的善を望むならば之を行え」との条件的命法以上のものではないからである。かくて無上命法に於ける善は先験的でしかも内容的なるものに依つて充足せられた時にのみ、無上命法の無上命法たる所以なるその自律性が保たれ、しかも相對的な經驗的内容の諸善に対して無差別的に妥当すると云う、云わば無關心無力な形式的な規範でなく、克くそれらのものを選択的に段階付ける實質的な規準たりうるのである。

以上に述べたことは専ら倫理的價值に關してのことであつたが、善を善の故にこそ行えとなすカントの無上命法の示す價值の無条件性は何も倫理價值に限られず、例えば眞の爲に眞を、美の爲に美をと云う風にその他の價值一般にも敷衍しうることを忘れてはならない。この点ではロッツェ以後の新カント派の價值哲學とことならないのであるが、唯、新カント派の價值形式主義が價值の区分を主觀の先験的機能の相異にのみ依據せしめざるを得なかつたのに対し、如上の價值實質主義では單にそのことに止まらず價值区分の根據を價值自体の中に求めることが出来るように

なつたのである。

ブレンタノの心理主義及び現象学の先驗心理学の方法から察せられる如く、マックス・シェラーやニコライ・ハルトマンは、論理主義が先驗的主観を単に意味の統一として論理的に要請したのとはことなつて、寧ろこれを意識作用の先驗的事実と見て、その分析から出發した。かくてカント以來主観内在的であるとせられて來た「經驗内容」は認識主観の志向性の対象として一種の客觀的事象性を附与せられ、ハルトマンに至つてはカントの否定した物自体的客觀性すら回復せられる様になり、現象学的な「客觀へ」の方向は遂に存在論の再生にまで結実するのである。そこで先驗主観乃至意識一般の本性を専ら作用志向性に於いて看得する場合經驗内容は上述の如くその対象として単に内在的のみならず超越的に客觀化せられると共に、他方先驗的にして且つ内容的な価値實質はやはり作用志向性としての主観性自らの中に到底止まり得ない。蓋し先驗主観が作用志向の事実として捉えられる限り、それは価値に関して価値賦与の作用であるか、価値評価の作用であるか何れかである。つまりかかるものとしての志向作用はその対象としての經驗的事物に価値を賦与するか、或は事物の価値を評価するか何れかであるが、この何れの場合にも価値自体が前提せられることなくして作用として成立しない。何となれば事物に向う賦与の作用は「価値」の賦与作用でなくてはならないし、評価の作用は「価値の規準」に基く事物規定でなくてはならないからである。かくて先驗的な志向作用の分析はその向うところの經驗的内容を物自体にまで超越化する客觀主義を招來すると共に、先驗的な逆の方向に於ては先驗的内容としての価値實質を志向作用によつて左右せられない、志向作用のアプリオリとして価値自体にまで超越化するところの實質的価値客觀主義を招來するのである。そしてこれがニコライ・ハルトマンに於いて結実した価値存在論でもあつたのである。

カントの形式主義に対しては実質主義、その主観主義に対しては客観主義が現代価値哲学の特色となつた観があるが、曾つてカントの価値規準が経験内容からの独立と心理的主観からの独立を要求したのに対し、現在では物自体としての対象基体からの独立と、たとえ先験的であれ一切の評価作用からの独立とが標榜せられる。つまり意識の現象学的分析を通じて存在論化せられたニコライ・ハルトマンの認識の形而上学では経験内容はもはや単に内在化せられた雑多を意味するものではなく、認識しても認識しなくても凡そかかるものを予想せずして自ら成立する物自体としての客観対象に従属するものであつて、ここに「経験内容からの独立」は「対象基体」からの独立と云う要求に變貌するのである。又上述した如く意識一般の心理的主観からの独立は新カント派に於いては心理的主観を単に形式的に可能ならしめる意味の統一と云う論理的要請のその心理的主観からの独立を意味する云わば論理主義的主観説であつたのであるが、ここでは先験心理学的な現象学的分析によつてこのことは価値賦与乃至価値評価の一切の作用、その作用の有無に拘らず、反つてその作用自体の先験的前提として超越的に価値規準の成立するものであることを意味する様になつた。つまり意識一般はここでは寧ろ心理主義的に解せられ心理的主観を内容的に可能ならしめる先験的な志向作用自体とも云うべきもので、物自体がかかる志向作用の一つたる認識の作用主観を超越して成立した様に、同様に先験的な志向作用の一つたる価値賦与乃至評価の作用主観を超越して価値自体も亦客観的に成立すると考えられて居るのである。

ヨハネス・ヘッセンはその著書「哲学の教科書」に於いてニコライ・ハルトマンが価値対象と存在対象とをもつとも峻別したものと指摘して居るが、同時に価値対象を附与評価の作用主観から全く超越したものとする限りに於いて価値を絶対化し本体化したものであるとして、之を価値存在論主義 Wertontologismus と非難して居る。ヘッセンは

価値規準が実質的客観的なものとして作用主観から独立のものであることを認めつつも、一般的に価値的なものが、物自体が主観から独立である様に、作用主観と全然無関係に成立することについては反対して居る。つまり彼は価値対象と存在対象との間を峻別することには賛意を表しつつも、その兩者の媒介とみられる作用主観と価値対象との本質的な關聯を堅く主張して譲らないのである。

ヘッセンが価値存在論主義と共に非難の的とするのは彼の云うスコラ的価値論の価値自然主義 *Wertnaturalismus* である。即ち、スコラ的存在論は「存在は眞と代置せられる」*ens et verum convertuntur* とか、「存在は善と代置せられる」*ens et bonum convertuntur* と云つて価値対象を全然「宇宙論的」<sup>kosmologisch</sup>に存在対象と同一視し、価値を存在の一性質乃至一屬性として単に存在対象の一述語に化してしまつたものと考え、それは価値と存在とを峻別する価値存在論主義の丁度逆の誤謬であるとして価値自然主義と呼んだのである。この立場は価値が存在基体において実現した状態乃至事態を扱つては居るが、それは決して価値自体を解明して居ないと彼は云つて居るが、成程、スコラ学に於いて価値に相応すると見られて來た所屬範疇 *habitus* が或る時は性質範疇 *qualitas* 或る時は状態範疇 *situm esse, modalitas* と同一視されたりして甚だ明瞭を欠く現状であつて見れば、この非難にも尤もなところがあるのである。

ところがスコラ学の立場が「存在は善又は眞と代置せられる」と云つた時、果してヘッセンが考えた様に価値を單なる自然物視したことになるであらうか。「善と云う名称は存在の意志に対する適合を表明し、眞と云う名称は存在の理性に対する適合を表明する」<sup>(二)</sup>との聖トマス・アクィナスの命題は善とか眞とか云う価値名称が理性的乃至意志的な主体との合宜關連に於いて始めて成り立つことを示し、決して単に宇宙論的な自然存在の中に埋没せしめられるも

のではないことを明らかにして居る。かくてヘッセンによつて唱えられた価値自然主義の非難はこの根本問題に關する限り承認しえないものである。スコラの存在論が「事物」res「或るもの」aliquid「一」unum 等の超越的述語が存在そのものに正にその本性上の理由から帰属することを認め乍ら、<sup>(三)</sup> 独り「眞」verum「善」bonumの価値的な超越的述語が存在そのものに本性的に帰属することを認めず、専ら理性的意志的な精神主体との関連に於いてしか、即ちその媒介なしには決して帰属させて居ないことは実は極めて見逃しえない重要な点なのである。我々は人工的な事物については勿論のこと、自然的な存在対象もそれが神の創造と云う価値賦与乃至価値評価の何らかの精神主体的な作用自体（「光あれと云い給いければ光ありき、而して之を善しと見給えり」）の媒介なしに超越的な価値述語を存在対象自体に帰しえたことはないのである。

他方、ヘッセンにより価値存在論主義として非難せられたニコライ・ハルトマンの価値自体も、もしそれが全然価値中立的とせられ、且つ一切の志向作用を超越した物自体的存在対象から全く分離せられ、それと全く並存する意味に於いて価値賦与乃至評価の志向作用を超越するところの物自体的な価値対象と看做されるとするならば確かに欠陥がある。蓋し、価値賦与乃至評価の志向作用は決して価値自体に向うのではなく、矢張りその他一切の志向作用と同様に先づ存在対象たる物自体に向うのである。我々は物自体に価値を賦与し、物自体を価値ありと評価する。勿論、かかる作用主観以前にアプリアリに価値自体が前提せられねばならない意味に於いて客観主義は是認せられるとしても、我々は価値を価値自体に賦与するのでも価値自体を評価するのでもない。価値自体はよつてもつて賦与乃至評価の志向作用の行わるる方法的対象 *id quod* に過ぎず、志向作用の本來対象 *id quod* たりえない。もし価値存在論主義に非難すべき点があるとしたならばこの様に価値を本來対象たる物自体、即ち、存在基体と取り違えたことに存す

る。賦与乃至評価の志向作用に於いて存在基体はあくまで主語的なものであり、価値は實に述語的なものとして正にその志向作用の媒介に依つて前者に帰属せしめられるのである。価値は価値的志向作用以前に成立する規準として客観的であつても、決して物自体的な存在基体と等しく主語的ではありえず、述語的にのみ客観的なものである。価値自体は、主語でも述語でもない志向作用自体を媒介者とするところの特異の述語的なものであるが、それが客観的實質的な述語自体である限り矢張り重要な「である存在」の変容であり、我々は之を存在の基本的範疇たる「所屬性」*ess, habitus* に於いて扱わうとするのである。

価値自体は確かに存在である、然しそれは決して志向作用の本來対象として主語的な物自体とはなり得ず、従つて実体範疇ではない。それは実体範疇に帰属させられるとしても、存在対象自らの理由に基いて帰属させられるのではなく、専ら志向作用自体の媒介に依るものである以上、分析的対象關聯に據る屬性範疇でも、綜合的対象關聯に依る偶性範疇でもなく、对象的には主語と原則的に自由の關聯にある合宜的述語範型たる所屬性の範疇に該当するのである。

註(一) J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie* Bd. II, *Verlehere*.

註(二) S. Thomae Aquinatis *Quaest. Disput.*, Q. I, Art. I, *In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum. Convenientiam vero en is ad intellectum exprimit hoc nomen verum.*

註(三) 存在が「もの」*res* であるのは存在が肯定的に本質 *quidditas vel essentia* として示された限りに於てであり、「一」*unum* であるのは存在が否定的に不分割 *indivisum* として示された限りに於てであり、「異なるもの」*aliquid* であるのは他の存在から区別された *aliud quid* である限りに於てであつて、何れも専ら存在の本性に由来する名称である。これに反

して存在が「眞」verumであり「善」bonum であるのは存在の本性からのみでなく、存在と「元来凡べての存在と適合する本性を有するあるもの」aliquid quod natum est convenire cum omni ente 即ち、精神的な主観 anima との適合から寧ろ由来するものである。Thomae Aquinatis Quaest. Disput., Q. I, Art. I, Corpus Articuli. 参照。

註(四) 主語と述語との關聯は主語と述語とが示す対象的な存在自体の關聯に基くものであり、これが主観的判断機能に基く述語指定を客観的に眞ならしめる要素である。つまり主語と述語とは第三者である主観機能の媒介に依らず、既にそれ自身の内容上相關聯して居るのであるが、価値述語の他の存在主語に対する關聯にはこの主観の指定期能自身が不可欠の役割を演ずるところに特殊性がある。勿論その場合と雖も価値述語も基体主語も共に存在概念である限り、之は存在論の問題ではあるが、第三者の主観機能の媒介の重要性の故にここに主観主義的な認識論の出発点も存したのである。新カント派のウィンデルバン、リッケルトに於て存在の「眞理認識」も亦存在の「善」「美」評価と共に一つの価値評価とされたのであるが、この価値述語についての上述の特異性の故にそれは特に「存在」と対立する「妥当」として主観化せられたのであつた。しかし「妥当」も一つの存在であることは後に新カント派自身によつても認められたのである。この問題に関しては拙著「存在の論理学」研究」(岩波、一九四四・一九四八年)九〇頁、註九及び次章を参照せられたい。

## 第二章 所属範疇の命題学的構造

「眞」とか「善」とかの価値概念を存在概念と同一視するとスコラ学が非難されるのが常のことであるが、実は以上を示した如く、スコラ学に於いても価値は決して単なる存在關聯にのみ由来するものでなく、必ず認識乃至意志の主観的志向との關聯に於てのみ規定せられて居ることに注目すべきである。又他方主観的志向を超越してそれと無關係に存立しうる存在対象の物自体の概念を価値領域に移入して価値を恰も一切の主観的な価値賦与乃至評價の作用と無關係に存立する物自体と考えるニコライ・ハルトマンの価値存在論は価値規準が主観的な志向作用に先行すると主

張する限り正しいものであるとしても、価値賦与乃至評価の志向作用の本來的対象があくまでも存在対象の物自体に向うものであつて、決して価値自体に向うものではなく、価値は賦与乃至評価の志向作用にとつて単に方法的対象でしかないとの重要事実をそれは見誤つて居るので、この点ヘッセンがニコライ・ハルトマンを批評して価値自体は客観的であつても主観的志向と無関係ではないと主張したことは正しいと思われる。かくて存在自体が志向的主観と無関係でなく、又価値自体が志向的主観と無関係でないとするれば、志向的主観を媒介として存在と価値とは互いに關聯し合うものであることが容易に理解せられる。

スコラ学は価値と存在との代置を説くが、それは必ずしも存在と価値とが同一であるとしたのではない。ニコライ・ハルトマンの価値自体説は価値と中立的な存在との極度の分離を説くのであるが、ヘッセンの批判する如く、価値は志向作用と無関係でなく、之を通じて存在対象の上に実現さるべきことを自らの本性上要請して居るのである。斯くてこそ存在と価値とは全然同一でなく、又全然無關心獨立でもなく、その何れにも非ざる志向的主観と云う第三者によつて媒介的に關聯せらるべきものであることが解る。従來のスコラ的価値論は主としてこの第三者と存在との關聯に重点を置き、現代の価値自体論はこの第三者と価値との關聯のみに重点を置く嫌いがある。存在をこの第三者たる志向的主観と全然同一視する限り、存在を単に志向的主観の内容に過ぎないとするカントの認識論的主観主義が生じ、又価値がこの第三者たる志向的主観と全然同一視せられる限りに於いてカント的な価値主観主義が生じて來たと見られるのであるから、スコラ的価値論も、現代価値論も共に存在乃至評価と主観との同一視に一樣に反対して來た以上、正に客観主義の名に値いするものと考えられる。しかし両者は斯く客観主義であり乍ら何れも価値と存在との全体の關聯を扱つて居るとは云えず、上述の如く、スコラ学は主観的志向と存在との關係にのみ偏し、価値自体論

は主観的志向と価値との関係にのみ関心を集中して來て居るので、この際寧ろ、主観的志向を媒介的第三者として定立し、客観的な価値と客観的な存在との全体關聯を關心の対象とすることこそ望まれる次第である。

価値賦与乃至評價の志向作用は存在基体を主語としてこれに価値述語を帰属せしめる作用である。価値は述語として存在基体に賦与乃至帰属させられる限り一つの「である存在」である。それは自ら存在自体ではないとしても一つの存在たることは失わない。勿論自体性のない存在は通常の存在でない。妥当存在 *Ueltenssein* は自体性を有しない以上、最も存在性のないものであり乍ら、矢張り主語的な存在基体自体に帰属せしめられる述語として一つの存在たることを失わない。実体範疇は物それ自体の範疇であつて問題ないが、属性範疇と雖も実体に内在し乍らも「自らに依つて」 *Per se* である、必然的であるとの一種の自体性を有し、偶性範疇も実体から偶發する不定のもの乍ら「自らに於て」 *in se* であるとの一種の事物性を失わない限り、矢張り自体性を保有して居ると考えられる。かくて所謂存在対象は実体の無条件的自体性を中心とし、それを条件的に媒介する属性乃至偶性の様式に於いて一応完結的に成立し、単に本來的な物自体たる実体の様式のみならず、派生的な物自体たる属性・偶性の兩様式に於ける總体たるこの存在対象に対して云わば価値述語が主観的志向作用を媒介として対立する形となる。客観的にして自体性のある所謂、存在対象に対して客観的にして自体性のない妥当価値が対峙し、後者が前者に主語述語の命題關聯に於いて帰属せしめられることになる。存在対象自体に於いて最も主語的な実体も自らの述語として主語述語關聯をもつて示され、属性も偶性も実体主語に対する固有な主語・述語關聯を以つて示されたのであつたが、之らに対して最も他者的な価値述語は如何なる主語・述語關聯に立つのであろうか。

一般に主語・述語の關聯には四つの基本的な型を設定することが出来る。即ち、任意の命題に於ける述語はその主

語に依存するが、その主語が他の命題に於いては述語として更に他の主語に依存する。そこで述語の依存する主語をどこまでも求めて遡求する系列を下降主語と、*katō*の系列と呼ぶが、この系列の究極に到れば主語はもはや如何なる他の主語の述語にもなり得ざるものとなり、この主語を強いて述語とするとすれば、それは他のものについての述語ではなく、自らについての述語 *praedicatum sui* としか云えない究極命題に達する。この様な命題では主語も述語も共に自ら自身であり、主語・述語關聯とは自らの自らに対する云わば自己關聯に他ならないものとなる。そしてこの様な命題の肯定形が同一命題、その否定形が矛盾命題に他ならず、又この様な自ら以外の如何なるものにも依存しないと主語・述語の基本的關聯こそ実体範疇と呼ばれるものなのである。そして同一・矛盾律の本質定義性格と実体範疇の存在的性格とから如何にして弁証法論理が展開せられるかについては曾つて論考したところである。この第一の主語・述語關聯に対してその他の考えられうる主語述語關聯は何れも述語が自ら以外の主語に依存すると云う云わば他者關聯に他ならない。ここで主語と述語とは別々の他者同志であつて、この互に他なる主語・述語間に可能なる關聯は、先づ主語が述語を含むと云う分析的な關聯、次に述語が主語を含むと云う、換言すれば、述語に於いて主語の中に含まれなかつた何物かが主語に附加せられると云う総合的な關聯、更に今までの如くに主語と述語とが重なり合はず互いにはなればなれになつたまま互いの間に成り立つところの全く自由な關聯とである。そして述語が主語に内属すると云う主語・述語の第二の基本的關聯に於いて「性質」「分量」「關係」の屬性範疇が成立し、その存在的性格とこの分析關聯を支配する理由律の一般者推論性格とが相俟つて演繹論理が展開し、又述語が主語に何ものかを附加すると云う主語・述語の第三の基本的關聯に於いて「能動」「所動」「時間」「空間」「状態」の偶性範疇が成立し、この存在性格とこの綜合關聯を支配する因果律の現象記述性格とが相俟つて帰納論理が展開することも既に他

日論考したところである。(二)そこで主語に対して全く他者である述語を主語に附加帰属すると云う第四の基本的關連に關して、殊にそれの他の主語・述語關聯に対して有する特長を先づ考察することにする。

主語と述語とが互いに他者として關聯するところの第二第三第四の基本的關聯の中でも、最後の第四關聯は全く優越的な意味で他者的である。何となれば理由律に支配される第二の主語・述語關聯は、理由律に於いて帰結が全く理由に内在し、理由が帰結を拡充する如く、主語は内容的に述語を自らの中に包攝して居り、因果律に支配せられる第三の主語・述語關聯は、因果律に於いて原因が結果を拡充せず、結果は原因に機動せられて原因以上に拡張する如く、主語は述語に於いて内容的に拡張せられる。この様に分析的であれ綜合的であれ兩關聯の何れに於いても主語と述語とは内容的に交錯し、主語・述語關聯はここでは兩名辭概念の單なる形式的結合でなく、眞にその内容に基く存在實質の關聯を意味するものであり、他者關聯とは云つても、主語の自体性がこの何らかの實質的關聯を通じて述語に媒介されて來て居るのである。実體範疇は「自らに於いて自らに依つてである」*in se et per se ens*と云う自己貫徹の存在論的性格を有するもので、これは同一・矛盾律に支配せられる上記第一の主語・述語關聯の中に弁証法的に専ら自體的のものとして成立するのであるが、之に対して他者的な屬性範疇は「他に於いて自らに依つてである」*in alio et per se ens*と云う事物内在的存在論的性格のものであるが、それでもその「自らに依つてである」*per se ens*との自体性は主語・述語の分析的な第二の實質關聯を通じて始めて媒介せられて來たものであり、又他者的な偶性範疇の存在論的性格は「他に依つて自らに於いてである」*per aliud et in se ens*と云う偶發事物的のものであつて、その「自らに於いてである」*in se ens*との自体性を主語・述語の綜合的な第三の實質關聯の媒介によつて確保して居るのである。ところが最後の所屬範疇乃至適性範疇は「他に依つて他に於いてである」*per aliud et in alio ens*

との専ら他者的な存在論的性格のもので、ここでは主語・述語關聯を以て主語実体から媒介さるべき何の自体性も含まれて居ないので、この様な範疇こそ主語と述語とが何ら内容的に交錯せず、互いに自由であつて、専ら形式的機能的にのみ關聯する第四の主語・述語關聯に相應する。今までの主語・述語の命題關聯は主語名辞の對象的内容の自体性が何らかの意味で述語に貫徹するものであり、主語と述語の結合が専ら主語的な実体的なものに依據し、ここにアリストテレス的なものと考えられて来た主語主義の意義も存したのであるが、主語述語のこの第四の關聯の結合根據はもはや主語実体の自体性にのみ存するとは云えない新たな視點に立つべきもので一般にプラトンのと考えられる述語主義もこの価値述語的な所屬適性範疇に於いては特別な意義を得てくるものと解せられる。

主語・述語の命題的な關聯が専ら主語より述語に向つて媒介貫徹せられる実体の自体性に依據するとするアリストテレスの主語主義がもはや第四の主語・述語關聯に於いては維持されないとすると、ここにそれとは全く逆な述語主義の考え方が有力となる。即ち、述語と主語との結合の理由を反つて述語の自体性に求め、述語自体の中に主觀の実存根據を見てこようとするのである。しかし命題の根據を述語に求め、述語を主觀とし意識とする述語主義は第一、第二、第三の主語・述語關聯は勿論のこと、今ここに問題としている第四の主語・述語關聯にも全く不相応である。蓋し、価値述語は上述したその存在論的定義から見て如何なる意味でも存在自体性を含有しないものであるから、決して自らでは主語実体に歸屬する力を有しない。それはその様な自体性なきものであり乍ら、矢張り主觀的志向能力からは独立な客觀的な内容の妥當存在に他ならない。かくて主語・述語の關聯はここでは主語自体性の代りに元來成立しもしない述語の自体性を仮定することで解決するものでなく、既に客觀的内容的に成立して居る主語的実体並びにその自体性を媒介されて居る述語的な屬性乃至偶性と、これとは離れて矢張り客觀的内容的に成立して居るが存在

自体性なく、唯々、妥當存在的でのみある価値述語との兩者の何れかに結合の根據を求めず、それら客体的な何れのものにも非ざる第三者たる主觀的志向機能にのみ結合の根據を求めることに依つて解決するのである。かくてここでは主語も述語も内容的には何の交錯關聯もなく、全く互いに自由の關聯であつて、それが唯々機能的にのみ主觀によつて關聯させられると云うことになるのである。我々は實體を會つて主体と名付けたのであるが、それは屬性、偶性に對してその何であるかと云うことに關して實體が何らかの意味で責任をとり、常に自らの自体性の媒介を通じてそれらを規定支配して居たことを示したかつたからであるが、今価値適性の述語に關しては實體は上述の様に自由な關聯しか有つて居ない以上、單に基体としての意味しか有しえないのである。(四) 価値適性の述語は實體によつて内容的に規定せられず、單に實體に對して外から附加歸屬させられるに過ぎず、實體も亦これをして自らの上に實現せしめる單なる基体となるに過ぎないのである。つまり實體は屬性・偶性に對して専ら主体的であり、その限り、實體は自らに伴つた屬性偶性と共に全体として今度は価値述語に對し専ら對象基体としてのみ關聯するのである。

實體に於ける主語・述語の自己關聯が同一・矛盾の原理に支配せられ、主語・述語の他者關聯の中屬性諸範疇による主語・述語の分析關聯が充足理由の原理に、又偶性諸範疇による主語・述語の綜合關聯が因果現象の原理に支配せられることについては他日論及したところであるが、<sup>(五)</sup>上述の適性範疇に於ける主語・述語の自由な關聯を支配する原理として目的律と云われる目的・手段の原理を考察して見よう。目的はそれに適しい手段を定め、又手段はそれに適しい目的を有つて居ることが望ましいことであり、又極めて當然のことの様に思われるが、実はこの望ましいことが必しも當然のことではないのである。充足理由律に於いては理由の肯定は必ず歸結の肯定であり、歸結の否定は必ず理由の否定を意味し、又因果現象律に於いては結果の存在は必ず原因の存在を指示し、原因の非存在は必ず結果の非

存在を指示するものであつたのであるが、目的と手段の關聯ではこの様な必然的關聯を如何なる意味に於いても認め難い。「目的肯定は必しも手段の肯定を意味せず、手段の肯定は必しも目的の肯定を意味せず、又目的の否定は必しも手段の否定を意味せず、手段の否定は必しも目的の否定を意味せず」。目的と手段との間には理由律や因果律に存した様に一方の他者が他方の他者を必然的に拘束する様なことは一つもなく、兩者は原則的に自由である。そしてこの自由な兩者の間であつてこそ始めて相互に適合すると云う合宜的關聯が始めて成立する。目的と手段とはその各々の本性内容の必然的な規定性によつて適合するのではなく、その各々の本性内容は何ら交錯することなき別々のものであり乍ら、その何れにも非ざる第三の媒介者によつて合宜的に配合させられる。目的と手段との結合はこの故にその何れかに屬する本性的自体性に依るものでなく、全く第三の媒介機能者の力に依據するものである。ある媒介者にとつては目的となるものと手段となるものとの不適合が著しくとも、もつと強力な媒介者にとつては同様のものが適合的に配合せられると云う様に、兩者の適合には相対的程度が考えられる。ここでは一人以上の媒介者について去つたが、勿論、同一の配合媒介者にとつてもその配合の機能如何によつて適合には種々の相対的程度を設定することが出来るので、これがヘッセンが價值的なものが「誰かに対してのもの」<sup>(六)</sup>「für jemand」であり、又兩極的構造（積極的と消極的の兩方向）*polare Struktur* <sup>(七)</sup>のものであると云つたことに相應もすると考えられる。

以上の様に原則的な自由の關聯に立つてその上に始めて適合する合宜關聯が成立する以上、我々は第四の主語・述語の自由關聯に於いて目的律の支配を認め、價值的な所屬適性の範疇を目的主語に対する手段述語として理解してゆく途が拓かれたと云えるであらう。目的に対して手段の意味する内容は「有益である」、又は「役に立つ」と云うことで、手段はこの合目的性の見地に於いて「善い」のである。そこで手段述語を何らかの実体主語に歸屬させること

は実体が何かに役に立つ、何かに有益であると云うことになり、実体は実体以外の何らかの目的を条件としてその爲に「善い」と云うことになる。理由律に支配せられる分析的な主語・述語系列に於いて、又、因果律に支配せられる総合的な主語・述語系列に於いて、もはや自分以外の如何なるものも述語にもなりえざる究極の主語として始めて自己理由、乃至自己原因としての実体が成立し、<sup>(八)</sup>その他の主語はその背後にこの実体を予想するとは云つても何れも条件的な主語で、この場合には主語であつても他の場合には述語となりうると云う様な相対的な主語に他ならないのであるが、我々は「実体が何かの爲に役に立つ」と云う命題に於いて矢張りこの様な条件的主語を認めることが出来るのである。即ち、「実体は実体以外の何かの爲に」と云う条件的主語に対する述語として一般に手段述語が帰属させられる。従つてこの条件的主語の前提する「何か」と云う目的は更に別の「何か」に關しては今度は自ら手段として「役に立つ」ものであり、更にその「何か」から他の「何か」へと手段は常に更に高次なる目的に向つて遡るのである。かくて最後に「実体」が自ら以外の「何か」でなく、正に「自らの爲に役に立つ」と云う系列の究極に達したならばもはやそれは条件的主題でなく、「実体が自らの爲に」と云う無条件的主語が手段述語を要求することになる。一般に手段述語が条件的主題であれ何らかの実体主語に合宜的に帰属させられる時にその合宜性の故に価値的と呼んでいいのであるが、我々は特に狭義に「価値」と呼ぶのは右の意味での無条件的主語に帰属させられる手段述語に限定される<sup>(九)</sup>と考える。蓋し、価値とは狭義に解すれば、「それ自身の爲によい」、「それ自身に適合する」と云う、「善なるものを善なるもの爲に求める」と云う非手段的、非功利的の何ものかを意味するからである。そこで「実体は実体以外のものの爲に善い」と云う条件的主題に於いて一般に手段述語が、「実体は自ら自身の爲に善い」、自ら自身に適合すると云う無条件的主題に於いて特に価値述語が成立すると考えてよい。しかし本性上「手段述語」とは条件的低

次の価値述語であり、又「価値述語」とは本性上無条件的な高次の手段述語を意味するに過ぎないのである。この様に一般に価値附与乃至価値評価に関して実体主語乃至対象基体に帰属せしめられる価値乃至手段述語を、目的律の支配する主語・述語の命題学的構造の見地から把握することが出来るのである。

註(一) 拙著「『存在の論理学』研究」昭和十九年、岩波書店、第三部二二七頁以下及び第四部三四七頁以下参照。

註(二) このことは「自らに依つてである」との自体性が実体に於いての如く「自らに於いて」の無制約的様式でなく、「他に於いて」と云ふ分析的な制限様式を以て表示せられるとも云へよう。

註(三) このことは「自らに於いてである」との自体性が実体に於いての如く「自らに依つて」の無制約的様式を以てでなく、「他に依つて」との総合的な制限様式を以て表示されて居るとも云つてよいであらう。

註(四) 上掲拙著「『存在の論理学』研究」二二〇—二二二頁、一七六頁—一七八頁参照。

註(五) 前掲拙著一〇七頁以下、二六五頁以下、三五八頁以下参照。

註(六) Johannes Hessen: Wertlehre, 1948, S. 59.

註(七) S. 56.

註(八) 上掲拙著一五六頁以下、一六四頁以下参照。

註(九) カントがその無上命法に於いて一切の条件性を排したこともこの狭義に価値的なもの、理想主義的に価値的なものを表しせん爲であつたと考へられる。

### 第三章 価値存在の範疇論的性格

価値述語が専ら価値賦与乃至価値評価の志向作用によつて対象基体に帰属させられることは上述した通りであるが、次にこの存在自体性を有しない妥当存在としての価値述語が対象基体としての実体主語に帰属させられることに

依つて如何なる存在論的事態が生ずるかを明らかにしたい。実体主語に対する自らの述語としての実体述語は勿論のこと、実体主語に対する属性述語も、又偶性述語も何れも主語的対象的なものとの實質的交錯を通じて、既に何らかの主観的志向に依る主語・述語の結合以前に対象的に關聯させられて居り、それ自身対象自体の範疇として確立されて居る。しかるに第四の所屬乃至価値述語は唯々専ら何らかの主観的志向に依る媒介によつてのみ対象主語と關聯するものであり、その他の範疇の如くに純粹に対象的な存在様式とは見られず、一応対象基体から離れて成立する妥当存在と見られ、之が基体主語に歸屬させられることに依つて新しい存在論的事態として實現するのである。実体、屬性、偶性の諸範疇が何れも先づ主観的志向作用の本来対象自らの基本的形式であつたことはそれらの範疇を存在論的に理解することを非常に容易にしたのであるが、所屬の範疇はもともと主観的志向作用の本来対象となりえざる方法対象に過ぎないものとして主観に対しては客観的であり乍ら、物自体的な存在対象に關してはそれから離れて云わば一応主観の側に成立するものであるから、この述語範疇の存在論的性格の理解は甚だ困難である。それは主観に対して何らかの客観性があり、又それが対象基体に歸屬させられることによつて新たな存在論的事態を由来すると云う点から云つても確かに一つの存在ではあるが、しかも存在であるとしても何らの自體性のない妥当存在乃至意味存在であると云う。

我々は一般に範疇概念を主観の側にある方法対象としても有しうるが、しかしそれは方法対象である前に既に本来対象に於いてあつたものなのである。ところが範疇の中でもこの価値乃至所屬範疇のみは方法対象としてのみしか成立しない。従つて対象基体を主語とし妥当存在を述語とする主語・述語の範疇關聯は單に対象それ自体の關聯として完結せず、必然的に主観の側にある方法対象に跨がり、云わば主観的志向の世界に關与せざるを得ず、専らその媒介

を予期することとなるのである。(一) 斯くて自体性のない価値述語が自体性のある対象基体の上に実現されて如何なる新しい存在論的事態が出来るか云う点を考察することによつて始めて価値述語の存在論的乃至範疇論的性格を明らかにすることが出来る。蓋し、存在であり乍ら存在自体性のない価値は存在自体性のある対象基体の上に実現された価値として始めて本来対象となるのであり、且つ、実現すると云うことが自体性のない価値にとつては正に本性的なものであつて見れば、本来対象としての対象基体の上に読みとられた存在論的事態こそ価値述語そのものの存在論的性格と考へてよい訳で、以下扱わうとするアリストテレスの所屬範疇についての考察も以上の見地から解釈さるべきであると考えらる。

アリストテレスはその形而上学で所屬乃至所有 *esse, habitus, esse, habere* の範疇を説明して、それは一つの意味では「所有するものと所有されるものとの或る現勢態である。……衣服を所有するものと所有せられた衣服の中間に所有がある」と、<sup>(二)</sup>又他の意味では「よつて以てものがそれ自体に関し、又は他のものに関して善く或いは悪しく配置されると云うところの資質である」として居る。<sup>(三)</sup>そしてこの後者の意味からニコマホスの倫理学等で用いられる習慣乃至習性の概念が生じ、これによつて「徳」も亦説明されるのである。しかし範疇としてはアリストテレスは寧ろ前者の意味をとつて居り、所屬の範疇の例証として着物を着るとか武器をつけるとかの事柄を掲げて居る。又、トーマス・アクイナスも前者は單なる「所有する」*habere* に関することであるが、後者は或る「状態にある」*se habere* に関することであるとして兩者の意味を區別して居るのであるが、私の考へでは、内容的に見てこの兩方の意味は決して無關係ではない。蓋し、範疇としての前者は單に「もつ」とか「もたれる」と云う能動・所動の作用でなく、「もつもの」と「もたれるもの」との中間者としての「所有」であつて、その様な所有とは結局もつものともたれるもの

との間にある適合性乃至合宜性以外の何ものでもない。着物を着ると云うことは着る実体が着物を現象することなく、着る実体とは一応独立に成立した着物が先づその実体に適合することを意味して居るからである。そして後者の意味で或るものが自らに関し或いは他に関し善く或いは悪しくある資質乃至状態と云う時も、善いとか悪いとかはものが自らに関し適合するかしないか、ものが他に関し適合するか、しないかと云うことに他ならない。トーマス・アクィナスは之を註釈して「所屬とはもの本性へか、その働きへか何れかへ指向する資質である」*habitus est dispositio quaedam in ordine ad naturam rei vel operationem ejus* <sup>(四)</sup>として居るが、丁度「自らに関し適合する」*se habere in seipsa* <sup>(五)</sup>と云うものがもの自らの本性に指向すること *in ordine ad naturam rei* に当り、「他に関し適合する」*se habere ad aliud* と云うことがもの(自ら以外の)目的乃至手段であるところのその働きに指向する *in ordine ad operationem ejus* <sup>(五)</sup> *quae est vel finis vel via in finem* に該当する訳である。之は恰も前章に扱つたそれ自身の爲に適合する狭義の価値述語と自ら以外の他のものの爲に適合する手段述語との區別に相應すること、特に注目すべき点であろう。

結局、所屬の範疇としての意味とせられる第一の意味も、習性乃至習慣としての意味とせられる第二の意味も共に内容的には區別せられる程のものでなく、適合性乃至合宜性と云う共通の内容を通じて矢張り一つのものと考えられる。この故にこの所屬乃至習性を共に適性範疇と名付けて差支へない訳であるが、却説、アリストテレスに於いてもトマスに於いても未だこの適性範疇が必しも他の性質乃至状態等の属性乃至偶性範疇から明確に區別されては居なかつたのである。即ち、それは或る場合は性質の一つと算えられ、しかも性質の中でも「外から附加される様な性質」*qualitas adventitiae* <sup>(六)</sup>として主語に關してもつとも外的な述語的なものと考えられ、又他の場合には一つの状態として

て、しかし一般に現象的状态が變動極りないのに対して「比較的恒常的な状態」*dispositio difficile mobilis* として(七)それは考えられて居るのである。この様に所屬が性質と云う屬性範疇や状態と云う偶性範疇に対してどつちつかずであつて、範疇の独立性を疑われることは一見困つたことであるが、実は反つて所屬範疇の存在性格から由来した事柄で之を通じて遂にこの性格の理解に進むことが出来ると考えられる。上記の如く所屬範疇は「他に於いて且つ他に依つてである」*ens in alio et per aliud* と云う存在性格を有して居り、之が実体範疇の自体性と何ら共通交錯するところがないことも上述したところであるが、その代りこの範疇は「他に於いてである」*ens in alio* と云う点で屬性範疇と共通であり、又「他に依つてである」*ens per aliud* と云う点では偶性範疇と全く共通なのである。即ち、所屬範疇が屬性範疇の「性質」や偶性範疇の「状態」と混同されるのは、実はそれが何らの自体性を有しないと云うその範疇自らの存在性格に基いて実体に対して外的であり乍ら専ら屬性範疇と偶性範疇に於ける他者性格に相似して居ると云う事情に由来するのである。

抑々所屬範疇が実際に成立する爲に必要な前提要件をなす対象基体は単に実体範疇のみでなく、実体範疇を中心として之に主体的に規定せられる屬性範疇と偶性範疇とを伴うもので、之ら三つの範疇を今度は主体としてでなく基体として前提するところに所屬範疇の面目も存する訳であるが、実体範疇の主体的自体性はもはや屬性・偶性範疇に貫徹した様にはここに貫徹してこないで、この範疇を具体的に考える爲には実体範疇からでなくどうしても対象基体の一部を構成する屬性範疇並びに偶性範疇との比較から考えてこなくてはならない。存在性格が「他に於いて、且つ自らに依つてである」*ens in alio et per se* と云う所の屬性範疇は「他に於いて」と云う点で事物内在的であり、「自らに依つて」と云う点で必然的である。即ち、それは独存する事物としてでなく実体本質の中に含まれる一般者理據

であるが、然し本質内にある限りに於て実体本質が生じて滅びない限り、それと共に何らかの意味で必然的に存立する存在様式である。又存在性格が「他に依つて、且つ、自らに於いてである」ens per aliud et in se ところの偶性範疇はその「他に依つて」と云う点で偶然的であり、「自らに於いて」と云う点で事物的である。即ち、それは実体本質の外に原因される個別者現象であるが、実質本質の外にある限り、本質の滅失なくして滅失しうる偶然的存在であるが、必然的に事物的なるもの外にある以上自らも偶然的乍ら事物的たりうるものである。これに対し「他に於いて、且つ、他に依つてである」ens in alio et per aliud ところの存在性格なる所属性は「他に於いて」と云う意味では事物内在的であつて本質と共に必然的に恒久的であるかの様であるが、他面「他に依つて」と云う実体本質にとつての偶然性を具有して居る。性格の兩要素は一見矛盾して居る如く思われるが、これは所属性が実体本質内に深く根を下ろすけれども、属性の如く実体本質に必然的な不可欠のもの、実体本質に先験的アッリクなものとしてでなく、実体本質に外から加えられた、本質にとつては寧ろ偶発的に獲得された存在様式を示して居り、又所属性が偶発的なものとしては実体の偶性的現象乃至状態に依存はするけれども、それだからとて偶性の如く変転常なく、恒常性の何の保証もないものでなく、後驗的アッスリク乍ら実体本質の中に定着させられる資質としての存在様式を示すものである。

妥当存在たる価値述語が対象基体たる主語に帰属させられる時、実体主語は既に属性述語なり、偶性述語を自らに具有する基体主語であつて、価値述語は単に主語実体的のもの他自らに先行する述語的属性乃至偶性的なものを含めた一切を前提し、云わば、之らに一つの完成態(八)を与えるものである。そして妥当存在の附与によつてこの様な対象基体の上に惹起せられた新しい存在論的事態がかのラヴェツソンによつて独自の仕方注目された「習慣」なのである。彼は「獲得された習慣とは一つの変化の結果として生じた習慣である。……一変化の結果として、しかも習慣を

生み出した当の変化に、関して得られた習慣なのである<sup>(九)</sup>と云い、又「習慣を生み出した変容が永く続けば続く程、又反覆されればされる程習慣は愈々力強くなる。それ故習慣とは一変化の連続又は反覆によつて生れ、しかもこの当の変化に向うところの素質なのである」<sup>(十)</sup>と云つて居るが、これはアリストテレスが「自らに生具でないものの導きをうけるものは度々或る仕方で動かされることによつて習慣を得る」<sup>(十一)</sup>と云つて居ることの敷衍とも云えよう。このアリストテレスの言句の中で「ものが自らに生具でないものの導きをうける云々」とあることは、価値述語がものに附与されることは、そのものの本質乃至本性に由来する云わば属性的な帰結としてでなく、全くそのものに本性的でない異つた第三者の媒介を要すると云う上述して来た事態を暗示するものとして特に興味を惹くのであるが、それはさて措き、アリストテレスにしてもラヴェツソンにしても習慣の成立はものにとつて後驗的な或る動かされ方乃至変容の反覆を前提すると指摘して居る。つまり所屬性は一面「性質」の様なものとして定着されるとしても、それが成立する爲には他面必ず現象的な「状態」を前提すると云うことである。この「状態」はその他の偶性的諸範疇たる「能動」「所動」「時間」「空間」の綜括とも云えることで、これを実体の現象乃至「はたらき」と呼び代えることも出来る。そして「習慣」が成立するためには彼らによれば必ず現象乃至「はたらき」の反覆が前提されるのであつて、云わば一種の統計的状态が要求されて居るのである。

元來、実体は理由律に基いてその本質から導出される屬性の一般者的な枠によつて自らの個別的現象を先驗的に規制して居るが、それは飽くまで規制であり枠であつて、眞に個別的に現象するものは因果律によつて実際に生起するものとして各個事物的に規定されなくてはならない。そしてこの各個偶発的に生起する個別現象乃至「はたらき」が帰納的に集計されてくるとそこに統計的に反覆することを保証された種々の集團現象が生じてくるのであつて、通常

の現象法則は凡べてこの意味での統計的蓋然性を有するものに過ぎない。「習慣」はその成立に必ずこの様な何らかの統計的反覆現象を前提するが、それは習慣的過程が単なる蓋然的な現象過程に止まることを意味するものではない。統計的狀態はもともと各個現象単位の偶発の集計であつて、蓋然的とは本性的に偶然的なことなのである。従つて同様なことの反覆が永続する場合があつても、それは予め意図されてその様になつたのではなく、たまたまそうなつたに他ならない。統計的規定性は決して内的規定でなく、外的な關聯からたまたまそうなつてしまつたと云う因果律の結果規定 *effectum ab causa efficiente* であつて、その様なものであるだけに必ずしもそれは現在の様になる必然性なく、可能性の上から云えば相異なる種々の集團現象が成立してよいのである。そして「習慣」はこの様な幾多の實在可能な集團現象の競合の中に一定の撰択原理が働くことによつて成立した一集團現象に他ならない。トーマス・アクイナスも「習慣的素質は実体が多くのものの競合する能有の中に存する場合に要求せられる」 *Habitualis dispositio requiritur, ubi subjectum est in potentia in qua multa concurrunt* と云つて居るが、この多くのものへの能有性 *potentia ad multa* の一つの現実への推移が純然たる機械的偶然に委せられないで一つの撰択原理に依據する時、始めて善惡の評価の対象となる様な「習慣」が成立するのである。つまり実体の単なる集團的統計現象に止まらず、その実体の本質自身に対してか、或いはその実体の本質以外の他の目的に対してか何らかの意味で合目的に適合するところの集團現象のみが撰択的に規定せられるのである。かくして「習慣」は決して単に蓋然的な、外的統計的規定による無原理のものでなく、目的に対する適合性の原則即ち、目的律をかゝる撰択の原理となすところの内的規定性に基く一種の状態乃至「はたらき」に相應する。実はこの様な状態乃至「はたらき」が内的規定性を有すると云うことはそれがもはや単に「他に依つて」 *per aliud* との偶性的な現象範疇のものでなく、「他に於いて」

εὐλοιο と云う実体本質内在の資質になつて居ることを示すものである。それは実体本質に内属する属性範疇が「状態」現象を単に規制するのは異なり、反つて偶性範疇と共に「状態」現象を規定するものであつて、偶性範疇が因果律に基き「状態」現象の結末について責任をとらず、唯とその出発点だけを規定するのに対し、「習慣」の根據としての所属性範疇は「状態」現象をその結末に於いても規定すると云う因果律に於いては到底見出されない現象終局の内的規定性（目的性）であり、この故に専ら偶性的「状態」を規定するもの乍ら属性と同様実体本質に深く内属せしめられる恒久性を有して居るのである。それは先驗的<sup>アフリヤリ</sup>には最も外的な述語であり乍ら、後驗的<sup>アポステリヤリ</sup>には実体主語に深く内属するに到る全く新しい範疇的存在様式であつて習性乃至所属性 habitus と云うべきも、価値的なもの一般の根據としては寧ろ適性 convenientia の名称を以て呼ぶ方が一層適切であらう。

註(一) このことは上述した如く、スコラ学に於いて善 bonum と眞 verum とが存在 ens と代置せられるとしても、單なる存在概念でなく、存在が意志に関して善であり、存在が理性に関して眞であると云う訳で、常に価値概念が主観の志向性の介入を以て成立する事態に相應するものである。

註(二) Aristotelis Metaphysica, Lib. V. C. 20, 1022b: ἐξες λέγεται οἶον ἐπέγρεά τις τοῦ ἔχουτος καὶ ἔχουμένου ..... τοῦ ἔχουτος ἐσθῆρα καὶ τῆς ἔχουμένου ἐσθῆρος ἔσθι περιεῖδ' ἐξες. (Habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habitus.....inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius.)

註(三) Aristo, Met., 1022b: ἐξες λέγεται διαφέρει καθ' ἑν ἢ εἰ ἢ κακῶς διακρίσθαι τὸ διακρίσθαι, καὶ ἢ καθ' αὐτὸ ἢ πρὸς ἄλλο οἶον ὕγια καὶ ἐξες τις. (Habitus dispositio dicitur, secundum quam bene et male dispositur dispositum, et aut secundum se, aut ad aliud; ut sanitas est habitus quidam.)

註(四) Thomas Aquinatis Summa Theologica, Q. L., Art. 1. 2. 4. 參照。

註(五) 一般に適合性と価値とが關聯する事は次のトーマス・アキノナスの引用からも明らかである。但し、括弧内は自分が挿

入したのであるが、その意味は單に自己本性への適合としての自己適合（価値述語）の他に、自分以外の他の目的に向ふ働きへの適合としての他者適合（手段述語）も一種の善（手段的善としての有用性）に属することを示したかつたからに他ならぬ。

Thomas Aquinatis Summa Theologica, Q. L. Art. 2.; Modus conveniens naturae rei (et operationi ejus) habet rationem boni. (事物の本性(並びにその働き)に適合する様式は善の理據を有す)。

註(六) Thomas Aquinatis Summa Theol., Q. L. Art. 2.

註(七) op. cit.

註(八) 完成態は *eyerica* に通ずるが、独逸語で *Fertigkeit* と云ふ時それは「仕上げ」「完成」更に「技能」等となり、

結局、所屬性は存在規定を完結する最後の存在様式を示すことが暗示せられる。

註(九) Ravaisson; De l'habitude, 1838. ラマッソン著 野田又夫訳「習慣論」岩波文庫版 七頁参照。

註(十) 上掲書八頁参照。

註(十一) Aristotelis Ethica Eudemia, L. II. C. Q. 1220b.

註(十二) Thomas Aquinatis Summa Theol., Q. XLIX, Art. 4 et Q. L, Art. 1.

註(十三) 上述したところに於いて狭義の価値述語に相当する善がこの本質自身を目的とする自己適合に当り、手段述語に相当する有益(「役に立つ」)が、この本質以外の他者を目的とする他者適合に相当する。

註(十四) 因果律は「働き」乃至運動の出発点のみを規定し、その結果がどの様に規定されるかは全く偶然に委される。従つて因果律だけの時には「働き」乃至運動はその終局に関して多くの可能的過程を許容する。勿論、何らかの終局に近づくにつれてそのうちの或る可能的過程のみが撰ばれ、又或る終局点のみが撰択的に実現するのであるが、その様な規定は実は正にその時の偶然によつて全く後驗的に定まるので、それは統計的蓋然的にしか予測しえない。之に対して目的律は「働き」乃至運動の出発点を定めると同時にその終局点をも予め規定するものであつて、因果律による多くの可能的過程並びに終局の中から特定のものを出発点の規定と同時に定めて仕舞ふ性格を有する。そして蓋然的統計的規定が本性上外的偶然的撰択に基くものであるのに対し、この目的規定は実現する終局並びに可能的過程を既に出発点の時から内的必然的に撰択規定して居ると云ふ事態によつて特に区別されるのである。

#### 第四章 価値秩序の形而上学的考察

以上に扱つた所屬範疇を基礎として展開せられる価値論理が「がある」実存の諸領域の各々に対して如何に類比的に適用されるかは既に形而上学の問題でここで充分に論じえないことではあるが、このことに関する二三の問題を思いつくままに提出して置こう。

先づ第一に価値妥当存在が上記の如く自体性を有しないのに、自然神学に於いてどうして神を善そのもの、眞そのものとする事が出来るかと云う問題である。蓋し、善そのもの、眞そのものとは正に善乃至眞と云う価値述語の無条件的な自体性を意味することに他ならないと思えるからである。しかし之に対して我々は善そのもの乃至眞そのものは強ち善乃至眞の自体性故に斯く云われるのではなく、それ以前に神が先づ存在自体、或いは存在そのものであるからこそ、一般に存在と代置しうる善並びに眞について斯くの如く云われるのであつて、このことは決して善乃至眞の価値述語そのものに自体性があると云うことを意味するものではないと考える。自然神学に於いて一般に神は何よりも先づ「存在そのもの」でなくてはならず、次に始めて「善そのもの」であつたり、「眞そのもの」であつたりするのであつて、自体性のない存在たる価値妥当存在に対する自体性のある実体・屬性・偶性存在の優位をこの点にも明らかに覗い知ることが出来よう。我々は存在や眞に対して善を最根源とする主意主義にも、又存在や善に対して眞のみを首位に置く意味での単なる主智主義にも反対であつて、寧ろ眞・善の兩者に対して存在を先行せしめるところの存在論の立場を支持するものである。

次に価値述語を主語基体に附与する志向作用は客観的に新しい存在論的事態を現出することであり、これに對してなされる価値評価は従つて一般の存在断定と等しく眞偽の別を生ずるのであるが、しかし志向作用の根源的主体としての神に於いては価値附与と評価との二つの區別はなく、主観的評価が常に眞であり、それが同時に客観的価値附与に他ならない。かくて神による存在者の創造は常に「よしと見給えり」との評価にして同時に価値附与なるものによつて完結せしめられ、又一切の存在者は最後の範疇たるこの種の妥当存在の附与なしには決して完成しないのであるから、現実の存在者にして価値的に無関心なるものは一つもありえないのである。存在者を専ら価値的に中立なものに求めると云う所謂近代的方法なるものは価値附与乃至評価の主観性のみを強調して、価値論理の存在論的な客観的性格を殊更無視するところから生じて来たものなのである。反つて価値は存在の完結であればこそ一切の存在は価値的であり、「存在は善と代置され」又「眞と代置」もされるのである。そして目的論的構造は単に主観の側に於ける配置でなく、客観的対象基体に於いて実現する存在論的な秩序に他ならない。

却説、創造に依つて存在者の各領域には単に存在本性的な実体、屬性、偶性の諸範疇の外に本性附加的ではあるけれども存在的な所屬範疇による実存が既に実現せられて居るから、そこには「先天的な習慣」とも云うべき自然合目的性が成立し、之が我々の価値評価の対象となるべきことは云うまでもない。勿論、より質料的な下部領域に於いては単に機動的な因果原理の支配のみが著しく見られ、より形相的な上層領域に赴くに従つて自然的な目的規定原理が強度を増してゆくことは事実であるが、如何に質料的なものでも少くとも自己の形相を有しなければ実存者であり得ない如く、如何に偶発的な機動因の世界にも最少限度の自然的合目的性が成立するのである。それ故に一切の実存者はそれが実存する存在である限り、我々の客観的評価の対象となる訳である。

これに対して我々人間の主観的志向作用に基いて附与せられる価値述語はその対象となる既に創造された実存者の各領域如何に従つて種々の異つた実質価値を形成し、ここに自然的実存者の領域秩序に相応する文化価値の位階秩序が成立する。この様な価値附与は自然本性的な対象基体<sup>(五)</sup>に於ける後天的な習慣の形成として現れてくるのであるが、但し、ここに習慣と云うのは最も広義に解せられたそれである。ラヴェッソン等によればかかる後天的な合目的性は唯と生命ある段階領域に到つて始めて現われうると云つて居るが、我々は生命のない物質に合目的性を附与することによつて「習慣」を得せしめうると考へる。石炭は山の中に埋没した儘の時に比し、運搬によつて暖爐の近くに位置せしめられた時により合目的な適性を有するものであつて、この様な場合も一つの「習慣」と見るのである。かくて我々は物質に対する労働によつてこの様な経済的な価値を実現するので、その他植物の栽培、動物の畜産等何れに於いても一種の習慣附与に伴つて経済的な価値を実現しうるのである。一般に「生産」とは有用性と云う「手段述語」の附与を意味するもので、その行爲が労働である。更らに進んで動物の制御訓練、人間の職業的養成等の教育行爲も一種の手段述語の附与である限り、生産的労働の一種と考えられるのであるが、本来我々が「教育」と厳密に云つて居るのは実は人間に対するこの様な手段述語（有用性）の附与ばかりでなく、狭義の意味での価値述語の附与を意味するものである。そして之が知育、徳育としての本来の教育で、人間を人間以外の目的に対して合宜的、即ち有用ならしめるのでなく、人間をその本性自身に対して合宜的、即ち、善ならしめるものである。しかし又この様な狭義の価値述語附与行爲は必ずしも人間のみを対象とせず、広く物質領域にも及ぶもので所謂、文化財（書籍、芸術品）に於いて結実する。そしてこの場合これは「教育行爲」と呼ばれずして創作行爲と呼ばれるのである。

以上思いつく儘に無系統に二三の問題を拾つて見たのであるが、これはこの論稿の本題でなく、所詮他日に期する

他ないのであるが、この様な価値論理の形而上学的適用がやがて自然神学、経済哲学、社会哲学、文化哲学、人間学等諸分野にも何らかの新しい展望を齎すであらうことを期待しつつ筆を措く。

註(一) 「存在そのもの」乃至「存在自体」とは存在がそのものの正に本質であること、存在が「何かの存在」でなく、無制約的に自らの自身の存在であることを意味して居る。従つて「眞そのもの」も、「善そのもの」も眞なり善なりが「何かの眞乃至善」でなく、眞なり善なりが正に自らの本質をなすものを意味する。そこで自体性のない眞或いは善についてどうしてこの様な云ひまわしが出来るかと云うことが現在の問題である。

註(二) 「はたらき」には「がある」esse「活きる」vivere「識る」intelligereの三段階があり、神は「がある」が実体(本質)であるものであり、更に「活きる」が実体であるものであり、結局「識る」が実体であるものである。かくて神に於いては「はたらき」は実体と区別された偶性でなく、正に実体であり、最高級の「はたらき」そのものが正に神の主体なのである。それ故に神こそ純粹現実者(純粹作用)actus purusであり、根源的主体であつて、被造物の主体に従属する偶性としての作用はすべてその分与としてのみ理解せられる。

註(三) 「先天的な習慣」とは一種の形容矛盾の様であるが、本能等の自然合目的性等この意味で容易に理解出来よう。しかしここで云ふ意味はもつと廣義のもので自然に於ける一切の攝理的配合に基いて事物に附与せられた合目的性を総称する。

註(四) ここに客観的と云ふのは、評価が一定の存在論的事態に対して行はれる場合には評価に眞偽の區別が生ずるのであるが、その眞なる評価と云ふ意味である。そして眞なる評価の対象は眞に価値ある対象のことで、実存的存在者が一般にその様なものであると云ふことは自然価値の肯定に他ならない。

註(五) 後大的な習慣とは本来の字義通りの習慣で人工的配合に基いて事物に附与せられる凡ゆる合目的性を総称する。そしてその志向性は生産、労働、教育、創作(制作)等に於いて具体化せられる。

註(六) 本論文一六頁以下並びに二二頁及び同頁註(五)参照。