

価値の本質に関する一考察(下)

—— 経営価値論の視座と方法を求めて ——

岡 山 善 政

キーワード

- ・ 主体内面性 (inward form)
- ・ 人 格 (personality)
- ・ 自己矛盾 (self-contradiction)
- ・ 洞 察 (prudence)
- ・ 現実対応性 (relevancy)
- ・ 価値相対主義 (value relativism)
- ・ 価値包括志向 (value synthesis-oriented)

Ⅳ 結言 — 価値の本質とその考察スタンス

以上ⅡとⅢの検討を通して、西洋型価値論にみる価値把握の特質をおおよそ解明しえたと思うので、ここでは、そうした検討をふまえつつ、まず価値考察の対象としての価値の本質を整理し、次に、価値考察のスタンスを仮定して結びに代え、今後の経営価値研究への足場としたいと思う。

1. 価値の本質を求めて

(1) 価値の意味

価値に辞書的な意味と解説をほどこすことさえが、すでに相当の困難を予想する。というのは、価値把握には、すでにみたように、一方で善と財という二面的対象性があり、他方で主観・客観とその両者の総合という認識・評価上の二元性克服の問題があるからである。したがって、多くの国語辞典がそうであるように、価値の意味説明は、善と財、したがってまた、道徳的／倫理的善価値と有用性／経済的価値との分ち書きをとるものの、なおこれらを一如として説明するものは稀である。

これに加えて、価値の定義はいっそう困難である。というのは、定義における主語述語の選択をめぐる、一方でそれが限定的となるか、他方で分散的となり、勝義の定義として体をなしにくくなるからである。また、端的にみて、多様な定義・解釈が可能であると同時に、定義によって解釈の多様性が盛れなくなるのである。さらに、いっそう穿つならば、そもそも価値と意味とは同義であるとも解釈しうるし、また、意味をなさなければ、説明もほどこせない価値もあることになる。

こうした限界をふまえた上で、ここでは価値の意味を次のように緩やかに仮説しておくことにしたい。

価値とは、人間が、意識的、もしくは無意識的に、自他の思慮と認識の対象に看取・看過する「よさ」、ないしは「のぞましさ」である。それは善と財という相互補完的な二つの契機に対する限定と融合とによって多様に対象化されうるとともに、絶対性と人格という相互媒介的な二つの契機に基づく看入と基底とによって渾然一如に内面化されて決して対象化されえず、無に帰一する。

こうした仮説に即して、前章との重複も厭わず、ここでの価値の意味解釈を整理しておきたい。

第1に、価値は人間が自己を含めた何らかの対象に看取・看過するものである。その意味で、価値は意識によって対象化された客体の属性であり、主

体の客体属性に対する何らかの評価である。[対象性と評価]

第2に、価値は人間の内面に無意識的に宿り、決して対象化されえない無としての主客渾融を基底とする。たとえ、そのように考えること自体が、すでに無としての価値を認識・評価の対象にのせつつあることだとしても、それは観察者の意識に媒介された構造分析であって、絶対現在において行為しつつある主体の無意識的根底価値は、同時性を以て理性的に対象化されえない。[非対象性と無]

第3に、意識によって対象化されうる価値は、古来の経緯により、善と財とに識別される。このうち、善とは、道徳的・倫理的な人間意志に基づくいっそう絶対的な当為・規範・妥当性であり、また、財とは、比較計慮の意識・尺度に基づくいっそう相対的な適性と有用性である。この両者は、いずれも「中庸」という適正を志向する点で一致する。[善と財、および中庸性]

第4に、善と財のそれぞれに対して、主観－客観（したがってまた、相対－絶対）の両極的把捉が可能であり、これによって、善と財は、それぞれが、いっそう絶対性・究極性の高いシステム－サブ・システム群といっそう従属性・便宜性の高いシステム－サブ・システム群とを形成する。しかも、人間の善、および財意識は、決して固定的なものではなく、むしろ、善と財のいずれに関しても、向究極性（向絶対性）と向従属性・便宜性（向相対性）という両極性の径間にあって可変流動性をもつ。[善・財の主観と客観、および主・客意識の可変性]

第5に、人は善と財とを一体として思考する傾向がある。その一体化には、一方の他方による同一視、および両者相即的な統合がある。[善と財の一体化]

第6に、善と財とは、相互に矛盾する性質と志向とを持ちながらも、却って両者は相互に一方が他方を基礎・根拠として同一視を形づくる。ただし、善と財に対する主・客の把捉観点が相互に一致しない場合は、善－財の立場の矛盾に加えて、主－客の観点の対立が重なるので、いずれか一方の立場と観点によって他方を付会しがちとなる。この場合の一体性は、善と財の同一

視であって統合ではない。これに対して、善と財とに対する主・客の把握観点が相互に一致する場合は、善一財一如の一体性を醸し出す。〔善一財の同一視と統合〕

第7に、客観善と客観財、および主観善と主観財の一体性は、それぞれが一般に善とうけとめられる傾向がある。前者はいっそう道徳的普遍性のある適正意識であり、一般的な比較計慮と尺度に支持され、後者は、いっそう便宜的相対性のある有用感覚であり、主観的な按配と心算に依存している。したがって前者の勝義の善に対し、後者は次善である。〔善一財の一致の二相と次善〕

以上が、ここで得られた価値の意味と解釈の概容である。

(2) 価値の所在

見田宗介氏がいうように、価値はたしかに対象となる客体の側の属性である。すなわち、価値は、主体が客体に対して抱く何らかの感覚、意識、要求、および欲求のいかんに対応して、主体に看取・看過される客体の性能である。ただし、その対象は、単に外界の実在のみならず、むしろ主体内面の意識に措定されることもある。その場合、無の価値が対象化されることになるが、ひとたび対象化されれば、すでにその意識は、分別を経たものとして無ではない。こうして、無には、絶対現在における永遠性という価値が宿るものの、それを対象化して属性分析にかけると無性が失われる。それゆえ、聖、および宗教的価値と同様に、無は、いわゆる価値ではない。むしろ、価値分別を越えた価値とでもいうべきであろうか。

それにもかかわらず、無は、価値の実在的相対性を統合する重要な契機である。西田幾多郎は、「…宗教的価値とは、いわゆる価値ではない。それとは反対の方向にあるのである。神聖とは、価値超越の方向にあるのである。価値否定の価値ともいうべきであろう。」⁽⁸¹⁾とし、久松真一は、「…宗教は人間の文化形態ではない。聖もまた同様に、文化価値ではない。聖は、…真・善・美の絶対化でもなく、またそれらと分立的に成立する別種の価値でもな

くして、人間的ならざる価値である。」⁽⁸²⁾としている。

人間の実在的相対性と実存的絶対性との両者は、無の世界における絶対性に媒介されているように思う。たしかに、価値を客体の属性・性能とみるならば、リアリティのあるノエマ的実在の価値は分析しえよう。しかし、それが個体の価値作用のすべてだとは言いきれない。むしろ、ノエシス的無の価値作用こそは、人間各個の人格的・宗教的基底において、いっさいのノエマ的な相反性、および相互矛盾とを統一しているとも考えられるのである。こうして、価値考察では、価値の所在を意識の対象性、および作用の場所性の二方面から捉える必要があるように思う。

(3) 価値の作用

価値は、一方で、何らかの外界の対象に看取された意識を基礎として、その対象もしくは他の対象を根拠づけ評価する作用があるとともに、他方で、自己の主体内面において、自己の既存の人格的基底を基礎として、自己の新しい人格的基底を再形成する自己否定作用がある。前者の作用は、後者の発現であると考えられる。すなわち、前者の形象性は後者の非形象性の顕現であるとみることができる。

ところで、物量の多寡を比較計量するならいざしらず、いな、たとえ物量の計量比較であっても、それが何らかの生活実践にかかわって、行為の選好に関連するものであるなら、そうした単純なアクシアさえ、アガトンとの脈絡をもつ。このうち、アクシア次元での比較計慮は容易であっても、それが必ずしもアガトン次元での洞察を容易に導くとは限らない。というのは、アガトン次元での洞察は、自己否定作用に基づくからである。しかも、その自己否定は、程度と状況の差こそあれ、つねに道徳的自己否定の作用を伴うのである。

たとえば、いっそう卑近には、ある経営者にして、リストラのコスト削減というアクシアは明瞭なるものの、部下の某氏を他社へ出向させたり、退職させたりする上で、大いに道義的に悩むのもその一例であろう。

こうして、価値の作用は、端緒的にみて、道徳的な自己否定作用と捉えることができよう。すなわち、自己の内面に自己と矛盾する自己を形づくる作用である。その自己矛盾作用は、一方で、既存既知の当為や規範を媒介として自己を直観しつつ、従来の延長線上に自己を絶対化するとともに、他方で、それらを否定し、反価値的に自己を諦観しつつ、従来の非連続性の中に自己を相対化する。あるいはまた、そうした道徳的な自己否定作用は、その時その状況の自己の否定として、究極的な善を志向しつつ、自己をいっそう高める作用もあれば、他方で、究極的善を否定しつつ、反価値的に自己をいっそう貶む作用もある。つまり、自己否定作用は善悪随意であり、そこにこそ人間の自己矛盾的本性がある。

しかし、このような価値の自己否定作用においては、いまだ自己否定をする自己と自己否定されようとする自己とが、いわばノエシスとノエマの二性を示している。こうした二元的矛盾を超克し、自己否定作用の基底にあるのが、究極的価値作用としての宗教的価値作用であろう。その作用は、道徳的自己矛盾を根底において統一する。換言すれば、宗教的自己否定作用は、道徳的自己否定作用による自己矛盾を否定するともいえよう。この意味で、アクシア・アガトンの具象性、形象性は、価値の非形象的二作用——道徳的自己否定作用、および宗教的自己否定作用——の顕現であると考えられる。西田幾多郎は次のようにいう。

「道徳的自己があると言うことは、自己を不完全として何処までも理想を求めることであり、良心が鋭くなればなる程、自己を悪と感ずるのである。かかる矛盾を越えて真に自己の根底を見るには宗教的解脱に入らなければならない、徹底的に自己を否定することによって自己の根底を知るのである。その境地に於いては、善もなければ悪もない、叡智的自己を尚ノエシス的方向に越えることによって、自由意志をも脱却し、そこには罪を犯す自己もない。善のイデアというも形なきものの影に過ぎないのである。」

（「叡智的世界」）⁽⁸³⁾（傍点岡山）と。

2. 価値考察のスタンスを求めて

さて、価値考察の対象に関する以上のような本質理解に照らして、そうした価値の考察方法のいかんが問われねばならない。以下では、そのための視座として、価値考察の基本スタンスを次の6つの視点から検討し、方法確立への一つの仮説とみなしたいと思う。すなわち、直覚、洞察、認識主観の現実対応性、相互主観としてのエトス、相対主義の超克、および生との相即性の6点である。

(1) 直 覚

従属的で下位の善価値、および財価値一般といった手段的価値判断は、その根拠を次々に遡求して行けば、ついにいくつかの究極的原理、ないしは最終命題に行き着く。その究極性には、他律的根拠や明証が伴いにくい。ただ、それ自体が善であると認めざるを得ないのである。したがって、価値の把握は、その価値がいっそう究極的であればあるほど、いわゆる直覚によらざるを得ないといえよう。その意味ではポアンカレのいうとおりである。

しかし、その直覚には、いずれかといえば状況に応じて相対的で、情緒的な単純主観に基づく感覚（いわゆる直感）と、いくつかの状況を通して共約的で、理性的な相互主観に基づく俯瞰（いわゆる直観）とが区分されるように思う。

このうち後者は、必ずしもアドホックな主観の表明だとは決められない。そこでは、むしろ、何らかの究極性を志向しつつ、極めて没主情的で準客観的な思考を展開するはずである。

だとすれば、そのようにして直覚的に措定された価値体系、ないしはパラダイムは、少なくとも仮説として提示されるに足るものである。但し、その際に、後述のように、そうした直覚価値仮説に照応するところの、状況共約的な現実的根拠の裏打ちが問われる。それなくしては、単なる絶対的理念の唱道に終わるのである。

(2) 洞 察 (prudentia)

価値思考では、それが一般生活においてであれ、また、学問研究においてであれ、価値看取一看過に関する広くて深い計慮が必要である。いわゆるアクシア的財価値思考は、そのための必然的な手段である。こうした勝義の洞察 (prudentia) は、いわゆる中庸と適正とを求める思想、したがってまた、アリストテレス、トマス的な「神の知」を擬人的に援用したものであることから、言うは易く行うに難しというパラドクシカルな一面をもつ。それにもかかわらず、この洞察こそは価値思考の成否にかかる重要な究極契機の一つなのである。与謝野晶子は次のようにいう。

「物事を正しく且つ深く観ると言うことは何時の世にも望ましいことですが、…我々の周囲には物事をわざと曲げて観せたり、故意に浅く観せたりする習慣や先人の意見がまだ依然として勢力を持って居ります。また、我々の内心にも其勢力の圧迫に屈従したり迎合したりして、真実に対する欲求を鈍らせ、真偽を批判する理性を麻痺させるような弱点を多分に備えて居ります。それですから、断えず意識して此態度を敢行するようにしないと、習慣や旧思想の凹凸のある鏡の為に、畸形化された物事を却って正しいように誤解したり、物事の皮相を真実のように速断したりする危険があります。」（「物事の真実を正視せよ」）⁽⁸⁴⁾と。

このように、価値思考は、その価値に対する反価値、および上位／下位価値との間での相互批判を要求する。しかも、そのためには、種々のアクシア的比較考慮と尺度とを必要とする。こうして、アクシア的比較とその尺度が多様化すればするほど、洞察の範囲は広大深遠になる。あるいは、洞察次元の統合力が、アクシア次元の多様化・増大傾向に追いつかないという状況も想定しうる。かくして、究極的価値たるアガトンとアクシアとの統合は、洞察の困難性に依存しつつ事後的となる。

(3) 認識主観の現実対応性

価値の把捉は、認識主観という考察者の主体的価値意識を投影したものと

ならざるを得ない。その意味で、価値研究も何らかの価値に囚われるといえよう。しかし、その囚われとしての認識主観にも、順当で妥当な囚われ方があるはずである。いわば囚われるべくして囚われるような囚われ方である。それは、認識主観が、その考察者の生きる一時代・社会の現実性にレレヴァントであるか否かにかかっているように思う。すなわち、考察者の認識主観は、時代・社会における主体の実存、ないしは投企を通して、確乎たる現実対応性に裏づけられていなければならないのである。その意味で、社会的現実イレレヴァントな価値の把捉は、宙に浮いた理想、ないしは空想であって、主情的な価値理念の唱道にしかないといえよう。

したがって、価値の把捉は、一方で何らかの認識主観に囚われざるをえないものとしても、他方でその囚われを超克し、いっそう時代・社会の価値システムに一貫性と位相性とをもつものでなければならない。しかも、そのようにして把捉された価値でさえも、「価値理念を断言的に提唱するのではなく、ただ仮説として承認するに過ぎない。」⁽⁸⁵⁾のである。

ところで、周知のように、かつて左右田喜一郎博士は、カント批判哲学への準拠、およびリッケルトからの指導と影響のもとに、独自の価値体系を提示された。すなわち、左右田氏は、いわゆる人格主義と文化価値主義との融合を説きつつ、第一次世界大戦後の日本においてはまさに時代・社会的要請とも言うべき立場によって、一方で学的には古来の価値論を総合するとともに、他方で自説の啓蒙に尽力されたのである⁽⁸⁶⁾。そのことは、たとえ当時の日本人が文化価値主義の皮相的理解に止り、かつ、それさえもがついに軍国主義による消長に帰せざるを得なかったとしても、氏の体系のもつ同時代対応性こそは、価値論研究の一つのあり方を示唆するといえよう。これに対して、西脇順三郎氏のいうように、マリタンのトミズムへの傾倒は、たしかに時代・社会的対応性に乏しかったと言えるのかもしれない。ここに、時代・社会への対応性・一貫性を以て、過去のある特定の世界観を援用することの難しさを思うのである。

しかし、左右田氏の文化価値主義への傾倒は、いずれかといえば、仮説提

示というよりは理念提唱の感が否めないと言えるかもしれない。そして、こうした氏のスタンスのとり方にこそ、一方で、氏の一人間としての生の苦悩があり⁽⁸⁷⁾、他方で、立場は多少異なるとはいえ、白樺派や理知主義の人々の創造魂、創造原理の人間性と散華性との相克があるのかもしれない⁽⁸⁸⁾。

ところで、この左右田氏のスタンスとの関連では、前述の与謝野晶子氏のスタンスが注目されよう。というのは、晶子氏は、一方で左右田氏、リップス、および阿部次郎氏らに準拠して、人格主義と文化価値主義に関する理念・理論レベルでの影響を受けつつも、他方で、女子教育という実践の中で、自らの仮説と事實的利害対立とを検証・調整しようとしたものと見られるからである⁽⁸⁹⁾。

こうして、価値考察では、考察者自身の価値観のもつ現実対応性のいかんが問われ、またその価値観の提示方法が問われるのである。しかも、それさえが相対的なノエマ認識と表現とにしかないことを是認しなければならないであろう。芸術家の制作活動こそは、むしろかかる相対性の内なる絶対性に基づいているとみられるのである。

(4) エトス、ないし世界観

社会には、その時代の人々が脱しようとしても脱しえず、したがってまた、それに漸染感化されていることさえも意識しえないある種の傾向というものがある。これがすなわち、それ時代・社会のエトス、ないしは世界観というものであろう。これによって、人々は、誰もが不知不識のうちにかく考えかく行動すべく方向づけられ、おおよそ疑ってみたとしていたしかたのない前提として慣らされている。それはホーマンズのいわゆる無意識の前提、あるいはカーライルのいう宗教のようなもので、日常生活における一種の性（さが）や業^{ごう}として内面化されている。

ところで、価値の把握において、認識主観の囚われを脱却し、考察者の主観性をいっそう全体的な間主観性へと醇化する上では、このようなエトス、ないしは世界観を社会的な価値システムの典型として認識することが重要で

あろう。そうしたエトス、ないしは世界観は、決して単一のものとは限らず、むしろ、いくつかの象徴的な典型から成っており、しかも、そうした典型としてのシステムは、内的にさらにいくつかのサブ・システムを容し、それらサブ・システムの次元では、他のシステムとの重層性、および交叉性が予想されるのである。

しかし、決して単一的ではないとしても、いくつかの象徴的なエトスの典型は、やはり何らかの根元的エトスに止揚されていくように思う。換言すれば、象徴的エトスの典型を具現する根元的エトスの潜勢を看取することこそが、価値研究における認識主観的桎梏を超克する途であるといえよう。

上田辰之助博士は次のように言う。

「…制度なり、技術なり政策なりは必ずそれらを指導し、それらがその表現であるところの世界観の問題に結びついているわけであります。…世界観の問題は要するに価値の問題です。ある個々の人間、ある社会、またある時代がどういう価値観をもっていたか、どういう生活の中にいちばん大きな値うちを認めていたか、どこにその力点を置いていたかということ、すなわち価値の問題です。…ある時代、ある社会がどんな世界観をもっていたかを研究することは、必ずしもその特定の世界観を支持することにはなりません。ただあるがままの世界観、ある時代が現実には抱いていた世界観、それは客観的に見るのが確かに可能なのです。決してある主義のために宣伝をすとか、ある特定の見方を特に強調するということにはならないと思います。」（「経済発展における世界観」）⁽⁹⁰⁾と。

周知のように、上田氏はこうした基本的スタンスのもとに、古代から近代に至るまでの経済発展を10の象徴的世界観の典型に類型化して把捉し、その変容を主として哲学と文芸作品によって検証した（上巻、付表の最右欄参照）。

こうしたエトス、ないし世界観には、一方で、世紀単位での長期間に亘るものもあれば、他方で、そうした長期のエトスのサブ・エトスともいえるべき、いくつかの中・短期的な傾向性を多元的に看取することもできるはずである。日本の近・現代史において、そうしたエトスとサブ・エトスの変容を知るこ

とは、現代における価値研究における認識主観の囚われを克服する重要なテーマであり、またアポリアである。

(5) 相対主義の超克

現代の日本においては、社会的な価値システムの分散多価性^{アンビバレンス}が常態となりつつあり、この価値多元性がひとつのエトスの如き感をも否認しない。果たしてこの価値多元性が、真に価値の包括的多元性であるのか否かは、別に論じられなければならないものであろう。しかし、このような社会の価値状況の渦中であって、いかに学問とは言え、価値考察者が、単に狭隘な一つの立場に固執して、限定という名の偏向や執着に甘んじうるのか否か、悩むところである。ともあれ、価値研究においても、一方で学問的な立場と観点の多価性を承認した上で包括し、他方で現実社会に看取される価値システムの多価性を包括するという形で、二重の包括要請に応じて行くレレヴァンスィーが必要であらう。その意味では、領域的限定ということのみが必ずしも学問の進歩の黄金律ではないようにさえ痛感されるのである。

さて、価値のレレヴァントな把握は、学問的にも実践的にも、何らかの価値の絶対性、客観性、および先験性を志向するようなスタンスからなされるべきではない。むしろ、それは、考察者の抱く熱意や理念も含めて、相対主義のスタンスからなされるべきであらう。すなわち、価値の把握は、一方で、さまざまな価値、および価値観点に対して、その漸定的な等価性、および実質的多価性を承認しつつも、他方で、なおこれらの等価性と多価性とを何らかの秩序と機構に昇華させ、ひいては既存の等価性と多価性とを勝義の包括的体系によって仮説する方向へと進むべきである。

しかし、それゆえに、価値相対主義は、自らその立場を最も良しとするが如き疑似絶対主義への自己矛盾を孕むものである。尾高朝雄博士は次のように言う。

「相対主義は、相対主義それ自体の立場が正しいことを確信する態度として、はじめて実践哲学上の意味をもつ。相対主義が相対主義自体の正しさ

を疑い、相対主義を真向から否定する傲岸な絶対主義にも正義の神がほほえむことがあり得ることを認めるならば、法哲学は底知れぬピラト的懷疑主義の泥濘に沈淪しなければならない。そうであってはならないというのは、相対主義が自ら画する相対主義の限界である。」(「価値と実在」)⁽⁹¹⁾と。

こうして、相対主義を志向するにつけても、そこにはいくつかの限界があり、その限界は、つねに絶対主義と相即的であるといわなければならないであろう。それでは、その限界性を弁えつつ、相対主義と絶対主義とを緩やかに統合して、両者の中間に行くことは不可能なのであろうか。そのためには、現実と理論とにおける相対主義、および絶対主義それぞれの限界を直視しておく必要がある。

まず、現実的な次元では、日本に関する限り、目下、価値絶対主義的傾向は消長しつつあるように看取される。ある意味で、日本の戦後半世紀の歩みは、絶対的な世界観からの離脱と離陸であったとも言えるかもしれない。近代と対比するにせよ、封建と対比するにせよ、この半世紀の日本にあって、社会階級、社会制度、イデオロギー、道德規範、宗教、生活モラル等々に関して、価値の相対化傾向が著しいといえよう。とくに、工業国再建の上での企業社会観として、久しく絶対視に近似の位相を占めて来た業績本位・目的追求型世界観さえもが、1980年代以降、弱年層を中心に必ずしも優勢価値ではなくなり、徐々に多価的な相対化傾向に位相されつつあるように看取されるもする。

次に、理論的な次元では、価値論それ自体が後退し、かつ端的にみて絶対主義と相対主義との径間にゆらいでいるといえよう。すでにみたように、絶対主義の立場は、相対的個人の意志と責任とにその実践的信奉と選択を依存するし、また相対主義の立場は、相対主義を絶対視する傾向、および間主観的全体性と究極理念とへの志向傾向により支えられている。その意味で、これら2つの立場は、両極でありながらも価値の把握・解釈において相互依存적である。

それはとも角、価値相対主義には、財価値本位の価値志向という一つの困難な限界がある。すなわち、たしかに価値は人間の要求や満足に還元される一面があるとしても、高橋敬視氏のいうように、「これまでの絶対的の価値として人間がそれに献身するに値すると考えられたことは結局、人間生活のための価値であったのである。道徳的価値もまた人間生活に対する財価値に外ならぬことが示されたのである」⁽⁹²⁾とみるのは、芸術や宗教のみならず、日常生活における人格性といった人間のノエシス的無の価値に照らすとき、あらゆる価値が果してノエマ的な有用性や適正だけで把捉されうるのかという問題を提起するように思う。

また、いうまでもなく、価値相対主義が、自由と寛容の名の下に、単に価値絶対主義志向への反撥としてのみうけ取られるとすれば、その究極には、文明の否定や文化秩序への虚無が待つことであろう。

したがって、価値相対主義とは、決して一切の価値序列を否定して、あらゆる価値の平準化を志向するものではなく、むしろ、価値絶対主義の主張する価値の先験性、絶対普遍性志向を否定しようとする立場であると言えよう。とはいえ、その価値相対主義は、すべての価値が人間の欲求や情念といった主情的条件に依存して統合不可能なものであるとするのではないであろう。すなわち、価値相対主義の立場においては、最終的な価値原理に関する何らかのゆるやかな価値序列・階層性を仮言的に承認しつつも、決してそれを超経験的で先験的な絶対普遍価値として固定させて措定するのではなく、むしろそのゆるやかな価値序列・階層性には、時代・社会のいかに照応する志向重心の可変性、および変則性とがあるものと仮定して、その動態性に注目するものであるといえよう。

(6) 生との相即性

価値の把捉は、一方でノエマ的な洞察・計慮の評価・尺度を明示するとともに、他方で、その根底としてのノエシス的価値作用の構造を素描するものでなければならない。すなわち、価値の把捉では、人間の意識によって形象

の世界に対象化されつつある価値を問うとともに、そうした形象界における意識的対象化の根底にあって、それを然らしめる内面的作用の構造が問われるのである。というのは、いかなる対象化も内面性においてひとつの統一を志向・形成すると思われるからである。

まず、ノエマ的な次元における価値の洞察・計慮に関しては、単に何らかの価値体系や原理を抽象するに止まらず、そうした体系や原理の日常的具現に関連して、いわゆる価値の準拠と尺度とを具体的に明示し、主体的な価値評価における基準を論理的に提示する必要があるだろう。この意味で、価値考察は、実践原理・評価の体系を志向する一仮説の構築に向かうであろう。

次に、ノエシス的な次元における価値の作用に関しては、ノエマ的な次元における二極相対的、ないしは多元相対的な評価作用が、どのような内面作用・構造に介して渾融一如をもたらすかを説明する必要があるだろう。そこでは、ノエマ的な次元における価値一反価値を止揚、ないし否定しつつ、ノエマ的に選好される価値を越える（否定する）価値が問題となる。そうした内面作用と構造は、人間の個体としての人格性や宗教・信仰心において説明されるであろう。この意味で、価値考察は、人間の生の自己矛盾の超克を志向する一仮説の構築に向かうともいえよう。

しかし、このような2つの次元での考察は、予め用意された何らかの方法論的枠組みや先験的で絶対的な確信などによって、一面的、一方的、かつ画一的になされるべきであるというよりは、むしろ、方法論レベル、および考察者の認識主観レベルでの包括性志向と相対主義志向とを前提とするべきであろう。ギュイヨー（J.M.Guyau）は次のようにいう。

「…知性によって完全な統一を画してみよ。諸君は知性そのものを殺してしまうであろう。同一のプランによってすべての精神を形成し、すべての精神に同一の信仰、同一の宗教、同一の形而上学を与え、人間の思惟を一直線にしてみよ。諸君はまさしく進歩の本質的傾向に逆行するであろう。」

（『義務も制裁もなき道德』）⁽⁹³⁾と。

ギュイヨーのいうように、価値を考察するにつけても、価値と生との相即

性に注意し、生の多面性を重視した方法的視座と認識主観の醸成が要求されよう。いみじくもギュイヨーの曰く、「汝の生を凡ゆる方向に発展せしめよ。内包的及び外延的エネルギーにおいてできる限り豊かな個人たれ。」⁽⁹⁴⁾というのが、価値考察における一つの基本スタンスを示唆するように思う。

3. 経営価値研究への途—今後の課題

さて、以上のような価値考察のスタンスに基づきつつ、最後に今後の研究課題を整理して結びに代えたいと思う。今後の研究課題は、主として次の3点である。すなわち、価値多元社会の本質解明、無の価値論研究、経営学的価値論批判、および経営価値論の構成である。前3者に限り、以下その課題を提示したい。

第1に、価値多元社会の本質解明の目的は、端的にみて、認識主観の囚われを超克する点にある。すなわち、価値把握の包括性を高める上では、一方で、学際的な価値概念の形成を必要とするとともに、他方で、そうした価値概念の現実対応性が問われるのである。つまり、価値概念を形成しようとする考察者の視点は、同時代・社会の全体像の中に批判的に位置づけられ、レヴェラントでなければならない、そのために現代社会のエトス、ないしは世界観の考察が要求されるであろう。

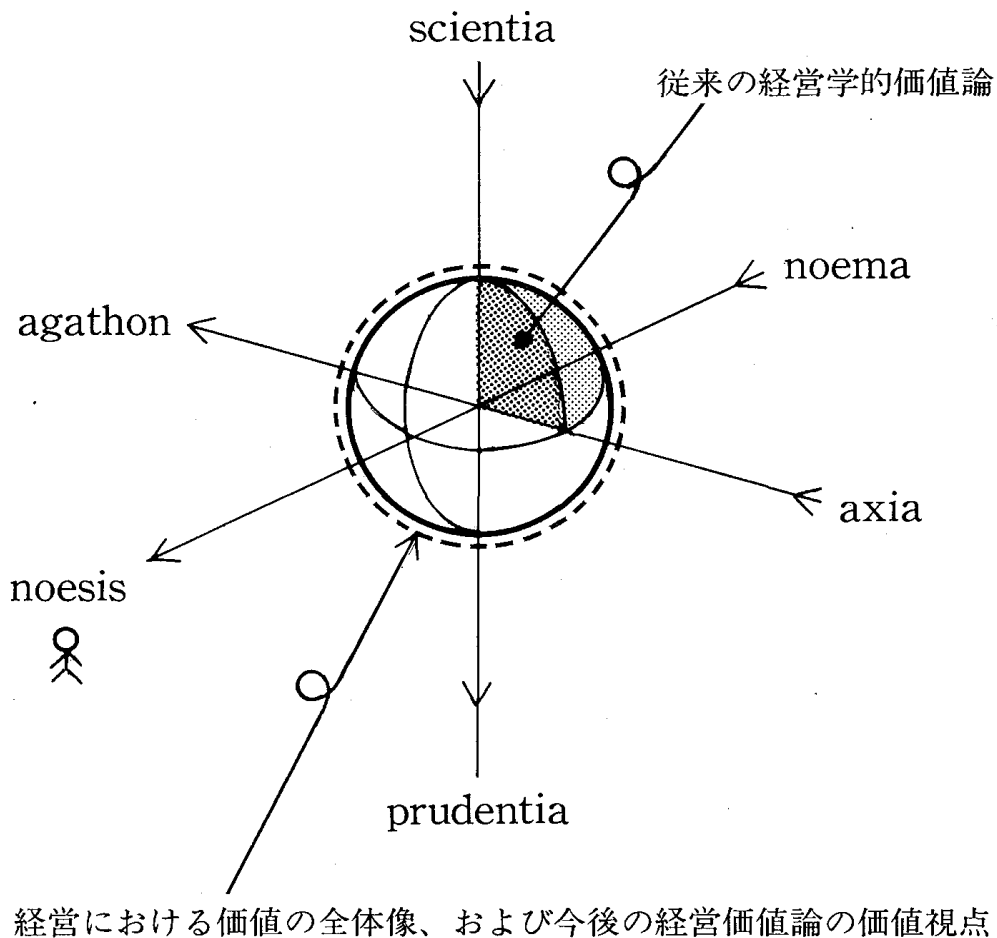
第2に、無の価値論研究の目的は、端的にみて、価値論の方法論を模索する点にある。人間の価値意識、および作用は、一方でノエマ的対象化の論理によって、相対的に措定されうるとともに、他方でノエシノ的内面化の作用によって、個において絶対化されるものと思われる。そして、形象性としての価値意識と作用が、非形象性としての価値根底（人格性と宗教・信仰）の顕現であると仮定するとき、真の価値包括論は、この無の方法に立脚すべきであると考えるのである。これについては、西田哲学、とくにその晩年の思想たる「逆対応」と「平常底」を中心に考察する必要があるだろう。

第3に、経営学的価値論批判の目的は、端的にみて、経営における価値問題が価値の全体像に亘ることを認識する点にある。これは経営概念のいかに

にもかかわるが、経営とは、平井泰太郎博士のいわゆる個別経済学説的な史観にみるように、単に企業経営に限定されえず、むしろ、家政経営、ひいては、コミュニティの経営を包摂する人間の営為一般と考える場合、経営における価値は、行為する主体的個の次元から、いっそう包括的に把捉されねばならないと思う。

図表5が示すように、従来の経営学的価値論は、主としてアクシアの次元の価値をノエマ的に対象化し、これをスキエンティアの次元で加工するものであったように考えられる。その一因は、経営学が、その方法論において、まず国民経済学から派生し、次に近代経済学の洗礼を受けたことにあろう。それはとも角、従来の主要な経営価値論⁽⁹⁵⁾ —たとえば、シュマーレンバッ

図表5 経営価値論の価値視点



ハ (E.Schmalenbach) の経営価値計算等一を批判しつつ、図表5の全像を対象とする経営価値論の必然性を考察する必要があるものと思う。そこには、第2課題にあげたような、ノエシス的次元からの経営価値把捉という方法的意識が潜勢するのである。それはまた、勝義の経営哲学⁽⁹⁶⁾の樹立を企図しようとする筆者の見果てぬ夢でまさぐられているのかもしれない。さらに焦点を絞って検討を続けたいと思う。

- (81) 西田幾多郎, 前掲書, 334頁。
- (82) 久松真一「宗教的批判の根本義」(1935年), 久松『東洋的無』(講談社学術文庫, 1987年) 所収, 213頁。
- (83) 西田幾多郎「叡智的世界」(1928年), 上田閑照編『西田幾多郎哲学論集 I』(岩波文庫, 1987年) 所収, 240-241頁。
- (84) 与謝野晶子「物事の真実を正視せよ」(1917年) 与謝野『愛, 理性及び勇氣』(講談社文芸文庫, 1993年) 所収, 251頁。
- (85) 山田雄三『価値多元時代と経済学』(岩波書店, 1994年) 42頁。
- (86) 左右田博士五十年忌記念会編『左右田哲学への回想』(創文社, 1975年) を参照。
- (87) 馬場啓之助「左右田博士の哲学思想」(1965年) 記念会編前掲書所収, 44-46頁。
- (88) 吹田順助『旅人の夜の歌』(講談社, 1959年), 第8章「山形時代—岡本信二郎, 有島武郎」, 105-119頁参照。
- (89) 与謝野晶子「人間性の教育」(1920年), 「文化学院の設立に就いて」(1921年), 与謝野光, 新聞進一編『晶子随想集』〈与謝野晶子選集, 第5巻〉(春秋社, 1968年) 所収, 74-88頁を参照。また, 加藤百合『大正の夢の設計家—西村伊作と文化学院』(朝日選書, 1990年) 第4章「文化学院」, 168-170頁を参照。
- (90) 上田辰之助, 前掲著作集, 第3巻, 146頁。
- (91) 尾高朝雄, 碧海純一『ラートブルフの法哲学』, 〈ラートブルフ著作集, 別巻〉(東大出版会, 1960年) 所収, 38-39頁。
- (92) 高橋敬祝『意志の自由と人間の責任』(大東出版社, 1946年) 176頁。

(93) Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, (1885) ギュイヨー『義務も制裁もなき道德』長谷川進訳, (岩波文庫, 1954年), 182頁。

(94) ギュイヨー, 前掲邦訳, 154頁。

(95) 日本の経営学では, 端的にみて「価値」の概念が分散していて, 経済学や社会学のような一般的規定・解釈が困難である。そうした困難をふまえて, 敢えて大別を試みるならば, 経営における価値論は, 次の7つの系統に暫定的に類型化されるように思う。i)費用・価格論, および成果計算論系, ii)学理, および選択原理論系, iii)目的・システム論系, iv)理念論系—イ)実践志向, ロ)経営史学, v)企業責任・倫理論系, vi)実践原理・パラダイム論系, vii)経営思想史, および経営哲学系—イ)実証, ロ)学理。

周知のように, シュマーレンバッハ系の経営価値 (Betriebswert) は, このうち, 第1類型に入る。しかし, それのみが経営価値であるとは断定しえない。また, 上の類型i)~vii)のそれぞれの扱う価値概念は, それぞれに多様であり, その一面観をめぐいきれないのではなかろうか。かくして, 図表5に示すような形で, 経営における価値概念の包括的視座と方法とが要請されるように思う。

(96) 経営哲学というと, 一般には, 経営者個人, ないしはトップマネジメントの経営理念 (corporate philosophy) と解され, 学的には, 一方で, 実践原理, および経営目的の規定因と考えられ, これを経営管理, および経営戦略論系の専門分野で取り扱うとともに, 他方で, 一時代, 一社会における経営文化に支配的な指導精神と考えられ, マクロ的にも, ミクロ的にも, これを経営史学が取り扱っている。後者の場合, とくに, 個別の企業における経営理念の実証研究, または, 企業者, および企業者精神に関連させる形での本質研究が支配的であるように思う。

しかし, ここでいう勝義の経営哲学とは, 単に如上の意味に止まらず, 少なくとも次の8つの契機の相互一貫性から構成されるように考える。すなわち, i)経営観・経営史観, ii)経営原理 (実践原理), iii)経営学観・経営学史観, iv)選択原理 (経営学原理), v)経営学方法論 (準拠哲学), vi)経営思想・経営思想史, vii)経営倫理, およびviii)経営目的—成果論という8つの契機である。経営価値論は, これら8つの底流にあって, 各実体の表現力となるものと考えられるが, とくに, i), ii), iii), iv), v), およびviii)の本質論的契機であるとも考えられる。