

哲學研究

第四百八十七號

第四十二卷
第三册

価値の經驗論的解釈と超越論的解釈

島 芳 夫

一

価値体験の構造の究明に於て最も問題になることは、価値と価値物と価値体験の関係である。論理主義的客観主義的傾向の強い正統的価値論ではこれらの三つは明かに区別される。価値は一面価値述語乃至価値形容詞として述語され、形容される主語乃至名詞から区別されると共に、価値体験は作用としてその志向内容としての価値と異なるものとされる。価値体験の構造の分析より見れば、先ず評価作用とその対象とは作用と対象の志向関係に従って区別されるが、更にその対象の面に於て実在的有り方とその理念的有り方即ち実在的主語面と理念的述語面とが論理的に分析されるのである。しかし、たとい本質学的現象学的方法に従っても、一方では対象と作用、他方では実在的对象と理念的対象との分析はこれらの間の本質的關係と綜合によって補正される必要がある。而も、この補正は直ちに経験学への移動を意味せず、寧ろ本質学そのものの要求であり、完成であるといえる。即ち、本質そのものが此如き連関を要求するのである。そして、このような連関の考察に於て多くの經驗的考察が行われるにしても、それは本質考察の

媒介として行われるので本質学的立場の放棄ではない。換言すれば、本質の経験に於ける内在的考察は依然として一つの本質学であり得る。これは経験科学でなくて哲学の立場、而も経験科学的認識並びに経験一般を除外するのでなくて、寧ろそれを媒介として本質を探ることを目ざす哲学の本来の立場に他ならない。

最初に述べたように、正統的価値哲学に於ては価値、価値物、価値体験の三つは区別されるのを普通とする。そして、この区別はこれらのものの本質的有り方に対応する限り正当である。真偽、善悪、美醜等の価値は判断や行為や芸術作品に対して与えられる価値形容詞であり、形容されるもの、即ち価値物とは区別された有り方をもつ。同様に或る行為を善として評価することは評価する主体の作用であり、それに反して善という価値形容詞は評価作用によって志向され、対象に関係づけられる客観的述語の一つであつて作用そのものではない。こうして、価値を一種の超越的述語として取扱う超越論的価値論が生れるのは自然であろう。而も超越を超時間性と同一視するならば、このような価値論の原型はプラトンのイデア論の中に見出される。そして、ロツツェによってイデアの論理的解釈が試みられて以来、価値を永遠な妥当性として論理化することが殆ど哲学の常識になった。これに対し、十九世紀以来の歴史的社会科学的認識の発達は哲学内部に於けるニヒリズムや実存主義の諸傾向と相まって寧ろ逆に価値の相對主義と主観主義をもたらしている。この新しい価値論はニーチェによって代表されるが、それは永遠性に対しては無常性をアポロンの理性的なものに対してディオニゾスの情意的なものを、客観性に対して遠近性を強調することによって伝統的価値論を批判克服しようとする。だがニーチェの批判の鋭さにも拘らず、伝統的価値論の意義がそれに於て正しく評価されていなければ、又自からの立場の理論的確立も十分であるとはいい得ない。然し我々は先ず新しい価値論というよりも寧ろ心理主義的価値論の主張に耳を傾けよう。

スタンダーは愛にはその対象をあらゆる美しさ、完全さをもって飾り立てる結晶作用があるといった。評価作用はかかる結晶作用であるといひ得る。結晶作用は愛する場合だけでなく憎しみに於ても存在するた。だこの場合それ

はあらゆる醜さ、不完全さを以て対象を結晶させるのである。人間は元來行為的主体であり、知識でさえも元來行為の規制契機として機能している。そしてかかる行為的主体としてはその対象を単に知るだけでなくてその行為的要求との關係に於て望ましいものと望ましくないものという価値のアクセントをそれに与えることによって合理的に對処出来るのである。生物は衝動的なものと同關係するが、人間はものを価値づけることによってそれぞれに相應しい交渉をもつのである。真理という価値も亦この意味で実践的な意味を有する。我々は日常ある判断を眞なる判断として評価する時、それは我々の生活に對する実践的貢獻に於て評価されている。純粹な理論的眞理は我々の純粹な觀想的態度に對應するものとして始めて成立する。

かく価値を人間の行為に必然的に含まれる意味づけ、乃至結晶として理解する時、それは本質的に情意的関心的色合いを帯びるのである。ヒュームが人間行動に理性的契機を認めたにも拘らず、善惡の価値に理性からは導き出し得ない関心的情意的性格を与えたのは必ずしも不当とはいへない。善惡は快や不安な感情を伴うもので觀念や理性に屬するとはいへない。¹⁾ 同様な主張はペリにもある。彼は価値の類的特性を關心をそそるものとして規定した。或はまた論理実証主義者が善を推薦乃至指令 *directive* として行動的に理解するのも同じ考え方によるのである。²⁾ 尤も後者は評価と記述とを區別するから、従つて価値の心理学的記述をも排するのであるが、然し彼等の価値の主体的行動的特徴づけは自から価値の主觀化の方向を含み、心理学的記述の排除を標榜するにも拘らず依然として心理主義的考え方に屬するものと見做してよい。そしてこのような価値心理主義はニーチェに於て頂点に達している。ニーチェの価値論は古い価値形而上学の破壊とニヒリズムを媒介とする新しい価値主觀主義の誕生と而もまたその主觀的相對主義の克服の努力の三つを同時に表示する点で最も注意すべきであらう。彼の伝統的価値論に對する批判は、それが永遠に對して生成を、ロゴスに對してパトスを、生の否定に對して生の力の肯定を強く押出したのみでなく、同時にそれが自己自身への誠実性を欠くことに於てニヒリズムを内蔵することに注目させ、かくして価値論の主体的根柢を徹底

的に浮び上らせた。価値論の最後の根拠は単に論理的体系化でなく、主体がそれに従って行為する決断、即ちそれへの誠実性である。価値は単に生物的人間の行動意欲としても又単に無内容な価値述語の体系論理としても理解され得ず、人間に固有な行動原理、その創造的エネルギーの表現として理解されねばならぬ。ニーチェは価値を人間の自己克服と超越の武器として扱えた。これは誠に卓越した扱え方である。⁽³⁾然しこの扱え方は他方価値を力の個別的中心点の行動抵抗の仕方と見る結果、その遠近法主義と相對主義を伴うのは必然である。換言すれば、主体の自己超越、所謂超人の次元は客観的普遍性の次元の犠牲に於て行われたのである。主体の超人的理念への超越を超越の内包的次元とするならば、この理念の下での総ての主体の自己否定的綜合統一としての客観的普遍化はその外延的次元と称すべく、前者に根拠づけられぬ普遍性は主体の深さを欠く形式的普遍性となり、後者によって実証されぬ主体的超越は自我性の完全なる放棄とは未だ云い得ないのである。何れにしても価値の主体的行為的把握の徹底はその客観的論理的把握へ転ぜざるを得ず、又逆に後者は必然前者を要求せざるを得ないのであり、この動的価値把握の必要は価値が生々変動する主体存在の志向対象としてそれから分離出来ぬ根本理由に基くものであろう。

- (1) Hume, *A Treatise of Human Nature*. II p. 178-179.
- (2) Hare, *The Language of Morals*, p. 127.
- (3) Nietzsche, *Zarathustra, Von den Tarnsteinen*

論理実証主義が記述と評価とを区別し、後者を心理的主観的態度に基づかさせることにより、彼等が排斥するとは逆の方向の自然主義—主観的態度も存在の一つである—を来したことは上に述べた通りである。そしてかかる方向は当然主意的乃至主情的倫理を伴い、倫理の認識的性格を拒否することになる。例えば、ライヘンバッハは道徳法は命令者と命令を受ける者の間の意志的關係であり、この法則を自明な公理から理論的に演繹することは出来ないという。それは命令であつて記述でないからである。それは真偽と關係なく、正不正とのみ關係する。倫理の公理は我々が属

する集団意志の表現であり、真なる命題とは全然別箇のものである。例えば、盗みを禁止する前提として社会の繁栄を目的として意志する事実がある如きものである。⁽¹⁾ この主張は実証主義的思考様式の強さと弱さとを同時に暴露している。若しライヘンバッハが主張する如く、道徳的価値が論理から演繹されず、意志決定の本質的結果とするならば、この主張の検討は行為と論理の相互関係という倫理の根本問題の検討に帰着する。そして、この点から見ると彼の主張は一面の真理を表示してはいるが、全体の真理からは遙かに遠い。確かに意志することと意志に就て反省することは異なる。然しこの故に両者が無関係だとは主張出来ない。又確かに、道徳の命令は単に個人の意志でなくて個人が属する集団の意志を表現する。然しこの故に個人の自己反省としての哲学や倫理学が集団の文化形成、特にその倫理的形成に於て重要ならざる位置しか有しないとはいえない。この如き見解は実証主義的評価に過ぎない。若し行為に於て意志と反省とは機能的には相違するが、然しこの相違の故に両者の本質的関連が可能、否必然ならば、行為の合理的基礎づけとしての倫理学の重要性は当然結論される筈である。彼が倫理学の代りに社会学の如き実証科学をこの位置に置くのは、それは社会学や倫理学の学問的性格に就ての無知によるものである。⁽²⁾ 従って又、かかる立場から把握された行為は真に主体的な行為ともいい難く、寧ろ非合理主義的に構成された概念的行為だといえよう。論理に對立せしめられた行為はそれ自身論理の所産であり、主体の態度として記述區別された評価はそれ自身記述を受けているのである。

(1) Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, p. 279ff.

(2) *Ibid.*, p. 297-298

二

一般的に云って道徳的事実は人間社会の事実であり、それは道徳による価値評価とそれに基づく主体的行為によつ

て形作られる人間関係によって特色づけられる。それは人間関係としては一般の人間関係と同様な諸制約、即ち人間行為の相互関係を規定する主体的条件と環境的条件の二つによって制約されるが、これを道徳的事実として特色づけるのは道徳法の中に表現される道徳的価値への志向性を含むことによるのである。この意味で道徳価値への志向性が道徳性を成立させる根本条件であると云えよう。然るに道徳価値は法の中に表現される限り本質的に客観的妥当性を有するが、他方一般の価値体験と同じく又道徳的価値としての特色から云っても必然的に主体的条件を内在させるが故に、それは単に客観的にも又単に主観的にも規定され得ない謂わば間主観的客観的性格を帯びざるを得ない。ここに間主観的客観的とは単に主観的客観的にとどまらざること、即ち両者の間、関係、更に積極的には綜合的統一を意味する。従つてそれは超主観—客観への方向を含むのである。要するに、道徳法は自然法則とは異り、個別的主体と普遍的法則の、単なる混合ではなくて相互の創造的媒介関係を不可欠的条件とするのであり、この関係が価値の中に反映している。このことは一面確かに道徳法や価値に自然法則や科学的事実には見られぬ問題性、相対性、不安定性を与えている。然しこの為に又、全体即部分という真の逆説的無限性を実現する可能性がそこに与えられている。それは論理的に云えばヘーゲルの自由なるものとしての、普遍、特殊、個別の相互媒介としての生きた全体性——単なる抽象的普遍性に対する——即ち概念に他ならない⁽¹⁾。然し道徳法乃至価値—善を概念として捉えるということは既にヘーゲルの論理主義を越えることである。所謂概念なるものはかかる真の無限性を内容とする限り最早単に直観されるものでなく、実践的のみに捉えられ得るのである。ヘーゲル自らが自由の發展と規定した世界史の運動の中に於て追跡されるべきものである。我々は価値を論理主義から非合理主義乃至実証主義の立場へと単なる見方の逆転に於て抽象的概念的に捉えるのでなく、その概念性を世界史の中に於て、価値の論理を歴史的行為の場に於て捉えるのである。価値の世界史的運動は必ずや価値を単に論理乃至単に非論理として捉えること、この概念的作為であること、それは生きた全体性の自己実現として存在していることを示すであろうからである。

(1) Hegel, *Enzyklopädie*, § 160-164

道徳法とその実践の個別性と変化性を力説したのはアリストテレスである。正、美、善の価値は著しい差別と不確実性とを有するから、恰もそれらは物の本性よりは寧ろ慣習に属するように見える。だから倫理学や政治学は数学と異り、厳密な論証性を求めるべきでなく、大体の事柄に就て *πολλὴν τῶν ὄντων ἐστὶν ἡ ἀρετή* 語ることに満足すべきである。⁽¹⁾ 元来実践は個々の人々、個々の手段、個々の情況との関係に於て起るから、その有り方は制作と同様に「他であり得るもの」*τὰ ἐπιτηδεύματα ἄλλοις ἔχουσι* に係るのであり、この点で実践智とその原理は学問と違つて論証性を置くと云われる。学問の論証性は不変、必然なものを前提にして始めて可能である。⁽²⁾ このことは実践の原理は永遠必然の原理でなく、我々による実践の可能性を本質的前提にするという意味で自由——アリストテレスでは隨意性——を主体的条件にすることであるが、これは中の原理の規定の仕方にも示されている。蓋し中の原理そのものは実践の普遍的原理であるが、それは物自体に即してでなく、我々との関係に於て *ἐπὶ τῶν ἡμῶν* 規定される。実践の中は算術的中と異り、我々との関係に於ける中である。例えば、算術的中では十が多過ぎ、二が少過ぎる時、その中は六であるが、実践の中に於ては六ムナの食事は或る体育家にとっては多過ぎ、或は少過ぎることもある。⁽³⁾ それ故、徳の中はそれぞれの人と場合に於て規定されるべきであり、算術的に見れば過大や過少があり得るのである。中は主体の行為の時^{カインコス}に即して捉えられねばならぬ。

(1) *Ethica Nicomachea*, 1094 b 14-27(2) *Ibid.*, 1140 a 1-1140 b 4(3) *Ibid.*, 1106 a-b

アリストテレスの立場を単に相對主義と云うことは出来ぬ。彼には中という普遍的原理が存在する。彼の相對性は善が個々の場合に相對的に變化するというのでなく、普遍的中が個々の場に即して變化するというのであり、單なる

個別性でなく、普通の個別化が強調されるのである。プラトンに於ても確かに善の多様化の思想は存在する。⁽¹⁾然し彼に於ては例えば国家論に於ける徳の身分や能力に即しての分化は単に分類的规定を出でないもので、アリストテレスの如き論証性を欠くような情況への相対化は見出されない。然るにアリストテレスでは徳が個々の時点や情況に生きる主体との関連に於て理解される時、それは当然論証を不可能にするような偶然性の契機が導入されるであろう。何故に私という主体がこの時点に於てこの中の原理を選ぶべきかは最早ロゴスだけでは決定され得ず、私自身の決断が最後の規定根拠である。而して、この自己決定は非合理主義が独断するように理性的反省を欠くのではないが、然し若しこれを非合理的に解釈すれば善なるが故に意志するのではなく、意志するが故に善なりとするオッカム主義が生ずるであろう。換言すれば、アリストテレスの意志論がたとい合理主義的傾向が強いとしてもその実践智の特異な性格から云ってトマスからスコトゥス、オッカムに至る意志自由論の変貌を促す問題を宿していたといえよう。即ちアリストテレスの合理主義的存在論の場に於ては遂に解決され得なかつた実践の個別性、相対性、蓋然性の問題がオッカムに於ては前者の否定によって独自の解決を見るに至った。オッカムの神の絶対的力を地上的力に移し変えると十九世紀のニーチェの価値論が生ずるであろう。然し歴史は、實在論に対する唯名論の戦いは新しい論理と倫理の道ではあったが、それは重要な一つの道ではあっても唯一の道ではないことを示している。若し神が思考の統制を越えた絶対的力であるとすれば、神が欲すれば殺人も善と認められるという矛盾が生ずるであろう。それは一種の倫理的唯名論に伴う矛盾である。

(一) Protagoras, 334 b-334 c 6

然し古典的倫理に於ても善は楽しまれるもの、善を楽しんで行わぬ者は眞の善人ではないと考えられた。善は一般に快や欲求の対象であることは否定され得ない。だが善乃至価値一般の情意的性格は二つの見地から考察される。第一、情意作用に特定の価値認識能力を認める見地。第二、価値そのものが人間の情意的存在に相対的であることの見

地。前者を代表するのはシェーラー、ブレンターノ等の情意作用に、価値への特定の志向を認める人々がいる。然し彼等、特にシェーラーは他面価値の超越的妥当性を強調する所にその特色がある。彼等は一面理性の優位を把持する。合理主義的伝統に満足出来ないが、他面作用と対象の差別を固執するこの伝統の静態的性格からは自由であり得ない。これに反し、かかる伝統を総て否定しつつ価値の情意性を主張する人々がある。彼等の立場は一般に経験論的と見做され得よう。それはヒュームから始まり、現代の実証主義に至る流派である。ヒュームによれば、人間の行為を規定する主要な原理は快不快とそれを志向する諸情念で、理性は単なる補助手段にとどまる。元來情意は主体の存在又は存在の変容で対象の写しではないから表象的なものは全然含んでいない。私が怒りを感じる時、私が現実にとりつかれているのは怒りの感情で、私が病氣であると云うことと、同様に対象に何等關係を有せず、従って真理や理性に一致するとか矛盾するとかいうような判断を下すことは出来ない。判断は觀念と対象の關係にあるからである。情念は認識するのではなく、単に機械的に法則に従って運動しているに過ぎぬから、情念に伴う判断には真偽の別はあるにしても情念そのものを合理的乃至不合理として判断することは出来ない。情念そのものに就ては、私が私の指の傷よりも全世界の滅亡を選んでもそれは理性に反するとはいいい難い。善悪は快不快と同一であり、私又は他人の態度が我々に快をひき起すものが徳であり、その反対が悪徳である。而して、快を与えるものは誇りと愛が、不快を与えるものは卑下と憎悪を生ずるから、徳は愛と誇りを、悪徳は卑下と憎悪を生ずる能力と同一視される。そして、これらの感情が社会化されるのは同情の機能による。⁽²⁾こうしてヒュームの道徳的価値の説明はどこまでも実証的である。例えば、正義は理性や觀念の關係から演繹されるのでなく、社会秩序の確立によって各自の利己心がよりよく保護されるという意味での公的関心から導き出される。故に若し人間の利他心が利己心に比して非常に強いが、或は我々の欲望を満たす物資が無限に豊富であるならば、正義は無用となる。⁽³⁾

(一) A Treatise of Human Nature, Vol. 2. p. 127-128

(2) Ibid., p. 271-272

(3) Ibid., p. 201

関心 *interest* とは「間にある」「差別がある」「関係がある、重要である」等のこの言葉の意味が示しているように、物を差別し、我々に関係があり、重要性をもつ物の有り方をいうのである。これを主体の態度に翻譯すれば、かかる存在を基づける主体の有り方というべきであろう。而して価値はかかる有り方を意味するが故に、関心と価値とが屢々同一視されるのは自然である。ヒュームではこの関心が極めて重要な位置を占めている。社会に生きている人は純粋な思考に生きているのでなく、何よりも行動する存在であるから、価値は行動的関心から説明される必要がある。例えば、女性の貞操を徳とする理由は、かかる徳に対する関心は如何なる関心に基づくかの説明によらねばならない。それは男性の子供の血統に対する強い関心、即ち子供は彼等の所有であるという確信の保障を必要とすることによるものである。⁽¹⁾かかるヒュームの説明の妥当性はさておき、道徳観念の発生は社会的公共的関心によって規定されることは明かである。実証的に云えば、社会的関心の対象になるものが善、それに反するものが悪と見られる。社会の存続と繁栄、人の生命、人格、財産はそれぞれの特種な意味に於て社会的関心の対象として善なるものであり、従ってそれを破壊するものは悪と見做されるであろう。だがこの社会的関心、利益という概念は歴史的多義的概念であるということが注意されねばならない。第一、公益は必ずしも私益と矛盾せず、公益を尊重することによって私益がよりよく保障されるのである。第二、従って公益は単に何れの私益でもない抽象的類概念、乃至何れの私益をも超越した形而上学的全体性の何れでもなく、多数の私益の媒介的共存を可能ならしめる具体的秩序を意味する。第三、かかる秩序としての公益は社会体制の変化と共に変化するのは当然であり、従って現代の如き変動期に於ては現存的公益と未来的公益とが互に対立、抗争し、善の概念そのものが対立的になるのは已むを得ない。だが、このことは社会的関心が価値概念として究極的でなくてロゴス的な秩序概念を必要とすること、而もこの秩序概念は永遠不

變の形式でなく、関心の社会的支配的秩序として歴史的に變動することを示している。

(一) Hume, II. p. 268

三

ヒュームに於ては利益は公共の利、他人の利、私利の三つが考えられ、これが悟性と同情を通して相互に媒介されるところに善が成立するが、かかる秩序づけられた関心は最早非合理的情念でなくて合理化された関心であり、従つてそこには合理化の原理乃至根拠があるべきである。然るに現代の実証主義は合理化の原理そのものよりも行為の主体的決断を強調するが故に、再び、善なるが故に意志するのでなく、意志するが故に善なりとするオッカム主義が復活する。今ライヘンバッハを一例にとろう。彼によると、倫理学の基本命題は目的と手段の論理的関係の解明を内容とするが、その基礎目的は前提されるにとどまり、その真理性は証明され得ず、又それは自明的公理として前提されているのではない。而も倫理学の原理は単に認識原理でなくて実践原理、即ち命令として機能するのであるから、それは単に思考されるのでなくて意志され、選択されるものである。例えば、若し盗みが許されるなら社会の繁栄は不可能であろうという論証は可能である。然し盗みは禁止さるべきだと結論する為には、我々は社会の繁栄を目的として考えるだけでなく先ずそれを我々自身の目的として選択しなければならぬ。命令は意志集団意志の表現であり、その真偽は問題ではない。又、我々が選択の自由をもつことが真理であるか否かを問題にする必要はない。我々は唯選択の可能性を信じさえすればそれで十分である。⁽¹⁾

(一) Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, p. 279

(二) *Ibid.*, p. 282

実証主義は一般に認識と行為、事実の記述と価値判断・命令とをその論理分析上分離するから、行為の意志的性格

は或る程度明かにされても、行為の本質的性格を成す意志と認識の綜合的統一を見失う危険を蔵している。その合理的倫理に対する批評は、それが倫理的原理を恰も自明公理として規範の演繹的体系化を試み、主体的決断の契機をこの体系化の過程から排除するということである。例えば、嘘言をすべからずという一般の規範は嘘言のあらゆる可能的場合に於て妥当する規範であるが、かかる未知のあらゆる場合に対して我々は漫然とこの原理を指導原理として選ぶということとは単に言葉の上の選択でなくて誠実な自己決断としては不可能である⁽¹⁾。思考は普遍的必然的真理を対象にするが、アリストテレスの強調する如く実践は個別的偶然的情况に關係する。実践の普遍的原理は個別的主体的行為に於て個別的主体的原理として選択され、その実行を貫くものである。従つてそれには所謂除外例なる現象が屢々認められる。然し除外例の存在は法則の散漫さを意味するよりは寧ろ法則の精確な自己規定の必要から起る現象であるが、然し道德の除外例⁽²⁾の特徴はこの除外例は単に特殊な場合として承認されるのでなく、この除外例自身が別の法則の一例としてのみは認められることにある。蓋しそうでなければ除外例の承認は単に偶然的事実の承認となり、道德的行為の合理的根拠は否定されるからである。例えば、不治の病人に対してはその病名をかくすことが許されている。然しこの「嘘言を云うな」の規範に對する除外例は単に便宜上の承認でなく、病人に對する愛から許されるのである。即ち、それは病人の生存欲に對する人間的同情、又は人間に對する愛から導き出される正当な態度である。従つて除外例は特定の場合に於ての二つ或はそれ以上の法則の干渉に對する主体の合理的決断であるといえる。何れにしても道德法は主体の個々の情況に於ける思慮と決断によつて個別化されるところに自然法則と異なる特殊な性格がある。

(1) Hare, *The Language of Morals*, p. 40

(2) *Ibid.*, p. 572

我々は古來、人間の生命や嘘言や隣人愛等に就て多くの規範をもっているし、人間の理想的生き方の型としての徳に就ても種々なる、又今日でも妥当するような定義を有する。そして、これらの規範や徳論はそれぞれの民族の善な

る価値に就ての判断、洞察に他ならないが、これらの規定は一般的認識にとどまるが故に確かに我々の今の行為の決定原理としての効力性を欠いていることは事実である。然しそれが自明性を欠くとは如何なる意味か。若し自明性が分析的形式的原理に特有ならば確かに道德原理は分析的形式的ではないから自明的ではない。而して、若しそれが内容的であるならばかかる内容の原理は社会の道德・習慣であるか、又は特定の道德形而上学の原理であろうが、これらは何れも自明的必然的公理とは云い難い。蓋し社会的道德は一定の社会生活の所産としてのみ理解され得るのであるし、道德形而上学の原理はある究極的目的・価値の主体的承認を前提としてのみ妥当するからであり、かかる前提は自明的公理とはいい難いからである。然るに実証主義者によると道德原理は実践原理としては命令の性格をもたねばならないが、かかる命令的規範の性格はそれ自身自明的必然性を欠く原理のもち得ぬものであるし、従ってそれ自身から導き出すことも出来ないのである。このような命令性は主体の意志的原理決定を前提して始めて可能である⁽¹⁾。倫理的公理は自明的真理でなくて意志の表現としての命令、指令である。指令的命題は記述的命題とは論理的に相違する⁽²⁾。而して、道德的価値判断もかかる命令とそれに対する違反の表現に他ならない。命令されたものが正しく、それに反することが正しくないのである⁽³⁾。

(1) Hare, *op. cit.*, p. 40, 44, 48

(2) Reichenbach, *op. cit.*, p. 280

(3) *Ibid.*, p. 283

道德原理が内容的である限りたとい根本規範と考えられているものでもそれ自身に於ては自明的でないという主張を更によく検討して見たい。凡そ如何なる原理——理論・実践の如何を問わず——であれ、学問、社会の歴史的發展の過程に於て常にその妥当性が問われ、多くの場合に於て変化や否定を受ける。人間精神の進歩は絶えざる懷疑と批判によって促される。然し又同時に常にその根柢が問われつつもそこには吟味を経て新しく承認される若干の根本原

理が伝えられている。若し根本原理が自明的でなくて単に疑わしいものに止まるならばかかる疑惑の原理を選択したり、又はそれを本にして行為を決定することは不可能であろう。例えば、「嘘言をしてはならない」という規範に就て我々はその理由や妥当性に関し疑問を抱くことは可能である。事実世の中には非常に多くのうそが行われ、又黙認されているからである。然し根本規範に就てかく疑問が存する限り我々は個々の場合にうそを云わないように「決断」しようとしても不可能であろう。疑いのある原理を決断によって疑わしくない原理にすることは出来ない。勿論主体的に自明的原理として選ばれた原理が客観的には必ずしも自明的として認め難いものがある。ステイヴンスンの云う如く、⁽¹⁾又我々も主張して来た如く、道徳的価値、行動的価値が一般にそうである如く情意的意味を多分に具えているから、集団や個人の情意的態度によって強く規定される面がある。道徳的価値は道徳的である限り日常的行動的価値と違ってより高い合理性をもつべき筈であるが、然しかかる価値も人間価値である限り人間の欲望の決定力から自由であることは出来ない。従つて集団の、そして集団に属する個人の倫理は屢々その集団の関心や利益の確保を定言命令として掲げている。ニーチェの価値の遠近法主義はここに基づく。パスカルは正義は国境と共に異にすると云っているように、国と国、階級と階級、党派と党派の争いに於ては正と不正の相違は味方の行為と敵の行為の相違に帰着すると云つても過言でない。そこでは理性的には完全に正常化され得ない集団の利害、欲望が価値、命令の根拠として前提にされ、論理はこの態度の説得として利用されるに過ぎぬから、たとい論理的記述的には和解の途は見出される可能性は存在しても主体の情意的対立はかかる和解を困難にする。それ故、対象に就ての完全な知識の獲得が対象に対する主体の情意的倫理的態度の対立を除き得ると云う予想は有用な予想ではあるが、保障されたものではない。⁽²⁾ステイヴンスンの主張は、態度に於ける不一致の或るものは信念に於ける不一致に根ざすが、然し両者は同一でないから後者の不一致の合理的方法による除去には限界があり、説得——情意的想像的言葉による——による態度の不一致そのものの排除を必要とするという点にある。⁽³⁾

(1) Stevenson, *Ethics and Language*, p. 228

(2) *Ibid.*, p. 275

(3) *Ibid.*, p. 138ff.

然しこのステイヴンスンの考え方の根底には、価値は合理的方法で解決出来ぬ情意性を有すると云う前提がある。而して、この前提の再検討が我々の課題である。蓋し彼の論理分析の立場上この情意性の有り方やその根源、そして又その合理性との関係の徹底的追窮は行われていないからである。而も、単なる分析を離れてより根源的な立場からこれらの問題は今までも取扱われて来た。ニーチェ、マルクス、ニーバー、実存主義者はその著明なる例である。我々は今この価値の情意性の根源を社会的個人的の両見地から明かにしたい。先ず社会的見地から見ると、価値体験は社会的歴史的体验として存在する。人間の社会・歴史は人間自身が作るものであるが、かかる可能性そのものは人間の作為以上のものを含むと共に、これの作為も個人の作為でなくて多くの人々との共同作為であるから、この作為は個人にとっては多くの被投性と運命を包蔵している。投企性と被投性とは人間存在の有り方としては関連的で分離され得ない。従って、社会的歴史的存在は人間の作為であり、それは合理的投企的契機を含むにも拘らず、事理的被投的超合理性を本質的に有する。人間の価値体験もかかる存在の一面としてはその有り方を共にしていることは見易いことであろう。即ち価値体験は何よりも歴史的社会的現実性の本質的契機としてたといへーゲルの云う如く理性的であること特質としているにしてもこれはその重要な特質であるにとどまり、その存在の実体そのものを規定し得ない。ヘーゲルは現実が理性的だというのが、寧ろ彼の現実性の分析はそれが単に理性的でなくて超理性的であることを示している。即ち彼によれば、現実性は内的可能性と外的現実性の統一であり、かかる統一は必然性に他ならず、必然性が思考されることによって自他同一性としての精神の自由、愛、淨福が達せられる⁽¹⁾。だから現実性が理解されるということは理性と現実性の和解が成就されることであり、この意味で現実的即理性的の命題が引き出されるのは

当然であろう。然し若し現実性がヘーゲルの分析する如く一定の条件の下に人間、性格の活動によって内容が実現されることにありとすれば、これらの諸契機やその自覚的統一を総て理性的とすることは彼と雖もなし得ないであろう。彼が簡単に偶然性、外面性、人間、性格と云うものの中には多くの非論理的、事實的情意的諸要素が含まれていることは明かであり、思惟と存在の同一性は挫折せざるを得ぬであろう。それが可能とするのは、これらの諸要素はそれ自身の機能を否定され、単に思惟との關係に於て消極的に理解されるに留まるからである。ヘーゲルによると、現実性の活動主体は人間、性格であり、他方現実性を自己同一性として理解するものは自我、自由なる精神である。而して合理的觀想者としての彼は後者に現実性把握の力点をおくのであるが、然し活動主体がなければ觀想主体もあり得ず、又両者の同一化は固より不可能である。かくて、現実性把握の主体は単なる思惟、精神という一般概念でなくて理解し、活動する、現実的複數的人間であるべきである。

(1) Hegel, Enzyklopädie, § 142-159

(2) Ibid., § 148

四

人間の価値体験は単に理性的でなくて先ず社会的歴史的に規定される。これを立証する第一の例は未開社会の価値構造である。ここでは未開人の宗教的集團表象がその価値意識の根底にある。彼等にとっては文明人の汽船よりも丸木舟の方が価値があるが、その理由は舟の对象的価値よりも——この点から云うと汽船の方が遙かに有用である——これを保護してくれる神秘的存在の信仰の故である。文明人の文化は彼等の保護者である基督教的神の故に価値があると信ぜられる如く、彼等の生活様式やその財の価値はそれと不可分離な神秘的存在の力の故に価値があると見做される。⁽¹⁾この場合注意すべきことは彼等の価値体験の特殊な構造である。彼等に於ては価値判断の根柢は個としての自

己の評価にあるのでなく、逆に集団こそ一種の神として一切の価値の根源なのである。未開人は文明人の如く集団に対する個人独自の関心、要求に従って評価するのでなく、寧ろ彼等に於ては集団は超個人的意味をもって集団行動、例えば祭りの喜びや興奮の中に現象し、集団的関心の事柄として受け取られるのである。この意味に於て近代の主観主義的価値論では説明され得ない価値構造がここに見出されると云えよう。然し正当に云えば、それは価値体験の一般構造とは全然別箇の現象だとはいい難い。蓋し如何なる場合にも、対象と主体との相互関係が価値体験の一般構造として存在しているのであり、ただ未開人の価値体験では主体的体験とその判断力の代りに集団的体験とその神秘的構想力の媒介が特殊な姿をとらしめているのである。

(一) Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 469-470

神秘的価値体験では神々の意志が最高善又は聖なるものと見做され、集団の最高権威としてその生活を規定する。かかる生活の内容を成しているのは集団の連帯的生存意欲とその様々な幸福追求であるが、それが神秘的呪術的行動様式によって支持されているのがその根本特質であり、このような生活内容の破壊が集団に対する悪としてタブーされる。而してこれは前論理的価値意識であることは説明を要しない。

古代社会が文明社会の段階として未開社会と区別されるのは当然として、かかる社会にも神秘的呪術的価値意識が重要な力を有することは明かである。例えば、日本に於て「つみ」と称せられるものが我々の罪意識と甚しく異なるものがあり、それは要するに民族の連帯的生存を脅かすあらゆる忌むべきものを意味したが、然しこれが神々を祭る祝詞の中に述べられていることがその神秘的呪術的性格をよく示している。聖という宗教的価値に特有な権威的性格が古代民族の文化や倫理に正当性の理由を与えたことは争えない事実であろう。而して、これが民族内部や民族間の争いや支配統一の手段として機能することも明かである。民族の根源的欲望はその自己保存と繁栄であり、従って生と死並びに死よりの再生は最も大きな関心事といえる。この関心は彼等の神話的体験の中に現われる。この体験は未だ

彼等の価値として対象化されない根源的価値体験であって、彼等の望まじきもの、忌むべきもの、恐るべきもの、陶醉的なるものが行動的情意的想像的に体験されるのであり、これが反省的に対象化されて聖なるもの、穢れたもの、善きもの、悪しきもの等、価値あるものの意識が生ずる。例えば、ギリシャの春の祭り *Dromenon* に於ては部族と大地とが同時に前者は死んだその祖先から、後者はその死んだ種子からそれぞれ復活する。この全体の過程の対象化が「神聖な青年」、「年の神」*Year-Daemon* に他ならない。この神は年々に生れ、死し、又復活する。これは農耕を営む部族が部族自身の生産力と大地のそれとを同時に祭りに於て表現したものである⁽¹⁾。かかる祭りの諸体験の客観化の過程から、部族にとつての聖なるものと聖ならざるもの *Themis* と *Tauber*、或は正しいことと禁止されたことの規範的区別が生ずる⁽²⁾。この場合に限られた部族宗教の神話的価値体系と謂わば一種の超都市的國際的宗教としてのオリュンポスの神々の神話的価値体系との間には大なる相違がある。オリュンポスの神々は北方の征服者の神々である⁽³⁾。彼等は先住民族とその神々とを征服し、生存と体験のより広い世界を開拓した。宗教としての真实性を欠くにしても、それがギリシヤ人により広い社会的視野と理性的自覚とをもたらしたことは争えない。この原始的宗教の合理化、道徳化は初期ギリシヤ哲学の歴史に見られるロゴスの宇宙の自覚の中に一層著しく反映しているが、これらの全体の過程の中に我々は民族の価値体験の力学的構造の興味ある一例を見出すことが出来るであろう。即ち民族の宗教的倫理的価値体験の場は限定された集団であり、この集団はそれ自身に固有の超越的存在、即ち超個人的生命の連続性と創造力とをもち、これがマナや神として神秘的力と同一化されるのであるが、集団の所屬者はこれを聖なるものとして行動的に体験すると同時に、この聖なるものへの参与によって自からの生存欲と幸福欲とを充たすことが出来るのである。「成功する人々」*τὸ εὖ γινέσθαι* 「友を認めること」*τὸ γινώσκοντες φίλους* が神と同一視されたことは⁽⁴⁾、人間の幸福追求が神秘的体験の重要な契機であることを示している。即ち集団への個人の神秘的参与という集団——個人の特異な存在論的構造を基礎にして祭りに於ける集団の異常な興奮が聖なるものとして対象化され個人の幸福も単によきも

のとして評価されないで聖なる善として、反対に不幸は呪われた悪としてそれぞれ評価される。かかる評価の仕方を単に「根源的無知」として、或は単に非理性的情意的評価として考察するのは正しくない。そこには多くの迷信や非人間性——例えば犠牲——が存在する。そして宗教の合理化はかかる評価の仕方を除去するであろう。然し集団への神秘的参与とそれを土台とする生死の根本現象の体験は、これを単に無知として解釈し去ることは出来ないであろう。寧ろデュルケイムが試みた如く原始宗教的表象と文明人の認識範疇の間には或る種の系譜的関連が探り出され得るであろう。⁽³⁾ 唯神秘的参与の理解の仕方やその対象は価値の理性的対象的把握と共に——例えばイデアの世界——大きな変化を受けるであろう。然しかかる神秘的超越的価値体験の發展は単に理性的自覚の所産でもなければ、又単に詩的情意的想像力の結果でもなく、歴史と社会の形成主体として活動する人々の全体的視野の拡大に負うのである。

(1) G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, p. 29-33

(2) *Ibid.*, p. 36

(3) *Ibid.*, p. 46

(4) *Ibid.*, p. 12

(5) Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Introduction

価値の集団的神話的体験に於ては超越的存在は聖なる者への参与に於て非对象的に体験されるが、その聖なる存在の意志として対象化されると、例えば「汝人を殺すべからず」という戒律が生れる。ここでは悪が聖なる存在者の禁止として掟の言葉を通して超越的に表示される。かかる掟の内容は殺人の禁止や隣人愛の勧告のように集団の生存にとって望ましいもの、不可欠なものであるが、然し単にかかる利あるものにとどまらず神の掟として、聖なる善として対象化された時、ここに始めて道德的拘束力を獲得する。而も旧約の物語りが示す如く、エホバによって導かれた

イスラエル人はその聖なる意志に従って多くの異民族を征服し、その勝利は彼等のエホバへの忠順の報いとして祝福される。これは神々の掟もそれに導かれる集団内部にだけ妥当するに過ぎぬからである。即ち集団的価値体験の基底を成す集団の生存欲や支配欲はそのまま無反省にその集団の聖なるものの意志に投入され、これを他集団とのより広い交渉の場に於て両集団の関係を对象的に反省し、これを合理的に調節する価値洞察の広い視野を欠いているからである。然し注意すべきことはエホバとイスラエル民族との関係が契約として理解された結果、後者は前者を選択する権利をもつ者とされていることである。⁽¹⁾この神と民族との関係はその非合理的基底にも拘らず極めて合理的である。而して、倫理的価値の合理性の重要な特色の一つは、二つ乃至二つ以上の価値内容の關係が——その内容そのものよりも如何に調節されるかに現われるのである。それらの關係は、例えば神と民族、民族と民族、民族と個人、民族に於ける個人、或は特定の価値と価値との關係に他ならない。従って、価値体験の合理性は単に或る価値内容の前提が自明的であるか否かにのみあるのではなく、価値内容の關係が如何に合理的に反省されているかに見出されねばならない。

(1) ヌズエ記・二十四章・十五節

社会に於ける人間關係の合理的規制が社会の価値(倫理的)体験の基礎的内容を成している。このことは恰も東洋倫理の特質であるかの如く考えられているが、西欧の価値論に就ても同様である。尤も現代の価値論は極めて非人間的抽象的価値論理に変質したが、それは認識論の主観客觀關係を土台にしているからであり、倫理的価値の場に於てはたとい価値物がその本質的契機として介在するにしても単なる孤立的主観の価値体験でなく、一定の人間關係を直接間接に基礎的關係とするのである。例えば、快適なものを樂しむにしても、それは社会の生産分配消費の過程を通して獲得享受されるのであり、かかる社会關係から抽象された単なる快適価値の、同じく抽象された価値体験主体一般による享受の如き抽象的価値体験關係で倫理的価値を決定することは出来ない。快適価値は社会的労働によって生

産された衣食住の財の中に表現されているのであり、又これを享受する人々は一定の人間関係例えば家族、都市に於て、又それを通して享受するのである。この意味で官能的価値を唯心論的に最低とする前にその社会的重要性を考慮する必要がある。官能的価値が社会的生産と消費に於て基本的価値として、その生活向上の重要な内容として高次の文化価値に対し独自の位置をもつことを知るべきである。シェーラーの唯心論的価値階層では官能的価値生産の社会的義務は全く理解され得ない。如何なる価値を生産、享受するかでなく、如何にそれを生産、消費するかは価値一般と倫理的価値との相互関係がある。価値の一方的階層関係は最早成立し得ない。価値論の中心内容は対象的価値の相互関係よりも、かかる価値を生産、消費する主体そのものの価値の相互関係にある。社会に於て形成される価値を広く文化価値というならば、これらの文化価値は経済、政治、学問、道徳、芸術、宗教の諸領域に分化している。それと同時にこれらの価値を生産、享受、保存、変革する主体とその主体関係とそれらの関係の全体としての一定の集団が存在する。而して、これらの価値はそれぞれの領域に於て特殊の意味内容をもち、決して一方的従属関係に於て存在しないのであるが、他方文化価値はこれを形成する主体とその集団関係の中に体験されるので、この主体関係の中の文化価値の創造行為が始めて倫理の意味を有するのである。従つて、本来文化を創造する主体とその関係そのものは文化生活を豊かな内容としつつ寧ろそれを越えた人格価値を有するもので、倫理的価値は後者を前提としのみ完全な決定を受けるのである。単に或る価値——それが高次の価値であっても——を享受するか否かがそれだけで善悪の価値を決定することは出来ない。それを個人で独占するか、或は社会の人々と共にするかでその倫理の意味が決定されるのであり、或は他人の生命の為に自己の精神的幸福を放棄することが時に正しいとされるのである。

然し価値の論理を単に抽象論理の場に於てでなく、今まで試みて来たように歴史的社会的行為の場に於て考察する時、それは漸次集団の神秘的価値体験から経済的政治的価値体験の次元へその基礎的制約を移動させるようになる。人は生への愛着を有すると共に共に生きることを本能的に欲求する。而して、これらの欲求は反省的に望まじきもの

として評価される。即ち欲求の中に潜在する価値体験が对象的に価値として把握される。生も共同的生も根源的価値体験として与えられ、単なる無関心な存在として与えられているのではない。而して、関心をそそる有り方としてはそれを自己のものとし、その中に共に生きること喜び、幸福を感じ、それとの自己同一化を求めているのである。よきもの、美しいものとは対象と自己との深い一体化の中に存し、反対に悪しきものとはかかる一体化の拒否である。然るに人は或る歴史的段階に達すると、財の生産関係やその他の人間関係に於て他人を支配する力に喜びを見出し、又かかる支配の下にある人々にもその支配がもたらす秩序の中に生活の安全感を抱くようになる。そして、ここに發生した政治的支配秩序はその社会の一切の行為・評価の標準になり、従つて又それ自身が最高の価値を表現すると見做される。即ち、政治的秩序の最高統一者は天上的価値を担う存在であり、それ以下の人々はこれに服従・奉仕する地上的価値を担う存在である。このような天地の上下関係に比較される社会的価値階層は一般に古代・封建の社会に共通した意識形態であるが、重要なことはかかる価値意識はそれ自体は何等の論理的情意的アプリオリを有するものでなくて政治的経済的支配関係から生れたのではあるが、然しそれにも拘らずそれがその社会の道理を表現するものとして理解されたという事実である。だが前道理的支配秩序が如何して道理に変わり得るであろうか。蓋し政治的価値はたとい価値体系の一つではあつても倫理的価値とは異質的であるからである。だが道理が表現する倫理的価値は単に情意的価値でなく、主体と主体間の情意生活の主体を主体関係の全体——単に一部分の爲でなく——にわたつての節度の秩序の形成を志向するものであり、この意味で人間の深い情意性と高度の合理性の綜合にあるとすれば、それはそれぞれの社会の合理的生き方を積極的に肯定する歴史的合理性を原理とするであろう。倫理的合理的生き方とは超時代的アプリオリでなく、未開・古代・封建・近代・現代の各社会が要求するそれぞれに固有の生活秩序である。然るにかかる生活秩序はそれぞれの社会の政治的秩序と全然無縁ではなくて寧ろそれをより高い倫理的合理性の見地から再構成したもので、その単なる反映でもなければ又単なる思弁の所産でもない。これを封建社会に就て云えば、

この社会の倫理はその政治的支配関係のそのままの肯定でなくて道理の媒介による——その媒介は超越的干渉でなくて逆に政治に媒介されると云う相互媒介であるが——肯定、即ちよき社会としての評価であり、これによる現実的支配関係の批判でもある。肯定と批判とは倫理的価値判断の不可分離の両面である。封建道徳の主軸の主従の倫理は発生的に云えば中央の貴族社会に対する地方武士団の生存、権力闘争の爲の不可欠的条件として自然発生的に生じた生活秩序である。かかる相互扶助の秩序なくしては彼等は自己の集団力を特に戦争に於て發揮出来なかつた。これが彼等の歴史的情况に於て選ばれるべき最も合理的な生き方であつた。それは然し倫理的動機からでなく、生存的 political 動機から選ばれたのである。この価値選択は優れた合理性を含み、単なる情意的動機によるものではない。彼等はこの選択を決して合理的に説明しないであらうが、然しそれは優れた生活智を前提とするものでこれを唯集団意志の決定として理解するのはかかる意志の合理性の未分析によるものと考へたい。封建的君臣道徳はかかる生存的 political 秩序により高度の合理性を与えた。勿論この合理性はこの社会に特有な合理性で近代社会のそれに比較すれば多くの非合理的要素を有するのは当然である。例えば、西鶴の描く武家社会の義理は今日の道徳感覚から見れば多くの同感出来ぬものを有する。我々は敵討の義理や、友人に対する義理から自分の子供を犠牲にせねばならぬ如き道理を理解し、是認することは不可能である。而も彼等は「義理にせめられ」「義理程悲しいものはない」と嘆じながらこれを正しいことと見做した。かかる価値意識を単なる無智或は単に情意的或は単なる情意的価値意識と見做すのは共に合理主義的解決によるのである。かかる義理は武士階級にとつては合理的な連帯的生活様式と武士特有の生命価値を無視した名誉感との結合の所産に他ならない。「葉隠」の武士道は極めて非合理的な要素を有するが、然しこれも本来は主君への絶対的忠節なくしては権力闘争に生き残ることの出来ぬ封建社会の鉄の如き社会法則の作用の結果であり、この限りでは合理的な生き方を表現するといえよう。それはあらゆる点に於て欠点のない善人の教育を目的とせず——かかる人間は「肝要の所うすく」「見にくい」——弱点はあるが、忠節に徹した性格の人間を作ることを目的とする

が、このような人間は単に直接行動的人間でなくて知慧を行為の中に集約的に生かし得る人間である。それは極めて狭い封建的人間關係に於て単に非合理的無媒介的にでなくて合理性の行動化、媒介の直接化の中に生きる人間である。これに対し、儒教的武士道——例えば素行のそれ——は武士道をその支配關係を前提としつつ、出来るだけ倫理化しようとしたもので、その時代の武士の理想像を形作った。かかるもの或は儒教そのものが当時の武士の価値意識にどれだけ影響し得たかは問題であるにしても、武士階級や一般庶民の中にそれぞれの情況と性格に応じて選択され、実践された場合が少くなかったことは歴史的に明かである。要するに、前近代的封建的価値意識に於てもそれが近代的合理主義以前の段階であるが故にこの社会特有の合理的生き方と価値意識の存在を拒むのは合理性に就ての一偏見である。逆に近代的合理主義と雖も近代社会の歴史的状況に於ける情意的理智的全体的価値反応の所産と見るべきである。

(1) 葉隠下、岩波文庫 一六八

五

我々は今までの論述に於て価値の本質論を充分に展開せずとその歴史的考察に移行したきらいがある。然し四の考察は本質論の準備として決して無駄ではないであらう。

我々は先ず価値一般を一定の場に於て相交渉する主体と交渉相手との關係の中で理解する。従つて、それはムーアが自然主義的価値論を批判する如く確かに単に情意的態度に依存するのでなくてそれ自身の客観性をもち得るのであるが、然しそれは単純な感覚に比較さるべき定義の不可能な単純觀念でなくてこの複雑な場の關係を表現する定義可能な複合觀念である。そうでなければ多様な善の意味が存在することや、それらの異同を規定することは不可能事に属しよう。⁽¹⁾ 我々は価値をこの場の有り方の變動に應じて主観的価値から客観的価値に至る系列の發展を構想する。価

値概念の中でも「よい」「立派だ」「美しい」という表現は日常生活に於て非常に広く且つ多様なニュアンスをもって使われているが、そこに共通した意味がある。それは一定の場に於ける伝達の言葉として使われていることは勿論であるが、我々がこれを「よい」と云う時は我々がかく評価される存在者を我々のものとして同意すること、或は我々が自己の存在をその存在者の存在に一体化させること、或は又我々はその存在者と共に場の存在を共にすることを表示すると思われる。而して、反対にそれをよくないと評価する時、その存在者の存在を我々自身の存在から、或は我々がそれに於てある場の存在から拒否することを意味する。これが愛憎と云う人間の情意的態度の有り方であるとなれば、価値はかかる態度・行為の仕方の中に存在するという主張は十分に同感されてよい。然しこの場合次の点が注意されねばならぬ。一、態度は主体の全体的態度で、これを情意態度に限定する理由は少しもない。我々は態度や行為の分類的考察を避けねばならぬ。関心や態度は人間の全体的根源的な有り方であり、理性的情意的の区別以上のものである。我々の関心は理性的情意的に区分され得ず、両者が互に相含むような全体的有り方を有する。二、然しかる態度は抽象的評価主体一般の態度でなく、一定の場に於て存在するものと個人的主体——多くの主体と共にある——との交渉に於て現象する態度である。従つて態度は主観的でなく、対象の価値、意味が態度の中に屈折して現われると理解される。「よい」と感ずるのは我々だが、そのよさは我々の態度の「よさ」でなくて交渉対象のもつよさである。而もその「よさ」は知覚性質と違つて態度の如何によつて同一のものが「よくない」とも感ぜられる主観的屈折を有する。謂わば私の心が対象の中に種々なる陰影をもつて生きてるのである。「無き人の小袖も今や土用干」(芭蕉)、例えばこのような感情が我々の交渉するものの深い意味として理解されるのである。それは単に感情の直接的表現ではない。無き人の小袖も他の人々の衣服と共に土用干されているという事実の理解が表現されている。然しこの事実の記述の中に無き人への深い感情、追憶が直接に表現されていないだけ強い全体の中心として生れと迫つて来る。それは記述の意味と情緒の意味の見事な統一の一例である。だがこのことは、価値体験はその具体

的な有り方に於ては論理的客観的認識的契機と情意的主観的行為的契機とが深く重なり合つて存在していることを意味する。蓋し価値体験は評価・判断としては反省・観想の知的要素を代表するが、単なる行為の外的評価でなくて行為自体の内在的契機として、特にその決断の本質的契機としては行為的体験の構成要素を成しているからである。而して、価値の論理的客観的解釈は価値体験の知的側面として、価値判断の対象としての価値の抽象の結果である。実証主義の誤りはおかかると行為の認識的側面を軽視することにある。道德の本質は行為に於て認識にないとはこの立場の反復主張することだが、而して先驗主義者カントも一見同様の主張をしているのであるが、然し行為の本質は行為と反省の主体的綜合的統一にあると云うべきであり、反省を欠く、或は単にそれを手段とする行為は直接行動の段階にとどまり、真の主体的行為には達していない。主体の自覚が意志決断にあると云われる場合の意志決断は意志するが故に善なりとするオッカム風の非合理主義的主意主義の決断ではなく、反省によって開かれた主体的価値認識の場に於ける自己選択でなければならぬ。そうでないとそれは却て非合理的欲求の為に主体性を失う危険をもっている。罪のないものを罰し、罪のある者を救ふことの出来る不合理な絶対的自由意志は神の主体性を破滅させる。行為的認識にないという主張は恰も認識の目的は行為にないという主張と同様に行為や認識を主体の全体的存在から抽象している限り学問的に意味ある主張とはいひ難い。我々は行為する時、行為、その目的内容、その情況を理解、判断しているものであり、それは冷静な对象的知識ではないにしても行為的理解、判断として機能していることは事実であらう。尤も実証主義者はおかかると知識の機能を認めてもそれは実践的要求によって歪曲せられ、真偽の判断としての知識の機能は否定せられる危険があると反論するであらう。例えば、ヒュームは政治権力はたとい暴力によって奪われても社会平和の要求からかかる力をも正しい力として認められるという。権力の正当性の根拠は力の關係に左右され、公共の関心の中に見出されるもので、理性的理由とは全く異なるものである。⁽²⁾確かに社会の利益は征服や革命によって獲得された権力をその力の行使が成功したと云うことの故にそれを正当化する傾向がある。歴史に現われた政府

は皆強者の権力に基くのである。而して、かかる政治権力の非合理性の故に逆に政治の倫理的反省が必要なのであり、又、政治の合理的根拠もかかる現実的政治闘争の中から現象して来るのである。従ってかかる歴史的政治的価値意識が存在することの故に、我々はそこから政治倫理的価値意識の非論理性を結論するのは早計と考へる。蓋し倫理的価値意識はどれだけ支配關係に依存するにしてもそれは單なる政治的価値意識と異り、かかる意識を批判する超越的合理的根拠を有せねばならぬからである。

(1) カントが実践を認識から区別するのは、自然認識としてのそれからの区別であり、純粹実践理性はかかる意味の認識的機能を有しないが、然しそれは道徳性をアプリアリの必然性に於て実践的に認識出来るのであり、それが我々の意志を決定するとする。意志するが故に善なのでなく、善なるが故に意志する。この意味で実践的認識は実践的契機であり実証主義的価値論とは根本的に異なる。

(2) Hume, *A Treatise of Human Nature*, II, p. 256-257

問題はかかる歴史的現実的政治の中に現われる倫理的価値の合理的捉え方である。ヒュームはそれを社会の利益と同一視し、理性的価値ではないとする。然し社会的公共的利益の自覚は理性の欲望への関与がなくては不可能である。小さい利よりはより大きな利を選ばしめるのは欲望でなくて、かかる利益を比較出来る理性である。然しヒュームはかかる理性の統御力は弱くから國法による強制力が必要だといふ⁽¹⁾。然しこの場合でも物理的に強制されぬ限り、眼前の小利よりも未来の大きな不利(刑罰による)の為に法を守らさせるのは利益の比較としての理性である。或は直接的衝動的行為を禁止して利益を比較させる理性的判断に媒介されて始めて否定的又は肯定的に作用する関心であり、従ってそれは直接的関心でなくて理性的に媒介された関心である。ヒュームによれば、理性は元來真偽の認識を機能とするものであり、それ自身情念や行動を引き起す力を有しない。情念は理性の如く存在との一致、不一致關係に成立するのでなく、それ自身根源的存在の一つなのであり、真偽に係らない。実存と実存の知識とは区別されねば

ならぬ。従つて情念に対抗するのはこれと反対の情念であり、理性ではない。情念と理性の争いということは無意味な言葉である。理性の機能は情念の目的を遂行する手段の認識であり、情念の奴隷であることである。目的と手段關係を規定する因果關係の認識はそれ自身は価値的に無記なるもので行為の原動力にはならない。⁽²⁾

(1) Hume, *ibid.*, p. 237-268

(2) *Ibid.*, p. 127

我々が生存し、行動している限り、必然的に生を望み、死を恐れ、幸福を望み、不幸を避けるという価値対立の場におかれている。そして、このような価値対立はヒュームの云う如く快不快や種々なる情念、関心によって調子づけられているので、主体的態度から抽象された無記な認識とは全然無關係である。アリストテレスの云う実践的推論式の如きものでも推論式そのものが行為を決定するのでなく、既にかかる推論式の根底に一定の欲求、関心が前提にされ、推論式はかかる関心の合理的満足手段を提供する限り実践的に機能し得るのである。⁽¹⁾ カントはかかるヒュームの行動論をその第二批判に於て考慮すべきであった。それは理性そのものの批判をカントに於て徹底するに必要な条件である。然しヒュームの倫理的実証主義も亦決して究極の立場とはいえない。それは関心から道德的価値判断や法概念への転化の根拠が説明されていないからである。ヒュームは道德法が普遍的事であることや道德的評価が個人的好悪とは異なる客観性を具えていることに注意しているが、これが社会的関心や同情のような合理性を欠いた心理学的概念によって可能になるとは思われ⁽²⁾ない。社会を秩序づける法が不変であることは社会にとって利益であるというが、然し社会的関心そのものに変化や対立が存在する限り、法の不変性を利益によって保証することは出来ない。又同情は常に評価の客観性を可能にする程の合理性を有しない。これは法や価値の客観性を心理学的事実から演繹するムーアの所謂自然主観的誤りの著明なる例といえる。

(未完)

(一) Aristotle, *Ethica Nicomachea* 1147 a—1147 b

(2) Hume op. cit., p. 234, p. 277-279

(筆者 京都大学文学部哲学科〔倫理学〕教授)