

価値の本質に関する一考察(中)

— 経営価値論の視座と方法を求めて —

岡 山 善 政

〈キー・ワード〉

- ・ 二極対立型思考の統一 (reconciling dichotomous thinking)
- ・ 絶対者 (the absolute)
- ・ 神 (God)
- ・ 主観と客観 (subjectivity vs. objectivity)
- ・ 昇華 (sublimation)
- ・ 絶対無 (absolute nothingness)
- ・ 善と財 (the Good vs. goods)
- ・ 直観 (intuition)

III 二極対立的思考の背景とその究極性

1. 主観的相互矛盾の絶対的融合 — 人間と神

IIで概観したような価値をめぐる主観—客観を中軸とした二極対立的思考は、どのような根本理念に発しているのでしょうか。

以下では、そうした理念、ないしは世界観に言及したいいくつかの代表的文献に導かれつつ、二極対立的思考の根本理念に近づくことができればと思う。

周知のように、カザミアン (L. Cazamian) はイギリス精神史をいくつかの相互に対立する両極的志向性の調和的發展として把捉した。彼によれば、

現実適応のための功利主義と人間愛という両極性を基本的な矛盾として仮定した上で、これを次の4つの視点から検証する。すなわち、物象の征服、自我の征服、映像の世界、および心情の世界である。端的に形式化すれば、功利主義的現実適応としての物象征服と人間愛的共存としての自我征服とは、テーゼとアンチテーゼの相互発展をなし、この両者は、一方で純粹観念的否定としての映像化思考に昇華されると共に、他方で、その映像化思考の根底にある心情としての調和心理に淵源するものとみなされるのである。

カザミアンによれば、この矛盾を統合する調和力の所以は、各個人の心中に宿る神秘的な精髓、および、その精髓の具体化としての分業・分割精神にあるとしている。しかも、この分業・分割の精神は、決して個人の利害と恣意に基づく排他的なものではなく、むしろ、分業・分割の行きすぎさえも自制する全体的均衡の意識に支えられている。カザミアンは次のように言う。

「この（分割への）意識は、さまざまな効果のある誠実さや実りをもたらす信念にとって脅威となるような境界線のぎりぎりのところで止まるのである。……イギリスの心理組織を構成する個々の要素はすべて全体に対する概括的な考えを持ち、他の諸要素の存在を即座に認容すること、を意味するのである。」(『イギリス魂』)⁽⁵²⁾と。

こうして、カザミアンは、常に全体感覚を射程においた分業・分割精神がイギリス的思考の本質であるとするのである。そこには、相反するものを相反するものとして認めることこそが、それらの均衡を構成するための重要な自覚である、という二極対立的思考の一根本理念を看取しうるように思う。

以上のようなイギリス精神のもつ均衡感覚については、西脇順三郎氏の説くところでもある。西脇氏は、いわゆるイギリス精神とは、観念的思考を好む独仏的表現形式の所産であって、必ずしも英国人自身の表現になるものではないとしながらも、イギリスの精神的特質として、中間性、調和、および中立性などを挙げ、これを例証しつつ、「結局イギリスの精神ということはイギリスのウィズダム（頭と心とが調和したもの）のことであろう。」と言う⁽⁵³⁾。

また、西脇氏はマリタン (J. Maritain) におけるトミズムの必然性、およびその現代的限界を説く中で、古代・中世の二極対立的思考が神の知の下での人間の知という対立状況に起因することを間説している。

「中世紀のヒューマニズムはアリストテレスの倫理であって、聖トマスの倫理を代弁としている。それは一つの中庸説で、中道を守ることであった。……ギリシアでもカトリック教理でも神と人間ということを厳格に区別した。……《主観的》であるとか《個人的》であるとかいうことは神と人間との区別において出来た言葉であった。」(「文学と聖トマスの哲学」)⁽⁵⁴⁾と。

こうして、神は客観的であり人間は主観的であるという両極性のもとに、後者の営為・思考は前者の包摂・支配・統一するところとなる。

ところで、こうした神と人間との両極的対置は、神による人間の相対性統合を象徴とするから、人為の憧着、自然の不合理など、人間の側からみでの種々の相反は、神の次元での融和・統合を可能にする。換言すれば、主観的で相反的な人間の相互矛盾は、神の次元で「絶対」として止揚されることになる。西脇氏は、禅学における矛盾合一の論理と近代のポエジイの理論との類似性を説く中で、次のように言う。

「……インド・ヨーロッパ人の古代人は神という存在は二つの相反するものの融合した《絶対》というものと考えて、これを宇宙の精神とした。ヘーラクレイトスは神は昼と夜、冬と夏、戦争と平和、飽満と飢餓であると考えた。それは宇宙論的の神の観念である。宇宙構成の融合は相反する二つのものの緊張によるのであって、それは弓や絃琴の応張力に似ていると言った。」(「禅学」)⁽⁵⁵⁾ (傍点は岡山) と。

このようにしてみると、二極対立的思考の根本理念は、対立・緊張に基づく融合という現象観、および人間の主観的相互矛盾の神による客観的統一という本質・象徴観とに求められ、両者は相俟って一つの宇宙観、ないしは世界観を形づくると言えるのではないだろうか。そして、このような主観的相互矛盾の絶対的融合という世界観こそは、世界を唯一つの絶対者たる神

の所産として措定するキリスト教的世界観の根底なのであろう⁽⁵⁶⁾。

2 主観・客観の統一形式

ところで、神を統合・融和の担い手とみなす思想は、これをいっそう形式的に捉え直せば、主観次元における相互矛盾の客観次元（絶対次元）における統一、というひとつの思考形式として考えることができよう。この思考には、統一的主体の有無、主体の位相、および統一の対象性のいかんによって、次の5つの類型を識別しうるであろう。

イ) 統合・融合の主体たる神や絶対者の存在を認めない場合

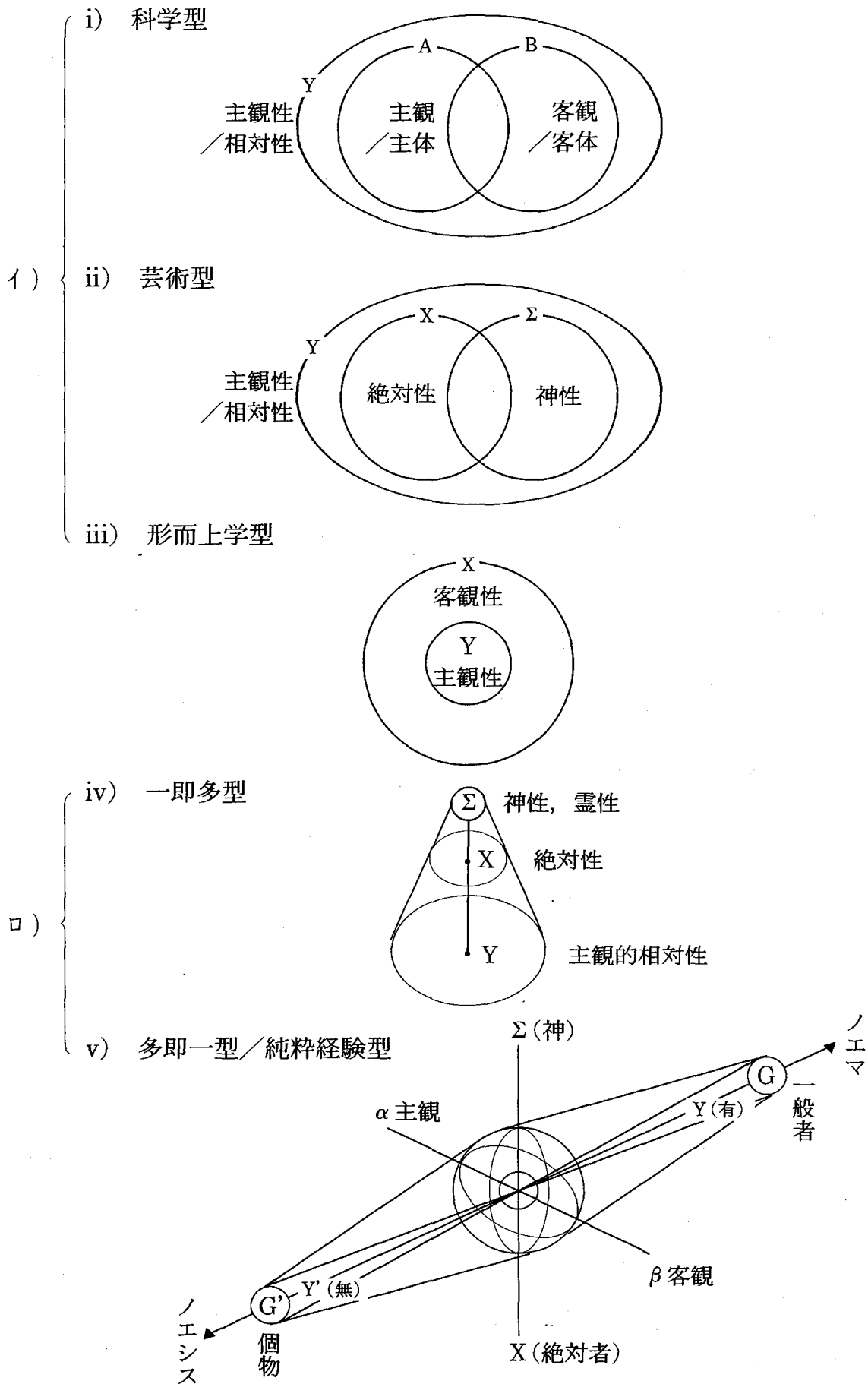
- i) 人間の認識対象としての主観と客観とを措定し、両者の交叉領域の分析と検証をはかる思考タイプ。仮称、科学型。
- ii) 人間の主観的約束の限りにおいて、絶対者や神聖視対象を想像し、その人間との交叉と同一視を容認する思考タイプ。仮称、芸術型。
- iii) 神性こそ認めないものの、何らかの絶対的な世界、ないしは客観的精神を先験的に措定し、人間の主観的相対性をそこに昇華させようとする思考タイプ。仮称、形而上学型。

ロ) 統合・融合の主体たる神や絶対者の存在を認めようとする場合

- iv) 主観的で相対的な感覚や認識の根底、ないしは究極に、神性／霊性／絶対性の潜勢を意識的に看取・措定し、主観と客観とを透視・投影の関係で捉える思考タイプ。仮称、一即多型。
- v) 主観的で相対的な人間の経験それ自体に、無意識的な神性／霊性／絶対性が宿るとする思考タイプ。仮称、多即一型、ないしは純粹経験型。

類型 i)～iii) の思考では、主観次元での相対性の統一者として、神や神性を認めないので、人間の感覚、および認識に現れる相互矛盾は、ただ人間の知識、人間性の真実の次元で処理される。つまり、主観次元に限定した相互矛盾の統合・融和を志向する。そこでは、神、および神性という客観的外在力に依存することはない。

図表 3. 価値把握における主観・客観の統一形式



i)類型が端的に示すように、人間的感覚と認識に基づく種々の矛盾と対立は、仮象－現象把握と本質抽象とを通じて、いっそう主観的（主情的、恣意的、情緒的）な要因と、いっそう客観的（相互主観的、一般的、亜全体的）な原理・法則とを峻別し、両者それぞれを分析すると共に、両者間の因果性の検証／反証性によって主・客統合を見出そうとする。そこには、人知のほかに介在する何ものもない。

ii)類型においては、人間の主観の限りにおいて、ある種の疑似神性や絶対者を恣意的に措定して、その力と力の発現において人間的感覚と認識にみる矛盾や対立を統合しようとする。勝義の宗教的信仰のない場合においては、何らかの芸術的制作熱や学問的感化などのように、ある特定の芸術（家）や学（者）に対する疑似神性・絶対視は、主観次元での相互矛盾・対立の統一契機たりうる。しかし、ここにも人知のほかに介在する外在的絶対者はない。

iii)類型は、これも人間の主観的な知の限りにおいて、何らかの絶対的で先験的な価値界の自存を措定し、それを当為・規範とする自己の嚮導に、主観次元での相互矛盾・対立の統一を予定する思考である。主観次元での相互矛盾や対立は、人間という主観的存在が理性の名の下に措定した疑似客観性によって、相互主観的に解消されていくのである。ここでも、疑似客観性を授けるのは人間の主観にほかならず、神、および神性といった純客観性は、信仰の次元へと遠ざけられている。

以上、i)～iii)類型の思考形式をシエマ的に示せば図表3のイのようになる。

これに対して、類型iv)とv)の思考では、人間の主観的相対性、したがってまた人間という主観次元における相互矛盾・対立を統合するものとして、神、神性、霊性、および絶対者の存在を否定しない。それらのいずれか一つ、または複数を実在するものとして統一契機に措定するのである。ただ、その思考形式が、有の次元で展開されるか、それとも無の次元で展開されるかによって、また、その思考内容が絶対性に帰依する個の外的昇華に基づくか、それとも絶対性に嚮導される個の主体内面性に基づくかによって、それぞれ

の統一位相は根本的に異なるといえよう。

類型iv)の思考では、まず、人間という主観次元における相互矛盾・対立は、客体的意識作用によって対象化され、人間主体と外部対象との緊張で把捉される。次に、これら対象化された緊張関係に中庸をもたらすべく、真の主体存在として、絶対者たる神、神性、および霊性が客体化される。これも客体的意識作用に基づいている。こうして、主観的個の有限的多様性は、いっさいの矛盾・対立とともに、客観的唯一者としての神の無限的一元性か、もしくは客観的絶対者としての汎神性へと高められていく。

したがって、この類型iv)の統合思考では、主観（人間）と客観（神）とが、相互に透視と投影の関係にあるともいえよう。この中間に、相互主観（間主観）としての絶対者（価値界、理念体系など）を介在させても、同様の相互関係が考えられる。これをシエマ的に示せば、図表3のロ）-iv)のようになる。そこでの主・客の統合は、主の側からみれば、客に宿る根元性としての神性を透視することによるのである。

こうした一種の透視画法的な主・客統合は、次のようなゲーテやエマソンの一節に窺えるように思う。

ゲーテ (J.W.v. Goethe) は次のようにいう。

「主観のなかにあるものはすべて客観のなかにもあり、しかもそれ以上のものである。

客観のなかにあるものはすべて主観のなかにもあり、しかもそれ以上のものである。

だから、われわれは二重の意味で見離され、かつ守られている。

客観にそれ以上のものを認めるとき、われわれは主観に固執している。」
（『箴言と考察』）⁽⁵⁷⁾ と。

ここでゲーテのいう「客観」とは、いわゆる現実性一般を意味し、「それ以上のもの」とは、神性を意味しているように思う。

また、エマソン (R.W. Emerson) は次のように言う。

「過去及び現在の過誤に対する最高の批判者、並にかくあらざるべからず

という真実を語る予言者は、かの大自然であって、その内に吾々は、……休んでいる、それはまたかの統一であり大霊であって、その内に人々個々の存在は抱有され、個々の人は甲乙共に一つになるのである。……さてまた一方に、人間の内には、全宇宙の心霊がある。……即ち永却不滅の一がある。而してこの深大な力の内にあって吾々は存在し、……この深大な力は刻々に自足し、刻々に完璧なるものであるのみならず、その力の内にあっては、観る働きと、観られるものと、観者と観覧者と、主観と客観とが、共に一に帰するのである。)(「大霊」)⁽⁵⁸⁾と。

エマソンによれば、人間存在は大霊という統一契機によって投影されている。この大霊は、万物、世界全体に宿ると共に、人間の個体にも宿る。その営力を通じて、主観的相対性は、万物根源性としての「全体的な魂」へと昇華されるのである。こうしたエマソンの思考は、主観の究極に客観的で絶対的な神性を措定して、主観の次元からする客観性への根源性透視、および、客観の次元からする主観性への絶対性投影の両局面に、主・客の統合を見出すものであるといえよう。

ところで、類型iv)の思考は、人間という主観的存在の相対性を絶対的神性によって統合しようとするものではあるが、そうした神性に統合力を授けるのは、一方で神性それ自体への頌讃であるとともに、他方で神性に与って相互矛盾を統合しようとする人間個性への信頼でもある。そこでの思考は、絶対者の実在性に帰依することを通じた主体的統一意識の醸成とすることができであろう。いっそう端的には、絶対者や神性の存在と営力を信奉しつつ、その媒介によって個の主観的内面性を超克するところに、この思考の本領があるように思う。少なくとも、決して絶対者や神性への短絡的な主観昇華ではないのである。

さて、類型iv)の思考が、いわば意識された対象の主客統合であるとするならば、類型v)の思考は、いわば無意識の内面的主客統合である。これを端的に換言すれば、類型iv)の思考は、対象化された「有」の次元での主・客統一であるのに対して、類型v)の思考は、対象化されえない「無」の次

元での主・客統一である。

すなわち、類型 v) の思考では、絶対に対象化されえない意識それ自体に、何らかの主・客統一性を見出そうとする。主観的人間の内面意識の根底には、無意識的な絶対性がある。その絶対性は、宗教心ないしは信仰心を契機として神性に触媒され、日常における人格として顕現する。もとより、人間意識の内面性は、これを理性的に把捉して対象化すれば、究極的に二元的相対性に収斂する。主観－客観、相対－絶対、特殊－普遍などの両極的对象性は、人間の内面をノエマ的に表現したものである。その意味では、対象化された内面性には、有としての形象性がみとめられる。しかし、真の人間の内面は、必ずしもこのように対象化されるものではない。

こうして、類型 v) の思考では、人間の意識的でノエマ的な有と無の世界に対して、これらの意識を根底において規定するノエシス的な淵源を考え、そこに、対象化された形象や具象をかくあらしめる主体内面の統一性と統一の営力を見出すのである。そうした内面的統一性と営力は、対象化されえない性格、したがってまた、自然的世界に形あるものとして顕現しない性格をもつので、これを「無」の世界と考えるのである。そこでは、あらゆる相反性と相対性は帰一して絶対へと統合される。その統一契機には、いわゆる絶対者や神性の媒介がある。人間存在のノエマ的外界に、絶対者や神の存在を否定しないものの、そうした絶対性や神性は、人間主体のノエシス的人格性と同位同格的位相にあり、それらは人間主体の無の絶対性において顕現して統一営力となる。

この類型 v) の思考をシエマ的に表現し直せば次のようになるであろう。

まず、人間という主観的存在には、その意識の限りにおいて、種々の相互矛盾や対立をみるのであるが、この主観的相反性、および相対性は、G：一般者の世界（自然的実在性）に向かって、意識をY：有の次元でノエマ的に対象化することに起因する。この相反性、および相対性は、端的には、主観と客観の対立措定に象徴される（ $\alpha : \beta$ ）。

次に、これとは対象的に、人間という主観的存在の内面には、無意識のう

ちに種々の相互矛盾や対立を統一した渾然一如の人格性が宿る。それは、意識化されないノエシス的なY'：無の次元で醸成されるG'：個の絶対界である。

さらに、一般に、ノエマ的に対象化されたものとして措定されがちな神と絶対者（ $\Sigma - X$ ）は、ノエシス的個の絶対性に看入して、一方で、ノエマ界の対称的相反性・相対性を昇華し、他方でノエシス的絶対性の形成に媒介となって力あるとみなすのである。

かくして、無の次元のノエシス的個においては、有の次元におけるあらゆる相反・相対性が統一され、絶対性を呈することになる。換言すれば、絶対無には、あらゆる相反・相対性を統一する営力があることになる。周知のように西田幾多郎は、この営力を「逆対応」とし、その力の発現する場所を「平常底」とした。西田は次のように言う。

「私が此に平常底というのは、常識と混同せられてはならない。……私の平常底というのは、我々の自己に本質的な一つの立場をいうのである。我々の人格的自己に必然的にして、人格的自己をして人格的自己たらしめる立場をいうのである。……絶対的一者の自己否定的に個物的として成立する我々自己の、自己否定即肯定的に、自己転換の自在的立場をいうのである。我々の自己はこの点において世界の始に触れるとともに常に終に触れているのである。逆にまたそこが我々自己のアルファであると同時に、オメガであるということができる。一言でいえば、そこに我々の自己の絶対現在の意識があるのである。」（「場所的論理と宗教的世界観」）⁽⁵⁹⁾と。

西田にあって、絶対無の営力としての逆対応は、いわゆる行為的直観、ないしは純粹経験に宿る。それは、矛盾・対立的契機を否定的に融合する「即非」の論理である。この逆対応の作用は、個とその内的、および外的な環境との間の投射・投影において自己限定的に展開される。その照応面としての場所がいわゆる平常底なのであろう。もちろん、その平常底それ自体も、つねに変容するのである。ともあれ、西田は主観内面性に絶対無という主客統一性と絶対的営力を見出したのである。ここに、主客を統一するのはノエシ

斯的個物であるとする、絶対的個物主義の理念をみることができると思う。

3. 善と財の同根同一視と分離識別

さて、すでにみたように、ストア派以来の西洋型価値論では、価値を
アガトーン agathon (ἀγαθόν) [善] と アクシア axia (ἀξία) [値／詮]⁽⁶⁰⁾ とに区分して考える傾向がある。ここで、後者の意味を端的に財価値としての有用性と考えたならば、agathonとaxiaの区分は、善と財の区分に象徴することができよう。

では、善と財の両者は、神のみが統合しうる人知不可及の両極性なのであろうか。それとも、両者の区分は、その中庸に何ものかを託す人知の所産なのか。

こうした善と財との統合と分離の問題は、最終的道德命題と手段的有用性との関係として把握することができる。そして、この両者間の相互関係、ないしは相関関係は、時代に支配的な精神との関連によって、あるときは両者は同根・同一視され、またあるときは、一方が他方を凌駕するものとして考えられもする。これに加えて、洋の東西を問わず、いくつかの宗教と信仰心には、すでに財価値それ自体を不徳性とみなす考え方もある。以下では、こうした善と財との相互性とその理念を考えてみたい。

(1) 善と財の同一視—善の優位

「よさ」、「ふさわしさ」、「のぞましさ」をめぐって、人がいつごろ、なぜ、いかなる経緯から、善と財の両価値を区分するようになったかは詳らかにしえない。ただ、そもそも、両者は、一応別なものとして意識にのぼりつつも、詮ずるところ同一視されていたようである。

上田辰之助博士は次のようにいう。

「……ヨーロッパ文化の伝統においては、道德上の善と経済上の財とは別箇の二観念ではなく、両者は同一物のことなる容相にすぎない。そうして、いずれも bonum なる語をもっていいあらわされる。精神的に「よきもの」すなわち、bonum spirituale が善であり、物質的に「よきもの」すなわ

ち、bonum materialeが財である。」（「トマスの経済思想」）⁽⁶¹⁾と。

上田氏によれば、善と財は、ともに「よきもの」の二面性である。しかし、その二面性は精神と物質という、主客対立思考を予想している。ともあれ、善と財とがこのように同一視される場合に、その同一視の構造が問われる。すなわち、善と財との両者には、いずれか一方への帰一、ないしは、いずれか一方による他方の規定の関係で同一視が成立するといえよう。

上田氏によれば、トマスの経済思想においては、善が財を規定する形をとる。つまり、「……財が善に導かれるとき、それは始めてボヌームになる。……出発点は善であって財はその派生的形態」⁽⁶²⁾なのである。そこでは、財それ自体には善性はない。「……財はそれ自らボヌームではないが、《善》の手段として役立つがぎり、善性（bonitas）を獲得する」⁽⁶³⁾というように、財は善という目的に対する手段として、善の側からの規定うけている。そして、財を善とする主体は、善それ自体の力、つまり、創造主としての神の付託である。善による財の規定は、人知の仕業であるというよりも、むしろ、神託によるのである。こうして、スコラ的世界観の下では、善と財は神意によって、善の側から統一され、これみる人間にとって、両者は同一次元に一体化されるのである。

（2）資本主義経済下における善と財の同一視—有用性の優位

これに対して、いわゆる資本主義経済体制下では、善に対する財の優勢が考えられる。換言すれば、財価値、したがってまた、目的に対する手段の有用性の側から、本来は最終的命題として措定されるべき道德律が、えてして相対化されがちである。あるいはまた、資本主義社会に特有な目的意識の一群は、古来の善意識と葛藤しながらも、それとは別箇の準最終命題として措定されつつ、手段の有用性それ自体が、善に近似の位相を占める可能性も否めないことになる。いずれにしても、そこでの善は、財によって解釈・規定される傾向を示すのである。

ところで、このような資本主義経済体制下における財による善の解釈・規

定、あるいは、財の側からする善の包摂に基づく、善と財との同根・同一性について、福田徳三博士は次のようにいう。

「……終局は経済上に言う財、経済上価値のあるものは、倫理上の善と合致するものです。両者が合致するにあらざれば其国、其社会、其個人は永久に繁栄しないのです。……社会に真に徳あることを為し、経済上に於て富を積み、善財合致して始めて真正永久に人生を進めることが出来るのであります。……貨幣価値とは貨幣の高を以て言い現す所の価値であります。……それは出発点であって終点ではありません。これから初めて人生の本当の価値、即ち善にも行き徳にも行き、有らゆる価値判断の全体に這入って行くので、貨幣価値は其第一着手に過ぎないのです。其事實は西洋の言葉に於て善と財とを同じ言葉で現すのが最も好い証拠であります。……」
(『経済学原理』総論及生産編)⁽⁶⁴⁾と。

こうした福田氏の言明には、財価値による道德価値の基礎づけ、あるには、財価値志向による道德価値志向の嚮導性が認められる。そこには、財価値、したがってまた、有用性志向は、究極的に道德的価値たる善に向けて昇華されんとする楽観があろう。恰も、主観が相互性を通じて相互主観(間主観)となり、ひいては客観に至るはずであるとする予定調和の如くである。

しかし、資本主義の後期過程、ならびに、現代の脱工業化社会の様相からして、そのような善-財合致は必ずしも肯定しえないであろう。むしろ、財価値志向、したがってまた有用性という手段価値志向は、功利主義やプラグマティズムの俗流化によって一人歩きしつつある。クロコフのいわゆる「業績本位」志向の人生・人間観⁽⁶⁵⁾、ハンフリングのいわゆる「目的追求」型人間⁽⁶⁶⁾、およびローレンツのいわゆる「不快への不寛容」傾向⁽⁶⁷⁾などは、それぞれが、資本主義社会の生んだ近似善である。これらは財価値本位志向の目的群として、一方では単に手段の域を越えて古来の最終的価値命題を相対化しつつ、他方では人々の日々の生活の準最終価値として具体化してもいる。

かくして、資本主義経済体制の下では、財の側からする善と財の同根同一

視が支配的となる傾向が否定しえないと仮言しえよう。

(3) 財の否定的善

洋の東西と今昔とを問わず、財価値それ自体、および財価値志向を忌避し、とくにその過重と偏好を戒めて、財の相対無を善とみなす考え方がある。そうした考え方には、庶民性という階段意識に根ざす形で、煩惱、傲慢といったヒュブリス (*ὑβρις*) が一般人にとっての災禍の基であり、中庸、ないしはディケエ (*δίκη*) が幸福であり、したがってまた善であるとする分相応の適正感覚がある。そこには、適正を志向する形での、アクシア的評価が秘められている。財を否定するにつけて、財価値思考としてのアクシアを以てするパラドクスが宿るのである。

ともあれ、財価値性を一義的に物財と有用性によって捉える場合に、この財価値志向こそは、一方で資本主義経済体制に固有ないくつかの目的群を下ざさえしたとみられると共に、他方でそうした目的群に反動・反省・省察を付与する契機たりえたともいえよう。そして、さらに、財価値性をいっそう本義的に適正志向と捉えるならば、この財価値志向は、善という徳性志向と不即不離の一体性をなしているともみられるのである。

そこで、以下、資本主義経済体制に固有ないくつかの財価値志向の目的群、したがってまた、資本主義経済下での近似善（手段価値の準最終目的化傾向）に対する、反動・反省・省察のいかんをいくつかの文芸作品に窺ってみよう。

上林曉氏は、次のように描いている。

「……私が時折出かける近くの喫茶店には、或る実業学校の学生達が集って、よく高談してゐる。……私は七度び生れ変わっても実業家などになりたくないと思ふのである。それなのに、私は、一人の貧相な神学生が歩いて寄宿舍にかへる姿を見ただけで、青春への激しい郷愁を掻き立てられたのである。……してみると、私の心は、いつの間にか、実利や喧騒などを厭ひ、魂の静かな憩ひを求めようとしてゐるかのやうに思はれるのであつた。」(「野」)⁽⁶⁸⁾と。

この作品の一節には、資本主義経済下の二つの青春像が重ねられている。ひとつは実業界と実利性への憧憬であり、もうひとつは叡知界、または感性界と精神性への憧憬である。これら二つの青春像は、資本主義経済下での近代的な生の目的群の両極性を暗示してもいよう。そして、上林氏の心は、前者を否定することにおいて後者のいっそうの肯定が予定されている。ここに、資本主義経済における実利有用性志向という一つの目的群に対する反発をみると共に、それ故にかえって実利と非実利とのアクシア的評価という、一種の財価値志向を垣間みるといえよう。生きて行く上で、何が大切かというテーマは、生に向けて、何ものかをアクシア的財価値志向に還元する一面をもつのである。

また、小山清氏は、次のように描く。

「その人のためになにかの役に立つといふことを抜きにして、僕達がお互ひに必要とし合う間柄になれば、どんなにいいことだらう。」(「落穂拾ひ」)⁽⁶⁹⁾と。

有用性や実利を超克しての人間探求は、進展する経済人・企業人型人生観との照応下に、いかに人間の本性としてのアクシア的適正感覚とアガトンの徳性意識、善性直覚とを融和させるかにかかっている。より端的に言えば、財価値思考それ自体を全部否定することではなく、むしろ、そのアクシア的適正志向を用いながら、財価値思考の一面的歪曲化としての財貨拜金志向と実利打算志向を戒めようとするのである。それは、たとえば山本有三⁽⁷⁰⁾、太宰治⁽⁷¹⁾の一節にも見えている。因みに、萩原朔太郎は次のようにいう。

「^{びく}魚籃の中の魚をかぞへることによつて、漁夫の一日の意義を計算するならば、人生は全く実利的なものに眺められる。かく事物の為し遂げられた結果によつて、事物の本来の意義を批判するのは、すべて功利的な思考に属している。……功利的な思考でなく、我等の別の人生を思慕せしめよ。一つの幽玄なる事実である。」(『虚妄の正義』)⁽⁷⁸⁾と。

ここに人間の本性としてのアクシア的感覚が浮彫りになろう。芸術家・詩

人・文学者さえもが、たとえ芸術至上主義ではないにしても、実利一辺倒を批判するところに、すでに実利と非実利とを対比するアクシア的思考を潜勢させているのである。

さて、以上に加えて財価値思考をほぼ全面的に否定しようとする傾向も、古来から洋の東西を問わずみてとることができる。ちなみに、福田徳三博士は、中国の「富潤屋、徳潤身」を引いているし、また、上田辰之助博士も、これを引いて、東洋における富貴／財貨と徳操との対立傾向を指摘している⁽⁷⁹⁾。また、隠遁者、放浪者、そして神秘思想家等々の中には、財価値を恰も全面的に否定するかのように映る人々がいる。因みに、惟然などは、その句集に、「有^ルモ千斤'金-不^レ如^ニ林下'貧^ニ」（せんきんのこがねあるもりんかのひんにしかず）との前書きがある⁽⁸⁰⁾。

しかし、思うに、いかなる財価値否定志向も、全面的、絶対的に勝義の財価値思考を超越しえない。というのも、上述のように、財価値思考には、適正、均衡、および中庸感覚を導く比較考慮・評価といったアクシアの作用が潜むからである。そうした財価値思考の本性は、適正、均衡、および中庸という人間の生にとっての有用性意識に淵源しており、しかも、この有用性意識は、究極性と便宜性との径間に変動して、多様な限定を主観的に約束するのである。さらに、その主観性こそは、環境によって外的に限定される場合がある。したがって、財価値を否定するにつけても、好むと好まざるとにかかわらず、所詮は自らの生にとっての有用性を主観的に比較考慮、ないしは評価していることに帰一するのである。

こうして、財価値思考は、一方で財貨、財宝、拝金主義、および実利打算主義として歪曲される非人間性への陥穽であるとともに、他方で適度、適性、均衡感覚、および中庸主義として尊重される人間的善性への星座であるといえよう。したがって、財価値の否定は、絶対的ではなく、むしろ、その即非性においてかえって何らかの善を導き、善に及ぼうとするものであると考えられる。つまり、財価値思考は、善価値思考との間で、多元的、かつ重層的な手段価値の位相を占めながら、主体的行為を究極的善にいつそう近からし

めるべく、当事者をして適正や中庸感覚に与らせる嚮導媒体性を担っているといえよう。

(4) 善と財との相互矛盾的自己同一

善と財とは、ともに「よきもの」を志向している点では一致するが、自らその性質は異なる。この両者は、相互に矛盾すると同時に、相互に収斂して、主体的行為においては一如となって現れるのである。その矛盾と自己同一の構造を考えてみよう。

まず、善と財とは次の3点で相互に矛盾する性格をもつといえよう。

第1に、善は、いっそうの一般性と客観性とを以て心的な諒解を得る性格（心的共約性）をもつのに対して、財は、いっそう主観的、かつ相対的な適正感覚と有用性意識（物的秤量性）に依存・起因している。

第2に、善は、たとえ心的同感、あるいは観念的な投影によるとしても、万人にとって共時的でかつ通時的な共通・共有の指針になりうるのに対して、財は、適正感覚と有用性との双方において向主観性をもつ故に、そこに何らかの規範・基準、ないしは共通尺度を必要とする。それらが存在しないか、もしくは、あっても共通・共約性に乏しいか、さらには、照応度に歪曲がある場合、財価値の比較・計慮は、主観的な約束になる。

第3に、善は、それ自体が機能して行為に具現するものではなく、善具現の事前／過程／事後のいかんを問わず、何らかの主体的意識と判断に媒介される。そこでは、適正感覚と有用性という財価値思考を手段とする。これに対し、財は、それ自体が機能して行為に具現する可能性をもつ。しかし、その機能は向主観性をもつので、財具現の事前／過程／事後のそれぞれを通じて、何らかの相互主観的批判を必要とする。そこでは、財価値思考のもつ適正感覚と有用性の共約性と共通性のいかんが、善に照応・嚮導されつつ匡される。かくして、善は財を、財は善を必要とする。

次に、善と財は、それぞれが上述のような独自の被志向性と志向性とをもちつつも、なお相互に次のような4つの類型に収斂し、それ故に行為主体の

次元では、この両者は統一的に、あるいは相即一体的に直覚されるものと考えられる。

- i) 「善」：最終命題にいっそう近い本位的善をいっそう究極的で一般性をもつ比較計慮意識、ないしは尺度で具現した善。アガドン。
- ii) 「好」：最終命題にいっそう近い本位的善をいっそう相対的で特殊性をもつ比較計慮意識、ないし尺度で具現した善。
- iii) 「次善」(「詮」／「値」)：何らかの最終命題に帰属する従属的善と、いっそう相対的で特殊性をもつ比較計慮意識、ないし尺度とを相互性で捉えた適正／有用性としての善。アクシア。
- iv) 「益」(「得」)：何らかの最終命題に属すべき従属的善／相対善をいっそう一般的で客観性をもつ比較選好意識、ないし尺度で具現した善。

こうした類型化には、善と財とに関する次の3つの仮定を基礎としている。

第1に、善と財の両者は、それぞれが向・究極性(絶対性)－向・便宜性(相対性)を両極とする径間の中で、いっそう究極性のある一群といっそう便宜的な一群とに分かたれる。

第2に、向・究極性の一群と向・便宜性の一群は、それぞれがその内部において、さらに上位・下位、主－従、強－弱、深－浅などの上下左右の階層・重畳・交叉の関係を形成し、概してそれは、システムとサブ・システムに大別しうる。

第3に、向・究極性の一群と向・便宜性の一群との両者は、相互に独立性をもつが、この両者も、概してみれば、前者のシステムに対して、後者はサブ・システムの関係にある。但し、その関係は、必ずしも目的－手段であるとは限らず、手段－目的化することさえある。

これら3つの仮定をもとに、上述の類型をシェマ的に表現してみよう。

まず、価値は善と財とに分けて考える。これをそれぞれ、善：Ag，財：Axと表現する。

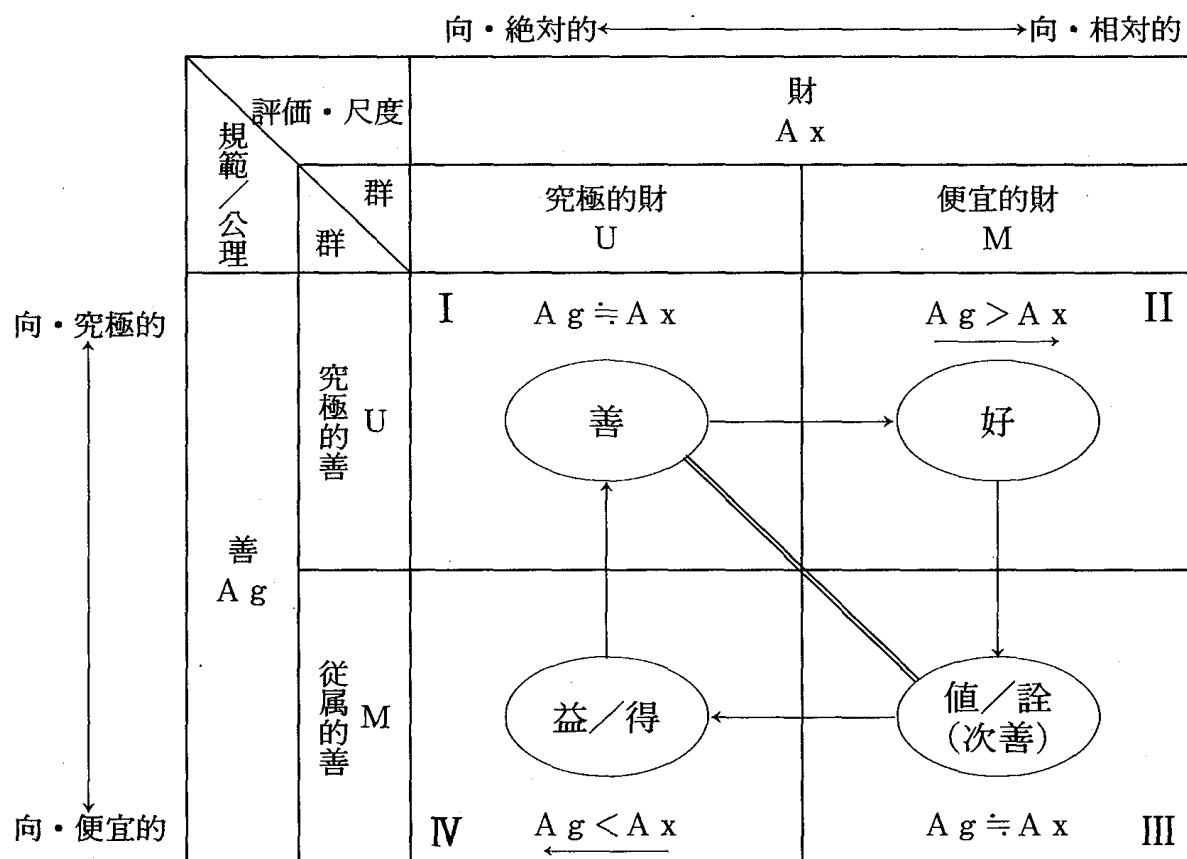
次に、善と財には、それぞれに向究極的一群と向便宜的一群があると仮定する。これをそれぞれ、向究極的一群：U，向便宜的一群：Mと表現する。

これによって、 $AgU-AgM$, $AxU-AxM$ というオープン・システムを指定する。また、 AgU , AgM , および AxU , AxM のそれぞれは、内部的なサブ・システムをもつ。

さらに、善： Ag の次元と財： Ax の次元とを両軸として組合せると、4 象限のカテゴリーⅠ～Ⅳを得る（図表 4 参照）。

この 4 象限格子は、善－財の相互矛盾と相即一体性を示している。すなわち、基本的に縦軸の「善」と横軸の「財」とは、上述の 3 契機——イ) 客観志向－主観志向、ロ) 共約・共通観念－特殊・相対尺度、ハ) 相互批判的自律——によって矛盾の関係にある。しかし、善： Ag と財： Ax は、その性質的差異によって、客観と主観、したがってまた、志向対象と志向方法／立場との対立として、主体次元における両者の組合せを識別しうるはずである。そして、この組合せのいかんによって、先の 4 類型の i)～iv) が構成されるわけである。

図表 4. 善と財との相互矛盾的自己同一



以下、各象限の構造について略説する。

第Ⅰ象限は、いっそう究極性の高い道徳的・倫理的言明を、いっそう一般性の高い比較意識／尺度で基礎づけつつ、最適／最高善を導こうとする価値思考である。たとえば、「人格は尊い」という時、その比較計慮は、端的にみて「人間存在－他の生物」と「精神性」とでなされていよう。また、シェラ一流には、その比較計慮は、利用＜感覚＜生命＜精神＜宗教という下位から上位への価値階層の中で、宗教性に根ざしており、また、持続性、非分割性、被基礎性、満足自存性、非限定性のいずれをも充足していることになる。

翻って考えれば、このⅠ象限の価値思考では、善の次元と財の次元での価値思考とが、どちらか一方の優勢となることなく、まさに一方が他方の存立を支えつつ調和しているといえよう。

第Ⅱ象限は、いっそう究極性の高い道徳的・倫理的価値を、いっそう主観的相対性の高い比較意識／尺度で基礎づけるか、もしくは付会しつつ、自己の主観的約束によって最適／最高善を短絡的に提唱する価値思考である。あるいは、これとは逆の仕方で、いっそう主観的で相対性の高い最適／有用性意識、および尺度を、いっそう究極性の高い道徳的・倫理的価値で基礎づけるか、もしくは付会する場合である。

たとえば、前者としては、「学芸は崇高である」という時、その意識に、「芸術至上主義の立場からして…」などという主観性が介される場合がそれである。また、後者としては、「高業績と目的志向は我々にとって真である」という最適・有用性意識には、「精進は善である」とか、「無為は墮落へ通ず」とかいう究極的善の内容が無媒介に等値されている場合を考えることができよう。シェラ一流に言えば、このⅡ象限の価値思考は、価値階層性と価値向上の原理とを主観的に操作付会することに陥りがちである。ただし、何ものに熱中する場合など、むしろこの操作・付会・短絡性こそが、ひとつの有用性を提供する効果と危険を併せもつ。

別言すれば、このⅡ象限の価値思考では、善の次元と財の次元での価値思

考のうち、善次元の思考が優勢となるような形で財次元の思考を援用するか、もしくは、財次元の思考の補強に供する形で善次元の思考の優勢を利用するといえよう。いずれにしても、財次元に対する善次元の優勢が前提された上での両者の同一視である。

第Ⅲ象限では、いっそう便宜性、状況性の高い道徳的・倫理的言明を、いっそう主観的で相対性の高い比較意識／尺度で基礎づけるか、もしくは付会することによって、いっそう便宜的で従属的な善を主観的に表明す価値思考である。あるいは、これとは逆の仕方で、いっそう主観的で相対的な最適／有用性意識、および尺度を、いっそう便宜的で従属的な善で基礎づけるか、もしくは付会することによって、主観的で相対的な適正意識／尺度を従属善に依存して絶対化しようとする場合もある。

たとえば、前者としては、「快樂は善である」という時に、その比較意識、ないしは尺度が「苦悩は健康に有害である」という形で、「快樂－苦悩」を「健康」という主観性、相対性でのみによって媒介される場合がある。また、後者としては、「理論よりは実践である」という時に、その最適／有用性意識、ないしは尺度は、「有用性は善である」という便宜的で従属的な善に対する主観的で相対的な信奉や依存を裏づけとしている。これらをシェラ一流に言えば、このⅢ象限での価値思考は、感覚価値や利用価値といったいっそう価値階層的にみて低次の価値、および非持続性、可分割性、基礎素材性、状況満足性、向限定性といった価値特性的にみて低次の価値のそれぞれを善、または財とみなした上で、いずれか一方の側から他方を主観的に根拠づけようとするものとみることができよう。

ところで、このⅢ象限の価値思考は、たしかに善－財ともに、相対的主観性によって把握されてはいるが、むしろそれ故に、両者の調和が保たれている。善次元と財次元での価値思考は、どちらかが一方的優勢となることもなく、まさに一方が他方の存立を支えて一体となっている。したがって、このⅢ象限の価値思考は、恰もⅠ象限の価値思考の如くに、安定性と妥当性とを約束しがちである。たとえば、小集団、コミュニティにおけるルール、中世

の惣村における掟、戦国大名の分国法、一国一時代のエトス、一国一時代の貨幣などは、いずれも何らかの意味をもたせることによって、このⅢ象限の価値思考をⅠ象限のそれに擬制投影、ないし昇華させているように思う。ヘーゲルのいう民族精神と絶対者との関係も、Ⅲ象限とⅠ象限との相互性で捉えうるのかもしれない。

こうして、Ⅲ象限での価値思考は、次善、すなわち、最高善に次ぐものとしての善ということができる。そして、この次善は、端的にみて、便宜的で従属的な善の主観的相対性による最適・有用性の意識であり、あるいはまた主観的で相対的な最適／有用性意識と尺度との従属善による便宜的な裏づけであることから、ここにいう次善とは、日常生活における多様な比較計慮の形式を象徴してもいる。たとえば、日本古語にいう「詮^{かひ}」や「値^{あたひ}」が、このⅢ象限の価値思考を典型的に示すともいえよう。

第Ⅳ象限は、いっそう便宜性、状況性の高い、従属的な善を、いっそう一般的で客観性のある比較・選好意識、ないしは尺度で基礎づけるか、付会することによって、便宜的で従属的な価値のいっそうの一般性、ないし客観性を合理化する価値思考である。また、あるいはこれと逆の仕方で、いっそう一般性、ないし客観性のある最適・有用性の意識と尺度を、便宜的で従属的な善の立場で裏打ちする場合もある。

たとえば、前者としては、「お役に立てれば幸いです」という時、その意識には、「貢献／生産性の計慮」が優勢している。また、後者としては、「ウソも方便」という時、その最適・有用性意識には、「利用／有用性は善」であるという便宜的善への信頼があろう。シェラ一流に言えば、このⅣ象限の価値思考は、いっそう価値階層性の低い感覚価値や利用価値と、持続性、非分割性、非基礎素材性、状況満足性、および非限定性の高い価値特性とを組合せて得られるといえよう。なお、このⅣ象限では、善次元に対する財次元思考の優勢をみとめうるであろう。

以上のようにみてくると、善と財の両者は、行為主体の意識と指向の対象として、ともに被志向性を帯びる。ひとたび対象化されて被志向性を帯びる

につけ、この両者には、一方で、客観的志向対象性と主観的志向対象性が併立して相互に矛盾する客体となる傾向があるとともに、他方では、その2つの志向対象性に宿る向究極性と向便宜性という、もうひとつの主・客内容性は、かえてこの双方を組合せ、かつ統合して主体意識に還元する傾向を内在するといえよう。

かくして、善と財との両者は、少なくとも「有」の次元においては、相互矛盾的自己同一の構造をもつといえるであろう。

その主体意識の存在次元は、あるときには自然であり、またあるときには神であり、さらにまたあるときには物象である。そして現代においては、これを再び人間性において捉えようとしている。

注

- (52) L. Cazamian, *Ce Qu'il Faut Connaître de L'Ame Anglaise*, (1927)
ルイ・カザミアン『イギリス魂』手塚リリ子、石川京子訳（教養文庫，社会思想社 1971年） 189頁。
- (53) 西脇順三郎「イギリス精神」，西脇『あざみの衣』（講談社文芸文庫，1991年） 112頁。
- (54) 西脇，前掲書，181頁。
- (55) 西脇，前掲書，225頁。
- (56) 阿部謹也「ヨーロッパの宇宙観と差別」，阿部『ヨーロッパ中世の世界観』（講談社学術文庫，1991年） 238-257頁参照。
- (57) 高橋義人編訳，前田富士男訳『ゲーテ，自然と象徴——自然科学論集——』（富山房百科文庫，1982年） 111頁収録。
- (58) R. W. Emerson, 'The Over-Soul' (1841)，エマソン『エマソン論文集』戸川秋骨訳，（岩波文庫，1939年）第2巻，58頁。
- (59) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」（1945年）。上田閑照編『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』（岩波文庫、1989年）所収。383頁。
- (60) 〈詮〉を「かひ」と読ませて主観的な効験を表すのは、漢字の原義によるものではなく、国字に限る用法である。
- (61) 上田辰之助『トマス・アキナス』（三省堂，1934年），前掲著作集，第2巻

- 『トマス・アクイナス研究』所収、114頁。
- (62) 上田、前掲書、115頁。
- (63) 上田、前掲書、116頁。
- (64) 福田徳三『経済学原理—総論及生産篇』（改造社、〈経済学全集第2巻〉、1928年）201頁。
- (65) C. G. v. Krockow, *Die Heimkehr zum Luxus*, (1989) クロコフ『贅沢の思想』中野孝次訳（作品社、1994年）89-90頁。
- (66) O. Hanfling, *Quest for Meaning*, (1987) ハンフリング『意味の探求』良峰徳和訳（玉川大出版部、1992年）67-74頁参照。
- (67) K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, (1973) ローレンツ『文明化した人間の八つの大罪』日高敏隆、大羽更明訳（新思索社、1973年）48-49頁参照。
- (68) 上林暁「野」（1940年）、上林『聖ヨハネ病院にて』（新潮文庫、1949年）所収、59頁。
- (69) 小山清「落穂拾ひ」（1953年）、小山『落穂拾ひ・聖アンデルセン』（新潮文庫、1955年）所収、132頁。
- (70) 「なるほど、小生は会計の金を一銭もまちがえたことはありません。人に突っこまれるような不正なことをしたことはありません。そういうこまかいことについては、たいしたまちがいはいたしておりませぬが、私ぐらい根本をまちがえたものはないと思います。…ただ、そういうことばかりあくせくして、自分の一生をほんとうに生きなかったことを、今さらのごとくにあさましく思うのであります。」山本有三『真実一路』（新潮文庫、1968年）206頁。
- (71) 「…日常の生活に直接役に立たないような勉強こそ、将来、君たちの人格を完成させるのだ。…大事なのは、カルチベートされるということなんだ。カルチュアというのは、…心を広く持つという事なんだ。つまり、愛するという事を知る事だ。…そうして、その学問を、生活に無理に直接役立てようとあせってはいかん。ゆったりと、真にカルチベートされた人間になれ！」太宰治『パンドラの匣』（新潮文庫、1973年）所収、17頁。
- (78) 萩原朔太郎『虚妄の正義』（飛鳥新書、角川書店、1948年）259-260頁および206頁。
- (79) 福田徳三、前掲書、200頁。上田辰之助、前掲『トマス・アクイナス研究』、〈著作集第2巻〉114頁。
- (80) 堀切実編注『蕉門名家句選』（岩波文庫、1989年）414頁参照。史邦が撰した『芭蕉庵小文庫・句集』（元禄九年）の前書き。