



Title	エロースとアガペー : ヘレニズムとヘブライズムの絆
Author(s)	千葉, 恵
Citation	北海道大學文學部紀要, 44(2), 1-47
Issue Date	1995-12-22
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33658
Type	bulletin (article)
File Information	44(2)_PR1-47.pdf



[Instructions for use](#)

エロースとアガペー

——ヘレニズムとヘブライズムの絆——

千 葉 恵

序 文

「我々の自己の底には何処までも自己を越えたものがある、而もそれは単に自己に他なるものではない、自己の外にあるのではない。そこに我々の自己の自己矛盾がある」。(西田幾太郎^①)

「愛から遠ざかれればすべてから遠ざかる」。(パスカル^②)この、何故か人を首肯せしめる、パスカルの意味深長な言葉は、人を思索へと誘う。もし愛が一種の関心であるとすれば、対象への中心的な関心を失う時、人はその周辺のなみのすべてに関心を失う。いわば対象が存在しないに等しいものとなる。確かに、愛の反語は憎悪ではなく、無関心であるとはよく言われる。相手に対して憎悪や嫉妬をもちやもつことのない関係は、心理療法上修復不能なものであることがその証左であるとされる。しかしパスカルのこの言葉はもう少し生の基本的なところまで届くもののように思

える。愛を一種の関心という程度の曖昧な把握では、愛のもつ中心的な構造に到達していない感を抱く。愛は何かもつと生きるということの中心に定位されるべき存在論的な様式であり、愛があるところでは、生の基本的存在様式、態度が形成される。愛から遠ざかる時、そこでは関心の対象すべてが遠ざかるというよりも、むしろ生きるということから遠ざかることをパスカルは意味しているに違いない。肯定的なもの、創造的なものうちにない生は否定的なもの破壊的なものうちに滅びるしかないであろう。

「愛」という言葉は幸福や善等と同様に、生の基本的な術語であるだけに多義的である。愛という事柄ほど、生の存在様式の中心として、かえってそれ故にこそ、その本質が我々に隠されているものはないであろう。常に氣遣い求め、ふと掴んだかと思うと、すり抜けてしまう愛は最も身近なものであるようにも見え、同時に最も手の届かない人の支配を越えたもののようにも思える。人は自ら抗しえないものに出会う時、自己の生の中心には自我意識ということでは到底捉え得ない、自己を越える何かが座を占めているのを感じる。それは時に人を魅惑し陶醉におとしめる美であり、時に人を苦しめ良心に呵責をもたらす義しさや聖さである。生命の躍動の根拠とも破壊者ともみえるこの現実を震撼させずにはおかない人間を越える力は、生の中心に関わる何ものかである。

抗しがたいこのような力は、神やデーモンが人を支配し魅惑しまた襲うと、人格化される。芸術家は美の神に魅惑され、造化の美に、筋肉の一つ一つの律動にまた象形や色彩の美に取り付かれ、生を燃焼させた人々であった。宗教家は義や聖なるものの圧倒的な迫りに己の罪業におののきその前に拝跪し、怒りの背後に愛を見いだした人々であった。人はこの神々にアプロディテーやヤハヴェという名前を冠じてきた。愛が生起する所には神の介入があり、この二神は常に人の愛の二つの範型とされてきた。

西欧の歴史は、この「エロース」と「アガペー」によって形成されたと言つて過言ではないであらう。西欧の文化、文明はヘレニズムとヘブライズムという異質な精神伝統の衝突、抑圧、融和、昇華により独自の複雑で密度のあるものとして築かれた。そこには真理や愛を巡る二つの異質で独自の思想が一つの歴史の流れのなかで影響しあい、西欧の精神伝統そのものが学問、芸術、宗教、技術、社会制度等文化、文明においてある高みに達した。それとともに、それは矛盾や齟齬をひそかにはらんだ。その後、西欧の歴史のなかで複雑に絡み合ったエロースとアガペーの理解が、多様に機能したことが想像される。そのきしみは宗教戦争や西欧的神秘主義、マニ教等異端起源の肉の罪惡視の俗見そして自然と恩寵その他をめぐるカトリックとプロテスタントの対立等に見られる。さらに、カタリ派信仰と宮廷風情熱恋愛の結び付き、トリスタン神話に見られる死に至る障害を必要とする情熱と愛による永遠の救いの奇妙な融合等に表れている。

歴史のなかで愛という同じ語を与えられ、常にその関係が取り沙汰されてきたエロースとアガペーをめぐる論争は、アプロデイトーとヤハヴェエこの二つの神の闘争の歴史を物語るかのごとくであった。ただ、ヘレニズムそしてヘブライズム双方の伝統において、愛は人間を越える神的なものとの関与において成立すると語られてきたことには、単に双方が古代の思想であると片づけることのできないものがある。愛は喜びを疑いなく含意するが、単に自発的な感情や実践的概念ではなく、永遠をめぐる実在の問題、真理問題として捉え、存在論的、神学的な構造を持つものとして論じられ、その延長線上に精神史が展開されてきたのであった。対極に位置するとも思えるエロースとアガペーはそれぞれいかなるものであり、いかなる関係にあるのか。この神的なものとの関係を新たに解明するのが本稿の主題であるが、ここでは愛とは決して習慣となることができずに、何か自分の力を越えるもの、絶対なもの、永遠なものをほの

かに感じる時に、人はその語を口にせざるをえないそのようなものであることを暗示しうればたりる。

しかし、人は永遠について、何か有意義なことを語りうるのであろうか。語りうるとすれば、単に信条や心情の吐露やおとぎ話ではない仕方、どのように語りうるのであろうか。愛について語ることの困難はこの永遠という問題を避けて通れないところにある。例えばフロイトはそのやっかいな問題を回避した。彼は心を自我中心的な擬似機械的エネルギーシステムと見て、愛はもとより他の心理現象をリビドーに還元し統一的に把握することを試みたが、愛を精神分析の対象という一面的な把握に閉じこめ、心理主義的誤謬に陥ってしまった。もし、愛がフロイトに見られるように個々人の傾向性に依存し、その一般化にまかされたものであるとするなら、個人の主観とその拡張に閉じこめられた愛の本質探求は不可能であり、無意味でもあろう。しかし他方、局外中立的な安全地帯に身を置き、思想史のなかに表れる愛を単に知的好奇心の対象として、愛のもつ生の中心に切り込む力を顧慮せずに第三人称的に分析するとしても、愛のもつ実存的側面を捉え損ね自己が変革されることはなく、不毛に終わるであろう。

ここでは、人類の唯一の歴史において二つの愛が歴史の審判を経て今日に伝えられ、その伝達の過程で繰り返し人は永遠との関連で愛を論じ、探求し、実践してきたその歴史的現実に踏みとどまりたい。歴史は、愛を主観的な感情や情動または思想史のなかでの知的好奇心の対象という矮小なものに閉じ込めることをしなかつた。人は常にそのことをめぐって生きており、常に面前に存在する何物かのように気がかりでありながら、正体の掴めないものとして、人は感情や情動の底にあるその実相の探求に導かれてきたのであつた。

本稿において、はじめに、形而上学的前提なしに永遠について語りうる、ひとつの方法であると思われる感情の文法に即して愛を分析する。その感情実質である喜びのもつ現在性の充溢を介して、愛と永遠の相即性を、一つの時間

論に基づき確認する。そのうえで愛をめぐるプラトんに代表されるヘレニズム的な立場と聖書に見られるヘブライズムの立場を、各々に内在する問題の検討を通じて比較する。結論として、聖書的な愛は第一義的に感情、意志そして行為のレベルのものでもなく、我と汝が出来事として生起する一つの存在様式として捉えるべきことを論じたい。そのことにより真実在追求の弁証法的な運動、展開力としてのエロースと出来事であるアガペーを、従来のように、相對立するものとして論じることはカテゴリーミステークであることを論証したい。愛をめぐるこの作業そのものが、西欧の精神構造の根幹解明に一つの光を投げかけることを期待したい。

一 感情の文法

「私は愛することを愛していた」(アウグスティヌス^③)
愛は愛情という一種の自発的な感情、受動的な情念と捕らえることは可能であるばかりか、人はこの次元で最も多くこの語を使用している。ただ感情の分析の困難さは純粹な悲しみや喜びの場合を除いて、たいてい他の感情や情動、意欲と複雑にからんでいることにある。そこで他の感情を考察しながら、その差異において愛を分析することが有効な手法となる。愛が一種の感情であるならば、それは感情の文法に従う^④。感情を構成するものは文脈、実質そして表出(振舞い)の三つである。

愛情と密接な関連にある嫉妬との差異の分析から始めよう。嫉妬が生じる文脈としては自分がある種の処遇を受けることが正当だと見なしている事柄において、思い通りの処遇を受けることがないそのような場面が想定される。こ

の文脈は怒りのそれとほぼ重なると思われるが、微妙な違いがある。嫉妬の対象の存在は憎悪のように否定されずに、一つには肯定の一形態である羨望が或る優位な濃度でその実質に混在する場合があり、他方では肯定の裏返しとしての失望が混在する場合がある。従ってその文脈の背後にもう一つ隠された文脈として、一つにはその感情をさしむける対象を自分の思うままに操作し支配したいという願望が隠されている。そこから一つの感情実質として、その願望が満たされないことに基づく憤りと羨望が生じる。つまり、それは征服欲の裏返しとしての苦悩である。他方、その対象に真実である、またはありたいという文脈が考えられる。その願望が応えられないことから一つの感情実質として憤りと失望が生じる。つまり真剣さの裏返しとしての憤りと失望である。嫉妬はこれら二つの文脈と実質の混在である場合が多いであろう。嫉妬の表出は両実質においても多くの場合、対象が自分を正當に処遇するようにしむけるあらゆる振舞いが考えられる。愛という感情が複雑であり、嫉妬との間に随伴するような親近性を持つとすれば、それは後者の実質からなる嫉妬をもたらずほどの真剣さが優位を占める場合であろう。しかし、主体が対象に真剣であるという態度を持していても、愛情を感じるか嫉妬を感じるかにおいては明確な差異がある。この種の嫉妬は愛情を前提にしているように見える。人を真剣にさせる愛情とはいかなるものか、その純粹な原初的な状態を析出しよう。

人が愛を感じることがあるとすれば、それは何か対象とその対象によりひきつけられるという仕方での触発を感じる。この受動的な感受帯を必要とする。プラトンはその感受帯の身体的反応を次のように記している。「その姿を見つめているうちに、あたかも悪寒の後に起こるような一つの反作用がやってきて、異常な汗と熱とが彼をとらえる。それは、彼が美の流れを、眼を通して受け入れたために、熱くなつたからに他ならない。」(「パイダロス」251AB)そのような感受帯を刺激する何かは愛の対象ということになるであろう。

一般に感受帯は人がその下で育つ自然、環境、教育それに生得的、後天的な体質、氣質によつて異なる。一人の人の歴史のなかでもその感受帯の鮮度や範囲は変異する。この感情の文脈は対象が自己の感受帯の刺激を通じて自己をひきつけるという場面である。その基本的な原初的実質は、自己がその対象に繋がれていることの喜びの感覚である。喜びは感情のなかでも他の感情から明確に判別される独自性が強い。嫉妬や憎しみはもつと複雑な感情であるということは、生の中心的なところから発していないことを示している。ただし愛情としての喜びは、肉身や友であれ、神であれ恵み深い対象が存在することを、ただそれ自身として受けとめ喜ぶ喜びの場合から、対象への没入故の空想的な陶酔感からくる喜びにいたるまで変移があるであろう。

愛情の実質としての喜びはこの両極の変移のうちにあり、混在するにしても、この両極は区別されるべきである。陶酔は必ず喜びを伴うが、喜びは必ずしも陶酔を伴うことはないからである。陶酔は自閉的つまり自意識のうちがわのみでイメージへの集中という仕方做起りうることであり、何等かの仕方で操作可能である。自ら好んで酩酊することができるよう、自己が愛という感情におぼれることを欲することにおいて、その感受帯を刺激する対象を備えることもある。これはアウグステイヌスが「私は愛することを愛していた(amare amatum)」と語るもののなかで表現している事柄であり、陶酔的な愛情は自己が何かを愛することにおいて感じうる自己の濃密な感情を味わいたいという欲求に基づく。人はそこでは情熱をそれ自体として愛することをつまり自分の心を感じることを好んでいる。それ故に情熱詩人が「人はただ愛するいつさいとともに存在するのみ」と歌うように、愛情を感じ得ないものの存在を視界から消し、愛を感じうるものだけに囲まれてその合一(union)のなかで生きることさえ可能になる。

対象のもつ魅力にひきつけられる時、他のそれまで関心を注いできたものが色あせ、価値評価的自己中心主義

(timeic egocentrism)と呼ばれる、自己が価値あるとする一つのものへの集中、没入が生じる。この集中、陶醉故に、他の諸価値を省みないことになる。それほど生にとつて主要なものだからこそ、人は愛の喜びを語り続けているのであろう。「愛」という語が永遠との関連において使用されることの心理的背景として、この集中、没入が不易であることへの願望が潜んでいる。ただ現実には人間のエネルギーには限界があり、愛の集中としての陶醉を維持するには他の諸価値を犠牲にせざるをえない。それ故に、その異常な突出は、諸価値の回復とともに消沈していく。他方、情熱の曲線が集中の頂を極め続けるには、トリスタンとイゾルデの恋愛物語がその感情の永遠の真実を表しているように、人は障害を必要としている。情熱の炎は苦悩の薪を必要とする。障害や苦悩が集中を余儀なくし、情熱を維持させる。障害の極は死であり、情熱恋愛は永遠の合一を夢見る死によつてはじめて完成する⁽⁵⁾。

このように陶醉は対象との直接性、無媒介性を特性とする喜びであるのに対して、約束の言葉や志の共有等の媒介を通じての受動的な関わりを特性とする喜びは対象への陶醉なしに成立する。旧約の詩人が神の国のモデル、神の都とされるエルサレムを愛し「わがすべての歓喜の極」(詩篇137-9)と語るのも、神の言葉、約束に基づいている。(イザヤ65.17-18)そこには対象からの直接的感受帯への刺激というよりは、約束の受動や希望の萌芽の発見に喜びを見いだす媒介性が見られる。それ故、感覚的な刺激への直接的反応を事とする感受帯とは異なる部位に、別な喜びの感受帯があるとすべきであろう。

対象が存在するということだけで嬉しいという純粋な喜びや他者の自己への愛情を受動することに基づく喜びは、自閉的なものにとどまらず、開放的なものであり、交わり(communion)のなかで分かちあうことの可能なものである。この喜びには夢想的なところがなく、媒介的な対象の肯定という仕方世界に開かれており、現実の世界に繋が

れているという現実感が横溢している。そこでは怒りや焦りや欲望に引きづられることもなく、時との和解が生起している。直接的な自意識に閉じ込めることなく、解放的な自由の感覚を伴う現在の充足のなかでの現実の生のひいては現実世界の肯定が生起している。陶酔感からくる夢想的な喜びであれ現実感からくる喜びであれ、いずれの場合においても愛情の感受帯は特別に明確な感覚をそなえており、その反応は生の輝かしい肯定、充足の感覚であり、生の中心から発する。それ故に愛の故に他の一切を惜しげなく捨てるということが起こる。

愛情の表出、振舞いは嬉しさをなんらかの仕方では表現しているものに違いない。というのも、その実質である喜びは純粹なものから甘美な苦悩としての喜びまで覆うが故に、一義的には定まらないが、空想的な陶酔において、苦悩する自己を感じることに喜びがひそむからである。

感情としての愛を分析することの一つの困難は対象に対する認識や信念、欲求の相違に基づき、その実質がある有意な幅をもつたものとして混在していることにある。つまり感受帯そのものが文脈依存的である。またその表出においても背景認識や欲求等の他の心的状態から自由ではありえないことにその困難さがある。愛情が或る行為の源泉であるにしても、状況認識などによりその振舞いは大きく異なりうる。人は身体的な受動としての愛の感情と愛の行為のあいだに他の要素を排除しうるほどの強い連関を見いだすことはできない。それ故に、愛がその実質と表出において文脈依存的なものであるとすれば、感情の次元でのみ分析しつくすことは不可能ではないかという疑義が生じる。感情をその本質的構成要素とすることなしにも愛という事柄が生起すると考えるなら、行為の基礎にある、自己がいかなるものとしてあるかという生の中心的な存在様式やそれをめぐる信念の形成こそ探求されるべきであらう。思想の形成がそういうものであるように、人類が永遠を暗示しながら愛について考え伝えてきた歴史そのものが、次代の

人の新たな経験における愛の思索と信念の形成に、多大な影響を与えてきたことは疑い得ない。

感情は他の心的機能である信念や認識、欲求とどのように関わるのであろうか。愛とはこれこれであるという信念を持つていた場合に、もしその信念に対応する感覚なり行為を持ち得た場合にのみ、人にはその実質が得られるのか。それとも認識や信念という理性的なものを一切含まない、盲目的なものとして愛は触発、感受のうちに自発的に生じるものなのか。個々人の歴史において、その現在の實力はそれまでの体験とその解釈としての経験の集積であると言つてよい。従つて、或る感情が生じた場合に、それは状況の制約のなかで、その時まで集積した人格全体において感じるものである以上、感情が発動するところ、その背後に認識や信念等の理性的なものが制限しあるいは助長する規定として作動している。ただし、愛のような生を中心にかかわる強い感情の生起においては、たとへ一時的にであれ、感情が支配するところ、理性は隠れている。それを理性的に分析する段になつて、信念や認識の影響を読み取り、その感情を正当化したり説明することができるだけであらう。

愛情を感じる感受帯はそれまでの生の経験において形成されている。そしてそれが愛情の文脈を形成している。その感受帯が発動する時、現在の感情実質が支配的であり、それまでの経験は背後に隠れる。感情として見る限り、愛は感受帯の反応という受動的なものとして、認識や信念とは別のレベルに存することが解る。ただしそれを反省する段階においては、それまでに培われた認識、信念そして欲求の経験が有効な説明項となる。それらは人格のキャパシティとして普段、感情的になることを制御、支配しているが、その限界点において感情が生起する。従つて愛は人格全体にかかわり、感情のレベルのみにおいてはくみつくし得ない。感情としての愛は、愛が生起するところそこに常に付随するものであるにしても、二次的な分析対象以上のものではない。

これまでの分析を踏まえ、今度はもう少し広く、時間という視点から感情や情動という人間の意識現象のなかで愛はどのようなものとしてあるかを論じる。その時、喜びという愛の特徴が最も鮮明に浮き彫りにされるであろう。

二 時間と愛

「^{おもい}思念を綺麗さっぱり捨て去つてしまふこと。それこそ永遠にはいる扉である。それは瞬間のうちにはひそむ無限である」(シモーヌヴェイユ⁶)

二十世紀のはじめまで、人は絶対時間というものを信じていた。そこでは各々の出来事は一義的に「時間」と呼ばれる数によって区分され、そして二つの出来事の時間間隔に関して、すべての正確な時計は合致すると考えられてきた。カントが感性のアプリオリな直感形式として時空を理解する時、ニュートン物理学における絶対空間と等質に解された絶対時間の理論に基づいていた。カントにおいて時空は経験的認識がそこにおいて行われる一つのアプリオリな条件、制約であり、いわば人がそこにおいて生きる枠組みであった。今世紀になり、相対性理論により、時間が「より個人的な概念」⁷になったと言われる。とはいえ、そこでの時間も閉じた宇宙のシステムのなかでは、時間とともに無秩序、エントロピーが増大するとする熱力学の第二法則により物理的に理解されていることにはかわりはない。人が新陳代謝等の物理的生理的法則に支配されながら、物理的な制約という枠組みのなかで、いわば動く歩道に乗せられた形で、時を刻んでいるという基本的な構図において変わらない。

このような、人が「そこにおいて生きている」物理的時間とともに、もう一つの時間、人が「それによって生きて

いる」心理的時間がある。ホーキングは「心理的な時間矢は熱力学的な時間矢により決定される」と言う。私はここで物理的時間と意識的時間の関係を問わない。熱力学の第二法則の支配の下にある限り、過去をフィルム⑤の巻戻しのように再現することはできないとか、未来を記憶することが出来ない等の制約のなかにあるにしても、過去や未来がどこかに存在するとすれば少なくとも各々、意識現象である記憶や予期に存在していることは疑い得ない。この現象学的な根元的事実と踏みとどまり、本章では時間をそこにおいて生きる時間から少なくとも相対的には独立しているそれによつて生きる意識的な時間として取扱うが、それは不当なことではないと考える。

意識作用によつてのみ現実となりうるものとして、時間の持続、継起の各時項がある。⑥ いうのも過去の或る一時点の或る出来事を記憶することがなければ、現時点におけるその状態が先の出来事の持続ないしその変化として存在することはないからである。意識の外の空間には、一つの位置しか存在しない。⑦ いうのも、記憶なしには過ぎ去つた位置については何も残らないからである。過去はもうすでに存在せず、未来は未だ存在していない。だが過去は記憶において現在し、未来は予期において現在する。時間は記憶と予期という意識作用のなかに、過去から未来への持続を持ちうる。意識なしには過去も未来も少なくとも区別されうるものとしては存在しないということ、我々の生にとつて決定的である。人は過去の記憶と未来の予期によつて現在を生きている。その意味で過去、現在、未来と継起する時間とは第一義的には物理的時間ではなく、人がそれによつて生きるところの意識的時間である。

この時間観念の枠で様々な感情、情動を見る時、それぞれの特徴が鮮明にされる。怒りや憎しみは過去のある出来事に対する記憶が蘇ることによつて生じる対象に対するネガティブな感情である。その時現在が過去に支配されているのを感じる。新しいものに向かつてではなく、すでにないはずのものが亡霊のごとくにつきまとい古いものに拘泥

している自己がそこにある。それに対し、欲望という情動や恐れという感情はどうであろうか。欲望は欠乏—充足モデルにおいて捉えることができる。現在時における欠乏感が少なくとも欲望という情動生起の必要条件である。それが生起する時、欲望の対象を獲得することが現在の生の方向を決定する。つまり、未だない未来が期待という仕方では現在を支配することが欲望の時間的特徴である。恐れも同様に、予期が現在を支配しこの感情を生起せしめる。

それでは喜びをその実質とする愛はどうであろうか。一言で言つて、現在感の横溢こそが愛の時間的特徴であろう。もはやない過去にも、未だない未来にも支配されることなく、つまり怒りや憎しみ、欲望、焦り、煩いそして恐れに翻弄されることなく、時と和解し今ここで生きていることを喜び感謝する。これが愛の最も純粹に析出された感情であろう。この感情には記憶や予期が伴うのは必定であるが、それらが現在を支配し方向づけるというのではなく、逆に、過去の否定的なものを過去のものとなし、その肯定的なものに基づき未来を方向づける現在性の充溢のなかに生きる。喜びは今ここで生に新たな方向と形を創造する。パスカルが「何物も欲望 (cupidity) ほど愛に似たものはないが、また何物も欲望ほど愛に反するものはない」と印象深く語つた事態がここに明かである。¹⁰この時との和解に永遠の鍵が潜むと人々は感じてきたのであつた。

人は愛を求めながらも、それを経験することの困難を語るのは、次元を異にする永遠というものに触れるさいに、己の生がそこで一度遮断される真空を経験せねばならないからである。過去によつて、未来によつて生きる時、人はこの現在に真空が忍び込むのを防いでいる。そうすることによつて、畏るべきまた魅惑的な、そして何よりも聖なる永遠の前でないことのアリバイを作る。しかし一度この過ぎ去りつつ、来たりつつある相對の時間を勇氣をもつて抜け出す時、それは死を引き受けることであるが、真空の背後に現在性の充溢、つまり生命が湧き出るのも人々は

経験してきたことである。⁽¹¹⁾ もし、その実質は何であれ、永遠という時間の流れを超越するものが存在するとするならば、そしてそれに人間が触れることができるとするならば、それはもはや既にない過去においても、未だない未来においてもでもなく、今こととしての現在をおいて他にない。プラトンも聖書も愛と永遠が密接な関係にあることを文学、哲学、神話、神学それぞれの営為を駆使して告げている。愛と永遠がどのような関係においてあるのか、プラトンに代表されるヘレニズムの立場と聖書のヘブライ的立場から考察してみたい。そしてこの作業を通じて、エロースとアガペーをめぐる長い論争に新たな視点を提供したい。

三 エロース

「愛彼女について言ふ、「必滅者いかでかく麗しくかく清くなるをうるや」と。……その真珠に似たる色は、女にふさはしきほどにとどまりて度を越えじ。彼女は即ち自然の造る美の極み、是と比べてみて美は証せらる。彼女一度目を動かせば、燃ゆる愛の霊たちこれより出でてかの女を視る者の目を射、貫いてみなその心に達す」(ダンテ)⁽¹²⁾

ヘレニズムと言つても、すでにニーチェの慧眼がアポロ的なものとディオニュソス的なものという人口に膾炙した熟語で言い表したように、ギリシヤは青い海と空のなかで明確な輪郭を描く透明な光からなる昼と、陶酔的な情熱の耽美的で影濃い闇的な夜との交錯の場であった。明るいアポロ的な理性と叡知の観の世界は情と欲が聖なる狂気にのぼりつめる意欲の闇の世界に席を譲る。ツアラトウストラの言うように「世界は深い。昼が考えるよりはるかに深

い」のである。光と闇、善と悪、精神と身体等の二元論的な宇宙論、世界観を持つ東方の密儀宗教特にオルフィズムの影響がプラトンに色濃く綾どられていることは周知のことである。¹³⁾

ザグレウスのオルフィズムの神話によれば、ゼウスはその子ザグレウスに世界を支配する権力を賦与しようとした。しかし怪物のようなティタンがザグレウスを食べてしまう。ゼウスは怒り、雷によりティタンを灰にし、そこから人間を創った。それ故に人間は一方では地的な本性を、他方神的な閃きを有し、この二つの本性を兼ね備えている。この神的な閃きは清めにより肉体の墓から解放され、その神的な生活に戻ることができるとされた。オルフィズムにおいては救済は浄化と脱魂によつて成就される。魂が肉体の繫縛、感性的世界の牢獄から逃れ、永遠不死の故郷に帰るこの宗教的憧憬、「神的狂気」(「パイドロス」299B)がプラトンにおいては、彼岸的なイデアの世界への魂の上昇運動の情熱であるエロース論として展開されている。エロースは、新しい哲学的衣裳をつけた古い情熱であるとも言えよう。¹⁴⁾ただし、ギリシアの哲学的神学の伝統に合致して、プラトンは、ホメロス等が神々に人間の肉体や情念を賦与し擬人的に論じる反動として、反一人間中心主義的な傾向を呈している。それはアリストテレスやプロティヌスにおいてより顕著となる。¹⁵⁾

プラトンは人間が本質的にエロース的存在であるとした。エロースは豊饗をもたらす道という元意が神格化された男神ポロスと貧困の女性ペニアの間に産み落とされた中間的存在であり、それ故に二つの性質を兼ね備え、絶えずがつと何かを、それも豊かなものを求めやすらぐことのない不安定な生き物である。(「饗宴」203Bff) エロースのアンビヴァレンスが、人間の墮落と躍動の基礎をなす。肉体に繫縛される前に見ていた永遠の真、善、美が移ろうこの時空のなかでほのかな閃光を発する時、がつがつと地上をうろつき回るエロースは、忘れていた憧れを呼び覚ます。

何故、自己がこんなに飢え乾いていたか了解する。かつて味わった永遠なるものを求めてさまよっていたことを。永遠から追放された人間にとつて、「善きものを永遠に自分のものとして持つ」欲求を授けるものがエロースであった。(207c) 欠乏と充足というこの心理と生理の循環を繰り返す人間にとつて、エロースは永遠への見果てぬ夢を与える生の原動力である。

巫子ディオティマは、所謂恋愛修業と呼ばれるエロースによる美の秩序の上昇過程を教示する。(210A-F) まず一個の肉体の美を愛し、美しい言論を生み、さらには美しい肉体すべてに宿る美は同一であることへの認識に達し、すべての肉体を愛するものとなる。さらに精神のうちにある美に目が開かれ、肉体の美より精神に宿る美のほうをより讃えるに至る。そして魂やその行いや法のうちにある美に同一性を見いだし、学問の美へと導かれ、美の大海原に向い哲学による美しく高貴な思想や言説を生む。これが修業過程であるがその「究極最奥」のものとして「それ自身だけでそれ自身とともに、単一な形相をもつものとして永遠にある」(211B)美のアイデアに出会う。その出会いの瞬間は「恋の道の究極目標に面して、忽然として (*ἐξαίφνης*)、本性驚嘆すべきある美が観得される」(210E)と描かれている。

このプラトンのエロース論は様々に論じられているが、ここでは二つの論点に私見を提示したい。モラフチークは修業過程にはエロースと理性さらには創造のあいだに因果連関があると主張している。¹⁶ 彼は身体のレベルではエロース、創造、理性、エロース、創造、理性の順序で記述と分析が進み、精神のレベルでもそれに対応する過程を見いだせると主張する。¹⁷ 確かに、エロースの対象が肉体的なものから、精神的なうつろいなきものへと展開していくことは、或る必然性があるであろう。しかし多くの肉体の美を味あわねば、精神的な美の認識に向い得ないということではなく、巫子はここで身体を持つ感受帯から美にめざめ、一層の美の観得に向かう人間の現実認識を述べたまでのこ

とであると思われる。モラフチークのように美の探求過程の事例にこだわり因果連鎖を主張する必要はなく、要するに個別的・可滅的なものから普遍的・不滅的なものへ、次第にゆるがない、永続する美へ向かい「不死の者」(212A)となることを求めざるを得ないということがこの托宣から読みうれば十分である。それ故に、前段階のエロースの対象は、次の段階においては排除されるのか、それとも包摂され存続するのかという論点に対しても、理論的厳密性よりも、経験の現実在即してディオティマは発言していると捉えるべきであろう。精神の美の段階で「肉体の美に対して侮蔑を示す」(210C)のように、はかない可滅的なものに対し執着することはないが、侮蔑しなければ次の段階に進めないということではなく、もはやひきつける力をもたないという現実認識を述べたものであると思われる。さらに、肉体の美の追求も勧められていると解する必要はなく、人間の美に開かれる道程の現実認識を描いたものと理解すべきである。

もう一つのより重要な論点は、永遠な美のアイデアに触れるさいにはそれまでの美しいものどもの認識とは異なり、「忽然として」と副詞を伴う仕方で、「ある驚くべき美が観得される」と言われる事態をめぐるものである。恋愛修業の終局において「美しく壮大な言論や思想を数多く生みだした」者は必然的に美のアイデアを認識するのか。それとも美のアイデアは啓示的なものであり、人間のエロースによる追求には限界があり、人間を越えるものの領域に触れる場合には、啓示により「観得される (*kato-vertai*)」と受動的にならざるをえないのかという問題である。美のアイデアの認識に関してのみ「忽然として」それが起きることは、それが他の美の認識様式とは異なると言わざるをえない。類似の文脈である「パイドロス」においてプラトンが「美は、あの時、それを見た私たちの目に燦然と輝いていた」(250C)と語るさいに、「あの時」とは「清らかな輝きのなかにおける全き、純一で、荘重な幸いなる像の秘儀に与り、観

得者となる」そのような至福の時である。(250C) プラトンがそこで「ゼウスに従いつつ」「秘儀に与る」という神話的に表現せざるをえない事態が、美のアイデアの観得には想定されている。「忽然として」という事態も同様で、神的啓示に与る事態として理解すべきであろう。⁽¹⁸⁾

この副詞句の以上の解釈が正しければ、エロースの限界も明かであり、それは自ら美のアイデアを獲得することができないものであることを確認するのは重要である。エロースの出生譚にあるこのダイモン自身の間中存在性もこの事態によく対応する。このようにエロースとはまず各人の身体に与件として内在する感受帯の感応のままに導き美の世界に参入させ、そこで修業をつませ、最後には神的なもの啓示を受けることのできる永遠不滅の至福なる美の世界の入口まで引き連れ、イニシエーションを待つそのような人間の可能性を最大限に引き出す弁証法的な運動、展開である。

プラトンは愛の解明において、恋愛の比喩により美を求める道程を描いたが、至福をもたらず美とは真実在であり、善、徳性でもある。(eg. 212A, 247C, 250D, 256B-C) 実在する高貴なる善美を求め不死に与る道行がエロース的人間の生である。そしてこの道を行く人々は金儲けの道とか体育愛好の道に向い追求の方向がまちまちになっている人々と異なり「愛のうちののある一つの種に即して愛へ真剣に歩む人々」である。エロースとはこのような可死的な肉体の美から永遠の美に与る一途な道であり、その限り「愛、愛する、愛する者という全体の名前を持つ」のである。(205D)。
エロースは帰一的構造を持ち、善美のアイデアを追求する限りにおいてその道程としての様々な美の通過も愛と呼ばれる。プラトンは「愛」をこのようにひとつの道として明確に限定していたのである。

プラトンの作品自体が多義的な解釈を許す文学性を十分に含んでいることもその一因となり、この語はその後様々

なレベルで解釈され、用いられることになった。ことに愛の宗教と呼ばれるキリスト教の愛の教説との関連が取りだたされ、ヘブライズムとヘレニズム両思想の対峙、緊張の主要因としてアガペーとエロースが対比させられることがその後の歴史の帰趨であつた。次に、聖書の示す愛がいかなるものであるかを論じ、両者の比較の新たな視点をえたい。

四 アガペー

四―一 隣人愛

「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、主なる汝の神を愛せよ」。これが一番大切な、第一の戒めである。第二もこれと同様である。「汝自身をのよように、汝の隣人を愛せよ」。(イエス)⁽¹⁹⁾

ここでは、冒頭に挙げたイエスの第二の戒め「汝自身をのよように、汝の隣人を愛せよ」をめぐる神学者たちの解釈を手がかりにして、聖書の愛がいかなるものであるかを探る。この愛の戒めは「申命記」6.5と「レビ記」19.18において既に表明され、イエスは(旧約)聖書の全体が「それにかかっている」(マタイ22.40)重要なものであるとし、またパウロは「律法を完成するもの」(ロマ13.8-10)であると理解する。

ニグレンはこの愛の戒めにおいて神への愛、自己愛そして隣人愛の三つの愛が含まれているということがカトリック、プロテスタント双方の神学において受け入れられている「強い伝統」になっていることを紹介している。⁽²⁰⁾ 最初に、

エロースと強く結び付けられてきた自己愛の問題を手がかりにして、「律法の全体」であるとされるこの一節をめぐる諸解釈を提示し、聖書における愛が自己愛とどのような関係にあるかを検討したい。

中世のカリタスの観念において、過多な利己的な自己愛は攻撃され、それが洗練昇華されることが求められた。アウグスティヌスが「神国論」で、はかないこの世のものを求める秩序のない自己愛 (*amor sui*) はあらゆる悪の根源であり神の国に対立するこの世の論理であるとする。しかし、彼は神自身のなかに満足を求める正しい自己愛についても語っている。誰もが幸福を求めることは揺るぎない事実であり、神が聖書に記されているような方であるということを持ただそれだけの故に喜ぶこと、そのなかに正しい自己愛があると解している。彼は「汝自身をのように」⁽²¹⁾という第二の隣人愛の戒めに、この秩序正しい自己愛が含まれているとした。

ルターは、このような中世カトリック的な理解に対し、自己愛は貴いものに洗練されえるものではなく、完全に絶滅されねばならないと反論した。彼はこの戒めは自己愛を否定するとしている。彼は「愛することは自分自身を憎むこと」(ヨハネ 12:25)を一つの根拠にし、隣人を喜ばすことは自分を喜ばすことではなく、憎むことだという強い主張をなしている。⁽²²⁾ 彼は第二の戒めの「汝自身をのように」という指針によって「人は実際それによって自分自身を愛するその悪しき愛が晒しだされている」のであって、自己愛が命じられているのではないと主張する。自己愛はちょうどパウロがアダムを来るべきキリストの型として正しく用いているように、対立的契機としてではあるが正しい隣人愛のための一つのパターンとして奉仕する。「汝は汝のみを誤った仕方であらう。しかしもし汝がこの種の愛を汝の隣人に向けるならば、汝は真に愛する」⁽²³⁾。従ってこの戒めで自己愛が命じられているところか、「この戒めは、逆に、自己愛の禁止に基づいている。……汝がこの様式で隣人を愛する時のみ、つまり汝が自分自身を愛することを止める

とき、汝はこの悪から救い出されるのである²⁴⁾。自己への集中、執着は罪人の常であり、その集中が他者に向かう限り、自己愛は一つのパターンとして隣人愛に奉仕する。

ルターにとつてキリスト者の真実の生活は、信仰が意志の自由において喜びと愛をもつて行いの中へ入っていくことである。「意志は……他の人々に仕え、役に立とうという方向にだけ向けられねばならない。つまり他の人々に必要なこと以外は考えないわけである²⁵⁾」。彼は愛とは自由な意志の方向づけであり、自己に向くか、他者に向くかのいずれかであると解していたと思われる。予型論には歴史の展開のパターンとして通時的なものと、また人格の型が歴史の展開を待たずに、垂直的に対比される共時的なもの²⁶⁾の二つが考えられる。ここでは古い自己が自己を愛する型と、二者択一的な型としての隣人を愛するということが愛の方向性において、垂直的共時的に対比されている。ルターの理解を方向範型論と呼ぶことにする。

キルケゴールは、「汝なすべし」という義務のなかに、自然的な衝動や情熱からなる異教にも存在する詩人の愛と異なる「全き永遠の革新」を見る²⁷⁾。愛は義務となることによつて永遠を自らのうちに受け入れる。愛すべきであるが故にひたすら愛する永遠の義務となる愛は、どんな変化にもなれてしまう人をその習慣化から救いだし、愛の幸いな自立自存性において永遠に自由である。それに対し、直接的な愛は人を自由にするが、しかも次の瞬間には依存的にする。彼はうつろう自然な愛に対し、愛が義務であることのなかに、愛が自立自存し永遠に守られ保証されるのを見いだし、第一第二の戒めのなかに絶望と不安から人を救う自由を発見する²⁸⁾。

キルケゴールは第二の戒めに対し、神の前でのあらゆる人間の平等を基礎に弁証法的な解釈をほどこす。この戒めにはすべての人が自分自身を愛するものだという前提が含まれている²⁹⁾。しかしキリスト教は自己愛の弁護者ではな

く、まさにその反対に、私たち人間から自己愛を剝奪すると彼は主張する。そこでは、まず自分を愛するようにという戒めのもとで、隣人は「自己の二重化」として存在していることが理解され、自己といわば等距離に置くことを余儀なくされている。²⁹「汝自身をのように」という自己の二重化を引き起こす永遠の緊張力をもった容易な表現が「人間が自分自身を愛する最も内奥の隠れ家のなかへ、審きながら入り込む」³⁰。自己愛が自己に肉薄するほど近いものであるとするならば、隣人も能う限り身近に接近しており、誰もこの戒めから逃れることはできない。「人は君が君自身に對するのと全く同じほど君に近い人なのである」³¹。それ故、自己を愛する者は、この言葉を相手に戦おうとすると、自己愛は自分より強い者を取り組んでいることに気づき、「自己愛は粉碎されるであろう」。即ち、自己を自然的に愛する限り、隣人を自己と同じ程度に愛することの困難さに導かれ、他ならぬ自分自身に自己の二重化が要求されていることに耐えられずに、自己愛が止揚される。この戒めに生きる者は、こうして自己愛をもぎ取る時に、止揚された自分自身を真に愛することを学ぶのである。³²彼のこの戒め理解を愛の弁証法的展開論と呼ぶことにする。

ブルトマンは、イエスの言葉のなかに、愛と愛の戒めが「きわめて希にしか」でてこないことに注目する。それは「隣人愛の要請は神の意志を行へ」という一般的要求に包摂されているからだとする。³³隣人を愛することにおいて、神に對する服従を確証する。(P.II)神の意志、戒めに服する具体的生として隣人愛を解するブルトマンは、キルケゴールの義務としての隣人愛への戒め理解は「正しい」とする。³⁴この戒めにおいて、人にはその「克服されるべき自然的人間の態度」³⁵として自分を愛することが何であるかは明白であるということを前提にしているのであつて、自己愛が肯定されているわけではない。彼は、人が自分のように隣人を愛すべきであるなら、自然的人間の態度として自分を愛することを知っているので、「具体的状況の中で私の行為の方向を明らかに知っている」と主張する。³⁶このように自

然的人間の態度が、神の命令への服従において弁証法的に止揚される。愛は感情の問題ではなく、命ずることのできる「意志の態度」の問題なのである。³⁷⁾

バルトは第二の戒めを大胆に解釈する。バルトはアガペーを「自己から離れていく運動」さらには「自己贈与」とするが、隣人愛の戒めもこの枠の中で理解される。神の愛とその応答としての人間の自由な神への愛を移すという仕方、神の愛を他者に対して証する自己贈与が隣人愛である。³⁸⁾ 神の愛を他者に保証することは自己贈与以外ではありえず、他者を「自分自身として」愛するということが起こらざるをえないとされる。つまりバルトは *car. creator* を「汝自身をのように」ではなく、「自分自身として (*als sich selbst*)」と解する。バルトは「それは (汝自身をのように (*wie dich selbst*))」という言葉の昔ながらの恐るべき解釈のように (彼が自分自身を愛しつつとか、自分自身を愛するゆえにとか、自分自身を愛するのと同じ仕方とかいうのではなくて、神が自分を愛し自分も神を応答的に愛する自由を持っているということ、身をもって保証しようという唯一の意図をもって、自分自身をその他者のもとに移すことによつて起こる」と主張する。³⁹⁾ 他者を自己として愛するさいに、神自身が人間の側に身を移し自己贈与したことがモデルになる。神が人間を愛する時、それを神自身のために欲することはなく、ただ我々と共なる自身を欲する。第二の戒めにおいて、人はこの神の愛の証人となることが、しかも保証者であるという事実においてだけ自分自身を所有することが求められている。

バルトはこの隣人愛のうちに自由と喜びを見いだす。神の愛の証人が隣人を愛するのは、相手の答えのゆえにではなく、神によつて罪から解放され自由にされているからである。真に愛する者は、必ず喜ぶ者である。神の愛に基づくこの喜びは贈与を単なる贈与で終わらせない。愛する者は自己を隣人に贈与することによつて、自分が自分自身の

ものではないことを立証するが、引き渡すという仕方だけ彼のものになり得るものを、引き渡すにすぎない。「愛とは、人間が自分を捧げ、従つて外に出て来ることであるから、その形とその性格は分かち合うことである。愛する者は、自分を切り離さない。……むしろ、自分自身を、ただ他者と共に持つ⁽⁴¹⁾」。愛の対象との繋りのなかでのみ、自分が存在する。このように隣人の傍らに自己を引き渡すという仕方でも移動し、その隣人を自己として愛することによって隣人に繋がれた自己を所有、分有する。バルトのこの立場を隣人への自己贈与型自他分有論と呼ぶことにする。

なお、バルトにとりアガペーとエロースこれらふたつの愛は「人間の本性の歴史的规定」であり、しかも「正反対の規定、方向づけ、姿勢を持つ⁽⁴²⁾」。人間はどちらかの姿勢により人間本性を証する歴史的存在である。アガペーの愛はその本性との関係で「正しいこと」をする時に生起し、エロースの愛は「正しくないこと」をする時に生起するとされる⁽⁴³⁾。自己贈与により自己を他者と分かちあう神にある自由に対して、人間が「自己閉鎖」し、「愛する者と愛せられる者」と同一の者であり、その最初においても最後においても自己愛であるような愛⁽⁴⁴⁾がエロースの愛である。そのような人間は人間仲間に手を伸ばすとき、「すでにひそかに相手を見捨てて突き放している」。「エロースによって求められ見かけ上発見せられた「二人だけ」には「一人だけ」がひそんでいる」のであり、「エロースの愛は人間性の否認である」とされる。それ故に、人間の本性に対し背反する方向を持つ二つの愛は両立不能であり、「いつも人間はエロースとアガペーの間に裁断を行うより他はない」とバルトは主張する⁽⁴⁵⁾。

以上、隣人愛の戒めについて方向範型論、弁証法的展開論そして自己贈与型自他分有論による解釈を見てきた。共通する点は愛することによって、何等かの仕方で自己自身が変革されるということである。ルターにおいてはそれは自己を憎むようになること、己を離れて仕える者となることであり、キルケゴールやブルトマンにおいては自然的人

間の態度としての自己愛が粉碎され、神の意志に服従する者となることであり、バルトにおいては隣人との連帯のうちにある自己を獲得することである。そして変革されるべき自己とは所有と喪失、陶醉と冷静、興奮と幻滅の循環のうちであり、結局一人だけの自己愛の世界にとどまる所謂エロース的人間のことである。古い自己に固執する自己愛の克服こそが、第二の戒めを理解する鍵とされている。

一見、バルトと他の人々との相違が大きいように見える。他の人々はこの「汝自身をのよように」という、戒めを限定修飾する神の言葉のなかに、「悪しき愛」(ルター)や「最も内奥の隠れ家」(キルケゴール)、「意志の自然的な倒錯」(ニグレン)⁽⁴⁶⁾であれ「自然的人間の態度」(ブルトマン)として描かれる人間の否定的な評価、裁きを含む認識が含まれている。それに対しこの限定句を「自己として、汝の隣人を愛せよ」と解するバルトは関係副詞としてではなく、隣人を修飾する形容句として解している。そこには一見戒めを受ける人間の現状の認識、評価が含意されていないように見える。だが彼はここで自己愛が肯定されているとすることに對する警戒から、このような読みを企てているのであつて、彼の読みにおいても、実質としては、自己に執着する人間の現状認識は前提とされている。すでに「自己」を愛することがどういふことであるかを知っていなければ、隣人を「自己として」愛することは理解されえないであろう。⁽⁴⁷⁾彼は自己愛の否定を含意した形でこの戒めを理解しようとしていることにおいて、また自然的人間の態度は克服されるべきものとして存在していることにおいて、他の人々と相違はない。そうであるとすれば、彼らの間には、究極的には自己愛が理解の鍵になつていふ点で、見かけほどの差異はないと言える。隣人愛の戒めは自己愛の克服という形でしか理解できないのであろうか。三理論それぞれのニュアンスの差異に注目しながら、他の解釈の可能性を模索したい。

四―2 我と汝

「主は遠くからイスラエルに現れた。私は限りなき愛をもってあなたを愛している。それ故、私は絶えずあなたに真実をつくしてきた。……それは私がイスラエルの父であり、エフライム「イスラエル」は私の長子だからである」(エレミヤ⁴⁸)

イエスの第二の戒めをそして聖書の言う愛を理解するさいに、はたして克服されるべき自己愛というものが、それを媒介にして愛を理解する根源語として機能しているのであろうか。自己愛か利他愛か、自己への執着か離反か、自我中心か他者中心かということが聖書の愛を理解する基本概念にはなりえないと思われる。根源的な事柄は神自身の現実である。換言すれば、神の国は「神が愛である」(ヨハネ第一書4:16)という根源的な事柄が充滿している世界である。神が愛であることの最大の証は、自らその栄光にとどまらずに自らに似せて創造した人間との和解、救済のために人となったということ、そして人に十字架の死にいたるまで仕えた出来事に見いだされる。(ヨハネ13:1)愛の本質は、イエスにおいて歴史のなかで啓示されたとされる。「主はわたしたちのために生命を捨てて下さった。それによって、私たちは愛ということを知った」(ヨハネ第一書3:16; cf. ロマ5:8)先ず、神が人を愛した、つまり人を神の国に招いたのであった。

イエスの生涯において伝えられた神の国の現実とは、神と人との間に父と子という汝において我があり、我において汝がある、我と汝の人格関係のことであると言うことができよう。(第二コリント9:13)父なる神と子なるイエスの我と汝が最も基本的な関係であり、そして神が人に、子なる汝として和解の手を差し伸べることにより、神と人との

間にまた人々の間に父と子、夫と妻、友と友、師と弟子等の我と汝が出来事となることを可能にさせた。(マタイ 10—37、Ⅱコリネ 15.13—15)

確かに、時空的個人が絶対であれば、個人は個人自身により生まれることはなく、個人というものは存在しない。そうではなく、時空をしめる個人としての我は環境によって限定されている。しかし我と汝における我は汝により限定されるのであり、この時空的身体の境界から抜け出すことによって人格的な我が生起する。換言すれば、人が自己自身との一致において分裂なしに満ち満ちて生きることができるのは、汝との正しい関係においてある我である場合に限る。自己が我となるためには汝の存在を要求する。汝のうちに我を見いだすことは新しい自己を汝への参与のなかに発見することである。それ故に我と汝における我は新たに創造された存在である。汝として隣人に関わる時、隣人は私の創造に寄与する。自己は汝との間に創造された我となり、我と汝が生起する時、共に創造するのは新しい人格である。我と汝が出来事になるというのは、この中間時においては二者の、代替不能な新しい人格を創造することに他ならない。愛には、過去に支配される感情を乗り越える、現在に生きる創造の喜びがある。

我と汝はこの中間時においては代表と連帯の論理として展開される。イエスは我々の代表・代理であるということ、彼に起こった死と復活の生命が我々の出来事であるということである。「キリストの愛がわたしたちに強く迫っている。……一人の人がすべての人のために死んだ以上、すべての人が死んだのである」(第二コリント 5.14—15、Ⅱコリ 5.12—9、ガラテヤ 2.20、ヨハネ 14.6) イエスの十字架と復活は我々の代表・代理としての出来事であり、イエスは我と汝の創造行為として、我々の罪を自己のものとし、自己の義を我々のものとした。彼は我々の代表となることにより、我々との連帯を実現した。(ロマ 4.25、第二コリント 5.21、ペテロ第一 4.8) この基本的な我と汝の生起故

に、我々も隣人との間に代表と連帯の道が開かれたと考えられる。

ここに、時空的身体にはばまれる自我なるものの殻を突き破る、聖書の持つ代表と連帯の論理のダイナミズムがある。イエスの生命において人は罪赦され、神と和解し神を父と呼ぶ。そして神の子として自己自身との一致においてある生は、隣人に仕える隣人愛において、確証される。神の国は、神と人との間に父と子という、同時に人と人との間に兄弟姉妹ないし友ということが成立している人格的な世界である。(ヨハネ 5:14) このように、愛とは第一義的には感情や意志、行為や律法、義務ではなく、我と汝が出来事となつていふことである。

イエスの山上の垂訓(マタイ五―七章)は我と汝が絶えず出来事となつていふ神の国の現実の彼の知見から語られているが故に、全き新しい倫理、価値、生活様式が一貫した形で描かれたものである。神の国の現実からイエスの言葉を理解する時、山上の垂訓の急進性が道理あるものとして理解される。中間時であるこの世において、我と汝は信仰において希望においてしか現実とはなりえないということが、山上の垂訓の急進性の根柢である。それは、パウロが苦難に伴ううめきと希望による喜びが同時的であることを「心の内でうめきながら、子たる身分を授けられること……待ち望んでいふ。私たちはこの希望によつて救われている」(ロマ 8:23―25)と表現していふ事柄である。生は労働すれば賃金を得、愛すれば愛されるというバランスの下に安定する。しかし神に従う生はこの世ではこの種のバランスは崩れたままであろう。バランスの崩れから生じる真空は、神の愛にたいする信仰や希望という超自然的な力によつてのみ満たされる。迫害する者を祝福し、下着を取る者に上着を与え、右の頬を打つ者には左の頬を向け、悪人には手向かわず、異性を欲望の対象、手段として見るならその目を自らえぐりだし、人を一切裁かないそのような生は神の国の現実の充満性からのみ可能である。心貧しく、柔和で、義に飢え渴き、憐れみ深く、心清いそして平和

を造り、義のために迫害される人が幸いなのは、その人が天国において神にまみえ、慰めを得「神の子と呼ばれる」(マタイ5:9)からである。

人がスピリチュアルであるということの証は、このバランスの崩れのただなかで喜んでいいることである。「喜び、喜べ、天において汝らの受ける報いは大きい」(マタイ5:12、ルカ6:35) 神の国をリアルなものとして感じることの出来る人は、バランスの崩れのなかに、天国で受ける報いの大きいことをリアルに知るのである。報いとは、その人を殴り、裁き、迫害する人々と、我と汝が信仰や希望においてではなく、現実に来来事となるということ以外のものではない。なぜなら、神の国を支配する論理と倫理は愛という我と汝の人格的な関係の生起以外ではないからであり、そして愛が出来事となること以上に喜ばしきことはないからである。換言すれば、その一挙手一投足が愛を表現しているイエスの受肉と生と死は、終末の論理が中間時に突入し、中間時のただなかで「神の国はすでに汝らのところに来た」(マタイ12:28) 喜ばしき音信なのである。(マタイ18:20、ルカ17:23)

聖書的には、この究極的な出来事のもとに、愛をめぐる他の一切の事柄が思考され、論ぜられるべきである。この出来事に固着する時、第二の戒めを正しく理解することができる。「汝自身をのよう」に」に関してルターやキルケゴールはこの句は自然的人間に否定的な評価ないし人間認識を記述していると解し、バルトは隣人を愛するさいの愛仕方として、つまり戒めの様式を記述していると解した。しかし、以上の論述を踏まえる時、それらはそれぞれ或る真理契機を含むものの、第一義的にはこの戒めは愛という本性から、つまり神の国の存在様式からくる記述であることが解る。聖書によれば、神の国は我々の存在を可能ならしめる根源的な存在様式であるが、その論理と倫理である我と汝が出会い、出来事になっているという根源的な事態が、自分を愛するように隣人を愛する我と汝の間の等しさを要

求めているのである。換言すれば、均分的ないし配分的等しき、相互性によってのみ、人は自己自身との一致において生きることができるのである。自己が自己自身との一致において生きているそのような神の国が現実に出来事となつていことが根底にあるが故に、「汝自身をのように」という句が付加されるのは必然的なのである。

この戒めの内実は、黄金律（マタイ 7:12）や「互いに愛せよ」という戒めに用いられる「互いに」という限定において表現されている、愛という事柄の持つ相互性と同一事態を表現している。（ヨハネ第一 3:11, 23, 4:7, 11, 12）⁽⁴⁹⁾ 愛はその本質として、相互の相等性のうちに来事になるからである。このような事情であるとすれば、「汝自身を愛するように」とは、自然的人間の態度として否定されるべき自己愛が描かれているのでも、また隣人を「自己として」愛することが命じられているのでもなく、神の国の構成員の存在様式を表現しているのである。恐らく、最初にこの戒めを記したレビ記や申命記の記者は、神の国の現実を神の言葉においてそのまま受け止めたのである。

ルター、キルケゴールやバルト等は罪深い人間の現実に基づき、それを前提にし自己愛と利他愛などの対立図式のなかでその戒めを解釈した。そこに真理契機はあるにしても、彼らはこの戒めにおける愛即ち神の国の根源的な現実の啓示を捉みそこね、幾分なりとも律法主義的になってしまったのだと思われる。ルターの方角類型論は、自己愛をこの戒め解釈の根源的対立とし、人間中心的な聖書解釈に陥ってしまった。己を憎むとか、仕えるとかいうことは愛の本性から直接導かれることではなく、仕えるということはいくまでこの悪き世において愛が出来事となるために要求されることなのである。

キルケゴールの弁証法的展開論は、自己愛を前提にしてそれをその最後の潜伏所の中まで追跡し、照らし出し、それを粉碎する手法であった。しかし、「汝自身をのように」に表現される最後まで温存される自己愛の力で隣人愛を説

くこの弁証法的展開の源泉は、やはり自己愛以外の所にはないのではないかと、この疑義が起る。というのも、自己愛の審判者として伴走する隣人愛の律法は最後まで曳きづる自然的、情熱的愛と同程度に増幅する、情熱的な力であらざるを得ないからである。バルトはキルケゴールの立場自身がキリスト教的愛から「容易に逸脱し、対立的な仕方での別のエロース的愛に固着せしめられる」^⑩。そのような不安を感じている。キルケゴールは情熱的、思弁的に義務の愛を押しつけるが、与え解放する創造的な神の愛については全く沈黙しながら、「汝愛すべし」という義務としての愛をキリスト教的愛の根拠とするが、その聖書的理由は存在しない。

同様に、ブルトマンが愛の戒めを神の意志の一般的要求に包摂するのは本末転倒である。逆に、イエスの一挙手一投足、それぞれの言葉が愛を持ち運んでいたということが一切の基礎にあり、そこから様々な戒めも語られ、行為が実践されている。律法や戒めは生命を賦与する神の根源的愛に従属し、我と汝へと招く生命への要求なのである。それ故に、イエスは山上の垂訓において神の国の現実を開示するさいに、律法の一点一面とも廢れることはなく、「ことごとく全うされる」(マタイ5:18)と語りえたのである。

人間の本性を証するものという一点において、ふたつの愛を比較するバルトの立場は、愛が人間の基本的な歴史的存在様式を形成するという前提に立つ。「アガペー的愛は人間の本性との関係において、正しいことをする時に起る」。そして神に基づき、神をめざす生が、人間本性に「対応する」生である。エロースは本性に「背反する」正しくない生であるとされる。このような実在理解、人間本性理解に基づく限り、神の愛が基礎となるアガペーが、それに対応する正しい生の基本的態度であるとされるのはほとんどトトロジカルである。エロースが罪、不義と同意されているかのごとくに論じられていることに驚きを持たせる以外に、バルトのアガペーとエロース対比の論述は新

しい情報を提供しない。

プラトンの立場からすれば、プラトンの实在理解に対応するものがエロースであり、それが正しい生の基本的態度であるとされるであろう。仏教においてその实在観に対応する基本的態度が慈悲であるとすれば、アガペーは裁断されねばならないのであろうか。それぞれの立場に固執した水掛論になるのを避け、人間の歴史において少なくともふたつの愛が確認され、それぞれ先の二章で確認された独自性を持つとして、両者がいかなる関係にあるかが探求されねばならない。

五 エロースとアガペー

「聖書の唯一の目的は愛である。……神は愛というこの唯一の戒めを多様ならしめ、つねに我々を唯一の必要なものに導くかかる多様性によって、多様性を求めたがる我々の好奇心を満足させてくれる」(パスカル⁹¹)

プラトンと聖書の提示する愛が以上のものであるとすれば、愛と名付けられるエロースとアガペーを新たな視点から見直し、これまでの誤解を解き、ふたつの愛の異同をよりの確に確定しようように思われる。まず、その実質は何であれまたその完全な状態が何であれ、「永遠なるもの」とのつながりにおいて、二つの生の様式は愛と呼ばれる。ただ聖書において、永遠はイエスの罪の赦しを信じる者にはただ今この時のことであるのに対し、プラトンにおいては、それを求め真剣な努力をする者に「忽然として」現出するものである。永遠の実質は前者には神の国であり、後者は美のイデア即ち「色なく、形なく、触れることもできず、ただ、魂のみちびき手である知性のみが観ることのでき

る、かの實在」(「パイドロス」247C)である。愛の源泉は一方では永遠そのものであるが、他方ではダイモーンと呼ばれる永遠と有限の中間的な存在である。それ故に、聖書はすでに愛により永遠を提供しているが、プラトンは愛により永遠の門まで連れていくことができるだけである。聖書の愛の実は人格的な我と汝でありその認識であるが、プラトンの愛の実はイデアの知的な観得を通して不死に与ることである。聖書においては神が愛であるということは我と汝が常に生起している出来事であるのに対し、プラトンのエロースは美のイデアの観得を追求する弁証法的な運動である。

少なくともこれだけの違いがあるにも拘らず、キルケゴールやニグレン、バルト等影響力ある神学者や哲学者たちはことごとく対立するものとして扱ってきた。バルトが、アガペーを「人間が自分自身から離れてゆく運動」と規定し、エロースを「自ずからな自己主張の特に無批判な増大と強化」という「人間の別の生の運動」と規定し、両者を運動という次元で反対の方向に進むという捉え方は、聖書のいう愛の根源的事態をはずしたものである。運動というカテゴリで捉えられてしまうために、二つの間には「直に対決が始まる」⁽⁵³⁾。バルトはいわば彼の理解するエロースの次元でアガペーを描いている。愛することにおいて、己から離れていくか否かが第一義的なことではなく、我と汝が生起するか否かが決定的なことである。愛をこのような運動ないし「自己贈与」と捉える時、愛の原初形態から事態を見るより、ニグレンに影響された両者の対立を際立たせることが関心であるそのような所から描かれているためか、律法主義的になってしまっている⁽⁵⁴⁾。この事実には、単に旧教と新教そして哲学と神学の営みに基づく精神史の形成の捻れや歪みを感じるのみならず、異質なものが出会う時、時代精神や環境の靈の影響を受けずに、冷静にそれぞれをそれ自身として受けとめることの困難さを伝えているように見える。

ここで、両思想の中心をはずさない仕方、二つの思想を比較し、その諸関係を新たに提示したい。まず、先に見たエロースの「善きものが永遠に自分のものであることを目指す」との規定は、欠乏—充足モデルにおいて理解される。そしてこのモデルは聖書の中心的な人間理解でもある。終わりの日に救いの完成を待ち望みつつ「うめきつつ」生きる人間の中間時性は聖書の中心的な使信のひとつである。(ロマ8:23) そうであるとすれば、人は真にあるべき姿から引き裂かれているという人間観において、人間の現実認識において両者は共通している。ホメロスは人間の運命が「木の葉」のように、翻弄されるのを前に「何故だ?」という叫びのもとに「イリアス」を吟じ、イスラエルの詩人も「我は虫にして人にあらず」と叫ばずにはいられなかった。(「イリアス」21:464、詩編23:6) そこから二つの思想は言葉を紡いだのであった。この現実認識のなかで、プラトンにおいても聖書においても、神と人間の距離を埋める充足が「忽然として」生起するそのような啓示的な出来事であるとしたことも中心的な共通点であり、欠乏—充足モデルがその悲痛の叫びの背後に感じとっていた永遠というものの基礎に立てられていることを示している。

次に、エロースは自己愛的、自我中心義的、獲得的であると批判されてきたことに對しても、イエスの「報いが大きい」(マタイ5:12)とか「益はない」(マタイ16:26)等の古い自己を前提にした上での功利主義的な発言を挙げる事が出来る。功利主義的立場は自己を中心とした欲求の一個の体系を暗黙的に含意している。それ故に、この点でアガペーをエロースとの違いを主張することはできない。ただ、イエスの功利主義的発言は、神の言葉の秩序から距離のある人々への愛故に語られた対人論法(ad hominem)であると言つてよく、古い人の立場に身を置く神の愛の柔軟性、複層性を物語っている。これを自我中心であると断じるとすれば、彼の人間への愛を理解せず、聖書の中心であるイエスの言葉からではなく、自己愛と利他愛、自己拡充と自己犠牲等の暗黙の対立的前提から言葉が発せられ

ているからである。⁵⁵尚、最終的にはエロースも啓示を必要としているという事態は、それが単純に獲得的、自我中心であるというわけではなく、プラトンの实在観に即したその中間的存在性を開示すると同時に、アガペーに席を譲る余地を残している。

次に、エロースの最終目標は、美のイデアの知的観得であり、主知主義的であるという主張に対しても、終わりの日に顔と顔をあわせて神にまみえ、「私が完全に知られているように、完全に知るようになる」というパウロの知の理解と両立可能のように見える。(第一コリント13:12) 聖書的には知とは単に情報の修得のように一方的なものではなく、知ることはそのまま知られることである、そのように相互的な我と汝の人格的知である。(マタイ11:27)⁵⁶愛と知識は、ヘブライ的思考においては、区別はされるが分離はされない。(ヨハネ第一書4:19 第一コリント8:3) パウロが「汝らの愛、知識 (*ἐπιγνωσις*) ともしもろの感覚によりて、いやがうえにも増し加わる」(ピリピ1:9)と主張するように、知は愛との相乗効果、漸的な相互充実のうちに深められていく。そしてそれは、徳という生の優れた存在様式において知を捉えるプラトンやアリストテレスの知識論と或程度両立可能である。⁵⁷

プラトンの愛においては、可変的で可視的な延長物体からの魂、精神の離脱が目指されており、非人格的であるというチャージが最もヘブライ的なものとの異質性を突いているように見える。我と汝の人格関係にあつては人間全体が全人的に要求されるからである。プラトンはホメロスのように擬人的にならずに、永遠性を語る手法として、この魂体二元論的な構図のなかで非物質性のもつ不滅性に訴えざるを得なかつたのであろう。⁵⁸

だが、ディオティマの教説には身体性に対する顧慮もある。「出生」により絶えず「新しいものを残していく」という文脈で、「死すべきものは、身体でもその他の何でも、不死に与る」とされる。「饗宴」207D—208B) このように

聖書にも終わりの日の知識の強調が見られるように、プラトンにおいても、魂のみならず身体の不死性への言及も見られる。それも、「出生」を聖書的に解すれば、古い自己に死に新しい生の創造という仕方での不死性が述べられている。不死に全人的に与るのであるとすれば、それは人格的にでもあるであろう。そうであるとすれば、先に見たエロースの規定にある「善きものが永遠に自分のものであることを目指す」(206A)に表れる「善きもの」に我と汝を代入し、そういう善の把握のなかに不死を目指すことも可能であろう。

かくほどきように、プラトンの記述はゆるやかな一義的でない解釈の余地を残している。バルトがエロースとして提示する断片は、先に見たように、人間関係それも主に情熱恋愛を想定しているようにも見える。プラトンはそういう比喩を使うことを厭わないが(eg. 249E)、究極の美を目指し真剣に帰一的な構造にある者ではなく、散漫なエロースの対象を持つ者には、本来は「エロース」という名を冠することは拒まれている。(205D)先に分析された情熱恋愛においては、確かに「二人」ではなく「一人」しかなく、人格的な関係は存在しないであろう。また相手を自己の欲望の手段とし操作の対象となす時、その時すでに相手を「見捨ててしまっている」であろう。人格の剝奪こそ愛の対義語である。これはプラトンにおいても厳密には欲望なのであって、エロースではないのである。

歴史の中でこの二つの語に「愛」という訳語を与えられてきたのは偶然ではなく、永遠なる真実在と関わりうるものだからである。そしてそれは人間に愛の感情実質としての喜びを提供するものだからである。情熱恋愛が死をもつて完成するのは、情熱が触れる永遠が見せかけのものにすぎないからである。プラトンもそれを熟知していたからこそ、感受帯にふれる身体的美は第一に乗り越えられるべきものとしたのである。(cf. 250EFf)

聖書においても、情熱恋愛やロマンティズムが存在する現実を否定しはしないが、ほとんどそこに退つ引きなら

ない現実性を見ていないことは重要である。全人格的な交わりを描く聖書に、歴史の中で生じた限りの「愛」が読み取り得るのは自然なことである。そのことは神の言葉が複層的であることに即応している。創世記の記者は男に女が与えられた時、彼の「わが骨の骨、わが肉の肉」(創世記2:23)という叫びを見逃さなかった。神の祝福によって生命を与えられた、男女のロマンティックな感情の交換、情熱と性愛の喜びは「雅歌」にも歌われている。だが、情熱がなければ愛がなく、生きるかいたないというふううに一切考えていないことは、聖書記者が見ている愛の現実性が他所にあることを如実に告げている。ただそこでは「夫たる者よ、キリストが教会を愛してそのためにご自身を捧げられたように、妻を愛しなさい」(エペソ5:25)と単に直催に戒めが語られる。自然な情熱はたとへ命じられても、生じるものではない。夫と妻の間に、情熱がではなく、神の国が出来事となるよう命じられているのである。情熱ではなく、神の国が最も現実的なことからである。従つて、ヘブライ的な永遠への接近は、ディオティマの教示に従はない。人格的な等しさにおける愛は、身体的なものへの留意を最後まで保持する。しかし、それは第一義に重要なことではなく、我と汝が出来事となるべく、その都度我と汝の原型に立ち帰る悔い改めが要求される。そのなかで身体的なものへの顧慮は相対的な位置を与えられる。

アガペーをエロースと同じ運動のレベルで捉え、反対方向に向かうとされるエロースは必然的に「裁断」されねばならないであろう。しかしアガペーが第一義には我と汝の出会い、出来事であるとするとすれば、その都度裁断されねばならないのは、先ず人格の剝奪としての罪であり、そこに向かう運動としての欲望も排除される。愛と欲望の判別基準の一つは現在感の横溢か、まだない未来による現在の支配かという点で明白にされる。対象の存在そのものを喜ぶ時、肯定的、創造的な関係のうちにある時、人は愛のうちにいる。我と汝は、今ここで少なくとも希望において現

実となりうる以上、それを欲求することは欲望とは区別されるであろう。その欲求は運動であつても今ここで現実態となりうるそのような運動である。聖書はこの種の欠乏—充足モデルを含蓄しており、アガペーの生起に向かうエロースは裁断されることはないであろう。

結 論

「このように、いつまでも存続するものは、信仰と希望と愛とこの三つである。このうちで最も大いなるものは愛である」。(パウロ)⁽⁵⁹⁾

本稿では、喜びの現在性を感情の文法により分析し、形而上学的前提抜きで永遠理解を手がかりに、ヘレニズムとヘブライズムにおいて表れる愛の探究を通して、愛と永遠の相即性を確認にした。形式的には、もし永遠というものが存在し、そして人がそれに触れることができるとするならば、それはもはやない過去においてでも、未だない未来においてでもなく、今ここにおいてであろう。喜びが最も現在のな感情実質であるならば、喜びが永遠への鍵を握る。その感情実質として喜びを持つ愛は、第一義的には、ヘレニズムにおいては永遠への憧憬としての弁証法的運動でありそしてヘブライズムにおいては永遠の自己啓示としての我と汝の出会いであることを明らかにした。我々の思索の端緒となつたパスカルの「愛から遠ざかれれば、すべてから遠ざかる」という一文のメッセージは、人は永遠をその故郷としていたということなのであつた。人は永遠から遠ざかるとすればどこへ行くのであろうか。破滅するしかないであろう。それほどまでに愛は根底で生を支え、生を中心にまで浸透している存在根拠、生命根拠なのであつた。

そこから明らかなことは、永遠なるものの存在を信じては、愛の存在を信じてはできないということである。もし永遠への言及が一切無意味であるとすれば、愛についての語りも空しいものとなる。そして恐らく逆も真であろう。愛への言及が空しいものであれば、永遠について語ることも不毛であろう。しかし、人類の唯一の歴史のなかで、ヘレニズムとヘブライズムは、人類の影響力ある想像力豊かな思想として、歴史の審判の火をかくぐつてきたものであることを、ここでもう一度確認したい。人類は他のどの可能世界でもなく、この唯一の現実世界を自己の歴史として歩んできたことに踏みとどまりたい。

二十一世紀も、アンビヴァレントな人間存在故に戦争や圧政、死、不幸がやまない中間時であろう。たとえ勝利ではなく、悲劇的な苦難の連続にみまわれ「歴史の中というより、歴史の末端に辛うじて成り立つ」⁽⁶⁾そのようなものであるにしても、愛は心に深い傷を負い耐えている人々に、希望を与え続けるであろう。現在性にその根拠を持つ希望を、今ここで、何ももたない者に生みださうるのは最も現在のな力愛のみだからである。歴史のなかで新たに苦難のうちにある人々に、新しい肯定的な生の可能性を賦与しつづけるであろう。愛において、磐石である永遠なるものに繋がれている喜び、ヘブライ的に語るなら、神のうちにいる喜びがあるからである。(第一ヨハネ4:19)その喜びは、太陽の暖かさが徐々に伝わるように、その喜ぶ人を介して、隣人に伝わるであろう。

人が愛に出会う時、人はそのつど自己の存在の根底に潜む懐かしいものか新たに会う。ほのかな想起がエロースを眠りから覚ます。また恵み深い神による罪の赦しの喜びは、天の父と我と汝における出会いの証である。我々のエロースとアガペーはこの世界で経験しうる永遠の徴表なのである。永遠なるものの理解において、ヘレニズムとヘブライズムの間には相違があるであろう。しかし両者の愛の理解は運動と出来事というカテゴリーにおいて相違が

ある以上、二律背反になることはなく、共存する可能性が確認された。そのことは、歴史のなかで、人の一切のエロースが我と汝の出会いを志向し、それへと集中するそのような日が来ないとは限らないということである。我と汝とを、そこにおいて人が人となる最も善き生、最もあるべき存在様式であることをほのかに認識し、憧憬する時、そこには一つのエロースが現実的に作動している。また、我と汝の出会いの喜びは、新たな善きものへの創造へ展開していくでもあろう。ヘレニズムとヘブライズムこの二つの思想は、愛において、歴史のなかで新たに連続的に展開される余地が残されていることは語りうる一つの確実なことである。愛は絆なのだから。

注

- (1) 西田幾太郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾太郎全集』第十一巻 p.418 岩波書店 1965
- (2) パスカル「パンセ」668
- (3) アウグスティヌス「告白」三巻一章
- (4) 感情の文法については、アンブローズ編「ワイトゲンシュタインの講義—ケンブリッジ1933—1935年」p.165参照。野矢訳、勁草書房 1991。尚、永井均「私のメタフィジックス」p.28に参照。勁草書房 1986
- (5) ルージュモン D「愛について」上 第一の書参照。鈴木他訳 平凡社ライブラリー 1993
- (6) シモーヌ・ヴェイユ「愛と死のパンセ」p.289 野口訳 南窓社 1969
- (7) S. Hawking *A Brief History of Time* p.151 Bantam Books 1988
- (8) S. Hawking *ibid.* p.151
- (9) ヘルグソン「持統と同時性」第三章「ヘルグソン全集」第三巻 白水社 1965
- (10) パスカル 前掲書 663 希望と夢想の相違もこの点にある。希望は現実のただなかに未来を肯定する要素が発見された場合に自づと生じるものであるが、夢は現在・現実に基づけられる必要なく、勝手に抱くものである。

- (11) 西田幾太郎は「相対が絶対に対するといふ時、そこに死がなければならぬ。それは無となることでなければならぬ。我々の自己は、唯、死によつてのみ逆対応的に神に接する。」と言う。前掲書 p.396 シモニス・ヴェイユ 前掲書 p.181f 参照。
- (12) ダンテ「新生」ソネット十九 山川訳 岩波書店 1929
- (13) バーネット J. 「初期ギリシャ哲学」p.122 頁参照。西川訳 以文社 1975
- (14) ターント M.C. 「愛のロゴスとパトス」p.83 参照。井筒他訳 上智大学刊行 1966
- (15) Armstrong A.H. Platonic Eros and Christian Agape p.110f 1961 *Plotinian and Christian Studies* 1979
- (16) Moravcsik J.M.E. Reason and Eros in the "Ascent". Passage of the Symposium p.289 *Essays in Ancient Greek Philosophy* ed. Anton. J.P. State University of New York Press 1971 尚プラトンの翻訳は「饗宴」鈴木訳「パイトロス」藤沢訳「プラトン全集」第五巻 岩波書店 1974 に依拠している。
- (17) Moravcsik J.M.E. *ibid.* p.287
- (18) プラトンの「第七書簡」においてもこの語は啓示の文脈において使用されている。「第七書簡」341c-d 他に「パルメニデス」156c ff 「国家」515c 参照。「忽然として」の副詞は解釈者の注目を集めている。永遠の存在者の啓示性を読みとるものが目につく。Festugiere A.J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon* p.343 Paris 1975 Rosen S. *Plato's Symposium* p.270f Yale University Press 1987 参照。
- (19) マタイ 22.37-39
- (20) Nygren A. *Agape and Eros* p.100 tr.Watson P. The Westminster Press 1953
- (21) アウグスティヌス「神国論」十九卷十四章、「告白」十卷三十二章参照。
- (22) Nygren *ibid.* p.711 Luther M. *Romerbrief* ii S.219, 336
- (23) Luther M. *ibid.* S.337
- (24) Luther M. *ibid.* S.337
- (25) ルター「キリスト者の自由」二六節。
- (26) キルケゴール「愛のわざ」第一部 p.45 武藤他訳「キルケゴール著作集」十五巻 白水社 1964
- (27) キルケゴール 前掲書 p.59-67

- (28) キルケゴール 前掲書 p.32
 - (29) キルケゴール 前掲書 p.39
 - (30) キルケゴール 前掲書 p.33
 - (31) キルケゴール 前掲書 p.38
 - (32) キルケゴール 前掲書 p.32
 - (33) プルトマン R「イェス」p.113 川端訳 未来社 1963
 - (34) プルトマン 前掲書 p.118
 - (35) プルトマン 前掲書 p.119
 - (36) プルトマン 前掲書 p.118
 - (37) プルトマン 前掲書 p.121
 - (38) Barth K. *Die Kirchliche Dogmatik* IV2 Die Lehre von der Versöhnung S.930 Zuhrich 1964 バルト K「教会教義学」IV:2六八節「和解論」II 4 聖霊とキリスト教的愛 p.368 井上訳 新教出版 1972
 - (39) バルト 前掲書 p.368
 - (40) バルト 前掲書 p.316
 - (41) バルト 前掲書 p.312 尚バルトの我と汝の理解については、「創造論」III2 四五節参照。
 - (42) バルト 前掲書 p.228
 - (43) バルト 前掲書 p.231
 - (44) バルト 前掲書 p.233
 - (45) バルト 前掲書 p.237
 - (46) Nygren *ibid.* p.101
 - (47) 文法的にも、目的語「汝自身を」はその動詞として「愛する」の未来形を必要としており、「自己として」というような「汝の隣人」の修飾句として捉えることは無理である。
- ヴァイトゲンシュタインは、誤った言語使用を矯正・療法することにより哲学的問題を解消させることができると考えた。この誤使用

の故に、哲学的アポリアは生じるので、哲学の使命は言語批判であると主張している。(Wittgenstein L. *Philosophical Investigations* 51e 133 tr. Anscombe Oxford 1953) 「自己」をめぐるバルトの修辭的な誤用はそのようなセラピーとしての哲学の格好の例にされようである。分析哲学者が啓示神学の可能性に疑問を持つのも故無しとしない。しかし、哲学の役割を単に言語の矯正に閉じこめる消極的な役割で満足してしまうことには、ストローソンのような分析哲学者も異論を提示している。(Strawson P.F. *Analysis and Metaphysics* p.5 Oxford 1992)

(48) エレミヤ 31.3—9

(49) ヨハネの相互愛について、レオン・モリスの引用によればモンテフィオールは「ヨハネ文書においては、キリスト教共同体の閉ざされた集団の外側にいる人を愛することは禁じられている。「新しい戒め」はキリスト者の交わりにおける相互的な愛である。」と述べている。それに対しモリスはイエスがこの世のために二度(ヨハネ 17.21, 23) 折られたことまたこの世のために死なれたこと(ヨハネ 3. 16)を挙げ、イエスの愛とその戒めはすべての人に向けられていると反論している。(レオン・モリス「愛」p.237 佐々木他訳 教文館 1989) 愛の相互性はパウロにも見られるように(ロマ 12. 10, 13. 8 ガラテヤ 5. 13) 愛のもつ本性からくるものであり、ヨハネにおいてももちろん信仰の共同体の間でも、またその外にいる人々との間にも我と汝が出来事となることが目指されている。パウロはこの戒めの相互性を次のように述べている。「愛をもって互いに仕えなさい。律法の全体は「汝自身をのように、汝の隣人を愛せよ」というこの一句に尽きるからである。気をつけるがよい。もし互いにかみ合い、食い合っているなら、あなたがたは互いに滅ぼされてしまうだろう」。(ガラテヤ 5. 13—14) この引用句からも相互性を無視したバルトの第二の戒めの解釈が聖書的でないことが伺える。

(50) バルト 前掲書 p.240

(51) パスカル 前掲書 670

(52) バルト 前掲書 p.213—215

(53) バルト 前掲書 p.219

(54) ルター派のニグレンは「エロースとアガペーという互いにそれほど完全に対立しているふたつの力のあいだにはいかなる真の総合もありえない。エロースは貧困と空虚の感覚をもって始まり、それ自身の必要のために神の中に満足を見いだすべく神を求めるがアガペーは神の恩寵による豊かなものであり、それ自身を愛のうちに注ぎ出す」(p.232)と主張する。彼は、二つの愛が対立的なものであ

エロースとアガペー

であると主張する。従つて、ブルトマンによれば「愛とは、我と汝の結びつきに関する特定の理解に導かれた行い」(p.266)ということになる。愛は、ひとつの存在様式、理解、実践の三者が同時に生起するそのようなものとして同定される。しかし、この考えは愛と知識ないし理解の相互独立性を捉え損ねた抽象的かつ不注意な主張である。(土屋訳「ブルトマン著作集」十一巻 新教出版 1986) (58) ヘブライ的な心身論については真方敬道「中世個体論研究」第一章古代思想にあらわれた個体観 南窓社 1988 参照。バルトはヘブライ的な心身論を語る様式として「身体化された魂かつ魂化された身体」を選んでゐる。(Barth K. *Die Kirchliche Dogmatik* III S. 421 1959)

(59) 第一コリント 13.13

(60) Niebuhr R. *The Nature and the Destiny of Man* Vol. I p.298 New York 1941.

愛の非政治性についてのハンナ・アーレントによる重要な指摘がある。(千葉真「愛の概念と政治的なるもの」アーレントと集合的アイデンティティの構成」「思想」1994.10 岩波書店参照 確かに政策の決定においては、第三人称的に、帰属する政治単位の構成員のあいだの最大多数の最大幸福が、種々のパラミーターを考慮しながら、計量されなければならない。そこに限定される限り、我と汝のはいる余地はない。しかし政治的な交渉は言うまでもなく法律制定者同士の間、制定者と国民との間つまり人と人とのことである。対抗者を理解しようとする態度は圧制でも、衆愚制でもなく、民主的で理性的な政策決定プロセスにおいては最低限の要請である。さもなくば、対話の可能性は奪われ自己の見解も理解されることもなく、権力の争いとなり。政治は閉塞する。

数量化される人間が対象となる三人称のレベルの言語が生じる背後に、顔をもった個性が存在している。このレベルを一切無視する時、政治と人間の緊張あるインターフフェイスは失われ、従つて本来依存関係にある両者は相互に切断され、相互に枯渇するであろう。一方で政治が単なる技術的操作の対象となり人間から離れ一人歩きするか、または権力、名声等の人間の欲望実現の手段と化すであろう。そして恐らく両者であろう。他方では、我と汝が公的に具体的な発現する場が狭まり、人格は展開せず淀むであろう。政治を人間の間のものとし繋ぎとめ、政治をその構成員が平和な社会で自由に自己の幸福を追求しうる場とし動機づけるものが愛であろう。我と汝は政治を動機づける少なくとも強い一要素でありうる。

心情倫理と責任倫理の分離も同様の危険を妊む。我と汝の原点から結果責任までも包摂しうる構想力ある良心の活動を妨げる理由は存在しない。我と汝は未来に開かれた出来事であり、これは三人称のレベルでの活動を動機づけるものである。この困難な問題は新たな考察を要求する。

付記 本稿は北大古典研究会(1994年6月)および北海道基督教学会第33回大会(1994年7月)において発表され、そこでの質疑から裨益するところ多く謝意を表したい。なお、雨宮徹、泉治典、宇都宮輝夫、大田修、熊野純彦、Allan Gottheil、Richard Swinburn、関根正雄、田中耕一郎、田中利光、David Charles、千葉真、千葉美佐子、土屋博、新村秀人、野原佳子、量義治の諸氏との議論やコメントから裨益するところ多く謝意を表したい。