

「愛」概念に関する比較思想的考察

——ニーグレン、アウグスティヌス、トマス——

山本芳久

序 問題意識

キリスト教とギリシア哲学との出会いの¹⁾ 孕んでいる文明論的な諸問題に関しては、すでに多くの研究が為されている。すなわち一方では、教会史家のハルナックのように、キリスト教の教理の成立を、「イエスの福音のヘレニズム化」として批判的に捉え、ギリシア哲学の鑑から解放して、福音を純化された形で回復する必要があると主張している論者が存在している。それに対して、古典学者のイエーガーなどは、キリスト教の福音はギリシア哲学に新たな生命を与え、ギリシア哲学の方は福音に普遍性を与えたという形で、両者の相互関係をより積極的な形で理解している。²⁾

キリスト教とギリシア哲学とのこのような緊張関係が最も鮮烈な形で現れている文脈の一つは、イエスの説いた「愛」をいかに

解釈するか、という問題である。「愛」という観点から、このような緊張関係を最も典型的な形で取り出したのは、ルター派の神学者であるニーグレンによる『アガペーとエロース』³⁾である。彼によると、「アガペー」は、新約聖書に顕著な仕方で見られている概念であり、より高次で充実した存在である神が不完全な存在である人間に対して働きかける、下降的で非利己的で自発的な愛を意味している。それに対して、「エロース」は、ギリシア哲学、とりわけプラトンの『饗宴』において展開されている、人間が自己にとって価値のあるものをどこまでも追い求めていくという向上的・上昇的な愛であり、対象の価値を認めるがゆえに、それを獲得することを目指す、必要感によって駆り立てられた愛である。そこにおいては、愛する自己が中心であって、愛の対象は自己実現の手段にすぎない。

そして、「エロース」概念と「アガペー」概念をこのような仕方
方で対置する観点から、彼は、古代末期から中世にかけての思想
史を辿り直しつつ、アウグスティヌスやトマスといった代表的な
神学者たちにおける愛の概念を手厳しく批判している。ギリシア
哲学を援用してキリスト教神学を構築しようとしたラテン・キリ
スト教世界における神学的な営みにおいては、本来は相容れない
はずの「エロース」概念と「アガペー」概念が、巧妙な仕方で融
合し、「カリタス」という上昇的でも下降的でもある両義的な概
念が構築され、キリスト教的な「アガペー」概念が歪められた、
と彼は主張したのである。そして、このような考え方は、いまだ
に大きな影響力を持っている。⁽⁴⁾

だが、私見によれば、ニーグレンによるこのような考え方には、
大きな問題性が孕まれている。それゆえ、本稿においては、ニー
グレン批判を一つの軸としながら、「愛」に関する哲学的・神学
的な考察を比較思想的な観点から遂行していきたいと思う。

第一章 ニーグレンの「アガペー」理解

ニーグレンによると、*agape* という言葉は、共観福音書にお
いては、二箇所しか使われておらず（『マタイ福音書』二四・一二、
『ルカ福音書』一一・四二）、いずれも、特に重要なものではない。
agape という言葉をキリスト教的な術語として確立したのは、
使徒パウロであり、彼による概念化が、キリスト教の愛の概念の

把握と伝播に多大な影響を与えたのである。そして、パウロによ
る概念化の最大の特徴は、*agape* 概念と「十字架の神学」との
結びつきにある。パウロにとっては、「十字架につけられたキリ
スト」こそが問題であり、イエスの十字架上の死は、「神のアガ
ペーの絶対至上の表現」なのである。⁽⁵⁾

こうして、ニーグレンによると、アガペーは、神を主体とする
愛であって、「我々が神への道を切り開くのではなく、神が御自
身の道を我々の方へと切り開く」のである。*agape* という語を
パウロが使用するとき、そのほとんどの場合において、主語は
「神」なのであり、「人間」を主語として、「人間の神またはキリ
ストに対する愛」が *agape* という語によって名指されることは、
ほとんどない。⁽⁶⁾ そして、それは単なる偶然ではなく、「アガペー
に関するパウロの概念全体の必然的な帰結」である。というのも、
アガペーとは、イエスの十字架に現われているような、「絶対的
に自発的で全く動機づけられていない愛」なのであるから、人間
の神に対する態度を指示するのには適切ではないからである。人
間は、「はたらきの独立した中心」ではないのであり、「人間が神
へと自らを与える」のは「神の愛の反射であり、神の愛によって
『動機づけられている (motivated)』」。それは、自発的でも創造
的でもない点において、愛 (*agape*) の本質的な特徴のすべてを
欠いている。それゆえ、人間の神に対する献身は、*agape* では
なく、*koinos* (信仰) という別の名前を与えられる必要がある。⁽⁸⁾

また、ニーグレンは、神との関係においてのみではなく、隣人との関係においても、愛の主体である人間に関して、次のような特異な考え方を提案している。すなわち、彼によると、「アガペーによって支配されている人生においては、行為している主体は人間自身ではない」のであり、「キリスト者の人生の本当の主体はキリストなのである」。それゆえ、パウロは、アガペーという言葉によって、「神の人間に対する愛」と「人間の隣人に対する愛」という二つの異なった事態を表現しているのではない。パウロがアガペーという言葉を使用するときには、彼は、常に、「神の〔人間に対する〕愛」のことを意味している。「隣人に対するキリスト者の愛は、神のアガペーの現われであり、神の愛は、『霊的な〕人間であるキリスト者をその道具として用いている』のである。⁽⁹⁾

第二章 「カリタスの総合」と

「幸福論的な問い」

ニーグレンの提起している問題は、別の言葉で言えば、キリスト教の最重要概念である「神の愛」(ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, Caritas Dei)という概念を、どのような仕方で理解するべきなのか、という問題でもある。

「神の愛」という言葉が『新約聖書』において使用されている最も典型的な箇所の一つは、『ローマ人への手紙』五・五であるが、

そこでパウロは、「神の愛は、我々に与えられた聖霊によって、我々の心に注がれている」と述べている。この文における解釈上の中心問題は、ἀγάπη τοῦ Θεοῦというギリシア語における属格を、主格的属格と取って「神が我々を愛する愛(神からの愛)」という意味に理解するか、対格的属格と取って「我々が神を愛する愛(神への愛)」という意味に理解するか、という問題である。一言で言えば、ニーグレンの解釈は、主格的属格と取る解釈であり、彼は、この属格を主格的属格としてのみではなく対格的属格としても理解している中世的・スコラ学的な考え方を、非キリスト教的な考え方として徹底的に批判している。ラテン語の「カリタス」という語は、元来、ギリシア語 ἀγάπη の訳語として成立したにもかかわらず、意味内容の大きな変化が生じてしまっている、とニーグレンは見ているのである。

例えば、盛期スコラ学を代表するトマス・アクィナス(1225-1274)は、我々が先程から引用している、「神の愛は、我々に与えられた聖霊によって、我々の心に注がれている」という言葉に対する註釈の中で、次のように述べている。すなわち、

『神のカリタス』は、二通りの仕方⁽¹⁰⁾で理解することができる。第一の仕方によると、それによって神が我々を愛するところのカリタスとして理解することができる。……もう一つの仕方によると、我々がそれによって神を愛するところのものが神のカリタスと言われうる。……そして我々が神を愛す

るということは、神が我々を愛していることの徴しるしなのである。¹⁹⁾

ニーグレンによると、トマスのような考え方においては、神が人間を愛する動機づけられない無私の愛——アガペーというギリシア語で表現される下降的な愛——と、人間が神を愛する動機づけられた愛——エロースというギリシア語で表現される上昇的な愛——という、元来相反するはずの二つの愛が、「カリタス」という一つの概念において統一的に捉えられている。このような在り方を、ニーグレンは、「カリタスの総合」と名づけ、批判している。というのも、彼によると、中世の神学においては、神の人間に対する働きかけは、人間が神へと上昇していくための手段とみなされているからである。神から人間への愛は、人間の上昇的な愛すなわちエロースを動き出させる手段になってしまっているのである。換言すれば、人間が自己の幸福を追求していく自己中心的な力動性の中に「神の愛」が位置づけられてしまっているのである。

そして、ニーグレンによると、このような幸福論的な態度をキリスト教神学の中に持ち込むことによってカリタスの総合を為し遂げたのは、古代末期の教父アウグスティヌス(354-430)である。すなわち、

「問いに関しては、アウグスティヌスのカリタスの教えは、根本的に、人間の最高善に関する古代の議論の中の一環

である。……人間は自然本性的に自らの幸福以外の何ものをも求めない。『どこに私は〈善〉を見出すのか。どこに〈最高善〉を見出すのか』と尋ねる。アウグスティヌスによれば、キリスト教の愛の掟は、この自己中心的で幸福論的な問いへの非難の意を含んではない。……

この総合の意義は、簡単に言えば、次の通りである。すなわち、キリスト教的な愛の掟は、〈最高善〉についての古代哲学の問いに対して、最終的な解答を与える、ということである。²⁰⁾

このテキストを読めば明らかのように、ニーグレンの批判の核心は、アウグスティヌスが古代ギリシアの哲学者たちと「問い」を共有していた、という点に向けられている。²¹⁾ ニーグレンは、「善への問い・幸福への問い」という古代哲学に共有された地盤の中にキリスト教を位置づけようとしている問いの提出の仕方、自己中心的なものとして、根本的に批判しようとしているのである。

だが、私見によると、中世の神学においては、「幸福論的な問い」を抱くという人間の自然的な傾向性が、自然なものとして完全に肯定されるとともに、その「幸福論的な問い」における人間の自己中心性を相対化するような視野も同時に開かれているのであり、そこには、ニーグレンの批判を再批判しようするような優れた洞察が含み込まれている。それゆえ、以下においては、このよう

な観点から、トマスのカリタス概念に関して考察を深めていきたくと思う。

第三章 トマスのカリタス理解

——「幸福論的な問い」の相対化——

前述のように、トマスは、「神のカリタス」という言葉を、「神が人間を愛する愛」という意味と、「人間が神を愛する愛」という意味の双方を含み込むものとして理解している。それゆえ、「カリタス」という言葉において、トマスは、人間と神との相互的な関係を捉えているのであり、それを、「友愛」の関係と名づけている。彼は、アリストテレス（*NE*384*—NE*382）の友愛概念を、神との対話的・友愛的関係へと適用するという仕方、以下のよう述べている。すなわち、

「自然は、人間に、それに基づいて至福が獲得されることのできる何らかの原理・根源を与えなかったとはいえ、必要不可欠なものを与えなかったわけではない。……自然は人間に自由意志を与えたのであり、人間はそれに基づいて神へと向き直ることができ、「その時」神は人間を至福に導く。というのも、『ニコモス倫理学』第三卷（第五章 1128a-28）で言われているように、友人を通じて我々が為すことができることは、或る意味においては、我々によって為すことができることであるからである」¹³

つまり、人間は、自らに与えられている固有な能力のみで至福を獲得することはできないが、神との協働へと入り込んでいくこと——それは神の自己譲与的な恩寵に基づきながらもあくまでも自己に固有の自由意志によって実現する——を通して、神の至福に分け与¹⁴かることができる、とトマスは考えるのである。

そして、神と人間との相互的な関係性を強調するトマスのこのような考え方は、カリタスの働きにおける人間の固有な自立性を否定するような潮流との対決において形成されたものであった。中世におけるこのような潮流の存在に関してニールグレンは一言も言及していないが、その代表的な見解は、ベトルス・ロンバルドゥス（1095頃-1166）が『命題集』において表現している見解である。トマスは、『神学大全』I-II, q. 23, a. 2において、「カリタスは靈魂のうちに創造された或るものであるか」という問いを立て、ロンバルドゥスの立場を次のように紹介している。

「ベトルス・ロンバルドゥスは、『命題集』第一卷第十七区別においてこの問題を検討し、カリタスは靈魂のうちに創造された或るものではなく、精神のうちに住みたまう聖靈そのものである、との立場を取っている」¹⁵

トマスは、ロンバルドゥスの立場をこのようにまとめてから、詳細な批判を展開している。その要点を一言で言う、ロンバルドゥスのように考えると、聖霊によって動かされる人間の意志が聖霊の道具のようになってしまい、人間の主体性・意志性が空無

化されてしまうということである。そして、人間本性の重要な構成要素である人間の主体性が否定されることは、その人間本性の創造者である神の卓越性自体が否定されてしまうことに他ならぬのである。

このようなトマスの考え方は、ニーグレンの人間観と比較すると、非常に興味深いものである。というのも、上述のように、ニーグレンは、まさに、「神の愛は、『靈的な』人間であるキリスト者をその道具として用いている」と述べていたのだからである。

ニーグレンは、人間の主体性を否定することによって初めて神の卓越性が保持されると考えているのである。それゆえ、トマスは、ニーグレン的な見解の存在を充分に知ったうえで、それを退けていることになる。

ニーグレンやロンバルドゥスとは対照的に、トマスによると、「人間の」意志は愛する働きへと聖霊によって次のような仕方です。つまり意志自身もまたこの働きを生ぜしめるものである、という仕方で動かされるのでなければならぬ¹⁶⁾のである。そして、このような人間固有の働きの原理として人間に内在し人間を完成させていくものを、トマスは、「徳」としてのカリタスと名づけている。

「徳」という概念は、元来、ギリシア哲学において成立した概念であり、アリストテレスを代表とするギリシア哲学の徳論においては、「正義」・「勇氣」・「節制」・「賢慮」の枢要徳が代表的な徳

として考えられていた。トマスは、このような徳論を受け継ぎつつ、新たに、キリスト教的な「対神徳」である「信仰」と「希望」と「愛」を、人間が真に幸福になるために必要な「徳」として体系化している。「徳」とは、人間がその能力・可能性を可能にながざり実現し尽くした状態であり、人間の働きを「善く」することによって、最高善に対する人間の自然本性的な欲求を具体的に実現させてゆく力量である。それゆえ、「カリタス」を人間の「徳」として捉えるということは、「カリタス」を人間の固有な働きの原理として捉えることに他ならず、愛の働きにおける固有の自立した主体として人間を捉えることを含意している。

こうして、神の人間に対する自己譲与的な愛としての「カリタス」が、神の働きとして人間を一方的に動かすのみではなく、徳として人間に内在することによって、人間は、自らに固有な働きとして、カリタスによる自己譲与的な働きを隣人愛の中で遂行していくことができるようになる。「神の像」である人間は、自己自身もまた自己譲与的な在り方をする、という仕方で、原像である神の自己譲与的な在り方を模倣していくことができるのである。神的存在の充満に基づいた「他者への自己分与」という在り方は、神にのみ当てはまるのではなく、このような在り方自体が、縮減された形において、被造物である人間に分かち与えられていく。トマスは次のように述べている。

「我々は、欲望的な愛においては、我々にとって外的である

ものを我々自身へと引き寄せろ。というのも、まさにその愛によって我々が他のものを愛するのは、それらが我々にとって有用であるか快適であるかぎりにおいてだからである。だが、友愛の愛においては正反対である。というのも、我々自身を、我々にとって外的であるものへと引き寄せるからである。なぜならば、その愛によって愛する者へと、我々は我々自身へのように関わり、彼らに何らかの仕方では我々自身を分かち与えるからである¹⁸。

こうして、人間は、神の自己譲与的なカリタスを受け止めることによって、自らもまた自発的に自己譲与的な存在へと自らを高めていくことができるようになる。そして、そのとき、神は、最高善である至福の起源として愛され、自己自身と隣人は、その至福を分かち合うことのできる存在として愛されるのである。

こうして、まず、神から人間に対してカリタスが自己譲与的な仕方では与えられる。そして、そのカリタスに感動し応答することによって、応答する人間の中に、応答しやすくなるより強い傾向性が形成されてくる。それこそが、徳としてのカリタスに他ならない。そして、その応答は、神への直接的な応答であるとともに、隣人へと自己譲与的な仕方では向かうことを通して神へと応答するという間接的な応答でもある。そして、そのいずれの場合にも、人間の自立的な働きの固有性は否定されず、神や他者との豊かな関係形成の中で、人間の固有な働きがますますその輝きを増して

くると考えられているのである¹⁹。

こうして、トマスは、確かに、アリストテレス的な「最高善への問い・幸福論的な問い」から出発しているが、そこには、古代的な最高善への幸福論的な問いとの大きな違いもまた含み込まれている。というのも、トマスは、人間に固有な能力によって到達可能なアリストテレス的な幸福を「不完全な幸福」と名づけ、神の側からの働きかけによって初めて成り立つ「完全な幸福」と区別しているからである。トマスは、「最高善」への人間の到達が、人間の力のみで実現すると考えるのではなく、「最高善」である神からの働きかけによって初めて成立すると考えているのである。しかも、そのさいに、人間の固有な働きの役割が無化されるのではなく、むしろ、「徳」としてのカリタスによって、人間の固有な働きの役割がますます高められていくのである。このようなトマスの考え方は、ニーグレンの考え方とは対照的である。というのも、ニーグレンは、「神の降り注ぐ愛の通路」という美名のもとに、一方では人間固有の主体性を否定するとともに、他方では、どのような善によっても誘発されない完全に無私な愛という過重で不自然な課題を人間に課してしまっているからである²⁰。

それとは対照的に、トマスは、「カリタス」という言葉を独自の仕方では解釈することによって、一方では、神の愛の徹底的な先行性を肯定するとともに、他方では、人間固有の主体性を徹底的に維持することに成功し、しかも、そのことによって神の卓越性

を弱めるのではなく、「神の像」である人間の優れた働きによって、原像である神の卓越性がますます高められると考えているのである。⁽²¹⁾ こうして、トマスにおいては、「幸福論的な問い」を抱くという人間の自然的な傾向性が、不自然に否定されることなく、自然なものとして完全に肯定されるとともに、その「幸福論的な問い」における人間の自己中心性を相対化するような視野も同時に開かれている。「風籠は自然を破壊するのではなく、むしろそれを完成する」というトマスの著名な言葉の中には、ニーグレンの批判を再批判しうる、このような優れた洞察が含み込まれているのである。トマスは、アリストテレスに代表されるギリシア哲学の伝統とキリスト教の伝統とを統合することによって、このような地平を切り開くことに成功しているのである。

- (1) Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gutersloher Verlagshaus, 1999. (『基督教の本質』山谷省吾訳 第二版) イネーブ書房 一九二八年)。
 (2) Werner Wilhelm Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1961. (W. イエーガー『初期キリスト教と「パイドイア」』野町啓訳 筑摩書房 一九八五年)。
 (3) Anders Nygren, *Eros och Agape, Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, Stockholm, Part I 1930, Part II 1932. (*Agape and Eros*, tr. Philip S. Watson, London, 1954. ニーグレン『「アガペー」と「エロス」——Ⅲ』岸千年、大内弘助共訳、新教出版社

一九五四年)。なお、日本語訳は、誤訳や欠落部分が多いため、本稿においては、主に、上掲の英訳を使用した。

- (4) なお、ニーグレンの議論に触発されて著された「愛」概念に関する論争的な著作として、以下のものが代表的である。Denis de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Plon, 1939. (ドミニク・ド・ルーモン『愛について』エロスとアガペ(上・下)』鈴木健郎、川村克己訳、平凡社ライブラリー、一九九三年)。M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love, Lion and Unicorn, A Study in Eros and Agape*, 2nd ed. rev. Faber, 1954. (M. C. ダーシー『愛のロコスと「トマス」』井筒俊彦、三辺文子訳、上智大学出版部 一九六六年)。
 (5) 『ローマ人への手紙』五・八。
 (6) Nygren, *op. cit.*, p.124.
 (7) Nygren, *op. cit.*, p.125.
 (8) Nygren, *op. cit.*, pp.125-126.
 (9) Nygren, *op. cit.*, pp.129-130. なお、「」内は、引用者による補足である。以下同様。

- (10) *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, C.5, L.1, in 392, in S. *Thomas Aquinatis Super Epistolas S. Pauli Lectura*, cura P. Raphaelis Cai, O.P., Vol.1, Marietti, 1953. など。……は、引用者による省略を意味している。以下同様。

- (11) Nygren, *op. cit.*, pp. 502-503.
 (12) ニーグレンは、アウグスティヌスの或る説教を引用しながら、アウグスティヌスの見解を以下のようにまとめている。すなわち、古代ギリシア哲学とキリスト教のあらゆる距離を乗り越えて、共通していることは、「人間にとって善とは何か?」という問いである。そして、「エピクロス派は、「身体の快樂のうちだ」、ストア派は「自己の

徳のうち」に、「この問いに對する解答を見出した。それに対して、キリスト教において見出された解答は、「神の享受・神を喜ぶこと」こそが最高善である、というものであった。アウグスティヌスによると、エビタロス派とストア派とキリスト教との間の差異は、「肉に基づいて生きること」「魂に基づいて生きること」「神に基づいて生きること」という、答へのレベルでの相違に過ぎないのである (cf. Nygren, *op. cit.*, p. 501. *Augustinus, Sermo 156, cap. 7*). ニーグレンによるこのような解釈が、アウグスティヌス解釈として最終的にふさわしいものなのかどうかということに關しての詳細な考察は、次稿の課題としたい。

- (13) I-II, q. 5, a. 5 ad 1. なお、トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae*, Marietti, 1952) からの引用に關しては、書名を付せず、慣例に従って、I, q. 1, a. 2, ad 1 のように表記したが、それは、第一部第一問題第二項異論解答1を意味している。
- (14) I-II, q. 23, a. 2.
- (15) Nygren, *op. cit.*, p. 129-130.
- (16) II-II, q. 23, a. 2.
- (17) なお、神と人間の自己譲与的な在り方の詳細に關しては、次の拙稿を参照されたい。「トマス・アクィナスにおける友愛の存在論——自己同一性と自己伝達性という観点から——」『論集』、東京大学大学院人文社会科学系研究科・文学部哲学研究室編集・発行、一九九〇年三月、一六—二三頁。
- (18) *Super Evangelium S. Iohannis Lectura*, cura P. Raphaelis Cai, O.P., Marietti, 1952, C. 15, L. 19.
- (19) 人間の自立した主体としての在り方は、トマスにおいては、「ペルソナ」という言葉によつて表現されている。詳しくは、以下の拙稿を参照されたい。「トマス・アクィナスにおけるペルソナの存在

論——知性認識における実体性と関係性という観点から——」、『哲学』、日本哲学会編、法政大学出版局、第五二号、二〇〇一年四月、一七九—一八九頁。

- (20) エーリッヒ・フロムは、『自由からの逃走』において、「ルッターの『信仰』は、自己を放棄することによつて愛されることを確信することであった」と述べ、「個人の外にある圧倒的に強力な力の道具となつてしまふこと」によつて、孤独感と無意味感を与える「自由」から逃走しようとする人間の葛藤の解決の仕方を批判している。「ルッター的な解決の仕方は、いまでも多くのひとびとにみられるもので、ただかれらは神学的な言葉で考えないだけ」なのである (エーリッヒ・フロム『自由からの逃走』、日高六郎訳、新版、東京創元社、一九六五年、八六—九〇頁)。

フロムによるこのような批判は、ルターに對する批判としてどこまで妥当なものなのかは、最終的な判断は保留せざるをえないが、少なくとも、ルター派の神学者であるニーグレンの考え方にはあてはまると言えるだろう。

- (21) cf. 「人間の自己根源性——トマス・アクィナスにおける被造物としての人間の自立性——」、『倫理学年報』、日本倫理学会編、開成出版、第四九集、二〇〇〇年三月、五一—三頁。
- (22) I, q. 1, a. 8, ad 2.

(やまもと・よしひさ、哲学・倫理学、

埼玉大学非常勤講師)