



Title	ボンヘッファーの人間学
Author(s)	岡野, 彩子
Citation	Co*Design 特別号. 2020, 2, p. 1-350
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/75571
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

ボンヘッファーの人間学

大阪大学 CO デザインセンター特任研究員

岡 野 彩 子

はじめに	53
第一節 限界・境界とは何であるか	55
第二節 限界からの人間の自己理解	57
一 現代の人間学の誕生	57
二 哲学的人間学と神学的人間学	59
第三節 限界・境界を持つものとしての人間	76
一 『創造と墮落』（一九三三年）に見る聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学	76
二 〈周縁の限界〉と〈中心の境界〉	79
三 墮罪と救済	81
（一）神のかたち	81
（二）墮罪——〈中心の境界〉の侵犯	84
（a）自らを〈現実〉の中心に据えた墮罪後の人間——〈分裂〉を特徴とする人間	84
『創造と墮落』における〈現実〉概念	86
（b）〈現実〉を規定する三つの根本関係の破綻	87
① 神と人間の関係の破綻	87
② 人間と人間の関係の破綻	88
〈中心の境界〉の受肉化としての〈他者〉	88
③ 人間と自然の関係の破綻	91

「補論」人間と自然との関係から導かれる「自己主張の権利」…………… 94

—— インド的解決と西洋的解決

(三) 救済——新しい〈中心の境界〉…………… 100

(a) 再獲得された〈中心の境界〉キリスト…………… 100

(b) 人間実存・歴史・自然の中心としてのキリスト…………… 101

人間実存の中心としてのキリスト…………… 102

歴史の中心としてのキリスト…………… 102

自然の中心としてのキリスト…………… 104

(c) 代理的愛の体現者キリスト…………… 105

(d) 〈キリストの現実〉—— 神の現実とこの世の現実への問いが同時に経験される場所…………… 109

(e) 〈人間のロゴス〉の限界としての〈神のロゴス〉キリスト…………… 111

(f) 〈神のロゴス〉キリストに聴き従う…………… 116

むすび…………… 120

第二章ボンヘッファーの人間学における良心論…………… 131

はじめに…………… 131

『倫理』（一九四九年）の成立背景…………… 133

第一節 良心の語義的考察…………… 136

一	〈良心〉の由来……………	136
	日本語の〈良心〉の由来……………	136
	欧語の〈良心〉の由来……………	138
二	〈共知〉としての良心……………	138
	誰（何）と共に知るのか……………	139
	神認識の方法……………	139
第二節	ボンヘッファアの良心概念の歴史的概観……………	141
一	『行為と存在』（一九三一年）における良心概念……………	141
	〈アダムにおける存在〉の具体的あり方としての良心……………	142
	〈キリストにおける存在〉の過去の規定としての良心……………	143
二	『創造と墮落』（一九三三年）における良心概念……………	144
三	『倫理』（一九四九年）における良心概念……………	146
第三節	法と良心……………	147
一	〈アダムにおいて〉実存の統一を求める良心（自律的良心）……………	148
二	〈ヒトラーにおいて〉実存の統一を求める良心（他律的良心）……………	151
	（一）「私の良心はアドルフ・ヒトラーである」……………	151
	〈救世主〉ヒトラー……………	153
	（二）ヒトラーの立脚点……………	156

(三) アドルフ・アイヒマンの場合…………… 159

三 〈キリストにおいて〉実存の統一を求める良心…………… 167

(二) 〈キリストにおける〉人間にとつての〈知〉の問題…………… 168

(a) 墮罪後の人間の〈分裂〉状態…………… 168

(b) 〈分裂〉した人間における〈知〉の問題…………… 169

(c) 新しい知識——神の意志を行うことのなかに目が開かれる知識…………… 174

(d) 神の意志を〈わきまえ知る〉(prüfen)…………… 177

〈わきまえ知る〉ための前提条件…………… 180

〈愛〉という概念…………… 181

〈われわれの内なるキリスト〉の認識を日々新たにする自己吟味…………… 184

(二) 〈キリストにおいて〉法規範の拘束から自由にされる良心…………… 187

(a) 法規範からの解放…………… 187

(b) 責任を負う生活の構造…………… 190

① 〈責任〉という概念…………… 190

〈善〉とは何か…………… 190

応答としての〈責任〉…………… 192

〈責任を負う生活の構造〉を規定する二つの要素——〈束縛〉と〈自由〉…………… 195

② 代理 (Stellvertretung)…………… 195

③ 現実にたいする即応性 (Wirklichkeitsgemäßheit)	197
④ 事柄にたいする即応性 (Sachgemäßheit)	201
⑤ 罪の引き受け (Schuldübernahme)	209
⑥ 自由	214
自由な冒険	217
福音的自由	220
律法と自由	221
服従と自由	223
キリスト律	230
むすび	235
第三章 ボンヘッファアの〈成人した世界〉における人間学	249
はじめに	249
第一節 世俗化の議論とボンヘッファア	249
一 『獄中書簡集』における〈新しい神学〉の反響	249
二 六〇年代における神学的世代交代	252
(一) 新正統主義による一元的統御の終焉	252
(二) 新しい潮流におけるボンヘッファア受容	256

ロビンソンのベストセラー『神への誠実』（一九六三年）……………256

世俗化の神学……………257

ラディカル神学（神の死の神学）……………258

第二節 ボンヘッファーの〈成人した世界〉……………264

一 成人性の文化史的分析……………264

二 〈成人した世界〉と十字架の神学……………273

ルターにおける十字架の神学……………274

ボンヘッファーにおける独自の十字架の神学……………275

三 苦しむ神……………282

〈神の不受苦性〉をめぐる議論……………283

北森神学とボンヘッファー……………284

〈共に苦しむこと〉……………291

第三節 ボンヘッファーの宗教批判……………302

一 真の〈この世性〉への問い——〈無宗教的〉にキリスト者であるとは……………302

二 〈宗教〉の標識……………305

三 非宗教的解釈（nicht-religiöse Interpretation）……………306

四 啓示実証主義（Offenbarungspositivismus）……………311

第四節 ただ人間であること……………318

一 〈この世的〉に生きる	318
秘儀保持の規律	326
二 他者のための生	328
無自覚のキリスト者	332
むすび	336
あとがき	350
邦文文献（著者名の五十音順）	(16)
欧文文献（著者名のアルファベット順）	(9)
Ⅱ. ボンヘッファーの著作以外の参考文献	(9)
Ⅰ. ボンヘッファーの著作文献	(7)
文献	(7)
Abstract	(3)

要 旨

目的・方法

本書の主たる目的は、反ナチ抵抗運動に参与して処刑されたドイツ福音主義教会の神学者・牧師であるディートリヒ・ボンヘッファー (Dietrich Bonhoeffer 1906.2.4 - 1945.4.9) の思想を、一時代精神の先駆者という先入観からも、また教義学的な枠からも解放し、これまでほとんど未開拓であつた人間学的視点から再解釈することにある。取り巻く時代状況とボンヘッファーの実存とを切り離すことなく、その思想を可能な限り忠実にとらえ、その人間学の特質を取り出すだけではなく、倫理的・他者論的関心から、今日における実存的意义を解明することを目指す。

第一章 限界・境界 (Grenze) から見るボンヘッファーの人間学

第一章においては、Grenze (限界・境界) をキーワードとして、ボンヘッファーの人間学の特質を取り出すことを試みる。

まず、ボンヘッファーの理解にしたがつて、人間の〈業〉(可能性) から内在的に人間を理解する〈哲学的人間学〉と、人間の〈限界〉^(Grenze)としての〈超越〉、つまり神との関わりから人間を理解する〈神学的人間学〉を区別する。

次に、『創造と墮落』(一九三三年)を取り上げ、旧約聖書「創世記」の釈義から、創造・墮罪・救済の過程を通し

ていかなる人間学が形成されているかを考察する。その解釈によれば、創造の世界における〈神のかたち〉としての人間は、根源である神との一致において生きていた。しかし〈中心の境界^{グレンツェ}〉を踏み越えて罪に堕ち、いまや神とも、他の人間とも、自然とも、自分自身とも分離した〈分裂〉状態にある。この状態は、十字架の贖罪によって、すでに神と人類の和解が成立している〈仲保者〉イエス・キリストを〈新しい中心〉とすることによって遮断され、回復にいたるとされる。

この〈仲保者〉イエス・キリストについては、キリストが誰であるかを問うた『キリスト論』（一九三三年）において詳細に論じられており、人間実存・歴史・自然の midpoint としてのキリスト、代理的愛の体現者としてのキリスト、〈人間のロゴス〉の限界を意味する〈神のロゴス〉としてのキリストといった議論が展開されている。最終的には、この〈神のロゴス〉としてのキリストに聴き従い、彼にゆだねられて隣人愛を実践する人間観を明らかにする。

第二章 ボンヘッファーの人間学における良心論

第二章においては、墮罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態における自分自身との分離の問題を、失われた統一を求める〈人間実存の呼び声〉としての良心の問題として取り上げる。ボンヘッファーにおける良心概念の発展を概観した上で、とくに抵抗運動に関与するなかで、〈罪の引き受け〉という問題に直面して形成された良心論を、彼の死後に断片が編集された未完の著『倫理』（一九四九年）を中心に考察する。

従来、ボンヘッファーにとって良心という概念は、いわば哲学に属するものとして、神学的立場から批判的に見られたものであると解釈される傾向があった。なぜなら、彼の全著作を通じてほとんどの場合、良心は、自律存在たる

人間の自己完結した思惟のなかで下される善悪の判断、あるいはその独断に基づくより〈良い〉自己の把握ないし認識として、批判的に叙述されているからである。しかし本書においては、彼が獄中書簡のなかで、自分がたどってきた実践の道をふり返り、「最善の良心において行われた」と発言していることに注目し、その良心概念を再検討することを試みた。最終的には、「イエス・キリストが私の良心となった」というあり方が示されており、それは自律と他律の区別を超える〈キリスト律的良心〉と呼ぶに相応しいものであることを提言する。

まず、欧語の良心には〈共に知る〉という意味があり、誰（何）と共に知るかによって、その知のあり方自体が変わってくることを示す。西洋の伝統においてそれは、大きくは、自分自身（自律的良心）・他者（他律的良心）・神（神律的良心）との共知に三分類され、ボンヘッファーの良心論においても同様の表現があらわれる。すなわち、第一に、人間実存の中心を〈アダムにおいて〉求める〈自律的良心〉、第二に、人間実存の中心を〈ヒトラーにおいて〉求める〈他律的良心〉、第三に、人間実存の中心を〈キリストにおいて〉求める〈キリスト律的良心〉と呼ぶべきあり方が言及されている。

『倫理』における良心についての思索は、ボンヘッファーのヒトラー暗殺・クーデター計画への参与が最高潮に達した時期になされている。ユダヤ人大量殺戮という事実を前にして、なお「殺すなかれ」という非暴力による服従の倫理は妥当するのか。この問いが彼をとらえ、〈罪の引き受け〉の決意という問題に直面していたと思われる。この場合、良心が、どこに〈実存の中心〉を求め、誰と〈共に知る〉かということが、重要な意味を持つてくる。それによって、何に違反することをより大きな罪として認識するかも変わってくるからである。自律存在としての人間においては自分で発見した〈普遍的法則〉が、ナチスが他律に席をゆずった場合には〈ヒトラーの意志〉が、信仰においては〈神の意志〉が、善を知る拠り所とされる。この相違が、より大きな罪を避けるためにより小さな罪を引き受け

るという態度にも相違をもたらし、異なる行動に導くことにもなるのである。

ボンヘッファーにおいては、キリストに従うなかで知られる〈神の意志〉を行うことが問題であり、神と隣人を愛するがゆえに罪を引き受ける場合、法規範（律法）に原則的に拘束されることから解き放つ〈福音的自由〉というものが確保される。そのことに關しては、「責任を負う生活の構造」というテーマのなかで詳細に論じられており、神の言葉にたいする全人格的な応答（Antwort）としての〈責任〉（Verantwortung）を担う人間のあり方が、人間的〈ラティオ〉を超えて〈ウルティマ・ラティオ〉にいたるぎりぎりのところまで徹底して考えぬいた跡が見られる。その思索を追いつつ、「服従において人間は神の十戒に従い、自由において人間は新しい十戒を創造する」という他律と自律を超える高次の統一としての〈キリスト律〉を発見してゆく〈キリスト律的良心〉と呼ぶにふさわしい良心のあり方に言及されていることを示したい。

第三章 ボンヘッファーの〈成人した世界〉における人間学

最終章においては、ボンヘッファーが獄中書簡のなかで生涯最後の一年に書いた、「新しい神学」と呼ばれるものに注目し、そこで到達した人間観を考察する。誤った〈この世〉理解としての〈宗教〉ではなく、〈真のこの世性〉を生き、〈他者のために〉仕える〈成人〉の姿を描き出し、その人間学が持つ現代的意義を明らかにしたい。

「新しい神学」には、「成人した世界」「無宗教的キリスト教」「神の前で、神と共に、神なしに生きる」といった刺激に満ちた標語が登場し、一九六〇年代には、英語圏を発信地として、世界的な注目を浴びることになった。それは、世俗化の問題に直面したキリスト教世界において、〈世俗化の神学〉や〈神の死の神学〉の文脈において呼び出

され、〈神の死〉ないし〈内在する神〉といった新しい神概念に基づくキリスト教理解が見られるとの解釈が目立った。本章においては、ボンヘッファーの人間観の発展をその生涯を通して考察することによって、彼が生涯最後の時期にいたって、突如として〈超越〉から〈内在〉へと振り子を転じたのか、つまりそれまでの思想との〈断絶〉がそこに生じたのかを再検討することを試み、そもそも世俗化の議論におけるボンヘッファー解釈は、キリストゆえにユダヤ人の苦難に参与するという、彼の中心的な問題意識をとらえていたかどうかを疑問に付す。

ボンヘッファーの歴史的考察によると、およそ一三世紀にはじまる〈世俗化〉の発展は、さまざまな分野で有神論の原理を否定し、自律的な人間によって支配された諸領域から〈神〉を放逐するにいたった。人間の認識や諸能力の〈限界〉において呼び出される〈作業仮説としての神〉や〈機械仕掛けの神〉は破棄され、いまや〈宗教的〉な関係から解放された〈成人した〉人間があらわれる。未成人の世界、つまり〈宗教的〉な世界は、より多く、いわば擬似宗教的なものへと傾く誘惑にさらされている。これにたいして、成人した世界、つまり無神的な世界は、かえって真実な自己認識へ、そして真実な神信仰へと通じている。かくして〈宗教〉の神から、聖書の神へと目が開かれると言う。人間の〈成人性〉は、神にとって代わろうとするのではなく、むしろ自立した人間による主体的なイエスへの服従へと導くとされる。

このような〈成人性〉への歩みの全体は、人間と共にいる神自身の道としてとらえられ、ボンヘッファー独特の〈十字架の神学〉を援用して根拠づけられている。十字架上のイエスを置き去りにする神は、彼が「わが神、わが神」と信頼をもって呼びかけた神であり、ここには逆説的な神認識および神信仰があるとされる。つまり、イエスを置き去りにする神が、彼と共にいる神として認識されているのである。ボンヘッファーにとつてそれは、自分自身をこの世から追いやられるにまかせ、「たとえ神がいなくとも」この世を生きてゆかねばならないとの認識へと導き、人間

が自分で諸問題を解決できるように自立させる神である。この世から放逐される神は、この世において無力で弱い。しかし、まさにその弱さによって、われわれを助けると言う。イエスの十字架において〈無力なもの〉・〈苦難するもの〉として現在する神は、いわゆる〈全能〉によるのではなく、この世と苦難を共にする神である。そこで人間は、もはや自分の苦しみだけではなく、この世における神の苦しみを受けとめ、苦しむものたちの交わりへと呼び出され、苦難は、いっそう高次の苦難へと転じられるのである。

ボンヘッファーは、イエスの自分自身にまったく囚われぬ自由、他者を真に愛する愛にこそ〈全能〉を見出す。神と人間の関係は、この〈他者のための存在〉における新しい生、イエスの存在に与ることにある。彼の〈宗教〉批判によれば、宗教においてはキリスト抜きに世界が理解され、つねに部分的なものとなり、生の全体をとらえることはできない。イエスは、そのような〈宗教〉ではなく、この世の真つ只中で〈他者のために〉仕える〈成人〉の生へと呼び出す。〈宗教的行為〉ではなく、〈他者のために〉苦難を背負う神の苦しみに与り、隣人愛を実践することが、人間を造ると言う。

このような、ボンヘッファーの生涯における最後の時間になされた苦しむ人びとの視点に立った思索は、〈共に苦しみを背負う〉という倫理の基本的な態度の前に、われわれを立たせるものである。またここに、彼の人間学の現代的意義が見出されると思われる。

キーワード——ボンヘッファー、人間学、限界、良心、成人した世界

Keyword——Bonhoeffer, Anthropologie, Grenze, Gewissen, mündige Welt

〔凡 例〕

ドイツ語版最新ボンヘッファー全集 *Dietrich Bonhoeffer Werke* (1986-1999) は、巻数と共に次の略号で示す。引用は略号とページ数をコママで区切って文中にあげる。【例】(DBW 1, 38)
なお文献の詳細は巻末の文献リスト参照。

DBW 1	<i>Sanctorum Communio</i>
DBW 2	<i>Akt und Sein</i>
DBW 3	<i>Schöpfung und Fall</i>
DBW 4	<i>Nachfolge</i>
DBW 5	<i>Gemeinsames Leben: Das Gebetbuch der Bibel</i>
DBW 6	<i>Ethik</i>
DBW 7	<i>Fragmente aus Tegel</i>
DBW 8	<i>Widerstand und Ergebung</i>
DBW 9	<i>Jugend und Studium 1918-1927</i>
DBW 10	<i>Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931</i>
DBW 11	<i>Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932</i>
DBW 12	<i>Berlin 1932-1933</i>
DBW 13	<i>London 1933-1935</i>
DBW 14	<i>Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937</i>
DBW 15	<i>Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940</i>
DBW 16	<i>Konspiration und Haft 1940-1945</i>
DBW 17	<i>Register und Ergänzungen</i>

[その他の略号]

- DB Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe – Christ – Zeitgenosse; Eine Biographie*, 2001.
 WA Waimarer Ausgabe = D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 1883-.

- ・〔 〕は引用者による補足である。
- ・省略は（……）で示した。
- ・とくに断らない限り、聖書からの引用は日本聖書協会『聖書 新共同訳』（一九八七年）による。

はじめに

なぜ今日「ボンヘッファアの人間学」なのか

ボンヘッファアについて私が知ったのはヒトラー時代の抵抗運動への関心を通してでした。もしその時（外国人）としてドイツで暮らしていなければ、この人物にこれほど心を寄せることはなかったかも知れません。⁽¹⁾一九九二年から六年近く、私は南ドイツのニュルンベルクで過ごしました。中世そのままのレンガ色の街並みが美しい、ワーグナーの歌劇『ニュルンベルクのマイスタージンガー』の舞台としても有名なこの町をご存知の方は多いでしょう。一方で、ナチスの党大会や戦犯にたいする「ニュルンベルク裁判」の開催地としても、その名は世界中の人々の記憶に刻まれています。

そのニュルンベルクに暮らし始めた一九九二年は、ドイツで極右による暴力事件が二二八五件にも達した異常な年でした。八月にはネオナチらが旧東独のロストツクにあった難民の亡命申請者の登録センターに放火しました。当時そこにはベトナム人の労働者ら百人あまりが住んでいました。極右の若者たちが建物に投石したり火炎瓶を投げ込んだりすると、付近の住民たちが拍手喝采しました。この放火事件の三ヶ月後には、旧東独に近い旧西独のメルンでネオナチがトルコ人の住居に放火し、三人が焼死しました。同じような殺人事件は、後にゾーリンゲンでも起こりました。ニュルンベルクでも、街を歩けば「外国人出て行け！」という殴り書きがあちこちで目に飛び込んできました。そう書かれたポストカードが——跪いて祈りを捧げるイスラム教徒のモノクロ写真入りでした——自宅の郵便受けに

投げ込まれたこともあります。知合いのドイツ人男性と日本人女性の間のご子息が、当時ネオナチの目印とされたスキンヘッドの若者たちに襲われて重傷を負ったことも。その時、「僕の父親はドイツ人だ！ 僕はドイツ人だ！」と叫んだそうです。しかしネオナチの暴力は止まりませんでした。このことを聞いた時、たまらなく切ない気持ちになったのを覚えています。なぜ生まれ育った愛する国でそのような目に合うのかと。

ネオナチの若者たちが「自分たちと異なる者」に向ける激しい憎悪と暴力は、「外国人はわれわれの仕事を奪う、彼らはドイツの寄生虫だ」や「やつらはドイツの規範を守らない」といった、しばしば耳にする偏狭な愛国心に基づく言い分だけで説明がつくような単純なものではありませんでした。それは、この事件を題材とした二〇一四年制作のドイツ映画『われわれは若い。われわれは強い。』(Wir sind jung. Wir sind stark.)でも示されたように、社会や現状にたいする不満や未来への不安などが入り混じった、もつと複雑なものです。もつともあからさまに「自分たちと異なる者」を敵視する人はわずかで、親切に接してくれるドイツ人もたくさんいました。しかし当時、それまで母国でみじんも身の危険を感じることなく暮らしていた私は、外国人として他国にいる恐怖というものを生まれて初めて感じたのです。でもこの経験によって、苦難を受ける者の視点を——ボンヘッファーが「十年後」という文章の中で述べた「下からの視点」に通ずるものを——わずかなりとも授けられたことに、今では心から感謝しています。

そのような恐怖と不安を抱えた日々のなかで、私はヒトラー暗殺・クーデター計画「七月二〇日」事件のことを知りました。この計画に関わった人の少なからずが、倫理的・宗教的な理由から抵抗を行ったと言います。多くは処刑され、彼らの詳細な思想背景を知るのは容易ではありません。しかし幸いにもボンヘッファーは、獄中から非合法的手段で運び出された書簡など、比較的多くの文章を残すことができました。絶滅に追いやられるユダヤ人の苦難を目の前にして、牧師でありながら最高支配者殺しに加担する決意にいたるまでにはどのような思索がなされたので

しょうか。とくに私の心に掛かったのは、彼が獄中で綴った書簡に現れる「キリスト者であることは、ただ人間であることだ」という言葉でした。ナチス・ドイツという国家の枠組みを越えて行為にいたったこの人物にとつて、「ただ人間であること」とはいかなることだったのでしょうか。その言葉の意味を知りたい一心で、私はこのテーマに取り組むことを決めました。

「人間とは何か」——この問いは人類の歴史と共に古く、その意味において、人間学には長い伝統があります。しかし他方で、人間学は新しい局面を迎えていると言えます。現代は科学の時代です。われわれの社会も、いまや伝統の様式より、科学技術によって方向が決定されることが多くなりました。人間にたいする科学的な研究も大きく発展し、ヒトゲノムにいたるまで、人間についての驚くほど多様な知識をもたらしています。ですがその際に人間はばらばらな像に解体されてしまい、ますます謎めいたものとなっています。

そこで、あらためて全体として人間を捉えようとする人間学が提唱されるようになりました。この新しい人間学のなすべき課題は、人間に関する諸科学の成果を受けいれつつ、人間の全体的構造を捉えなおし、その全体像を再建することにあります。その際にわれわれは、身体・環境・言語・心理・倫理・社会・文化・芸術・歴史・宗教など多様な領域における具体的な世界との関わりの中で、科学的に「人間とは何か」という問いを解明して行かなければなりません。この新しい人間学は、古くから〈哲学的人間学〉と呼ばれるものの流れにあり、一般には人間の本性や、人間と世界との関係などを哲学的に研究する一分野でした。とくに二〇世紀に入って諸科学の発展、なかでも生物学のめざましい発展に刺激を受けて成熟していき、マックス・シェーラー (Max Scheler 1874-1928) の『宇宙における人間の地位』(Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928) によって、はじめて人間学として一応の体系的完成を見るにいたったと言われています。

本書が取り組むボンヘッファーの人間学は、ちょうどその現代的意味における人間学の登場と時を同じくして形成された、キリスト教的人間観に基づく宗教的人間学です。中世から近世にかけてもっぱら神学の一部門に過ぎなかった人間についての探求が、ようやく啓蒙時代を経て神学の權威から解放されたというのに、なぜ今さらそのような人間学に取り組むのかと疑問に思われるかも知れません。しかし人間というものを諸科学の成果を受けいれつつその全体を捉えようとするならば、やはり宗教的人間観というものも、けっして切り離しえないでしょう。とくにボンヘッファーの人間学は、その生涯における実践と深く関わりつつ形成され、人間としてどう生きるべきかを問うたものであるがゆえに、倫理的観点からも重要な意味を持つと思われます。排外主義が世界にも日本にも広がり、新たな抑圧や差別が繰り返される現代の社会で、今日ボンヘッファーの人間観とそれに基づく行為を見直すことには大きな意義があると、強く感じます。人間の全体的構造を再考し、その全体像を捉えるという壮大な課題に向かって、一つの視点を提出できることを願っています。

ボンヘッファーの生涯における三時期区分と時代背景

ディートリヒ・ボンヘッファー (Dietrich Bonhoeffer 1906.2.4-1945.4.9) は、⁽²⁾一九〇六年に双生のザビーネ(後のユダヤ系法学者ゲルハルト・ライプホルツ夫人)と共に八人の子供の第六・七子として、帝政ドイツのブレスラウ(シュレージエン地方の中心地)で生まれました。精神・神経医学者で大学教授の父カールとプロイセンの家系出身でヴァイルヘルム二世の宮廷付き牧師の娘である母パウロのもとで、ドイツ市民階級の伝統を享受しつつ成長します。その三九年という短い生涯は、ドイツの激動の時代にあたります。帝都ベルリンで第一次世界大戦の敗北と十一月

革命を体験し、ヴァイマル共和国の時代に青年期を過ごします。そしてルター派の神学者・牧師となり、第三帝国では反ナチ抵抗者となります。第二次世界大戦勃発後はヒトラー暗殺・クーデター計画に与し、一九四五年にフロッセンビュルク強制収容所で刑死しました。そのようなボンヘッファアの生涯は一般に、彼の親友であった神学者エーバハルト・ベートゲ (Eberhard Bethge 1909-2000) による大著『ボンヘッファア伝』(Dietrich Bonhoeffer: Theologe - Christ - Zeitgenosse Eine Biographie) の記述に従って、第一期 (初期≡神学者)、第二期 (中期≡キリスト者)、第三期 (後期≡同時代人) の三つに区分して示されます。

第一期 (神学者) 一九二三—一九三三年ごろ

第一期は、青年ボンヘッファアが「神学の魅力」⁽³⁾ にとりつかれた〈神学者〉として生きた時期だと言われています。一九二三年にチュービンゲン大学神学部に入學、翌年四月に留學したローマではカトリック教会との出会いに強い印象を受け、一〇月に帰国してからはベルリン大学に学び、弱冠二二歳にして学位論文『聖徒の交わり』(Sanctorum Communio, 1927) で神学博士号を取得します。一九二八年にはバルセロナで牧師補を務め、ベルリンに戻って教授資格取得論文『行為と存在』(Akt und Sein) を提出し、一九三〇年に資格取得、翌年出版します。卒業すると一九三〇年九月から三一年七月までニューヨークのユニオン神学校に留學し、帰国して三週間ほどボン大学を訪ね、大きな影響を受けたカール・バルト (Karl Barth 1886-1968) を訪ねて出会いを果たした後、同年八月にベルリン大学に私講師として就任します。また詳しい時期は不明ですが、一九三一年ごろにいわゆる「転回」(Wendung)⁽⁴⁾ を経て自覺的にキリスト者となり、聖書を神の語りかけとして靈的に読むようになったと言われています。およそナチスが政權を掌握する激動の一九三三年がドイツを訪れるまでを、ボンヘッファアの第一期と呼びます。

ボンヘッファーは生涯において実り豊かな海外経験を重ねていきますが、第一期におけるニューヨーク留学から受けた刺激はとくに大きかったようです。二〇世紀を代表するプロテスタント神学者であり、牧師で政治学者でもあるラインホルト・ニーバー (Reinhold Niebuhr 1892-1971) のもとで社会倫理を学び、実践的な神学思想に目覚めます。また人種差別の現実を目の当たりにして黒人社会の問題に踏み込んでいき、帰国後は自国ドイツでユダヤ人問題と向き合うことになります。さらに、フランスからの留学生ジャン・ラセル (Jean Lasserre 1908-1983) のキリスト教平和主義にも大きな影響を受けています。

またガンディー (Mohandas Karamchand Gandhi 1869-1983) の思想に傾注していったのもこの時期で、ドイツでの任務があり実現にはいたらなかったものの、長年インドで学ぶことを強く希望していました。このようにして国際性を身につけ、ドイツ帰国後は世界教会運動にも積極的に関わるようになったのです。⁽⁵⁾

第二期 (キリスト者) 一九三三年ごろ—一九三九年

おおよそ第三帝国が幕を開ける一九三三年ごろから第二次世界大戦が勃発する一九三九年までを、ボンヘッファーの第二期と呼びます。この間も彼が神学者であったことに変わりありませんが、「キリスト者たるの価」⁽⁶⁾を学びつつ、ドイツ教会闘争⁽⁷⁾において、ナチスの一翼を担う異端〈ドイツ的キリスト者〉にたいして「バルメン宣言」⁽⁸⁾を以て誕生した〈告白教会〉の急進的メンバーとして教會的抵抗に身を投じることになります。一九三三年一月三〇日にアドルフ・ヒトラー (Adolf Hitler 1889-1945) が政権を掌握した時、ボンヘッファーは二七歳にしていち早くナチスの指導者原理の擬似宗教性を見抜き、ラジオ講演 (二月一日)⁽⁹⁾で偶像崇拜の危険性を指摘しました。さらに四月、当時まだ誰も口にしなかったユダヤ人問題について議論しています⁽¹⁰⁾。つまりボンヘッファーは、一九二五年のナチ党宣言以

来、変わることなくナチズムの本質をなす二つのイデオロギー、すなわち指導者原理と反ユダヤ主義の問題を、すでに一九三三年に見抜き、ナチスとの対決姿勢を示していたのです。

一九三三年六月以降、ドイツ福音主義（プロテスタント）教会ではドイツ的キリスト者が支配的となり、九月には教会が強制的に一元化されて〈帝国教会〉となりました。それにたいしてボンヘッファーは、マルティン・ニーメラー（Martin Niemöller 1892-1984）と共に〈牧師緊急同盟〉を呼びかけ、以後はドイツ教会闘争において戦いを担う、告白教会のラディカルな急進的メンバーとしての立場を貫きます。しかしその結果、ドイツ的キリスト者だけでなく、非政治的な告白教会内部の保守勢力とも対決せざるをえませんでした。⁽¹¹⁾ボンヘッファーは告白教会の求めによって「ベテル信仰告白」⁽¹²⁾を起草しますが受けいれられず、一〇月に失意のうちにロンドンに赴き、ドイツ人教会の牧師に就任します。そして当地からドイツ教会闘争に参加し、告白教会を広く世界の教会に紹介する役割を担います。一九三五年四月には告白教会から牧師研究所の所長として迎えられて帰国し、牧師補再訓練のあるべき姿を熟考するため英国各地の修道院を訪ね、一九三六年六月にフィンゲンヴァルデの牧師研修所に赴きます。同年八月に教授資格を剥奪、一九三七年九月にはゲシュタポによってフィンケンヴァルデ牧師研究所が閉鎖、一九三八年一月にベルリン退去命令と、ナチス政府による弾圧が徐々に激しくなりますが、非合法の研修プログラムは隠密に続けられ、そのなかで『服従』（Nachfolge, 1937）や『共に生きる生活』（Gemeinsames Leben, 1938）が執筆されます。すでにボンヘッファーは、ナチス支配以前の一九三二年からドイツ国内・外（世界教会）において〈平和の戒め〉を宣べ伝えていましたが、一九三八―一九三九年にいたるまでガンディーの非暴力的抵抗、キリスト教平和主義、さらには山上の説教に示された愛敵の思想をもって、教会闘争を繰り広げました。

第三期（同時代人）一九三九—一九四五年

第二次世界大戦が勃発する一九三九年から死にいたるまでは、ボンヘッファアの第三期（後期）と呼ばれます。神学者・キリスト者たることに加えて、〈同時代人〉（Zeitgenosse）として「ドイツの運命に参与」⁽¹³⁾することになります。つまり狭い意味での教会という枠を越え、政治的実践に関与しつつこの世の真っ只中を生き、その思想を展開していきます。

一九三九年六月、ボンヘッファアはかつてアメリカに留学した際の恩師ニーバーらのはからいによって亡命の機会を与えられて渡米します。新世界でのポストも約束されていました。そもそもこのアメリカへの逃避行は、ガンディーを尊敬する平和主義者であったボンヘッファアが、予定されていた徴兵を忌避し、武器をとることの矛盾によって自己のアイデンティティーが危機にさらされることを回避するためでした。ところが、彼はわずか一ヶ月あまりで帰国するのです。そして第二次世界大戦が勃発すると、いわゆる「七月二〇日」事件へと発展するヒトラー暗殺・クーデター計画に与することになります。

一九四〇年以降には、彼に講演禁止処分（一九四〇年七月一四日）に次いで著作禁止命令（一九四一年三月一日付、二五日発効）が下され、定期的に国家警察に自分の行動を届け出る義務を課せられます（一九四〇年九月四日）。そのような状況のなかで、すでに一九三八年以降から国防軍内でクーデター計画の中心人物としてヴィルヘルム・フランツ・カナリス（Wilhelm Franz Canaris 1887-1945）の厚い庇護の下に動いていた法律家の義兄ハンス・フォン・ドーナニー（Hans von Dohnanyi 1902-1945）を介して抵抗運動の重要人物と接触し、ボンヘッファアは一九四〇年一〇月にカナリスの課報部に嘱託として入り、特別勤務ゆえに通常の兵役を免除された身分となります。そしてそこでの職務を利用してユダヤ人救出活動にあたり、かつての世界教会関係の人脈を通してナチ占領下のノル

ウェーの抵抗運動を支援し、スウェーデンやバチカン経由で連合国との和平交渉にも力を尽くします。一九四〇年ごろからは合間をぬってライフワークと考えていた未完の著『倫理』(Ethik, 1949)⁽¹⁴⁾の執筆に取り組み、また一九四三年一月にはマリーア・フォン・ヴェーデマイヤー (Maria von Wedemeyer 1924-1977) と婚約します。しかし同年四月五日、義兄ドーナニーと相前後してクーデター計画とは別件で逮捕され、国防軍予審刑務所であったテーゲル刑務所に収監されます。九月二四日に〈防衛力の解体活動〉で逮捕礼状が下り起訴されますが、ボンヘッファアの場合、ナチスが彼の〈罪状〉を約一年間も特定できずにいたという特異な状況にありました。ですが一九四四年に「七月二〇日」が失敗に終わり、九月になってベルリン近くのツォッセンにあった諜報部の文書(ツォッセン文書)が発見され、とうとうボンヘッファアと「七月二〇日」との関連が明るみに出ます。実は、彼は九月二四日から一〇月始めにかけて、好意的な監視兵と家族の助けを借りて脱獄を計画していました。しかしその間に兄クラウスが逮捕されるにおよんで、家族に危険がふりかかる懸念から——当時、親族連座刑というナチの悪法がありました——この計画を断念したのです。こうして一〇月八日にテーゲルの軍用刑務所から残酷な拷問で知られるプリンツ・アルブレヒト通りのゲシュタポ本部地下牢に移送され、取り調べが行われます。終戦の年の二月、今度はブルーヘンヴァルト強制収容所に移され(一九四五年二月七日)、さらに南ドイツのバイエルンの森を通り、レーゲンスブルク(四月三日)からシェーンベルク(四月六日)へと、同囚の人びとと共に幌つきバスに載せられて転々とさせられます。そして最後に、フロッセンビュルクというニュルンベルク東方のチェコ国境に近い強制収容所で、絞首刑に処されました(四月九日)。

獄中期間の遺稿には、両親や婚約者や友人に宛てた手紙・さまざまな覚え書き・詩・ドラマ・小説の断片などがあります。なかでも秘密に獄中から持ち出されたE・ベートゲ宛の大量の書簡には神学的なものも含まれており、これ

が戦後に世界中で大きな注目を集めることになりました。

ボンヘッファアの生涯の三時代区分と著作について

ボンヘッファアの思想の発展の諸段階を示す標語は、彼の全体像の輪郭をつかむキーワードとなります。
 〈信仰共同体^{キマイナ}として現存するキリスト〉(Christus als Gemeinde existierend)⁽¹⁶⁾ は、『聖徒の交わり』や『行為と存在』といった第一期の著作に見られる、学究的色彩の強いキーワードです。〈安価な恵みと高価な恵み〉(billige und teure Gnade) は、『服従』や『共に生きる生活』といった第二期の著書に見られる、教会的な色彩の強いキーワード。さらに、〈究極的なものと究極以前のもの〉(Letztes und Vorletztes) は、第三期の『倫理』の時代のキーワードであり、最後に、〈非宗教的解釈〉(nicht-religiöse Interpretation)、〈成人した世界〉(mündig gewordene Welt / mündige Welt)、〈他者のための存在イエス〉(Jesus, der Mensch für andere)、〈他者のための教会〉(Kirche für andere) とった獄中書簡に見られるキーワードは、テューゲル時代を代表しています。

一般的には、第一期の著作は神学的・哲学的で難解で近づきがたく、第二期は建德的で教会形成に役立ち、第三期は革命的で教会改革・教会批判・現代神学の革新になると言われてきました。⁽¹⁷⁾ そのため、教会の枠を越えて広く読まれてきたのが第三期、教会内部で教会形成の書として読まれてきたのが第二期、教会でも社会でもあまり読まれず、研究が遅れていたのが第一期の著作です。⁽¹⁸⁾ このことは、今なおボンヘッファアの思想の全体像を把握することは困難だとされる理由の一つであると思われます。

一見したところボンヘッファアの作品は、全体を見通すことが極めて難しく、そのため一貫性がないとの批判も

あります。というのも、後期のボンヘッファーは、伝統にたいして敬意を払いつつも、彼の神学仲間たちがタブー視していた領域、つまり啓蒙主義的な解放について取り上げたからです。そのため『獄中書簡集』(Widerstand und Ergebung, 1951)⁽¹⁹⁾が刊行されると、ボンヘッファーは移り気であると非難されることにもなりました。こうした彼の思想の発展に〈連続〉を認めるか、それとも〈断絶〉かという議論にも、いまだ決定的な終止符は打たれていない状況であると言えます。

ボンヘッファー研究史——ドイツ・アメリカ・日本における比較を中心に——

ボンヘッファーの名は、わが国においてはキリスト教界と一部のアカデミズムをのぞいてあまり知られていません。それにながら欧米、むろんとくにドイツでは、著作物や映画などのメディアを通じて広く一般にも知られ、反ナチ抵抗者としての生き様と思想は、処刑されて七〇年以上が経過した今日においても、大きな影響力を持っています。⁽²⁰⁾ボンヘッファーの名は、一方で一九六〇年代に〈世俗化の神学〉の先駆者としてアメリカを中心に世界中で注目を浴び、他方で一九七〇年代にドイツのカトリック神学者エルンスト・フェイル(Ernst Feil 1932-2013)の研究によって、〈この世〉理解の先駆者として知られるようになりました。しかし、ボンヘッファー研究の歩みは国別に見ても相違があり、一様に語ることができません。そこで、ボンヘッファー研究の二大中心地であるドイツとアメリカ⁽²²⁾、そしてわが国における研究史を大まかに概観することによって、それぞれの関心がどこにあり、またどのような問題が現在にいたるまで持ち越されているのかを確認しておきたいと思います。

戦後―一九五〇年代

ボンヘッファーの著作で生前に出版されたものは、博士論文『聖徒の交わり』（一九二七年学位取得、一九三〇年出版）、教授資格取得論文『行為と存在』（一九三〇年資格取得、一九三一年出版）、『創造と墮落』（一九三三年）、『服従』（一九三七年）⁽²³⁾、『共に生きる生活』（一九三九年）、『聖書の祈祷書』（Das Gebetbuch der Bibel, 1940）の六冊だけです。⁽²⁴⁾ ナチス支配という時代にあつて三五歳で講演禁止処分（一九四〇年九月）を受け、執筆・印刷禁止処分（一九四一年三月）、逮捕（一九四三年四月）と続き、弱冠三九歳で処刑（一九四五年四月）されます。たしかに、戦中および戦後直後のキリスト教界においてボンヘッファーは、神学的にもほとんど無名に近い存在であつたと言えます。⁽²⁵⁾ しかしその後、E・ベートゲ等の弟子を中心として生前の講義録・論文・説教・釈義・講演・書簡・資料などの編纂および出版が進められ、その生涯と思想が広く知られるようになりました。そして一九七〇年代前半にもなると、最新版全集の前に出版されたドイツ語版選集（Gesammelte Schriften, 1958-1974）全六巻も完成し、ほとんどの一次文献が出揃いました。

最初の遺稿集である未完の著『倫理』は、一九四〇年から逮捕されるまでの間に書かれた後期ボンヘッファーの代表作ですが、この出版によって日本でも本格的なボンヘッファー研究が始まりました。その二年後には、この著で語られた思想と提示された問題がどのように展開されているかを検証するという目的から『獄中書簡集』が出版されます。しかし、そうした本来の意図の予期せぬところ、つまり「獄中で書かれた五〇頁ばかりの神学のゆえに」、⁽²⁶⁾ ボンヘッファーをめぐる賛否両論が巻き起こり、戦後のキリスト教界全体を揺り動かすことになるのです。

一九六〇年代

そのような議論の発信地となったのは、英語圏でした。『獄中書簡集』のなかで提出された「成人した世界」「神の前で、神と共に、神なしに生きる」(DBW 8, 534)「無宗教的キリスト教」「福音の非宗教的解釈」などのキーワードは、ポスト・バルト時代を迎えたアメリカの想像力を大いに掻き立てました。ファシズムへの加担や教会の戦争責任に苦悩するドイツや日本とは事情がまったく異なり、アメリカではもっぱら世俗化の議論に集中しました。二つの世界大戦の狭間にあたる一九二〇年代から終戦にいたるまで、プロテスタンティズムの主導的役割を担っていたのは、神の超越性に強調点をおく新正統主義の神学でした。その影響力は戦後においても持続していましたが、それも一九六〇年代中葉にもなると、この一元的統御にたいしてさまざまな批判や反発の聲が高まりました。

その一つが、超越にたいして内在、彼岸にたいして〈この世性〉を強調する潮流です。バルトを始めとする新正統主義は、そのような潮流に見られる楽観的な人間観や歴史観、神論やキリスト論を批判しました。彼らは社会倫理においても、政治領域を含めて人間に可能なこととそうでないことを慎重に区別することを求めました。しかし戦後の新しい世代は、戦前・戦中派ほど懐疑的ではなく、むしろ前世代の「実存的悲観主義」に激しく反発し、政治・社会的にも積極的な姿勢を取ったと言います⁽²⁷⁾。

そして六〇年代には、従来のキリスト教理解に飽き足らない若手を中心として、「良く言えば百花繚乱、悪く言えば無政府的混沌」⁽²⁸⁾が神学界にもたらされます。いわゆる〈ラディカル神学〉(神の死の神学)や〈世俗化の神学〉が揺籃したのは、それらが克服しようとした新正統主義のなかでした。こうした新しい内在志向の神学者たちが、ボン・ヘッファーに大きな衝撃を受けたとしても不思議はありません。バルトの考え方を継承しながらも、告白教会の急進派として活動し、後には政治的抵抗に加わったこのドイツ人の牧師であり神学者を抜きにしては、世俗化の神学を語

りえなかったのです。世俗化の神学の文脈における後期ボンヘッファアの思想をめぐる議論については、本書の第三章でさらに詳しく取り上げます。

他方ドイツでは、すでに一九六〇年代の終わりには、ボンヘッファアの定式化した表現を利用するという一種の流行は過ぎ去っていました。六〇年代のドイツにおいて特筆すべきことの一つは、マルクス主義者である福音主義者ハンフリート・ミュラー (Hanfried Müller, 1925-2009) による博士論文『教会から世界へ』(一九五六年に学位取得、一九六一年に出版)²⁹⁾ でしょう。ただし、ミュラーが「マルクス主義的に歪曲したボンヘッファア解釈」³⁰⁾ ゆえに、『服従』や『共に生きる生活』に代表される敬虔なボンヘッファア(第二期)と教会闘争期を過小評価したこと、また伝記上の第四期を提唱していることに關しては、後のファイルの研究やベートゲの伝記において批判されることになりました。このミュラーの研究以来、ボンヘッファアの時期区分と思想の一貫性、連続・非連続をめぐる議論が起り、この問題は現在にまで持ち越されています。

日本においても六〇年代に本格的なボンヘッファア研究が始まり、六〇年代後半から七〇年代にかけてブームにもなりました。精力的に翻訳が進められ、『ボンヘッファア選集』全九巻が一九六三年から六八年にかけて出版され、またベートゲによる伝記 (Dietrich Bonhoeffer: Theologe - Christ - Zeitgenosse; Eine Biographie, 1967) より三年はやく森平太の『服従と抵抗への道』(一九六四年) が出版され、いち早くボンヘッファアの生涯が紹介されました。七〇年代にはベートゲによる伝記の邦訳『ボンヘッファア伝』全四巻(一九七三年) も出版され、その勢いはいつとき英語圏をしのぐほどでした。

しかし栗林輝夫も述べるように、戦勝国であるアメリカとは事情が異なり、日本でボンヘッファアが注目されたのは何よりもまず、ファシズムに抵抗したキリストの証人としての側面³¹⁾ でした。確かに、日本においてはホーリネス教

会のように大規模な弾圧を受けたところがあっても、抵抗らしい抵抗がなされなかったとの反省が、〈殉教者〉⁽³²⁾としてのボンヘッファーに目を向けさせたのでした。そのため今日でも教会的抵抗を行った第二期の作品はとりわけ多く親しまれていますが、当時とくに若い世代に衝撃を与えたのは『獄中書簡集』で、若手の牧師や学生たちが競うようにして読んだそうです。たとえボンヘッファーがバルトを〈啓示実証主義〉と批判することがあったとしても(DBW 8, 404)、おおむねバルトの延長上にあると理解され、日本の進歩的な教会人は、ボンヘッファーと告白教会の神学に大いに魅了されたと言います。⁽³³⁾

一九七〇年代

七〇年代に入ると、ドイツでカトリックの神学者E・ファイルが博士論文『ボンヘッファーの神学』(一九七〇年に学位取得、一九七一年に出版)⁽³⁴⁾を著し、ボンヘッファーは〈この世〉理解の先駆者とされました。このファイルの研究は、ベートゲが自著『ボンヘッファー伝』と姉妹関係にあると評価しており、とりわけキリスト論とこの世理解に関して緻密に分析され、包括的な研究となっています。わが国においては縮小・改訂が施された第四版(一九九一年)が邦訳され、二〇〇一年に出版されています。また七〇年代には、すでに始まっていた学問領域における細分化と専門化に拍車がかかり、包括的な研究がますます困難になっていきます。しかしボンヘッファー生誕七〇年を記念した国際ボンヘッファー学会論文集『国際ボンヘッファー・フォーラム』(International Bonhoeffer Forum)が刊行されるなど、研究会・国際会議などが精力的に開催されました。そして時代のテーマと並行して、個人の関心からも、教派を越えた国際化が進み、本格的な国際交流の時代に入っていきます。

ドイツでは、一九六〇年代の終わりににはボンヘッファーの定式化した表現を利用するという流行が退いていったの

にたいして、アメリカにおいてそれは一九七〇年代後半まで続きました。しかしラディカリズムが過ぎていわゆるミーズムの時代が来ると、世俗化をめぐる神学議論は急速に勢いを失います。それにともない、その後の二〇年あまり、ボンヘッファーにたいする関心は一部のアカデミズムをのぞいて低調となりました。というのは、すでに述べたようにアメリカでは日本とは事情が異なり、ボンヘッファーへの関心が世俗化の神学や神の死の神学と直接結びついていたからです。また、とりわけ後者のラディカル神学者たちは激しく批判され、失職する者さえあったことにも一因があるでしょう。

一九八〇年以降

一九八〇年代になると、ドイツのボンヘッファー研究は、専門化と細分化が頂点に達しました。そこで、さまざまな個別研究テーマを一定のテーマに絞り込む共同研究という新しい形態が試みられるようになり、ハイデルベルグの学術研究プロジェクトといった共同プロジェクトが発足します。それはボンヘッファーそのものの研究というよりも、むしろ彼を取り巻く時代や周辺環境の研究というべきもので、ドイツ教会闘争・ユダヤ人問題・反ナチ抵抗運動といった個別テーマからボンヘッファーを探索し、そのなかで位置づけ、再認識・再評価することが試みられます。したがって、もはや神学研究というより、むしろ現代史研究や政治史・政治思想研究にも相当する分野にまで拡散していると言えますが、裏を返せば、ボンヘッファー研究の文献量も対象領域も、すでに個人による個別研究では対応できないほど、専門化・細分化が進んだとも言えるでしょう。⁽³⁵⁾ こうした遠心的な研究と並行して、新版の全集『ボンヘッファー著作集』(DBW 1986-1999)の出版という求心的な研究が同時並行して進められ、今世紀を迎えて、総索引(第一七巻)と別冊を含める全一八巻(約九千頁)が出揃います。⁽³⁶⁾

こうして戦後六〇年あまりの間に、ボンヘッファアの『倫理』や『獄中書簡集』が古典となり、キリスト教界に大きな刺激を与えてきました。その具体的な例を、栗林輝夫の記述に従って示しておきましょう。⁽³⁷⁾〈下からの〉キリスト論や〈十字架の神学〉は、ドイツではプロテスタント神学者ユルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann 1926-) が発展させ、〈この世性〉はアメリカのリベラルなキリスト者に深い感銘を与えてきました。ボンヘッファアが獄中で出会った〈善意の人びと〉は〈無意識のキリスト教〉の概念となり、ドイツのカトリック神学者カール・ラーナー (Karl Rahner 1904-84) の〈匿名的キリスト教〉の基礎ともなったと言います。また解放の神学の担い手たちも抑圧や差別に抗するなかで、ボンヘッファアが世と教会の二元主義を批判し、リベラルな暴力・非暴力の枠組みを越えて、専制政治への抵抗を義務としたことに大いに共感しました。

最近の傾向としては、多様な新しい角度からの研究が現れています。例えば、ポストモダンとの関連では、エーバーハルト・ユンゲル (Eberhard Jüngel 1934-) やヴォルフガング・フーバー (Wolfgang Huber 1942-) らがボンヘッファアの近代主義批判を取り上げており、神学と社会学の連携については解放の神学者として知られるグスタボ・グティエレス (Gustavo Gutiérrez 1928-) やジョン・W・デ・グルーチー (John W. de Gruchy 1939-)、政治理論についてはラリー・L・ラスムッセン (Larry L. Rasmussen 1939-)、哲学的神学の可能性についてはロバート・P・シャールマン (Robert P. Schallmann 1929-2013) が再評価を進めました。⁽³⁸⁾さらに、ボンヘッファアの初期と後期の連続性を認めて教会的な文脈からボンヘッファア像の再構築を試みる動きも活発です。〈史的〉ボンヘッファアを求めて遺稿の整理やテキストの綿密な解読も進み、新刊ボンヘッファア全集がドイツで発刊されたのを契機として、アメリカでも研究が再燃しました。ジョン・A・T・ロビンソン (John A. T. Robinson 1919-1983) は、その著『神への誠実』(Honest to God, 1963) のなかで次のように述べています。

「教会はいまだ、ボンヘッファーが、ヒトラー親衛隊によつて絞首刑にされる前に、かれがその最後の意志とし、また遺言としてわれわれに与えていたものを、受けとる用意ができていない。じつさい、それが正しく理解されるには、これから百年もたなければならぬだろう」⁽³⁹⁾。

確かに、ボンヘッファーの思想は完結されておらず、その理解は難解であると言わざるをえません。⁽⁴⁰⁾〈成人した世界〉や〈無宗教的キリスト教〉といった概念もさらに検討を要すると言われています。

また二〇〇六年二月には、ボンヘッファーが生まれたポーランドのウロツワフ（旧プレスラウ）で生誕百周年を記念する国際会議が開催され、ポーランドにおいてはドイツとの癒しがたい亀裂に和解の貢献をしたのが、ソ連から離脱した一九九〇年以降に知られ始めたボンヘッファーの神学とその行動だったということが明らかにされました。⁽⁴¹⁾こうしたことから、これまでわが国でほとんど知られることがなかった面においても、ボンヘッファーが受容されてきたという事実が伺えます。

さらに、わが国において特筆すべきは、東アジア各地から研究者を招いて初の「東アジア・ボンヘッファー学会」が二〇一三年一〇月に開催されたことです。そして翌年、その成果と報告が『東アジアでボンヘッファーを読む』⁽⁴²⁾として出版されました。

今日ボンヘッファー研究はこうした活発な国際交流を行いつつ、遠心的な研究と求心的な研究の双方を踏まえながら、その人物と思想の全体像を把握するという壮大な目標に向かって歩みを進めています。

[注]

- (1) 筆者が非キリスト者としてどのような経緯でボンヘッファーと出会い、どのような点に惹かれて研究を志すようになったかは、下記に詳しく書かせていただいた。「ボンヘッファーと出会って」『福音と世界』第七〇巻十号(二〇一五年十月号)(特集「戦後七〇年の教会と神学」4 ボンヘッファー没後七〇年)、新教出版社。
- (2) ボンヘッファーの生涯に関しては、とくにE・ベートゲによる次の二つの伝記を参照した。E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe - Christ - Zeitgenosse Eine Biographie*, 7. aktualisierte Auflage, Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus, 2001. (以下 DB-μ 略号で示す。) E. Bethge / Renate Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 19. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1976.
- (3) E・ベートゲ著『ボンヘッファー伝』第一部は「神学の魅力」(Zauber der Theologie)とこのタイトルが付けられている(DB, 22-209)。
- (4) ボンヘッファーの「神学者からキリスト者への転回」については下記参照。DB, 246-250.
- (5) ボンヘッファーの世界教会運動への参与は、世界教会の組織であり、自由主義的色彩を持ちアングロ・サクソンのヒューミニスティック神学が支配的な「世界連盟」から始まった。ここから彼は、現代のエキュメニカル運動の先駆的潮流のひとつである「生活と実践」世界会議に参加するようになる。当時ボンヘッファーは、世界連盟に存在する方向性を喜んで認めることには困難を感じていたが、この連盟が自分たちの課題と共に平和運動といった、明らかに義務とすべきものを担っていることが、彼を引きつけた。当時ドイツ国内に起こってきた平和を排斥する新しい動きが、なおさら平和問題へと関心を向けさせたのである(DB, 232ff)。一九三一年九月にボンヘッファーは世界連盟の青年部書記のひとりとなり、世界教会運動に深く関わっていくことになるが、そこから世界各国の教会との太いパイプができ、ここで築かれた人脈が、後に反ナチ抵抗運動において重要な意味を持つことになった。
- (6) E・ベートゲ『ボンヘッファー伝』第二部は「キリスト者たるの価」(Kosten des Christen)とこのタイトルが付けられている(DB, 211-762)。

(7) 一九三三―四五年のナチズムにたいするドイツプロテスタント教会の闘い。人種・民族・国家に神の秩序を見てドイツ民族の血の純粋性を謳う(ドイツ的キリスト者)の支持下、プロテスタント教会全体を国家体制に統合しようとするナチズムに抗して、M・ニーメラー指導による「牧師緊急同盟」が結成(一九三三年九月)され、翌年にはK・バルトの草案に基づく「バルメン宣言」をもって「告白教会」の誕生にいたった。しかし、第4回告白会議(一九三六年二月)にはすでに内部分裂が起り、国家権力によってバルトはドイツ追放となり(一九三五年)、ニーメラーも逮捕され(一九三七年)、多数の牧師の逮捕・集会禁止・出版物押収などの圧制によって困難な闘いを強いられた。殉死した者のほとんどが、第三帝国の最後の三年間に処刑されている。

(8) 一九三四年五月二九―三一日に開催されたドイツのバルメンにおける第一回信仰告白会議で、ルター派・合同派・改革派の代表者全会一致により採択された「ドイツ福音主義教会の今日の状況にたいする神学的宣言」。K・バルトの草案に基づく六項のテーゼは各々聖書引用・告白(肯定)命題・棄却(否定)命題という構成をとる。イエス・キリストのみが神の唯一の啓示(自然神学との対決)であり(一項)、生 of 全領域を支配する主であり(二項)、自らが教会と国家を包括する神の国である(教会の政治的責任)。教会はその使信も秩序もこの主のみ拘束されており(三項)、その職務は位階的「支配」ではなく「奉仕」によるものであり(四項)、人間の側の願望ではなく「神の自由なる恵みの使信」をすべての人に伝えるという委託を受けている(六項)。棄却命題は、直接的にはナチズムの全体主義的世界観とその教会統合政策およびこれに迎合する「ドイツ的キリスト者」(旧約の破棄、新約の「非ユダヤ化」を主張)に向けられた天野有「バルメン宣言」『岩波キリスト教辞典』、二〇〇二年、九〇三頁)。バルメン宣言については次の研究が詳しい。雨宮榮一「バルメン宣言研究―ドイツ教会闘争史序説」、日本基督教団出版局、一九七五年。宮田光雄「バルメン宣言の現代的意義」『ドイツ教会闘争の研究』宮田光雄編、創文社、一九八六年、三―六一頁。同前「十字架とハーケンクロイツ」第二章、新教出版社、二〇〇〇年、一〇九―一九六頁。朝岡勝「増補改訂『バルメン宣言』を読む―告白に生きる信仰」、いのちのことば社、二〇一八年。

(9) ラジオ講演「若い世代における指導者概念の変遷」においてボンヘッファーは、ヒトラーの指導者原理を批判している。このラジオ講演は、ラジオ局編集者によって内容を厳しく検閲され、改変・削除されたため、聴き手に正しく理解されることはもはや不可能なものであるが、オリジナル原稿が残っており、ボンヘッファー全集にも掲載されている。(DBW 12, 242ff.)

このラジオ講演についての分析は鈴木正三による次の研究が詳しい。『キリストの現実に生きて ナチズムと戦い抜いたボンヘッファー神学の全体像』、新教出版社、二〇〇六年、七一頁以下。「一九三三年二月二六日『十字架新聞』のボンヘッファーのラジオ講演とその前後」『ボンヘッファー研究』第二四号、日本ボンヘッファー研究会、二〇〇八年、一九―二七頁。

- (10) 一九三三年四月、ユダヤ人商店ポイコットに続いていつさいの公職からユダヤ人を追放する国家公務員再建法が公布されると、ただちにボンヘッファーは「ユダヤ人問題に直面する教会」という論文を発表し、これを厳しく批判した(DBW 12, 349-358)。

- (11) 一九三四年のバルメン宣言は「われわれは政治を行っているのではない」という保証を与えることになったが(Bethge, op. cit., 1976, 69)、ボンヘッファーは一九三四年九月十一日付けE・ズッツ宛書簡のなかで次のように記している。「国家の行為にたいする神学的に根拠づけた自制の態度は、もう破られねばならない。――それはまったく、そもそも不安以外の何ものでもない。』ものを言えない人のために口を開け」(箴言三一章八節)――これが、このような時代において聖書が要請している最低限のことであると、今日なおいったい教会の誰が知っているだろうか。さらに国防問題、戦争問題等々」(DBW 12, 204f)。¹⁾ベートゲも言うように、告白教会は「国内亡命」の場と化して行つたのである(Bethge, op. cit., 70)。

- (12) 一九三三年の夏、ボンヘッファーは障害者福祉施設ベテルで「ベテル信仰告白」の草稿に取り組んだ。ユダヤ商店ポイコット(一九三三年四月一日)、アリア条項(四月七日)、遺伝病の子孫を予防するための法律(七月一四日。いわゆる「断種法」として翌年一月から施行)、と立て続けにユダヤ人社会にたいする弾圧や障害者の排除という問題に直面し、ボンヘッファーの立場は一層明確なものになっていた。ベテル信仰告白は、翌年一九三四年五月に制定されたバルトの草案に基づく「バルメン宣言」に比べると、難解で多岐にわたっており、また、後者が戦後ドイツ福音主義教会の信仰告白文となったのにたいして、前者はボンヘッファーの神学との関連以外では忘れ去られてしまったものである。だがこの両者には、あまり知られていない重要な相違点もあった。鈴木正三の分析に従って言うと、まずベテル信仰告白ではその最初に、「旧約と新約からなる聖書は、教会の唯一の源であり、基準である」(DBW 12, 362ff.)と明記され、第一項目「聖書について」においては、旧約聖書を排除しようとする(ドイツ的キリスト者)の運動の理論にたいして反論している。(ドイツ的キリスト者)は、教会をその基礎から新約聖書のための教会か、もしくは、新約と、旧約に代えてドイツ古代の異教的文書に変えようとしていた。なぜ

なら、ユダヤ人の経典でもある旧約聖書を聖典とする団体をナチスが許すわけがなかったからである。そのため第五命題においては、「われわれは、旧約聖書を、否定するか、あるいは他の民族の異教的古代の非キリスト教的文書に置き換えることによって、聖書の統一性を破壊するいつわりの教えを拒否する」(DBW 12, 367)と反論されている。こうした草稿がすでに一九三三年八月の段階で書き起こされていたのである。それにたいして、その一年後の一九三四年に制定されたバルメン宣言には、旧約聖書という言葉はどこにも見当たらず、旧約聖書からの引用も、迫害が増し加わりつつある(兄弟)ユダヤ人に対する何の言葉もない。一九六七年になってバルトはそのことを想起し、〈罪責〉を感じていることをベートゲへの手紙のなかで書いている。またベテル信仰告白の第一、一三命題においては、優生人種繁殖と養殖をキリスト教的に装い、断種が善で、その逆が罪であるというナチスの宣伝を、きっぱりと拒否している。ようするにボンヘッファーは一九三三年の段階ですでに旧約聖書とユダヤ人だけではなく、障害者排除の問題を視野に入れて草稿に取り組んでいたことがわかる。詳しくは次を参照。鈴木、前掲書、四八―五〇頁。

- (13) E・ベートゲ『ボンヘッファー伝』第三部は「ドイツの運命への参与」(Teilnabe an Deutschlands Geschick)というタイトルが付けられている(DB, 763-1044)。

- (14) 邦訳のタイトルは『現代キリスト教倫理』となっているが、『倫理』と略称する。この著は、草稿の大半を一九四〇年代前半に著されたとされる未完の著であり、ボンヘッファーが一九四三年四月五日に逮捕されるまで書かれたものである。E・ベートゲを中心に断片が編集され、一九四九年に出版された。一九六二年に再編成、その後には詳細な執筆事情の研究によって再構成され、新しいボンヘッファー全集の第六巻として一九九二年に出版されている。

- (15) ゲシュタポはとくに国防軍情報部長官カナリスの特別法律顧問であったボンヘッファーの義兄ドーナニー以前から深い疑いを抱いていた。そこにチェコ首都プラハのドイツ領事館で起こった外為法違反事件をきっかけに、ドーナニーやボンヘッファーなどが関わった国防軍情報部の、ユダヤ人をスイスに脱出させるための偽装工作(七号作戦)が浮上し、逮捕となった。

- (16) この用語はヘーゲルが『宗教哲学』の第三部「絶対宗教」のなかで言及した「教会(教団)として現存する神」(Gott als Gemeinde existierend) (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3: Die absolute Religion, hrsg. von Georg

Lasson, Philosophische Bibliothek: 63, Leipzig: Meiner, 1966 (1929), 198) という考えに変更を加えたものである。ヘーゲルは、教会（教団）における絶対精神としての聖霊の宿りを考えていたのだが、ボンヘッファーはそれをキリスト論的に方向転換したのである (Bethge, op. cit., 111)。

(17) 鈴木、前掲書、六頁。

(18) 同前。

(19) 『獄中書簡集』の原著の題名は『抵抗と信従』(Widerstand und Ergebung)であるが、わが国における慣例に従って、以後『獄中書簡集』と記す。

(20) ドイツのテレビ局 ZDF の番組『偉大なドイツ人』において行われた三三〇万票を超える視聴者投票の最終結果(二〇〇三年一月二八日)によると、発表された上位二〇〇名のうちボンヘッファーは第三四位であった。参考までに付け加えると、ドイツ史を通じて最も偉大なドイツ人として一位を獲得したのは、ドイツ連邦共和国(旧西ドイツ)初代首相コンラート・アデナウアー(七七万八千九百四票)である。その後マルティン・ルター、カール・マルクスと続き、第四位には、わが国でも有名なミュンヘンの反ナチ学生グループ「白バラ」のシュール兄妹が選ばれている。今日なお多くのドイツ人にとって反ナチ抵抗者たちの存在が重要な意味を持っていることが伺える。

(21) ドイツにおけるボンヘッファー研究史についてはとくに下記参照。山崎和明『D・ボンヘッファーの政治思想 抵抗と再建の論理と倫理』、新教出版社、二〇〇三年、二五―四二頁。

(22) アメリカにおけるボンヘッファー研究史についてはとくに下記参照。栗林輝夫『現代神学の最前線(フロント)―「バルト以後」の半世紀を読む』第2講『世俗化の神学と『宗教なき時代』のキリスト教―アメリカはボンヘッファーを誤読したのか』、新教出版社、二〇〇七年、二七―四二頁。

(23) 原題が *Nachfolge* であるため、邦訳では『キリストに従う』となっているが、『服従』と略称する。

(24) それ以外の論文等の著作物については、下記文献に記載の文献表を参照。Bethge, op. cit., 140ff.

(25) Bethge, op. cit., 8.

(26) Ibid., 7.

- (27) 栗林、前掲書、二八頁。
- (28) 同前。
- (29) Hanfried Müller: *Von der Kirche zu Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffer's theologischer Entwicklung*, 1. Auflage Leipzig / Hamburg 1961, 2. Auflage Leipzig 1966.
- (30) 山崎、前掲書、二九頁。
- (31) 栗林、前掲書、三一頁。
- (32) ボンヘッファーを〈殉教者〉と呼ぶことが果たしてふさわしいかどうかについては議論がある。確かに、後から見ると彼は殉死したということになるかも知れないが、本人自身が殉死しようと思っただけでなく、また彼は聖人になりたいたとも一度も思っていなかった。例えば、たんなる〈政治的犠牲者〉と言ったほうがよりふさわしいのではないか、との意見もある。
- (33) 栗林、前掲書、三一頁。
- (34) *Die Theologie Dietrich Bonhoeffer's: Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis*, 1. Aufl. 1977, 5. erw. Auflage 2006.
- (35) 山崎、前掲書、三二頁。
- (36) この全集には、これまで散逸していた未整理の資料と未刊行の文献が取り入れられ、さらに徹底した文献批評と校訂が加えられている。そうした原典批評と時代考証に基づいて付された脚注や行き届いた巻末資料は大きな助けとなるものである。
- (37) 栗林、前掲書、四〇―四一頁。
- (38) これらの研究者によるボンヘッファーに関する著作は、以下の「ボンヘッファー国際文献目録」(Internationale Bonhoeffer-Bibliographie)でオンライン検索することができる。 <https://www.dietrich-bonhoeffer.net/bibliografie/> (最終閲覧日 二〇二〇年二月一四日)
- (39) J・A・T・ロビンソン『神への誠実』小田垣雅也訳、日本基督教団出版部、一九六四年、三一頁。
- (40) 栗林、前掲書、四一頁。
- (41) 鈴木正三の報告によれば、一九九〇年代から始められたポーランドとドイツの和解は、ボンヘッファーや「クライザウ・

サークル」と呼ばれるモルトケ (Helmut James von Moltke 1907-1945) を中心とする抵抗運動の流れを通して可能になってきたと言う(鈴木正三「ボン・ヘッファーとは誰か——生誕百周年記念に当り」福音と世界 第六一巻六号、新教出版社、二〇〇六年六月、二二—二六頁)。

(42) 詳しくは下記参照。日本ボン・ヘッファー研究会編『東アジアでボン・ヘッファーを読む 東アジア・ボン・ヘッファー学会二〇

一三』(新教コイノーニア二九)、新教出版社、二〇一四年。

序章

本書の目的・方法・構成

本書の主たる目的は、ボンヘッファーの思想を一時代精神の先駆者という先入観からも、また教義学的な枠から解き放ち、人間学的な視点から再解釈することにあります。彼の人間学の特質を取り出すだけではなく、倫理的・他者論的関心から、その人間学が持つ今日的意義を明らかにすることを目指しています。

今日にいたるまで、ボンヘッファーの思想を人間学的視点から論じた研究はごくわずかしかありません。日本においても同様で、とりわけボンヘッファーの初期と後期の連続性を認めての教会的文脈からの研究や、政治思想に焦点をあてた探求は進んでいます。人間学という領域についてはほとんど未開拓の状態と言えます。このことは、後に詳しく述べますが、ボンヘッファーがすでに牧師補時代に説教のなかで「私は何ものか」という問いを發し、晩期にいたってはテーゲルの独房でふたたびこの問いに捉えられ、『私は何ものか』(DBW 8, 513f.)という有名な詩を著し、またベートゲ宛獄中書簡のなかで「キリスト者であることは、ただ人間であることだ」と確信を持つて語っていることを考えると、不思議でさえあります。なぜなら、自己を問うという人間学的問いが、ボンヘッファーがその生涯を通してくり返し問わずにはいられない、けっして無視することのできない問いであったことは明らかだからです。

人間学的視点からの研究が稀少であるということは、ボンヘッファーに関心を寄せる人びとの多くが、一方におい

ては、世俗化の神学や〈この世〉理解の先駆者としての面に、また他方においては、教会的文脈からの建德的な面に注目を寄せたことにも一因があると思われます。前者の関心からは、第三期の『獄中書簡集』が、また後者の関心からは、第二期の作品が、最もよく読まれてきました。そのため、学究的な初期の作品はこれまであまり取り上げられませんでした。しかしボンヘッファーの人間学的な関心は、とりわけ第一期から二期にかけてのベルリン大学時代に見られ、教授資格取得論文『行為と存在』（一九三〇年資格認定、一九三一年出版）や、それを人間学的視点から吟味した大学私講師就任講演『現代の哲学・神学における人間の問題』（一九三〇年）、そして創世期第一章から三章の釈義を行った講義『創造と墮落』（一九三二年冬学期の講義「創造と罪」が一九三三年に改名されて出版）といった第一期から二期の始めにかけて書かれた作品には、彼の人間学的特質を理解するための鍵が隠されています。その後、彼の人間学的関心がうすれたわけではなく、実践との関わりのなかで、彼の人間観が形成されていくことになりました。第三期の『倫理』においては「神の愛と世界の墮落」というテーマが取り上げられ、ふたたび『創造と墮落』のなかで考察された墮罪後の人間の状況が、〈良心〉というテーマの下で考察されています。そしてテゲルの獄中では、〈成人した世界〉においてキリスト者であることはいかなることかを問い、それは〈宗教的人間〉を意味するのではなく、「ただ人間であることだ」との確信にいたっています。本書においては、これらの著作と取り組みつつ、第一期から第三期までを通して彼の人間観がどのように形成されていくのかを考察します。

今日ボンヘッファーの著作は広く世界的に読まれ、版を重ね続けています。にもかかわらず、著名な専門家によるボンヘッファー研究はごくわずかしかなかったりありません。この断絶は、ボンヘッファーには成熟し、完結したライフワークとして示しうる作品がないことに、その原因があると言われています。⁽¹⁾確かに、断片や書簡といったさまざまな私たちの遺稿から彼の思想を跡づけることは容易ではありません。しかしベートゲも指摘するように、⁽²⁾専門的な議論

が控えめにしかなされて来なかったさらなる理由は、ボンヘッファーの思想とそれを生み出す伝記的な絡み合いに由来しています。彼の思想は、具体的な〈今、ここ〉を抜きにしてはけっして理解しえず、それは行為の冒険と深く関わり、その生涯と密接に結びついているからです。したがって本書においては、彼の実存を切り離すことなく、その思想を可能な限り忠実に捉えることに注意を払っています。

本書の構成は、各章で中心的に取り上げたテーマについて記されているボンヘッファーの著作が成立した年代の順に、三章立てに配列されています。第一章においては、第一期から第二期の始めの著作を中心に、Grenze（限界・境界）をキーワードとして、その人間学的特質を取り出すことを試みます。まず、ボンヘッファーの理解に従って、哲学的人間学と神学的人間学を区分し、次に、『創造と墮落』（一九三三年）における旧約聖書「創世記」の釈義から、創造・墮罪・救済の過程を通していかなる人間観が形成されているのかを考察します。第二章においては、墮罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態——神とも、他の人間とも、自然とも、自分自身とも分離した状態——における自分自身との分離の問題を、失われた統一を求める〈人間実存の呼び声〉としての良心の問題として取り上げます。ボンヘッファーにおける良心概念の発展を概観した上で、とくに彼が反ナチ抵抗運動に参与するなかで〈罪の引き受け〉という問題に直面して形成された良心論を、一九四〇年代前半に書かれた未完の著『倫理』を中心に考察します。第三章においては、ボンヘッファーが生涯最後の一年に獄中書簡のなかで書いた、世界的に注目を浴びた「新しい神学」と呼ばれるものに注目し、そこで到達した人間観を考察します。誤った〈この世〉理解としての〈宗教〉ではなく、〈真のこの世性〉を生き、〈他者のために〉仕える〈成人〉の姿を描き出し、その人間学が持つ現代的意義を明らかにすることを試みます。

ボンヘッファアの自己自身を問う問い——「私は何ものか」——

ボンヘッファアは二二歳の時すでに、バルセロナで牧師補として行ったルカ福音書一七章三三節についての説教（一九二八年）（DBW 10, 517ff.）のなかで、「私は何ものか」という問いと向きあっています。そこで青年ボンヘッファアの心を捉えていたのは、いかにして非常に強力で予測も抑制もできない自我の魔力^{デモン}から自分自身を救えるのか、いかにしてカオスの支配者となり、自由になることができるのか、という問題でした。自分自身のなかの、コントロール不可能なファウスト的自我から解放されることが、彼の関心事だったと言えます。彼はその答えを、ルカ福音書の「自分の魂を生かそうと努めるものはそれを失い、それを失う者は、かえって保つのである」（一七章三三節）という聖句に見出し、魂を生かすことと必要なのは「自己認識」ではなく、むしろ「他のもの^{他者}にたいする魂の献身」であり、魂が世界の中心点ではなく、魂自らが犠牲になることだと説いています。ようするに魂を世界の中心に据えるのではなく、他者にたいする魂の献身こそが、悪魔的で不気味な自分から解放すると考えていました。こうした自己認識というもの^{もの}にたいするボンヘッファアの考えは、その生涯において基本的に変わることはありませんでした。彼はくり返し「私は何ものか」と問いました。しかしそのつど、自分で自分を知ることができない、という思いに突きあたることになります。この説教がなされてから約一五年後、彼は獄中からベートゲに宛てた手紙（一九四三年二月一五日）のなかでふたたび、自分はいつたい何もののかと問うています。

「たびたび僕は自問する。自分はいつたい何もののか、と。ここでの凄惨な出来事にくり返し身悶え、泣き叫

びたいような惨めな気分になる自分。それとも、その後で自らを鞭打ち、外に向かつては（そして自分自身の前でも）穏やかで明るく、平然とした、思慮深い者として立ち、そしてそのために（つまり、この演技のなせる業のために、ということだ。それともこれは演技ではないのだろうか）感嘆される自分」（DBW 8, 235）。

弱冠二二歳のボンヘッファーが「私は何ものか」という問いを發した時、彼にとっての関心事は、デモーニッシュな自我から自由になることでした。それにたいしてこの書簡では、自分がよく知っている情けない〈私〉と、他者から見たよりよい〈私〉との間の不統一を見つめ、自分は何ものなのだろうと自問しています。

翌年の夏、ボンヘッファーは独房で一篇の詩を書き、この「私は何ものか」という問いに答えています。それは、ボンヘッファーの生涯における最後の夏となりました。そう、いわゆる「七月二〇日」ヒトラー暗殺・クーデター計画が不成功に終った夏です。

私は何ものか（一九四四年夏、テーゲル）（DBW 8, 513f.）

私は何ものか。彼らはたびたびこう言う

私が独房から歩み出る姿は

落ち着き、朗らかで、しっかりとした足どりで

あたかも自分の城から出てくる領主のようだ。

私は何ものか。彼らはたびたびこう言う

私が看守たちと話している姿は

自由で、親しげで、はつきりとした口調で

あたかも私のほうが命じているようだ。

私は何ものか。彼らはこうも言う

私那不運の日々に耐えている姿は

動じず、微笑み、誇らしげで

まるで勝利に慣れている者のようだ。

私は本当に、人びとがいうような者だろうか。

それとも、私自身が知っているだけの者に過ぎないのだろうか。

籠の中の鳥のように、ばたばたと動揺し、あこがれて、病み

何ものかに喉を絞められたかのように、生命の息吹を求めてあえぎ

色彩に、花に、鳥のさえずりに飢え

優しい言葉や、人間的な温もりを渴望し

恣意やごく些細な非礼にも怒りふるえ

大いなることを待ちわびる思いに駆り立てられ

はるか遠方の友たちをなすすべもなく案じ

疲れ果て、祈りにたいしても、思索にたいしても、創作にたいしても虚ろで打ちひしがれ、すべてと別れを告げる覚悟ができてしまっている者なのか。

私は何ものか。後者か、それとも前者か。

今日は後者で、明日は前者か。

あるいは同時にその両方か。人前では偽善者で

自分自身の前では軽蔑すべき哀れな臆病者か。

それとも私のなかにまだあるものは、混乱し、すでに決した勝利を前に退散する敗残の軍勢と同じなのか。

私は何ものか。孤独な問いは私を嘲笑う。

私が何ものであると、あなたは私をご存知だ。私はあなたのもの、ああ神よ！

ボンヘッファーは、この詩のなかでくり返し「私は何ものか」と自問しています。人びとは彼のことを、獄中にあってもつねに沈着冷静で忍耐強く堂々としており、明るく自由な、まるで勝利に慣れている人のようだと言います。しかし、ボンヘッファーが自覚している〈私〉は、そのような賞嘆に価する者ではありません。人びとがそう見なす自分と、彼自身が知る自分といたいどちらが本当の自分なのか。あるいは両方とも自分なのか。それとも今日

は前者で明日は後者なのか。その答えをボンヘッファーは知ることができません。自己自身を認識することができないのです。それゆえに彼は、「孤独な問いは私を嘲笑う」と言うのです。しかし詩の最後には、「私が何ものであろうと、あなたは私をご存知だ。私はあなたのもの、ああ神よ！」と、心に安らぎを見出しています。

「私は何ものか」。そうボンヘッファーがくり返し問わずにいらなかったのは、そこに自己の不統一という経験があったからでしょう。それは彼にとって、神という根源から離反した墮罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態にあることを意味していました。彼の人間学は、この状態を克服し、いかに統一された〈全体的な生〉を生きるかという問いと、つねに関わっています。

〔注〕

- (1) E. Bethge / Renate Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 19. Auflage, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1976, 107.
- (2) *Ibid.*, 109.

第一章 限界・境界 (Grenze) から見るボン・ヘッファーの人間学⁽¹⁾

——ボン・ヘッファーの人間学の特質——

はじめに

ディートリヒ・ボン・ヘッファーの思想を人間学的な視点から取り上げた研究は非常に少なく、わが国においてもほとんど未開拓に近い領域であると言えます。わずかに「ボン・ヘッファーの〈成人した世界〉における人間学」という副題がつけられた西内清志の『キリストの隣人』(一九八六年)がありますが、ボン・ヘッファーの思想を一貫して人間学的視点から再構成したものではなく、本書で主に取り上げる『創造と墮落』(一九三三年)についてもほとんどふれられていません。この著を人間学的視点から論じたものとしては、ドイツの神学者H・E・テートの『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者——〈第三帝国〉におけるプロテスタント神学と教会の〈内面史〉のために——』(一九九七年)があります。この著のなかでテートは、わずか八頁ですが、ボン・ヘッファーをヒトラー政権の反対者のひとりとして紹介し、その人間学における〈自己を「現実」の中心に据えた墮落後の人間〉を描き出しています⁽³⁾。またそれに対応する人間像として、たとえ一時的であってもヒトラーを支持したマルティン・ハイデッガー (Martin Heidegger 1889-1976) とその思想を取り上げています。テートの分析に示唆を受け、本書第一章においては〈限界・境界〉 (Grenze) という言葉を手がかりに、人間論と同時に他者論的な視点を中心に据えつつ、ボン・ヘッファーの人間理解を明らかにすることを試みたいと思います。

まず、ドイツ語の Grenze は〈限界〉と〈境界〉の両方の意味を持つ言葉であることを確認しておく必要があります。

す。この語は、人間は〈超越〉から、つまり自らの〈限界・境界〉^{グレンツェ}を意味する神との関わりから自己自身を理解するというボン・ヘッファーの人間学を読み解く重要なキーワードとなります。限界・境界と人間についての思索は、とりわけ彼のベルリン時代に集中しており、それはナチスによる政權掌握と時を同じくして転機を迎えることとなります。人間の能力を限界づける否定的な〈周縁の限界〉^{グレンツェ}から、神の賜物としての肯定的な〈中心の境界〉^{グレンツェ}へと目を転じることを要請し、さらには〈人間のロゴス〉のアンチ・テーゼとしての〈神のロゴス〉へと、キリスト論的に展開されていきます。本章でとくに注目したいのは、最初の男女の関係から導き出され、他者論的な視点のそなわった聖書に基づく神学的人間学であり、アダムにとってエヴァは、〈中心の境界〉^{グレンツェ}の肉による現在化であるとする個性的な解釈です。最終的には、キリストを通して出会う隣人を〈中心の境界〉として受けとめる彼の人間理解、つまり〈限界・境界〉^{グレンツェ}を持つものとしての人間〉というものを浮彫りにしたいと思います。

Grenzeの訳語について

Grenzeというドイツ語は、たいてい〈限界〉か〈境界〉と邦訳されます。一般的用法として、日本語の〈限界〉には、物事のこれ以上、あるいはこれより外には出られないというぎりぎりの範囲や〈限り〉、また〈境界〉には、二つのものの境や区切りといった意味があります。この両方の意味に用いられるGrenzeの訳語としては、どちらの日本語にもおさまり切らないことが少なくありません。ボン・ヘッファー著『創造と墮落』の英語翻訳者はGrenzeの訳語について、通常はlimitを用い、それは〈超えることができない被造物の限界〉や、〈超(越)えてはならない禁止〉を意味すると記しています。ただし、〈中心〉などの場所を表す語と共に用いる場合や、〈境界を越える〉といった成句として用いる場合は、boundaryと訳すると断っています。⁽⁴⁾

本書においては、もはやこれ以上（これより外、これより先）はないといった〈限り〉の意味や、制限や限度といった禁止の意味には〈限界〉を用い、二つのものの〈境〉、あるいは〈区域〉といった場所的な意味を備える場合は〈境界〉としています。〈中心の境界〉^{グレンツェ}は侵入を禁じられたエデンの園の中心区域のメタファーであり、さらに私と他者の〈境〉でもあると理解して、〈境界〉と訳しました。ただし、ボンヘッファーの用語としては〈境界〉と訳する場合であっても、〈超えることができない被造物の限界〉や〈超（越）えてはならない禁止〉の意味を強く持っています。また限界の場合は〈超える〉、境界の場合は〈越える〉という漢字をあてて表しています。

第一節 限界・境界^{グレンツェ}とは何であるか

限界・境界は、いつ、どこで、誰が語るかによって、まったく異なる面持ちで現れます。それは、肯定的なものにも否定的なものにもなります。例えば、ヤスバースにとって死・苦・偶然・罪・闘争といった〈限界状況〉は、人間が生きている限り逃れることができない、人間の力ではどうすることもできないものですが、そのためにかえって超越にふれるところとなります。カントの思考は、人間理性の限界を問うものであり、その限界内で思索することが求められました。それとは対照的に、ヘーゲルの弁証法において限界はつねに止揚され、すでに超えられてしまっています。またフーコーにとっては、理性が超（越）えてはならないと定める限界（境界）⁵を〈侵犯〉することこそ課題となりました。⁶同性愛者であった彼は、カントが『人倫の形而上学』（Die Metaphysik der Sitten, 1797）において同性愛の〈反自然性〉を断罪したことにたいし、人間にとって何が〈自然〉で何が〈正常〉であるかということに疑問を抱きました。なぜなら人間理性が定めた倫理的な限界というものは、それを語る主体の歴史性の影響を免れず、時代

の規範的な考え方を強制しかねないからです。それゆえに、ある時代の社会を支配する（エピステーメ）から解放されるため、〈正常である〉とする規範的な考え方を受け入れるように強制するものの正体を暴き、人間の〈本質〉という思考そのものを〈侵犯〉しようと試みることに、それがフーコーの思考の倫理となっていました。周知のとおり、現在においてはオランダのように同性婚を認める国も増えつつあり、そもそも限界や境界とはいったい何であるのかを考えさせられます。

そうすると、はたして人間にとって真の限界とはいったい何なのでしょう。人類にとって普遍的な限界など存在するのでしょうか。また人間にそれを知ることが可能なのでしょう。フーコーが批判した限界は人間が自ら定めたものでしたが、それになりたいしてボンヘッファーが示した限界とは、〈神が〉自ら示したものとされます。ドイツ史上で最も暗い影を落とすことになる時代が忍び寄るなかで、さまざまに理解されていたその概念から真の限界・境界を守ること、それが彼の急務であつたと思われまふ。

この言葉の概念の混乱は、ヒトラーを支持した神学者エマヌエル・ヒルシュ (Emanuel Hirsch 1888-1972) の『哲学的・神学的な考察から見た今日の精神的状況——ドイツの一九三三年という年を理解するための大学講義』（一九三四年）においても見られます。ちなみにヒルシュはこの著の序文に一九三四年一月三〇日の日付で署名しており、ヒトラーの権力掌握の一周年を国際的に祝う意味が込められています。その著のなかでヒルシュは、〈ホロス〉という〈越えることのできない境界〉⁽⁷⁾の重要性を論じているのですが、この概念がナチスの手に渡ることとは、おそらく彼の予想を上回る大きな危険を意味したでしょう。ロバート・P・エリクセン (Robert P. Erickson, 1945-) は次のように解釈しています。

「彼ら〔ナチス〕は、ホロスを各民族にたいする神の賜物であると同時に、個性化されたものとして理解している。ヒルシュは、このような境界を無視する人びと（疑いなくヴァイマル・ドイツのことを考えている）が自らのルーツを失い、まもなく壊滅されるであろう、と主張する。世界市民主義は生に関する神の境界の侵犯なのである」（傍点原著）⁹。

ようするにヒルシュは、ホロスが越えられる時に破壊的な結果を引き起こすと考え、ナチスによるドイツの転換点は、神の賜物であるホロスをドイツの生活に適切なかたちで新たに導入すると信じていたのです。しかしボンヘッファーからすれば、そのような境界はいつたい〈どの神〉によって定められたのか、ということになります。なぜなら、そのような〈地方向けの神〉によって定められた境界は、彼が指し示す〈イエスにおいて啓示された神〉の恵みとしての〈中心の境界〉^{グレンツェ}とは、まったく異なるものだったからです。

第二節 限界^{グレンツェ}からの人間の自己理解

哲学と神学における人間の問題——〈業〉と〈限界〉のどちらから自己を理解するか——

一 現代の人間学の誕生

ボンヘッファーの人間学は神学的人間学であり、彼はそれを哲学的人間学と明確に区別しています。哲学的人間学 (philosophical anthropology) という名称は、自然人類学 (natural anthropology) や文化人類学 (cultural

anthropology)と区別して用いられます。一般に、人類学が人間の経験的側面をそれぞれの専門の視点から研究し、人間という全体テーマの一部分を問題とするのにたいして、哲学的人間学は人間の全体を理論的に考察しようとしません。このような考察は、すでに古代ギリシャの時代に始まり、中世から近世にかけてはもっぱら神学の一部門に過ぎませんでした。しかし近代哲学の創始者デカルト(René Descartes, 1596-1650)の登場によって、ようやく神学の権威から自由になったと言われています。とくに二〇世紀に入ってから、諸科学の発展、とくに生物学のめざましい発展に刺激を受け、人間に関する探究もしだいに成熟していきます。そしてついに一九二八年、マックス・シェーラーの『宇宙における人間の地位』によって、はじめて人間学として一応の体系的な完成を見るにいたりました。これが現代の哲学的人間学の誕生であり、今日一般に人間学と称されるものです。この新しい人間学の課題は、人間に関する諸科学の成果を受けいれながら、人間の全体的構造を再考し、その全体像を再建することにあります。なぜなら、科学のめざましい発展によって、人間を研究対象とする個別研究が次々と発表されたものの、そのことで人間の本質が明らかにされるのではなく、かえって人間はばらばらの像となり、ますます謎めいたものになってしまったからです。

すでに述べたように、ボンヘッファーの人間学的な取り組みは、とりわけベルリン時代に集中しています。それは現代的意味における人間学が誕生し、一気に軌道に乗せられた時期とちょうど重なっています。彼は、人間に関する問いは現代哲学が最も熱意を持って取り組んでいた問いの一つであることに注意を払い、この新しい学問の成果を学びたいと考えていました。なぜなら、伝統的な思想が軒並みに瓦解し、それらの思想と共に人間も葬られるようになることを恐れずにはいられなかったからです。一九三〇年七月三十一日に行われたベルリン大学就任講演「現代の哲学・神学における人間の問題」(DBW 10, 357-378)⁽⁹⁾において彼は、次のように語っています。

「ここでこそ人間は、自己自身を新たに規定するという、自己探求にかける最大の情熱をもって、自身を保ち、自己自身を問う問いのなかに自らを見出し、自らの実存を新たに基礎づけることができるであろうものを問わねばならないのである」(DBW 10, 360)。

つまり、自己認識というものを、実存を基礎づけるものとの関わりで捉えています。このように現代哲学の試みに敬意を払いながらも、それらを批判的に吟味し、自らが立つ神学的人間学との区別を明らかにしようと試みたのです。

二 哲学的人間学と神学的人間学

生の哲学者デイルタイの弟子で『哲学的人間学』を著したベルンハルト・グレートウイゼン (Bernhard Groethuyzen, 1880-1946) の簡潔な定義によれば、一般的に哲学的人間学というものは、人間の自己省察であり、自己自身を捉えようとする試みと理解されます⁽¹¹⁾。つまりそのすべての目的は、自己認識にあると言います⁽¹²⁾。それでは自己を知ることが問題となる場合に、その〈知〉はどのようにして得られるのでしょうか。先述のベルリン大学就任講演においてボンヘッファアーは、人間はどこから自己自身を理解するかという問いには、大きくは、二つの答えが可能だと論じています。つまり〈業〉(Werk) からか〈限界〉(Grenze) からか、そのどちらかだと言います。このことは、人間に関する問いはつねに問うものが人間自身だという、人間学に固有な問題と関わっています。デカルトによって思惟の主体としての自我が確認されましたが、自我とその対象、つまり主観―客観の二元論的図式によって、認識の対象そのものを理解することはできません。自我は自己自身を捉えることができず、「人間は自己自身に関する問いによって、超、越、性、の、限、界、に、つ、き、あ、た、る」(傍点筆者) ことになります。人間は、自らのなかに超越的な自

己を見るのであり、このような状態において〈業〉か〈限界〉か、そのどちらかに決断せねばなりません。それは、人間が自分自身から自己を理解するか、それとも自分自身の外にあるものとの関わりから自己を理解するか、と言い換えることができます。

ボンヘッファアの理解によれば、〈業は一つの可能性の具体化〉です。業からの自己理解において人間は、自分自身のなかに、そこから自らの本質が理解可能になるような統一点が与えられています。つまり自分自身によって、自らの〈可能性〉から自己を理解するのであり、自己を〈内在的〉に把握するのです。この場合人間は、「自らのなかに安らう一つの世界であり、自らの本質にいたるために他者を必要とせず、ただ自分自身を必要とする」(DBW 10, 359)とされます。

これにたいして、限界からの自己理解において人間は、つねに自分を越えたものを理解すると言います。ここで問われる自己は、反省的に対象になるのではなく、問う自己、つまり超越性との関係において、人間の本質があることを認めます。したがって、「人間の本質は、内在的に自らのうちに安らう可能性のなかにではなく、たゆみなく自己の限界と関わることのなかにある」のです。つまり人間は、「そのつどの限界づけ」によってはじめて、自分の本質に達すると言うのです (DBW 10, 359)。

そこでボンヘッファアは、第一の試み、つまり〈業〉からの人間の自己理解について、シェーラー、ハイデッガー、パウル・ティリッヒ (Paul Tillich 1886-1965)、エーバーハルト・グリーゼバッハ (Eberhard Grisebach 1880-1945) といった当時の最新の哲学において考察を試みます。先取りして言うと、ボンヘッファアの考えによれば、哲学において人間は、つねに業から自己自身を理解すると言います。換言すると、自分自身の可能性から、自己自身への反省から、自分が何ものであるかを知るとされます。

このことは、カトリックの宗教哲学者シェーラーにおいても同様だと言います。ボンヘッファーの理解では、シェーラーの現象学的認識論は、カントの形式的アプリアリに対抗した質料的アプリアリによって、価値が意識を超越して存在する世界を打ち立てることを可能にしています。⁽¹³⁾ この世界において神は存在し、その最も純粋なかたちたる愛における価値感得において、人間は神を直観することができのです。ボンヘッファーは、シェーラーの人間理解を次のように要約しています。

「愛において人間は、聖なるもの、つまり神の、永遠かつ最高の価値を直観することができるよう高まる。人間は宇宙を自らのうちに捉え、情熱的に見上げることによって、神自身を把握することができる」(DBW 10, 361)。

これが〈生の全体性〉であり、価値の全体性の秘密が明かされ、自らのうちに終結する。したがってシェーラーは、固定した、永久に変わることのない光輝く天幕を、意識にとらわれて考え出された主観性と相対性の世界の上空に広げ張り、その世界のなかに愛という鏡において神そのものを映し出す精神たる人間を立たせる。このようにシェーラーの人間観を理解した上で、ボンヘッファーは次のように述べます。⁽¹⁴⁾

「人間は自らの可能性から理解される。人間は自らのうちに、超越的なものを直観しつつ、自らのうちに引き込む可能性を備えている。そしてこれが人間の本質なのである。ここではすべてが、価値の世界も直観する可能性も、静的に考えられている。(……) それゆえに、ここではカトリシズムが大勝利を祝うことが可能となる」(DBW 10, 361)。

なぜなら人間は、神によって創造された時からすでに、神にいたる結合点を自分のなかに持つており、人間は人間として保証されているからです。そのためシェーラーにおいて人間は、自分自身について答えを持たず、まず自分自身について問うということによって特徴づけられるような、実に疑わしい状況のなかに存在するといった特徴は、初期から一貫して見あたらなないと言います。むしろ人間をある本質 (Weesen) —— 一つの創造された世界のなかの被造存在 (ens creatum) としてのその実存の彼方にその存在領域が考えられているような本質 —— として、理解することが試みられています。つまり、自己自身のことをまず問わねばならないといったことと基本的に無関係であるような本質、無時間的に存在する本質として理解する試みです。

しかし、第一次世界大戦を体験した後、人間はもはや、自己自身をそのような本質として認識することができなくなりました。シェーラーの前期においては、価値の世界 (Reich der Werte) が、この世の存在の世界 (Reich des Seins) にたいして、つまり彼からすると悪の世界にたいして、勝利すると楽観視されていました。しかし後期の作品においては、人間的衝動のデモニッシュな世界に強烈な印象を受け、その静的・固定的な思想体系はもろくも崩れ、人間は次のような本質を持ったものとして諦念的な認識をもって終っている、とボンヘッファーは次のように言います。

「その本質においては衝動の世界が価値の世界を力ずくで取り押さえ、その際に人間は、力なくデモニッシュな支配力の手に陥る。神的な人間が、意味を喪失した世界に弄ばれる」 (DBW 10, 362)。

ここで人間は、あの仮定された本来的な存在とは対極にある社会の諸力によって、自分自身がその本質の根底まで

力ずくで従わされているのを見るのです。いったいどこに問題があるのでしょうか。ボンヘッファーはこのように言っています。

「シェーラーは *essentia* (存在・本質) を *existentia* (実存) から切り離してしまった。おそらく彼は連続性を考えることはできたが、イグジステンツワイアリテイト実存性を考えることはできなかった」(DBW 10, 362)。

ここで言われる〈連続性〉とは、キエルケゴールやバルトが問題視した〈神と人間の質的な連続性〉ということでしょう。こうした連続性は考えても、実存性を考えなかったことが、シェーラーの思想体系における脆弱さの理由だと言うのです。したがってボンヘッファーは、人間理解に関しては実存概念が必要であると考えていました。時間の中に存在するもの、世界のなかに存在するもの、しかも自己自身についてそのつど問わねばならないもの、そのようなものとして、人間を捉えようとしています。

そこで彼は、人間存在の根本構造を時間性として実存論的に分析したハイデッガーの人間理解から学ぼうとしています。周知のように、ハイデッガーが述べる現存在の本質の一つには、不断に自己自身を問わねばならないということがあります。現存在は、現存するもの (*das Vorhandene*)、理解しやすいものといった存在様式を持たず、ただ自己を理解すること、すなわち、反省という精神行為のなかに存在します。ただしそれは、世界内における実存の歴史的状况と結びつくのであれば理解しえないのです。そこでボンヘッファーは次のように考えます。

「それ〔現存在〕はすでにもう、自らが理解するものとして、存在する。しかし、具体的状況におけるこの存

在とは、すでに下されたある存在可能性の決断なのである。すなわち、可能性の概念が見えてくる。実存の存在は、可能性における存在として解釈され、霧散する」(傍点原著) (DBW 10, 363)。

このことをハイデッガー自身は彼の有名な著作『存在と時間』(一九二七年)のなかで次のように言っています。

「現存在とは、客体的に存在していて、そのうえ何かができるということをおまけとして持っているというようなものではなく、現存在は、何よりもまず可能的に存在することなのである」⁽¹⁵⁾。

まず、現存在についても少し詳しく説明しておきましょう。ハイデッガーによれば、現存在は、世界のなかで「他者との共同存在」(Mitsein)として存在し、「世間(das Man)への頹落」、つまり日常性への頹落の状態にあります。すなわちそれは、配慮する一つの世界のなかにあり、いわば関心(Sorge)を意味します。そして自らがこの関心の世界のなかに投げ込まれていること、すなわち被投性(Geworfenheit)として認識されています。ようするに現存在は、自分自身を思うがままにできるのではなく、ただ自らがすでに決断した状況において存在することができのです。しかし、この世界への、世間への、世間話(Gerede)への頹落において、崩壊してしまい、自らにとって本質的であるはずの全体性(Ganzheit)に到達できません。そこで考えるべきは、現存在は、まるごと死へと投げ出されている〈死への存在〉だということです。もし全体性に到達しようとするならば、自己を死から、つまり死という限界から、自己を理解しなくてはなりません。自己理解のなかに死を受けいれ、〈死への覚悟〉において自らを全体性へともたらさねばならないのです。とはいえ、現存在は、死への存在としての本来性ではなく、世界のなかで非

本来性のなかに埋没してしまします。しかし、このような非本来性・非全体性における存在は、良心の呼び声によって、世界に埋没していた自己を呼び戻され、世界のよそよそしさ、不気味さのなかで不安になります。良心の声によって、自らの負い目 (Schuld)、つまりは無性 (Nichtigkeit) に気づかされ、頹落性から本来性へと呼び出されることになるのです。

さて、ここでボンヘッファーにとって問題は、この良心において呼びかけるものが、現存在それ自身だと言うことです。現存在自身が良心となり、自らの存在の根底から叫んでいるのです。ハイデッガーは次のように述べています。

「呼ぶ者は、現存在——すなわち、おのれの存在可能を案じて被投性（「……の内にすでにある」）のなかで不安を覚えている現存在である。呼びかけられる者も、このおなじ現存在——すなわち、ひとごとでない自己の存在可能（「おのれに先立って」）へむかって呼び起こされている現存在である。そしてこの現存在はこの呼びかけによって、世間への頹落（「配慮されている世界のもとにすでにある存在」）の中から呼び起こされたのである」⁽¹⁶⁾。

このようにして、現存在は良心の呼び声によって、自らの負い目を引き受け、いまや死への覚悟が生じ、自己自身を見出すことによって、全体性にいたると言います。

したがって、ハイデッガーにとって現存在の全体性というのは、現存在の対自存在を意味します。現存在は、自己自身のなかにその統一を持ちます。このことが、ボンヘッファーによれば、まさしく可能存在としての現存在理解から生じる必然的な帰結だと言います。

「現存在の可能性のなかには、統一にいたるという可能性もまた含まれている。それゆえに人間は、その可能性から自己自身を理解するのである」(DBW 10, 364)。

しかし可能性から理解すると言っても、シェーラーの構造とは本質的な違いがあります。ボンヘッファアの考えによれば、シェーラーは人間の可能性を静的に、おそらくは連続性において捉えましたが、実存的には捉えませんでした。それにたいして、ハイデッガーは両者を結び合わせることに成功していると言います。ハイデッガーの語る人間というのは、時間のなかに存在し、時間のなかでだけ可能性は現実化します。人間は、可能性を手に入れようとする時つねに、すでにある選択された可能性のなかに存在します。あらゆる瞬間は、本来性もしくは非本来性の可能性についての決断です。このことによって、ハイデッガーの人間理解は、シェーラーの体系を破壊してしまったデモニーシユな世界の諸力が突如として現れる危険から守られている、とボンヘッファアは一定の評価を与えています(DBW 10, 364)。

またボンヘッファアは、一般的に、ハイデッガーの描く人間のびくびくした小市民性を批判する声も聞かれるが、むしろ人間理解におけるパトスはシェーラーよりもわずかに深いと、ニュアンスの違いとして見ています。すでに述べたように、ハイデッガーの語る人間は、良心に呼び出されるところで、世界への頹落から脱出することができません。自らの負い目、生の無性を引き受け、死への覚悟において、死への存在を生きているのです。

ここまでのところでは、確かにハイデッガーは、真の実存理解への意志に忠実にとどまっているように見えます。しかし、ボンヘッファアは次のように批判します。

「この諸々の現実を、死の現実にしたるまで、認識しつつわが身に引き受けることによって、人間はその限界的性格においてそれらを克服しており、人間は「限界としての」終わりにではなく、むしろ現存在の成就、つまり全体性に到達するのである。人間は悲劇的に孤独者へと自らを高めることによって、世界を支配するようになる」(DBW 10, 365)。

したがって、世界Ⅱ内Ⅱ存在ということも、その本来の自己理解にとつては何の意味もなく、人間について問う問いに答えるのは、結局はまた、人間自身となると言うのです。

「この世界への頹落というのは、精神の自己発見への通路に過ぎない。そして、まさに人間がこの世界のなかで自らの実存を把握することによって、つまりは世界を力ずくで自分の意志に従わせる。確かにわれわれは、ヘーゲルに近づいたことを感じさせられる。また他方で、ハイデッガーが理性批判第一版のカントを引き合いに出しているのも、意外の念を起こさせなく」(DBW 10, 365f)。

次に、ボンヘッファーはさらなる一步を踏み出すべく、プロテスタント神学者であり哲学者であるティリッヒの人間理解に目を向けます。ティリッヒの思想も、人間は自己について問わねばならないものであり続け、自らの実存の不確かさのうちにあり続ける、ということから出発します。しかしティリッヒが述べる人間は、有限な本質からして、自分自身によつては自己の本質に到達しません。なぜなら、そこから自己理解が可能であるような、保証された統一などまったく存在しないとされるからです (DBW 10, 366)。ティリッヒのいう人間は、世界を支配する主と

なることはできません。あらゆる人間的なものは、根本的に存在の根底によって、あらゆる有限なるものは、無限なるものによって、疑問に付されているからです。人間は、自らの限界に立ちつつ無限なるものの介入を経験する時にはじめて、自らの本質にいたります。人間は〈限界状況の体験〉、言い換えると〈絶対的意味における脅威〉において、すなわちあらゆる瞬間における責任、日ごとの生活における無責任さの認識において、自己自身を理解します。人間はそこから自己理解にいたるような統一点を持たないにもかかわらず、存在の脅威を感じつつも、自由なものとして、あらゆる瞬間に本来的存在にとつての決断をせねばなりません。ここにおいて、人間は自己自身を理解します。なぜなら限界状況というものは、人間が根底から否定の下に立つところで、自らにたいする肯定が聞かれるということによって、際立つものだからです。⁽¹⁸⁾

このような人間理解は、限界からの自己理解であるように見えます。しかしティリツヒの場合それは、キリスト教宣教というかたちにおいて述べられているわけではなく、宗教的内容は「神やキリストでさえも」⁽¹⁹⁾、断念されています (DBW 2, 82, Ann. 15)。そのため「彼〔人間〕の絶対性における肯定」となる、とボンヘッファーは次のように述べています。

「絶対的な限界は、絶対者そのものの介入である。絶対否定は絶対肯定である。人間は自らの限界から自己を理解する。見たところ、自らの可能性から自己を理解する人間とは根本的に対極にある。自分自身のなかに自らを完成させる人間にたいして、限界に立つてあらゆる人間的な自己規定・確保にたいして抗議する人間が、立ち向かう。限界に立つ人間は、根本的にプロテストする人間である」(傍点原著) (DBW 10, 367)。

しかしテイリッヒの場合、あらゆる宗教的内容を断念しているため、そこでは結局のところ、自然の光 (lumen naturae)、『つまり自然的認識可能性が力を持つことになる』と言います (DBW 2, 82, Anm. 15)。したがってテイリッヒにおいては、〈限界〉からの人間の自己理解のように見えたとしても、やはり〈可能性〉からということになる、とボンヘッファーは考えました。

さらに、限界と可能性のどちらからの自己理解かという対立にさらに接近する前に、ボンヘッファーは、グリーゼバッハの他者を視野に入れた人間理解、とりわけその限界の理解に関心を寄せています。なぜなら、その対話主義においては、具体的な〈汝^{スール}〉が人間にとつての限界だと言われるところ(20)にまで達しているからです。グリーゼバッハは、人間実存は、ある汝との出会いにおいてのみ現実存在し、そこに本当の限界があると考えました。つまり他者の要求に耐え抜き、他者を自分の意志に従わせようとはせずに、対話のなかに入っていくところにあると言います。人間は、他者の具体的要求に出会い、自己の絶対化に陥っている自分をかき乱す具体的な限界に直面して、自己を理解するのです。これにたいしてボンヘッファーは、個人主義を克服しようとするグリーゼバッハの意志を高く評価しながらも、次のように批判しています。

「しかしグリーゼバッハの場合、このことは、彼が自分自身の代わりに汝を絶対化し、それに神自身だけに権利がありえる立場を与えることによって、はじめて成功する。そのようにして、自己は他者を絶対とし、他者をその具体的・絶対的な限界として承認するのだが、結局は、絶対的な汝を通して、自分自身に自らの絶対的な本質を返してもらうためのだ」(DBW 10, 368)。

ようするに他者を自らの限界として出会うといっても、実は他者の要求を絶対的なものとすることも相対的なものとすることも、結局は私しだいなのであり、私は依然として自分の可能性からして他者の主になっていると言います。この時、私にとつての限界であるはずの他者は、つまるところ、自分で何とでも設定することのできる限界に過ぎません。それでは、具体的な汝が真剣に限界として受けとられる時に、いかにして〈他者の絶対化〉を免れることができるのでしょうか。このことが、ボンヘッファーの克服すべき課題となったのです。

さて、ボンヘッファーによる個々の哲学者にたいする理解と批判が妥当なものであるかは別に詳細な議論が必要だと思われませんが、彼の問題意識がどこにあるかは明らかにしました。ようするに、哲学において見られる人間をその可能性からではなく限界から理解するという試みにたいしては、決定的な抗議がなされねばならないと主張しているのです。なぜなら、哲学において〈限界〉と呼ばれるものは、それを定めることができるということが、まさにすでにその向こう側に立つたことがあることを意味しており、そのような限界はすでに超えられてしまつて、いる、というのです。

しかしながら周知のように、哲学史をふり返れば、例えばカントに代表されるように、人間と限界についての深い思索がなされてきました。例えば、自由というものを実存と知の限界を引き受けることに見たパウ・リクル(Paul Ricoeur 1913-2005) は、カントを「限界を考えた哲学者」としてとくに偉大であると称賛しています⁽²¹⁾。ボンヘッファーもその点においてはカントに敬意を払い、教授資格取得論文『行為と存在』のなかでは、カントと後の観念論者とを区別しています。このことは、一九三〇年に行われた米国のユニオン神学校時代での研究発表「危機神学とその哲学・科学にたいする態度」(DBW 10, 434-449 [Eng.], 682-695 [Ger.]) のなかでも要約的に語っており、〈体系〉というものを批判する文脈のなかで現れます。ルターと同様に、ボンヘッファーは体系を書きませんでした。彼

によれば、体系とは、その基礎であり中心である一つのこと、つまり思考する自我によって、全体を解釈することの意味していました。一方で、観念論はこのことを人間の自律と自由の証拠と考え、他方で、実在論はこの結論を回避しようとして失敗したが、この事実を認め、それを人間の明確かつ本質的な限界だとする哲学が、ただ一つ存在する、とボンヘッファーは言います。それが、バルトやその支持者によれば、カント哲学だったと。バルト神学はその当初から観念論にたいする精力的な攻撃と結びついていました。なぜならそこで自我はたんに反省としてではなく、まさに創造的自我として見出されているからです。自我は、自我によって創られ、統治される世界の中心に立ち、万物の根拠と同一視されます。自我にとって限界は存在せず、あらゆる超越は、創造的自我の円周のなかに引き込まれます。ボンヘッファーは、カントをそのような観念論者とは区別し、批判哲学者、あるいは超越論的哲学者——完全にはそうは見なさなかったとしても——と呼んでいます。この〈超越論的〉(transzendental)ということがカントにとつて何を意味するかと言うと、ヒンリヒ・クニッターマイアー (Hinrich Knittermeyer 1891-1958) の解釈に従って⁽²²⁾、超越を含むことなく、超越に注目させることである、とボンヘッファーは理解しています。彼はカントの超越論的哲学を次のようにまとめています。

「思惟は、超越を内包する行為ではなく、それと関わる行為である。(……) 自我はけっして自我そのものに到達することにおいて自らを知るのではなく、つねに自らにたいして超越的であり続ける。というのは、それはけっして静的・客体的ではなく、つねに行為であるからだ。同様に、思惟はけっして対象の超越性にいたることではない。思惟はつねにその方へ向けられているに過ぎない。なぜなら、超越はけっして〈客体〉ではありえないからである。これがカントにとつての〈物自体〉と超越論的統覚の深い意味である。思惟は、限界づけられて

あり、二つの超越の間に立たされ、思惟はそれらと関わっているのだが、それらはつねに超越のままであり続ける」(DBW 10, 445 [Eng.], 691 [Ger.]。)

しかしボンヘッファーは、観念論者が〈物自体〉をわきへ押しつけた時、カントの批判哲学は破壊してしまい、純粹行為の哲学は、新しい存在論として自らを証したと考えました。彼はヘーゲルを引き合いに出しつつ、次のように述べています。

「カントは、人間の思考を新しく建て直すために、それを制限づけようとした。しかしヘーゲルは、限界はただ、これらの限界の彼方からしてのみ設定されうると考えた。これはカントの場合、理性を理性によって限界づけようという試みは、理性がその限界を設定する前にすでにそれを超えていなければならないということを前提する、ということの意味する」(DBW 10, 445 [Eng.], 691 [Ger.]。)

つまりカントの自我のアプリオリな総合による自己理解は、理性が自己にたいして設定した限界からなされるのである、ボンヘッファーから見れば、やはり自己自身からの自己理解ということになります。哲学においては〈限界〉と称されているものであっても、ボンヘッファーの考える真の意味においては限界と見なしえないのです。人間がそのような限界から自己を理解するとすれば、結局のところ、可能性の具体化としての〈業〉から自己を理解していると考ええるからです。

「私が自分の諸可能性を考えながら限界を引く時——哲学においてはそれ以外の方法で引くことはできないのだが——私はまさに限界を引くということが可能であることを通して、私の諸可能性の無限性を証明しているのであり、もはや後戻りできないのである」(DBW 10, 368)。

それについて啓示においては、この反省から外へはじき出され、自らの限界を意味する神との関係を抜きに人間について問うことはできません。このように、業と境界のどちらから自己を理解するかということが、彼にとつて哲学的人間学と神学的人間学を分かつものであり、「可能性の概念は、神学においては、またそれと同時に神学的人間学においても、いかなる権利も持たない」(傍点原著)(DBW 10, 373)と言います。ここには、神学であっても啓示を離れて可能性が権利を持つような、形而上学ないし自然神学にたいする批判が込められていると思われます。

それでは、どのようにして可能性の概念が神学的人間学のなかに入り込むのでしょうか。ボンヘッファーは当時の新しい神学から、カール・ホル(Karl Holl 1866-1926)とフリードリヒ・ゴーガルテン(Friedrich Gogarten 1887-1967)を例に考察しています。まずボンヘッファーによれば、神学においてはただ神の前でのみ人間に関する問いが立てられるべきです(DBW 10, 369)。ここで人間は、まったく自己自身からもぎ離され、全体として神の前に引き出されます。つまり自らの基礎づけを自己自身からではなく、神から得るのであり、人間が自己を理解する統一点は、神にあるのでなければなりません。しかしここで問題となるのは、人間がただ神との関係においてのみ自己を理解するとすれば、神は何らかの方法で人間において自らを証しなければならぬことです。

ルター派神学者カール・ホルの場合、それを良心に求めます。ここで神との直接の関係が与えられ、人間は自己のなかに神を見出します。したがって人間は、神と出会う自らの良心について深く考えることによって、自己を理解す

るのです。しかしこのような立場は、いわゆる弁証法神学 (dialektische Theologie) の側から厳しく批判されることになりました。

弁証法神学 (危機神学) というのは、一九二〇年代に起こったプロテスタント神学運動で、第一次世界大戦という西欧キリスト教世界の精神的・文化的危機を体験して書かれた『ローマ書講解』(初版は一九一九年、全面改訂の第二版は一九二二年に出版) にその出発点があります。この運動は人間的体験や内面性を排除するものではありませんが、神の自己啓示がとりわけ強調され、人間は罪人であるがゆえに神を語りえず、ただ神の語りを聞くことができるのみだとして、神の言葉に目を向けさせます。当然ながら、神と人間との〈連続性〉というものは否定され、〈質的差異〉が強調されます。バルトの他の危機神学者では、ゴーガルテン、エードゥアルト・トゥルナイゼン (Eduard Thurneysen 1888-1974) 、ルドルフ・カール・ブルトマン (Rudolf Karl Bultmann 1884-1976) 、エミール・ブルンナー (Emil Brunner 1889-1966) らが有名ですが、後に彼らは啓示理解をめぐる対立から分裂していくこととなります。

このことに関連して、一九三四年にバルトとブルンナーの間で起こった有名な「自然神学論争」⁽²³⁾ についてふれておきましょう。これは、神にかたどって創造された人間のなかの〈神のかたち (像) 〉 (imago dei) が、アダムの墮罪後も人間の自然的素質として残っているかどうかという墮罪後の人間についての議論です。バルトがイエス・キリストにおける神の啓示以外に人間の救いの可能性はなく、神のかたちはまったく失われていると主張するのにないして、ブルンナーは、神のかたちは実質的に失われているが形式的には残っていると反論します。つまり人間が言語能力を持ち、また神の呼びかけにたいする責任応答性を持つていなければ、そもそも神の救いを受容することができないはずで、それが形式的な〈神のかたち〉であり、神の救いと人間の、いわば〈結合点〉である、と主張します。一方でバルトは、神の呼びかけに応答する能力でさえ人間に生得のものではなく、神の啓示と聖霊のはたらきによって

新しく創造されるものであると強調します。なぜなら、神を認識する能力を生得的なものだとすれば、キリストを抜きにしても神の認識が可能な自然神学に陥る危険があるからです。

話をもとに戻すと、したがって、なぜバルトらの立場からホルの良心理解が批判されるかと言うと、罪人としての人間は有限の本質によって、無限者たる神と直接結びつくことは不可能だと考えるからです。⁽²⁴⁾このことに関してボンヘッファーは見解を同じくし、ホルの人間理解の試みを批判して、次のように述べます。

「人間は、保証のないことを望まず、少なくとも自己理解を通して身を守りたいと欲することによって、結局は、神の栄光を不法にわがものとする」。だがそうではなく、「人間は、自らの絶対的な限界からやって来る、つまり外からやって来る神の言葉からして、そのつど新たに自己を理解するのである」(DBW 10, 371)。

最後にもうひとつ、ボンヘッファーによるゴーガルテンの境界理解との取り組みをあげたいと思います。ゴーガルテンは、バルトと同じく弁証法神学の創設者として知られていますが、後に人格主義的な啓示理解へと進み、民族主義とナチズムに接近していくことになりました。一九三〇年の時点でボンヘッファーが注目したのは、その前年に雑誌『時の間』(*Zwischen den Zeiten*)に発表されたゴーガルテンの論文「ある神学的人間学の問題」(一九二九年)⁽²⁵⁾で示された人間理解です。そこで彼はグリーゼバッハと同様に、具体的な汝(Du)を人間の限界であると見なすことから出発しています。ここで人間の実存は、神によって定められた歴史的な汝によって語りかけられている時にはじめて把握されます。つまり、神の代わりに現れるのが隣人です。

こうした理解にたいしてボンヘッファーは、隣人のなかに神の絶対性要求を認めることによって、啓示の神学から

世界内的倫理へと滑り落ちてしまうことを懸念しています。そして「人間が隣人の要求を絶対的なものとして聞くのは、キリストにおける神の絶対的な要求が彼に降りかかり、またそれが、彼の自分自身にたいする問いに答えを与えた時だけである」(DBW 10, 372)と主張します。もしゴーガルテンに従うとすれば、「啓示とは独立して、人間の自己理解というものがもうひとつ存在することになる。すなわち、人間に関する問いは、内在的に答えられることができる」(DBW 10, 372)と考えるからです。したがって、ゴーガルテンのいう限界もまた、現実的な啓示の限界とは見なしえないのです。

このように、人間が自ら設定したものである限り、すべての限界は、それを超えてゆく可能性によって規定されているとボンヘッファーは考えました。つまり、自らの限界から自己を理解しようとしている人間も、結局は自分の諸可能性から自己を理解していることになるということです。そこで問題として浮かび上がるのは、可能性の概念を神学から排除する時、真の限界を意味する神との関係はどのようなかたちにおいて実現されるのか、ということですが、それは、グリーゼバッハにおけるように、具体的な〈汝〉が真剣に自らの限界として受けとめられる場合、いかにして〈汝〉が他律的な強大な力として固定化されることを防ぎうるかということの意味し、ボンヘッファーにとつての克服すべき課題となったのです。

第三節 限界・境界グレンツを持つものとしての人間

一 『創造と墮落』(一九三三年)に見る聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学

ボンヘッファーが、人間の能力の限界を意味する〈周辺の限界〉グレンツから目を転じ、人間にとつて本当に越えてはなら

ない(中心の境界^{グレンツェ})についてはじめて口にしたのは、一九三二年冬学期の旧約聖書講義「創造と罪」においてでした。それはヒトラー＝パーペン内閣が発足し、ベルリンがナチス・ドイツの首都となるまさにその時と重なります。一九三二年にナチスは議会の二三〇議席を獲得して政治の実権を握りますが、それに呼応して、ドイツ福音主義教会内の一部がキリスト教をナチズムに結びつける意志を表明しています。そして翌年一月三〇日には、ヒトラーが第三帝国首相の地位を獲得します。それから一日おいた二月一日、ボンヘッファアーは「若き世代の指導者概念の変革」というラジオ講演を行い、最近の(26)「指導者^{フューラー}」理念の二義性に注目し、それが悪用された場合には、偶像崇拜にいたらざるをえないという事実を指摘しています。(27)この放送は当局の手によって中断され、すでにこの時ボンヘッファアーは、反ナチスの烙印を押されることになったのです。こうした背景の下、彼の「創造と罪」についての講義が行われ、その内容は一九三三年に『創造と墮落』と改名して出版されます。(28)しかし言うまでもなく、このような時代にあつては、もはや表現の自由など保証されていません。そのためボンヘッファアーのテキストを読む際には、厳しく制限されたなかで記された表現であることに、細心の注意を払う必要があります。

『創造と墮落』は創世記第一章から第三章の神学的釈義を行ったもので、この著でとくに考察されねばならないのは、聖書的・宗教改革的に方向づけられた人間学、すなわち墮罪後の人間の状態です。周知のように、一六世紀西欧に展開された宗教改革はルターに始まります。それは人間が罪深いものであり、またその罪深さが教会の提供する恩寵手段——例えば贖宥状——をもつては解消しえないというルター自身の体験に基づいています。聖パウロ (Paulos ？-c.65) の再発見を通して、「恩寵のみ」「信仰のみ」「聖書のみ」によって義とされるという理解にいたり、「義人にして同時に罪人」という義認論を唱えるものでした。しかしH・E・テートも言うように、(29)ボンヘッファアーの時代には、そうした罪論はポピュラーではなく、むしろ混乱した社会的・政治的状况に直面して、自然に内在する秩序を

見る〈創造の秩序〉(Schöpfungsordnung)という概念が持ち出されることが多くなっていました。

そのような状況にあつてボンヘッファーは、〈創造の秩序〉においては、もはや人間は單純に神のよき創造におけるよき創造物として生きているのではなく、罪人として墮罪後の世界を生きているということが、忘れ去られていることに懸念を抱きました。一九三二年四月に行つた「世界教会青年活動のための神学会議報告」(DBW 11, 317-327)のなかでも、〈創造の秩序〉を退けて、〈保持の秩序〉(Erhaltungordnung)という概念に置き換えることを要請しています。この概念は、神の保持の下にあるすべての秩序はキリストに向けられ、ただキリストゆゑに保持されていると唱えるものです。ここでは、キリストにおける神の啓示に目が向けられ、すべて所与のものはただ神によつてのみ、その恵みと怒りのなかで保持されているとされます。これにたいして〈創造の秩序〉の概念においては、諸秩序や所定の事柄といったものが原罪以前の姿をとどめ、それ自体として「とてもよい」⁽³⁰⁾と見なされている、とボンヘッファーは懸念しています(DBW 11, 324)。このように墮罪を真剣に受けとめず、またそれと同時に救世主キリストを抜きにして世界を理解するような概念は、⁽³¹⁾彼にとつて退けねばならないものでした。

というのも、ボンヘッファーの考えによれば、被造物は歴史的に墮落しており、墮罪以後はただキリストのために、終末に向けて保持されています。しかしそれは、彼が自然について獲得された科学的知識をいっさい退け、聖書原理主義の立場をとつたということではありません。いわば神によつて書かれた二つの書物の一方である〈聖書〉によつて、他方の〈自然〉という書物を基礎づけようとしたのでした。当時ナチスは、〈血〉〈大地〉〈生存圏〉といったスローガンを掲げましたが、ナチスに追隨した神学者の多くが、この〈創造の秩序〉を唱えていました。自然に内在する秩序や生命法則を基準とすることは、時として民族に固有なエートスというものに從つて行動することにつながります。しかもこのような倫理は、自らが恣意的に定めた境界に基づいて、ただ自己拡大のための要求を正当化する

る危険にもつながりえたのでした。

ボンヘッファアーの限界・境界^{グレンツェ}と人間についての思索は、とりわけ彼が学び後に教壇に立ったベルリン大学時代に集中しています。そしてそれは、第一次世界大戦後に台頭したナチ党が躍進し、ついに政権掌握にいたり、権力を増大させてゆく時期と一致しています。当時ドイツ国民の大半がヒトラーを歓迎しましたが、ボンヘッファアーの神の言葉に基づく神学は、最初から〈国民的高揚〉の陶酔にたいして距離をおくことができ、その人間学は自らの限界・境界^{グレンツェ}への眼差しを欠いたナチズムとは相対するものでした。ナチスは〈民族〉(Volk)という曖昧な概念を前面に押し出して恣意的な境界線を引きましたが、その彼方のものいっさいを否定するという傾向が、ナチス運動には内在していました。彼らの定めた境界を破壊する最大の脅威は、ヒトラーがいう〈国際主義者〉、すなわちユダヤ人と共産主義者にほかならず、排除されるべきものでした。しかし他方においては、東方への生存圏 (Lebensraum) の拡大を主張し、他国にとつての境界を侵犯することには躊躇しなかつたのです。たとえヒトラーの政策が、とくに第三帝国の前半期には、大多数のドイツ国民にとつて輝かしい成功を意味していたとしても、それがどのような枠組みにおいてなされたものであったかは、見逃されてはなりません。しかし悪が一大仮装をして現れ出た状況にあつては、そのことにいち早く気づき、事態を重く受けとめることができたのは、ほんの一握りの人びとだけでした。

二 〈周縁の限界^{グレンツェ}〉と〈中心の境界^{グレンツェ}〉

ボンヘッファアーは『創造と墮落』のなかで、創造の世界の中心は神であると強調しています。そこではあらゆるものが神から神に向けて、つまり中心から中心に向けて秩序づけられ、互いに調和していると言います。創世記第三章の記述によれば、エデンの園の中心には〈生命の樹〉と〈善悪の知識の樹〉が立っています。彼の解釈によれば、生

命の樹が中心に立つということは、神から来る生命が中心にあるということであり、生命を与える神が中心にいることを意味します。したがって、アダム支配にゆだねられた世界の中心には、アダム自身ではなく、神が立ち、アダムの生は、この中心をわがものにしようとはせず、そこから自己の生命が来る中心の周囲を絶えず回転していると言います。ボンヘッファーによれば、これが人間の特徴です。

この中心から実を取って食べることは死を意味し、神に禁じられています。それゆえに、「人間の境界は、人間の現存在の中心にある」(傍点原著) (DBW 3, 80) と言います。つまり、中心の生命の周囲を絶えず回る人間にとって本当に侵してはならない境界は、「周縁」ではなく〈中心〉にあるということです。このことを象徴的に述べたのが、〈周縁の境界〉(Grenze am Rand) と〈中心の境界〉(Grenze in der Mitte) という表現です。ボンヘッファーの考へによれば、人間の周縁において求められる境界とは、人間の性質 (Beschaffenheit) の境界、すなわち人間の技術の境界であり、人間の可能性の境界です。一般に、人間には宇宙の始まりや果てという境界、あるいは死といった限界を知ることが不可能だと考えられています。しかしすでに述べたように、彼にとつてそのような境界は、それが限界であると認識される時には〈すでに超えられてしまっている境界〉でした。したがって、周縁の境界の認識においては、つねに内的な無境界性がともなうとされます。

それによつて中心に位置する境界は、「人間の現実の境界であり、人間の現存在そのものの境界」(傍点原著) (DBW 3, 80) だと言います。この中心の境界の認識は、人間の現存在全体を、人間存在のあらゆる可能な行動を限界づけるものです。ようするにその中心は、そこからしてわれわれの実存を基礎づけ、われわれにとつての〈現実〉を構成するものです。『創造と墮落』の編者の理解によると、このような中心の境界は、直線の真ん中が考えられているのではなく、むしろ円の中心、あるいは、空間内のあらゆるオリエンテーションの一点における統合といったほ

うが近いと言います (DBW 3, 154f.)。ここでは外側に位置するような限界は視野になく、唯一のもの、ほかならぬ宇宙の中心が考えられていると言うのです。またさらに、編者はライブニッツの次のような記述を参照に附しています (DBW 3, 155)。「いわば神はいたるところの中心である。しかし、神の周囲がどこであるのかは特定しえない」⁽³²⁾。ここからイメージされるのは、円というよりも、むしろどこをとっても中心であるような無限の球体ではないでしょうか。そのいたるところの中心は神であり、越え入ってはならない境界です。その周りをアダムの生は回るのです。

三 墮罪と救済

(一) 神のかたち

しかしアダムとエヴァは、中心の境界に踏み入って罪に堕ちます。つまり、蛇にそそのかされて知識の樹から実を食べ、善悪を知る能力を手に入れます⁽³³⁾。善と悪を知って〈神のように〉なること、それが死であり、いまや人間は、「神からの生命なしに神の前で生きなければならぬ」 (DBW 3, 132)。この死によって、原初の〈神のかたち〉としての人間は見失われます。神は「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」 (創世記 一章二六節) と言われたと聖書は伝えますが、ボンヘッファアーはここでのヘブライ語の〈われわれ〉という第一人称複数形に注目しています。唯一絶対神であるはずのヤハウェが、なぜ複数形なのでしょう。例えばミルトス版ヘブライ語聖書対訳シリーズの注釈は、(a) 神が天使に呼びかけた (b) 大地に呼びかけた (c) 神の尊厳を表す複数形 (d) 神と人との共同作業という四つの解釈をあげています⁽³⁴⁾が、他にも諸説があります⁽³⁵⁾。

ではボンヘッファアーの理解はどうかと言うと、それは、二者の関係性というものに関わっています。まず、人間は

〈自由〉であるという点において、創造主に似ていると言います。では、自由とは何か。彼によれば、創造者がそのかたちを地上に創造した、〈創造された自由〉とされます。それは、「聖書の用語としては、人間が自分のために所有している何かではなく、むしろ他者のために所有しているものである」(DBW 3, 58)。ようするに自由とは、所有物でも、現存するものでも、客体でも、あるいは存在のための形態でもありません。むしろそれは二者間の〈関係〉であり、自由であるとは、「他者のために自由である」(DBW 3, 59)ということの意味します。他者との関係においてのみ私は自由なのであり、自由とは、他者によって私に起こる出来事なのです。では、われわれはこのことをどこから知るのでしょうか。ボンヘッファーは次のように答えています。

「神はキリストにおいて人間のために自由であるがゆえに、神は自分の自由を自分のために留保しないがゆえに、われわれにとつては、〈……のために自由である〉という自由についての思惟しか存在しない」(DBW 3, 59)。

これに関連して、ボンヘッファーはその著『キリスト論』(一九三三年)⁽³⁶⁾のなかでも、「神がイエス・キリストにおいて人となる以前には、(……)神についても人間についても、何も知りえない」(DBW 12, 339)と述べています。つまり、神が謙り、イエスにおいて自らを啓示するというすぐれて一回的な事柄によって、われわれは〈神のかたち〉について知る、とされます。

それでは、創造主と被造物の自由にはどのような違いがあるのでしょうか。ボンヘッファーによれば、創造されたものが他の創造されたものと関係し、人間が人間のために自由であるということにおいて相違します。つまり、神から人間へと垂直方向に示された〈自由〉における関係性を、人間相互という水平方向において、実現されねばならな

いのです。この関係を、ボンヘッファアーは、アダムとエヴァの関係によって説明しています。聖書によれば、神は人間をひとりの男とひとりの女とに創造されました。これは、ボンヘッファアーの解釈によれば、「人間というものはひとりではなく一対であり、このように他者に依存するということに、その被造物性が存立する」(傍点原著) (DBW 3, 60) ことを意味します。つまり人間は、ヘーゲル的な〈即自かつ対自的に存在する〉(An-und-für-sich-sein) といった〈存在の類比〉(analogia entis) においてではなく、〈関係の類比〉(analogia relationis) において神に似ているのであり (DBW 3, 60f.)、二者間の関係性において〈他者のために自由〉であることが、〈神にかたどつて〉ということのしるしだとされます。したがって、ボンヘッファアーの言う自由とは、一般的な理解からするとまったく逆説的ですが、神と隣人に束縛されることによつてのみ与えられるものであり、個人主義的に考えられた自由とはおよそ異なるものです。

ところで自由というものの概念については、社会生活において個人の権利を侵されないという意味での社会的自由、カントにおいて感性的欲望に束縛されることなく理性的な道徳律に服するという倫理的自由、また自分の行為を自由に決定できる自発性としての〈意志の自由〉や、またルターの有名な〈キリスト者の自由〉⁽³⁷⁾のように、自由な主人であると同時に奉仕する僕であるという絶対矛盾的自己同一において捉えられた自由など、今日にいたるまでさまざまな角度から議論がなされてきました。例えばシェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling 1775 - 1854) はその著『人間的自由の本質』(Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809) において、悪の可能性のうちにこそ自由の可能性を見えています。人間が創造の最初の日と同じく新たに悪の行為に踏み出しうるとする思想には後の実存主義の先駆的形態があると言えますが、そうしたシェリングにおける墮罪をも冒すことができるという自由と、ボンヘッファアーにおける〈他者のための自由〉とでは、ほとんど対照的だと言えるでしょう。このことに関連して言

うと、彼は『創造と墮落』のなかで悪の起源に関して (DBW 3, 96ff.)、単純に神の敵として悪魔を引き合いに出したり、また同様に、人間が善と悪を行う自由をただ誤用したに過ぎないと解釈したりすることによって、聖書の記事の前後の文脈は完全に曲解されるだろう、と述べています。なぜなら、むしろ聖書の物語の特徴と本質は、すべての出来事が神によって創造された世界のなかで演じられるという事実と、またこの不可解な出来事を理解できるように〈急場を救う悪魔〉(diaboli ex machina)を活動させないという事実にかかっている、と考えるからです。また次のようにも述べています。

「神学の問題は、悪の起源ではなく、むしろ十字架による悪の現実的な克服に目を向ける。それは罪の赦しについて問い、墮罪した世界の和解について問う」(DBW 3, 113)。

こうした考えからボンヘッファーは、その後も第三期の著『倫理』のなかでキリストに服従することとの関わりにおいて、さらに自由概念を発展させていくことになります。これについては、第二章のボンヘッファーの良心論において詳しく取り上げます。

(二) 墮罪——〈中心の境界〉の侵犯——

(a) 自らを〈現実〉の中心に据えた墮罪後の人間——〈分裂〉を特徴とする人間——

聖書の記述によれば、神の言葉に叛いてアダムとエヴァは中心の境界に踏み入り、善と悪の知識の実を食べまし

た。これをもって、罪に堕ちた、と言われることになります。ボンヘッファーの釈義によれば、いまや〈目が開いた〉アダムは、中心からの神の声に自由な服従をもって答えるのではなく、自らを根源とし、自らの生の創造主たることを欲し、自らが世界の中心に立っています。その限界を知らぬ行い、自律存在であり、〈独在〉(Alleinsein)するものとして、〈神のかたち〉と対立します。彼は、墮罪後の人間アダムに、独りで存在するという意味におけるこの独在という特徴を見ており、このことに関して、すでに第一期の著『行為と存在』(一九三一年)のなかでも論じていました。それは、次のような意味において、孤立した存在であるとされます。

「人間は、神との交わりから、またそれによって人間との交わりから、自らを引きずり出し、いまや独りで立っている。すなわち、非真理のなかに立っているのである。なぜなら、彼は独りきりで立っているがゆえに、世界は〈彼の〉世界であり、〔被造物として交わりのなかに〕共にいる人間は、事物の世界のなかに沈んでしまった(ハイデッガーの〈共存在ミットザイン〉を参照のこと)。(「いまや」神は宗教上の対象物として存在しており、人間自身はしかし、自分自身の創造者かつ主人となり、自分自身をわがものとするのである。彼が自らの認識においていまや独りで始め、終らせなければならぬということは、事柄に即している。なぜならば、彼はたんに、そしてまったく〈独りで〉赤裸々な独断の虚偽のなかにいるからである)」(DBW 2, 136)。

ようするに〈独在〉とは、神との交わりから、またそのことによって、人間との交わりからも分離しているという意味において、孤立している存在を意味します。独りであるがゆえに、〈知る〉ことにおいても、その自己閉鎖的な思惟の世界のなかで、その始点も終点も、自分で定めねばなりません。いわば、自律存在たる人間のことですが、哲

学的に見れば、意識される私の個我とその主観的変移のみを唯一とし、他我やほかのいっさいの事物はただ自己の意識内容とするソリプシズム（独在論・独我論・唯我論）的なあり方が近いと思われる。

したがって、いまや独在する人間にとって自由は、もはや他者のためではなく、自分のために所有するものとなります。ボンヘッファーは、墮罪後の人間が巻き込まれた状態を、〈分裂〉（Entzweiung）という語によって特徴づけています。すなわち、神とも、他の人間とも、人間を取り巻く自然とも、自分自身とも分離した状態のことです。墮罪以前のアダムは、神だけを知り、善と悪を知ること、つまり全体の分裂というものには無知でした。しかしいまや、善悪を知る〈神のような〉ものとなったのです。善と悪、ヘブライ語で言えばトーヴとラーを区別し、何が生命を促進するものであり、何が侵害するものであるか、自ら判断を下そうとします。⁽³⁸⁾ いまや人間は、まったく異なる立場にいます。⁽³⁹⁾ 墮落以前の人間に必要なのは、ただ〈神の意志と一致していること〉でした。しかしいまや、自分の〈現実〉の全体を、自ら規定し、自らに向けて立てられたものとして認識するほかない、とボンヘッファーは言います。

『創造と墮落』における〈現実〉概念

ここで、ボンヘッファーが展開する〈現実〉という概念に注意を払う必要があります。H・E・テートの理解に従って述べると、それは単純に人間がそのなかに、ある固定した場所を持っているような、何か所与のもの・すでに存在するもの・静止したものではありません。それはむしろ、絶えず人間に向かって——個々の人間であれ、グループであれ、集団であれ——構成されるものです。⁽⁴⁰⁾ また逆に言えば、人間によって、自分に関連づけられ、自分の尺度にそって、自分の認識と判別の能力に従って構成されるものです。もし人間が、出会うもの、つまり非—自我を、自分で生み出すのだとしたら、本当の意味で出会うとは言えないでしょう。もし出会うものの選択や出合い方が、い

まや人間によって関係づけられ、人間によって限界づけられ、人間によって妨害されるとすれば、出会うものは、もはやそれ自身においてあるがままに姿を現すのではなく、ただそれが人間に向けて、また人間に基づいて見せている姿においてしか、現れることができなくなります。

(b)《現実》を規定する三つの根本関係の破綻

① 神と人間の関係の破綻

このようにボンヘッファーの現実概念は、つねに关系的な理解によって規定されています。彼は『創造と墮落』のなかで次の三つの関係、神と人間、人間と人間、そして人間と自然との関係の破綻について叙述し、墮罪後の人間の分裂した状態を描写しています。テートはさらに第四の関係として、自己自身との関係の破綻として良心の問題にふれています。この問題は、本書の第二章で『創造と墮落』以外の著作を含めて詳細に考察を行うため、ここでは取り上げません。

まず第一に、墮罪による神と人間との関係の破綻です。一方でアダムは、そもそも罪を犯してしまったのは、神が私に与えたあの女にそそのかされたからであると主張することによって、暗に創造主のことを告訴しています。他方でエヴァは、それは蛇に誘惑されたからだと主張することによって、やはり暗に蛇の創造主である神を告訴しています。二人は罪を認めて自首して出るのではなく、自分が考える〈よりよい他の神〉に上訴するのです。こうした敬虔を装った〈賢い〉手口というのは、そもそもあの蛇から学んだものでした(創世記三章一―五節)⁽⁴¹⁾。いまや中心の境界に踏み入って、現実の中心を我ものとした人間は、神をも、ただ人間から人間に向けて〈神〉であるところのもの

にしておこうと欲し、またそうすることができず⁽⁴²⁾。これに対応するような神の像とは、ボンヘッファーが批判し続けた、キリストの現在なしに形而上学的に思考された〈宗教〉の神にほかなりません。その一例が、すでにふれたヒルシュのいうホロスをもたらしした〈地方向けの神〉でしょう。ボンヘッファーの〈宗教〉批判については、本書の第三章で詳しく取り上げます。

② 人間と人間の関係の破綻

第二に、いまや人間は、他の人間との関係も破綻しています。アダムは堕罪の責任をエヴァに押しつけ、彼女はそれを蛇に責任転嫁します。確かに人間は、いまや現実の中心に立つてはいますが、彼らにとつての現実はばらばらで、その真っ只中で孤立しているのです。

〈中心の境界〉の受肉化としての〈他者〉

聖書の伝承によれば、神は眠れるアダムの一部からエヴァを造りました。このことから、ボンヘッファーは次のように解釈しています。

「彼らはもはや互いに相手なしでは存在せず、一であり、しかも二である。そして二が一と成るということが、神が眠れるアダムになした行為によって築いた秘義そのものである」(DBW 3, 91)。

よって、二人はひとつになることでその起源に帰ることができます。しかし、ひとつに成るといふのは、個として

の彼らの被造物性が止揚されるというのではありません。むしろ人間の性というのは、個としてあることと、他者と共にひとつであることの二重事態の表現であり、相互所属の極限の現実化にはかなりません (DBW 3, 94)。ここからボンヘッファアーは、アダムにとって他者であるエヴァは彼に定められた限界^{グレンツェ}であると解釈し、次のように言います。⁽⁴³⁾

「彼〔神〕は、ア、ダ、ム、の、限、界、の、受、肉、化、で、あ、る、と、同、時、に、彼、の、愛、の、対、象、で、あ、る、べ、き、助、け、手、を、人、間、の、た、め、に、創、造、し、た」(傍点筆者) (DBW 3, 92)。

すでに述べたように、ボンヘッファアーはこの〈限界としての汝〉という思考をグリーゼバツハから学びましたが、それを〈限界〉と〈中心〉とを結びつけるというかたちで独自に展開しています。

「限、界、と、生、ふ、れ、る、こ、と、も、近、づ、く、こ、と、も、で、き、な、い、エ、デ、ン、の、園、の、中、心、そ、の、周、囲、を、ア、ダ、ム、の、生、は、回、る、の、で、あ、る、が、そ、れ、が、か、た、ち、を、と、り、創、造、主、の、手、の、下、で、ア、ダ、ム、の、助、け、手、と、な、る」(傍点原著) (DBW 3, 92)。

エヴァは神の被造物としてアダムと並んで立ち、彼を制限する者です。しかしまた同時に、女が男の生命から出たものであり、自分の一部であるがゆえに、男は女を愛し、また男は女から愛される。このことについての知が、アダムにとって「〈中心の境界^{グレンツェ}〉の肉による現在化」を意味し、人間が自らの限界をいつそう軽く、すなわち愛によって負えるようになるはずである、とボンヘッファアーは考えました。したがって、「自由と被造物性とは、愛における他の人間の創造にあって結合している」(DBW 3, 92)のであり、彼の述べる〈自由〉とは、他者に愛の対象として出

会うのでなければ、現実化しないものです。

このようにアダムにとってエヴァは、まさに彼の限界が受肉したものであり、愛において献身が分裂を見ることのない統一性において受け入れた者でした。しかし、中心の境界に侵入して自らが中心に立ったアダムは、はじめて自分が境界によって限界づけられた存在であったことを知り、いまや境界を神の恵みではなく、創造主としての怒り・憎しみ・妬みであると理解します。もはや他者を愛においてではなく、自分との対立において見ます。ここに境界というものは、人間をその被造物性と自由な愛における統一によって維持する恵みではなく、分裂をもたらしものとなります。自己を限りなく肯定し、他者が神の被造物であることを否定します。いまや男は女が自分の肋骨から創造されたことを主張します。つまり他者の所有権を要求し、その被造物性を否定し、破壊します。境界を越えた性は、あらゆる限界づけにたいして激しい憎悪を抱くのです。

「他者にたいする愛が破綻したところでは、人間は自らの限界・境界をただ憎むよりほかない。人間は他者を無限に所有したが——無限に、然もなくば、絶滅しようとする——無限に」(DBW 3, 93)。

このボンヘッファーの言葉は、まるでナチスによる〈ユダヤ人問題の最終解決〉を予言しているかのようです。いまや自らを現実の中心に据えた人間は、自己完結した世界のなかでいっさいが自分に基づいて自分に向けて構成されているがゆえに、もはや真に私を限界づけるものについて眼差しを失っています。自らを中心に据える人間には、自分の能力がおよばないところに想定する遙かな〈周縁の限界〉しか見えません。〈中心の境界〉は、その彼方にある自分とは異なるものを愛において尊重するようにうながしていました。しかしそれが見失われた今、人間はどこま

でも自己を拡大しようとし、他の人間を自らの存在へと巻き込み、豊かな他者性を剥奪しようとしています。もはや他者は、境界を共有し、境界を共に負担するものではありません。もはや愛の対象として出会うのではなく、それは私と同様に、自己を現実の中心に据え、トーヴとラーを自ら判断し、自らの生の衝動を味わい尽くそうとする者、私の脅威として現れるのです。

③ 人間と自然の関係の破綻

このように混乱した分裂状況は、第三の関係にもおよびます。それは、人間と自然との最初の、関係の破綻です。ここで言われる〈自然〉とは、人間以外の被造物を指すものでしょう。聖書は、人間は神によって「地の支配」(創世記一章二八節)をゆだねられたことを告げています。その支配すべき世界とは、そこからアダムが創造された地であり、獣と人間は同じ土から造られた兄弟です。人間は、他の被造物の主であることをゆだねられた世界に、その全存在において、被造物性において、完全に属しているものであり、この世界は人間を携え、養い、保つのです(DBW 3, 62)。しかもボンヘッファーの考えによれば、人間は、この世界から自由でなければなりません。人間にたいする人間の自由が、そのたいする人間のための自由であったように、他の被造物、つまり人間を取り巻く世界にたいする自由は、その世界からの自由でなければなりません(DBW 3, 61)。つまり人間は世界の主であり、それを意のままにすることができ支配すると言っても、神から委任され、力を受けたものとして、神の被造物を支配するので、ここで言う〈支配〉とは、時としてこの語に付随する際限なく暴力的に意のままにするといったイメージから解放されています。

「私が支配するこの世界は、あたかも主人がその僕に、農夫がその土地に結びつけられているように、私が結びつけられている世界であり、私の地であり、そうあり続けるところのこの世界を、私は〈支配する〉立場にあり、私が強く支配すればするほど、いっそう〈私の〉土地なのである」(DBW 3, 62)。

確かに、私の土地の私の育てた作物は私に属し私に支配されるものですが、私は彼らなしに生きることができず、むしろ依存関係にあると言えます。しかし、私が彼らに縛られ従属するのではなく、彼らを支配するというならば、私は彼らから自由でなければなりません。つまりここでは、私の自由な献身というものが問題となります。自らに由る献身であるからこそ、私は彼らから自由と言えるのです。ボンヘッファーによれば、〈…のための―自由〉(Frei-sein-für)のない〈…からの―自由〉(Frei-sein-von)はありえず、神に仕えることなくして支配はありえません。神から委託された〈支配〉とは、神の委託において、神から見えてよしとされた事物の分類、また同時に上下の分類のなかで、世話をしつつ保持することにほかならないのです。⁽⁴⁴⁾〈神のかたち〉としての原初の人間と世界との関係、つまりわれわれを取り巻く自然との関係は、本来このようなものでなければならぬのです。

しかし墮罪を通して、原初の間係は破綻してしまいました。そして罪に墮ちたものたちに、神は〈呪い〉をかけられました(創世記三章一四―一九節)。その結果、蛇はすべての家畜、野のすべての獣のうちで、最も呪われるものとなります。女は産みの苦しみを大いに増し加えられ、それでもなお男に仕えざるをえない、とされます。男は一生苦しんで地を耕さなければなりません。なぜなら、禁ぜられた木から実を取って食べたために、地は呪われてしまったからです。墮罪以前は、アダムが勞せずしてそこから実を取ることができ、必要なものをすべて与えてくれた地が、いまや呪われた地となったのです。自力によって生きられると考える〈神のようなもの〉となった人間にたいし

て、人間が支配を任されたもうひとつの被造物が立ち上がります。それはいまや人間にたいして沈黙し、謎めいた存在となり、実を結ばなくなります。われわれの地は、「その創造の栄光から、創造主を賛美する言語が持つ一義的な直接性から、まったく見知らぬもの、不可解なるものが持つ両義性へと、退けられた」(DBW 3, 125) のです。

このように、ボンヘッファーの解釈によれば、人間が支配を任された地は、墮罪によってもはや原初の創造の状態をとどめてはいません。こうした主張には、「創造の秩序」という概念への批判、ひいては、自然神学に対抗する姿勢を読み取ることができるでしょう。また第三期の著『倫理』のなかでは、「墮罪によって、〈被造物〉は〈自然〉となる」(DBW 6, 165) と簡潔に述べられています。ここで言われる〈自然〉は、人間を取り巻く事物であるとか、人為によらない事物といった一般的な意味では用いられていません。ここでボンヘッファーが述べる〈自然なるもの〉とは、墮罪以後イエス・キリストの到来へと向けられたものであり、彼の用語で言うならば、〈究極以前のもの〉(das Vorletzte) の性格が確保されています。それについて〈不自然なるもの〉は、キリストの到来にたいして自らを閉ざしており、〈究極以前のもの〉を破壊するものとしての性格を持ちます。〈究極以前のもの〉とは、〈究極的なもの〉(das Letzte) に先立つものすべてを指し、〈究極的なもの〉とは、あらゆるキリスト教的生の根源と本質が基づく、「宗教改革が、恵みのみによる罪人の義認と呼んだひとつの出来事」(DBW 6, 137) です。それは、「過去全体が赦しの言葉によって包みこまれ、未来全体が神の誠実のなかに保持されてくる」(DBW 6, 137) という意味において、決定的に究極的なのです。過去の罪は、イエス・キリストにおける神の愛の深淵へと沈み、克服され、未来は、罪なく神から受ける生となる(ヨハネの手紙Ⅰ三章九節)⁽⁴⁵⁾とされます。それゆえに、墮罪後の〈自然という書物〉は〈究極以前のもの〉としてのみ語りえるのであって、もはや創造の栄光を直接的には語りえないと言います。確かにわれわれは、自然選択の過酷な歴史をふり返る時、栄光とは呼びがたい現実を見るのではないのでしょうか。

またボンヘッファアの解釈では、呪われた耕地の上での人間の〈労働〉は、墮罪後の人間と自然との間の分裂の表現となり、呪いの下にあります。しかも同時に、原初の統一を病的なまでに欲する郷愁の表現にもなると言います (DBW 3, 126)。つまり労働は、土から造られた人間がそこからとられ、そこに兄弟として所属する自然と、なお共に生きることができるといふ約束の下にあるはずです。しかし今日われわれは、人間が自然と無制約的に関わった結果、いかに環境が破壊されてきたかを目の当たりにしています。このことは、H・E・テートも述べるように、墮罪以後、つまり人間が自己栄化のうちに自らを〈現実〉の中心に据えた後では、「自然、すなわち事物が持つ固有の権利を守る境界にたいする眼差しが失われた」ことを証明していると言えるでしょう。いまや自然は、人間に向けて方向づけられ、ただ人間にとって利用価値があることが問題なのであり、もはやそれ固有の権利を持つことなく、人間に支配される危険にさらされているのです。

〔補論〕人間と自然との関係から導かれる「自己主張の権利」

——インド的解決と西洋的解決——

ところで一般的に見て、人間と自然を支配関係において見る西洋的な自然観と、人間も自然の一部と見る東洋的な自然観といった理解において、東西の自然観が比較されることは今日でも少なくありません。このことに関連して補足的に、ボンヘッファアが「創造と罪」の講義を行う八ヶ月ほど前にベルリン工科大学で行った公開講演「自己主張の権利」(一九三二年二月四日) (DBW 11, 215-226) にふれておきたいと思えます。この講演は、民族主義の台頭を時代背景として、インドと西洋文明における人間と自然との関係の相違に起因する〈自己主張の権利〉のあり方の相

違に注目し、ひいては、それを他民族との関係のあり方と関連づけて論じたものです。ボンヘッファアーの考えによれば、人類は〈自己主張の権利〉という生の根源的問題にたいして、本質的には二つの解決を与えており、その双方とも、人間は自然との関係から出発しています。その一方は、自然の豊かな恵みを受取るインドで成立したものだとして次のように述べています。

「魂は、人びとをあふれんばかりに取り巻く生命を呼吸し、この大きく、豊かな、恵みをもたらす生命の出来事へと沈潜していき、それと合一し、徹底的に窮め、リズムとその深みについて思考をめぐらす。しかしその深みは、根底において魂それ自身の深みであり、インド的魂の広がり、生きとし生けるものすべての広がりである。このようにして沈潜する魂は、生きとし生けるものすべてにおいてふたたび、あたかも無数の鏡に映し出されるかのように、自らを認識するのである」(DBW II, 219)。

かくしてインド的魂は、自然のあらゆる形態から「タト・トヴァム・アスィ」(tat tvam asi)〔お前はそれである〕⁽⁴⁷⁾という無言の答えを聞く、とボンヘッファアーは言います。このウパニシャッドに登場する簡潔な文言を、彼は次のように理解しています。

「お前はそれである。それすべてがお前である。お前ひとりがいる。お前はまたお前にだけ責任がある。お前のために生きよ、お前の魂のために、なぜなら、お前こそ全体なのだから」(DBW II, 219)。

それゆえに、自然が暴力に苦しむなら、私自身が痛みを感じ、生きものが傷つけられるなら、私自身が引き裂かれるのです。もし私が暴力を用いて自己を主張し、他者の生命を傷つけることに引きずり込まれそうになれば、私は自らのうちで暴れる情念の渴きを押し殺さねばなりません。

「苦しむことを学べ、消え失せることを学べ、死ぬことを学べ。これらはみな、自分自身を主張して、暴力をふるうことよりも優れている。このようにしてのみ、宇宙^{アール}の魂であるところのお前の魂は、無傷であり、神聖であるだろう。愛と苦しみを通してわれわれは万象^{アール}のなかに入っていく、それに打ち勝つのである」(DBW 11, 220)。

このような理解に基づきボンヘッファーは、この「お前こそ全体」という個々人に向けられた生命の教説を、国家問題においてひとつの民族にまで拡大したガンディーに注目しています。そして、「いかなる命も滅ぼしてはならない、苦しむことは、暴力をもって生きるよりもよい」という戒めの下に民衆を立たせたことは、ガンディーの偉大な行爲であると見なしています (DBW 11, 220)。そして、彼を信奉する人びとが白人の機関銃によって多くの犠牲者を出すにいたるまで受動的抵抗を行っていることが、その顕著な現れであり、また自己主張の権利についての問いにたいしてインドで今日もお見出される答えだ、と述べています (DBW 11, 220)。

ここで当然のことながら疑問に思われるのは、このようにガンディーを尊敬し、インドで彼に学ぶことを切望していた《平和主義者》ボンヘッファーが、なぜヒトラー暗殺計画に加担するに及んだのか、ということです。この問題については、後の章で深めていきたいと思えます。

さて、もう一方の自己主張の権利をめぐる問いの解決ですが、それは厳しい自然と対決し、克服することを余儀なくされてきた欧米の文明において成立したとボンヘッファーは見ています。彼の考えによると、ここでの生は、自然からの享受というのではなく、むしろ人間と自然は対立しています。そのため人間は、自然と格闘し、自らに仕えさせねばなりません。自然にたいする支配的位置こそ、欧米史において基本テーマとなったものだと言います。しかもヨーロッパ人は、「生きる権利をただ自然からだけではなく、他の人間から闘い取らねばならない」(DBW 1, 221)であり、厳密には、その生は〈殺すこと〉を意味すると言います。というのは、このことがボンヘッファーの生きた時代には、ロシア革命や第一次世界大戦を通してひどくあらわになったからです。したがってここにおいては、自己主張の権利とは、生きる権利を意味します。つまり、〈生き残り〉をかけて闘争に打ち勝って行かねばならないのです。このことは、〈生存圏〉の広さには限りがあるため、生き残りをかけて必然的に生存闘争が生じるとするヒトラーの論理を思い起こさせます。

しかしながら、ボンヘッファーにとって〈生〉とは、われわれが自分自身に与えるようなものではなく、むしろ与えられるものです。われわれの生は、誕生を通して最初に定められており、この受動的な出来事を束縛として承認することは、成熟したヨーロッパの思惟に固有であると言います。

「生きるということは、前にも後ろにも束縛され、外から、つまり私を取り巻く世界の他の人びとによって、要求されていることを意味する。すなわち、責任を負っていることを意味する」(DBW 1, 222)。

そしてここには、根本的に、誕生と生によるこの束縛を恐ろしい運命として呪う可能性、偉大な個人主義者の可能

性が存在していると言います。それは、歴史や社会からの脱出、つまるところ、自然からの自由、つまり動物にたいする優位を、最も深く証する人間の大きいなる可能性の権利を意味します。ようするに、自由な死の権利、自殺の権利を意味するにほかならない、と言います。人間は、死にたいして自由である時だけ、自然や歴史にたいして自由である。ここで自己主張の権利は、自由な死の権利となる、と。

しかし他方において、このような個人主義に発する自殺の権利とはまったく異なる理解も存在すると、ボンヘッファーは次のように続けています。

「だがこの真理は、人間が自らの歴史的束縛を責任において認識し、自分自身を自らの生の主としてではなく、むしろ自らの生を兄弟たる「他の」人間にたいして責任あるものとして理解するところでも、聞かれ、受けいれられている」(DBW II, 222f.)。

このような理解がなされるところでは、人間は独りで生きているものではありません。むしろ本質的には、他者によって、また他者のために生きており、責任を担うものとして他者に従属しています。そこでは、生はただ責任という点からだけ、自己主張の権利を獲得することになります。なぜなら、生は私自身のものではなく、社会・他者・兄弟である人間のものと考えられているからです。さらにボンヘッファーは次のように述べます。

「自己主張の権利は、死の権利、死ぬ自由のことであるが、それは自己を抹殺するという意味において自由な死というのではなく、むしろ犠牲への自由である」(DBW II, 223)。

つまり生への権利は、他者のために死ぬこともできるということによつてのみ、したがって責任においてのみ、存在すると言います。そしてさらに、「諸民族も自らを捧げることができし、またそうせねばならん」(DBW 11, 225)、と視野を全地へと拡大し、〈人類〉という概念にわれわれの目を向けさせます。彼の理解によると、西洋的思考は普遍的 (universal) であり、〈人類〉という概念は西洋的概念であつて、それは西洋の人びとの思考全体を支配していると言います。われわれはこの概念に、個人や共同体を越えゆく歴史の途上で到達するほかない。個人の生や犠牲は、同郷人にも、彼を囲む隣の共同体にも向けられ、また、共同体の生や犠牲は、同種族の民族にも、それを囲む同胞の共同体にも向けられる、と。このようにして、「生・責任・犠牲」というものは、最終的には、人類というひとつのまとまりに与えられてしかるべきものだ」(DBW 11, 225)との洞察へと高めています。したがってボンヘッファーの考えでは、〈人類〉も〈人間そのもの〉(der Mensch schlechthin)も生きる権利のために果たすべき責任の下にあり、ただ死ぬことができるということ、つまり死から、犠牲から、生きるべきなのです (DBW 11, 225f)。

ちなみに、ここでいう〈犠牲〉とは、人類すべてを兄弟とし、その精神と生命によつて人類すべてがひとつとなるイエス・キリストにおいて、人類が自分自身のためであるのと同時に、兄弟たちのために捧げる犠牲が考えられています。「彼〔イエス〕は、そこからのみ人類が生きうる、人類の犠牲を達成した」(DBW 11, 226)。ここで人類という西洋的概念の背後に、キリスト教の地平が現れます。つまりボンヘッファーの人類概念からすれば、それはただ死から、犠牲から、つまり十字架のキリストから生きるものなのです。このような、〈人類のために十字架を背負うキリストから生きる〉という意味における〈責任〉を担う人間がどう生きるかということが、ボンヘッファーの人間学において、その後も一貫して問い続けられることになります。

そして実は、ここで言われている〈死〉こそ、墮罪後の人間にとつての〈救済〉を意味します。もちろんそれは一

般的な理解における生物学的な死ではなく、墮罪によつて神と他者から分離してしまい、いまや死んだものとして生きている人間が死ぬということ、つまり〈死の死〉であり、新しい生を意味しています。この問題については、『創造と墮落』に戻つて、詳しく見ていきたいと思います。

(三) 救済——新しい〈中心の境界〉——

(a) 再獲得された〈中心の境界〉キリスト

すでに述べたように、『創造と墮落』におけるボンヘッファアの解釈によれば、墮罪によつて変容した世界は分裂した世界であり、まさに〈闘争の世界〉となります。いまや人間は、自らの根源である神と分離し、それと同時に、他の人間とも、自然とも、自分自身とも分離しています。しかし、この絶望的な分裂状況にたいして、すでにキリストの派遣が告げられた、と言います。つまり〈救済〉が示されているとされます。それは、土からとられたアダムの土に返るという〈死〉の約束を意味します(創世記三章一九節)⁽⁴⁸⁾。確かに、蛇が言ったように(創世記三章四—五節)⁽⁴⁹⁾、アダムはもはや存在しなくなるという意味での死は経験しませんでした。しかし、〈神のような〉人間としては、アダムはすでに死んでいるのです。〈神のような〉ものとして死んでいる人間の〈死の死〉とは、〈復活〉つまり〈新しい生命〉を意味します。かつて園の中心に生命の樹と知識の樹が立っていたように、いまや十字架が世界の中心に立ち、そこから生命が湧き出します(DBW 3, 135)。いまやキリストが、人間にとつての〈新しい中心〉です。キリストは、人間存在の中心であり、〈現実〉の中心です。そして、関係の破綻した人間と神、人間と他の人間、人間と自然との〈仲保者〉(Mittler)です。かつて原初の創造の世界では、〈中心〉(Mitte)と〈境界〉^(Grenze)というものが

同一視されていたが、墮罪によって境界への眼差しが失われてしまった。しかし今ふたたび、神の恵みによって、境界が人間にもたらされた、というわけです。なぜならボンヘッファーの理解によれば、キリストにおいては、〈中心〉と〈境界〉というものが結びついているからです。

(b) 人間実存・歴史・自然の中心としてのキリスト

〈中心〉と〈境界^{グレンツェ}〉の結合というテーマは、ボンヘッファーの『キリスト論』(一九三三年)のなかで、〈キリストの場〉という文脈において論じられています。その記述によると、キリストは、私が立つべきだが立てぬところ、私の実存の境界^{グレンツェ}に、私の代わりに立つとされます (DBW 12, 306)。人間は、自分で越えることのできない境界によって、本来あるべき自己から切り離されている。つまり古い自己と新しい自己との間、換言すれば、〈アダムにおいてある私〉と〈キリストにおいてある私〉の間には、越えられない境界がある。それは人間が神の裁きを受ける場所であり、ここでキリストは〈私のため〉(Pro-me)に、仲保者として立っている、と言います。いまやキリストが、私にとっての境界^{グレンツェ}であると同時に、再獲得された〈新しい中心〉なのです。ボンヘッファーは次のように述べています。

「境界として境界が認識されうるのは、ただその境界の向こう側からだけである。人間が、キリストにおいて自らの境界を認識することによって、同時にこの境界において自らの新しい中心がふたたび見出されるのを見ること^{とが}、重要である」(DBW 12, 306f.)。

もつと具体的に言うくと、キリストが立つ場とは、第一に、律法の裁きと義認の中心、第二に、約束と成就の中心、第三に、呪いのもとにある墮罪後の自然と救済のもとにある自然の中心の三つを意味します。続けてボンヘッファアの記述を見てみましょう。

人間実存の中心としてのキリスト

第一に、キリストは〈人間実存の中心〉であり、成就された律法を意味します (DBW 12, 307)。確かに人間は律法を持つてはいるが、それを成就することができない、とボンヘッファアは言います。人間は、律法と成就の間にいる。そしてキリストは、人間が律法にたいしてもはやどうすることもできずにいるそのところに立っている。キリストは人間実存の限界であり、また裁きであるが、しかも人間の新しい実存の始まりであるという意味において、中心である、と。このことは、キリストが人間の裁きであると同時に義認であることを意味します。

歴史の中心としてのキリスト

第二に、キリストは〈歴史の中心〉でもあります (DBW 12, 307ff)。つまり歴史は、神の民となるということとメシアの到来という、約束と成就の間を生きていると言います。ボンヘッファアは次のように説明しています。メシアの約束は、歴史のいたるところで生き続け、歴史はこの期待を目標して生きている。つまり歴史は、本質的にはメシアの歴史であり、歴史の意味は、メシアの到来にほかならない。しかし歴史は、個人が律法にたいしてそうであるように、約束を自力で成就することができない。そこで歴史は、メシアにおいて自らを栄化しようとする。しかし歴史は、墮落した〔メシア思想による〕不可能な約束を目標して、苦心さんたんする。歴史は、自らのメシア信仰の確か

さを承知しているが、それが躰きとなるからである。しかしある唯一の場所、つまりイスラエルにおいて、そのような墮落したメシア思想の流れに対抗して、道が切り開かれることになる。そこでは、メシアはたやすく見出されるような歴史の中心ではありえず、神によって定められ、また隠された、歴史の中心に違いないと考えられていた。こうしてイスラエルは約束が成就される場所となった。ただし、キリストがメシアであるということは、証明されうることではなく、ただ告知されることができるだけである。しかしこのようにして、キリストは、「歴史におけるあらゆるメシアにたいする期待の成就であると同時に、その破壊」(DBW 12, 308)となった、と言います。

ちなみに、ここで〈成就〉というのは、メシアがじつさいにそこに存在するからであり、〈破壊〉とは、見かけ上のメシアはけつして到来せず、成就は隠れたかたちで起こるからです。つまりメシアは人間がそれとすぐにわかるような姿では現れず、いわゆる〈微行〉(Incognito)の姿において現れる、ということなのです。それゆえに、「歴史の意味は、十字架における人間的生の隠蔽の深みのなかで生じる出来事によって飲み込まれている」(DBW 12, 308)と言います。

ボンヘッファーにとって歴史の意義は、この〈謙り〉のキリストにおいて生じ、これによって、歴史の他のあらゆる要請は、決着がつき、裁かれ、打ち砕かれています。「ここで歴史は、自らのあらゆる約束と共に、境界へと渡されている」(DBW 12, 308)。したがって、歴史はその本質からすれば、終わったことになります。しかしそのことによって、この〈境界〉は同時に、ふたたび〈中心〉となるのです。キリストは、歴史が神の前で立たねばならないところに立っており、歴史にとっても仲保者となるわけです。

しかし、歴史についてこのようにボンヘッファーが語った激動の一九三三年、敗戦による負債と世界恐慌によって失業者があふれたドイツでは、今こそ民族のカイロス(歴史の転換点)が訪れたかのように、待望のメシアとしてヒト

ラーが歓迎されたのでした。例えばP・テイリツヒは、ヒルシュがナチスの歴史的出来事をキリストの出来事と同レベルにまで引き上げ、一九三三年における現在の出来事を、第二の啓示の源泉にしてしまったと批判しています。⁽⁵⁰⁾

自然の中心としてのキリスト

第三に、キリストは〈自然の中心〉でもあります (DBW 12, 310f)。ボンヘッフアーの理解によれば、次のようになります。キリストは〈新しい被造物〉である。新しい被造物として、他の被造物すべてを古い被造物と見なす。神の被造物としての自然の本来の使命は、神の言葉であることと宣教することであった。しかし、いまや墮罪によってアダムの耕地にかけられた呪いの下にあり、沈黙し、屈従し、自由なく、支配された被造物となっている。いまや自然は自由を喪失し、「隷属と解放、隷属と救済の間」 (DBW 12, 310) にあり、ただ自然の中心であるキリストにおいて救いを見出すことができる。

また古い被造物としての自然は、具体的には教会の聖礼典⁽⁵¹⁾において、隷属化した状態から自由へと解放されるとして、次のように述べています。

「隷属させられた自然において、ひとつのしるしが立ち起こり、そのしるしにおいて、古い被造物のエレメントが、新しい被造物のエレメントになった。どういう点においてか。それらが沈黙から、人間による解釈から、解放されている点においてである」 (DBW 12, 310)。

つまり、聖礼典における水やパンやぶどう酒といった、いわば〈目に見える神の言葉〉⁽⁵²⁾において、これらのエレ

メントは自らが何であるかを自ら語るものであり、人間の解釈を必要としない、ということでしょう。このような解釈からボンヘッファーは、「聖礼典においてだけ、キリストは神と自然との間の仲保者として、自然の中心である」(DBW 12, 310) と説いています。

以上のようなボンヘッファーの自然観からすると、もはや古い被造物としての自然は、自然神学者が期待するような、自由に神の言葉を宣教する〈神の書物〉とは見なしがたいことになります。やはりここでも、キリスト抜きに思考された自然神学にたいする彼の抵抗姿勢を読み取ることができると思われます。

(c) 代理的愛の体現者キリスト

このようにキリストは、人間の実存・歴史・自然の中心かつ仲保者ミッテゲルとされますが、ボンヘッファーは、「じつさには、人間の实存は、同時に歴史であり自然である」(DBW 12, 310f.) とも述べています。つまりそれは抽象的なことではなく、互いに切り離すことができないものです。隷属の下にある被造物の仲保者であるキリストは、律法の成就であり、まったき人間にとって隷属からの解放を意味します。なぜならキリストは、神の前で私に代わって私が立つことのできないところに立つ、〈私のための存在〉(Pro-me-Sein) だからです。まさに仲保者としてキリストは、古い墮落した世界の終わりであると同時に、新しい神の世界のはじめだと言うのです (DBW 12, 311)。

ところで、この〈…のため〉という表現については注意が必要です。ボンヘッファーは『キリスト論』のなかでくり返し、キリストを〈私のための存在〉と呼んでいます。〈われわれのため〉(pro nobis) (DBW 12, 345f.) と呼んでいる箇所もあれば、〈人間のための存在〉(Für-den-Menschen-Sein) (DBW 12, 305, 307) と言い換えているものもあります。しかしこのすべてが、おそらくは晩期の『獄中書簡集』において、〈他者のための存在〉(Das „Für-

andere-Dasein⁽⁵³⁾と表現されたことのバリエーションだと思われます。イエス・キリストは、神のための存在であり、神の前に立つ私という一個の人間のための存在であり、われわれのための存在であり、人間の存在であり、世のための存在であって、それらすべてが、〈他者のための存在〉という表現へと収斂されていたのではないのでしょうか。

ちなみに、この〈……のために^{フユア}〉という表現は、ボンヘッファーにおいては、〈……に代わって〉という〈代理〉の意味を含みます。例えば、第二期の著『倫理』のなかでは次のように記しています。

「生命そのものであり、われわれの生命であるイエスは、人となった神の子として、われわれを代理して生きた。したがって、人間の生命すべてが、本質的に彼によって代理されている生命である」(DBW 6, 257)。

この代理という考えは、ボンヘッファーの人間理解において重要な概念ですので、本書の第二章で『倫理』の記述を中心に、さらに詳しく取り上げます。

それ以前の著作についてはどうかというと、このイエスが代理的存在であるという認識は、二一歳で提出された博士論文『聖徒の交わり』においても、すでに示されています。

「罪なき者としてイエスは、他者の罪と罰をわが身に引き受け、自らが犯罪者として死ぬことによって、呪われたものとなった。というのは、彼は世の罪を背負い、世に代わって罰せられたからである。しかし、犯罪者の十字架上で、代理的愛が、神にたいする従順が、罪に勝利し、そのことによって、罪は事実上罰せられ、克服され

いころのいあゑ」(DBW 1, 99)。

ここでは、「世に代わって」と表現され、キリストは世界の、墮罪後の被造物すべての代理として罪責を担って死なれたのであって、キリスト教徒に限定することなく、誰もがその愛のうちにあることが示されています。イエス・キリストと人間との間には、このような〈代理的愛〉に基づく関係があり、自らの他者にたいする行動は、代理という生命原理から生ずるべきだと考えられています。

この代理的愛の例を、二一歳のボンヘッファアーは、聖書が告げるモーセ(出エジプト三二章三二節)とパウロ(ロマ書九章一節以下)の行動に見出していました。

「ここで自らを証する愛は、兄弟たちのために自ら進んで神の怒りへと赴き、ただ兄弟たちが神の交わりゲマインシャフトに入るのであれば、自らが神の怒りを受けることを望み、キリストがわれわれの代理となったように、兄弟たちの代わりを引き受ける」(DBW 1, 122)。

一方でモーセは、神の子牛を礼拝した彼の民と共に神から棄てられることを望み、他方でパウロは、兄弟たちを神の交わりに入れるために、自分が呪われてキリストから離されることを望みました。ボンヘッファアーの考えによれば、モーセの行為は英雄的で、彼の民と共に神に受け入れられるか、あるいは棄てられるかを望むものであり、まだ理解しやすいものです。それにならしてパウロの行為は、彼は何よりも神を愛しているのにもかかわらず、たとえ自分が呪われて神の交わりから離されようとも、彼の兄弟たちが陥っている罪を彼の民族フィルクに代わって引き受けることを

願うという、考えがたい神にたいする愛のパラドクスであると言います。ボンヘッファーはパウロの行為を次のように理解しています。

「まさに彼〔パウロ〕が神の交わりと彼の民族を本当に愛するからであり、すなわち、隣人にたいして余すことなく献身せよという律法に従順だったからである。しかし、まさしくそれゆえに彼は、自らが神によって火刑に処されることを望んだところで、神との最も深い結びつきのなかにあり続けるのである」(DBW 1, 122f.)。

つまりパウロの行為は、不従順ではなく、むしろ神と隣人を愛することを命ずる律法にたいしてまったく従順であるがゆえの行為だと言います。

「愛というものは、結局、交わりを求めることをせず、むしろ〈他者〉を求めるが、交わりを求めることが少ないほど、いっそう確かに交わりを見出すのである」(DBW 1, 123)。

おそらくボンヘッファーにとって、本当に個として立つということは、このようなことであつたのではないかと思われれます。つまり他者を愛するがゆえに、交わり(共同体)と切り離された孤立者となつていても、最も深い孤独にあるそのところで、最も深い交わりのなかにあるという、そのような〈個〉です。おそらく彼にとっては、十字架へと追いやられ、弟子にも見捨てられ、外面的には極度の孤独のなかで死したキリストは、まさに深い意味において〈個〉としてあり、また代理的愛の体现者であつたのではないでしようか。

(d) 〈キリストの現実〉——神の現実とこの世の現実への問いが同時に経験される場所——

このように、ボンヘッファーによれば、代理的愛の体现者、〈他者のための存在〉イエスが、墮罪後の人間にとつての〈新しい中心〉となります。ここでアダムにおける人間は、古い自己を死につつ、新しい自己を生きたるのです。つまりキリストにおいて、もはや自らに向けて構成された〈現実〉ではなく、〈キリストの現実〉を生きたるのです。この〈現実〉という概念に関して、『倫理』のなかで次のように述べています。

「イエス・キリストにおいて、神の現実がこの世の現実に入つて来た。神の現実とこの世の現実にたいする問いの答えが同時に経験される場所は、ただイエス・キリストという名によつてのみ示される」(傍点原著)(DBW 6, 39)。

ボンヘッファーは、この〈人となつた神〉イエス・キリストにおいては、あらゆる分裂が克服されていると考えています。キリストという場所では、絶対的に質的差異のある二者が、神と人間が、神の現実とこの世の現実が、同一化するのでも分離するのでもなく、多次元性が確保されていることとなります。こうしたあらゆる分裂を超える場所といったキリスト理解は、おそらく彼が『キリスト論』において注目している「カルケドン信条」⁽⁵⁴⁾の逆説的表明に依拠していると思われます(DBW 12, 327f)。それによれば、「真の神であり、真の人間」であるキリストは、二つの本性において混合されることなく、変化することなく、分割されることなく、分離されることがありません。さらに『倫理』のなかで、キリストという場所においては、「神とこの世の現実が和解され、神と人間がひとつにされてゐる」(DBW 6, 68)とボンヘッファーは述べています。つまり、イエスの十字架の出来事による罪の贖いを通して、

この世はすでに神と〈和解〉しており、あらゆる分裂が克服されていると考えているのです。同様の記述は、彼の第二期の著『服従』（一九三七年）にも現れていました。

「彼〔イエス・キリスト〕は、神と人との間のみならず、人と人との間の、人と現実との間の仲保者である。なぜなら、全世界が彼を通して彼に向けて創造されているからである。（……）キリスト〔の到来〕以来、人間の神にたいする関係もこの世にたいする関係も、いかなる直接的な関係も存在しない」（傍点原著）（DBW 4, 88f.）。

ボンヘッファーによれば、人間にとつての〈中心〉であるキリストは、同時に〈仲保者〉でもあります。もはや人間にとつて直接的に神や他者にいたる道はなく、ただキリストの仲保を通してのみ出会うとされます。一般的な理解ではたびたび、宗教改革の思想によれば、神とキリスト者は——カトリック教会とは異なり——仲介なく、直接に結びつくとの説明がなされていますが、ボンヘッファーにおいては、ただキリストを介して、キリスト者は神と出会うことが強調されています。キリストは、仲保者として、神とこの世の中心に立ち、人間にとつての唯一の直接的なのです。そして、この再獲得された〈新しい中心〉において生きるということは、〈和解〉が成立し、〈分裂〉が克服されている（キリストの現実）を生きることの意味しています。それは、此岸にありながら彼岸に呼び出されているという、パラドクスを生きることでもあります。この〈キリストの現実〉を生きるというテーマは、本書の第二章においてさらに詳しく論じるため、ここでは〈限界〉から見る人間学という第一章のテーマとの関連において、〈人間のロゴス〉の限界としての〈神のロゴス〉キリストに聴き従う生についてだけ、見ておきたいと思います。

(e) 〈人間のロゴス〉の限界としての〈神のロゴス〉キリスト

ボンヘッファアーは先に述べた『キリスト論』において、キリストは言葉であり、しかも〈神のロゴス〉であることを強調しています。キリストを言葉とする理解は、ヨハネ福音書にも示されていますが、ボンヘッファアーの解釈によれば、それは、〈人間のロゴス〉にとつての限界であると同時に、人間実存の限界を意味しています。新約聖書においてロゴスは、受肉した神の言葉としてキリストに収斂し（ヨハネ一章一―一八節）、神は言葉において自らを啓示したとされます。つまり、神のロゴスが人間のロゴスに入ったとされます。ボンヘッファアーはこれを、イエス・キリストの〈謙り〉と呼んでいます。このキリストである神のロゴスは、一個の〈人格〉(persona)と見なされています。この「ロゴスが人間になった」(ヨハネ一章一四節)と聖書が告げる出来事は、ボンヘッファアーのキリスト論の前提となっていますが、それはけつして証明すべきことではない、と言います。なぜなら、「もし証明の対象であれば、超越ではない」(傍点筆者) (DBW 12, 281) からです。

よつて、人格である神のロゴスと人間のロゴスは混同されてはならないものです。しかし科学においては、自然科学であれ精神科学であれ、人間のロゴスが、対象をすでに私の手元にある秩序に組み込むという作業が重要となります。それについてボンヘッファアーは次のように述べています。

「対象は、「人間の」可能性によつて、いかにという問いによつて、人間の内在的ロゴスによつて、規定され、認識され、把握される」(DBW 12, 281)。つまり、「究極の前提が、人間のロゴスによつて規定されている」(DBW 12, 282)。

それでは、もしこの〈究極の前提〉が疑問に附されたとしたら、どうなるでしょうか。ボンヘッファーはこう考えます。ロゴスは、依然として〈いかに〉(wie)を問題にし続ける。ロゴスは、自らの支配が外から脅かされるのを見て、自らを否定するという方法で、自らの要求を先回りする。そしてこのことがロゴスの究極の力であり、ヘーゲルがその哲学において成しとげたことである、と。そして次のように述べます。

「他のロゴスの攻撃においてロゴスがすることは、低俗な拒絶ではなく、むしろロゴスの自己否定の力にたいする偉大なる洞察である。なぜなら自己否定は、ロゴスの自己肯定を意味するからである。それによって究極の前提を攻撃するという試みは、失敗に終わったように思われる。なぜなら、ロゴスは反対ロゴスを自らの内に吸収したからである」(DBW 12, 282)。

ようするに、ヘーゲルにおいては、カントが否定した人間の限界を超えた対象の考察が、その限界を克服することによってふたたび考察されており、限界はつねに、すでに超えられてしまっている、と言うのです。このようなボンヘッファーの理解に関連して、ドイツのプロテスタント神学者ハンス・リヒャルト・ロイター(Hans-Richard Reuter 1947-)は、「いかにして〈限界〉というものが、おそらくヘーゲルの論拠の手に落ちるに違いない、たんなるひとつの規定されたカテゴリーであるとする誤解から、つまりそのようなものとして、つねに思惟においてすでに仲介され、止揚されているとされることから、持続的に守られることができるか」(DBW 2, 182)とすることが、ボンヘッファーの問題意識にあったことを指摘しています。

この限界の喪失という問題に面して、彼は次のような疑問を投げかけています。

「もし反対ロゴスが、突如としてまったく新しい形態において自らの要求を告げるとすれば、何が起こるであろうか」(DBW 12, 282)。

つまり、神のロゴスであるキリストが、人間のロゴスにたいする審判者として名のり出て、聖書の記述のように、「私は真理である」(ヨハネ一四章六節)⁽⁵⁵⁾、私は人間のロゴスの死であり、神のロゴスの生命であり、最初であり終わりである(ヨハネの黙示録一章八節)⁽⁵⁶⁾、と告げるとしたら、その時、何が起こるか。ボンヘッファーの考えによれば、神のロゴスとしてのキリストが、「人間というのは死ななければならぬものであり、そのロゴスと共に私の手に落ちる」(DBW 12, 282)と告げるならば、もはや受肉した言葉をロゴスの秩序のなかに取り入れる可能性はなく、そこになお残されているのは、ただ「あなたは誰ですか」(DBW 12, 282)と問うことだけだと言います。彼にとつて、この〈誰〉(Wer)という問いは、〈超越〉にたいする問いです。これとは逆に、〈いかに〉という思弁的問いは、〈内在〉にたいする問いです。したがって、〈いかに〉という問いは、〈超越〉である神の子キリストを捉えることはできません。思弁による神認識の方法は、退けられることになります。

またボンヘッファーによれば、〈誰〉という問いは、他者の異種性 (Andersartigkeit) の表現であり、問う者の実存的問いです。〈誰〉を問う〈人格的問い〉において、問う者は、自分自身を限界づける存在について問うことになります。

「もし問う者が、自らのロゴスがその限界を経験するということを答えとして聞くのであれば、彼は自らの実存の限界に突き当たっている」。したがって、「実存の問いは、超越の問いである」(DBW 12, 283)。

つまりは、神のロゴスにたいして〈誰〉と問うことは、超越にたいする問いであり、人間はその答えを、人間実存の限界を経験することによって聞く、ということです。しかしまた、人間の〈誰〉という超越にたいする問いは、つねに自分自身の方に向きを変え、「そのように問うおまえこそ誰なのか」と、逆に問い返されることになります。超越という限界に突き当たり、問いはつねに自分の方に返ってくるのです。したがって、この〈誰〉という人格的問いは、超越と実存にたいする問いであり、また宗教的な問いだと言えます。ようするに、他の人間・他の存在・他の權威にたいする問い、隣人愛にたいする問いにほかならないと言うのです。

しかしまたボンヘッファーは、人間はじつさいには、〈誰〉と問う時であっても、自分自身の權威に拘束されているため、結局のところ、〈いかに〉と思弁的に問うことしかできないと認めています。それはルターの言葉で言えば、〈自己自身の内⁽⁵⁸⁾に歪曲した心〉(cor curvum in se)⁽⁵⁷⁾の状態にあることを意味し、ボンヘッファーはこの表現をくり返し引用しています。この〈歪曲した心〉とは、ルターによれば、〈自然の光〉の到来によってもたらされ、いわゆる〈恵みの光〉と対立するものです。⁽⁵⁹⁾〈自然の光〉とは、「すると彼らの眼は開いた」(創世記三章七節)という聖書の記述からすると、墮罪の直後にやって来たものと考えられます。それは〈自然理性の光〉とも呼ばれ、人間生来の認識能力である理性そのもの、あるいはそのはたらきを指しています。この光によって人間は、善と悪を知るものとなったとされます。

しかしルターにおいて〈自然の光〉は、ヨブ(ヨブ三章一節以下)やエレミヤ(エレミヤ二〇章一四節)において説かれているように、〈光〉というよりも、むしろ〈暗黒〉と見なされています。なぜなら、〈恵み〉は神のみを見て、神のみを求め、神のみに向かうのにたいして、〈本性〉は、自分だけを見て、自分だけを求め、自分だけを目指し、すべてのもの、中心の神すらも、あたかも見なかったかのように通り過ぎ、自分自身の内へと向かうと考える

からです。⁽⁶⁰⁾ ルターによれば、「自己自身の内に歪曲した心」は、「すべてのものの代わりに、神の代わりにさえ、自分置き、(……) さらに、神をも自分のために偶像にし、神の真理をいつわりとし、結局は、造られたすべてのものや神の賜物のすべてを偶像にしてしまう」とされま⁽⁶¹⁾す。ようするに「歪曲した心」とは、自己を超えて神をも知る結果として、ふたたび自己に戻らざるをえない精神のはたらきの表現であり、プロテスタント教義学によっては、「理性の壊滅」と呼ばれました。⁽⁶²⁾

このようなルターの人間観に従ってボンヘッファーは、われわれは「誰」と問う時、一見して従順なアダムと言葉で語りはしても、墮罪後の「独在する」アダムとして、「(いかに)」と考^えて、し^まう」ことを強調しています(傍点原著)(DBW 12, 283)。つまるところ、つねに「内在」に関する問いへと歪曲してしまい、「誰」の秘密は隠されたままです。したがって、「誰」という問いは、問われているものがすでに自己を啓示し、内在的ロゴスが破棄されているところでのみ正当に問われることができますと言います。つまりキリスト論的問いは、学問的には、キリストが自己を神の言葉として啓示し、すでに神が誰であるか知られた場所、つまり教会においてのみ正しく立てられるのであって、無条件的でやみくもな神探求は存在しないと主張しています(DBW 12, 283f.)。ここで教会というのは、第一期の著作『聖徒の交わり』からすでに示されているように、「信仰共同体^{ゲマインシャフト}として現存するキリスト」が考えられているでしょう。

以上のように、ボンヘッファーによると、「誰」という問いは、ただ「超越」から、自らの「限界」から答えられるとされ、それは、イエスにおける神自らの啓示によって、ということを意味しています。それゆえに、「誰」という「超越」にたいする問いを、「内在」から、換言すれば、「業」から、「可能性」から、答えようとするいつさいの試みにたいして、抗議する必要があるのです。

（f）〈神のロゴス〉キリストに聴き従う

それでは、〈神のロゴス〉であるキリストに聴き従うとは、どのようなことなのでしょう。ボンヘッファーは、反対ロゴスとしてのキリストがわれわれに要求を突きつける時、人間は死ななければならない、と述べています。

「人間とイエスとの出会いにおいては、二つの可能性しか存在しない。人間が死ななければならないか、それともイエスを殺すか、そのどちらかである」（DBW 12, 288）。

したがってそれは、〈キリストにおいて〉生きるか、〈アダムにおいて〉生きるか、ということを意味しています。キリストの現実を生きるか、自分自身に向けて構成された現実を生きるか、と言うこともできるでしょう。ここで注意が必要なのは、この神のロゴスとの出会いは、何か固定的な〈理念〉（Idee）に出会うかのように理解されてはならないということです。ボンヘッファーによれば、それは具体的には、〈語りかけ〉というかたちにおいて、そのつど、生起するものだからです。彼にとつて、神のロゴスと人間のロゴスは完全に区別されています（DBW 12, 298）。キリストが人間にたいする生き生きとした〈語りかけ〉というかたちの言葉であるのにたいして、人間の言葉は〈理念〉というかたちの言葉であり、両者は互いに排除しあうものです。人間の思惟というものは、普遍的な近づきやすさを持つとする思惟であり、理念に属します。それはキリストにたいしてもあてはまり、この思惟において、彼を具現化された〈神の理念〉にしてしまうと云います。

そのような理念というかたちの言葉と正反対なのが、〈語りかけ〉としての言葉です（DBW 12, 298）。ボンヘッファーの考えによれば、理念としての言葉は、自己自身の内にとどまり続けることが可能ですが、語りかけとしての

言葉は、ただ二者間の言葉として、つまり語りかけと応答 (Antwort) 、すなわち責任 (Verantwortung) ⁽⁶³⁾ としてのみ存在します。それは、無時間的なものではなく、歴史のなかで生起します。また理念のように、普遍的でいつでも誰にでも近づけるようなものではなく、他者から、神から、語りかけられることによって、はじめて生起するものです。したがって、「この言葉は、まったく語りかける者の自由において存在する。それは、その本質において、一度限りであり、そのつど新しい」(DBW 12, 298) と、ボンヘッファーは述べています。

このような言葉の〈語りかけ〉としての性格には、^{ゲマインシャフト} 交わりを求めるということが含まれ、その真理としての性格には、ただ相手を真理のなかに立たせるということにおいてのみ、交わりを求めるということが含まれると言います。この場合、〈真理〉とは、永遠に自己のうちに安住する何ものかではなく、二者間で、ただ交わりにおいて、生起するものです。また語りかけの言葉としてのキリストは、無時間的な言葉ではなく、「具体的な瞬間に切り込んで来る真理」(DBW 12, 298) とされます。人間は、語りかけられた〈瞬間〉に、今ここで、責任の状態、すなわち決断の状態に〈人格〉(Person) として立たれます (DBW 1, 28)。つまり、〈瞬間〉とは責任の時であり、神と関係的な、具体的な時間を意味します。こうした具体的な時間においてのみ、倫理の現実的要求が生じると言います。

このように神と交わる〈人格〉は、くり返し時間のなかで生じては消え去る動的な性格を持っています。近世以来、人格は、個人主義化や一般的構造へと還元される傾向にありましたが、³⁶⁴ ここでボンヘッファーが述べるキリスト教的人格というのは、関係性において成り立つものです。それは墮落以後、つまり神と人間との関係が破綻した後の交わりを問題視し、〈我―汝関係〉に基づいて考えられています。神に語りかけられる瞬間に、私は責任的人格、つまり他者という限界から制約された倫理的・制約的な人格となるのであり、その他者としての〈汝〉において、はじめて責任的自己としての〈我〉が生じるとされます。

しかしこの時、〈新しい中心〉からの生命を生きたる墮罪後の人間は、キリストを通して、他者が私にとっての限界として真剣に受けとられるのでなければなりません。もしキリスト抜きにして他者に出会うのであれば、ボンヘッファアがグリーゼバッハの対話主義において〈他者の絶対化〉に陥る危険を見ていたように、ただ他者の要求に耐え抜くことによって自己主張を行うという可能性に過ぎなくなってしまうからです。そうではなく、「キリストを通してはじめて、私の実存の彼岸として隣人は、絶対的なやり方で私に要求をつきつけ、私と出会う」(DBW 2, 124)のです。それは、キリストというひとつの〈人格〉である神のロゴスの生きた語りかけを通して出会う、と言うこともできます。

〈隣人〉については、ボンヘッファアは第二期の著『服従』のなかでも、有名な「良きサマリア人のたとえ」(ルカ一〇章二五―三七節)を引いて述べています。このたとえは、イエスが「私の隣人とは誰のことですか」と尋ねる律法学者にたいして説いたもので、追いはぎに襲われ傷ついたユダヤ人に憐れみを施す異邦人たるサマリア人を隣人愛のモデルとして象徴的に語り、「あなた自身が隣人である。行つて愛の行いをなすことにおいて従順であれ」と教えています。このたとえからボンヘッファアは、隣人であることを次のように理解しています。

「隣人であるということは、他者によって資格が与えられるものでなく、むしろ彼が私につきつけてくる要求であり、それ以外の何ものでもない。(……) 私は他者にたいして隣人であらねばならぬ」(DBW 4, 67)。

ここでは、隣人であることは、他者が私につきつけてくる要求を意味し、私が隣人であることの求めとして理解されています。しかし先にあげた引用で語られているように、こうして出会う他者は、やはり私の隣人であるのです。

このようにして出会う隣人の背後には、イエス・キリストが立っています。ボンヘッファーは第三期の著『倫理』のなかでは次のように述べています。

「イエスの呼びかけがわれわれにゆだねる最も近い隣人の背後には、イエスにとっても最も遠きもの、すなわちイエス・キリスト自身が、神自身が立つ。最も近い隣人の背後のこの最も遠きものを知らず、またこの最も遠きものがこの最も近い隣人であることを知らないものは、隣人に仕えるのではなく、自分自身に仕えているのである」(DBW 6, 295f.)。

また『獄中書簡集』のなかでは、こうも言っています。

「むしろ神にたいするわれわれの関係は、〈他者のための存在〉における新しい生、イエスの存在に与ることだ。無限の、到達不可能な諸々の課題ではなく、そのつど与えられる手の届く隣人が超越的なものだ」(DBW 8, 558)。

ようするに、どこか遠い彼岸においてではなく、この世の真つ只中で、隣人と同時にその背後に立つイエス・キリストと出会うのです。そしてこれこそが、〈真の超越〉であり、私にとっての〈真の限界〉なのです。

むすび

以上のように、ボンヘッファーにとって隣人とは、キリストを通して、キリストにゆだねられて、私に突きつけられる要求にほかならず、それこそが、私が地上で出会う〈中心の境界〉にほかなりません。ここに真の超越が、そして同時に、人間にとつての真の限界があると言います。この再獲得された〈新しい中心〉としてのキリストにおいて、〈アダムにおける〉古い人は裁かれ、〈死の死〉によって、〈キリストにおける〉新しい人として、死につつ生きるのです。キリストは、すでに神との和解が成立し、あらゆる分裂を超えています。キリストにおいては、もはや私は他者と分裂においてではなく、統一のうちに出会い、墮罪以前のアダムとエヴァが愛においてそうであったように、二であつて同時に一となります。そしてそのキリストは、代理的愛の体現者であり、『獄中書簡集』のなかでは、「自分自身から自由な〈他者のための存在〉」と表現されています。

「〈他者のための存在〉イエスが、超越経験なのだ！ 自分自身から自由であること、死にいたるまで〈他者のための存在〉であるということから、はじめて全能・全知・遍在というものが生じる。信仰とは、このイエスの存在に与るといふことである（受肉・十字架・復活）」（DBW 8, 558）。

また言うまでもなく、ボンヘッファーにとって隣人とは、同じ宗派の人間や同胞のみを意味するものではありません。第二次世界大戦の真つ只中になされたある説教においても、神はこの世を愛することによってわれわれも愛さ

れたのであるから、自分たちの敵のためでもあるその祝福から自分自身を閉めだしてはならない (DBW 15, 572f.)¹⁾と語っています。神の世界への到来によって、被造物はすべて、異教徒であれ、他民族であれ、敵であれ、キリストにおいてすでに救われており、等しく神の愛のうちに抱かれていることになるのです。おそらくこの説教は、戦時の敵だけでなく、ユダヤ人も念頭において語られたのではないかと思います。ボンヘッファアの人間学は、限界・境界^{グレンツェ}への眼差しを失った墮罪後の人間の極限としてのナチスと真っ向から対決するものです。それが激動の一九三三年前後になされた議論であったことを考えると、哲学にたいする批判という形をとり、直接的な表現は見当たらないにせよ、やはりナチスにたいして、またナチスに迎合し、〈創造の秩序〉といった自然神学に傾いた神学にたいする批判が込められていると考えることは許されるでしょう。しかしまた、自己完結した思惟のなかで、神をも、他の人間をも、わがものとしてしまう方にある批判は、おそらくはボンヘッファア自身も、ルターが言う〈歪曲した心〉ゆえに、つねにそこへと傾いてしまう〈誘惑〉と闘っていたのではないか、と思われまします。いずれにせよ、自己を中心に据え、自らの〈限界・境界〉としての他者との関係を見失っている〈独在〉する人間のことを言っていることには変わりありません。そしてわれわれもまた、誰しも、そのような際限なき自己中心性・他者否定・自己拡大といった傾向が、われわれ自身のなかにも潜んでいることを、おそらくは経験的に知っているのではないでしうか。このことがすでに、限界というものから人間を問うことの現代的意義を、自ずと気づかせると思われまします。

〔注〕

- (1) 本書の第一章を大幅に短縮したものに、以下の拙論がある。「Grenze（限界・境界）をキーワードに見るボンヘッファーの人間学」『宗教と倫理』第七号、宗教倫理学会、二〇〇七年、三一―九頁。【オンライン】<http://jare.jp/journal/magazine07.html>（二〇二〇年二月一日最終閲覧）
- (2) この著のあとがきで西内は次のように述べている。「本書は、これまでに書きたてきた小論文を、『他者のための存在』に焦点をあわせて多少修正を加え編集構成したものである。この書は、ボンヘッファーが生命を賭して究明し、かつ生きた『キリストへの道』に学ぼうとした、いわば私の求道の書と言うべきものである」（西内清志『キリストの隣人 ボンヘッファーの「成人した世界」における人間学」、花林書房、一九九一年、三〇九頁）。
- (3) Heinz Eduard Tödt, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes: Zur „inneren Geschichte“ von protestantischer Theologie und Kirche im „Dritten Reich“*, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1997, 51-58.
- (4) Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall*, Works, Vol. 3, Minneapolis: Fortress Press, 1997, 85, note 15.
- (5) この場合、超えてはならない禁止の意味と理解すれば〈限界〉であるが、自然と反自然や正常と異常といった対立した二つの事柄の境目と理解すれば〈境界〉となる。
- (6) ミシェル・フーコー「侵犯への序言」『ミシェル・フーコー思考集成Ⅰ 一九五四―一九六三 狂気・精神分析・精神医学』、筑摩書房、二〇〇一年参照。
- (7) Hirsch, Emanuel, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Bestimmung*. Akademische Vorlesungen zum *Verständnis des deutschen Jahrs* 1933, Göttingen: Bandenhoeck & Ruprecht, 1934, 5.
- (8) この著のなかでは〈ホロス〉〈ノモス〉（秩序、生活と思维の規則）〈ロゴス〉（民族の自己言表的な精神）という三つのギリシャ語が主要概念として提出されている。
- (9) Ericksen, Robert P., *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, New Haven & London: Yale University Press, 1985, 152.

- (10) ハンス・リヒャルト・ロイターも言うように、この講演は教授資格取得論文『行為と存在』（一九三〇年資格認定、一九三一年出版）の理論上の成果を、人間学をテーマとして吟味したものである（DBW 2, 10f.）。
- (11) Bernhard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, 1969, München: R. Oldenbourg, 3.
- (12) Ibid.
- (13) M. Scheeler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik: neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 2. Aufl., Halle a.d.S.: M. Niemeyer, 1921, 43-78.
- (14) 以下でボンヘッファーはおそらく次の文献によるシェーラーの受容をうけていると推測されている。Erich Przywara, *Drei Richtungen der Phänomenologie*, in: *Stimmen der Zeit*, No. 115, 1928, 252-264.
- (15) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a.d.S.: M. Niemeyer, 1927, 143（邦訳ベルティン・ハイデッガー『存在と時間』上『細谷貞雄訳、筑摩書房、二〇〇〇年、三一―頁〕）。
- (16) Ibid., 277f.（同書、一七六頁）
- (17) 例えは下記参照。M. Heidegger, op. cit., 1927, 318ff（ハイデッガー、前掲書、一九八頁以下）。
- (18) P. Tillich, *Die religiöse Verwirklichung*, Berlin: Furcht, 1930, 40.
- (19) Ibid., 38.
- (20) このように他者を〈限界〉（Grenze）と見る場合、倫理的制約や制限といった禁止の意味を強く持つと思われる。
- (21) ポール・リクール『解釈の革新』久米博ほか編訳、白水社、一九七八年、二四六頁。
- (22) クニッターマイアーによるカントの生誕二〇〇年に寄せた論文「超越論的哲学と神学——一九二四年四月二二日に寄せる批判的回想」（Die Transzendentalphilosophie und Theologie: Eine kritische Erinnerung zum 22. April 1924）が、ボンヘッファーの『行為と存在』におけるカント理解に主として影響を与えていると言う。詳しくは『行為と存在』の編者による次の注釈を参照のすべし。DBW 2, 27f., Anm. 2.
- (23) Kar Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Theologische Existenz heute; Heft 14, München: Kaiser, 1934. / Emil Brunner, *Natur und Gnade: zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1934.

- (24) ここには、ルター派によっていわゆる「エクストラ・カルヴィニスティクム」と呼ばれた、プロテスタント内における対立問題、つまり「有限は無限を包含しえなう」(“*Finium non est capax infiniti*”)が示されている。バルトが属する改革派の神学は、伝統的なスコラ的な次の基本命題を代表している。「有限なるものは、無限なるものを認識しない」(W. Musculus Dusanus, *Loc communes sacrae theologiae*, Basilae, 1560, 430)。これにたいして、まず J・フレンツが、哲学的認識とは区別された啓示神学の原則として、次のルター派の対立命題を表した。「しかし、われわれが聖霊の言葉に助言を求める時、有限が無限にたいして受容力を持ちうるのは、明白である」(Johann Brenz, *De maiestate Domini nostri Jesu Christi*, Tübingen, 1562, 30)。次の注釈を参照。DBW 2, 78f, Anm.7.
- (25) Friedrich Gogarten, *Das Problem einer theologischen Anthropologie*, in: *Zwischen den Zeiten*, No.7, 1929, 493-511.
- (26) このラジオ講演はヒトラーの政権獲得以前に収録されていた。ナチスの検閲か、あるいはナチス化していた放送局の自主検閲だったのかは明らかではないが、(指導者)理念の一義性に注目したその内容ゆえに、削除作業が放送局によって断行され、意味不明の講演と化してしまった。それどころか、その後に『十字架新聞』において掲載(一九三三年二月二六日)された際には、逆にナチズムに利用される文章に再構成されてゆくのである。しかしオリジナル原稿が残っており、それが整理されて、ドイツ語版最新ボンヘッファー全集第一二巻に掲載されている(DBW 12, 242-260)。このラジオ講演に関してはとくに次の研究が詳しい。鈴木正三『キリストの現実に生きて ナチズムと戦い抜いたボンヘッファー神学の全体像』、新教出版社、二〇〇六年、七二頁以下。
- (27) ボンヘッファーの考えによれば、第一次世界大戦後の青年運動によって、新しいかたちの指導者が初めて行き渡り、その特徴的な点は、それが選択によって選ばれることであると言う。指導者は、伝統的には、上から下へと拘束するものであったが、新しい指導者概念は、グループによって選ばれる理想を体現する人間によって構成される。指導者を選択することによって、個人は、自分自身のために自由にされるのである。この民衆の精神が体現されることに由来する指導者概念には、いまや待ち望まれていたメシアとして、まったく宗教的な考え方が流れ込んで来ると言う。「もし彼(指導者)が、つねに被指導者がそれを期待するように、自らを彼らの偶像に仕立て上げようとする願いに屈してしまつたら、その時、指導者の像は誤導者(Verführer)の像にすりかわる。彼は被指導者にたいしても、自分自身にたいしても、事柄に即さない行動をする

ことになる。真の指導者は、いつでも期待を裏切ることができなければならない。このことは彼の責任と即事性に属する」(DBW 12, 257f.)。

(28) すでにエマーヌエル・ヒルシュによる同名の著書『創造と罪』(*Schöpfung und Sünde*, 1931)が存在したためである。

(29) Tiedt, op. cit., 52.

(30) 創世記一章三二節「神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それは極めて良かった」。

(31) ヴィルヘルム・シュテーターリン(Wilhelm Stählin, 1883-1975)によれば、〈創造の秩序〉はいエス・キリスト抜きに構想された神学概念である(Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, 4. Aufl., München: Chr. Kaiser, 1991, 165)。

(32) ライプニッツ「理性に基づく自然と恩寵の原理」第二三節(『ライプニッツ著作集九 後期哲学』所収)。

(33) ボンヘッファーは一九三三年夏学期にヘーゲルの宗教哲学についてゼミナールを開講したが、『創造と墮落』の編者によると、彼はすでに一九三二年から翌年にかけての冬に、ヘーゲルの『宗教哲学』(ラッソン版)と熱心に取り組んでおり、それは講義「創造と罪」のためであったと推測されている。(DBW 3, 148ff.)ヘーゲルは『宗教哲学』第三部「絶対宗教」において原罪の物語について釈義を行い、〈善悪を認識できる樹〉というメタファーを重視している。山崎純の解釈に従って述べると、ヘーゲルによれば〈原初の人間〉は絶対的に最初の人間、つまり概念から見た人間であり、墮罪は、意識をもった人間一般が認識へと向かうことで必然的に善と悪という〈分裂〉の状態へと歩み出ていくこととして捉えられている。自然を脱するということは、善悪の認識に高まるということを表現したものであると考え、墮罪の教義のなかに認識による自然性の克服、認識による普遍的な総体性への高まりというテーマを読み込んでいる。分裂の克服の要求が高まった時、神人一体の理念を体現したキリストが出現する。ヘーゲルによれば、感性的に現前する生身の姿をとった神人が死に、精神として復活し、新たに遣わされた霊のもとに人びとが集い、そこに神と人との真の一体性が成り立つのである。父と子と霊という三位一体性を完結させる〈精神(精霊)〉としての神の顕現は、聖餐において共同精神が発揚することを意味している。下記参照。山崎純『神と国家 ヘーゲル宗教哲学』、創文社、一九九五年、四三―四五頁。山崎純「一〇 宗教の実現は宗教の終焉である」加藤尚武編『ヘーゲルを学ぶ人のために』、世界思想社、二〇〇一年、二〇五―二二二頁。

- (34) 『創世記Ⅰ』(ヘブライ語聖書対訳シリーズⅠ)、ミルトス・ヘブライ文化研究所、一九九〇年、二〇頁。
- (35) その他の例をあげると、三位一体の神を示すとする解釈や、あるいは、文法的に〈熟慮の複数〉と呼ばれる用法であつて数上の複数ではないとする解釈などがある(『旧約聖書Ⅰ』創世記 月本昭男訳、岩波書店、一九九七年、四頁)。またカル・バルトは、『教会教義学』第三部1分冊『創造論』I/1(一九四五年)のなかで、ボンヘッファーが『創造と墮落』で提示した解釈を受けて補足しつつ、唯一であるが自らのうちに〈我・汝〉という関係を持つ神が言われていると説いている(Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 3, *Die Lehre der Schöpfung*, Teil 1, 7. Aufl. Zürich: EVZ Verlag, 1970, 206ff.)。
- (36) 『キリスト論』は、もともとベルリン大学で一九三三年夏学期に行われた講義であつたが、オリジナルテキストはすでに紛失しており、後にE・ペートゲ等によつて、学生達の筆記した講義ノートが再構成され、出版にいたつた。また『キリスト論』は再構成が重ねられたため、最新版全集(DBW)第一二巻に収められたものと、それ以前に出版されたドイツ語版選集(*Gesammelte Schriften*)第三巻に収められたものでは、かなり表現に相違が見られる。本書では、必要に応じて旧版からも引用し、注釈に典拠を示している。
- (37) ルターは『キリスト者の自由』(*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520)の冒頭で、次の二つの命題を掲げている。「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であつて、何人にも従属しない。」「キリスト者はすべてのものに奉仕する僕であつて、何人にも従属する。」ルターの理解によれば、これらの命題は、すでに聖パウロが「わたしはすべてのことに自由であるが、自ら進んで何人の僕ともなつた」(コリントⅠ九章一九節)と語り、また「あなたが互いに愛し合うことのほかに、何人にも債務を負うてはならない」(ロマ書一三章八節)と説いたことによつて、明らかである。愛は、それが愛するところのものに仕え服従するものであると言う。マルティン・ルター『新訳キリスト者の自由/聖書への序言』石原謙訳、岩波書店、二〇〇一年、一三頁参照。
- (38) Todt, op. cit., 53.
- (39) このことに関連して述べると、金子晴勇の理解に沿つていえば、元來、ヘブライ語で〈善悪〉という表現は、〈すべてのこと〉という意味を持つていふと言う。したがつて、人間が善悪を知る木の実を食べたということは、人間がすべてのことを知ることになったということであり、換言すれば、自己完結的となり、神に応答する存在、関係存在としての未完結なあり方を

断ち切っている、ということにもなり得るのである。金子は次のように述べている。「アダムの墮罪という神話的表現で示唆されていることは、人間は応答存在性、関係概念としての生を離れて自己完結的になると、人間本来の生が歪められるという警告であると思われる」(金子晴勇編『人間学 その歴史と射程』、創文社、一九九五年、一九六頁)。

(40) Tödt, op. cit., 54.

(41) 「主なる神が造られた野の生き物のうちで、最も賢いのは蛇であった。蛇は女に言った。『園のどの木からも食べてはいけない、などと神は言われたのか』。(……) 蛇は言った。『決して死ぬことはない。それを食べると、目が開け、神のように善悪を知るものとなることを神はご存知なのだ』」。

(42) Tödt, op. cit., 54.

(43) この場合の〈限界〉(Grenze) は、倫理的制約といった〈制限〉の意味を強く持っていると思われる。

(44) Tödt, op. cit., 55.

(45) 「神から生まれた人は皆、罪を犯しません。神の種がこの人の内にいつもあるからです。この人は神から生まれたので、罪を犯すことができません」。

(46) Tödt, op. cit., 55.

(47) この文言は、絶対者ブラフマン(Brahman (梵) 宇宙の根本原理)とわれわれの内にあるアートマン(Ātman (我・自我・自))個人存在の本体)が本質的に同一であることを端的に示すものとして、またウパニシャッド全体を中心思想を的確に表現するものとして、「わたしはブラフマンである」(aham brahmasmi)という文言と共に有名である。とくにヴェーダーンタ学派において不二元論を主張するシャンカラ(Saṅkara 700-750 頃)とその後継者たちによって、自分たちの立場を明確に表現している文章として大文章(mahāvākya)と呼ばれ、尊重されている。シャンカラは、その著『ウパデシャサーハスリー』の第一章に「お前はそれである」という表題をつけ、この文言の説明・解釈にあてている(前田専學『インド哲学へのいざない ヴェーダとウパニシャッド』、日本放送出版協会、二〇〇〇年、二三〇頁参照)。

(48) 創世記三章一九節「お前は顔に汗を流してパンを得る／土に返るときまで。お前がそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に返る」。

(49) 創世記三章四―五節「蛇は女に言った。『決して死ぬことはない。それを食べると、目が開け、神のように善悪を知るものとなることを神はご存知なのだ』」。

(50) Paul Tillich, "The totalitarian State and the Claims of the Church" in: *Gesammelte Werke*; Bd.10, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968, 160, 174.

(51) サクラメント(Sakrament)とは、隠れた神秘を示す感覚的なしるしであり、言葉をも含めた目に見える具体的な質量である。狭義で固有の意味では、典礼・祭儀的なしるしを示す。その訳語はキリスト教諸派によつて異なり、例えば、カトリックでは〈秘跡〉、プロテスタントでは〈聖礼典〉、聖公会では〈聖餐〉、ハリストス正教会では〈機密〉となっている。カトリックでは、洗礼・堅信・ゆるし・聖餐・叙階・婚姻・癒しの七秘跡が執行されているのにたいし、一般にプロテスタントでは、洗礼と聖餐の二つのみである。例えば、洗礼では、水がしるしであり、新生がしるしづけられた恩恵となり、また聖餐では、トマス・アクィナス『神学大全』(第三部)によると、パンとぶどう酒がしるしであり、しるしづけられた実相は現存するキリストである。補足すると、パンとぶどう酒というのは、サクラメントにおいてキリストのからだと血であり、これは〈最後の晩餐〉におけるイエスの言動に基づいている。「一同が食事をしているとき、イエスはパンを取り、賛美の祈りを唱えて、それを裂き、弟子たちに与えながら言われた。『取つて食べなさい。これはわたしの体である。』／また、杯を取り、感謝の祈りを唱え、彼らに渡して言われた。『皆、この杯から飲みなさい。これは、罪が赦されるように、多くの人のために流されるわたしの血、契約の血である。』」(マタイ二六章二六―二八節)。

(52) 説教が〈目に見えない神の言葉〉と言われるのにたいし、聖礼典は〈目に見える神の言葉〉と言われる。

(53) 「他者のための存在」イエスが、超越経験なのだ！ 自分自身から自由であること、死にいたるまで〈他者のための存在〉であるということから、初めて全能・全知・遍在というものが生じる。信仰とは、このイエスの存在に与るということである(受肉・十字架・復活)(DBW 8, 558)。

(54) 〈カルケドン信条〉(四五一年)において、イエス・キリストは、「真に神であり、真に人」であり、神性によれば父なる神と同質で、かつまた人性によればわれわれ人間と同質であり、「両性は一つの人格、一つの本質の中に並存する」と宣言された(半田元夫・今野國雄著『キリスト教史Ⅰ』〈世界宗教史叢書Ⅰ〉、山川出版社、二〇〇―二〇一頁)。

- (55) 「イエスは言われた。『わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとにいくことができない』」。
- (56) 「神である主、今おられ、かつておられ、やがて来られる方、全能者がこう言われる。『わたしはアルファであり、オメガである』」。
- (57) Martin Luther, *Werke, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, hrsg. von J. Ficker, (*Anfänge der reformatorischen Bibelauslegung I, Teil II: Die Scholien*, 3. Aufl., Leipzig: Diederich, 1925, 137.
- (58) 例えば、ボンヘッファーはその著『行為と存在』(*Act und Sein*)のなかで、この語をくり返し引用している (DBW 2: 39, 52, 74, 83, 136)。
- (59) ルター『ローマ書講義・下』(ルター著作集第二集第九卷) 徳善義和訳、リトン、二〇〇五年、一二九頁 (WA 56, 357)。
- (60) 同前 (Ibid.)。
- (61) 同前 (Ibid.)。
- (62) 鈴木、前掲書、一二二頁。
- (63) ドイツ語で〈責任〉を意味するフエアアントヴォルトUNG (*Verantwortung*) という語は、〈応答〉を意味するアントヴォルト (*Antwort*) という語から造られている。
- (64) 人格の原語であるラテン語の〈ペルソナ〉は、元来、演劇用の〈仮面〉に由来し、そこから〈役割〉という意味が派生したと考えられ、さらに人格・神の位格・法人・自由な理性的主体・自律的個人・人柄などの意味をおびて今日にいたる。キリスト教的用法としては、旧約聖書では、神の像・契約当事者・神によって召命を受けたたり固有名を与えられたりする人あるいは集合人格などにおいて、また新約聖書では、父と交流するイエスの姿・歴史にはたらく聖霊(使徒言行録)・イエスの召命を受けた弟子などにおいて、ペルソナの現実と思想を伺うことができる。教父時代には、三位一体論において父と子と聖霊がそれぞれペルソナと呼ばれた。六世紀のボエティウスは、神・天使・人間にたいして用いられるとし、アリストテレスの実体概念を採用して、ペルソナを「理性的本性を有する個別の実体」として定義した。以上から、ペルソナは、一方で本性的一般者(学知体系・法則・権力構造など)へ還元されない自由な主体性と共に、他者や歴史に参与する関係性とを兼ね備

える者を意味したと考えられる。

近世以来、ペルソナ概念は個人主義化や一般的構造へ還元される道をたどった。たとえば、ホッブスは「自分自身や他の人の役を演じる」ことをこの語の意味とし、「自然的ペルソナ」と「人為的ペルソナ」（＝市民的ペルソナ）の二つのあり方に注目したが、とくに後者に関心を寄せて法的人格面を強調し、ロックは人間が思考する「意識」を本質的特徴とする「有限的知性的存在」を人格と考え、またカントは自分で自分に道徳的法則を立てるといふ実践的意味を付与して道徳的人格とその尊厳を際立たせ、さらにヘーゲルにおいては歴史法則が強調されて、人格はそれらの法則・構造に解消されることにもなった。しかし他方で、個人主義とは反対に、「交わり」を強調するムーニエの「人格主義」の運動も起こっている。以下参照『岩波キリスト教辞典』『ペルソナ』の項、二〇〇二年。小倉貞秀『ペルソナ概念の歴史的形成―古代よりカント以前まで―』、以文社、二〇一〇年。同前『カントの倫理学研究―人格性概念を中心として―』、理想者、一九六五年。三嶋唯義『人格主義の思想』、紀伊国屋書店、一九六九年。

(65)

一九四〇年の聖霊降臨祭第二祝日に行われた「ヨハネ福音書三章一六―二二節」についての説教。

第二章 ボンヘッファーの人間学における良心論

はじめに

本書の第一章においては、墮罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉状態に着目し、いまや神とも、他の人間とも、自然とも分離した人間について考察を行いました。第二章では、さらに〈自分自身との分離〉というものを、〈良心〉の問題として取り上げます。なぜならボンヘッファーにおいて良心は、失われた統一を求める〈人間実存の呼び声〉として現れるからです。彼の良心概念の発展を概観した上で、とくに反ナチ抵抗運動への参与という具体的状況のなかで形成された良心論を、一九四〇年代前半に書かれた未完の著『倫理』を中心にみていきます。

ボンヘッファーは、テーゲル独房からベートゲに宛てた手紙（一九四三年十二月二日）のなかで、自らが歩んできた道をふり返って次のように書いています。

「ところで、僕が一九三九年に帰国したことも、その後に続いて起こった何事に関しても、一瞬たりとも後悔したことがないことを、君はきつとわかってくれているね。あれは、一点の曇りもなく、最善の良心において行われたことだ。（……）そして今、こうして刑務所にいることも（……）、僕が心に決めていた、ドイツの運命に参与するということに含まれると思うのだ」（傍点筆者）（DBW 8, 253f.）。

一九三九年六月、ボンヘッファーは亡命の機会が与えられてニューヨークに渡りました。ドイツ国内ではナチス政府による弾圧が増し強まり、一九三七年九月には所長を務めていたフィンケンヴァルデ牧師研修所もゲシュタポによって閉鎖に追い込まれ、一九三八年一月にはベルリン退去命令が下りました。しかし、いわゆる自由世界で新しい生活を始めるために必要なものはすべて保障されていたにもかかわらず、恩師や友人たちが差し延べた手を振り払い、わずか一ヶ月あまりで帰国するのです。ひょっとすると、ドイツには彼がナチズムにたいする抵抗を促した若い神学生たちも残っていたので、気がかりだったのかもしれない。しかしながら、その決断にいたる動機については、彼自身はつきりわからなかったようです。当時の日記には次のように記されています。

「自分で下した決断すべてにおいて、その動機について、私自身がけっして完全には明らかでないのは、奇妙なことである。これは、不明瞭さ、つまり内面的な不誠実さのしるしなのか。それとも、われわれは自らの認識を超えて導かれていることのしるしなのか。あるいは、その両方なのか」(一九三九年六月二〇日)⁽¹⁾。

こうしてボンヘッファーは、本人にすら隠された動機によって、しかしまた、一点の疚しさもない〈最善の良心〉によって、帰国を決断したのでした。そしてそれは、後に逮捕されることになったことも含めて、〈ドイツの運命に参与する〉ということの意味したのです。

この〈最善の良心〉というボンヘッファーの言葉を目にした時、私はいささか不思議な気がしました。なぜなら多くの場合、彼は良心というものについて、懐疑的ないし批判的な見方をしていると理解されることが少なくなかったと思われるからです。そこで、本章では主にボンヘッファーの良心概念の再検討に努めますが、とくに実践との関

わりで彼が直面していたと思われる問題、つまり法規範による拘束から良心がいかに解放され、真に〈責任〉を負って生きることができるとかという問題に注目します。そして最終的には、『倫理』のなかで言及された「イエス・キリストが私の良心となった」(DBW 6, 279) という良心のあり方を明らかにすることを目指したいと思います。

『倫理』(一九四九年)の成立背景

ボンヘッファーがライフワークと考えていた『倫理』は、一九四〇年夏から逮捕にいたる一九四三年四月初旬まで書き綴られた未完の著作です。この著が難解であるとされるのは、それがさまざまな角度からの倫理的探究が試みられた「未完の断片を死後に寄せ集めたもの」(DB 806) だからというだけではありません。ゲシュタポに目を付けられていた彼は、ナチ批判の意図を嗅ぎつけられないように、わざと曖昧な一般概念や多義的用語などを用いて〈暗号化〉し、摘発された際にいつでも言い逃れできるようにカモフラージュしていたのです。じつさいに、ゲシュタポの手に渡った『倫理』の草稿の一部も、一見したところ、取るに足らない〈神学的用語〉と目に映ったからだけではなく、その内容と文字が第三者にはほとんど解読不可能だったため、そのまま家族の手に返されたのでした。⁽²⁾

後にこの著は、E・ベートゲらの手によって断片の原稿が判読・整理・構成され、一九四九年に初版が刊行されました。このなかには、押収されないように隠されていた庭からふたたび掘り出された未整理のままの草稿メモや、また一部には、逮捕された時にゲシュタポの手に渡ったものまで収められています。初版は、各章の成立年代についてのベートゲの推定に従って、時間的な順序で編集されました。後の版では、ボンヘッファーの構想する体系の論理的な順序に従って、変更する試みもなされました。しかし当然ながら、そこには主観的な〈解釈〉の入る余地があり、問題を残していました。そこで一九九二年、装いも新たに編集し直された全集版の『倫理』新版(DBW 6)は、で

きる限り客観的な整理方法に従って、成立年代順に編集する方針がとられました。細やかな執筆事情の研究や時代考証、また使用されたペンや紙の種類、さらには引用された文献の出版時期などの客観的データを決めてとして、執筆時期が割り出されたのです。⁽³⁾

このようにして最新刊に採用された構成順序からすると、ボンヘッファアの良心についての記述は、ほとんどが一九四二年に行われていたことがわかります。それは年頭から初夏までに書かれた「歴史と善」と、初夏から年末にかけて書かれた「神の愛と世界の墮落」という章のなかに現れます。しかし、『倫理』は未完の断片を寄せ集めたものであり、ボンヘッファアには部分毎にできあがっていた草稿を十分に練りなおすことは叶わず、そこに何かひとつのまとまった良心論というべきものが順序だてて展開されているわけではありません。しかしながら、ボンヘッファアにとって〈良心〉(Gewissen)とはいかなるものかを、〈知る〉(Wissen)という事柄と、〈善〉を判断する際のよりどころとなりうる〈法〉(Gesetz)というものを手がかりに追ってゆくと、自ずと彼の良心論というべきものが浮かび上がって来るのです。

一九四二年の年頭から初夏までは、いわばボンヘッファアの抵抗運動への関与が最高潮に達した時期でもありません。五月にスイスを旅行してユダヤ人グループの救出作戦(七号作戦)の準備を行い、九月五日に軍情報部の活動の一環であるように偽装してスイスに脱出させています。また四月に反ナチ抵抗グループとして知られるクライザウ・サークルのヘルムート・イエームス・フォン・モルトケ(Helmuth James von Moltke 1907-1945)と共にノルウェーに渡ってその地で教会闘争を支援しており、五月三〇日から六月二日にかけてはストックホルムでチチェスターのベル主教と秘かに会って英国に抵抗派の情報を伝えて和平の可能性を探り、さらに六月から七月にかけては義兄ドーナーと共にバチカンを訪問するなど、軍情報部嘱託として偽装された任務と抵抗派のメンバーとしての活動との(二

重生活) (DB, 765ff.) が際立っていた時期でした。

抵抗運動においてボンヘッファーが担っていた役割は、大きくは二つあります。一方では、彼がエキュメニカルな教会運動に携わっていたことから、連合国側の政府にたいして、ドイツ国内にヒトラー政権を転覆する抵抗運動という(へもうひとつのドイツ)が存在することを伝えて、(ヒトラー後)の和平について理解を求めることでした。しかし不幸なことに、ドイツの抵抗運動は連合国側からは終始「見捨てられた」ままでした。⁽⁴⁾

他方では、ボンヘッファーの役割はまったく別のところにありました。それは、抵抗運動に参加した人びとの良心的葛藤について考えぬき、神学的助言を与えることでした。⁽⁵⁾ 活動の合間をぬって書かれた『倫理』のなかには、抵抗をめぐる倫理的問題についてよく考えぬかれた跡が伺えます。彼の存在はある意味では、ドイツ抵抗運動を支えた思想的・倫理的な柱と見ることさえできると言われています。例えば、歴史家ハンス・ロートフェルス (Hans Rothfels 1891-1976) は次のように述べています。

「ボンヘッファーは、倫理的デレンマ——それは、「ナチに占領されていた」他の諸国における反対派の人びとの良心に課せられたのとは比較にならないようなデレンマであつた——をラディカルな解決へといたらせる、最も明確な、かつ最も純粋な抵抗のタイプを代表している」。⁽⁶⁾

というのは、ボンヘッファーにとってドイツと運命を共にすることは、祖国の敗北を願うことにもなり、またあらゆる法規範も、神の律法をも、侵すことなしには進みえない道を歩むことを意味していたからです。こうした最大の倫理的デレンマのなかで、彼は良心について思索したのです。

第一節 良心の語義的考察

ボンヘッファアの良心論について論じる前に、良心 (Gewissen) という言葉の語義を確認しておかねばなりません。というのは、欧語の〈良心〉は、日本語の〈良き心〉という響きから受けるイメージからは、およそ想像しにくい「共に知る」という〈共知〉の意味を備えているからです。まずは由来から見ていきましょう。

一 〈良心〉の由来

日本語の〈良心〉の由来⁽⁷⁾

まず、欧語に由来する良心概念について言うと、それは〈共知〉を意味する倫理意識に近い意味で用いられることが少なくありません。それにたいして日本語の良心は、明治初期に英語のコンシエンス (conscience) や独語のゲヴィッセン (Gewissen) といった外来語にあてた訳語ではありますが、欧語において備わっていた〈共同知〉という意味は、かならずしも意識されていません。そもそも日本にはゲヴィッセンに相当する概念がなかったため、その訳語は、中国戦国時代に孟子が使用した〈良心〉という語に求められたと言われています。それでは、彼はどのような意味でこの語を用いたのでしょうか。

一般的な理解として、孟子の思想は性善説とされています。その考えによれば、人間には仁・義・礼・智の四端が備わり、それらへと進む芽生えともいえるべき四つの心があると云います。仁の端はいたわしく思う〈惻隱の心〉、義の端は悪を憎む〈羞惡の心〉、礼の端は謙り讓る〈辭讓の心〉(謙讓の心)、そして智の端は物事が正しいか否かを見る

極める〈是非の心〉が糸口となります。そしてこれらは、孟子の良心概念と深く結びついています。良心という言葉は『孟子』第一一編八章において登場し、有名な牛山のたとえを用いて、次のように説かれています。

「人の存する者と雖も、豈仁義の心無からんや。其の、良心を放する所以の者、亦猶斧斤の木に於けるがごときなり。旦旦にして之を伐らば、以て美と為す可けんや」⁽⁸⁾。

これは次のように解釈することができます。「其の国にある牛山という山には、昔は美しく樹木が茂っていたが、大都会近郊にあつたためすつかり伐採され、さらに牛や放牧によってはげ山となつてしまつたが、けつして昔はそうではなかつた。人間についても同じことが言えるのであつて、本性のなかに仁義の心がないはずがない。人がそうした本来の良心を放失してしまうのは、日夜斧や斤で木を伐り倒すのと同じことであり、そのことで人間の本性を見誤るべきではない」⁽⁹⁾。ようするに、ここで良心は、仁義の心の同義語として用いられており、孟子の人間観によれば、その本性は善であり、人間の心のなかには〈仁〉も〈義〉も内在しているのです⁽¹⁰⁾。

このような良心の原義が今日の日本でかならずしも反映されていないことは明らかでしょう。文字どおり〈良き心〉の意味で用いられる場合もありますが、一般的には、例えば『大辞泉』の「善悪・正邪を判断し、正しく行動しようとする心のはたらき」、あるいは『広辞苑』の「何が自分にとって善であり悪を知らせ、善を命じりしりぞける個人の道徳意識」といった意味が知られています。しかし、良心をただ〈道徳意識〉と考えることには問題があり、意識といつても社会意識だけではなく、自己意識、ひいては個別の実存的契機が認められねばならないでしょう⁽¹¹⁾。また、善悪や正邪の判断ということにとどまるならば、本章において注目する、ボンヘッファーが述べるような善悪の

知の彼岸にあるような良心のあり方を捉えることはできません。

欧語の〈良心〉の由来

欧語のコンシエンスやゲヴィッセンは、いずれもラテン語の〈コンスキエンティア〉(conscientia)に由来しており、さらに源泉にさかのぼると、〈シユネイデーシス〉(συνηισησις)というギリシャ語にたどりつきます。シユネイデーシスは、(1)他者と共有する知識(2)伝達や通知(3)知識(4)意識や知覚(5)善行と悪行との意識、良心(6)共犯、罪責、罪惡といった広汎多義の意味を持っています。⁽¹²⁾それはシユン(συν)とエイデーシス(eidēsis)からなる合成語で、シユンは〈(…と)共に〉という集合的意味を表す接頭辞、エイデーシスは本来〈見る〉、〈知る〉、〈認識する〉といった意味のエイドー(eidō)という動詞の名詞形です。したがって語源的には、欧語の良心という語は、共に知るといった〈共知〉や〈意識〉を表すものでしたが、ストア派の哲学者たちの影響で、道徳的な意味が加わったと言われています。

二 〈共知〉としての良心

このように、ギリシャ語のシユネイデーシスを源泉とする欧語の良心の構成は、古代から現代にいたるまで一定しており、〈共に〉という接頭語をとまなう点で共通しています。そして最初は〈意識〉や〈知〉といった一般的な意味であつたものが、後に道徳的意識という概念を通じて、ボンヘッファーの時代に多くの思想家において顕著であつたように、〈わが内なる良心〉という限定された意味へと発展していったと考えられます。

とはいえ、個々の哲学者や神学者の良心概念を見てゆけば、他の用い方もあります。例えば、ゲヴィッセンを〈全

体知」と訳す場合や、あるいはヘーゲルのように、良心は自らが善であると認めるものにたいする絶対的確信として、その語源をこの「確信」(Gewissheit)とするものもあります。⁽¹⁴⁾このように語義そのものからしてすでに多様な見解があるものの、欧語に由来する良心概念に「共知」の意味を見ることは、すでにわが国においても、一般的な理解となつていと言えます。⁽¹⁵⁾

誰(何)と共に知るのか

それでは「共知」というならば、いったい「誰」と、あるいは「何」と共に知るのでしょうか。西洋思想史の伝統においては、この不定項に入る可能なケースとしては、大まかに三つに分類されることが出来ます。第一に、「他者」との共知です。これは、自分から見て外的な、自分以外の他なる人格を意味します。それが複数の人びとの場合には、世間や社会ということになります。第二に、「自分自身」との共知。これは内的な、わが内なる人格を意味します。そして第三に、「神」との共知です。

ここで仮に、良心に、善悪の意識というはたらきを認めるとすると、これらの共に知る「関知者」(Mitwisser)から見た善、あるいは、その意志というものが、ひとつの判断のよりどころとなります。したがって、それをどこに求めるかによって、「他律的良心」(自律的良心)「神律的良心」という分類も可能となります。⁽¹⁶⁾後で述べますが、ボンヘッファーの『倫理』においても、これに近い表現が出てきます。

神認識の方法

しかし、「神」あるいは「永遠者」と共に知るという場合、その「知」はどのようにして得られるのでしょうか。

そもそも、神の意志、神から見た善、神の正義といったものを知ることが、有限な人間にとって可能なのでしょうか。まずこうした知に到達する前提として、神をどのように認識するか、という問題につきあたります。西洋の伝統においては、大きくは、三つの方法が見られます。⁽¹⁷⁾第一に、哲学的（論理的）推論による神認識です。これは哲学的な神の存在証明によって導かれます。第二に、被造物（自然）を媒介にして神を知るもので、自然神学と呼ばれます。そして第三に、聖書の啓示によって神を知るというもの、すなわち啓示神学です。またこれら以外の方法として、正統なキリスト教からすると場合によっては異端とされることがありますが、神秘主義的な神認識、つまり神との合一体験による知といったものもあります。

中世スコラ神学では、程度の差こそあれ、上記三つの方法が承認されていました。⁽¹⁸⁾もともと、哲学的な神認識や自然神学については全面的ではないにせよ部分的に、一定の有効性が承認されていました。なぜなら、スコラ神学の大成者であるトマス・アクィナスの神学の核心において見られたように、〈真理はただひとつ〉という確信があり、〈恵みは自然を破壊せず、それを完成する〉と考えられたからです。それにたいして、宗教改革者マルティン・ルターにおいては、哲学や自然神学による神認識を、〈原理的〉に排除しているとは言えないまでも、〈事実上〉排除されています。ボンヘッファーにおいても同様であり、神は、聖書において啓示された神、つまりイエス・キリストにおいて自らを啓示した神にほかならず、他の二つの神認識の道は〈事実上〉退けられていると言えます。

こうした啓示によって、神を認識できないという主張は、ボンヘッファーの時代のように、自然神学がポピュラーであった時代には、論争的な主張でさえありました。自然を媒介として神を知るということは、自然を媒介として神の意志を知ることにもつながります。しかしそれは、後でさらに詳しく見ますが、ヒトラーにおいてそうであったように、社会ダーウィニズムをよりどころとして、その時代において俗流化された〈自然法則〉というもの

に神の意志を見出し、闘争による〈人種選択〉を正当化する根拠にもなりえたのです。ここにも、ボンヘッファーが、厳格なまでに自然神学的な神認識を退けねばならなかったひとつの理由があるでしょう。

それでは次に、ボンヘッファーの良心概念がどのように発展してきたのかを概観し、そこに見られる問題意識を明確にしておきたいと思います。

第二節 ボンヘッファーの良心概念の歴史的概観

一 『行為と存在』（一九三一年）における良心概念

第一期の著『行為と存在』において良心は、〈アダムにおける存在〉の具体的なあり方として、自己閉鎖的な思惟における〈自己反省〉〈自己意識〉〈自己認識〉〈自己把握〉といった、批判的な響きをもつて登場します。

まず『行為と存在』は、その副題「組織神学における超越論哲学と存在論」がすでに示しているように、この著において良心は、行為と存在の止揚というテーマの文脈において現れます。ここでのボンヘッファーの主張をごく簡単に述べるとこうなります。認識には、存在が先立つ。存在は、キリストへの〈志向〉(Intention) という〈意識〉(Bewußtsein) から生じる。この意識というドイツ語が、〈意識した〉(bewußt) + 〈存在する〉(sein) という構成から成り立つように、意識と存在(Sein)は切り離せない。そして存在には、信仰が先立つ。その信仰は、神から与えられる。こうしてキリストに掴まれることが〈直接的行為〉(actus directus)であり、〈反省的・思索的行為〉(actus reflexus)とは区別される。以上のような理解に立つて、信仰において〈行為〉と〈存在〉は止揚される、と述べています。

したがってボンヘッファーの考えでは、認識には〈存在〉が先立ちます。つまり、〈存在〉が〈知る〉というあり方を左右します。彼はこのことを、〈アダムにおける存在〉(Sein in Adam)と〈キリストにおける存在〉(Sein in Christus)に分類して論じています。

〈アダムにおける存在〉の具体的あり方としての良心

まず、ここで〈アダムにおいてある〉というのは、罪人であることの存在論的な、聖書に基づく規定です(DBW 2, 135)。「アダムにおいてすべての人が死ぬことになったように、キリストにおいてすべての人が生かされるようになる」(Iコリント一五章二二節)⁽¹⁹⁾。この〈アダムにおいて〉という状態は、〈非真理において〉ということにも等しいとボンヘッファーは言います(DBW 2, 136)。これはルターの言葉では、〈自己自身の内に歪曲した心〉の状態にあることを意味します。つまり、すでに一章において述べたように、自己を超えて神をも知る結果として、ふたたび自己に戻らざるをえない精神のはたらきを表しています。このような状態における良心は、ルターにおいては〈悪魔の良心〉と呼ばれ、人間を非真理のなかにとり残すとされます。⁽²¹⁾

ボンヘッファーは、このような〈アダムにおける人間〉に、〈独在〉(Alleinsein) (DBW 2, 137f, 140, 146f.) という特徴を見出しています。これは、すでに本書の第一章で見たような、神との交わりから、またそのことによって、人間との交わりからも分離しているという意味において、孤立している存在を意味します。〈知る〉ことにおいても、その自己完結した思惟の世界のなかで、その始点も終点も、自分で定めねばなりません。自律存在としての人間ということになりますが、哲学的に見れば、主観的観念論の極端な形とされるソリプシズム(solipsism)のあり方に近いと思われます。

ボンヘッファーの考えによれば、アダムにおける人間は、良心の呼び声によって、よりよい自己（本来的自己）へと呼び出されます。しかし、自らの閉じられた世界のなかで独在するアダムにおいては、それは、自己閉鎖的な思惟における〈自己反省〉となります。つまりそれは、結局のところ、自己正当化を意味し、独断の虚偽のなかにいるとされます。これにたいして、たびたび自然神学の思潮において良心は、あたかも人間における神の声であるかのような輝きを獲得します。しかしそれは、「根本的に、神の声ではなく、人間自身の声」（DBW 2, 155）だと言います。

この〈独在〉というあり方は、キリストが律法を通して人間と闘う〈試練〉（Anfechtung）によって、罪責と判定されてあらわになります（DBW 2, 147）。ボンヘッファーはこう説いています。ここで人間は、過ぎ去った事柄にたいして厳しく問われることになり、自らの良心に訴えて、最後の〈逃走〉をくわだてる。つまり、〈神のように〉なった自分の知識に訴えて、神の言葉にたいして身を守ろうとする。しかし人間は、その逃走の原因と結末として、自らの罪責と死を認識することを余儀なくされることになる。このようにして、神はこうした罪の認識を通して人間を死なせ、この死を通して信仰共同体に導き入れる、と言います。

〈キリストにおける存在〉の過去の規定としての良心

それでは、〈独在〉がキリストによって打ち破られ、キリストの信仰共同体へと導き入れられた人間にとって、良心はいったい何を意味するのでしょうか。まずボンヘッファーは、『ドイツ神学』⁽²³⁾に出てくる「良心なき者は、キリストか悪霊である」という言葉を引用して（DBW 2, 154）、歴史的な人間であればだれしも——アダムにおいてのみならず神の攻撃にたいして身を守るために、キリストの教会においても——良心を持つ、ということから出発します。そしてキリスト者にとっての良心を、〈キリストにおける存在〉の過去の規定と定義し、二つの形式に分類しています。

第一の形式の良心は、先ほど述べたことと同様に、〈試練〉という形を取ります。ここで良心は、キリストを審判者として示し、律法を犯す私の罪を絶えず指摘します。この形式の場合、キリストによる罪の贖いが信じられておらず、キリストがふたたび信仰を与えない限りは危機に陥るとされます。

それについて、第二の形式において良心は、やはり自分自身にたいする反省ではありませんが、キリストをひたすら仰ぎ見る〈志向〉に含まれるものです。それは、信仰における〈罪の凝視〉を伴い、「私は、キリストによる赦しのなかに、私の罪を見る」（傍点筆者）と言います。いまや悔い改めも、もはや自分自身の究極的な把握ではなく、むしろ赦しを信ずることにおける悔い改めなのであり、「自分自身を喪失するのではなく、キリストにおいて自分自身を見出す」（DBW 2, 156）のです。

ここですでに、『倫理』における「責任的にわが身に罪を引き受けることにおいて、ただキリストにのみ束縛される良心における罪責からの解放」（傍点筆者）（DBW 6, 281）という発言につながる思想の萌芽を見出すことができます。つまり、キリストによって背負われた罪責であるがゆえに、ただ恵みを頼みとして、良心はそこから解放されるというボンヘッファーの確信へと深まっています。

二 『創造と墮落』（一九三三年）における良心概念

ヒトラーの政權掌握（一九三三年一月三〇日）の時期に成立した第二期の著『創造と墮落』においても、良心は徹底して否定的な概念として登場します。すでに第一章で見たように、ここでとくに考察せねばならないのは、善と悪の知識を獲得して〈神のように〉なった墮罪後の人間（アダム）の状況です。この著において〈良心〉は、根源である神から分離したアダムの〈善と悪についての知識〉とほとんど同義で用いられています。

ボンヘッファーの釈義によれば、倒錯し、自己正当化へとうながす良心は、例えば、墮罪したアダムとエヴァを神からの逃走へと駆り立てます。良心は、神からの〈逃走〉ないし〈隠蔽〉です。「人間を神からの逃走に駆り立てることこそ、良心の機能である」(DBW 3, 120)。つまり良心は、墮落したアダムにたいして神の前に自首して出るように命じるのではなく、神から身を隠すように駆り立てるものです。しかしながら、「アダムよ、お前はどこにいるのか。お前の造り主の前に立ちなさい」という神の呼びかけによって、逃走中のアダムは自己の良心から呼び出されて立ち止まることになります。

一方で、良心は、しぶしぶ神の正しさを認めています。他方で、隠れ家にこもれば安全だと思い込ませます。そして神の呼びかけにたいしてアダムは、自らの良心に従って、こう答えます。「私は、裸だったので、恐れて身を隠したのです」(創世記三章十節)。そればかりではありません。彼はさらなる逃亡をくわだて、「あなたが私と一緒にして下さったあの女に唆されたのです」と神に訴えます。するとエヴァの方も弁明します。「あなたが創りになったあの蛇に誘惑されたのです」と。こうした原初の人間の観察からボンヘッファーは、良心というものを罪の状態にある人間が自らの内面において聞く神の声ではなく、むしろ「神の声にたいする防衛」であると見なします(DBW 3, 120)。しかも防衛として、われわれの知識や意志に反して、かえって神の声を指し示していると言います。

このように神を訂正しようとするやり口は、「本当に神がそのようなことを言われたのですか」(創世記三章一節)⁽²⁴⁾と唆した〈誘惑者〉、あの蛇から学んだものでした。良心は、神の言葉以上のものを自らの知識に従って語ろうとする〈誘惑〉につねにさらされています。「神よ、なぜあなたは不完全に造ったのです、私には何の責任もありません」といわんばかりに、アダムとエヴァは神の業に異議を申し立てます。つまり二人は、自らの良心に、自らの〈善と悪についての知識〉に訴えて、自らが認識する〈よりよい神〉にたいして、自分たちの創り主を上訴するのです。しか

し彼らの良心の正体は、〈わが内なる神の声〉ではなく、彼らの根源である神から分離した〈アダム〉の善と悪についての知識に過ぎません。つまりそれは、いかに敬虔を装ってはいいても、結局のところ、〈神のようなもの〉となったアダム自身の声であって、神自身の呼び声ではありません。アダムは、自分で立てた善悪の法則にしたがって、神をも裁こうとしているのです。

このように、『創造と墮落』においても良心は、墮落した人間の〈善と悪の知識〉を意味し、明らかに否定的な概念として、また、その知識に訴えて〈神からの逃亡〉に駆り立てるもの、あるいは〈神の声にたいする防御〉と見なされています。

三 『倫理』（一九四九年）における良心概念

第三期の著『倫理』においても同様に、良心は墮罪後の人間が巻き込まれた〈分裂〉の状態を表しています。ここで良心の呼び声は、神とも他の人間とも自然とも分離した人間の、せめて自分自身と一致しようとする寄る辺ない願いの叫びと捉えられています。このような「良心の呼び声としての性格」は、ハイデッガーの『存在と時間』から学んだものではないかと思われ⁽²⁵⁾ます。ボンヘッファーは次のように述べています。

「良心は、自分の意志と自分の理性の彼岸の深みからやって来て、自分の耳に届けられる、自分自身との一致を求め、人間実存の呼び声である。良心は、失われた一致にたいする告訴として、自分自身を喪失することにする警告として、生じる。良心は、第一に、特定の行為にではなく、特定の存在に向けられる。良心は、この自分自身との一致においてある存在を危険にさらすような行為にたいして、抗議する」(傍点筆者)(DBW 6,

276f.)。

したがって良心は、〈人間実存の呼び声〉であり、墮罪によって人間が自己と自己存在の同一性を喪失して以来、自己の統一を呼びかける機関として機能するものと捉えられています。つまり、この一致を危うくする行為にたいして告訴する、いわば〈法廷〉なのです。

そこで問題となるのは、その実存の統一が〈どこ〉に求められるかということです。『倫理』においては、三つの良心の形式について言及されています。第一に、実存の統一を〈アダムにおいて〉求める〈自律的良心〉、第二に、〈ヒトラーにおいて〉求める〈他律的良心〉、そして第三に、〈キリストにおいて〉実存の統一を求めるもので、いわば他律と自律の区別を超えた〈キリスト律的良心〉と呼ぶに相応しいと思われるものです。このように実存の中心をどこに求めるかによって、当然ながら、〈共に知る〉という〈知〉のありかたそのものも異なってくることになります。それでは、この分類の順に沿って、『倫理』における良心論を法規範との関連において見ていきます。

第三節 法と良心

すでに述べたように、『倫理』における良心についての思索は、ボンヘッファーの抵抗運動への関与が最も活発に行われ〈二重生活〉が際立った時期と重なっていました。こうした状況で書き綴られた良心論には、彼や抵抗運動に参加する人びとが直面していた良心の問題が手に取るように現れています。それは具体的には、法規範を破り、罪責を引き受けるということと深く関わっています。なぜならボンヘッファーの考えによれば、良心はよりよい自己との

一致へと呼びかけるものであるがゆえに、罪責を負うことにたいして抗議するからです。したがって、神と隣人を愛するがゆえに罪を担うといった場合に、法規範に原則的に拘束されることからの自由という問題が浮かび上がってきます。

一 〈アダムにおいて〉実存の統一を求める良心（自律的良心）

それでは、良心の呼び声が、自己自身との一致が危機に陥るところから発するとすれば、〈自然的人間〉においてその一致の内容というのは、善と悪についての知識を獲得して〈神のように〉なろうとする〈アダムにおける〉人間の自己自身にほかなりません。しかし〈独在〉する人間の自己は、確固たるよりどころを何も持たないため、善についての普遍的法則へと立ち戻り、それとの調和において自分自身との一致を求めることとなります。したがって、ここで良心の呼び声の根源と目標は自己自身の〈自律性〉(Autonomie)にある、とボンヘッファーは次のように述べます。

「良心の呼び声に従うということにおいては、この自律性——その根源を自分自身の意志と知識を超えて〈アダムにおいて〉持っている——が、そのつどに新しく、本領を発揮することが重要なのである。そのようにして、人間は、自分で発見した法則によって拘束された良心のもとにとどまり続ける。その法則は、具体的にはさまざまなかたちで現れうるが、自分自身を失おうとも、犯すことができない法則なのである」(DBW 6, 277f.)。

このことに関連して、ボンヘッファーは、良心倫理の代表とも言えるカントの興味深い具体例をあげています。こ

ここでカントは、もし私の家のなかに押し入って来た殺人者が、彼が追跡している私の友人が私の家に逃げ込んだかどうかと質問した場合、私は正直に「然り」と答えねばならない、という〈奇怪な〉結論を引き出していると述べています (DBW 6, 280f.)。

ちなみに、この結論にたいしてカントは、「人間愛からなら嘘をついてもよいという誤った権利に関して」(一七九七年)⁽²⁶⁾と題する小論文のなかで嘘をつくことの原則的禁止をさまざまな仕方で根拠づけています。例えば、人間間の契約や法則は、真实性が欠けているなら他の人を信用することができず成立しないと言います。したがってカントにとって真実義務は、あらゆる状況において、あらゆる人間にたいして当てはまるものであり、「すべての対人関係において妥当する無条件の義務」⁽²⁷⁾にほかなりません。さらに嘘を巡る議論に関して、キリスト教思想史から例を挙げれば、とりわけ教父アウグスティヌス (Aurelius Augustinus 354-430) が同様の厳格な真実義務の立場をとっています。なぜなら、嘘をつく者は神から与えられた「真実のうちに生きよ」という命令をゆがめているからです。⁽²⁸⁾ また、それは他の人を意図的に欺こうと試みるため、意志疎通を図るという言葉が持つ本来の目的を損ねてしまい、人間関係の疎通を不可能にし、共同体を破壊しかねないからだと言います。⁽²⁹⁾

しかしボンヘッファーは、先述の〈奇怪な〉結論となったカントの例の場合、自己を正当化しようとする良心が、真に責任を負う行動を妨げることにもなりうると考えました。おそらくは、嘘をつくという罪、つまり真実を述べるという倫理の原則に反する行いを避ける試みは、自己を正当化しようとする良心から出てくると考えたのでしょうか。これと同様の問題意識は、一九四二年一二月に書かれた「十年後」と題する文章のなかにも現れます。

「良心をよりどころとする人は、独りきりで決断をせまるデイレンマの優勢から身を守ろうとする。しかし、選

扱をせまる葛藤のスケールの大きさが——自分の良心以外には何の助言も支えも得られないがために——彼を引き裂いてしまう。悪が立派で心を惑わすかの仮装を無数にまとい彼に近づき、その良心を不安で不確かなものにさせる。そのため絶望することを免れようとして、彼は心に疚しのない良心を持つ代わりに、結局は自分自身の良心を欺くことになる。つまり罪を免れた良心を持つことに甘んじる。なぜならただ自分の良心のみを頼みにする人は、欺かれた良心よりも心に疚しさのある良心のほうがいっそう治癒力を備え、また強靱でありうることを、けっして理解しないからである」(DBW 8, 21f.)。

ここでさらなる考察が必要なのは、自律的良心における〈良心の葛藤〉についてでしょう。これは哲学史のより大きな連関で述べるなら、〈自由意志〉が成立するかどうかに問われるものです。自由意志とは、大橋良介の理解に従って述べると、自分で自分を決定できる意志、つまり、自己完結した自律性を持つ〈絶対的な〉意志を意味します⁽³⁰⁾。さて、はたしてそうした意志が有限な人間において成立しうるのでしょうか。それとも、人間の意志も結局のところ、外界の諸要因に動かされる他律的な器官に過ぎないのでしょうか。これは人間が自分で自分を決定するような良心を持つかどうかという、実存上の問いともなります。実はこの問題は、多くの思想家が「ビュリダンの口バ」⁽³¹⁾というたとえを用いて論じてきたものです。ここで口バは、二つの食物にはさまれ選択に迷って飢え死にしようとする人間をなぞらえたものです。ようするに意志というものは、同じ状況のもとで等距離にある等しいものに挟まれた場合、どちらかを選択できないということが問題となっています。

もしそのように自由意志というものを捉えるならば、ボンヘッファーが言うような「単純に正と不正、善と悪との間ではなく、正義と正義、不正と不正との間で決断せねばならない」(DBW 6, 294) といった〈非常事態〉

(außerordentliche Situation) (DBW 6, 272) において、もはや自律的良心は、座礁しかねないことになるのです。

二 〈ヒトラーにおいて〉実存の統一を求める良心(他律的良心)

(一)「私の良心はアドルフ・ヒトラーである」

人間実存の統一が、もはやその自律性において成り立たなくなる時、その統一一点に変化が生じることになる、とボンヘッファーは言います。つまり、自分自身とその法則を超えたところに統一点が見出されねばなりません。それは信仰によるならば、神において見出されることになります。しかしまた、この統一点の変化は、形式的にそのまつたき類比を世俗の領域に持つことも考えられます。ボンヘッファーは同じく『倫理』で次のように記しています。

「もしN・S〔ナチス〕が、『私の良心はA・H〔アドルフ・ヒトラー〕である』という時、それによつてまた、自己の統一を、自分自身を超えて基礎づける試みがなされている。このことは、無条件的な他律のために自律が犠牲となる結果を招き、他方またこのことは、私が自らの生の統一をそこにおいて求める他の人間が、私の救い主の役割を演じる時にのみ、可能なのである」(DBW 6, 278)。

またボンヘッファーは『倫理』の別の箇所(「遺産と没落」という表題の断片)で、異教徒においては、人間のかたちにおいて神々が崇められているのにたいして、〈西欧的無神性〉においては、神のかたちにおいて、しかもまさにイエス・キリストのかたちにおいて、人間が崇められる、と述べています(DBW 6, 113f)。つまり、イエス・キ

リストが抜け落ちたところに、まさにキリストのかたちにおいて神格化した人間が立つということであり、擬似宗教性への傾斜を意味します。

こうした事態は、スイスの医師で文化哲学者のマックス・ピカート (Max Picard, 1888-1965) によっても指摘されています。その著『われわれ自身のなかのヒトラー』(Hitler in uns selbst, 1946) のなかでは、「内的連関性なき分裂した人間」について、次のように述べています。

「ドイツ人の内面は、つかみどころのないクラゲのような混乱に呈し、それがひとつの中心点を、何らかの中心点を探し求める。そして探しあてたのは、最悪の中心点であった。つまり、アドルフ・ヒトラーだったのである。この最も悪しき中心点を、ひとつの善き中心点に置き換えることが、ぜひとも必要である」⁽³²⁾。

ピカートにとって、人間の真の中心点の獲得は、キリストへの信仰によってのみ達成されるものでした。⁽³³⁾ それゆえに、もはや統一一点を持たず、曖昧模糊たる錯乱状態のなかで独裁者の命令に中心点を探し求めたドイツの人びとに、いまやハーケンクロイツから、キリストの十字架へと中心点を移さねばならない、と彼は強く呼びかけたのでした。

この〈ヒトラーにおいて実存の中心を求める他律的良心〉については、残念ながら、これ以上のボン・ヘッファーによる言及は見当たりません。しかし、彼の良心論を立体的に浮かび上がらせるために、時代状況との関連を補足して考察を試みたいと思います。

〈救世主〉 ヒトラー

なぜひとりの人間が、自らの実存の中心を譲り渡すほどに、ヒトラーを〈救世主〉として信じたのかと言えば、まず、彼の〈奇跡的な〉業績によるところが大きいでしょう。ヒトラーは、とりわけ彼の一二年に渡る支配の最初の六年間、まさに奇跡と呼びうるはたらきをして見せました。一九三三年に彼が帝国首相になった時、ドイツには六〇〇万人もの失業者があふれていたと言われますが、わずか三年後には、ほぼ完全雇用が実現していました。アウトバーンの建設、一九三六年八月のベルリン・オリンピック開催など、ドイツは生まれ変わったかのごとく活気をとり戻し、ふたたび経済的にも軍事的にも大国にのし上がっていったのです。

ドイツのジャーナリストであり著述家のセバスチャン・ハフナー (Sebastian Haffner, 1907-1999) によると、一九三〇年代中・後期には、以前から反ヒトラーだった人びとや、教養市民、さらには敬虔なキリスト教徒やマルクス主義者でさえ、ヒトラーの輝かしい業績を目の当たりにして自分が学び信じてきたことの確信が揺るがされ、自分の尺度が間違っているのだろうかと思問せずにはいらなかったと言います。こうして転向した人びとのほとんどが、ナチスにはならなくとも、ヒトラー信奉者となりました。その頂点においては、全ドイツ人の九〇パーセント以上が総統信奉者になったと言われています。⁽³⁵⁾

さらに、ヒトラーの奇跡的な業績に加えて、〈世俗宗教としてのナチズム〉⁽³⁶⁾の〈擬似宗教性〉が持つ魔力があいまって、ヒトラー神話が形成されていくことになりました。例えば、擬似宗教性をたつぷりと含みこんだ〈ハーケンクロイツ〉という強力なシンボルや、〈第三帝国〉という象徴的表現が採用され、宗教的祭祀が強化されました。また言うまでもなく、巧みなプロパガンダや効果的なメディアの使用は、ヒトラーのイメージ作りに強力に貢献することができました。いくつか例を見てみましょう。

英国の歴史家イアン・カーショウ (Ian Kershaw 1943-) はその著『ヒトラー神話』(The "Hitler myth", 1987) のなかで、〈恥辱の講和〉ヴェルサイユ条約を無視して新しいドイツ〈国防軍〉が誕生した一九三五年における民衆の熱狂ぶりを描写していますが、この年のヒトラーの誕生日には、宣伝相ゲッベルス (Joseph Paul Goebbels 1897-1945) が、祈祷にも似た言葉で祝辞を結んでいます。

「このすべての民衆は、尊敬だけではなく、むしろ深い、心からの愛情によって彼〔ヒトラー〕と結びついている。なぜなら、彼らは感じているからである。私は彼のものだ、肉体は彼の肉体からなり、精神は彼の精神からなる、と。(……) 彼は民衆から出て、民衆のなかにとどまり続けた(……) 幼子たちは信頼しきつて彼に近づく。彼が友であり保護者であることを感じ取るからである。そしてすべての民衆は、彼を愛する。母親の腕に抱かれる幼子のように、彼の手のなかで安らぎを感じるからである。(……) われらのヒトラー！」⁽³⁷⁾

ここでゲッベルスは、英雄的なヒトラー像を補完して、〈人間味にあふれた〉イメージを創作することを心がけ、国民が彼を父のように慕い愛するよう、その人間像を描き出そうとしています。ゲッベルス自身がヒトラーの魔力にとりつかれていたという個人の動機はどうあれ、カーショウが述べるように、ゲッベルスは、ヒトラーが国民同胞のひとりひとりのために、汲みつくしえぬ人間的なあなたかさと、家族的な保護を用意しているという伝説を作り上げ、さまざまな擬似宗教的な救済と献身との欲求にねらいを定めたのでした。それらは、政治上の偉大な人物を賛美するという性向と共に、〈総統崇拜〉において重要な役割を演じ、それに情緒的な被暗示性を付与することになったと言います。⁽³⁸⁾

さらに、巧みなプロバガンダと宗教的祭祀の例をあげると、〈第三帝国映画界の女王〉レーニ・リーフェンシュタール (Leni Riefenstahl 1902-2003) が一九三四年九月五日のニュルンベルク党大会を描写した映画『意志の勝利』(Triumph des Willens, 1935) のなかで、屋外での大集会でヒトラーが演説を行う箇所は、ヒトラーを神格化したシーンとして、たびたび言及されています。この集会は、一八万五〇〇〇人のナチ黨員と二〇万人を超す観衆、そして二万一千本の党旗が使用された一大行事でした。ヒトラーが演説を行った演壇は、観衆や側近たちからも離れてひときわ高く建てられており、彼に強大な力と個性を賦与し、大衆に崇拜される指導者としての印象を強く与えています。この場面の撮影は夕暮れ時に行われ、ヒトラーだけがくつきりと大写しされ、それ以外の顔はみな、誰とも見分けが付きません。彼はさながら〈神〉のように見え、そのはるか下方には、人びとが息を殺して彼の言葉を待ち受けています。ヒトラーは演説の最後で次のように語っています。

「われわれの運動は健全な土台の上にうち建てられており、われわれは息を引き取る瞬間まで、この運動に全力を投入するつもりである。(……) こうした事すべては、偉大なる命令に導かれなければ、無意味なものとなる。この命令は、創造主、神の手によってわれわれに下されたものである。それゆえ、今晚ここで誓いを立てようではないか。すなわち、いついかなる時でも、ドイツのこのみ、祖国のこのみ、この体制のこのみ、わがドイツ人民のこのみを考える、と。わがドイツ国家のために——ジーク・ハイル！ ジーク・ハイル！ ジーク・ハイル！」⁽⁴⁰⁾

そして一年後の一九三五年九月一日、同じくニュルンベルクで開催されたナチ党大会において、ユダヤ人を差別

化した「ドイツ人の血と名誉を守る法」と「帝国市民法」が發布され、それらは後に「ニュルンベルク法」として、全世界に知られるようになったのです。この法律によって、人種的な意味でのドイツ市民だけが公民権あるいは政治的な権利を享受でき、ドイツのユダヤ人の公民権は剥奪されたのでした。さらには、ドイツ人の純潔を守るために、「ドイツあるいは同系統の血筋を持つ市民」との結婚が禁止され、「アーリア人」との性的関係も禁じられました。これをもって史上はじめて、ユダヤ人は宗教や〈金貸し〉という職業のゆえにではなく、生物学的な人種的特質によって、迫害を受けることになったのです。ヒトラーは、「祖国のことのみ、わがドイツ人民のことのみを考える」という一年前に立てた誓いどおり、彼の〈創造主たる神〉によって下されたという命令に従ったのです。

(二) ヒトラーの立脚点

ヒトラーという人物は、良心の疚しさや呵責といったものと、まったく無縁であるように思える人も少なくないかも知れません。自らの正義を確信し、決然とし、迷いというものを感じさせないからです。それでは、〈ヒトラーと共に知る良心〉というのはいかなるものなのでしょうか。そこで、彼の〈立脚点〉となりうるものを考えれば、おそらくひとつには、〈社会ダーウィニズム〉をよりどころとし、その時代において俗流化された〈自然法則〉というものがあると思われます。

ヒトラーの確信によれば、世界平和は、支配民族たるドイツ民族による他民族の征服によってはじめて実現するものでした。彼は、その世界征服の政治的理念を軸とした思想体系を、徹底して社会ダーウィニズムを援用することによって作り上げています。⁽⁴¹⁾周知のように、社会ダーウィニズムとは、自然選択が生物進化の要因になるとするダーウィンの生物進化論における発想を、人間社会の歴史的進化と発展に適用することによって成立したもので

す。ここにヒトラーは歴史的発展法則を見出し、自分の出現によって歴史の経過に新しい方向を与えるという確信をもつて、歴史的使命感を燃え立たせたのでした。しかしそれは、優勝劣敗・弱肉強食といった社会の競争原理の容認や、優生思想を生み出す根拠として利用されることにもなったのです。

ヒトラーにとって歴史とは、それ自体、民族の生存闘争の過程を表すものです。彼の考えによれば、〈生存圏〉(Lebensraum)の広さには限りがあるため、生き残りをかけて必然的に生存闘争が生じるが、しかしこの闘争にこそ、発展をとげるための不可欠な前提がひそんでいると言います⁽⁴²⁾。つまりは、この絶えざる闘争による〈人種選択〉(Rasenauslese)は、「生命をいっそう高度なものに改良させようとする自然の意志」⁽⁴³⁾の現れであり、生存闘争を勝ち残ったより強く優秀な民族が他の民族を支配することは、厳然たる〈自然法則〉だと言うのです。

しかし、戦争によって淘汰された勝者が世界支配者としての資格を主張できるというのでは、説明がつきません。そこでヒトラーは、科学・芸術・技術・発明など、今日この地上で賛美されるものはすべて、元来〈唯一の〉人種の独創的な産物であることを主張しています⁽⁴⁴⁾。

「それ〔アーリア人種⁽⁴⁵⁾〕のみが、総じてより高度な人性(Menschentum)の創立者だったのであり、それゆえわれわれが〈人間〉という言葉で理解しているものの原型を具現したという、根拠が無くはない帰納的推理をゆるすのである」⁽⁴⁶⁾。

またヒトラーは、「彼〔人間〕は自然を支配するというより、むしろ個々の自然法則や秘密に関する知識に基づいて、まさにこうした知識を欠いている他の生物の主人へのし上がったに過ぎない」⁽⁴⁷⁾と言います。そして、この自然

法則に従う人類の進化のために、民族の純血が守られることの必要性を主張します。ヒトラーによれば、自然は、より高等な人種がより劣等な人種と混ざり合うことを望みません⁽⁴⁸⁾。なぜなら、自然によつて、おそらくは数十万年に渡つて続けられてきたより高度なものに改良させてゆくという仕事全体が、無に帰するからです。人種の交配が招くのは、より高等な人種——むしろヒトラーにとつて最高位はアーリア人種を意味します——の水準の低下と、肉体的・精神的な退行と、たとえゆつくりでも確実に進行する病衰の始まりであり、それは「永遠の造物主の意志に叛いて罪を犯すことにほかならない」と言います⁽⁴⁹⁾。すなわち、それは〈神の意志〉にたいする叛逆であり、「血と人種に反する罪は、この世における原罪であり、その罪に没する人間たちの終焉」(傍点筆者)⁽⁵⁰⁾だと断じています。

ところが、空間的領土としての国家を持たない〈国際的世界ユダヤ人〉(das internationale Weltjudentum)は、無秩序に他民族と交配して、最高民族の人種水準を低下させ、その個別文化を破壊しようとしている、とヒトラーは言います⁽⁵¹⁾。つまり、〈脱国民化〉させようとしていると。なぜなら、彼らは最終的に自らがその地位にとつて代わり、諸民族を自分たちの奴隷と化することを目論んでいるからだと言います。

このように、ヒトラーの論理からすれば、ユダヤ人は神の秩序たる〈自然法則〉にたいする罪深い反逆者であり、悪にはかならず、絶滅せねばならないのです。しかし、反ユダヤ主義は欧州に二千年の昔から根深くはびこつてきたものではありませんが、近代においては、すでに宗教的には改宗してキリスト教文化に同化していたユダヤ人も多く存在し、非ユダヤ人と区別しにくくなつていたのです。そこに登場したのが、生物学的根拠を持ち出す〈近代的反ユダヤ主義〉でした。こうして優秀なアーリア人種にたいする劣悪な非アーリア人種としてのユダヤ人という構図がしつらえられ、ユダヤ人はふたたび迫害の苦難に遭うことになつたのです。

そのような近代的反ユダヤ主義が行きつく先には、ナチス・ドイツによるホロコーストがありました。ちなみに、

一九三三年から三九年にかけて制定された国内のユダヤ人を排斥するための法律は四百にのぼり、一九四五年までの第三帝国期全体では二千にも及んだと言います。⁽⁵²⁾一九三八年一月九—一〇日にかけて起こった恐怖に満ちた〈水晶の夜〉(クリスタルナハト)には、ドイツ全国でシナゴークの焼き討ちと、ユダヤ人商店の破壊が決行され、三万人のユダヤ人が強制収容所送りとなりました。そして一九四一年には、〈ユダヤ人問題の最終解決〉の準備が指示され、絶滅収容所の建設が始まり、翌年のヴァンゼー会議において、ついに〈最終解決〉が正式に宣言(二月二〇日)されるにいたったのです。

第三帝国時代は、すでに世俗化が大衆レベルにまで行き渡った時代であり、科学はイデオロギーにも、また〈代替宗教〉ともなりえました。ヒトラーに力強い〈救済者〉の姿を見るものは、彼の歴史観に基づく終末論的な千年王国の完成に希望を見出すことができました。しかし、こうした歴史観は、俗流化された社会ダーウィニズムを援用して構想されたものであり、それを束ねている歴史的発展法則たる自然法則を基準とする善悪二元論というものが、ヒトラーのひとつの立脚点となっていたと考えられるでしょう。そこから導き出された善と悪についての知識は、当時の法律にも少なからず反映され、ヒトラー信奉者にとつての善悪の判断基準とも、良心とも、なりえたのです。

(三) アドルフ・アイヒマンの場合

〈ヒトラーにおいて〉実存の統一を求める他律的良心の一例としては、アドルフ・アイヒマン(Karl Adolf Eichmann 1906-1962)をあげることがゆるされるでしょう。わが国においてもアイヒマンの名前は、いわゆる「アイヒマン裁判」に焦点をあてたドキュメンタリー映画『スペシャリスト——自覚なき殺戮者——』(UN SPECIALISTE, 1999)⁽⁵³⁾が上映されて以来、広く一般にも知られるようになりました。この記録映像は、およそ冷血な

殺人鬼といった風貌とは遠い、ごく平凡に日々を送っている人間が、深く自覚することのないままに悪に荷担する危険性、つまり〈悪の凡庸性〉という問題を投げかけるものでした。

ヒトラー時代に虐殺されたユダヤ人の数には諸説ありますが、約四五〇万から六〇〇万人とも言われています。このようなスケールの殺戮を短期間で最も効率よく行うことを可能にした人物のひとり、それがSS（ナチの親衛隊）幹部アイヒマン中佐です。彼は一九四一年から一九四五年にかけて実施された〈人種的な理由による国外追放者〉をナチスの強制収容所に移送する責任者でした。終戦後はニュルンベルグ裁判を逃れてアルゼンチンで隠れ住んでいましたが、一九六〇年五月にイスラエルの秘密機関によって拉致され、翌年四月にはエルサレムの地方裁判所で公判に附され、その年末に絞首刑になっています。

そのアイヒマンは、一五の訴因によって告発されました。それは、〈他の人びとと共に〉ナチ政権の全期間に渡って、とりわけ第二次世界大戦の間に、ユダヤ民族にたいする罪を、人間存在にたいする罪と戦争犯罪を、犯したという内容でした。⁽⁵⁴⁾ 彼は『一九五〇年ナチスおよびナチス協力者（処罰）法』によって裁かれましたが、同法は、「以下の（……）大罪のひとつを犯したものは死刑に処せられる」と規定しています。

しかしアイヒマン自身は、個人的にはユダヤ人に憎しみを抱いたことも殺害したこともなく、自分の行ったことはすべて、法を守る市民として行ったと確信していた、と述べています。自分の〈義務〉を行ったのであり、ただ〈命令〉にだけではなく、〈法律〉に従ったということを、くり返し主張しました。⁽⁵⁵⁾ そして第三帝国においては、「總統の言葉は法律の力を持っていた」という説明を、何度となく試みました。⁽⁵⁶⁾ 確かに当時は、總統の〈言葉〉、つまりその口頭による意志表示は、国家の基本的な法であるという、まさに異様な事態にありました。⁽⁵⁷⁾ こうした〈法律的〉枠組みにおいては、ヒトラーの述べた言葉と形式、あるいは精神において背馳する命令は、非合法となりました。だ

とすれば、アイヒマンは当時のドイツの〈法の前〉では、紛れもなく無罪となります。しかし、イスラエル側は、アイヒマン個人の〈自発的〉な意志による犯意を実証的に証明することに、主張を費やしました。それにたいして、アイヒマンの弁護士ロベルト・セルヴァティウス (Robert Servatius 1895-1988) 博士は、それを組織悪ないし国家悪に拡大し、解消することに、主張を費やしたのです。

一九六一年七月二〇日第一〇五公判においてアイヒマンは、はからずも熱心なカント哲学の信奉者であることを表明しました。⁽⁵⁸⁾ 自分はこれまでの全生涯をカントの道徳の格律、とくにその義務の定義に則って生きてきたことを力説しています。しかしその主張は、幾つかの点で不可解なものでした。なぜなら、カントの道徳哲学というのは、アイヒマン自らがそう表現した、無条件的な〈死人のような従順〉(Kadavergehorsam) を退ける〈人間の判断力〉というものと密接に結びつくものだからです。しかし彼は、その場の誰もが驚いたことに、自分がカントについて述べたことは、「私の意志の格律はつねに普遍的な法の格律となりうるようなものでなければならぬ」ということだと、カントの定言命法のおよそ正しい定義をしてみせたのです。さらには、カントの『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft, 1788) を読んだとも述べています。

しかしアイヒマンは、〈最終解決〉の実施を命じられた時から、カントの原則に従って生きることを断念したと言います。もはや自分は、「みずからの行為の主人」ではなく、「何かを変える」ことなど自分にはできない、と自らを慰めていたと言うのです。彼の考えによると、カントが定言命法の原則を確立して以来、何びとも、あの当時に国家元首から与えられたような破壊的な命令を想定しなかったものであり、その状況はまったく例のない、新しいものでした。それゆえに、カントの方式は、もはや適用しえないとして、退けたと言うのです。しかしここでふたたび、カント哲学の意図するところからは遠ざかることになります。なぜなら、カントの定言命法というのは、時代や場所に

よって適用されたり破棄されたりするものではないからです。

これに関して、ハンナ・アーレント (Hannah Arendt 1906-1975) は「アイヒマンはカントの命法を、「汝の行動が立法者の、もしくは国法の原則と同一であるかの」とく行動せよ」と読み曲げてしまったと考えました。⁽⁵⁹⁾ あるいは、アイヒマンも知っていたであろうハンス・フランク (Hans Frank 1900-1946) の⁽⁶⁰⁾《第三帝国の定言命法》が命じるように、「総統が汝の行動を知っているとすれば、その行動を是認するように行動せよ」と、独特の解釈に転じてしまったと言います。⁽⁶²⁾ しかし、もちろんカントはそのようなことは述べていません。彼によれば、人間はその〈実践理性〉を用いることによって、法の原則となりうる原則、法の原則となるべく原則を見出すのであり、自らが一個の立法者となるのです。

アーレントの理解によれば、こうしたアイヒマンによる無意識の歪曲は、彼自身が〈庶民の自家用定言命法〉と呼んでいたものと一致しています。⁽⁶³⁾ この〈自家用〉のカント解釈において、なおもカントの精神が残されているとすれば、人間は、ただ文字どおりに法に従うのみならず、たんなる服従の義務を超えて、自分の意志を法の背後にある原則——法がそこから生じて来る源泉——と同一化せねばならない、とする要求です。アーレントはこう述べています。

「カント哲学においてこの源泉は、実践理性のことである。それにたいして、そこからアイヒマンが作った自家用定言命法においてそれは、総統の意志と同一であった」。⁽⁶⁴⁾

したがってアイヒマンは、前代未聞の自体に直面して、自律的良心は座礁し、「私の良心はアドルフ・ヒトラーである」という他律に席を明け渡してしまったのでした。いまや彼の良心の主体はヒトラーとなり、彼の意志を、法の

背後にある総統の意志と同一化することを、要求するのです。

アイヒマンは、第二次世界大戦の最後の年に、最後の〈良心の危機〉に遭遇しました。⁽⁶⁵⁾敗戦が近づくにつれ、彼と同じ階級の同僚たちは、いよいよ執拗に〈例外〉を求めました。そして最後には、〈最終解決〉の中止を求めて動き出したのです。しかしその時、アイヒマンは、日ごろの慎重さを忘れて独断的のことを運び始め、〈最終解決〉を遂行することに尽力したのです。例えば連合軍の爆撃によって輸送体系が破壊されてしまった後には、ブダペストからオーストリア国境へとユダヤ人を徒歩で移動させます。一九四四年の秋には、ハインリヒ・ヒムラー (Heinrich Himmler 1900-1945) がアウシュヴィッツの殺戮施設の撤去を命じたことを知り、彼と会見します。なぜならヒムラーが、ユダヤ人こそ「一番の確実な資本」だと考え、ユダヤ人の待遇を良くするよう、いたるところで命令を与えていたからです。

それについてアイヒマンは、誰もが〈温和〉になっていた一九四五年四月においてすら、スイス赤十字社のM・ポール・デュナン (M. Paul Dunand) がテレージエンシュタットを視察した時に、自分はヒムラーのユダヤ人に関する方針に賛成していないということをはっきり述べています。⁽⁶⁶⁾したがって、アイヒマンが〈最終解決〉を真に最終的なものにするために、いかなる時も尽力していたという事実は、疑いの余地がないものでした。

そこで問題となるのは、それが彼の狂信、つまり、ユダヤ人にたいする限りない憎悪の証であったのか、ようするに、ただ命令に従ったに過ぎないという彼の言明は、法廷におけるたんなる偽証であったのか、ということです。一九六一年一月二日に言い渡された判決文の終わり近くでは、次のように告げられています。

「もしも、われわれが、被告の主張するように、彼が盲目的服従によって行動したということを考慮したとして

も、数年間に渡ってかかる大きさの犯罪に参加した者が法の知る限りの、またいかなる最高命令も少しもそれを軽くしえないほどの最も重い刑を受けねばならないというのは当然であろう。一方、われわれは被告が彼の受けた命令に心から従い、憎悪すべきその目的が彼の最も熱烈な欲望に合致していたことを証明する時においてさえ、その欲望がどこから来ているか、また弁護人の主張するように、その地位に彼を立たせた体制から彼がうけた信念の結果であろうが、そのようなことはわれわれの目には少しも重要なことではない。法廷はアドルフ・アイヒマンにたいして、ユダヤ民族にたいする罪、人間にたいする罪、そして彼が有罪を宣言されている戦争の罪ゆえに死刑を宣告する⁽⁶⁷⁾。

この判決文からすると、アイヒマンの良心の問題は、あまり興味を持たれなかったようであり、また理解されなかったようでもあります。それにたいして、アーレントは、細心の注意をもって見つめていました。

「おそらくは、悲しく悩ましい真実とは、アイヒマンを戦争最後の年にあのような非妥協的な態度へと駆り立てたものは、彼のファナティシズムではなく、彼の良心だったのである⁽⁶⁸⁾」。

アイヒマンは、ヒムラーの指示がヒトラーの命令に明らかに背馳していることを知り、上官の命令をあからさまに叛くまでになっていました。おそらくアイヒマンの行動を決定したものは、たんにヒムラーがいまや〈犯罪的〉な命令を下しているという、彼の信念からだけではなかったでしょう。アーレントも述べるように、疑いなくそこにはたれていた個人的な要因とは、純粹な「ヒトラーへの限らない熱狂的な賛歎」（弁護側証人のひとりであつたヴィル

ヘルム・ヘットルはそう述べました）であり、「兵長からドイツ帝国首相に」までなりおおせた人間へのこうした賛歎であつたと思われます。⁽⁶⁹⁾つまり、ヒトラー信奉者であつたがゆえに、自律的良心が座礁したそのところで、ヒトラーという他律的良心に、席を譲ることができたのです。

確かに、アイヒマンの良心の問題は複雑です。通常われわれは、良心というものは、殺すことを禁じると考えます。それがアイヒマンにおいては、ヒトラーの意志に反してユダヤ人を殺さないことが、良心に疚しさを感じさせたのです。彼は、自らの良心に、アドルフ・ヒトラーという名の他律的良心に従つて、上官の命令にあからさまに叛いてまで、〈最終解決〉を真に最終的なものにしようと行動したのです。

付け加えると、カントの定言命法に則して考えて、反ナチ抵抗運動にいたつたという人びともまた存在しています。例えば、ミュンヘン大学の学生を中心とする〈白バラ〉の精神的師のひとりと言われるクルト・フーバー教授がそうです。彼が処刑される前に、審理に備えて用意していた民族裁判所に宛てた文章のなかには、次のように書かれています。

「明確な道徳的諸原則への、法治国家への、人と人との相互信頼への回帰、これは非合法ではなく、逆に、合法性の回復であります。私は、カントの定言命法を胸に、自らにたずねました。もし私の行為のためのこの主観的な格率が、ひとつの普遍的法則になるとするなら、何が生じるであろうか、と。この問いの答えは、ただひとつしかありません。すなわち、そうすれば、秩序・安全・信頼が、われわれの国家機構、われわれの政治的生活において、戻つて来るであろう、ということなのです」⁽⁷⁰⁾。

これと同様の言表は、抵抗運動に参加した人びとにおいて、時おり見られます。もしここで仮に、ボンヘッファーが述べるように、自律的良心というものが、〈非常事態〉においてつねに座礁してしまうものだとしても、やはりそこでの判断力は成長しうるし、少なくとも段階というものがあると思われます。また、自律・他律・神律といったものも、ひとりの人間において、またそのつどの具体的状況において、やはり複雑に関わりあつてくるものだと言えます。ボンヘッファーによる自律的良心にたいする厳しい批判については、全集版第二巻『行為と存在』の編者H・R・ロイターの指摘にも耳を傾けるべきでしょう。

「ボンヘッファーは、意識の全能にたいする彼の批判において、たんにひとりの近代ルター派の修正論者——ルターの他律的・道徳的な良心の実存の問題を、自律的な自己のはたらきとしての良心にたいする根本批判に言い換えた——であるだけではない。むしろもっと検討されてしかるべきは、彼は独在論的な自律要求と闘うことによって、また試練・誘惑アンフエンゲルン・テントゥンという問題を論じていたのではないか、ということである。その試練とは、彼自身が、自律意識の代表者として、まさに経験したものであり、それこそが、あらゆる哲学的な自己理解を無慈悲なまでに破壊しようとした、彼の個人的要因として見なしうるのではないか、ということなのである」(DBW 2, 185)。

おそらくは、ボンヘッファー自身が、〈試練〉あるいは〈誘惑〉にさらされていると感じる時に、自分の知識に訴えて、神の言葉を〈読み曲げ〉、自己正当化へと傾きそうになる誘惑と格闘していたのではないかと思われます。彼は、人間の悟性というものを、けつして軽視していたわけではありません。むしろ、次に取り上げる〈イエス・キリストにおいて実存の中心を求める良心〉においては、キリストに服従するなかで、最大限にその強みを発揮すること

が求められるのです。

三 〈キリストにおいて〉実存の統一を求める良心

すでにくり返し述べたように、ボンヘッファーの考えによれば、良心は、本来的自己との同一を求める人間実存の声とされます。そしてその実存の統一が、もはやその自律性ではなく、信仰を通してイエス・キリストにおいて見出される時、大きな変化が生じると言います。つまり、〈キリストにおいて〉実存の統一を求める良心においては、法規範に原則的に拘束されることから、したがつて神と隣人を愛するがゆえに〈罪を引き受ける〉ことを拒むことから、人間は解放されることを意味します。つまり良心は、〈神の意志〉を行うために、自由にされるのです。したがって、ここで言われる自由とは、キリストへの服従において確保される自由です。

一九四二年の春以来、ボンヘッファーはヒトラー暗殺・クーデター計画との関わりからいくつかの旅を重ねるなかで、〈罪の引き受け〉の決意という問題に直面していました。ユダヤ人大量殺戮という事実を眼前にして、なお〈殺すなかれ〉という非暴力による服従の倫理は妥当するのか。この問いが、彼を捉えていたことでしよう。

しかしこの問題に踏み込んで行く前に、まず〈知る〉ということに注意を向けたいと思います。なぜなら、〈共知〉としての良心というものが、そもそも知ることと深く関わるものであるかぎり、〈キリストにおける〉人間にとつて知というものは、はたして何を意味するのかを、確認しておく必要があるからです。ここでは、もはや善と悪に〈分裂〉した知識ではなく、ただひとつの〈神の意志〉を知ることが問題になってきます。

(二)〈キリストにおける〉人間にとっての〈知〉の問題

(a) 墮罪後の人間の〈分裂〉状態

ボンヘッファーは、神という根源から分離した墮罪後の人間は、善と惡とに〈分裂〉した認識を持つようになったと言います。〈神のように〉なろうとする〈アダムにおける〉人間は、善くあるか悪くあるかを自分で判断する〈可能性〉のなかにおり、自分の良心を通して、自分の罪を見ます。いまや人間にたいして、すべてが、善惡二元論的に分裂して現れます。

「あることとあるべきこと、生命と法、^{ザイン}知ることと行うこと、理想と現実、理性と本能、義務と嗜好、^{ゲゼツツ}志操と利得心、快と不快、必然と自由、天賦の才と努力の賜物、普遍的なものと具体的なこと、個人のことと集団のこととは、真つ二つに引き裂かれている。しかしまた、快と不快、幸福と苦難とが分裂しているように、真実、正義、美、愛も、互いに対立している。(……)このような分裂はすべて、善と惡の知識における分裂の変種である」(DBW 6, 310)。

つまり、善惡二元論に支配された世界では、ドイツの教育学者・哲学者・心理学者であるエドゥアルト・シュプランガー (Eduard Spranger 1882-1963) も言うように、「倫理特有の体験における決断の場は、つねに対立である^{ゲゲンザetzung}」とされます。しかしボンヘッファーは、新約聖書においては、こうした対立の世界というものが見あたらない、と次のように述べています。

「ここでは、人間と神との、他の人間との、事物との、そして自分自身との不和ではなく、回復された一致、つまり和解が、そこから語られるところの根底であり、〈倫理特有の体験における決断の場〉となったのである」(DBW 6, 311)。

そこで、この〈分裂〉が克服され、〈和解〉が成立しているところで、もはや善と悪に分裂した知識ではなく、唯一の〈神の意志〉を知ることが問題となります。ここでの根源である神との一致が回復したところとは、言うまでもなく、イエス・キリストを意味しています。

(b) 〈分裂〉した人間における〈知〉の問題

先ほど見たように、キリストには、良心がないと言われます。「良心のない人は、キリストか悪魔である」(『ドイッ神学』)。ボンヘッファーの考えによると、罪があるところには良心、つまり善と悪に分裂した知識が存在します。しかしイエス・キリストは、そのような分裂を知らず、ただひとつの〈神の意志〉を知る、と言います。彼はそのことを、例えば、新約聖書のなかのイエスとパリサイ人との出会いの場面から読み取っています。周知のとおり、キリスト時代のユダヤ教の一派であるパリサイ派の人びとは、モーセの律法を厳格に守ることによって神の正義の実現を追い求め、これを遵守しないものは汚れた者として退けました。そのためイエスはパリサイ人の偽善的傾向を激しく攻撃したとも言われています。しかし、ボンヘッファーの考えによれば、パリサイ人における問題というのは、その全生活を通して、ただ善と悪についての知識だけを重要と考えた人間の問題であり、端的に言って、〈分裂している人間〉の問題そのものだと言います。

聖書の記述によると、パリサイ人は、さまざまな問いをもつてイエスを試みています。例えば、納税の問題（マタイ二二章一五—二二）、死人の復活の問題（マタイ二二章二三—二三節）、最大の誠めの問題（マタイ二二章三四—四〇節）、善きサマリア人の物語（ルカ一〇章二五節）、安息日についての問答（マタイ二二章一一節）をあげることができます。

ボンヘッファーはこれらの論争において決定的なことを、次のように捉えています。

「パリサイ人の問いと誘惑が、善と悪についての知識の分裂から来るのになんてして、イエスの答えは、神との一致から、すなわち、根源との一致から、神と人間との分裂が克服されているところから来るということである」（DBW 6, 313）。

これらの問答において、イエスとパリサイ人は、まったく異なる次元に立って語っていると云えます。そのため食いちがいが起こり、イエスはしばしば、質問されたことを理解していないようにも見え、まったく的はずれな、別のことを答えているようにも見えます。むしろ、質問そのものに答えるというよりも、質問者に直接語りかけているとも言えます。

ボンヘッファーの解釈によると、ここでイエスとパリサイ人との間に起こったことは、イエスの〈最初の誘惑〉（マタイ四章一二—一三節）——イエスが霊によつて荒野へと導かれ、四十日間の孤独な生活のなかで、悪魔から受けた三つの誘惑——のくり返しに過ぎません。有名な例をひとつあげると、四十日四十夜断食して飢えたイエスに誘惑者が歩みより、「神の子なら、これらの石がパンになるように命じたらどうだ」と言った時、『人はパンだけで生きるもの

ではない。神の口から出るひとつひとつの言葉で生きる」と書いてある」と答えています。ここで悪魔は、イエスを神の言葉のなかで分裂に引き込もうと試みますが、イエスは悪魔のペースで論争に引き込まれることなく、まったく異なる次元に立って語っています。ボンヘッファーによれば、こうした誘惑はすべて、蛇がアダムとエヴァを墮罪させた時に言った「……などと神は言われたのか」(創世記三章一節)⁽⁷²⁾という問いに、その序曲を持っています。

「まさにこの問いが、あらゆる分裂をはらんでいる問いなのである。しかしこの分裂は、人間の本質を成すものであるがゆえに、人間はそれに対して抵抗力が無い。この問いは、ただ分裂を超えたところから——それに答えるのではないが——克服されうるのである。しかし最終的には、これらの誘惑のすべては、われわれもまたつねにそのなかでイエスに対抗している、あの問いにおいて、くり返されるのである。すなわち、その問いにおいて、われわれは決断をめぐって矛盾に陥った時にイエスに呼びかけ、イエスをわれわれの問いのなかへ、つまり、矛盾、分裂のなかに引きずり込み、彼に解決を要求するのである」(DBW 6, 313)。

しかるに、〈誘惑〉や〈試み〉と言われるものは、神の言葉のなかで、人間が、矛盾に陥るよう誘うものであり、そこで、誘惑を受けた者は、その信仰が試されることとなります。しかしここで、もともと〈分裂〉をその本質とする墮罪後の人間は、ひとたまりもなく誘惑の手に落ちてしまうのです。

それについて、イエスは、〈あれかこれか〉(Entweder-Oder)といった「論理的な二者択一の法則には縛られることなく、まったき〈自由〉から答えている」(DBW 6, 314)と、ボンヘッファーは次のように述べます。

「イエスの〈自由〉とは、無数の可能性のなかからひとつを恣意的に選択することではなく、むしろ、イエスの行いのまったき単純さのなかに存するものである。その単純さのためには、複数の可能性・対立・選択肢はまったく存せず、つねにただひとつのことが存する。このひとつのことを、イエスは、神の意志と呼び給う。彼は、この意志を行うことを、彼の食物と呼び給う。この神の意志が、彼の生命である。善と悪についての知識からではなく、神の意志から、生き、行い給う。ただひとつの神の意志だけが存するのである」(傍点原著)(DBW 6, 315)。

〈神の意志〉がイエスの食物だというのは、「わたしの食べ物とは、わたしをお遣わしになった方の御心を行い、その業を成し遂げることにある」(ヨハネ四章三四節)というイエスの言葉に基づいています。したがって、イエスの自由というのは、神の意志から生き、それを行うために確保されている自由と言うことができます。ここにはすでに、律法の破棄という罪の引き受けが含まれていると、ボンヘッファーは考えていました。彼における〈自由〉の概念については、後にさらに詳しく見ていきますが、こうした〈自由〉をもって、「イエスはすべての律法を自らの支配下に置く」(DBW 6, 314)と彼は捉えています。なぜなら、例えば、イエスは安息日にもかかわらず、弟子たちに麦島の穂をつんで食べることをゆるし、また病床の夫人を癒しました。しかしそれゆえに、パリサイ人の目にイエスは、ニヒリスト、いわば自分自身の律法だけを知って大切にする者、神の冒読者として映ったのです。

このように、イエスが知るのとは、分裂のないただひとつの〈神の意志〉であり、彼はそれを糧として〈生き〉、〈行う〉と言えます。したがってボンヘッファーによれば、「イエスの考える善とは、まったく行為のうちに存する」(DBW 6, 316) のものです。ちなみに、ここで言われる〈行為〉とは、神の意志を行うという意味において〈真の行

為」であり、けっして、〈分裂〉した人間が自分の善と悪の知識に基づいて〈判決を下す〉といった行為ではありません。こうした〈裁く〉という行為にとどまることは、〈真の行為〉にいたることを妨げるからです。それゆえに、善と悪に分裂した知識は、克服されねばならないのです。

そこで、神という根源から分離し、またそれと同時に他の人間とも分離した人間が、ふたたび根源との一致を回復するということが問題となります。ボンヘッファーは、パリサイ人のあり方に善と悪の知識に基づいて〈裁く〉という本質を見て取り、次のように述べています。

「〈裁くこと〉は、分裂している人間の特別な不徳や悪というのではなく、むしろ、彼が語り、行い、感じるなかで姿を現す彼の本質なのである。したがって言うまでもなく、パリサイ人「の本質」は、ただすでに回復された一致から、すなわち、イエスから、認識されるのである。パリサイ人自身は、ただ彼の行った徳と悪徳において、自分自身を知ることができ、自分の本質、すなわち根源からの離反という事実については、知ることができない。ただ善と悪（の分裂）を克服した知識が、パリサイ人の全実存を脅かすことができる。すなわち、ただイエスだけが、善と悪についての知識に根拠を持つパリサイ人の權威を、覆すことをなしえ給う。イエスの『裁いてはならない』という発言は、分裂している人間にたいする和解への呼び声、つまり、和解への招きなのである」(DBW 6, 318)。

つまり、すでに根源との和解が成立している〈和解者〉イエス・キリストの招きに応じて根源との一致を回復することが、善と悪との知識を克服する道として示されていると言います。いまや知らねばならない〈新しい知識〉と

は、〈和解者〉としてのイエス・キリストを知ることからもたらされる〈知識〉なのです。

(c) 新しい知識——神の意志を行うことのなかに目が開かれる知識——

ボンヘッファーは、〈自分の善を知る〉ということに関して、ひとつの聖句を示しています。

「あなたが施しをする場合、右手のしていることを左手が知ってはならない。それは、あなたのする施しが隠れているためである」(マタイ六章三節⁽⁷³⁾)。

ここでイエスは、善を行う者に、自分のなす善について知ることを禁じています。ボンヘッファーによれば、この言葉は、たびたび誤って解釈されているように、善を行う人間の傲慢さや自己満足にたいしてではなく、むしろ次のことに向けられています。

「イエスにおいて成就された和解についての新しい知識、すなわち、分裂の終結についての知識は、自分の善についての古き知識を、まったく破棄するのである。イエスについての知識は、自分自身についての反省なしに、まったく行為において、明らかになる。自分の善は、人間にとって、隠されたままであり続ける。もはや、自分の善についての審判者であってはならないというだけではない。そうではなく、そもそも自分自身の善について知ろうと欲するべきではない。むしろ、もはやそれを知ることをもまったくゆるされておらず、「じつさいに」それを知っていないのである」(傍点原著) (DBW 6, 320)。

このように〈イエスについての知識〉というのは、「まったく行為において、明らかに」とされ、ここでも、〈知〉と〈行為〉が切り離しえないことが強調されています。むしろ〈知ること〉を追求することを断念し、〈行うこと〉に集中するよう、呼びかけていると言えるでしょう。

もはや人間は、自分の善を知らないがゆえに、「それほどまでに、彼の行為は、疑問なきものとなり、彼は自分の行為によって、まったく没頭させられ、心を満たされており、彼の行為は、もはやさまざまな可能性のなかのひとつではなく、唯一のもの、真なるもの、つまり、神の意志を行うものであるがゆえに、知識は、もはやまったく〔行為を〕妨げるように割り込んで来ることができず、またここでは、行為を引きとめたり、疑問視したり、判定したりすることのためには、文字どおり、時間が失われることができない。〔行為の〕判定は、他の人間からだけではなく、その人自身の知識の法廷からも、隠されたままである」(DBW 6, 320)。

ボンヘッファーによれば、イエス・キリストについて知る時、もはや人間は、自分自身の善について知ることはできず、また逆に、自分自身の善について知る時、イエス・キリストについて知ることはできません。つまり、和解のなかにながら分裂のなかに、自由のなかにあつて律法のもとに、単純さのなかにあつて分裂のなかに、同時に生きていることはできません。この両者の間には、移行も段階も存在せず、ただ一方か他方があるだけです。それでは、どうすれば、善と悪に分裂した知識を克服することができるのでしょうか。ボンヘッファーは、それは人間が自力で行えないことだと述べています。

「しかし人間には、自分の善と悪についての知識を、自分の力で破棄したり、克服したりすることは——自分自身を欺き、この知識を一定の方法で排除することと、それを「じっさいに」破棄することとを取り違えた場合とのぞいて——不可能である。それゆえに、イエスの『右手のしていることを左手に知らせてはならない』という言葉、つまり、自分自身の善き行いは隠されているということは、くり返し、分裂から、離反から、善と悪についての知識から脱して、ただ和解へと、一致へと、根源へと、ただイエスにおいてのみ存する新しい生命へと呼び出すものである。それは、単純さへ、回心へと、解き放つ呼び声であり、その声自身が、頽落した古き知識を破棄し、イエスについての新しい知識を、すなわち、まったく神の意志を行う行為のなかで、目が開かれるあの知識を、授けるのである」(傍点筆者) (DBW 6, 321)。

このように、〈古い知識〉、つまり、自分の善と悪についての知識を克服し、〈新しい知識〉、つまり〈イエスについての知識〉へと目を転じるよう、呼びかけています。ただしそれは、〈神の意志を行いつつ明らかにする知識〉だと言います。

ボンヘッファーはさらに、イエスの「終わりの日の裁きについてのたとえ話」(マタイ二五章三一―四六節)を引いて、こう説いています。

「イエスが裁きを下される時、彼の向かいに立つ人びとは、自分たちがイエスに食べさせ、飲ませ、着せ、訪ねたことを知らない。彼らは、自分の善き行いを知らず、イエスがそのことを彼らに示されるのである」(DBW 6, 321)。

最後の審判の日、イエスは、「わたしの兄弟である最も小さい者のひとりにした」(マタイ二五章四〇節)ことが、まさに私にしたことだと告げます。しかし、それを行った人びとは、自分たちの善き行いについて知らず、イエスが彼らにそのことを明かすことになります。それゆえに、「すべての判決、すべての知識、すべての裁きは、神とキリストの側にある」(DBW 6, 322)とボンヘッファーは強調しています。しかし、このようなイエスの福音は、パリサイ人にとって、不可解かつ道徳的に非難されるべきことでした。なぜならボンヘッファーの理解によれば、彼らは、「最後の審判を、日々の真剣な自らの審判において先取りし、それに備えることができる」と、信じているから」(DBW 6, 322)です。

(d) 神の意志を〈わきまえ知る〉(prüfen)

しかしながら、ボンヘッファー本人も述べるように、「右手のしていることを左手が知らない」ということ、つまり、他の可能性を知ることなく、ただひとつののみを行うといった〈単純さ〉は、心理学的に見れば、およそ不可能なことだと言わざるをえません(DBW 6, 322)。イエスへの服従によって単純で自由になった人間も、なお複雑な反省の人でありうるし、それとは逆に、神との和解を受けた生の単純さとは何の関わりもない心理学的な単純さというのも、また存在するでしょう。この聖句について、スイスの神学者エドゥアルト・シュヴァイツァー(Eduard Schweizer 1913-2006)は、このように述べています。

「右手のしていることを左手が知ってはならないという言葉は、人を驚かす、印象深い比喩であって、(……)もちろん、われわれの脳の解剖学では、右手が、左手の場合と同じ中枢神経組織によって操縦されていない何ぞ

とかをするということは、まったく不可能である。しかし、この逆説は（……）謎の言葉のひとつであって、それはこの上もない切迫さをもって、新しい（ヨハネ三章三節以下は、生まれ変わった、と言うであろう）人間の奇跡を指し示している」⁽⁷⁴⁾。

ここでボンヘッフアーは、〈新しい人間の奇跡〉に関わる事柄を、どうにか言葉にしようと試みているように思われます。そして神の意志を問い求める正当で必然的な〈自己吟味〉（Selbstprüfung）について説いてきます。〈吟味する〉というドイツ語〈prüfen〉の現代的な用法においては、調べる、試験する、検査するといった意味があります。語源的に見ると、ラテン語の〈probare〉にさかのぼり、良く認識する、承認する、本物（純正・真実）か、あるいは質がよいかどうかを調べる、といった意味があります⁽⁷⁵⁾。端的に言って、よいかどうかを調べるという意味があり、〈知る〉ことに深く関わる言葉です。

まず、この〈自己吟味〉について論じるにあたって、ボンヘッフアーは、次の三つの聖句を引用しています。

「心を新たにして自分を造り変えていただき、何が神の御心であるかを、わきまえ知る（prüfen）ようになさい」（ローマ二章二節）。「わたしは祈ります、認識とあらん限りの感知能力において、あなたがたの愛がますます増し加わり、それによって、あなたがたが、さまざまな状況を見わけ、（prüfen）ことができるように」（ピリピ一章九—一〇節、ローマ二章一八節）。「光の子として歩みなさい——何が主に喜ばれるかを吟味しながら（prüfen）」（エフェソ五章八節以下）。（傍点筆者）（DBW 6, 322）

ちなみに、ここでドイツ語の prüfen にたいする邦訳が〈吟味する〉〈わきまえ知る〉〈見分ける〉とそれぞれ異なるのは、筆者が『新共同訳聖書』の訳語をそのまま用いて、ボンヘッファーが引用している通りの聖句を訳したものだからです。

何が〈神の意志〉であるか、つまり何が神から見た善であり、何を神が喜ばれるか、ということをも〈わきまえ知る〉といった場合に、まず想い起されるのは、人間の霊的直観を通してとか、創造の時から定まっている法則を通してとか、あるいは、人間の心の声を通して知るといった方向です。しかしボンヘッファーにおいては、こうした神秘主義や自然神学における神認識の方向は退けられ、「神の意志は、あれこれと名乗り出る可能性の下に、奥深く隠されている」(DBW 6, 323)とされます。またここで問われている知識は、「生ける神の意志」が問題であり、何か固定的に与えられるものではないと言います。

「神の意志はまた、始めから固定されている規則の体系ではなく、生のさまざまな状況において、そのつど新しく、さまざまであるがゆえに、何が神の意志であるかは、くり返し、わきまえ知られねばならない。この吟味において、心・悟性・観察・経験といったものが、共にはたらかねばならない」(傍点筆者)(DBW 6, 323f.)。

つまり、ただひとつの神の意志を知る(単純な知識)というのは、直観やすべての反省や熟考の排除を意味せず、むしろ悟性を含めて人間の持てる力を総動員せねばならないと、強調されています。

〈わきまえ知る〉ための前提条件

それでは、何が神の意志であるかを〈わきまえ知る〉ためには、どこから始めればよいのでしょうか。ボンヘッファーは、その決定的な前提条件というべきものを、先にあげた三つの聖句のなかに見出しています。第一に、「心を新たにしておいて、造り変えていただくこと」です。これは〈メタモルフォーゼ〉、つまり今までのかたちが内面的にまったく変わることを意味します。第二に、「愛において生き、愛が増し加わること」、「そして第三に、「光の子として歩むこと」です。彼によれば、これらすべてのことは、同じ事態を表現しています。

第一の〈メタモルフォーゼ〉において重要であるのは、堕罪した人間の〈アダムのかたち〉を克服し、新しい人間の〈イエス・キリストと同じかたち〉になることです (DBW 6, 324)。それは、〈神のような〉ものとして善と悪についての知識を獲得した人間のかたちを克服し、真の神のひとり子と同じかたちとなることを通して、父なる神の意志との一致において生きる人間のかたちになることを意味しています (DBW 6, 325)。

第二の「愛において生き、愛が増し加わること」は、まさにこれと同じ事態を言い表していると言います。なぜならこのことは、「神と人間との和解、神と人間との一致において生きること」、つまり「イエス・キリストの生を生きること」(DBW 6, 325)にほかならず、それは〈イエス・キリストと同じかたちになること〉を意味するからです。

第三の「光の子として歩むこと」も同様でしょう。この聖句において、パウロは、以前は暗闇であったこの世に、光として到来したイエス・キリストに従って、光の子として歩むよう呼びかけているのであり、先に述べた二つと同じ事態の表現であると言えます。つまりこれらはすべて、〈キリストの生を生きる〉ということの意味しています。

〈愛〉という概念

『倫理』のなかには、未完ですが、愛について綴られた断片があります (DBW 6, 335-341)。〈わきまえ知る〉ための前提である「愛において生き、愛が増し加わる」ということの意味をいっそう深く理解するために、ボンヘッファーの〈愛〉の概念を、確認しておく必要があります。

まず彼は、「すべての分裂を超えたところにある」というのが、愛の本質である」(傍点筆者)と定義します。そしてこの意味における愛の本質を〈和解〉に、つまりイエス・キリストに見出し、「ヨハネの手紙Ⅰ」から引用しつつ議論を進めています。ヨハネは愛について、次のよう述べています。

「神は、独り子を世にお遣わしになりました。その方によって、わたしたちが生きるようになるためです。ここに、神の愛がわたしたちの内に示されました。わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛して、わたしたちの罪を償ういけにえとして、御子をお遣わしになりました。ここに愛があります」(Ⅰヨハネ四章九—一〇節)。また、次のようにも説いています。「イエスは、わたしたちのために、命を捨ててくださいました。そのことによって、わたしたちは愛を知りました」(Ⅰヨハネ三章一六節)。

ボンヘッファーによると、これらの聖句においては、「他者のために生命を捧げることが愛である」といった、愛についての普遍的定義が与えられているのではないと言います (DBW 6, 337f)。そうした一般的なことではなく、「イエス・キリストが、われわれのために生命を差し出して下さったという、まったく一度限りのことが、ここで愛だと呼ばれている」(DBW 6, 338)と言うのです。

したがって、聖書的な意味の〈愛〉とは、神の自己啓示としてのイエス・キリストの名前と解きがたく結ばれているとされます。

「彼〔イエス・キリスト〕が、愛の唯一の定義である。(……) 彼がな^い、かつ苦^し、み^し、給^うことが愛なのではなく、彼がな^い、かつ苦^し、み^し、給^うことが、愛なのである。愛は、つねに彼^が自身である」(傍点原著) (DBW 6, 338)。

つまり〈愛〉とは、イエス・キリストにおける神と人間との〈和解の出来事〉において成立しているものだと言います (DBW 6, 339)。この和解の出来事によって、神とも、他の人間とも、自然とも、自分自身とも分離していた堕罪後の人間における〈分裂〉状況が終わりを告げ、ふたたび人間に根源がもたらされます。〈愛〉とは、それによって、堕罪後の人間がそのなかで生きている〈分裂〉が克服された、人間にたいするあの行為、すなわち〈和解〉を、イエス・キリストを意味するのです。

したがって、ボンヘッファーの述べる愛は、まったく受動的なものであり、人間には自分で自由に処理しえないものです。なぜならそれは、分裂のなかにいる人間の実存を超えていることだからです。また愛は、人間の実存全体に変化をもたらすものであると、次のように述べています。

「愛とは、神によって実存の全体が造り変えられることであり、神の前で、神においてのみ生きることのできるような世界に引き入れられることである」 (DBW 6, 339)。

実存全体が造り変えられるという考えは、先ほど見た、イエス・キリストのかたち造り変えられる（メタモルフォーゼ）に一致するものでしょう。ここで世界（Welt）についてふれられています、それについては、〈責任領域〉としての〈この世〉（Welt）理解の問題として後に取り組みることになります。このテーマについては、本書の第三章において取り上げます。

ところで、ボンヘッファーが述べるように、愛がまったく受動的なことであるならば、聖書が伝える〈最も重要な掟〉（マタイ二二章三四―四〇節）は、どのように理解されるのでしょうか。つまり、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」という第一の掟と、これと同様に重要であるとされる「隣人を自分のように愛しなさい」という第二の掟のことです。

この問いの答えとして、ボンヘッファーは次の聖句を示しています。

「わたしたちが愛するのは、神がまずわたしたちを愛してくださったからです」（イヨハネ四章一九節）。

われわれの神にたいする愛は、われわれが神に愛されているという事実に基づくことであり、われわれの愛は、イエス・キリストにおける神の愛を受けいれることだとされます。さらには、人間が、神と隣人とを愛する愛というもの、神の愛であり、ほかの愛ではないと言います。この意味において、人間の愛は、純粹に受動的なものであり続けます。したがって人間は、自分の考える愛によってではなく、イエス・キリストにおいて示された神の愛によって、隣人を愛することが要求されているのです。

〈われわれの内なるキリスト〉の認識を日々新たにする自己吟味

先ほど見たように、〈わきまえ知る〉ということの前提条件は、「イエス・キリストのかたちに造り変えられること」「愛において生き、愛が増し加わること」「光の子として歩むこと」というものでした。しかし、これらはすべて生きた事柄であり、何か確定したもの、人間が手中に握っているようなものではありません。ボンヘッファーによれば、何が神の意志であるかを〈わきまえ知る〉ことは、今日、ここで、この状況下において、「私はいかに神との新しい生に、イエス・キリストとの新しい生にとどまらべきか」という問いが、日ごとに新しく提出されることであると言えます。すなわち、もはや自分自身の善悪について知らず、まったくイエス・キリストに注目せしめられることが求められているのです。したがって、この〈わきまえ知る〉という行為は、イエスによって回復された〈根源との一致〉を前提としながら、しかもつねに新しく、それを自分のものとしてゆく努力を意味するものなのです（DBW 6, 326）。

このような前提に基づいて、いまやじつさいに、どうしたら神を正しく喜ばせることができ、具体的状況のなかでどう行うことが正しいのかを、わきまえ知らねばなりません。ボンヘッファーは次のように述べています。

「いまや、現実（ラシヤル）に即して、生きかつ行動されねばならず、悟性・認識能力・妥当なことにたいする注意深い知覚が、生き生きと活動し始めるのである」（DBW 6, 326）。

ただしこの際に、人間の直接的なインスピレーションが重んじられたり、期待されたりしてはならない、とボンヘッファーは警告します。なぜなら、それは容易に人を自己欺瞞へと導くからです。そうではなく、高度な冷静さ（コールドネス）に

よって支配されることが重要です。

「何が神の意志であるかが問題である時、人間の能力の全器官が総動員されねばならない。しかし、どんな場合にも、和解されない闘争のなかにとどまることによって味わう苦しみ、すべての闘争に勝ちうると考える傲慢、直接的インスピレーションが与える熱狂的な期待と主張などは、すでにその力と権力を失っている。そこには、神は、謙遜に問うものになりたいして、かならずその意志を示されるという、信仰が存在するであろう」(DBW 6, 326f.)。

つまり〈キリスト教的な自己吟味〉というのは、自分の善と悪についての知識やそれを実生活において実行することに向けられるのではなく、むしろ、〈われわれのうちなるイエス・キリスト〉が存在するという認識を日々新たにする自己吟味であると言います。

「イエス・キリストが彼〔キリスト者〕の生に入ってきたということ、いやそれ以上に、イエス・キリストが彼に代わって、彼のなかで生き、イエス・キリストが彼のなかで今まさに、それまでは善と悪についての自分自身の知識によって占有されていたその場所を占める、ということである」(DBW 6, 327f.)。

したがって、前提としての信仰、つまりイエス・キリストはすでにわれわれのうちにあり、そして行い、またキリストはわれわれのものであるという前提に立つてこそ、日々の生活のなかでいかにして主のものとなり、主を信じ、

主に従うかと問うことができ、また問わずにはいられないと言います (DBW 6, 328)。

以上のように、ボンヘッファーは、〈善と悪の知識〉を克服すること、そして〈神の意志〉を日々新たに〈わきまえ知る〉ことについて思索しましたが、むしろそれは、知ることの前提となる〈人間実存がまったく新しく造り変えられること〉、つまり、神という根源との一致が成立しているイエス・キリストと同じかたちになることに、中心が置かれていました。この〈メタモルフォーゼ〉は、〈キリストの生を生きる〉ことを通して実現されるものですから、神の意志を〈わきまえ知る〉ということは、〈生きること〉、〈行うこと〉から切り離すことができません。ようするに、〈神の意志を行うなかで目が開かれる新しい知識〉、つまり〈イエス・キリストについての知識〉が問われているのであり、〈キリストとは誰か〉という問いを、日々新たに提出することになるのです。

すると、ここで良心の問題に戻って考えてみると、もし仮に、私が、〈内なるキリスト〉と完全に一致し、キリストが完全に私という人間の主体となるなら、もはや私は、自己と本来的自己との分裂を経験することもなく、したがって自己の統一の一致を求める良心の法廷から呼び出されることもないはずです。もはや私は自己分裂を経験することなく、〈意識〉の場も素通りして、それこそ〈自ずと〉神の意志を行うことになるのでしよう。

しかしながらボンヘッファー本人も、先ほど見たように、『行為と存在』のなかで『ドイツ神学』から引いて「良心のない人は、キリストか悪魔である」と述べていたように、人間だれしも良心を持つことを承知していました。それゆえに、〈神の意志をわきまえ知る〉という主題で言わんとしていることは、まさに真剣な〈キリストの生〉への呼びかけとして聞くことができるでしょう。しかし、〈神の意志をわきまえ知る〉ということは何か理性を排除するような方法で行われるものではありません。先ほど見たように、彼自身が〈わきまえ知る〉ことの前提を述べたところで、「いまや、現実 に即して、生きかつ行動されねばならず、悟性・認識能力・妥当なことにたいする注意深い知覚

が、生き生きと活動し始めるのである」(DBW 6, 326)と強調しており、むしろ悟性はその強みを十分に発揮させることが求められています。

こうした〈知る〉ことと切り離せない〈生きる〉というテーマと、ボンヘッファーはまさに反ナチ抵抗運動への参与が最高潮に達した一九四二年の前半に取り組んでいました。それは「責任を負う生活の構造」について書かれた部分で、〈キリストに即して〉生きるということについて徹底して考えぬいた跡が見て取れます。彼にとって、〈知る〉ことと〈生きる〉こと、そして〈行う〉ことは、切り離せないものでした。すると、知ることはまた、生きることを語らずしては語りえないでしょう。彼が徹底的に考えた〈責任を負う生活の構造〉には、神と隣人を愛するがゆえに〈罪を引き受ける〉ということが、すでに含まれています。

では次に、キリスト論的に思考された〈責任を負う生活〉のなかで、法と良心をめぐる問題についてどのように論じられているのを見ていきます。

(二) 〈キリストにおいて〉法規範の拘束から自由にされる良心

(a) 法規範からの解放

先に見たように、ボンヘッファーによれば、イエス・キリストは、善と悪に分裂した知識を持たず、ただ唯一の神の意志から生きています。それゆえに、イエスは悪魔やパリサイ人によって〈誘惑〉された時も、善か悪かという二者択一の法則に縛られることなく、まったく自由から語ったと言います。そしてこの自由をもって、イエスはすべての律法を自らの支配下に置き、またその結果として、神と人間のために、律法の侵犯者となったことに注目していま

す。例えばイエスは、神と人間とにたいする愛において、それを聖とするために、安息日の律法を破りました（マルコ二章二三―二八節）。または、真の父の家にいるために、またそうすることによって、彼の両親にたいする服従を清めるために、彼らのもとを去り、父母敬慕の戒めを破りました（ルカ二章四八―五〇節）。さらには、罪人や見捨てられた者たちと共に食事をし（マタイ九章一一節）、人間にたいする愛のゆえに、その最後の時に、十字架上で神に置き去りにされる境涯に身を置きました（マルコ一五章三四節）。

こうしたイエスによる律法の違反について、ボンヘッファーはこう理解しています。

「イエスは、罪なき愛する方として罪を負われた。イエスは、人間の罪を連帯する^{ゲマインシャフト}ことを望まれ、この途上で誘惑しようとした悪魔の告発を、きっぱりと拒否し給うた（マルコ八章三一―三三節）。このようにして、イエス・キリストは、神と隣人への奉仕のために、良心を自由にし給う。またまさに、人間が、人間の罪の連帯へと入っていくそのところで、良心を自由にし給うのである」（傍点筆者）（DBW 6, 279）。

「罪なき愛する方として罪を負った」というのは、イエスによる贖罪を意味するでしょう。つまり、イエスは、罪なきものとして罪を負って十字架にかけられ、人類の罪を贖った、という理解に基づきます。したがって、〈イエス・キリストにおける〉人間は、『行為と存在』のなかで述べられていたように、「キリストによる赦しのなかに、私の罪を見る」ことがゆるされているのです。とは言っても、この贖罪という〈恵み〉は、ボンヘッファーにとって、何か〈自動的〉に与えられるものではありません。彼の考えによれば、服従なき恵みは、〈安価な恵み〉だと注意を促しています。第二期の著『服従』のなかでは、宗教改革の「恵みだけが赦しを与える」という教えは、最も安

価なものを嗅ぎつける〈人間の宗教的本能〉によって、〈アクセントが移行〉されてしまったと記しています。

「ルターが、恵みについて語る時にはいつも、そのことによって、恵みを通してはじめてイエスにたいするまっただき従順のなかに入られた、自分自身の生活のことを考えていた。彼は、恵みについて、まさしくそのようにしか語ることができなかったのである。ルターが語ったことは、恵みだけがそれをなす〔赦しを与える〕ということであり、彼の弟子たちは、まさに文字どおり、そのようにくり返し語ったのであるが、たったひとつ相違する点があり、そのことを弟子たちはすぐさま省いてしまい、考慮することも、語ることもしなくなったのである。そのことは、ルターがいつも当然のこととして考えていたこと、すなわち、服従である。したがって、弟子たちの教えは、ルターの教えから見て議論の余地なきものではあったが、しかしながら、その教えは、地上における神の高価な恵みの啓示としての宗教改革の終局ないし破棄となった」(DBW 4, 36)。

ルターの弟子たちによる〈アクセントの移行〉とはどこにあったのでしょうか。それはつまり、恵みというものが、イエス・キリストにたいする服従において成立する信仰生活の〈結論〉ではなく、人間の側からあらかじめ計算することのできる〈前提〉とされたことにあったとボンヘッファーは言います。彼は〈安価な恵み〉と〈高価な恵み〉という二つのキーワードを示していますが、これらの対称性は、神の恵みにたいする人間の服従がなされるか否かということにあります。恵みがたんなる〈教理・原理・体系〉にとどまるならば、生の新しい変革を生み出すことはありません。恵みが真に力を持つのは、救いのメッセージが実存的に受けとめられ、これまでの生き方の全面的転換が生ずる時であると言えるでしょう。すなわち、キリストにおいて死して生き返ったものの、〈再生〉したものとし

て、全人格をかけてイエス・キリストに従う時に、恵みは真に〈高価な〉ものになるとされるのです。

このように、ボンヘッファーにとって、服従なき贖罪というものはありえません。したがって、イエス・キリストゆえに良心を解放され、罪を引き受けるという際に、もしそれが、全人格をかけてイエスに服従する生活においてでなければ、その罪がすでにキリストによって贖われた罪であるとは言えないでしょう。それは、〈キリストの生〉を生きるなかで、すなわちイエスに服従する生活のなかで与えられる良心の解放でなければならないのです。

それではじつさいに、キリストに即した生活について思索された「責任を負う生活の構造」を見ていきましょう。この構造が、すでに〈罪を引き受ける用意と自由〉というものを含むことは、注意に値すると思われます。

(b) 責任を負う生活の構造

① 〈責任〉という概念

〈善〉とは何か

〈責任〉について論ずるにあたって、まずボンヘッファーは、「善とは何か」という問いから出発しています。彼によれば、従来の倫理的思考においては、二重の意味で〈抽象化〉が支配的でした。第一に、孤立した〈個人〉が倫理的主体として前提されており、第二に、この個人によって絶対的な規範 (Moralstab) としての〈善〉が探求されたからです。しかしボンヘッファーは、「歴史においては、善と悪とは、その純粋なかたちで示されるものではない」とことを見抜いていました (DBW 6, 246)。また、このような善の認識には、それから独立して反抗する意志が対立するために、現実決定することは不可能である、と述べています。このことは、すでに「ビュリダンのロバ」のたとえ

をもって見たように、良心が善を決定できずに座礁することにおいて、示されていました。このような状況ではたびたび、人間を生の実から引き離し、特定の原則を貫徹することが倫理の課題であると考えられます。その結果、「純粹に私的・観念的な真空地帯」に移されてしまうことになりえます (DBW 6, 247)。

これにたいして、ボンヘッファーにとって「善とは何か」という問いは、人間の歴史的事実のなかで取り上げられ、決定されるものです。「善とは何かを問う問いは、もはや生とは何か、歴史とは何かを問う問いと切り離すことはできない」(DBW 6, 246)。つまり、人間や事物や制度や権力にたいする生きた関わりの真つ只中で決定される、ということです。したがって、この世の実を切り離してしまいがちな〈規範倫理〉ではなく、状況に即した〈状況倫理〉が目指されていると言えるでしょう。しかしまた、状況倫理においては、個別の決断を状況のなかに埋没させてしまい、既存の実を正当化する危険につねにさらされています。

この点において、ボンヘッファーの倫理は、生の実をいつそう深い次元から捉えようとしています。すなわち、イエスの「わたしは生命である」(ヨハネ 一一章二五節、一四章六節)という言葉に基づき、イエス・キリストが生そのものであり、この生に参与することが善である、と認識しています。

「彼〔イエス・キリスト〕において、われわれは、人間を、神に受けいれられ、担われ、愛され、神と和解せしめられたものとして見る」(DBW 6, 253)。

〈この世の実〉は、この〈神の実〉によって、すでに受けいれられ、担われ、和解されているのです。ここから、次のように〈善〉が規定されます。

「善とは、現実性において、つまり、その根源・本質・目標において存在する生命であり、言い換えれば、『キリストがわたしの生命である』（『フィリピ 一章二一節』）という言葉の意味における生命である。善とは、生命の質ではなく、『生命』そのものである。『善くある』^{グートザン}とは『生きる』^{レベ}ことである」（DBW 6, 252）。

応答としての〈責任〉

ボンヘッファアの〈応答〉にたいする理解についてはすでに本書の第一章でもふれましたが、彼の考えによると、人間の生は、イエス・キリストの生——受肉し、苦難を受け、復活した生——にたいする応答（Antwort）によって成立しています。そしてこの生活の全体をもつてする〈応答〉を、彼は〈責任〉（Verantwortung）と呼んでいます（DBW 6, 254）。それは、有用性とか特定の原則の適用といった部分的な応答ではなく、生活の全体をかけた事柄を指します。

ところで、ボンヘッファアが〈責任倫理〉について思索した時、マックス・ウェーバー（Max Weber 1864-1920）を念頭においていたと考えられます。この言葉は、ウェーバーが講演『職業としての政治』（Politik als Beruf, 1919）のなかで〈心情倫理〉と対比させて用いたものです。ボンヘッファアは、すでに一九三二年に行った講義「二〇世紀の組織神学の歴史」（DBW II, 140-213）のなかでウェーバーについて言及しており、「かつて聞いたことがないほどの即事性、これこそが、神学が彼から学ぶべき唯一の事柄である」（DBW II, 193）と高く評価していました。またじっさいに『倫理』のなかで、この〈責任〉という言葉は、「マックス・ウェーバーにおいては、倫理的に最高度の資格を持つ重大なものと思われている」と述べています。しかし続けて、「それでも、なお十分とはいえない」（DBW 6, 254）とも指摘しています。それでは、彼の責任概念は、どのような点で、ウェーバーの概念を超えようと

