慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	予防原則の倫理学に向けて： ディートリッヒ・ボンヘッファーにおける「代理」の責任概念の可能性
Sub Title	Zur Ethik des Vorsorgeprinzips : das Potential des Verantwortungsbegriffs "Stellvertretung" von Dietrich Bonhoeffer
Author	山本, 剛史(Yamamoto, Takashi)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2008
Jtitle	エティカ (Ethica). No.1 (2008.) ,p.103- 128
JaLC DOI	
Abstract	Heute werden künftige und sogar gegenwärtige Generationen der ungewissen Wirkung unserer technologischen Handlungen ausgesetzt. Deshalb ist es angezeigt, die moralische Verantwortung zu untersuchen, und zwar im Rahmen der Ethik des Vorsorgeprinzips, die der Zukunftethik Hans Jonas' entspricht. K. O. Apel kritisiert bekanntlich deren Nicht-Reziprozität und stellt ihr seine diskursive und reziproke Verantwortungsethik gegennüber. Von daher stellt sich die Frage, ob die Ethik des Vorsorgeprinzips die reziproke oder nicht-reziproke Verantwortung umfassen soll. Um den Gegensatz aufzulösen, betrachten wir die theologische Ethik Dietrich Bonhoeffers. Die Theologie Bonhoeffers ist bekannt für die "nichtreligiöse Interpretation des theologischen Begriffs". Wenn auch die Meinungen darüber auseinandergehen, ist doch sicher für die Theologie die Handlung als "Nachfolge Christi" am wichtigsten. Deshalb wird in seiner Ethik die Theorie hinter die Handlungen gestellt. Bonhoeffers Ethik betont das menschliche leibliche Leben selbst, weil das Leben, als das Vorletzte, durch das Letzte aufgewertet wird, das das Versöhnungsereignis zwischen Gott und der Welt ist. Demgemäß muß man auf andere antworten. Dieses Leben als Antwort auf das Leben anderer nennt er „Verantwortung auf Stellvertretung". Der Mensch vereinigt in sich das Ich mehrerer Menschen; jeder vertritt und wird vertreten. Aber das impliziert keineswegs die Verneinung der Autonomie jedes Menschen. Deshalb verliert obige Frage ihre Bedeutung. Bonhoeffer entwickelt die Ethik der Verantwortung für das natürliche Leben. Die Übertragung seiner Ethik in eine rationale verlangt, also die Bildung des Vorsorgeprinzips.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20080930-0103

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

予防原則の倫理学に向けて

ディートリッヒ・ボンヘッファーにおける「代理」の責任概念の可能性

山 本 剛 史

序：予防原則と微量化学物質

ハンス・ヨナスは、主著『責任という原理』において「未来倫理」を提唱する。未来倫理における新しい定言命法、「汝の行為のもたらす因果的結果が、地球上で真に人間の名に値する生命が永続することと折り合うように、行為せよ[1]。」は確かに科学技術利用に関するそれまでにない新しい命法であった。ヨナス以前の倫理学においては世界に人類が存続することが自明のことと見なされていたから、そうしたことに配慮した命法が存在するはずもなかった。例えばカントの定言命法は理性が自分自身と一致することを命じている。それに対してヨナスは生命の存続を命じる命法を掲げたのである。言い換えれば倫理の第一の対象として生命を位置づけようとしたのである。このことは、ヨナスの次の言葉からも裏付けられよう。「彼ら（将来世代）に要求されるあり方のために課せられる第一の規則は、彼らを生存させよという命令からしか獲得できない。それ以外のすべての規則も、生存させよという命令に準拠している[2]。」

ヨナスの倫理学の更なる特徴は、いわゆる「世代間倫理」との違いに表れる。70 年代以降主にアメリカにおいて理論構築が試みられた世代間倫理は、将来世代の権利を仮設して権利 - 義務に基づく社会規範に包摂させようとする。それに対してヨナスは将来世代がまだ存在していない以上現在においていかなる権利も主張しえないとする。ヨナスの倫理はすなわ

ち、絶対的な他者としての将来世代に相対するわたし達現在世代自身のありようを問うものである。

ところで、ヨナスの問いは繰り返しになるが「将来世代に対する責任」をわれわれ現在世代がいかにして負うかというものであったが、それは今日においても意義のある問題設定だろうか？

2008 年 7 月より運用が開始された欧州連合の化学物質規制政策 REACH（Registration, Evaluation and Authorization of Chemicals）を例にとり考えてみよう。これは簡単に言えば、域内において製造、輸入、使用される全ての化学物質を欧州連合の管理下におく制度である。化学物質は全て生産者、使用者の責任において規定のテストにかけられ、製造量や毒性、あるいはその他の性質に応じて利用が制限され、リスクの高い物質を製造、使用している者はリスクの低い物質への代替を考慮せざるを得ない。こうした制度が導入される背景には、20 世紀中盤以降にわれわれの生活に爆発的に浸透した合成化学物質の存在がある。

人類の中で、合成化学物質の恩恵に浴していない者はおらず、また合成化学物質が体内から検出されない者もほとんどいないことは、既にこれまでの研究で明らかになっている[3]。こうした物質の中には、継続的な曝露により高いリスクをもたらしうる、高蓄積性や難分解性を示すものがある。以上の認識に基づき、従来から発がん性のリスクに関しては研究されてきた。ところが、1991 年にシーア・コルボーンたちが化学物質のリスクに関して全く知られていなかった新しい側面があることを第 1 回ウィングスプレッド会議で公にし、加えて 1996 年に『奪われし未来』を出版したことにより、そのリスクが周知のものとなったのである。コルボーンたちは、環境ホルモン作用を引き起こす物質に胎児期あるいは成長過程においてナノグラムないしピコグラム等の単位の極微量で曝露することを通して、内分泌系や免疫系の異常、あるいは胎児の神経発達の異常が生じる可能性があると警告したのである。ナノグラムないしピコグラム単位の曝露というのは、猛毒といわれるダイオキシンであっても人体に直接の害を与

えない程度の量、さらに言えば、通常の環境中に存在するのと同じ程度の濃度である。具体的には世界的にその人数が増加しているといわれるADHD（注意欠陥多動性障害）、LD（学習障害）、アスペルガー症候群（高機能自閉症）などの軽度発達障害や性同一性障害、障害の顕在化の時期によっては若年性痴呆が、環境ホルモンとして働く合成化学物質による脳神経発達の阻害によるものと考えられている。また、環境ホルモンの影響が疑われるものとしてもっと良く知られている例としては、精子量の減少や尿道下裂のような男性生殖系に見られる異常、切開流産防止のためにDES（ジエチルスチルベストロール）を利用した母親から生まれた女性が膣ガンにかかるリスクが異常に大きくなることなど枚挙に暇がない。また、エポキシ樹脂等の原料であるビスフェノール A は女性ホルモンであるエストロゲンの働きをかく乱する物質として知られている。

こうした事例は、確かに合成化学物質が地球上に浸透した後から確認されたものばかりである。しかし、現象としては確認されているものの、おのおのの現象が環境ホルモンによってどのように生じるかというメカニズムが正確にはいまだ知られていない。とはいえ人体実験をするわけには当然いかない。そこで、動物実験や胚細胞を用いた実験において、環境ホルモンと目される物質の影響が探査されているのである。では逆に、なぜ環境ホルモンが取りざたされるかといえば、コルボーンらが世界中の野生生物の異変は環境ホルモンによる内分泌系統のかく乱があったためと考え、同じような異変が人間に対しても起こりうると警告したからである。また、環境ホルモンの問題をさらに難しくしているのは、複合汚染の問題である。実験室等で、単独の環境ホルモンの許容量[4]が判明したとしても、われわれ自身はみな複数の化学物質に汚染されていて、いずれも許容量に照らして安全とされる濃度の複数の環境ホルモンが相乗効果を発揮し、未知なる害悪をもたらす危険すら指摘されている。

こうして見てみると、「不確実」なのが将来世代の存続、あるいはあり様にもはや限定できないことがわかってくる。すなわちいつ、どこで、誰

がリスクを引き受けるのかすら分からないのである。今日リスクを負っているのは将来世代だけなのか、直接の子孫あるいは私たち自身までもが含まれるのかが不確実なのである。それどころか、3 万種におよぶ REACH による管理の対象となる化学物質のなかには、人体や生態系にどのようなリスクがあるかが全く明らかでないものも多く存在する。つまりどのようなリスクがあるかすら不確実なのである。微量化学物質汚染の問題に、わたしたちが直面しているリスクの不確実性という問題がもっとも明瞭に現れていると筆者は考える。したがって、本稿では以下この問題を念頭に置きながら、倫理学の課題として単なる「将来世代に対する責任」にとどまらない「不確実性に対処する責任」をいかに論じ得るか検討することとする。

ところで、国連環境開発会議（地球サミット）において採択されたリオ宣言の第 15 原則[5]に、予防原則が言及されているが、それはまさにリスクの不確実性さらには不可逆性に対処する指針である。しかし、予防原則の厳密な一般的定義が定まっていないために、その運用に関して広い範囲の混乱があるという[6]。「不確実性に対処する責任」に関する倫理学的な議論、つまり予防原則の倫理学の目指すところは、そのような混乱を乗り越え予防原則を確立することに対する貢献である。

1、不確実性に対処するための確実な原則

さて、「不確実性に対処する責任」を倫理学上の問いとして扱うことの是非をまず考えてみたい。問いの典型として、化学物質の問題を提示しているのは、この問題が環境倫理と生命倫理との接点になりうると考えるからでもある。これとは逆に、環境倫理と生命倫理とを峻別する立場として、ハーバーマスの議論が存在する。『人間の将来とバイオエシックス』において、ハーバーマスは遺伝病治療目的を逸脱した遺伝子操作技術が人類全体の自己理解を変革する可能性をはらむことを認める。すなわち、自らを

道徳的人格と理解する場合に前提されるのは自身が代替不能であり、独自の人格において行為し、判断し、「自分の中からは自分以外の声は語りだしていない[7]」ことである。その人格が肉体に宿るときに自分のした行為と他人のした行為の区別ができるようになる。しかし遺伝子操作によって自分以外の人間の意図が肉体に入り込んだ場合に、より正確には自らが遺伝子操作の末に生まれてきたと知った場合に自己理解の前提が崩れ去る恐れがある、さらにこうした積極的遺伝子操作が社会的に習慣化した場合に自分と他人とを同等な人格として理解することができるだろうか、と問う。一方でそれ以外の問題、たとえば原子力発電所の建設等に関しては、国策として豊かさと健康とをどのようにバランスをとるかという問題で、国ごとの文化と政策の問題へと帰着するとする[8]。

以上のようにハーバーマスは遺伝子操作がはらむ問題を人類の倫理学的な自己理解に与える影響という観点から考察し、倫理学上の本質的課題であるとする一方で、環境倫理の問題に関しては文化の違い、あるいは政策論として処理できると考える。筆者は以前にも、ハーバーマスの技術理解が楽天的に過ぎることを批判した[9]。化学物質汚染の問題に関して付け加えると、PCB や DDT などの難分解性で残留性の高い残留性有機汚染物質（POPs）は大気や水に運ばれて汚染の地域を広げる傾向を持っている。例えば北極圏に住むイヌイットの身体や母乳からは先進国住民よりはるかに高い濃度の POPs が検出される。こうして生態学的側面からみて、環境問題は一国の問題に収まりきらないと考えるほうが実態に即している。

空間的な広がりのみならず、時間的な広がりに関してはどうだろうか。遺伝子操作がもたらしうる道徳的人格としての自己理解の毀損だけが倫理学的に本質的な問題なのだろうか。まず、胎児期あるいは乳児期に環境ホルモン作用を及ぼす化学物質に曝露した場合、先に挙げたような脳神経系の異常が起こりうることがある。この場合に重要なのは、遺伝子が正常でも発達障害が起こること、遺伝子の発現に環境ホルモンが干渉して異常を引き起こすこと、さらに、攪乱された発現形式が直接曝露していない子孫

に継承されうることである。胎盤には胎児の発育にとって害になるものを遮断する機能があると考えられていたが、20 世紀に入ってから発明された人工化学物質に対しては胎盤のブロック機能が働かないことが知られている。それどころか成人が曝露しても影響がないような濃度の化学物質に対しても胎児が過敏に反応することも知られている。つまり、ハーバーマス言うところの「道徳的人格」のいわば座である肉体は特に成育過程において非常に脆弱な面があり、危ういほどのバランスを保ちながら人格を支えるようになると考えるべきなのだ。化学物質はもともと人間自身の手で作り出し、自然界へと放出したものであるから、人体へ入り込み害を与えた場合、それはやはり人間による発生への間接的な介入と解釈できる。したがって、己の遺伝子が他人に操作されたという来歴を知ったときに道徳的人格が変化をこうむる可能性のみが取りざたされるべきではなく、化学物質が心身双方に影響し道徳的人格を実質的に損う可能性が示唆するように、心身が従来考えられてきた以上に精妙で傷つきやすい性質を持つことを考慮すべきである。もっとも、例えば特定の化学物質が人間の心身に悪影響を及ぼすという因果関係がすでにはっきりわかっているならば、一も二もなく対策を立てねばなるまい。問題はやはりいつ、どこで、誰に、どのように危害が顕在化するかが分からないことにある。また現代の科学水準では把握できない疾病の恐れも視野に納めなければならない。したがって、「不確実性」をどのように評価するかが問題となる。

言ってみれば、今日「不確実性」が遍在化した状況にある。『責任という原理』では、不確実性への対応に関して確実な原則を確立し適用することの必要性が説かれる。

「……決断に当たっては不吉な予知のほうを喜ばしい予知よりも重視せよという規則である。この規則が効力を引き出す倫理学的原則は、次のようになる。人間全体の実在あるいは本質を、行為の賭け金としてはならない。この原理から直ちに帰結するのは、人間全体の実在や本質を賭け金とすることが単に可能性に過ぎないとしても、そうした危険を冒すことは許

されない、ということである。その賭け金を賭けて追い求める可能性がどんなに喜ばしいものであっても、そうした危険を冒すことは許されない[10]。」

またヨナスは、最悪の結果を回避するためには人類の全体を賭けることが許されるとし、ゼロリスクを追求するあまり科学技術による解決策が全く取れなくなるのではないかという批判に前もって答えている。もっともヨナスのこうした一連の原則は言い換えれば、科学技術の進歩に対して徹底的に人類の存続、あるいはそれを保障するあり様を優先させることを意味している。だからといってヨナスが進歩そのものを否定しているのではない。ただ、ヨナスにとってあくまでも守られるべきものが主題になっているということなのだ。その姿勢は例えば、人間の本性と地球環境が長い間変化をこうむってきたために、進歩に対して慎重な距離をとるのではなく進歩を統制する理念がなければ、それらは保全されえないのではないかという問題意識に立つ K.O.アーペルの責任倫理[11]とも異なる。しかしこのような徹底があってこそ、例えば化学物質の許容量で意見が割れているケース[12]であれば、「無毒性量」ではなく「無作用量」を採用するという方向付けをもたらすことができよう。

以上のような原則的思考を内包するヨナスの「未来倫理」は、従来の倫理学とは異なる特徴を持つ。従来の権利と義務の相互関係を基礎とする倫理学が対応しているのは、既に存在して実際に権利要求できるものに限るとし、

「存在していないものにこそ、われわれの求める倫理学は関っている[13]。」

「この倫理学の責任原理は、権利という概念から、同時に相互性という観念からも完全に自由でなければならない[14]。」

と主張する。その上で、相互的でない責任と義務が自発的に認められる端的な例としてヨナスは自ら産んだ子に対する責任と義務を挙げる。生殖という生物学的事実により与えられる非相互的な関係が責任概念の起源

であり、非相互的な関係において責任は本来の機能を発揮するという。

もっとも、親が子に配慮する責任と、後の世代に配慮する責任とは厳然とした違いがあることは認められる。親の責任の起源は言い方を替えると子どもを産んだということに由来し、潜在的ではあっても子ども自身が持つ権利に対応する義務として説明できる。しかし後の世代に配慮する責任、すなわち将来世代の生存に対する責任と、そのありように対する責任はまさには子どもを産む義務を内包しているし、まだ生まれていない子どもは権利要求できないので、権利に応じる形の義務とは言えない。つまり、この場合子どもを産んだ親の義務を単純に拡大解釈することはできない。そこでヨナスは将来世代が持つと考えられる権利に応える義務ではなく、現在世代、将来世代とも普遍的に持っているはずの、義務を果たす能力を将来世代に持たせることこそ未来倫理の根本義務であるとするのである。そもそもヨナスは『責任という原理』第2章において、自らが論じようとする「未来倫理」が以下のような構造を持つものとする。すなわち、未来倫理の基礎に関わる原理論の領域、次に未来倫理の実践に関わる政治哲学の領域である。加えて、未来倫理を実際に要請しうるような将来像を予測する媒介項としての科学技術の必要性を説く。原理論において未来倫理の第1の義務は、われわれが科学技術を用いることによって将来世代がこうむる影響について媒介項を通して予測することであり、第2の義務は予測に対する相応の感情、つまり特に悪い予測に対する恐れを引き起こすことである。恐れが感じられてはじめて、将来世代に対する配慮が実行されうる。このような未来倫理を実行する能力を将来世代に保障することは、未来倫理の本源的な義務と呼ばれる。そして、この本源的な義務は人間の責任性において担われる。したがって、未来倫理の本源的な義務は、将来世代の責任性に対する現在世代の責任に等しい。予防原則との関連で押さえておくべきは、ここで言われる本源的な義務なるものが将来世代において新しく確保されるべきものではなく、本来いかなる世代の人間にも備わっているはずの責任性を確保することである。

ところで、冒頭に掲げた未来倫理の第一の命法においても、ありようにに対する責任のすべては存続に対する責任から導き出されると指摘されている。2 つの責任は分離して考えられてはならないとされる。また、ヨナス自身が責任概念の起源が生殖と関わっていると述べていることから、ヨナスの未来倫理は存続を司る生殖発生の精妙なメカニズムを守ろうとする微量化学物質に関する予防原則を支える倫理として通用すると考えられる。

以上のような未来倫理はいかなる問題を抱えているだろうか。力なき他者からの呼び声に、力を持った責任主体たる「わたし」が応答するというその責任概念は、主客の非相互性に特徴がある。また、生命形而上学に未来倫理を基礎付けることに関してはヨナスが自然主義的誤謬を犯しているという批判はよく知られている。加えてもう一つ問題だと思われるのは、ヨナス自身が未来倫理の「第二の問い[15]」として考えた、責任性を踏まえた政治哲学を提示できなかったことである。それに対して、アーペルは自らの責任倫理においてディスクルス原理を貫徹し、無制約かつ理想的コミュニケーション共同体からは将来世代が排除されていないとし、現在世代と将来世代との間に非相互性を前提することは間違いであり、あくまで相互的な関係にあり、それゆえ将来世代のあらゆるニーズが責任の対象となると主張する。アーペルのディスクルス原理はそれ自身責任倫理の根拠付けであり、同時にディスクルス原理に適う実践形態の維持創設を要請する原理でもある。ヨナスが成し得なかった責任の政治哲学の領域に踏み込んだ意義は極めて大きい。ではアーペル倫理学の問題点はどこにあるか。まず、ハーバーマスが指摘するように、集団的行為に参加する者たちがその過程において道徳的に成長することを目標とすることは、現実の政治的やり取りの中で考えれば過剰な要求というより他ないのではないか、という点がある[16]。また、将来世代の理想的コミュニケーション共同体への参加資格を重視するゆえに、将来世代と現在世代との間の相互性、すなわち対等な関係をいう時、逆にそもそも責任概念が要求される理由の一部、すなわち時間そのものの不可逆性、あるいは被害の不可逆性（の可能性）のた

めに、将来世代が原理的に不利な立場におかれていることが捨象されてしまう。アーペルは倫理的な権力関係の不均衡一般を、実在的コミュニケーション共同体に確かに見て取っている。そこに理想的コミュニケーション共同体を反実仮想して倫理的コミュニケーションと意思決定のあり方そのものを少しずつでも変革してゆくことが志向される。しかしその変革においても、現在世代と将来世代との間に横たわる不均衡が原理的に解消されえないことは、明らかである様に思われる。予防原則の問題が将来世代まで射程に含んでいる以上、こうした疑問がアーペルに対しては残るのである。

2、ディートリッヒ・ボンヘッファーによる「代理 Stellvertretung」の責任倫理

以上のように、ヨナスとアーペルとの間には様々な対立点があり、また双方共に克服すべき問題点を抱えている。その一つは責任概念の違いである。ヨナスの責任概念は主客の非相互性を特徴とし、一方でアーペルのそれは主客の相互性を要とする。筆者は、この対立を克服するために以前ディートリッヒ・ボンヘッファーが『現代キリスト教倫理』において展開する「代理」の責任論が示唆を与えうるのではないか、と問題提起しておいた[17]。しかしその代理の責任を未来倫理における責任として受け容れるには、相応の手続きが必要になる。

「キリスト教倫理の根源は、自分自身の「我」の現実ではなく、この世界の現実でもなく、また規範や価値の現実でもなく、イエス・キリストにおいてご自身を啓示し給うた「神」の現実である。このことが、キリスト教倫理の問題にかかわりを持とうとするすべての人に対して、他の何事よりも先に必ず課されねばならない要求である[18]。」

そもそも、なぜここで神学的倫理学が引き合いに出されなければならないのか。この問いに答えておかねばならない。上の文章にある通り、キ

リスト教倫理においては「神」が啓示されていることが議論の前提として受け入れられなければならない。理性的倫理学の場合であれば神自身や神の啓示がまず理性的に問われねばならないはずである。この点で両者の間には決定的な違いが存している。それでもなお、ボンヘッファー倫理学が参考になると考えられる理由は、まず 1933 年以降のボンヘッファーの思惟の営みそのものがナチスに対する抵抗である点にある。例えば、後述する「究極以前のもの」としての無辜の生命の絶対的肯定は、当時ナチスが心身障害者に対する「断種」「安楽死」をはじめとする非道な優生学的政策を実行していたことに対する非難として読まれるべきものである[19]。（ボンヘッファーは有名な精神医学者だった父親の仕事の関係上、人知れずなされているナチスのこの残虐行為を知ることができた。）ここで問題は、ボンヘッファーは自らがなしえたような非難、抵抗が理性的倫理のレベルにとどまる限りなし得ないと考えている点である。真理や正義という倫理原則に忠実に生きようとするならば、

「悪の全体を見ることができず、……つまらない事柄の中に巻き込まれて、より賢明な相手の網の中に落ちる[20]。」

さらにボンヘッファーの慧眼は、アイヒマン裁判を待つまでもなく、良心や義務が既存の社会規範のあり様が顛倒している場合にはかえって悪に加担してしまうことを見抜いているのである。

「良心的な人は、決断を迫る・逃れられない状況の圧倒的な力に対して、孤独のうちに戦う。しかし、自分自身の良心以外に何の助けも支えもないままに、行為の選択をしなければならない戦いの規模の大きさが、彼を引き裂いてしまう。……遂には、目覚めた良心ではなくて、奴隷となった良心を持つことに満足するようになり、懐疑に陥らないために自らの良心を欺くようになるのである[21]。」

「ここでは、命じられたことが最も確かなことであり、命令に対する責任は命じる者にあるのであって命令に従う者にあるのではないと考えられている。……義務の人は、遂には悪魔に対してまでも、彼の義務を果たさ

ねばならなくなる[22]。」

本稿が問題にしているのは科学技術を扱う上での予防原則である。序において予防原則の焦点は不確実性の評価であることを明らかにした。この評価という点に関して、ヨナスが述べているような不確実性を扱う不確実でない倫理学を、予防原則の倫理学とするならば、それは場合によっては既存の社会規範を長い時間をかけて作り変えることを義務付けることもありうる[23]。ボンヘッファーの倫理学が持つ射程は、単にナチスに対する抵抗にとどまらなかった。村上伸によれば、ボンヘッファーの思想がラテン・アメリカの「解放の神学」や南アフリカの反アパルトヘイト運動に影響を与えている[24]。

しかしこれだけでは、啓示を出発点とする神学的倫理学であることには変わりなく、信仰を持たない者にとって議論の中に普遍性を見い出すことは難しい。

ところで、よく知られているように、ボンヘッファーの神学は単なるキリスト教神学ではない。『獄中書簡集』におけるいわゆる「非宗教化」は、それまでの思索の集大成であると同時に従来のキリスト教の枠組みを大きく自覚的に踏み越えてゆく、全く新しい信仰のあり方を提示している。二十世紀に至り、「人間は、（科学や社会生活など）あらゆる重要な問題において、「神という作業仮説」の助けを借りることなしに自分自身を処理することを学んだ[25]。」そんな「成人した世界」において、神学や敬虔な信仰の言葉でもはや語りえなくなったキリスト教とは、何であるかを問うのである。それは、全く無宗教的な労働者や一般の人々にとってキリスト教は存在しうるのか否かを問うことであり、それが「絶えず僕（ボンヘッファー）を動かしている[26]」問題だというのだ。その際、「キリストはもはや宗教の対象ではなく、全く別な何かであり、真にこの世の主である。しかしこれは何を意味しているのか[27]。」

この問いを考える上で重要なのは、ボンヘッファーが「成人した世界」においては、従来ずっと宗教の主な関心事であった死や罪に対する恐

れが人間自身により克服されつつあるので、救済が問題にならなくなってきていると見なしていたことである。問題は、成人した世界において人は神なくして生きることを神から逆に要求されていることだ、という。そこで、弱さではなく、人間の力に注目しなければならない。

「イエスは、一人一人の人間を最初にまず罪びとに仕立てるなどということはなさらなかった。イエスは罪びとをその罪から呼び出されたのであって、罪の中へ呼び入れたのではない。……イエスは一度だって、人間の健康や力や幸福がそれ自体問題だと言ったことはなかった……そうでなければ、どうして病人を健康にしたり、弱い者に再び力を与えるということをしただろうか？イエスは人間の生全体をそのあらゆる現象において、ご自身と神の国のために要求しておられるのだ[28]。」

一方で、神は弱く、苦しむ神として定義される。人は己の関心事をひとまず置いて、苦しむ神という困窮する他者と共に苦しむように、そのような生に呼び出されているという。人はキリストにならい生きることで新しい生を生きるようになる。ボンヘッファーはキリストがキリスト者ではなく一人の人間をつくると考えていた[29]。さらに「キリスト者も異教徒も」という有名な詩においては[30]、神が異教徒の神としても存在し、キリスト者であるとないとにかかわらず困窮する全ての者を赦す、といわれる。

こうしてボンヘッファーは従来のキリスト教の信仰共同体を超えて、自分自身の問題を考えるより前に困窮する他者の傍らに立つという行為そのものにキリスト教を集約してゆく。その行為は既に述べたように万人に開かれている。またさらに『獄中書簡集』の中では、「神以外の法廷[31]」が模索されるほか、「自覚されていないキリスト教[32]」なる表現も見ることができる。キリスト者であるか否かは、内心における自覚や信心深さではなく、ならい生きる行為によって決せられる事柄である。したがって、「非宗教化」は啓示をなきものとはしないが、信仰が「全体的なもの、全生活にわたる行為」であり、「イエスは新しい宗教へではなく、生へと呼びかけておられる[33]」とする。

そして、「非宗教化」という言葉は用いられていないものの、実は、『現代キリスト教倫理』の中に既に同様の記述があるのだ。それによると、十字架のイエス・キリストが拒絶されたことにより、神なき世界になったが、いかなる努力によってもその呪いを取り除くことはできない。しかし十字架は同時にこの世と神の和解の十字架なので、神なき世界において人は神の前で生きる自由を得るのだ、というのである。これが『獄中書簡集』において「非宗教化」へと発展することは明らかなように思われる[34]。

このように、ボンヘッファーはキリスト教を従来の宗教とも、単なる倫理への世俗化とも異なる次元へと導こうとした。それがどのような次元なのかは、神学者達の間でも諸説分かれている[35]が、いずれにしろはっきりしているのは行為そのものが最も重要視されるということである。そこで本稿ではその代理の責任論をボンヘッファーが重視する行為の詳細な議論として位置づけ、目指す予防原則の倫理学へ向けどれほどの示唆を得ることができるかを吟味することとしたい[36]。

・ただ一つの現実

前節冒頭の引用文には、身の回りの所与の現実を単に指示するのではない「キリストの現実」という概念が表れている。ボンヘッファーによると、善はこのキリストの現実それ自身であり、他にはない[37]。哲学的倫理の基本的な課題は「いかにしてわたしは善くなるか」あるいは「いかにしてわたしは善をなすか」といった形で与えられるが、それと異なるキリスト教倫理の課題は、「キリストにおける神の啓示の現実性が、その被造物の中に現実化すること[38]」という形をとる。この際、善の問題を普遍的尺度に当てはめることによって行為の動機ないし結果の善悪を判定する問題としては、もはや考えられなくなる。これを言い換えると、善と悪の分離が「キリストの現実」において止揚されると言うことになる。ボンヘッファーは「善は全体を要求する[39]」という。一人の人間は分割し得ない全体

であり、人間と人間も被造物世界の一員として分割できない全体である。そこでわたしは、いかにその現実の中で生きるべきかが問われる。極端に言えば、己自身の善を追及するのではなく、場合によっては悪と見なされることさえ厭わないと言うことである。

加えて重要なのはこの「現実」概念がルターの二王国説、すなわち、現実を聖と俗に分け、この世の現実とは何の関係も持たない宗教的現実としての教会と、自分自身の自立性を要求し、聖なる領域から独立してその権利を行使するこの世の現実としての国家との並存を認める教説を克服するものと考えられている点である。すなわち、例えナチス統治下のドイツであっても「……悪魔のうちにではなくて、キリストのうちに、その究極の、本来の現実を持っている世界」であり、「この世界はキリストと悪魔とに分割されているのではなく、この世界がそれを認めると否とに関わらず、この世界は全体としてまったくキリストの世界なのである。この世界は、このキリストにある現実に向けて呼びかけられねばならず、そこで自分自身のあるいは悪魔の手の中にあると考える偽りの現実は破られねばならない[40]」のである。つまり、わたし達にとって現実と言える世界はただ一つであり、いかなる外部も存在せず、キリストの現実からの呼びかけに応答することが課題なのである。

・究極のもの、究極以前のもの、生命の擁護

キリストの現実に応える行為は、実際には何を守ろうとするのだろうか。ボンヘッファーは啓示、すなわち「イエス・キリストにおいて、神の現実がこの世界の現実の中に入ってきた[41]」という出来事を「究極のもの」とも呼ぶ。これに対して「究極以前のもの」が存在し、それは人間的な物事一切を指す言葉である。究極以前のものから究極のものへ至る道は存在しない。逆に考えなければならない。そもそも究極以前のもののレベルで人間とは何か、が分かったつもりになってはならず、「むしろ、究極

のものから考えてはじめて、人間であることが何であるのかが、知られる[42]」という。とはいえ、生身の身体を持った人間であることは究極のものに先行していることも明らかだ。その点をボンヘッファーは究極以前のものが「究極のものの自由によって有効なものとされる[43]」とする。そこからさらに重要な帰結がえられる。

「究極以前のものが、究極のもののゆえに保持されていなければならない[44]。」

例えば、奴隷が時間を自分の自由に使えないために礼拝に与ることができないとしたら、この奴隷は信仰へと導かれることがなくなってしまう。それゆえに礼拝に与る条件を整えてやる必要がある。整えるということは具体的な行動を意味する。このように、究極のもののために行動する者にとっては究極以前のものが究極のものとのかかわりの中にあるのである[45]。「自然的なもの」は究極のものとのかかわりにおいて、究極以前のものとしての性格を確保される。これに対し、そのかかわりにおいて逆に究極以前のものを破壊し、あるいは背を向けるものを「不自然なもの」と定義する。自然的生活において自由が正しく用いられれば「自然的なもの」が保たれ、誤って用いられれば「自然的なもの」が破壊され「不自然なもの」へとおちこむのである。重要なことは、この「自然的なもの」が決していかなる個人や集団によっても決定されえず、むしろ全ての決定に先立って決定されて与えられているものだと言うことである。「自然的なもの」は自然的生活に内在し、それに形を与えている。自然的生活は自己目的としての生であり、同時に手段としての生でもあるのだが、「自然的なもの」が内在しなくなると、自己目的としての生のみに執着する生命主義と、生を手段としてのみ扱う生の機械化、つまり、個人の尊厳を無視した全体にとっての利用価値といういずれかにおちこむ。「不自然なもの」とはこれを指している。そして、「自然的なもの」は神が与えたものであるがゆえに、どんな利害関係にも優先して絶対的な擁護を求める権利を持っているのである。自然的生活において果たされる義務は、この権利が満たされた

後に取り組まれるべきなのだ。ここに、その自然的生活の一部である身体的生活それ自体の擁護への道が開かれる[46]。

身体的生活の特徴についてボンヘッファーはまず以下のように述べる。

「われわれの側ではそのために何もできず、ただ受け取るだけである身体的生活は、それ自身の中に、その維持を要求する権利を持っている。それは、われわれが奪ったり、戦い取ったりした権利ではなく、本来的な意味において、「生まれながらの」、受ける権利であり、われわれがそれを欲するより前に、そこにあるものであり、存在それ自身の中に根ざしている権利である。地上における人間の生は、ただ身体的生活としてのみ存在することが、神の意志であるがゆえに、身体は、全体としての人間のために、維持される権利を持つ[47]。」

身体的生活は自然的生活の一部であるから、それが目的にいたる手段でもあるし、それ自身自己目的でもある。ボンヘッファーはナチスによる障害者に対する断種や安楽死などの非道な政策を念頭に置きながら、例えば衣食住の充足、娯楽、遊戯、性などが別の高位の目的に従属するものではなく、それ自体の喜びを持つことを肯定する[48]。そして、それ自身強く喜びを求める「身体」が、他の誰でもない私の身体であり、それゆえ、私の身体に対する侵害は個人的実存の侵害であり、自然的生活の第一の権利を侵害することだとする。

「自然的生活の第一の権利は、肉体的生命を、恣意的な殺害から守ることである。恣意的な殺害は無辜の者の生命が故意に奪われるところでこそ、取り上げて問題とされねばならない。しかし、ここでの関連において無辜の者とは、他の生命を故意に攻撃するような企てを持たず、また死に価するような犯罪的行為へと誘われることのありえないすべての人のことである[49]。」

ボンヘッファーは安楽死の問題を取り上げる中で、無辜の者の生きる権利を肯定する。すなわち、例え不治の精神病者であってもその苦しみに関らず、どれほどの強い生への要求を持っているか、加えて、他人から見

れば己の憐れむべき生からもいかに多くの幸福感を引き出しているかは計り知れないとし、生の肯定は抑圧しがたいものだということを示す。また自ら苦痛に耐えかね安楽死を希望する病人に対しては、「自分自身の主人でない病人」の希望を容れることよりも、病人の生命自体がなお生きる権利を求め、医師の側が病人の意志のみならず生命にも義務を負うがゆえに、安楽死がやむをえない要請だということはできないとする。これらをまとめて、身体的生活そのものの権利は「生きる権利は、殺す権利に比べて優位にある」として定式化される。このように、ボンヘッファーは社会的有用性の観点をはじめとして恣意的に人間の生命の価値を測ろうとすることを厳に戒め、身体的生活の絶対的権利を全ての者に対して認めるのである。

以上のような生命理解の核になっているのは、「自然的なもの」が与えられたものであると言うところに求められる。与えられた権利に関して、人間の側からいかなる尺度も設けてはならず、その時々において異なるものだと言うことを、ボンヘッファーは「各人ニ各人ノモノヲ[50]」という定式で表す。もっとも、他者の権利も同様に与えられていることから、権利の恣意的な乱用が認められているわけではない。また驚くべきことに、ボンヘッファーは自然的生活を一回限りの個々人の生ではなく、それを常に超えるいわば生の営みの繰り返しそのものとして捉えている[51]。なるほど、ボンヘッファーはナチス支配を念頭に、以下のように述べる。

「もし個々人の権利が踏みにじられ、そしておそらく回復を見ないときには、自然的生活の抵抗力が、次の世代、あるいはその次の世代において、再び自らの生を立て直すための力となる[52]。」

しかしボンヘッファーは知らなかったことかもしれないが、すでに見たように今日ではその自然的生活の繰り返し自体が侵される可能性があり、まさにそこに予防原則が求められる理由があるのだ。したがって、どのような者に対しても与えられるはずの「自然的なもの」を支える自然的生活を侵すリスクは避けなければならないと言う倫理が帰結すると考えられる。現在世代のみならず将来世代まで視野に含み、なおかつ不確実性を理由に

与えられるはずのものを損なわれないようにする倫理である。

・代理の責任

それでは、そもそもわれわれはいったいどのようにしてキリストの現実に与ってゆくのだろうか。つまりキリストの現実に与る行為とは、いかなる行為なのか。ここまでの考察に見出される身体性の規定が、人間存在を本質的に既に定まったものとして規定するのではない。ボンヘッファーのキリスト教倫理の要点は、イエス・キリストを人格的に理解しようとするところにある。究極のものが啓示されたことから「自然的なもの」が究極以前のものとしての性格を得るということは、イエス・キリストにおいて人間と神との出会いがあり、その後人間はイエス・キリストにおいて以外に考えられたり認識されたりすることがなく、また神も人間の形をとり給うたイエス・キリストにおいて以外に考えられたり認識されたりすることがないと言うことである[53]。これはつまり、わたしと他者との関係、わたしと神との関係が、わたしとイエス・キリストとの関係に依拠していると言うことである。

「われわれは、イエス・キリストにおいてわれわれに向けられた神の言葉に対して応答することによって、生きるのである[54]。」

この応答としての生活をボンヘッファーは責任と呼ぶのである。その責任は他者を代理する責任である。ボンヘッファーは代理の責任を以下のように定義する。

「責任を負うということの根拠は、代理ということにある。そしてこのことは、ほかの人に代わって―たとえば、父親として、政治家として、教師として―行動しなければならないという状況、関係の中でもっとも明らかになる。父親は、子どもたちのために働き、心遣いをし、とりなし、戦い、苦しむことによって、子どもたちに代わって行動する。そのようにして、父親は本当に子どもたちの代理となるのである。彼は、孤立した個人

ではなく、自分自身の中に多くの人たちの「わたし das Ich 」をひとつにして持つ。彼がただひとりであるかのように生活しようとするすべての試みは、事実上彼の責任を否認することである。……このような現実によって、‘すべて倫理的行為の主体は孤独な個人である’という虚構は打ち破られる。孤独な個人ではなくて、責任を負う人間が主体であり、倫理的思考は、この主体に向けられるべきである。このことは、その責任を負う範囲が単独の個人であっても、ひとつの集団であっても、あるいは諸集団の集まりであっても、その間には本質的な区別はない。責任を負うこと、すなわち、代理を果たすことからのがれることのできるような人間はいない[55]。」

本稿においては、責任関係の相互性が一つの問題であったが、この箇所だけを読む限り、責任における主客が相互的であるか、非相互的であるかは二義的な問題である。とにかくわたしは誰かを代理し、また代理されているのだ。また、責任主体が個人であるか、集団であるかに関わらずこの責任の本質は変わらないことも明記されている。

代理の極限は、イエスにおいて見い出される。「彼（＝イエス）の生活、行為、努力の全体は、代理である。人間が生き、行為し、苦しむべきことは、彼において成就している[56]。」一人の人間の全体が信仰において、代理されたものとして理解されるということは、逆に、全てを他者に代理させることが不可能なことと、それでいてわたしたちが他者による代理を求めずにはいられないこと、そして困窮にあえぐ他者を代理するよう呼びかけられていることを際立たせる。他者による代理が不可能なものとは何よりもその人の生命そのものである。ボンヘッファー言う所の自然的生活の一部として位置付けられる身体的生活には、誰にとっても与えられたものであると言う逆説的な一点において奪われない権利がある。何者もそれを意のままにする権限を持たないのである。それが脅かされる場合に、支配ではなく代理の関係が成立する場が開かれる。

代理の責任においては、他者を代理するわけだから当然無私であるこ

とが前提されるが、それが他者の絶対化、他者からの支配に陥ってはならないし、逆に他者に対する責任の強調が自己の絶対化、つまり当該の他者に対する支配に陥ってもならない。代理と支配を区別する責任の限界について、ボンヘッファーは父親の例を取り上げ、子どもの責任を自覚させ、それを強めるところまでとする。また政治家の責任に関しても、市民の責任性の自覚にその限界をおいている。つまり、自らが代理する他者も同じく責任を負う者であるということが、責任を限界付けると同時に、責任の源泉でもあるのだ[57]。責任は具体的な隣人に関わるものだが、その関係はわたしと隣人との間に普遍的に存在するのでもない。与えられた状況に応じて成立するのである。ボンヘッファーはこれを責任の現実即応性と呼ぶ。現実に選択しうる善と善の選択、あるいは（こちらのほうがより多く見られるケースかもしれないが）悪と悪の選択を自ら行い、そこから導き出される結果を甘んじて引き受けることを言う。この場合、単なる現状肯定でなく、信仰を通して代理関係を成立せしめるキリストの現実が念頭におかれねばならない。その一方で、状況の中で自らが実際に取り組む事柄に関して事柄そのものへの熟達が要求される。例えば、ラジオを製作する技術であれば習得は容易だが、政治の技術は習得が困難である。事柄の性質において、人間に関わる度合いが深くなるほど技術の習得が困難になる。また、むしろその度合いが深まるにつれて、単なる形式的な技術として理解することに対して留保されなければならなくなる。そして、ボンヘッファー自身はそれを国政の場面であると考えているのだが、留保が先鋭化したところで責任主体は、善と善の間の選択、あるいは悪と悪との選択において、法律慣習やその他一切の形式を超えて、自ら罪に甘んじなければならない。

こうした代理の責任は、イエス・キリストにその根拠を置いているために、やはり既存の社会規範において回避することを義務付けることが難しい現在世代の潜在的リスクや、将来世代がこうむりうるリスクを回避する責任にその根拠を与えうるものと考えられる。前節において指摘したよ

うに、そのようなリスクは究極のもののいわば前提条件となる自然的生活自体を不可逆的に損ねるリスクである。イエス・キリストに対して応答すること、ひいては他者に対して応答することは究極のものとの関連において「自然的なもの」として位置づけられると考えられるが（責任を担う生活が生命主義や生の機械化といった「不自然なもの」とは考えられない）、これが損なわれる危険があるとするならば、回避すべしという呼びかけがあると考えられるだろう。それはすなわち、責任を負う生き方を守る責任ということができ、ヨナスの本源的義務に近いものとなるだろう。

結　語

以上のように、元々予防原則を視野に納めて考え出されたわけではないボンヘッファーの倫理学は、それに対応する可能性をはらんでいた。また、ボンヘッファーの責任概念は、責任主体がはじめから己が代理している他者を含みこんだ重層的な性質を持っているところに特徴がある。だからといって、単に理性レベルにおける相互依存的な自律性の否定が意図されているわけではなく、「各人ニ各人ノモノヲ」という定式が示すように、各々が不可侵、不可譲の権利を持っていることは無視されていない。ここでは、ヨナスが言うように責任主体と責任対象がその力関係において非相互的であるのか、あるいはアーペルがヨナスを批判して述べるように、本質的に相互的な主体と対象が、特定の状況下において力関係に差が生じたに過ぎないのか[58]、という対立はもはや本質的ではなくなるように思われる。ボンヘッファーは何よりも代理するという行為に注目しているからである。

ボンヘッファーの神学的倫理学は、「非宗教化」とあわせて考えると、ひたすらに他者のために生き、死んだイエス・キリストのみに関心を集中し、いわば最終審級として確保し、最終審級を無効化するような生のあり方を禁じる倫理として考えられるだろう。今後は、この倫理を理性に基づ

く倫理の言語に翻訳し、予防原則の倫理学がいかなる相貌を取るかを見極めてゆかなければならない。

（やまもと・たかし　慶應義塾大学文学部非常勤講師）

---

1 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, 1979, S. 36（以下 PV と略記）（ハンス・ヨナス著、加藤尚武監訳、『責任という原理』、東信堂、2000 年、22 頁）

2 PV, S. 90（邦訳 76 頁）

3 黒田洋一郎、「発達障害の子供の脳の違いとその原因」、『科学』、78 号、岩波書店、2008 年 4 月、455 頁参照。

4 許容量には、化学物質の毒性を「無作用量」、すなわち生体がその作用に反応するレベル以下で考えるか、「無毒性量」、不可逆的な障害を与えるレベル以下で考えるか 2 つの考え方がある。当然、無作用量のほうが無毒性量に比べて小さくなる。どちらを基準に取るかは、状況、立場によって異なり、議論の課題となりうる。

5 第 15 原則を以下に示す。「予防的取り組み方法とは、環境を保護するため、各国の能力に応じて広く適用されなければならない。深刻な、あるいは不可逆な危害の脅威のある場合には、完全な科学的確実性の欠如を理由に、環境悪化を防止するための費用対効果の大きな対策を延期してはならない。」

6 大竹千代子、東賢一著『予防原則』合同出版、2005 年、19 頁参照。

7 J.ハーバーマス『人間の将来とバイオエシックス』法政大学出版局、2004 年、96 頁

8 ハーバーマス前掲書、68 頁。

9 筆者は以前、こうした問題を政策論のレベルでのみ扱いうるとするハーバーマスの立場が、科学技術に関する楽観的な見方に依拠していることを批判した。山本剛史、「予防原則の倫理学序説―欧州の実践と責任倫理を手がかりに―」、『哲学論集』第 36 号、上智大学哲学会、2007 年、86 頁参照

10 PV, S.81（邦訳 66 頁）

11 Cf. Karl-Otto Apel, “The problem of a macroethic of responsibility to the future in the crisis of technological civilization’, in *Man and World* 20, Dordrecht, 1987, p. 7

12 例えば、アメリカ環境保護庁の環境ホルモンの定義は研究レベルにおいては無作用量に対応した定義になっているのに対して、行政レベルにおいては無毒性

量に対応した定義になっている。森千里『胎児の複合汚染 子宮内環境をどう守るか』中公新書、2002 年、45-46 頁参照

13　PV, S. 84（邦訳 69 頁）

14　註 13 参照

15　PV, S. 61（邦訳 47 頁）

16　アーペルの責任倫理に関しては山本、81-86 頁参照

17　山本、85 頁以下参照。

18　D. Bonhoeffer, *Ethik*, in: Werke, Bd. 6, hrsg. v. I. u. H. E. Tödt, E. Feil und C. Green, 1992, S. 33（以下 DBW 6 と略記）（D.ボンヘッファー著、森野善右衛門訳『現代キリスト教倫理〔増補版〕』新教出版社、1978 年、80 頁）

19　鈴木正三のボンヘッファーに関する随一の研究は、ボンヘッファーがナチス優生思想全体を神学的に論駁したことを解明している。『現代キリスト教倫理』の記述の該当する箇所は、ナチスや障害者の問題であると特定できる書き方がなされていないためか、この点が二次文献において指摘されることはまれである。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、2006 年、253-270 頁参照

20　DBW 6, S. 64（『現代キリスト教倫理』17 頁）

21　DBW 6, S. 65（『現代キリスト教倫理』18 頁）

22　註 21 参照

23　筆者は例えば化学物質に関する REACH 規制は既得権益のバランスを超えて産業構造を抜本的に変えるだけの影響力を持ちうると考える。

24　村上伸『ボンヘッファー』清水書院、1991 年、204-205 頁

25　Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, in: Werke, Bd. 8, hrsg. v. Chr. Gremmels, E. Bethge, und R. Bethge in Zusammenhang mit I. Tödt, 1998, S. 480 ff.（以下 DBW 8 と略記）（E.ベートゲ編、村上伸訳、『ボンヘッファー獄中書簡集・「抵抗と信従」増補新版』新教出版社、1988 年、378 頁参照）

26　Vgl. DBW 8, S. 402 ff.（『獄中書簡集』321 頁参照）

27　DBW 8, S. 405（『獄中書簡集』322-323 頁）

28　DBW 8, S. 504（『獄中書簡集』396-397 頁）

29　Vgl. DBW 8, S. 535 ff.（『獄中書簡集』418 頁以下参照）

30　Vgl. DBW 8, S. 515-516（『獄中書簡集』405 頁参照）

31　DBW 8, S. 506（『獄中書簡集』398 頁）

32　DBW 8, S. 547（『獄中書簡集』436 頁）

33　DBW 8, S. 537（『獄中書簡集』419 頁）

34　Vgl. DBW 6, S. 404-405（『現代キリスト教倫理』336-337 頁参照）

35　この点に関しては議論が百花繚乱である。国内でも、鈴木正三はかたくなに非宗教化＝旧約聖書的解釈に拘るが、宮田光雄はボンヘッファーの詩作を引き合いに出し、旧来の福音的言語を全く使わない無宗教者に対しても開かれた新しい福音の可能性を示唆する。また、60 年代のアメリカでは、「非宗教化」がキリスト教の世俗化として理解されていた。この点に関しては先の鈴木の著作の他、宮田光雄『ボンヘファーとその時代　神学的・政治学的考察』新教出版社、2007 年、終章参照。

36　ボンヘッファーの生涯の歩みは、ヒトラー政権発足前の「神学者」の時期、ヒトラーに対し批判的立場に立って、告白教会の一員として抵抗した「キリスト者」の時期、軍情報部の一員となり、時代の問題に教会の枠を越え直に関わった「同時代人」の時期の 3 つに分けるのが通例である。本稿では、『現代キリスト教倫理』と『獄中書簡集』について取り上げるが、双方とも「同時代人」期に著されている。前者の方が執筆開始時期が早いが、一部獄中においても書かれており、後者と時期の重複が見られること、また、前者に関してボンヘッファー自身が後に書き改める必要がある旨を書き記していないことから、双方が矛盾しないものとして考える。

37　Vgl. DBW 6, S. 35（『現代キリスト教倫理』81 頁参照）

38　DBW 6, S. 34（『現代キリスト教倫理』80-81 頁）

39　DBW 6, S. 37（『現代キリスト教倫理』83 頁）

40　DBW 6, S. 51（『現代キリスト教倫理』96 頁）

41　DBW 6, S. 39（『現代キリスト教倫理』85 頁）

42　DBW 6, S. 151-152（『現代キリスト教倫理』123-124 頁）

43　DBW 6, S. 152（『現代キリスト教倫理』124 頁）

44　DBW 6, S. 152（『現代キリスト教倫理』124 頁）

45　Vgl. DBW 6, S. 152（『現代キリスト教倫理』124 頁参照）

46　「自然的なもの」には他に「精神的生」が構想されていたが、執筆されずに終わっている。

47　DBW 6, S. 179（『現代キリスト教倫理』149 頁）

48　身体的な喜びが神に約束されているということをボンヘッファーは「伝道の書」からのいくつかの引用において証している。Vgl. DBW 6, S. 181（『現代キリスト教倫理』、150-151 頁参照）

49　DBW 6, S. 183（『現代キリスト教倫理』153 頁）

50　Vgl. DBW 6, S. 174 ff.（『現代キリスト教倫理』144 頁以下参照）

51　Vgl. DBW 6, S. 178（『現代キリスト教倫理』148 頁参照）

52　DBW 6, S. 178（『現代キリスト教倫理』148 頁）

53　Vgl. DBW 6, S. 253（『現代キリスト教倫理』250 頁参照）
54　DBW 6, S. 254（『現代キリスト教倫理』251 頁）
55　DBW 6, S. 256-257（『現代キリスト教倫理』254-255 頁）
56　DBW 6, S. 258（『現代キリスト教倫理』255 頁）
57　Vgl. DBW 6, S. 268-269（『現代キリスト教倫理』265-266 頁参照）
58　Cf. Apel, p. 18-19