

価値の本質に関する一考察(上)

— 経営価値論の視座と方法を求めて —

岡 山 善 政

〈キー・ワード〉

- ・ 価値 (value)
- ・ アクシア (axia)
- ・ アガトン (agathōn)
- ・ 無 (Nichts)
- ・ ノエマ (noēma)
- ・ ノエシス (noēsis)

I 序言 — 価値研究の困難性と課題

1. 価値看取の主体的二源泉とその相克

およそ人間の生、ないし実人生においては、無を媒介とする宗教的な放下を別とすれば、価値の分別と判断の伴わない自我の意識は稀であるといえよう。人間には、対象の価値を識別する能力が具るのである。その価値の識別は、それを「無」という人間のもう一つの本性と絡めてみると、必ずしも理性的な思考を前提としているとは限らない。極めて日常的な行為、あるいは、これとは対照的に、極めて芸術的、宗教的な感動に際しての行為は、ともに価値の理性的分別と判断を超越した形での、価値諦視に支持されているといえよう。つまり、価値とは、必ずしも認識という理性を介してのみ看取されるとは限らないのである。にも拘らず、人は、その意志と行為とにおい

て、極力理性的な価値判断を下そうとする性向をも併せもつのである。

このように、価値の看取は、一方で、純粹経験の内に宿る無意識的な潜在性をもつとともに、他方で、理性の内に反省・自覚される意図的な志向性をもつといえるのであろう。これらを、それぞれ価値の直覚性と価値の理性と仮称するならば、両者は、あるときは価値看取・創造の不可分な二側面であり、また、あるときは、価値看取・創造における相克的二側面であるといえるのではないだろうか。いずれにせよ、価値看取の機構に、このような直覚性と理性という2つの淵源があることこそが、価値研究の主体次元での困難性をもたらすものといえよう。

2. 科学的認識と価値的思慮

このような価値看取の二面性は、価値研究上の立場を分つことにも通じている。すなわち、元来、人間の思考には、科学的認識と価値的思慮との二側面があり、人間の精神存在は、これらの統一であるとみなす考え方である。たとえば、岩崎武雄氏は、次のように述べている。

「……人間が、この世界に生存して科学的認識を行うとともに、また価値的認識をも行っているということは、否定できない事実でしょう。……しかもこのさい、人間はけっして、あるばあいには科学的世界に、あるばあいには価値的世界において生きるのではなく、まさに同じ世界において生活し、同じ人間として生きているのです。」⁽¹⁾と。

ところで、周知のように、ヨーロッパ系の哲学的価値論には、古代におけるヘレニズムのストア派以来、価値をアクシア (axia) とアガトン (agathōn) とに区分して考える伝統があるらしい。前者は、交換・秤量性によって評価される物質的価値であり、後者は、主体の内面的意志性によって評価される道徳的・倫理的価値である。こうした伝統に加えて、近代以降の学問観では、主として、科学的認識と価値的思慮とが対立的に措定され、学問の第一義は科学的認識に求められ、価値的思慮を形而上学として捨象する傾向がある。こうして、価値に関する研究は、対象と方法との兩次元にお

いて、二元的緊張を呈しつつ、とくに方法次元では、どちらかといえば、科学的認識が優勢を示すようになる。この事情については、後段で述べるが、ここに、科学的価値論と形而上学的価値論の両者が対峙する所以があり、上述のような価値看取のもつ両義性に照らすにつけ、この両者の何らかの包括が求められるのである。しかし、そうした視点に立つためには、近代以来の二元論を止揚する論理が要求されるから、ここに、学問方法論、ないしは哲学的準拠枠次元での、価値研究のもう一つの困難性を認めることができるのである。

3. 西洋価値論の視座－問題の提起と限定

以上のように、価値研究の困難性は、価値という研究対象のもつ生活相即性、および価値研究上のスタンスのもつ分析的二元性とに由来するといえよう。

前者については、よく人間の生に近い対象ほどその認識は難しいと言われるように、価値の研究は日常性における価値の看過をも透視する洞察眼を要求するのである。N. ハルトマン (Nicolai Hartmann) は、次のようにいう。

「……大部分の人にとっては、自己の狭い生活範囲が道德的世界の限界である。……すべての価値はこれを認識する官能を要する。価値は到る処にあるが、我々はこれを見ないのである。……」⁽²⁾と。

価値盲目性による価値の看過は、それゆえにまた、人間の価値認識・実現の可能性を約束するものであらう⁽³⁾。

後者については、いわゆる主知主義的な対象化の論理を超克して、価値を何らかの知・行合一的な視点と論理とによって把捉する視座が必要となる。価値は、一方で、知的に対象化されつつ認識目的(体系)に昇華されうるとともに、他方で、動的に内面化されつつ行為選好(要素)に還元され、また、驚愕・感動(場)に偶発される性質をも併せもつ。しかも、これらの性質を具体的に体現し、価値を看取・看過するのは、まさに主体的な個なのである。

二元論を超克して、対象的価値の認識と主体的価値の感得との止揚が問われるゆえんは、これであろう。

こうして、価値研究の困難克服の道は、価値を二元的対立区分の視座で把捉する世界観を弁るところに拓けるといえよう。そうした世界観の根底には、分つということは分たれるものの全像を予想するといわれるように、価値をめぐる（西洋的な）何らかの人間観、生活観を潜ませていると思われるのである。

したがって、以下では、次のような3つのステップで考察してみたいと思う。

第1は、欧米の（いわゆる西洋的な）哲学における価値研究史を概観して、そこにどのような二元的思考があるかを知ることである（II）。

第2は、このような二元的思考による価値の把捉が、どのような世界観の表明であるのかを知ることである（III）。〈次号〉

第3は、以上を通して知りえた欧米型（西洋主流）の価値研究のスタンスに学びつつ、価値に関する基礎理解を整理すると共に、ここでの価値研究のスタンスと視座とを素描してみることである（IV）。〈次号〉

II 西洋における価値論とその特質

1. 価値論鳥瞰の必要性

価値という対象は、一方ではその相対性によって、また、他方ではその観点の多様性によって、把捉しがたく、把捉するにつけ一面的、限定的となりがちである。日常的にも、学問的にも、さまざまな価値解釈が可能なゆえんである。学問的な意味では、大別して、哲学、経済学、および社会学において、それぞれが独自の価値概念を規定している。そして、このうち、哲学／社会学系の価値概念と経済学系の価値概念との間には、価値に対する観点と把捉方法の相違を看取することができる。しかも、それぞれの学問内部には、さらにいくつかの立場が併立して、それぞれが固有の価値観点をもっている

のである。これは近代的な意味での学問進展の所産ともいえようが、価値に関して、このような多様な、それ故に一面的で限定的な立場をふまえて、いっそう包括的、かつ本質的に価値を把握し直す研究は少ないようである。山下正男氏は次のように言う。

「…どんな哲学も、外見はとに角として結局のところ特定の価値観の表明以外のなにものでもない。…哲学は価値意識のすぐれた結晶ではあるが、しかしそれは必ずしも価値自体の厳密な研究であるとは限らない。」⁽⁴⁾と。

山下氏に導びかれつつ表現するならば、価値とは何かを問い、価値の包括的な把握をめざす上では、林立する体系や思想のうちに、その体系や思想を然らしめている何からの価値観点、価値関係づけ、あるいは、エトスを看取することを通じて、価値の意味、および把握のスタンスに関する鳥瞰が必要となる。しかし、あまたある価値論とはいえ、そうした包括研究は、必ずしも多くはないようである⁽⁵⁾。

2. 価値に対する二元的視点

ものごとの価値を2つの相互に対立する立場の緊張から把握しようとする傾向は、学問の洋の東西を問わず、加えて、ひろく一般生活にあっても体験的に知りえよう。今、こうした価値をめぐる二元的思考の究極性、ないしは根元性は暫く措いて、主として先の山下氏のご研究に学びつつ、西洋の価値研究における二元的視点のいかんについて概観してみたいと思う。

(1) アクシアとアガトン

現代語の「価値」という言葉には、古語の「あたひ（価／値）」、および「かひ（甲斐）」に通じる側面と「よし（好し／良し／善し／佳し等）」に通じる側面とがあるように思う。このうち前者は、交換、秤量、価格、効験、利益（りやく）、および成果を表わす名詞であり、後者は、前者を含めて、ひろく事物の適正、適切、快適、および卓越の程度を評価する形容詞である。手近な『古語辞典』から、いくつかの用例を拾ってみよう。

〔あたひ〕

(イ) ^{あたひ}値の^{かね}金少なしと、国司、^{つかひ}使に申しかば、王卿が物加へて買ひたり。

(竹取物語、—— 火鼠の皮衣 ——)

(ロ) 一日の命萬金よりも重し。牛の^{あたひ}価鵝毛よりも軽し。(徒然草、—— 第93段 ——)

(ハ) 価なき宝といふとも一坏の濁れる酒にあにませめやも (万葉集、卷3-345)

〔かひ〕

(ニ) かぐや姫を見ましうて物も食はず思ひつつ、かの家に行きてたたずみありきけれど、かひあるべくもあらず。(竹取物語、—— 貴公子たちの求婚 ——)

(ホ) 暑さに乱れ給へる御ありさまを、見るかひありと思ひ聞こえたり。(源治物語 —— 帚木 ——)

(ヘ) ^{うまひひ}味飯を水に^か醸^なみ成し吾が待ちし^{かひ}代は^{かつ}會て無し^{ただ}直にしあらねば (万葉集、卷16-3810)

〔よし〕

(ト) ^{よきひと}淑人のよしとよく見てよしと言ひし^{よしめ}芳野よく見よよき人よく見つ (万葉集、卷1-27)

(チ) よき方をばこれを勧め、悪しき筋をばこれを戒めつつ (十訓抄 —— 序 ——)

(リ) ^{いはまろ}石麻呂に吾物申す夏^{やせ}瘦によしといふ物ぞ^{むなぎと}鰻^め漁り食せ (万葉集、卷6-3853)

これらの用例を整理し直すと、いずれも何らかの価値の表明ではあるものの、大別して、物的な交換・対比概念と心的な性善・麗佳概念とに区分しうらと思う。

{ 物的な交換・対比概念… (イ), (ロ), (ハ), (ニ), (ヘ)。
 心的な性善・麗佳概念… (ホ), (チ), (リ), (ト)。

また、いうまでもなく、これらの3語には、それぞれ反対語が存在するか、

もしくは反対用語法が可能である。(例、あたひ \longleftrightarrow あたひなし、かひ \longleftrightarrow かひなし、よし $>$ よろし \longleftrightarrow わるしくあし)

一概には言い切れないかもしれないが、事物の評価は、物的な交換・対比の思考を介するにせよ、心的な性善・麗佳の直覚を経るにせよ、根本的には、「よしーよろし vs. わろしーあし」という評価軸に収束するのではないだろうか。但し、評価対象と評価形式のいかんによって、言語表現は多様性となるだろう。

ところで、上述のように西洋哲学史に学ぶとき、古代ローマの思想の中に、価値に関して、次の2つの思考様式の区別を知ることができる。すなわち、アクシア (axia) とアガトン (agathōn) である。山下氏は次のように述べられる。

「古代および中世の哲学の主流をなす考えは、……存在と善を同一視するという考えであった。そしてその場合、善いという語はきわめて広い意味をもち、道徳的善とともに、物質的な財をも意味したのである。……とはいえもちろん、道徳的あるいは倫理的価値と物質的な価値の区別が全くおこなわれなかったわけではけっしてない。そしてこうした区別を最も厳密な形でおこなったのは、ヘレニズム時代のストア派においてであるといえよう。……ストア派は、〈有用なもの〉を *proegmena* (preferred つまり 〈望ましいもの〉) と名づけ、この〈望ましいもの〉は *axia* (価値) をもつと考えた。こうして、ストア派によってはじめて *agathōn* つまり倫理的善と *axia* つまり価値がはっきり分離されたのである。」⁽⁶⁾と。

ここで *axia* とは、交換・秤量性に基く物的で客体的な比較評価を媒介しており、また、*agathōn* とは、道徳・倫理性に基く心的で主観的な内面省察に由来しているといえよう。その意味では、この *axia* と *agathōn* という西洋流の評価二分観は、上述の日本古語における価値二分観と一脈通じているとも言えよう。エピクテタス (Epictetus) およびマルクス・アウレリウス (Marcus Aurelius) の用例を拾ってみよう。

(ヌ) 何と引き替えに君はそれを売ろうとしているのか、見給え、それ

はどれほどの値打があるのか。(エピクテートス, 「語録」 4-3) ⁽⁷⁾

[…τίνων μέλλεις ταῦτα πωλεῖν; βλέπε, πόσου αξίων. — 'Αλλ' οὐ τεύξομαι τοιούτου τινὸς 'άντ' αὐτοῦ. …] ⁽⁸⁾

(ル) 善というのは信用し甲斐, 信頼し甲斐のあるようなものでなければならぬか。(同, 2-11) ⁽⁹⁾

[…τὸ ἀγαθὸν δεῖ εἶναι τοιούτου, ἐφ' ᾧ θαρρεῖν ἄξιον καὶ ᾧ πεποιθέναι; — Δεῖ. — 'Αβέβαιω οὖν τινι θαρρεῖν ἄξιον; — …] ⁽¹⁰⁾

(ヌ) ここで忘れてはならないのは, 各活動に向けられる心やりには, それぞれ固有の評価と釣合があるべきことである。(マルクス・アウレーリウス, 『自省録』 4-32) ⁽¹¹⁾

[ἀναγκαῖον δὲ ᾧδε τὸ μεμνησθαι, ὅτι καὶ ἡ επιστροφή καθ' ἐκάστην πρᾶξιν ιδίαν ἄξιαν ἔχει καὶ συμμετρίαν. …] ⁽¹²⁾

上例から, 善を解くに比較を以てしていることが窺知される。善悪(よし-あし)を解釈するに際して, すでにアクシア的比較がみえている。しかも, 善は, 内面的思考における均衡でさえある。換言すれば, 適度こそが善である。そこには, 古くヘシオドスのいわゆるディケー(δίκη)の概念を想起すると共に⁽¹³⁾, 日本古語の「よし」という形容詞のもつ含意を重ねてみることもできよう。洋の東西を問わず, 善なるものの本質は, 比較相対を通じていっそう鮮明となるといえよう。また, 秤量・比較の思考は, 適度・中庸という均衡感覚を介して, 何らかの善なるものの悟りへと帰着するともいえよう。こうして, 比較相対の思考としての axia は, 是非曲直の洞察としての agathōn への必然的手段であろう。ただし, axia の相対性は, 何らかの agathōn を絶対化する方便ともなりうるのである。

こうして, 西洋流にみるとき, 価値とは, axia と agathōn との主体的統一であるといえようか。そして, これを日本流に表現すれば, axia 即 agathōn, agathōn 即 axia ともいえようか。この即非性こそが, 主体性でもあるだろう。

(2) 存在と価値

西洋哲学では、存在（実在，事実）と価値（善）の両者は、つねに一对の二極関係で把捉されて来たようである。古代・中世における両者の同一視傾向は、価値による存在の規定であるとも考えられるから、同一視か分離視かのいかに問わず、西洋哲学の根底には、存在と価値とを区分して把捉するスタンスが潜勢しているといえよう。

山下氏によれば、こうした存在と価値との相互性は、一方が他方を規定する関数的表現によって把捉することができる。すなわち、山下氏に従えば、概して古代・中世哲学では、「存在は価値の増加関数」であり、そこでは、存在は価値によって規定されることになる。こうした傾向の哲学として、山下氏は、プラトン、アリストテレス、アンセルムス、を挙げられる。また、これとは対照的に、近世哲学では、「価値は存在の増加関数」であり、そこでは、価値は存在によって規定されることになる。スピノザ、スワンメルダム、ホッブス、ラ・メトリー、ミル、スペンサー等のいわゆる自然主義的価値論を挙げられる。なお、同氏によれば、前者から後者への視座の逆転契機は、ガリレオやニュートンによるいわゆる科学革命にあるという⁽¹⁴⁾。

ところで、こうした存在と価値との相即性は、そのいずれか一方による他方の規定、ないしは解釈という視点のみならず、両者の相即性ゆえに、かえって両者を画然と区分・分離する視点を予想するであろう。そして、この視点こそは、上述の自然主義的価値論における存在の優位に対する批判に由来するという。つまり、価値を存在によって定義・解釈しようとする自然主義的傾向に対して、存在と価値とを厳格に区分する二元論の立場が抬頭するのである。山下氏によれば、ヒューム、カント、ロッツェ、リッチェル、ヴィンデルバント、ポワンカレ、ムーア、およびラッセルの旧説は、こうした二元論の系統に所属する。また、岩崎氏に導びかれれば、第二次大戦前後のいわゆる論理実証主義（ウィーン学派）は、いわゆる情緒主義系のウィトゲンシュタイン、ライヘンバッハ、スティーヴンスンと日常言語学派のライル、ウィズダム、トウルマン、ヘアとのいかに問わず、この二元論の伝統に基く価

値無意味論であると考えられる⁽¹⁵⁾。

かくして、存在と価値との両者は、これらを区分・分離して把捉しつつ、かつ、これを学問として認識する（または、捨象する）ことに重点が移行する。そこには、科学的認識と形而的洞察との両者を画然区分するという二元論的視座が潜勢する。そうした視座さえもが、先の自然主義的価値論や存在と価値との二元論の過程的所産である。

しかし、こうした存在と価値との区分・分離という視座は、その科学的限定性のゆえに、主体性と不可分な価値的契機をも剥落させもする。そこで、あらたに、存在と価値とを主体性という媒介契機によって、再統合しようとする立場が現れるのである。山下氏によれば、エントロピー概念は、こうした存在と価値との統一契機である。クラジウス、オストワルド、シュレーディンガー、およびボルディンクなどは、いずれもエントロピー減少を利用可能性、ないしは秩序と把捉することによって、これを存在と価値との媒介概念に措定している。これに加えて最近では、自己組織性の考え方の中に、ゆらぎを媒介とする存在と価値との統合をみることもできよう。いずれにせよ、哲学外の領域から——とくに物理学からのブレイク・スルーが注目される。

以上をシェマ的に表現すれば、存在と価値との把捉をめぐる、i) 相関的同一視の段階における存在、または価値の一方的優位、ii) 両者区分・分離視の段階における存在の優位、iii) 両者統一視の段階における媒介概念の模索、という3段階を識別しうるであろう⁽¹⁶⁾。ただ、これらどの段階をとるにせよ、存在と価値とが、相互性をもつ一对の思考対象・内容であったことに変わりはないといえよう。

(3) 絶対主義と相対主義

ケルゼン(H. Kelsen)はデモクラシーの世界観を擁護する上で、価値相対主義の立場に立ちつつ、価値絶対主義と価値相対主義とを次のように対比的に把えている。ケルゼンはいう、

「絶対的真理の認識、絶対的価値の透察が存在するかどうかは、すなわち

大きな疑問である。これはアウトラクシーとデモクラシーの対立が順応するところの世界観、人生観の対立である。すなわち絶対的真理と絶対的価値に対する信仰は、形而上的な、とくに宗教的・神秘的な世界観の前提をつくる。しかしこの前提の否定、すなわち相対的真理や相対的価値のみが人間の認識にとって到達することのできるもの…という考え方は、批判主義、実証主義の世界観に導く。」(『デモクラシーの本質と価値』)⁽¹⁷⁾と。

このケルゼンの言明は、価値の絶対主義と相対主義との世界観、および思考スタンスの相違を端的に要言している。

価値絶対主義の立場では、古代のピュシス的世界観、ヘレニズム・中世の自然法、近世の文化価値思想などにみるように、自然や社会文化を観念によって諦視・象徴する。古代・中世の「自然の階段」観では、自然という不変の存在に永久の価値と価値序列とを諦視・指定して、そこに神性と教皇権とを等値・象徴している。また、近世の「文化価値」観では、文化という不変の現象に普遍の価値と価値創造主体とを認識・識別して、そこに真善美と人間性とを等値・象徴している。これらは、存在と価値の同一視か分離視かを別とすれば、いずれも何らかの一定の価値によって、人間存在を「有」の次元から律しようとする自他の絶対同一思考であろう。

これに対して、価値相対主義の立場では、古代のノモス的世界観、アトミズム思想をはじめとして、科学革命以降は、イギリス経験論、大陸合理論、フランス唯物論を経て、功利主義、および進化論的道德哲学に至る流れにみるように、実在(事実)を自然的摂理／原理／法則によって把捉・分析する。そこでは、程度の差こそあれ、価値考察が自然科学的な事実認識と客観精神とに導かれて相対化される。ただし、こうした自然科学的傾向の価値考察の中には、人間の主情的な価値意識や規範まで、それらいっさいが自然科学的法則性によって還元しようという、一種の絶対性思考の臭味をもつものが否定しえない。ラートブルフのいうように、相対主義が是であるという絶対主義に陥りかねない危険と隣合せなのであろう。

まず、ヴィンデルバント(W. Windelband)によって、価値絶対主義を概

観してみよう。ヴィンデルバントはいう、

「…価値の世界，実在の世界，当為及び不許不の王国は相互いに無縁のものではない。…然るにそれらは相携えて一とはならぬ。…実在のうちには，そこに実現せらるべき価値と並んで，価値には無関係のもの，半価値的なものが潜んでいる。…かかる矛盾を吾々は決して征服することはできぬ。即ち（実在者の価値）二重性は凡ゆる事実のうち最も確実な事実であり，…それは，吾々をして吾々の本性及び認識の制限を経験せしめてくれる聖なる秘密である。…認識と理解とが吾々の本質の他の一面即ち意志より以上は到達し得ないものだということを意識する必要がある。何となれば，意志にとって実在の価値二重性は自己の活動の不可欠的条件であるから…」（『哲学概論』）⁽¹⁸⁾と。

このように，ヴィンデルバントは，人間の本性，および思考の限界として，価値の二重性を位置づけ，その止揚が困難である本性の故に，存在にとっての価値が，対することなき優位を占めることを示唆する。そこには，実在にとっての価値は所詮は分析し難いという含意が潜む。その超科学性のゆえに，価値は，主体の意識において，存在に対して絶対的な思惟対象となる。

しかし，ここで絶対という意味をめぐる混乱がおこるのであろう。そもそも，字義どおりには，絶対とは，まさに他に対するものを絶つ状況である。その意味からして，存在に対して絶対というのは，存在と価値との間に，意識という相対性（主観性）を媒介させていることにもなろう。では，これも含めて，価値絶対という考え方は，どのような相を意味しているのだろうか。

小倉貞秀博士は，「…価値は担い手なくしては現実化されえない。そこから考えられることは，担い手を離れた抽象的なそれ自身における価値性質は想定さるべきではない…。」⁽¹⁹⁾として，価値という人間の意識が，現実の人間主体の存在構造と相互に対応する形で措定されるものであることを示唆している。そこでの小倉氏は，次のシェラー（M.Scheler）の一節を援用される。

「現存在から独立なる価値存在 (daseinsfreies Wertsein) は存在しえない。」⁽²⁰⁾。

「人間および人間意識からのみならず、生ける精神一般の存在および遂行から独立に存すべき理念界ならびに価値界を原理的に拒否しなければならない」⁽²¹⁾。

こうした小倉氏とシェラーの考え方から、価値絶対主義は、価値把捉の上での存在へのスタンス、および価値洞察／認識上の主体、客観、対象指定形式、根元性意識、目的態度・志向に、それぞれ依存して多様になると考えられるのではないだろうか。

まず、価値把捉上の存在へのスタンスでは、一方で、小倉氏やシェラーのこのような存在関連的、ないしは存在相関的な価値把捉があるとともに、他方で、数学・論理命題のように存在無関連的な価値把捉がある。N. ハルトマンの価値論さえも、もし、いわゆる理念的自存の側面だけが強調されれば⁽²²⁾、これに該当しよう。

ともあれ、価値絶対主義には、X：存在に相即的に価値の絶対性を措定する立場、およびY：存在（実在／事実）とは無関係に価値の絶対性を措定する立場が考えられるであろう。そして、とにかく後者をさして価値絶対主義を考えがちなのではなかろうか。

次に、価値洞察・認識の次元では、次の5つの次元で、それぞれ両極的な立場措定をみることができよう。

第1に、主体の次元では、誰／何にとつての価値を問うのかに関して、 α ：「一般者」と β ：「個」とを区分しうる。

第2に、客体の次元では、対象の何に／を価値を見做し、価値とするのかに関して、 γ ：「全体像」と δ ：「特定性質」とを区分しうる。

第3に、対象措定形式の次元では、対象の価値をどのような形として構成しようとするのかに関して、 ϵ ：「界」と ζ ：「主情」とを区分しえよう。

第4に、対象の根元性意識の次元では、対象とする価値の最終性に関して、 η ：「二／多元」と θ ：「一元」とを区分しえよう。

図表 1 価値絶対主義のスタンス

価値 把握の方式	価値洞察/ 認識の次元	主 (…ニトッテ)		客 (…ヲ)		容 体 措 定 形 式 (…トシテ)		根 (…ナルモノノ如ク)		性 元 性 (…ニ/多元)		態 度 ・ 志 向 (…ニムケテ)	
		α 一般	β 個	γ 全体像	δ 特定性質	ε 界	ζ 主情	η 一元	θ 二/多元	ι 普遍	κ 特殊		
X	存在関連的												
Y	存在無関連的												

〔注1.〕○は立場の所在。その大・小は、優勢を示し、それぞれ与件と服従の包摂関係を暗示する。

〔注2.〕太線矢印は基底（因）、また、細線矢印は止揚、ないし昇華を意味する。

〔注3.〕一印は、「空」を意味する。

第5に、価値洞察・認識における態度・志向の次元では、価値考察の究極目的に照らして、 ι : 「普遍」と κ : 「特殊」(「客観」と「主観」) とが区別しえよう。(図表1 参照)

以上をふまえて、ややシェマ的に表現すれば、価値絶対主義は、一般に、主体における一般性、客体における全般像、措定形式における価値界、根元性意識における一元性、考察態度における普遍志向に立脚するものであるといえるのかもしれない。但し、このことは、存在関連的、ないしは存在相即的に価値を把捉する立場においてのことであって、存在無関連的には、半ば恣意的、半ば神秘的、あるいは半ば宗教的に、これら5つの次元のいずれの立場をも絶対無比なものとして確信しうるし、その限りにおいて概念措定しうるものであろう。

こうした意味で、先のヴィンデルバントは存在無関連的な価値客体の二重性を普遍的に説くともいえようか。

次に、ラートブルフ (G.Radbruch) によって、価値相対主義の要諦を窺おう。ラートブルフはいう、

「当為命題は、他の当為命題によってのみ、基礎づけられ、論証され得るものである。まさにそれ故に、最終の当為命題は論証され得ないもの、公理的なものである。それは認識し得ず、ただ信仰し得るにとどまる。されば最終の当為命題に関する相反する主張、即相反する価値観及世界観が対立して互いに抗争するところでは、もはや彼等の間に、科学的一義性を以て、正邪の断を下すことは不可能である。」(『法哲学の根本問題』)⁽²³⁾と。

早くから法哲学領域で指摘されているように、ラートブルフ流の価値相対主義は、既存の価値基準の多元性を容認するが、むしろその科学性のゆえに、多元性を超克していく力に欠ける難点をもつといえよう。最終の当為命題といえども、時代・社会的相下での反価値傾向が潜勢する場合もあろうし、あるいは、ただ信仰しうるにすぎないとしても、その信仰にさえ、正邪の最終性は関与する。一方で、最終的な当為命題を与件、あるいは信仰的確信の所産として措定することは、最終的な当為命題に対する一種の絶対化ともいえ

よう。相対的態度は、何らかの絶対性の彼岸に成立しているゆえんである。自然法論の再燃に通じる。

周知のように法哲学領域では、価値絶対主義と相対主義との対峙は、間主観性という擬似客観を媒介として融合の道を求めている。価値とは、必ずしも絶対的で客観的なものでもなければ、相対的で主観的なものでもない。だが、価値は、そのどちらの立場からも対象化しうる。そこで、「…価値の主観性・相対性を直視しながら、しかも諸主観（主体）の間の対話やコミュニケーションの中に間主観的（その意味で客観的）な価値・規範原理の形成を求めてゆこうとする。」⁽²⁴⁾傾向が現れる。この傾向は、倫理学でのコンベンション概念の反省にも重なるが、ここでは立入らない⁽²⁵⁾。

ともあれ、絶対か相対かの問題は、形而上学か科学かに通じる価値考察のアポリアである。いずれか一方に偏重すれば、その価値考察は屈折する。絶対主義への偏重志向は、自他の抑圧と排斥とに通じ、相対主義へのそれは、ノミナリズム的な絶対性放棄、諦観、虚無などに通じよう。これに加えて、それぞれがその立場に埋没するとき、絶対主義の客観化には、自他の価値観や世界観の絶対的把握を要するし、相対主義の理念的一般化には、すでに相対主義がこれであるとする絶対化傾向を要する。かくして、絶対と相対とは、相互に一方の便宜や暗黙の手段価値と堕しうる。

では、こうした二極性はついに融合しえないのか。ヴィンデルバントは、この融合を永遠なる完成と呼び、神の御威であるとする。すなわち、「それは寧ろ永遠の価値が顕現するところの純粋な思惟及び観想の静謐からのみ生れ来る。」⁽²⁶⁾と。また、ラートブルフは、最高価値判断における理論理性の沈黙こそが、かえって実践理性への最強の喚呼であるとして、福音書のピラトに対してレッシングを引く。すなわち、「…さあ！いずれも精を出して、身びいきのない無我の愛を欣求するがよい。めいめいが自分の指環に鑲めである宝石の力を顕示するように励み合いなさい、…」(『賢人ナータン』、第3幕)⁽²⁷⁾と。いずれが最高価値であるかは、主体的実践の静寂のうちに不知不識の約束をうるのである。これも、理論理性による絶対性の不可知を示唆

していよう。

このような価値の絶対性と相対性は、価値を対象化するノエマ的主体意識の両極である。しかし、対象化、ないしは形象化しえない存在が、必ずしも非存在ではないように、価値にも対象性によらない次元があろう。そうした次元での価値は、絶対（一）と相対（多）とが、日常性を基底・媒介として相互矛盾的・相互否定的に融和されることによって会得されるのかもしれない⁽²⁸⁾。

(4) ノミナリズムとレアリズム

価値は虚空か実在か。これもまた二元的な視点を形成する。科学的には、価値は主体の客体に対する評価であり、主観的にして相対的な意識である。したがって、先験的、絶対的で、しかも客観的な価値などは虚空である。一方、形而上的には、価値は主体の客体への投射・投影としての主情であり、客観的にして絶対的な観念である。そこでは、経験的、相対的で、しかも主観的な価値は、客観的で絶対的な価値の具現でもある。こうして、価値に実在性を認めるか否かは、科学性、および宗教性に対する人間存在の諦視いかに通じている。ともあれ、科学性のみで生きる人もいなければ、宗教性のみで生きる人もなく、この両極性は、やはり価値の本質としての中間性、ないしは中庸性への一便宜でもあろう。

まず、リッケルト（H. Rickert）によって、ノミナリズムを概観してみよう。リッケルトはいう、

「価値は何ら現実物ではない。物理的のそれでも、心理的のそれでもない。その本質はその妥当性にあるのであって、実在的事実性にあるのではない。」（『文化科学と自然科学』）⁽²⁹⁾と。

リッケルトにあっては、価値は存在と峻別され、その実在性を否定する。人間が価値を意義や意味として了解するのは、価値の客体的実在性に由来するのではなく、価値の主体的な関係づけに由来するものとみる。その関係づけには、普遍妥当的な価値の認識、判断、および選択が作用する⁽³⁰⁾。したがっ

て、リッケルトの価値観点は、価値無意味論としてのノミナリズムではない。むしろ、実在性を否定して、かえってその概念性を肯定するという意味であり、いわば、実体的価値のノミナリズムというべきであろう。

次に、ニコライ・ハルトマン (N.Harttmann) によって、レアリズムを概観しよう。ハルトマンはいう、

「現実の世界と、それと同様に現実的な意識の世界の外に、別な存在者の世界のあることは昔から認められた。プラトンはこれをインデアの世界、アリストテレスはアイドス (Eidos 形相) の世界、スコラ学者は *essentia* (本質) の世界と名附けた。…価値は其の存在の仕方からはプラトンのアイデアと同様である。価値は見ることも触れることも出来ない。これは精神的に直観し得るのみである。…価値は、それに与える一切のものがその如くなるもの、即ち価値あるものになるところのものである。…」(『倫理学』)⁽³¹⁾と。

ハルトマンは、価値界の理念的存在を措定する。価値は、決して実在として可視的に自存するものではないが、それはあらゆる実在を性格づける理念として自存するのである。そうした価値の世界は、実在とは別な一つの存在でもある。よくいわれるように、ハルトマンにあっては、価値界の存在とその先験・絶対性は、あたかも純粋数学や論理学の公理のようなものである。いわば、実質的価値のレアリズムというべきであろう。

リッケルトもハルトマンも、一次的には、実在としての価値を否定しているように思われる。ただ、リッケルトは、存在の一切を価値的契機から切離し、価値界という普遍的世界の存在を否定する。そのような世界がないからこそ、逆に、価値体系の主体的な概念構成が認識上の問題となり、個体における価値関係づけの上で、普遍妥当的な価値基準枠と体系の構成へと進み、究極的には、価値による存在の規定を是認する。一方、ハルトマンは、存在のうちには、価値界という実在とは別の普遍的世界が先験的に存在することを肯定する。そうした世界の構造と価値評価の準拠・尺度は、現象学的な形相還元で把握され、価値の究極的规定因を人間の意志・自由に求めるの

である。

このようにして、リッケルトにおける価値界の否認は、かえって価値界の構成へと進み、ハルトマンにおける価値界の肯定は、その還元を経て、かえって存在の浮上へと帰着するのを見る。

価値界は虚か実か。個物か普遍か。虚を否定すれば、すなわち実であり、実を否定すれば、すなわち虚である。虚即実、実即虚。ここでも、この即非性に価値の主体的諦視が潜んでいるようである。白隠はいみじくも次のように言った。

「無相の相を相として、行くも帰るも余所ならず」(『坐禅和讃』)⁽³²⁾と。

(5) 全体本位と個体本位

価値の把握には、全体性本位と個体性本位という両極がある。この両極性は、価値把握の立場であると同時に、価値という洞察／認識の対象に関する一種の潜在理念でもある。

価値を全体性で把握する立場は、価値の普遍性、および客観性を肯定し、個体次元での価値は、何らかの仕方で全体性に帰一するものとの理念を潜勢させている。これとは対照的に、価値を個体性で把握する立場では、価値の特殊性、および主観性を肯定し、個体次元での価値は、予定調和的に、あるいは相互主観的に、全体性に昇華するものとの理念を秘めている。

こうした両極性は、全体と部分との相互性に関する存在論次元での解釈に連動して、古くから、価値把握上の対立的スタンスを形成してきたようである。

まず、全体性本位の価値把握について、いくつかの文献を概観してみたい。アリストテレス (Aristotle) は次のようにいう。

「目的 (τέλος) はかくして幾つも存在すると見られるが、…すべての目的が必ずしも究極的な目的であるわけではない。しかるに最高善 (τὸ ἄριστον) は何らか究極的な目的であると見られる。…《常にそれ自身として望ましく、決して他のもののゆえに望ましくあることのないようなもの》

は、これを無条件的に究極的であるという。』（『ニコマコス倫理学』、1-7, 97a20）⁽³³⁾と。

あらためて説くまでもなく、この最高善の考え方には、種々の目的に伴う個別的善意識を一括しようとする全体性の観点がみえている。そもそも、最高であるとか、究極であるといった思考形式は、そこに何らかの全体的統括の発露を認めることができるといえよう。こうしたアリストテレスの全体性思考は、彼の存在認識に端的に窺うことができるから、善に関する全体性志向は、存在把握の観点における全体性、とりわけ完全現実態における全体の部分に対する優越性に照応するものといえよう。なお、「全体」について、アリストテレスは次のように言う。

「…完成態（現実態）に関していえば、それら前者（部分、ないし質料）は後者（全体、ないし実体）よりもより後なるものである。なぜならば後者〔全体〕の分解することによって、前者〔部分〕が完成態〔現実態〕たり得るからである。』（『形而上学』5-11, 19a1-10）⁽³⁴⁾と。

可能性は別としても、完成態、いわゆる完全現実体を全体性で把握することは、そこに位相する最高善が、全体性で貫徹されることの必然性を示唆するものであろう。なお、ベーコンは、アリストテレスの観想生活志向を個体本位の態度だとしている。それは、観想と活動とを、社会性、公共性の次元からみて対比したもので、価値をめぐる受動と能動との問題に連るが、ここではそれに触れないことにする。

このような全体性の部分性に対する優越という立場は、中世のスコラ的存在把握にも、ひとつの価値理念としての継承を窺知することができる。トマス（Thomas Aquinas）は、次のように言う。

「…有は一と多とによって分かれたるが、その場合の一とは、端的な意味における一であり、多とは或る観点のもとにおける多である。じっさい多は、もし何らかの仕方で一なるもののもとに含まれるのでなければ、有のもとにも含まれないであろう。』（『神学大全』Q11-§1）⁽³⁵⁾と。

なお、周知のように、この一節は、次のディオニシウスの引用を以て閉じ

られている。

「一を分有しない多はない。部分において多なるものも全体としては一である。偶有において多なるものも、基体としては一である。数において多なるものも、種としては一である。種において多なるものも、類としては一である。発出において多なるものも、根原においては一である。」(『神名論』 §13) ⁽³⁶⁾と。

トマスや彼の準拠したディオニシウスの一節にみるように、全体性は、その包括性と統括性によって、部分に対して常に優位に立ち、質料の統一的秩序の源動力を発するような論理形式を担っている。それは、神と等値される相応な論理であり、また、等値すべく存在論的操作を予想する論理でもあるように思われる。ともあれ、中世のスコラ的な立場は、神の存在肯定に資すべく、全体性本位の存在観と価値観との相関を必要としたといえよう。こうしたトマスの全体性志向は、彼の社会・経済思想にも反映されている。これについては、上田辰之助博士⁽³⁷⁾や高橋誠一郎博士⁽³⁸⁾による浩瀚に知ることができる。いうまでもなく、そこでのトマスの全体観は、私的善 (bonum privatum) に対する共通善 (bonum commune) の優越に見出されるのである。

近世においては、F. ベーコン、およびヘーゲルに、全体性志向を端的に窺うことができる。

周知のように、ベーコン (Francis Bacon) は『学問の進歩』⁽³⁹⁾において、善の性格をその志向主体のいかんによって、次の2種類に分けている。すなわち、第1は、「それ自身において全体あるいは独立の」主体の志向する善であり、第2は、「いっそう大きな団体の一部あるいは一員」の志向する善である。ベーコンは、このうち後者の善の方が、「いっそう一般的な本質の保存に向う」⁽⁴⁰⁾から、それは前者に対して優越するとしている。ここに、自己本位 (個体本位) の価値に対する公共・社会本位 (全体本位) の価値の優越を看取することができる。

また、ヘーゲルのいわゆる総体性、ないしは統体性 (Totalität) の考え

方にも、明らかな全体性志向を知ることができる。ヘーゲルにあっては、いわゆる外面性における全体と部分の関係は、内面性における力と発現へと発展する。その内面性における力の源泉は、絶対者の担う統体性であり、その統体性は部分としての契機を有機的に統一・成生する。そこでは、個物の積極的意義は否定されている。むしろ、総体性を担う理性的統一者こそは、個物の対象性、ないしノエマ的存在として、一元的かつ絶対的に措定され、個物への力の発現を予想している。ヘーゲル (G.W.F. Hegel) は次のようにいう。

「真なるものは全体である。そして全体とは、自分を展開することによって自分を完成してゆく実在にほかならない。…現実的なものであり、主体であり、自己生成であるという、絶対者の本性は、まさにこのことにおいて成り立つ。」(『精神現象学』序論)⁽⁴¹⁾と。

さて、次に、個性本位の価値把握について、いくつかの文献を辿ってみたい。

アダム・スミス (Adam Smith) は次のようにいう。

「…われわれが他人の行為を是認したり否認したりするのは、われわれがその人の事情を充分熟知したばあいはその人の行為を支配した情操や動機に対して完全に同情できると感ずる、あるいはできないと感ずるかによって決定する。」(『道徳情操論』)⁽⁴²⁾と。

スミスにおける同情の原理は、決して個人的心理を絶対化するものとしての個体本位志向ではない。むしろ、それは、個の内に想定されるべき「公平無私の観察者」によって、何らかの同情同感と自己規制とを導くものである。その意味で、スミスの価値視点は、社会的な個の次元に降りているのである。もっとも、スミスにおいても、いわゆる良心の根源性や徳性の可否については、ストア的な確信を抱いていたようである⁽⁴³⁾。しかし、仮にそのような価値理念を抱こうとて、それを絶対的なものとして、全体観によって措定せず、むしろ、個における同情同感による相互是認性こそが、社会的紐帯の調和を予想するものと仮定して、いっそう経験的な、したがって相対的なスタンス

をとるのである。この意味では、むしろ自然主義的であり、かつ機械主義でさえあろう。

ともあれ、スミスの価値視点には、社会全体としての価値が個体の価値次元に還元されうるとする個体本位志向を認めうるであろう。

このような個体重視の価値視点は、ベンサムを批判・継承したJ.S.ミルの功利主義論、および自由論にも窺うことができる。ミル(J.S. Mill)はいう。

「…すべての道德の究極的な強制力は〔外的動機を別とすれば〕、われわれ自身の心中にある主観的な感情なのだから、…功利を道德の基準とする者は、功利主義の基準の強制力は何かという質問に…こうこたえればよい…——…、つまり人類の良心から発する感情である、と。」(『功利主義論』§ 3)⁽⁴⁴⁾と。

たしかに、功利主義においては、社会全体の幸福、ないしは利益を最大化するという価値生起に向けて、個としての貢献価値が部分視されるところとめられもする。しかし、社会全体の善なるものを先験的かつ全体的に予め絶対化してかかる直覚主義的演繹法の立場とは異なり、ミルの功利主義論においては、社会全体の善を視野に入れた上で、その善の形成・向上に力ある主体存在と作用としての個の良心が重視されているものである。こうして、ミルは「一体感」こそが、最大幸福道德の究極的な強制力であるとするのである。

ところで、価値把捉をめぐる全体性本位志向と個体性本位志向との両者は、それぞれが固有の伝統、ないしは時流を反映していることに注意しておく必要がある。すなわち、前者は、端的にみて古代・中世以来の形而上学的洞察、ないしは直覚(神秘主義も含む)の流れに沿うものであり、後者は、端的にみて近世以後の経験科学的認識、ないしは尺度・測定論の流れに沿うものである。上述のJ.S.ミルは、功利主義論の展開において、この両極にゆらいだともいわれているが⁽⁴⁵⁾、ここでも、全体性本位志向と個体性本位志向という2つの立場は、それらがともに、ノエマ的な「有」の次元での価値を

問う限りにおいては、一般者と個物との対峙として、相対的な相互包摂関係にとどまらざるをえないのかもしれない。

(6) 客観主義と主観主義

価値把握における全体性本位志向と個体性本位志向との対立は、価値の客観主義と価値の主観主義との対立に照応して考えることができる。いうまでもなく、価値客観主義とは、価値の普遍性、実在性、および絶対性を措定して、これらを直覚的な演繹法によって一元的に体系づける傾向をいう。また、価値主観主義とは、価値の特殊性、主情性、および相対性を措定して、これらを経験科学的な帰納法、ないしは自然科学的な測定尺度に準拠して、いっそう多元的に分析しようとする傾向をいう。

概していえば、まず、古代・中世を通じて価値客観主義が抬頭し、次に科学革命を契機とする自然主義的スタンスの興隆によって、近世において価値主観主義が抬頭し、さらに、近代ではその反動と相克との渦中で、両者の対峙と止揚が求められているといえよう。そして、このような対立は、究極的にみて、一方では価値の普遍主義（一元論）か個体主義（多元論）かの問題を分かち、他方では価値の洞察か科学かの問題を分かっていく。現代において、このうちいずれか一方の立場に固執しての価値観は屈折しがちであろうし、また、両者の選択的方法論についても、性急な結論を求めない方が妥当であろう。というのは、今もって、アングロサクソン系の正義論には、功利主義の伝統と自然法思想の復権との対立・止揚が残されているようであるし、また、究極的価値を前提した上での手段価値の試行錯誤というプラグマティズムのもつ功利性も、手段価値多数の専制というデモクラシーの危機と必ずしも無縁ではないからである。

ともあれ、ここでは、ポアンカレの次の至言を想起しつつ、客観主義と主観主義とが、それぞれ相互に自己否定的に融合されていくものと考えておきたい。ポアンカレ（H. Poincaré）は言う。

「…科学的倫理というものはその語の本来の意味では存在しないし、また

何時になっても存在することはないが、併し科学は間接的な仕方で倫理の補助にはなり得る。広い意味での科学は倫理の役に立ち得るのみである。…科学だけでは充分ではあり得ない、何故かという科学は人間の一部しか見ないからである、…。…倫理と科学とはその各々が進歩するに従って互いに他によく順応することが出来るであろう。」(『晩年の思想』)⁽⁴⁶⁾と。

そこで、以下では、価値客観主義と価値主観主義のそれぞれについて、代表的文献の一節を辿りつつ概観してみたい。

まず、価値客観主義のいかんをヘーゲルに見出そう。周知のように、ヘーゲルは、ルソーにおける個別意志の国家原理に対して、民族的意志としての公共の精神を国家原理に措定した。そこには、主観的な意志に対して、すでに客観的な絶対精神が聳え、それによって主観意志が導かれるべきだとする思考がある。ヘーゲルは次のようにいう。

「…国家こそが、絶対の究極目的たる自由を実現した自主独立の存在であり、人間のもつすべての価値と精神の現実性は、国家をとおしてしかあたえられない…。精神の現実性とは、人間の本質たる理性的なものを対象として知ることであり、理性的なものが、客観的な形のある存在として目の前にあることを知ることです。そのときはじめて人間は共同体を意識し、人とつながり、法と道德にかなった国家生活をおくるのです。共同体の真理とは、公共の精神と主観的精神が統一されることであり、公共の精神とは普遍的かつ理性的な国家の法律のうちに表現される。国家は、神の理念が地上にすがたをあらわしたものです。」(『歴史哲学講義』、序論)⁽⁴⁷⁾と。

端的にみて、ヘーゲルにあっては、客観を主観の嚮導とすることが予想されているようである。客観性は、一方で、自然的かつ理性的存在としての国家であり、他方で、国家を統一する民族精神、および宗教である。この客観性を認識することを通じて、個人はその主体性を得るのである。ヘーゲルにあっては、各個の内発的な個性は、全体性、ないしは総体性の中で、いわゆる「契機」としてこそ尊重される。それゆえに、いわば客観的前提ともいうべき「総体性」との有機的連関のない主観は、単に恣意的な個の分散状態と

して、無価値なものとみなされる。個の意義は、つねに客観—自然—理性—実在—普遍—絶対という一連の価値星座との対応性によって把捉されるのである。こうして、ヘーゲルには、つねに何らかの客観的象徴が計慮されているのである。その根本はいうまでもなく絶対者たる神である。

これに対して、次に、W. ジェームズ (William James) によって価値主観主義のいかんを概観してみよう。

周知のようにW. ジェームズは、人間の気質、および人間と世界（自然）との心的親密性のいかんによって、哲学を次のように類型化した⁽⁴⁸⁾。

第1に、気質を大別して、「冷笑的性格」と「共感的性格」となし、このうち前者は、「唯物論哲学」、後者は「唯心論哲学」を志向する傾向があると仮定する。

第2に、唯心論は、人間と世界（自然）との親密度のいかんによって、a：二元論的有神論、および、b：汎神論とに分かたれる。このうち、前者は、人間という存在の外部に、超越的実在としての神を措くので、人間と神という二元性を以て、両者は対峙する。これに対して後者は、人間存在の深淵に神性の顕現をみるので、人間と神とは、単に相互に異なる別箇の実体ではなく、むしろ、両者は相即的一体である。

第3に、汎神論は、人間と神との相即性をいかなる形式で把捉するか、したがってまた、人間と世界（自然）との親密度のいかんによって、b₁：一元論的汎神論および、b₂：多元論的汎神論とに分かたれる。前者は、いわゆる全体形式 (all-form)、後者は、各個形式 (each-form) による把捉である。

このように類型づけた上で、W. ジェームズは、自らの立場をb₂：「多元論的汎神論」におきつつ、根本的経験論の哲学を主張する。それ故に、その立場と主張は、一元論的汎神論としての絶対者の哲学、とりわけヘーゲルの客観主義的一元論とは対立するものである。

W. ジェームズは次のようにいう。

「多元論的宇宙の個々のメンバーとして、わたしたちは、たとえわたした

ちが自らの最善をつくしたとしても、他のメンバーもこの宇宙の成果に選択権をもつだろう。もし、かれらが協力をことわるならず、わたしたちの好意と労力は棒にふるわれるかもしれない。ここでは、いかなる保険会社も、こうした世界のメンバーであることによってわたしたちのおかす危険から、わたしたちを保護してくれたり、救ってくれたりはしない。」(『哲学の根本問題』)⁽⁴⁹⁾と。

この一節から、ジェームズの個体性本位の思考、および主観的相対主義のスタンスを看取しうると思う。ジェームズにあっては、予め計慮された実在的で絶対的な価値を客観性を以て措定する形式は否定される。世界は個物の集合であり、各個物は各々その実在性をもつものとするのである。ちなみに、一と多とに関して、W. ジェームズは、「一と多とはこの世界では絶対に等位のものである…。どちらが先であるとも言えないし、どちらがより本質的でまさっているというのでもない。」⁽⁵⁰⁾といている。「多」は、それに固有な T.P.O. において、その都度的に、ある程度の統一性を形づくることはある。しかし、そうした「多」の「一」に対する統一性は、一方で、状況的にみても相対的統一であり、他方で、主体的にみても相互主観性の所産である。これに加えて、そうした統一性、ないしは全体性を醸し出すのも、個体としての人間存在が、ベルクソンのいわゆる実在的生成 (devenir réel) を担う直観能力をもつからである。

こうして、W. ジェームズは、個としての人間の主観的な心理に価値の相対評価を求めようとする。端的にみて、その心理的主観性は、善なるものへの条件的な「信頼」であろう。その信頼は、一方で、他者との共存可能性への信頼でもあり、他方で、合理論でも決定論でもない、いわば、非連続の連続としての自由意志への信頼でもあると考えられる。

3. 西洋型価値論の特質

以上のように、西洋の価値論には、価値の解釈、および把握に際して、二極対立的な態度と志向とが存在する。この二極対立的価値考察のスタンスは、

およそ人間にとって、事物、および徳性の「善さ」、あるいは「望ましき」を考えるにつけ、必然的なものであるといえよう。その必然性と背景については、ひとまず措き、ここで、二極対立的価値考察を総括するべく、このスタンスの究極的な源泉が、いわゆる主観と客観との対立的対象化意識に求められるのではないかとみなした上で、西洋型価値論の「有」の価値論としての特質を浮上させてみたいと思う。

(1) 主観・客観の対象化の構造

いうまでもなく、意識することは、自他を対象化することである。したがって、主観にせよ、客観にせよ、人間が意識によってつくり上げた観念である。ブライス (R.H. Blyth) は次のようにいう。

「…神の御心に面してさえも、私たちには死への恐怖は迫り来りて、罪への不安こそは懲罰そのものであるばかり。それと同じく、〈主観と客観〉は人為のなせる区別。私たちは、この区別を設けたのが私たちだということの事実を、ゆめゆめ忘れてはならないのである。それにもかかわらず、大半の人々は、エマソンの言う次の一節にひしがれている。“Things are in the saddle/ And ride mankind,”」(『禅と英文学』)⁽⁵¹⁾と。

さて、ブライスは、この一節に先立って、主観・客観という視点から、詩の類型を次の4つに区分している。これは、主観と客観とを総括する上で有益な視点である。

- i) 客観的に取り上げた客体
- ii) 主観的に取り上げた客体
- iii) 客観的に取り上げた主体 (主題としての詩人自身)
- iv) 主観的に取り上げた主体

ブライスによれば、一般人のスタンスはこのうちiii)とiv)に位相し、禅と俳句のスタンスはi)とiii)とに位相するとしている。

それはさて措き、ここでブライスの類型を参考にして、価値考察における主観・客観の対立を凝視してみよう。

主観と客観という用語と概念には、みる者とみられる者という二元性がある。前者は、みる主体の立場を、後者はみられる対象を予想する。そして、形式的にみれば、これら両者に、それぞれ主観と客観とが再措定されうる。便宜的に前後を逆にした上で換言すれば、対象である客観の次元には、客観性（客体）と主観性（主体）の両者が、ともに対象として措定されうるし、また、立場としての主観の次元にも、態度・志向の方式に関連して、これもまた、客観的と主観的の両者が、ともに主体として措定されうることになる。

このシェマを基礎として、価値把捉の二極対立的思考を考え直してみよう。まず、対象化をめぐる次の2つの座標軸を得ることができる。

第1は、対象性である。これには、X：客体（客観性）を対象とする場合、Y：主体（主観性）を対象とする場合の内容的二元性を区別しうる。

X：客体（客観性）には、価値の実在性、普遍性、絶対性が相当する。別言すれば、絶対者、一般者、一者、一などもこれに位相する。

Y：主体（主観性）には、価値の主情性、個別性、特殊性が相対する。絶対者に対して、個、個物、多などと言われるものがこれに位相する。

第2は、主体性である。これには、A：客観的態度・志向を是とする場合、B：主観的態度・志向を是とする場合の方法的二元性を区分しうる。

A：客観的とは、その考察態度と志向が、主知主義的、決定論的、絶対主義的、および全体論的のいずれかであり、その考察方法が、規範的、公理的洞察であるか、または、直覚的演繹法であることを意味する。

B：主観的とは、その考察態度と志向が、主意主義的、相対主義的、非決定論的、および個体論的のいずれかであって、その考察方法が、経験的、科学的認識であるか、または、主情的、情意的経験談であるか、さらにまたは、実証的帰納法であることを意味する。

次に、これら2軸を組合わせると、主観・客観の対象化の構造に関して、図表2のような範疇を得ることができる。先のプライスの類型に即していえば、次のようになる。

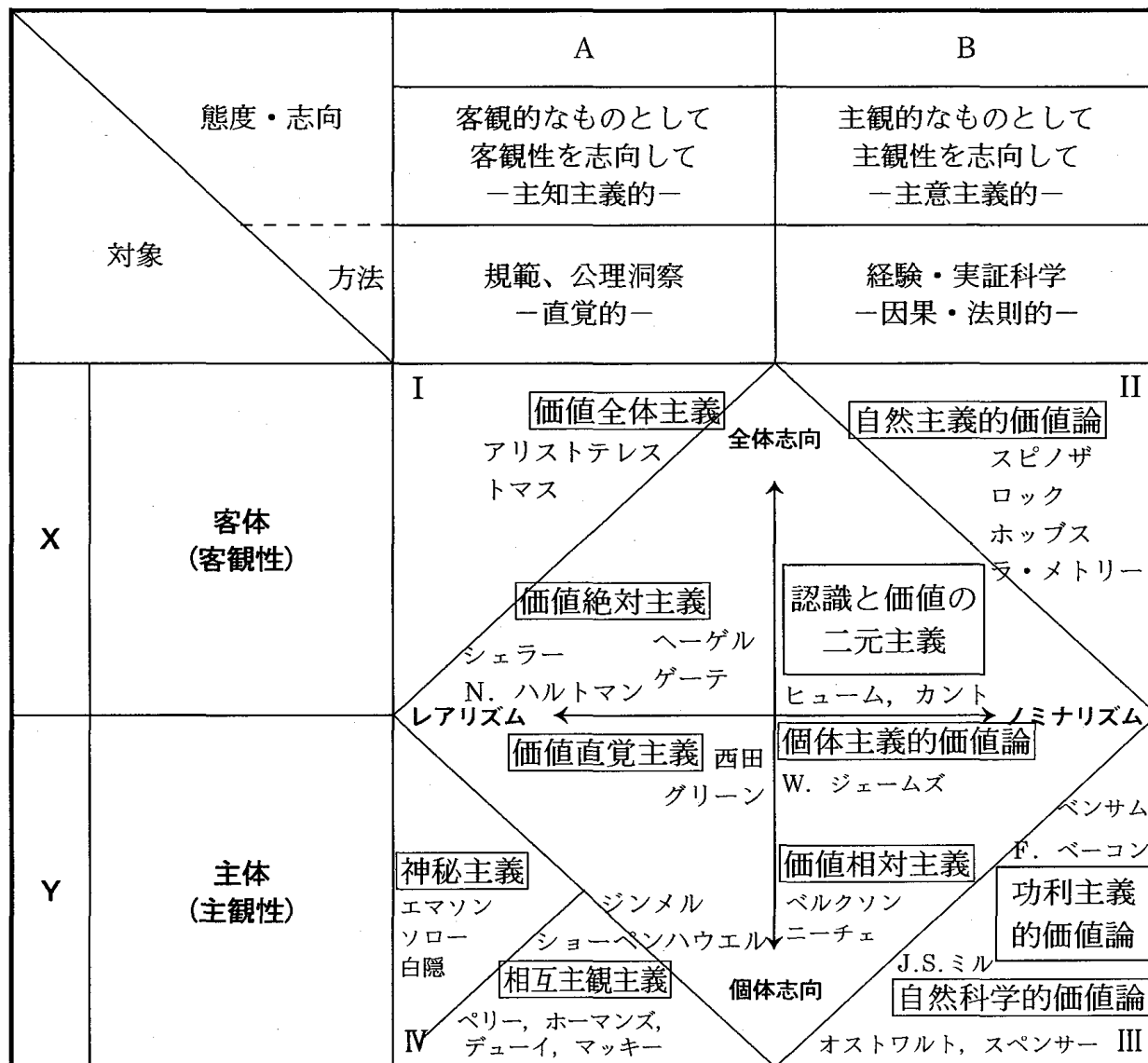
ブライスの類型 i) = A X の象限 (… I)

ブライスの類型 ii) = B X の象限 (… II)

ブライスの類型 iii) = A Y の象限 (… IV)

ブライスの類型 iv) = B Y の象限 (… III)

尚、ここでは、便宜上、ブライスとは別の象限番号 I ~ IV を付して示す。



図表 2 価値把握における主観・客観の相克

(2) 主観・客観の相克としての価値論

図表 2 を用いると、これまで検討した価値把握の二極対立型思考が、いず

れも価値をめぐる立場と方法の主客二元性に淵源しているかのように概観されてくる。以下、図表2の各象限に即して考えてみたい。

第1は、I象限、すなわちブライスのいう「客観的にと取り上げた客体」の次元である。これを端的に表現し直せば、「客観的に措定した客体（客観性）の価値」次元といえる。客体、および客観的という意味が、それぞれ上述のX、およびAのように考えられるものとすれば、このI象限には、価値全体主義、価値絶対主義といわれるタイプの価値論が位相するであろう。というのは、それらの価値論は、実在としての価値を対象として、それを直観的に把握して、これを絶対化する点で一致するからである。図表中に記したように、アリストテレス、トマス、ヘーゲル、ゲーテ、M. シェラー、N. ハルトマンなどがここに位相する。この象限における価値思想は、部分を全体の統括性のうちに捉えるから、部分の主観性は抑えられる。しかし、そのように聳える全体性も、究極的には、個人の意志のいかに還元されるのである。ために、N. ハルトマンも、ヘーゲルも、「自由と意志」、あるいは、「信仰」を問題としつつ、かえって個体に近づいていくのを見る。仮言すれば、I象限はIII象限との否定的相互性で存立しているといえよう。

第2は、II象限、すなわちブライスのいう「主観的に取り上げた客体」の次元である。これを端的に価値論へ換言すれば、「主観的に措定した客体（客観性）の価値」次元といえる。ここでも、客体、および主観的という意味が、それぞれ上述のX、およびBのように考えられるとすれば、このII象限には、次の2つのタイプの価値論が位相するであろう。すなわち、向自然主義的価値論、および脱／反自然主義価値論である。

このうち、向自然主義的価値論とは、古代におけるアトミズムをはじめとして、ガリレオ・ニュートン科学革命を契機とする英仏を中心とする自然現象還元型の価値論である。スピノザ、ホッブス、ラ・メトリー、エルヴェシウスらは、価値を存在と同一視して、存在（事実）現象の法則／原理によって、価値を斉一的に説明しようとする。そこには、一方で、価値の全体性、実在性に対する自然法則の適用があり、他方で、法則／原理という人為的、

相対的、主観的認識に対する傾倒がある。法則・原理は、実験と検証とによって、それ自体が自存する客観性を保ちうるが、それを仮説するのも、是認・適用するのも、かかる法則・原理に対する主観に依存している。

また、このうち、脱／反自然主義的価値論とは、上述のような自然主義的傾向に対抗するべく、存在（事実）の側からする価値の一方的解釈を脱して、存在と価値とを分離した上で、価値論の自律性、および優越性を説くものである。ヒューム、カント、ロッツェは、価値判断と存在判断との併立的二元論を主張したという点で、脱自然主義であり、ヴィンデルバントは、規範、当為の優位を主張したという点で、反自然主義である。

ともあれ、このⅡ象限における価値論は、価値の客観性を弁護するにせよ、あるいはまた批判するにせよ、その客観性を主観的アプローチによって改造したのに止り、客体としての価値を問うという点では一致しているように思う。ただ、その方法的態度と志向が、自然法則や生命現象の主観的是認に応じて多様化するものであろう。

第3は、Ⅲ象限、すなわち、ブライスの第4類型にいう「主観的に取り上げた主体」の次元である。これを端的に表現し直せば、「主観的に指定した主体（主観性）の価値」次元といえる。ここでも、主体、および主観的という意味が、それぞれ上述のY、およびBのように考えられるとすれば、このⅢ象限には、次のようなタイプの価値論が位相するであろう。すなわち、個体主義的価値論、功利主義的価値論、および自然科学的価値論である。そして、これらは総じて価値相対主義の立場と考えることができると思う。これらの価値論は、一方で何らかの絶対的、ないしは全体的価値の実在、ないしは客観性への積極的接近を保留しつつ、他方で、専ら個としての人間の意志、意欲、および欲求といった主観性を対象とし、それらを主観的相対性において把捉しようとする。その主観的相対化には、経験的・実証的で科学的な方式と主情的で内面的な方式とが区別されよう。前者の場合は、いっそう科学的となり、後者の場合は、いっそう宗教的・形而上的になるものと考えられる。自然主義の系統を継ぐ功利主義や自然科学的価値論は前者に位置づけら

れようが、W. ジェームズやいわゆる生の哲学のように、両者の中間的位相を帯びるものが多いように思う。

このⅢ象限における価値思考は、部分としての個を相対化するものである。しかし、その相対化の統一契機を主体の内面性に求める場合、そこに個の絶対性が予想されるのである。つまり、個の意識を対象化して、これを相対的に把握するも、そうした対象的な次元での相反性や相対性を統合する者は内なる絶対者、ないしは全体性に求められるのである。こうして、少なくとも対象化という相対性に止まらない限り、この価値思考は、主体次元における絶対思考と不即不離である。したがって、その思考は、Ⅰ象限の思考の主体次元での否定であるともいえよう。

第4は、Ⅳ象限、すなわちブライスのいう「客観的に取り上げた主体」の次元である。これを端的に表現し直せば、「客観的に措定した主体（主観性）の価値」次元といえよう。ここでも、主体、および客観的という意味が、それぞれ上述のY、およびAのように考えられるとすれば、このⅣ象限の価値思考としては、次の3つのタイプの価値論が位相するように思う。すなわち、価値直覚主義、相互主観主義的価値論、および神秘主義的価値論である。これらの価値論は、主体的個の価値をいっそう客観的で絶対的な全体として把握しようとする。あるいは、それを志向しようとするといえよう。ただし、その方法は、よりいっそう科学性を追求する相互主観主義の立場といっそうの超越性を志向する神秘主義の立場との両極、およびその径間にあって多様であるといえよう。

相互主観主義の立場では、Ⅲ象限における価値相対主義や自然科学的価値論で捨象・放棄された究極的善や最終命題性を重視する。その視点は、単に究極善や最終命題を絶対化するのではなく、むしろ、それらを緩やかに承認した上で、主体的状況に照応した相互の批判を経て、いっそう客観的で全体的な妥当性を模索・構成するものである。そこでは、いわゆる「対話」や「コミュニケーション」が重要な手法とされる。

神秘主義の立場では、個としての人間主体の価値が、個に内在するか、も

しくは、外在しつつ内に宿る何らかの神性や靈性によって絶対化、ないし全一化される。その視点は、全体的、絶対的な存在としての神性の個体次元における顕現であり、また、個体次元の対象的意識を絶対者へと透視するものである。Ⅰ象限との相違は、価値考察、ないし価値思考の主体が個にあるという点である。これはⅢ象限における個体主義の発展とみることもできる。エマソンや白隠などの思想に象徴されるように思う。

直覚主義の立場では、その直覚に対して、いっそう神秘・宗教的志向をとるか、それともいっそう科学志向をとるかによって、価値思考の内容が異なるが、詮ずるところ個体の価値の絶対性を追求するという点では一致するものと考えられる。後者の立場としては、Ⅲ象限における自然科学的傾向、および生の哲学の流れを汲むものとして、いわゆる純粹経験や純粹持続の考え方があり、また、Ⅱ象限における二元論の発展としての現象学、さらにまた、實在主義的価値論があるように思う。

以上のように、価値把捉をめぐるさまざまな二極対立的思考は、価値考察の対象と方法とにおける主観と客観の二元性に基くと考えられる。まずみる者（主体）とみられる者（対象）を分ち、また、みられるものを主体と客体に分ち、さらにみる立場・方法を主観的と客観的とに分つという形で、主観と客観とのノエマ的な分立措置こそが、西洋型価値論の「有」の哲学としての特質であるといえよう。（以下、次号）

注

- (1) 岩崎武雄『現代英米哲学入門』（講談社学術文庫、1976年）121頁。
- (2) Nicolai Hartmann, *Ethik* (1926) ニコライ・ハルトマン『倫理学』高橋敬視訳（山口書店、1933年）7頁。
- (3) N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie* (1950) ニコライ・ハルトマン『哲学入門』石川文康、岩谷信訳（晃洋書房、1982年）124-125頁参照。
- (4) 山下正男「価値研究の歴史」、栗田賢三、上山春平編『岩波講座哲学Ⅸ価値』（岩波書店、1968年）所収、2頁。本文でも記したように、この山下氏の論文

からは多くの啓発に浴すことができた。深く感謝したい。

- (5) 主要な価値研究文献については、上述の山下氏による参考文献欄が1960年代までの代表的資料を示してくれる。1970年代については、次の文献欄が示唆に富む。J.W.メイランド、M.クラウス編『相対主義の可能性』常俊宗三郎ほか訳（産業図書、1989年）。
- (6) 山下、前掲、27頁。
- (7) エピクテートス『人生談義』鹿野治助訳。（岩波文庫、1958年）下巻、165頁。
- (8) *Epictetus* II, Loeb Classical Library, 218.p.310
- (9) エピクテートス、前掲邦訳、上巻、166頁。
- (10) *Epictetus* I, Loeb Classical Library, LCL131. p.288
- (11) マルクス・アウレーリウス『自省録』神谷美恵子訳（岩波文庫、1956年）53頁。
- (12) *Marcus Aurelius*, Loeb Classical Library, LCL58.p.86
- (13) ヘーシオドス『仕事と日』松平千秋訳（岩波文庫、1986年）35-45頁を参照。
- (14) 山下、前掲、6頁。
- (15) 岩崎、前掲、50-56頁を参照。
- (16) ちなみに、カリレオはアリストテレスらの逍遙学派の考え方を批判して次のようにいう。すなわち、「アリストテレスはいわば感覚界からぬけ出て理念の世界にひきこもり、…自然は運動の原理であるから自然的事物が位置運動をなしうるのは当然であると考えます。…かれは推論によって目標に向ってまっすぐ導びかれるというよりもむしろ、あらかじめ心のうちで定めた目標を目指してこれに達しようとして意図していて、…。」（ガリレオ・カリレイ『天文対話』青木端三訳、〈岩波文庫、1959年〉上巻、33頁）としている。この一節ほど、アリストテレス・トマス的な価値観点を端的に示すものはないかもしれない。つまり存在を把握にするにつけても、前もって思索された価値理念を導入・適用するわけである。これは、類型i)の範疇のうち、価値による存在の規定を象徴する。
- (17) Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, (1929)。ケルゼン『デモクラシーの本質と価値』西島芳二訳（岩波文庫、1966年）131頁。
- (18) W.Windelband, *Einführung in die Philosophie*, 2te Aufl. (1920)。ヴィンデルバント『哲学入門』速水敬二、高桑純夫、山本光雄訳（岩波文庫、1936年）第二部、205-206頁。
- (19) 小倉貞秀『愛の価値論的考察』（以文社、1982年）208頁。

- (20) 小倉, 前掲書, 208頁。同書の注(66)を参照。M.Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke*, Bd.7, (1973) s.224
- (21) 小倉, 前掲書, 208頁。同書の注(67)を参照。M.Schele, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik. Gesammelte Werk*, Bd.2, (1966) s.21
- (22) 周知のように, N. ハルトマンは, 実在的自存, および理念的自存という二種類の自存を区別し, 価値は, 実在的自存を許さないものの, 理念的に自存するものであるとする。すなわち, 「価値は理念的自存を有するという命題は, …極めて重要である。この命題の意味するところは, 現実及び意識の彼方に存立する自存的の価値の世界があるということである。構成され又は発明されたものではなく, 事実に存立し, 価値感なる現象に於て把握される倫理的理念世界があるということである。」(『倫理学』高橋敬視訳, p.83) と。
- (23) G.Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 3 Aufl (1932)。ラートブルッフ『法哲学の根本問題』横川敏雄訳(創元社, 1952年) 28-29頁。
- (24) 三島淑臣「法と正義」, 大橋智之輔, 三島淑臣, 田中成明編『法哲学綱要』(青林書院, 1990年) 第7章所収, 150頁。
- (25) J.L. Mackie, *Ethics-Inventing Right and Wrong*, (1977) マッキー『倫理学』加藤尚武監訳(哲書房, 1990年) 第1部, 第4章「普遍化」を参照。
- (26) ヴィンデルバント, 前掲邦訳, 207-208頁。
- (27) G.E. Lessing, *Nathan der Weise*, G.Witkowski: Lessings Werke, 7 Bde, 2.Bd., (1911), レッシング『賢人ナータン』篠田英雄訳(岩波文庫, 1958年) 115頁。
- (28) この日常性とは, 各人の個体としての内なる人格性, および宗教的心性と考えられる。それは決して固定的なものではなく, 流動性をもつ。しかし, その変容は個において一貫性をもつと考えられる。そのような日常性は, 各個の基底にあって作用すると仮定されもするが, それを対象化することは難しい。西田幾多郎博士が, 「平常底」と呼んだものが, ここでの日常性に近いように思う。後段, III-2 およびIV-1-(3)を参照。
- (29) H.Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 7 Aufl. (1926), リッケルト『文化科学と自然科学』佐竹哲雄, 豊川昇訳(岩波文庫, 1939年) 149頁。
- (30) リッケルト, 前掲邦訳, 150-151頁参照。
- (31) N. ハルトマン, 前掲『倫理学』邦訳, 62頁。
- (32) 天岨接三『白隠禅師坐禅和讃』(仏教年鑑社, 1934年) 225頁以下参照。因み

に、ブライス (R.H. Blyth) は、これを次のように英訳している。We see all phenomena as eternal realities, yet as phenomena; wheter we go or wheter we return, for us there is no movement. (R.H.Blyth, *Zen in English literature and Oriental Classics*, <1942.> p.327)

- (33) アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳 (岩波文庫, 1971年) 上巻, 30頁。
- (34) アリストテレス『形而上学』岩崎勉訳 (講談社学術文庫, 1994年) 234頁。
- (35) トマス・アクィナス『神学大会』山田晶訳, <世界の名著> 第20巻『トマス・アクィナス』中央公論社, 1980年) 所収, 303頁。
- (36) 前掲, 305頁。山田晶氏による注(10)を参照のこと。
- (37) 上田辰之助「トマスの経済思想」, 上田『トマス・アクィナス研究』<上田辰之助著作集> 第2巻 (みすず書房, 1987年) 所収, また, 上田『聖トマス経済学 — 中世経済学史の一文脈』<著作集第一巻>, 上田「経済発展における世界観」, 『西洋経済思想史』<著作集第3巻所収> 等。
- (38) 高橋誠一郎『経済学前史』<高橋誠一郎著作集> 第1巻 (創文社, 1993年)。
- (39) F.Bacon *The Advancement of Learning*(1605), ベーコン『学問の進歩』服部英次郎, 多田英次訳 (岩波文庫, 1974年)
- (40) F. ベーコン, 前掲邦訳, 266頁。
- (41) G.W.F. Hegel, *Phanomenologie des Geistes; Vorrede*.ヘーゲル『精神現象学』“序論” 山本信訳, <世界の名著, 第35巻> (中央公論社, 1967年) 所収, 102頁。
- (42) A.Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 6th ed.(1790) アダム・スミス『道徳情操論』米林富雄訳 (日光書院, 1948年) 上巻, 233頁。
- (43) 周知のように, スミスはエピクテタスを信奉していた。次を参照, D.D. Raphael, *Adam Smith*, (1985), ラファエル『アダム・スミスの哲学思考』久保芳和訳 (雄松堂出版, 1986年), 37頁参照。
- (44) J.S.Mill, *Utilitarianism*. (1861), J.S.ミル『功利主義論』伊原吉之助訳, <世界の名著, 第38巻> (中央公論社, 1967年) 490頁。
- (45) 関嘉彦「ベンサムとミルの社会思想」, 前掲, 世界の名著, 第38巻, 53-54頁参照。
- (46) H.Poincaré, *Dernières Pensées*.(1914), ポワソナレ『晩年の思想』河野伊三郎訳, (岩波文庫, 1939年) 231頁。
- (47) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Die Philosophie der Geschichte*, (1840),

ヘーゲル『歴史哲学講義』長谷川宏訳（岩波文庫，1994年）上巻，73頁。

- (48) W. James, *A Pluralistic Universe*, (1909), W. ジェームズ『多元論的世界』，今井仙一『ウィリアム・ジェームズの哲学』（白日書院，1948年）第10章，220-223頁参照。
- (49) W. James, *Some Problems of Philosophy*, (1911), W. ジェームズ『哲学の根本問題』上山春平訳，〈世界の名著，第48巻〉所収，（中央公論社，1968年）387頁。
- (50) W. James. *Pragmatism*, (1907), W. ジェームズ『プラグマティズム』梶田啓三訳，（岩波文庫，1957年）104頁。
- (51) R. H. Blyth, *Zen in English Literature and Oriental Classics*, (1942), pp. 71-72.

参考附表 価値論年表

存在と価値	絶対と相対	ミニナリズムとレアリズム	個体と全体	主観と客観	エトス
<p>●古代における存在と価値(善)の同一視</p> <p>プラトン(427-347)</p> <p>アリストテレス(384-322)</p> <p>●ヘレニズム・ストア派の価値概念</p>	<p>●古代の価値絶対主義</p> <p>ピュタゴラス(569-500)</p> <p>プラトン(427-347)</p> <p>アリストテレス(384-322)</p> <p>●ストア派</p> <p>●ヘレニズム・ストア派による価値相対・絶対主義の止境</p> <p>キケロ(106-43)</p>	<p>●価値/ナリザムの始め</p> <p>●ミニナリズムの始め</p> <p>●レアリズムの始め</p> <p>●アンチナリザム</p> <p>●中世の価値/ナリザム</p> <p>●ロスカリナリザム</p> <p>●アンチナリザム(C.1050-C.1120)</p>	<p>●古代の全体的価値論</p> <p>●プラトン(427-347)</p> <p>●アリストテレス(384-322)</p> <p>●全体>個体</p>	<p>●古代の客観価値論</p> <p>●古代における価値観の体系化、公理化</p> <p>●プラトン(427-347)</p> <p>●アリストテレス(384-322)</p>	<p>●全体主義の世界観</p> <p>●プラトン、アリストテレス</p>
<p>●中世における存在と価値の同一視</p> <p>●アンセルムス(1033-1109)</p>	<p>●中世の自然法思想</p> <p>●トマス・アクィナス(1224-1274)</p>	<p>●中世の価値/ナリザム</p> <p>●ロスカリナリザム</p> <p>●アンチナリザム(C.1050-C.1120)</p>		<p>●中世の客観価値論</p> <p>●中世の主観価値論</p> <p>●ドンス・スコトゥス(C.1220-1300)</p> <p>●トマス・アクィナス(1224-1274)</p> <p>●ウイリアム・オカム(C.1280-1349)</p>	<p>●統一的世界観</p> <p>●アウグスティヌス、トマス・アクィナス</p> <p>●インペリアル・オカム</p> <p>●ダンテ</p>
<p>●近代における存在と価値の同一視</p> <p>●デカルト(1596-1650)</p> <p>●スピノザ(1632-1677)</p> <p>●ロック(1633-1704)</p> <p>●ニュートン(1643-1727)</p> <p>●ライプニッツ(1646-1716)</p> <p>●バーク(1732-1797)</p> <p>●ヘーゲル(1770-1831)</p> <p>●フッサール(1888-1938)</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●近代の価値絶対主義</p> <p>●デカルト(1596-1650)</p> <p>●スピノザ(1632-1677)</p> <p>●ロック(1633-1704)</p> <p>●ニュートン(1643-1727)</p> <p>●ライプニッツ(1646-1716)</p> <p>●バーク(1732-1797)</p> <p>●ヘーゲル(1770-1831)</p> <p>●フッサール(1888-1938)</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●近代の価値/ナリザム</p> <p>●デカルト(1596-1650)</p> <p>●スピノザ(1632-1677)</p> <p>●ロック(1633-1704)</p> <p>●ニュートン(1643-1727)</p> <p>●ライプニッツ(1646-1716)</p> <p>●バーク(1732-1797)</p> <p>●ヘーゲル(1770-1831)</p> <p>●フッサール(1888-1938)</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●近代の全体的価値論</p> <p>●デカルト(1596-1650)</p> <p>●スピノザ(1632-1677)</p> <p>●ロック(1633-1704)</p> <p>●ニュートン(1643-1727)</p> <p>●ライプニッツ(1646-1716)</p> <p>●バーク(1732-1797)</p> <p>●ヘーゲル(1770-1831)</p> <p>●フッサール(1888-1938)</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●近代の客観価値論</p> <p>●デカルト(1596-1650)</p> <p>●スピノザ(1632-1677)</p> <p>●ロック(1633-1704)</p> <p>●ニュートン(1643-1727)</p> <p>●ライプニッツ(1646-1716)</p> <p>●バーク(1732-1797)</p> <p>●ヘーゲル(1770-1831)</p> <p>●フッサール(1888-1938)</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●近代的世界観</p> <p>●デカルト、スピノザ、ロック</p> <p>●ニュートン、ライプニッツ</p> <p>●バーク、ヘーゲル</p> <p>●フッサール、ハイデガー</p> <p>●レヴィナス</p>
<p>●現代における存在と価値の同一視</p> <p>●アダム・スミス(1723-1790)</p> <p>●ベンサム(1748-1820)</p> <p>●ミル(1806-1873)</p> <p>●マルクス(1818-1883)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●アドルノ(1902-1968)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●現代の価値絶対主義</p> <p>●アダム・スミス(1723-1790)</p> <p>●ベンサム(1748-1820)</p> <p>●ミル(1806-1873)</p> <p>●マルクス(1818-1883)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●アドルノ(1902-1968)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●現代の価値/ナリザム</p> <p>●アダム・スミス(1723-1790)</p> <p>●ベンサム(1748-1820)</p> <p>●ミル(1806-1873)</p> <p>●マルクス(1818-1883)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●アドルノ(1902-1968)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●現代の全体的価値論</p> <p>●アダム・スミス(1723-1790)</p> <p>●ベンサム(1748-1820)</p> <p>●ミル(1806-1873)</p> <p>●マルクス(1818-1883)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●アドルノ(1902-1968)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●現代の客観価値論</p> <p>●アダム・スミス(1723-1790)</p> <p>●ベンサム(1748-1820)</p> <p>●ミル(1806-1873)</p> <p>●マルクス(1818-1883)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●アドルノ(1902-1968)</p> <p>●フランクフルト・学派</p> <p>●ハイデガー(1889-1976)</p> <p>●レヴィナス(1906-1995)</p>	<p>●現代的世界観</p> <p>●アダム・スミス、ベンサム、ミル</p> <p>●マルクス、フランクフルト・学派</p> <p>●アドルノ、ハイデガー</p> <p>●レヴィナス</p>