

# 存在の傍らに在ること

池上哲司

はじめに

人が自殺することを誰も止めることはできない。たしかに、物理的に彼を身動きできぬように縛り付け、口に猿ぐつわをかませれば、自殺行為そのものは阻止しうる。しかし、その状態から彼が解かれれば、彼は自殺するだろう。自殺という行為が物理的に阻止されていただけで、彼の自殺するという意志は変えることができなかったわけである。自殺を止めると言うとき、われわれが考えていたのは、自殺しようとしている人の自殺するという意志を止めることであつたはずである。したがつて、自殺を物理的に阻止することは一時的で不十分な試みでしかない。

1  そもそも、他人の意志を変えろということが可能なのだ

ろうか。変わつて欲しいと働きかけ、頼み、願うことはできても、意志の変更はひとり彼に委ねられている。催眠術やマインド・コントロールによつて彼を操ることはできても、それが当初からのわれわれの目標ではない。彼に望んでいるのは、彼が自分の意志で自殺するという意志を変更することである。物理的、心理的束縛から自由な存在としての彼に、自殺するという意志の変更を委ねているのである。つまり、自殺するかどうかは依然として彼の自由にある。われわれにはなにとすることもできず、ただ彼を見つめるだけである。その結果、すたすたと去つていく彼の後ろ姿を呆然と見送ることになるかもしれない。

ひとりの自由で主体的な人間存在を人格と呼ぶとき、その人格にわれわれはどのように向かい、接することができる

るのか。なんらかの行為を通してわれわれは、他の人格として存在に関わることができるのだろうか。

## 第一章 行為

### 1 為すこと

日常生活において行為とは、なにかを為すことと考えられている。しかし、その為すことが強制や暴力によるものであれば、それは行為とは呼ばれない。すくなくとも、その人の主体的行為とはされえないだろう。そこで行為の主体性を検証するための指標として、意図がもちだされる。はたして彼はそれを意図して行ったのか、それとも意図せず偶然に、あるいは弾みで、過失で行ったのが問題となる。意図されていないのであれば、その行いによってもたらされた結果に対する責任は負わざるをえないとしても、その行いは彼の主体的行為とは見なされない。しかし、他人の意図を真に確定することができのだろうか。これは、難しい。したがって、なんとか意図を問題にすることなく、行為を判定しようとの試みがこれまでさまざまに仕方で行われてきた。

そのひとつが行為の結果に着目する発想である。結果がよいものであれば、それをもたらした行為をよしとするわけである。意図に比べて、行為の結果ははっきりと外からも確認することができる。ある意味で客観性を確保することができるように見える。しかし、ここにも問題がある。どこまでを行為の結果とし、また、なにをもつてその評価を決定するかが難しいのである。さらに、それを判断する人の立場、見方によってその評価は大きく異なりうる。そこではいったいなにが客観性なのか、論争の余地が残ってしまう。

あらゆる結果を一つの基準から評価することは不可能である。一〇〇メートルを一〇秒で走ることと、数学の試験で一〇〇点を取ることとのどちらが重要かと問われても、われわれには答えることができないだろう。その状況によるという答えがもつとも妥当なものであって、どちらかに決めようとするには無理があると思われる。

にもかかわらず、われわれ人間は統一的な尺度なるものを見つけようとしてきた。それぞれの文化なり、社会なりによって具体的には異なるとしても、優勢ななんらかの価値基準が主張され、維持されてきた。あるときは観想の生

活がよしとされ、あるときは信仰の生活がよしとされ、また、あるときは金儲けの生活がよしとされる。そのなかで近代の、とりわけ現代の人間にとって重要な意味をもってきたのが人間の能動性ということであった。<sup>1</sup>これは、「人間の尊厳について」でピッコ・デラ・ミランドラが、自由意志による自己決定を人間の尊厳であるとしたことに明瞭に現れている。

人間はなんでも為すことができる、なんにでもなりうる。そして、それは自己の責任による。今から五〇〇年以上前の言葉が、現在のわれわれの状況をこれ以上なく正確に指し示している。近代以降の人間の歴史を振り返ってみるとき、一貫して主導的であり続けたのがこの能動性という発想であった。homo faber(作る人)ばかり、homo economicus(経済人)ばかりである。homo sapiens(知性人)も homo ludens(遊ぶ人)も、広い意味でこの発想に含めることができる。その人がなにをすることができるとか、なにをするのか、それがその人の評価を決定する。ここから成果主義、業績主義までは、ほんの一步の距離である。結局、行為の評価をめぐって、行為の結果へとわれわれは舞い戻るわけである。だが、その際われわれは、結果を評価する総

合的、普遍的な基準などもはや気にすることなく、当面問題になっている事柄に関してのみの出来高に注目する。

こうして自由な能動性による行為が主体的な行為と等置される。しかし、ここで留意しておかなくてはいけないのが、行為が主体の側からのみ見られている点である。行為が向けられているのが他者の場合、その他者は主体としての他者ではなく、客体としての他者である。客体としての他者に向かう限り、その行為がどれほど積極的なものであろうとも、いや積極的であればあるほど、他者はわれわれから遠ざかっていく。つまり、他者はわれわれにとって、ものとなりこそすれ、主体として自らをわれわれに開き、うちとけてくれることはない。ときには、われわれに敵対するものとして、その主体性を現すこともあるだろう。では、どのような場面で、他者はわれわれに主体として自らを開いてくれるのだろうか。こうしてわれわれは、能動性としての行為、すなわち為すということの限界に直面する。

## 2 遊ぶこと

前節において遊ぶ人(homo ludens)もまた広い意味での能動性という発想に含めることができるとしたが、ここ

ではもう少し丁寧に考えておく必要があると思われる。遊ぶという点において一番重要なのは、直接的には効用を、成果を求めている点である。子どもたちが海辺で砂の城を造って遊ぶ姿を想像してほしい。砂の城が完成したと思うまもなく、波が城に打ち寄せ、その一部を崩し去っていく。子どもははしやぎながら城を修復する。そしてまた波が打ち寄せる。これが何度となく繰り返される。子どもたちは飽きることがない。夕方子どもたちが砂浜を去るとき、砂の城は波に洗われもはや原形をとどめていない。崩壊し無に帰することが分かっていながら、子どもたちはその一瞬のために砂の城を造る。いわば、無へと至りつくために、全エネルギーが傾注される。

このとき子どもたちの行為は、砂の城を造るという能動性を持ちながら、同時にその能動性を越えるなにか、ここでは波の暴力性あるいは自然の圧倒的力と戯れている。遊びは真剣でありながら、押しつけがましさが無い。というのは、行為の能動性が制限され、最終的にはその能動性は無へと吸収されているからである。行為の能動性が何をもたらすかではなく、無へ至るプロセスそのものが楽しまれているのである。そもそも、相手を押すつけ強制しよう

しても、決してそれができないところにこそ遊びの面白みがある。相手を客体にしようと努力するにもかかわらず、相手は主体であることを主張してくる。この主体性をめぐる逆転につぐ逆転、転換からくる浮遊感、不安定感が心地よい。自らの能動性を相手の能動性によって制限されながら、同時に自らの能動性によって相手の能動性を制限すること、能動性と受動性との共在、主体でありつつ客体であること、これが遊びにおけるわれわれの在り方である。

知性人 (homo sapiens) の場合も同じである。真理を知ろうとする人間の能動性は否定しがたい。しかし、人間が勝手に真理を作り出せるわけではない。あくまでも真理は見いだされるものである。この点において、人間の能動性には最初から制限が加えられている。前節のつながり而言うなら、自然から真理を聞き出そうというとき、自然に無理矢理白状させようというのが、近代以後の人間の発想である。巨大な実験装置を作り、通常では生じえないような状況を人間の手で作り出し、自然の秘密を探る。このやり方が成功してきたことは、近代科学の発展に明らかである。にもかかわらず、自然はその秘密をわれわれにすべて見せてくれているわけではない。ここでも人間と自然との攻防

が繰り広げられ、科学者たちは真理の解明に明け暮れる。技術を介して科学の成果がわれわれの生活にもたらされ、益することはあるにせよ、科学者たちの探求それ自体は子どもの砂遊びの城造りと変わるところはない。

遊びとは主体としての他者に出会える場である。たしかに一定の制限がありながらも、相互が主体性として相手に向かい合っている。どちらか一方のみが主体となってしまう場合、そのときには遊びそのものの興味が失われ、遊びが成立しない。一〇対〇のサッカーは、もはや遊びとしてのゲームではない。腕前に差があるとき、囲碁でも将棋でもハンデが認められ、対等という条件でゲームが始められる。その遊びに定められた時間と空間の中で、遊びに参加する者は対等である。その場では、目上も目下もない、男も女もない、外国人も日本人もない、左翼も右翼もない、仏教徒もキリスト教徒もない。遊ぶこと、遊ぶ人であることそれだけが求められる。

しかし、ここでの主体と主体との出会いは一定の制限のもとでのことであった。遊びが終われば、またわれわれは元の能動性としての主体に戻っていく。

### 3 受けいれること

遊びで見たように、主体性としての他者がわれわれに与えられるのは、われわれの主体性が制限されるかたちを通してである。ならば、他者が自らを開示してくれることを期待できるとすれば、唯一それは他者の能動性に従う、すなわちわれわれが受動性に徹することによってではなからうか。なにかを生み出すのではなく、生み出されるなにかを受けいれる。この受けいれるという一点のみ、われわれの能動性はおかれる。

これまで受動性ということとはあまり重要視されてこなかった。それも当然で、能動性であればなにかを生み出すことでその効果が分かるけれど、受動性にはそのような効果は期待できないからである。小学校以来発言することは求められてきても、それに比べ聞くことはあまり奨励されてこなかった。せいぜい「黙って聞くように」という教師からの注意ぐらいである。聞くことをしない者を聞くように強制することはできない。強制され耳を傾けているように見えても、耳はなにも聞いていない。聞くことは聞く者が聞こうとすることで成立する。そして、その聞く意志は外からは判別がつかない。受動性の判別はそれ自体では難

しい。聞き続け、語られた言葉を受けいれることではじめて、聞くことの成立が確認される。つまり、受動性はそれを持続する能動性によって裏打ちされていなければならぬのである。

こうして問題はさらに複雑になる。受動性を支えている能動性、すなわち一貫して聞き続けるための能動性が、語る者の能動性に抗い、それを減退させることの危惧である。

対話の場合を考えてみよう。聞き手が食い入るように語り手の口元を注視し、一言も聴き逃すまいとしている状況は、論争となつても対話とはなりえない。対話とは、語り手と聞き手の立場がくると交換されることで、これまでに見えていなかった事柄が顕わになり、展開するプロセスである。主体が客体となり、客体が主体となる、まさに遊びで見られたことと同じである。対話のためには一定の自由な空間が必要である。そして、なによりも大切なのは話題となつている事柄についての傾聴である。語り手の言葉を聞きながら、それを通して事柄そのものに耳を傾ける。対話での主役は、対話者ではなく事柄そのものである。事柄そのものが問題になりうるための条件が自由な空間である。したがって、この自由とは対話者が自由に語ることだ

けを意味するのではない。対話者が事柄を支配、制限するのでなく、むしろ対話者は事柄に即して思考することを要求されている。それが自由な空間ということの意味である。

受動性を支える能動性が相手に向けられるとき、その能動性は相手の能動性をせきとめてしまうだろう。それを避けるためには、受動性を支える能動性は事柄そのものに向けられねばならない。聞き手は語り手の言葉に耳を傾けつつ、事柄そのものを聞き取ろうとし、語り手は事柄そのものを見やりつつ、それを自らの言葉として表現する。こうすることで、聞くということは語り手に対してなら押しつけがましいものとならず、語るということも聞き手に対して強制的なものとはならない。つまり、語り手、聞き手それぞれの能動性がまずは事柄に向けられていること、これが対話成立の鍵である。そのようななかで、はじめて語り手は自らを明らかにしてくれるのである。

しかし、相手が語ることをしてくれないときにはどうなるのだろうか。語り手は自発的になされねばならない。強制された語りは自由でしかなく、その誠実さを当てにすることはできない。つまり、語ってくれることを頼み、願うことはできても、語ることの決定は他者に委ねられている。

人は沈黙することができ。その沈黙によって、われわれは拒絶され、はね返され、振り切られる。人格としての他者の存在に、われわれはついに行為を通しては関わることでできないのだろうか。行為と存在について、ボンヘッファーの『行為と存在』第一部を手がかりにして考えてみることにしよう。

## 第二章 行為と存在

一九三一年にベルリン大学講師就任論文として出された本書において、ボンヘッファーは組織神学における超越論哲学と存在論という副題の下に行為と存在の問題を論じている。つまり「行為と存在」の課題は、神学の超越論的な始め方と存在論的な始め方の間の差異を克服するということである。<sup>2</sup> その第一部では、認識論の問題として行為と存在の問題が扱われ、第二部では、啓示解釈における行為と存在の問題が扱われ、最終第三部においてはアダムにおける人間、キリストにおける人間の具体的理論として行為と存在の問題が扱われる。副題からしてもボンヘッファーの意図は第二部以降にあることは明確である。しかし、こ

こでは第一部だけに限定して議論を進めていきたい。ひとつには、第二部以降の信仰の問題に立ち入る準備も力量も現在のところ欠けているためであり、二つには、哲学の領域に限定したとしても拙論を展開していくのに十分有益と思われるからである。

### 1 超越論的試み

ボンヘッファーによれば、認識論とは、自我が自らを理解しようとする試みであり、この自らが自らを反省するということが、超越論哲学者の基本的態度である。また、真の超越論という概念には、ある超越的なものへの思惟の關係が含まれている。そして、この超越的なものは思惟が自由にできるものではなく、むしろ思惟に抵抗するものである。物自体あるいは超越論的統覚がそれであり、思惟に対する純粹な限界概念と考えられる。「認識において、人間の現存在は自らが人間に超越的な両極の間に張られていることを知る。そして、超越的なものへの間の存在 $\sphericalangle$ が $\sphericalangle$ 現存在 $\sphericalangle$ である。」(AS 2829) <sup>3</sup>

この $\sphericalangle$ 間の存在 $\sphericalangle$ であることを知りうるのは、人間が自己を理解しようとするからである。思惟によって人間は

あらゆるものを超越する一方で、自らがへ間の存在へであることを知る。真の超越論からすると、このような人間の存在様式は純粋な行為 (der reine Akt) <sup>4</sup> とされる。

またへ間の存在へとは、制限されているということである。したがって、自己を理解しようとする人間の理性も制限されており、そこから理性に対する批判が生まれる。しかし、理性を批判するものが理性であるならば、理性はその根源的な権利を回復してしまう。つまり、「人間は結局超越的なものからではなく、自己から、理性から、あるいは理性が自己に対してあらかじめ設定した境界から、自己を理解する。」(AS 29) ここに、ボンヘッファーは問題を見るのである。

認識の妥当性はアプリアリな総合の必然性によるとするカントにあつては、真理は純粋な行為のうちのみ存在する。「こうして、存在概念は行為概念へと解消される。存在は認識作用にへ関係してへのみへ存在する。」(AS 31) したがって、現存在の理解もカントにとっては純粋な行為であるとボンヘッファーは捉える。純粋な行為であるとは、つねに関係においてあるということであるから、現存在の理解は決して到達することがない。言い換えれば、現存在

はそれ自身に到達できないということである。こうして、自己を純粋に自己から理解しようとする試みは挫折する。

だが、ボンヘッファーはここにこそ行為というもの純粋な性格が現れていると考える。「たえず超越に向けられていることにおいて、現存在が自らを理解することができない場合(あるいは、自らを理解しないことを理解するとき)にのみ、行為の真の意味が表現される。すなわち、休らうことのないへ関係するへこととしての行為、志向性そのものとしての行為、心理的過程のうちで明らかとなるが、その彼岸においてのみ理解されるものとしての行為、へ直接的なへ意識としての行為(直接的な行為 actus directus) である。」(AS 36)

ここで直接的な行為は、反省的な行為と対比的に用いられている。「行為が意識的に遂行されることについて、直接的な意識(直接的な行為 actus directus)と反省的な意識(反省的行為 actus reflexus)とが区別されねばならない。前者において、意識は純粋になものかへ向けられてへいる。後者において、意識は自らを対象とすることができる。つまり反省のうちで自らを意識することができる。」(AS 23) ボンヘッファーは、この直接的な行為を「ただキリストに



よって、キリストへと向けられた行為」(AS 159) として、そこから信仰ということを考えていこうとしていたことは明白である。だが現在の時点では、直接的な行為の純粹な志向性ということを確認しておくだけでよいだろう。

## 2 存在論的試み

「意識に対する存在の優位を証明すること、またこの存在を明らかにすることが、真の存在論の関心事である。」(AS 33) ボンヘッファーは、思惟を超越に関わるものとして扱う超越論や思惟のうちに超越的なものを巻き込んでしまう観念論と区別して、存在を思惟から完全に自由にし、存在を思惟に優先させる存在論をとりあげる。ボンヘッファーはフッサール、シェーラー、ハイデガーを現代における存在論的試みの例として考察を進める。

フッサールの本質直観においては、本質が与えられたものとして直観される。つまり「直観する主体に対して、それから独立し、自らのうちに休らう存在が対立する。」(AS 52) というのが本質直観の概念である。しかし、ボンヘッファーはここにすでにフッサールの超越論的傾向を見いだす。というのは、現象学的還元によってすでに実在

(Realität) は排去され、本質と実在との間に亀裂ができており、本質が直観されるとしても、そのノエシスノエマ構造は意識内在的であり続けるからである。フッサールは口ゴスからの存在の自由を意図したにもかかわらず、なお存在に対する口ゴスの優位が現れてしまったのである。

シェーラーはアプリアリなもの、形式的・意識的なものから実質的なもの、価値あるもの、所与のものに移すことで、意識に対する存在の優位を明確にした。「価値評価の中に自らを与えるものは、最も卑しいものから善や聖の最高の価値に至るまで、あらゆる活けるものの豊かな充足の中で観られなければならない。しかし、これらの価値は存在の評語である、すなわちその存在についての意識から論理的に独立した、存在に与えられ具わっているものである。意識されていること (Bewußtsein) が意識されていること (Bewußtsein) に先置されるように、価値は意識に先置されつづる。」(AS 59)

それにもかかわらず、ボンヘッファーによればシェーラーの考えには二つの難点がある。第一は実在に関わる困難である。というのは、「シェーラーは意識に対する本質の超越をためらうことなく、彼の哲学を実行するにあたっての前

提としたが、実在に關してはそうしなかつた、そのため今や実在を回復することははや不可能だからである。」(AS 60)

第二の困難は人間のロゴスと存在との關係から生ずる。シェーラーによれば、直観する自我は人格として、最高価値を觀ることを可能にするものを、神と自らを理解させるものを、自らのうちに携えている。こうして、自己の存在も、世界の存在も、神の存在さえもが、自己自身から自己を理解し、自己自身のうちに留まる人格の手に再び与えられることになる。存在は人間のロゴスによつて圧倒されてしまふのである。

フッサールとシェーラーによつては果たされなかつた、行為と存在の問題(Akt-Sein-Problem)の解明がハイデガーに期待される。ボンヘッフアーのこの期待は、これまで恣意的に括弧に入れられていた実存(existenta)を、ハイデガーが存在(esse)の本質(essentia)としたことに求められる。また、フッサールやシェーラーが存在者の存在としての無時間的な本質性や価値を語るのに対して、ハイデガーは存在を本質的に時間性へと解釈する。フッサールの純粹な超越的意識に代わつて、現存在が出发点とされる。というの

は、現存在がつねにすでに「存在しながらなにか存在というものを理解するという仕方において存在する」<sup>5</sup>からである。存在は現存在から理解される。「存在の理解は、それ自身現存在の存在規定である。」<sup>6</sup>そして、現存在がそれに対して一定の態度をとりえ、かつつねになんらかの態度をとつている、その存在自体が実存と呼ばれる。

「こうして思惟に対して存在が優越しているにもかかわらず、存在は現存在に等しく、存在の自己理解に等しく、精神に等しい。」(AS 65) 存在は現存在において、精神において自らを理解するからである。ハイデガーにおいては、行為と存在はうまく両立している。「ハイデガーは、現存在の概念のうちで、行為と存在を力ずくで一つにすることに成功した。すなわち、現存在の決断とすでに決断された存在とがそこで一致しているわけである。」(AS 65) にもかかわらずボンヘッフアーは、ハイデガーにおける存在の概念は自己内に閉ざされたままであると考へる。現存在の存在可能は有限性の閉鎖性によつて本質的に規定されているからである。

まとめてみよう。存在の基底として行為を置く超越論的

発想にせよ、行為の基底として存在を置く存在論的発想にせよ、両者とも自己閉鎖的な体系となってしまう。前者において意識を超越する存在が許容されるとしても、後者において存在が思惟のアプリオリとして考えられるとしても、「自我は閉鎖的な体系の中で自己自身から自己を理解することになるわけである。」(AS71)「思惟が自分からへ自らの内へと歪曲した心 (cor curvum in se) を解放することができないのは、善行にそれができないのと同様である。」(AS74) この点についてファイルは、「人間にとって、自分からしてはいかなる真のへ外からへもないのである。ところが、真のへ外からへのみが、限界や超越や真理や現実というものを意味するのである。」<sup>7</sup>と云う。

### 第三章 存在の傍らで

認識論という通路を介する限り、われわれは自己閉鎖に陥ってしまう。たしかに、シェーラーも共遂行 (Mitvollzug) という発想をとる。しかし、前章で示されたように、その共遂行にも限界がある。実際シェーラーも「人格」は、自己自身を自発的に開示することなしには、了解され、認識

されることはできない。なぜなら、人格はまたへ沈黙したり、隠れたりすることができるところである。」<sup>8</sup>と云うのである。われわれに他者の人格としての存在は与えられるのであろうか。もう一度日常に戻って具体的に考えてみよう。

#### 1 在ることと待つこと

他者がそこに在ることは絶対的に否定できないし、それと一体になることもできない。そのような存在を理解しようとするとき、その存在による行為にわれわれは注目する。他者の行為を通して他者の存在を理解しようというわけである。しかし、この道が行き止まりになることは前章で明らかになった。また、第一章の観点から見れば、為すこと、つまり行為の能動性を指標としてその人間をはかるといふ近代以降の発想に、われわれは決定的に影響されているといえよう。したがって、われわれは発想の転換をしなければいけないのではなからうか。つまり、人間の為すこと、能動性だけでなく、受動性をも視野に入れて人間ということのを考えていく必要があるのである。

遊ぶこと、受けいれることにおいて人間の受動性を指摘

したけれども、そこにはまだ能動性が働いていた。他者と自己が共にある場への、事柄への能動性が依然働いていることは否定しがたいからである。では、この能動性さえもが欠けている場合、人は人として存在しえないのだろうか。そんなことはない。縁側になにをするでもなく日が一日座っている祖父は、ひとりの確固たる人格である。そこに在ることが祖父の存在である。祖父と将棋をするのであれば、将棋という共通の事柄が祖父の存在に関わる場となりうる。しかし、そのような場が成立しないとき、祖父にどのような仕方でも自らを開いてもらうことができるのだろうか。ここでは、祖父の存在そのものに直接関わるしかないと思われる。だが、そのようなことが可能なのだろうか。なにかこちらから働きかけることが、祖父の沈黙を解くことになるとは思われないからである。

人格としての存在が自らを開くのを、われわれはひたすら待つしかない。百年待っても、他者は自らを開いてくれないかもしれない。それでも待つ。それ以外にわれわれに可能なことがあるだろうか。あくまでも他者が自発的に自己を開示することを目指すならば、待つしかない。ここでボンヘツファアの「間の存在」という概念を思い出そう。現

存在は超越の間に張られた存在であった。他者をひとつの超越と考えるなら、「間の存在」である現存在は制限されており、超越にこちら側から到達することはできない。反省の混じらない直接的な行為とは純粹な志向性である。ただ超越に向けられること、それが現存在であるわれわれに唯一可能なことである。これがひたすら待つということである。しかし、ひたすら待つことに、われわれは耐えられるのだろうか。

「間の存在」である現存在が超越の間に張られているとすれば、その緊張を生み出す力、つまり待つ力は超越からやってくるのでしょうか考えられない。しかし、その超越は超越であることによつて、われわれには与えられていない。そうなる、最初から待つということは不可能ということになるのだろうか。しかし、実際のところわれわれは待つてゐるではないか。母親は幼子を見守り、多くの人々が寝たきりの老人を介護し、付き添っているではないか。相手からなにかを期待するのでも、求めるのでもなく、ただ相手の存在そのものに注意を向ける。打算や思惑が混じれば、ひたすら見守ることはできない。彼らにはどうしてそのようなことができるのだろうか。その力はどこから生まれてく

るのだろうか。

逆の視点から考えてみよう。どのようなときに見守り、待つ力は奪われるのであろう。介護する人が人として認められないとき、介護することは不可能となる。これは、介護される人が人として認められないとき、介護を拒否するのと同じである。介護する者も介護される者も、互いに人であると認められていない限り、介護は成立しようがない。受けいれる力は受けいれられることによって可能となる。待つことができるのは、自らが待たれているからである。相手の存在に向かうとき、相手から背を向けられるほど辛いことはないだろう。自らの存在を拒絶されてなお、相手の存在に向かうことができるのだろうか。それでも、われわれは待つことができるのだろうか。

## 2 傍らということ

このような状態こそが〈人間の存在〉の極限の姿かもしれない。他者から自らの存在を否定されても、われわれは自らの存在を肯定することができるのだろうか。テイリツヒであれば存在への勇氣(courage to be)という観点から、一切の無(nonbeing)に抗して存在を肯定できる力が存在自

体(being-itself)にあるとする。まず、われわれが存在している(Be)限り、われわれは存在それ自体(being-itself)に関与している。そして、非存在が可能となるのは存在を前提してのことであり、したがって「存在自体は、非存在にもかかわらず自らを肯定するという性格をもつ。まさにそのゆえに、勇氣は可能となる。勇氣は存在自体の自己肯定に関与している。勇氣は非存在に打ち勝つ存在の力に関与している。」のである。このように考えれば、待つことのもも可能であろう。しかし、〈人間の存在〉である現存在には存在自体を知ることができないのではないか。

このような疑問に対してテイリツヒは次のように答える。「存在への勇氣の行為において存在の力は、われわれがそれを認めようと認めまいと、われわれのうちに働いている。」<sup>10</sup>この言葉に、前章最後で引用したファイルの「人間にとって、自分からしてはいかなる真の〈外から〉もないのである。ところが、真の〈外から〉のみが、限界や超越や真理や現実というものを意味するのである。」という言葉が呼応する。〈人間の存在〉であるわれわれには、〈外から〉しかその力の秘密は明らかにされえないのだろうか。もしそうなら、われわれはそのときを永遠に待つしかないであろう。

他者が自らを開いてくれるためには、われわれは見守り、待たねばならない。見守り、待つためには、見守り、待つことの力が必要となる。しかし、その力は他者からの贈りものである。つまり、他者がわれわれの存在を肯定してくれるとき、われわれは他者の存在を受けいれ待つことができるのである。こうして循環する迷路をわれわれは巡り続けることになる。ただ確実なことは、その力が明らかになるのは、存在においてほかにないということである。なぜならば、その力はまさに存在を肯定する力、存在の力だからである。とすれば、われわれは他の存在の傍らに在り続けねばならない。というのは、へ外からへが自己のうちになることは自明だからである。存在の傍らに在ること、これがへ間の存在であるわれわれに残された可能性である。他の存在の傍らに在り続けることで、その他の存在がわれわれに自らを開いてくれるかどうかは分らない。しかし、他者が自らを開いてくれることを願うならば、そうするしかない。

注

1 ハンズ・バルツィは、Baruzzi, Arno, *Einführung in die politische*

*Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1983, (池上・岩倉訳『近代政治哲学入門』法政大学出版局、二〇〇二年)を参照されたい。

2 エルンスト・ファイル『ボン・ヘッファーの神学』日本ボン・ヘッファー研究会訳、新教出版社、二〇〇一年、二四頁。

3 Bonhoeffer, Dietrich, *Akt und Sein*, Dietrich Bonhoeffer Werke Band 2, Kaiser, Gütersloh 2002. (国谷純一郎訳『行為と存在』ボン・ヘッファー選集II、新教出版社、一九六八年)本書からの引用にあたっては、*et*と略し、その直後にアラビア数字で頁数を示す。日本語訳をつけるとき邦訳版を参照したが、前後の脈絡から適宜変更を加えた。

4 後に論じられる直接的な行為(actus directus)とは区別して考えられるべきだろう。ASの編集者ロイター(Hans-Richard Reuter)は編集者後書きにおいて以下のように述べている。スコラ哲学では純粹な行為(actus purus)とは神のことであり、神はまた第一存在者(primum ens)であった。「それに対して、ドイツ観念論はactus purusを理性の自由な活動と解し、必然的に存在する実体としての存在に對抗させたのである。」(AS 165)

5 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 1927, Halle S.17.

6 *ibid.*, S.12.

7 ファイル、前掲書、二六頁。

8 Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke Band 7, Bern 1973, S.110. (青木・小林訳『同情の本質と諸形式』シェラー著作集8、白水社、一九七七年、一八三頁。引用にあたっては邦訳版を参照したが、前後の脈絡から適宜変更を加えた。)

9

Tillich, Paul, *The Courage to Be*, Yale 1952, p.181. (谷口美智雄訳『存在への勇氣』新教出版社、一九六九年、二四四頁。引用にあたっては邦訳版を参照したが、前後の脈絡から適宜変更を加えた。)

10

ibid., p.181.