

「キリスト教神学における象徴主義と図像学」－（その7）

B. 関係概念としての愛（No. 4）

杉 瀬 祐

## Summary

### Christian Symbolism and Its Iconography (7) B. Love as a Concept of Relationship (No. 4)

Yu Sugise

(This continues my former paper "Christian Symbolism and Its Iconography (5); B. Love as a Concept of Relationship (No. 3)", *Kobe College Studies* vol. XXXVI No. 3 (No. 106), March, 1990.)

#### Contents

1. *amans* (Subjectivity in Love) and Encounter.
2. Love and Freedom.
3. Eros and Beyond Eros.
4. Hebraic ontology (Hayathology).
5. Conclusion ; Sacramental ontology.

Here, the structure of love is discussed, concerning subjectivity, encounter, real freedom, eroticism in modern world and beyond it.

Clarification of existential subjectivity will clarify its relationship of love and (will) denote the essence of true Love as well as ontological problem.

Hayathology, Hebraic ontology which was presented by Dr. T. Ariga, ex-President of Kobe College, is a very important academic idea which should be re-examined today in this context, and Hayathology should be developed into Sacramental ontology in which subject, object, relationship in love and Love itself would be confirmed between time and eternity, flesh and spirit and so on.

本稿は『神戸女学院大学論集』第36巻第3号（通巻 第106号）（1990年3月）所載の発表論文に続くものである。

## 1. 愛する主体と出会い

愛の三肢構造における、〈愛する者〉—〈愛される者〉—〈愛そのもの〉の関係について考えてみたいと思う。〈愛する者〉は言うまでもなくまた愛される者としてあり、〈愛する者〉と〈愛される者〉との関係は相互交流的であって、図示上の便宜からそのように記したにすぎない。

さて、人と人との愛は深く人格や実存に関わる事柄である。Blaise Pascal は『愛の情念』の中で、“人は精神をいっそう多く持つに依りて情念もいっそう大きい”（6）。“大いなる魂においてはすべてが大きい”（7）。“精神の明晰はまた情念の明晰を引き起こす、それゆえ明晰にして大いなる精神は熱烈に愛する、また判明に彼の愛するものを見る”（9）。“人は精神をいっそう多く持つに依り、独自の美をいっそう多く見出す”（32）、……（津田 穰訳、角川文庫による）。

周知のように『愛の情念』は短い断章が集められた小冊子で、Pascal の手になるものかどうかについても疑問視されている。詳細にこの本を分析してゆけば疑問の余地はかなりある。しかし『パンセ』断章7の“人は精神をいっそう多く持つに依り、独自の人間のいっそう多くいることを見出す、凡庸な人は人間のあいだに相違を見出さない”などと比較すれば、少なくとも上に引用した言葉は『パンセ』と共通の視点に立っているといえることができるであろう。愛される対象によって愛の性質が左右される、といった当時の考えに対して、愛の情念の性質はその情念をもつ主体とともに変化するという全く近代的な論題を提示している（ibid. p. 11 参照）。ここでは Pascal の思想が中心ではなく、そこで語られている事柄をわれわれの主題の端緒として取りあげようとしているにすぎないので、その内容へと進んでゆこう。

精神がより豊かに、より深くなるにつれて、それぞれの存在の固有性を認識し理解することも深くなり、多様化し、それぞれへの愛も深まり多様化してゆくことは、愛と認識の関係の中で既に見て来たところである。従って、浅薄な人間は浅薄な愛しか持ちえず、凡庸な人間は凡庸な愛しか持ちえない。高貴な愛、繊細な愛はそれにふさわしい魂を必要とする。愛は人格という器に盛られるのである。

出会いは、M. Buber などによってその重要性が広く示されたが、Begegnung,あるいは Encounter, Confrontation などの語は〈遭遇〉〈衝突〉〈対決〉の意であり、主体的人格と主体的人格とが激しくぶつかり合うことを語っている。日本でよく語られる〈ふれあい〉は「袖ふり合うも他生（多生）の縁」といった仏教的な輪廻思想と、それに基づく因縁を暗示している。

出会いはその人の生涯の転機となるような出来事を意味している。しかし何が真実の〈出会い〉か、ということは客観的に判断することは困難であって、時間的にも、その時〈出会い〉

だと直感することもあるであろうし、又、数年あるいは数十年を経て、あのことが私にとって大切な〈出会い〉であったと理解される場合もあろう。人生の諸段階において各人それぞれが、それぞれの状態の中で、さまざまな出会いを体験する。しかし、出会いがその人の生涯に深い意味をもち、何らかの重大な転機となるためには、少なくともその所与の現在の中で主体的自覚をもっていなければならない。出会いの体験をもつ者が、めぐり会うべくして会ったとか、起こるべくして起こったと感じるのは、主体的には既に自分の中にその下地をもち、主体的にそれをうけとめることができたからであり、外部的には時機が熟した（時が満ちた）からである。

これに反して、主体的自覚のない者は、出会いの神秘が訪れても、実際に出会いながら出会いと意識することができず、すれ違いに終わってしまう。これは時が熟さず、人格が未熟であるためである。

〈時（カイロス）が満ちる〉（Mk. 1 : 15, 他, 新約聖書中, 約 40 回 kairos が用いられている）ことは、神の摂理であると共に、受けとめる主体の問題でもある。救済史や終末論に関しての R. Bultmann と O. Cullmann の論争は有名であるが、Bultmann のように実存論的解釈だけで完結しうるものでもなく、また機械的な救済史的時間論や啓示だけで終わるものでもなく、それに応答する信仰が必要なことは言うまでもない。

人はそれぞれにその人にとって貴重ないくつかの出会いの体験をもち、その出会いを通して大きな人生の変化があったことを認める。しかし、現実的には出会いの何十倍、何百倍の〈すれ違い〉があった筈である。神の恵みの啓示とそれに気付かずに受容しえないで終わった不信仰のことを考えるならば、われわれは〈出会い〉と〈すれ違い〉の問題に真剣にならざるを得ない。この問題については、“兄弟たちよ。わたしはあなたがたには、霊の人に対するように話すことができず、むしろ、肉に属する者、すなわち、キリストにある幼な子に話すように話した。あなたがたに乳を飲ませて、堅い食物は与えなかった。食べる力が、まだあなたがたになかったからである。今になってもその力がない”（I Cor. 3 : 1-2）（その他, Heb. 5 : 11-6 : 2, Gal. 4 : 3, I Cor. 13 : 11, Eph. 4 : 14, etc. *nēpios*）に示されるような未熟さ、および不信仰、すなわち背反や脱落、あるいは目が開かれていないこと、などが挙げられよう。〈すれ違い〉がなぜ起こるのか、を実存的主体の問題として考えるならば、第 1 に懼れがあげられよう。存在の根底にある不安や動揺、不確かさ。“おそれる者は愛を知らない”（I Jn. 4 : 18）。第 2 に主体的統一の欠如、あるいは散漫。第 3 にその裏返しのような形で、ある特定のイデオロギーや自分の理念に固執し、その中に閉じ籠っている場合。このことに関してはわれわれは M. Buber の深刻な反省を知っている（cf. M. Buber『我と汝・対話』岩波文庫, p. 194-196, この時以後、彼は宗教的恍惚を棄て、日常性を重んじるようになる）。このことに関連して言えば、感情的・熱狂的合一はまことの出会いとは相反するものであろう（ibid. p. 109-110）。第 4 に、出会いは単なるひとつの出来事としてあるのではなく、自己の実存を根底から支え、常に新しくしてゆくものとして受けとめられ、培われねばならないであろう。恵みとして与えられた出会いに喜んで身を委ねる主体的充実と実存的勇氣こそが愛する主体の姿であ

り、まことの主体性へと回復されることが、出会いにおいて重要なことと言わねばならない。

## 2. 愛と自由

出会いの成立や条件については古来さまざまなことが言われている。卑俗な例では「破れ鍋に綴蓋」とか「牛は牛連れ、馬は馬連れ」とか、相性や因縁に関する処世訓じみたものは多い。しかしここでは、もっとわれわれの実存に関わることを考えてみたい。例えば Karl Barth は「強い男（奉仕する男）と成熟した（mündig）女」「暴君的な男と隷属的な女」などの対比を示す（カール・バルト『教会教義学，創造論，IV / 2，創造者なる神の戒め（ii）』pp. 118-127，新教出版社，1980，尚，同「創造論Ⅱ / 2，造られたもの（中）」も参照）。K. Barth がここで言う強い男とは、責任と義務を心得て、冷静かつ誠実にその務めを果たそうとする自立した男であり、それに対応するのは人格的に成熟した女である。これに反して、強暴な男とは男性に与えられた腕力を我俥勝手に振るって、男であることを誇示し、力によって女を支配しようとする男、即ち、秩序に服従するのではなく、秩序を自己に従わせる男である。そうした男にふさわしいのはコケティッシュな女である。彼女は力では男に敵わないのを知っているから女性の武器である媚を以て、男に従属しているように見せかけて最後には男を征服しようとする女である。K. Barth が、ここで示そうとしているのは、神の絶対的秩序の前での男女と、神の秩序に反逆して、それを逆手にとり、人間的な相対性の中で支配し瞞そうとする男女であることは明らかである。M. Buber も“自由と運命が対をなしているように、勝手気儘な我意と宿命は対をなしている”（ibid. p. 75）と語る。彼の主張するところは、自由な人間とは主体的な人間である。そして主体的な人間こそが出会いに身を捧げ、出会いによって展開する運命（Schicksal）を神の恵みとして感謝して受けとめ、出会いによる運命を生きることを、生れて来た意義として喜ぶ。これに反して、我意の人間は出会いを知らず、自己中心で、彼にとっては他者は利用するためにしか存在意義をもたない。このような人間は自ら己の存在を閉じこめ、自我の殻の中で生まれ死んでゆく。そのような姿が宿命（Verhängnis）なのである。一般に、運命と宿命、Moirae（Moira）と Fatum はそれほど意識して区別しながら使われているとは言い難い。それを Buber は実存のあり方と結びつけて対照的な型で明瞭に語って、まことに巧みであり説得的である。但し、吉凶禍福は別として、運命は神の摂理のように用いられ、宿命は自ら招き自ら作り出す檻のように用いられていて、Schicksal は Geschick←—schicken, Verhängnis もそれ自体のもつ語意とよく適合しているのだが、宿命的な者は全く摂理の外におかれるのだろうかという疑問は残る。

しかし、K. Barth も M. Buber も、出会いに生きる実存を愛の三肢構造の中において把握していることができる。Barth と Buber が思想的立場を異にしていながら、こうした愛の実存構造においては基本的に一致していることは興味深いことである。さらに Gabriel Marcel を見ると、その著 Homo Viator の中に“あなたが閉じこめられていると感じ、逃げ出したいと希うとき、蜃気楼に気をつけよ。自由になろうとして走り出したり翔けてはならない。むしろ、いまあなたに与えられている足許の窄い場所を掘れ。あなたはそこに神を、そして一切を見出

す。神はあなたの地平線に漂っているのではなく、あなたの本質の中に神は眠っているのだ。空虚なるものは走り廻り、愛する者は足許を掘る。自分自身から逃れ去ろうとするならば、あなたの牢獄はあなたについてまわり、あなたの飛び立とうとして巻き起こす風で牢獄はベッタリあなたに貼りついてしまうだろう。あなたが自分自身の中に深く沈潜してゆくならば、あなたの牢獄は楽園の中に消え失せてしまうであろう”と語っている。Meister Eckhart が現代において語っているような感じさえもつが、彼がここに述べていることは、Vanity runs, love digs. という表現からも明らかなように、実存と現存の重視であって、ontological に神と自己の substance を同一視しているのではないことは彼の思想全般から見ても明白である。

この主体的実存と自由は改めて言うまでもなく、自己目的でもなければ自己完結的でもない。それは弁証法的に対話的であり、象徴的である。使徒 Paul が、生においても死においても、富においても貧しさにおいても、誉れにおいてもそしりにおいても、神の僕としての自分をあらわし、わが身 (soma) を通してキリストの崇められんこと、すなわちキリスト (の福音) の実現 (realization) を希う (Phil. 1 : 20, II Cor. 4 : 7-11, 6 : 1-10, etc.) と語るとき、すべてのものは彼の現存に集中され、不動の主体性と愛と自由とが示される。救いとは、このような主体性の回復である。それは有名な M. Luther の『キリスト者の自由』の冒頭に示されるテーゼ、キリスト者は何人にも屈従することのない自由な君主であると同時に、愛のゆえにすべての人に喜んで仕える存在であるということとひとつである。ギリシア悲劇は運命悲劇と言われる。理知的ギリシア人にとって運命 (Moira) は人間の知的誠実や努力を冷笑して一挙に破局へと追い込む巨大な暗黒であった。しかしここにおいては暗黒の運命の呪いは消えて、神の恵みによる摂理の明るい平安と歓喜とが輝きわたる。

### 3. エロースとその超克

これに反して自己充足としてのエロースは、他者を手段とし目的として自己充足をはかろうとする。Paul Tillich は“しかしながら、<sup>クイオステイク</sup>無統制な自己一放棄、又は、無統制な自己一主張の愛がある。それは真の愛ではなく、<sup>スニビオティック</sup>《共生的》愛 (エーリッヒ・フロム) である。多くのロマンティックな愛は、こうした性格を持っている”(『組織神学』第一巻・下、鈴木光武訳、新教出版社、pp. 173-174) と語り、また concupiscentia と libido を結合させて論じているが (『組織神学』第二巻、谷口美智雄訳、新教出版社、pp. 65-69)、chaotic self-surrender や chaotic self-imposition は情緒的に溺れた、あるいは自己偽瞞的なエロースの姿であり、それゆえ symbiotic love は真実の愛ではないとされるのであるが、concupiscentia (強欲という訳語には些か抵抗を覚えるが) と chaotic なものとの関係はどのようなものであろうか、また concupiscentia と libido については“愛はリビドーを一要素としてうちに持っている。しかし愛と一体化するリビドーは無限的ではない。それはすべての愛と同様に、ある特定の主体に向けられ、その主体と愛者との一体化を欲する。愛はリビドー、エロース、フィリア、またアガペーのどの形態にあっても、他者的存在を欲求する。強欲すなわち歪められたリビドーは、他者的存在を通して己れの快楽を欲求し、他者的存在を欲求しない。これが愛としてのリビドーと、

強欲としてのリビドーとの対照的な相違である。”(ibid. 第二巻, p. 68), と述べられている。私は愛におけるリビドーを否定するものではないが, “プラトンのエロースの教義は, 知られるものの充満性に対して, 知る者自身の空虚性の認識を創造する愛の機能を指摘している。アリストテレスにおいては, すべてのもののエロースが宇宙を純粹形相へと動かす”(『組織神学』第3巻, 土居真俊訳, 新教出版社, p. 174)のエロースの定義とは矛盾するのであって, 上記の定義によれば, エロースは単に人間的愛や性愛として取るべきではなく, 一つの思想的立場, 乃至は傾向と取るべきではないかと思う。Tillich は人間の実存の疎外状態における愛の他者との一体化への機能について語っていて, 私とは異なる文脈の中で取りあげられているのであるからエロースの概念定義もそれほど厳密にはなされていないのかも知れない。

エロースには, 前に見たまことの実存的緊張や自由や愛はない。エロースは思想として, 観念として, より一層自らを明らかにし, 他者の個別性や主体性の否定において成立するものであるから, 容易に観念化・類型化される。卑俗に言えば容易に商品化・大衆化される。ホームドラマや恋愛物語の定型化やポルノグラフィなどはそれである。これに反して, まことの愛や実存は具体的存在や状況を離れてはありえないから, 観念化は困難であり, それを理解し近づこうとするならば, 使徒 Paul が“私がキリストにならうように, あなたがたは私にならないさい”(II Cor. 4 : 16, 11 : 1, I Thess. 1 : 6, Phil. 3 : 17, etc.) と屢々繰り返して語るように, 従う, ならう, 自らが所与の現実の中でそのように生きる実践的・体験的道しかない。これはすでにイスラエル預言者たちにおいて見て来たところでもある。また, 岡本一平とかの子, 高村光太郎と智恵子などの実存と愛をドラマや映画などにすることの困難とも通じるであろう。

近代的人間は自律的であり自己完結的であると言われるが, W. Pannenberg ふうによれば, 有限な mortal な人間が自己完結的であるということは, その理性は自己中心的解釈に働いて, 自己を納得させることを主目的とし, 自分の世界を守って生きようとするのであるから, 自己の外の世界に対しては無関心であり, 時間的に云えば, 現在が大切であって, 死の意味などを考え悩むことは避ける。他者を es とし, また es 化した科学的・組織的管理化社会の中で自分も es 化されて, そこにはますます真の愛や出会いの場はなくなってゆく。こうした状況の中で, もう一度われわれが自己を回復し, 人間性を取り戻すためには, われわれが被造物であり, 死ぬべき存在, 死を内に胎む生であることを自覚することが第一歩であるだろう。そして現代において spirituality を大切にしようと思うならば, 単に精神や心の内部の問題としてではなく, 現実の人間関係の中で, 他者性に対する畏敬や敬虔をもち, 日常生活やささまざまな出会いを浄め, 聖化するよう努め, 人間的狎れ合いを排して, 与えられる真理契機を大切にしていかなければならない。そして前述のように“ならう”“従う”という姿勢が必要であろう。亀井勝一郎は“人間には只二つのことばがあるのみです。それは相聞と辞世とであります”(『愛の無常』について)と語った。たしかに, 愛と死において他者性と被造性は明らかにされる。神のロゴスと言われるイエス・キリストも受肉して愛のゆえに十字架の刑死を遂げる。イエスの出来事を歴史的事実として受けとるにしても, 啓示として受けとるにしても, あるいは実存論

的解釈として受けとるにしても、その受けとめる場は、このロゴスの発せられる場、すなわち被造性と他者性とを自覚した自己の実存と愛においてでなければならない。そうした中では、自分の中で観念的に悟ったり、超越するなどということはありません、またあってはならないことである。超越や止揚は愛の中において、即ち互いに関わり合い応答し変化・成長してゆく中においてのみ真実である。

以上のことから次のことを確認することが出来る。

1. 主体の明確さが関係の明確さを生み、充実した生きた緊張関係を生み出す。主体の空虚さが関係を曖昧にし、妥協や押し合い、惰性を生む。それゆえ実存的な孤独 (solitude; loneliness 淋しさではない) は真の愛や出会いと決して矛盾するものではなく、主体的実存の両面であって、互いに充実させ充たし合うものである。またそれゆえに、関係の量ではなく質そのものが問われねばならない。
2. <間—領域> (Zwischen, M. Buber) における緊張関係は、主体そのものを豊かに、また深くし、相互それぞれの主体的展開を生み出す。愛において私自身 (また汝自身) の主体が明らかにされ、自由にされる体験をもち、また主体的自由が実現されてゆく。重要なことは、そこにおいて時間 (歴史) は一切を虚しく押し流してゆく風化や無常ではなく、時間は恵みの属性となってゆくということである。即ち、われわれは時間の中で初めて恵みが何であるかを理解し、体得してゆくのである。
3. 先に掲げた愛の矛盾対立的命題 (Ambivalence) は、まことの愛の現実と展開の中で総合止揚されてゆく。

#### 4. ヘブライ的存在論

有賀鐵太郎博士 (元・神戸女学院々長, 同志社大学教授, 京都大学教授) は、ハヤトロギア (hajathologia, Hajathologie, hayathology) を提唱した。これはギリシア的なト・オンを追求する ontologia と対比をなすヘブライ的存在論であるが、博士は、hajathologia は必ずしもギリシア的 ontologia を排除するものではなく、キリスト教思想を歴史的に理解解釈するための論理である、としている。

“繰り返して言うが、私の分析は、ハヤトロギアとオントロギアのいずれかを排除するためのものではなく、両者のそれぞれの性格および機能を明らかにすることによって、両者の結合の意義および意味を正確に捉えるためのものであった。それはキリスト教思想、従ってまた神学の問題に止まるものではなく、西洋思想および文化そのものの構造の問題であり、またその影響下に立つ世界文化の問題でもある。具体と抽象、特殊と普遍、現実と理想、時と永遠の問題は、いつの時代にも不可避のものであるが、特にわれわれの生きている今の時代において徹底的再思考を迫られている。人間はどうなるのか。またどう有るべきか。歴史はいずこへ向かうのか。また向けられなければならないか。いま要請されているものは、人間を人間として、また人間関係を人間関係として、本当の意味で成り立たせるような思想である。愛が人類を一つに結び、平和がすべての人々に自由と幸福とをもたらす社会を建設するための原理・原動力が



そこから生まれるような思想である。ハヤトロギアのエクレスシア構造は愛の構造として、その原動力を提供しうるものであると思うが、そのためには、その構造における特殊性と普遍性との関係、またその構造とオントロギアとの関係が再検討されなければならない”(有賀鐵太郎著作集、巻4、『キリスト教思想における存在論の問題』、創文社、昭和56年、pp. 455-456、後記)

少々長い引用になったが、正確に理解して頂くため、著者自身に語って頂いた。文中に主旨が示されていると共に、ハヤトロギアの今後の課題も、またそれを十分に展開させ得ないままに終わる無念さも、そして現代の文化・歴史を憂える熱情も、惻々としてわれわれに伝わって来る。

ハヤトロギアは、Exodus 3:14の「わたしは、有って有る者」の'ehyeh 'asher 'ehyeh (エヒイエ・アシェル・エヒイエ)に基づいて、ハーヤー (hāyāh) (エヒイエはその変化) を中心に展開された思想であり、イスラエルの神名 YHWH (ヤーウェ、エホバ) とも関係し、その有はギリシア的ト・オンとは全く異った人格的に自らを啓示し、関係をせまり、生起せしめる有 (ハーヤー) としてある。有賀博士は旧約聖書にハーヤーの根を深く探り、ヘレニズム文化の影響を強くうけた智恵文学の中にヘブライ的ハヤトロギアとギリシア的オントロギアの関係进行分析し、さらにその歴史的展開の跡を辿って初期ギリシア教父思想の分析にまで及んでいる。

しかしながら、ハヤトロギアは単にキリスト教思想の歴史的分析の論理や方法論としてあるだけでなく、ハヤトロギアのカハル (qāhāl=カーハール、神のみまえに招集された民)・エクレスシア構造と正確に呼ばれるべきであり、また pneumatologia (pneumatologia) の提唱としてもある (ibid. p. 217)。第四福音書に関して“それは旧約的なダーバール=ロゴスとしての「ことば」である。他面には、それはまたヘレニズム・ユダヤ思想におけるホクマー=ソフィア=ロゴスの系列で理解されるようなロゴスである。そして、キリスト教がギリシア哲学および文化との接触に際して、適切にして有効な接合点を提供したものは、正にその後者であったことは言うまでもない。第四福音書第一章の持つ歴史的重要性はまことに大きいと言うべきである” (ibid. p. 266)。こうした本来の歴史的 analysis と共に他方では、“また十字架の上からは「わが神、わが神なんぞ我を見棄て給ひし」と詩篇 22 篇の言葉をもって叫んでいる。このイエスの最後の言葉を神学的にどう解釈するかは別として、ともかくもかれが自分を神によって棄てられた状況において見出していることだけは疑うわけにはゆかない。とすれば、十字架上の死は、かれにとって単に肉体の死だけではなく、神から離反した人間の絶望的状況にまで降って、その深淵の恐怖をみずからに体験することを意味したのである。だがそのことは、イエスの人間的論理にとっては明らかに背理としか考えられなかった。その背理にもかかわらず、イエスはそれが神の意志であることを祈りのうちに知らされて、それに従ったのである。「ヤーウェの僕」のイメージも、イエスの運命に合理性を与えることにはならなかったのであった。言い換えるなら、まず贖罪論が成立して、それに応じてかれが死んだのではなく、かれが背理に苦しみながら死に就いたそのことが後日贖罪論を形成させる基礎となったのである。蓋しかれが死における絶望を真実に体験しなかったとしたら、本当に罪人に代わって神の前に立つこと

はできなかった筈である。もしそうだったとしたら、一切の贖罪説は神学的形式論、極言すれば論理の遊戯に墮してしまふであろう” (ibid. p. 215) という別の声もある。私はそこに背理を超えた論理を探究する博士の声をきく。それは「理性の更新によって、変貌せしめられよ」(Rom. 12: 2) を手懸りとして“更新である限り、古いものは棄てられて、すべてが新たにされるのでなければならないのであるが、古い理性(いわゆる肉の理性)も更新された理性も、その用いる推論の形式は同じである。けれども、新しい理性は人間を超えた基盤に支えられた。従って一切の人間的前提の否定の上に立つがゆえに新しいのである。そのような無前提の前提のもとに成り立つ論理なればこそ、その理性の論理は人間の在り方を変更させる力を持つのである”(ibid. p. 235) に共通するものであり、それが pneumatologia と呼ばれるべきものではなからうか。こうしたヘブライ的な無前提の前提のもとに成り立つ論理による存在論の成立こそ、ハヤトログアの究極の目標であったのであろう。もしそうでなかったら「ハーヤー・ログア」でもよかったわけで、ハヤトログアの主張の背後には未完の博士の念願があると言える。このハヤトロジーは今後さらに多くの人々によって研究され展開されてゆく貴重な課題と信じる。

## 5. 結 び

私は旧著『愛の構造』(創元社)において、新約聖書におけるイエスの譬え話(それは資料として最も信頼しうるものであるから)の解釈を中心に、イエスの実存と思想を考え、それに応答するものとして奇蹟物語を取りあげ、弟子たちの信仰告白としてその内容を解釈し、イエスと弟子たちを通して愛の構造を考えてみた。その後それらの問題をもっと一般的な存在の問題として考えて来たものを、まことに粗雑な形ではあるが、ここにシリーズとして記して来た。また、最初に記したように A. Nygren に対する批判と疑問から出発したので、Nygren に同調している P. Tillich の ontology やその他の諸説に対しても私の意見を述べたいのだが、そのことについての十分な批判内容はまだ熟していない。

有賀博士のハヤトログアは私にとっても大きな刺戟であり啓発であった。私の学生時代は敗戦直後のことであり、学校の授業も食糧難や停電などで、中断されがちであったし、有賀先生も病気になられたりして、怠惰愚鈍の学生であった私は先生の教えを受けたなどは烏滸がましくて言える立場にはない者であるが、私は私なりに先生のハヤトログアを、前に発表したサクラメンタルな存在論として考えてみたのである。愛の sacramentalization ということの中においてオントログアとハヤトログアは結合されるのではないかと思う。また M. Buber は <ich-du> と <ich-es> の二つの根源語を語るが、周知のように <ich-es> の世界を彼は排除・否定するのではなく、<ich-es> の世界を肯定している。しかしでは <ich-es> の積極的意義はどこにあるのか、むしろ <ich-du> と <ich-es> の存在論的關係はどのようなものなのか、<ich-es> を支える実存論的論理構造はどのようなのか、と問うべきかもしれないが、それに対する解答は不敏にして私はよく知らない。ヘブライ的思考という点で、ハヤトログアはこの問題に新しい視点を与えうるのではなからうか。それらの問題をふまえて、図示してみるならば以

下のようになろう。

Fig. 1 サクラメンタルな存在論

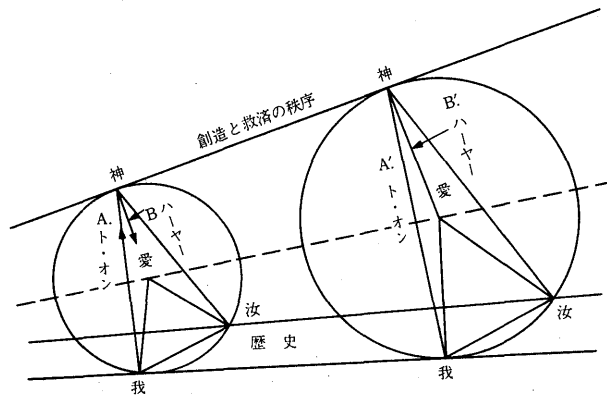
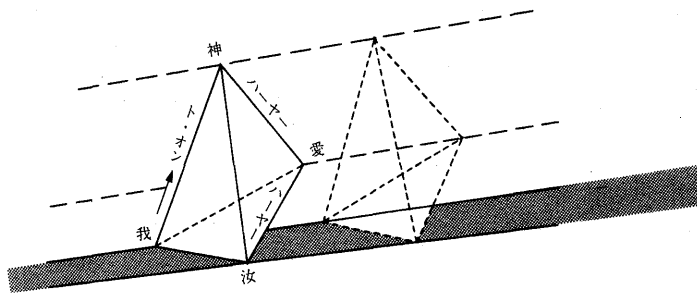


Fig. 2



図示には、制約と本質的な困難がつきまとうが、敢えて図示すればこのような図で暗示されるであろう。Aは我から直接に第1存在(原因)あるいは神を思弁するト・オンの道であり、Bは神が愛を通して愛の三肢構造に自らを啓示し、また我(又は汝)が愛の三肢構造を通して神の啓示を理解するハーヤーの道である。愛は創造・救済史と人間の存在及び歴史を理解する解釈学的軸である。これをもう少し立体的に描くことを試みれば、Fig. 2になろう。

最後に『愛の構造』の末尾において、私は愛の現象と愛の本質的構造について記しておいた。この連載の拙論においてはそれらの問題に触れる余裕がなかったので、(今日でもその大綱においては私の考えに変化はない)、その項目だけを略記しておきたい。もし関心を持って下さる方があれば、拙著を見て頂ければ幸いである。

#### 愛の現象

1. 存在の独自性の認識
2. 出会い、邂逅
3. 無限の吸収と授与の交換、能動と受動の合一
4. 無限の謙遜と希望

#### 愛の本質と論理



- Rollo May : Love and Will. Dell Publishing Co. 1969.  
Rollo May : The Meaning of Anxiety. Washington Square Press. 1979.  
Martin Buber : The Knowledge of Man. Harper & Row, 1965.  
Martin Buber : The Origin and Meaning of Hasidism. Humanities Press International, 1988.  
Gene Outka : Agape, an Ethical Analysis. YaleUniversity Press, 1972.  
G. マルセル 全集 春秋社, 1966-73。  
M. ブーバー 全集 みすず書房, 1969-70。  
ベルジャーエフ 著作集(特に第4巻) 白水社, 1960-61。  
オルテガ 著作集(特に第6巻) 白水社, 1969-70。  
M. シェーラー『愛と認識』, 理想社,  
佛教思想研究会編『愛, 佛教思想 I』, 平楽寺書店, 1975。  
有賀鐵太郎 著作集 第1巻『オリゲネス研究』,  
第2巻『ヘブル書注解』,  
第3巻『象徴的神学』,  
第4巻『キリスト教思想における存在論の問題』,  
第5巻『信仰・歴史・実践』, 創文社, 昭和56年。  
片山正直「愛の現象学」(哲学季刊第二号) 哲学季刊刊行会・秋田屋。昭和21年。  
A. ニーグレン『アガペーとエロース』第1巻(佐藤訳) 一粒社, 昭和12年。  
第2巻(岸・大内訳) 新教出版社, 昭和30年。  
第3巻(岸・大内訳) 新教出版社, 1963。  
森 有正『デカルトとパスカル』, 筑摩書房, 昭和46年。  
スザンヌ・リラルール『愛の思想』, せりか書房, 1970。  
大林 浩『アガペーと歴史的精神』, 日本基督教団出版部, 1981。  
K. レーヴィット『人間存在の倫理』, 理想社, 昭和42年,  
その他。

(原稿受理 1990年11月29日)