

キリスト教社会福祉の神学試論

— A Theological Approach on Social Welfare —

中 澤 實 郎

Zitsuro Nakazawa

一. 序

1. キリスト教社会福祉とは何か
2. キリスト教社会福祉の理念

二. 正義 (E. ブルンナー)

1. 正義と愛
2. 正義と平等

三. 愛

四. 奉 仕

1. 新約聖書における奉仕の理解
2. マルチン・ルターにおける奉仕 (キリスト者の自由)
3. 神への奉仕と人への奉仕

五. 良 心

- | | |
|---------------|--------------------------|
| 1. 良心と罪責 | 4. 呼び声としての良心 (M. ハイデッガー) |
| 2. 聖書における罪の語義 | 5. P. ティリッヒの「超道徳的良心の理念」 |
| 3. 良心の語義 | |

六. 生 命「汝、殺すなかれ」 (K. バルト)

- | | | |
|---------------|------------|---------|
| 1. 生とは何か | 6. 自 殺 | 11. 死 刑 |
| 2. 畏敬とは何か | 7. 墮 胎 | 12. 戦 争 |
| 3. 本能的生に対する畏敬 | 8. 病人と老人の生 | 13. 脳 死 |
| 4. 動植物に対する畏敬 | 9. 安 楽 死 | |
| 5. 生の保護 | 10. 正当防衛 | |

あとがき

一. 序

福祉とは何か。言語から考察すると、「祉」も「福」と同じ意味であり①幸福、公的秩序による生活の安定、充足。②宗教においてはドイツ語のHeil、消極的には生命の危急からの救い、積極的には生命の繁栄。「福祉国家 (welfare state) とは、資本主義国家で、完全雇用と社会保証政策によって全国民の最低生活の保証と物的福祉の増大とを計ることを目的とした経済体制。「福祉年金」掛金を居室しない年金、即ち保健制度によらず租税を財源とする年金。英語の「welfare」は安寧、福祉、繁栄の意味がある。ドイツ語の「Heil」は安全、無事、幸福、健全、健康、利益、幸運、救い、万歳の意味がある。

「社会福祉」(Social Welfare) は、「法」制度の関わりから見ると、『日本国憲法』第25条に「すべての

国民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む権利を有する。(2) 国民は、すべての生活部面について、社会福祉、社会保障及び公衆衛生の向上及び増進に努めなければならない。」と規定している。『社会福祉六法』昭和35年版の条項は、「第一編 基本法規」「第二編 社会福祉一般」「第三編 生活保護」「第四編 児童福祉」「第五編 母子福祉」「第六編 身体障害者」「第七編 精神薄弱者福祉」「第八編 戦傷病者等の援護」「第九編 売春防止」「第十編 災害援助」である。平成16年版では「一. 社会福祉一般」「第二. 生活保護」「三. 児童福祉」「四. 母子及び寡婦福祉」「五. 母子保健」「六. 身体障害者福祉」「七. 知的障害者福祉」「八. 精神障害者保健福祉」「九. 老人福祉・介護保健」「十. 売春防止」「十一. 災害救助」「十二. 消費生活共同組合」「十三. 戦傷病者戦没者遺族等の援護」で、社会福祉は広範囲にわたっている。

社会福祉という用語は次のように定義されることもある。

- (1) 個人が善意で行う慈善又は、組織・団体による慈善事業
- (2) 救済対策に対する社会的で組織的な事業、即ち社会事業
- (3) 国民が健康で文化的な最低限度の生活を保証される以上に、生活を積極的に高めていくための政策一般行為

社会福祉の理念という場合、これも立場と視点によって多様である。例えば、「政策論」(大河内一男)、「労働問題」(孝橋庄一)、「生存権保証論」(小川政亮)、「生活権保証の制度・政策」(一番ヶ瀬康子)、「要援護者の自立の確保、社会的統合性を高める」(三浦文夫)、「関係調整論的アプローチの試み」(岡村重雄)、「福祉の哲学」(阿部志郎) などである。

福祉とは、一人ひとりの人間が幸せに生きることであり、国家がその支援をすることが社会福祉である。具体的に誰が、その支援をするのか。まず、専門的な訓練を受けたソーシャル・ケースワーカー、ケアワーカー(介護士)、ホームヘルパー(家庭介護士)、及びボランティアという人たちである。福祉とは、まさに、人と人との関わりが課題となる。社会福祉士・介護福祉士を目指す人は、「人間性に対する深い洞察を養い、福祉の意味をたずね、それによって人間への愛情と社会を見る目が育てられる。それが哲学であってよいではないか。…実践を支える思想的根拠を問い、自分と他者の関係が、触れ合いを通してともに変えられ、共存を方向づけるところに哲学の意味があるということである」と阿部志郎は述べている。⁽¹⁾

福祉とは、人と人との関わりである。「関わり」となると、キリスト教は、まさに「関わりの宗教」である。神と人間、人間と人間との関わりを本質とする。鈴木大拙は、日本を代表する禅宗の学者であるが、キリスト教について深く学び、精通して日本に於いて日本の仏教者に向かって『キリスト教を学べ』という短文を書いている。「今日の仏教徒は、何宗でもよいが、何れもキリスト教を十分に研究しておかなくてはならぬ。キリスト教を知ることはやがて自分を知ることである。他の鏡に照らして自らを見ることになるからである。自分がひとりで喜んではならぬ。まして他を見下すなどは以ての外である。日本が敗戦の憂き目に逢うて今日の惨状に苦しむのも、つまりは、独りよがりの結果である。世界を知らなくてはならない。…仏教者は、上への繋がりは大にあって、横への繋がりは殆ど皆無と言ってよい。これも封建的、独裁主義の政治から出たのかもしれない。…禅者には般若の智慧はあるにしても慈悲の大願が欠けている。何よりも大事なのは、社会的活動、世界的意識、哲学的思考を学ぶことにありと信ずる。」⁽²⁾と指摘している。

イエスは、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたたちの神である主を愛しなさい。これが最も重要な第一の掟である。第二も、これと同じように重要である。隣人を自分のように愛しなさい」(マタイ22章37節以下)と教えた。

注

- (1) 阿部志郎『福祉の哲学』誠信書房 1997年 Ⅲ頁

(2) 鈴木大拙『全集21巻』69頁

1. キリスト教社会福祉とは何か

弘前学院大学はキリスト教を建学の精神とする教育機関である。即ち、キリスト教を基盤として教育を行うので学問の名称にはキリスト教を付ける。例えば、宗教学はキリスト教学であり、倫理学はキリスト教倫理学、音楽はキリスト教音楽、そして社会福祉はキリスト教社会福祉となるのである。

では、一般の学問と、キリスト教学の違いは何処にあるのだろうか。学問的に言えば、一般の学問は、科学的考察及び哲学的考察によって評価を下し価値判断をする。これに対してキリスト教の学問の特質は、その価値判断の基準は単なる理性や合理性ではなく啓示であるという点にある。啓示とは聖書とイエス・キリストのことである。

聖書は、「神の霊の導きの下に書かれ、人を教え、戒め、誤りを正し、義に導く訓練をするうゑに有益です」(テモテⅡ 3章16節)と記されているように、神の啓示である。しかし、イエス以前の旧約聖書とイエス後に書かれた新約聖書の視点は違う。例えば、旧約聖書レビ記に「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい。」(レビ記19章18節)という戒めが示されている。だが、旧約における隣人とは、同胞のユダヤ人のことであった。

しかし、イエスにおいては隣人の対象が拡大するのである。律法学者が「わたしの隣人とはだれですか」とイエスに質問した。この質問に対してイエスは良きサマリア人の譬えを話されたのである。(ルカ福音書10章25節以下) 当時、サマリア人はいわば、異邦人、外国人であった。交際も挨拶も禁じて差別していたのである。その人物がユダヤ人を助けたのであった。このように『聖書』というだけでは、正確ではない。旧約聖書と新約聖書の判断は違うのである。従って別の啓示、即ち、イエス・キリストの視点から理解するわけである。このことを、キリスト教の学問では「キリスト論的」解釈という。本論は、社会福祉をキリスト論的(神学的)に取り上げるのである。⁽¹⁾

それが、キリスト教社会福祉と理解したい。具体的な例をあげる。ディアコニア(隣人に仕える)というキリスト教福祉の原点ともなる用語は、ヨハネ福音書の「あなたがたは、わたしを『先生』とか『主』とか、そのように言うのは正しい。わたしはそうである。ところで、主であり、師であるわたしがあなたがたの足を洗ったのだから、あなたがたも互いに足を洗い合わなければならない」(マタイ福音書13章14節)から由来する。キリスト教社会福祉は、イエスの教えを実践して、相手を生かし自分も生きることにはかならない。弘前学院大学の大学院は「人間福祉専攻」であり、キリスト教社会福祉は「人間福祉基礎科目」である。即ち、本学の講座は「人間学」である。人間学とは、倫理、道德のことである。福祉とは人と人との関わりのことである。和辻哲郎は「倫理問題の場所は孤立的個人の意識にではなくしてまさに人と人との間柄にある。だから倫理学は人間の学なのである。人と人との間柄の問題としてでなくては行為の善も責任も徳も真に解くことができない。」⁽²⁾ と言う。和辻の「人間存在の根本構造」は哲学的思索である。キリスト教の倫理は「神と人との間柄」が優先し、次に「人と人との間柄」を問題とするのである。ではどのような人と関わるのか。福祉は、「不幸な人」と関わるのである。即ち、何かを失った人と関わる。身体障害者、要養護児童、認知症老人などである。⁽³⁾「他者への痛覚」を身につけねばならない。

2. キリスト教福祉の理念

キリスト教社会福祉の原点は、イエス・キリストが「主であり、師であるわたしがあなたがたの足を洗ったのだから、あなたがたも互いに足を洗い合わなければならない」(ヨハネ福音書13章14節)であった。イエスの命じられた実践について原始教会は「使徒言行録」で伝えている。「…苦情が出た。それ

は日々の分配のことで、仲間のやもめたちが軽んじられていたからである。そこで、12人は弟子をすべて呼び集めて言った。『わたしたちが、神の言葉をないがしろにして、食事の世話をするのは好ましくない。それで、兄弟たち、あなたがたの中から、霊と知恵に満ちた評判の良い人を七人選びなさい。彼らにその仕事を任せよう。わたしたちは、祈りと御言葉の奉仕に専念することにします』。一同はこの提案に賛成し、信仰と聖霊に満ちている人を選び…使徒たちの前に立たせた。使徒たちは、祈って彼らの上に手を置いた。」(6章1節～)

「δίακονος」・仕えるとは、まず、御言葉に仕えることであった。御言葉に仕えるとは、宣教、伝道の業である。次に、日々の分配と食事の世話である。ギリシャ語辞典には「仕えること、奉仕、世話、御言葉（福音）への奉仕、食事の給仕、接待、慈善・施与による奉仕、執事職」等と記されている。デアコニアは、福音を伝えることを任務とし、次に食事の世話をする隣人への愛の業が行われたのである。キリスト教の牧師の任務に付く時に、按手礼という儀式を行う。原始教会では、食事の世話人（δίακονος）の任務に付くときに按手礼を執行したのである。世話人を選ぶ基準は、「霊と知恵に満ちた評判の良い人」であった。「デアコニア」の内容は、以下の通りである。⁽⁴⁾

① 主権者であるとともに奉仕者としてのキリスト・イエスご自身は十字架上の犠牲とその甦りによって、人々に仕える者（デアコヌス）として自らを現されている。「わたしが来たのは羊に命を得させ、豊かに得させるためである。わたしはよい羊飼いだ。よい羊飼いは羊のために命を捨てる」(ヨハネ福音書10章10節)。このイエスの行為が、キリスト教社会福祉の根本理念の一つである。

② 信仰への仲介と証しの場として

デアコニアは客体に対して身体的、心理的、教育的な全人格的配慮をなすことによって、これを受ける者に可能な限り信仰への仲介をする役割を果たさせ、さらにキリスト者とその共同体による自己犠牲的な援助行為は周辺社会に対する神の「証し」の機会を用意する。

③ 新たな連体をもとめて

自分の弱さと罪のゆえ援助を必要とする者との連体は、キリスト者として自らの罪の赦しを絶えず受け止めて生きる姿の中で可能となる。社会福祉の実践主体は客体のもつ苦しみを共有し、互いに当事者として実践に関わることが可能になる。

④ 特別な援助を必要としている人々に対して

さまざまな障害によって苦しむ人、社会的に排斥され、阻害されているために援助を必要とする人々に対する人格的援助のことである。即ち、貧困者、病者、特別な保護を必要とする人々の救済や民族・人種差別撤廃などにも関わる。⁽⁵⁾

注

- (1) 『神学』には、「女性の神学」「革命の神学」「民衆の神学」「大学の神学」「宗教の神学」などがある。「キリスト教社会福祉の神学」があってもよいと思う。
- (2) 『倫理学』上巻 和辻哲郎 岩波書店 昭和42年 12頁
- (3) 『社会福祉実践とキリスト教』（日本キリスト教福祉学会編）高森敬久 35頁 1998年
- (4) 『人間福祉の哲学』秋山智久・平塚良子・横山穰著 2004年 ミネルヴァ書房 17頁
- (5) 『キリスト教と社会福祉の戦後』（海声社）阿部志郎 2001年 42頁以下

二. 正義

1. 正義と愛

原始教会において「デアコニア」という責務の発端は、不平等な「分配」であった。平等の分配は「正義」の問題である。

正義の女神像は、右手に剣を持ち、左手に天秤を携え、目隠しをしている。この立像はアメリカの伝統的な裁判所に設置されている。裁判所は、法律（秤）に照らして善悪を判断し、悪を剣で征伐するのである。

古来、人間社会は争いを繰り返してしてきた。そこで問題になるのは紛争処理の方法である。それには三つの方法がある。

① 実力に訴える解決方法である。これは主として動物に見られるものである。動物は獲物をめぐって紛争が起こると、強い方が弱い方を排除して獲物を自分のものにする。それで紛争は一応落着く。

この方法は、人間社会においても無縁なものではない。戦争という手段である。戦争は、人間が実力で相手を打倒する解決方法である。動物との違いは、人間においては、正義の理屈をつけることにある。戦争の大義である。昔から戦争は、正義の名において行われ聖戦という名において実行したのである。

② 話し合いによる紛争解決である。話し合いを通じて、お互いの言い分が理解され、つり合いのとれた処置について相互の合意が得られれば、紛争は解決する。これが最も理想的である。正義に訴えるということは、実力によらず相互の理性によって解決することなのである。しかし、話し合いによって解決しない場合がある。

③ 個人の場合は、法律と裁判によって解決することが出来る。民族の紛争は、国際連合による解決がある。これは、実力ではなく理性と正義に基づいて紛争を解決するという方法である。

律法には、次のような規定がある。「人を打って死なせた者は必ず死刑に処せられる。ただし、故意ではなく、偶然、彼の手に神が渡された場合は、わたしはあなたのために一つの場所を定める。彼はそこに逃れることができる。人を誘拐するものは、彼を売った場合も、自分の手もとに置いた場合も、必ず死刑に処せられる。」(死に値する罪。出エジプト記22・12～)。「寄留者を虐待したり、圧迫したりしてはならない。あなたたちはエジプトの国で寄留者であったからである。寡婦や孤児はすべて苦しめてはならない。…もし、あなたがわたしの民、あなたと共にいる貧しい者に金を貸す場合、彼に対して高利貸しのようにしてはならない。彼から利子を取ってはならない。もし、隣人の上着を質にとる場合には、日没までに返さねばならない。」(人道的律法。出エジプト記22・20)「あなたは根拠のないわさを流してはならない。悪人に加担して、不法を引き起こす証人となってはならない。あなたは多数者に追従して、悪を行ってはならない。法廷の争いにおいて多数者に追従して証言し、判断を曲げてはならない。また、弱い人を訴訟においてかばってはならない。あなたは訴訟において乏しい人の判決を曲げてはならない。偽りの発言を避けねばならない。罪なき人、正しい人を殺してはならない。わたしは悪人を、正しいとすることはしない。あなたは賄賂を取ってはならない。賄賂は、目のあいている者の目を見えなくし、正しい人の言い分をゆがめるからである。あなたは寄留者を虐げてはならない。」(法廷において。出エジプト記23章)

だが、イエスは次のように言う。「あなたがたも聞いているとおり、昔の人は『殺すな。人を殺した者は裁きを受ける』と命じられている。しかし、わたしは言うておく。…まず行って兄弟と仲直りをし、それから帰って来て、献げ物を献げなさい。あなたを訴える人と一緒に道を行く場合、途中で早く和解

しなさい。さもないと、その人はあなたを裁判官に引き渡し、あなたは牢に投げ込まれるにちがいない」
(マタイ福音書 5 章 21 節以下)

正義について最初に取り上げたのはアリストテレス (B.C 384~322) である。彼によると正義は、対他的な関係における究極的な倫理的徳であり、正義は狭義では均等 (ison) を意味し、幾何学的比例 ($a:b=c:d$) に基づく配分的 (dianemetike) 正義と算数的比例 ($a-b=c-d$) に基づく整調的 (diortotike) 正義の二つにわけられる。前者は功績の多少に応じて褒章が配分されることであり、後者は他人から受けた被害に対して弁償することである。⁽¹⁾ 公正と不公正についての感情は子供の時から敏感である。例えば、どの生徒でも、正しくない教師、つまり「依怙鬚屑する」(parteiisch) 教師に侮辱されれば、傷つき恨みを抱くものである。また、労働者は、彼の労働に対する正当な賃金を払われない場合は、腹を立てる。これらに答えるのが、正義なのである。ドイツの神学者 Emil Brunner は、正義とは、アリストテレスの「正しい」という言葉を援用して、「正しい分配」(das richtige Zuteilen) であるという。⁽²⁾ 例えば、ある教師または批評家が、不偏不党にして偏ることなく振る舞う時、その人のことを正しい教師、あるいは正しい批評家という。また、ある税法が負担を正しく割り当てる時、それを正しい税法と呼び、あるいは一つの国家秩序が国民相互間の義務と権利、及び支配者と被支配者の間の関係を正しく規定する場合に、それを正しい国家秩序と名付けるのは、こうした意味においてである。また、正しい賃金、正しい刑罰、公平あるいは不公平な財の分配、正当あるいは不当な社会秩序などである。正義とは、このようなことについて語ることであり、また、正義は、人間の意思・信念・美德 (Tugend) を示すだけでなく、人間によって作られた状態・関係・組織を示すのが特徴である。更に、ブルンナーによると正義とは、法 (das Gesetz) と平等 (die Gleichheit) という二つの概念に規定されているという。この二つの中でより根本的なものは法である。それは、秩序があるところには、法が存在するからである。正義の理念は、法の理念から切り離すことはできないからである。例えば、正しい態度というのは、当然、法律に測り、法を指向した合法的な態度である。しかし、正義には限界がある。⁽²⁾

何故なら聖書の視点は、哲学者の思惟とは異なるからである。新約聖書ローマの信徒への手紙 3 章 21 節以下の「ところが今や、律法とは関係なく、しかも律法と預言者によって立証されて、神の義が示されました。」という文言である。神の義とは、旧約聖書の律法に重点をおくユダヤ教では、律法違反者を処刑することであった。だが、イエスにおいてはそうではない。罪の赦し・愛が神の義である。ヨハネによる福音書 8 章に、次のようなエピソードが記されている。「姦通の現場で捕らえられた女を連れて来て、真ん中に立たせ、イエスに言った。『先生、この女は姦通をしているときに捕まりました。こういう女は石で打ち殺せと、モーセは律法の中で命じています。ところであなたはどうかお考えになりますか。』…イエスは身を起こして言われた。『あなたたちの中で罪を犯したことのない者が、まず、この女に石を投げなさい。』…これを聞いた者は年長者から始まって、一人また一人と、立ち去ってしまい、イエスひとりと、真ん中にいた女が残った。…イエスは言われた。『わたしもあなたを罪に定めない』」。

正義は、法に基づいて剣を奮って断罪することにある。だが、イエスは、罰するのではなく、赦したのである。罪の赦しを、キリスト教は、「福音」という。罪の赦しの原点はイエス・キリストの十字架の死である。即ち、自己の犠牲死である。これを「贖罪」「和解」という。「ディアコニア」の原点は、イエスの十字架である。和解こそ、神の愛なのである。

注

(1) 『倫理学辞典』金子武蔵編 弘文堂 昭和45年 15頁

(2) 『正義』Emil Brunner 寺脇丕信訳 聖学院大学出版会 1990年 p.77以下

(3) 国際ソーシャルワーカー連盟によるソーシャルワークの定義 (2000年7月採択)

「ソーシャルワーク専門職は、人間の複利（ウェルビーイング）の増進を目指して、社会の革新を進め、人間関係における問題解決を図り、人々のエンパワーメントと解放を促していく。ソーシャルワークは、人間の行動と社会システムに関する理論を利用して、ひとびとがその環境と相互に影響しあう接点に介入する。人権と社会正義の原理は、ソーシャルワークの拠り所とする基盤である。」

(4) ソーシャルワーク専門職を構成する3つの要素

価値（倫理）、知識（理論）、技術（実践）。

2. 正義と平等

すべての法は、形式的には平等である。正義は平等と密接に結びついている。例えば、等しい成果に対しては平等な賃金を、等しい功績に対しては平等な称賛を、同じ違反に対しては平等な処罰を、等しい負担に対して平等な権利をなどである。ラテン語で正義のことを「平等」(aequum、衡平、同等、同権)という語で示し、ドイツ語で正しい取り扱いを「同じ尺度で計る」(messen mit gleicher Elle)と分かり易く説明するのは、決して偶然ではない。正義と平等との間の根本的関係により、多数を平等化することを本質とする法律的規範統一が、正義の本質に適うものとして受容されたのである。⁽¹⁾

だが、事情はそれほど簡単ではない。何故なら、人間は決して平等ではないからである。平等として取り扱うことが可能なのは、実際上の不平等を非本質的な事柄として無視して、それを考慮しないかぎりにおいてである。「各人に同じものを」(jedem Gleich)ということは、決して正義の理想ではない。その例として、E. プルンナーは戦争中における生活必需品の配給制を取り上げる。そこでは、簡単な平等、「皆に同じものを」(allen das Gleiche)という規律に従って取り扱うことが必要であり不可避であった。しかし、生活状況の差異性 (Verschiedenheit) を考慮して、単なる画一的正しさから、本質的の正しさへと移行していった。重労働者や妊婦そして授乳中の母親などは、特別の配給量を受け取ることになった。「皆に同じものを」ではなく、「皆にそれぞれの不平等を考慮した上で同じものを」(allen das Gleiche in Berücksichtigung)ということなのである。⁽²⁾ アリストテレスは、第一の単純な平等を「調整的正義」(arithmetisch oder ausgleichend)と名付け、第二の正義を「配分の正義」(die proportionale, geometrische oder austeilend Gerechtigkeit)と呼んだ。

聖書における正義の理念は、神は「ご自分にかたどって (nach seinem Bilde) 人を創造された」(創世記1章27節)という聖書に基づいている。すべての人が神の像にかたどって造られているということが、聖書における法知識の最も深い根底をなしている。この人間の尊厳に関する旧約聖書の教えは、新約聖書の中で変容されることなく、しかも一層深められ徹底された。即ち、イエス・キリストにおいては、「ユダヤ人もギリシャ人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません」(ガラテヤ書3章28節)。イエス・キリストにおいて、真の神的存在と真の人間性とが同時に啓示されたのである。この信仰観の中に、すべての人の平等の始原的権利に関するヨーロッパの正義の理念が基礎づけられているとプルンナーはいう。⁽³⁾

因みに、『ドイツ連邦共和国基本法』によると、「前文。ドイツ国民は、神と人間とに対する責任を自覚し、合一されたヨーロッパにおける同権をもった一員として世界の平和に奉仕せんとする意思に満たされて、その憲法制定権力に基づいて、この基本法を制定した。第一条〔人間の尊厳〕(1)人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し、かつ、保護することが、すべての国家権力の責務である。(2)それゆえに、ドイツ国民は、世界のすべての人間共同体、平和および正義の基礎として、不可侵にして譲り渡すことの出来ない人権 (Menschenrechte) を信条する。」(1949年制定)

三. 愛

アリストテレスは正義については語っているが、愛（ $\alpha\rho\alpha\pi\eta$ ）に関しては何も述べていない。彼はそれを知らなかったからである。彼は友情（ $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ ）については語っている。しかし、友情と愛とは根本的に違うのである。なぜなら友情は、優れた人のみに向けられる。アリストテレスは、「ただ愛するに値する人のみが、友情の対象である」とはっきり述べている。(ニコマス倫理学 8, 1155b)。⁽⁴⁾しかし、イエスの示す愛は、愛の対象を問題としない。「あなたがたも聞いているとおり、『隣人を愛し、敵を憎め』と命じられている。しかし、わたしは言うておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」(マタイ 5 章43節以下)。愛するに値するが故に愛するのではなく、値しない者を愛するという愛の秘儀である。アリストテレスはアガペーをしらなかった。聖書には（ $\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ ）という愛は見当たらない。そこで、次に、神の愛（アガペー）と人間の愛（エロス）の特質についてのべる。

(1)アガペー

アガペーは相手の中に何か価値あるものを発見し、その価値あるもののゆえに相手愛するのではない。たとえ相手が愛する価値あるものを持たなくても、また価値あるものを失ったとしても愛するのである。従って、アガペーは、相手が何かを持つことに関係なく成立する愛である。それは、相手がひとりの人間として存在するゆえに愛する愛である。そうであれば、ある人を愛し、ある人を愛さないということはあり得ない。そこでは、相手が一人の人間であることに愛の動機があり、すべての人は愛の対象である。アガペーは万人への愛ということである。

イエスの説く隣人への愛は、この角度から理解される。すなわち、隣人とは空間的に近い人を意味しない。アガペーは、相手が愛の対象となることによって、価値を得、価値あるものとなるのである。愛の平等性、普遍性はアガペーである。

(2)エロース

エロースは、相手の持つ価値あるものによって動機づけられる愛である。そこでは、ある人を愛し、ある人を愛さないという愛の平等性、愛の普遍性はない。愛の対象は、相手の価値あることが、基準となるのである。

従って、エロースは、自己に欠けているものを相手に求める愛である。自己充足、自己拡大を求める愛である。その対象は、物質的なもの、性的なものだけではなく、真・善・美というような精神的な価値もエロースの対象となる。

これに対して、アガペーは相手に自己を惜しみなく与える愛である。自己を充足することを求める愛ではなく、相手のために自己を犠牲にする愛である。

(3)神の愛（十字架において啓示された愛）

十字架において啓示された神の愛は、罪人に対する愛である。罪とは、人間が神に背き神に背を向けていることである。そのかぎり、人間は神の前において愛されるに値するものを何も持っていない。そこでは、人間の功績は問題にならない。神は、人間の価値や功績に関係なく、人間を受け入れる。「人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです」(ローマ 3・23)。無条件に罪を赦し、交わりの中に受け入れる。愛されるに値しない罪人を一人の人間として愛するのである。

ルカによる福音書18章に次のようなエピソードが記されている。「自分は正しい人間だとうぬぼれて、他人を見下している人々に対しても、イエスは次のたとえを話された。『二人の人が祈るために神殿に上がった。一人はファリサイ派の人で、もう一人は徴税人であった。ファリサイ派の人は立って、心の中でこのように祈った。神様、わたしはほかの人たちのように、奪い取る者、不正な者ではありません。姦通を犯す者ではなく、また、この徴税人のような者でもないことを感謝します。わたしは週二度断食し、全収入の十分の一を献げています。ところが、徴税人は遠くに立って、眼を天に上げようとせず、胸を打ちながら言った。神様、罪人のわたしを憐れんでください。言うておくが、義とされて家に帰ったのは、この人であって、ファリサイ派の人ではない。だれでも高ぶる者は低くされ、へりくだる者は高められる』。神の前においては、聖者も極悪人も、罪人である点で平等である。従って、神の愛も平等である。

それが、十字架の出来事である。キリストの十字架は、神がみ子をこの世に送り、死にわたしたという、自己犠牲的な愛の行為である。

注

- (1) E. プルンナー『正義』寺脇不信訳 聖学院大学出版会 1999年 62頁
- (2) 前掲書 80頁
- (3) 89頁
- (4) 200頁

四. 奉 仕

1. 新約聖書における奉仕

奉仕とは、他者の必要や目的に貢献することであると言ってよいと思う。類似の意味でボランティアという言葉がある。ボランティアとは「縁のない他人とかかわる人を意味する。他人同士というのは、なんとなく落ち着きの悪い、なじみにくい関係です。それを一歩踏み込んで、〔他人〕から〔縁ある関係〕にもっていけるかどうか、ボランティアにとってはキーポイントになるでしょう」と阿部志郎はいう。⁽¹⁾

しかし、奉仕ということは文字通り仕えるということである。仕えるということは本来、上のものに下のものが仕えるということである。従って、対等な関係にある他者に対して奉仕するという場合は、そこには自己を低くするというニュアンスが含まれている。

聖書においては、このような意味における奉仕の模範としてイエスの姿が指し示される。「あなたがたの間で偉くなりたいと思う者は、皆に仕える者になり、いちばん上になりたい者は、すべての人の僕になりなさい。人の子は仕えられるためではなく仕えるために、また、多くの人の身代金として自分の命を献げるために来たのである。」(マルコ10・43～45)。

イエスは言葉で教えただけでなく、弟子たちの足を洗うことによって彼らに教えた。「主であり、師であるわたしがあなたがたの足を洗ったのだから、あなたがたも互いに足を洗い合わなければならない。」(ヨハネ福音書13・14)。当時、足を洗うのは奴隷の仕事であった。このような奴隷の仕事をしてみせることによって、他者のために自己を低くして仕えることを強調したのである。

ここで見落としてならないのは、イエスと弟子たちとは対等ではないことである。イエスは彼らに対して主であり、教師である。このように上のものが与えて、自己を低くして下のものに仕えるのである。

そもそも、神の愛は、上から下への愛であった。詳しく言えば、天という高さにおられる神が自己を低くして人間となられたのである。「キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者で或ることに

固執しようとは思わず、かえって自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になられました。人間の姿で現れ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。」(フィリピ2・6～)。ここには、奉仕とか仕えるという言葉はない。しかし、自己を低くする、へりくだったということとは、奉仕的な愛を指し示しているのである。

2. マルチン・ルターにおける奉仕の理解

『キリスト者の自由』によると、キリスト者の自由とは、「キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であって、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って、何人にも従属する。」という二つの命題をあげる。^[2]

キリスト者の自由は、この二つの命題の解明である。第一はキリスト教信仰について説明し、コリント書一9章19節「わたしは、だれに対しても自由な者ですが、すべての人の奴隷になりました。」を引用している。

第二は愛について説明している。第二の「すべてのものに奉仕する僕」とは隣人に対する愛にほかならない。キリスト教信仰とは自由にされたことを承認することである。「兄弟たち、あなたがたは、自由を得るために召しだされたのです。ただ、この自由を、肉に罪を犯させる機会とせず、愛によって互いに仕えなさい」(ガラテヤ5・13)とパウロは記している。自由な存在であればこそ、あえて僕ともなり得るのである。ルターは、「そのようにキリスト者は今や全く自由であるが、しかし彼は喜んでその隣人を助けるために己れを僕とし、あたかも神がキリストを通してキリスト者と関わりをもったように、隣人と関わりを持つべきである」という。^[3] ルターにおいては、奉仕は自由な愛だということである。キリストは人間のために自由な愛から僕となられた。しかし、「値なくして」無条件に自由にされた者として、自由な愛から隣人に対して僕となり、奉仕的な愛を実践する。キリスト者の自由は、僕となる自由なのである。自己を制限する自由ということもできる。ボランティアとは、「値なくして」無条件に、自由な者とされたという根拠から理解されるのである。即ち、自由にされた者は、無償で奉仕するのである。

しかし、ルターは善い義しい行為が決してもはや善い義しい人をつくるのではなく、反対に善い義しい人が善い義しい行為をなすのである。また、悪い行為がもはや決して悪い人をつくるのではなく、悪い人が悪い行為を生ずるのである。どんな場合にも人格が、あらゆる善い行為にさきだってあらかじめ義しくなければならぬのであり、善い行為がこれに従い、義しい善い人格から生ずるのである。キリストが「悪い木がよい実をならせる事はできないし、よい木が悪い実をならせることはできない」(マタイ7・18)と言われたが、まさにそれであるとルターは述べている。^[4]

3. 神への奉仕と人への奉仕

神への奉仕とは、キリスト教では礼拝のことである。ドイツ語の礼拝を意味する言葉は「神への奉仕」(Gottesdienst)という。プロテスタント教会の礼拝の中心は説教である。

しかし、旧約時代は、家畜を供え物として献げることが礼拝(というよりは祭儀と言った方がよいが)の中心であった。その供え物は、余り物ではなかった。レビ記には捧げ物の規定が記されている。「あなたたちのうちだれかが、家畜の献げ物を主にささげるときは、牛、または羊を献げ物としなさい。牛を焼き尽くす献げ物とする場合には、無傷の雄をささげる」(レビ記1・2)。無傷の物とは、最上の貴重な家畜のことである。

旧約時代は家畜を捧げた。だが、新約の時代では、「雄山羊と若い雄牛の血によらないで、御自身の血によって、ただ一度聖所に入って永遠の贖いを成し遂げられたのです。…永遠の霊によって、御自身

を傷のないものとして神に献げられたキリストの血は、わたしたちの良心を死んだ業から清めて、生ける神を礼拝するようにさせないでしょうか。」(ヘブライ9章・12節以下)。イエス・キリストの十字架の死は、神の貴重な御子を捧げ物とされたというのである。Gottesdienstは神への奉仕であるが、神の奉仕をも意味しているのである。ディアコニアの原点は、この神の奉仕に支えられて人間の奉仕が続くのである。

「神は御自分にかたどって人間を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された。」(創世記1・27)。人間は孤立した存在ではなく、共に生きる存在である。相互に依存して生きるのである。そうである以上、自分のことと同時に、他人のことを考えていくことは当然である。いきるということは奉仕的に生きることにはかならない。奉仕とは、時々その気になった時に行えばよいという、散発的な行為ではない。奉仕というのは、ある特定の行為についていえることではなく、その人の存在について言えることである。その人が全体として奉仕的な存在であるかどうかが問題なのである。

しかし、そのような奉仕が生まれてくるためには、創造者なる神が、人間のために捧げられたということを知ることがなければならないと思う。礼拝という神への行為があって、そして隣人への奉仕も生まれてくるのである。⁽⁵⁾

注

- (1) 阿部志郎『ボランティアズム』海声社 1990年 32頁
- (2) M. ルター著『キリスト者の自由』石原 謙訳(岩波文庫 1955年) 13頁
- (3) 前掲書 41頁
- (4) 前掲書 37頁
- (5) 佐藤敏夫著『キリスト教倫理学概説』(福音と現代社 昭和53年) 46頁

五. 良心

1. 良心と罪責

人との関わりにおいて基本的な問題の一つに良心がある。これは、キリスト教社会福祉においても避けて通れない問題である。

『広辞苑』によると良心とは、「何が自分にとって善であり悪であるかを知らせ、善を命じ悪をしりぞける個人の道徳意識」と規定している。阿部能成は『良心と罪悪』で、「もし人間に良心がなければ罪悪の自覚はなく、又罪悪がなければ良心の発動もないであろう。この両者は極めて対立的であると共に又極めて相関的である」と記している。⁽¹⁾ では、良心とはどういうものなのか。彼によると、人間の道徳的行動と意欲と判断と感情の根底に存してそれらの言動力をなすものであるという。又、良心は人間にあって動物にはないものであるという。阿部は「良心と罪悪」について、良心は良心というその名に拘らず、常に悪心の自覚である。人間に於ける良心の存在は、いつも罪悪の自覚、それに対する抗争によって告示せられる。若し人間に罪悪がなかったならば良心も又存在しないであろう。否、罪悪の存在こそ第一次的であって、良心は二次的存在に過ぎないように考えられる。良心を以て人間性の善を示し、罪悪を以て人間性の悪を示すとすれば、人間の性が善であるか悪であるかは、常に昔から論ぜられた問題である。儒教では孟子の性善説と荀子の性悪説とが相対置されているが解決したわけではない」という。⁽²⁾ 阿部の理論には、善と悪の基準が明確ではないのが問題として残る。新約聖書においてパウロは「わたしは、自分の内には、つまりわたしの肉には、善が住んでいないことを知っています。善をなそうという意思はありますが、それを実行できないからです。わたしは自分の望む善は行わず、望まない悪を行っている。もし、わたしが望まないことをしているとすれば、それを行っているのは、も

はやわたしではなく、わたしの中に住んでいる罪なのです。それで、善をなそうと思う自分には、いつも悪が付きまわっているという法則に気づきます。内なる人としては神の律法を喜んでいますが、わたしの五体にはもう一つの法則があって心の法則と戦い、わたしを、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのが分かります」(ロマ書7・18～23)と記している。パウロが悪という場合、善悪の基準は、神の「律法」である。「なぜなら、肉の思いに従う者は、神に敵対しており、神の律法に従っていないからです」(ロマ書8・7)とも記している。聖書において悪とは先ず律法違反である。

2. 聖書における罪の語義

旧約聖書(ヘブライ語)の罪は、(1)ハッタース(目標を失い道からはずれること)。(2)ペシャー(公然たる反逆)。(3)アーオン(思想や行動が正道からそれること)などがあり、それは神との交わりを破り、自分勝手な行動に身をゆだね、神からの離反である。

ギリシャ語は、(1)ハマルティア(的はずれ)。(2)アディキア(不義)。(3)アノミア(不法)がある。

新約聖書は、バラバーシス、バラブトーマ、アイティア、ポネリアなどが、あやまち、罪責、悪などに用いられている。聖書においては、罪は神と人間との契約関係を前提としているのであって、単なる罪責感や道徳的、社会的不正義などと同一にはできない。

3. 良心の語義

日本語の良心は文字通り「良い心」であるが、道徳的にも宗教的にも意味が明瞭ではない。ギリシャ語はσυνεσιδότησις、ラテン語はconscientia、ドイツ語はGewissenである。ヨーロッパ精神史でこの概念はさまざまな意味内容が与えられ、豊かな展開をしてきた。

συνεσιδότησις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、罪悪。語源的には「共に知る」や意識を表したが、ストア派の哲学者たちの影響で道徳的意味が加えられてきた。

conscientiaも語源的には良心の意味を持っていない。元来の意味は、①多数の人の共通の知識(communis complurium scientia)。②知識・認識・教え scientia, cognitio, doctrina)であった。後になってから道徳的意識となり、人間の内心を意味するようになった。しかし、語義的には「共に知る」を意味している。この共知から自己意識に進み、良心へいたっている。

Gewissenは、中世ドイツのベネディクト派修道院所属の神学者 Notker Balbulusによりラテン語のコンスキエンティアの訳語として gewizzanni が造られ、Gewizzen となった。その意味は、①あることの知、もしくは意識(Wissen um etwas, oder Bewusstsein)。②他者との共知、したがって共同的な知識(Mitwissen mit andern, also ein gemeinschaftlichen Wissen)。③知識や知らせ(Kenntnis, Kunde)である。

このように良心は、con, syn, ge「共に」という意味を持っているのであるが、誰と共になのであるか。神とともになのか、他者と共にかは明瞭ではなかった。⁽³⁾

聖書で、この言語を用いているのはパウロである。「パウロは最高法院の議院たちを見つめながら言った、『兄弟たち、わたしは今日に至るまで、あくまでも良心に従って神の前で生きてきました』(使徒行伝23・1)。「こういうわけで私は、神に対しても人に対しても、責められることのない良心を絶えず保つように努めています。」(使徒言行録24・16)。「もしだれかがあなたがたに、『これは偶像に供えられた肉です』と言うなら、その人のため、また、良心のために食べてはいけません。わたしがこの場合、『良心』と言うのは、自分の良心ではなく、そのように言う他人の良心のことです。どうしてわたしの自由が、他人の良心によって左右されることがありましょう。」(コリント一10・28～29)。ペトロ一3・16では

「穏やかに、敬意をもって正しい良心で、弁明するようにしなさい」という言葉が記されている。

4. 呼び声としての良心

「呼び声としての良心」という概念を用いたのは、M.ハイデッガーである。「良心とは、なにごとかを告知し、開示する」と彼はいう。⁽⁴⁾ さらに、良心を分析すると、それは呼び声 (Ruf) であるという。良心の呼び声は、現存在にひとごとでない自己存在可能を目指して呼びかけ、しかも現存在へ呼び起こすという性格をもっている。良心の呼び声には、なんらかの「聴取」が対応している。呼び声をききわけけることは、良心を持とうとする意思 (Gewissen-haben-wollen) である。彼の実存論的解釈は以下の如くである。「いかなる話にも、話題になっていることがある。話とは、なにごとかについて、それもある特定の観点から、情報を与えるものなのである。良心の呼び声において話題にされるもの、すなわちよびかけられるものは、明らかに、現存在自身である。そして、ほかの人びととともに配慮的に共同存在している世間的=自己が、良心の声に呼びとめられる。良心の呼び声は、おのれ自身へむかって、すなわちおのれの存在可能へむかって、呼び起こされるのである。この呼び声には、いかなる発声も欠けている。それはどうしても言葉で言い表せない。にもかかわらず、良心は、常に、黙止の状態で話すのである。だがこの場合、誰が呼ばれているか、呼ぶ者自身は誰か、呼びかけられている者は呼ぶ者とどういう関係にあるのかを明瞭にしておく必要がある」と彼はいう。⁽⁵⁾

ハイデッガーは呼び声がする (Es ruft) ともいう。しかも、私を越えて聞こえてくるという (aus mir und doch über mich) のである。ハイデッガーは、良心の呼び声は「es」(なにか) であるという。⁽⁶⁾ 彼は、良心とは、さしあたっては、叱責したり、警告したにすぎない。呼びかけとは、良心の呵責から生ずるものなのか、それとも良心の満足から生ずるものなのか。良心はなにか積極的な指示を与えるものであろうか。むしろ、その機能はたんに批判的なものにすぎないのではあるまいかと結論づけている。⁽⁷⁾

聖書においては、呼びかける声の主体は明瞭である。創世記3章にエデンの園におけるアダムとエバの挿話がある。二人が禁断の木の実を食べた時、「主なる神はアダムを呼ばれた。どこにいるのか。彼は答えた。あなたの足音が園の中から聞こえたので、恐ろしくなり、隠れております。わたしは裸ですから。神は言われた。お前が裸であることを誰が告げたか。取って食べるなど命じた木から食べたのか」(3章9節以下)。このように、良心は神の呼びかけと罪責意識とは深い関係にある。それは自己の心奥から出てくる自己を責める声として理解しなければならない。それは負い目ある存在へと呼び出すのである。したがって、自己を責め、自己を糾弾する。同時に良心自身がうめくのである。

だが、墮罪前のエデンの園における現象ではなく、神との直接的交わりが失われている墮罪後の現象である。良心は罪の結果生じた現象であった。だが、律法を持たない人は神の呼びかけと関係がないのだろうか。ロマ書2章14節以下にこの事情について記されている。「たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法をもたなくても、自分自身が律法なのであります。こういう人々は、律法の要求する事柄がその心に記されていることを示しています。彼らの良心もこれを証しており、また心の思いも、互いに責めたり弁明し合って、同じことを示しています。」

ここでパウロは律法と良心について言及している。まず、律法を持たない異邦人は、律法をもっていないが、心の中に実質上律法の命じることを行っているということ。次に、良心の存在で、良心は自分自身の内部で自己を告発したり弁護したりするという事実である。ここでは、良心は律法の要求する業が心に記されていることを証しするものだということである。良心は立法者ではない。良心が立法者ならば、それは神の声である。もっとも英語のConscienceは、con (com) (共に)、とscience (知る) の合成語である。良心とは、キリスト教では神と共に知ることを意味している言葉と理解している。ドイ

ツ語も同じである。Gewissenはge（共に）wissen（知る）である。良心は神と共に知ることであれば、良心は神の「責める声」である。人は、罪を犯すものであるから、良心は罪を糾弾する。旧約聖書において罪を糾弾するのは預言者である。ダビデ王について次のようなエピソードが記されている。「ある日の夕暮れに、ダビデは午睡から起きて、王宮の屋上に散歩していた。彼は屋上から、一人の女が水を浴びているのを目に留めた。女は大層美しかった。ダビデは人をやって女のことを尋ねさせた。それはエリアムの娘で、ヘト人ウリヤの妻バト・シュバだということであった。ダビデは使いをやって彼女を召し入れ、彼女が彼のもとに来ると、床を共にした。」。其処ヘナタンが登場して、ダビデ王を糾弾するのである。（サムエル記下12章～13章）後に、ダビデは詩編51篇で罪責の告白をしている。預言者は、神の声として糾弾する者であった。

佐藤敏夫は「良心は神への通路ではなく、むしろ人間を神から遠ざけ、人間を孤独に追いやり、律法は糾弾するものとなり、人間の罪があばかれ、絶望へと追いやるものとなり、信仰に至る前のうめきなのである」という。⁽⁸⁾

5. P. ティリッヒの「超道徳的良心の理念」

ティリッヒは、律法の掟ではなく、キリストの十字架の恵みによって罪が赦される出来事を、道徳的良心から超道徳的良心への転換として理解する。「良心が道徳法に服従して判断を下すのではなく、道徳的命令の領域を超越する現実への参与に基づいて判断する場合、それを超道徳的という言葉で呼ぶことができるであろう。道徳的良心は道徳的領域を否定するのではなく、法の領域における耐えがたい緊張に駆りたてられて道徳的領域を超えたのである。」⁽⁹⁾

ティリッヒは、信仰による義認の経験から新しい良心概念を導き出したのはルターであるという。パウロにもアウグスティヌスにもそのような新しい良心概念は見出されない。ルターの経験は、修道士的良心吟味と最後の審判の脅威とから生じた。そのような経験をルターは「Anfechtungen」（神の怒りの道具）であると解されるサタンに発する試練と呼んだ。これらの試練は人間存在が経験しうる最も恐るべき事柄である。それが深い不安、すなわちそこから逃れるすべもない場所に閉じ込められているという感情である。不安（Angst）は、「狭い場所」（angustiae）に由来している。「地の面からあなたは私を追い出される」とルターは絶望して、いな憎しみすらこめて神について語っている。彼はこの状況をさまざまな表現で描いている。逃れようとして逃れることのできないおじけだった良心を、狼に追われて、いつものように翼を使わないで脚を使ってつかまえられる驚鳥にたとえている。

もしやましい良心がそのようなして、まったく絶望の状態に追い込まれたとするならば、キリストとしてのイエスの姿において見えるものとなった神の自己犠牲的な愛を受け入れることによってのみ、その良心は克服される。神はいわば自らの怒りの結果に自ら服し、その結果をわが身に引き受け、そのようにしてわれわれとの統一を再び確立される。罪人はその罪深さにもかかわらず受け入れられる。神の怒りはもはや我々を脅かさない。絶望した良心が道徳的領域以下であったと同じ程度に、喜ばしい良心は道徳的領域以上に高められる。ルターの意味では、「恩寵による義認」は超道徳的良心の創造を意味する⁽⁹⁾とティリッヒは説明する。

注

- (1) 『倫理学』第15巻「良心と罪惡」安倍能成（岩波講座 昭和16年 3頁）
- (2) 前掲書 20頁
- (3) 金子春勇『恥と良心』（教文館 1986年 46頁以下）
- (4) Martin Heidegger『Sein und Zeit』Max Niemeyer, Verlag, Halle, a. d. s. 1935年
「57. Das Gewissen als Ruf der Sorge.」S.275

細田貞夫訳『存在と時間』下巻 細谷貞夫他訳 (思想社 昭和45年) 70頁

- (5) 前掲書 78頁
- (6) 81頁
- (7) 前掲書 86頁
- (8) 佐藤敏夫『キリスト教倫理概説』(福音と現代社 昭和53年) 75頁
- (9) 『ティリッヒ著作集』第二巻 水垣 渉訳 (白水社 1978年) 74頁
- (10) 前掲書 76頁

六. 生 命

1. 生とは何か

福祉に関わる人は、人間の生と死、即ち人間の誕生から終わりに至るまで付き合う仕事である。殊に、看護と介護は人生の終わりに責任を持つ務めである。まず、生とは何か、生への畏敬とは何かについての考察から始めたい。

K. バルトは『創造論』Ⅲ/4「DAS GEBOT GOTTES DES SCHÖPFERS」の55節 [Freiheit in zum Leben] (生への自由) の序説で、「創造者なる神は、人間をご自分へと召し、また彼の隣人へと向かわせる時、すべての人間に生 (Leben) を貸与 (Leihgabe) されたものとして畏敬 (Ehre zu bringen) し、生を保護し、生を神への奉仕 (Dienst) と神への奉仕の準備に用いるように命じる。」と述べている。⁽¹⁾ この短文の中に、バルトの生の意味が総括されている。すなわち、生は神からの貸与であり、人は神と隣人に奉仕する務めを命じられているということである。この項では、バルトの「倫理学」から考察する。

「生命への畏敬」は、A. シュヴァイツァーの術語である。『Kultur und Ethik 1923』[Grundprinzip des Sittlichen] (倫理的なものの基本原理) に記されている。彼によれば「生は、善のうちの最高のものであり、すべての徳の標準である。生が畏敬されることは、すべての倫理学の最初にして最後の言葉である。それであるから、倫理学の総内容は (Summe) 「Gut ist, Leben erhalten und fördern, böse ist Leben vernichten und Leben hindern」(善は、生を保持し増進させることである。悪は、生を否定し阻害するものである)。⁽²⁾

このように、シュヴァイツァーの倫理では、「生」は究極的な位置を占めており、すべての徳の基準である。バルトは、「生命への畏敬」は適切な表現と認めつつ、しかし、このように単純に生を畏敬することから出発する倫理は不完全であるという。⁽³⁾ バルトにとって究極的なことは、「神」だからである。ここでは、人間は、先ず第一に神に向かって、また隣人にむかって存在しているのであり、それに基づいて、正しく生きるものとして理解されなければならないというのがバルトの理論だからである。以下、バルトの所論を取り上げる。

人間は、生を自分のものだと考えている。また、自分自身の生以外の生、隣人や動物及び植物の生や一般に命あるものに対して、自由に処理していく能力を持っていると思込んでいる。そして、その考えの上に、自分の生活を築き上げている。だが、生が私のものだ判断する根拠は一つもないのである。

それでは生 (Leben) とは何なのだろうか。また、誰のものなのであろうか。一言で言えば、人間は神によって造られたものであり、生命 (Seele・Leib) 及び理性も、神の貸与であることにつきる。そうであるならば、自分自身の生と共にすべての人間の生を、そしてまたすべての人間の生と共に自分自身の生を、神の貸与物 (Leihgabe) として取り扱う自由のことであるとバルトはいう。⁽⁴⁾

2. 畏敬とは何か

畏敬 (Ehrfurcht) とは、人間に立ち優ったもの (ein Überlegenes) に会おう事実の前で、驚嘆し、謙遜ならしめられ、畏怖の気持ちを持つことである。人に対し距離をとり、あくまで距離を保ち、つつましく、慎重に、注意深く接するよう強いる至高さ、威厳、神聖さ、秘儀のことである。畏敬は、ただ超越者との出会いにおいて感ずる怖れである。⁽⁵⁾

では、この出会いは、どこで起こるのか。人は安心して次のように言うことができる。イエス・キリストの誕生で起こる。イエス・キリストの誕生は、生は畏敬せねばならないという戒めの啓示なのである。なぜなら彼の誕生は、神の人間に対する永遠の選びと愛とを明らかにしているからである。彼の誕生は、天と地とにある一切のものから人間の生を区別している。そのことは、人間にとって、生きるとは価値あることを明らかにしているのである。従って、イエス・キリストの誕生は、生を畏敬の対象へと高めるのである。⁽⁶⁾

自然とか理性の観点から生への畏敬を考えると、人間の生は単なる精神的な存在になってしまつて人間の魂の無限の価値と言われるに過ぎなくなるか、あるいは反対に、単純に一面的に唯物的な存在になってしまう。だが、神がイエス・キリストにおいて人間と等しくなれたという受肉の事実、人間の生が畏敬されるべきであることを、神の権威を以て明らかにする。

生への畏敬とは、ある秘義に対して特別な距離をとること (Distanzunahme) を意味する。わたしがそこにいること、そして他の者がそこにいるということは、秘儀 (Geheimnis) である。その秘儀の目で慎重に顧慮することを知らない者、その秘儀の前で驚愕しない者、その秘儀に相対して自分を小さい者、無能な者として感じない者、その者は服従が何であるかを知らないのであるとバルトはいう。⁽⁷⁾

しかし、単なる観想的・美的な驚きというものでは充分ではない。驚きは、実際の性格を具えていなければならない。即ち、人間の生は、人間によって肯定され、意思されることを欲するのである。他人の生と共に自己の生が意思 (Willen) される、ということである。利己主義も利他主義も、この意味では正しくない。真の連帯性が要求されるのである。このような生への意思とは何か。それは、生を保証 (Bestätigung) するという方向に決断することであり、準備することである。それは、我々の生を用いるということにおいて成り立つ。

だが他方、生を畏敬するということは、生の限界を知るということを既に含んでいる。即ち、被造物としての限界と、終末論の限界である。しかし限界を知るとことは生への畏敬を希薄にしたり、まして除去しない。生を畏敬すると言っても、それが人間に命じられた畏敬である限り、おのずから限度をもっており、生は決して第二の神 (zweiter Gott) ではない。そのようにして生に負っている畏敬は神への畏敬と同じではない。むしろ神が、神によって選ばれ、召された人間がなすようにと欲しておられることを通して限界づけられている。言うまでもなく、人間の生は神に属している。神が人間に生を貸与したのである。それ故に生への畏敬は固定した原理とはならない。このことをはっきりさせないでみると、キリスト教の服従とは何かかわりもない、偶像崇拜 (Götzendienst) の原理であるとバルトは言う。⁽⁸⁾

神の戒めについて明確に記しているのは、モーセの十戒の「あなたは殺してはならない」(出エジプト 20 : 13、申命 5 : 17) である。生への畏敬として要求されることは、人間の生は、神によって特別な意図をもって与えられたものとして、また神の特別な保護のもとにおかれたものとして考えられているので、聖なる畏怖の念 (Scheu) をもって取り扱わねばならない。また、創世記 9 章 6 節の「神が自分のかたちに人を創造されたゆえに」という語意は、「人間は人間の殺害者となつてはならない」という純粋に、防御的な性格をもっており、生への畏敬について反対の極から記述しているのである。⁽⁹⁾

3. 本能的生に対する畏敬

人間的生は、その精神的・からだ的な構造に対応しつつ単純に本能的 (Triebleben) 生である。この本能的生を畏敬しそれを意思するとはどういうことなのか問わなければならない。人間が意思したり行為すること、それは常に、食欲と性欲と、それに人間は生涯の三分の一は眠って暮らすので、休息とに関係がある。これが本能的生である。これは、動物と共通している。だが人間は、神の御霊によって呼びさまされ、神に向かって、また、隣人との連帯的責任性との関連性という方向で生きるのである。

マタイ福音書の「人はパンだけで生きるものではなく、神の口から出る一つ一つの言葉で生きる」(4・4節) という意味は、人は動物的な欲求の満足によって生きるのではなく、パンを神に願い求め、パンを持っている者は、持たない者と共にさき、わかち合うべきであり、神はパンにおいても、貧しい者の友として、また、貧しい者からパンを奪う者、あるいは貧しい者に対して直接間接にパンを与えない者の敵として描いている。聖書は荒野で数千人の人々に食事が与えられた物語を伝えて、輝くばかりの人間愛を示しているのである。人間が食い、飲み、自然的に生きることを拒否せず、むしろ約束されているのである。¹⁰⁾

4. 動植物に対する畏敬

動物 (Tieren) と植物 (Pflanzen) に対する関係についてはどのような態度をとるべきか。動植物は、神に向かって生きているのかどうかということは、人間には明瞭ではないとバルトはいう。¹¹⁾ ヨーロッパの思想家は、狭量さと時代遅れの態度を以て、いかなる動物も倫理学の中に入ってくるのを拒否した、とシュヴァイツァーはいう。彼は「倫理学は、生きているすべてのものに対しての、際限なしに掬げられた責任 (Verantwortung) のことである」と。このシュヴァイツァーの生への畏敬に対してバルトは、「たとえそれが、受け取ることでできない一般的な前提の地盤の上においてであろうと、あれほど心の温まる、人の心に迫る切実な仕方でも、この事柄においてよく注意するようにと警告してくれたことは、称賛に値することである。言うまでもなく、シュヴァイツァー自身は、動物の医者としての奉仕に身を捧げたのではなく、模範的な仕方でも、サンベジにおいて、土地の原住民たちの間で、人間の医者として身を捧げたのであるが、そこからして問うている問題は大切である。」と言う。¹²⁾

創世記 9 章 2 節で、ノアとその息子たちが祝福された話の中で、こう言われている、「地のすべての獣、空のすべての鳥、地に這うすべてのもの、海のすべての魚は恐れおののいて、あなたがたの支配に服し、…わたしはこれらのものを皆あなたに与える」。人間に対して、そのような力の委任と共に、責任が課せられていることは明らかである。

動物に対する支配には、動物の生命をとる自由が含まれているのだろうか。植物の収穫の場合と違って、動物屠殺は一つの絶滅 (Vernichtung) である。これは、人間が生きていくための手段である。食物について創世記 1 章 29 節では「わたしは全地のおもてにある種をもつすべての草と、種のある実を結ぶすべての木とをあなたがたに与える。これはあなたがたの食物となるであろう」と述べられている。だが、動物を殺すことは木を切り倒すのと同じように許されているのだろうか。収穫ということは、創造の平和を破ることではない。しかし動物を殺すということは、人間を殺すということと何か似ていると感じさせられる、とバルトはいう。¹³⁾ 動物を殺すことは、殺人と非常に似通ったことなのである。このことを考えないような人は、この行為を肯定する権利をもたない。

人間と神との間の平和が失われたとき、人間と動物の間の平和が失われた。まず第一に創世記 3 章 15 節、人間と蛇の間の対立について強烈な描写で記されている。「彼はお前のかしらを砕き、おまえは彼のかかとを砕くであろう」。次に、3 章 21 節において、神が最初の人間を造って、まとわせた「皮の着物」。それから、4 章 4 節では、「その群れのういごと肥えたもの」を捧げたという動物の犠牲について記され、

最後に9章3節では、はっきりと、「すべて生きて動くものはあなたがたの食物となるであろう。さきに青草をあなたがたに与えたように、わたしはこれらのものを皆あなたがたに与える」と言われている。罪深い人間の歴史の領域において、あの動物を殺すことが可能となり、現実となった。しかし、創世記1章と2章を念頭において、動物を殺すことは、あくまで神の本来的な、起源的な、根源的な創造の意思に対応していないこと、動物を殺すことは神の本来的な、創造の意思からは、留保のもとに服させられているということが忘れられたり、消し去られてはならない。旧約聖書のホセアは「その日には、わたしは彼らのために、野の獣、空の鳥、土を這うものと契約を結ぶ。弓も剣も戦いもこの地から絶ち、彼らを安らかに憩わせる」(2・20)。イザヤ書は「狼は子羊と共にやどり、豹は子山羊と共に伏す。子牛は若獅子と共に育ち、小さい子供がそれらを導く。牛も熊も共に草をはみ、その子らは共に伏し、獅子も牛もひとしく干し草を食う。乳飲み子は毒蛇の穴に戯れ、幼子は蝮の巣に手を入れる。」(11・6～)と終わりの時について語っている。即ち、そこでは、生存のための戦いは止み、人間と動物の間でも殺し合うことはもはや問題とならない終わりの時について語っているのである。

5. 生の保護

この項は、モーセの十戒「殺してはならない」(出エジプト記20・13)の解明である。この戒めは、人間は人間の殺害者になってはならないことを意味している。これは、人間の生を勝手気ままな不法な抹殺から守ろうとする。生(Leben)は神のものであり、神の貸与であり、神の善意から出ているものである。それ故に生は畏敬され、保護されることが相応しい。神の戒めの中でなされる生の保護は、人間的生の限界を自分自身の中に持っている。人間の生は永遠の生ではなく、時間的な生である。生の保護は、創造者なる神の意思の中に内的な限界を持っており、また、永遠の生への定められた地平線の中に限界を持っている。従って、生の保護も際限のないものではなく、絶対的なものでもない。生の保護は、神がこの生の創造者として、また未来の、永遠の生の与え主として、人間から要求しようとされる保護である。

生が限界の中にあるということは、人間の生自体が絶対視され、いわば第二の神の如き至上価値とされるのではなく、この生の保護を命じる神こそ絶対であり、至上であることを意味している。従って場合によっては、この生は、取り去られることもあるとバルトはいう。⁽⁴⁾

例えば、申命記19章10節に「もしある者が隣人を憎み、待ち伏せして襲いかかって撃ち殺し、これらの町の一つに逃れたならば、その犯人を出した町の長老たちは、人を遣わして彼を捕らえ、復讐する者の手に引き渡して殺さねばならない」と書かれている。だが、新約聖書においては、「自分で復讐せず、神の怒りに任せなさい。『復讐はわたしのすること、わたしが報復すると主は言われる』」と書いてあります。…悪に負けることなく、善をもって悪に勝ちなさい」(ロマ12・19)とパウロはいう。殺人者であったバラバが、イエス・キリストの死によって、その代わりに釈放されたこと(ヨハネ福音書18章39節以下)は、なかなか意味が深いのである。

6. 自殺の問題

我々には存在する自由が神から与えられているし、また命じられてもいる。しかし、そのことの中には、自分の生に終わりを与える自由が含まれているのだろうか。この場合の最高の基準は、生は神の貸与だということである。生は神のものなのである。この基準ではかられてなお、生を失わなければならない時があるのだろうか。ヨハネ福音書15章12節に「わたしがあなたがたを愛したように互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟である。友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」とイエスは言われた。自殺は、神と兄弟に対する愛において、死を凌駕するものとして語られているの

である。自殺をドイツ語では、sich das Leben nehmen (自分からして生命をとる)と表現する。人間が動物と違うのは、自殺する (Schluß machen) ができるということにある。自殺は、自分で権利と自由に手に入れようとする最後の、最も過激な手段である。自殺は最終的に、自分自身に対して主権者 (Souverän) になることである。自分自身の生を破棄することは、神の助けを断念し、自分勝手に生を処理して、神に反抗することだからである。カトリック教会は、アウグスティヌス以来自殺を絶対に否定する。このような行為は無条件に永遠の罪と等しいとして、教会からも市民社会からも除外されてしまうのである。生は自分のものではなく、神のものだからである。自分の生の審判者になることは人間には許されていない。自殺は、自分の主権を主張することによって神の戒めを無視し、勝手気ままな罪である。人間は、生を神への奉仕のために使うことが出来るだけである。だが、自殺者は、最高の試練 (Anfechtung) と困窮 (Nöten) の中にありどちらに向かうか全く分からない状態にある。神は彼と共におられるのか。神から捨てられ、見放されているのではないか、彼は孤独の中にいるのである。^[5]

しかし、そうであっても、自殺について人間には正当な権利を与える根拠などはない。何故なら、彼の存在が、成功したのか失敗して台無しにしてしまったのか、耐えられるものか耐えられないものであるか、その存続が可能であるか可能でないか、存在が価値あるか価値がないものかどうかを決定することは人間のなすべきことではないからである。

だが、自殺はカトリック教会がいうような永遠に赦されない罪ではない。自殺よりも更に凶悪な形の罪がある。悪意の人殺しはその一例である。罪の赦しがあるならば、自殺に対しても赦しがあるのである、とバルトはいう。^[6] しかし、神の赦しがあることは、この行為が是認されることではない。自殺は何ものによっても美化されてはならない。それは、神に対する反逆なのだから。

自殺への誘惑において、ただ一つの光があるとバルトはいう。それは「君は生きるべきである」(Du sollst leben) というのではなく、「君は生きることがゆるされている」(Du darfst leben) という神の語りかけである。^[7] 試練の根拠は常に、人間が神の語るのを聞かないことにある。生きることは、神によって贈り与えられた自由である。それ故に、目に見えなくとも、神は共におられ、助けと希望が尽きることなく、無際限に存在するのである。神がひとりの人間と語りかける時、そのことは、彼の試練の闇の中での光であり、試練の闇からの正しい逃れ道である。神の言葉が語られ、聞かれるところ、そこでは、自殺はないのであり、そこでは自殺はただ単にいまわしいというだけでなく、既に背後に捨て去られている (verworfen) のである。^[8]

聖書には、自殺を禁止した明白な表現はない。しかし、三人の自殺者が記されている。

まず、イスラエルの初代の王、サウルである (サムエル記 I 31 : 4 以下)。次に、ダビデ王の議官アヒトベル (IIサムエル記 17 : 23)。そしてイエスを裏切ったユダ (マタイ 27 : 5) である。これら三人の自殺者について聖書は、非難めいた言葉は一言も語られていない。彼らは、極悪非道の悪人として描かれてはいない。これら三人の人物をおおっている影は、人間的な裁きの影ではなく、神的な裁きの影である。その影とは、神の自由な恵みに対して罪を犯したことでであるとバルトはいう。^[9] 即ち、彼らは契約そのものに対して罪を犯したのである。サウルは、他民族の型に従って神の主権性を承認する代わりに、自分自身の主権性の中で、王であろうとした。アヒトベルは、その利口さ全体が結局は知恵ではなく、神に選ばれたことを見失って謀犯に加担してしまう。ユダは、イエスとの関係の中で、自分自身を主権的であろうとする過失を犯してしまう。それ故に、彼は銀貨30枚でイエスを売ってしまったのである。神の恵みを拒否し、そして自分自身が主として存在しようとする者は、サウルのように自分自身の剣の上に倒れ、アヒトベルとユダがなしたように、首をくくるのである。この罪の中で人間は神の憐れみに対して逆らうのである。これが、自殺の問題について聖書が与えてくれる解明であるとバルトはいう。^[10]

7. 堕胎の問題

堕胎とは、胎児の誕生が何らかの意味で、意図的に (Schwangerschaftsunterbrechung)「妊娠中絶」することである。そこで問題になってくるのは、それを遂行した母親、医者、父親、それとこの行為に関係した人々である。堕胎という行為は、言葉の完全な意味で、人間の生を殺すことであるということを確認しなければならない。還元すれば、まだ生まれていない子供は、まだ胎内で生じつつあるだけで、まだ独立しない仕方では生きているのであるが、しかしあくまでも一人の人間であって、決して何かある物ではなく、母の胎の一部でもないところの人間であるとバルトはいう。⁽²¹⁾

従って、胎児の生をとるものは、一人の人間を殺すのであり、隣人の生と死を自由に処理することである。カトリック教会では1930年、教皇の回勅 (Certi Connubii) の中で、たとえそれがどのような根拠をもつとしても、絶対に禁止した。例えば、ドイツにおいて1945年にソヴェト軍が侵入した際、暴行を受けた修道女たちに対しても、このことは禁じられた。だが、近代になって、社会的、心理的に大衆は教会から離れ、キリスト教的統一国家 (corpus christianum) の時代は決定的に過ぎ去り、この事柄は、ただ単に貧しいものたちだけでなく、富裕な人たちも関わっており、ただ単に精神的に悩んだり、脅かされたものたちだけでなく、精神的な落ち着きを完全に所有している人たちも関わってきたのである。だが、誰も、この実際に起こっていることに対して目を閉ざすことは出来ないものであり、この事態の進展に対して然り (Ja) を語ることは不可能である。しかし、この事柄についてのローマ教会の唯一の貢献である抽象的な否 (Nein) は、有効な助けにはならなかったし、律法は何ごともなし得なかったのである。

この問題に対してただ一つ役に立つことがあるとバルトはいう。それは、人間に対してその創造者、与え主、主として神によって命じられている畏敬の憐憫 (Scheu)、すべての人間的な生の秘義に対する畏敬の憐憫である。⁽²²⁾ 社会的な、道徳的な、律法的な禁止命令と制限では、人間をこの事柄において畏敬の念へと教育することはできない。神の戒めは神の恵みからくる。神の戒めは、人間が生きなけなければならないというのではなく、生きることが許されているという自由へ招く。生きなければならないと考える人間は、自分自身の生も他人の生も、ましてまだ生まれていないものの生を尊重することはできない。だが、憐憫によって生きることが許されていると考える人は、生まれ出る幼児の生に対しても憐憫をもつことができるのである。それ故、「人は憐憫によって生きることが許されている」という福音を宣教することこそ、最も効果的なことなのであるとバルトはいう。

堕胎は罪である。だが、この罪のための赦しがないなどということはできない。どんなに危険に響くとも、罪の赦しは直ちに言わなければならない。⁽²³⁾ それは、現代の大きな堕胎の罪のためにも赦しが存在するのである。その恵みの中で人間に対し無罪判決を下し、それが最も真剣な意味で生かされ、人間を自由とされる創造者なる神、この神は言うまでもなく、イエス・キリストにあって我々の父である。イエス・キリストの中で神は、罪の人間を拒否されず、むしろご自分のために選び、ご自分と和解させ、その戒めを破る人間のために、味方となって立たれる。神は、現代人の混乱との関わり合いの中でも、人間を理解し愛される。一つの次元において罪を明るみに出すと共に、別な次元においては、神は罪の世が減んでしまわないために、み子を犠牲にされるほどに世を愛された。

以上のことは、堕胎について基本的に理解しなければならない事柄である。しかし、限界状況について問題としなければならない。それは、生まれていない生は、決して絶対的な価値 (absoluter Wert) ではないということであるとバルトはいう。⁽²⁴⁾ 生は確かに保護されるべきであるが、すべての事情のもとでそれを要求することはできない。人間の生は、神によって貸与されたものであるから畏敬され、保護されなければならない。

では、限界状況とは何か。極々稀れではあるが、それは、まだ生まれていない生か母の生、つまり健康な生か、そのどちらかを犠牲にしなければならない緊急の場合である。その時、カトリック教会では、

子供の生が無条件に優先される。この理解は不思議であるとバルトはいう。言うまでもなく、できるならば、むしろ、自分を犠牲にして子供を助けたいと願う母はいつもいたのである。しかし、どちらかを選ばなければならない時に、母の胎内で子供を殺すことができるとバルトはいう。⁽²⁶⁾

8. 病人と老人の生の問題

この問題は、国家が特定の病気の人間の生を生きるに値しないものとして宣言し、従ってそのような者を殺すというものである。その対象は、不治の長患いにかかった病人、知恵おくれ、生まれながらにして、あるいは災難とか、戦争によって障害者になった人などである。社会は、そのような人たちの生を消し去る権限を持っているのか。このようなことには、限界状況はあり得ない。全面的に「否」である。⁽²⁶⁾

古代のスパルタは、そのような内容の法律を制定し遂行した。ヒットラーの第三帝国が同じことをした。年老いた人間について「生きるに値しない」と特徴付けることができるのであろうか。古代ローマにおいては、70歳をすぎた老人は「橋の向こうに」、換言すれば、ティベル川に投げ込むという言い方があったそうだ。日本の、姥捨山物語は、同様の社会現象だったにちがいない。

このような行為は、弁護の余地もない単なる殺人である。これは、神の尊厳を、傲慢にも人間が要求したことにほかならない。仕事をしたり、収益を得たり、享受する能力のない、おそらくはもはや伝達能力のない人間的な生が、「生きる価値がない」ものでは決してない。特に、それが国家に対して何らの貢献が出来ず、ただ重荷になるという理由で「生きる価値がない」と放言することは許されない。生の価値は、神の秘儀なのである。彼は、社会および国家の苦しみを被った成員である。彼はそのような者として、社会の全く特別な保護と援助に委ねられている。自分たちの弱い成員を担おうとしないいかなる社会も、そして家族も、村の共同体も、国家の共同体も、それは強くないのである。自分たちの弱い成員を有害な者とみなして取り扱う社会、そして彼らを根絶しようとする社会は、確実に崩壊するのである。「生きるに値しない」という概念そのものが、既に、神に対する違反行為なのである。弱い成員たちは、強い者たちと同じように社会に属しているのである。そして、弱い成員の人たちを支え、いたわってゆくという見ばえのしない業こそが、その社会を最も親密に、最も確実に、結びつけているのであると言ってよい、とバルトはいう。⁽²⁷⁾ 病人や老人を担うことをしない社会は、全ての人間は神の前で弱い者だということを忘れてしているのである。この忘却から殺人が生じる。この殺人を正当化しようとすることは、詭弁にすぎない。

9. 安楽死

老人や病人、つまり社会の重荷である人々を、苦痛のない死によって彼岸に送り込もうとする時に、ギリシャでは、柔らかな、苦痛のない、ほとんど美しくさえある「安楽死」(Euthanasie) という聞こえのよい言葉を使った。しかし、現代では、その同じ言葉を用いて、別な種類の表向き正当なものともみなされた殺害のことを記述するのが常である。「安楽死」は、病状が進んで苦痛で苦しんでいる場合、病人自身とその家族に示される善意の行為 (Wohltat) としての殺害と一般的に理解されている。即ち、彼の精神的および肉体的な苦痛なしに、病人が快適な状態の中で、最後の息を引き取るようにさせる手段のうちの一つを用いて、彼の時間的な存在を短縮することを意味する。⁽²⁸⁾ この意味で、「安楽死」は、医者倫理の特別な問題である。しかし、また病人自身とその家族、あるいは両方のものが共通に巻き込まれている医者倫理の特別な問題である。そのような意味の殺害は、妊娠中絶の場合と同じように、法的に正常なものとされ、認められようとしているが、これは良いことであろうか。それを問題としなければならない。

これは魅惑的 (versucherische Fragen) な問題であるとバルトはいう。⁽²⁹⁾ この問題はどんなに印象深いものであっても、詭弁がひそんでいるので、肯定することはできない。バルトは、この問題について、法律の前ではなく、神の前に立つことによって、安楽死に対する態度を決めなければならないという。なぜなら、人間の生に終止符をうつということは、神の、ただ神のみの事柄であり、人間はその際、ただ、神の特別な明らかな命令に基づいてだけ協力すべきという認識が、安楽死の弁護者たちのところで、恣意的に見過ごしにされているのである。どうして、すべての人間にとって、それは苦しんでいる者たちにとってだけではないが、最後に、ある時点で結局死ぬことが許されているということは、一つの善意 (Wohltat) であるといったことではいけないのだろうか。まさに、死ぬ事と生きる事が神から人間のところに来、人間は両方の事を神から受け取る時にだけ、死ぬことは、生きることと同じように、その人間にとって善意であることが出来るのである。

では、人はどこで、その病人が「死ぬのを助けられる」のを、知るのだろうか。そして、このあつかましい、従って確かに約束に満ちたものとは言えない不確実な推定に基づいて、自分を殺させたり、ほかの者を殺すということがなされてよいものなのか。主観的に、善意をもってなされたというだけで不当なことを正当化することは出来ない。神は恵みによって人間に生を与えられた。人がひどい苦しみを味わっているからといって、生は神から与えられた恵みではなくなっているとどうして言えようか。

神は死の主でもあるから、死を恵みとして与えることがある。だが、勝手に死を与える時、それでもこの死は恵みであろうか。回りの人たちは、安楽死が死ぬべき人に対する一つの助けであると思っているかもしれない。だが、それは本当に彼の助けになるのであろうかとバルトは疑問視する。⁽³⁰⁾

次に、バルトは、安楽死の個々の場合に当たって事柄を明らかにしている。

(1) 病人自身によって安楽死を望む場合。

それは、自殺の一形態以外の何ものでもない。病人は、自分では手を下す力がないので、医者の手を通して実行されるわけである。従って、自殺に対して問うべき事柄をここでも考えねばならない。病人がしようとしていることは、それが医者の手を通して起こるからといって、自殺とどういう点で違っているのであろうか。その病人が、ただ数日、あるいは数週間、生きのびるだけでの、生の短縮を意味すると考えるかもしれないが、そうではない。何故なら、先ず第一に、人はそのようなことを確実に知らないからである。第二に、安楽死が認められるなら普通の自殺も肯定されることになる。直接的な自殺者が正しくないとしたら、間接的な自殺者としての病人も正しくない。

(2) 病人の家族が望む場合。

もし安楽死がいつでも可能となるなら、病人の代わりに家族たちが決心して医者に頼み込む場合が稀でないことになろう。その場合、多かれ少なかれ不純な動機が混入するであろう。不純とは、病人の苦しみは、家族たちの苦しみを生むものであるが、それから解放されたいという願い。また、病人が生きているということは家族の人たちにとっても重荷から解放されて、病人の死を導き入りたいと願う利己的な根拠を含んではいけないかということである。また、理想的な場合を仮定して、愛の最高の形から出たものとして、病人に対して全く誠実に、病人の苦しみを終わらせてあげたいという行為は、本当に善事なのだろうか。もしも家族が病人が死ぬであろう方向をとって何かを願い、意思し、認容し、契機を与えるならば、彼らは結局人殺しになるのではないか。

(3) 最後に医者によって決断された場合。

この場合は、病人と家族たちに対する（しかしまず神に対する）責任が問題になる。彼は、言うまでもなく専門家として、「安楽死」が適当なものであるかどうかについて決定を下さなければならない。彼は、それからまた、実に決断の遂行を、したがって殺すことを、実行しなければならない。医者が安楽死を決心する際には、その病人がもう二度と健康にはなれない、いわば望みのない病人であるということをも前提しているのであろうが、一体、望みのない病気というものがどこに存在するのであろうか。医

者の権能をここまで拡げると言うことは、彼の医者としての召命が問題視されることに他ならないのである。まさに医者こそが、場合によっては、病人やその家族のすべての意見や願望と対立しつつ無条件に、有無を言わさぬ断固たる態度で、生に対して、それが保たれ、展開され、回復されることについて、奉仕しなければならないのではなかろうか。彼はそれと並んで、自分の勝手な考えに従って、また死の奉仕者 (ein Diener des Todes sein wollen) であろうと欲することができるのであろうか。⁽³¹⁾

人は、「安楽死は限界状況においては許されるし、殺人にはならない」などと言うことは出来ない。この場合、死につつある者だけが病人だけでなく、家族や医者自身も苦悩しているのであって、彼らは皆、耐えなければならないのである。そのことはすべての人間に妥当することではないだろうか。もしそのような願望が恣意的にかなえられるとしたならば、換言すれば、生を短縮する可能性が善事として、議論されることが許されるとしたならば、人はどこへ行ってしまうのであろうか。神との人間の関係はどうなってしまうのであろうか。命じられている生の保護は何を意味するのであろうか。

墮胎の場合のように、生命が生命に対して賭けられているところでは、どちらかを犠牲にすることが問題になり、その場合には神の戒めに従って答えが与えられる。しかし、苦しんでいるとは言え、生命と死の間の選択が問題であるところでは、生きるべきか死ぬかの問題なのである。神の戒めは生なのである。神の戒めの前では、安楽死はいかなる場合にも正当化することは出来ない。人に命じられていることは、死ぬべき生を畏敬することである。⁽³²⁾

10. 正当防衛

バルトは、いわゆる「正当防衛」の問題を、「緊急防衛による致死」(Notwehrtötung) として取り上げる。これは自分自身が(あるいは第三者が)、他の者によって不当な攻撃を受けたときに、それに防衛の行為として相手を死に至らせる行為のことである。この行為を「緊急防衛による行為」による致死と呼ぶのは、そこで殺す人自身緊急事態におかれているためである。彼がそのように緊急事態におかれているのは、一つには、そこで起こっている攻撃の事実の故であり、第二は、公的な力あるいはその他のところからの援助を通して彼の権利がその場では守られることがなく、彼は結局自分自身で防衛するしか方法がないからである。彼はこの緊急事態の中で、適当と思われる仕方、反撃し、事情によっては攻撃者を殺すことになる。この場合、彼の行為は、生への畏敬を命じる神の戒めに服従であることが出来るのであろうか、とバルトは問い掛ける。⁽³³⁾

スイス刑法第33条および第34条には、「すべて不法に攻撃され、その攻撃によって直接攻撃の脅威を受けた場合、攻撃を受けた者は何人も、その場の事情によって適当と思われる方法で防衛する権利を持つ。その際防衛する者が緊急の限界を越えた場合、裁判官は情状酌量によって刑罰を軽減することができる」と書かれている。

この法律文は、正当防衛の励ましでも義務づけでもない。ただ正当防衛の権利について書かれているだけであるが、その権利もはっきりと制限されているのである。そして裁判官は、攻撃者が要求したのは、所有物なのか、生命なのか、本当に不当な脅威を加えたのかどうか、反撃はの場合にやむを得ない方法でなされたのか、ということなどを綿密に調査した上でなくては、情状酌量することは出来ないのである。⁽³⁴⁾

因みに、日本国の刑法第36条の〔正当防衛・過剰防衛〕には、「急迫不正ノ侵害ニ対シ自己又ハ他人ノ権利ヲ防衛スル為ノ已ムコトヲ得サルニ出テタル行為ハ之レヲ罰セス。②防衛ノ程度ヲ超エタル行為ハ情状ニ因リ其刑ヲ軽減又ハ免除スルコトヲ得」である。

しかしバルトは、この問題を法律的にはなく、むしろ神学的・倫理的な課題として取り上げたいと言う。従ってただ単に、特定の限界の中で許された緊急防衛だけでなく、特定の前提のもとで命じられた緊急防衛を問題とするのである。結局、ここでの問題は、刑罰が軽減されるという事柄ではないのである。何故なら、倫理学は裁くことが問題なのではなく、ただ、神の前での正 (Recht) あるいは不正 (Unrecht) に関する正しい問題提起への指示だからである。

まず、神によって命じられた正当な緊急防衛について語ることが出来るのだろうか。どの程度まで語ることが出来るのかを明らかにしなければならない。そのことが、既に、自明ではないとバルトは言う。^[36] 他人の暴力によって、私の貴重なもの (Güter) が危険にさらされるという場合、私の緊急防衛が裁判官の前では原則的に正当なものとされるかもしれないが、神の判決の中では、決して正当化されはしないのである。人間の目には、防衛することが自然なことのように見える。しかし、それだからと言って、聖なるものではないのである。神の戒めは、法律の権限と一致するわけではない。むしろ、神の戒めは、法律を通して彼に与えられた自由を用いないように、ほかからの暴力を自分の力で追い返さないように、と命じることがあり得るのである。神の戒めは、正当防衛とは別の方向を指し示し、排除しているように見えると言ってよい。^[36]

バルトは、そこで、正当防衛について聖書における教えを取り上げる。まず、コリント書一6章1節以下を引用する。「そもそも、互いに訴え合うこと自体が、すでにあなたがたの敗北なのだ。なぜ、むしろ不義を受けないのか。なぜ、むしろだまされないのか。しかるに、あなたがたは不義を働き、だまし取り、しかも兄弟に対してそうしている。それとも、正しくない者が神の国をつぐことはないのを、知らないのか」。明らかに、法に訴え出る者は、訴えられている者と同様に、正しくない者であり、神の国から締め出されているのである。このことを更に明瞭に記しているのは、ロマ書12章17節以下である。

「だれに対しても悪をもって悪に報いず…愛する者たちよ。自分の復讐をしないで、むしろ神の怒りに任せなさい。なぜなら、『主がいわれる。復讐はわたしのすることである。…』悪に負けてはいけない。かえって善をもって悪に勝ちなさい」。そしてこここのところに、言うまでもなく、とりわけ、山上の教えが関わってくる。「目には目を、歯には歯をと言われていたことは、あなたがたの聞いているところである。しかし、わたしはあなたがたに言うておく。悪人に手向かうな。もし、だれかがあなたがたの右の頬を打つなら、ほかの頬をも向けてやりなさい。あなたを訴えて、下着を取ろうとする者には、上着を与えなさい。求める者には与え、借りようとする者を断るな」(マタイ5章38節以下)。

以上が、この事柄についての新約聖書のよく知られた言葉である。ここでは、神の国が近づきつつあるということが、限らない緊迫感をもってとらえられている。人は文字通り受けとらねばならないとバルトはいう。^[37] それらの言葉は、かつてレオ・トルストイによって、また、古代インドの生活と知恵とを混ぜ合わせたマハトマ・ガンディーの絶対的な非暴力主義の根本的な教義によっても、信用を失うことはない。それらは、「過ぎ去りいくことがない」と言われるものに属しているのである。それらは、何らかの人道主義の善意について語っているものでも、特別な良いキリスト信者に向けられた特別の規則でもなく、実にすべての人に対する神の戒めなのである。^[38]

それ故、脅かすものを逆襲して打つということは自然なことではなく、大いに問題にされることなのである。正当防衛の結果、今度は逆に自分が攻撃者になるという事態が起こる。これは生の高揚 (Lebenserhöhung) ではなく、むしろ生の低下 (Lebenserniedrigung) である。攻撃者の生についても考えなければならない。彼が私を攻撃しようとした時、彼は生の困窮状態の中にあったかもしれない。彼が私を脅かすということは、確かに良くないことである。だが、私が彼を逆襲して更に深い苦しみの中に突き落とすこともよくない。彼の生もまた、畏敬されるべき生なのである。従って、新約聖書は、それが被攻撃者をば攻撃者と共に、すべての戒めの明らかな違反者たちと同じ一つの地盤の上で見ているのである。

アドルフ・シュラッターは『キリスト教倫理』(1914年)の中で、「他の人の生を否定しようとする人は、その報いによって自分の生を台無しにしたのである。だから正当防衛によって彼を殺したにしても、その人は神の義に奉仕しつつ、国家の死刑執行者として正しい行為をしたのである」と言っている。これは新約聖書に精通している人としては、驚くほど単純粗雑な言葉ではないかとバルトはいう。³⁹⁾

神の戒めは、それがたとえ不正を行う者の生命であろうとも、人間の生命を処分する自由を私に与えない。確かに、私の生は守らねばならない。私の財産、私の名誉、私の自由、最後に私の体と生命は善いものである。だが、それらは、最高の善ではない。攻撃者を殺すということは、これらの善きものを保護する目的のための、最後の、最も恐ろしい手段であると言えないか。彼が殺人者になる前に、私が殺人者にならねばならないのか。彼か、私か。このことが、我々が考えるなければならない困難な問題である。

ここで、限界状況について考えなければならない。正当防衛は、禁じられていないものであるが、慎重に注意深く振る舞うことが必要であろう。人は、聖書の言葉と、歴史的事実の前に立たされている。

新約聖書においては、罪に対して(ヘブル書12・4)、悪霊のもろもろの支配と権威に対して(エペソ6・12)、悪魔に対して(ペテロ一6・13)抵抗することは命じられているが、特定の人物に対して抵抗することはどこにも語られていないのである。ただ一つの場合は、ゲッセマネでペテロが剣を抜いて斬りかかったという行為があるが、しかしその行為はイエスによって直ちに禁じられた(マタイ26・5以下)。イエス御自身のただ一つの攻撃的行動は宮潔(マルコ11・15以下)めであるが、これも正当防衛の実例ではない。

このようにみて来ると、新約聖書には、どこにも正当防衛は命じられていない。そもそも、生への畏敬を命じる戒めは、人間は主に奉仕するように立てられているということである。トルストイやガンディーは、非暴力主義ということを真剣に取り上げたことは正しいが、それを、奉仕のための指示ではなく、法則として理解した点で誤った。彼らは、神の戒めを儀文化し、人間的行動の画一的指示とし、神の自由な働きへの余地を残さなかったとバルトは言う。⁴⁰⁾

問題は、人間の防衛本能やそのための力ではなく、主に対する奉仕であり、主に対する服従である。「自分自身を守れ」、また守ることが出来ると考えている間は、どうして神の恵みによって生きることが出来よう。神は彼のために戦い、勝利されたのである。それ故、先ず本能的な意味では無防備になること、このことが必要であって、そこから服従が始まるのである。

しかし、平和をもつようにと指示されている人間が、最後の線を超えることが神から委ねられることがある。「あなたがたは、できる限りすべての人と平和に過ごしなさい」(ロマ12・18)と呼びかける神の戒めは、正しくないものたちに対する特許状ではない。神の戒めは、不義者にふみにじられるものではない。生の畏敬を命じる神は、生の保護のために、その破壊者に立ち向かうことを命じる場合がある。無秩序の人に対して言葉と共に行動によって「否」と言わねばならない場合があり得る。隣人が苦しめられ、殺されているのを見ながら黙って我慢してはならない場合がある。たとえ攻撃者が苦しい目に遭おうとも、攻撃された人を救わなければならないことがあり、攻撃したことが悪であることを見せつけることが許される場合がある。単に許されるばかりでなく、そうしなければならないことがあるのだ。良きサマリヤ人の奉仕の対象になってしまう前に、急いで助けなければならないことがあり得るのである。

しかし、それは決して新しい悪の出現になることを意味しない。従って、攻撃者と彼の軋轢が問題ではなく、そのものを敵として打ち負かし、無害にしてしまうことが問題ではなく、むしろ人類を荒廃させる不法や災いと神が戦うことが問題なのである。神の審判においてそれはなされる。それは、人間の事柄ではなく、神の抵抗である。このような場合には、正当防衛によって相手を死なせるようなことが

あっても、それは殺人ではない。だが、言うまでもなく、この神の戒めは、自分の怒り、自分の復讐心、というようなものとは峻別されなければならない。本当に神はそれを命じられたのかどうか、後で述べる死刑の問題と関連して原則的な問題に戻ってこなければならない。⁽⁴¹⁾

11. 死 刑

死刑 (Todesstrafe) は、正当防衛 (Notwehrtötung) と同様に攻撃者に対する最後の、最も鋭い防衛である。しかし、正当防衛と違うところは、二重の全権委任 (Delegation) によってなされるという点である。即ち、被害者は正当防衛 (反撃) の権利を集団 (法秩序) に委譲するのである。国家は法律と裁判官に、刑の執行は処刑人に任せるのである。

歴史的にみると、死刑は個人またはその部族の正当防衛の一つの変形したものである。その国内の一般的な平和のために、しかしまた個々の場合における公正さのために、刑事裁判は、個人と部族を包含する共同体の決断と行為の事柄、その共同体の官憲と役人たちの権威と権力の事柄となった。出エジプト記21章12節に、「人を打って死なせた者は必ず死刑に処せられる。ただし、故意ではなく、偶然、彼の手に神が渡された場合は、わたしはあなたのために一つの場所を定める。彼はそこに逃れることができる。」と記されている。犯罪者を殺すように命じる意図は、そのように殺す行為が、さし当たってまず、個人として、あるいは部族の名において行動する「血の復讐者」の事柄であるということになる。最初の数世紀のキリスト信者たちは、ローマの国家によって死でもって脅かされ、罰せられた。換言すれば、その敵に対する国家の防衛行為として、死刑は皇帝が支配するローマにおいて、全く新しく盛んになったのである。⁽⁴²⁾

キリスト教は、コンスタンティヌス帝のときに大きな勝利を収めたが、キリスト教がひろまるにつれて国家による死刑がますます頻繁に反復され、ますます苛酷になったのに、教会は傍観していたのである。そして教会は、それから11世紀以来、異端者に対する国家による死刑が実行されはじめた時、ただ単に傍観してだけでなく、教会が死刑の判決を下し、その死刑の判決は、教会の機関の委託によって形式的には国家の官憲によってなされたのである。宗教改革のときも、死刑に対する考え方は変わらなかったし、16、17世紀における死刑は、斬首、絞首台、車裂きの刑車、薪の堆肥などは、国家主権の最も注目し得る用具となったのである。そのことが、すべてのキリスト教会の注視のもとで、起こったということは、福音が近代世界において暗黙のうちに信用を失っていった原因なのであることを、念頭におかなければならない、とバルトはいう。⁽⁴³⁾

このことを問題にしたのは、キリスト教の側から起こったのではなく、むしろ、モンテスキュー、ヴォルテール、ルソー、カントなどのいわゆる啓蒙思想的な人道主義者たちからであった。これに対して教会では、19世紀の進歩的福音主義陣営の学者R. ローテや、そのほかの点ではあれほど批判的なD. F. シュトラウスなどでさえ、死刑の必要性を支持したということに対して、人は何というべきであろうか。その廃止が決議されたところでは、多かれ少なかれ強力なキリスト教の抵抗があった。例えば、スイスにおいては、カトリック・保守陣営 (妊娠中絶を認める法制化に対して、あれほど非妥協的な態度をとったあの同じカトリック保守派の陣営) が反対したのである。

この問題についてよく知るためには、まず、委任関係 (Delegationsverhältnis) に目を向けることが適切である。正当防衛が認められる場合には、その権利を個人の自由な処理から引き離して、憲法と法律を与えられた社会に任せることである。これは、個人同志のきりのない復讐を防ぐことになろう。個人に代わって社会が反撃することを肯定されねばならない。しかし、注意しなければならないが、この委任は個人の責任が少なくなるのではなく、かえって責任が増し加わることを意味している。被害者も、社会の一員として、社会に属しているのである。社会 (共同体) が、攻撃者に対して決定し行う事に対して、彼は傍観していたり、第三者的であることは出来ない。彼自身も参与しており、社会がすること

は、彼の責任なのである。

更に、強調しなければならないことがある。それは、委任関係においては、自己の責任を回避しようとする誘惑がつきまとうことである。被害者に代わって国家がその権利と権力をもって処刑する場合、裁判官も執行人も、もはや人格的である必要がなく、国家の一つの機能となってしまうのである。殺すのは彼ではない。彼は死刑を提訴しないし、また判決を下さない。彼は、「人を裁くな、あなた方も裁かれないために」(マタイ 7・1 以下) という聖書の戒めに触れないことになる。しかし、このような考え方は実に詭弁である。最後に委任を受けた殺し屋としての務めを果たさなければならないのは、幸いなことに彼ではないからである。彼の手は血でもって汚れないであろう。ただ他の者の手が汚れるだけである。他人がやっていることは、自分の責任であると考え人こそ、本当に責任ある人ということができるとバルトはいう。⁽⁴⁴⁾

ところで、「汝殺すなかれ」という聖書の戒めで照らしてみたときに、死刑は許されるであろうか。あるいは禁じられているのであろうか。一般的に刑罰を基礎づけるための三つの理論がある。それらは、そのうちの一つが何らかの仕方ではかの二つと結びつけられて代表されるのが普通である。

- (1) 社会には法律がある。しかし、その法律はしばしば法律違反者によって破られる。そこで、それを真似ようとする模倣者から守るために恐ろしい実例を学ばせるために、刑罰は必要であるという理論。
- (2) 法が破られたとき、彼はそれを償わねばならない。彼がしたことに対する懲罰が必要である。このことのために刑罰は必要である。これは神の応報の義ということの人間の・地上的な表現である。
- (3) 近代のヨーロッパとアメリカではじめて現れ、代表となった理論であるが、犯人自身に自分の犯した罪を認めさせ、将来更生出来るように励ますために、刑罰は必要であるという理論。これは、教育的・牧会的見地から出たものである。

バルトは、この第三の理論から考察を始めたいという。⁽⁴⁵⁾

その理由は、これは他の二つの理論と比べて、決定的に違反者自身にとって意味深いという長所をもっているからである。つまり、この理論は、社会の安全と客観的な償いを含んでいるからである。犯人に目を向けられるということは、非常に良いことなのである。今まで彼に欠けていたことは、この関心であり、愛だったのである。言うまでもなく、彼は過ちを犯したのであり、他の人を脅かしたのであり、正義を侮辱したのであり、社会の体のうちで病気の部分である。その彼に社会が望むのは、出来るだけ力強く、彼が違反と無秩序の状態から連れ出すこと以外にないのだ。ところが、死刑を執行するということは、そのことを完全に断念されるのである。死刑の宣告は、明らかにそれとは別な判決を前提している。即ち、改善、教育、秩序へとひき戻すことは、この人間においては排除されている。彼を罰することは、彼にとっては、もはや積極的な意味をもつことは出来ない。これは、我々はもう彼とは一緒に暮らしていけない、という考えに過ぎないのである。我々も多かれ少なかれ悪いことをしているのに、彼は一緒に生きてゆくには余りにも悪いことをした、といって彼を突き放してしまうのである。これは、周囲の人々の重大な責任ではないか。そもそも、一人の人間を殺しておいて、自分たちだけで連帯的に生きてゆく、などということが出来るだろうか。望みをかけるには余りにも悪すぎる、というような判断は、許されるだろうか。いや、このような観点から処刑することは、まさに、社会がその犯人に対して持っている連帯責任を勝手に放棄することを意味しているのである。⁽⁴⁶⁾

刑罰についての第二の理論は、神の報いを与える正義の地上的な表示であり、証言でなければならないという点で確かに正しい。しかし、死刑が果して神の報復の償いの模写となり得るのだろうか。神の永遠の決断の尊厳性を罪人である人間の考えとは異なる。人間の判決は、決して究極のものであってはならない。汝は死をもって罪を償わねばならぬという死刑の宣告は、人間としての謙遜を失っている

のである。それは、その罪が本当に死に値するかどうかについての、人間的な判断の一つに過ぎないのであって、死刑は実に、このようなものを絶対的なところまで高めてしまうのである。⁽⁴⁷⁾

キリスト教的認識によれば、神の応報の正義は、既にキリストの十字架において完成している。あの出来事は、すべての人に正しい審判であり、赦しであり、憐れみであったのである。異教徒や無神論者と不可知論的な世は、そのことを理解できない。このことは、福音を聞き、信仰を与えられなければ分からないことである。しかし、信仰がない人も、応報的な死刑を考えることを止めている。それなのに、教会の中では、神の応報の正義を告白するために、死刑が必要であると考えているようである。一体、信仰はどこにあるのだろうか。もし、神の正義を示すことが重大なことであるならば、この正義はキリストの赦しが明らかになるような形で、示されなければならない。刑罰はたしかに必要な。だがそれは、生を否定する刑罰ではなく、生を肯定するものであるべきである。その場合にだけ、刑罰は混沌との戦いの中での神の正しい行為の、人間的な模写 (Abbild) であることが出来る。⁽⁴⁸⁾

死刑は、犯罪の模倣を防ぐための決して最後の手段ではない。刑罰は一般に模倣を防ぐという作用をするが、人間的ではなく、神的になっているような、あるいは生を保持せずに反って否定するような、あるいは更に法を守らずに法を破るような死刑という刑罰は決して効用を持ってはいない。

死刑をやめれば犯罪が増加するということはない。実際には、恐怖というものは、処罰から逃れることが出来ない、という風に思い込むことではあるが、死刑になるかどうかということではない。もし死刑の恐怖をあふり立てれば、それは反って潜在的な犯罪者に、「余程注意してやらないと…」というような、好ましくない考えをつぎ込む結果になるだろう。

もし、生の保護についての戒めが、国家において真に聞かれるようになれば、死刑は正常の秩序として維持されることは出来ない。しかしながら教会は1900年来、プロテスタント教会は400年来、死刑の廃止を主張せず、むしろ反対してきたことは、驚くべきことだし、悲しむことである。今からでも遅すぎることはない。教会は死刑の廃止を、教会自身の事柄として取り上げるべきだし、福音の本質からして、この光を柙の下においてはならない。福音から理解するとき、この制度を支持する理由は何もないのである。

しかし、ここでも限界状況について問わなければならない。そうでなければ、死刑について問題にしたとは言えないとバルトはいう。⁽⁴⁹⁾ 死刑という制度が、平常の国家生活においてはいつでも否定されなければならないということを今まで考えてきた。だが、平常の制度としてではなく、死刑そのものが、神の戒めから考えてみたとき、いつ、いかなる場合にも絶対的に排除されねばならない、と言えるのだろうか。神の意思に従ってこのことが必要になる場合があるのではないか。もし、そうだとすれば、それはいつ、どこで必要なのであろうか。

それは、国家の現実問題、その秩序と存続を脅かすものたちを処刑することが、神の意思と戒めであることがあり得るのである。平常の状態の犯罪者は国家の中の弱い者、病める者であって、決して国家の敵ではない。だがこの場合は、彼を敵以外のものとして扱うことは出来ない。

しかし、このことは、国家の本質が極端に脅かされ、本当に危険になったときに問題になることであって、あくまでも異常な事態なのである。その場合は、特別な奉仕をなし特別な人々が招集されて特別な機関を作るべきであり、そこで審理すべきである。これを具体的にあげれば、次のような場合である。

- (1) 民族全体が滅びるよりは、一人の人間 (犯人) が無害にさせられ、見せしめとなるために死んだ方が良い場合。
- (2) 本来ただ、キリスト教信仰の最も深い認識から生ずる理論。イエス・キリストと共に十字架につけられた盗賊 (彼らは、自分たちがしたことの報いを受けたのだけれども、その彼らに対してもなお、悪をなさなかったキリストによって罪の赦しを与えられた) のように、死刑に処することが、彼に対する恵み深い神の意思である。

(3) 彼を死なせることが、彼に残された唯一の憐れみであるという恐ろしい認識。

この三つの認識の中でなければ、死刑という非常措置をとるべきではない。これは、国が日常普通に処理すべき事柄ではありえず、暗い最後の時に起こる。その時には、それらの人たちは、神の戒めに従って、殺さなければならないし、殺すべきなのである。⁽⁶⁰⁾

限界状況について具体的な例を二つ取り上げる。

一つは、戦時中における祖国を売る裏切り行為である。スイスでは一般刑法では死刑を廃止した。しかし、死刑を軍事刑法の中で、売国行為の場合のために保持した。そして、戦争中の動員の間に、その都度、連邦会議に恩赦を願ったが、20回ほど、適用された。これは軍法会議の判決だった軍の機密を漏らすことは、数千の同胞の命を奪うことに等しかったので、バルトは原則的に正しかったと述べている。⁽⁴⁰⁾ 何故なら、祖国を裏切ることは、平和に奉仕することではなく、同胞の敵として行動したからである。

次の例は、中世から近代の初期において行われた「暴君暗殺」(Tyrannenmord) である。国家は、単に外部からだけではなく、内部からも、悪しき人物によって、多数の国民の権利を抑圧し、批判を許さず、脅威を増し加え、法廷を無力にするという悲しむべき事態が生ずる問題である。この場合に、誰かが、すべての人を救うために暴君を殺害することは許されるというだけではなく、しなければならないのではない。

このことは仮定の問いではないし、またはるかに遠い昔の問題ではない。ブルータス、ウイルヘルム・テルについてはともかく、1938年から1944年の間に、アドルフ・ヒトラーをめぐる何度となく真面目に考えられた問題である。ルター派の神学者ディトリッヒ・ボンヘッファーも、その計画者の群れに加わっていた。彼は福音の理解から、本来平和主義者であった。しかし、彼がこの問題に対して否定的でなく答えたということは確かである。外交官エリッヒ・コルトによれば、1939年の10月、オランダとベルギーの中立侵犯と、それによる西部攻撃がヒトラーによって計画されていたが、実に多くの人々がそのような行為はドイツにとって破滅の始まりであるということに意見の一致をみていた。これはどうしても阻止せねばならぬ。それはただ、ヒトラーを殺すことによってのみ可能だということで、暗殺が計画された。惜しむらくは、失敗に終わってしまった。⁽⁶²⁾

12. 戦 争

『十戒』の第六の戒め「汝殺すなかれ」について考察してきて、最後の問題は戦争である。昔のキリスト教倫理は、個人的な決闘 (privaten Zweikampfe) のことを問題にしたが、今日では時代遅れのことであり、もはや問題ではなくなった。今日の焦眉の問題は、理論的にも、実際的にも戦争に関するものである。

バルトは、かつては持つことが出来たけれども、今では決して持つことが出来ないある種の幻想を念頭において、いくつかの良心喚起 (Gewissensschärfungen) でもって始めたいと言って、以下の三つについて考察する。

- (1) 昔は、ただ単に聖職者と修道士たちだけでなく、社会の他の仕事をしている人々も軍事行動は、いわゆる軍人に任せてしまうことが出来た。「兵士」(Soldaten) とは、本来「距離をへだてる」(distanzierend) という言葉から由来している。戦争は諸侯と官憲とその比較的少数の軍隊のすることであり、他の者はそれには関係がなかった。だが、そのような時代は過ぎてしまった。今日では、すべての人が直接、間接に戦争に参加している。ただ、受動的に苦しみを受けるだけでなく、積極的に参加しているのである。戦いが遂行される時、個人が行動するのである。それ故、その戦争が正しいか否かということについては、他ならぬ彼が問われているのである。そのことが、戦争

に対して今日、その倫理的な鋭さを与えている第一のことである。単に、傍観できると考えたら、それは、幻想に他ならない。⁽⁵³⁾

- (2) すべての戦争において、物質的な権益を獲得し、保護し、国土と財産を所有することが、大きな問題であった。しかし昔はむしろ、名誉とか正義とか自由の方が大切であったし、物質よりも人間の価値の方が重んじられていて、戦争は多少とも十字軍的な性格と信仰の戦い (Glaubenskrieg) の、あるいは少なくとも文化戦争の性格をもっていた。しかし、このような政治的神秘思想はもう今日では信じられていない。

近代戦争の動機は、人間自身ではなく、現実生存するための要求であり、経済的な力 (wirtschaftliche Macht) なのである。そして、人間がこの力を持つのではなく、この力が人間を所有しているのである。ここから墮落が生じる。戦争は、既に、平和の時の人間の意思、努力、活動の最も深い根底を暴露し、それと共に、人間はただ単に奴隷となるだけでなく、自分自身の破壊者、根本においては自己殺害者となる。このような人間は、平和の時にも、戦争流にものを考えて生きてゆくからである。そうして戦争とは、このようなあり方をしている人間に対する神の審判の啓示に他ならない。⁽⁵⁴⁾

- (3) 戦争においては、敵の戦力を破滅させ、殺すことであることは、今までも人々は知っていた。しかし、そのことを、むき出しに、その事実を明らかにすることを、故意に避けてきたのである。昔の戦争は、一対一で行われたことが多く、正当防衛の言い訳も出来たし、戦争の残忍さは忘れられていたが、現代では様々の戦争技術が進歩した結果、一対一の闘いは殆ど起こらなくなり、戦争の残忍さは倍加したのである。⁽⁵⁵⁾ だが、現実には冷酷である。戦争を語る者は殺戮を語ることである。品位も騎士道のかけらもない。原子爆弾や水素爆弾が可能になった今日、戦争の正体を見極めるべきである。

以上のすべては、現在戦争を問題とする場合、戦争の正、不正の問題に対して実際に判断する権限を持つことが出来るようになるためには、あの二度の世界大戦の後で、もう戦争について楽天的に誤魔化さずに答えて、自分の背後にすべき啓蒙的な問題なのである。これらの事柄は、キリスト教倫理からみて希望のもてるものであるとバルトはいう。⁽⁵⁶⁾

もし、このような戦争に参加することを命じられることがあり得るとすれば、それは自殺や墮胎と死刑の際に考えた以上に厳格な控え目と用心深さの中で考察しなければならない。戦争はこれらのものと同じ系列に立っている。兵士は、換言すれば、今日では戦争を遂行する市民は、直接死刑執行人と並んで立つようになるのである。

しかし、更にそれ以上のことを言わなければならない。それは、次のような形で問われる。

- (1) 戦争とは、国家とその全国民が殺戮に、即ち、そのための直接間接の準備と促進に携わる行為だからである。その際の行為に責任があるのである。
- (2) 戦争とは、或る国家に奉仕する人々が、「敵」である人々を殺すことである。だが、その敵も、彼ら自身の国家に奉仕しているのであって、こちら側から見れば彼らは法の破壊者であり、敵であるかもしれないが、その我々も、あちら側から見れば同様なのである。彼らは、本当は、正義の敵ではないのではないか。
- (3) 戦争とは、先に自殺や墮胎で考えた個人に関するのではなく、何千万という人々に関わっていることである。つまり、道徳全体 (戒め全体) が問題となるのである。戦争をする者たちは、有効な仕方では殺すことが出来るために、それと関連して、盗み、略奪、放火謀殺、嘘つき、欺き、だまし、中傷し、残念ながら広い範囲に渡って、姦淫も起こるのである。結局、野獣的な仕方では殺す中で、どうして彼らは信じ、祈ることをするのであろうか。しかし、人間が、戦争においてより良くなるということは、先ず、全くない。それに関わらず (trotzdem) 戦争は責任をもってあえてな

されることが許され、あえてなされるべきなのであろうか。⁵⁷⁾

このように考えてくると、戦争を肯定することはみな間違いだということがはっきり分かる。別な言い方をすれば、例えば、自殺、堕胎、正当防衛等の問題において、極端な限界状況の場合が念頭におかれる時と比べて、ここではただ制限つきで、止むを得ない場合があったとしても、戦争否定の態度を終始保持していることを前提でなければならない。そうでないような肯定の仕方は、すべて偽りであると言ってよい。

戦争は、起こってはならないことである。もし、どうしても戦争が起こらなければならないことがあったとしても、それは本来的な業 (opus proprium) なのではなく、疎遠な業 (opus alienum) である。教会はその場合、果して実際にそのことをしなければならぬのかどうかという問いをもって、国家に出会ってゆかなければならない。教会は、国家が組織化された集団殺人を実行に移すことに対して白紙委任状を与えてはならない。教会は、その錘を決定的にこの天秤に投じないとしたら、そこでは教会は味を失った塩となり、物言わぬ犬となってしまうのである。

それでは、国家の正常な任務は何であろうか。それは、人間の生を滅ぼすことではなくむしろ、人間の生を保持し促進することである。国家の正常な課題は、戦争を遂行することではなく、生に奉仕し、戦争を遠ざけるような仕方、平和を造り出してゆくことである。戦争を原理的に、絶対的に断罪するには、比較的少しの信仰、理性、勇気があれば十分である。何故なら、誰も（戦争産業、ある種の高級将校は別として）、平和より戦争が優先されるべきとは思えないからである。⁵⁸⁾

次に、バルトは以下のように問う。これまで、戦争に対して肯定的な見解をもつことは出来ないということを考えてきた。だが、一民族または一国家が危急の非常事態に直面させられ、その存在または独立を脅かされた場合、この場合には戦争の手段で対抗することが認められるか。即ち、義しい戦争 (Gerechter Krieg) というものは、あり得るのだろうか。あるとすれば、どのような理由で義しいと言われるのかという問題である。⁵⁹⁾ 例えば、独立や中立が侵犯された場合である。このような場合には、共に生活している人々の肉体的、精神的な生活に対する責任と、神に対する責任とから、自分独りで安逸を食うことが許されず、戦争が命じられることがある。これは言うまでもなく、緊急のことである。また、このことは、他国にみかたするという形でも起こり得ることである。

このような戦争が義しいと見做される場合には、絶対平和主義を唱えてはならない、あらゆる軍事行動を拒否してはならない、勝つか負けるに関わりなく、兵力の多寡に関わりなく起つべきであるとバルトは言う。⁶⁰⁾ だが、そのような中においてしなければならない事は、「我等に平和を与えたまえ」という祈りであって、決して狼と一緒にたずねることではない。最も義しい戦争でさえ、悲惨さをもって終わるのであるから、絶えず平和のための祈りを努めなければならない。

13. 脳 死

今年 (2005年) 4月の『朝日』に、「呼吸器外し、医師書類送検へ」という見出しの記事が掲載されていた。それによると、「医師は自発呼吸停止と瞳孔拡大から脳死状態と判断し、翌朝、患者の親族に脳死状態は変わらないと告げ、呼吸器を外して死亡させた疑い。」というものであった。2005年4月14日付の『東奥日報』では、末期患者の延命治療停止、「死ぬ権利」法が成立という見出しで、「フランス上院は13日までに、末期患者が延命治療の停止を求める〔死ぬ権利〕を認めた法案を賛成多数決で可決した。下院を既に通過しており、法が成立した。同法は、医師は患者や医療チームとともに延命可能性の余地を検証した上で、患者の意思を尊重しなければならないとしている。法は、延命治療が、人工的に（患者の）生命を維持するほかに何の効果もなく、（病状改善に）役立たないと思われる場合に、医師に対し治療停止を認めた。また、意識不明となっている末期患者について、その家族も延命治療の停止を求め

ることを認め、患者の死亡の危険性が高まる場合でも、医師が鎮痛剤を処方することを認めた。フランスでは2003年9月、交通事故で全身麻痺となった男性が母親の手助けで睡眠薬を投入され希望通り死亡した。この男性の死をきっかけに、〔死ぬ権利〕の合法化問題が論議を呼び、今回の法が成立した」という記事である。

わが国で、脳死について問題となったのは1968年8月、当時札幌医大の和田教授が行った心臓移植においてである。当時のわが国では、未だこれはタブー視されていたので殺人罪で告発されたが、検察庁は不起訴処分にした。1995年に横浜地裁は、治療行為の中止の要件として、①死が避けられない末期状態 ②患者の意思表示か、家族による意思の推定 ③自然の死を迎えさせる目的に沿う、の3点を示している。

脳死論が取り上げてきた背景には、臓器移植の問題と関係している。2005年4月20付けの『東奥日報』に「脳死は死議論再熟」という見出しで「日本移植者協議会など六つの患者・家族団体の代表が、厚生労働省に法改正を求める要望書を提出した。海外では助かる命が日本では助かっていないということを分かってほしい。1997年10月に実施された脳移植は36例にすぎず、渡航する患者は後を絶たない。小児患者も可能にという要望である。

1985年12月に厚生省の「脳死に関する研究班」は、「脳死の判定指針および判定基準」を公表している。その判定基準は以下の如くである。

〔対象〕 一次性及び二次性の脳障害。6歳未満の乳幼児、急性薬物中毒などを除く。

〔判定基準〕 ①深昏睡 ②自発呼吸の消失 ③瞳孔が固定し、瞳孔径が左右とも4ミリ以上になる
④対光反射、角膜反射、毛様体反射、眼球頭反射、前庭反射、咽喉反射、咳反射の消失
⑤平坦脳波 ⑥以上の条件が満たされた後、6時間経過をみて変化がない。二次性脳障害、6歳以上の小児では6時間以上観察する。

1968年に厚生省は、脳波学会の脳死の定義を「脳死とは脳幹を含む全脳髓の不可逆的な機能喪失の状態である」としている。それは脳幹死ではなく、大脳半球（人間の精神、人格活動の中心を司る）と脳幹（呼吸・消化・血液循環など生命維持の中心）を含めた、「全脳」をもって脳死とするとしている。臓器移植を成功させるためには、いわゆる「新鮮な臓器」が必要とされる。臓器移植のためには「生きた身体に死んだ脳」(a dead brain in a living body) とか、「脳のふれる死体」(corpse with a good volume pulse) と表現される脳（脳死）の判定が要請されるのである。脳死状態の人は「生きた身体」として生きている状態なのか、それとも、「死体」として死んでいる状態なのか極めて微妙な課題なのである。脳死判定と臓器移植は、本来は別の次元の問題として取り上げなければならない。それは、「リビング・ウィル」に関わる事柄でもあるからである。わが国では、その区別が明確ではない。

脳死について、立花隆は三部冊からなる著書を表している。『脳死』（1986年10月）では、「脳死とは何か、厚生省判定基準に異議あり、脳幹死説批判、脳死の脳は本当に死んでいるのか」。『脳死再論』（1988年12月）では、「脳死を医者をごまかすな、いつ心臓をとってよいのか、いかなる判定基準をめざすべきか」。『脳死臨調批判』（1992年9月）では「脳死概念の強引な拡大、もう助からないのは死ではない、脳細胞が生きていてなんで脳死なのか」などが主な項目である。興味深いので考察する。

立花隆の疑問点は、「脳死とは何か、脳死は果して本当に人の死なのかどうか」という基礎的な知識を持たずに、脳死を人の死と認めるか否かを論じても無意味ではないか、また、「脳死からの臓器移植を目前にしても、そこに倫理上の問題があるのではないか」といった疑問をまるで持たない」というものである。脳死者からの臓器移植によって助かった人がどんなに幸せになったかという方にしか目を向けていない。

ドナーには誰も関心を払わない。一方の手術台には生命と喜びがあるが、もう一方の手術台の上には、死体がころがっている。ついさっきまで健康に生きていたドナーが、そこにむくろとなつてころがっている。⁽²⁾ 何より必要なのは、脳死とはそもそも何であり、それは本当に死と認められるのかという脳死の根本問題の解明である。論理的かつ倫理的に脳死が人の死と認め難いものであれば、そこにどんなに多くの実利があろうとも、それは人の死と認めてはならないはずである。更に、脳死と植物状態の区別ができない人が多い。彼は、通常の人々の死は心臓死であることには変わりはないと断言する。⁽³⁾

「判定基準」によれば、脳死の定義は、①「脳死とは、回復機能の喪失をいう」としているが、機能を失うことと死とは違う。例えば、何かの原因で目が見えなくなった。眼球の喪失である。でも眼球が死んだわけではない。腎不全で、腎臓の機能が失われているときに、腎臓それ事態は血流もあって臓器は生きている。腎臓でも眼球でも、機能が回復不可能に失われても、それは死んだとはいえない。機能停止と死とは違うのである。ここには、脳死をめぐる議論の最も本質的な議論がある。脳がどうなったときに脳死と呼ぶのか。脳の回復不可能な機能喪失というだけでよいのか。生きている人間を死んだと診断してしまう恐れはないのか。⁽⁴⁾ 次に、

一 脳死の定義②は「脳機能には、大脳半球のみでなく、脳幹の機能も含まれる」である。この定義に対して立花の批判は次の如くである。大脳は人間の高次な精神機能を営み、小脳は運動機能を受け持ち、脳幹は、内臓の働きや感覚器官の働きを管理し、人間の基本的な生命維持作用を担っている。脳神経には、感覚繊維がある。感覚繊維は、感覚器官からの情報が脳に入ってくる神経路。運動繊維は脳からの指令を運動器官に伝える神経路である。感覚繊維は情報が上に上がっていくので上行路、運動繊維は下においていくので下行路ともいう。脳幹は脊髄と脳をつなぐ神経の伝達路でもある。脳と脊髄と言葉の上では区別されているが、これは構造的にひとつながりのもので、一体なのである。そして、脳幹というのは、脊髄と脳の結節点とみることができる。結局、脊髄神経はすべて脳幹を通して脳とつながっているわけである。脳が全身各部から情報を受け取るのも、また、全身各部にこう働けと運動指令を出すのも、すべてここを経由しているのである。脳幹は脳神経の発する場所であり、脊髄神経の伝達路であるから、人間の全神経の要の場所といってよい。脳死の定義の②が述べていることは、この脳幹部の機能が停止しなければ、脳死とはいわないということである。別の表現をすれば、大脳が機能を停止しただけでは脳死とはいわないということである。即ち、植物状態は脳死とはいわないことである。植物状態とは、大脳は機能停止したが、脳幹は生きているという状態である。

脳機能が全部死んだ状態を、脳死 (brain death) または全脳死 (total brain death) といい、大脳機能だけが死んだ状態を、大脳死 (cerebral death)、又は、植物状態という。そして、脳幹部だけが死んだ状態を脳幹死 (brain stem death) という。

定義上、脳死とは、脳の機能が全面的にかつ不可逆的に停止することであるとすると、これは、人が死ぬときには誰にでも起こることである。心臓死を起こした人も、脳死になる。心臓死が起き、心臓が停止すれば、全身の血流が止まる。そして、当然、脳にも血流が行かなくなる。そうなると、間もなく、脳の機能は全面的かつ不可逆的に停止し、脳死にいたる。この意味であれば、脳死は万人に起きるのである。ただし、この脳死は、心臓死の後に、心臓死の結果として起きる。

人間の肉体は、心臓が停止しても、ただちに全面的に生物学的に死んでしまうわけではない。死後90分以内に腎臓を取り出せば、それを移植することができる。ということは、腎臓はそれまで生きていたということである。脊髄も心臓停止後直ちには死なないので、脊髄反射は死後3時間くらいまでは存続する。皮膚などは死後8時間経っても移植可能だし、骨なら死後72時間でも移植可能である。爪や髪の毛は死後も相当期間伸びつづける。このように、心臓死以後、身体臓器や組織は、相当の時間の幅をもって、順次死んでいく。これらはみな、死後現象とみられている。心臓死の結果として起こる脳死を、同じ死後現象として片づけてよいのであろうか。

人間の本当の死は、やはり意識の中核である脳が死んだときに起こるというべきなのではないか。従

って、脳死が起こる前の心臓死をもって死とするのは、早すぎる死の宣告というべきなのではないか。むしろ、心臓死をもって人の死とせず、心臓死のあとに脳死が起きてはじめて人は死ぬのだというにすれば、人の死は脳死をもって統一的に定義できることになる。こちらのほうが、人の死には心臓死と脳死の二つがあるなどとするより合理的なのではないか、と立花はいう。⁽⁵⁾

1988年1月に日本医師会の、生命倫理懇談会が、「脳死および臓器移植についての最終報告書」をまとめ、その中で、脳死を固体死と認め、脳死状態からの臓器移植を容認するとともに、厚生省基準（竹内基準）を基本的に脳死の判定基準として認めた。この報告が出た当初は、これがゴーサインとなって、脳死者からの心臓移植や肝臓移植が続々行われるようになるのではないかという見方も一部にあったが、報告の内容に対して異論が出たこともあって、その後、脳死者からの腎臓移植は一部で行われたが、心臓移植や肝臓移植が行われるにいたっていない。（これは1988年の時の談話）

立花が『脳死』を上梓して半年後に、医師会からの反論「脳死鎖国はニッポンの恥だ」という座談会が雑誌に掲載された。医師会に対する批判を立花は『脳死再論』の第二章で「脳死を医者はおまかせな」で取り上げている。

彼の要点は以下の如くである。脳死の問題を論じる上で、いちばん大切なことは、脳死という言葉で何を意味させるのか、脳のいかなる状態をもって脳死とするのか、脳死の定義をはっきりさせておくことである、と彼はいう。何故なら、脳死というのは、かなり幅のある概念で、人によって意味することが違うからである。

彼は、脳死をめぐる議論の主要な論点として次の三つをあげる。⁽⁶⁾

- ①脳死をもって人の死としてよいかという死の定義の問題。
- ②どのようにして脳死を判定するかという判定基準の問題。
- ③脳死した人に対して何をすることが許されるかという脳死者の扱いに関する問題。

具体的には、生命維持治療の中止は許されるか、移植のための臓器摘出は許されるかという問題である。

立花は詳細な調査に基づいて記述したこの著書で、「脳は人間の知識における最大の暗黒大陸」という一文がある。「だいたい脳に関しては、人間の知識はまだきわめて大ざっぱなものに限られていて、厳密なことはほとんど分かっていないのである。脳の機能の話でも、言語中枢はどこにあるのか、視覚中枢はどこにあるといった、大ざっぱなことは分かっても、その中枢のどの部分でどのような情報がどう処理されているのかといった細かなことは何一つわからないのである。」と。⁽⁷⁾

例えば、脳死の大きな問題点の一つに意識の問題がある。臨床医の説明によると、意識は、脳幹の中心部にある網様体によって保たれている。この網様体から、大脳で営まれる意識作用を賦活する信号が出される。この信号が出ないと意識は生まれない。だから脳幹がやられたら意識はもう出てこない。脳幹がやられたら、大脳も細胞レベルで生きていても機能的には死んだと同じで、脳波があったとしても、それは無意味な脳波である。脳幹死説をとる人の論理づけはだいたいこうである。

しかし、この論理は、基礎医学者の話を聞くと、ガラガラと崩れてしまう。これは、主として、猫を用いた動物実験から出てきた話で、必ずしも確かな話ではない。脳生理学の教授は、「これは生理学のほうでもまだ学説であって、本当かどうか、特に人間の場合に当てはまるかどうか非常に疑問が多い」と説明した。これはその程度の説なのである。結局、「人間の意識の座がどこにあるのか、まだよく分からない」というのが実情である。⁽⁸⁾ だから、意識は脳幹網様体によって保たれていることを根拠としていた脳幹死説は根拠を失ってしまう。脳幹が死んだあとに出る脳波は、脳幹死説からすると無意味な脳波だが、それはとんでもないことで、「もし脳幹が死んでも、大脳の皮膚が生きていて脳波を出していると、その人は意識を保っている可能性がある」という。実際、猫の実験で、脳幹と大脳の間を切り離しても、大脳はちゃんと生きて活動できるという結果が出ている。

反射テストをした場合、脳幹の中を反射の経路が通っている部分の障害は検定できる。しかし、脳幹

といっても断面は非常に広いもので、反射の経路と関係がない部分については何にもいえない。以上が立花氏の「脳死」についての理論である。「脳死」について、臨床医は支持の立場であり、基礎医・生理学の学者は反対するようである。

『脳死臨調批判』の「死と死体」において立花氏は、西洋と日本人の死体の扱い方の相違について述べている。日本では、海でも空でも山でも何か事故が起きて死者が出ると、遺族は必死になって遺体を求める。遺体の一部でも出ないことには葬式もあげられない、死んだ人も成仏できないだろうなどという。

だが、西洋で事故が起きた際には、簡単に回収できる遺体はもちろん回収するが、簡単に回収できない遺体は、特に自然に帰ったことが明らかである遺体については、無理に探し求めるようなことはしない。チリがチリに戻っただけと遺族も割り切るのである。死んだ者は、もはやチリには属していないのだから、チリの断片を求めても無意味というわけである。死んだ者は肉体（ボディ）から解放され、純粹な霊となり、神のもとに戻ったと考えるのである。だから、亡き人をしのぶために必要なのは、遺体を求めることなく、教会に行き祈ることである。

英語で、息を引き取ることをexpireという。しかしこれは、正確にいうと息を引き取ることではない。原義は「息を吐き出す」という意味である。人が死ぬとき、最後の息を日本では吸い込むのだが、向こうでは吐き出すのである。この最後に吐き出される息の中に霊が宿っていると考えられている。霊（スピリット）の語源は、ラテン語の「息をする」という意味の言葉からきている。最後の息とともに霊が出ていったあとの肉体は全くのチリでしかないから、これは野山に捨て置かれてもよいし、あるいは利用できるものなら利用してもよい。それを利用することによって生きている人の命が救われるなら、それにすぐることはないと考えられる。脳死は、自発呼吸の消失が絶対条件である。自発呼吸がなくなったということは、真実の意味でのexpireはすでに終わり、霊は外に出たと考えられる。だから、臓器移植に利用することは全く問題ないばかりか、むしろ推奨されるわけである。⁽⁹⁾

立花氏は、「チリ」について言及しているので、聖書について説明しておきたい。創世記2章7節に「主なる神は、土（アダマ）の塵（チリ）で人（アダム）を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた。人はこうして生きる者となった。」そして、3章19節に「お前は顔に汗を流してパンを得る。土に帰るときまで。お前はそこから取られた土に。塵にすぎないお前は塵に戻る。」と書かれている。この文言から、立花氏は引用して説明している「命の息」のヘブライ語は、ルアハで、ギリシャ語はπνεύμα（プネウマ）である。プネウマには、息、息を吐き出す、霊、風、心（マタイ福音書では心の貧しい）という意味がある。ヘブライ語のルアハと同じである。英語はspirit、ドイツ語はGeistである。

立花氏は、脳死については徹底して反対するが、脳死を支持する立場についても取り上げておきたい。中山太郎は『脳死と臓器移植』で「日本で移植はなぜできないか」という文を書いているので紹介する。20年前、わが国では最初の心臓移植を執刀した和田教授が殺人罪で告発された。この手術をめぐる、国民の間に医療に対する不信感や疑惑が広がり、これが日本の臓器移植再開に大きな影を落としている。1987年に報告された、厚生省の竹内研究班がつくった脳死判定基準をめぐり、賛成と反対の論争が続いている。

日本の人口は約一億二千五百万人で、一年間の死亡者数は約75万人である。このうち脳死状態での死亡者数は、約7千人と推定されている。日本では「人間の死」は法律によって規定されたものではなく、呼吸停止、心臓停止、瞳孔反射の喪失という「死の三徴候」を医師が診断することによって、死を確定してきた。そして社会も、この死の三徴候による「固体死」を認め、国民的に合意してきた。それは、医師以外の家族や友人にも、明らかに人間の死と確信させるものであった。ところが近年、医学のいちじるしい進歩の結果脳波による診断学の発達により「脳死」の判定法が脳波学会で承認されるようになった。また同時に、脳死の診断がくだされても、人工呼吸の装着や人工心臓の利用、輸液などにより、

機械的に数日間延命することも可能になった。これらの装置を利用すると脳死患者の体温は維持され、機械的にも呼吸が持続できるために、患者を看取っている家族には、まだ生きているといった感情が消えない。「脳死をもって固体の死」を認めることは、できない。私は最近、百六十数回の透析を受け、細くなった手足をベッドに横たえ、ひとりではベッドにはい上がるのがやっとという小学二年生の男の子が、母親の片腎の移植手術の結果、約半年後にはオランダで催された移植者オリンピックで五キロを完走したテレビドキュメンタリーを見ました。観衆は歓呼をもって迎え、会長はゴールに入ったその子を抱き上げ、父は喜びの涙をとめどもなく流していました。移植の目的はここにあります。

脳死とは脳が死んで呼吸をひきとって、昔ならそのまま死んだと言われる人が人工呼吸器という科学の利器によって呼吸が人工的に維持されるために、脳が死んでも心臓とからだが生きている状態です。いわば、生きたからだに死んだ脳、または頭のない体という状態です。頭のないからだは生きているとは言えないと思います。医学的には間違いなく死であると断言できる状態であります。

一方、移植の成功は死にかかっている臓器よりも生き生きした臓器の法が良好であるのはもちろんであります。脳外科医はなんとかしてドナー（臓器提供者）を蘇生させたいと願うし、移植医としてはできるだけ新鮮な臓器を移植してレシピエント（臓器受容者）を長く生かしたいと思うでしょう。ここに相互矛盾があり、脳死の不可逆性の正確な判定基準が必要となり、また脳死診断医と移植医が区別される必要が生じます。言うまでもないことですが、移植医が故意に死期を早めて臓器を摘出するとか、功名心のためにする行為は、絶対にあってはならないことです、と中山太郎はいう。⁽¹⁰⁾

ところで、我々は、「汝殺すなかれ」という戒めに基づいてこの項を取り上げてきた。「脳死」について聖書はどのように答えているのであろうか。脳死は殺人なのだろうか。「友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」とイエスは弟子たちに言われた（ヨハネ福音書15章13節）。また、「一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ。」（ヨハネ福音書12章24節）。これらの教えは、臓器移植についての、一つの課題ではないか。

脳死に関しては、賛否両論が続出している。文献だけをあげておきたい。

『脳死・臓器移植と人権』加藤一郎他（有斐閣）1986年

『脳死と臓器移植』（日本で移植はなぜできないのか）編集者 中山太郎 サイマル出版会

『脳死の人』森岡正博（法蔵館）2000年

『脳死論』水谷弘（草思社）1986年

『脳死とは何か』竹内一夫（講談社）2004年

『子どもの脳死・移植』杉本健郎（かもがわ出版）2003年

『脳死判定・臓器移植マニュアル』臓器移植制度研究会（日本医事新報社）2001年

『臓器移植と脳死－日本法の特徴と背景』中山研一（成文堂）2001年

『脳死・臓器移植の本当の話』小松美彦（PHP研究所）2004年

『脳死と臓器移植の医療人類学』ロック・マーガレット著 坂川雅子訳（みすず書房）2004年

『現代人と宗教世界－脳死移植・環境問題・多元主義等を考える』芹川博通（北樹出版）2003年

『生命倫理』関 正勝（聖公会出版）1998年

『脳死』立花 隆（中央公論社）1988年

『脳死再論』立花 隆（中央公論社）1991年

『脳死臨調批判』立花 隆（中央公論社）1994年

注

1. 生とは何か

- (1) K. Barth 『Kirchliche Dogmatik』Ⅲ/4 「Die Lehre von der Schöpfung」 S.366
- (2) A. シュヴァイツァー撰集第7巻『文化と倫理』白水社、水上英廣訳 1962年 289頁
- (3) K. Barth 『K.D.』Ⅲ/4 S.367
- (4) a.a.o. S.380

2. 畏敬とは何か

- (5) a.a.o. S.384
- (6) a.a.o. S.385
- (7) a.a.o. S.387
- (8) a.a.o. S.389
- (9) a.a.o. S.391

3. 本能的的生に対する畏敬

- (10) a.a.o. S.395

4. 動植物に対する畏敬

- (11) a.a.o. S.396
- (12) a.a.o. S.397
- (13) a.a.o. S.401

5. 生の保護

- (14) a.a.o. S.455

6. 自殺

- (15) a.a.o. S.456
- (16) a.a.o. S.460
- (17) a.a.o. S.462
- (18) a.a.o. S.464
- (19) a.a.o. S.465
- (20) a.a.o. S.466

7. 墮胎

- (21) a.a.o. S.474
- (22) a.a.o. S.476
- (23) a.a.o. S.478
- (24) a.a.o. S.478
- (25) a.a.o. S.479

8. 病人と老人の生

- (26) a.a.o. S.481
- (27) a.a.o. S.479

9. 安楽死

- (28) a.a.o. S.484
- (29) a.a.o. S.485
- (30) a.a.o. S.485
- (31) a.a.o. S.486
- (32) a.a.o. S.487

10. 正当防衛

- (33) a.a.o. S.488
- (34) a.a.o. S.489
- (35) a.a.o. S.489
- (36) a.a.o. S.490
- (37) a.a.o. S.491
- (38) a.a.o. S.491
- (39) a.a.o. S.493
- (40) a.a.o. S.497
- (41) a.a.o. S.499

11. 死刑

- (42) a.a.o. S.500
- (43) a.a.o. S.501
- (44) a.a.o. S.502
- (45) a.a.o. S.503
- (46) a.a.o. S.504
- (47) a.a.o. S.505
- (48) a.a.o. S.507
- (49) a.a.o. S.510
- (50) a.a.o. S.512
- (51) a.a.o. S.512
- (52) a.a.o. S.515

12. 戦争

- (53) a.a.o. S.516
- (54) a.a.o. S.517
- (55) a.a.o. S.518
- (56) a.a.o. S.519
- (57) a.a.o. S.520
- (58) a.a.o. S.526
- (59) a.a.o. S.526
- (60) a.a.o. S.527

13. 脳死

- (1) 関 正勝著『生命倫理』1998年、聖公会出版「脳死の問題」71頁以下
- (2) 立花 隆著『脳死』中央公論社、1996年8月、23頁
- (3) 前掲書 P.17
- (4) 前掲書 P.24
- (5) 前掲書 P.32
- (6) 立花 隆著『脳死再論』中央公論社 1996年5月 74頁
- (7) 前掲書 147頁
- (8) 前掲書 148頁
- (9) 立花 隆著『脳死臨調批判』中央公論社 1996年9月 24頁以下
- (10) 中山太郎『脳死と臓器移植』サイマル出版社 2頁以下

あとがき

「キリスト教社会福祉の神学」という主題は、筆者が勝手に付けた名称命名である。というのは、未だに、この分野の「学問」が未確立ということを知り、「福祉学」と付けるのは素人にとって、いささか躊躇を覚えたからにほかならない。「神学」ならば、苦情が来ないだろうと思って、この表題をつけさせて頂いたわけである。キリスト教の学問には、神学を付ける。「はじめに」において述べたので重複するが、「大学の神学」「宗教の神学」「革命の神学」「民衆の神学」「民話の神学」など、「の」という所有格を入れると神学になる。したがって、「社会福祉の神学」も許されるに違いない。社会福祉学も「の」については共通しているように思う。

「神学」は、啓示に基づいて考察する学問である。啓示とは、聖書とイエス・キリストのことである。キリスト教は、神と人間及び人間と人間との関わりの宗教である。福祉というのは、まさに、他者との関わりの事業である。「福祉のこころ」の原点は、神の啓示の視点から示されるのではないか。福祉の究極は、「死」と向き合うのである。場合によっては、死後、残された人々のケアとも関わると思う。誰が、関わるのだろうか。ワーカーなのか、宗教家なのか。

この拙文は、社会福祉学研究科（大学院）の講義で用いたものである。学生たちは、仕事を終えてから学ぶ夜学生であったが、熱心に聴講してくれた。

2005年6月30日