

成熟社会と正義

——ルター・カント・ボンヘッファー——

江 口 再 起

I. 現代社会

1. 現代社会とは、どういう社会だろうか。豊かな社会である、しかし、なにかが崩壊しつつある、あるいは崩壊した。見田宗介は現代社会を「情報化」と「消費化」という概念で捉えた。⁽¹⁾ 宮台真司は現代社会を「成熟社会」と呼び、次のように分析する。《一般に、社会が「巨大な欠乏」〔たとえば貧困〕を抱えている場合には、幻想〔イメージ〕の「共有度合い」が高くなるという法則がある。……ところが、巨大な欠乏が埋め合わされるとそこから先の「幸せのイメージ」は、急速に分化しはじめる。分化が、進めば進むほど（共有度合いが下がるほど）、幻想は、別の幻想を生きる人によって、相対的にされがちになる。……それとともに、この社会を、誰が何が楽しくてどういうふうに生きているのか、また誰が何を不満に思っているのか、それを解消するのかが、よく分からなくなる。要するに、社会の「不透明性」が急速に上昇する。そういう社会では犯罪動機も不透明になってくる》。⁽²⁾ 20世紀末（90年代）に起きた3つの事件が、まさにそれを象徴している。オウム事件、酒鬼薔薇聖斗事件、新潟少女監禁事件である。豊かではあるが、無気味な社会と言えよう。

成熟社会は確かに豊かな社会である。それは日本において60年代から70年代にかけての高度経済成長の実りである。しかし、経済成長は、単に豊かになるというだけでなく、日本社会の体質の変容をもたらした。その転換点が1972年である。⁽³⁾ 1972年とはどういう年か。連合赤軍事件が起こった年であり、史上はじめて第三次産業人口が第二次産業人口を上回った年である。連合赤軍事

件（山岳アジトでの「総括」という名の同志殺し）とは、左翼・マルクス主義の終わりを象徴しており、第三次人口が第二次人口を上回ったということは、生産よりもむしろ消費を軸とした経済活動、つまり日本が高度資本主義段階に突入したことを意味した。つまり豊かになった。このことは、「貧しさ」からの脱却という目標の実現である。しかし逆から見れば社会全体に切実な共通目標がなくなったということでもある。やがて時代は、バブルの80年代、不気味な90年代へと入っていった。

2. 日本社会がたどりついた成熟社会は、言葉の矛盾のようであるが、あえて言えば「未熟な成熟社会」と言うべきである。江藤淳は早くも60年代後半に、こうした事態を予見していたのかも知れない。と言うのは、彼は評論『成熟と喪失——“母”の崩壊』（1967年）の中で、小島信夫の小説『抱擁家族』を論じているが、その小説に登場する家族を次のように特徴づけているのである。すなわち、恥ずかしい父、いらだつ母、ふがいない息子、不機嫌な娘。こうした特徴づけは、まさに90年代の日本の家族像にこそピッタリ当てはまる。そして江藤は、こう書いている。《彼女の人格の核には、ひどく脆弱なものがある。それは多分、あまりに急激に変化する社会のなかで、そしておそらくあまりに急激に向上した生活水準の中で、「成熟」する余裕を奪われた女性に生じる自己崩壊のあらわれである》。⁽⁴⁾

単に未熟であれば、それはやがては成熟していくであろう。しかし、未熟なままで成熟しているということは、それ以上、成熟の仕様がなない。そこからは、病理が発生する他ない。未熟であるとは、始まりから終わりへ、つまり誕生から死への、それなりにはっきりしたプロセスの途上にあるということだが、未熟なままの成熟とは、そのプロセスの混線、つまり始まり（誕生）から終わり（死）へのプロセスが不透明だということである。この混線し不透明になったプロセスを、順を追ってでなく無理に突破しようとするとき、病理が、つまり成熟社会の闇が露出する。これが、先に指摘した90年代に起こった3つの事件に象徴化されているように思う。死の方向に向けての突破のゆがんだ試み、それ

が「オウム（解脱化）」であり，誕生（母の胎内）の方向に向けての突破のゆがんだ試みが「ひきこもり（退行化）」（新潟少女監禁事件），そして，そのどちらにも突破ができぬまま立ち往生し暴発したのが「サカキバラ（透明化）」である。その後，17才の少年たちによるサカキバラ・シンドロームはなおも進行中。

3. かかる（未熟なる）成熟社会の中で，人はいかに生きていくべきか。宮台真司は2つの処方箋を提出している。ひとつは，「まったり革命」である。若者達は，家庭・学校・地域以外の「第四空間」で（つまり，仲間や情報という空間で），まろやかに，ゆったり（しかし，大人の目からはひどくだらしなく）生きていく。その中で本当の私を探すのだと言う。もうひとつは，「自己決定」（自己責任）である。学校的価値で厳しく一元化され，ズタズタにされた意識的・無意識的なプライド（自立的尊厳性）を，一人一人がとりもどす必要がある。そのためには自分で決め，自分で責任を負わねばならない。まったり革命と自己決定，これこそが成熟社会で生きていくための対策なのである。

Ⅱ. ボンヘッファーの2つのテーゼ

4. 成熟社会とは，子供でなく，大人（成人）になった社会のことである。この事態を神学的に明確にしたのは，獄中のD. ボンヘッファーであった。彼は「成人化した世界（die mündig gewordene Welt）」と言った。ヒットラー暗殺計画に加わるが，その発覚のため獄にとらわれ刑死したボンヘッファーは，獄中から親友E. ベートゲに，その思索を書簡の形で書き送った。そこに「成人化した世界」をめぐる思想が（恐らくは未完成の形ではあろうが）でてくる。彼の語るところを聞いてみよう。《だいたい13世紀に始まっている人間の自律の方向を目指す運動は，われわれの時代においてある種の完成に達した。人間は，あらゆる重要な問題において，「神という作業仮説」の助けをかりることなしに自分自身を処理する事を学んだ。……〔ところがキリスト教において〕人はこの成人化した世界に向かって，世界は「神」という後見人なしには生きられない

ということを証明しようと試みている。……〔だが、その場合〕神をただいわゆる究極的な問題においてのみ、機械仕掛ノ神（デウス・エクス・マキナ）として機能させた。すなわち、神は人生問題に対する解答、人生の困窮・矛盾の解決となってしまう。それ故、ある人がそのような問題を提示する必要がない場合、ないしは、このような事柄の中でうまく処理して貰ったり同情を寄せてもらったりすることを拒絶する場合には、そもそも彼は神にとって、語りかけることのできない存在であり続ける》。ボンヘッファーは、こうした究極的問題において「機械仕掛ノ神」として登場する「後見人」としての神に反対する。むしろ逆に《成人化した世界こそがイエス・キリストによって要求されている》と言う。そして言う、《神ご自身がわれわれを強いてこの認識に至らせ給う。このように、われわれが成人化することが神の前における自分達の状態の真実な認識へとわれわれを導くのだ。神は、われわれが神なしに生活进行处理できる者として生きなければならないということを、われわれに知らせる。われわれと共にいる神とは、われわれを見ずてる神なのだ。神という作業仮説なしにこの世で生きるようにさせる神こそ、われわれが絶えずその前に立っているところの神なのだ。神の前で、神と共に、われわれは神なしに生きる》。⁽⁵⁾

5. ボンヘッファーは、現代社会を「成人化した世界」と捉える。つまり成熟社会である。ところで宮台真司は先に挙げたとおり、成熟社会を生きていくために2つの提案をした(まったく革命と自己決定)。ではボンヘッファーは、この「成人化した世界」を生きていくために、どう言うだろうか。彼の考えたところを、獄中書簡の言葉を引用することによって、テーゼ風に2つに要約してみたい。次の2つである。

① 《神の前で、神と共に、われわれは神なしに生きる》

② 《われわれがキリスト者であるということは、今日ではただ2つのことにおいてのみ成り立つだろう。すなわち、祈ることと、人々の間で正義を行うことだ》⁽⁶⁾

①を「神の前・神と共に・神なし」のテーゼ、②を「祈りと正義」のテーゼと

呼んでおこう。

6. ここでは、まずテーゼ②、それも特に「正義を行うこと」に焦点を合わせて考えてみよう(テーゼ①については後述)。ボンヘッファーの場合、どのようにして正義が行われたか。ヒットラー暗殺計画への加担、これであった。もちろん、彼は「汝、殺すなかれ」という十戒の言葉を十分によく知っていた。人を殺すことは正義にもとる。だが彼は「暴君暗殺(Tyrannenmord)」こそ、この場合、正義を行うことだと決断した。その場合、ボンヘッファーは次の3点をしっかりふまえていたと思われる。「国家と教会」の問題、「ナツハフォルゲ」の問題、そして「罪責」の問題である。⁽⁷⁾

まず第一に「国家と教会」の問題。ボンヘッファーは、「国家に対する教会の行動の三重の可能性」を考えた。まず教会は国家に対して信仰的見地からその責任を目ざめさせる問いを向ける必要がある。つまり、車(国家)をよく点検しなければならない。二番目には、教会は国家による犠牲者を助けなければならない。つまり、車の事故による怪我人を助けねばならない。しかし、最後にボンヘッファーはこう言う。《車の犠牲になった人々を介抱するだけでなく、(暴走してくる)その車そのものを阻止する》。⁽⁸⁾ 彼はヒットラー暗殺を決意した。第二にイエス・キリストへの「ナツハフォルゲ(信従, Nachfolge)」の問題。「汝、殺すなかれ」という十戒の文言をたんに守るというのではなく、あくまでキリスト中心性に基づくことこそが大切である。彼は言う、《確固として立つ者は誰であろうか。それは、自らの理性、原理、良心、自由、徳を究極の尺度としない人、信仰においてただ神への結びつきにおいて、従順な責任ある行為をなすべく召しを受ける時、それら一切を犠牲にする用意のある人間だけである》。⁽⁹⁾ そして第三は「罪責」の問題である。ヒットラー暗殺計画であれ、それもやはり人を殺す計画に変わりはない。したがって、やはり人を殺すという罪の自覚が必要である。《責任ある行動の構造は、罪を引き受ける用意と自由とを含むことによって成り立つ》。⁽¹⁰⁾

このようにしてボンヘッファーはヒットラー暗殺計画に加担した。これが彼

にとっての「正義を行うこと」である。その後、彼はどうなるのか。K. バルトはボンヘッファーについて次のように指摘している。《しかし彼は恐らくそれらの全てのことの中で、完全に孤独であろう。ただひとり現在の状況についての彼の見方をもって、ただひとり彼の判断をもって、ただひとり彼の良心をもって、換言すれば、神の誠めの聞き手として、最後にただひとり彼の行為を持って、そこにいるであろう》。⁽⁴¹⁾ 事実、彼は絞首台に向かってひとり歩いていった。自己決定(自己責任)の極限形態。もちろん、ボンヘッファーの場合は、限界状況である。では、より一般的に考えて、人はこの成熟社会の中で、いかに正義を行う事ができるのか。それを次に考えてみよう。

Ⅲ. 現代正義論とカント

7. 現代社会の中で、人はいかに正義を行うことができるか。これが現代正義論の課題である。そして、その出発点となる考え方が、「功利主義 (Utilitarianism)」である。その主張をひとことと言えば「最大幸福の原理 (the greatest happiness principle)」, つまり「最大多数の最大幸福」(ベンサム)であり、これが正義である。たいへん明解だ。この原理に照らし合わせると、ボンヘッファーのあの行為はどのように判断されるだろうか。車の犠牲になった人を介抱するだけでなく、暴走してくる車そのものを阻止すること、つまりヒトラーその人を暗殺すること、これはまさに「最大多数の最大幸福」に決定的に寄与するにちがいない。まさに正義である。しかし、ここで注意しておきたい。ボンヘッファーの行った正義、すなわちヒトラー暗殺計画は、「国家と教会」の観点から見れば、まさしく功利主義的正義そのものであるが、しかしボンヘッファーが留意した他の2つの観点(「ナツハフォルゲ」の問題と「罪責」の問題)は、功利主義的正義の枠を大きくはみでている。

8. 功利主義的正義はとても明解だが、現代のこの複雑な成熟社会にそのまま素朴に妥当するのだろうか。そこで現代の倫理学者たちは、功利主義を批判し

つつ、正義についていくつかの考え方を提起している。川本隆史(『現代倫理学の冒険』)は現代の正義論として、功利主義も含めて、次の6つの構想を整理紹介している。功利主義、リベラリズム(ロールズ)、自由至上主義(ノージック)、共同体論、フェミニズム、そしてアマルティア・センの立場である。川本がこの6つの立場をたくみに紹介しているので、やや長いが引用しよう。

《以上、功利主義からセンにいたる社会正義の主要な6つの構想を検討してきた。各々の正義観の違いをもう一度鮮明に際立たせるため、一つの例話を活用するとしよう。3人の男の子A、B、Cが一本しかない竹製の笛をめぐって争っているとする。裁定を依頼された人物は、この希少な財の分配の正義をどういう情報に基づいて決定するだろうか。(一)まずA君が他の二人よりも笛を吹くのが上手で、もし彼がそれを手に入れたなら吹き手の効用(喜び)とそれを聞かされる残りの二人の効用の総和が最大になるだろう、との推論からA君に笛を渡す決定を下した場合。これは結果としての「最大多数の最大幸福」を分配原理にしている点で、「功利主義」の正義観を表している。(二)次にB君が3人の中で一番貧しく、オモチャもほとんど持っていないことを知って、B君に笛を与えることを決めた場合。これは、最も不遇な人の暮らし向きの改善を求める「格差原理」に基づく分配だから、ロールズの正義構想(公正としての正義[リベラリズム])を具現している。(三)この笛はC君が誰の所有物でもなかった竹を材料にして、自力で作ったものだという情報に基づいて、彼に笛を配った場合。これは、結果をにらんで分配の正義を決めるのではなく、正当な手続きを踏んでいる人に財への「権原」が発生すると主張する点で、ノージックの自由至上主義の正義構想に対応する。……(四)財の分配を行うにあたっては、上記のような3人の個人情報よりも、関係者が所属する共同体がどのような生き方をよしとしているか、そこではこれまでどんな慣行に従って分配が行われてきたかという情報を重視すべきだとの主張がある。これが「共同体論者たち」の正義論である。(五)次に、関係者の性別(さらにはこれまで続いてきた「性差別」の構造)を考慮すべきだとの要求を掲げるのが「フェミニズム」の正義論。これが例話をどう扱うかと言えば、そもそもなぜ男子しか登場しないのか、彼

らが属している社会がこれまで女性をどう扱ってきたかといった問い直しを要求するはずだ。(六)最後に、センの正義論。彼であれば、人がどんな財を手に入れたかとか、その財からどれほどの効用を引き出しているかといった情報に基づいて分配の正義を決定するのではなく、関係者がどんな生き方を選びかつそれらを自らどう評価しているかの福祉情報を最優先するだろう》。

川本はこのように現代正義論をまとめて、そして次のように言う。《これら相対立する6つの社会正義論は、しかしいずれも各成員の「自由」と「平等」、そして「福祉」という3要素のバランスを何らかの仕方で図ろうとしていると見てよい》。⁽¹²⁾

自由、平等、福祉、この3要素のバランスの中で正義を考える。たいへん説得的である。だが批判がないわけではない。森末伸行は、これらの正義構想がいつれにせよ「自由市場システム(私有)」が前提になっているところを問題にする。《「正義」を問題とするのであれば、「市場システム」そのものの正・不正、あるいは「倫理性」を問うべきである》。⁽¹³⁾

この批判点を更に推考して、次のようにも言いたい。「市場システム」には、真実の他者、つまり過去の死者や未だ生まれていない未来の人々という不在の他者が考えられていない。不在の他者の不在。こうしたことでは、環境問題をも含めた現代における正義は語れないのではなかろうか。そして、ここにはもちろん絶対他者(神)は全く視野に入っていない。つまり、すべてが「世界内存在」(ハイデッガー)のこととして語られているのである。しかし、ボンヘッファーのテーゼはそうではない、いわく、《祈ることと、人々の間で正義を行うこと》。

9. ところで功利主義を厳しく批判したのはカントである。と言うのは、功利主義(「最大幸福の原理」)は結局、幸福に規定されており、そこに自由はない。又、いわゆる道徳主義も、道徳、すなわち共同体の規範であるゆえ、そこにも自由はない。いつれにせよ、それらは目的に規定された「仮言命法」である(～のため～せよ)。それに対しカントの倫理は「定言命法」を主張する。定言命法

とは、他の目的のためにでなく、つまり手段としてでなく、それ自体として、行為を命じるところの絶対無条件の命令である（単刀直入に「～せよ！」）。そして、その定言命法の内容は周知のごとく「汝の意志の格律〔行為の主観的原理〕が、つねに同時に普遍的立法の原理となるように行為せよ」である。この定言命法を人格をもった存在者たる人間に即して言いかえれば「他者を手段としてのみならず、同時に目的〔すなわち自由な主体〕として扱え」ということになる。人間を自由な主体として扱うこと、これがカントにとって人間の義務（至上命令、当為 Sollen）であり、正義なのである。

ところが、ここに一つの問題が生じる。と言うのはカントにおいて認識の領域からみれば人間に自由はない（自然法則に従う）。ところが実践（倫理）の領域からみれば人間は自由な主体なのである（『純粋理性批判』の「第3 アンチノミー」）。ここを、どう解くか。人間は自由でない、だが実践（倫理）においては自由である「かのように (als ob)」行為するのである。カントにあっては、経験を越えるゆえ認識の対象となりえないもの、つまり自由、神、物自体、魂（の不死）は経験を構成する原理でなく、統整する原理として、あたかも前提である「かのような」存在、すなわち「虚構 (Fiktion)」とも言える。しかし、この虚構は単なるネガティブなものでなく、それは検証も反証もできぬ「純粋虚構」であるゆえ、むしろ人間の生に照らし合わせれば、それらは存在する「かのように」見るほかない積極的なものなのである。これが有名な、ハンス・ファイヒンガーのカント解釈、『かのようにの哲学』⁽¹⁴⁾である。ついでに書いておけば、森鷗外は、この『かのようにの哲学』を援用して、天皇制を解釈せんとした（それが五条秀麿を主人公とする小説『かのように』（1912年）である）。

ともあれ、ここで押さえておきたいことは、カントにおいて倫理（正義の実践）は、「かのように」の論理が貫かれているということである。そして、このことは、まぎれもなくカントにおいて、実は、神や自由や魂の不死が前提であるとして物事が考えられているということでもある。

10. 人間は自由でない、だが自由である「かのように」見なさなければならな

い。これがカントの倫理学である。そこでファイヒンガーは、カントにあっては自由や神は「純粹虚構」、つまり前提的なものである、と解釈した。ところで、カントは「啓蒙 (Aufklärung)」とは何かと問うて、次のように語っているが、そこにも同じことが言えるだろう。カントは言う、《啓蒙とは、人間が自己の未成年状態を脱却することである》。⁽¹⁵⁾ では、未成年とは何か。《未成年とは、他者の指導がなければ自己の悟性を使用し得ない状態である》。つまり、未成年とは単に悟性の欠如ではなく、他者の指導（後見人）の下に悟性を使うことであり、成人とは「後見人」なしで自らの悟性を使う人のことである（まさに自己決定！）。要するに、ここで大切なことは、後見人がいるとしても、あたかも後見人がいない「かのように」自ら生きていく人を成人というのである。これが啓蒙であり、更に言えば、この啓蒙化された世界では、人間は後見人としての神がいない「かのように」生きることを、カントは見抜いたのである。

ボンヘッファーは、このカントに学びつつ、現代を「成人化した世界」として構想した。再度、ボンヘッファーの語るところに耳を傾けてみよう。⁽¹⁶⁾ 《人間は、あらゆる重要な問題において、「神という作業仮説」の助けをかりることなしに自分自身を処理することを学んだ》。つまり《世界は「神」という後見人なしに》生きている。これが「成人化した世界」なのである。つまり《神は、われわれが神なしに生活を処理できる者として生きなければならないということを、われわれに知らせる》のである。

確かにカントもボンヘッファーも「成人化した世界」という現実を正しく冷静に見ている。だが、カントが哲学者として、神がいない「かのように」、神を前提的なものとして、経験を構成するものとはしなかったのに対して、ボンヘッファーはカントに学んで《神なし》と言いつつも、神学者として同時に《神の前で、神と共に》とも語ったのである。この異いの意味するものは何か。そこを考えてみよう。

Ⅳ. 神の前（コラム・デオ）

11. 現代社会は「成熟社会」（宮台真司）であり、「成人化した世界」（ボンヘッファー）であり、更に言えば「啓蒙化された時代」（カント）である。つまり成人となった。それは後見人なしで自分の足で立つことであり、そこでは互いに人間を自由な主体として扱うべきである（カント）、あるいは正義を行う（ボンヘッファー）。ここまではカントとボンヘッファーは同じである。ところがボンヘッファーはもう一言、「祈ること」と言う。この異いとは何か。

さて、ここでルターについて考えたいのだが、ルターの場合、彼はいつ成人になったのだろうか。ルターにおいては父親との関係がよく論じられるが（E. エリクソン『青年ルター』）、そうした現実の家族関係をめぐっては1521年に書かれた『修道誓願について』の序文にルター自身の整理された考え方が記されている。⁽¹⁷⁾ しかし、ここで考えたいのは、そうした現実の父と子の関係をも含みつつ、成人になるということの信仰的、思想的展開ということである。信仰的、思想的な枠組みにおいて成人になるという視点から見たとき、ルターにおいて注目すべき出来事は、一つは、いわゆる「塔の体験」といわれるもの、そして、もう一つはヴォルムス国会への喚問事件であろう。前者、「塔の体験」は「宗教改革的転回（die reformatorische Durchburch）」とも呼ばれ、その時期については意見が分かれているが（1514年秋～1518年秋？）、とにかくこれによってルターにおいて宗教改革的信仰が確立したと言われている。それは「神の義（*iustitia Dei*）」の解釈をめぐってであった。後者、ヴォルムス国会への喚問は、1521年、国会でドイツ皇帝カール5世によって自説の撤回を求められた件である。しかし、周知のようにルターは自説を撤回せず、次のごとく語り、皇帝により帝国を追放される。ルターは、こう語った。《私は聖書の証言によって、あるいは明白な道理によって論駁されない限り、聖句と、神の言葉によって縛られた良心とに服しつづける。なぜなら、私は教皇や公会議を信じない。それらがしばしば誤ったことは明らかだ。私は何も撤回できないし、撤回するつもりもない。……我、ここに立つ。私はこれ以外のことはできない。神よ、我を助

けたまえ。アーメン》⁽¹⁸⁾ 我，ここに立つ。まさに自立，ルターは信仰的な成人宣言をしたのである。

12. 「我，ここに立つ」とルターは言った。信仰的な成人宣言。しかし，彼が語った「ここ」とは，どういう場所か。まさに，そこが問題である。第一に，「ここ」は，ルターが「我，ここに立つ」と語った場所，つまり彼が立った場所である。立つということは，自分の足で立つということだ。自立である。ボンヘッファーは「成人化した世界」を，《神の前で，神と共に，神なしに生きる》と言ったが，立つということは教皇や公会議という後見人はもちろん，ボンヘッファー風言えば究極的問題の際に便利に登場する「機械仕掛ノ神」からもルターは自立して立つわけだから，まさに「ここ」はそういう意味で《神なし (ohne Gott)》とも言うべき場である。しかし，第二に同時に，この「ここ」はボンヘッファーの言葉を使えば《神と共に (mit Gott)》という場所でもある。なぜなら，「ここ」でルターは《神の言葉によって縛られた良心》に服しているからである。ルターは神の言葉に縛られているのである。まさに《神と共に》であらざるを得ない。このことをルターは，あの「塔の体験」の中で発見した。彼は，この体験を通して「神の義 (iustitia Dei)」の解釈を従来の「能動的義 (iustitia activa)」から「受動的義 (iustitia passiva)」へと転換したと言われている。《そのとき私は，神の義によって義人は賜物を受け，信仰によって生きるという具合に「神の義」を理解しはじめた。……〔つまり〕受動的義として理解しはじめたのである》。⁽¹⁹⁾ つまり，「神の義」とは，神は義なる方だが，その義で罪人が罰せられるのではなく，その義で罪人が義とせられる（ゆるされる）のであり，それゆえ人は，与えられるその義を受動的に受容するのである。人間が義をつくりだすのではなく，神から義が与えられるのである。「神の義」がすでに与えられたのであるから，その人は，いわば「神の義（神の言葉）」に縛られている。これが《神と共に》という生き方である。

ここでまとめてみれば，ルターが「我，ここに立つ」と言ったときの，この「ここ」とは，第一に自分で立つ場，自立の場，それゆえボンヘッファーの言葉

で言えば《神なし (ohne Gott)》の場である。しかし第二に同時に、この「ここ」とは神の言葉に縛られた場、神の義の与えられる場であるから《神と共に (mit Gott)》の場でもある。《神なし》と《神と共に》とは相矛盾している。しかし、その相矛盾した事態が同時に成り立つ場、それが「ここ」である。そして、こうした相矛盾した事態が同時に成り立つ「ここ」のことを、ルターは、《神の前 (coram Deo)》と呼んだのである。《恵みにより、キリストのゆえに、信仰をとおして、罪のゆるしを得、神の前に義となる》(「アウグスグルク信仰告白」第4条)。G. エーベリングはルターのこうした思想を「コラム思想 (coram-Denken)」と指摘しルターの思惟の一つの特徴としたが、⁽²⁰⁾ そのことをルターから深く学んでいたがゆえに、ボンヘッファーも《神の前 (vor Gott)》と語ったのであろう。再度、ボンヘッファーを引用する。《神という作業仮説なしにこの世で生きるようにさせる神こそ、われわれが絶えずその前に立っているところの神なのだ。神の前で、神と共に、われわれは神なしに生きる》。⁽²¹⁾

13. 上記の分析と重なり合うと思うが、宗教哲学者上田閑照も、ルターの「ここ」を分析している。《……「ここに、我、立つ」の「ここ」とは、「ここ」、すなわち教皇をバックにした皇帝による喚問の場（これは歴史的世界の内）においてであるが、それだけでなく、その「ここ」には「神の前の一人（単独者）」という時の「神の前」という場が重なっている。「世界の内」にこの「神の前で」という限りない空間の重なりがある。……具体的な、状況をはらんだ、目に見える「ここ」という世界内の場所と、それを超えつつんだ、ルターにとっては「神」という言葉でのみ開かれている限りない空間とが重なった二重性が、ルターの立つ「ここ」である》。⁽²²⁾ 見事な分析であるが、この分析の背景には、上田の「二重世界論」がある。彼は、次のように考える。《人間はその基礎構造において場所的存在（西田幾多郎）であり、世界内存在（ハイデッガー）として規定される》。そして場所は世界をいわば包むものであるゆえ、「世界内存在」としての人間は、世界ごと「場所」において存在することとなる。このことを、もう少し内容的に言えば《私たちは世界の内でありつつ、同時に世界を超えつ

つむ「限りない開け」の内にある》ということである。《場所のうちにある「私」にとっての場所は、究極的には、「世界」と、世界を超えつつむ虚空のごとき見えない限りない開けという、見えない二重性の場所である。……その限りない開けというのは、仮にそこだけをとると、私たちが死んで逝くところと言えるであろう。しかし「虚空のごとき限りない開け」は死んではじめて逝くところではなく、私たちが世界の内にあるとき、その世界を超えつつんでいるところである。世界の内にあることによって、同時に私たちは「限りない開け」のうちにあるのである》。²³ この上田の「二重世界論」をキリスト教的に言えば、人間は世界の中にあり、その全体が神の中にあるということだ。

14. 「我、ここに立つ」とルターが言った「ここ」とは、まさに上田閑照のいう二重性の場である。つまり、ルターは「世界内存在」でありつつ「神の前」に立つのである。そして、そうであるがゆえに、「成人化した世界」においてボンヘッファーは、「正義を行うこと」という「世界内存在」としての生のあり方のみならず、「祈ること」という「神の前」での生のあり方を強調したのである。したがって、今日、正義を行うことは、それがいくら徹底されるとしても（現代正義論の数々を我々はみてきた）、そのみでは十分ではない。又、現代社会が「成熟社会」であるとしても、そこはどうしても未熟たらざるを得ない。なぜならば、人間は「世界内存在」(ハイデッガー)でありつつ、「神の前」(ルター)に立つ存在であるからである。

※ 本論考は、ルーテル学院大学ルター研究所の第13回牧師ルター・セミナー（2000年6月、主題「神の義と社会的正義」）での口頭発表をまとめたものである。

注

- (1) 見田宗介『現代社会の理論—情報化・消費化社会の現在と未来』岩波新書, 1996年。
- (2) 宮台真司『まぼろしの郊外—成熟社会を生きる若者たちの行方』朝日新聞社, 1997年, 281頁。
- (3) 吉本隆明『わが転向』(文芸春秋社, 1995年), 加藤典洋『日本という身体』(講談社選書メチエ, 1994年)参照。
- (4) 江藤淳『成熟と喪失—“母”の崩壊』講談社文芸文庫, 65頁
- (5) 『ボンヘッファー獄中書簡集』(E. ベートゲ編), 村上伸訳, 新教出版社, 1988年。378頁, 396～7頁, 417頁。(ただし訳, 一部変更)。
- (6) 『ボンヘッファー獄中書簡集』, 前掲, 346頁。
- (7) 拙稿「なぜ人を殺してはいけないのか—酒鬼薔薇少年と神学者たちに導かれつつ」(『東京女子大学学会 論集』51巻2号, 2001年3月)参照。
- (8) ボンヘッファー「ユダヤ人問題に対する教会」(『ボンヘッファー選集』第6巻), 森野善右衛門訳, 新教出版社, 1968年, 66頁。
- (9) 『ボンヘッファー獄中書簡集』, 前掲, 6頁。
- (10) ボンヘッファー『現代キリスト教論理』(『ボンヘッファー選集』第4巻), 森野善右衛門訳, 新教出版社, 1962年, 272頁。
- (11) K. バルト『創造論 (IV/3)』(『教会教義学』), 吉永正義訳, 新教出版社, 1981年, 262頁。
- (12) 川本隆史『現代倫理学の冒険—社会理論のネットワークへ』, 創文社, 1995年, 94～95頁。
- (13) 森末伸行『正義論概説』, 中央大学出版部, 1999年, 64頁。
- (14) Hans Vaihinger: Die Philosophie des Als ob, 1911
- (15) カント『啓蒙とは何か』, 篠田英雄訳, 岩波文庫, 7頁。
- (16) 『ボンヘッファー獄中書簡集』, 前掲。
- (17) 拙稿「ルターにおける教育と家族—教育は可能か」(『テオロギア・ディアコニア (ルーテル学院大学・日本ルーテル神学校紀要)』30号, 1996年)参照。
- (18) WA, 7, s.838
- (19) ルター『ラテン語著作全集 第一巻への自序』(WA.54, s185f.)
- (20) G. Ebeling: Luther. Einführung in sein Denken, 1981
- (21) 『ボンヘッファー獄中書簡集』, 前掲, 417頁。
- (22) 上田閑照『私とは何か』, 岩波新書, 2000年, 62～63頁。
- (23) 上田閑照『私とは何か』, 前掲, 17頁, 20～21頁。