

広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター研究成果報告書

(2021年度 通巻第23号)

ぷらくしす

PRAXIS

特集 人間社会科学研究科設立記念セミナー
広島大学・ミュンスター大学 国際ワークショップ〈記憶〉(2021.12.6-7)

Hiroshima University Project Research Center for Applied Ethics
West Japan Research Institute for Applied Ethics
(広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター)

(西日本応用倫理学研究会)

広島大学応用倫理学プロジェクト研究センターの概要

1. 構成員

センター長	後藤 弘志 (広島大学大学院人間社会科学研究科・教授)
研究員	衛藤 吉則 (広島大学大学院人間社会科学研究科・教授)
	後藤 雄太 (広島大学大学院人間社会科学研究科・准教授)
	裕 智樹 (広島大学大学院人間社会科学研究科・准教授)
	島中 和生 (広島大学大学院人間社会科学研究科・教授)
	岡本 慎平 (広島大学大学院人間社会科学研究科・助教)
客員研究員	加藤 尚武 (京都大学・名誉教授)
	近藤 良樹 (広島大学・名誉教授)
	岡野 治子 (元広島大学・教授・元清泉女子大学・教授)
	高柳 央雄 (広島大学・名誉教授)
	山内 廣隆 (安田女子大学・教授)
	越智 貢 (広島大学名誉教授)
	石田三千雄 (徳島大学・名誉教授)
	伊藤 詔子 (広島大学・名誉教授・松山大学・教授)
	小澤 照彦 (高知大学・名誉教授)
	西 英久 (大分大学・元教授)
	西田 雅弘 (下関市立大学・元教授)
	黒川 勲 (大分大学・教授)
	村田 貴信 (山陽小野田市立山口東京理科大学・教授)

2. 本センターの目的

人間を取り巻く社会環境は複雑になり、文献研究のみでは現代の諸問題に容易に対処できない。本研究の目的は、こうした反省に立ち、現代社会において最も緊急かつ重要な諸問題にスポットを当て、応用倫理的に問題解決の方向性を探ることにある。

応用倫理問題は様々である。例えば情報ネットワークやメディア情報における情報倫理、高齢化社会や年金問題における福祉倫理、クローンやES細胞をめぐる生命倫理、ゴミ公害や地球温暖化をめぐる環境倫理、ジェンダーやセクハラをめぐるフェミニズム倫理、企業のあり方を問う企業倫理、さらに近年とくに深刻になりつつある教育のあり方を問う教育倫理など多種多様である。これらは個々別々の問題であると同時に、相互に関連していることを見逃してはならない。本センターの役割は、個々の研究の進展を計りながら、それらの研究を統合する働きにある。

はじめに

2022年2月24日、ロシアがウクライナへの軍事侵攻を開始した。21世紀にこのようなアナログな戦争が、ましてや、ロシアのような責任ある国家が主導して勃発するとは思ってもしなかった。学術的議論の無力さを感じる一方で、広島大学が戦争勃発の翌日にそのホームページ上で、越智光夫学長名で態度を鮮明にしたことに、構成員の一人として勇気づけられた。以下、引用する。

(2022.2.25)平和を希求する広島大学は、ロシアのウクライナ侵攻に強く抗議します

2022年2月24日、ロシア軍がウクライナに侵攻しました。ロシアのプーチン大統領は演説で「ロシアは世界で最も強力な核保有国の一つだ」と核兵器使用も辞さない構えを示唆しました。

人類史上初の原爆が投下された広島に開学した大学として、ここに強く抗議するとともに、1日も早い平和的解決を訴えます。

内外の大学とも連携しつつ、平和の回復とともにウクライナの大学や学生、研究者への支援に取り組みます。

令和4年(2022年)2月25日

広島大学長 越智光夫

広島大学応用倫理学プロジェクト研究センターは、広島大学に設置された研究センターとして、長年にわたり、ミュンスター大学、フランクフルト大学、シカゴ大学などの哲学・倫理学・宗教学分野の研究者たちと、「平和/和解の構築」を共通テーマとして検討を続けてきた。そのマイルストーンとして、2021年12月6日・7日の両日、人間科学研究科設立記念セミナーという位置づけで、広島大学・ミュンスター大学国際ワークショップ〈記憶〉をオンラインで開催した。当初この催しは、ミュンスター大学のミヒャエル・クヴァンテ副学長（国際・社会貢献担当）が、原爆投下75年目に当たる2020年に、「ピース2020」という年間を通じた学術・文化行事の一環として広島大学東広島キャンパスにて開催する計画であった。残念ながら、新型コロナ感染症の影響拡大により、この計画は宙づりになっていたが、クヴァンテ副学長より、日独交流160周年にあたる2021年にオンラインで開催したいとの申し出があり、ようやく開催にこぎつけた。〈記憶〉という漠としたテーマ設定にもかかわらず、8名の講演者が、まるで申し合わせたかのように、日独が共有する戦争の歴

史をテーマとして、学術知の社会移転という大学の社会貢献課題と取り組んだことは、あらためて日本とドイツがパラレルワールドであることを確認させてくれた。ここに、越智学長をはじめとする講演者の皆様に感謝するとともに、資金面を含めて熱いご支援を賜った難波博孝副理事（研究企画担当）、人間社会科学研究科長小林信一先生、同副研究科長馬場卓也先生（研究推進担当）および研究推進委員会、学術・社会連携室 URA 部門の皆様、そしてなにより、学術振興等補助金を支給して下さった東広島市、2,000 ユーロの外部資金を提供して下さったミュンスター大学に心より感謝の意を表したい。

今年度発行の広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター編『ぶらくしす 通巻第 23 号』は、この国際ワークショップ〈記憶〉の講演原稿を出版用に補足修正いただいて、第一部として取りまとめた。続く第二部は、「平和」理論の構築をテーマとして 2022 年 2 月 26 日（土）に開催した第 29 回広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター例会の発表原稿を含む投稿原稿からなる。例会発表者、論文寄稿者の皆様には心より感謝申し上げたい。最後になったが、同研究センター研究員の皆様、そして運営を支援して下さった RA の多賀谷氏のご協力に、この場を借りて御礼申し上げたい。

2022 年 3 月 31 日

広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター長 後藤弘志

第一部

ワークショップ特集

人間社会科学研究科設立記念セミナー
広島大学・ミュンスター大学 国際ワークショップ<記憶>

2021年12月6日(月)~12月7日(火)

【主催】 広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター
【後援】 広島大学大学院人間社会科学研究科/広島大学 学術・社会連携室
〈研究大学強化促進事業〉

プログラム

12月6日(月)

- 〈開会挨拶〉 16:45- 小林 信一 (人間社会科学研究科長)1
- 〈セクション1〉 17:00-17:45 基調講演「両大学の社会貢献課題としての記憶の重要性」
講演者 越智 光夫 (広島大学学長)5
講演者 ヨハネス・ヴェッセルス (ミュンスター大学学長)11
- 〈セクション2〉 18:00-19:30 「責任からの記憶:哲学的観点」
講演者 後藤 弘志 (広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター長)
「責任のための/責任としての記憶」19
講演者 ミヒャエル・クヴァンテ (ミュンスター大学副学長)
「記憶への義務は存在するか？」33
- 《懇話会》 19:45-

12月7日(火)

〈セクション3〉 16:45-18:15 「両大学における記憶に関するプロジェクトの紹介」

講演者 エリック・トーレン (ミュンスター大学)

「ミュンスター平和研究イニシアチヴ」45

講演者 草原 和博 (広島大学教育ヴィジョン研究センター長)

「異質な語りを持つ他者との対話と、記憶の語り直しを支援する

ー広島大学・教育ヴィジョン研究センターの試みからー」53

〈セクション4〉 18:30-20:00 「現在の創出としての記憶」

講演者 フーベルト・ヴォルフ、ザシヤ・ヒンケル、エリーザベト=マリー・リ
ヒター、ユードイット・シェーパース、バルバラ・シューラー

「#askingthepopeforhelp : ヴァチカン資料に見るナチス政権による

ユダヤ人犠牲者」65

講演者 ファン デル ドゥース ルリ (広島大学平和センター 准教授)

「更新する記憶と平和観~被爆者調査から」79

〈閉会挨拶〉 20:00- ミヒャエル・クヴァンテ (ミュンスター大学副学長)97

開会挨拶

開会のご挨拶を申し上げます。

広島大学とミュンスター大学は、2017年2月に大学間交流協定を締結し、交流を深めてきました。ミュンスターは、ドイツ30年戦争の後に締結されたウェストファリア講和条約が締結された地で、広島と同じく国際平和都市として知られています。もっとも、ウェストファリア条約は17世紀半ばのことであり、広島の大先輩です。

本日と明日にわたり開催する、本国際ワークショップは、当初、原爆投下75年目に当たる2020年に「ピース2020」という共同プロジェクトの枠内で実施する予定でした。しかし、新型コロナウイルスの影響のため延期となり、このたび、日独交流160周年を記念し、装いを新たに人間社会科学研究科設立記念セミナーの一環として、オンライン形式で開催するに至りました。

日独友好を記念する行事ではありますが、幅広く参加者を募るため、ドイツ語－日本語ではなく、英語－日本語での開催を承諾してくださったことに対し、ミュンスター大学関係者にこの場を借りて感謝いたします。また、開催準備を進めていただいた両大学の関係者に感謝申し上げます。

本ワークショップは、本日、明日の二日間にわたり、〈記憶〉を共通テーマとしております。このあとの、大学の社会貢献についての両大学長の格調高いステートメントに始まり、哲学・倫理学、歴史学・歴史教育、社会学領域からそれぞれ登壇し、両大学が背負ってきた戦争と平和、そして尊厳に関わる〈記憶〉の研究と教育の積み重ねについて対話します。

このワークショップが、参加者のみなさま、両大学はもとより、日独両国の教育研究の一層の交流の契機となることを期待します。

2021年12月6日

広島大学大学院人間社会科学研究科長 小林信一

セクション1

基調講演

「両大学の社会貢献課題としての記憶の重要性」

基調講演

越智光夫（広島大学学長）

こんにちは。そして、ミュンスターの皆さまにはおはようございます。

広島大学の学長、越智光夫です。

本日は、大学の社会貢献課題としての記憶という、非常に重要なテーマでお話をする機会をいただき、学長のヨハネス・ヴェッセルス先生をはじめ、本日のワークショップ開催にご尽力された関係各位の皆様に感謝いたします。

本日は4つのポイントで講演を進めさせていただきます。

1. 広島大学のアイデンティティと記憶
2. 広島大学の社会貢献 ～ 建学の理念を実現する教育と研究
3. 新たな記憶 《ヒロシマとフクシマ》
4. 未来へつなぐ記憶の遺伝子

1. 広島大学のアイデンティティと記憶

広島大学の歴史は原爆投下以前にさかのぼります。広島大学は、日本で最も多くの前身校を持つ大学です。その起源は1874年に設立された白島学校に遡ります。

その後、1902年に広島高等師範学校、1929年に広島文理科大学、1945年に広島県立医学専門学校が設立されて、今日の広島大学の礎となりました。

これら前身校の多くは、爆心地から4km以内の広島市街地にありました。前身校の多くで留学生を含む多数の学生生徒や教職員が犠牲になり、死没者数は1945年末時点で676名にのぼりました。

広島大学にはしかし、原爆あるいは戦争の被害者という側面だけでなく、加害者としての側面もありました。

当時、広島文理科大学、広島高等師範学校にはアジアからの留学生が在籍していました。中国、モンゴルからの留学生は、被爆時に37人以上おり、このうち3人の被爆死が確認されています。また、当時日本が南進政策を進めていた東南アジアの各地から選抜・招致された「南方特別留学生」2名（ともに現マレーシア出身）が被爆により死亡しました。

もちろんこの出来事においては広島大学が加害者であるとは言えないでしょう。しかし、当時、哲学者西晋一郎（1873-1943）が、広島文理科大学国体学講座（1938年創設）の教授

として、戦時体制を思想的に支えるポジションにあったことを考えれば、事情は複雑です。

こうした暗い時代の惨禍の記憶が生々しく残る 1949 年 5 月に、広島県民の熱い思いを受けながら誕生したのが広島大学です。原爆の記憶はまさに広島大学の原点です。それを象徴しているのが、前文部大臣で、本学初代学長となった森戸辰男氏が開学式（1950 年 11 月 5 日）で行った次のような宣言であり、これが現在の本学建学の精神「自由と平和」の原型となりました。

「民主的で平和な『一つの世界』を待望するわれわれが、「民主的で平和な『一つの祖国』」を建設する精神的基礎をなすために、「自由で平和な『一つの大学』を実現」することを目指す。」

この理念を実現する第一歩として森戸初代学長は、復興再建への協力を要請する手紙を、世界 470 の大学に送り、図書寄贈とともに緑化のための苗木・種子の提供を呼びかけました。森戸氏はその思いをこう述べています。

「焼けただれた赤錆色の大学でなく、みずみずしい緑色の大学にしたいと思い立ちました。緑こそ生々の色、希望の色、平和の色と信じたからです。」

この呼びかけに対し、アメリカ、ドイツ、インドなどの大学からおよそ 100 種 260 本の苗木と種子 930 袋余りが送られてきました。この寄付をもとに東千田キャンパス正門前に、原爆から復興する広島大学の象徴として植えられたのがフェニックスです。

外ならぬミュンスター大学からも、関係図書と苗木・種子の提供の申し出がありました。近年緊密度を増したミュンスター大学と広島大学との連携が、こうした記憶を呼び起こし、両大学のアイデンティティの構成要素としてとらえなおす機会を与えてくれたと言えます。

広島大学の象徴であるフェニックスは、このように、ヤシ科の植物の葉を意味し、学章にも図案化されています。そしてフェニックスのもう一つの意味である「不死鳥」を図案化したのが、「フェニックスマーク」とマスコットキャラクター「ひろティー」です。

2. 広島大学の社会貢献：建学の理念を実現する教育と研究

すでに原爆投下直後から、広島大学の前身校の研究者・教職員は、被爆調査と被爆者の治療救済に尽くしました。

こうした活動の一つの核が、1958 年に設置された原子放射能基礎医学研究施設であり、それを引き継いだ現在の原爆放射線医科学研究所（2002～）です。同研究所は大学所属の研究所として、放射線医学分野において日本最大の規模を誇り、同分野の研究者・医師養

成に当たっています。また、1975年には平和科学研究センターが設置され、2002年に広島大学平和センターと改称されました。

その成果の一つが、1994年から世界に先駆けて、この二つの研究センターが共同で実施したカザフスタン協和国・セミパラチンスク核実験場における放射線生物物理学および医学的研究、さらには近郊住民の精神的影響とその背景に関する調査です。

平和の大学を具体化したのが、広島大学新入生必修カリキュラム「平和科目」（原爆、貧困、人口問題・環境など30科目から2単位選択）です。この授業では原爆ドームなど、平和とモニュメントの見学、平和に関する動画視聴及び体験記の閲覧を通して作成する平和を考えるレポートも併せて提出してもらっています。2,500名の新入生の中から毎年優秀者10名程度を表彰しています。

さらに、各国政府代表者や在京大使による平和をテーマにした講演会「ピース・レクチャー・マラソン」も開始しました。

また、平和研究の成果は附属学校での教育実践にも生かされています。

こうした研究・教育活動の中から生まれたのが、欧州の超巨大研究資金プログラム Horizon 2020（2014-2020で総額12兆円）へのミュンスター大学との共同申請「現代ヨーロッパにおける戦争の文化的遺産」でした。このプロジェクトには広島大学の人文社会系研究者の多くが参集し、採択には至らなかったものの高評価を得たことは記憶に新しいところです。

3. 新たな記憶 《ヒロシマとフクシマ》

2011年3月11日、東日本大震災が日本の東北部を襲いました。

地震によって引き起こされた津波が東京電力福島第一原子力発電所を襲いました。

翌3月12日には、原発近郊住民の避難が始まりました。

広島大学では、原爆被害からの復興支援の経験を生かすべく、当時病院長であった私は陣頭指揮の任に当たりました。

地震発生から5時間後には、広島大学病院災害派遣医療チームDMATを派遣、12日には緊急被ばく対策委員会を設置し、ただちに「緊急被ばく医療チーム」の派遣を開始しました。

2011年3月12日以来、広島大学は、「緊急被ばく医療チーム」として、のべ1,300人以上の支援スタッフを継続的に派遣してきました。

私自身が、3月30日に福島を訪れ、佐藤県知事とその支援方策に関して話し合いをしました。広島大学の神谷先生は、2011年から福島県立医科大学の副学長を兼任し、10年間にわたり毎週1回、県民健康調査のために福島入りして復興に寄与しています。

福島において、広島大学はリスク・コミュニケーションやオフサイトセンターの支援など、さまざまな復興支援の取り組みを行ってきました。

2016年には、広島大学病院内に「福島医療支援センター」を設置し、本院医師が福島県

立医科大学に出向して復興に協力してきました。また、福島県立医科大学の「ふたば救急総合医療支援センター」には血液内科、循環器内科の専門医、救急医が常駐しています。

医療・放射線系だけでなく、震災によって壊れた自然環境、住民の皆さんの心身の健康や暮らし、社会システムを取り戻すために、本学の自然科学系、人文社会科学系、学生ボランティアも総力を挙げて福島の復興に取り組んでまいりました。

これらの活動と並んで、広島大学では、震災後いち早く2012年には、放射線災害科学の分野では世界で唯一の大学院博士課程プログラム「放射線災害復興を推進するフェニックスリーダー育成プログラム」を設置し、IAEA（国際原子力機構）から直接学生への支援を受けながら、とくにアジアでの放射線利用の急拡大に対応する人材育成を行っています。

今後も、IAEA、ICRP、CEPNなどの国際機関や、福島県立医科大学、長崎大学などとの連携の下、放射線災害復興分野において、学際的なスキルを持つグローバルリーダーを育成していきたいと考えています。

4. 未来へつなぐ記憶の遺伝子

世界最初の被爆地に開学した広島大学は「平和を希求する国際的教養人」を輩出しなければなりません。学術的立場から核被害の実態を解き明かして世界に発信するとともに、核被害者に寄り添い、復興に貢献することは、本学に課せられたミッションです。

このミッションを具体化し、さらに拡充するために策定されたのが“SPLENDOR PLAN 2017”です。

世界中で従来の規範意識が変化し、ポピュリズムが世界を席卷し、価値観が一層多様化しています。今こそ、知の拠点である大学には、科学のパラダイム転換へのアクションが求められています。広島大学は、このような状況を重く受け止めています。そして、これまで以上に、人間、社会、文化、食料、環境、自然の持続性に関連する全ての既存の学問領域を包含し、平和の構築に限りなくチャレンジし、働きかける新しい平和科学の理念「持続可能な発展を導く科学」の創生を目指した活動を展開して、100年後にも世界で光り輝く大学としての責務を果たすことを宣言したのです。

この使命を果たし、平和の理念を世界へと一層押し広げるために、広島大学は2018年にアリゾナ州立大学（ASU）と学術・教育交流協定を締結し、スマートシティ、長寿、ニューテクノロジーのガバナンスなどにおいて研究交流を進めています。

2020年7月には、アリゾナ州立大学を広島大学の学内に設置する覚書を締結しました。これは日本の国立大学では初となる取り組みです。修学モデルとしては、前半2年間で広島大学で、後半2年間でアリゾナ州立大学のキャンパスで過ごす2+2モデルで、2022年8月に学生受け入れを開始する予定です。

また、2019年には「広島大学 FE・SDGs ネットワーク拠点」（NERPS=Network for Education and Research on Peace and Sustainability）の認定を受け、超学際研究「Peace

and Sustainability」の推進、本学独自の評価指標を活用した SDGs 貢献度の可視化事業など、特色あるさまざまな取組みを行っています。

中でも広島大学が重点的に取り組もうとしている社会貢献課題が、地球温暖化問題です。

アリゾナ州立大学が提唱し、同大学と地元テンピ市とがここ数年ともに大きく発展する基盤となった「Town & Gown 構想」(Town (地域住民や地方自治体) と Gown (大学) が協働) を本学と東広島市にも導入して、大学、自治体・地域住民、企業とともに、まず最初にキャンパス周辺のカーボンニュートラルやスマートシティの実現に努めます。

広島大学は 2021 年 1 月 26 日に、2030 年を目標とする「カーボンニュートラル×スマートキャンパス 5.0 宣言」を行いました、こちらがその連携と取組みの概要です。広島大学は 2030 年までに、通勤・通学を含めたキャンパスで使うエネルギーのカーボンニュートラルを実現します。また、2030 年までに、高規格 5G ネットワーク網を基盤とした Society5.0 を実装したスマートキャンパス 5.0 を実現します。

このように SDGs に向けて取り組んでいる成果として、タイムズ・ハイヤー・エデュケーションが大学の社会貢献活動を国連の SDGs の枠組み使って可視化した「大学インパクトランキング」で本学の国内順位は、2019 年の 4 位から、今年は 1 位にランクインいたしました。

グローバルなインパクトを念頭に置いた本学の SDGs へ果敢な取組みは、「100 年後にも世界で輝く大学」を目指す我々の歴史の中に刻まれ、新たな記憶を形成していくことに間違いありません。

本日の講演の最後として、再び、原爆の記憶に目を向けましょう。

バラック・オバマ氏が現職の米国大統領として初めて被爆地広島を訪問したのは 2016 年のことで、記憶にも新しいところです。

現在の広島大学工学部出身の被爆者として核廃絶に尽力し、オバマ大統領と広島平和公園で握手し言葉を交わした坪井直さんが 10 月 24 日に 96 歳で生涯を閉じられました。

オバマ 米国大統領を被爆地広島へと導いたのが当時外務大臣であった岸田文雄氏です。岸田氏は、今年 10 月 4 日、日本の第 100 代総理大臣に選出され、その所信表明演説(10 月 8 日)で、「被爆地・広島出身の総理大臣として私が目指すのは『核兵器のない世界』です」と訴えました。広島大学は、同じ広島の思いを胸に、平和を希求し続けなければなりません。

本日の講演でお話してきた通り、記憶を更新し続けるという作業こそが、広島大学が広島大学であるための必須条件であり、それ自体広島大学のミッションの一部です。

ともに平和というコンセプトにアイデンティティを持つ、広島とミュンスターという世界の異なる地にあるミュンスター大学と共に過去の記憶を継承し、新たな取組みの記憶を創生する覚悟であります。

今後とも皆様のご支援、ご協力をお願い申し上げます。

基調講演

ヨハネス・ヴェッセルス（ミュンスター大学学長）

訳：金田瑞樹

越智学長、
講演者の方々、
同僚と学生の皆様、
紳士淑女の皆様、

このたび、「記憶」をテーマにした合同ワークショップで、特に「ミュンスター大学における社会貢献課題[学術知の社会還元]と記憶の重要性」についてお話できることを嬉しく、光栄に思います。このたびは、都合がつかず越智学長のご講演中に途中退室させていただき、大変申し訳ございませんでした。パンデミックの状況の進展のため、私は州の学長会議と地域の危機管理委員会に出席しなければならなかったのです。

さて本題に戻りまして、「両大学における社会貢献課題と記憶の重要性」に焦点を当て、まずミュンスター大学が社会貢献課題をどのように理解しているかをご紹介しますと思います。

私がミュンスター大学の学長になってからもう 5 年以上が経ちます。この学長室の構成について最初に検討し始めた 6 年前の時点で、ミュンスター大学では「学術知の社会還元」あるいは「第三の使命」とも呼ばれるものについての新しい理解を発展させていかなければならないことが明らかになりました。国の法律では、研究と教育のほかに、学術知の社会還元が大学の重要な任務の一つとなっています。伝統的に、社会への還元は明らかに研究の経済的利用を指向していました。そのため、技術の社会還元に重点が置かれていました。しかし現在では、市民社会に対する責任という意味でより広範に理解するアプローチとっています。それは、イノベーション、パーティシペーション、サイエンス・コミュニケーションという三つの言葉で特徴づけることができます。

このワークショップの共同主催者の一人であり社会貢献担当の献身的な副学長である私の同僚、ミヒャエル・クヴァンテ教授を通して、これらの新しい範囲で、私たちはミュンスター大学が理解する社会貢献についての発信に取り組んでおりますが、彼自身から後にご挨拶があると思います。ミュンスター大学学長として、私たちは社会還元を大学の戦略の主要な柱とすることを目標に掲げています。すなわち現在、イノベーション、パーティシペー

ション、サイエンス・コミュニケーションという三つの側面から、独自の社会貢献戦略を策定しているのです。

ミュンスター大学は、知識の創造とその社会への還元を市民社会に対する責任の一部、そして社会の進歩の原動力と考えています。大学の研究に携わる科学者たちは、絶えず知識を生み出し蓄積しています。そして、私たちの研究のほとんどすべてが 公的な資金によって成り立っている以上、その成果を外部に発信（communicate）し、社会が適切に参加（participate）できるようにする義務があると思います。それがうまくいって初めて、社会で、そして科学のレベルでも得られた知識が十分に活用されるようになるのです。そこで大学は、科学的営為の国際的な道德基準に従って、知識の生成者、知識の集約者として自らを位置づけ、積極的に挺身しなければなりません。それは自称専門家や機関に対抗するために、自らを差別化し主張するためでは決してありません。科学に対する信頼と科学的知識の価値を生み出す手段として、大学では社会還元の一環としてサイエンス・コミュニケーションを行っています。私にとってはこの信頼と価値こそが、事実と単なる意見を明確に区別し、民主主義社会で情報に基づいた意思決定を行うための根幹をなすものです。だからこそ、大学は科学性あるいは学識というものを学生全体の態度として発展させ確保する必要があると私は強く思うのです。

これは、例えば世界の気候に関する決定が複雑化していることを見れば明らかです。それらは未来の世代や決定の過程に関わっていない国にも影響を与えることがあり、単純な答えでは済みません。

このような複雑な決定には、科学がどのように知識を生み出し、政治がどのように決定に至るかを十分に理解することが必要です。大学は何度も何度も科学的な手法やプロセスを説明する必要があります。そうしてこそ、社会ひいては政治が科学を受け入れることを期待できるのです。このような取り組みにおいて重要な役割を果たすのは、教員養成教育を受ける学生たちだと考えています。彼らがこの世代を超えた態度形成のプロセスを最もうまく社会へ移転させることができる人たちなのです。

ミュンスター大学では、研究と教育と並ぶ重要な取り組みとして社会還元を位置づけています。私たちの知識（私たちの知識と言いますが、本当は社会の知識）を使って、公共の議論に積極的に参加、「介入」し、複雑な決定において政策担当者に助言をすることが私たちの任務だと考えています。

では私たちはどのように社会と関わっているのでしょうか。

私たちは、四つの博物館（聖書博物館、地質学博物館、考古学博物館、植物園）を持っていることをとても誇りに思っています。これらの博物館を利用して、一般の方々にさまざまな形式で最新の科学研究に触れていただいています。このようなことができるのは、ミュンスター市の中心部にある私たちの博物館が市のほかの博物館と近接しているおかげです。私たちの社会還元活動のもうひとつの重要な側面は、科学的プロセスそのものへのオープンな参加を通じて、この信頼を獲得することです。ここでは市民科学という言葉がキーワー

ドになりますが、この言葉は慎重に使わなければなりません。私たちが理解する市民科学とは、大量の集積データ、例えば fitbit ブレスレットや個人の携帯電話からのデータを受動的に提供することではありません。むしろ、人々が研究プロセスそのものに直接参加することなのです。

どういうことかと言うと、具体的な例を挙げて説明するのが一番わかりやすいでしょう。その代表的なものが、ミュンスター大学の行動生物学の研究者たちによるものです。彼らは、犬の飼い主が日常生活の中で観察したペットの行動を記録するための特別なアプリを開発しました。そして、これらの観察結果は、実験室条件下での動物の観察結果と比較されます。これらの観察で見つかった違いは、行動科学における再現性の危機の真相を突き止めるための鍵となるでしょう。

参加することのもう一つの重要な側面は、私たちの社会還元の理解における双方向性の概念です。例えば、「科学と実践の出会い」というモットーのもと、学界と実践者の間の交流を活性化し、時事的でしばしば非常に実際的な問題に対する解決策を共同で生み出すことを目的としたプロジェクトを明確に支援しています。これこそ、私たちが社会還元を双方向と表現するときを考えることです。

さて、ここまで「社会還元」という概念についての理解を述べてきましたが、「記憶」というテーマについてはほとんど触れてきませんでした。しかし、まず知識の社会還元に関する我々の基本的な理解について紹介することが重要でした。私は、市民科学と社会に対する責任について触れ、これらが技術移転という古典的な社会還元よりも実により大きなものであることも述べました。

この点で、歴史を生きたままとどめるという意味での記憶の役割は、特に適切なトピックであると思われます。

ミュンスター大学は、学生数 45,000 人を超えるドイツでも有数の総合大学で、長い歴史と伝統を誇っています。この長い伝統と歴史には当然ながら記憶があり、残念なことにそれは好ましいものだけでなく、その一部は重大な不義不正によって特徴付けられます。私たちの歴史には、あまり輝かしいとは言えない時代の記憶も含まれているのです。

国家社会主義時代は、この歴史の中ではかなり新しい部類に入ります。生きている証人がほとんどいない現状を鑑みると、第三帝国における国家社会主義政権の残虐行為を、他の形の証言によって記憶にとどめることは非常に重要だと考えています。

ミュンスター大学の場合、第三帝国時代に引き起こされた不義にはさまざまな方法で強制された国家によるものも含まれます。また、ミュンスター大学には加害者と被害者がいました。ドイツの歴史のこの部分においてはしばしば起こりうるように、被害者は自分たちの運命をわずかさすら思い出してもらったことも、不当な扱いを受けたことに対する補償を受けとることさえも、21 世紀まで待たなければなりません。私は、他の形の証言によって記憶を生きたままとどめることについてお話ししました。特に価値ある例が、フーベルト・ヴォルフ教授のワークショップ講演で紹介されることになっています。そこで、ここでは

もっと小規模なプロジェクトに注目していただきたいと思います。ミュンスター大学では、2015年に国家社会主義の犠牲者に尊厳と敬意（face）が払われ、このプロジェクトでは、ある意味で声も与えられました。2015年11月から12月にかけて、「廊下での会話」と題したインスタレーションにより、国家社会主義時代に姿を消した人々が短期間大学に戻り、廊下や架空のオフィスのドアの前で彼らについてオープンに「会話」したのです。教授、職員、学生たちが国家社会主義によって、さらにはミュンスター大学によってさまざまな形で破壊された自身の人生の物語を語るのです。私にとっては、新しい追悼の方法が発見された非常に印象的なプロジェクトでした。

この展示に続き、2018年にはミュンスター大学で行われた不義によって大きく損なわれたそれらの個人史を110人の伝記でたどった本が出版されました。私たち読者は、1052ページ以上にわたって、状況を変える手立てがあったかもしれないこと、少しの市民の勇気さえあれば犠牲者たちの悲劇的な伝記を大きく変えることができたかもしれないことを知ることができます。

この出版プロジェクトで本当に特別驚くべきことは、歴史学と政治学の学生以外に「中高年学び直し課程」からの、（つまり、定年退職後に入学した学生）の参加者がいたことです。これは、私たちが市民科学と呼ぶものの優れた一例だと思います。

ミュンスター大学の歴史をさらに一歩さかのぼると、必然的に「Westfälische Wilhelms-Universität（ウェストファリア・ヴィルヘルム大学）」という名前を与えたヴィルヘルム2世に行き着きます。

1907年以来、ミュンスター大学は当時の創設者である皇帝ヴィルヘルム2世の名前を冠していますが、この大学の名前には非常に問題があります。ヴィルヘルム2世は軍国主義者で、民族主義者でありました。歴史家が示すように、彼は反スラブ的であり、異常とも言えるほどに反ユダヤ的でした。ヴィルヘルム2世の反ユダヤ主義は、同時代の多くの皇帝をしのぐものでありました。彼が主要な一員であったホーエンツォレルン家は、第一次世界大戦前のドイツの拡大植民地政策、第一次世界大戦の勃発、南アフリカにおけるヘレロ族とナマ族の大量虐殺に大きく関わっていました。この影響力のある一族は、ドイツ全土に反ユダヤ主義の風潮を敷いたのです。

大学の学術元老院やその委員会では、人物としてのヴィルヘルム2世や名付け親としての彼を何度か扱ったことがあります。直近では、2018年に設置されたワーキンググループが「ミュンスター大学におけるヴィルヘルム2世への歴史的責任あるアプローチのためのコンセプト」を策定し、2020年に発表しました。これに基づき、私たち学長室は私たちの名前の由来について批判的な検証を開始し、さらに大学の歴史における他の問題ある人物（元学長も含む）を批判的に再評価するための包括的な措置の目録について決定を行いました。現在実施されている多くの方策（展示、討論会、掲示板、パンフレットなど）は、学術的なコミュニケーションと記念行事を、私たちの歴史のこの部分と折り合いをつけられ

るように組み合わせたものです。このプロセスの主な成果は、大学創立 250 周年に向けて閲覧可能となり発表される予定です。

まとめとして、古典的な理解である技術革新と、最近の発展であるパーティシペーションやサイエンス・コミュニケーションといった観点から、社会還元の基本的な考え方や私たちの理解をお伝えできたのではないかと思います。最後になりましたが、このワークショップの企画と実現に貢献されたすべての方々に感謝いたします。特に、広島大学大学院人間社会科学研究所と、後藤弘志教授が所長を務められる応用倫理学プロジェクト研究センター、そして私たちの哲学講座と歴史・哲学学部の皆さんに感謝したいと思います。

最後になりましたが、このワークショップで興味深く刺激的な議論が行われることを祈念しています。私は、この非常に重要なテーマについて、世界的に持続可能で斬新なアプローチがなされることを期待しています。さらに、両大学間の関係が永続的かつ深化することを期待し、言うまでもなく、そう遠くない将来ここで皆さんと直接お会いできることを切に望んでおります。

ありがとうございました。

セクション2

責任からの記憶:哲学的観点

責任のための/責任としての記憶

: 戦後世代の戦争責任

後藤弘志（広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター長）

「あの戦争」について、私に突き付けられていると感じる問いが二つある。ひとつは、自分があの戦争のさなかにいたら、恥ずべき行為に手を染めないでいらただろうかという問い、もうひとつは、現在の私が「あの戦争」に対して何らかの責任を引き受けるべきだとしたら、それはどのような責任か、そしてその根拠は何か、という問いである。本講演では、〈記憶〉をキーワードとして、後者の問いについて考えてみたい。ただし、この二つの観点結びつく可能性については後述する。ここで「あの戦争」と呼んだのは、1931年9月18日の満州事変開始から日中戦争を経て、広くアジア・太平洋で戦われ、1945年8月15日に敗戦を迎えた戦争を指す。「あの戦争」という表現を用いた理由は、「日中戦争」「太平洋戦争」「15年戦争」「大東亜戦争」などの表現にはそれを用いる人のそれぞれの立場やとらえ方が反映されているからである（木坂 1993、山口 1994、242 以下）。

通常、責任は、だれかが自由に行った（あるいは自由意志によって選択した）行為および行為の結果に対して、その行為者が引き受けるべき義務・不利益・制裁を意味すると考えられている。責任についてのこうした考え方を典型的に表現しているのが、イギリスの啓蒙思想家ジョン・ロック（1632-1704）の〈人格 person〉という概念である。すなわち、人格とは、理性と自己意識を持ち、「私は私である」という自己意識（なかでも過去についての記憶）によって他者から自己を区別し、自己同一性を保っている人間個人である。これによれば、すべての人間が、すべての時点においてこの要件を満たしているわけではなく、この要件を満たした人間個人のみが、自分が行ったという本人の記憶に基づいて、その行為に対する責任を持つ（J. Locke 21694, 2.27.10）。それゆえロックの人格（および人格同一性）論は、〈一人称記憶説〉と呼ばれることが多い。

この立場に対しては次のような批判が投げかけられる。記憶は誤りやすい、記憶と単なる空想との明確な線引きは難しい、本人の記憶があいまいな場合は第三者の記憶に頼るしかない、等々である。しかし、ここで確認しておきたいのは、「自己の行為に対する個人責任」という、ロックに代表される考え方が、近代において成立したものだということである。

自ら行った行為への個人責任という近代的原則が、連座といったような、近代以前の集合的責任実践を駆逐するという歴史社会的意義を持っていたことは疑いない。他方で、現代日本を代表する法学者の一人である瀧川裕英は、この原則からは逸脱する責任実践が現在も

一定の社会的機能を担っているという事実を踏まえ、集合的行為責任、さらには行為者本人から切り離しても成立する責任実践を改めて理論的に位置づけようと試みている。この観点は、戦争という集合的行為への責任、とりわけ戦後世代の戦争責任を考えるうえで重要である。そこで本講演では、瀧川の分析を手掛かりにし、様々な論者の意見を紹介しながら、「あの戦争」に対する私、あるいは〈わたしたち〉の責任のあり方について考えてみたい。ただし集合的な・意志・行為および責任の成立条件という、哲学・倫理学の本来の活動領域については言及しない¹。

戦後まもなく、集合的罪の観点と結びつけてドイツの戦争責任を論じたのは、カール・ヤスパース（1883-1969）の『罪責論』（1946）である。同書は1950年にははやくも邦訳出版され、戦後日本における戦争責任論争において少なからぬ論者がこの文献に言及している²。

ヤスパースは同書で、責任を問われる根拠となる罪概念を以下の四つに分類している。

- ① 刑法上の罪
- ② 政治上の罪
- ③ 道徳上の罪
- ④ 形而上的な罪

刑法上の罪は、法律への違反行為から生じる（審判者は裁判所）。政治上の罪は、国家ないし為政者の行為から生ずる結果に対してすべての国家公民が責めを負うことを意味する（審判者は戦勝国）。道徳上の罪は、個人がなす行為に対し、自己自身の良心を審判者として自らに帰す罪である。形而上的な罪は、他者の殺害を阻止する見込みがない場合にも、それを怠ったことへの責任を問われる点で、道徳的な罪の範囲を越えた次元を指している。審判者は個人の良心ではなく、神である（Jaspers 1967, 19ff. : 邦訳 53-56）³。

ヤスパースはこのうち、個人を越える集団に罪に対する責任を問うことができるのは、政治上の罪だけだと述べている⁴。そして、先の戦争に対して政治的責任を問われる集団として、〈民族〉を挙げている（Jaspers 1967, 28 : 邦訳 71）。ただし、ヤスパースは〈民族〉の虚構性⁵、少なくともその可変性を自覚しており（Jaspers 1967, 67 : 邦訳 153）、より正確には、民族というよりドイツ国民、それも、「そのような政権 [= ナチス政権] がわれわれの国に成立したことを忍従した」主権者としての全ドイツ国民が想定されている。なぜなら、近代国家においては、（棄権という仕方も含めて）選挙権を行使して誰もが政治的に行動しているからである（Jaspers 1967, 46 : 邦訳 105 以下）。ヤスパースがここでドイツ「国籍」（Jaspers 1967, 79 : 邦訳 179）を有する者すべてに課した集合的政治責任が、政権選択という仕方でナチス政権の成立と存続に関与したことに基づくことは明らかである。戦後まもない時期の論考であることを考えれば、この直接的な責任帰属はもっともと言える。

ヤスパースがドイツの戦争責任を負うべき主体として想定しているのは、〈何らかの仕方で実際に戦争に関与する行為の主体だった人たち〉という意味での【戦争世代】である。したがって、【戦後世代】を、〈戦争に関与する行為の主体であったことがない人たち〉と定義する限り、彼らの戦争責任は考察の外に置かれている。また、ヤスパースは集合的責任を政

治的主体としての国民に対してのみ認めている。では、戦後世代には戦争責任を問うことができないのか。それが可能だとした場合、それは集合的責任であり得るか。さらに、集合的責任は政治的文脈で（のみ）可能か、あるいは道徳的次元も関わっているだろうか。

先に挙げた瀧川は、自ら行った行為への個人責任という近代的責任概念には収まり切らず、たとえば家族・学校・会社・近隣関係・国家・民族・人種・性・出生地などによる結びつきに基づく集合的責任を、「個人には有責責任がないにも拘わらず、ある集合体に属するという理由で、個人が負う負担責任」と定義している（瀧川 2003、42）。ここで〈有責責任 Responsibility based on fault or culpability〉とは、規範に違反する行為が行われたという過去の事実に基づいて、行為者本人に対する非難を可能にする責任である。この責任は加害者と被害者との間に成立するという意味で、「関係的」責任である。これに対して〈負担責任 Liability-Responsibility〉は、そのような過去の行為の有無とは切り離して、誰かが負うべき負担・不利益（法的には刑罰・損害賠償など、道徳的・社会的には非難や配慮・辞任・解任など）が現時点で「実体的」に存在することに着目する（瀧川 2003、33-35 および 119）。

負担責任という観点に立って整理すると、次の二つの責任のタイプが区別できる。①過去における規範違反行為の結果として発生する場合と、②過去の違反行為の結果ではないが何らかの果たされるべき現在または将来の課題が存在していることから引き出される場合とである（瀧川 2003、35）。後者の場合、例えば、何らかの属性に基づいて誰かが責任を負うことが求められる。子の養育に関する親の責任、将来世代に対する責務としての環境保護などがその例である（瀧川 2003、18）。瀧川は、ファインバーグ（1968）に依拠しながら、前者の、過去の違反行為に基づく負担責任をさらに、①—1）その行為に対して有責責任を有する者が負担することによって初めて意味を持ち、第三者に転嫁不可能な負担責任と、①—2）第三者に転嫁可能な負担責任に分類している。前者の例は非難や謝罪である（瀧川 2003、44-45）。後者の例としては、過去の違反行為への有責責任を有する行為者が、にもかかわらず負担責任を免れるケースがある。例えば年少者に対して刑罰や損害賠償責任が免除される場合である。その反対に、違反行為への有責責任を持たない第三者が負担責任を引き受けるケースもある。このケースの例として瀧川が挙げているのが、たとえば保険会社による自動車事故の損害補償、国家による被害者の救済、戦争犯罪に対して有責責任を持たない戦後世代の補償責任である（瀧川 1999 および瀧川 2003、39、45）。

では、瀧川は排除したが、戦後世代の戦争責任を①—1）や②に分類する可能性はどうか。②は、負担能力があればだれでも引き受けることが可能なものとして戦後世代の戦争責任を理解する立場である。国家という枠にとらわれない世界市民という観点がこの立場に最も適合する。私自身は基本的には世界市民主義に与するが、あの戦争に対する戦後世代の責任については、後述するように、この観点だけでは不十分であるように思う。

次に、①—1）の可能性は、戦争世代と戦後世代が、（例えば〈日本民族〉として）人格同一性を持つという仕方でつながっていると想定した場合に成立する。その最も強いバージョンでは、戦後世代も加害者としての集合的記憶に基づき、他者に転嫁不可能な集合的有

責を負うことになる。瀧川は、様々な集合的責任帰属を、近代の責任原則には収まりきらないながらも、これと調和し得るものとして位置づけようとしているため、集団帰属の任意性を集合的責任帰属の条件に組み込んでいる。それゆえ、(現実には困難にせよ) 国籍離脱の自由を持つことが、戦後世代に戦争責任を問うための前提条件をなしており、集団からの離脱の可能性がない〈日本民族〉のような集団への責任帰属は認めていない⁶。このような立場として瀧川が名指しで批判したのが著名な歴史家家永三郎である。家永は戦後世代が戦争世代の「遺した」戦争責任に対して「連帯責任」を負うべき根拠として、「法人として」「連続性」を持つ日本国の国民としての政治的責任にとどまらず、「民族としての日本人」への帰属を挙げ、これに「日本人としての恥ずかしさ」という道徳的次元を結びつけている(家永 1985、309-311)⁷。

家永と類似した論法は、加藤典洋にも見られる。主権国家の間では解決済みと見なされた賠償問題が、冷戦終結の影響を受けて、アジア諸国の被害者個人からの補償要求へとシフトする⁸。加藤の『敗戦後論』(1995)は、こうした時代背景の下、戦後世代が戦争世代と自らを切り離すことによって「人格的に分裂」しているという事態を克服して、「日本国民」という「一個の人格」を回復し、それを通じて「他国に謝罪」する責任主体を確立しなければならないと訴えた(加藤 1995、54-59)。

〈日本民族としての戦争責任〉あるいは〈同一人格としての日本人による謝罪〉という強いバージョン以外にも、戦争世代と戦後世代のなんらかのつながりに依拠して、後者の戦争責任を引き出そうとする試みがある。このつながりを同一人格に近いものとして想定した場合、戦後世代の責任は①—1の負担責任に、第三者に近いものとして把握すれば、①—2の負担責任に接近する。いわばこの中間に戦後世代の戦争責任を位置づけようという試みである。

世代間のつながりに依拠する理論の代表例が相続論である⁹。それは大きく二つの観点に分けられる。親による養育や遺産相続、社会インフラの継承という形での経済的恩恵、および政治文化等の文化的遺産(あるいは心性)の継承である。実は家永も、子孫として出生したことによる血の同一性以外に、出生後の肉体的・精神的成長が、戦争世代の形成した社会の「肉体的・精神的諸条件」のなかでおこなわれたことを論拠として挙げている。たとえ戦後の状況が激変し、また戦後世代が自らの「創造的努力」によってこの条件を改変し新たに獲得した要素がどれほど大きくとも、戦後世代の「心身」は戦争世代の「生理的・社会的遺産」の「相続」に基づいて形成されたというわけである。家永がここで生理的・社会的遺産を重視するのは、通常の意味での遺産相続と異なり、これらを放棄することが不可能であるという理由による(家永 1985、309)。ここには、相続論が戦争責任継承の根拠として想定する主な項目、およびそれが含む問題点が未整理ながら提示されている。

経済的恩恵(裏返せば、被害者の子孫が受けてきた経済的不利益)は、一見すると、文化的遺産より数値化しやすいため、戦争責任の相続の根拠として有力である¹⁰。にもかかわらず、補償量を確定するためには、時間経過を勘案した「系統的・因果的・反実仮想的知識」

を駆使した複雑な計算が必要となる (Sher 1980)。また、不利益が利益を上回っている場合は、論拠として成り立たない¹¹。これに加えて、家永が軽視した創造的努力も無視できない。すなわち、現在の経済的利益(ないし不利益)のどこまでが戦争世代の不正義の結果で、どこからが戦後世代の自由選択の結果かは決めがたく(川瀬 2011、25)、時間が経過するほど自由選択部分の控除割合が増加するという問題がある¹²。戦後 76 年を経た現在、この問題は切実である。こうした問題を孕むため、現代の責任論において、過去の加害行為に対する有責責任の追及から、現にある不利益の是正を重視した負担責任への重点移行が起こるのも納得できる(川瀬 2011、3 以下および 27 以下)。

これに対して政治文化については、数値化が一層困難であるという難点はあるが、自動的に目減りしてしまわない継承の可能性があるため、こちらを重視する論者がいる。川瀬 (2011、15 以下) はこの点に関連して、被害者の子孫への賠償の根拠を、親による経済的恩恵ではなく、社会集団への同一化や愛着に求めた Herstein (2008) の主張を紹介している¹³。他方、戦後世代の集合的責任の根拠を文化の継承に求めた例としては、ハーバーマスにおける「我々の生活形式」という「伝統」への言及を挙げることができる (Habermas et. al. 1987: 247 : 邦訳 200 以下)。ハーバーマスはこのつながりに基づきながら、しかも宿命論に陥ることなく、戦後世代の政治的責任を、「民族全体の良心の痛み」(Habermas 1953, 72 ; 邦訳 98 以下) という形で表出される道徳的次元と結びつけている(三島 1994、136 以下参照)。これは、転嫁不可能な個人の罪と集合的責任とを明確に区分したアーレント (Arendt 1964 : 邦訳 37 以下, Arendt 1968 : 邦訳 195 以下) と対照的である。興味深いのは、同じく理論上は罪と責任とを区別したヤスパースが、あくまでも心理上の結びつけではあれ、ハーバーマスと似た仕方で、「ドイツ民族」の「精神的な条件」という「伝統の繋がりと、それに基づく「罪の分担」意識、「胸の痛む思い」という道徳的次元に言及していることである (Jaspers 1967、60 : 邦訳 138 以下)。

日本の戦争責任論争においても、文化的連続性に依拠する論者がいる。たとえば、伊東は、「自分がもし戦前に生まれていたら間違いなく戦争をしていただろうという思い」から、戦後世代としての〈当事者〉意識を引き出している(伊東 2010、275)。もちろんこのような当事者意識を持ち得るのは、戦争世代の子孫には限らない。そこで伊東はさらに、「無責任の体系」が、「戦後日本の社会構造やメンタリティにも深く巢食って」おり、その意味で、戦争世代と戦後世代は、「ほとんど同一人物」であるとして、ここに戦後世代の集合的な政治的戦争責任を基づけている(伊東 2010、277)。また、大沼は、「脱亜入欧」にもとづく「無限上昇志向」という近代日本を貫通する「基本姿勢」・「思考・行動様式」が今もなお日本人の間に強固に存在すること、かつての武力とは異なる手段によるにせよ、われわれが依然として他民族の人間性に対する侵害者であり続けていることへの気づきから、戦後責任を引き出そうとしている(大沼 1997、124 以下)。これらは、アーレントが批判した「道徳的な共犯関係」(Arendt 1964 : 邦訳 38)、すなわち戦争およびそれを支えた文化についての一人称複数の記憶、そしてその記憶との否定的な評価的同一化を論拠とする立場と呼ぶこ

とができる。

私の見る限り、経済的恩恵であれ、文化の継承であれ、相続の事実に基づいてこれらの戦後責任論は、しかしながら二つの問題を抱えている。一つは、政治的責任の集合的主体である国民と、その根拠として持ち出される相続人とのずれである。国民の税金で補償を行う限り、アイヌの人々、沖縄の人々、さらには戦後日本国籍を取得したかつての被支配国の人たち（さらには新たな事情と状況によるニューカマー）も等しく負担を求められる一方で、相続人でありながら国籍離脱した人たちにはこの負担は生じない。しかもこのことは、かつて日本人として BC 級戦犯となった被支配国の人たちが、その後の国籍はく奪により、補償を求める政治的権利を持たないことと表裏の関係にある（石田 2004、30、伊東 2010、19 以下）。また、文化継承という観点では、戦争世代の子孫でありかつ日本国籍を有しながらも、負の文化の継承とそれに基づく負担を拒む人たち、あるいはまた、あの戦争を支えた政治文化と肯定的に自己同一化するがゆえに、政治的責任を拒否する人たちもいるだろう¹⁴。ここにおいて文化相続論は、国民個々に〈正しい相続〉への自覚を促すという規範性を帯びることになる。

もう一つの問題が、とくに文化相続論に関して、相続人のうちの誰に負担を求め、だれを免除するかを議論する中で露呈する。自覚的であれ無自覚的であれ、またトーンはさまざまであるにせよ、〈国民〉とは区別される何らかの〈ナショナルなもの〉への志向である（斎藤 1999、82 以下）。これは、戦後責任論においては「裏返しになった全体主義国家の責任論」（青山 1999、73）という形をとることがあった。さらには被害国民との自己同一化という迂回路を経ることもある（伊東 2010、77 以下）。この結果、論者が互いをナショナリストとして批判しあうという奇妙な事態が生まれる（別所 1999、118）。民族としての人格同一性の復権を戦後世代の政治的責任の出発点としながらも、「ナショナルな国民」から「開かれた国民」への移行を目指した加藤典洋に対して（加藤 1995、58）、高橋哲哉が痛烈な批判を浴びせて、「血の同一性」や「日本文化」の継承ではなくあくまでも国籍保有者に定位しようとする一方で（高橋 1999、45）、「日本国民の圧倒的多数派を占めてきた「日本民族」系の人々（エスニック・ジャパニーズ）」にこそ政治的責任の負担を求めて（高橋 1999、49）、同じくナショナリストとの批判を浴びることになったのはその一例だろう¹⁵。

もちろん、われわれがウェストファリア条約によって形成された近代主権国家とその国家人格間の交際という枠組みを踏襲する限りで、さらには、近代国家の多くが nation state を範型として成立したことを考慮すれば、民族や文化共同体を戦争責任の継承のための（少なくとも）出発点に定めることは理解可能である。これに対して、あの戦争を支えた政治文化との否定的な同一化を通じて世界市民主義への移行を訴えることは、理念としては容易である。しかし、在日朝鮮人二世である李順愛が代表して述べるように、彼らが突きつけているのは個人ではなく「日本人としての全体責任」である。そもそも、朝鮮人の民族意識の形成を促したのは、先に民族国家を成立させた日本だったのであり、「他の民族意識を刺激しておいて、問題は未解決のまま」、「日本人であること」「日本国民であること」を単なる

「想像の共同体」だとして「知的・観念的に否定」するのは許せないと言う（李順愛 1998、25）¹⁶。むしろ、彼らの訴えに誠実に〈応答 response〉して、「われわれのナショナリズム」を「反省的なもの、他者に対して開かれたもの」（別所 1999、126）にしてゆく必要がある。もちろん、過去の政治文化との一人称的自己同一化とは異なり、第三者による同一化は、前近代的な集団責任実践を想起させる。それにもかかわらず、斎藤が指摘するように、この〈日本人〉という「名指し」の「暴力」を拒めば、他者はますます〈日本人〉という括りを強化するだけだろう（斎藤 1999、88）。

実は、レヴィナスを援用しながら、戦後世代の集合的責任を〈応答可能性 responsibility〉として基礎づけようとしたのは、加藤の〈ナショナリズム〉を批判した高橋である（高橋 1999、30 以下）。そこで最後に、この〈応答としての責任〉という観点を、〈負担としての責任〉という枠組みと改めて突き合わせることによって、戦後世代の責任の取り方について考えてみたい。

不正や加害行為の有無とは切り離して、〈実体的に〉現存する不利益・不公平の是正を目指す負担責任と、加害に対する被害者からの訴えといった人間関係に基づく〈关系的〉応答責任との間には、責任についての考え方の質的な相違がある。上で言及したように、実際の補償額の算定の困難さという問題に直面して、加害行為への責任から結果の是正責任へと責任のあり方についての考え方がシフトしつつある。このことは、近代的主体が AI・ネットワークシステム全体の中に取り込まれ、埋没する現代社会の状況にもマッチしており、責任についてのわれわれの理解に大きな変容をもたらす可能性がある。負担責任として責任を捉えた場合、責任帰属の実践が、抑止・予防・教育・救済などの未来志向的な目的に傾斜した実践として理解されるようになるという利点がある。他方で瀧川が指摘するように、こうした目的が優先された結果、責任を問う者・問われる者に対する態度が、（極端な場合、自分の子供を殺害した犯人は殺したいほど憎いというような）「反応的態度」から「客観的態度」へと変容し、責任実践のうち問責・弁明・謝罪などが付随的意義しか持たなくなるかもしれない（瀧川 2003、119 以下）。このような責任理解が、被害者やその子孫を十分に満足させるものであるとは言いにくい。是正責任のよい例は自動車保険である。あるいは、あの戦争が戦われていた時代の日本やドイツに戦争保険という制度があったことをご存じだろうか¹⁷。現在もテロ保険という商品がある（杉山 2015）。その一方で、自動車事故の加害者の代わりに被害者に謝罪するという保険商品は、少なくとも現時点では存在しない。これについて瀧川は、非難・謝罪・反省は、罪を犯した加害者がなしてこそ意味を持つ転嫁不可能な責任実践であり、赤の他人による謝罪はむしろ被害者への侮辱となることすらあると指摘している（瀧川 1999 および 2003、45）。

瀧川はこのように述べた後で、有責責任を持たない戦後世代を謝罪主体から除外している。赤の他人である戦後世代から謝罪されても、被害者やその子孫は侮辱を感じるだけだろうというわけである。しかしこの点に関して、私は瀧川とは異なる選択肢があると考え。上で述べたような日本民族といった強い自己同一性を前提する立場に立てば、戦後世代に

対して、補償という政治的責任を越えて、謝罪を要求することは理論的に可能である (Miller 2007, 158 : 邦訳 192)。また、完全な同一化 (本人) と完全な差異化 (第三者) との中間領域で、一定程度の文化的連続性を自認する人が、謝罪主体として自らを規定する可能性もある。川瀬 (2011, 28) は、加害者の子孫が物質的賠償にとどまらず、謝罪や和解という形で〈象徴的〉賠償¹⁸を行うことの意義を認め、戦後世代による謝罪の成功条件についての D. ミラーの次のような見解に言及している。それによれば、子孫が祖先とまったく異なる信念や価値観を有している場合、子孫の謝罪は空虚に響く。子孫の謝罪が意義を持つためには、もし加害者の立場にあったら、自分たちも不正に手を染めたかもしれないという意識に基づく祖先との「同一化」が必要である。しかし他方で、謝罪は祖先の不正に対する否定的評価、すなわち「非同一化」を前提しており、祖先との自己同一化が強すぎれば謝罪そのものが不可能になる (Miller 2007, 157ff. : 邦訳 191 以下)。

被害者およびその子孫が、戦争世代との強い自己同一性にに基づく〈本人〉としての謝罪を戦後世代に求めているとしたなら、戦後世代による謝罪を単に象徴的なものとみなすこの立場は、戦後世代を第三者とみなし、謝罪主体としての措定を拒否する立場と同程度の反発を招くかもしれない¹⁹。かくして、本人としての謝罪を求める訴えは限りなく続くことになる。応答責任という責任概念には、とくに戦後世代に対する前近代的集団責任の危険とともに、この終わりなき責任の危惧が付きまとう。その際、加害国の後続世代としての私にできることは、被爆体験証言者として生涯を核廃絶にささげ、2021年4月10日に逝去された故岡田恵美子さん²⁰に倣い、〈被害と加害の重層性〉を意識し続けることだろう²¹。「誰もが罪に関与しているとすれば、結局のところ誰もが裁かれえない」とアーレントは語っている (Arendt 1945, 126 ; 邦訳 172)。〈みんな被害者だし、みんな加害者だった〉という「ニヒリスティックな相対主義」と、その帰結である全面的無責任に陥ることなく (青山 1999, 69)、アジアの被害者およびその後継世代とともに、〈重層的な被害/加害〉の集合的記憶を紡ぐことこそ、戦争責任の継承と未来志向的な平和構築の構成条件であり、それゆえ、それ自体がこの責任の一部をなしているのだと思う。

注

- ¹ 近年は、近代以前の責任実践よりもさらにさかのぼって、能動態か受動態かという対立図式以前の中動態に着目し、〈主体〉や〈行為〉という概念の発生を探る興味深い言語哲学的研究もおこなわれているが、ここでは割愛する。例えば、中動態に着目して、明確に自由か否か、100%責任ありか否かを決することができないという事態を理論的に位置づけることを試みた國分功一郎『中動態の世界：意志と責任の考古学』(医学書院、2017)を参照されたい。
- ² 荒井は、1950年代後半の戦争責任論争において、多くの論者がヤスパースの『責罪論』を引照していると指摘し、その理由を、被害者意識が先行していた日本国民が、ちょうどこの時代に自己を政治主体として確立する方法として選んだ「内発的な戦争責任論」が、ヤスパースの形而上的罪概念と共鳴したことに求めている (荒井 2005, 200 以

下)。戦後日本における戦争責任論の流れについては同書および石田雄（2000）、戦後日本における戦争観の変遷については吉田裕（1995）、また、ドイツと日本の戦争責任論の比較については粟屋憲太郎ほか（1994）を参照。

- 3 ヤスパーズは同じ箇所、道徳的罪の審判者として、自己の良心と並んで「友人や身近な人との、すなわち愛情を持ち私の魂に関心を抱く同じ人間との精神的な交流」を挙げて、個人の責任領域である道徳的次元に隣人の視点を持ち込んでいる。このことは、カント倫理学では不可能であると同時に、カントとは異なってヤスパーズが道徳的次元にとどまらず形而上的次元を必要とした理由ともなっているように思われる。
- 4 ヤスパーズ自身は厳密には集団的罪には分類していないが、あの戦争における集団的刑事犯罪を論じている箇所がある。ヤスパーズは、必ずしもすべてのドイツ人が刑事犯罪のゆえをもって処罰されなければならないわけではなく、ナチズム的な活動をした罪の贖いをしなければならないのはむしろ少数のドイツ人だと述べている（Jaspers 1967, 55f. : 邦訳 127）。そして、ニュルンベルク国際軍事裁判で平和に対する犯罪・戦争犯罪・人道に対する犯罪への責任を問われたのは、これら犯罪の共同計画または謀議の立案または遂行に関与した首謀者、組織、教唆者および参加者であり、彼らは、彼らのうちの誰かが犯したすべての行為に対して、その関与度による相違はあれ、この犯罪集団に帰属しているというだけで共同の責任があるとしている（Jaspers 1967, 26f. sowie 37 : 邦訳 67 以下および 88）。しかしここではこの問題にこれ以上踏み込まない。
- 5 ヤスパーズは、「虚構を用いてものごとを考える集団的な考え方に反対する。すべて現実的な変化は個人個人を通して行なわれ、個人のうちに、多数の個人のうちに現われる」と述べて、最終的にはその実存主義者としての立場を堅持している（Jaspers 1967, 78 : 邦訳 175）。
- 6 この点は、任意でない集団帰属によって政治的責任を基礎づけようとするアーレントと対照的である。ただしアーレントは、特定の政治共同体からの離脱を否定しているわけではない。アーレントが、だれ一人として政治的責任を逃れることはできないと述べる時に否定しているのは、難民などを除き、かならずいづれかの国家に属するしかないという意味での国際的政治システムからの離脱の可能性である（Arendt 1968, 149f. : 邦訳 197 以下）。
- 7 家永の戦争責任論は、ただし、戦争責任論争の歴史において重要な意味を持っていた。石田によれば、戦後、東京裁判などを通じて占領軍によって制度的に作られ、そして、日本人の多くが加害責任を一部の人々に押し付けて自らは被害者として位置付けてきた時期の戦争責任意識を見直し、自らの戦争責任を反省するという 1950 年代後半の動きを背景としていた（石田 2004, 175 以下）。つまり、家永の戦争責任論は、ヤスパーズの戦争責任論への共感を生み出したのと同じ時代背景を持っていたのである。
- 8 石田によれば、冷戦終結とともに、アメリカが反共権威主義政権を支援する必要がなくなったことによってアジア諸国の民主化が進み、日本の経済援助に配慮して黙っていた声が表面化した（石田 2004, 198 以下）。
- 9 以下、相続論に関する本稿の叙述は、その多くを川瀬（2011）による詳細な論説に依拠している。
- 10 戦後世代の補償責任の根拠を揺るがす論点として、被害者の後続世代の「非同一性問題」がある。子供がこの世に生を受ける前に親が受けた過去の不正が行われなければ、その子供が生まれ出ることもしなかったかもしれない。その場合、今とは違ったどのような境遇にあったかを語ることに意味がなくなる。子供は過去の不正から不利益を被っておらず、それどころか、生まれたことは生まれなかったことより善であるから、それを是正する権限がない、あるいは少なくとも軽減されるという論点である。Sher（1980）

はこれに対して、親が被った不正が是正されなかったことによって、子供が新たな不利益を被っているという「不正の連鎖」論によって、過去の不正との間接的つながりを保持しながら、非同一性問題を回避しようと試みている。

¹¹ 瀧川（1999）参照。Cohen（2009）は、「不正の連鎖」論が成り立つための条件として、子供の養育という親の自然的義務を挙げている。その一方で、子供の福祉が、この義務にかなう水準を越えている場合には、請求権が消滅する可能性を認めている。

¹² Sher（2005）は、本人の努力による状況改善という側面だけでなく、本人の不作為による結果という側面にも言及している。そして、権利という概念を用いて、回復されるべき権利を、不利益を生み出した行為がなかった場合に獲得できたかもしれないすべての権利ではなく、これらの権利を得るための基本的な機会に対する権利へと限定している。そして、世代を経るごとに、移転可能な権利がさらに低減していくと結論付けている。

また、Levin（1984）は、財に替えて能力に着目し、能力形成プロセスの複雑さと人格のアイデンティティとの強い結びつきから、過去の不正がなければ獲得できていたかもしれない能力、さらにはその能力によって獲得できたかもしれないものの算定の困難さを指摘している。

¹³ Herstein（2008）は、不正による不利益の遅延および連鎖の中断というケースでは「不正の連鎖」論が有効でなくなること、過去の歴史的不正とのつながりを単に間接的なものとしている限り、歴史的不正（を行った人）に対して、後続世代は謝罪、象徴的ジェスチャー、和解、真実を語ることといった形での救済策を要求できないという点で「不正の連鎖」論が直感に反していることを指摘している。そのうえで、歴史的正義の主張が、ほとんどの場合、不当な扱いを受けた集団や個人の子孫である集団のメンバーによって行われるという事実を踏まえて、後続世代が歴史的不正の是正を直接要求する根拠として、集団の持続的同一性、すなわち先祖である被害者とその後続世代との共同体的絆を挙げている。さらには、歴史的不正がこのような共同体的アイデンティティを形成する働きも持つと指摘している。また、この共同体的アイデンティティという視座は、個人レベルでの非同一性問題を集団レベルで回避できる、あるいは、個人レベルではむしろ利益を得ている場合にも集団としては不利益の是正を要求できるという利点も持つ。被害者の後続世代のアイデンティティと加害者の後続世代のアイデンティティとの連関については、後述する。

¹⁴ これとは反対に、個人は共同体の過去に「誇り」を持っている場合に限って責任を負うとする「誇り論」とそれに対する批判については、瀧川（1999）を参照。

¹⁵ このすぐあとで言及する李順愛（1998）が紹介している、高澤秀次「『歴史主体』論争をめぐる対話」（『発言者 44』、1997-12、58-62）による高橋批判がその例である。なお、加藤の『敗戦後論』に発する一連の戦後責任論争の秀逸な分析として、伊東（2010）を参照。

¹⁶ 酒井直樹はその著『死産される日本語・日本人』（講談社学術文庫、2015）において、近代国家・国民・国語が成立する過程において、いわば玉突き原理によって〈日本国〉〈日本国民〉〈日本語〉が同時発生的に生じたと論じている。この観点は、先行する欧米の近代化、あるいは歴史的必然性への責任転嫁として受け止めるべきではなかろう。

¹⁷ 船舶戦争損害保険の歴史、免責要件等の変遷については Vicente（1995）を参照。「戦争保険」（物損）および「戦争死亡傷害保険」（人損）を二つの柱として導入され、戦況の悪化と敗戦とによるインフレの激化のために、瞬く間に灰燼に帰してしまった日本の戦争保険をめぐる顛末については、社団法人生命保険協会編集・発行（1971）：『昭和生命保険史料 第四巻 戦争期（2）』を参照。

- 18 もちろん、象徴的謝罪がまさに象徴としての意味を持つのは、たとえば1995年8月に村山富市総理大臣が〈戦後50周年の終戦記念日にあたって〉と題する声明を、閣議決定をへたうえで発表した、いわゆる村山談話のようなケースである。
- 19 Herstein (2008) は、「不正の連鎖」論では、被害者の後続世代は歴史的不正とは間接的関係しか持たないため、加害者の後続世代は、歴史的不正そのものへの謝罪ではなく、その不正の結果である不利益を是正しなかったことに対する謝罪しかできないことになり、そのような謝罪は空虚に響くだろうと述べている。戦争世代との部分的自己同一性に基づく謝罪も、その間接性ゆえに、被害者の子孫、加害者の子孫双方にもどかしさがぬぐえない。
- 20 岡田恵美子さんは、2017年に核兵器廃絶国際キャンペーン (ICAN) がノーベル平和賞を受賞した際、その授賞式に被爆者代表として招かれた被爆証言者である。広島大学文学部では、1年生を対象に、毎年岡田さんによる被爆体験講話を行っていただいていた。
- 21 荒井によれば、日本の戦争における〈被害と加害の重層性〉を問うという構図、すなわち日本の原爆被害に対してパール・ハーバーやアジアにおける加害の事実を対置するというパターンは、原爆投下直後から主張されていた。1970年代の後半以降、反核運動の世界的高揚の中で核兵器の抑止力としての妥当性に疑いが向けられた際、原爆投下によって救われた人命数を誇張して示して対抗する議論もあった。さらに、スミソニアン航空宇宙博物館の原爆投下に関する展示計画においては、原爆による日本側の被害が強調されすぎているとの不満が沸き上がり、博物館側も南京虐殺事件や日本軍の捕虜虐待などについても展示に加えることを検討していたが、1995年に中止に追い込まれるに至った (荒井 2005、215 以下)。
- このように政治的に利用された〈被害と加害の重層性〉とは異なる展開として、石田は、被害者意識から脱して戦争責任の主体としての自覚が芽生えた1950年代後半に続く1960年代半ばから1970年代前半までに、ベトナム戦争において日本の基地が利用されるという形で、自らが加害者の立場にあることへの意識が芽生えたという背景を紹介している (石田 2004、182)。

文献一覧

〈洋文献〉 (著者アルファベット順)

- Arendt, Hannah (1945): *Organized Guilt and Universal Responsibility*. In: Jerome Kohn (ed.): *Essays in Understanding : 1930-1954*, 1994, pp. 121-132. (初出 : *Jewish Frontier*, No. 12, 1945, Original Title = *German Guilt*) [「組織的な罪と普遍的な責任」、斎藤ほか訳『アーレント政治思想集成1 : 組織的な罪と政治的な責任』、みすず書房、2002年]
- Arendt, Hannah (1964): *Collective Responsibility*. In: Jerome Kohn (ed.): *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books, 2003, pp. 17-48. [「独裁体制のもとでの個人の責任」ハンナ・アレント (ジェローム・コーン編・中山元訳)『責任と判断』、筑摩書房、2007年]
- Arendt, Hannah (1968): *Personal Responsibility Under Dictatorship*. In: Jerome Kohn (ed.): *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books, 2003, pp. 147-158. [「集団責任」ハンナ・アレント (ジェローム・コーン編・中山元訳)『責任と判断』、筑摩書房、2007年]
- Cohen, Andrew (2009): *Compensation for Historic Injustices - Completing the Boxill and Sher Argument*. In: *Philosophy & Public Affairs* 37 (1), Winter 2009, pp. 81-102.

- Feinberg, Joel (1968): Collective Responsibility. In: *The Journal of Philosophy* 65 (21), pp. 674-688.
- Habermas, Jürgen (1953): Mit Heidegger gegen Heidegger denken: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935, in «Frankfurt Allgemeine Zeitung», 25.7.1953. Jetzt in: Jürgen Habermas (1981, 1971): *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 65-72. [J・ハーバーマス (小牧治・村上隆夫訳) 『哲学的・政治的プロフィール：現代ヨーロッパの哲学者たち (上)』、未來社、1984年]
- Herstein, Ori (2008): Historic Justice and the Non-Identity Problem: The Limitations of the Subsequent-Wrong Solution and Toward a New Solution. In: *Law and Philosophy* 27, 2008, pp. 505-507.
- Jaspers, Karl (1967): *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München, 3. Aufl. 2019. [カール・ヤスパース (橋本文夫訳) 『われわれの戦争責任について』、筑摩書房、2015年]
- Levin, Michael E. (1980): Reverse Discrimination, Shackled Runners, and Personal Identity. In: *Philosophical Studies* 37-2, pp. 139-149.
- Locke, John (1694): *An Essay concerning Human Understanding*. In: *THE WORKS OF JOHN LOCKE, IN NINE VOLUMES, VOLUME I*, LONDON, PRINTED FOR T. LONGMAN and Others, 1794.
- Miller, David (2007): *National Responsibility and Global Justice*. 2007, Oxford: Oxford UP. [デイヴィッド・ミラー著 (富沢克ほか訳) 『国際正義とは何か：グローバル化とネーションとしての責任』、風行社、2011年]
- Sher, George (1981): Ancient Wrongs and Modern Rights. In: *Philosophy of Public Affairs* 10, 1981, pp. 3-17.
- Vicente, Carmen (1995): War Risk Insurance. In: *Revue Juridique NEPTUNUS* 1.4., Winter/hiver, pp. 1-19.

〈和文献〉(著者 50音順)

- 青山治城 (1999)：「戦争と責任」、安彦一恵・魚住洋一・中岡成文編：『戦争責任と「われわれ」：「歴史主体」論争」をめぐって』、ナカニシヤ出版
- 安彦一恵・魚住洋一・中岡成文編 (1999)：『戦争責任と「われわれ」：「歴史主体」論争」をめぐって』、ナカニシヤ出版
- 栗屋憲太郎・田中宏・三嶋憲一・広瀬清吾・望田幸男・山口定 (1994)：『戦争責任・戦後責任：日本とドイツはどう違うか』、朝日新聞社 (朝日選書)
- 木坂順一郎 (1993)：「アジア・太平洋戦争の呼称と性格」、『竜谷法学 25 (4)』、pp. 386-434
- 家永三郎 (1985)：『戦争責任』、岩波書店
- 石田雄 (2000)：『記憶と忘却の政治学：同化政策・戦争責任・集合的記憶』、明石書店
- 李順愛 (1998)『戦後世代の戦争責任論：「敗戦後論」をめぐって』、岩波ブックレット 467
- 伊東祐吏 (2010)：『戦後論：日本人に戦争をした「当事者意識」はあるのか』、平凡社
- 大沼保昭 (1997)：『東京裁判から戦後責任の思想へ』、東信堂
- 加藤典洋 (1995)：『敗戦後論』、筑摩書房 (ちくま文庫、2015)
- 川瀬貴之 (2011)：「〈論説〉国民国家の集团的責任と過去の不正義の補償」、『千葉大学法学論集 26 (3)』
- 國分功一郎 (2017)：『中動態の世界：意志と責任の考古学』、医学書院
- 斎藤純一 (1999)：「2 政治的責任の二つの位相」、安彦一恵・魚住洋一・中岡成文編：『戦争責任と「われわれ」：「歴史主体」論争」をめぐって』、ナカニシヤ出版
- 酒井直樹 (2015)：『死産される日本語・日本人』、講談社学術文庫
- 社団法人生命保険協会編集・発行 (1971)：『昭和生命保険史料 第四巻 戦争期 (2)』

- 杉山優紀 (2015) : 「米国テロリズム保険制度の動向 - SOMPO 未来研究所」、『損保ジャパン日本興亜総研レポート 66』、pp. 2-20.
- 高橋哲哉 (1999) : 『戦後責任論』、講談社
- 瀧川裕英 (1999) : 「個人自己責任の原則と集合的責任」、井上・嶋津・松浦編『法の臨界 III 法実践への提言』、東京大学出版会
- 瀧川裕英 (2003) : 『責任の意味と制度：負担から応答へ』、勁草書房
- 別所良美 (1999) : 「4 「日本人として」謝罪する論理」、安彦一恵・魚住洋一・中岡成文編：『戦争責任と「われわれ」：「歴史主体」論争」をめぐって』、ナカニシヤ出版
- 三嶋憲一 (1994) : 「第三章 ドイツ知識人の果たした役割」、栗屋憲太郎・田中宏・三嶋憲一・広瀬清吾・望田幸男・山口定『戦争責任・戦後責任：日本とドイツはどう違うか』、朝日新聞社（朝日選書）
- 山口定 (1994) : 「終章 二つの現代史—歴史の新たな転換点に立って」、栗屋憲太郎・田中宏・三嶋憲一・広瀬清吾・望田幸男・山口定『戦争責任・戦後責任：日本とドイツはどう違うか』、朝日新聞社（朝日選書）
- 吉田裕 (1995) : 『日本人の戦争観：戦後史のなかの変容』、岩波書店

○本研究は JSPS 科研費 JP19K00007 の助成を受けたものです。

記憶する義務/記憶させる義務¹

ミヒャエル・クヴァンテ（ミュンスター大学副学長）

訳：後藤 弘志

時間は、いわば人間を形成する資源である。

ヴァルター・ブレッカー

人間人格は、時間意識を持つこと、そして、時間にまたがって存在する自らのあり方についての知を持つことによって、他の生物から区別される。個人が人生を歩むうえでも、人格の生を社会的に組織化するうえでも、時間と時間体験は、本質的な役割を負っている。未来へと向けられた予期および可能的世界状態を作り出す行為設計と並んで、過ぎ去ったことの再現前化を志向する記憶/想起は、われわれの実践的な世界内存在にとって、われわれの倫理学にとって、そしてわれわれの個人的および文化的アイデンティティにとって決定的な意義を持つ。

歴史上の人物の彫像は、ドイツでは„Denkmal“（記念碑/記念像）²と呼ばれる。また、ナチズム独裁体制期に国家社会主義者たちによって追放された人々の名前とその日付を記した記念碑/追悼の碑（Gedenksteine）は„Stolpersteine“（障害物/躓きの石）と呼ばれる。いずれの語も事象を正しく表しているし、教示に富んでいる。„Denk-mal!“には、彫像を、立ち止まってよく考えてみるためのきっかけにするという含意があるからである³。また、„Stolpern“はそもそも否定的なニュアンスを持ち、動きが不意に阻害されることを表している。„Stein des Anstoßes“と表現される場合、ある出来事・行為・事態が、論争・スキャンダル・争いの原因や対象になるというイメージが含まれている。これに対して、„Stolperstein“と表現される場合、このような否定的含意は消え去り、その代わりに、自然現象や意図的行為の経過が中断されるという意味がある。„über etwas stolpern“という言い回しは、通常ドイツ語では、興味深い情報・重要な示唆・価値ある事物にたまたま出くわすという意味で使用される⁴。かくして、„Denkmal“と„Stolpersteine“に共通し、本稿の問題設定にとって重要な中核的意味は、日常の経過の中断によって、反省し、立ち止まって意識化することへと導かれること、とまとめることができる。記憶は新たなつながり（例えばある場所とある歴史的出来事との間のつながり）を作り出し、それによって過ぎ去ったことを回顧するだけでなく、新たな認識を生み出す可能性を拓く。歴史の記憶は、過ぎ去った出来事についての情報を付け加えることにはとどまらない。それはまた、何らかの（例えばピタ

ゴラスの定理のような) 事態を思い出そうとする場合のように、それを呼び戻すということではない。記憶とは、過ぎ去ったことに対して、われわれの生きている現在にとって重要なつながりを作り出すことにある。その意味で、記憶は常に、未来を形成することへとつながっている。„Denkmal“と„Stolpersteine“という二つの表現はこのことを示唆しているのである。

1.

本稿において「義務」という概念で何を言い表そうとしているかを問う前に、本稿のタイトルの多義性または規定不十分な部分について説明しておきたい。日常生活において一般的なのは、「誰かに何かを思い出させる」という言い回しである。本稿のタイトルは、このうち「何かを」を端折ることによって記憶/想起という活動そのものへ注意を向けさせ、記憶すべき内容については度外視している。これによって、この意味での記憶が、身にふりかかってくるのではなく、心的行為を意味することが明らかとなる。すなわち、思い出すとは、能動的な行いであって受動的に何かを被ることではないということである。かくして、本稿のタイトルは、この行いが誰かに向けられている限りで、要求の表現である。以下では、ある人間人格（または人間人格の集団、さらには国家のような複雑な社会的形成物）から、別の人間人格（またはその集団）に向けられた要求としての記憶を念頭に置いて論述する。

規定不十分な要素の一つ目は、要求しているのはだれかを問うときに浮き彫りになる。この問いへの答えとして、根本的に異なる二つのケースを区別することができるからである。基本的なケースは、要求する人格と要求される人格が同一人物でない場合である。この場合、他者による要求が問題になっている。これとは根本的に異なるケースとして、要求する人格と要求される人格が同一人物である場合がある。この場合に問題になっているのは、自己への要求である。つまり、本稿のタイトルは、自己への要求か他者による要求かを区別していない点で二義的である。

規定不十分な要素の二つ目は、一つ目より見出しにくい。この要素は、社会集団がかかわるケースを考慮に入れると浮かび上がってくる。このケースはいくつかのバリエーションに区別することができる。記号 X は一人の人間人格、G-1 は要求する集団、G-2 は要求される集団を表すとする。これらの間の関係を「要求」と表現するなら、以下のケースが成り立つ。

- (i) 要求 (X; G-2)
- (ii) 要求 (G-1; X)
- (iii) 要求 (G-1; G-2)

これに関して、X がいずれかの集団に属するケース、あるいはまた両方の集団に属するケースを区別することができる。X が G-1 に属しているケースを G-1*、X が G-2 に属して

いるケースを G-2*と表すことにする。すると、以下の三つの組み合わせが追加される。

(i*) 要求 (X; G-2*)

(ii*) 要求 (G-1*; X)

(iii*) 要求 (G-1*; G-2*)

すなわち、ケース(i*)は、X が、自分の属している集団に要求するケースである（このケースの例としては、サッカーチームのキャプテンが、相手チームのコーナーキックの際にチームに対して、「ベンチで打ち合わせたことを思い出せ」と大声で指示する場面を思い浮かべてほしい）。ケース(ii*)は、ある集団が、そのメンバーの一人に対して、何かを思い出すよう要求するケースである（例えば、一つの住居で共同生活している集団が X に対して、今日は X の洗濯当番の日だということを思い出させようとするケースである）。ケース(iii*)は、集団 G-1 が集団 G-2 に対して、思い出すよう要求し、かつ、G-1 と G-2 の両方の集団に属する人間人格 X が（少なくとも）一人存在しているケースである（例えば、連立政権を形成するある政党の幹部が、政府に対して、自身の属する政党の綱領を思い出すよう要求する場合は、（政党の幹部としての）X が（政府のメンバーとしての）自身に対して、自身の属する政党の綱領を思い出すよう要求しているケースと考えることができる）。

以下での論述の際の用語として、X が自分に対して要求するケース（つまり、「要求 (X; X)」）を直接的な自己への要求、(i*)、(ii*)、(iii*)のケースを間接的な自己への要求と名づける。これに対して、(i)、(ii)、(iii)のケースは、他者による要求のバリエーションとして扱う。

以上のケース分類は分析的で、テクニカルな印象を与えるかもしれないが、人間人格としてのわれわれの自伝的生活および社会生活における記憶の役割を思い浮かべるなら、その内容を満たし、納得できるものにすることが可能である。ある集団から個人あるいは他の集団に対して行われる記憶への要求は、日常生活にふつうにみられる現象である。こうした要求は、自らの歴史の意識化、すなわち文化的記憶（Gedächtnis）⁵⁾に寄与する。それは犠牲者がかつて被った苦しみや集団がかつてもたらした功績を思い起こさせ、歴史的正義を保障することに寄与する。まとめていえば、記憶へのこうした要求は、（個々の集団であれ、民族であれ、国家であれ）文化的アイデンティティを形成し、保持することに寄与する。

自己への要求というケースは、それが〔自己内で完結する〕単一の要求であるため、他者への要求と比較して一層複雑かつ直観的に把握することが一層困難である。しかし、人間人格である限りで、われわれは特有の時間意識を持つのみならず、自分が時間をまたがって存在していることについての知も持っている。われわれはこうした知に、われわれの行為の中で、そして、われわれの人生を設計し、歩む仕方の中で、現実の形を与える。わ

れわれが誰であるのか、そして誰であろうと欲しているのか、どのような価値や規範を自分のものとして承認し、それと自己同一化するのかを形にするこの実践的アイデンティティは、自分にとっての価値や規範や決定を思い出すべしとの自己への要求の働きによって作り出され、成形され、安定的なものへともたらされる。換言すれば、ある人格が何らかの決定状況あるいは行為状況において、何かを思い起こすよう自分自身に対して要求する場合、このことは通常、この人格のパーソナリティを構成するような本質的な実践的アイデンティティにかかわることなのである。この場合、自分自身にとっての価値や規範を見失わないこと、言い換えれば、自分自身に忠実であることが重要である。簡潔に言えば、われわれが人間人格の自伝的アイデンティティの実践的あり方を十分解明すれば、自らの実践的アイデンティティを思い出せという自己への要求に対してわれわれが抱く、一見して奇妙であるとの印象は消え去るのである。このような直接的な自己への要求の対象としては、例えば、かつて引き受けた義務や自伝的な体験、しかも、それについての評価的価値づけが一人の人間人格の自伝的自己理解にとって構成的な意味を持つ義務や体験が挙げられる。

以上を踏まえると、間接的な自己への要求のケースも哲学的にうまく類型化して説明することができる。ある人格 X が自分の属する集団に対して評価的に関係するという事態を考えた場合（あるいはそれを追加条件として設定した場合）、集団帰属は人間人格の実践的アイデンティティにとって本質的な構成要素である。われわれが、現にそのような個的パーソナリティを持った人格であることには、われわれが何らかの集団の評価的自己像と肯定的な仕方、あるいはまた拒絶的な仕方、あるいはまた自己同一化するという側面も属している。ある集団（あるいはその集団の自己像）と同意しつつ同一化することも、そうした自己像を批判的に拒否する姿勢も、実践的アイデンティティ形成の作用である。このようなアイデンティティ形成は、哲学的には、承認関係として説明することが可能である（したがって、本稿で使用する記号*は、論理的ないし形式的な関係ではなく、評価的關係、そしてわれわれが行為を通して現実の形にする関係を表している）。

2.

本稿が問題にしているのは、記憶する義務/記憶させる義務である。ではこの「義務」とは何を意味しているのだろうか。ここではこの語を、法的命令ではなく倫理的義務の意味で理解してほしい。ドイツにおいては、ナチズム独裁体制期にドイツ人が手を染めた人類に対する犯罪を否定することは、法的に禁止されている。とはいえ、これは歴史的事実を否定することを差し控えよという法的禁止であって、この歴史上の犯罪を記憶/想起することを命じる法的義務を伴っているわけではない。

本稿のテーマで通常われわれが想定するのは、他者あるいはわれわれ自身の特定の事実あるいは出来事を記憶/想起せよという倫理的義務である。哲学的にはこの義務の下に、さらに、それを果たさないことが倫理的誤りであるような義務と、それを果たすことは要

求されていないが、それを果たした場合には賞賛に値する、あるいは功績として評価されるような義務とを区別する。後者は、メタ倫理学の専門用語では「スーパーエロゲーショ

ン」⁶⁶と呼ばれる義務だが、本稿では後者の義務については論じない。本稿が問題にするのは、前者の意味の倫理的義務が存在するの否かである。この問いに答える前に、さらなる哲学的区別を行っておく必要がある。すなわち、倫理的義務は、それだけを取り出して考察すれば（あるいは一見して自明な *prima facie*）所与のものと思えることができる義務と、あらゆる倫理的に重要な観点を考慮に入れて比較衡量した結果、倫理的に命じられているという評価に至った義務とがある（この意味で後者の倫理的評価は *all things considered* と形容される）。以下で問題にするのは、記憶する/記憶させることに対する一見して自明な倫理的な義務は存在するの否かという問いである。これで、本稿のタイトルについての予備的説明は終わりとする。

以上の説明で正確に規定されたこの問いへの回答を引き出すために、次のような回り道をしたい。まず、記憶する/記憶させることへのこうした一見して自明な倫理的義務が存在することに対する、非常に広範に受け入れられた反論を取り上げて、それを覆す。そして最後の第3節で、社会全体にとってそのような義務が存在することに賛成し、いかにして（記憶する/記憶させることへの一見して自明な倫理的義務の意味での）個人の義務を、人間人格の自伝的あり方の上に基礎づけることができるかを論じる。すなわち、人間人格〔の自伝的あり方〕から、記憶への倫理的に許容可能な義務を可能にするような様々な要求を引き出すことができるというのが、私のテーゼである。

ここで直ちに持ち上がるだろう反論は次のようなものである。

当時私はまだ生まれていなかった。したがってまた、関与もしていない。
それゆえ私には責任もない。

この反論は、一見する限りでは的を射ており、われわれの会話の中でも、直観的な防衛反応として、高い動機付けの力を再三発揮し続けている。そして、しばしばその論争は、「責任逃れだ」という非難へと転じる。こうなると、ある人格の基本的な姿勢に対する全面的な叱責に至り、出発点となった具体的論点は周辺に追いやられる。

しかしながら、この反論とそれへの再抗弁は、いずれも、記憶することに関する二つの疑わしい前提に基づいている。私に対して記憶の義務が帰せられるとき、同時に、この〈記憶の作業〉を行うことへの責任も帰せられている。しかしながら、このことは、この義務の帰属によって、私が記憶すべき事柄自体に対する責任も同時に私に帰せられていることを含意しているわけではない。この二つの領域を区別しない点に、第一の疑わしい想定がある。しかし、他の生活領域と同様、記憶においても、責任を負う権能の範囲は、自分の行為が原因となって（付随的に）引き起こしたことの範囲より広い。この二つの領域を同一視するのが、二つ目の疑わしい想定である。そして、たとえこの二つの疑わしい想定

を修正した場合にも、具体的ケースにおいて、私がこの出来事や事実を記憶する義務を持つことにどのような根拠があるのかという問題は残り続ける。

いつかは非難を続けるのをやめなければならない。

罪を負わせようとする側も、その罪を受け入れる側も、天秤の皿はもうこれ以上何も乗せることができないほどいっぱいなのだから。

この反論も第一の反論同様、最初はいかにも納得させられそうな力を発揮する。日常生活の多くの場面でわれわれは、叱責、制裁、批判を適切な程度において行うことを必要としているし、また、それを要求されることにも慣れ親しんでいる。それゆえそのような倫理的な非難が時間無制限で繰り返されたときには、不釣り合いなまでに罪が帰せられているのではないかという印象を引き起こすのはたやすい。

しかしながら、この反論もやはり誤った想定に基づくものであり、これを退けることは可能である。しかも、特定の犯罪に対して、「決して容赦することはできない」という立場をとった場合においてもである⁷⁷。的外れな前提とは、記憶することへの要求は常に罪の帰属として理解すべきであるという想定にある。ところがわれわれの日常生活の実践を振り返るならば、この種の要求がすべて罪の帰属という目的に寄与するものだとする想定はあまり納得のいくものではない。他方で、この前提を退けるなら、罪の帰属とは別のところに、この種の要求の機能と目的を設定するという挙証責任を負うことになる。

いつかは自己非難を続けるのをやめなければならない。

そうでなければ永遠に自己蔑視を続けることになるから。

歴史上の不正と向き合い、自らの（個人的および集会的）アイデンティティが問われる文脈で、この反論は非常に強い情緒的な力を発揮する。なぜならこの反対弁論は、義務の帰属を拒否するだけでなく、二つの困った結果について指摘しているからである。すなわち、自己非難の喚起、およびそれに伴う自己蔑視である。このようにこの反論は、義務の帰属を拒否するという防衛的目標に役立つだけでなく、積極的目標にも寄与する。それは（個人のレベルであれ集団のレベルであれ）自尊心の可能性と正当化を問題にしているからである。

この反論が問題にする二つの効果が、過去の不正を記憶せよという要求の心理的副作用、そしてその要求を果たすことによる心理的副作用として引き起こされる可能性があることには、異論の余地はない。さらに、人間人格も、もっと複雑な社会的形成物も、自尊心と自らの実践的アイデンティティの形成を必要としているという想定は、納得できることである。しかしこの反論は、記憶への要求は、（それを意図するか否かにかかわらず）かならず上の二つの効果を伴うだろうという、あまりに強い想定の上に立っている。

この反論を退けるためには、次の二つの条件を満たさなければならない。そのような要求を提出する人は、それによってどのような目標を追及しているのか（そしてどのような効果が生じるのを望んでいないか）を明示しなければならない。さらに、特定された副次的結果を回避できるような形で記憶を形成しなければならない。言い換えれば、他者に対して記憶の義務を帰属させる人は、それによって自らも、そのような記憶の作業を倫理的に適切な仕方でも可能なものとする義務を負う。

人生は前を向いて道を切り開いていくことを要求している。
絶えず過去によって妨げられていたのでは害になる。

この反論も一見した限りではいかにも納得できそうであり、〔記憶への〕要求を拒否するうえで魅力的である。しかしその魅力はそれだけにとどまらない。なぜなら、この反論の目標は、人間人格（およびその集合）に対して、実践的アイデンティティを確立し、自らの未来を能動的かつ自己決定によって形成することを可能にすることにあるからである。

しかしこの反対弁論も、不適切かつ強すぎる想定の上に立っている。記憶を要求する人は、要求が向けられた相手の自律と自己決定に基づいて人生を歩む能力を妨げるという意図をもってその要求を提出しているのだという想定は、納得できるものではない。また、自らの生活実践の一部をなす記憶が、そのような否定的な効果を必ず伴うという想定は、あまりに強すぎる。この想定の不正確さは、「絶えず」という特徴づけに潜んでいる。もしこの「絶えず」が、ある人格ないし集団が、何らかの過ぎ去ったものをすべての時点で記憶/想起することを要求しているとすれば、実際確かに否定的な影響をもたらされるように思われる。しかし、記憶の持続性は、このような意味でひっきりなしに記憶/想起することを求めているわけではない。求められているのはむしろ、そうした記憶の機会と場所を作り出し、この機会と場所を利用しようとするふさわしい構えを人間の中にはぐくむことである。

3.

以上、四つの反論を取り上げてきたが、これらの考察は、記憶の義務において問題になっているのは、一見して自明な倫理的義務であることを裏付けてくれる。第一に、一見して自明な倫理的義務は、それ以外の倫理的にもっと高次の財（例えば、人間人格の統合性や行為能力）によって規定することができる。第二に、この義務は、次のような前提に基づいている。一つは、記憶への要求によって意図されている目標を明確に示してコミュニケーションを行うことである。二つ目は、個々の人格、集団、社会全体の実践的アイデンティティに及ぼす可能性のある有害な影響を回避できるような仕方でも記憶を現実にも形にしていくことである。

さらに、人間人格も社会集団（ここでは簡便さのためにわれわれの社会における集団について論じる）も、自己決定によって、成功する人生を歩み、安定した社会制度を形成し、維持するためには、実践的アイデンティティを形成する必要があるという事実も、そのような倫理的義務を支持している。自らの自伝的および集合的（文化的）過去と向き合うことへの共通理解は、そのような実践的アイデンティティを形成するための本質的要素であり、重要な原動力である。したがって社会には、記憶を可能にするという業務を陶冶と教育の使命とみなすことが課せられる。われわれはこの記憶への社会的義務を、適切な制度的機会（記念日、教育システムなど）の創出と、記憶/想起のためのふさわしい場所を作り出すという仕方でも果たすことが可能である。

社会が提供するこうした仕組みの目標は、個人の罪や、さらには自伝的あるいは個人的人格の（犯人としての）責任帰属を意図したものではないことを明確にしたうえで、個々人がふさわしい姿勢を形成できるよう仕向けることにある。これと同時に、個々人の歴史的ルーツについて各自が批判的に反省するという作業が、個々人の実践的アイデンティティの、つまりは個々のパーソナリティの本質的な構成要素であることをしっかりと伝えなければならない。そこにおいて記憶という作業は、それが個人の自律の尊重の表現であるためには、歴史上の出来事や事実に対する姿勢の多様性を認めるものでなければならないだろう。そして同時に、われわれは、この多様な観点の間に交流を促し、批判的対話を可能にしなければならない。これによってわれわれは、個々人が自己意識を持って、批判的かつ反省的に自分や集団の過去と向き合うことを可能にすることができるのである。

次のように言い換えてもよい。民主主義社会は、適切な制度を提供することを通じて、その構成員に対して、自らの文化的ルーツについての歴史的意識を発達させるよう要求しなければならない。それと同時に民主主義社会は、個々人が持つ評価的態度に余地を認めなければならない。これらを達成するためには、われわれはそうした意識の成立を可能にする制度的空間を作り出し、様々な記憶を批判的対話の中で生き生きと仕方で保持し、かつ能動的に生み出すためのフォーマットを構築しなければならないのである。

訳注

- ¹ 本稿は、英語で行われたワークショップ〈記憶〉での講演の原稿に加筆・修正して、出版用に作成されたドイツ語原稿の翻訳である。原題は、**Die Pflicht (sich) zu erinnern**。**erinnern** は、他動詞で用いられる場合は「誰かに何かを思い出させる」「忘れないよう促す」を意味し、**sich** を伴って再帰動詞として使われた場合は、「思い出す」「覚えている」を意味する。以下では、この語が持つこれら四つの意味を「記憶」で代表させるか、「記憶/想起」と併記した。「思い出させる/思い出す」という意味で用いられていることが明らかな場合は「想起」の語を当てた個所もある。
- ² **Denk** は英語の **think** にあたる動詞 **denken** の語幹、**Mal** はしるし・標識を意味する。この次に出てくる **Gedenksteine** は **Denkmal** の類義語である。

- ³ „Denk-mal!“の Denk は、動詞 denken の命令形、mal は、「(もう) 一度」「ちょっとまあ」を意味する副詞であり、多少の言葉遊びである。
- ⁴ „über ... stolpern“には、「何かに躓く」という意味のほか、「何か/誰かに出くわす」という意味もある。
- ⁵ 原語 Gedächtnis は「記憶 (力)」を意味する名詞。Duden によれば、これも動詞 denken の派生語で、語源的には「何かを考えること」を意味する。
- ⁶ 義務以上の善行、神学の用語としては、神に命じられた以上の仕事、余剰功德。
- ⁷ Prinzipiell unverzeihlich? In: *Praxis* 19 (2018), 65-81. 後藤弘志訳「原理的に容赦不可能?」、広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター編『ぷらくしす 19』(2018)、83-96 を参照。クヴァンテはそこで、決して許すことのできない行為においても、それを行った人格に対する赦しは可能であるとして、和解への理論的可能性を指し示している。

セクション3

両大学における記憶に関するプロジェクトの紹介

ミュンスター平和研究イニシアチヴ

エリック・トーレン（ミュンスター平和研究イニシアチヴ）

訳：金田瑞樹

おはようございます、そしてこんにちは。初めに「ミュンスター平和研究イニシアチヴ」（Münster International Peace Research Initiative）、縮めて MIPRI の活動をご紹介できる機会を与えてくださった主催者の方々に感謝します。私はエリック・トーレン（Erik Tolen）といい、MIPRI のプロジェクトコーディネーターをしています。分子生物学者として教育を受けましたが、今年初め大学の運営に移りました。今日の講演で MIPRI とミュンスターの街の歴史を伝えられることを楽しみにしています。

まず初めに MIPRI はミュンスター大学国際室の一部であるウェルカムセンター（Welcome Centre）のプロジェクトです。私たちはドイツの連邦教育科学研究技術省のリサーチ・イン・ジャーマニー・プロジェクト（Research in Germany project）に沿って資金提供を受けています。この大きな助成金は 2021 年にミュンスターを平和と紛争の研究の地として知名度を高めることを目的として授与されたものです。今日が MIPRI の初めての公的な講演であることを嬉しく思います。MIPRI のパートナーである広島大学と一緒にを行う事を光栄に思います。このワークショップの主題「記憶」に沿って、MIPRI がミュンスターの街にとっても適している理由についてお話しします。

まずミュンスター大学のウェルカムセンターについてもう少し詳しくお話したいと思います。ミュンスター大学は、しっかりと練り上げられた国際化戦略によって国際的に発信されている強力なブランドです。ウェルカムセンターは学長及び各学部への戦略展開に関する助言という役割を通じて、国際化戦略において重要な役割を担っています。ウェルカムセンターはミュンスター大学のブランドを広めるために全体として三つの方法を提供しています。一つは新たにミュンスターにやってくる科学者のためにウェルカムセンターとして活動することです。私たちはゲストハウスでの住居の提供や、ミュンスターへのアクセスに関するアドバイスやガイダンスを提供することで、この活動を続けています。私たちはこれをポストドクレベルから行っています。さらに、ヨーロッパ内のスタッフの移動に焦点を当てたエラスムス・プログラム（Erasmus program）の枠内で大学のスタッフの移動に関連する要望の手助けをすることもあります。最後に今日重要なことですが、私たちは二つのプログラムと一つのプロジェクトを通して個人向けの研究マーケティングを提供しています。私たちのミュンスター大学 OB のための同窓研究プログラム（Research Alumni program: ReAL）では、外国人研究者の方々に、彼らの出身大学駐在のミュンスター大学大使として

の役割を課し、本国の他の研究者にミュンスター大学での活躍の機会について伝えるマルチプレイヤーとして活動してもらっています。次に、研究助成金を通じて女性研究者を支援するウーマン・イン・リサーチ・プログラム（Woman in Research program: WiRe）があります。最後に、平和と紛争の研究の地としてのミュンスターの知名度を高める活動に携わっている MIPRI です。私たちは、三つの柱でこれを達成することを目指しています。一つ目は国際的に優れた若手科学者に贈られるミュンスター平和研究賞。二つ目は私たちが PeaceHUB と呼んでいるデジタル交流プラットフォーム。三つ目はミュンスターの地域社会です。これら三つの柱は、ミュンスターという街が持つ豊かな歴史によって統一されています。

MIPRI とミュンスターの歴史に触れる前に、皆さんの中にも名前をお聞きになった方がおられるかもしれないある人物から聞いた話をしたいと思います。私たちのイノベーションセンター（AFO）のヴィルヘルム・バウフース氏（Dr. Wilhelm Bauhus）は、2017年3月、2018年2月、2019年3月と、何度も広島に滞在しています。その際バウフース氏が AFO を代表し、原爆ドーム前の広島川〔下線部はママ〕で採取された遺物を受け取るという光栄に浴しました。これらの遺物は AFO の部署内に展示され、折り鶴やアイデア・マイニング・プロジェクト（Idea-Mining Project）に関する両大学の公式パートナー協定書とともに紹介されています。AFO に展示されているこれらの素晴らしいものたちは、広島大学とミュンスター大学の特別なつながりを象徴しています。それは広島での悲劇がミュンスターで記憶される一つの方法なのです。またバウフース氏はミュンスター市が広島のカトリック大聖堂に寄贈した「十字架の道行き」を描いた素晴らしいテラコッタの板についても教えてくれました。

さて、話題が変わりますが MIPRI についてお話ししたいと思います。まず私たちのロゴと掲げている課題について紹介したいと思います。

ミュンスター国際平和研究イニシアチブ（MIPRI）はウェストファリア平和条約の調印以来、平和構築の知的、地理的拠点としてミュンスターが受け継いできた遺産を継承する。MIPRI 平和研究賞は国際的な若手研究者による平和および紛争研究における未来志向のアイデアを促進し、PeaceHUB は、地域、国内および国際的に活躍する人々との間の平和研究および平和構築についての交流を推進するものである。MIPRI は、持続可能な平和構築の取り組みに対する科学および社会の潜在能力を支援し団結させるものである。

すでに述べたように、MIPRI は三つの柱で成り立っています。まず、若手研究者のための研究賞。二つ目は科学者同士の交流を可能にするデジタルプラットフォームである PeaceHUB ですが、それは科学者ではない三つ目の柱であるミュンスター市民の参加と対話も目的としています。最後にプロジェクトの基盤であるミュンスターの歴史です。MIPRI

は紛争と平和構築の豊かな歴史を持つ場所としてミュンスターの遺産を記憶に残したいと願っています。この遺産は、研究者や地域社会にインスピレーションを与えることができ、それによって私たちは人々が研究、対話や他のコミュニケーションに進んで関わろうとする潜在能力を引き出そうと考えています。最終的にそれは平和と紛争研究の分野における喫緊の課題に対して持続可能な解決策を導き出すことにつながるはずです。

本日は「記憶」というテーマで、「なぜミュンスターなのか？」という問いに焦点を当てたいと思います。ミュンスターには、1648年に締結されたウェストファリア条約に代表されるような長い歴史があります。まずミュンスターという都市について簡単に紹介しましょう。ミュンスターの街は、793年にカール大帝がザクセン人を改宗させるために、現在の聖ルドゲルスと呼ばれる人物をこの地に送り込んだことが端緒をなすとされています。聖ルドゲルスは、街を流れるアー川のほとりに修道院（ドイツ語でモナステリウム（monasterium）、これがミュンスターの名前の由来）を建てました。その修道院は今でもミュンスターの中心に堂々と建っています。805年、ルドゲルスはミュンスターで最初の司教に叙階されました。797年にはすでに、現在も活動中のギムナジウム・パウリヌム（Gymnasium Paulinum）と呼ばれる修道院付属の学校を始めています。今日ミュンスターはドイツにおける自転車の街としての魅力もある街です。

ミュンスターで最も有名なのは1648年10月のウェストファリア条約調印です。次のスライドでは、ミュンスターの歴史と素晴らしき遺産についてご紹介します。最後に、「なぜミュンスターなのか？」という疑問にお答えできればと思います。この絵は、レミギウス・ホーゲンベルク（Remigius Hogenberg）が1570年に描いたミュンスターを南西から見た絵で、真ん中にミュンスター大聖堂が描かれています。聖ランベルティ教会にある檻は、ミュンスターにおける暗黒の時代を想起させる残酷な遺産となっています。1530年代の急進的な宗教改革の最中、再洗礼派ヤン・ファン・ライデン（Jan van Leiden）はオランダからミュンスターに移り住みました。彼はヤン・マタイス（Jan Mathijs）とともにカトリックを非合法化し、金銭や財産を持つことを禁止した共同体を設立しました。1536年1月、ミュンスター、オスナブリュック、ミンデンのフランツ・フォン・ヴァルデック司教領主（Prince Bishop Franz von Waldeck）とルター派のヘッセン方伯（Landgrave of Hesse）が率いるカトリック支援軍の力によって再洗礼派は呪われた運命を辿ることになりました。再洗礼派の王ヤン・ファン・ライデン、副王兼死刑執行人ベルンハルト・クニッパードリング（Bernhardt Knipperdolling）、そして再洗礼派首相ベルンハルト・クレヒティング（Bernhard Krechting）は拷問され処刑されました。彼らの遺体は、市民を恐怖させるために聖ランベルティ教会の塔に吊るされた檻の中に入れられました。1585年まで、死体の肉が崩れるほどになっても彼らの体は檻の中に市民への戒めとして残されました。これらの檻は今でも教会の塔に吊るされています。

それから約80年後の1618年、神聖ローマ帝国内では恐ろしい戦争が勃発しました。この戦争は現在では三十年戦争という名で知られています。三十年戦争に至るまではケルン

戦争やドナウヴェルトの十字旗の戦いなど、帝国内の小地域での紛争が本格的な戦争に発展していました。このほかにもさまざまな紛争、対立、不和が発生し、いわゆるボヘミア反乱のきっかけとなる事件が起きました。1617年、フリードリヒ 5世 (Frederick the 5th)〔下線部はママ〕がボヘミア王に選出されたのです。フリードリヒ 5世 (Frederick the 5th)〔下線部はママ〕は保守的なカトリック教徒であり、プロテスタントの貴族たちからは総じて不人気でした。そしてプロテスタント貴族が自分たちの権利が損なわれることを懸念し、ボヘミア反乱を引き起こしたことで三十年戦争が始まりました。ここでボヘミア反乱の後起こった重要な出来事と三十年戦争の全体像を、非常に凝縮された形ではありますが紹介しましょう。当初紛争は中央ヨーロッパの各地域で起こっていましたが、それも長くは続きませんでした。スペインはカトリック側に早くに加勢しましたが、オランダの奪還を優先しプロテスタントの拠点との争いを避けることを望んでいました。1620年白山の戦い (battle of the White Mountain) でプロテスタント派が敗れた後、選帝侯たちはボヘミアを平定したフリードリヒ 5世 (Frederick the 5th)〔下線部はママ〕を見捨てることにしました。これがボヘミアの反乱の終焉となりました。選帝侯たちは戦争をボヘミアに限定するつもりでしたがこの計画は見事に失敗しました。

三十年戦争はヨーロッパの歴史上、最も破壊的な戦争の一つであり、ドイツのいくつかの地域では人口が50%減少しました。興味深いのは、この三十年戦争によって12年間休戦状態にあった八十年戦争が再燃したことでしょう。やがてヨーロッパの他の地域もこの戦争に深く関与し介入を開始する必要があることとなったのです。デンマーク、スウェーデン、スコットランドがプロテスタント派に加勢したシュトラールズント攻囲戦 (siege of Stralsund) を描いた当世風の彩色版画に見られるように、まずデンマークが、その後スウェーデンが戦闘に参加するようになりました。この時点で戦争は劇的に拡大しており、ヨーロッパ大陸のほとんどを巻き込んだものになりました。カトリックのフランスとプロテスタントのオランダとスウェーデンとの間でありそうもない同盟が結ばれるなど、この戦争は特殊なものでした。また、デンマークは1635年のプラハ条約の調印後、同盟を変更しました。ネルトリンゲンの戦い (battle of Nördlingen) の後、フランスが参戦しました。これが戦争の第二段階の幕開けとなりました。またこれがドイツを中心とした内戦の終焉、そして全ヨーロッパが戦争状態に陥ったことを意味したというのが通説となっています。これは、1647年に兵士に襲われた旅行者の画像です。背景の荒廃した風景に注目して下さい。

一般的に1640年代になると、物資や馬の餌が不足し軍事活動は大幅に制限されました。スペインは海上輸送による部隊の供給を試みましたが、オランダ軍に阻まれました。戦争の激しきは弱まり、軍隊はどんどん縮小していきました。フランス軍とスペイン軍によるロクロワの戦い (battle of Rocroi) の後、1643年6月にハンガリーのフェルディナンド3世がスウェーデンとフランスをミュンスターとオスナブリュック (Osnabrück) に招き、最初の和平交渉を行いました。しかし、デンマークによる北海航路の封鎖がオランダとスウェーデンの経済に影響を及ぼしたため、交渉は遅々として進みませんでした。和平交渉が行われて

いる間、スウェーデンはプラハに狙いを定めました。これが三十年戦争最後の戦いとなったのです。ウェストファリア条約は1648年10月24日に調印されましたが、その知らせがプラハに届くのは1648年11月になってからでした。こちらのリストにある国々がこの戦争に参加しましたが、継続的には参加しなかった国もあるのは興味深く、デンマーク、ザクセン (Saxony)、ブランデンブルク (Brandenburg) の三カ国はプラハ条約締結後の1635年に同盟を変更しました。

1648年、ウェストファリア条約と呼ばれる三部構成の協定が結ばれました。まずミュンスター条約によってスペインとオランダ共和国間の八十年戦争に終止符が打たれました。これによりオランダは独立し、オランダ王国が誕生しました。次に、神聖ローマ帝国とスウェーデンの間のオスナブリュック条約。最後に、神聖ローマ帝国とフランスとの間のミュンスター条約です。最初の討議は1642年にすでに始まっていましたが1646年に本格的なものになりました。協議はミュンスターとオスナブリュックの街で行われました。ウェストファリア条約の特徴は、初めて帝国内の国家の独立が認められたことです。これはウェストファリア主権または国家主権と呼ばれるもので、ドイツやアメリカが大きな全国的な政府の中にそれぞれの州政府を持っているのと同様に、各州はその領土に対して排他的な主権を持つという国際法の原則です。この事実が正しいかどうかは分かりませんが、ウェストファリア条約締結が国際法の始まりであるという文献も目にしました。国境を越えて認知され、受け入れられたルールは、地域や国の法律を超えたという主張です。画像は、協定調印の様子と条約調印が行われた平和の広間があるミュンスターの旧市庁舎です。調印者の肖像画が飾られています。こちらは調印後の土地分割がどのようなものだったかを表す地図です。なかなかの地図ですね。最後に、本日の講演のリサーチ中に会った、私のお気に入りの画像をお見せしたいと思います。1646年ごろ、アドリアン・パウ (Adriaan Pauw) 率いるオランダの使節がウェストファリア条約に結果的につながる和平交渉のためにミュンスターに到着するところを描いた、ヘラルト・テル・ボルフ (Gerard ter Borch) の絵です。

今からミュンスター大学のイノベーションオフィス (AFO) のプロジェクトである「X_Orte」 (忘れられた場所) についてお話したいと思います。このプロジェクトは、ドイツが関わってきた戦争の後、忘れ去られてしまった場所を特定し光を当てるといったものです。どのような場所がどのような時代に活躍していたかは、その都度紹介していきたいと思います。この写真のように X がある場所は、イノベーションオフィスの「忘れられた場所」プロジェクトの一部であったことを意味します。一旦時間軸を戻し、1648年のウェストファリア条約調印から270年後の1914年から1918年の第一次世界大戦の時代まで、時を飛ばしてみましょう。ミュンスターには、第一次世界大戦に関連した歴史的な場所がいくつかあり、そのひとつがハウス・シュピタール (Haus Spital) です。ハウス・シュピタールはそんな忘れられた場所のひとつなのです。第一次世界大戦中ハウス・シュピタールはかつて捕虜収容所であり、戦争の間9万人以上のイギリス、ロシア、フランス、イタリア、ベルギー、ポルトガル人が捕虜として収容されました。ハウス・シュピタールは労働囚人収

容所でもあり、その跡地には収容所に抑留された多くの捕虜が眠る墓地が残されています。またハウス・シュピタルの近くにはミュンスター大学や応用科学大学の芸術学部があるレオナルド・キャンパス (Leonardo Campus) があります。そこの建物はかつて陸軍の馬上歩兵部隊の宿舎として使われていたという特徴があります。実はかつての厩舎は芸術学部の図書館となっています。当時の構造がまだ残っており、市内で最も素敵なお図書館の一つです。

次にもう 20 年時間を飛ばし、国家社会主義の台頭によりポーランドが侵略され、世界文明が直面した最も暗い時代の一つである第二次世界大戦が始まる頃について考えてみたいと思います。第二次世界大戦では多くの国が影響を受け、特に今日の聞き手の方々にとっては、戦争の影響が今日まで続いていることが分かるでしょう。広島と長崎では、原子爆弾による破壊という恐ろしい行為が行われました。一方、ミュンスターは連合軍による通常兵器による多数の爆撃によって大きな被害を受けました。ミュンスターは第二次世界大戦中ドイツ軍の戦略的拠点とされ、連合軍から大規模な攻撃を受けました。ミュンスターには多くの歩兵部隊や戦車部隊が駐屯していました。その結果、市街地の 91%、郊外の 63% が完全に破壊されました。戦後、戦前の美しい街並みを取り戻すためにミュンスターの復興は非常に真剣に取り組まれました。特に市街地は見事に復元され、プリンツィパル市場 (Prinzipal market) と呼ばれる市場の復元に市が力を入れたことがよくわかります。しかし、興味深いのはこの切妻が偽物であることです。これらは建物に付け加えられているに過ぎず実際は建物の一部ではありません。しかしこの再建によって、ミュンスターがかつての美しい街並みとなり、戦争の影は復興という前景の裏に隠されました。

もちろん、ミュンスター市外にも、ミュンスターが能動的ないし受動的に関わった様々な戦争の記憶を残すための記念碑や場所が数多くあります。この写真に写っているのは、ラウハイデ (Lauheide) の近くにある墓地で、第二次世界大戦中にこの地域で命を落としたイギリス兵が最後に眠る場所です。とても伝統的な追悼の象徴です。しかし中には、第二次世界大戦や冷戦を風変わりなもしくは珍しい方法で記憶している場所もあります。ミュンスターの北にレンゲリッヒ (Lengerich) という村があります。ここには、かつて兵器工場という形で隠されていた強制収容所であった鉄道トンネルがあります。皆さんの中にも見学された方がいらっしゃると思いますが、私もバウフース氏と一緒に外観だけですが見学させていただきました。トンネル内には使用された機材の一部が残っており、また兵器製造の過程で生じた副産物も存在しています。床に突き刺さった大きな金属片は浸食によって侵入者には危険なほど非常に鋭利になっています。森の中のトンネルの上には、AFO の X_Orte プロジェクトで使用されている X 印の記念碑があります。十字架に書かれた文章は以下の通りです。「あなたの苦しみ、あなたの戦い、あなたの死は決して忘れられてはならない。」 ミュンスター近郊のコースフェルト市 (Coesfeld) には、強制送還されたユダヤ人のための印象的な記念碑があります。この記念碑は、チェコのテレージェンシュタット (Theresienstadt) の強制収容所に送還される前のユダヤ人たちの写真をもとに作られたも

のです。さらに「躓きの石」(Stolperstein)と呼ばれるまた違った、ミュンスターのみに基づいてはいない記念碑があります。これはアーティストのグンター・デムニヒ (Gunter Demnig) 氏によるプロジェクトです (写真参照)。彼は国家社会主義の犠牲者の最後の住所の前の歩道に、慰霊の真鍮板を設置することでの犠牲者の追悼を発案しました。ドイツ、オーストリア、ベルギー、クロアチア、チェコ、フィンランド、フランス、ギリシャ、イタリア、ハンガリー、リトアニア、ルクセンブルク、モルドバ、オランダ、ノルウェー、ポーランド、ルーマニア、ロシア、スロバキア、スロベニア、スペイン、スイス、ウクライナの少なくとも 1200 の場所で、これらの石を見つけることができます。グンター・デムニヒは、タルムードにある「人はその名前を忘れられ初めて忘れられる」という言葉を引用しています。躓きの石は、躓きの石が置かれている住所にかつて住んでいた人々の記憶を呼び起こします。ほぼすべての「石」が”HERE LIVED...”から始まっています。ひとつの「石」。ひとつの名前。一人の人。この写真はミュンスター、プラハ、アムステルダムのもので、アムステルダムの写真はアンネ・フランクと父、母、妹の「躓きの石」が描かれているものです。

第二次世界大戦から目を転じて、今度は冷戦時代に活躍し、現在も興味深い形で利用されている場所を中心に紹介したいと思います。ミュンスター近郊の小さな町ザーベック (Saerbeck) は、かつて NATO のヨーロッパ最大の弾薬庫があった町です。この地域は最近バイオエネルギーパークとして生まれ変わりました。南向きの良い角度があり光の取り込みが最適であるかつての貯蔵庫にソーラーパネルを設置することで、この地域全体がいわば巨大なソーラーパネルになっているのです。巨大なソーラーパネルに加え、巨大な風力発電機も設置されています。これらによりザーベックを中心とした地域のグリーンエネルギーが生み出されているのです。興味深いのはザーベックのコミュニティがこのプロジェクトに投資する機会が訪れ、投資した人々は私の記憶が正しければ 6 ヶ月以内に資金を取り戻し、現在その利益を共有していることです。かつての貯蔵庫は、このバイオエネルギーパーク以外の目的にも再利用されています。そのほとんどはさまざまな機関によるものであり、ミュンスター大学もそれらを利用している機関の一つで、二つの貯蔵庫を使用しています。一つは美術品などの保管庫として利用されています。もう一つは、さまざまな活動に利用されています。最近の出来事としては、現在ニューヨーク在住のドイツ人で自ら平和と対立の次元を持つアートを制作しているアーティスト、イェルク・マドレナー (Jörg Madlener) が展覧会を開催しました。2003 年のイラク戦争の最初の 5 日間を題材にしたアート作品で、「砂嵐とカサンドラ」(“Sandstorm & Kassandra”) というタイトルで展示されました。心理学の学生による世界安全保障会議のシミュレーションなど、他にも貯蔵庫でイベントが行われました。さらに、2020 年の秋には貯蔵庫で別の展覧会が開催されました。この展覧会では、アーティストのマルティナ・リュッケナー (Martina Lückener) による展示「影の痙攣」(Schattenkrampf) のシルエットが紹介されました。旧弾薬庫であった貯蔵庫の一部は、冬期の凍結防止剤を保管するために使用されています。忘れられた場所として最後に紹介するのはミュンスター・ハンドルフ (Münster-Handorf) という場所で、中

でもアメリカ空軍とオランダ空軍が使用した古い空港です。この場所にはいわゆるナイキ-エイジャックス (Nike-Ajax) 、そして後に改良されたナイキ-ヘラクレス (Nike-Hercules) と呼ばれる地対空ミサイル防衛システムが配備されていました。現在空港は放棄され、かつての空軍基地は再発見された後学校の子供たちに地理や生態学、そしてナイキ-ヘラクレス地対空ミサイルの基礎であった巨大なコンクリート板がいかに自然に支配されているかについて教えるために使用されています。

このように、ミュンスターには平和と紛争に関する大きな歴史があり、この遺産こそが MIPRI の強力な基盤になると信じています。私たちは過去に思いを馳せることで、未来に命を与えたいと考えています。そのために、私たちは交流を通じて潜在能力を活性化させ、それによって人々を対話に導き、最終的には持続可能な解決策を導きたいと考えています。ここで、MIPRI の課題の核心に立ち戻りたいと思います。

ミュンスター国際平和研究イニシアチブ (MIPRI) はウェストファリア平和条約の調印以来、平和構築の知的、地理的拠点としてミュンスターが受け継いできた遺産を継承する。MIPRI 平和研究賞は国際的な若手研究者による平和および紛争研究における未来志向のアイデアを促進し、PeaceHUB は、地域、国内および国際的に活躍する人々との間の平和研究および平和構築のについての交流を推進するものである。MIPRI は、持続可能な平和構築の取り組みに対する科学および社会の潜在能力を支援し団結させるものである。

最後に、MIPRI はドイツ連邦教育研究省の支援のもと、ドイツ研究振興協会 (DFG) から支給されるリサーチ・イン・ジャーマニーという助成金を受けていることを改めてお伝えしておきたいと思います。さらに、オスロ平和研究所 (PRIO) 、広島大学、サンパウロ大学、カリフォルニア大学バークレー校のヨーロッパ研究所という四つの優れた国際的なパートナーにも恵まれていることを誇りに感じています。また、ミュンスター大学内のパートナーであるエクセレンスクラスター拠点「宗教と政治」、科学事務局と平和事務局を通じてのミュンスター市・マーケティングからの支援もあります。さらに、ヨーロッパセンター (Centrum for Europa) 、AFO、ブラジルセンター (Centrum for Brazil) も MIPRI を支援しています。最後になりましたが、ご清聴ありがとうございました。どうもありがとうございます。

異質な語りを持つ他者との対話と記憶の語り直し を支援する平和教育

ー広島大学・教育ヴィジョン研究センターの試み からー

草原和博（広島大学教育ヴィジョン研究センター長）

1. はじめにーEVRI とは何かー

本稿は、広島大学教育ヴィジョン研究センター（EVRI）が「記憶」をめぐる実践してきた試みを、包括的に報告することを目的とする。

EVRI は、2017 年に設立された新しい研究組織で、2つの顔を有している。1つは、教育問題の学際的な研究と国際交流を支援する組織であり、人間社会科学研究科に置かれた附置センターとしての顔である。もう1つは、広島大学が世界規模の先進的研究を進めるために指定されたインキュベーション研究拠点としての顔である。理念は **By EVRI, For Everyone**。EVRI を起点にすべての人に学びの経験と喜びを保証するイノベーティブな教育をデザインし、それを社会に提言・実装することをミッションに掲げ、研究を進めてきた。

このミッションを実現するために3つのヴィジョンが設定された。第1に、現行システムとは異なる代替的な教育デザインを提案すること、第2に、提案に留まらず、新たな教育デザインを社会のなかに実際に根付かせること、第3に、そのような社会実装を行うことのできる専門家の育成と交流を担うこと。本稿で紹介する「記憶」に関する教育の研究・開発も、このような文脈で行われてきたものである。

「記憶」に関する研究・開発を主に携わってきたのは、EVRI を構成する4つのユニット（図1）の内、「平和・市民性教育」ユニットである。本ユニットには、主には川口広美准教授、金鍾成准教授、川口隆行教授、そして草原和博教授が分担または連携しながらプロジェクトを進めてきた。なかでも国際理解を専門とする金准教授は、「他者の語りに関われた平和教育」の視点から「記憶」の研究・実践を牽引している。



図1 EVRI のユニット構成

以下、「平和・市民性教育」ユニットの近年の活動を紹介したい。

2021年2月27日、「困難な歴史 (difficult history)」の記憶をめぐって学術会議を開催した。第二次世界大戦をめぐるアジア各国の対立する記憶がそれぞれの地域の歴史教育に与えた影響と、教育を通して実現されるべき歴史和解の可能性について、日本、台湾、韓国の研究者が議論を展開した。

川口、金、草原らは、研究面だけでなく社会貢献でも協働している。対話を通して「記憶」を継承する平和・政治教育のカリキュラムを開発・実践し、学校への実装を支援してきた。

一連のアウトリーチには大学院生を参画させ、共同で論文を執筆してきた（例えば、草原・尾藤・福元ほか (2018)）。そうすることで、研究者としての能力をもったリサーチャーはもちろん、教育ビジョンの実現に向けて計画・遂行できるプラクティショナー、実践を通して社会変革を牽引できるイノベーター、そして新たな教育ビジョンの価値を市民と語り共有できるコミュニケーターを育成している（図2）。本稿で提示する「記憶」に関する教育実践は、上述のように、大学院生を巻き込んだ研究・開発の1つとして行われた実践である。

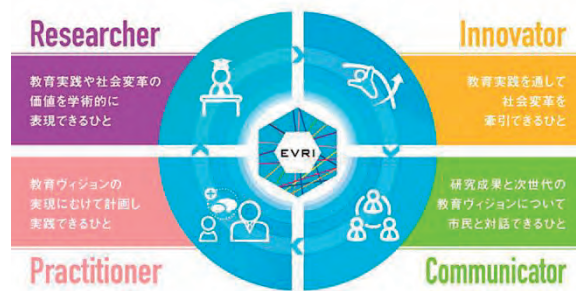


図2 EVRIの若手研究者育成構想

2. 日本の学校教育における記憶とは

なぜ今、日本の学校教育で「記憶」を扱うことの意義が再検討されなくてはならないのか。また平和教育と政治教育を主たる研究領域とする「平和・市民性教育」ユニットが、なぜ共通に「記憶」の問題に関心を寄せるのか。

この点については、Kim, Kawaguchi, and Kusahara (2021) が詳しい。同論考の内容を簡潔に要約すると、以下のようになる。

日本の戦後教育の骨格は、端的には、反戦感情を伝え、植え付けることだった (Berger, 1993)。その点で重要な役割を果たしたのが平和教育であり、平和教育とはイコール反戦教育を意味した (Ishikida, 2005)。平和教育では、軍事力がもたらした庶民の悲しみや苦しみを、広島、長崎、沖縄という「記憶の場」に焦点化して教えてきた。言い換えると、これらの土地に災いをもたらした軍国主義や全体主義は否定されるべきという「記憶」を伝えることと、平和を希求することは同義と見做されてきた。

戦争なき世界を実現したいという強烈な記憶は、戦争責任から目を背けさせるという副次的な効果をもたらした。被害者意識を強調した第二次世界大戦の集合的記憶は、「悪いのは国家と軍人、庶民は無実」という感覚を生み出した (Orr, 2001; Pyle, 1992; Direkes,

2010)。戦争責任を扱う教育実践は、平和教育のメインストリームとはなっていない、なるべき基盤がないと言っても過言ではない。事実、文部科学省が定める小学校社会科で扱うべき歴史上の人物 42 人に、第二次世界大戦を主導した政治家、軍人、そして天皇の名前は一人も出てこない。今なお、私たちは 20 世紀の困難な歴史に向きあうことを政治的には奨励されていないし、制度化もされていない。戦争責任を扱った実践は、あくまで草の根的に行われてきた。

Kim, Kawaguchi, and Kusahara (2021) が指摘する日本の平和教育には、共通する 2 つの教授学的課題が内在した。1 つは、しばしば教師が大事する平和に関する記憶が圧倒的な勢いで教えられてきたこと。生徒がその語りを解体したり、自分の記憶として再構築したりする機会は奪われ、学習者が平和のエージェントであるという思想は定着しなかった。2 つは、子どもが世界に平和を誓うことはあっても、それは独善的で一方的な思いとして作られてきたこと。異なる考えを持つ他者との対話を通して記憶を語り直していく姿勢と資質は、十分に育成されてこなかった。

結果としてアジアでの国際的な歴史和解は進んでいない。学校空間を、先人の「記憶」を再記憶させる装置とするのではなく、「記憶」の仕方を語り直す公共圏へと作り替える(金, 2020, p.15) ことが、「記憶」の教育に問われてくるわけである。

そのための方法論として EVRI が追究し提起してきたのが、「記憶の伝承装置」(Grever & Adriaansen, 2017)となっている①博物館、②教科書、③アーカイブ等の語りを再構築することだった。すなわち、そしてこれらの「記憶の伝承装置」が伝える語りを一度解体し、学習者があらためて①博物館をデザインし直したり、②教科書を書き直したり、③アーカイブを編集し直したりする活動を行うことである。対立する語りをもつ他者と対話することで、「記憶の伝承装置」に深く刻み込まれた集合的記憶を相対化し、共同で語り直す方法論は、徐々に関係者の間で確立され、平和教育として実装、実践されてきた。

次章ではこのような文脈で確立されてきた EVRI での実践例を紹介したい。

3. 記憶について他者と語り、語り直す教育実践

(1) 広島資料館の語りの再デザイン

—平和記念資料館のラスト 10 フィートを再デザインしよう (2017)—

第 1 に、博物館を再デザインさせる活動例である。この実践は、広島県教育委員会が実施した OECD イノベーションスクール事業の一部である「サマースクール」を EVRI が受託し、企画・実施したものである。インドネシア、フィリピン、ニュージーランド、米国、そして日本の高校生約 40 人が広島に集い、平和の価値について追究した。そこには、植民地に「された」側と植民地に「した」側の国の歴史を学んできた生徒が共存した。一方でマオリ族の高校生のように、第二次世界大戦をほとんど学んでいない生徒もいた。

これらの高校生がヒロシマについて共に学ぶ3日間は、チャレンジング以外の何物でもなかった。5か国の高校生は、平和記念資料館の展示を見に行き、観覧者に聞き取りをした。被害に悲しむ声をあげる人もいれば、戦争の一面しか描いていないと強い不満を浴びせる人もいて、生徒らは困惑した。さらにオバマ元米大統領の広島訪問について、異なる評価や賛否を示す関係者の見解を読んだり、アジア各国の報道を比較したりした。

高校生の最終課題は、博物館の語りをあらためて精査し、資料館で「語られていない語り」やあなたが「もっと強調したい記憶」を造形物に託して、表現することだった。それが「平和記念資料館のラスト10フィートを再デザインしよう」の学習課題である。平和記念資料館の出口に置いてもらう意図で制作された高校生の作品とそのメッセージは、EVRIのホームページで閲覧可能である。本企画のカリキュラム編成と子どもの学びについては、Kim & Kusahara (2020)と Kim, Kuashara, Kawaguchi, Komatsu (2020)に詳しい。

(2) 米国の博物館の語りの再デザイン

—米国国立太平洋戦争博物館の出口を再デザインしよう(2019)—

第2に、アメリカの博物館を再デザインさせる活動例である。本実践は、広島大学教育学部が開講する「戦争と平和の教育学」の一環で2019年に実施された。(1)で紹介した高校生向け実践を、金鍾成と草原和博が大学生向けにバージョンアップして実施されたものである。本授業は、授業担当者らと交流してきたテキサス大学オースチン校の協力によって実現した。授業の主たる目的は、太平洋戦線で活躍したニミッツ提督の偉業を記憶した国立太平洋戦争博物館の訪問と展示の再構築にあてられた。

米国海軍の国立博物館がテキサス内陸の小さな町に置かれているのは、そこがニミッツの生誕の地だったからである。学生は、同博物館における戦争の描き方が日本で習った語りとは違うことに驚く。とくに戦争終結を語る博物館最後の展示室が、自由への戦いを正当化し、「運命づけられた使命」として讃えることに違和感を覚えた。

この経験を受けて、学生は最後の展示室に、この戦争は自由への戦いだったのか、そうではなかったのか、異なる視点から戦争を振り返る2つのドアを示し、観覧者の出口を分ける展示案を構想した。観覧者自ら出口を選び、ドアを開けるという行為を通して展示の意味を省察させる意図があったと解される。学生らは、このプランをテキサス大学の大学院生らに提案し、太平洋戦争の記憶のされ方について議論を行った。

(3) 教科書の語りの再デザイン

—より良いヒロシマの教科書をつくろう(2019)—

第3に、教科書を再執筆させる活動例である。本実践は、2019年に金先生が広島大学の「教養ゼミ」として2019年に実施したものである。後に(4)で紹介する中学生対象の実践に先行し、大学生向けに行った実践として位置づく。

金は、歴史認識をめぐる対立する日本と韓国の大学生、とくに社会科教師を志望する学

生を対象に、「より良いヒロシマの教科書を作ろう」というプロジェクトを展開した。学生は自分たちが高校までに学んできた歴史教科書の記述を振り返り、また両国の歴史叙述を比較し、原子爆弾やヒロシマの扱い方が異なることを知る。

双方ともさらに文献調査を行い、「より良いヒロシマの教科書」を提案し合うとともに、記述の見直しを進めた。最終的に韓国側は、日本の帝国主義の歴史を強調しつつ、日清戦争以降の侵略の歴史から第二次世界大戦までを書き進め、原爆投下の事実を植民地支配からの解放と韓国独立の契機として位置付けた。さらに原爆が人々に与えた影響を記述するとともに、最後に日本とドイツの戦争責任の取り方を比較する活動を設定した。一方、広大側の記述は、途中までは韓国版と類似したが、後半で差異が生じた。広大版では、戦後の広島復興と、世界に向けた核兵器反対のアピールを強調し、最後に各国首脳の核兵器に対する態度を比較する活動が設定された。

結果的に、記憶すべきことのズレが容易には埋まらないことを記憶する学習となった。

(4)アーカイブの語りの再デザイン

ーヒロシマの平和教育者の語りのアーカイブをつくる(2020)ー

第4に、にアーカイブを再編集する取組例である。

本実践は、2021年にEVRIが主催するPELSTE2021 (Peace Education and Lesson Study for teacher Educator in 2021) という国際セミナーで実施された。パンデミック以前のPELSTEでは、世界の有力な教育学部が結成するINEIに加盟する大学から研究者を招聘し、広島の平和教育 (peace education) と授業研究 (lesson study) を体験する機会を提供してきた。しかし、パンデミックで外国との往来ができなくなると、方針を転換せざるを得なくなった。

その結果講じられた代替措置が、平和教育を迫体験させる教材の提供である。あらかじめ平和教育者にインタビューを試み、実践記録や写真等と合わせて動画に編集するとともに、専門家2名の解説動画も用意した。PELSTE2021では、これらの動画を共通のテキストにして、各国の研究者が平和教育の目指すところの普遍性と文脈依存性をオンラインで語り直す活動を用意した。広島には、戦後の平和に関する運動や授業の記録がたくさん残されているが、それも散逸の危機にある。そこで海外のPELSTE参加者に「広島の平和教育者」の熱意と困難を伝える目的で、世代を異にする3人のオーラルヒストリーをアーカイブし、同時に資料の集約を試みることにした。

なお、この過程は、膨大な資料と語りの中から一部を切り取り、編集するという過酷な営みだった (草原・松宮・三好ほか, 2021, 草原・小山・川口ほか, 2022)。このアーカイブの作成と解説、批評という一連の活動をすべて (教員志望の) 学生が担うならば、その活動は新たな平和教育と教師教育のカタチに発展していく可能性を秘めている。

4. 記憶について他者と語り、語り直す統合教育プログラム

－広島県立広島叡智学園の Global Justice (2020) の共同開発－

これまで博物館、教科書、アーカイブ等の「記憶の伝承装置」が伝える正統な語りを、現代の学習者が他者との対話を通して語り直す試みを紹介してきた。最後にこれら3つの方法論を統合したプログラムを紹介したい。それは、広島県立広島叡智学園中学校・高等学校、Hiroshima Global Academy (HiGA) と共同開発した Global Justice のプログラムである。

HiGA は 2019 年に開校したばかりの瀬戸内海の小島に作られた県立の学校である。インターナショナル・バカロレアに認定されている点で特異な公立校である。同校が「総合的な学習の時間」の1領域として Global justice の1年課程を設置するにあたって、EVRI はカリキュラムの開発と実践について相談を受けた。EVRI はこれまでの研究・開発の成果を共有し実装する格好の機会ととらえ、協力することとした。図3に示すように、2019年11月から2020年10月まで、先に紹介した3つのアプローチを組み込み、A：教科書、B：概念、C：博物館、そしてD：総合の4つの連続したプロジェクト学習を開発し、実践した。以下、順次紹介したい。なお、本プロジェクトの様子は動画にまとめて YouTube で公開されている。

(1) A プロジェクト

Aプロジェクトは、「教科書プロジェクト」とも称してきた。本プロジェクトでは、HiGA の中学生が米国カリフォルニアの小学生が協働して「よりよいヒロシマの教科書をつくる」ことを目指した。

単元の冒頭で、HiGA の生徒は、原爆の原料を精製した

米国のある街の学校のロゴは、きのご雲を採用していることを知り、驚く。さらに両国の歴史教科書を分析していく過程で、原爆での死亡者の数え方が日米の教科書では異なること、米国の教科書では大統領の原爆投下の意思決定の可否を評価する文脈で原爆が出てくるのに対して、日本の教科書では第二次世界大戦上の出来事であり、人道上的問題が問われていることに気づいた。

両校の子どもは互いの教科書を2度にわたって批評し書き換える交流を続け、最終的にヒロシマをテーマとする教科書を完成させた。HiGA の生徒は、当初の想定とは異なり米国

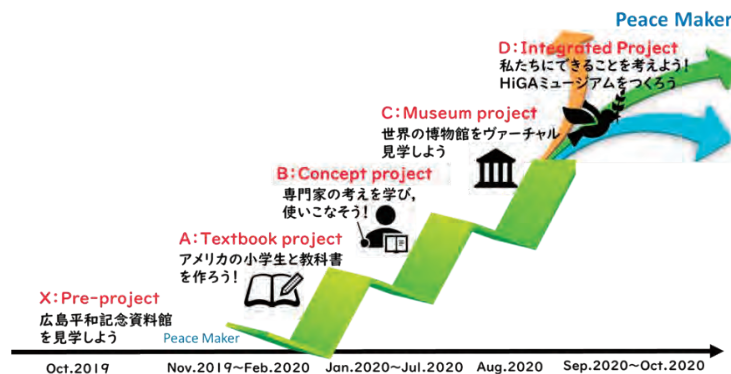


図3 Global Justice の年間課程

の子どもが自分たちの主張に理解を示したことに驚くとともに、(歴史教科書や学校のロゴのように)「米国人はみんな原爆投下を正当化している」と過度に一般化して捉えることの危うさに気づけたのが成果であると自己評価した。

(2) Bプロジェクト

Bプロジェクトは、「概念プロジェクト」の別称を有する取組である。生徒は、紛争理論、ゲーム理論、分配的正義、積極的平和、ラベリング理論、権威主義的パーソナリティ、それぞれの概念を定義するとともに、それぞれの概念で典型的に説明可能な歴史上の、あるいは現代の諸事象の分析を試みた。

単元の最後では、一貫性に欠くかみえる一連の諸概念を「平和」という視点から整理し構造化させる課題を与えた。生徒は、これらの諸概念を、①平和の意味や範囲を定義する概念、②平和を脅かす原因を説明する概念、あるいは③平和を実現する方法を提案した概念として捉え直し、その関係を図に表し、再編集していった。

毎回の授業では、抽象的な概念を日常生活の文脈に置き換え、具体化を図る活動を行った。例えば、「権威主義的パーソナリティ」の概念を学ぶ場面では、主にはアイヒマンがユダヤ人になぜ冷酷な態度をとりえたかを分析する。一方でそれを他人事、歴史的出来事として突き放すのではなく、自分自身も、学校でまたは寮生活の中で、アイヒマンのような盲従的な意思決定をしかねない可能性を省察させる場面を設け、概念世界と生活世界との往還をはかる授業展開を保証した。

(3) CプロジェクトとDプロジェクト

CDプロジェクトは、博物館づくりとその仕上げを目指す取組である。2020年の4月から7月にかけて当初は大和ミュージアム等を訪問し、同ミュージアムが示す戦争の語りと平和記念資料館のそれとの違いを探究する活動が計画されていた。しかし、パンデミックのため校外学習ができなくなり、博物館見学は夏休みのヴァーチャル博物館見学に置き換えられた。

幸いなことに、どこの博物館もヴァーチャルな見学環境を充実させていた。子どもは、韓国の戦争博物館や米国のLGBTQ博物館を含む海外5つの博物館と日本の6つの博物館を取り上げ、語りの内容や伝え方の工夫を分析し、レポートにまとめて報告した。

レポートの共有・振り返りの過程で持ち上がったのが、博物館が展示するのは「歴史」か、それとも「物語」かという問いである。最終的には、博物館の展示は一定の立場に基づいて歴史を再構成した「物語」であるとの理解に至った。またその視点に基づいて、展示物の選択や表現、配列を比較していくことで、各博物館に蓄積されている語りと記憶、そして展示目的の違いを捉えることができた。

博物館分析の後には、「HiGA1期生のレガシーを残す」というミッションの下、HiGAミュージアムの設計図づくりが始まった。しかし、クラスの展示テーマはなかなか決まらな

った。なぜなら HiGA の生徒たちは、これまでの学習を受けて、1つの大きな物語を統一的に示すことは難しいと考え、避けようとしたからである。その結果到達したテーマが、「平和×あなた」だった。このテーマには、展示された概念やエピソードを手がかりに、来館者が自分なりの平和の定義や意味を考えてほしいとの願いが託されている。

5. これからの教育実践の可能性

学校空間を先人の「記憶」を再記憶させる装置にするのではなく、「記憶」の仕方を語り直す公共圏へと作り替えるためには、どのような方法論があるのか。本稿のこの問いに、3つにパターンとそれに対応した実践例、ならびに統合的な実践例を示すことで答えてきた。

しかし、まだ多様な可能性が残されているだろう。平和の記憶のし方は、文化的アイデンティティや家族経験、国籍など一人ひとりの社会的・文化的背景の影響下にあるために、コミュニティの中で正当化されてきた語りとの間で対立や葛藤に直面する場面もあるだろう。しかしそういう葛藤こそが、「記憶」を語り直す原動力となる。声を異にする多様な他者との対話を通して「記憶」を語り直す場をつくることは、学校教育の、そして市民性教育の課題となっていくだろう。

このような課題に応えるため、今後以下のようなプロジェクトの立ち上げを構想している。

第1に、歴史教育だけでなく地理教育でも記憶の問題を扱うこと。自国の語りが顕著に現れ、対立が露になりやすいのが、領土問題である。各国の地図には、国民に記憶されるべき「想像された共同体」の範囲と境界が描かれている。そこで一相互理解を深めることも目的に一例えば、中国、韓国、ロシア、そして日本の子どもが対話しながら「東アジアの地図帳」を再デザインするプロジェクトを行なうことは、チャレンジングではあるが、国家の記憶の交流と編みなおしの契機となるのではないか。

第2に、平和教育者の声の収集の裾野を広げること。平和教育を実践しているのは、決して日本の、ヒロシマの教師に限られない。ミャンマー、シリア、香港、韓国、パレスチナ、ウクライナなど平和を希求する人々は世界各地にあり、そこには教師がいる。それぞれの土地の歴史に向きあい、各地の教師の実践とその記憶を手がかりにして「世界の平和教育者」というアーカイブを作る。これは「ヒロシマの平和教育者」シリーズで語られた多様な声をさらに相対化し、平和とは何かを考える格好の機会を提供してくれるのではないか。

文献

Berger, T. U. (1993). From sword to Chrysanthemum: Japan's culture of anti-militarism. *International Security*, 17(4), 119–150.

Dierkes, J. (2010). *Postwar history education in Japan and the Germanys*. Oxon,

- United Kingdom: Routledge.
- Grever M., Adriaansen R.J. (2017) Historical Culture: A Concept Revisited. In: Carretero M., Berger, S., Grever M. (eds), Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education, United Kingdom: London, Palgrave Macmillan.
- Ishikida, M. Y. (2005). Toward peace: War responsibility, postwar compensation, and peace movements and education in Japan. Lincoln, NE: iUniverse.
- Kim, J., Kuashara, K., Kawaguchi, H. & Komatsu, M. (2020). Two students' journeys of thinking about the notions of peace through the tragedy of Hiroshima: A comparative case study of the effect of students' historical backgrounds on peace education. In B. Krzywosz-Rynkiewicz & V. Zorbas (Eds.), *Citizenship at a Crossroads: Rights, Identity, and Education*, Prague, CZ: Charles University and Children's Identity and Citizenship European Association.
- 金鍾成 (2020) . 他者の語りに開かれた市民を育てる－「広島平和記念資料館の『The last 10 feet』再デザイン」プロジェクトと「より良い『ヒロシマ』教科書づくり」プロジェクトを事例に－, 教育哲学研究, 121, 12-18.
- Kim, J., & Kusahara, K. (2020). What is the lasting impact of the use of nuclear weapons during WWII in Japan? In a B. M. Maguth & G. Wu. (Eds.), *Global learning based on the C3 Framework in the K-12 social studies classroom* (pp. 139–154). New York, NY: Routledge.
- Kim, J., Kawaguchi, H., & Kusahara, K. (2021). No More Wars, Friedenserziehung in Japan, *Wissenschaft & Frieden* , 3, 28-31.
- 草原和博・尾藤 郁哉・福元正和・城戸ナツミ・高錦婷・近藤秀樹・山口安司・鈺悠介・河原洸亮 (2018). 平和観の再構築とそのメタ認知を促す授業モジュール, 広島大学大学院教育学研究科紀要 第二部 文化教育開発関連領域, 67, 47-56.
- 草原和博・松宮奈賀子・三好美織・小山正孝・川口広美・金鍾成・岩田昌太郎・丸山恭司・吉田成章・桑山尚司 (2021) . INEI 加盟大学と連携した授業研究・平和教育セミナー (2) －「PELSTE2021」の実施計画－, 広島大学大学院教育学研究科共同研究プロジェクト報告書, 19, 25-32.
- 草原和博・小山正孝・川口広美・金鍾成・川口隆行・間瀬茂夫・岩田昌太郎・丸山恭司・吉田成章・桑山尚司 (2022) . INEI 加盟大学と連携した授業研究・平和教育セミナー (3) －平和教育者アーカイブの構築－, 広島大学大学院教育学研究科共同研究プロジェクト報告書, 20, 刊行予定.
- Orr, J. (2001). *The victim as a hero: ideologies of peace and national identity in postwar Japan*. Honolulu, HI: University of Hawai 'i Press.
- Pyle, K. (1992). *The Japanese question: Power and purpose in a new era*. Washington, D.C.: AEI Press.

セクション4

現在の創出としての記憶

#askingthepopeforhelp.

ヴァチカン出典資料に見るナチス政権によるユダヤ人犠牲者。オンライン版。プロジェクトの概要

1

フーベルト・ヴォルフとチーム: ザシャ・ヒンケル、エリーザベト＝マリー・リヒター、ユーディット・シェーパースとバルバラ・シューラー

訳: 金田瑞樹

三つの運命

まだ一度もバラ色の明るい日を見たことのない私の若い人生の最後の一步を踏み出す前に、あえて尊師にお願いしたいことがあります。最も助けが必要な絶望的な状況で、私は閣下を頼ります。—私は 20 歳の青年で、イスラエル人です。私の揺りかごはベルリンにあり、その後、ポーランド、ベルギー、そして最後にフランスに導かれました。私は神学の学生です...

最近様々なことがあり、もうこれ以上続けられません。言葉では言い表せないほどです。私はもう限界です...

かろうじて、全能の神のおかげで、最悪の事態を脱し、今、非常に五里霧中な状態です。それゆえ、陛下にお願いします、私たちを助けてください。陛下、どうかベルンのスイス移民局に介入してください、少なくとも私は避難を許されるように、もし両親と 19 歳の弟が無理なら...

尊師の敬愛は4人の命を救うことができます。私たちに救ってください... 私たちに慈悲を...²

これらの涙ぐましい言葉とともに、20歳のユダヤ教ラビ候補生マルティン・ヴァクスケルツ (Martin Wachskerz) は、教皇ピウス12世に助けを求めた。彼の手紙は、1942年のクリスマスに、家族がナチスから逃れるために、まさに旅をし行き着いた南フランスのトゥールーズから書かれたものである。1942年11月にドイツがヴィシー (Vichy) を占領して以来、ユダヤ人難民を取り巻く状況は劇的に悪化した。強制送還と死が迫っていた。苦悩するヴァクスケルツは、自分と家族を救うために「ローマ法王陛下」を頼った。

シヨアの時代にそうしたのは、マルティン・ヴァクスケルツだけでは断じてない。

今日初めて、私は法王陛下に頼ります。私の苦難は私にとってあまりにも大きく、私は法王陛下の中に誠実な心が宿っていることをよく知っています。私はユダヤ人であることをお伝えしておかなければなりません。それゆえ法王陛下の門をたたく権利はありませんが、唯一の神が私たち人類を治めているという確固たる信念のもとに、あえてたたかせていただきます。

...ヒトラーが権力を握ると、帝国ドイツ人である私と愛する妻は1933年5月にすぐにブレーメンを離れ、アムステルダムに移住し...そこでうまく暮らしていました。私たちの一人息子は...1933年時点でブレーメンの市井の医師でした...彼はイタリアに行き...ローマに定住し、そこで大きな外科医院を持ち、金持ちにも貧しい人々にも人気がありました。

私と妻は、1937年までオランダに滞在しました。...私たちの息子は私たちを...彼のところに招きました...1938年9月、ユダヤ人に関する法律が...この夢に終止符を打ちました。息子と彼の妻は...パレスチナに行き、私たちもすぐに来れると約束しました...私たちが出発する準備ができたとき、イタリアで戦争が勃発しました。それとともに私たちの心配事も...そして今、私たちはひどくどうしようもない状態に直面しています...

さらに、先週の土曜日には、会計事務所からローマをすぐに離れるようにと呼び出されました...聖なる父よ、全能の神によって、私と私の愛する妻を助けてください。あなたは、すべての信仰者が知るように、すべての善行が最後報われることをよくご存じでしょう³。

ここでフランツ・ブリニツァー (Franz Brinnitzer) は、自分がユダヤ人であるため、ローマ教皇やカトリック教会には実は責任がないと正直に告白した上で、ピウス 12 世にイタリアからパレスチナへの移住の援助を求めた。他のいくつかの嘆願書と比べると、これは驚くべきことである。実際、教皇の私設秘書ローベルト・ライバー (Robert Leiber) は、推薦状の中で、「懇請の形式が少し妙である」と記している⁴。「ブリニツァー家はユダヤ人としてカトリックのローマで尊敬されている人々であり、いかなる支援も受けるに値する」とも彼は付け加えている。

あなたの足元で謙虚に祈る者は、イタリアのラビの長、ボローニャの由緒あるラビの長アルベルト・オルヴィエート (Alberto Orvieto) の息子です。彼は罪もなく、そして現在 78 歳、すべてを奪われ、72 歳の妻である私の愛する母とともに、牢獄に投げ込まれました。フィレンツェの病院で病床から引きずり出されたこの哀れな老人は、不快感や心の傷を乗り越えたでしょうか。

...しかし、どこに助けを求めればいいのでしょうか。最も恐ろしい武器を振りかざしている地上のあらゆる強者でさえ、私の困惑した視線の先には、丸腰に見えます。最も祝福された父よ、あなたの右手にのみ、過ちのない剣が光っています、真の正義の剣、愛の法の従者よ...

最も祝福された父よ、私の無限の悲しみを見下ろしてください、私の叫びを聞くことを拒まないでください、私の苦痛の募る魂が感じることができる唯一の励みを否定しないでください、私の傷を唯一香油のように癒すことのできるあなたの声を聞くことをお許してください、私はこの嘆願書をもって、あえて格別の謁見の機会を切願します⁵。

ボローニャのラビの長であるアルベルト・オルヴィエートの息子、アルトゥーロ・オルヴィエート (Arturo Orvieto) は、1944 年 1 月 3 日、この衝撃的な言葉とともに教皇に訴えた。この文章は、第二次世界大戦に関する文書を集めたフランス語圏のヴァチカン公式書類、すなわち「Actes et Documents」に 40 年前にすでに掲載されていた。それ以来この手紙は、第二次世界大戦中のユダヤ教信者がいかにローマ教皇を高く評価していたかを示す目的で、何度も引用されるようになった。しかし、この件に関する更なる資料の探究が試みられたが、その成果は得られていない。

プロジェクト

マルティン・ヴァクスケルツ、フランツ・ブリニツァー、アルベルト・オルヴィエーロ。彼らは第二次世界大戦中、ナチスの政治によって国外追放や殺害の危機にさらされ、ヨーロッパや世界中に逃亡せざるを得なかった 30 万人以上のユダヤ人のうちの 3 人に過ぎない。シヨアの犠牲者たちは手紙の中で、自らの人生を語っている。私たちは文字通り救いと命を乞う彼らの叫びを聞くことができるのである。

私たちは、ヴァチカン公文書館、正確には 1939 年から 1958 年まで教皇だったピウス 12 世の教皇職に関する所蔵品から、上記の引用文と他の何千もの嘆願書を発見した。これらの文書は、2020 年 3 月 2 日に研究者がアクセスできるようになった。そのとき、私たちミュンスターのチームは、たくさんの疑問を胸にローマに向かい、新しい資料の中にその答えを探した。

もちろん、それはホロコーストに関するローマ教皇の沈黙についてもそうだが、イスラエル建国に対する聖座の態度や、1945 年以降のヴァチカンの西欧との統合についてでもあった。基本的な目的はピウス 12 世の新しい伝記を提示することだった。しかしこれらの話題はいかに重要であろうとも、ユダヤ人が一人称の視点で書いた何千もの自己記録

(ego-documents) というユニークな資料群を前に、私たちドイツの神学者・歴史家としては二の次になってしまった。ドイツやヨーロッパ諸国における新たな反ユダヤ主義に鑑み、また多くのホロコースト生存者がすでに亡くなっていることから、ナチスが記憶を消そうとしたユダヤ人に声を与えることが急務であると考えている。そこで、彼らが聖座に送った嘆願書を、「#askingthepopeforhelp」と題したオンライン校訂版で研究および一般に公開することとするプロジェクトに思い至ったのである。

このプロジェクトは、これまでの教会史研究の狭い焦点を打ち破り根本的なパラダイムの転換を目指すものである。教皇だけに焦点を当てるのではなく、犠牲者の歴史を書くのである。これまでも迫害されたユダヤ人の救済活動は研究対象となってきたが、それはピウス 12 世を免責し彼がユダヤ人のために何かした¹ということを示すための、弁明の意図を持って行われることが多くあった。それに対して私たちのプロジェクトは、個々のユダヤ人と、彼ら自身が嘆願書の中で描いている彼らの運命を取り上げるものである。さらに、この不幸な人々の救済に関わったローマ教皇庁全体、修道会、教皇代理、司教、聖職者、信徒といった巨大なネットワーク、つまりトランスナショナルな機関であるカトリック教会全体にも焦点を当てるものである。

個々の運命を再構築するとき、ローマ教皇庁内の複雑な意思決定の過程が自動的に視野に入ってくる。聖座がどのようなケースでは救済の手を差し伸べ、どのようなケースではそうしなかったのか、それは誰が決めたのだろうか。どの時点で人々は救済の望みを叶えられ、どのような時それが叶わなかったのだろうか。

嘆願書は主にドイツ、ポーランド、フランス、イタリアから届いたが、他の多くのヨーロッパ諸国からも届いた。嘆願書を書いた人たちは、さまざまなユダヤ教の宗派、社会階層、世代に属していた。彼らの多くは、いわゆるカトリックの非アーリア人、つまり洗礼を受けたユダヤ人で、教会法の下ではカトリック教徒でありつつも、国家社会主義者からはユダヤ人種に属するものとみなされていた人々であった。女性、男性、そしておそらく子供たちによって書かれた手紙もあった。

嘆願者たちは経済的援助、教会施設での隠れ家や仕事、推薦状、逮捕・追放された親族の情報、強制収容所での支援、移住の支援、ビザやパスポート、船の通行のほか、少しでも迫害から守られるための洗礼など、さまざまな要求を出していた。

一見したところ、これらの自己記録はホロコーストに関する私たちの知識にあまり新しい情報を提供しないように見えるかもしれない。しかし、それぞれの資料が一人一人のユニークな人物の生涯を語っている。歴史家ソール・フリードレンダー (Saul Friedländer) が説得力を持って強調したように、これらの自己記録を扱うことはホロコーストに関するこれまでにない新しい視点への識見をもたらすのである。迫害された数多くの人々、それまで名前とわずかな個人情報しか知られていなかった人々が、私たちの心に呼び起こされるのである。多くの場合、手書きの手紙や自伝的スケッチは、彼らが殺される前に書いた最後の生きる自己記録なのである。

これらの重要な資料は学術的な基準に従ってアクセスできるようになり、デジタルで公開するだけでなく記憶の文化に強く焦点を当てた私たちのプロジェクトは、「反アンチセミティズム」教育という意味での政治教育に主眼を置いている。学術的な知識を広く一般に伝えること、そして市民科学が提供する多様な可能性を活用することが、私たちにとって最も重要なことなのである。

さて、冒頭で紹介した3人のユダヤ人とその請願書がどうなったか、もう少し詳しく見てみよう。教皇庁はいったい何をしたのか。そして、請願者たちはどうなったのだろうか。

新しい情報源

マルティン・ヴァクスケルツの場合、ヴァチカンのいわば外務大臣であるマリオ・ネ枢機卿（Cardinal Secretary of State Maglione）は、直ちにベルンの教皇代理の教皇大使、フィリッポ・ベルナルディーニ（Filippo Bernardini）にフランスから中立国であるスイスへの入国許可証を取得するよう指示した。しかし、スイス警察はこの要求を拒否した。ヴァチカン文書に書かれているのは、これだけである。ヴァクスケルツ一家のその後の運命は、もしあるとすれば、他の資料に基づいてたどるしかないがもちろんそれはかなり困難な作業である。

世界ホロコースト記憶センター、ヤド・ヴァシェム（Yad Vashem）のデータベースには、マルティン・ヴァクスケルツについて、1922年1月26日にベルリンで生まれたとする二つの同じ記録がある。両親はアルター（Alter）とツアルナ（Czarna）・ヴァクスケルツである。1942年から1944年まで、マルティンはフランスのニースにあるホテル・ブリistol（Hôtel Bristol）に滞在していた。彼はエルサルバドルに移住することを希望していた。しかし、彼のその後の運命に関する情報は欠落している。

ヤド・ヴァシェムのフランス委員会のホームページで、私たちはさらなる情報を得ることができた。ここには、ハインツ（Heinz）・ヴァクスケルツ、イスラエル（Israël）・ヴァクスケルツ、マルティン・ヴァクスケルツ、クラズワ（Craswa）・ヴァクスケルツなる人物4人の名前が挙げられている。名前の類似性は顕著だが、同じ人物について話しているのかどうかはまだわからない。逃亡中に痕跡を残すことは非常に危険なことであったことは覚えておかなければならない。今回のヴァクスケルツ家の調査は、ナチス政権のユダヤ人犠牲者に関する調査がいかに複雑になりえるかを示している。これはブリニツァー一家の運命についても言えることである。

フランツ・ブリニツァーの嘆願は1942年6月末、ライバーの推薦書はその6週間後に書かれ、9月中旬には教皇庁の國務省でこの問題が扱われることになった。國務枢機卿代理のジョバンニ・バティスタ・モンティーニ（Giovanni Battista Montini）は、ピウス12世に私的に謁見した際にこの件を持ち出した。その後、彼は教皇の決断をこう記した。「1942年9月24日の教皇との謁見より。難民のための基金から申立人に500リラを付与。ジョバンニ・バティスタ・モンティーニ」⁶。10月7日、モンティーニは500リラの小切手をライバー神父に送り、「無数の要望と困難な状況」に鑑みて、聖なる父がこれ以上の援助金を与えられないことを残念に思っていると告げた⁷。

ブリニツァーの嘆願から教皇庁の救済基金から 500 リラが支払われるまで、3 カ月以上かかった。なぜ、これほど時間がかかったのだろうか。皆さんは疑問を抱くだろう。私たちは、毎日毎日、膨大な量の請願書が教皇庁に届いていたからだと思っている。しかしその間にフランツ・ブリニツァーは、自分と妻のメタ (Meta) をナチスの魔の手から救うさらなる方法を考え、再びライバー神父を頼った。

捕虜の交換作戦が行われるらしいとの噂が流れた。イギリスがパレスチナで捕虜にしているイタリア人と、イタリアに取り残されているユダヤ人を交換するというものだった。もしかしたら、これがブリニツァーの考えたヨーロッパ脱出の方法だったのかもしれない。ライバー神父はこの嘆願書をモンティニーニに渡し、モンティニーニはヴァチカンの英国大使館にこのような交換が、主に家族の再会の一環として可能なのか質問した。大使館からはすぐに「できない」という答えが返ってきた。しかし、ブリニツァー家の息子であれば、両親のためにパレスチナへの入国ビザを申請できるのではないだろうか。モンティニーニは、この返事をライバーに送るほかなかった。

ヴァチカン公文書館にあるブリニツァーのファイルはこのように終わっていた。聖座と英国政府との外交的解決は残念ながら失敗し、夫妻の息子、ハインツ・ブリニツァーは、実は 1939 年にすでに両親の入国ビザを申請していたが、それも無駄に終わった。フランツとメタ夫妻はその後数ヶ月間どのようにして生活していたのか見当もつかない。教皇庁の救援金 500 リラがしばらくの間彼らの生活を支えたことは確かだろう。1943 年 10 月にローマのユダヤ人が強制送還されたとき、ブリニツァー夫妻がイタリアの首都にいたかどうかはわからない。もしいたとしたら、彼らは強制送還された人々の中には入っていたはずだろう。しかし、「ドイツにおける国家社会主義専制下のユダヤ人迫害の犠牲者に関する記念誌」によると、彼らは 1944 年 6 月初旬にフィレンツェで逮捕され、アウシュヴィッツで殺害されたとのことである。

アルトゥーロ・オルヴィエートに何が起こったか見てみよう。教皇に宛てた彼の手紙を編集する際、「Actes et Documents」の編集者はミスをしてしまった。文書の見出しに「ラビ・オルヴィエートから教皇ピウス 12 世へ」と書かれている⁸。実際、教皇に手紙を出したのはラビのアルベルトではなく、息子のアルトゥーロだった。この間違いの理由については、推測を差し控える。

編集者は脚注で、聖座は 4 月にイタリアのミラノ大司教とカルピ司教に、そして 1944 年 5 月にはベルリンの教皇大使にラビを支持するよう介入したことを指摘している。

聖座はイタリアのラビの長を擁護することさえした。これが「Actes et Documents」からわかることである。しかしオルヴィエートの運命についてそれ以上の情報はこの文書からは得られなかった。

これまで知られていなかったメモから、弁護士「ヴィラヴェッキア (Villavecchia)」—これはアルトゥーロの偽名である—が、彼の両親が逮捕された後何度も国務省を訪れたことがわかった。そして実際マリオネは前述の司教たちに、「彼らの悲惨な健康状態と汚れない市民権の記録」を考慮し、オルヴィエート家の釈放を当局に申し立てるよう頼んだ⁹。1944年4月にオルヴィエート家がドイツに「移送」されたというニュースがローマに届くと、国務長官は直ちにドイツの教皇大使に彼らのために介入するように指示した¹⁰。ヴァチカン公文書館にあるオルヴィエート家関連の文書はこのような形で終わっていた。

今日私たちは、1944年の春マリオネと国務省全体が知りえなかった残酷な結末について確かな情報を持っている。現代イタリアにおけるユダヤ人の出来事、文化、状況についての研究を推進するミラノの機関、現代ユダヤ人文書センターのデータベースには、アルベルトとその妻マルゲリータ (Margherita) がミラノからアウシュヴィッツに強制送還され、1944年2月6日にそこで殺害されたと書かれている。

アーカイブ

これらの例は、ヴァチカン公文書館がショアの犠牲者に関する新しい情報を確かに提供してくれることを示している。同時に、ヴァチカンの資料だけでは、ユダヤ人請願者の運命を完全に再現することはできないことも証明している。そのため、他の機関や学者そして熱心な市民との協力が必要である。私たちのプロジェクトは、ホロコースト研究に関する世界的なネットワークに貢献することを目的としている。

ところで、もしあなたが、すべての請願書がヴァチカンの一つのフォルダや双書にきちんと収納されていると期待するならば、がっかりすることとなるだろう。むしろ、それらは多数の独立したアーカイブや双書で見つけることができるのである。

ヴァチカン使徒文書館 (Vatican Apostolic Archives or AAV) では、特に「援助のための教皇委員会、章一人種」 (“Pontifical Commission for Assistance, section Race”) の双書が私たちには重要である。この双書は約 300 冊の冊子から成り、それぞれの冊子には平均 10 件の「事例」が収められており、しばしば家族全体や友人関係に関するものが含まれている。約 9,000 人の個人に関する資料がある。

さらに AAV は、ベルリン、ベルン、リスボン、マドリッド、パリ、ローマ、ソフィア、東京、ワルシャワ、ワシントンなど、世界中のローマ教皇庁大使館と代表団、つまり聖座の外交機関のアーカイブを保管している。これらの資料には、各教皇庁代表に対する無数の請願書とその回答が収められている。教皇大使は、請願者の支援を直接拒否するか、積極的に支援するか、もしくはローマ教皇庁に請願を転送することもできた。その場合、彼と国務省や他の省との間でしばしば文通が行われ、他の教皇庁大使館を巻き込むこともあった。例えば、あるユダヤ人の家族や人物が海外に移住したという証拠がヨーロッパの大使館で見つかった場合、アルゼンチンやブラジルの大使館文書から、南米への移住について結論を導き出すことができるようになる。したがって、現在 AAV でアクセス可能な 72 の教皇庁大使館のアーカイブのすべてを、このような「事例」のために系統的に検索する必要がある。いくつかの教皇庁大使館のアーカイブはまだアクセスできず、時間の経過とともに開かれる予定になっている。

国務省の独立したアーカイブは、いわばヴァチカン外務省のアーカイブである。そこでは国別に資料が保管されており、つまりこれらの所蔵資料は教皇大使館のアーカイブと対をなすものであり、後者と同様に体系的に再調査されなければならない。さらに、私たちのプロジェクトに最も関係の深い双書「ユダヤ人」という特別なセクションが作られた。この双書は、約 7000 人の個人に関するおよそ 3000 件の請願書を収めた 170 箱からなる膨大なものである。

教理省 (Congregation for the Doctrine of the Faith : 略称 ACDF) のアーカイブでは、迫害されたユダヤ人についての言及はごくわずかだった。ACDF に保管されている文書では、カトリック教会がユダヤ人にどう対処したかという問題はむしろ高次のレベルで浮かび上がってくる。例えば、ルーマニアのユダヤ人が国家社会主義者の迫害から保護されるために急遽洗礼を願い出た場合、義務である 1 年間の準備を省いても良いのか、悪いのかといった問題である。

ヴァチカン公文書館で、ヨーロッパからの移住を目指すいわゆる「カトリック非アーリア人」が、しばしば国務省からパロッティ会 (Pallottines) に照会されていたという証拠に行き当たった。パロッティ会とは、19 世紀以来カトリック教徒の海外移住の支援に携わってきた修道会である。ローマにあるパロッティ会総本部の資料の中に、ヴァチカンの資料で目にしたユダヤ人の運命を追跡することができる資料を見つけた。このようにして、例えば、彼らがリスボン経由で南アメリカに移住することができたか、あるいは少なくともそれを目指していたかなどを知ることができる。

サルバトール会 (Salvatorians) とイエズス会 (Jesuits) という 2 つの修道会の資料も同様である。

目標

すでに分かる通り、私たちはたくさんの目標を掲げている。しかし私たちのプロジェクトは、いったい何を達成しようとしているのだろうか？

まず第一に、ヴァチカン公文書館にあるすべての関連資料、とりわけ請願書を回収し、記録し、重要なオンライン版として研究者や一般の人々が利用できるようにしたいのである。これだけでも数年は掛かり切りになるであろうほどの膨大な作業である。さらに、本講演の冒頭でマルティン・ヴァクスケルツ、フランツ・ブリニツァー、アルベルト・オルヴィエートとその家族の事例について行ったように、研究文献の助けを借り、他のデータベースを用いて、いくつかの事例を抽出してさらに調査を行う。

まさにこの個人の人生と運命の再構築は、ドイツだけでなく全世界のホロコーストの記憶という文化にとって最も重要なことなのである。だからこそ、私たちはユダヤ人犠牲者の書いた自己記録と私たちが再構築を目指す人生の物語を伝記学習という意味での政治教育活動に利用したいと思っている。

オンライン版

では、どのようにデジタルプラットフォームを構築していくかを説明しよう。

このプロジェクトのホームページは、ドイツ語と英語の両方で提供され、世界中の人々がアクセスできるようにする予定である。そこでは様々なタグや検索オプションがあり、ヴァチカン公文書館にある文書、人物、キーワード（ドイツによるローマ占領、亡命の可能性など、個々の問題についての解説）、場所などを検索することができる。

文書は全文が編集され、他の文書、経歴、キーワードへのリンクが付く。そのため、例えばベルリンやヴァチカン市国といった個々の場所と、どの文書や人物と繋がりがあるかを確認することができる。このように、さまざまな個人の運命を相互にリンクさせることでそのつながりを認識することができ、ひいては地域レベルの研究のきっかけになるかもしれない。さらに、迫害された人々だけでなく資料の中で言及されたすべての人物のアルファベット順のリストも用意される。そのため、前述のヴァクスケルツ家のように助けを求めた人々だけでなく、リスボン経由で海外に移住する多くの人々を支援したパロッティ

会神父アントン・ウェーバー (Anton Weber) のように、支援に関わった人々の名前とエピソードも掲載される。さらに、それぞれの人物のプロフィールは、ヤド・ヴァシエムなどのデータベースとリンクされる予定である。

Web 表示の裏側には、個々のデータをつなぐデータベースがある。一つ一つの文書、キーワード、経歴はすべてそれぞれの XML ファイルに格納され、一意的な ID によって参照される。名前、場所、個人、宗教など、個々の情報を読み込み統計的に評価するためには、タグ付けが必要であり、部分的に、特に場所については自動化されている。場所、機関、人物などの対象物のための永続的な識別子などのセマンティック・ウェブ技術のおかげで、ウェブサイトはオンラインで利用可能な「世界の知識」に接続され、積極的にそれに貢献することができる。このように、私たちが自らコンテンツをプロジェクトに送り込むことなく、自動的に情報をリンクさせることができるのである。

教育活動

では、私たちが言及した政治教育活動や知識の伝達とは、どのようなものなのだろうか。

私たちの研究を伝えるという点では、ウェブサイトだけでも軽視できない面がある。一部の専門家しか読めず、図書館の片隅で埃をかぶっているような本の中に情報を隠してしまっただけでは何の意味もない。最終的に私たちのプロジェクトは、専門家だけでなく特に関心のある一般の方々を対象としている。

私たちは、このプロジェクトの進捗を常に一般の方々にお知らせしていく予定である。初めに、例えば国内外の新聞や雑誌の記事、紙媒体のインタビュー、ラジオやテレビ番組、ポッドキャスト、ドキュメンタリー番組など、今日のサイエンス・コミュニケーションの古典的な手法を用いていく。また、映画や短編ドラマも検討している。これについてはこのプロジェクトとは別の文脈だが、私たちはすでに良い経験を得ている。新しい課題としては、ソーシャルメディアとの連携も考えている。

このプロジェクトは、ホロコーストへの感性の絶えざる更新と真の「反アンチセミティズム教育」という意味で、継続的に利用することができる。巻き込まれたユダヤ人はヨーロッパのさまざまな国から来た人たちなので、グローバルな枠組みで行われることになる。

個々の運命や事例集に関する教育アプリを開発し、さまざまなメディアやコンセプトを利用することで、得られた洞察を多様な対象グループに伝えることができるようにする。それは社会全体に対する政治教育から、学校の教育カリキュラムに対応したテーマを打ち出すことも含む。例えば、ドイツで市民教育や政治に関する情報を市民に向けて提供している連邦政治教育センター（Bundeszentrale für politische Bildung）とは、現在協議を進めているところである。学校、追悼施設、博物館などで使用できるよう、生徒向けの教材を準備し、デジタルとアナログの循環型展覧会を企画する予定である。

私たちの考える政治教育とは、一方的な知識の伝達ではない。むしろ、文書の翻刻に貢献することなどの市民科学者の積極的な参加に関心がある。何といってもそれらはイタリア語はもちろん、ラテン語、ドイツ語、フランス語、スペイン語、ポルトガル語、ポーランド語、チェコ語、ルーマニア語など、さまざまな言語で書かれている。私たちのチームはこれらの言語のいくつかを知っているが、すべてを知っているわけではない。さらに、市民科学者は親族や地元の研究によって浮かび上がってきた人など、私たちがアクセスできない個人に関する重要な情報を提供することができる。

ローマ法王に助けを求める（Asking the Pope for Help!）。私たちのプロジェクトはその基本設計として、被害者中心、ヨーロッパ・グローバルであり、そしてデジタルに構想されている。私たちは、有名人ではなく、私たちが新しく利用できるようになったピウス 12 世の教皇職に関するヴァチカン所蔵品から見つけた書類の中で自らの物語を語っている、ナチスの迫害を受けた無数の犠牲者を中心に据えることで、パラダイムの根本的な転換を図ろうとしている。これらの文書をデジタル化し編集することによって、私たちは、ホロコーストに関するローマ教皇とカトリック教会の沈黙についての議論に重要な貢献をすることとなる。

このプロジェクトは、テオドール・W・アドルノ（Theodor W. Adorno）の言うところの「成熟への教育」に貢献することを目的としている。犠牲者の声を再び聞こえるようにすることで、「忘れないための記憶」が本当に行われるように貢献したいと思う。

注

¹ この寄稿で紹介する概要は、2020年3月2日にアクセス可能となった教皇ピオ 12 世の教皇職に関するヴァチカン公文書館の所蔵資料、正確には「ピウス 12 世とホロコースト」に焦点を当てた資料での研究に基づいている。私たちの研究は、2020、21年にアルフリート・クルップ・フォン・ボーレン・ウント・ハルバッハ財団（Alfried Krupp von

Bohlen und Halbach-Stiftung) の寛大な支援を受けた。2021 年 11 月には、「教皇に助けを求め」と題するプロジェクト案が evz 財団 (Stiftung Erinnerung Verantwortung Zukunft) によって承認された。ここに印刷されたテキストは、英語版ビデオのベースとして作成されたものであり、そのビデオは www.askingthepopeforhelp.de でアクセスできる。本論考では、様々な理由から関連文献の紹介は控えた。第一に、新たに入手可能となった資料に関する関連研究は、これまで発表されていない。しかし Johan Ickx, *Le Bureau. Les Juifs de Pie XII, Neuilly-sur-Seine 2020* (ヨハン・イクス著『オフィス、ピウス 12 世のユダヤ人たち』) は例外と言えるかもしれない。第二に、公文書館公開以前のピウス 12 世に関する文献は豊富にあり、関連する書誌に容易にアクセスすることが可能である。第三に、プロジェクトチーム自身が最初の研究成果を発表したことである。Hubert Wolf et al., *Die Öffnung der vatikanischen Archive zu Pius XII. - März 2020. Ein Dossier*, in: Rolf Hochhuth, *Der Stellvertreter. Ein christliches Trauerspiel*, Hamburg 2021, p. 529-555. (フーベルト・ヴォルフ他. ピウス 12 世へのアーカイブの開放) したがって、ここではヴァチカン資料からの引用のみを行う。

- ² Martin Wachskerz to Pius XII, 20 December 1942; Archivio Apostolico Vaticano (AAV), Segreteria (Segr.) di Stato, Commissione Soccorsi 302, fasc. 1, fol. 33r-33v. (マルティン・ヴァクスケルツからピウス 12 世へ) 手紙の原文はドイツ語。
- ³ Franz Brinnitzer to Pius XII, 27 July 1942; AAV, Segr. Stato, Commissione Soccorsi 301, fasc. 21, fol. 23r-24v. (フランツ・ブリニッツァーからピウス 12 世へ) 手紙の原文はドイツ語。
- ⁴ Robert Leiber to Mario Brini, 16 August 1942; *ibid.* fol. 22r. (ロバート・ライバーからマリオ・ブリーニへ)
- ⁵ Arturo Orvieto to Pius XII, 03 January 1942; Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASRS, Fondo Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.)), Pio XII, Ia parte, Ebrei 101, fol. 65r. (アルトゥーロ・オルヴィエートからピウス 12 世へ) 手紙の原文はイタリア語。
- ⁶ Notes of the audience of 24 September 1942; AAV, Segr. Stato, Commissione Soccorsi 301, fasc. 21, fol. 20r. (1942 年 9 月の聴講記)
- ⁷ Giovanni Battista Montini to Robert Leiber, 07 October 1942; *ibid.* fol. 26r. (ジョバンニ・バティスタ・モンティーニからローベルト・ライバーへ)
- ⁸ “Le rabbin Orvieto au Pape Pie XII”; Pierre Blet/Angelo Martini/Burkhard Schneider (eds.), *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*, 11 vols., Città del Vaticano 1970-1981, here vol. 10, n° 2, p. 65f. (ラビ、オルヴィエートからピウス 12 世へ)
- ⁹ Undated pro-memoria; AAV, Segr. Stato, Commissione Soccorsi 303, fasc. 1, fol. 150r. (日付のない記録)
- ¹⁰ Luigi Maglione to Cesare Orsenigo, 09 May 1944; *ibid.* fol. 157r. (ルイージ・マリオーネからシーザー・オルセニゴへ)

更新する記憶と平和観 ～ 被爆者調査から

ファン デル ドゥース ルリ (広島大学平和センター)

「記憶する」とは、「過去」の事象や経験を心に記録し、後にそれらを想起しながら、その時点の視点で語ることを可能にせしめる行為を示すが、実はそれだけに留まらない。本稿では、むしろ「記憶」が現代と未来の創生に関わるレファレンスポイントでありつつ、常に更新する思考の枠組みでもあるとして、実証研究の事例を挙げながら、社会精神的な機能とプロセスの面から考察したい。

記憶と歴史の違い

「記憶」とは何か。私達は「記憶」ということばをどのような意味で使っているのだろうか。昨今、「歴史」のことを「記憶」と言い換える風潮があるが、記憶と歴史を同一視してよいものだろうか。

まず、言葉の意味から紐解いてみたい。ケンブリッジ大学出版の英語教育辞書¹の説明によると、「memory (記憶)」とは、①情報や経験、人々について覚える能力。②過去について覚えていること。③コンピューターで、情報やプログラムが、永久または一時的に保存されている部分、もしくは情報を保存するために必要な空き容量、とされる。つまり、「記憶」とは、特定の情報を保つための、能力や機能、状態、空間または場所とその内容である。これらは流動的なものである。他方、「history (歴史)」とは、①過去のできごと、②過去の事象の学問と定義されており、「過去のイベント」自体が、考察の中核にある。「歴史」は過去をまなざしている。「記憶」は、現時点で、または未来において、過去や経験にどう向き合うのか、が考察の中核である。記憶は、私たちの行動や、能力や機能、状態やプロセス、空間や場所において、過去を含む情報をどう扱うか、に着目するものである。以上から、「歴史」と「記憶」は関連性が深いが、同義語では全くない。たとえば、「記憶学」とは「歴史学」という学問と相互補填的に発展するもので、過去の事柄や経験を情報として用いるための、「能力、機能、状態、プロセス、空間、場所」を探究するために異分野協働的な研究が求められる。

さらに、記憶と密接な概念をみてみたい。「Recollection (想起)」は、「何かの記憶」と定義されており、「recollect (思い出す)」は、何かを「remember (思い出す)」ことと定義

される。そして、「memorize（記憶する）」は、①何かを正にその通りに記憶に保存すること、②何かを忘れないで行うことである。それに対して「remember（思い出す）」は、①情報を脳裏に取り戻す、または記憶に保存するのが可能であること、②何かを忘れずに行うこと、と定義されている。このように、memory, remember, recollect, など、意味が相互依存しているが、現時点における何らかの「action（活動）」が概念の中核部分にあるため、どれも history（歴史）とは異なると言える。

以上から、「現時点での精神社会的活動」としての「記憶」について、本稿での考察を進めていきたい。世界初の人間に対する核兵器使用の「歴史」にまつわる 76 年間の「記憶」について、被爆者全国調査の分析結果を検証する。そして、記憶とは社会に敏感であり、常に更新しながら（もしくは何らかの理由で更新を拒みながら）、現在を創出する生き物であること、そして視点に左右されながら、未来を創生していく社会生活の原動力であることを議論し、更新する記録・記憶を援用した継承について考察する。

被爆の実相・記憶の継承

広島・長崎といえば、キノコ雲の写真を連想することが多い（図1）。もしくは、世界遺産の原爆ドームや平和の像かもしれない。基本情報として、1945年8月6日午前8時15分、広島市街の上空にウラン型原子爆弾が投下されたこと、そして8月9日午前11時2分、長崎（浦上地区）の上空にプルトニウム型原子爆弾が投下されたこと、を知っている人もあろう。このような情報は、「時と行為と場所」がはっきりしており、歴史に記録された「史実」として、共有することができる²。しかし、その「記録された史実」をどう、覚え用いて行動するかは、千差万別であり、個人の「記憶」次第である。



図1：広島市の上空に発生したきのこ雲³

記録と記憶は、視点に左右される。例えば、「広島・長崎」は町と市民を示す。しかし、「キノコ雲」のイメージを使って「広島への原子爆弾投下」や「長崎への原子爆弾投下」による町と市民への影響を説明するのは難しい。この画像を見る人は、広島町や市民ではなく、「原子爆弾の威力」を見ているからである。それにも関わらず、キノコ雲を見て、「広島・長崎への原子爆弾投下」について知識を得たような気になるのは、見る人の視点・興味が「原子爆弾の威力」にひかれているからである。私たちは、歴史上の情報からそのように興味深い部分を抽出して覚え、自分の記憶として蓄える。さらに言えば、写真のもくもくと立ち上がる雲は、1945年8月6日午前8時15分に原子爆弾が投下された結果の一部に過ぎない。しかも視点は、雲の上から「投下」を示す視点に限られている。では、視点を画像の下方に移してみると、この雲の下に影に、当時の広島市がうっすらと浮かぶ。そこには、人々の生活、時間と行為があった。例えば、この画像に、「あの日は月曜日、出勤途中だった」という記録が添えられていたらどうだろうか。出勤していくひとびとの影が思い浮かぶかもしれない。その連想は、私たちの「想像 (imaginary)」を惹起し、「ポストメモリー (post-memory)」を導く可能性を秘めている⁴。ポストメモリーは、直接的体験を基盤とした当事者の記憶を持たない者が、証言や語りなどを介して当事者の記憶に触れ、その追体験を経て擬似的な記憶を持ち、記憶を継承する役割を担う動機づけとなる。その際、社会的弱者や、

政治社会的抑圧を受ける集団の記憶⁵を継承することに、倫理的価値を見出す場合もある。

他方、記録は特定の時間的枠組みにおいて、行為の事実関係の究明を可能にするが、記録物自体が倫理性を判断するものではない。記録を解釈・記憶する時点で、倫理性の議論が発生する場合がある。記録上、「出勤」という行為と、「原爆投下」の行為が同時刻に発生した結果は、この図（2）のような瀕死の罹災者である。即死者に加え、14万人が被爆から3ヶ月弱で亡くなった。ここでは、あの日中学生だった坪井直氏が、罹災した自分を指差している。写真自体は視覚的な記録であるが、坪井氏がこれについて語る時、あの日救えなかった女性の姿が浮かぶという。そして同氏は、それらの記憶によって自ら、被爆の実相を伝える責任を背負った。特殊な爆弾で長期的な被害を受けたという観点から、罹災者の支援法が整備されていく中、原爆を受けた人々は、「被爆者」と呼ばれるようになり、反核運動でも知られるようになった。坪井氏は、中学校教員として、また日本原水爆被害者団体協議会のメンバーとして、被爆者を代表し、代弁するようになった。



図2：坪井直氏と御幸橋西詰の写真

その間、「あの日」の歴史には、キノコ雲の上と下で異なる視点が生まれ、それ以来76年間、異なる記憶が展開してきた。原爆投下から16時間後のトルーマン宣言は、原子爆弾投下によって戦争が早期終結し、多くの兵士や市民の命がさらに失われずに済んだ、と核兵器使用の正当性を主張した⁶。それに対して、被爆者の坪井直さんは、核兵器廃止運動とそのための平和教育を訴えてきたが、2017年にオバマ元大統領に面会した時、怒りと憎しみの

記憶が、共通の世界平和への思いに変わっていたという。坪井氏はオバマ大統領の目を見つめながら、「われわれは、未来に行かにゃいけん (we must step forward into the future together)」と訴えかけた⁷。そして、今年 10 月 28 日、96 歳の人生を閉じた。

坪井氏の死は、被爆の実相を語れる被爆者がまた一人亡くなり、貴重な記憶がさらに失われた、と報道された。坪井さんら被爆証言者らは、広島平和記念資料館を中心に、あの日、キノコ雲の下で何がおこったのか、平和の尊さを訴えてきたからである。

広島の場合、爆心地の上空 600 メートルを中心に、100 万度以上の高圧高温度の火球が炸裂し、ガンマ線を放出しながら膨張し、熱線で地上の表面温度は、およそ 3000 度に達した。人や動物を焼き殺し、岩石の表面さえ溶かした。熱線と爆風と衝撃波で建物は吹き飛ばされ、わずか数秒で爆心地から 2 キロ以内は瓦礫と死の灰となった。放射性微粒子は、大気中水分を吸着し、雨滴の核となって原子雲を形成した。これが、放射性物質を含んだ黒い雨となって降り注ぎ、さらなる放射線被害を起こした⁸。

さて、これらは歴史に記録された原爆の威力である。しかし、被爆者が見た「実相」の記憶とは、視点が異なる可能性は否めない。このことを鑑み、広島平和記念資料館では、被災者の衣類や、焼けて表面が泡状になった瓦など「現物」を「現場」で展示し「現実」に触れてもらうことが、「いのちの証」であり、実相を知る手がかりと捉えている。その際、展示を担当する学芸員は、被爆当事者の思いを察する「まなざし」で、時系列や場所など関連資料を展示しつつ、説明を被爆地など最小限に押さえて、現物に語らせる。来館者が現物を見て被爆当事者の経験に思いを馳せ、自分に引き付けて考えられるように展示を工夫している。

もちろん、すべての来館者は同じ展示を見るわけであるが、各自が見ている物、つまり、注意をひく部分は異なり、同じように被爆証言者の話を聞く時も、同じ証言を聞いても、各自が聞きたい、聞こうとする、被爆の実相の記憶は異なる。被爆体験証言者も、当時まだ子供だった人が認識した実相と、その後 76 年の人生経験を経て理解を深めた実相は、同じではない。記憶は、情報や人生経験や新たに発見された被爆の事実によって深められ、改められ、更新されるのであり、被爆体験の記憶は、当事者が生きている限り現在進行形であり常時更新中なのである。それについて知る側も、多様な記憶を受け止め、自分の認識範疇で更新している。従って、「歴史」は、史実を証拠資料に照合しながら、検証し、記述・記録し、そこには客観性が求められ、まなざしは過去に置かれる。他方、「記録」は、事柄を書き記す行為そのものである。また、「記憶」は、事象を個人の認識範疇で想起する行為とその内容である。記憶には自分なりの物語性があり、主観と客観が混在している。まなざしは、現時点に置かれ、過去の事象をどう扱うかが関心事である。

記憶が現在の創出である由縁はここにある、と筆者は考える。では、客観的に「歴史」を学び、その検証のために「記録」を残すことが重要であって、主観性の絡む「記憶」は継承しなくてもいいのだろうか。

オバマ元大統領が花輪を手向けた広島平和記念公園の慰霊碑には、「安らかにお眠りください。あやまちを2度と繰り返しませんから」とある。被爆の実相と記憶を継承し、各自が自分のこととして捉え、核兵器が2度と人類殺戮に用いさせないという決意である⁹。この、「あやまち」という記憶の認識について、ジョージ・サンタヤナは、「過去を記憶しない者は、同じ過ちを繰り返す」（1905）と言いた。記録が一般化される反面、記憶は当事者化するからである。

例えば、「被爆の実相」には、個人記憶と集合記憶の双方が含まれる。前者は、経験した当事者に特有の記憶で、社会情勢などの影響を受けて変化する場合もある。他方、後者は、個々人の記憶を取り込んで一般化し、社会の象徴的な事柄が絡み、特定グループに受け入れられ、共有される記憶である。例えば、被爆者にとっての「被爆の実相」を、「ヒロシマの被爆体験」と平和宣言で表現するとき、あたかも「広島市民が共有している記憶」であるかのような印象を与えるのである。このように、個人記憶と集合記憶は対立するものではなく、個人から集団へ統合されたり、集団から離脱して個人に特有化される連続的且つ相互的なプロセスを意味する。

これについて、エミール・デュルケムは、個人の意識が集合体となったものが「社会」なのではない、述べている¹⁰。「社会」は、個人の心理や行動に還元されるものではなく、それ自体が一つの実在だと言う。社会の集合意識が個人を動かす、という考えかたである。モーリス・アルヴァックスは、ヒトの記憶は多くが集合的であり、社会的な相互作用を軸にして記憶が構築されると考える¹¹。その記憶に基づいて「歴史解釈」が構築され、集合的な記憶は社会を動かし、社会の中の個人を動かすという記憶のサイクルが生まれる。つまり、社会が社会として確立するために必要なものは、①過去から現在、未来へと続く時間的概念上の継続性、②個体間の「つながり」であり、③そのつながりは連帯・全体性を持つことである。社会的記憶が、過去から現在へ、そして未来へと繋がっていくことで、社会が自律的に創生されていく。

以上から、時代を超えてつながり、社会において自己の役割と存在価値を確保する、「居場所」を確認し、いのちを存続させるために、環境に合わせて記憶が更新されるものだとして筆者は考える。実際、アイリングワースによると、過去を回想できない記憶喪失症患者は、将来計画を立てるのが困難だといえる¹²。つまり、記憶は、自己と社会を存続させる現在の創出と、未来創生のために、必須なのである。

では、記憶はどのように更新されるのだろうか。原爆投下を指揮し、「人命を救うための原爆投下という正当性」を訴えたハリー・S・トルーマン氏の孫、クリフトン・トルーマン・ダニエル氏は、2012年広島・長崎を訪れ、現地での出会いと実相を知って理解することで、自分の視点が動き、原爆投下にまつわる記憶が変化したと述べている¹³。このように、記憶は変化し続け、成熟するのである。

1986年、被爆者を対象とした大規模アンケートへの回答者のことばに、次のような記述がある。「広島の川はちょうど干潮時で、人々は皆川の中に逃げていたが潮が満ちて引き潮のときに死体が流されるおそれがあるということで、白島付近を中心に川の中を妻を探したが見つからず、夜の12時過ぎあきらめてつかれた体を半焼で残った中島の叔父の家まで帰ったが、ここも妻の消息はなく、何と両親に辨解しようかと悲嘆にくれたのを覚えている」。この回答者は当時21才で、内容は避難と搜索の道のりや被災地の様子、義理の両親への配慮など詳細に渡っている。その反面、当時4才だった回答者は、語れる記憶がないと言う。さらにもう一人、当時4才だった回答者は、「今現在の母親のケロイドをみるに耐えない。」と、あの日の記憶でなく、アンケート直近の記憶を語っている。このように、被爆当時の年齢によって歴然とした違いがあることは、記憶は成熟度によって異なり、人が成熟するにつれて、記憶も成熟することを示唆している。

原爆投下の物理的記録も経時的に変化する。新たな物理的事実の発見によって、投下地点が560メートル、580メートル、600メートルと変わってきた。放射線の身体的影響や遺伝子異常も未だ全貌が解明されておらず、新しい医学的知見が得られ、記録されてきた。原爆がなぜ広島・長崎に投下されたのかなど、歴史、社会政治的事実も発見が続いている。それら新事実の記録は、資料館の展示にも、実相の記憶を語る被爆証言にも反映されるのである。即ち、記録の更新は、記憶の更新につながり、その時点における経験に対する当事者のまなざしも更新されるのである。

人生の出来事の記録の更新は、当事者にとって、出来事の原因と思われる事件（この場合は原爆投下）にまつわる記憶の更新にもつながろう。NHKのウェブサイト、原爆の記憶 ヒロシマ・ナガサキに掲載された、宮崎県在住、匿名の方の「忘れられない記憶」は、その一例である¹⁴。

- 小学生で白内障にかかって、わずかであるが視力は低下していった。
- 中学校頃まで鼻からの出血はよくあった。
- 20代の後半に甲状腺機能障害と診断され、白内障もかなり進行しているため、進行を遅らせる治療と甲状腺治療をする。

- 30代に入り白血球数が急激に下がり始め、検査をしても原因不明、数年の治療をする。
- 30代から40代まで卵巣腫瘍手術後、原因不明にて腹痛検査をするもレントゲンでも原因がわからない。痛み止めも効かず緊急開腹手術、十二指腸潰瘍とわかる。
- 後に腸閉塞手術、卵巣腫瘍手術と10年の間に4度の手術を受け、
- 50代に入って2年目にまた下腹部に激痛、これも原因不明で手術。(中略)」

このように、一人の被爆者が経時的な健康被害について述べている。様々な症状に苦しみながら人生を送り、新たな健康上の問題が浮上する都度、原爆体験の記憶が複雑に深まり、成熟していく様子が顕著な、記憶の更新の例である。

逆に、何らかの理由で記憶が映画のスティルのように脳裏に焼き付けられ、止まったままになることもある。森富茂雄さんは、爆心地から3キロメートル離れた広島市の己斐で学徒動員中に被爆し、投下数時間後、爆心地からわずか70メートルの場所にあった自宅を目指して、火の海の中を歩いて帰った。途中で見た燃えさかる電車と乗客や黒い雨を、誰にも語ることはなかったが、50年以上を経てようやく鉛筆画に描き始めた。思い出したくない壮絶な光景や死の感覚が、フラッシュバックのように突然、森富さんを苛んできたので、長い間それについて話すことも、描くこともできなかったが、ある時から脳裏の光景を書かずにはいられなくなった。また、避難のルート・捜索のルートを証言と共に描いている。土橋・天満町界隈では、重症を負った女学生たちに出会ったと記されている¹⁵。

それとは別に、平和記念資料館には、森脇瑤子さんという女学生の焼け焦げた制服の遺品があった。瑤子さんは、学徒動員で土橋方面に行くと前日の日記に書いていた¹⁶。これらを統合した時、森富さんが出会った重症の女学生達の一人は、森脇さんだったのであろうことがわかり、遺族は空白だった娘さんの**最後の日の記憶を回復**。片や森富さんは、**あの日の女学生の記憶が深まった**。このように、**更新する記録が会う**ことで関係者の記憶が深まり、更新し、さらに**記録と記憶の更新のサイクル**が広がっている。

森富さんが子ども時代を過ごした界隈は、現在の平和公園のあたりで「中島」という地区だった。平和公園は、被爆前3千世帯以上が住む町だった。これらの街の名前は平和公園の盛土の下に消え去ったが、被爆で消失した広島・長崎では、当時の様子を記す写真がなく、長い間「中島地区の記憶」は、埋もれていたが、森富さんが被爆50年ごろから描き始め、すべてが記憶だけを頼りに46点のスケッチを完成させ、漸く当時のくらしの様子を知るきっかけが生まれた。これらの絵と証言は、2011年から制作を始めたアニメ映画「この世界の（さらによくつもの）片隅に」という映画のシーン作成の際に、参考にされた。さらに、この映画が大ヒットし、当時の様子を知る勉強会が広がり、疎開で焼けなかった古い写真が見つかった。比較すると、被爆者森富さんが記憶に頼って書いた絵は、当

時の写真と合致した。証言からも推測できるように、森富さんのエピソード記憶は、非常に鮮明であった。

ではなぜ、記憶の中にしか残っていない街の絵を森富さんは、描いたのだろうか。森富さんは、次のように答えている。

- 誰に見せるというあてがあったわけじゃないが、描いておけば誰かが見るだろうと思って描いた。」

これは重要な点である。記録を残せばいつか、誰かが見る、そして自分ごととして、その人なりに記憶を繋いでくれるという願いが込められている。

実際、森富さんが残した絵をもとに、16-18才の高校生たちとその指導教員がCGを用いた自費制作で、森富さん宅界隈を蘇らせた。図3にある左端の美しい洋風建築は、チェコ人建築家ヤンレツェルの傑作、産業奨励館で、後に原爆ドームとなる。高校生がそこにあった生活の「いのちの記憶」を現代に生み出したのである。2019年の夏、親兄弟を失って孤児になった森富さんは、あの日から2度とみることのできなかつた我が家を、目を細めて見つめていた。若い世代に記憶を繋ぎ、森富さんは先月11日に他界された。



図4 森富さん自宅界隈のCG (2020-21 福山工業高等学校計算技術研究部作成)

森富さんの燃える電車の絵にもあったように、被爆の記憶は、トラウマやPTSD様の症状を引き起こしうる。特に燃える電車は被爆者が描いた絵や証言に頻繁に現れており、ト

ラウマのトリガーとなっている可能性が伺える。被爆した2台の車両651号と652号は、今日まだなお街を走っている。被爆者は記憶の中でこれにどう対処しているのか。何十年を経て、記憶の更新はあったのか。更新が何をもたらしたのか、全国被爆者アンケート調査から分析してみた¹⁷。

1985年の日本被団協調査委員会調査と朝日新聞・広島大学・長崎大学共同被爆60年アンケートで、全国の被爆者のうちおよそ13000名から回答を得た。そのうち、1986年は8268件、2005年は6671件で、合計14869件の自由記述の回答を計量テキスト分析し、さらに談話分析を行った結果に基づく考察を一部紹介する。

PTSD症状には、①再体験症状、②回避・精神麻痺症状、③過覚醒症状などがあり、これらの症状を示す言語表現が被爆者アンケートに頻出している。

特に、避難と救助に用いた乗り物は、トラウマを示す表現とともに頻出し、証言で想起されてきた。証言中の移動・交通機関と手段に言及する文書数と出現頻度を調べると、1985年と2005年のどちらでも、電車・市電や自動車・列車・鉄道、トラック、船、第八車、リヤカーなどが上位に入っている¹⁸。文中にある乗り物が、被爆時の移動手段として、特定の光景や経験を想起させるトリガーとなっていることを示唆している。

自由解答に現れた 乗り物の表現

語	文書数	割合(%)	語	文書数	割合(%)
電車・市電	450	5.443%	自動車・列車・鉄道	325	4.872%
自動車・列車・鉄道	366	4.427%	電車・市電	284	4.257%
トラック	290	3.507%	トラック	202	3.028%
船/舟	174	2.104%	船・舟	102	1.529%
大八車	80	0.968%	車	81	1.214%
リヤカー	61	0.738%	自転車	29	0.435%
自転車	60	0.726%	リヤカー	28	0.420%
自動車	31	0.375%	自動車	23	0.345%
バス	23	0.278%	大八車	41	0.615%
上記合計	1535	18.566%	上記合計	1115	16.714%
内、重複	229	2.770%	内、重複	200	2.998%
1985年 計	1306	15.796%	2005年 計	915	13.716%

表1：自由解答に現れた乗り物の表現 1985年・2005年アンケート調査から

例えば、「死人をリヤカーに乗せ、死人のゴロゴロしている所を引っ張られてる様子が目

に浮かぶ」、「その亡くなった人たちの姿は忘れられない～舟がひっくりかえった時、おぼれて亡くなってしまったのが心残りで」と記されている。

このような連想を、ニューラルネットワークの一種である自己組織化マップ (Self-organizing map: SOM) を用いて分析した結果、先述の記者・船・大八車・リヤカー・市電・列車・鉄道・電車・トラックなどが頻出しており、8つのクラスターに分かれて概念を形成していた。「電車」は「戦争」と「あの日の惨状」を想起させることが判明している¹⁹。例として、

...いまでもはっきり思い出される。生き地獄の様相は決して忘れられない。比治山橋を渡り、電車通りへ出ましたところ、向うに家屋が燃えて居るのが見えました。逃げる道すがら、父親

...思い出し心に残って消えません。 駅の構内からやっと脱け出した駅前の惨状。電車は押しつぶされ、歩行者は皆叩きつけられ焼茄子を転がしたように路面に散乱し、目に...

...光景を今でもはっきり思い出される。戦争程ヒサンな事はないと思います。電車の中で多くの方が黒ごげに（男女の性別もわからない）なって折り重なって死んで...

表 2 : 「電車」に言及した例。

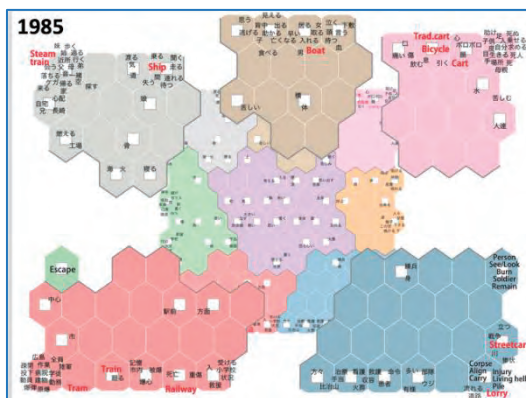


図 5 : 1985 年結果

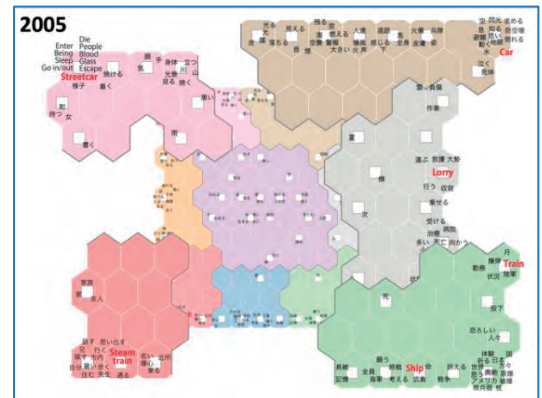


図 6 : 2005 年結果

マップを見ると、「電車」が布置されたノードは、「避難」と対角の位置にあり、「惨状」の概念との類似性を示している。また、「電車」と「トラック」のクラスターは「人間、見る、焼く、残る、死体、並べる、負傷、運ぶ、生き地獄、死者、山」等の語群から被爆の実相の概念ネットワークを形成している。1985年調査においては、「電車、汽車、トラック、大八車」等の移動手段が、被爆体験を直接想起させる概念ネットワークを形成している。

2005年調査の分析では、

- 上部に「電車」と「車」のクラスター

- 「トラック」のクラスター、
- 下部には「列車」「船」「汽車」のクラスターが出現している。

しかし、表現の多様性と直接・残虐性が希釈され、統一された婉曲表現へと集約される傾向が顕著である。1985年では、「電車、市電」、「汽車、列車、鉄道」、「船、舟」、「大八車、リヤカー」など多彩な乗り物の表現がみられるが、

- 2005年では、「電車、汽車、船、車」に集約され、それ以外は、件数が非常に少ないためマップ上に表れないほどだった。

20年を経て記憶の集合化が進み、個々の叙述表現の詳細な差異が、共有しやすい一般的表現に集約されてきたことを示唆している。これも「記憶の更新」の例である。さらに、

- 「死ぬ、人、血、ガラス、逃げる」という語群が電車と被災の記憶の結びつきを示し、
- 1985年と比べて、身体・物質的被害を直接的で凄惨な表現ではなく婉曲的になり、
- 「入れる、居る、寝る、出る」という静的な動詞群は、「電車」と被爆の結びつきが、写真のスティルのように切り取られた瞬間の想起（静的な記憶）に変化したことを示す。

さて、変化の背景には、2005年8月6日、被爆電車の廃車計画のニュースがあった。「合理化の波にも耐え抜いた最後の生き証人」を失うことで「歴史の記憶も風化する」ことを懸念した市民運動に押されて、広島電鉄は車両の保存に踏み切った²⁰。おかげで2021年現在、被爆電車として運行中。その後、電車は、「生き残る」、「死を乗り越える」ことのシンボルとなったという。広島電鉄の社史によると、

- 当時「ニューフェース」だった車両。原爆により「全身を閃光にさらした。乗客も窓ガラスも吹き飛ばされた」にもかかわらず、「死屍が累々と重なる焼け野原で、車体だけはしぶとく生き残った」²¹（広島電鉄 2012: 9）。

「電車」はトラウマの記憶の引き金であり続けながら、「生き残った、生き抜いた」経験と記憶がトラウマに塗り重ねられることで、特殊な被爆体験における「記憶の環境」を構成する重要な要素となっている。そこで、記憶の場で体感する当事者性について考えると、「電車」のように、「現場」や「現物」も、被爆体験の想起のトリガーになるのだろうか。当事者でなくとも、想起を介した擬似体験は可能だろうか。そこで次に、広島平和記念公園内の資料館を訪れる観光者が、現場で現物を見て被爆の実相に触れた時、どんなコメントを発信しているのかをトリップアドバイザーの口コミで調べた²²。

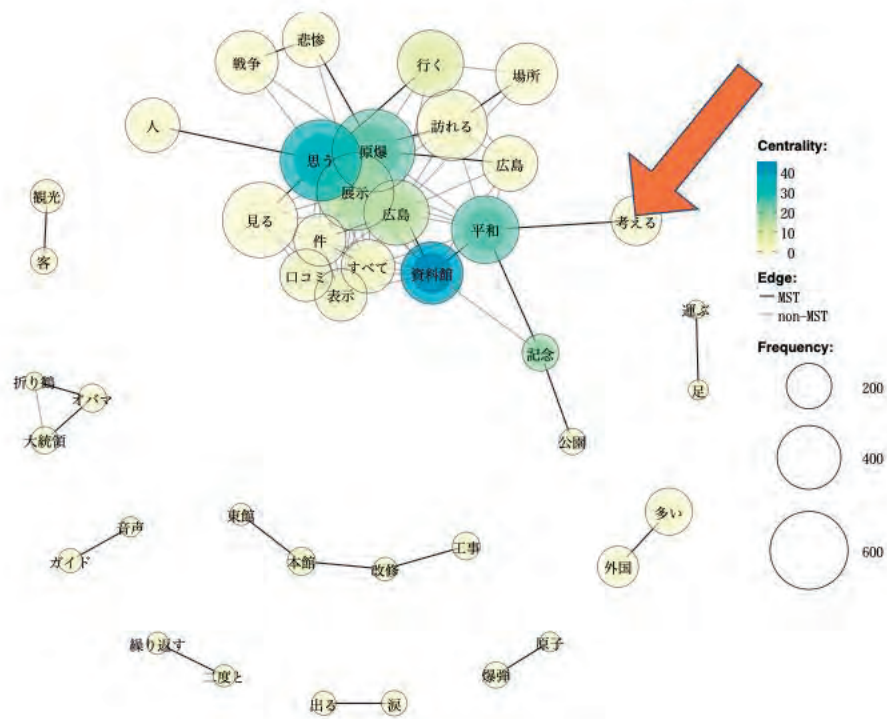


図7：訪問者は、「平和」を「考える」

計量テキスト分析の結果から、訪問者は平和記念資料館の印象を、「平和」について「考える」ということばで表している。特に、博物館では「見る」「知る」「思う」など認知表現の頻出が顕著であるが、資料館の訪問者の特徴として、「考えさせる」という表現が突出している。口コミ内容は、現地で、実証された現物に出会う体験をしたことで、自分の視点に変化があったというものである。さらに、被爆の実相が、自分ごととして迫ってくる感覚を経て、自分の行動が変わる、というものだった。これらをまとめると、次のような記憶の段階的变化が見えてくる。

Step1 資料館自体の機能的特徴に関する語（「原爆」や「展示」など）以外では、「平和」、「思う」という語の頻度が高い。

→観光者が、「こころ」で反応

Step2 「資料館」を「記憶の場所」としてとらえ、そこで原爆について「知る」、「考える」、または「気持ち」を「訴える」と表現している。

→記憶との出会いを体感・平和教育

Step3 展示を見て、「考えさせ」られた。

→原爆・被爆体験に思いを馳せる→まなざしの歩み寄り

Step4 「平和」を「尊い」と表している。

結論として、子どもだった被爆者の視点を思い起こすことにより、擬似「原爆体験」から、自発的に被爆の実相とそれに対する自分の新たな現場の記憶をインターネットで発信する、という自発的な継承行動へ向かうことが明らかにされた。過去の歴史を知ることで、現在の記憶が展開し、未来の行動を創出していく、良い例である。

続いて、被爆者の体験証言が、記憶として継承されるのかを、被爆者と学生のアンケート調査結果で考察する。2020年の広大平和センターと読売新聞社の共同調査では、被爆者調査で1640件の有効回答²³、学生調査では401件の有効回答を得られた²⁴。まず、被爆者調査で「被爆者が次世代に望むこと」を尋ねると、「広島・長崎に足を運び、被爆の実相を学んでほしい」が最も多く回答者の57.6%、次に多い49.4%は、「被爆者の証言を聞いてほしい」、そして「書籍や被爆者の手記などで被爆の実相を知ってほしい」が46.4%、と続いた。どれも記憶の継承である。また、「次世代に伝えたい核の恐怖」とは、威力や自分の障害よりも「人類絶滅の可能性」という、より普遍的な記憶である。さらに、「被爆者として人生で最も苦しんだこと」の例は、「被爆による病気や傷跡」、「身内の死の苦しみ」、「被爆時の記憶、トラウマ」が上位だった。つまり、現時点の被爆者の抱える記憶とは、被爆時の苦しみやトラウマを鮮やかに抱きつつ、自己のことよりも人類を核の恐怖から守り、より普遍的な平和を希むことを伝えたいという傾向が顕著である。そのために被爆の実相を知ってもらいたい」という記憶へと更新してきたことがわかる。

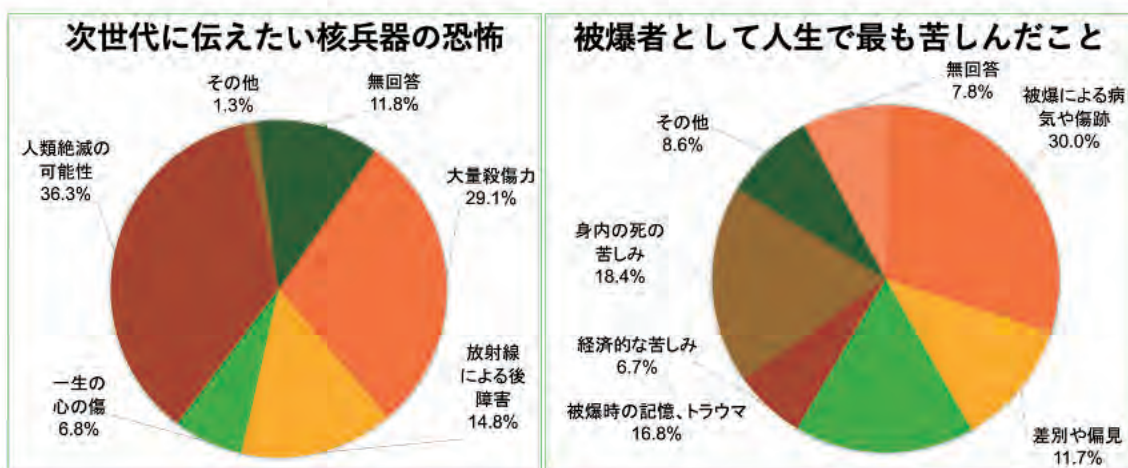


図8：被爆者調査

これに対し、学生調査では、被爆者に聞きたいことは「何をみたか（被爆の実相）」、「米国に恨みがあるか」、「苦しみが現在も継続しているか」、「どんな苦しみがあるか」などである。これらは、悲惨な体験を強いられた被爆者の思いを、自分の認識の範疇で想起している。

学生が興味を抱いている被爆者の記憶とは、個人記憶からより普遍的な平和の希求へと、被爆者の記憶が更新する以前のを想定しているようである。ところが、実際に被爆者の証言を聞き、資料館の展示を見ると、学生も、トリップアドバイザーの口コミの分析結果のように、**更新を経てきた被爆者の記憶**にふれて、被爆の実相を当事者感覚で受けとめ、平和を考え、伝える行動を起こす傾向がみられている。その際、受け手側の記憶も更新しているわけである。

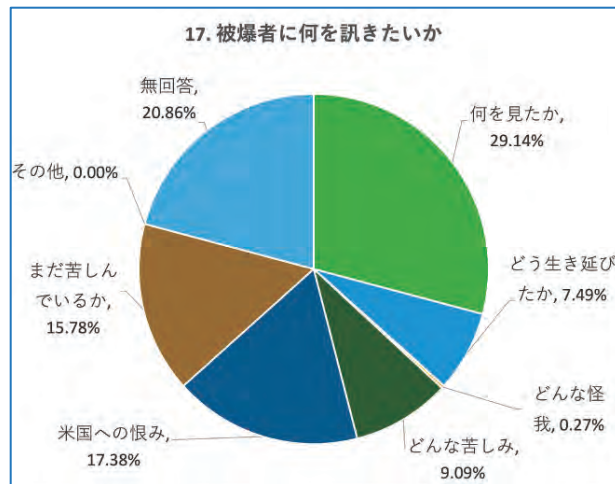


図9:学生調査

以上の様に、「記憶」を「プロセス」として捉えることにより、現在を創出し、未来の息吹となる「記憶」の特性と可能性が明らかになった。それを踏まえて、次世代へ 自分ごととして 考える記憶を 託す ためには、

- 記録・記憶の更新を止めない。
- 時間軸の一点ではなく、「被爆前、被爆直後、今日まで、生きてきた記憶」として継続する時空の上に記憶を捉える。
- 現物・事実の記録—検証のよりどころを記録し、残す。
- 検証した事実をフィードバックしながら、
- 記憶のネットワークを構築し、記録または記憶された事象間の相互検証で、新事実を拾い上げていく、そして
- 以上をサイクルとして構築すること、

が重要である (van der Does 2021)。

注

- ¹ <https://dictionary.cambridge.org/> Accessed 5 December 2021.
- ² Schulz-Forberg, H. (2013 :53-54). The spatial and temporal layers of global history: a reflection on global conceptual history through expanding Reinhart Koselleck's *Zeitschichten* into global spaces. *Historical Social Research*, 38(3), 40-58
- ³ 広島平和記念資料館所蔵「米軍機より撮影したきのこ雲」、1945年8月6日、原子爆弾が広島市に投下された後、松山市上空から撮影された写真。
- ⁴ Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust (Gender and Culture)*. Columbia University Press.
- ⁵ 例えばハーシュの研究では、ホロコースト。
- ⁶ The White House, Washington. D.C. (1945). 'Statement by the President of the United State', Harry S. Truman Library, 'Army press notes', box4, Papers of Eben A. Ayers.
- ⁷ 被団協の坪井さん死去「核なき世界」を諦めない
- ⁸ 広島市ホームページ「原爆被害の概要」。
<https://www.city.hiroshima.lg.jp/site/atomicbomb-peace/9399.html>. Accessed 5 December 2021.
- ⁹ 広島市ホームページ「よくある質問と回答」。
<https://www.city.hiroshima.lg.jp/site/faq/9398.html>. Accessed 5 December 2021.
- ¹⁰ Durkheim, Émile, *Sociologie et philosophie*. Paris, PUF, 1974, p. 79.
- ¹¹ Halbwachs M.. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Félix Alcan, 1925
- ¹² Illingworth, S. (2016) Lesions in the Landscape. <https://artdesign.unsw.edu.au/unsw-galleries/shona-illingworth-lesions-in-the-landscape>. Accessed 5 December 2021
- ¹³ 朝日新聞デジタル (2016). 心打たれた2人 原爆投下決断したトルーマン氏の孫ら <https://www.asahi.com/articles/ASJ5W35VKJ5WUHBI00M.html> 2016年5月28日掲載.
- ¹⁴ NHK. 戦争証言アーカイブス「原爆の記憶ヒロシマ・ナガサキ」。
<https://www.nhk.or.jp/archives/shogenarchives/no-more-hibakusha/> Accessed 5 December 2021
- ¹⁵ 森富茂雄 (2011). 「消えた町、記憶をたどり」ヒロシマ・フィールドワーク実行委員会.
- ¹⁶ 森脇瑤子 (1945/1996) 「広島第一県女一年六組森脇瑤子の日記」. 平和文化.
- ¹⁷ ファンデルドゥースルリ、川野徳幸 (2019) 「『乗り物』を介した被爆体験の想起とトラウマの実証的考察」、広島平和科学 41. Pp.13-31.
- ¹⁸ 表1を参照。
- ¹⁹ 表4と5を参照。
- ²⁰ 堀川恵子・小笠原信之 (2005) 「チンチン電車と女学生」 10-11.
- ²¹ 広島電鉄 (2012) 9
- ²² van der Does, L. and Kawano N. (2019). 'Online tourist reviews and accidental conveyors of memories of the atomic bomb', *Journal of Tourism and Cultural Change* 18/5.
- ²³ ファンデルドゥースルリ、川野徳幸 (2021) なぜ、被爆者は証言するのか—被爆75年アンケート調査結果を用いた数理モデル構築の試み—, 広島平和科学, 42巻, pp. 123-143

参考文献

- Durkheim, É. (1974). *Sociologie et philosophie*. Paris, PUF
- Halbwachs M.. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Félix Alcan, 1925
- Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust (Gender and Culture)*. Columbia University Press
- Illingworth, S. (2016) *Lesions in the Landscape*. <https://artdesign.unsw.edu.au/unsw-galleries/shona-illingworth-lesions-in-the-landscape>
- Schulz-Forberg, H. (2013). The spatial and temporal layers of global history: a reflection on global conceptual history through expanding Reinhart Koselleck's *Zeitschichten* into global spaces. *Historical Social Research*, 38(3), 40-58.
- The White House, Washington. D.C. (1945). 'Statement by the President of the United State', Harry S. Truman Library, 'Army press notes', box4, Papers of Eben A. Ayers.
- van der Does, L. and Kawano N. (2019). 'Online tourist reviews and accidental conveyors of memories of the atomic bomb', *Journal of Tourism and Cultural Change* 18/5.
- ファンデルドゥース ルリ、川野徳幸 (2019) 『『乗り物』を介した被爆体験の想起とトラウマの実証的考察』、*広島平和科学* 41. pp.13-31.
- 森富茂雄 (2011) 「消えた町、記憶をたどり」ヒロシマ・フィールドワーク実行委員会.
- 堀川恵子・小笠原信之 (2005) 「チンチン電車と女学生」、日本評論社.
- ファンデルドゥースルリ、川野徳幸 (2021) 被爆体験継承の可能性を探るー「被爆 75 年 学生平和意識調査」の多領域横断型研究ー、*広島平和科学*, 42 卷, pp. 145-173
- ファンデルドゥースルリ、川野徳幸 (2021) なぜ、被爆者は証言するのかー被爆 75 年アンケート調査結果を用いた数理モデル構築の試みー、*広島平和科学*, 42 卷, pp. 123-143

閉会挨拶

今回お聞きした内容について非常に興味深く感じました。日本では時間も遅いですし、時間も限られていますので、簡単に申し上げます。

ワークショップにご貢献いただいた皆さんどうもありがとうございました。今日まで数カ月間かけて準備をしていただいたかと思います。新しいデジタル・フォーマットによるワークショップとなりましたが、多くの時間を準備に割いていただいたことと思います。そして今回掲げられたトピックですが、多くの力や多くの希望がこのトピックの中にあると言うことがよくわかりました。過去を振り返り、そして将来を、そして将来の責任について考えていくということ。このことを私たち人間は訴えていくべきだと思います。次世代に引き継いでいくべきことだと思います。それが私たちの責任だと感じています。このトピック、そして広島大学とミュンスター大学の国際協力、そして私たちの大学の知識を社会へ移転するという社会貢献、これがさまざまな分野における研究に寄与することになると思います。

そして私は確信しておりますが、今回ご講演いただいた全てのプロジェクトがまた、今回のようなオンラインで、あるいはほかの方法で、さらにプレゼンテーションされ、そしてディスカッションが行われることと思います。それが私たちの観点を豊かにし、そして私たちの責任について、ともに考えて行く機会になると思います。これこそが昨日と本日のメッセージだったと思います。

最後に、主催者の皆さん、通訳の皆さん、それから広島大学の皆さんに感謝申し上げます。素晴らしいワークショップだったと思います。今後もこのような機会があることを希望しています。この世界をよりよきものにするために、今後も広島大学とともに協力して行きたいと思います。どうもありがとうございました。

ミュンスター大学副学長 ミヒャエル・クヴァンテ

第二部

CONTENTS

統一テーマ

【「平和」理論の構築】

《Konstruktion der Theorie des „Friedens“》

論文 (Abhandlungen)

【公募論文】

- 嶋崎 太一 技術者倫理において「平和」を定義する
—近年の倫理綱領改訂過程の分析から—
Taichi Shimazaki Defining “Peace” in the Context of Engineering Ethics
:Through Analysis of Recent Revisions of Codes of Ethics
..... 103
- 鄭 西吟 中村雄二郎の「臨床の知」に関する研究—芸術への展開に向けて
Zheng Xiyin About Yujiro Nakamura’s “Rinsho no chi (clinical knowledge)”
— Towards its expansion on Art
..... 119
- 山口 祐弘 ヘーゲルにおける思弁の復活—否定の階梯と対立の超克—
Masahiro Auferstehung der Spekulation bei Hegel
Yamaguchi Leiter der Negation und Überwindung des Gegensatzes
..... 129
- 濱井 潤也 チャールズ・テイラーにおける世俗化の「長征」から読み解く
「生きる意味」の奥行
Junya Hamai Length of “Meaning of Life”, be interpreted from
the “Long March” in Charles Taylor’s Secularization Theory
..... 139
- 多賀谷 誠 意志の否定と共苦の倫理学—ショーペンハウアーの隣人愛解釈—
Makoto Tagaya Verneigung des Willens und die Ethik des Mitleids
:Schopenhauers Auslegung der Nächstenliebe
..... 151

統一テーマ

「平和」理論の構築

《Konstruktion der Theorie des „Friedens“》

技術者倫理において「平和」を定義する

—近年の倫理綱領改訂過程の分析から—

Defining “Peace” in the Context of Engineering Ethics :Through Analysis of Recent Revisions of Codes of Ethics

嶋崎太一（長野工業高等専門学校）

Taichi Shimazaki (National Institute of Technology, Nagano College)

はじめに

現在、世界各国の技術者教育において講じられる「技術者倫理[Engineering Ethics]」¹は、たとえば「看護倫理」などとならび専門職倫理の一つとして位置づけられる。「専門職」の定義には様々なものがあり、必ずしも論者の中で厳密に共有されているわけではないが、さしあたってここでは、以下の条件を挙げておこう。

1. 長期間の学習を要求する特別な知識と技能を使用する。²
2. 職務遂行の独占性：すべての人がその職名を称し、またそれを実践できるわけではない。
3. その業務が十分な仕方でなされたか否かの評価は、同僚専門職によってのみなされる。
4. 社会にとって有益であったり有意義であったりする製品、サービス、価値を提供する。
5. その職の社会貢献という理想から導かれるか、それと関係づけられる倫理基準が日常の職務を統制する。(van de Poel & Royakkers 2011: 35)

実際のところ、一般に専門職とみなされる職業を個別に検討していくと、これらすべての要件に当てはまるとは言い難い部分もあるのが実情であり、とりわけ「2」については、技術者も含め必ずしもすべてに当てはまるわけではない³。しかし、技術者に関して「5」が当てはまることは確かである⁴。いわゆる「倫理綱領[code of ethics]」である⁵。

本稿は、この技術者の倫理綱領を分析しつつ、技術者倫理が「平和」を語りうるのか、そして語りうるかといふ問いに回答することを試みる。もちろん、技術が社会的営みであり、かつ何らかの形で社会の発展を目指すものであるかぎり、技術者倫

理が平和と無関係であるはずはない。歴史をたどれば、技術者[engineer]という職業は、古くはすべて「軍事技術者」であった（松山 2002: 15）。技術が軍事以外の領域で発展するようになったのは 19 世紀になってからのことであるという（Davis 2022: 37）。今日でもなお、科学技術と軍事は、もちろん無縁ではない。技術者倫理教育の現場ではしばしば、第二次世界大戦下の原子爆弾の開発が一つの警鐘として挙げられる。また近年では、軍事ロボットの問題が議論されることもある（Royakkers & van Est: 2010）。これらを、技術者倫理における競技の平和論と位置付けることはできるだろう。また最近では、「正戦[just war]」における技術者の役割を論じた研究（Bowen 2014: 35ff.）もある。しかし、そもそも技術者が目指すべき平和とは何か、という前提となる問題はあまり論じられてこなかった。事実として、これまでの倫理綱領の中で直接的に「平和」が語られているケースはほぼない。それでは、今日においても、技術者による自律的倫理基準としての倫理綱領は、平和に対して何ら射程をもたないのだろうか。

本稿では、技術の軍事転用の妥当性とその限界、軍事ロボットの開発をめぐる倫理的問題といった、技術者倫理における狭義の平和論に直接応答することを目指すものではない。むしろ、技術系の各学協会が定める倫理綱領の変容過程を分析し、技術者倫理が平和についていかなる仕方で語りうるのかという展望を検討し、こうした狭義の平和論に技術者倫理が応答するための素地を明らかにすることが本稿の目的である。

本稿が倫理綱領に注目するのは、それに技術者自身による自律的な倫理が表明されているからであり、必ずしも倫理問題を扱うことそのものを目的としていない技術系学協会が明示的な仕方で倫理を語るほぼ唯一の「言語」だからである。かつてハンナ・アーレントは、原子爆弾の開発を拒否しなかった科学技術者たちを批判し、科学技術者は「言論[speech]がもはや力を失った世界の中を動いている」（Arendt 1998: 4f.）と言った。技術者倫理が、第一義的には技術者たちの専門職倫理である以上、技術者たちの「言論」としての倫理綱領を手掛かりに平和論を探究することは、不可欠の課題と言えるだろう。

1 倫理綱領における「paramount 条項」

技術者の倫理綱領の歴史的起源ははっきりとしない。デイヴィスによれば、1887年に印刷されたカナダ土木技術者協会の倫理綱領が確認できる最古の例だが、それが作られたのはもっと以前かもしれないという（Davis 2022: 39）。さらには、1771年イングランドのスミートニアン協会にまでさかのぼることができると言われることもある（van de Poel & Royakkers 2011: 35）。ただ、現代の各技術系学協会の倫理綱領の原型となったのが、1912年のアメリカ電気技術者協会（AIEE、後の電気電子技術者協会 IEEE）の倫理綱領だという点は多くの研究者で一致している。

しばしば、初期の技術者倫理綱領では顧客に対する忠実さや雇用主に対する従順さといったことが重視されており、のちになってから公衆に対する使命が協調されるようになって

た、と説明されることがある (Vesilind 1995: 10、札野 2015: 112)。しかし、注意深く検討するならば、この見方は必ずしも適切ではないようである。倫理綱領において公衆に対する使命は草創期から明記されていた⁶。既に 1913 年のアメリカ化学技術者協会の倫理綱領には「明らかに法あるいは公衆の福利[public welfare]に反するいかなる職業にも携わらない」(AICE 1913: II.9) とする条文があり、また、アメリカ技術者連合 (AAE) の 1924 年の倫理綱領には「技術者は、他のあらゆる責務よりも最優先[paramount]のものとして公衆の福利に対する自らの義務を考慮する[regard]」とあった (AAE 1924: I.1)。AAE はほどなくして消滅した [Davis 2022: 43] が、この paramount という語はその後の倫理綱領にも、鍵概念として引き継がれることになった⁷。アメリカプロフェッショナルエンジニア協会 (NSPE) の倫理綱領もまた例外ではない。NSPE の 1961 年版倫理綱領は「依頼人または雇用者のために、誠実な代理人または受託者として行為する」(NSPE 1961: 1) を第 1 条として掲げつつも、「公衆の福利に対する義務を最優先のものとして考慮する」(NSPE 1961: 2.a) と第 2 条注解において記していた。そして、1981 年版倫理綱領「I 基本原則」第 1 条として、「公衆の安全、衛生、及び福利を最優先とする」(NSPE 1981:I.1) という条項が定められた。NSPE の現在 (2019 年改訂) の倫理綱領「基本原則」は以下の通りである (NSPE 2019)⁸。

1. 公衆⁹の安全、衛生、及び福利を最優先とする。
Hold paramount the safety, health, and welfare of the public.
2. 自身の専門能力の範囲内でのみ役務を遂行する。
Perform services only in areas of their competence.
3. 公式声明は、客観的かつ誠実な態度でのみ行う。
Issue public statements only in an objective and truthful manner.
4. 自身の雇用主あるいは顧客のために、誠実な代理人または受託者として行動する。
Act for each employer or client as faithful agents or trustees.
5. 欺瞞的な行動を回避する。
Avoid deceptive acts.
6. この専門職の名誉、評判、及び有用性を高めるため、自身の誇りと責任を持ち、倫理的かつ法を遵守した振舞いを示す。
Conduct themselves honorably, responsibly, ethically, and lawfully so as to enhance the honor, reputation, and usefulness of the profession.

この NSPE 倫理綱領の影響もあり、その後多くの倫理綱領で「公衆の最優先」が謳われるようになった。いわゆる「paramount 条項」である。倫理綱領における技術者の公衆に対する責任の強調は、この NSPE の 81 年版倫理綱領の第 1 条をもって一つの完成をみたとと言える。

我が国でも、1961年に日本技術士会が「技術士業務倫理要綱」を制定している。ここでは「たえず技術の向上と品位の保持に務め」ることが第1条に掲げられていたが、NSPEの倫理綱領の動向を踏まえ、「公衆の安全、健康および福利の最優先を念頭に置」くことを定めた前文が加わった1999年版の「倫理要綱」に改訂された。そして、2011年に「技術士は、公衆の安全、健康及び福利を最優先に考慮する」という第1条を擁する「倫理綱領」に再改定されて現在に至っている¹⁰。

さて、既に述べたように、61年のNSPE倫理綱領では依頼人または雇用者に対する誠実さが第1条に掲げられていた。フューリーらは、雇用主を含め様々な対象に対する技術者の「誠実さ」が考えられると指摘する [Furey, et. al., 2022: 141]。フューリーは「paramount条項」との関係には踏み込んでいないが、「paramount条項」を「公衆に対する誠実さ」と再定義することができるだろう。このことを示唆しているのはIEEE倫理綱領である。現在のIEEE倫理綱領第1条を見てみよう (IEEE 2020)。

I 誠実さ[integrity]、責任ある行動、そして専門的活動における倫理的行為の最高基準を保持する。

1. 公衆の安全、衛生、及び福利を最優先とし、倫理的設計並びに持続可能な開発の実践に応じるよう努め、他者のプライバシーを保護し、公衆あるいは環境を危険にさらすかもしれない要素を即座に公開する。(下線部は筆者)

このように、今日では「paramount条項」は、古くから技術者の倫理綱領に含まれていた「誠実さ」の原則をも、公衆に対する義務に吸収しているとみることもできる。

2 福祉、福利、クオリティ・オブ・ライフ

ここまで見てきたように、NSPE倫理綱領は「公衆の安全、衛生、及び**福利**[the safety, health, and **welfare** of the public]」（太字は筆者による。以下同様）という言葉を用いている。この「paramount条項」はアメリカの他の学協会の有する倫理綱領にも概ね含まれているが、用いられる用語には若干の揺らぎがみられる。「自らの知識と技能を人間の**福利**の向上のために用いる [using their knowledge and skill for the enhancement of human **welfare**]」（ASME 2006: I）のように、やはり「福利」という語が用いられているケースが多くみられるが、「社会及び人間の**福祉**に貢献する [contribute to society and to human **well-being**]」（ACM 2018: 1.1）のように、**welfare**に代わり **well-being** という語が採用されている例もある。実はNSPE内でも用語法に揺らぎがみられ、「基本原則」に続く具体的規範として、技術者は「自らのコミュニティの安全、衛生、及び**福祉**のために働く」（NSPE III.2.a）と、ここでは **well-being** という語が用いられている。

こうした事情は我が国でも同様である。たとえば、「職務遂行においては常に公衆の安全、

健康、福祉を最優先させる」(日本機械学会 2013: 1)、「人類と社会の安全、健康、福祉をすべてに優先する」(電気学会 2021: 1)と「福祉」という語を採用する綱領がみられる一方で、「人々の安全、健康、福利の向上と社会の発展を目指す」(電子情報通信学会 2011: 2)と「福利」が採用されているものもある。このように、welfare と well-being、あるいは、「福利」と「福祉」とが交換可能な語であるかのように用いられている¹¹。

そして、この用語法をめぐってもう一つ注目すべき事実がある。アメリカ土木技術者協会(ASCE: American Society of Civil Engineers)の2020年に大改訂された倫理綱領の前文には次のような基本原理が含まれているのである。

人類のクオリティ・オブ・ライフ¹²の向上のために自らの知識と技能とを利用する
[utilize their knowledge and skills to enhance the quality of life for humanity].
(ASCE 2020: Preamble)

この表現は、改定前の ASCE 倫理綱領「人間の福利と環境の向上のために自らの知識と技能とを用いる[using their knowledge and skill for the enhancement of human welfare and the environment]」(ASCE 2017: Fundamental Principles 1)と酷似する。それでは、クオリティ・オブ・ライフは、福祉や福利と同趣旨の語とみなしうるのだろうか。

既にみたように、1913年には「公衆の福利」という語が登場している。それに対し、「クオリティ・オブ・ライフ」の出自はこれとは大きく異なる。管見の限り、少なくとも代表的なアメリカ技術系学協会において初めて「クオリティ・オブ・ライフ」という語が採用されたのは ASCE の 77 年倫理綱領に基づく「ガイドライン」であるように思われる。「技術者は、一般公衆のクオリティ・オブ・ライフを向上させるため、環境を改善させるよう尽力すべきである」(ASCE 1977: Guideline 1.f)という規定である。ただし、これは倫理綱領本体ではなく、特に強調された概念ではない。顕著な仕方で「クオリティ・オブ・ライフ」という語が登場したのは、79 年版 IEEE 倫理綱領の「技術者、科学者[scientists]、工学者[technologists]は、我々の複雑な技術社会において、万人のクオリティ・オブ・ライフに影響力を有する」(IEEE 1979:Preamble)という一文から始まる前文であろう。同様に 81 年版 NSPE 倫理綱領の前文においても、「技術は、すべての人々のクオリティ・オブ・ライフに、直接的でかつ死活的な影響を持つ」(NSPE 1981:Preamble)と記されている。この背景にあったのは、環境破壊の顕在化であろう¹³。倫理綱領においてクオリティ・オブ・ライフという語が一定の市民権を得るようになった淵源も、やはりこの 81 年版 NSPE 倫理綱領に求められるかもしれない。

ハリスは、やはり NSPE や IEEE の倫理綱領の前文を引用して、「クオリティ・オブ・ライフ」という語の使用例を確認しながら「福祉」や「福利」と同義であろうと推定する[Harris 2015: 92]が、前文の用例からこうした見通しをもつのは困難であろう。むしろ「クオリティ・オブ・ライフ」は、基本的に「前文」で語られてきたことからわかるように、「公衆

の安全、衛生及び福利」など具体的な条文として掲げられる項目よりも抽象性をもって倫理綱領に導入された語であることが推測される。

3 クオリティ・オブ・ライフの射程

それでは、「クオリティ・オブ・ライフ」は倫理綱領においていかなる意味をもつのか詳しく検討することにしよう。

前節で引用した IEEE や NSPE の倫理綱領では、「クオリティ・オブ・ライフ」は前文で言及されるにとどまり、その具体的意味を確定させることは難しい。しかし近年、技術者の倫理綱領において「クオリティ・オブ・ライフ」という語が新たな射程をもちつつある。世界技術組織連盟[WFEО: World Federation of Engineering Organizations]¹⁴の「モデル倫理綱領」である。最新の 2019 年版モデル倫理綱領では「社会におけるクオリティ・オブ・ライフを高める実践をせよ」という条項が掲げられているのだが、これに対して以下のような注釈がなされている。

技術は時として、コミュニティの多くの人から、世界の諸問題の多く、とりわけ環境問題の主たる原因だとみなされることがある。[...]技術者はこうした諸問題を解決し、正していくことに不可欠であることが期待される。

しかし、包括的な意味での世界の主要問題は、技術者のみによって作られたものでもなければ、技術者のみによって解決されうるものではない。戦争、貪欲さ、窮乏、無知、そして政治的干渉、さらには自然災害、人間のもたらした汚染、資源破壊こそが、実際のところ、進みゆく環境破壊の主要原因なのである。

社会の主要な諸問題が技術の進展の応用にのみかかっているということはほとんどない。しかし技術者は、社会の活動的構成員なのであって、持続可能な発展の促進のために深く関与すべきである。技術者は、こうした諸悪を除去し、かつすべての人々のクオリティ・オブ・ライフを改善することという点で社会を助けることに、自らの才能、知識、そして想像力を用いるべきである。

(WFEО 2019: 3.1)

注目すべきことに、この 2019 年版モデル倫理綱領には、いわゆる「paramount 条項」が見当たらない。「社会においてクオリティ・オブ・ライフを高める実践をせよ」に対し、その実務的意味を規定した文章の中に「現在享受しているのと同じか、あるいはよりよい仕方、環境、衛生、福祉、そして安全を享受できる未来の能力を傷つけない成果を伝えるべく努力する」(3.1.(a)) という文言がある。環境も含め、安全、衛生、福利といったこれまで最優先とされてきたものが「クオリティ・オブ・ライフ」の向上のための実務的な項目として取り扱われているのである。これらが未来において享受されるという、いわゆる「持続可能性」

の中に「paramount 条項」は吸収されていると言えよう。さらに、ここでは戦争や窮乏などの「諸悪」を除去するという包括的な目標へと達するための条件として、この持続可能性が位置づけられる。

2019年改訂前の2001年版モデル倫理綱領では、「活動に限界のある人々も含めて公衆の安全、衛生及び福利を最優先とする」(WFEO 2001: II) というように「paramount 条項」が明確に掲げられていたという事実を踏まえるならば、2019年モデル倫理綱領改訂は一つの転換であったと言えよう。つまり、「クオリティ・オブ・ライフ」は、福利や福祉と同列的な概念ではなく、より包括的な、いわば「理念」とも言うべきものであり、その上で、技術者が実務的に達成すべき課題として公衆の衛生や福利が位置づけられていると考えることができるのではないだろうか。

今日、「持続可能な開発目標[SDGs: Sustainable Development Goals]」(2015年国連採択)なども背景としつつ、様々な倫理綱領において「持続可能性」が言及されることが多い(Davis 2022: 43)のは驚くべきことではない。周知のとおり SDGs が狭義の地球環境問題のみに焦点をあてたものではないのと同様に、WFEO の 2019 年版モデル倫理綱領も、「持続可能性は、環境にのみかかわるものではなく、我々の社会的経済的未来を持続させることにかかわる」(WFEO 2019: 4.1) と持続可能性を説明している。これは、「クオリティ・オブ・ライフ」の改善に関して戦争や窮乏などの「諸悪」を除去することが挙げられる上記の引用文とも重なる記述であろう。このように、現在の倫理綱領において社会における「クオリティ・オブ・ライフ」の改善は、環境汚染や資源などの技術と直接的に関係する問題のみならず、社会的安寧や教育の充実なども含めた「社会的経済的未来」の持続可能性として表象されているのである。

WFEO モデル倫理綱領 (2019 年版) によれば、持続可能性は「目標[targets]」や「割り当てノルマ[quotas]」ではなく、むしろ「戦略[strategies]」であり、社会的な「移行プロセス[transitional processes]」にかかわるものである (WFEO 2019: 4.1)。「クオリティ・オブ・ライフ」の向上は、人間の安全、衛生、福利、そして環境の持続可能性を高め、社会的な諸悪を取り除いていく社会的な戦略あるいは「プロセス」に他ならない。福利や環境は、それらの持続可能性の実現を通して「クオリティ・オブ・ライフ」の向上という包括的戦略を遂行するための実務的道標として解釈されているのである。

4 「culture としての平和」という展望

以上の議論を踏まえるならば、技術者倫理において平和とは、科学技術を通して公衆の環境や衛生、福利を持続可能な仕方で発展させ、社会的諸悪を取り除くことを通して、万人の「クオリティ・オブ・ライフ」の向上へと向かうプロセスであると言える。

現在では技術者倫理において注目されることはないが、2004年11月5日の世界技術者会議で採択された「技術と持続可能な未来についての上海宣言」(以下、「上海宣言」)では、

最後の項目として「国際協力」が掲げられ、次のように記されていた。

人々や国々の間で大きな格差が存在する。これは、不安定さや紛争の増大を招きうる。技術における国際協力は、知識の交換を促し、健康、富、そして福祉、貧困の減少のための工学の応用、そして、平和の文化[the culture of peace]を促進する。(WEC 2004: 10)

この言葉は、既にみた WFEO モデル倫理綱領の記述と軌を一にするものである。

ここで「平和の文化」という言葉に注目したい。ここで「平和の文化」とは、直接的には 1999 年 9 月 13 日国連決議「平和の文化に関する宣言」を踏まえた文言であろう¹⁵。そこでは、平和とは争いの欠如にとどまらず「対話が励まされ、争いが相互理解と協力の精神で解決される、積極的で力強い参加型のプロセス[positive, dynamic participatory process]を含むもの」(UN 1999) でもあると謳われ、具体的には、人権教育をはじめとする教育、様々な差別や不平等をなくしていくことが平和のための取り組みとして語られていた。この国連決議第 8 条では教師や政治家、知識人、科学者や哲学者、保健医療従事者などの人々が「平和の文化の促進」に鍵となる役割を果たすと明記されている (UN 1999: 8) が、「上海宣言」は、まさにこれらの人々に加えて技術者もまた「平和の文化」に関与すべきことが確認されたものと捉えられるだろう。そして、「プロセス」としての平和という観点は、上記の WFEO モデル倫理綱領に暗黙裡に継承されているとみることができる。

これらで用いられる culture of peace という語は、我が国では「平和の文化」として紹介されることが多いが、平和を形づくっていくプロセスとして「平和の文化」を捉えるならば、この culture という単語に、いわゆる「文化」とあわせて、まさに「培っていくこと」という意味を読み取ることもできるように思われる。これらのことから導かれるのは、科学技術も含め、持続可能なレベルに社会が移行していく中で、漸進的に培われていくべきものとして、「平和」が表象される、ということである。

それでは、技術者はいかにして平和を培っていくのか。あるいは社会のクオリティ・オブ・ライフの促進をいかにして目指すべきなのか。これについても、近年の倫理綱領の変容がヒントを与えてくれるように思われる。

ここまであえて触れてこなかったが、「公衆の安全、衛生及び福利」などと倫理綱領で語られるときの「公衆」が指す対象として、デイヴィスによれば、三通りの解釈の方法がある。一つは「全員[everyone]」という解釈である。しかし、世界のすべての人を脅かす危険というものは考えにくく、技術者の倫理を弱体化させてしまうことになるのでデイヴィスは言う。二つ目は「誰か[anyone]」という解釈である。デイヴィスの検討は、「公衆に危険を与える」という否定的な文脈において議論が進められるため、「誰か」という立場は結果的に「誰一人も考慮の対象から排除しない」という立場だということになるが、誰に対しても何のリスクも負わせない技術というものは、やはり考えにくい。そうすると反対に、技術者の倫理を

必要以上に厳しいものにしてしまうだろう。そこでデイヴィスが提案する三つ目の解釈は、「相対的な無知さ、無力さ、そして受動性」をもつ人々を「公衆」とするというものである。つまり、「情報や、技術的知識、熟慮のための時間が欠如」していることによって多少なりとも「傷つきやすい[vulnerable]」状態に置かれている人々である[Davis 1998: 164f.]。

しかし、この第三の選択肢は、この「傷つきやすさ」の評価をどのようにするかという点で、曖昧さが残る。今日でもこのデイヴィスの解釈が引き合いに出されることは多いが、本来的にこのデイヴィスの議論は、1986年チャレンジャー号爆発事故¹⁶に関する倫理的検討という特殊な文脈においてなされたものである点は注意が必要であろう。デイヴィスは、情報を知りえた立場にある関係者（チャレンジャー号の発射にかかわった企業関係者など）は少なくとも最優先の対象たる「公衆」には当たらないという結論を導いた[Davis 1998: 166]。それでは、大多数を占める専門家以外についてはどのように考えられるのだろうか。この議論からは明確な答えは引き出せないように思われる。デイヴィスの第三の選択肢は、第二の選択肢を若干緩めたものに過ぎないのではないだろうか。

さて、本稿の解釈にしたがえば、「公衆の安全、衛生及び福利」と「すべての人々のクオリティ・オブ・ライフ」とは決して同列的なものではない。したがって、福利などが語られるときの「公衆」と、「クオリティ・オブ・ライフ」が語られるときの「すべての人々」とは、いったん区別して考えられなければならないだろう。

まず、包括的理念としての「クオリティ・オブ・ライフ」は、文字通り、社会に属するすべての人々のものとして考えられなければならないだろう。なぜなら、持続可能性が社会全体の戦略ないし移行プロセスだからである。

しかし、実務遂行において「すべての人々」を等しく考慮するというのは、あるいは非現実的かもしれない。それはやはり、技術者倫理を必要以上に厳しいものにしてしまうか、逆に空虚な題目としてしまうであろう。この点ではデイヴィスは正鵠を射ていたと言える。本稿も「傷つきやすさ」という観点からの専門家の倫理的優先度の評価についてデイヴィスに異論はない。むしろ問題となる、デイヴィスの議論では必ずしも明らかではない一般民衆の倫理的評価について、「クオリティ・オブ・ライフ」についてはまさに誰をも等しく最優先に考慮するものとした上で、そのための実務的道標として公衆の環境、衛生、福利を語る際には、まさに「傷つきやすい」存在から優先的に考慮する、という解釈の道筋を近年の倫理綱領の改訂状況は与えてくれる。IEEE 倫理綱領には「すべての人を公正に遇し、人種、宗教、ジェンダー、障害、年齢、国籍、性志向、性同一性、ジェンダー表現に基づく差別行為に関与しない」(IEEE 2020: 10)とある。また先に言及した2020年版ASCE 倫理綱領は、「すべての人を尊敬、尊厳、公正さをもって遇し、すべての形態の差別とハラスメントを拒絶する」(ASCE 2020: 1.f)と差別禁止条項を定めている。2020年版ASCE 倫理綱領は条項をステークホルダーごとに整理して展開する構造を有するが、この条項が「社会」というステークホルダーに対する倫理として位置づけられている点は注目に値する。つまりこれらの差別禁止条項は、単に業務遂行上の振る舞いを規制するにとどまらず、社会に対する技

術者の責務を語ったものとして捉えられなければならない。近年の倫理綱領の変化から看取することができるのは、「人種」や「ジェンダー」などの点における「傷つきやすい」存在へのまなざしをもつことこそが、全人類の「クオリティ・オブ・ライフ」の向上への一歩であるという見通しではないだろうか。

まとめ

本稿では、技術者の倫理綱領として代表的なものとなっている「paramount 条項」が定着する過程を見極めた上で、ここ数年間の各学協会の改訂状況から、技術者倫理において平和とはいかなるものかを検討してきた。長く技術者倫理において強調されてきた「公衆の安全、衛生及び福利」は近年、クオリティ・オブ・ライフの向上を通して平和が培われるための不可欠の要素として捉えなおされつつある。技術者倫理において平和とは、社会的弱者へのまなざしをもちつつ人々の環境や福利などを持続可能な仕方発展させ、それをもって社会全体のクオリティ・オブ・ライフを高めていく営み、あるいは社会的な「移行プロセス」として語られうるだろう。

もちろん、倫理綱領は各学協会ですべて改訂を重ねられており、本稿の導き出した結論は、確定的なものではなく、直近の傾向から考えうる一つの展望に過ぎない。このことはまさに倫理綱領そのものが恒久的に不完全なものであり続けるという事実を反映したものである。そしてその倫理綱領から語られうる「平和」もまた、いつまでもプロセスであり続ける。この完結することのないプロセスとしての「平和」に向き合い、その実現に向けて各分野において従事し続けることを、技術者の「平和に対する誠実さ」と位置付けることができるかもしれない。

※本研究は、長野工業高等専門学校令和3年度特別研究経費の助成を受けたものである。

注

- ¹ 本稿では、我が国での定訳に従い engineering ethics を「技術者倫理」と訳した。一方、我が国では engineering と technology との訳は定まっていない。語源を重視して technology を「技術」と訳した上で engineering を「工学」としたり、あるいは「エンジニアリング」とカタカナ表記したり例もみられる。しかし本稿では、engineering ethics の「技術者倫理」という定訳を重視し、engineering に「技術」、technology に「工学」という訳をあてた。関連して「技術者倫理」と「工学倫理」が同一のものであるのか否かという問題も生じるが、本稿ではここには踏み込まない。「技術者[engineer]」という言葉の定義に関する諸問題については Davis (1996)を参照。
- ² 「長期間」という語がいったいどの程度の学習期間を意味しているのかということも問題となる。これを「大学院段階」とする論者もいる(佐藤 1996: 136)が、「専門職倫理」を語る場合には、技術者以外にも看護師など、必ずしも大学院段階での学修が要求されてい

ない職種も「専門職」として位置づけられている。

- ³ 米国では P. E. (Professional Engineer)、我が国では「技術士」という資格があるが、技術者すべてを包括する資格ではない。なお「2」に対して疑問符が付けられるのは、技術者にとどまらず、一般に専門職とみなされてきた大学教員についても言える。我が国の法令上、教授・准教授といった職位が規定されているのは大学、短期大学、高等専門学校の教員であるが、この呼称は法的な名称独占性をもたない。
- ⁴ 倫理基準を策定する組織の存在を、専門職の要件として本質的なものとみなす見解も多い。デイヴィスによれば、専門職の歴史とは倫理綱領の歴史でもある (Davis 1996: 101)。
- ⁵ 歴史的には、逆に、技術業の専門職としての地位の確立を意図して倫理綱領が策定されてきたという側面もある。アメリカにおける倫理綱領の成立事情については杉原 (2002) の研究を参照。
- ⁶ デイヴィスによれば、「最初の倫理綱領は公衆の利益よりも依頼人や雇用者に対する忠実さを先に置いていた」という言説は、倫理綱領の誤った解釈に基づく「神話」である (Davis 2001: 9)。
- ⁷ ただし、少なくとも顕著な仕方では paramount という語が用いられなかった時期があるのも確かである。デイヴィスによれば、継続的にこの語が使用されるようになるのは 1957 年以降である (Davis 2022: 43)。
- ⁸ NSPE 倫理綱領には公式日本語訳がある。本稿もこれに基本的には依拠したが、用語統一の観点から engineering (注 1 参照) と public (注 9 参照) については訳語を変更した。
- ⁹ 本稿では基本的に public に対して「公衆」という訳語を用いる。それは、日本の倫理綱領などでは「公衆」という語を使用するのが一般的だからである。なお杉本は、public は private に対する「公的な」という意味と、「公衆」という意味の二つをあわせもつ概念であり、NSPE の倫理綱領に見られる public は後者であると指摘し、「公衆」という訳語がふさわしいと指摘している (杉本 2012: 24)。もちろんこの指摘は妥当であるが、現在の NSPE 倫理綱領の公式日本語訳では public に対して「公共」という訳語が採用されている。ただ、用語統一の観点から、本稿ではこれも「公衆」と訳した。
- ¹⁰ 日本技術士会倫理綱領改訂経緯は、実際に改訂作業に携わった田中の報告に詳しい (田中 2013)。
- ¹¹ Well-being の意味するところとして哲学的には三つの説が提唱されてきた。すなわち、快楽主義[hedonism]、欲求充足説[desire-fulfillment theory]、そして客観的リスト説[objective list theory]である。この三つの説をめぐる諸議論については Fletcher 2016 に詳しい。さらに、「ケイパビリティ」に注目するアプローチも近年では提唱されている (Harris 2015: 99f., Osterlaken 2015: 120)。本稿の方針はこの「ケイパビリティ」アプローチに近いが、本稿は紙面の都合上、この問題には踏み込まない。
- ¹² 本稿では quality of life を「クオリティ・オブ・ライフ」とカタカナで記した。というのは、技術者倫理の文脈において、医療倫理等において用いられるような、QOL という表記はまず見られないからである。また、QOL と言う場合、医療倫理では、個々人の生の質に注目する視点が想定されやすいが、筆者の見る限り、技術者倫理の文脈では、本文でも示すように、基本的に「社会の、あるいは、人類のクオリティ・オブ・ライフ」と集合的に用いられ、個々人の生の質に着目するニュアンスをもたない。
- ¹³ 初めて quality of life という語が用いられるようになったのは 1950 年代のアメリカであるとされる。当初の文脈では、過度の経済成長の重視による環境破壊による生存環境の悪化に対する警鐘があった (Musschenga 1997: 11ff.)。技術者倫理における quality of life はこの当初の意味が強く残っていると言える。

- ¹⁴ WFEO は 1968 年にユネスコ (UNESCO) の支援を受けて設立された世界の技術者組織の連合体である。既に倫理綱領を有する各組織の連合体であるという性格からか、しばらく WFEO は固有の倫理綱領を持たなかったが、2001 年に「モデル倫理綱領」が発表された。本稿が WFEO に注目するのは、そのモデル倫理綱領が、各国の様々な倫理綱領の一つのモデルたることを、少なくとも目指しているからである。なお、各学協会で倫理綱領が様々な形で制定されることによって安易な相対主義に道を開きやすいとして一つの統一的な倫理綱領があるべきだという主張もある (Oldenquist & Slowter 1979: 8ff.)。あるいはモデル倫理綱領はその試みとして解釈できるのではないだろうか。
- ¹⁵ 翌 2000 年が「平和の文化国際年」として位置づけられ、2001 年から 10 年間、「平和の文化と教育のための国連の 10 年」であった。「上海宣言」中ではこのことは明記されていないものの、文脈的にはっきりとこの国連決議と関係づけられることは確認されておかなければならない。
- ¹⁶ 本稿ではこの事故の説明は割愛する。我が国でも紹介されることは多く、とりわけ技術者倫理教育の場面では現在でもなお、ほぼ必須のものとして取り扱われる。倫理的問題点も含めたこの事故の概略については、たとえば、ハリスほか (2008: 225ff.) を参照。

出典

倫理綱領

※原則として最新版は公式ホームページ、旧版はイリノイ工科大学専門職倫理研究センターの「倫理綱領コレクション」 (<http://www.ethicscodescollection.org/>) から参照した。

AAE (American Association of Engineers): *Specific Principles of Good Professional Conduct*. <http://www.ethicscodescollection.org/detail/4c3a93e8-4e52-44e0-8f57-e35e2854e72b> (2022 年 2 月 22 日閲覧)

ACM (Association for Computing Machinery) 2018: *ACM Code of Ethics and Professional Conduct*. <https://www.acm.org/code-of-ethics> (2022 年 2 月 22 日閲覧)

AICE (American Institute of Chemical Engineers) 1913: *Code of Ethics*. <http://www.ethicscodescollection.org/detail/28d67236-9671-45d6-86c4-0246ac735b19> (2022 年 2 月 22 日閲覧)

ASCE (American Society of Civil Engineers) 1977: *ASCE Code of Ethics*. <http://www.ethicscodescollection.org/detail/fb2d8f22-4019-4494-b166-a4ece266c38f> (2022 年 2 月 22 日閲覧)

ASCE 2017: *ASCE Code of Ethics*. <https://www.asce.org/-/media/asce-images-and-files/career-and-growth/ethics/documents/asce-code-ethics-july-2017.pdf> (2022 年 2 月 22 日閲覧)

ASCE 2020: *ASCE Code of Ethics*. <https://www.asce.org/-/media/asce-images-and-files/career-and-growth/ethics/documents/asce-code-ethics.pdf> (2022 年 2 月 22 日閲覧)

- ASME (American Society of Mechanical Engineering) 2006: *Code of Ethics of Engineers*. <https://www.asme.org/wwwasmeorg/media/resourcefiles/aboutasme/get%20involved/advocacy/policy-publications/p-15-7-ethics.pdf> (2022年2月22日閲覧)
- IEEE (Institute of Electrical and Electronics Engineers) 1979: *Code of Ethics*. <http://www.ethicscodescollection.org/detail/8f3b6e4a-8ac8-49a6-a2f6-739f72eb9ea3> (2022年2月22日閲覧)
- IEEE2020: *Code of Ethics*. <https://www.ieee.org/about/corporate/governance/p7-8.html> (2022年2月22日閲覧)
- NSPE (National Institute of Professional Engineers) 1961: *Code of Ethics for Engineers*. <http://www.ethicscodescollection.org/detail/8c58b707-fede-40fb-99ae-ea24dc901dde> (2022年2月22日閲覧)
- NSPE 1981: *Code of Ethics for Engineers*. <http://www.ethicscodescollection.org/detail/a242c1b2-8b78-45ed-87d5-680b5bf9ceaa> (2022年2月22日閲覧)
- NSPE 2019: *Code of Ethics for Engineers*. <https://www.nspe.org/resources/ethics/code-ethics/japanese-translation> (2022年2月22日閲覧)
- UN (United Nations) 1999: *53/243 A. Declaration on a Culture of Peace*. <http://www.un-documents.net/a53r243a.htm> (2022年2月22日閲覧)
- WFEO (World Federation of Engineering Organizations) 2001: *WFEO Model Code of Ethics*. <http://www.ethicscodescollection.org/detail/9940afdc-24ad-4cf2-850f-1b2024da5c5b> (2022年2月22日閲覧)
- WFEO 2019: *WFEO Model Code of Ethics*. https://www.wfeo.org/wp-content/uploads/code_of_ethics/WFEO_MODEL_CODE_OF_ETHICS.pdf (2022年2月22日閲覧)
- 電気学会 2021: 電気学会倫理綱領 https://www.iee.jp/about/code_of_ethics/ 2022年2月22日閲覧)
- 電子情報通信学会 2011: 電子情報通信学会倫理綱領 <https://www.ieice.org/jpn/about/code1.html> (2022年2月22日閲覧)
- 日本機械学会 2008: 倫理規定 <https://www.jsme.or.jp/about/ethical-consideration/> (2022年2月22日閲覧)
- 日本技術士会 2011: 技術士倫理綱領 https://www.engineer.or.jp/c_topics/000/000025.html (2022年2月22日閲覧)

文献

- Arendt, H. 1998: *The Human Condition*, University of Chicago Press. (Originally published 1958)
- Bowen, W. R. 2014: *Engineering Ethics: Challenges and Opportunities*, New York.
- Davis, M. 1991: Thinking Like an Engineer: The Place of a Code of Ethics in the Practice of a Profession, in: *Philosophy and Public Affairs*, 20.
- Davis, M. 1996: Defining “Engineer”: How to Do It and Why It Matters, in: *Journal of Engineering Education*, April.
- Davis, M. 2001: Three Myths about Codes of Engineering Ethics, in: *IEEE Technology and Society Magazine*, 20.
- Davis, M. 2021: *Engineering as a Global Profession*, Maryland.
- Davis, M. 2022: Codes of Engineering Ethics: Recent Trends, in: K. Laas & M. Davis (ed.), *Codes of Ethics and Ethical Guidelines*, Cham.
- Fletcher, G. 2016: *The Philosophy of Well-Being*, Oxon.
- Furey, H. et al. 2022: *Beyond the Code: A Philosophical guide to Engineering Ethics*, New York.
- Harris, Ch. E. 2015: Engineering Responsibility for Human Well-Being, in: C. Murphy, et. al. (ed.), *Engineering Ethics for a Globalized World*, Cham.
- Musschenga, A. 1997: The Relation between concepts of quality of life, health and happiness, in: *Journal of Medicine and Philosophy*, 22.
- Oldenquist, A. & Slowter, E. 1979: Proposed: A Single Code of Ethics for All Engineers, in: *Professional Engineer*, 49.
- Osterlaken, I. 2015: Towards an Ethics of Technology and Human Development, in: C. Murphy, et. al. (ed.), *Engineering Ethics for a Globalized World*, Cham.
- Royakkers, L. & van Est, R. 2010: The Cubicle Warrior: The Marionette of Digitalized Warfare, in: *Ethics and Information Technology*. 12.
- van de Poel, I & Royakkers, L. 2011: *Ethics, Technology, and Engineering: An Introduction*, West Sussex.
- Vesilind, P. A. 1995: Evolution of the American Society of Civil Engineers Code of Ethics, in: *Journal of Professional Issues in Engineering Education and Practice*, 121.
- 金光秀和 2009: 「技術者倫理と公衆に対する責任」、『応用倫理』1 (北海道大学)。
- 佐藤学 1996: 『教育方法学』、岩波書店。
- 杉原桂太 2012: 「米国における技術業倫理学の成立とその現在」、『表現と創造』3 (名古屋大学)。

- 杉本泰治 2012: 「公衆と公共」、田岡直規・橋本義平・水野朝夫（編）『技術者倫理：日本の事例と考察』、丸善出版。
- 田中秀和 2013: 「日本技術士会の倫理綱領改訂に関する一考察」、『大同大学紀要』 49。
- 札幌野順 2015: 『新しい時代の技術者倫理』、放送大学教育振興会。
- 松山壽一 2002: 「科学技術と倫理」、加藤尚武・松山壽一（編）『現代世界と倫理 改訂版』、晃洋書房
- ハリスほか 2008: 『第3版 科学技術者の倫理』（日本技術士会訳）、丸善

中村雄二郎の「臨床の知」に関する研究—芸術への展開に向けて

About Yujiro Nakamura's "*Rinsho no chi (clinical knowledge)*" — Towards its expansion on Art

鄭 西吟（広島大学大学院文学研究科博士課程後期）

Zheng Xiyin (Hiroshima University)

序論

近代以降、科学が発展する中で科学的な物の見方も社会に浸透してきた。しかし、このような見方によって、事象についての表層的な事実理解が先行し、その質や全体性を問う見方は追いやられてしまった。その結果、生態系の破壊など、世界的な問題が頻繁に起こっている。加えて、科学主義の広がりと共に受容される様々な二元論によって、人と人、自己と世界をめぐる豊かで有機的な関係が喪失し、自己疎外、人間不信、自己否定感などの心理的な問題が引き起こされている。

哲学者の中村雄二郎によれば、こうした問題は近代科学の特性に起因するという。近代科学は「普遍性」「論理性」「客観性」という三つの性質を持っている、と中村は指摘した¹。このような明証的基準をもつゆえに、科学は、近代以降、人々に信頼され、説得力を持つ見方として支持されることになる。

しかしながら、近代科学が「説得力」をもって語る現実とは、基本的に機械論的、力学的に選び取られ、整えられたものに過ぎない。したがって、上で見た三つの性質には、この見方に固執するゆえ、それぞれ軽視あるいは無視しているものがある²。つまり、「普遍性」は、場所と時点から事物を抽象して、生命体が生きる様々な固有世界（コスモロジー）を無視した。「論理性」は、一つの原因に対する一つの結果という単線的な因果関係に適しているが、現実はいろいろな側面があり、複雑な相互関係を持っている事物の多義性（そのエッセンスを表徴するシンボリズム）を等閑視した。「客観性」は、主体・客体の分離・断絶を前提にして、両者の交流つまり自分の身体を他人の視線にさらして行う行動あるいは受動的行動（パフォーマンス）を考慮していない³、といえる。

こうした「科学の知」に対し、中村は「科学の知」を反省する「場所」「共通感覚」「情念」などの概念について研究を進め、これらの研究の集大成として、「臨床の知」という新たな知のモデルを提起した。「臨床の知」とは、中村によれば、「個々の場所や時間のなかで、対

象の多義性を十分考慮に入れながら、それとの交流の中で事実を捉える方法」に基づく知である⁴と定義されている。それゆえ、この新たな知の概念を受け入れようとする人々は、普遍的論理的客観的に事物を捉えるほかに、個別性・感性・多義性を重視する特殊的直観的主観的な知に目を向けることも必要になるのである。

以上のような背景を踏まえ、本論文の柱は、「臨床の知」の構造を描出し、その今日的意義を提案することであり、これに加えて、もう一つの柱は、その伝達方法として「芸術」に注目することにある。

中村は主著『共通感覚論』(1979年)において、物事を全体的に把握する人間として、芸術家の存在が重要な意味を持っている⁵と語る。たとえば、絵画を描く場合、芸術家は優れた技法や豊かな想像力を使って、感性に浸された自我を色彩や図形の組み合わせの内に描き込む。その営みを通じて、絵画作品は普遍世界に即応しつつ看取する芸術家の感情・感性・イマジネーションを体現し、知を顕在化させていく。この意味で、芸術は、「臨床の知」を内的に実現する一つのホリスティックなアプローチといえる。加えて、鑑賞者が芸術作品と対面する際にも、「臨床の知」の捉え方に類似する鑑賞のプロセスが現れるし、さらに、芸術史の視点から見れば、近代芸術の問題性とその克服に向けた芸術の革新プロセスに「臨床の知」の誕生過程との類似性が見られる。

このような「臨床の知」と芸術の類似性に基づき、「臨床の知」を内面化する方法の一つとして、我々の身近な芸術という営みを解明することが有効であると考えられ、中村の「臨床の知」を芸術の内に再構成することによってその現代的意義を浮き彫りにすることが期待できる。このことをふまえ、本論では、「科学の知」が引き起こす諸問題を芸術活動によって克服する手立てをも追求する。とりわけ、中村が、多くの諸問題は「子ども」をめぐる問題群に収斂している⁶、と示唆するように、本論文では芸術を通した子どもの治療教育の方途を考究することにした。こうした中村の「臨床の知」を芸術やその療育的観点で再読する応用倫理的試みは、本論文の独創的な視点になる。

以上が本論文の問題意識や研究意義である。次に、本論文の研究目的と章構成およびその内容について具体的に説明する。本論文は「臨床の知」の内的構造と現実への応用を考究する一つの試みとして、「臨床の知」の構成原理を究明した上、この概念と芸術との類似性に注目し、芸術的実践が有する治療的役割を介して、「臨床の知」の現代的意義を描出することを目的とする。そのため、本論文は「臨床の知」の理論、芸術の原理、「臨床の知」の展開としての芸術、の三部によって構成され、それぞれ次の内容で展開されている。

1 「臨床の知」の理論

第一部「臨床の知」の理論においては、まず中村の『臨床の知とは何か』(1992年)を軸に、「臨床の知」と「臨床医学」、「臨床の知」と科学への比較考察によって、「臨床の知」の全体像と意義を明らかにする。

現代では医学における「臨床」は、「ベッドサイトにおいて」、「医療現場において」とい

う場合、病気の部位に治療が限定されている。そこでは中村が提唱する感情性や交流性という人間存在全体への洞察が欠如した。「臨床の知」と医学の「臨床」の関連性を探るために、我々は古代ギリシアのヒポクラテスの医学にまで遡り、本来の「臨床」という概念の意味を考察することにする。ヒポクラテスの医学において、医術は病気だけを治療する術ではなく、病を持つ人を治療する術のことを意味する⁷。そのため、当時の治療にとって、もっとも重要なのは、治療現場に臨み、局部的に病気を診察するのではなく、病を持つ人を全体として診察することにあった。その際に、感情的交流が不可欠な要素として要求される。このようなヒポクラテスの医学における「臨床」こそが、中村が提唱する「臨床の知」の起源といえる。

中村は「科学の知」の弊害を克服するために、この「臨床の知」を提示したが、この中村の「臨床の知」の思想に対しては、科学を支持する研究者癸生川によって反論もなされている。しかし、ここで注意しなければならないのは、「臨床の知」は科学そのものを反対するものではなく、普遍性・論理性・客観性ばかりを重視する科学的見方への警鐘と、その克服の枠組みとして示されたものである。科学研究にとって科学的見方が必要であるが、科学的見方で現実生活のあらゆる物事を捉えれば、生き生きとした生活世界の全貌を把握できなくなる。その意味では、中村の「臨床の知」は科学的見方が自身の射程を超えて社会の隅々まで介入・浸透している現代において、その弊害やギャップを埋める意味で重大な意義を持っているのである。

それゆえ、本論文では、この今日的な意義をもつ「知」の概念の内容を明らかにするために、次に中村の『場所（トポス）』（1989年）、『共通感覚論』『現代情念論』（1962年）に基づき、「臨床の知」の三要素である「場所」「共通感覚」「情念」の意味を検討することによって、「臨床の知」の理論構造を具体的に描き出す。

まず、「場所」は、一般に「地点・スポット」、すなわち物理的空間として語られている。しかし、中村の言う「場所」はそうした単なる物理空間としての場所ではなく、古代のトポス論に由来する「存在の深みを象徴するような場所」を意味する。結論でいえば、中村の考える「場所」は人間の本質とつながり、その存在や思考や感受性を支える根底をなしていると理解すべきである。この「場所」をベースに、次にあげる「共通感覚」と「情念」を併せもつものとして人間の存在が語られる。

そこで言われる「共通感覚」とは、視覚、聴覚、嗅覚、味覚などの「特殊感覚」に加え、触覚に代表される体性感覚を仲立ちとし、自己の外へと向けられた意識世界と内に広がる無意識世界とを総合する統合感覚である。我々はこの共通感覚（あるいは体性感覚的統合）によって、世界を感じ取り、さらに他人や自然と共感し、一体化することができる。

最後に中村が重視する「情念」の視点を整理してみる。現代社会において、「情念」は一般に衝動的、非合理的なものとして軽視され、知の要素から排除される傾向がある。「情念（感性）」が排除されたことによって、理性は独走し、「科学の知」のような、普遍領域に届かない人間の推論にのみ依拠した知が絶対視されるようになった。しかし、中村は、社会が

いかに合理化されたとしても、依然として「情念」は人間にとって、最終的には回避しえぬ問題として残りつづける⁸、と主張する。そして、その非合理的な感性と惰性化された合理的な理性をつなぐ重要な力を持つものとして、中村は「想像力」を挙げた。それは事物の質と輪郭とを同時に正しく把握できる無意識下での働く力である。しかも、この「想像力」は、固定化したイメージを解体し、そうしたイメージのもとで作られた秩序から人々を解放することができる。こうした「想像力」の働きの結果、科学によって抑制された感性が覚醒し、豊かな感情生活が回復し、惰性化された理性の更新がなされることが期待できる。

まとめると、中村による「臨床の知」は、「科学の知」の弊害を克服する、具体的な生に根ざした知として提案された。それは、存在の深みから生命を語る「場所」を見据え、意識と無意識をつなぐ統合感覚としての「共通感覚」や、無意識下の想像力によって心の機能を活性化させる「情念」を拠り所とするものではある。

環境問題が益々深刻し、人間関係が希薄化している現代において、「臨床の知」の持つ価値は、より重視されるべきである。そして、そこで次なる課題として、この期待される「臨床の知」をどのように我々の中に組み込み、内面化していくのかが現代の問題として起こってくる。この問題を考える際に、筆者は芸術と「臨床の知」の類似性に目を向けた。そのため、第二部では芸術という営みを解明することによって、「臨床の知」の意義を再確認し、「臨床の知」の実践的可能性を引き出すことをめざす。

2 芸術の原理

中村の「臨床の知」と芸術との関係を解明するため、一般的な芸術論との比較考察を行う必要があり、まず芸術の創作側と鑑賞側の両方面から芸術作用の内実を探り、そうした芸術作用と「臨床の知」との関連性について論及してみたい。

古代ギリシアでは「芸術は模倣の技術である」という命題がある。この命題は独創性を重んじる現代の一般的芸術観と相反しているので、そこから、「模倣」とは何かという重要な問題が出てくる。美学者竹内敏雄はアリストテレスの芸術理論を取り上げ、「自然形象の模倣」、「精神生活の模倣」と「理念的存在の模倣」という三つの意味において「模倣」を重層的に解釈した⁹。しかし、このようなアリストテレスの模倣論は、芸術を普遍的世界に通じるものとして認めたことにおいて、重要な意味を持つが、理念や理想を求める際に、合理性を求めるあまり、芸術主体の内的自我から発する個性を排除した点は欠陥視された。

本論文では理想とする真の芸術は合理的形式に偏したものではなく、恣意的主観に委ねるものでもない。真の芸術は「ロゴスとパトスの総合統一」であるという中村の立場を支持する。しかし、このような芸術モデルはアリストテレスの理論においては、架橋できない。それに対して、筆者は本論文の第一部で紹介した中村論における「臨床の知」を理論化する「体性感覚的統合」と「理性と感性の接点としての想像力」（つまり無意識作用における想像力）という見方を取り上げ、中村論に近い原理を持つ美学研究者の上村博の考えを補強のための理論として組み込むことで、真の芸術の意義を体系づけてみる。

芸術家は芸術創作に際して、「体性感覚的統合」を行う。つまり、外部感覚である視覚と身体感覚である目の筋肉感覚の統合を用い、模倣対象を偏りなく全面的を見ると同時に、間接的に触り、無意識的想像力によって対象の質と輪郭を同時に正しく把握し表現する。このような芸術では、ロゴスの的に像の質が正確に把握されていると同時に、創作する際の芸術家自身の内面に起こるパトスもまた適切に表象されていく。そして、この内面に生じる心の表象はさらに創作の「指導的動機」として、形成しつつある芸術作品と交互作用してともに変化を起こし完成へと向かうのである。こうして、無意識的想像力を介した「ロゴスとパトスの総合統一」という真の芸術の形が現れ、このような芸術作品はまさに中村の説く「臨床の知」の顕在化したものといえる。

そして、真の芸術を鑑賞する際にも、「臨床の知」の捉え方に一致するプロセスが現れてくる。このプロセスを本論では、身体による演技的芸術鑑賞と称する。この見方では、鑑賞者は、作品から受動的刺激を受け、身体全体の感覚を全面的に働かせ、能動的に追体験すること（身体的演技）によって作品の構造を自己の内に再構成する。こうして鑑賞者は作者の独自な世界に通じることができ、さらに真実在としての普遍的世界にも繋がっていく。このような鑑賞プロセスによって、鑑賞者は喜びやカタルシスを体験することができる。

次に、芸術の発展史に目を向け、美術史研究において指摘される遠近法をめぐる近代芸術の問題性とその克服に向けた芸術革新プロセスを考察する。そのプロセスと「臨床の知」の誕生過程との類似性は「臨床の知」による「科学の知」の克服の可能性を我々に提示する。

「遠近法」、特にルネサンス初期の「線遠近法」は空間・世界を客観的に正しく見たいという欲望から生まれた図法であり、一時的に隆盛を誇った。しかし、その後、政権交替や新大陸の発見による世界観の転覆を背景に、その図法自身の極端な合理性や局限性によって、次第に衰微・崩壊していく。ルネサンス以降の芸術は、主観主義的な要素が入るようになり、そして、最後に20世紀初頭のピカソによって創始されたキュビズムに至った¹⁰。キュビズムは一見分かりにくい芸術表現であるが、この種の芸術表現は過去の既成規則を大胆に破壊するという革新的な意義を持つ一方、その多視点的表現手法は感覚的知覚対象を全面的本質的に捉える態度を基本としているので、「臨床の知」と同様に、現代の私たちのものの見方に貴重な示唆を与える。つまり、キュビズムは芸術家の主観主義絵画の一つの重要な芸術様式であるが、その主観には本質的な客観的現実が潜んでいる。その芸術様式において、「臨床の知」が求める内在的現実と外在的現実の統一が実現していることが見て取れるのである。

以上のように、本論の第二部では理論面と歴史面から芸術と「臨床の知」の類似性を論証した。真の芸術は「ロゴスとパトスの統一」であり、「臨床の知」の顕在化したものである。さらに、このような「臨床の知」の顕在化として芸術の実践的作用を探求する際、科学的な知のアプローチから漏れる子どもの臨床場面における芸術を通じた「治療教育」が有効な見方を示唆してくれる。

そのため、第三部では、中村自身の芸術論（「演劇的知」）の視点から、再び芸術の働きを

「臨床の知」の内に位置づけることを試みて、中村が治療教育の専門家である川手鷹彦と対談し、共に著した『心の傷を担う子どもたち一次代への治療教育と芸術論』（2000年）をもとに、「臨床の知」と芸術と療育（自己のリカバリー）とをつなぐ応用倫理学（教育倫理学）の可能性、つまり「臨床の知」の教育における現代的意義について言及する。

3 「臨床の知」の展開としての芸術

我々現代人にとって、子どもは未熟の人間であり、そして、「教育」とは未熟の子どもを成熟の大人へと発達させることである。しかし、これはあくまでも「大人の秩序」によって見た子ども観である。このような偏った子ども観に対して、中村は「子どもは神に近い存在である」という古来の観点を支持し、子どもを「荒ぶる神」として認識する¹¹。具体的に言えば、子どもは本質的に、純真でありながら時には乱暴に行動して我々大人の基準・秩序に反するという両義性を持っている。それゆえ、子どもは、我々に恩恵を与えると同時に災害をもたらす自然と重ね見られ、根源的自然を体現している存在とされたわけである。そのため、根源的自然としての子どもに向き合う時、我々は大人の基準を用いて彼らを束縛するのではなく、むしろ彼らを一つの独自の宇宙として認識し、そのまま捉えるべきなのである。

このような「子ども」の概念は中村自身の芸術論（「演劇的知」）を導き出したバリ文化における「魔女ランダ」の本質と類似していると言える。魔女ランダは恐怖的存在であると同時に、その恐ろしい力を使ってバリ島の人々を守り、我々に意味豊かな深層的知（演劇的知）を提示した。それに対応するように、中村の説く「神としての子供」もまた、荒々しく残酷な存在であると同時に純真で我々に恩恵を与えてくれる。そこに、子どもと大人を包む独自の宇宙観が成り立ち、その宇宙観から、子どもとの接し方や、新たな教育の可能性を見出せる。そして、その可能性の実践モデルは生きづらさや障害を持つ子どもを、従来の枠組みを脱し、「パトス的人間」「痛みを持つ人間」として理解する傾向を持つ「治療教育」にある。

中村・川手論によれば、真の「治療教育」とは、助ける側と助けられる側の共同成長である¹²。その共同成長は「パトス・痛みの共有」なしに成立しないが、中村によれば、それに先立ち、「パトス・痛みの共有」の実現には「開かれた感受性」が不可欠であるとされる¹³。そして、「開かれた感受性」がどこから獲得できるのかといえ、芸術に接することによって、持続に訓練すれば修得できると考えられている。芸術の治療教育における役割を具体的に言えば、次の二点がある。

まず、第二部で考察したように、子どもは創作的芸術行為において、芸術作品を通して、大宇宙に共振する自分を身体的に表現するが、または鑑賞的芸術行為において、作者の創作体験を身体的に追体験し、作者・作品を通して大宇宙との共振を実現できる。治療教育の場合、教育者が子どもと創作や鑑賞の芸術行為を共に体験することによって、大宇宙や子どもとの「互いのコスモロジカルな共振」ができ、「痛みの共有」が可能となる。こうして、普遍や人と人とは呼応するこのような芸術行為の積み重ねによって、子どもは自らが背負う痛みを知り、自己を発見することに至るのである。

また、「治療教育」の対象となる子どもたち自身も、そもそも常識的な教育の枠組みに当てはまらない子どもたちであるから、彼らのための「治療教育」は、均質的な価値観に基づく訓練的教育であってはならない。かえって、一般的な教育の基準を打ち破り、彼らの一人一人の内に潜む能力を呼び起こす教育こそ、適切なものである。そして、芸術はまさに既成の規則や世間的権威を打ち破る力を持つから、治療教育の現場において、芸術行為によって、子どもたちにすべての「障害」を乗り越える道が開かれるのである。

最後に、本論文は芸術の教育的効果が「治療教育」の範囲を超えて、一般的な教育の場にも適用可能であるということを示唆してみたい。前文で紹介したように、子どもは我々のような近代の知に制約・支配されている大人と根本的に違い、根源的自然を体現する一つの独自の宇宙である。そのため、教育の本当の目的はこのような子どもたちの本性を尊重し、そこに潜む根源的自然を体現する能力を引き出すことにある。ところが、現実の教育の場面では、荒ぶる神としての子どもは不成熟・不完全な存在であるように考えられ、現実社会に適応させるように、大人の理論に従って子どもの本性を変え、子どもを大人に同化させることが一般的な教育の目標になった。こうした現在の教育はまさに子どもの開かれた感受性を閉塞させる方向に進んでいると言え、教育の本来の目標との間に大きなギャップが存在する。このギャップを埋めるためには、学校教育に「臨床の知」の一つとしての芸術を取り入れることが必要となり、芸術によって、抑圧やゆがめられた心身を開放し、自己の内奥から貫かれた「開かれた感受性」を回復させ、根源的自然としての本性を引き出すことが可能となる。この意味で、今日、我々は芸術を介した「臨床の知」の応用倫理学的実践の可能性を治療教育、さらには広く教育に波及すべきものとする。

* 本稿は筆者の博士学位請求論文「中村雄二郎の「臨床の知」に関する研究—芸術への展開に向けて」の概要である。

注

- 1 中村雄二郎、『臨床の知とは何か』、岩波新書、1992年、6-7頁参照
- 2 同上書、7-8頁参照
- 3 同上書、7-9頁参照
- 4 同上書、9頁
- 5 中村雄二郎、『中村雄二郎著作集 V 共通感覚』、岩波書店 1993年、57頁参照
- 6 中村雄二郎『中村雄二郎著作集 VI パトス論』岩波書店、1993年、133、175頁参照
- 7 中村雄二郎『臨床の知とは何か』岩波新書、1992年、144-145頁参照
- 8 中村雄二郎『臨床の知とは何か』岩波新書 1992年、3頁参照
- 9 竹内敏雄『アリストテレスの芸術理論』弘文堂、1959年、215-340頁参照
- 10 佐藤忠良・中村雄二郎・小山清男・若桑みどり・中原祐介・神吉敬三『遠近法の世界—人間の眼は空間をどうとらえてきたか』、平凡社、1992年、60-317頁参照
- 11 中村雄二郎『中村雄二郎著作集 IX 術語集・問題群』岩波書店、1993年、70-73頁参照

¹² 中村雄二郎・川手鷹彦『心の傷を担う子どもたち—次代への治療教育と芸術論』誠信書房、2000年、404頁参照

¹³ 同上書、41頁参照

引用・参考文献

本稿の引用・参考文献を著書、論文、インターネット資料に分類し、著者の50音順に記す。

著書

アリストテレス『詩学』（松本仁助、岡道男訳）世界思想社、1985年

アリストテレス『形而上学』（岩崎勉訳）講談社、1994年

上村博『身体と芸術』昭和堂、1998年

大塚信一『哲学者・中村雄二郎の仕事—<道化的モラリスト>の生き方と冒険』トランスビュー、2008年

坂部恵『仮面の解釈学』東京大学出版社、1976年

佐久間鼎『日本語の言語理論』恒星者厚生閣、1959年

佐藤忠良・中村雄二郎・小山清男・若桑みどり・中原祐介・神吉敬三『遠近法の世界史—人間の眼は空間をどうとらえてきたか』平凡社、1992年

E・サピア、B・L・ウォーフ『文化人類学と言語学』（池上嘉彦訳）弘文堂、1995年

サルトル『想像力の問題：想像力の現象学的心理学』（平井啓之訳）、人文書院、1955年

竹内敏雄『アリストテレスの芸術理論』弘文堂、1959年

デカルト『情念論』（谷川多佳子訳）岩波書店、2008年

デカルト『方法序説』（谷川多佳子訳）岩波書店、1997年

時枝誠記『国語学原論 [正篇] 上』岩波書店、2007年、原典『国語学原論—言語過程の成立とその展開』岩波書店、1941年

時枝誠記『国語学原論 [正篇] 下』岩波書店、2007年、原典『国語学原論—言語過程の成立とその展開』岩波書店、1941年

時枝誠記『国語学原論 [続篇]』岩波書店、2008年、原典『国語学原論—言語過程の成立とその展開 [続篇]』岩波書店、1955年

戸坂潤『日本イデオロギー論』岩波書店、1997年

中村雄二郎『場所（トポス）』弘文堂、1989年

中村雄二郎『中村雄二郎著作集 I 情念論』岩波書店、1993年、
原典『感性の覚醒』岩波書店、1975年
中村雄二郎『共振する世界』青土社、1991年
中村雄二郎『中村雄二郎著作集 I 情念論』岩波書店、1993年、原典『現代情念論』、勁草書房、1962年
中村雄二郎『中村雄二郎著作集 V 共通感覚』岩波書店、1993年、原典『共通感覚論—知の組みかえのために』岩波書店、1979年
中村雄二郎『中村雄二郎著作集 VI パトス論』岩波書店、1993年、原典『魔女ランダ考—演劇的知とはなにか』岩波書店、1983年
中村雄二郎『中村雄二郎著作集 IX 術語集・問題群』岩波書店、1993年、原典『術語集—気になることば』岩波新書、1984年
中村雄二郎『臨床の知とは何か』岩波新書、参考版2017年、初版1992年
中村雄二郎・川手鷹彦『心の傷を担う子どもたち—次代への治療教育と芸術論』誠信書房、2000年
西田幾多郎『場所・私と汝 他六篇：西田幾多郎哲学論集1』（上田閑照編）、1987年
ハインリヒ・ヴェルフリン『美術史の基礎概念：近世美術における様式発展の問題』（海津忠雄訳）慶應義塾大学出版会、2000年
本田和子『異文化としての子ども』紀伊國屋書店、1982年
G・バークリ『視覚新論』（下條信輔、植村恒一郎、一ノ瀬正樹訳）勁草書房、1990年
フーコー『狂気の歴史：古典主義時代における』新潮社、1975年
フーコー『臨床医学の誕生』（神谷美恵子訳）みすず書房、1969年
フロイト『精神分析入門 [上]』（安田徳太郎、安田一郎訳）角川学芸出版、2012年
フロイト『精神分析入門 [下]』（安田徳太郎、安田一郎訳）角川学芸出版、2012年
ルソー『エミール [上]』（今野一雄訳）岩波書店、2007年
ルソー『エミール [中]』（今野一雄訳）岩波書店、2007年
ルソー『エミール [下]』（今野一雄訳）岩波書店、2007年
ルソー『社会契約論』（作田啓一訳）白水社、2010年
ルソー『人間不平等起源論』（中山元訳）光文社、2008年
レオン・バッティスタ・アルベルティ『絵画論』改訂新版（三輪福松訳）中央公論美術出版社、2011年

柳田国男『こども風土記/母の手毬歌』岩波書店、1976年

論文

岡智之「場所の論理から見た日本語の論理」『日本認知言語学会論文集』第11巻、13-16頁、2011年

岡田猛・縣拓充「展望—芸術表現の創造と鑑賞、およびその学びの支援」『教育心理学年報』第59集、144-169頁、2020年

癸生川武次「＜中村雄二郎著—臨床の知とは何か＞に於ける物理学批判について」『信州大学教育学部紀要』No119、141-146頁、2006年

小山清男「＜魚の骨＞的構成—ドゥッチオの絵画空間について」『図学研究』45号、17-23頁、1988年

滝野功久「＜臨床の知＞から教育を見直す」『京都橘大学研究紀要』39号、267-293頁、2013年

富永真琴「臨床医学におけるサイエンスとアート」『山形医学』27(1)、1-10頁、2009年
西園芳信「J. デューイの芸術論にみる芸術の分類についての考え方」、鳴門教育大学研究紀要第27巻、311-318頁、2012年

インターネット資料

石村実「絵画の触覚性と中村雄二郎『共通感覚論』」、2019年、閲覧日：2022年03月05日
<https://blog.ap.teacup.com/applet/tairanahukami/101/trackback>

石村実「中村雄二郎『魔女ランダ考と市川浩『＜身＞の構造』」、2019年、閲覧日：2022年03月05日
<https://blog.ap.teacup.com/tairanahukami/102.html>

長田典子「なぜ音や文字に色が見えるのか？フシギ能力、共感覚とは何か」、2012年、閲覧日：2022年03月05日
<https://imid.as.jp/jijikaitai/1-40-146-12-02-g434>

ヘーゲルにおける思弁の復活

—否定の階梯と対立の超克—

Auferstehung der Spekulation bei Hegel

Leiter der Negation und Überwindung des Gegensatzes

山口 祐弘

Masahiro Yamaguchi

序

ヘーゲルは自らの哲学を「思弁的」と形容する¹。「思弁」(Spekulation)とは、哲学を担う論理的思惟の諸側面のうち、悟性的(verständig)、弁証法的(dialektisch)側面に続く第三の側面として示される²。三つの側面を敢て三つの段階と言わないのは、前の二者を否定して思弁だけを強調する積りのないことを言うためである。それらは相まって具体的な思惟を形づくるのであり、どれもが不可欠であると主張しているのである。とはいえ、それらは単に並列的に置かれているわけではない。悟性的側面は弁証法的側面によって止揚され、思弁的側面はそれらを総合するものとしてある。その意味では、そこに論理的な階梯があることは否定できない。低次から高次へとは言わないにせよ、少なくとも抽象的思惟から具体的な思惟への発展があるのである。ヘーゲルは悟性的側面を抽象的側面と呼び、真理は具体的なものであると考えていた。

そうした真理への道をヘーゲルは如何にして拓いたのか。彼がそれを何の手掛かりもなく成し遂げたとするには無理があろう。歴史的に思惟し、先行思想を批判しそれと対決することを通して自らの立場を確立していくことが、ヘーゲルの流儀である。彼は如何なる対決を経てその立場に到達したのか。とりわけ、彼が伝統的論理学に批判的に言及し、またその対決姿勢を彼の中に見る見方が流布しているとすれば、その対決と批判の真意はどこにあるのか、を問わなければならない。

一般に、論争の核にあるのは矛盾と矛盾律をめぐる理解の相違である、とされる。彼が「ハビリタチーンステーゼ」で、「矛盾は真理の基準であり、無矛盾は偽の」³と主張したことはよく知られている。そこに見られるのは、矛盾的対立に孕まれる否定性の含意の理解の違いである。論理学的伝統の中で予感されておりながら主題化されてこなかった否定の次元を顕在化することで、ヘーゲルの思弁的思惟の境位は拓かれていったと考えられる。本論では、こうした観点から、ヘーゲルの歴史的対決と批判的継承の一断面を明らかにしたいと考え

る。

一 矛盾律の補足

伝統的論理学の定礎者とされるアリストテレスは、矛盾律（無矛盾性の原理）の最初の定式者であった。すなわち、「同じものが同時に同じ事情のもとで同じものに属し属さないということはありえない」⁴と彼は記したのである。実体に属性が帰属することでものは成り立っているという、実体—属性体制を前提とするこの原理は、また言明を規制する原理ともなる。実体を判断の主語、属性を述語に対応させるならば、判断「SはPである」に対して「同時に同じ事情のもとで」「SはPでない」と主張することはできない。「この花は赤い」と言うと同時に「この花は赤くない」と言うことはできない。同じ事情、例えば、同じ波長の光のもとではである。

この原理は、今日では、命題Pとその否定 $\sim P$ が同じ真理値を持つことはありえない、Pが真(偽)ならば、 $\sim P$ は偽(真)であり、その逆でもあるというように言い表される。そして、「Pかつ $\sim P$ 」は常に偽であり、Pと $\sim P$ の他に他の選択肢はないとされる(排中律)。

アリストテレスは、このことは極めてわかりきったことであり、論証の必要はないと述べた。却って、あらゆることに論証を要求することは、教養のないもののものであるとすら断じたのである。最高にして第一の原理については、他の原理から演繹すること、論証することはありえないからである。矛盾律はそうした原理に他ならない。そして、その原理を侵せば、直ちに不条理なことが起きる。この不条理をもとに違反が誤りであったことを納得させ、原理の不可侵性を示すことができる。矛盾律については、そうした弁駁的論証のみが可能である⁵。

アリストテレスは、具体的な事例を挙げてそれを試みる。「人間は舟である」と「人間は舟でない」は決して両立することはない。人間が舟であれば、舟でないことは決してありえない。逆もそうである。これ以上明らかなことはなく、両命題を同時に主張することができないのは誰の目にも明らかなことであると言うのである⁶。

だが、この議論は周到であると言えようか。確かに、人間が舟であれば、舟でないことはありえない。前者の肯定は直ちに後者の否定となる。だが、後者が肯定される時には、人間は何であるというのか。「人間は舟である」ことは否定されるとして、人間は他の何であるのか。常識は、人間を馬車や櫓とすることを拒否するに違いない。「人間は舟ではない」は、舟のみならず、一切の乗り物(用具)として人間を語ることを斥けるのである。この時、否定詞「ない」は、乗り物(用具)という領域を前提した上で、その中での選択を要求するものではなく、乗り物(用具)全体を一挙に否定することとして機能している⁷。

このことは、他の例と対照させれば分かりやすくなるであろう。「この花は赤い」に対して「この花は赤くない」と言う時、人はこの花が他の色を持つことを想定する。色の中のどの色かを問う。従って、「この花は白い」という答えは可能である。「赤くない」の「ない」は、色

の領域内の選択を要求する否定であり、右のような乗り物という類＝領域全体を否定する「ない」とは次元を異にすると云わねばならない。領域否定か領域内否定かという違いが顕わになる。

こうした領域内否定をマックス・ヴントは「壁は赤くない」という例で示した。それは、壁が高いか低いか、石でできているか木でできているかを問題としているのではなく、別の色を持つことを示唆しているのである⁸。逆に、ヘーゲルは、「精神は赤くない」と言う時には、精神が他の色を持つことを前提しているのではなく、およそ精神に色はないことを語っているのだと主張した⁹。アリストテレスは、こうした否定の意味の違いに無頓着に、「舟である」、「舟でない」を対立させたことになる。そして、「人間は舟でない」と言う時、人間はそもそも何であるかはまったく示唆しておらず、それに対立する言明が「人間は舟である」となることを保証しているわけではない。矛盾対立に要求される厳格な二者択一関係が成り立っているとは言えないのである。

従って、矛盾の関係を厳密に維持するためには、否定の機能を領域内否定に限定しておくことが必要である。この点を指摘したのは『論理学の基礎』の著者ストローソンである¹⁰。彼は、「あの人はそれに気づいているかいないかである」と語られるとき、「あの人」が存命であることが前提となっていると論じる。その人が故人であれば、「気づいている、いない」は問題とならず、「気づいてもおらず気づいていなくもない」という第三命題が成り立つ。矛盾律と表裏の関係にある排中律が失効することになる。『矛盾の概念』の著者ミカエル・ヴォルフは、そうした前提を「反省論理的基体」(das reflexionslogische Substrat)と名づけた¹¹。矛盾の関係はこうした基体を土台として成り立つ関係に他ならない。

アリストテレスがこの事情を明確にしなかったとすれば、彼の矛盾律は「人間は舟でもなく舟でなくもない」という第三の命題の成り立つ余地を残していたということになる。それは、矛盾律の遺漏のなさに疑問を抱かせる結果となるのである。

二 否定の無限性

アリストテレスは「人間」の否定名辞「非人間」を「無規定的名辞」(ὄνομα ἀόριστον)と呼んだ¹²。それは、「人間」の矛盾概念だが、「人間」を除外するだけであって、それ以上に何の規定も有しない。それは、存在するか否かを問わず、人間以外のあらゆるものを包摂するのである。従って、「xは非人間である」と言われる時、そのもとで何が意味されているのか、xが果たして何であるのかは見当がつかないことになる。

カントもまた矛盾について論ずる時、「すべてのものは良い匂いがする(wolriechend)」に対し、「若干のものは良くない匂いがする(riechen nicht gut)」ではなく、「若干のものは良い匂いがしない(nicht wohlriechend)」を真に矛盾するものと考えた。「芳香」に対する「非芳香」は「芳香」以外の香りを意味しうるが、それにとどまらず香りの領域を超えて他の一切の規定、香りのないものをも包摂すると考えた¹³。およそあらゆる性質は、「芳香」とそれ

以外のものに二分されることになる。「非芳香」をそうしたものとして考えることで、第三のものを介在させることなく絶対的に対立する関係、矛盾の関係を曖昧さを残さずに理解することができるとするのである。

「芳香」に代えて「可死性」(Sterblichkeit)を例に取るならば、「非芳香」に対応するのは「非可死性」(Nichtsterblichkeit)である。この時、「非可死性」は「可死性」を除くあらゆる規定を包摂する。そして、「可死性」と「非可死性」は矛盾的に対立すると見なされるのである。

こうした矛盾関係が、判断の間関係を規制することになるのはたやすく納得されるかもしれない。「この花は赤い」と「この花は非赤である」、「魂は可死的(sterblich)である」と「魂は非可死的(nichtsterblich)である」は決して相容れない。だが、カントはこの対立に肯定と否定の対立とは別のものを見る。「魂は可死的である」(Die Seele ist sterblich.)に対する否定判断は「魂は可死的でない」(Die Seele ist nicht sterblich.)である¹⁴。これに対して、「魂は非可死的である」(Die Seele ist nichtsterblich.)は両判断とは異なる第三の判断であるとするのである。彼は、それを特に「無限判断」(das unendliche Urteil)と名づける¹⁵。矛盾の関係を厳格な二者択一の関係と見る見方からすれば、第三の判断を立てることは認めがたいこととなろう。

カントによれば、「魂は非可死的である」という言明は、可死性を除くすべてのものの領域の中に魂を措定するものである。この領域は限定のない無限領域であり、その中に措定されただけでは魂について何ら新しい規定は与えられない。魂は無規定なままに無限定な領域に措定されるだけである。この意味で、カントはこの判断を無限判断(das unendliche Urteil)と呼ぶのである。

魂は可死的なものの世界からそうでない世界に移されるという限りでは、その帰属領域を制限されている。その意味で、この判断は「制限判断」(beschränkendes Urteil)とも呼ばれる¹⁶。だが、魂はそれ以上何であるかはまったく語られていない。そもそも、死・不死とは生きたものについて話題になることだとすれば、魂はその外に置かれるのかもしれない。そうであるとすれば、ここにも上述のように対立・否定の階層の違いがあると見なされる。生あるもののうちの死・不死の対立と、生あるものとそれを超えたものの対立とがである。そして、後者の意味の不死性は、可死性の矛盾概念とはなりえないのである。

カント自身は矛盾律を動揺させる意図はなかった。それとともに、排中律も揺るがぬ原理でなければならなかった。だが、判断論を見るならば、排中律、第三者排除の原理は破られているように見えるし、矛盾の関係を厳密に表現するには、矛盾律になお補足を加える必要があることが明らかになる。死と不死の対立は生を享けた(生あるもの)の領域で捉えられるべきであり、それを超えて拡張されるべきではない。前述の反省論理的基体、対立を成り立たしめている領域が念頭に置かれねばならないのである。

ヘーゲルはカントの無限判断を継承したが、こうした事情をも斟酌しつつそれを我がものとしたと思われる。彼は、概念論において判断を論ずる中で、「定在の判断」(das Urteil

des Daseins)に肯定、否定判断に続く第三の判断として「無限判断」を立て、それに独自の解釈を加えた¹⁷。彼によれば、「精神は赤くない」という言明は無限判断であり、色の領域の「赤」と「非赤」の対立を超えて精神を色と無縁のものとして語るものだからである。否定詞「ない」は、まさしく領域否定としてのそれに他ならない。このことは、ヘーゲルが対立の土台としての領域を明確に意識していたのみならず、その領域を超えるならば、排中律も適用されないと考えていたことを伺わせる。いわば「精神は赤くなく赤くなくもない」主張するのが正しいのである、と

こうした第三の視点から見る時、「赤い」と「赤くない」がまさしく色を土台として対立しあっており、両者の対立はこの土台を前提しこれによって支えられているとともに、対立しあうことが土台を措定しているという有り様が明瞭になる。その意味で、対立しあう両項と土台の間には反省関係があり、土台は「反省論理的基体」と呼ばれることになるわけである。

ここには、対立を介して対立を俯瞰する地平に達するという弁証法的な歩み行きがあると言える。そして、それもまたヘーゲルがカントから学んだ方法なのであった。

三 二律背反からの脱却

無限判断は、抜け道のないに見える対立からの脱却の道を示している。対立の成り立つ土台を明らかにし、この土台そのものを超えるのである。カントが『純粹理性批判』の弁証論において二律背反から自由になるために用いたのが、この方法に他ならない¹⁸。伝統的形而上学の宇宙論においては、テーゼ「世界は無限である」(Die Welt ist unendlich.)とアンティテーゼ「世界は有限である」(Die Welt ist endlich.)という解決しがたい対立が見られる。それは、勿論形而上学の整合性を揺るがし、形而上学への不信を高める。形而上学の学的復興を念願するカントは、この対立を解決しなければならない。その際、彼が指摘したのは、まずこの対立が真正の矛盾対立ではないということである。「世界は無限である」に論理的に矛盾対立するのは「世界は無限でない」(Die Welt ist nicht unendlich.)であって、「世界は有限である」ではない。世界が無限であるか有限であるかという議論は、世界を全体として対象化し把握しうることを前提として成り立つのであって、分析論の認識論的帰結からすると、世界を全体として認識することは不可能であり、従ってそれが無限か有限かを断定することは誤った前提に基づいていると言わねばならない。むしろ、世界はその都度の経験に即して現れる現象にすぎず、それが自体的にどうであるかは断定しようがないのである。

カントは、伝統的形而上学の独断的前提を仮象とすることによって、世界について断定を下すことを非とする。世界は無限とも有限とも言えないということが、人間の経験にとって相応しいのである。こうして、現象としての世界は「無限でも有限でもない」という第三の判断が導かれることになる。対立しあう両主張に判断停止を求めることで、対立から自由になり、第三の主張を可能にするのである。

無限判断における対立の超克と同じ手法がここで用いられていることが明らかになる。カントはそれを古代の弁証家ゼノンから学んだという。ゼノンは、神（世界）は有限でも無限でもなく、運動してもおらず静止してもいない、また他のものに似てもおらず似ていないということもないと論じたという¹⁹。それは、神（世界）という観念がこれらの対立を超えるものとして考えられているという洞察によるのである。

そして、カントにおいては、こうした対立の超克を可能にしているのも、仮象の「弁証論的対立」(dialektische Opposition)ならぬ真の「論理的対立」(logische Opposition)の観念であった²⁰。「世界は無限である」の論理的対立は「世界は有限である」ではなく、「世界は無限でない」に他ならない。そして、前者の主張を断念して「世界は無限でない」という時には、「世界は有限である」と「世界は不可量であって有限でも無限でもない」が含まれているのである。この否定は、量的規定可能であって有限であるという意味と量的規定不可能であるという意味を含む。そこには、否定の二段階があり、第二の否定の意味を取ることによって、「無限か有限か」のいずれかであるという対立から自由になる道が見出されることになる。

論理的対立とりわけ否定判断に対する見方の違いはあるにせよ、否定に二段階があることを気づかせたのは、カントである。量的規定可能性という次元に対して量的規定不可能性（不可量性）という次元を示すことで、カントは対立を超える道を拓いたのである。

ヘーゲルはこの手法を学ぶことによって、対立の構造を洞察し、対立しあうものをもとに俯瞰しそれらを統一的に捉え返す視点を獲得したと見なされる。そして、対立しあうものの統一の把握という思弁の境地が拓くのである。

四 思弁の復権と境位

カントは「思弁」(Spekulation)という言葉をも否定的な意味で使った²¹。思弁的とは、認識能力の限界を無視した越権的・独断的な思惟を形容するものに他ならない。そうした思弁への見方と評価は、人間の知的活動を観想（テオーリア）、実践（プラークシス）、技術（テクネー）に分かったアリストテレスに因るところが大きい²²。観想は非実践的、非実際の知とされ、現実生活には何の効用ももたらさないものとして貶められたのである。それは、「知は力である」²³という言葉に代表される近代知の攻撃対象となった。カントが根ざしたのは、こうした風潮に他ならず、彼はそうした思弁からの脱却を目指したのである。

それを達成すべく、彼は形而上学内部の混乱を暴くことに着手した。就中、二律背反論は、独断的思弁に耽れば、不可避的な矛盾に陥ることを明らかにしたのである。それは独断的思弁の前で思惟は立ち止まるべきこと、また形而上学的テーマから撤退すべきことを勧告することに通じていた。世界を物自体と見なし、それに論及することができるかのような思い込みを捨て、世界を現象と見なすという視点の転換によって、不可避的な対立と見えていたものの仮象性を明らかにし、対立の紛糾から自由になる道を拓いたのである。

それは、認識がその限界を自覚することに他ならない。認識は、経験的認識としてのみ可能であり、そうした認識の対象としての世界は認識主観から独立してあるのではなく、それに依存してあるのだという考え方が導かれる。認識が対象に従うのではなく、対象が認識に従うのだというコペルニクス的転換²⁴が遂行される。そして、それは、対象を規定する原理は認識能力にア・プリオリに備わっているという思想に発展して行く。それによって対象が構成されることで客観的認識が成立するのである。こうして、超越論哲学の次元が拓かれ、超越論的観念論の立場が獲得されることになる。

もとより、それは物自体の認識を断念し、現象の認識に徹するという抑制、代償を伴うものであった。しかし、そのことによって却って実践的自由と信仰の余地が確保され、この場面で神、魂、宇宙という形而上学的テーマに対して積極的な意味が与えられることになる。思弁的形而上学に対して実践的形而上学が可能となり、その諸理念は世界、自然の理論的研究に対しても指導的統制的な働きをなすことができるようになる。理論と実践の統一も可能となるのである²⁵。

このように見れば、カントの批判哲学が、対立の洞察→対立の前提(物自体)の発見とその止揚による認識の限界の確認→実践的形而上学の開示→実践と理論の統一という勝れて弁証法的な動きを含んでいたことが分かる。ヘーゲルが思弁について語り、自らの哲学を思弁哲学と呼ぶとき、こうした思考パターンが参考にされていたと言えよう。思弁は、冒頭に見たとおり、論理的思惟の第三の面として位置づけられる。抽象的悟性の側面、弁証法的側面に次ぐものとしてである。悟性が抽象作用によって諸規定を区別・対立させるのに対し、弁証法は対立しあうものが対立しあうが故に他を無視することができず、それへと移行する必然性を示すのだが、思弁はこれを踏まえて対立しあうものの統一を把握するのである。

そこには、対立の様を俯瞰し対立の場を超える超越的な視点が必要とされる。まさしく、対立しあうものの反省関係を通して、それらを支えている土台(反省論理学的基体)を見出すのである。こうすることで、対立しあうものは抽象的孤立的にあるのではなく統一のうちにあることが洞察される。対立を宿す統一という構造が把握される。こうした思惟の動き—ヘーゲルはそれを肯定的理性的(*positiv vernünftig*)と形容する—の発見にカントの二律背反論が寄与していることは否定すべくもなからう。

但し、ヘーゲルは対立の場から身を引き、その土台を暴いて立ち去るだけではなかった。カントは物自体という土台を無効とし現象の場に移行することで、対立と対立するものを置き去りにしたのである。ヘーゲルは対立しあうものの内的規定を分析し、それが他との相関を離れては成り立たないことを明らかにし、それらの統一を引き出す。先の例—無限性と有限性の対立—に立ち帰れば、両概念は決して孤立的なものではない。有限に対立し、有限から切り離された無限は、それ自身有限である。無限は有限に転ずる。また、無限に対する有限は、無限あつての有限であり、無限に繋がっており、無限を意味契機として含んでいる。それは、無限との統一である。いずれもが他を宿してそれであるのであり、他との統一においてあるのである。ここに、有限を捨象した悪無限(*die schlechte Unendlichkeit*)に対し、

有限を内に宿す真無限(die wahrhafte Unendlichkeit)の概念が生まれる²⁶。そうした真無限を捉えることにこそ、思弁の働きはあるのである。

このように見れば、カントは対立の構造の輪郭は明らかにしたものの、対立しあうものの内的規定とその内的関連を洞察することはしなかった。それ故、対立の場を去り別の場(実践と信仰)に身を移しただけであった。対立そのものは空疎なものとして放置されるだけとなる。或いは、理論と実践は別々の領域として並置されるのみである。そのために、理念による(実践理性の優位のもとであれ)統一が求められることになる。そして、その統一も現実的な統一として確立される保証はないのである。

ここから、カント哲学は悟性的反省哲学(verständige Reflexionsphilosophie)と呼ばれることになる²⁷。逆に、カントの思弁批判は悟性の観点からなされているのである。対立的規定は対立したままにされ、それらの相互移行(弁証法)と統一の洞察(勝義の思弁)は、ヘーゲルの手に委ねられることとなったのである。

ともあれ、ヘーゲルの思弁思想の成立に対してカントが果たした役割は大きい。伝統的論理学に立脚しながら、矛盾・対立の構造に光を投げ、無限判断論と二律背反論を介して、ヘーゲルに示唆を与えたのである。そこには、まさに両者の内在的授受の関係、内在的發展、歴史的対話のあるべき形が認められる。それは、思弁の否定的評価から肯定的評価への転換、思弁の衰退から復活への過程であったとすることができよう。

注

¹ G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I/1, in: GW.21, Hamburg 1985, S.7.

² G.W.F.Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 79-82, in: *Werke in zwanzig Bänden*,

³ G.W.F.Hegel, *Habilitationsthesen*, Augst 1801, in: *Werke in zwanzig Bänden*, 2,; *Gesammelte Werke*, 5, S.227.

⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, 1005b19-22, übersetzt von H.Bonitz, Hamburg 1980, Erster Band, Buch IV, S.137.

⁵ ibid

⁶ ibid.

⁷ これら二種の否定は、古代インドの中観派の祖、龍樹(ca.150~250)によって、「定立的否定」(パリウダーサ)と「非定立的否定」(プラサジャ・プラティシェーダ)として論じられていた。「風は冷たくない」は前者だが、「風は色を持たない」は後者である。拙論「ヨーロッパ的学問の危機とアジア的思惟」(『ヘーゲル体系の見直し』理想社、2010年)参照。

⁸ W. Wundt, *Logik*, Stuttgart 1906, S.130.

⁹ G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S.285, II, S.66f.; *Enzy.*, § 119.

¹⁰ P.F.Strawson, *Introduction to Logical Theory*, London 1971, pp.15-19.

¹¹ M.Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs*, Königstein 1981, S.112f.

¹² Aristoteles, *Met.*1057a.33-36.

¹³ I.Kant, *K.d.r.V.*, 1781,1787, A503,B531. 「赤」と「非赤」の対立に対応する例が、「芳香」と「非芳香」の対立であろう。カントは、“Ein jeder Körper riecht gut oder nicht

gut.“の対立に対し、“Ein jeder Körper ist wohlriechend.“と“Einige Körper sind nicht wohlriechend.“の対立を「矛盾的対立」(das kontradiktorische Gegenteil)と見る。前者においては、第三のケース、「香りのない」ものがある余地が残され、後者においてはそうした可能性は遮断される。「非芳香」には「無臭」も含まれるのである。

¹⁴ I.Kant, K.d.r.V., A72,B97.

¹⁵ ibid., A71,B97.

¹⁶ ibid., A73,B98.

¹⁷ G.W.F.Hegel, W.d.L.II., S.69ff.

¹⁸ I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A497ff,B525ff.

¹⁹ ibid., A502,B530.

²⁰ I.Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763, in: *Kants gesammelte Schriften*, II, Berlin 1912: *Kants Werke*, II, Berlin 1968.

²¹ 「理論的認識は、人が経験の中で到達することのできない対象ないし対象の概念に向かう場合は、思弁的である」とカントは言う。K.d.r.V.,A634,B662.

²² Aristoteles, *Metaphysik*, 981a,983,993b.

²³ F.Bacon, *Instaurationis magnae*, Pars II, *Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturae*, 1620, in: *The Works of Francis Bacon*, London 1824, p.2.

²⁴ I.Kant, K.d.r.V., AXVf.,BXVIff.,

²⁵ I.Kant,K.d.r.V., A642,B670. Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft

²⁶ G.W.F.Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, in: GW., S. ; Enzy., § 93. Zusatz.

²⁷ G.W.F.Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: *Kritisches Journal der Philosophie*, 1802, GW., 4; *Werke in zwanzig Bänden*, 2.

チャールズ・テイラーにおける世俗化の「長征」 から読み解く「生きる意味」の奥行

Length of “Meaning of Life”, be interpreted from the “Long March” in Charles Taylor’s Secularization Theory

濱井 潤也(新居浜工業高等専門学校)

Junya Hamai(National Institute of Technology, Niihama College)

1. はじめに

2007年に刊行されたチャールズ・テイラーの大著『世俗の時代 (A Secular Age)』¹⁾は、我々が現在到達している宗教の理解へと至る歴史的、地政学的な経緯(もちろん西洋社会とキリスト教を中心的題材とするという限定は付くが)を、決して一方向の運動としては定まらない無数の諸要素のまさしくダイナミックな群雄割拠、栄枯盛衰として精緻に描き出している。

本稿ではこのテイラーの「世俗化」理論が折に触れる人間の「人生の意味」の解釈を、トマス・ネーゲルの人気の論考「人生の無意味さ」²⁾との比較を通じて際立たせてみたい。それによりネーゲルの「人生の無意味さ」についての考察を、テイラーの「世俗化」論に垣間見える「人生の意味」解釈の内に位置づけることによって、歴史的な厚みと奥行きの中で際立たせること、そして同時に連綿と続くテイラーの果てしない「世俗化」理論を現代的な感覚と接続して解釈することが目的である。

2. 「世俗化」と相対化される宗教・信仰

近現代の社会は「世俗化」のプロセスを進んできた。その道のりは極めて複雑であり、とても一言では表せないように思われるが、「世俗化」の現代社会における到達点を考察の基準として、テイラーは以下の3つの現象として定義している。³⁾

- ① 神の不在領域としての公共空間
- ② 宗教的信条と実践の衰退
- ③ 選択肢の一つとしての信仰

またテイラーによれば、人間は自分が生きる世界や人生に対して善悪、価値の有無を判断しており、それゆえにこの世界、人生は善いものであるべき、価値あるものであるべきとし

て理解している。すなわち宗教を信仰する人もしない人も、等しく世界や人生の「充溢 (fullness)」を願っているのである。⁴そして時には強い挫折や悲しみといった「充溢」の真反対の「喪失」を味わったり、人生の大部分においては特に「充溢」しても「喪失」してもいない中間的な日常を過ごしたりしている。

したがって信仰とはこの「充溢」を得ようとする方法の一つであり、キリスト教においては神との人格的關係性を構築することで自己変革するための力を受領しようと試みたり、仏教においては自己を超越する解脱を試みたりするように、自己の外部に「充溢」の源泉を見出す形態を採ることが多い⁵。逆に信仰を持たない人々は、「充溢」の源泉を外部ではなく自己の内部に、人間、自己自身の能力 (例えば理性、例えばインスピレーション等々) の内に見出し、それを引き出すと同時に制御することで自己変革を目指す。⁶

また「充溢」をどのような状態として想定しているか、によってもグループを分けることができる。仏教において顕著なように、敬虔な修行者の「充溢」の本来的な目的は自己超越、自己放棄であり、まさに自己自身と世俗を捨てて外的な力と一体となることである。逆に日本の一般的な人々が神社や寺にお参りをする目的は、そのような自己放棄ではなく、世俗社会での日常生活におけるご利益、すなわち現世での「開花繁栄」としての「充溢」が目的となる。それはキリスト教においても同じである。神の国へ迎え入れられるという自己超越的な目的と同時に、教会で日々祈るのは単に健康のためという場合もありうる⁷。

テイラーはこうした現代におけるキリスト教の理解を、歴史的な奥行きのある運動として、すなわち「世俗化」のプロセスとして描き出す。発足当初はイエスに従い神の国へ至るという自己超越的な目的が主体であったはずが (もちろん病気が治る等の現世の利益に関わる奇跡を自身の説得力として用いていた時点で、当初から二つの目的の混合物としてキリスト教はスタートしている)、徐々に増加する信者たちの目的は世俗生活における開花繁栄へと重点を移していく。このプロセスは次第に開花繁栄を超え出る目的を持たない人間を登場、増加させ一つの考え方を醸成させる。この世界には人間を超えるものも、人間の繁栄を超える目的もないという「排他的人間主義 (self-sufficing or exclusive humanism)」が登場する⁸。

3. 「世俗化」の様々な諸契機

以上のプロセスは単純に宗教というヴェールが取り除かれて真実にたどり着いたのだという「減算物語 (story of loss)」⁹ではなく、「世俗化」を推し進める様々な契機と逆に「世俗化」を押しとどめようとする対立的な契機とが相互に干渉する複雑な運動の過程である。

テイラーが繰り返し用いる用語として「世俗化」以前の人間の存在様式を表す「多孔的存在者 (porous being)」と「世俗化」以後 (現代においても途上であって完了しているわけではないが) の現代における人間の存在様式を表す「緩衝材に覆われた存在者 (buffered being)」という言葉がある¹⁰。前者の理解においては、そもそも世界は神霊に満ち溢れてお

り、人間は日々の暮らしの中で避けられない形で、すなわち鳥の鳴き声の変化において、激しい嵐において、ありとあらゆる現象は自己を超越した神霊のメッセージであった。したがって自己の身体や精神も同様に神霊が様々な影響を与えうるため、信仰を持たないこと自体が不可能となる。あらゆる悪い出来事が自己の罪に対する罰として理解されうる以上、そして神は罰を無実の人に対しても連帯責任的に与える可能性が考えられる以上、不信仰の自由を認めない共同体の圧力も必然的に強化される。

逆に「世俗化」以後の自己は神霊が自身の身体・精神内に侵入して影響力を行使するための経路としての穴をすべて緩衝材で埋めてしまっている。この自己理解のもとでは、自己の身体・精神の状況や世界の物質から、神霊が与える意味や価値も消え去っており、我々は体調の悪化は道徳的な悪に対する報いだとは考えない。このような自己理解が形成する「排他的人間主義」においては、世界も自己も人間自身の能力によってコントロールすることが可能だとする理解も併存しており、科学的な物質世界の見方が大きく関係していることは言うまでもない。

ではこれら二つの自己理解はなぜ歴史の中で大まかには前者から後者へとシフトしてきたのか。キリスト教が先述したように発足当初から自己超越と開花繁栄という2つの目的を持っているように、「世俗化」以前の宗教国家においては、現実世界の神霊に基づく秩序（コスモス）とそれを破壊し超越しようとする混沌（カオス）との間に緊張関係を保っている。「世俗化」は神霊の影響力の低減によってまずは混沌が徐々に消失に向かい、それによって神霊の影響力を失った秩序（コスモスに対するユニヴァース）だけ、すなわち現実の経済的な開花繁栄だけが残されていく過程である。こうして「世俗化」された「緩衝材に覆われた」自己は神霊だけでなく共同体の様々な紐帯からも徐々に切り離され、個人主義が徐々に形成されていく。

このような「世俗化」以前の前近代から「世俗化」以後の近現代への移行のプロセスは、キリスト教においては自己超越と開花繁栄の二つの目的の間で揺れ動く複数の運動から描写される。物体である身体の不調が悪への報いとして位置づけられる前近代の社会においては、逆に罪もまた供物や儀式によって物質的に浄化可能だと人々は考える。すなわち本来自己超越というより高次の目的のために利用されるべき神霊の力が、現実的、現世的な目先の開花繁栄のために利用される流れを生む。この流れ自体が高位の聖職者や修行者に対する一般的な信者の反発であったが、逆に聖職者たち（教会）は一般の信者が過度に現世の開花繁栄にだけ向かう傾向を何とか押しとどめようとする。そのため教会は開花繁栄だけを願う祈りや儀式を、神霊の力の誤った利用・行使として、すなわち「黒魔術」と見なし、こうした行いを制限しようとする。逆に教会が認める正しい自己超越のための祈りや儀式は「白魔術」として権威づけられるこうした教会の動きは思惑通りには行かず、「黒魔術」への恐怖と「白魔術」への畏怖という真逆の心情を信者たちに呼び起こしたうえで、魔術そのものへの忌避感へと帰結することとなった（「脱魔術化（disenchanting）」¹¹）。これにより神霊の力を拝借するための儀礼、実践といった行為の重要性は薄れ、宗教は内面への信仰

を重視する方向性へと劇的な変化を迎えることになる。すなわち宗教改革である。①内面的な信仰への転換、②魔術への違和感、③自己超越としての救済という宗教改革の持つ3つの観点は、プロテスタントによってのみならず、より儀式への真剣な参加を呼び掛けるカトリックの「対抗宗教改革」もまた所作の背後にある内面へと人々の意識を向かわせたように、様々な場所と領域で同時多発的に進展した。こうした内面化の動きによって人々は、教会や共同体の紐帯から切り離され、神霊に満ちた世界から掘り起こされる「脱埋め込み (Great Disembedding)」のプロセスを歩んだのである。¹²

4. 社会的想像としての政治・経済の理解

「多孔的存在者」から「緩衝材に覆われた存在者」へという人間理解の変容、「脱埋め込み」のプロセスを通じて、テイラーが社会的想像 (Social Imaginaries)¹³と呼ぶ社会の道徳的、法的秩序についての共通理解もまた変容を遂げる。

ホッブズやグロティウスが原初契約の概念を持ち込んだ時に、「約束は守るべし」という契約に先立つ道徳原理自体は変化しなかったが、契約の相手は神から人々に変化した。これにより国家や君主の正統性から「聖なるもの」が居場所を失い、宗教・宗派の差異を無視して形成可能な平等な人々の合意が取って代わることになった。それゆえに社会的想像はこの秩序が人々の相互利益と利益追求の権利を保護するために存在するという形に変化し、神の必然性に規定された聖なる職は解体され、すべての職業や役割は神の前に平等となる。しかし重要なのはテイラーがこうした社会秩序に対する社会的想像の変化を一方の極 (近現代の旧デュルケーム的社会) を出発して他方 (現代のポスト・デュルケーム的社会) へと向かう二点間の運動としてではなく、過渡期の中間地点 (新・デュルケーム的社会) を設定している点である。社会秩序の正当性は有用性によって規定されるようにはなったが、それ自体を「神の計画」として理解する解釈は長らく残り続けるし、また性別や人種という形での階層性秩序型の社会理解も、そして有用性を基準とする能力主義やそれに伴う個人主義的な判断に対しては、危険な放縦として不安視する見方も現代までずっと尾を引いて残っている。しかしながら権力の正統性の理解が変化したことから自由な個人と相互利益に基づく社会的想像への道が切り開かれたのである¹⁴。

こうした理解の変化に促されて、経済が神聖な政治の領域から独立した有用性の領域として見なされるようになる。まずはルイ 14 世にみられるように政治を相互利益の折衝の場として経済的に見る観点が登場し、徐々にただ政治を経済に例えるだけでなく、政治の目的そのものが経済の制御と繁栄にシフトする。テイラーが「バロック様式」と呼ぶこの観点においては、君主の役目が自己利益の追求しか目に見えない自己中心的な商人たちの活動を共通善へと導くという点にあることから、君主自身の卓越性や、自己利益を超越しうる聖職者たちの優位性という形でまだ階層性秩序の正当化への試みが残されている。しかしこの経済の領域は政治を超えて重要性を増し、自己超越を重要視する教会の高位聖職者を軽視す

る「反エリート主義」が加速することで、開花繁栄と現実の日常生活こそが人々の主目的となる¹⁵。

また自由の領域としての経済圏という解釈は、社会には正常な善き秩序があり、時にそれは脅かされるというアリストテレス的な目的論を薄めていく。一定の正しく善い状態というものはもはや存在せず、一方で多くの人々がその時善いと思うものが売れるように、自由な人々が自由に想像する社会像と同時に、何が高騰し何が下落するのか誰も読めないような、神の加護のない不安定な社会像が形成される。単なる自己利益の集合ではない聖なる大義が失われるという近現代特有の不安と同時に、自由な人々がそれぞれの意見を自由に表現することで形成される新たな空間「公共的領域」が登場する¹⁶。

経済が政治から切り離された領域として登場したように、「公共的領域」もまた政府の見解とは異なる世論を形成する独自の領域である。ギリシャの都市国家においても人々が直接集まって意見を交わす「局所的な共通の空間」は存在したが、出版や新聞発行の隆盛がそれらの空間の意見を世論として再形成し発信することで「メタ局所的な空間」としての「公共的領域」を形成した。この領域は誰もが参加できるがゆえに特定の利害や党派性を超えて洗練、啓蒙された意見が登場する可能性が高く、また権力の外部にある議論の空間であるために、政府にとってはこの「公共的領域」における世論に傾聴することは道徳的な義務となる。それゆえに政治の領域は必然的に人民主権へと向かい、現実の秩序を司る政治と、その背後で政治の領域から独立した人々の言論を形成する「公共的領域」の二重構造として置かれる。そしてこうした社会的想像には、それらの正統性、正当性を保証しうるような、人々の「行為を超えた基礎づけ」が存在しない。人々はいかなる政治的秩序よりも先行して存在し、原初契約を交わす平等な存在である。高位の存在としての聖職者等の所与のエリートの存在、そして階層性秩序は否定される。人々は平等、対等な存在となり、個人は政治、経済、文化のあらゆる領域に対して直接的にアクセス可能な社会が到来すると同時に、社会全体は「誰の観点でもない脱中心化された」形で語られるのである。¹⁷

こうした一連の「世俗化」の前近代から続く「長征（ロングマーチ）」の果てにあるのが現代社会である。

5. 現代:ノヴァ・エフェクトと翻弄される「生きる意味」

テイラーは特に「世俗化」された現代の特徴的な形態として、信仰を選択肢の一つとして理解するようになったという世俗化^③を重視する。この傾向により近年のテイラーの議論においてはなじみ深い表現主義的な個人主義が台頭する。我々現代人は「自分らしく生きる」自由を得ると同時にそれを強制される。しかもその方法は無限に考えられるのである。信仰の相対化とともに、無限に多様な方法で我々は「充溢」を求めることが可能になった、というこの事態をテイラーは「ノヴァ・エフェクト（新星爆発効果）」¹⁸と表現している。

こうして現代人は神霊からの自由と神霊の喪失という形で一つの現象からベクトルの異

なる二重の影響力、すなわち「交差圧力 (Cross Pressures)」¹⁹のもとにある。自分の人生や世界は自分で制御することができるという安心感は、自ら神霊を捨て去ったがゆえに「何か欠落している、何かから切り離されている」、という意味の喪失への不安を掻き立てる。単に信仰に戻りさえすれば両極のバランスを恒常的に保てるわけではない。決定的な一つの人生の意味というものはもはやないのである。

ドイツのロマン主義に端を発する表現主義においては、芸術における美は、自己を超越する大いなる存在との紐帯が喪失している現状を、そしてその紐帯のあるべき姿を、最終的には大いなる存在と自己との統合を表現することを目的としているが、やはりこの表現の形態も、前近代の芸術表現とは差異がみられるとテイラーは指摘する。表現したい紐帯が現に存在していた前近代においては、芸術は「模倣」であった。テイラーその具体例として、シェイクスピアのマクベスにおける表現のように、不幸な出来事が起こる前には自然界の不吉な予兆が描かれるという「照応 (correspondences)」²⁰を挙げている。しかし近現代においては、不幸は幸せの絶頂であろうとも何の予兆も前触れもなく突然やってくるのである。そのため近現代の芸術においては天使が登場したならば、それはキリスト教の世界観における宗教的啓示ではなく、作り手の主観的な表現、すなわち独自の「創造」として語られていることになる。世界から失われてしまった大切な何かを表現するべく前近代とは異なる人間独自の新たな表現を求めて奔走する芸術においては「神秘、深遠さ、深く感動的なものは、私たちが知りうる限りで全面的に人限的でありうる」という考え方を醸成する。我々が感動するのは神の慈悲にではなくヒューマン・ドラマにであり、それならば宗教でなくても高校野球やアイドルの総選挙でも我々に提供してくれる。しかし「全面的に人限的」な表現では失われた自己を超越する大いなるものとの紐帯を余すところなく表現することは不可能である。それゆえ信仰をほとんど自覚的には持たない人も芸術に対して「明確な信仰でもなく、しかしまた無神論でもない、ある種の定義を拒否するスピリチュアリティ」を求める側面を有している。それゆえに我々は観光旅行といえ、とりあえず寺社仏閣を見学しに行くのである²¹。

科学と宗教の関係性においても、未熟な信仰が取り払われて成熟な物質主義へという見方を採用する法が容易いが、そのように単純な、すでに決着のついた話にはならない。科学は証明によって宗教を打ち破ったのではなく、「科学の成果と科学が困難な現実を直視する成熟された姿勢を体現しているという人々の認識論的―道徳的境涯」のパッケージが、宗教が提供する世界観と現実や秩序の道徳的解釈のパッケージよりも、人々にとって魅力的であったことが、時代が科学へと傾いてきた説明としてより適切であるとテイラーは語る²²。したがって世俗化は科学なり理性なり自由が宗教を消し去る「減算物語」のような「単なる衰退の物語ではなく、霊的なものの新しい位置づけの物語」なのである²³。

信仰が選択肢の一つとして相対化された現代社会においては、「充溢」と共にある生き方は、その力の源泉がどこにあるかと「自分らしい生き方」、という「本来性」の表現として示すことができる。完全なポスト・デュルケム型社会とは、人々の宗教的帰属、あるいは

帰属していないことが、国民的アイデンティティと関係しない社会であるとテイラーは規定する。

したがって「充溢」を求める多様な形態が出現するが、それは常に過去の信仰の形態からは失われてしまったものとの緊張関係の内にある。「善きサマリア人」の例えから、教会は自らの道徳的責務として困窮する人々を分け隔てなく助けることのできるシステムを構築した。近現代の官僚制社会福祉国家にまで辿ることのできる偉大な一歩だが、テイラーはこの一歩がまた他方ではキリスト教精神の墮落の始まりであると語る。「善きサマリア人」の例えにおいて「本来的」に肝要だったのは、生身の人間が生身の人間を愛に基づいて助けるということであって、教会が構築した互助的ネットワークにおいてはそれが失われているのである。人々は愛ゆえに助けるのではなく、システム上の責務として行動しているにすぎない。生身の人間を無機質なシステムの一部に変換し、愛を法に変換する「脱肉(excarnation)」の働きは「世俗化」の中核をなす運動であると同時に、常に人々が他方で抗ってきた喪失、墮落なのである²⁴。

したがって問題は信仰の未来、ではなく「充溢」、「生きる意味」という現代においては失われてしまったかに思われるものをどこにどのように求めるか、という点にある。単に宗教は衰退し消滅していくと考えるのも、逆に従来形態のまま存続するだろうと考えるのも、どちらも不正確である。人間及び社会は分断の内にある。「緩衝材に覆われた自己」を基盤として「排他的人間主義」の内に籠れば、無意味な「不毛の地」にますます自己自身を閉じ込めることになる。しかし分断の超克は過去の信仰に還れば実現されるわけでもない。テイラーの議論には劇的な結論が待っていることはない。我々はすでに多様な方法で自由に「充溢」、「生きる意味」を模索している。形態が変化してはいるが、「何も失われていない」のである²⁵。

6. ネーゲルの「人生の無意味さ」

「ほとんどの人が、時折、人生は無意味なものだと感じるが、中にはそのことを特に強く、そして継続的に感じる人もいる。」²⁶トマス・ネーゲルが「人生の無意味さ」を分析する社会においては、人生が無意味であるという感覚はポピュラーなものであり、またそれは「なぜ人生が無意味であるのかを真に説明することはできない」、にもかかわらずそうなのである。

我々は「人生の無意味さ」の理由をよく宇宙の広大さや歴史の長大さとの比較において語るが、ネーゲル曰くそれらは適切な説明にはなっていない。小さく短い無意味なものを大きく長くしても、大きくて長い無意味なものになるだけだからである。

次に我々がよく口にする「人生の無意味さ」の理由は、どうせいずれは死んでしまうのだから、というものである。ネーゲルは、人間の行為の意味がひとまずその行為と手近な目的とのセットにおいて完結すると見なす。食事は空腹に対処するという目的から見て意味ある行為となる。しかし空腹に対処することも何らかの目的から見て意味ある行為でなけれ

ば、最初の食事の意味も消失してしまうのではないか、というおなじみの無限背信に陥る議論は、死を持ち出さなくても考える。だが結局のところ、理由の有限の連鎖が意味をもたらせないと主張するのであれば、結局無限の連鎖も意味をもたらせると考える理由はない。したがってこのタイプの議論は最初から反証不可能なため「論証としては失敗しているように思われる」のである。²⁷

人間は自己の行為が無意味であると感じた場合、基本的には自分の思考を変えて別の方法で現実に向き合うか、何とか現実の方を変えて思考を実現しようとするか、あるいはあきらめて立ち去るかのいずれかを選択する。しかし「人生の無意味さ」は人間として生きることの内に、我々が人生をあきらめて立ち去る以外には実現不可能な思考を抱えてしまうことから生じる。ネーゲルはこの現実と思考を、人間は自分の人生を真剣に生きざるを得ないという現実として、そして思考をそれにもかかわらず本当に真剣に生きるべきものなのかという疑い眼差しとして規定する。²⁸

そしてこのような二重の視点を持たないような人生における重要な関心事、というものは存在しえない。問題は我々の内部での二つの視点の衝突から生じているのであって、世界の側がどのような形であったとしてもこの衝突は不可避である。「一生懸命働くことは重要である」というような通常の重要性に関する規準は、無意味さを生じさせる「一歩引いた視点」においては、別の基準に取って代わられて破棄されるのではなく、ただその規準の疑わしさだけが提示され、その検証にも今後の人生にも我々は依然として通常の規準を使用し続けなければならないのである。

では、ネーゲルが不可避と考えるこの「一歩引いた視点」から生じる「人生の無意味さ」と我々はどのように付き合っていくことができるのか。もちろん「人生の無意味さ」はポピュラーな感覚でありながらもそう多くの人々がこの問題に真剣に思い悩んでいるわけでもない。そして人間は人生が有意味であることも無意味であることも論証できないが、大多数の人々はもしかすると人生が無意味であるかもしれないという可能性を排除する必要性を感じない、ということによって時には「人生の無意味さ」を感じつつも、またすぐに通常の視点に戻るのである。それゆえにネーゲルはそもそもこの「人生の無意味さ」の感覚は、何らかの対処が必要な問題であるとも考えていない。すべてが無意味であるのなら、「人生が無意味である」という感覚もまた無意味だからである。

7. まとめ:「人生の無意味さ」は宿命か?

このネーゲルの議論は、これまでのテイラーの「世俗化」理論から見れば、実に「世俗化」された議論だと考えることができる。しかし、ネーゲルの議論を、すなわち人生が理論的に、認識論的に無意味であることを真実とし、前近代の人々は魔術化された世界に生きていたがゆえにそれに気づけなかったのだ、と安易に規定してしまうのは、テイラーの言う単純な「減算物語」的解釈に陥っているかもしれない。人間の認識能力はそう変わらないと前提す

るなら、前近代の人々も「一步引いた視点」を持っているはずだが、ポピュラーな感覚として「人生の無意味さ」を感じていたのだろうか。

まず言及しておくべきは、ネーゲルが有意味さや無意味さについて語るときの意味とは、あくまで自己の目的に対する有用性であり、神や国家等の自己を超えたものへの奉仕が意味を持つのも、あくまで自分がそれを目的とする場合に限っている。したがってネーゲルは直接的には言及していないが、おそらく遥かかなたまで広陵と広がる宇宙空間と自然の運動それ自体が自己自身を離れて外在的に意味を持ちうるとは考えていないか、少なくともこの意味での意味については先の論考では論じていない。あくまでも意味とは「自分自身にとって意味がある」のである。このスタンスもテイラー的には宇宙を神霊の与える秩序に満ちたコスモスとしてではなく物理的な空間としてのユニヴァースとして捉える「世俗化」された立場である。したがって前近代の「多孔的存在者」にとっては自己も宇宙も精神も物体もすべて神霊の意味のもとにおいて秩序立てられているのがまず前提であり、自分が通常の見点において用いる意味の規準がそれ自体でしか擁護不能な無根拠なものだと考えたとしても、それは無意味さとしてではなく、神霊によって秩序立てられた意味との接続の遮断として現れる。したがって前近代の人々がそのような事態においては、現代人のように「なぜ無意味なのに懸命に生きるのか」というように無意味さを前提にする問いにではなく、「なぜ神の与える意味を信じられないのか」という有意味さを前提にする問いに突き当たることも考えられる²⁹。したがってテイラーの理論に照らし合わせれば、ネーゲルの議論は時代を超えた普遍性を持つというよりは、「世俗化」以後を生きる我々の世界観を前提としたものである。テイラーは繰り返し「人生の無意味さ」が「緩衝材に覆われた自己」への理解の変遷によって、身近だった神霊との関係性の切断によって生じると述べているが、そのような世俗化の長い歴史的な「長征（ロングマーチ）」の結果として、ネーゲル流の解釈が可能になったのである。

また、ネーゲルも論じているように、人生の有意味さを論証できないことは人生の無意味さの論証ではなく、人々の人生の解釈は論証によってではなく、そうでない仮説を論証によって排除する可能性を感じない、という自身の解釈への信頼によって成り立っている。テイラーの理論に照らし合わせれば、人生の意味とはすなわち我々が追い求める「充溢」に他ならない。そして意味ある人生への信頼が崩れ、現代においてはそれが「人生の無意味さ」の感覚となって表れるのは、我々が「充溢」の獲得に失敗し、挫折しているときである。そして「世俗化」によって「充溢」を得る方法は旧来の信仰という形に限定されなくなった。我々はその方法として信仰を選んでもいいしスポーツを選んでもいい。テイラーは「排他的人間主義」のみに基づくような行為では、分断された神霊との紐帯は回復されず「充溢」は得られない、という点のみ忠告するが、かつて神霊との紐帯といわれたものを感じる方法も、現代においては多様化している。もちろんこれからも我々はこの分断に、すなわち「人生の無意味さ」の感覚に思い悩みはするだろうが、思い思いの方法で「充溢」を求め続ければよいし、「充溢」は人生に横たわる真実としての「人生の無意味さ」を一時的に覆い隠している

に過ぎない、として後ろめたさを感じる必要もないだろう。

注

- ¹ Charles Taylor, “*A Secular Age*”, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2007. (以下 SA と略記)
チャールズ・テイラー『世俗の時代 上』(千葉眞監訳、木部尚志、山岡龍一、遠藤知子訳、名古屋大学出版会、2020 年)
チャールズ・テイラー『世俗の時代 下』(千葉眞監訳、石川涼子、梅川佳子、高田宏史、坪光生雄訳、名古屋大学出版会、2020 年)
- ² Thomas Nagel, “The Absurd” in “*Mortal Questions*”, Cambridge University Press, p.11-23, 1979. (以下 MQ と略記)
トマス・ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』(永井均訳、勁草書房、1989 年)
- ³ SA, pp.1-4, 邦訳 1-4 頁 (上)
- ⁴ SA, p.5, 邦訳 6 頁 (上)
- ⁵ SA, p.8, 邦訳 10 頁 (上)
- ⁶ SA, pp.8-9, 邦訳 10-11 頁 (上)
- ⁷ SA, pp.16-17, 邦訳 21 頁 (上)
- ⁸ SA, p.19, 邦訳 24 頁 (上)
- ⁹ SA, p.26, 邦訳 31 頁 (上)
- ¹⁰ SA, p.27, 邦訳 33 頁 (上)
- ¹¹ SA, pp.71-75, 邦訳 87-92 頁 (上)
- ¹² SA, pp.75-76, 邦訳 93 頁 (上)
- ¹³ 「社会的想像」については以下を参照せよ。
Charles Taylor, “*Modern Social Imaginaries*”, Duke University Press, 2004.
チャールズ・テイラー『近代—想像された社会の系譜』(上野成利訳、岩波書店、2010 年)
- ¹⁴ SA, pp.170-171, 邦訳 207-209 頁 (上)
- ¹⁵ SA, pp.176-185, 邦訳 215-224 頁 (上)
- ¹⁶ SA, pp.185-196, 邦訳 225-238 頁 (上)
- ¹⁷ 「直接アクセス社会」
SA, pp.207-211, 邦訳 249-254 頁 (上)
- ¹⁸ SA, p.299, 邦訳 360 頁 (上)
- ¹⁹ SA, p.594, 邦訳 705 頁 (下)
- ²⁰ SA, p.352, 邦訳 420 頁 (上)
- ²¹ 見る人が見れば、ビルや道路は寺社仏閣に比べて美しくないわけではないし、珍しくないわけでもない(何らかのその建築物だけの珍しい特徴は見つかりうる)。寺社仏閣が美しい、見るに値する、という感覚の中に、ビルや道路では感じられない自己を超越した大いなる存在との紐帯を感じさせる効果への期待が含まれているのだろう。もちろん神社は神道の神と人との関係性を表現しているが、歴史マニアでもなく神道への信仰を自覚しない受け手がとりあえず有名な神社に参拝する際に求めているのは、ある種のスピリチュアリティとして表現してもよいかもしれない。
- ²² SA, p.365, 邦訳 435 頁 (上)
- ²³ SA, p.437, 邦訳 518 頁 (下)
- ²⁴ SA, pp.737-741, 邦訳 877-882 頁 (下)
- ²⁵ SA, pp.772, 邦訳 919 頁 (下)

- ²⁶ MQ, p.11, 邦訳 17 頁
²⁷ MQ, pp.11-13, 17-20 頁
²⁸ MQ, pp.13-15, 21-25 頁
²⁹ VRT, pp.31-60.

意志の否定と共苦の倫理学

—ショーペンハウアーの隣人愛解釈—

Verneigung des Willens und die Ethik des Mitleids :Schopenhauers Auslegung der Nächstenliebe

多賀谷 誠 (広島大学 博士課程後期)

Makoto Tagaya (Hiroshima University)

はじめに

本稿では、ショーペンハウアーが純粋な愛(アガペー、カリタス)と同一のものと見なす共苦概念について、ショーペンハウアーによる隣人愛概念の解釈を考察する。

はじめに、ショーペンハウアー倫理学の中心概念である意志の否定と共苦(Mitleid)について確認し、次に意志の否定の思想における「すべての愛(アガペー、カリタス)は同情である」(WW I, 510) という命題からショーペンハウアーが愛概念をどのように捉えていたかを敷衍する。そして、ショーペンハウアーの意志の否定の思想において隣人愛概念がいかにか捉えられているかを確認し、『意志と表象としての世界』で引用されているエックハルトの隣人愛解釈との共通点と差異を明らかにすることで、隣人愛すなわち他者への同情という感情をいかにか分析し、それらを意志の否定の思想のもとへ収斂させたかを解明したい。

1. 意志の否定の思想と共苦の倫理学

『意志と表象としての世界』で提示される共苦の例は、19世紀のヨーロッパ人として彼が知りえた東洋の文献、キリスト教者の著作、シェイクスピアやゲーテの文学作品、さらには最新の時事など、時間的にも空間的にも広い範囲から引用されている。ショーペンハウアーが自ら認めるように、彼が引用した例はいずれも一般的で抽象的である(WW I, 520-522)。というのも、聖者の宗教的実践や神秘体験、芸術家の創造の苦しみは、いずれも各人にもたらされた直覚的な認識(体験)である。これが他者に伝えられるような形式を備えるには、いずれにせよ一般的で抽象的な表現によるしかなく、ともすれば主観的と見なされるような仕方記述することは避けられなかった。

ショーペンハウアーは哲学者の仕事、世界の本質の認識を念頭に置き「真理を人間の抽象的な知識にもたらし反省を促す」(WW I, 520) ことで、人々を啓蒙することと規定している。ショーペンハウアーにとって『意志と表象としての世界』で取り上げられた宗教的比喩、また主観的な体験に関する記述は、たとえテキスト上で無批判であっても、ただちにシ

ショーペンハウアー自身の宗教的立場を示すものではない。哲学者としての彼の仕事は、古今東西の思想それ自体を説教することではなく、そのうちに含まれる真理を分析し、人間学的な視座から一個の哲学として素描することである。

この規定あるいは自負は、ショーペンハウアーに自身の哲学の核心となる洞察を与えている。

[...]キリスト教徒たち、それ以上にヒンドゥー教徒や仏教徒たち、さらにその他の信徒たちのなかで、じつに数多くの聖者たちや美しい魂の持ち主たちの羨むべき生涯こそそう [禁欲によって感性的な欲求を断つこと] であったのである。彼らの理性はいたく異なったもろもろの教義によって刻印されてはいるものの、それにもかかわらず、あらゆる徳と聖域すべてのただ一つの出所としての内的で、直接的で直覚的な認識が、等しい一つのやり方で、行状をとおしておのれを打ち明けたのである (Ibid.)。

主著において引用される「聖域、自己否認、我意の絶滅、禁欲の内的本質はあらゆる神話的なものを捨象しかつそれから純化されて、生きんとする意志の否定として表現され登場することになる」(Ibid.)。倫理を考察する主著の第4巻は、先人から後世の我々に与えられた英知を解釈し、あらゆる思想に共通する真理を、すなわち意志の否定の思想を明らかにする哲学的な試みであると理解できる。別の言い方をすれば、この試みはあらゆる宗教思想の本質を意志の否定の思想へと取り込むことだと言えるだろう。臼木(1996)によれば、ショーペンハウアーはあらゆる宗教に共通する基盤を探そうと試み、その基盤を宗教思想で語り継がれた聖者の行為やふるまいに求めていたのである¹⁾。

したがって、ショーペンハウアー自身の宗教観としては、各地の宗教や聖者たちによって語られた真理は、彼らが属す文化と時代の制限のもとで様々に脚色を施されているものの、ユダヤ教を除いて世界のあらゆる宗教は、魂の不滅の教義と意志の否定の思想を有しており²⁾、少なくとも理性批判に適うものである。

しかし、ショーペンハウアーは理性批判に堪えるような宗教、宗派を手放しで肯定しているわけではない。ショーペンハウアーが肯定しているのは、教義の語り手や伝承を残すこととなった実践者、すなわち聖者たちである。また、ショーペンハウアーは個人としての彼らを尊敬し、その行いに倣えというのではない。注視すべき点は聖者たちが至った共通の結論、すなわち利己的な自己意識を克服し、盲目的意志を挫こうとする彼らの努力である(WI, 520)。そして彼らの実践に報いるように与えられたものは、まさしく宗教的色彩を帯びた恩寵あるいは救済であり、彼らに向けられた道徳的評価であろう。主著においてこれらの恩寵や救済は苦悩からの解放とも呼称され、ショーペンハウアー倫理学の究極的な目標あるいは到達点に据えられている。しかし、意志の否定の思想において、聖者らに対する道徳的評価の基礎づけは、ショーペンハウアーがカントのいう理性の事実、すなわち超越的な道徳法則への尊敬という原理を一蹴している以上、それとは別の原理に根拠が求められねばならない。実際に、ショーペンハウアーは倫理を考察する主著第4巻の冒頭に当たる§53に

において、みずからの倫理学説が道德法則に基づいた当為やなんらかの徳を推奨するものではない (WW I, 375-378) と表明してさえいる。

苦しみがまったくの純粋な認識の形式をとり、さらにこの認識が意志の鎮静剤として真実の諦念をもたらすことによつてのみ、苦しきは救済の道となり、これによつて尊敬に値するものとなる (WW I, 539)。

世界の本質を苦悩と見なす意志の否定の思想において、エゴイズムにとらわれた意志の肯定の段階では他者の苦痛を認識すること、すなわち「共苦」は道德の唯一の契機と位置付けられている。ショーペンハウアーの哲学は生を否定しようとするペシミズムによつて成立している。ショーペンハウアーが目指すのは、みずからの生存に対し不斷の努力を惜しまない生きんとする意志 (意欲) の廃絶であり、宗教的また歴史的にも聖者たちが達成した、そのような意志否定の状態は——ショーペンハウアーが用いる言葉ではまさしく「無 (Nichts)」であり、恩寵や救済の名で教義に現れるものである。「真の救い、生と苦しみからの救済は、意志の全面的な否定なしには考えられない」のであり、意志の否定 (また個体化の原理を洞察すること) は端的に愛や正義の源泉となるだけでなく、これに努めるのならば恩寵や救済さえもひき起こすのである (WW I, 541)。

ショーペンハウアーが倫理学に採用する道德原理は「共苦」による認識の転換であり、義務論よりもむしろ功利主義のきわめて単純な快樂主義的な立場に類似している。ただし、共苦の倫理学では純粋な快樂主義と異なり、快の追求は直接には行為の原理や指針となるのではなく、苦痛の回避という仕方に形を変え行為を規定し、快の追求そのものは、共苦による認識の転換を経た意志の完全な否定あるいは放棄のための禁欲の段階では、まったく度外視される。意志の否定は、意欲の鎮静剤 (Quietiv) としてわれわれに安寧をもたらす (WW I, 393) が、この段階における禁欲は、虚栄心をそそるような些細なことなど「快いものを斥け不快なものをさがし求めることによつて意志を意図的に挫くこととなり、意志を長くひきつづいて制欲するために贖罪の生活態度をみずからえらび」苦行をみずからに課すことである (WW I, 532)。共苦の倫理学はいわば消極的な快樂主義といえることができる。

ショーペンハウアーは、このように苦痛の回避を原理として倫理学説を構築し、意志の肯定の段階と否定の段階でそれぞれの行為の原理を次のように説明している。意志の肯定の段階では、もっぱらみずからの苦痛の回避が行為の本質的な原理や指針となり、そして共苦、すなわち他者の苦痛を認識することを契機とする意志の否定の段階では、みずからの苦痛の回避に留まらず個体化の原理 (エゴイズム) から解放され、他者すらも苦痛から解放しようとするのが行為の原理となるのであり、このような利己的でも利他的でもない行為が道德的と呼ばれるのである。

2. ショーペンハウアーの愛概念解釈

意志の否定の思想のもと、ショーペンハウアーは共苦（あるいは同苦、同情）をみずからの倫理学説の源泉においた。主著の結論部においてショーペンハウアーは、次の命題——「すべての愛(アガペー、カリタス)は同情(Mitleid)である」、を意志の否定の思想を徹底するために必要としている (WW I, 510)。共苦の倫理学説において、自己愛と他者への愛、換言すれば同情はまったく同じ認識に根差している。すなわち、理性による高度な認識（個体化の原理の看取）によって、われわれ人間は他者の行状をあたかもみずからのことのように認識するが、意志の否定の思想における共苦の倫理学説は、利己愛のみならず、利他愛をも是としない。他者を利するというのは、たんにエゴイズムを満たす対象が自身から他者へ移っただけのことであり、そこには形を変えた利己愛が潜んでいるからである。

ショーペンハウアーはこの命題に対し、愛概念に「すべての (Alle)」という形容詞だけでなく、愛 (Liebe) の後にわざわざ括弧書きでアガペー (ἀγάπη) とカリタス (caritas) を補っている。命題の表現の仕方からもショーペンハウアーが、時代や場所を問わずあらゆる思想の本質を愛とすなわち同情と見なしていることがうかがえる。そして、Mitleid あるいは Mitleiden が日本語で、たんに同情と翻訳されず共苦、同苦と訳されてきたのは、意志の否定の思想における同情がたんなる憐憫 (Erbarmen) に留まらない点を見事に反映している。意志の否定は、意志の完全な否定に限らず、いかに低い段階（たんに道徳的な善さの源泉となるような段階）における否定であっても、理性を持つ知的な存在である、われわれ人間においてのみ可能である。理性ないし悟性による知的な能力には、西洋哲学の伝統である共感能力が含まれている。ゆえに、知的な共感能力による同情は、たんなる憐憫、憐みとは区別されなければならないのである。

利己 (Eigennutz) という言葉は、理性によって指導されるだけのエゴイズムを、言いかえれば反省によってその目的を計画的に遂行する理性に指導されたエゴイズムを意味している。それゆえ、動物はエゴイスティックだと言い得ても、動物は利己的だとは言えない。[...]このエゴイズムは、動物にせよ人間にせよ、その最も内奥の核ないし本質に極めて密接に結びついている。それどころか、実際にはそれと同一のものでさえある。ゆえに、通例では、動物や人間のすべての行動は、エゴイズムから生じ、すでになされた行為の説明も、常にまずエゴイズムから試みられるのである (GE, 727)。

『倫理学の二つの根本問題』（「道徳の基礎について」）ではエゴイズムは以上のように説明される。動物にせよ人間にせよ、その行動は根本的にはエゴイズムに基づく。しかし、人間の場合は理性によって明晰な自己意識がもたらされ、最低限の意志の否定、言いかえればエゴイズムを看破し自他の区別を持つこと、このことが意志の否定の思想の道徳の原理に、すなわち道徳性と行為の源泉になっているのである。エゴイズムの解消は、ある種の他者との同一化を伴うが、無論肉体的な一体化や精神的な同調を指すのではない。

わたしが他者に抱いている認識を媒介としてのみ、すなわち、わたしの頭のなかにある他

者についての表象を媒介としてのみ、自身の行為がわたしと他者との区別が解消していると告げ知らせる程度にまでわたしを他者と同一化することができるのである。ここまでに分析された過程は、決して夢想されたものでも、根拠のないものでもなく、まったく現実的な、それどころか決して稀でない現象である。それは同情 (Mitleid) という日常的な現象であり、換言すれば何よりもまず他者の苦悩 (Leiden) への、したがってまた、すべての満足もすべての幸福ないし福祉も結局のところは、そこにある、この苦悩の防止もしくは解消への、まったく直接的な、他のいかなる顧慮をも度外視した関与なのである。(E, 740)

他者との同一化は上述の仕方の限りで可能であり、また同情もこの限りで可能である。他者の苦悩への関与、すなわち、もはや自分自身の快・不快とはまったく関係なしに、他者の快・不快をみずからの行為の究極の目的とすること、つまり他者の快・不快をみずからの行為の動機にまで取り入れることは、たんなる憐憫ではなく共に苦しむこと (Mit-leiden) なのである。

まったくこの同情のみが、あらゆる自発的な公正と真正の人間愛 (Menschenliebe) の本当の基礎なのである。行為は、同情から発する限りにおいてのみ道徳的価値を持ち、これ以外のどのような動機に発する行為も、すべて道徳的価値を持たない。(下線強調は筆者による。以下同じ。)(Ibid.)

ショーペンハウアーが古今東西の教義のうちに愛概念をどのように見出したかについては、懸賞論文「道徳の基礎について」 § 18 において「人間愛の徳」と題して詳しく論じられている。

実践として、事実として、人間愛は、たしかにいつの時代にも存在してきた。しかし、人間愛を理論として取り上げ、徳として、それもあらゆる徳の中の最大の徳として明確に打ち立て、さらには敵にさえ及ぼしたのはキリスト教が初である。[...]ただし、これはヨーロッパにおいてのみ言えることで、アジアにおいては、すでにその千年も前に、無制限の隣人愛 (Liebe des Nächsten) が、実行の主題であり、理論や宗教規範の主題であった (E, 760)。

善さも救済も等しく同情に端を発する——これがショーペンハウアーの意志の否定の思想である。そして、ショーペンハウアーによれば、ヨーロッパではギリシャ文明においてすでに公正さ (善) が徳目に数えられていたが、共苦を教義の中心、根本思想に据えられたのはキリスト教より後のことである。

ところで、キリスト教の根本原理である隣人愛は、あきらかにユダヤ教由来である。キリスト教における旧約聖書、ユダヤ教の律法 (戒律) であるレビ記では「自分自身を愛するように隣人を愛せ」(レビ記 19.18) と説かれている。

「あなたがたも聞いているとおり、『隣人を愛し、敵を憎め』と命じられている。しかし、わたしは言うておく。敵を愛し、自分を迫害するもののために祈りなさい。[...]」(マタイ 5.43-44)

この引用でイエスが説くようにユダヤ教の隣人愛概念は、愛の対象を隣人に限定している。ここで隣人とは同じ教を信奉するユダヤ教徒をはじめ、親戚、近所の人といった人々を指す。それ以外の人々(敵)は憎しみの対象ですらあるのだ。新約聖書における「善いサマリア人」のたとえ(ルカ 10.25-37)の故事では、ユダヤ教の律法の専門家とイエスの問答が記されている。律法の専門家はイエスを試して質問をするが、イエスの解答に満足せず、「わたしの隣人とは誰のことか」と問う。そこでイエスは、敵味方を区別せず困った人に施しを授ける人を例にとり、この律法の専門家を論したのである。この例え一つをとっても、共苦の倫理学説を採用するショーペンハウアーが、ユダヤ教をヨーロッパにおける隣人愛の祖としなかったことが理解できる。

さらに言えば、ショーペンハウアーが選択しなかった「憐憫(Erbarmen)」はユダヤ教における一つの倫理観であり、これはキリスト教の教義が確立するなかでキリストの受難(あるいは教徒の受苦)に合わせて徐々に置き換えられている。ユダヤ教(旧約聖書)における憐憫は「主は憐れみ深く、恵に富み 忍耐強く、慈しみは大きい。」(詩編 103.8)、「父がその子を憐れむように 主は主を畏れる人を憐れんでくださる。」(詩編 103.13)に代表されるように多くの場合、ユダヤ教の神を主語に置いている。旧約聖書において、憐れみ、慈しみを指す動詞はヘブライ語のレーハムが充てられているが、この語はラテン語訳の聖書が編纂される過程で *misericordia* に置き換わる。憐れみ深さは、新約聖書において、旧約聖書以上に、神だけでなく人間にも求められる資質として強調されるようになる(ルカ 6.36)³。*misericordia* はあわれ、悲惨(*miseria*)と心(*cor*)からなる合成語であり、この語はさらにヨーロッパの各言語に翻訳され、英語では *mercy* (慈悲、憐れみ), *compassion* (同情)⁴、ドイツ語では *Mitleid*, *Barmherzigkeit* (慈悲深さ) に二分されて用いられている。キリスト教の教義の熟成とともに、「憐憫」の概念に他者と苦を共にすること、すなわち「共苦」の意味が強まったことは明らかである。このような語意の変遷がいつ頃起こったものかは定かではない。原因として考えられうるのは、ラテン語訳に際して、あるいは教義の解釈のためか、もしくはその両方である。しかし、『意志と表象としての世界』をはじめとして、ショーペンハウアーの主張はキリスト教の隣人愛からさらに進んだところにある。というのも、ショーペンハウアーにとって、隣人愛、すなわち同情、共苦は認識の転換点であり、究極的な目標はそれらの苦悩からも解放されること (*Befreiung*) である。

キリスト教では、「汝自身を愛するように汝の隣人を愛せ」、と言っているが、わたしの方は、「汝の隣人のなかに真の汝自身を知れ、そしてあらゆる他のあるもののうちに、同一であるものを知れ」と言ったのである。(NP, 157)

人間と動物、植物の差異は知的な能力の表象の度合いに依拠している——そしてショーペ

ンハウアーにとって、人間は生き物のうち最高の度合いの知性認識を備えた存在であり、他のすべての生き物の苦をみずからのものとして認識しうる存在である。したがってまた、この世における救済が可能だとすれば、その担い手はやはり人間なのであり、救いを説くはずの宗教が敵味方を峻別し、敵に憐れみすら抱かないという事態は到底受け入れられなかったのである⁵。ユダヤ教に対して、それどころか、西洋に起こったあらゆる宗教にまして、キリスト教が愛(カリタス)、宥和、敵への愛、諦念、我意の否定等々の教えを道徳と教義において固有のものとして有していることを、ショーペンハウアーも認めている(P II, 428)。

存命中に三度版を重ねた『意志と表象としての世界』におけるインド哲学への言及、また倫理に関する懸賞論文およびその他の小論において、ショーペンハウアーはアジア研究に照らし、あらゆる宗教思想の根底には意志の否定の教説と共苦による倫理があることを確認し繰り返し主張している。アジアの思想がショーペンハウアーの思索にどのような影響を与えたか考察することは本論の課題ではないが、宗教観に関する重要な主張を引用しておく、「旧約聖書と新約聖書」と題された小論では次のように述べられている。

ユダヤ教の根本性格は実在論と楽観主義 (*Realismus und Optimismus*) である。この二つは近い血縁関係にあり、本来的な有神論の条件である。というのは、有神論は物質界を絶対的な現実と捉え、人生をわれわれに与えられた、快適な一種の贈り物と見ているからである。このことと正反対に、バラモン教や仏教の根本性格は、観念論と厭世主義 (*Idealismus und Pessimismus*) である。バラモン教や仏教は、世界を一種の夢として捉えており、人生をわれわれの罪の結果と見ているからである (op.cit., 447)。

この区別に当てはめて、墮罪説を有するキリスト教は後者に属するのであり、愛(カリタス)、宥和、敵への愛、諦念、我意の否定などユダヤ教になかった概念は、まったく正当にキリスト教的と呼ばれる (WW I, 525)。後者の観念論と厭世主義を併せ持つ宗教は、共通してなんらかの再生説 (たとえばキリスト教における「復活」など) とそれに対応する墮罪説を持つ、そしてこれらの教義を持つことによって、共苦・同情の可能性を確保している、とショーペンハウアーは見るのである。動物への同情も決して例外ではない。たとえば、屠殺に際して、動物たちに苦痛をもたらさない死を与えようとすることは、「旧約聖書において言い表されるような「憐れみ (Erbarment)」からではなく、われわれのなかにあるものと変わらない、あらゆる動物のなかにも生きている永遠の本質に対するどうしようもない責任からである」(PP II, 444)。

またショーペンハウアーによれば、西洋の高度な科学と東洋の高度な道徳は動物に対する倫理において、互いに手を取ることができる。なぜならば、アジア文明において長い年月をかけて育まれてきた思想、すなわち「バラモン教や仏教は宗規の対象を「隣人」に限定することなく、「生きとし生けるすべての存在」を加護のもとへ含める域に達しているからである」(Ibid.)⁶。

3. ショーペンハウアーとエックハルトの差異

以下ではショーペンハウアーの隣人愛解釈を明確にするために、エックハルトの隣人愛

解釈との差異を比較したい。ショーペンハウアーが『意志と表象としての世界』において、エックハルトに言及するのは第二版(1844年)以降のわずか二か所(WW I, 518, op.cit.526)に留まり、いずれも隣人愛について引用している。とはいえ、初版の段階ではエックハルトの名前こそ現れないものの、同頁で参照しているタウラーの著作にはエックハルトの断章が含まれており⁷、ショーペンハウアーの思索の初期の段階からエックハルトが視野に入れられていたことがわかる⁸。

エックハルトの思索の中心にあるのは、徹底した捨離、すなわち放下あるいは離脱によって神との一致を図ることである⁹。放下や離脱はそのための一種の方法論であり、神との一致とは言いかえれば、神に特有の性質である一性ないし純粋性を獲得することであり、このことをエックハルトは神と人間の相互に対する愛が等しくなった時に生ずると述べている。ショーペンハウアーとエックハルトは、両者が目指す状態、すなわち欲望から解放された「無」という点で思想の一致を見せるものの決定的な差異として、エックハルトは放下や離脱の先においても、ある種の苦悩に留まるという相違がある。たとえば、魂における神との一致を、エックハルトは魂の受苦を手がかりに解釈している。エックハルトは「ローマの信徒への手紙」の一節「現在の苦しみは、将来わたしたちに現わされるはずの栄光と比べると、取るに足りない」とわたしは思います。」(ロマ 8.18)を神に「苦しむ」という意味で解釈している。

[...]魂のすべての像が取りのけられ、魂がその一性のうちで一者のみを観想するとき、魂のあらわな存在は超本質的存在である神の一性の、形相のないあらわな存在に出会います。その存在のうちで魂は苦しみの中に留まるのです。ああ、不思議さのうちの不思議よ、魂が神の唯一の純粋な一性以外の何ものをも苦しめないということは何と高貴な苦しみであることでしょうか¹⁰。

このような苦しみの観念論的な分析はショーペンハウアーには見られないが、エックハルトにとり「無」となるためには「一切の思考、ことば、業そして一切の悟性の表象の形象から引きさがり、空になり (ledic machen)、無為に留まって (そして神のなさるにまかせ) 全面的に神に苦しむ (in eime gotliden) 必要が」ある¹¹。

そして隣人愛に関する解釈もショーペンハウアーとエックハルトには大きな相違がある。

彼 [サマリア人] は答えた。「『心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい、また隣人を自分のように愛しなさい』とあります。」
(ルカ 10.27)

引用箇所に対するエックハルトの解釈は、キリスト教における一般的な隣人愛解釈の範囲に収まっている。神から人間への無差別の愛についてはまったく疑わず、むしろそのことが他者への愛の原則になっているのである。

[...] このことは神からの掟である。しかし、わたしは単に掟であるばかりではなく、神

が贈り、また贈ることを約束していることなのであると言う。[…]神はあなたの愛の原則であり、基礎でなくてはならない。あなたの愛の最初の目標は純粋に神へと向けられていなくなければならない。そしてそのあとで、自分自身に向けると同じように、自分自身に向けるよりけっして劣ることなく、あなたの隣りへと向けられていなければならないのである¹²。

そして、エックハルトは自他に対する配慮がいずれかに片寄らないことと、試練や苦しみに際してもそうでないときと同様神を愛することを説く。神と自身と隣人への愛が等しく行われることで、ようやく離脱は行われるのであり、愛が徹底すればするほど、たやすくなるという¹³。

対して、ショーペンハウアーは、明らかに引用の下線で強調した前半部分、すなわち神への愛を無視している。サマリア人が語る言葉はキリスト教から見て、旧約聖書における説教である。しかし、ユダヤ教に生じた隣人愛の思想はキリスト教に受け継がれ、引用した箇所を文字通りに解釈するならば、第一に神への愛が説かれ、第二に隣人への愛に説かれているのである。意志の否定の思想のもとにあらゆる宗教を包摂するために、信仰によって教義に表される共苦の仕方は異なると前置きはされている(WW I, 520-522)ものの、神ないし一者への愛というのはショーペンハウアーの主張としては一切現れない。

この差異は両者におけるこの世の苦悩を取り除く主体の違いにあると言える。エックハルトは『神の慰めの書 (*Buch der göttlichen Tröstung*)』における「神の慰め」(コリント II 1.4)に対する論述で、キリストの贖罪と言葉が人類を救済した点を繰り返している。

五度目に私は言う、私は私の愛する人、また私を愛する人と悩みたく思う。然らば私は当然、私に対する愛によって私のために悩みを受け給う神とともに喜んで悩みをともにすべきである。

六度目に私は言う、もし神の悩み給うことが私の悩みに先立ち、私が神の御ために悩むとするならば、あらゆる私の悩みは、それがいかに大きく、いかに多様であろうとも、すべて皆私にとって慰藉となり、歓楽と化すること容易であるというべきなのである¹⁴。

エックハルトにおいては、救済はあくまで神からもたらされるものであり、欲望からの脱却は先述したように神に苦しむ、純粋な苦しみのなかで達成されるものである。

したがって、必然的に他者への同情の両者の思想における位置は異なってくる。すなわちエックハルトにおいては神、自己、他者の三つの要素が等しく置かれるのに対し、ショーペンハウアーは自己(主観)と他者の認識(客観)の二つの要素で同情が考えられている。またエックハルトは先ほどの引用の通り、あくまで同情のうちに留まる。その際、自己は内的にも外的にもまったく動揺しない無の境地にある。一方、ショーペンハウアーは意志の否定から、意志の完全な否定ないし放棄への移行を要求しており、その過程について次のように述べている。

[個体化の原理を看破したとき]彼の意志は向きを変え、現象のうちに自分自身を映すみずからの本質[すなわち意志]をもはや肯定せず、否定するのである。このことが表している事態こそ、徳から禁欲 (Askesis) への移り行きと言ってよいのである。つまり、彼にとっては以前のように、自分と同じほど他人を愛することや、自分のためにするのと同じくらいのことを他人にすることでは十分ではない。彼のなかにはある種の嫌悪が、すなわち悲惨に満ちたものと認識されたこの世界の核心と本質に対する、また生きんとする意志に対する嫌悪が生じている。そこで、彼はそれらの表現が自分自身のうちに現象し、自身の体を通じて表現されている当の本質を否定するのである。[...]本質的には彼は意志の現象に他ならないのであるが、もはや彼はなにかあることを意欲することをやめ、なにごとかにみずからの意志が依存せぬよう注意し、あらゆる事物に対する最大限の無関心を確立しようと努めるのである。(WW I, 516-517)

善さと救済の源泉が、他者への同情に由来する意志の否定の思想にとって、エゴイズムを克服した段階では、愛概念は隣人愛ではもはや足りない。むしろ、当の愛と苦悩が同根に根差したものであることを悟り、それらを嫌悪する。この引用の直後ショーペンハウアーは、ヴェーダ(バラモン教とヒンドゥー教の聖典)の一節とここまでの考察を結びつける。そして、西洋においてこれらの思想に至った人物としてエックハルトの名があげられるのである。

以上からわかるのは、ショーペンハウアーとエックハルトは相似した隣人愛の解釈を経て、我欲を放棄した同情を導き出している。そして、両者とも隣人愛と同情、我欲の放棄すなわち無への移行という点でキリスト教の範囲を超え出ているのである。

エックハルトの隣人愛解釈は明らかに、教会教義示された神の概念を拒絶している。『神の慰めの書』をはじめとする著作や説教に散見される教会教義と矛盾する主張のためにエックハルトは異端の烙印を捺された。しかし、ショーペンハウアーから見れば「[ユダヤ教を経て]キリスト教において、ようやく、禁欲的な種子がキリスト教の聖人や神秘主義者の著作を通して完全に開花するのを見ることができる」(WW I, 413)ようになったのである。ショーペンハウアーによれば、神秘主義は「自分の存在と万物の存在とが同一であるという意識」(WW II, 786)を獲得し、その過程で有神論を捨て去ることができる。キリスト教をはじめとする有神論が「存在の多くの源を私たちの外に、対象として置く」のに対して、神秘的な形態のキリスト教は「この源を、主体として私たちの中に引き戻し、熟練者はついに自分自身がそれであることを認識する」(WW II, 785)のである。ショーペンハウアーは以上の分析を経て、エックハルトの示した自己と他者、神の三者を区別しない「神との合一」の境地を、「信仰に依拠したたんなる比喩的な表現」として意志の否定の好例の一つに数えている¹⁵。

ところで、ショーペンハウアーは自身のテキスト上で神への愛について全く言及していない。エックハルトが引用された文脈では、東洋の慈悲の概念に対して、エックハルトはいわば西洋の共苦の思想の好例として取りあげられているにもかかわらず、ショーペンハウアーが神への愛について言及しないことは、意志の否定思想と共苦の倫理学を説く文脈で

は、意図的にもっぱらキリスト教的な神への愛の要素を捨象したとして理解できる。『意志と表象としての世界』と「道徳について」では、隣人愛をも包摂する広い意味での愛概念、すなわち人間愛(Menschenliebe)が道徳の源泉とされている。これによって、ショーペンハウアーは人間を主体に、人間を含む他の生物に対する同情を基礎に共苦の倫理学を構築し、そこでは神への愛という要素は無視され、エックハルトの思想は同情の洞察という側面のみが強調されることになったのである。さらに後年の著作やでは大胆にも、エックハルトをはじめとする神秘主義者たちの思想を最も真正なキリスト教とみなし、同時に彼らの立場を表明するためには、必ずしも神(や神の概念)を必要としないことが示されている。

おわりに

本稿は、意志の否定思想とそこに含まれる共苦(同情)倫理学の確認に努めた。愛を同情と捉えたショーペンハウアーはキリスト教における憐憫の解釈に関する伝統を汲みつつも、キリスト教のみならず古今東西の思想に同情の教説が含まれることを洞察していた。ショーペンハウアーは、利己的な欲望から解放された聖者たちの行状から同情、言い換えれば愛こそが道徳の基礎をなすものであるという洞察を得て、意志の否定の思想に通底する倫理学説として共苦の倫理学を据えている。

ショーペンハウアーのエックハルト理解は、彼の東洋哲学に対する理解と同様、当時のヨーロッパで取得できた情報の範囲内に制限されている。自他の関係性の中で生じる隣人愛について、ショーペンハウアーと彼自身が引用しているエックハルトの教説では理解に差があることが両者を比較することで明らかになった。ショーペンハウアーのエックハルトへの理解が制限されたものであったことを度外視しても、彼はキリスト教の隣人愛に含まれる神への愛の要素を捨象している。ショーペンハウアーはユダヤ教に代表される一神教的な要素を払拭することで、西洋の思想と東洋の思想を習合し、宗教的な基礎づけを必要としない倫理学説として共苦の倫理学を採用したことが明らかになった。

凡例

ショーペンハウアーの著作の引用は、Nikol Verlag 版全集(*Schopenhauer: Sämtliche Werke*, Nikol Verlag, 2018.)から筆者が訳出したものである。ただし、全集に含まれない手稿についてはショーペンハウアーの没後に出版された著作集から引用している。以下に示す著作の略号と、この全集の底本となった Suhrkamp 版全集 (hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen., in 5 Bände, Suhrkamp, 1960.) における頁数を引用した箇所の上に括弧書きで示した。

WW I : *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. 『意志と表象としての世界(正編)』

WW II : *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. 『意志と表象としての世界(続編)』

GE: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. 『倫理学の二つの根本問題』

P I : *Parerga und Paralipomena I*. 『余禄と補遺 一卷』

P II: *Parerga und Paralipomena II*. 『余禄と補遺 二巻』

NP: *Neue Paralipomena : vereinzelt Gedanken über vielerlei Gegenstände*. 『新補遺』

なお、聖書からの引用は新共同訳を用い、研究の慣例に倣って引用の直後に括弧書きで出典を示している。

注

- 1 白木悦生「ショーペンハウアーの宗教観」(『佛教文化学会紀要』1996 巻 4-5 号 161-178 頁) 佛教文化学会、1996 年、168 頁。
- 2 ショーペンハウアーは「カントへの二、三の注解」と題し、カントの観念論を継承した立場から霊魂の考察を行っている (P I, 101-161)。
- 3 大貫隆、宮本久雄、名取四郎、百瀬文晃編『岩波キリスト教辞典』岩波書店、2002 年、55-56 頁
- 4 この語も語源を辿れば、*com-passion*、直訳すれば情熱を共にする、となる。とりわけ後半の *passion* の語源は、ラテン語の *Passio* (苦しみ) に由来する、*compassion* を「共苦」と解しても間違いではないだろう。
- 5 なお、ショーペンハウアーは「道德の基礎について」のなかで、奴隷制と動物愛護について言及している。いずれも共苦・同情に基づく、彼の主張とは真っ向から衝突する議論であるが、幸いにも 21 世紀の現在において奴隷制度は完全に非合法となった。しかし、動物愛護の問題はペット、畜産、実験など多岐にわたり、技術の進歩と動物に関する倫理の進歩は決して比例していない。それどころか残酷さに関して言えば、ショーペンハウアーの時代では想像もできなかった、いや想像するだに恐ろしい行為が至る所で跋扈している。この問題についてはいずれ別の場で詳細に論じたい。
- 6 人間愛、隣人愛に対応する概念を仏教に求めるならば、慈悲の概念がそれらに相応する。慈悲の概念は、上座部仏教が掲げる四つの徳目(四無量心)、慈、悲、喜、捨から二字を取った熟語であり、大乘仏教で強調されることとなった教えである。慈悲の二字に漢音転写されたのは、それぞれサンスクリット語の *マイトリー* (慈) と *カルナ* (悲) の二語である。大乘仏教では、衆生に樂(幸福)を与える慈の側面と、その樂に対立する苦(苦悩)を取り除こうとする感情である悲の側面が強調され、「慈悲」の教えが説かれるようになった。慈悲の教えは、今日人口に膾炙しているように、あらゆる存在を視野に収めた生命観とそれらにもたらされる苦樂への共感を基礎とし、仏教における共苦の思想を端的に表していると言えるだろう。
- 7 Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung*. [1. Band,] 1. Auflage, 1819, Leipzig, S556. ここで引用されたタウラーの著作 *Medulla animae* (『靈魂の内奥』) にエックハルトの断章がある。
- 8 ただし、ショーペンハウアーはフランツ・プファイファー (Franz Pfeiffer 1815-1868) のエックハルト著作集から引用しているが、その後のエックハルト研究の進展によりプファイファー版に収集されたエックハルトの論述について真贋を含め多くの欠陥が指摘されている。たとえば、本邦におけるエックハルト研究では、戦後間もない 1949 年に出版された相原信作訳『神の慰めの書』(筑摩書房)の訳者序文でこの欠陥が指摘されている。20 世紀に出版されたエックハルト関連のドイツ語著作は、相原が指摘した以降も依然として中高ドイツ語で編纂された説教、論述に頼っているという問題がある。また、エックハルトが実際に説教や論述に使用した聖書のテキストとショーペンハウアーの時代のテキストにも表記の揺れが多く存在することから、ショーペンハウアーがエックハ

- ルトをいかに受容したか、そして解釈したか全容を把握することは困難だと言える。
- 9 「人は自分自身を捨て去ることにより、キリストと、神と、浄福と真正とをみずからの内へ迎え入れるのである。」田島照久『エックハルト説教集』岩波書店、1990年、123頁。
 - 10 ツム・ブルン、ド・リベラ著、大森正樹訳『マイスター・エックハルト——御言の形而上学と否定神学——』国文社、1985年、162-163頁。
 - 11 同上。
 - 12 田島照久『エックハルト説教集』岩波書店、1990年、143-144頁。
 - 13 上掲書、145-146頁
 - 14 相原信作訳『神の慰めの書』講談社、1985年158-159頁。
 - 15 Janaway, Christopher., Schopenhauer's Christian Perspectives. *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, p358. Palgrave Macmillan.,2019.

参考文献

- 相原信作訳『神の慰めの書』講談社、1985年
- 臼木悦生「ショーペンハウアーの宗教観」（『佛教文化学会紀要』1996 卷 4-5 号 161-178 頁）佛教文化学会、1996年
- 田島照久『エックハルト説教集』岩波書店、1990年
- ツム・ブルン、ド・リベラ著、大森正樹訳『マイスター・エックハルト——御言の形而上学と否定神学——』国文社、1985年
- 中山善樹『エックハルトラテン語著作集 3』知泉書館、2008年
- 橋本智津子『ニヒリズムと無 ショーペンハウアー/ニーチェとインド思想の間文化的解明』京都大学学術出版会、2004年
- Nietzsche, Friedrich., *Die Geburt der Tragödie ; Unzeitgemäße Betrachtungen*, in: *Nietzsche Werke : kritische Gesamtausgabe* III-1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzio Montinari, de Gruyter, 1972.
- Pfeiffer, Franz., *Deutsche Mystiker Des Vierzehnten Jahrhunderts*. Bd. II. Meister Eckhart, G. J. Göschen, 1857.
- Schopenhauer, Arthur., *Neue Paralipomena : vereinzelte Gedanken über vielerlei Gegenstände*, hrsg. von Eduard Grisebach, Leipzig : Philipp Reclam., 1893.

広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター2021年度 活動報告

人間社会科学研究科設立記念セミナー

広島大学・ミュンスター大学 国際ワークショップ<記憶>

日時:2021年12月6日(月)~12月7日(火)

場所:オンライン開催 (ZOOM)

【主催】 広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター

【後援】 広島大学大学院人間社会科学研究科/広島大学 学術・社会連携室
<研究大学強化促進事業>

プログラム(日本時間)

12月6日(月)

〈開会挨拶〉 16:45- 小林 信一 (人間社会科学研究科長)

〈セクション1〉 17:00-17:45 基調講演「両大学の社会貢献課題としての記憶の重要性」

講演者 越智 光夫 (広島大学学長)

講演者 ヨハネス・ヴェッセルス (ミュンスター大学学長)

〈セクション2〉 18:00-19:30 「責任からの記憶:哲学的観点」

講演者 後藤 弘志 (広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター長)

「責任のための/責任としての記憶」

講演者 ミヒャエル・クヴァンテ (ミュンスター大学副学長)

「記憶への義務は存在するか？」

《懇話会》 19:45-

12月7日(火)

〈セクション3〉 16:45-18:15 「両大学における記憶に関するプロジェクトの紹介」

講演者 エリック・トーレン (ミュンスター大学)

「ミュンスター平和研究イニシアチヴ」

講演者 草原 和博（広島大学教育ヴィジョン研究センター長）

「異質な語りを持つ他者との対話と、記憶の語り直しを支援する
ー広島大学・教育ヴィジョン研究センターの試みからー」

〈セクション4〉 18:30-20:00 「現在の創出としての記憶」

講演者 フーベルト・ヴォルフ、ザシヤ・ヒンケル、エリーザベト=マリー・リ
ヒター、ユードイット・シェーパース、バルバラ・シューラー

「#askingthepopeforhelp：ヴァチカン資料に見るナチス政権による
ユダヤ人犠牲者」

講演者 ファン デル ドゥース ルリ（広島大学平和センター 准教授）

「更新する記憶と平和観~被爆者調査から」

〈閉会挨拶〉 20:00- ミヒャエル・クヴァンテ（ミュンスター大学副学長）

第 28 回広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター

日時: 令和 4 年 2 月 26 日 (土) 13:30 から 17:00 まで

場所: オンライン開催 (MS Teams)

プログラム

【研究発表】

【個別発表】

13:40~17:00

嶋崎 太一「技術者倫理は「平和」を語りうるか」

金田 瑞樹 “The Spectral and The Embryonic”

鄭 西吟「中村雄二郎の「臨床の知」に関する研究ー芸術への展開に向けてー」

編集委員会委員

※後 藤 弘 志
衛 藤 吉 則
島 中 和 生
後 藤 雄 太
裕 智 樹
岡 本 慎 平

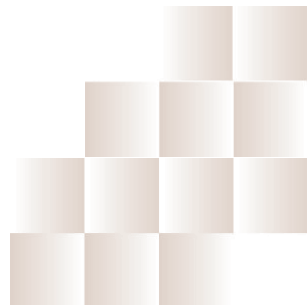
※は委員長

ぷらくしす 2021年度 通巻第23号

令和4年3月31日発行

編集・発行 広島大学応用倫理学
プロジェクト研究センター
西日本応用倫理学研究会
〒739-8522 東広島市鏡山1-2-3

印刷・製本 株式会社ジーエークレアス
〒732-0057
広島県広島市東区二葉の里3-5-7
グラノード広島1F



ぷらくしす
PRAXIS