

~~1891~~

悪の研究

村 岸 清 彦

私が悪の研究に志したのは、もう四十年の昔になる。二十年前に、私は「基督教的罪惡觀の研究」を刊行したことはあるが、死ぬるまでには、もう少し広い立場から、悪の問題を考究してみたいと念願して、ようやく不充分ながら、本誌を借りて發表するまでに漕ぎつけたわけである。もとより、私はこれがために用意された一切の文献を、引揚とともに朝鮮に失つたので、従つて終戦後の乏しい書籍にしか頼れなかつたから、この論文が頗る不満足なものであることはいうまでもない。全く「四十年來の研究」というには、お粗末すぎるほどのものではあるが、広く識者の叱正を賜ふことを得ば、私の幸甚とするところである。

序 論

人間性というものは、本来善であるか、それとも悪であるかに就いては、古來多くの思想家の論議の焦点となつたものである。人性を悪とする見解は、古代シナ思想や古代インド哲学や、原始仏教の中に、さらに西欧的思索において、夥しく見出すことができる。しかし、また同時に人性を善と見る考え方も、先の見解と相半ばして、何れの思想体系にも浸透していることが認められる。しかして、この事實は善悪が人性において相関的、相即的に共在している点に、我々の関心を誘うものだと思われる。

次に、私は人間性における悪を善の欲如体として受け取る思想体系に探究の歩を進めてみたい。すなわち、これに属するものとして、私はプラトニズに始まつて、近代哲学のうちに貫流しているものを取り上げる。彼等によれば、悪を非存在としたり、善の本源から流出したもの但しは原義を欲くものと解したり、また不完全性したり、普遍者に逆らうこととすることが普通である。併し、このような考え方とても、強ちに善の欲如性のみを強調するのではなく、それとともに、善への可能性を人性の奥底に認めているのである。だとすれば、この点から見ても、彼等が人性における善悪の相関性を、決して無視してゐるのではないことが肯ける。

哲学上、悪をば善の欲如体として取扱われた思想は、基督教思想史上では、神像喪失観として考察されたものである。周知の如く、創造に際して神像を賦与された人間が、その墮罪によつてこれを喪つたというのが、その基本觀念となつてゐる。ところが、神学史に現われたところを見ると、人間が神像を失つたのは事実ではあるが、必らずしもその全部を喪失してゐるのではなく、なお幾分の残像を止めてゐるのだとされている。恐らく、この結論は今日でも崩れることはあるまい。してみると、そこにも、人間性における善悪相即の事実が嚴として存すると考えることもできよう。

これを要するに、性悪説を執つた古代シナ及び古代インド思想家、人性における善の缺如性を力説する哲学者、人性を神像を喪失した者として描く神学者達が、人間の極悪性を描出するにあらゆる力を尽しているに拘らず、しかも何等かの意味で、人間における善の残溜を許そうとしてゐる跡を見逃すことができないのである。もとより、人性における悪が本源的であつたか、但しは善が先在的であつたかに就いては、多少の異論はあつた。だが、現実の人間においては、正しく善悪が相関的、相即的、共在的であるとする点に異論はないように思われる。

さて、現実の人間が善悪二元的、善悪相関的存在として、現に今この世界に置かれてゐるのだが、これはそもそも人間存在の原始からのことであつたのか、それとも最初は完全態において創造せられ、その途上において性悪的なものが添加せられ、それが人間の現状となつたとでも云うのだろうか。これは積年わたる私にとつての宿題であつた。が、もし私が懐いてゐる

結論はと問われるならば、私はすべての人間存在が、最初から善悪二重性的なものとして生存を開始したのだと云いたい。もつともこのことは、この篇では触れる暇がないから、ここでは、過去の論者が人間の性悪像を強く描きながら、しかも同時に人間の性善性を無視できなかった事実を、色々の角度から私は捉えたいのである。まこと、人間性の善悪二重性乃至二元性ということは、断じて否定され得ない現実と思う。私はこの現実性を此処に描き出さうとするのである。

善悪混淆の人間素質

人間の現状を諦視すると、私は人間性が仮りに最初から善として創造されたとしても、その現実は何処まで罪深いものであろうかと言つた感を禁じえない。少くとも、現実の人間に何等かの悪が潜んでおり、それが人間の根本性格となつて、現在の人間が出来上つたものと想像されるのである。此処に古来の性悪説なるものが立脚する立場があるわけだ。が、しかしまた、人間性を生得的に至善と編る考え方、すなわち性善説なるものも、如上の性悪説と並行して思想史を賑わしたことも事実である。そこで一体、性悪、性善いずれの理論が正しいのであろうか、と云つた問題がここに擡頭して来るように思う。で、私はそれらの立場を東洋及び西洋の両思想体系の間に探つてみたいと思うのである。

(A) 支那的性論

紀元前三世紀のあたりから二世紀にかけて、孟荀二子の間に人性論争が激しく戦われたことは、周知のことである。すべての人間には或る種の心が先天的に備わつていて、社会生活上必要な諸徳、たとえば同情、仁義、禮智及び羞恥の心などはみなそこから發生してくる。それらは外から与えられるのではなく、何れも先天的な生得性であるから、結局人性は本来善だとせねばならぬ。これが孟子の学説であつた。これに対して反対の立場をとり、人性を本来悪だとしたのが荀子である。彼は言う。仮りに、人間に善い処があるように見えても、それは人為によつて後天的に造り上げられたものに過ぎない。人性は本来利益に走り、争いや奪い合いを始める。断じて人に譲らうとする心はない。性はもともと妬みや憎悪心に充ちている。性はた

だ官能の快樂のみを追求する。もし、あるが儘の性に委せるなら、争鬪は到る処に起り、人は本来の野性に戻るだろう——と。もつとも、この見解は後にその性情論において本来性を善悪無記とするに傾いて、その性悪説は聊か交容を余儀なくされてはいる。

さて、孟荀二子の思想は、一見極端に矛盾対立し、互に相容れぬ学説のように受取れるが、仔細に考えると、兩者の間には不思議に相通するものがある。たとえば、あれほど性の絶対善を強調した孟子が、他面性情の本源に蕃居する慾望（悪の動機として）を認めたということ、同時に荀子が徹底性悪論を執り乍ら、他方「智」を力説し、人性に善への感応性あることを是認したことは、その一つである。ところで、このことは、一体何ごとを意味するだろうか。①少くとも、全く善なる性もなく、全く悪なる性もなく、性に善悪が混在する事実を暗示するものと解せられまいか。②また孟子が人性内の「愆心」を指摘し、荀子が「愚かさ」を以て根源的な悪の姿となしたことは、ともに天与の人性の奥底に蠢めく意志的な悪の実体に遭遇したことを示唆するものと云えよう。

性の善悪無記観は、既に荀子の後期思想に芽ばえており、孟子と同時代の告子または善悪無記観を抱いていたが、従来の性善説と性悪説とを止揚し、ハッキリ性の善悪無記説を主張したのは、董仲舒であつた。しかし、もし性を本来善悪無記とするときは、性の外に悪の根源を探らねばならぬわけである。彼に較べると、王允の善悪混在説は、非常に異彩を放ち、しかも近代的色調と新鮮味とを有していると云える。「本性論」の中で、彼は次のように述べている。人の性情は本来的に、陰と陽、善と悪とを混有する。孟子は性善を強調するが、人間の実際と矛盾する。告子は性を善悪無記として規定したが、現実の人の善は、もとから在る善に依つて善なのであり、悪もまた本来的な悪によつて悪なのである。換言すれば、人性は本来的に「善いもの」と「悪いもの」とを混有していると見ることができ——云々。ところが、荀悦は性善、性悪の両説を棄揚し、性情の一元説を唱え、性と情とを峻別して、性は体であり、情はその用（作用）に当るとし、善悪ともにその体の作用の間に具現するものだとして解した。これは、云うまでもなく、善悪一元観に近いものであろう。韓愈の所説は——、性とは生とともに生

ずるもの、情とは物に觸発されて起るものであるが、その性に上（善）、中（中道）、下（悪）の差別があり、情にもまた上、中、下の種別があると云うのだ。しかし、これまた性情一元觀から善惡の一元説を誘導したものに違いない。

宋哲学時代になつてからの、北宋の周廉溪や程伊川、南宋の朱熹、~~陸~~ 庵や王安石達の善惡觀を、次に要約してみよう。①人間の本性は、宇宙的根源たる大極の秀氣を稟けて生れたものなるが故に善であるが、ただ五行の氣に觸発されて後天的に性悪化する（周子）。②天地は陰陽、善惡と云つた相對の理氣的原理において成立するから、このような根源から發する氣が濁るために、人間の質が後天的に悪化するのである（程伊川）。③性は本来無記であるが、それが外物に觸れて情となるとき、善惡の差別相を現わすのであつて、心においては只一つの同質的存在にすぎない（王安石）。④人間本然の性は、天地の本体と性と同じうし、寂然、不動、未發の状態にあるもので、そのものとしては純粹至善であるが、氣質の性は己發の活動状態にあるので、清濁、善惡を自ら抱合するのだ（朱子）。さて、これらの諸説を通覽すると、性は天の理そのものを稟けているから、未發以前は善であるが、氣の觸発を受くるに及んで惡となつて現われるという点において大体一致し、ただ未發以前を無記としか至善純粹とするか、また性が氣に觸れた現状を同一性的に見るか、但しは善惡混淆と解するかは多少の相違を留めるにすぎない。要するに、前代に論ぜられた善惡觀が、宋哲学時代の本体論の立場から取扱われていたことは確かである。別して、人性を以て善惡相半ばする存在だとする考え方が、依然として前代の系統を踏んでいることはこれまた云うまでもないことである。

シナ近世の哲学史上、不滅の金字塔を建てたのは、十六世紀の王陽明である。もし、錢緒山が陽明学を解説したところが正しいとすれば、陽明は心を善惡無記性において捉え、意が動いて始めて善惡が生ずると見たことが窺われる。果してそうだとすれば、前代の論客達が惡の処在を物慾においたり、惡の根源を情に擬したりしたのにかえて、陽明が惡を意志との關連において捕捉したろうことが想像される。しかして、かかる考え方は、惡の觀念上の一進境と云うことができるかも知れない。

(B) インドの性觀

ウパニシャッド哲学の基本觀念はと云えば、恐らく誰しも「梵」^{ブラスマン}と「自我」^{アトマン}の二原理を取り上げるだろう。梵は宇宙の本体

原理であり、自我はその本体と自同的にして、しかも現象体における原理であると考えられた。梵は恒常、無悪、無慾の真実在であつて悪そのものから超越しているが、自我は現象界に現われている限りに於いて、慾望の形をとり、一個の意慾として現われる。意慾の方向が定まれば、それは身体的行為となり、行為は更らに「業」として働らき続ける。だから、本来自我を梵と自同的に視るのだが、自我が意慾としての行為を営む限りは、自我は「業」と不可離、相即の關係におかれてゐるわけだ。そこで、人間の凡ゆる行為の集積たる「業」(善業として働らぐ場合もあるが)が、「悪しき業」として作用するということは、梵思想に於て難解な問題となるだろう。何故なら、本来無悪、無慾の本源としての梵が、如何にして諸慾を内抱する自我となり、それがまた「業」を創り出す意慾として働き出すかは説明されぬからである。

木村泰賢によれば、梵自体の活動性とは、宇宙の根源に働らく盲目的意志(生きんとする意志)を意味するのであり、しかもこれが凡ゆる「業」の原因となるものと云うのである。そうだとすれば、悪業を因または果として循環的に繰返す輪廻的存在それ自体は、云うまでもなく、性悪的素質を有する存在と考えられるだろう。そこで、ウパニシャッド哲学が、梵をもつて現実を超越した無悪、無慾の静的実在と解し、現実の人間が梵と一如の自我を有しながら、しかもそれが現実に隠蔽されて本来の光を放たないがために、所詮「業」の因果に縛られてゐるのだと視る限り、恐らくそれは古代支那思想家達の考えた天と性情との考え方に同調するものと断してもよい。しかし、自我なる善性を持ちながら、しかもそれが活潑に活動しないで、却つて悪性のみが人間の素質と化してゐるのだから、現実の人間は善悪二性を併有する矛盾的存在だとも云えるだろう。

しかしまた、梵を本性動的、意志的実在とし、そこから意慾として現実界に入り込み、かくして「業」の世界が現するのでとすれば、人間における性悪の事実をよく説明できるが、その場合には梵それ自体を盲目的意志とせねばならぬ矛盾を何うすることもできない筈だ。梵が究極において、靜動二原理を抱蔵するのだと言ふならば、同時に梵は善にして悪、すなわち、善と悪とを共有する宇宙原理となる筈である。かう考えると、梵も人間もともに善悪混有の存在とする議論が成り立つかも知れない。しかし、これでは人間の場合はよいとしても、梵をば善悪の共有者と見做すことは、ウパニシャッド哲学自体の崩壊で

あらねばならぬ。もしまた、梵を善悪無差別的、無記的実在とする時は、支那思想家達の屢々論じた天性の無記性と何等異なつたものではないことに気付かない訳にはゆかぬ。

ここで、私は原始仏教の性論に眼を転じてみたい。ウバニシャツド時代には、少くとも自我は常性不変の實在と考えられていたが、釋尊はこれを否定して諸法無我を叫んだ。勿論、この無我主張には、我執に囚われ、利己的慾求に禍いされる我をば実践の立場から否定せんとするものであつたが、また同時に精密な五蘊説の理論からも試みられたものである。色（形状）受（感覺や感情から入つてくるもの）、想（知覚、表、象の一部）、行（五蘊がそれぞれに成立すること）、識（了別すること）から成る五蘊の世界は、もとよりそれぞれ統一されてはいるが、実は実体のない世界であつて、「我」と言つた主体的なものがある訳ではなく、仮空の世界にすぎない。然るに、我々はこの「我」なるものが存在し、五蘊を恰かも正確な實在界だと思ひ誤つてゐる。しかして、この誤想、誤謬に基いて愛慾を起すのだが、実はさようなものは存在しないのである。これが釋尊の無我主張の理論なのであつた。では、何故我々は實在でもない、仮空の「我」の上に立つて、空しい五蘊の世界を求めらるうか。釋尊はこれを無明の齎らす業であると説いている。彼によれば、無明とは真理の真相を正しく認知せぬところから、あらぬ方へ迷ひ込み、愛慾の大海に沈淪して、涯しもない煩惱に苦しむことである。もとよりシナの性的悪論や、ウバニシャツド的性的悪論とは異なるが、人間を無明的存在とすることに於いて、それは一種の性的悪観と見ることもできる。だが、実際に実存しない「我」に迷ふことが無明だとするから、嚴密に言えば無明それ自体が意味のないことであり、したがつて無明を人間性における一つの悪と云つても、それ自身意味なきことになり終るだろう。釋尊に人性は善なりや悪なりやの説明のないのは、これがためであるかも知れない。絶対無我を唱えた釋尊に、何うして業觀念が取り入れられたか。それが何うして原始仏教において、あれほど強力な思想となつたかは、ここでは触れない。何れにしても、人間が業的時間性を有し、過去から現在へ、現在から未来へと三世因果の鎖に搏せられて、浮びつ沈みつ、頼りなき生を持續する仔囚的存在だとすれば、この限りに於いて、人間こそ正しくその本性の悪の業囚を抱く存在に外ならぬとされたことは間違いない。

さて、原始仏教の性惡觀を、更に徹底させたものは日本の天台であろう。その一念三千、すなわち一切、一つ一つが宇宙であり、方法であるとする見解は、やがて本来煩惱具足の間人自體が、同時にその儘宇宙であり、方法であるとの理論を誘導する。換言すれば、一切万有は、本來的に性惡的なものを具有すると云うのだ。法性即惡なる觀念は、ここに由来するわけだ。『煩惱に使わるるに依つて、十惡五逆を造る。六清根の所犯の罪、二十五有に遍滿し……輪廻、無量の業は、皆自心より生ず』と云つた徹底せる罪惡思想が生れたのは、決して不思議ではない。ところが、この天台思想と全く對蹠的な立場を取つて、寧ろ性善觀をとつた禪思想が、他方に嚴存することに我々は注目せねばならぬ。

周知の如く、道元は一心以外の超越世界を認めず、尽界尽時、悉く一心に収まり、一心に尽きると見、一切の衆生悉く有仏性と主張している。つまり、彼にとつて一切の存在が、その儘直ちに仏性そのものであつたわけだ。不斷に成るところの有も仏性であるなら、また絶えず無でありつゝ「成る」ことにおいて有でありつゝ、しかも有と無とを兼備する絶対無もまた仏性（無仏性）であつた。だから、かかる見方からすれば、人間そのものは、その儘仏性を具備するのであつて、我々の論まがらう善惡なる觀念は、分別の結果の概念にすぎず、人性は本来善惡無記であつて、ただそれが縁によつて、惡として働らくに外ならないということになるだろう。とまれ、道元思想は一見何処となく、シナ思想家達の性論に似通つた節もあるが、大体においてその人間仏性の考え方は性善觀に近接していると見るべく、而してここが天台の性惡論と著しく對立する点であると思われる。

これを要するに、二千六百年にわたる仏教思想史には、人性論に関して、これを性惡とする見解に対して、これを性善と見る思想の流れのあつたことを立証しているといえよう。果して、そうだとすれば、この事實は看過してはならぬ重要な意義をもつもので、結局人性は性惡的素質を有しつゝ、しかもまた性善的性格をも有しているのだとする綜合的理解にまで、我々を誘うものと思われる。とすれば、これはさきにシナ思想家達の到達したと同く人間における善惡共存の思想に相通するものと確言できる筈である。

(c) 西歐的性論



エンペドクレスは、人間の靈魂を輝ける栄光の高処から、この地上に顛落したものととして捕捉した。肉体が一つの汚穢の器であるばかりでなく、魂もまた悪に染着されているものと解するのであるから、如上の考え方は性惡觀的な類項に加えられるであろう。この種の系統を継承して、これを改装したのがプラトンである。彼は「テマイオス」の中で、人間の靈魂が宇宙現に摸倣して創造された所謂、神の似像（神性）だと見たが、「ノモイ」では人間の魂に善惡二様の類型あることを仄めかしており、宇宙に善と惡、正と邪、美と醜と云つた二大原理があつて、人間魂はこの二原理に即して創造されたから、人性には自ら善惡二性が含蓄されておらねばならぬと述べている。この辺りは、程伊川や朱子の思想との近接を思わしむるものがある。しかしプラトンが惡の原因を神に帰することは不合理だとし、神以外にその因を求めぬなら、人間の自由意志に帰らねばならぬと見る處、流石にプラトンだけのことはあると思う。このことが「フアイドン」に描かれた靈魂墮落説の意味するものである。そこでは、人間というものが、本来似像的でありながら、現状においては性惡的な存在だということを含蓄せしめられているように思う。

なお、プラトンの重要な思想の一つに、形相と質料とがあるが、これも彼の根源思想を表示するものと考えられる。彼によれば、形相とは、個別、特殊、雑多の現象に「ロゴス」として存在を形成せしめる原理で、~~質料~~質料はこの形成原理に背いて錯動する諸惡の根源だとする。このような質料惡の觀念から、肉体を魂の牢獄とする思想が出て来るのだが、もとより惡の本源を肉体におくのは妥当ではないにしても、惡の源が人間の側に何等か由来するという点の示唆を与えることだけは認めよう。中世初期の神学者オリゲネスは、人間がこの世に現われる以前、既に純靈魂体として存在していたが、何時しか墮落したため、刑罰と訓練とのために、現世に生を享ける結果となつたと云い、しかし墮落の原因が自由意志の誤用にあつたと見做している。アウグスティヌスもまた、己が過去の罪深い体験において捉えた人間性を、「矛盾せる人間」として表現し、繊弱かつ病める壞敗的存在だとし、この人間性の現実、オリゲネス的に前世的墮落から糸を引いており、それが現実の人間の自由意志的墮落を誘發したのだと見ている。アダムの原罪が性慾を通じ、世代を追つて人類に遺伝し、出世とともに、嬰兒期から働

き始めるとする彼の見解は、どう見ても極端な性悪説だと考えざるを得ない。然しながら、だからと云つて、彼等が人間の性善をも拒み去つたと解してはいけない。何故なら、人間性善の半面に、オリゲネスは神像の依然とした残留を信じていたし、アウグスチヌスまた「善を欲する心」が潜在していることに注意を寄せているからである。してみると、彼等もまた人間における善悪二元の現存を認めていたことが疑われなくなると思うのである。

さて、人間の性善的側面とともに、人間の性善的側面に考慮を払つたのが、基督教神秘主義者の群であつた。その代表的なものとして、私はエツクハルトを取り上げる。いうまでもなく、彼は人性における「悪への傾向性」を重大視するが故に、かかる傾向性からの離脱を強調し、脱我において自己に死すべきを繰返えし主張している。しかし同時にまた、彼は幾脱我の体験を通して、人は像なき神性にまで前進し、神性そのものにならねばならぬと論じている。処で、それは紛れもない一種の神化思想であり成仏觀念であつて、シナ思想における善悪共在の思想に接近したものと見えよう。ところが、これでは罪惡認識の感度が薄れて、楽天觀に墮し易いとの批評が投げかけられ、近世の初頭から、再びルツターなどによつて、アウグスチヌスの古典思想が取り上げられた。もとより、ルツターが厳しい性悪觀を堅持したことは云うまでもない。人間の全的墮落を力説することにおいては、カルヅキンも同じであるが、しかし彼は同時に人性における幾分の殘像を許しているということは注目しに値いしよう。つまり、ルツターの性善的人像と、カルヅキンの殘像とを綜合すれば、ここに善悪共在の現實なる人間像がでさるる善である。

近世哲学の祖カントが根本悪思想を体系づけたことは、周知のことであるが、同時にまた彼が人間の自律性をも認め、それが「善への自由」を意味すること、その限りに於いて人間に性善的なものを肯定しようとしたことを見逃がしてはならぬ。この点に於て、彼もまた人間の中に善悪の二重性を許そうとしていることが肯けるだろう。シェリングは人間が神の似像を有しながら、光と暗、高い天空と最低の深淵とを併有する存在であると規定し、自己自身を飽くまで生きんとするものを「特殊意志」と呼び、その慾望の形をとつたものが「我執」であるとしている。しかしして、この「我執」は、「普遍意志」に背いて

自己の独立性を保持し、自己の意志を貫こうとするもので、そこに悪の發祥があると見るのである。とまれ、シェリングにおいても、人間における光と暗、善と悪の二元性が肯定されていることは疑えない。バルカルにおける人間觀もまた、人間の偉大と悲慘、高貴と卑賤、無限性と虛無性の二重性を捉えている点では、カントと同様な立場にあるといえるだろう。

ここで、現代実存哲学の祖と目せられるキエルケゴールの思想を拉し来つてみよう。彼は左のような所見を述べている。アダムが曾つて清淨、無垢の原状態から墜ちたろうことは考えうる。しかし、古典神学が云うように、アダム自身の罪(原罪)がその儘、後世の人間に伝わるのではない。元來、我々個人は曾つてアダムに在つたと同じ原始的清淨さにあるのだ。ただ不幸にして、我々個人もアダム同様に、原始的清淨さから墜落したと云うだけである。だから「アダムの罪」そのものが伝わるわけではない。だが、強いて云えば、アダム以來の「罪業性」が伝承されることは否めない——云々。さて、ここに言う罪性に就いては、先になつて論評する筈であるから、ここでは触れずにおくが、彼の二重性觀念には言及しておきたい。つまり、そこではアダムに清淨無垢の原状態(善性)があり、そこから墜落して罪業性に結晶された人間(悪性)が描かれており、彼以後の、我々にしてからが、曾つて清淨性(善性)を有し、現状において墜落性(悪性)を添加されているとして考えられている。果してそうだとすれば、キエルゴール思想にも、明らかに人性における善悪の二重性觀念が潜在していたとはいふのであろう。

ハイデッガーは周知の如く、人間存在を「生存」^{イザイン}と規定し、そのものの存在の仕方において、本来性と日常性との二側面を持つのだと見做している。ところで、日常性というものを觀察すると、本来的自己は恒に蔽い隠され、日常的主体のみが他者との共同的生存を形造つており、云わば我々の日常は、本来的なもの、純粹に高い根源的状态から墜落した姿にあるのである。正にそれは、日常性における真の自己喪失であり、自己自身からの脱落でもあるということだ。ハイデッガーの頹落性は、必ずしも基督教教的な墜落を意味しないかも知れないが、少くとも、従来性悪論として論じ来られた思想を髣髴せしめるものであろう。そうだとすれば、彼の見解にも、人性における本来性(善性)と日常性(悪性)との二重性認識が伏在していることは否めない。

ヤスパースにおいてもまた同様なことが云えると思う。彼は人間を二律背反的存在と規定し、人間が「限界状況」において生きねばならぬところに、様々の悪が織り出されるのだと解している。彼の意味する二律背反とは何ごとを指すであろうか。いずれ、先に行つて取扱う積りであるから、ここでは一言するに止めよう。彼によれば、愛の交わりにおいて、我々が実存を把握すべきであるのに、他と争わずには生きられないこと、平和をこそ本来求めているのに、奪わずには食えないこと、罪を欲しないのに罪を犯さずには生きられない現実——つまり、人間は高次にして低次、神への帰依と神への反抗、神性と悪魔、善と悪との二重性を生得的に持つて生れた存在なのである。こう考えて来ると、ヤスパース思想にも、古来東洋や西欧において考察し尽され、論議されて来た善悪共在的人間性論の姿を見ることができると思うのである。

さて、ここで私は、今まで論述して来た人性論の大体の傾向を振り返えつて要約しておくことが、読者にも便宜があると思うので、簡略ながら記しておかう。(一)人間性を善だとすることも、また悪だと断定することも、一方に遍した考え方、従つてそれらの偏狭さを除こうとするには、人間性における善悪の二重性を許さねばならぬと思う。ところで、人間の原始性を善なり清浄なりとすれば、現実の人間悪は何うしても性善性からの墜落とせねばならない。墜落説や頽落観は、ここに生じて来るのだが、しかし、人間の原始性が清浄、無垢であつたか何うかは、そう簡単には決定されない事柄であろう。人間の原始心理の研究は、却つてそれを否定さえもする。だから、人間は善より墜落したとするより、生存の原初から善悪二元的に構造されたものと思解することも、必ずしも不当ではあるまい。そこで人間性における善悪共在の思想は、この点を我々に暗示しているものと思われるのである。(二)だが、人間の現状においては、性悪的素質が善性を圧倒して遙かに優位を占め、人間を悪の坩堝に投じていることは事実である。この意味で、現実の人間は正しく性悪的存在だと云つて差支はない。しかし、人間における悪とは、何処を指して云うのであろうか。この点では、慾望に悪の発祥を認める人々がないではないが、まず大体、意志の誤謬や意志の無力、別して基督教的には神意への人間意志の反逆にこれを求め、悪への責任感を強調することにおいて、何れも共通したものを持つていと云えよう。(三)人間がその意志において悪に陥るといふ傾向は、例外なく凡ての人間に共通し

た心理現象である。誰もその例に洩れはしない。で、この点に注目した論客は、その解説を色々に試みた。環境が悪いから、周囲の影響をうけて、後天的に人間が悪化するというのはその一つである。否、後天的影響の前に、最初の間人素質が人祖の行為によつて染患されたから、悪が伝承されたのだとする原罪説がその二である。原罪が遺伝されるのではなく、悪への傾向が心理的に人間性に伝わつたとする見解がその三である。

要するに、悪しき環境の影響は慥かにある。が、かかる環境もまた、人間の性悪性そのものが世々代々寄つてたかつて、拵え上げたものであるから、人間悪の構成の根本は、人間の「心の歪み」に求められねばならず、さらにその「心の歪み」は、世代を通じて伝達されるものとみる基督教的見解に意義があるわけである。

善缺如体としての悪

悪を善の缺如体と考える思想は、古代ギリシア時代から、西欧思想史を貫流せる觀念であつた。もとより、宗教思想家達の中にも、そのような考え方を把握した人がないではないが、このような表現は、大体において哲學者達の取上げた処のものであつた。さて、善の缺如と言うときは、性悪と云つたときの鋭さと積極性とを欠き、同じく悪のことをいいながら、何処なく力感に乏しく、消極的に考えられ易い傾きがあるが、これは問題を哲學的に考察する場合の止むなき制約である。とも角、このような見解も、悪の本質を追求するためには、避けられぬものであるから、此処にこの課題を取上げてみたいと思う。

(A) プラトニズム的解釋

周知の通り、プラトンは靈魂に三つの要素があると観た。すなわち①ロゴスの純粹知性、②激情性、しかして③に慾情性を挙げている。彼によれば、このロゴスの知性こそが、取りも直さず神性であり、不死性なのであるが、それとは全く異質的な激情、慾情とが靈魂の中で、これに対立し、多くの場合善性を蔽うて、恰かも靈魂は善を缺如するものの如くに現われる。彼が「イデア」を存在、現象を非存在として善を前者に帰屬せしめ、悪を後者に配したあたりは、明らかに悪を非存在とする見方

であるに違いない。ところが、その後、彼は非存在を實際に存在しないものの意ではなく、「イデア」の他なるものとして存在するものと修正し存在と非存在との共闘々係を取りいれるに従い、善悪を互に対立しつつも、両者互に共闘的に存在するのだと考えるに至つた。とは云え、従前の悪を善の缺如体とする考え方が無くなつた訳ではなく、また、善悪共闘と云つても、悪即善、善即悪というのではなくして、我執的愛が自己の前面に登場するときには、正しい愛が後退すると云う意味であるから、そこには依然として悪を善の缺如性とする思想が残溜しているわけである。だが、それにしても、その善悪の共闘性という考え方は、著しく人間性における善悪の二重性を示唆するものとは目されるだろう。

次に、プラトンの善の缺如体と云つた觀念を、自己の哲学体系に取り入れたのはプロチナスで、その著「エネアデス」はその代表的なものである。彼によれば、叡智と精神とは形相及び善として存在するが、悪は形相とは異なつて、善の存在しないところに現われ、善の形相を缺いたものとして具現する。善は根源であるのに悪はその末端であり、善は自己に満足して何ものも欠いていないのに、悪は存在者の中にもなくして、永遠の缺乏乃至慾望としてある。悪は善を持たぬが故に、存在するものの影（非存在）と云わねばならない。かくして、悪は絶対善の負の面としての意味を持つのである。さらに、肉體そのものは根源悪ではないかも知れないが、それが質料に關する限りでは、悪であるとも云える。何故なら、質料は精神本来の活動を妨げるからである。もとより、精神は本来悪ではないが、その非合理的部分が悪を取り入れる時には、必ず諸悪を醜醉させるから、この意味では精神もまた善を缺如するものとして立ち現われる。云うまでもなく、こうした見解が彼の流出觀にその根源をもつことは言を俟たない。一者（絶対善）から世界魂へ、世界魂から精神へ、精神から自己へ、しかして最後に質料へと下降を辿るのであるから、質料が善を缺き、精神でさえも善の缺如体であると解するのは当然すぎる。魁が、一者から分離の幾段階を経過せる精神ではあるが、しかもそれが元の一者に帰し、帰還せんとする憧憬を有している点に、彼は重点を置いているのである。だから、彼は必ずしも、靈魂の全的悪性化を信じていた訳ではない筈だ。恐らく、彼もまた精神乃至靈魂における善悪二元性的構成觀を抱いていたろうことが窺われる。

アウグスチヌスは、こうしたプロチナス思想を背景としたので、彼が悪を善の缺乏乃至非存在としたからとて、敢て不思議はない。彼は言つている——神は至善、至高の実在であるが、被造物もまた実在する限りにおいて善である。然るに此処に悪と呼ばれるべきものがある。が、しかしこれは神の創造にかかるともなく、実在とも言えぬものだ。悪が実在でないとするば、それに正しく善の缺如でなくてはならない。云わば、悪とは善そのものが剝奪されている状態と云えよう。悪は一つの缺陷であつて、恰かも暗黒や沈黙と同じようなものである。暗黒はこれを欠くことによつて知られ、沈黙は声を欠くことによつて感じられる。暗黒も沈黙も、何等積極性なき非存在であつて、云わば単に光の缺乏、声の欲如にすぎない。かくて、アウグスチヌスは人間悪を善の欲如とする結論を導き出したわけである。だが、それにも係わらず、彼がなお人間の内に善を~~探~~する心（善性）の伏在する点を見逃していなかつたことを看過してはならない。

(B) 近代哲學の見解

十七世紀から十八世紀にかけて、西欧哲學界に大きい波紋を投じたものはライブニッツであつた。周知の如く、彼はその予定調和論的な世界像を考想し、そこから予め想定されて創られた現世界は、その儘最善でなければならぬと云つている。では、このように調和された最善の世界に、何故悪が存在するのであろうか。これに対して彼は次のように応えている。もし、一切が完全に予定されたものなら、なるほど悪の存する余地は無い筈である。だが、事実としての悪は、紛れもなく現存している。そこで、悪の根源は何ぞと云う問いが当然起るであらう。だからといつて、それを完全や最善の中にもとめるわけには行かない。とすれば、勢い何うしても不完全なものの中に探るより術はないのである。ところで、不完全と見られるものは、畢竟部分的存在でしかないし、しかも存在するものを部分的ならしめるものは、結局制限乃至限界だと見られるから、悪の根源はこの制限または限界において規定される不完全性にあるのだと考えられる。で、もし悪をそのようなものと解するならば、それ自体は何等積極的に善に対抗するものでもなく、寧ろ不完全性とみるべき筈のものであろう。仮りに、現状において悪が働く云つても、その範囲は部分的な場面に限られ、しかも悪の領域は次第に狭められて、遂には完全さを加えて行くに違いない。

彼はさらに、論旨を進めてこう論じている。一体、調和された世界という構想は、一方に完全、最善の世界があり、同時に他方において悪の事実が現存することを前提とする。最善のみで、些少の悪すら存在せぬといった世界というのは、仮想することも許されない。また、悪さえも無い世界があるとすれば、不完全な有限や個体は、否認されねばならぬ。そう云う世界は、無内容な、意味なき世界と化し去るであろう。そんな世界は、始めから神の予定創造にはなかつた筈である。それ故に、神は繪画における陰影が却つて色彩の美を引き立てるように、善に配する悪をこの世界に許したのである——と。

悪を善の欲如と見るかかる思想には、確かに洩しえぬ充分の意義の存することを、私は認める。さば言え、私はライブニツツのように、悪とは不完全のことであり、むしろ善の真価を發揮するためには、必要でさえあると簡単に片付けた立論には、容易に肯けぬものを感じる。神が宇宙を完全に、最善に創造したと云うのに、なおも幾多の不完全と諸悪とが残されている現実を、彼流の創造觀では解く術がないからである。で、もし予定調和説で説かうとするなら、初めから神が善と悪、美と醜とを二原理として、宇宙を創造したのだと断じた方がよい位のものであらう。しかしながら、彼の主張が、善と悪との二原理を取り上げて神が現宇宙を造つたのだとするならば、それはやがてカントの善悪二元觀に通ずるものと云えるであらう。

カントが人間の本性深く喰い入つている根本悪を指摘しながら、しかも同時に人間性の奥底に実践理性の潜めることに力説点を置いたに反して、ヘーゲルはかかる二元觀的解釋に代えて、一元見解をとつている。ところで、何うして善に対立する悪が存するのか——この点に関するヘーゲルの考察を手短かに述べよう。そもそも、自然には「内的分裂」ということはないのに、人間の精神にのみこれがあるのは何故であらうか。で、それが原罪に起因するという証拠は何もないのだが、人間が生得的に悪であるといふ事實は疑えない。悪が人間精神の概念中に含まれているとすると、人間が自然的存在として我執、我慾、我意を思う存分に振舞うことは何うにもならぬ事態である。自己自らの裡に目的を作り、自己の内から行為の素材を取り出し、普遍的なものを排除して、特殊の型において自己を守り、自己のみを意慾するということになる。で、この自己が普遍をしりぞけ、これに背いて自己の裡に立て籠ることが、畢竟ヘーゲルの意味した悪と云うことになる。そうすると、彼にとつても悪

というものは、普遍に反抗し、至善を拒否し去つて、つまり最高善を欲如することとなる筈である。もとより、彼は特に悪を善の欲如とは云つていないが、結論はそう云う処に帰着すると云いえよう。

さらに、ヘーゲルが世界の歴史を絶対精神そのものの自己実現だとした見解に、眼を向けてみよう。もし、世界そのものが、直ちに神の自己顕現だとすれば、現実世界の悪も邪も偽りも醜も、皆神に発現するとせねばならないが、神が時に善として、時に悪として出現することは、到底許すことのできない矛盾である。恐らく、この思想的撞着は、そう簡単に、彼の弁証法で払拭できるものではない筈である。総じて、宇宙または世界が神なり梵なり乃至絶対精神の中から顕現すると観じ、世界と自己とを自同的に捉えようとする汎神論には、このような危険性を免かれないのである。老荘哲学、ウパニシャッド哲学、原始仏教哲学皆然りである。プラトンにしても、プロチナスにしても、近くはヘーゲルにしても、充分この種の危険性を孕んでいる。ただ、僅かに人格的有神論を基盤とするアウグチヌス、ライブニッツ及びカントにおいて異例を見るのみである。

さて、このような難点がヘーゲル思想にあるにはあるが、仔細に彼の所論を点検して行くと、不思議にも、その行間に現実の人間性を善悪二元性的に看取している気ぶりを見出すことができる。たとえば、世界の歴史が神の自己顕現であるというところは、少なくとも人間そのものが神の自己実現の一つの姿だということを含蓄しているからである。もとより、人間は現実において、善を欲如してはいるが、しかしまた神自らを歴史において実現せんとして、お休みもない歩みを続けている存在でもあることは慥かである。さらにこれを換言すれば、現実の人間は善悪二重的存在として、現に此処に在り続けていると云うことである。

神像喪失論

もし、悪を善の欲如体として描くところのものが、哲学的人間像であるとすれば、現実人を神像を失えるものとして描写することは、宗教的人間像と云うことが許されよう。周知の如く、基督教々義によれば、人間は初め神に似た所謂神像として創

造されたが、アダムの反逆によつてこれを喪い、現在まで「神像喪失的存在」として在り続けていると教える。そこで、まず私は古代ヘブライ人を捉えた神像観を、一わたり検討し、次いで古代ギリシヤ人の似像観に触れ、二千年にわたる教義史中の神像論を吟味してみたいのである。

(A) 古代及び中世の神像観

身体と精神

最も古い創世記中のJ記述は、『神、土の塵を以て人を造り』(二ノ七)と記しているが、これは云うまでもなく、人間が土の塵を資料として造られたことを指す筈である。しかし、『神が土の塵から構成された人間に生氣を吹き入れたから、人間は生けるものとなつた』(二ノ七)とは云うものの、単に人間がそれだけの意味の存在であるなら、人間と他動物との間には、本質的の差別があるとは思えない。ところが、J記述から約四百年後に現われたP記述は、『我らに象りて、我らの像の如く人を創り』(二ノ二十六)と述べ、人間が靈肉ともに神の相似性において造られたのだと云つてゐる。人間が他動物と異なつた特別の優越性を有するのは、実に神像を有している点にあることを指摘したことは、創世記に於けるP記述の大なる功歎であつた。ところで、この創造説がギリシヤ語に訳されたとき、「我らに象り」(形象)が「肉体」^{フレイシ}となり、「我らの像の如く」(相似性)が「精神」^{ホモイウイス}となつて、これ以後人間を肉と靈^{ソール}との綜合体として見る考え方が生じたわけだ。然るに、詩篇記者の時代が来ると、神への相似性と云つた従来の觀念に、もう一つの新しい註釋が加えられた。例えば、詩篇八篇の『人を神より少しく低く造つた』¹というが如きで、それによれば人間が神に似ているというよりも、むしろ、神に較べると何かを缺いている存在、或は神に近い存在だと言ふような意味が暗示されていることが分るだろう。神人本質を同じくする「相似性」なる考え方は影を薄めて、神像の觀念は寧ろ神人相近き交わりの關係において求めるということになつた。ところで、創造態における人間は、かかる意で神との自由な交わりを許され、その限りにおいて、「原義の状態」にあつた筈であるのに、現実の人間を見ると、正にこの「原義」を喪失せる姿にあるのだが、一体このような変化は何うして起つたのであろうか。これに答えるものが、創世記第三章のアダム墮罪の物語なのである、もとより、墮罪と同時に、人間が天賦の神像を失つたか何うかは、物語の上では明らかに

されてはいないが、少くとも「原義の状態」から墜落せるものであることは慥かに含意されているように思われる。

さて、此処で私は観点を換えてギリシア哲学に視界を移して、神像論の起伏を探ってみよう。プラトンが不断に生成（形成）転化する動的世界の根底に、理性的な叡智的な「イデア」を措定したことは周知のことであろう。ところで、彼はこの「イデア」が神から出で、人間の理性の中に「神の似像」として宿るのだと見た。そう考えると、人間性は「イデア」を介して神と本質を同じうする存在だと言ふことにならねばならぬ。然るに、神と等しくある筈の人間は、現実に絶えず、普遍者から一步を踏み出している存在で、しかも同時に足下に底知れぬ深淵、無間の罅裂乃至割目を見なければならぬものである。で、神への似像を持つ人間が、現実にはこのようなものであるのはそも何故であろうか。プラトンは、その理由を靈魂の墜落なる理念をもつて説明しようとしたのだ。彼によれば、人間は神への似像に造られながら、天上的靈魂の墜落によつて「似像」を忘失したのである。しかし「似像」は忘失されたが、喪失されたのではない。それはただ、現実の靈魂の内に「忘れられた」にすぎない。それ故に、「似像」は忘失されていても、依然として現実の靈魂中に潜在しているのであり、換言すれば「似像」の内潜性が忘却されているのみである。だから、我々は想起によつて、この忘失を克服せねばならぬ——と云うのだ。

このようなギリシヤ的似像観が、原始基督教思想に深大な影響を与えたらうことに就ては、私は今改めて語らうとは思わぬ、ただ読者の想像に委せたい。さて、原始基督教直後は、アダムが「原義」乃至「原完全性」を固有する天使的存在のように考えられたことは事実である。だが、イレネウス時代になると、「原義」を原完全性の意味には解せず、これを寧ろ幼児のような状態と見做し、人間の構造を「肉」と「生魂」とから成るもので、「靈」は神との交わりにおいて追加されるものだとした。彼によれば、「肉」（身体）と「生魂」（理性）とを含むものが神像なのであり、神との交わりにおいて与えられる「靈」は相似性に当るのである。だから、創造態におけるアダムは、始めから完全だったのではなく、ただ幼児のような未完成状態にあつたのであり、従つてアダムの反逆によつて失われたものは神像ではなく、それはそこなわれずに残り、相似性のみが喪失されたわけだ。これに反して、アタナシウスは「原義」を原完全性と解し、それに神の本質たる能力を読み込み、人間性を

「普通の賜物」と「余分の賜物」とに分ち、アダムの墮落によつて破壊されたのは、その後者だとする。ここに「余分の賜物」と表現されたものは、人間の理性、自由、靈的力などを意味する神像のことであるから、墮落によつて損傷されたのは、かかる意味の神像に外ならぬと云うわけである。

ところが、トマス・アケイナスは、アタナシウスが「普通の賜物」(感情)といつたものを「純粹に自然なもの」といい換え、更にその内に理性や自由をも含意せしめ、これを「自然的賜物」と呼び、そこへ「超自然的賜物」(余分の賜物)をつけ加え、人間が失つたものは、~~これ~~にこの余分の賜物である「超自然的なもの」であるといつてゐる。だから、アケイナスの神像というのは、知的本性を指示する筈であり、それは墮罪によつて破壊されずに残存し、ただ神との交わりを意味する「超自然的賜物」のみが喪失されたことになる。以上の二者と異なり、人間において何も失われたもの無しとするのはオリゲネスであつた。彼はヘブライ的の神像説とギリシヤ的神像觀とを幾分折衷してゐる。すなわち、理性的存在としての人間は、神像そのものとして造られたのではなかつた。その相似性というのは、實にアダムの墮落によつても損われずに、終りまで保留されて完成を待つてゐる。云わば、人間は、ただ単に「象りて」造られたものに過ぎず、眞の意味での神像と云わるべきものはイエスあるのみで、もし強いて言えば、人間はただ「神の像の像」とみる外はない。要するに、人間は僅かに相似的に造られたので、決して神像として造られたものでないから、初めから失われる何物もあるわけではない。ただ、人間の相似性は完成を約束されてあるばかりである——と云うのだ。

さて、アウグステヌスは、この点に関して如何に考えたであろうか。周知の如く、パウロが「精神」と「肉体」と対立させ、前者に自然以上の何ものかを含意せしめ、後者に罪の原理を見ようとしたことはまことらしく思われる。アウグステヌスは、パウロの所謂精神を神像と解し、身体においてではなく、精神において人間は神なるものに異常の関心を抱き、精神の中における自己超越力に深甚の注意を寄せてゐる。彼によれば、この「自己超越力」とは、時間の流れを超越し、自己を決定し、また自己を超越するところの力のことで、それは慥かに人間の本性に屬してゐる。そして、この力こそが神に近づき、神

を見出す力だとしたのである。つまり、この力を含む精神、それが創造態における人間の神像態であつて、アダムの墮落によつて、この意味の神像が失われたのだとするのである。しかし、彼の考え方にも、なお例外がないではない。すなわち、彼は神像を「善を行う神像」と「善を欲する神像」との二つに区別し、失われたのは「善を行う神像」であつて、「善を欲する神像」はなお残存すると見做しているのである。この神像の残存思想は、後カルヴキンやブルンナー達の思想に連絡するものとなつたことは注意さるべきであらう。

(B) 改革期以後の神像論

ところで、改革期及びそれ以後の神像観をまず、ルツターから探究してみよう。我々が會つて一つの像に造られたことは慥かであるが、アダムの内に初め証明された理性、神に關する真知、神と隣人とを愛そうとする高次な意志——すなわち神像ともいうべきものがあつた筈である。だが、我々はそれを經驗したことがないから、未知のものという外はなく、しかも現に我々が經驗しているものとは全く正反對のものようである。今、我々がそのことに就いて所有しているものは、単に神像なる空名でしかないのである——と。ところで、ルツターの意味する神像とは、墮罪前の完全性、すなわち「原義」を指していることは疑いない。それが今や、全く喪失されて何の片影も残してはおらぬと云うのである。カルヴキンもまた、神像を靈魂における理性的機能として受け取つた。彼によれば、靈魂は人間の全体ではないから、この靈魂に關する限り、これを神像と呼んでもよい。アダムが初め所有していたものは、無垢清淨なるものであつて、人を他の凡ゆる動物より峻別するところのものであつた。しかし、それはアダム墮罪以来潰敗し、混乱し、汚辱され、畸形化されて今日に到つている。ところで、この点ではカルヴキンはルツターと一致しているようであるが、また両者所論を異にするところがないではない。すなわち、ルツターが神像の全的喪失を強調するに對して、カルヴキンはなお幾分の神像の残余を止めて見做すことである。ブルンナーがカルヴキンの神像思想には、信仰を条件とする神像と、自然的神像との二つの意味があり、従つて彼が「神像の残余」といつたのは、前者を指したのであらうと評したのは、恐らく適評であると思われる。

シユライエルマツハーは、①世界の根元的完全性と、②それが今や現実に不完全な世界に変化している——と、二思想は、この世界に対して抱く人間の基本的感情であり、また意識であつて、そこから我々は自然に人間の根元的完全性~~を~~かり立てられるといつてゐる。もとより、そうは言つても、そのことによつて彼が直ちに「アダムの原始的正義」を意味したとは云えない。多分、それは神と人間とを結びつけるところの能力を指したのである。が、果してそうだとすれば、彼は正しく人間各個の原始的相似性を指していたと相像してもよい。さらに、彼は我々の罪惡(意志力の缺乏)は、しばしば我々の本性を混乱させるが、決して人間本来の相似性(完全性)を廃止するものではなく、それはその儘、残存せねばならぬという。周知の通り、シユライエルマツハーは極めて自由主義的、批判的立場を執つた思想家ではあるが、彼にして「混乱された相似性」とともに「本来の相似性」を認めたということは、正しくカルヴキンの神像を連想せしむるものではあるまいか。

パスカルの観た人間の原始状態は、神と内的調和を把持する至福状態を意味し、従つて現実の人間は墮罪によつてこれを失ひ、原創造態から墮落していると解したわけだ。もし、人祖の原始状態が超自然的な神の生命に与かりうる本性を意味するならば、アダムの墮落は原始至福の状態から墮落したのみでなく、さらに神と生命的に相交わりうる本性までも喪失したことを指したものであらねばならない。キエルケゴールがアウゲスチヌスの罪論を修正しようとする立場にあることは、さきにも触れたことであるが、一体、彼がいうところの罪業性なる觀念そのものは、帰するところ、神像を失ふ姿を指すものではないだろうか。さらに、彼がかりに説くところの「無精神性状態」もまた、人間が正にあるべき眞の姿を欲き、神的なるものを失つてゐる実状を指示しているとも考えられよう。少くとも、このデモニツシユな無精神こそ、強靱な魂、内面的生命、心の真剣さを取り逃がした姿であることに間違ひはない筈である。

さて、中世を通じて、神像論は概して二性を有するものとして考えられ、一方を失つても他方は残存するという風に思惟された。イレネウスにしても、アタナシウスにしても、はたまたアクイナスにしても、アゲスチヌスにしても、内容において多少の変りがあるにはあるが、何れも神像の二重性を許しており、改革期に入つてからも、カルヴキンまずその二重性を認

め、シユライエルマツハーまた二元性を肯定している。ただ、ルツターののみが例外であるのみである。しかも、かかるルツターの見解が、改革期以後の所謂正統基督教神像観を、可成長く支配して来たことは、否むべくもない事実であつた。が、近代以後、ルツターの神像観に対して、神像が悉く破砕された筈なるに——人間がなをも理性や自由を有して、道德的存在として生きようとするのは、一体何う云うことであるか——という問題が擡頭して来たことに着眼せねばならぬ。もつとも、今日なお、バルトの如く神像の全的破壊を強調し、神性と人性との断絶を言い張る論客がないではないが、それには係らず、如上の新問題に驀進して、これを如何にかして解明しようとする試みが続けられている。しかして、その先頭に立つてるのがブルンナーなのである。

(c) 現代神學の神像論

神像問題が、今日ブルンナーやニーバーによつて取り上げられ、神學上の重要課題として論ぜられるということは、近代神學以来まことに珍らしいことである。さて、先ずブルンナーの人間學が、従来の原罪論のとかく宿命觀に陥り易い弊を避け、あくまで罪の責任を人間の側に帰属せしめつつ、人が罪を犯すことの必然性を何のように闡明せんとする点に、その意図をおいていることを、読者は篤と注目せられたい。もとより、ブルンナーが人間を最初の神像として創造された被造物であると信じたことは云うまでもない。だが、その神像に象りて創造されたという意味は、「統一ある人格」として——と云うことであつた。人格とは、彼にとつて愛し、愛せられる存在、換言すれば神の愛をうけ、これに応えるものとして愛を捧げ、かかる愛に即して、人と人との「愛の授受」を営むことを意味した。そこで、彼はそのような人格をば、「応答性」と呼んでいる。この「応答性」は、同時に神の絶対自由性に依存しての「自由性」でもある。その自由ということの一つの意味は、神の意志に従うことのできる自由であり、罪を犯すまいと欲するなら犯さずに行けるところの自由であつた。従つて、人間は最初からこのような自由を神から要求されていたのであり、しかも人間はそのことを自己の自由意志で振ふべきであつた。だが、人間が神に反逆してから、その「応答性」が委容し、人間の神に対する關係、すなわち人間の在り方が歪曲されたのである。かかる意味に

において、最初の人の神像は正しく失われて了つたのだといふことができる。しかし、それにも拘らず、人間は依然として精神を有し、理性的でもあることは否定できない。

そこで、ブルンナーはこう考えた。すなわち、神像に形式的方面と内容的方面とがあり、墮罪によつて人間はその内容を失つたが、形式は依然として残像として残つているのだ——と。さて、此処で「内容を失つた」と云うのは、人間が神への「応答性」、換言すれば神との交わりを失い、神に対する正しい人間的在り方が悪変したことを指すのであり、「形式的に残る」と見るのは人間が墮落していながら、なおも道德的善を振ふ自由があり、またこれをなさうと欲するならば、これをもなしうるの力があるが、しかしそれはいまだ実現せずに、ただ形式的にあるに過ぎないことを示唆するのである。そうすると、ブルンナーの人間像は、その神像の内容を失い、しかも神の呼びかけに応えうるものとしては、形式として残存するところの神像を有する存在だと描かれていることが自ら肯けてくる。しかして、神の言の呼びかけに応えるものは、云うまでもなく、人間の精神であり、人間性であり、理性であつて、ここで神と人とが結びつくことが出来る。それ故に、彼はこの点を神との「結合点」と表現しているわけだ。以上、簡叙したところによつて、一応墮罪によつて神像は失われたが、その形式的部分は未だ損われずに残像として残るとする従来の見解に、一通りの理論が与えられたと見ることが出来るだろう。

ついでながら、ブルンナーの所謂「結合点」に猛然と反対したバルト主張の概要を述べておこう。バルトにみれば、神の言を人間が信仰において聞きうることは事実であり、慥かに神の言を聞きうる適応性と云つたものはある。「語る神」と「聞く人間」との間には、何等かの共通性はある筈である。それを「結合点」と言うなら、それでもよい。しかし、それは創造態において与えられた儘の、墮罪によつてもそこなわれずに残存するというような人間固有のものではない。人間は一切そのような「結合点」を失つている。ただ啓示する神が、自ら人間のために必要な「結合点」を創造して再附与するまでである——云々。以上によつて、バルトの言わんとする意図は、ブルンナーのように人間固有の精神や理性やその他の人間性を「結合点」と解し、それが墮罪後も無傷で残像として連続するとみる考え方を非とすることにあつた。一言にして云えば、彼は神像の二重性

を認めないのであり、ルツターと共にその全的壊敗を力説せんとすることである。

現代神学の中で、その罪惡論を現実の経験と心理的分析と洞察とを通して打ち建てたものはニーバーである。その所論の傾向が、著しく哲学的に過ぎた観があるので、或は非正統的だと非難される節がないではないが、一応彼の主張を窺見しておきたい。さて、彼は相当の頁を費やして、アウグスチヌス、ルツター、カルヴキン、キエルケゴール、ハイデッガー達の神像を批評した末、結局人間における神性を人間の「自己超越的能力」にありと規定している。これは人間が創造された時から、本来人間固有のものとしてそこなわれずに保持して来たものである。人間の被造性——たとえば個別化とか有限性とか無常性とか云うものは、もともと人間の神への依存性を示すに過ぎぬもので、これを本来的に悪とみるのも謬つてゐる。だから、創造態において与えられた人間の「自己超越能力」なるものは、墮罪如何に拘らず、持続されていると解すべきだ——というのが、ニーバーの考えである。彼は神学的な神像という用語を避けたが、その言うところの「自己超越力」こそ、正しくそれに該当するものだと思つてよからう。だが、その「自己超越力」は、汚穢されてもおらず、毀損されてもおらぬから、その限りにおいては、人間の裏なる神像は失われてはいないわけだ。

ところで、ニーバーと自ら對蹠的な立場をとり、自らを新正統主義と云つてゐるオット・ペベルの思想は、この点に關して頗る異彩を放つものがある。彼の神像観に入る前に、まず彼の神観に触れる必要がある。彼によれば、神とは創造そのものであつた。神が創造そのものであることは、神が自らの外側に出でて働くこと云うのではなく、むしろ神自らが自己の内に於て運動するとの意だと解する。とは云え、神の創造的行動はまた現実とはなつておらず、ただ神の思惟内容における未発の純粹行動であるにすぎない。で、それが現実の存在となるためには、父としての神が、「ロゴス」を通して存在するもの総てに、「存在」を賦与しなくてはならない。だが、神は存在するに到る被造物を、まず「靈」として存在せしめ、然る後に、それが現実の時間的道程をとつて現われるのである。だから、ペベルは神の創造を二重の意味、すなわち第一の創造と、第二の創造とに解してゐたと思われる。しかし、それは二つの異なつた創造ではなくして、一つの永遠なる創造を指向していることは、改め



て言うまでもない。

ところで、彼の意味する第一の創造とは、地上的天文学的宇宙創造のことではなく、超越界における創造を云っているのだが、それでは一体そこで何ものが造られたであろうか。彼によれば、それは現実な人間個体というよりも、むしろ人間の原型的本質、云わば原神像の創始なのであつた。かかる人間の原神像は、もとより完全で、全き靈の内に存在したものであつたが、はからずも、宇宙悪の侵入以来、神の創造意志に従わぬものとなつた。かくて、ここに人間本質（神像）の不幸なる前世的反逆が醸成されたのである。だから、時空世界に個体化された人間として具現した時に、既に人間は宇宙悪的力の支配下にあつたわけだ。換言すれば、始祖アダムは姦めから、前世界において影響された神像を負うて出現したと云うのである。しかし、彼はアダムの神像が前世において毀損されたとか、失われたとかを意味しない。アダムの神像が、始めから墮落したものとして存在を開始したというのは、神に対する人間神像の在り方を指したのであつて、神像そのものの本質の意ではない。だから、神像本質はそのまま原型の人間からアダムに引継がれたと解している。さて、そうすると、ビベルの人間神像は、どうしても本質において変らぬ部分と、在り方において変化している部分とを含蓄している筈である。果して然らば、それはブルナーの神像観との類似を想起せしめずに措かない。とまれ、現代神学界における二巨人が等しく神像観において、毀損されたものと、残存するものと二重性を許していることに對しては、充分注目を払うべき価値があると信ずるものである。

(D) 現代哲學における神像論

私は現代の哲學が會つて神學の取扱つたと同じ神像論を取り上げているとは思わないが、その所説を仔細に検討すると、如何にも一種の神像観と見られるような哲學思想に出会うのである。ハイデッガーが「生存」を、「日常的自己」と、「自らを超越て行く自己」とに規定したことに、私の関心は唆られる。そこには、明らかに「超えるもの」と「超えられるもの」、「眞の生存」と「日常性」とが考えられている。そうだとすれば、ハイデッガーの「超えて行くもの」は、ニーバーの「自己超越力」に当るであろうし、神學上の殘像にも比することができよう。同様に、「超えられるもの」、「日常性に頹落せるもの」は、当然

汚穢、毀損された神像に該当する筈である。ハイデッガーの良心論に接すると、なおさら一種の神像観が前景に浮び出てくるのを痛感せしめられる。彼によれば、「日常性」の中に埋れているものを呼び醒さうとする良心の声が響いてくる。しかも、その声は私を超えた「ある処」から発せられるような、平素聞き慣れない特別の声である。強いて言うならば、これを神の声というてもよい——と云っている。これはどう考えても、神性的な意味を含んでいよう。しかし、この声に応じうる人間内部のものは、ブルンナーの「応答性」と相等しいもののように思われる。

ヤスバースの中心思想は、「実存」をば交わりにおける実存とし、交わりにおいてのみ「実存」たりうることを強調する点にある。彼は三つの交わりを説いている。まず、自己が自己と交わり、次いで自己が他人の裏に自己を求めて交わり、最後に自己が超越者と交わることであつて、此等の三つの交わりが成立して、始めて「実存」が成り立つのだと云う。ところで、彼の意味する「実存」とは、一体何ものであるかと言うに、それは先刻もハイデッガーが指摘したような「生存」に該当する筈であり、さらにはブルンナーの「応答性」乃至「神像」の性格に近似したものと考えることができよう。しかしまた、ヤスバースの「実存」それ自体は、二律背反の上に立つものであり、従つて或る種の二重性を内包するものとも見られる。何れにしても、ピベルの解したように、「実存」に本質的に「交らぬ部分」と、その在方において「交つた部分」との二面を含蓄していることは疑うべくもない。

マックス・シェラーは、大体カトリックに属しながら、フツセルの現象学を継ぎ、その立場から宗教を論じ、弁証法神学を補正せんとする態度をとつている。彼はギリシャ人が生を捉えて「理性」と呼んだものを、「精神」として捕捉し、次のように述べている。すなわち、精神は生からの自由であり、衝動や環境に囚われないばかりか、それと戦い、それから解放されたあるものなのだ。それは意識を統一する現実的、実体的實在であつて、古来「神性」と呼んだものである。これこそ、真に神的現在性と言われるに値いする存在である——と。人間は元来、向上して現在に到達したものであるのか、それとも何等かの高処から下向して、現在に至つたものであるのか、進展したものか但しは墮落したものなのか。この課題はかなり六ヶ敷い厄

介な問題であるが、シエラーは基督教的墮落觀を軽々しく嘲笑すべきではないと警しめながらも、人間を単に墮罪せるものとは考えず、矢張り上進せるものと解し、現に人間の衷に「不滅の神性」を有する一つの推移的過程にある中間存在だと見ている。もとより、シエラーの「神性」は未だ完成に到らぬものであるから、また何かを缺いてはいるが、それにしても神性の二重性が隠約のうちに認容されている跡を否む訳にはゆかない。

最後に、今日ソ連における哲學者として、我が国にも紹介されているニコライ・ベルチャエフの所見を探ねてみよう。彼は従来のロシア的基督教に対して辛辣な批判を加えつつあるが、しかしそれにも係らず、基督教の創造觀や墮罪思想には、敬虔なる同意を寄せ、幾分これを近代意識を透過せしめて、その解説に新鮮さを加えようと試みた。彼によれば、人間とは自己を超克し、超越する存在であり、しかして自己人格の実現こそが、不断の自己超越に外ならない。このような意味での人格は、同時に超人格的存在（神）を前提としており、人間の人格と超人格との共同關係のみが、人格の世界を形成するのである。こう考えてくると、人間人格こそ正に「人間の像」であるとともに、また「神の像」でもある。しかもそれは神秘であつて、合理的に表明し難い逆説的性格をば有するのである。だから、人間は自己の中に二つの像を有する一つの象徴と云えよう。——。こう彼は述べた後、さらに人間の現状に筆を進め、次のように論じている。本来人間の衷には「神像」が内潜するのではあるが、現実の人間には自我中心的な「自己包有」と、「自己集中」と、「自己からの不可離性」とが働き（原罪）それが因をなして人格的統一が妨げられている。この意味で、人間神像の原型が喪失されたというところと云つてもよいだろう——と。要するに、この見解は、人間の中で「人間像」と「神像」との二重性が重なり合つてゐること、また原罪的なものに防げられて「神像」の側に或る損失が生じたとするものであるが、それにも拘らず、「人間像」には何等の損傷の跡はないと云いたげに見える。かくて、ベルチャエフの「人間像」は、正にアキナスの「自然的賜物」に相当するようと思われる。

さて、今まで紹介して来た色々の神像論は、細かい点では多少の相違はあるが、大体論的に言えば、すべてに共通する一

致点があるように思う。①人間はその創造においては、神像として造られたということ、またその神像が原初から至高者への反逆により喪失の状態におかれていると云うことだ。②次に、神像の喪失ということにも、色々の種類がある。失つたものは相似性であるとするかと思うと、超自然的賜物であると云い、また精神だと見たり、原義であるとしたり、さらには神に対する人間の在り方であると考えたり、応答性だとするように甚だ雑多である。が、煎じつめると神との交わりを失い、神への正しい在り方を喪失したという点は凡てに共通したもののようである。③ところが、神像は失われたと断ずるに係らず、各論者の主張するところは、そこになお余りの像が残されているとすることだ。それを普通の賜物とするも、善を欲する心と見るも、残像と解するも、結合点と呼ぶも、自己超越力となすのも、皆如上の意味を指向していると考えられる。④以上に加えてもう一つ言いたいことは、このように神像における「失われたもの」と「残されるもの」とを認めようとする思想の傾向は、人間が本来性善と性悪との二元的構造に於て存在するものであることを示唆しているということである。

参 考 書

人 性 論

支那哲学史概論

支那上代思想史研究

儒学 研 史

インド哲学史

原始仏教の実践哲学

ウパニシャッド文学とその哲学思想

仏教の諸問題

ヴェーダとウパニシャッド

原始仏教思想論

東 洋 的 無

道 元 の 研 究

国 訳 大 藏 經

正法眼蔵の哲学私観

プラトン全集

ギリシア哲学(上・中・下)

神秘哲学(ギリシアの巻)

プロチナス

無と直観プロチナス哲学の根本問題

アウグスティヌス篇

アウグスティヌスの恩寵論

カントとドイツ観念論

マイステル・エツクハルト

シエリング研究

秋 山 範 二 著

田 辺 元 著

木 村 鷹 太 郎 訳

山 内 得 立 著

筒 井 俊 彦 著

鹿 野 治 助 著

稲 富 栄 次 郎 著

佐 野 勝 也 訳 著

竹 村 清 訳 著

岩 崎 武 雄 著

橋 本 文 夫 訳 著

赤 松 元 通 著

神とは何か

人間的自由の本質

パスカルに於ける人間の研究

冥 想 録

キエルケゴール

ゼーレン・キエルケゴール

キエルケゴール選集(不安の概念)

(譯聞)

ハイデツガーの哲学

時間と存在

人間存在の哲学

実存理性の哲学(ヤスパースに即して)

旧約神学の諸問題

イスラエル宗教文化史

基督教人間学

基督教人間観

バルト神学に於ける神と人間

人とは何ぞや

人間に於ける永遠あるもの

私は初め四回に分けて連載させて貰う筈であつたが、近く私の「悪の研究」が出版される運びとなつたので、本誌に引續いて載せることを中止することにいたしました。(筆者)

シエリ	上田光雄	奴隷と自由	ニコラス・ベルデヤエフ
シエリ	西谷啓治	Christian Dogmatics	宮崎・渡辺共訳
西谷啓治	三木清	The mediator	Pirper F Bruner, E
三木清	巴斯カル	ハイデツガー研究	
巴斯カル	高橋寛	実存哲学	中川秀恭
高橋寛	和辻哲郎	神の言と神学	ヤスパーズ
和辻哲郎	石中象治	シユライエルマツハリの信仰論	鈴木三郎
石中象治	山田新之輔	宗 教 論	カール・バルト
山田新之輔	鬼頭英一	シユライエルマツヘル研究	大島 豊
鬼頭英一	寺島実仁	ルツターの根本思想	芦田 他
寺島実仁	佐藤慶二	ガラテヤ書注解	大島 豊
佐藤慶二	金子武藏	カルヴキニズム	大島 豊
金子武藏	浅野順一	旧約文学概論	石川 昇
浅野順一	石橋信智	形而上学叙論	佐藤 彦
石橋信智	大塚 治	ライプニツツ单子論	ルツター
大塚 治	ニール 治	ヘーゲル小論理学	黒崎 幸
ニール 治	武田清子	ヘーゲル哲学体系解説	黒崎 幸
武田清子	佐藤定治		黒崎 幸
佐藤定治	松克斯・ミウラ		黒崎 幸
松克斯・ミウラ	マツクス・ムン		黒崎 幸
マツクス・ムン	シエリ		黒崎 幸
シエリ	篠田 一		黒崎 幸