



Title	愛の概念と「相関」の方法 : ティリッヒ神学におけるアガペーとエロース
Author(s)	石川, 明人; Ishikawa, Akito
Description	
Citation	哲学, 38, 77-94
Issue Date	2002-07-21
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/48025">https://hdl.handle.net/2115/48025</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	38_77-94.pdf



## 愛の概念と「相関」の方法

―ティリツヒ神学におけるアガペーとエロース―

石川明人

### 一 はじめに

本稿ではティリツヒにおける「愛」の概念、特に、アガペーとエロースの関係について考察する。その二つの関係は、ティリツヒの「愛」の理解の特徴的部分であると同時に、彼の神学体系の構造ないし原理を象徴するものであり、とりわけその最も基本的な方法論である「相関の方法」と重ね合わせて考察することが可能かつ重要だと考えられる。以下では、まずティリツヒ神学における宗教と哲学の関係を見ることがよつてアガペーとエロースの関係を推測する。そして次に「相関の方法」に目を向け、同じ点をティリツヒの神学的原理との連関で考察した上で、彼が直接「愛」の概念について触れている部分を分析し、アガペーとエロースの関係を整理することにした。

## 二 テイリツヒ神学の構造とアガペー・エローース関係

テイリツヒ神学の体系<sup>(1)</sup>において重要なのは、宗教と存在論的哲学が相互に密接な関係をもっていることである。彼によれば、神とはわれわれが日常目にする存在物のうちの最高位に君臨するものではなく、あらゆる個々の存在物を存在せしめているような、より根源的なものと考えられねばならない。よってそれは「存在それ自体」(Being itself)といった言葉でしか表現しえないとされる。神を「存在それ自体」といった言葉でしか表現しえないということは、逆に考えれば、「存在」というものについて考えることなしには神学はいかなる意味で神が存在するのかも説明しえないということである。したがって神学には必然的に存在論的問いが含まれるという。また、信仰とは「究極的関心」(ultimate concern)によつて捉えられた状態とされる。われわれの存在と意味との根底であるもののみがわれわれに究極的に関わりうるがゆえに、信仰とはわれわれの実存がどこから来てどこへ行くかということについての関心でもある。よつて信仰には、あからさまに問われるかどうかは別として、必ず理性による存在論的問いが含まれると考えられる。だが存在論的問いが「信仰」の中に入り込むと、それは理性の力、すなわち「疑い」でもつて、信仰を破壊するように思われるかもしれない。しかしテイリツヒによれば、信仰と懐疑は本質的に矛盾するものではなく、信仰とはそれとそれ自身のうちにある疑いととの絶えざる緊張に他ならない。彼は次のように述べている。

信仰は無制約的な何ものかについての直接的意識と、不確かさの危険を引き受ける勇氣との両者を含んでいる。信仰は「否」の不安にもかかわらず「然り」という。それは疑いの「否」と疑いの不安とを除去しない。それは疑いから解放された安全の城を築かない―ただ神経症的に歪曲された信仰のみがそのような城を築くのである―むしろ信仰は疑いの「否」と不安定性の不安とを自分の上に引き受ける。信仰はそれ自身とそれ自身についての疑いとを包含する。

つまり信仰は、それ自身と根本的疑いを前提とした存在論的問いとから成っている(2)

宗教はこうした意味で存在論的哲学と不可分であると考えられている。しかしそれは宗教の方が一方的に存在論的哲学を必要としているという関係を意味するのではなく、存在論的哲学もまた宗教を求めるといふ相関的關係にある。その点を理解するには、テイリツヒが存在論をいかなるものとして捉えているかが重要となるのであるが、存在論とは、彼においては、存在する全てのものを越えて究極的なリアリティーを問うことだとされている。ここでテイリツヒはしばしば次のようなレトリックを用いる。問いを問うということは、その問うところのものを持っていないからこそ問うのであり、また同時に、問うところのものを部分的には持っているからこそ、そもそも問うことが出来るのだ、というもの、つまり、人は何かを問うとき、その問うところのものを持っていると同時に、また持っていないのだ、というものである。すると存在の問題について問うのなら、人は自分の問うところの存在について、持っていると同時に持っていないということになる。すなわちわれわれは存在に属していると同時に、それを十分に所有していない。テイリツヒはこうして、人間を存在と非存在の混合物として捉える。そして人が自らをこうした存在と非存在の混合物と自覚しながら、「何ゆえに何ものが存在し、無があるのでないのか」という存在についての根本的な問いを真剣に出しうるならば、その人は思想的にはすでにこの世界の全ての所与を超越した次元にいますと考えられると考えられるのである。この「存在」についての根本的問いは、プラトン、アリストテレスからハイデガーに至る西洋哲学の根本問題であることはいままでもなく、彼らはいずれも「存在者が存在する」ということを不思議だと思ひ、それに驚き、それゆえに「存在」ということの根本的な意味を問おうとした。つまり「存在」という事柄に対する大きな驚きが、いわば哲学という営みの動機であったということもできる。そうした点とくらべるなら、テイリツヒの思想は「存在」についての驚きを、宗教的次元の事柄として捉えるところに決定的な特色があるといえる。テイリツヒの考えでは、存在そのものについての根本的な問いは、冷静な観察や分析から現れ

るのではなく、実存的関心の事柄として、宗教的な次元において立ち現れてくるような問題なのである。そのような意味で、存在論的問いは啓示的体験を前提とし、宗教的エクスタシーの状態の中で見出されるのと同じ「究極的なもの」に触れる問いであるとされる。存在そのものという究極的なリアリティーについての問いは、人間存在全体から抽象された理論的な興味からではなく、「存在」それ自体に対する実存的問い、驚き、衝撃と、人間の理性、合理性との類まれな結合によって生み出されたものだと思はれる。哲学の根底性は、宗教の無制約性と同様に本質的に脱自的 (ekstatisch) である<sup>(3)</sup>ともいつているように、存在論的哲学の動機には、所与の教理を信じるといふ信仰ではないが、究極的なものに捉えられた状態としての信仰が確かにあるのだと考えられているのである。このような文脈でテイリツヒは次のように述べている。

パスカルに抗して私はいふ。アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神と、哲学者たちの神とは同一の神である。彼は一人の人格であると同時に、また一人の人格としての彼自身の否定である<sup>(4)</sup>

ここで彼が「哲学者たちの神」というのは、今述べたような、存在論的問いの背後にあると彼が考えるところの宗教的次元ないし信仰を支えるものを指しているものであり、要するにここでは、キリスト教における聖書の人格神とそうした意味での哲学的な神概念との同一性を主張しているのである。キリスト教はその人格主義的要素ゆえに存在論と総合する試みを排除するように思われるが、しかしテイリツヒによれば、それぞれは自己を表現するために他の側を必要とするのであり、両者を分離させることはできない。

テイリツヒ神学が「存在論的神学」であるというのには以上のような見解に基づいて神学体系が構築されているからに他ならないが、誤解してはならないのは、彼の神学における存在論的哲学は決して伝統的キリスト教を非神話化するための道具として用いられているわけではないということである。ハイデガーは哲学と神学との間に絶対的な差異を考え、神学

は単に自己の学問性を顧慮するときだけ哲学を必要とするに過ぎないとした。つまり神学を「矯正」するものとして哲学を考えた<sup>3</sup>。テイリツヒにおける「存在論」もしばしばそうした位置づけのものと誤解され、テイリツヒ神学は世俗化の時代にあつてキリスト教の使信を哲学的に翻訳することでその弁証論を試みたものだ<sup>4</sup>と解釈されることがある。だがそうした理解は、テイリツヒの主張のうち、宗教が存在論を求めるといふ点は押さえていても存在論の側もまた宗教的経験<sup>5</sup>を前提としているという点を見落としている。彼の考えによれば、究極的なものに捉えられるという宗教的脱自の経験なくして存在論はなく、存在論的問い、および理性との葛藤なくして信仰はないのである。両者は確かに完全に同一のものではないが、それでも統一的な地平のもとで把握されねばならないというのがテイリツヒの立場である。

では、宗教と存在論的哲学とのこのような関係づけが、アガペーとエロースの関係づけに対してどのような意味をもつのだろうか。テイリツヒにおいてアガペーとは言うまでもなく新約聖書における「愛」に他ならず、また一方エロースはプラトンの意味で理解されている。一般にエロースは恋愛や性愛の意味で用いられることも多いが、テイリツヒにおいてはそうした内容は持たず、むしろエロースは哲学的な愛、すなわち、實在のすべての層を貫いて魂を真理そのもの、美そのもの、善そのものの探求へと駆りたてる力と解されている。そうであるならば、テイリツヒにおけるアガペーとエロースの関係は、彼の神学体系の構造、すなわち宗教と哲学の関係づけからある程度必然的に決定しようと考えられないだろうか。宗教—キリスト教—は当然アガペーとしての愛を要求し、また与える。だが同時に、テイリツヒのいうところの存在論は、エロースとしての情熱によつて遂行される。テイリツヒの神学は、見てきたように、宗教と存在論とが不可分であるという点に決定的な意味を持っている。もし彼が、アガペーはただひたすら神的な愛でありキリスト教における唯一真の愛であるとし、一方エロースは性的な愛であり、また自己中心的な愛であり、よつて非キリスト教的な愛であるとしてアガペーとエロースを対立させるならば、それぞれが属している宗教と存在論的哲学との積極的な関係は見られない

いことになるであろう。つまり、テイリツヒ神学の内部でアガペーとエロースの関係が単純な対立図式で理解されるならば、そのような「愛」の理解は彼の神学体系の構造自体と矛盾することになってしまはずである。

確かにアガペーとエロースを同一視することは無理であろう。しかし、一方はキリスト教的愛であり他方は非キリスト教的愛だというような対立図式で捉えるわけにもいかない。ではテイリツヒはアガペーとエロースをどのように関係づけて「愛」概念を理解しているのだろうか。この点を見きわめるために、次に彼の神学体系の方法論である「相関の方法」とあわせてこの問題を考えてみたい。

### 三 「相関の方法」とアガペー・エロース関係

テイリツヒは自らの神学を構想する上で、まず、ケリユグマの超越的要素を内在化して究極的答えを人間存在の分析そのものから導き出そうとする自然主義的神学を退け、また同時に、ケリユグマを受け取る一切の人間の可能性を排除するような傾向を持ちうる超自然主義的神学をも退ける。テイリツヒの神学的企図は、これらどちらにも避けること、すなわちケリユグマの超越性を保存しつつ、同時にそれと人間の歴史的事実との関係を問いと答えの関係において捉えることとして設定される。彼の神学は、神学の基礎となる永遠の真理と、その永遠の真理を受け取る時代状況という二つの極の間を往復する動態として存立する。そしてそれを可能にするのが、実存的「問い」と神学的「答え」を相互に関連づける「相関の方法」(method of correlation)である。「実存的問いが生じる人間の状況の分析を行い、キリスト教のメッセージに用いられる象徴がこれらの問いに対する答えであることを論証する」(6)こと、つまり、宗教的象徴(ケリユグマ)を

人間の実存（状況）に含まれる問いに対する答えとして解釈していくのが「相関の方法」という神学的原理である。

そしてここで徹底されるのは、その「相関」における「問い」が哲学に限定されていることである。つまり哲学に対しては、相関の方法における一方の極である「問い」を分析し定式化するという特殊な役割が与えられるのである。その哲学とは具体的には存在論的哲学なのであるが、なぜそのように考えられているかというところ、その神学体系の前提に既にひとつの人間学があるからである。それは、前に述べたように、人間は存在と非存在の混合物——つまり有限な存在——であり、自らの存在の意味を問わざるを得ないものだとする人間理解である。そうした思惟の枠組みでは、多くの人間的諸問題が存在と非存在の葛藤に関わるもの、すなわち「有限的存在の意識」を基礎に考えられ、人間は二重の自己意識を持つものと理解される。有限な存在は、一方では非存在の脅威の下にあり、それは「不安」として自覚されるが、しかし他方、有限な存在は非存在の脅威にもかかわらず存在しており、それは不安を克服する「勇氣」として自覚される。つまり存在かつ非存在という性質は、常に「勇氣」と「不安」という二重の意識のもとにあることになる。そしてティリツヒによれば、ここで人間はその不安を克服する勇氣を可能にするような根拠についての問いへと駆り立てられるというのである。彼は「神に関する問いは勇氣の可能性に関する問いである」(1)とも述べており、自己の存在の根拠や意味への問いは「存在への勇氣」(courage to be)を求めるものとされ、神に関する問いとパラレルに理解されるのである。換言すれば、人間の神への問いは人間存在の有限性に基礎付けられているのであり、有限性の分析が神の問いを理解する鍵となる。有限性を自覚した人間がその不安にありながら存在の根拠を求めるといふ人間本質の理解は、神に関する問いは人間存在における本質的な可能性だということ、つまり人間は全て潜在的には宗教的だという理解にもつながる。「神の存在は存在それ自体である」というティリツヒのテーゼは、あらゆる存在と意味とを根拠付ける存在の力ないし存在の根底という神の質を表している。神がある一存在ではなく「存在それ自体」であるというのは、それが有限の存在するものを超越し、同時に存

在するものに非存在を克服する力を与え、不安を克服する勇氣の根底となることを意味する。したがって「神の存在は存在それ自体である」というテーゼは、こうした常に非存在の脅威のうちにある存在という人間理解に基づく「問い」と、永遠の使信に基づく「答え」との相関という神学的方法論を前提にしてこそ理解可能になる。ただし、ティリツヒの神論においては存在自体としての神（普遍性）だけでなく、それと同時に、生ける人格としての神（具体性）が考えられねばならないのであり、この両極を維持するのが彼の神学的目標なのだということは付け加えておかねばならない。彼によれば、キリスト教神学はそれが絶対的に普遍的なものと絶対的に具体的なものとの緊張に基づく限りにおいて真の神学だとされるのである（286）。

ではこうしたティリツヒ神学の基本的スタイルを念頭に置いた上で、あらためてアガペーとエロースの関係を振り返ってみよう。前節では、宗教と存在論的哲学とが不可分であるという彼の思想の骨格から鑑みて、アガペーとエロースを同一視することは当然できないが、まただからといって二つを分離したり対立図式で捉えたりすることもできない、という消極的な角度からのみその関係性が推測された。では次に問われるのは、積極的にはどう理解できるのかということであろう。結論を先取りすれば、ティリツヒにおけるアガペーとエロースの関係は、彼の神学体系における哲学的問いと神学的答えの「相関の方法」と同様に、相関的關係として理解される。

彼の神学体系（組織神学）は、人間の実存中に含まれるもろもろの問いを定式化し、またその問いに導かれて、神の自己啓示に含まれた答えを定式化するものであり、全体としては「問い」と「答え」が分かつたれない動的な円環となる。その場合「問い」と「答え」は決して同一のものではないが、かといって分離することも対立することもない。そうしたケリユグマと状況の關係性が「相関關係」と呼ばれる。それはケリユグマと状況のどちらか一方を偏重して他方を軽視する神学的方法がはらむ問題に対するティリツヒ流の解決策であり、また同時に彼の人間理解の結果でもあった。彼は次のよ

うに述べている。

「存在」という言葉は、人間実在の全体、すなわち実存の構造、意味、目的を意味する。この全体が脅かされ、そのすべてが失われたら救われ得るのである。人間はその存在と意味について究極的関心を持つている。この意味における「存在か非存在か」がまた究極的、無制約的、全体的、無限的な関心の事柄である。人間は、彼がそれに属し、それから分離し、またそれに憧れる無限に対して無限の関心を持つている。人間は、彼の真の存在でありかつ時間空間の中に分裂させられているその全体に対して、大いなる関心を持つている。(9)

このような人間理解に基づいて、「われわれにとって存在か非存在かに関する事柄となりうる限りに対して対象を取り扱う命題のみが神学的」(10)だとされるのである。テイリツヒがエロースの概念を決して単なる性愛や恋愛としてではなく、むしろプラトンの真理そのもの、善そのもの、美そのものへと向かっていく駆動力といった意味で理解していることは既に述べたが、そうであるならば、こうした存在の根拠、あるいはわれわれの存在か非存在かを決するところのものに対する哲学的関心とは、エロースによつて駆りたてられると考えられるであろう。そしてそうした「存在それ自体」についての問いには、アガペーに基礎づけられたケリュグマが答える。つまり相関の方法における「問い」と「答え」の両極に、それぞれエロースとアガペーが位置付けられるはずである。テイリツヒは人間について次のようにいう。

人間であることは、自分自身の存在を問うこと、そしてこの問いに与えられた答えの衝撃のもとに生きることを意味する。また逆に、人間であることは、自分自身の存在についての問いに対する答えを受け取り、そしてその答えの衝撃のもとに問いを問うことを意味する。(11)

こうした人間理解は同時に最も根本的な神学的原理であることはいうまでもない。つまり答えなしには問いは空虚であるが、問いがなければ答えもありえず、両者の相関的な動態が、全体として神学を形づくる。それと同様に、エロースと

アガペーも相関的に関係づけられてこそ愛を愛たらしめ、全体としてのみ意味をもちうる。二つは同一のものではないが、分離されるものでも対立図式で理解されるものでもない。テイリツヒにおけるアガペー・エロース関係の積極的な理解は、「存在論的哲学の状況分析（問い）」とケリュグマの解釈（答え）」との動態、すなわち「相関の方法」という彼の神学的原理と重ね合わせるかたちで可能になるであろう。ではこのようなテイリツヒ解釈が厳密に妥当であるかどうかの確認として、彼が直接「愛」の概念について論じている箇所を見ることにしたい。

#### 四 愛の概念とアガペー、エロースの位置付け

テイリツヒが「愛」の概念についてやや詳細に論じているところでまず重要なのは、彼は愛という概念の類型的区別に反対しているということである。彼は愛について考える上で、アガペー、エロース、フィリアなどをそれぞれ異なる愛の種類として分類することに異議を唱える。だがそれは、それらの言葉を不必要なものとして退けるということではない。彼の主張は、アガペー、エロース、フィリアなどを愛の「種類」(types)と考えるべきではないというものであり、むしろそれらを愛の「質」(qualities)と理解すべきだということである。テイリツヒは次のように述べている。

最近の議論は、愛の様々な質に注意を向けたという点で、有益であった。しかし、愛にはいろいろな質 (qualities) が  
あるということも、愛にはいろいろな種類 (types) が  
あると考へた限りに  
おいて、それは誤つていた<sup>(12)</sup>

この「種類」ではなく「質」だという点は、微妙な点ではあるがテイリツヒにおいては決定的な違いである。彼は「愛」は一つであるということにこだわりつづける。テイリツヒはエロースを性的な意味ではなく専らプラトンの意味で理解し

ているということは繰り返し述べているとおりだが、エロースはいわゆる彼の文化神学構想においても重要な意味を持つ。彼によれば、文化的創造物やその諸様式の背後には必ずその時代の究極的関心の要素が表れているのであり、文化の中の一見極めて世俗的に見えるものを神学的に考察する力は、彼の考えるところのエロースとしての情熱によって生まれ、維持される。したがって、エロースとしての愛を軽視する神学者は文化の価値を軽視しているのだ、とも述べている。美的なものに対するエロースなくして聖礼典的表現もありえず、真理へのエロースなくしては神学という営みも成立しない。人間の、文化の神的根源に向かつていくという欲望なしには、神への愛も成り立たなくなる、とティリッヒはいう。つまりアガペーに至上の価値を置くキリスト教思想の内部で、彼は十分にエロースの価値を強調している。では、結局アガペーとエロースの位置付けはどう考えられていることになるのだろうか。アガペー、エロース、フィリアがそれぞれ異なる愛の種類ではなく愛の「質」だとされ、かつ多くの箇所でもエロースの意義が述べられると、アガペーとエロースの二つは少なくとも同列に並べられているように解釈できる。新約聖書にはエロースの語は一度も無く専らアガペーの語が用いられているにもかかわらず、エロースにもアガペーと同等の地位が与えられているということになりそうである。しかしティリッヒの議論は慎重である。彼はエロースの意義を主張するだけでなく、次のようにアガペーの重要性を強調することも忘れない。

アガペーを、愛の深み (the depth of love)、あるいは生の根底との関連における愛と呼ぶことが出来るかもしれない。またアガペーにおいて究極的リアリティーは自らを現し、生と愛とを変革するのだともいえるかもしれない。ちょうど啓示が理性の中に入り込んでくる理性であるように、また神の言葉がすべての言葉の中に入り込んでくる言葉であるように、アガペーは愛の中に入り込んでくる愛なのである。(13)

ティリッヒはアガペーやエロース<sup>(14)</sup>を愛の質として一体的に捉えることを主張する一方で、このように明らかに、ア

カパーに対して愛の諸性質における統制的な役割も与えているのである。一見両立しがたいように見えるこうした彼の主張をもう少し細かく見てみよう。

テイリツヒは『組織神学』で、「神は愛である。そして神は存在それ自体であるから、存在それ自体は愛であるといわなければならない」<sup>(15)</sup>と述べており、また倫理学的著作では、「愛」は人間の実存の諸問題に対する終極的解答だとされている。例えば『愛・力・正義』などでは、愛は「分離されているものを再統合へと駆りたて駆動力」と定義されるのであるが、それは、人間を今ある実存的状况から本質的あり方へと向かわせる力であるといったことを意味している。彼によれば、人間は運命と死の不安、空虚と無意味の不安、罪責と断罪の不安などに常に脅かされているのであり、そうしたことは存在論的に、有限な存在である人間が非存在の脅威の下にあることとして定式化される。そこで愛は、そのような本来的あり方から分離した実存的状况下にある人間を、再び本質的状况へ再統合させる力だと理解されるのである。つまり存在の本質的要素と実存的要素の超越的結合に駆り立てるものが「愛」だというわけである。生とは現実化されている存在であり、愛はその生を動かしている力なのだ、とも述べている。生そのものの中に、それなしでは生が成り立たないところの生の構成要素として愛がある。テイリツヒは、「愛は最もラディカルな仕方でも分離した存在である個的人格を再び結び合わせる事ができるのである、それが愛の達成であつてまた愛の勝利である。個的人格は、最も分離された存在であり、同時に最も力強い愛の担い手なのである」<sup>(16)</sup>という。

また『愛・力・正義』という題名からもわかるように、愛の概念は「力」や「正義」の概念との連関でも議論される。「愛」は既に述べたように分離されているものを再統合へと駆りたてる駆動力と規定され、「力」とは存在が内なるまた外なる否定性に抗して自己主張する可能性、すなわち無を克服する可能性だとされる。そして「正義」は、その再統合の動きに対する適切な形式、すなわち愛の形式だと位置付けられる。三つは互いに結びついた形で理解されるのである。力は

「無を克服する可能性」だが、再統合の愛が大であればあるほど、そこではより大きな無が克服されていることになる。したがって分離から再統合へ至るといふことと、無をそれ自身の中に取り入れて否定性を克服するといふことは同じことであり、力の基本形式と愛の基本形式とは同一であるという。しかし問題は、力が無の脅かしに抗してそれ自身を現実化するところのものであるなら、そこには「強制」の要素が伴うということである。「力」が「強制」の要素を持つ場合、力と愛はいかに結合可能なのであろうか。「強制」の要素を警戒するあまり、愛のために力を排斥しようとするところがある一方、力を必要とするために愛を排斥することもある。しかしここでティリツヒは、強制的要素を持つ力と愛との結合の可能性を探る。そして彼は、愛の「本来のわざ」と対になる愛の「他なるわざ」(strange work)という理念を用いて、この点を解決しようとするのである。愛は強制的な力によつて愛に逆らうものを破壊しなければならぬ。つまり愛はある人の中にある愛に反するものを滅ぼすことによつて、彼を救いかつ完成にいたらしめようとする。そうした「強制」が愛の「他なるわざ」に他ならないといふ(17)。しかしその「他なるわざ」が、実存的状況下にある人間の本質的狀態への再結合のためでなく、権力維持の手段といった形で歪曲されてしまうことがある。それを防ぐのが「正義」だとティリツヒはいう。「愛」はその「他なるわざ」を「正義」に従つて遂行するのであり、その正義なしには存在の「力」は混沌に屈してしまう。よつて、正義とは力と力の出会いの中で存在の力がそれ自身を実現するところの形式、つまり再統合する愛の「形式」だとされるのである。

このようにティリツヒにおいては、愛の概念は力や正義といった概念と連関したかたちでも理解されねばならない。だがそもそも愛を意味するギリシャ語にはアガペー、エロース、フィリア、リビドーなどいくつもの語がある。ティリツヒはそれらをそれぞれ「霊の創造」「価値への憧憬」「友情」「欲求」などと特徴づけると同時に、これらすべてを「愛」(Love, Liebe)と訳すことを正当化する一致点があると考え、それが「分離されているものを再統合へと駆りたてる力」だとす

る。この意味において愛は一つだとされるわけである。しかし前に述べたように、愛は一つとされながらも、アガペーの質には他の質に対する統制的な位置が与えられている。ティリツヒはリビドーとしての愛を「求めを満たすものに向かう求めるもの (the need) の運動」、フィリアとしての愛を「同等のものとの結合に向かう同等のもの運動」、エロースとしての愛を「力と意味とにおいて低いものから高いものに向かう運動」と規定する<sup>18)</sup>。これらいずれにおいても「欲求」という要素が存在しているが、彼によれば、そうした欲求は被造的生命の本質的性格であるから善に矛盾するものではない。だがこうしたものを超越した愛もまた存在するのであり、それがアガペーだとされるのである。アガペーは他者を無制約的に肯定し、その性質の高低や快不快を考慮しない。いわば無条件的な愛の質なのである。これは次のように説明される。

アガペー以外の愛はすべて可変的部分的な偶然的性格に依存している。それは嫌悪と魅惑、情熱と共感とに依存している。アガペーはこうした状態から独立している。アガペーは無制約的に、すなわち、その性質の高低、快不快に依らないで他者を肯定する。アガペーは愛するものと愛されるものを、その両者について神が懐く完成像のゆえに結合する。それゆえアガペーは普遍的である<sup>19)</sup>

エロースその他は選択的差別的な愛であり、またアガペーはそれを決して否定することはないが、それらを解放純化し、普遍的な愛へと引き上げるのだと考えるのである。そうした意味で、アガペーは「愛の基準」であり「愛の宗教的要素を表す質」だといわれる。

しかしそれでもアガペー的質とエロース的質とが完全に分離することはないという点は重要である。ティリツヒによれば、人間同士のアガペーと神の人間に対するアガペーとは、一方が他方の根拠であるから互いに呼応するが、それに対して、人間は神を、神が人間を愛するようには愛することが出来ない。なぜなら、人は神を「にもかかわらず」の形で、つ

まり赦しにおいて神を愛するのではないからである。神に対する人の愛は、より低きものからより高きものへ、より低い善から高い善への高揚を含んでいるのであって、それは基本的にエロースの性質のものである。そのように考える限り、愛を考える上ではアガペーとエロースを明確に分離することは出来ないことになる。アガペーとエロースとの間に絶対的な対立がたてられるなら、アガペーは神との関係においてのみならず人間との関係においても単なる道徳的概念に還元され、またエロースも単なる性的な欲求という方向に世俗化されるのだとティリッヒはいう。彼によれば真の文化とは神的内実を持つものであり、エロースとはまさにそうした文化創造へと駆りたてる駆動力となる。文化はその根底に宗教的次元ないし究極的リアリティーを持つものであるが、しかし時にそうした究極性を失って、単なる美的享樂に陥ることもある。そうした転化を防ぐのがアガペーなのだ、とも述べている。また時に人間は、神への愛を、ただ単に自らよりはるかに大いなるものに対して恐れ従うというような消極的態度にしてしまう。だがその中にエロースの要素があれば、自ら神へ向かうという積極的態度を維持することが出来る、といった主旨のことも述べている。そうした文脈で「究極的善へのエロースなくして神への愛は存在しない」<sup>20</sup>ともいつており、エロースはキリスト教的には、アガペーの基準のもとで神への愛を創造するところの愛の一要素だとされるのである。

このように、愛の概念について直接議論されている箇所を見ても、やはりアガペーとエロースは分離されても対立させられてもおらず、相互に関連する中でこそ意味を持つものと考えられていることが読み取れる。このような両概念の関係は、やはり前節で見たように、ティリッヒの神学全体の構造および方法とあわせて「相関的」と特徴づけることができるであろう。

## 五 結び

テイリツヒは愛の概念について直接論じる中で、一方ではアガペーとエロースの分離を否定しつつ、他方ではアガペーの普遍性を主張するのであり、その同一ではないが分離も出来ないという両者の関係は一見難解であった。しかしこれは矛盾や曖昧さではなく、彼の神学的方法と平行して考えれば十分理解可能となる。つまり存在論的哲学の「問い」とケリユグマの「答え」の動的な「相関」によつて彼の神学体系が成り立たされていいるのと同様に、愛が愛であるには、常にアガペーの質とエロースの質が相関的に関わり合う動きがなければならないのである。愛の概念はキリスト教思想の中核であり、それをめぐる議論はさまざまな問題と複雑さを持つ<sup>(21)</sup>。多くの思想家も、厳密には単純なアガペーの重視とエロースの軽視という図式で「愛」概念を捉えているわけではないが、テイリツヒによる相関的と呼びうるアガペーとエロースの関係づけも、キリスト教における愛の理解の一つの試みとして再考する価値があるだろう。

注

- (1) テイリッヒはその生涯において主に二つの体系構想を持っていた。本稿では、特に後期になって『組織神学』を中心に具体化された体系を念頭に議論する。彼の体系構想に関する詳細については、芦名定道『テイリッヒと弁証神学の挑戦』（創文社、一九九五年）を参照。
- (2) Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, (in: Tillich Main Works/Hauptwerke, vol. 4, Walter de Gruyter, 1987) p. 379. テイリッヒの著作には白水社の『テイリッヒ著作集』（一九七八年〜一九八〇年）、新教出版社の『組織神学』（一九六九年〜一九九〇年）などの邦訳があり本稿でもそれらを参照したが、引用の際の訳は全て私訳による。
- (3) Tillich, „Philosophie und Religion“, (in: *ibid.*), p. 245.
- (4) *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, p. 388.
- (5) cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 1970. (『現象学と神学』ハイデッガー選集二八、理想社、一九八一年)
- (6) Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, (University of Chicago Press, 1951) p. 62.
- (7) *ibid.*, p. 198.
- (8) cf. *Systematic Theology*, vol. 1, p. 16.
- (9) *ibid.*, p. 14.
- (10) *ibid.*, p. 14.
- (11) *ibid.*, p. 62.
- (12) Tillich, *Love, Power, and Justice*, (in: Tillich Main Works/Hauptwerke, vol. 3, Walter de Gruyter, 1998) p. 597.
- (13) *ibid.*, p. 599.
- (14) テイリッヒはしばしば「エロース」の語を、愛の「アガペー」以外の質全てを包括した意味で用いていることにも注意する必要がある。cf. *Systematic Theology*, vol. 3, (University of Chicago Press, 1963) p. 137, 240.
- (15) *Systematic Theology*, vol. 1, p. 279.
- (16) *Love, Power, and Justice*, p. 596.
- (17) テイリッヒは同様の点について次のようにも述べている。「断罪は愛の否定ではなく愛の否定の否定である。断罪は愛の行為であり、それなしでは非存在が存在に打ち勝つてしまふであらう」(*Systematic Theology*, vol. 1, p. 283.)

(18) *ibid.*, p. 280.

(19) *ibid.*, p. 280.

(20) Tillich, *Morality and Beyond*, (in: *Tillich Main Works/Hauptwerke*, vol. 3, Walter de Gruyter, 1998) p. 669.

(21) キリスト教における愛の概念を考察したものととしては A・ニグレンの『アガペーとエロース』が有名であるが、彼の議論はモティーフ研究と呼ばれる独自の方法論に基づくものであり(ルンド神学)、いわゆる思想史研究とはやや異なるものとして捉える必要がある。また最近のまとまった研究としては G・Outka の *Agape: An Ethical Analysis*, Yale University Press, 1972 (G・アウトカ著『アガペー愛についての倫理学的研究』茂泉、佐々木、佐藤訳、教文館、一九九九年)がある。これは主にニグレン以降の愛に関する議論を詳細に検討したものが、テイリツヒへの言及は少ない。