

I 序

統一思想は人間の究極的問題を解決する理論を探求している。勿論、その問題は人間幸福の道をどのように探究しなければならないかの問題である。哲学において、価値論はその探究の最後の段階である。しかし価値の妥当性とその正当性を確認するために、私たちは事実と価値の整合性を探求しなければならない。

まず、今日までの価値論が論議されるが、統一思想の見解はその過程で言及されるであろう。もしある現象や一つの価値がその存在と一致しなかったら、私たちはそれらを真なるものと見ることはできない。

ヘッセン(Hessen)は、人間は自然的な存在であると規定しているが、人間はまた価値を追求する目的論的存在でもある。人間は価値を感じ、事実を認識するが、それはまさに人間の本質的な性向である。ところで価値が事実と一致しなかったら、それは真の価値として存在できない。哲学史を通じて、多くの哲学者たちは価値と事実の整合問題を解決するために苦労して来た。しかし、その問題はまだ解決されなかったし、それは私たちが解決しにくい課題として残っている。一つの価値が存在や事実から導びかれなければならないということは無条件の絶対的要請であるが、私たちはまだ価値を事実と一致させる論理的フレームを定立できなかった。この課題を遂行することによって、価値の客観性と合理性を確立することができよう。

哲学的探究の過程で、価値論は最後に関心を持つようになる領域である。私たちが関心を持つ対象に対して、私たちは、まずそれに対する真偽を打診し、その次に、私たちがいかにして真実なることを把握できるかどうかを論議して、最後にそれが価値あるか否かを論ずる。そして私たちは私たちの行動を評価するのに、言い換えれば、私たちはそれが価値あることなのかを論ずる。それゆえ価値の追究は我々存在の目標の最後の成就である。

しかし、ヘッセン(Hessen)は価値論に関心を抱き、価値と事実の間には差異があると主張した。すなわち、第一に、価値自体は非実在的で理想的であるとして、価値の存在方式は観念的な存在や妥当性であり、実在的存在としての実際は理想的な存在とは対立になるということ、第二に、価値は抽象的ということである。存在は感覚的である観点から脱して高尚な方式で存在する。反対に、実在的存在は具体的なものとして描写される。第三に、価値の特性は規範的ということである。それは当為と要求は価値に含まれるということの意味しており、現実性は規範性ではなく、事実性のみを持つという観点で差異があることを意味する。そして彼は存在の構造を通じた現実性とは区別されると主張している。

実存する存在としての人間は、事実を認識し、目的論的存在としての人間は価値を感

じるといふ点で、感性と理性を基本的な能力と見ることが出来る。理性は認識の能力であり、感性は理性と共同で価値を受け入れる能動的主体である。

しかし価値の事実への整合問題は論理的段階を越えなければならない。とにかく、価値は価値が事実と整合するか否かに関係なく、人間の究極的目標である。

II. 認識と実践、そして感情

カントにおいて、認識過程は感性から与えられた所与の統一によって構成される。彼は存在形式を持った主語と思考形式を持った述語が絶対的に一致するものと理解する。ここで、存在と思考の関係は、理性と感性の関係と同じではない。しかし私たちは感性と理性が連続的な過程において相互協同して認識を成すことに注目しなければならない。

ソクラテス(Socrates)が到達しようとした目標は幸福であった。彼は幸福に到達するためには、徳を実践しなければならないし、徳を実践するためには、真の知を持たなければならないと主張した。なぜなら、徳は真の知を通じて実践されると考えたからである。人間の行動は感情を伴うのに対して、知識は理性の産物であると考えた。

プラトン哲学の特性はイデア(Idea)であるが、イデア論は本質的に価値論の一つであり、したがってイデアは価値のイデアである。プラトンは究極的目標を善のイデアに置き、倫理的価値をすべての価値の頂点においている。

アリストテレス(Aristoteles)において、善はすべてのものの土台であり、彼は秩序から事物の絶対性を探求しようとする。この二つの西洋哲学の主流から、我々は事実と価値の不可分性に対する暗示を発見できる。

西洋哲学の頂点に立っているカント(Kant)において、道徳的価値はただ主観的であるだけでなく、形而上学的権威に関する確固たる信念の土台のもとで、存在することは、その本質的な核心と根拠の中では、善と同一であるという確信を持っている。

近代価値論の創始者、ロツツェ(Lotze)は事実と価値を区別し、価値の領域を存在の領域と対立するものとしている。しかし彼は、存在と価値は共同の関係に立っているし、実在は価値の形而上学的内容と一致すると主張する。ここで、ロツツェにおいて価値と事実の区分の鍵はそれを理解する過程と構造の差異にあるという。しかし、知性と感性が明白に分離されるのであろうか?

純粋な道具的合理性の概念を持った人と合理的目的に関する真理に接近する認識の可能性を維持する人の中で、認識と実践の一致を追究するフォーク(Falk)はその中間の立場を取ろうとする。

私たちは一般的に道徳言語よりは理性言語に重要性を置いている。しかし彼においては二種類の「当為」はない。一つは道徳的当為であり、他の一つは合理的であるが、それらは結局一つになっている。私たちはフォークの見解から合理的理性と実践的行動の統一を見ることが出来る。そのようなフォークの見解はブレンターノ(Brentano)の見解

に見られる。ブレントラーノは人間行動の究極的目標は理性によって決定されず、その目標は私たちの情緒に帰属される。そして知覚が究極的な条件であるように情緒も究極的なものである。

私たちの精神的行動の要素は知情意である。しかしそれらは互いに分離して作用するのであるか？ すなわち、知性は感情と意志とは別に作用するのであるか？ また感性は知性や意志とは離れて作用するのであるか？ 多分、人間の精神はこれらの要素が協同して作用している。それにもかかわらず、私たちは人間精神の各要素が個別的に作用すると考える。しかしそれは論理的説明の一部分であるだけで事実に説明ではない。そういう事実から、知的認識と情緒の運動は独立的には成り立たないということが分かる。

III. 事実と価値

事実と価値の問題は価値論の核心主題である。知ることと望むことの問題は人間の本質的な探究対象である。人間が存在し、いかなる目標を追究するという見解において、この二つの方向は相互対立となる。勿論、論理的状況では、この二つの部分は同一ではない。何故ならば一つは存在で、もう一つは願望の抽象的对象だからである。それにもかかわらず、その方向は人間がいかなる目標を追究するかということなので、両者を結合させる源泉がなければならない。

事実や価値は価値を持つか？ ペリー(Perry)は実在と存在自体は良さと悪さを暗示しないが、現実と存在は「関心の対象」や関心の対象になる資格を得ることによって、良いとか悪いとか無関心となるという。そして彼は潜在的で現実的な道具的価値の場合は、事実から価値を導くことが自明であると付け加える。

さらに、スターン(Stern)は我々自身の存在を反省し、我々自身が我々の思惟の対象になるということを指摘する。しかし我々は思考し、その意味で、我々は類似した活動を我々の経験の中で対象に遭遇するすべての他の人たちに与える。他の人たちに、そのように活動を与えることは形而上学的問題を伴う。その目的は主体としての対象の理解のための形而上学的要求——主客対立を超越しなさいという要求——を伴う。そういう超越の結果、実在は全的に活動として理解され、そして私たちの形而上学的関心は純粋な実体性の領域から純粋な活動の領域に転換する。そして存在の形而上学は不可能かも知れないが、形而上学は「価値の形而上学として」可能である。

その他に、ホール(Hall)は価値が事実と密接な関係になる二つの方法があると指摘する。一つは人々の信念に対する事実と価値によって導かれる行動があるというのであり、他の一つは、価値はいつもそれ自体の中に可能な事実に対する一種の言及をもっているというのである。ホールは実践の角度から価値と事実の問題を見ていることが分かる。ホールの立場から、現実的な観点よりはむしろ論理的観点からの状況を見れば、価値は事実の土台の上に存在するようである。

存在と価値の問題に接近するために、レプリー(Lepley)は価値の検証可能性の問題を提起する。彼はその問題を規範的当為と事実的存在の関係に移行する。全体的な経験の調整において、規範的な行動は複雑で選択的な有機体の必要と欲求の自然な表現として現われると見て、叙事的な行動は正確にそれらが存在するとか、あるいは実現可能で、人格的である条件との関係を見て、現実的にいかなる結果になるかを約束するとか、あるいは可能な行動の善から引き起こされた結果を区別しようとする試みである。

そして存在と当為は、目的的な行動の総体的状況において、不可避的に相互に関連する。レプリーは「叙事的で規範的な機能を各々の調整に必要なものとして作る最高の事実は、一方で存在する状況であり、もう一方で、選択的必要を持つ生物である」と付け加える。そのような状況において、叙事的であることと規範的であることは互いに共同に行動する。そのため、前者は後者なしには行動できず、後者も前者なしには行動できない。レプリーはさらに主張する。彼によれば、両者の間に、考慮されなければならないまた他の差異があつて、それは事実的であることと創造的であることの差異である。したがって、科学と事実性-創造性の様態に関する見解を持つ評価的経験の間での差異は、もっぱら相対的であるだけである。彼によれば、事実的調整だけでなく評価的調整は、主観的で客観的な相互作用の影響を受ける。そして価値はもちろん、事実の様態と特性は、ある意味では創造的想像力の産物である。

価値に関する多くの見解がある。価値は性質上、本質的に心理的であり、情緒、欲求、あるいは関心に基づいている。そして価値は事物、事件、あるいは状況の属性や関係としての存在であり、諸価値は生存的で普遍的であり、目的적であるので、私たちが認識、経験したり、あるいは認識、経験しない間に、それらは存在と事実として現われる。したがって、それらは事実のような決定的特殊な相互作用から独立的な創造性を持っている。

私たちはヘッセンによって価値と事実の間の差異を明白に区別できる。ヘッセンによれば、価値自体は非実在的で観念的であるので、その存在方式は観念的存在であり妥当性であり、現実的存在としての実在は理想的存在に対立している。価値が抽象的であるように、その存在は感覺的観点から離れている。価値が崇高な方式として存在するのに対して、実在的存在は具体的なものとして描写される。そして彼は、価値は規範的のものとして現われ、価値には当為と要求が含まれており、価値は存在構造上実在と区別されると主張した。しかしその差異にもかかわらず、それらは分離されないとヘッセンは主張する。ヘッセンの主張は、存在の構造上の差異とその関係的側面を明らかにしたように見える。

IV. 価値の特性

何人かの哲学者たちが主張するように、もし価値が存在ではなくて、「有用なもの」や妥当なものならば、そこにはそれを評価する主体がなければならない。評価の過程にお

いて、主体の主体性がそこに参与せざるを得ないから、価値は「主体の欲望を充足させる性質」として規定される。統一思想は価値の性質を次のように説明する。「一対象が主体の欲望を充足させ、主体によってそのように認識される性質を持つ時、その対象の特殊な性質を価値という」。ここで私たちは価値の定義において、主体と対象の関係が強調されていることに注目する。そのように価値の問題は主体と対象の関係なしには論議されない。

絶対的価値論を主張したシェラー(Scheller)は、実在的価値を強調したとしても、価値の認識を本質直観に置いて、価値の序列を評価できると考えた。彼によれば、価値は、永続的であればあるほど、より少なく減少するほど、圧迫をより少なめに受けるほど、満足の程度が大きいほど、現存在によって制限をより少なく受けるほど、価値の程度は大きくなると言った。

ここで私たちは価値の水準を評価する客観的な基準がないことが分かる。そこでエーレンフェールス(Ehrenfehls)は価値の源泉を必要と感情であると考えた。アーバン(Urban)は情緒であると考え、ジェソップ(Jessup)も「感情は規定する価値概念としての欲求の派生物か、それに寄与するもの」と言った。

これまでの議論において、大部分の人たちは価値を主観的であると見なしたが、ある者は価値に実在という性質を附加した。メッキー(Mackie)は、倫理的判断は価値の客観的存在を実在的であると考えたが、ヒューム(Hume)の投射主義によれば、単に自然的性質の世界と道徳的同意・不同意に対する情緒的反応だけがあるだけである。そして彼は、そのような反応を世界に戻さなければならないと主張し、あたかもそれが良さと悪さと同様な特性を含んでいるかのように言う。投射主義において、彼は自然を二つの部分に区分する。すなわち、実在としての自然と、私たちによって経験した自然がそれであり、後者は私たち自身の本性の反影または投射である。この観点上に、ブラックバーン(Blackburn)は準実在論的投射が倫理実践の形式を説明しようとするのに、その倫理的論議は正しいと主張する。何故ならば、その現象にもかかわらず、それは客観的価値に対するいかなる誤った言及も含まないからである。

もし私たちが価値を論議するのに価値の性質をそのように見なすことに同意すれば、私たちは価値要求の分析を前提しなければならないであろう。統一思想によれば、価値論者たちは人間の欲望の問題を排除して、現象のみを扱ったので、それは根のない木のようなになった。

ロツツェは「事物の本性は思考にないので、私たちは事物を理解できないが、全精神はその活動と行動の形式の中で、すべての事物とそれらの行動の本質的な意味を経験する」と説明した。その説明から、価値は事物自体の本質を把握することよりは、人間の思考と活動によって体験できるはずだということが分かる。

V. 存在的価値と当為の価値

私たちが事実と価値の問題を人間行動の問題に適用すれば、それは存在と当為の問題に還元される。シェラー(Scheller)は、すべての当為は価値に基礎をおくということから、この見解を支持する。そしてハルトマン(Hartmann)も当為の契機は価値の本質に属すると言った。それでは価値はいかに存在するか？ 価値の存在自体を認定する価値実在論があるが、価値は自ら存在するような存在(自存有)ではなく、他に依存する存在である。言わば、価値は自ら存在できないが、他者によって存在する。価値は特性、性質、存在の状態としてのみ存在し、事物の価値の根拠は現実において探ることができる。

アリストテレスにおいて、論理学と形而上学は互いに結びついており、思考の秩序と存在の秩序は分離できず、したがって思考形式は存在形式とされ、思考の法則は存在の法則とされる。それで価値論的秩序と同様に論理的秩序は形而上学的秩序と結びついている。一般的に、ギリシア人の存在の認識は、存在を善として認識するのであり、何らの矛盾も見えていない。

しかし近代において、人々は合理的な意識をもって哲学の問題を解決しようとし、その結果、存在と当為は一致できず、存在と当為の間に差異があると認識した。そして価値論的であるのと同じく、論理的であるものも存在論的なものとは異なることを悟った。これとは反対に、ハルトマンにおいて、価値は理念的なものであった。したがって、彼において、価値は存在に属する。しかしながら、価値は存在の性質を共有している実在的存在とも異なる。何故ならば、価値は価値の理想性を持っているからである。しかし彼において、実在は価値で満たされていて、価値にひたっていて、存在者は多様な価値の担い手である。

前述の哲学者らとは異なり、プルジワラ(Przywara)は価値と存在の分離を拒否して、価値は「自我と関係のない存在の本質自体の規定性」として、存在と価値の一致を主張した。そして彼は「物理的なことと同様に価値も存在の本質の内面的状態であり、一つの存在の態度」であると言った。結果的に、彼において、「価値の序列」が「存在の本質」の序列の中で位置づけられる。このような論議から、我々は存在と価値の整合の可能性を探ることができる。さらに、ロツツ(Lotz)は、ものは評価のために価値があるのではなく、価値を持つから評価されると主張した。そういう見解を価値客観主義と言うが、それは存在と価値の本質の統一から導かれると主張する。私たちの行動において、道徳的意識は一種の特殊な価値感情である。

VI. 自然と人間行動の連関性

自然は存在の法則、すなわち自然法則によって存在する。たとえ自然法則の存在に関する検証過程がないと言っても、私たちは総体的認識構造によって、自然法則の存在に関して分かるようになる。私たちの行動は私たちの身体生活の条件によって形成される。

私たちは寒い時には暖かい服を着て身を保護し、涼しい時は涼しい服で身を涼しく保つ。そしてお腹がすいていれば、私たちは食物を食べなければならない。そういう行動は自然法則、すなわち存在法則への適用である。病気を治療するということは、身体の状態が正常な状態に回復することを意味し、それは自然法則の適用である。

その法則はまた倫理的行動にも適用される。基礎的事実を分析してみると、明らかにすべてのものは「授け受ける」(授受)の関係を持っていることが分かる。それは倫理的行動にも適用にされて、黄金律ともいえるべきものである。統一思想によれば、「授け受ける」法則には相対性、目的性と中心性、調和性、秩序性と位置性、個別性と関係性、自己同一性と発展性、円環運動性などの特性がある。このような性質は主体と対象の関係をもつ基礎的な存在構造に伴うものである。

VII. 価値と事実の整合可能性

哲学者たちは価値と事実の整合可能性を論理的に明らかにしようと試みてきた。ハドソン(Hudson)は『道徳哲学』において、サール(Searle)とゲワース(Gewirth)を論じながら、価値を事実から導く過程について論議した。彼は、道徳判断は事実的陳述に引き続いてなされるのであり、このような連関を直観することを前提として、道徳判断のための根拠と見なされる見解を紹介する。それは次のようである。第一に、道徳判断に適切な根拠は、ある種の人間の欲求あるいは他の種類の人間の欲求に論理的に依存するという。第二に、それらは人間の目的や機能の概念を根拠とするというのであり、第三に、判断が社会の道徳的伝統に起因するという。ヒュームが、「当為」は価値に伴うことができないし、論争は演繹的であるか不完全であり、結論として、道徳判断と事実に対する自然的、超自然的な真理の間に論理的なすき間があると主張したにもかかわらず、サールとゲワースは価値を存在から導びこうと試みた。

この論議を展開する前に、サールは相異なる事実の種類を提示する。すなわち、その一つは制度的事実とも異なる純粹事実である。言うまでもなく、制度的事実は私たちの制度、すなわち構造的規則の体系の中の実事であり、純粹事実は事実の純粹な材料である。このような事実を土台として、彼はその作業を行う。彼は「私が約束する」と言う言明は、約束に相対的なものであり、「義務、行動、正義、そして多くの種類の責任は類似して制度化されること」であり、それは相対に約束させることだと説明する。そして彼は段階的にこのような義務の行動で、「存在」から「当為」を導びこうと試みる。その導出の段階は次のようである。

- 1) ジョーンズは「私はここで、スミスあなたに5ドルを支払することを約束する」と言明した。
- 2) ジョーンズはスミスに5ドルを支払うことを約束した。
- 3) ジョーンズはスミスに5ドルを支払う義務の下に置かれるようになった。
- 4) ジョーンズはスミスに5ドルを支払う義務に置かれている。

5) ジョーンズはスマイスに5ドルを支払わなければならない。

サールは言及の段階から、我々は当為(価値)を事実から引き出すことができると考えている。段階1)、2)はお金を支払うことを約束する事実に対する言明である。その段階からジョーンズはお金を支払う義務をもつ。したがって、「私は支払うことを約束する」と言うジョーンズの言明は「ジョーンズは支払わなければならない」と同じ同語反覆である。

アンソニー・フルー (Anthony Flew)は、理想的述語と独立的な報告者として「約束する」と言う言葉を使用する境遇と、参加者として「約束する」という言葉を使用する境遇の間の差異を指摘することで、この連関関係に隔たりがあると批判し、もし誰かが独立した報告者になることから参加者になれば、私たちが規範的な結論に至るように保障する、保護された価値に対する信頼によって可能であろう。言わば、一つの約束は約束する主体の意志の問題であるが、それは存在の問題自体ではない。結局、サールの試みは成功に至ることができないようである。

ゲワースもより徹底的に「当為」を「存在」から演繹することを試みた。彼は『理性と道徳』において、「存在」を行動の遂行と見なし、行動を「自発的で目的的な行動」として規定する。なによりも、彼は人間の行動を分析する。第一は、実体的な、「人間は何をするか?」ということであり、第二は、配分的であるもの、すなわち「私たちは誰のためにするのか?」ということであり、第三は、正当化することであり、「何故我々はそれをするか?」ということである。行動概念の分析の基礎に、彼は「存在」から「当為」を導びこうと試みる。

- 1) 私は目的EのためにXをする。
- 2) Eは正しい。
- 3) 私の自由と福祉は私のすべての行動の必須的な条件のように良いことである。
- 4) 私は自由と福祉に対する権利を探している。
- 5) すべての他の行為者は私の自由と福祉に対する権利を持っている。
- 6) すべての将来の目的をもつ行為者は自由と福祉に対する権利を持っている。
- 7) 私はすべての将来の目的がある行為者の自由と福祉に干渉しないようにしなければならない。

ハドソンはゲワースの前述の導出を批判する。彼によれば、「存在」から「当為」を引き出す関係において、もし私たちが価値判断を引き出した事実に対する仮定の陳述から始めたら、確かにそれは論点の逸脱である。そして彼はゲワースが自己の行動に対する遂行を単純に叙述するほど、話者の意欲的であることを表現するという事実を批判し、(1)に関して明示的に言うことは論点を逸脱したことであると批判する。

前の論議から、ゲワースは道徳の究極的な正当化が理性であり、最高の道徳原理は行動の胎生的性質によって正当化されると強調する。しかし反対に、最高原理に対する究極的な正当化が理性にあるように、演繹の合理性によって確認されると強調する。そ

れではゲワースの主張が「当為」を「存在」から導びくのに満足するほど成功したのであるか？ 少なくとも七段階の導出を認めるのは困難であろう。

たぶん事実と価値の一致性、「当為」と「存在」の一致性を導びこうとすればほとんど不可能かも知れない。何故ならば事実と価値はお互いに異質的であるからである。そうであるとしても、事実と価値の主体を分析してみると、私たちはその内容の一致を仮定することができる。統一思想は、「性相」と「形状」の概念によって、価値を事実から導びこうと試みる。事実と価値の主体であるすべての存在は「性相」と「形状」の側面を備えている。両側面の存在原理は倫理法則と自然法則である。

統一思想では、すべての存在は「性相」と「形状」の両側面を統一的に持っていて、倫理の法則すなわち性相の法則と、自然法則すなわち形状の法則の間に相対関係が存在すると見る。存在論において、存在の原理として「性相」と「形状」を見ることは非常に重要である。「性相」と「形状」は存在の原理を明らかにするのに非常に有用であり合理的である。「性相」は内的部分であり、「形状」は外的部分である。もし私たちが精神が現われることを人間の行動といえ、それは倫理の法則の支配を受けることであり、「形状」の側面である人間の肉体は自然の法則の支配を受けている。

しかし「性相」と「形状」はそれぞれ独立的な要素ではなく、それらは統一されることで存在を形成している。そして両者を支配する法則は統一とか同一化でなければならない。したがって統一思想は真の価値は自然法則と倫理法則の統一においてのみ存在し、その二つの法則の統一に基盤をおく見解だけが価値観の混乱をのがれることができるということを見せてくれる。私たちはその基礎の上に、絶対価値の定立があり得ることが分かる。この絶対価値は永遠で絶対的な存在によって定立されるのであり、その土台の上に個別価値も形成される。したがって、そのような価値は完全なものでなければならない。

したがって、統一思想では、価値は事実によって定立される。勿論、それは論理的領域における整合ではない。さらに、統一思想によれば、絶対価値は絶対者である神の真の愛に基づいている。絶対価値は真善美の価値が調和を成す時にのみ定立されることができる。真の価値は真実社会の基盤であり、善の価値は倫理社会の基盤であり、美の価値は芸術社会すなわち美の社会の基盤である。そのような価値を持つ社会は理想的社会である。新しい価値観は理想社会を定立するのに基本的なものである。

デュルケーム(Durkheim)は、科学としての社会学は価値判断に影響を受けてはいけなし、「社会的事実」だけが社会的説明において正当であり、社会的説明はひたすら効果的な原因のみを追究すると主張した。そのような主張は、価値判断は事実を叙述するにさいして客観的に事実を現わすのに問題があると指摘した。それにもかかわらず、科学的で社会的な価値が人間の幸福と社会的結束を増進するというということを見せてくれることで、道徳的価値の妥当性と社会のための実践を決定する手助けになると主張した。一歩進んで彼は、道徳的価値の現実的な存在の必要性を力説した。そして彼は社会を検

証する科学は、その課題としての道徳の学を樹立しなくては不完全であると考え、その関心を自由な社会的事実の根を置いた道徳的価値に移して、関心を道徳の科学的研究から道徳判断に切り替えた。そして彼は社会科学は実践的結果を生じると主張した。

私たちはウェーバーの見解において、デュルケームと類似した考えを発見できる。ウェーバーは経験的事実とその評価の間に無条件の分離がある主張し、科学と価値の連関を否定した。そこでは科学と価値は互いに異質的である。それにもかかわらず、彼は道徳的価値と異なる諸価値がデュルケームにおいて非常に重要であることに同意し、事実と規範は社会科学の実践において、互いに関連していることを認めた。

フィヒテ(Fichte)は理論と実践を統一しようと試みた。彼は実践的努力なしには理論的認識もなく、理論的認識なしには実践的努力もありえないと主張した。それで彼の最後の哲学的課題は自由と必然の和解であった。言わば、いかに私たちが自由に意志するかということ、道徳的に責任ある行為者が同時に空間と時間において因果的に条件化された物質的対象世界の一部として考えられるかどうかを説明するのであった。彼の戦略は主観的自発性と自我の自由の根拠のない断定から始まり、客観的必然性制限の超越的導出へと進行するのである。それは自由と必然の和解は存在と価値の和解を土台にしてのみ可能することを暗示する。

そしてホール(Hall)は価値の事実への接近可能性に対して控え目に打診している。彼は形式上、規範文ではないが明白に叙述文であるところの価値文章はないかと問う。それで彼は例文によってそれを説明しようと試みる。例えば、彼は「ジョンは知性的ではないかも知れないが、彼は確かに善である」という文章から、価値用語が述語として立ち上がる、あるものとして規定されることもできると考える。そこで彼はそういう文章を「価値叙述文」と言って、規範文と区別している。

存在を基礎とした論議から、価値は存在から見えない重要な役割をなして、価値が存在するか否かを問うことは無意味であり、ただ私たちがその論理的で科学的である根拠を明らかにすることができないというのは残念である。

ハルトマンも価値と事実の整合可能性を打診している。彼は事実の水準を区別するのと同じく、それに相応して価値を区別する。継続して彼は、存在することはある事実を意味するのであり、私たちは無数の特殊な事実から等級中の等級、すなわち身体的、社会的、歴史的、経済的、倫理的、植物学的、地質学的な事実に関して論じることができる。だから彼において、事実に対して真なることは同様に価値においても真実であるという。

VIII. 結論

統一思想によれば、自然を支配する基本的な法則は弁証法ではなく「授受法」であり、それは相対関係を基礎にする存在の形式である。主体と対象の関係形式を通じて、ある目的を指向しながら互いに授け受ける作用を行うことですべての存在はその存在を維

持している。

多くの人たちが考えているように、価値が事実と整合するという主張に同意するのは易しくないであろう。しかし価値と事実の存在は実在的であり、それは人間主体には共通で必然的であり、事実が価値の必須条件であるのは事実である。何故ならば、価値は事実なしにはありえないからである。したがって、価値は決して自存するのではなくて他に依存して存在する。

私たちは「無条件の」あるいは「絶対的」価値を環境や個人の欲求とは関係なしに独立的な価値だと言う。ミュンスターベルク(Munsterberg)は、そういう現実的状况を肯定的に受け入れて絶対価値を想定する。彼は価値の妥当性は私たちの世界を思考し、共有するすべての知的存在と関連する規範であると主張する。彼において、すべての欲求と私たちの意志の行動は、特殊な個人と多数の個人の活動であり、規範としての価値は欲求や私たちの意志の行動とは関係なく独立的である。

ミュンスターベルクは一步進んで、「世界肯定」の行動は価値の全体系を包含して、価値は三部門に分類されると主張する。それは「保存の価値」、「調和の価値」、そして「活動の価値」であり、それは結局、存在の価値に基礎をおいている。存在の価値はそれが対象として自己同一的なあるものが存在するという「純粹意志」の要求を満足させるという意味で、一つの絶対価値であるという。ミュンスターベルクにおいて、存在の価値はそれ自身の維持と関係する価値であり、それは論理的で認知的である。そして彼は意志の制限は私たちの内的限界と関連してそれは真正な意味でもある。

プラトンにおいて、「実在は価値」であり、「存在は善」である。そうするので、悪は非価値として「存在の欠乏」である。アキナス(Aquinas)もこれと関連して、存在としてのすべてのものは善であり、善に依存しないすべてのものは悪なるものだと主張した。ここで、論理的であることと価値論的であることは統一されていて、存在論的であることとして確固たることとなる。

私たちは「善」という言葉を「価値ある」という言葉に翻訳できる。そして存在は価値を受け入れていて、価値の担い手でもある。先に論じたように、統一思想において、「性相」と「形状」の概念によって倫理法則と自然法則の相応を提示した。それを支持できる論理的で事実的な根拠のいくつかの事例を例示できる。例えば、宇宙の縦的秩序と横的秩序は家庭の縦的秩序と横的秩序と一致している。宇宙の銀河系の秩序と太陽系の秩序を縦的とすれば、惑星の運動は横的秩序体系である。家庭では、父母と子女の関係が縦的秩序体系とすれば、兄弟姉妹の間関係は横的秩序体系である。そして統一思想は縦的秩序観、横的秩序観、個人的価値の調和的な定立を提案している。