

福間聡

「サバイバー・ギルト（生存者罪責感）再考—  
哲学的解釈による一試論」

=====

本稿は、2012年10月27日に開かれた The 7<sup>th</sup>  
International Conference on Applied Ethics (Risk,  
Justice and Liberty), Hokkaido University におい  
て発表した口頭発表 “Rethinking Survivor Guilt:  
An Attempt at a Philosophical Interpretation” を基  
にして加筆・修正した、日本語版論文である。

=====

# サバイバー・ギルト (生存者罪責感) 再考

## ——哲学的解釈による一試論

福間 聡

### 導入

本稿の目的は罪責 (guilt) という感情、とりわけサバイバー・ギルト (survivor guilt) を省察することによって、この感情に存している道徳的意義を見出すことを試みることにある。

2011年3月11日に発生した東日本大地震と津波、そしてその後の福島第一原子力発電所で起こった大規模な放射能漏れ以後、多くの日本人は疲弊し、沈鬱状態に陥り、自身の将来について漠然とした不安に襲われた。こうした社会的な雰囲気醸成された原因の一つは、おそらく、この大災害の犠牲者と福島県から避難した人びとに対して我々が抱いた後ろめたさや心苦しさ、済まなさややり切れなさといった感情、すなわち一言で表すならば「罪責感」であると思われる。こうした罪責感是一般に「サバイバー・ギルト」と呼ばれている。

サバイバー・ギルトという現象は主として心理学の領域において、病理学的な観点、あるいは進化論的な観点から研究されてきた。サバイバー・ギルトには狭義と広義があり、前者にあつては「愛する者は死んだが自分は生き残ったことに対する罪責感」として、後者にあつては「他者よりも恵まれた状況にあることに対する罪責感」として定義されている。この罪責感の重要な特徴として、〈我々の自発的な悪行 (wrongdoing) とは直接的には結

び付いていない）という点を挙げうる。罪責感、とりわけ道徳的な罪責感  
は、我々がその権威を受け入れているルールや命令に背いたことに対して抱  
く感情であると通常想定されている。この場合、自らが為した悪行に対して  
本人が抱く感情として道徳的な罪責感の特徴付けられる。それゆえ一般的に  
は、自らのコントロール下であり、自らが責任を負う悪行が我々の罪責  
感の適切な対象と考えられている。罪責感についてのこの特徴付けを踏まえ  
るならば、サバイバー・ギルトは不適切で、不合理な感情であると見なされ  
ることになる。なぜなら我々や、我々とは問題にならないくらい激しいサバ  
イバー・ギルトに苛まれている震災の生存者は、実際に何か悪いことを行っ  
たわけではないからである。

では生存した被災者や我々は不適切で不合理な感情によって苛まれている  
のであろうか。サバイバー・ギルトは不適切で不合理な情動であるため、こ  
の情動に由来する鬱症状に悩まされている人びとは、病的状態を抱えている  
と見なされるべきであるのだろうか。そのように考える心理学者（ならびに  
哲学者）も存在する。しかしながらわたしはそうした見解に同意することは  
できない。というのも、サバイバー・ギルトについてのこうした理解は一面  
的であり、十分なものではないからである。

本稿においてわたしはサバイバー・ギルトという現象を哲学的、メタ倫理  
学的な視座から考察し、道徳的に優れた人のみが、この感情を理性的に、そ  
して適切に抱くことができるという観点から、この感情を我々が抱くことを  
正当化するこの感情の特徴と実践的な意味を解明することを試みる。

## 1. サバイバー・ギルトとは何か 心理学と進化論の観点から<sup>1</sup>

サバイバー・ギルトとは（他者よりもより良い状態にある）と感ずること  
に付随する罪責感の一種である。心理学においては、サバイバー・ギルトの  
概念には狭義と広義の意味が存在する。この用語が最初に使用されたのは文  
字通り、他者は死んだが自分は生き残った際に人びとが感ずるような罪責感

を記述するためであった。Ch. ダーウィンはサバイバー・ギルトを次のように記述している。

……最愛の人の突然の喪失にあつては、心に浮かぶ第一の、最も一般的な考えは、亡くなった人を救うために何かもつと為しうることがあったのではないか、というものである。……父親の突然の死に直面したある少女の振る舞いについて、彼女は「私の責任だ」、「父の元を離れるべきではなかった」、「彼を夜通し看病してさえいれば」と言いながら、発狂した生き物のように両手を強く握りしめながら家の中を歩き回った」といった記述がなされている [Darwin 1872: 84f]。

また S. フロイトは父親の死を受けてフロイト自身が感じた罪責感に言及しながらサバイバー・ギルトについて記述しており、「生存者の間に死が常にあとに残す自己譴責への傾向性」であると指摘している [Freud 1985]。そして W. ニーダーランドは、罪責感、抑鬱、不安、身体症状や睡眠障害に悩まされていると判定された第二次世界大戦の捕虜収容所の生存者の間でのサバイバー・ギルトについて研究を行っている [Neiderland 1964]<sup>2</sup>。

より最近では、サバイバー・ギルトという概念の使用は拡張されており、他者と比較した際に自らが有していると思う何らかの優位性（成功、優れた能力、著しく健康であることや幸福であること等）についての罪責感を含んでいる。自分と親しい人や最愛の人が病気や失業といった不幸に見舞われるとき、ひとはサバイバー・ギルトを感じることもある。またサバイバー・ギルトは苦しんでいる見知らぬ人を目撃すること（たとえば暴力の被害者についての記事を読むことや、物乞いをしているホームレスを見ること）によっても生じうる。したがって、サバイバー・ギルトという概念は親しい人の死後に生存者が感じることを超えた、拡張された意味を現在では有している。

またサバイバー・ギルトは、小集団で生活することに起因する進化的圧力によって発展した基礎的な情動の一つであると考えられている。この情動は社会的な組織形成を促進し、獲得された資源の公平な分配を保証し、子供の

世話の長期化を可能にするという機能を有している。ホモ・サピエンスは心理的には狩猟採集文化における生活に適合しているが、その文化の多くは相対的に平等主義的であると説明されてきた (cf. [Boehm 1993, 1997; Cosmides and Tooby 1992; Woodburn 1982])。平等主義的な環境にあつては、サバイバー・ギルトへの高い傾向性は複雑な集団生活での生き残りにとって必要な、共有行動を後押しすることになる。我々は狩猟採集を営んでいた祖先から平等に暮らすことに対する性向や、不平等が存在する状況にあつては罪悪感を経験する傾向を受け継いでいるものと考えられる。こうした視座からすると、サバイバー・ギルトは様々な形態の利他的な行動と共に進化してきたのであり、分かち合いと他者への配慮を促す心理的メカニズムと言えるのである。

たとえば、東日本大震災の後、地震と津波の被害を受けたが幸運にも食糧や住宅が無事であった人びとは、進んでそれらを他の被災者と分け合った。また、多くの日本人は被災地で苦しんでいる人びとに対してお金や物資を自発的に寄付したが、恐らくこうした現象が生じたのも生存者や我々がサバイバー・ギルトの感情によって動機付けられたためであった。こうした例からすると、この罪責感には有益で、実践的な機能を有しており、そのメカニズムは自然主義的に説明可能であるように思われる。それゆえこの罪の意識は、恐怖の情動と同じような仕方でも進化的に適応しているのだから、(進化心理学的には) 適合 (fitting) していると考えられている。

しかしながら、進化論はサバイバー・ギルトという現象を正当化するものではない。というのも、今回の大災害による家族や友人の死の後、トラウマ的で激しいサバイバー・ギルトにある人が苛まれている時に、進化論に基づくこの罪責感の説明を理解したとしても、その人はこの感情を落ち着かせたり、取り除くことはできないと思われるからである。その人はなお彼らの死に対して責任を感じるだろうし、自責の念や自己処罰、そして激しい抑鬱の感情を経験するであろうからである。もしこうしたことが事実であるならば、サバイバー・ギルトは人類に固有の情動であるとしても、不合理で不適切な情動と見なされるべきであるのだろうか。以下では家族や親しい人を失った生存者が抱く(狭義の意味での) サバイバー・ギルトに焦点を当て、この問

いを哲学的に考察することを試みる。

## 2. 罪責感の分析はサバイバー・ギルトについて 何を我々に示唆するのか

はじめに、罪責感とは、我々が実際に悪い行いをすることによって抱く詰まりな感情であり、それゆえ他者からの怒りや非難に値すると考えられている。しかしながら我々は罪責感を、何か悪いことを行ってしまったと単に考えることだけでも——実際は何も悪いことを行っていないにも関わらず——抱くことがある。それゆえある人が抱く罪責感が適切あるいは真正であるためには、次の二つの条件を充たしている必要があると想定されている。ひとつは、「その人は実際に誰かに危害を与えている、何か悪いことを行なっている」という条件であり、もうひとつは、「そうした行為は本人のコントロール下にあり、その責任を本人は有している」という条件である。罪責感についてのこうした規準——H. モリスによって「悪行に対する不埒な責任性 culpable responsibility for wrongdoing」と要約されている [Morris 1987: 220] ——は罪責という概念の適用に対して制約を課している。この立場によると、実際には誰にも危害を及ぼしておらず、ゆえに責めあることを何も犯していないにもかかわらずある人が罪責感を抱いているならば、その人の罪責感是不適切なものとなるのである。

たとえば、2011年3月11日に父親を待っていた2人の子供とその母親の家が、津波によって流されてしまったという状況を考えてほしい。父親は付近の高台に到着したとき、津波によって破壊された自宅を目の当たりにした。津波の猛威を彼は見、何もできず立ちすくんでいるしかなかった。彼の妻と子供は溺死した。その時彼は悲嘆と抗し難い罪の意識によって打ちのめされた。家族を失うことによって彼が悲嘆に暮れることは理解可能である。しかし、なぜ彼は、罪責感をも感じるのでしょうか。彼は津波が発生したことに対して家族の死に対しても責任はない。彼が為し得たことは何もなかったであろうし、彼もそれを知っている。論理的・客観的には、為しうることは

何もなかったことを彼は理解している。しかしながら彼は、心情的・主観的には、妻と子供の死は自分によってもたらされたという考えによって苛まれている。

この事例における父親の罪の意識がサバイバー・ギルトである。ある人が罪責感を感じるとき、その人は自らの行為を他者の正統な要求への違反であることを認め、彼らが自分の振る舞いに憤慨し、様々な仕方でも自分を罰することを予期する傾向がある。その人はまた、第三者が自分に対して憤慨を感じることも想定している。したがって罪責感を感じている人は、他者の敵意や憤慨、そしてこれらのことによって引き起こされる不確実性を危惧している。また彼は、被害者や被害者の家族は自分に怒りを向けるであろうし、自分や自分の行為を責めるであろうということを想定している。主観的には、サバイバー・ギルトはこうした諸要件を充たしてはいる。ある人がサバイバー・ギルトを感じている時、その人は上述した傾向性や想定を抱くであろう。しかしながら、実際には彼は誰の要求や権利も侵害してはおらず、ゆえに彼は罪を犯してはいない。したがって彼や彼の行為を誰も責めるはずもない。他者からの非難が存在しないという点において、サバイバー・ギルトは通常の道徳的な罪責感とは異なるのである。

ならば、他者に対して悪い行いをしてしまったという不合理な信念に基づいてサバイバー・ギルトを抱くことは、不適切なことであるのだろうか。サバイバー・ギルトは「違反のない罪責感 *guilt without transgression*」と呼ばれる罪責感の一種である。違反のない罪責感（あるいは間接的な罪責感）は適切な情動であるのだろうか。この問いに関して哲学的には三つの立場が存在するとわたしは考える。第一は、サバイバー・ギルトは不適切な感情であるという立場である（J. ロールズ、T. スキャンロン、R. ワレス）（第3節）。第二は、適切ではあるが、道徳的な感情ではないという立場である（H. モリス）（第4節）。第三は適切であり、道徳的な感情であるという立場である（P. グリーンスパン）（第5節）。私はグリーンスパンの立場にある程度まで同意するものの、彼女の議論はなお不完全であり、彼女の議論に更なる要素（認知的評価理論におけるメタ感情の分析や、和辻の信頼と罪責概念）を付

加することは（第6-7節）、サバイバー・ギルトという感情を十全に理解するために必要であると思われる。

### 3. サバイバー・ギルトは適切な情動ではない

『正義論』[Rawls 1999]の第三部においてJ. ロールズは罪責感について詳細に説明しており、彼の見解は罪責感についての「標準的見解」[Greenspan 1992: 287]と名付けられている。

彼が罪責の意識を感じているのは、正と正義についての自分の感覚に反した行為を行ってしまったことによる。自分の利益を不当に図ることによって、彼は他の人びとの権利を犯したのであり、彼が感じる罪責の意識は被害者に対して友情や交際の絆を有していたならば、いっそう激しいものとなるであろう [Rawls 1999: 391/585]。

ロールズによると、罪責（の意識）を感じる事が道徳的に適切であるための条件には、単に他者に危害を与えたり、悪事を為したりするだけでなく、「他者の権利の侵害」が更に含まれる。ロールズと同様に、T. スキャンロンと R. ワレスは罪責感を次のように解明している。

……罪責の感情を抱くことが適切であるのは、その人が他の人びとに負っていることを規定している諸原理を自分は侵害したと信じる場合に限られる [Scanlon 1998: 270]。

……人は自分が固守している〔他者の〕予期を侵害したことに対して罪責を感じる。したがって、特定の機会における罪責感とは、そうした予期を実際に自分は侵害したという信念によって説明されなければならない [Wallace 1994: 237]。

罪責の感情とは反応的情動 (reactive emotion) であり、「他者の権利」や「他の人びとに負っていること」、「他者の予期」を自分は侵害しているという信念や判断によって引き起こされるとロールズやスキャンロン、そしてワレスは考えている。こうした彼らの見解は道徳的情動の「判断主義的 judgmentalist」説明と呼ばれている [Greenspan 1992: 287]。判断や信念といった認知的要素と情動との間には因果的、ないしは構成的な結びつきが存在しているとの見解は仮定している。この見解によれば、罪責の感情を構成する判断や信念が不適切、あるいは不合理であるならば、この感情それ自体もまた不適切であり、不合理となる。罪責感はその説明において道徳的概念とそれと結びついた諸原理の援用を要求する、道徳的情動の一つであるとロールズらは考えている。ロールズは次のように述べている。

概して、罪責、憤慨、そして義憤は正の概念を引き合いに出し、他方、羞恥、侮辱、そして嘲笑は善さの概念に訴える [Rawls 1999: 423/634]。

さらにロールズは罪責概念の分析において、罪責を感じること *feeling guilty* と罪を有すること *being guilty* を区別している。ある人が道徳的感情を抱くためには、その人の説明において主張されたことが全て真である必要はない、とロールズは考えている。加えて、ロールズは次のような所見を述べている。

[ある人が道徳的感情を持つためには] 彼がその説明を受け入れているというだけで十分である。そこで、ある人は自分の取り分よりも多く取得していたと誤って考えているのかもしれない。その人は罪を有してはいないのかもしれない。それにもかかわらず、彼の説明は妥当な種類のものであって、間違っているにせよ彼が表明している信念は本心からのものであるがゆえに、彼は罪責の意識を感じているのである [Rawls 1999: 422/632]。

ある人が罪責を感じていることとその人が罪を有していることは一致していないかもしれないという可能性をロールズは想定しているが、そうした整合的でない感情は適切であるのか否かに関して明示的な言及をしてはいない。しかしながら、そうした整合的でない感情は不適切である、あるいは少なくとも不合理であるとロールズは考えているように思われる。というのも、ロールズは合理的な罪責感情を次のように説明しているからである。

なぜなら、たとえば合理的な罪責の意識（すなわち、真なるもしくは理に適った信念に照らして精確な道徳的原理を適用することによる罪責の意識）は、自分の側の過失を意味し、しかも重大な罪責の意識は重大な過失を意味すると想定するならば、たしかに、背信や友情の裏切り等はとりわけ〔強く〕禁止されることになるからである [Rawls 1999: 416/623]。

ロールズによれば、ある人の罪責感が合理的であるためには、「真なるもしくは理に適った信念」に基づく、「その人の側の過失」を必要とする。したがってもし、他者の権利を自分は侵害していると考えているが、しかし実際には何も悪事を為していない——すなわち、どのような過失もなく、罪を犯していない——ひとが罪責感を感じているならば、その感情についての彼の説明はまともなものであり、その感情についての信念が誠実な、本心からのものであるとしても、彼は不合理な罪責感を抱いていることになるのである。

道徳的情動についての判断主義的な説明にあつては、違反のない罪責感はいずれもサバイバー・ギルトは——真正な罪責感ではない。この見解にあつては、ある人がサバイバー・ギルトに苛まれているならば、その人は不合理な感情を抱いているのであり、「病理的な」状態に置かれているとされることになる [Wallace 1994: Appendix 1]。彼が経験していることは、真正な罪責感と類似した運動感覚的な印象や特徴的な知覚であると思われ、そうした真正な感情を特徴付ける志向的あるいは命題的対象（悪事の客体や事実）を有してはいない。この種の印象や知覚を経験するとき、ひとはそうし

た印象や知覚を合理化するような自らが犯した違反を求めるのかもしれない（たとえば「あの日私が家を離れないでさえいれば、家族を救うことができたのに。私は間違いを犯してしまった」等）。しかし実際にはそのような違反は存在しないのである。

#### 4. サバイバー・ギルトは適切な情動であるが、 道徳的なものではない

しかしながらロールズらとは異なり、サバイバー・ギルトは適切な情動であるとみなす哲学者もいる。だが彼らは、サバイバー・ギルトは適切ではあるが、道徳外的な情動であると考えている。たとえばモリスはサバイバー・ギルトを次のように説明している。

公平ないしは公正であるとして、あるいは値するとして擁護されえないある分配から利益を得ているということだけで、ひとは罪の意識を覚えるかもしれない。罪責感はその人が一体感を有している人びととの関係において、不公正な〔利益を得ている〕立場に〔自分が〕置かれていることから生じることもある。こうした不均衡を是正するという衝動を引き起こすのがこの〔サバイバー・ギルトという〕罪責感であろう。我々の責務は我々の罪責感から生じるのであり、履行されなかった責務から我々の罪責感が生じるのではないと思われる [Morris 1987: 236]。

モリスによれば、そのような罪責感は道徳的な罪責感と明らかに異なっているものとなるであろう。というのも、サバイバー・ギルトは悪事を為すことに関わるどのような行為や選択とも無関係な罪責感であり、それ自体は潔白な（罪のない）罪責感と見なされるからである。したがって定義上、サバイバー・ギルトは道徳外的な罪責感と言えるだろう。道徳的に罪責のある個人はコミュニティの諸価値に対する——他者への危害や権利の侵害といった行為による——不十分なコミットメントを介して、自分自身をコミュニティか

ら切り離してしまったのであり、このことについて彼は他者から正当に非難される、あるいは正当に罰せられるものと見なされる。しかし、サバイバー・ギルトのケースにあつては、罪責と結びついたこうした実践は妥当しないのである。

しかしながらモリスは、サバイバー・ギルトという罪責感とは「他者との連帯」を表明している情動であると述べている [ibid. 237]。この罪責感とは他者と世界に対する道徳的な姿勢から由来しているものであり、私が一体感を有している他者たちとの関係性が悲惨な出来事によって絶たれてしまったとき、私はこの他者との断絶 (*separation from others*) によって罪責感を抱く。そうした罪責感とはなにか悪いことをしてしまったことに由来するのではなく、「人間の道徳的連帯」という構想に由来している [ibid. 232]。したがってこの罪責感の基礎は行為や選択にあるのではなく、「共有された共通の人間性」に存しているといえる。こうした見地からモリスは、サバイバー・ギルトは道徳的な情動ではないものの、「極めて「自然的」であることを認めている [ibid. 234]。モリスの考えにあつては、サバイバー・ギルトは「不当な利得に対する罪責感」の一種であり [ibid. 233]、それ自体は病理的なものではなく、「正常ではない激しさや持続性」を備えている場合にのみ、この情動は病理的なものとなりうるのである [ibid. 237]。

したがってモリスは、サバイバー・ギルトは道徳的な情動ではないが、正当かつ適切な情動であるという見解を示している [ibid. 240]。問題となるのは「道徳性」についてのモリスの所見である。道徳性についてのモリスの所見は、人びとの行為や選択のみに焦点を合わせているものであるため、幾分偏狭な理解に基づいているように思われる。罪責感や他の基礎的な情動を考察する際に道徳的に重要であるのは、私はどのようなことを行ったのかということのみならず、私はどのような人間であるのかということに関わる、私の性格や他者との関係性という観点もまた重要ではないだろうか。もちろん私の性格は私の行為において表明されるが、私の情動や態度においてもまた表明される [Sherman 2011]。さらに、私の性格を表明している感情の多くは、私が為したことや為すべきであったことよりも、むしろ、何を私は心

から大事に思っているのかに関わっている。道徳性は我々の行為を超えて拡張されるべきであり、我々が心から大事に思っている人びととのコミュニティからの断絶や離別に由来する罪責感もまた道徳感情として含めるべきである。

## 5. サバイバー・ギルトは適切で道徳的な情動である

道徳性についてのこうした拡張された見解に基づいてサバイバー・ギルトを考察しているのがP. グリーンスパンである。グリーンスパンはサバイバー・ギルトを「離別による罪責感 *separation guilt*」<sup>9</sup>の一種に分類し、離別による罪責感は必然的に道徳外的であるとするモリスの立場を拒絶している [Greenspan 1992: 301]。グリーンスパンの主張の要点は、罪責感の根拠を非難の根拠から切り離すことにある。すなわち、他者からの非難が存在しない罪責感の主観的ではあるが、適切な情動であるとグリーンスパンは論じている。グリーンスパンは罪責についての自らの立場を「非判断主義的 *non-judgmentalist*」見解と名付けている [ibid. 287]。この見解にあつてはサバイバー・ギルトを感じている主体、すなわち主観的に罪責感を抱いている主体は、道徳的に責任を有しているかのように感じている (*feeling as if he were morally responsible*) と描写される<sup>10</sup>。罪責感とはある種の評価的な命題の対象への不快感を意味しているのであり、したがつてある判断と対応している感情と云う。しかしながら、我々の日常的な実践にあつては、判断を下すことなく我々は罪責感を経験することもあり——我々が一体感や連帯感を有している人、大事に思っている人との関係がその死によって絶たれてしまった時など——そして、こうした場合の罪責感を道徳外的なものを見なす必要はないであろう。それゆえ、サバイバー・ギルトに抱いている主体を宛然感情 (*as if feeling*) を感じている人として、すなわち自分は悪事に対して道徳的な責任を有しており、それゆえ処罰に——少なくとも、罪責感による情動的な自己処罰に——値するという解釈をしている人として理解することは、「直観的には、こうしたケースにおける罪責感を道徳的なものであることを

拒絶するモリスの立場よりも、理にかなっていると思われる」[ibid. 301]。罪責の感情は罪責の厳格な認知的な受け入れ（信念や判断）を含意する必要はなく、おそらく評価的な思考で十分なのである [Greenspan 1988: 43]。

ワレスはサバイバー・ギルトに関するグリーンズパンの見解を次のように解明している。

たとえば、サバイバー・ギルトを被っている人びとは、恐ろしい災害を生き延びた際に自分は悪いことを行ってしまったと現実を受け入れている必要はない。この種の事例〔の罪責感〕を説明するためには、罪責感を悪行についての信念——この用語の完全な意味において——と結び付いていると見なさなくともよく、むしろ我々の思考と、すなわち真であると現実には受け入れてはいないとしても我々の情動的な経験を構造化することができる思考と結び付いていると見なすべきである [Wallace 2008: 108]（強調は福間）。

これまでの考察を踏まえるならば、サバイバー・ギルトは次の2つの要素に基づいた評価的な思考から構成されていると思われる。それは「不当な利得の感覚」と「他者との離別の感覚」である。たとえば、自分は就職をすることができたが、親しい友人は就職できなかった際に、彼はサバイバー・ギルトを感じるかもしれない。自分が職を得ることができたのは単なる運であり、友人よりもその職に値するわけではないと彼は考えている。このケースにあつては、彼の不当な、あるいは受けるに値しない利得の獲得が彼の友人との離別——物理的、あるいは精神的な——を引き起こしている。しかしながら、東日本大震災のような自然災害のケースにあつては、不当な、あるいは受けるに値しない利得は自らの命が救われたこと、あるいは身内や親しい友人の死を経験すること（「死が与えられること」）<sup>11</sup>に関わっている。こうした災害において生き残り得たひとは、他者の死によって（他者の死が与えられること）<sup>12</sup>によって）自分は命を保持することができたと見なすことが多い。またこうしたケースにあつては、他者との離別は死別であり、この離別ほど

のようなことが生じようとも、どのようなことを為そうとも、再び修復されることはない。（就職のケースでは、離別は友人と疎遠になることであり、友人が同程度の職を得ることができればそれでこの離別は修復される。）それゆえ他者との死別が引き起こされた今回の大震災のようなケースにあつては、生存者の自己譴責や自己非難は、通常の罪責感を感じている時や他のケースにおけるサバイバー・ギルトの場合よりも、一層激しいものとなるのである。

## 6. メタ情動に基づく分析

サバイバー・ギルトの解釈において、グリーンズパンは「罪責感の自己言及的特性」に訴えている [Greenspan 1995: 165]。グリーンズパンの見解にあつては、罪責感是一種の情動的な自己処罰として作用しており、罪責を感じないことはそれ自体、罪責の可能的対象と見なされている（ある状況において罪責感を感じないことは、このこと自体が罪責感を感じるべき対象となる）。この罪責の自己言及的特性はサバイバー・ギルトという現象に適合しているとグリーンズパンは考えている。この罪責の自己言及的特性は「メタ情動 meta-emotions」に基づく分析からより理解可能なものとなりうる。

大きな事故や災害において、死ななかつたこと、命が助かつたことはそれ自体、生存者にとって喜ばしく、嬉しいことでありうる。しかしながら最愛の人との離別は彼らにとって辛く、苦悩に充ちたものである。したがって生存者は、相反する情動を一度に抱いているように思われる。C. イェーガーと A. バルチュは「サバイバー・ギルトは一個人の内<sup>い</sup>で起<sup>こ</sup>る (intrapersonal) メタ情動である」と主張している [Jäger and Bartsch 2006: 198]。彼らの定義にあつては、「メタ情動」とは低階の情動に対する高階の情動である。たとえば、我々は悪意のある喜びを感じていることに対して否定的な情動を抱くことがあるが、この喜びが低階の情動の例であり、この喜びに対する——この文脈においてはこの喜びは不適切な情動であると解釈することによって我々が抱く——否定的な情動が高階の情動の例である。「自分が今抱いてい

る情動を情動に関連する評価基準の観点から判定するとき、メタ情動は引き起こされる」と彼らは説明している [ibid. 194]。

この見解によると、生存者は自らの幸運に関して肯定的な情動（安堵や生きていることへの感謝等）を覚えている。しかし同時に、彼らはこうした肯定的な情動を抱えていることに関して罪の意識を感じている [ibid. 198]。今回の震災のような出来事が他者にもたらした悲惨な喪失を考慮するならば、生存者は現在の状況と関連したどのような肯定的な情動も（規範的には）不適切であると——自覚的に、あるいは知らず知らずに——感じている。この見解にあつては、サバイバー・ギルトは特別な形態の不安感ではなく、真正な罪責感である。しかしながら、この罪責感は通常の意味における、すなわち「悪事を働いたこと」に対する罪責（の経験）ではなく、この状況にあつては悲哀や悲嘆を感じるのみが適切であると認められるにもかかわらず、肯定的な感情に浸っていることに対する（自己言及的な）罪責感である。

情動の認知的評価理論によると、低階の情動に対して我々が抱くメタ情動は、我々が置かれている状況においてこの低階の情動は適切あるいは不適切であると知覚ないしは解釈することに応じて、肯定的あるいは否定的なものとなる。現在の状況において自身が抱えている情動を適切あるいは不適切であると評価する我々の知覚は、規範的のみならず道徳的なものであると考えることができる。というのも、情動の適切性に関わる評価はそうした状況の下での情動の「社会的・道徳的な適宜性 social and moral propriety」に則ったものでなければならないからである [ibid. 192]。大惨事後、生存者は自らの幸運に関する肯定的な情動（低階の情動）を抑制あるいは制止し、他の被災者に対する彼らの感受性あるいは配慮に起因して、そのような情動を抱くことに対して罪責感（高階の情動）を感じるようになると思われる。現在の状況における低階の情動とその適宜性に対する生存者の反省的で評価的な態度は、彼らの道徳的機能や有徳性を現出していると言える。犠牲者の死を嘆くのみならず、さらに、彼らに対して、そして自分自身の幸運に対して罪責感を抱くことは、生存者の義務ではなく、「義務を超えた善行 supererogation」であると思われる。なぜなら、生存者の中には、幸運にも生

き残ったことに関して肯定的な情動を抱いていることについて罪の意識を感じず、そうした情動に満足している者もおそらくいるからである。我々はそうした罪責感を感じないことで彼らを非難することはできない<sup>13</sup>。しかしそうした感情を抱いている人は極めて人間的であり、他者に対する配慮や感受性に優れていると我々は考えるのではないだろうか。このような視座からすると、サバイバー・ギルトは適切であるのみならず、秀でた道徳的情動でもあると言えるのである。

## 7. 和辻倫理学の視点から

前節のイエーガーとバルチュの分析からすると、サバイバー・ギルトは一個人の内では起こる情動であるが、その土台には他者への配慮や感受性の源泉となる、人と人との規範的な関係が存在していると言える。では罪責感を抱くにあたって必須となるこの関係とは、どのようなものであるのだろうか。この問題を考察するにあたって和辻哲郎による『倫理学』[和辻 1937-49/2007]での罪責概念の分析を参照したい。

罪責という言葉は *guilt* に相当する日本語であるが、*guilt* という用語が示唆すべき概念を明白には示していない [和辻 2007: 2. 62]。英語の辞書によると、*guilt* の語源は正式には不明であるが、「to pay for, debt」等を意味する古期英語の *gieldan* と結びつきがあるという説もあり、ドイツ語の *Schuld* と同様に、「負債」や「負い目」に由来すると考えられる。罪責という言葉はこうした意味を有してはいない。しかしながら、我々日本人は自らの行為の悪さの自覚を表明するときに、通常「済まない」や「済まなかった」と述べる。日本人はこの同じ言葉を自らの負い目を表現するためにも用いる。というのも、「済ます」という用語は「借りて還す」、「物を買いたる値を出す、払う」という意味であり、「済ます」の否定形である「済まない」はまさに負債を意味しているからである。さらに、為されるべきことが為し果たされた際には、「済んだ（為し終えた）」と我々は述べる。このような分析から和辻は、「してみると、我々がきわめて日常的にわびの言葉として「済まない」

と言っているのは、すでに Schuld の概念と相通じるものを示していると言っ  
てよい」と論じている [ibid. 63]。

しかしながら和辻は、Schuld (guilt) と「済まない」との間にある差異も  
また指摘している。西洋にあつては、Schuld (guilt) が含意しているこの負  
い目はそもそも、神と人間との間での(契約) 関係に存しているが(人間は  
その契約を神に負っている)、他方日本にあつては、「済まない」が含意する  
負い目は、家族や友人、そして社会との信頼関係に存している。もし我々が  
自らの行為によって他者を苦しめる(たとえば、友人に対する重要な約束  
を反古にする等)ならば、彼らの信頼を裏切ったために我々は「済まない」  
(許されえない)と感じる。「悪の自覚が信頼の裏切りの意識である限りにそ  
こに「済まない」という感じが起こり、負債即罪責の意義も成立する」と和  
辻は述べている [ibid. 2. 64]。

したがって欧米人にとっては、罪責感<sup>14</sup>は本質的に神およびその律法への違  
犯として、個人の意識の内部でのみ理解されており、それゆえ(神との垂直  
的な関係に起因する)個人主義的で、個人内的なものである。他方日本人の  
直観にあつては、罪責感<sup>14</sup>は本質的に、そして初めから個人間的なものであり、  
人と人とのつながり(コミュニティ)に基づいている。この和辻による罪責  
の分析——日本人の罪責感<sup>14</sup>は信頼の裏切りに由来する、個人間的で、コミュ  
ニティに基づくものである——が正しいならば、サバイバー・ギルトの問題  
に対していかなる新たな光を投げ掛けることができるのだろうか。

この和辻による罪責<sup>14</sup>についてのメタ倫理的な分析を踏まえるならば、信頼  
とは人間の間柄の最も重要な構成要素かつ根本原理であり、我々の通常の罪  
責感のみならず、サバイバー・ギルトを抱く際にあつても、この他者の信頼  
の裏切りという契機が存在しているように思われる。前々節においてわたし  
は、サバイバー・ギルトは二つの要素——不当な利得の感覚と他者との離別  
の感覚——に基づいた評価的思考から構成されていると述べたが、第三の要  
素として「他者の信頼の裏切りの感覚」を付け加えることができよう。それ  
ゆえ、今回の災害で犠牲になった家族や親しい人びとに生存者が罪責感<sup>14</sup>を抱  
くのは、自分の命だけがなぜ救われたのかという「不当な利得の感覚」と彼

らとの死別という「他者との離別の感覚」と共に、自分が心から大事に思っていた人たちの信頼を自分は裏切ってしまったと考えているからであるように思われる。彼らを救うことができなかつたために、自らに与えられている彼らの信頼に自分は応えられなかつたと生存者は思い込んでいるのであろう。それゆえ生存者にとっては信頼関係が築かれている世界——他者を信頼でき、また自分も他者から信頼されている世界——を再度取り戻すことが、彼らの罪責感を和らげるためには不可欠となるのである。罪責についての和辻の概念を考え合わせるならば、人と人との信頼関係はサバイバー・ギルトの一導因であり、かつそれからの回復にとって必須であるため、その基本要素であると言えるのである。<sup>15</sup>

## 結論

### サバイバー・ギルト：哲学的に解釈することの意義

これまでの考察を踏まえると、サバイバー・ギルトは次の条件を充たすならば適切であり、合理的な道徳的情動であると言えよう。すなわち、この罪責感を抱いている人が、この感情を除去したいとは思わず、持ち続けるという覚悟ができており、そうしたことを将来において遡及的に後悔することなく、そして出来事に対する自らの責任を反事実的なものとして（「もつと他のことができたかもしれない」「他のことをすべきであつたのに」という思考と共に）解釈しているならば、その人のサバイバー・ギルトは適切であり、合理的である、と。<sup>16</sup>

サバイバー・ギルトは我々が喪失した人びととの情動的なかわりを持続するのに役立つのであれば、「適応的な価値」を有しているであろうと H. カチャドリアンは主張している。「サバイバー・ギルトは、抗し難く、恣意的と感じられる出来事に対するコントロールに似通つたものを付与している。我々は何もすることができないとしても、少なくともそうした出来事に対して申し訳ないと思うことはできる」[Katchadourian 2009: 94]。すなわち、我々が引き起こしたのでもなければ、制御することもできなかった出来事に

対して罪責感を感じることによって、我々はそうした出来事に対する擬似的なコントロール感を覚えることができる。サバイバー・ギルトとは、自然災害の猛威という無秩序で恐ろしいほどの偶発性に対して道徳的な秩序を我々が付与することができる一方法であり、犠牲者やその遺族、そしてまた自分自身のためにそうした（非人間的な）事象に人間性を付与する一方法である。もしそうした事象に我々が罪責感を抱くことができないならば、我々はその事象から疎外されるのみならず、その事象の犠牲者からも疎外されることになるであろう。それゆえサバイバー・ギルトは被害を受けた人びととのつながりの感覚を保ち続けるという機能も有していると言える。苦しみが伴うものの、犠牲者とつながり続けていたいという思いから、そうした罪責感を取り除きたくないと思う人もいるのである。

\*\*\*

我々の現代的な思考方法にあつては、以前は道徳的なカテゴリーが治めていた領域を病理学的あるいは進化論的な説明、いわゆる自然主義的な説明が次第に占拠しつつある。かつては道徳的に善い、あるいは悪いと見なされていた情動や信念そして行為が、現在では進化的な適応や精神的な障害として診断されている。こうした説明は有益であるし、世界や我々自身についての知識を拡張してもいるが、しかしながらそれだけでは一面的であり、十分ではない。たとえば自然主義的な説明は、死者（犠牲者）と我々との関係にかかわる問題については、適切な説明とはなりえない。犠牲者を配慮し続けており、彼らの死に対して罪責感を抱き続けている人が存在するという事実は、犠牲者の遺族にとって慰めとなるのみならず、犠牲者それ自身にとっても善いことであるとわたしは考える。死者を大事に思い、嘆く人が存在することは存在しないよりも、死者にとっても善いことであると思われる。死者は自身に関わる死後の出来事を経験することはできないが、死者に対する我々の態度によって死後に<sup>17</sup>変化することは可能であり、死後の出来事によっても善や悪を被りうるのである。

サバイバー・ギルトの問題は死の形而上学にも関わっており、この問題に取り組むためにはホーリスティックなアプローチを採用しなければならない。サバイバー・ギルトを抱くことは有益な社会的機能を果たし、当人の道徳的な有徳性を表明し、また死者にとっても善いことである言える。こうした複眼的な視座からサバイバー・ギルトの問題を考察することの必要性を本稿では示すことができたならば、本稿の目的はひとまず達せられたと思われる。

#### ■参考文献

- Barkow, J. H., Cosmides, L. and Tooby, J. (eds.) 1992. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press.
- Boehm, C. 1993. "Egalitarian Behaviour and Reverse Dominance Hierarchy," *Current Anthropology*, Vol. 34: 3, pp. 227-254.
- 1997. "Impact of the Human Egalitarian Syndrome on Darwinian Selection Mechanics," *The American Naturalist*, Vol. 150, No. S1, pp. S100-S121.
- Darwin, C. 1872. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, John Murray. ([http://darwin-online.org.uk/EditorialIntroductions/Freeman\\_TheExpressionoftheEmotions.html](http://darwin-online.org.uk/EditorialIntroductions/Freeman_TheExpressionoftheEmotions.html) [accessed August 24, 2012].)
- Cosmides, L. and Tooby, J. 1992. "Cognitive Adaptations for Social Exchange," in J. H. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (eds.) 1992.
- Freud, S. 1985. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fleiss: 1887-1904*, transl. and ed. by J. M. Masson, Harvard University Press.
- 福間聡 2001. 「道徳的運に抗して——コントロール条件に基づく道徳的責任の再検討——」日本倫理学会編『倫理学年報』, 第50巻, pp. 125-139.
- 2009. 「死者に鞭打つ」ことは可能か——死者に対する危害に関する一考察——, 東京大学大学院人文社会系研究科『死生学研究』, 第12号, pp.129-149.
- Gibbard, A. 2006. "Moral Feelings and Moral Concepts," in R. Shafer-Landau (ed.) 2006.
- Greenspan, P.S. 1988. *Emotions and Reasons: An Inquiry into Emotional Justification*, Routledge.
- 1992 "Subjective Guilt and Responsibility," *Mind*, Vol.101, No. 402, pp. 287-303.
- 1995. *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*, Oxford University Press.
- 瀬正樹 2011. 『死の所有——死刑・殺人・動物利用に向きあう哲学』, 東京大学出版会。

- Jackson, F. and Smith, M. (eds.) 2008. *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press.
- Jäger, C. and Bartsch, A. 2006. "Meta-Emotions," *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 73, pp. 179-204.
- Karchadourian, H. 2009. *Guilt: The Bite of Conscience*, Stanford University Press.
- Morris, H. 1987. "Nonmoral Guilt," in F. Schoeman 1987.
- 1988. "The Decline of Guilt," *Ethics*, Vol. 99: 1, pp. 68-76.
- Neiderland, W. G. 1964. "Psychiatric Disorders among Persecution Victims: A Contribution to the Understanding of the Concentration Camp Pathology and Its Aftereffects," *Journal of Nervous and Mental Diseases*, Vol. 139, pp. 458-474.
- O'Connor, L. E., Berry, J. W., Weiss, J., Bush, M. and Sampson, H. 1997. "Interpersonal Guilt: The Development of a New Measure," *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 53, pp. 73-89.
- O'Connor, L. E., Berry, J.W., Weiss, J., Schweitzer, D., and Sevier, M. 2000. "Survivor Guilt, Submissive Behaviour and Evolutionary Theory: The Down-Side of Winning in Social Comparison," *British Journal of Medical Psychology*, Vol. 73: 4, pp. 519-530.
- O'Connor, L. E., Berry, J. W., Weiss, J., and Gilbert, P. 2002. "Guilt, Fear, Submission, and Empathy in Depression," *Journal of Affective Disorders*, Vol. 71: 1, pp. 19-27.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*, rev. ed. Harvard University Press. [邦訳] J・ロールズ『正義論 改訂版』川本隆史・福岡聡・神島裕子訳, 紀伊國屋書店, 2010年。
- Roberts, R. C. 1988. "What an Emotion Is: A Sketch," *The Philosophical Review*, Vol. 97: 2, pp. 183-209.
- Scanlon, T. 1998. *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press.
- Schoeman, F. (ed.) 1987. *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press.
- Safer-Landau, R. (ed.) 2006. *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 1, Oxford University Press.
- Sherman, N. 2011. "The Moral Logic of Survivor Guilt," *The New York Times*, July 3. (<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/07/03/war-and-the-moral-logic-of-survivor-guilt/> [accessed February 9, 2012]).
- Sinnott-Armstrong, W. 2005. "You Ought to be Ashamed of Yourself (When You Violate an Imperfect Moral Obligation)," *Philosophical Issues*, Vol. 15: 1, pp. 193-208.
- Velleman, J. D. 2006. *Self to Self: Selected Essays*, Cambridge University Press.
- Wallace, R. J. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press.

— 2008. “Moral Psychology,” in F. Jackson and M. Smith (eds.) 2008.

和辻哲郎 2007. 『倫理学』(二), 岩波文庫.

Woodburn, J. 1982. “Egalitarian Societies,” *Man*, Vol. 17, pp. 431-451.

## ■ 註

- 1 この節を書くにあたって、[O'Connor et. al. 2000] と [O'Connor et. al. 2002] を参照した。
- 2 精神科医であり、ナチスドイツからの亡命者であるウィリアム・ニーダーランドは、生存者症候群 (survivor syndrome) の存在を明らかにする画期的な研究を公表している。ニーダーランドは、ナチスの迫害を生き延びた人びとにおいて現れた多くの症状として、慢性不安、新たな迫害への恐怖、抑鬱、くり返し起こる悪夢、心身障害、無快感症 (快感喪失)、社会的な引きこもり、倦怠感、心気症、集中力の低下、被刺激性、世界に対する敵対的で疑い深い態度、そして人格の同一性の重大の変化を列挙している [Neiderland 1964]。
- 3 この論文にあっては、「適切である appropriate」とは「合理的に受人可能である rationally acceptable」ことを意味している。
- 4 この「違反のない罪責感」には、サバイバー・ギルトに加えて、集会的罪責感や代理罪責感、実存の罪責感等が含まれる。
- 5 「一般に、ひとが自分の経験を説明する際に道徳的概念やそれと関連する原理を引き合いに出すということが道徳感情に必須の特徴のひとつであり、また、道徳感情を自然本性的な態度と区別するものの一部をなしている。自分の感情についての当人の説明は、広く認められている正しいこと、または不正なことを引き合いに出す」[Rawls 1999: 421/631]。
- 6 A. ギバードはこうした感情や感覚を罪責感の「気配 flavor」と呼んでいる [Gibbard 2006: 200 fn10]。
- 7 道徳的罪責についてのモリスの概念は法的な罪責概念に基づいているため、この二つの概念の差異を認めてはいるものの、彼の道徳概念は人びとの行為に的を絞ったものとなってしまっている。[Morris 1988] を参照されたい。
- 8 我々の道徳的責任の範囲を我々のコントロールを超えた事柄にまで拡張すべきことを主張している論文として、[福間 2001] を参照されたい。
- 9 「離別による罪責感」は、自分の家族や最愛の人と離別してしまう、あるいは何らかの仕方では彼らと異なってしまうことによって自分は彼らを傷つけ、それゆえ自分は彼

- らに対して不誠実であるという信念によって特徴付けられる [O'Connor et.al. 1997]。
- 10 この「宛然感情 *as if feeling*」は R. ロバーツによって「解釈 *construal*」と規定されており [Roberts 1988]、W. シノット-アームストロングは「感覚的印象 *appearances*」、  
「一見そう思われること *seemings*」、  
「準-信念 *quasi-beliefs*」と呼ぶものであると論じている [Sinnott-Armstrong 2005]。
- 11 この「死が与えられる」という表現の詳しい意味については、[一ノ瀬 2011：終章]を参照されたい。
- 12 2005年4月25日に発生したJR 福知山線脱線事故後、その生存者の中にはこうした想念に囚われ、心身の健康問題を抱えるものもあった。この衝突事故がサバイバー・ギルトという現象にわたしが関心を抱ききっかけとなっている。
- 13 ある人が事故で家族や友人を亡くした後、サバイバー・ギルトを感じなかった場合、我々はおそらく父親や友人としての彼の評価を下げるかもしれないが、この罪責感を抱かないことについて彼を非難したり、こうした情動を感じるように彼を強制することができるとは思わないであろう。それゆえこうした特徴もサバイバー・ギルトが通常の罪責感と異なる点であると思われる。
- 14 第3節で言及したロールズも罪責感と信頼との関係を論じているが、彼の説明にあつては、罪責感の本質はあくまでも他者の権利の侵害にあり、もしこの権利を侵害した他者との間に信頼関係が築かれていたならば、その罪責感は一層曇る、という付加的要素として信頼（の裏切り）を捉えている。また D. ヴェレマンも罪責感と信頼の結びつきについて論じているが、悪事を為したことによって生じる他者からの信頼の喪失への不安が罪責感であるという解釈を示しており [Velleman 2006: ch.7]、彼の立場も信頼の裏切りが罪責感の原因（本質）であるという和辻の立場とは異なっている。（ヴェレマンはサバイバー・ギルトについても言及しており、この罪責感が生存者の抱く、不幸な出来事の犠牲者から（幸運である）自分は憤慨されるのではないかという可能性に対する不安であるならば、合理的なものであろうと論じている [ibid. 167].）
- 15 「他者の信頼の裏切りの感覚」がサバイバー・ギルトを構成している第三の要素となっているのは日本人に特有なことなのか、それとも他の文化圏の人びとにも当てはまることであるのかについては、更なる文献的および実証的な研究が必要であろう。
- 16 実際には何も悪いことをしてはいないにもかかわらず、もし生存者が「私がそれをしなかったので、彼女は死んだ」というように事実として自分の悪事を考えているなら

ば、彼の罪責感は不合理で、病理的なものと言えるだろう。

- 17 死後の出来事によっても死者は善や悪を被りうるという立場をわたしは支持している。  
[福間 2009] を参照されたい。

（ふくま・さとし 東京大学大学院人文社会系研究科死生学・応用倫理センター研究員）

## Rethinking Survivor Guilt: An Attempt at Philosophical Interpretation

Satoshi Fukuma

In this paper I investigate the emotion of guilt, especially survivor guilt, to find moral significance in it.

After the Great East Japan Earthquake and tsunami (March 11, 2011) and the subsequent large-scale radiation leak that occurred at the Fukushima No. 1 (Dai-Ichi) nuclear power plant, many Japanese became depressed, suffered from fatigue, and then felt a vague sense of fear about their own future. One cause of this mood may be our feeling of regret, uneasiness, sorriiness, and unbearableness, that is, our feeling of guilt about the victims of the disaster and the refugees who were evacuated from Fukushima Prefecture. In general, this guilt feeling is called *survivor guilt*.

Phenomenon of survivor guilt has been mainly studied in the fields of psychology from pathological and/or evolutionary viewpoints. It is narrowly defined as guilt over surviving the death of a loved one, or broadly defined as guilt about being better off than others. The important feature of this guilt is that it is not directly connected with our voluntary wrong actions. Guilt, especially moral guilt, is an emotion one feels over disobeying a rule or command whose authority one accepts; in this case, the guilt is characterized as the feeling one has about one's wrongdoing. Typically, wrongdoing that is under one's control and for which one can take responsibility is an appropriate object of one's feeling of guilt.

However, according to this characterization of guilt, survivor guilt seems to be an inappropriate and irrational emotion.

Then, would feeling survivor guilt based on the irrational belief of having done wrong to other be inappropriate? Survivor guilt is the one type of guilt called "guilt without transgression." Is guilt without transgression (or indirect guilt) an appropriate emotion? I think that there are three positions about this issue. The first is the view that survivor guilt is an inappropriate emotion (J. Rawls, T. Scanlon, and R. Wallace); the second is the view that it is an appropriate but not moral emotion (H. Morris); the third is the view that it is an appropriate and moral emotion (P. Greenspan). I agree with Greenspan to a certain extent, however, I feel that her argument is still incomplete and would benefit from additional components (the analysis of meta-emotions in the appraisal theory and Watsuji's concepts of trust and guilt), which I will explain.

In this paper, from a philosophical perspective I try to investigate phenomenon of survivor guilt which survivors feel in the wake of the loss of their family and close friends (that is, a narrow definition of survivor guilt), and explicate its features and practical meaning to justify our having this guilt feeling in terms of the fact that only moral superiors can have it rationally and appropriately. I want to show the necessity to examine the issue of survivor guilt from more than one perspective.