

〈被爆体験の思想化〉と倫理

——「良心論」序説——

一 〈被爆体験の思想化〉の世界史的意義

スウェーデンの映画監督のイングマル・ベルイマンの作品には、核兵器による人類絶滅の危機がしばしば重要なモチーフとして描かれている。『第七の封印』（一九五六年）で、死神につきまとわれながら人生の意味を探究してやまぬ中世の騎士は、行く先ざきでベストによって全滅させられた村々を見る。彼自身、これが全面核戦争の不安におののく現代を表現したものだと言っている。いっそう直接的に描かれている『冬の光（聖体拝受者）』（一九六二年）においては、中国も原爆をもつにいたったことを知ったある漁師が人類の危機の問題を問いかける

堀 孝 彦

が、牧師からはうつろな答えしか得られず、——ここに現代における「神の沈黙」——最高価値の喪失というテーマがある。——自殺してしまう。これらはいずれも、「いろいろと他にもある問題のなかの一つの問題ではなくて、生存問題一般、存在か非存在かに関する問題」（ヤスバース）として提起されているのである。「専門」倫理学者（とくに日本における）の回避的姿勢とは裏腹に、核時代がもつとも根底的な道徳の問題を提起していることについて指摘した例は、けっして少くはない。

ソクラテス以来、「大切なのはただ生きることではなく、善く生きることである」（プラトン『クリトン』四八b）と言われつづけてきた。「善く生きる」とは、「立派

に生きる、正しく生きる」と同じことであり、生物学的な生をこえた人間としての真実の生を意味している。しかも古代ギリシャにあっては近代の個人主義道徳とは逆に、この倫理的生活は、理想的なポリス共同体において「共に生きること」と一体の問題であることが前提されていた。ところが「人類・生命絶滅装置体系」の出現は、「ただ生きること」自体を、むしろ最大の課題として提起するにいたっている。つとにサマヴィルが指摘していたように、このような人類史の画期に比肩できるのは猿から人間への移行期であろうから、「歴史は今後、古代、中世、近代という区分をもはやなくするであろう。われわれは原子力以前の時代と、原子力時代について語らねばならない」(『平和の哲学』久野収訳 岩波書店)のかも知れない。しかし事柄は、もっと錯綜しているというべきであろう。たしかに今や「生きること」、人類に「ただ生きる」だけの未来を保障することが第一の根源的な課題として立ちあらわれるにいたっているが、その第一課題実現のためにも、「善く生きること」——これを今日および未来における人間と社会のあり方、すなわち広義のコミュニズムの問題とよぶことができよう——という

第二課題の追究が、まったく新しい質をもって要請されてきている。第一課題の根源性と同時に、それが深く第二課題に突きささっている。第一課題がはじめから第二課題と別個にあるとは言えず、われわれはまったく新しい状況のもとで、「生きること」と、「善く生きること」との関係の追究に直面させられている。⁽¹⁾

新しい状況に対しては、「考え方と行動の習慣に〔平和のための〕革命をおこ」して、新しい政治・経済・道徳・教育・意味論が提唱されなければならない(サマヴィル『平和のための革命』)。「新しい哲学」が確立されねばならない(一九七八年二月 第33回国連総会「軍縮」の新哲学の確立についての決議)。それらを生みだしていくにあたって、広島・長崎の被爆者と同国民であり、また同時代人である今日のわれわれ日本人にとって、そのことをおいて他にはないというような接近の仕方がないであろうか。⁽²⁾「ベトナム人民が世界史のドラマにおいて主役を演ずることができたとすれば、わたくしたち日本人民が世界史のドラマの舞台の中心におどりすることも、けっして不可能ではない」(芝田進午『現代の課題』I 一三〇頁)といわれるような意味での貢献の仕方が、われわれの国

民的な追求課題となって当然であろう。すでに、こうも言われている。「一国民によってとられた最大の道徳的決定の一つは、日本国民が彼らの戦後の憲法において軍事的原理を放棄したことであった。私は哲学者としてそう認めざるをえなかった」(サマヴィル『平和の哲学』、「日本の読者に」)。あるいはまた、「原子爆弾を使用するか全体主義を甘受するか」という「良心にとって不気味な問い」(ラジオ講演「原爆と人類の将来」、邦訳『世界』一九五八年五月号)を発せざるをえないというヤスパーズですが、「日本は、そこから絶えず真理が証^{あかし}され、そこから絶えず人類がこの禍いを防ぐ道を見いだすという課題を負わされるところの国である。日本の声が衰えないことを、人類は日本に感謝しなければならない」(『現代の政治意識』上巻)と告げている。このように、いちじるしく立場の異なる二人ですらも、被爆国(民)である日本人(人)のなまじうる役割、はたすべき責任については、同様のことを期待している。われわれは、この課題を、〈被爆体験の思想化〉に求めたい。〈被爆体験の思想化〉とは、まずなによりもヒロシマ・ナガサキのヒバクシャ⁽³⁾自身による体験の対象化Ⅱ思想化であり、その内実は「あの日

あの時」だけの体験ではなく、それよりもむしろはるかに耐えがたい、被爆後三十有余年にわたる日々の苦悩(生きざま)であり、そこにおいてヒバクシャ存在として鍛え直し直しされてきた主体形成過程であり、その過程における人間の尊厳のあかしにほかならない。そしてこのようなヒバクシャの同国・同時代人であるわれわれの課題は、ヒバクシャ自身による〈体験の思想化〉に学びつつ、それを身近かに追体験してみずからのものとし、あらゆる人びとの共感と共鳴を可能にするような普遍的形式をそれに与えていき、そのことを通じて核兵器を廃絶し人類に未来を保障することに寄与することである。

みずからの〈苦難〉の体験を思想化し、それを民族の共通の原体験にまで普遍化しただけでなく、その民族の範囲をこえて人類的な一大思想(Ⅱ世界宗教)にまで発展させていった、もっとも代表的な例は、古代イスラエルの祭司層と予言者たちであったといっただいであろう。〈被爆体験の思想化〉ということが、世界的な奥行きを内蔵するどんなに巨大な体験であるかということ、しかもそれが現代の倫理的課題と実践とに深くかわるも

のであることを示すために、ここで、「バビロン捕囚」の時期に古代イスラエルの民によって、彼らの民族的苦悩の体験の思想化を通じて形成された新しい世界像が、世界史的意義をもつことを想起しておく。

捕囚期およびその後形成された古代ユダヤ教は、一方における祭司層を中心とした律法宗教的歴史観(神の義たる律法が法的に歴史を貫徹していることを信じ、伝統的律法の順守に徹しることによって苦難を日々耐え忍ぶ)と、他方における予言者による終末論的な歴史観との〈対抗と関連〉から成っていた。後者における「苦難の神義論」(Theodizee des Leidens)は、主として倫理的予言を通じて正統的な応報観念を克服し、いわゆる呪術の世界からの解放をおしすすめ、独自の思想形象をなしとげ発展していった。その系譜はその後、律法宗教思想とからみあいつつ、原始キリスト教を最大の培養基として近代の宗教改革思想(とりわけカルヴィニズム)、先駆的市民革命(イギリス革命)の精神的推進力となったピューリタニズムへと注ぎこんでいった。このような系譜の源をなす民族体験の思想化の一つの系列は、旧約聖書『ヨブ記』に代表されるものである。義人ヨブ——被

爆者を想え!——はなんら罪を犯さないのに、足の裏から頭の頂きまで腫物で全身悩まされつづけた。彼はおのれの正しさを主張しつつ、なにゆえ義人が苦しまねばならぬのかを問いつめ、「個人の主体的信仰(『思想』)の自覚化へと内面化」していった。すなわち、ヨブの苦難は彼の罪にたいする罰であるとする友人たちの正統的応報観念にしたがえば、ヨブの苦難は彼の特別な罪のせいに帰するはなくなる。人間ヨブの神への反抗と帰依はドグマ化した正統的律法信仰への批判であり、それを「誠実な心情の純粹さ」をもっておこなおうとしたものであった。これは、万能の神の正義、審判の思想に対する苦難の神義論といえるが、いま一つの系列は第二イザヤ(『イザヤ書』四〇―五五章)に代表される苦難のしもべの思想、その贖罪Ⅱ救済観に立つ苦難の神義論である。すなわち、「この神に背き罪にけがれた世界では、苦難のなかにある人々、いま貧しく、いま虐げられている人々、この人々こそが——神が、罪なき神のしもべ(Ⅱ救世主)の上に、罪人に下すべきすべての罰を科するのを転機として、世界の改造が行なわれ——やがて神の国が到来する過程で、神の摂理に協力すべき使命が与えられ

ている。また、それが実現した暁には、神の国の民となるという光栄をもつ。そういう形で苦難が栄光化される」という思想である（大塚久雄『社会科学における人間』一九八頁、岩波新書）。これら二系列の苦難の神義論によって織りなされた民衆の生活態度が、古代イスラエル民族の「賤民的状況をじっと耐え忍ぶ激情」（M・ヴェーバー『古代ユダヤ教』Ⅱ）内田芳明訳 五七五頁、みすず書房）、日常的な生の持続力を形成していき、「この状況の中で忍耐強く持ちこたえていくこと」が「栄光化」されて（同上、五七二頁）、神の国への展望を切り開いていったと解釈されている。

ここでとりわけ興味深いことは、M・ヴェーバーが右のような『古代ユダヤ教』をはじめとする「世界宗教の経済倫理」研究（『宗教社会学論集』）に心血をそそいで行ったのは、第一次大戦を間近かにひかえた一九一〇年ごろから敗戦後の苛酷なヴェルサイユ体制下にかけて、ドイツ再生の行方を探し求めていた時期にあたるということである。ヴェーバーにとって、「古代イスラエル民族の苛酷な運命に耐えぬく日常的な生の持続力」を解明するということは、第一次世界大戦後の「祖国ドイツと

その民族が将来に待ちうけている厳しい暗黒の冬をいかに耐え抜くことができるかという、きわめて切実な現実の問題と深く関連していた」のであった（住谷一彦『思想史としての現代——「脱出」と「捕囚」の歴史意識——』二六一頁、筑摩書房）。このような歴史意識を、現代の、とくに日本の戦後史（Ⅱ広島・長崎と敗戦後の歴史）に引きつけて考えてみると、そこからわれわれのテーマにとって貴重な示唆と今後の展望とが得られるにちがいない。ヴェーバー的な問題意識のなかには、西欧近代に独自の資本主義（の起源・成立と同時に現代ドイツ資本主義分析）にかかわる問題にとどまらず、それを踏まえつつ、「マルキシズムの理論には『苦難の神義論』ともよんでいい思想的一面がある」と指摘されているように（大塚久雄『著作集』第十巻 九二頁、岩波書店）、未来社会への射程をも含んでいるからである。「苦難に耐えぬく日常的な生の持続力」（Ⅱ禁欲）というエートスなしには、民主主義もコミュニズムも、真底からは確立されない。それらを担うにたる主体はどのようにして形成されるかという問題が、そこにある。

そのような問題意識を表明していた人が、いなかった

わけではない。敗戦三年後に矢内原忠雄は、日本人のおかれてゐる位置を考えるにあたって、パビロン捕囚から得られる「教訓を暗示」し、日本人が「復興の気概と希望を喪失し、外形的なる生活の米国化を以て人間解放と誤解し、操を屈し媚を売るならば、日本は真に奴隷の国となり果てるであろう」と述べていたが（「管理下の日本」、初出一九四八年、『全集』19巻 岩波書店）、その論文はまた、林達夫が「深い敬意」をもって挙げ、この惨めさこそが「敗戦の瞬間、我々に約束された鉄の掟、恐らくは今後何世紀かにわたって我々が悩み苦しまねばならぬ遺贈であつたのだ」と指摘していたところのものである（「新しき幕明き」、初出一九五〇年、『著作集』5 平凡社）。そしてこれらと同様の関心につながるものとしては、すでに敗戦後三年目に論文集『近代化の人間的基础』を公刊していた大塚久雄が、その後、一大政治勢力として擡頭してきた創価学会を見すえつつ書いた「現代日本の社会における人間的状況」（一九六三年、『著作集』第八巻）がある。彼は、禁欲的エートスがそもそも相対的に皮相な日本において、戦後は「伝統主義的な束縛とともに禁欲、一般を断罪し、湯水とともに赤子を流しさった嫌い」のあるこ

とを指摘し、それが経済の高度成長下の「大衆社会現象」のなかでいっそう拍車がかけられた。「いまや自由をふたたび禁欲にむすびつけるような思想的立場」を構築しないと、「ある種の反時代的な非合理的な社会的内実を目ざす禁欲運動が……無人の野をゆく勢で伸びひろがる可能性もある」ことを警告していた。これをうけて住谷一彦は、ヴェーバーの論述を全面的に駆使しながら、しかも彼にあつては「被爆者」の苦難に重要な位置づけが与えられつつ、以上の論旨をより直截に展開して、つぎのように結んでいる（前掲書、二六二頁、論文初出一九七三年）。「戦後日本の社会体制を粹づけ、また私たちの日常生活様式の生活規範として作用している、あの『平和憲法』に明示されている『平和と民主主義』の思想が、古代イスラエルの民における律法宗教のようなバトスと持続力を、その体質に刻印づけることに成功しないときには、そして世界で唯一の被爆体験と、水俣病でもはや何人にも隙かな公害の、あの悲惨と受苦の衝迫下にあつて、なお、旧約の予言者たちのような迫真の『苦難の神義論』をその対重（Gegengewicht）として持ち得ないような思想状況が、もし歴史の薄明の裡に登場して来るとき

には、その秋こそ私たちにとってあの『伝道の書』(一章二―一四節)が告知する(「みな空であって風を描えるようである」という)無明の世界が、緩徐なかたちであるにせよ、ふたたび立ち現われてくることにならないでしようか」と。

ここにみられる共通の問題意識をもってすれば、〈被爆体験の思想化〉のもつ意義が、世界的なものであることが明確になるとともに、平和憲法を担う主体形成の原点・原体験としてそれをとらえ返していくという課題と重なり、それはまた、いわゆる「戦後民主主義」の問題、ひいてはファシズムの問題ときわめて密接に交叉していることに思い至らされるであろう。平和と民主主義の「理想の実現は、根本において教育の力にまつべきもの」と教育基本法はうたったが、そのような民主的主体の形成は至難のわざであるのに、当時もそのことは自覚されにくかった。「戦後民主主義」は、なんといてもやはり、「禁欲」(「苛酷な状況に耐えぬく日常的な生の持続的エートスの熟成」)の系譜においてではなく「解放」の系譜において理解され、「苦難の神義論」ならぬ「幸福の神義論」として受けとられてしまったからであ

る。この点にこそ「戦後民主主義」の最もひよわな部分があり、それをそのままにしておくかぎり、「形骸化」したとしてそれを非難・糾弾する側の思惟構造もまた、同型の反禁欲であり、またいつその退廃ぶりを示しているから、それはファシズムへの歯どめを、かえってみずから一つはずすことになるものといえよう。

二 被爆体験の全体像

(1) 全体像の要約

被爆者の〈生活史・精神史〉への肉迫を通して得られたその「全体像」は、つぎのように要約されている(石田忠「反原爆の〈立場〉——福田須磨子さんの戦後史——」、同編著『反原爆——長崎被爆者の生活史』三六頁、未来社)。

「被爆者が自分の〈立場〉を自覚し、それを思想の原点に据え、よって以って〈抵抗の論理〉を追求し、これを実践によって検証するメカニズムを獲得することができたとき、我々はそこに被爆者における主体の形成をみることになる。そうだとすれば、被爆者の戦後史は彼らにおける主体の形成過程でもあったことができる。

被爆者は〈漂流〉から〈抵抗〉への〈飛躍〉をとげること

によってはじめて自らの「立場」を自覚する。即ちそれは以下の如くである。

抵抗とは批判である。批判は問い返しから始まる。だから被爆者はその「苦悩」が一体なぜであるかを問うことから始めるのである。「苦難の神義論」。そうすることによってのみ、被爆者はその「苦悩」を正しくうけとめ、それに対して己れをしかと『立ち向かわせる』ことができるのであり、したがって彼が「苦悩」を克服する方途を見出すことができるであろう。(以下略)

このような石田忠教授を中心にして長年にわたって追究されてきた被爆者「生活史・精神史」調査の独特な方法と作業仮説の意義は、一九七七年被爆問題国際シンポジウム(ISA)を契機に一段と評価され、「全体像」追究の試みは一方で広く国際化されていくと同時に、他方、日本各地で深く地域化されつつある。本稿は、その作業仮説や全体像それじたいについての吟味ではなく、「被爆体験(危機体験)の思想化」という問題にたいして、その問題提起に触発されながら、倫理学・社会倫理思想史の側から接近するための試掘抗を掘ることを意図している。

(2) 精神的再形成Ⅱ主体創出過程

原爆が人間にもたらした最も特徴的なことは、家・近隣・職場そして地域全体、すなわち社会のトータルな破壊Ⅱ根絶である。「天ガ裂ケ／街ガ無クナリ／川ガ／ナガレテキル」である(原民喜『水ヲ下サイ』)。それは、①人間の「生」を支える一切の社会的機制・社会的諸関係を崩壊させると同時に、②直接的に、被爆者を非人間化させる。③ しかもその被害は「時間的・空間的に限定されたもの、すなわち戦争直後の数年間に限定されたものではなく、事実において今日「三三年後」まで継続し、かつ時間がたつにつれて拡大している」(『被爆の実相と被爆者の実情——一九七七年被爆問題シンポジウム報告——』九三頁、朝日イブニングニュース社)。

原爆が投下されるや、「人はあらゆる方向感覚を失い自己保存の衝動によって圧倒される。かくして道徳律・道徳的価値の完全な喪失を示すような現象があらわれる」(『実相』一五七頁、石田忠)。もちろんそれは、各自の被爆状況によっても、また人それぞれによっても異なるが、全体としての社会の死——それに匹敵する体験を人類がもったことはなかった——によって、「人々」はも

はや、〈倫理〉だとか、〈憐憫〉だとかいったものに内面化してくるような「社会的な人間」関係によっては相互に結びつけられてはいなかった」のである（石田忠「福田須磨子さんの生と死」、『広島・長崎30年の証言』（下）二六〇頁、未来社）。瞬間的・全体的な社会の崩壊は、その社会を成り立たせていた「他者」の死をもたらすから、「一般化された他者」(a generalized other, G・ミード)すなわち「良心」の死をもたらすことは、むしろ当然であろう。被爆者は生きるための防衛手段として、さしあたり人間と社会に対して自分を「傍観者」の地位に置く（Ⅱ「精神的閉塞」、R・リフトン Litton の「精神的麻痺」、（邦訳題名『死の内の生命——ヒロシマの生存者——』四五八頁、朝日新聞社）。このような自分の心を閉ざす自閉的態度は、なによりも被爆者における《想像力の枯死》となり（『反原爆』二九頁）、みずからの《苦悩》のもつ意味を自覚化できなくさせる。逆にいえば、精神的閉塞からの脱出は、想像力の解放によって可能となる（三一頁）。「自己を対象化すること」によって、「個としての己れを超え」、「他の被爆者が見えるようになる」（三二頁）。「私ばかりでないことを知った」（福田須磨子

『われなお生きてあり』二二四頁、筑摩書房）のである。

こうして被爆者が再び〈生〉の秩序を選んだとしても、それは「きびしい試練の末に、試しつくされた拳句に到達した、もっとも窮極的な選択と結論であった」（『広島・長崎の原爆災害』三八二頁、伊東社、岩波書店）。彼らは、大江健三郎が「それでもなお自殺しない人びと」として表現した人間の尊厳を示している（自殺した人びとも含めて）。「決して絶望せず、しかも決して過度の希望をもたず、いかなる状況においても屈伏しないで、日々の仕事をつづけている人々」、「真に広島を思想を体現する人々」が、被爆者とそれを支える人々のなかにいる（『ヒロシマ・ノート』七六、一八六頁、岩波新書）。

このようにして被爆者は、流されていた漂流の全プロセスを眺めうる〈立場〉を確定することができるようになる。「せまかったのよ、要するに見方が」（『反原爆』五七頁）という見方ができるようになる。このような精神的再形成（formulation）の全体において、「良心」が積極的な役割をはたしているのではなからうか。圧倒的多数の死者と全面的崩壊のなかで自分（だけ）が生き残ったことの不自然さを、「罪の意識 guilt」、「身代り生存

(体験) survival priority」(リフトン、石田)などとしてとらえ、ある程度、精神的機能が回復した後に感じるこのような自責の念が、その後の脱出Ⅱ主体形成過程への最大の起動力となっていたことが強調されている。しかし良心のはたらきについていえば、それを、「やましい心」の意味にだけ限局せず、人格再形成の全過程を促し・励まし・達成させていくものとしてとらえていきたい。こうして被爆者は「解き放たれた想像力の下に、〈苦悩〉を規定する根源・諸要因へ肉迫し、〈苦悩〉を克服するうえで解決しなければならない理論的・実践的問題を確定して行く。ここでは感情と理性とが空虚に二律背反に立つということもない。相互に他を検証しながらますます強く結びついて行くのである」(『反原爆』三六頁、ゴチック体は引用者による)。

三 近代思想における「良心と共通感覚」

被爆体験にかぎらず、全般的な「危機体験にもとづく自然発生的な危機意識を、いかにして危機克服のための行動原理にまで思想化していくか」を論じたものに、古田光「危機体験と思想の問題」がある。(6)それは、「現代

の諸思想(「プラグマティズム、マルクシズム、実存主義」が現代の危機をどのように受けとめ、どのように克服していかうとしているか、をさぐってみた)ものである。たしかに現代の危機は現代の諸思想のうちにもっとも直接的な形で反映されているにはちがいないが、現代の危機のたんなる解釈や診断をするだけでなくそれを変更・克服するためには、現代の危機の根源に、現代思想をうみだしたその根源に迫る必要がある。そして近代(思想)の克服が、近代みずからのなかで芽ばえたものを批判的に継承Ⅱ止揚することによって切り開かれていくとすれば、近代の革命的な、そして「古典」の名にあたいする源泉的諸思想の精髓に逆上ると同時に、その真の批判的継承としての現代思想という視点から把握することが要請されてこよう。その達成のあかつきには、現代の危機の「解釈」にとどまらず、その「変更」が得られるという、そういう把握が要請される。

宗教(Ⅱキリスト教倫理)からの自立を求めている近代倫理(学)の中心課題は、それを促した近代人の行動原理、とりわけ経済活動における「自己利害への公正な

関心」(self-interest)のは認根拠を求めることであった。ここにいう「自己関心」は、たとえば和辻哲郎が侮蔑的な調子で非難した「町人根性」(『前期的利己心』)ではなく、むしろそれに対抗して生じてきたものである。

(堀孝彦「近代倫理思想の形成と展開」参照。穴水・木下・中易・堀・山田共著『現代の倫理』第四章、青木書店)。そしてシャフツベリからスミスへいたるイギリス道德哲学において良心論が重要な位置を占めていたのも、共同体的『封建的慣習から解放された自律的主体としての個人』(『新興ブルジョアジー』)が、行為の新しい規準を、自己の外部(神、絶対主義的国家権力や法)ではなく、自己自身の内面的意識のうちに求めたからである。

良心が、「本来的な自己の声」、「自分のうちに潜んでいるものを現実化すること」であり、「人間の自己関心と本来の姿との表現」(expression of man's self-interest and integrity. E. Fromm, *Man for Himself*, Chap. IV, 2)であるとすれば、それは人間の自己、価値にかかわる自我の同一性・総合性の問題に帰着する。その点で、自尊心的利己心を、自己関心(自己愛)から区別して批判した十八世紀イギリス道德哲学とルソーは、多くの示

唆を与えてくれる。

シャフツベリ (Shaftesbury, 1671-1713) は、人間が自己自身のうちに道德的判断能力をもつことを端的に示すべく、一種の良心であるモラル・センス (moral sense) (彼は「正邪の感覚」^{センス}とよぶ) がすべての人間に平等にそなわっていると仮定する。その人が有徳であるかどうかはキリスト教信者であるか否かによるのではなく、「人間性についての共通感情」(common affection of humanity)の有無によると考え(*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, Bk. 1, pt. 1, sect. 1) 既成の教会信仰から道德を自立化させようとしていた。これと関連して、神罰への恐怖をとまなう「宗教的良心」に「道德的・自然的良心」(moral or natural conscience)を対置させ、前者は後者を仮定・前提しているという。その後バトラーにおいてモラル・センスは、いっそう良心と同一視され、他方スミスの「忘れえぬ師」ハチスンにおいてモラル・センスは諸感覚の一つとして数えられたけれども、全体として良心は、内部感覚(いわゆる第六感)として理論化されていた。シャフツベリでいうと、視・聴・嗅・味・触覚がそれぞれの感覚器官をもっているように、

行為の善惡についても独自の感覚ないし感情がそなわ
つていて、その主として知覚的作用をいとなむのが「モ
ラル・センス」である。それは「一種の良心といつても
よいが、……五官に対して類推的に第六官の存在を主張
するものとみられる」(浜田義文「モラル・センス(I)」——
シャフツベリの倫理學—— 法文論叢27号、一九七〇年、八六
頁)。ここに、われわれは、良心の問題が**共通感覚論**——
とくに中村雄二郎氏によって最近精力的に追求されてい
る問題提起——と出会う場面を知るのである。

常識(common sense)とは、今日普通には「社会の
なかで人々が共通にもつ判断力」、すなわち社会的常識
を意味して使われているが、元来この語はアリストテレ
ス以来、「諸感覚に相渉って共通で、しかもそれらを統
合する感覚、人間の五感に相渉りつつそれを統合して働
く総合的で全体的な感得力、つまり〈共通感覚〉sensu
communisのこと」である(中村雄二郎『共通感覚論——知
の組みかえのために——』七頁、岩波現代選書)。シャフツ
ベリのモラル・センスは、「反省的感覚」(reflected sense)
とよばれているように、反省作用と直覚作用という二つ
のはたらきをもっている。この両者はしばしば相矛盾す

るものとして理解され、この点でシャフツベリの理論は
あいまいであると批判されるのが通例であるが、共通感
覚論の視点から見なおすとき、荒けずりではあるがむし
ろ評価されてよい面がある。反省的感覚としてのモラ
ル・センスは「諸感情そのものに向かう別種類の感情」
(Bk. 1, pt. 2, sect. 3)といわれており、「全体感覚」
「調和の感覚」などの特徴を有する(浜田「モラル・セン
ス(II)」 法文論叢30号 一九七二年)。共通感覚も「個々の
特殊感覚によって直接感覚されたものをもう一度とらえ
なおす」ものであり、それは第六感といつても「五感の
一つ一つとはちがった次元の全体的直観」なのであった
(中村雄二郎『哲学の現在——生きることを考えること——』五
四頁、岩波新書)。『エミール』のなかでルソーも、「共通
感覚 sens commun は、他の五感の十分によく規制され
た活用から生じ、事物の性質をそのすべてのあらわれの
総合によって教えてくれる」ものとしている(今野一雄
訳 (B)二七〇頁、岩波文庫)。伝統的な良心論においては、
良心の働きを善惡についての知的判断か、直覚的感得か
など、知性・感情・意志のどの機能に組み入れられるべ
きかが基本問題とされがちであったが、このように良心

をいずれかの心的能力へ分割する扱え方は生産的でない。「良心」(conscientia)は、語源からいっても「意識」と同根であり、価値にかかわる自己意識を意味する。それは感情のはたらきでもあり理性のはたらきでもある。両者を分離してしまうのは、近代の(とくにドイツ流の)ブルジョア的思考枠組である。この意味で、被爆者が苦悩を克服していく過程について、「感情と理性とが空虚な二律背反に立つこともない」(前出)と分析されていることの中には、深い意味がよみとれる。

そもそも「常識」が問題として問われるのは、常識のよってたつ「自明性の地平」が動揺し分裂する危機においてである。⁽⁸⁾「自明性の地平が揺らぐ危機の時代においては、感覚の次元からの〈知〉の組み換えがどうしても要求される」(『共通感覚論』二八〇頁)。核の時代には、新しい知の組みかえによる新しい共通感覚が常識とならなければ、人類に未来はない。核兵器の問題を究極の問題として、今日あらゆる点において、「知ること」(認識についての客観的現実性)が、「生きていること」(確信を与えてくれる主體的な現実性)につながってこないという問題がある。認識(悟性的知識)と確信(理性的知恵)

との総合のためには、それを分裂させてきた近代のブルジョアの〈知〉がトータルに批判され、組みかえられねばならない。

共通感覚は、「感覚の感覚」として、対象を全体的にとらえる認識や理性への方向をもつだけでなく、その考え方は、想像力をも「共通感覚のうけとった感覚印象を再現する働き」としてとらえることができる。一つの感覚器官の受けとった印象が共通感覚にまで働きかけ、その結果生じた変化がその後も消えずに残るとき、それが《image》であり、それを再現化する力が《imagination》であるからである(『哲学の現在』六八頁)。被爆者の精神的閉塞は、まさに「想像力の枯死」であった。それからの脱出は「想像力の解放」過程であり、「生の肯定」であった。被爆者が自分を世界(社会)に結びつけることを可能にし、自己を対象化できるようになったのも、この想像力によってである。⁽⁹⁾『反原爆』一一四頁。また被爆者による体験の対象化(「想像力の解放」)にみずからを重ね合わせながら、核戦争に対するあらゆる無感覚化の策動と闘い、「核兵器があたえた悲惨について

的な想像力をもつ」こと、そのような「激しい想像力を働かせる訓練を日々、かさね」ることが（大江健三郎『核時代の想像力』一〇七—一四頁、新潮社）、核兵器への抵抗の主体、そのための強じんなエートスを形成することになる。

ところで、近代的市民の共感を獲得しうる利己心（『自己関心』）は——それがかの「町人根性」とはむしろ對抗的なものであるとしても——、はたして良心の是認をえられるであろうか。ホップズ、ロックらの描いた人間の本性が他ならぬ自分たちのブルジョア的な疎外された意識の投影にすぎないことを鋭く批判した（『人間不平等起源論』ルソー（Rousseau, 1717-83）の目をもってすれば、「利己的自尊心」（『自己のものへの愛』）へと疎外されていない「自己愛」（『自己自身への愛、人類の一員としての真の自己への尊敬』こそが、良心の原型である。真に自立した個人を保全する「自己愛」は、苦しんでいる者の身になってみる「憐みの情（同感）（pitié）」によって変容され、種としての人間の保存⇨人類愛へと発展する。ルソーにおいて良心は、自己愛が高められ最も純粋な形態で現われたもの、人間の真の本質への愛にほかな

らない（R・ドゥラテ『ルソーの合理主義』田中治男訳 一四三頁、木鐸社）。ここで自己愛を高次化し、ピチエによって変容させる役割をになうのが「想像力」なのである。苦しんでいる者と一体になるのは、われわれが自分のうちにおいてではなく、彼のうちにおいて苦しむからである。この「転移（transport）」には想像力を必要とする（『言語起源論』小林善彦訳 六八頁、現代思潮社。「想像力が生き生きと働いて、自分の外に自分を移す（transporter）ことができるようにならないかぎり、感受性に富んでいるとはいえない」（『エミール』（中）三〇頁）。これはスミスでいえば——内容上の差異はあるが——「想像上の立場の交換」（imaginary change of situation）に対応する。「ピチエは、それを働かせる想像力がなければ永久に活動を起こさない。何も想像しない人は、人類の真只中にいて孤独なままである」（『言語起源論』六八頁）。こうして「自己愛」は「ピチエ」や「想像力」と結びついて昇華され、「良心」へむかう。

良心は「理性から独立しているとはいえ無縁ではなく、理性なしには良心は発達しえない」（『エミール』（中）八頁）。このように良心と理性とを相補関係におき、両

者の活動を結びつけて考えるのがルソーの真意である（カントへの影響もこの点にあるが割愛する）。人間は、はじめ善悪を知らずに行っていた「習俗の段階」。成長するや理性が善悪を認識させるが、善を愛させ、悪を憎ませるのは良心である（「理性的規範道德の段階」）。だから人間は、「善を愛するために良心を、善を認識するために理性を、善を選ぶために自由」を与えられているのである（『エミール』(卅) 一八〇頁）。社会における自然人の創出を課題としたルソーは、人為（Ⅱ理性）を用いて自然（Ⅱ良心）を回復し、利己的自尊心を止揚しようとした（社会契約による政治革命と、全面発達教育による人間革命）。それが現実にもたらしたものは、かえって利己的自尊心の全面化に道を開く市民革命であったけれども、ホッブズ・ロック的な〈知〉を組みかえることによって成立したルソー思想における、自己愛・想像力・ピチエ・良心・理性の相互関連は、今日なお重要な示唆を与えてくれる。そのさいルソーにあっては、理性は「人間の他のすべての能力を合成・複合したもの」とされており（(卅) 一二三頁）、それは全体把握をめざす共通感覚と関連している。

これらを受けてマルクスは、感覚を、主体と客体との間の人間的・社会的な関係としてとらえる。ヘーゲルを経てこの視点が導入されることによって始めて、感覚は、類的存在としての人間の労働による歴史的形成果物としてとらえられることになる（『私有財産と共産主義』、『経済学・哲学手稿』一八四四年）。

飢えた人には食物の、人間的形態（Ⅱ美味な料理）は不要であり、窮乏している者はすぐれた芸術に接してもそれを「感じる」余裕はない。そもそも人間にとっての対象とは、その人間の本質的諸力を「確認すること（あかしだて）」（*Bestätigung*）にほかならぬからである。このように自己（Ⅱ主体）と対象（Ⅱ客体）とは相関的であって、分離されえない。事物でも、ましてや他の人間でも、およそ対象にたいして人間的にふるまうことができるのは、その対象が人間に対して人間的にふるまう場合だけである。対象が人間的な対象になるのに応じて、人間主体の側もそれだけ人間的となる。そのときには、要求（*Bedürfnis*）ないし享樂は、そのエゴイズムのな本性を失っており、自然はそのたんなる効用性を失っている。というのは、効用が人間的な効用になっていることによ

ってである。人間的な本質が对象的に展開された富を通じてはじめて、音楽的な耳や、芸術的な形態美に対する目、すなわち人間的な本質的諸力として確かめられる諸感覚が発達する。五感だけでなく、意志や愛のような精神的・人間的な感覚もまた、その対象である人間化された自然によつてはじめて生成する。したがって人間の感覚は、当初から人間的であるのではなく、「五感の形成は、これまでの全世界史の労作 (eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte)」なのであって、まさに歴史的・社会的形成物なのである。

ところが、人間が自分にとって疎遠な非人間的対象となることにほかならない「私的所有」は、ある対象がわれわれの対象であるのはそれを「所有する」ときだけにしてしまった。ここに、すべての肉体的・精神的感覚のかわりに、それらすべての感覚を一面化しその完全な疎外であるところの、「所有する」という感覚」のみが現われた。したがって私的所有の止揚は、すべての人間的感覚と性質とを完全に解放することにほかならない。それは人間の全面的解放であり、人間の全面的本質を全面的な仕方、つまり全体的人間 (ein totaler Mensch) と

して、わがものとするものである。

むすび

良心論の最も重要な問題を「やましい良心」(das böse Gewissen)の本質追求に求めるシュトーカーは、「やまいくない良心」(das gute Gewissen)を評価してゐない (H. G. Stoker, das Gewissen, 1925. 三輪健司訳『良心』二五八頁、共学館)。その理由は、「やまいくない」(Nicht-X)という否定性に非常なあいまいさがあり、「もし何がやまいかを積極的に持ちだすとなると、[gut]の内容を価値論的に質差を設けて明確にする」必要が生じてくるからだと解釈されている (金子武蔵編『良心』二七一―三頁、以文社)。ここには、良心をめぐる近代資本主義社会の根本問題が横たわっているが、それが解明されないままになっている。良心問題を「やましい良心」の問題に限局せざるをえなくなっていること自体、肯定的な「よい(やまいくない)価値」について積極的に提起できなくなっている現代倫理の凋落ぶりを示しているといえよう。近代的市民がまだ肯定的価値や人間像を提起できた市民革命期にみられたように、良心は、ただたんに

否認さるべきやましい行為に対する否定的反作用——すなわち人間をたえず監視下におく、内部志向型性格における私的検察官としてのフロイト的權威主義的「良心」——であるのみならず、それをこえて積極的に他人や社会・階級・集団などに対する個人主体の道德的責任を具體的に表現するものであるはずである。⁽¹⁰⁾これは人類の第二課題であるコミュニケーションの問題につながる。搾取社会の古い国家機関や法的強制が後景に退きはじめる時、それだけ良心に高い意味が与えられ、「良心の諸要求が個人間の関係、個人と社会との関係の規範になる」(アルハンゲリスキー 前掲書 二二〇頁)からである。われわれにとって当面は、ブルジョア的良心の批判が課題であるにちがいない。限界状況におかれながらも、「それでもなお自殺しない」被爆者の不屈の〈苦悩〉克服⇨人間回復過程に体现されているものこそ、積極的な良心のはたらかさであり、人間の尊厳を確証するものでなくて何であるうか。われわれは、それに学びつつ、被爆者とともに「苛酷な状況に耐えぬ日常的な生の持続的エートス」(「禁欲」)を育成していかななくてはなるまい。それなしには、核兵器を廃絶することも、核兵器のない社会を持

続させることも至難のわざだからである。核時代の扉がそのもっとも悲惨な形でこじあけられてしまった以上、人類は、とりわけわれわれ被爆国民は、この至難な道の案内人になる責務を負っている。

お化けのような顔していても

どんなに疲れきっていても

原水爆禁止の

話しをしなけりゃと思うのだ

(福田須磨子『童女よ』より)

〔後記〕 私が自分の内面に突きささるかたちで被爆者問題と出会ったのは、なんといっても福島県における被爆者一般調査(一九七七年)であった。NGOシンボジウム福島県推進委員会の事務局の仕事をしていて、被爆者からはもとより、その調査員(の受けた感動)から得たものは、私の生涯忘れえぬかけがえないものとなった。その一端は、一九七七年末発行のパンフレット『福島県の被爆者』に盛りこんだつもりである。あらためて感謝の意を表したい。本稿では、浜谷正晴氏からは多くの資料を複写していただきながら、また私自身、アメリカ元空軍少佐イーザリー(一九一九—一九七八)の書簡集『良心——立入り禁止』(朝日ジャーナル一九六一年一〇—一二月)や、清水幾太郎「常識と良心と」(戦後を疑う)

『中央公論』一九七八年六月号) 批判などの資料を準備しながら、それらを採り入れられずに終った。

(1) たしかに人類にとって残された時間は少いというべきであり、第一課題の最優先性に問題はない。芝田進午は「人類に未来を保障するという第一の課題の解決こそ、よりよい未来をつくるという第二の課題をも解決しうる最重要かつ核心的な人類史的課題」と結論し、「第一の課題がまず解決されないかぎり、第二の課題について(の計画等)はまったく無に帰するほかない」と述べながらも、核兵器の使用禁止だけでなく、その廃絶のために必要な「全面的で完全な軍備撤廃」が世界的規模での社会主義革命の達成以前に実現可能かどうかは、検討を要する問題だとしている(『核兵器廃絶とマルクス主義』『マルクス主義研究年報』第二号 一九七八年版 合同出版)。

これらとはまったくちがって、第二課題を、「全体的支配に対する自由」の死守(それが「人間の尊厳」の護持でもあるという)と理解するK・ヤスバースは、第一課題を無条件的な絶対的価値とは認めない『現代の政治意識——原爆と人間の将来——』上巻「ありうべき二者択一、全体的支配か原爆か」、飯島宗享・細尾登訳 理想社)。「たとい全体主義に屈伏しても原爆は発動されてはならぬ」というテーゼは、「人間は生きてさえいれば生きているに値する生への道を見いだすであろう」ということを前提にし

てしまった議論であり、「たんなる生そのものは、全体的支配が完成されたあかつきには、……人工的な身の毛もよだつ怖ろしいことであ」るのを知らない者の考え方だとし、「生そのもののへの畏敬ではなく、生にふさわしく生きられうる生(II彼の場合は、「自由」への畏敬)を究極の価値として選ぶ。したがって全体的支配よりは人類の死をも選ばざるをえぬような、「良心にもとづく決断をくだす」(上巻、四四五頁)とかがありうるといふ。ここには、ナチズムに痛めつけられ、戦後は東西ドイツの分裂国家の悲劇的限界状況に立たされていた痛ましい姿を見ると同時に、「原子力以前の時代」の思考枠から自由でない「西欧自由主義者」の代表例がみられる。ヤスバースが「真理・自由・平和」(一九五八年の講演の題目)の順で考えたのに対して、同じく「自由主義者」であったジェファソンが、一七七六年に『アメリカ独立宣言』起草したさい、第一に生きたる権利をあげ、ついで自由と幸福の追求をあげたことは、まことに深い思想を含んでいる。「それは、すべてのことは生命に依存するという、単純明白な真理にもとづいている」(サマヴィル『平和のための革命』芝田進午訳 二九頁、岩波書店)

(2) それこそは、日本における倫理学にとって死活のテーマであるはずのものである。「倫理学もまた、真に学問にならうとするならば、この史上最大の悪と対決することとその研究の中心課題に位置づけなければならない」。芝田

進午「核兵器廃絶と思想の課題」、『現代の課題』I 一九九頁、青木書店。

(3) このようにカナ書きするようになってきているが、そのことのうちに、すでに体験を普遍化し共有しようとする意志が示されている。他方、被爆者援護の責任を負わず、それを放置してきた日本国は、原爆を「広島の郷土史として教えるべき地域教育課題である」として、体験の封じ込めに躍起になっているという（家永教科書訴訟における被告「国」の最近の主張）。

(4) Babylonian Captivity——バビロニア王ネブカドネザルはイェルサレムを攻め、多くの民、とくに知識人を捕虜としてバビロンに移住させた（前五九七年）。第二回の捕囚も行われ（前五八七年）、ここにユダヤは国家としては滅亡したが、捕囚という苦難を契機にして、亡国の悲運を耐えぬき、とくに予言者たちによって民族的体験が思想化・普遍化された。バビロニアを滅ぼしたベルシャによって捕囚ユダヤ人は解放され帰国を許され（前五三八年）、彼らを中心にユダヤ教が確立していった。

(5) ヴェーバーによって類型化された神義論には、このユダヤ教に起源をもつもののほかに、それと対蹠的なインド的「ヒンズー」教的神義論（業と輪廻の教説）がある。そのなかから発生してきた仏教も、業による輪廻の連鎖から離脱するところに救いを求める。広島・長崎の被爆者の深層にも、水割りされた形での仏教的神義論の影響を見いだす

ことはできよう（リフトン、前掲書参照）。ただし、ここでユダヤ教に発する神義論を引きあいに出したのは、被爆者に諦念や忍従を求める趣旨からではなく、むしろその逆である。また言うまでもないことであるが、一定の政治的選択による人類的犯罪としての原爆投下を、ユダヤ民族の苦難と同類視しようとするものでも全くない。念のため。

(6) 『思想』一九六〇年四月号（小特集『危機体験と思想形成』）掲載。それによれば、危機克服のためには、①状況を運命視しないで目的意識をもつこと（「危機に對して「己れをしかと立ち向かわせること」」）。②「立場」の自覚（「抵抗」に對應する）。③それだけではなく危機への科学的な状況「認識」が必要であること（これがプラグマティズムおよびマルクシズムの強調する点であるとされている）。④しかし危機意識の思想化は、世界観・人生観の変革・再建にまで突き進まねばならないことが指摘され、そのことを「最も強調している現代思想」として実存主義があげられている。

ところで、世界観・人生観の問題をたんに「強調」するだけでなく、それを真に「再建」しうる位置づけを担っているのがマルクス主義であるが、それが現在、危機意識の思想化の問題について説得力のある成果をあげていないことも事実である。唯物論の立場から、主体的・個別的な価値意識の問題に切りこむことの困難な点が、ここにも見られる。本稿で、「被爆体験の思想化」のもつ世界的意

義を示すために、ヴェーバーとそれにつらなる視点からの引用をおこなったのも、そのためである。そのさい、住谷一彦氏の前掲書に負うところが大きい。

(7) H. Reiner, *das Gewissen in: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, S. 587.

(8) 調和的均衡の感覚にみちていたイギリス「常識」学派でさえ、懐疑論に抗しての危機の時代の思想としての一面があった。中村雄二郎『共通感覚論』二八九頁。なお、ラッセルが核戦争の危機を論ずるときに必要なものは「主義に訴えることではなく常識に訴えること」だという場合の「常識」は、『常識と核戦争』飯島宗享訳 理想社) 自明性が喪失した今日、再び立ちかえるべき原点としての意味で使用したものである。したがってトーマス・ペインの『ロモン・センス』一七七六年と同じく、原点としての

「理性」を意味していると言ってよい。

(9) また一方、手さぐりで原爆という怪物に迫っていった広島医師たちが、脱毛した頭の統計から、それを白血病と関連づけ、やがて一つのまとまりのある「原爆症」という実体にまで構成していき、その正体をあばきだしたのも、彼らの「自由な」、「縛られない」想像力のしからしむるところであった。大江健三郎『ヒロシマ・ノート』一四〇頁以下。

(10) A. F. Schischkin, *Grundlagen der Marxistischen Ethik*, S. 427, Dietz, 1965; L. M. アルハンゲリスキー『マルクス主義倫理学の基礎概念』第四章「良心」小牧治ほか訳 啓隆閣。

(一九七九・一一・一〇)
(福島大学教授)