

# 平和の主体について

—イマヌエル・カント—アンネ・フランク—リヒャルト・フォン・ヴァイツゼッカー—

## On the Subject of Peace

—Immanuel Kant—Anne Frank—Richard von Weizsäcker—

幸津 國生

二十世紀において人類は、世界における平和を理想として高く掲げた。しかし、確かにこの理想が掲げられたとはいえ、その実現には世界は程遠い状態にあると言わざるを得ない。世界平和の実現は、二十一世紀を迎えようとしている現在、この来るべき世紀にその解決を期待しなければならない最大の課題の一つとして残されている。言うまでもなく、世界平和の実現の可能性に関して決定的な役割を果たすのは、そのための主体が形成されているのかどうか、ということであろう。そうだとすれば、世界平和の実現には程遠いという状態の原因は、端的に平和の主体が、とりわけこの主体形成への自覚が未成熟であることに求められるのではないだろうか。そこで、この自覚はどのようにして可能になるのか、という点が明らかにされなければならないだろう。この点を明らかにするためには、思想史的な背景のもとでの原理的な考察とともに、この原理が歴史的に受けた試練についての検討、そしてこの原理をめぐる現在の状況および未来への展望についての論究が必要であろう。

世界における平和の実現の可能性についての問いに対しては、「永遠平和」という課題およびその実現への過程についての考察という形で、原理的なレベルにおいてカントによって一つの答えが与えられた。その場合、その担い手である平和の主体が形成されることが前提となる。カントに

おいて、平和の主体の形成という問題は、道徳と政治との関係の問題として立てられる。この問題の立て方そのものが一つの世界史的な位置を示している。すなわち、道徳と政治との関係が未分化で内面性が偏重されたルター的な捉え方とは異なり、カントにおいては道徳と政治とは明確に区別されるのである。そこに一つの転換が見られる。そこには、道徳から切り離されたものとして政治を把握するマキアヴェリを想起させる立場が踏まえている。政治の独自性を主張する立場がそれなりに妥当性を持つことをカントも承認する。その上でカントは政治が道徳と切り離されるのではなくて、後者に合致すべきであるとしており、そこにそのような両者の合致を実現すべき人間の主体的な行為の在り方を問うているのである。そこでは道徳が現実の世界において、したがって政治においても実現される可能性が問われ、それ故人間の善が悪を越えていく可能性について語られるであろう。

しかし、この思想は実際には現実を導くことができなかった。それは、歴史の試練を受けたのである。現実がこの思想とは全く正反対の結果に至ったことは、二十世紀における人類の経験において明らかである。だが、そのことはこの思想が全く破棄されるべきであることを意味しない。というのは、歴史の試練の結果、この思想の無力への批判よりも、かえってこの思想に立ち帰るべきこと

が自覚されたからである。言い換えれば、この思想が人類的規模において自覚されること自体になおこの世紀の人類史上未曾有の悲惨な経験が必要だったのである。この経験の中で、例えば『アンネの日記』が人間の主体的な行為についての根底的な問いを投げ掛けている。ここにはユダヤ人であることによって否応なしに置かれた状況のもとで「人間」についての一つの透徹した洞察が示されているのである。それは、かのヒトラーのそれとは対極に位置する立場である。このことによって原理的に確立された思想が捨てられるべきであるのか、あるいは何らかの意味で生かされるべきであるのか、という点について検討されなければならないだろう。そこでは「人間」の善と悪とについて、神への信仰と結び付いたユダヤ人の苦悩の底からの声が聞かれるであろう。

言うまでもなく、平和を担う主体が形成されなければ、平和は実質的にはならない。これは、単なる制度的保証の問題ではなく、個々の人間の主体的な自覚にまで遡る問題である。このような問題提起を1985年5月8日、ドイツ敗戦40周年にあたってドイツ連邦共和国リヒルト・フォン・ヴァイツェッカー大統領（当時）が連邦議会で行った演説において見ることができる。ヴァイツェッカー演説は、自らの過去に深く関わることによって個々の人間一人一人が自らの生き方を見出そうと広く国民に呼びかけるものであった。そこにはプロテスタンティズムの良き伝統に従いながらも、同時に道徳と政治との関係についてはルターに見られる内面性偏重の制約を越えて、カントにおいて示された転換を受け継ぐ思想が表明されている。しかも、そこにはまた二十世紀における人類の経験を、特にユダヤ人の苦悩の原因を作りだしたドイツの問題を主体的に受け止める態度がある。それは、直接的には旧西ドイツ国民への呼び掛けであったが、国境を越えて各国において大きな共感を得

た。我が国においても 多くの人々に感銘を与えた。我が国は、同じ敗戦国としてドイツと或る共通の戦後の歴史を歩んだ。にもかかわらず、我が国では侵略への反省を欠く政治家の発言が続いている。それ故、この演説が日本国民に示唆するところは、他の国民にも増して大きいことであろう。この演説に見られる姿勢は、平和の主体の形成への問いに対する一つの答えを与えていると言っているのではないだろうか。ここに論究されるべき現在の状況への一つの態度が提示されているのである。

本稿では、『アンネの日記』の問いにヴァイツェッカー演説がどのように答えているのか、カントの思想の基準に照らして検討しよう。このことを通じて、われわれは平和の主体の形成という現代の問題の解決への手掛かりを得たい。

論究されるべきことは、次の三点である。すなわち、(Ⅰ)先ず、道徳と政治との関係の在り方という視点のもとで、平和の主体の形成についてどのように原理的に考えるべきか、ということについてカントの思想に即してマキアヴェリのとそれとの対比において考察したい。(Ⅱ)次に、平和の主体たるべき「人間」の可能性についての思想がどのように歴史的に吟味されてきたのか、という点を『アンネの日記』の場合について、ヒトラーの立場にも言及しつつ、検討しよう。(Ⅲ)最後に、この原理的な問題がどのように現代的に展開されているのか、という点についてヴァイツェッカー演説を手掛かりとしてプロテスタンティズムの伝統、とりわけルターの立場をめぐる思想史のパースペクティブのもとに吟味しなければならない。

## I

カントは、道徳が個人のレヴェルにおいてだけではなく、国家の内部のレヴェルおよび国際的なレヴェルにおいても貫かなければならず、しかもこれらが連動して働くようにしなければならない

とした（ボク 36参照）。その際、人間は三つの視点から区別されるであろう。すなわち、目的自体としての人間、現実の世界に生きる人間、そして自然の一部としての人類という視点である（アーレント 35参照）。道徳が上の三つのレヴェルで働くためには、人間についての三つの視点が相互に関連していると考えられる。つまり、第一の視点を第二、第三の視点が裏付けることが必要である。道徳と政治との関係とは、第一の視点と第二の視点との関係である。また第一の視点は、第三の視点である自然の合目的性という歴史哲学的把握によって支えられている。

道徳と政治との関係の中で第二の視点において働く政治に関しては、『永遠平和のために』（1795年）の中で永遠平和にとって各国家における人権の保障が基盤となるという見解が示されている。各国家の市民的体制が共和的であることが求められている。すなわち、自由、共同の立法への従属、平等の三つに基づく体制である（Kant 204/カント 28-29、以下著者名なしの場合は同書からの引用あるいは参照箇所を示す。なおこの点に関して幸津 1995 における共通の論点参照）。カントの枠組みに基づくならば、人権侵害が戦争状態であり、この状態を克服するためにこそ、一国家が形成されるのであり、このことと同じことが国家間においても言われうる。したがって、人権の保障が平和の基礎であるという立場は個人的レヴェルから国際的レヴェルにまで貫かれているのである。ここには、国内的な体制の在り方が国際的な関係における国家の態度と不可分であるという認識がある。それ故、カントは、国内的体制と対外的態度との結合への洞察という点で先駆者の一人として挙げられる（Batscha/Saage 9）のである。この洞察に従う限り、個人は、自国と国際関係における人権の保障を自らの課題とする。そのようにして始めて、政治を道徳と調和させることが

できるだろう。

カントは、永遠平和の保証として、自然の合目的性に言及する。すなわち、それを捉える視点によって「運命」Schicksal とも「摂理」Vorsehung とも呼ばれうる自然の機械的な過程から現れ出る人間の不和を通じて、その融和を回復させるという合目的性である（217/54）。この自然の合目的性によって、個人としての人間の力を超えたものの存在が指示されている。ここでは人間は、自然の一部としての人類として捉えられている。しかし、この自然は同時に個々の人間に内在している。というのは、この自然の機構には人間は感性的存在者として属している（217/56）からである。すなわち、個々の人間は日常生活において自らの目的に沿った活動に携わりながら、同時にこの活動は人類のレヴェルにおいては自然の意志に沿ったものであると見做されているのである。

ここに自然の合目的性と人間の道徳的目的との関係が問題になる。もちろん、カントの立場からすれば、この両者の関係は理論的に認識されるものではありません。ただ実践的に実在するとされる理念にすぎない（218/55参照）。しかし、自然が利己的な傾向を用いて道徳的目的の実現を助けるところに両者の関係が見出される。ここで助けとなるものは、自然に属する感性的存在者としての人間がその相互の行為の結果として生み出すものである。こうして個々の人間は、民族の内部での利己的傾向の衝突から法に基づく平和な状態に入るのである。同じことが、諸国家のレヴェルにおいても生ずる。かくて、国際関係が平和に至る過程が目的論的に把握されるわけである。

もちろん自然の合目的性によって助けられるとはいえ、これによって人間の実践なしに必然的に人間の道徳的目的が実現されるわけではない。そうではなくて、両者の関係が理念に止まるということは、永遠平和は依然として人間の義務であっ

て、人間はそれに向かって努力することが義務付けられる(219, 227/58-9, 71参照)ということの意味するのである。

このように見る場合、とりわけ道徳と政治との関係が問題になるであろう。というのは、言うまでもなく、個人の間の道徳の在り方一般に、したがって人間一般の道徳の在り方には解消されえない独自性が政治には働き、人間の在り方を規定するからであり、また、逆に政治を担う人間の在り方が変わることなしに、政治の変革のみによって永遠平和に達することもできないだろうからである。だが、ここではとりわけ人間一般の問題がどのように政治において現れるのかが問われているのだから、政治家の道徳への関係が取り上げられなければならないだろう。

カントの場合は、道徳と政治とを切り離すのではなくて、むしろ両者の緊張関係を認識しており、両者の調和を積極的に求めるところに特徴がある。カントは、両者の調和が客観的に可能であること、両者のこの客観的な関係を主体的に実現すること、そしてそれらが自然の機構によって支えられていると捉えることによって、永遠平和を一つの理想として提示する。この理想は、現実的な政治世界の上に漂っているのではなく、むしろその实在可能性においてこの世界の行為を導くのであり、それ故それは政治の現実をますます戦争状態から解放する(Malter 81参照)と理解される。そこには永遠平和の喪失が政治的行為者の無力にある(ebd. 79参照)とする点で、政治家の主体的態度を鋭く問う視点がある。

カント的に言えば道徳との関係における政治の在り方には、二つの型がある。それは、次の二つの型の政治家の態度によって示される。すなわち、「道徳的な政治家」つまり「国家政略の諸原理を道徳と両立する形で採用する政治家」および「政治的な道徳家」つまり「道徳を政治家の利益に役

立つように焼き直す道徳家」(233/80)という型である。カントが承認するのは、言うまでもなく、前者の政治家の在り方である。この在り方においては、政治家は政治上の欠陥を理性の理念に照らして改善するように考慮することを義務とするという。すなわち、「あらかじめ避けることができなかったさまざまな欠陥が国家体制や国際関係に生じた場合、どうすればそれらの欠陥ができるだけ早く改善され、理性の理念のうちに模範として示されている自然法に適合するようになるか、それを考慮することが、とくに国家元首たちにとって、たとえそれがかれらの利己心に犠牲を払わせるとしても、義務である、ということ」(233/80-81)である。

このように、政治の領域における「欠陥」に対して批判的な姿勢を採るところに政治家の主体的態度が要求されるわけである。この態度は、「人間の邪悪」が「諸国家相互の外的な関係において、まったくあからさまに、争う余地なく現われる」(237-238/87)時に、とりわけ厳しく要求されるであろう。カント以後の歴史を見れば、このような「人間の邪悪」が発動する戦争の歴史であったと言えるかもしれない。そして、とりわけ今世紀には余りにも要求されるべき態度に反した態度が採られてきたと言わざるを得ない。だからこそ、われわれは政治の在り方についてカントに学んで捉え直す必要があるのである。

政治の課題をそのような「欠陥」の克服に見出すとすれば、このような克服が可能になるには、理性の理念に照らしての人間の改善への信頼が不可欠であろう。「人間のなかに、まだ眠っているがいっそう大きな道徳的素質があって、それがいつかは人間のなかの悪の原理(人間はこの原理の存在を否認できない)を制圧するであろうし、他人にもそれを期待できる」(210/41)。カントは、このことを悪そのものの特性としている。すなわ

ち、「悪はみずからの意図において（とりわけ同じ心をもつ他人との関係において）、自分自身と矛盾し、自己破壊を生じ、かくして善の（道徳的）原理に、たとえそれが遅々として歩みでも、ついには場所を明ける」（242/95）という特性である。ここには、義務に関する厳粛主義的な態度にもかかわらず、啓蒙の時代の楽観的とも言うべき精神が表明されている。

ここでは政治を道徳と調和させうるし、調和させなければならないと主張されるわけだが、その前提となっているのは、政治が道徳とは異なった独自の領域であるという認識である。あくまで政治の独自性を認め、そこに道徳との新たな関係を模索する点で、ルターの立場（後述）以来のドイツのプロテスタント的伝統のもとでは画期的な一つの転換を遂げていると言えよう。

ここには、政治への現実的な認識がある。それは、永遠平和へと導く目的を実現するためには、「すべての人間の意志の個別的統一」では十分ではなく、「合一された意志の総体的統一」という課題の解決が必要（230-231/78）なのだが、そこで必要とされるものへの認識である。ここで提起されているのは、権力の問題である。ここには道徳の領域から政治の領域への視点の転換が見られる。

だが、この視点の転換は、本来政治が道徳と無関係であるという主張を意味しているわけではない。しかし、政治の現実の中では政治が道徳から分離されるような見解も生じている。カントは、彼自身がそのような立場を採るわけではないけれども、道徳が現実の世界において実現されなければならないとすることについては、むしろ上の見解の問題提起に対応する形で、しかもこの見解を批判する形で積極的に主張するのである。その見解においては、政治は経験的な原理に基づくと理解されている。このような理解によれば、一度権

力を手にした者は国民に法を定めさせたりはしないだろうし、国家も対外的に自分の力の強化にのみ意を用いるだろうから、国法・国際法・世界市民法のための理論計画は雲散霧消してしまうことになるわけであり、これに対して経験的な諸原理に基づく実践だけが国家政略という政治にとって確実な基盤となるわけである（231-232/79-80参照）。カントはこのことを実践家の立場に関して述べているのだが、この立場は政治を道徳とは切り離された単なる技術と理解するものである。というのは、「もし、自由や自由に基づく道徳法則が存在しないで、生起したり生起しうるすべてが自然のたんなる機構であるとすれば、政治（人間を統治するのにこの機構を利用する技術としての）こそが実践的な知恵の全体であり、法概念は内容の空虚な思想ということになるだろう」（232/80）からである。カントによれば、この立場は人間の行為を「自然のたんなる機構」の中だけで捉え、それ故人間を技術的に統治される対象と見做すわけである。「自然の機構」に関しては、カント自身自然の合目的性において捉えているのだから、上の立場の問題提起に彼なりに対応する解答を用意している。だが、カントが彼らの問題提起に対応するのは、ただ政治という現実の世界において、一つの意志が実現すること自体であって、この意志の在り方については全く異なった立場であることは言うまでもない。政治を統治の技術とする立場には、統治の意志が前提されていることになる。この立場では自然の合目的性は問題になりえないだろう。そこでは、自然はただ道徳からは独立した「機構」を持つことだけが主張されるだけである。そして、自然はむしろその「機構」によって政治の側から立てられる一定の目的を実現するための手段とされるのである。

では、統治のためにどのような技術が用いられるのか。カントは、それを実践家の格率のうちに

見出している。実践家の格率とは以下のものである。1、「まず実行し、そして正当化せよ。」2、「汝が実行したのなら、否定せよ。」3、「分離し、そして支配せよ。」彼らにとって恥じるとすれば、これらの格率に基づく彼らの実践において失敗することであり、それ故、彼らに残されるのは、政治的名誉であり、権力の増大という名誉である(236-237/85-87)。ここには、ほとんどマキアヴェリのそれを想わせる統治の技術としての政治の捉え方が示されている。すなわち、確かに道徳から独立した政治の把握が見出されるのである。政治は、道徳的には無記のものとなる代わりに、政治家の意志を実現する領域とされているわけである。

マキアヴェリの思想の特徴は、政治における現実を重視し、これを道徳とは切り離して対象とすることにあるが、このことが彼の叙述をも規定している。彼がこのことを自覚的に遂行していることは、『君主論』(1532年)の次の叙述が示している。「私のねらいは、読む人が直接役にたつものを書くことである。想像の世界より、具体的な真実を追求することのほうが、私は役に立つと思う。これまで多くの人は、見たことも聞いたこともない共和国や君主国を想像のなかで描いてきた。しかし、人の実際の生き方と人間いかに生きるべきかということは、はなはだかけ離れている。だから、人間いかに生きるべきかということのために、現に人の生きている実態を見落としてしまうような者は、自分を保持するどころか、あっというまに破滅を思い知らされるのが落ちである。なぜなら、なにごとにつけても善を行なうと広言したがる人は、よからぬ多くの人のあいだにあって破滅せざるをえないものである。ゆえに、自分の身を保持しようとする君主は、よくない人間となりうることを習う必要 *necessità* があり、またこの態度を、時に応じて行使したり、行使しなかったりする必要がある。」(Machiavelli 60-61/マキアヴェ

リ 85-86、以下同書) ここにはカント的な視点からは批判されるであろう経験的な原理が立てられている。

マキアヴェリによれば、「人間は、恩知らずで、むら気で、偽善者で厚かましく、身の危険は避けようとし、物欲には目のないもの」(65/93)であり、「邪悪」(ebd./同)である。この場合、「邪悪」であると言っても、われわれの日常生活の中で種々の局面において体験されうるような、自己の欲望満足を求める人間が事実として認識されているのである。その限りで、この人間は、あたかも客観的な自然のようにこれを認識する側から独立したものとして捉えられていることになり、そこでは人間の善悪という道徳的評価は問題になりえない。言わば客観的な自然のように捉えられた人間に対して、これを認識する側は主体としてその外に立つわけである。そのことによって認識する主体は自己をも相対化して世界全体の有様を記述することができるようになる。したがって、世界の動きは一定の視点から観察されうることになる。それは、運命(フォルトゥナ *fortuna*)として捉えられている。運命は、河川の氾濫のような一種の自然現象と見做されている。「運命の女神を次のような破壊的な河川の一つにたとえてみよう。この川は怒りだすと、野辺にはんらんし、樹木や建物を破壊し、こちらの土を掘り起こして向こうにおく。だれもみなその奔流を見て逃げ去り、だれもみな抵抗のすべもなく、その前に屈してしまう。」(91/138)。ただし、それは類推として言われているのであって、実際の自然現象とはもちろん区別されるであろう。しかし、人間の現象が自然現象に譬えられるということが、近代の社会認識の出発点を提示しているのである。

運命は、人間の外部から来るものとして捉えられている。運命は人間に必要(ネチェシタ)をもって或る行為を迫る。しかし、運命がすべてである

わけではない。人間の活動にも、一定の余地が与えられている。上の河川の特徴付けに加えて、人間の活動の余地について述べられる。「河川とはこうした性質のものであるが、しかし、平穏なときに、あらかじめ堤防や堰を築いてそなえを固めておくことはできる。やがて増水しても、こんどは運河を通して流れ去ってしまうようにすること、言いかえれば、河川の猛威がわがままかってに害を加えることがないようにすることはできる。同じことは運命についてもいえる。運命は、まだ抵抗力がついていないところで、大いに力を発揮するものであり、また堤防や堰ができておらず、阻止されないとみるところに猛威の鋒先を向けてくるものである。」(91-92/同)つまり、運命に対して人間は、力量(ヴィルトゥ virtù)を以て立ち向かうのである。「われわれ人間の自由な意欲 libero arbitrio は、どうしても失われてはならないものであって、かりに運命が人間の活動の半分を思いのままに裁定することができるとしても、すくなくともあとの半分か、また半分近くは、運命もわれわれの支配にまかせているとみるのが真実であろうと私は考える。」(91/137-138)ここに言われる「自由な意欲」の働きこそ、ヴィルトゥによって可能になるのであり、人間の主体的な態度を表すものであろう。すなわち、人間に残された半分において働くべきものは、ヴィルトゥに他ならない。それぞれの国を手に入れ、あるいは建国した人の「行動や生活を調べてみると、みな運 fortuna からはただよい機会 occasione のほか、なにも受けなかったことに気づく。そしてそのよい機会もただ彼らに材料を与えただけであって、それを自分たちの思いどおりの形に生かしていったのは彼らであった。言いかえれば、こうした機会がおとずれなければ、彼らの内面の気概 virtù は生まれなかったことであろうし、またそうした力量がなかったなら、その機会は無意味であった

ろう。」(29/34) ヴィルトゥとは運命によってもたらされる機会に対処する主体の力量一般を意味するのであり、そうだとすれば、それは道徳的には無記的なものとしてどのようにも現れうるわけである。

こうしてマキアヴェリは、政治を目的達成のための手段として全く道徳とは無関係に技術的に捉える。「君主という者は、とくに新君主のばあいには、国を維持するために、信義に反したり、慈悲に反したり、人間味に反したり、宗教に反した行動にたびたび出なくてはならないということを知っておいてほしいのである。つまり、一般に、よい人だと考えられるようなことばかりを後生だいに守ってはいられないということである。それゆえ、君主は、運命の風向きと事態の変化とが命ずるところに従って、変幻自在の気がまえをもつことが必要である。また、……できうれば、よいことから離れずに、それでいて必要やむをえぬときは、悪にふみこんでいくことが肝要である。」(68-69/99)

このように摂理として運命が捉えられることによる諦観というような立場ではなく、自己の在り方を自ら決定していく主体の人間観が表明されている。かくて、マキアヴェリのヴィルトゥ説のうちに道徳からの政治の独立の把握が見出されるわけである。

カントが対決したものは、このような道徳から切り離された政治の把握に他ならない。カントは、そのような政治の現実を認めつつも、その道徳との合一の可能性を追求する。その場合、道徳と調和するべきものとして政治が捉えられるのだから、現実の政治の世界において、道徳が実現されることが期待されるであろう。そのことを支えるのは、自然の合目的性の把握においてマキアヴェリの「運命」理解にも通ずるものを捉えることである。それによってカントは、政治に対して単なる道徳

的な評価を加えるというレベルを越えることができたのではないだろうか。そして、この自然の合目的性の機構に対するその主体的態度について、あくまでマキアヴェリにおけるヴィルトゥのような善悪無記的なものではなく、永遠平和への努力という実践においてこそ、理性的存在者としての人間の在り方を見出したと言えよう。

## II

アンネは、現実の世界の荒廃にもかかわらず、その彼方に平和の可能性を見失うことなく、歴史の流れを洞察している。「この世界が徐々に荒廃した原野と化してゆくのを、わたしはまのあたりに見えています。つねに雷鳴が近づいてくるのを、わたしたちを滅ぼし去るだろういかずちの接近を耳にしています。幾百万の人びとの苦しみをも感じることができます。でも、それでいてなお、顔をあげて天を仰ぎみると、わたしは思うのです——いつかはすべてが正常に復し、いまのこういう非道な出来事にも終止符が打たれて、平和な、静かな世界がもどってくるだろう、と。」(1944. 7. 15. フランク 1994a : 567) ここには、これがわずかに15歳の少女の考えなのだろうか、と驚かされるほどの透徹した歴史観が示されている。

この見方を支えているのは、「たといいやなことばかりでも、人間の本性はやっぱり善なのだ」(同)という確信であろう。(この言葉は、戯曲でも最後の場面で父オットーが日記の中に発見し、アンネの声で語られる最も印象深いものである。「あたしは信じてるの、本当にいやなことばかりだけど、人の心の中は、ぜったいに、いいものなんです。」ハケット／ハケット 180) ここには、人間の善に関するカントの思想にも通ずるものがある。しかも、「非道な出来事」そのもののの中に生きる言葉であるだけに「啓蒙の世紀」におけるカントの言葉よりも重みを感じさせられる。

もちろん、この「本性」のままに人間が生きているならば、もともと問題がないということになる。だが、現実はいやなことばかりが支配している。とすれば、この現実は何故生じているのかが問われなければならない。アンネは、その理由を、主として人間の心の在り方に求める。すなわち、個々人には「破壊本能」があり、それ故に戦争が絶えないのだから、心を入れかえなければならない、と言う。「わたしは思うのですが、戦争の責任は、偉い人たちや政治家、資本家だけにあるわけではありません。そうなんです。責任は名もない一般の人たちにもあるのです。そうでなかったら、世界じゅうの人びとはとうに立ちあがって、革命を起こしていたでしょうから。もともと人間には破壊本能が、殺戮の本能があります。殺したい、暴力をふるいたいという本能があります。ですから、全人類がひとりの例外もなく心を入れかえるまでは、けっして戦争の絶えることはなく、それまでに築かれ、つちかわれ、はぐくまれてきたものは、ことごとく打ち倒され、傷つけられ、破壊されて、すべては一から新規まきなおしに始めなくちゃならないでしょう。」(1944. 5. 3. フランク 1994a : 479-480)

ここに、上の「人間の本性」についての見解とは矛盾するような人間の現実への洞察を見ることもできよう。それは、マキアヴェリの見解を想起させるような捉え方であり、人間の悪の克服の可能性についてのカントの確信を根底から覆す捉え方であるとも言えよう。それは、ほとんど人間への絶望と言ってもよいほどである。もちろん、現実の世界の荒廃の原因を人間の心の在り方に解消できるわけではないであろう。この点でアンネの考え方を批判することは、容易であるかもしれない。少なくともマキアヴェリによって始めて問題として意識され、またカントによっても認められた立場、すなわち、政治を道徳とは別の独立した

領域として捉えるという立場からの批判が考えられる。しかし、重要なことは、アンネが個々の人間の主体的な在り方の問題として事柄を受け止めたということにあるのではないだろうか。人間の現実が「本能」に囚わるものとして捉えられるほど、「いやなことばかり」の状態は、一人一人の主体的な在り方を鋭く問い掛けているのである。そしてそこに、人間の根底からの変革へのまなざしを見ることができる。われわれは、このまなざしをアンネの思考から学びたい。

フランク家は、宗教的には改革派ユダヤ教に属していた (Rol/Verhoeven 10) という。アンネ自身の書くところでは、ユダヤ教のハヌカー祭にはそれほど大げさに祝ったわけではなかったのに対して、キリスト教の聖ニコラウスの祭日にはずっとにぎやかに祝った (1942. 12. 7. フランク 1994a : 135)。この点から見ると、フランク家では宗教的儀礼を行うことは、信仰の実践というよりは家庭の行事となっており、大分緩やかなものであったようである (戯曲では、ハヌカー祭の場面は信仰になかなか忠実であったように描かれており、ドラマの上からも印象的な場面である。ハケット／ハケット 89-109)。

ところでフランクフルト・アム・マイン市において、この派の創始者であるアブラハム・ガイガーの指導によって「ユダヤ教改革派連盟」が生まれた (1843年)。その宣言は、教義上の、あるいは実践上の権威を欠いたものとして断固タルムードを否定し、聖地におけるユダヤ民族のメシア的復活を断念し、割礼さえ義務とは見なさなかった (シュラキ 1993 : 123) という。これは、「ハスカラー」Haskalah と呼ばれる「理性の力を肯定し、神学の遺産を清算しようとする試み」 (シュラキ 1966 : 121) の一環であると言えよう。この試みによってユダヤ人たちは19世紀にルネッサンスを体験した (同 122) という。改革派ユダヤ教の精

神は「神の国を人類の倫理的社会的進歩の次元に引き下げようとする精神」 (シーグフリード 140) である。ガイガー (英語読み：ゲイジャー) は、「ユダヤ人が人格的なメシアではなく、平等、自由、人間愛を特色とするメシア的な時代の到来を待望すべきことを示唆した。ユダヤ教のこの解釈は、ユダヤ人に誇るべき理念を与えたばかりか、ユダヤ教を非ユダヤ人が敬意をはらう宗教に容容させるものだった。ゲイジャーにとって、これこそがユダヤ人の特質だった。なぜなら、彼らはつねに倫理的 (道徳的) な宗教・正義の宗教を実践してきたからであり、彼らはつねにその倫理的価値を人類に伝えてきたから、というわけである。」 (モリスン／ブラウン 134) このように改革派ユダヤ教は、近代西欧市民社会における共通の価値観を他の市民と共有することによって同等の市民権を得ようとしたのである。この自由主義が当時のプロテスタントの自由主義に依りかかっている (シーグフリード 141) とすれば、改革派ユダヤ教徒は、プロテスタントの市民と (必ずしも宗教的にはではないとしても) 精神的に近いところになっていたことになる。

アンネの父オットーが生まれ育ち、オランダへの移住以前に一家が住んだのは、当のフランクフルトであった。フランクフルトで、ユダヤ人に居住の自由が認められたのは、19世紀初めである。法の下での平等が保証されると、彼らはこの街に同化し、ユダヤ人の博愛団体は街の発展につくようになった。市民たちの反ユダヤ感情が完全になくなりしなかったものの、ユダヤ人に対して寛容な街だったので、ユダヤ人は独自の伝統に従って生活し、社会に溶け込むことができたのである。アンネの生まれた年、1929年には同市在住ユダヤ人は約3万で、全住民のおよそ5.5パーセントを占めていた (以上、アンネ・フランク財団編 17 参照)。都市の民としてのユダヤ人は経済的優位

と高い教育水準を保ち、ヴァイマル共和国時代はユダヤ人エリート層の爛熟期であった（大澤144-150）。17世紀から代々フランクフルトに住んでおり、オットーの父は銀行家であってオットー自身も銀行を引き継いだフランク家（アンネ・フランク財団編 8 参照）も恐らくそのような層に属していたであろう。

このような家庭環境は、アンネにも大きな影響を与えたことであろう。時代の状況のもとでオランダへの移住を迫られるなど環境の変化にもかかわらず、アンネは近代市民社会の価値観を自分の回りの自由な精神的雰囲気として受け止めて成長しつつあったのではないだろうか。

アンネの価値観を一言で言えば、「人間はみな同じだ」という点に集約されるだろう。人間であることは、さしあたりユダヤ人であることとの関わりではなく、貧富の差を否定し、「神」の前で平等であるべきこととして捉えられている。アンネは、エッセイ「与えよ」（1944.3.26.）の中で、「与える」ことによる貧富の差の克服を呼び掛ける。「わたしたちはみな同じようにして生まれました。だれもが無力で無邪気でした。みな同じ空気を吸って、大多数の人は同じ神を信じています！それなのに富める人と貧しい人の差が測り知れないほど大きくなるのは、多くの人が、現実にあるこの違いがどこから生じたかわかっていないからです。もしわかっていたら、人間はみな同じだと発見したにちがいません。だれでも同じように生まれて、そして死にます。浮き世の栄光なんて残りません。／どうして人はこんな束の間のものに必死になってしがみつのでしょうか？どうして必要以上に持っている人たちは、余分を同じ市民に与えないのでしょうか？どうして地球上でのほんのわずかな年月を、人によっては、つらい目にあわなくてはならないのでしょうか？……人間の真の偉大さは富や権力がきめるのではなくて、

人格と徳がきめてとなります。みな人間です、欠点短所はもちますが生まれつき徳も備えています。徳を押し殺さないで豊かに育むこと、貧しい人々にも同じ人間であるという感情を持つこと、そこから始めればお金も財産もいらないでしょう。／……／ああ、わたしたちがその高さに達したらこの国もヨーロッパも、そして最終的には世界じゅうが、人間はたがいに思いやりをもつようにできていて、みな平等で、そのほかのなにかもがはかれないと悟るでしょうに。／……わたしたちは世界をゆっくり変えていくのです！……惜しまないで与えられるかぎり与えましょう！いつでもなにかを、親切だけでも与えることはできるのです！すべての人がそうやって、心ある言葉を使ったら世のなかの正義と愛はもっと豊かになります。考えられるかぎり与え、そして受けてください。もっともっと。勇気をもって与えてください！与えて貧しくなった人はいません！あなたが与えつづけたら二、三代のうちに乞食の子を哀れむ必要はなくなります。なぜならもう存在しないからです！／ひとりひとりのための場所は世界にいっぱいあるし、お金と富と美しいものもみんなで分けあうのにじゅうぶんあります！神はすべての人にたっぷり作ってくださいました！公平に分配することから始めましょう。」（フランク 1994b：189-191）これは「隠れ家」生活約20ヶ月になる頃のエッセイであるが、「正義と愛」への澄んだ心境が窺われる。ここでは、近代市民社会における人間の平等の思想が「神」の前の平等という立場からアンネの中に受け容れられ、現実の不平等が批判されていると考えられる。アンネは、同市民関係の確立という近代市民社会の価値観を具現するような形で、その価値観を育んでいたと断言するだろう。もちろん、この思想は改革派ユダヤ教徒としての信仰と合致していたであろう。つまり、ここで言われた「貧しい人」への態度は、ドイツによるオ

ランダ占領以前までは経済的な意味ではその出身家庭の状態とは異なっていたけれども、改革派ユダヤ教の「神」の前の平等の主張に基づくと言えよう。そして占領以後はユダヤ人であるアンネ自身が「貧しい人」にならざるを得なかったのである。

このアンネの「人間」の立場は、ヒトラーの立場とは余りにも対照的である。ここでヒトラーのそれに言及するのは、アンネがドイツ人としての自覚を持っていたという特別の理由があるからである。ヒトラーは、『わが闘争』の中で断言する。「われわれが今日、人類文化について、つまり芸術、科学および技術の成果について目の前に見出すものは、ほとんど、もっぱらアーリア人種の創造的所産である。だが外ならぬこの事実は、アーリア人種だけがそもそもより高度の人間性の創造者であり、それゆえ、われわれが『人間』という言葉で理解しているものの原型をつくり出したという、無根拠とはいえぬ帰納的推理を許すのである。」(ヒトラー 413) これが事実と全く反することは、今さら言うまでもない。そのことは、例えばドイツユダヤ人のノーベル賞受賞率を見れば明らかである。1905年からヴァイマル時代にかけて、ノーベル賞を受けたドイツ人40名のうち11名がユダヤ人であった。ドイツの人口で1パーセント足らずであったユダヤ人がノーベル賞受賞率では25パーセント以上を占めており、最もドイツユダヤ人の活躍が顕著であったヴァイマル時代だけを取り上げると、15名のドイツ人受賞者のうち5名がユダヤ人であり、1パーセントの少数派が33パーセントの受賞率を占めているという(以上、大澤142-144)。

ここでヒトラーは、人類を文化創造者、文化支持者、文化破壊者の三種類に分け、第一の種類にはアーリア人種だけが属するとし(ヒトラー 413)、第二の種類の例として日本人を挙げ(!)(同 41

4)、第三の種類にはユダヤ人を充てている。「ユダヤ人はどのような文化形成力ももっていない。というのは、それがなければ人類の真により高い発展が不可能であるような理想主義がかれらには存在していないし、また存在したことがなかったからである。だから、かれらの知性はけっして建設的に活動しないだろうし、かえって破壊的に働き、おそらくきわめて稀な場合にせいぜい人を刺激するくらいのものである。」(同 432) ここに「冷静にあらかじめ準備され長期にわたって練り上げられた行為」(フォンテット 100)としてのヒトラーの民族大虐殺の思想的出発点がある。この行為は、「機械の獣性」(ロジェ・イコールの表現の再引用、同)あるいは「最も深く考えぬかれ、最も広範囲にわたって、最もよく遂行された殺戮とは、行政的・科学的・意識的な殺戮、ドイツ人が組織的に行ったような殺戮のことである」(フランソア・モーリアックの言葉の再引用、同)と特徴付けられる。このことから、道徳からの政治の独立がどのような結果をも含むものであるのか、そして「人間」の行為がどこに帰着しうるのか、が自覚されなければならないのは、言うまでもない。

このようなユダヤ人の位置付けを最も根底的に自己のアイデンティティーの問題として受け止めるを得なかったのは、他ならぬドイツのユダヤ人であろう。アンネもそのような一人として、本来のドイツ人としての自己と(これが否定されたことによって改めて自覚されざるを得ない)ユダヤ人としての自己との間でアイデンティティーの確立に迫られる。この状況のもとで、ユダヤ人ならば、アンネならずとも彼女の言うのと同じように言うであろう。「まったくごりっばな人たちです。ドイツ人というのは。しかもやりきれないのは、このわたしも本来はドイツ人のひとりなんだってこと! もっともヒトラーのおかげで、とうに国籍はとりあげられてしまいましたけど。じつのと

ころ、ユダヤ人とドイツ人とは不倶戴天の敵なんです。」(1942. 10. 9. フランク 1994a : 99)

アンネのドイツ人としての自覚には父オットーの影響も大きかったであろう。オットーは、ドイツ人としての意識を強く持っていたのではないだろうか。彼は、第一次大戦の際には、ドイツ軍の将校であり、勇敢な兵士として数々の戦闘に参加し、中尉にまで昇進し、勲章を授けられた(ヒース/ゴールド 59) という。そして彼は、終生このことを誇りにしていたようである(マールセン 123-124)。ヒトラーに政権を取らせたドイツ人は、アンネや父オットーがドイツ人であると自覚していたことに対して「人間」についての問いへの答えを迫られていると言えよう。

この状況は、アンネに対して「人間」であることについて考えるように迫ったのではないだろうか。アンネは、他の市民と同じく「一個の人間」であることを願い、戦争の中でのユダヤ人の苦しみが他の国民にも増して「一個の人間」であることへ向けての苦しみであることのうちにユダヤ人の使命を見出すのである。「自分たちの力でできるかぎりのことをし、あとは神様を信頼しなくてはなりません。このいまわしい戦争もいつかは終わるでしょう。いつかはきっとわたしたちがただのユダヤ人ではなく、一個の人間となれる日がくるはずです。／いったいだれがこのような苦しみをわたしたちに負わせたのでしょうか。だれがユダヤ人をほかの民族と区別させるようにしたのでしょう。だれがきょうまでわたしたちを、これほどの難儀にあわせてきたのでしょうか。わたしたちをいまのようなわたしたちににしたのが神様なのは確かですが、いつかふたたびわたしたちを高めてくれるのも、やはり神様にちがいません。わたしたちがこういったもろもろの苦難に堪え抜き、やがて戦争が終わったときにも、もしまだユダヤ人が生き残っていたならば、そのときこそユダヤ人

は、破滅を運命づけられた民族としてではなく、世のお手本として称揚されるでしょう。ことによると、世界じゅうの人びと、世界じゅうの民族が、わたしたちの信仰から良きものを学びとることさえあるかもしれません。そしてそのために、ただそのためにこそ、いまわたしたちは苦しまなくてはならない、そう考えられます。わたしたちは、けっしてただのオランダ国民にも、ただのイギリス国民にも、いえ、そのかぎりでは、他のどんな国民にもなれないでしょう。わたしたちはつねにユダヤ人なのです。わたしたちはつねにユダヤ人であるしかなく、またそれを望んでいるのです。」(1944. 4. 11. フランク 1994a : 445)

ここには、自分たちを「これほどの難儀にあわせてきた」誰かとして「わたしたちをいまのようなわたしたちにした」「神様」を名指すところもあるように、「神様」への疑いすらも現れている。しかし、その疑いを徹底させることは「いつかふたたびわたしたちを高めてくれる」「神様」への信仰によって回避されている。この「神様」への信仰を支えているのは、とりわけユダヤ人が「世のお手本」でありうる可能性であろう。すなわち、ユダヤ人の場合、その苦しみ故に、その民族性と人間であることが、他の民族の場合よりも深く結合され一体化された形で自覚されている。言わばユダヤ人であることは人間であることを代表しているのである。アンネの言葉の中にその自覚を見ることができよう。かくてアンネは、ぎりぎりのところで人間への信頼に踏み留まっていると思われる。

アンネその人は、『日記』に書いた通りに、人間への信頼を持ち続けた強い精神の持ち主だったようである。強制収容所から生還した或る女性は、そこで出会ったアンネについて次のように語っている。「アンネは最後まで自分の顔をもっていた、とわたしは思うのです。……アンネはそのグルー

プではいちばん年下でしたが、それにもかかわらずリーダーになりました。また、バラックにパンを分配しましたが、彼女はそれとてもうまく公平にやったので、いつもはかならずでる不平不満が、アンネが分配したときにはまったくでませんでした。……彼女はまた、わたしたちの身のまわりにおこることを最後まで目をそらさずに見とどけたひとりです。……収容所内の道をはだかにされたジプシーの少女の一隊が火葬場へとひきたてられていくのをドアのところにて見おろしていたアンネのようすがいまでも目に見えるような気がします。その一隊がつかえられていくのを見てアンネは泣きました。それから、殺される順番がないためにガス室の前で雨のなかを半日も待たされているハンガリー人の子どものそばをわたしたちが行進したときもやはり、アンネは泣きました。そして、ひじでわたしをつつくといいました。『見て、ねえ、見て。あの子たちの目……』アンネは泣きました。たいていの人たちは、すぐなみだがでなくなったのに、あの子のなみだの泉だけは、かれることを知らなかったんです。」(シュナーベル 266-269) 同じく別の女性も、強制収容所におけるアンネの姿を伝えている。「フランク家の三人の女のうちに、一番年のいかないアンネが最も勇敢で元気がありました。彼女は何時間も続いた収容所のつらい行進ちゅうも、しっかりした態度を保ち、泣言ひとつもらしませんでした。彼女はいつも乏しい食物を母親や姉に分けてやり、お腹のすいている人には、とっておきの小さなパン切れを惜しみなくやりました。彼女は勇気と精神力であらゆる苦しみに耐えました。りっぱな子供でした。実に驚くほどりっぱな……」(フランク 1974 : 385)

アンネは、ヴィクトル・E・フランクがその著『夜と霧』の中で、強制収容所の囚人の態度について述べているような、「ある倫理的な高みに

飛躍する」(Frankl 118/フランク 177) 少数の人間の一人であったのではないだろうか。フランクが言うように、彼女もまた「その外面的な挫折や、また死においてさえも、以前の日常生活では恐らく決して到達したことのないであろう人間的偉大に達することができたのである。」(ebd./同、なお幸津 1992 : 87参照)

アンネがこのような人間への信頼を最後のところで持つことができたのは、身の回りのオランダ人との接触に因るところも大きいのではないだろうか。それは、オランダ人の中で「反ユダヤ主義の波紋はいまや、かつてはそんなことを考えもしなかった人びとのあいだにまで及んでいる」というニュースが「深い、深い衝撃を与え」た(1944. 5. 22. フランク 1994a : 515) にもかかわらず、失われなかった。すなわち、フランク一家など隠れ家の人々を助けたオランダ人の献身的な活動によって不安な状況の中でも毎日の生活が物質的な意味においてばかりではなく、精神的な意味においても常に支えられているという実体験は、人間への信頼の根拠になっているのではないだろうか。一般にオランダ国民はユダヤ人に親近感を持ち、自分たちの仲間として考えてきた(野村 141) ようである。アンネたちを助けたグループの一人ミーブ・ヒースによれば、「アムステルダムでは彼らの存在は完全に都市生活の一部になりきっていて、ぜんぜん異質さを感じることはなかった」(ヒース/ゴールド 40) という。

このことには、もともとスペインの支配からの独立によって始まったオランダの歴史が背景として関わっているであろう。オランダでは信教の自由が保証されており、貿易で国を興そうとしていたので、商業を得意とするユダヤ人にとって、スペイン・ポルトガルの異端審問からの最大の避難国であり、彼らはアムステルダムに集まり、オランダの経済発展に貢献した(上田 57) ののだとい

う。1796年、フランス革命の影響のもとユダヤ人の平等権が認められて以来、ヴィーン会議後の反動にもかかわらず、オランダだけは他国とは違って、ユダヤ人は平等権を引き続いて享受し、それは今も変わらない（同 144-145）ようである。

このようにして書かれた『アンネの日記』は、それ自身一つのドラマティックな歴史を歩まなければならなかった。それは、とりわけドイツにおいてすんなり受け容れられたわけではない。1950年にドイツ語版（オランダ語原版は47年）が公刊された。「多くの書店では、それをウィンドウに出すことすら恐れたありさまだったが、にもかかわらず、たちまち人気を博し」、「ポケット版は、総計90万部も売れた。」（55年アメリカ・ニューヨークで初演された）戯曲が56年にドイツの七つの都市で上演されると、「観客は困惑の沈黙をもってこれを迎えたが、結局、これが人びとの心を揺さぶり、それによって湧きおこった感動の波が、それまでドイツ人がナチス時代について守ってきた、沈黙を破ることになった。かくして、ほんの十数年前にユダヤ人にたいして行なわれたことについて、はじめて罪を認め、それを恥じるという表明が広範囲になされたのである。」59年には映画化され、さらに67年にはテレビ映画にもなった（以上、フランク 1986：464-465）。このことがドイツの過去との対決を促すさまざまな出来事の最初として挙げられている（以下、永井 65-66）。「一人の少女の悲劇が何百万の人びとの悲劇を代弁した」。この『日記』について、「これがユダヤ人たちによる贋作だというまことしやかな説が流布していた」そうである。「ドイツ人のユダヤ人への虐待を信じたくない人びとがいた」わけである。この『日記』が偽物ではないというドイツ司法当局の最終結論が出されたのは、1988年5月になってからのことであったという。

こうして『日記』が有名になると予想外のこと

も生まれたようである。「だれかがアンネについて語ることによって、自分も脚光を浴びようとする現象」（マールセン 115）である。そのような便乗組についてアンネと遊んで育った仲の一人は言ったそうである。「アンネはいまごろ天国で大笑いしてるわよ——ぜんぜん知らない“新しい”お友達ばかり、たくさんふえちゃって」（同 138）、と。ミープ・ヒースには中傷の手紙がひっきりなしに送られてくるという。「自分たちも戦争ちゅうはずいぶんいいことをしたのに、あんたたちだけが賞賛を独り占めしているのはけしからん」（同 126）という内容で、彼らに言わせると「ミープがアンネ・フランクを支援したのは、ほんの偶然からにすぎず、その偶然の結果、彼女が多くの注目を集めるようになっただけだ」（同）だそうである。何ともやりきれない現象であるが、これも人間の現実の一面ということなのであろう。人間の心の善を信じたアンネとは何と鮮やかな対照であろうか。マキアヴェリの人間観がやはり妥当するのであろうか。

### Ⅲ

ヴァイツゼッカーは、ユダヤ人迫害に対するドイツ人一般の罪の有無に関して言う。「一民族全体に罪がある、もしくは無実である、ということはありません。罪といい無実といい、集団的ではなく個人的なものであります。」（Weizsäcker 1987：254/ヴァイツゼッカー 1986：15、以下同書）この限りでは、罪のある者となない者とがいるのであって、罪のある者に対して罪を問うことだけが問題であるように思われるかもしれない。とくにその当時、子どもだったか、生まれていなかった者には罪を問うことができないことは言うまでもない。しかし、彼は罪を問うよりも、全員が先人の残した「容易ならざる遺産」としての過去に関わっていることについて述べる。「罪の有

無、老幼いづれを問わず、われわれ全員が過去を引き受けねばなりません。全員が過去からの帰結に関り合っており、過去に対する責任を負わされているのであります。」(ebd./16) すなわち、この過去に関わるということは、現在を生きることなのである。そして、まさに「過去に目を閉ざす者は結局のところ現在にも盲目となります」(ebd./同) という言葉が現在の日本人にとっても痛切な意味を持っていることは、多言を要しないであろう。

ここで彼が強調するのは、「心に刻むこと」Erinnerungである。「心に刻むというのは、ある出来事が自らの内面の一部となるよう、これを信誠かつ純粹に思い浮かべることであります。」(253/11) このことをユダヤ人の金言「忘れることを欲するならば追放は長びく／救いの秘密は心に刻むことにこそ」(254/18) を引用しつつ、一つの宗教的な表象で述べていることは注目に値する。そこには、ユダヤ教とキリスト教という宗教の違いを超えた或る共通の立場の可能性が示されているのではないだろうか。この引用がドイツ人のキリスト教徒の側からの、しかも政治家の発言であることが重要である。ドイツ人の側からユダヤ人の言葉に従う形で「和解」Versöhnungの手が差しべられているのである。「和解」という表現自身は、主として「新約聖書」によるものであり、したがってキリスト教のものようである(この表現については、桑田 1201、Robinson 453、Roy 879 参照)。それ故、ユダヤ教徒にとっては教義上共通の立場の可能性があると厳密には言えないかもしれない。しかし、それは、敵対の状態が平和の状態に置き換えられることが人間の営みとしてではなくて、神の恩恵として生ずることであるのだから、そこに人間を超えるものに従うという共通の態度があるのではないだろうか。「心に刻むこと」とは、受動的な態度に留まるようにも

見える。しかし、それは神の働きを受け止めることとして言われているように思われる。それは、内容的にはアンネの言葉にも通ずるものではないだろうか。「心に刻むというのは、歴史における神のみ業 Wirken Gottes を目のあたりに経験することであります。これこそが救いの信仰の源であります。この経験こそ希望を生み、救いの信仰、断ち裂かれたものが再び一体となること Wiedervereinigung des Getrennten への信仰、和解への信仰を生みだすのであります。」(254/18) 個々の罪の有無を問題にするのではなくて、個々人が言わば全体としての過去を「心に刻む」ことによって、「和解への信仰」に向かうことが目指されている。個人の人權を重んじることは平和の基礎として国家の遵守すべき責任であることは当然であるが、同時に個人が自己自身において全体としての過去、そして現在を内面において引き受けることをも要求するのである。

ここで語られるのは、カント的には恐らく自然の合目的性への確信として表明されるであろう事柄である。しかし、そこにはカントにおいて見出されるような「人間の不和」の克服に関する或る意味で楽観的な捉え方は見られない。ここでは、「断ち裂かれたもの」であることに徹することによって、このものが「再び一体となること」への信仰がそこから始めて生ずるであろうような人間の生き方が問題になっている。それは、「神のみ業」への信仰に深く根付いたところから発せられた言葉である。それは、アンネの「神様」への信仰に対応するものであろう。そこには、人間のなしてきたことへの道徳的な問いが示される。「人間は何をしかなえないのか——これをわれわれは自らの歴史から学びます。でありますから、われわれは今や別種の、よりよい人間になったなど思い上がってはなりません。／道徳には究極の完成はありません——いかなる人間にとっても、ま

たいかなる土地においてもそうであります。われわれは人間として学んでまいりました。これから人間として危険に曝されつづけるでありましょう。しかし、われわれにはこうした危険を繰り返し乗り越えていくだけの力 Kraft がそなわっております。」(258/35) この態度は、カントの実践哲学あるいは歴史哲学よりも厳しい立場で言えば歴史を実存において受け止めようとするものであると言えよう。人間の「力」への確信も、「神のみ業」への信仰によって究極的には支えられているに違いない。われわれは、この人間としての学びによって始めてアンネに向き合うことができるのではないだろうか。

これは、戦後のドイツ人の精神面での課題として彼が述べるものに連なるものであると言えよう。最初の課題は、「さまざまな運命 Schicksal の恣意に耐えるのを学ぶこと」(255/23) であった。ここにおいて「他の人びとの重荷に目を開き、常に相ともにこの重荷を担い、忘れ去ることをしないという、人間としての力」(ebd./同) が試されたのであり、その課題の中から「平和への能力、そして内外との心からの和解への心構え」(ebd./同) が育っていかなければならなかったのである。

このように歴史の文脈のもとで道德の深みから現実の事柄を捉えるヴァイツゼッカーの姿勢は、一貫している。過去を忘れることなく、そこでの結果への責任を自覚して道德に言及するのである。ドイツの統一に関しても、インタビューに答えて、次のように語っている。「歴史的・道德的連続性の中で、統一がもたらす課題のすべての次元を理解することが肝要です。」(ヴァイツゼッカー 1993 : 8) ドイツの精神風土の独自性はあるにしても、このように道德の問題に正面から向き合う姿勢は、それが政治家のものであるだけに、マキアヴェリにおいて見られるように、政治の出発点がむしろ道德からの独立に求められることを考えると、道

徳と政治との関係が新たな次元に到達したことを感じさせる。

この演説の後、外国での称賛に対して、国内ではとくに保守の側から反ヴァイツゼッカー攻勢が強まったようである(永井 108参照)。この演説は国民の総意ではなく、まさにそうでないが故に必要なとされている(同 117) わけである。言うまでもなく、この演説の背後には広範な国民民衆がいることの指摘(望田 26)は、主体の形成にとって重要である。つまり、戦争責任は単に政治家の問題ではないのである。このことは、強制収容所の収容者を強制労働させたことに対する戦後補償に関してのドイツ企業の戦争責任への態度とこの演説との落差が大きい(内田 139-140参照)ことをからも指摘されよう。これに対して日本では、このような形で大衆に向かってこのような主旨の呼びかけが行われたことは一度もなかった(角田 454)どころか、侵略正当化の発言が続いている(内田 150-151参照)。それ故、日本国民は、演説に示された歴史に向き合う態度を自らの問題として受け止めなければならないであろう。

演説に示されるような諸問題の背景として、宗教と市民生活との関係が重要である。というのは、教会離れが進んでいると言われるにもかかわらず、依然として一般のドイツ市民生活においては、宗教との関係は大きな比重を占めていると考えられるからである。教会自身と国家との関係がどのようなものであったかは、思想的にみて興味深い。

ドイツでは現在国民の約8割がキリスト教徒であって、その中で旧西ドイツ地域ではプロテスタントとカトリックの信徒数がほぼ同数であり、旧東ドイツ地域ではプロテスタントの比率が圧倒的に高い(稲本 269)という。したがって、相対的にはプロテスタントが多数ということになる。プロテスタント教会はほとんど「EKD(ドイツ福音主義教会)」によって統一されているのだが、そ

の中ではルター派がそのかなりの部分を占めるであろう。ルター派は、伝統的に「与えられたものを受動的に受け入れるというやり方」の故に「文化の主體的取得」が弱い（ヴェーバー 222）という点で、ドイツ人の生活態度をある程度規定してきたと考えられる。EKDの指導者の一人であるヴァイツゼッカーが大統領として、広範な市民に政治に対して主体的な態度をとるように求めたことは、思想史の流れの中にこれを置くならば、資本主義的近代の形成に際してはカルヴァン派に比べて主導的役割を担うことのなかったルター派教会（大塚 68-69参照）の歴史の中で特筆すべきことではないだろうか。

個人がどのように振る舞うのかは、もともと個人の「良心」の領域に属する事柄であるが、このような内面性の欲求こそルターに始まる宗教改革の核心的部分を構成するものに他ならない。これに対して、ヴァイツゼッカー演説はこの「良心」に自己内に閉じ籠もることなく、主体的に政治に関わるように求めているのである。そこでは「良心」と政治との関わりについて、あるいはより広く社会との関わりについて一定の方向付けがなされていると言えよう。

では、ルターにおいては政治あるいは社会はどのように位置付けられたのであろうか。彼においては、政治とは世俗的な権力の働く領域であり、それ自身は内面性の関わらない領域であるが、そこでの人間は隣人愛の対象である。したがってそれは、より広い意味での社会に、すなわち隣人愛の働くべき領域に含まれるであろう。ところで、社会をそのように理解しようとするならば、ルターにおいて社会とは、神への愛から派生したものにすぎず、それ自身が理論的に第一の位置を占めるわけではない。というのは、「隣人愛」について語られるとはいえ、それは、あくまで神への愛の一つの様態にすぎないからである。すなわち、

『キリスト者の自由』（1520年）において次のように言われる。「信仰から神への愛とよろこびとが溢れいで、また愛から、価なしに隣人に奉仕する自由な、自発的な、喜びにみちた生活が発出するのである。なぜならわれわれの隣人が窮乏に陥ってわれわれのもとにある残物をも必要とするのと同じように、われわれも神の前には窮乏を訴えて神の恩恵を必要としていた。さればこそ神はキリストを通してわれわれを価なしに助けたもうたように、われわれもまた身体とその行いとによって隣人に助けを供することの外に何をもなすべきではないのである。」（Luther 1962: 147/ルター 1955: 42-43）のである。かくて、人間の社会的存在性は、言わば第二次的に個人の内面性に付加されることになるのである。もちろん、当の社会的存在性は、外的な付加物というようなものではなく、個人の内面性によって媒介されていることを看過してはならないのではあるが。そのような内面性重視、あるいはむしろ偏重の立場からは現世的な権力に対しては、義とされるための服従ではなくて、自由な奉仕という意味での服従が説かれるのである。「わたしは断食し、祈祷し、命じられていることのこれもあれも行おう。けれどそれは、わたしがこれを必要とし、もしくはこれによって義とされあるいは祝福されたいからではない。むしろわたしはこれを、……教皇、司教、教団、修道院団の兄弟たち、君主たちのために、模範と奉仕をささげまたなさしめるのである。そしてたとい暴君たちが不当にもかかる要求をなすとしても、それが神に逆らうものでない限り、わたしに対して何の損失だとも考えないのである」（ebd. 149/同 45）。ここからは、地上の権力への服従が説かれ、この権力の在り方についての批判的な姿勢は根拠付けられないことになるであろう。つまり、政治への主体的な関わり之余地は与えられていないと考えざるを得ないのである。ここでは、すべ

ては道徳的な姿勢に還元されることによって政治の独自性は捉えられていないように思われる。すなわち、道徳と政治との関係についての問題意識そのものがなお成立していなかったと言わざるを得ないのである。

ところで、ヴァイツゼッカー大統領の呼び掛けの背景には、プロテスタンティズムの「罪責告白」という形での伝統（村上伸 44以下参照）があると考えられる。この伝統は、ルターの立場にも関わっているけれども、「ユダヤ人問題」に見られる政治への主体的な関わりという点でルターの立場とは異なっている（後述参照）のではないだろうか。さらに「良心的な政治家が大統領に選ばれるという、成熟した政治風土」（同 50）があることも重要である。このことは、ドイツにおいて（統一ドイツにおいても旧西ドイツにおける位置と同様である）大統領職の政治的役割があくまで象徴的なものであるとしても、指摘されなければならないだろう。そしてこのことは、政治の独自性を明らかにしている。すなわち、国家元首である政治家が宗教的な伝統に沿って演説することの意味は、この政治家自身の単に「良心」の問題であることを越えたところにあるのである。それは、「良心」をこの世俗の領域において実現すること、それによってむしろ「良心」が真に「良心」たりうるということを意味するだろう。

「罪責告白」の伝統は、「ユダヤ人問題」において根底から試されるであろう。これは、ナチスに抵抗する「告白教会」の戦いに当初から自覚的に参与していた人々の一人、神学者ディートリッヒ・ボンヘッファーの「罪責告白」のうちに示されている。「教会は、最も弱い、また最も身を守るすべのないイエス・キリストの兄弟たちの生命が失われたことに対して責任がある。」（同 47より再引用。「イエス・キリストの兄弟たち」とはユダヤ人のことであるという。）だがこの点は、この

伝統を示す「諸宣言が潜在的には常に意識していたにかかわらずあえて具体的に名をあげることを避けてきた問題—それに触れるのは身を切るようにつらい問題」（同 54）である。この点に正面から誠実に取り組んだのは、1980年のラインラント州教会の総会決議「キリスト者とユダヤ人の関係更新について」であり、「第三帝国におけるユダヤ人のホロコースト、社会的追放、迫害、および虐殺に際して、キリスト者には連帯責任と罪責がある」と明記している（同 54）という。

この伝統が「ユダヤ人問題」に関してはルターその人を乗り越えるものである、ことに触れなければならない。キリスト教信仰と「罪責告白」は「分かち難く結びついていた」（同 45）のであるが、それは古代・中世を通じて生き続けたけれども、とくに宗教改革の際、「信仰による罪人の義認」という認識において再び活性化したのであり、ルターが「大胆に罪を犯せ」と言ったのはこのことと関係がある（同）という。ところが「罪」の中身について、「ユダヤ人問題」に関する限り、ルターの「罪」は決定的とも思われる。その著書『ユダヤ人と彼らの虚偽について』（1543年）においては「ナチ政権の反ユダヤ政策に通じる大方のプログラム」（大澤 56）が見出されるという。すなわち、ドイツ諸侯への反ユダヤ的な七つの提案である。「一、ユダヤ人のシナゴークや学校を完全かつ永久に破壊すべきこと、そして主キリストを讃え、われわれがキリスト教徒であることを示すため、この処置を実行すべきこと。／二、ユダヤ人の家を打ちこわし、ジプシーのように彼等を一つのバラックか馬小屋のようなところへ集め、一緒に住まわせるべきこと。／三、彼等から全ての書物や律法書等を取り上げるべきこと。／四、ユダヤ教の祭司、ラビの活動を禁止すべきこと。／五、ユダヤ人の護送や安全な交通に関する保護を取り消すべきこと。／六、ユダヤ人に対し高利

貸しを禁じ、彼等の全ての金、銀、財貨を奪い、別に保管すべきこと。／七、若いユダヤ人男女に斧やつるはし、シャベル、押し車などを与え、額に汗して日々の糧を稼がせるべきこと。)(Luther 1920 : 523-526、引用は大澤 58の要約に従う。)これが信仰の名のもとに行われたということは、歴史の不幸であると言わざるを得ない。ここには、「信仰の自由」について、そして宗教と政治との関わりについて、とりわけ宗教の国家からの独立について、近代市民革命以前の認識の在り方が示されていると言えよう。この「罪」について、ルターが「罪」として告白したかどうかは不明である。ルター自身は、おそらく「罪」としては認識していなかったのではあるまいか。彼にとって「信仰のみ」とはキリスト教信仰についてだけ妥当するのであって、それ以外の宗教は全く眼中にないことになるであろう。しかし、歴史の不幸と言わざるを得ない面はあるにせよ、ニュルンベルク軍事法廷における元ナチ高官の被告ユリウス・シュトライヒャーの答え、つまり「もしマルティン・ルター博士が生きていたなら、必ずや本日、私の代りにこの被告席に座っていたでしょう」(同 55より再引用)という答えには、ルターは反論できないのではないだろうか。

これに対してカントの場合は、上に述べたように少なくともルターとは異なって、道徳と政治とを切り離すのではなくて、むしろ両者の緊張関係を認識しており、両者の調和を積極的に求める点で、一人一人の政治への主体的態度を鋭く問う視点がある。それ故、プロテスタントの伝統は、カントにおいて政治の独自性を認めた上で道徳と政治との関係の在り方への問いの点で、一つの転換を遂げたことになるだろう。この点でヴァイツゼッカー演説はカントの思想の延長上にあるものと言えよう。この演説は、プロテスタンティズムの良き伝統に従うとともに、その近代市民社会的

形態であるカントにも連なるものである。しかも、それは、政治の現実がカントにおける理想とは正反対の道を歩んだ後に、その苦悩を越えて語られている。それだけにそれは、より一層深い洞察に富んだものになっている。そのようにして、それは、『アンネの日記』の問いに対するの一つの誠実な答えであり、人間の「和解」への、したがって平和への真摯な呼び掛けであると言えよう。ここに、何に基づいて平和への主体は形成されるべきであるのか、という問いへの一つの答えが与えられているのではないだろうか。

## 文献目録

- アンネ・フランク財団編 1988『目でみる「アンネの日記」』文春文庫
- アーレント、ハンナ 1987『カント政治哲学の講義』ロナルド・ベイナー編、浜田義文監訳、法政大学出版局
- Batscha, Zwi/Saage, Richard 1979 : Einleitung der Herausgeber. In : dies (hrsg.) : Friedensutopien. Kant/Fichte/Schlegel/Görres. Frankfurt/M 7-36.
- ボク、シセラ 1990『戦争と平和 カント、クラウゼヴィッツと現代』大沢正道訳、法政大学出版局
- シュラキ、アンドレ 1966『ユダヤ思想』渡辺義愛訳、文庫クセジュ、白水社
- 同 1993『ユダヤ教の歴史』増田治子訳、文庫クセジュ、白水社
- フォンテット、フランソワ・ド 1989『人種差別』高演義訳、文庫クセジュ、白水社
- フランク、アンネ 1974『アンネの日記』皆藤幸蔵訳、文春文庫
- 同 1986『アンネの日記』深町真理子訳、文春文庫
- 同 1994a『アンネの日記 完全版』深町真理子訳、文春文庫
- 同 1994b『アンネの童話』中川李枝子訳、文春文

庫

- Frankl, Viktor E. 1982 : ...trotzdem Jazum Lebensagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München. フランクル、ヴィクトル・E 1961『夜と霧 ドイツ強制収容所の体験記録』霜山徳爾訳、『フランクル著作集 1』みすず書房
- ヒース、ミープ／ゴールド、アリスン・レスリー 1994『思い出のアンネ・フランク』深町真理子訳、文春文庫
- ハケット、アルバート／ハケット、フランセス・G 1981『戯曲 アンネの日記』菅原卓訳、文春文庫
- ヒトラー、アドルフ 1973『わが闘争(上)』平野一郎／将積茂訳、角川文庫
- 稲本守 1992「教会と宗教」、西川正雄編『もっと知りたいドイツ』弘文堂 269-280.
- Kant, Immanuel 1978 : Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In : ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Frankfurt/M 195-251. カント、イマヌエル 1985『永遠平和のために』宇都宮芳明訳、岩波文庫
- 幸津國生 1992「人間として生きること、あるいは内的自由について」、『社会福祉』日本女子大学社会福祉学科 33 (1992), 74-92.
- 同 1995「20世紀の人権思想－平和的生存権をめぐって－」一番ヶ瀬康子編『21世紀の社会福祉』有斐閣
- 桑田秀延 1983「和解」、日本基督教協議会文書事業部／キリスト教大事典編集委員会編『キリスト教大事典』教文館、改訂新版第7版 1201-1202.
- Luther, Martin 1920 : Von den Juden und ihren Lügen. 1543 Hrsg. von F. Cohrs und O. Brenner. In : D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 53. Band. Weimar. 412-522.
- Ders, 1962 : An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen. Stuttgart. ルター、マルティン 1955『キリスト者の自由聖書への序言』石原謙訳、岩波文庫
- マルセン、ジャクリーヌ・“ヨーピー”・ファン 1994『アンネとヨーピー わが友アンネと思春期をともに生きて』深町真理子訳、文藝春秋
- Machiavelli, Niccolò 1976 : Il Principe e altre opere politiche. o. O. [: Garzanti] マキアヴェリ、ニコロ 1975『君主論』池田廉訳、中公文庫
- Malter, Rudolf 1984 : Nachwort. In : Immanuel Kant : Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Stuttgart. 69-85.
- 村上伸 1986「ヴァイツゼッカー演説のいくつかの背景」ヴァイツゼッカー 1986 : 42-55.
- 望田幸男 1990『ナチス追及』講談社現代新書
- モリスン、マルサ／ブラウン、スティーヴン・F 1994『ユダヤ教』秦剛平訳、青土社
- 永井清彦 1991『ヴァイツゼッカー演説の精神－過去を心に刻む－』岩波書店
- 野村二郎 1993『ナチス裁判』講談社現代新書
- 大澤武男 1991『ユダヤ人とドイツ』講談社現代新書
- 大塚久雄 1950『増訂 宗教改革と近代社会』みすず書房
- Robinson, William Childs 1972「和解」、エヴェレット F. ハリソン他編『神学事典』神学事典翻訳編集委員会訳、聖書図書刊行会、いのちのことば社 453-454.
- Rol, Ruud van der / Verhoeven, Rian 1993 : Anne Frank. Beyond the Diary. A Photographic Remembrance. With an Introduction by Anna Quindlen. New York
- Roy, Léon 1973「和解」、X. レオン・デュフル他編『聖書思想事典』Z. イェール監訳、三

省堂 879-881.

シュナーベル、エルンスト 1978『少女アンネー  
その足跡』久米穰訳、偕成社文庫

シーグフリード、アンドレ 1967『ユダヤの民と宗  
教—イスラエルの道—』鈴木一郎訳、岩波新書

角田房子 1993『閔妃暗殺—朝鮮王朝末期の国母—』  
新潮文庫

内田雅敏 1994『「戦後補償」を考える』講談社  
現代新書

上田和夫 1986『ユダヤ人』講談社現代新書

ヴェーバー、マックス 1989『プロテスタンティ  
ズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩  
波文庫

Weizsäcker, Richard von 1987: Zum 40. Jahrestag  
der Beendigung des Krieges in Europa und der  
nationalsozialistischen Gewaltherrschaft. An-  
sprache am 8. 5. 1985 im Deutschen Bundestag.

In: Helmut R. Schulze/Bernhard Wördehoff:  
Richard von Weizsäcker. Ein deutscher Präsi-  
dent. München. 253-258. ヴァイツェッカー、

リヒャルト・フォン 1986『荒れ野の40年 ヴァ  
イツェッカー大統領演説 全文—1985年5月8  
日—』永井清彦訳、岩波ブックレット

同 1993『歴史の終りか幕あけか ドイツ大統領  
大いに語る』永井清彦訳、岩波書店