

「キリスト教神学における象徴主義と図像学」——(その3)

B. 関係概念としての愛

杉瀬祐

1. 序論

キリスト教は愛の宗教といわれる。これは、神道が禊ぎの宗教・淨めの宗教、仏教が悟りの宗教・明らめ(諦め)の宗教などと性格づけられるのと同じように、大雑把ながらキリスト教の特徴をとらえて表現したものといえるであろう。

俗に、子供の頃、七五三の祝いには神社に詣で、結婚式は教会でキリスト教式に、そして葬式は仏教として寺院の墓地に葬られる、と言われたりするように、日本人の宗教観とか宗教性は、世界の中でも極めてユニークなものをもっており、一部の人々、殊に一神教の信仰をもつ人々からは理解し難いこととして、きびしく非難されることが多い。これを遠藤周作らが指摘するような日本の精神的風土の母なる大地的混沌性⁽¹⁾のゆえとすることもできよう。また、キリスト教、ユダヤ教、イスラム教などの砂漠を背景にして生れた一神教をマイカース・ロジック(maker's logic)、日本その他の農耕文化・沃地地帯を背景にして生じた多神教をユーザース・ロジック(user's logic)として把え、日本人の現世主義、御利益主義を指摘することもできよう。この小論は、こうした比較宗教学的立場から日本人の宗教観を分析したり、優劣是非を論ずるものではないから、これ以上立ち入ることはしないが、明治以降のプロテstant信仰の歴史を辿ってみても、この問題は未整理のまま今日にまで到っていると言えるであろう。北村透谷、國木田独歩、島崎藤村、あるいは芥川龍之介、正宗白鳥、太宰治、龜井勝一郎など、入信しながら後にキリスト教から離脱していった者、キリスト教に関心をもち聖書を読んだりしながら入信・信仰告白にまで到らなかった者など、さまざまな日本人の青春の精神的彷徨の群像が、上記の文学者たちによって代表されていると言える。また、キリスト教への接近傾斜の契機から見れば、家庭倫理(一夫一婦制、性の倫理 etc.)、職業倫理(職業を calling, Beruf として把え、それは社会奉仕や神の道具としての人間觀につながる)、などの倫理的側面がプロテスタンティズムに関しては大きいことが注目されるであろう。(カトリシズムに関しては必ずしも同じではないかもしれない。) それは明治以降の近代日本形成に関して積極的な指導理念を担ったと言うより、残存している封建的体制、そしてやがて天皇制に基づく国家主義的体制に抵抗して個人を守ろうとする論理的・倫理的根拠として、彼らはキリスト教を己の立場として採った、という場合が比較的多かったと言えるのではなかろうか。(例外的には、新島襄の教育権は国民にあるとした主張などが挙げられようが、多くは新日本形成の指導理念や主流とはなりえなかったと、云える。) こうした社会運動、社会奉仕や倫理的改革運動の他に、純粹な(?)宗教的体験の問題としてキリスト教を追求したり、その他もろもろの流れ

もあったことは、改めて言うまでもない。

それらとは別に、透谷ら、初期の人々が新鮮な驚きをもってキリスト教に接した重要なポイントに、「愛」の問題がある。それは一口で言えば、新しい人間観、男女観、新しい人間関係の発見であったと言える。しかし、不幸にしてこの問題もその後あまり組織的に追求されることなく今日に到っているように筆者には思われてならないのである。

日本におけるキリスト教の土着化という問題が論議されて既に久しいが、筆者は最近、この問題が方法論的に究明され解決されるというようなことが果して可能なのであろうか、と少々疑問に思うようになって来ている。このことを正確に説明するのはかなり困難なように思えるのであるが、この小論は、筆者のうちにあるそのような曖昧なものを幾分でも整理し明らかにしてゆきたいという意図をももっている。概略を言えば、云うまでもなく比較宗教学、宗教心理学、社会学その他による分析や方法論を軽視するということでは勿論ない。例えば、近代フランス絵画におけるジャポニズムの問題を考えてみると、さまざまな画家たちがさまざま形で、極めて短期間のうちに、日本の絵画、特に浮世絵の影響を受容し、自らのものに消化していったという事実は大変興味深い。それは当時のフランス画壇が新しい方向を模索していた折に、パリで開かれた博覧会に陳展された日本の浮世絵が彼らとは全く異質なものとして強烈な刺激を与えたという時満ちた時代的・社会的状況として説明されることも容易であろう。あるいは、異国趣味・東洋趣味の流行という説明も可能であろう。しかし、あるいは構図において、あるいは色彩とその対比、あるいは線、あるいは様式性においてと、決して一律的ではないジャポニズムの受容は、彼ら画家たちがそれぞれに創作する者であったという点に最も大切な点があるのでなかろうか⁽²⁾。また、円空のあのユニークな木彫仏の数々についても、その技法や造型に関していろいろの意見があるが、初期の丸鑿による荒削りな造型は、木彫の場合、誰でもすることであって、いわば下樋らえの段階である。円空がそのままの状態で完成品と見なしたことは、その完成の前段階の状態に完成の美を見出したとか、また急いで次の彫刻に取りかからねばならないとか、旅に出なければならないとかの時間的余裕のなさのゆえであるとも考えられる。しかし、筆者は、円空彫刻の秘密はその秘仏性にあったのではないかと考えるものである。円空は生涯に十万体あるいは十二万体の仏像を刻むことを誓願したといわれるが、彼が目指したのは仏像彫刻そのものではなく、布教・授福のためであって、荒寺を再建したり、新たに堂を起したりするために、遊行僧の円空は特に山間僻地を廻って旅をしたが、その堂に納める本尊として仏像を刻んだ例が多いように思われる。円空はよくサンスクリット語の「吉祥」(シリー)の文字を用いる。それは民衆への授福の願いをこめたものであり、仏像はその形ある象徴と言える。従って、鑑賞されるための彫刻ではなく、宗教的誓願の中の一連の行為・生活の中の刻仏であった。寛文九年、38才以後に多く見られる円空独特の鋭い線、素材を大胆に生かした造型など、内面の緊張、誓願の緊迫が直接的に表われたもので、他人が意識的に模倣しようとしても到底模倣しきれるものではない。円空仏ブームの波にのって円空まがいのものが彫られたりしても、全く似て非なるものとなってしまう。残存している円空仏を手本にして彫ることはできても、円空的な造型を後世の者が新しく生み出したり、展開させること

はできないであろう。他人に見せたり、鑑賞用に作るという意識ではなく、円空と同じような誓願の中に生き抜くということなくしては、円空的なものは生れてこないと断言できるであろう⁽³⁾。現代の彫刻家、佐藤忠良は最初の日本の近代彫刻家と言われるが、ロダンなどの影響を強くうけて出発した碌山や光太郎たちの日本における近代彫刻が、近代彫刻であってもなお西欧的であったのに比して、たしかに佐藤の彫刻は日本のものであり、日本の生活的土壤から生まれていると言えるであろう。しかし、それを生み出したものは、彼の若い頃からの刻苦精励したデッサンの積み重ねであって、日本の近代彫刻を生み出してやろうといったような軽々しい意識ではなかったであろうし、単なるアイディアや意企だけでは実作者は彫刻しえないのである。

土着化の問題をめぐって、少々説明が廻りくどくなってしまったが、筆者が思うところは、現実の実生活、日常性の中の創造的営みがなくては、土着化という問題は考えられないのではなかろうか、という点にある。そうした問題意識と視点をもって、愛の問題を考えてみようと思うのである。

2. 関係概念としての愛

およそ、有史以前の昔から、地上に人類が存在し生活するようになって以来、愛という現象はあったであろう。言語活動以前からさまざまな愛のかたちや感情は存在していたことであろう。愛は普遍的であり、古来多くのことが語られ続けているにもかかわらず、愛とは何か、と改めて問われると、その実体を明確に把握することのむつかしさをわれわれは痛感する。

日本語の「愛」、「恋」、「好き」、「惚れる」、英語の love, affection, charity, fraternity, ドイツ語の Liebe, Minne など、それぞれに微妙なニュアンスと内容の違いをもっている。ことばの概念定義にうるさかったギリシャ人はさまざまな愛の表現を残している。

ἔρως, eros	(生命的な愛、本能、恋愛)
φιλία, philia	(友情、親しみ)
φιλαδέλφια, philadelphia	(人類愛)
στοργή, storge	(肉親愛)
πάθος, pathos	(衝動、情熱)
ἡδονή, hedone	(快楽、愉悦)
ἐπιθυμία, epithumia	(欲望)
ἀγάπη, agape	(新約聖書で用いられる、神の愛、包む愛)

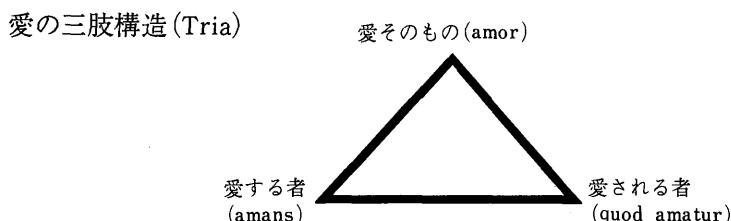
思いつくまま簡単な日本語の内容説明を付記したが、これだけでは不十分で、本当はもっと正確に分析しないと誤解を招くおそれがあるけれども、ここでは愛の多様さを見る一例として挙げておくにとどめる。このように、「われ美酒を愛す」、「静謐を愛す」、「ビロードの手触りを愛す」など、愛する対象や感情は千差万別である。概念定義することによって愛を整理することも、ひとつの方法であろうが、こうした分類方法に対する疑問は、それぞれの愛は固定したもので、相互に流通変容することはないのか、例えば、フィリアがエロスにある瞬間変つたりはしないのか、アガペーはエロスやエピテュミアの要素を全然含まないのか、といった疑問

である。もし相互の流通変容が起るのであれば、その流動性はどのようにして説明されうるのか、といった疑問である。また、愛が概念定義された種々の要素を内に包み、相互的に流動するものとすれば、概念的に定義することはむしろマイナスであって、生々流転する愛の実体への接近からかえって遠ざかることになりはしないか。

第2には、有名な Anders Nygren の『アガペーとエロース』(“Den Kristna Kaerlekstanken genom fiderna, Eros och Agape”, 第1巻, 1930, 第2巻, 1936, 英訳「Agape and Eros」, 1932, 1938) に代表されるようなイデオロギー的類型論の把え方がある。Nygren は Agape と Eros を対比的に整理して、神から人への愛と人から神への愛、下降的愛と上昇的愛、与える愛と奪う愛、無動機的愛と報いを求める愛、……etc、と性格づけを行ったが、人類の歴史の中におけるキリスト教の使信の意味を明らかにし、位置づけを明確にしようとする意企の下になされたもので、ユダヤ教的ノモス、ヘレニズム的エロース、中世神学においてなされたアガペーとエロースの綜合としてのカリタスのいづれをも否定して、キリスト教が愛なる神の純粹絶対的な啓示・救済の使信であることを闡明しようとした一種の歴史解釈、護教論であると言つてよいであろう。Nygren のそれは、St. Augustinus の『神の国』に出てくる「神への愛」(amor Dei) と「自己愛」(amor sui) の対比、及びそれに続く謙虚と高慢、真実と虚栄、相互愛と支配 etc. の対比のモティーフを展開させたものと見ることもできるであろう。ルンド学派のモティーフ解釈は E. Billing や N. Söderblom らの流れを汲むもので、その点に Nygren の『アガペーとエロース』が単に神学関係内部だけでなく、哲学や心理学、社会学、歴史学など幅広い分野に影響を与えることができた理由があったと言えるであろう。この世に対する、またこの世に介入する神のアガペーの断然たる性格の特殊性は、キリストの福音の啓示性・特殊性を明らかにするもので、Nygren の名著は当時の人々に極めて強烈な印象と認識を与えたが、しかし、アガペーとエロースがそのように全く別種のものとして対比されうるのかという疑問が起る。また、アガペーとエロースという愛の類型を通して神の国とこの世、ひいては歴史解釈が現実的にどこまで精緻になされうるのかという問題が残る。

愛は関係の中にあり、関係性の概念である。「愛の感情は個人でももつことができるが、愛の事実は我と汝の間にしかない」(M. Buber) と言われるように、心理的・感情的な分析や分類では不十分である。また、モティーフだけで、愛の生命や流れを固定的に規定してしまうことは、真実な意味において、愛を関係性の中において把えることを妨げるであろう。

愛を関係性の中において把える場合、最も基本的な図式は



を考えることができる。周知のように、St. Augustinus は Soliloquia, De ordine, De trinitate, etc., 殆んど彼の全著作において愛の問題を取り扱っており、愛の三肢構造は彼の著作の中で論じられているが⁽⁴⁾、彼は主として愛を意志の問題として見ているように思われる。その点、愛の三肢構造の全体、関係性の全体が充分に考察されていない感があるように思われる所以である。

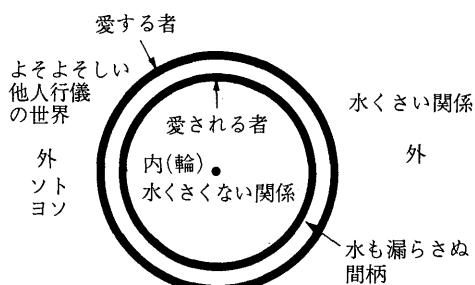
3. 予備的考察(その1)——愛の文化類型——

愛の三肢構造、すなわち、愛する者、愛されるもの、愛そのもの、の三者の関係性において、愛が成立するとすれば、社会も関係性の中で成り立っているものであるから、その関係性の中に、さまざまな愛の特長、愛の問題を考察してゆく上で重要ないろいろの問題点が見出されうるのでなかろうか。言うまでもなく、国家や民族は長い歴史や民族的・文化的交流の上に立っているものであるから、複合的で諸要素を内に含みもつものであって、厳密に類型化されうるものではない。しかし、他方、伝統や態度など、社会という枠組の中にあって、その社会の中の個人が意識していないにもかかわらず、案外に根深くその人を無意識に支配し、愛の理解に影響を与えていているという面もあるであろう。

(1) 日本的「愛」の理解

われわれ日本人にとって「愛」とは何であろうか。明治維新以来、愛の近代的、あるいは西欧的、あるいはキリスト教的理解が紹介されて、多くの青年男女に衝撃を与えたことは透谷その他の文学学者たちの事例にも明らかなるところであるが、古い時代の日本においては、「愛」はそれほど公然と語られるべきことではなく、むしろ私事的な秘めやかな事実や感情を示すことがであったと思われる。

萬葉集などでは「愛」は「いとしい」と訓まれており、「いとしい」は「いとおしい」 = 「大変惜しい」と理解される。このことは「愛惜」などの語で今日も残っており、道元の「不愛(惜)身命而愛(惜)身命」(身命ヲオシマズシテ身命ヲオシム)などのように、本来は漢文化の用法に基づくものであろう。「おしい」ということは「手放したくない」、「手許にいつまでも置いておきたい」、「密着してありたい」という気持であり、「割愛」という語は「愛惜」と同じようにその想いを表現している。日本の「愛」の理解を図にすれば同心円型として表現できるであろう。



愛する者と愛される者とが、相互の主体性とか ego の領域を無視して、一心同体となり、同心円がピッタリと緊密になって、外部のもの（水くさいもの）がその輪の中に入ってくる余地がないようになればなるほど、彼らは愛し合っているのであり、親友なのである。愛し合っているとか、親友の条件というのは、どんな秘密でも話し合える、外とは別の彼らの内なる世界をもっている、喜びも悲しみも共に頒ち合う、といったことが挙げられる。私は教室で「女の友情はトイレまで続く」などと皮肉って学生諸君のヒンシュクを買うことが多いが、他の連中が勝手自由にそのサークルの中に入りできるようになれば、親友という絆は切れてしまう。親友は内側では互いの結束を強くして、外部の者を容易に内に入れない。そのために、秘密を打ち明け、弱さを曝け出して「同じ釜の飯を食った」間柄としての団結を堅め、少しばかり、「よそよそしい」態度を取ると「他人行儀な」とか、「水くさい」といって非難される。「水」は味を薄めるものであり、それ自体は味もなく栄養もない。日本人は愛の深さを親密度・密着度で測る。「君子の交わりは淡きこと水の如し、小人の交わりは甘きこと醴(甘酒)の如し」(莊子、山水)とは、かなり事情が違うのである。従って、親密な内輪の世界と外の他人の世界との区別は明確で、仲間同志、親密な者との関係は細やかだが、見知らぬ他人に対しては冷淡であり、「旅の恥はかきすて」、親戚や村のつきあいの作法はあっても、「公衆道德」といった観念的なものは馴染みにくい。ギリシャ人は外国人を「客人」と呼ぶそうだが、日本では外国人はいつまでたっても外人であり、部外者と見なされる。

日本人が初めてプロテスタントの宣教師の説教をきいて「神さまの愛」とか「愛の神さま」といったことばが連発されるのに思わず赤面したという話が残っている。当時の日本人は、愛ということばを通して男女の喋々喃々の姿、粋な緋縮纏や四疊半を連想したのであろう。それだけに日本の愛は情感において非常なこまやかさをもち、うちとけた安らぎの世界と言うことができるであろう。だが他方では、馴れ合いの「ナナナ・マアマア」主義がまかり通ることになる。また、1985年1月末、アメリカのサンタモニカ海岸で愛児2人の手をひいて入水自殺をはかった滞米14年の日本人の主婦Kの「子連れ心中」事件は、第1級殺人と幼児虐待の罪で起訴され、マスコミに「文化差異裁判」として注目を浴びたが、改めて、子供や家族を私有化して「心中」する日本の愛情や心情のあり方が問題となった出来事で、われわれの記憶に新らしいところである。

(2) 中国的な「愛」の理解

中国（儒教）の人間関係の基本は「仁は本なり」という語で示されるように「仁」であろう。仁は五常（仁・義・礼・智・信）、三徳（智・仁・勇）の中心概念である。『論語』には「汎愛衆而親仁」（学而篇）、「樊遲問仁、子曰愛人」（顏淵篇）、「克己復礼、爲仁」（公上）などとある。克己心というと日本では何かストイックな意志的な努力奮励を連想させ、克己・根性と並べるとスポーツ選手の愛誦句のような感じがするが、本来は「顏淵が師の孔子に向って仁の道を行くにはどうしたらよいのかと尋ねたら、孔子は“己に克つて礼に復る”ことだと答えた」という点にある。自分のエゴーを抑えて礼（正しい人間関係）を守る、礼の基本に帰るところ

から、仁（人を愛すること）は始るのである、「仁者義之本也、順之體也、得之者尊」（礼記、礼運篇）であり、「父慈、子孝、兄良、弟悌、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠、十者、謂之人義」（全上）とさまざまな人間関係が規定されるのである。また、「仁は万物化育（自然の生命を育む営み）の愛の心」であるから、孟子の四端は次のように教える。

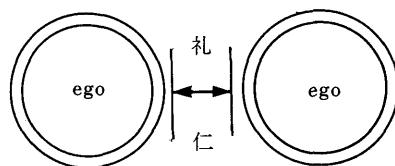
惻隱の心は 仁の端（ハジメ）なり。

羞惡の心は 義の端なり。

辭讓の心は 礼の端なり。

是非の心は 知の端なり。

このような中国的な愛（仁）の理解を図示すれば、日本の同心円と対比して、次のように表わすことができるであろう⁽⁵⁾。



伊藤 整⁽⁶⁾が指摘したように、「仁」は人が2人並行に並んでいる形の字であり、（『説文』によれば「仁は親なり、人ニ从う」），中国人は極めて現実認識のすぐれた民族であって、日本人のように安易なムードや期待や幻想に溺れることはない。人間はそれぞれ自我(ego)をもつ存在であって、自己の内部に他者がズカズカと侵入してくることを拒否し、他人を愛すると言っても究局的には自己（自我）を愛しているのである。愛は自我を解消させるものではない。中国には「同床異夢」ということばもある。どんなに愛し合っている間柄でも、死ぬときは別々であり、苦痛や空腹はそれぞれ自分の事柄である。従って、こうしたegoをもつ人間が愛の関係を長く保ち続けるためには、「親しき仲にも礼儀あり」と言われるよう「礼」を守ることが必要である。礼は謂わば他者のegoを侵害しない一定の距離を保つことであり、前述のように自己のegoを甘やかしたり、他人の領域を侵したり、他人にもたれかからない自己から始ると言えよう。ラ・フォンテーヌの『寓話』（巻9の8）に出てくる「知恵を売る狂人」の話も、同じような趣旨のものと言える。中国とフランス、どちらも長い文化的伝統の積み重ねの中で人間関係を見つめ、個人のegoというものを見つめて来た国で、同じような鋭く醒めた人間の在り方への視点があることは興味深いことである。

（3）佛教的・印度哲学的な「愛」の理解

「愛する」ということは「愛すべき者」の発見なくしては起らない。認識はこれとあれとを区別することであり、これとあれとの相違を明らかに認識することから、個々の固有の存在の価値を見出し、かけがえのない唯一のものとしてその存在を愛するに至る。われわれは大量生産の規格品とか代替可能なものを愛するとは言わない。プラスチック製の洗濯バサミや新聞紙などを愛するなどとは言わない。認識が明らかになり、深くなるにつれて、この世に存在する千

差万別の多様な存在のそれぞれに他と替えることのできない固有性があることを認めてこれを尊ぶが、自己の全存在を賭けて関わってゆく真実な愛の関係ともなれば、あれもこれもではなく、萬物の中からの一つを選び取る。その存在は彼にとって最高のかけがえのない唯一の存在である筈だ。その認識、その選択、その決断の厳しさのゆえに彼の愛の歓びは一層深く確固たるものとなるであろう。しかし、もしもその愛すべき存在が失われたりしたらどうなるか、彼は動搖し懊惱するであろう。なぜならその愛すべき存在は彼にとって代替不可能な存在であり、唯一無二のものであるからだ。だから、真に愛する者は、その愛する者を失うことを恐れる。そこに愛は執著となり、煩惱となる。認識の明らかさによって生じた愛が、煩惱という認識の暗さ（無明界）を生み出すという逆説がそこに起つてくる。親馬鹿とか、アバタもエクボとか、恋のもつれの刃傷沙汰とか、われわれの日常の身近にも類似の出来事は数多くある。こうした認識という一見客観的に見える作用が、執著・煩惱といった主体の拘束を生み出す矛盾をいかに解決したらよいのか、という問題が起つてくる。考えてみれば、客観的認識というものが果して純粹に存在するものであろうかという疑問や反省も生じるし、個々の存在や主体と呼ばれているものも果して何であるのかという問い合わせが起つてくる。こうして出てくるのが「縁」であり「涅槃」（nirvana）であると言えよう。縁はひとつの契機・機縁である。最愛唯一の存在と出会い、これを愛慕・渴仰する体験を跳躍板としてより高い次元の認識・出会いに至らねばならない。人生において縁起とか結縁とかは大事な意味をもつてゐる。紀州の道成寺の山門には柱聯が掲げられていて、そこには「女人は萬人の生命の源なれば、抱く勿れ夜叉の心を」「愛慾の陰には怨念の蛇がいる」と記されていて、いかにも安珍清姫の道成寺らしい。仏教では⁽⁷⁾、人間の最も根源的な慾望が愛とされ、それは「渴愛」「愛染」（愛執染着の略）と呼ばれている。

仏教での愛の概念を分類すれば

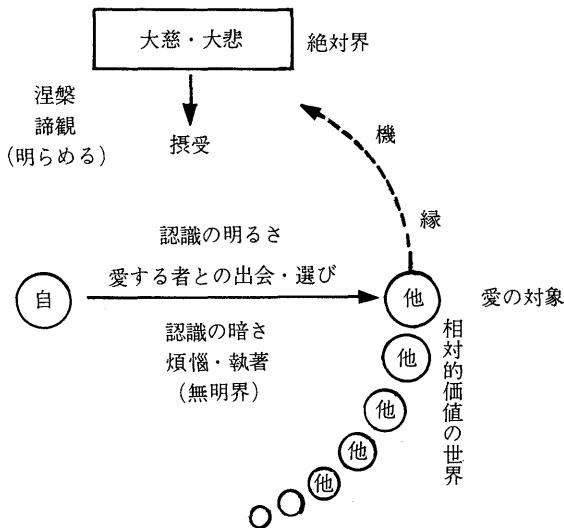
愛	piya, priya	(自己愛)
親愛	pema, preman	(他者への親愛)
欲樂	rati	(特定の個人への欲、恋愛)
愛慾	kama	(性愛)
渴愛	tanhā, trsna	(盲目的、衝動的執著)

とされている。いづれにしても仏教で言うまことの愛は大慈・大悲のいわゆる慈悲の世界であって、低い次元の愛慾や渴愛の世界なのではない。では、大慈・大悲の世界とは何か。法界次第には「能与他之樂心，名之為慈。能拔他之苦心，名之為悲。」とある。慈はいつくしみ憐れむことであり、悲は呻くことなのである。佛陀は人々に喜びの心を与え、その悲しみを取り去る。聖書には「喜ぶ者と共に喜び、泣く者と共に泣く」とあるが、慈悲の世界、涅槃の世界は一切摂受し、まことの友となる世界と言うことができるであろう。

現実の人生行路の中で最愛の恋人とめぐりあい、かけがえのないわが子への愛を体験することは、決して否定されるべきことではなく、大きな幸せであり、恵みであるが、そこに留まって執著してはならないのである。わが子を愛することを通してすべての幼な子をわが子と想い、すぐれたひとりの女性とのめぐりあいを通してすべての女性をわが母と想え、わが妻と想え、

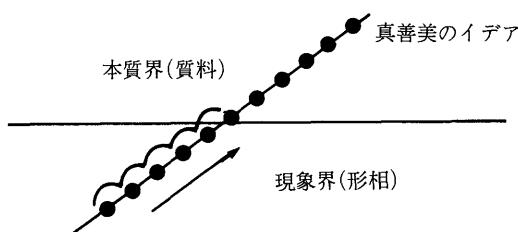
と教えるのである。

言うまでもなく、仏教思想や印度哲学思想は広汎なものである。しかし、愛の問題に関しては認識論的因素が大きいと思うので、ここでは主としてそうした面を取りあげてみた。



(4) ギリシャ的な「愛」の理解

プラトンの対話篇『饗宴』に出てくる愛の論議は有名であり、「エロスとプシュケー」の神話も魅力的である。ギリシャ哲学では質料と形相、本質と現象との世界に分けて考え、真善美的イデアが現実の世界に仮象として宿ると考えられた。プラトンにおける愛（エロス）の理解は、愛は感覚的欲望から始まるが、これに止まらず、真実在のイデアの世界を憧れる純粋愛にまで到達しなければならないとする。この愛は、靈魂がイデア、即ち純粋の実在を直觀することによって充たされるのであるから、真理の認識を獲得しようとする哲学的衝動である、と言うことができるであろう。エロスは価値追求の愛と言うと語弊を招く恐れがあるが、より純粋な高次の実在を追求してゆく中間的存在のダイモーンであり、それは生命力と言ってもよいであろう。



Nygren がエロスを上昇的愛、動機をもつ価値追求的愛……などと規定したのも、上記の意味においてであろうし、ここでも愛は認識の問題としてあるが、先に見た仏教的な認識の問題と異って、ここでは真理の認識を追求する哲学的（愛智）の衝動であり、純粋最高のイデアに到達しようとする靈魂の必然性がある。その背後には靈魂と肉体についてのギリシャ的二元論の

理解が前提となっており、プシュケーの脱皮成長過程が神話的に語られる理由もそこにある。これに反して仏教的な悟りや諦観、即ちすべての実在を明らめる認識、花は紅、柳は緑といった観照の世界は、エロス的な生命力とその死を撓無した次元での認識のように私には思われるるのである。

(5) 聖書的な「愛」の理解

今まで見てきたそれぞれの愛の反対概念とは何か、を考えるならば、その愛の類型の特徴が一層明らかとなるであろう。

日本的愛——(密着感)——反対概念・憎しみ、無関心

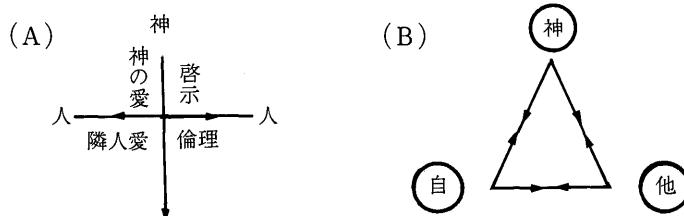
中国的愛——(仁)——〃・無礼、狎れ合い⁽⁸⁾

仏教的愛——(慈悲)——〃・渴愛、執著

ギリシャ的愛——(エロス)——〃・死(タナトス)

聖書的愛——(アガペー)——〃・罪(ハマルティア)

聖書的愛と言っても広汎な問題で簡単に論じることはできないが、イエスの語った「たとえ話」の中の「迷える小羊」や「放蕩息子」(ルカ15)において、愛は迷える者、即ち本来のあるべき状態や方向を見失った者を再びもとの正しい状態(義、ディカイオスネー)に連れ戻す努力を意味していることは明らかであると言うことができる。これは「医者と病人」(マルコ2:13—17)その他においても同様である。今まで見て來たいろいろの愛と大きく異っている点は、愛を単なる感情や情念のこととしてではなく、また認識の問題としてでもなく、神の創造の秩序の中におかれている相互の主体性の尊重という点であろう。秩序という面では中国的仁の思想と共通点をもつが、中国的(儒教的)仁は現実的、処世訓的知恵であって、そこに神の創造し給うた個々の存在という秩序感覚が欠落している。また、病める者を健やかにし、道を見失っている者を本来の姿に引き戻し、罪人を義人とするという愛(アガペー)の行為は、「よきサマリヤ人」(ルカ10:25—37)や「いと小さき者」(マタイ25:31—46)などに示されるように、個人的な好悪や善意によるものではなく、その行為を通して神の創造のわざに参加し神の秩序を守ることなのである。こうした聖書的な愛の理解を図示すれば、次のような形でその関係性を明らかにすることができるであろう。



神を愛することは、真理愛や悟りのように自明のことではなく、神の愛の啓示に触発されて初めて生じる事柄であり、神の愛と神への愛とはこのように内的必然性の呼応関係にあり、それは「おのれを愛する如く隣人を愛する」主体的倫理の呼応関係につながる。神の愛をうけ

ながら神への愛が存在しないとか、己を愛しながら隣人を愛さないとか（あるいは、神への愛があってもまことの神の愛がないとか、隣人への愛があっても己への愛がないとかいう場合もありうる），そうした呼応関係の断絶や歪みは、啓示性が見失われて観念化されてしまっている場合や自己の存在の意味を誤解している場合に生じるであろう。個々の存在は神の被造物であり、愛する者を選んだとしても絶対最善の存在なのではなく、彼にとって最も「ふさわしい助け手」（創世記2：18）であるにすぎない。従って人間的愛の関係は相互の主体性を保ちつつ協働者として目標に向って前進してゆき、より一層正しい本来の状態を創り出し維持していくことにある。サン=テグジュペリの「愛するということは、うっとりと愛する者に見惚れてしまうことではなく、一緒に共同の目標を見つめることである」という句は有名であるが、私はさらに「一緒に共同の目標を見つめて、歩き出すことである」とつけ加えたい。なぜなら愛は行為であり、生活であるからである。ギリシャ的エロスのように、他者は自己充足のための手段道具、あるいはステップとして存在するのではなく、己と同じく神の被造物であり、己とは異質な存在の主体的対話者としてあり、共同の営みを通して彼らが行うもうものの愛のわざは神の愛のみわざに呼応するものであって、それは神の作品であると同時に、そのわざを通じて彼らの存在自体が神をほめたたえるものとなることでもある（エペソ2：10および1：6, 12, 14, その他）。

社会を、伝統と暗黙のうちにあるコンセンサスをもった関係構造と仮定することによって、上記のようないくつかの愛の文化類型を描いてみたが、最初に記したように、これはひとつの特徴的類型化であって、日本人が悉く日本の類型の愛の理解をもっているわけではなく、中国的な考え方や仏教的、あるいはキリスト教的な考え方をもつ者もいるであろうことは改めて言うまでもない。今後国際化が一層進むにつれてさまざまのタイプが日本人の中にも現れてくるであろう。しかし、日本人の中には情緒的・情念的愛の傾向が一般的には根強いことは否定できないであろう。それは社会という継承的な機構と価値基準の根強さのゆえであって、個人の思想をも無意識のうちに包含してしまうほどのものと言える。このことは例えば日本人キリスト者、あるいはキリスト教の土着化の問題との関連で改めて考え直されねばならないことではなかろうか。無意識のうちに、聖書的な愛を日本的な情念的愛として誤解してしまう危険は多いし、このことは、聖書的な罪（ハマルティア）が東洋的な罪障や罪惡のニュアンスで歪められて受けとられている例が多いことからも、その危険性は指摘されうるだろうと思う。

この予備的考察の第2の点は、それぞれの愛の文化的類型の反対概念を挙げておいたことからも明らかなように、それぞれの前提や体系のうちに愛の理解がある。従って、日本的情愛の濃やかさを30%，儒教的現実主義を20%……といったような適当な混合塩梅は不可能であるという点である。人間の存在の理解、egoをいかに見るか、生をいかにとらえるか、究局的価値とは何か、などの根本的問いをその背後においている。従って安易な折衷や妥協はできない。このことも福音の土着化の問題と関連してくる事柄である。

4. 予備的考察(その2)——愛のアンビヴァレンス——

三肢構造において見たように、関係概念としての愛は、単なる心理的な愛の感情とは異って、現実的に愛として存在し、愛として働く限り、相互の対極との緊張関係をもっている。それが愛の Ambivalence であり、それは遠心力と求心力のように同時に働く矛盾対立的命題と言うことができる。

(1) 愛の *sollen* と *willen*

論語に「己の欲せざる所は人に施すこと勿れ」(衛靈公) とあり、聖書ではさらに積極的に「何事でも人々からしてほしいと望むことは、人々にもそのとおりにせよ」(マタイ7:12), 「敵を愛し、迫害する者のために祈れ。……あなたがたが自分を愛する者を愛したからとて、なんの報いがあろうか。そのようなことは取税人でもするではないか」(マタイ5:43—46) と語られている。Kant の言うように、まことの善は義務の中にある。人間として当然なすべき行為として愛があるとき、愛の気高さ、美しさがある。溺れている者を気紛れで助けたり、見殺しにしたり、母親が自分の我侶や気分次第で赤ん坊に乳を飲ませたり、飲ませなかつたりするのでは、まことの愛というわけにはゆかない。しかし、他方、愛の美しさや豊かさは、強いられてではなく、自發的に内から溢れ出てくるところにある。想い溢れて歌わざらめや、といった真情の発露から我を忘れ、欲得を越えた献身の行為が生れてくる。

愛の義務・命令的性格、人間として汝かく愛せよ、という *sollen* の面、それは愛そのもの(*amor*)の真理性から出てくる。愛の自発性 *willen* は愛する者(*amans*)と愛される者(*quod amatur*)の関係から生じてくる。愛は決して恣意的な私情の延長ではない。愛される者をきびしく叱らねばならないときに苦慮するように、愛する者は愛の真理性の前に立たされ、自己の私情もりり越え、他者の存在のためにという配慮の中に立たされるのである。まことの愛は常にそうした自我の内部で何事かを整理し何事かを克服する闘いを経験すると言えよう。

(2) 認識は愛の出発点か、愛は認識の出発点か

愛と認識の問題は古来多く論ぜられ、Max Scheler は仏教的認識とギリシャ的認識の関係で取り上げているし、主知主義と主意主義、客觀主義と人格主義、などいろいろの観点から論じることもできよう。しかし、愛の Ambivalence の問題として見ると、両者の関係は、愛する者と愛される者の人格性や関係性の問題として、いわば螺旋的に次第に深化されてゆく関係言うことができるであろう。

見も知らぬ者をどうして愛することができようか、よく知り理解が深まるところから愛は生まれてくるのだ、という認識優先説に対して、“名もなき草花”などと言う輩はおのれの心の浅さと知性のなさを自ら露呈しているのであって、雑草もひとつひとつそれぞれに名をもっているのに、愛のない者はそれを知ろうともしないし、己の認識の欠落にも気付かない。愛をもってこそ、道端の可憐な雑草の花々も、一瞬視界をかすめて樹間に消える小鳥たちをも認識することができる。小鳥を愛する人は囁きを聴いただけで彼らを認識することができる。まして

や、人格をもった存在を愛なしに単に外側から眺めるだけで、どうして本当に認識することができようか。幼い子供たちでさえも、愛をもって接するときにのみ、彼らは心をひらき人格的内面を示してくれるのである。愛なくしてまことの認識がある筈はない、と愛優先説は反駁する。われわれは、愛と認識のいづれが優先するのかという議論はひとまず置いて、愛が認識となり、認識が愛となる我と汝の交わりの人格的な場の重要性に注目したいと思う。具体的な立場なくしてはまことの愛は育たないし働くかない。まことの認識もまた同様であろう。

(3) 愛の体験と思索

次に愛と時間の関係を考えてみたい。そのひとつとして愛の体験と思索の関係を取り上げてみる。体験というものは概してそうだが、特に愛の体験においては思索しつつ愛するということは望ましいことであるが、実際には困難である。愛の渦中においては愛する他者のことや不安や疑いなどについてあれこれ思い惑うことはあっても、愛とは何であるのかとか、わが愛とは一体何であったのか、などと冷静に客観的に思索することは少ない。それは愛において人格的な存在や関係の緊迫度が、他の体験においてよりもより強烈であるからであろう。また、愛についての思索は常に自分の体験した愛に基づいてなされる。人は自らの体験したことのない愛について思索することはできない。愛の思索は常に体験的思索である。さらにまた、愛の体験の現在性、一回性にも注目しなければならない。科学的実験は回数が多くなるにつれて正確度、精密度が高まるが、愛の体験はいたずらに回数の多きを誇るわけにはゆかない。単に回数が多いというのは、あはずれでありプレイボーイであるにすぎない。真剣に愛する者は、たといいそれが何度目かの体験であったとしても常に新しい初めての体験であり、恋をする者は何遍目であっても何遍目の初恋であり、また一生一度の恋であっても、何十遍の恋をした者よりも、より深い愛の真実を体験することができる。われわれは、愛の現在性、一回性ということが、愛と実存の関係に基づくことを察知する。

(4) 愛の結晶作用と偶像化の問題

Stendhal の有名な『恋愛論』の中に「ザルツブルグの小枝」と題する愛の結晶作用を論じた箇所がある。濕らせた醜い枯枝を岩塩の洞窟の中に入れておくと一面の塩の結晶をつけた美しい花の枝と変身する。愛における脱皮・転生のことは既にプシュケーの神話のところでも触れたが、他面、俗に『アバタもエクボ』という現象もある。ここでは引き続き時間の問題としてこの問題を考えてみたい。地上でめぐり会った唯一最愛の人と言っても、地球上の何十億という男性あるいは女性のすべてに当って検証したわけではない。愛と認識のところでも触れたように、愛においては純粋な客觀性ということは問題の所在を正確には把えてはいないのである。愛には結晶作用ということが大切であり、深い意味をもっていると思われる。その理由は、愛は現在性に生きるものだからである。hic et nunc の中に、愛する者と愛される者との人格的な存在はいきいきと現在し、愛そのものも觀念ではなく、彼らの実存の根底を支える身近かな真理として現前してくる。この世においては抽象的な絶対の愛とか、すべてにおいて万人の

模範・規準となるような愛が存在するわけがない。その意味で、愛における結晶作用は重要な意味をもっている。しかし、結晶作用と似て非なるものに偶像化がある。恋は盲目とか、溺愛の末にわが子の本当の姿を見誤る親とか、あるいは愛国心、愛校心とか、例は数多くあろうが、根本的には宗教における偶像の問題がある。特に聖書においては、自らを啓示しあるいは隠す活ける神との呼応の緊張に疲れ倦んで、人間が勝手に自分たちの都合のよいものに固定し、観念的に処理し、活ける者である筈のものを道具とし利用しようとする、こうした事例が旧約聖書には再三描かれている。偶像化は結晶作用と異り、現在性の否定であり、歴史を無意味化して、自己中心の観念の中に一切をとり込んでしまうところから生じてくる。現実の愛の中で結晶作用は重んじて、偶像化は排するということは、なかなかに困難なことである。この試練にみちた隘路を通りぬける鍵は当事者の実存のあり方にかかっていると言わねばなるまい。

(5) 愛の閉鎖性と開放性

次に愛の空間性について考えてみよう。愛は自らの世界を形成する。神の愛を説くキリスト教の教会でも無条件に一般に開放されているわけではない。愛が愛する者と愛される者との人格的呼応関係にある以上、そこに自らの共同体的空間を形づくる。これは家庭であっても恋人や友人関係であっても同様であろう。愛はその意味では、他人が土足でづかづかと侵入していくのを拒否する閉鎖性を本質的にもっていると言える。しかし同時に、愛が愛であり続け、またその愛が生長してゆくためには、外部に向って開放されていかなければならない。これは教会の場合でも家庭の場合でも同様であろう。『世界はふたりのために』あるとしても『ふたりは世界のために、あらねばならない。では愛の開放性とは何であろうか。それは単に開かれているということではなく、その愛の現実から生じた存在理解や生活態度（ethos）を外部に対して生産的に働きかけるということであろう。この営みがないならば、その愛の場（共同体）は愛のない場（世界）からの逃避の場となり、私的な自己満足の場となって、やがては枯渇し形骸化してしまうであろう。宗教の布教活動も単に教義の宣伝や信者の獲得だけではなく、その宗教的愛の共同体から生じるものを証し頒ち与える行動ではなかろうか。家庭もまたその固有の生産的な意味を担うものでなければ、私的な惰性的生活になってしまうであろう。愛はその閉鎖性と開放性の両面を通してその固有の生産性をもつものであることに注目したい。

(6) 愛の個別性と普遍性

愛は抽象的観念として体験されるものではなく、個々の具体的体験の事実として存在するものであるが、同時に個人的愛の体験は普遍性をもつものでなければならない。わが子をポリオで失った親がポリオ撲滅のために立ち上ったり、自分の祖国を深く愛する者は他国の愛国心をもよく理解し尊敬するように、個別性と普遍性とは表裏一体としてあるべき事柄である。逆に、明治初期の政治家、植木枝盛が婦人の人権擁護や解放運動のために大いに活躍しながら、夜は宴席に娼妓をはべらせて遊興したように、両者がバラバラに乖離しているとき、その愛は非難されるであろう。愛する者と愛される者との我-汝関係との個別性、その我-汝が愛そのもの

を見つめるときに生じる普遍性、を考えると(1)の愛の *sollen* と *willen* の問題とも関連した事柄であるが、『山に入って森を見ず』の譬のように体験の中に溺れ込んでしまい、両面を正しく把握することは実際に困難な場合が多い。人目を憚らず常識を逸した子煩惱や恋人同志のふざけなどから、大衆の真剣な核廢絶・平和への希求を常に自派の政党運動としてしか利用しようとしない政治家連中に至るまで、個別性と普遍性はとかく分離しがちである。

(7) 自己愛と他者愛, egoism と altruism

自己の欲求の対象手段として他者を愛するエロスは別として、まことの愛は、自分は他者に何を与えるのか、他者を偉せにできるのであろうかと自問する。自己愛と他者愛は一見相反するように見えるが、他者を愛し大切にする者は、その他者に値する自己、その他者に何かを与える自己を想うであろう。下級の直接的、動物的自己愛ではなくて、愛において他者を通して再認識された自己愛と他者愛とは矛盾するものではない。他者愛に溺れて自己の主体性を失い、他者に甘えよりかかるだけで自己の充実に努めず、空虚低劣のままの自分で過すようなものは真実の愛の中に生きているとは言えない。それを犠牲・献身・無私・没我……などの美辞で飾っても、主体性をもたぬ愛はむなしい。愛は主体と主体とのぶつかり合いの中にある。その意味で、愛は決して甘くやさしいものではなく、烈しく厳しく、愛することによって絶えず主体が問い合わせられ、露呈されてゆく争闘と言えるであろう。有名な聖書の「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」との言葉も、前述のように神の被造物としての我-汝の連帶性を教えるものであると共に、愛が主体性を常に問い合わせることを示していると言えるであろう。

(8) 愛と孤独

このことは改めて実存に関する箇所で詳しく論じるつもりでいるが、ここでは Ambivalence に関する要点のみを述べておく。

愛は、愛するものと愛されるものとの我-汝関係であると共に、相互の主体が他者を通して新しく問い合わせられ再認識される緊張関係であることは、既に先に述べた。孤独はそうして新しく発見された実存の姿であって、Kierkegaard のいう「単独者」(Einzelne)，神の前に引き出された根源的実存の様相である。ここで云う孤独は単にひとりぼっちとか淋しい (loneliness) ということではない。『淋しい』といった甘えの感情ではなく、愛することがいよいよ深くなるにつれて、自らをますます厳しく見つめざるを得ない、そして自らを再認識すると共に、愛する者との出会いの恵みを感謝し、愛する時を貴く味い噛みしめるのである。そこでは愛と孤独とは、実存の神秘的両面を開示するものとして同時に存在する。

愛の Ambivalence について、三肢構造を念頭におきつつ考えてみた。愛の矛盾背反的命題というと、多くの人が「愛と憎しみ」を考えるが、これは Ambivalence とは言えない。なぜならば、憎しみに転化する愛は、先にみた執著としての渴愛（所有欲、支配欲）であって、ま

ことの愛とは言えないからである。また同時に背反する両者が働くのではなく、愛する者から裏切られたり、見棄てられたときに、その所有欲、支配欲、執著としての渴愛が対象を失って空転するから、その反動として報復の憎しみに転じるのである。低次元の心理的考察の対象とはなりえても、愛の Ambivalence にはふさわしくない。しかし、愛と憎しみが同時に働くという例は稀ではあってもないことはないであろう。例えば権力や金銭で買い取られた女奴隸や娼妓が、自らも自分の精神的・主体的生活を全く放棄していて、他者から商品・道具として扱われるだけでなく自分から進んで商品・道具に徹し切ろうとする時、自己の所有者に対して憎しみをもちつつも、愛の中だけに自分の存在感覚を確かめるという状況はありうるであろう。そのとき愛と憎しみは一体となり同時に働くといえるであろう。しかし、その愛はエロス、あるいはエピテュミアであって、ここで考えて来たまことの人格的愛とは異なる領域のものであると言わねばならない。

また、愛における同質性と異質性、相互補完性の問題、俗に「われ鍋にとじ蓋」とか「牛は牛づれ、馬は馬づれ」といわれることを Ambivalence として考える人もあるかもしれない。しかし、これは愛が内にもつ Ambivalence というよりも、寧ろ関係や出会いのあり方に関係することであろう。

愛の Ambivalence は先に記したように、愛の感情を心理的に分析したり、種類別に分類したりするのではなく、愛を動態的かつトータルに把握するために必要なことと思う。そして、およそ真実の愛と呼ばれ、またわれわれがそう感じるところの愛は、それが神への愛であれ、親子の愛であれ、男女の愛であれ、自然や芸術に対する愛であれ、本質的には三肢構造間の緊張関係をもち、その働きにおいて Ambivalence をもつものであると言うことができるであろう。

(未完)

(本研究は、昭和58年度および60年度の神戸女学院大学研究助成による研究であることを付記して謝意を表します。)

註

- (1) 遠藤周作の小説『沈黙』その他。
- (2) 先行の支那趣味（シノワズリ）やトルコ趣味（テュルクリ）などと比較するならば、ジャポニズムの創作的影響は根源的ではるかに本質的であったと言えよう。
- (3) 円空に関しては
丸山尚一：『円空の彫刻』紀伊国屋書店（昭36）
土屋常義：『円空の彫刻』造形社（昭37）
五来 重：『円空佛一境涯と作品一』淡交社（昭43）
棚橋一晃：『奇僧円空』人間の科学社（昭49）
本間正義：『円空と木喰』小学館（昭49）
鈴木泰二編：『日本の美』（十一面觀音、円空仏、木喰仏）学習研究社（昭53）
その他を参考にした。
- (4) St. Augustinus の愛理解に関しては、
『アウグスティヌス著作集』全15巻別巻1、教文館
金子晴男『アウグスティヌスの人間学』創文社、昭57
山田 晶『アウグスティヌスの根本問題』創文社、昭52

などを参考にした。

- (5) ある中国人学者が日本に研究留学したが、その期間が終って帰国することになったので、日本人の学者たちが送別会を開いた。その席上、日本滞在中最も困ったこと、嫌だったことは何かと訊ねたら、その中国人は“日本人はすぐ「裸のつき合い」「ザックバランにいこう」と言うのには閉口した、とても自分は他人と裸のつき合いはできない”と答えたという話が某雑誌に載っていた。
- (6) 伊藤 整：“近代日本における「愛」の虚偽” 1958「思想」(『近代日本人の発想の諸形式』岩波文庫、1981, 『知恵の木の実』, 文芸春秋社, 昭45, 全『伊藤整全集』所収)
：“愛について”(『知恵の木の実』全上)
：“家族愛と人類愛”(『知恵の木の実』全上)
その他

伊藤の諸論文の中には近代日本の知識人や恋愛論の錯誤に対する鋭い批判や反省が見られる。私の論考にはこの伊藤整の刺戟がひとつの発端となっている。彼の思想に同意する点と共に反撲する点とが入り混じっているが、彼の立論の前提と私の前提とはかなり違っているために、彼の文をひとつひとつ引用紹介して註釈や批判を加える煩を避けた。この点、読者の御諒解を得たい。

対談（北森嘉蔵・今道友信）：“愛の日本的構造”，『国文学』第26巻5号、4月号、学燈社（昭56・4）
ここでも伊藤の問題は取り上げられている。

(7) 佛教の愛に関しては主として

佛教思想研究会編：『佛教思想1 愛』平楽寺書店、1975

紀野一義：『永遠への愛』校成出版社、昭44などを参考にした。

(8) 先にも一部引用したが、仁と非礼の対照関係を示すために全文を再掲しておく。
「顔淵問仁。子曰、克己復礼爲仁。一曰克己復礼，天下歸仁焉。爲仁由己而由人乎哉。顔淵曰，請問其目。子曰，非礼勿視。非礼勿聽。非礼勿言。非礼勿動。顔淵曰，回雖不敏，請事斯語矣。」（顔淵）

原稿受理 1986年4月9日