

目 次

日 程 表	ii
-------------	----

■ 特別基調講演

山脇 直司	現代の危機を克服するための哲学思想の役割	iii
-------	----------------------------	-----

■ 基調講演

緑川 浩司	危機の時代を乗り越える思想の力	ix
傅 永 軍	解釈学の歴史主義による現代虚無主義の超克のかたち	xiv
辛 正 根	嫌悪表現の苦痛と推越	xxii

■ 論文発表

河合 伸	AIの技術革新がもたらす光と影	xxxix
福井 朗子	真の豊かさとは	xxxv
李 和 貞	少子高齢化の背景と課題に対する一考察 —— 人類的危機のための思想と哲学を求めて ——	xxxix
長谷川 奏	文明の相互接触と文化の破壊、再興	xliv

日程表

- 開催日 2023年11月24日(金)
- 時間 8時50分～16時25分
- 会場 日本 東日本国際大学 一号館階段教室(1-201)

開式の辞			
8:50	松岡 幹夫	東日本国際大学 東洋思想研究所 所長・教授	
基調講演			
9:00 ～10:30	緑川 浩司	学校法人昌平齋 理事長	危機の時代を乗り越える思想の力
	傅 永 軍	中国山東大学 哲学と社会発展学院 教授	解釈学の歴史主義による現代虚無主義の超克のかたち
	辛 正 根	韓国成均館大学校 儒学大学 教授	嫌悪表現の苦痛と推越
休憩			
論文発表			
10:40 ～11:40	龔 穎	中国山東大学 哲学と社会発展学院 教授	「文献」から「文献学 Philologie」への方法論的思考
	金 東 敏	韓国成均館大学校 儒学大学 学長・准教授	古代中国の自然災害と人間の対応方式
	河合 伸	東日本国際大学 経済経営学部 学部長・教授	AIの技術革新がもたらす光と影
記念撮影及び昼食			
特別基調講演			
12:30 ～13:00	山脇 直司	東京大学 名誉教授	現代の危機を克服するための哲学思想の役割
休憩			
論文発表			
13:10 ～14:30	安 承 宇	韓国成均館大学校 儒学大学 助教授	AI時代、儒学の新しい可能性の模索 —— 危機を新しい転換点に ——
	李 海 涛	中国山東大学 哲学と社会発展学院 副教授	テキスト・解釈・同一性認識 —— 東アジア仏教文化の思考 ——
	李 月 珊	中国山東大学 外国語学院 副教授	釈奠講經の伝統の日本における継承と変遷
	福井 朗子	東日本国際大学・いわき短期大学 教授	真の豊かさとは
休憩			
論文発表			
14:40 ～16:00	李 和 貞	東日本国際大学 経済経営学部 教授	少子高齢化の背景と課題に対する一考察 —— 人類の危機のための思想と哲学を求めて ——
	梁 楽 睿	中国山東大学 哲学と社会発展学院 副研究員	AIと言語 —— 人工知能時代への思考 ——
	長谷川 奏	東日本国際大学 客員教授	文明の相互接触と文化の破壊、再興
	宋 陸	中国山東大学 哲学と社会発展学院 ポストドクター	ヒューマン・インタラクションの新形態 —— ChatGPTの理解と応用 ——
全体講評			
16:00 ～16:15	片岡 龍	東北大学大学院 文学研究科 教授	
閉会の辞			
16:15 ～16:25	中山 哲志	東日本国際大学・いわき短期大学 学長	

※本紀要では東日本国際大学の登壇者、特別基調講演及び基調講演のみを抜粋して掲載する。

現代の危機を克服するための哲学思想の役割

山 脇 直 司

はじめに

2020年代に入ってから今日に至るまで、2010年代には予想できなかった大きな出来事それは新型コロナウイルスによるパンデミック、ウクライナ戦争やパレスチナ情勢の急激な悪化など、世界を大きく揺るがすような出来事が続いています。また年間を通しての気候変動の激しさも増してきています。そうした中で、現在のそして未来の世界をより良い方向に向けるために哲学思想の役割はいったい何か、今回はそれを考えてみたいと思います。

1 SDGs (持続可能な開発・発展目標) の意義と限界

まず、議論のたたき台として、幾多の議論を経て2015年2月に国連総会で採択されたSDGs (持続的開発目標) の問題から出発しましょう、それは、以下の17項目から成り立っています。

1) 貧困をなくそう 2) 飢餓をゼロに 3) すべての人に保健と福祉を 4) 質の高い教育をみんなに 5) ジェンダー平等を実現しよう 6) 安全な水とトイレを世界中に 7) エネルギーをみんなに、そしてクリーンに 8) 働きがいも経済成長も 9) 産業と技術革新の基盤をつくろう 10) 人や国の不平等をなくそう 11) 住み続けられるまちづくりを 12) つくる責任つかう責任 13) 気候変動に具体的な対策を 14) 海の豊かさを守ろう 15) 陸の豊かさも守ろう 16) 平和と公正をすべての人に (英語では、平和と正義と強い制度 (司法) をとります) 17) パートナリシップで目標を達成しよう。

これらは全体として散漫な印象を受けますが、強いてそれを問題群に分けると、貧困(1, 2)、環境 (6, 7, 11, 12, 13, 14, 15)、人権 (3, 4, 5, 10, 16)、経済成長 (8, 9) という群に大別できるように思えます。現在の日本では、多くの企業や地方自治体がこの要請に応ずるべく、特に環境部門での貢献を自己アピールしている一方で、マルクス主義の影響を受けた若手の脱成長論者である斎藤幸平が「SDGsは大衆のアヘン」というラジカルな批判を掲げる『人新世の資本論』という本¹を出し、それが数十万部も売れる大ベストセラーになって、韓国語にも訳されるような現象が起こっています。私からみると、SDGsには人類が直面している大変重要な課題が織り込まれており、それをアヘンと言って切り捨てることはできません。各国はこの目標にできる限り近づけるよう努力すべきでしょう。しかし他方、これらの目標を

掲げるだけでは人類の危機を克服できないと思います。何故なら、そこにはそうした目標達成のために不可欠な哲学・思想や人文知 (humanities) の役割が明記されていないからです。

たとえば、経済成長と環境問題、経済成長と人権問題が矛盾なく両立するためには、経済成長の真の目的は何かを考えられなくてはなりませんし、それはSDGsのDにあたるdevelopmentは一体どのような意味なのかを深く考えることでもあり、そのためには「何のための開発・発展なのか」を問う哲学が必要になってきます。

インド生まれの世界的に有名な経済学者アマルティア・センは今から20年以上も前にDevelopment as freedomという本を刊行して、経済開発(発展)は、自己実現としての自由を万人に保障するという目的のための手段であると明言し、また貧困が人間の自己実現の可能性を奪うが故に撲滅されなければならないことを強調しましたⁱⁱ。彼はまた日本人で初めての国連難民高等弁務官であった緒方貞子とともに「人間の安全保障 human securities」というコンセプトで、国家を超えた「人間」に焦点を合わせた安全保障論を打ち出しましたⁱⁱⁱ。特にその考えは、コロナ禍のようなパンデミックや国境を超えた大きな自然災害の際には必ず適用されなければならないでしょうし、戦争に巻き込まれた民間人や難民にも適用されなければならない考え方だと私は思うので、もっと世界に広まらなければなりません。

もとより経済とは、人間の生活に必要な生産・分配・消費する行為や関係という意味だけではなく、中国の古典に記載されてある「経世済民(世を治めて民の苦しみを救う)」を意味しています。また孟子の「恒産なくして恒心なし」という考えは、日本の経済学者河上肇などに深い影響を与えました^{iv}が、そうした考えは、経済と人々の福祉を切り離さずに考えなければならないことを含意しています。しかし残念なことに、現在のアメリカ流の経済学や一般にネオリベラル(新自由主義)と呼ばれる経済観では、そうした深い意味や考えがほとんど反映されておりません。幸いなことにSDGsは経世済民的な意味合いを持っており、その点では評価に値しますが、そこには特に深い哲学的考察が必要なことはすでに指摘したとおりです。

2 文化多様性の相互理解と普遍的価値

さて、冒頭でも述べたように、現在の世界情勢はますます悪化し、第三次世界大戦が始まるのではないかと、またもうすでに始まっているのではないかとという声すら聞こえてきており、そうした状況の中では、SDGsの第16項目に掲げられた「平和と公正と強い制度(司法)をすべての人に」は何かしら絵空事のように思えるほどです。しかしながら、私たちは平和の意味をより根源的に考えなければなりません。第二次世界大戦後に発足したユネスコ憲章の前文は、次のように謳っています。

「戦争は人の心の中で生まれるものであるから、人は心の中に平和の砦を築かな

ければならない。相互の風習と生活を知らないことは、人類の歴史を通して世界の諸人民の間に疑惑と不信を起こした永遠の原因であり、この疑惑と不信のために、諸人民の不一致があまりにしばしば戦争となった。(三田ユネスコ協会訳)

この宣言の核心は、「世界平和が各個人の心の平和と切り離せない」ことと、「世界平和のために多様な文化間の相互理解」の教育が不可欠なことを謳っている点にあります。そのユネスコは、2001年11月、9.11事件の直後の総会で、グローバル化がアメリカなどの覇権国による文化の均質化をもたらさないように、「文化の多様性に関する世界宣言」を万場一致で採択しました。その骨子は、「自然界に種の多様性が不可欠な如く、人間の生存のためには文化の多様性が不可欠である」という文言に象徴されており、「文化的な存在者としての他者」に対する認識を根本的に変えたことが注目されなければなりません。

この宣言に基づいて提案された「文化の多様性に関する条約(正確には文化的表現の多様性を保存し推進する条約)」は、2005年秋のユネスコ総会においてアメリカとイスラエルを除く圧倒的多数で可決されましたが、そうした動きとパラレルに、2005年11月16日、パリで開かれたユネスコ憲章採択60周年記念式典で、著名な文化人類学者のクロード・レヴィ＝ストロースが、当時97歳という高齢にもかかわらず、車椅子に座ったまま25分間の講演を行い、聴衆に大きな感銘を与えたことはもっと広く知られるべきでしょう。レヴィ＝ストロースは、1960年代、構造人類学の提唱者として、ヨーロッパを進んだ文明地域、それ以外を遅れた未開地域とみなす偏見を痛烈に批判し、未開と呼ばれる地域住民の間にも洗練された合理性が見られると主張して、一世を風靡した世界的学者です。その彼が講演で述べた最後のメッセージは、西欧の人文主義(humanism)の大きな誤りは、世界に存在する文化の多様性を無視し、自らを特権化した点にあること、文化の多様性と生物の多様性は同じではけれども、有機的に結ばれており、双方を保護していかなければならないこと、したがってこれからの世界で最も大切なのは、生物の多様性と同時に、文化の多様性を尊重し、その中に生きる人々に尊敬の念を抱くこと、などでした^v。

私たちは、こうした考えに見合うように、グローバルなレベルでの対話的な相互理解によって、欧米中心的な文明の進歩史観を脱却しなければならない時代に突入しており、その自覚こそが、「人と国際社会の共生」の出発点とならなければならないと思います。

このように文化の相互理解はまた他方で、SDGsに謳われたように平和や福祉や生存権などの「文化横断的な公共的価値」の世界への浸透も意識しなければなりません。文化の多様性の承認と同時に、そのような公共的価値の実現や公共的悪の除去、災禍からの復興も私たちの大きな課題なのです。それは各自の置かれた地域や現場に根差しながら全世界的な展望(私の言葉ではグローバルな展望)の中で、戦争、環境破壊、不正義などのグローバルな公共悪や大災害という過去の「負の遺産」を乗り越え、平和や正義や基本的人権などの文化横

断的な諸価値や人々の復興を実現するという「新たな未来」を共に創出していくような考え方も要求していると言ってよいでしょう^{vi}。

3 国際社会の共生（平和共存）のためのWAの哲学

こうしたことを念頭の置きながら、ここで僭越ですが、私がここ15年あまり唱えてきたWAの哲学について少しだけ紹介させていただきます^{vii}。

アルファベットで表わされたWAは、何よりもWAR（戦争）との対比で考えられた「平和の和」と「連帯の輪」を意味します。日本ではしばしば混同されますが、「和」は「同」と同義ではありません。そこで、人と国際社会の共生にとって重要な東洋の一つの伝統的思想を引き合いに出してみましょう。

『論語』（子路）の「君子は和して同ぜず、小人は同じて和せず」の中の「和して同ぜず」とは、意見が違う人も色々あるとしても、そういう中でも仲たがいせず、意見の違いを認め合いながら協力し合う、という意味を持ちます。これに対して、「同じて和せず」とは、表面的に「そうだ、そうだ」と互いに同意して合わせるようにしても、陰では悪口を言い合い、足を引っ張り合っている状態を指します^{viii}。これを現代風に言いかえれば、本当の意味での「協調社会」というのは、同調社会ではなく、「一人一人の異なる意見を尊重しつつ、よき目的のために協力する和」の社会だといえましょう。

また、同じ中国古典として有名な『春秋左氏伝』（昭公20）には、和は、色々な食材をうまく調和させてスープを作るようなもの、辛・酸・甘・鹹（塩辛い）・苦の五つの味を調えるように、異なるものを混ぜて調和することであるのに対し、同は一つの味だけを集めることだと記されています。また、為政者と臣下の関係も同じであり、為政者がそうだといえば、臣下もそうですねと同調し、為政者がだめと言えればそれに黙って従うと言うイエスマン的な態度が「同」であり、それに対して、もし為政者の考えが間違っていると思えば、臣下はそれを為政者に進言してそれを正しいものに変えることが「和」だと記されています。このような「和」の態度によって初めて、政治は平穏で礼儀に背かず、民に争奪の心がなくなるとされているのです^{ix}。

さらに春秋時代の国別の記録を集めた書である『国語』には、和が「物を生じ」「継ぐ」性質であるのに対し、同にはそのような性質がないと明記されています^x。

私がこのような古い格言をここで引用するのは、どうしても同意できない意見の食い違いがあった場合、「和して同ぜず」の態度をとるのが、マイクロレベルでの人間関係だけではなく、マクロレベルでの国際社会の共生の実現や保持のために望ましいと考えるからです。議論し合っても、合意に至らないことは多々ありますが、そのような時に、互いに違う意見を尊重し合いながら、自分がどうしても正しいと思う意見は軽々しく譲らないという態度が「和し

て同ぜず」の態度といえます。少し勇気がいるかもしれませんが、そういう態度によってこそ、「国際平和の維持」も保たれるでしょう。

さて、中国の古典を引用するだけでは物足りないので、ここで日本語の特徴を活かすとすれば、「和」という漢字には、「和らぐ」「和らぎ」「和やか」「和む」という日本語の訓読みが存在し、そこでは「柔らかい」とか「柔和な」といったソフトな意味合いが入ってきます。おそらく、こういったニュアンスは中国思想における「和」には入らないのではないのでしょうか。つまり、訓読みを通して見た日本語の「和」には、「心の平安」といったニュアンスが入っており、そこには、おそらく儒教だけでなく、仏教的な要素の影響があるからでしょう。

こうした日本的な「和」からは、優しさから出てくるような平和観が生じます。すなわち、闘争的な平和運動ではなく、「柔和で和やかな平和の輪」という意味での「WA」に基づいた平和思想と平和のための「輪」の可能性が含意されています。そして、この「輪」が国境を越えて広がるのが、21世紀の平和実現のために考えられていくべき理念だと私は考えております。

したがって「WA」という概念は、まず東洋思想の伝統において、「同」と対比された、何よりも多様性を認め、発展を産み出して行くようなダイナミックな協調の原理を意味し、次に、日本の伝統において、非常にソフトでありながら、平和を目指して助け合いを行っていく平和で和やかな輪を意味します。こうした「WA」は、まさに世界に対して、日本から発信し続けていくべき理念だと私は考える次第です。

4 これからのリベラルアーツ（教養）教育と教員の役割

さて、さきほど引用したユネスコ憲章にはさらに、「文化の広い普及と正義、自由、平和のための人類の教育とは、人間の尊厳に欠くことのできないものであり、かつ、すべての国民が相互の援助及び相互の関心の精神をもって果たさなければならない神聖な義務である。」と明記されています。

先進国の研究機関では、いま盛んにAIがどこまで人間の仕事に取って代わることができるかについての研究がなされています。そして最近の研究によると、将来もAI化できない仕事として教師、医師、カウンセラーやセラピスト、アーティストなどの仕事が挙げられています。これらは人の気持ちを汲み取り、相手の心を動かしたりケアしたりするような創意工夫が必要な仕事なので、AIでは遂行不可能だというわけです。教育も単なる知識の伝授というレベルだけならパソコンやスマホで調べれば済み、教員は不要となることでしょう。しかし最近、日本の教育界でも文科省主導で「主体的、対話的で深い学び」が奨励されており、そのような形での教育は、学生の自発性に加えて、教員と学生の相互作用やコミュニケーションがなければ成り立ちません。人間の心を揺さぶるような芸術作品との出会いも、AIでは

不可能でしょう。そういう意味で、人間が自分自身を豊かにし成長させるという意味での真の教養は、時間をかけて、努力しながら、読書や人間同士の交わりの中で育てられるものだと思います。ですから、今の教育界でしばしば掲げられる STEM (science, technology, engineering and mathematics) 教育ではなく、その中にリベラルアーツを意味する arts が加わった STEAM 教育が不可欠です。

そしてこのようなりベラルアーツ教育は、ある一定の専門を収めた後に、その専門知が社会の中でどのような位置を占めるのか、また他の学問とどのような関係にあるのかをも考えるような内容を含むのでなければなりません。これは特に、しばしば視野狭窄に陥りがちな理科系の学者の方々にとって不可欠だと私は思います。そしてそれはまた、社会人の学び直しの教育を意味するリカレント教育でも生かされなければならないでしょう。アカデミックな世界に埋没することなく現代へのコミットを志す大学の教員は、常に自らが「学び続ける存在者」であるという自覚を抱きつつ、論語が説く「学んで思はざれば則ち罔し。思ひて学ばざれば則ち殆ふし。」^{xi}の精神をもって、常に自分の知識をアップデートしていなければならないと思います。

おわりに

以上述べたように、現代の危機的状況において、哲学思想が果たすべき役割は少なくありません。そしてその役割を遂行するためには、哲学や思想に携わる学者は、常に激動する世界の様々な危機に対して一体何ができるかを考え、その危機意識を同志たちと共有しつつ、何らかの危機の改善ないし克服に向けて努力し続けなければならないでしょう。

注

- i 斎藤幸平『人新世の資本論』集英社 2020年.
- ii Please refer to Amartya Sen, *Development as freedom*, Anchor 2000.
- iii アマルティア・セン『人間の安全保障』東郷えりか訳、集英社、2006.
- iv 河上肇『貧乏物語』岩波文庫、1965. 原著は1917年に刊行された.
- v 服部英二『文明は虹の大河』麗澤大学出版会 2009年、349-358頁参照.
- vi Please refer to Naoshi Yamawaki, *Glocal Public Philosophy —Toward the Peaceful and Just Societies in the Age of Globalization*, Lit Verlag, 2016.
- vii Please refer to my article, “Re-conceptualizing WA (和) for the Culture of World Peace”, In: *ibid.* pp. 103-101.
- viii 『論語』金谷治訳注、岩波文庫 1999年、265頁.
- ix 『春秋左氏伝 下』小倉芳彦訳、岩波文庫 1989年、217-221頁.
- x 大野俊『国語』明德出版社、1969年、214頁.
- xi 『論語』為政編 第二 15、金谷治訳注、岩波文庫、1999年.

危機の時代を乗り越える思想の力

学校法人昌平覺理事長 緑 川 浩 司

本日は、日中韓の学者の代表が本学にご参集いただいて、第10回という大きな節目となる国際学術シンポジウムを開催できましたことを心よりうれしく思っております。諸先生方におきましては、遠い所ようこそ本学においでくださいました。心より歓迎申し上げます。本当にありがとうございました。

また、このシンポジウムにおきましては、東京大学名誉教授であられる山脇直司先生に特別基調講演を賜るほか、全体の講評を東北大学教授の片岡龍先生に担当していただく運びとなっております。山脇先生・片岡先生、お忙しいなか誠にありがとうございます。

さて、今回のテーマは「人類的危機のための思想・哲学」です。私たち自身でこのようなテーマを設定させていただいたわけですが、いざ自分がこのテーマのもとで基調講演を行うとなると、どこから手をつけていいのか戸惑ってしまっているのが正直な気持ちです。しかし、考えてみれば、これまで回を重ねてきたこのシンポジウムでは、常に何かしら時代の抱えている危機についての問題意識が底流としてあったように思われます。ただし、いかなる思想・哲学も、現代世界、また人類が直面するさまざまな課題に対してどう応え、人類が進むべき道をどう示していくかという点が、これまでも増して厳しく問われている。そのように感じているところであります。とりわけ新型コロナウイルス感染症の世界的大流行、いわゆるパンデミックが猛威をふるったことによって、そうした人類の危機意識が一段と鮮明になり、かつ深刻化しつつあると言えるのではないのでしょうか。

私は、未曾有の激しい分断と対立に揺れている世界にあって、人類が今まさに直面している危機は、人間性の危機、人間精神の危機ではないだろうか。そして、危機の時代であればこそ、危機の本質を正しく理解し、それを克服する人間の内面的な力を信じるのが何にもまして大事であるし、その意味からも儒学をはじめとする思想・哲学の復権が急務ではないかと信じているものであります。

日本では今、識者の間で思想・哲学の在り方がかつてないほど真剣に論議されているという印象を受けます。例えば、4年前になります、イギリスのEU離脱について論及した識者が「問題は現代の課題に応える『次の思想』が生まれてこないことだ。思想の貧困こそ、我々の時代の最も深刻な危機かも知れない」と結んでいたことが今でも記憶に残っております。

こうした思想的貧困に根差した危機意識は多くの人に共有されているのではないかと個人

的には感じております。実際、日本の大きな書店には思想・哲学関係の書物が並び、若者をはじめとして活字離れが深刻化しているという状況の中で思想・哲学分野の本が売れているケースも決して珍しくありません。既存の価値観が大きく揺らぎ、不毛なまでの政治的対立を繰り返す状況に辟易した人々は今、確固たる拠り所、自分自身の揺るぎない生き方を求めるに至っているのかも知れません。それはおそらくはごくごく小さな流れに過ぎないかも知れません。しかし、それを大きな流れにしていく使命が私たちにはあると信じて疑いません。

ところで現代という時代を大きく特徴づけるものは何と言ってもテクノロジーの加速度的な進歩です。そしてその中心に位置しているのがいわゆる生成A I（人工知能）であることは衆目の一致するところでしょう。

イギリスのオックスフォード大学の若手研究者二人が、A Iなどテクノロジーの進化によって10年から20年のうちに人間が行う仕事の約半分が機械に奪われるという、衝撃的な予測を発表したのはちょうど10年前の9月のことです。その結果はさておき、A Iのテクノロジーが現在の社会や経済等にもたらす影響はすさまじいものがあることは疑いようがありません。

そうした加速度的、かつ劇的な変化に見舞われている時代状況にあって、日本で非常に興味深い出来事がありましたので、簡単にご紹介しておきたいと思います。それは、A I時代における哲学の重要性に鑑み、情報産業を担う大手の企業と哲学者が手を携えて「哲学研究所」を設立したというものです。それを報じた新聞によると、新しい技術の登場は、社会に革新をもたらすと同時に、必ずネガティブな影響を与える側面があるとして、SNSが世界中で分断を招いているように、人間社会の精神面に深刻な影響を及ぼす可能性があることから、多様な価値観を共存させるような長期的な視野に立った思想が必要であると強調されています。さらに、「A I時代の人間社会はどうあるべきか」という哲学が必要であること、そして「重要なのは、道徳が問われているということだ。今のところ、A Iに道徳や倫理観はない。損得を超えた道徳心を持つ人間の責任で、A Iを社会全体の中に位置づけていかねなければならない」などといった点が改めて重視されておりました。

こうしたA Iの活用に伴う影響はメディアも例外ではありません。これはテレビの国際ニュース報道の一環として紹介されていた例ですが、あるアメリカの地方新聞では、読んでほしい記事、暮らしの情報をまとめて1日2回配信している。そして、そのニュースレターの記事の選定と要約をA Iに任せているそうです。それによって、作業の大幅な削減、作業の効率化に成功しているといえます。しかし、その一方でA I活用の弊害も出ております。例えば、A Iの作成した記事には他社の記事の一部盗用があったり、誤りがあったため修正を余儀なくされることもある。ですから、A Iを記事等の作成に活用するにしても、まずは正確性を担保しなければならない、そして事実に基づいているかどうか、倫理的に信頼できる

かどうかを検証しなければならないといった課題が浮き彫りになっている現状を伝えていました。

また、A I を活用することによっていとも簡単にフェイクニュースが作られてしまいます。実際、それをあえて配信しているメディアすらもあるそうです。さらに、テレビには男性のニュースキャスターが登場しますが、これも生成A I が作った架空の人物です。まったく本物の人間と見分けがつかないほどの精密さです。

さらにこういう話題も取り上げられていました。新聞では記事のほかに見出しというものが必要です。記事は記者が書くにしても、見出しの作成はA I に任せる。そうすると、見出しが苦手の記者よりA Iの方が気の利いた見出しを作ることができるという。こうなると、人間の独自性・知的な創造性はどこにあるのかという問題になってきます。

私はここでA Iの功罪について論じるつもりはなく、ただ指摘せざるを得ないこととして、私たちは数年前には想像もつかなかった時代に生きているという点です。それほど劇的にして急激な変化が私たちの社会に及んでいるという紛れもない事実です。

ところで、現存する最古の機械式計算機は、「人間は考える葦である」という有名な言葉で知られるパスカルの発明だそうです。彼は10年の間に53台製作しましたが、時代よりはるかに先に進んでいたせいか1台も売れなかったと指摘されています。

パスカルの研究で世界的に知られる塩川徹也東大名誉教授は、あるインタビューで、A I、特に対話型生成A I「チャットGPT」が21世紀の大きな問題になっている現在、A Iに対して人間の独自性はどこにあるのかを考える時、「考える葦」が一つの手がかりになると言及されています。

すなわち、パスカルの主著『パンセ』には「人間は一本の葦にすぎない。自然のうちで最もか弱いもの、しかしそれは考える葦だ」とあります。そしてさらに「人間を押しつぶすのに宇宙全体が武装する必要はない。一吹き蒸気、一滴の水だけで人間を殺すのには十分だ。しかし宇宙に押しつぶされようとも、人間は自分を殺すものよりさらに貴い。人間は自分が死ぬこと、宇宙が自分より優位にあることを知っているのだから。宇宙はそんなことはなにも知らない」と続きます。ここに「宇宙はそんなことはなにも知らない」とありますが、それを「A Iはそんなことはなにも知らない」と言い換えてみてはどうかとされています。そのようにして、「パスカルの主張は、人間は個体として、たぶん種としても、やがて死ぬということを意識して生きている。そこに人間の尊厳があるということです」との結論を導いておられるわけです。

少し引用が長くなって恐縮ですが、こうした日本の哲学者の問題意識に触れると、結局は、テクノロジーが進歩すればするほど人間の問題、とりわけ人間の尊厳という視点がクローズアップされてくる。と同時に、そして何よりも時代を導く思想・哲学の台頭が時代の大きな

要請となっているのだなと思い知らされます。

話は変わりますが、本学では先月、留学生によるスピーチコンテストを開催しました。そこで最優秀に選ばれたのは、韓国からの留学生のスピーチで、「勉強について」というテーマでした。要するに「勉強は何のためにするのか」ということです。少しでもいい会社、つまり少しでも給料の高い会社に就職するために、少しでもいい大学を目指す。そのための勉強なのかと彼は問います。では、本学に「人間力の育成講座」と「論語を学ぶ」という授業がありますが、このような授業はいい会社に入るための勉強であればあまり役に立たないのではないかと。なぜ哲学を学ぶ必要があるのか。こういう問いを立てて、彼はこう答えを導きます。「哲学を身に付けた人は、困った状況になった時に、それを乗り越える力があります。そして、他者をいじめたりしないし、他者を愛し、自分自身を愛することができる」と。

私は、儒学を建学の精神とし、儒学教育日本一を目指す本学において、このように思想・哲学を学ぶ意義を自分なりに考え、理解している留学生がいることに非常に驚き、感動すら覚えました。

本年、本学は創立120周年を迎えました。また、明年は東洋思想研究所の創立15周年にあたっております。「世界を支配するものは思想以外にはない」というケインズの洞察をまつまでもなく、時代をリードし、世界を変革していくものこそ思想です。そして、現代世界が抱えるさまざまな課題に対応できる思想こそ東洋思想であるとの信念から東洋思想研究所を立ち上げました。さきほど述べましたように、AI時代ともいうべき技術革新の時代であればこそ、思想・哲学の重要性が増していることを踏まえると、私どもの研究所の使命もますます大きくなっていると思っています。

創立120周年を迎えたのを機に、私は、本学の名誉学長であり、また山東大学の名誉教授であられた森田実先生に、お亡くなりになる前に、我が昌平饗における新時代の指針についてご教示していただきたいと懇願しましたところ、森田先生は『論語』の中から、「己に克ちて礼に復するを、仁と為す」との一節を選び、私たちに揮毫して贈ってくださいました。

「己に克ちて礼に復するを、仁と為す」の章句は、孔子の後継者として目されていた顔回が「仁」について孔子に尋ね、それに対して孔子が答えた箇所であります。この一節について森田先生は、「ここでの『礼』とは儀礼的な作法と捉えるのではなく、人と人との『和』、すなわち『和をもって尊し』の精神であると捉えたい。であればこそ、混迷する21世紀の現代、世界平和をいかに実現していくかにも通じる精神が宿る言葉ではないかと考えている」と述べられておりました。そのうえで、『克己復礼』の解釈は、自由に展開して構わないし、時代に合った解釈が可能であり、またそうする必要はあるだろう」と記されています。

自由な解釈といっても、もちろん自分に都合のいい恣意的な解釈とは一線を画すことは言うまでもありません。中国の哲学・思想を専門とする日本の研究者もこのように述べていま

す。「新しい解釈という再構築を通じて、儒教は成立以来、それぞれの時代をさまざまな形に装って何度も面目一新して登場してきたのであり、新解釈を経てきたからこそ、今日にまで生き続けてくることができたのである」と。

実際、「礼とは何か」、あるいは「克己とは何か」「仁とは何か」という点についてもさまざまな解釈があります。古代中国において、「礼」が人間と人間との関係を円滑に成り立たせるためのルール、共同的社会の規範として定められ、それが時代を経るにつれ、一つの制度、もっと言えば成熟した文化として定着していったのではないかと思います。東洋思想の根底に「和」の精神を見てとるのは、森田先生の一貫した立場であり、深い見識に基づいておりました。それは、日本古来の「和」の精神に儒教思想のみならず仏教で説く慈悲の精神が脈打っているとの洞察でありました。

「己に克ちて礼に復するを、仁と為す」。この珠玉の言葉については、これからさらに思索を重ねていきたいと考えておりますが、私が思うに、「和」の精神とは、端的に言って、他者の尊厳を断じて守るという、すぐれて倫理的な態度、生き方からしか生まれえないものではないでしょうか。そして、それを育むためには、自分自身の閉ざされた利己心を乗り越えなければなりません。それが「克己」の一つの意味ではないか。初期の仏典にもこうあります。「戦場において百万人に勝つよりも、唯だ一つの自己に克つ者こそ、じつに最上の勝利者である。自己にうち克つことは、他の人々に勝つことよりもすぐれている」と。釈尊の有名な言葉であります。

世界遺産というものがあります。私は、儒学と仏教こそ人類の比類なき精神的遺産だと信じています。それらは汲めども尽きぬ知恵の宝庫であり、人類の確かな未来を照らす指標であります。そのことを訴えて、私の講演を終わりたいと思います。

ご清聴ありがとうございました。

(参考文献)

読売新聞、2023年9月22日付6面

内山 昭『計算機歴史物語』岩波新書、1983年

読売新聞、2023年10月1日付8面、『バンセ』からの引用は塩川氏の訳による。

J. M. ケインズ著、塩野谷祐一訳『雇用・利子および貨幣の一般理論』東洋経済新報社、2005年

加地伸行全訳注『論語』増補版、講談社学術文庫、2010年

加地伸行『沈黙の宗教——儒教』筑摩書房、1996年

中村 元訳『ブッダの真理のこぼれ・感興のこぼれ』岩波文庫、2005年

解釈学の歴史主義による現代虚無主義の超克のかたち

山東大学 中国解釈学研究センター 哲学・社会発展学院 傅 永 軍

現代世界は、現代的な観念によって形作られた世界である。こうした現代的観念の核心は理性化（rationality）であり、それは現代社会秩序の構築が伝統社会の依存性等級関係構造から抜け出し、理性化の方策に従って、個人の権利の尊重と保護を核心とする世俗化と、法治を基礎とする契約性の関係による社会を構築することを求め続けてきた。

こうした現代的な構造の社会関係の構造において、各々の構成員は平等な自由の権利を持っており、この自由は、各社会の構成員が世界観の違いや宗教信仰の違いによる認知面でのコミュニケーション障害を回避し、法的に、また形式的に、共同体の団結を達成できることを保障されているのである。

つまり、「自由で平等な公民たちが、実証法を、自動的、かつ合理的に、彼らの生活において整合させるときに」、人々は、究極の価値を認めるかどうか、あるいは統一された整合性のある学説を信奉することとなる。信仰と生活様式の多様化は、人々の間を分裂させることではなく、社会の構成員の間の相互承認を達成し、共通の理性的な秩序の中で、共同で生活することができるものであり、互いの間に、差異のある自由と共存を保持させることができるものなのである。

しかし残念なことに、現代性そのものは、楽観的な現代主義者の考えに従っているものではないようである。より理性的で、寛容で、美しい未来に向かって発展しているのではなく、明らかに自己の二重性が表出したものとなっているのである。

その一方で現代性は、人類の生活に全方位的で多面的に積極的な影響を与え、「現代性は、乳児死亡率の低下や、餓死人口の減少、さらには重大疾患の根絶と、異なる背景、そして異なる所得者の平等な待遇など、疑いの余地のない実益をもたらしており、これらは、ある人の目には、現代性に秘められた、大いなる潜在力の実例となり、その潜在的な能力は、十分に実現されているものであるとする。通常、多くの人にとって、理性的で科学的な問題解決方法と、経済に対する富の追求は、依然として良好な社会発展を認識する合理的な方法である」と考えられている。

また一方で、現代的な理性化は、内部に歪みを発生させ、道具主義による理性化は、いくつかの分野と、いくらかの時点で、主導的な地位を占めているのである。その結果、現代的な社会秩序の混乱を招き、人類に深刻な不安の要素をもたらしたのである。

たとえば、現代的な世界秩序は、深刻な衝撃と厳しい挑戦を受け続けている。ルワンダにおける人種間の虐殺や9.11事件、2008年の世界的な金融危機に、新型コロナウイルスの大流行、そして世界的なテロ流行・麻薬販売・多国籍犯罪組織の武器密輸・人身売買などは、すべてが、人々の未来の美しい生活への憧憬に対して、全面的な衝撃を与え続けているのである。

また、気候危機・食糧不安・大規模な流民の発生など、世界的な問題が巨大な規模で出現したことにより、人々は、未来に対して憂慮を深めている。これらの災害と不幸の発生は、人々が自分の生存の価値に疑問を持ち、現代性の核心理念に対する人々の信奉を揺るがし、人々の崇高な価値の維持と信念の保持は、ますます脆弱なものとなるのである。その間隙を突いて、虚無主義が勢いに乗じて流行し、さらに現代的な危機を誘引し、最終的には、人類自身の危機、すなわち、——未来に対する消すことのできない幻滅感を抱かせるに至っているのである。

そのため、ドイツの哲学者ニーチェは、虚無主義が「最も恐ろしい客」であり、現代社会の入り口に立つ「最も神秘的な客」でもあるとの警告を発している。現代的な観念が形成されて以来、このような神秘的に扉を叩くことができる客（虚無主義）が、何度も扉を叩きに來るようになると、現代人は現代的な誤った概念の中に迷い込むのであろう。それは当初、それほど大きな音ではなかったために、この神秘的で恐ろしい客の来意を理解したいとも知りたいとも考えなかったのである。だから、扉を叩く音に込められた警告の意味も、現代人には注目されることはなく、さらに、この神秘的で恐ろしい客が、扉を叩く意味を判断するために心を砕くこともできなかったのであろう。したがって、この扉を叩く音が、どれだけ遠くに伝わり、どれだけ大きな影響を与え、また、何をもたらすかを推測することもできなかったのである。

しかし今日に至るまで、現代性の歪みは、現代世界を霧に包んでいる。秩序感・安定性・予測可能性を提供する理性的な目標は方向感覚を失い、道具主義の理性は、より多くの人の憂える声を作り出し、その刺激は、私たちの心身を傷つけて制御不能な潮流となり、人類の生存は脅かされ、未来は不確実性に満ちたものとなっているのである。

このような情勢の下で、私たちは足を止め、心を静めなければなるまい。神秘的で恐ろしい、この客が作り出した奇妙な声を、よく聞き、真摯な態度で、その客を見つめて果敢に行動し、私たちの手を歴史という大船の舵に置いて、この不確かな時代、すなわち虚偽主義が猛威を振るう時代にあって、それを克服する戦略を探し、人類の現在の危機を超克する道を策定していく必要があるのである。つまり、我々は正しい観念によって、誤った流行に打ち勝ち、世界中に充滿している虚無主義の迷霧を打ち払う必要があるのであろう。この霧が散ってこそ、はじめて、自由で、平和で、より理性的で、多様性が存在する挑戦の時代、すなわ

ち、現代的な新世界を迎えることができるようになるのである。

では私たちは、どのような観念で歪んだ現代的な観念に打ち勝ち、虚無主義を超克すべきだろうか。そのためには、私たちは虚無主義が、どのような現代的な問題であるかについての見立てを行い、その所見に基づいて、虚無主義を超越する道を見つけなければならないのである。

我々は、虚無主義が現代性を伴って生成される事柄であり、その嚆矢は、ニーチェによって明確化されたことを理解しているであろう。具体的に述べると、100年以上前、ニーチェは、虚無主義がヨーロッパの大門に入ったと宣言し、すでに虚無主義が到来したことが、現代的なプロセスに伴う事柄となったと見なしたのであった。

ニーチェによると、虚無主義とは、「人間が中心からXへと転がり落ちた」という状況を意味し、「最高の価値の毀損」と概括できるとしている。ニーチェは、「虚無主義とは、目標がなく、『なぜやるのか』に対する解答がないものである。また虚無主義とは、何を意味するのであるか。それは、つまり、——最高の価値を自ら毀損することである」と述べている。

これは形而上学を基礎とする社会秩序における文化の根源を徹底的に取り除いたものであろう。この文化の根源は、往々にして宗教の超越的な存在や、道徳の至上原則、あるいは、絶対的な真理や存在・目的・統一性などの形で現れているものである。

「具体的には、第一に、それが世界の意義を信じることに依存し、生存や実際の生成を信じる過程に依存し、必然的に、ある目標、すなわち道徳の原則や救済・普遍的な幸福の実現に向かうものである。

第二に、それは、ある世界のアイデンティティや有機的な統一体が存在することを信じることに基づいて、個人に自分より高いものに参加すると感じさせ、それにより、さらに大きな価値を感知させるものである。

第三に、それは仮定に依存したもので、感覚にある俗世、すなわち、——それは一個の幻想と見なされているもので——その外に、たとえば、プラトンの理念の世界などのように、真正な、破壊不可能で永続的な世界が存在しているのである。

虚無主義の歴史的使命は、まさしく、このように最高の価値を毀損し、消滅させることにある。最高の価値のない世界は、人間の主体が、自由に解釈できる世界である。これらの最高の価値がなくなることは、絶対的な客観性がなくなることに等しいために、人類の主体は、必然性の束縛から抜け出し、世界と、その構成物を自由の身で解釈しているのである」。

このような観点から見ると、すべての最高の価値と永遠の真理は、儂い幻想のようなものであり、存在することはないものである。最高の価値と永遠の真理が存在しなくなると、現代的な社会秩序の理性的な基礎も崩れることになる。現代性は理性的な統一秩序を追求する

ため、この統一秩序の根拠は、理性的に認められた最高の価値と永遠の真理が存在することにあるのである。

虚無主義とは、観念上から現代的な秩序にある文化の根源を紐解いた上で、これも重要な方向性からの証明とみなしたものであり、虚無主義の問題は、おもに現代的な社会政治上の難題ではなく、ある解釈学の領域の問題にあるのである。つまり、ニーチェが虚無主義を通じて最高の価値を否定するのも、それが価値論の問題ではなく、最高の価値や永遠の真理の解釈学の問題を、いかに認識して定義するかにあるのであろう。

なぜなら、人類が信じている最高の価値と永遠の真理は、事実として、そこに現存する歴史的な境遇に従属したものであると同時に、理解者の前理解的な構造にも属するものでもあり、実際には、有効で歴史的な存在でもあるからである。有効で歴史的な存在として、それらは理解の中で解釈的に生成されるために、必然的に解釈学の歴史的視野の中で理解者に自分自身を開放することになるのである。

ここでの鍵は、私たちが最高の価値の生成と存在を解釈学の歴史主義の中に組み込んで提示し、実体論の形而上学が堅持する純粹で外在的な客観主義的立場を排除して、事実についてではなく解釈することについて議論をしなければならないということであろう。言い換えれば、私たちは事実について議論をしながらも、実際には解釈によって表現をしており、これについて外在的な「客観的な事実」を決然と拒絶し、少なくとも科学主義者や実証主義者が、心を寄せるような外部の独立した対象となる事実というものは、決して存在していないということなのである。「あるいは、さらに適切に言うならば、私たちが、それらを事件として把握しているときにだけ事実が存在し、解釈者として、私たちが決定的な方法で、この事件を構成している」ということでもあろう。

このように、解釈学、具体的には、ガダマーの哲学解釈学は、最高の価値と永遠の真理を歴史的に生成された事件と解釈することによって、虚無主義を解消したのである。もちろん、これは新しい歴史主義観念であり、ガダマーによって「第一段階」と称される歴史主義、すなわち古典歴史主義とは異なる「第二段階」の歴史主義である。「第一段階」の歴史主義は、歴史の客観主義的立場を堅持し、すなわち、「……すべての人類の思想——自然も全て哲学思想である——すべてが同一の基本的テーマ、あるいは同一の基本問題に関連しているために、人類の事実と原理的な知識の全ての変化の中で、総体としての枠組み (framework) が一貫して変わらない」と述べるものである。したがって、その他の価値の根幹とみなされている最高の価値が存在するために、現代的な危機は、このような最高の価値の崩壊に由来しているのである。

第一段階の歴史主義とは異なり、ガダマーの哲学解釈学は歴史を否定することで必然的に客観的な真理的経験が生成されている。彼はハイデッガーに追隨して、真理と究極と永遠を切り離し、真理は歴史的な存在である存在者が、歴史的に与えられた限られた生存経験にすぎないと考えた。

より明確に言うならば、「いかなる永遠の真理というものも、決して存在することはないものである。真理とは、そこにある歴史性とともに与えられた存在の展開(Erschlossenheit)である」のであろう。

そのために、歴史主義の過去に対する思考は、未来の計画と現在に対する分析を基礎とするものであり、それは沈思する方式によって歴史的な表現の問題に注目するのではなく、実践的に、それらに対処するものなのである。

二種類の歴史主義の対立は明らかであろう。第一段階の歴史主義のところで述べたように、真正な歴史意識が、この意識であるのである。それは、理解者が理解される立場に身を置くことを求めるものであり、過去の歴史の同行者が熟知しているが、理解者が不慣れになってきた用語を習得する、すなわち、同時代の用語によって同時代の思想を理解することにあるのである。たとえば過去の思想家が過去の文脈の中で自分を解説しているように。

「歴史主義とは、人々が止めたいと思って止まる小さな馬車ではない。歴史主義は、自分自身に運用されなければならない」ものなのである。ガダマー哲学解釈学が堅持する歴史主義の普遍的原則と究極の価値に対する否定は、必ず自身の危機が存在することを否定するものであり、相対主義と虚無主義に危機をもたらし、そして相対主義と虚無主義は、必然的に西洋文明の全体的な危機をもたらすこととなるのである。

『晨の禱りが已に之れ以て晨の報に代る（朝の祈りは、日々繰り返していくと、ただ単に朝が来たという知らせとなってゆく）』というが、毎日は、みな同じようなものではなく、毎日すべてが、人の絶対的な役割と崇高な使命に対して同様な注意を与えるものでもない、つまり、何らかの絶対的な役割や崇高な使命に注意しないかのような、新たなことが、毎日の全てにあるのであろう。そして、専門化していくことは、ますます些細なことに対して知ることが増え、現実においては数少ないものではあるが徹底的に人の整合性を左右する本質的な事柄に集中することができなくなってしまうのである。また、虚偽の普遍性や、様々な種類の真の情熱的な興味と好奇心の刺激を欠いた状態で専門化を補うことになり、普遍的な俗物主義(philistinism)と蔓延する因襲主義が危険をもたらすことになる」と指摘されている。

しかし解釈学の歴史主義は、歴史的な効果を歴史化し、人々が元来の過去に戻ることが根本的に不可能であることを明らかにするだけでなく、過去を完全に今の人の意識の中に組み入れ、理解者を前理解の構造が影響した「過去」とさせ、実際には、まさしく現在の意識に

解釈された「過去」であること、つまりは、「現在の過去」、あるいは「過ぎ去った現在」になっているのである。いかなる永遠と究極の存在も、時間性を突破して自身の元来の姿で伝わっていくことはないのである。

そのため、「存在主義は、『…我々は、全ての客観的・理性的な知識の基礎が、深淵であることを発見した。最終的には、すべての真理や意義を支持している他のものではなく、ただ人の自由だけが存在するのである。客観的に見ると、最終的には、ただ意義がなく、虚無だけが有るのである』という認識から始まったのであろう」。

このように、ハイデガーを源流とし、ガダマー哲学解釈学によって発揚された「新」歴史主義の、その必然的な帰着点は、虚無主義にこそあるのである。「新」歴史主義は、必然的に西洋文明の現代的な危機を招来し、「新」歴史主義に対する批判は、すなわち虚無主義に対する批判なのである。

ただ、第一段階の歴史主義への懸念と批判に対して、ガダマーは、このように見なしていなかった。彼から見れば、第一段階の歴史主義への批判は成立しえないものであったのである。すなわち、第一段階の歴史主義は、歴史主義を誤って理解しているだけでなく、第二段階の歴史主義に対しても、必要な理解を欠いたものと見なしていたのである。

実際、両種の歴史主義は、歴史の本質に対する理解が全く異なったものである。人々に「歴史」と「歴史主義」とは何かと尋ねた時、第一段階の歴史主義とは、現在の人々の目の前に見出されるものや、決して、人々が観察して記述できる現象ではない、見えないものであり、多くの異なる意見を挟み込んだ「語」や、人々の反省的な概念の中で定義された用語であるだけで、決して、永遠の究極の価値を表現し、人々に、それを客観的に説明したり認識させたりする役割を提案するような、古来不変の歴史主義ではないのである。

実際には、消失した歴史経験に対する理解とは、ちょうどテキストを読むようなもので、「テキストの解釈は、作者の意味を強調するだけでなく、読者の歴史性を考慮した、効果的な歴史意識を体現したものでなければならない。テキストと読者の間には、簡単な対象の関係ではなく、視域が融合したものであると理解されているのである。そのため、テキストの意義は、ガダマーによると作者の原意より大きなものであり、その理解は、テキストの原意の複製ではなく、一種の再創造・再生産の過程である」のであろう。

このような歴史意識の下で、人類の「歴史」と「歴史主義」に関する理解も、必然的に変化が生じることとなる。人々は絶えず時間の中で変化していく経験を把握することしかできず、「普遍的な人類の経験」を一般的に議論することもできず、さらに、時間の前後で持続的に形成される普遍的な原則と経験を越えた価値も持ち得ないのである。その自分自身を唯一のものと同じものとして表現し続けることはあるかもしれないが、このような唯一のものと同じものは、完全に普遍的な形式で人類の意識の中に現れることはなく、それは常に理解

者の解釈学的立場に応じて変化可能な歴史的な形式を示しているものなのである。

したがって歴史とは、ただ理解の多様性を人の限られた経験の中に持ち込むだけで、不変の真理に迫りうるものではないのであろう。まさしく、実質的に、「常に全てが異なる理解である」ことを理解するように、歴史も効果的な影響を与える歴史なのである。このようにガダマーにとって、歴史主義概念の構築とは、人々は現代的な状況の下で、急速な転換と人類の関係の多様性によって、生み出された非常にはっきりとした、反省する意識を具えているものであり、効果的な歴史とは、理解者が持つ「先見」の変化によって作られた歴史にすぎない、という認識に基づいているものなのである。歴史とは、すでに人々が経験した事件や、人類の行為などの忠実な記録（歴史の経験科学）でもなく、目的論的な思考の下で、人間性すなわち人類が真正に存在する哲学の理解に依拠して構築された思弁の歴史（観念節制下の歴史哲学）でもなく、歴史なるものは、過去から現在に伝えられ、現在を理解することに影響を与え、以降についての理解を可能にする条件にすぎないのである。

このように解釈学は、第一段階の歴史主義を拒絶し、人々に超歴史的かつ普遍的で有効な価値の上に普遍的な歴史主義を追求することを希求するものであり、生命および現在、発生している歴史に向かって、歴史（主に歴史伝播物からなる先見システム）を解釈して理解するための可能な条件の歴史主義と、第二段階の歴史主義を主張するものであったのである。

第二段階の歴史主義は、ある種の「現在主義」であり、この主義の中で、歴史は効果的な意識の下で現代の視域や、「此（これ）」の解釈に集中されているのである。このような歴史主義は、理解者の存在行動に根ざしたものであり、それが唯一確定したものであるのは、すなわち歴史の理解に関する歴史性にあるからである。

したがって、第二段階の歴史主義の任務は、正確な解釈を提供できることにあるのではなく、自分自身の歴史的立場を導きとする理解に引き入れることにあったのであろう。それは、物事自体を解釈する広範な空間を引き受けてはいるが、解釈される対象の真理については議論されないことと理解されているのである。ここでの真正な変化とは、永遠の真理と究極の価値を透視する見方へと改変したことなのであろう。つまり変化したものとは、「どのように解釈するか」であり、「解釈されたもの」は保持されて変化することはないのである。それは、まさしく存在、あるいは存在する者の「物事自体」であるのであろう。

第二段階の歴史主義は、まさしく、第一段階の歴史主義が、その必然として虚無主義を招来しているという非難を、このような形式で解消したのである。第二段階の歴史主義は、あ

る種の抽象的な方法で存在する永遠の真理と究極の価値を、自身が登場する歴史的な脈から逸脱して抽象的な概念思考の中で把握させずに、理念や普遍的な精神、あるいは普遍的な原則として明らかにするものであり、その出現方法は、常に歴史的なものであるために、実在的なものとなっていたことを、我々に教えてくれたのである。

つまり、無限に永遠の真理と究極の価値に向き合って解釈していくのであるが、解釈される永遠の真理と究極の価値は、かえって歴史的な方法で出現するというのである。解釈される対象となる永遠の真理と究極の価値と、歴史的に出現した解釈された永遠の真理や、究極の価値の間には、経験や経験を超越して決然と対立するのではなく、「一と多（単一と多数）」の関係式の思弁構造として体现されたものであり、実際に解釈された真理として体现されていたのである。まさしく、歴史主義に関する新たな観念を採用することによって、解釈学は、現代虚無主義を超克し得ることができ、解釈学の価値と真理に対する解釈の中で、永遠の真理と究極の価値を解消するだけでなく、実現し得る永遠の真理と究極の価値を解釈する道を探し当てたのである。

このように見てくると、人類は自身が遭遇した状況を、どのように解釈するかによって、それに応じて的確な戦略的選択を生み出し、それに応じて対応する戦略を策定することができるものである。もしも人々が、人間の危機を悲観的に解釈すれば、自然と悲観主義的な感情に包まれるであろうが、仮に、人類が現在の危機を超克する知恵を持っていると楽観的に信じていれば、積極的な対応行為が生まれ、危機に打ち勝ち、自分のために明るい未来を切り開くことができるのであろう。

（城山陽宣訳）

嫌悪表現の苦痛と推越

成均館大學校 儒學大學 教授 辛 正 根

1. 普遍言語と嫌悪表現

アリストテレスの「人間は政治的動物である」という言葉は広く知られている。このとき「政治」は「社会」や「言語」そして「理性」などに置き換えることができる。意味的に互換が可能だからである。経済学では、人間が合理的な選択をすることを前提とする。これに基づいて未来の予測と計画が可能である。哲学と経済学でいう「人間」は「すべての人間」を指す。このときの「人間」は、個々人の違いに注目せず、人間なら誰でも発揮できる普遍的な特性に注目している。

哲学と経済学のこのような人間規定によれば、私たちは絶望よりも希望を、混乱よりも予測可能性を期待することができる。つまり、人は葛藤と対立の状況でも理性に従って話し、行動するようだ。また、経済の不安要因があっても、パニック状態に陥って非合理的な判断を下さないようだ。あるいは、人は戦争よりも平和を選択し、罵倒や嫌悪表現よりも丁寧な言語を使うようだ。

しかし、私たちは現実において、哲学や経済学で言う普遍的な人間とは異なる“あれこれ”の人間に出会いながら生きている。このとき、「あれこれ」という言葉は「多様である」と「非合理的である」という二つの意味を持つ。私たちが現実で出会う人間は、どれも同じではないほど異なるので多様であり、理解できないほど衝動的で破壊的な性質を余すことなく表す。

現実で出会う人間の非合理的な側面の中で、言語に注目してみよう。過去には主にオフラインで、今日ではオン・オフラインで、個人または特定の集団が人種、宗教、社会的マイノリティ、性別、性的指向、移民労働者などに対して否定的な意見、敵対的な感情、悪口などで侮辱、卑下、差別、暴力を扇動する発言を偶発的ではなく継続的に表明している。

最近、SNSが活性化され、このような発言は簡単に話題性を帯びるようになり、あっという間に広く拡散され、簡単に社会問題を引き起こしている。このため、“嫌悪表現 Hate Speech”は様々な国で道徳的制裁だけでなく、法的制裁の対象となっている。しかし、嫌悪は憎しみや嫌悪の個人の感情であり、好きや愛の感情と同じように個人的な好みなので規制できないという主張も少なくない。嫌悪表現の規制がむしろ表現の自由 freedom of expression を抑圧する可能性があるという反論である。

もちろん、嫌悪表現の規制については賛否両論が存在する可能性がある。しかし、私たち

は自分や身の回りで、嫌悪表現による問題、つまり苦痛を容易に目撃することができる。英米で活躍する東アジアのプロスポーツ選手に「目が裂けた」と表現して侮辱したり、移民や移住労働者に「本国に帰れ！」という言動を常習的に行ったり、性別やファッションなど個人的な好みに対する反感を動物的に卑下することなどがそうだ。

これらの嫌悪表現は、その被害と苦痛が深刻であるにもかかわらず、私たちはまだその「苦痛」の存在論的意義について深く省察していない。これは、私たちがまだ殺人や盗難などの生物学的殺傷と物質的資産を中心に被害と苦痛を理解するレベルに留まっているからである。つまり、私たちは21世紀を生きているが、苦痛と被害に対する理解はまだ新石器時代の採集経済と掠奪経済のレベルに留まっている。このような観点から、私たちは嫌悪表現の被害と苦痛に対して前向きな理解と共感をする必要がある。

2. 孟子も嫌悪表現を？

私たちは「孟子」といえば、利害を超越した人間の普遍的な道徳心（性善）を発見したと思う。孟子はこれを「人皆有」という言葉をつけて「不忍人之心」と言った。続けて「不忍人之心」を惻隠之心・羞惡之心・辭讓之心・是非之心など4つに分類した。これがその有名な「四端」である。人はこの四端が導くままに行動して人格を高めることになる¹。ここで四端は、人が人として生きていくための核心的な特性といえる。

これらの四端によると、(1)「aがbを愛せば、bも常にaを愛し、aがbを尊重すれば、bも常にaを尊重する」これを孟子は「愛人者、人恒愛之。敬人者、人恒敬之」と表現した。議論がここに止まったら、孟子は私たちに困惑させなかつたらう。孟子は議論をさらに拡大させる。(2)「aがbを愛しているが、bはaを愛しておらず、aがbを尊重しているが、bがaを尊重していない」これを孟子は「横逆（強暴不順理の行為）」と表現した²。

(1)は、aとbの対応が合理的に予測できる安定したパターンを示すといえる。aとbの間に(1)のパターンが継続的に作用すれば、関係が持続するだけでなく、安定性が高度化する。(2)は、aとbの対応が合理的に到底予測できない不安定なパターンを示すといえる。aとbの間に(2)のパターンが作用し続ければ、関係は持続することができない。これについて孟子の説明をさらに見てみよう。

孟子は、“君子”であれば、(2)のパターンでも相手との関係をすぐには断絶しないと見る。君子は1次的に「横逆」に対して「我必不仁也、必無禮也」かどうかを自反する。君子は自反して仁と禮に従って行動したが、「横逆」が依然としてある場合、二次的に「我必不忠」の有無を自反する。君子は自反して忠に従って行動したが、“横逆”が相変わらずなら、どんな反応を示すだろうか？君子はもはや自反をせず、相手を“妄人”とみなしたり、“禽獸”として扱った。

君子は「横逆」の人に即座に「横逆」で対応するのではなく、二度「自反」の過程を経て自分に問題があるかどうかを点検する。君子は二つの過程で「自分に問題がない」という点を反省し、「横逆」の人に対して最初に「此物」と呼称し、次に「妄人」と呼称した後、「禽獸」とみなす。ここで「横逆」の人は、「此物」→「妄人」または「禽獸」と呼称され、「人間以下の存在のない人間」として扱われる。事実、このような扱いは、公孫丑節の上6の「無側隱之心、非人也。無羞惡之心、非人也。無辭讓之心、非人也。無是非之心、非人也。」にすでに敷き詰められているといえる。ここでの“非人”は、『離婁』下28の“與禽獸奚擇哉？”と意味の違いがないからである。

こうした孟子の視点は、「關異端」または「道統」の文脈で「斯文」または「儒学」の価値と精神を守る、または回復するための当然の試みとして評価された。しかし、今日の表現の自由と嫌悪表現の定義から孟子の視点を見ると、当然の試みではなく、問題的な発言と言える。それは、「反応が期待と違う」または「考えが私と違う」からといって、個人または特定の集団を動物に卑下、すなわち禽獸化 brutalization で対応することである。

孟子のこうした観点は墨翟と楊朱の評価にも繰り返される。孟子は楊朱の爲我説と墨翟の兼愛説を邪説暴行の一種と規定し、そのそれぞれが無君と無父の結果につながると批判し、彼らを「禽獸」と断定した³。墨翟と楊朱は、孟子に「私と考えが違っても寛容できる存在」ではなく、「私と同じではないので寛容できない存在」である。これが「禽獸」という極端な宣言として現れている。孟子は今もなお、「私と同じでないために許容できない存在」を「禽獸（動物）」として獣化する根源の一つといえる。

墨子は、人によって基準が異なり、“一人一義”の状況にあり、人が多くなれば義が多くなると考えた。この時、人々はそれぞれ自分の基準を正しいと考え、他人の基準を間違っていると考える。このため、人々は自分に余裕があっても他人を助けようとしなない。つまり、世の中の混乱が「禽獸」の状態と同じになるのである⁴。ここで墨子も「一人一義」の状態が「禽獸」の世界と同じように混乱していると言うが、孟子と文脈が違う。孟子は人と学派について「禽獸」と変わらないと言うのに対し、墨子は世の中の混乱が「禽獸」と同じだと言うからである。だから墨子は「一人一義」の状態で「禽獸」の世界に進まないために「尚同」を主張した。

3. 嫌悪表現対表現の自由

嫌悪表現が社会の注目を浴び、続々と国ごとに法的制裁を加える事例が増えている。しかし、このような流れにもかかわらず、嫌悪表現が依然として道徳的・法的制裁の対象になるかどうかをめぐる議論が続いている。

嫌悪表現が道徳的・法的制裁の対象になり得ないとするとき、その主張は次のような理由

に基づいている。第一に、嫌悪表現は個人または集団が嫌い、憎む感情を表現する方法である。このような表現は個人の好みなので、これに対して外部から介入することはできないと主張する。これはまるで、個人が愛し、好きな感情を表現する愛好表現に対して、私たちが何か介入できない場合と似ていると見るのである。したがって、個人の嗜好に対して外部から介入し始めると、専制主義に帰結する可能性があるという主張する。

第二に、嫌悪表現を規制すると表現の自由と衝突すると主張する。表現の自由は個人の最も基本的な権利として尊重されるべき価値である。共同体で合意できる例外的な状況でない限り、表現の自由を制限することはできないということだ。このような観点から見れば、嫌悪表現自体も当然「表現の自由」の一部に該当する。

第三に、嫌悪表現が果たして憎悪に基づく犯罪、つまり憎悪犯罪に必ずつながるのかという疑問を提示する。憎悪犯罪につながらない可能性もあるのに、嫌悪表現を道徳的・法的制裁を行うと、不当に犯罪視することになる。嫌悪表現が犯罪の構成要件も満たしていないのにこれを犯罪視すると、事前の予防に過ぎ、事後処罰に反することになる。

アンソニー・ルイスは、表現の自由を積極的に擁護し、私たちは誰でも公の報復を恐れずに、好きなように考え、好きなように話すことができるべきだと主張した⁵。私たちが嫌いな考えを自由を認めるとき、「私」も誰かが嫌いな考えを言う自由を享受することができる。「私」が嫌いな考えの自由を認めなければ、逆に私も誰かが嫌いな考えの自由を享受することができなくなる。

嫌悪表現の道徳的・法的制裁を賛成する立場でも、上記の反論が可能であることを認める。このため、嫌悪表現が道徳的・法的制裁の対象となるべきだと主張する際、その概念の規定に非常に慎重である。まず、嫌悪表現が単に個人の嫌いな感情を単純に表現するのではなく、相手を軽蔑し、卑下し、嫌悪し、獣化して（非人間化して）差別を主張し、暴力を扇動する場合と限定する。厳密に定義された嫌悪表現は、差別と扇動によって故意性または意図を明らかに浮き彫りにする。

また、嫌悪表現は個人の感情の表現にとどまらず、明らかで深刻な意味と意図を伝えた。例えば、2001年9・11テロが発生した後、アメリカでイスラム教徒に対する敵対的な反応があちこちで現れた。このような状況で、あるイスラム教徒が子供と一緒に道を歩いていると、「イスラム教徒と9・11！彼らに仕えるな、彼らに話しかけるな、彼らを入れるな！」という掲示がされた。

子供がお父さんに「これはどういう意味？」と尋ねると、私たちは自分の周りを見回して歩みを急いでしまい、その場で冷静にその意味を説明することはできない。その看板は、ムスリムに「私たちができる限りいつでも、あなたとあなたの家族を避け、排除し、叩き、追い出すことが真実である」というメッセージを伝え、共同体の他のメンバーに「あなたの隣

人や顧客に伝えなさい。何よりも、もう彼らを共同体に入れるな！」というメッセージを伝える⁶。

このイスラム教徒が移住や帰国を真剣に考えているとき、私たちはその人に「心配するな、大丈夫だ！」と自信を持って言えるわけではありません。私たちがその人と親しいとすれば、むしろ「しばらく外出を控えなさい。何か用事があったら私に連絡してくれ！」と言いがちだ。

このように見ると、嫌悪表現は単に人が言動で自分の感情と意思を表現する方法の一つとは見ることができない。厳密に定義された嫌悪表現は、明らかに行為者が意図を持っているだけでなく、意図された対象は安全に対する根本的な不安と危機感を感じる。このとき、意図された対象が嫌悪表現によって忍耐力が低いとか、過度の被害意識を感じるとみなすことはできない。このような文脈で、嫌悪表現は道徳的・法的制裁の対象になれる。

4. 新石器時代と21世紀の“苦痛”の意味の違い

私たちは、誰かが他人の命を奪う殺人や物を盗む窃盗について、「自由」を理由に正当化しようとしなさい。もちろん殺人にも正当防衛のように免責の要件があり、窃盗にも生計が苦しくて子供の粉ミルクを盗む行為について情状酌量の理由もある。このような特殊な場合を除けば、殺人犯と窃盗犯は自分の行為に対して必ず責任を負い、処罰を受けなければならない。

殺人と窃盗は近現代ではなく、人類が新石器時代の採集経済と略奪経済時代から犯罪とみなされてきた。古代社会では、殺人と窃盗は「膺懲」を理由に戦争の理由にもなった。このような「膺懲」は世界の様々な文化圏に広がっている最も普遍的な「正義」といえる。古朝鮮に“八條禁法”があったが、現在そのうち3つが伝わっている。「人を殺した者は直ちに死刑に処する。他人に傷害を与えた者は穀物で賠償する。他人の物を盗んだ者は、連れて行って奴隷にする。ただし、自贖しようとする者は1人当たり50万錢を払わなければならない」⁷。

古朝鮮の三つの禁法は、生命、身体、財産に関連する。生命は人の生物学的生命という点で身体と関連する。財産は物質的な資産を指す。こう見ると、三つの禁法は身体と物質に関連する内容である。身体と物質は、採集経済と略奪経済に依存していた新石器時代に最も重要な社会的資産とみなされている。これに対して懲罰による定義は、身体と物質が持つ社会的意味を反映しているからである。

では、厳密に定義された嫌悪表現について話をしよう。厳密に定義された嫌悪表現をすることによって、その対象が「直接」身体の生命に危害を加えず、接触によって身体を傷つけず、物質的な損失を引き起こさない。ここで「直接」の意味に注目する必要がある。これを古朝鮮の三つの禁法と比較して説明しよう。

生命の喪失は、凶器が生命維持器官に重大な損傷を与え、「即時」または「短時間」で人を死に至らしめることをする。傷害は、凶器が身体の一部を機能できないように損傷し、“即座”または“短時間”で以前にできる行為をできなくしたり、著しく困難にしたりする。窃盗は、所有者の許可なく財産の所在を離脱させ、その「瞬間」から原所有者は財産を任意に処分できなくなる。こうしてみると、三つの禁法における「直接」は、非常に短い時間や瞬時に身体の機能と財産の処分を不可能にする。

嫌悪表現は、生命、身体、財産と同じように、非常に短い時間や即座に身体の機能と財産の処分を不可能にすることはないと言える。では、嫌悪表現が人に何らかの衝撃や危害を与えるのだろうか？ここで「そうだ」と言うのは難しい。むしろ、嫌悪表現は三つの禁止法とは異なるが、直接的・間接的に身体と財産、そして精神に影響を与えるとと言える。

最近韓国で起きた事例で議論を続けたい。都会に住む30代男性が帰宅時に目撃した光景だ。自分の玄関の鍵穴に果物ナイフが刺さっていた。30代男性がこの事実を警察に通報したが、エレベーター内のCCTVには異常がなく、玄関はCCTVの死角地帯で容疑者を見つけることができず、捜査が難航している。30代男性は最近、苦勞して就職したが、怖くて就職も諦め、引っ越しをすることも決めた。もし被害者が家の中にいて、ドアを開けたときに容疑者と対面した場合、恐ろしい状況が起こる可能性がある。

〈KBS ニュース，2023.10.07. 報道〉

ここで私たちは、30代男性が過度な被害意識にとらわれ、苦勞して手に入れた就職を簡単に諦めると言うのだろうか？また、30代男性が直接被害を受けたわけでもないのに、引っ越しまでするのは経済的コストを軽視していると言えるだろうか？ここで私たちは誰も簡単に「そうだ」と答えることはできない。

30代男性は、鍵穴の異常を見た瞬間、一連の流れを推察してしまう。“私が家の中にいたら、ドアを開けたら何が起こったのだろうか？”“誰かが私の行動を把握して監視しているのではないか？”“知らないうちに何かあったら、私はうまく対処できるだろうか？”などなど。このような想像と推察は、30代男性が家で享受できる身体的安定性と精神的快適性を大きく損なうことになる。

このとき、私たちは、人が匿名の都市に住むためには、身体的な安定性と精神的な快適性が侵害されることにある程度耐えなければならないと言えるだろうか。それとも、自分を保護できる護身用の装備、CCTVを設置し、危険を事前に認知して管理できるようにすべきだと要求できるだろうか？それを要求するならば、それは「社会生活に対する過度なコストの請求」と言えるだろう。

30代男性の事例は、厳密に定義された嫌悪表現にさらされた対象にもそのまま当てはまる。嫌悪表現に耐えなければならない、自分で自分を守る能力を持たなければならないとす

れば、それは私たちに、いかなる衝撃にも動じず、少しも影響を受けない一人の“鐵人 a iron person”と、すべての問題を合理的に解決する“哲人 a philosopher”になることを要求している。私たちはこの2種類の鉄人というよりは、少しの刺激でも影響を受けやすく、壊れやすい「琉璃瓶 a glass bottle」に近いといえる。

厳密に定義された嫌悪表現の被害と苦痛を表現の自由として許容することになれば、私たちは決して容易ではないような二種類の鉄人であることを要求されることになり、そうならない「私」として、それによってもう一つの苦痛を受けることになる。この痛みを緩和するためには、私たちも嫌悪表現に嫌悪表現で立ち向かう「膺懲」に立ち向かう行動家になる。しかし、このような「社会的な生活に対する過剰なコストの請求」が過度であると考えられるならば、私たちは社会的関係を断絶し、無人島や深山幽谷で21世紀版の隠者または自然人になるしかない。

こうしてみると、私たちは今、採集経済と略奪経済に基づく新石器時代の報復的定義に基づき、身体と物質だけに注目するのではなく、オン・オフラインで日々行われている「厳密に定義された嫌悪表現」が身体と精神に与える苦痛がどれほど深刻で危険であるかを新たに認識する必要がある。

5. 孟子の反転：愛の拡大と嫌悪表現の抑制のための共感の発見

私たちは前述したように、孟子は一方では利害関係を越えた人間の道徳的心性を発見した偉大な思想家であるが、他方では自分と考えが異なる人を排除し、差別する「嫌悪表現」に近い断定をしたり、「嫌悪表現」をしたことを話した。もし孟子が前述のように二重性を露呈したとしても、今日でも再解釈の対象となる偉大な思想家になることはできない。

幸い、孟子は前述の二重性以外に「嫌悪表現」の問題を解決する道を提示している。孟子は墨翟の兼愛のように、愛を広げるとき、常にすべての人を平等に愛せと要求しない。代わりに孟子は家族関係から出発し、愛を徐々に広げていこうという提案をしている。このように愛を広げていく道を孟子は“善推”と捉えた。最初から自分の子供と隣人の子供、そして世界のすべての子供を同じように愛することはできないが、自分の子供から出発し、次に隣人に、次に世界に範囲を広げている⁸。

私たちは孟子の「善推」を厳密に定義された嫌悪表現の抑制に関連して拡張的に使用しようとする。私たちは最初、自分の子供と隣人の子供を同じように愛することができないという感情的抵抗を感じる。このため、私たちは年上の子供にもっと多く、より深い愛を与えるようになる。しかし、自分の子供を育てていくうちに、自分の子供と同じように隣の子供も愛おしくなり、さらに世界のすべての子供が「子供」として正しく扱われることを望むことができるようになる。

この時、私は自分の子供のように近所の子供と世界のすべての子供に対して同じように感情的な絆を感じられなくても、子供なら誰でも似たような愛を受けるに値するという認知的承認をするようになる。認知的承認をした後、私の年齢と他の子供に対する感情的な違いも減り、バランスに至る。私たちは愛を情緒と認知の二つの側面から人の子供から生き物の子供へと飛躍することができる⁹。

こう見ると、孟子の「善推」は「感情的抵抗→認知的承認→感情的バランス→認知的感情的飛躍」の段階を踏んで、自分と世界の感情的・認知的距離を縮めることになる¹⁰。このようなプロセスを嫌悪表現の抑制に適用することができる。孟子が自分と異なる考えを持つ人に「此物→妄人→禽獸」のような感情的排除と認知的差別を受ける。しかし、孟子は「人は変わることができる」という可変性を信じているため、継続的な交流と修養を通じて排除と差別を減らしていくことができる。これがまさに「善推」の作用といえる。

ここで私は「善推」を古代ギリシャ語の pathos と関連づけて話してみよう。pathos は刺激によって受ける（感じる）もので、感情、激情、情熱、そして苦痛などを指す。私たちは、誕生や死などで喜びや悲しみに浸るようになり、優れたものを見ると一緒に真似したい情熱にとらわれ、病気で痛みを感じると苦痛を感じるようになる。

私たちはそれぞれこの pathos に対して異なる反応を示す。apathy は苦しみを経験する状況から一步離れて (a-)、何の反応も示さない。無関心、無感覚、冷淡といえる。sympathy は苦しみを経験する状況と一緒に (sym-) 声をかけたり、気の毒に思う慰め、同情、同情と言えます。empathy は全く苦痛（中）に入って (em-) 自分のものとして感じながら役割をしたり、問題を解決する感情移入、逆境、共感と言える。

孟子の「善推」は empathy の共感に対応するといえる。愛の拡張と同様に、嫌悪表現の抑制は、「私」が事件から一定の距離を置いたり、周りをうろろうするのではなく、その中に入り込み、関心を持ち、共感を分かち合い、問題を解決していく過程である。人は嫌悪表現のような問題状況を一度に完全に解決することはできない。一度に少しずつ問題を解決しながら、愛を広げ、嫌悪表現を抑制することになる。

私はその過程を孟子の「善推」に「越」を組み合わせて「推越」¹¹と名付けた。私たちは、固く張り巡らされた境界を押し広げ、飛び越えることで、開豁地での友情を感じるができる。これは私たちが旅行や交流で体験することができる。そのために私たちは過度な所有意識から離れ、誰もがこの世の客であるという「客の存在論」に関心を持つべきである¹²。

ここで愛が増えれば増えるほど嫌悪表現が減り、共感の推越が絶えず境界を押し広げながら越えることになる。そうでなければ、私たちは新石器時代から鉄器時代に移り変わりながら弱肉強食が起こった歴史的経験を忘れることになる。共感とは敵対の危機状況を下げ、理解を広げることができる人間的な道であると言える。

注

- 1 <孟子 公孫丑>上 6: “孟子曰、人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心、斯有不忍人之政矣。以不忍人之心、行不忍人之政、治天下、可運於掌上。所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心、非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉黨朋友也、非惡其聲而然也。由是觀之、無惻隱之心、非人也。無羞惡之心、非人也。無辭讓之心、非人也。無是非之心、非人也。惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。人之有是四端也、猶其有四體也。”
- 2 <孟子 離婁>下 28: “孟子曰、君子所以異於人者、以其存心也。君子以仁存心、以禮存心。仁者、愛人。有禮者、敬人。愛人者、人恒愛之。敬人者、人恒敬之。有人於此、其待我以橫逆、則君子必自反也。我必不仁也、必無禮也、此物 奚宜至哉? 其自反而仁矣、自反而有禮矣、其橫逆由是也。君子必自反也、我必不忠。自反而忠矣、其橫逆由是也。君子曰、此亦妄人也已矣。如此、則與禽獸奚擇哉、於禽獸又何難焉?”
- 3 <孟子 滕文公>下 9: “世衰道微、邪說暴行有(又)作、臣弑其君者有之、子弑其父者有之。… 聖王不作、諸侯放恣、處士橫議、楊朱墨翟之言、盈天下。天下之言、不歸楊則歸墨。楊氏爲我、是無君也。墨氏兼愛、是無父也。無父無君、是禽獸也。”
- 4 <墨子 尚同>: “子墨子言曰、古者民始生、未有刑政之時、蓋其語人異義。是以一人則一義、二人則二義、十人則十義。其人茲衆、其所謂義者亦茲衆。是以人是其義、以非人之義、故交相非也。… 至有餘力、不能以相勞。腐朽餘財、不以相分。隱匿良道、不以相教。天下之亂、若禽獸然。”
- 5 アンソニー・ルイス Anthony Lewis、パクチウン 譯、<私たちが嫌いな考えのための自由 [原題: Freedom for the Thought That We Hate]>、カンジャン、2010 参照。
- 6 ジェラミー・ワドソン Jeremy Waldron、ホンソンス・イソヨン 譯、<嫌悪表現、自由はどのように解悪されたか? [原題: The Harm in Hate Speech]>、ソウル: イフ、2017、pp. 11 ~ 14 参照。
- 7 <漢書 地理志>: “相杀以當時偿杀。相伤以穀谷偿。相盜者、男没入为其家奴、女子为婢。欲自赎者、人五十萬。”
- 8 <孟子 梁惠王>上 7: “老吾老、以及人之老。幼吾幼、以及人之幼。天下可運於掌。詩云、刑于寡妻、至于兄弟、以御于家邦。言舉斯心、加諸彼而已。故推恩足以保四海、不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者、無他焉、善推其所爲而已矣。今恩足以及禽獸、而功不至於百姓者、獨何與?”
- 9 <孟子 盡心>上 45: “孟子曰、君子之於物也、愛之而弗仁。於民也、仁之而弗親。親親而仁民、仁民而愛物。”
- 10 ジャンデイク Dayk Jang、<共感の反景: 感じる共同体から思考の共同体へ>、ソウル: バダ出版社、2022 参照。
- 11 “推越”概念に対しては 辛正根、「道徳的完成に至る 4 つの道」、<東洋哲學> 37、2012 참조。
- 12 “お客の存在論”に対しては 辛正根、<老子と墨子、自由を探し平和を広げる: 無有の世界を代表する 2 人の巨匠の話>、ソウル: 成均館大学校出版部、2015; 辛正根、<老子の人生講義>、ソウル: ヒューマニタス、2017 参照。

(山田紀浩訳)

AIの技術革新がもたらす光と影

東日本国際大学経済経営学部 部長・教授

東洋思想研究所 研究員 河合 伸

1. はじめに

ソローの新古典派成長理論によると、一国の経済成長の源泉は、人口成長と技術進歩となる。このことから技術革新は経済成長の源泉であるが、その技術がどのような目的に用いられるのかによって、人類の命運は左右されることとなる。核兵器のように軍事利用される場合、人類を滅亡の危機に陥れるリスクをはらんでいる。その一方で核技術が平和利用される場合、原子力発電のように人類の生活水準を豊かにすることもできる。ただし、そのような場合でも、その技術の制御を誤った場合、原発事故のように深刻な事態に発展する可能性がある。すなわち、技術革新というものは、その発展可能性が大きければ大きいほど、一国の経済成長につながるのみならず、人類の生活水準向上に大きく貢献する光ともなれば、反対に、その存在自体が人類の存続を脅かす存在ともなりうるのである。

AI（人工知能）技術は、2006年の「ディープラーニング（深層学習）」の発明以降、急速に発展し、2022年11月にOpenAIが公開した生成系AIの「ChatGPT」は、たった2か月で利用者が1億人を超える猛スピードで世界中に広まり、その自然な文章生成能力に驚嘆することとなった。それと同時に第4次産業革命の鍵となるこの技術が、核戦争やパンデミックと同程度の人類絶滅のリスクをはらんでいるものとして、国際的な関心事となっている。例えばAI技術が軍事利用されるケースとして「自律型致死兵器システム（LAWS）」がある。この兵器は、感情を持たないAIがターゲットを認識して殺傷するシステムであることから、人間の判断を介さずに実行するという点で制御不能になる重大なリスクをはらんでいる。この問題に関して、池田大作SGI会長は、「生命の尊厳」の視点から、「自律型致死兵器システム（LAWS）」を全面禁止する条約の制定を目指すことを提唱されている〔池田大作，2019〕。

一方、平和利用されるケースとして「自動車の自動運転システム」の普及は、超高齢社会における移動手段の一助となることが期待されている。他にもスマートフォンの顔認証や音声入力、温度管理などをAIが調節するスマート家電など、個々の製品やサービスへの応用可能性は高い。

続く第2節では、これからの社会について、産業革命の歴史を振り返りつつAI技術がもたらすSociety5.0について概説する。第3節では、その具体的実践の場となる「スマー

トシティ」についてAIを用いた地域課題解決の事例をみる。最後に、第4節においてAI技術の課題について、倫理的側面から検討する。

2. Society5.0の到来

Society5.0とは、「サイバー空間（仮想空間）とフィジカル空間（現実空間）を高度に融合させたシステムにより、経済発展と社会的課題の解決を両立する、人間中心の社会（Society）」と内閣府の「第5期科学技術基本計画」にて定義されている。人間の社会の変遷をたどると、原始的な「狩猟社会」から農業を基盤とした「農耕社会」、そして18世紀後半から19世紀前半の第1次産業革命によって蒸気機関などの動力を獲得し「工業社会」となり、19世紀後半から20世紀前半の石油や電力による動力を獲得した第2次産業革命を経て、個々の産業ごとに発展した。その後、20世紀半ばから20世紀後半のコンピュータの発展・インターネットの普及に伴う第3次産業革命を経て「情報社会」となった。そして現在、21世紀前半から21世紀半ばにかけて、ICTの普及をベースとしたAI、IoT、ビッグデータなどの技術革新に伴う第4次産業革命を経て「超スマート社会（Society5.0）」が到来しつつある〔産業構造審議会，2017〕。

技術革新には、新しい動力・エネルギーの発明にはじまり、機械化、自動化によって、生産様式や生活様式が変わるもの、さらに広く普及することによって社会そのものが変わるものがある。例えば、自動車は、技術革新を体現してきた乗り物であるといえる。第1次産業革命の蒸気機関で走るものから、第2次産業革命で電気やガソリンで走る車が開発され、第3次産業革命により、性能の向上だけでなく環境負荷に配慮して、燃費をよくする一方で排気ガスの制御も効率よく行うために、コンピュータによる電子制御が行われるようになった。さらに環境への配慮から、電気とガソリンのハイブリッド型や電気自動車そして水素で走る燃料電池車（FCV）などが開発されている。現在は第4次産業革命期とされ、AIを用いた自動運転技術が飛躍的に進歩して、実用化されつつある。Society5.0における人口の集中する都市での渋滞緩和や、地方における高齢者の移動手手段としての利用など、社会課題解決につながるものが期待される。ただし、Society5.0では、自動車産業だけで環境負荷を測るのではなく、サプライチェーン全体で、ひいては社会全体でのバランスを考えていくことが求められている。

3. スマートシティ

スマートシティは、AI、ICT等の技術を活用して、人口の集中する都市のエネルギー消費を効率化する取り組みや、電子政府による行政サービスの効率化、交通システムの効率化などにより、環境に配慮した持続可能な経済発展を可能にするものとして、2010年頃より世

界の各都市で導入されつつある。世界共通の定義があるわけではないが、国土交通省による定義では「都市の抱える諸課題に対して、ICT等の新技術を活用しつつ、マネジメント（計画、整備、管理・運営等）が行われ、全体最適化が図られる持続可能な都市または地区」となっている〔国土交通省都市局，2018〕。実施主体としては、官民共同のコンソーシアムによるもの、ベンチャーのIT企業によるもの、従来の大企業が新たに取り組むもの、と様々である〔内閣府，2018〕。

スマートシティにAI技術が活用されている事例としては、2016年9月に導入された、中国・杭州市の市とアリババクラウドが実施主体となる「ET・シティ・ブレイン」がある。道路ライブカメラの映像をAIで分析するというもので、AI経由で交通違反や事故情報が寄せられる、救急車の到着時間が半減する、渋滞要因を分析し、信号機や右左折レーンを設置するなどして、渋滞緩和につなげるなど、その効果が実証されている〔内閣府，2018〕。

このほか、スマートシティでは様々な課題解決の取組みがなされているが、AIやIoT、ビッグデータなどの技術を駆使することで、経済成長とエネルギー問題、そして環境問題とのバランスをとり、持続可能な発展を可能にすることが期待されている。

4. AI技術の課題

AI技術の飛躍的進展を受けて、アメリカの非営利団体「センター・フォー・AI・セーフティ」から、世界のAI研究者や業界大手の経営者らの署名による声明が発表されている（2023年5月30日）。その声明は「AIによる人類滅亡のリスクを軽減することは、パンデミック（世界的大流行）や核戦争など他の社会的規模のリスクと並ぶ世界の優先課題とすべき」というものである。そうした中で、国連安全保障理事会によるAIを協議する初の公開会合が開かれた（2023年7月18日）。そこでは軍事利用や虚偽情報拡散といったリスクの管理に向けた国際協調の必要性を訴える声が相次ぐ中、国連のグテーレス事務総長は、人間の判断に基づかずに殺傷する自律型AI兵器を禁じる法的枠組みを交渉し、2026年までに妥結させるよう求める方針を明らかにした。

また、世界ニュース発行者協会（WAN-IFRA）など報道・メディア26団体が「世界AI原則」を発表（2023年9月6日）した。これらの原則は、知的財産、透明性、説明責任、品質と誠実性、公平性、安全性、設計、および持続可能な開発に関する問題を扱っている。

最後に、AIの技術革新によって生活が便利になり、単純労働だけでなく頭脳労働からも解放され、自由な時間が増えるかもしれない。その一方で、電卓が人間の暗算能力を衰えさせ、パソコンやスマホでの自動変換が漢字などの文字忘れを起こし、カーナビが、地図を覚える機会を減らし、自動車が人間の歩く機会を減らしたように、AIは人間の考える機会を減らし、AIと人とのコミュニケーションが増える代わりに、人間同士のコミュニケーション

ンの機会は減るかもしれない。すなわち「AIの技術進歩で人類は退歩する」リスクがある、これがもう一つの人類の危機といえよう。

参考文献

国土交通省都市局. (2018). 「スマートシティの実現に向けて【中間とりまとめ】」.

産業構造審議会. (2017). 『『新産業構造ビジョン』——一人ひとりの、世界の課題を解決する日本の未来』.
経済産業省 新産業構造部会 事務局.

池田大作. (2019). 第44回「SGIの日」記念提言「平和と軍縮の新しき世紀を」. 創価学会.

内閣府. (2018). 「各国における取組事例 資料2」. 参照先：地方創生：<https://www.chisou.go.jp/tiiki/kokusentoc/supercity/dail/shiryu2.pdf>

真の豊かさとは

福井 朗子

はじめに

2023年7月、国連のアントニオ・グテーレス事務総長は講演のなかで「地球温暖化の時代は終わり、地球沸騰化の時代が到来した」と述べ、気候危機に警鐘を鳴らした。「地球沸騰化」という言葉は瞬間に世界中に広まった。日本においても、平年と比べ夏の平均気温が1.76度上昇し、気象庁が統計を取り始めてからの125年で最高の平均気温を記録した。気象庁の検討会もこの夏を「異常気象」と指摘している。

気候変動をはじめとする環境問題の深刻化や新型コロナウイルス感染症の拡大など社会不安が大きくなるなかで、『人新世の「資本論」』（齋藤幸平、集英社新書、2020年）が出版され、ベストセラーとなった。また、今年4月に出版された『資本主義の次に来る世界』（ジェイソン・ヒッケル著、野中香方子訳、東洋経済新報社）も話題作となり、政財界人にとって必読の書とも評されている。これらの本に共通するのは「脱成長」である。「脱成長」は大きな潮流となっている。この「脱成長」を軸に、人類が直面する危機を乗り越えるための思想・哲学の役割について考えてみたい。

資本主義の問い直し

環境問題は、わたしたちの経済活動が地球環境に負荷をかけすぎたことによって生じた問題あり、安定的な地球環境を破壊しつつある。「地球の限界（プラネタリー・バウンダリー）」の最新報告では、9つの項目のうち「気候変動」「生物圏の一体性」「土地利用の変化」「淡水利用」「生物地球化学的循環」「新規化学物質」の6つがすでに上限を超えていることが明らかになった。2022年の発表では4項目が限界値を超えていたが、今回はさらに上回る結果となった。地球の限界はかなり近い。

人間の活動が地球に大きな影響を与えた時代を「人新世」と名づけ、新たな地質年代として区分する動きがある。「人新世」という概念は、自然科学に留まらず人文科学や社会科学の分野でも注目されている。ジェイソン・ヒッケルはその著作『資本主義の次に来る世界』で、この人新世における危機の根源を、資本主義の永続的な成長を軸とした拡張主義の経済システムにみている¹。長い間、人間は地球の生態系と調和をある程度保ちながら経済活動を続けてきた。また、市場は古くから存在していたことから市場＝資本主義という構図も成り立たないという。

資本主義は、経済の「成長」が大前提となっている。わたしたちは「経済が成長しなければ、不況に陥り、債務が積み重なり、人々は仕事と家を失い、生活は破綻する」²といった「成長主義」を疑いもなく信じ、日々の生活を送っている。そして、この「成長主義」は、「近代史において強力なイデオロギーの1つ」であり「鉄壁のイデオロギー」³となって、わたしたちのなかに深く浸透している。そのため、資本主義の終焉やポスト資本主義の世界を想像することは非常に困難である。しかしながら、わたしたちが直面している地球の危機は、この資本主義と成長主義を見直さない限り打破できないと指摘するのが「脱成長」論である。

資本主義という経済システムは、多くのものを生み出し、人々に豊かさと自由をもたらすと信じられている。しかしその一方で、資本主義は人々のニーズを満たすことなく、人々の欲望を拡張し、新しいものを求め続けさせる。人々は常に欲求不満の状態に晒され、いつまでもたっても満足する豊かさと自由を手に入れることができない。

成長主義の限界

「もし100%クリーンなエネルギーを手に入れたら、それを使って何をしよう？」⁴

この問いに対し、あなたはなんと答えるだろうか？

日本をはじめ多くの国が脱炭素社会を目指し、クリーンエネルギーの普及が目指されている。しかし、ヒッケルが指摘するように化石燃料を使っているときと同じことをしては何の意味もない。クリーンエネルギーは温室効果ガスの排出削減には一定の効果を表すが、終わりなき成長を前提とする経済の仕組みを変えない限り、森林伐採、乱獲、土壌劣化などが進み、地球環境への負荷はますます高まるものと予想されている。近年、「SDGs (Sustainable Development Goals)」の標語を掲げ、環境保全と経済成長の両立を図るグリーン経済が模索されているが、成長主義を手放さない限りグリーン経済は存在しえないと思われる。SDGsが消費拡大の免罪符となってしまえば、何の意味もない。

さて、脱成長論が問題視するのは、成長そのものではなく成長主義である。絶え間ない拡大を「成長」として要求し続ける姿勢に疑問を投げかけている。自然界における成長は限界を伴う。ある程度まで成長すると均衡状態が保たれるが、資本主義経済の成長は、実際なき拡大をし続けている。言い換えれば、「発展という強迫観念」⁵に支えられた経済システムとも言えるだろう。

1970年代、ローマクラブの報告書「成長の限界」などによって、環境問題の深刻化や資源の枯渇は指摘されてきた。半世紀前から、わたしたちは地球環境が危機に瀕していることを知っていたにも関わらず、生態系の崩壊を食い止める手立てを講じることができなかった。資本主義の在り方は問われてこなかったからだ。したがって、グリーンテクノロジーであれ、グリーン経済であれ、わたしたちが成長主義を手放さず握りしめる限り、地球の生態系は破

壊され、ひいてはわたしたちの社会・文明そのものが崩壊する可能性が高い。わたしたちが直面している危機は、「成長の限界が近づいていることではなく、成長に限界がないこと」⁶によって引き起こされているのである。

資本主義は、わたしたちの自然に対する見方も変えた。アニミズム的思想を破壊し、人々から「互恵」の精神を失わせていった。資本主義経済への参加は、「文明化」という言葉にも置き換えられ、精神世界におけるアニミズム思想を捨てさせた。アニミズム思想は、自然の搾取が許されるという考えを限定的にしたが、人間と自然を分離する二元論的存在論によって、わたしたちと切り離された自然や生態系が危機的状況にあることを客観的に受け止めている。

思想の転換

資本主義に替わる社会の創出、それは新しい「豊かさ」の創出でもある。世界的な新型コロナウイルス感染症の拡大を機に、わたしたちはこれまで経験したことがない世界を体験した。パンデミックは社会変革のきっかけとなるといわれているが、まさに新型コロナウイルスによるパンデミックは新たな社会を創出するきっかけとなりうる。

脱成長論には、様々な意見が寄せられている。現在の経済成長の在り方を見直し、その課題を認識するきっかけとなった点や資本主義後の将来像を示した点について評価をされているが、脱成長論が近代以前の社会を想定させることから復古的だという見方やその主張にエビデンスが乏しいといった批判もある。今後は批判も含め丁寧に読み解いていく必要があるが、脱成長論が広がりを見せた背景には無限の経済成長を追い求める社会に、息苦しさや違和感を覚える人が少なくないからだろう。経済成長が幸福度や生活満足度との関連性が低いことも明らかになっている。また、生産性を追い求める社会は、生産性という言葉で人間の価値も押し量る。わたしたちは生産性の高い人間であるために常に変化と成長を求められ、自分自身も商品化され消費され続けることに疲れている。どれだけ成長したらゴールを迎えるのか、そのゴールはどこにあるのか、豊かさの果てには何があるのか、環境危機が迫るなかで人々は考え始めている。

ポスト資本主義社会が、これまでとは全く異なる経済の仕組みを持つものなのか、それとも既存の資本主義を活用するものなのか、その方向性を探る上で思想・哲学が果たす役割は大きい。国連広報センターの根本かおる所長は「来る日も来る日も破滅論的な破壊と喪失のニュースばかりで警告が多すぎると、人々の心を麻痺させるだけではなく、恐怖と諦めの念を植え付け、その先の思考をストップさせてしまう。問題を問題として伝えるだけでは、不十分なのだ」と述べている⁷。思想・哲学は、わたしたちを諦めや無関心から遠ざけ、希望をつむぎだす一助となるべきだ。新たな世界観の構築においても思想・哲学が果たすべき役

割は大きい。

おわりに

日本では、SDGsという言葉が社会に溢れている。SDGsにおける「Sustainable Development（持続可能な開発）」は、1987年に「環境と開発に関する世界委員会」の報告書において取り上げられ、「将来の世代の欲求を満たしつつ、現在の世代の欲求も満足させるような開発」を意味する。

個人的な話になってしまうが、環境教育や環境哲学に関心を持つようになった大学生の頃、この「持続可能な開発」という言葉を知った時、強烈な違和感を抱いた。持続可能性と開発は到底両立すると思えなかったからだ。環境破壊を止めるために開発はセーブしなければならないと信じていたため、その言葉に一種の絶望感も味わった。経済の持続可能性に重きを置くか、生態系の持続可能性に重きを置くかで持続可能な開発の進むべき方向性が異なることも知り、その言葉に抱く違和感の出所もわかったような気がした。今、生態系の持続可能性は限界に近づきつつある。

「脱成長」を切り口としてわたしたちが置かれている状況を考察してきた。脱成長論はわたしたちを立ち止まらせ、考えさせ、新たな価値観の創出を促す。将来世代のためにも、真の持続可能な社会を考えなければならない。思想・哲学は古くて新しく、人間のあり方を問い直し新たな社会を築く力となる。東洋の伝統思想の現代的意義もまさにその点にあると思われる。

注

- 1 Jason ,Hickel. 『資本主義の次に来る世界』. 野中香方子訳. 東洋経済新報社, 2023, p. 47
- 2 Jason ,Hickel. 前掲書. 野中香方子訳, p. 30
- 3 同上
- 4 Jason ,Hickel. 前掲書. 野中香方子訳, p. 29
- 5 佐伯啓思. 『「欲望」と資本主義』. 講談社, p. 193
- 6 ジェイソン・ヒッケル著、野中香方子訳、前掲書、p. 130
- 7 国連広報センターブログ『『地球沸騰化の時代』の気候アクション』.
<https://blog.unic.or.jp/entry/2023/08/25/103926>, (参照 2023-9-30)

少子高齢化の背景と課題に対する一考察

—— 人類的危機のための思想と哲学を求めて ——

東日本国際大学経済経営学部教授

東洋思想研究所研究員 李 和 貞

4人に1人が65歳以上という世界一の超高齢社会となった日本、世界に例を見ない速度で少子高齢化が進んでいる韓国、世界人口の19.8%に当たる2億980万人が60歳以上で既に高齢社会（高齢人口の比率は14%以上、現14.9%）に突き進んでいる中国（2022年末の統計）。少子高齢化が進む国際社会は、晩婚化と非婚化、一人世帯の増加、孤独死、介護殺人や介護心中事件など、生存と人権を脅かす様々な問題に直面している。そして、よりよい社会を作るにはどのような価値観の転換が必要なのか、私たちにできることは何か、現代社会を生きる我々に突き付けられた課題について、本稿では「子ども」と「高齢者」に焦点を当てて特に日本の現状について注目しながら、国際社会の進むべき方向について考察していきたい。

1. 少子高齢化の現状

日本において「15歳未満」と「65歳以上」の人の割合が逆転したのは1997年であり、この年以降、少子社会となったことになる。そして21世紀では少子化の一方で高齢化が進展する「少子・高齢社会」(Aged society with a fewer number of children)を迎えている。一般的に65歳以上の高齢者の割合が人口の7%を超えた社会を「高齢化社会」と指し、14%以上を「高齢社会」、21%以上を「超高齢社会」と区分している。日本は1970年から高齢化率が7.1%を超え高齢化社会へ突入し、わずか25年後（1995年）の時点には14.6%を超え高齢社会に、2010年には高齢化率23%を超え超高齢社会を迎えることになった。

国立社会保障・人口問題研究所による将来予測では、総人口に占める年少人口（0～14歳）割合は、2016年の場合12.4%であったが、2065年には10.2%にまで落ち込むと予測した。一方、高齢者人口（65歳以上）は、上の図1で示すように、2020年の日本の総人口の27.3%が65歳以上の高齢者となる。これは世界で最も高い高齢人口の割合であり、人口推計によれば2050年の65歳以上の高齢者の割合は37.7%となり、3人に一人以上が65歳以上となる。このように日本では他の先進諸国が経験したことがないスピードで超少子・超高齢化社会が進んでおり人口の危機に直面していると言って過言ではない。

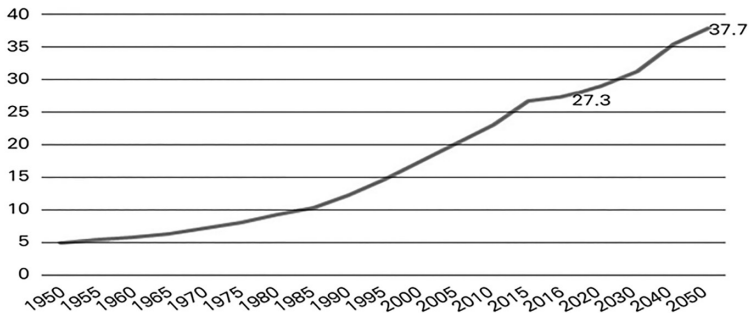


図1 日本の65歳以上の人口比率

出所：Statistics Bureau, Japanese Ministry of Internal Affairs and Communications (2017：10)。

2. 少子高齢化によって生じる様々な社会経済的な問題

人口減少及び人口構造の急激な変化は、経済、地域社会、社会保障・財政に多大な影響を及ぼしている。社会に与える影響として、まず一つ目は、経済面での様々な問題があげられる。人口が減少することで、国内市場の縮小、消費の減少、経済成長の鈍化が懸念され、社会全体の活力低下、深刻な労働力不足をもたらす。また生産年齢人口（15歳以上65歳未満の人口層）の減少は労働生産性の停滞をもたらし、国民一人あたりの実質GDPの鈍化、日本経済の縮小化など、経済面における国際競争力の低下は避けられない要因となる。二つ目としては、年金・医療・介護などの社会保障費が増大し、世代間の支え合うシステムに支障を期す。現役世代の減少と高齢者の急増によって、年金制度の維持・存続は困難になり、医療や介護についても同様のことが指摘されている。三つ目としては、地方では少子化と人口流出による人口減少によって、地域経済の縮小化と過疎化が進み、地域社会の停滞が加速、地方都市のスポンジ化が懸念されている。

そして四つ目としては、地域社会の停滞が進むと次世代育成のための社会的環境が著しく損なわれ、子どもの健全な成長に影響が生じると考えられる。子どもの数が減少するだけでなく、生まれてきた子どもたちの養育環境が悪化し、社会全体の子育て環境の安定や発展にも影響が生じる。また少子化によって子ども同士の交流機会はますます消え、社会性の発達を含む子どもの健全な成長においても様々な問題が生じてくる。最後に五つ目としては、人口の激減による経済力低下は国力の衰退を招き、国家安全保障上のリスクを高める結果になり兼ねないので人口政策は安全保障の上でも極めて重要な課題である。要するに、少子化が進む社会は当然の結果として人口減少と高齢化を招くことになり、長期的な労働力の減少による市場規模の縮小化、経済成長率の低下をはじめ、子どもの養育環境や発達そのものにおいても極めて深刻な影響要因となっている。

3. 少子高齢化の原因について

高齢化の背景にある少子化の原因として考えられる要因は多岐にわたる。価値観の多様化による晩婚化や未婚率（非婚主義）の上昇、女性の社会進出による平均初婚年齢の上昇および結婚から出産までの年数の増加（晩産化）、育児や仕事との両立の負担などが主な原因となっている。

少子高齢化の国際社会において最も著しい影響因として、第一に「晩婚・晩産化」があげられる。日本の場合、厚生労働省の「人口動態統計」によると、合計特殊出生率が初めて2.0を下回ったのは1975年であった。この年の平均初婚年齢は、夫27.0歳、妻24.7歳であったが、2015年の統計では、夫30.7歳、妻30.0歳となり、わずか40年間で夫は3.7歳、妻は5.3歳も上昇している結果となった。

そして未婚化が進んだ社会的背景の一つとして高度経済成長に伴う社会全体の大きな構造変化がある。地方農村地域から大都市圏へ若者の流出が進むとともに大家族が激減して核家族化が進んだが、次第に地域共同体が崩壊し、家族と地域のつながりが薄れ、地域社会で青年たちの結婚支援と育児環境が急速に失われていった背景がある。二つ目としては「未婚化」の急激な進行があげられる。日本では晩婚化より未婚化の影響がはるかに深刻な状態であるが、生涯未婚率（50歳の時点で一度も結婚したことのない人の割合）の推移を見ると、1980年では男性2.60%、女性4.45%で、大半が結婚していたと見られるが、90年以降、生涯未婚率は急激に上昇している。2010年には男性20.14%、女性10.61%、2020年の統計では男性4人に1人（28.2%）、女性6人に1人（17.8）が一度も結婚しないまま生涯を終えるものと見なされた。一方、例を見ないスピードで未婚化が進んでいる韓国では、2010年は男性5.8%、女性2.8%であったところ、2020年の統計では男性16.8%、女性7.6%となり、男女ともに10年間で約3倍も上昇している。一方、日本の場合、若い未婚男女の約9割が「いずれ結婚をしたい」、「家族を持ちたい」と希望しながらも現実的には希望を実現できずにいることが示された。その背景にはどのような心理社会的な原因が影響しているのか、この現実の厚い壁をどうしたら乗り越えられるのかについて、社会全体がその原因を探り迅速な対策を早急に考えなければならない危機を迎えている。そして少子高齢化の三つ目の原因としては、出産の担い手である女性本人の「出産・育児への負担」が大きく、一歩先に踏み込めない現実的な問題があげられる。近年女性の社会進出が増加している一方、これに伴う社会的なサポートや子育てに関する育児支援体制の取り組みが十分とは言えない状況に陥っている。

OECDが2020年にまとめた生活時間の国際比較データ（15～64歳の男女を対象）によると、日本の場合、男性の1日あたりの有償労働時間（市場で労働力を提供して対価を得る時間）が452分で最も長く、その一方で無償労働時間（家事、育児、介護、育児、買い物、ボラン

ティア活動など対価を要求しない労働時間)は41分で最も低い。下の図2では、夫の休日の家事・育児時間が長くなるほど第2子以降の出産率が高くなる傾向が示された。その他、夫の子育てや家事に費やす時間の推移についての調査によると、6歳未満の子どもを持つ夫の家事・育児関連時間は、1日当たり1時間23分で年々増加の傾向にはあったものの、妻の家事・育児時間は依然として長く(1日当たり7時間34分)、家事や育児への負担が女性に偏っていることが示された(2016年統計基準)。結果的に言えることは、夫の育児参加や家庭での積極的な行動は少子化問題の解決の糸口として重要な要因の一つであると考えられる。

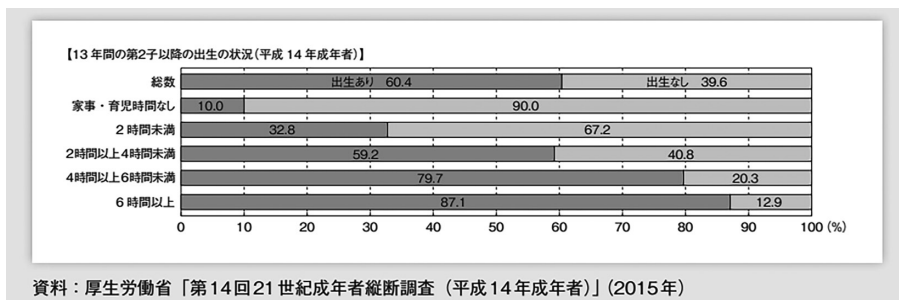


図2 日本の夫の育児・家事の時間と第2子出産の関係

4. 少子高齢化の背景にあるものと課題

少子高齢化の背景として、まず現代時代の多様な価値観の変化があげられる。結婚前までできるだけ長い間一人暮らしを楽しもうとする人や結婚を希望しない非婚主義者の増加、女性の社会進出の増加、出産や育児に対する社会的なプレッシャーなど、様々な要因が複雑に混在している。少子高齢化社会に対応して活力ある豊かな社会を維持、形成していくためには、少子化の流れを変えていくことが必要である。日本では高齢者に対する行政、いわゆる高齢者対策が手厚くなりがちであるが、高齢者割合を増やさないためにも全世代にわたる育てる価値を共有し、生命の尊厳さを教育する文化を社会全体に反映していくことが重要である。いかに生命が素晴らしいか、いかに生命が尊厳なのかなど、生命の尊さを共有する生命優先の社会を築き上げることが重要である。また日本では「結婚し、子供を持って一人前」と言われた時代があったが、今日、結婚・出産に対する社会的通念、規範が薄れ、結婚し子供を持つことの価値が相対的に低下したことも、若者の未婚化に拍車を掛けたと思われる。ところで、以前は子どもを産んで育てると言う「女性が家にいることが大事」というイメージが強かったが、今はむしろ逆に「女性が働きやすい環境」が整っているかどうか重要である。すなわち「産みやすさ」は「育てやすさ」に繋がっているわけである。

近年、未婚化の原因の一つに「結婚・出産の価値を重要視しなくなった」ことにも原因があるとして、「ライフデザイン教育」の必要性が提唱されている。内閣府「少子化社会対策大綱」検討会は、国が優先的に取り組むべき対策として「経済的基盤の安定」および「結婚に対する取組支援」と共に、「結婚・妊娠・出産等に係る情報提供」をあげている。社会全体で結婚・出産・子育ての価値を尊重し、それを共有していくためには、家庭、学校、地域社会など、あらゆる機会を通して、若者たちに結婚・出産・子育ての価値を教育していくことが何よりも重要である（平和政策研究所、政策レポート、2022）。

5. 少子高齢化の問題を超えて－「生きる力」は「価値創造」

“子どもなんて“嗜好品”“贅沢品”なんですよ”。これはニュースで紹介された35歳のある青年の言葉である。ニュースが流れた後、彼の意見に共感する若者のコメントが1000通以上投稿された。一人で生きていくことすら不安なこの世の中で結婚して子どもを産み、養うことは現実的に厳しい、子どもを幸せにできないのに出産することは親のエゴに過ぎないとの意見が目立った。理想と現実の壁や子どもを産み育てることに対する経済的な負担や心理的な不安の大きさがうかがえる。一方、その根底には「生まれてきて良かったと心から思っていない」といった心理的な要因が存在することも看過できない。若い世代がこの世に生まれたことに対して喜びを感じなければ「生きる喜び」に対しても、新しい生命を生み育てることに対しても価値を見いだすことはできない。そもそも「生きる喜び」とは何か、「本当の幸福」とは何かといった難題に対して社会はどのように方向付けて進むべきなのか、判断が急がれる。若い世代に蔓延っている生きることへの無能感に対してどうアプローチできるか、今その真価が社会全体に問われていると言って過言ではない。今ほど生きる力を高め、生きることの価値を見いだせる現実に即した思想と哲学が求められる時代はない。日本の教育者として著名な創価教育の創始者、牧口常三郎先生は“生きる力”とは「価値創造」とであると結論付けている。少子高齢化の問題をはじめ、戦争や紛争、自然災害など、様々な人類的危機に対して国際社会がいかに包括的な価値を生み出せるか、何よりそのための哲学と思想が強く求められる時代となった。

そして高齢者に対する社会の認識についても言及しておきたい。少子高齢化が進む社会においてしばしば高齢者は社会的にも価値が低く若い世代の負担になるといった否定的な見方が強調される傾向がある。しかし世界的な教育実践者であり仏法者である池田大作先生は、このような風潮に対して警鐘を鳴らし、人権の享受が年齢とともに厳しくなっていることを指摘している。池田思想の一貫した人間観には、生涯を通じて発展し変化する無限の可能性を秘めた存在としての側面が強調されている。年齢を重ねても学び、成長し、社会に貢献し続けることが可能であるといった哲学を世界に広め、高齢者の価値と使命感に注目している。

池田思想における「年齢を重ねる」とは、衰退としてではなく「内面の変革と精神的成長の機会」として捉えている。個人が内なる知恵と思いやりを活用し、年齢を重ねるにつれて個人の成長と知恵が育まれることを強調した。また池田先生は高齢者を「多宝」の世代と名付けているが、「多宝」の名称は、釈尊が説いた「万人の尊厳」の思想が真実であることを証明する存在として、法華経に登場する多宝如来に由来するものである。様々な困難や課題を乗り越えた人生の物語を後に続く世代の人たちの心に勇気と希望を灯し続ける高齢者の存在の意義を、その尊厳さを再認識していきたい。

少子化と高齢化、人類が直面しているこの問題は、人類の新しい挑戦の始まりでもある。東洋の哲学に「善知識たいせち（大切）なり」とある。善知識とは良い関係性であることを包括的な意味として用いる言葉であるが、今こそ、社会全体が「善知識の結び合い」で一人ひとりの関わりを強めること、生命を守る主体者として価値創造すること、そしてそれを可能とする生命尊厳に根ざした思想と哲学を確立することである。決して簡単なことではないが、人類のエンパワーメント（内なる力）の可能性を広げ、その力を発展させる新しい時代が到来したに違いない。

【参考文献】

池田大作・ハンス・ヘニングセン（2009）「明日をつくる“教育の聖業”」 潮出版社

池田 大作・ヨーゼフ デルボラフ（1989）「21世紀への人間と哲学—新しい人間像を求めて」〈下〉 河出書房新社

内閣府「令和4年版少子化社会対策白書」

日蓮大聖人御書全集（2021）聖教新聞社 新版（p1940）

人間革命光あれ 聖教新聞 2023年10月15日付（3面）

平和政策研究所 政策レポート（2022）少子化対策に代わる「家族政策」の提言：<https://ippjapan.org/archives/2426>

文明の相互接触と文化の破壊、再興

東日本国際大学・客員教授 長谷川 奏

このエッセイを書いている時点で、ウクライナ戦争が長期化することが懸念されている局面となっているところに、イスラエル・パレスティナのハマスの間に大きな危機が迫るといふ新たな世界情勢が起こっている。両者の対立の背景には、イスラームのスナ派を代表するサウジ・アラビアとシーア派イランとの宗派対立があるともいわれる。中東では、地域における国家と先鋭的な宗派・テロ集団との抗争というだけではなく、アメリカやロシアといった国際的な大国同士の対決軸がからみ、〈複合危機〉ともいえる国際政治の多極的局面を生み出しているのである。そうした意味からは、ウクライナ戦争と中東の危機的局面は連動しているとも言えよう（山内 2017: pp. 3-4, 10-11）。アメリカが近年進めてきた〈中東不関与〉という国際政治の新局面は、イランの台頭ばかりではなく、中東でのさまざまな地域情勢と連動し、それは文化領域にも大きな影響を与えてきた。具体的な事例では、近年では、シリアにおける政局の不安定化とそれに伴う文化財の破壊がその代表である。シリアは、初期文明の時代から、ヘレニズム時代を経て、イスラーム文明に至るまでの多彩な歴史的な文化財が残されている稀有な場である。考古学の専門家によれば、破壊活動はシリアの混乱が始まってから顕著となり（遺跡の軍事利用による破壊、遺跡の盗掘と文化財の不法輸出を含む）、住民の文化遺産自体への意識の希薄性もあり（野口 2015: p. 5）、IS の勢力が台頭してからは、新たに IS による意図的な文化財破壊やイコノクラスム（聖像破壊）が大きな問題となってきた。IS とは 2011 年頃から、米軍が撤退するイラクや内戦が起こったシリアにおいて、聖戦の継続によるイスラーム国家の樹立をめざす活動を行うグループである。ユネスコをはじめとする国際機関やシリアをフィールドとする研究機関が文化財に対する取り組み中で、国際的な通念の中での文化遺産保存の考え方がグローバル・スタンダードであると説いても、原点復帰を目指すイスラームの側が、公的空間や私的空間に対する独自の論理を盾に、そもそもいかなる「法」に依拠して「不法」や破壊への非難を定義するのかと主張すれば、議論が進まなくなる現実がある。

そもそも、イスラエル、パレスティナ、シリアといった地中海沿岸は、他の地域にはない圧倒的な厚みを誇る歴史の文明堆積が見られる地域であり、初期文明・地中海文明・イスラーム文明・西欧文明という互いに質の異なる文明が互いに接触してきた。接触という言葉の中には、破壊も再興も含まれている。エジプト新王国時代にアマルナで起こった宗教改革の結末は、伝統的なアメン神官団が復古をかけて新教としてのアテン信仰を弾圧・破壊した代表

的な事例である。しかし、その強固なエジプトの神権社会も、新たな地中海文明にゆっくりと置き換わっていった。これは、地中海系の外来政権がオリエント世界の類まれな農業生産を安定的に収奪するために、在地で醸成されてきた伝統的な宗教や言語を温存した戦略から引き起こされた現象とも言える。両文明が混交する中、ミレトスの自然学者などは、頻繁にエジプトの天文学拠点を訪れて多くを学んだ。天文学や医学、機械工学といった理論科学の両域とは異なり、たとえば在地の自然や環境と深く関わる農業の分野などでは、古代からの知は温存された。その地中海文明の中でも、伝統的な多神教世界がキリスト教世界に移行する過程では、たとえばアレクサンドリアのセラベウムの破壊に代表されるように、イコノクラスムが大々的に行われた例もある。伝統的な多神教の研究・教育拠点が破壊されていた中で、ひとたび歴史の中に埋もれた理論科学（+実践科学）の総体は、イスラームによって掘り起こされるまで日の目を見ることはなかった。その一方で、眼前の異質な文明を戦争という形で政治的に一掃した後で、前身の文明あるいは眼前の仇敵の文明知を学んだ例も顕著である。シリアやエジプトからビザンツ帝国軍やペルシア軍を一掃したイスラーム文明の下では、アッパース朝下のバグダードで組織的に進められた翻訳活動でギリシア科学の学びが行われたことはよく知られる。さらにレコンキスタでイスラーム勢力を一掃した後のイベリア半島のトレドには多くのイスラーム教徒やユダヤ教徒が残り翻訳活動が進められ、イスラーム勢力を排除した後のパレルモでは強力な王権がイスラーム教徒を必要とし、攻撃や排斥を抑制していた（高山 2020: pp. 228-230）。

中東ではこうした質の異なる異文明同士が互いに深く接触しあった歴史的な事実が眼前に広がっている一方で、現実的な文化破壊あるいはイコノクラスム（聖像破壊）を防ぐ手立てを見つけることは容易ではない。イスラームの側に価値観を共有しない相手に対しても対話による共存が可能であることから、異文化間の対話の継続という手段があるのであろうが（中田 2015: p. 235）、現実的にはそれも簡単ではないようにも思われる。たとえば、日本の仏教、特に真宗の考え方の中にイスラームの唯一神信仰（タウヒード）に対応する考え方を見つけること（中田 2016: pp. 81-89）、あるいは禅宗における万物を一如として捉える東洋的な世界観に比較の対象をみつけること、などは一筋の明るい光にも見えるが、そもそも「律法」を前面に立てる宗教（ユダヤ教やイスラームなど）に対して、真の宗教間対話が成り立つのか、という懐疑的な意見もある（池内 2016: pp. 421, 430-432）。さらに、西欧文明がイスラーム文明からサイエンスを学んできた歴史を隠蔽したいいわゆるオリエンタリズム的な眼差しに関しても、日本の古代史から近現代史までに至る長い歴史の中で、隣接地域との負の接触がアイデンティティ形成の名もとの「学び」の歴史の隠ぺいにも無縁であったかどうかは疑わしい（三木 1998: pp. 31-32）。産業革命の達成から帝国主義に向かった西欧が陥ったレトリックに、私たちが同様に陥る危険はいつも間近にあるとも言える。それは過去だけの問題では

なく、現代のグローバル経済の浸透とその展開によって、いどこにおいても西欧と同様の事態が起こるかもしれないことは肝に銘じておかなければならない。日本の立場で述べれば、私たち日本の立ち位置も日々変わってきている。30年ほど前であれば、日本が7世紀以降のイスラーム世界の拡大という歴史的な激動期において、日本と中東の間に中国の唐という強大な仏教圏ができたことによって、イスラーム世界と離れた歴史的経緯に依拠した初期の対イスラーム理解論が許されたであろうが、G7（グローバル・セブン）の一員として複合危機の国際状況や「大国の論理」に深く関わり始めている昨今の現実には、イスラーム理解の立ち位置自身を最新の国際情勢のもとに更新していかなければならないことを示しているのである。

【参考文献】

- ・安倍雅史 2017: 「シリア紛争下における文化遺産の被災状況」西藤清秀、安倍雅史、間舎裕生『世界遺産 パルミラ 破壊の現場から—シリア紛争と文化遺産—』雄山閣、pp. 127-136。
- ・池内 恵 2016: 「イスラーム教の律法主義と霊性主義—真の「対話」のために—」池内恵増補・新版『イスラーム世界の論じ方』中央公論新社、pp. 420-437。
- ・中田 考 2015: 「価値観を共有しない敵との対話は可能か—イスラーム国との場合—」『現代思想』青土社、vol. 43-5, pp. 227-235。
- ・中田 考 2016: 『イスラームの論理』筑摩書房。
- ・野口 淳 2015: 「イスラームは文化財を破壊するのか?—誤解と破壊の拡大を防ぐために—」『考古学研究』考古学研究会、pp. 1-5。
- ・高山 博 2020: 「シチリア王国—文明の交差点—」本村凌二・高山博『衝突と共存の地中海世界—古代から近世まで—』左右社、pp. 213-234。
- ・三木 亘 1998: 『世界史の第二ラウンドは可能か—イスラーム世界の視点から—』平凡社。
- ・山内昌之 2017: 「新しい中東とトランプとブーチン」山内昌之編著『中東とISの地政学—イスラーム、アメリカ、ロシアから読む21世紀—』朝日新聞出版、pp. 3-14。