

# 哲学研究

第四百九十四号

第四十二卷  
第十二册

## 価値理論の諸問題

J・N・フィンドレー

土屋純一訳

### 一 価値論の問題

この講義の目標は、或る種の間主観的な妥当性または説得力をもつと見なされてよいような、価値と反価値の図表を作り上げようという企図には、どんな手続きと要求とが含まれるのかを考察すること、また第二には、実際に価値論、つまり間主観的な価値の体系を立てることによって、そうした図表の構成にいくらか役立とうとすることである。それゆえこの目標は価値論的であると共にメタ・価値論的（価値論についての反省）であると云ってよく、この二つの企図（価値論を展開しかつその基礎づけを論究する）は切り離せないものだという前提で進む。この点でこの講義は今日の英国の思想を代表してはいない。そこでは倫理学はまったくメタ倫理学の視点から扱われ、倫理上の議論、また一般に価値をめぐる論議の本性は、その特定の内容や、論議が生み出す具体的な判断を考えなくとも、分析できると考えられている。この英国で（また米国でも）流行の見方によると、倫理上の論議は、「私はこれを好む、君も

そうせよ」といった風に、われわれが或る情緒上の、または実践上の態度をどの人にも（われわれ自身も含めて）押しつけようとする種類のものではあって、そうした態度にどんな個別的な対象や内容を指定するかは、その個人または社会が決めるべき問題だとされる。こうした決定は人により社会によりそれぞれ異なるだろうから、哲学者が論究すべき問題ではない。こうして正しい行為の規範や人生の目的についての問題はすべて哲学の論点ではなくなり、もっぱら説教家や政治家などが発言すべき問題となる。

この見解に対してこの講義のとる立場は、価値についての論議の本性と、それがたどる典型的な手続きとは、或るきわめて基本的な価値判断の妥当性を必然的に意味し、他の価値判断の妥当性を斥けるものだ、ということである。言いかえれば、われわれは価値判断の内容に関して言質を与えることなしには、価値判断の外形に深く立ち入ることもできないのである。つまり、価値をめぐる論議は、諸価値のきわめて一般的なパターンを前提しており、すべての意味で非個人的な価値づけはこのパターンから、「芥種」<sup>からとね</sup>からのように、生ずることが示される。もともと感情の・個人的な価値の分野で、非個人的な妥当性・非妥当性のようなことがあり得るのかどうかという問題はもちろん非常にむずかしいけれども、われわれはそうした妥当性・非妥当性の可能性を、その存在をみとめると問題が起る（カントの「純粹数学はいかにして可能か」の問を考えよ）というだけの理由で拒んではならない。価値を秩序づけた図表を作り上げようという企図は今まで意見の不一致を度々導いては来たが、同時に多くの点についての一致をももたらしたのであり、漠然として不精確な研究ではあるが決して全面的にそうなのではなく、また漠然としているからといって重要性が少いというわけではないのである。その上、価値に関する不一致の多くは論理上の誤りのゆえである。例えば諸価値は相対立する方向に併存することはできないので実際上互に矛盾するなどいうことはありえないという信念や、諸価値はただ一つの次元に分類されるという信念の誤りである。これらの論理上の誤りが一たび一掃されれば、はるかに広い一致が得られるであろう。われわれの目標は価値の図表を作る企図全般を評価し・批判し、

そうした批判と評価の光の下でこの企図をもっと満足のゆく仕方発展させることである。

第二階の (second-order) あるいはメタ研究としての価値理論の歴史は十八世紀の英国に始まる。そこでは道徳哲学者たちが倫理上その他の価値の区別は理性の働きであるか感情の働きであるかを尋ね始めた。理性論者たち(カドワース、クラーク、プライス)は、われわれの価値判断の或るものが客観性・関主観性をもちうるものであること、かつそれらは数学的判断と類比的だということ、を重要視した。かれらは「理性」を価値を識別する器官とした。しかしかれらはそうして識別された価値がどうして心を動かし意志を動かすことができるかを説明することができなかった(プライスは価値はそうするにちがいないと言いはしたけれども)。他方、感情論者たちは価値判断の感情に対する関係を心に留めたけれども、「本能」とか基本的な「人間性」とかの不完全な説による以外には、なぜ価値判断が或る種の関主観的な妥当性を要求するかを説明することができなかったのである。

カントは理性的な意志すなわち個人的利害をこえた実践そのものの、規範と目的の演繹を試みたけれど、体系的な「価値の世界」(value-cosmos)を仕上げることはあまり成功しなかった。かれは人格と理性的な意志の絶対的価値を演繹したが、知識・美の観照と創造・人格的な愛のような諸目標の価値を演繹することができなかった。もっともこれらの価値はカントがその体系の多くの部分で述べているところから含意されはする。カントの欠陥はシェーラーとハルトマンによって明らかにされ、また誇張さえされてきた。

十九世紀のすべての価値論者のうちではマイノングが最も印象的かつ根本的な寄与をした。

二十世紀では、価値体系の体系的な構成は英国のモアア、ラシュダールおよびロスと、ドイツのシェーラーおよびハルトマンによって試みられた。しかしかれらは自分たちの手続きを説明も正当化もできなかった。それは直観的・独断的であって、それゆえ単なる拒否か、あるいは価値についての全般的な懷疑へ道を開いたのである。英国の哲学

者たちは基本的には価値・理性論者であって価値がなせわれわれの心を動かすのか、またなぜ人々が価値についてはこんなに一致しないかの理由を説明することができなかったのに対し、大陸の哲学者たちは価値・情緒論者であって、情緒がどのようにして妥当な価値識別の器官として役立ちうるのかを説明できなかったのである。

この講義の立場は、主知説の立場によりむしろ「情緒説」または「態度説」(attitudism)の立場に一致する。価値を、単に「存在」し、何の感情もなくわれわれが把握したり認識したりできるような対象の述語と見做すのはためにならない。価値と反価値がわれわれにとって存在するのは、或る対象についての感情上または実践上の関心があるとき、われわれがその対象の存在または非存在を「気にする」とき、あるいは状況の要求にしたがいいつでもそれ感情上または実践上の関心をもちうる状態にわれわれがあるとき、に限るのである。われわれは情緒上または実践上で心を動かされていないような状況においても価値について妥当な判断を下すことはできるけれども、そうした判断の意味をわれわれが「十分に理解する」のは、情緒や実践が発生するとき、または将に発生しようとしているときのみに限るのである。このことはしかし価値判断は感情または実践的態度を原理として完全に分析しつくせる(例えば「価値あるものとは『生の関心』(existence-concern)の対象である」など)という意味ではない。価値判断は完全に記述的または科学的な分析を施されることはできない。価値はそれを求めて生きられ、それに基づいて行為されねばならぬものであって、外から研究されてはならない。この点は、倫理上の名辞が記述的な形容詞としてよりむしろ問投詞(叫び)のように働くという「表出」説(ejaculative theory)のつねに正しい一面である。

この見解はしかし、われわれの価値づけにはいかなる種類の間主観性、説得力または合理性も附随しないということではない。個人的な好き嫌いの態度のような、最も低い・第一次の価値づけは不定かつ偶然的に変わるかもしれないが、他方、ひとの欲するところを仕遂げることの自由についての価値づけのような、高次の価値づけもあるのではあ

って、高次の価値づけに関しては人々の間の同意が増してゆくという傾向は避けられずまた必然的なのである。例えばわれわれが茶やコーヒーを好むという場合と、自由を好むという場合とでは、「好む」ということの意味がちがっている。すべての実践上の論議、すべての理性的な実践において、疑問に附したり正当化を求めたりすることが本来筋ちがいであるような、若干の価値づけと価値とが前提されているであろう。そうした前提とされる価値づけが存在するということはただ超越論的な演繹によってのみ確立されるのであって、この演繹を与えることが以下の講義の目的となるであろう。

## 二 非個人的な態度とその対象

一 で挙げた主な論点を要約したのち、価値についての反省的な論議と理性的な実践の本性にもとづいての非個人的な諸価値の「超越論演繹」、の考察に移る。しかしそうした演繹を試みるまえに、それは、前提によって完全につくされないものは何も結論には含まれぬような、厳密で形式的に必然的な一聯の論証というのみでの演繹ではないということの説明をおかねばならない。価値論にとって重要なのは、厳密な論理的な帰結の関係よりもむしろ、厳密でない類縁(affinity)の関係・或る概念、命題または提議の、他に対する内在的な親近または疎遠の関係なのである。先天主義的、理性的な気性の哲学者たち(例えばカントやフッサール)は、概してこうした関係には重きを置かないで、厳密に普遍的で例外がなく、必然的な関係だけに興味を示した。他方、厳密でない類縁関係の哲学上の重要性をみとめてきた哲学者たちは概して、そうした関係は全く経験的な身分をもつと考えるか(蓋然的なものは経験的なものであり、逆も真、というのは広く行きわたったドグマである)、あるいはヒュームのように、類縁の関係を人間の心が実際に作用する仕方に基づかせて来たのである。しかし類縁性によるゆるい論証、例えば類比による論証の原理は、人間の心の働きの経験にせよ何か他の経験にせよ、経験からは学ばれない。なぜならそうした原理がなかったと

したら、およそ経験から何かを学ぶことも不可能だからである。われわれが似たものどうしはそれ以上の類似性もちそうであると論ずるとき従う原理は経験的原理ではなくて純粹に理性的な原理であって、実践においてわれわれが或るものに許す実践上の取扱いを、それに似ている他のものにも及ぼすとき、この原理に従っているのである。こうした類縁によるゆるい論証には、通常の類比による論証以外にも他に沢山の形がある。それらは「心の哲学」や純粹価値論の分野では最も重要な論証の原理である。そうした分野ではアプリアリなつながりとはつねに本有的な類似性または等価性のつながりであって、経験的な例外を許すものだからである。類縁による論証の重要性はさらに、それらが現実の事態の経験的研究と、純粹な種または本質のうちの関係のアプリアリな研究との間の媒介をするという点にも存する。二つの研究は互いに他についての暗示をわれわれに与えるであろう。そうしたつながりは、人間行動の一般的な流れのうちに示される現実の諸傾向としても、またそれらの傾向の土台となっている本質の諸関係においても、いずれの側からも研究されうるのである。

価値に対する反応がわれわれの本性の純粹に認識的な面よりむしろ欲求的・感情的 (cognitive-affective) な面に属するのだとすれば、それらの反応について「真」とか「妥当」とか、また「正当とされる」とか「正当とされない」と言うことが意味をなすのは、それらの反応に対する是認または否認という更に高次の態度をわれわれ自身も持っているという意味以外にはない、ということとはしばしば主張されることである。認識的な反応は事実によって検証されるかまたは反証される。一方、われわれの感情や欲求、これらが本質的な部分をなすような価値づけの場合には、似たような可能性はない。なぜならものごとに気を配ることはそれらのものごとについては何ごととも言っていないのであるから、われわれの気を配るはたらきやその表現は世界において起る何らかの事実によって正当とされたりあるいは正当化できぬとされたりすることはあり得ないといわれる。こういう見方に対しては次のように反論できる。情緒

的な反応はいずれも単にわれわれの胸中に起る質的な動揺にすぎないものではなく、われわれの非個人的な価値に対する反応をも含めて、情緒的な反応はすべて本来固有の構造的規範を有しており、それらの規範はまた、われわれがそれらの情緒的反応をとりあげて言葉でも区別する根拠となるところの、限定的な傾向または性格を表わすのである。そしてそれらの情緒的反応が、正当化されるとかその逆だとか、正常だとか神経病的だとか、理由をもって言われうるのは、この本来的な規範によってなのであり、しかもこれらの規範は同時に現実の傾向なのである。われわれが或る情緒を認識し固定するための限定的な「線」はまた、その情緒が評価されるための「線」でもある。われわれは何かそうなる傾向をもつものと、そうあることが望ましいものとの両方について、同じ 'ought' と 'should' という語を使うことがしばしばある。じじつ、現実の傾向のない場合に 'ought' という言葉を使ったり、現実の欲求とは無関係に望ましさについて考えたりするのはまったく無意味なことである。例えば恐れは非理性的な本能だとみとめられているけれども、恐れはそれ自体に固有の傾向と規範をもつのであって、通常は回避の行動において表われるのであり、その他の仕方では表われるのはただ偶然のことにすぎない。恐れは通常、恐れている有機体を脅かし、害し、傷つけるとみとめられる対象に向けられるのであって、無害とみとめられる対象には通常は向けられない。或る対象が無害であることが明らかになったときは、恐れは、規範、要請の表現としても現実の傾向としても、当然消失すべきであって、もし消失しないならばその恐れは神経病的であり、この「神経病的」という語はその恐れの普通でない・かつ望ましくない性質を指示する。同じような規範は嫉妬や怒りなどの場合にも得られる。(いわゆる「自然主義の誤り」が上述の言明のうちでくり返し犯されている。しかしそれは誤りではなく話し方の二つの形式の相互依存性の確認なのである。) もし規範性がこのように低次の反応についてまでもその特質となっているとしたら、道徳上の是認または否認のような高次で・社会化され・記号によって行なわれる活動については、同じことがさらに著しく認められることであろう。これらの反応もやはりそれに特徴的な「線」を有しており、異常な歪みによる場合を除けば、い

かなる対象に向けられてもよいとか、いかなる仕方でも表現されてもよいとかいうことはあり得ないのである。われわれは桜桃の赤さを道徳的に否認したり、 ترامペットのファンファーレで不同意を示したりすることはできないわけだ、仮にそうするとしたらそれは大変異常で例外的なことであろう。われわれの非個人的な態度は、その本来の特質・内的な規範性・その「論理」によって、正義・幸福・慈愛などといった非個人的な価値の、かなり安定した体系を作り出さざるをえないのである。そしてこうした正常さを背景にしてはじめて、道徳についてのなみはずれた考えも生れうるのである。以上のすべては言葉の意味とその現実の用法によって述べることもできるけれども、われわれはそれらを「本質」によって述べる方をえらんだのである。

倫理上の態度と、その他の非個人的な価値づけの態度とは固有の規範を含んでいて、その規範によってそれらの価値が本当の価値だとか見かけだけだとか言われうるのだ、と言うだけでは充分でない。それでは非個人的な価値づけの態度が、他のもっと純粹ないみでの個人的な態度に対してもつ一層高い権威、統轄的な妥当性というものを説明できない。この「統轄的」(presidential)な性格を説明するためには、非個人的な価値づけの態度はわれわれの意識的・推論的な生活の必然的な最終結果、意識し推論する存在としてのわれわれが必然的に共有する何ものかであって、われわれの一次的・個人的な企てはすべて、非個人的な価値づけの態度を恒常な・人々に共通な背景として、(恰も観察された対象は必然的に空間に位置を占めるように)起るのだ、ということが示されねばならない。高次の共通の関心の領域と名づけてよいもの(時に誤って無関心性の形式と呼ばれる)の展開はつぎのような諸傾向と諸過程にかかっている。すべて意識的な生活には自然で本質的なものであって、即ち(a)このAを好むことからAのどの場合をも好むことへと移る傾向。(b)Aを好むことからAを好むことを好むことへ、およびAに対するすべての好み(つまり任意のひとがAを好むこと)を好むことへ移る傾向。(c)特殊な対象に対する一般化された好みを好むことか



ら、好むことそのもの一般性を好むことへの傾向、また、何が興味ありとされるか、誰がその興味を感ずるかにかかわらず、興味あること自体に興味を抱くようになる傾向。(d) 興味の一般性を弱める作用をするすべてのものを嫌うこと、言いかえれば個別的な興味または興味を抱いた個々のひとに寄せられる、あらゆる種類の不公平 (partiality) を嫌うことを助長する傾向、である。ここにわれわれは理性的な思慮と正義との基礎を有するのである。(この傾向は、混乱による場合は別として、個々の興味または個々の興味の対象を嫌うことを含んではいない。これらは高次の公平な (impartial) 興味の必要な素材または下部構造をなすものである。高次の興味は、個々の興味や興味の対象に対する態度のうちにある不公平を嫌うことを含んでいるにすぎない。) (e) 認知的・美的・社会的など他の興味とそれらの対象とに対する好みを助長する傾向。これらの興味や興味の対象は、非個人的な価値づけに見出される精神に近い、公平な精神を表わすが、それと必ずしも同じではない。以上 (a) — (e) のすべての傾向の結果は、非個人的・超個人的または間個人的な価値と反価値の、多少とも漠然と排列された「天」の出現であるといつてよい。それらの価値は、反省と、個人間の討議と相談とのつながりにその権威を負うている。それらはわれわれが協議の席や、良心の私的な法廷においてたとえ偽善的にそうするのであってもきまってもちだす価値なのである。ひとがどんなことでも非個人的に価値づけることができるかのように主張するのは、(往々ある偏奇さとしては別とすると) 科学的と見做してもらうつもりの命題のうちではどんなことでも主張できると述べ立てるのと同様馬鹿げている。

### 三 価値と反価値の若干の「項目」の演繹

いまやわれわれの目標は、価値と反価値の主な「項目」(heads) の一般的な表を演繹すること、またそれらの項目がわれわれの欲求的・感情的な生活の非個人的または超個人的な象面の一般的性質の帰結であつて、それが自然にかつ必然的に展開されるさまざまな方向を表わすことを示すことである。これらの価値と反価値の項目の下に何が入

るかを詳細にわたって決めることも、項目どうしの間での実際上の衝突はどのように判決されるべきかということも、われわれの目標とはならないだろう。与えられた情況において価値や反価値がわれわれに課するさまざまな要求を実際に統合し調和させることは四で論じられるだろう。そしてこの統合は大部分は個人の実践上の技術の問題であって一般的な原理の問題ではないということも考えうることである。だがこの点はどうかあると、特定の状況にあってわれわれが何をなすべきかについての複雑な実践上の問題が、何かを為したり選んだりするさまざまな一般的理由または根拠についての問題、すなわち価値と反価値の項目の問題を、不明瞭にしてしまうことは許されてはならない。

非個人的な立場から、つまり自分をだれの立場にもおいて考え、だれの立場へのおき換えにも耐えるようなものごとだけに満足を感じずる心構えのある人の立場からみると、具体的な第一階の対象や対象のクラスはすべて、それ自体では満足の対象にはなりえない。喫煙とか競馬に出かけることなどは必ずしもどんな人にも気に入るわけではなく、自分を想像上だれの立場にもおいてみようとして試みる人にはなおさらのことである。しかしそうした努力をする人は誰でも、この対象と関連するかあの対象と関連するか、またこの人によって経験されるかあの人によって経験されるかにはかわからず、満足を与えうること (satisfactoriness) と満足そのものとは、満足を感じる傾向をもつにちがいない。この傾向は形式論理上の必然性の問題ではない。Xを好むひとが必ずしもXが満足を与えうることや満足を与えうるものとしてのXを好むとは限らないし、たとえそのひとが欲求の一般性に興味をもつようになるとしても、これが満足を与えうることに興味をもつようになるという形をとるとも限らないわけである。自分をも含めてすべてのひとが全然欲せぬものを何であれもつことを、あるひとが欲するということは（そのひとの態度の内的葛藤を生ずるにしても）論理的には可能なことであり、そして現に若干の禁欲的な人たちはこのことを欲してきた。けれども誰もが自分の欲する第一次的な対象をもたぬことを欲するということには、形式上ではないけれども何か事実上おかしなこと

ろがあり、反面、何にせよ誰もが第一次的に欲するものを非個人的に欲することのうちには、何か調和がとれ適合したものの、そして活気がある。そして満足とは達成され認証された欲求なのだから、各人が欲するところのものを欲することは、各人が満足を与えようと見るものを欲することでもある。このことは次の格率へと通ずる——すなわち、他の事情が等しければ、われわれは誰のためにもそのひとが欲し・好むものを保証し、欲しない・または好まないものからはその人を自由にしてやるようにできる限り努めるべきである。満足の程度の問題はここでは考察されないが、満足の次元の問題その他多くの問題をふくむことは明らかである。われわれはまた満足と不満足とが何か単純な仕方と同じ単位で比べようと想定してもいいない。種々の快樂の要求を調和させるといふ問題はさきわめて困難で複雑である。

われわれは普通のよい生活または幸福、すなわち自分の欲するものを有し、嫌うものまたは欲しないものからは自由であることを、公平に受けいれられる選択目標または非個人的な価値の一例と見なすばかりでなく、単なるよい生活または幸福には帰せられないような「高次の幸福」のさまざまな事例をも受けいれる。よく形成されよく表現されたものを喜んで観照するという高次の幸福、われわれの知性と世界についての知識を深めること、他の人びとの内的生活や願望に共感と愛情をもって移入することがその例である。これらの高次の形式の幸福が価値の非個人的な諸形式に属するという認定はどのようにして正当化されるか？この認定は問題の幸福の形式と非個人的な価値づけの態度のあいだの「精神の類縁」によるのである。美的な鑑賞は価値づけの形式ではない。なぜなら鑑賞は賞嘆の対象の实在性や真理性には無関心であり、価値づけの方はそうではないからである。（価値づけが「生（現存）への愛」(existence-love)）だといわれるのは正しい）。しかし美的な鑑賞は精神から言うとき非個人的な価値づけに近い。なぜなら鑑賞がその対象に関心をもつのはただ対象の特性がはっきり示され、よく表現されている限りのことであって、それが或る特性よりむしろ他の特性をもつという限りにおいてではないからである。従って美的な興味はその題材に関し

て一種の公平さ、いわゆる「距離」をもっていて、この「距離」が道徳的なものと不道徳なもの、真なるものと偽なるもの、本能的に心に訴えるものとその逆のものとを、同じ水準におくのである。この公平さは個人的な興味の対象に関して非個人的な価値づけのもつ公平さに近いものである。

同様に、科学的な興味も価値づけではない。というのは、なるほど科学的興味は対象の実在性や真理性に関心をもち、またそれが確実でないときは「可能な」真理性と実在性に関心をもつけけれども、対象の内容には何の関心もたないからである。存在するもの、真なるものは、何であっても科学者にとっては等しく興味を引くものであるが、このことは価値づけの場合には（個人的・非個人的の別に関せず）ないことである。（科学者ももちろん或る事実には他の事実よりも興味をもつのであるが、それは事実や真理の体系におけるその事実の論理上の地位のためであって、その事実の特殊な内容を科学者が愛するからではない。）しかしながら科学上の興味も、事実や証拠や他にとるべき可能性に関して或る公平さをもっており、これは個々の個人的興味に関する非個人的な価値づけのもつ公平さと類比的なものである。それゆえ或る種の非個人性が他の非個人性の尊重に力をかすという必然的な傾向が存在する。

同様に、一方他人に対する本能的な「感情的な」共感と愛情と、他方非個人的な価値づけとのあいだには、精神の類縁が存在する。そしてこういう類縁のゆえに共感や愛情は、反省を含まずまたおそろくその適用範囲は制限されているにしても（「他愛は拡大された自愛である」などと言われる）、しかし結局は非個人的な価値づけの態度からも是認されるのである。いずれの態度も個人的自我の超越をふくんでおり、感情的な超越は、感情的でない超越よりも強く・純粋なことが、しばしばある。従って感情的な超越は、感情的でない超越によっても良しとせられざるをえない。かくて最も高いものに数えられることとなるのである。

さて徳あるいは道徳的な善という非個人的な価値を演繹する試みをしよう。この価値は非個人的な価値ありと見な

されるものに向い、あるいは非個人的に反価値的と見なされるものから離れるところの、意志ないし自発的活動のもつ価値だ、と考えられる。つまり道徳的価値は非個人的に価値があるものを求め非個人的に反価値的なものに反撥する、意識的・活動的な熱意である。まず第一に、道徳的価値が価値の唯一の形式なのではなく、また無条件的に価値ありとされる唯一のものですらない、ということは明らかである。道徳的価値は、それ以外に他の非個人的な価値と反価値とを予想しており、それ自体以外には何も求めないとすれば空虚な悪循環におちいらざるをえない。しかしこれは道徳的価値は価値の独立な形式ではないとか、道徳的価値の大きさはそれが目標としたり達成したりする非道徳的価値とただ単純な関係に立つただけだ、とかいうことを意味するのではない。善を求める熱意はたとえ求める善を達成できなくても、あるいははずかの程度だけ成就するときでも、やはり善でありうる。また目ざし・達成する結果が、もっと深い反省の立場からすると本当は少しも善くなくとも、善を求める熱意は善いものである。われわれは道徳的価値を、ひとが善への寄与において行なう努力、あるいはもし求められれば行なうであろう努力の程度によって測るのであり、このことは本当に善いものよりむしろそのひとが善いと思うものを求める熱意によって示される。

道徳的価値についてのこのような非個人的な価値づけの理由は明らかである。すなわち、非個人的に欲求するとき、われわれは当然、Xに対して効果的に向けられる意識的な因果性、もしくは意志を欲求しなければならぬ。言いかえると価値に向かう意志はとりわけ意志自身に向けられているのである。道徳的価値は独立して追求すべきではなくて単に他の価値の追求に「乗っかって」到来するのだというシェーラーの見解は是認できない。道徳的価値がその内容として要求するような非道徳的な価値をわれわれが、改めて利害をこえて追求するのだとすれば、われわれが道徳的価値をそれ自体のために追求すべきでないという理由はないし、じじつわれわれはそうしなければならぬのである。しかし道徳的価値を至上の、または唯一の価値と見なしたり、あるいは他のすべての価値の必要条件と見なしたりするのは理由のないことである。

#### 四 義務と良心の諸問題

価値と反価値の主な項目を枚挙することは、与えられた実践上の状況において、どの価値が実現されるべきでどの反価値の実現を防がねばならないかという実践上の問題を解決することにはならない。或る価値の実現は他の価値の実現としばしば衝突するし、或る反価値を除いたり避けたりすることが他の反価値をそうすること、あるいは或る価値の実現が或る反価値の回避と、衝突することも多い。こうした実践上の状況においてどちらの実現または除去が優先すべきかを決めることは、実践上の決定の問題であつて、価値と反価値の諸項目の枚挙によつては解決されないのである。しかし、実践上の決定の問題は何か単純・一般的・標準的な手続き、とりわけ量的な手続きによつては解決されないのだ、とは主張してもよいであろう。なぜなら価値と反価値のさまざまな項目は、相互に代用可能・交換可能ではないからである。各々の価値または反価値の項目に対して、異つた事例あるいは事例の種類が見分けられるが、これは種々の事例は、単により多くまたはより少なく価値があるとか反価値的だとかいうことよりもむしろ、異つた仕方または意味において価値がありあるいは反価値的であるといういみである。このことが伝統的な形の快樂主義的計算にせよ、もつと精巧な現代的な形の価値計算にせよ、すべての計算によるアプローチを除外してしまう。価値の異つた事例はもしそれらが異つた種類の事例であるなら、単純に等価とされることはできない。例えばこれだけの満足がこれだけの知識、徳、等々に値するなどと言うことはできない。同じ種類の価値の事例でさえも互いに交換可能なのではない。例えばそれらが異つた人びとのものであるときがその例である。また価値を反価値の欠如と、反価値を価値の欠如と同等に考えることもできない。たしかに、衝突を含む状況に於て賢いひとが選ぶところであるような、実践上の最善というものは存在するけれども、これは価値から反価値をひいた可能な最大の剰余とか、その他どんな量的な概念とも同一視できないものである。

価値と反価値は感情に対する規範性であるが、そればかりでなく、ずっと狭い範囲の事例においては、欲求と行為に対する規範性である。すなわちそれらは力動的な命令もしくは義務 (oughts) である。すべての価値に対してその実現を命令する「義務」が(反価値の場合にはそれを実現せねようわれわれに警告する「義務」が)存在する。ただしこのことが実行可能で、他の要素が等しいという条件が要る。だがこうした命令または義務は抽象的で条件的であって、他の価値や反価値から発する他の義務によって無効にされてしまいかも知れない。さらに、義務と命令とのあいだに深い二元性が存在することをさざるとは重要である。この二元性は積極的な欲求と・嫌悪との二元性、あるいは価値と反価値の二元性と密接につながっている。若干の義務はわれわれを善の方向へ積極的に引っばるが、他の義務はわれわれを恐れさせ、または警告して、悪の可能性から引離す。われわれが日常生活でみとめている厳密ないみの義務、絶対善(むしろ悪と違ってよい)の規則は、積極的な形で言われているように見えるときでも、実はわれわれに悪いものごとから離れよと警告する抑止の (minatory) 命令であって、奨めの (Inculcatory) 命令と呼んでよいような他の命令法は、この範疇に入らない。奨めの命令は義務のうちに入ると見なされることはできない。奨めの命令はわれわれを善へと動かすけれどもわれわれはそれに縛られてはいない。そうした命令を遂行することは道徳的に善だけれども、それを遂行しないことが道徳的に悪とはならないだろう。この抑止の命令と奨めの命令との基本的な区別をみとめることができない結果できた体系は、正と善のあいだに深い裂け目を招き、道徳哲学を何か善い結果または目的の上に基礎づけようと試みるのは誤りだと主張することになり、他方、他の体系はすべての善い目的の追求を厳密な義務の問題と考え、それゆえすべての状況においてわれわれは最大の量の善を、あるいは善から悪を引いた可能な最大の剰余を実現するよう試みなくてはならず、もしそうしないなら咎められるべきだということになる。こうした誇張と誤りが処理された上は、さまざまな抽象的な命令が、或るいみで(奨め・抑止またはその両方として)

われわれがなさねばならぬものとなる単一で具体的な命令へと統合されるための原理を論じようとしてよいであろう。

或る抽象的な命令（抑止でも奨めでも）に、他の命令に対する優位を与えるような諸原理をスケッチすることを以下で試みよう。概して、抑止の命令はきびしければきびしいほど、すべての奨めの命令に対して実践上の優位を占めるのであり、それはその警告という性質とゆゆしい悪とのつながりの両方の理由からであるが、のみならず、大抵の奨めの命令を遂行することの可能性がこうした抑止の命令の遂行を前提しているからでもある。絶対的な悲惨や危険の雰囲気のうちで、あるいは他人の悲惨と危険を抑止してやれるのにそれに無頓着に、われわれはより高い善を追求することはできない。（そういう無頓着はめざす善の本質と調和しないであろう。）しかし一般に抑止の命令に、奨めの命令に対する一様な優位を与えるような原理はあり得ないのであって、両種の命令はできるかぎり大ざっぱな、平等な扱い方で、どちらも実現されなくてはならない。われわれは悪がすっかり取り除かれるまですべての善の実現を延期しておくことはできないわけである。

行為を支配するさまざまな抑止的な命令に関して言うと、最も重要なものは、苦痛、とりわけ重い・不具を招くような苦痛の原因からわれわれを警告して遠ざけるような命令である。最もひどい苦痛のもつ主要な悪は、われわれがそれを大へん嫌うということではなくて、それがわれわれにつきまとい、不具にし、われわれとその高次の活動の可能性とを決定的に破壊してしまう点である。苦痛をしりぞけよという命令は幸福の増大を命ずるとんな命令よりも切迫した命令であって、それが文句なしにさしおかれてよいのは、ただ一層重い苦痛にかんする抑止の命令が与えられる場合のみである。

しかし日常の生活での抑止の命令は大抵、正義または人びとの当然の権利に対する尊敬、の侵害に関係している。正義の価値は、高次の非個人的な価値がさまざまな第一次の価値の間に自由に代用ができないという点から生ずるい



まひとつの場合である。自覚的な人びとは言わば切り離された「世界」であって、かれら自身の存在と価値の、限りのない地平をもっているのだから、そうした自覚的な存在の幸福や不幸の適正な「集結」や単なる総和はありえないし、一方を犠牲にして他方を買うこともできない。人びとの個性性を乗りこえることが不可能だということから、幸福・機会・便宜・私有財産に対する、譲り渡すことのできない権利のすべてや、また多くの状況における他人の誠実と助力への信頼も生ずるのである。そうした正義が、約束を守ることとか真実を語ることなどの裏にあることは十分な理由をもって主張できる。しかしそうした正義に関する命令は奨めよりむしろ抑止の命令である。正義が追求されるべき善いものであるというより、不正が避けられねばならぬ悪なのである。正義はそれ自体が大きな・積極的な善であるというより、むしろすべての個人的な善を可能にする前提なのである。もっとも、正しいことの追求は、とりわけ、むずかしい状況にあつては大きな道徳的価値をもつであろう。

奨めの命令に関して言うと、これは幸福・美の享受・知識・個人的な愛情および高次の非義務的な形の徳の養成といった大きな積極的な善へと向けられる。この分野ではこうした高次の積極的な善が互に代用できないということが、われわれがそうした善のあいだに或る種の大きな釣合を保つこと、そして不均衡の状態においてはその無視され・生み出されることの少かつた善を特にとりあげて実現することを（奨めとして）命令するのである。それは独創性をもつ人格によって常に実現されている命令である。われわれは奨めとしても抑止としても、善を無制限に増加する義務はない。多分はわれわれはそうした抑止的な義務さえもっている。（経済学という生産の増大が価格を下げる効果と比較せよ。）

以上に示された価値の概表の最終的な展開、細かな実践上の事例へのその応用は、良心的で責任を負う個人の決断にゆだねられなくてはならない。非個人的で一般的な原理は、すべての実践上の選択においてどの価値または反価値

がどれよりも選ばれるべきかを最終的な細部にわたって決定することはできない。われわれがその答えを見出しえないというのではなく、およそ答えというものが存在せず、存在しえないのである。この、「問題を個人の決定にゆだねる」ことは非個人的なアプローチの放棄をいみするものではない。個人の決定は非個人的な価値と命令の枠組のうちでなされねばならず、その意味するところはきわめて細心に反省されねばならない。そうすれば、決定がなされたときには、その決定は自由な個人の良心的で責任ある決定を表わすものとして非個人的な保証を得るのである。すべてのひとびとがその決定を問題の個人にとって妥当なものとみとめる。なぜならかれがそれを選んだからである。そしてかれにとって妥当であるものとしてすべてのひとにも妥当するのである。(ちょうど個人的な好みを対象が、非個人的にも好まれるのは、それらがまず個人的に好まれるかぎりにおいてであるのと同様である)。それゆえ道徳は窮極的にはひとつの芸術である。しかも芸術ではあるが非個人的な指導原理を欠いてはいないのである。(了)

(訳者 京都大学文学部〔哲学専攻〕博士課程学生)

(追記 ここに訳出されたフィンドレー教授の論文は、昨年九月二十一日から二十八日にかけて五回にわたって、京都大学文学部においてなされた講義の、教授自身の手になる要旨である。)

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.*

### Some Problems of Value Theory

by J. N. Findlay

The article by Professor Findlay is a Japanese translation of a résumé in English of five lectures given at Kyoto University in September, 1964. The résumé was written by Professor Findlay and distributed to the audience. We may quote here its first and second paragraphs to show what it is about.

“The aim of the lectures is to consider what procedures and claims are involved in the enterprise of constructing a comprehensive map of values and disvalues that can be regarded as having some sort of intersubjective validity or cogency, and also, secondly, to go some way in constructing such a map, in actually expounding an axiology or system of intersubjective values. Its aim may therefore be said to be both axiological and meta-axiological (or reflective upon axiology). It works on the assumption that these two enterprises (developing an axiology and investigating its foundations) are inseparable. In this respect the lectures are not representative of contemporary British thought, which treats ethics from a resolutely meta-ethical point of view, and which considers that the nature of ethical discourse, or of value-discourse in general, can be analysed without considering the specific filling that is given to it or the concrete judgements in which it issues. On the prevailing British (and also American) view, ethical discourse is a kind of discourse in which we try to impose certain emotional or practical attitudes on everyone, ourselves included— ‘I like this, do so also’ —what particular

objects or contents we prescribe for such attitudes is a matter for the individual or for the society to *decide*. Such decisions will differ from one man or society to another, and are not matters for the philosopher to investigate. Thus the whole question of the norms of right conduct or the ends of living ceases to be a philosophical issue, and becomes a matter exclusively for preachers, politicians etc. to pronounce upon.

As opposed to this view the position of the lectures is that the very nature of value-discourse and the typical procedures it follows are such as to entail the validity of certain very fundamental value-judgements and to invalidate others: we cannot, in other words, enter deeply into the outward pattern of our value-judgements without also becoming committed as to their matter. Value-discourse, in short, presupposes a highly general pattern of values, from which, as from a mustardseed, all significant impersonal valuations can be shown to spring. The question as to how there can be any such thing as impersonal validity or invalidity in the basically affective, personal sphere of values is of course profoundly difficult, but we must not reject the possibility of such validity or invalidity merely because its existence raises problems. (cf. Kant: 'How is pure mathematics possible?') The enterprise of constructing ordered maps of value has led to much disagreement, but also to developing agreement on many points: it is a nebulous and inexact, but by no means wholly nebulous and inexact inquiry, and not less important because it is nebulous. Many disagreements regarding values are, moreover, due to logical mistakes, e.g. the belief that values cannot lie in opposed directions and be practically incompatible, the belief that values fall into a single dimension etc.. Once these logical errors have been cleared up, much greater agreement may be achievable. Our aim is to evaluate and criticize the whole enterprise of value-mapping, and in the light of such criticism and evaluation to develop it in a more satisfactory manner."