

愛のエクスタシス構造：一つの試論

山村, 直資

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

46

(開始ページ / Start Page)

15

(終了ページ / End Page)

33

(発行年 / Year)

1983-01

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00005247>

愛のエクスタシス構造

— 一つの試論

山村直資

一

ディオニシオス・アレオバギテースは Δ 神名論 ∇ 第四章において Δ 神の愛 ∇ *o' Oeios Epos* が Δ 超脱的 *ekartik-*
eg であり、愛する者 *agartis* は自らに留まることを自らに許さず、愛される対象のもの *epaiteion* となる ∇
 と言う。この文章は三つの点で注目すべきであろう。第一は神の愛が Δ 超脱的 ∇ だということ、すなわち神は存在
 者として人間にとって超越者であるが、その神が愛において Δ 超脱的 ∇ とは一体どういうことなのか、という疑問
 である。なぜなら *ekartikos* という語は *ekartais* (一般に恍惚とか忘我を意味する名詞) の形容詞であるが、
 後者は語源から見ると *ektartim* すなわち *ektartim* であり、動作の主体が Δ 自己の外へ出ること ∇ である。も
 ちろん言語がすべてその語源の意味を忠実に保存するとは限らないが、ディオニシオスのこの語はコンテクストに
 おいて語源に近く Δ 超脱的 ∇ と訳さざるをえない。そうだとするならば神が愛において自己を超脱するとは何を意味
 するのだろうか。第二には Δ 神の愛 ∇ が聖書の *tydnt* でなく、人間の愛について用いられる *eais* によって言い
 現わされている点である。一般に聖書では神の人間に対する愛(例えば Δ ヨハネの第一の手紙 ∇ 四の一六に見られ

るように)も、人間の神への愛(《マタイ伝》二二の三七——ここでは動詞 *drasthai* であるが)も、そして人間の人間に対する愛も(《コリント前書》一三の八以下など)すべて愛は *agape* の語によって貫かれている。それにも拘らずキリスト者ディオニシオスが敢てヘレニズムの土台に立つ *eros* を当てたのはなぜであるのか、第三には第二点と関連すると思われるが、神と人との間に交わされる愛がともに *eros* であるから、ディオニシオスがさきの引用文において△愛する者▽と△愛される対象▽という二語を *eros* の関連語の複数形を用いるのも当然であろう。しかしそれによって存在者としての神と人間とは同次元に置かれることにはしなないか。以下において第一点を主とし他の二点を従としながらディオニシオスのエロス概念を検討し、ついでそれを手掛りに人間の愛、ことに人間存在の基盤をなし、オイゲン・フィンクも△社会性一般の原初的基礎▽と呼ぶ性愛について主として考えてみたい。

二一

ときに述べたように *ekorataikos* が *ekorais* の形容詞だとすれば、*ekorais* とは何か。聖書ではもっぱら恍惚、忘我あるいは脱魂の意味をもつ。すなわちペトロとパウロの二人の使徒がそれぞれ祈りのなかで△気を奪われて▽幻を見たという神秘的体験の記述にこの語が用いられている。《使徒行伝》一〇章一〇節によると人々がペトロのため食事の準備をしていたとき、彼は△気を奪われたようになった▽ *stebeto* ∷ *ekorais* とあり、また同書一一章五節には、彼がヨッベという町で祈っていたとき△気を奪われたようになり▽ *eu korades*、幻を見たとき記されている。パウロについてはやはり△使徒行伝》二二章一七節に、彼がいわゆる回心のときイエルサレムで△気を奪われて▽ *eu korades*、そのさなかにキリストの幻を見た、と書き記されている。《ウルガタ版聖書》では右の語句はそれぞれ *mentis excessus*, *in excessu mentis*, *in stupore mentis* と訳われている。

なお聖書には以上といくら違った意味で *ekorais* が使用されていることにも注意しておく必要がある。《マルコ伝》

の福音記者はキリストが死んだ子を蘇らせたとき人々は大いに「おどろいた」(ἐκτόνῃαν…ἐκτόνῃαν (五章四二節))と伝え、また「ルカ伝」五章二六節にはキリストによって中風患者がたちどころに癒されたとき、人々は「みなおどろき」(ἐκτόνῃαν Ζαβαὶ κεννάριον 神を崇めた」と記されている。さらにペトロが神の名によって足なえの男を立たせ歩かせたときも、人々はおどろきと「あやしみに」(ἐκτόνῃαν 満たされた)と「使徒行伝」三章一〇節に書き記されている。これらの使用例については「ウルガタ版聖書」は stupor あるいは [stupor et] extasis というラテン語を当てている。これらは超越的力の衝撃による「呆然自失」の意と理解することができる。

この神秘的体験は無限なる超越者との一致・合一であるから、人間の意識に存在圏は突破され、感覚と悟性とは沈黙せしめられるであろう。祈りは祈願であるにせよ讚美であるにせよ、もともと神のなかに在る ἐν τῷ θεῷ ことを求めてやまぬパッションであり、その神との一致・合一はエスタシー *ekstasis*, *ekstasis* を呼びおこす。それはまた忘我・熱狂 *ekstasis* となる。プラトンの言葉を借りると「狂気」(μανία) ということになる。マニアは「バイドロス」に語られているところでは創造的であり、それなしには人間にとって「数々の善きものの中でも、その最も偉大なるもの」も生まれてくることはない。それは神に憑かれることであり、したがって靈感 *ekstasis* として人間的な規則にはまった慣習的な事柄をすっかり変えてしまうのである。神に憑かれることによって人間は「神のような人」(θεοειδής) となり「人の世のあくせくとした営みをはなれ、その心は神の世界の事柄とともにあるようになる」(6)。そこでは存在者と存在についての一切の人間の規範と序列は効力を失われるであろう。したがって神に憑かれた者、言いかえるとエクスタシスの体験者はプラトンによれば「狂える者」(ἐκτόνῃαν ⁽⁷⁾)とみなされてしまう。これはプラトンではイデアを憧れる人間のエロースのなすわざであろう。パウロもキリスト教世界にあって人は神のために「狂う」(ἐκτόνῃαν) と「コリント後書」五章一三節に書いている(「ウルガタ版聖書」では *Sive enim mente excedimus, Deo et iactamur*)。それは体験者以外には窺いしることのできぬ心理的事実であろうが、それだけでなく、いやそれにもまして人間の存在の大変動であり、メタモルフォーゼ

であろう。超越者による受動、パッションであるが、人間の自己超越である。アリストテレスも『詩学』一七章で詩作に不可欠の資質について論じ、それはハゆたかでないやかVであるか、さもなければハ狂気Vのいづれかでないければならぬと言う。ハ狂気の人Vは *enraptured*⁽⁸⁾ だからと書いてある。この語に今道友信はハ我れを忘れて烈しい感動に赴く超越性に富むVという訳をつけている。エクスタシスとはけつして不羈奔放による存在の混乱ではない。それは出合いのなかでの人間の日常的軌跡からの脱出、激しいリズムをもった自己の外への跳躍である。それによって意識は意識の外へ超出し、創造と新しい自己指定をもたらず。エクスタシスは存在の秘儀的弁証法であろう。

以上検討してきた限りにおいてはエクスタシスはすべて人間の存在現象に属する。超越者としての神のみならず、客観的に人間の外に在るものとの関わり、それらのものからの触発によってエクスタシスが生じるにせよ、人間のそれらのものへの対応の上にエクスタシスが生じる。その対応とは一致・合一への意志であろう。それは言い換えると愛である。ヘーゲルもハ愛とは一般に私が他者と一つになつていくという意識Vだと言う⁽⁹⁾。超越、自己超越したがってハ超脱Vとしてのエクスタシスは他者への一致・合一の意志としての人間の愛によつてもたらされる。もちろん一致・合一という限りそこにはハ私Vという意識はないと言える。だからパウロが『ガラテア書』二章二〇節で私は生きているが、生きているのはもはや私でなく、実に私のなかでキリストが生きているのだと書いているのも、ディオニシオスの言うように(IV §13 170)パウロ自身のエクスタシスであるが、それは神の愛に対応するパウロの神への愛にも基づく。エロースを狂気——すなわちエクスタシス——とする『パイドロス』⁽¹⁰⁾のプラトンの場合も同様であろう。エクスタシスがこのように人間的なものであり、人間の愛、エロースによるものであることは明瞭であろう。

三

では冒頭に引用した神の愛がハ超脱的Vエクスタティコスだとするディオニシオスの文章は、いかに理解したら

いいのだろうか。そもそも神と人間とはその存在が異なるにもかかわらず、愛に關しては両者の懐く愛は同質のものとしてディオニシオスは考えているのだろうか。《神名論》では神の愛はエロースと呼ばれ、神も人間もともに愛する者 \vee *agapēns* であると同時に愛される対象 \vee *agapētos* である。さきに指摘したように聖書のみならず、キリスト教神学⁽¹¹⁾においては愛は *ἀγάπη, charitas (Caritas)* と呼ばれる。ディオニシオスはこれとまったく対照的に人間はもちろん、神の愛さえエロースと名づける。しかもこの措置によって彼はアガペーを捨て去り、聖書の世界から逸脱してアエロースの名を称える \vee ことを意図したのではないと言ひ (IV §11 166)。ではなぜアガペーでなく、エロースでなければならぬのか。彼は言う \wedge 聖書記者たちはアガペーとエロースという名詞が共通性をもつもの *κοινός* と考えていたように思われる \vee (IV §12 165) と。ではその共通性とは何か。ディオニシオスによるとこの二つの愛はともに \wedge 合一させ、結合させ、差違がありながらも融合せしめる力であり、美と善において美と善によって先在し、美と善によって発出し、等しいものを互に結びつけ、高次のものを低次のものへの配慮へと促がし、低次のものを変革せしめて高次のものへ合体させる \vee (IV §12 167) ものである。たしかに合一、結合そして融合の力としてのエロース概念はその内実において同時にアガペーにも共通する。トマス・アクイナスもこの力を神の愛のうちに認める。 \wedge 愛はやはり神にあつても合一させる力 \vee であり、また \wedge 神の愛もやはり神が諸々の他者のために善を欲するかぎり合成させる力 \vee である \wedge 神学大全 \vee に述べられている⁽¹²⁾。しかしこの愛が合一・結合・融合の力と規定する部分に続く文章は、まさにアガペーのギリシア的エロース化と思われる。この概念の転位はディオニシオスが神を \wedge 熱狂者 \vee *τρυφή* (IV §13 172) と呼ぶとき頂点に達するであろうか。もつとも神にこのギリシア語の名詞を与えたのは彼がその始祖ではない。 *τρυφή* が神に付して用いられたのは遠く旧約の \wedge 出エジプト記 \vee (二〇章五節) においてであるが、それは \wedge 嫉む者 \vee の意であり、そこでは神は \wedge 嫉む神 \vee とさされている。神が嫉むとはいかなることであろうか。嫉妬は人間のパッションであり、愛する者がその愛の性急さ、激しさの故に愛する対象がいささかでも他者へ移りゆくこと、トマスの定義によると \wedge 愛する対象を他者と共にすることに耐えられぬ \vee 狂躁であり、錯乱である。このような独占と排他のエクスタシーが神について述べられるの

して愛は神の働きというより、むしろ存在そのものなのであろう。聖書の「ヨハネの第一の手紙」では「神は愛である」(四章八節)と記されている。ディオニシオスの超脱概念はまがうかたなく神の受肉 *incarnatio* と一致するように思われる。「ヨハネ伝」によると(三章一六節)「神はその一人子を与えるほど世を愛したが、それはキリストを人間の罪の贖いの供えもの」とするためであった。「ここに愛がある」と使徒ヨハネは言う(「ヨハネ第一の手紙」四章一〇節)。キリストは本性において神であるが、あえて神たることを固守せず、かえって「おのれをむなしうして」奴隷の姿をとったとパウロは「ピリピ人への手紙」に書き送っている(二節六節以下)。愛によって「八万軍の主」は下僕になる。「おのれをむなしうした」*causa servorum*とは、自己の手にあるすべてを一切なきものにして憚らないことであり、自己のすべてを愛される対象にそそぎ、そのため生じるすべての結果を考えぬということであらう。ディオニシオスの「愛される対象のもの」となる「とは対象と合一することであらうが、それは対象と等しいもの」となることであると同時に対象に愛する主体が献げられてしまうことである。この思想は愛のあるところいずこにも見出される。仏教で言う「外己」もそうであらう。「外己」とは「盡鸞の思想であるが「己を外にする」である。これはいかなる意か。親鸞の「教行信証・証卷」によると、「無量寿経」の言う「無上菩提心」とは「これ願作仏心なり、願作仏心は即ちこれ度衆生心なり、度衆生心は即ちこれ衆生を撰取して有仏の国土に生ぜしむる心」である。これは端的に自己の悟り、成仏あるいは救済が他者のそれと切り離すことができぬという思惟の激情であらう。金子大栄はこれに注釈を加えて次のように言う。「願作仏心」とは「究竟の自覚を求める心」であるが、それは「単なる個人の覚醒ではない。個人に内在する全人の自覚」しかも「全人の自覚」は一切衆生の覚醒を願わざるをえない、そこに「全人の自覚」がある。これは言い換えると「回向」であらう。「回向」とは「盡鸞によると「おのれが所集の一切の功徳を以て一切衆生に施与して、共に仏道に向かへしめ」ることである。ところでこの菩提を障げるものに、盡鸞によると三種あり、したがってこれより「遠離する」すなわち悟りに障碍となるものを遠ざける三種の道が説かれる。第一は「知慧門」といい、知慧によって自己の楽しみを求めず、自己に執着しないことである。第二は「慈悲門」で、すべての人の「苦を抜」き、人を安らかにすることのない心、す

なわち△無安衆生心▽を遠ざけることである。仏教では愛を慈悲という。そして最後に△方便門▽が挙げられる。これは菩薩が△自身を供養し恭敬する心を遠離▽し△一切衆生を憐愍▽する心だという。曇鸞はこれについて△正直を方と曰う、己を外にするを便と曰う。正直に依るが故に一切衆生を憐愍する心を生ず、己を外にするに依るが故に自身を供養し恭敬する心を遠離せり▽とする。△正直を方と曰う▽とは人を公正に素直に見ることを指す。それ故すべての人を憐愍する心、すなわち愛を生む。では△己を外にする▽とはいかなることか。それは疑いもなく自己自身の利益を求めず、かえって自己を捨てる、自己を衆生に献げるといふことである。菩薩の願といわれる△おのれが知慧の火を以て一切衆生の煩惱の草木を焼かむと、もし一衆として成仏せざることあらば、われ仏にならじ▽という激情である。このような考え方は△専修念仏▽の他力門に限らない。自力の△聖道門▽にも発見されるのはともに大乘の立場として怪しむに足りない。道元は△正法眼蔵▽の第四△發菩提心▽に△菩提心をおこすといふは、おのれいまだわたらざるさき、一切衆生をわたさんと發願しいとなむなり▽と言う。パウロがキリストは△おのれをむなしうした▽と云うのと殆ど同義である。金子大栄は△外己▽について△外なるものを己とすることである。己を己に置かずして衆生に置くことである。一切衆生を視ること自己の如しといふもの、これ即ち外己の意義である▽とし、さらに続けて△それは衆生に於て自己を見出す心である。それ故に衆生に奉仕して自己を供養する心を遠離するのである。されば方便心こそは、正しく慈悲心が現行して衆生に随順するものといふべきであらう▽と述べている。△己を外にする▽とはしたがってディオニシオスの△愛する者は自らに留まることを自らに許さず、愛される対象のものとなる▽と相通じ、愛に基ずくエクスタシスと云うことができる。愛のエクスタシス構造の思想はここにもそのエコーをまぎれもなく聞きとるのである。

もとより神の愛の発現・啓示はキリストの受肉のみではない。キリスト教では天地創造も愛の汪溢であるし、神自身によってそれは善きものとされた。しかし人類の墮落は神の悲しみと痛みを生んだ。人間は再び善きものとして神の許に取り戻されねばならない。キリストの受肉は天地創造と結合する。

さてこの受肉は、そしてこれと同伴していると思われるディオニシオスの思想、すなわちすべてのものに超越し

ている神がへすべてのものなかへ降ろされるVということは、キリストの受難、言い換えると十字架上の死にその愛のエクスタシスの徹底を見出す。この死はまさに文字通りへ愛される対象のものVとなり切るパッションの極限であり、最高のエクスタシスの形態であろう。愛はその昂揚とともに愛する主体自身の死を求めてやまぬのである。しかしこのイエスの死もキリスト教神学によれば、父なる神の力の顕示としての復活によってうち克たれる。ディオニシオスが神はすべてのものなかへ降ろされてもへ自らを離れることはないVと言うのは、それを指しているのではなからうか。復活は神の神性の象徴とされる。イエスの死と復活は神の超脱と自己自身への還帰となる。神はこれによって自らが神たることを即且対自的に証明する。他方人間もこの神の愛のエクスタシスに呼応するとき、すなわちディオニシオスの言うならばへ愛される対象Vであると同時にへ愛する者Vとなるとき、エクスタシスを行するとき宗教的には人間本来の姿を獲得することになる。しかしこの二つのエクスタシスを神人の対比においてみるならば、神のそれはその存在のへ汪溢によるV *ὁ ὕπερβολῆς* (IV §13 171) である。それは主体のもつ欠如に基くのではない。神は無限の充滿だからである。したがって神の愛のエクスタシスはまったく無私であり無償であると言えよう。それ故にこそディオニシオスの言葉を借りれば人間のうちに熱狂をかり立てるのである。これに対し人間のエクスタシスの座標は欠如から始まると言っていていいだろう。神との関係においては宗教者は人間の愛のエクスタシスの始元をむしろ神の内に見出す。パウロもキリストの十字架によって愛ということを知ったと言う。親鸞も²⁰ *歎異抄*でへ信心V——これもエクスタシスと呼ぶことができよう——とはへ如来よりたまわりたるVものと語っている。

こうして神の愛のエクスタシスは自己の存在の汪溢から発出し、一切のものを撰取包含しながら神自身へ還帰してゆく。ここではディオニシオスの思想を愛のみに限った故に簡略化して言うならば、この発出と還帰はしたがってへ終わりもなく始めもないものVとしてへ永遠の円環Vとなるのである (IV §14 178)。

以上ディオニシオスのエロースとしての神の愛の観念を主としてキリストの受肉と併行させながら見てきた。一

般にディオニシオスの思想を支えるのがネオ・プラトニズムであり、それが神人融合による人間の神格化をもたらすものであることが指摘される。そうだとすれば彼がアガペーでなく、エロースという語によって神の愛を語っているのはそれと符号すると言えよう。たしかにトマス・アクイナスの《神名論注釈》の編者が注 *Observationes* に指摘しているように、不正確な知識によるエロース概念の不当な拡大がつき纏う。例えばディオニシオスはオリゲネスの聖に倣ってイグナティウスの《私のエロースは十字架につけられた》⁽²¹⁾ という文章のエロースをキリストと混同——事実はそうではなく《地上的事物への欲望》を指す——したりしている。また神の愛に *eros* という不安定なパッションを帰したり、神と人とのエクスタシスの相違についての論議がないことなど、疑惑は濃いと言うことができる。

しかしそれにも拘らず神の愛と人間の愛の間にある種の《共通性》(ディオニシオス)あるいは類似性が読みとられうることも確かだと言わねばならない。キリスト教の世界でいわゆる《キリストの模倣》*imitatio Christi* ということは、受肉のキリストがまさしく神の愛の無比の表現であり、人間がそれに従うべきこと、人間の愛が神の愛に倣うべきことを教えるものであるが、これが可能であるのは両者の間にある類似性または類比性⁽²²⁾がもととありうるからに他ならない。トマス・アクイナスは一般に神的なものと人間的なものとの間に、たとえば自然的理性による認識と信仰によって手渡されるものとの間にある類似性 *similitudo*⁽²³⁾ を認める人であるが、愛についてもいかなる愛も神の愛とある種の類似性をもつ⁽²³⁾と⁽²³⁾言う。この文の意味するところは重要であろう。それ故にトマスは《神学大全》で愛について論ずる場合、それが神の愛であるにせよまた人間の愛であるにせよ、しばしばディオニシオスの言葉を大胆に引用する⁽²³⁾。もちろん類似性はけっして同一性を意味しない。だからさきに指摘したように神の愛の *similitudo* からその屈折した嫉妬を排除する。このように見るとディオニシオスの誤解に基づくエロース概念の拡張は論外として、それを神の愛にまで適用することによって愛のもつある《普遍的》構造と性格を指摘したことのみならず、もともとディオニシオスが人間の愛としてのエロースをいかに考えていたかを知ることができる。このエロース概念の特質、すなわち自己超脱・一致・自己還帰の円環構造は、ネオ・プラトニズムの源泉——もつ

ともR・グアルディーニは『ソクラテスの死』(Der Tod des Sokrates (Rowohlt S. 114))においてプラトンとプラトニズムすら関係はないと言うが——プラトンにもなかったものである。プラトンは『饗宴』のなかでアリストファネスのエロス論(189d—193d)をディオラマに批判させることによって愛の一つの形態(性愛)を見失ったと思われる。そこで展開されるエロスについての考えは美しく善きものとしてのイデアへの憧れ、無限の上昇意志をもつエロスであり、目指されるものは結局死すべきものが本性上もつゝ不死であった(207d)。そこからはエロスの形而上学は生まれるが、それによって同時にエロスの哲学的人間学の成立の可能性は消滅するであろう。そこにはロマン主義的な彼岸への自己超越はあっても、地上的自己への還帰はない。ネオ・プラトニズムに立つディオニシオスのエロス概念にそのような地上的還帰の思想を讀みとろうとすることは、恣意にすぎるといふ非難を受けるであろう。エロスは上昇意志、超脱意志であっても、それは彼岸の原理でなく、此岸の原理でなければならぬ。その限りディオニシオスのエクスタシスとしてのエロスは此岸において試されねばならない。ディオニシオスにおいては神はさきに指摘したエクスタシスによって自らが神であることを証したが、人間も地上にあつてそのエロスの円環運動によつて自己を生きた人間としての自己証明ができねばならない。以下ディオニシオスのエクスタシス論を手掛りにエロスとしての人間の愛、人間の人間に対する愛について、とくに性愛を中心に考えてみたい。

四

人間の愛をエクスタシスとして把えようとするとき、その行く手に最初の困難として立ちはだかるのは男女の愛、一般に性愛と呼ばれているものである。それはたしかとディオニシオスの合合せ、結合させ、差違がありながらも融合せしめる力であり愛として規定するのに何の躊躇いも必要でない。しかしそれはエクスタシス構造をもつものだろうか。性愛は文字通り性に基づくものであるから、愛といつても自然の衝動であり、エクスタシーであつてもエクスタシス、超脱ではありえぬのではないか。エロス『Epos』はヘシオドスによると、不死なる神々の

なかでもっとも美しいVが、 \wedge 四肢の力を奪い去り、すべての神々とすべての人間の胸中の理性と、賢明なる知慧を屈服させるV神 (Theogonia 115—122) である。性愛は男女を結合させるが、理性を混乱に陥し、れ自由を奪う闇の原理なのか。アリストテレスは中庸を尊ぶ哲学者であるが、彼が性愛を \wedge 過剰V (pregoia) と呼んだように、それは理性の定める方向を見失ったベクトルとして狭隘な通路を全的に激しく突き進む熱狂ではなからうか。そしてそれ故に嫉妬をかき立てる非合理の力ではないのか。またそれ故に排他的独占的エクスタシーとして二人のみの共同体をつくりながらも、外に向っては反共同体的であるのではなからうか。マリノウスキーも \wedge 未開社会における性と抑圧Vで言っているように、性衝動がもともと \wedge 人間の正常な活動を妨げ萌芽状態の共同体を破壊するVのであるから、性愛は愛であるにも拘らず反社会的性格を完全に脱することができぬだろうか。結局それは \wedge 夏目漱石が \wedge こころVで言う \wedge 自己本位V性を超えることのできぬ愛欲なのだろうか。このようにみるとそれは \wedge 与える愛Vよりも \wedge 求め奪う愛Vなのか。あの古くからの区別によれば、性愛は \wedge 欲求の愛V amor concupiscentiae に属するのだろうか。この愛はすべてが自己を中心に回転する。それは自己保存欲に他ならない。そうであるならエクスタシスにこれほど遠く隔たったものはないであろう。しかし同時にまた生物学的にみると、性が現象的に個体の満足を目指しているように見えながらも、実は種の流れの維持に奉仕していることも見逃してはならない。生命体はそれぞれ個としてのみ存在しうるし、性衝動もその個の欲求の充足のように見えながらも、期せずして種の台目的運動の一駒にすぎず、そこに種の狡智 (狡) とも言うべきものが看取される。そこでは個は尊重されるかに見えるが、存在の永続する流れの中で個は見る影もなく解体される。ある昆虫は性交のちオスはメスによって食べられてしまうというし、またある種のクモは出産すると母グモの体は生まれてきた子供たちの餌となるという。性は個体のみが担うが、性には個体の存在が賭けられるという原初的事実が明らかである。人間の性においても性関係の一般の結果としての出産が、母体の生命の危険を——科学的成果によって激減したとはいえ——孕んでいる。この危険は出産ということが母となるべき女性にとって自己の存在のある種の譲渡であることを可能的に意味する。ところで人間以外の動物にあっては性は周期によって規定されていることは常識であるが、人間にはそれが無い。

それは自然人類学者河合雅雄によると、 \wedge 性が生殖のためにのみ奉仕しているのでなく、個体関係や集団の統合のために機能している \vee ことを示すものであり、性がその \wedge 本来の目的から遊離し、別の新しい次元の性の開拓が始 \vee められていることを意味する。⁽²⁷⁾種の流れとしての性はその力を個人に凝集させ、そのベクトルの方向と力を個人の自由意志に全面的に委託したと言うことができよう。それ故にこそ人間における性の墮落の可能性も、そして倒錯も生じてくるのである。または社会学視点に立てば人類の存亡も一つはこの方面から人間に委ねられていると言っている。これは人間が性という自然的基盤において男女に分かれているのを、 \wedge 新らしい次元 \vee においてそれが存在の始まり（アルケー）であるとともに単なる存続でなく実存の原理（アルケー）とすることである。愛は人間存在の始源に関わる。性愛の成立する根拠は単なる性差ではなく、性のかかる意味での昇華であろう。もとより性愛がこのような次元での性の全面的委託と昇華における一致・合一といっても、欲望としての愛から完全に自由であることを保証するものではない。性愛はここでも対象の魅力と価値に感応するのであるから欲望の性格をもつ。アリストテレスが言うように \wedge すべてのものが愛されるのではなく、愛するに値するものが愛される \vee のである。対象が愛されるのはまずその対象が自己にとって好ましいからである。それとの合一ということはまずそれ自身のものとするのであろう。性愛からそれを退けることは不可能であるし正しくない。しかしデカルトが人間の愛は \wedge それがいかなるものであれ、人がある対象に意志的に結合するや否や、人はその対象に *bienveillance* を懐くようになる \vee と指摘しているのは正しい。*bienveillance* とはふつう \wedge 好意 \vee と訳される語であるが、右の文のなかで \wedge 好意 \vee という日本語を当てることは日本語のもつ意味からいって不適當と思われる。もちろん \wedge 好意 \vee はアリストテレスも言うように愛に相違ないが、それは \wedge 愛の始まり \vee である。しかしデカルトの右の文章では *bienveillance* はこの語の成立ちに帰って *bien-veillant* すなわち \wedge 善を願うこと \vee 、言いかえるとその対象にすべてが \wedge 善かれと願うこと \vee の意である。トマス・アクイナスも定義するように \wedge ある人を愛するとは、その人に善きことを願うこと *velle ei bonum*⁽³¹⁾ \vee である。愛する主体の欲望の満足はその意識から退き、配慮は主体から対象へ転位し、主体の主権の座は愛する対象に明け渡される。愛する主体は愛される対象との結合によって対象

象の存在の重みを感じ、次第に自己を解体しながら対象に自己を移してゆく。ゲーテが『ファウスト』第一部で描いたハヴァルブルグスの夜の夢 \vee は、すべての人の性愛を訪ずれる。力による強要は外的な一致しか生み出さない。いや、それはけっして一致ではない。性愛は対象への全的傾斜であり、その崩となることをあえてする。それだけではない、それどころか自己の死さえ求める。『葉隠』は \wedge 恋の部の至極は忍恋也 \vee と言うが、さらに続けて \wedge 命のうちにそれとしらざるは、深恋にあらずや。思い死の長け高きこと限なし \vee と書かれている。ここにある \wedge 思い死 \vee とは \wedge この世における恋の成就を自ら否定する \vee ということではなく、 \wedge 恋する思いをより深くより純粹に内に秘めて、そのまま死に果しても悔いないさま \vee だと相良享は解釈している。⁽²²⁾人間の存在が生と死の矛盾として本質的に規定されており、性愛といえども愛として昂揚するときには、愛する対象に自己の死さえ覚悟して存在を与える贈ることは、心術としてけっして異状ではないであろう。性愛もそこまで至れば愛一般として純化され、対象からの報いを求めなくなるのであろう。アリストテレスも \wedge 相手に愛されるよりは、むしろ相手を愛することのうちに愛の本性はある \vee と言いつける。そしてその典型を性愛ではなく、母の愛に求めている。⁽²³⁾

母の愛は性愛という人間関係の一般的結果として生み出される人間関係の上にあるのであるが、そこでは性愛と異なり、子供は社会学的価値規準によって愛されるのではない。そのような価値規準からは全く愛する価値がないと思われる自分の子を、価値を離れて愛すると言え。その点に母の愛がアリストテレスの指摘する愛の本質を具現するとともに、一つの制約をもちながらも愛の新しい地平を開くものと言いうことができる。価値なきものを価値なき故に愛するというパラドックスが人間愛の極致としてあると考える。

さてこのように内的合一は愛する主体が \wedge 自己の許に留まることを自らに許さない \vee 。オイゲン・フィンクの表現を借りると \wedge 自由とは存在者が自から自己を支配することであり、自己であることの最高の現実態である。自己であることは自己の許にあること *Beisichsein* \vee である。しかし人はエロースによって自己から引き離され \wedge 自己

の外に \vee *auffer sich* あるものとなる。⁽³⁴⁾ 自由を、したがって自己の存在根拠を抛棄し、対象にそれを引き渡すことによつてのみ自己は自己の外に出ることが出来る。*auffer sich* とは意識としては我を忘れるエクスタシーであるが、存在論的にはエクスタシスである。ディオニシオスにおいては神のエロースのもたらすエクスタシス、超脱は自己への還帰に至る。では人間のエロースはどうか。そこでも超脱はメタモルフォーゼを生み、それとともに自己は再生され新生するのであろうか。この問題を次に性愛をへ心情の世俗的宗教⁽³⁵⁾ \vee と呼ぶヘーゲルの所論を手掛りに考えてみよう。

ヘーゲルは \wedge 美学 \vee 第二部第三篇でロマン主義芸術様式を取り扱うが、この第二章でとくに \wedge 騎士道 \vee を取り上げ、性愛 *Liebe* が名譽 *Ehre* および忠誠 *Treue* とともにその主要内容をなすとしている。ヘーゲルによるとロマン主義の第一段階では神が人間主体の内実をなすが、次の段階に至ると主体は無限に自己自身に関わる。そこでは客観的、実質的なものは重要度をもたない。この自己自身への無限な関わりは三つの感情 *Empfindung* によつて行われるが、性愛はこの一つに数えられる。⁽³⁶⁾ ところで名譽は主体の絶対的自立性を求めるが、性愛はこれと逆の方向をとる。すなわち性愛は \wedge 主体の異性の個人に対する献身であり、自立の意識と個体化とされた対自的存在の放棄⁽³⁷⁾ \vee である。それは主体の対象への全的傾斜であり献身であるから、エクスタシーにおいて自己を対象から区別する意識は忘れられ、進んで断念される。それは意識が自己の自由になる範囲を突破するから、主観のなかでの作用ではない。とすればエクスタシーのみならず、エクスタシスの事実としての成就是愛する対象の側からの感応と受容が前提となる。その時にのみ性愛は現実化する。愛する主体の存在のすべてが——ヘーゲルの言葉を用いると \wedge 過去と現在と未来を通してそのような個体として \vee 愛される対象の \wedge 意識を浸透し、その本来の希望と知となり、またその努力と所有の対象となつて \vee ときにのみ、性愛のエクスタシスは成就すると言えよう。そしてそのときのみメタモルフォーゼは事実として行われる。ヘーゲルは \wedge 法哲学 \vee の講義においても繰り返しているが、⁽³⁸⁾

\wedge 自立性 \vee の否定と、この否定に基づく他者との一致という二つのモメントを通して性愛は \wedge 悟性が解くことのできななきわめて巨大な矛盾 \vee に挑む。この \wedge 否定は、絶対的に異なりそれぞれが対自的に存在している二人の自覚

の統一であり、無限の打ち解けぬ性質は溶け、柔軟になって統一に至る。愛は矛盾がないことではなく、その解決であるVと言う。矛盾の解決は対立する一方の主観内の作業では不可能であろう。それは両者の自己否定的相互転入による一致によってのみ現実⁽³⁹⁾に成立する。愛される対象も自らの側から愛する主体となり、それぞれがA私たちVという一人称の世界が形成される。それは自由な自己のすべてを挙げての相互の自己否定であるから、単純な数的単位の和算の世界でも、いわんやA私Vの直接的拡大の世界でもない。A私たちVのなかで自己のA存在Vの根拠をそれぞれが贈り合うとき、人は人間として具体的に生き始める。人は例外なくそれぞれ男性か女性かであり、その性の違いなしには、したがって性愛なしには生きることができない。

もとより性が人間のすべてでないように、性愛が愛のすべてではない。性愛は一人の男性と一人の女性との出会いであり、出来事である。しかしそれが愛である以上、これまで見てきたようにエクスタシスとエクスタシーをもたらし、そこでは共に絶対であり無限に自己を贈り合う。しかし性愛を交わすそれぞれの主体はそれだけに尽きるのでなく、それぞれ同心円的に重層した人間関係ないし社会関係を担う。ある異性を愛するということは、その異性を規定する運命を自己の運命として負うことである。人間はすべていまここに生きているものとして、その有機的全体を構成している部分のみを任意に抽象してそのみに没頭することはできない。すなわちそれぞれは有機的存在として分けることのできぬ *in-dividuum* 個人 *Individuum* である。ヘーゲルも真に具体的な個人とはそれ自身一個の全体として生きるものと言う⁽⁴⁰⁾。しかるにヘーゲルによれば性愛の核心は客観的実質的なすべての社会関係を度外視したところにあり、その限りA主体の心情と主体の特殊性あるいは特異性をもった単なる私事⁽⁴⁰⁾にすぎないから、具体的個人にとって相応しくないと論じる。ヘーゲルにとっては性愛はロマン主義的であったが、しかし性愛はロマン主義だけをその住処とするものではない。それは有機的な具体的全体としてのすべての個人のなかに生き生きと住み続ける。そして性愛が愛としてまぎれもなくディオニシオスの言う神的那それとは異なるが、これまで見てきたように超脱・一致・自己還帰によって人間に存在の根拠を贈りうるとするならば、それは人間の真の愛の一形態として正当なレゾン・デートルをもつ。そうであるなら性愛は当然自らをすべてと幻想す

ることなく、そのエクススタンス自体が自己超脱をすることによって、人間存在のうちにその独自性を失うことなく生き続けようと思われる。

注

- (1) Dionysios Areopagita, *De Divinis Nominibus* C. IV (§13 168) 括弧内の数字はテキストとして用いた Thomas Aquinas, *In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*, Marietti 1950 に従った。ギリシヤ語に続けて括弧内に示したラテン語はトマスが当てた訳語である。以下ディオニシオスよりの引用は本文中にこの番号で示す。なお《神名論》の全体にわたっての理解のみならず、引用文の訳語についても、ディオニシオスについて殆んど親しむことになかった私にとって、熊田陽一郎《偽ディオニシオス・アレオバギテース「神名論」——その構造と内容》(中央大学文学部紀要・八九号)をきわめて教示に富むものであったことを感謝の念をこめて記しておきたい。
- (2) Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins* 1979, S. 338.
- (3) Platon, *Phaedrus* 244 a. 藤沢令未訳、《プラトーン全集》五卷二六頁。
- (4) *ibid* 265 a. 藤沢陽二六三頁。
- (5) Platon, *Symposium* 180 b. 鈴木照雄訳、《プラトーン全集》五卷二六頁。
- (6) *Phaedrus* 249 c. 藤沢訳一八八頁。
- (7) *ibid*.
- (8) Aristoteles, *Poetica* 1455 a. 今泉謙一《アリストテレス全集》一七卷二二頁。
- (9) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §158 Zusatz, (Gloekner) S. 237.
- (10) *Phaedrus*, 249 e, 265 a etc.
- (11) ԳՆԱԿՅԻԿ. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Herder 1961) § Agape §取参照。
- (12) *Summa Theologiae* I q 20 a 1. 訳文は熊田三郎《神名論》参照。
- (13) *In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*; ԳՆԱ *Summa Theologiae* I—II q 28 a 4 ԳՆԱ

- (14) *Summa Theologiae* の右の箇所でも同様のことを述べている。
- (15) 最初の注に示した論文五三頁。
- (16) テキストは『日本思想大系』(岩波書店)の『親鸞』を用いた。引用はすべて同書の二五二頁以下である。
- (17) 『教行信証辨疏・信証巻』、『金子大栄著作集』第七卷四三四頁。
- (18) 『日本思想大系』十三卷、『道元』三七二頁。
- (19) 金子大栄、同書四三八頁。
- (20) デュオニシオスの愛の思想は美と善のそれと結合している。それについての概要は前記の熊田陽一郎の論文が見事に纏めてある。
- (21) *In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, Observationes*, p. 140.
- (22) *In librum Boetii de Trinitate Expositio* q II a 3.
- (23) *Summa Theologiae* I-II q 28 a 3.
- (24) I q 20 a 1, 2; I-II q 26 a 1, 2, 3; q 27 a 1; q 28 a 1, 3, 4, 6; II-II q 24 a 2; q 25 a 7 etc.
- (25) *Aristoteles, Ethica Nicomachea* 1158 a, 1171 a.
- (26) 阿部・真崎訳、社会思想社、一九八頁。
- (27) 河合雅雄『森林がサルを生んだ』『平凡社』一七四頁。
- (28) *Aristoteles, Ethic. Nic. 1155 b*. 加藤信朝訳、『アリストテレス全集』二三卷二五三頁。
- (29) R. Descartes, *Les Passions de l'Âme* II a 81 (C. Adam & P. Tannery). したがって「*Amour de bien*」と「*Amour de concupiscence (amor concupiscentiae)*」の区別は愛の本質から不適切なものとなる。
- (30) *Ethic. Nic. 1167 a*. 加藤訳、三〇一頁。
- (31) *Summa Theol.* I q 20 a 1. なおアリストテレスの *Rhetorica* II 1380 b について同書のことを言っている。
- (32) 『日本思想大系』(岩波書店)、『業園』二の三四。なお相良孝の解釈は同書解説六七二頁より。
- (33) *Ethic. Nic. 1159 a*. 加藤訳、二六九頁。

