

徳倫理学と「科学者の社会的責任」

The Virtue Ethics and "the Social Responsibility of the Scientists"

土山 泰弘*

Yasuhiro TSUCHIYAMA

はじめに

本稿は唐木順三の『「科学者の社会的責任」についての覚え書』（1980）について、徳倫理学の観点から読み直す試みである。唐木のこの評論は、核兵器製造について科学者の社会的責任を扱ったもので、著者の死によって未完に終わったが、科学と社会の関係を議論するときにはいまま参照される古典的な価値をもつ（例えば [島藺 2019]）。この書が興味深いのは、科学者の社会的責任を厳しく問うなかで、アインシュタイン（1879–1955）とハイゼンベルク（1901–1976）という二人の物理学者をとりあげ原爆開発をめぐるかれらの精神的な葛藤を跡づけていることである。唐木は、かれらが危機的な状況のもとで倫理的な判断を下す際に何を基準としているのかを考察しており、ここに徳倫理学の観点から見て意義を見出すことができる。

徳倫理学は人間の倫理的成長に注目する倫理学であり、その由来はアリストテレスの倫理学説である。この倫理学説はポリス共同体を前提とするものであったから、近代の倫理学からは顧みられることが少なかった。しかし近年は再評価の動きが高まり、現在では規範倫理学の主要な潮流のひとつとして位置づけられている。徳倫理学がこのように再評価されるに至った理由は、端的に言って徳倫理学の視点が現実の人間存在にあるからである。近代の倫理学の主要な潮流といえば義務論と功利主義であることは改めて言うまでもないが、徳倫理学と比較した場合のこれら倫理学説の特徴は、社会の制約を考慮しない孤立した個人から出発するということにある。また近年では社会契約論の系譜を受け継いで、「原初の状態」（ロールズ）の利己的な個人を想定する倫理学説もある。しかし、そのような孤立した利己的な個人は、実際にはどこにもいないのである。現実には存在するのは、ある社会共同体に生を受けて、共同体が共有する価値意識を身につけ、経験を積みながら倫理的に成長する個人である。抽象化された個人を前提として思考実験から導き出される倫理学説は、普遍的な倫理行為を語るには利点があるが、現実の個人の倫理的な葛藤を扱うには別の視点が必要である。徳倫理学は、個人の倫理意識とその背景にある社会の伝統を考慮する点で、より現実に即した理解を可能にする¹。唐木が記述するところの、アインシュタインとハイゼンベルクの原爆製造をめぐる葛藤には、かれらを育ててきた社会共同体の伝統への視点があり、ここに徳倫理学の資料としての意義を見出すことができるのである²。

* 埼玉工業大学人間社会学部情報社会学科2017年度退職

1. 唐木順三の視点 — 「科学者らしく」と「人間らしく」 —

唐木が問題にしたのは、科学者たちが一方で自分たちの研究を真理の探究として聖域化し、他方でその研究成果を軍事目的に利用することを断罪するという、科学研究についての二重基準であった。唐木はこの二重基準を「未曾有の事態」「二元」と表現する。

一方に科学的真理追究の自由を置き、他方にその生み出した例えば核エネルギーの使用は制限するという、恐らく未曾有の事態のなかに科学者たちはいる。核エネルギーの平和的利用は推進するが、兵器として使用することは禁止するという、二元の中にパグウォッシュ会議に参加した科学者たちはいる。(1980:8)

パグウォッシュ会議というのは、1957年にカナダのパグウォッシュの地で、10カ国の科学者22人が原子力エネルギーや核兵器の問題について議論を行った会議の名称である。ここで発表された提言のひとつ「科学者の社会的責任」のなかで、「科学者が自分の専門研究の外に、戦争を防止するために全力をつくし、恒久的かつ普遍的平和を確立するために、できるだけ助力をすることは、科学者の最高の責任であるというのが、私たちの信念である」とあることを唐木は問題にして、研究の自由をうたう一方でその成果である核力の使用の制限を訴えるという矛盾を指摘するのである。

このとき唐木の念頭にあるのは、その2年前の1955年に科学者11人の署名をもって公表されたラッセル・アインシュタイン宣言であった。そこには「私たちがいまこの機会に発言しているのは、あれこれの国民や大陸や信条の一員としてではなく、その存続が疑問視されている人類、人という種の一員としてである」とあって、唐木はこれを「科学者でありながら、科学者を超えたところ、科学者を客体化し、己れを含めた人類の一員として、当代の危機、人類を含めた地上の生きとし生けるものの存亡にかかわる危険に対して発言している」(p. 13)として評価する。この宣言に比べるとパグウォッシュ会議の提言は「科学者たちが科学者の立場から発言している」(p. 16)のであり、「そこにはかなりの変色、相違がある」(p. 11)と指摘する。

さらに唐木は、この二重基準を思想の問題として扱うことを主張する。

これ（一方では科学的精神の自由を主張しながら、他方では平和と福祉を念願すること—引用者）は世界観としては統一されていず、科学者らしくと人間らしくとは統一されていないが、この問題提起を、思想家はいっそう深いところで考えなければならない。(p. 10)

唐木の言う「科学者らしく」とは、科学者共同体の、研究する自由を重視する価値意識であり、「人間らしく」とは原爆開発によって脅かされたいわば人類共同体の存続を希求する価値意識である。ここで問題になるのは、「科学者として」自由な研究を進めるなかで切り拓いた大量殺戮の技術について、「人間として」どのように向かい合うのかということである。唐木は、アインシュタインとハイゼンベルクの思考の跡をたどって、この問題を検討する。

2. アインシュタインとハイゼンベルク

(1) アインシュタイン

アインシュタインがアメリカのルーズベルト大統領に書簡を送り、ヒトラーのドイツに対抗して原子

核エネルギーの実験施設を拡大する必要を訴えたのは1939年のことで、その3年後の1942年にはマンハッタン計画が始まる。しかしアメリカが原子爆弾を完成するのはドイツが降伏した後のことで、これによって原爆開発の当初の目的は失われたが、アメリカは対日戦で使用した。これについてアインシュタインは、戦後まもなく以下のように述べる。

今日すべての時代の中でもっともおそろしくかつ危険な武器を廃棄することに関係している物理学者は、罪悪感 (guilty) とまではゆかなくてもノーベルと同じような責任感 (responsibility) に悩まされています (1971:239. 原語は引用者による補足。以下同様)

ここに見られる責任意識がアインシュタインの戦後の平和運動に関わる動機の一つとなったが、もともとアインシュタインはガンディーを評価する平和主義者であった。唐木はガンディーの思想との関係を軸にしてアインシュタインの思考の変遷をたどる。

・ガンディーの非暴力主義

アインシュタインは、唐木によれば、生まれながらの平和と自由の愛好者で、はやくからガンディーの非暴力主義に関心を示していた。第一次大戦に疲弊したヨーロッパの知識人の一部には、ガンディーの暴力を用いない抵抗運動から大きな影響を受けていた人々があり、アインシュタインもまたガンディーの不服従主義に期待を寄せていた。しかし1933年にドイツでヒトラーが台頭するに及んで、ヒトラーに対抗するために武力の行使が必要であると考えを改める。それゆえ1935年には「インドではイギリスに対しては実行可能でしょうが、今日のドイツのナチスに対しては利用できませんまい。」(1975a: 313-314) と言って、ガンディーの思想の「弱点 (weaknesses)」を指摘し、1939年になると、ガンディーについて将来は忘れられていくことになるかもしれないと言う (1971:280-281)。唐木はこのアインシュタインの思想の変化について、同胞であるユダヤ人への非人間的な扱いをはじめとする全体主義への憎悪があったとする (p. 26)。そしてこのことが、ルーズベルト大統領に対して核開発を進言する動機になっていたと推測する³。

しかしアインシュタインは、広島・長崎への原爆投下に強い衝撃を受け、ガンディーの非暴力の思想こそ真実であることを自覚する。唐木は、アインシュタインには原爆開発を進言した自身への反省と強い悔恨があると推測して、以下のアインシュタイン晩年の書簡文 (1954年) を引用する (p.19)。

もし私が再び若人となり、生計をたてる最良の方法を決定しなければならぬとすれば、科学者や学者それから教師になろうとは、私はしないでしょう。プリキ職人か行商人かになることを、私はむしろ選ぶであります。現在の情況下 (核兵器使用による人類及び生物死滅の危機的状況—引用者) でなお可能な、わずかな独立を自らに保証するのが、この場合の私の希望であります。

唐木はこのアインシュタインの文章にはガンディーの思想に一脈通じるものを感じるという (p. 43)。アインシュタインの反省は、しかし単にガンディーの非暴力主義に復帰するというのではない。むしろガンディーの非暴力主義を、一段深く理解したということであろうと思われる。ガンディーの非暴力というのは、大英帝国とインド独立を目指す勢力との対立が暴力の土俵の上で行われていることを批判して、その土俵には決して乗らないという意志を示したものである⁴。非暴力 (ahimsā) とは、「蓋し不殺生 (ahimsā) こそは、一切徳目 (dharma) より優れたものと考えられる」(マハーバーラタ [原1998:2]) と言われるように、古来インドにおいて最高の徳目とされ、道徳の源泉とされてきたもので

ある。ガンディーがインドの民衆によって支持された背景のひとつには、このインドの倫理伝統があったことは否定できない。上に引用した文章の中で、アインシュタインが「ブリキ職人か行商人かになる」と言ったり、「わずかな独立を自らに保証する」と言うのも、対立の世界を離れたところに自分の立場を定め、精神の自立を獲得しようとしたガンディーの思想に重ねて理解することができる。

・科学と宗教

ガンディーへの共感とならんで、アインシュタインにはもう一つ、徳倫理の観点から見て重要な思想の変化がある。それは科学と宗教の問題である。

第二次世界大戦が始まる前までは、アインシュタインは宗教が科学を正しく導くことが必要だと考えていた。科学の知識は目的達成の強力な道具を提供するが、目的そのものは利己的な欲望を離れた価値によって指導されることが必要であるとして、その役割を宗教に求めていた。かれは次のように言う。

知性は、手段と目的との相互関係を、我々に明らかにしてくれます。しかし思惟だけでは、究極的で根本的な目的感覚を我々に与えることはできません。この根本的な目的と価値判断とを明らかにし、それを個人の感情的生活にしっかりと根を下ろさせることこそ、人間の社会生活にあって、まさに宗教が果たすべきもっとも重要な機能だと私には思えます。(1971:40)

続けてアインシュタインは、科学を導く目的というものは権威を持っていなければいけないもので、その権威は「健全な社会において、強力な伝統として存在していて、諸個人の行為や抱負、判断の上に働きかける」ものであるとする。こうして科学と宗教がそれぞれの特徴を活かして密接な関係を築くことこそが、人類の未来にとって必要なことであると考えた。いわば善にも悪にも使用される科学の成果を、社会の宗教伝統のもとで正しく制御されるべきと考えたのである。

なおここで宗教と言うときの内容は、「われわれの抱負と判断の最高の原理は、ユダヤ・キリスト教の宗教伝統の中に与えられています。」(p. 41) というように、アインシュタイン自身の倫理意識を育んだと思われるユダヤ・キリスト教を中心とする宗教を指している。しかし一方で、自然科学者として自然界の因果的連関から離れた神の支配を想定することは困難であるとして、「倫理的善を目指して闘っている宗教の教師たちは、人格神の教義を放棄するべきです。」(p. 48) とも述べるから、教義そのものからは距離をおいた柔軟な宗教文化の伝統を重視していることが知られる。

しかし原爆投下後、自己呵責の念にとらわれたアインシュタインはこの問題を語ることは少なくなる。唐木が引用する1951年の書簡は、この時期のアインシュタインの思考をあらわしている。

世界中、いずこにおいても、条件（人類救済の条件—引用者）の改善は本質的には科学知識に依存しているのではなくて、人類の諸伝統と諸思想の充実にかかっているのです。したがって孔子、仏陀、キリスト、ガンジーのような人々が、道徳上の行為の進歩に関しては、科学が成しえた以上に人類に貢献したのだと、私は信じています。(1980:37)

この文章には、人類という共同体の存続のためには科学よりも宗教が重要であることが明言されている。また宗教といっても、特定の宗教伝統ではなく、宗教のさまざまな伝統をひとしく尊重することを述べている。戦後ガンディーの思想への理解を深め、対立の世界を離れて精神の自由を獲得しようとしたアインシュタインは、このような普遍的な、いわば人類共同体のあるべき倫理を構想したと考えられる。

(2) ハイゼンベルク

唐木がとりあげるもうひとりの研究者であるハイゼンベルクは、戦時中に原子力の利用にむけた基礎研究を行っていた。しかし「原子爆弾の製造を真剣にやれ、という命令は下されないだろうことを確信していただけるという幸運な状態にあった」(1974:290)。その一方で、アメリカの物理学者、とくにドイツからアメリカに移住した研究者は「悪を排し善のため戦うべきことを決意したにちがいない」(p. 291)と推測していた。しかし「10万人の市民を殺害し得るような原子爆弾は、他の武器と同じように考えてよいだろうか」と自問し、「アメリカにおいても物理学者は原子爆弾を製造するためにそれほど必死の努力はしないだろう」(P.292)と考えていた。

・ドイツ文化の自覚

原爆開発について、ハイゼンベルクにはアインシュタインのような深刻な自己分裂の苦しみは感じられない。それはハイゼンベルクが科学者としてよりも、人間としてどのように振る舞うかという判断を優先していたからである。ヒトラーの台頭によって、ドイツ在住の研究者たちの脱出が始まり、ハイゼンベルクにも亡命を勧める研究者が現れるが、このときハイゼンベルクは次のように言う。

われわれの中の誰もが、ある一つの決まった境遇と、ある一つの決まった言葉と思考形態の中で生まれおち、そしてかれがごく幼いうちにこの境遇から離されない限りは、やはりこの場がかれの生長に最も適し、そしてまた、ここにおいて最高の能力を発揮することができるものです。(中略) 各人が自分の国における悲劇を、自分自身で受けとめるべきだと私は要請したいほどです。(1974:274-275)

アリストテレスの徳論を想起させるこの発言について、「そこ(ドイツ—引用者)の風土を離れては己は無いという土着性を感じる」(p. 75)と唐木は評する。戦争の危機が迫るなかでも、共同体とともにあってこそ人間は人間であり得るという認識をハイゼンベルクはもっていた。

こうしてハイゼンベルクは、科学者としての安定した環境を求めるとも、ひとりの人間としてドイツにとどまることを選択する。ただしドイツにとどまることは、必ずしもドイツの文化伝統を肯定することを意味しない。むしろハイゼンベルクは、ドイツ文化を批判する視点を持ちながらも、自己を育んだドイツへの関与を深めていくのである。

われわれが今、目前にしているものは、やはりドイツ民族がいつも繰り返して陥った、あの神々のたそがれの神話(古き神々と世界の滅亡)、あの“すべてか、あるいは無か”の哲学の必然的な到達点にすぎないのです。一人の指導者、英雄と解放者への信仰、それはドイツ民族が危険と困窮を通して、すべての外からの圧迫から解放されるようなよりよい世界に導かれるか、あるいは運命がわれわれに背を向けたときには、世界の滅亡へ決然として進む心構えを持っている、この恐るべき信仰とそれに結びついた絶対性の要求こそは、すべてを根本から台なしにするのです。(1974:297)。

「たそがれの神話」とは、ゲルマン神話のラグナレクを指す。神々は巨人族や魔物と壮絶に戦って両軍相打ちとなって果て、全世界は世界樹(ユグドラシル)もろとも火焰に包まれて海底に沈んでいく。ハイゼンベルクは、戦時下のドイツ人の心の中に、このような神話の力をみていた⁵。

・ヨーロッパ文明の自覚

ハイゼンベルクが自覚していたのはドイツ人としての自国の文化伝統だけではない。ヨーロッパの伝統とその運命をも自覚的に生きようとしていた。親友の物理学者ヴァイツゼッカーからの、われわれもまた原爆開発の共犯なのではないかとの問いかけに答えて、ハイゼンベルクは次のように言う。

オットー・ハーンとそしてわれわれは誰も、近代自然科学の発展に参加してきた。この発展は人類が、あるいは少なくともヨーロッパの人類が、すでに数百年前に決定した—あるいはもう少し注意深く表現するならそれにたずさわるようになった—一つの生活現象(Lebensprozeß)なのだ。(中略) 原子爆弾の可能性については、ハーンの発見以前には、ハーンを含めて誰もそれを真剣に考えることができなかった。なぜなら、当時の物理学はその方向への道を全く見通せなかったからだ。自然科学の発展という生活現象に参加することを罪悪とみなすことはできない」(1974:312)。

オットー・ハーンとはウランの核分裂を発見して核技術の道を拓いた研究者で、そのかれがドイツの敗北後にイギリスで抑留されているときに、広島への原爆投下のニュースを聞いてひどく取り乱したという出来事があった。一緒にいたハイゼンベルクたちはそれを見ていて、かれが自殺するのではないかと心配した。上の会話はそのことにふれて交わされたものである。ハイゼンベルクが、たとえ科学技術の発展によって問題が生じたとしても、科学技術とともに生きる中で克服する以外に道はないと考えているのである。

同時にまたハイゼンベルクには一つの信念がある。それは世界には中心的秩序(die zentrale Ordnung der Welt)が存在するというもので、それは客観的な秩序であるとともに人間の意識や価値を含み、たとえ科学技術の進歩によって錯誤が生じようとも、最終的にはこの秩序のもとに収斂していくというものである。ハイゼンベルクはこの秩序を中性名詞の「一者(das Eine)」とも表現して、万物はこの中心的な秩序の作用のもとにあるとするのである。この信念をハイゼンベルクは若い頃から持っていたが、量子力学の研究を進めるとともにより深く理解できるようになったという(p. 343-344)。ヴァイツゼッカーが「その中心的秩序が貫かれるとはどういうことか」と問うたのに答えて、「僕は全く平凡なことを意味しているだけなのだ。つまり、どの冬の後にも、やはり花は再び野原に咲き、どの戦さの後にも、街は再び立て直される。だから無秩序(カオス)はいつも繰り返して秩序ある状態へ転換していく」と言う(p. 345)。

3. 結語

唐木は、「科学者として」と「人間として」という二つの判断軸を切り口にして、戦争と原爆開発をめぐるアインシュタインとハイゼンベルクの思考を跡づけ、かれらが最終的に「人間として」判断を下すに至る経緯を追った。アインシュタインは「わずかな独立を自らに保証する」ことを希求して現実の社会から距離を置き、人類の未来の倫理を語った。一方ハイゼンベルクは、ドイツとヨーロッパが選択した道を自覚的に歩むことを決断し、かれの信念である根源的な秩序がもたらす調和に未来を委ねた。社会から距離を置くかあるいは内にとどまるかの相違はあるが、かれらにとって人間としての判断とは、人類という共同体とその倫理を構想するところにあった。共同体という契機を考慮する徳倫理学の観点からみて、唐木が記述する彼ら二人の原爆開発をめぐる思考と判断には、資料的な意義を見出すことが

できる。

注

¹ 徳倫理学一般については、例えば、[越智貢1994][品川2020]。ただし徳倫理学の再評価は、必ずしもアリストテレスの倫理学説の復権を意味しない。アリストテレスにとって倫理的な判断の基準は一義的にポリス共同体の慣習であり、行為の正しさとは共同体の伝統や習慣からみて妥当とされる行為、つまり有徳な人々によって承認される行為に他ならなかった(テイラー 2013:105-112)。これに対して現代では社会集団そのものが多様であり、ときには相互に対立するのが特徴である。ひとはまず家族や地域など基礎集団の倫理伝統のもとで自己形成を図るとしても、経済や文化などの諸活動を通じて関わりを持つ機能集団それぞれの倫理意識や、さらには民族や国家の倫理伝統との関係は単純ではない。この点の解明が現代の徳倫理学の課題の一つである。

² 徳倫理学は具体的な状況における個別の倫理判断の検討が中心になるから、[マッキンタイア 1993][テイラー 2010][ラッセル 2015]にみられるような思想研究の他にも、本論で試みたような具体的な事例のもとで検討を重ねることが必要である。その意味で [ピーチャム/チルドレス 1997:440-482]にみられる生命倫理などの応用倫理における実践的な視点は重要である。また徳倫理学は、直接に普遍的な原理原則の解明することを目指すのではなく、個別の状況に関与する個人の倫理的な判断を記述する点で、現象学的倫理学に接近する ([吉川 2017][品川 2017])。

³ 実際に、1953年にアインシュタインへの原爆製造の責任を問う篠原正瑛への手紙に返信して、自分は確信ある平和主義者であるが絶対的平和主義者ではないことを言っている ([アインシュタイン 1975b: 632-633])。

⁴ ガンディー自身にも思想的な変遷があるが、1909年の彼の書『ヒンドゥー・スワラージ』において、思想的な骨格は固まったとされる ([ドリエージュ 2002][長崎 1996])。

⁵ ドイツの民族性についてのハイゼンベルクのような理解は、当時のドイツの知識人の一部に共有されていた。トマス・マンはドイツ敗北の直後にアメリカで行った講演で、戦争の悲惨を引き起こしたドイツ的なものについて述べていて、ゲーテの『ファウスト』に言及して次のように述べる。「知性の傲慢さが心情の古代的偏狭さと合体する時、そこに悪魔が生まれます。そして悪魔は、ルターの悪魔もファウストの悪魔も、私にはきわめてドイツ的な形姿 (eine sehr deutsche Figur) のように思われて仕方ありません。(中略) 悪魔に身を売り渡すことは、ドイツの本質に何か独特に近いものがあるように思われてなりません」(マン 1990:12)

参考文献

- アインシュタイン 1971：アルベルト・アインシュタイン『晩年に想う』中村／南部／市井訳 講談社。
 アインシュタイン 1975a：ネーサン／ノーデン編『アインシュタイン平和書簡 2』金子敏男訳 みすず書房。
 アインシュタイン 1975b：ネーサン／ノーデン編『アインシュタイン平和書簡 3』金子敏男訳 みすず書房。

- 越智 1994：越智貢「モラル・モニズムが忘れたもの—徳倫理学再考—」『徳倫理学の現代的意義』日本倫理学会論集29. 日本倫理学会編 慶應義塾大学出版会. p. 3-19.
- 唐木 1980：唐木順三『「科学者の社会的責任」についての覚え書』筑摩書房.
- 品川 2017：品川哲彦「現象学は倫理学において何ができ、何ができないか」『倫理学論究』vol.4 no.2 pp. 74-89.
- 品川 2020：品川哲彦『倫理学入門』中公新書.
- 島藺 2019：島藺進『原発と放射線被ばくの科学と倫理』専修大学出版局.
- テイラー 2013：リチャード・テイラー『卓越の倫理』小牧／次田訳 晃洋書房.
- テイラー 2010：チャールズ・テイラー『自我の源泉』下川／桜井訳 名古屋大学出版会.
- ドリエージュ 2002：ロベール・ドリエージュ『ガンジーの実像』今枝由郎訳 白水社.
- 長崎 1996：長崎暢子『ガンディー 反近代の実験』岩波書店.
- ハイゼンベルク 1974：W.ハイゼンベルク『部分と全体—私の生涯の偉大な出会いと対話』山崎 和夫訳 みすず書房.
- 原 1998：原実「不殺生考」『国際仏教学大学院大学研究紀要』第1号 pp.1-37.
- ビーチャム/チルドレス 1997：トム・L・ビーチャム/ジェイムズ・F・チルドレス『生命医学倫理』永安/立木訳 成文堂.
- マッキンタイア 1993：A・マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎栄訳 みすず書房.
- マン 1990：トーマス マン「ドイツとドイツ人」『講演集 ドイツとドイツ人 他五篇』青木順三訳 岩波文庫.
- 吉川 2017：吉川孝「現象学的倫理学に何ができるか——応用倫理学への挑戦」『倫理学論究』vol.4 no.2 pp. 4-9.
- ラッセル 2015：ダニエル・C・ラッセル編『ケンブリッジ・コンパニオン 徳倫理学』立花幸司監訳 春秋社.
- レイチェルズ 2003：ジェームズ・レイチェルズ『現実をみつめる 道徳哲学』小牧／次田訳 晃洋書房.