

「不在者」の倫理責任 ：共同体の存在論と共通の愛の対象

岡谷 和作

(和文要旨)

戦争責任をめぐる議論においてしばしば論点として浮上するのが、後続世代における道徳的責任の所在である。本論文は、戦争責任などの罪責告白において、過去の行為に直接関与していない「不在者」世代に道徳的責任を問う理論的基盤を検討する。アウグスティヌスの「共通の愛の対象」に基づく共同体論、およびオリヴァー・オドノヴァンの社会存在論を手がかりに、共同体を時間を超えて存続する集団的行為主体として捉える視座を提示する。さらに、ケンディ・ヘスの「合理的視点」による集団の形而上学的定義を援用し、共同体の連續性と主体性の根拠を明らかにする。これにより、世代を超えた罪責の「継承」ではなく「残存」としての理解を導き、個人主義的責任論を超えて、世代を超えた罪責告白を可能とする存在論的枠組みを提案する。

(SUMMARY)

This paper examines the moral responsibility of “absent” generations who did not directly participate in past wrongs such as wartime atrocities. Drawing on Augustine’s concept of “common objects of love” and Oliver O’Donovan’s social ontology, it redefines community as a temporally extended collective agent rather than a mere aggregation of individuals. Incorporating Kendy Hess’s metaphysical notion of the “rational point of view,” the paper identifies the foundation for the continuity and agency of communities across time. This framework allows for an understanding of collective guilt not as an inherited burden but as a residual responsibility inherent in the enduring moral subjectivity of the community. By doing so, it offers a theological and philosophical basis for discussing intergenerational moral responsibility beyond the limits of individualism.

序

「わたしたちの教会は、日本が軍国主義によって近隣諸国を侵略したときに協力し、アジア諸国に辛苦を味わわせました。わたしたちの教会は、神社参拝と天皇崇拝という偶像崇拝の罪を犯しました¹。」第二次世界大戦終戦 70 周年に、日本ホーリネス教団の「福音による和解委員会」が発表した祈祷文の一部である。この祈りの時点で、当時の教会指導者や関係者の多くはすでに他界しており、会衆の大半は大戦時には存在していない、いわば「不在者」である²。また、ホーリネス教団は、神社参拝を拒否したことによる組織的弾圧を経験した「被害者」と呼ぶこともできる教団である³。にもかかわらず、「わたしたち」として罪責告白がなされているのである。第二次世界大戦以降、上記のような国家や諸団体による集団的謝罪が数多く行われるようになった。社会学者マーク・ギブニーはこのような現象を指して、二十世紀後半を「謝罪の時代」⁴と評する。その動きは教会・キリスト教団体にも及び、多くの「罪責告白」が表明された⁵。とりわけ過去を振り返る罪責告白は、連続性と責任帰属を問う。冒頭の祈りを例に挙げるなら、罪責行為（戦争責任・偶像礼拝）に加担しなかった人間も告白に含まれるのか、また、当時存在していなかった「不在者」である世代も罪責告白の当事者なのか、などといった問い合わせである。

しかし、上記のような社会存在論（social ontology）にまつわる疑問を扱った神学的研究は少ない。日本では歴史的検証や戦後の教会の使命に焦点が当たってきた一方、共同

¹ 福音による和解委員会「日本ホーリネス教団戦争責任告白にもとづく戦後 70 年の祈り」

2015 年 5 月、<https://jhc.or.jp/kensyou/70thpray.html>（アクセス日：2025 年 4 月 15 日）

² 本稿は、宗教倫理学会本年度の研究プロジェクト「不在者の倫理」における「不在者」概念を参照するが、想定する射程は必ずしも同一ではない。プロジェクトにおける「不在者」が、現在の我々が過去および未来の不在者に耳を傾けることによって喚起される倫理的責任を指すのに対し、本稿は、現在の我々自身が過去の出来事において「不在者」であったことに着目する。ただし両者は視座の相違を有しつつも密接に関わる。過去や未来の不在者を記憶・想起することは、共同体の存在論的連続性と責任の持続性を問うことに他ならないからである。本稿は、この現在の視点から道徳的責任の連続性を考察し、研究プロジェクトに間接的に貢献することを目的とする。

³ ホーリネス弾圧記念同志会委員会『神の言はつながっていない II: ホーリネス弾圧記念聖会講演・説教集』ヨベル出版、2011 年。

⁴ Mark Gibney, Rhoda E. Howard-Hassmann, Jean-Marc Coicaud, and Niklaus Steiner, eds., *The Age of Apology: Facing Up to the Past* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

⁵ 主要な教団・教派による公の謝罪や告白文のリストに関しては、Jeremy M. Bergen, *Ecclesial Repentance: The Churches Confront Their Sinful Past* (London: T&T Clark, 2011), 307–31 を参照。

体の存在論や連續性の検討は乏しい⁶。英語圏においては、数少ない例外として、教会の集団的罪責告白を神学的に取りあげたジェレミー・バーゲンの著作が存在する⁷。しかし、バーゲンの議論は教会論が中心的課題であり、現代の道徳哲学における大きなテーマとなっている集団的行為主体性（group agency）や道徳責任（moral responsibility）に関する問い合わせ意図的に回避されている⁸。

したがって、本論考は、個別の罪責告白やその妥当性を評価するのではなく、むしろそれらを可能にする前提としての存在論的根拠—すなわち、集団の行為主体性（agency）およびその連續性の根拠—を問うものである。具体的には、（1）教会や国家が独立した集団的行為主体たりうるか、（2）その主体性は世代を超えて持続しうるか、という集団の存在論を巡る二つの論点を扱う。本稿は、聖書の描写から出発し、アウグスティヌス、オドノヴァン、ヘスとの対話を通じて、集団を独立の行為主体として捉える可能性を探る⁹。

1. 集団的行為主体の存在論

1. 1. 集団的行為主体の可能性をめぐる論争

集団的罪責告白に対して提起される最も一般的な批判の一つは、道徳的責任を個人ではなく集団に帰属させることに対する批判である。通常、道徳的責任は行為主体（agent）に帰属すると理解されており、法的には構成要件的事実（actus reus）と加害意思（mens rea）の有無が道徳的責任を問う基盤となる¹⁰。これら二つの要素は個人では明瞭だが、

⁶ 例外として森平太は「教会の罪責告白」の論考の中で、そもそも罪責告白は何かという神学的問いをボンヘッファーの罪責告白の神学の視点から扱っている。雨宮栄一・森岡巖（編）『罪責を担う教会の使命』新教出版社、1987年、165–175頁を参照。また、大塩清之助は罪責告白の「形式的側面」、つまりその「対象」と「主体」について短く言及している。大塩清之助『ゆるされて生きる—戦争責任・告白の道』日本基督教団出版局、1989年、161–165頁を参照。しかし、いずれも集団的行為主体の責任論に関する議論にはほとんど触れていない。

⁷ Bergen, *Ecclesial Repentance*.
8 例えれば、教会の倫理的責任がいかに世代を超えて問われるべきか、という議論を脇に置き、罪責告白の行為自体が教会の歴史的連續性を確立するとバーゲンは論じる。Bergen, *Ecclesial Repentance*, 167–170を参照。

⁹ 「集団（group）」「集合体（collective）」「企業（corporate）」「共同体（community）」「人民（people）」といった用語が異なる学問領域において使用されるものの、指し示す概念はほぼ同一である。本論考においては、各著者の使用する用語を尊重し、統一は行わないが、実質的意味において大きな差異は存在しない。また group/collective agent の訳語に関しても「集団的行為主体」と「集団的行為者」が存在するが、前者を採用した。

¹⁰ Raimo Tuomela and Pekka Mäkelä, “A We-Mode Account of Group Action and Group Responsibility,” in *The Routledge Handbook of Collective Responsibility*, ed. Saba Bazargan-Forward and Deborah Tollefson (London: Routledge, 2020), 73–87.

主体が個人を超えると責任の所在は複雑化する。この問題は、企業倫理の分野において長年にわたり論じられてきた。企業が不祥事を起こした際に、その道徳的責任を企業全体に帰属させるべきか、それとも直接関与した構成員に限定すべきかという論争である。たとえば、マヌエル・ヴェラスケスは、還元主義的立場を取り¹¹、「行為主体」の本質とはその意思（intention）にあると主張し、集団は独立した意思を有し得ないゆえに、集団的行為主体の存在を否定する¹²。同様にアンソニー・クイントンは、「集団に心的属性を帰属させることは、常にそれをその成員に間接的に帰属させることに他ならない」¹³と述べる。還元主義的個人主義の立場においては、集団とは行為主体である個人の総和に過ぎず、集団それ自体は独立した行為主体とみなすことはできないとされる。

しかし、上記のような還元主義的議論に対しては近年様々な視点から批判がなされている。最も影響力がある批判としてはクリスチャン・リストとフィリップ・ペティットの書籍が挙げられる¹⁴。リストとペティットは、集団的主体の存在を否定する議論に対し、心の哲学における付随性（supervenience）¹⁵の議論や民主主義的投票におけるプロセス論の議論を通して、個々の構成員の総和を超えた集団的意思が形成される可能性を立証し、企業などの集団を独立した道徳的主体として捉えるための理論的基盤を確立した¹⁶。集団的責任論に関しては、倫理哲学の分野において近年研究が多数展開されているが¹⁷、キリスト教倫理的視点からこれらの問題に取り組んだ研究は依然として限られている。

¹¹ 文献によって individualism に付される形容詞は reductionistic、atomistic、あるいは methodological と多様であるものの、いずれも指し示す立場は共通しており、すなわち集団を独自の行為主体とみなさず、単に個人の集合にすぎないとする見解である。

¹² Manuel Velasquez, “Debunking Corporate Moral Responsibility,” *Business Ethics Quarterly* 13, no. 4 (2003): 531–62.

¹³ Anthony Quinton, “The Presidential Address: Social Objects,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975): 1–27.

¹⁴ Christian List and Philip Pettit, *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents* (Oxford: Oxford University Press, 2011)。日本語で書かれたペティットの理論の解説は筒井晴香「集団はいつ行為主体となるか—P. ペティットの議論に見る集団的行為主体性の関係的性格—」『行為論研究』第3号（2014年）、85–111頁を参照。（Pettit の日本語表記は日本語文献において「ペティット」と「ペティット」が混在している）

¹⁵ 付随性（supervenience）とはある性質が他の性質に依存して成り立つ関係を指す。ここでは企業全体の意思と構成員の意思に関する議論で用いられる。

¹⁶ 特に List and Pettit, *Group Agency*, 59–78 を参照。

¹⁷ 集団的責任論と社会存在論に関しては倫理哲学の視点から近年様々な研究がなされている。The Routledge Handbook of Collective Responsibility における最新の寄稿論文を参照。

1. 2. キリスト教正典における集団的主体と集団責任

西洋的な個人主義とは異なり、キリスト教正典においては、道徳責任の追求が個人ではなく集団に付与される場合が極めて多い。特に旧約聖書においては、イスラエルという国家は集合的行為主体として描かれていると言えるだろう。例としてアカン個人の罪が「イスラエルの罪」（ヨシニア記 7:11）として言及されるように、個人の行為が集団全体の罪として描写される。また、「おとめイスラエルは倒れた」（アモス書 5:2）のような文学的表現に示されるように、国家はしばしば擬人化された形で言及される。ヤコブ・ミルグロムが述べるように、集団全体が罪の主体として描かれる表現は旧約聖書に数多く見られ、例外的なものではない¹⁸。また、エズラ記9章でエズラが「私たちの咎」として一人称複数形を用いて罪を告白しているように、集団的罪責告白も旧約聖書には多数登場する。さらに、一人称複数形で世代を超えた罪が告白される描写も繰り返し登場する（例:エズラ記 9:7、エレミヤ書 14:20 等）¹⁹。よって、ジョエル・カミンスキイは、旧約聖書が集団的責任論を規範的枠組みとしていると論じている²⁰。

旧約聖書と比較して、新約聖書では個人の倫理的責任および応答がより強調されている。しかしながら、使徒言行録において、ペテロが「イスラエルの人たち」と聴衆に呼びかけ、「あなたがたが十字架について殺したイエス」（使徒 2:36）と集団的責任に言及しているように、集団責任論が旧約で途絶えたわけではない。リチャード・ヘイズが指摘するように、新約聖書における倫理は決して個人主義的な倫理ではなく、むしろ「キリストの体」としての教会における共同体的倫理である²¹。たとえ個人の倫理的応答に焦点が置かれていても、それは常に共同体という枠組みの中に位置づけられており、デイビッド・ホレルが指摘するように「個人の体」は共同体としての「キリストの体」と切り離すことはできない²²。例としてヨハネの黙示録における七つの教会への書簡においては、各教会が擬人化され、あたかも一人の個人であるかのように悔い改めが求めら

¹⁸ Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001), 2331.

¹⁹ 例外として個人主義的責任論が見受けられるのはエゼキエル 18 章である。該当箇所の議論は、Joel S. Kaminsky, *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 196 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 183–188 を参照。

²⁰ Joel S. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 182. この論点は同書の主張の中核である。

²¹ Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 196.

²² David G. Horrell, *Solidarity and Difference* (Edinburgh: T&T Clark, 2015), 161.

れている²³。確かに新約聖書は旧約と比較すると記述の時間幅が短いため²⁴、旧約に見られたような直接的な世代を超えた罪責告白の記述はない。しかし、新約聖書において共同体主体の倫理は個人主体の倫理に置き換わった、という解釈は現代西洋的視点の押し付けである²⁵。旧約においてイスラエルが時間を超越した集団的行為主体として理解されたように、新約聖書においては「キリストの体」が同様の役割として描かれている²⁶。

1. 3. アウグスティヌスの『神の国』における社会存在論

では、聖書における「イスラエル」のような国家や「キリストの体」のような集団を個人の偶発的集合体ではなく、一つの集団たらしめるものとは何か。これは社会や共同体の存在論をめぐる問い合わせであり、キリスト教伝統の中ではアウグスティヌスが『神の国』（特に第2巻21章および第19巻24章）において取り扱った主題である²⁷。

『神の国』は、ローマ帝国の陥落の責任はキリスト教の国教化にあるとする批判に対するキリスト教弁証として記された書物である。その中心的弁証の一つが、キリスト教が国教となるはるか以前から、ローマは自身の不正義によって自ら崩壊を招いたという議論である。そのことを論じる上でアウグスティヌスはキケロの「人民（populus）」の

²³ Jeremy M. Bergen, "Whether, and How, a Church Ought to Repent for a Historical Wrong," *Theology Today* 73, no. 2 (2016): 132–47.

²⁴ 旧約聖書のイスラエル民族をめぐる物語文はモーセから捕囚後までの1000年以上（具体的な年数にはかなり見解の幅がある）の出来事を描いているのに対し、新約聖書の物語文（福音書と使徒言行録）はイエスキリストの生涯とその後の教会の誕生という100年に満たないタイムスパンである。

²⁵ ヘイズは新約が個人の倫理的責任を強調していることを認めつつ、それはあくまで教会共同体を前提としており、西洋の個人主義的視点とは大きく異なっていることを指摘する。Hays, *Moral Vision*, 204, n.11 を参照。

²⁶ パウロの「キリストの体」における個と共同体の関係性に関しては Horrell, *Solidarity*, 147–183 を参照。また、マシュー・クロアスムンは創発理論を用いて、キリストの体を「創発的人間（emergent person）」として理解し、「罪の体」としての諸力と対比する。Matthew Croasmun, *The Emergence of Sin: The Cosmic Tyrant in Romans* (New York: Oxford University Press, 2017) を参照。創発理論とは、下の次元の構成要因（例：神経）からでは説明できない新しい次元の性質（例：心）が発生する現象を指す。クロアスムンの創発理論の応用に関しては岡谷和作『『律法違反』と『諸力』：罪論の包括的理をめざして』『福音主義神学』54号（2025年）、149–170頁を参照。

²⁷ 『神の国』における社会存在論を論じる上で、フィリップ・キャリーは、「人間の共同体を、単なる石の山とは異なる種類の集団たらしめるものは何か。これこそが社会存在論の根本的な問い合わせであり、すなわち社会・共同体・人民が『存在する』とはどういうことか、という問い合わせである」と記している。Phillip Cary, "United Inwardly by Love: Augustine's Social Ontology" in John Doody et al., *Augustine and Politics*, Augustine in Conversation (Lanham: Lexington Books, 2005), 4.

定義を取りあげる。キケロは、「人民とは、正義に関する合意と共通の利益の共有によって結びつけられた多数の人々の集団である」²⁸と定義した。しかし、アウグスティヌスはキケロが法と正義を同一視していることを批判し、キケロの定義によれば正義が不在の国家は存在しないことになってしまうことを指摘する。しかし、現にローマはその不正義においても国家として存在していた。よってアウグスティヌスは「正義」ではなく「愛」を中心にキケロの社会存在論を再定義する²⁹。たとえ正義が存在しない共同体においても、人民は何かしらの愛の対象を共有しているからである。

アウグスティヌスはキケロの定義を修正し、以下のように述べる。「人民（*populus*）とは、その愛するものについての共有によって結びついた理性の人々の集団である」³⁰。この定義であれば、共通の愛の対象によって人々が結び合わされている限りにおいてその集団は人民（*populus*）たり得る³¹。よってアウグスティヌスは、たとえローマが不正義によって統治されていたとしても、そこに「理性の人々が愛の対象を共有することに関する合意」³²が存在しているなら人民とみなされる、と論じる。こうしてアウグスティヌスは「愛の対象」を定義としてローマを一つの「人民」として語る基盤を確立しつつ、異なる愛の対象によって形成される「神の国」の議論へと発展させる。

1. 4. オリヴァー・オドノヴァン：アウグスティヌス的共同体存在論

上記のアウグスティヌスの人民論を、現代の政治神学の分野で発展させたのが英語圏を代表するキリスト教倫理学者のオリヴァー・オドノヴァンである。オドノヴァンは、

²⁸ Cicero, *De Republica*, I.39. 以下筆者訳 “populus est coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.”

²⁹ アウグスティヌスは、正義を単に愛へと置き換えたわけではない。彼にとって、正義を含むあらゆる徳は「愛の秩序（*ordo amoris*）」と密接に結びついている。アウグスティヌスにおける正義とは、表層的な「平等な分配」を超えた「善への正しい指向性」を意味し、眞の正義は神および隣人への愛によって秩序づけられるものである。したがって、アウグスティヌスはより包括的な概念である愛を中心に据えることによって、ローマと「神の国」の双方に適用しうる人民の定義を提示しているといえる。アウグスティヌスの正義論については、上野正二「アウグスティヌス正義論の一考察」『哲学年報』第42号（1983年）、141–161頁を参照。

³⁰ Augustine, *De civitate Dei*, XIX.24. “coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus.”

³¹ 主にこの箇所からアウグスティヌス的公共神学を見出し、近年政治神学におけるアウグスティヌスの復興に寄与しているのがチャールズ・マシューやエリック・グレゴリーなどである。しかし「共通の愛の対象」を公共神学の基盤として肯定的に捉えるアプローチはアウグスティヌスの正しい解釈なのか、という疑問も存在する。Gregory Lee, “Republics and Their Loves: Rereading City of God 19,” *Modern Theology* 27 (2011): 553–81を参照。

³² Augustine, *De civitate Dei*, XIX.24. “rationalium creaturarum et eorum quae diligit concordi communione sociatus est”

カルバン大学にて行われた三回に渡る講義の中で、アウグスティヌスの人民の定義を「愛の対象」、「共有への合意」、「理性的人々の一致」の三つに分けて取り扱い、アウグスティヌス的共同体論を展開した³³。オドノヴァンは、「多数の主体的行為主体としての人間（human agents）を、時間を超越した行為と経験を持続する集団へと統一するものは何か」³⁴という問い合わせから講義を開始する。オドノヴァンはアウグスティヌスの人民の定義から出発し、「共通の愛の対象」の共有を通して、個々人は一つの行為主体になると論じる³⁵。アウグスティヌスにおいては十分に展開されていなかった概念を、オドノヴァンは集団的行為主体の存在およびその連續性をめぐる議論へと発展させている。また、ここでオドノヴァンが述べる「愛」とはただの感情でも行動でもなく、「あらゆる行為に先行する態度的志向性」³⁶である。愛する対象を共有する者が結果として互いに愛を育むということは当然あり得るもの、あくまで共同体を形成する愛は個々人の外に位置づけられる特定の対象（object）に向かう³⁷。

また、愛の対象に対する共通の理解を共有するということは、共同体の自己理解に繋がる。なぜなら「共通の愛の対象」の共有は、共同体内のコミュニケーションを要請するからである。コミュニケーションこそがコミュニティ、すなわち共同体形成の本質である。よってオドノヴァンは「共通の愛の対象は共通の自己認識を生み出す」³⁸と述べる。また、「共通の愛の対象」の共有とは、抽象的な概念の共有によってなされるのではなく、「愛の対象」を体現する様々な表象（representation）の共有によってなされる。これら的一部は「超越的表象（transcendental representation）」として機能し、超越的表象の共有が時間や構成員が限定された偶発的・一時的集団（例：群衆）と、時間と構成員の変化を超越した共同体を区別する。旧約聖書におけるイスラエル共同体を例に挙げるのであれば、生活様式（例：安息日）、建築物（例：神殿）、倫理規範（例：モーセ律法）、土地（例：カナンの地）などが超越的表象の例として挙げられるだろう³⁹。それらの超

³³ Oliver O'Donovan, *Common Objects of Love: Moral Reflection and the Shaping of Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

³⁴ O'Donovan, *Common Objects*, 1.

³⁵ 当該講義では「集団的行為主体（collective agent）」という言葉は使用していないものの、別の著作においては人民（people）を「最大規模の集団的行為主体（largest-scale collective agent）」と定義している。Oliver O'Donovan, *The Ways of Judgment* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 149–53 を参照。

³⁶ O'Donovan, *Common Objects*, 16.

³⁷ Ibid., 26.

³⁸ Ibid., 28.

³⁹ イスラエル民族は、士師記に見られる十二部族連合体、ダビデ王朝期、さらにバビロン捕囚以後と、時代ごとに政治的形態が大きく異なる。そのため、その民族的・政治的連續性に疑問

越的表象こそ共同体の「伝統 (tradition)」であり、「それらは共同体が世界をどのように見、またその中でいかに生きるかという共通のあり方の中心的核心を形成する。(中略) それらは時間の中で持続する社会的アイデンティティの核を構成し、過去と現在の間に理解可能な連続性を与えるのである」⁴⁰。オドノヴァンの議論をまとめるなら、共同体を一つの行為主体たらしめるのは「共通の愛の対象」の共有である。そしてそれを体現する超越的表象としての伝統が時間や構成員を超えて伝達・共有されていく中で、共同体は同一の行為主体として存在し続けるのである。

1. 5. ケンディ・ヘス：集団的行為主体の形而上学

上記のオドノヴァンのアウグスティヌス的社会存在論は、現代の倫理哲学における集団責任論を巡る議論と様々な点で共鳴する。特に注目に値するのはケンディ・ヘスの集団的主体の形而上学論との親和性である。ヘスはリストとペティットのような集団意思形成メカニズムを巡る議論を評価しつつも、前提となる集団の形而上学的定義がなされていない点を批判する。行為主体性を立証する上で、西洋哲学は「意思」に焦点を当ててきた結果として、意思と行為に属さないその他の「幅広い人間の行動が無視されるか、欠陥として解釈されるか、あるいは真の『行為』とは見なされず避けられる」⁴¹結果を生んでしまった。企業倫理においても、いかに (how) 集団が固有の意思を形成するか、という議論が中心であり、集団自体の存在の根拠 (what) が論じられていないことをヘスは懸念する。

そこでヘスは「集団的行為主体性 (corporate agency)」と「集団的行為主体 (corporate agent)」の議論とを区別し、後者の議論に集中する。オドノヴァンがアウグスティヌスを起点として集団的行為主体の定義を試みたのに対し、ヘスは現代倫理哲学の方法論を用いて同様の試みを行っているといえるだろう。ヘスは集団的行為主体を以下のように定義する「集団的行為主体とは、(1) 個人の集合体であり (2) 何らかの社会構造によって統一されており (3) 合理的視点 (rational point of view) を体現する存在である」

を呈する議論が存在するのは当然である。しかしながら、新約聖書はイスラエル国家との連続性を強調し、その体現者としてイエス・キリストを位置づけている。したがって、少なくとも正典的解釈の枠組みにおいては、イスラエル民族としてのアイデンティティの連続性が前提とされているといえよう。

⁴⁰ O'Donovan, *Common Objects*, 32.

⁴¹ Kendy Hess, "Assembling the Elephant: Attending to the Metaphysics of Corporate Agents," in *The Routledge Handbook of Collective Responsibility*, 114–27.

⁴² ヘスによれば集団的行為主体の本質は、三つ目の要素である「合理的視点」が社会構造を通して保持される点にある。「合理的視点」は哲学者キャロル・ロヴェーンが個人のアイデンティティを定義する上で提唱した概念であり、意思の行使に先立ち、その前提となる「信念と欲求 (belief and desire) の合理的一貫性」⁴³の総称を指す。ロヴェーンにとってこの「合理的視点」を有していることこそが「私」という一人称的視点を持った個人のアイデンティティの基盤を築く。ヘスの理論はロヴェーンの一人称視点としての「合理的視点」を集団に応用したものである⁴⁴。集団における個々の構成員の意見には多様性があるが、それぞれの集団には重んじられている伝統が存在し、そこにはある程度の「一貫性」を維持することへのプレッシャーが存在する。構成員は社会構造の中で当該集団の合理的視点を共有し、主体の一部となる。集団的行為主体とは、この合理的視点を体現する存在であり、合理的視点は複雑な社会構造を通して構成員に共有される。たとえその構成員が入れ替わったとしても同一の合理的視点を保有している限りにおいて、集団的主体はその存在を維持し、同一の存在であり続ける。ヘスの形而上学において、集団的行為主体が「テセウスの船」のような矛盾に陥らないための本質こそ合理的視点なのである。

ヘスが自身の説の利点として認めているように、ヘスの理論は幅広い適応が可能な包括的概念である⁴⁵。よって、オドノヴァンの神学的共同体論もヘスの集団的行為主体の形而上学の文脈で語ることが可能である。オドノヴァンが述べるところの「共通の愛の対象」とは、共同体としての独自の「視点」を形成するある対象に対する一貫した評価と欲求の共有である⁴⁶。よって、オドノヴァンの「共通の愛の対象」はヘスの合理的視点の文脈で理解可能である。またオドノヴァンは、共同体の持続のためには共通の愛を

⁴² Ibid., 119.

⁴³ Carol A. Rovane, *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 23.

⁴⁴ ここで「合理的」とは、信念や欲求の一貫性を指し、他者から見た客観的合理性ではない。ヘスによる集団的行為主体の定義は、過程ではなく結果に着目した結果論的な立場に立つものである。「何らかの社会構造による統一」には、民主主義的な「投票権」や民族的な「血統」などが含まれるが、重要なのはその形成過程ではなく、最終的に当該集団が合理的視点を有しているか否かである。ヘスの議論は、行為主体としての集団を定義する試みであり、明確な社会構造や行動基盤を欠く限りにおいて、「人種」などの広義の集団には適用されない。

⁴⁵ Hess, "Assembling," 122.

⁴⁶ 実際オドノヴァン自身も「共通の愛」を「共通の善」と言い換えている。しかしあウグスティヌスの人民論を共通善と同一視できるかどうかには議論がある。例として、柴田平三郎「『共通善』としての国家：トマス政治思想の基本目的」『獨協法学』第76号（2008年）：33-77頁を参照。

体現する伝統の共有が必須であることを指摘するが、ヘスも合理的視点は複雑な社会構造を通して個人に共有され、集団的行為主体を形成することを強調する⁴⁷。オドノヴァンのアウグスティヌス的共同体論をヘスの集団的行為主体論で言い換えるなら、集団的行為主体とは、共通の愛の対象による合理的視点を保ち、それを体現する伝統の共有を通して、構成員の変化を超えて同一の行為主体としての連續性を維持するのである。

2. 共同体の罪と次世代

2. 1. 共同体の罪は時間を超えて「継承」されるのか

以上のオドノヴァンおよびヘスによる共同体論を踏まえ、冒頭で提示した「世代を超えた共同体の罪」に関する問い合わせに立ち戻ろう。すなわち、共同体を単なる個々人の総和としてではなく、時間的連續性を保持する行為主体として理解したとき、罪責における全体と個の関係はいかなる仕方で把握し得るのか、という問題である⁴⁸。世代を超えた罪を論じる一つの典型的な方法は、罪が世代を超えて「継承」されるという理解である。しかし、この理解に対しては、当事者である世代と未だ生を受けていない「不在者」である次世代とが同一の罪責を負うことになるという、不正義の問題が必然的に提起されるだろう。これに対し、共同体における罪の連續性を罪科の「継承」という観点からではなく、集団的行為主体の視点から捉えるならば、かかる問題は克服可能である。すなわち、共同体をその構成員の総和としてではなく、独自の行為主体として理解するならば、構成員が交替し変化を経ても、その共同体は同一の集団的行為主体として存続する。したがって罪は次世代へと「継承」されるのではなく、同一の集団的行為主体において単に「残存」するのである。個人が過去に罪を犯した事実が時間を経ても消えないのと同様である。

同時に留意すべきは、集団全体に罪責を帰属させることが、個人の罪責を否定することでもなければ、構成員すべてに等しく罪責を付与することを意味するわけでもないという点である。リストとペティットが論じるように、集団的行為主体全体に倫理的責任を帰属させることと、個々の構成員の倫理的責任を問うこととは両立する⁴⁹。当然なが

⁴⁷ Hess, "Assembling," 122.

⁴⁸ 本論は、具体的な罪責の有無を問うものではなく、過去に一定の罪が存在したという前提に立つ。歴史修正主義の台頭を踏まえれば、「誰が罪を問うのか」という問題も重要であるが、本論の範囲を超えるため扱わない。ただし、後半で論じる「他者の視点」の意義をここで指摘しておきたい。キリスト教の罪論において、人間は自己の罪を自覚し得ない存在であり、神および隣人（隣国）の視点が罪の認識論において重要な役割を果たすだろう。

⁴⁹ List and Pettit, *Group Agency*, 153–169.

ら、不正行為について無知であった構成員や、罪責行為の後に共同体に加わった構成員を、実際に関与した構成員と同一の罪に問うことは不当である。また、不正への関与の程度に応じて、個々の倫理的責任が区別されるべきことも明らかである⁵⁰。したがって、集団全体に罪責を帰属させることは、個人の責任の差異を消去することを意味しない。しかし、重要なのは、たとえ個人として無罪であったとしても、その者が集団の構成員である限りにおいて、罪科を有する集団的行為主体の一部を成しているという事実である。すなわち、「私」が無罪であったとしても、集団的行為主体の一員として「私たち」の視点から責任を告白することが可能なのである。旧約聖書において罪を犯していない預言者が「私たちは罪を犯しました」と一人称複数で告白した事例と同様である。

2. 2. 共共同体の罪責告白と個人

次に、「私たち」として罪責を告白する行為がいかなる意味を持つのか、その意義を検討したい。たとえば、冒頭に示したような罪責告白を、戦後に生を受けた「不在者」としての世代が行うことは、いかなる意味を有するのであろうか。

この点を考察する上で重要な議論の一つが、礼拝における会衆の信仰告白をめぐる神学的考察である。ジョシュア・コケインは、リストとペティットによる集団的主体論を応用し、教会を集団的行為主体として理解することを提唱している⁵¹。会衆が礼拝においてニケヤ信条を「我々は...を信じる」と告白する際、それは単に個々人の信仰告白の総和ではなく、「公同の教会」という超越的な集団的行為主体の告白として理解されるべきだと論じる⁵²。換言すれば、「我々」と告白するその主体は、第一義的には時間を超えて存続する「キリストの体」という集団的行為主体なのである。個々人の信仰告白は、初代教会にまで遡るこの時間を超えた「キリストの体」という一つの信仰共同体に参与していることの宣言に他ならない。したがって、その場に集う多数の「私」の偶発的な集合として偶然「我々」が形成されるのではなく、むしろ歴史を超えた「キリストの体」としての集団的行為主体の告白に、個々の「私」が参与することによって「我々」が成立するのである。

⁵⁰ この点は集団の違反行為に対する構成員の「共犯性(complicity)」という概念によって説明される。代表的な議論としては Christopher Kutz, *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)を参照。

⁵¹ Joshua Cockayne, *Explorations in Analytic Ecclesiology: That They May Be One* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 20–47.

⁵² Joshua Cockayne, “We Believe: Group Belief and the Liturgical Use of Creeds,” *European Journal for Philosophy of Religion* 13, no. 3 (October 1, 2021).

コケインの議論は、罪責告白の理解にも応用可能である。「私たちは」と教会が罪責を告白する行為において、一個人が発話するその告白は、共同体全体の告白への参与であり、同時に自らがその共同体の構成員であることの宣言となる。しかしながら、「私たち」と「私」は同一ではない。すなわち加害行為に加担していない者や、その当時存在していなかった世代であっても、一人称複数の告白に参与しうる。つまり、集団的行為主体の一員であるがゆえに、「私は罪を犯しました」と告白することができない状況にあっても、共同体の告白として「私たちは罪を犯しました」と告白することが可能なのである。

2. 3. 連続性・非連続性を巡る問い合わせ

最後に重要な問題を提起しておきたい。それは、ある集団を時間を超えた集団的行為主体として理解する場合、その連続性はいかなる範囲まで適用可能か、という問い合わせである。百年前の国家と現在の国家を同一の存在として直観的に把握することは可能であろう。しかし、その連続性はどこまで遡ることが可能か。連続性がどの時点で途絶するかを定量的に規定することは困難であり、それは「連続／非連続」という二元論的枠組みではなく、むしろ漸進的に理解されるべきだろう。共同体を形成する超越的表象としての「伝統」が喪失あるいは大きく変容するほど、「合理的視点」は失われ、一人称的視点の同一性を喪失するか、別の集団として新たなアイデンティティを形成していくことになる⁵³。近代国家の場合、国名、領土、政治形態、法律、文化、言語などの様々な伝統の継承によって集団アイデンティティは保持されていく。しかし、それらが変容した際に、どの時点で集団のアイデンティティが消失するかを客観的に線引きするのは困難である⁵⁴。

連続性の厳密な定義は困難だが、一つの指標として近年集団責任論をめぐって注目されている「解釈主義（interpretivism）」を挙げることができる。解釈主義は心の哲学においてダニエル・デネットらによって展開された概念であり、ある存在 A が行為主体とみなされるか否かは、A の行動が他者によって一貫した信念や欲求を有する行為主体と

⁵³ 国家の場合は国の消滅や併合などによって連続性が絶たれる場合もあれば、イスラエル民族のようにローマ帝国の支配下においても集団としての連続性を国家とは別の形で保ちつづける場合もある。

⁵⁴ 例えば日本という国家をいつの時代まで遡って同一の集団的主体と見做せるかについてはどの伝統（土地、政治形態、文化など）をより重視するかによっても異なる解釈が可能だろう。次の解釈主義とも同様に、その判断はある程度主観的にならざるを得ない。

して解釈可能であるかどうかに依拠する、という視点である⁵⁵。デボラ・トレフセンはこの議論を集団的行為主体に応用し、ある集団が行為主体とみなされるかどうかは、他者の視点からそれが合理的視点を保持する行為主体として解釈され得るかにかかっていると論じている⁵⁶。トレフセン自身が強調するように⁵⁷、解釈主義的説明は前述のヘスなどの集団内部からの議論と相互補完的なものである。なぜならある集団の「合理的視点」は他者から解釈可能であることによって確認され得るからである。たとえば、ニュース番組等で政治学者が特定の国家の行動を予測し得るのは、その国家の行為を「合理的視点」を持つものとして解釈し、集団的行為主体として捉えているからに他ならない。この解釈的視点は、「歴史上の集団 A が、現在の集団 A' と同一の存在として解釈可能か否か」という基準を導入することによって、集団的行為主体の連續性を問う際にも重要な意味を持つ。

ここで二つの事例を挙げて簡潔に考察したい。連續性が認められる例として、アメリカの大学における奴隸制度に関する補償問題を挙げることができる。たとえばハーバード大学は、その構成員の交替にもかかわらず、建学の精神や制度などの多様な伝統を通して合理的視点を保持する集団的行為主体として解釈可能である。ゆえに、今日のハーバード大学に過去の奴隸制度に関する責任を問うことは可能である。なぜなら、現在のハーバード大学は集団的行為主体であり、過去のハーバード大学と同一の存在として解釈されうるからである⁵⁸。反対に非連續性の例として、バイキングの略奪行為の賠償責任が挙げられる。現代のヨーロッパ諸国にバイキングの略奪行為の責任を問うことができるのは、同一の集団的行為主体として解釈される集団が現在は存在しないからである。バイキングの子孫や文化的な遺産を通じて一定の継続性を見出すことが可能としても、歴史的なバイキングという集団的行為主体と現代の特定の国家や集団を同一存在として解釈することはできない⁵⁹。以上は比較的明瞭なケースだが実際には判断困難な例も多い。また、解釈主義は特定の集団に連續性を見出す解釈である以上、ある程度の主

⁵⁵ 近年における解釈主義の代表的著作としては Bruno Mölder, *Mind Ascribed: An Elaboration and Defense of Interpretivism* (Amsterdam: John Benjamins, 2010) を参照。

⁵⁶ Deborah Perron Tollefson, *Groups as Agents* (Malden: Polity, 2015), 97–112.

⁵⁷ *Ibid.*, 109.

⁵⁸ 大学の謝罪に関しては以下を参照。Angela Smith, “Institutional Apologies and Forgiveness,” in *Forgiveness and Its Moral Dimensions*, ed. Michael McKenna et al. (New York: Oxford University Press, 2021), 146–171.

⁵⁹ Michael Banner, *Britain’s Slavery Debt: Reparations Now* (Oxford: Oxford University Press, 2024), 74–75.

観性は免れない⁶⁰。

結びにかえて

本論考は、戦争責任告白などの文脈において、集団を個々人の偶發的な総和としてではなく、一つの集団的行為主体として理解するための存在論的基盤を検討する可能性を提示した。本稿の字数的制約のために十分に扱えなかった課題は少なくない。本論では罪責告白を主たる例として取り上げたが、和解の実現においては、神への告白のみならず、謝罪などの他者に向けられた言語的・実践的行為に関する神学的考察もまた不可欠だろう。また、今後の課題として、多様化する現代社会において、一個人が同時に複数の集団に帰属し得るという事実をいかに捉えるかという問題がある。冒頭の罪責告白を例に挙げるならば、戦後設立された教会や在日韓国教会などを「日本の教会」という一つの集団的行為主体の下に括ることが許容されるのか。この点においても、先に論じた連續性の議論と同様に、外的な二人称的視点が重要な役割を果たすことが予想される。被害者側の共同体から見たときに、「日本の教会」という集団的行為主体の構成員に誰が含まれ、誰が免除されるのか、という判断の視点である。以上のように、未解決の論点は多く残されているが、あくまで本論考の主眼は、集団を時間を超えた集団的行為主体として理解し、個人ではなく集団全体に罪責を帰属させることによって、「不在者」世代の集団的責任を問うための基盤を提示する点にあった。アイデンティティが多元化する社会において、個人が複数の集団に同時に帰属しながらも、その集団的行為主体性と倫理的責任をどのように論じ得るのかについて、更なる研究の深化が求められるであろう。

キーワード

集団責任、罪責告白、社会存在論、アウグスティヌス、オドノヴァン

Keywords

collective responsibility, collective confession, social ontology, Augustine, O'Donovan

⁶⁰ 解釈主義的視点においては、ある集団の行為主体性やその継続性を「誰」が判定しうるのか、という認識論的問題へと議論が発展するだろう。この問いは、集団記憶の問題系とも密接に結びつく複雑な論点を孕んでいる。たとえば、集団Aの過去の責任を集団Bが見出しうる条件としては、過去のAによるBへの加害行為に関する集団的記憶が保持されており、過去のAと現在のA'が同一の存在として解釈可能であることが要請される。