

# 正当化できないものとしての悪

——「厚い」悪概念についての一考察——

越門 勝彦（明治大学）

## *Evil as the unjustifiable*

— An attempt to describe an elusiveness of evil

Katsuhiko KOEMON

Thick concepts, as opposed to thin concepts, give us a determined moral perspective. Making us focus on certain aspects of an action, thick concepts specify in what respect the action should be judged to be morally good or bad. “L’injustifiable”, which Jean Nabert introduced in his work *Essai sur le mal* (1955), can be seen as one kind of thick concepts. The aim of this article is to analyze the idea of evil and explicate the specified aspects which Nabert urges us to take into account when evaluating certain action or state of affairs. According to him, “la sécession des consciences”, that is, alienation of victims from others, renders their situations into being absolutely unjustifiable. Once someone’s suffering has come into existence, whether caused by someone else’s intentional actions or natural disasters, the absolutely unjustifiable or radical evil comes especially from the fact that other people separate the victims from themselves and continue to be indifferent to the victims’ predicament. This internal act of separation leaves victims out of sight and thus drives their suffering to the extreme. As such, Nabert suggests that restoration of verbal communication between victims and others is essential for true moral justification. It is because such communication would be a reliable way of relieving victims from the absolutely unjustifiable.

**Keywords:** ethics, evil, interpersonal character of morality, the unjustifiable, thick concept

**キーワード:** 倫理学、悪、正当化できないもの、道德における人格間関係、厚い概念

## はじめに

善という概念に劣らず、対をなす悪もまたきわめて広い意味を持っている。それゆえ悪について具体的に語るためには、まずは何らかの分類を導入する必要に迫られる。さまざまな分類が可能であるが、例えばライブニッツは、自然的悪（苦痛）と道徳的悪（罪）を区別したうえで、いずれも被造物の不完全性という形而上学的悪に由来すると論じた。これ以外にも、人間が悪の実行者にもなれば被害者にもなるという事実を重視して「犯す悪」と「被る悪」を対比させたり<sup>1</sup>、あるいは、誰もが犯しがちでそれゆえに理解可能な悪 *wrong* と、残酷な行いでありながら動機が理解不可能でそれゆえに底知れぬ恐怖を感じさせる悪 *evil* とを区別する試み<sup>2</sup>がなされたりもしている。

これらの分類と並んで、「厚い」概念と「薄い」概念の区別もまた、悪を具体的に語るための一つの方法と言えよう。バーナード・ウィリアムズが考案したこの区分は、ヒューム以来の事実と価値の二分法に異を唱える文脈で登場し、純粋に正負の価値だけを表す善／悪という「薄い」概念に、勇敢／臆病、信義／裏切りといった、事実（行為、性格、状況）についての記述と正負の価値評価とが分かちがたく絡み合った「厚い」概念を対置するものである<sup>3</sup>。「薄い」概念としての「悪」はごく一般的な形で負の価値を表すだけだが、「臆病」や「裏切り」という「厚い」概念は、性格や行為のどの側面が負の価値を帯びているのかを示す表現、つまり具体的にどのような意味で悪いのかを表す概念である。

本論では、ジャン・ナベールの『悪についての試論』（以下『試論』）の中心概念である「正当化できないもの *Pinjustifiable*」を一つの「厚い」概念として捉え、それが独自に示す悪の具体的側面を解明していく。

---

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et fides, 2004, p.21. リクールとは異なる文脈であるが、トマス・ネーゲルもまた、正しい目的のための手段として悪をなす行為者とその悪を被る犠牲者とを対比している (cf. Thomas Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, 1986, p.180-185)。彼の関心は、帰結主義に特有の非個人的で「行為者中立的」な観点と、義務論的制約が前提とする個人的で「行為者相対的」な観点との対立にある。前者の観点は行為の結果全体の価値を優先することで、手段としての悪を正当化するが、義務論はその正当性を否定する。義務論によれば、犠牲者は、犠牲者本人の観点から、自らに害を与える人たちに常に異議を唱えることができ、そうした仕方での行為が制約されることこそが正当だからである。ネーゲルは倫理における個人的で行為者相対的な観点の重要性を擁護する立場から、こうした義務論的制約が与える行為の理由に重みを見てとっている。

<sup>2</sup> 2000年代以降、英語圏の研究ではこうした問題設定が主流となっている。Adam Morton による *On evil* (Routledge, 2004) は、*evil* と *wrong* の差異の問題に取り組んでいる代表的な著作の一つである。*evil* をめぐる研究全体の見取り図を知る上では Ed. by Thomas Nys and Stephan de Wijze, *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil* (Routledge, 2021) が参考になる。収められている諸論文は、*evil* と *wrong* の差異に加えて、*evil* という言葉の説明力 *explanatory power* や、*evil* という特性は行為と性格のどちらに適用されるのか、といった問題を扱っている。

<sup>3</sup> Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, 1985, p.129-130

## 1. 「正当化できないもの」の両義性

「厚い」概念として理解する仕方については後述するとして、まずは「正当化できないもの」それ自体の概略を確認しておこう<sup>4</sup>。「正当化できないもの」は『試論』第1章で主題的に論じられており、その具体例として、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>5</sup>。これらの具体例からわかるように、正当化できないものは、個人の意図的行為としてなされる道徳的悪だけでなく、災いといふか言いようのない事象をも含む。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ものと呼ぶわけではないとし、議論の対象を人間の意志と何らかの関係を持つ災いに限定している。すなわち、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た結果として引き起こされる類の災いであり、この場合、結果としてのその事態はもちろん、関与した個々人の決断もまた正当化できないものと見なされる（cf. 149-150, 148-149）。このように、正当化できないものは、他人に損害を与える行為を個人が意図的になす場合の悪（道徳的悪）のみならず、個々人の無思慮な行動が集積した結果としての人災をも包摂するのである。

ところで「正当化できない」というときの正当化とは何を意味しているのか。やっかいなことに、『試論』の最終章「正当化へのアプローチ *Les approches de la justification*」で主題となっている正当化（以下、《正当化》と表記する）と、第1章で言及される正当化（〈正当化〉と表記する）とは、厳密には同一ではない。第1章において不可能だと断定されている〈正当化〉は、最終章で言われるところの《正当化》を直接的には意味しない、ということである<sup>6</sup>。両者の関係は次のように整理できると思われる。戦争の勃発や生活条件の不平等などの事柄に対して現実には様々な〈正当化〉が試みられるが、正当化できないと感じるとは、そうした〈正当化〉が有効ではなく、かつしかるべき《正当化》ができていない、という思いに他ならない。つまり、「正当化できない」という表現は両義的であり、現になされる〈正当化〉は不十分であるとの否定を意味すると同時に、いまだ果たされざ

<sup>4</sup> ナベール哲学を扱った研究、しかも悪の思想に限定した研究となると、ごく少数に限られるが、そうした研究はほぼ例外なく正当化できないものの概念を重視し、言及している。Jérôme Porée, *La philosophie à l'épreuve du mal : Pour une phénoménologie de la souffrance* (Vrin, 1993), p.16 ; Jérôme Porée, *Le mal : Homme coupable, homme souffrant* (Armand Colin, 2000), p.122, 134; Theo L. Hetteema, "Spirituality and the Problem of Evil: The Challenge of the Philosophy of Jean Nabert" in Hendrik M. Vroom(ed.), *Wrestling with God and with Evil* (Rodopi, 2007), p.126; Emmanuel Doucy, "La pensée du mal chez Jean Nabert", dans Stéphane Robilliard et Frédéric Worms (ed.), *Jean Nabert, l'affirmation éthique* (Beauchesne, 2010), p.78-95 ; László Tengelyi, "Le mal et les maux selon Jean Nabert", dans Robilliard et Worms (2010), p.173-181

<sup>5</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ページ番号を、原典、邦訳の順で記す。必要に応じて邦訳の訳文に若干の変更を加えている。

<sup>6</sup> 『悪についての試論』の邦訳では、《正当化》には、キリスト教固有のニュアンスを帯びた「義認」という訳語が併記されている。この《正当化》については、「赦し」と関連づけて論じた論考（Fabio Rossi, "« À la pointe extrême », « au-delà de l'éthique » : le pardon", dans Robilliard et Worms (2010), p.199-205)や、ナベールの遺稿集『神の欲望』に見られる正当化を軸に解釈を試みた論考（Emmanuel Doucy, "Expérience du mal et désir de Dieu", dans Philippe Capelle(éd.), *Jean Nabert et la Question du divin*, Cerf, 2003）が存在する。

る《正当化》への希望をも含意している、というわけである。『試論』の全体が、正当化できないもののこの両義性の解明、すなわち〈正当化〉の批判と《正当化》の実現構想から成り立っているとさえ言いうる。第1章では正当化できないものの概念の導入とともに〈正当化〉の限界が指摘され、続く三つの章では〈正当化〉が捉え損なっている悪の位相が具体的に描き出され、そして最終章では理念としての《正当化》がどのように実現されうるかが探究される。その叙述は、個人の意識が「反省」を通して正当化の不十分さを認識し根源的な悪に接近してゆくプロセス、という形式をとっている。そして《正当化》は個人がその根源的な悪に向き合っただけで初めにはっきりとした輪郭を描き出すのである。

不十分さが指摘される〈正当化〉の一例は、ライプニッツの弁神論(神義論)である。彼はアウグスティヌス以来の伝統的な議論を引き継いで、世界には様々な悪が存在するにもかかわらず神の正しさは保証されることを論証しようとした。「神は全知・全能である」、「神は善良である」、しかし「悪が存在する」。これら三命題の間に矛盾が生じないように整合的説明を与えることで、全知・全能にして善良なる神がなぜ悪を含む世界を創造したのか、という問いに答えようとしたのである。

ライプニッツの論証の特徴は、「決定する理由の原理(十分な理由の原理)」と「最善説」に存する。十分な理由の原理によれば、「なぜこうであって他のようではないかという十分な理由がなければ、いかなる事実も真であることあるいは存在することができず、いかなる命題も真実であることはできない」(『モナドロジー』§32)。したがって、災いの発生にも、個人の悪行にも、理由があるということになる。ところでこれらの事態は偶然的真理である。つまり、災いが発生しないことも、個人が悪行を犯さないことも可能であった。これは、ライプニッツの論理学に即して言い換えれば、災いなし個人を主語、その発生しないし行動を述語とする命題において、主語への述語の内在は必然的ではない、ということである。それゆえ両者を結びつける何らかの理由が存在しなければならない。そこで彼は、神がその意志にもとづいて両者を結びつけたのだと説明する。神のこの役割を存在の領域へと差し戻したうえで彼独自の可能世界説に準拠して言い換えるなら、神は災いなし悪行を一部として含む世界——これらの事柄を引き起こす事物の系列(諸理由)をも含む世界——を選んで現実のものとした、ということになる。この世界選択の理由については、最も簡単な手段で最も豊かな結果をもたらすものが最善であるという見解によって説明される。この見解では、同一世界において共存可能なものたちを最大限に実現しうるその世界こそが最善の世界として規定される。神は、この最善観にもとづき、無数の可能世界からこの現実世界を選んだ、というわけである。したがって、ライプニッツによれば、この世界に災いや不幸がどれほどあふれていようとも、神の視点からすれば間違いなく最善の世界なのである。

神の正義を擁護しつつ悪の存在に理由を与えるこの論証は、その後、哲学者たちによって批判されてきた<sup>7</sup>。ナベールはというと、「ライプニッツ主義」を、時にはベルクソニス

<sup>7</sup> リスボン大震災に際してヴォルテールが発表した『リスボンの災厄についての詩』や、カントの『弁神論におけるあらゆる哲学的試みの失敗について』がよく知られているが、レヴィナスも「無用の苦しみ」と題された論文で、ユダヤ人のホロコーストに言及しつつ「弁神論の終焉」に

ム、時には（おそらくはヘーゲルの）歴史哲学というように、全く異なる土台に立脚しそのつど姿を一新させて登場する「オプティミズム」と表現している（178, 182）。このオプティミズムは、目的による手段の正当化を特徴とする点で、すなわち、創造と愛に満ちた「開いた社会」の実現であれ、「世界精神」の完成としての自由であれ、目的の内実は異なるものの、その目的へと向かう進歩のプロセスにおいて悪が生じることを必要なコストとして容認するという点で共通している。

## 2. 「厚い」概念を構成する特性

ところで、ライブニッツを引き合いに出すナベールの真のねらいは、弁神論の空虚さを批判することにとどまらず、「正当化できないもの」をめぐる「感性的反応」と「思弁的思考」の乖離を指摘し、弁神論を思弁的思考と規定したうえで、感性的反応の重要性を強調するところにある。私たちは「正当化できないもの」に直面すると、自ずと、あつてはならない、許容できないという感情 *sentiment* を抱く、とナベールは述べる。こうして悪の経験の核心はまず感情（感知）として規定される。だが他方で、次のような対応もまた私たちにとってありふれたものである。なぜそうした事態が生じたのかを因果的に説明することで、それはある秩序のもとで起こるべくして起こったのであり、それゆえ、あつてはならないといった感性的反応は非合理にすぎないと結論づけること、である。これはいわば悪の存在に十分な理由を与える言説であり、時に、災いや悪行による被害を宿命として受け入れるよう犠牲者を説得する機能を帯びる。これは〈正当化〉の一形態である。ナベールはこのライブニッツ的〈正当化〉に関して、「死」、「戦争」、「極端な社会的不正」、「許せないほどの苦しみや苦痛」 *les souffrances ou les douleurs intolérables* などの災いは、ある種の秩序に結びつけられれば——例えば、個人の生を超越した目的のための手段や代償として位置づけられることによって——一種の合目的性すら示しうるという（49, 32）。そして、こうした「〔思弁的〕思考による結論」と「感性 *sensibilité* から自ずと出てくる反応」との間に「乖離」が生じていると指摘する（50, 34）。そのうえで、なぜと問うのを断念しようと提案する。これは、なぜと問うならば、因果的ないし目的論的秩序にもとづいて悪の存在理由が説明されるか、そうでなければ、そもそも理由は理解できないものであるからその神秘的ないし不条理を受け入れるしかないと結論づけられるかであり、いずれにしても、正当化できないという感情は、「苦しみの強烈さを知性的な平面に移し替え、そこに反映させただけの、まったく恣意的な断定」（51, 35）として、つまり、苦しみの存在に動揺するあまり理由の説明を不当に拒絶する的外れな情緒的反発と見なされてしまうからである。

---

ついて語っている。そこで正当化不可能性に言及していることは注目に値する。そこでの示唆は本論の後半の内容と密接な関連を持っている。「今世紀の途方もない試練に直面して、弁神論の終焉は避けられないものとなったが、このことは同時に、より一般的な仕方で、他の人間における苦しみは正当化不可能な *injustifiable* 性格を有しているということ、自我が己の隣人の苦しみを正当化しようとするときに惨事が到来するという、あらわにしているのではないか？」（Emmanuel Levinas, “La souffrance inutile” dans *Entre nous* (Grasset, 1991), p. 109 )

ここにはジレンマがある。正当化できないという判断の根拠として苦しみや苦痛に対する感性的反応を重視しようにも、感性的であるがゆえに忸怩性を免れないのではないかとの懸念が残るからである。しかし、本当に感性的反応は価値評価の客観的根拠となり得ないのか。いかなる程度の客観性も持ち得ないのか。ナベールは、正当化できないという断定（肯定）が忸怩的なものでなくなるために何が必要かと自問し、「個人の感性から抗議 protestations を取り集めながら意識の願望に個人の感性を超える権威を分け与える働き acte」(ibid.) だと自答する。ある人々が苦しんでいる現実をそのまま追認するのではなくそれに抗議するという反応を数多くの個人が示すならば、その抗議と表裏一体をなすところの熱望、すなわち悪意ある行為や社会の不正に妨げられることなく誰もが己の生を全うすることへの願望は、単に主観的で忸怩的な態度ではなく、個人の感性の偶然性を超える権威を有するはずだというわけである。

だが抗議と熱望に権威を与える「働き」とは具体的にどのような働きなのか。ここでようやく、冒頭に議論の大枠として示した、「正当化できないもの」を「厚い」概念として捉え直すという観点に立ち戻ることになる。「厚い」概念の基本的なアイデアは、価値評価が事実記述と不可分に結びついているという理解にある<sup>8</sup>。価値評価とは、ヒュームが考えたように主観的感情を対象にただ投影したものではなく、行為や人格のある事実的特性がそれを認識する者のうちにその特性への応答としての主観的感情を引き起こすことで成立する、というわけである。認知主体と対象の性質との間のこうした相互依存性について考察を推し進めているのが、デイヴィッド・ウィギンズやジョン・マクダウェルに代表される感受性理論 sensibility theory である。この理論によれば、価値は「経験されるべくそこに実在する」<sup>9</sup>という客観的な側面を有し、また、「厚い」表現を適切に使用することは事実特性にいかに応答すべきかについての共通理解を含意する。ウィギンズの言葉を借りるなら、「感情のためにあつらえられた made for 何かが対象のうちに存在し、その何かが適格な判定者のうちにこの感情を引き起こす」<sup>10</sup>のであり、価値の実在性をめぐって問題となるのは「感受能力 susceptibility の一致」、すなわち「どういう性質／応答の結びつきに私たちが気づき、その結びつきについて語り、働きかけ、反応する仕方の共有を築き上げていくのか、ということについての一致」<sup>11</sup>なのである。ここでは、判断対象に対し感情によって応答するのだからその判断は個人的なものでしかない、というヒューム的主観主義がはっきりと否定されている。対象となる人格や行為が有するある特性への応答として多くの人が特定の感情を抱くという事実があるとき、私たちはそうした性質-応答の結びつきを反省

<sup>8</sup> なお、「厚い」概念における記述と評価の関係をめぐってはさまざまな批判的検討がなされている。例えば Gibbard は、記述と評価という二要素の結合によって「厚い」概念の意味が規定されるという従来の説明（「二要素説」）に対し、疑問を投げかけている（Alain Gibbard, “Morality and thick concepts I thick concepts and warrant for feelings” in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 1992, vol.66, pp.267-283）。彼によれば、記述と評価の結合モデルは3パターンが考えられるが、いずれにおいても、記述要素が意味の確定にほとんど寄与しないがゆえに「二要素説」は瓦解する。

<sup>9</sup> Justin D’Arms, Daniel Jacobson, “Sensibility theory and projectivism” in Ed. by David Copp, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, 2006, p.191

<sup>10</sup> D. Wiggins, “A sensible subjectivism?” in *Needs, Values, Truth*, Oxford University Press, 1987, p.194

<sup>11</sup> Ibid., p.205

した上で、それについてどのように語りどのように働きかけてゆくのが望ましいか——是認するのか、それとも非合理的なものとして退けるのか——を議論し、意見の一致を目指すことができる。こうした営みを通して価値判断における一致が可能になるとウィギンズは主張するのである。

「厚い」概念と感受性理論に基づくアプローチは、いかなる意味での悪なのかを明確にして悪を具体的に論じることができるという長所を持つが、加えて、価値にふさわしい程度の客観性を追求できるという利点も備えている。というのは、そこでは、性質-応答の結びつきに個人間で齟齬が生じた場合、すぐさまヒュームの主観主義を最終結論とするのではなく、まずは事実の性質が等しく認識されているかどうかをチェックし、事実認識の修正を通じて齟齬を解消する道が開かれているからである。また、事実認識の見かけ上の合致にもかかわらずそこから引き出される反応的態度に依然として違いが残るとしても、それならそれで、対象の有する事実的特性に対する異なる応答をそれぞれどう扱うべきかを議論し、望ましい（あるいは望ましくない）性質-応答の結びつきに関する合意を成立させ、その望ましき（望ましくなさ）に応じた扱い方の共有へと進む道も開かれているのである。もちろん、合意に至るまでには、新たな事実特性に注目したり、他の規範概念との関連を考慮するなど、いくつかの段階を経なければならないだろうが、ともかく悪という負の価値に客観性を与える道筋はしっかりと示されている。ナベールの言う「働き」には、実際にはこうした議論と合意獲得の営みが含まれるはずである。

では、正当化できないもの場合には、何が「感情のためにしつらえられた何か」に該当するのか。「厚い」概念は事実特性の認識とそれへの応答としての感情から成るわけだが、ナベールの言う正当化できないという感情はいかなる事実特性に対する応答なのか。これは、正当化できないという判断の根拠に関わる問いであり、また正当化できないものという概念の内実に関わる問いでもある。

事実特性としてまず考えられるのは、苦痛や苦しみであろう。苦しみの存在が悪の実在の根拠になるのだと思われる。問題は、誰がどのような状況で経験する苦しみなのかである。それは、ナベールが悪のどの側面に着目しているのかによる。『試論』の議論の主眼は、災いや悪行そのものではなく、（災害ないし他者の悪行による被害として）悪を被った者、悪をなした者、そしてさしあたりそのいずれでもない者との間の関係性に置かれている。とりわけ、さしあたり悪の当事者ではない（私たち）が当事者に向ける態度に注目がなされている。つまり、ナベールが正当化できないものという概念で指し示す主な対象は、諸意識間の相互主観的な事態なのである。加えて、悪が生じた後の時点に視点が設定されていることにも注意する必要がある。悪行であれ災いであれ、それがいったん生じてしまうと、悪人、犠牲者、そのいずれでもない者、という区分が確定する。そうして区分された諸個人の間での、「取り返しのつかないもの *Pirrévocable*」としての悪をめぐる関係性が問われているのである。したがって、正当化できないと評価されるのは、取り返しのつかないことそれ自体ではない。もはやなかったことにはできない害を被った者、または自らの行為によってそれを引き起こした者、そしてそのいずれでもない者の間で、他者の苦しみに対して向けるある種の態度こそが、正当化できないものの概念の核心に位置しているので

ある。苦しみ、取り返しのつかないもの、悪行や災いの当事者であるか否かで区分された人格間の関係性、これら三つの観点を総合して悪を把握する点にこの概念の固有性が存するわけである。

### 3. 悪人と〈私たち〉の関係

『試論』の第2章と第3章では、悪行をなした人物と当事者ではない〈私たち〉との間に現れる正当化できないものが主題となっている。悪しき行為に関する正当化という表現から連想されるのは、行為者本人による自己正当化、つまり自らの悪しき行いについて弁明するという状況であろう。だが実際に論じられている正当化はそうした自己弁明ではなく、したがって正当化できないという判断も、そんな申し開きは通らないといった、行為者に対する非難ではない。否定されるべき正当化を行う主体としてナベールが想定しているのは、意外なことに、悪行の実行者としての悪人というより、〈私たち〉なのである。さしあたりは悪行を犯していない〈私たち〉がいったいいかなる正当化を行うというのか。

否定されるべき正当化を、ナベールは、これも意外なことに、道徳への随順によって特徴づける。つまり、〈私たち〉が悪人の行為を念頭に置きつつ道徳法則との合致によって行う自己正当化が否定されているわけである。「道徳法則に忠実だったからといって、自らを是認して咎なしとみなすわけにもいかない」（65, 50-51）。正当化できないという感情との関連は次の箇所ではっきり述べられている。

はたして自我は、道徳性による正当化とは一致しないような正当化を目指すことができるのだろうか。道徳法則が求める通りに行為したという功績を根拠にして自らの正当化を確信するというのが最大の思い上がりだということは、私たちもよく知るところである。ただし、道徳法則の求めを果たせなかったから正当化されていないという感情と、道徳法則の求めを果たしたとしても正当化されはしないという感情とは全く別のものである（65-66, 51）。

『試論』の主題となっているのは、いうまでもなく「道徳法則の求めを果たしたとしても正当化されはしないという感情」の方である。ここで素朴な疑問が浮かぶ。〈私たち〉がさしあたり正当化は不要だと思っているのは、道徳法則への随順によって自らは正当化されていると確信しているからである。しかしそう確信しているならば、正当化されていないという感情はそもそも生じないはずである。こうした感情はどのような場合に、なぜ生じるのか。

この問題に対するナベールの回答は、反省を通じての「不純な原因性 *causalité impure*」の認識、ということになる。言い換えれば、行為の動機の源泉にまで遡ると自己と悪人との共通性が見出され、それゆえに自己を咎なしとみなすわけにはいかななくなるというのである。

ナベールのいう原因性は「可能事 *le possible* の産出」（75, 61）という働きをなす。可能

事とは、明確な動機となる前の、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。原因性はいかなる意志の作用にも先立って可能事を産出する。ただし、原因性の直接経験は不可能であり、「可能事の湧出」が「自我の原因性を暴露する」（70, 56）のみである。つまり、産出された可能事を一種の記号として、それを産出する原因性の存在が推認されるのであり、そうした仕方では原因性は認識されない。（意識的に経験される可能事から原因性を推認するこのプロセスを、ナベールは「反省」と規定する。）

さて、この精神的原因性が純粹であるとしたら、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）。そして「意識の閾を超えることすらない」（75, 62）はずである。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（これらは一般的には情欲や利害関心に由来するものと理解されている）が意識に出現したことを、自我が確認したなら、その精神的原因性は不純だということになる。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、自愛に根差した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わけである。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ている。「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くなるが、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」（76, 63）。

ナベールによれば、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。この感情は悪人との共通点を発見させてくれる点で重要である。悪人の行為が私たちに内的吟味に誘い、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。

だが反論もあるだろう。同じ可能事を産出するとしても、それに同意を与えて動機へと固めていくか否か、そしてその動機に基づいて行為を実行するか否かの違いが重要なのではないか。やはり悪行を実際に行ったかどうかの間には決定的な違いがあるのではないか。こうした反論に対し、両者の違いは偶然的でしかないとして重大な差異を認めなかったのがカントである。そしてナベールは彼から強い影響を受けている。カントは『単なる理性の限界内の宗教』の根源悪を論じる文脈において、自分のことを良心的だと思っている人々の自己欺瞞を次のように辛辣に描写している。道徳法則を優先しなかった行為においても「幸運にも悪い結果を免れさえすれば」、「他人が犯している過ちに自分は負い目を感じないですむ」ため、彼らは次のような可能性を考えてみさえしない。「自分の内面で十分発見されたはずの考え方からいって、自分も同じ悪徳をしていたのではあるまいか、たとえば無能力や気質、教育、誘惑につながる時と場所といった状況のために（これらはみな私たちに責任を帰しえないものばかりである）、過ちから遠ざけられていなかったならば、そう

していたのではあるまいか」、ということを含味しないのである<sup>12</sup>。

道徳法則の要求を果たしたとしても正当化されはしないという感情は、悪人と自己の違いの偶然性の認識、すなわち彼我の間に原因性のレベルで違いがないことの自覚を前提としている。可能事と与件とする反省を経て、「悪人のなした行為を自分がしなかったのはおそらくカントのいうように単なる偶然でしかなく、その意味では自分は悪人よりも優れているわけではない」（102, 94）と認めることで初めて、道徳法則に反する行為をさしあたり実行していないという事実だけでは原因性にまで及ぶ自己の存在を正当化できるわけではない、と認識するに至るのである。そして同時に、道徳法則への随順を超える正当化が姿を現すことになる<sup>13</sup>。

#### 4. 根源的悪としての「分離」

自己の原因性の不純さを自覚することにより、道徳法則への随順だけでは正当化されないと認識するとして、その場合、〈私たち〉各人のうちにある悪とは、不純さそのものを意

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, p.38. 訳文は北岡武司訳『カント全集 10 たんなる理性の限界内の宗教』（岩波書店、2000年、50-51頁）を参考にした。

<sup>13</sup> 本節の罪の自覚、そして第5節の悪人の告白といったテーマには、宗教的な問題意識がはっきりと見てとれる。リクールは『悪の象徴系』において、罪の意識と義認（正当化）を、神と人間の関係という観点から分析しているのだが、これは、『試論』の背景をなす宗教思想を理解する上で大きな助けとなる。

まず罪の意識について、彼は「ヘブライの倫理全般に特徴的な緊張、すなわち無限の要求と有限の掟との間の緊張」（P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 2 Finitude et Culpabilité*, Seuil, 2009, p.260-261）に由来すると説明している。預言として語られる神からの要求は絶対的だが無定形であり、諸々の掟からなる道徳律はいわばその要求を細分化したものである。掟があってこそ、人間の過ちは個々の掟の違反として具体的に規定され、批判の対象ともなる。「預言と律法主義は不可分の一体をなしている」（Ibid., p.263）。他方で、無限の要求は、人間に対し、個々の掟に従っているだけでは不十分であり個々の過ちを超えた罪が己に内在しているのだと自覚させることになる。このように、ヘブライ的な罪意識の本質は、「倫理的な要求を、いっさいの有限な規則遵守の彼方へと、いっさいの自己による自己正当化〔義認〕の彼方へと引き延ばすこと」（Ibid., p.267）にある。義認に関しては、「義である〔正当である〕こと、それは他者 un Autre によって義認される〔正当化される〕ことである」（Ibid., p.357）と述べ、さらに、人が義とされるのは律法の実行によるのではなく信仰によるのだ、という聖パウロの言葉を引いて、キリスト教に特有の「教育的」側面をリクールは強調する。そして、「信仰による義認こそが律法による義認の挫折をあらわにし、行いによる義認の挫折こそが、罪が〔個人の生の〕全領域を統一していることを露呈させる」（Ibid., p.358）として、キリスト教における罪意識、義認、信仰を関連づける。

リクールは上記の議論を進めるなかでナベールに直接言及しているわけではないが、彼の念頭に『試論』の読解が課題としてあったことは疑いない。そして実際に、ナベールの着想や『試論』の構成は、ユダヤ教やキリスト教が想定する神と人間の関係という文脈に置き直してみてもよく理解できるということも確かである。しかし見落としてはならないのは、『試論』が示すところでは、罪意識を生じさせるのは神からの無限の要求ではなく、また義認を可能とするのは信仰ではない、という点である。人がそこからの隔たりによって己の道徳的不完全さを自覚するのは、第1節で述べた「《正当化》への希望」、あるいは「誰もが己の生を全うすることへの願望」が満たされていないという認識によってである。また、義認すなわち《正当化》への道筋をつけるのは、後述するように、人間と人間の関係性の変容・修復である。つまり、ナベールは、宗教的性格の色濃い概念を用いることで、人と人との間で成立する倫理のある種の極限的な形を描き出そうとしているのだと思われる。

味するのか。

カント自身はそのように考えていると思われる。彼によれば、人間は、自然的傾向性にもとづく動機を道徳法則にもとづく動機に対して優先させてしまう「悪への性癖」を類として有しているがゆえに、根源的に悪なる存在である。ところがナベールの見解はもう少し複雑である。「すべての悪よりもなおも根源的な悪を識別する」（111, 105）ために二つの視点があるとして、純粹意識と具体的意識の対立と、諸意識間の「分離 sécession」を提示する。前者は、自己愛に汚されていない純粹意識と、これとの対比で鮮明になる具体的、現実的意識の不純さとの対立に該当するのだが、ここでのナベールの関心は後者に向けられている。諸意識の「分離」とは、「私を他者から切り離し他者を否定する働き」（117, 112）によって、「他者が他者でしかなくなる瞬間」（120, 115）に成立する事態である。ただし、これら二つの事柄は密接に関連している。自らの不純さを自覚していないからこそ自己を悪人から切り離すのだからである。不純さを自覚すれば、自らと悪人との共通性に気づき、「分離」が不当であることが理解できるはずである。

しかし、なぜ「分離」が「根源的な」悪なのか。そうした自己認識の誤りがいかなる意味で倫理的な悪でありうるのか。この問題を考える前に、「分離」についての記述をさらに詳しく見ておこう。

ナベールによれば、意識は他者と「相互性」の関係にある。敵であったり友であったりする他者をモデルとして自己自身を対象化し、また自己の内部を他者の言動に投影して他者を理解する。ところが、この「相互性」の関係から退くことにより、意識は「他者から自己を切り離し、より広い関係に対して自らを閉ざす」。このとき、「他者は余所者となり、まもなく敵と化す」（119, 114）。こうして他者を「もはや他者でしかない他者」（115, 109）へと仕立て上げるのが「分離」である。つまり、自己自身を客観的に捉えるために他者の存在が欠かせず、また他者の内面を理解するために自己自身の客観的把握が欠かせないほど互いに透明な関係性にありながら、「他者にいかなる精神的実存も認めまいとする」（119, 114）といった記述が示すように、他者の内面を消し去って抽象的な対象へと変質させてしまう営み、それが「分離」である。この「分離」は気づかぬ間に始まりうるものだが、それが明確な悪として成立するためには、自我の意識的な関与が不可欠である。「意識間の相互性に関わる分離の営みを自我が自らの責任で延長し、継続し、再開する」（121, 116）。自分がある人物を「他者でしかない他者」とみなしていることに気づくや、その誤りを認めて相互性を回復させようとするなら「分離」には達しない。しかしそのような抽象化にもっともらしい理由を供給し続け、それを自覚的に継続し更新してゆくなら、そのときにこそ「分離」が成立する。

ここで「分離」と倫理的悪との関連を改めて検討しよう。ナベールが「分離」として言及しているのは主に、〈私たち〉が悪人を自己から切り離す事態である。ここでもまた素朴な疑問が浮かぶ。確かに、己の原因性の不純さを省みず、悪をなしたというその一事を以て他者を抽象化し、自己とは全く通じ合うところのない存在とみなすのは、少なくともフェアではない。しかしそれは誰かに具体的な被害をもたらすわけではない。具体的な被害をもたらす「分離」はむしろ、悪人において働いているのではないか。悪人は、苦しみを

被ることになる犠牲者を抽象化しているからこそ、人を人とも思わない残酷な行動をなしているのではないか。

そうした心理学的事実はいったん傍に置くとして、ナベールが着目するのは、やはり〈私たち〉の態度なのである。ただしそれは、不純さの無自覚に由来する、悪人一般に対する単にアンフェアな態度ではない。彼が問題にするのは、改心する可能性のある個々の悪人に対する「分離」であり、またこれに加えて、災いの犠牲者に対して〈私たち〉が行う「分離」なのである。（「正当化できないもの」を主題とする『試論』第1章で前面に出ていた犠牲者は、不純さと罪を主題とする第2章、第3章では背景に退き、「分離」、《正当化》をそれぞれ論じる第4章、第5章で再び姿を現す。）これらの「分離」こそが「すべての悪よりもなおも根源的な悪」とナベールが見定めるものであって、自己に対するある種の依怙贖罪が悪の本質をなしているわけではない。他者を自己から切り離すこの「分離」は、彼によれば、「一性 unité」の欠落を特徴とし、この欠落ゆえに「正当化できないもの」である。したがってまた、果たされるべき正当化は、「一性」の回復ということになる。

## 5. 告白する者にとっての他者

「一性」とは何か。『試論』第4章のキーワードであるこの概念については、「精神的な現存を対象の状態に還元しようとする志向性」は「相互性の関係が従う一性の原理を否定する」（117, 111-112）と説明されている。「対象の状態に還元」とは「他者でしかない他者」へと抽象化する「分離」に他ならないことから、一性は相互性の関係によって具現化される原理であること、そして「分離」がそれを解消してしまうことがわかる。さらには、一性が意識間の「交わり communication」を基礎づけ、その交わりの中で「個々の意識は互いを差異化するだけでなく、その差異の意味を知ることを学ぶ」（114, 109）とも述べられている。実際には、一性は多義的な概念であり、複数の重要な論点を含んでいる。ここでは「正当化できないもの」としての「分離」にどう関わってくるのかという観点にしばってさらに考察してみる。

「分離」によって一性が失われたときどのような事態が生じるのか。一性の欠落とは、他者との間で相互性が欠落しているということである。そのような状況で、悪をなした人、不幸を被った人が直面する事態を、ナベールは次のように描写している。

行為する意識が取り返しのつかないことをしてしまうときに、この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ならば、この取り返しのつかないものは、絶対的な意味で正当化できないものになってしまう。そうすると、自我は何をしようとも、泣き叫んで罪を打ち明けても〔告白しても〕、自らの苦しみの中に閉じ込められてしまう。・・・ある人が不正を受け、罪なき人が何も言わず何も知らないうちに、あるいは皆の暗黙の加担によって有罪となる。ある人が裏切りによって困窮に追い込まれ、またある人が自己の内的可能性の開花のために必要な条件を奪われる。こういった災悪は、その重荷を我が身に引き受ける他の意識の

働きによって埋め合わせられなければ、その相対性を失い、絶対的な意味で正当化できないものになってしまう。(164, 165 強調は引用者)

この箇所が続いて、「重荷を我が身に引き受ける」とは、「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な平衡を可能な限り立て直すこと」(165, 165-166)だと説明されている。この平衡の立て直しこそが果たされるべき《正当化》なのだが、この点は後述するとして、ここでは他なる意識の役割をまず明らかにしたい。

悪人の場合、再生の希望をつなぐ他者は、ためらいや心境の変化があったという悪人に関する事実を受け取り、罪の告白を聞き届ける役割を担う。そうした他者の不在が一性の欠落という事態の内実に他ならない。しかし、告白を聞き届けるという行為がなぜそれほど重視されるのか。

一性、他者、告白、これらの密接な関連が主題的に論じられているのは、『試論』の前に公刊された著書『倫理のための要綱』の第9章である。「諸意識の交流において一であることの経験」と題されたこの章では、「この一性なるものをどう解すべきか」<sup>14</sup>という問いかけに続いて、一性に固有の内密さをもたらす交わりの諸様態として、友情、愛と並んで告白が取り上げられる。告白する意識が待ち望む「対話」は、呼びかけと応答の関係によって支えられている。「個々の意識は、自分に向けられた呼びかけ appel によって、あるいは、自分に向けてなされた応答によって、深く触発されるあまり・・・己の力能と依存の感情に一挙に目覚める」(EE178)。このように、呼びかけるあるいは応答するという行為の持つ力を理解し、自分が他者のありようを一変させうること、そして逆もまた然りであることを自覚した意識は、「自己自身の存在を他なる意識からの作用と無関係にはもはや規定できない」(ibid.)。こうした根源的な呼応関係にある意識の間で行われる告白は、ナベールの分析によれば、「[告白する主体にとっての]己の歴史の再開」ないし「刷新」(EE179)、「己の存在の完全性 *intégrité* の回復」(ibid.) を目指して行われる。罪を打ち明けることによって、悪人はやり直すことが可能になるというわけである。しかしなぜやり直しが可能になるのか。また、真に改心しているなら、「己の歴史の再開」のために他者を介在させる必要はないのではないか。ここで他者による「応答」の内実を問う必要がある。ナベールが想定している応答とは、語られる言葉をただ聞くことではなく、告白した者をあれこれ問いただしたうえでその言葉の「真実性 *vérité*」を認めるということまでを含む。したがって、他者が告白の言葉をうわべだけのものとみなし、告白者がかつての悪事の張本人と同一視し続け、そのような人間との交わりはいつ断ち切っても構わないと考えているなら、完全性の回復に向けての応答がなされたとは言えない。「自我はおそらく質問には答えたのだ。ところが、そのように審問した者たちからいかなる応答も受け取っていない。・・・本心を語った行為は誰からも耳を傾けてもらえなかったのだ」(EE180)。

そうはいっても、やはり改心は個人の内面の問題なのだから他者がそこに関与する必要はないのでは、との疑問は拭えない。他者の関与が不可欠なのは、本当に改心がなされた

<sup>14</sup> J. Nabert, *Eléments pour une éthique*, Aubier, 1992 (1943), p.167. 以下、略号 EE の後の数字でページ番号を表す。

のか、己の歴史が刷新されたのかを、自我が単独では確認できないからである。悪をなした当人は一点の曇りもなく自分は改心したと信じているが——そうでなければ告白は虚言となってしまう——、それが真の刷新であることを示す客観的証拠など存在せず、拠りどころとなるのは自身の確信のみである。しかし、先に見たように、原因性の不純さは意志による制御を超えているから、当人がいくら強く念じようとも、再び可能事から悪しき行為にまで進んでしまう可能性は否定できない。その限りで、過去と決別し新たな歴史を開始したという保証はない。だからこそ他者を召喚する *appeler* ののである。罪を打ち明ける言葉を聴いた他者が改心を本物だと認めることではじめて、告白者はより強い確証を得る。自己の内面の問題でありながら、他者に呼びかけ、他者からの答えを頼りとし、他者と共に、自己の再生を確信するのである。こうした他者の役割をナベールは「証人 *témoin*」（EE180）とも表現している。告白という行為が成立するためには、改心が真正であることを、告白する本人に代わって証言できる他者の到来が不可欠だというわけである。ある個人が、告白という自らの存在そのものに関わる重大な行為について、その真実性を他者が自分に代わって証言してくれることを期待して呼びかけ、他者もまたその期待に応えようとする。一性は諸意識間のこうした関係性を含意するのである。

## 6. 苦しみからの出口としての他者

悪のもう一つの当事者である「不幸な者」すなわち災いの犠牲者と〈私たち〉との関係において、一性の喪失ないし「分離」はどのような状態で現れるのか。『倫理のための要綱』ではこの関係性には触れられていない。犠牲者への注目は『試論』に固有の視点である。先の引用箇所では、「他の意識」すなわち他者の役割が、悪人の場合と犠牲者の場合とで同型的に記述されていたが、告白という交わりの特殊な形態に即して考察してきたことがそのまま犠牲者との交わりに適用できるようなには思われぬ。犠牲者は罪とも改心とも無関係であり、したがって他者に「証人」になってもらう必要はないからである。しかし、犠牲者もまた、悪を犯した者の自責の念とは異なるものの、やはり苦しみにとらわれた状態にある。そして当人はその苦しみにして何の落ち度もないがゆえに、この状態はいっそう深刻である。ここでなされるべきは、ナベールによれば、「他の意識が〔不幸な者の〕重荷を我が身に引き受ける」ことによって犠牲者を「償いの経験へと開く」営みである。「重荷を我が身に引き受ける」とは、具体的には犠牲者の苦しみに他者が共感を寄せるということであろうか。そうだとすると、共感に満ちた交わりこそが一性を具現化し、それを欠いた状態が「分離」ということになる。

ところで、ナベールは、「分離」を「すべての悪よりもなおも根源的な悪」と表現し、他者による重荷の引き受けがなければ災いは「絶対的な意味で正当化できないものになる」と述べていた。「分離」の悪の根源性というこの問題は留保されたままである。犠牲者に対する共感や関心の欠落がなぜそれほど致命的なのか。その理由は、「重荷」つまり犠牲者の苦しみの性質と関係があるのではないか。ナベールは苦しみそのものについて踏み込ん

で考察していないのだが——これは『試論』の弱点の一つである——、「分離」の悪がなぜ根源的であるのかいまひとつはっきりしないのも、その点に起因していると思われる。

悪についての哲学的考察のなかには、苦しみと「分離」の関係を理解するうえで重要なヒントを与えてくれるものがいくつか見られる。

ポレは、「悪が根源的であるのはそれが共有されえない限りにおいてである」と述べ、苦しみを「砂漠〔誰もいない場所〕の経験」と表現する<sup>15</sup>。悪の实在の核心をなすのは苦しみであり、あらゆるタイプの悪は等しく苦しみを含むと考える彼は<sup>16</sup>、その苦しみの本質を他の誰とも共有されないことに見出している。つまり、苦しむという経験の本質は、他の誰にも共有されないという様態においてあらわになる、というわけである。

ポレはこうした着想を、ミシェル・アンリの情感性の理論から得ている。アンリにとって、情感性は苦しみの本質として姿を現すものであり、情感性の経験の定式として彼が多用する「自分自身で自分を感じること *s'éprouver soi-même*」は「自分自身で自分のことを苦しむこと」、「純粋な苦しむこと」と同一視される<sup>17</sup>。それゆえ情感性に固有の「根源的受動性」ならびに「自己から逃れられないこと」はそのまま苦しみにも該当する。情感性のこれらの本性は「自己に完全に密着するよう自己に釘付けされていること」<sup>18</sup>という事態として苦しみにおいて現実化するのである。これはいわば、私が私であることから逃れられないのと同じ意味で苦しみには出口がない、との断定である。

確かに、いったん被った苦しみは、認識によって解消したり意志の力で自由にコントロールしたりできないという性質を有している。しかし本当に出口はないと断定してよいのか。ポレによれば、アンリの情感性理論は現象の本質から「時間を排除」してしまっており、そのことによって、苦しみは「他なるものの待望 *attente de l'Autre*」<sup>19</sup>として現れるという事実を捉え損なっている。ポレの言う時間とは、「(二項の) 移り変わり *l'alternative*」、具体的には、(根源的な「存在論的情調」である) 苦しみと喜びが交互に生じるその現出様態である。アンリは苦しみから喜びへと移り変わってゆくことを否定しているわけではないが、いかにして移り変わるのかの説明においていっさいの外部を排除する。ポレはこの点を問題視する。アンリによれば、苦しみの「歴史」は「自律性」ないし外的状況への「非依存性」<sup>20</sup>を有しているがゆえに、「ある情調から別の情調への移行としての歴史」の可能性は「諸々の外的出来事の継起のうちには決して存していない」<sup>21</sup>。なるほど、情感の変化が固有の生成原理を有していて、外部の働きかけから一定程度の独立を維持しているのは確かである。では苦しみから喜びへの移行はいかにしてなされうるのか。この問いにアンリは次のように答える。「苦しむ者が自身の苦しみそのものによって、この苦しみに耐えこの苦しみを被っている者へと、つまり自己自身へと連れ戻される限りで〔移行が可能となる〕」

<sup>15</sup> Jérôme Porée, *La philosophie à l'épreuve du mal - Pour une phénoménologie de la souffrance*-, J. Vrin, 1993, p.303

<sup>16</sup> Porée, cf. p.286-288

<sup>17</sup> Michel Henry, “Souffrance et vie” dans *Phénoménologie de la vie I : De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 2003, p.149

<sup>18</sup> Henry, “Souffrance et vie”, p.150 ; *L'Essence de la manifestation*, Presses Universitaires de France, 2003 (1963), p.830

<sup>19</sup> Porée, p.165

<sup>20</sup> Henry, *L'Essence de la manifestation*, p.613

<sup>21</sup> Ibid., p.836

22. 苦しむ者が外部に救いを求めるのではなく苦しみをそのまま耐え忍ぶことで、苦しみは「いわば聖なるもの」となり、「ある価値とある意味を獲得する」<sup>23</sup>というのである。しかしこうした情感の変化は例外なく起こるものなのだろうか。一般に苦しみという状態は、ポレの表現を借りるなら、「おのれ自身の存在に抗議」し、「喜びをおのれにとっての他なるものとして *comme son autre* 知っている」<sup>24</sup>はずである。確かに苦しみは私の苦しみであり、そのように苦しんでいるということが他ならぬ私の存在そのものである。したがって、その苦しみを離れようとするのは、苦しみとしての私の存在から離れようとするのである。しかし他方で、苦しみという情感そのものにおのれ自身の拒絶とおのれ自身からの離脱への切なる願望が含まれているのだとすれば、苦しんでいる状態とは別の状態、すなわち喜び——あるいは少なくとも心の平静——という「他なるもの」を私が望んだとしても、それはそれで情感が自律的な歴史を歩んでいることに変わりはない。このように苦しみから喜びへの「移り変わり」は、苦しみに内在する他なるものの希求によって生じると、ポレは指摘しているのである<sup>25</sup>。

苦しみは外部を、苦しみとは異なるものを求める。これは情感についての重要な事実だが、「分離」としての悪について考えている目下の文脈からすると、苦しむ者が実際に求める外部とは、別の具体的な情感——例えば喜び——であるより以前に、他なる人格、他者であるとは考えられないか。苦しむ者はまず他者へと向かい、この他者が他なる情感への移行の媒介となるわけである。シャリエは、苦しみが人を自己自身へとおいやり苦しみの瞬間へと封じ込んでしまう事実を踏まえて、苦しむ自我にとって外部となるのは他者であると明言する。「苦しみは——そういう形式をとっていようがいまいが——呼びかけであり、次のような者への救援の求めなのである。その者は他なるものであり外部にいるからこそ、苦痛の緩和を約束し、苦しむ者に科せられた許されなさという過酷な宿命を一時的ではあれ取り除く・・・可能性を有している」<sup>26</sup>。ところでなぜ外部は他者でなければならないの

<sup>22</sup> Ibid., p.846

<sup>23</sup> Ibid., p.846 この発想の背景には、喜びと苦しみの根源的な同一性という独特の見解が存在する。この見解は特殊な文脈を踏まえてでなければ理解できないと同時に、苦しみの、悪の実在をなすものとしての側面をぼやけさせてしまうというデメリットがあると思われる。

<sup>24</sup> Porée, p.163

<sup>25</sup> 苦しみに苦しみ自体の拒絶が含まれているかどうかは、苦しみを悪の実在とみなす考え方にとって重要な問題である。「薄い」概念としての悪が意味するのは、「悪の本質」として「私たちに反発を感じさせるはずである *should repel us*」(Nagel, p.182)、あるいは「道徳的実在の事実」*a fact of moral reality* として「悪いことを見るとそれに反発する *seeing the bad repels it*」(Mark Platts, *Ways of meaning*, The MIT Press, 1997 (1979), p.263) といったことだろう。私たちがその存在を拒絶するもの、正当性を否定するもの、と言い換えても同じである。(この規定にしてもさらなる検討の余地はあるが、今は措く。) では苦しみはそうした性質を本質として有しているか。悪一般の実在を担保するものとしての資格を備えているか。ネーゲルは肉体的苦痛に関して、苦痛そのものは悪くない、それを回避すべき確たる根拠はない、とする認識論的仮説を退け、人間にとって苦痛の回避が客観的価値であることを論証しようとしている。彼は、苦痛を取り除きたいという欲求が意味を持つためには「自分自身という観念すら必要ない」ということを論拠として、この欲求は対象として苦痛しか持っておらず誰が経験しているかを不問にしてしまう、と主張する。この見解が妥当なもので、かつ精神的苦しみにも適用できるのだとすれば、誰かの苦しみが回避の見込みなく存在することは、それが自分のものではなくとも、拒絶されるべき事態だということになる。

<sup>26</sup> Catherine Chalié, *La persévérance du mal*, Cerf, 1987, p.135

か。例えば、ある思想や芸術作品に触れることで苦しみが和らげられるということもあるのではないか。この疑問に対しては、シャリエの思考の導き手であるレヴィナスが示唆を与えてくれる。「他者是对話 dialogue によって私たちを解放するのだが、古典的哲学はその対話における他者の他性を過小評価していた」<sup>27</sup>。呼びかけに対する応答という形で、他者と言葉を交わすことで、苦しみの瞬間に閉じ込められた自我はそこから解放されうる。語られた言葉の意味内容ではなく、一方が語りかけ他方が返答するという言語的営みそのものが救いをもたらさう。それゆえ、外部は他者でなければならないのである。ナベールが一性を支えるものとして言及していた交わり communication も、他者との言葉のやりとりに他ならない。

今や「分離」が根源的悪である理由は明らかであろう。「分離」により、苦しむ者は孤独となる。そして、孤独であることによって苦しみが極まり、その極まった苦しみの存在がまごうことなき悪と化す。逆に、苦しみがあっても外部たる他者との対話が開かれているなら、悪が極まることはない。ナベールの悪論の核心たるこの論点はポレにも共有されている。「『諸意識の分離』はもはや単に悪の一種ないし悪の個別的帰結ではない。あらゆる悪の出来事とその具体例となる唯一の形式であり、その悪意の普遍的表現である」<sup>28</sup>。先の引用箇所でもナベールが二度繰り返していた「絶対的な意味で正当化できないもの」もまた、苦しみの原因となった災いや悪行とは異なる、「分離」による悪の極まりとして理解することができよう。根源的悪としての、絶対的な意味で「正当化できないもの」としての「分離」は、単なる孤独のゆえではなく、苦しみを抱えた者がその苦しみに関して言葉を交わす他者を持たない——時に苦しみの当事者であることを理由に遠ざけられて——がゆえに、苦しみが変質することを意味するのである。

## 7. 「メタ道徳的経験」の視点

以上のことから、果たされるべき《正当化》の内実の輪郭も自ずと浮かび上がってくるだろう。端的に言って、〈私たち〉と悪の当事者との間に言語的コミュニケーションを取り戻すことである。災いや悪行によって境遇が分かれてしまったものどうしがそれぞれ自閉するのを避けるための努力である。ナベールはこれを「自他の交流の立て直し」と表現するのだが、それを可能にする条件として〈私たち〉と告白者ないし不幸な者（犠牲者）それぞれの態度に言及している。〈私たち〉に関してはすでに述べたとおり、「悪人や不幸な者の意識のうちに自分自身の姿を認めること」である。他方、悪人と不幸な者に関しては、「彼らの側から実際に開かれた信頼」が不可欠であり、それは「目上の者から下の者への寛大さ *condescendance* を含意するような赦しとは異なる」と述べられている（165, 166）。交流の立て直しのためには両方が同時に揃わなければならないが、実際にはそれが困難であることをナベールは認めている。

<sup>27</sup> Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, 1984, p.161

<sup>28</sup> Porée, p.303

ところで、一性を喪失させる「分離」が根源的悪であり、絶対的な意味で正当化できないものであるとの見解には次のような異論が向けられるかもしれない。正当化できないと判断されるのは、他者に被害をもたらす行為であるか、もしくは（当初の「正当化できないもの」の定義から）人間の意志と何らかの関係を持つ災いではないのか。道徳規則や他人の権利を蔑ろにして自己愛を優先させる動機や、必然的に犠牲者を生み出す社会の構造こそが極限の悪ではないのか。悪事をなした人物との対話を拒んだり、不幸な人の境遇に無関心であったりすることがなぜそれほど重大なものとして扱われるのか、と。

問題はどこに視点を設定するかである。冒頭で述べたように、ナベールの「正当化できないもの」を主題にしたのは、それが、具体的にどのような意味での悪なのかを明確にする「厚い」概念としての有効性を期待してのことだった。その特徴として、苦しみの存在、取り返しがつかないという状況、人格間の関係を挙げた。ナベールは、ある行為や出来事が生じて誰かが苦しみを抱えてしまった時点、取り返しのつかない状況に至った時点に身を置き、苦しみを抱えた者とそうでない者との関係性に着目して悪を論じている。このように視点を設定した場合には、現にある苦しみとそこからの救いをめぐって、あるべきこと／あってはならないことが問われる。根源的悪としての「分離」はこの問題設定において理解されねばならない。苦しむ者が現にすでに存在してしまっている以上、そこから先に新たに起こりうる悪は、彼らと他者との対話の可能性を閉ざす振る舞いに由来するといえるわけである。

『試論』を特徴づけるこの視点は、人間が繰り返し過ちを犯し、そのつど取り返しのつかない状況に身を置くことになる宿命を前提としている。人間の道徳性がどれほど進展しても避け難い悪をそれとして認知すること、「運命の偶然性、疎隔や裏切りのうちで正当化されずであり続けるもの」（178, 181-182）を感知することを、ナベールは「メタ道徳的経験」と呼び、道徳とは別次元の経験、むしろ宗教的経験に近いものと規定している<sup>29</sup>。臆病という「厚い」概念が、性格や行為の特定のパターンの把握を容易にしてくれるのと同様に、正当化できないものの概念は、しみによる自閉、取り返しのつかなさ、そして「分離」を総合的に捉え、これを人間の陥りがちな悪の一形態として認知させる機能を有するのである。

---

<sup>29</sup> あくまで道徳的経験と規定されている点に重要な意味がある。注 13 を参照のこと。