

エロスよりアガペへ

—キリスト教教育原理研究への一つの序説—

秋 田 稔

まえがき

我々は、先に、プラトンの「エロス」の持つ教育的意義を、その原型乃至模範をなしたソクラテスの愛を手掛りとして理解した¹。その教育的意義は、根本的には、ギリシヤ精神の教育的性格、その人間観バイディアの教育との密接なる関連に根源していた。しかして、我々が「エロス」の持つ制約を指摘するとすれば、それも矢張りギリシヤの人間把握全体の持つ歴史的制約と無関係ではあり得ない。

かかるエロスの教育的意義、性格と共に、まさに教育という点でのエロスの限界は何処にあるのか。この点をギリシヤ精神全体との関連で指摘すること、このことが前の論文にひきつづいて我々の取上げるべき第一の問題である。

このようなギリシヤ精神そのものに根ざした限界は、ギリシヤ的世界の内部でそれ程明確にとりあげられたわ

けではない。ギリシヤの世界が世界史の中での使命を終えて次の世界への胎動がはじまったとき、新しい世界の新しい人間像を担った人々が、このギリシヤ精神に深く根ざしたエロスを一度否定し新しい生き方をはっきりと打ち出しつつ、同時にそれをもう一度新しい世界で生きかえらしめた。ここではじめて、エロスがその限界、問題性を明かにして来るのであり、それと共に、そのことを通して、エロスはその歴史的制約にも拘らず、このよ
うな限界を越えて人間の教育という面で不朽の意義をもって来る。この新しい生き方に於ける、エロスを殺し、
且つ生かした精神的エネルギー、それは、沙漠的風土で生れ、パレスチナの沃地で成長したヘブライの民が、その
苦難に満ちた歴史の只中で体験せしめられた「アガペ」的愛に外ならない。従って、この「アガペ」的愛をヘ
ブライ的人間理解の中で把握すること、これが我々の第二の問題とならねばならない。この「アガペ」の歴史的
理解については、我々は既に別の機会にこれをなしたので、²この点の詳説は避け、ここでは人間教育の問題との
関連で取上げるに止める。「アガペ」が人間の教育という問題で占める位置が真に具体的となるのはキリスト教
の世界に入ってからであるが、旧約の時代にも、既にこの点への明確な方向付けはみられる。この点を指摘した
い。

最後に、我々は、キリスト教の人間形成に於けるアガペの意義を新約聖書に即して考えたい。このことは、ヘ
ブライ的人間がギリシヤ風（ヘレニズム）の世界に登場して来たときに、人間形成という問題との関連でひきお
こされた全く新しい方向、即ちキリスト教教育への第一歩を指摘することに外ならない。そして、これは又、古
典古代とキリスト教という困難な問題³への教育という面からする肉薄の開始を意味する。エロスの教育理想が、

キリスト教の持つ強烈な精神的エネルギーとのぶつかり合いの中で、明確に限界を示され否定され乍ら、もう一度全く新しい立場から生かされてゆくという点への聖書の側の姿勢に簡単に触れたいと思うのである。

—

我々が先に指摘したように、ギリシヤ精神の最も美しい特徴の一つは、それが本質的に教育的性格をもっていたことであつた。「パイディア」なる言葉は、ギリシヤの人間活動の諸相を総合的に表出した言といふことが出来る（「イェーガー」⁴）。そしてソクラテス、プラトンの「エロス」思想は、最も深い意味に於て教育的と云い得るものであり、丁度このギリシヤ思潮の著しい特色を極めて明瞭に示しているのである。

エロスは、元來感性的な愛であつた。しかし、ギリシヤ精神が、單に感性的なものを感性的なものとして孤立せしめず、人間の全体的な把握（勿論ポリス的人間というギリシヤ的制約はあるが）の中でその位置を明快に肯定していったように、エロスも、我々が普通にいうような意味での感性的なものではなく、もっと全人的な含蓄を持っていたと考えられるが、その特質を更に純化して明かにしたのが、ソクラテスであつた。ソクラテスは、人間の人間としてのよさを、^{アレテ}それが真に人間のよさたる故を以て、人間関係の中で追求し、このアレテに自ら生きると共に、ひとをもそれに生きさせようとした人である。ソクラテスに於て、人間のことを人間関係に於て問う所謂問答活動は、^{ディアレクティク}活きた人間関係を、即ち共生をめざす愛の活動に外ならなかつた。人と人との真剣なぶつかり合いの中に於てこそ、はじめて人間のことの奥義はあらわにされる。このような熱烈な、しかし智慧のこもつた

人格的接觸は、エロスという言葉でのみ表現され得るような一種狂的な強さをもった愛の關係であつたのであり、その中に人の人としてのよさは求められ得たのであつて、そのような人格的接觸結合そのものが、真によいといわれることどもの母体だったのである。

彼はエロスのもっている衝動的な力強さを、ギリシヤ的な明るさの中で肯定しつつ淨化した。彼に於て、エロスは教育の基礎、人間形成のパトスの原動力となつた。互に啓発し合いつつ、己が身のことどもを顧みず、ひたすら相手のよくあるように求めるソクラテスのこのエロスは、真に彼の周囲に集つた幾人かの人達を刺戟し、彼等をもそのような愛に目覚めさせることにより、高貴な魂のよさへと生かしたものである。

ソクラテスのエロスの持つ熱烈にしてしかも思慮に満ちた教育的意義を真に己のものとしつつ、これを思想として完璧に展開したのが、プラトンである。「饗宴」を中心に示されたプラトンのエロスは、多くの人々により指摘されるが如く価値追求的な愛であつて、イデアへの思慕をその本質とする。が、彼のエロスは、同時に人間關係に於ける生成的な愛であつた。人間相互のエロスの傾倒關係を介しつつ、更にはかかる人間關係に於て、はじめてイデアへの人間の向上が具体的に展開されるのである。ここに見られるエロスは、その相互に啓発し合う自己向上性の原動力たる故に、高度の自己愛フィフツテイアであり、自己教育的概念であるともいえるが、しかしすでに我々が別の機に論じた如く、それは自己愛という言葉ではそのまま受けとれないような崇高な内容をふくむ。即ち、真の人間のよさへの生産的情熱たるエロスは、単に自己の幸福を問題としていたのではなく、人と人と真に相生きることに、むしろ自己に対して他の人のうちに徳を生みださせ、真の幸福に生きさせようとする。自

分自身がよく美しく生きようとする事、即ち自己の真の向上を願うことは、自分が独りそのような善さ美しさに生きるということではなく、むしろ自分と共に生きる人をそのようなよさに^{アレテ}生きさせ、或は生きさせようとする事に外ならないといえよう。真に人間的な自己は、ここでは利己的な自己ではなく、利他的な、自己献身的な自己である。真の自己実現、自己完成とは、その実践的意義よりみれば、自己を傾けつくして他者を自己完成へとみちびくことである。プラトンのエロスは、普通価値愛として性格付けられ、多くの学者は、人格をもこの価値への手段視してしまふという点にその制約を見るのであり、一見そのようにも受取れるが、決してそうは断言出来ない。むしろ、それは、単なる自己教育的な情熱たることを越えて、他のものうちに潜在している善美への愛を、強烈な人格傾倒の關係に於て他のものに目覚めさせ、真に人格的に向上させ善く正しくあるように生きさせようとする人間教育的意義を、深く底に秘めているとさえ思われるのである。かくて、エロスは自己實現的であるというよりも、人間實現的であるといった方が真相をよく示しているといえよう。我々は、ここにソクラテス的エロスに根ざしたプラトンのエロスの真に教育的といわれる点を見出して来たのである。

このように高貴な教育的情熱たるエロスに生きる人の人格的挑戦は、若き魂を根底からゆさぶり、彼をして真に人格的応答をなさしめずんばやまず、このような人格的切磋の中から、人間の人間としてのよき、至純なるイデアを真剣に迫り求めようとする魂の共生は着々と育ち拮ってゆく。これこそ真の「パイデア」なのである。プラトンは当初彼の学園をかける魂の道場たらしめようとしたと考えられる。

プラトンのエロスは、イデアへの愛と人間への愛との奇しき調和、結合をその根本性格とし、その教育的意義も丁度この点に存した。そして、これは、ギリシヤ思潮に於けるロゴスとピオスとの妙なる調和という一特色の最も美しき表われであるといえよう。エロスのみちは *ethos* (倫理的性格) に於ける *kalokagathia* (善美なること) をめざしているが、美カロンといアガトシ善というも、同じ現実であり、かかる美的要素と道徳的要素との結合は、更に真、即ち知的要素と密接に関連しているのである。彼らのいう人間の人間としての至高のよアレテさとは、かかる諸要素の人格全体に於ける妙なる調和の謂なのである。そしてかかるエートスに於けるカロカガティアと真に自在なる叡智とを併せ含む意味に於けるよアレテさを人間主体に於て現実的に形成することの地盤とでもいうべきものが、人間と人間との近親的な智慧と信頼にあふれた共生に外ならないわけである。しかしこのようなエロスの生のもつ輝かしい特質の裏に、否その特質そのものに於て、我々はその内包する問題性に遭遇しないであろうか。

先ず第一に、かかる人間形成の可能性の根拠をなしている明かかい人間肯定、人間信頼自体に問題はないか。

エロスの生、或はギリシヤ的人間形成のもつ限界は、ギリシヤ思潮内部に於ても或程度予知はされていた。しかし、このことが真に問題として表面に出て来るのは、キリスト教成立以後のことである。キリスト教が人間の罪性を痛烈に指摘しはじめたときに、総合と調和のエロスも分裂と内部崩壊をはじめ、その内包せる問題性を露呈して来るのである。

エロスの生の限界を明示した最も近い時代の人として、我々はニーグレン (A. Nygren) を挙げる事が出来る。彼がその著「アガペとエロス」二巻に於て意図したところは、キリスト教的愛たるアガペの本質をエロスとの対比で明かにし、両者間の混乱を打破してアガペの真姿を明かにするにあつたと見られるが、それだけに彼のエロス概念の分解及び批判は明確にして峻厳なものがある。

ニーグレンはプラトンのエロス概念の内容を次の三点に要約している。即ち、それは、一、欲求の愛であり、二、神に到らんとする人の道であり、そして三、自己中心の愛である、と。

エロスが本質的に一種の欲求の愛であるということは、たとえそれが愛する人物をアイデアを目指す教育、倫理的向上への訓練の容器として持とうとする如き高尚な意味で用いられた時でさえも、否定し得ない(ジンメル)。⁸そして、この欲求の愛は価値ということと密接に結びついて、憧憬の愛であるともいえよう。低きより高き価値へのこのみちは、その根底に於て、人間が自己を価値的なものへの連続的發展に於て限りなく肯定して行こうとする自己肯定的無限追求的努力に於て生きるものたることを明示している。⁹その意味で、エロスは常に人間の自己肯定の問題とつながっていると見えよう。ここでは、人間は本来価値実現の可能体、^{デユナミス}或はアイデア追求の可能体なのである。そしてこの可能体が、それが真に人間の可能体なるが故に、人と人との真剣な智慧にあふれた傾倒関係の中で現実体^{エネルゲイア}になるとしてしているのである。ここでは価値或はアイデアが、人間そのものに優先しているとも見られよう。その意味で、結局はエロスは単なる人間愛^{フィラントロピヤ}ではなく愛^{フィロンフィア}知であり、文化的思慕であるということもうなずかれる。更に、この価値実現の可能体という点で、この可能体に於けるアレテが素質として与えられてい

るを要し、かくて人格的共生は、選択的たらざるを得ず、人間を人間としてそれ自身みとめることにならないともいえる。しかしこのことは直ちに、エロスは人格を手段としてしているということを意味しない。そうではなくて、それは人間を全体的に文化価値の可能的担い手として把握しているということなのである。人間を文化的価値と全く離れ難いものとみていると云ってもよい。可能的なるよさを人間に於て肯定し、ただそれが人間の人間としてのよさ（善のイデアとは、その実践的意義に於ては、そういうものである）に窮極するが故に、真摯な人間関係の中で発達せしめられ、現実化されねばならないとするのである。即ち、人間にはすでに、実現さるべきよさが可能的にある。かくて、かかる人間観に立つエロスの生は自己中心的、自己実現的というよりも、徹頭徹尾人間中心的、人間実現的といった方が正しい。この点でニーグレンの説は訂正を要する。

従って、問題は、人間が人間自らのうちに自らを越えて、十全に人間を実現することが出来る点にある。かくては、人間に関する全責任は、人間自らに帰せられねばなくなる。そこでは人間が人間の原因者アイテイオスなのである。自信に満ちた人間信頼の土台の上でこそ、かかることはいい得るが、現実果して如何。歴史の歩みの中で、人間は果して、かかる人間を全面的に肯定する自信と現実の能力とを持ち合せているか。ギリシヤの人間の論理は、あたかも、ギリシヤの明眉なる風光の中で、すべてが明瞭なごとく、このような人間の可能性を根本的には、疑うことをしなかった。ギリシヤの人間把握に於ては、人間の悪の問題、或は罪の問題が、真にのびきならぬ実存の問題としては浮び上がって来ていない。プラトンに於ても、善の概念は重要な位置を占めているが、悪についてはそれと様相を異にしているのである。

ピレポス篇(二〇c・d)によると、善は第一に、最窮極的なものであり、第二に、それ自身で充分なものであり、第三に、すべての者が、これを求め、その所有のために他のすべてのことがなされるようなそのようなものであるという。人間は万物の尺度であるが、この善だけは、一人一人の人間がそうだと思つたからそうなのではなく、それ自身で立っている、いわば真に客観的に実在するというのである。それは幸福と必ずしも別ではないようであり(饗宴二〇四、二〇五)、又、美しさ、正しさ、強さとか、卓越性、有能性といった所謂人間のよさとの強い関連も見逃せない。そして徳とは、よいものを獲得する能力である(メノン七八b・c)ともいわれる。免も角、何か窮極の目的として、至高なるもの、絶対的なもの、人がそのために生き、そのために死ぬことさえ敢てするような何かである。かくて善そのものは、実践的意義を強くもつた人生の目的ということと深く結びついた概念である。

このような、自らのうちに自らの全価値をもち、その意味で真実であると共に、存在の根、価値の源である善に対するものとして、彼は、明かに悪を認めてはいる。「誰も悪いものを悪いものと知りながら欲求するものはない」(メノン七七)。悪いものは、誰のものとなつても、その本人を害うものであり、その限りその人は惨めなものであり、不幸である。そして、不幸を欲するものは誰もいない。従つて誰も悪いものを欲しない。このように、いわば常識的にこの悪の問題はとりあげられているが、善のイデアのもつ何か根本的な意義というやうな点との対比で悪の根本的な位置がとりあげられているわけではないのである。

一方、パイドロス篇にあらわれた詩話(二四六a、二五三、二五四)によると、人間の内なる悪しき欲求は、

エロスよりアガペへ

貪婪飽くことを知らぬ黒馬として、地上の歛樂生活に烈しい憧れを抱き、馭者たる人を強く地上のものへと引き動かす一方、その善く美しき欲求は崇高端正なる白馬として、人間を會て見たるアイデアの世界へとかりたてる。

この下降、上昇の二つの動きの綜合体が人間なのである。ここには痛ましい生の相剋の姿がある。がしかし、人間はその想アナムネシス起の論10に於てもわかる通り、本来下より上への存在なのである。かくして、結局は悪は、善への人の習練の途次に於て、何か克服され得るものとされていると見てよい。「すべての人は善を求めよ。」善の炳フエノクトシ乎たる实在性に対し、いわば悪は影的な存在なのである。プラトンは、人はありの儘で最高の善へ向い得るとはせず、しかるが故に、徳の教育は可能であるかという問を真剣にとりあげては居るが（メノン七〇a）、そうかといつて、人間性のもつ矛盾に逡巡して人間に絶望しようとは全然してはいないのである。手離しの樂觀主義ではなく、嚴肅な人間主義ではあるが、しかし善への歩みは絶望的な努力なのではない。

我々はここで、ソクラテス、プラトンなどに代表される資質豊かなギリシヤ人の覇気あふるるばかりの精神的エネルギーに目を瞠るのみである。現実には、彼等にとつても、決して生やさしいものではなかったであろう。がしかし、様々の困難にもかかわらず、その高邁なる精神は愈々磨かれる。ソクラテスやプラトンにとつては、現実には、明かに彼等の理想的精神により支えられるべきものであった。彼等の見た現実には、秩序、調和の根源たる善のアイデアに明るくてらし出された昼の世界である。この世界の住人は、様々の苦難のうちにも着々と建設し進歩してゆく。それがこの昼の世界での人間の本姿である。ギリシヤ思潮は、この昼の世界、昼の法則を明かにした。勿論、彼等とて夜の世界、夜への激情を全然見なかったのではない。ギリシヤ人の生活の底には、一つの云

い知れぬ愁いと悲しみが漂っている。人間の運命モイラという問題が、明るさのうちに常に一つの暗さとしてつきまわっていることは、あのギリシヤの悲劇の主調でさえある。¹¹が、ギリシヤの偉大なる魂の持主にとっては、むしろそういう人生に於ける否定的なものは、圧倒的な精神の逞しさが、勇氣と達眼とをもって、昼の建設に新たな境地を開く役目を果さしめるべき一契機なのである。夜の憂鬱は昼の明朗により圧倒されるべきなのである。従って、そこでは、この夜の現実にのみ目を固着させて、そこに人生の真相をみる必要はない。下より上への中間的存在としてのエロスの人間肯定は、このことを示している。

偉大なる精神に於ては、或はかかることもいえよう。が、凡庸なる人々にとり、夜は暗く渾沌としている。それは光に対する闇という、そういう性質のものではない。事実として蔽いかぶさって来る人生に於ける否定的なもの——それは死に窮極するが——をまともに見極める勇氣というようなものには無縁で、何とはない不安のうちに手近かな慰戯と忘却にその日を送っている人たちが現にいる。我々は、先に、ギリシヤ的世界では感性的なものが明るく肯定されていると述べた。が、感性的なものには不安、憂鬱、倦怠がつきものである。感性的なものの程うつろいやすいものはないからである。この不安は人を慰戯へと追いやる。とすると、かかる徒輩はギリシヤ的世界の片隅にいくらでもいたわけである。彼等とて人間である。かかる人々はギリシヤ的世界の論理の世界では、所詮棄てて顧りみられないではないか。然り、彼等は、最早魂の転向の可能性すら考えられもしない劣悪なる素質しか持ち合せていない。脱落である。落伍である。かかるものは、エロスの人間形成の埒外にあるものである。このような人間理解の中で、行われる人間教育は、一種の秀れた素質をもち、恵まれた掖導の機会をも

った選ばれた人間の栄光への道である。劣悪なる人間は駄馬の如く鞭打たれ、ポリスから放逐されるのみである。彼等には救いあげられるべき道は備えられていない。彼等にとって、神は最善なるものであり、如何なる悪の原因でもあり得ない。脱落する人間は自らの劣悪の故であって、その責は自らに負うほかはない。¹²

ギリシヤの人間教育の理念には、人間をすべて価値実現の可能体と認める面があり、事実人間が何らかの価値を目指し共に生きるものである以上、その意義を我々は高く評価するが、しかし、又一面、価値実現という点より人間をみる結果、現実に、かかるものへの可能体たる個々人に差別と段階を認めざるを得ないのも、これ当然である。価値というものを一応人間そのものとあれ程密接に結びつけて把握しながらも、現実に於ける価値的資質の差異の故に、結局は人間が見捨てられるという危険性を、常にはらむといえよう。このことは、ギリシヤ世界の衰運と共に、事実、おこってくる。

さて、ギリシヤに於ける人間形成が、明確にポリス的人間を目指していたことについては、彼等の目指した人間のよさが、^{アレテ}具体的にはポリスの一員としてのよさに外ならなかったことからもうなずかれよう。¹³これは、彼等の世界がポリス的世界だったが故に当然であったといえるが、かかる人間形成のパトスの原動力たりしエロスそのものには、本質的にかかるポリスの制約を打ち破る力があつたであらうか。

エロスは、元來感性的な愛であつた。感性的なものの限界は、その直接的接觸性を如何にしても脱し得ない点にある。ギリシヤ人は感性的なものを明るく肯定しつつ完璧性を具えしめようとした。調和、均衡を重んずる精神はこのことを示す。エロスが如何に感性的なものより理性的なものに上昇しようとも、ギリシヤ的な理性は、

本質的には未だ感性に鋭く対立するものではなく、又それがエロスである限り、人間的接触の外に出て働き得るものではない。そして、この点にこそエロスの強味も弱味もある。それは単なる個人の文化的思慕というのではなく、常に具体的な人間関係の中で共に理想への道を追い求めるといふ性格のものである。エロスは見、触れ、馴染んでいる直接的、具体的な人間関係に於てはじめてその秀れた生産性を發揮するのである。ギリシヤの世界に於てエロスが真に人間形成の原動力たり得たのは、その人間がポリス的人間であり、その構成するポリス的共同体が感性的規模を超えたものでなかつた¹⁴という特質の故だったのである。そしてこのことは、本質的には、ポリスという空間的な規模の問題ではなく、其処に於てみられる人間存在の感性的な性質の問題なのである。即ち、エロスの人間形成は人間の感性的な面から来る制約に対し、これを如何に浄化したとしても決定的に打破るといふことは出来ないという外はないのである。親近性のないもの、美しからざるものに対してエロスの人間は関心の持ちようがないのである。ここにも人間が人間を見捨てるという危険がひそんでいる。

我々は、更に次の点も指摘すべきであると思う。即ち、エロスには低俗な情慾的なものから、高貴な理性的教育的なものに至る様々の段階があるが、それらの間の区別が本質的に曖昧であり、もしもこれを判明ならしめようとすれば、結局は人間の二元論的把握に陥入らざるを得ないということ、このことである。これは靈魂に対する肉体の蔑視という方向をとる。¹⁵これはギリシヤの全人的調和、綜合の理想よりの分裂、没落の方向である。事実、ギリシヤの人間は最初からその危険性を内包し、そういう内部崩壊を自らの成長と共になして行くのである。我々は、エロスのもつ教育的意義と、その点での制約を考えてきた。人間が本来文化価値を人と人と共に目

指して歩むという面をもつ限り、エロスの人間教育に於ける意義を我々は充分認めるが、しかしエロス自体には人間の自己形成というものの内包する問題性、その制約を、それ自体の内側から超える力は可能的には認められなくても、現実の歴史の大勢の中ではそれは可能性に止るといふのが偽らざるところであった。

そして、人間の自己形成の歩みを、一度徹底的に外からの権威の下に否定しつつ、而もこれをもう一度認め生かすことにより、その纏る問題性に根本的なメスを入れ、そうすることによりエロスをそのあるべき位置に正しく導いて、その真の意義をまがりなく推進させる方向をとるべき何かを内に秘めたもの、それがギリシヤの世界とは著しく性格を異にした風土、歴史の中で独自の人間形成をなしたイスラエルの民の生き方、即ち所謂ヘブライズムの地盤に育って、ギリシヤ風文化（ヘレニズム）の世界に登場し、この世界に深く入り込むことによってその特異な生活のエネルギーに於て、エロスの生と一方では対立しこれを否定しつつ、他方では同化包容吸収していったキリスト教の生き方に外ならない。

ギリシヤ的人間形成のパトスの原動力がエロスなる語で表わされているのに対し、キリスト教の人間形成の根柢には、聖書に於ける術語的表現に従えば、アガペ（agape）がある。これは、人格的絶対他者なる神の愛、即ちキリストの十字架に於て始めて人間にあらわにされ、これを信ずるものに、事実として、豊かにそそがれる人格的なエネルギーとでもいふべきもので、人間性に根ざした愛とは全く別であるとされている。

このアガペの人間育成に於ける新しい意義の闡明が、我々のここでの問題である。

我々は、ヘブライ的人間の眞姿を、旧約聖書に於て極めて明確に知ることが出来る。が、このことは旧約聖書の主題がヘブライ的人間の理論的理解にあるということではない。旧約を一貫して中心に神があり、この神の啓示の人的記録が旧約諸書なのである。

ヘブライ的人間理解に於ける根本的な事柄は、人間を活ける唯一の神との關係に於て把握しているということである。イスラエルの民にとって神ヤハウェは全く中心的人格的實在であり、彼らは自らの歴史的存在をかかふる活ける神の恩恵(愛)との関連でのみ理解していたのである。この神の愛のはたらきは、民の側の理解を超越した神の自由であった。イスラエルの民がこのような神の主權、超越的な權威に耐え得たのは、事實彼らが切羽詰った現実の闘いの只中においてこの神の恩恵的力にとらえられ、彼らはその全存在をかけて神への信仰に生かしめられたからである。それは、ギリシヤ的人間中心のな生き方に対して、ヘブライ的を中心のな生き方としてよいであろう。その出発点は、従って、神に迫られて人間のトロツツが神のトロツツに征服せられ、ただ神を總ての總てとして神中心に生きる外ないというあり方である。このようなヘブライ的人間の出发点は、又、イスラエルの民の歴史的風土的形成のはじめでもあった。否、イスラエルの民が特殊な宗教的契約共同体として発足したときに、ヘブライ的人間の歴史は始まると云った方が正確であろう。

イスラエルの民の故郷はアラビヤの沙漠地帯であったとされている¹⁶。彼らは新しい安住の地を求めて半遊牧的

な小部族をなしつつ移動をはじめるが、やがてカナン地方に侵入し徐々に定着して行つたらしい。一部は更にエジプトに移住するが、数世紀の後、民のうちより立ったモーセの指導の下に彼らはこの「奴隷の地」を脱出し、沙漠彷徨の苦難を経てカナンにもどる。この苦難の旅とそれにつづく沃地侵入の時代こそはイスラエルの民の誕生の時代である。

モーセの仕事は、神ヤハウェの名と密接に結びついている。ヤハウェは元来シナイ地方に住む沙漠の民ケニ人の神であったと見られるが、¹⁷この地方の峻巖な沙漠的風土を背負った怖るべき力を示すと共に、無力なる民に対し現実にはたらきかけてこれを「あらしめる」神であつたらしい。¹⁸このような神がモーセに対しその父祖以来この民を導いた歴史の神として己を顕し、彼はその召に応え神への徹底的な服従に於て民の指導者として立つたということの背後には、特殊な歴史的、事情的な事情が存したのであろう。

自然の恵みの少い沙漠の只中をさまようこの脱出行の民は、モーセを介してこの人格的な神の救の意志をしらされ、これに導かれつつ、その極端な生活の不安定性を克服せしめられて行つたらしい。そして紅海の奇蹟（出埃及一四章）というような民族的記憶が示す如く、何かこの流浪の民の存在の危機をヤハウェの名に於て克服した画期的な出来事があり、その深刻な体験を通して、彼らはヤハウェの強烈な恩恵のはたらきをその全存在に焼きつけられ、ここに沙漠の項の強き民は、全てを一新して決定的にヤハウェとの契約関係に入ったと考えられる。自然的な結合ではなく、神の主導の下に人格的な受容により、ヤハウェはイスラエルの神、イスラエルはヤハウェの民となつたのである（Welhausen）。この神と民との契約は、この共同体のジツテたる律法を何らか

の形で具体的内容として伴ったと思われるが（モーセの十誡の根幹の部分、出埃及二〇章その他）、この律法は、徹底的に恩恵の下なる倫理として、消極的な抑制としての禁止命法（……すべからず）ではなく、積極的な感謝の行為としての断言的命法（……することはないだろう、……することはあり得ない）であったとされている。¹⁹このようにして、モーセの直接指導下のこの宗教的契約共同体は、ヤハウェの働きの力強だけそれだけ鞏固であり、やがて約束の地カナンに入るや、先着の各支族をヤハウェの権威の下に統一して、イスラエル民族を形成するケルンとなった。

このように、すべてに優先して神の恩恵があり、かかる活ける神の強力な救いの働きそのものが、彼らの以後の歴史的な存在の仕方そのものを全面的に規定するに至るのであり、民の存在が神の支配の下で神との契約関係に於てはじめて肯定され維持されるのである。しかもこの神の支配は、機械的、静的なものではなく、民のぎりぎり一杯の現実¹⁹に於て神の側からはたらきかける人格的、動的なものであったから、神との契約という常にこの民の歴史の根底に置かれるようになった関係も、その時々²⁰の彼らの行為的決断によって絶えず新たに把握し直されるといふ性格のものであった。即ち、イスラエルの民の人格的な応答を常に介しつつ、その時の現実の対決を通して歴史の神の動的な支配がなされるのである。従って、これに応ずる民も、直面した現実に対し、これを外側から眺めて頭で割切ってしまうというようなことはせず一応その中に深く入り、内側からの対決を通して矛盾の只中に於て歴史的行為的に神の主権への服従を実現して行くのである。この民が沙漠の半遊牧的生活よりカナンの沃地の農民生活、更には都市生活に入り込んだ際、多くの同種の民の如くに沃地の文化の中に埋没し

てしまうことなく、さりとて徒らに旧来の沙漠的生活、古き律法を墨守して自らの歴史的存在を無意味と化する
こともなしに、絶えず新しい現実に応じて律法を把握し直し、一層積極的に自己を形成することが出来たのは、
以上述べたような基本的性格がこの民の誕生の過程に於て、一つの歴史的な性格として形成され、以後沃地内での
異質的な人間との深刻な対決の中で一層明確に具体化されて行ったからである。

以上みてきたように、ヘブライ的人間は、その歴史形成の最初から活ける人格的な神との関係に於てのみ自ら
を自覚した。かかる人格的な啓示の神への応答に於てのみ彼らの真に歴史的な歩み、その人間形成はあるのであ
る。

神の人格的な顕現ということとは、人間の側より神が如何に見えるかということとは関わりがない。²⁰そして、こ
のような神への応答に於てはじめてその歴史的な歩みがあるということとは、人間の歴史的事実がその根拠を徹
底的に歴史の主なる神との関係に置くということである。これはやがて創造主たる神と被造的な人格たる人間と
いう形で旧約の根本思想となるが、これもコスモロギッシュな概念が中心にあるのではなく、ソテリオロギッシ
ユなものであり、既に述べた神と民との動的な関係の一つのロゴス化に外ならない。切羽詰った人間に対し神
の側から人格的にはたらきかけ、ここに全く断絶された暗黒の現実の只中においてしかも新生の希望に燃え、か
かる神への人格的応答に於て雄々しく自らを形成してゆくのである。かくて、人間の人間たる点はこの応答性
(Verantwortlichkeit, responsibility) にあり、人格の中心はかかる応答性であるともいわれるのである

(E. Brunner)²¹。

ここでは、人格が、ギリシヤ的人間に於けるが如き何か「あるもの」、目覚めさせ、発展させるべきあるもの^{デユナミス}としてではなく、関係、根本的には絶対的人格たる神との関係に於て把握されている。人間、それはすでに造られたものとして現に存在してはいるが、この人間の人格は神との関係で神の召に正しく応答するか否かに於てあるのである。このような人間把握に於ては、人間をあるものとしてその如く歩もうとする傾向、即ち人間の自己中心性が全く打破されている。しかも一方では人間を全人的に、即ち、靈肉の結合に於て、神の創り給うたものとして認める。創造の善（神これをよしと見たまえり²²）を全面的に認めているといってもよい。そしてこの創造は前述の如く歴史のうちに於ける救いと深く関係した意味を持つとすれば、神の絶対的主権の下、人は破られつつしかもあらためて認められているのである。

ギリシヤ的人間は、恵まれた沃地的自然の中で、自信に満ち満ちて生き、考えた。そこでは人間は自らについての責任を明るく背負って共々に伸びて行く。その輝かしい文化、その人間教育的熱情は、二千数百年を経た今日の人々にさえも憧憬の眼を瞠らしめる。がしかし、人間の歴史はそのような人間理解の上のみ安住して歩を進めるわけにはいかなかった。ギリシヤ人自身決して人間に纏る暗い影を知らなかったのではない。このことは前述した。しかし人間のどうにもならないぎりぎりの血の出るような現実の真相に突入するには、彼らはあまりに恵まれていた。これに対して、ヘブライ的人間は、恵まれない沙漠的自然の中で「さまよえる民」として切羽詰った現実の暗黒のうちに生き抜こうとした。彼等は人生の「暗き淵より」出発する。人が己の無力を身に泌みて痛苦し黙するとき、神は語る。その声を彼等は歴史のうちにあってききとった。ヘブライ的人間は、ギリシヤ的人間

が素通りした人間の暗い現実には否応なしに問題を集中せしめられた。そこで人間についての全然別の答が出て来る。この具体的な答は、彼等が約束の地カナンに入って、沃地 (Kulturland) の文化の問題と正面から取組むに至ったその血みどろの闘いの中からなされる。が、この問題解明への態勢は、その出発点に於て、即ち上述の如く歴史の神の導きとして自覚されつつなされた沙漠より沃地への移動そのものうちに既に見られるのである。

人間が自分自身のうちに動機をもつ文化を課題として受取った彼等は、文化の内包する解き難き問題性に全く忠実にぶつかった。沃地文化の中に深く入り込むと共に、そこに於てなされる彼等の文化批判も徹底的であった。かかる批判は主として預言者達を通してなされる。ヘブライ的人間の対文化という課題の解決は一応失敗に帰し、彼等の王国は亡び、沃地文化はとり去られて捕囚の憂目を見る。が、このような悲惨な事態を通して、かえって彼等は真に革命的な答を出した。

我々は、旧約の最後をかざる預言者所謂第二イザヤ (イザヤ書四〇―五五章) に見られる文化の終末的肯定にその際立った例を見る。²³ 彼程明確に現実の歴史を神の支配する所として把握した預言者はいない。人間の現実には神の現実の前に一度徹底的に亡びざるを得ないが、この現実の否定を通して、換言すれば現実を否定的な媒介契機として、かえって歴史の主なる神による力強い現実の肯定がなされ、ここに文化が終末的象徴的な意味に於て積極的に再登場して来るのである。その現実には純粹に宗教的な現実ではあるが、人間の歴史的現実と全く別ではなくこれを制圧した現実である。そしてこの現実乃至文化の否定から終末的肯定への転換点或は仲保点に彼の

「苦難の僕」(イザヤ書五三章)が立つのである。ここでは一転して人間の魂の内奥に問題が集約されている。苦難の僕は人間の現実を根底に於て支え、清めるのである。

——神の僕は見るべきうるわしき容姿なく、侮られて人に捨てられ、しかも世のため人の悩を負い悲しみを担いつつ鞭打たれ、砕かれた。神は総てのものの不義を彼の上に置いた。彼は黙々として羊羔の如く誰に知られることもなく唯神に従って死んだ。その打れし痕により人は癒されるのである——。

ここに示された神の僕は、人間の内に最も深く沈み、その罪を背負って死ぬことにより人間存在を土台から揺り動かしてこれを清めるものであり、それによって人間の現実はもう一度力強く肯定されるのである。

我々はここで決定的に知ることは、神の僕たるものの歩みが人間に最後までつきまとう自己主張的立場より百八十度転回して徹底的に献身的であるということであり、そしてかかる歩みが全く神自身の意図するところであって、僕は唯黙々としてこれに従ったのであるということである。即ち神の僕の業は神のはたらきの全き象徴なのである。僕の贖罪の歩みが人間の現実の矛盾を突き破るのではなく、神の贖罪のはたらき、即ち神が己自身をなげ出す愛がすべてを成就するのである。大いなる憐憫(五四・七)、永遠のめぐみ(五四・八)、山よりも堅き仁慈(五四・一〇)を持ち給う神は遂に己自らを献げて人の罪を贖い、人の歩みを清め支える。

旧約千年の歴史はここに贖罪の愛に生きる「神の僕」の思想に於て行き着くところまで往った。第二イザヤの雄大な終末的現実肯定は、新しい人間形成への道の基となるものである。時満ちて新約の世界が開けて来たときに、このヘブライ的人間の結論は止揚せられ、ヘブライ的世界の殻を破って世界史的意義を担わしめられるので

ある。

四

人間は一切を神に負う単なる被造的人格にすぎず、従って神の側からのみ自らの根本的な理解がなされ得るということは、ヘブライ的人間観が明らかにしたところであった。新約の世界は此のような基盤の上に成立している。我々が新約の福音書に於て最も確実に知り得るイエスは、神の恩恵と憐憫を心から信じ、総てを献げ尽して生ける神に従った姿である (Hoskyns)²⁴。彼はその生涯をかけて神の絶対的な恩寵を証した。イエスのこの全き従順を通して神と人との新たな関係が神の側から開かれ、人間的なもの、地的なものももう一度生かされて来るが、これこそイエスの云う「神の国は近づいた」とのよきおとずれに外ならない。神の国は、動的人格的な神の支配を意味する。不遜なる人間に対し神の絶対的主権の主張はその怒として臨まざるを得ないが、しかしこの神と人との対立を神の側からもう一度破棄し、その不可抗の愛の権威によって人をとらえ、これとの真実なる交わりを回復するという愛の支配が、神の国なのであった。そして福音書の秘義は、このような神の支配が現にイエスにより来たりつつあり、否、時のしるしを見分けることができるもの (マタイ一六・三) にはそれが既に来ているのであり、そのしるしはイエスその人であるということであった (マタイ一一・三一六、一二・四一)。

福音書に於ては未だ神の愛を直接に表出する術語としてアガペが用いられてはいない。むしろ人の、神及び人への愛として用いられているに過ぎない。しかし、神との新たな関係を示したイエスの福音の核心は全く神の

愛である。そしてこの神の愛の中で神への愛、人への愛が語られているのである。我々はイエスの行為と教えのうちからこの愛の特質を垣間見ることが出来る。

先ず神の愛は神の自由である。葡萄園の労働者の譬話（マタイ二〇・一以下）の如く神の恩寵は一方的な自由なはたらきであって、何ら人の側の功績価値を予想しない。そして神の側から己が欲する時に欲するままに天国の宴に人を招き給う（マタイ二五・一一一二）。

次に、神の愛はすべての障害を超えたひたすらなる交りの意志であり行為であって、己自らの本質さえも捨てて相手を生かそうとする。かの放蕩息子の父の如く（ルカ一五・一一―三二）、又一匹の迷える羊を探し求める羊飼（ルカ一五・一―七、マタイ一八・一二―一四）、一枚の銀貨を探す女（ルカ一五・八―一〇）の如く、全く自らに求めずひたすら交りを回復して相手を生かすところの徹底した他者中心性がそこにはある。愛はすべてに打勝つ。敵をしも愛は包み生かすのである。神の意志への全き信頼を人の子の生涯に於て死に至るまで実現し尽したイエスのはたらきを見よ。神の愛のしるしはそこに最も鮮かにある。愛は従順であり信頼である。愛の支配する神の国にては *Herrschaft* は *Gehorsamkeit* である。あふるるばかりの神の愛は、すべてを自らに背負いつつ愛すべからざる者をこそとらえ、その極総てを忘却してひたむきに愛の雨を降らせる切々たる肉親的、自然的な愛情としてさえ表現されるに至るのである（マタイ六・二五以下、五・四五）。愛は愛を生み、信頼は信頼をはぐくむ。

かく、イエスの福音は愛を根本性格とする神の国の福音であったが、その愛の徹底的であるだけ、彼の倫理的

誠命も徹底していた。それはすべてを克服する神の愛によって常に Solen より Sein への緊迫した移行に於て成り立つ Solen である。神の愛の真剣さ、厳肅さによって真の道德は成立するのであると云ってもよい。即ち、それは神の愛により罪を打ち砕かれたものにとってのみ、誠をもって聞き得る峻厳な、而もよろこばしき勧めなのである。

旧約の律法を神の律法として真剣に聴いたイエスは、その基調が神の国の律法として愛にあることを示す。律法は神との関係、人との関係についての神のいましめを示したものととしてうけとられているが、「汝こころを尽し精神を尽し力を尽して汝の神を愛すべし」（申命記六・五、一〇・一二、三〇・六）と「己の如く汝の隣を愛すべし」（レビ記一九・一八）との二誠命こそ全誠命の根幹であり、旧約はこれに窮極するとイエスは云う（マタイ二二・三四―四〇その他）。即ち、律法の精神は愛であり、律法を生かすのは愛であるというのである。この二誠命を結びつけたこと自体は彼の独創ではなく、ユダヤ教の伝統に立つが、しかし彼は全く新たな位置をそれに与える。

第一の誠命に於てイエスは絶対無制約的に神への決断を迫る。全き従順か或は反抗かの「あれかこれか」である。愛するということは「私」が主語であることをやめて「あなた」が主語となることである。神が人間を愛するということは神が人間のことに関わりなく心を砕き、その主権を放棄してひたすらこれを援助せんとされることであるが、これに対して人が神を愛するということは、人が自分中心に考えたり行動したりすることをやめて、神に縋てを帰し、神中心に働こうとすることに外ならない。そして神の不可抗の愛のみが、人の頑な心の扉を破

砕してかかる神への愛に人を生かしめるのである。己が主権を放棄して神に凡てを歸したイエスに示された神の主権は、主権を放棄して相手を生かさんとする愛の権威であった。神が人のすべての苦しみ痛みを負い尽すことであった。イエスは神への全き従順に於て、「神と共に」その如く歩んだ。神への愛に於て、神の愛が人の心に注がれる。従ってこの第一誠は、直ちに第二誠に結びつくのである。

第二誠に於て、人間相互關係に於ける責任を神に対して背うものは他ならぬ「自己」であることがはっきりと宣言される。第二誠を通して人は隣人に対して新しい關係に立つのである。ここで愛とは隣人に対して己を与へることである。「私」のためではなく「あなた」のために心をくだくことである。人間關係の矛盾、即ち人間の本来もつ自我、自己主張を征服するものはかかる愛のみである。愛は心の扉を打ち開いて真に「あなた」というものを成立たせる。お前が愛の主体となれということは、このように人間關係の矛盾を自らに背負い、他人の罪を自らの罪としてうけとめて自らを打ち砕かれつつ、他人中心に歩めということであるが、このことも神の福音の中で語られている。神の愛からのみ、かかる隣人愛は生ずるのである。神の人への愛は、イエスの隣人への愛に於て明らかである。このイエスの捨身の愛にそのしるしをもつ神の不可抗の愛に征服され励まされて、人は隣人に対して神の愛のしるし、その証人となる。かくて隣人への愛に生きることとは、神への愛、全き神への従順、即ち信仰の果実なのである。かくて、神への愛（第一誠）と、隣人への愛（第二誠）の二つは不可分であり、神と隣人は共に「私」に対して「あなた」と呼ばれるのである（E. Brunner）。

人の己を愛するということは、その必然的生存と密接に結びついて抜きさしならぬ切実さを持つ。「己の如く」

といわれる時、そのような切実さに於て隣を愛せよというのである。即ち自己に纏るすべてを放擲して隣人へ我自身を与えよというのである。それは七度を七十倍するまでの徹底的な赦しの心構えに外ならない。

しからば、隣人とは誰であるか。このような問のたて方に対し、イエスは善きサマリヤ人の如く人への憐憫に於て己自ら隣人となれといっている（ルカ一〇・二五―三七）。又、「隣り人を愛し、敵を憎め、と言われていたことは、あなたがたの聞いているところである。しかし、わたしはあなたがたに言う。敵を愛し、迫害する者のために祈れ。」（マタイ五・四三、四四）という言も聞かれる。これは愛の性格を極めて簡明に示した言といえよう。隣人への愛は全く選択を排除する無差別的自存的な愛である。こちら側より自らを与える愛である。

イエスに於て誠命、総じて律法は、律法以上のものとなった。それは愛の倫理であり、神の不可抗の愛に於て人に与えられる。彼は律法を廢するためきたのではなく、成就するためきた（マタイ五・一七）。人間的・地的な現実には福音の前に一度破られるが、丁度そのことに於て積極的に生かされるのである。

右の如き、イエスの生涯とその教えに如実に示された神の不可抗の愛は遂にイエスを十字架へと追いやった。イエスの辱ずべき十字架に於て神の愛は絶頂に達する。この十字架に示された神の贖罪の愛にキリスト教の全奥義は集中する。そしてアガペをこの無比なる贖罪愛を表現する概念として確立したのがパウロであり、ヨハネである。パウロがその書簡に於て、繰り返し明らかにしようとしたイエス・キリスト（即ち十字架のキリスト）に於ける神の愛（ロマ八・三九その他）、或はキリストの愛（ロマ八・三五その他）とは何か。

神は万物の創造主であって、神との関係が他のすべての関係、存在の根底にあるとは旧約以来の伝統的な考え

であったが、この神と人との交りを律法の行為、即ち人より神へのみちによって開き得るといふユダヤ教的樂天主義を、パウロは峻拒した（ロマ三・二〇その他）。律法の行為によっては一人だに神の前に義とせられず、神の義は不義を以て眞理を阻む人の凡ての不信不義に対して怒となつて反撥せざるを得ない。神はキリスト以前には寛容をもつて前に犯した人間の罪を看過して来られたが、今や時到つてその御子イエス・キリストを遣し、人の子として律法の下に生まれしめた。神はイエスに於て己が意志を人に示したが遂に己が義の神たるを証拠立てんがためにキリストを十字架につけ、これを以て人間の罪に対する怒を宥める供物となし給うた。これは今の時に——十字架を以て始まつた福音の時に——神がその義を証拠立てて彼が義であると同時に、イエスを信ずる者を義とするものであり給わんためである。實際罪の赦し（義認）の恩恵を受けるのはただキリストを信ずる信仰によるのである。このような神の義が福音の中にあらわされたのである、とパウロは云つてゐる（ロマ三・二一—二六²⁵）。そして信ずる者を義とする神の義は「神のわたしたちに対する愛」（ロマ五・八）に外ならない。そして聖靈によつて愛が信ずる者の心に注がれる（ロマ五・五）のである。ここで信仰とは、キリストに於て我々に面と向われる神への信頼の關係である。信仰とは全く人格的關係、即ち絶対的人格たる神と、被造的人格たる人との間の關係である。それ故に信仰と愛との間の密接な關係が生まれる（ブルンナー）。キリストの愛が愛の權威をもつて我々に迫つて来て（コリント後五・一四）我々の罪を赦し、神への全き *Passive* へと我々を決断せしめ、我々はこの不可抗の愛にはぐくまれ励まされて、キリストの愛の担い手として愛の主体とならしめられるのである。愛は信ずる者の生活の新しい最高原理なのである（ガラテヤ五・一四）。かかる愛がその生活の中で

どのように現れるかについては、パウロはコリント前書一三章の所謂「愛の讃歌」に於て明らかに示している。

愛の論理はヨハネに於て「神は愛である」(第一ヨハネ四・一六)という同一性的な表現形式をとるに至った。愛は、神から出たものであり、神から来る愛のみが、まことの愛である。愛というのは、わたしたちが神を愛したのではなく、神がわたしたちを愛して下さって、わたしたちの罪のためにあがないの供え物として、御子をおつかわしになったこと、これである(第一ヨハネ四・九、一〇)。ヨハネは愛の使徒といわれる。彼が強調したのはこのような神の愛にはぐくまれた基督者相互の愛の交り、兄弟愛であった。彼程光の世界、永遠の世界がかかる愛に於てこの過ぎ往く現実の世界(第一ヨハネ二・一七)の内に完うされることを強調した人は居ない。

互に愛し合うということは神の新しい誠命であった(ヨハネ一三・三四)。かかる兄弟愛は神の愛より出たものであり(第一ヨハネ四・七)、イエスの弟子への愛がその模範である。イエスは、父なる神の彼に対する愛に支えられ励まされて丁度その如くに弟子達を愛した(ヨハネ一五・九)。そして弟子達がこのようなイエスの愛に教えられ育てられて兄弟愛の誠めを忠実に守るならば、それにより彼らは事実キリストの愛のうちにある(ヨハネ一五・一〇)、愛の主体として生きると共に、又このような弟子達の愛の交りに於てキリストの弟子達への愛は完成し、かくて神の愛は真に全うされるのである(第一ヨハネ二・五、四・一二)。ここに一種の「愛の循環」(Stauf²⁶er)がみられる。我々はこれ程積極的、福音的な、愛に於ける現実の肯定を知らない。そして主キリストが弟子達のために生命を捨てたことにより愛を知った弟子達の兄弟愛の内容は、兄弟のために生命を捨てるこ

とである。「人がその友のために自分の命を捨てること、これよりも大きな愛はない」(ヨハネ一五・一二)。

我々は新約的世界を一貫してアガペの愛を理解しようとして来た。アガペは、これを原理として理論的に把握することは厳密には出来ない。我々には、愛されるものとしての理解が許されているのみである。それはイエスがその全生涯を以て示し、これを信ずる者がその生活に於て証したというそういう性格のものである。従って、我々はこれに全生活を以て体当りして始めてふれ得るのである。

イエスが全生涯をかけてその十字架の恥辱に於てまで示したのは、神の不可抗の愛、絶対的な恩寵であった。そしてこの恩寵の下で律法が全く新しく生かされて来る。総じて人間が愛に於て肯定されて来るのである。キリストの愛を信ずるものの生涯に於ても、パウロやヨハネの如く、人間が罪に於て全面的に否定されると共にその罪をキリストに於て赦され、愛を注ぎ込まれることにより感謝のうちに深く人間を肯定し、愛に於て共に人間となつてゆく。人は信仰に於て繰返し繰返し神の愛に立ち返ることによって、最早人間を見失わないのである。人間の目より見た価値、そして人間に全ての根拠を置く価値、即ち文化的価値は、このような新しい生き方に於ては一度ひっくり返される。しかしこのことは人間的なものが無意味となったことではなく、逆に人間的なものの新しい価値の秩序が恩寵の下感謝のうちに建設され肯定されることなのである。

このような人間の文化に対する福音の支配力とでもいふべきものを我々は新約の諸書より読み取ることが出来るのである。

事実、この支配力は西に向つてヘレニズムの世界の内部にぐんぐん入つて行つた。²⁷ヘブライ的な生き方がキ

リスト教という形で自らの殻を破ったのもヘレニズムの世界の只中であり、むしろ文化現象としては自らがヘレニズム化されたことを通じてであったとさえ云える。新約聖書自体がギリシヤ語で書かれていることなどはその一例にすぎない。福音が文化に対して示したこのようにいわば「捨身の愛」(アガペ)の支配力は、一面文化の罪性を鋭く審きつつ、一面これを純化する。人間が自らのうちに動機とそれへの責任とをもつ人間形成的(教育的)生の最も明快な自覚としてエロスを我々はみて来たが、キリスト教はアガペを肯定しこのエロスを否定しつつ、しかもエロスを純化し新しい文化的価値の秩序に於て正当な位置づけを与えようとするのである。

そして、アガペの教育(人間形成)に於ける深い意義もこの点に關してあるのであり、キリスト教教育原理把握への道は、この点よりはじまるのである。

五

教育という人間活動が、人間の全文化活動と緊密な連関をもった総合的な活動であることを我々に示してくれたものは、ギリシヤ思潮に於ける「パイディア」の概念であった。人間は本来教育的な存在性格を有すると云えるし、又教育作用は全面的に人間の活動なのである。この点の本質を最もよくついた古典的理解を、我々はソクラテス、プラトンの「エロス」説に於て見て来たのである。エロスは本来人間の自然性に根ざした非理的、衝動的な愛であったが、人間の心身を奥底からゆさぶるその魔力は、ソクラテス、プラトンに於てその極点にまで昇華され、自ら至純なる理想を求めつつ、真に他のものの魂を氣遣い彼等をして高邁なる精神に目覚めさせ生き

させようとする燃えるような教育的情熱となった。エロスの道 (ta erotikka) を順序を追い正しい仕方です歩一歩昇って行くことこそ、人間の望ましき姿だったのであり (饗宴 XXVIII, XXX)、そして、この人と人との激しい切磋琢磨の中でより高い価値を目指すというエロスの生は、明るい人間肯定、人間信頼と、厳しい人間の責任負担の上に立っていたのである。人間の生は如何なる形に於てもエロスの生を全く離脱するとは考えられないし、人間関係は、原則的には、エロスとして成立しているといつてよいであろう (波多野精一)²⁸。その意味で、ギリシヤの世界で明かにされたエロスの浄化^{カタルシス}といふことは大きな意味をもっている。が、歴史の中で示された人間の生々しい現実には、むしろエロス自体のもつどうすることも出来ない矛盾の露呈であった。エロスの人間形成の自己分裂と云つてもよい。

キリスト教が、ギリシヤ的人間把握と異つたタイプに属するヘブライ的人間把握の基盤の上に立つてギリシヤ風文化 (ヘレニズム) の只中に登場して来たときに、このエロスの問題性は一層明かとなった。そして、このエロスの人間形成の崩壊と平行して、キリスト教は新しい人間形成の道をうち出して来たのである。このキリスト教の新しい道の根柢にアガペがある。アガペは、それが本質的には神の愛である以上、人間の現実的生に於て単独にそれ自体見られるといふことはない。絶対的人格としての神と被造的人格としての人間との関係に於て、人間が自らの歩みの中で出遇う矛盾、制約といふものを破つてこれを進めさせるという形で、それはあらわれる。アガペのそうしたはたらきを我々は聖書に即して見て来たのである。それは、エロスを打破つてアガペを打ち立てるといふそういう時間的前後関係ではなく、むしろエロスを否定しつつこれをもう一度全く新しい立場から生

かすという内容浸透、内部革新の方向をとる。人間形成の問題に於ける「エロスよりアガペへ」はこのような形をとるのである。アガペが、人格的傾倒関係の中で共に文化価値を目指す教育的な愛として純化されつつはたらくエロスの、その活動過程に於て、これを貫いてはたらし、エロスのもつ曖昧性と魔物性とを繰返し繰返し拭拭すると共に、この作用に真の目標を与えこれを最も深いところで支え清めて人間教育を推進させるというところに、教育のキリスト教的基礎が築かれると云ってよいであろう。

が、それがキリスト教教育理念という形で明確に取上げられて来るといふことは、キリスト教の歴史に於ても直ぐにはおこらなかつた。福音と文化の深刻な内面的対立の中から、秀れた新しい教育の理念がうちだされて来るのは、はるかに時代の下つたペスタロッチ (Johann Heinrich Pestalozzi, 1746—1827) に於てであつたといわれるのである (ブルンナー)²⁹。それには種々の歴史的原因があるが、今のここでの問題ではない。或る意味では、教育のキリスト教的理念の確立は、今日になってはじめて真に切実な問題となつたとさえいえよう。古典古代とキリスト教との問題が、最も深いところで今問われているという風にも考えられる。それ程人間文化の問題性が現代ではのびきならぬ形で露呈して来ているのである。このことは、裏返しすれば、果して教育のキリスト教的原理というものはうちたて得るのかという深刻な問をキリスト者が背負わされているということでもある。

我々は、この問に對し、我々自身の答を出さなければならぬが、ここでは、この問題に飛込む聖書の姿勢というものを、一応明かにしようと試みたに過ぎない。

註

- 1、拙稿「プラトンのエロス——その教育的意義についての「考察」(倫理学年報第三集、一九五四)。
- 2、拙稿「キリスト教の愛の観念——アガペの聖書的理解」(旧約・新約の倫理Ⅱ、一九四九)。
- 3、古典古代とキリスト教の問題に就ては、前田護郎「古典古代とキリスト教」(西洋古典研究Ⅱ、一九五四)に適切新鮮な概観がなされている。
- 4、Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, translated by Gilbert Highet, volume I, 1945, Preface.
- 5、Anders Nygren, *Agape and Eros*, translated by P. H. Watson, 1953, p. 214.
- 6、ニーグレン前掲書、緒論参照。
- 7、同一七五頁。
- 8、E. Simmel, "Fragment über die Liebe", in *Logos*, vol. X, 1921—22, p. 27.
- 9、柳田謙十郎「エロスとアガペ」(思想第一九三—一九四、一九五号—一九三八)参照。
- 10、Platon, *Menon*, 18—85b; *Phaidon*, 72e—73a, 75d, e; *Phaidros*, 247d—248e, 249b, c, 251 a-e. に想起説がみられる。
- 11、H. Butcher, *Some Aspects of the Greek Genius*. 3rd. ed., 1913, Chapt. IV. 参照。
- 12、Platon, *Respublica*, 617 d, e.
- 13、Aristoteles, *Politika* 1253a 2—7; *Ethika Nikomacheia* 1094a 18—b11. なお和辻哲郎「ポリス的人間の倫理学」一九四八参照。
- 14、Aristoteles, *Politika* 1326b 22—25, 1327a 1—3.
- 15、Platon, *Phaidon* 66e. その他に数多くみられる。これはディオニソスの宗教にはじまるといえよう。なお E. Rohde, *Psyche, the cult of souls and belief in immortality among the Greeks*, translated by W. B.

- Hills, 1925. 及び、波多野精一「西洋宗教思想史」参照。
- 16、イスラエルの民の前史時代については A. Alt, *Der Gott der Väter, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion*, 1929.
- 17、K. Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, 1900, s9—31.
- 18、ヤハウェなる名はヘブライ語の「あり」という動詞の三人称単数未完了形 *Causative* と関係があると見られないことはない。なお出埃及記三・一四参照。
- 19、A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, 1934, 及び関根正雄「旧約歴史概説」(預言と福音誌連載) 参照。
- 20、Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1952, s. 94.
- 21、E. Brunner, *Christianity and Civilization*, Part I, 1947, p. 94 その他。
- 22、創世記一・九、一二その他。
- 23、関根正雄「旧約聖書に於ける文化の問題」(基督教文化第一一号一九四七) 参照。
- 24、E. Hoskyns & N. Davey, *The Riddle of the New Testament*, 3rd. ed., 1947, p. 173.
- 25、拙稿「基督教に於ける義の觀念」(旧約・新約の倫理 I、一九四八) にこの点を詳しく論じた。
- 26、G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. I, s. 53, 54. *agape*. 中 E. Stauffer の項。
- 27、P. Wendland, *Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehung zu Judentum und Christentum*, 1912. A. Harnack, *Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas*, 1927. 並びに註二、三。
- 28、波多野精一全集第五卷一四七頁。
- 29、E. Brunner, *Christianity and Civilization*, Part II, p. 50.