

Title	直観論的価値論をめぐる諸問題
Sub Title	The open questions about the theory of value in intuitionism
Author	小泉, 仰(Koizumi, Takashi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1955
Jtitle	哲學 No.31 (1955. 3) ,p.115- 142
JaLC DOI	
Abstract	<p>I intended in my treatise to make clear the open questions about the theory of value in intuitionism. Most of intuitionistic theory of value are intimately connected with the objective theory of value. Far from that, they presuppose the latter. Accordingly, first of all, I tried to testify whether or not we might approve of the objective theory of value, and then to find the open questions out. I believe that I found them in this theory by means of investigating the arguments in which the intuitionists regarded the value as an objective quality. For example, both Max Scheler and G. E. Moore, representatives of the intuitionists, asserted that the value is a non-natural simple quality. And both of them thought they could demonstrate the being and the characteristics of the value by means of comparing the value with colour. Accordingly, I brought forward my argument in the following order: 1) Differences between value and colour, 2) Contingency of agreement about the value, 3) Changeability of value in accordance with the situations and the persons, 4) The characteristics of ethical judgment, which follow from the objective theory of value. (According to the intuitionists, all ethical judgments are synthetic, and either true or false.) I cannot but conclude through the above analyses that many open questions of intuitionism are derived from the connection between intuitionism and objectivism about value. I think the intuitionistic theory of value is by nature the subjective theory of it. Therefore, according to the intuitionists, we cannot help meeting the opposite estimations of the same value or the opposite ethical judgments, both of which are justified by them. Consequently, we must say that the theory of intuitionism has no ability to sufficiently resolve the social ethical problems. Therefore, lastly, I gave some suggestions as the clues to resolve these problems. That is, I suggested that we could find out the important keys to resolve the social ethical problems in the studies of the reasons or the reasons that make the value valuable in society.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000031-0115

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.

直観論的価値論をめぐる諸問題

小 泉 仰

(一)

価値を直観論の立場から、考察しようとする人々は、大体次のような見解をとるのが普通である。

第一に、価値を認識する作用は、感覚とはちがつた直観 Intuition であるか、(G. E. Moore, W. D. Ross) 又は、情緒作用 emotionale Akte (F. Brentano, M. Scheler, N. Hartmann) である。(直観論)

第二に、右の価値認識作用によつて、直接とらえられる対象の価値は、一般に、対象に附着する客観的性質である。(客観的価値論)

この二つの説は、彼らにとつては、決して別々のものではありえない。

何故なら、この説によれば、我々が「これはよい」と判断する場合には、当然この判断に先立つて対象の客観的価値を認識していなければならないからである。

従つて、客観的価値を前提又は予想せずに、我々は、価値判断すら出来ないと云うのである。

そこで、直観論的価値論は、一種の客観的価値論である。或は、客観的価値論を前提している。

従つて、直観論的価値論を吟味するには、先ず、大前提たる客観的価値論を吟味しなければならない。

さて、人が価値判断をする時には、成程、人は或種の客観的価値を予想することによつてか、又は或種の客観的にあるかのような価値を認めることによつて価値判断している。

そこで、客観的価値論は、「価値は、客観的にある」と云う。

では、客観的価値とは何か。それは、既に述べたように、対象に附着する一種の性質 *quality* である。では、この一種の性質とは何か。

この説の人々は、価値を色彩の性質と比較して説明しようとする。

例えば、マックス・シェーラーによれば、赤と云う色彩は、物体そのものの固有性アイゲンシヤフトではない。然しそれにも拘らず、物体に附着する性質カリテイトである。亦、物体に附着するだけではなく、赤は、夫自体で、スペクトルの色のように、平面として、又は、空間にひろがつたものとして見ることも出来る。

彼によれば、価値と云うものも、丁度、この赤に、極めて近いものである。(註一)

同様に、ジー・イー・ムーアも、色彩と価値との類似性から、価値存在を説明しようとしている。

彼によれば、我々は黄色を直覚することができる。然し、黄色とは何かを知らない人に、どんな手段をとつても、言語だけでは説明できない。即ち、厳密に、他の語に置きかえたり、定義したりできない性質である。

之に反して、例えば、馬ならば、多くの固有性プロパティや性質クオリティを含むものであるから、それらの固有性や性質に置きかえたり、又は、それらによつて定義できるものである。つまり、馬は複合物 *something complex* である。(註二)

然し、若し、馬が、これらの最も単純な固有性又は性質に還元されて定義されるならば、之以上定義できなくなる。

赤は、丁度この複合物が分析されて最後に残された単純な性質と同じものである。

つまり、彼によれば、赤は、*indefinable* と云う意味で、*simple quality* である。^(註3)

一方、シェーラーに於ても、「価値性質は価値そのものの」質的に分化された「性質」であり、^(註4)彼の語の使用から考えれば、価値は、むしろ理念であつて、我々に感得される具体的価値と云わるべきものはシェーラーに於ては、質的に分化せしめられた価値性質である。^(註5)

而も、価値概念である限り、価値は、「定義できないもの」^(註6)であつた。

従つて、我々は、ムーアとシェーラーの客観的価値に関する共通の見解を、次のように列挙することができる。^(註6)

一、価値は、色彩と同様の特性を有し、直観される性質である。(価値客観説)

二、価値は、定義することができない。(価値の単純性質説)

さて、以上のように、色彩と価値との類似性を指摘して、価値の一般的特色を説明するならば、一体、色彩と価値とは、どのようにちがつているのか。まさか、色彩と価値を、同一視することはできまい。

シェーラーは、これを、知覚作用の対象と、情緒作用の対象との相異として、特色付けようとしている。即ち、人が価値を感得する時と色彩赤を感得する時とは、異つた機能(感得と知覚)^{フュールンツアルネーメン}に於てとらえられる。

而も、主観的には、機能の相異、客観的には、価値と色彩の相異は、現象学的経験に於て明証^{エヴィデンツ}のことである。

何故に異なるかは、説明するを要しない。

明白な事実である。

だから、価値と色彩とは、本質直観的に区別されるのであつて、それ以上の理由を求める必要は全くない。否、それどころか拒否されるのである。

一方、ムーアに於ても、価値と色彩との區別に關しては、「勿論、価値(Good)は、他の直覺される諸性質(色彩)とは異つてゐる。然し、それにも拘らず、価値は直覺される性質であり、つまり、non-natural simple quality である。」^(註7)

従つて、Good と云う価値は、ムーアによれば、色彩とは直觀的に異なるのみであり、其以上の議論を展開せず、直觀的に色彩と異つた価値を、non-natural と名付けるのである。

この点で、ムーアとシェーラーは、同一歩調をとつてゐる。

彼らに従えば、若し、人が、「私は価値と色彩とがどうしてちがうか判らない」と云うならば、彼らは、「君の直觀が狂つてゐるのか君が価値盲目なのだ」と主張するだけであろう。

結局、彼らは、「私の直觀は、明らかに価値と色彩とを、本質的に區別してゐる」と云うだけである。

云いかえれば、彼らは、価値と色彩の區別に關して、各人の直觀に避難所を求めているのである。

茲に一つの難問が出てくる。つまり、我々は、価値を客觀的にある価値として、色彩から區別する直觀の光を与えられてゐるか否かと云う論証不可能の問題につきあたるからである。

何故なら、この二者択一の問題は、不確実な内觀を基礎としてゐる。

それ故、内觀を基礎として、この光を与えられてゐるとも主張できるし、与えられないとも主張することが出来るのである。

つきつめれば、何れの主張も、人の ^{アインシュテュルンク} 觀方 に関係してゐると云うべきではないか。

然し、色彩と価値との相異は、直觀に避難所を求めなくても、區別されるように思われる。

今、R. Hare,^(註a) S. E. Toulmin^(註b) らによる色彩と価値の分析を援用して見よう。

今、茲に日本語を全く解せぬ外国人がいると仮定しよう。我々も、亦、彼の使う言葉を解しない時、色彩赤を、彼に教えるには、どうしたらよいだろうか。

先ず、言語的^{コミュニケーション} 交通^{はた}はたされてゐる。赤と云う日本語は、彼には全く意味をなさない。

そこで、我々の思いつく赤いものを出来るだけあつめてみよう。郵便ポスト、うれたトマト、赤いリンゴ、赤色の本、赤旗等々を列べて彼に示し、各々、「これは赤だ」と教えてみよう。

彼は、恐らく色彩赤の共通性質が、赤と云う語の指示する性質であることに気付くだろう。

更に、うれたトマト、未熟のトマト、東横線の車体、赤いリンゴ等を列べて、一つづつ指適しながら、「これは赤だ。」「これは赤でない。」と説明して行くならば、彼は、赤と云う語の使用法を理解するであろう。

何故なら、赤は、列べられた諸対象の固有性^{プロパティ}ではないとしても、それらに共通に附着した性質^{クオリティ}だからである。即ち、彼は、諸対象の共通性質を、直覚的にとらえることができるからである。

この意味では、色彩は、直観を使用して、説明することが出来る。即ち、^{オステンシブライ}表面的に説明できる。

つまり、色彩赤は、客観的に性質としてあるから、直観を利用して、説明又は表面的定義^{オスチンシブライ}をすることができるのである。

それ故、例えば、Good と云う価値が、赤と同じように、直観に与えられる客観的性質であるとすれば、同じ事が云える筈である。

先ず、Good と云う価値を、普通の意味で、手段的価値のそれと、本質的価値のそれとにわけて考えて見よう。

最初に、手段としてよいと云われるものを、挙げて見れば、良い自動車、良いペン、良い机等を挙げる事ができる。

これらのものを、先程の外国人に示すならば、果して客観的に存在する共通の non-natural simple quality を、彼は直観できるだろうか。

否、出来ない。^(註10)

若し、これらの物が、Good であることを、説明するために、何らかの規準や、理由を説明するならば、彼が諒解したとしても、その性質は、すでに、simple ではなくなり、complex となつてしまふだろう。

茲で、ムーアの Good と云う価値の分析は、右のような手段的、又は、道具的善の分析ではなく、夫自身として善なる本質的善を問題にしているのだと反論しうるかもしれない。

では、本質的善と見なされる道德的善の諸行為を並べて見たらどうだろうか。

例えば、時間厳守、隣人愛、両親敬愛、借金返済、約束履行等を並べて、同一の外国人に共通の客観的善なる価値を見出すように、命じたらどうだろうか。

それは、尚更困難である。一体、借金返済の行為と、隣人愛の行為とに共通する客観的性質を、^{クオリティ}彼に見出させることと自体が、無意味である。

結局、彼は、とまどいを感じる外はあるまい。

若し、彼が、之に反して、隣人愛は、何故によいのかと尋ねるならば、直観論者は、「本質的によい」のだと答えるにすぎない。

上述の分析を通して、価値は、色彩のように、客観的にある性質だと云う何らの証拠も存在しないことになる。

若し、客観的に価値があると云うならば、その発言は価値を、ポステュラート要請として仮定しているのか、或は、客観的にあるかのような価値を、客観的にあるとしてしまうハルシネーション幻想に落入つているかのいずれかである。(註11)

従つて、natural—non-naturalの区別は、むしろ、上述の色彩と価値との相異を示す概念ではあつても、それらの相異を示す以上の何らの意味を含むものではないと云ねばならない。

他方、上述の分析に対して、直観論の立場から、別の反論が提起される。

例えば、シェーラーによれば、我々が、価値概念に共通する性質を見つけ出そうとする上述の方法は、結局、価値概念を、事物概念に置きかえてしまうからだと反論している。(註12)即ち、彼によれば、価値概念には、元来、共通性質と云わるべきものはないのである。それ故、価値の本質をとらえるためには、事情によつては、只一つの行為、又は、只一人の人で充分だと極言する。

然し、結局、彼も、価値と事物を、ムーアのように、non-natural—naturalの相異として区別しているだけであつて、既述の問題を解決することにはなるまい。

それどころか、彼の価値の対象性は、あくまで、個的なものであり、価値対象の存在領域も、周囲 *Milieu* と云う個人独自の困憊領域であつて、一般の意味に考えられた客観の側にあるのではなく、むしろ、主観の周辺にある。(註14)

この点を考えれば、ムーアよりは、むしろ、彼は、主観的個的の見方が強いと云うべきである。

従つて、彼の客観的価値論は、この主観性の故に、冒頭に述べた客観的価値論を逸脱しているとも考えられよう。

尚、この点については後にふれよう。

然し、本来の客観的価値論に関しては、既述の吟味によつて、難点が明瞭となるのである。

次に、別の角度から、直観論者の客観的価値論を吟味して見よう。

さて、直観論的価値論の前提は、価値が客観的にある単純性質だと云うことであつた。

若し価値が客観的にある性質であるとするならば、それが、如何に名付けられようとも、(例えば、non-natural と名付けられよう)やはり、価値を有する一つの対象に対して、価値判断する人々は、究極的には、同一の価値性質を認識する筈であり、従つて、価値判断は、その対象に対して一致する筈である。

若し、赤と云う色彩が判断されるならば、言語的差違や、色盲、偽瞞等の障害がない場合には、すべての人々の「赤である」と云う認識の同意は必然的同意であるし、又、あらねばならない。

同様に、赤と同じく価値も、客観的性質である限り、当然、その価値に対する価値判断は、必然的同意を得なければならぬ筈である。

然るに、価値判断は、すでに述べた例で判るように、一般的に云えば、コンティンジェント・アグリメント 偶然の同意 しかえられない。

例えば、道徳的価値に関する価値判断を例にとるならば次の通りである。

即ち、封建時代のモラル、例えば、武士階級の家のモラルは、将に、彼らにとつては絶対のものであり、本質的価値そのものとして、価値判断された。

従つて、家のためには、それに属する武士個人の生命を抹殺することすら許されていた。或は、仇討のモラルは、

親又は兄弟に対する道徳的行為として、やはり、当時の武士にとつて、本質的価値があつた。

然るに、現代に於ては、何人も、これらのモラルを、本質的価値あるものとして、承認するものはあるまい。事實は、狀況、特に、歴史的狀況の變化によつて、価値判断が異り、歴史的狀況に応じて、偶然的に同意に到るにすぎない。

更に、この事實は、価値判断の前提だつた価値そのものが、狀況に応じて、轉換又は變化することを示している。云いかえれば、価値は、歴史的狀況の所産であることを示している。

然るに、客観的価値が、赤のような單純性質と類似のものであるならば、歴史的狀況に応じて、變化することは考へられない。

而も、このような事實は、無数にある。

従つて、客観的価値論は、これらの事實に対して、自らを弁護しなければならぬ。

然し、どのように弁護しようとも、これらの諸事實は、この論にとつて、一つのアポリアとなるであろう。

上述のように、直観論者に於ける価値論の前提であつた客観的価値論は、諸々のアポリアを含んでいる。

而も直観論者が客観的価値論を前提する限り、あくまで、アポリアとして残るであろう。

(註1) Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, p. 35.

(註2) 例えば、馬の固有性は脊椎動物、四足動物等であり、性質は、馬の色彩、早さ等である。

(註3) G. E. Moore: *Principia Ethica*. p. 9~10. Cambridge Univ. Press, 1903.

(註4) M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, p. 35.

- (註5) Ibid. p. 35.
- (註6) ショーナーは『中絶論』再版序文に於て「ターナーと同じの見解をもちことを示唆している。」
- (註7) Philosophy of G. E. Moore, p. 581~92, Evanston, Northwestern Univ. Press 1942.
- (註8) R. M. Hare: Language of Morals, p. 95. Oxford, Clarendon Press, 1952.
- (註9) S. E. Toulmin; The Place of Reason in Ethics, Chap. II. Cambridge Univ. Press, 1953.
- (註10) R. M. Hare: Language of Morals, p. 97.
- (註11) W. Frankena: Moore and Naturalistic Fallacy. Readings in ethical theory.
- (註12) M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, p. 36.
- (註13) Ibid., p. 36.
- (註14) 「哲学」三十輯、拙論「マックス・ショーナーの愛について」参照。

(11)

前述のように、直観論者の価値論は、次のことを前提していた。即ち、

価値は、客観的にある non-natural quality であると云うことであつた。

それ故、人が、「Xはよい」と価値判断する時、このXは、natural term によつて定義できるが、よいと云う価値は、non-natural quality である。

従つて、すべての価値判断(倫理的に云えば、価値判断の一つである倫理的判断)は、常に、natural quality と、non-natural quality の総合だと云う結論が生ずる。(第一の結論)

次に、non-natural quality である Good の価値は、直観に於て与えられて居るから、Xはよいと云う価値判断は

この non-natural quality に照らして、真偽が決定される。

それ故、第二に、すべての倫理的判断は、真又は偽であると云う結論が生ずる。

勿論、すでに吟味したように、この前提そのものが、不確実な内観に根拠を置いているから、これら二つの結論も、曖昧であるのは云うまでもない。

然し、一方、これらの結論は、倫理学にとつて重要な倫理判断の特性に関係している。それ故、茲では、倫理的判断の特性を吟味する立場から、これらの結論を検討して見よう。

今、倫理的判断の性格を吟味するために、科学的判断と比較してみる。茲で、科学的判断と云うのは、狭義の自然科学的判断ではなく、一般に、認識的^{コグニティブ}判断、例えば、「これは赤い。」とか、「雨がふる。」等の判断を含む広義のそれを考えることにする。

さて、右のように考えて、倫理的判断と科学的判断とをくらべて見よう。

倫理的判断、彼はよい人間だ。

科学的判断、石は下に落ちる。

両方を見れば判る通り、何れも主語―述語の文章構造をもっているだけでなく、夫々、或事柄を述べようとしている。即ち、倫理的判断は、その使用の各状況に応じて、他の文によつて置換できるし、科学的判断も、そうである。例えば、右の倫理的判断は、「彼は親切だ。」「彼は、両親をうやまう。」「彼は気前がよい。」或は「彼はお人好しだ。」等々に置換できる。

一方、科学的判断は、「石は重さがある。」「石は引力にひかれて落ちる。」「地球は引力がある。」等に置換できる。

これらの置換文は、話者が発言する際の各状況に応じて何んであつてもよい。実際に判断を行う話者の意図と、その状況に応じて、種々の内容がもられることになる。

例えば、皮肉に人を判断する場合であれば、話者が、「彼はよい人間だ。」と云うならば、（皮肉の調子をこめて）「彼はへ人がよい。」と云うことを叙述することになろう。

とにかく、二つの判断は、判断する際に、対象についての或事柄を叙述している。つまり、叙述部分と云う共通性がある。

然し、倫理的判断は、たゞ、叙述部分からのみなりたつていものだろうか。

若し、そうだとすれば、倫理的判断は、科学的判断と全く異なる所はなく、むしろ後者の判断の一つになつてしまふ。そして、科学的判断と同じである以上、倫理的判断は、真又は偽が決定できるが、その検証は、科学的判断のそれと同じものとならう。即ち、前述の倫理的判断は、彼が親切であることの事実又は事実でないことによつて、真又は偽となるだろう。これは、第二結論と矛盾する。

然し、一方、倫理的判断が叙述部分のみから成立するものとすれば、結局、この判断は、他の置換文に置換される。そして、分析できることになる。

従つて、価値判断又は倫理的判断は、総合的でなくなるだろう。

このような立場は、*naturalism* と云われる。

この立場に対して、直観論者は、勿論、反対する。ムーアが、本質的価値、即ち本質的善が定義できない客観的価値であると云う説をたてるのも、この *naturalism* をさげようとしたためである。(註一)

では、倫理的判断は、どのように科学的判断とちがうのか。

「彼はよい人間だ。」と云う価値判断は、たしかに叙述する部分を含んでいるけれども、叙述部分だけでは表わしえない部分をも、含んでいる。

それは、話者が聴手に対して、承認を勧誘 *commend* している機能^(註2)、又は、話者が、聴手の態度を情緒的にあらめようとする所の情緒で動かす意味 *emotive meaning* ^(註3) である。

この機能は、言語として表現された判断について云われるが、実は、判断する話者の態度と、密接な関係を持つものである。

例えば、

(A) 君は民主的だ。

(B) 君は民主的であるべきだ。

(C) 民主的であれ。

の三例を考えて見れば、(A)は、一種の価値判断を行っているにしても、相手についての叙述性が多いが、(B)は夫以上に、相手の態度を民主的となるように促す話者の態度が、強く表現されうる形である。更に、(C)は、単純な命令形であつて、話者の態度は、最強度に表現されるであろう。

これらの種々の機能の度合は、結局は、話者の態度によつて、決定されるものである。

一方、(A)の文に於ても、実践的に使用される所には、話者の態度に応じて、声の調子を高めたり、感激的な調子をこめたりすることによつて、所謂、命令的要素を含ましめることができるであろう。

それ故、実践的に、倫理的判断一般が使用されるならば、常に、話者の態度の如何によつて、判断は、叙述的意味と同時に、命令的又は情緒的意味をも含んでいると云える。

一般に、実践的と云う語が、人間の行動に関する意味であるとすれば、倫理的判断は、実践的判断一切を含むものであり、上述の叙述形式の文も、亦、倫理的判断である。

従つて、この意味の倫理的判断一般は、叙述性と情緒性を有すると云うべきである。

それ故、直観論者の第一結論は、主張できない。

何故なら、「Xはよい。」と云う際には、よいと云う語自体は、所謂、純粹に non-natural quality であるのではなく、叙述性と情緒性を含んでいるからである。

それ故、倫理的判断は、直観論者の主張する意味で、総合的であるのではなく、情緒性と叙述性との総合であると言ふべきであろう。

さて、上述の所から、科学的判断が叙述的、又は、認識的コグニティブであるに反して、倫理的判断は、叙述的である外に、情緒的、勧誘的であることが判る。(註4)

それ故、倫理的判断は、この情緒性の故に、直観論者の考えるような真偽とは、無縁とならざるを得ない。この点に、亦、直観論者のアポリアが示されるのである。

さて、更に、倫理的判断と科学的判断との相異を検討しながら、倫理的判断の特性を吟味しよう。

今、これら二つの判断に対して、夫々、判断する人々の間に、意見が喰いちがつた場合を考えて見る。即ち、科学的不同意と倫理的不同意である。

先ず、科学的不同意について検討しよう。

今、A、Bの二人が、水に半分つかつた棒を見て、Aは、「水に入つた棒は、曲つたように見えるだけである。」とし、Bが、「棒は、水の中でほんとうにまがつたのだ。」と判断したとする。

茲に、科学的判断の不同意が成立する。

然し、若し、Aが、空気と水との密度差から来る光の屈折理論を説明して、(一種の叙述的置換) 自己の判断の正しさを指摘すれば、Bは之に同意するであらう。

即ち、科学的判断の不同意は、必然的に同意に到り得る。

一方、新しい科学的現象についての科学者相互間の判断は、屢々一致しない。そして、未知の現象であるから、これについて説明する理論もない。

従つて、この場合の科学的不同意は、前の例のそれとはちがうように思われる。

然し、新しい理論の発展によつて、これらも、未来に於ては、説明の理論をうるであらうし、それによつて、科学的不同意も、結局は、必然的同意に到る筈である。

要するに、科学的判断は、未来の事実に関するものであらうと、事実判断であり、そこで生じた判断の不同意も、結局は、必然的同意となりうるのである。

之に反して、倫理的判断はどうか。

既に、前節で述べた通り、倫理的不同意は、科学的判断のように、必然的同意に到ることはできない。即ち、Xは赤いと云う事実判断は、必然的同意を得るとしても、Xはよいと云う倫理的判断は得られなかつた。

勿論、同意に到ることはあつても、必然的ではなく、偶然的である。

一般に、事実判断ではなく、事実に関する価値評価は、偶然的にのみ、同意され得るのである。

この関連を、non-cognitivistの立場から考えれば、明らかに判る。即ち、彼らによれば、倫理的判断は、叙述的部分（事實的又は論理的）と情緒的部分を含んで居る。

だから、叙述的部分に於て、必然的同意を得ても、情緒的部分に於ては、単に偶然的にしか同意を得られない。

それ故、倫理的判断は、科学的判断と同様の意味で、真又は偽ではありえない。

従つて、直観論者の第二結論は、こゝでも、支持できないと云わねばならない。

上述のように、科学的判断は、未来に関する判断を含むものではあつたが、然し、常に、その予想 prediction は、未来の経験によつて、真偽を検証されるものであり、結局は、事実判断であつた。

之に反して、倫理的判断は、同様に未来への価値判断を含むものであるが、あくまでも価値判断であつて、事実判断ではない。

例えば、「君は約束を守るべきだ。」と云う判断は、聴手が未来の行動に於て、約束を守ることを指図し、又は命令している。

然し、未来に於て、聴手が、約束を守るかどうかはわからない。彼は守るかも知れないし、守らないかもしれない。これは、科学的判断の予想とは全く質を異にしている。

むしろ、倫理的判断の未来への性格は、行動の指図、命令、促しと云う判断の情緒的、又は non-cognitive の機

能と結びついている。

これが、倫理的判断の *Sollen* の性格なのである。

さて、このように倫理的判断の性格を了解するとすれば、直観論者の価値論の立場に対して、次のような問題が提起されるであろう。

即ち、今、直観者Aが、対象Xの客観的価値を直観して、「Xはよい」と判断すると仮定してみよう。

この判断が、他の直観者Bに対しては、Xの価値の承認を促すことになるが、若し、Bが、この価値を直観するならば、そこには、完全な同意が生ずるであろう。

然し、BがXの価値を直観していない際には、Aの判断は、Bに対して、たゞ、価値の承認を促す当為的性格として与えられるにすぎない。

更に、Bが、Xの他の客観的価値(悪)を直観する故に、「Xはわるい。」と判断するならば、結局は、二つの相反する倫理的判断の当為的性格が、衝突することになる。

この事は、直観される価値と云うものが、偶然的にしか同意されないから、起りうる事態である。否、それどころか、一般的には、この事態の方が極めて多いのである。

而も、二人が、各々自己の客観的価値を根拠として、自己の判断を正しいものと主張するならば、客観的価値説は、この倫理的衝突を解決することが出来ない。

何故なら、彼らは、共に、自己の判断が、自己の客観的価値によつて真であると主張し合うからである。

この場合には、二つの倫理的判断は、真でも、偽でもあると云うことになつてしまう。

それ故、自我対他我の実践的問題の際には、価値が問題を構成してしまおうが、問題を解決しないということになりはしないか。

つきつめれば、異つた価値を承認している二者の フィインシュテリング 観 方、又は、態度が、従つて亦、それに根差す自他二つの倫理的判断の衝突が問題を形成しているのではないか。

換言すれば、個倫理の立場を離れて、社会的倫理の立場に立てば、客観的価値説は、倫理的問題に対して、解決の手掛りを与えるには不十分ではないか。

社会倫理の問題は、矛盾する当為、価値の構成する問題であつて、直観論的価値論を以つてしては解決できないであらう。

(註1) C. L. Stevenson; *Ethics and Language*, 271~272, Yale. Univ. Press. 1950.

(註2) Hare; *Language of Morals*, Chap. 7.

(註3) C. L. Stevenson; *Ethics and Language*, Chap. III.

(註4) この立場は、non-cognitivism と云われる。イギリスのハイパー A. J. Ayer は、最も極端な立場を占めて居り、彼によれば、倫理的判断は、一種の ejaculation にすぎないものである。(Language, Truth and Logic, London Victor Gollanz, 1953, p. 107, 108) 然し、倫理的判断はやはり上述の如く、情緒部分と、敘述部分との総合と考える方が正しい。

(三)

前節まで、直観論の客観的価値論を含む諸問題を明らかにし、更に、それら未決の諸問題が、客観的価値論の根拠をおびやかしていることを、指適して来た。

然し、我々が、価値を認識する過程に於ては、例えば、リンゴは、うまそうなリンゴとして与えられて居り、うまそうなと云う価値が、あたかも、リンゴに附与されたように、我々に与えられていることも、事実である。

この事態のために、我々は「うまそうな」と云う価値がリンゴに客観的に附与されていると考へてしまふのである。

然し、既に、客観的価値論を主張することに伴つて、多くのアポリアが、明らかになつた以上、この事態を、再び検討して見なければならぬ。

我々は、各々の事態にあつて、常に、価値が客観の対象に附与せられるかのように、価値を把えている。例えば、人格的にすぐれた人に対しては、彼が人格価値を荷つているものとして、直観しているし、芸術作品を鑑賞する場合には、作品に、材料にはなかつた芸術的価値を直観しているのである。

然し、これらの価値は、私が直観するとしても、他の人々に直観されるとはかぎらない。この事は、既に、前節に述べた所である。

即ち、明らかに客観にあるものとして存する色彩赤のように、価値は、人々に共通に直観されるものではなかつた。勿論、直観的価値が、各人に共通することは、有るだろう。例えば、シェーラーの云う *Mitfühlen* の現象学的体験の中に於てである。^(註一)

然し、すでに検討して来た事態からすれば、この *Mitfühlen* の体験は、必然的ではなく、やはり、偶然的である。つまり、歴史、状況等の要因によつて全く左右されている。

従つて、特定の状況下に、特定集団又は特定社会の内部に於て、それは、成立しようとしても、*Mitfühlen* と云う体験を

通して獲得された直観的価値の一致は、あくまで、特殊的であり、状況的であつて、その状況を離れば、変化してしまふものである。

それ故、この体験は、極めて重要な意味をもつていゝとは云え、尚、客観的価値論を是認する理由にはならない。一方、直観された価値が、すべての人々の共通のものではないにしても、各人にとつて夫々価値を直観すると云ふ事態は、一つの経験的事実である。

とすれば、結局、各人が価値を直観すると云ふ事態は、各人が、夫々、各人の価値状況を有していることを意味している。或は、各独自の価値状況が、各人に与えられていると云つてもよい。

更に、特殊の集団にとつても、特定の状況の下に、独自の価値状況が、与えられている。このように考えれば、各人、又は、特定社会或は集団の価値認識過程は、各人に固有の価値状況、又は、その社会に特有の社会的価値状況にかこまれた各人の、又は、その社会独自の、アイデンティティ観方であると考えられる。

それ故、このような各人固有の、或は、社会固有の、価値状況にかこまれた主観に於て、各主観から、価値状況への、或は、価値状況から主観への、主観的関連が、各人に直観的価値を生起させていると考えられる。

他方、各人固有の価値状況は、他者の価値状況と独立であつて、その人自身のみ与えられていると考えねばならない。特定社会に於ける直観的価値状況も、亦、同様である。

茲で、勿論、これらの価値状況は、客観的対象と、或種の関係をもたねばならない。

然し、その関係は、直観された価値が、あたかも、対象に附与されたかのように、与えられていると云ふ意味に於てである。

然し、価値は、客観的対象に附着していると云う関係ではない。むしろ、主観が対象と係り合う際に、主観的価値状況で、価値を直観すると云うことができるだけである。

それ故、茲では、シェーラーの周囲説が、新しいニュアンスを以つて登場して来る。

何故なら、彼の周囲は、上述のの価値状況、或は、主観的価値状況に外ならないからである。

それ故、この見解に立つ限り、我々は、価値論に関しては、客観的価値論と反対に、直観できる価値について主観的関連説を主張せざるを得ない。或は、この意味の主観的価値論の立場に立つことになる。

この立場に立てば、各人は、価値に対して、各々の価値状況を有する以上、一つの対象の価値は、たゞ一つではなく、各人とその対象との主観的関連の場である価値状況の数に応じて存在すると云わねばならない。

それ故に、対象Xの直観される価値が、人々の間で、或は偶然に一致することもありうるし、一致しない場合もあるだろう。

従つて、客観的価値論のアポリアであつた価値の不一致性の問題も、自ずと解決されるであろう。

然し、主観的価値論をつきつめれば、価値論の相対主義リラティヴィスムに立つことになる。

然し、価値論の相対主義は、決して、各人の価値状況に於ける直観される価値の絶対性と矛盾するものではない。人は、自己固有状況に於て、対象の本質的価値を直観し、確信していても差支えない。

相対主義は、個人対個人、即ち、社会の場に於ける直観された価値間について成立するものだからである。

他方、各個人にとつても、絶対的価値又は本質的価値と云われるものも、価値が常にそのまゝに留まるものではない。

例えば、「国家に奉仕する官吏は、最初にはたゞ、自分の利益のためを考えて、自分の義務を果していることがある。亦、或種の発見によつて、一般大衆に利益を与えている工業技術者は、自分自身の利害に、先ず、眼を向けてゐることもある。

然し、何れも、自己の行動の広い意味の結果を無視しえなくなる。そして、この広い目的が彼の行動の動機となるであろう。」とヴァントは、この間の事情を心理学的に説明している。^(註2)

云いかれば、最初は、自己の利益が絶対の価値として把えられていたが、後には、国家の利益、大衆の利益が、本質的に価値あるものとして把えられて来るのである。

それ故、個人の価値状況に於ても、価値の変遷又は価値の相対性があらわれて来るであろう。

他方、価値の相対主義は、価値の多元論を予想することになる。即ち、対象の価値は、各人の価値状況の数に応じて、多元的であると同時に、各価値状況に於ても、多元的となるであろう。

然し、このような価値の主観的関連説—相対主義—多元論に対して、次のような問題が提出される。

即ち、若し、価値が、各人に夫々異つて与えられるとすれば、或は、価値が常に主観的であるとすれば、各人の倫理的判断は、全く無用となるのみならず、倫理學夫自体が危険にひんするではないか。

然し、直観された価値に関して、相対主義の立場をとるとしても、倫理學夫自体を崩壊させることにはならない。むしろ直観された価値の性質を深く認識するならば、倫理學に於ける価値論に、かの直観論的価値論とは別の位置付を、与えることができるのではないだろうか。

この問に対しては、次節に述べよう。

結局、直観論は、客観的価値論と結びついて、不当のアポリアを生みだしてしまつたのではなからうか。直観論は、むしろ、主観的価値説と結びつくことによつて、既述のアポリアを回避できるのではないか。

(註1) M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, I.

(註2) W. Wundt: *Ethik*, 1886, III.

(四)

前節に述べたように、直観主義の客観的価値論は、主観的価値論に道をゆずらねばならない。否、実は、この客観的価値論は、論者の主観的価値体系を、客観的価値体系として語るか、或は、両者をすりかえたものである。勿論、我々が、価値及び価値認識を形式的に論ずる場合ならば別問題である。

然し、少くも、価値内実そのものを語る場合には、価値そのものは、本質的に、価値認識者、状況、時代、周囲によつて異り、亦、変化するものである。それ故、価値認識者からすれば、価値は主観的所産であり、状況からすれば、状況的所産である。つまり、価値は、歴史的所産である。

価値及び価値体系が、状況、時代に依じて変化することは、すでに述べた。

而も、価値の直観論的価値客観論そのものすら、変遷を余儀なくされてきた。即ち、十九世紀より、第二次大戦に到るまで、少くも、価値論に於て、それは、大勢を占めていた。(ブレンターノより、シェーラー、N・ハルトマン、ムーア、W・ロス、カリット、ベリー)にも拘らず、今次大戦後に於ては、価値論は、夫々立場を異にしたがらも、反直観主義又は反客観主義の立場を次第に強化させつゝあるのである。(B・ラッセル、トールマン、ヘエア、エイアー、

スチーヴンソン等)。

結局、客観的に存在して、永久不変を誇つた価値や価値体系は、実は、主観的、周围的、状況的であつた。従つて、直観される価値は、客観論者の所謂、主観から独立した客観的価値(この場合には、価値を認識できないものは、価値盲目であつた!)ではなくして、特定の状況、時代の下にある各個人、各特定共同体にとつてのみ、客観的と云われるのである。つまり、主観にとつて客観的のようにあらわれるのである。

さて、主観的価値論が、唯一つの正しい価値論であるとすれば、倫理学は、各主観的価値の対立を引起したまゝ、この対立を容認しなければならぬだろうか。そうならば、倫理学の存在が危くなるのではないかと云ふ疑問が当然でて来る。

これは、すでに、前節に於て、問題として示して置いた。これは、極めて重大な問題であつて、解決には、多くの道程が残されている。

そこで、茲では、この問題解決のための暗示を提供するにとどめることにする。

さて、主観的価値論の立場に立てば、価値論について客観的価値論を否定するのであるから、価値論そのものが、倫理学の研究対象となつたり、亦、重要な役割(例えば、価値論研究を通して、倫理学の特質を把握すると云う役割)を果すものではあるが、然し、それは、倫理学の基盤又は基礎論となることはできない。

そこで、価値の研究を通して、主観的価値論に到達するとすれば、この価値論によつて、我々は、価値を、認識主体、状況(又は周囲)との係り合い於て考察しなければならぬことが判る。例えば、認識主体が、各個人であり、価値の場が周囲である際には、価値はこの周囲の下に、この個人にとつて価値であるし、他方、認識主体が、特定社

会共同体であれば、この状況下に、共同体にとつて価値としてあらわれると云つてよい。

然し、この意味の価値は、すでに、單純性質のような客觀的性質ではなくして、各主体、各状況の下にのみ、理解せられるものである。従つて、このような価値論の下では、直観される価値は、

- 一、個人と周囲との係り合の下に、個的主觀的価値としてあらわれる。か、
 - 二、特定の状況の下に、特定の社会にあらわれる状況的価値としてあらわれる。
- 一の価値に於ては、直観論は成立するが、それは個的主觀的価値である。然し、各個人の直観された価値は、その周囲に於て、絶對的であるが、他我に対して無關係である。

第二の場合はどうだろうか。茲では、特定社会に共通する価値が、一定状況の下で成立している。例えば、特定状況の下で、我々は、ミットの体験を通して、共通の絶對的価値を見出すのである。

所が、各個人の直観される価値も、亦、この *Zeit* の体験も、既述のように、偶然的に成立するのである。それ故、この共通価値も、偶然的である。

従つて、茲では、各個人の価値観又は社会共同体間の価値評価の衝突が屢々起る。

これは、個人の価値盲目にもとづいていのではない、むしろ、価値と直観との關係が、主觀的であるからである。そこで、この主觀的状況的価値相互間の評価の対立又は直観論的価値の対立は、直観論的価値論プロパーにとどまる限り、解決できない。

結局、そこでは、直観された価値の価値である理由を、問題にせねばならないだろう。つまり、価値が価値であるための特質、規準、状況等が重要となるであろう。

簡単に云えば、価値と価値たらしめる原則との関係が、当然、論ぜられねばならない。

この価値と原則との関係に対して、次のような社会の原則は、極めて暗示的である。

即ち、特定共同体に属する各個人は、個人相互に対して、亦、その個人の属する社会共同体に対して、支障を来してはならないと云う原則である。

これは、消極的に、共同体の実践的課題に対処するものであるが、然し、現実にあらゆる社会に生きる消極的原則である。云わば、閉ぢられた社会に於ける原則である。

それ故、この閉鎖的社会が、その価値体系を構成する際には、社会は、この原則を通して、価値体系を統制するであらう。^(註1)

従つて、この原則の下に、各直観的価値群は相互に障害を及ぼさない限り、価値体系に組入れられると云う一つの価値体系の原則が考えられる。

この関係は、原則と価値の関係に対して、極めて示唆的である。

即ち、直観された価値は、原則の下に支配される意味で、偶然的に主張されるのみであるが、原則は、価値を支配する意味で、価値を規定するのである。それ故、社会共同体の倫理に関しては、原則の研究が、主となるべきであつて、諸原則の発見、諸原則の役割等を、倫理学の基礎論とせねばならないと考えられる。^(註2)

然し、一方、原則を通して組入れられた価値体系は、あくまで状況的歴史的であることを忘れてはならない。それ故歴史的、社会的変革の時代と云う特殊状況の下では、この価値体系それ自体が、変革を余儀なくされる。

茲に、既存の価値体系と、新しく創造されようとする価値体系の間に、軌轢が当然生ずる。

前者は、後者に対して反變革的であり、否定的、消極的である。

この第三の段階に於ては、云わば、閉鎖的社会と開放的社会との衝突が生じ、価値体系の動搖が見られて来る。

さて、茲では、直観論的価値論は、説得力をもたないし、既成価値体系は、消極的契機をなすだけである。それどころか、原則を支配して、新しい価値体系を、制止する役割を果すかも知れない。

従つて、茲では、この消極的原則の積極的意味を考えねばならない。即ち、上例の原則に於ける消極面を、既存の特定社会の維持にあるとすれば、積極面としては、一切の価値体系の社会への結果の検証と云う役割を見出すことが出来るであらう。

云いかえれば、原則は、新しい状況に於ける価値体系の検証の原則として、積極的意味をもつことが出来よう。結局、原則と状況、価値の関係を、倫理学の研究対象とせねばならないだろう。

勿論、上述の所では、原則の問題に関して、極めて、粗雑に浮彫にしたに留まつている。それ故、原則の検証が果して可能かどうか、可能とすれば、如何なる範囲であるか等々の諸問題が残されている。

然し、当論文に於ては、たゞ、原則と状況と価値の關係と、その重要性に関して、示唆又は暗示するにすぎないのであつて、云わば、原則論は、新しく、実証的見地から行われる今後の問題である。

兎も角、価値特に直観的価値に関する主観的価値論の立場に立つ限り、個的倫理と共に、社会倫理の原則論を、問題にせねばならない。

そして、原則と価値の關係を通して、価値の変遷を通して、崩壊しない価値論が、生れるであらう。

特に、現代は、歴史的変革の時期である。

従つて、既存の価値体系の検証と、新しく創造されようとする価値体系の検証、即ち、原則の論理と研究は、倫理學にとつて、緊急事である。

それ故、現代倫理學は、価値論の変遷によつて、崩壊するどころか、むしろ、現代に於て、最大の課題を与えられていると云つてよいのではなからうか。

(註1) 上述の原則は、社会の維持を目的とする点で、消極的である。然し、社会の維持は、直観論者の所謂、客観にある価値ではなくして、反対に、価値を価値たらしめる理由リズンである。それ故、原則は、実質的価値に対して、理由リズンと云う形式的枠の役割を果すものと考へてもよい。

(註2) それ故、(一)の段階は、個的倫理にくらべられるとすれば、(二)の段階は社会倫理の學の対象である。