

Title	エロスと道徳的悪について
Sub Title	"Eros" and the moral evil
Author	宮崎, 友愛(Miyazaki, Yuai)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1958
Jtitle	哲學 No.35 (1958. 11) ,p.287- 306
JaLC DOI	
Abstract	Evil is a serious actual problem which confronts us and always torments our minds whether we think of it or not. But for what reason can such a thing take place? I cannot but think that there is, in a sence, a basic depravity in human nature. Certainly we are forced to live in such circumstances as natural, social, economical, political, cultural or domestic. For this reason it is necessary for us to comprehend and respect other existence in the communication of love. Nevertheless, as long as we live, we have to struggle with others to maintain our lives; the sin which I would not, that I have to practice. It may be said that there must lie the source of the evil. I, however, think that the source of the human evil must be sought not in social relations but in man himself or more precisely in the distortion of human mind. Here what I intended to show is not to approve man's treason against God through his free will, that is to say, the Fall of man from his original sinlessness. For the Fall of man necessarily presupposes the original sinlessness or completeness and I myself cannot think that such completeness existed. Primitive mankind had, in my opinion, started their social life from low and incomplete steps; but in accordance with the development of their self-consciousness, they became to rebel even against God. In this treatise I first treated and examined the theories of St. Augustine and Schelling about the origin of the evil. And in next section, I studied the conception of "Eros" in Plato, showing that there must be an element so called Eros in the structure of real human mind, which makes man temporal and finite being. However, in another respect man is quite different from other animals, that is, he has the image of God sealed upon him. I tried in this treatise to picture a human being that came into existence providing with both the good and basic depravity from the beginning.
Notes	II 倫理,慶応義塾創立百年記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000035-0292

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

エロースと道徳的悪について

宮崎友愛

一

悪とは普通には善と対立した相関概念とみられる。しかしながら人間にとってより具体的に、又直接的に出会われるところのものは、いうまでもなく悪の事実である。われわれは善を欲しつつ、しかも常に悪をしているといい得ないであろうか。いな自己自身に対する内省においてのみではなく、われわれの生きている社会そのものが、常に光明に遍照されているとはとうてい考えることはできない。現実是非道にみちている。かくて人は悪に出会ってはじめて善を尋ね問うにいたるといってよいであろう。しかし悪とは一体何であるか。そしてそれは何に由来するのであるか。

ところで日常生活常識の場にあつてはアウグスチヌスのいうように悪は普通二つの意味に用いられる。即ち一つは「この人は悪しく行爲した」という場合の悪 (Böse) と「この人は非常な苦痛又は禍害をこうむった」と

いう場合の悪 (Dibel) である⁽¹⁾。それは結局行為における悪と存在における悪、われわれの内なる悪と外なる悪、
 道徳的悪と自然的悪とを区別したものとみることができ。

ところで自然的悪は、まだ道徳的反省を知らない人間の最も素朴な原始的な生活において、すでに存在していた
 ことはいうまでもない。しかし彼等は、彼等自身の存在を脅かすもの、彼等の幸福に反するもの、彼等の目的を
 阻害して彼等に不利をもたらすもの、総じて彼等の最初の意図や、これに対する手段や方策を坐折せしめて、彼
 等に不快と悲嘆と絶望を感じしめるところの一切のものを悪とよんだのである。自然はわれわれの生命を育み、
 われわれの生存を支える。しかし自然はときにわれわれの存在をさへうばいさる恐るべき暴力と化する。その時
 自然は悪であるとされる。この意味において自然的悪は受動的なる悪の意識として道徳的悪と区別されねばなら
 ない。このような自然的悪——より具体的には生活上の悪——は、科学技術の高度の発達、政治・経済その他の
 社会機構の变革によって克服が可能になってくることはいうまでもない。しかしながら道徳的悪の克服にかんし
 て、人はしかし容易に希望を抱きうるであろうか。

道徳的悪は道徳的意識にめざめた人間の出会うところのものであるが、それはいずこにおいても多かれ少かれ
 宗教的な悪とむすびついてあらわれるのが普通である。一は対人関係において、他は絶対他者としての神に対し
 て、等しく人間のもつところの悪である。それらはともに自然のなかに自然の一部として本能的、無反省的に生
 きていた人間が、やがて理性にめざめ、自己の受けたところと自己の働いたところとを、反省自覚するに至って
 はじめて現われる。しかしながら何が道徳的に悪であるかを、対他的関係のなかで決定することは、しかく簡単
 なことではない。たとえば一般に正直は絶対に善であり、嘘は絶対に悪であるといいえても、生きた対人関係の

もとにおいては、嘘がかえって善であり、正直が逆に悪であるといいうる場合がないわけではない。再起の見込みなき患者に対しては、そのことを正直につたえるよりも、むしろこれを秘して快癒の望をもたせることの方が、医師の倫理的 *sitio* にふさわしいとされるごときはそのよき例である。いわんや時代と社会の状況に関係なく一定の行動に対して絶対的普遍的に善悪の判定を下すことは、単なる理性の働きだけではきわめて困難であって、そこでは理性以上の信仰が理性をささえるのでなければならぬ。道徳的悪が宗教的悪とむすびついてあらわれるのはそのためである。

それはともあれ、われわれの生は様々な悪にとりまかれており、悪はわれわれに対して否定すべからざる事実といわねばならない。それにもかかわらずわれわれは悪は所詮否定克服さるべきものとしてこれに立ち向うのである。このことはわれわれが善を求めるということによつてすでに明らかであるであろう。悪がもともと人間の如何ともなしがたき運命の必然であるとするならば、善を求めるといふことは何らの意味を有しない。それゆゑ悪とはあつてはならないものでありながら、しかもなおあるという矛盾した性格をになつていといわねばならない。しかしこのことは何よりもまず人間存在のもつ矛盾と二重構造の投影であるということができよう。だから又悪の問題を問ふことはとりもなおさず人間の存在そのものを問ふことであるともいいうる。アウグスティヌスのいうように、⁽²⁾「天使でもなく獣でもない人間」のみが、悪を悪として知っているのである。したがつて悪は人間存在の一つの徴表であるとともに、人間に固有の問題でもある。自然存在にとつては善悪はあつても道徳的悪はありえない。投げられた石の落下するのも、或る動物が他の動物を引き裂くのも、彼等の自然の本性に従つて必然的におこるのであつて、そこには道徳的悪への可能性はない。そしてまた神的存在においても悪への可

能性はみられない。かくて道徳的悪は人間の本質に属し、人間存在のみが悪の場所であるように見える。しかし一体それは何によってそうなのであるか。

「神は人間をばその本性が天使と獣との中間にあるものとして創り給うた。」したがって「人は天使でもなければ獣でもない、そして不幸にも天使たらんとするものは実はかえって獣にすぎないことを知る」⁽³⁾のである。われわれは *Metaxu* なるがゆえにあたかも茫漠たる流のなかに遊ぶものであり、一の端より他の端へと押しながされながらたえず不安に漂う存在である。しかし又われわれはそれなればこそ安定を希求してつねに二つの端の間をさまよひ歩く不幸な存在であるともいいうるのである。しかも人間は自己の不幸を知ることのできるものであり、それゆえに幸福への希望は人間の根源的な本性に属するといふことができるであらう。人間は被造物なる自然のなかにありながら特殊なる地位を有する。「神は人間の霊 (*anima*) をば理性 (*ratio*) と知慧 (*intelligentia*) とを有することによって、そのようなアニマをもたないあらゆる生きもの……よりも優れたものに創り給うた。」⁽⁴⁾人間は自然のなかに生え出た単なる輩ではなくして、まさに *Roseau pensant* なるがゆえに、自己と世界とを知ることができる。人間のアニマはその理性の根柢において絶対的知慧としての神の像であり、自らを知るといふときの自己同一のうちに同時に神をみるという可能性をふくんでいるのである。このように理性が神の像を、したがって原像である神との生きたつながりを有するがゆえに、人間は自然必然性の支配する世界からの自由をもつことができ、神の絶対的自由に支配される自由存在者の世界につながるのである。人間はまさにその理性において神の絶対的自由を分有するといふことができる。人間は単なる自然の一部ではなく、世界をさえ超越するものなのである。人間は人間を無限に超越することができる。⁽⁵⁾しかし人間はまた肉体を有するがゆえに、人間のア

ニマは肉体のうちに働く動物的生命とのつながりを有し、したがって肉体的欲望や感情の支配する世界にもつらなるといわねばならない。かくして人間の自由は今や理性に従い欲望や感情を規整することによって、正しき行動及び神と神の理念界との観照におもむくか、又はアニマをあげて自己の欲望や感情にゆだね、理性をさえもそれに従属せしめるか、この二つの方向のいずれかを選ぶ自由でなければならぬ。即ちそれは神への自由か、動物への自由のいずれかである。そして前者を選ぶとき人はあるがままの人間存在に対し不満を表明し、これを否定することができるとともに、人間自身をば無限に越えて、まだ現にあらざる自己の追求に向いゆくことによつて、同時にこれを肯定することができる。自覚的意識において人間は自己の存在に対し右のごとき肯定と否定とを同時になしうるといふ点に人間の特性があるといつてよい。そしてわれわれはこの意識における自己否定において悪を、自己肯定において善をみることができであろう。善と悪とが人間においてのみ問題となり、ことに悪がまず問題となるというのは、人間の知性がまず否定の能力としてはたらくからである。かくして悪の可能性は自覚と自由をもつ被造物人間においてのみであり、道徳的な悪が人間存在に固有な現象といわれるゆえんもまたここにありといつてよい。

(1) 「悪は二重の仕方にてよばれる。一は人がなすところのものであり、他は人が蒙るところのものである。なすところの悪は罪であり、蒙るところの悪は罰である。」 *Contra Adimandum manichaei discipulum. XXVI. 同じ見方は、De libero arbitrio I. 1. にもみられる。*

(2) 「神は人間をばその本性が天使と獣との中間にあるものとして創造した。」 *De civitate Dei. XII. 21.*

(3) B. Pascal. *Pensée. 358. (éd. Brunschvicg).*

(4) Augustinus, *De civitate Dei. XII. 23.*

(c) Pascal. Pensée. 434.

Augustinus. De trinitate. XII. 14-15.

二

右の如く悪が自覚と自由をもつ人間存在に固有なる現象であるということは、それが人間の自由なる意志における悪であることを意味する。人間の意志は意欲する力を有し、しかも自由に意欲することができる。そして意欲する力は、善悪いずれをも意欲しうる力であり、それはいわば選択の自由を意味するのである。それゆえに自由意志は悪の可能性、悪への自由を有する。しかしこのことは悪をなす必然性を有することを意味するのではない。しからば自由意志は何によって悪を犯すのであるか。それはわれわれがこの自由意志をば正善に行使し得る自由を有しないからである。⁽¹⁾われわれの意志は自由に意欲し自由に決意するということは、かならずしもわれわれの意志に悪をなさざる自由、善をなすの自由を保証するものではない。われわれが善をなす場合にも、よろこんでこれをなす場合の如何に少なく、或は胸底深く二つの意欲の抗争を感じるにもかかわらず、ついに悪をなし、さらには善を知りつつ悪をなし、悪と知りつつこれをなすのである。悪を意欲することは易く、善を意欲することの如何に困難であるかは改めていうまでもないであろう。かく悪をなさざるの自由、善をなすの自由を有しない意志は、アウグスチヌスによれば完全ではなくして「病める意志」(voluntas languida, aegritudo animi)であり、転倒せる意志 (voluntas perversa) である。それは一方真理に支えられながらも他方習慣の重圧にあって

完全に立ちあがることのできない意志なのである。⁽²⁾そしてそのような意志は単なる意志にとどまらないで、悪への傾向性とならずにはいない。人が憤怒するとき、憤怒するという単一の悪事がおこっただけではなく、憤怒に対する傾向性が助長される。悪は決して一つの行為をもって終るのではなく、やがてあらたなる悪を生むである。一の行為は次におこる類似の行為を容易にし、しからざるものを困難にする。犯された悪はかくして善をなすの容易さを減じ、悪への容易さを増大するであろう。一度悪を意欲すれば、次にはこれにうち勝とうと意志しながらも、なかなかうち勝ち難く、やがては悪を犯しつつあることに対して、良心の痛みよりはむしろ心安さを感じ、ついには悪をなすことが本来の性であるかの如くに意志を全く逆倒せしめ、悪を犯さずにはおれない性格的必然性を招来する。ここに人間の中にある根本悪の根源的要素があるといつてよい。

ところでアウグスチヌスによれば人間のアニマは肉体によって触発され、そのために欲望と恐怖と喜びと悲しみという四つの病が生ずる。しかるにこれらのものは意志を根柢としている。欲望とはわれわれの意志対象に同意する意志そのものと考えられる。そして意志そのものは決して悪ではなく、悪はむしろその意志の規定の方向如何にかかっている。だからアニマはただ単に内から触発されてのみ意欲し怖れ喜び悲しむのみではなく、アニマは又アニマ自身から自発的にそれらの動きによってゆり動かされるのである。だから悪の根柢は肉の触発に対するアニマの単なる変動性にあるのではなく、かかる受動性をなりたせるところの全体的人間の根本をなす自発的な根源的意志にあるといわねばならない。人間が人間としての自己の全体をあげて欲望に自らをまかせるところに悪は現実となるのである。それはいいかえれば神に従って (Secundum Deum) 生きるのではなく、まさに人間に従って (Secundum hominem) 生きるところにあるのである。神の似像をもち神の言葉に答えうる存在が

神の支配からはなれ、自己だけの立場において、自己を神化するところの背神的な高ぶり (apostatica superbia)⁽³⁾、あくまで神への上昇を希求する神への愛 (eros) これこそ根本的な悪しき意志といわなければならない。悪とはかかる逆倒せる意志にほかならないのである。それはただ自己のみを見、自己のみを愛し、自己のうちにおいてその中心であり根源である神を愛さない。この自己愛 (amor sui) こそ一切の悪の根源であると考えられる。だから悪の一般的可能性は人間が自己の我性を精神活動の基底たらしめるかわりに、むしろそれを支配者にまで高めようとつとめ、従って他方自己の内なる精神的なものを手段化そうと努めるところに成立するといわねばならない。従って「悪の元初は自己自身創造の根柢たらんとすることであり」⁽⁴⁾ 「自己自身を神の位置に立てようとする最高の精神の誘惑」にあるといつてよいであろう。しかしながら自己を神の如くあらしめようと妄想し、傲慢にも高所をめざして跳躍する精神は、存在の最下の深底へと転落するであろう。⁽⁵⁾

シェリングはかかる悪の根源を説明するにあたって、「実存する限りの存在者」と区別された「単に実存の根柢たる限りの存在者即ち神のうちなる自然」をもってし、観念的原理の外に自然の實在的原理を明らかにみとめたのであった。この神のうちなる自然は神と離し得ざるものであり、「実存する限りにおける神」とは分つべからざる統一をなすけれども、人間の精神においてはかならずしも統一においてあることはできない。⁽⁶⁾ 人間における原理の紐帯はけっして必然的なものではなくて自由なるものである。そして自由が悪への能力として考えられるならば、それは人間が根柢から生じきったものとして、神に対して相対的に独立なる原理、即ち神のうちなる自然を含むところにあり、かかる闇の原理の制約をまぬがれることは人間にとっては不可能である。「人間は制約を自己の支配の下に収めることは決してできない。……そしてこのことがあらゆる有限的生命につきまとう

悲哀である」⁽⁷⁾しかしながら根柢自身を悪と考へたり、或いは悪しき根本存在者を想定したりすることはできない。根本が悪そのものになることはできないのであつて、すべての被造物は彼等自身の責によつて墮落するといわねばならない。根柢とはもともと神の顯示への意志作用なのであつて、顯示の行われる場所としてむしろ善にとつても欠くことのできない働きかけとなるものである。この根柢が被造物において現勢化に努力する限り、悪は実存に対する *Urgrund* にほかならず、⁽⁸⁾実存者をはなれては悪は考へられないであらう。

かくて人間は創造に際して「神の像」を刻印されたにしても、人間はまたつくられた当初から神とは別個の存在としておかれ、その始源から神と対立するものとして立たしめられたといわねばならない。この意味からすればすでに最初から人間のうちに神の普遍に対する個なるものがあつたと考へられる。そして人間がこの個においてあることが、とりもなおさず人間が太初からエロースであつたゆえんなのである。人間は存在のそもそもの初めから神の像としての普遍なるものとエロース的個なるものとの二重性を併有しているといふことは、神の子ザクレウスを殺して喰べたティタンの死灰から人間がつくられたというギリシヤ神話のなかに象徴されている。ティタンの灰から形成された人間は悪であり、神に敵意を抱くが、しかしこの灰の中にはすでにティタンが喰つた神の本性が残っている。したがつて人間はまた己が中に神の要素をもっている。人間はかくして運命的にこの二つの世界に属し、それゆゑに地上的要素の絆を断つて永遠なる神的生命に昇りゆくことを希求するのである。それがエロースの情熱であり、自己自からが神の地位に昇らずばやまぬ衝迫である。かくしてエロースは何よりもまず自己中心的なる欲求の熱情であり、自己性を意味する。人間の運命的なる二重性とそのゆゑに一方から他方に移りゆかんとする憧憬がエロースの基礎概念をなしている。それは常に自己自身の無限の上昇を意味すると

らつていふであらう。

- (1) E. Gilson, Introduction à l'étude de St. Augustin, p. 206.
Augustinus, Confessiones. VIII, 21.
Gogarten (Glaube und Wirklichkeit, S. 137) は「神の如くあること欲する欲求」(Auspruch seines Wie=Gott=Sein Wollen.) と「人」 Brunner (Der Mensch im Widerspruch, S. 122. Das Gebot und die Ordnungen, S. 473) は「神に於ける我々の神性の欲求」(Behauptung der Menschlichen Selbständigkeit-gegen-Gott.) 或は「神の如く存在せんと欲する」(Seinwollen wie Gott) と解釈する。
- (4) Schelling, Das Wesen der Menschlichen Freiheit, S. 63.
- (5) Nikolai Berdiajew, Die Philosophie des freien Geistes, S. 190.
- (6) Schelling, *ibid.*, S. 35.
- (7) *ibid.*, S. 72.
- (8) *ibid.*, S. 80.

三

プラトンの対話篇中エロースに関する代表的著作は、「饗宴篇」と「ファイドロス」の二篇である。⁽¹⁾前者は彼が哲学者としての深い洞察と詩人としての绚烂たる構想力とをもって、エロースの本質をあますところなく追求する、いわばエロース讚美の書である。したがってエロースの問題を考察する場合、何よりもこの対話篇についてみるべきはいうまでもない。ところが後者は、一つの主題から他の主題へと推移し、したがってそのうちに如何

(10)

なる思想がもられているかについては、みる人によって見解をことにするであろう。しかし私はこの対話篇が魂と神々とに関するプラトン思想の開明にとって重要なものであり、そして又これと密接に関連するところのエロースが判然と地上の美を通してアナムネーシスによってイデアにつらなるという思想を提示するものとみたい。

ところで饗宴においてソクラテスはアガトンとの対話において、エロースはまず第一に何かに対して、次には現に欠乏を感じているものに対して存在するものであり、したがってエロースが美に対する愛であって、醜に對するものでないならば、「エロースは美を欠いていて、それをもっていない」といわねばならない。しかも善きものはまた美しきものでもあるから、もしエロースが美しきものを欠いており、しかも善きものは美しいとすれば、エロースはまた善きものを欠いていることになる。とすればエロースとは一体何であるか。

エロースは美でも善でもないと同時に醜でも悪でもなく、むしろこれら相反するものの中に位する。またエロースは神ではない。神は、エロースには欠けており、それゆえエロースの欲求してやまない善を所有するものであるからである。それならばエロースは可滅者であるかというに、決してそうではない。エロースは神と可滅者との中間に位する。プラトンはミユトスをもってエロースのこの中間的存在性の起源を説明している。それによればアフロディテが生れたとき、神々は祝宴を催したが、そのうちにメーティス（巧智）の子ポロス（富裕）が列していた。食事が終る頃ペニア（窮乏）が物乞に戸口に立つ。ポロスはネクタールに酔ってゼウスの園に入つて眠におちる。ペニアは自らの貧窮のあまりポロスの傍に臥してエロースを孕んだのである。それゆえにエロースは必然的にポロスの豊富な精力とペニアの貧窮との両性質を併有するのである。それは貧窮の状態にありながら、常に善美なるものを待伏せしており、豪強であり、しかもまたプロネーシスの追求に熱し、全生涯を通じ

てフィロソフオスである。それゆえエロースはまた智者と無智者との中間に位する人間の上昇的価値追求的情熱にほかならない。

しかしながらエロースにはもう一つの傾向がある。それは価値追求的な智への愛の背後にかくれてしまっているようにみえるが、人間への愛である。人間は美に憧れ、善を欲する。しかし人間がそうであるのは、結局において目的としての幸福への手段としてである。幸福なるものが幸福であるのは善きものの所有によるのである。だからエロースとは善きものの永久の所有にむけられたものであり、人間はそのようなエロースの所有者として実は幸福を追求するものなのである。

エロースが右の如く善なるものの永久的所有に向うものとすれば、これを追求するものの方法は何であるか。又如何なる行動をとる人の熱心と努力がエロースとよばれるのであるか。プラトンによればそれは肉体の上でも魂^{プシキケ}の上でも美しいものの中に生産することである。しからばなぜ生殖をめざし、生産をはかるのであるか。それは滅ぶべきもの^{プシキケ}の与りうる限り、生殖が一種の永劫なるもの、不滅なるものであるからである。要するにエロースの目的とするところは不死であり、善を欲し幸福を求めるということは、永生を求めるということにほかならない。人間は個人としてはあくまで可死的である。そこでエロースの欲求は個人をこえて種としての永生を求めるのである。可滅者が変化流転の現世において一種の永久性を獲得するのは、それに代るべき後継者をのこす方法によってのみ可能であるからである。人間の永遠的生命への欲求が、生殖生産によってみたされるのである。それと同じく魂の上の永生への欲求を有するものは、いわば魂にふさわしきものを産出しようとする。ところで魂にふさわしきものとは、フロネーシスやその他あらゆる種類の徳である。そのフロネーシスのなかでも最高に

して最美なるものは、国家と家との統制に関する節制と正義であるであろう。それゆえ魂の生産への欲求は常に具体的にはポリスの資質豊かな青年達に対して自己を傾けつくして美わしきものを生産することである。

右の如くであるから今やエロースの正道をすすもうとするものは、若いときから美しき肉体を追求しなければならぬ。しかもまづ最初に一個の肉体を愛するものでなければならぬ。次には彼は個々の肉体に附着せる美は他の肉体のそれと同一であることに気づき、一般に形態美を追求するに至るであろう。しかし次には魂の美を肉体の美より価値多きものと考えることが必要である。かくして彼はついに肉体的なる美には、きわめて僅かな価値しかないことに気づくであろう。そこから所謂世間的活動から認識へとみちびかれ、ついには認識の美を看取するに至るであろう。かく正しい仕方であらう(εραϊστικῆ) についてみちびかれてきたものは、その究極において突如として(εξαίφνης) 一種驚嘆すべき性質の美を觀得するに至るのである。それはあらゆる労苦もすべてそのためであるといひうる如き、独立自存の単一形相の永遠的存在を觀得することを意味する。このような独立自存の単一形相の永遠的存在を觀得するものにしてはじめて徳の影像ではないアレティアを産出することができる。そして真の徳を産出してこれを育て上げたものは神の友となることがゆるされる。今や彼は不死である。そこからプラトンのエロースの根本性格は自己の永生を願うもの、自己において善きものを永久に所有しようとするものといふことが出来、又他のものとの愛における共生と雖も、自己完成、自己向上への手段であるといふことができる。その意味でそれは高度の自己愛(φιλαντία) であるといつてよい。エロースは死すべきものと不死なるもの、所有と非所有の中間にあって、そのいずれにもとどまり得ず、不安と動揺のなかにあつて、常に美と善とを志向してはたらくものである。エロース自らは美しくも醜くもなく、又善でも悪でもないが、またそのゆ

えに醜くありながら美しくあらんことを求め、貧しくして富まんことを願うのである。エロースはかくして美と善との愛であるといつてよい。⁽³⁾

右の如くしてエロースはまず第一に自己に欠乏せるものを獲得しようとする意欲であり、欲求の愛である。欲求は欠乏からでて、欠乏を自己の状態とするからエロースは自我中心の愛ということもできるであろう。それは価値や功績に無関心なものでなく、最も価値あるものに向つてはげしい努力をかたむける熱情であるから、エロースは又不完全なものから完全なるものへの上昇的方向をたどるのであつて、そこには人間の自己肯定、自己高揚がみられ、そしてその究極にはいわば人神がみられるのでなければならぬ。人神、それは人間が神を所有しようとする人間の自己肯定、自己への愛の異名にすぎない。それゆえエロースの本性は、自らの自己性を強く主張し肯定するところにあるといつてよいであろう。エロースとは人間の有するもう一つの異名であるといふことができる。

まことに人間はこの自己性において生かされ又存在せしめられているといふことは否定し得ざる事実である。われわれが身体的自己である限りは、欲求的自己から脱することはできない。もちろん個体的身体なくしては欲求はあり得ないといふ。しかし又欲求なくしては身体はあり得ないのであるから、欲求は身体的自己の生ける事実であるといわざるを得ない。だから人間そのものの構造のうちには欲求的自己が存在するといわねばならない。常に何ものかを欲求せずしては生きることがもゆるされぬ自己性とは、まさにプラトンのエロースを意味するといふ得ないであろうか。たとえ世界と肉体とを厭離して、ひたすらに天上の静謐と清淨とを憧れるところの天上のエロースといえども、根本的にはこの自己肯定、自己性の基底の上へのみみとめられ

るのであって、それは要するに自己性の巧妙なる粉飾形態というのほかないであろう。そしてこの自己性の粉飾は又文化の形でも行われていることを看過してはならない。自己実現を理想とする倫理もまたそうである。自己表現を目的とする芸術もまたその例にもれない。学閥、宗教団体でさえも又この自己性の活躍する場所でないとは断言できない。

しかしながら自己はただ単に自己一人では生きられない存在である。自我の生存のためには常に他者を必要とすることはいうまでもない。自己は他者あつての自己であり、他者も又同様であつて、われわれの生存は、自他共存でなければならぬ。しかしながら自己と他者とはこのように同一の世界でめぐりあいながらも双方とも決して一つとはなり得ないのである。双方ともにエロースを有して相互に相異なる中心を有するからである。そのゆえに双方互に反撥分離し分裂するということはまことに人間存在の宿命的悲劇といわなければならない。このような人間本質の矛盾は一体どこから生ずるのであるか。

シエリングが実存する限りの存在者と単に実存の根柢たる限りの存在者を区別したことは既述の如くであるが、後者即ち神が自己の中に有する根柢としての自然は、神とはことなりつつ、しかも神と離れずにあるものである。神に即しつつ神ならぬ自然、即ち神のうちにある自然は、神とともに永遠であり、しかも悟性なき暗黒、無限の深淵ともいふべき闇の原理であつた。しかるにこの神とことなりつつも神と共にある根柢としての自然は、神の啓示を感受して自己を生きようとする憧憬的意志を抱き、そこから悟性が生れる。これこそ神のなかにおいて生れた神自身であつて、あらゆる統制・秩序・形相として憧憬に協力するものである。しかしこの憧憬と悟性との外に存在の奥底に秘められている種々なる力が一方には分離の方に、他方には統一にすすみ、分離は質料や肉体

に働き、統一は心に作用して現実の人間が現成したと考えられる。だからシェリングにおいて、人間は始めからかかる力の分離と統一との相即関係において成立したものと考えられたのである。かくて人間のうちには悟性的な光の原理と、同時に無底的な闇の原理があるのであり、後者が前者から離れて、両者の調和統一の中心が崩れるところに悪が現出するのである。人間はかくて世界の根源的基底からして善悪二重性における存在として作られたといわねばならない。そうして又人間が被造物である限り、人間は神に対立し、独立なる存在として定立されなければならぬ。独立なる存在である限り、人間は自己の自由をもって神に対抗することもできる。そして神に対抗しようということ、神に従って生きないで、人間に従って生きることでもあるということ、これこそ自由のもつ特色である。人間は独立した個として作られ、神の普遍に対して自己の我性を主張し固執する傾向を当初から負わされている。そして人間がこの個においてあることが、とりもなおさず人間がエロースであるゆえんであるといつてよいであろう。

(1) プラトンは対話篇「リネーシス」において、ピリアーについて論じており、エロース概念の理解のための準備として、ピリアーの概念を考慮する必要があるとする G. M. Grube (Plato's Thought, 1935) と、この両概念には共通なる何ものもなごとの Wiamowitz-Möllerndorff (Platon) とがあるが、ここではその問題にはふれずにおきたい。

(2) Platon, Symposium, 221.

(3) ibid., 204.

(4) Constantin Ritter, Platonische Liebe, S. 57, 1931.

四

さてその踏み出しからエロースとしておかれた人間は、あくまでも自己を生かすためには、自己を強く主張しなければならぬ。しかし自己が自己を主張するためには、必然的に他者が前提されねばならないであろう。しかるにこの他者は、自己をとりまく一切の被造者としての相対的他者と創造者としての絶対的他者即ち神とを包括しなければならぬ。人間はもともとこのような二重の他者に直面しつつ、彼我の交わりをいとむべき存在である。そしてその邂逅と接触とにおいて人間はますます自己の意識を駆りたてられるであろう。たとえ絶対の他者の前であつてさへも、造られた限りの人間は独自の存在として自己の主体性をつらぬく為には、神の他者性をば、自己の中に吸収摂取しなければやまない。そしてまさにそうあることがエロースの本性であるといつてよいであろう。エロースは常に自己実現を原理とし、その運動は常に自己からはじめるのである。この点で神の愛とエロースとは全く逆の在り方を有している。周知の如くニグレン⁽¹⁾によれば神の愛の特色は次の四点に帰する。第一に神の愛は自発的自存的である。神の愛するのは神自ら出るのであつて、それ以外の、或いはそれ以上のものから由来するのではない。神の業は神以外の、いわんや神以上の命令からであるものではない。かく神の愛は自発的であるが、しかし愛の外に神はなく、神は愛することを自己の本性とするのであるから、神の愛は必然的であるといわねばならない。それは本性であるがゆえに、外部の何ものかによつて呼びおこされることはなく、したがつて愛されるものが義人たると罪人たるとに關係はない。神は人を愛せずしてはあり得ないのであり、愛する

ことによつて自己自身たりうるのである。人間の功績には神の愛は無関心である。神の前にあつては人間の価値と功績とはなんら重きをなさない。神は罪人を好んで愛するのではなく、むしろ罪にもかかわらず愛すると同時に、義人をその義のゆえに愛するのではない。神の愛はその自発性のゆえに何ら価値なき人間の傍にまで下降し、神の側から人間への交わりを開くのである。かくて人間に対して絶対の他者たる神は、何よりもまず他者（人間）実現を原理とし、他者を主として他者から出発するのである。しかもその人間たるや神の愛に値するなにもものも有してはいない。神は愛に値するものなきところに愛を創造するのであり、ここに神の愛の持性がある。そしてかかる神の愛の対象であるという事実によつて、それ自体価値なき人間が価値を得るのであつて、決してその逆ではない。人間が造られたことも神の愛によるのであるが、その造られた人間が何ら神の愛に値しないにかかわらず、なお神によつて招かれるということも神の創造によるといわねばならない。

かくして愛するとは価値を造りだすことである。神は愛することにおいて、相手を生かし、生かすことにおいて自己を与えるのである。かくて最後に神と人間との交わりの道があるとするならば、それはただ神が人間に下降するというただ一つの方向よりほかにないであろう。なんとなれば神は絶対であるに対して、人間は罪業の塊であり、その不完全なるものを如何に増大しても所詮完全とはなり得ないからである。かくて人間の方から神に到達せんとするあらゆる道は閉ざされているといわねばならない。だから神と人間との交わりの道は、神の愛をおいてほかにはあり得ない。罪人がその生活のたて直しによつて神にたち帰ろうとする努力はすべてむなしきことといわねばならない。要するに神の愛は自発的自存的であつて、人間の功績と罪過には無関心であり、価値なきところに価値を創造するのであるから、神の愛のはたらきと本質とは、人間の自我から出たなものも認め

られない。人間の神に対する愛といえども、実は神によって命ぜられたところである。隣人に対する愛も又神の愛の一つのあらわれであり、人の中に愛をよびおこしたのは神の愛であったというはかない⁽²⁾。

神の愛が右の如くであるとすれば、個において存在すべく創造されたエロースは、もともとアガペーに対する反逆性としておかれていたとみることができる。エロース的自己性はそもそも初めから罪ある状態にあるとみることができであろう。かくしてわれわれは神の人間創造ということが、神の人間に対する啓示であるということができるのでないか。個として現わされたエロースに対して、神が自らを開示するということが自体が同時にエロースに対する神の愛の啓示にはかならないとみられるからである。神の愛は自らに逆倒するエロースを承知の上でゆるし、しかもそれに自らを与え、又これを自らに摂取しようとするものであって、それはまさに絶対愛そのものの意志顯示であるといつてよい。エロースは神の愛に逆行する意志開示であり、神の愛そのものは愛のみに終始しようとする意志をふくめての全行動的啓示であるといいうるであろう。

人間の歩みは神の愛への反逆からはじめられたのである。従つてそれは絶対他者に対してあくまで自己を主張し、どこまでも自己にとどまろうとする。神の愛が自己放棄、犠牲、無私を本性とするのに対し、エロースはその本源からはなれ、自己の世界にとどまりあくまで自己であろうとする。そして人間をたずねもとめる神の愛さえも、自己の世界への侵入者として、これに戦をいどむものとさえいいうるであろう。神の愛からの開示の光に眼をおおい、暗黒と斗争のさ中に自らをおこうとするのである。そこにはただはてしもない対立と不調和があるのみである。

(1) Anders Nygren, *Agape and Eros*, part I. Authorised translation by A. G. Herbert. Part II. by Philip S. Watson. 以下。

(2) ニグレンのエロスについての見方は、いわば感覚から形相にむかう一面、つまり個物からイデアに向って上昇して行く一面、つまり *Metexis* が前面にとり出されて、イデアの個物に対する *Katexis* の面が閉却されているうらみなしとしない。プラトンにおいては *Katexis* と *Metexis* とは甲乙なく、ならび説かれているとおもわれるのであるが、このことは、今本論文のめざすところと直接関係なきため、ふれずにおきたい。