

〔研究ノート〕

ロマン・インガルデン (1893, 2, 5—1970, 6, 14)
哲学について (Ⅱ)

武井勇四郎

前稿 (Ⅰ)

- 1 略歴と仕事
- 2 主要著作年譜 (1919—1977)
- 3 D. Gierulanka 女史のインガルデン哲学の概略図
—— (本論集 第12巻第3号 昭和53年9月)

本稿 (Ⅱ)

- 1 ロマン・インガルデンの価値論素描
- 2 資料1 「価値論のいくつかの未解決の問題」(翻訳)

1 ロマン・インガルデンの価値論素描

はじめに

この論題からインガルデン哲学の紹介を始めるのは、当を逸しているという誇りを免れない。もしかするとインガルデン哲学をその本来の姿で把えずに歪曲して伝えるおそれなくはない。と言うのもインガルデンの最重要な著作は、なにはさておき『文学芸術作品論』、『文学作品認識活動論』と大著『世界の存在をめぐる論争』であるからであり、それに加えて価値論は彼の晩年の研究主題で、部分的に精練されたもの(『責任について』)はあっても全体的にまとまった結実を見ていないからである。価値論はむしろいくつかの未解決の問題提起というスタイルをとっている。

インガルデンは第二次大戦後になってはじめて、価値論に対して関心を寄せたものでなく、既にイデアリスムス・リアリスムスの大問題に取り組むさいに、価値の形相、質料、その存在様式には強い関心を抱いていた。1913年フッサールの『イデーン』一巻と並んでマックス・シェーラーの『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』が発表されていた事情を想起する必要がある。ドイツ留学時代(1912—1916)、師フッサールから決定的な影響を受けたことは言うまでもないが、ゲテンゲンとフライブルグでシェーラーと接し、多大の感銘を受けている(1968, 4 s.121 以下前稿の主要著作年譜の文献目録記号を用いる)。インガルデンは生涯、カントの『純粹理性批判』を含めた三点の翻訳しかしていないが、二点はシェーラーの『悲劇的なものの現象に寄せて』と『徳の復権』である。共に大戦前に訳している。そしてシェーラーが世を去った翌年の1929年に『追悼回想』の一文をしたためシェーラーの著作と哲学の発展を通観している。彼がどれほどシェーラーに関心を示していたかがわかる。こと価値の考察に関してはインガルデンは多くの影響を受けていたのである。

他方、ニコライ・ハルトマンの存在を忘れるべきでない。ハルトマンは1929年に『倫理学』を発表していて倫理的価値の存在様式について考察を進めていた。インガルデンのハルトマンに対する関心も早く、筆者がクラクフ科学アカデミー支部に寄贈された蔵書を調べたところ、戦前にハルトマンの著作のほとんどに目を通していた。インガルデンはハルトマンの『精神存在の問題』(1933)の文学作品の存在様式の見地は、自分の『文学芸術作品論』(1931)のそれを踏襲していると言っているが(1960, 1 s.17)、それはそれとして『世界の存在をめぐる論争』の思索と執筆に当っては、特にハルトマンの『可能性と現実性』(1938)を精読していることを指摘しておきたい。インガルデンの価値についての諸論文の中にしばしばハルトマンの名が出てくる。インガルデンが価値を論究するさい、シェーラーの実質的価値論とハルトマンの存在論とを常に念頭においていたのである。しかし、このことはインガルデンの価値論が両者の価値論と同じものであることを意味しない。多くの異質点がある。

インガルデンは『世界の存在をめぐる論争』全二巻（1947/48）の中で、折にふれて断片的に価値に触れている。例えば、道徳的価値（善悪，正義，勇氣，責任など）がおよそどうして可能なのか，美的価値は道徳的価値と一緒になければ出現しないのか等々の問題が提示されている（1947, 1 s.34）。これは後に価値の自律性の問題として論及される。また価値の存在をめぐるの相対主義や主観主義，絶対主義に反対するインガルデンの態度も散見する（1948, 1 s. 403 ff.）。

このようにインガルデンは早くから価値の形相，質料，存在様式を究明しようとしていたが，これらがきわめて複雑で厄介な問題をかかえていたので，早急な結論を下すのを差し控えていた。一般に，彼は厄介な問題の解決を，連関の諸問題の解決後までのばしておくという厳格なねばり強い態度をとっている。例えば『文学芸術作品論』は1931年に公にしているが，芸術的価値と美的価値の相異と相関に関しては30年後に発表されている（1964, 5）。「美的価値とその客観的基礎付け」（1957, 2）もそうである。インガルデンは，後述するように，価値の存在様式を美的価値，道徳的価値，功利的価値，文化的価値などひっくり返して一般的に述べることは非常な危険を孕んでいると見ていたし，まかりまちがえば彼のこれまでの存在論的究明をつき崩しかねないとも見ていた。彼はこと価値に関しては非常に慎重な研究態度を取っている。

インガルデンは自分が提唱した純粹志向的存在を論証するに姉妹編『文学芸術作品論』『文学作品認識活動論』をもってした。実在的存在を論及するに『世界の存在をめぐる論争』全三巻の形相的存在論をもってした。理念的存在に対しては『世界の存在をめぐる論争』の一節が当てられている。ハルトマンは価値を論理や数と異なるとしながらも，理念的存在の中に含めている。インガルデンは，後述するように価値を志向的存在，実在的存在，理念的存在のいずれかに無理に収めようとはしていない。安易な解答を性急に出さずむしろ価値論が孕む問題によって論究した存在論を豊かにしようとする意図が見られる。

成程，インガルデンは美学，芸術哲学を究明していくなかで価値論の検討を

せまられたが、価値の考察成果を、美学同様に存在論にはねかせようとしていた。こうも言ってよければ、フィード・バックさせようとしていた。インガルデンが形相的存在論を精錬するか、更に質料的存在論に進めて行くさいにはこの成果を考慮しなければならなかったであろうことは異論の余地ない。

ともあれ、死の直前まで強靱な思索力を揮り絞って論じた価値をめぐる諸論攷は、われわれの今後の価値研究にとって常に念頭におかなければならないものであることは間違いない。

以下はインガルデンが直接価値について論じた論攷である。

- 1) Czego nie wiemy o wartościach [価値についてわれわれは何を知らないか] 1966, 1
- 2) Einige Ungelöste Probleme der Werttheorie [価値論のいくつかの未解決の問題] 本稿の資料1のテキスト。
- 3) Uwagi o względności wartości [価値の相対性についての覚書き] 1948, 3
- 4) Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente [責任について——その存在的基礎——] 1971, 1
- 5) Z rozważań nad wartościami moralnymi [道徳的価値についての考察から] 1969, 2
- 6) Wartości artystyczne i wartości estetyczne [芸術的価値と美的価値] 1964, 5
- 7) Wartość estetyczna i zagadnienie jej obiektywnego ugruntowania [美的価値とその客観的基礎付け] 1957, 2
- 8) Człowiek i jego rzeczywistość [人間と人間的現実] 1947, 2
- 9) Człowiek i przyroda [人間と自然] 1960, 7
- 10) O naturze ludzkiej [人間性について] 1961, 4
- 11) Człowiek i czas [人間と時間] 1960, 7

尚、1), 3), 6), 7) は „Przeżycie — dzieło — wartość“ [『体験、作品、

価値』1966, 1 に収録され、またインガルデン自筆の „Erlebnis, Kunstwerk und Wert“ 1969, 1 にも収録されている。若干の異文を含む。4), 8), 9), 10), 11) は „Książeczka o człowieku“ (『人間論小冊子』) 1972, 4 に収録されている。

インガルデンの価値論全体を概観すると

I) 価値一般についての考察

II) 個別的価値の考察

a) 芸術的価値と美的価値

b) 道徳的価値, 特に責任

III) 価値と人間性との関係についての考察

の三つの考察部門に分けることができる。

そして I) に関する論文は「価値論のいくつかの未解決の問題」(本稿資料1)「価値についてわれわれは何を知らないか」「価値の相対性についての覚書き」である。

II) の a) には、主著『文学芸術作品論』『文学作品認識活動論』論文「芸術的価値と美的価値」「美的価値とその客観的基礎付け」「美的に重要な系の問題」(1965, 3)「美的価値判断」(1958, 2)「美的体験の認識的考察」(1961, 2) が属する。これはこれで独立した大きな問題であるので本稿では言及しない。

II) の b) に属するものは、『責任について』と「道徳的価値についての考察から」である。

III) のものとしては「人間と人間的現実」「人間と自然」「人間性」「人間と時間」がある。

インガルデンは主として価値の存在論的考察を主題としているので、この三つの I), II), III) の考察の根柢には『世界の存在をめぐる論争』全三巻の存在論が横たわる。これもまた大変大きな問題であるので、必要点以外本稿では論及しない。

以上のことを指摘しておいた上で、順次以下の点について素描しよう。

- 1 価値の根本種類
- 2 価値の形相的構造
- 3 価値の質料
- 4 価値の存在様式
- 5 価値の高低
- 6 価値の相対性
- 7 諸々の価値間の連関
- 8 道徳的価値
- 9 価値と人間性

1～7は I) の価値一般、ないしは根本的価値の種類一般についての詳述であり、8は II) の b) に、9は III) に当る。

尚、筆者の見地やインガルデン哲学研究者のそれをインガルデンのそれに対質させることは出来るだけ差し控え、素描を試みたい。

1 価値の根本種類

インガルデンは、とりわけ現象学の文献に現われた傾向をたどると、価値の根本類型を次のように区別出来るとしている。

「a) 生命的価値、これと密着している有益の価値（功利的価値）と快的価値

b) 文化的価値 1 認識的価値 2 美的価値 3 社会的（習俗的）価値

c) 道徳的価値」(1966, 1 s.78, 85)

さてこの分類、区別は、インガルデンが価値一般について考察した結果たどりついた区別なのか、それとも問題を考察するために暫定的に定めたものか。後者をとりたい。というのはインガルデンは価値の根本類の区別原理は一体何なのかを論及するからである。仮に彼の分類を示したものとすれば、彼自身この区別原理を明確に提示しなければならないだろう。そしてこの分類はすべての価値を網羅しているのかもいささかあやしい。例えば人格価値は a), b), c)

のどこに含まれるのだろうか。おそらく個々の価値領域の研究が進み、他の価値領域との違いが明確になってくれば、そして区別原理が究明されてくれば、修正をほどこされる分類であろう。インガルデンの価値の質料（価値質）の理論からすれば、後述する価値の質料、価値の高低、価値の存在様式が、一定の質をもった価値にする。例えば、美的価値は道徳的価値とその存在様式において異なる、それらの価値の帰属する対象も異にしている。価値質のこれらの諸契機の解明を待って初めて区別原理が形造られる。

インガルデンはこの分類を確定的に定めたのではなく、むしろ暫定的に定めておいて、その区別原理を追究するなかで出てくる諸問題に照射して行くことで価値全体を考察して行く方法を探っているのである。仮に a), b), c) に区別でき、更にその個々のバリエーションに区別が設けられるなら、一体その区別原理は何なのかである。

インガルデンによれば、価値の根本類の区別原理は、従来非常に曖昧でおろそかにされ、言うなれば価値哲学はこれを素通りしてきた。彼はいままで用いられた色々な手口や手法を取り挙げている。こんなのがある。二つの違った価値（例えば美的価値と道徳的価値）を対比してみて、一方がどうみても他方の価値を含まなければそれでよいとする。美しさは勇気ときわだった違いをもつことは誰も知っている、しかし、その違いはこの二つの価値の質的相異にあるはずである。しかしこの質的相異を作っているものは何であるかまでは問わない。価値の質的規定は、丁度色のように直観は出来るが言葉で表現は出来ないという意見もある。例えば、同じ美的価値類の中で可愛いさと愛くるしさを言葉でもって主題的に言い表わそうとするとなかなか出来るものではない。インガルデンはこの点を認め、価値把握にさいして、現象学者として直観、直接体験を重視する。しかしこれのみに限れば価値の区別原理の定義を放棄することにつながるとして価値質の客観的存在性を説く。例えば、醜さは美しさの欠如ではなく、一般に否定的価値、反価値は肯定的価値や価値の欠如ではなく何がしかの価値質をもっている。不格好は均斉の不在とわれわれは見ていないの

である。それなりの価値質をもっているのである。

ある価値、例えば道徳的価値の出現条件——人間の自由、意志決定、心的健康、行為等——を枚挙する手がある。インガルデンによればこれは道徳的価値の必要条件とはなっても十分条件とはならない。例えば、正義という価値質はそれの出現条件には還元できない、というのは同じ必要条件でも正直という価値も成立し得るからである。正義が正直と違って正義性という質をもっているはずである。

価値を享受者や創造者の態度や好みや喜びに訴える支配的な、相対主義的見解がある。これは価値がどの領域に出現するかを説明できるが、例えば美的価値は享受者の美的態度抜きでは無理であることを示し得るが、価値の客観的質を無視して主観主義に走る可能性を開く。美的価値の志向的存在様式を一般化して、他の根本類の価値にまで及ぼすことは危険である。美的価値は芸術作品のもつ価値と無縁ではない。ラファエロの聖母子像の美しさは、享受者が見る時にだけ生じるものではなく、享受者に関係なく美的価値質を備えているはずである。美的鑑識眼のない人が美しくないと言っても聖母子像の美しさが存在しないことにはならない。この問題はまた重要である、どの人もすぐれた美的価値を創れるわけではない、どの人もすぐれた道徳的価値を実現できるわけではない。しかるべき有資格者にのみ許されるという人間主体と深いかわりをもつ問題である。

価値質は直観されるだけで定義できないという見地を貫くと、インガルデンが指摘するように、価値の高低、価値の存在様式について論ずることを拒否することになる。彼によればこれらは価値を価値たらしめる重要な契機なので言葉をもって論究を試みなければならない。

先きの暫定的な価値分類について尚若干触れておこう。先述したようにインガルデンはこの分類に関して区分原理を提示していない。しかし、勝手な便宜的分類とも受け取れない、と言って彼が詳しく述べた芸術的価値が b) の文化的価値の 2 の美的価値に含めているのか分からない。彼の著作の所々で述べ

ている経済的価値の所属は？ ドイツ語版では道徳的価値は b) の3の社会的(習俗的)価値と並列させている。考えに変更があるのか？ もっと重要なことは、知性、愛、幸福、信頼、忍耐力、信念、行動力、克己力、豊かな感情、等々の人格的価値の項目が欠けているばかりか、その所属も明らかでない。後に道徳的価値のところ述べるように人格的価値のいくつかは道徳的価値の実現にさいして何がしかの役割を果している。人格的価値を道徳的価値領域内に含めることは無理であろう。また道具の価値を功利的価値としているが、果して文化的価値ではないのだろうか。技術的価値としての文化的価値ではないだろうか。このような疑問はまだいくつか出せるであろう。これから言及して行くように、a), b), c) の三つの分類の区分原理としては、価値の存在様式、価値の高低、価値の担い手、価値の帰属する対象のいずれも採用されていない。また価値の相対性、絶対性、自律性も基準とはなっていない。

インガルデンは『世界の存在をめぐる論争』の執筆のさいアリストテレスの『形而上学』を徹底的に研究し、ある対象存在を考察する際に形相と質料、そして存在様式の三点から分析する立場をとっている。彼によれば価値は対象や関係ではないが、価値をまず形相と質料の面からその構造をとらえてゆく。このことも先の価値分類の区別原理の確立に資する。

2 価値の形相的構造

ある婦人が美しいと思うのは、見る人の錯覚、勘違い、幻影であって、もともと有りもしないものをその婦人に帰せしめてあると思いきこんでいるのだという極端な主観主義は論外としよう。価値は仮象、みかけにすぎないという立場では、価値は存在しないのだからその形相を問うても無駄であるからである。

価値を対象と考えても、木や石のような対象物であると主張する論者はいない。美しさや善良がこのような物と考えられないからである。次ぎは対象の特殊な性質か、諸々の性質の集りであるという主張がある。名詞につく形容詞のように考える人である。この芸術作品は「美しい」と言うと、そういう感じが

する。鉄は木より「硬い」と言えば、たしかにその「硬さ」は鉄の一性質であるが、「硬さ」がそれ自体で価値となるかは怪しい。この鉄が鎧として身を守るなら、この鉄の「硬さ」は価値がある、つまりある事に対して役立つという有用価値をもつ。ある草の化学的性質はそれ自体で栄養的ではない。なぜならばある動物にとっては「毒」であり、他の動物にとって「栄養的」である。享受者（摂取者）との関係が生じないと価値とならない。しかし、草とある動物との「関係」が価値であると主張する論者はいない。上下の「関係」ともなれば誰しも否定的である。価値は関係という徴表ではない。ある音楽作品は一定の時間の中で経過する過程であるが、その作品の美しさが「過程」であるという人はいない。美的価値は、ある享受者がある芸術作品と美的態度をもって接した時に生じるが、享受者の欲求を満足させた結果、流出してくるようなものではない。

こう見てくると価値の形相は非常に厄介な性格をもっていることがわかってくる。インガルデンは価値的对象（＝価値が帰属する対象）と価値、価値の担い手と価値の問題を考察する。機械の功利的（有用的）価値の担い手は、あるいはその存在基体は、鉄などから出来た実在的な素材である。この素材が破壊されればその機械の有用的価値も消滅することは明らかである。美的価値を担うのは享受者だがそれが帰属する対象は、インガルデンによれば純粋志向的对象である。享受者は機械のように実在的であるが、美的対象性は対象物のように実在的でなく、意識によって樹てられた志向的对象である。道徳的価値の帰属は、行為か、意志決定か、人格かという問いは、インガルデンによれば、道徳的価値領域の個々の価値に応じて考察しなければならない。おおよび得る危険を感じながらも危難から子供を救う勇氣は行為抜きでは考えられない。自説を守り通す勇氣は、子供を救う行動的行為とは異なるが、その勇氣は行為から派生しているように見える。インガルデンは価値はこの点でそれを担う対象や帰属する対象に存在非独立的であるという。

彼はこの「存在非独立的」という存在契機を『世界の存在をめぐる論争』第

一巻の「存在的存在論」で、次のように定義している。AとBの二つの対象(対象性)が一全体の統一内において対象Aが存在するためにその本質からして対象Bを全く要求しないなら対象Aは存在独立的である。言葉を換えれば、Aの存在が一全体の統一内で対象Bとの必然的連関が何らないなら、Aは存在独立的である。反対に対象Aがその本質からしてどうしても一全体の統一内で対象Bと必然的に連関しているなら、対象Aは存在非独立的である。例としてインガルデンは「赤い色」を取りあげている。「赤い色」全体の中で、「赤さ」の契機は存在非独立的である、何故ならばこの同じ全体の中で現われている「色彩」の契機と一緒になければならないからである(1947, 1 s. 130 ff.)。価値でいうならAが価値で、Bがその担い手やその帰属する対象である。この「存在独立」と「存在非依存」、この「存在非独立」と「存在依存」を混同してはならない。インガルデンによれば、存在独立的対象がそれが尚も存続するために他の存在独立的対象の存在を本質的に要求する場合、存在依存的なのである(1947, 1 s. 137)。更に対象を対象物と限定してもならない、対象一般を指す。

新カント学派は、価値は「妥当する *gelten*」とか「……べきである *sein-sollen*」とかの概念を導入し、それらを存在 *sein* に対質させた。インガルデンによれば、存在しないものが妥当するというのは妙な表現である、「当為 *seinsollen*」はある価値を実現する時点では有効な表現だが、既に実現されたものに対しては通用しない。価値の客観的存在、事柄に基礎をおいている価値の存在を主張するインガルデンの観点からは、新カント学派の説は受け入れられない。「当為」は道徳的価値には通用しそうだが、美的価値には怪しい。例えばある道徳的価値の実現する状況があって、しかも十分に実現の可能性がある場合、それは「すべき」であって、しなければ「悪」となる。ある絵をみて、その美的価値の実現の可能性があっても、それを実現しない時「悪」であるとは人はなかなか言わない。インガルデンによれば、美的価値の場合はその実現を「願う」だけであって「当為」を要求していない。よって「当為」はすべての価値の共通特徴であるとは言いがたい。

以上のような従来の見地の不十分さを指摘して価値の形相について以下の様に述べる。

「……あるものの価値はきわめて複雑な所産のように見えます。このことは独立的個体の基本的形相にも、性質の形相にも、関係の形相にも見出しえない価値形相の特殊な形成を伴います。この点で価値はつねにその価値となっているものの土台の上にある一種の上部構造であるということが、価値形相において特殊な役割を果しています。その上部構造というも、価値が本物の価値であるならば、価値ある対象との関係では寄生物でないし、外から対象に投与されたか付与されたかしたものでなく、むしろこの対象の本質そのものから成長してくるそれです。そのようにその土台から成長してくるためにこそ、価値はその形相においても、存在様式においても、非独立的で派生的なのです。」(1966, 1 s.100)

このように価値は帰属する対象や担い手との関係では、先に述べた存在非独立的であるが、つまり形相からすれば、対象や担い手の上部構造的性格をもつが、しかし対象を、単なる、値打のない対象を値打のある対象たらしめる。従って値打のない対象の形相から、価値の形相を区別するものは、価値の価値たること (= 価値性, *wartościowość*) なのである。これを別の言葉で言うなら単なる対象にはない「尊さ」である。価値は「尊さ」である。こうも言えよう。価値のない対象と比べて、価値はその対象を尊い対象にする。土台の上の上部構造は、土台の上に単に置かれた、単に上積みされたものでなく、その建物全体を品位のある、値打のあるものたらしめるのである。価値たることは、価値ある対象のどうでもよいような二次的性質ではなく、価値ある対象を価値あるものたらしめる価値の特有の性格である。こう言ってよければ、価値たることは、価値のない対象、価値の欠けた対象を価値ある対象にする変容力をもっている。例えば、人間が創り出し、実現した諸々の価値は一つに合して、動物的存在を人間的存在たらしめている。もし今の人間から諸々の価値の全体が奪われるなら、人間は単なる生物や動物に転落するであろう。この辺のことに

については後に価値と人間性のところで言及しよう。

ところで価値たることの中身は何か、つまり、価値の質料とは何か、その構成契機は何か。

3 価値の質料(価値質)

対象の諸性質は、既述したように直接に価値とはならない。諸性質をどのように組合せても価値とはならない。インガルデンによれば価値は対象の二次的な徴表ではないのである。価値を構成する質料の一契機にはなり得る。インガルデンの価値質料の見解によれば諸々の価値質が一つの全体をなして価値形態をつくる。しかし諸々の価値質間の関係は種々様々であり、一般的に述べることはきわめて困難であり、具体的価値に即して研究しなければならない。美的価値、道徳的価値、生命的価値、文化的価値等々の根本類が区別されるとするなら、それは価値の形相においてではなく、質料の相異においてである。価値の高低、価値の存在様式、価値が事柄に基礎付けられる仕方(被条件性)、価値の肯定性否定性が価値質の構成契機となっている。インガルデンはこれらの契機について、後述するように問題点を指摘するが、では一体、これらの契機がどのような構造をつくったら、美的価値や道徳的価値となるのかという点についてはほとんどまとめて述べていない。しかし、価値が主体の幻覚や錯覚、事物の仮象や意識の勝手な仮構でないとするれば、価値を質料の点で客観的に基礎付けなければならない。ある食べ物がある動物にとってだけ栄養分がある場合でも、この価値質は客観的であって主観やその動物の虚構ではない。この価値質が「相関的」であってもそうである。インガルデンはこう述べる——「価値ある物と別の物との間に一定の関係が生じるので、価値あるのではなく、却って専ら価値質そのものが相関的である。」(1966, 1 s. 71) この相関的な価値質が功利的価値や快的価値の特徴となる。しかし、この相関的性格を他の、例えば美的価値や道徳的価値に及ぼすことは、インガルデンによれば後述するように無理である。美的価値質や道徳的価値質は「……にとって」という性格を

もたない。道徳的価値には「……すべき」という特徴をもつが美的価値には通用しそうもない。「べき」には責任がともなうが、ある絵を見て美的価値を表現しなくとも責任をとらせられることもない。しかし、この絵は美しい「はず」であるとは言える。道徳的価値と美的価値とが功利的価値と違って「非相關的」であっても、道徳的価値の価値質を美的価値の価値質に言い及ぼすことは難しいのである。ある経済的肯定的価値を増大す「べき」であると言う時、勿論、この「べき」は経済的価値の性格を述べているのではなく、ある人にその価値の増大を要請している。つまり、道徳的行為の遂行性格を特徴づけている。この「べき」は経済的価値の価値質によっては特徴づけられない自律性をもっている。道徳的価値の、インガルデンが述べる「自律性」はこの「べき」の性格によるのであるかもしれない。

価値の出現条件（例えば道徳的価値なら、後述するように七つの条件——意識的行動主体、行為の遂行、価値の認知、責任、決定の自由、人格的自我の存在、非利己性）と価値質とを混同してはならない。同じ出現条件であっても正直、正義、勇気、献身等は、その質において異なっている。同じことは美的価値にも言えよう、ある作品に現われる重厚な美しさと軽ろやかな美しさはその価値質において異なっている。価値の根本類を区別するのも価値質だが、同じ根本類の中での個々の価値の相異を決めているのも価値質である。しかし微妙な相異はただ直観できるだけで、必ずしも言語的に表現できるとは限らない。しかしこのことは価値質が主観的であることを意味しない。とりわけ美的価値質は直観を要求する、というのはインガルデンの美学論によれば、美的価値が帰属する美的対象は意識や体験によって志向的に樹てられた直観対象であるからである。このような価値直観や価値体験の諸価値による相違に深入りする前に、価値質にとりわけ関係の深い価値の存在様式と価値の高低の問題に移ろう。

4 価値の存在様式

価値の存在様式の問題に入る前に、インガルデンが『世界の存在をめぐる論

争』第一巻存在的存在論で導出した四つの存在様式について簡単に触れておこう。彼は四つの存在契機つひの対(存在本源と存在派生, 存在自律と存在他律, 存在独立と存在非独立, 存在依存と存在非依存)の純粹数学的組合せから, 無矛盾の存在様式を理念の純粹可能体として四つ導出している。それに時間を加味してあらまし次の様に規定している。

I 絶対的超時間的存在——存在本源, 存在自律, 活動性, 非断絶性, 持続性, 存在独立, 存在非依存——いふなれば神であろうか?

II 外時間的(理念的?)存在——存在自律, 存在本源, 非活動性(潜在性?), ケースによって存在独立か存在非独立, 存在依存か存在非依存——数体, 論理体の世界

III 時間に規定された(実在的?)存在——I, IIと異なって存在派生である。現在, 過去, 未来に細分化される。われわれ人間が住む現実世界である。

IV 純粹志向的存在(可能的存在?)——I, II, IIIと異なって存在他律である。意識操作によって派生する。非活動である。芸術一般, 志向作用で樹てられるもの一般。(1947, 1 s. 286-292)

さて, 価値はその帰属する対象との関係では, その形相においても存在様式においても非独立的で派生的であるとすれば, 一体どんな存在様式なのか。理念的存在か, 実在的存在か, 純粹志向的存在か, それともいずれにも含まれない独特の存在領域か。シェーラーは理念や理念的存在とし, 価値が帰属する個々の具体物を「財」とみていた。ハルトマンは数体や論理体と異なるとしながらも同じ理念領域内に含めていた。インガルデンは理念としての価値を研究対象とせず, むしろ事柄に基礎をおいている具体的な価値形態を主題にし, 価値は理念であるという抽象論は展開せず価値の根本類に応じて個々にその有り方を考察すべきであると警告している(1966, 1 s. 103)。価値の存在様式は以下の諸点を考え合せると非常に厄介な問題であることがわかる。

ある性能をもつ道具が製作されると価値は産れる, そしてその道具が機能している間価値も持続する。道具がこわれれば価値も消滅する。価値も実在的事

物のような時間的性格をもつ。価値の存在様式はこの価値が帰属する対象（道具）の存在様式と同一とも受け取れる。道具が実在的存在様式であれば価値もそれと同じ様式である。インガルデンによれば功利的価値は実在的である。美的価値は美的対象に帰属するが、その担い手は実在の人間である。担い手が実在的でも美的価値は、実在的ではない、何故ならば美的対象は志向的所産であるから志向的存在様式でなければならない。美的価値と担い手との関係はゆるいのである。薄いのである。設計図上の機械のもつ価値は実効的、活動的でないから、その価値は実在的性格をもち得ない。しかし、単なる想像上の、架空の機械のそれと同一視はできないであろう。個物に具体化されていない価値、潜在的価値は理念の領域に属するのであろうか。道徳的価値ともなると余計厄介で複雑である。他人の生命を守るために自分の生命の危険もかえりみず行為した時、勇気の価値は成立するが、この価値は行為の終了と共に消滅してしまうようには見えない、結果価値として残る。行為者が死んでも存続する。もし罪悪の反価値が、行為の消滅と同時に消えるのなら裁判による処罰も、良心による呵責も生じないであろう。死後にも名誉回復がなされるところを見ると、ある行為によって生じた価値は時間を超越するような性格をもっている。しかし、個々の実在の人間によってなされたこの価値は、この故によって理念的存在の領域に属するのであろうか。価値の形相が個物の基本的形相にも、性質の形相にも、関係の形相にも還元できない特有な形相であると同じように、価値の存在様式も独特のように感じられる。インガルデンはこう率直に述べている。

「われわれが知っている存在様式のどの形態や変容も、従って、理念的存在、実在的存在、純粹志向的（他律的）存在のいずれも、少なくとも若干の価値、特に道徳的価値の「実現」条件が存在する限り、その価値が存在する様式として認められるにふさわしくないように思えます。」（1966, 1 s. 109）

「われわれが価値部門で直面するこみいった存在様式では、『世界の存在をめぐる論争』一卷で私が規定しようとしたものと比べて、何か新しい存在

様式を問題にしているように思えます。」(1966, 1 s.112)

ここで理念としての価値とそれの実現ないしは具象化についての問題に触れなければならない。外時間的存在である理念の内実は、インガルデンによると常数と変数から成っている。四角形に例をとると四つの辺は常数である、任意の辺の長さは変数である。常数は四角形の普遍的徴表であり、変数は個々の四角形の大きさや形をきめる可能性である。四つの辺をもつ四角形は無限に考える、正方形も、平行四辺形も、矩形も、それらの大小の形も考える。変数が一定の値に定まることで四角形一般が特定の四角形になる。このことをインガルデンは具象化と言っている。もし実在的な板に特定の大きさのものが切り取られるなら実在化となる。この具象化の概念はインガルデンの美学論で重要な役割を果している。例えば、小説に登場する主人公が中年男として作品全体を通して歳が書かれていないとすると、読者は男という常数と中年という変域をもった変数で一定の歳の男に具象化できる。もし顔かたちは細部にわたって書かれているが髪の色が書かれていないなら、読者の具象化にまかせられる。このような書かれていない箇所を、インガルデンは無規定箇所と名付けている。いわば変数である。文学芸術作品は無規定箇所の多い図式的構造をもっている。読者は一定の変域内で色々と具象化することが出来る。ここで文学芸術作品におけるこの無規定箇所の役割についてのインガルデンの見解に深入りすることはできない。価値の問題に戻ろう。

この具象化論は価値論ではどうなっているのか。機械は使用すれば磨耗したり破損したりしてその有益の価値は減少して行くが、一旦冒された罪は悔悟するか償うかするまでは同じ深さで続き、時間が経てば浅くなるというものではない。道徳的価値はその高低や質に関して不変化的のように見える。理念としてのある価値や反価値、肯定的価値や否定的価値が個々のケースにおいて、個々の人間の具体的行為において具象化ないしは実現化されているからであろうか。平面幾何学において線図形は無限に可能である。三角形も、四角形も円も可能である。それぞれには常数と変数がある。同様に価値にもいくつかの根本

類があり、例えば美的価値、道徳的価値、生命的価値などがある。それぞれの
常数と変数は何なのか。道徳的価値群——正義、正直、勇気、忠実、不正、
臆病、裏切り等々——の常数とは何か、変数にどんな一定の値を埋めると忠実
という具体的価値になるのか。インガルデンはこのような問題にはほとんど触
れていないが、seinsollen の問題と結びつけてこう述べている。

「seinsollen の問題はきわめて複雑です。ある価値が存在しなければ「な
らない」ということについては、二つの異なった状況で意味をもって語れま
す、a) この価値がはまだ尚「実現されて」いない場合と、b) すでにこの
ことがなされてしまっている場合とです。a) の場合、「ねばならない」が
問題で、この価値の理念内実（例えば正義とか市民的勇気）からそれをわれ
われがともかく読み取るわけです——時によって価値を具象化 *konkrety-
zacja*（普通、きわめて厳密には実在化 *realizacja* とは言いません）する
場合、一方ではある条件では具象化に行きつきません、しかし、他方では価
値の質料が具象化をなしとげる力を持ち合せた人達にこの具象化を要請し、
またはこうも言えるなら「要求」するわけです。この「でなければならな
い」ということは「いまだない」ということをその前提においています。お
おまかに言うと、この具象化に至って初めて万事は「うまく行く」のです。
この「でなければならぬ」ということは、この場合われわれがこの具象化
を期待するか見込むことよりももっと多くのことを意味しています。例えば
ある物理学的実験を準備する場合ですと、ある出来事や過程の発生の条件が
どうでなければならぬかを決め、この条件をつくりだすよう試みた時、わ
れわれはこう言います——Xなる過程や出来事がこの条件の中で起る「はず
だ」と。これは、われわれがたてた条件が実現された上で、〈こうなるのだ〉
と見込んだり期待するだけのことでしかありません。しかし、ある状況の中
で実現「されなければならぬ」道徳的価値の場合ですと、この価値を「実
現する」行為がなされることを期待し見込むだけでなく、もっと多くのこと
があります。つまり、価値が実現された時にだけ、万事が「うまく行く」、

特にこの行為を行った人は「うまく行く」,そしてわれわれが良く言うように、彼にのしかかっている義務を、仮え果すべく強制されていなくとも、果たすわけです。この「義務」は、一定の状況で価値を存在させる(実現させる)「当為」の性格からまさに由来するのです。この価値の理念内実によって定められた「当為」は、価値が実的に「実現された」時には、従って価値実現の要求が「満たされて」しまう時には、もう起らないのです。」(1966, 1 s. 109 ff.)

この *seinsollen* は、価値が理念として存在することを想定している。つまり、ある価値を具象化する時に、「ねばならない」ということが意味をもつので、むしろ具象化されてしまった価値はそのこと自体で存在を含んでいるからもう *sollen* の意味はなくなっている。従って、インガルデンによれば *seinsollen* は価値が存在することを特徴付けるものではなく、理念としての価値の個体における具象化を特徴付けているのである。彼はこう述べている。

「……価値(あるいは反価値)の存在についての言説が何を意味しているかは、なおより正確に規定しなければなりません。すなわち二つのことが考えられます。第一に、問題になっているのは、一般に「正義」「自由」「悔悟」「慈悲深さ」「献身」「正直」等々といったことが、また他方では、例えば「我意」「無慈悲」「憎しみ」「愚鈍」「粗野」「野蛮」等々といったことが、理念において、価値あるいは価値あるもの、または反価値として「存在する」ということです。すなわち、個々の場合において具象化され、それによって価値ある個体が可能になるような理念的価値質が存在するということです。第二にしかし、肝腎なのは、具象化、個体化が個々の場合に事実的、現実的に成り立つこと、また個々の対象(物、行為、出来事)においてその存立の十分な条件を有することです。」(1970, 1 s. 50 ff.)

この見解はインガルデンの純粹可能性から具体的個物(体)へ下る存在論に由来している。純粹可能性は時間に規定されている経験可能性と異なり、具体的な個体の世界よりも豊かであるという立論にある。しかし、インガルデンが

理念で論じている常数と変数についての言説が、ただちに価値理念に及びはしないだろう。対象に存在非独立で存在派生的な価値が、存在独立的で存在本源的な理念に同一とは考えられない。そして具象化された価値が、理念の具体化としての個物と同じ存在様式であるとも考えられない。こういうわけでインガルデンは価値の存在様式を、志向的存在、理念的存在、実在的存在にも強引に含めることは出来なかったのである。いずれにせよ先述したように価値の存在様式の複雑な問題は、インガルデンの存在論的存在論、形相的存在論に大きくはね返って行くことは否めない。

5 価値の高低

シェーラーは『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』でこの問題を扱っている。彼によれば、快価値よりも生命的価値、生命的価値よりも精神的価値が高い、聖価値が最高位にある。

インガルデンの価値の質料理論にあっては価値の高い低い価値質を規定するだけでなく、諸々の価値に序列や階層を設ける契機でもある。事柄はさほど容易ではない。例えば同じ根本類（道徳的価値）のうちで、正直、正義、忠誠、義務、責任、勇気等々に高低差を設けることが出来るのか、優位の順序は決められるのか。出来るとすればいかなる基準によってか。実践上では人は数ある中からあるものを選び出し、それを他のものの実現を抑えてでも実現する。もしこれが価値感や価値意識によって、あるいはそのみに依存するとすれば、価値の質料（事柄に基礎付けられた価値質）は否定され、主観主義に道を開くことになる。同じことは価値の根本類の階層についても言える。通説として、道徳的価値は美的価値に優位する。もしそうだとすればそれは何に基づいてなのか。美的価値は単主観的で、道徳的価値は間主観的性格をもつが故なのか、それとも美的価値は単に志向的にすぎなく、それに反して道徳的価値の実現には実効的行為が伴うからなのか、それとも責任があるからなのか、sein-sollenの性格の故なのか。それとも美的価値が他律的で、道徳的価値が自律的

の故にか。インガルデンは道徳的価値が他の価値に比べて「尊い」とほのめかしているが *seinsollen* とのつながりによってであろうか。よく裁判である作品の芸術価値と反価値(わいせつ)が争われるが、この価値の葛藤において価値の高低が問題となっているのである。しかし、高低を決めるいかなる基準があるのだろうか。インガルデンも言うように、比較的低い道徳的価値と比較的高い美的価値とでは、どちらが高いのか。たしかに日常生活においては人はこの選択を行っているが、この直観的選択には何かの基準があるであろうか。

インガルデンは触れていないが、肯定的価値は否定的価値より、価値は反価値よりアプリオリに高いのか。利益、愛、自由、善、知は不利益、憎、不自由、悪、無知よりアプリオリに高く、必然的に前者の価値を選び、その実現に至るのか。しかし、人間の価値実現は、現実には必ずしもそうになっていない。金を奪うために人を殺す。反価値の実現が人間の特権のように見える。道徳的肯定的価値が必ずしも常に他の価値より優位を保つということがない。このようなことは実在世界の人間の価値認知の錯誤にすぎず、理念としての価値には高低による階層構造があるのか。この構造の序列から *sollen* の規範が生じるのか。「ねばならない」の当為が理念界に由来するとするなら、価値領域においても理念と個との対応を形相的存在論の中で詳しく論じなければならぬだろう。理念としての価値とその個々の実現体(具象化)としての価値の存在を設定しておきながらも、インガルデンは理念としての価値を論ぜず、むしろシェラーの言う「財」を扱っている。そして両者の関係についてはほとんど述べることがない。むしろ理念としての価値の設定は先きのインガルデンの価値の形相的構造についての見解と果して矛盾しないのであろうか。

尚、インガルデンが道徳的価値は美的価値や功利的価値より尊く、美的価値が認識的価値より尊いとしているなら(1966, 1 s.111), 価値の根本種類の

- a) 生命的価値, 快価値, 功利的価値
- b) 文化的価値, 1 認識的価値 2 美的価値 3 習俗的価値
- c) 道徳的価値

の序列は、かなり秩序をもったもので勝手な序列ではないことがわかる。

6 価値の相対性

ある婦人が美しく見える場合、それは「相対的だ」という場合がある。この意味は実際にありもしないのに思い違いしてその婦人に美しさを帰しているということである。一般的に言う価値は錯覚や幻覚であると主張して、価値の客観的性格を全面的に否定する立場である。インガルデンはこれは批判するに足りないとしてしりぞける。この立場は、しかし、価値は人の好みや態度にあるとする主観主義に通じている。婦人が美しいのは人によって異なるという見地である。これは価値は認識した時に生ずるという見解や、価値を価値評価や価値意識に還元する立場にも通じている。これらはすべて価値の認識論的側面から来る主観主義と言えよう。もし価値が幻想や仮象や錯覚なら、ある行為者が実現した価値、結果価値（例えば犯罪）にたいして責任をとり、その悪業のことで悔い改めたり、牢獄で服役することも仮象や仮構や幻覚の中でのことということになる（1970, 1 s. 41 ff.）。

同一の事物や人が変化する環境に応じてそのもつ価値を変える場合がある。例えば飛行機が出現すれば、スピードの点で明らかに自動車の価値は低落する。その間自動車は更に改良を重ねられて使用されていてでもある。この価値の低落は事物の客観的な事柄であって、使い手たる人間の主観には何ら依存していない。この相対性はきわだって認識主観にかかわりをもたない存在論的性格である。インガルデンは、これは先きの「価値の高低」と同じく、価値のきわだった特徴であるとしている。

ある食べ物はその自体では栄養的でなく、価値中和的であるが、ある動物にとっては「有益」「栄養的」となり、他の動物にとっては「有毒」となる。食べ物とそれを食べる動物との間に関係が生じた場合に、一定の価値質を得るのである。しかし関係が価値なのではない。こういう価値をニコライ・ハルトマンは「相関的」価値と名付けている。インガルデンはこれを認める。食べ物の

物理的性質や化学組成上の性質はそれ自体ではあるものにとっての価値とはならないというインガルデンの見解はこの「相関的」価値を考慮すると非常によくわかる。

価値がある一定の有限の範囲内に対してのみ存立する場合も、相対的と言える。例えば思想の自由や信念の表明の自由は人間だけに限られていて、犬や馬には全く意味がない(1970, 1 s. 48)。これと似たようなことは、ある芸術作品が客観的に価値があっても、見る眼のない人、つまり無資格者にはないも同然である。

価値はその担い手との関係で存在派生的である。この意味でよく相対的であるといわれる。

以上のように価値の相対性を考察した場合、功利的価値、美的価値、道徳的価値等々すべてに無差別に、例えば「相関的」の性格を与えることが出来るのであろうか。インガルデンは否定的である。功利的価値は「……にとって」の価値という性格があるが、美的価値や道徳的価値についてはこのことは通用しそりもない。次のように述べている。

「美的価値はある人やある物に「にとって」のものではないのです。この意味では非相関的ですが。……見事に構成され調和を得ている対象の特殊な固有質として存在します。この固有質は全く別個のタイプの質や美的対象に内在する質の特殊な調和に由来するもので、まさにこの対象の質のおよび形相的内実以外には依存しないものです。この意味で美的価値は「移り変わる」ものとも、美的対象以外で起る変化に感応するものとも思えません。」(1966, 1 s. 80)

道徳的価値はどうか。人間みずからの行為、人格的自我以外のものには依存しそりにもないので非相関的である。

7 諸々の価値間の連関

いままで言及して来た価値の高低、序列、階層、相対性の問題もこの問題に入るが、これと若干異なる価値間の問題がある。プラトンによれば善なる価値

は美なる価値と共でなければ善でない。善なる価値質が美の価値質と本質的連関があって、前者の価値の実現には後者の価値質が要求される場合である。反対にまた善の価値の出現は美の価値質を前提しない場合である、あるいは偶然的に要求する場合である。インガルデンはある価値の出現が他の価値の価値質を前提しない場合を「自律的」と呼び、もちつもたれつのもを「非自律的」と名付けている。そしてある価値が実現した後でないといふ他の価値の実現が不可能という場合もこの部類のものと考へ「派生的に非自律的」と呼んでいる(1966, 1 s. 118 ff.)。芸術作品は効用価値を欠くケースが多い。芸術的価値質は必ずしも効用的価値質を伴わなければならないことはない(例えば花のさせない花瓶)。しかし、逆は真ではない。効用価値を欠いていることが芸術作品ではない。しかるべき芸術的価値をもたなければ作品は作品であっても芸術作品ではない。美的価値は、先の価値の相対性のところで述べたように効用的価値にとって「相関的」ではない。この自律性の問題性は、文学論争の主題でもあった、当の文学作品の中に政治的理想や社会的理想、主人公の愛国心が描かれていなければ、その文学作品は芸術的価値(美的価値)がないとするリアリズム主唱者がいる。これは傾向的小説に目立つ。形式主義者は「芸術のための芸術」のスローガンでこれに対抗して来た。インガルデンによれば、この論争は何が真なる美的価値であるかを問うたが、美的価値の自律性をめぐってしたのではない。

薬の効用は必ずしも美的価値を要求していない、美的価値には無関係である。機械の効用は美的価値が共に出現したからとてその効果が高まるものでない。同じ人に美的価値(美男子)、功利的価値(子供にとって良きパパ)、人格的価値(聡明)、道徳的価値(社会福祉のために私財をなげうつ)が帰属するが、その人の聡明さは道徳的価値の実現の条件の一つであろうが、道徳的価値の実現は美男子を前提しないし、醜男でも可能である。

しかし、必然的な価値質の連関はなくても附帯的なものはある。腕時計は時間が正確であることがなによりだが、美的価値をそなえていないと人間の欲求

を満たさない。しかし美的価値が時間を正確にする何らの契機ももってはいない。

高速物体の形態美はその効用と内的につながっている。このケースは建築物によく見られる。本当のことを言うことは正直であるということと本質的につながっている。価値の価値質や価値形態に本質的な連関があるわけである。ある建造物の均整美が、不釣合のバランスをくずしたものが入ることによって増大するなら、ここには必然的連関がある。

もし諸価値の階層構造が時間的關係をもつなら道徳的価値は文化的価値の実現後に可能ということになる。上層の価値は下層の価値を土台にしてしか成立しない。経済的価値が人間の人格価値や精神的価値を規定するという見地がよく言われるが、必然的本性があるであろうか。これは経済主義的決定論によくみられるが、美的価値や道徳的価値の自律性が否定される。

ある人がいままでにすぐれた功績を遺していたのに、その後反価値（例えば汚職、殺人）を実現したために、以前の功績が薄れてしまう場合がある。これは反価値による肯定的価値の相殺なのか、評価者の評価なのか。もし価値に強度とか力があるなら、反価値は肯定的価値よりその力において勝るのであろう。このことは肯定的価値の相乗作用よりも、反価値の相乗作用の方がはるかに大きい点に現われている。このことが功利的価値や美的価値についても通用するのはいささか怪しい。価値と反価値との相互作用や連関はアプリアリに規定されるものでなく、個々の具体的ケースに応じて考察する必要がある。

自律性や非自律性と違ったものとして価値体験における依存関係がある。文学作品の中で非常に悲劇的な場面で、悲劇的なものを体験した後で続く甘味な詩情の場面がでてきても、体験者（読者）がそれを享受できない場合である。

8 道徳的価値

既に述べたように道徳的価値は他の価値と比べて特異な性格をもつ。この問題についてのインガルデンの存在論的考察は詳細で深い。彼の晩年の最大の課

題であり、特に責任についての考察は晩年の最後の成果である。

道徳価値の質料とそれをもたらすための条件とは同一視できないが、その条件を枚挙することで、他の価値との相異をある程度示すことはできる。インガルデンは道徳的価値をもたらす七つの条件をかかげている。

1) 意識的行為主体の存在、己れの行動を方向づけ、価値を認知する主体の存在。もし意識的でなければ、例えば精神分裂症であれば己れの行動主体の同一性、主体の唯一性を感じ得ないし、保ち得ない。

2) 意識的行為主体による行為の遂行、この行為には外的行動と心の振舞いも含まれる。世界に働きかけて世界を変えること、信念を守り通すことなど。

3) 状況全体の中で起る行為において、実現される価値を念頭に入れること。この価値は生命的価値、文化的価値、道徳的価値であるかは問わない。

4) 主体の責任が生じること（責任には、責任を負う、責任を引き受ける、責任をとらされる、責任ある行為の四つの様態がある）。

5) 決意と行為の自由、自由は決意中にも行為中にも保持されていなければならない。

6) 人格の「自我」が決意と責任の基盤となる。(1969, 1 s.105 ff.)

7) 非利己性（無私性）、打算ずくの行為は正義の価値をうまない。

インガルデンは人格的価値（知性、集中力、克己力、持続力、幸福、行動力、情緒の豊かさ、確信の深さ、忍耐力、親切、自己認識等々）について触れること少ないが、道徳的価値の実現にとって無関係ではない。インガルデンが有資格者にしかある道徳的価値は実現されないと言うとき、この有資格は人格的価値の総名とも理解されよう。自分の利のみを追い求め他者の利をかえり見ない人（エゴイスト）が正義の価値をつくるとは考えられない。非利己性（無私）は人格的価値とも受け取れる。人格的価値はそれ自体で道徳的価値ではないがその価値創造、価値実現に資している。逆に道徳的価値の実現によって（勿論肯定的価値、功績）人格的価値が高まりこそすれ、低くなるとは考えられない。ここにはすぐれて価値間の密接な連関がある。知性は実現すべき価値の肯定性

と否定性を識別し、この価値の実現の段取りを考え、自己の行為をそれに振り向ける。しかしある忍耐力がなければ、途中で放棄する羽目に陥って、価値は実現されないであろう。

ある実現すべき価値を認知して、その実現のための行為を自分で決意して行い、その行為から生じる結果や経過について責任を負い、その行為が打算抜きのものであることを自覚している時、何がしかの努力でその価値実現を貫徹する時、その時に道徳的価値は産れる。多数の人々が合して実現される道徳的価値については、他者の関係が含まれその性格は複雑となるが、行為主体は個々の個人である。

インガルデンは、シェーラーがカントの形式倫理学に替えるに実質（質料）倫理学でもってした点で大きな功績を認めるが、まだ完全に形式倫理学を克服し切っていないとしている（1969, 2 s.108）。例えば河川を規制する二つの系があり、(a)は農業灌漑、(b)はそれと同時に水力発電の経済的価値をもたらすとす。シェーラーによると(a)と(b)は比較可能で、(b)が高い場合、(a)の実現を抑えて(b)を実現する行為が、道徳的に価値がある。インガルデンによれば、このシェーラーの優先決定は道徳的にはまだ価値中和的で道徳的価値となっていない。何故ならば確かに(b)の実現は社会的にみても価値増大につながるが、もし、この選択で自分に利益をもたらすことが意図されているなら、この選択行為を人は誰も道徳的とは言わないからである。つまり「正義」が欠落するのである。非利己性は他者抜きでは考えられない。徳はすぐれて他者を想定している。国全体の利益を追求するみせかけで、自己の利益を追求するなら、この行為は「不正」な行為である。

責任の問題はすぐれて存在論的問題を含む。主体の同一性、自由、人格の「自我」、世界の因果構造、世界の時間性的問題とつながっている。

インガルデンは責任の四つの様態を区別する。1) 責任を負う、2) 責任を引き受ける、3) 責任をとらされる、4) 責任ある行為（1970, 1 s.5）。責任を負うは、行為者の行為と行為結果とにたいする関係を含む。行為者は心身共に健康

で、自分の行為を「意識」している主体で他から強制されていない時、責任を負ったり、引き受けることが出来る。独りでトランプ遊びしていてその行為結果に対しては責任を取られることはないが、勤務中トランプ遊びに夢中で患者を診察しないなら病状悪化に対して責任をとられる。意識している自らの行為と自らの決意で行う行為と、意識していない自らの行為と外からの強制による行為との間には様々な変容があるが、

「最高度の責任は、行為が完全に意識されていて、人格的自我の意図と完全な決心とをもって企てられ、遂行されるところに存在します。人間行為が全く強制され、自我の一片の同意もなく、場合によっては意識が全く欠けた状態でなされているところでは、責任といったものはおよそ存在しません。」
(1970, 1 s. 29)

そして行為とその行為結果にたいして責任があるのは、行為者が否定的価値、反価値を実現した時である。〈このことを責任をもって行なう〉と言う時、結果として否定的価値が生じた時、その責任を引き受けるという主体の能動性を言っている。行為や行為結果が肯定的価値の場合、行為者は功績を得る。否定的価値にたいする償いや悔い改めの義務は責任のあることの裏面である。もしその義務を果さない、これはこれでまた責任が生じる。果せば否定的価値は消えるが、果さなければまたそのことで新たな罪が生じることになる。

責任ある行為とは、進行中の行為が見通せる価値とその実現が意識されている場合である。その価値の実現を阻む障害をも意識していて、極力その実現に努める行為であり、途中で否定的価値が実現された場合、その行為結果に責任を負う。この行為が価値的であるのでそれを阻む人や事象と闘うことにもなる。自分の行為が正義にかなったものである以上、強い信念と実行力とが要求される。

インガルデンによれば責任は価値や反価値の存在を裏づけるもので、価値や反価値が存在しないところでは責任のありようがないのである。彼は「諸価値の存在とそれらの間に存在する連関は、責任の理念が可能であるための第一条

件である」(1970, 1 s. 38) と述べている。

行為と行為者（人格）との関係について考えてみよう。行為は行為者の行為であることは言うまでもない。行為結果のもつ価値は行為が終了しても存続する，そして同じ行為者に帰属する。もし同じ行為者に帰属していないなら，その行為者はこう述べることも可能である。罪を犯したのは昨日の行為であって私（人格自我）には関係ない，よって昨日の行為結果にたいしては責任はない，と。またもしこの行為結果のもつ価値が同じ行為者に帰属せず，別の人に属するなら，そのために償なったり悔悟すると言ったことはナンセンスであろう。そして人格自我が同一性をたもっていないと責任は宙に浮く。もし昨日の私が今日の私とは別人だとすれば責任はどちらの私に帰属するのであろうか。もし昨日の私に帰属するなら昨日の私は今日の私と別人なので，今日の私は責任は回避されることになる。主体の同一性の問題は責任にとって不可欠な哲学的問題である。責任の第一の基盤が価値の存在とすれば，責任の第二の基盤は人格の同一性である。

人格の同一は心身の一体の同一でなければなるまい。何十万もの細胞が交替していても身体は同一を保つ，しかし意識が欠けた肉体だけの同一性だけでは責任をとらせることは不可能である（精神分裂症患者や記憶喪失症患者）。しかし意識の同一性だけでも無理である。人格の同一性を意識の同一性に還元するのでは行動的行為は宙に浮く。フッサールの純粹自我は意識流の自我であって人格的自我ではない。むしろフッサールにあっては人格的自我はこの純粹自我の構成物である。インガルデンはフッサールのこの超越的イデアリスムスに与しない。実在的世界の実在的行為者が責任を負うのであって純粹自我ではないからである（1970, 1 s. 60）。

行為が自分みずからの行為であるのは，その行為者が自由において行為している場合である。インガルデンは自由を考える時，ラプラス流の決定論の欠かとしての自由，つまり不決定としての自由を考えない。ラジカルな決定論にもラジカルな不決定論にも与しない。

実在世界は多くの相対的に独立したシステムから構成され、あるシステムは他のシステムに包摂されている。包摂されているシステムはある程度開き、同時にある程度閉じていて外部から来る情報や物質をシステムの平衡に合わせて入れたり拒否したり出したりしている。このシステムは外部の影響をすべて受け容れず、自己の独立性を保つ。身体はまさにこのようなシステムであり、また内に多くの相対的に独立したシステムを包みこんでいる。低い層のシステムは相対的独立性を保ちながら上層のシステム内に収められている。身体内の内臓器官、中枢器官、運動器官等々すべて相対的に独立したシステムをなし、それらが一定の構造を作って身体全体を形造っている。外界からくる作用をすべて受け容れるなら、身体は完全に外部から影響を受けて、外界の作用に委ねられてしまう（ラジカルな決定論）。ここには自由の余地は残されない。ある程度外界の影響を遮蔽することでシステムは自由な決定を下すことが出来る。

「人間を多くの下位システムからなる相対的に孤立したシステムとして把握することは、人間が外界から独立な自らの行為とするに至る可能性を開きます。」(1970, 1 s.97)

人間全体を身体、自我、心の統一体とみているインガルデンは、身体、自我、心も一つの相対的に独立したシステムと考えている。心や自我の所在の領域をこのシステム論で考察して、一つの自由の所在の領域と見做すのである。

インガルデンは大戦後に急速の発展を見せたサイバネティックス、開閉システム論、現代生物学の成果に通じていたが、彼は『世界の存在をめぐる論争』で因果関係論と合せてこのシステム論を既に存在論的に先取りしていたと主張している(1964, 2 s.104脚註)。

責任は自らの行為でなければ負わされない、外からの強制による行為には責任は取れない。この自らの行為であるためには自由な意志決定がなければ不可能である。そのためには人格的自我、心、身体がある意味と程度で相対的に孤立したシステムで自由の所在の領域となっていなければならない。こうして責任の問題は環を広げ、世界の因果構造の問題にまで及ぶ。インガルデンは大戦

後(1950—1954)世界の因果構造の究明に取り組み、実在世界の構造を解明しようとした。この成果(1974, 2『実在世界の因果構造論』)が『責任について——その存在基盤——』に活かされている。

どのような行為も、実在的人間の行為である以上、時間に規定された行為である。インガルデンの存在論によると、実在世界は時間的に規定されていて、時間の中で持続する個物か、その個物がつくりだす事態か、一瞬の出来事か、過程かである。そしてここでの主要な存在様式は、現在、過去、未来である。責任は世界の時間性とかかわる。ある時点で為した行為はその時点で消えるが行為結果は存在しなくなるわけではない。

「過ぎ去った行為がどんな意味でも存在しないとすると、行為者がそれに対して責任があり得るとされる何も残りません。」(1970, 1 s.113)

責任の問題は更めて時間の問題を提起する。もしアウグスティヌスの言うように現在だけが存在し、過去が存在しないのなら、責任は果して生じるであろうか。インガルデンによると過去は想起や記憶、あるいはフッサールの過去志向の形で存在するのではなく、現在の存在様式と異なった様式で、人間の意識の志向性や心理状態に関係なく存在するのである。ここでインガルデンの時間論に深入りすることは出来ない。

ともかく責任の存在的構造は実在世界の因果構造、世界の時間性、対象(主体)の同一性、一口で言えば実在世界の構造と、意識の構造の究明によってなされなければならない。インガルデンの射程は大きい。彼は責任を単に倫理的問題の枠内に収めずに、彼の最大の、そして終生の課題であったリアリズム・イデアリスムスの大枠の中で論じ、むしろこの大問題の一環として展開しているのである。従って責任をめぐる問題のうち、価値の存在様式の考察は彼の存在論を更に豊かにすることに資することになる。

9 価値と人間性

インガルデン哲学において価値論は人間論と密着している。既述したように

価値は単なる物の性質ではなく、価値質の一構成要素となるにすぎない。価値はその担い手や帰属する対象との関係で存在非独立的で派生的な形相をもつ。そして価値は尊さである。ホモ・ファブルとして人間を定義すること、つまり道具を作り、自然を改造する動物として定義することは、何らかの意味で価値を創造し、実現し、発見することの意味に理解されるなら真当であるが、単に人間が自然を支配するの意にとるなら、必ずしも人間が人間たることを主張していない。自然的現実はその自体では人間にとって価値中和的世界であって人間的性格をもたない。人間が自然を改造しながら新たに創り出した現実、人間的現実であり、いうなれば価値的世界である。この世界は人間にとってはかけがえのない現実であるが、存在本源的な本来的な自然的現実と比べれば、擬似的現実と言える。人間はこの現実の中に生きていることによるのみ人間なのである。換言すれば価値世界の中の人間が人間なのであって、この世界抜きでは人間は人間でなくなるばかりか、もう生きることすら出来ないのである。なるほど人間は自然の一部である以上、自然抜きでは生存できないが、自然があったとて人間ではない。生物学的生物、動物学的動物でありえても人間は人間学的人間ではない。人間らしい人間性が存立しないからである。人間的擬似的現実、インガルデンも言うように光に対して影の如きものであろう。しかしこの影は人間を人間と輝かせる価値の総体であり、人間の「尊さ」をつくりだすものである。たしかに影は光があつての上での影であり、光抜きで影は影として自律的に存立しえない。存在派生的で存在非独立的である。しかし、この擬似的現実を単に、純粋志向的存在様式と見たてて、人間意識の派生的他律的所産と見るのは正しくない。作品は、この擬似現実の総名称であるが、個々の作品すべてがすべて志向的存在様式をとるのではない。この擬似現実を人間の意識作用や体験によって産みだされる志向的对象には還元できないであろう。以下の一文にインガルデンの人間性の扱え方が明確に表明されている。

「人間は自然を手なづけながらそれを変え（農業、技術）、と同時に自然が

それ自身でうちに持っていない一定の意味をそれに付与し、自然そのものの所産としての世界のなかにあるどのものともその本質において全く違う作品を創ります。これらの作品は人間の精神に適合され、その補完物となります。それらの作品が一旦創られてしまうと、人間は世界のなかでその作品に、まるで世界のなかではもう現実的なものになっているかのように出会うのです。人間は芸術作品、文学、音楽などを生み出し、科学を、哲学を、宗教を、また自分自身の歴史と人類史を創るのです。そして何らかの意味で自分の家族と他の家族を、自民族と他民族を創り出しています。今度はこのことが自分の家族と自民族に対する義務を、また人類にたいする諸民族の義務を人間に課すのです。とりも直さずこのことによって祖国と他の国家を打ち樹てるのです。と同時に色々な価値という富の全体が、人間の眼前に繰り上げられます。彼の近親者に対して、友人と敵に対して色々な行動に人間をかりたてます。人間の生活は何がしの課題と目的をもち始め、本来的自然そのもののなかになくような一定の意味と意義を獲得します。この生活は責任をもったものとなります。人間は功績をたて、罪を負います。自然とは異なった世界の中で生活します。そしてこの新しい現実全体の基底に、いかなる価値にも無関係で人間の幸不幸を感じない自然が隠れていることをほとんど忘れてしまいます。また人間のこの上部の薄い層こそが人間の中では人間性となっていること、この層こそが人間生活と人間の運命全体を変えるのだというのを忘れてしまいます。人間は今や人間的世界の中で一定の役割を演じ、この世界そのものの中に己れの自律と自由の基盤をもつように見える人格となるのです。」(1972, 4 s.15-16)

しかり、人間は自然的現実を蔽う新しい現実という上層の中で人格となる、人間性はこのなかでのみ培われる。人間は新しい現実の中でただ単に既製の諸価値を保持し、所有し、認識するだけではなく、新たな価値の発見、価値の実現によって人間性をより豊かにしなければならない。より新たな価値はこの現実を地盤にしてしか実現されない。この現実新たな価値の創造によってより豊

かな人間的現実となるだけでなく、より新たな価値創造の可能性（能力）を供しているのである。インガルデンはこのことの指摘と相俟って、諸々の価値の中でも「内在的な絶対的質の価値」（1972, 4 s.23）としての道徳的価値や美的価値の実現が、人間が人間性をかちとる価値とし、「人格の極印をもった価値の創造」を人間性の高揚としている。

人間はいわば二つの世界、自然的現実と人間的現実の境界上に生きている。この視点からみれば生命的価値、快的価値は自然的現実と接しているが、文化的価値は自然的現実をつつみこむ上層であり、すぐれて人間的現実の構成部分である。インガルデンは価値間に高低、序列がないとは見ていないことがわかる。ある道徳的価値の実現、創造は新しい現実を土台としてしか可能でないのである。

インガルデンは価値と人間性との関係についてこう述べる。

「真、善、美、正義の諸々の価値を己れの中に顕わにするか具体化するところの現実を創り出すことによつてのみ、また自分の生活においてか、少なくとも著しく重要なものにおいて、自分で創り出した現実の中で諸々の価値実現に役立ちつづけることによつてのみ、人間は己れ自身の人間性を、人間たることの己れの使命を手にするわけです。」（1972, 4 s.39）

こう言っても差しつかえなからう。人間は新たな諸々の価値を実現しなければならない当為をもつ唯一の動物である。実現された既成の価値は所有するか認知するか出来る。価値創造の行為は存在よりも更に「尊い」。

む す び

以上の素描はインガルデンの価値論が提起している問題すべてを汲み尽しているものではない。いくつかの問題点を取りこぼれている。例えば、文学芸術作品（小説）の主人公の道徳的価値や価値実現は、インガルデン流に言うとは擬似価値やその実現なのであろうか。また『文学芸術作品』の中で形而上学的質として「聖なるもの」「崇高なるもの」「悲劇的なもの」「罪深きもの」などの

指摘があるが（1960, 2 s.310）、これらの形而上学的質は、彼の価値論では一言も触れられていない。この形而上学的質は、これまでに触れた色々な価値質といかなる関係があるのか。美的価値の事柄における基礎付けと、道徳的価値の事柄における基礎付けの相異も残る。これは価値の担い手や帰属する対象の存在様式の問題にとどまるものでない。多くの問題の究明がわれわれに残されている。

参考文献

- 1 Maria Golaszewska: Ingardenowski świat wartości. w „Fenomenologia Romana Ingardena“ ,Studiów Filozoficznych' 1972 Warszawa
- 2 —————: Romana Ingardena filozofia moralności. w ,Etyka' 9. 1971 Warszawa
- 3 Władysław Cichoń: W sprawie relatywności wartości. w „Fenomenologia Romana Ingardena“ ,Studiów Filozoficznych' 1972 Warszawa
- 4 Adam Węgrzecki: O absolutności wartości etycznych i estetycznych. w „Fenomenologia Romana Ingardena“ ,Studiów Filozoficznych' 1972 Warszawa
- 5 Andrzej Pólitawski: The idea and the place of human creativity in the philosophy of Roman Ingarden. in ,Dialectics and Humanism' Vol. V No.2 Spring 1978 Warszawa
- 6 Anna-Teresa Tymieniecka: Beyond Ingarden's idealism / realism controversy with Husserl — The new contextual phase of phenomenology. in ,Analecta Husserliana' Vol. IV 1976
- 7 Władysław Stróżewski: Man and Values in Ingarden's Thought. in ,Analecta Husserliana' Vol. V 1976

尚以上の論文はすべてロマン・インガルデンの弟子たちによって書かれたもので、色々な点で示唆に富む。

2 資料1

「価値論のいくつかの未解決の問題」(翻訳)

戦後、いろいろな価値問題にたいする関心が確かに増し、この方面である進歩がなされたように見えます。とは言っても、価値論内で衝き当たるいくつかの重要な根本問題が今尚答えられないままになっていることははっきりさせておかなければなりません。とくに価値の個別領域でいろいろな特殊問題を扱うことにかけては努力は払われていますが、それに反してきわめて一般的な問題は精緻に仕上げられずしばしば置き去りにされたままです。価値の個別領域を扱う際にこの一般問題が果す役割が見失なわれたり、それがためにまた個別的な特殊問題の仕上げも滞ったりし、少なくとも有害な影響を蒙ったりする懼れがあります。今尚、この問題が未解決であることを読者諸氏の肝に銘じてもらうために、ここで一般価値論のいくつかの根本問題に言及しておくことはおそらく有益なことでしょう。

1. [価値の根本類の区別原理は何か]

相互に還元不可能なかなりの価値領域があることを念頭におかなければならないことは、今のところ疑いようのないように見えます。そこで例えば道徳的価値(ないしは倫理的価値)を美的価値から区別し、更にこの二つの価値領域をいわゆる生命的価値やとりわけ功利的価値から区別するのが普通です。またこれらの様々な価値領域内にいくつかの特殊価値を指示する向きがあり、少なくとも例えば道徳的価値と美的価値とをませこぜにしなれば、具体的ケースで誤りをおかしていないという感を抱きます。そのくせ価値の根本類の区別が一体何に拠るのかと質せば、全然正しい答えが返ってこないか、少なくとも出された答えが十分明解で根拠のあるものであるのかあやしくなります。ここで必要なことは、個々の価値類の、従って例えば美的価値に対する倫理的価値の

満足のゆく一般的定義を手にしていないということを肝に銘ずることで。なるほど、例えば道徳的価値が現われる一連の条件、つまりおよそ美的価値によっては満たされそうもない諸条件を枚挙することは可能ですが、このことは既に道徳的なものや美的なもののある一定の直観を前提にしてのことで、それ自体道徳的価値や美的価値一般の普遍的な概念規定では何らありません。また直観の中に与えられた固有なものは本当に明確化されまだ主題的に把かまれていません。しかしこのことが起らない限り、根拠付けられるべき直観が真の直観であるのかどうかも不確かです。理論において大変重要なことですが、この固有なものが一体何ものであるのかを明確に陳述できないのです。勿論、規定性格として、本性としてそれは当該の価値にそなわっている抽象的契機であるのだ、とかは言えるでしょう。こう言ってみたとところで、この性格や一般に価値の固有な質的内実〔相在〕はそれ自体一向に明らかにならないし、明示もされないのです。そしてもし価値のいろいろな根本類の区別が確立さるべきなら、この質的内実は少なくとも要求されずにはおかないでしょう。

2. 〔価値の形相的構造〕

しかし、価値間の本質的差異や本質的類似を決定している普遍的契機が抽象的質的契機であって、その契機が当該の価値領域の個々の価値にそなわり、価値本性の類的契機を成している、そういう風に価値の類問題を把むと、こんどはただちに価値一般の形相的構造について何か本質的なことを決定することになります。この本質的なものとして少しも自明なものでなく、よってそれとして吟味されなければなりません。つまりこうです。いずれの価値も特殊な対象と見做すこと、それ自体のうちに質的規定をもち、一方に類の特殊性を構成している契機を、他方に価値をその特異性で細かく規定している種々な諸契機を内に含む形成体として見做すことです。これは極当たり前のことだという意見ともなりましょう。というのはおよそどの対象も、その類を畢竟その本性を決定している質的構成契機をもち、他方その特異性において畢竟その個性性におい

て諸対象を細かく決定し、合せその諸対象にとって特徴的な形相や全く普遍的な対象の形相を示す種々な更なる質的諸契機を持ち合せている、——こういう風にしかどの対象もその形相的本質においてつくられていないからです。確かにどの対象もです。しかし、果して価値は実際にこの意味で対象なのでしょうか。反対に価値はある種の対象（物か、芸術作品か、行為か、人格か）に「そなわっている」何か、とりも直さずこのことでそれ自体対象でもなく、性質の主体でもない何かではないでしょうか。価値に全然固有もしていないならば、それどころか価値を大きく偽造してしまう一般的構造を価値に移し入れてはいないでしょうか。しかし、価値がそれ自体対象でなく、却ってある対象にくっついている何かにすぎないものであることに同意するとすれば、今度は、価値そのものこの価値を担っている対象との一定の関係がおのずと要求してくる価値の形相に対して問いを立てることになります。

この関係を、性質とそれをもつ対象（性質の主体としての）との関係の意味で把み、よってまた価値そのものを価値ある対象の性質と見做すことが頭に浮んできます。たしかに部分を、例えば人の片手を、ある対象によって「持たれている」ものとして語れます。しかし、価値の場合では、価値を価値ある対象の一部分と見做すことは締め出されているように見えます。部分は対象から断片として切り離せます。価値の場合ではこのことは真実な意味をもちません。そこで価値に対して、性質という形相を認めてやるより手がないように見えます。ある対象の価値を示す際、同じ一定の述語に「形容詞」を添えたいくなる事が、このことに与すると思われれます。例えばある芸術作品が「美しい」とか「醜い」とかと述べれば、それで作品の価値を示したものと信じこむわけです。

しかし、価値が全く特殊の性質であって、この性質がその一般的タイプの点でその他の性質すべてから厳密な意味で本質的に異なっているべきであるとしても、これで正しい決着となるでしょうか。価値がそれとしては特殊な対象であると見る把握とこれは同じぐらい誤ってはいないでしょうか。価値の形相的構造は、両ケースにおいて、依然として解決さるべき問題として残ります。

価値を価値ある対象の性質として把握することは、なるほど、一般的ないしはかなり特殊な種の質的契機を内に含んでいるものとして価値を見做すことを許してくれそうです。このことは価値の根本類を規定する問題でも要求されているように見えますが、ただ、たまたま有り合わせる一般的契機が価値の本性を成すとかその本性に属するとかということは放棄しなければならないでしょう。と言うのは価値を対象であることを放棄すると、ただちにそれにかなる本性をも認めることが出来なくなるからです。これに反して、あるものの性質が、特殊な仕方で「形どられている」質的契機(「質料」)を内に含むというのは真理です。そしてこの形相がこの質料をして対象の「性質」たらしめている当のものです。しかし、このことだけで価値を単純にあるものの性質であると見做すに十分でしょうか。

勿論、対象に帰属する価値がその対象を細かく規定しているという事実も、このことに与するよう見えます。ある対象の中に「美しさ」という価値が構成されれば、その対象が「美しい」と言う権利をもちます。その場合、価値そのものを決定する質が、価値ある対象に移ることになります。すると対象と価値との関係は、今度は逆転するよう見えます。対象が一定の性質をもつこと、例えば対象が調和的構成をもつこと、対象がそれを決定する質に富んでいること、対象の中に珍しい表現契機が浮び上がること、対象が深いということなどが、はじめてその対象がまた「美しい」、よって対象の中に美しさの価値が構成されるという結果をもたらすことになります。

しかし、事はどうであれ、ある対象の価値を探し出す場合に、対象の中に特殊な性質を見出して、それをいわば評価や価値判断の際に対象に認めてやるという風の態度を取るのが普通です。このことはまた重大な帰結をもたらします。というのはこの態度にあっては、当の対象の性質の中にある価値を見出さなければ、ただちに価値の存在も否定することになるからです。その場合、ある種の対象はいずれかの性質をもち得るといふ偏見が抱かれています。この偏見によれば、価値はその質的規定の点で、対象が所有し得る性質の領域を超え

でていれば、その対象はともかくそんな価値は所有していないと初めから説明してかかり、それにも拘らずこの価値が出現でもすると、いきなりそれを「主観的」なものであると説明します。もし価値が初めから性質という形相的視点の下で受け取られていないなら、おそらくこの懐疑的決定は慎重を期しているでしょう。価値を探求する際に、性質を探求する際に用いられるのと同じ基準を価値存在に初めから適用しているわけです。価値が、例えばある物体の青さとか丸さとか堅さといった種類のものでなくまたあり得ないことが初めから明らかであるのに、ある性質を出現させるような根拠が対象の中に見出す時、その時にだけ対象に価値を認める気になるのです。価値を精々対象の別の性質から派生した性質として扱い、そして対象（例えば物理学的視点からの物体）の一般的把握の意味で、このような条件づけ性質が見当らなければ、価値や価値一般が当のタイプの対象を背景にして現われる可能性をおよそ否定することになります。そこで（少なくともあるタイプの）価値のいわゆる「主観性」や「相対性」を仮定する道が開かれます。「主観性」と「相対性」の両概念は、勿論、大変多義的ですが、概してあるものの性質に色々とうまく合せて用いられ用いられる変った語義で、同じような意味のものです。価値の相対性をめぐる今尚結着を見ていない論争は、おそらく根本的な誤解が根底にあることの表現にすぎません。何故ならばある対象（ある物、ある行為、ある人格）の価値はそれを担っている対象に存在的に相対的です、つまり価値は当の対象が（その様式で）存在し、しかるべく性質をもっている時にのみ存在するのです。しかし、価値は諸性質という構成要素の基礎の上に（あるいは諸性質の特殊な選別の上に）、全く新たな種の対象性として構築されます。この対象性は独立的対象物という形相的カテゴリーにも、性質というそれにも還元されません。しかし、価値の特殊な形相がどのようにうまく規定され得るかは、これまで未解決となっている一つの特異な形相問題です。

3. 「価値の存在様式」

しかし、指摘した形相問題は原理的な意味をもつ新たな問題に通じています。プラトンの時代からこのかた、いろいろな時期に価値を理想的対象性（プラトンの意味での「イデア」）と見做す傾向が甦っています。ところで20世紀に入ってはマックス・シェーラーがこの主題を、しかも価値問題を倫理的問題に適用する方向で更新しています。彼は道徳的価値が理想的存在の性格をもつことを強調しています。というのは倫理学をアプリアリな本質学の地平上に高めることを目差し、他方、実質的価値倫理学のみが道徳的生活の多様な問題を片付け得ると彼は確信しているからです。

道徳的価値の普遍的理念や特殊理念の存在が認められて来たこと、これを基礎に一般価値論が建てられたこと、このことによって規範倫理学にとっての堅固な基盤が少なくともプログラムとしてつくられたこと、これらのことは疑いの余地のないように見えます。しかし、具体的な人間行為の倫理的価値判断や道徳的人格の評価に、理想的領域を超越せずに移れるかは大変あやしいものです。道徳的価値の理念をただ単に仮定してみたところで、それで事がうまく運ぶものではありません。倫理的価値が道徳生活にたいしてどんな意義も失なうべきでないなら、その価値そのものは——それが一般に存在するとして——何か理念的なものであると見做すことは出来ません。何故なら、一般的に言うなら、倫理的に価値あるのは、個々の行動、行為、意志決定、行動する個人自身であって、あれこれの理念的な本質事態ではないからです。道徳的価値が個々の行動の中にとにかくにも「実現される」（この言葉が許されるなら）時にのみ、行動は道徳的評価にかかります。ある行動が現に道徳的に「善」であるか道徳的に「悪」である——この価値を事実上体现する——時にのみ、この行動を行う人間は、無論他のすべての条件が同時に満たされれば、この行為に対して責任があり、この価値を負わされ、それに対して責任を担います。そこで個々の事実の中に具体化された価値の存在様式の問題が立てられなければなりません。この場合、道徳生活の個々の事実がそうであるように価値も実在的

であるのかどうか、あるいは価値は実在に基礎を置いているとはいうものの何か別の存在様式をもっているのかどうか——これはこれまで説明されず、また根本的に提起もされなかった新しい問題です。この問題の解決は、道徳生活の個々のケースを倫理的に評価するのに無くてはならない基盤をつくり出します。というのは妥当性の解明や一般に意味ある可能な倫理的評価の解明はこの問題の解決にかかっているからです。

差迫ってはいませんが、この問題は美的価値の領域にも出現してきます。もっともここでも意義なくはないですがそうしたやすく解ける問題ではありません。ここでも美的価値や芸術的価値という理念を、個々のケースで具体化されるこれらの価値そのものから区別すべきです。美は「現象の中でくまなく照す理念」にほかならないというヘーゲルの観点に踏みとどまることは出来ません。個々のどの芸術作品も、ベートーベンの第五交響曲も、シェクスピアの『ハムレット』などのいずれも、それ自身の中にもかく体现したそれ固有の芸術的価値をもっています。また個々別々に構成された美的対象のいずれも、それがおよそ価値あるものなら、それ自身の中に顕われるそれ固有の美的価値をもっています。そしてその場合、どういう風に価値が正に個別化され、と同時にどういう風に価値が当の芸術作品や美的対象の中に存在するのか、あるいはもっと正しくは、それらにくっついていて存在するのかを、またその価値がそれを担う対象とその存在様式を分ち合うのかを、あるいはこの場合断じて実在的存在ではない存在から存在的に派生するにすぎないのかどうかを示さなければなりません。その時には何か別のことが問題となっています、価値をもった当の芸術作品が当の価値の一定の理念の下に入るという素朴な事実以上のことが問題となっています。この事実は、ある価値の普遍的理念に照応する個、即ちその理念の下に入る個が、一芸術作品にくっついて存在すれば、成立するものです。社会的や技術的装置の効用的価値にあっては、それはそれでその装置の中に価値がともかく体现されていなければなりません、よってまたその装置がおよそ何か別の実在物にとって「有益」であるべきならば、当の装置の実在的

存在と結びついている個別的存在様式をもっていなければなりません。いわゆる生命的価値すべてについても事情は変わりません。ということで価値の存在様式の存在上の問題は理論においても実践においても非常に重要です。この場合ただ一般的に価値を実在的存在とのみ語ることは、あるいは逆にそれを単なる錯覚上の存在とのみ(価値そのものを受け入れずに評価付けだけを受け入れようとする相対主義的価値理論における場合のように)語ることは、問題状況を大きく歪める単純化のように見えます。

しかし、個物化した価値そのものの存在様式だけでなく、この価値と価値ある対象との存在的関係も解明されなければなりません。つまり、この場合価値の存在は、当の対象の存在から派生はするがその存在様式においては異なったものとして解明されないのかどうか、それとも価値の存在様式は価値ある対象の存在様式と同一なのかどうかです。またこの場合でも無批判的な先入観が抱かれているように見えます(つまり、例えば実在の対象の価値の場合、いきなり価値にも実在的存在を要求するという意味です、そしてそのような実在物が全く存在しないとわかれば、もうそれだけのことでこの価値の存在を概して否定するわけです)。こういう先入観はしかもせっかちな結着に通じます。

いずれにせよその場合、価値を担っている対象と価値自体との基礎付け関係が問題です。つまり価値の存在——そして当然また価値の質的内実、価値の本質的質料——は価値ある対象の存在と相在に依存しているという意味で、従って価値はこの対象の存在と共にいきなり与えられ、その対象の廃棄と共にそれ自体もともかくたち消えとなるという意味です。これが実際どうあるかというこの処に価値の存在のいわゆる客観性の大きな問題が横たわっています。つまり、価値はその存在においてただ価値を担っている対象の存在と相在にだけ依存しているのかどうか、あるいは価値が存在するには尚も何か別の対象(例えば体験主体)を要求するのかどうか、あるいはただそう見えるだけのようですが、価値は価値ある対象の存在に全く依存せずに、ある別の対象の存在と相在にだけ依存するのかどうかです。おそらくこの問題は色々な価値領域上に、

価値の「具象化」の個々のケースで全く違った風に現われるので、価値はこれらのケース・ケースに応じて一つ一つそれとして研究されなければなりません。その場合、価値の具象化の諸条件に応じて、価値は多様な仕方ですてられなければなりません。しかし、このことはここで指摘した一般類型の問題からそれて行きます。

4. 〔価値の高低と序列〕

今まで解決を見ていない別の重要な問題は価値の高低の問題です。価値がその一般のおよび特殊的質的内実においてばかりか、またその高低において相互に区別されることは一般に認められています。この「高低」はまた価値が存在することによって特に本質的なものと見做されています。また価値はその高低に応じて序列されていると信じられています。また価値はこの点でいつも相互に比較されます。諸価値が葛藤している場合——何が問題になるかはこれから言及しますが——ある価値の他の価値にたいする「優位」が起るのが普通です。その場合少なくとも「より高い」価値を優先させ、その「実現」を求めめる傾向が支配しています。

そのくせ、いまだかつて一度も価値の「高低」の意味も、また同一の価値類型に属する二つの価値の高低区別の意味も明らかにされて来ていません。それと合せて優先の根拠もその正当性も具体的ケースにおいて明されていません。問題にされる価値が同一の価値領域に属しているなら、尚この問題は比較的単純です。というのはこの場合、価値はその高低に応じて線型序列順に配列されていると信じこまれているからです。しかし、この場合価値の高低がその質的内実根拠において、よってこの配列順位がさほど容易に貫徹されるものでないことが忘れられています。事実またこの配列順位は完全に貫徹されて来ていません。実践上ではよく比較されまた優先操作がなされてはいるものの、異なった価値領域の価値（例えば道徳的価値と美的価値）が問題にされると、このような二つの価値の高低関係の問題や、たまたま双方の一方が優先される

正当性の問題もこみ入ってきます。価値の高低を決定しているように見える質的諸規定も、この場合きわめて異質であるので、どんな評定比較も本来受けつけないようにも見えます。当の諸価値をその高低順に順位付ける根拠が欠けているので、どの価値が「より高く」、どの価値が「より低い」かを正当に決定できそうもありません。この場合、そもそも「より高い」とか「より低い」とかは何んのことなのでしょう。この場合具体的になされた優先のどれも行き当りばったりなされているように見えます。それでも日常生活ではこのような優先を行っているわけです。ということで場合によってはどのような特定の価値が問題となるかとは無関係に、美的価値と比べて道徳的価値を一般に高いと評定するわけです。従ってこのことは比較的高い道徳的価値と比較的低い美的価値とが問題にされる処でだけ起るものではありません。一般的になされた高低評定からすれば、その価値系列の中で比較して「同じ高さ」にある二つの価値を問題にする場合にもこれがなされるはずですが、しかしこの時ためらいが起ります、というのはこの場合、その「同じ高さ」とは何を意味するのかまともに了解されていません。そしてそれだけに、美的価値系列の中でのかなり高い価値と道徳的価値系列の中での比較的重要でない価値との内からどちらを選ぶかというケースになると、益々途方にくれてしまいます。道徳的価値を美的価値と比べて「より高い」ものと一般的に評定することは、この場合、通用しないように見えます。しかし、こんなことを意識しますと、良心的に選択を行うことが出来なくなります。

Bearsday は、異なった価値領域に属する同じ高さの価値や異なった高さの価値のこの比較は不可能であり、また了解不能であると考えています。そしてこれは根拠がないわけではないのです。理論的にはこのことに賛成したくもなります、あるいはこの場合比較という概念的原理を自分の手もとにもっていないことに同意したくもなります。こうであればこそここで触れた問題がせつばつまってくるわけです。何故ならば実践上しょっちゅうその種の二つの価値の「実現」にさいしてどちらかを選ぶこと、よってもって双方の中の一つに優位を

与えることを余儀なくされるからです。と言ってもそうする権利をもともと持っているのかどうかも知らないくせにです。にも拘らず、そこで気付くことは、恣意的な盲滅法な決定でもってしているのではなく、むしろ一瞬のつかみどころのない直観（あるいは単なる先入観？）によって左右されているということです。この直観も必ず解明されなければなりません。

指摘した困難を解決し、目前の課題を果すには、まず最初にそれぞれの価値の質的内実を明晰に直観する方法でのみ可能であるとまずもって理解できそうに見えます。何故ならばその時、当の価値の一定の高低のこの質的内実からの生じ方が理解され得るからです。仮りにこのことを知れば、比較さるべき価値の質的内実をはっきり把むことでその高低関係を把握し、よってまた正当な選択根拠を示し得ることになるでしょう。しかし、価値の質的内実とその高低との関係や連関はどの点に横たわっているのでしょうか。この内実が自分の方から一義的に価値の高低を規定するというのは本当でしょうか。その場合、価値の本性とその高低との間に必然的な基礎付け連関があるのでしょうか。しかしそれがないとすれば、価値の高低はその質的内実の中にその根拠をもち得ないと認めざるを得なくなるでしょう。そうするとこの根拠を価値そのものの外に、従ってことによっては、優位をきめる作用とか、当の価値が具体化される状況の中とかに求めなければならなくなるでしょう。すると価値の高低を相対化してしまうか、それとも優位をきめる作用によってもたらされた仮象 Schein だと宣告せざるを得なくなるでしょう。あげくの果には、こうも言えるなら価値の「価値たること Wertigkeit」を、よってまた価値そのものの存在^{エグジステンツ}を放棄せざるを得なくなるでしょう。だからこそ価値の質的内実とその高低との関係は非常に重要なのです。

価値の質的内実を明晰につかむことはきわめてむずかしいかもしれませんが、それが原理上少なくとも直観的に把握され得る肯定的質であるのに対して、価値の高低は全然質的なものに見えないものであるということを意識した時に初めて、ここに横たわる困難全体を見てとれます。それだから価値の高低

をその個有性において理解したり、直観的所与にもたらすことはそれだけむずかしいわけです。ある価値の高さが他の価値の高さから何によって区別されるかは曰く言いがたいのです、仮え、二つの所与の価値のいずれがより高い価値であるかの点で実践上ほとんど誤りをおかしていないと認められるにしてもそうです。計算にかかりそうな量区別でもって単純にそうしていないことは疑いの余地はないように見えます。量的区別は全然役に立ちません。また価値高低は、価値ある対象が事態連関の中で果す重要性とか、意義の大きさとか役割とかと同一視されえないことは、少なくとも数々のそれこそ真の価値にあっては、比較的理解し易いように見えます。そしてこの差異は価値高低の現象に多少限界をおくのに、もっと正しくは価値現象を他の似たような現象から区別するのに役立ちます。しかし、この差異だけでは、価値高低の現象そのものを直接眼で把えるようにはしてくれません。というのはそれ固有の働きが要求されます、おそらく要求されるのは直観 *Erschauen* ではなく、むしろ質的形態においてしかじかに規定される価値はまさしくしかじかの高さでありあらねばならないという理解の働きです。しかしこう指摘したからとて、価値高低の意味と、ある価値の他の価値に対する高さという意味を意識させる方途だけを示唆するだけのことで、提起された問題の解決を与えてくれるものではありません。

5. 〔諸価値相互依存と自律性〕

最後に、人間の実践すべてにおいて重要な役割を果しているもう一つの問題を指摘しておきます。ここで問題になるのは、ある価値はもちつもたれつの種類のものではないかどうかです。即ち二つの価値が同一の対象や一対象状況に現われ、しかもたがいに質的に変容し合い、そのことでより高い序列の価値統一体を形成する風に現われて初めて、その価値が実現されるのではないのかどうかです。これは美 = 善 *Kalos-kagathos* のプラトンの把握の背後に隠れている古い問題です。しかし、これはまた美的価値のいわゆる「自律性」をめぐる長年にわたった論争の基礎ともなっています。自律性——何と関係してのそ

れでしょうか。本質的に異なった種類の価値、従って例えば道徳的価値とか、社会的福祉の価値とか、功利的価値などと関係してのそれです。美的価値は、別の種の価値、例えば道徳的価値が芸術作品のなかに出現しないでもこの作品のなかに現われ得る種のものなのか、それとも逆に己れの具体化にとって別の価値の具体化を要求する種のものなのかです。しかも美的価値は、例えばある道徳的価値が同時に現象しなければおよそ現象し得ないという意味で、あるいは美的価値はその質的内実において、よってまたその高低において、別の、例えば道徳的価値の不在によって変容されるという意味です。

逆ではあるが全く良く似た問題があります。同一の対象や対象状況の構成要素の諸々の価値が必ず排除し合うのではないかという問題です。例えばある道徳的価値が具体化されると、それがしかるべき美的価値を不可能にしてしまうということがあり得ます。例えば、文学作品の中に表現されている悪、例えば道徳的悪辣さが作品の美しさを排除するとよく言われて来ました。しかし、実際それはどうなっているのでしょうか。誰が一体、この必然的連関問題や排除問題を価値領域上で一貫して扱って来たのでしょうか。ここに困難だがまたはなほ重要な研究の広い領野が開かれています。なぜならば諸々の価値間のこれらすべての必然的連関や多種多様な排除法則は、おおかたの葛藤の基礎となっていて、排除し合う諸価値の中の一つを選択するようにわれわれにせまるからです。勿論、別の根拠をもつ葛藤もあります、つまり、ある価値「実現」の、それ自体価値中和的諸条件下、即ちたがいに排除し合い、それがため双方の価値の「実現」が共倒れとなってしまう諸条件下でのそれです。このことでまた新しい問題が開けて来ます、つまり、価値と、価値を具体化し現象させる価値中和的地盤との関係の問題です。無論、ここではこれ以上展開するつもりはありません。

* * *

とり挙げた問題へのこの覚書きと示唆のどれも、価値理論の問題状況を理解するための第一歩をしるしたものにはすぎません。そしておどしてこの領域の探

求をやめさせたり、価値の^{エクジステンツ}存在に関して懐疑的な感情を喚び醒ましたりするがためではおよそありません。むしろ逆に読者が、指摘した問題をよく考え抜き、問題の理解を深め、ことによったら私が始めた欠陥を匡し、その定式化をよりよいものにとって替え、その解決に踏み出すための刺激です。

1963年 10月

訳者付記

原文は „Einige ungelöste Problem der Werttheorie.“ (Festschrift für Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag. Sonderdruck aus Orbis Scriptus. 1966 München s. 365-373) である。

インガルデンはこれを台本にして拡大し、 „Czego nie wiemy o wartościach“ (「価値についてわれわれは何を知らないか」) を書き、 „Przeżycie — dzieło — wartość“ 1966 に収録している。更にドイツ語異文も書いている。収 „Erlebnis, Kunstwerk und Wert“ Tübingen 1969

尚、〔 〕の見出しは訳者が付加したものである。