

## 事実と価値についての序章

山 口 勲

### [ 1 ]

事実が、経験の確かさを計る尺度として、その正当な評価を受け始めたのは、英国経験論においてである。F・ベーコンは、自然を支配できる知識を、〈知は力なり〉といい表わしたが、この知識を獲得するためには、二つの手続きを必要とする。まず、一切の偏見をすてて、虚心に事実そのものに向かうこと、次に、この事実(個別的事例)を帰納法により一般法則にまで高めることである。この手続きこそ、新しい科学の方法を確立するものであるが、この方法に対するベーコン自身の認識論的反省は、素朴で簡単にすぎた。彼は、認識の唯一の源泉を経験であるとするが、この経験は感覚の尖端で行われ、この感覚の対応物が事実なのである。

元来、経験論の動機は、実証的客観的であろうとするところにある。だからこそ、ベーコンや彼に続くホッブスも、感覚に基礎を求めたのであろう。しかし感覚に基礎を求めたことは、以降の経験論にとってつまずきの石となった。感覚は意識に属するが、直接に物にも関係していると考えられている。だからロックは、「先ず感覚のうちになかったものは悟性のうちにはない」というのだが、ではこの感覚の客観性は、どうして確かめることができるのか。感覚とその対応物との比較や一致を、どうして確かめるのか。また物の独立の世界を、感覚の対応物として前提とする根拠はあるのか。簡単にいえば、感覚によって

事実の経験は可能なのか。この問題を追求するとき、経験論は物と感覚との同一性を、バークリの如く、「存在するとは知覚されることである」と帰結せざるをえなかった。ヒュームも、この点ではバークリと一致する。経験を単に心理的意識的な感覚に求めるとき、事実さえも主観化され、経験は主観的な観念論に陥る。英国経験論は、ベーコンの提起した科学の方法を基礎づける認識論を確立できなかった。

倫理学を宗教から引き離して、独立の基礎の上に建設しようとしたのは、ベーコンの功績である。彼は道德の自然的基礎として、社会全体の幸福をめざす一種の社会的本能が、人間に備わっていることを認める。この社会的本能が、自己保存の本能に対抗し、これを抑制するところに道德が成立する。社会的本能は人間の特権である。ベーコンが、このように道德を社会的立場で考える方向は、その後の経験論に受け継がれている。ベーコンと逆に、自己保存の本能を基礎とするホブスと、自然法の不備を補う方法として考えられるロックの法や国家や社会の契約説も、道德を社会的立場で問題とする点では同じである。倫理学においては、合理論の影響を強く受けているヒュームにしても、この点では経験論の伝統に立つ。しかしヒュームの場合には、彼以前の経験論のまとめとして、経験的な人間学の構想のあったことを指摘しておく必要がある。

ヒュームの主著《人間本性論》は、「知性について」、「情緒について」、「道德について」、の三巻に分かれているが、この本の副題は、「実験的論究方法を精神上の主題に導入する一つの試み」と記されている。ヒューム哲学の意図は〈人間性の研究〉にあり、あらゆる学の基礎学としての〈人間学の原理〉を明らかにすることであった。自然哲学における実験的方法を精神哲学にも適用し、人間性の鋭い観察と直接的な生の体験の鋭い分析によって、あらゆる学の基礎学を明らかにしようとする。その体系的企図は、成功することなく途中で放棄されたとしても、少なくともヒューム哲学の意図はそこにあったと考えられる。彼の認識論にあたる「知性について」も、事実を主観的な感覚に内在化してしまっただが、その企図の一つの試みとして考察されてよいであろう。この点

は、「道徳について」でも同様である。彼の道徳は、社会、法、国家、政治を含む広い道徳で、彼はこれらを二つの徳の分析によって基礎づけようとした。第一は人為的徳で、この徳によって彼は、最初の社会的契約である黙約とか、正義に基づく自然法、統治組織や忠誠の根拠、国際法の基礎を明らかにし、契約説の限界と契約に基づかない組織の可能性、革命の正当性等を解明する。第二は自然的徳で、この徳によって彼は、道徳的善悪を分別する狭い意味の道徳を扱い、これを特定の快・不快の分析から明らかにしてゆき、最後にここから社会的共感の成立する根拠を解明する。

かくてヒュームは、経験論を人間本性の生の体験とその分析を基調として徹底させ、一貫性をもたせようとしたのであるが、彼以後の思想と対比するとき、少なくとも二つの問題点を指摘しておく必要がある。第一は、彼の卓越した点であるが、彼は初めて認識論としての事実の領域と、倫理学としての価値の領域とをはっきり区別したことである。彼の経験的人間学の構想は、まず事実と価値の領域を別々に扱うことであった。これは、カントの理論理性と実践理性を区別する先驗的人間学の構想と対応している。しかしヒュームは、事実と価値を区別したが、この二者のかかわり方をまともに問題とすることがなかった。従って彼以降の倫理学は、ベンサム、ミル、スペンサー等の自然主義倫理学や、グリーン、ブラッドレー等の形而上学的倫理学において、事実と価値の問題が錯綜し、一方によって他方を定義できるとするような考え方がなされた。少なくとも、G・E・ムーアの《倫理学原理》における問題意識は、ここにあったということができよう。しかし、結論をあらかじめ先取していえば、ムーア以降の分析哲学における倫理学の立場は、事実と価値の問題を正面に据えながら、同時に英国経験論の伝統であった、倫理学を広く社会的な実践の立場で捉えようとする面をおろそかにすることになったのである。第二は、ヒュームの完全に時代的制約を受けた点であるが、彼を含めた経験論は、社会的実践的な立場で倫理学を扱う伝統をもちつつ、同時に全く歴史的意識を欠いていたことである。人間社会を歴史的行為の観点からみることのできないことは、経験論の最大の欠点であり、この欠点を分析哲学もまぬがれることが

できないでいる。経験論のこの弱点を最初に克服しようとした思想として、プラグマチズムを取り上げることができるであろう。

## [ 2 ]

メタ倫理学の方法を、最初に明確な形で提起したのは、G・E・ムーアの《倫理学原理》である。メタ倫理学の方法は、直接に規範や正しい行為の実践的研究をするのではなく、この規範や行為を価値語や価値命題として捉え、その意味や正当化を研究するものである。英国経験論における倫理学は、社会、政治、国家等の広い分野を扱う実践的倫理学であり、その後のベンサム、ミル等の功利主義道徳も、社会改革を志す実践的な規範や行為の規準を問題とする。これに対し、ムーア以降のメタ倫理学は、実践的価値でなく、かかる価値を言語分析の問題として処理しようとする。

まずムーアは、善の規範的価値の問題には、適切な証拠——証明と反証——は何も提示できないという。すなわち、善は定義できない、対象が客観的にもつ非自然的性質で、これを捉えるのは直覚によるほかないというのである。これがムーアの主張する非自然主義・直覚主義・客観主義である。ところで、ムーアがこの自説を擁護し、主に19世紀の英国の自然主義的倫理学や形而上学的倫理学を攻撃する武器に用いたのは、〈自然主義の誤り〉という概念であった。しかしこの概念が、倫理学上の自然主義や形而上学を、自然主義の誤りを犯していると攻撃する前に、果してムーア自身の非自然主義的直覚説を擁護する武器になるのかどうかは問題である。この点を厳しく批判したのは、フランケナの《自然主義の誤り》と題する論文であるが、ここではこの問題に触れず、逆にムーアが実際に自然主義の誤りを攻撃する武器に用いた例を検討してみよう。

ムーアによって、「自然主義の誤りを最も無邪気に飾り気なく用いている」代表とされるのは、J・S・ミルの功利主義道徳である。ミルの〈最大幸福〉の功利原理は、幸福を究極目的として望ましいもの(善)とする立場であるが、ミルはこの原理を証明しようとして、「何かが望ましい(*desirable*)ということを示す証明は、人々が実際にそれを望んでいる(*desired*)ということしかない」

と説明した。しかもミルは、人々が実際にそれを望んでいるのは快楽であるとみるから、ここに一見して自然主義的な快楽主義的功利道徳が成立するとみられる。これに対しムーアは「望ましいは望まれうるという意味でなく、望まざるべきもの、或は望まれるに値するものという意味である」と述べ、ミルは望ましいという価値語を望んでいるという自然語と同義と解する名辞上の誤りを犯し、更にこの混同から非自然的性質であるべき善を、自然的性質である快楽により定義する命題上の誤りを犯していると批判するのである。

ムーアによるこの自然主義の誤りの指摘は、自然主義対非自然主義の二分法において行われているが、これをヒュームの伝統から形を整えれば、事実対価値の二分法の問題として捉えることができる。望ましいと望まれたの混同の指摘は、価値語と事実語の同義化の問題であり、「快楽は人々が実際にそれを望んでいるものである」という事実判断から、「快楽は望ましい」という価値判断を演繹したという問題と解せるからである。

しかし、ミルはこの意味での自然主義の誤りを犯しているのであろうか。ミルは《功利主義論》の第4章、「功利原理はどう証明すればよいのか」の冒頭で書いている。「すでに述べたように、究極目的の問題は、普通の意味では証明できない。推理による証明ができないというのは、すべての第一原理に共通のことである。」少し後でも次のように書いている。「功利説が究極目的としているもの（幸福）が、理論上も実際上も究極目的として認められないようなら、ほかに何をもち出してみたところで、誰にも究極目的だと確信させることはできない。」すなわち、ミルが望ましいを望まれたで説明したのは、この二つの名辞を同義と誤解したわけではなく、また価値判断を事実判断で証明できるとしたからでもない。究極目的は、普通の意味——帰納と演繹——によって証明できるものではないのであり、この点ではムーアさえ、善を証明も反証もできないもの、その意味でムーアの場合は、善を直覚的なものとせざるをえなかったのである。しかしよく考えてみれば、善が証明も反証もできないからといって、善が直ちに直覚的であるとするのはおかしい。善を情緒的だと考えてもよいのではなからうか。直覚主義と情緒主義とは、どちらも直覚と情緒的態度の

証明ができない点で共通しているのであり、だから後に論理実証主義倫理学の系統は、善を情緒主義的に捉えてゆくのである。

ともかく、ミルの究極目的は、ミルが当時の自由主義的な社会改革の思潮のなかで、かくあるべしと共感した人生体験上の信念であり、そのようなものを敢えて証明せよといわれれば、ミルは「人々が実際にそれを望んでいるから」というしかいいようがないと答えるわけである。ミルの証明は、フランケナのいうように、「証明という言葉のいっそう広い意味において」使われているのである。実践倫理学上の証明は、事実と価値の二分法において、決して一方による他方の演繹や帰納の問題ではない。ミルの功利原理は、最初から社会的政治的現実のなかで、望ましいものを実現しようとする規範倫理学であった。最大幸福の原理は、当時の社会に一つの理想を掲げ、これを実現しようとする規範意識の表明であったのである。ムーアの倫理言語の分析と、ミルの実践倫理学とは、初めから文脈のちがう、お互いにかみ合うことのない、関心の対象を異にするものであったといえるであろう。

### [ 3 ]

ムーア以降のメタ倫理学は、ムーアの自然主義の誤りをヒュームの伝統に復帰させ、倫理言語の研究に事実と価値の二分法を鉄則としてゆくが、同時にムーアの非自然主義的直覚説を拒否し、一般に非認識説の立場をとった。前期のヴィトゲンシュタインや論理実証主義者のM・シュリック、A・J・エヤー、カルナップ等は、意味の検証性理論に従って倫理学を吟味し、情緒主義を主張して価値判断における認識性を完全に拒否した。このことは学としての倫理学を否定したものであるが、よく考えてみると、事実認識によって価値認識は不可能であるとするものであるから、これによって価値の領域は否定されただけでなく、むしろ逆に、事実によって価値は証明できないということを明らかにしたものと読みとれる。すなわち、価値を情緒として認識から解放したと考えられるのである。

しかし、事実と価値の二分法において、価値を事実から完全に分離すること

は、価値を事実から解放すると同時に、価値を無限の混乱へ誘い込む危険がある。スティーヴンスやエドワーズの努力は、価値は事実から原理的に独立しているとしても、なおかつ価値の領域に事実が占めうる影響を、まず見定めることから出発しているのである。かくしてスティーヴンスの《倫理学と言語》は、価値命題そのもののなかに、認識的要素と情緒的要素を認め、二者のかかわり合いを検討する。そして情緒的要素を、認識的理由づけの全く及ばない領域として確認する。すなわち、情緒的態度に対しての認識的理由づけは、論理的でなく心理的支持理由を表わす。倫理判断において、情緒(価値)と支持理由(事実)とは論理的に独立しており、演繹や帰納は情緒に対する心理的支持理由の役割を果たすが、これによって情緒を特徴づけることはできても、情緒を定義することはできない。情緒に対しては、最終的には、情緒による説得が可能であるが、ここに至ればもはや人々は、お互いに相手を説得するための正当化の根拠を全く見出すことができない。その後のスティーヴンスの反省は、《事実と価値》において、心理主義的色彩を強め、「態度における不一致」に加えて「態度における不確実」という概念を導入している。これは前者が相手を一方的に説得する方向で考えられたのに対し、倫理的言明の誤り易さ (*fallibility*) を認め、態度の主張者はお互いに相手の態度を尊重し、相手の理由の提示によっては、自分の態度にも変更の余地のある点を強調しようとするものと思われる。それで彼は、在来の「Xは善である」を、「私はXを是認する」「同様にせよ」の二文と等値とした解釈を、「Xを是認しよう」の控え目で勧誘的な一文に改めた方がよいと考える。この方が態度の一致は生み易いであろうが、たとえ態度が一致したとしても、その一致したことを正当化する根拠は依然として見出せないのである。

自然主義と情緒主義を結合しようとするエドワーズも、《道徳的論議の論理》において、価値文を記述的と情緒的に分け、更に後者に記述的特徴を求めて二者の接近を計るが、これは、スティーヴンスが、態度のなかに態度における確信と態度そのものとを区別したのと平行する。ただエドワーズには、スティーヴンスが、態度が一致すればともかくそこで倫理的問題が終るとしたのに

対し、更に納得のゆく理由づけを行ない、倫理学の探求を続けねばならないとするその意気込みが違うだけである。ヘアーの《道徳と言語》も、命令文に記述的と評価的の要素を分けるが、原理的にはスティーヴンスンの方法と変りない。その後のヘアーの反省は、《自由と理性》において、主観主義と客観主義の中道をめざし、人間は道徳的にものを考えるとき、自分の意志を普遍化してゆかざるをえないと説くが、この意志の普遍化を正当化する根拠は見出せない。モンローに至ると、彼は《経験主義と倫理学》において、情緒に義務意識を含ませて、情緒が衝突するとき、これを解決していずれかを優先的に選ぶための乗り越え (*overriding*) といった倫理的な心の働きを考えている。

以上の諸説は、在来の規範倫理学と絶縁しながら、しかも言語の情緒能力のなかに、単なる好き嫌いや任意の命令に終らぬ意欲の力、情緒的結合力といった働きを認めてゆこうと努力しているように思われる。しかしメタ倫理学は、言語分析を方法とするため、記号や言語を媒介とする間接知だけが問題となり、実践的倫理学の如く、倫理学を広く社会的実践の立場で捉えることができない。しかしメタ倫理学は、最初から直接に社会的実践と関り合いをもたないことを志すものであるとしても、その方法は逆におのずと、社会的実践を行わない社会的立場を表明することにならないだろうか。

無論、なかにはトゥールマンの《倫理学における理性の地位》におけるように、社会的道徳を問題とする立場もある。トゥールマンによると、倫理判断は人の満足や義務の感覚を変更し、人の懐いている道徳経験や態度を、誤っているとして修正するのである。かくて彼は、道徳経験の変革的な面を重視し、倫理学を、共同社会の成員の願望や行為が、調和してゆく過程を統御する役割を果たすものとする。そして、この役割を実際に果たすものとして、理性の理由づけの機能を強調する。彼のいう理由づけは、単に事実的理由づけでも情緒的理由づけだけでもない。このような区別をせず、あるものを善とする理由は、そうするだけの価値をもつから〈是認するに価するもの〉と考えるのである。このように考えてゆく限り、彼の思想は、倫理学に社会的変革をする機能を与えているかにみえる。しかしその先は、この期待を裏切るものであった。



彼によると、この理由づけの機能は、理性づけを正当化する規準に合わせて、二つの型に分かれる。第一は、ある社会の道徳的規則を規準として、各行為の正邪の理由づけがなされる。第二は、この道徳的規則が衝突する事態の生じたとき、「社会の成員の困難を減ずる」という究極的な道徳原理を規準として、行為の諸結果を熟慮しつつ、理由づけがなされる。こうすると、確かに行為や規則は正当化の根拠を十分にもてるように考えられるが、実際には、この理由づけの機能は決定的な制限を負わされている。第一の理由づけは、社会の道徳的規則そのものには不可能である。たとえば、約束を守ることを掟としている社会で、なぜ約束を守らねばならぬのか、と問うことは同語反復に等しい。第二の理由づけは、この社会の道徳的規則に疑いがもたれても、人生観全体の善悪が問題となる場合には適用できない。たとえば、キリスト教的人生観と回教的人生観のいずれが善いか、という問題となれば、究極的な道徳原理も適用できないのである。従って、各社会の道徳規則や人生観は、事実上そのまま認められるに等しく、トゥールマンの理由づけは、価値にあるがままを認める一種の保守的な自然主義に帰着してしまうのである。

また、ライヘンバッハの《科学哲学の興隆》における如く、情緒に社会的結合力を認めてゆこうとする注目すべき立場もある。彼は道徳的な目的意識を、各自の意志決定に任す。そして一度目的が決定すれば、その目的に対し一定の行動（手段）をとることは、論理的な伴立関係におかれる。「君はタバコをすうべきでない」といえば、それはその人が健康であろうとする目的から導かれてくる。すなわち、これは、「もし君が健康であろうとすれば、タバコをすうべきでない」という伴立言明の形をとる。ここまでは事実認識の立ち入れる領域である。しかし、健康でありたいかどうかの意志決定は本人に任される。しかも、ライヘンバッハは、意志決定を各自の好き勝手にできるものと考えているのではない。彼は民主的原理を、「すべての人は自分自身の道徳命令を打ち立て、万人がその命令に従うように要求する権利がある」と規定する。そして、このようなさまざまな意志が、集団のなかで摩擦し衝突し競い合うことが人々を倫理的に開発する推進力になるし、意志的態度の形成や変更も行なわれて、

そこに社会組織の力、共通の利害を見出してゆく社会階級の力、協力的集団の力、言論や著述の力などが形成されてゆくと考える。ライヘンバッハのこの思想は、ムーア以降の倫理分析に欠けていた、倫理学を社会的立場で捉えようとする注目すべき内容を含んでいる。彼は、人間の情緒能力に社会を形成してゆく力を認め、経験論の伝統であった、倫理学を広く社会的な実践の立場で捉える問題意識に復帰してゆく方向を示したのである。しかも、特に重視すべきことは、彼は倫理学の問題を、個々の意志の積み重ねとして、いわば下からの倫理学として捉えようとしていることであろう。

しかし、彼は倫理学をこのような方向で捉えようとしながら、どうしても従来の経験論の限界に踏みとどまらねばならなかった。それは、経験を知識の問題とみる経験論の伝統を、分析哲学も原理的にまぬがれていないため、社会をどうしても実践的発展的運動の場として捉えることができないことである。元来ライヘンバッハの提起した、さまざまな意志、摩擦し衝突し競い合う集団、そして社会組織、社会階級、協力集団、言語や著述等の力は、すべて主体的な人間を軸として行なわれることであり、これは、社会を平面的空間的ばかりでなく、同時に立体的時間的にも捉えてゆかねばならないことを物語るものであろう。

#### [ 4 ]

ベーコンは、認識の唯一の源泉を経験に求めたが、この経験は感覚的経験であった。しかし、経験をこのように考えると、感覚は単に意識に属するとみられるため、経験論の問題は、認識論的には主観対客観の問題、倫理的には事実対価値の問題となり、主観や価値は意識であり、客観や事実は意識の外にあるものとされる。この立場はバークリにみられるように、感覚に対応する物も結局は主観化され、経験は心理的観念的なものに同化してしまった。倫理学上の情緒主義も、事実は説得的効果をもつものとして、情緒に同化されてしまふ。従って、このような情緒に結合する力を考えても、知識の問題としては、この情緒を社会的実践的結合力として根拠づけることは不可能である。

元来、経験という語は、二重の意味をもっている。それはまず、客観的なものを意味している。経験は、経験の事実、実際に経験したことを意味する。しかしまた他方で、それは主体的なものを意味している。経験は、経験するものの経験であり、経験する主体を除いては考えられない。経験はこの意味で、主体的な行為と客観的な事実の両方を、うちに含んでいる。更に経験 (*experience*) という語と、実験 (*experiment*) という語は、共にラテン語の *experiri* (試みる) という語から出ている。経験とは、すでに実験なのであり、行為主体と客観的な事実(環境)との間の試行錯誤的な運動を前提としている。経験は、行為主体と対象との間のダイナミックな相互作用によって形作られるということができよう。もし、経験が本来、かかるものと考えられるならば、それは経験論の前提とする如く、原子論的な感覚的経験の結合によって構成されるものではない。経験は、経験のうちに、結合と連続を含む運動である。従ってこのような経験は、単に与えられたものとして、過去にのみ関係するものではない。メタ倫理学にとっては、社会の掟、習慣は、主に与えられたものとして扱われた。言語も与えられた言語として、その分析が問題とされた。しかし、経験は元来実験なのであり、与えられたものを変化しようとするものである。経験は未来を指向するものなのである。また、経験が与えられたものとしての過去と、これを変化しようとする未来を含む、結合と連続の運動であるとするれば、経験はみずからのうちに、運動の推理と論理をもたなければならない。論理は経験のうちにあるのである。

このような方向から、英国経験論を批判的に発展させていったのは、プラグマチズムである。パースは、論理的には経験的思考の探求方法を、疑念と信念の関係から捉えるが、これを生物体と環境の問題として捉え直せば、衝動と習慣の関係となる。パースによれば、信念の形成も、元来、習慣を確立するためのものである。このようなパースの思想を、論理としてよりか、環境と行動主体の客観的な認識の問題として徹底させたのは、デューイの功績であろう。デューイの倫理学は、社会的な人間生活を、生物学的進化論的な基礎の上に確立しようとする。人間は一個の生物として、ある環境のうちに生活し、この環境

の刺戟にうまく適応してゆかねばならない。かかる生物体としての人間にとって、感覚は単に意識現象でなく、身体的行為主体の突端である。環境の刺戟に対し反応する作用の尖端である。習慣は、刺戟と反応とが調和した形を意味する。しかしこの適応がうまくゆかない場合に、行為主体は、環境へよりよく適応してゆくのを妨げる色々な困難を解決し、新しい反応の仕方を見出してゆかねばならないが、この役目を果たすのが科学認識の実験的方法である。プラグマチズムにとって、認識は初めから、環境へよりよく適応してゆくために有用な道具なのである。

デューイは《確実性の探究》のなかで、在来の功利主義の欠点を指摘して、科学認識の方法を導入しなかった点にあるとしている。望まれたと望ましいとの区別は、人々が好みや欲求や楽しみの起った諸条件を知り、その働きの結果が何であるかを知ったときに生まれる。すなわち、望まれたものは、科学認識によりその起こりうる諸条件を十分に予見できれば、望ましいものになると考える。この場合、科学認識は単なる事実認識でなく、〈環境へのよりよき適応〉という一種の究極的な規範を軸として、望まれたものを望ましいものにするための価値認識を含んでいる。従ってデューイの倫理学は、望まれたものと望ましいものとの間に、質的な断絶はない。二つの望みは、科学認識により接続しうる自然主義倫理学である。

この倫理学は、感覚的認識論の如く、事実と価値を平面的に裁断したり、メタ倫理学の如く、事実と価値の関係を静息的に分析することにとらわれない。事実から価値が演繹できるかとか、価値判断のなかに事実がどれだけの役割を果たしているか、といった分析は、静止した言語概念の領域において、事実と価値を分離することから起こる抽象的な議論である。E・H・カーも《歴史とは何か》のなかで説く如く、真理という言葉が事実と価値の両義性を示しているように、変化の世界では、この二つがからみ合うどこかに真理が求められる。事実と価値は、行為主体と環境との間のダイナミックな運動連関のうちで、何ものかを目ざして、分離と結合の探索的な運動を続けているとみなさなければならない。

## 〔 5 〕

経験論の伝統は、一般に、規範を立てることを避けてきたし、論理実証主義は特に、規範を拒否した。デューイの場合にも、〈環境へのよりよき適応〉は、衝動と知性、或は環境と行為主体との動的な相互連関を統御する最終的な規準として前提されていたのであろうが、この規範的前提は、非常に控え目で消極的な形で行われていた。経験論にとって、規範は形而上学的なものの考え方の名残りなのである。それにしても、デューイのこのような規範は、人間の社会生活のなかで、果たして役に立つ有用なものであろうか。

デューイの場合に、積極的に前面に出てくる目的意識は、目的と手段との連鎖的な因果関係のなかで捉えられる。手段と切り離して、人間の現実の実践的行為に直接役立たぬ遠い目的の設定は無意味である。彼は、《古い個人主義と新しい個人主義》のなかで、遠い理想の設定は現実の固定化と対応すると批判し、他方で金銭追求的な現実を否定している。そして新しい理想は、現実の諸条件をよく分析するところから生れると考え、科学と技術の力を、人間生活の目的に利用する新個人主義の探求の必要性を説いている。すなわち、彼は、現実を金銭追求的であると分析し、そこからこれを変革するような人間生活の目的を設定することを説いているのである。

しかし、この目的を設定するのに、〈環境へのよりよき適応〉という規準は、何らかの役割を果たしているのであろうか。この規準は、人間を生物学的進化論的基礎から捉えたものである。人間は生物体とみなされている。人間は生物体として、社会生活を営んでいると考えられている。確かに人間も、他の生物体と同じ生き方をしている面がある。すなわち、植物と同じく生きてゐるし、動物と同じく生きてゆくし、たくましくも生きてゆく。また知能の高度に発達した動物として、環境にうまく適応して生きてゆくこともできる。しかし、人間は他の生物体と異なり、未来に目的を設定し、価値を追求し、その実現を達成しようとする創造的行為者である。人間はかかる存在者として、よく生きてゆかねばならない。

だが、この意味でのよくは、デューイのいう環境へのよりよき適応とは異なるものではなからうか。デューイのいうよりよきは、うまく生きてゆく意味が強いのではなからうか。彼が現実を金銭追求的と分析し、この分析からこれを変革するような人間生活の目的を設定しようとするとき、すでにこの目的は、環境へのよりよき適応では全く処理のできない、人間がよく生きてゆくための目的設定を意味しているのではなからうか。そうだとすれば、デューイの場合にも、すでに人間を単に社会的動物とみなすような規範の設定は必要ないのであり、もっと身近に、目的と手段との連鎖のうちに、人間がよく生きてゆくための変革のバネとなるような目的設定を探し求めていたことになるであろう。

もしデューイが、人間を主に生物体として考えていたとすれば、それは彼が経験を、単に生物学的進化論の観点から捉えていたためであり、この経験を真の意味で、歴史的に捉えることができなかつたからではなからうか。人間の経験は、なによりも歴史的であり、歴史的創造行為を含むのである。なぜならば、歴史という語も、経験という語と同じく、二重の意味をもっているからである。それはまず、客観的な出来事 (*res gestae*) そのものを意味している。歴史は、出来事とか事件というような過去の事実を指す。しかしまた他方で、それは主体的な出来事の記述 (*historia rerum gestarum*) を意味している。歴史は過去の事実について書かれた記述を指す。歴史という語は、こうして過去の存在としての歴史と、書かれたものとしての歴史との二重の意味をもっているのである。しかし、注意すべきことは、この二つの意味が可能であるのは、歴史が〈生起する〉ものであるからである。そして、ものごとが生起するためには根源的な意味で、生起させる何らかの創造行為と、その作動者を必要とする。こうして、歴史は経験を立体的時間的にし、行為主体と客観的な事実との間のダイナミックな相互作用のうちで、形作られるものである。経験と歴史とは、根源を同じくするものといえることができるであろう。人間における経験とは、何よりも歴史的経験なのである。ヒュームの構想した経験的な人間学は、歴史的創造行為を基礎とすることによって、一層完全なものに近づくのである。

歴史は、人間の生存に必要な三つの契機を、そのうちで捉え、究明してゆく

ことが可能である。すなわち、人間の主体性的要求と、人間の環境に対する客観的認識と、人間に対する社会的制約という三つの要素である。事実と価値の問題は、単に言語上の分析において明らかにされるものではなく、人間が歴史的創造行為者として、よく生きてゆくという面から、根源的に問い直されねばならないであろう。