

# φαινομενον

## 現象学年報

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie  
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan  
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

**KAIL**

19

日本現象学会編

2003

# λογος

# 「悪」の志向的分析

## 下店栄一

### 一・はじめに

そもそも「悪」、もつと一般的に言えば「ネガティブな価値」の哲學的究攷は、西欧哲學の歴史に於いてはそれ自身として主題的に扱われることは稀であつたのではないが、一般的に我々の日常的な常識に於いても、哲學探求の問題としても、我々の生きる具體的現實とは、たとえ大部分が「善」で成り立っていると看做され得ないまでも、その具體的な經驗の世界と云うのは少なくとも「善」と「悪」がほぼ半分ずつ占めてゐるに違ひない、と漠然と思ひこんで来たように思われる。しかもその上「悪」の問題と云うのは、哲學や神學、宗教一般の関心事の中で、実は氣になる胡散臭そうな問題だが、主題的に問題化するには、何となく厄介で触れないことにこしたことはない問ひの一つである、と云うふうにはそれは看做されてきたのではない問ひの一つか。その根柢は何なのか、と云う問ひに思ひをいたすと、容易に二つの点に氣付かされる。一方では、それは西歐理性の本質と限界の問題であり、他方では、それが因つてきたるもう一つの傳統であるユダヤ・キリスト教文明の傳統という立地性の問題に我々は氣付かされる。

前者では、パルメニデスの「(何故なら)知と有は同一なのだ」と

いうテーゼが立てられて以来、「無」、「偶然性」、「無限」、といった存在についての問ひを問題にすることを難しくしてしまつていた。価値に於いての「悪」の問ひも又西歐理性が問ひうる問題の限界を超えていたのだ。

よく知られてゐるようにユダヤ・キリスト教の傳統のもとでは、單純化を敢えてして言えば、「悪」の問題は寧ろ「悪の起源と根柢は何か」を問ふことで「罪」の問題という地平において様々な角度から主題化されてきたと言つてよいであらう。

勿論このいづれをもはつきりと問題にして、初めて西歐文明の歴史そのものを全体として批判的に見直すと言ふ試みを「価値の逆転」を通して達成し、天才の創造への独自の意志とその純粹にして高貴な生を積極的に肯定すると言ふ新しい人間の在り方のヴィジョンを確立するのを自分の哲學的究攷の課題として企てたのは、ニーチェであつたことは勿論よく知られてゐる。

「価値」については、もう一つ触れるべき問題がある。それはかつて古代ギリシヤ、とりわけアリストテレスによつて、「価値の原理」は「Causa Finalis」として、既に自覺的に主題化されてゐた。しかし

近世になると知とその妥当性そのものが問い直され、デカルトによる「知の偏重」の為に、爾來存在の問題は、価値が剥奪された物の存在が認識論的に追求されることになり、価値の問題はなかなか主題化されることがなかったように見える。勿論、パスカルの努力があり、ライプニッツの優れた企てがあった。

就中多くの誤解に紛れてきているものの、ライプニッツの卓見は「機械論的な因果律」を排しそれを「目的因」と置き換えることによって、前者を實在の原理とするスピノザとそのラディカルな形而上学を克服しようとする。即ち機械論的因果律に支配される自然を専ら実体と看做す当時主流の存在論を否定して、ライプニッツは寧ろ「目的因」を原理として持つ非物質の世界に本来の現実を見出して行く。そうすることによって、自由も、モナドに窓がない（外からの影響がない）ことも可能になったことはまことに注目し値する。

ライプニッツのこの画期的な企てがカントでさらに稔り多くなり、カントは、物としての自然という存在だけでなく、それを超えた實在への視点によって人間の存在を捉える可能性のホリゾントを、即ち機械的因果律ではなく「価値」が支配する現実の世界を開示して、倫理学的基礎付けを図り、それを主題的に哲学の問題として問題化し得たのであった。

まさにこの可能性の基礎を準備することで又ライプニッツは、theodiceeという限られた地平であったにしても、初めて「悪」を主題として深く究致し得たことに注目しよう。これはまた、究極の實在を、「機械論的運動因を原則とする物の世界（此処では無限分割が可能）を超えて「目的因」の支配する精神の世界に見出したことと対応する。この實在に於ける価値世界優位の伝統は、カント、フイヒテを経由し

てヘーゲルの精神の形而上学を可能にして行くことは、よく知られている。<sup>7)</sup>

さて、現象学的方法に關して、一言自分自身への戒めの一つをここで述べておく。「・・・とは何か」と言う問いは、哲学的究致を潜在的に物の存在、そしてその本質への問いに還元してしまう。<sup>8)</sup> この問いの方が、実は与えられた現実そのものがあるがままに只管視するというような本来的な現象学的な取り組みから我々を逸らし、閉ざしてしまうであろう。そもそも現象学的なアプローチとは、最も広い意味で只管その与えられ方から現実があるがままに見ていく究致であり、それにより現実があるがままに自ら現象することで、現実そのものに肉薄する哲学の姿勢といつていい。<sup>9)</sup>

## 二．価値経験の優位

先づ「悪」の具体的な経験がどのようにして現実の現象として我々に与えられるのか。その与えられ方から見ていこう。<sup>10)</sup>

ちよつとした弾みに手が滑って、二十数年前に自分で作って長年使っていた、とてもいい志野の抹茶茶わんが割れてしまった。一瞬のことである。毎日、おうすを飲む手作りの茶わんがまっ二つになった。物の認識偏重主義的な立場からすると、先ず物としての茶わんが二つに壊れて統一を失い、その物としての対象の志向的経験の上に、茶わんの持つ「価値」が破壊され、「悪」が実現され、経験される。ところで、このような物の認識偏重主義的な見方を「問題にし」て、「括弧に入れ」てみることは出来るであろう。そうするとどうであるか。

このように私の具体的な経験そのものに現象学的還元を遂行する

と、すぐ気付かれることだが、「あっ」と思った瞬間、具体的な現実の体験では、茶わんの物としての志向的認識が先にあるのではない。

そうではなくて、まず価値としての「大切な」茶わんが突然壊れ、その価値そのものが失われたと同時に瀬戸物破片の「悪」いう価値の志向的経験が先に体験されるのだ。価値の志向的経験が体験されて初めて（それにあだかも誘発されるようにして）物としての茶わんの志向的認識が可能になる。覆水盆に返らずでも「何とか直らないものか。漆でとめて金箔を張ればどうか」等と思ひ直して、二つに割れた抹茶茶わんを手にして入念に取ってみるのは、この物の認識の志向性に於てである。普通の日常的な経験でも、西欧哲学の伝統にあつても、この価値経験の優位性は、物の認識偏重主義的な先入主や自然主義的偏見によって覆われているのではないか。この価値経験の優位性をはっきりさせる為に、分かりやすい別な例を更に二つばかり見てみよう。

例えば、今この原稿を書いているコンピュータのモニターには、実を言うと細かいゴミが一杯ついている。しかし、いまの私には、そのごみは物の経験として、気付かれない。と言うのは物の認識について言われる「注目」という特別な認識の関わり方が欠如していることによるのではない。そうではなくて、むしろ、ほこりの「価値」が（この場合重要性といつてもいい）志向的に体験されないが故に、物としてのほこりが気付かれないのだ。「Shut Down」というボタンにカーソルをおき、コンピュータの電源を切る。プリンター、スキヤナー、スピーカーの電源も切れているかどうか、確認しているうちに、モニターは、電流がきれて、暗黒になる。するとコンピュータのあるデスク上に一面うっすらとついている（物としての）ほこりにその時先ず私は気付くよりも、その微細なほこりの「価値」に気付かされ、そ

れに引き続き誘発されてモニターにうっすらと白い粉のように着いているほこりに気付く。それは「あるべきではない」もの（即ち「ネガティブな当為」として、私はその「汚れている」と言う「悪」を先づ志向的に体験し、それに触発されるように物としてのほこりに気付くという認識が初めて経験可能になる。

今朝、薬局へ出かけた時のことである。駐車場に戻ると、愛車のドアがへこんでいて、誰かがぶっつけてこしらえた痛々しい擦り傷まではつきりといっている。物の認識としてのでかい痕だからではない。この「壊れた、でかい痕」は、「悪」についての志向性を持つ経験としてまず体験される。それから注意深くそのぶつかった傷痕がどんなにひどいか、修理するにはどのくらいかかりそうだとかに思いをいたして、矯めつ眇めつその物のあり方を知ろうとする。物の知の経験に対して価値の志向的体験の優位性が我々には自分の具体的な体験を振り返ることで、明らかになるであろう。

### 三、価値体験の多重的志向性

少し話を元へ戻して、割れた抹茶茶碗である。この例の茶碗の体験をさらに先入観を括弧に入れてあるがままに見つめると、価値経験の志向性が単一でなく、シンプルでないことに気付く。それはむしろ複合的多重的な志向性である。二つに壊れた、駄目になった茶碗の「悪」の志向性は、元の壊れていない完全な茶碗の「善」の志向性を同時にその体験の志向性そのものの中に否定されたものとして、含む。ことに気付くであろう。この例の場合、壊れる一瞬前の完全な茶碗の「善」が「あったもの、更に何時までも又何時もあるべきもの」として、まず与えられている。と同時に、

その否定としてまた見るも無慘に傷んだ茶わんがその価値を一瞬にして失い、逆にその「悪」という志向の対象として実現され目の前にある現実としてはつきり体験される。前者は後者を可能にするより根源的な志向性として恒にある。

一か月前に買ったばかりの新車であつたこの愛車は、そのドアにふた目と見られぬ程ひどい打撲の痕のへこみと掻き傷跡をつけられていた。それを「ペイントのはげた凹み」という物的な志向の対象として気付くのは、まさしく「悪」についての志向的経験を通じてであり、この現前にあり、私を悲しみと怒りに突き上げる「何と言う酷いことをするのだ」という傷んだドアの「悪」が先ずきりきりと体験される。このような「悪」の実現が可能である為には、傷もつかずへこみもしていない、完全なドアという「善」についての志向的経験の否定が従属潜在的な与えられ方で同時に志向されていなければならない。このようにして、「悪」についての志向的経験は嘗つてあつた、そして常にあるべき「善」の志向性が否定される、と言う仕方と同時に「悪」の志向性と共に与えられる。

#### 四、使用価値と本来的な価値そのもの<sup>①</sup>

具体的な我々の価値経験の志向性は、更にまたもう一つ別な、区別されるべき多重性を持つている。それは他の目的にたいして手段としての役に立つ「価値」、他の価値に相対的に手段として価値を持つ「有用価値」の志向的体験と、他の価値には何の役にも立たないが他のものに相対的ではなくそれ自身が目的でそれ自体で「善」である、「その本来的な固有な価値」という区別がある。即ち我々の具体的な価値体験は「価値」の志向性の二重性をも、原則的にそして大抵の場合、ま

た同時に含んでいる、といつていい。この事態については、一般的に古くからよく知られているが、それは、プラトンやアリストテレスに於いては、寧ろその区別によつて、何にも役に立たないがそれ自身が「善」即ち固有に価値あるもので、それ自身が「目的」である必要性が強調されたのであつた。

ここで注目すべきなのは、我々の具体的な価値経験に於いては、原則的にそして大抵の場合、この二つの異なつた価値への志向性の重層が経験されると言うことである。知の探求としての学の遂行は、一方では、知とその遂行のプロセスが、それ自身で貴重であり、固有な「善」あることは、我々が恐らく一番よく知っている。それにも拘わらず、そのような知とその遂行が、実は、しばしば他の目的にも同時に有用であることも、十分知られている。哲学という知の探求が一方では本来的にはそれ自身に固有な意味と「善」なる価値があり、他方では、大学の教職を得、生計を立てるのに役立つという「有用的善」の価値とがある。その逆もまた事実でありうる。大学に行つて勉強をするという「善」が偶々職を手にする為だという有用性であっても、大学で学問をすることがそれ自身で「善」そのものあり、貴重な体験であり、またその人間の仕合わせの可能な条件でありうるし、事実そうである。

アリストテレスは、「ニコマコス倫理学」で「フィリア」を究明する時、「フィリア」とは、それ自身尊いのであるが、またそれは極めて有用でもある、と言つてゐる。勿論アリストテレスは、利用価値だけを目的とした「フィリア」は、持続しないし、「フィリア」それ自身の貴重さ、「善」そのものを十分体験することを逸することが多いことにも注目している。<sup>②</sup>

改めて言うまでもなく、カントの場合「kategorischer Imperativ」は、この人間が多の場合「有用」であるという區別を前提しながら、同時に価値経験の重層性に於ける人間そのものの尊さ、人間固有の価値そのものを目的とする人格とその意志の重要さを強調した、とも解することが出来る。一方だけの片寄りではなかったのである。

このようにして、我々の具体的価値の志向的経験をあるがままに見、只管あるがままにそれ自らを顕示させるならば、そのような具体的価値の志向性は複合重層的であり、その志向性が単一に見えるところは、我々の人為的な作為であることが分かるであろう。

## 五・現実とは「悪」である

さて我々は主題的に「悪」が我々の具体的経験にどのようなしかたで主として与えられるのかを問わなければならない。先に見たように「悪」についての志向的体験では、具体的な経験が複合的であるばかりでなく、その複合枝の志向性についても、それら二つの与えられ方（の方向）に、顕著な相違がある。

この与えられ方の相違をよく見ると、原則的にそして大抵の場合、一方の方は、「価値」は現実と言う相に於いて実現されてあると言う仕方と与えられてあり、他方は、「実現されるべき価値」の当為として与えられるという仕方である。前者は、「価値」が実現されていて、現実として与えられる場合であり、後者は、「価値」が実現されておらず、実現されるべき当為として与えられる場合である。この与えられ方は、いずれも、原則的にそして大抵の場合、そのように違つて具体的に体験されるのである。具体的に詳しく見てみよう。

では、どのようにして価値が、実現されていて現実として我々の具

体的経験に与えられるのであろうか。先ず「悪」は、原則的にそして大抵の場合、実現された価値、現実の一部としての現象として我々に体験される。我々が身の回りの具体的な現実を見ると、至る所に「悪」が実現されていると言う仕方と志向的对象として与えられるのだ。事実、我々の現実には「悪」に満たされている。

これに対して、「善」はどうだろう。「善」の現象の方は実現されていない、或は現実性を奪われたか現実とはほど遠い普遍的に何時も何処でも「実現されるべき当為」として、原則的にそして大抵の場合、我々の具体的経験に於いて与えられるのである。

「オセロ」の中で、デスデモーナは不貞というかけられた嫌疑に対して自殺という仕方と自分の操の潔白を証明する。オセロがデスデモーナの血にまみれた屍という実現された現実としての「悪」を体験するとき、どのようにして、その体験は与えられるのであろうか。その体験は、価値の複合的志向性としてオセロに体験される。若く美しい、自分を愛し続け、潔白にして誠実そのものの我が妻デスデモーナの生という「善」は永遠に現実から失われた「価値」としてと同時に「悪」が現実として体験される。この体験を可能にしているのは、一方では「善」が「ついさつきまであった、今もそして何時も何処であつてもあるべき当為」というモードで体験されており、他方ではそれ故にこそ、いまやその現実であるべき当為として与えられる「善」は再び元へ戻すことは出来ない、「もはや現実にはない価値」として、体験される。そうすることで、この血塗れのデスデモーナの死という「悪」は同時に「実現された価値」の現実として体験されることになる。即ち、一方は当為として、非現実のモードとして与えられ、他方は、眼を覆うべき「悪」の現実として現実として体験されるのだ。

だからあるがままたみると、この二つの志向性は、与えられ方の相  
が異なるものの、あだかも表裏一体、同時に、与えられる複合的  
多重志向性という現象的事態として自らを顕示する。

具体的体験に於けるこの「善」の経験に現れる複合的多層志向性の  
「構造」をもう一度主題的に明らかにする必要があるであろう。我々  
はもう一度、その根源性に立ち戻って、問いを立て直さなければなら  
ない。

そもそも、原理的にそして大抵の場合、我々には具体的経験に於い  
ては「悪」は現実の一部、まさに起きた出来事、そこに実現されたも  
のとして与えられる。

ヴェトナム戦争もイラク戦争もその殺人、破壊、残虐さに於いて具  
体的現実としてすべて「悪」でなくて何であろうか。

一昨年九月十一日のツインタワー攻撃のテロ爆破事件。アメリカ  
南部の諸州での度々起さる竜巻きの破壊、殺人と負傷の被害。最近で  
は、サウジのテロ爆破事件、モロッコの同時自殺爆撃。二千二百人以  
上の死者をだしたアルジェリアの大地震、コンゴのエスニック・  
クレンジング等々、現実の「悪」は数え切れず無際限である。

実際我々の生きる具体的な現実において「善」はその気になつて探  
さなければならぬ程僅かにしか実現されていないか、全然実現され  
ていない。原則として大抵の場合、「善」はむしろ実現されていない  
が故に、実現さるべきもの、当為として、与えられるのだ。それに反  
して、いわゆる「悪」の方は、至る所一杯に実現されている。我々が  
眼を向ける所に殺人あり、強盗あり、交通事故に巻き込まれての負傷、  
台風の被害、フェミニン、病苦、怪我、不正、不幸、不平不満、痛み。  
どこにもここにも「悪」は現実の一部として、実現されていると言

仕方与えられているのだ。単純化を恐れないで言うならば「現実  
は悪である」とさえ言い切ることが出来るほどである。ライブニッツが  
言うように、この価値認識は、アプリアリではなくてアポステオリア  
リである。以上からも明らかのように、「悪」の与えられ方というの  
は、原理的にそして大抵の場合、現実として、実現されている物や事  
態として、体験されるのである。

我々の具体的経験に於いては本来あつてはならない「悪」が実現し  
ている、として体験され、同時にあるべき「善」は実現されていなく  
実現されるべき、即ち当為として与えられるのである。先にも指摘し  
たように、我々の具体的経験の現実には、環境破壊、殺人あり、強盗あ  
り、台風の被害、戦争の破壊、飢饉、病苦、不正、不幸、不平不満、  
痛み、有限性、等々。どこにもここにも「悪」が実現されているのだ。

さて、モーゼの十戒である。『旧約聖書』の出エジプト記20:1-17  
を見てみよう。

十戒の内、第四の「安息日を忘れず、それを尊いものとして守れ」  
と、第五の「汝の父と母を敬え」以外の、その八つまでもが、(現実  
の一部として実現されている)「悪」を否定し、除去することを命じ  
ている、とすることが出来る。勿論、十戒は、また将来も又そのよう  
な「悪」を実現するな、と戒めていることは言うまでもない。

それは、モーゼにその十戒を神が与えた当時のユダヤ人達が禁じら  
れ否定されるべき悪行を専らにしていた、と言うことの証左と解する  
ことも出来る。更に、モーゼの十戒の普遍性は、過去の歴史上のユダ  
ヤ人、キリスト教信者はかりでなく、この二十一世紀の今日に至つても、  
ユダヤ教とキリスト教信者にとつても又戒律なのだと言うのは、現実  
はこのような「悪」が普く実現されており、「善」を実現すべしと言

う肯定の戒よりも寧ろ「悪」を排除し禁じるこの否定の命令の方がより具体的であり又より直接的だから多く選ばれるのは当然ではないか。

そもそもこの「十戒」の多くのネガテイヴな表示、即ち「悪」を否定する仕方の方が大半だと言うことの意味するものは現実そのものにもそのように様々な「悪」が、原則的にそして大抵の場合、実現されている事態を明確に反映し顯示する好例と言つてよい。

「悪」は、だから、原理的にそして大抵の場合、即ち本来的に現実の一部として実現されていると言う仕方、我々に体験される。

日常性に於いても、しばしば哲学的な理解に於いても共通である。「現実には善である」と言う極めて普遍的な我々の思い込みとは全く逆に先に触れたように具体的経験には「悪」は、原則的にそして大抵の場合、「具体的な現実には悪であり」、「それは悪に溢れている」と言う仕方、我々の日常性に於いて与えられるのだ。

## 六、「善」の現実経験

これに反して「善」についての志向的経験は、原理的にそして大抵の場合、「悪」と同じように実現されていると言う仕方、体験されるのだろうか。不思議なことには、実は全くそうではないのだ。「善」が、実際に実現されている場合の我々の経験の仕方をよく見ると、原理的にそして大抵の場合はその「善」が実現されていることに気が付かない、「善」の価値実現には我々は気がつかない、盲目であると言う仕方、与えられるのだ。それが気付かれるときは、「善」と言う価値は、現実には、不在のもの、実現されていず現実に欠如している、まさしくそれが故に、有るべきもの、実現されるべきもの、即ち「当為」と

してわれわれに原則として、大抵の場合、体験される。「悪」の与えられ方とは、よく引き合いに出される「色」のような性質の与えられ方とパラレルではなく、全く異なっている。

例えば病気になるて初めて、健康という「善」は気付かれるのだ。健康な時には、健康の「善」には、それを至極当たり前のこととして我々は気付くことはない。そして又歯が正常でありその Wohlfaulen と言う「善」は、それが実現されている時には、全然そのような価値として体験されることがない。「平和」や「仕合わせ」といった「善」についても、それらが事実として現実に実現されて与えられていると、我々はそれに全く気付かず過こしてしまふ、と言う同じ事態が見いだされる。よく言われるように、「親の愛情は、親を失うまで分からない」とは、このような「善」が実現されて与えられる場合を、それが失われた時と対比して見事に記述しているではないか。

このように見えてくると、我々の具体的な体験では「善」がもし実現され現実の一部として経験されるとすると、「善」は、原則的にそして大抵の場合、その「価値」に対して我々は盲目であり、気付くことがない、と言う仕方、与えられるのである。

それでは「善」は実現されている場合、具体的な経験に於いて志向的対象として我々に顕在的に経験され、盲目でなく全てはつきりと気付かれ与えられることはないであろうか。

もう一度、歯痛の具体的に経験される体験を見てみよう。歯茎の神経を抜く手術前の激痛を経験した人は少なくともないであろう。それを押さえる為に、歯科医が、モルヒネを注射してくれた。更にその痛みを暫く堪えていると、突然、歯痛は嘘のように雲散霧消する。その時の Wohlfaulen はどうだろう。それは文字通り Wohlfaulen であり、言葉に



形容し難い「快感」、痛みからの信じ難い「開放感」という「善」の経験は具体的であり、現実には「実現された価値」として体験されるのである。長い脱水状態の後、初めて水の湿り気を口中に感じる瞬間はどうだろう。その「善」の志向的体験は極めて具体的であり、個別的であり、顕在的であると言ふことが出来る。心の苦痛からの解放、例えばベルリンの東西を隔てていた壁が突然取り払われた時の東ベルリン市民の場合とか、イラクに於ける如く長い政治的抑圧の後、突然その組織が崩壊する。その直後のイラク人の「開放感」、体中至る所が厳しく圧迫されていたのが突然なくなったそのときの積極的な自由の実感の「善」は、はつきりと現実としてしかも何にも代え難く具体的に顕在的な志向性を持って体験される。

このように見てくると、「善」はそれが体験される寸前まで、具体的に実現化されていた現実体験としての「悪」が（これらの例では）突然破壊され、除去され、消却されたというように、「悪」が否定されることで際立ってはつきりと体験される「善」の直接的な経験は、志向性の複合枝としてその崩壊した「悪」の志向性を媒介として寧ろ強烈に実現されたものとして具体的に体験されることになる。このような複合志向性は、これらの具体的な例の場合に見られるように、時間的に前||後の関係に限られているように見えるが、先にも述べたように事実はそのような場合にだけに限られている、と言ふことは出来ない。このような現実として活き活きした「善」が志向の対象として経験されるには、その「善」に対応する「悪」はそれ（「善」）をあらかじめ可能にする「場所」として媒介すると言ふ仕方ですそれを支えるホリゾントと言ふ志向的経験に於いて複合的に与えられる。

具体的現実を実現されてある「善」をこのように *leitendartig* に志向

する価値経験は、「悪」の志向性が場所或は背景として働く「ホリゾント」に於いて志向性が同時に成立すること、即ち複合志向性と言ふ与えられ方で可能になる、と言つて良いのではないか。この事態を極めてはつきりととらえ記述しているのが老子である。

老子の「道徳経」の第十八章を見てみよう。老子は言う。

大道廢有仁義。

慧知出有大偽。

六親不知有孝慈。

國家昏亂有忠臣。

この有名な箇所は改めて言うまでもなく、老子がこの具体的な現実の価値体験の複合志向性をきちんと視野に入れての価値の志向的経験の洞察と言つていい。

ここでは、「大道」とは、それ自身「無」として本来有るべき一切の根源的原理をなす「道」が見失われ廃れ果てたという「悪」の現実のホリゾントに他ならない。そこに於いて、ポジティブな価値、「仁」とか「義」とかが気付かれ持てはやされ人々の意識に主題的に自覚され「価値」ある徳として求められる、という事態を老子はみつめている。「慧知」という（ものの善し悪しの）區別を絶対化しものに対する欲、執着を強める弁別に囚われ又それが自明性を持つてのさばつていいるという「悪のホリゾント」に於いて、為政者の大掛かりな偽善が我が物顔にまかり通るのだ。親子夫婦という最も親しい間柄で諍いごとや相互の信頼を裏切ることが絶えないという「悪のホリゾント」であつてはじめて孝行とか慈愛が褒め讃えられ優れた徳と言ふ当為とし

て求められるのだ。「国家」の秩序が乱れ、賄賂が横行し、不正が当り前という「悪のホリゾン」が現実であるが故に、「忠義」という君主をもち立てて国家秩序と正義を改めて確立する家臣の「善」が要請されて出現し重用され、それを褒め讃えるところがあるのだ。

本来的に「道」が万一実現し事実として我々によって具体的に生きられていた場合には、それは全くの自明で誰も気が付きもしない。現実に「道」としての本来の「善」が常にいきいきと生きられているのだ。その場合、改めて言うまでもなく「善」はリアルであり当たり前のこととして「善」の具体的経験は人の意識や口の端にも上ることがないと言うことだろう。だから老子の問題は、一言で言うと「仁」だ、「義」だ、「徳」だ、と断片的な「善」を説き大騒ぎをすることは何もないのだ、と言えるだろう。老子にとっては、このような断片的な「善」は、人為以外の何者でもない。老子にとっては、このような狭い意味での、断片的な「善」はそれに対応する「悪」と共に、人の意図的な計らい、謀ごととさへ言つて良い。このような「人為」に対して、老子は「自然」、人の人為的な計らいやその実行に対してそれを無力にする「無為」を説く。老子にとつては、「悪」も「善」も、「有名万物母」、すなわち、ものを「名付ける働き」、「言語」によって可能な区別、差異、弁別なのであり、それらを人は作為で作りに出す。何故弁別か。と言うと、人はものへの欲望を持ち、その所有を欲し、執着するが故にである。「悪」「善」という根本的な対立を含む全ての区別は人を惑わし盲目にし現実をあるがままに見ることを妨げる。だから「常無欲」によって初めて、現実をあるがままにとらえるのだ。人の日常的な「見」「聴」「得」は、まさに区別のはじめであり、それゆえにこそ「見えざるを視」「聞かざるを聴き」「得らざるを視

博える」という本来の「構え」こそが現実をあるがままに捉えることを可能にするのだ、と老子は言う。ここでは「悪」「善」の対は、より包括的な「人為」と「無為」の対立によって克服される、と言つて良いかもしれない。これは一体どう言うことを意味しているのか。ここで、我々に対して老子は何を訴えているのか。このようにして見ると、老子が本来的に言いたかったことは次のことであると云つていい。我々が日常性において忘却している、人為に惑わされずに元々本来ある存在とは、将にこのような我々にとつて当たり前で誰も気が付かないような仕方では「根源的な善」が浸透しつくし、自明なこととしてそのようなのだ。人為の区別に先立つ人間の本性としての「根源的な善」(これを此処では「道」と言つても良い)が明らかかな自明性をもつてごく当前なこととして気付かれることなく実行され生られているような与えられ方、「根源的な善」が現実として普く行き渡り褒めたり命じたりする必要もなく実際に我々自身によって当然な毎日の実行という仕方で生きられていると言つてそういう現実こそが、本来の人間存在のあり方なのだ、と言つていいのではないか。この点に就いての究放は、また稿を改める。

これに反して常識で、日常経験に於いて「善」と呼ばれる価値の普通の与えられ方があるがままに見ると、どうか。即ち、原則的にそして大抵の場合、「善」が我々に具体的に与えられる日常的な仕方とは、「善」が例えば「仁」、「智」、「健康」、「平和」、「無事」、「自由」、「正義」、「誠実」、「満足」等それらの名辞によって呼ばれその顕在的、自覚的にあるべき「善」として志向的に与えられる仕方と言つて出される。そしてこれらの「善」が、原則的にそして大抵の場合、与えら

れる仕方とは、具体的現実には実現されていないが実現されるべきものの、実在すべき価値、即ち「当為」として志向されているという与えられ方である。現実から欠如しているが故に又我々が実現すべき当為として志向的経験に与えられる仕方では、「善」は改めて意識され、気付かれ、希求され、それについて語られる。語られるばかりか、その実現を意志せよ、という命令と「挑み」がなされる。所謂道德とは「善」の実現をこのように我々に顕在的に挑み、命令する要請の体系である。

このように見ると、我々の日常性を肯定し促進する儒教や西欧の倫理学や道德の方向とは、老子の指摘する「根源的な現実」とはむしろ全く逆のことを求め、あきらかにしようとしていると言ってもいい。だから老子は言う。「善」「悪」と言う人為の差別を超えよ。「聖」を絶ち、「智」を棄て、「仁」を絶つて「義」を棄て、「功」を絶ち「利」を棄てて、只管「素」に戻つて「樸」(であること)を抱け。即ち「あるがままの現実」が我々の日常性にすつかり覆われて隠されているが故に、見えざるものを見、聞こえざるものを聴き、得(とら)えられざるものを博えることで「道」に生きる本来の無為自然に目をひらき、それへ立ち戻ることこそが我々の自性なのだ、と。

## 七. まとめ

最初に、知とその体験の偏重優位性に対して、我々の志向分析は、価値体験の優位性を明らかにした。具体的な経験では、価値の志向性はそれが単一でなく、複合的重層的であることを見いだした。「一般の思いなし」とは逆に、「悪」の志向的分析は、我々の「悪」の具体的経験に於いては、原則的にそして大抵の場合、「悪」は実現され、

現実を構成するその一部として与えられることを先ず明らかにした。我々の具体的な経験では、現実がすべて悪であるとさえいえるほど「悪」は圧倒的にとりもなおさず具体的に体験される。次に、「善」は、それが実現されている時には、自明性という仕方では、その価値は気付かれず、我々の意識はそれに対して盲目であることを明らかにした。そして、最後に我々の具体的経験として「悪」が実現し、現実の一部として体験に与えられる時、その複合的志向性の一部として、初めて「善」はその志向性の当為として、顕在的自覚的になり、価値実現の倫理的法の命令によって要請されることを明らかにした。最後に、以上の「悪」の志向的分析は寧ろこのような儒教的倫理的な枠組みを超えて、老子が言わんとする洞察に導かれ一体どのような在り方が我々の根源的な、人より本来の仕方なのか、という問いを主題化する可能性に到達した。

この究致は「悪」の問題が更に主題的に改めて根本的にもう一度問い直さるべきことの必要性も我々に示している。

(於 Palos Verdes, 二〇〇〇年六月十日)

## 註

(一)本論では、「悪」は最も広い意味での「ネガティブな価値」、同様に「善」は最も広い意味での「ポジティブな価値」を意味し、ここでは「悪」と「善」と言う言葉で統一した。即ちこの対は西欧の伝統的な区別では、ラテン語の *malum* と *bonum*、ギリシヤ語の *kakos* と *to ayathov*、仏語の *le mal* と *la bonte*、ドイツ語の *das Ubel* と *das Gute*、英語の *evil* と *good* に対応する。価値論では、「価値」そのものと、その *Träger*、*carrier* である「価値あ

るもの」等と言う区別をきちんとたてるのが普通であるが、本稿では、その区別の前の、具体的経験の与えられ方から、より根源的に対象をみていくことにその意味を見る。この「悪」の志向的分析をここで試みるのは、「悪の問題化」ひいては「価値の現象学」の Papadenuik と言う企てを意図している。

(2) ライブニッツは、その Theodicee でよく知られているように歴史的にゾロアスターニズムに起源を発する善悪の二元論 - de deux principes intelligents de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais - の伝統を形作り思索を「善」と「悪」の二つの原理の闘争を現実に見るといいう立場を Bayle も含めて Theodicee から批判している。この間にその世界観の例を見るのが出来たのではないか。§ 136 - § 148, W. G. Leibniz, *Essais de theodicée sur la bonté du dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal, première et seconded partie*, Insel-Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965

(3) \*Tò rap autò voeiv éortiv re kai eivac\* I, 19-3, [40k. 50S] Hermann Diels und Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemann, Zurich/Dblin, 1966.

(4) 厳密に言えば「悪」をそのものを与えられ方からではなく、その悪の因って来る原因即ち「悪の根源」への問うへ、「罪」は更に根源的な「原罪」の可能な条件を問う問題化の地平は移されて行った。「何故なら言うまでもなく全知全能にして完全、benevolentなヤエウエが何故故にアダムとイヴの「原罪」犯させ、彼の被造物とその世界に「悪」の存在を許し可能にしたか、という問題が中心を占めたからである、と云って良い。

(5) ニーチェでは、ユダヤ・キリスト教文明の基礎をなす Sklavenm-

ons の価値体系を批判否定してその克服を（その限りではユダヤ・キリスト教文明の「問題の地平」に依存しそれを超えられない）、芸術創造への意志の価値を持つユニークな独創的天才の生に肯定的に見いだすことで、「明日の人間存在」の展望を開示したことは改めて言うまでもないであろう。ここでは、彼の問題化の方向が限られている。我々の関心にとつては、むしろ Die Umwertung der Werte を可能にするその前提としての「具体的な「善」と「悪」の体験の志向的分析」をここで言うことを目指す。

(6) アリストテレスでは単に τὸ ἀγαθόν 又は τὸ τέλος と呼ばれて、実体の四つの ἀρτρία の一つとして問題化されたことは周知のことである。A 983a 24 ff. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford University Press, Oxford, 1958

(7) 歴史的背景で、もうひとつ蛇足を付け加えると、十九世紀末、いみじくも「価値」の「物性」に対する優位を在にみいだしたのはヘルマン・ロッツエであったことは、注目してよいだろう。そして、この伝統は、主としてテイルタイとシェラーと言う二人に受け継がれ二十世紀の豊かな発展にとつながっていく。

(8) τὸ εἶναι εἰρημὸν と云う問いの問い方は、言うまでもなくソクラテースに端を発すると言われている。ソクラテースでは本来むしろ、「徳」、「善」、「正義」、「愛」等と言う実は価値が主として問題にされた様に思われる。しかし、その後の西欧哲学史の発展の方向は、彼の意図とは、恐らく別の方向に発展して行ったように思われる。このように見えてくるとニーチェの Socratismus と云うソクラテースへの激しい批判は、ソクラテースその人とその思想そのものにとつ

ては、やや見当違いのようにも思われる。更なる究明が必要であらう。

γ) 言う還元とは、所謂還元主義の "Metaphysics eis anaglyphos" の意味であることは言うまでもない。ライプニッツははるかに狭い意味で用いているものの、G. E. Moore の言ふ naturalistic fallacy を不可避におかしていると言う意味でのあらゆる「還元主義」に該当するであろう。そのような還元主義のオペレーションとしては、「定義」、「説明」、「より普遍的な概念への subsumption」、「論理的推論」や科学における「法則を適応する(に還元する)」等にあきらかにみられる。§ 17, Discours de la conformité de la foi avec la raison, W. G. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté du divin, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*, Insel-Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965.

Naturalistic fallacy については以下を参照。George Edward Moore, *Principia Ethica*, Cambridge at the university press, 1956

(9) 例えは、「自分は方法としてシェラーのように、最も広い意味での現象学的方法を用いて説明していく。即ち、ものをその与えられ方から見ていく…。」三宅剛一、「人間存在論」講義、「序」、1955.

(10) 註1でもふれたように、「悪」も「善」も多義性を持つことは言うまでもない。しかし、この論致では、その問題については、触れないことにする。

(11) この「先にある」は、言うまでもなく時間の前後ではなくて、体験の基礎付けの連関に於ける「先立った」より根源的に基礎付ける」と言う意味である。

(12) この場合、茶わん固有の価値そのものは破壊されたままだが、直った茶わんの使用価値は割れる前の全き茶わんそれと変わらず同一である。

(13) 「触発される」ところでいったが、これは物の「機械的因果関係」ではないことに注意しよう。

(14) シェラーも気付いているように、我々の言語は、価値を形容する言葉を欠くことが多い。ワインの価値を記述するのに、「まろやか」だとか、「ドライ」だとか、「重い」、「軽やか」などというのは、その典型的な例であろう。

(15) この区別は、古代のギリシャ哲学からよく知られているように、the intrinsic and the instrumental values の区別である。The intrinsic value を対象とする志向性、instrumental value を対象とする志向性は、その与えられ方を見れば、前者はそれ自体を「目的」としてその価値を志向し、後者はそれ自身以外のものを「目的」とすることで、それ自身の「道具性」の価値を志向する経験と言うように言い換えることができる。

(16) アリストテレスは、このような場合を "κατὰ οὐρεβητικὸς" にと言うであろうが。

(17) 友は、友情のための友情と言う純粹にそれ自身を目的とした「固有の価値」でなければならぬ、と言うのは、似非儒者の偏狭な言説でしかない。真の友情で結ばれている友人こそ、その友情を他の目的に利用し役立ててもなおその友情は本来的な友情である、とアリストテレスがいつていることは、深い洞察を含む。(◎ Book VIII), Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, with an English Translation by H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, Mas-

sachussetts, 1994

(89) Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchest." Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 2. Abschnitten S. 429. *Kant's Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Band IV, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1911

カントは「明瞭に」このカテゴリー的 Imperativ の前に S.428 ff 次のように言っている。少し長いが、価値の問題を大要はつきり理解し問題にしているのだ。此処に引用してみよう: Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessem Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen. Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. この後、relative Wertheの下の Sache の區別して Person をその固有の本性がそれ (vernünftiges Wesen) を既に目的それ自身として、即ち単に手段としてだけでなく用ひながらなるものと名付けている。

(19) “原則的にして大抵の場合”は “primarily and for the most

part”の日本語訳と理解していただきたい。これは解明のはじめに現象学的に与えられたものと与えられ方を指示するが、解明の結果は“本来的な与えられ方”としてとらえ直されるであろう。

(20) ライブニッツは、アプリアリ・アポステリアリをアリストテレス以来、スコラ哲学に引き継がれていった所謂旧い区別の意味に用いている。すなわち、前者は原因からの認識、後者は結果からの認識を意味している。§ 44. Discours de la conformité de la foi avec la raison. W. G. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté du diu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal, première et seconde partie*, Insel-Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1965

(21) ライブニッツのアポステリアリ・アプリアリの区別が生きてくるのは、全知全能の神の善意と恩寵の知は言つまでもなく完全性のアプリアリであり、有限な人間存在に於いては、本来的にはアポステリアリな価値認識しか許され得ない、と言つ議論の根柢をなしているのは興味深う。

(22) The Ten Commandments from *Exodus*: 20: 1-7 [King James Edition 1949]

1. Thou shalt have no other gods before me.
2. Thou shalt not make unto thee any graven image, or any likeness, of any thing that is in heaven above, or that is in the earth beneath, or that is in the water under the earth: Thou shalt not bow down thyself to them, nor serve them....
3. Thou shalt not take the name of the LORD thy God in vain....
4. Remember the sabbath day, to keep it holy.
5. Honour thy father and thy mother....

6. Thou shalt not kill.

7. Thou shalt not commit adultery.

8. Thou shalt not steal.

9. Thou shalt not bear false witness against thy neighbour.

10. Thou shalt not covet thy neighbour's house, thou shalt not covet thy neighbour's wife, nor manservant, nor his maidser-

vant, nor his ox, nor ass, nor any thing that is thy neighbour's.  
(23) 勿論「嘘をつくな」と言う方が、「正直たれ」というよりも、よ

りあきらかであり、直接的・端的に倫理的命令を言い表わしている。何故なら、我々の日常性のコミュニケーションでは、お互いの言葉は事実を伝える真の言表である、という普遍的な暗黙の取り決めがあり、それを信じて我々は生き、行動している。だから、それが「当り前え」と日常性において普遍的に信じられ、自明と考えられ一般に受け入れられていけばいる程、そしてまさしくそれ故にこそ、その逆である「悪」が際立ち、気付かれることになる。

(24) この「慧知出有大偽」は、一見他の三行に比べて、逆のようであるが、実はそうではない。「小賢しい知恵が喜んで用いられ一般化する」と、それではとても気付くことのできないともなく大掛かりないんちきやかしごとが横行する」という意味で、まことに興味深い。

(25) 王弼によれば「六親」とは父子兄弟夫婦の六つの親族を指すとい

う。  
(26) 逆に「悪」がすっかり実現され、至る所に実現されて我々に具体的に体験されていると、我々の倫理的命令は、そのような「悪」を取り除け、そうあつてはならない、そのように行為してはならぬ等

と言う仕方をとる。「悪」を破壊する、取り除く、除去することの方が分かりやすい為に、そして、将来そのような「悪」が実現されぬように、実行しないようにせよ、と道徳的命令はモーゼの十戒の場合のように、「悪」を否定すると言う仕方で言い表されることが多い。

(下店栄一・しもみせ えいいち・カリフォルニア州立大学)