

## 倫理を超えるものとしての悪と正当化

越門 勝彦(明治大学)

倫理は、少なくとも伝統的な倫理学が規定する倫理は、行為の善悪を評価する基準を提示する。善い行為はなすべきで、悪い行為は避けるべきであるということを含意するから、倫理は規範として機能する。評価基準としてであれ、規範としてであれ、倫理が主な対象とするのは、いまだなされざる行為である。いかなる行為をなすべきかと思案する場面でこそ、倫理はその効力を発揮する。善悪の定義、善悪の判断基準を示し、善き行為を選択するよう私たちを導くのである。

では悪い行為が実行されてしまったとき、悪が現実のものとなってしまったとき、倫理はどのような役割を果たしうるのか。行為がなされて現実化した悪は、倫理の手を離れてしまうのではないか。もちろん、なされてしまった行為も評価の対象となりうることに変わりはない。とりわけ人によって評価が分かれる場合には、倫理は各々の意見に根拠を提供する役割を担いうる。また、悪しき行為に対して向けられる非難は内面化した評価基準に由来するものとも考えられ、そこでも倫理は機能しているといえよう。しかし、そこで倫理を前面に押し出すことは、交通事故の現場で負傷者を放置したまま、順守すべきであった交通ルールを説くことに似て、的外れなものとならないか。悪がなされてしまった現実においては、評価基準の確認とは別のことが重要になると思われる。

実社会では、人に危害や損害を加えるなど悪がなされれば、司法が発動して加害者を罰したり損失を補償させるなどして匡正を実行する。先ほどの例でいえば、負傷者は放置されないし、加害者には実力が行使される。こうした実力を伴う匡正の実行こそが、悪が現実化したときに第一になされるべきことかもしれない。

しかし、社会制度としての司法による正義の実現とは別に、個人は個人としてなされた悪と対峙する。なされた行為とそれが引き起こした結果をなかつたことにはできず、それがなされる前の状態へ世界を修復できるわけでもないが、現実化した悪に触発され、否定的感情を抱きつつこの悪をめぐってさまざまに考え、行動する。倫理に基づく評価や法による匡正とは距離を置いた仕方であくまで個人の営みとして継続されるそうした思考や行動が、なされた行為を意味づけ、悪として成立させる。いかなる現実もありのままに受け入れるだけの精神にとって、悪は存在しないに等しい。本発表は、悪を悪として成立させるのはどのような経験なのか、そこにはどのような要素が含まれているのかという問題を、ジャン・ナベール<sup>1</sup>の哲学を手がかりとして考えてゆく。

### 1 正当化できないもの

なされてしまった悪を前にして個人が求めるのは、ナベールの用語では「正当化」justification である。正当化が果たされていない、果たされなければならない、という思いが、それを実現するためのさまざまな思考や行動を促す。『悪についての試論』の第1章のタイトルは「正当化できないもの」l'injustifiable、最終章は「正当化へのアプローチ」となっており、正当化が悪の経験における最重要事項だということは

---

<sup>1</sup> ナベールの人物紹介や著作、その哲学の概要については次の文献を参照されたい。川口茂雄・越門勝彦・三宅岳史編著『現代フランス哲学入門』、ミネルヴァ書房、2020年。越門勝彦『省みることの哲学 ジャン・ナベール研究』、東信堂、2007年。

明白である。正当化できないものの具体例としては、戦争の勃発、残忍な行為、ある人々が被る屈従と生活条件の不平等、早すぎる死が挙げられている<sup>2</sup>。これらの事柄に対して、何らかの道德規範を根拠として判断するのではないが、それでも正当化できない、あってはならないという感情を私たちは抱くのだ、とナベールは説明する。(ちなみに、正当化できないものについては、起こってしまった出来事であり、なされてしまった行為であるという性質が、「取り返しがつかない」irrévocable という表現で強調されている。)

ここで注目すべきは、正当化できないという感情は道德規範を根拠としていないとナベールが強調している点である。この感情は、「規範が描く対立からは独立したより根源的な矛盾」(22, 2)を示しており、「規範の侵犯ではなく、無制約なる精神とこの精神が(そして私たちが)入り込んでいる世界の構造との癒しえない乖離を証しているもの」(24, 4)なのである。その理由は、正当化できないことは、規範に反した行為の直接の結果として生じたわけではないからである。戦争の勃発や社会的な不平等の存在がそうであるように、これらは、規範をもともしない個人が邪悪な意図のもとでなした行為によって引き起こされるのではない。誰も戦争を始めようあるいは人々を不平等状態に置こうという明確な意図を抱くことのないまま大勢が行動し、その集合的行為の結果として、戦争が勃発し、不平等が社会に定着してしまっただけである。そこには偶然的要因も絡んでいる。それゆえ、ナベールは「悲劇」とも表現する。つまり、正当化できないものは、個人による犯罪行為を典型例とする「道德的悪」だけでなく、災いとしか言いようのない事象も含むのである。ただし、ナベールは、自然災害のような純粋な物理的悪まで正当化できないと呼ぶわけではないとし(ibid.)、人間の意志と何らかの関係を持つ災いを議論の対象とすると述べる。この点に関して、ナベールは次のような考え方に異を唱える。すなわち、ある事態が発生するまでのプロセスにおいて、一般に道德規範が想定する意志的行為と結果の因果関係が見出されなければ、そこには人間の意志は関与しているとはいえず、したがって生じた事態を非難したり、正当化できないと感じたりするのは不合理である、という考え方である。

こうした災悪が外見上は偶然的で、それを罪や不正と断定させる規範がなく、ある意味では規定できないものだとしても、それらは人間のさまざまな決断が屈折して自然的、心理的、社会的な決定論へと組み入れられてできたものだ、と考えるよう促され、自らそう考えるようになる。この見地からは、私たちが正当化できないものと呼ぶこうした災悪に無関心なままで自己の正当化〔義認〕を求めるといふのがどれほど思い上がったことかがよりよく理解できるだろう・・・。(149-150, 148-149)

ある事態を生じさせようという明確な意図なしに一人あるいは複数の人が下した決断が、物理的、心理的、社会的システムを作動させ、いくつかの偶然的要因も働いて、災いとなる事態を引き起こした場合に、結果としてのその事態はもちろん、個々の決断もまた、正当化できないものだとナベールはいうのである。道德規範に照らして責任を問う時には、行為者の意志や決断と引き起こされる結果が一直線につながっており、結果までのプロセスが行為者に予測可能で制御可能であることが前提される。しかし、そのような条件が揃っていないと、決断は正当化不可能と見なされるわけである。

---

<sup>2</sup> cf. Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Les Éditions du Cerf, 1997(1955), p.21-22. ジャン・ナベール『悪についての試論』、杉村靖彦訳、法政大学出版局、2014年、2頁。以下、引用箇所後の丸括弧内に、原典のページ番号、邦訳のページ番号を記す。

(狭い意味での) 倫理的な悪と正当化できないものとの間のこのロジックの違いは、後者が、悪を被る人の苦しみを起点とし、その苦しみの意味や理由が不明のままであることが苦しみをより過酷なものにすると思えるところに由来する(「悪が何より正当化できないと断じられるのは・・・苦しみや引き裂きとしてその影響を被る者には、この決断はどこまでも無名のものであり続け、その意味を解釈しようとしても無駄だと思われるような場合である」148-149, 145-146)。功利主義の原理に従えば、ある行為がある人に苦しみをもたらそうとも、より多くの幸福を別の人々に与えるならばその行為は悪とは見なされない。しかし、苦しみと引き換えに得られる幸福の量とは関わりなく、ともかく自分の苦しみの意味や理由を見出せないまま苦しんでいる人が存在し、かつ、苦しみの遠い原因になっているかもしれない決断や行為の主体たる人々はそのような可能性に無自覚・無関心でいるという状況が出現しているなら、それこそが正当化できない最たるものだというのである。

## 2 悪の深まりを介しての他者との関わり 「不純な原因性」と「分離」

正当化できないという判断の根底には、正当化への要求がある。ナベールはこれを「正当化の欲望」と呼ぶ。では、具体的に何をなせば正当化したことになるのか。なされてしまった悪に対して、司法による正義の実現とは異なる仕方でなすべきことが何か残っているのか。例えば、その悪を正当化できないものであると公言し告発し、それに無関心な人々の注意を喚起し自覚を促すという行動は、重要な意味を持っているに違いない。しかし、『悪についての試論』で論じられる「正当化へのアプローチ」(正当化が完全に果たされることはないので、常に「接近」にとどまる)は、個人の内部で展開される経験を起点とする。それは、他者に認識と行動の変容を促すに先立って、個人が自己の内部で悪を深め、深められた悪を介して苦しむ他者と関わりあう、という仕方で進められるのである。

ここで言う悪を深めるとは、自我が反省によって内なる二つの悪、すなわち「不純な原因性」および他者からの「分離」を見出すことである。不純な原因性を見出すとは、選択肢の産出というレベルでは自身は悪人と変わらないという認識に該当し、分離を見出すとは、自己と他者の双方を相互性の関係から締め出し、他者を「もはや他者でしかないような他者」に仕立てていたという認識である。順に詳しく見ていこう。

ナベールによれば、精神的原因性の働きは「可能事 le possible の産出」(75, 61)であり、「可能事の湧出」は「自我の原因性を暴露する」(70, 56)。彼の言う可能事とは、明確な動機づけを与えられる前の、漠然と思い浮かべられただけの行為の構想のようなものである。そして純粋な精神的原因性があるとしたら、そこでは、「普遍的なもの、道徳法則、自我の真なる存在に従わないような可能事」は、「意識の眼差しから消え去ってしまう」(75, 62)、「意識の閾を超えることすらない」(ibid.)。したがって、逆に、普遍的なものに従わない可能事、「自愛」に由来する可能事がかつて意識に出現したことを、自我が反省によって確認したなら、その精神的原因性は不純だということになる。「原因性の不純は自我の〔可能事に対する〕同意から始まると考えたいが、原因性の不純はすでに可能事の産出のうちに刻み込まれているのであり、私たち自身の経験の中に位置づけられるような始まりからは決して理解できないものである」(76, 63)。可能事に同意を与えて明確な動機へと固めていくところまでいかなくとも、ましてや具体的な行動となって現れることがなくとも、可能事が意識に現れたことによって原因性は不純であると判明する。そしてこの不純さは特定の決意や行為とともに始まったのではなく、いつの間にか自我の原

因性を特徴づけるものとなっていたのである。

いつの間にかすっかり不純さに染まっていたという認識を、ナベールは「私たちの存在全体を問いただす」(94, 84) 罪の感情として規定する。存在全体を問いただすとは、個別の過ちに即して原因性を判断するのではなく、過ちを犯していない時でも常に不純な原因性が働いている、また働いていたのではないかと自己の存在を問い直すことを意味する。そしてそうした原因性が働いていたことを認めるところから罪の感情が生じるのである。ここで重要なのは、この感情が悪人との共通点を発見させる点である。悪人の行為が私たちを内的吟味に誘い、反省を通して、悪人のうちに働いているのと同様の不純な原因性が自らのうちでも働いていることを認識する。その結果、私たちは「自らを悪人から隔てているものの内に、自らを悪人と結びつけるものを再発見する」(105, 96) ののである。自己の内なる悪についての認識の深まりが、そのまま他者へと己を開く通路となるわけである。

ところで、不純さの発見によって悪人との結びつきを取り戻すとはいえず、自我はなぜいったんは悪人を自己から隔てていたのか。悪人の行為は自我に反省を開始させるとは限らず、自我は悪人を理解しがたい存在、自己とはいかなる接点もない存在と見なし続けるかもしれない。そのとき自我は悪人とどのような関係性にあるのか。ナベールによれば、両者の関係は「意識間の分離 sécession」の状態にある。分離は、悪人に限らず他者一般との相互性の関係から自己を切り離す働きによってもたらされる状態であり、ナベールはこの切り離す働きを「一性の原理」principe d'unité からの離脱と規定し、悪の一つの形として捉える。一性の原理については、「追求すべき真理や善の観念」(114, 108) のようなものであり、かつそれは、「意識どうしの一致と対立の双方の基礎となっている」(115, 110) 「意識間で対立や敵対が生じる理由を保持し、その地位を高めることを役割とする」(114, 108) 「個々の意識がたがいを差異化するだけでなく、その差異の意味を知る」(114, 109) ことを可能にする、といった記述から、一性の原理のうちにある諸意識の関係性は次のような事態として理解できる。例えば、ある自然現象が発生するメカニズムをめぐって対立している科学者たちが、互いに依拠する理論や研究方法が違っていても、真理を解明するという目的を共有していて、その共通の目的に支えられてこそ、それぞれのアプローチに意味があることを認め、多様なアプローチが存在することそれ自体を肯定的に捉える、というように。また、「[他者の意識との相互性という] 関係の可能性と個々の意識における自己意識の到来とを同時に根拠づける」(118, 113) という記述に見られる通り、一性の原理は自己意識の成立条件であると繰り返し規定されており、ここから、自我は一性という共通の地盤の上での他者との差異を通じて自己の存在の固有性を認識するのだとわかる。ある科学者は、他の科学者との対比を通じて、自身のアプローチの独自性のみならず、真理の解明という目的へのコミットメントの度合いや、この目的に対する価値評価に関しても、科学者としての自己のあり方の独自性に気づくというわけである。

では、以上のような一性の原理から自己と他者を切り離すとはいかなることなのか。また、なぜこの切断が悪人を自己から隔てることになるのか。この点に関してナベールは明瞭に説明していないが、次のように解釈できると思われる。私たちは普段、ことさら意識しないまでも、他人の権利を侵害したり他人に苦しみを与えたりしないよう行動している。そして周囲の人々も同じような原則のもとで行動していると信じている。このようにして、自他共々一性の原理のうちにある。ところが、許しがたい行為をなした人物に関しては、この一性の原理から締め出してしまうことがある。他人の権利を侵害することや他人に苦しみを与えることにためらいのない人、その限りで一性の原理の埒外に位置する人、と見なすのである。このとき自我はこの人物を、目的を共有し相互の差異により自己認識を深めてくれる存在で

はなく、「敵、余所者、対抗者」(119, 114)と認識し、そのためこの人物は「他者でしかない他者」(120, 115)と化す。こうした一性からの締め出し、自他の分断を、ナベールは分離としての悪と規定するのである。ただし、自ら行なっていたこの分離に私たちが気づくのは、自らの原因性の不純さを見出すのと同時的である。というのは、自己と悪人を結びつけるものを発見するそのときにこそ、無自覚のうちに自己と悪人を切り離していたことに改めて気づくからである。もちろん、私たちは、自らの原因性が不純だからといって、他人に苦しみを与えずに生きるという目的を自身は放棄したとは考えない。しかしそうであるとしたら、不運にも可能事が現実の行動、さらには他者への危害という結果をもたらしてしまった悪人に関して、なおも一性の原理にとどまっている可能性を考慮すべきではないか。このように、いったん解体された一性はより柔軟で強靱な原理として再生されうるのである。

同様の枠組みで、災いの犠牲者との関係における一性の原理からの離脱についても解釈できると思われる。私たちは、誰であっても戦争や不平等によって不幸にならないという目的を一性の原理として生きている。だが、実際に戦争が勃発し、不平等が存在して、その犠牲となって苦しむ人が現れたとき、犠牲者ではない私たちが一性の原理にとどまり続けられるかが問われる。悪人のケースでは、他者を一方的に原理から締め出すことの妥当性が問われたが、今度は、自我が原理から身を引くことが問題となっている。いかなる理由を持ち出そうとも、誰も不幸にならないという目的を放棄することは分離に他ならない。確かに、正当化できないことは現に生じてしまっており、これが事態をややこしくしている。だが、誰も不幸にならないという目的と並んで、しかるべき正当化が果たされるということもまた一性の原理として機能していると思われる。(一性の原理は、時折 *un principe* と表記され、可算名詞として扱われている。) 災いの犠牲者は、災いが身に降りかかる前は漠然と、しかし実際にその犠牲となって苦しむようになってからは明確に、この原理が実効性を発揮することを願っているだろう。ところが人は自身が犠牲者とならない限り、正当化が果たされねばならないという原理から退いてしまう傾向がある。このある種の「裏切り」もまた、ナベールによれば分離としての悪なのである。

では正当化とはどのようにして実現されるのか。この点に関してナベールはまず「絶対的な意味で正当化できないもの」は存在するかという問いを立て、さらに、どのような場合にそれが存在するのかと問いを限定する。それが存在してしまう状況を回避すれば、正当化は確実とは言わないまでも、その実現可能性は増す、というわけである。「絶対的な意味で正当化できないもの」(以下、〈正当化できないもの〉と略す)が存在するのは、一つには、ある人が「取り返しのつかないこと」をした時に、「意識の内的働きにおける数々のためらいや転変の反響を受け取る他の意識が存在しない」(164, 165) 場合である。つまり、悪人が自分の行為の非を認め、罪を打ち明けても、それを聞いてくれる他者——呼びかけに応答してくれる他者——がいなければ、この人は出口のない苦しみの中に閉じ込められることになるが、この苦しみが〈正当化できないもの〉だというのである。もう一つは、災いの犠牲者にとって、「災悪の重荷を引き受けてくれる」他の意識が存在しない場合である。ここで言われている、重荷を引き受け精神のバランスを回復させてくれる他者とは、「悪人や不幸な者の意識のうちに自分自身の姿を認め、この自由で全面的な承認によって、悪人や不幸な者の再生を可能にするような意識」(165, 166) であり、そうした意識の現存が正当化を可能にする。結局、いずれの場合も、「悪人を再生の希望へと、不幸な者を償いの経験へと開くような精神的平衡を可能なぎり立て直す」(ibid.) 他者の有無が決め手となる。「不幸な者の場合でも、また悪人の場合でも、宥めの源泉、正当化の約束となる他の意識の無償の働きがしかるべき時に到来しなければ、悪は倍加する」(166, 167)。ただし、正当化への一步となる自他の交流の再開には、

相互性が欠かせない。すなわち、犯す悪・被る悪の当事者ではない者からの働きかけだけでなく、「不幸な者や悪人の側から開かれた信頼」(165, 166)も不可欠なのである。「代償なしに同意された苦しみ」(ibid.)を伴うこの信頼と、反省を通して自らの不純さを見出した自我からの無償の働きかけとを成立条件とする、二つの自我の「交わり」が、正当化への端緒を開くのである。

### 3 悪の普遍性と無自覚性

以上見てきたように、ナベールが『悪についての試論』で論じているのは、自我が悪をなした他者への視線を自己自身に向け変え、そこで見出された自他の同質性を携えて再び他者に向き合うという、悪の経験の間主観的側面である。そこでは、悪をなした当人のみならず、その悪に直接的に関与していない個人もまた反省主体に含まれることが前提されている。むしろそうした第三者としての個人を主に念頭においてナベールは反省を論じている。しかしなぜ悪をなしていない者が反省することになるのか。そのような疑問が浮かぶかもしれない<sup>3</sup>。この疑問は、ナベールの問題関心が悪の普遍性と無自覚性に向けられていることを踏まえると、いくぶんかは解消されるはずである。そこで、ナベールとは異なる視点からの議論を参照し、悪の普遍性と無自覚性という主題の重要性を確認すると同時に、どのような展開が可能であるかを示しておこう。

まず取り上げるべきはカントである。というのも、ナベールは彼から強い影響を受けており、『悪についての試論』でもたびたび言及しているからである。『たんなる理性の限界内の宗教』においてカントは、道徳的枠組みを超え出る悪を根源悪として提示した。彼によれば、人間は誰でも「悪への性癖」を有する。すなわち、道徳的動機よりも自然的傾向性に由来する動機を優先する格率を採用してしまうのである。

「邪悪さ」あるいは「倒錯」と呼ばれるこの性癖について、それが自己欺瞞を特徴とすることをカントは指摘する。動機のあるべき優先順位を倒錯しているにもかかわらず、それが幸運にも具体的な行動と実害の発生として可視化されることがなければ、他人から非難されることなく、当人すらその倒錯に気づかず、自分は規範からの逸脱と無縁な善人だと思い込んでいられる。このように性癖の次元で捉えられることにより、悪には根源性・普遍性ならびに無自覚性という性質が与えられることになる。

リクールは、悪の普遍性と無自覚性が宗教的次元と密接に関連することを、神話の「シンボル機能」研究の観点から論じている。彼によれば、「カントの宗教論における根元悪は、アダム神話の原罪経験の哲学的捉えなおしの試み」<sup>4</sup>である。そしてアダム神話のシンボル機能は、「原罪の教義の解釈学」を試みた論考の中で、「彷徨の悲劇的経験を人類に対して普遍化する機能」<sup>5</sup>と説明されている。この普遍化機能により、「意識による把握に先立つ罪の实在、個人の責任には還元できない罪の共同体的次元」<sup>6</sup>が明らかにされるというのである。意識に先立っているゆえに自覚できず、その責任を個人の自由意志へと全面的

<sup>3</sup> 反省すべきであるという一つの新たな規範が提起されているのか。これは難しい問題である。仮に一つの規範であるとしても、それは道徳や倫理に固有の規範とは異なると思われる。ナベールを含むフランス・スピリチュアリズムの研究のなかで増永洋三はこの点に触れている。増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』、創文社、1984年、347、351頁。

<sup>4</sup> Paul Ricœur, "Culpabilité, éthique et religion" in *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, 1969, p.571.

<sup>5</sup> Ricœur, "Le « péché originel » : étude de signification", op.cit., p.383.

<sup>6</sup> Ricœur, op.cit., p.384.

に還元できないという意味で普遍的な罪は、倫理の範疇に属さない。しかし、神話のシンボル機能に注目するならば、悪のそうした側面が宗教の教義では的確に捉えられていることが判明するのである。

心理学や社会学の知見を踏まえた現代の研究の中にも、結論として悪の普遍性と無自覚性を指摘するものが見られる。wrong と区別される限りでの evil の理論の確立を目指すモートンは、まず、「悪魔のような」という evil のイメージは誤りであると指摘する<sup>7</sup>。なぜなら、それは、凶悪行為をなす人は理解を超えた要因によって動かされているとか、恐ろしい行為の背後には異常な動機が働いているといった、事実に反することを私たちに信じ込ませるからである。つまり、モートンは、evil という語が適用されるような行為の動機は、理解不可能でも、異常心理に帰せられる類のものでもないと考えているのである。

この基本概念に基づいて、彼は、evil の理論がパスしなければならない三つの条件として、「理解」comprehension、「凡庸さ」banality、「反省的性格」reflexiveness を掲げる。理解とは、evil な行為の動機が通常の生活において働くありふれた諸動機との間に有している類似性を理解させてくれること、凡庸さとは、evil に関与する多くの者が異常な憎悪やサディズムを動機としているわけではなく、環境次第では悪と無関係でいられたであろう凡庸な人格である事実を示すこと、そして反省的性格とは、なぜ、どのような時に人が evil とみなされるのかを教えることである。この条件が反省的と呼ばれるのは、人はめったに自分のことを evil とはみなさないものだが無自覚のうちにそうみなされていることがありえ、そのような場合になぜ自分が evil とみなされるのかを理解させてくれる、つまり反省させてくれる、という意味においてである。

モートンが提示する evil の特徴は、(しかるべき反応としての)「嫌悪感」visceral revulsion、「動機の理解不可能性」incomprehension、「事実から目を背ける方法の存在」ways of looking away である。これら三つの特徴により evil が wrong から区別されるのだが、ここで重要なのは第二と第三の特徴である。動機の理解不可能性とは、evil な行為の動機が実際に通常理解を超えているということではなく、一般に人はそれを想像することに抵抗を覚え、それゆえの理解の困難さを意味する。想像することを躊躇する理由としては、自分は evil な人物といかなる接点も持たないという自尊心、理解は共感や許容につながるという警戒心などが挙げられている。事実から目を背ける方法は、モートンの議論の核心部をなす「障壁理論」barrier theory と深く関わっている。この理論は、evil な行為を、〈凶悪さ atrocity に対する心理的障壁の乗り越え〉によって定義する。彼は次のように説明する。通常、行為の選択において、他者に損害や屈辱を与える行為は選択肢に入っていない。そのような行動計画を考慮することさえ阻止するような障壁が機能しているからである。これは「人間に関わる深い事実」a deep fact about human beings である。ところが、ある種のプロセスを経ることで、この障壁は徐々に損なわれ、ついには乗り越えられてしまう。(このプロセスは、暴力化 violentization のプロセス——暴力に対する抑制を段階的に解除し、問題解決の手段として容易に暴力を選択するパーソナリティを形成してゆくプロセス——との類比で説明されている。) 結果、動機づけの働き方が変化し、凶悪な行為を選択することへの抵抗がなくなる。そのプロセスとは、具体的には、「己の行為の恐ろしい帰結に対して目を塞いでおく方法を見つけ出す」に至る過程であり、そこでは「evil は往々にして一種の自己欺瞞の形態をとるだろう」<sup>8</sup>とされる。同じことは、自分を取り巻く社会のありように疑問を抱き、その不正に薄々気づいていながら、疑問を振り払う「テクニク」を習得する場合にも当てはまる。「私たちは、自分の行為が凶悪さにつながることに気づ

<sup>7</sup> Adam Morton, *On evil*, Routledge, 2004.

<sup>8</sup> Morton, op.cit., p.57

かないでいるための戦略を習得する。この時、私たちの行為は evil である」<sup>9</sup>。

evil な行為についてのモートンの考察は、次の二つの事実を指摘するものである。一つは、他人に危害や屈辱を与えるこうした行為の動機は誰にでも理解可能、想像可能であること、さらには、他人にもたらず苦しみに気づかないでいる方法を身につけることで抑制が働かなくなりさえすれば、誰でも evil な行為を自然になしてしまいうるということである。この議論は、悪はなぜ普遍的で無自覚的であるのかという問いへの一つの回答となっている<sup>10</sup>。

#### 4 正当化への推力 宗教的次元との交錯

冒頭で、悪の経験は倫理の枠組みを超えうること、倫理と倫理ならざるものとの境界線を露呈させるものであることを示唆した。最後に、倫理を超えていくというこの側面を正当化との関連で考察しておきたい。

ナベールは『悪についての試論』の末尾で、厳密な意味での道徳的経験と「それとは別次元」の経験の区別に触れ、正当化の欲望を中軸とする後者は宗教的経験に近く、宗教的経験の性質を帯びているとして、これを「メタ道徳的経験」l'expérience métamurale と呼んでいる (cf. 177-178, 181-182)。この経験が道徳的経験と別次元であるのは、正当化を希求しながらも正当化できないものが残り続けるとの認識を伴うからである。道徳の次元では規範を遵守しさえすればそれ以上の何かが求められることはない。だが、メタ道徳的経験の主体である個人は、偶然によって誰かが悪を犯してしまったり苦しみを被ったりすることや、また、言動としては現れないものの自己の内部で生じること、例えば許されない行為を自分が思い描いていたり、あるいは密かに他者を裏切っていたりするといったことに対しても、正当化できない、果たされるべきことが果たされていないと感じ、そのつど幻滅を味わう。つまり、道徳の要請は個人が意志に基づいて規範を遵守することに尽きるのに対し、メタ道徳の要請とは正当化の欲望の充足であるが、この欲望はいつまでも充足されないのである。この正当化の欲望は、世界にあふれていてしかも個人の意志による制御を超えて生じるような諸事象を断固として否定し、それを正すことを求める、という法外な要求である。

では宗教的経験との微妙な違いはどこにあるのか。ナベールは、「救い」salut への「揺るぎない確信」の有無にその違いを見ている。和解や償いを含む広い意味で救いを理解するなら、なされてしまった悪の正当化とは救いと言い換えられよう。宗教的経験が、神の恩恵により救いは可能であり、自らのひたむきな努力と信仰により救いの確証は得られるとの確信からなるのに対し、メタ道徳的経験においては、個人は、正当化できないものが自分の内部から払拭されていないこと、つまり正当化が果たされていないことを、反省を通じてそのつど自覚し、救いの不確実さを痛感するのである。

ところが、遺稿集『神の欲望』では、「宗教的」という言葉の意味が、正当化の欲望に基づいて規定さ

---

<sup>9</sup> Morton, op.cit., p.58

<sup>10</sup> Garrard もまた、evil は「説明を与える概念」explanatory concept かどうかを問う論考で、悪の普遍性と無自覚性を導き出している (Eve Garrard, "Evil as an Explanatory Concept" in *The Monist*, 85(2002):, pp. 320-336.)。彼女によれば、「〔ホロコーストのような〕重大な加害をなした者を怪物であると同時に私たちと同様の人間として見る方法を提示しうる」点に evil という概念に固有の説明力が存している。つまり、evil とは、極度に残酷な行為の動機が多くの人間にとって理解可能なものであることを説明する概念なのである。



れている。メタ道徳と宗教を区別する救いへの確信よりも、メタ道徳を道徳から区別する正当化の欲望の方が強調され、宗教的本質を表すものと位置づけられているのである。「正当化の欲望は宗教的意識の誕生と同時に出現する」<sup>11</sup>と述べた後、ナベールは正当化、宗教、道徳を次のように関連づけている。

宗教的行為は、世界を超えたところに世界の秩序とは根本的に異なる秩序を構築する点に存するはずがない。なぜなら、宗教的な超越的秩序は、そのあらゆる要素とあらゆる所与を世界から借り受けるからである。宗教的意識の固有性、それは世界のただなかでの抗議の素因 *un ferment de protestation* であることだ。世界の秩序の受け入れよりも強力な正当化の意志を構成することだ。その固有性は、宗教性に固有の要請という名のもとで、単に道徳的な意志が行使されるだけの諸条件とどこまでも和解しないことを証言するものである。<sup>12</sup>

正当化の欲望ないし意志は、正当化できないものを含む現実世界に対する抗議として経験される。実際の世界のありように対するこの抗議あるいは拒絶が、ナベールの考える宗教的行為に該当する。ただしそれは、現実世界から切り離された別の世界秩序を想定したり要求したりすることではなく、この世界の中で得られる手段を用いて、この世界の中で正当化を果たそうとする意志の発動である。そして重要なのは、道徳の秩序においては受け入れざるを得ないとみなされるような事態であっても、宗教的意識は正当化できないものとして拒絶し、正当化への意志を保持するという、道徳と宗教の違いである。宗教的意識は、道徳的要求を超える「悪に対する究極の抗議」<sup>13</sup>なのである。

ここには悪の問題を通して倫理と宗教の境界が現れていると言える。倫理との違いを際立たせる宗教に固有の特徴として、現実世界の悪に対する妥協なき抗議と正当化への粘り強い望みが示されているわけである。ところで、悪に対する抗議と正当化要求のこの過剰さは何に由来するのか。何らかの揺るぎない理念のようなものがそれらを支えているのではないか。ナベールにおいては『神の欲望』で詳しく論じられる「神的なもの」*le divin* が、抗議と正当化要求の原理たる理念に該当すると思われる。だがここでは、「神的なもの」の詳細には立ち入らず、道徳と宗教の交錯に関する他の哲学者の考察と対比し、抗議と正当化要求を支える理念についての理解を深めることにしよう。

取り上げるのは、『試論』でも何度か言及されているカントである。彼は、『実践理性批判』第一部第二篇「純粹実践理性の弁証論」で、最高善の実践的可能性は徳と幸福の両立可能性の問題に他ならないと指摘する。現実には往々にして、不正を犯す人が栄えて幸福を手にし、道徳規範に忠実である善人が不幸な人生を送る。つまり道徳と幸福は乖離している。しかし至上の善があるとしたら、そこにおいては道徳的な人がみな幸福を享受し、不正な人が不幸となるはずである。道徳と幸福の結合としての最高善は果たして可能か。これはプラトン『国家』のなかでグラウコンがソクラテスに突きつけた問題でもある。カントは、両者の必然的結合を否定し、道徳法則を遵守しても幸福になれる保証はないといったん述べる。しかし思弁理性に対する実践理性の優位を論拠に、実践理性の関心である最高善の実現へと理性使用を拡大することの正当性を認めた上で、実践理性は最高善の実現のための条件として、(自由、魂の不死と合わせて) 神の客観的実在を要請するのだと説明する。ここで道徳と宗教が交錯するのである。カントはい

---

<sup>11</sup> Jean Nabert, *Le Désir de Dieu*, Cerf, 1996, p. 66

<sup>12</sup> Nabert, op.cit., p. 67

<sup>13</sup> Nabert, op.cit., p. 80

う。「このようにして道徳法則は・・・究極目的である最高善の概念をつうじて、宗教へと導く。すなわち、義務のすべてを神の命令として認識することへと導く」。道徳と幸福の結合は、個々人が道徳をどの程度遵守しているかを把握し、その遵守の度合いに応じて幸福を与える調整役が実在することを必要とする。この調整役を担うのは神のみである。神は、神の命令たる義務に従う者に対してもれなく幸福を授ける。この調整役たる神の存在を信じること、したがってまた道徳と幸福の結合を信じることは、宗教的意識に属するというのである。

宗教は道徳の限界を超えていくという両者の関係性について、カントとナベールの間には通じるものがある。また、道徳と幸福を結合する神への信というカントの見解は、現実に対する抗議と正当化要求の根拠は何かという問題に対する一つの手がかりとなりうる。だが、道徳と幸福の乖離は、ナベールのいう正当化できないものと性質が異なっている。なぜなら、戦争の勃発や社会的不平等が正当化できないのは、戦争に巻き込まれたり社会で不利な地位に置かれたりして苦しむ人々が道徳法則を遵守しているか否かとは無関係だからである。そもそもカントの議論では、道徳と幸福が乖離している現実に対する抗議や拒絶という契機が登場しない。つまり、悪に直面した個人が正当化できないと感じるその経験については触れられていないのである。この点もナベールの考察との重要な違いである。

これに対し、ネイマンの哲学史的研究は、現実への異議申し立てという契機に注目し、その異議を引き起こす要因について考察している点で有益である。彼女は、「神義論への衝動」と充足理由律の関係に言及しつつ、現前する世界にはすべて理由が見出せるという根本的な信念を私たちは有していると述べる。理由についての問いかけが発動するのは、彼女によれば、「である」と「べき」の不一致が見出されるとき、言い換えれば「世界があるべき通りになく」、「物事が許容できないほど方向を誤っているという事実」に直面したとき<sup>14</sup>である。これは、問いかけに先行して、「である」と「べき」が一致することの要請 demand、「理性 reason と現実 reality が両立するという要請」があることによる。こうした要請が働いているからこそ、私たちは世界があるべき通りでないことに対して、なぜと問い、それだけでなく「憤り」 outrage をも感じる。そしてその憤りを原動力として現実を理性的な方へ近づけること、つまり進歩が可能になる。逆も然りである。「理性的なものへの期待が小さくなるほど、現実への要求も少なくなる。理性の要請があまりにささやかであるなら、〔現実を理性的なものへと合致させようとする〕奮闘が始まらないうちに理性は〔合致のための〕すべての条件を現実委ねてしまうことになる」<sup>15</sup>。「べき」あるいは「理性的なもの」の意味するところが曖昧ではあるが、それが根拠となって現実に対する異議申し立てが生ずる構造をネイマンは説明しており、正当化要求を支えるものを考える上で一つの視点を提供してくれると思われる。

---

<sup>14</sup> Susan Neiman, *Evil in modern thought : An alternative history of philosophy*, Princeton University Press, 2002, p. 322.

<sup>15</sup> Neiman, op.cit., p.327.