

価値観と倫理的相対主義

松 本 良 彦

一

我々が何を行なうべきか、如何にふるまうべきかにつき考えるとき、価値観と呼ばれているものにその一つの拠りどころを求めることがある。価値観というのは諸価値の高低輕重の序列についての我々の把え方、おそらくはほぼ民族単位あるいは時代単位に定まっていると思われるその把え方のことである。それを価値観という言葉で表わすのは我が国では比較的最近の事と思われるが、今日はそういう価値観が非常に混乱している。対立する場合もあり、また大きく変動しつつあるとも見られ、それが問題として指摘されることがしばしばある。我々が行動しようとしてそこに色々と迷いが生ずるのもそれに因由するところが多いかも知れない。もし我々の行為がそのように歴史的に変動もするような価値観に一つの拠りどころを持ち、それに規定されるとすれば、行為の善悪の別も結局相対的なものとなるのではないかという疑念が生じて来る。しかしそれと共にまた一方では、我々の心の中には、道德の根本である善悪の別は民族の興亡隆替、時代の変遷を越え

て変らないものと思おうとする素朴な信念の如きものがある。一体道德の根本は価値観の変遷からは独立のものであるのか。これは倫理学にとってきわめて重要な問題であり、殊に道德の基礎を価値におく立場にとってこの問題を回避することは出来ない。ところで道德の基礎を価値におく立場の代表的な学説はドイツの現象学派の価値倫理学である。それはM・シェーラーによつてはじめて組織的に述べられ、N・ハルトマン、D・v・ヒルデブランド、H・ライナー等によつて引継がれ、發展せしめられて今日に至っているが、一体この倫理学の立場からはこの問題に対しどのような解答が与えられるのだろうか。私は先年この問題がこの学派においてどのように取り扱われているかを検討し、それを「価値観の変遷と現象学的価値倫理学の立場」と題する小論にまとめた^①。本稿はその続篇とも見られるものであるので、ここに先ず前論文の趣旨を簡単に記しておきたいと思う。

M・シェーラーが彼の価値倫理学において取った根本の立場は、価値とその種類の高低の序列を超歴史的な先天的なものとして把え、それに道德の原理の絶対性を根拠づける事であった。しかしその一方で

彼は倫理的価値評価の歴史の変遷を認めた。彼はその価値評価形式を風俗習慣までを含めて五つの主要層に分けて、その変遷を考察したが、その中で一番元になる彼がエートスと呼んだものは諸価値とそれらの高低の序列の感得形式を意味し、理論の方面での世界観、宗教的領域での生ける信仰とその内容の組立てに相当するものとされたから、我々が価値観と呼んでいるものにほぼ該当すると思われるが、しかしもし我々が我々のエートスによって把え得ている限りでの価値序列に基づいて行為し、また行為に対する道徳的評価もそれを規準とする他ないと少なくとも一般的には言えるとするれば、そのエートスに歴史の変遷を認める以上は如何にして善悪の別が相対的となることから免れ得るのであるか。これがシェーラー説において根本的に問題になる点であり、これは解決されないままになっている。これに反しD・v・ヒルデブラントは「個人自身には一切頼ることなしにその全重要性を自らの中で展開する」本来の意味での価値に「わたしにとって重要なもの」を対立させ、それによって善悪の本質規定を行なった。この本来の意味での価値とわたしにとって重要なものとは原理的に質の異なつたものであり、その違いは諸価値間の高低差に還元されるようなものではない。したがって価値序列が歴史の経過の中で時に異なつて把えられることが起つても、善悪の別はそれからは独立している筈であり、シェーラー説の如く相対主義に陥る危険から免れ得ている。しかし我々の提起した問題の一層明確な解答を示していると思われるものはH・ライナーの学説である。彼によれば

(一) 価値(積極的価値)は一般によるこぼしいもの、無価値(消極的価値)はよろこばしくないものあるいは嘆かわしいものとして把えられる。(積極的)価値の根本的な第一の区別は絶対的価値と相対的価値(欲望制約的価値)の区別である。前者はその存在が純粹にそれ自体よろこばしいと思われるようなものの価値。人間の性格的態度(勤勉、忍耐、正直、献身等)、生命、法、美、芸術の価値の如きがこれである。これに対し後者は特定の人間にとってそれが彼に役立つ限りにおいてよろこばしいと思われるようなものの価値。例えば金銭その他の物質的な財、健康、名誉、名声、また直接の快や喜びを伴う活動や体験のふるまいの如きものの価値である。

(二) 価値実現の定言的命令は両者の中の絶対的価値から発する。ただ相対的価値はこれを自己のために実現するか、他人のために実現するかによって倫理的に異つた、むしろ対立的な意義のものとなる。それを他人のために実現することが問題になる場合には、それは絶対的価値と同様定言的命令をもつて迫つて来る。そこでこの場合の相対的価値(他者相対的価値)は絶対的価値と共に客観的に意義ある価値として総括され、これに対し自己の欲望に仕える相対的価値(自己相対的価値)は主観的に意義ある価値と名付けられ、この両価値の区別に基づいて道徳的善と悪の本質規定が行なわれる。善とは客観的に意義ある価値から我々に発せられると感ずる要求に、たとえ主観的に意義ある価値の断念が必要になろうともそれに服することにある。反対に悪は客観的に意義ある価値の維持あるいは実現のこのような要求に応じ

ないことにある。したがって悪の通常の原因は我欲の優勢、利己主義である。それと並んでなお別の、より稀な悪の形態もある。それは客観的に意義ある価値を破壊する行為がその破壊それ自身のために行なわれることにある。

(三) その際若干の客観的に意義ある価値の間にかかることのある競争において意志が正しい決定を下すかどうかは善悪の別とは無関係である。この場合は善いか悪いかではなくて、道徳的に正しいか誤っているかが問われる場合である。その選択に用いられる価値優先原理として価値の高さの違いをはじめ価値の切迫、価値実現の量その他若干の原理が挙げられ、情況に応じてその中の一つあるいは若干が適用されるべきものとされるが、道徳的に正しい事を間違いないと知ることはいつも可能ではない。しかしそれは善悪の別を曖昧にしたり、顛倒したりすることにはならない。

(四) 一般に価値観と呼ばれているものはライナーの倫理学理論に従えば、意志決定と行為に際し若干の客観的に意義ある価値の間での選択が問題になる場合その拠りどころとして用いられるものである。

(ただし彼はその関連ではここでいう価値観の事には言及していない。) 価値観は単に価値の高低の先天的序列を表わすものではなく、それをも含めて、我々のおかれている歴史的情況の中で、或る価値が特に差迫って強く求められるとか、あるいはその実現が容易になったとか、あるいは多くの人がそれに与かり得るとか、そういう情況の下でそこに生ずる客観的な価値の重みの上での序列であると解される。価値観がそ

のような意義内容のものであるとすれば、それが歴史的に変遷し得る所以は明らかであり、またその歴史的変遷はけっして道徳の根本をゆるがすものでないことも理解される。というのはそれは単に客観的に意義ある諸価値の序列に関わるもので、善悪の別が拠っている客観的に意義ある価値と主観的に意義ある価値との区別に関わるものではないからである。

以上が前論文の要旨である。しかし翻って現在我が国においてしばしば問題とされる価値観の混迷、動搖あるいは対立や変遷の実際について見るとき、それはライナーの区別した価値の根本的二種類、絶対的価値と相対的価値、更にそれに基づく客観的に意義ある価値と主観的に意義ある価値の区別を有効に維持出来るかどうかが疑わしくなる底のものであると言えるかも知れない。主観的に意義ある価値と見られるものにはいちじるしく重要さを増して来ているものがあると見られはしないか。反対に客観的に意義ある価値と見られるものの中には無価値として貶められるものも出て来ているのではないか。もしそういう事が起っているとすれば、客観的に意義ある価値と主観的に意義ある価値とを概念的に区別し、それによって善悪の本質規定を行なっても、それは理論の中で空転するのみで、実際的には殆ど意味を持たぬものとなるのではないか。それともそのような価値序列の変動は価値錯覚あるいは価値盲目の現象として却けらるべきものであろうか。前論文でライナー倫理学の根本理論に拠り乍ら述べた私の価値観に関する見解ではなお及び得なかったこのような問題を取り上げて考察を

加え、いわば前論文の補完をしたいというのがこの小論の意図するところである。

二

今日我々の価値観が甚しく動揺ないし混乱の状態にあることは誰しもの認めるところであろう。我々の拠っている価値序列の体系はこのようなものだと示すことは何人ものよくし得るところでない。ところで我々の価値観が陥っているこの混乱がなお我々の道德の根本をゆるがすものでないかどうか、この問題に取りかかるためには、先ず今日の我々の価値観にどのような混乱が起っているか、その実態を把握することが必要である。我々はそれを三つの局面に分けて考察しようと思う。第一はたしかに価値錯覚ないし価値盲目と認められるような混乱、第二は我々の民族に固有の価値観と外来のそれとの出会いから生じている混乱、第三は世界の急速な未来へ向っての進行から生じていると見られる価値観の混乱である。

客観的に意義ある価値と主観的に意義ある価値との相違は対立的な志向方向の相違として道德的決断と行為の際に直接に感じられ、その両価値の取違えや混同は本来起り得ないのであるが、それにも拘らず両者はしばしば極めて密接に結びつくことがあり、そのためまぎらわしいものとなり得る。ライナーもこの両価値にしばしば起る結びつきを彼の解明した道德基礎の明白性、一義性をそこなう事態として指摘

四

している。例えば人間の自らの現存在は彼が利己的に拠っている彼にとっての価値、したがって主観的に意義ある価値であるが、同時にそれは存在価値として価値自体（絶対的価値）でもあり、そして事情によつては他者にとっての価値、したがって客観的に意義ある価値である。しかし絶対的価値の前では自己価値に対する他者価値の優位は存しない。それ故相対的価値の実現に同時に絶対的価値の実現が存在上結びついている場合には、例えば衣食住の最低限度の欲望を充たすことで彼の生命が維持される場合には、他者相対的価値を実現するに役立つ行為の、すなわち他人の欲望を充たす行為の倫理的優位は成立しない。その上更に他者相対的価値の（同質の）自己相対的価値に対する倫理的優位は法（権利）の視点が前面に出て来るときには妨げられる。その視点すなわち法の前には万人平等という視点からすれば、相対的価値への権利要求は、その他の点で同等の条件の場合には、わたしと他人との間では等しい。その結果このような場合には当該価値の他者相対的実現に具わる定言的なあるべきの性格はそのきびしさをそこなわれる。彼はこのような趣旨のことを述べている。しかしそれによって他者相対的価値の実現に具わる倫理的優位が一般的にも取消されるというのではない。この決定法には依然として常に当為の優位があり、そしてそれ自身あくまで道德的により善なるものなのである。

ところで価値選択を困難にする以上のような事態は一般に何処においても起り得るものとすれば、それを特に我が国における今日の事態に結びつけることは適當ではないと言えるかも知れない。しかし我が

国の現在の世相を見ると、価値観の混乱には、上述の事態から生ずる価値錯覚ないしは価値盲目が与かるところ特に大きいのではないかと思われる。

他者相対的価値の自己相対的価値に対する優位が存しなくなる顕著な場合は、飢えた者が食欲を充たす場合のようにその事によってまさに自らの生命が維持される場合である。他人が、自己が飢えている程には飢えていない場合には、自らの飢えをいやす機会が他に期待されない以上、他人にその機会を譲るべき道徳的義務はないといつてよい。それは自らの生命の絶対的価値をそなわぬために、自らの食欲を充たすことはどうしても必要とされるからである。しかし自らが生きるためという事は如何に多くの場合単なる口実に使われることだろうか。如何に多くの単に私欲を充たすに過ぎない所業がその口実の下で公共の秩序をみだし、また他人への思い遣りを欠いて行なわれていることであろう。それには多くの場合もう一つの私生活における権利の視点の強化が与かっている。他人から干渉されない私生活の領域というものはたしかにある。しかしそれを守ることは他人の同様な権利を重んじ、自己のふるまいによって他人に迷惑をかけない心遣いを伴わなければならない。ところが実際には自らの権利はこれを他人に譲らないばかりか、他人がそのために迷惑を蒙ってもそれを意に介せず追求し擁護することが多い。尤もこうして行なわれる事には、それだけを切り離して見ればさして問題にすべき程の事でもないと思われるものもある。しかしその瑣事と見做されるふるまいも繰り返えし、

殊に大勢の人によって繰り返えし行なわれるときそれがどんな大事に至るか、社会生活がどんな混乱に陥り堪え難いものになるか、それは近時我が国で重大な問題となつて来た公害のいくつかの例が我々に示しており、今後社会の生活が複雑になればなる程ますますその弊害が深刻になつて行くことが予想されるのである。そういう社会生活の混乱を惹き起して来ている原因を個々人の心構えの中に探つて見れば、それは結局生きるための必要事という尤もらしい口実が利用出来、また権利の視点が安易に用いられることから生ずる価値を見る眼の混濁あるいは盲目ということではあるまいか。そのような価値錯覚あるいは価値盲目はたしかに今日の世相を暗くしている現象であつて、そこに価値観の混迷が見られる。それは価値観に生じている一種の錯乱と称すべきものであらう。

ところで上述の価値錯覚や価値盲目は今日の我が国において顕著な頹廢の風潮を形作っているものであるが、それは結局は我々個々人の意志態度に由来するもので、それは個々人の責任であると言える。我々自らの意志態度を正すことでこのような錯乱状態は克服され得る筈である。したがつて今日の価値観の混迷動揺がただこのような価値錯覚や価値盲目に止まっているならば、事は比較的に簡単であり、我々としてはその事実を自らについて反省し、心配りをきびくするだけで済むかも知れない。しかし今日の価値観の混乱の状況はけつして単にそれに由来するに止まらない。客観的に意義ある価値の間の高低輕重の序列がすでに明らかに把えにくい状態にあるのである。

価値観の中に扱えられる客観的に意義ある価値の序列が今日我々が価値選択の拠りどころとして頼り得るような明確なものとなっていないことは我々日本人が民族伝来の価値観の中に欧米先進諸国の別種の価値観を取り入れたことによって惹き起された混乱からして説明することが出来よう。我が国伝来の価値観におけるもっとも特徴的なもの、といつてもそれは我々の道徳的行為との関連性を考えてのものであるが、それは人間関係における上下の別をきびしくし、上なるものを尊しとするところに見られる。国家組織における天皇制、家族制度における戸主制、また一般の風習としての官尊民卑、夫唱婦随、目上目下の別、敬語の使い方などその現われ方は種々であるが、そこに一貫しているのは上下関係に重きをおいた人間関係の扱え方である。これに反し西洋からもたらされた価値観の中心をなすものは自由平等博愛の標語に現われているような人間互いに対等の立場に立つて相愛し、相敬するそういう人間関係の扱え方である。ただ現実においては自由といい、平等といい博愛といつてもやはり自国本位のものになっているのであるが、理想としてはそうでなく、人間を国籍や人種や身分階級等で差別しないというのがその価値観の表わす本来の意味である。このような西洋に発達した価値観に我が国民が接したのは明治の開国以来のことであるが、それへの感覚は伝承された価値観の中では十分に育たなかったもので、今太平洋戦争以前と以後の二つの時期に分けて

見ると、戦前はもちろんのこと戦後においてさえそれはけつして十分成長を遂げたとは言われない。それでも戦後は新憲法がこの西洋的価値観に立脚して制定されたため、この価値観は一見旧来の価値観に取って代ったかの如く、今日ではもはや異国的という感を与えない程に我々の心の中に浸透したと言えよう。しかし我々が祖先より受けつぎ培って来たものは我々日本国民の道徳的性状ともなつて我々の心の中に定着しているもので、容易に取り去ることは出来ない。そして両者は互いに質の異なるもので簡単に混融しない。我々の社会生活、個人生活の多くの分野にわたつて洋化が進みながらけつして洋風一色にはならず、そこに根強く日本固有の風が残っているように、その背景となり基礎となつている価値観の上にも西洋化の傾向は見られ乍ら、しかも伝来のものは根強く残つており、両者相混在し、我々は時にその何れに拠るべきやに迷うことがある。今伝来のものをすべて時代遅れのもの、欧米風のことをこれに代つて新時代を担うものとするのではない。両者が十分に融合しないために、我々の価値観が整った形のものにならない事を言うのである。価値観のそういう混乱は手に取ってはつきり見ることの出来るようなものではないから、たしかに扱えにくい。洋風、和風相併用されるところから来る不統一は、例えば文字の横書き縦書きの場合の如きものであれば、我々の眼に見えるのではつきりする。その他生活のほとんどあらゆる分野における両者の混在は我々こそ慣れて多分にそれに不感症になつてゐるものの、見る人が見ればただただ奇妙という他ないものが多かるう。両様式が融合し統

一され、そこに美しい新たな様式が生まれているというのではなく、定まった様式を全く失なった醜い混在、癒着、それが我が国社会の殆どあらゆる分野に見られる姿であろう。道徳的行為の基礎に想定される価値観にもこれと同じようなその二重性から来る混乱が存在することはそこからたやすく推定されるのである。

四

今日世界各国殊に先進諸国の工業化が如何にすさまじい勢で進んでいるかは、今日の世界の石油供給量がこのままの趨勢を続ければ、石油は、証明済みの埋蔵分を含めて、二〇五〇年あたりで殆ど消費しつくされるといふ一事に徴しても思い半ばに過ぎるものがある。そして地下に埋蔵された天然資源が底をつきはじめたのは石油だけではなく、殆どすべての重要鉱物資源が同様な情況にある。それと共に工業化に伴なう公害の激化、すなわち空気や海洋や土壌の汚染による自然的環境の悪化、また人口増加と食糧生産の不均衡の増大などの要因がはたらき、しかもこれらの要因は互いに複雑にからみ合い、今後一世紀程の中に地球上の人類全体がその生存を危ぶまれるような恐るべき危機に突入するという予測が立てられている。このような予測が成り立つとき、現在世界各国が軍備怠りなく、強大国は核武装までして相対峙している状況を眺めるとまことに無気味という他ない。あたかも数十年後に訪れて来る地球上のはげしい生残り競争に落伍しまいとしてその時に起るかも知れない戦争に備えて軍備充実に専念しているかの如

くである。今日の世界の進行がそういう破局に向っているらしい事はその時期の到来に多少の遅速はあれどうやら疑い得ぬところであることを思うとき、我々の心の中にそのような進行の背後にあってそれを支えている価値観に対し深い懷疑の起るのを禁じ得ない。それに代る来るべき時代の価値観が如何なる形態のものであるべきかはまだなお定かではないとしても、現存の自国独善の価値観、すなわち各国相対峙し、どの国も場合によっては自国のために他国を犠牲にすることを辞さないとするところに現われている価値観、そしてまた機械化を文明の進歩と思い、それを讃美し、それを競い合うところに見られるもの、そういう現存の価値観に対する懷疑と不信が我々の心の中で次第に深まりつつあることはもはや覆うことが出来ない。

文明の進歩と見られた人間生活の機械化に対する根本的な懷疑また警告の言葉は今世紀の前半、一般にまだそれ程危機の意識の高まらなかった時代にもすでに若干の人々から発せられていた。例えばK・ヤスパースはすでに一九三一年「現代の精神的状況」の中で現代社会がはらんでいる危機に対し鋭い考察を加えており、またこれと殆ど同じ時期にA・ベルグソンは彼の最晩年の著「道徳と宗教の二源泉」の中で、今日の機械主義がやがて逢着する行詰りを見通し、その行詰りから示唆される方向の転換は単純生活への復帰にあることを述べている。第二次世界大戦後は危機の到来は原水爆戦争と結びつけて見られるようになり、これについてはA・シュヴァイツァーが一九五八年ノルウェー放送局から電波を通じて行なった「平和か原子戦か」と題する講

演、またこれと時を同じくしてヤスパーが著わした著作「原爆と人類の未来」^⑩などをその代表的なものとして挙げる事が出来よう。しかしこれらの哲学者達はそこではまだ地球上の人類生存の根本条件である自然的環境が、世界が平和的に進行する場合でもこのままでは遠からず決定的に破壊されるものである事には説き及んでいない。ティヤール・ド・シャルダンの一九六二年出版の「自然のなかでの人間の位置」の中でも、彼は、人類が生物進化の過程の中でこの地上での支配者の地位についた後、最後の完成に向って進むために必要な条件を内的と外的とに分けて考察しているが、外的条件（時間、栄養物、人材等）については特に心配することはないとはなはだ楽観的な観測を述べている。^⑪その事によって見ても、この地上における人類生存の危機の醸成はきわめて最近になって激化し始めたものであることが思い知られるのである。今我々は人類は今後如何に生きて行くべきかにつき何ら確信をもって言うことは出来ないことに気付かされる。我々はどうのようにして他国を信頼し得、一切の軍備を廃止し得るのかを知らない。シュヴァイツァーは上述のラジオ講演の中で、国家間の相互不信から来る原爆競争の「絶望的な現状から抜け出そうと思うならば、今までとは別の精神が人々の中に、諸国の中に生じなければならない。」と説き、「その精神はその精神が現われて来る事の必要を我々が痛感し、その精神を信ずる力が我々に与えられる場合に現われよう。」と述べているが、その精神を信ずる力が我々の中に生れないのはまだその必要を痛感しないからであろうか。また我々は機械化の弊害を痛感

するに至っているものの、どうしてこの時点で、このところでベルグソンの提唱するような単純生活に戻り得るのかを知らない。我々は、我々が価値観のこのような混乱の状態にあることを正直に告白しなければならぬ。

五

しかしシュヴァイツァーが語った言葉「その精神はその精神が現われて来る事の必要を我々が痛感し、その精神を信ずる力が我々に与えられる場合に現われて来る。」は千鈞の重みを持った言葉である。ヤスパーも「長い間個々人の中にあり乍ら無力であった高貴なものが今や人間存続の条件になった。」とシュヴァイツァーと同じような意味の言葉を語っている。^⑫今日世界何れの国も、自国の安全を守るためには、他国を犠牲にする事が起っても己むを得ないという考え方から抜け出していないが、そういう状態がこれからも続くようでは、人類はこの地上で到底長く生きのびることは出来ない事が今やはっきりして来たと言えよう。シュヴァイツァーやヤスパーの上述の警告の言葉は、人類の絶滅をもたらす原水爆戦争が避けられなくなることに結びつけて人類友愛の精神の喚起を説いたのであるが、今日の情勢下では、原水爆戦争の脅威が依然として去らないばかりでなく、たとえそれが起らずとも工業化に伴なう種々の公害の深刻化のために、この地上が早晚人間の住むに堪えないところとなることを我々は恐れねばならず、そして公害等による自然環境の悪化を避けるためには、どうし

でも自国本位でなく地球全体を一単位としてその問題に取組む姿勢がすべての国で取られねばならないのである。どんなにそれが切実なものになっているかは、世界共同のものたる海洋や空気のような環境の保全、天然資源の愛護は、自国本位の考え方から出発しても、その考え方を止揚しなければその目的を達成しない事からも明らかである。強大国と雖も自国をもはや特別扱いにするわけには行かなくなったのである。

シェーラーは近代のエートスたる普遍的人間愛はキリスト教の愛とは似て非なるものであり、それはルサンティマン(怨み心)を根に持つてキリスト教の愛から生じた価値錯覚なのだと言った。彼は人類愛というものの偽瞞性をあばいたのである。しかし世界の人間皆我が同胞という人類連帯の感情は今日のように世界各国が情報を交換し、自由に往き来し、交易し、互いにその福祉に深く関わり合うに至っている時代になってはじめて真に現実的な意味を持つて来たと言えるのではないか。世界人類連帯感と合議による世界的問題の解決と、両々相俟って進むことが迫って来ている危機を回避する、回避し得ずとも出来るだけそれを緩和するための残された唯一の道であることが理解されるにしたがって、人類愛は価値観の中で重みを持つて来るのではないだろうか。また単純生活への復帰ということも単なる理想論として唱えられるのではなく、先進国もいや応なしにそういう方向に向って生活を切り換えて行かねばならない事が痛感されるにしたがって価値観において重みを得て来るのではないか。我々の価値観は今日混沌状態に

あるのであるが、このような人類生存の危機が迫って来ている事、それを完全に回避し得ずとしても、出来るだけそれをおだやかなものにし、また遠い先へ延ばさねばならない事、生き残り戦争だけは絶対に回避せねばならない事、そのような必要性に対して多くの人々の眼が開いて来れば、何が価値ある事かについての評価も自ら定まって来る事が期待されるのである。

六

我々はここで我々が現在陥っている価値観の混乱について行なった考察を総括しよう。我々の陥っている価値観の混乱については我々はそれを三つの局面に分けて考察した。第一の局面は価値錯覚ないし価値盲目と見られる現象である。これは我々が価値を見る眼を鈍らせることによって、客観的に意義ある価値と主観的に意義ある価値の別を軽視ないし無視するもので、まさに我々の道徳的意識の混濁、道徳的頹廢を表わすものである。これに対し価値観の第二、第三の局面の混乱はたとえそれが第一の局面の混乱、すなわち道徳的頹廢の原因の一部を形作っていると見られはしても、それ自身は道徳的頹廢を表わすものではない。価値観の混乱として普通に論ぜられるものはこの種のものである。その中の一つ、第二の局面は、我々民族伝来の価値観と西洋諸民族の価値観との出合いから生じた混乱であり、それは明治の開国と共に始まり、なお継続しつつあると見られる。第三の局面は、今日世界全体にわたり始まりつつあるやに見える未曾有の時代的転換

によつて起つて來ているもので、その混乱は今日まだ主として現存の価値観に対する根本的懷疑ないし不信の形を取つて現われており、今後現存のそれに代るべき価値観が如何なるものとなるか、その形はなお定かなものとなつてはいないが、しかしそれはすでに或る程度には予測され得るものである。それは体制としては人類共同体、心情的には人類愛あるいは人間同胞感情に最高の価値の重みを与えるものである。それと共にその価値観は、自然・生物体系の中に人間を組み入れ、或る意味で人間生活を單純化する方向に進むことに意義を見出すものである。^⑤

我々ここでは価値の高低序列の先天性の問題には立ち入らない、またその要はない。シェーラーは彼のいうエートスの基礎としてまた対象として価値の高低の先天性の序列を想定したため、両者の不一致をどう説明するかで困難に陥つたと我々を見る。彼はその一つの説明法として、価値の高低序列を見る眼をくらすような情動、ルサンティマン（怨み心）を持ち出したが、その説明法には無理があると思われる。我々は価値とその高低序列の先天性の思想を否定はしない。我々はすでに絶対的価値と相対的価値との違いを我々の先天的な感得形式を表わすものとして認めている他、絶対的価値の間にも高低差が歴然としており、超歴史的なもの、先天的なものであることを認め得るもののあることを知っている。例えば同じ生物の中でも理性的存在としての人間の生命と他の生物のそれとの間にある価値の高低差の如きである。しかし凡ゆる種類の価値の間に高低差が先天的に定まっている

とは考えないし、またそれが定まっているとしても、それを我々が感得し得るとは考えない。我々が価値観で把えている価値の序列はそういう先天的高低序列（それがあつて）を含み乍ら歴史的情況から自ら定まつて来る価値の重みの上での序列であると思ふのである。我々は価値観をそのようなものと解する故に、歴史的制約の下で今後真に現実的な意味と力とを持つに至るであろう価値観の形式を或る程度に予測し得ることで足れりとするのである。

我々のいう価値観が、ライナーが行為に際し若干の客観的に意義ある価値の間の優先を決める原理として挙げたもの、特に価値の高さの違いの原理とどのような関係にあるかにつき少し説明を加えておこう。ライナーが挙げる価値優先原理はすべて行為に際し若干の特定の価値の間で選択を行なうためのいわば一般的な目の付けどころを教えるもので、原理自身は特定の価値の何らかの序列を表わすものではない。これに対し価値観は具体的な特定の諸価値の序列を表わすものである。したがつてそれはライナーの価値優先原理と同列にはおかない。ライナーは価値優先原理として十一のものを挙げており、そしてそれをもつて枚举が完成したとは考えず、新たな原理の発見さえ可能と考えられているが、価値観はそれに追加される新たな一原理というより、むしろそれらとは別の視点で把えられたもの、いわば彼の挙げた第一の価値優先原理、価値の高さの違いの原理、を實際に適用する際に用いられる一つのパターンとも言うべきものであらう。そして我々が行為に際し価値の高さの違いの原理を用いて価値の選択を行なうときには、

大方はこの我々の価値観の中で把えられているものがその選択を導き、我々が持っていると思われる価値の先天的高低序列の感得形式もその中ではたらくものと思われるのである。

我々が行為に際し諸価値の間で選択を行なうときには、ただ一つの価値優先原理を用うるのでなく、そのいくつかを併用するのが普通であろう。例えば価値の高さの違いだけでなく、価値の切迫、価値実現の量、あるいは個人的な能力や手段との関係等種々の原理を併せ用いるのが普通であろう。そしてそれらを用いて諸価値を比較考量した場合最後にその中の一つを優先させるのであるが、その最後の優先決定の標識は、ライナーによれば、最高の客観的価値の重みがかかっていると思われる価値事態ということである。ところで価値観の中で把えられる価値の序列も単に価値の高さの違いだけで決まるものではなく、種々の民族あるいは時代的情況がそれに与かると考えられる点においては、この個人の意志決定の場合と似ていると思われる。その似通いの故に我々は、ライナーが個人の価値選択の最後の標識として作製した客観的価値の重みという概念を転用し、価値観における価値序列を価値の重みの上での序列と呼ぶのである。この場合は個人の場合とは違い、その価値の重みが客観的なものである事は特にことわる迄もなくはじめから自明の事である。

七

さて上述の考察にもとづいて我々は第二、第三の局面で今日の我々

の価値観に起っている混乱は、客観的に意義ある価値の間でその重みづけの上で起っている混乱であり、客観的に意義ある価値と主観的に意義ある価値との間の根本的区別に関わるものではない事を確認し得よう。そして善悪の本質規定がこの兩種の価値の区別にもとづいて行なわれている以上は、そのような価値観の混乱が善悪の別を乱したり、曖昧にしたりするものでない事もまた明らかになったと思われる。それは善悪の別とは異なる、道徳にとっては第二義的な、道徳的に正しいと誤っているの区別に関わるのみである。すなわち一方の価値観に従えば正しいとされる行為が別の価値観に従えば誤っているとされる意味において、我々の行為の道徳性に影響するのみである。これに反し第一の局面、価値錯覚ないし価値盲目から生じている価値観の混乱は本来価値観そのものの混乱ではない。問題は我々の意志態度にある。意志の根本的態度が真摯さを欠くところから生じている価値を見る眼の混濁である。したがってそれによって我々の道徳の根本理論がおびやかされることはない。反ってその理論によってその事態が道徳的頹廃結局は道徳的悪である所以が解明されるのである。

それと関連して我々はここでお戦争についての価値評価の混乱に言及しておかなければならない。戦争についてはかつて価値であったものが価値の反対、無価値に貶められたのではないかという疑問が生ずるかも知れない。もし戦争については価値から無価値へとその評価が一変したとするなら、価値観の混乱は単に価値の中の客観的に意義ある価値の間の序列の事として考えるだけでは済まなくなるであらう。

しかし我々の見るところによれば、戦争は本来常に価値の反対、無価値であり、ただそれが国家間の紛争解決の手段として他にこれに代るべき平和的手段がないとき甘受されるに過ぎない。したがって戦争が遂行されるためには、その無価値なるものが甘受されるための理由、いわゆる名分が立たなければならぬ。そういう戦争の根本的性格は昔と今とで変りはない。ただ変つて来たと言えるのは従前に比し今日ではその名分がますます立ちにくくなって来ているという事である。

それは、戦争の惨害が比較にならぬ程に大きなものになって来ていること、第三国への影響も大きく、また大規模なものになり易く、そして戦争目的を勝敗如何に拘らず達成し難く成つて来ている事などによる他、更にそれに加えて国家を至上のものとする価値観がもう従来程には力を持たなくなつた事による。殊に我が国においては憲法で戦争放棄がうたわれている以上、如何なる戦争もそこでは名分の立たぬものと見做されている筈である。それにも拘らず我が国が万一の場合に備えて軍備を進めているのは矛盾と言えよう。それが価値観の混乱を増幅していることは事実である。ありていに言えば、我が国憲法にうたわれている戦争放棄は今日においてはなお無力な未来の価値観を先取りしているということであろうか。ところで我々は個人倫理学の立場に立つものであるから、一般に戦争という国家の営みに対し個人が如何に対処するか、この問題が我々にとって重大となる。それに対しては我々は、一個人としては名分の立ちにくい戦争と思われた場合にも、その戦争遂行を国家が決定した以上はその決定に従つて何らかの

形でそれに献身することを義務と考えたい。もちろんその戦争あるいは戦争一般を個人として悪事と考える以上は、死を賭してそれに従事することは拒むべきだという考え方も成り立つ。しかしその何れを取るかはやはり道徳的善悪の問題ではなく、道徳的に正しいと誤っているの問題であると考ええる。それはその何れの態度決定も私利私欲を離れており、その相違はただ如何に身を処することが真に国家に尽す所以であるかについての考え方の相違にもとづくに過ぎないからである。

我々はここで更に我々の子孫に対する我々の道徳的責任の問題にも触れておかなければならない。我々が人類の未来に対し深い憂慮を抱いている事には、我々の子孫の運命に対しては我々が責任を負っている事の反省が結びついている。今後一世紀程の間に起つてくると予想されるこの地上生活の破局的様相はその時そこに住む人達を苦しみと恐れのおん底に陥れること必至であるが、その原因を作っているのは主として今世紀に生を享けた我々である。過去の諸世紀に生きた人々も多かれ少なかれその原因に与かつていることは否定され得ないとしても、しかしその与かり方は実に微々たるものであり、彼らは自らの生活の営みが遠い先の世の子孫に惹き起して来る災厄の事に思い及ぶことは出来なかつた。彼らには殆どその責任は問われない。しかし今日の我々となるとその責任をもちや逃れ得る口実は見出せない。そういう災厄の起る日が何千何万年もの先に見越されるというのであれば、それまでにそれを防止するための種々の方策を案出することも可能と考えられようから、我々の責任の問題も殊ど実質的な意味を持たない

であろう。しかし今後一世紀後に起る事といえ、今日学窓を出て社会で働こうとする年代の青年達について見れば殆ど彼らの孫にあたる人々が生きている間の事である。その人々の生命をこの世に送り出す原因は現在の我々自身である以上、我々は彼らがこの地球上で安らかに生きて行くことが出来、また生きるに値するようにその条件を整えておくことに對しては責任を負っていると云わねばならない。我々が負っているその責任はただ来るべき時代の自国民に對してだけの事ではなく、他国の民に對しても同様であろう。自国の子孫に對してだけ責任を負うと考える人は今日の各国の對立をそのまま、更に激化した形で子孫に受けつがせようとする人であろう。では我々はどのようにしてそれを果たし得るというのであろうか。

我々はこの時点で、このところで、そのために何を為したらいいかについては余りはっきりした事は知らないと言つていい。しかし我々がその責任を自らに認め、またそれを果たすために何を為すべきかについて心を砕くならば、我々は善の心を持っているのであり、その心から発する行為は、たとえ誤ることがあつても、その事によってそれは悪とはならない。ライナーは道徳的に正しいと誤っているの別を更に主観的、客観的および自体的の三つに區別した。^②この區別の意義は道徳的に正しいことと誤っていることを知り得る種々の段階を言い表わすことにある。すなわち具体的決定情況において或る価値事態が最高の客観的価値の重みを持つと(一)わたしに思われるか、(二)客観的に期待されるか、(三)事実上そうであるかの違いを表わすことにある。「私に

思われる」という(一)の意義ではあらゆる行為者は道徳的に正しいことと誤っていることを知り得るが、「客観的に期待される」という(二)の意義ではただ経験を積んだ人と賢い人だけがこれを判断し得る。そして「事実上そうである」という(三)の意義では正しいか誤っているかは出来事の成行によって後になって明らかに示されるものであるから、この(三)は直接には實際的意義を持たない。彼のこの区分に従えば、我々が子孫に對し道徳的責任を果たすということは、(一)の意義から(二)の意義に向つて絶えず接近しつつ正しい行為をなすことを通じてであると言へる。この形において我々は不十分ながら未來の人類に對して負っている道徳的責任を果たし得ると考えるのである。

こうして我々は今日我々の陥っている価値観の混乱の事態とそれの持つ道徳的意義とを説明することが出来たと考える。そしてそれと共に我々は倫理的相對主義に對する我々の立場をも明かになし得た筈である。倫理的相對主義は道徳的評価を時代や民族に相對的なものと見したが、超時代的、超民族的な道徳的評價の標準を認めない立場である。我々是我々の行為の標準たる役割を果たす価値観の混乱や変遷を認めた以上、この相對主義を或る意味において認容せざるを得ない。それは我々が善惡の別と區別した道徳的正誤の意味においてである。しかしこの相對主義は、けつして道徳の根本をなす善惡の別にまで及ぶものではない。それは我々が善惡の基礎を、価値観の中で把えらるる価値の序列とは本質的に異つた我々の二つの對立的志向方向の違いを表わす客観的に意義ある価値と主観的に意義ある価値の別におい

ている事によってである。しかしシェーラーのような考え方、すなわち価値の高低差に道徳の基礎をおき、しかもその高低差のエートスの中での扱えられ方が歴史的に制約されるものであることを認める立場、においては、一方で如何に価値とその高低の序列が歴史を越えた永遠のものである事を説いても、倫理的相対主義の結論を避けることはむずかしい事もこれで判明したと思うのである。¹⁷⁾

註① 日本倫理学会編、理想社出版(昭和四七年)「価値」に収録。

② 我々が前者の価値を価値として感ずるときにも、その価値の認められる事態が実現されるのを見たいという願望ないし欲望は存在する。しかし重点はあくまでもその価値の実現ないし現実の存在であって、自己の作用(所有するというような)あるいは状態(享樂というような)ではない。これに反し後者の実現を欲するときには、目標はそれを所有や享樂の如き形で自らのものにするのであって、価値自体の実現ではない。そこに両者の根本的な違いがある。

③ 意志決定と行為は道徳的に誤ったものであることにより邪となる。かくてここに概念上善悪と正邪が区別されることになる。

④ H・ライナー著、拙訳「義務と好悪」下巻(大明堂)四一—四二頁。

⑤ 価値観の中に扱えられるものには、人間関係以外に、自然と人間の結びつき方にわたるものもある。我々の趣味生活や生活の外面的様式の上でのよしあしという事には殊にそういう方面での価値の扱え方が裏付となっている。我々の価値観にはこの方面でも伝来のものと外来のものとの接触による混乱があろう。

我々は行為に際し価値観に拠りどころを求めるといっても、我々が全体として体系化されたものを価値観として持っているというのではない。価値観を価値の序列上の体系として明示する事は世界観の場合と同様学者の

仕事である。

⑥ アメリカ地理学協会発行の「国民地理学雑誌」一九七四年六月号所載の「石油、減少する宝」(ノエル・グローヴによる)参照。そこに掲げられているアメリカ原油地理学者M・キング・フット博士の作製にかかる「石油の二世紀」の見出しのついたグラフは一八五〇—二〇五〇年の石油供給量の変遷を示している。左右相称の細長い釣鐘状曲線の最高点は一八九五年。一九九〇年は七四年までに発見されたすべての石油が地下から全部汲み出されてしまう時で、四〇ビリオンバレル、釣鐘の下部の左右ほとんど相称の時点は一九四〇年と二〇五〇年で、それぞれ僅か五ビリオンバレルの低さ。最高点の一九九五年はそれに続く急激な下降の中で石油に代る他のエネルギー形態が現われて来ねばならない死線なのだと述べられている。

⑦ 茅陽一「二〇〇年以内に人類の危機?」『科学朝日』一九七二年五月号、参照。ローマクラブが将来の世界の状況を探るために、アメリカ、マサチューセッツ工科大学に「世界モデル」の製作を依頼して得たその報告の事については、すでに色々に報道され、一般にも知られている。ローマクラブのメンバーである茅氏のこの論文はその報告の内容の説明というより、むしろそこで基本的手法として用いられたシステム・ダイナミックスの解明と見られるものである。

⑧ K・ヤスパース著、飯島宗享訳「現代の精神的状況」河出文庫。

⑨ A・ベルグソン著、平山高次訳「道徳と宗教の二源泉」岩波文庫。

⑩ アルベルト・シュヴァイツァー「平和か原子戦か」、朝日新聞、昭和三年四月二四—二六日所載。

⑪ K. Jaspers: Die Atonombie und die Zukunft des Menschen. 1) の題名の彼の著述に二種ある。一つはラジオ講演の出版(一九五七年)、他の一つは大著で翌五八年の出版。

⑫ テイヤール・ド・シャルダン著、島崎通夫訳「自然のなかの人間の位

置」、春秋社。

⑬ ヤスバース、上掲書（ラジオ講演の部）一八頁。

⑭ M. Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Ges. W. Bd. III. 4 Aufl. 九六—九七頁。

⑮ 島津康男「生物システムとの共存がカギ」、「科学朝日」一九七二年五月号、参照。島津氏は地球世界は生残れるかの問題を、人類の脱生物の傾向のために起っている自然、生物、人類の三システム間のバランス破壊の問題として取上げている。人類はどうしても自然システムの中で生物システムと共存した生活を送る他なく、したがって自然環境により順応するほかなく、そのため効率が下がっても仕方がないとし、そこから人類優越観の否定、更に自然・生物との調和の哲学が生れることを示唆している。

⑯ ライナー上掲書、一六一頁。

⑰ なおこの問題についてのシェーラー説の批判については上掲①「価値」に収録された私の論文「価値観の変遷と現象学的価値倫理学の立場」を参照されたい。

（本学客員教授・倫理学）