

# 愛の現象学 I

大畑 莊一

(帯広畜産大学倫理学研究室)

Phenomenology of Love

By

Soich OHATA

## 1. 愛の概念

### (1) 愛の倫理性

愛について人間は高い関心をもっている。愛は人間にとって極めて魅力的なものである。また人間にとって極めて重要な意義をもつものである。

文化の概念に包摂される領域の中に占める愛の原理を見逃すことはできない。愛は顕著な普遍的人間現象である。愛は人間の根本感情である。それはさまざまな姿のもとに人間の内的外的生活を色づけ、深く規定する。愛はその本性として人間の心に温かい快感と満足と平安と平和をもたらす。愛なしには、民族の成立も、国家の構成も、諸民族、諸国家の共存も考えることはできないであろう。愛は至るところに開花して人と人とを結びつける。それは単に人と人とを結びつけるばかりでなく、愛の法則は人間以下の動物たちの生活を、その隔々まで支配している。結局、人間のすべての認識の対象と思惟の対象とに向い得るのみならず、純粹に構成学的見地に立って存在界を見渡すならば、一切の森羅万象には、人間にみられる愛の現象のアナロジーを認識することはさほど困難なことではないであろう。この意味に基づいて解釈するならば、愛は神からアトムまでの一切の存在性そのものを支配する一つの大きな存在論的原理といってもよいであろう。したがって一切のものを総合的に統一体とする原理は愛である。

愛の概念の意味するところは前述のように自明であるとともに、その内容意味を深く吟味反省してみれば、極めてあいまいであり、統一的意味を見出すことのできぬほど、はなはだ多義的である。

例えば、親子の愛、夫婦愛、恋愛、友愛、兄弟愛、師弟愛などの特殊的愛の外に、隣人愛、博愛、人類愛などの普遍的な愛がある。さらに金銭を愛する愛や、事業を愛する愛、真理を愛する愛、自然を愛する愛、孤独を愛する愛、自己を愛する愛、「陽気な愛」「東洋風な愛」「釈明的な愛」「別れの愛」「従順な愛」「閨中口説愛」<sup>1)</sup>等々、あたかも人間存在の多様性と同様に、愛の現象もまた極めて多義多様で、その内容も復雑多岐である。したがってその全面的根源的かつ、統一的意味を見出すことはほとんど不可能に近いかにみえる。

愛はただ普遍的な人間現象というだけでなく、またそれ以上に、極めて重要な一つの思想的、文化史的テーマでもある。特にプラトンのエロス、孔子的仁、キリスト教のアガペー、仏教の大慈悲などは愛の最高最深の段階にはかならない。われわれは愛の概念内容がいかに驚くべく豊富であるかを知ると同時に、愛の内容が多義的 (ambiguous) であることを知る。

われわれは愛の問題の考察を進めるにあたって愛の作用の内包と外延とを明確に規定してかかる必要がある。まず愛の意味、内容を明瞭にすることによって、その内包を明かにし、愛の多様性を分析することによって、その外延を明かにすべきである。

現代の日本語で、愛という意味は、外国語の love, Liebe, amour などである。したがって、その意味するところも、主として西欧的の思惟にもとづくことが多い。愛という漢字はもともと古代中国語に由来するものであって、「いつくしむ、めぐる、かわいがる、あわれむ」などの意味を有しているといわれる。現在でも日本語で愛(め)でるともいい、同一の内容が愛情という言葉で表現されることもある。

儒教的の思惟では、人倫関係の規定は人間の本能を克服したところにその価値を見出されたので、したがって愛よりも仁が強調された。孔子の言葉の中に「樊遲、孔子に如何なるを仁と申すべきかと問ひしに孔子のたまはく、仁とは他にあらず即ち人を愛するをいうなり<sup>2)</sup>」と述べている。

しかし西欧の場合には主として性愛や母性愛などの本能的な愛から出発し、これを浄化し昇華することによって宗教的、哲学的、理念的な愛を確立することを旨としたのであるが、東洋的思想、特に仏教、儒教などの思想においては性愛などの官能的な愛をすべて克服さるべきものとみなし、本能的な愛を否定し、それとは異なった崇高な感情を育成することによって宗教的理想を実現せんとしたのであり、この点が西欧的の愛と東洋的の愛の根本的な差異の一つでもある。

まず、愛の内包的作用とは何であろうか、その内容はなにを意味するのであろうか。

愛とは一つの関係である。愛においては、何ものかを愛することであり、愛のあるところそこには必ずや愛の対象が前提とされていなければならない。愛の対象が外部に向うのではなく自分自身の内部に向う時ですら明らかにそれも一つの関係である。愛は主観としての人間が総合的統一的に外部や内部の人や物に反応する関心の態度である。それは自己を圍繞する一切の条件に対する自己の関心である。当面の関係せる一切の条件の対象に関心をもつ態度にしてそれは対象に対する好意的、肯定的態度である。

愛は関心の世界であり、人間自身との「かかわりあい」の世界である。関心は、そのものとして、すでに感性的性格を有するものであると同時にまた悟性的でもある。愛は「かかわりあい」の態度に依存する。

関心とは、哲学的言葉をもって表現するならば、関心的の思惟であり、これは「かかわりあいによって生ずる感情の交流」でもある。したがって「気がひかれて、思う」ことである。

「ひかれて」とは相手たる対象物に気持がひかれることであるが、それは同時に自分の方にひくことであり、ひかれてひくことを意味するものである。この時の相互関係には一種の情的な情熱的な気持を抱かせるものがある。

このひかれてひく関係は主として人間関係であるが、この愛の態度は動物や愛する事物についても存在し得ることであるし、人間における愛と同様の主旨を拡大して述べることができる。

愛とは関心的思惟の対象の存在を肯定し、その存続発展をねがう主体的であり、広義の精神的生命に属するものである。愛は優れた人間の内的生命の一つの働きであり、優れた魂の作用である。愛の内容がいかに多義的であり、変化し得ない独自のパーソナリティーを有しているにしても、すべて愛の作用そのものは、人間の内的生命精神の中から台頭して来るのである。愛はかかる精神の一つの作用、いな最も内的動的なる一つの作用として生起する。愛の作用の根源的性格は、それがどこまでも内的生命的深さを持ち、人格のないし精神的なる作用であることを意味する。

愛は常に何ものかを愛することとして、その存続発展をねがう主観的関心の態度をもち、それとの接触、共在を求め、その存続、発展のために、積極的に努力する。愛は相手の健在を祝福する。相手の人が価値的に高まることを喜ぶ。すなわちあらゆる意味の発展と高揚とを喜ぶのである。この愛の情熱と誠意と念願とはなんらかの仕方において他者の身体に魂に伝ってゆく。誤解や曲解をとき、頑迷な心を和げ、生きる気力を失った人間に力を与えるのも、まさしくたゆみなき愛の力ではあるまいか。魂と魂との交流の世界は、愛の最も内的魂的なる運動ではないであろうか。人間は愛のために、人間の悲惨から救われる。また人間の不幸をそのまま幸福に変えることも可能である。しかし、また人間は愛ゆえに身を亡ぼすこともある。愛のために悲惨と不幸の深淵に落ち込むこともある。生れて来たことの呪いの言葉も愛ゆえに発せられることもある。この意味で愛は霊的神秘性をもったものである。人間に希望と歓喜を与えるのも愛であり、また人間に絶望とニヒルと呪いを発させるのも愛である。「子曰、志士仁人無<sub>二</sub>求<sub>レ</sub>生以害<sub>レ</sub>仁。有<sub>二</sub>殺<sub>レ</sub>身以成<sub>レ</sub>仁。」の心境や「人その友のために己の生命を棄つる、これより大なる愛はなし」<sup>9)</sup>の意味は、感激と共鳴を人びとに与えるであろう。にもかかわらず、愛の本質的作用そのものは、あくまで内的主体的なるものとして、客体化を不可能ならしめるものとして認めざるを得ない。

真に愛する者のためには、死をも厭はぬという雄々しい心、愛のクライマックスに立つと、死をも厭はぬという交感共鳴の世界は、究極において肉体の否定にほかならない。この肉体の否定を通して、自己自身を心霊の世界に導くものである。

愛の世界において自己犠牲が容易に行なわれるのは、魂と魂が不二的となることにほかならない。つまり自己實現的意欲の否定棄却を行なうのである。愛にもとづく自己犠牲は、他者

の本来的生命そのものに自己をささげることであり、愛する他者との合一の欲求であり、まことに愛の根本的パトスをなすものである。愛の運動の本質的構造は、自己犠牲すなわち他者合一的運動である。自己の一切を相手に与えて、对象的に他者合一的立場に立つことである。

ゲーテは愛の内容を次のように述べている。「愛とは自己のいのちの一切を他者に与え、これによって他者と合一となることである<sup>5)</sup>」と。この合一の底から無限なる歓喜と満足の情感が溢れ出ることが愛である。愛は他者との生の共同を意味するものであり、しかも不二的共同である。ここに愛の根本的パトスがあり、自己犠牲の否定的体験はこのパトスによって貫徹せられるのである。したがって愛に生きる人とは自己に生きる人ではなく、自己犠牲を通して生きる人である。

愛の主体的根源には一見自己矛盾的な性格がひそんでいることも否定できない。例えば、人間は愛ゆえに自分がこの世に生れてきたことを心から呪うことがある。愛さえなかったら、人生を心から呪うこともなく、こんなに悲しむこともないものをと、愁歎にしてくれることもある。愛はその意味で、げに悲喜二つながらの交響詩とでもいえる。愛によってほんとうの喜びを得ようと願う人は、また愛によって、ほんとうの悲しみを味わうべき覚悟が必要である。異性への愛を知らないころは、孤独でいても少しも淋しくも苦痛も味あわなかったにもかかわらず、恋を知り初めて恋愛をするようになると、かえって新しく孤独の淋しさをしみじみと味わうようになる。独りでいたときは淋しくなく、相手ができ、かえって淋しくなるのは確かに一種の矛盾である。愛する者のためにはいつでも死も厭はぬという雄々しい心、死して愛の心底を披瀝したいという念願、これらの愛は、肉体の破棄を通じて、自己自身を心霊の世界に訴える精神的作用である。

したがって最高の場合は文字通り自己の死が果されねばならない。真に愛に生きることは自己に死することである。故にわれわれは死の先駆的決意において、自己の肉体の破棄を覚悟において、はじめて愛の深さを知ることができるのである。この覚悟がいわば愛のシンボルとなるのである。しかし愛のシンボルが死であることは、死において愛の運動が停止されることを意味するというものでないのは勿論であり、むしろかえって愛が死をうち越えて、他者の魂と合一的となるのであり、他者の魂を揺り動かすことにほかならぬ。まことに愛において人は文字通り死して生きることである。

愛は身体の中に魂を包含しているがゆえに悲劇的である。愛はその対象物に対する関心が浅くなればなるほど肉体的であり、現象的であり、愛の関心が深くなればなるほど霊的となる。深き愛は愛を語らず、深き悲しみは言葉をもって表現しない。しかも魂と魂は無言の中に相通じ、おたがいに疑うことを知らないといわれるが、事実深い愛にして愛の言葉を語ることを厭い、自己表現の手段を選択することを拒む場合がまれではない。つまり自己沈黙が愛の最良の方法となる。愛が深いということは、愛が内超越的にどこまでも深く広い世界を啓示するとこ

るの優れたる意味においての魂の世界があることを意味している。愛の内包的作用の根源的性格は、それがどこまでも自発的生命的深さを持ち、魂的ないし人格的な作用であることを意味している。

愛の対象はまず人間であり、勝義の愛すなわち最もすぐれた意味の愛は人間と人間との間に存するものであるが、しかしそれは人間のみならずすべての物が愛の対象になり得ることは前述の通りである。人間の認識の対象となるものは大部分が愛の対象になり得るのである。一般に愛の対象は、愛の純粋性ということからいえば、事物そのものではなく、事物のうちに表現されている真・善・美、ないしは事物のになう価値や意義など、大体において理念的なるものであるというべきである。事物的なるものから理念的なるものへ深まるにしたがって、愛の純粋性は増してゆくが、現実の人間の世界においては、それは稀有にひとしいといわねばならない。むしろそれは人間を越えた絶対者としての神のみに許された純粋な愛の深さではなからうか。人間的世界にあっては、たとえ理念の愛が認識されたとしても、それは、理念を理念のままに愛するというより、なんらかの事物のうちに宿る理念への愛でしかなく、したがって主体的欲求を全くぬきにすることはできない。

その本質が関心ということにあるとされた愛は、それが人間的な愛であるときには、事物的なるものとの関係であると同時に理念的なるものとの関係でもある。

愛の関心は本質的には人間関係である。人間関係を根本的に支配している理法が倫理であるとすれば、愛の問題は倫理とも積極的な関係をもたざるを得なくなるが、愛は前述したとおり、内包的作用としてみると、まことに複雑微妙なる精神的構造聯関を形成しているために、愛の現象形態が多様であり、愛の作用が多岐的であるので、したがってその全面的根源的かつ統一的把握理解はほとんど超人的業といわなければならない。

しかしながら愛も倫理的精神の諸作用と範疇が同一と考えられるのは、愛は一応倫理的の諸作用、たとえば勇気、節制、克己、謙虚、献身など、特に誠、まごころとよばれるものと性格をひとしくする点が存するからである。かかる諸作用は本来的に魂の世界を旨とし、魂の深遠を開示、魂の崇高さを創造する運動である。したがって愛と倫理とは深く根底において結合する性格を有しているといっても過言ではない。

愛という同一の文字、同一の言葉の中にいろいろな種類の愛が考えられている。たとえばキリスト教は愛の宗教である、という愛の中に、男女の性愛や恋愛を意味する愛をあてはめて考えるとすれば、愛の宗教の愛の真の意味をまことに遠ざかったこととなる。天と地との距るかごとく、神の思いは人の思いを遙かに越える。神の愛もまた人の愛と距ること遠い。いな、それはしばしば相反する姿をもって対比される。周知のように、スウェーデンの神学者アンダース・ニーグレン (Anders Nygren) は名著「アガペーとエロース」<sup>6)</sup>において、エロースに対してキリスト教的な愛・アガペーを対立させ、両者の原理的対立を明らかにした。かれのこの

書物が学問の世界ならびに一般の知識人に与えた影響は極めて大きく、これが発表されて以来、愛に対する見方は、この二類型に対比させてみる見方が決定的なくらい重要視されるに至った。しかし同時に見落してならぬ一事は、地上における人間の生にあつては、程度の差こそあれ、両者は截然と区別することは不可能であり、必ずなんらかの形において混淆して存在するということである。原理的な区別は現実においても常に保持され得ると考えることは妥当ではない。

愛は人間のすべての認識の対象と思惟の対象とに向い得るものであるから、その対象を異にするあらゆる愛、その性質を異にするあらゆる愛は極めて多数であり、そのすべてを列挙しつくすことは非常に困難なことである。一口に愛するといつても、種々なる意味、内容があることはすでに前にも述べたごとくである。したがって愛について語ることの困難さは、愛が内包的作用の見地よりみた場合、非常にデリケートなる精神的構造聯関を形成しており、愛の作用ないし働きは他の重要な精神的諸作用の中に入り込み、区別することの不可能であるまでに結び合っているところに愛の現象が多義多様の諸相を呈しているといわれるのである。

愛の外延として、愛の多様性が語られるとき、あたかも人間存在が種々なる角度から語られるように、人間存在の愛の多様性も一面的強調をもってさまざまな立場から語られ得る。愛の一つの現象形態に中心をおいて愛の一面的真理を説くことはさほど困難なことではないが、しかし愛の多様性をつらぬき、その全一的普遍の本質性格を解明することは決して容易なことではない。

愛の内包が多岐的であり、愛の外延が多様であるところから、かえって根本においては、一つの根元的愛に集中され、この解明にふれてゆくべきであろう。がしかし、愛の外延として多様性について論述する場合、エロースとアガペーの愛の本質を論ぜずして愛の原理を述べることは組織的順序を欠くことであり、早計のそしりをまぬかれないゆえに、エロースとアガペーについて論述することが、正しい順序であろう。

## (2) エロースとアガペー

元来西洋文明は二つの流れによつて支配されている。一つはギリシヤ精神であり、一つはキリスト教精神である。ギリシヤ的なエロース<sup>7)</sup>は性愛を出発点とし、あらゆる人間的なものの上にすべてが築かれている。ギリシヤの原始的な神々は超人間的な崇高な存在ではなくて、人間そのままの愛欲の象徴化された姿にすぎなかつた。エロースの教説の起源を溯上してたずねてゆけば原始信仰に至り、オルベウス教に至らねばならない。エロースの神殿は、ポイオチアの、テスピアイ市ヘリコン山の麓に在るが、そこに古来より伝わる神体は、生殖器崇拜に基づく原始信仰であり、つまり驚異的生殖力、その生産的機能の神格化ということである。そこでは性愛というよりは、性そのもの、その生産力が、エロースを決定づける内容をもつものであることを証明している。やがてこの原始信仰の意味するものは、新しい内容を有する第二段階

のエロースに上昇する。ヘシオドスによると、「最初にカオス<sup>9)</sup>が生れ、次に大地と、こよなく美しき不死の神、四肢の力を奪い、すべての神と人との内なる精神と深き思慮を意のままとする神エロース」が生れる。そして大地からは次に星のちりばめられた空が生じ、他面カオスからはエレボス<sup>9)</sup>と暗黒の夜が生じ、この夜がエレボスとの愛の交りのうちにみごもって産んだのが、光に満ちた天空と昼とである。かくのごとくにしてこの世界がしだいに形成されていったというのである。

ヘシオドス<sup>10)</sup>の説によれば宇宙生成の原理がエロースに源泉を発しているということになる。ここで注意すべきことはエロースの内容の主たるものは性愛そのものより来る生産力によるものではなくして、カオスの生成によって大きく二分された二つの世界を相互に引合う、いわば牽引力、結合である。相互に牽引し結合して、結婚、出産へと発展し、つぎつぎと出産させ繁殖させていく偉大な結合方、これがすなわちエロースである。しかしこのエロースもエムペドクレスに至っては、元來結合の原理である愛 (philia) は分裂の原理である斗争とともに、あの有名な四元 (地・水・風・火) と同一線上におかれ、世界はこの愛と斗争との支配の交代によって、分裂と結合を永遠に繰り返すことにより、万物はまた、この四元が主要素として、愛の力によって結合し混合する場合の、その混合比によって、決定されるのである。

このように原始信仰としてのエロースが宇宙的なエロースに展開する反面、エロースは、恋の甘美、ときに悲哀をも伴う恋の甘美の主旋律にまで飛躍させるものである。ここではエロースは、性愛の、というよりは、恋の情緒面に発展する。

宇宙的な規模をもって外界に拡散したエロースは同時に、その中には個々の人間がひたる情緒の世界へとエロースの深化が行なわれるのである。つまり「魂への配慮」である。それは人間の魂である。しかもこの魂は、オルペウス教によれば、元來神界に属する神的なものであるが、それがこの世に墜ち、肉体の中に閉じ込められて、現在あるような姿となったのである。故に肉体は基である。ソクラテスが、自分と他の人間達との考え方をその点に注目させたところの当の靈魂は、オルペウス教によれば、神的なものであり、不滅なものである。オルペウス教のこの靈魂観が、プラトン哲学の中に導入され、それに決定的影響を与えたのである。

プラトンはその著書パエドロスやシンポシオンで、エロースについて述べているが、ディオティマの口をかりて解説するところによれば、エロースは、富裕 (ポロス Poros「方策、術策」の神格化) を父とし、貧困 (ペニア Penia「困窮」の神格化) を母とする神靈 (ダイモニオン<sup>11)</sup>) であり、それゆえに、エロースは、その父に似て、常に美と善とに対する希望にもえ、またその母のように貧しいが、常に、その理想に到達しようと努力してやまないものである。それはまた、不死でもないが、同時に死すべきものでもない。生きるとともに死し、死するとともに生きるものである。またそれは知るでもなく、知らぬでもなくして、まさにその中間的な存在である。したがって自己の中に、たがいに矛盾する性質をともに受け継いでいる。自己

の知の欠乏を自覚して、無限にこれを追いもとめつつあるものである。それは、いまだ真善美を所有してはおらぬが、常にそれらを追求してやまないものである。

このように、プラトンのエロースは中間的存在である。中間者としてのエロースを、プラトンは神霊(ダイモン)と呼ぶが、ダイモ的なものはすべて、神的なものとして死すべきものとの中間にある」のであり、美しくもないが醜くもなく、善くもないが悪くもない。その中間にあつて美を求め、善をもとめるが、しかし、もともとエロースとは欲求である。このことはプラトンもエロースの本質として、たびたび言及しているところである<sup>12)</sup>。

すなわち完全な知者でも完全な無知愚昧の者でもないそれらの中間的地位をとるが、それも無関心な中間的地位をとるのではない。エロースはむしろ常に一方向への特定の傾向を有する——エロースは美と善への愛である<sup>13)</sup>。それがよきものである知を希求する構造、これがプラトンのエロースなのである。またこの中間者は愛知者(philosophos)にはかならない。

このようにプラトンのエロースは、中間的存在ではあるが、それにとどまっているのではなく、絶えず無限に上昇しようとする努力であり、またこの上昇の過程が、階段的に考えられているのである。第一に美における生殖に現われる。第二には人間の世界においては、不死なる徳を対象とするところの名誉の愛となり、第三には正しく美の形相を求めるに至る。つまり、最初には人間の肉体の美しさを観、次に魂の美しさを発見し、第三に知識の美に到達する。そして最後に至高の美であるところの美のイデアの愛にと上昇してゆくのである。そして、この美のイデアこそは、善のイデアを、もつとも純粹に反映するものである。このエロースは、ギリシャ文化の根本原理であるとともに、ギリシャ文化を根源的に規定する原理でもある。

古代のギリシャ人は人間的な感情を尊び、また人間性のあらゆる美しさを知る人びとであった。青々と地中海の波ひるがえるところ、よせてはかえす波の白く泡立つところをみては、そこから美しい女神、ヴィナスが生れいずると考え、はれやかに朝日の昇る姿をみては、勇壮なる青年アポロの神を思う。若き心をときめかす恋の不思議さを思つては、キューピットが恋のかぶら矢を射るのだと考える。そうした豊富な想像力が生み出した神々である。それゆえにギリシャ人の理想とするところは美と調和とである<sup>14)</sup>。

パウロは、エロースは、目をあざむくばかり美しい超感性的世界の恵まれた直観に到達しようとする魂の欲望であり憧憬であつて、グノーシス(エロース)はこの「神直観」以外の何ものでもない<sup>15)</sup>と述べている。

さて今一度エロースの主体の根源的地盤に立ち帰つて考えてみることにする。

エロースを論ずる場合また誰もが連想するのはプラトンである。本来性愛のみを意味したエロースを根本的に深く掘り下げて、これを形相に対する思慕となし、そこに豊富な哲学的内容を盛つたのはプラトンである。神学者として有名なアンダース・ニーグレン(Anders Nygren)



はエロースをもって、救いの教理をもつ神秘的宗教に現われているところの「宗教的欲求と熱望」と解釈しているが<sup>16)</sup>、プラトンはエロースを定義して「善の永久の所有に向うものである」<sup>17)</sup>といている。善の所有に向うところの人間の愛求を、「幸福と善との欲求」としてミューテス的に捉えたものがエロースである。したがって、人間の魂がその神的本性によってその本来の地位に向って上昇せんとする靈魂のこの本能こそエロースである。この感覚世界において人間の遭遇するもろもろの美しいものは、靈魂のエロースを目覚す課題を有するが、しかし愛はその美しい対象にとどまっているのではなく、これはむしろ、エロースの本質をなす絶えざる上昇のための一種のプロセスをなすに過ぎない。美しいものは靈魂の存在する故郷への回想であるべきであり、それは自己自体から出発し、それがあずかり、その美しさを得るところのそれ自体美しいものに指示すべきものである。エロースは美しい事物において始まり、第二段階においては、彼方の上なる美に到達せんがために上昇する。それはあたかも一歩一歩前進するがごとく、一切の美しい肉体から美しい関係へ、美しい関係から美しい機構へ、美しい機構から美しい認識へ、美しい認識から最後には美それ自体の認識以上でも以下でもないかの真の認識に到達する。かくして美の本質を得る。この段階に達したものは最も高いものに「永遠にして、起りもせず、成長もせず、滅亡にも従えられない美」<sup>18)</sup>の觀念に達したのである。

ところでニーグレンの説によれば、エロースはプラトンの時代以前にあっては、人間を地上の感性的世界の牢獄につながれた囚人とみる観方をとっている。それがプラトンおよびプラトニズムによって信奉されるやいなや、その見解が変貌をきたす。本来無軌道で暗い情熱と同一視されて認められていた愛がエロースの形態であったものが、プラトニズムにおいてミュトスとロゴスとが相合し、その後は大体においてロゴスが主導的な位置を占めるようになったと主張する。したがって、プラトン以前においては、靈魂が神的起源を有し神的性質をもち、それが感覚の獄舎から解放されて故郷なる神的住家に昇って行くという考え方、これがエロースの觀念とみるべきであろう。

元来ギリシヤの言葉の中に、したがってギリシヤ的考え方の中に四つの愛が区別されているが、それはエロース、ストルゲ、フィロス、アガペー (eros, storge, philos, agape) である。元来エロースの源泉には性愛が意味されており、ストルゲは血縁者の間の愛を意味し、フィロスは友愛であり、アガペーは神と人との間の愛を意味していた。

プラトンにおける愛すなわちエロースは前述のとおり窮乏(ペニヤ)と富裕(ポロス)の中間者である。そしてそれみずからは欠乏の状態にして満されることを欲求する。それはある対象への愛であり、欠乏の状態であり、美そのものへの憧憬をもったものである。ゆえにそれは欲求の愛であり、憧憬の愛であり、追求の愛である。エロースは善美なるものへの憧れとして、それ自身、また、同時に愛知の意味を有している。この愛知の中には一方において理性が支配しているが、他方においては非理性的な愛が支配している。理性は憧憬の愛として情熱と共に

働く。情熱としての愛があればこそ、天の宝によって満さるべき一種の欠乏状態から抜け出してゆこうとすることが動機となって、その欲求、欲望が促進される。しかしエロースはジンメルがいつているごとく終局的には「自己の所有欲、占有欲」<sup>19)</sup>である。その欲求の愛は<sup>20)</sup>、その対象の価値によって志向せられる。結局、エロースには二分して二重的性格を有すると考えられる。一つは上に向けられた愛と、他は、下方に引き、肉感的愛である。プラトンは靈魂の天上的世界、觀念の世界への憧憬と追求とであり、これすなわち一面は影のごとき事物の世界に属し、他の一面は自分の真の故郷は天上であることを示そうとしている。

前述したごとく、エロースは神でもなければ人間でもなく、神々と人間との中間に介在して、人間から出たことを神々に、神々から出たことを人間に通訳し、伝達するダイモンであり、換言すればエロースは上から下への運動と、下から上への運動をふくむわけである。

エロースが神と人間との中間に介在して、両者の間を往復するダイモンであるが、プラトン哲学における「分有」もエロースとの関係において、両者がともに形相と個人との関係に結びつくものである。ロゴス的に「分有」と称せられた形相と個物との関係が、ミュートス的にエロースとして主張されている。

プラトンは個物から形相への上昇の関係だけではなく、形相から個物への下降の関係をも考えていたこと、すなわち通路は一方的ではなく相互的である。ニーグレンが考えていたごとく、個物から形相に上昇する一方的な運動ではなく、上昇と下降の両方をふくむものである。したがってエロースをもって、一概に、感覺的個物から形相への一方的な欲求とみなすことはできないのである。

エロースとアガペーとの対立は、元来ギリシア的愛とキリスト教的愛の対立であり、それゆえヘブライズムとヘレニズムの対立である。西欧倫理思想の系譜を押し進めてゆけばギリシヤの三大思想家に到達するが、大体においてこの時代を支配していた思想は「幸福倫理」であり、個人の幸福の觀念であった。ギリシヤ哲学者は表面はいかにそれぞれ異なった立場に立っているように見えても、結局幸福論 (Eudaimonism) であったことには間違いはないであろう。ところがキリスト教は、この点全く異なって、個人の観点からは幸福の問題をとりあげることとはしなかった。単独の個人の幸福ということは全く無意味であった。その代り、隣人相互関係の愛、人間が神に対する愛の関係としてとりあげたのである。結局人間を幸福にするためのものと考えられていた宗教の問題も、自己中心の傾向を克服し、自己中心の見地から神中心の見地に移っていたのである。もっとも愛を倫理の中心思想とする傾向はユダヤ教にも含まれていたことは事実である。例えば、「ホセア書」第6章7には「わたくしはいつくしみを喜び、犠牲を喜ばない」と述べているのを見てわかるであろう。しかし愛が律法を全くアウフヘーベンして、信仰のうちに、新しい意味内容をもつに至ったのは、福音書の時代以後のことであると明らかである。キリスト教出現によって、それは一種の宗教的倫理と変化したのがアガペ

一である。その中心が愛の誡命である。

愛の誡命とは、いうまでもなく、パリサイ人の1人の教法師がイエスを試みるために、「師よ、律法のうちいづれの誡命が大なる。」と問うたのに対して、イエスが答えたところのものである。「汝ところを尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、主なる汝の神を愛すべし<sup>21)</sup>。これは大にして第1の誡命なり。第2もまた之に等し。己れの如く汝の隣りを愛すべし<sup>22)</sup>。律法全体と予言者とはこの二つの誡命に拠るなり<sup>23)</sup>。

アガペーとしての神の愛を中心とするキリスト教を考察するに当って、まず最初に注意すべき三つのものがある。その第1は「神は愛なり<sup>24)</sup>」ということである。全知全能にして霊なる神にはいろいろなことが考えられよう。神は正義であり、神は審くものであるとも考えられる。これらの神の属性の中で特に注意すべき神の本質は「神は愛なり」ということである。この言葉はヨハネまたはヨハネ第1の書の記者が語った言葉であるが、イエスの思想の全体を貫く根本思想を表現したものであって、まことにキリスト教における至上命題であり、以後一切の命題はここから出て来るのである。神の愛はその独り子であるイエスの生命をも捨てるところの愛、自己犠牲、自己献身、自己放棄、自己否定、の愛であり、いわゆる十字架の愛(amor crucis)であり、そしてそれがアガペーの本質である。この神の愛アガペーはその本質にしたがって人間を愛する。ここに人間と神との愛の関係がある。そこからして第2に人間はこの神を愛しなければならない。神を愛するということは神に絶対に従うことであり、それは神を信ずることである。人間は何物にもまさって神を愛さなければならない。アガペーはどこまでも神中心的事であることが特徴である。人間が神を愛するということは、神の愛にならって、自己を放棄し自己を否定して神を愛し求めることである。第3に強調されることは隣人に対する愛である。神を愛するということは常に隣人を愛するということを媒介とするものであり、いな、隣人を愛するということが以外に人間の現実になし得る愛はなく、そしてそれが神を愛するというにはかならない。しかし「己れの如く汝の隣人を愛すべし」との誡命は、「己れを愛するが如く汝の隣人を愛すべし」と解すべきであるが、「己れを愛すべし」とは必然と當為との混同で倫理的意味をなさない。これは人間の自然必然的自己愛であって、本来的自己ではない。本来的自己を愛するのは、日常的自己愛の否定である。かかる場合においてはじめて、「己れを愛すべし」との意味が存するとみるべきである。神を愛するという往相は己れのごとく隣人を愛するという還相にかならない。かかる意味において神を愛することはすなわち隣人愛という方程式が成立するのである。

以上三つはアガペーとしての中心観念として互に関連したものである。アガペーは神中心的事であるが、それに対してエロースは人間中心的事であり、自我中心的事であると考えられることができる。もっともこの人間中心、自我中心の思想は日常的な人間または自我ではなく、本来的な人間、本来的な自我の主張であり、結局これは人間の内面的な神的なものの肯定、人間の内

なる神への愛に通ずるものではあるまいか。

アガペーもエロスもともに人間の内なるより低きもの、不完全なもの、感性的なもの、地上的なものすなわち、日常的なものの肯定ではなく、むしろより高きもの、より完全なもの、超感性的なもの、天上的なもの、本来的なもの、の肯定である。愛は単純に欲求の愛であり、自己肯定であるのでも、自己否定であるものでもなく、かえってそれは自己肯定にして同時に自己否定であり、自己否定にして同時に自己肯定である。すなわち愛においては自己における日常性の否定がすなわち本来性の肯定なのである<sup>25)</sup>。そしてこのことはエロスさえも結局人間のうちにおける神的なものの肯定を意味するものにほかならないであろう。事実、人間の神への愛は人間の人間への愛、人間のうちなる神への愛に結びつくものではあるまいか。

アガペーの本質はいかなるものであるか。アガペーは何よりもまず神の人間に対する無誘因の愛であり、価値に無関心であり、創造的であり、神人間に交通するものである。ニグレンはこの愛の特徴を示すものとして、次の四つの点を挙げている<sup>26)</sup>。

(1) アガペーは自発的で「無誘因的」である。これが、イエスにおいてわれらに現わされるように神の愛の最も際立った相である。神の愛は「理由なし」の愛である。人間の中に神に愛せられる理由ないし価値があるから、神が人間を愛するのではなく、神がその本質において愛であるがゆえに、人間を愛するのである。(2) アガペーは価値に無関心である。いい換えると神は罪人にも敬虔な善人にも同様にひとしい愛をもって愛するのであって、善人と罪人との間の境界は存しない。(3) アガペーは創造的である。神の愛はそれ自体に価値あるものを受せず、逆にそれ自体なんらの価値をもっていないものの中に価値を創造する。アガペーは愛して、それによって価値を賦与する。アガペーは価値を創造する原理である。(4) アガペーは創造的な力として人間のために神との交通の道を開く。この道は善人にも悔改による罪人の道にも同様に妥当する。アガペーは神自身の人へ到る神の道である。

以上はアガペーの本質について、専らニグレンの思想に基づいて述べてみた。しかしニグレンの見解が、全面的に支持し得るものかどうかについては、疑問の余地はかなりあるといえよう。

たとえば、ニグレンは「天の父はその日を悪しき者のうえにも、善き者のうえにも昇らせ、雨を正しき者にも、正しからぬ者にも降らせ給うなり」<sup>27)</sup> の精神に基づいて、アガペーの特徴として、無条件的であって価値の有無にかかわらぬものであるとして、次のごとく述べている。「聖なる神が罪人を愛する時には、その時には彼の罪故にではなくて、彼の罪に拘らずである。」と。しかし神がまたわれわれが、罪人を愛するのは、その罪にも拘らずではなくして、かえってその罪の故に罪人を愛するのではなからうか。なるほど神が義人を愛するのはかれが義の故にではないかも知れないが、罪人の場合、罪人であればこそ、救われるのではあるまいか。

次に「アガペーは価値に無関係である」<sup>29)</sup> との見解は正当であるにしても、しかしそれは必ずしもアガペーは価値にいかなる意味でも無関係であるという意味ではない。価値あるものだけを賞でするという意味では価値に無関係であるが、反価値・無価値なものを転換することによって、価値を創造するものと解すべきではなからうか。

第3にニグレンはエロースについて「感覚的なものから超感覚的なものへの人の回帰である。エロースは人間靈魂の上への傾向である。」といい、「二つの世界の間の関係は徹底的に一方向的であり、一つの運動方向——下から、上へ——のみが存する」<sup>30)</sup> といっているが、本来エロースは上から下への運動と、下から上への運動を含むわけである。

以上、極めて簡単ではあるが、エロースとアガペーの概要ならびに起源について述べてみたが、要するにアガペーは単に神から人間へ下降するところの愛のみでなく、人間が神を愛するところの上昇的方向をも包含するものであり、またエロースも単に人間から神へというような一方向的な愛ではなく、上下両方向をふくむということの意味するのである。アガペーが宗教的であるのに対して、後者は形而上学的である。それゆえ宗教と形而上学とが、ある面においては対立する一面をふくむかも知れないが、他面では不可分の関係を有するとともに、ある面では分つことのできない密接な関係を有している。

アウグスチヌスはこの両者を総合的に統一している。彼の中にはエロースもアガペーもともに、生きて、働いている。この異質的ともみられる二つの愛が、おたがいに結ばれ合っただけで一体となっている。ニグレンが指摘しているように、理論的にはその両要素は調和と平衡のうちに働いていると思われるのである。かかる意味では、アウグスチヌスの愛の観念はむしろキリスト教的愛の新たな発展であることに注目すべきであろう。(未完)

#### 註

- 1) ウェイヴェル (Wavell) 卿がその詩集「他人の花」(Other Men's Flowers) において、「若くて単純な愛」「浪漫的な愛」「实际的な愛」「女房のろけの愛」「いそいそと鬨気な愛」「東洋風の愛」「秋明的な愛」その他多数、と称したものを。
- 2) 論語、顔淵第12、樊遲、問仁、子曰、愛人。
- 3) 論語、衛靈公第15、孔子ののまわく、生命は人の欲するところなれども、欲するところ、生命より甚しき者あり、仁は即ち是れなり、故に仁に志ある士及び成徳の人は、常に力を仁に用ふ。理当に死すべくんば、苟も生を求めて仁を害することなく、むしろ其の身を殺して仁を成すことあるのみと。里仁篇に、「君主無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是」と。また同じ義である。
- 4) ヨハネ伝第15章第12節(同)第13節、わが汝らを受せしごとく互に相愛せよ、人その友のために己の生命を棄つる。之より大なる愛はなし。
- 5) Hegel, Grundlinien der philosophie des Rechts p. 158.
- 6) 1930年ストックホルムで刊行せられた2部3巻から成るこの書物は、同じ年にドイツ語に翻訳せられ、1933年にA. G. Herbert によって第1部が翻訳され、つづいて1938年にP. S. Watson によって第2部が英訳された。第1部には「キリスト教的愛の観念の研究」、第2部には「キリスト教的愛の観念の歴史」という副題となっている。

- 7) 英和辞典を繰って「エロース」の項をみると、《ギリシア神話》エロス (恋愛の神……ローマ神話の Cupid に当る) 云々とある。さらにこの派生語である「エロチック」(erotic) をみると、「性的、色恋の、情欲上の、(性的) 恋愛の、色愛の」と説明されている。ギリシア時代のエロース説については「理想」第 290 号、P 68. 鈴木照雄氏の「ギリシア思想におけるエロース」参照。
- 8) 大きく口を開けた空虚な空間を意味する。
- 9) 下界・奈落の闇。
- 10) 「神統記」(Theogonia) 120 行以下。
- 11) 「Symposion 202 D.」以下。
- 12) 「右同 200 A.」以下。「パイドロス」237 D。「リュシス」221 BC など。
- 13) Symposion 204.
- 14) エロースの中に考えられる美と調和の考えは、愛的現象 (erotika) として人体の生理的現象・音楽における調和、季節の交替、天文学的事象、神と人間との交流、親愛の説明の原理として用いられている。
- 15) 「愛のロゴスとパトス」M・C ダーシー著、井筒俊彦、三辺文子訳 p. 77~78 参照。
- 16) Agape and Erus, Part 1, p. 118 (日本語訳 130 頁)。
- 17) 波多野精一著「時と永遠」第 7 章、永遠性と愛 148, 9 頁。
- 18) Symposion 211.
- 19) G. Simmel: Fragment über die Liebe, Logos Bd. X, 1921-22, S. 27.  
ジメルは「ギリシャのエロースは所有欲である——確かに愛する者において、理想的教訓と倫理的に高く教育せられた教養との容器をもつという高貴な意味においてさえも、それゆえにこの愛は彼には所有と非所有の仲介の状態であり得る。そのように当然その所有と共に消え去らねばならない」と述べている。
- 20) Symposion. 181.  
この書の中でエロースについて語っている中に、6 人の人物が登場して来て、それぞれ愛について演説することになっているが、最初の演説者であるパイドロスの説は内容も貧弱にして論理に一貫性がなく見るべきものがないが、第 2 の演説者パウサニヤスはエロースに「天上的なもの」と「万人向きのもの」とに二分して区別している。  
「万人向きの……エロースは……魂よりも肉体を愛し、……他のエロースは天上的なもの、美を求める……」。
- 21) この言葉は決してイエスの独創的なものではなく、すでに申命六の五にある。「汝こころを尽し、精神を尽し、力を尽して、汝の神エホバを愛すべし」と。
- 22) 利未記 19 の 18 にある。
- 23) マタイ伝 22 の 37~40。マルコ伝 12 の 30~31。ルカ伝 10 の 27。
- 24) ヨハネ第 1 の書、4 の 8 と 16。
- 25) 「実存と愛と神」佐藤慶二著、152 頁。
- 26) Agape and Eros, I. Anders Nygren, 佐藤信彦訳、51 頁以下。
- 27) マタイ伝 5 の 43 以下。
- 28) Agape and Eros, I. Anders Nygren 佐藤信彦訳、53 頁。
- 29) 同上、52 頁。
- 30) 同上、144 頁。