

## 作為と不作為——道義的判斷の二類型構想に関する中間的考察——

山 本 務

### *Tun und Unterlassen. Zwischenbetrachtungen über einen Entwurf der zwei Modelle der moralischen Urteile*

Tsutomu YAMAMOTO

#### Resümee

Das Schlimmste wird leicht möglich, sobald man seine Gedanken von seinem Gegenstand ›abzieht‹ und sich damit abfindet. Das Grauenhafte entsteht nicht nur durch die Zerstörungswut der Menschen, sondern ebenso dadurch, dass man wegsieht oder nur zusieht, zuhört oder weghört und sie ›duldet‹. Das ist vielleicht das bittere und doch beste Erbe, das man in der Nachkriegszeit mit der Aufarbeitung der Nazi—Verbrechen gelernt hat.

Dass die Grenze zwischen bösem Tun und dem Unterlassen des bestmöglichen Guten ausser Acht gelassen wird, das ist eine Schwäche der traditionellen Moralphilosophie gewesen. Einen anderen Menschen vorsätzlich zu töten, scheint gemeinhin in weit höherem Mase moralisch strenger verurteilt, als seinen Tod nicht zu verhindern, obgleich man ihn verhindern könnte. Die Frage, ob Unterlassen eine Schuld ist, d.h. ob es Schuld ist, nicht zu wissen, was ich wissen könnte, sofern für den Bereich meines Tuns dieses Wissen wesentlich ist, genauer gesagt, inwieweit Unterlassen schuldig wird, hat man erst in den 1980er und 1990er Jahren in Deutschland wie in USA erforscht und diskutiert hat. Die Ergebnisse sind für uns in Japan erst jetzt erreichbar.

Ist es bei uns in der japanischen Kultur möglich, Unterlassen als solches zu erfassen und Unterlassen als Kontrabegriff zum Handeln zu bestimmen?

#### 要 約

最悪のことは、人々が自らの対象を「考えることをやめ」、それと折り合いをつけるや否や、いとも容易に可能となり、悲惨なことは、人間たちの破壊への暴威によってばかりでなく、人々が目をそむけるか目をつぶり、耳を貸さないか耳を閉ざし、それを「黙認する」ことによって発生する。これが、第二次大戦後ナチ犯罪との取り組みによって人々が引き出したおそらく最大の遺産であろう。

悪しき作為と最善のことの不作為との境界を考慮に入れることがないということ、このことが伝統的な哲学の弱点である。他の人を故意に殺すことは、普通、その死を阻止出来るにも拘らず阻止することがなく、したがって「死なす」ことよりも、はるかに道義的に非難されるのである。不作為が罪であるのか、つまり、私を知る事が出来たであろうことを、その知が私の行動範囲にとって本質的に重要であるかぎり、知らないことは罪であるのか、より正確には、いかなる条件下で不作為は罪となるのか、これらが1980年代、1990年代にアメリカでもドイツでもようやく研究され議論されてきた。その諸成果は、日本でも今日ようやく手の届く範囲にあり、批判的に検討の対象とすることが出来る。

日本文化に対して、総じて不作為を不作為として捉えることは可能だろうか？ そして行為に対して不作為を固有のものとして規定することは可能だろうか？

#### Schlussbegriffe:

Wissen und Schuld, Tun—Unterlassen—Differenzierung, Karl Jaspers' Schuld begriffe, Holocaust, die Reden von Richard von Weizsäcker, "the bad Samaritan law"

#### キーワード:

知と罪、作為—不作為—区別、カール・ヤスパースの罪責諸概念、ホロコースト、リヒャルト・フォン・ヴァイツゼッカーによる5月8日演説、「悪しきサマリア人法」。

## 目次

序文——争点＝不作為——

1. 作為と不作為の概観
    1. 定式化の試み（対称性と非対称性）
    2. 問題の所在（非対称性の克服へ）
    3. 日常言語慣習への距離と分析の必要性——「言表」と「含意」の問題——
  2. 考察の端緒と元型——第二次世界大戦との取り組みから——
    - 1-1. ホロコーストと、戦後40周年ドイツ、ヴァイツェッカー大統領演説——テキスト分析——
    - 1-2. 「否認」の諸研究
    2. 哲学者ヤスパースによる罪概念、その継承と展開の現在（ドイツ、フランス、英語圏、日本）
  3. 「作為＝不作為＝区別」——理論的な諸問題点の析出——
    1. 不作為の告発に対する思想的対応例——硬直した構図——
    2. 「容易に出来る救助(easy rescue)」に関わる「悪しきサマリア人法」——英語文化圏における自己批判、アメリカ人ジョエル・ファインバーグの功績(1984年)——
    3. ドイツ刑法における「作為」と「不作為」との「非対称性」への一瞥
    4. 哲学についての課題の導出と再確認
  4. ナチズムに対する文学による主題「不作為」の解明
    1. 法哲学者シュリンクによる小説『朗読者』(1995年)の主要主題の析出
    2. 教育学者ヘンティヒによる、小説『ロード・ジム』(1900年)の解説(1991年)
- 終わりに

序文——争点＝不作為——

英語文化圏のいわゆる“sins of omission”、ドイツ語文化圏の“Unterlassungsschuld (Unterlassungsdelikt)”は日本語で「不作為の罪」と言われ、“sins of commission”、つまり「遂行の罪」＝「ことに関わる罪」と対で、「怠慢の罪」＝「ことに関わろうとしない罪」として対比され、また「本来為すべきであったが、しかし怠った行為」と定義づけられることもある。それにしても一般に、見馴れない、聞き慣れない日本語である。何故か？

近現代の日本において、例えば「主観と客観」・「対象」・「絶対者」・「良心」・「自由」・「福祉」・「現実」・「事実」・「青春」(注1)という言葉がドイ

ツ語、フランス語、英語からの翻訳語として生れたように、「不作為」という言葉もまた、日本刑法の創設とともに「作為犯」「不作為犯」という翻訳語として、明治20年前後(1880年代)に初めて生れ、端緒が開かれた(注2)。ところで一般に、近現代の日本語における翻訳語の定着過程と意味変容は、優れて一個の思想的研究に値するほどのものがあり、事実我々は、「国語辞典」や「英和辞典」以外に、例えば、上に挙げられた「自由」など9個の言葉や、「不作為」という語の解明のためにも、「翻訳語辞典」が必要ではないかと思われるほどである。近現代日本が総体として対象化される場面は、1853年ペリー来航とともに開始したこれまでの150年間の激動を示す一端ともなり得よう。ひとつの文明が終わり始まりを持つのは、優に200年間を要するという仮説に照らせば、近現代の日本文明が何であったのか、その総決算のための自覚の形成が要求されているようである。

話しを翻訳語に戻そう。例えば「……とともに知ること」という意味の「con-science, Ge-wissen」が「良心」と翻訳され、日本語として定着したときには、その元来の意味をほとんど喪ってしまった(注3)のに比して、これとは対照的に、「不作為」・「作為」はむしろ、ほとんど日本語として何の語感も呼び起こすことなく、また倫理学と哲学の分野では、研究主題として視野に入ることさえほとんどないままに、ただ刑法及び刑法学の専門用語のひとつとして存在してきたに過ぎない——これが、今日まで及んだ近現代のわが国の実情ではなかったらうか。

しかし最近の日本で、その「不作為」が、にわかに市民権を得ようとしているかに見える。その動向を、三つだけに限定して見ると：

第一に、医療と薬業界と元厚生省の三つに関わる「不作為」の故に、502人の死亡者を出した、現在係争中の「薬害エイズ裁判」に関して——その元厚生省官僚が容疑者として逮捕されたとき、馬場のぼるは、「掛け軸」か「垂れ幕」風に大きく「不作為」と筆書きされ、「知っていたけど、なにもせず」とルビが振られ、それを取り巻くように「思い当たるなあ」と考え込む10数名の表情を描いている(1996年10月5日付「読売新聞」「土曜漫評」)。そこには、「何もしていないのに、責任が問われるとは？」という「官僚の声」に対して、「何もしていないからこそ、責任が問われるのだ！」という対置と価値判断の転換が試みられた。つまり、そこに「争点＝

不作為」が一般市民の前に浮上し、今日に及んできた。

第二に、国賠訴訟の結果「ハンセン病強制隔離は違憲、立法と行政に不作為の責任」の判決(2001年5月熊本地裁)が確定した。それは、「あなた方は、なぜ怒らないのか」と、「薬害エイズ」の起訴者から問われた元ハンセン病患者、島比呂志(1918年生)によって九州弁護士会に届けられた一通の手紙から始まった。「人権擁護を使命とする弁護士会が、かくも長きにわたって、この悪法(「らい予防法」)に対し、何らの行動をとってこなかった」という告発である。弁護団は「不作為の責任」を自らに問いながら、裁判に参加したという。(注4)

第三に、1972年日中国交回復以来、戦後日本人の眼前に現れた「中国残留日本人孤児」による動きに見ることが出来る。作家井出孫六(1931年生)は、その存在を、ブラジル移民を描いた石川達三(1905~1985年)の作品(1935年『蒼氓』)に擬えて、「蒼氓は今もなお」と捉えて追求してきた。彼らによる国家賠償訴訟(2001年12月)は、「日本政府が国策として進めた旧満州への移民政策のなかで中国に渡り、敗戦後もそのまま残された中国残留婦人ら3名」を、「日本政府は戦後も中国に放置し、長年にわたって帰国の措置を講じなかった」(起訴状)(注5)と、戦時下と戦後の二つの「不作為」が告訴内容を占める。

以上三点は、出来事の概観を描くことさえ困難な現在であることに気づかれるであろう。特に「ハンセン病強制隔離政策」に関しては、まさにその実態究明を求める端緒を開く概念として、「不作為」が基軸として出発点に据えられていることが要点なのである。「殺人事件」なら、新聞紙上を賑わすが、「不作為による過失致死」は、日本の現行刑法では、ほとんど次の文字に吸収されるのが常である。いわく、これを「業務上過失致死」といい、この言葉だと、我々にも馴染み深い言葉である。しかし、この「業務上」という限定付は、刑法学者によれば、ドイツ刑法には「全く存在しない」(注6)。その意味で上記三例は、今日の日本人に対して、そのような言葉で指摘される、そのような罪悪が法的犯罪として存在するという、言い換えれば、『知っていたけど、何もせず』という、誰でも思い当たる感覚が法的犯罪へと転化することを告知したという意味において、画期的なことであると言わねばならない。しかし活字メディアに登場するかぎり、この言葉は、実体規定においても概念規定としても、十分な定義づけと定式化を未だ得

いず、市民権を得るにはなお充分でないように思われる。実際「争点=不作為」に関する刑法学者のコメント(注7)は、いたずらに詳細に過ぎ、一般市民の知的関心を喚起するだけのものは皆無であると、判断せざるを得ない。つまり、「法理論」以前のものとして、我々にあって「不作為」という考え方(言葉)が十分に、あるいは、極言すれば、全く共有されていないということなのである。つまり、そういう「言葉」で言われる、そういう「行為」が存在し、それは、「人が自らの罪に目覚めること」をもたらす、そして、新たな「知」と「行為」を追求する原動力となり得るといふ道を開拓する作業が求められているのだろうか? この問いが実行され、その解答が要求されているのである。

しかし日本語は、「不作為」を、たとえ翻訳語としてしか誕生させなかったとしても、日常言語慣習として、例えば「殺ス」に対して「死ナス」「死ナセル」というように、さらに「見捨テル」(「どうにかしなければならぬ状況にある相手をほうっておいて、自分だけ他の行動に移る」「めんどうをみたり、いい関係を保つことをやめる)」「見殺シニスル」(「人が殺される・困っているのを、見ているだけで助けない、助けられない」「人が殺されそうだったり、また苦しんだりしているのを見ていながら、何もせず助けてやらない)のように、「不作為」に実質的に相当する語彙を日常言語として形成し、また日常の道義的判断の文脈を形成しているのではないだろうか。また、つぎのような一節は、それが遠くヨーロッパ17世紀の終わりフランスの一哲学者によって書かれたものであったとしても、今日の我々に理解しがたい文脈では決してあるまい。

「容易に防げる悪を許容する者は、非難さるべきです。簡単に助けられる人を見殺しにする者は、その人の死に責任があります。そこらの百姓女にでも訊いてごらん下さい。ありあまるほど乳の出る母親が、それを吸わすより子どもを飢え死にさす方がいなどと思うのは、子どもを水に投げこむのと同じく犯罪的でないかどうか。息子が毒饅頭を食べかけるのを見た父親が、ひと声かけるか目くばせでもすれば毒殺を防げることを知っておりながら、それをほったらかしにしておくのは、自分で息子に毒を盛るのと同じ極悪非道の振舞ではないかどうか。」(注8)

この言表は、「容易に防げる悪を許容すること」、「簡単に助けられる人を見殺しにすること」と抽象的に、しかし鮮やかに言われ、まさにそこにあるのは、「不作為の次元」の開示に他ならない。つまりここでは、「作為

の罪」への類比で具体的に挙げられ、その犯罪性が問われているのである。事例的に置き換えてみると、母と乳飲み子、父親と息子というように現代刑法学のいわゆる「保障人義務 (Garantenpflicht)」(注9) が課せられる関係がその前提にあることが理解出来る。

(図表1)

1. 父が毒餃頭を食べかける息子にひと声かけるか目くばせして毒殺を防げることを知りながら、それをほったらかしにすること	1. 自分で息子に毒を盛ること
2. 母親が子どもに授乳しないで、飢え死にさせること	2. 子どもを水中に投げ込むこと
容易に防げる悪を許容すること、簡単に助けられる人を見殺しにすること	
不作為の罪	作為の罪

つまり、著者ピエール・ペール (Pierre Bayle, 1647-1706年) は、「不作為」の罪の重さを秤にかけるに際し、これに比肩するであろう「作為の罪」を分銅として引き合いに出すことによって、それとの類比という手法に訴えているが、これが果たして、「同じ程度に犯罪的」として判断されるか否か、いずれにせよ「不作為」が罪として問題にされていることだけは、間違いない。それが組み込まれる文脈(「神義論」)へと踏み込むことは、別の機会に譲ることとする。

現代の国際社会においても例えば、1999年3月から7月にかけてのNATO(北大西洋条約機構)による新ユーゴスラヴィアへの「軍事介入」に関して、その正否をめぐって大議論が惹き起こされており、何を学び取るのかが問われ続ける。「圧倒的な迫力をもって登場する」「人道的介入」(注10)の問題に即して、「加害者を懲らしめることは簡単である。しかし、被害者・犠牲者を助けることは難しい」ということにも、ようやく着眼され始めている。

またアフリカを視野に入れた欧州メディア(「Frankfurter Rundschau」紙2001年8月9日付)は、「„Kongo braucht Hilfe—doch die Welt schaut weg.“ (コンゴは支援を必要とする—けれども世界は、見てみぬ振りを)」と、「支援の必要なコンゴと、世界の傍観」という対置を示す見出し語でもって、独裁崩壊以後内戦に苦しむコンゴでの3年間で5千万人のコンゴ人に対する「人道的な破局」に導いたと、報道を繰り返す。けれども国際社会の支援は、世界の他の地域への援助に比べて完全に不適切であると、イギリスの三つの支援組織“Oxfam”“Save the Children”“Christian Aid”は考えるというのである。(注11)

以上のような内外に生起する諸現象を引き出してみる

と、問題は、「不作為」が日本において、学問的な文脈へと十分に接続し救い上げられることが少なかっただけのことであろうと結論づけられる。問題は、「作為」と「不作為」の「学問的な文脈」とは何かということである。これに関して例えば、つぎのように定式化してみることは、すでに可能であろう：

作為 : 人物Aが、人物Bに対する危害を、惹き起こすこと、  
 不作為: 人物Aが、人物Bに対する危害を、阻止することが出来るであろうにも拘わらず、阻止しないこと。

これは換言するならば、英語のいわゆる“cause harm, bring about harm versus fail to prevent harm”による表現であり、ドイツ語のいわゆる „herbeiführen versus nicht verhindern“による表現である。このような簡明な定式化を前に置かなければ、極めて明瞭な「思考の雛型」が得られる。そして後者の場合、「本来為すべきであったことを怠った行為」という定義が前提する「当為 (Sollen)」、それが「命令規範」であるとして静かに思いを馳せるならば、誰にでも理解し得るひとつのことに思い当たることになる。すなわちそれは、「いかなる自己犠牲を伴ってであろうとも、危害に遭っている他者を救え」という要請に究極的に帰結するということである。「かくして、寡黙な石工ロレンツォは、アウシュヴィッツでブリーモ・レーヴィや他のイタリア人の生命を救って、死ぬ」(注12) のであり、ポーランド系同化ユダヤ人「コルチャック先生」(1878年生)は従容としてユダヤの孤児たちと一緒にトレ布林カ絶滅収容所行き列車内に消え、さらにオランダ系同化ユダヤ人エティ・ヒレスム (Etty Hillesum, 1914-1943年)は、「神が助けてくれないなら、私が神を助ける」と、その日記に書き記して、ヴェスターボルク収容所の使用人として、囚人の一群へと、アウシュヴィッツへと最後に身を投じる(注13)ことに帰結するのである。

しかし我々は、そこに「殉教者」を求めているのであり、だが、この命題は、誰によっても、誰に対しても、要求することが出来ないものであり、その意味で「英雄倫理」に近い「過大要求」以外のなにものでもない。

したがって、この過大要求は、どういうことになるのか問題になる。これに比して、もう一方で考えられる論理の筋道が存在する。例えば、虐殺を命令する強力なナチ集団が存在した。そして拒否や抵抗でもしようもの

なら、生命を失わなければならなかった。このことは、誰にも要求できないであろう、したがって人々は「共犯となる (mittun)」以外になかった、ということになるであろうか？ (注14) こうなると、「過小要求」に帰結するのである。

この地点において要求されるのは、学問研究を措いて他にはない。つまり「不作為は、いかなる範囲で、いかなる条件下で罪となるのか」——ひとつひとつの条件の積み重ねと考察と分節化の論理は、例えば、次のように要求されてくるであろう：

1. 人物Aは、じっさい行為Xをしなかった。
2. 人物Aは、行為Xをするだけの合理的な機会があった。
3. 人物Aは、行為Xをするだけの能力があった。
4. 人物Aは、行為Xをするだけの合理的な機会と十分な能力があると知っている。
5. 人物Aが行為Xをその環境でするものと当然考えることは或る意味で合理的である、なぜならば、AあるいはAの立場にいる人々が普通は行為Xをするのだから、あるいはAがいた立場にいる人々が行為Xをする道義的な要求がなにか存在するのだから云々。(注15)

以上のように諸条件の積み重ね、つまり「限界規定」が、倫理学としても哲学としても、学問研究の対象及び課題となってくる。

その場合、そもそもの定義からして、双方は異なり得る。「不作為」に対して、当初から「価値判断」を入れて、「なすべき (sollen) ことを怠った行為」として行為規範的に規定するのか、それとも、「価値判断」を括弧に入れて、「出来るであろう (könnte) ことを実行しない (差し控える)」として行為記述的に規定するのか？ そして、その後、括弧をはずして「価値判断」を問うという考察過程をたどるか？ (注16)

考察の仕方は、おのずから異なってこざるを得ないであろう。

言うまでもなく作為と不作為は、我々の日常적인見聞に属する。「知らん振りを決め込む」「見てみぬ振りをする」「無関心をよそおう」という振る舞いに、それは、端的に現れる。熟した日常慣用語、成語としてドイツ語にも、日本語「目ヲツブル、見マイトスル、直視シタガラナイ」と同様に、„die Augen verschliessen“ が存在す

るが、しかしその文脈は、日本語と異なり、明確な道義的判断が存在するようである。

実際、この点に関して「道義的な問題としての副作用 (Nebenwirkungen)」(1974年)を考察するドイツ人哲学者シュペアーマン (Robert Spaemann, 1927年生) は、次のように捉えている：

「我々が道義的な罪 (moralische Schuld) と名づけていることは、ほとんどが常にこういった、目をつぶるということ (Die Augen-Verschliessen) である。つまり、我々が、所期の目的を危険に陥れないために、むしろ好んで出来事自然発育に委ねる行為、その行為の或る特定の側面に対して注視することをしないことである」(注17、強調点は、引用者)

「目をつぶるということ」が明確に「道義的な罪」であるとするならば、このことが「道義的な問題」として論理的に激越な問題を孕むことは、十分に予想されることである。つまり、シュペアーマンも言うように、この行為は、いつだって「許されないこと」なのか？ 行為者には自らの行為と不行為の予見可能ないっさいの結果に対する十分な責任がふさわしく、行為者は、或る状況全体を惹き起こす際に、「ともにもたらずか、あるいはは阻止しなかった状況全体」に対して責任を負うべきであるのか？ もしそうならば、この見解は、行為を行為者の「意図」によって定義づけることを第一義的なこととしないものであり、それを、むしろ「偶然事」として撤回させるような「行為の客観的な性質」が存在し、この「客観的な行為意味」の適切な把握が、行為者には「(過度に) 期待される」というのだろうか？ (注18)

またドイツ語のいわゆる「in Kauf nehmen」は、「他の利点を考慮に入れて、甘受する」ことであり、例えば、ヨーロッパにおける第二次大戦の開戦を可能とした「独ソ不可侵条約」の締結に関して、「ソ連は分け前に与るために、他の諸民族の戦争を甘受したのです」(ヴァイツゼッカー、1985年) というように用いられるが、これに対する道義的判断の回路は、どのように働いているのだろうか？ (注19)

あるいはまた、優れて日本語に独特の「知らなかったことにする」「見なかったことにしよう」「起きると困ることは、起こらなかったことにする」という言表行為を考えてみよう。というのも、その「……(シ) ナカッタコトニスル」という日本語は、いったい何を意味しているのだろうか？ その「含み」(Implikat) (注20) は、「本

当は知っていた」「本当は見た」「本当は起った」のであって、その「言表」(Aussagen) (注21) とのギャップは明らかである。こうした「含み」と「言表」の関連を、どのように分析するのか？ 言葉が、これを言明する人の意志如何に拘わらず、「嘘」をついている、つまり「含み」と「言表」との不一致を表現するのである。それが、たとえ「嘘」だと判断されたとしても、それでもってよしとする「欺瞞」を、「自己欺瞞と他者欺瞞」を犯すことを許容する文化圏とは、どのような文化圏であって、そこに、いかなる人間観を形成しているのか？

むろん、さほど強くない論理的な「含み」の場合、話者によって距離が取られることによって、規範が「中性化さ」(neutralisieren)れ得る「抹消可能性」(注22) は、一般にあり得ることではある。

例えば、「私は、自分の5歳の子どもが波打ち際で遊ぶことを容認して (zulassen) いました」と言う母親は、たしかに「含み」としては、「5歳の子どもが波打ち際で遊ぶことは危険であって、なすべきことではない」という「規範」を表わしている。しかし、その「言表」は、この規範に反することが非難されるか、非難されなければならないと、彼女が必ずしも考えているわけではないのである。その「規範」を「中性化」している、もうひとつの含意を、つまり、彼女が、この規範を代表しているわけではないということ、更に言及すれば、たとえば、この規範を代表しているとしても、例えば、子どもはあまり過剰に「あれもだめ、これもだめ」というように禁じられるべきではないという他の含意も大事なのだと考えているのである。(注23)

こうしてみると、日本語の「……(シ) ナカッタコトニスル」というのは、ドイツ語にも英語にも、翻訳が限りなく不可能に近いほど困難だと考えられる。

最後に、作為と不作為に対して、道義的な判断の通常態は、どのように下されるかを考えてみよう。例えば人物Aが万引きの常習者であり、人物Bが、それを聞き知っていたことが我々に判明したとする。この場合、我々の道義的な判断は、どのように働くだろうか？ 我々の怒りは、この二人の人物のどちらに対してより強く向けられるか？ 今日支配的な価値観によるならば、つまり「常識」「通常直観」によれば、Bは、たかだか「傍観者」か「関知者」か「是認者」であるに過ぎず、「自ら直接手を下している者」ではないということから、Aに対して向けられるであろう。だが、この矛先は、はたして正しく向けられているのだろうか？ 傍観者Bが非難を感じたところで、それは、「自分自身も万引きをすることと

同じことになる」という「万引き常習者」への「類比」に基づくに過ぎず、あるいはまた、「法」とは違った仕方、つまり「善いことをしなかった」と非難されるに過ぎず、それと同時に、「善行が強制されることになる」という「現代人の不快感の惹起」を伴う。「通常直観」として言表されることは、どのように歴史的に形成されたのか、それとも、人類永遠のものでもあるのだろうか？

それというのも、そこには、もうひとつの道義的判断の回路が働き得る余地があるからである。Aに対してよりも、圧倒的にBに対する怒りが込み上げることさえあり得るからである。BがAの行為を「とめる、制止する」ことが出来る場合が存在し、また特にそれが唯一の存在である場合、そして、Aが「その為すところを知らない」場合が、これに該当する。

その存在論的な (ontologisch) 対応物を考えれば、「不作為」は、「否定性」・「空無」を徴標とし、ために論理的追求の対象として、魅力に富むわけである (注24)。比喩的にいえば、「中空」・「がらんどう」という形象が考えられる。行為記述論の立場からは、「起こるはずのことが起きないということ (failures to happen ; Ausbleiben, Unterbleiben)」である。それは、心理的に我々をして戦慄すべき感情を惹き起こすに十分な場合であり、事実、これが「不作為の発見」へと多くは導いてきたものであろう。

本稿は、この双方を、相互に相容れない意味で「対概念」として構想し形成するのみならず、道義的な判断の二類型として普遍性を持ち得る論理可否かを吟味する途上で、その理論的な諸問題の所在に照明を当てることになる。

## 1. 作為と不作為の概観

人間は、生き物 (Lebewesen) である。では、いかなる生き物であるのか。最初にヘルダーによって導入され、最近ではゲーレンにより幾重にも、プレスナーによってまた、展開されていることだが、人間とは「欠陥生物」(Mängelwesen) である。つまり、「みずからの生を営む sein Leben führen」(live one's life) ことをしなければならぬ「欠陥ある生き物」である。人間に対しては総じて行為の範型があらかじめ与えられているわけではなく、人間は、或ることを為し (tun)、もう一方のことをしない・やめる (lassen) ことを決断しなければならない。みず

からに与えられた自由な生の空間内で、みずからの行為と不行為 (Tun und Lassen) を自覚的に分別して遂行しなければならない (注25)。これが「生きるということ、人生を営むということ」なのである。人間が、「或ることをする」ということはいかなることか——それは、つまり、一方では「行為」し同時に、もう一方では「回避し控える」ということに他ならない。ドイツ語「Tun」と「Lassen」を使った言葉遊びによれば——それは、言葉遊び以上の深い意味が含むが——、人間が「しそこなう、間違える (vertun)」と、あきらかに「守り神に見捨てられて、理非分別をなくす (verlassen)」を指す (注26)。

そこで、その「行為」(Handeln, action, doing) と「不行為」(Nichthandeln, inaction, nondoing) とが、道義的な判断の対象となる場合、その場合の行為と不行為を我々は、「作為」(Tun; commission) と「不作為」(Unterlassen; omission) として命名する。

13世紀トマス・アクィナス『神学大全』の叙述に、上記の「Tun」と「Unterlassen」の二分法が登場することはすでに確定されている (注27) が、そこでさえ、「不作為」がいかなる範囲と条件において「罪」となるのかは、明確ではない。いずれにせよ、「不作為の罪」と「作為の罪」という「対」のような言葉を、その明確な定義づけ、定式化、学問対象への転化は後世のこととしても、ヨーロッパ、特にそのキリスト教界は、この対を温存し伝承していることは確認しておこう。

## —— 1. 定式化の試み (対称性と非対称性)

この段階で理論的な諸問題点を明らかにするために、「作為」と「不作為」とを対比させていくつかの定式化を試みてみよう。「行為」と「対象」を基軸に「作為」と「不作為」を二つの次元に分けると、

作為：為すべきでないことを、すること、  
不作為：為すべきことを、しないこと、(定式化1)

この二つの次元となる。そして不作為の定式化が論理的に生成される。法学においても「禁止規範 (Verbote)」と「命令規範 (Gebote)」の二つが存在するが、これだけで直ちに理解可能かどうか問題なのは、つぎのような他者への関わり方を対比させると、判然としてくるであろう。つまり、

作為：人物 A が、人物 B に対する危害を、惹き起こ

すこと、  
不作為：人物 A が、人物 B に対する危害を、阻止出来るにも拘わらず、阻止しないこと、(注28、定式化2)

と、ここにおいても不作為の「定式化2」が論理的に生成される。そこでさらに、集約的な対比を基軸に、双方のベクトル、つまり力と方向で抽象化すると、次のような定式化を得る：

作為：他者に対する犯罪に転化し得る危険性を、高揚させ増大させること、  
不作為：他者に対してすでに発生しているか、発生予見が可能で、犯罪に転化し得る危険性を軽減(緩和)させ低減させることをしないこと、(注29、定式化3)

このように、「定式化3」に帰結する。そしてさらに、後者の行為の特徴を結晶、つまり一定の平らな面を持つ一つの単語へ彫り込むと、それは、望ましくない諸変化を「阻止する」(「制止する」「停止させる」「妨害する」「防止する」「予防する」) ことを「しない」ということ、つまり「介入」という視点をも明確化した、「作為」・「不作為」双方を定式化することが可能となる。つまり論理的な定式化による「作為」・「不作為」は、以下の言表ということに帰結出来る。

作為：思いとどまらないかぎり、有害な結果へと直接導かれる因果関係の過程を主導することによって、他者に対して危害を惹き起こすこと、  
不作為：すでに発生している因果関係の過程を阻止すべく介入することをしないことによって、他者に対する危害を容認するか、当然阻止するはずのことをしないこと。(注30、定式化4)

以上のような「定式化」の試みがさしあたって、可能であり、その前提に立った「作為」と「不作為」が概念として対比的に明瞭になって登場することが出来よう。

## —— 2. 問題の所在 (非対称性の克服へ)

問題の所在を確定していくことは、判明してくることの確認である。そこで上記4つの定式化に対して、これを「規則」として考えて、その「遵守」可能性ということを吟味してみよう。その際の基点は、一定の事柄を為

すことをしないという規則の遵守が、一定の事柄を怠ること  
ことをしないという規則の遵守よりも、ふつうは容易であるとの論理から出発する。つまりそれは、「作為の罪」に陥らないようにすることが、「不作為の罪」に陥らないようにすることよりも、容易なのである。また、その「諸結果」のことを考慮に容れると、我々が為すことの諸結果のことを考えることの方が、我々が為すことのない（何か別のことを為すことによって）ことの諸結果を考えることよりも、容易である（注31）。これがふつう、道義的な判断の通常態を形成している。つまり道義的な判断の通常態とは、そのように成立する。この容易さに立脚することによって、作為と不作為の「道義的な不均衡」を、そのままに認めるのか、それとも、「道義的な等価性」が成り立つ思索の平面を形成するのか、我々は、後者に進みたいと考えるだけでなく、進むべきだと考える。

そこでまず、これまでの追求を確認することから始めよう。第一に、人間の振る舞い方には、「不作為」という特有の振る舞い方が存在するということであり、これは、いわば「不作為の発見」とでもいうべきことである。それは、道義的な判断の対象として、その所在が気づかれにくいことにもなり得るが、しかし、その事実は紛れもなく存在し得るのみならず、存在しているということを確認したい。第二に、道義的な判断の対象として、「作為」に比べて「不均衡」と思えるほど、「不作為」に対して「甘い」判断が下されがちであるのは、そこにいかなる価値観が前提されているのかが問われることにより、それを明るみに引き出すことが出来るのではないかということ、つまりこのことを換言すれば、一般常識は、その正しさの根拠をどこに有しているのかということになる。第三に、「不作為」はみずから「特権化」することなく、その罪の重さを量ることが出来るか否かである。

つまり、たとえ「作為」と「不作為」との双方の間に「不均衡」と「非対称性」がさしあたり見出せるとしても、しかし、道義的な判断に関するこの二分法は、我々が獲得し形成した、すぐれた一般常識であるという前提に立つ。

そして問題は、「作為」と「不作為」とを、このように同一次元に置き直して対比させると、はじめて見えてくることだが、第一に、道義的な判断として、我々の「道義的な直観」（「一般常識」「社会通念」）が、「作為」に対して手厳しく、「不作為」に対して、甘くなるということ、この事実に見出される。

例えば、他者に対して「嘘」を言うことと、嘘ではないが「間違ったこと」を言うこと、しかも、その間違いが間違いだと判明したときに、それを訂正しないままに、他者が思い違いをしているのを、そのままに放置すること、この二つは、我々の道義的な判断として、その軽重はどちらに傾くであろうか。あるいは、自分自身が言った間違いではないが、しかしなにやら他者が「勘違い」をしていることが判明した場合、それが解明出来るであろうにも拘らず、解明しないということ、「余計な介入・お節介」という抑止機構が働いているのかどうか、いずれにせよ、この双方に対しては、通常直観は、十分な道義的な判断が可能か否か、通常直観ならば、明らかに「作為の罪」に対する断罪が強く働くであろう（注32）。

つまり双方は、判断の重さとして、一般常識では、非対称的なものである。この「非対称性」を、どのように考えるのか。つまり、それをそのまま自明視して、「原理化」するのか、それとも、克服の対象とするのかである。我々は、後者を選びたい。

### — 3. 日常言語習慣への距離と分析の必要性 —

#### 「言表」と「含意」（「含み」）の問題

（図表 2）

	作為	不作為
ドイツ語	töten	sterbenlassen
英語	to kill	to let die
日本語	殺ス	死ナス

語彙に関して、英語文化圏とドイツ語文化圏と日本語文化圏と、三つの文化圏に対応して、以上のような対応が想定出来るであろう。日本語の「死なす」「死なせる」は、「殺す」という作為の表現に対する不作為の表現であると、我々は考える。もちろん、これは、「死ぬに任せる」を能動的な行為のように表現していて、一見「不作為」ではないようであるが、これは、ドイツ語文化圏による日常言語習慣の傾向上、「Geschehenlassen」が特に道義的な強調を伴って拒絶・拒否される場合には常に、「不作為」は「能動的な作為」のように表現されているということである。たとえば、自分の幼子が飢えるがままに放置する母に対しては、彼女に帰せられる動機が低ければ低いほど、また、その子の生命に対する「保障人」として責任が明確であればあるほど、それだけむしろ、日常言語習慣は、「我が子を飢え死にするがままに放置する（hungern lassen）」の替わりに、「彼女は、我が子を殺す（töten）」あるいは、「彼女は、我が子を自分



の手にかけて殺したも同然」と言う。

ドイツ語の日常言語慣習の場合、「死ぬに任せる (sterben lassen)」、「間違っただまにそっとしておく (jn.im Irrtum lassen)」というように、「lassen」を用いた、「不作為」の表現は、「作為」を言表する「殺す」「偽る」よりも、もっと明確により肯定的な含意を持っているのである。「誰かを死ぬに任せる」と言うドイツ語表現は、誰かに対して死ぬことが能動的な行為によって不必要に困難にされないということに観念連想され、同一の事態の記述として、「うそ」「いつわり」よりもむしろ、「もう一つの作為」として、「いたわり」「介護」「慈悲」というような諸観念に結びつき易い。(注33)

これに比して、「死ぬがままに任せること (letting die)」

という英語表現の場合、ドイツ語と同じことが同一の明確さを伴って言うことは出来ない。少なくとも何人かの著者たちは、「letting die」もまた、否定的に含意されるか、あるいは、それどころか「悪いことを行うこと」を暗に意味すると考えている(注34)。

以上ドイツ語と英語の日常言語慣習を見たわけだが、これらと照らすならば、日本語の「死ナス」の場合、上記表のように、プラス価値と観念連合しやすいドイツ語と、マイナス価値と観念連合しやすい英語の場合と、双方の中間に位置するのではないか、しかも「死なすわけにはゆかない」「死なせてからでは遅い」という言い方によく見られるように、マイナス価値に近い中間的位置を取っているということがさしあたり推測可能である。

(図表 3)

ドイツ語の日常言語の含み :		観念連合の対象
作為	不作為	もうひとつの作為
殺ス	sterbenlassen 死ナス	いたわる、介護、 思いやる、慈悲
偽ル	im Irrtum lassen 間違ッタママニシテオク	
マイナス価値		プラス価値

(図表 4)

英語の日常言語の含み :		観念連合の対象
作為	不作為	もうひとつの作為
殺ス	Let die 死ナス	do wrong
偽ル	allow a person to be in error (mistaken)	
マイナス価値		マイナス価値

次に、こうした日常言語慣習の実態を検証した後に、日常的な思考様式と日常的な言語慣習とは違った、もうひとつの学問・研究の次元を拓くことが必要である、この場合、距離化を軸に、我々は、「死ぬに任せる (sterbenlassen)」を、価値に対して中立的なものとして洗い上げて、ひとまず日常言語からの切り離しを想定してみた。こうするならば、ドイツ語で考えることにしようとする場合、日常語彙のもつ「含み」の場からの牽引力に対し不断に抵抗することが要求されることが、必定となるであろう。

英語では、著名な詩連として、「汝、殺スコト勿レ、サレド、生命長ラヘサセル為余計ニ努力スルコトモナイ」(A. H. クラブ、1819-1861年)という言い回しが見られる。これは、「出来るだけ長生きしたい」という人間の本音としての欲求に対する「皮肉」をも込めながら、しかし、単なる「死なすこと」が、「殺すこと」よりも、はるかに問題視されることがないことを示している。面白いことに、ビートルズによる名曲「Let it be」は、プ

ラス価値を伴って作詞されており、その点、「含意」が英語の日常的言語慣習に対する反対価値をもって登場したのかと思わせるが、ここではこれ以上触れないことにする。

日本語の場合、「死なす」という語の「含み」「含意」は、どうであろうか？ これに対しては慎重な言語研究が必要であろう。国語辞典の場合、「死なす」という見出し語は、「殺す」がどの辞典にも登録されているのに比して)ほとんど皆無である。最近では、『広辞苑』第5版(1998年)にして初めて見出し語として登録されたが、それは、ようやくこの単語が成語として、また、「不作為」の重要な日本語として着目されていることの兆しであるかもしれない。むろん、このことは断言出来ないことである。だが間違いなく、日本語は日常言語慣習として、「死なす」という言葉を語彙として形成している。たとえば最近、類発する児童虐待に対する対応不備の問題に関して、「死なせてからではおそい」という見出し語による「社説」(「朝日新聞」2001年7月21日付)

などにその兆しは認められる。むしろこれは、単なる言語という問題ではなく、増大する「児童虐待」という現象に対する見解であるが、「死なす」が、「虐待を防ぐ任務を負った公的な機関が関わりながら、虐待されている子どもを救うことが出来るであろうにも拘わらず、救うことが出来ないでいる」現代日本の社会政策の現状認識という含意に結びついている。「乳児を投げ死なす」(「毎日」2001年5月7日付)という言葉が見出し語となって「傷害致死容疑」の対象となった者の報道も見られる。「不作為」の事例は、このような「死なす」という日本語の登場とともに、徐々にその表現対象となってきた。

しかし、「死なす」が英語 (Letting die) の翻訳語として登場し、『講談社カラー版日本語大辞典』(第二版、1997年)で、「助けることができないので、死なせる。死なせる。let...die」とされる場合は、事情が異なってきた、当然、そこには、翻訳語の「死なす」と原語の「死なす」が、一致せず、衝突する現象が生じるはずである。

また、「放置(する)」という日本語が、最近数年間で日常言語として、また活字メディアによる言語として、マイナスの「価値判断」を伴って使用されている。その事例収集結果の分析報告などは、ここでは省略するが、注目してよい言葉であろう。

ところで、英語の動詞「to starve」は、言葉からいえば、文法的には「行為」であるが、事態からいえば、「不作為」なのである。その先駆的な発見者は、イギリスのベンサム (Jeremy Bentham, 1748—1832年)に一般に帰せられている。ベンサムは、『道徳および立法の諸原理序説』「第7章 人間の行為一般について」で、「積極的な行為」と「消極的な行為」の二分類をし、前者を「動作または努力からなるもの」とし、後者を「静かにしていること、ある事情のもとにおいて、動作したり自我を行使することをさし控えること」と規定する。そして、前者は、「遂行 (commission) の行為」と、後者は、「不作為 (omission)、またはさし控え (for bearance)」とも呼ばれる。そして次に「他動詞」であるからといって、「行為する」わけではなく、彼は、「食事を与えない」という「否定」の意味をもつことを次のように強調するのである。

「積極的な行為であっても、消極的な行為であっても、行為の性質は、それを表現するために用いられる言葉の性質によって、直接に決定されるのではないということが、注意されなければならない。その性質上、積極的な行為も、

消極的な表現によって示されることがある。例えば、ある事情のもとにある人に食事を運んでやることをやめる、またはさし控えるということは、飢えさせるという単純で積極的なことばで表現することが出来る」(注35)

このことは、「作為」と「不作為」の区別の道義的な根拠を問う場合、その定義づけを、日常言語に依拠させる困難さと弊害を物語っている。と同時に、日常言語慣習につきまとう「価値観」の含みを、つまり、言語分析におけるいわゆる「含意」を、各文化圏において、それぞれに分析する必要があることの証左となる。

## 2. 考察の端緒と元型——第二次世界大戦との取り組みから——

ここでは筆者に対して、それまで言葉としても、また、客観的な対象としても知ることがなかった「不作為の罪」という考え方を初めて生じさせることになった、戦後ドイツの二つの業績を取り上げたい。ひとつは、戦後40周年にドイツ連邦議会でなされた大統領演説であり、もうひとつは、終戦直後に出版された哲学者の小品である。それはとりもおさず、ヨーロッパが第二次世界大戦の経験から汲み取った、最大の思想的遺産であって、それが、この兩名の仕事に見られると想定出来るからである。

### — 1 — 1. ホロコーストと戦後40周年ドイツ、ヴァイツゼッカー大統領演説—テキスト分析—

ヴァイツゼッカー演説の次のテキストは、16年以後の今日でも、ますます精彩を放って迫ってくるものがある：

「この犯罪の実行は、少数者の手に握られており、また、世間一般の眼からは隠蔽されておりましたが、ドイツ人なら誰でも、ユダヤの同胞が苦しみを嘗めざるを得なかった事態を、冷たい無関心から始まって隠微な非寛容を経て露骨な憎悪に至るまでの各段階にわたって、共に身を以って体験することが出来ました。

ユダヤ教の会堂シナゴグの放火後に、諸々の略奪行為の後に、ユダヤの星の烙印が捺された後に、市民権剥奪の後に、人間のいつ止むとも知れぬ凌辱の後に、誰が疑うことを知らぬままであることが出来たでしょうか？

いやしくも耳を澄まし、眼を見開いていた者、知ろうと欲した者なら誰でも、強制移送列車の轟音を聞き落とすことな

どあり得ないことでした。あの絶滅の遣り口と規模は、人間の想像力をはるかに越えるものがありましたが、これらの犯罪それ自体に加えて、現実には私の世代の中で年若くしてあの出来事の立案と実行に参加することのなかった人々は、あまりにも多くの者が、何が現に進行しているのかを知ろうとはしなかったのです。

自分の関わり知らぬことであるとし、眼をそむけ、黙して語らぬという、良心が曲がるがままに放置する (das Gewissen ablenken lassen) 多くの態度が存在しました。その後、戦争が終わり、ホロコーストの言語に絶する全真相が明らかになったとき、私たちの、あまりにも多くの者は、何一つ知ってはいなかった、あるいはまた、何一つ予感することさえなかったということを引き合いに出したのです。

一族全体の罪、あるいは無罪ということは、存在するものではありません。罪は、無罪と同様に、集団に関わるものではなく、人間ひとりびとりに関わることであります。

人間の罪には、露見した罪もあれば、隠蔽されたままの罪も存在します。人間が告白した罪もあれば、あるいは、否認した罪も存在しております。あの時代を十分自覚して身を以って体験した人々は、それぞれ今日、自分があの犯罪行為に巻き込まれたことを、心ひそかに自ら問い糺していただきたいのです。」(注36)

まず冒頭にある「この犯罪」とは、この部分テキストに先行する「ユダヤ人に対する人種殺害」の言い換えであることを断っておきたいが、実は、この「言い換え」は、上記テキスト全体の中で次のように、局面毎にことごとく言い換えられていることが判明する：

ユダヤの同胞が苦しみを嘗めざるを得なかった事態 (ユダヤ教の会堂シナゴグへの放火、諸々の略奪行為、ユダヤの星の烙印、市民権剥奪、人間のいつ止むとも知れぬ凌辱) / 強制移送列車 (の轟音) / あの絶滅 (の遣り口と規模) / これらの犯罪それ自体 / あの出来事の立案と実行 / 何が現に進行しているのか / ホロコースト。

そして最後に、この言い換えは「ホロコースト」として命名されるわけだが、これらはすべて、同一の事態が、その歴史的な進行中に形となって現れている局面に応じて、言い換えられ、そのつどの場面場面への「立ち会い」がなせる言語行為である。そしてそこに顕著なのは、あたかも、これらの「事実」に相即するように、その演説は、ドイツ人の対応振りを見事に描き出している。その対応振りは、(テキスト全6段落中、第4段落までに限定すると) 次のように、二段階に分けて抽出することが

出来る：

1. 「あの諸犯罪」だけではなく、それ以外に、「何が現に進行しているのか」を「知ろうとはしなかった」という態度が加わった、ということが出されている。これが、第一段階。その諸形態として、ヴァイツゼッカーは具体的に、「己れの良心が曲がるがままに放置すること」、「自分の関わり知らぬことであるとする事」、「眼をつぶること」、「黙して語らぬこと」を挙げる。

2. そして、「現に進行している事態」が、世界大戦が終わるとようやく、「ホロコースト」として明らかになったとき、その事実を突き付けられたとき、「私たちの多くの人々」が、どのように対応したのか——「何も知りませんでした、否、何ひとつ予感することさえありませんでしたということを引き合いに出した」というのである。これが、第二段階である。

この二つの段階から、以下の言説が可能である。

第一に、出来事の進行、その個々の出来事、たとえば「シナゴグの放火」「強制移送列車の運行」に対して、そのつど「眼をつぶる」という精神的な態度が対比される。第二に、出来事が結果的に、600万人にもものぼる「人種殺害」として判明したとき、この結果に対して、「知りませんでした」という言表が「対抗事実に(コントラファクティシユ)」向き合わされているのである。いったい何が言われているのか? このあり方を、どのように我々の側で考えられることとして、置き直すことが出来るだろうか? 「作為」と「不作為」という考え方を、このテキストに投げ入れて、再構成してみよう。

第一段階として「作為」の進行に対して、「不作為」が、幾重もの「知らん振り」が加わって来る。そして第二段階として、作為事実の結果が「ホロコースト」として明らかになったとき、今度はもっと強く「知りませんでした」と明確に言明される。「知りませんでした」と言う人々は、「本当は知っていた」にも拘わらず、「知りませんでした」と「虚偽」の言明をしているのだろうか? もちろんそれも含まれるであろうが、しかし、必ずしもそればかりではない。なぜならば、すでに幾重もの「知らん振り」が先行しているのであり、その先行行為を受けて、そのことを強く言明しているだけのことである。しかも他ならぬこのことが、この言表それ自体が「罪」ではないのか、むしろ「罪」とはかくの如く生成するのではないのか——これが、汲み尽くしがたいほどの思想源泉となっている演説テキストであり、問題提起たり得て

いるのである。

「知りませんでした」と大合唱を奏で、例えばニュルンベルク裁判の判決を受ける「犯罪者たち」に対して自己自身を線引きし、戦後へと自らを滑り込ませ、そして戦後を歩んできた「普通のドイツ人市民」、その声それ自体を問題にする視点を提示し得ている。もちろん或る意味で、「特定の事柄に関して、或る時点で知っている知の度合い」に従って「良心の葛藤」に陥ったであろうし、陥らざるを得なかったことが含み込まれている。

つまり第一段階でなされた「不作為」をいわば確認強化する、第二段階の断固たる、力強い言表、それが「罪」というものではないのかという問いかけである——我々は、この次元を主題とする考え方を、それとして、つまり「作為—不作為—問題」として見出しているのである。

そしてヴァイツゼッカー演説は、その第5段落で、明確に「罪の問題」を提起する。その中で「集団の罪あるいは、集団の無罪」という観念を提示して、その「集団の罪」という観念としての存在それ自体の否定である。「罪は、無罪と同様に、集団に属するものではなく、人間ひとりびとりに関わるものであります」。

「責任」には、「代理責任」が可能であるが、「罪」には、それが犯罪であろうとも、代理罪は、法制度としても、不可能である。「無罪と同様に」と言われている点に関しては、「集団の罪は、事情次第で、集団の無罪へと通じる」ということを洞察したイロニーの表現であろうか。さらに、駄目押しするかのようには、「露見された罪」と「隠蔽されたままの罪」とが、同次元に、端的には、同一価値の次元に置かれているのである。「罪」には、人間が告白する罪も存在すれば、否認する罪も存在します」と。「告白した罪」と「否認した罪」とが、同次元に、まさに同一価値の次元に置かれ続けているのである。

いずれにしてもテキスト分析の第一段階、つまり「作為の罪」の進行のみならず「不作為の罪」の随行・随伴・同伴であり、第二段階、つまり「作為の罪」が結果として判明したとき、そこから更にもう一度、自らを切り離そうとする精神的な操作以外の何物でもない「不作為の不作為」となる。それは、第一段階の「沈黙」という「不作為」からすすんで、「言表」が「活撥化」(注37)するという特異現象を呈する。これを、後に我々が取り上げるドイツ人政治学者シュヴァン (Gesine Schwan) は、「饒舌の沈黙」(注38)と呼んだが、「不作為」の深化として、興味深く、二重の「不作為」を主題として提起していると、捉えることが出来るであろう。それにして

も、「為すべきでないことすること」と「為すべきことをしないこと」とが複合することによって、人類史上最最大の犯罪が生じたということであろうか。

ヴァイツゼッカー演説に対する、この捉え方が、正解か否か、どの程度生産的かは、その仮説それ自体を、また、その捉え方それ自体を展開することによって判明するであろう。と同時に、我々の追求が不断に立ち帰ってくる基盤として、「不作為の罪」を今後考察してゆく際に、ヴァイツゼッカーによる本テキストを、「作為—不作為—区別・状態・問題」を考える源泉のひとつとして想定し確保することにしたい。

キリスト教文化圏を前提するならば、これが、新約聖書のいわゆる「ペテロの否認」を、そして、それを、バッハ「マタイ受難曲」から、ロシアのチェーホフによる短編『学生』(注39)に至るまで、作品化してやまないヨーロッパ・キリスト教文化圏の精神的な深みに想到させられるであろう。

「ホロコースト」(と、後に判明することになった事態)の進行中ならびに、ドイツ第三帝国の敗戦とともに明らかになった「ホロコースト」に対する「否認(Verleugnung)」という事態に対しては、従来の研究者の視点では、最もよく知られているのが、まず精神分析に依拠する『哀しむことの無能力』(注40、1968年)の著者たち、ミッチャーリヒ夫妻(A.und Margarete Mitscherlich)による「過去を意識の外へと追放する」という精神的な操作、つまり、「Verdrängung—Hypothese仮説」であり、その後1985年、ユダヤ系ドイツ人ジャーナリスト、R. ジョルダノー (Ralph Giordano、1923年生)による「第二の罪」(注41)という表現となっている。「1945年のあとになっても第一の罪を心理的に抑圧し、否定したこと」(注40)と定義され、おもに「西独建国後10年間ナチ時代の罪人たちを社会に組み入れ恩赦したこと」(注41)が言われる。さらにアメリカで、亡命ユダヤ人スタンレイ・ミルグラム (Stanley Milgram) の名を冠して、彼の提唱による「ミルグラム実験」(注42)をも生んで、「権威主義的な」、つまり、そのつどの道義的判断を怠り、「権威」に委ねる性格がいかに人間に備わっているかという所見を導き出した心理学的な実験結果としても、よく知られている。しかし我々は、もっと広範な射程をとって、「作為—不作為—状況・区別・問題」として、新たに取り上げたいと考える。

## — 1 — 2. 「否認」の諸研究

もちろん、この歴史問題は、今日の世界で依然として

アクチュアルに学問研究の対象となって、考察されている。1926年ウィーンに生れ、1939年家族とともにキューバ経由で北米に亡命し、我々には『ビヒモス』の書で知られているフランツ・ノイマンの下で、第二次大戦後アメリカに手渡されたナチズム関係の文書の研究を許された最初の歴史家となったラウル・ヒルバーグ (Raul Hilberg, 1926年生)、彼による大著『ヨーロッパ・ユダヤ人の絶滅』(注43) はまずアメリカで1961年に出版され、ドイツでは21年後ようやく68年世代の手によって翻訳され、日本では、つい最近邦訳が出版された。最近(1992年) 彼による『加害者、犠牲者、傍観者』(注44、1992年、英語版とドイツ語版) という三副対を掲げた標題の著で、「ヒトラーの欧州における諸国民」「助けた人、儲けた人、野次馬 (見て飲む人)」「使いの者」「ユダヤ人の救助者」「連合国」「中立国」「教会」に関して、それぞれの実証的な研究状況を提示する。これらを買いて、彼が冒頭に出すエピソードが次のような簡明な文である。ポーランド人で強制収容所近くに住んでいた農民が、インタビューに答えて言う言葉である。「私が指を切り落としたとて、彼はなにも痛い思いがするわけではない」(注45) と。人間存在を矮小化して、このように言う。彼の仕事として、カーター大統領時代 (1977-81年) に企画され、完成をみた「ワシントン・ホロコースト記念館」の構想があった。

またその「ホロコースト記念館」に掲げられているものとして、「Thou shalt not be a victim. Thou shalt not be a perpetrator. Above all, thou shalt not be a bystander. 汝、加害者になること勿れ、汝、犠牲者になること勿れ、とりわけ汝、傍観者(bystander)になること勿れ」は、現代イスラエルの歴史家Y.バウアー (Yehuda Bauer, 1926年生) によるもの(注46) である。この場合、「加害者、犠牲者」から、「とりわけ傍観者」へと重点移動されることによって、その存在の重要性が浮き彫りにされる。これが「近代英語」ではなく、「古英語」によって言われていることに関しては、近代英語が成立するに当たり、ドイツ語のいわゆる「du」フランス語のいわゆる「tu」、つまり人が直接語りかける「親称の単数二人称thou」を切り捨て喪失し、「you」一本にしてしまったことを考慮に入れているのかと考えさせるものがある。近代英語における、この問題は、のちにイギリス人哲学者ジョン・ランドルフ・ルーカスによる『責任』(1993年) を吟味する際に、取り上げよう。

1999年『アメリカンライフにおけるホロコースト』を著した歴史家ペーター・ノヴィック (Peter Novick, 1934

年生) は、その終章近くで、「ホロコーストの教え」として「無関心という犯罪」(“the crime of indifference”) (注47) を引き出して、ホロコーストの教訓を語る際に、「無関心という犯罪」以上に優れた主題は存在しないと、言い切っているが、我々としても、この見解を歓迎したい。さらに興味深いのは、ホロコースト問題と匹敵することとして、ヒトラーに類比されるボル・ポトやミロシェヴィッチという分かりやすい例以外に、言い換えれば、「人種殺害、住民虐殺」以外に、彼が挙げる事柄である。それはつまり、食糧と最小限の医療設備を欠くという「陳腐な理由」のために、毎年100万人以上の数で死んでゆく世界の子どもたちである。何年間もの間「傍観者(bystander)の罪及び無関心という犯罪」が語られながらも、その間「たとえホロコースト的(holocaustal)でないとしても、阻止出来る(preventable)ことを前にして我々が傍観する(stand by)一方で、年間100万人以上の子どもたちの死が『無関心という犯罪』に結びつくということ、このことをほとんどの人が考えなかったのだ」(注48) と自己批判する。「アメリカでも欧州でも傍観者たちが仕事に出かけるうちにも、何百万人が死ぬということは、不信と激怒の源泉である」(注49)。他ならぬ、このような対置が、我々が住む「地球」が我々に対して登場し開かれて以来ほぼ500年後、「人類」という共同体を成立させた「現代」(注50) というあり方と、その問題性を浮かび上がらせ、この見解が、我々の追求と重なり合うものである。

またドイツでは、ナチ時代の「強制連行」による「強制労働」に対する和解基金「記憶、責任そして未来」(注51) による法案が、ドイツ政府、アメリカ政府、そして被害者たちとの間で2000年に妥結をみたわけだが、かつての強制労働跡地に現在、例えばベルリン路上に見られる銘盤に、「……犯罪は巨大であったが、裁かれた人は、わずかである」とあり、これが象徴的に「消極的な同調者」「付和雷同者」の存在を示唆していることは、明らかであろう。

最近の歴史家による仕事を受け止めて、一瞥しよう。歴史家の仕事として注目されている新刊は、Robert Gellately: *Backing Hitler*, 2001 (注52)。彼は、「何十年もの間、私並びに同世代の他の人々は、私たちの先生たちから言われてきていた。つまり、ナチ・ドイツの恐怖の極めて多くが、完璧な秘密のうちに実行されたのだと」(注53)。このように旧来の教科内容を振り返る。そしてこの歴史家は、その教えの内容に対して懐疑的となり、新たに「ドイツ人は秘密警察、様々な迫害、そして強制収容所

に関して何を知っていたのか？」(注54)という問いを設問し、実証的に追求している。

その際に主軸となる問いが、「ドイツ人は強制収容所のことに、いつ気づいたのか、何を知っており、いつそれを知ったのか」であり、まさにこの問いこそが、歴史家ガテラリイによる「不作為」を実証しようと導く主要な問いなのである。「大統領は、何を、どの時点で知ったのか」。これは、1973年アメリカ合衆国国会議事堂「ウォーターゲート公聴会」の際に、ホワード・ベーカー共和党上院議員が発した問いであった(注55)。一定の「知」による関与の時点と範囲の究明——この問いが今、ナチ時代を生きたドイツ人に向けられているのである。「知らなかったことにしよう」を許さない、つまり総じて「知」の価値というものが社会的に確立している文化圏では、「知っていた時点と知っていた範囲」が、その罪責として問われ得る一大争点を形成するということであろうか。

ナチスは自分たちがしていることを慎重に組織的に隠蔽し、したがって普通の人々は本当に知ることがなかったということがあり得たのだという見解は、長いこと歴史家たちの間で一般的な同意に近いものがあったわけだが、この見解に対して、この歴史家は挑戦するのである。

ウルリヒ・ヘルベルトによる「絶滅政策——ホロコーストの歴史に対する新たな質問と回答」は、ドイツ国内に留まるユダヤ人たちが被ったのは当局からの敵意の増大ばかりではなく、「同胞市民の無関心(indifference)のエスカレーション」を挙げた。そして、東部戦線の強制収容所内でのユダヤ人絶滅の噂がまさに「噂通り」貫徹したとき、そのとき、どういう精神的な事態が現れたかを、著者は主題として捉える。体制の「愉快ならざる同伴現象」から目を背けるという習慣、「口々に噂していた人誰もが、仮借なき処罰をいかなる範囲で受けなければならないのか」という問いを怠り、これを問わない」という習慣、その習慣に基づいて、「自己防衛」という精神的な事態が生じた(注56)。

すでにスターン(J.P.Stern,1920年生)は1978年の時点で、『ヒトラー——指導者と民族——』で、「ドイツ住民は、自分たちが知ろうと欲するだけのことは知った。知らなかった事柄、それは、健全な常識による諸根拠に基づいて、それ以上はもはや知ろうと欲しなかったことに過ぎない。何事かを知ろうと欲することがないということは、いかなることか。それはいつだって、それ以上は知ろうと欲しないと知るだけのことは充分に知っているということなのである」(注57)。

最後に究極の形態、「知の不作為の王国」に入り込んで、居眠りを決め込む態度が存在する。それを、アウシュヴィッツからの生還者にして、その証言者イタリア人プリーモ・レーヴィ(Primo Levi,1919-87年)は、指摘する。「ドイツ人は強制収容所のことで、何を知っていたのでしょうか？」という彼の読者によるインタビューに対して、1976年に答えている。「完全な像をつくるためには、もっと広範囲に及ぶことを追加しなければなりません。様々に情報を得る可能性があったにも拘らず、ドイツ人の多くは、何も知らなかった。彼らは、知りたいたと思わなかったのです。なぜならば、彼らには知らないでいることがより好まれたからです」。(注58)

## ——2. ヤスパーズによる罪責概念、その継承と展開の現在(独・仏・英語圏・日本)

ヨーロッパにおける第二次世界大戦と人種殺害に関する「不作為」を、その核心として結晶させた先駆形態として、我々は、大戦直後カール・ヤスパーズ(Karl Jaspers, 1883-1969年)によって提起された『Die Schuldfrage罪責問題』(注59, 1946年)を照準する。筆者は既に、ヤスパーズによる同著の分析に基づいて、彼が、それとして出していたわけではないが、しかし明らかに、そういう概念(「不作為」と「作為」)で捉え返すことが出来る事態を考えていると見なして、彼のいわゆる「刑法的罪」「政治的罪」「道義的罪」「形而上学的罪」のうち、「道義的な罪」と「形而上学的な罪」、特に、後者に対して「不作為の罪」という考え方を引き出していた(注60)。したがってヤスパーズ自身が格別「不作為」を概念化しているわけのものではないのである。むしろヤスパーズの自覚以上に、重要な射程距離を持っているものとして、我々は見なしたい。総じて哲学研究の場合、先行する哲学者によって暗黙のうちに前提され、また、課題としても肉迫されている事柄を、その哲学者が言う言葉とは違った言葉でもって明らかにするということを要求されるところがある。そういう要求に応じる方向の追求が、これであった。

ドイツにあって政治学者ゲジーネ・シュヴァン(Gesine Schwan, 1943年生)は最近(1997年)、戦後ドイツの民主主義体制を考察するに当たり、ナチ時代に犯された「罪」の「沈黙」が民主主義体制に対して破壊的に働くという命題を提起する。旧約聖書『エゼキエル書』(18, 20)が言うように、「罪を犯した者自身が死ぬのであって、子が父の咎を負うこともなく、父が子の咎を負うことも

ない」(注61)。その意味で、「道義的な罪は、代々受け継がれるものではないが、しかし、道義的な罪をあえて沈黙することによる心理的にして道義的な諸結果は、後に続く諸世代と民主主義体制の基本的な合意を傷つける」(注62)という命題を演奏しつづける。その場合の「罪」とは、もちろん大量虐殺に直接加わった罪というよりは、積極的に加わることはなかったが、むしろ、これを、また、これに至る途上で、「黙認」した「罪」へと照準されている。「罪とは——逆説的にも——、私がそれを拒否するとき、つまり、私がそれを私の個人としての自己同一性に組み込まない時、私が私の内面の諸矛盾を闇に葬るか眼を背けることによってあえて回避しようとするか、もみ消そうとするとき、現れる」(注63)と。

そのシュヴァンは、ヤスパースの罪責諸概念を、「不作為」を重視する方向で継承・展開しているのである(注64)。事実、「ヤスパースの罪責諸概念はじっさい、私の分析において大きな役割を果たしたものです。また、『不作為(„Unterlassen“)』がいかなる範囲で(wie weit)罪であるのかというこの問いは、たとえ我々が一義的に解答することが決して出来ないものだとしても、核心的な意義を担うものです」(注65)と明言するのである。「いかなる範囲で不作為は、罪であるのか」という問いは、たしかに、その解答が「一義的には解答不可能」であり、それにも拘わらず「核心的な意義を担う」以上は、「一義的な解答」ではなく、「諸条件の考察」が要求され

るのである。そのシュヴァンによる「不作為」の追求に關しては、既に筆者は、その意義に言及したことがある(注66)ので、ここでは、さらにいっそうヤスパースを掘り返す考察へと進みたい。

ベルゲン・ベルゼン強制収容所の写真とともに「これは、君たちドイツ人の罪だ！」(注67)と書かれたブラカード、それを眼前にして、ヤスパースは、その驚愕とともに幾つかの問いに直面する。この一文は、いかなる意味であるのか？つまり、ドイツ人というだけで、全員誰もが同じように罪があるのか？そもそも「集団の罪」(Kollektivschuld)(注68)といったものが存在するのか、それとも、罪は、ただ個人にのみ帰せられるものではなかったか？罪の告発者は、誰か？告発者は正当な者でなければならないはずだが、その正当性はどこに存在するのか？罪の成立は、いかなる点に——つまり「関わったこと」「関わろうとしなかったこと」を含めて——求められるのか？いかなる判断基準によって、有罪判決が下されるのか？それにふさわしい「審判者」は、誰であるのか？そして、その結果として、どのようなことが導き出されるべきであるのか？

これらの問いと、それに対する解答を整理して、ヤスパースによる罪責の区別、差異化を、ヤスパース自身とヤスパース研究者という視座に立って、一覧表として提示すると、次のようになる：

(図表 5)

(1) ヤスパース自身によると——

	何に対して	誰が	何を前にして	結果
1. 刑法的な罪	開戦と人種殺害	個人	法廷	処罰
2. 政治的な罪	開戦と人種殺害	集団(ドイツ国民)	戦勝諸国	補償
3. 道義的な罪	付和雷同、証言の怠慢	個人	良心、親しい者との対話	悔悟
4. 形而上学的な罪	人間の連帯の欠如	生き残った個人	神、人間間の連帯性	意識転回

(図表 6)

(2) ヤスパース研究者によると——

	告発者	罪の質 I	罪の質 II
1. 刑法的な罪	外部から	個人的personal、直接的direct	作為 I
2. 政治的な罪	外部から	非個人的impersonal、間接的indirect	作為 II
3. 道義的な罪	内面から	個人的、直接的	不作為 I
4. 形而上学的な罪	内面から	個人的、直接的	不作為 II

注目すべきことは第一に、「集団の罪」という観念が否定されることである。それは、カント的にいえば、「実体化の誤謬」(注69)であり、事実、ヤスパースは次のように、「誤った実体化」であると言う。「民族として

範疇的に評価することは、つねに不正であり、誤った実体化(Substanzierung)を前提し、個々の人間の尊厳剥奪を結果として持つ」(注70)。「集団の罪」が存在するすれば、それは唯一、「政治的な罪」のみであり、しか

もその場合、「罪」は「罪」でも、「政治的な損害賠償責任」(die politische Haftung)であって、そこには、いかなる「道義的意味」も払拭されており、厳密には「Verantwortung」でさえも使用されないのが、ヤスパースによる用語法である。これは、ナチがユダヤ人に対して用いた「Sippenhaftung」(“race liability”)を、ドイツ国民全体へと適用したものである(注71)。

第二に、ヤスパースが、「罪責」概念それ自体に対して、少なくとも三つの「構成要素」から成る「関係概念(Relativbegriff)」であることを——あたかも自明であるかのように——洞察し抜いていることが、改めて注目されなければならない。上記一覧表に示したように、「三価」とはつまり、「何に対して」(„Wofur“)・「誰が(誰によって)」(„Wer“, „Wovon“)・「何を前にして」(„Wovon““審判者、規範)のことであり、総じて「罪」も「責任」も、少なくともこれら三つの「構成要素」から成り立つ、そのかぎり、すぐれて「関係概念」としての観念なのであり、その点の洞察がヤスパースによる考察を、信頼するものに値し、確実なものたらしめているのである(注72) 英語でいえば、「過去に対する(for the past) 集団の責任は、未来に対する(to the future) 集団の責任に関連する」というわけである。

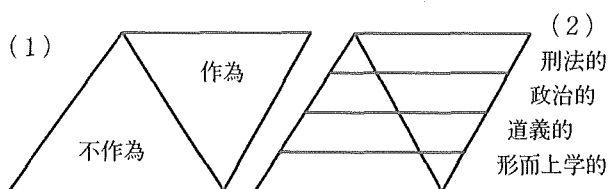
第三に、ヤスパースによる四つの罪という区別の場合、しばしば見られやすい誤解に関して述べておきたい。このように「区別」された場合、誰かが何らかの特定の行為に関して、それが、四つのうち、どれかに一義的に分類され得るという想定は、無意味である。あるいは、「区別」、つまり、「二分法的思考」によってすすめる場合、「二者択一的に」、法的に罪となるのか、それとも、政治的に罪となるのか、それとも、道義的に罪となるのか、それとも、形而上学的に罪となるのか、ということではないのである。むしろ同一の行為が幾重にも価値評価され得る「罪責の諸局面、諸相」を示しているのである(注73)。

### 1) ドイツにおけるヤスパース継承・展開の一例

ヤスパース把握として、「刑法上の罪」と「政治的な罪」を「作為の罪」として、「道義的な罪」と「形而上学的な罪」を「不作為の罪」として着眼することは、我々はこれまで提示し続けてきた。これに対して、ヤスパースの高弟ハンス・ザーナー(Hans Saner, 1934年生)は、我々よりもはるかに一歩踏み込んで、大胆にも、「不作為」を四つの罪すべてに含み込ませるという考え方を貫

いている。四つの罪すべてに、「作為」と「不作為」とがともに関与しているというのである。さらに、「刑法的罪」「政治的罪」「道義的罪」という順序をも重視して、この順序で次第に、「不作為」が増大してゆき、最後の「形而上学的罪」において、「不作為それ自体」「全面的不作為」「不作為のみ」が現れると捉える。つまり、我々の側で、ザーナーによる把握を捉え返せば、次のように「作為」と「不作為」が相互に「逆三角形」の形で複合した形が考えられる(図1)。そして、これに、4つの罪が上から順番に区分される(図2)。

(図表7)



刑法的な罪は、「行為(Handlung)として、あるいは不作為(Unterlassung)として明確な法に抵触する客観的に立証可能な犯罪である」(注74)と彼は、ヤスパースを再構成する。ザーナーによるこのヤスパースによる「刑法的な罪」の規定は、まさに、ヤスパースそれ自体の文面ではなく、また、その祖述でもなく、「再構成」の所産に他ならない。その手続きは、「外部からの告発をもとにして」(注74)生じる。これもまた、告発者の性質として「外部から」と「内面から」とに峻別するという、明確化の所産である。政治的な罪とは、たしかに政治家たちと政治的な責任者の諸行為に存するが、しかし明らかに、「国家の国民」に存する。というのも、ヤスパースが述べているように、「いかなる人間も、各人がどのように統治されているのか(どのような政府を持っているのか)に対して共同責任を持っている」(注75)から。そしてザーナーは、次のように規定する：

「政治的な罪とは、積極的には、あらゆる種類の挫折した、成果なき諸行為に遡及し、消極的には、こうした成果なきことが起きるがままにしたこと(das Geschehenlassen dieser Erfolglosigkeit)に遡及する。」(注76)

必ず「知」が関与する、「不作為」のいわば第二形態として存在する「起きるがままに放置すること」の次元が拓かれていることに注目する必要がある、これが、ザーナーによるヤスパース継承・展開を示すものである。

告発者は、誰か? 「ただ外部からのみ」、しかも「解



放者として戦勝国として敵国として」登場する。そしてやはり、国家の諸行為を「黙認し (dulden)、阻止しなかった不作為」が、つぎのように明確化される：

「消極的・積極的な機能不全 (Versagen) の結果は、政治的な損害賠償責任であり、それに基づいて、当該国家の成員は誰もがすべて、政治階級が彼らに対して播いた、また、成員が阻止する (verhindern) ことがなかった種をみずから刈り取らなければならない。ドイツの国籍を有する人々は、現在、及び将来にわたって長いこと、その政府がしてかしたとんでもないことに対する、また、ドイツ国民がともに引き起こしたか、黙認した (dulden)、それとも、阻止しなかったことに対する諸結果と責任を引き受けなければならない。」(注77)

したがって「政治的な罪」とは、「政治的な損害賠償責任」の意味であり、法的に罪がないままに、政治的な無関心者、政治嫌いの国民も、良い見解を持っていた者も、きちんと振る舞った人も、「国内亡命者」も、抵抗運動者でさえも、この損害賠償が問われ得ることから免れることがない。

第三に、道義的な罪に関する要約で興味深いのは、「その射程が普遍的であり、つまり、良心の検証に服さない個々人の行為は、たとえ命令に基づいたものであったとしても、承認されないということ、さらに、その概念が、審判者としては、コミュニケーションによって親しく連帯する、親しい相手 (Du) へと単独のうちに開かれた、全面的に主観的で個人的なもの」(注78) だという、ヤスパース以上の明確化である。そして、この場合、ザーナーは適確に指摘するのだが、第一に、「一民族を全体として道義的に告発することは、道理にあわない」(注79)。第二に、「パリサイ人の性格」、つまり「偽善と独善」が大事に至ることに対する警告である (注80)。我々は、他者に対して道義的に告発する存在でもなければ、道義的に裁く存在でもなく、したがって、当事者以外に外部から道義的な判決を下すのは依然として「判断保留」(in suspensa) (注81) のままである。この結果として、第三に、道義的な判決は総じて、道義的な責任を引き受けることが出来ない無能が存在するということを承認せざるを得ないことになる。あたかも「刑事犯罪」に関して、罪と罰を引き受ける能力、帰責能力が事情次第で与えられていないことがあり得るように、「道義的な罪」に関しても、罪を認め悔い改める能力、罪滅ぼしをおこなう能力が「出来損ないの良心 (falsches Gewissen)」故に、与えられないことがあり得る (注82)。この際には、

いかに道義的な罪を語ったところで、この罪の本質上、それが、外部から判断出来ないものであるために、無意味である。

そして最後に、「道義的に有意義な要求が沈黙する場合」、「形而上学的な罪」が現れる。いかにしてか？

「不正と犯罪が他の人間に対して加えられているとき、人間が、これを知りながら黙ったままで傍観する (wissend und schweigend zusehen) 場合、形而上学的な罪は現れるが、それは、ただ絶対的な行為、つまり、他者の代わりに他者のために死ぬこと——いかなる道義も要求出来ないこと——によってのみ扱われるであろう。」(注83)

以上のように、「不作為として法に抵触すること」、「政治階級に対する抵抗の成果なきことの起きるがままの放置」、「阻止することがなかったこと」、他者に加えられる不正の「関知と沈黙のうちでの傍観」というように、「不作為」は見事に抽出されているのである。

ザーナーは、次のように最終的に結論づける——こういうヤスパースの仕事は、「罪責意識 (Schuldbewusstsein) の覚醒」を求めており、つまり、一方では、「諸犯罪と諸犯罪者を個人的に確定する意識」ばかりではなく、もう一方では、「絶対的なものに隣接する機能不全 (Versagen) の諸次元に対する開眼の意識」(注84) が求められる。ここに言われる「絶対的なものに隣接する機能不全の諸次元」こそ、彼が最初から取り上げた「不作為」に他ならないのである。

さてヤスパースの考察の仕方に対して、その意義を、最後に述べておきたい。我々は先に、その罪責諸概念の「区別」を、分かりやすさを求めて、一覧表として掲げた。しかし、これとても或る誤解と知的怠慢に導き勝ちである。個人の「良心」という意義が「普遍的」なものにまで高められ、それと同時に、一見客観的に確定可能な習俗・規範 (ジットリッヒカイト)、つまり、「道義の決疑論」から発して「主観的にして個人的な道義性 (モラリテート)」への移行が併行し、これらとともに、自己検証、つまり、他者欺瞞と自己欺瞞への困難な問いが比重を増してくる (注85) ——こういう思惟行程をたどっていて、これが興味深い点である。この思惟行程を、読者、あるいは、後に続く者がたどり直して「再構成」することを可能とする点に、この著作の開かれた性格としての意義が認められる。

## 2) フランスにおけるヤスパース『罪責問題』の行方

旧ソ連の属国ブルガリアから若き日にフランスにわたったツヴェタン・トドロフ (Tzvetan Todorov, 1939年生)のことは、既に言及した(注86)ので、ここでは、フランス人哲学者ポール・リクール (Paul Ricoeur, 1913年生)から、その平明に述べられたインタビューを取り上げよう。彼は晩年87歳に、自らの思想的な出発点を確認するかのように、語る。つまりドイツにおける5年間の戦時捕虜生活を余儀なくされていた彼は、戦後への出発に際して、ヤスパース著『罪責問題』に関わったことを、今日との関わりにおいて、次のように、述べるのである：

「——あなたは、ご講演中歴史家論争を示唆されました。ちなみにエルンスト・ノルテが聴衆のなかにいましたが。また、あなたの著書で、『非人間的なことの諸階層』というものは何ら存在しないのだから、ホロコーストは、『本来道義的に唯一独自なこと』だということを擁護されております。同時にまた、この論争を『責任ある市民』の決断に委ねられています。『責任ある市民』という、この言葉によって何を正確にお考えなのでしょうか？

ポール・リクール 私は『責任ある市民』という考え方をとっていますが、それは、大戦直後のカール・ヤスパースによる諸分析に依拠しております。私は、ドイツでの5年間に及ぶ戦争捕虜状態中に、ヤスパースを読んでいました。そして、彼の注目すべき書物『罪責問題』のことを報告したのですが、それは、フランス帰還の際に、私の処女作を一種のヤスパースへのオマージュとして捧げようとしたものです。それ(『ヤスパースと実存主義』未邦訳)はたった今、復刊されたばかりですが。

ヤスパースはその著のなかで、4種類の責任を区別しています。第一に刑法上の責任であり、それは、常に、一個人のものであり、決して一民族のものではなく、様々な法廷が明らかにしなければならないものです。第二に、政治的な責任であり、それは、私が、事情次第で刑法犯罪となり得る一国家、その国家の公共の諸制度による国民としてみずからを描くとき担うものです。この場合私は、私の政治的な責任を基礎にして、補償 (Wiedergutmachung) を、よろしいでしょうか、処罰 (Bestrafung) ではなく、補償をしなければなりません。第三に道義的な責任であり、それは、私が及び腰の、あるいは嫌々ながらの共犯者 (Komplize) であった不正に関して証言するという義務、この義務を怠った小さな諸行為す

べてを通じて担っている責任です。それは、良心の義務なのです。そして最後に、ヤスパースが形而上学的な責任と命名する責任が発生します。このことで念頭に置かれているのは、すべての犯罪が列をなしている災厄と不正の長期に及ぶ歴史のことです。したがって明瞭に区別するということをしななければならない、哲学の課題とは、必要不可欠な差異化に寄与することなのです。

——このシナリオだと、『責任ある市民』とは、どの役割を果たすのでしょうか？

リクール 道義的な責任と政治的な責任を引き受けなければなりません。(注87)

ドイツの一般新聞が掲載するインタビューからの引用である。ヤスパースによる四つの罪責概念が、まるで完全に消化されたように、彼自身の言葉となって要約されているのである。担い手の「個人」と「集団」の区別も、明確に言及されて鮮やかである。いわゆる「戦争責任」問題に対する「責任ある市民」として、ヤスパースによる「政治的責任」と「道義的責任」、つまり、我々の上記表によれば、「作為Ⅱ」と「不作為Ⅰ」の視点が要求される。もっとも、このかぎりでは、ザーナーほどに踏み込んだものは見られないが、要約が一般に比較的困難である「道義的責任」に対して、「共犯者としての証言義務の怠慢」としてくっきりと対象化している点は、我々にとっても教示的である。

以上のように、ヤスパースが提示した「四つの罪」が、終戦直後ではなく、20世紀がその幕を閉じようとする時点で(2000年11月11日付「フランクフルター・ルントシヤウ」紙)大きく振り返られて、提示されているということに注目したい。たんなる時事論ではなく、戦後50年の時に耐えて、ヤスパースによる「四つの罪」の考察は、その継承者たちによって、明確な輪郭と実践的な意義を与えられているのである。

リクールによる「想起の現象学」「歴史の認識論」「歴史的条件の解釈学」の三部構成からなる700頁に及ぶ新著『記憶、歴史、忘却』は、その最終章を「過去の再表出」(注88)と題して、このヤスパースによって提示された四つの罪の敷衍展開に割かれており、その場合とりわけ「刑法上の罪」に関して、「人道に反する罪」の観点から詳細に論究され、また、「道義的な罪」に関しては、それを作品化したものとして、特に、アルベール・カミュ (Albert Camus, 1913-1960年)による小説『転落』

が、「アムステルダムの哲学者によるイロニー」として例証的に挙げられているのは、これを先に「不作為の罪」の小説作品化として取り上げた(注89)我々としても、注目に値する。これに関する論究は、しかし、別稿に委ねたい。

### 3) 英語圏における『罪責問題』の受容状況

1948年に英語版として翻訳されていた著が入手困難であったが、2000年に復刊され(注90)、新たにジョセフ・コテルスキ(Joseph W.Koterski)によって「新たな序文」が寄せられている。先のリクールによる簡明な要約と対比してみる意味でも、コテルスキがどのように「四つの罪責」を要約しているのかを見ることは、興味深い。

「刑法上の罪とは、法を犯した(この場合、「法」とは、広義の意味で、たとえ自国内での当時の実定法が効力を持たない場合でも、自然法と国際法を含む)人々にのみ属することであり、その人々は、適切な法的正当性を備えた法廷によって判決を受ける。ニュルンベルク裁判が、その事例である。

これとは対照的に政治的な罪は、近代国家の市民全体にとって生ずる。というのも、近代国家は、いかなる者にも非政治的(apolitical)であることを許さないからである。不公平なように思えるにも拘わらず、この類の罪は、一国家の市民全員が自分たちの政府による諸行為に対して当然持つべきことである。この領域では、選挙際の投票拒否でさえも、一人物を、統治されているあり方に対して共同一責任を負わせることとみなされる。というのも、人は誰もが、参加する好機を持っていたからである。所与の政府に対する個々の市民の好悪とは無関係に、すべての市民は、戦勝諸国が国家全体に対してその政府の失政に対して科す諸結果を引き受けなければならないのである。

第三に、道義的な罪は、自分自身の良心という法廷を前にして、自分自身の諸行為に対して——たとえ自分の上司から受け取る諸命令に従うことを決断することに対してでも——持つ本人自らの責任のことを名指す。ここでは特にヤスパースは、完璧で純粹の正直さを要求する。というのも、誰一人として、もう一人の心のうちは知り得ないからであり、したがって、誰一人としてもう一人の人の道義的な罪は判断することさえ許されないからである。しかし誰一人として、自分自身の純粹の道義的な責任を指摘することを素通りすることは許されない。たとえ運命の大きな復讐が突如として個人が共同体を大きな苦悩によって襲うことがあったとしてもである。自分の過去において道義的な罪が現実存在するならば、良心の諸要求は、直面すべき責任を求めるのである。」(注91)

以上のように要約されているのだが、これらは、我々もまた、それ自体優れたものであると認めることが出来る。問題は、最後のヤスパースのいわゆる「形而上学的罪」である。これが実は、或る意味での確に、「生き残った者が、苦しんだか、あるいは死んだ者に対してしばしば感じる責任」として打ち出されているのである。と同時に、これが、「おそらくは最も論議を呼ぶであろう範疇」として、そして「ヤスパースによる長期に及ぶ心理学と精神分析上の諸研究並びに神に対する彼の謙虚な恭順に由来する」ものとして、コテルスキは特徴づける。

「自分が立ち会ったか、あるいは、知っているなかで、犯罪が引き起こされた、普通は罪なき人を覆う罪の感情。たとえ悪意ある行為に対して同意する(こうすることは、『道義的な罪』を惹起するわけだが)ことをしなかったとしても、人間の連帯性は、その感受性に富む人物をして、行為の選択が自分の生命を危機に陥れることに巻き込んでも当然であったような決定的な瞬間に、その行為を阻止するために何一つしなかったということに対して、一種の共同一責任を感じさせるであろう。」(注92)

「不作為」という言葉こそ使われていないが、しかしこれが我々の定式化に照らしても明らかなように、「自分の生命を危機に陥れる」瞬間に、「犯罪を阻止するために何もしなかったこと」に対して感じる連帯責任として、取り出されているのである。

もう一度我々は、ヤスパースのいわゆる「形而上学的罪」を、ヤスパースそれ自身から再確認しておこう：

「なにもものも得られないであろうということが確実に分かっている場合、自分の生命を犠牲にする道義的な義務は存在しない。……しかし我々の内面には、もうひとつ別の源泉に由来する罪責意識が存在する。不正と犯罪が起きる場に私が立ち会うとき、人間の連帯性は、侵害される。そのこと(不正と犯罪)を阻止するために、私が慎重に私の生命を危険にさらすことでは充分でない。それが起こり、そして私がその場に居合わせたとき、そして他者が殺されて私が生き残ったならば、私は私自身の内面の声によって次のことを知るのである。つまり、私が依然として生きているのが罪深いことだと」(注93)。

次のように分けて、諸条件の積み重ねを挙げることが

出来よう：

1. 他者への危害（不正と犯罪）が発生し、
2. 私が、その場に居合わせ、
3. 他者が殺され、私が生き残るとき、
4. 私は、私が罪ある者であると、内面の声が聞こえる。

ヤスパースにとって「戦争」と「戦争の罪」とは簡明に、このような四つの条件に還元出来ることが大規模に日常的に長期間生じることであり、と規定しているかのようである。とするならば我々もまた、この規定が正当なものであると、認めてよいであろう。

現代における「責任概念」の追求、特に「集団の責任」を考える際に、ラリー・メイ（Larry May）は、このヤスパースによる「形而上学的な罪」に重要な手がかりを求めて、『責任を分かち合うこと』（注94）を展開する糸口を見出している。本稿では、しかし、この指摘のみにとどめて、さらなる継承の可能性追求は、別稿に委ねたい。

ただしその輪郭だけは、述べておきたい。というのも、ヤスパースによる『罪責問題』は、直接的には、『戦争に対する罪責問題』として展開されたわけであるが、今日の視野から、つまりヨーロッパにおける「罪と責任概念の形成史」という視点から見直すならば、我々にはカント全集の編者として知られていたヴィルヘルム・ヴァイシェデル（Weischedel, W., 1905-1975年、ハイデガーの高弟）による著作『責任の本質』（1933年、第二版1972年、未邦訳、注95）ともまた、通じ合うところがあり、もっと広範囲な精神史の立場から検討に値すると、考えられるからである。ちなみに、この著作は、「責任」ということを主題として考究した、ドイツで最初の哲学著作だと目されているものである。一瞥してみると、彼は「解釈学的前提」、つまり、「人間は、いかなる概念もみずから作り出すことがなく、言語教育によって伝達された前理解へと指示参照されている」という前提に立脚する。そして日常言語の分析を始める。すなわち彼は、「verantworten」という言葉に対して、語源的に「ver-ant-worten」と、三つの構成要素に分けて、「worten」とは、「語り実行しながらみずからを開示すること（Offenbarmachung）」と提起し、「ant」に対しては、これは一般に「相手」（ein Gegenüber）であるということから、したがって「回答としての責任は、問いに対して開示することであり、そうしたものとして責任は、対話のなかにみずからの座席をもつ」（S.16）と。これは我々にとっても説得的であるが、厄介な（多義的な）前綴り「ver」

に対して、これを彼は、「…から離脱して、…に入る運動」というのである。つまり、「かつては責任を負うべきことが疑問のなかにあったが、責任へと入り込むことによってそれは、疑問から離脱して確信へと立ち至る」と。こういった手法によって「現象としての責任」の解明が積み重ねられるが、その詳細な吟味・検討は別稿に委ねて、ここでは、「自由と責任」に関する基本的な命題、つまり、「人間が自由であるのは、彼が自己自身に対する責任を引き受けなければならないか、否、責任それ自体を形成出来るかぎりである」（注96）という命題に注目したい。これは、ヤスパースが「みずからが政治的賠償責任を問われ得ると知ることが、自由の覚醒への兆しである」（注97）と提起し得たことと、軌を一にするからである。つまり、こういうことである。「責任」とは、当事者が「自由」であるかぎり問われ得ることだと、「自由」は「責任」の前提として、伝統的に考えられてきたとすれば、むしろ反対に、「自由」は「責任」形成において実現され開かれてくるという追求の方向性を形成しているのが、まさに現代という時代の精神史的な特徴だとみられるからである（注98）。

実際戦後50周年を終えたドイツで、「過去の克服」という主題に関して、これを広く現代における「自由と責任の問題」として捉えようとする研究がようやく現れているのである。ヴェルナー・ヴェルトゲン（Werner Wertgen）による近著『過去の克服——解釈と責任——』（注99）は、その先駆的な業績であろうということだけは、付言しておきたい。

#### 4) 戦後日本における『罪責問題』の受容

以上のように、1992年のドイツ人ザーナー、2000年のフランス人リクール、そして、2000年のアメリカ人コテルスキによる見解に接するならば、ヤスパース『罪責問題』継承において、戦後日本の諸研究が極めて貧しい現況であるのは、何故であろうか？ その『岩波 西洋人名辞典 増補版』（岩波書店、1981年）の「ヤスペルス」に、この著作のことが言及されないのは致し方ないとしても、『岩波 哲学・思想事典』「ヤスパース」（1998年）には、「37年にユダヤ系のゲルトルト夫人との離婚勧告を拒絶してナチスによって教授職を奪われ第二次世界大戦中沈黙を強いられた」とは記述されているが、しかし、その「沈黙」の直後真っ先に発表された『罪責問題』への言及は見られず、主要著作一覧からもはずされているのである。哲学者の「社会的発言」といった程度の扱い方が

暗黙に想定されているのであろうか？

ようやく最近、「責任」という観念に着目する柄谷行人（1941年生、注100）によって取り上げられ、要約が提示され、普及の機会を得たのは、むしろ貴重なことであったと、評価しなければならないであろう。西尾幹二（1935年生）にも、およその輪郭描写が見られる（注101）が、しかし、ヴァイツゼッカー演説の「ネタ本」はここにあるとでも言うような、ヤスパース引用を出して、それでもって、ヴァイツゼッカーの信用性を引き釣り降ろそうというようであり、これによって、政治家嫌いの文学者たちに、政治的立場が明らかに異なるにも拘わらず、溜飲を下げさせるという役割を演じきったかのようである。ただし柄谷も西尾も、ともに「不作為の罪」という、ヤスパース把握とその継承において決定的に重要な次元を拓く概念には気づくことがないままの議論に終始している。

みづから執筆した学校教科書に対する文部省検定への撤回を求める裁判闘争を持続してきた日本史家永三郎（1913年生）は、「私は、今になって自分が消極的な意味での戦争犯罪人——戦争を防止するための義務を怠った不作為の犯罪人であったとの自責の念に絶えない。私は今度こそはその後悔を二度としたりはしないと思う」（1953年）と書いている。日本の戦後が「逆コース」の動きを始め出したのではないかという時期に、家永は、「ようやく私の戦争責任」の何たるかを把握し公表する。この場合、その「傍観の罪」の自覚が転換点となっていることが見て取れるであろう。これは、戦後日本の過程で、例えばヴェトナム戦争の報道に接するたびに、自分の心の痛みを感じた女性が、その痛みとは何なのかを考え直し、戦時中に我が子を亡くした悲しみに触れてくる痛みであると理解するあり方とも重なってくる——これは、我々の比較的日常的な見聞に属することである。そこから、「反戦・平和」への意志が汲み取られるのであろう。その意味において、広義における「不作為の罪」の自覚が、実践的な役割を果たすべくものを形成している（注102）。

### 3. 「作為—不作為—区別」——理論的な諸問題点の析出——

——1. 不作為の告発に対する思想的対応例——硬直した構図——

次に、今日のイギリスにおいて見られる「不作為の罪（sins of omission）」に対する考え方を、ジョン・ランド

ルフ・ルーカス（John Randolph Lucas、1929年生）による著作から見てみよう。筆者が考えるかぎりでは、それは、「不作為」に関して対応する際に、もっともよくあり得る考え方であり、告発者と被告発者の間に硬直した、その意味で非生産的な「構図」をつくってしまう場合である。ルーカスによる結論を先取りしていえば、「不作為問題」は、分野を限定して、つまり「福祉とケア」の場面へと、「消極的な責任概念」による対応として限定する、否むしろ封じ込めようとする（注103）。これが、アングロサクソンのあるのか否かの判断はここでは、保留しておきたい。

「責任概念」を、「なぜあなたは、それをしたのか？」という問いに対する釈明だと見なして、そこから彼は、「責任概念」を構成する諸要素を引き出す。その手法は鮮やかであるが、ここでは言及するのは控えて、ただちに彼が取り上げる「行為と不作為」の対置方法を問題にしよう。「あなたは、なぜそれをしたのか？」に比して、「なぜあなたは、それをしなかったのか？」という問いに対する答えを「消極的な責任概念」だとして、彼は導き出す（注104）。

ルーカスは、現代のひとつの倫理学理論「結果主義（consequentialism）」による告発を想定する。つまり、「首尾一貫して結果を重視する考え方」からみれば、「しないこと」による「結果」に対して、「すること」による結果と同じ程度の責任がある。この点でよく引かれるのが「第三世界の僻地における苦しみ」であり、これを「緩和すること」を「しない」ということは、「私は、まるでそれらの苦しみを故意にもたらしたかのように責任があるということになる」——このように極めて極端な「社会的距離」の広さを彼は、引き合いに出して、「結果主義者」に向き合う。いうまでもなく、「社会的な距離」の問題は、「不作為」を考える際に、優にひとつの主題をなす問題であるにも拘らず、である。

行為するということは、その終わりを考える際には、「他の必要事」には「眼をつぶる」ということであり、「自余のことは無視してでも」自分の関心事に焦点を狭く絞るということである——これも、そのとおりであろう。

問題は、ルーカスが「無制限の消極的責任」というように、「消極的な責任」に対して「無制限の」という形容を冠している点である。これは、「序文」で我々が検討した「いかなる自己犠牲を払おうとも、苦しんでいる他者を救え」という要請に見合うものである。

「無制限の消極的責任という教義は、困難な教義である。それは誰をも耐えられない重荷へと導き、鎮められない罪悪感へと誘う。……私が世界中すべての病気を緩和することに対して責任を負うということは出来ない相談であり、私は神でもなければ、全能者でもなく、限りある私の資源によっては無制限の責任を引き受けることは出来ない。さらに言えば、なにもかも覆い尽くすような罪悪感には実際には、逆効果を与える。それは、人々をししばし浪費でまでは言わないが、絶えざる努力へと追いつめる一方で、実行ある行為に導く現実の責任という感覚を鈍磨する。全員の全般的な責任は、これといって誰かが担うことのない責任となる。」(注105)

こういう立論の仕方を見て、我々に想起させられるのは、悪しき事態が結果的に判明したときに、「私は何ひとつしたわけではない」(Ich habe nichts getan.) と一様に抗弁する近くにいた人々と、これに対して、「そのとおり、あなたはじっさいなにひとつしなかったのだ」(Sie haben nichts getan.)と対置して告発するあり方の対峙の構図である(注106)。双方は、もちろん同一の「言表」であり、しかし、その「含み」は、完全に異なっている。前者は、「何か悪いことをしたわけではない」ということであり、後者の含みは、「何一つ善いことをしなかった」という「含み」である。この相異なった「含み」が、双方の会話を成立させているのである。同一の「言表」が、その「言表」の地平を異にして対峙している。このように対置されることによって、前者に了解が見つかる場合と、何が言われているのか、理解出来ない場合とが存在するであろう。そして、了解がついたとき、前者は、「憂鬱になってふさぎこむ」以外にないであろう。なぜなら、それによって気づかされる「不作為の感覚」と「自責の念」が兆すからである。

ルーカスが描いている心理状況とは、このようなものである。「耐えられない重荷」と「鎮められない罪悪感」への「浸り」である。したがって「不作為の罪」を感じ取る感覚だけは残存していることを示している。しかし、「オックスファムに多くのものをあげるために、自分の子どもにサーディン(いわし)のサンドイッチだけをクリスマスに与える人が、明らかに良いことをしているわけではない」とも言う。さらに、「人間というものは多くが利己的であり、多くがくだらないものや陳腐なことに人生を捧げるものだ」とも認める。これは、我々にも一種微笑ましい感覚を引き起こす人間理解振りである。しかし、「金と時間をより恵まれない人々を助けること

に注ぐ」ということは、「気前良さ(generosity)への呼びかけ」(注107)だと締めくくられると、そこが違ってくるのである。

この問題は次節において、引き続き「悪しきサマリア人(びと)法」に即して再論しよう。

## ——2. 「容易な救助」に関わる「悪しきサマリア人法」——英語文化圏における自己批判、ジョエル・ファインバーグの功績(1984年)——

1965年アメリカ合衆国で、シカゴ法科大学院は「良きサマリア人(びと)と悪しきサマリア人に関する国際学会——危機状況におけるボランティア活動並びにボランティア活動をしなすことの法と道義——」を主催する。そして翌年、その参加者たちの論文を収めた一冊の書物が上梓される。『良きサマリア人と法』と題する書は、1966年に刊行され、そのリプリント版が、1981年に復刊されることになる(注108)。ところで、この国際学会開催の背景には、例えば、その前年1964年ニューヨーク、クイーンズ地区でのキティ・ジノヴァース殺害事件も大きく関わっていた。

「カテリーナ・ジノヴァースは4月早朝夜勤からの帰路、繰り返し、かつ、比較的長時間、ナイフによって危害を受けた。ニューヨーク高級住宅街に住む38名の住民は、この襲撃の少なくとも一部の目撃者であったことを認めたが、しかし誰一人として、彼女が死ぬまで、彼女を助けに行くこともなければ、警察に通報することもなかった」(注109)

それは何故なのか、社会心理学者によって種々に研究され考察されているが、今その点への言及は省略しよう。むしろ、問題になっていること、そのことへと焦点を絞りたい。

上記キティ・ジノヴァース事件が象徴するように、その発生件数において決して僅かなものだとは言えず、しかも、その解決が決して簡単ではないことが問題となっているのである。つまりそれは、おそらく誰にでも分かるであろう問いとして簡潔に定式化するならば、「一市民は、その身に(深刻な)危害を受けるか、あるいは、財産の(重大な)損失をもたらす危機状況に置かれた他者に対して、支援の手を差し延べるように要求されるのか、あるいは要求されるべきであるのか？」(注110)——という問題である。こういう問いを立てることからして、「哲学のスキャンダル」であるという怒りを買うのである

うか。あるいは、その解答は、自明だと言われるであろうか？ そうではあるまい。この実に平凡な問いにかかる重みは、「一人の人を救うことは、世界を救うことである」という言葉に照らしても明らかであろう。また、「弱者一般と同じく、苦しみもまた義務を産み出す。苦しみは、それを見た者に責任を負わせるのだ。だから、第一の権利、権利という語の第一の使用法は、犠牲者に関係する。犠牲者の権利とは、救済される権利である」(ポール・リクール、1993年、注111)という方向に向かうのか、あるいはまた、「他者の不幸というものは——これを防ぐために、我々が自分の平静を断念しなければならないとしたら——、我々を冷淡にさせるものである」(ツヴェタン・トドロフ、1991年、注112)という冷厳な人間認識をくぐる必要も求められるであろう。いわゆる「傍らに居る者による介入」(“bystander-intervention”)という主題であり、「良きサマリア人問題」とでも命名され得る。潜在的な損失が作為の犯罪に由来するのか、それとも、事故や他の諸原因に由来するのかという点で、なんらかの違いがあるべきだとでもいうのだろうか？ 通りすがりの者は、自己自身への危害が伴わないときに限り、「介入」が求められるのだろうか？ さらに、自己自身への危害が、犠牲者の被るであろう危害よりも少ない場合のみであろうか？ 警察当局が、あるいは、公共体が支援を求める場合に限定すべきであろうか？ (注113) もちろん、引き続き問題は発生するが、これが主要問題である。そしてこれが、いわば人類永遠の問題であり、人類が苦悩するのは、おそらく誰にでも分かるであろう、平凡な、この道義的・法的問題である。

1965年の国際会議には、フランスからの、旧ソ連からの学者たちによる諸論考も含まれて興味深く、アメリカ合衆国州憲法法案への採択への促しがどの程度のものであったか確定すべきであろうが、いずれにせよ時を置いて約20年後、1984年に再び、アメリカ人哲学者ジョエル・ファインバーグ (Joel Feinberg、1926年生) は、この問題に取り組む、しかも、その彼の取り組みは、1965年、前記の国際学会開催時点の成果を更に前進させて、理論的な諸問題の析出において優れたものとみなし得るのである。

近代リベラリズムが定式化する「他者危害排除の原則」、それが関わる「危害」とは、誤った「行為」の所産にのみ限定されるのか、つまり、他者に対して加えられる「危害」だけか、それとも、他者を「危害」から救助することをしない——救助出来るにも拘わらず——、つまり「不作為」によって引き起こされる「危害」も含ま

れるべきなのか。阻止することが出来るであろう危害が他者に対して加えられるのを「容認」することは、犯罪ではないのか——この問題に対して、アメリカ人哲学者ジョエル・ファインバーグは、果敢に取り組む。

危害阻止の「不作為」が、すでに発生している危害の「原因」であるならば、伝統的な「他者危害排除の原則」でもって充分であるが、他方で、危害を「容認」ことが危害を「惹起する」ことに還元され得ないならば、「特別の修正条項」が要求されるというわけである。(注114)

結論を先取りして言えば、罪を犯すということは、じっさいに罪を犯した者だけではなく、それを拱手傍観し、「阻止する」ということをしない者をも含むという結論がファインバーグの論理展開から引き出される。

その法対象として引き合いに出されていて、きわめて興味深いのが、「悪しきサマリア人法(the bad Samaritan law)と一般に呼称される「容易に出来る救助 (easy rescue)」に関わる法律である。ここに言われる「サマリア人」とは、『ルカ伝福音書』に由来する有名な話しであるが、それは文語訳によると、次の通りである：

「……『わが隣とは誰なるか』

イエス答へて言ひたまふ『或人エルサレムよりエリコに下るとき強盗にあひしが、強盗どもその衣を剥ぎ、傷を負はせ、半死半生にして棄て去りぬ。

或祭司たまたま此の途より下り、之を見てかなたを過ぎ往けり。

又レビ人も此処にきたり、之を見て同じく彼方を過ぎ往けり。

然るに或サマリア人、旅して其の許にきたり、之を見て憐み、

近寄って油と葡萄酒とを注ぎ、傷を包みて己が畜(けもの)にのせ、旅舎(はたご)に連れゆきて介抱し、

あくる日デナリ二つを出し、主人に与えて「この人を介抱せよ。費(ついへ)もし増さば、我が帰りくる時に償はん」と云へり』

汝いかに思ふか、此の三人のうち、いずれか強盗にあひし者の隣となりしぞ』

かれ言ふ『その人に憐憫を施したる者なり』イエス言ひ給ふ『なんじも往きて其の如くにせよ』(注115)

ヨーロッパ諸国は——「極東」でもあり、同時に、太平洋航路が開けることによって「極西」ともなった日本が独立国家形成を開始した明治元年の前年の年——1867年にポルトガルが真先に、「見ず知らずの人を救助す

る義務」を成文立法化した。それがいかなる意志から生じたものであるのかが別に追求に値するであろうと思われるのは、その時期が、いわゆる「世界史 (Weltgeschichte)」の成立時と重なっているからであり、つまり「市民社会の本来の任務は……世界市場及びその基礎の上に立つ生産をつくり出すことである。世界はまるいのみだから、この仕事は、カリフォルニア並びにオーストラリアが植民され、中国と日本が開国したことで結末がつくように見える」と、マルクスがエンゲルス宛の書簡で述べていた頃、そして「弱肉強食」の「国際社会」が形成されていた頃であるからである。いずれにせよ、ポルトガルに次いでオランダが1886年に、そして、イタリア (1889年と1930年)、ノルウェー (1902年)、ロシア (1903-17年)、トルコ (1926年)、デンマーク (1930年)、ポーランド (1932年)、ルーマニア (1938年)、ドイツ (1935年と1953年)、フランス (1941年と1945年)、ハンガリー (1948年と1961年)、チェコスロヴァキア (1950年)、ベルギー (1961年)、スイス (各カントン毎に各時期に) に至るまで、およそ全体として100年間をかけて——1969年フィンランドをもって合計16の諸国が、「容易に出来る救助」に関わる「街頭人」(「見ず知らずの人」)の法的義務を承認するに及んだ(注116)。それはつまり、赤の他人同士の間になり立ち得る、その意味で本来の「公衆性と道義」を目指す、相互支援の「法的義務づけ」に関わるものである。

「良きサマリア人」は、新約聖書『ルカ伝』が描くとおりでである。ならば、立法成文化された「悪しきサマリア人」とは、どういう人のことか? 「誰が」「誰に対して、いかなることを怠り」「いかなる条件下で、やれば出来ていたであろうことを怠り」、その結果として「いかなる事が生じるのか」そして、「不作為者が悪い(道義的に非難に値する)」という5つの観点から分節するならば、正確に、次の5点を満たす人のことである:

1. 危機に陥った人々と「特別な関係」(例えば、契約関係)にあるわけではない、見ず知らずの人(街頭人)(a stranger, ein Fremder)が、
2. その危機に陥った人々のために、何かを(——例えば、気づかれていない危機のことを注意する、救助を引き受ける、助けを探す、警察に通報する、救急車に電話する、それ以上の危機に抵抗するなどのことを——)怠り(omit)、
3. その見ず知らずの人が、自分自身の法外な「代償」と「リスク」と「不都合」を伴うことなく、やれば出来て

いたであろう(could have done)ことを怠り、

4. 結果として、危機に陥った人々が危害を被るか、さらに、いっそうの危害を被り、
5. そして、これらの理由で、その不作為者(omitter)は、「悪い」(道義的に非難に値する)。(注117)

各国の個々の条文で少しの違いが見られるが、以上のように見て、大過ないであろう(注118)。これに比して、イギリス、オーストラリア、アメリカ合衆国、カナダのいわゆる「英語を話す国々」、つまり、「英語文化圏」は、1984年の時点にあってもなお、ヨーロッパ諸国に形成された基本的な合意とは隔絶したままである。最近ではミネソタ州憲法が加わったものの、ヨーロッパ型の「悪しきサマリア人法」を立法化した唯一のアメリカの州は、「ヨーロッパへの加入か?」(トーマス・グレイ、1984年)として注目を浴びたヴァーモント州であり、ただし、その条文は、上記の「危機に陥った人々」に対して、「深刻な物理的・身体的危機」と、強い条件を加えることによって、次のような条文である:

1. 他者(another)が深刻な(重大な)物理的・身体的危機(grave physical harm!)にさらされていることを知る人(a person)は、
2. 自分自身への危害が伴わないか、
3. あるいは、もう一人の他者(others)に負わされている重要な義務への干渉・介入(interference)が伴わないとみなされ得る範囲内で、
4. 危機にさらされている人(the exposed person, der Betroffene)に対して、適切な支援(reasonable assistance)を、
5. その支援あるいはケアがもう一人の他者(others)によって提供されない限りで、与えるべきである。(注119)

しかし、そのヴァーモント州でさえも、これの罰則に関しては、「悪しきサマリア人」の「お尻を平手打ちする」(ファインバーグ)くらいのものでしかなく、つまり、最高100ドルの罰金を科すに過ぎないのだが、ヨーロッパの場合、たとえばフランスでは、5年間の懲役罰が科せられる程である(注120)。「不道徳な」サマリア人、たとえば、街頭での盲目の人の眼前に開いたマンホールがあることを教えない、眠っている泥酔者の頭が水溜まりの上にそのままになっているのを掲げて、その外に出しておくことをしない、あるいは、「悪意ある」サマリア人に対しても、英語圏では、法が彼らを罰すことを拒



否するばかりか、助けることをしなかった人々に対する「損害賠償」を科すことさえもしてこなかった。

この欧州文化圏と英語文化圏、つまり、「コモン・ロー（英米法）」との落差は、きわめて興味深いものを提供する。新約聖書『ルカ伝』とともに馴染み深くなっている「良きサマリア人」のことが、英語文化圏、例えば、アメリカ合衆国で知られていないということだろうか？否、まさに、そのものずばり「良きサマリア人法」という法律をほとんどの合衆国州憲法が採択しているのである。しかし、「良きサマリア人法」とは、外科医や看護婦、看護師など、いわば「専門職業者による緊急救助」に関わるものであり、彼らが「匿名の街頭人」の中から、名乗り出て、一定の判断を下した場合、その判断が好結果をもたらさなかったとしても、それは、免責されるというたぐいのものである。この法案は、日本において、社会福祉に関わる専門家（医療経営管理専攻）によって提案されていた（高橋 泰『『よきサマリア人法』の制定を』、「朝日新聞」2001年2月8日付）にも拘わらず、見送りとなっている。しかし、日本に紹介され、導入の是非がまず問われるべきは、「良きサマリア人法」ではなく、むしろ「悪しきサマリア人法」の方であることは、明らかであろう。

さて、「容易に出来る救助」を法的に義務づけるヨーロッパ諸国と、それを義務づけない英語圏の諸国と、いずれが、法と政治に関して、より優れた道義感覚を形成しているのだろうか。また、近代リベラリズムの原則のひとつとされる「他者危害排除の原則」（簡単に「他者危害の原則」と通称されている）は、もうひとつ、他者に危害が発生している場合には、どのように妥当するかという問題を惹起する。つまり、「他者危害の原則」は、「危害阻止の不作为」の観点から見直すならば、それは、いかなる含意を帯びてくるのかというのであり、「不作为の罪」の承認が「作為の罪」に対して、その「罪」概念を拡大させることになり得るかという問題になる。

以上のように、ジョエル・ファインバーグは、「危害阻止の不作为」の問題を「悪しきサマリア人法」に即して導出している。じっさいトーマス・グレイ（Thomas Grey・スタンフォード大学）も言うように、アングロ・アメリカンのコモン・ローは、「不行為（inaction）——法律用語だと、“nonfeasance”（不作为、懈怠、義務不履行）——が刑法・民法上の損害賠償責任を発生させないという一般的な原則を長いこと受け容れてきた」（注121）。そのことが、たとえ「他者に対する恐ろしいほどの冷淡

で功利主義的な個人主義を法的に許す」としても、「個人の自由と自律を原則として保護するに必要だ」として、擁護されてきたのである。

この問題設定は、我々の問い、つまり「不作为はいかなる範囲で罪となるか」という問題ならびに、その解答の追求に対して、大きく教示するところがある。つまり、「不作为」が単なる「道義的な次元」で終始するわけではなく、「刑法」の対象として、つまり、罪は罪でも、「犯罪」としての「罪」として成立するのかもしれないのか、という問題に踏み込むことを促してくる。

もう一度確認しておこう。ヨーロッパ型の「悪しきサマリア人法」が興味深いのは、「危機にさらされている人」と「一定の特別の関係」にあるわけではない「見ず知らずの人」の道義と法に関わるからであり、あるいは、匿名の人々からなる街頭空間において「公共性」が成り立つのか否かという問題を惹起し、解答を与えているからである。これに比して、アングロ・サクソン、アングロ・アメリカンが「悪しきサマリア人法案」に対して反対するのは、いかなる心理的・思想的・社会的根拠に基づいてであるのか？

トーマス・マコーレイ（Thomas Maulealey, 1800—1859年）による具体的な例を引いた考え方を見てみよう：

「人物Aが人物Zに対して、川が氾濫しており、Zが安全に渡ろうとすることが出来ないほどであるということを言うのを怠り、この怠慢によって、Zの死を積極的に惹き起こす。もしAが旅人Zに対して川を渡ろうとすることを注意するために、当局によって駐屯された巡査であるならば、これは、殺人である。もしAがZを引率するように契約していた案内人であったならば、それは、殺人である。もしAは、Zが彼に対して人間性（humanity）という要求以外の要求を持たない人物であるならば、それは、殺人ではない」（注122）

いかがであろうか？これは、1866年に出版されているマコーレイ卿全集による考察と道義的な判断である。「業務上」の関係か、あるいは、「一定の契約関係」にない場合、かくの如く「人間性」に対する訴え以外に「他者に対する危機情報提起による救助の法的義務」は存在しないという議論である。21世紀に入った今日の日本に生きる筆者自身の考えを端的に言うならば、これは今日の日本でそっくりそのまま言われたとしても、不思議ではない「賢察」のように思えるのである。今日の日本がいかなる精神状況を呈しているのか、宛然として我々は、19世紀の価値観の渦中にいるのかと思わされる。

「長かった19世紀、短か過ぎた20世紀」とは、歴史家ホブズボーム (E.J.Hobsbaum, 1917年生) とともに著名である。それをもじって我々の側から言うならば、20世紀らしい価値観は、第二次世界大戦の終わりををもって始まる、それまでは、19世紀に世界的に流布した考え方が支配的であるという見解を持っているわけであるが、アジアにおける第二次世界大戦に対する基本的な合意を形成していないということは、こういう価値観のなかに生きているということであろうか。考察を続けたい。

第一に、そのような支援行為は、「慈善と慈悲 (benevolence) の法による強制」ではないかという論議が成り立つ。否、それどころか、「見知らぬ人に対する利益 (benefit) の供与」であり、「余分な、余計な、義務以上のこと (supererogation)」である、というのである。ここでは、他者に対する「積極的な支援 (active aid)」という行為が「自分の利益にならない・無償の、見ず知らずの人への利得行為 (gratuitous favors)」であるというように、混同されているのである (注123)。さて19世紀に支配的な代表的見解は、次のふたつであろう。

「……介入することを拒否する人の行為がいかに不快感と反感を呼ぶものであろうとも、彼はその危機的な状況に対して決して責任はない。彼が、その危機を増大させたわけではなく、彼はただ、見知らぬ人に対する利得を授ける (confer a benefit) ことをしなかつただけのことである。現行法のように、いかなる法的な損害賠償責任も、民法的にも刑法的にも、存在しないであろう。法は、人と人との間に能動的な慈悲を強制していない。彼が良きサマリア人であるのか否かは、彼の良心 (conscience) に委ねられている」 (ジェームズ・バー・アーメス James Barr Ames, 1908年) (注124)

「自分の隣人に対して、危害を加えることをたんに控えるのではなく、積極的な奉仕 (active services) をなすべきだということは、たしかに極めて望ましいことではあるが、しかし一般的には、刑罰法は、人々が積極的な危害をすることをしないことに満足しなければならず、人々に対して積極的な良いこと (positive good) をなす動機を与えようとする提案は、世論並びに道徳と宗教の先生たちに委ねなければならない」 (トーマス・マコーレイ, 1837年) (注125)

ここで規定されている用語に注目する必要がある。「見ず知らずの人」への「利得授与」、並びに「積極的な良いこと」、これらが、「支援」ということに対する彼ら

の規定なのである。反対論拠は、さらに見られる。第二に、「特別な関係」以外は、「線引きが困難であるという問題」。第三に、救助の法的義務づけは、「自由への介入」ではないかという反論。第四に、「因果関係」の問題、「危害をもたらす・招来する ("cause")」ことと、「危害の出来を容認する ("allow")」こと、双方には明確な概念上の区別が存在し、能動的な行為のみが「危害をもたらす」のであり、「なにもしないこと (nondoing)」はたかだか、「危害の出来を容認する」ことに過ぎない。また、人は、みずからが危害をもたらすことにのみ責任が問われるべきだという制限が存在するのではないのか (注126) ——以上が、主要な反対論拠である。

「見ず知らずの人への救助の法的な義務」に反対する主要な4点に及ぶ見解の内容は、我々による日常の経験的な観察によれば、21世紀に入った今日の日本において、まさに十分な自明と共感と醜態を見出す精神的な基盤を形成し尽くしたと考えられるが、どうであろうか? (注127)

「中間的考察」と副題する本稿では、「不作為」問題が示す射程が世界観的に何を意味するのかを素描することにとどめたい。以上のように析出された、その各論的な、しかし興味深い理論的諸問題が存在することを析出することと定めることとする。

ただし上記第4番目の論点に関しては、その「容認する」が実は、我々が言うところの第二段階の「不作為」、つまり、「起きるがままに放置する」と照応し、常に「知」が関与した不作為であり、「不作為」の思想への重点移動と枠組み転換から見た場合、それが最悪の「不作為」の場合であるということだけは、ここで一言しておきたい。我々としては、このように言えるだけの、この転換を歩み切ることが今後の考察目標であることを確認しておきたい。

### —— 3. ドイツ刑法体系における「作為」と「不作為」の「非対称性」の一瞥

「不作為の罪」に対して、それは、「道徳や宗教の教室での教師」(マコーレイ卿) であり、その意味で、「教育的な価値以上のものではない」と断定するか、あるいは、当人の「良心の問題」に過ぎず、「法の問題」になり得ないと想定する傾向に対して、再考を促してくるのが、やはり同時代ドイツの法文化の動向であり、ここで、その「刑法」改正事業が1969年に完成を見て立法成文化された「不真性不作為犯 (das unechte Unterlassungsdelikt)」

を一瞥しておこう。(ただし筆者は、ドイツ刑法を専攻する者ではないことは断っておかねばならない。)

ドイツ刑法は、「行為」と「不作為」を原則的に区別する。「行為するか、それとも行為することをしないか」である。この二者択一のうち、前者は、「介入によって事態を変えようとする事」であり、後者は、「事態を変える介入が起きない」ことである。行為は、法的に否定的に評価される結果を目指すもので、したがって「禁じられる」対象であり、不作為は、こういった「結果の回避 (Abwendung eines Erfolges)」を「命じられる」対象である。そしてドイツ刑法学者によれば、例えば、人間の死は、「射撃」によっても、「生命の危険が回避されることがないこと」によっても、同じように招来され得るにも拘らず、能動的な行為(「積極的な作為」)と不作為を区別することは、「刑法による賠償責任の諸前提という観点から意味深く必要不可欠である」(注128)。

双方の振る舞い方は、「構造的に根本的に異種的」(注129)であるが、それは、行為する代わりに、犯行者が不作為犯の場合、命じられた行為をまさに「しない」ということにある。刑法は「長い間圧倒的に作為犯の雛型に即して方向づけられており」、その結果、不作為犯の場合、刑法による損害賠償の諸前提と諸形態は、「広範囲に及んで依然として極度に疑問に満ちている (äußerst zweifelhaft)」(注130)。以上のようなドイツ刑法学者シュトラテンヴェルト (Günter Stratenwerth, 1924年生) による解説(2000年)は、明晰であり、信頼に値するものと、我々は前提する。そしてこの前提とともに、始めた。

そしてドイツ刑法は、「真性不作為犯 (das echte Unterlassungsdelikt)」と「非真性不作為犯 (das unechte Unterlassungsdelikt)」とを区別するが、本稿にとって興味深いのは「作為義務」が明文化されない後者であることは、言うまでもない。一般に広くドイツにおける戦後の転換期、戦後らしい戦後の生誕期と目される1969年、その5月に、連邦議会が改正刑法を採択し、1871年以来面目を一新させ、特に「不真性不作為犯罪」に対する処罰が、ドイツ立法史上初めて法文化されるに及んだ：

「刑罰法規の構成要件に属する結果回避をなさない者は、その結果の不発生を法律上保障しなければならず、かつ、その不作為が作為による法定構成要件の実現に準ずる場合限り、この法規によって罰することが出来る。その刑は、第49条第1項により、これを軽減することが出来る」(ドイツ刑法典第13条)

たしかに不行為を、それに比較可能な行為とは明瞭に異なったものとして評価している。

他者に危害が発生している際に、その危害からその者を守ることが出来るにも拘らず、放置する者が「それに準ずる」加害故に罰され得るのは、第一に、その者が、「その結果の不発生を法規上保障する」場合に限られる。つまり、その者が、「保障人」として、その他者に対して特別な責任関係にある場合である。典型的に挙げられる「保障人」とは、措置中の患者に対する医師、信頼を託されている児童に対する託児所の職員、緊密な生活共同体の下で共に生きている直接の肉親、そして持続的に互いに敵対関係にないかぎりでの結婚の伴侶であり、これらの位置を「保障人的地位 (Garantenstellung)」といい、その義務を「保障人的義務 (Garantenpflicht)」(注131)という。これ以外に判例として挙げられるのが、刑務所の囚人に対する看守である。

伝統的には、「保障人的地位」として三つの事情が根拠あるものとみなされてきた。第一に、他の人間もしくは事態との関わりで当然保障があるものとみなされる「法的・契約上の諸義務」であり、第二、「緊密な生活共同体」であり、第三に、介入への義務が生じる危機状況を自分自身の振舞いによって初めて産み出したという事実で、これは、「先行作為 (Ingerenz)」と呼び慣らわされてきた。

さて、こうした「保障人義務」が含意することは、なにか？ 自分自身の、あるいは託されている児童が変なものを呑み込んで窒息することから助けない——それが出来るにも拘らず——母親や託児所の職員は、刑法第13条によって「不作為による致死」の構成要件を満たすわけであるが、これに比して、「見ず知らずの人」による救助の不作為は、ドイツ刑法第323条による「支援の不作為」を満たすに過ぎず、刑罰は、はるかに軽い、ということになる。

さらに「蓋然性」と「確実性」という視点にあっても、作為には厳しく、不作為には緩く、その意味で双方は、非対称的で不均衡となる。つまり、不作為が罰され得るのは、すでに発生している危害を「介入すること」によって阻止することが「限りなく確実性に近い蓋然性」を伴っている場合に限られる——これが、広範囲に普及している見解である。これに比して、能動的な作為犯罪の場合、行為が危害の発生を惹き起こすのが「蓋然的」であれば、充分であるというのである。つまり、他者に対して致死の故意で以って、つまり、自分自身による振る舞いの結果として他者の死が予期出来ることを知りなが

ら、射撃し、おそらく死ぬであろう「蓋然性」を以って、その他者に危害を及ぼす者は、故意の致死という構成要件を満たすわけであるが、これに比して、伴侶が重病の危機の場合、それが死ぬのを知っていながら、医者に知らせない者が故意の致死の構成要件を満たすのは、医者の措置がその伴侶の死を阻止するであろうことが「確実に分かっている」場合に限られる(注132)のである。

以上のように検討すると、「不真性不作為」がようやく刑法に盛り込まれたわけではあるが、それにも拘らず、「作為」と「不作為」の区別に対する、こういった「非対称性」が際立って顕著になることが判明してきた。ドイツ刑法学者たちによる学説の論戦状況への言及は、ここでは控えて、むしろ双方を「異種的」と見なしてかかる根本的な前提とは何か、つまり双方を区別する「一般常識」が結果として示す大きな「隔たり具合」に直面すると、我々には、その世界観的な構えの違いにまで問わざるを得なくなる。

#### —— 4. 哲学にとっての課題の導出と再確認

先に「世界観的な構え」と言ったが、直ちに思い当たるのは社会学者テンニース (Ferdinand Tönnies, 1855—1936年) 以来の「共同社会 (Gemeinschaft)」と「利益社会 (Gesellschaft)」であろう。道義的・法的な振る舞いの諸規範が、あるいはまた、諸規範への期待が、緊密に編み込まれた「連帯性」を基にした共同社会と、その成員が、その極度に個人に関わる「幸福の追求 (pursuit of happiness)」を目指すことを重視し、社会的な外部からの期待と期待感によって過度に、その目標が妨害されないようにする目的追求の利益社会とが考えられる。そして、前者においては「不作為」が重要視され、後者においては、「作為」が重要視される——というように、考えられやすいであろうし、じっさい、ビルンバッハは、そのように配当しているかのようである(注133)。しかし我々は、この二つの社会観を視野に入れながら、後者を論理的に経た前者が可能か否かを構想する。端的に言えば、「一方的な保護・依存関係」、「自律した個人」、そして、「相互依存関係」という発展段階を想定するならば、この第三段階の社会構想である。「不作為」は、その点で導きの糸とすることが出来るであろうか。これを考えたい。

双方の「区別」は、「通常直観」に依拠した判断では、「作為」が「不作為」に比べて段違いに道義的に悪く評価され、「不作為」に対しては、その所在さえ気づかれ

にくいという共通状況が存在し、また、双方は異種的、非対称的であるが、その諸根拠はどこにあるのか。克服してゆかなければならない理論的な諸問題 (ハードル) は、先にファインバーグに即して、4点を見届けたが、ここでは、さらに「規範的な価値判断」を最初から入れるのか入れないのかという点に関して、検討しておきたい。

ここでもう一度「不作為」に関して、行為の二類型と、その中間地帯という形で、簡明な構図と構造を導き出すことが出来よう。まず考えられるのは、変化を「もたらし」、「産み出す」こと、この行為は、良いも悪いもなく、前倫理的であり、道義的判断の対象以前のものである。第二に、第一のことによってもたらされる変化の内容が、「望ましいものではない」という判断が形成されたとき、その変化の出来を「阻止する」行為が、その対極に想定され得る。そして第三に、双方の「中断的な (intermissiv) 行為」、これを、「不作為」として導出することが可能である。そして不作為は、「厳密には生産的でもなければ阻止的でもないが」、法的にも道義的にも重要な仕方事態を変化し得ることが判然としてくる。以上のように考えるのは、M.リーデル (Manfred Riedel, 1936年生) である(注134)。つまり、一方に「生産的な (produktiv)」行為が、その対極に、「望ましくない」生産を阻止する「阻止的 (präventiv)、予防的 (vorbeugend)」行為が、そして、その中間に、不作為が存在するという構図である。これもまた、考えやすく原理化したものとして、ひとつの「雛型」を提供してくれている。

そのリーデルは、「人物Aが行為Xをしない (unterlassen) ときにも、行為 (Handlung) が現れると、言うことを許されるのは、いかなる意味においてか」(注135) という注目すべき問いを提起する。また、行為の「不作為」は、決して「何ひとつしないこと」と同じではないとも。しかし、人がすることを「行為」としてか、あるいは、一定の行為の「不作為」として記述するか否かという問題——重要な問題——は、「立脚点の選択と言語という記述手段の実践的で意味論的な諸側面に依拠する」(注136) というのである。簡単に言えば、「主観」による「視点」次第で、ひとつの行為が「行為」としても、「不作為」としても記述され得るということである。これを「主観主義的なパースペクティブ主義」と呼ぶならば、これは、例えば次のように捉える。

(図表 8)

作 為	不作為
彼は、学校をサボる。	彼は、学校へゆくことをしない。
彼は、車で素通りする。	彼は、車を止めることをしない。

同一の行為が「作為」としても「不作為」としても捉えられ得るという「発見」に導く効用はあるわけだが、しかし、これでは「不作為」の本質に迫ることは不可能ではないかと、我々は考える。「善とは、人がしない悪のことである」(Das Gute ist das Böse, das man unterläßt.)とは、ドイツの小市民的な「偽善」に対して風刺と辛辣な表現をこととしたブッシュ(Wilhelm Busch、1859—1908年)による箴言であり、ドイツ語「unterlassen」による記述は鋭い効用を発揮するわけだが、しかし、これに対して抑制をかけたい。では、どのように考えればよいのか、もっと違った考察が必要であることを指摘して、別稿の課題としたい。

最後に、「価値判断」を入れて、考察するか否かが、出発点を定める大きな問題点であろう。「不作為」を日常的に表現する代表的なドイツ語「unterlassen」に関してドイツのアルミン・カウフマン(Armin Kaufmann、1959年)は、「法秩序によっても、いわんや他者からの諸期待によっても構成されることはない、法以前の現象(ein vorrechtliches Phänomen)である」(注137)と、その視野を広く取っている。これに基づいて、「価値判断」を括弧に入れて、その基本形として、「出来るであろうことをしない」という定式を導き出したのが、我々が先に見たビルンバッハーである(注138)。

彼に先行する哲学者たちの一人、ドイツのシュペーマン(1977年)は、「価値づけ」とともに、「不作為」を取り上げている。「行為の副作用以上に鋭く立てられるのは、不作為の副作用である。つまり、過度に要求される責任を課せられた限られた分野への関わりなしで、不作為一般を定義することは不可能である」(注139)と、「価値づけと期待への関係の下で」不作為を取り上げる。アメリカ人ジョエル・ファインバーグ(1984年)もまた、同様である。すなわち「我々は、所与の不行為(inaction)が不作為(omission)であるか否かという問いが、不作為者(omitter)は行為すべき道義的な要求下にあったか否かに依拠するということに、最初から注意すべきである。もし不行為者に行為すべき道義的な要求が存在しなかったならば、その不行為(inaction)は、行為の不作為(omission)ではなかったのである」(注(注140)と自覚的に明言している。

両名はともに、「価値判断」を伴って「不作為」を問題視する仕事を発表してきたわけであるが、彼らの後続者

によって、問題に対してもっと距離を取ることが可能となり、同時にまた、日常言語慣習との接続と接触のなかへと、学問研究が入り込んでくるという事情が存在するであろう。

つまり、「規範的な価値判断」の幅と内容を問うことを求めるならば、むしろそれを最初から括弧に入れた方がより良いと考えられるということである。

#### 4. ナチズムに対する文学作品による主題「不作為」の解明

最後に、「不作為」が小説化された二つの作品を取り上げてみよう。ひとつは、ドイツの法哲学を本業とするベルンハルト・シュリンク(Bernhard Schlink、1944年生)による小説『朗読者』(1995年、注141)である。これは、邦訳出版され、ドイツの小説としては日本で珍しく版を重ねているが、筆者の見るところでは、その追求されている主題が、他にもない「不作為の罪」と同定されるからである。もうひとつは、1900年にイギリスで出版され、日本で一般に海洋冒険小説として読まれるフシもあったが、時代が下るに連れて世界文学としての評価を高めている、亡命ポーランド人作家ジョセフ・コンラッド(Joseph Conrad、1872—1924年)による『ロード・ジム』(注142)であり、この小説を、ナチズム体験を刻印された後で、「不作為の罪」の観点から主題としたドイツ教育学者ヘンティヒ(Hartmut von Hentig、1925年生)による講演内容を一瞥しておきたい。

シュリンクも、ヘンティヒもともに、「罪」という観念を、これが購われ償われるべき「祭壇」の高みからひきずりおろして、あるいは、「法廷」における罪状認否と判決と刑務所生活と併行し、それ以外に、いわゆる「法で裁けない罪」という形で、我々の日常行為に存在する「不作為の罪」として、形象化し得ていると考えられるのである。

#### —— 1. 法哲学者シュリンクによる小説『朗読者』の主要主題の析出

ナチ時代に収容所囚人たちの「死の行進」途中で立ち寄った教会が、空爆に遭って炎上したとき、収容所の看守であるハンナ(1922年生)は、その慣習をそのままに継続して、教会の扉の鍵を開けるということをしなかった(注143)。「支援の不作為」である。また、収容所送りの囚人を「選別」することを、「私は選べません」(ウイリ

アム・スタイロン『ゾフィーの選択』と拒否することがなかった。これらのハンナの行為に対応することを、ハンナを愛した「ぼく」(1943年生)が重ねるのである。つまり、シュリンクによる小説の眼目、その達成度が問われるのは、ハンナによるナチ時代の収容所看守としての行為、並びに、みずからの「文盲」が露見するのをひた隠す生涯を、「ぼく」と、その恋人ハンナとの関わりに結び付けるということである。

この小説解読の鍵は、法廷で裁かれ、罪に服するハンナの物語りと、語り手「ぼく」であるミヒャエルの振る舞いにある。それが最も鮮明に出されるのは、恋愛関係にある「ぼく」によるハンナの「否認」という行為である。つぎのように記述されている。

「それからぼくは、ハンナを裏切り始めた。

秘密を漏らしたとか、ハンナを笑いものにしたという意味ではない。黙っておくべきことについては、ぼくはなにひとつ漏らさなかった。それよりも、みんなに打ち明けるべきことを、黙っていたのだ。ハンナの存在をだれにも知らせなかった。黙殺 (*das Verleugnen*) というのは、数ある裏切りのヴァリエーションの中では、あまり目立たないかもしれない。外から見るかぎり、黙殺なのか謙遜なのか、配慮しているのか、気まずさや立腹を避けているだけなのかわからないだろう。しかし、黙り続けている当人は、はっきりとその理由を知っている。そして、この黙殺行為 (*das Verleugnen*) は、派手な裏切りと同じくらい、二人の関係の基礎を揺るがすものなのだ」(松永美穂訳、強調は引用者)(注144)

ドイツ語「*verleugnen, das Verleugnen*」に対して、松永訳は、「黙殺する、黙殺という行為」という訳語を与えているが、もちろん「ペテロの否認」や「ホロコースト進行下での否認」という用語法で言われる「否認」という訳語の採用がより広い文脈を開くはずである。それにしても、この件の語りは、その語句を拾い出しても驚くほど、そう言ってよければ、「信仰告白的に」響く言葉が用いられている。例えば、「ぼくは、ハンナの存在をだれにも知らせなかった (*Ich habe mich nicht zu ihrer bekannt.*)」要は、自分の友人に対して、恋人ハンナの存在を隠したということであるが、ここに、ハンナ否認の罪責感が述懐されている。

実は、「不作為の罪」が、この自覚以前に伏線的に提示される箇所が存在する。電車の車掌として勤務中のハンナの様子を見るために、「ぼく」は、その電車に早朝

から乗り込む。しかし、公衆のなかで、双方は、相互に「知らん振り」の行為となる。問題は、それを二人が解決するだけの「喧嘩」をやり切れないままに終わるということにあった。それは、互いに「知らん振り」をされたことの齟齬感覚の未解決である(注145)。また「ぼくが視線をそらしたほんのちょっとのあいだに、彼女は行ってしまっていた」(松永訳79頁)と、彼女が少年の前から姿を消したときのこと言われているが、この「視線をそらす」という表現は、ドイツ語で「*meinen Blick lassen*」である。これは、我々が本稿で注目してきたドイツ語表現「*lassen*」を用いた、シュリンクによる、見事な新語造出ではないだろうか。

「ぼく」は、みずからの「罪」の何たるかを分かっているのである。その「罪」の記述が、小説の内容を占める。おそらく法哲学者シュリンクは、「不作為は、罪であるのか」という問いを、小説の形で演奏し続けるのである。その次元に自己限定する「ぼく」は、ハンナの「文盲」を知った後でも、それが、裁判の判決に影響を与えるであろうことを見越したのちにも、彼女が自分の文盲を法廷で告白するのを助けない。これは、ドイツ・ギムナジウムでの教材研究者も指摘するように、「みずからの罪のことを知っていながら、しかし、これと対峙することのない」(注146)あり方である。終身刑を受けたハンナに対して、刑期中に訪問せず、「朗読テープ」を送るだけのことであり、手紙の文字が書けるようになった彼女に、欲びの手紙を書くこともしない、また、墓参は一度だけである。ここに、いわば現代人によるアウシュヴィッツを可能とした精神態度と同質のものを見てとることが出来よう。

## —— 2. 教育学者ヘンティヒによる、小説『ロード・ジム』の解読

1991年6月ルール地方で挙行された「全ドイツ福音主義大会」であった。そこでは現代の特徴とされる「啓蒙され、高度に技術化され、行政管理された世界」が、これら三つのメルクマールを裏切るように、うまく行っていないという認識が共有される。つまり、その最大の特徴は、現代の災厄がその日の夕刻にはテレビに映され、人類の大部分が一挙に知るところのものとなり、誰もを相互に関連づけ、「大量的に破局的な作用」を及ぼすのである。18世紀ヨーロッパ近代文明における人間がみずからの運命をみずからの手中に握ることを断固として決意し、自然と歴史から学び、つまり、「誤りと苦しみ」

を「知と計画性のある行為」によって「置き換えよう」と望んだことを考えるならば、その延長線上に開かれた「現代」という時代のあり方は、深く動揺をもたらすに十分なものがある(注147)。——こういった「近代」と「現代」との対比のなかで、鍵となる問いが次のように設けられて、啓発的である。「かつて罪(Schuld)と呼ばれた事態のうち、いかに多くのことが今日の災厄をもたらす主導原因へと転化されたのか? 加重され累積され相互に伝達された集合的な、世界の変化と硬直化のなかで、クリスト者であることの責任(Verantwortung)から何が生まれるのか? 依然として続く、回避不可能な、要求される責務(Haftbarkeit)の知覚にとって手助けとなり得る反応は、何であるのか?」(注148)

ここには、優れた問題意識が精神史の観点から披瀝されていると考えられる。つまり「かつて人々は、その事態を、平凡に罪と名づけていた」のであり、それが、いつのまにか忘却の彼方へと——「クリスト者」にあっても、あるいは、現代の諸学問においても——追いやられているのではないだろうかという問いかけである。

その講演で教育学者ヘンティヒは、実に興味深いことに、「罪(Schuld)」という言葉を、「樹木」「椅子」「日曜日」といった単語と同様に、「まったくケレンミなく、無邪気に(unbefangen)」(注149)自覚的に用いようとしており、まさにそのことが、開かれたあり方として、我々が受け止めることを可能としている点である。「罪」はもちろん諸階梯を持ち、まず「誤り」とともに始まり、「間違い」と「過誤」と「諦め」とともに続行し、最後に恐らくは「犯罪」とともに終わるのである。

さらにヘンティヒは、「罪」のもうひとつの平面にも言及する。言うまでもなく、「不正(Unrecht)と原罪(Sünde)との間」に発生する「罪」のことである。これらに対して、「罪」がどのような違いを有するのかに関して、「不正」とは、私が無自覚に行うことがあり得るのに比して、「罪」とは、私がそれを知っている以上は、依然として罪なのである(注150)と規定する。この規定が、先の政治学者シュヴァンによる逆説的な罪規定、「罪は、これをもみ消そうとすると、現れる」と共鳴していることを見定めることが出来よう。つまり、「罪」とは「知」との緊密な相関物として存在することが明確に自覚されているのである。「原罪」に関して彼は、通常の理解を超えない範囲で、人間の樂園からの追放を、「神からの分離」をいう。例として、「すべて生きとし生けるものは、略奪である(Alles Leben ist Raub.)」というフリードリヒ・ヘーベルの詩を出して、私が食するパン

一切れを、私は他者からもぎ取って食しているものであり、私の誕生とともに、私の母親の生命を危険にさらし、水と砂では生きてゆけない以上、私は動物と植物を殺すのであると。この「人間」という名の「衝動的殺人者(Triebtäter)」は、みずからが現にあるようにあることに対して、いかなる代償を支払うことが出来ようか?(注151)……彼に対する我々の関心、また、彼が最終的に提起する「罪責」範疇は、しかし、これらの「坊主の説教」ではないのである。

著作となった講演『…最初に石礫を投げなさい——現代における罪と赦し——』は、「8つの罪の類型化」を素描する。第一に「人間であることとしての罪」、第二に「均衡の攪乱としての罪」、第三に「神からの疎隔としての罪」、第四に「不適合としての罪」、第五として「優れて意識としての罪」、第六に「法違反としての罪」、第七に「私に加えられた、消すことの出来ない、人間の尊厳の侵害」である。そして最後に、我々が主題とする「不作為」を、以上の7つの罪すべてを貫くものとして、「黙認による罪」、「考えないことによる罪」、あるいは、「ただ考えているだけに過ぎない罪」を、「人間の本領発揮の怠慢(versäumte Bewährung)」(注152)として提示するのである。それは、これらの上に「折り重なるように堆く積もっている低地」なのである。

1925年生まれヘンティヒにとって依然として、その66歳という年齢に差し掛かってもなお、押し掛かっているのは——改めて驚かされることではあるが——ナチズム体験なのである(注153)。その後何を引き出すべきか——凡百の論文に接することよりも、小説『ロード・ジム』に接することを彼は推奨し、これを引き合いに出して、自らの若き頃の読書体験を、「不作為の罪」という観点から纏め上げてくる。それは、自分自身道義感覚において秀でていたと見なし、英雄的行為さえ夢見ていた青年ジムの「挫折」と、それを直視する後半生の語りである。

嵐の夜一等航海士ジムは、海難に陥った船で、乗客がパニックに陥るのを懸念し、乗客にその危機を知らせることなく、一人で対応策を講じるが、土壇場のところで、先に乗客を見捨てて跳び降りていた船長や機関士の悪漢のなかへと甲板から「跳び降りた」(注154)のである。後日、船は無事に曳航されて乗客は助かったことが判明するが、ジムは裁判にかけられ、資格を剥奪される。各地をさ迷いながら、みずからの「卑劣」な、思いがけない体験を、亡命ポーランド人作家コンラッドは、ジムをして直視させ、語り続けるという行為のなかに置かせる。

これが、小説全体の内容を占めて、「不作為」の内実を展開している。

パニックにおける「身体の麻痺」(注155)ということなのか？

コンラッド研究者の間で、『ロード・ジム』に対して、その主題が「罪の意識とその償い」「罪障感」といった共通理解が出来ているようである。と同時に、「単純な罪悪感ではなく、むしろ恥辱感の要素をより多くもったもの」だとも付記される(注156)が、その点は、もっと突き詰めて考えられるべきではないだろうか。つまり、たんなる「罪」一般ではなく、極めて具体的で、なおかつ把握困難な「不作為の罪」であるという理解が必要に思われる。

「なされなかったこと (das Nichtgetane)」・「嫌々ながらなされたこと (das nur Halbgetane)」・「思考のなかでなされたに過ぎないこと (das nur in Gedanken Getane)」・「いわば中空、がらんどろ (eine Hohlfigur gleichsam)」(注157)の形態として、ヘンティヒは「不作為の罪」に形象を与えようと努める。そして我々によると、彼は、「罪」という観念の「強み」を正確に見定めているように思われる。というのも、「罪は、転換を要求する」(注158)という命題を提起し、クリスト者としては、次のような所見を引き出している。それはつまり、「裁くでない、しかも、眼をそらすでない (Richtet nicht aber sieht auch nicht weg!)」(注159)という所見である。

## 終わりに (結論と今後の研究方向を求めて)

「不作為」という人間の独特の振る舞いを、おもにマイナス価値として暗黙に想定してきた。古来「罪」と呼び慣わされてきたことは、このことであり、それは、むしろ「作為の罪」よりも奥深くに潜んでいるものではないのか、世界観次第では、その所在に気づくことさえなく、隠蔽され続けるのではないのか、そして人間精神を、また共同社会を、内部から充分に腐食させる底のものではないのか、そして、人間の「知」と「意志」という行為に深く関わっているのではないだろうか、さらには、通常「作為の罪」に大きく向かいがちな道義的判断だが、むしろ「不作為の罪」の方が、罪として重いのではないのか。また、「罪と、その自覚」は、人間精神を豊かなものたらしめる一環をなしているのではないのか。

——このような着想を導きの赤い糸として、現代の哲学・倫理学による諸成果との接触をはかり、それらの諸成果を吟味しながら、理論的な対決の表面に出ることが

出来た。アングロ・サクソン文化における「不作為」観が伝統的に軽視されていることが、その「悪しきサマリア人法」への抵抗議論にもうかがえ、道義の「社会的な受容可能性」の問題も残されているのである。

理論的な諸問題では、「不作為は、原因となるのか」など考察していない諸点が残されている。つまりそれは、危害に遭っている者を「救わない」ことは、危害進行の「原因」であるのか否かという問題である。ファインバーグは、「定冠詞」と「不定冠詞」の使い分け、つまり「the cause」と「a cause」との使い分けによって迫る(注160)。また、イギリスにおいて1960年代以来、例えば「医療倫理」の観点から、さらに「尊厳死問題」に関するジョナサン・ベネット (Jonathan Bennett, 1930年生)の画期的な論考以来の理論的な蓄積(注161)も、掘り起こす必要がある。また「環境問題」への適用可能性も、今後追求されるべきであろう。

「不作為」の発見によって、「作為」と「不作為」とを、第一に区別し、そのうえで、第二に、双方を区別する「基礎」を、突き崩し剥奪できるか否か、これが、本研究の主要モチーフであることを考えれば、その前途に横たわる理論的な関門は、途方もなく大きいことが予想されるが、とりあえずは、「中間的な考察」として、満足することは許されるであろう。

## 注

- (1) 「哲学」という翻訳語と同様に——よく知られていることだが——ドイツ語のいわゆる„Wirklichkeit“に対する西周(にし・あまね 1829-1897年)による翻訳語として、「現実」という日本語は生まれた。問題は、それが日本語として定着したとき、どのような「現実」観が生まれたのかということである。それは、「何をもって現実的」と考えるのか、その「現実的」という言葉の使用例を収集し帰納することによって確定可能である。こうしておそらく、その最初の試みであろうが、第一に「所与性」(あるいは、「既成事実であること」)が、第二に「一次元性」が、第三に「その時々支配権力が選択する方向」が「すぐれて現実的と考えられる」——このように日本で極めて平板な「現実」観が社会的に定着していると確定したのは、丸山眞男『「現実」主義者の陥穽』(丸山眞男『現代政治の思想と行動』未来社、1964年、171-186頁)である。彼はこうして、日本社会の「現実感覚」を批判的に究明し、これに対峙する。



「関係概念（関数概念）」による「現実という概念」のヨーロッパ近現代による学問的な形成に関しては、エルンスト・カッシーラーによる次の書を参照。カッシーラー、E.『実体概念と関数概念——認識批判の基本的諸問題の研究——』（山本義隆訳、みすず書房、1979年）p. 315—p. 360「現実の概念」。また、「福祉」に関しては、中里巧「福祉という言葉の語源とその周辺」（同著『福祉人間学』未知谷、1999年、pp. 94）が啓発的である。「青年」が英語のいわゆる「ヤング・メン」の翻訳語として1885年に徳富蘇峰『第19世紀日本ノ青年及其教育』に日本語として現れたとき、鷗外は『青年』を、漱石は『三四郎』を、藤村は『春』を標題としても採用し、その内容を小説化し、「青春」という独特の考え方が20世紀初頭の近代日本に蔓延する。これが1960年代、特に「1968年」という学生反乱の年を最後にして「死語」となる——このように構想する三浦雅士『青春の終焉』（講談社、2001年）は、精神史の観点にとってもまた、刺激的な仕事である。

- (2) 参照 堀内捷三『不作為犯論——作為義務論の再構成——』（青林書院、昭和53年）pp. 189 なお本書の所在判明は、九州看護福祉大学助教授野崎和義氏（刑法学専攻）によるご教示の賜物である。記して感謝申し上げたい。ただし、内容理解に関する責任は筆者にあること、言うまでもない。
- (3) ヨーロッパ諸言語が、特にキケロ（Cicero, B. C. 106—43）に由来するラテン語「conscientia」を翻訳することによって「良心」に当たる言葉をそれぞれ自国語へと形成してきた概念史の簡明な叙述は、次を参照。Gewissen, Gewissensfreiheit, in: *Staatslexikon* (Hrsg. von der Görres Gesellschaft) 2.1986 Verlag Herder, S.1050—S.1059 なお同『国家事典』は、ドイツがビスマルク時代に近代国家建国以来、「国家と市民」を主要主題として諸学問分野の研究成果を、その時代毎に盛り込んだ事典であり、現在第7版を重ねている。「良心、良心の自由」に対して、「哲学」「神学」「法学」に分けて記述されているが、「哲学」の執筆者は、『存在との出会い、良心の形而上学への省察 *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*』（J.C.B. Mohr 1953、未邦訳）の著者ヘルムート・クーン（Helmut Kuhn）であり、特に興味深い。近代フランス語が「意識」と「良心」を一語に兼ね併せた、ラテン語直系の単語「conscience」を今日まで持続させたのに対して、英語は、

「consciousness」（意識）と「conscience」（良心）を、ドイツ語も「Bewußtsein」（意識）と「Gewissen」（良心）というように別個に形成したことは、よく知られた事実である。しかし、いずれの場合でも「conscience, Gewissen」は、「……とともに知る」という、その「原義」を持つ。前綴り「Ge-」は、ドイツ語で「完璧性、持続、同じことに属すること」という基本的意味を合図する。このことに照らして、大胆に「世間と共に知る」「神と共に知る」「自己自身と共に知る」の三つの指標によって、哲学遺産を掘り起こしたのが、日本人による次の近著である。石川文康著『良心論——その哲学的試み——』（名古屋大学出版会、2001年10月）。近現代日本における、原義の喪失を代償とする定着化という事態を見据えたとて、改めてその理論的な再構築を試みる、この仕事は、注目に値する。特に「良心は『知らない』ということができない」「良心は『間違っている』ということができない」「良心の作用は時間の流れとともに強くなる」という「良心の三法則」の提起は、圧巻であり、今後の追求の導きの糸を提示する。ドイツでは、キットシュタイナーによる16, 17, 18世紀に照準した、つまり、ルターの段階とカントの段階の区別に照準した精神史の研究『近代的な良心の成立』と、現代に照準したハンス・レンク（1935年生）による「分析的・概念的に差異化され、社会的、政治的、法的に具体化され制度化される責任の参加難型を要求する」体系的な近業『具体的なフマニテート——責任と人間性に関する講義——』が、参考になる。Heinz D. Kittsteiner: *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Insel Verlag 1991, Hans Lenk: *Konkrete Humanität. Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit*, suhr-kamp taschenbuch 1998, S.156—S.198

- (4) 「らい予防法」違憲国家賠償請求訴訟西日本弁護士団編著『90年目の真実——ハンセン病患者隔離政策の責任——』（かもがわ出版、1999年）「はしがき」より。
- (5) 「朝日新聞」（西日本本部版2001年11月29日付）より。なお同日付同新聞東京本社版は、西日本版に比べて記事内容も字数が少なく、扱いても軽く、その違いが不可解である。特に、「敗戦後、残留邦人の情報があつたにも拘わらず、13600人余の、戦時死亡宣告、日本国籍の戸籍抹消の措置をとった」日本政府行為などの言及が、見られない。なお「中国残留日本人孤児」という公用語が、「残留」させた「主

体」は誰かを消し、また、「残留させられた」という「受動態」の意味も消し去り、さらに「孤児」ではなく、当時「婦人」も含まれていたことも抹消した語句として異様な公用語であること——これらの指摘と併せて、その歴史と現在を追求したものとして、次のものを参照。井出孫六『終わりなき旅——「中国残留孤児」の歴史と現在——』（岩波書店、1986年）井出は、20年前1965年当時中国訪問の際に、鞍山駅を後にした車窓から日本人女性の声を耳にしたにも拘わらず、その声の背後に横たわる多くの「残留婦人」の存在に気づくことがなかったという——「不作為の罪」の——自覚を追求の梃子にしている。総じて「不作為」によってどれだけ多くのことが結果としてもたらされるのか、それは、「第一に、住み慣れたところから移され (versetzen)、第二に、見捨てられ (im Stich gelassen)、第三に、忘却の淵に置かれた (vergessen) 人々が最もよく知っている」。これは、「ハンセン病強制隔離政策」の渦中から「不作為」という概念一本とともに登場してきた「元患者」のことを念頭に置いて分かるように、不作為の罪の重さに関して筆者の知るかぎり、最も透徹した理解の証である。上記三段階を指摘するのは、ドイツ人ビルンバッハー (1995年) であるが、しかし、彼が具体的に、どの人々のことを念頭に置いているのか、ドイツで1980年代後半から推進中の「ナチ時代の強制労働者に対する和解基金」問題のことか、それともいわゆる「displaced persons」、つまり「難民」のことか、それとも、ナチ時代に収容所送りになった人々のことかは、目下不明。本文に挿入的に補われた文である。Dieter Birnbacher: *Tun und Unterlassen*, Reclam 1995, S.27 「ハンセン病強制隔離」にしても、「薬害エイズ裁判」にしても、「実名」で名乗り出ることを困難にする「社会的差別と偏見」の壁をも共有しており、日本国民における「誤りの訂正能力」が根底的に問われているものと考えられる。

- (6) 堀内捷三、前掲書、「ドイツ刑法典は、たんに過失致死罪のみを有しているにすぎない」(p. 244)。「わが国においては不作為犯の問題を吸収する種々の基盤が存するために、不作為犯の問題は、表面的にはさほど判例集をにぎわすこともなかった」(p. 246)などの指摘を参照。
- (7) 例えば「読売新聞」2001年9月27日付の刑法学者によるコメントを参照。同面の見出し語は、「薬害エイズ 松村被告あす判決 官僚個人の『不作為』問う 84

年末に予見できた(検察側) 回収命令など所轄外(被告側)」と、大きく「不作為」というキーワードの提示である。ところでキーワードとなる「言葉」の活字メディアによる取り扱いとして、どのような方法があり得るだろうか？ 例えばドイツ紙「Frankfurter Rundschau」は、「辞典」という項目を設けて、日常言語慣習としての「責任」「過去」が鍵概念として登場する場合、語源辞典(『グリム』)などを活用して語意を豊かに提示している。ここでは紹介を控えるが、ぜひ参照して欲しい。また、日本の「流行語大賞」とは違って、言語学者が率先して、毎年「拙劣な言葉・最悪の言葉(Unwort)大賞」を選び、それが、どのような暗黙の人間観と価値観に根差すものかを解明する。「存在しない言葉であるというだけではなく、存在すべきではない言葉」として、1991年以来「外国人がいない (ausländerfrei)」(——ドイツ語の語感では、「ユダヤ人のいない (judenrein)」との観念連想が働く)「民族浄化」「政治嫌い」「過度の外資導入」「ピーナッツ」「歳費適合」「周辺爆撃」(——旧ユーゴへの軍事介入が世界のメディアでこう呼ばれた)が、また、「20世紀の拙劣な言葉大賞」として、「Menschenmaterial人材」が選ばれ、批判的な視点が貫かれている。つまり、この言葉は、「第一次、第二次大戦中の兵士として、いわゆる物量戦で犠牲に供された人間たち」(日本語では「ヘイタイ」という転用語が生まれた)のことを言い換えたものであり、そのことによって「特にシニジムの意味合い」を得た、と指摘。人間をただ「材料としての価値」からのみ評価する考え方は、造語法として形成され、学校では「Schülermaterial, Lehrermaterial」が、演劇では「Spielermaterial」が、病院では、また同種の語「Patientengut, Geburtengut, Häftlingsgut」が産み出されると。Vgl. Horst Dieter Schlosser: *Lexikon der Unwörter*, Bertelsmann 2000 英語の場合、慎重に「manpower」(有効総人員、人的資源、一国の軍事動員可能総人員)と表現するが、日本語の「人材」に対して、どのような検討が可能だろうか？ 依然として「創意豊かな人材を育てよう」(2002年01月06日付「西日本新聞」[社説])という見出し語が、無批判のままに採用されているのである。ドイツの場合、ナチ第三帝国下での「言葉の曖昧化・墮落」による「思考の鈍化」に対する反省が根底に脈々と存在しているのであろう。ハンナ・アーレント『イエルサレムのアイヒマン』は、ドイツに独特の「用語規定」を指摘し、そ

の「自己欺瞞」へと浸りやすいナチ体制を見る。ヴィクトール・クレムペラー著『第三帝国の言語 (LTI—ある言語学者のノート—)』(羽田洋、藤平浩之、赤井慧爾、中村元保訳、法政大学出版局、1974年)参照。邦訳としてクレムペラー『私は証言する——ナチ時代の日記——』(小川フンケ里美、宮崎登訳、大月書店、1999年)も参照。総じて「思考と言語」が、「思考能力」と「言語能力」が、密接に関連することを踏まえたうえでの試みである。

- (8) これは、ポール・アザール『ヨーロッパ精神の危機——1680—1715年——』(野沢協訳、法政大学出版局、1973年、137—138頁)からの孫引きに過ぎない。ピエール・ベールにおける1705年「W.キング『悪の起源について』の反駁」は、野沢協訳『ピエール・ベール著作集第7巻 後期論文集 I』(法政大学出版局)に収められているが、その考察は、別の機会としたい。なお野沢協氏(都立大学名誉教授)から、拙稿「罪責問題の哲学的展開」「知と罪」(『九州看護福祉大学紀要 1、2』(1999年、2000年))に関して、「作為の罪」「不作為の罪」がラテン語にリファーすると、(peccata commissionis) (peccata omissionis) に相当し、ピエール・ベール全 8 巻の個人訳(法政大学出版局刊)を完成された同氏も、再三遭遇した概念であり、キリスト教世界に「膨大な理論的蓄積」があるものと考えられるという旨の内容を教示された。それが、ホロコーストを体験した現代において、「理論的な組み替え」の真っ最中ではないか、調べる価値があるというのである。研究への大きな刺激と励ましを賜ったことを、ここに記して、感謝申し上げたい。
- (9) 「保障人義務」による「制限」については、のちに、「3. — 3 ドイツ刑法における作為と不作為との非対称性への一瞥」で、取り上げたい。
- (10) 最上敏樹『人道的介入』(岩波新書、2001年)は、その冒頭に「ことの始まり」として、「ショアー」(記録映画、クロード・ランズマン制作、活字としては、同著高橋武智訳『SHOAHショアー』作品社、1995年)から生き残った人の証言と、ヒトラーに対する「人道的暗殺計画」を企てた牧師ディートリヒ・ボンヘッファーを引用する。「みんな、罪のない人間なのに、ここへ到着し、そして、突然、だれも手の施しようのないまま……消えて行くのです。しかも、世界は、抗議の声ひとつあげようとしなさい！ 私たちは、世界からも、人類からも、見放された」と、感じていました。そして、ほかならぬ、このような

状況のなかでこそ、私たちは、生き延びる可能性の意味を、最も、痛切に、理解したのです」(上記『ショアー』318—319頁、フィリップ・ミュラーの証言)。世界からも人類からも「見放された」と感じていた人々が示す「世界と人類による不作為を受けた」感覚の表明である。「不作為の罪」の自覚から転じて、「人道的介入」(humanitaire Intervention)の道へと進む際の諸問題が、同著によって取り上げられて、興味深い。ただ著者は、「人道的介入」への関心の所以として「人道」という問題関心を挙げるにとどまり、「不作為の罪の自覚」ということには、言及していない。最上著「あとがき」を参照。

- (11) フランスの「国境なき医師団」の一員として1978年から入団したロニ・ブローマン(Rony Brauman、1951年生)は、82年から12年間同医師団の総裁を務めたが、その間或る関門に遭遇した。1984年エチオピアの大飢饉に際して、エチオピア社会主義政権が農業政策のため北部から南部へと農民を百万人規模で移住させるため、支援キャンプが移住者の集客場として使われる現実、これに彼は立ち会った。みずから行おうとする「難民救済」が、否、「難民救済であること」が、「強制移住」への「加担」となるのではないのかという疑惑と疑問である。そして1985年彼は、国境なき医師団の方針を大転換させて、「強制移住の実態解明」を優先させた。それまでの政治的中立、内政不干渉の立場を打ち破ったのである。「沈黙すれば、非人道的行為の共犯者となり、犠牲者を増やす」(『朝日新聞』1999年4月24日東京本社版「夕刊」より)。そのブローマンは、ナチス・アイヒマン裁判から「悪の陳腐さ」を引き出したハンナ・アーレント『イェルサレムのアイヒマン』(大久保和郎訳、みすず書房、1969年)を「脚本家」として、イスラエルでのアイヒマン裁判の記録映画「スペシャリスト——自覚なき殺戮者——」を友人エイアル・シヴァンとともに制作した。ドイツでは1999年に、日本でも直ちに2000年2月公開された。その「映画スクリプト」は、次の邦訳書が収める。ブローマン、シヴァン『不服従を讀んで』(高橋哲哉・堀潤之訳、産業図書、2000年)。国境なき医師団活動の方針転換とアイヒマン裁判の記録映画の制作という、対象を異にする仕事をつらぬくブローマンの問題意識は、どこにあるだろうか、極めて興味深いものがある。「ジェノサイドは、人類史全体のなかで存在したことではある。しかし現代の、職業

的な犯罪というものが、現代の、中央集権化された諸国家——その犯罪の実行のために高度な諸技術を駆使し、極端な分業に基礎を置く現代諸国家——とともに、同時に入り込んでくる。この二つの条件が、アウシュヴィッツを、ローテン・クメールや、ルワンダ、ボスニアでの諸犯罪を可能とする」(Aus: Monika Borgmann in: *DIE ZEIT* v.11.2.1999) と、彼は興味深く要約する。彼による次の書は、アウシュヴィッツとの対比で、1994年から翌年まで続いたルワンダでの大虐殺を問題にしたものである。Rony Brauman: *Hilfe als Spektakel. Das Beispiel Ruanda, aus dem Französischen von Barbara Kleiner, Rotbuch* 1995 「アウシュヴィッツを可能としたか、少なくとも大規模の最終的解決の遂行を最終的に可能としたのは、苦しんでいる人々の嘆きに対して、あえて目を閉じ、耳を塞いだ沈黙する大多数の人々の黙認 (Duldung) であった。」(Ibid. S.25) この見解が、本稿の「不作為」考察へとまっすぐ結びついてくることを確認しておきたい。

(12) トドロフ著『極限に面して』(宇京頼三訳、法政大学出版社、1992年) 307頁。

(13) Etty Hillesum: *Das denkende Herz, Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941-1943*, Rowohlt 1983. 英語版は、*An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum, 1941-43* (New York: Pantheon Books, 1984) 『考える魂』は、オランダで、死後40年目に出版された、当時28歳からの日記であり、ドイツ語でもよく読まれている。未邦訳であるが、前掲トドロフは、ふんだんに、そのテキスト分析を重ねている。またハンス・ヨナスは、その一節をていねいに共感的に引用する。「神が遣わすところなら、私はどこにでも行こうと思うし、どの状況でも覚悟が出来ていて、なにもかもこうなったのは、神のせいではなく、私たちのせいであることを目撃し抜いて死ぬのだ。…神が私を助けてくれ続けないのなら、私が神を助けなければならない。(後略)」しかもなおかつ、「哲学は、その読み手の感情の激発とともに終わるべきではない」と、さらに考察を進める。参照 Hans Jonas: *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz* (ed. by Lawrence Vogel), 1996 Northwestern University Press, p.191-192 ヨナス、H. 『可死性と道義性——アウシュヴィッツ以降の善の追求——』。

(14) これが「消極的な同調者」が作り上げる、正確には、捏造する「共犯行為」を自己正当化する筋道である

が、それが、歴史的な実態とかけ離れていたことは、歴史学者ラウル・ヒルバークによっても言及されている。*Ein Gespräche mit Raul Hilberg über die innere Logik des Holocaust*; in: *Frankfurter Rundschau* v. 16. Juli 1993, S.7 また、当時「私ならどのように振る舞ったのだろうか？」という問いとともに、この事態への関わりに対して、次の新刊エッセイ集も参照。Jan Philipp Reemtsma: *Wie hätte ich mich verhalten und andere nicht nur deutsche Fragen*, C.H. Beck 2001 著者は、1995年、つまり戦後50周年以来、写真展「絶滅戦争、1941年から44年までのドイツ国防軍の犯罪」を挙行し、2001年学問的な欠陥を修正して開催を再開した「ハンブルク社会研究所」の所長である。

(15) Vgl. Joel Feinberg: *The Moral Limits of the Criminal Law I. Harm to Others*, Oxford U.P. 1984, p.159-p.163

これは、英語のいわゆる「omit」に照準し、「人が不作為を犯す (omit) とは、いかなる意味か」に答える一環として積み重ねられる「諸条件」である。拙稿「知と罪」(『九州看護福祉大学紀要2』2000年取所)で紹介した、ドイツ人ビルンバッハーによる全16個の諸命題は、アメリカ人哲学者ファインバークによる『刑法の道義的な諸限界』が取り組む「危害阻止の不作為」という先駆的な業績を批判的に継承したものであることが判明。ファインバークによる考察については、のちに「3-2 悪しきサマリア人法」で、詳細に検討したい。

(16) 「不作為」を定義づける際に、「規範的な価値判断」の問題は重要であり、のちに「3-4 哲学にとっての課題の導出と再確認」で、取り上げたい。

(17) Robert Spaemann: *Nebenwirkungen als moralisches Problem*, in: Ibid.: *Zur Kritik der politischen Utopie*, Klett Cotta, 1977, S.167-S.182

(18) Spaemann, R.: Ibid. S.173

(19) Richard von Weizsäcker: *Demokratische Leidenschaft. Reden des Bundespräsidenten*, DTV 1994, S.46

(20) H. Paul Grice: *Implizieren*, In: Joachim Schulte (Hrsg.): *Arbeitstexte für Unterricht, Philosophie und Sprache*, Reclam 1981, SS.147 例えば「シュミッツは妻を殴ることを止めた」という文(「言表」)では、その「含み」とは、シュミッツがこれまで妻を殴ったということであり、また「彼女は貧しいが、しかし誇り高い」という「言表」では、「含み」は、「貧困と誇り高いこととが対立している、特に、彼女の貧困と誇り高さとが対立していること」であり、「妻は台所か寝室

にいる」という「言表」では、通常は「話者が居間か寝室かのどちらかに妻がいるかは知らない」が、その「含み」である。しかもいずれの場合でも、そのつどの含みが、話者が「こういう仕方」で言ったのだという「含み」として、明らかに確定され得ない。ここに言語分析が求められる根拠が存在する。なお上記『哲学と言語』は、ドイツでのギムナジウムでの教材であり、日本での「哲学」教育課程との落差は、圧倒的である。ポール・グライスの邦訳としては、次を参照。ポール・グライス『論理と会話』（清塚邦彦訳、劉草書房、1998年）。

- (21) Aus: Brice: Ibid. 147
- (22) Aus: Brice: ibid. S. 149
- (23) Vgl. Dieter Birnbacher: *Tun und Unterlassen*, Reclam 1995, S. 49—S. 50
- (24) Vgl. Birnbacher, D.: Ibid. SS. 51 不行為としての「不作為の存在論的な否定性」は、不作為者が「何ひとつ」(Nichts)しないということにあるわけではなく、彼が出来るであろう「一定のこと (Etwas)」をしないということにある——このことの究明・確定には、ラートブルフの著名な曖昧な規定とともに、学問研究史として比較的長い期間を要した。[「肯定と否定とを、aと非aとを上位概念にもたすことが出来ないように、行為と不作為もまた、上位概念のもとにもたすことは出来ず、上位概念はもっと広い意味で、人間の振る舞いなどが挙げられる」(ラートブルフ)という「存在の (ontisch) 平面における共通性の無さ」の検討と批判に関しては、次を参照。George Friedrich Güttinge: *Begehen durch Unterlassen*, Nomos Verlagsgesellschaft 1995, S. 22] 何故か？ おそらくそれは、「消極的黙認者」の弁明、「私は何ひとつしていません」という「言表」に対して、「私は何も悪いことはしていません」という「含み」の明確化を必要とし、同時に、「私が悪いことをしていない」からといって「私は悪くないのだろうか」という自省に必要な日常的な長期間か、あるいは、「為すべし」が聴こえる独自の時間幅を要することと類似の事情が存在するであろう——それとも世界観の問題にまで立ち入る必要があるのか、という問題であろうか。なお「不作為」の形象として、「中空」、つまり、「詰まっていることが期待される内部が、くりぬいたように空っぽになっている様子」は、優れた喩であり、また（「(約束などを)すっばかす」(自分が義務として行すべき仕事などをしないでそのままに

しておく) という口語日本語に対して、フランス語は、「ウサギを置いてゆく」(“poser un lapin”)と言う。「空白・空白感」を惹き起こす行為の自覚を前提し、これを埋めるものとして「ウサギ」が使われるのである。また、「会話が途切れ中断して、沈黙が続き、白けた雰囲気あたりに漂い、気まづくなる」ことを、「天使が通る」(“Un ange passe.”)と言ひ、やはり「空白」に対する比喩表現である。本稿は、「不作為」という「空白」に論理の橋を架ける試みである。

- (25) Aus: Werner Wergen: *Vergangenheitsbewältigung: Interpretation und Verantwortung. Eine ethische Beitrag zu ihrer theoretischen Grundlegung*, Schöningh 2001, SS. 51
- (26) Vgl. Friedrich Thiele: *Unser Tun und Lassen. Bibel—Kirche—Gemeinde, Leitfaden evangelischen Ethik*. AUSAAT 1996, 454 S. 49 「すること (Tun)」と「しないこと・やめること・控えること (Lassen)」を人間固有のものとし、これが「すべての人間領域と局面に拡張している」と神学者ティール (1926年生) は想定して、上記大著『我らがすることとしないこと——聖書、教会、教区、プロテスタント倫理学への導きの糸——』を著述して、本稿にも示唆的である。またドイツ語「lassen」に関して、Basilius Doppelfeld OSB: *LASSEN (Vier—Türme—Verlag 1996, 1999 3. Aufl.)* は „anlassen, ablassen, zulassen, freilassen, gelassen, verlassen, loslassen, überlassen, vorlassen, nachlassen, hinlassen, weglassen, auflassen“ などに対して、旧新約聖書を対象として、その合成語の文脈と意味論を展開する。なお従来の独和辞典は、ほとんどことごとくが、「beim Tun und Lassen」に対して、日本語の慣用句「やることをすこと一切切切」を訳語として与えてきたが、これは、全体としては結果的に誤りではないであろうが、正確には「することとしない (やめる) こと」である。またドイツ語「lassen」が、英語「let」からの類推によって「させる」という使役の意味で受け止められたこと、今後受け止められ得ることが、このドイツ語本来の用法に対して盲目とさせた原因かと考えられる。ドイツの学位請求論文として著された刑法学者ギュントゲの著 (Georg Friedrich Güttinge: *Begehen durch Unterlassen*, Nomos Verlagsgesellschaft 1995, S. 143—S. 174) では、動詞「lassen」による言表が「不作為による犯罪」の確定に有効であるという見解が披瀝されていて、

啓発的である。例えば、「Sich Versprechen—Lassen」(言い間違えたままに放置すること)「Gelingenlassen」((守秘義務のある文書に)手をつけるままに放置すること)「das Ü berlassen von Sabotagemitteln」(サボタージュの手段を放任すること)「das Schulenlassen zu Sabotagezwecken」(サボタージュの目的のために訓練するのを放置)「das Verkü nden—Lassen eines unrichtigen Wahlergebnisses」(正しくない選挙結果を告知したままに放置)「Vornehmen —Lassen」(セクハラを企てるままに放置)「Sich—Untauglich—Lassen」(自らを役立たずのままに放置)という日常言語慣習が扱われているのである。

(27) トマス・アクィナスにおける「作為と不作為」に関する言及については、Robert Spaemann:*Nebenwirkungen als moralisches Problem*,ibid.:*Zur Kritik der politischen Utopie*,Klett 1977,S.172 Dieter Birnbacher:*Tun und Unterlassen*,Reclam 1995,SS.120 その考察は、別稿に委ねたい。

(28) この「定式化2」が最も多く採用されている定式化のようである。このように「定式化」の試みに接するならば、我々に想起されるのは、煩瑣なスコラ的努力というよりもむしろ、ヨーロッパが、その「古典」として組み込むギリシャのプラトンによって描かれた「ソクラテスの対話編」のことである。その最も初期作だとされる「勇気について」において、自他ともに認める勇気ある兵士ラケスは、最初の規定「常に隊列を固めて敵に立ち向かい、決して逃げないものがあるとすれば、そのものには勇気があると分かる」から始まり、次に、ソクラテスの問い「勇気とは何か」の趣旨説明を受けたあと、納得して、一挙に「それは、なにが魂の頑強さのようなものであろうか」と、踏み込むのである。しかしソクラテスは、その第二の規定に対しても、「すべての」頑強さが勇気ではあるまい、「無分別」でない「分別のある頑強さ」こそが勇気であろうと、第三の規定にすすみ、さらに、この第三の規定に対して、その対象を求めて、「何か一定の事柄についてなのか、それとも、すべてのことについてなのか」と問い、「たしかに儲け口だと知っていることについて、分別をもって頑強に金を出すことは、勇気ではあるまい」と確定する。この対話編を、「論理への衝動」「論理への傾倒」という、ソクラテス主義の巨大な駆動輪(反ソクラテス派の領袖ニーチェ『悲劇の誕生』による規定)と見て、「普遍的なものの発見(主題)と、その

論理的解明の可能性と必要不可欠性(方法)」として捉えた、哲学入門としても優れた研究書として、次を参照。Gottfried Martin:*Einleitung in die allgemeine Metaphysik*(Reclam 1974)邦訳は、M.マルティン『形而上学の源流』(田中加夫訳、みすず書房、1978年)。ちなみにマルティンは、普遍的なものは、「言語において現象」するということを重視し、さらに「言語の意味の普遍性」という、普遍的なものの「根源」をも指摘する。同田中訳、41頁参照。「不作為」の「定式化3」に関しては、ドイツ刑法学者シュトラテンヴェルトによる次の書を参照。Günter Stratenwerth:*Strafrecht.Allgemeiner Teil I: 4.völlig neu bearbeitete Auflage*,Carl Heymanns Verlag 2000,SS.80

(29) Vgl. Stratenwerth,G.:Ibid.S.370

(30) Aus. Joel Feinberg:*The Moral Limits of the Criminal Law.I Harm to Others*,Oxford 1984,S.166 アメリカの哲学者ジョエル・ファインバーグによる「危害阻止の不作為」は、先の方で取り上げたい。

(31) Aus:Dieter Birnbacher:*Verantwortung für zukünftige Generationen*,Reclam 1988,1995 S.19,20 ディーター・ビルンバッハー『未来世代に対する責任』(フランス語、ポーランド語訳あり、未邦訳)。なおカント『人倫の形而上学』における「完全義務」「不完全義務」に関する著名な区分などに関する考察は、別稿に委ねなければならない。例えば、次の一節などが吟味の対象となる。「したがって、自分自身に対する義務を、その形式的なものを実質的なものとに分ける客観的区分だけが成り立つであろう。それらのうち一方は、制限的(消極的)義務であり、他方は拡張的(自分自身に対する積極的)義務である。前者は人間の本性の目的に関して、それに逆らって行為することを人間に禁止する義務であって、したがって道徳的自己保存にのみ関わり、後者は、恣意の一定の対象を自己の目的とすることを命ずる義務であって、自分自身の完成に関わる。これらは二つとも、不作為義務(Unterlassungspflicht)(苦痛に耐えよ、そして快樂を捨てよ)としてか、あるいは(作為義務 Begehungspflicht)(許された力を用いよ)として、しかしいずれもともに徳の義務として、徳に属する。前者は、人間の本性をその完全性(受容性としての)において保持するために、人間の外官および内官の対象としての人間の道徳的健全(存在のための)に属し、後者はすべての目的を達成するために十分な能力を所有することに成り立つ——この能力が獲得

- できるものである限り——道徳的富裕（よりよくあるための、道徳的豊富さ）に属し、自己自身の陶冶（活動的完成としての）に属する」（カント『人倫の形而上学』中央公論社版世界の名著32 カント、森口美都男、佐藤全弘訳、昭和47年、574-575頁）。
- (32) もちろん問題は、こればかりではなく、或る振る舞いが「作為」か「不作為」か、いずれに属するののかという問題が当然発生する。例えば「正しい診察をしなかった」という場合と、「誤った診察を下した」という場合、双方は明らかに違っているものであり、これはまた、今後の考察に委ねる。
- (33) Vgl. Birnbacher, D.: *Tun und Unterlassen*, Reclam 1995, S.101
- (34) Aus: Birnbacher, D.: *Ibid.*, S.101
- (35) 参照 ベンサム『道徳および立法の諸原理』（『中央公論社版世界の名著49 ベンサム、ミル』（関嘉彦編集、昭和54年）149-150頁）。
- (36) Richard von Weizsäcker: *Demokratische Leidenschaft. Reden des Bundespräsidenten*, DVA 1994, S.43-S.44  
ヴァイツェッカー著山本 務訳著『過去の克服・二つの戦後』（日本放送協会、1994年）に演説全体は収める。
- (37) Vgl. Birnbacher, D.: *Ibid.*, S.28
- (38) Gesine Schwan: *Politik und Schuld. Die Zerstörerische Macht des Schweigens*, Piper 1997, S.108  
アメリカ亡命からドイツ帰国早々のアドルノによる次の著は、1950-51年の時点で、ユダヤ人迫害に関する一般のドイツ人たちの討議を、すでに「罪責と拒絶」という主題の下、また、「起こったことの知」という観点から、「起こったことを何一つ知らない」「起こったことを当時はなにひとつ知らなかった」「起こったことを何一つ知ろうとしない」などの立場区分でもって、記述し検討した先駆的の仕事である。Theodor W. Adorno: *Schuld und Abwehr*, in: *ibid.: Gesammelte Schriften Band 9 · 2*, Suhrkamp 1975, S.154-S.173
- (39) 粟津則雄『精神の対位法』（日本文芸社、1994年）は、「ペテロの否認について」（同、7-28頁）で、チェーホフによる「ペテロの否認」を含んだ短編『学生』（1894年）を取り上げる。使徒ペテロの否認の話しを二人の母娘に語ることが、「学生の奥深くに秘められていたものをあらわにしたように」、これを聞くルケーリアが「あばたづらの、愚かしげな顔つきに包みかくしていたものをあらわにし」、「ワシリーサの内心の思いのいっさいを包みかくすような、もの
- やわらかな、落ちついた微笑」も消えて、つまりは、「いかなる表現も拒まれたままで、女たちの心のなかに積み重ねられてきたもの」が「一挙にむき出しになる」と（同、17頁）。『学生』全体は、次を参照。『チェーホフ全集7』（松下裕訳、ちくま文庫、1994年）162-168頁。
- (40) A.u.M. ミッチャーリッヒ『喪われた悲哀』（林峻一郎、馬場謙一訳、河出書房新社、1984年）
- (41) ラルフ・ジョルダノ『第二の罪——ドイツ人であることの重荷——』（永井清彦・片岡哲史・中島俊哉訳、白水社 1990年）9頁。
- (42) スタンレー・ミルグラム『服従の心理——アイヒマン実験——』（岸田秀訳、河出書房新社、新装版1980年）「ミルグラム実験」に関しては、野田正影『戦争と罪責』（岩波書店、1998年）「権威の許可の下での残虐行為」170-180頁が言及。
- (43) ラウル・ヒルバーグ『ヨーロッパ・ユダヤ人の虐殺（上）（下）』（望田幸男・原田一美・井上茂子訳、柏書房、1997年）。なおホロコースト研究の成果を踏まえて、包括的でコンパクトな小著として纏められた次の新刊書は、ミュンヘン現代史研究所所員ディーター・ポールによるもの。Dieter Pohl: *Holocaust. Die Ursachen—das Geschehen—die Folgen*, Verlag Herder 2000, 190S. 同書に「13. 諸外国の協力者」と「14. 『傍観者たち』」（S.128-S.150）の章が含まれる。その第14章の標題 „Zuseher“, つまり、「いわば」の意味を示す括弧つきによって示されるように、その正確な命名を、未だ獲得していないのが現状であると言ふべきであろうか？「消極的な同調者」（Mitläufer）も、しばしば使われる語句である。
- (44) Raul Hilberg: *Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933-1945*, S. Fischer 1992, S.213-S.293  
ヒルバーグ『加害者、犠牲者、傍観者——1933年—1945年のユダヤ人絶滅——』は、未邦訳。
- (45) Hilberg, R.: *Ibid.*, S.213  
クロード・ランズマン『シヨアー』（高橋武智訳、作品社、1995年）71頁。また、ポール・ジョンソン『ユダヤ人の歴史（下）』（石田知雄監修、阿川尚之、池田潤、山田恵子訳、徳間書店、1999年）「第6部 ホロコースト 民族絶滅の危機」では、「ドイツ国民の役割」「オーストリア人、ルーマニア人、フランス人、イタリア人」「英国と米国の役割」（312-329頁）で、多くのドイツ人による「協力と黙認」が、また、連合国が気づいたにも拘わらず、特に手を打たなかったことが戦後

に判明したと記述される。エリ・ヴィーゼルによる日本の友に対するメッセージとして「ふたつの世界大戦を超えて」(『文芸春秋』2000年1月号、214-217頁)は、「無関心」の問題性を提示。ナチズム時代の法王ピウス12世(1939-1958年)のことでは、次の最新の研究書を参照。George Passelecq, Bernard Suchecky: *Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung*. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Carl Hanser 1997 (『握りつぶされた回廊—ヴァチカンとユダヤ人迫害—』) 2000年3月12日ヨハネ・パウロ2世現法王たちによる「教会の過去の過ちに対する罪責宣言」がなされたが、イエルサレムからは「失望の声」(*Frankfurter Allgemeine Zeitung* v.13.3.2000)であり、同年3月23日イエルサレムの「ヤド・バシエム」(ホロコースト記念館)法王訪問に際しても、「ホロコースト中に当時のローマ法王が、ユダヤ人殺戮への加担者はカソリックから破門すると宣言していさえすれば、三分の一のユダヤ人たちは助かっていたであろう」という、イスラエルの声を引用しながら「謝罪は起こらなかった(Die Entschuldigung blieb aus.)」(*Der Spiegel* v.23.3.2000)と、雑誌『シュピーゲル』は評価。また、フランス、ヴィシー政権の問題をフランス知識人たちの連関で再構成したものとして、次を参照。Jürg Altwegg: *Die langen Schatten von Vichy. Frankreich, Deutschland und die Rückkehr des Verdrängten*, Carl Hanser 1998 (ユルク・アルトヴェーク『ヴィシーの長さ影—フランス、ドイツ、そして心理的に抑圧されていたことの再帰—』)。ナチズム、全体主義との関連で、ドイツ法哲学の「実証主義批判」を取り上げたのは、竹下賢著『実証主義の功罪—ドイツ法思想の現代史—』(ナカニシヤ出版、1995年)である。

2000年1月、ストックホルムの「国際ホロコースト・フォーラム」は、約50カ国からの政治家、学者、強制収容所からの生還者たち700人とジャーナリスト800人から成るこれまで最大規模の大会となったが、次の一致点を見出した。「ホロコーストは、余りにも多くの政府並びに影響力の大きい個々の人物が眼を閉ざさず耳を塞ぐことをあえてしなかったならば、阻止出来ていたであろう」。およそ半世紀を経てようやく戦後世界は、ホロコーストに関する「不作為の罪」を承認する定式化と合意に到達し得たのであり、この意義は、大きい。Vgl. *Die Welt* v.28.01.2000 „Unausgesprochen steht Deutschland im Mittelpunkt der

### Konferenz”

戦時下での日本で「受け身の体制順応主義者」以外に、「積極的な便乗主義」をも折出するのは、加藤周一『『過去の克服』覚書』(『戦後日本 占領と戦後改革 5 過去の清算』中村正則・天川晃・伊健次・五十嵐武士編、岩波書店、1995年)である。ヴィーンのカバレティスト、クヴァルティンガーによる作品を挙げて、それが、戦前・戦中・戦後の回想に際して「おれはいつでも巧くやった」という自慢話であり、「当人は少しの反省も後悔もなく、痛烈無残」な厳しい批判として作品化されていると紹介。同17-18頁参照。そのクヴァルティンガーによるカバレット「ヘル・カルル」は、次によって知ることも出来る。Carl Merz, Helmut Qualtinger: *Der Herrl Karl. CD*, Hörsturz Booksound, 1987, Text: *Der Herr Karl*, Deuticke 1996

- (46) Zitiert von Donald W. Shriver: *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, Oxford U.P. 1995, p.73 なお本書は、第6代ドイツ大統領ヴァイツゼッカーが1995年8月東京で講演した「ドイツと日本の戦後50年」演説で、日米の戦後関係に言及して引用した『敵にとっての倫理—政治における赦し—』(ドナルド・シュライバー、未邦訳)である。著者は、アメリカ、ユニオン神学校元学長であり、「政治における赦し」と題する演説(ヴァイツゼッカー著山本 務訳著『過去の克服・二つの戦後』日本放送協会、NHKブックス705、1994年に所収)を、1989年6月にユニオン神学校でヴァイツゼッカーに依頼していた。その著は、ハンナ・アーレント『人間の条件』「33. 不可逆性と赦しの力」「34. 予言不可能性と約束の力」(Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago U.P. 1958, p.236-247 志水速雄訳、中央公論社刊、昭和48年、262-285頁)による「人間事象の国における赦しの役割の発見者としてのナザレ出身のイエス」に示唆を得て、「政治における想起と赦し」を考察したものである。
- (47) Peter Novick: *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin Company 1999, p.255
- (48) Novick, P.: *Ibid.*, p.257
- (49) Novick, P.: *Ibid.*, p.256 「人種殺害」という圧倒的な「作為」と、その提示を前にして、「不作為」に想到するということは、先のヴァイツゼッカー演説でも、見られたが、ノヴィックが、ホロコーストの諸教訓として、「無関心という犯罪」を引き出したことは、啓発的である。しかも、それに、「現代の世界におけ



る子どもたちの病死と餓死」の問題を「対置」したことは、さらに啓発的だと評価出来る。

- (50) 「現代」という時代を、どのように精神史の観点から想定するのかに関して、「ヨーロッパの自己理解」は依然として参考になる。その場合第二次世界大戦に対する基本的な合意の形成が決め手であると見られる。いかなる合意であるのか？ 戦後40年にヴァイツェッカー・ドイツ大統領は、この大戦を、ヨーロッパによる当事者能力喪失の一步寸前と捉えた。つまり、みずから惹き起こした戦争をみずからの手によって解決することが出来ないままに、折りから台頭する軍事・経済大国であるアメリカと旧ソ連によって大戦終息を迎えたということである。その結果として、米ソによる「東西分断」であるという受け止めである。1980年代に入って特に、「分断」されているのは、ベルリンと東西ドイツばかりではなく、「欧州」であるという自己意識が登場してくる。戦後生まれの哲学者ペーター・スロターダイク(Peter Sloterdijk, 1947年生)は、戦後二世代の欧州を根本的に規定した大戦終結の際の「強迫観念」を抉り出す。つまり、ノルマンディ上陸を果たした米軍兵士と、シベリア平原を渡るソ連兵士がともに、ベルリンへと向かう「原風景」である。「欧州は、(米ソによって)解放されると同時に、挟撃された」という彼による認識命題は、先のヴァイツェッカー演説と同様の見解であろう。そしてコロンブスからヒトラーまで500年間続いた文明の、このあり方をいかなることとして受け止めて解くかを、特に「89年壁崩壊」以後へと結びつけて考えようとする。その場合彼が前提するのは、「この彼方へ行くことなかれNon Plus Ultra(No More Farther)」から「Non」を砕く「Plus Ultra(More Farther)さらに先へ」を標語とする地球周航の際に新たに確認した「人類という全体」、つまり、「多数の諸文明における類の統一としての人間的な普遍」である。「ヨーロッパなりの諸概念と像を通じた地球と人類の対象化」(die Vergegenständlichung der Erde und der Menschengattung)であり、この歴史的な事業を、近代ヨーロッパ人による人類への寄与として、我々も認めるに吝かではない。ちなみに戦後日本で、欧州拡大の基礎をなす哲学への問いを動機に入れた近代ヨーロッパ哲学の研究は、山崎正一『認識批判』「緒論」と『近代イギリス哲学の形成』「序論 現代における哲学の歴史的境位」であり、1970年代には入手困難になっていたが、ともに『山崎正一

全集1』(朝日出版社、1984年)に収められた。「脱植民地化(Entkolonialisierung, Dekolonialisierung)」、つまり「未だ完全な独立政府を達成していない諸民族に対して自決権を裁可すること」(「国連憲章第73条」)が示す「地球の諸文明」は、まさにヨーロッパが開いた地球住民による「植民地化」からの「自立の歴史」を示す。参照 „ Entkolonialisierung, Entkolonialisierung“, in: Brockhaus Die Enzyklopädie 6. (1996) S.423—S.424 特に同著424頁の一覧表は、1776年の「北米」(脱植民地化当時の名称)から始まって、約130にも及ぶ「脱植民地」国家の誕生が挙げられている。先ごろ国連ユネスコによる世界遺産にも登録されたアフリカの奴隷島は、まさに「はじめに悲惨さありき」の実例どおり、世界が「一体性」を得た時最初に商品となったのは、綿花でもなければ胡椒でも金・銀でもなく、他ならぬ「人間」(奴隷としての労働力)であったという事実を深く刻み込む。おそらくは1994年南ア共和国における「アパルトヘイト」政策の終焉をもって、「現代」は成立する。参照Peter Sloterdijk: *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, suhrkamp 1994『ヨーロッパが目覚めるとき』(未邦訳)。

戦後の欧州統合の諸前提として、第一に、1871年以來のドイツの解体、第二に、イタリアへの工作、第三にソ連のエルベ川までの進出、第四に、対ソに対する保障国としてのアメリカの擁立——以上4点は、格別特異なものではないが、最後に、「世界をみずからの下へと分割してきたヨーロッパによる植民地諸帝国の解体」という要因を挙げるのは、『我が名は、ヨーロッパであれぞかし(Mein Name sei Europa)』(Fischer, 1996年)の著者ヨッシャ・シュミーラー(Joscha Schmierer)であり、欧州統合の背後のものとして、これが考えられている点が、注目に値する。つまり、「世界の開国とヨーロッパの自己復帰」(ibid.S.29—S.45)ということである。現代ヨーロッパは、数百年を通じて「世界を開国」させた歴史的事業の完了という自負とともに、「自己自身へと復帰」するという歴史的な自己認識を携えて、「統合欧州」の途に就いている。第二次世界大戦終結「1945年」に対する精神史的な意義づけは、このように獲得される。

また「壁崩壊」以後の10年間を、おもに旧東・中欧をめぐる同時代史を描いたものとして、イギリ

ス人ティモシー・ガートン・アシェ(1955年生)による次の書を参照。

Timothy Garton Ash: *History of the Present. Essays, Sketches and Despatches from Europe in the 1990s*, Penguin-Books 2000, Timothy Garton Ash: *Zeit der Freiheit. Aus den Zentren von Mitteleuropa*, Carl Hanser 1999

「ヨーロッパが世界化する500年のスパン」に照準し、「西洋的普遍の特殊性」を考え、「ポストコロニアルの世界編成の見取り図」を提起しようとした日本人による近著として、次を参照。西谷修『世界史の臨界』(岩波書店、2000年)。

- (51) 1998年秋政権交代以来、ドイツ政府は、ドイツ最大の民間銀行ドイツ銀行、自動車のフォルクスワーゲン、電機のシーメンスなど大手企業のナチ時代における「強制労働」の実態究明とともに、その金銭補償のための基金づくりを呼びかけてきたが、それが「記憶、責任、そして未来」という名とともに成立。
- (52) Robert Gellately: *Backing Hitler. Consent and Coercion in Nazi Germany*, Oxford U.P., March 2001
- (53) Gellately, R.: Ibid. Preface
- (54) Gellately, R.: Ibid. Preface
- (55) Gellately, R.: Ibid. p. 5 Vgl. Thomas Kielinger von *die Welt* v.08.03.2001
- (56) Thomas Kielinger: Ibid.
- (57) Aus: Peter Dittmar v. *die Welt* v.15.08.1996 J.P.Stern: Hitler. *The Führer and the people*, University of California Press 1975, p.215, *ibid.*: Hitler. *Der Führer und das Volk*, dtv1981, S.207 邦訳として、スターン、J.P.『ヒトラー神話の誕生—第三帝国と民衆—』(山本尤訳、社会思想社、1983年、新装版1989年) 304—305頁。この定式化は後に、イスラエル人歴史家バンキール、D.によっても改めて提起された。David Bankier: *The Germans and the Final Solution. Public Opinion under Nazism*, 1992, 1996 Blackwell, p.115 “*They knew enough to know that it was better not to know more.*” ナチ時代に路上を追い立てられるダヴィデの星の印をつけた人々を窓越しに見かけた人々が「カーテンを閉める」のと同様に、今日では、悲惨な出来事を報道する「テレビのチャンネルを切り替える」人々の存在を物語る。
- (58) Primo Levi: *Gespräche und Interviews*, aus dem Italienischen von Joachim Meinert, Carl Hanser Verlag, 1997, S.195 プリーモ・レーヴィ『アウシュヴィッツは終わらない』(竹山博英訳、朝日選書、1980年)にも「付

録」として所収。「自己欺瞞 (*Self-Deception*)」という範疇を特に設けて「道義的な責任」の理論化を試み、「故意の無知 (*willful ignorance*)」などを取り出した近刊としては、アメリカにおける次の著を参照。David H. Jones: *Moral Responsibility in the Holocaust. A study in the ethics of character*, Rowman and Littlefield Publishers 1999, p.79—p.96 また同著では最終章で、「支援と救助の倫理学」が「傍観者」とともに取り上げられる。参照 *ibid.* p.199—p.228

- (59) Karl Jaspers: *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, Piper 1974 カール・ヤスパース『戦争の罪を問う』(橋本文夫訳、平凡社ライブラリー、1998年) なお、ドイツでの最近のヤスパース研究書として、Ralf Kadereit: *Karl Jaspers und die Bundesrepublik Deutschland. Politische Gedanken eines Philosophen*, Schöningh 1998, 324S. (『カール・ヤスパースとドイツ連邦共和国——ある哲学者の政治思想——』) では、その第一章標題は、「罪責と贖罪」であり(第二章で初めて、日本でもよく取り上げられた『大学の理念』に関わる「学問と教育」となる)、そして我々が主題とする「不作為の罪」に関しては、「崩壊と解放」の次に、「誰が罪を担うのか?」として、その冒頭に取り上げられる。「罪責とは、私が知ることが出来たであろうことを、知らないことである——私の行為範囲にとってこの知が本質的に重要であるかぎりである——。すべての行為には、知ることが可能であったことを知らないという罪が存在する」(『真理について』1947年)「行為と不行為との間に、また、意欲されること (*Gewollte*) と他の利点を考慮して甘受すること (*in Kauf zu Nehmende*) の間に投げ込まれている以上、人間にはなんらかの意味で罪が免れがたいのである」(1919年『世界観の心理学』) という、ヤスパースによる「知と罪」の連関の考察を引き出してくる。そして、著者カーデライトは、「個々人すべてのドイツ人がナチ政府の諸行為に対して原則的に責任があるのは、その者が積極的にナチ政府を支持したからなどではなく、ナチ政府の諸行為が起きるがままに放置した (*geschehen lassen*) からであった」(S.24) と結論づける。この結論は、同じ方向を考えてきた我々としても歓迎したい。特に、「*geschehen lassen*」を叩き出している点を評価したい。というのも、我々が既に見てきたように(拙稿「罪責問題の哲学的展開」『九州看護福祉大学紀要 1』、「知と罪」『九州看護福祉大学紀要 2』)、「控える」

「怠る」を示すドイツ語のいわゆる「unterlassen」が「知」の関与と不関与が見られる日常言語慣習であるのに比して、「geschehen lassen」は、不作為の第二段階とでも言うべき形態であり、必ず「知の関与」が見られる形態であるからである。

この点に関してハンス・ヨーナス『原理＝責任』（1979年）は、「責任の怠慢という危険性が永遠に続く」こととして、「否認という積極的な行為でもなければ、通常の意味では非倫理的な振る舞いでもない」こととして、「気づかれなく、注目されず、意欲されることもない、無責任の形態」を挙げる。「それゆえにいっそう危険であり、いかなる一定の行為とも同定出来ない」無責任を、「何もしまいま起こるがままに放置すること（das nichttuende Geschehenlassen）」に求めて、啓発的であった。Vgl. Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, suhrkamp 1984 S.178 「主観的な知」をも含んで客観化した範疇こそが、この「Geschehenlassen」なのである。日常言語慣習をそのまま救い上げた一語の発見という作業が、ドイツにおいて「不作為」探求に大きく寄与したものと考えられる。ただヨーナスは、その著で「この形態は、後にもっと広い連関において取り上げることにしよう」と付言しているが、筆者が見るかぎり、それは、ついに取り上げられることがないままに終わっているのである。ちなみに、長いこと待望されていた同著の邦訳が、2000年5月に出版されたが、しかし、この「Geschehenlassen」に対する訳語は、「何もしまいまでであるということ」（ハンス・ヨナス『責任という原理』加藤尚武監訳、東信堂、2000年、p.168）とされ、全然訳出されていない。この訳語だと、「das Nichtstun」の訳語ではあり得ても、「Geschehenlassen」の訳語ではあり得ないであろう。訳者によって、その重要性が注目されていないということであろうか？ ヨーナス自身は、この言語使用法に対して極めて自覚的であるとみられる。それは、彼によって、その講演『アウシュヴィッツ以降の神概念——あるユダヤ人の声——（*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*）』（suhrkamp, 1984, 1987年）冒頭で二度も使われる問い、つまり、「歴史の主宰者をして経験させなければならぬであろう。したがって次のように問うことになる。いかなる神が、アウシュヴィッツが起こるがままに放置したのか（geschehen lassen）」。邦訳語として筆者は未決定であるが、「成り行き任せにする」と

いう訳語も可能であろうか。ちなみにヨーナスが新たに作り出した神概念とは、「自己制限する神、苦悩する神」である。

また今日のヤスパースに関する関心として1998年2月から4月にかけて、ハイデルベルク大学が主催した国際シンポジウム「カール・ヤスパース——哲学と政治——」でも、その小品『罪責問題』が頻繁に言及される。Reiner Wiehl, Dominic Kaegi (Hrsg.): *Karl Jaspers. Philosophie und Politik*, Universitätsverlag C. Winter 1999

- (60) 拙稿「罪責問題——その哲学的展開——」（『九州看護福祉大学紀要1』1999年）を参照。
- (61) 月本昭男訳『旧約聖書IX エゼキエル書』（岩波書店、1999年）p. 64-p. 67
- (62) Schwan, G.: Ibid. S.17 総じて「罪」をいかなるものとして考えるのかということが、「人間の自己理解」を表出するという想定、これにシュヴァンが立脚する。つまり「罪責意識も責任の経験も単純に人類学的な常数ではなく、歴史的に生成したものであり」（S.28）、「罪責と人間の自己理解は、歴史的に偶然生まれたものであるばかりではなく、論理的にも制限されたものである」（S.34）。この見解を本稿は、認めるものである。未邦訳である。
- なお戦後ドイツで刑法・法哲学の古典であったアルトゥール・カウフマンの著（1952年初版）がようやく邦訳されて、一般に研究分野を越えて読まれるようになった。アルトゥール・カウフマン『責任原理——刑放的・法哲学的研究——』（甲斐克則訳、九州大学出版会、2000年）。しかしその原題「Das Schuldprinzip」は「責任原理」ではなく、「罪原理」である。本文訳でも一貫して、「罪」ではなく、敢えて「責任」が選択されている根拠は何であるのか、訳者によって述べられているわけではない。筆者は、専門分野を異にするので、その点、当該分野の専門家からご教示いただければ幸甚である。
- (63) Schwan, G.: Ibid. S.46
- (64) Schwan, G.: Ibid. S.50-S.59
- (65) 「1999年2月16日」付け、筆者からの問い合わせに対するシュヴァン教授（当時、ベルリン自由大学、オットー・ズール研究所所属、現在、フランクフルト・アム・オーデルのヨーロッパ大学学長）からの返信より。
- (66) 前掲拙稿「知と罪」を参照。
- (67) Jaspers, K.: Ibid. S.29,30,31 「これが君たちドイツ人の

罪だ!」に関しては、アライダ・アスマンによる歴史的・心理学的分析が興味深い。Aleida Assmann: *Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen*, in: MERKUR Heft 12 53. Jahrgang Dezember 1999, Klett Cotta S.1142—S.1154 「ドイツのトラウマか? 想起と忘却の狭間における集団の罪命題」という雑誌掲載論文は、のちに次の著書に収められる。Aleida Assmann u. Ute Frevert: *Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit, Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, DVA 1999 『歴史の忘却と歴史への執着——1945年以後のドイツの過去との取り組み』。また「集団の罪命題」に関しては、ポーランド・ブレスラウに1909年に生れた著者による近刊も参照。Franz Scholz: *Kollektivschuld und Vertreibung, Kritische Bemerkungen eines Zeitzeugen*, Knecht 1995 邦語文献としては、宮田光雄「教会闘争と罪責宣言」——シュトゥットガルト罪責宣言論争」(同著『十字架とハーケンクロイツ——反ナチ教会闘争の思想史的研究——』新教出版社、2000年、所収)を参照。

- (68) Jaspers, K.: Ibid. S.25
- (69) Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A. SS.293, B.SS.349 カント『純粹理性批判』「超越論的弁証論」は、「対象化」する主観の機能が排除された場合に生じる「実体化の誤謬」の検討である。
- (70) Jaspers, K.: Ibid. S.25
- (71) Vgl. Donald W. Shriver: *An Ethic for Enemies, Forgiveness in Politics*, Oxford University Press 1995, p.98
- (72) ここで、「責任」の研究史に関して付言しておきたい。戦後ドイツで「責任概念」追求に際して、「何に対して」と「何を前にして」を優先させ、その後「誰が」を析出するという、考え方の転換を遂行したのが、ゲオルク・ピヒトによる重要な論文「責任について」である。「責任の所在」という場合、この三価がつねに考慮されるべきである。(日本では、ついに翻訳されないままに今日に及んでいる。ドイツでは長らく初版品切れであったが、最近再版された。George Picht: *Der Begriff der Verantwortung*, in: *ibid: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Klett—Cotta 1969, 1996, S.318—S.342) アンブローズ・ピアス (Ambrose Bierce) による『悪魔の辞典』(1911年)では「責任」は、次のように定義づけられている。「神、運命、幸運、偶然あるいは隣人へと容易に負荷され得る、取り外し可能な重荷。占星術では、責任は星に押し付

けられることが普通である」。「責任」という概念が、それまでの「義務」概念に取って代わり前面に出てきたのが、19世紀後半になってようやくであると知らされる(例えば、下記のクルト・バイエルツによる論文を参照)と、現代の、特に日本の我々には意外な感覚が惹き起こされるが、ヨーロッパにおいて(もちろんアメリカにおいても、例えば次の著『責任の文法』に見られるように: Gabriel Moran: *A Grammar of Responsibility*, The Crossroad Publishing Company 1996、著者ガブリエル・モランは、ニューヨーク大学所属 今日ただいま追求中という視点が重要であり、ともすれば日本の我々は、ヨーロッパでは自明で確定済みという「独断」に陥りやすい。論文「概念=責任」でヘッフエ、O.も分析するように、責任の多義性は、その「概念」の不鮮明さではなく、その現象の多面性による。「誰かが担う」責任と「誰かが釈明を問われる」責任として、日常言語からして「能動態」としても「受動態」としても存在するからである。いずれにせよ第一の基本的な意義は、「課題責任 (Aufgabenverantwortung)」であり、第二に、「釈明責任 (Rechenschaftverantwortung)」であり、第三に、「損害賠償、損害補償、究極的には刑罰」に関わる「賠償責任 (Haftung)」である。この三分類は、比較的多くの者によって考えられている。Vgl. Otfried Höffe: *Moral als Preis der Moderne*, suhrkanp (オートフリート・ヘッフエ『近代の代償としての道義』未邦訳) 1993, SS.20 今日、「責任」概念は、その観念の分析が種々の研究者によって追求の真つ最中である。その意味論 (セマンティックス) に関する分析として、ポール・リクルの小品もある。Paul Ricoeur: *The Concept of Responsibility. An Essay in Semantic Analysis*, in: *ibid: The Just*, 1995 (original), 2000 Chicago U.P. p.11—35 現代の神学と哲学における重要な著者 (ボンヘッファー、カール・バルト、ヨーナス、レヴィナスなど) を選んで、その論点を整理したものととして、次を参照。Hartmut Kreß, Wolfgang Erich Müller: *Verantwortungsethik heute*, Kohlhammer 1997 また「責任」に関するエッセイとして、次の小品は、アカデミックなスタイルは採っていないが、しかしその成果を摂取したものととして、読み応えのあるものである。Stephan Wehowsky: *Über Verantwortung. Von der Kunst, seinem Gewissen zu folgen*, Beck 1999, 111S. 筆者の知る限りでは、「責任」概念をヨーロッパ近代哲学などに即して、まず「古典的な・近代的な責任概念

- の雛型」を描き出し、次いで、これを「現代における責任」概念として再構築を試みたものとして依然最良と思われるのは、次の論文である。Kurt Bayertz: *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*, in: *ibid.* (Hrsg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?*, *Wiss. Buchges.*, 1955, S. 3—S. 71 クルト・バイエルツ「責任の来歴小史」(同編『責任——原理か、問題か——』未邦訳)。
- (73) このことの指摘に関しては、筆者は、ハンス・ザーナーに負う。Hans Saner: *Formen des Mittuns und Formen der Schuld* (1992), in: *ibid.*: *Einsamkeit und Kommunikation*, Lenos 1994 邦訳としては、次を参照。ハンス・ザーナー『孤独と交わり』『関与の諸形式と負い目の諸形式』(盛永審一郎、坂本恭子訳、晃洋書房、2000年)ただしこの邦訳は、「政治的な負い目は、能動的には、挫折し、むだな結果となるあらゆる行為へと、そして受動的には、そのむだを生ぜしめるものへと戻っていく」(59頁)というように「Geschehenlassen」(「生ぜしめる」という「使役の意味」ではなく、「生じるままに放任すること」が正しい、前記、注59を参照)を邦訳するなど、原書内容の理解不足が目立つもので、本稿では、採用出来ない。
- (74) ザーナーによる、この論文は、1992年になされた講演(未公刊であったもの)を初めて、上記論文集に収録したものである。その講演は、「旧東独の国家犯罪」に対して、ヤスパースならば、どのように考えたであろうかという、思想継承において優れた考え方に立ってなされたものである。Saner, H.: *ibid.* S. 132
- ヴァイツゼッカーも大統領時代に、ナチズム体制の克服と併せて、「壁崩壊」後の1990年以降に、この問題に取り組んだ。ヴァイツゼッカー「過去の克服・二つの戦後」(ヴァイツゼッカー著、山本 務訳著『過去の克服・二つの戦後』(日本放送出版協会、1994年)を参照。ドイツ語原文とともに、日本で教科書となっている。ヴァイツゼッカー著山本務編『過去の克服・二つの戦後』(朝日出版社、1993年)。この旧東独に関する「過去の克服」の問題に関しては、別稿に委ねたい。
- (75) Jaspers, K.: *Die Schuldfrage*, S. 17
- (76) Saner, H.: *ibid.* S. 132 「Geschehenlassen」(「起きるがままに放置すること」)が不定形名詞として鮮やかに「不作為」を示すものとして使用されている。
- (77) 「Versagen」(「当然起きると思われていたことが起きないこと」)が不定形名詞として鮮やかに「不作為」の語彙のひとつとして採用されて、意味論を成している。また、「dulden」(「黙認する」)も、同種の語彙のひとつである。
- (78) Saner, H.: *ibid.* S. 133
- (79) Jaspers, K.: *ibid.* S. 24
- (80) Saner, H.: *ibid.* S. 133
- (81) Jaspers, K.: *ibid.* S. 42
- (82) Jaspers, K.: *ibid.* S. 43
- (83) Saner, H.: *ibid.* S. 134
- (84) Saner, H.: *ibid.* S. 138
- (85) Schwan, G.: *ibid.* S. 56—S. 57
- (86) 参照、前掲拙稿「知と罪」(『九州看護福祉大学紀要2』所収)。
- (87) Aus: *Frankfurter Rundschau* von 11.11.2000
- (88) Vgl. Paul Ricoeur: *La MEMOIRE, L' HISTOIRE, L' OUBLI*, Seuil 2000, p. 591—p. 619
- (89) 参照、前掲拙稿「知と罪」(『九州看護福祉大学紀要2』所収)。
- (90) Karl Jaspers: *The Question of German Guilt*, tr. by E. B. Ashton, with a new introduction by Joseph W. Koterski, Fordham U.P. 2001
- (91) *ibid.* J. W. Koterski p. ix
- (92) *ibid.*: J. W. Koterski p. xi
- (93) Jaspers, K.: *ibid.* S. 48
- (94) Larry May: *Metaphysical Guilt and Moral Taint*, in: *ibid.*: *Sharing Responsibility*, The University of Chicago Press 1992, p. 146—p. 162, Larry May: *Collective Inaction and Responsibility*, in: Peter A. French (ed.): *Individual and Collective Responsibility*, second edition, Schenkman Books, 1972, 1998 参照 ラリー・メイ「形而上学的罪と道義的腐敗」(同著『責任を分かち合うこと』所収)、なお上記ペーター・フレンチによる『論集 個人的並びに集団的責任』は、同主題に関するおもに英語文化圏の代表的な論文14編が収録されていて、簡便である。1992年に、第2版が出版。
- (95) Weichedel, W.: *Das Wesen der Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1972 (Org. 1933) S. 110 ヴァイシェデル『責任の本質』(未邦訳)
- (96) *ibid.* : S. 110
- (97) Jaspers, K.: *ibid.* S. 52 「住民全体がすべての国家行為の諸結果を事実上担っているということ、このことは、たんに経験的な事実にすぎない。これに比して、彼らが自己自身が損害賠償責任を問われ得ると知る

こと、このことが、その政治的な自由が覚醒する最初の兆しである。この知（「Sich—haftbar—machen」）が成立し承認されているかぎり、自由は、現にそこに存在する」。

- (98) 「責任」という観念が現代ドイツで、どのように考えられているか、それを知るうえで、教育学者ヘンティヒの業績は注目に値する。彼は、「教養(Bildung)」という概念に対して、それを測定する6つの「判断基準」を提起する。第一に、「非人間的であることに対する嫌悪感と防御」、第二に、「幸福の知覚」、第三に、「相互理解への覚悟と意志」、第四に、「自分自身の生存が歴史的であることの自覚」。以上のように見るだけで、戦後日本が、その形成と確立が不成功に終わったと、しばしば指摘される「教養」概念との隔絶は、歴然としていよう。特に第四の「歴史性の自覚」は、戦後ドイツの「民主主義体制」が、ナチズム体制及びその遺産との対決のなかで創られたものであり、その意味で、歴史的に自明のものではなく、言い換えれば、いつでも崩壊し得るものであるという自覚を促している。ヘンティヒが挙げる「判断基準」は、現代という困難な時代に生きる人々の生存のあり方に見事に照準されたものではないだろうか？ 第五に、「究極の様々な問いに目覚めていること」。これは、一般に「形而上学」と呼ばれてきた精神的な営みである。そして最後に彼が据えるのが、「自己責任と公共のもの (res publica) に対する責任を、すすんで担おうとすること」である。この場合彼が言う「責任」とは、その言葉の原義、つまり「釈明を与えること(Rechenschaft geben)」、つまり、「誰かに向かって語り答える」(jemandem Rede und Antwort geben)ことである。むろん全体としてヘンティヒには、「自らを形成陶冶する (sich bilden) 個性性の運動は、普遍的で対象的な本質の生成、つまり現実的な世界の生成である」とヘーゲルが規定した「教養」概念が前提されている。Vgl. George Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hg. Von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, S.352 ヘーゲル著長谷川宏訳『精神現象学』336頁(作品社,1998)ところで筆者は数年前150名の大学生に対して、「教養ということ測る判断基準を6点挙げよ」という調査を行ったことがあるが、大方が予想するように、古色蒼然とした「リテラシー」(読み書き能力)に関する語彙が満ち溢れるものであり、上記ヘンティヒが挙げるような基準に近い回答は、ごく稀であった。Vgl. Ha-

rtmut von Hentig: *Bildung, Ein Essay*, Carl Hanser, S.73—S.100

- (99) Werner Wertgen: *Vergangenheitsbewältigung*, Schöningh 2001
- (100) 柄谷行人『倫理21』(平凡社、2000年)127—155頁を参照。
- (101) 西尾幹二『国民の歴史』(産経新聞ニュースサービス発行、扶桑社発売、平成11年)737—741頁を参照。
- (102) 参照、家永三郎『戦争責任』(岩波書店、1985年)。特に、「第2章 戦争責任にはどのような区分があるか」(29—35頁)は、1956年の時点で「(座談会) 思想の科学研究会総会 戦争責任について」において、ヤスパースの『罪責問題』にも極めて不十分ながら言及する丸山真男の発言も引用されている。また竹内好「戦争責任について」(1960年、同著『日本とアジア』ちくま学芸文庫1993年に所収)では、「ヤスパースのように、戦争犯罪を罪一般のうちにふくめて統一的に説明できれば都合よいが、われわれには無理なようだ」(同、236頁)と言われているが、「われわれ」とは誰のことなのか、また、なぜ「われわれには無理」なのか、その根拠が、言われていない。その場合、「罪の重いものほど罪の意識が少ないのはほとんど法則である」(232頁)と洞察され、「免れて恥なきもの、および免れて恥なきものを見送る輩とは対抗する共同戦線を組んでたたかっけゆきたい」(強調は、引用者)と、「不作為」に実質的に対応する存在には気づかれている。
- なおアメリカの歴史家ジョン・ダワー『敗北を抱きしめて——第二次大戦後の日本——』(三浦陽一、高杉忠明、田代泰子訳、2001年)「第4部 第14章 新たなタブーを取り締まる」の末尾に、次のように総括する。「『上からの革命』のひとつの遺産は、権力を受容する (the acceptance of authority) という社会的態度を生き延びさせたことだったといえるであろう。すなわち、政治的・社会的権力に対する集団的諦念 (a collective fatalism) の強化、ふつうの人にはことの成り行きを左右することなどできないのだという意識の強化である。」(下、249頁、強調は、引用者)つまり、戦後日本の「上からの革命」が、伝統的な「体制順応主義」への新たな一頁だと規定するのである。日本の戦後の初発点に関する挑発的な規定である。
- (103) John Randolph Lucas: *Responsibility*, 1993, 1995, Oxford U.P., p.37—p.39 ルーカス『責任』(オックスフォー

- ド大学出版局、1993年、未邦訳)。
- (104) Lucas, J.R.: *ibid.* p.53—p.56 「不行為」の「正当化」が問われる「責任」を、ルーカスは、次のように簡明に述べている。「もし私が事故現場に最初に到着した時停車しないならば、もし私が火災を発見してすぐに警報を鳴らすことがないならば、もし私が誰かが負傷し、明らかにひどく困っているときに道の反対側を素通りするならば、私は、私の不行為故にとがめられ、問われるであろう、つまり、『なぜ停車しなかったのか』『なぜ警報を鳴らすことをしなかったのか』『なぜ助けなかったのか』と」。三点ともに、「不作為」が「作為」と異なって、いかなる次元に関わるのかが理解しやすく述べられ、また、「不行為」が「不作為」に陥るか否かの次元が簡明に提示されている。つまり、「あなたですよ、火事を起こすのも、防ぐのも」(東京都消防庁が2002年に打ち出した標語)に即して言えば、「起こす」に関わるのが「作為」であり、「防ぐ」に関わるのが「不作為」であるということである。
- (105) Lucas, J.R.: *ibid.* p.37—p.39
- (106) Vgl. Nadine Hauer: *Die Mitläufer. Oder Die Unfähigkeit zu fragen. Auswirkungen des Nationalsozialismus auf die Demokratie von heute*, Leske Budrich 1994, S.147
- (107) Lucas, J.R.: *ibid.* p.39 次のような「圧倒的な非対称性」を、そのまま容認するかたちで、否むしろ、「圧倒的な非対称性」を逆手に取る論理の組み立て方に立脚してルーカスは、提起している。「多くの人々がより恵まれない同胞人類を支援するならば、それははるかにより良いことであろうが、しかしそれは、気前良さへの呼びかけなのであって、彼らが阻止出来ていたかもしれないあらゆる病気に対していつも責任があるということから生じる義務ではない」(強調は、引用者)と。「『あなたはそのことに関してなにかを何故しなかったのか?』という問いに対して必ずしもいつも答える必要はない。私があることに関してなにかをなすべきであったなにか特別の理由が存在する場合のみ、私は、私の不行為を正当化することを余儀なくされる。それ以外は、それは私の知ったことではないと、完璧に正当に言うことが出来る。』ルーカスはもちろん「不作為」という考え方を知り、この存在を認めながらも、「消極的な責任」は、責任概念を拡大するが、しかし、「たんに限られた範囲にまで」であるとし、「特別の理由」、「ケアの一般的義務」に限り、まさに「それ故に射程が限定される」と繰り返すだけにとどまる。
- (108) James M. Ratcliffe (ed.): *The Good Samaritan and the Law*, Anchor Books edition (1966), Gloucester, Mass. Peter Smith (1981)
- (109) Zitiert von Dieter Birnbacher: *Tun und Unterlassen*, Reclam 1995, S.263
- (110) Aus: James M. Ratcliffe, in: *The Good Samaritan and the Law*, introduction, p.X.
- (111) 参照 ポール・リクール「苦しみゆえの義務」。これは、エリ・ウィーゼル、川田順造編『介入』(藤原書店、1997年) 32頁を参照。
- (112) ツヴェタン・トドロフ『極限に面して』(宇京頼三訳、法政大学出版局 1992年) 180頁。
- (113) James M. Ratcliffe, in: *The Good Samaritan and the Law*, introduction, p.X.
- (114) Joel Feinberg: *The Moral Limits of the Criminal Law I. Harm to Others*, Oxford U.P. 1984, 1987 (paperback) p.126—p.186, “Failures to Prevent Harm” ジョエル・ファインバーグ『刑法の道義的諸限界——他者への危害——』「危害阻止の不作為」(未邦訳) p.128 なお上記のように、本書には1987年にパーバックス版が出版されている。
- (115) 『ルカ伝福音書』第10章25節—37節。
- (116) Vgl. Aleksander W. Runzinski: *The Duty to Rescue. A Comparative Analysis*, in: J.M. Ratcliffe, *ibid.* p.92—93 ドイツのナチズム政権下で、フランスのヴィシー政権下で法文化されたものが、戦後にどのように「転換」されたのかは、また別に考察することにする。
- (117) Joel Feinberg: *Ibid.* p.126
- (118) 各国の「特別条項」などについては、次を参照。J.M. Ratcliffe: *ibid.* p.125—134
- (119) Thomas Grey: *The Legal Enforcement of Morality*, Alfred A. Knopf 1983 “The Duty of Rescue” p.198, Feinberg, J.: *ibid.* p.127
- (120) Feinberg, J.: *ibid.* p.126, Andre Tunc: *The Volunteer and the Good Samaritan*, in: J.M. Ratcliffe, *Ibid.* p.47
- (121) Grey, T.: *ibid.* p.25—p.29
- (122) Grey, T.: *ibid.* p.161, Feinberg, J.: *ibid.* p.152
- (123) Feinberg, J.: *ibid.* p.130
- (124) Feinberg, J.: *ibid.* p.135, Vgl. James Barr Ames: *Law and Morals*, in: Ratcliffe, J.M.: *The Good Samaritan and the Law*, p. 1—p.21
- (125) Feinberg, J.: *ibid.* p.135
- (126) *Ibid.* p.129—130

- (127) 例えば、次の新聞投書を参照。「…先日九州旅行の抽選に当たり、母と2人で参加した。1日目、参加者の男性がホテルのレストランで夕食を食べながら携帯電話をかけていた。母がそつと隣席の男性の奥さんに注意をした。それからの3日間、帰りの飛行機に乗るまで嫌がらせを受けた。しかし、帰宅後、何人かの人にこの話しをすると、さらにショックだった。『この時代にそんなこと注意したら殺されるよ』『ええカッコするから余計に損するんや』と言われた。こういう『事なかれ主義』の人々も、結局は加害者と同じではないだろうかと思う。実際に事件を起す人は一部でも、事件をそのようにしか受け止めない彼らもまた、加害者と等しい行為を心の中で行っているのではないか、と思うからだ…」(2001年5月31日付「朝日新聞」西部本社版「声」より、箕面市、大学院生 榊原 愛、24歳)加害者と等しい行為を「心の中で行っている」という指摘、これが「思想の発見」であり、「事なかれ主義」の人々の思想的基盤を考えて、これを「加害者」の容認と支持として捉える優れた見解であろう。また、地裁判決が下った「福岡・城島中いじめ自殺(当時15歳) 町・県に1000万円賠償命令」(「朝日新聞」2001年12月19日付)、「三井三池じん肺 2社に賠償命令」(同)、また初公判の「雪印乳業工場長ら 業務上過失致死は否認」(「毎日新聞」同)も含めて、これら三つが、いずれも「不作為」の法的犯罪として告訴されていたことも、我々の関心を求めてやまない。
- (128) Günter Stratenwerth: *Strafrecht. Allgemeiner Teil I*, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Carl Heymanns Verlag 2000, S.79, S.80
- (129) Stratenwerth, G.: *ibid.* S.368, S.373 特別な「保護義務と介護義務」という前提の下で、不作為による犯罪もまた実現され得るという考え方が定式化されたのは、ヨーロッパでも18世紀から19世紀にかけての転換期である。この点は更なる考察が必要があることを付記するにとどめたい。
- (130) Stratenwerth, G.: *ibid.* S.372,
- (131) Dieter Birnbacher: *Tun und Unterlassen*, Reclam 1995, S.15
- (132) Birnbacher, D.: *ibid.* S.16
- (133) Birnbacher, D.: *ibid.* S.17—18 「ゲゼルシャフト」と「ゲマインシャフト」との理念型としての対比は、種々に試みられているが、ここでは、極限的に、旧約聖書から、弟アベルを殺害したカインがヤーヴェ

に反問した問いに由来する「兄弟の庇護者」を理念とする「連帯共同体」と、フランス革命以来登場してきた「幸福の追求 (pursuit of happiness)」(—これがもちろん「革命の本来の課題」からの逸脱であるという、アーレントによる規定も幾分念頭に置きながら)と英語の慣用句で特徴づけられる「目的共同体」を対比させたビルンバッハーの類型化を採用する。

- (134) Manfred Riedel: *Handlungstheorie als ethische Grunddisziplin. Analytische und hermeneutische Aspekte der gegenwärtigen Problemlage*, in: *ibid.*: *Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik*, Reclam 1979, S.17—S.47 マンフレート・リーデル「倫理学の基礎としての行為理論—現代の問題状況の分析的、解釈学的諸局面—」『規範と価値判断』(宮内陽子訳、御茶の水書房刊、1983年)。なおリーデルによる次の「自由と責任」も、関連論文である。Riedel M.: *Freiheit und Verantwortung*, in: Hans Michael Baumgartner (Hrsg.): *Prinzip Freiheit*, Verlag Karl Alber 1979, S.201—228
- (135) Riedel, M.: *ibid.* S.29 リーデルは、「この言語的に開かれた (sprachlich offen) 言い回し」に対して、「実践的な基礎概念」、つまり「狭義の不作為」のことを、まず二つの日常行為への関わりに求める。つまり、或る特定の行為が「期待される (erwarten)」が、しかし起こらない場合、例えば、質問に対して解答しない、約束の手紙に返事を書かないということ、そして、特定の状況で特定の行為が「要求される (erfordern)」が、しかし実行されない、例えば、事故の場合の支援が起こらないということである。そして第三に、刑法の対象となる場合である。この分析は、日常言語「怠慢」・「罪」・「過失」という次元に即して、実に興味深い分析ではある。
- なお前掲宮内陽子訳は、リーデルが固有の範疇として打ち出そうとする「Unterlassen」に対して、「さし控え」と邦訳し、フリガナとして「ウンターラッセン」を付す、一時のぎで便宜的な訳出法である。「不作為」という言葉が共有されていない時代状況に起因するのだろうか?とところでリーデルは、一方で「すべきではなかった行為」、つまり「非難し、咎め、謝罪し、遺憾とする行為」の文脈で「不作為」を考察するが、もう一方で、「人が行為するのを容認する状況でありながら、自由意志によって行為しない極端な場合」と断りながらも、「価値承認の意味」で取



- り上げようとする。例えば「享楽を追い求めたり、名声に憧れたり、多数派に迎合することをおもいとどまる」という行為。さらに「例外としての不作為」として、「それ自体のために」選択されるものがあると述べて、それを例えば「ソクラテスによる不正行為の自発的な断念、暴力に対する報復暴力の（キリスト教起源の）拒絶」として挙げるのである。Vgl. Riedel, M.: Ibid. SS.32 この肯定的な価値を有する「不作為」の考察は、しかし、別稿の課題とする。
- (136) Riedel, M.: ibid. S.29
- (137) Armin Kaufmann: *Die Dogmatik der Unterlassungsdelikte*, Göttingen 1959, S.314 アルミン・カウフマン『不作為犯の教義学』（未邦訳）。なお前掲、堀内捷三著は、「戦後西ドイツにおける作為義務論」を、このアルミン・カウフマンから「新刑法13条の成立過程」に至るまで詳細に考察しているので、参照、同59—188頁。
- (138) Vgl. Birnbacher, D.: ibid. S.32—S.45
- (139) Vgl. Spaemann, R.: ibid. S.178
- (140) Feinberg, J.: *The Moral Limits of the Criminal Law I. Harm to Others*, 1984 Oxford U.P. ,p.172 英語のいわゆる“not acting, failing to act, neglecting to act, refraining from acting, omitting to act”を、それぞれ論理的に区別する地点に到達したのは、ファインバーグによる同論文の、次の「注」においてである。Feinberg, J.: Ibid. p.257 note 34.
- (141) Bernhard Schlink: *Der Vorleser*, 1995 Diogenes Verlag ベルンハルト・シュリンク『朗読者』（松永美穂訳、新潮社、1995年5月）
- (142) ジョゼフ・コンラッド『ロード・ジム（上）（下）』（鈴木健三訳、講談社文芸文庫、2000年10月）
- (143) Bernhard Schlink: *Der Vorleser*, 1995 Diogenes Verlag, S.102—S.103 ベルンハルト・シュリンク『朗読者』（松永美穂訳、新潮社、2000年4月）103—104頁。
- (144) Schlink, B.: ibid. S.72—S.73 松永訳、72—73頁。
- (145) Schlink, B.: ibid. S.47 松永訳、47頁。
- (146) Helmut Moers: *Interpretationshilfe. Deutsche*, Stark 1999 S.43—S.45 「ハンナに対する彼の振る舞い全体という点で、彼は罪ある者となる。彼は、みずからの罪を洞察する。つまり、『それからぼくは、彼女を裏切り始めた』。後になっても彼は、みずからの罪のことを知っているが、しかし、これと対峙する(sich seine Schuld stellen)わけではない。彼は、幾重にも機能不全である・諦めている (versagen)」。この「罪」とは、明確に「不作為の罪」以外のことではない。なお同時期の新刊小説を学校教材の副読本として市販するというあり方を、筆者は今日のドイツでの学校教育制度のあり方として初めて知った。次のものもまた、その主要主題のひとつとして、「罪責問題」を据えて、それがいかなる罪であるのか、つまり、「作為の罪」であるのか、それとも「不作為の罪」であるのかを問い、さらに「罪」に関する『ブロックハウス百科事典』の記載を参照させるという手法が採られており、注目に値する教育状況である。Johannes Dieckhaus(Hrsg.): *Unterrichtsmodell*, Sonja Pohns, Verlag Ferdinand Schöningh 1998
- (147) これは、下記ヘンティヒによる著作の扉裏に書かれた出版社側からの要約である。「現代世界」を「空間の征服によって、同時に依然として大きいままであり、にも拘わらず小さなものとなってしまった地球」の出現にみて、その「グローバリゼーション」の抱える問題を把握しようとしたものとして、第二次大戦終息寸前に著述されたアルフレート・ウェバー（マックス・ウェバーの弟で、戦後ドイツで大統領に立候補するなど活動した社会学者であるが、長いこと「忘れられた思想家」であった、その全集が89年以降に刊行）による次の著作を参照。Alfred Weber: *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Alfred Weber *Gesamtausgabe Band 3*, Metropolis Verlag 1997 『これまでの歴史との訣別』（未邦訳）。この同じ問題意識は、ハンナ・アーレント『人間の条件』「35 世界疎外」（志水速雄訳、中央公論社、昭和48年、287頁以下）にも見られて、示唆的である。
- (148) やはり、下記著作の扉裏からのもの。
- (149) Hartmut von Hentig: *……der werde den ersten Stein* *„Schuld und Vergebung in unserer Welt*, 1992 Hanser S.21 「もっとも厄介な言葉 (das heikelste Wort) である『罪』という言葉を、私はなおまったく無邪気に、『樹木』、『椅子』、『日曜日』といった言葉と同様に無邪気に使おう」。
- (150) Hentig : ibid. S.20
- (151) Hentig : ibid. S.20
- (152) Hentig : Ibid: S.86
- (153) 「ナチの騒動が私から去ったとき、私は19歳であった。コンラッドによるこの小説を私は、1949年アメリカ合衆国での学生として読んでいた」(ibid.: S.90) ヘンティヒは、次のように、「ジム」から汲み

取っている。「私は根拠なく——そして、そのことの自覚もなく——その場に居合わせて、はやっと突っ立っている(dabeibleiben)ままであった。戦線離脱・敵前逃亡は、思いつかなかった。気づかないということ、知覚の鈍磨・鈍性(ein Versagen der Wahrnehmung)は、我々が『卑怯の総体概念』と見なした人々に共通することである。ジムは、どうして他の人々に警告を発しなかったのか？ 私は、どうして(シオル兄妹のように)ピラを撒くことをしなかったのか？ (中略) ジムの物語りは、私に対して特に一つのことを教える。正しいことを知っているからといって、安全確実だと感じてはならない、自分自身に対して用心せよ、他意のない罪というのは、存在しない。ましてや我々青年時代のことを言い訳するでない」(ibid.:S.95)

- (154) 前掲『ロード・ジム』154頁。
- (155) ビルンバッハーもまた、『ロード・ジム』を取り上げて、「意志の麻痺」などを考察する。Vgl.Birnbacher,D.: *Tun und Unterlassen*,Reclam 1995 SS.133 それは、「エネルギー消費」という点での「作為」と「不作為」との比較考量の視点からであって、興味深いものがある。
- (156) 中野好夫編『20世紀英米文学案内3 コンラッド』(研究社、1996年)78頁。
- (157) Hentig:ibid.S.87
- (158) Hentig:ibid.S.96
- (159) Hentig:ibid.SS.96
- (160) Feinberg,J.:ibid.pp.172
- (161) Jonathan Bennett: *Morality and Consequences,in:The Tanner Lectures, On Human Values II* 1981,Bonnie Steinbock,Akatar Norcross(ed.):*Killing and Letting die*,second edition,Fordham University Press 1994

(2002年01月15日)