

夫婦は心友なのか：古典から中世キリスト教における 友愛観の一断面

鈴木 繁 夫

1.1. 同性友愛のなかの夫婦愛

絶頂の同性友愛

結婚の配偶者が「ふさわしい」（「創世記」2:18）と源制によって規定されているのは、配偶者同士の「性格と心持ちとが効果的に適合していること」をさしており、それは万人が同意していることだとミルトンはいう。¹さらに神はそういう配偶者を「助け手」というだけでは不十分と考えたのか、「神は、『もうひとりの自己』、『第二の自己』、『自己そのもの』と述べている」（『四弦』600）とつづけている。しかし聖書にはこのような言い方で配偶者を神がよんでいる箇所はない。強いてこれに類似した言葉を聖書のなかから探せば、「見よ、兄弟が一つになって暮らしているのは、なんとすばらしくなんと礼にかなっていることか」である。²ただこの聖句中にある「兄弟」といっているのは、友人同士のことであって、肉親のことではないし、もちろん夫婦についてでもない。

にもかかわらずミルトンは、神が人間の妻を『第二の自己』とよんでいるといった断定をしてしまった。これはもちろんミルトンが聖句にかんして適当な読みこみをしていないということではない。この時代には夫婦関係をこのような言い方で言及する文脈がすでにできあがっていたのだ。たとえば流麗な文体で語る長老派の牧師トマス・アダムズは、妻とはどういうものであるのか次のように述べている。

夫にその姿を返す鏡、自分の目の前にいる自分自身、自分自身であるもうひとりの自分、自分になっている自己、自分が愛することを愛する者、自分が欲することを欲する者、夫の愛を欲するように夫の意思を愛する者。妻に匹敵するような慰めを与えてくれる人間的交流はこの世界には存在しない。³

アダムズがここでさまざまな表現を使いながら言い換えているのは、「夫にその姿を返す鏡」という冒頭の言葉が示すように、まぎれもなく妻のことである。アダムズの言い換えはミルトンがまさしく使った『もうひとりの自己』、『第二の自己』、『自己そのもの』という表現と同系統のものであることは、いうまでもない。とするとアダムズとミルトンとは妻をこのようにとらえる共通する見方をどこからか学んだはずである。そのどこかが聖書ではないとするなら、いったいどこなのだろうか。

これは実は、ギリシア・ローマの友愛論のなかで「自分の相手方」について言及するときの伝統的な言い方である。たとえばもっとも影響力のある友愛論を書いたアリストテレスは、友人とは「別な自身」(allos autos)、「もうひとつの自身」(heteron auton)といている。⁴ いまここで「同性の友人」とあえていわずに「自分の相手方」とことわって述べたことには理由がある。アリストテレスが考えていた友愛とは、^{フィーリア}親子の愛、夫婦愛、肉親近親者への愛から、さらには同じ共同体に属する同国人への愛といったように、自分と関係しているが、自分とは別な誰を愛するときに生じる愛であった。私たちが友愛と聞いて考えてしまいがちなように、友愛は同性の友人にたいする愛としてかならずしも限定的に考えられてはいなかった。私たちにとって愛は、愛の向かう対象がなんであるかによって愛の質が変わるものであり、親子の愛、夫婦愛などとさまざまな呼び方でよぶほうが正確であるばかりか、それぞれが別個のものだと思いこんでいる。ところがアリストテレスにとっては、友愛は私と相手を強固に結びつける深い愛情から、たんなる親しみによって生じる情愛にいたまで、いろいろな人間関係にまでおよんでいる。⁵ だから友愛といったからといって、愛の向かう対象が自動的に「同性の友人」とはならず、「自分の相手方」ということになる。

これは、アリストテレスにもまさってといったほうがよいほど、友愛論として深い影響力をもっていたキケローの友愛論でも同じである。友愛と訳されるギリシア語のフィーリアもラテン語のアミキティアもその動詞形は誰かを「愛する」という意味だから、こうした広範囲の人間関係をカバーするのも当然なのだ。にもかかわらずこの二つの言葉が友愛として訳されるのは、この言葉がさす人間関係としてもっとも有力で至高なものが同性の友人との間に生じるつながりだからだ。

アリストテレスもキケローも、人間は基本的に自己愛を備えているが、完全な美德をもっているわけではないと考えている。単独で自己充足することは人間にはまず不可能であり、不十分な自己の美德を補い、美德をさらに磨いていくための私以外の誰かを必要としている。しかも人間は社会的動物なので孤独でいることにはたえがたいという性^{ミガ}をもっているために、やはり私ではない誰かが必要なのだ。⁶ その誰かは誰でもよいというわけではない。自己愛を自己から他者に向ければその誰かとの間に自動的に友愛が生じるのではない。

私ではないその相手は、美德においては私と同じ程度でなくてはならず、しかも魂における調和を私との間にもちうるような人でなくてはならない。美德が自他共に同程度にそろっており、お互いのなかにそれぞれが美德を見いだすと、美德同士が牽引しあい、炎が二人の間に生じる。⁷ 徳をもっている人間同士による交わりと共働という「類は友をよぶ」状態は推奨されるべきなのだ。

感情レベルから人格そのものにまでおよぶ交流が、二者間に醸成されている調和に支

えられながらつついている。交流の継続は、私と相手との美德を媒介にして、能動的に愛することに、また受動的に愛されることにおける磁場において成り立つ。相手の所有物から信念にいたるまで、相互に了解され、相手とともに共有されるので、自分に属するあらゆるものはそれ以前にも増して豊かになり、物質的にも精神的にも向上していく。この過程において肉体は別々であっても、私からみれば離在ゼロの他者は、私と「いわば別な同じ人物」(alter idem) というということもできるし、すでに述べたように「別な自身」、「もうひとつの自身」ということもできる。⁸ 私と相手との混淆は私と相手とが同じでありつつも類似している、一でありつつも二であるということである。ミルトンが思わず神が述べていると書いてしまった第二の自己としての妻とは、古代ギリシア・ローマにおいて同性の友人の文脈でいわれていることなのだ。

友愛、自己愛、夫婦愛

こうして結びつく二人の間には、「善意」(benevolentia) が生じ、「志向、追求、感性においても最高の一致がある」。⁹ この一致ある二人の間には、愛が私から第二の私として感じる他者に、そしてその他者から私へと相互に貫流する。他者は深い心的レベルにおいて交わるもうひとりの私である。

自他の混淆と向上をとまなう友愛の二人は、相手を自分がめざすべき鏡像としながらも、そこには自己知識の増進と自己の徳の錬磨がかならずついてまわるので、自分という鏡そのものをたえずこわしていく作業である。鏡像であり徳をもつ相手に配慮をする私は、相手に言葉、行為、品物などで恩恵を施すが、だからといって相手の状態はいつも静的に不変化のまま、こちらからのそうした配慮を一方的に受容する存在ではないのだ。相手は私からの配慮を受けとめることで、たえず自己知識を増進させ、自己の徳を高めていく。そしてそれは私自身も相手と同じように増進させ高めていくことだから、私も相手も自分自身でそれぞれの鏡像を壊していくという作業をやり続けるのだ。友愛の交わりは動的でたえず生成する。

友愛とは、相手への配慮にしたがって議論や考え方を相互にぶつけ合うことで、ひるがえって自分自身の世界観を切り開き、自分の経験の質を高めていき、最終的に私自身がいかによく生きるかを学ぶ。¹⁰ このような友愛の交わりが提供してくれる、自己が世界とかかわるかかわり方についての新たな知見や視点は、相手への配慮を起点としながらすべて自己自身の向上へと収斂してくる。友愛の基礎(動力因)には自己愛があり、その自己愛は肯定される。ここでの自己愛は私が私自身への配慮から私を愛するという窒息したナルシシズムではなく、相手への配慮という迂回をへて、自己ともうひとりの自己である相手とを最高の幸福へと向かわせる欲求である。自他の向上へと動機づけとなるので、この自己愛は利己的で悪いものではないと考えられている。もっともアリス

トテレスは過剰と欠乏の中間を理性的に選択することがどんな徳にもあるべきだと堅く主張しているから、友愛における人間交流は、一方ではおべっか使いという過剰と他方では言い争いという欠乏のその両者の中間になくなくてはならない。

アリストテレスとキケローの著作の影響によって、人間関係を考えるときに、そのあるべき典型的姿として友愛が有徴化されるようになった。日常の場において友愛という親密な関係を人間はもちうるのだという観念を、彼らの著作は人々の心のなかに植えつけた。たとえばアリストテレスの友愛の観念を受け継いだエピキュロスは、「友愛はたとえその根に相手からの助けが必要だということがあっても、友愛それ自体のためにいつも追求されなくてはならない」という。そしてその追求の過程において現前化するのは、「とても美しいとはあの姿のことだ。すなわち、心と心とが一致して親近関係の絆へと結ばれている、私たちにとって近くもあり、またいとおしくもある人の姿だ」。¹¹人間として人間にとってめざすべきは友愛に根ざした人間関係だということになる。

ここまでくれば友愛の勧めが、一致、調和、相互交流といったことを軸にして、異性間の夫婦愛の勧めにと容易に転化することは明白だろう。ただし夫婦間の愛は友愛よりも古典の文脈では三重の意味で劣っていた。どういう意味でかといえば、第一に夫婦愛は自然本能的であって人為的な意思を必要とする度合いが低いからという理由。もうひとつは夫婦愛はかならずしも徳による結びつきではないという理由。そして最後に、女性に男性に較べ劣った存在であるという理由からだ。

自然本能的というのは、ちょうど動物が教えられなくても情念によってつがいになるように、生まれたままの本性をなんら耕すことなくできることだ。つがいとなるためには、理性を駆使することなく、とりたてて洗練された儀礼も様式もない。本能的であるために、文化としての洗礼は受けていないので、とても粗野で社会性を欠いているのだ。発情期の動物にみられる感情抑止のきかない直情性はもちろんのこと、自己の欲望充足のためなら暴力に訴えてでも他者を蹴倒すことも意にかえさずに動物は振る舞うものなのだと思われていた。人間は動物ではあっても社会的動物であるのだから、直情的な欲望充足とみなされる動物のつがいと重ねうる結婚は、人間としての社会性がまだきちんと芽生えていない状態から抜けでてはいえない。

夫と妻の間の友愛は自然本能に根ざしているように思われる。家庭は都市よりもその起源が古く、制度としては根源的であることが示すように、自然本能によって人間は社会的動物であるよりもカップルであるように仕向けられているのだ。¹²

夫婦愛の段階にある人間は、オスとメスという相反している性の分離を肉体的な結合によって統一するきわめて動物的なことなのだ。この段階では、ロゴスの洗練と人格的磨

きのかかった友愛関係にある人間のように、社会にたいして自らを投企する必要はない。社会は同じ種に属するもの同士の精神的ネットワークに求められるべき調和によって秩序づけられるべきだ、といったような深さをもった姿で世界が当事者たちに顕現してくるわけではない。そこにはまた、自己の欠如を強く意識して他者と一体化することで、自己を理知的に完成させようとする努力もない。たまたま一方の性であるがために失われているなにかを、別な性である相手と交わることで本能的に取りもどそうとすることである。逆にいえば、意思ではどうにもならない強力な事実として最初から人間に備わっていて、埋めこまれている性向が、私たちの振る舞いを先天的に規定し、私たちをどういう方向に進むのかを選ばさしてしまうのだ。

夫婦間の友愛は自然的本能に縛られているだけではない。一方においては自分自身が快樂をえるという自然的欲望にからめとられており、もう一方では子孫の繁栄という有用さを手に入れようとする利得感覚にも気持ちよくそっている。そもそも友愛というのが私と相手との間に生じる契機は、一緒にいて楽しいということまで含めた快樂、相互利益のためのものという有用性、そしてお互いの徳に惹かれて生じる関係という三つのタイプがあった。この三つのなかでも徳に惹かれるタイプこそは、動物的本能に操られた自分本位のエゴイズムをいったん止揚している。徳に牽引される友愛は、相手のために相手を配慮するという自己投棄と他者留意、それにくわえて自己の性質に磨きをかけ自己の向上をはかる克己的自己管理があってはじめて成り立ちうるゆえに、友愛のタイプとしては最高位にあるものとして考えられた。¹³

美徳、美德こそが友愛を招きよせ、友愛をしっかりと保護するのです。その友愛のなかにこそ事態の調和が宿り、その友愛のなかにこそ安定があり、そして堅固が宿るのです。¹⁴

ただし美徳が私と相手のそれぞれにあるといっても、それは完成されたものとして私や相手の内にあるのではない。美徳は本人が認知するものであり、認知した美徳を自助努力によって習慣的に身につけていき、自我になじませ、自我それ自体を優美なものへと高めていく。それとあわせて認知した美徳を自発的に用いて、ひとつひとつの行為のうちに生かしていく。美徳は内を向きつつ外に発現しながら実際に外在しているなにかとかかわるので、単独ではそもそも存在しえない。美徳を見つめ身につけようとする態度を私が内的に習慣化し、美徳にふさわしく私が外のなにかとかかわりながら私は実践する。アリストテレスやキケローが想定していた古典社会においては、自分が相互に交流する人間の数は都市国家内の限られた身分の人間同士であったという環境も手伝って、私が美徳を習慣化し行動化していると、その美徳は特定の相手の美徳と共鳴を

しはじめる。するとその人との間に多種多様な面における「調和」が生まれ、その人との絆は崩れずに「安定」し、相互不信にたいしては「堅固」に立ち向かうことができる。他者の人格を自己の人格と同じように尊重しつつ錬磨していくことから、一方が他方なしには存立しえないという共感が生まれる。

夫婦の友愛は同性同士の徳の牽引と共鳴による友愛とは異なって動物的な特質があるために、同性の友愛のような文化的洗練をへずに本能的段階で成立し、そこに固着してしまいうるのだ。夫婦間の場合の人間関係には、美德による牽引以前に快楽が先行してしまっているはずなので、そこに友愛があるからとはいっても、それがすなわち夫婦の人間関係が美德によって成り立っているとはかぎらないのだ。

さらに古典世界では、男性と女性との性差が厳密に意識化され、女性は男性と同じ強度で美德を備えうるとはみなされていなかった。¹⁵ そればかりか、男の徳と女の徳とはそもそも同じ枠に属しているものとは考えられていない。夫婦の関係においては、夫が妻よりもすぐれ、劣っている妻を治めるとというのが基本パターンであった。妻の結婚年齢は15歳前後であり、夫はその約二倍の年齢であったから、人生経験の多寡という点からしてもこの非対称の支配関係は当然のことであった。

家庭を管理するのは男性の役目であったが、ここでいう家庭管理とは、家庭という言葉から今の私たちが連想してしまうように炊事洗濯を自らの手においてするという事などではない。その種の手作業は原則として奴隷の仕事であった。そもそもここで家庭とはいっても子供や奴隷をかかえた大所帯で、しかも農園の管理なども多くの場合含んでいたから、夫による家庭管理とは、公の職務に就かず家庭にとどまっている妻にむかって夫が命令し監督するという事であった。妻の仕事は家計の切り盛りを夫の指示通りに円滑に行い、奴隷たちをきちんと統括し夫や子供の衣食住に不便がないようにすることであり、そのほかに子供の教育環境を整えたり、手仕事としては織り物を作ることなどがあった。夫の家庭管理には、妻がそうした役割をきちんと果たせるように、夫自らが自分よりもはるかに年齢の若い妻を教育することが勤めの一部であり、それは夫が家父長として自らの責任においてなすべき事であった。管理者代理にふさわしい者として妻を教育し仕立て上げるその最終目標は、妻を「家庭と子供にとっての、えられるかぎり最良の共同者」とすることであった。¹⁶ 「共同者」(koinôn)あるいは「同僚」(sunergos『家政術』1343b)とはいっても、それは夫と対等のパートナーという意味ではもちろんなく、「仕事」(ergon)を垂直に分担し、妻が夫の仕事の下請けになり、「共同」(koinos)して「ともに」(sun)に行くということにすぎない。しかも夫が「共同者」や「同僚」を得ることによって何を目指しているのかといえ、それは資産を保全しますます増大させていくことにほかならない。¹⁷ 二人の間に愛が前提とされていて、愛が増大するようという発想は視野の外にしかなかったし、その発想に

見合うような言説もなかった。上下格差、年齢の違い、役割の不均衡からなっている夫婦関係であってみれば、私と相手との間には上下関係がなく対等な相互扶助の交わりという友愛の原則に反してしまうから、夫婦関係に友愛の典型的実現を見いだそうとしてもそれはできない相談なのだ。アリストテレスの正しさに即していいかえるなら、夫は妻を支配し、妻は夫にたいして従順になるという上下関係において、二人が相互に同等のものを取得することは正しさに反するから、同等のものをめざす友愛が夫婦間において成立することはそもそも正しいことではないのだ。人間と人間との交わりの形態としては結婚を積極的に評価することはできないことになる。

夫婦に質の高い友愛を見いだすのはそもそも不可能というのが古典の常識であったのだから、異性間には全人格をふるわすような美德に根ざした共鳴の遭遇はありえるはずがない。徳の友愛は男性同士の間にごそ成り立ちうるものであり、女性同士はもちろんのこと、異性同士の間には仮に成り立つとしても、それは正しさのなかにきちんと位置づけることの難しい脆弱なはずのものであった。

友愛の領域からこのように女性を除外視することは、現在の通念からすれば根拠薄弱な見方ではあるのだが、そもそも古典世界は政治を含めた知的空間からも、戦争に代表されるような腕力の間からも基本的に女性の参加を排除していた。男性の意識を高揚させる性愛を称賛し女性の存在がクローズアップされることはあっても、知的空間と力の間において女性の実在性は不可視化され、男性が支配する社会統一体のなかに女性は吸収されていたのだ。こうした状況からすれば、友愛における女性軽視は論理的整合性からみて当然の帰結であった。その延長上において、異性間の夫婦愛が、美德によって結びつく同性間の友愛と等価だと考えられることはまずありえないというのも当然のことであった。

とはいえ古典世界では、男は自分の同僚や仲間にはとうていみつけない、あるひとつの重要な効用を自分の妻に見つけていた。妻の「忠言」(parrhêsia)である。¹⁸「忠言」というのは、妻が、夫はたしかに自分よりも徳と位階において目上の者であることをしっかりと自覚しているのだが、それにもかかわらず夫にたいしてひるまずにあえて意見を述べ、夫の誤りを指摘し、夫が進むべき方向を指示することである。忠言が徒手空拳に終わらずに相手に確実に受け入れられるなり、相手の一考を迫るかのインパクトをあたえるかは、忠言する側とされる側との人間関係において強固な信頼が必要だ。もちろん「忠言」はいつでも気の向いたときにさらっとできるものではない。忠言は妻から夫にたいして切迫した事態において、特別に免除されていたいわば例外条項として生きていた。しかも忠言許可の基本的発想は、夫上位・妻下位という関係にひびを入れるほどのものではなく、夫にとってたまたま有用だから許されていたということだった。¹⁹

動物化離脱の友愛

友愛は、アリストテレスにもキケローにとっても、不完全さの克服という人間の根源的課題を解くための重要な観念であった。それにたいして夫婦愛は、内実のある独立した個別観念として認知されることがほとんどなかった。夫婦愛が社会で活躍し家庭で手腕を発揮する男性の生活にとってもたらず意味は、友愛との比較に値するほどの重みも濃い質も基本的にあるとは考えていなかったのだ。具体的にいうなら生活で遭遇する逆境においても順境においても、友愛による同性の関係こそが尊ばれ、「異性同士の夫婦関係」にみられる夫婦愛はほとんど顧みられることがなかった。そして友愛こそが人間関係においてもっとも貴重なものだと位置づけた。

しかしすばらしさと魅力という希望だけでは友愛は人々にとっての美しい努力目標になるだけで、なんとしてもそれを手に入れようとする切迫感や強制力は働かない。アリストテレスは暗に、そしてキケローははっきりと、男性に向かって恐怖をつきつけた。友愛関係をもてない男は動物にも劣る存在だとみなし、人間とはよびえない非人間とよんでよいのだという。

人間がほかの動物一般とどう違うのか。人間は情動のまかせるままに快樂の大海に埋没した動物ではない。「感覺的快樂は野獸にとっての最大目的」になっているが、人間は性的快樂にいつまでもとらわれてはいない。²⁰しかし他方においてキケローは動物にこそ友愛がなんら自発的に意思を動かすことなく自然にあるのだという。

友愛とはその本性からして、偽り、見せかけをいっさい許しません。友愛であるなら、それは純粹で自然発生するのです。ですので友愛とは、助けを求めることからというよりも自然の衝動から生じているように思えます。つまり、友愛からどれだけ有益なものがえられるだろうかという計算からよりも、愛するという理を追求しようとして心を傾けることから生じるのです。このようなものは確かに、ある野獸たちにも観察されうることです。²¹

ここでキケローが動物に見ているのは、剥き出しの生ではない。自然本能的というのは内心で考えていることと外面の行動との間に齟齬をきたしていないので、その意味ではとても実直で純粹といえる。この実直をバネにして、精神的なネットワークのなかに自発的に自分自身を登録しようとする生が動物たちにはある。動物という人間よりもワンランク下にいる野獸たちが、そのような登録をして実は生命のよろこびを手に入れているのだ。ならば人間同士でそのような登録をやらない手はないし、それを自発的にやろうとしないのは生命の力を枯渇させる危険に自らをさらすことになる。いや、もっといえば動物にみられる友愛へと自発的に意思が働かないような後ろ向きの人間は、野獸

以下ということになる。キケローは、人間として権利上あたえられている友愛への自由を、動物以下というレッテルをちらつかせることで、男たちにたいして友愛を義務として駆り立てる。友愛に関して、自由と強要という両方の道筋をつきつけることで、男が人間らしいことを行い、人間としての本来の力を発揮することを指南する。そうした力が生にもたらす豊かさとは、悪徳に流されないような支え、孤独の解消といった精神的なことにまでおよび、ともかく人間の生の可能性を最大限に開花させてくれることをいっている。友愛は、長い目で見て充実した人生を過ごすために、どうしても確保しておくべき必然の愛として位置づけるのだ。

キケローはアリストテレスのように友愛の観念を哲学論文体で叙述はしなかった。キケローは現実に存在した友愛を範例としながら説話空間のなかで提示したのにたいして、アリストテレスが知的論理空間のなかで展開している。友愛にかんして二人の哲人に差があるとしても、その違いは説得の仕方であって友愛の内容そのものではない。アリストテレスもキケローもとっている路線は同じだ。どういう空間で展開し提示するにせよ、二人の友愛論は、人間は完全な美徳をもっておらず、本性に反する孤独という状態を人間の負の姿として絶対化し、その負を消去して人間本来の姿になることのすばらしさを賞揚する。そうなればたんなる動物にならずすむし、動物以上であることの確証がえられるのだ。これは友愛論の出発点にある、自己充足できるほど美徳を備えた人間はいない、人間は孤独には耐えられないという人間の本源的欠落を手当てするための対抗処置にもなっている。友愛論は、友愛を求めることによって、個人としての欠落を補うことが実にすばらしいのだという通念を、社会のなかで流通させるように機能する。人間が他者と生活において親密な関係をもつことによってえられるすばらしさとその魅力、そしてそうでない場合の恐怖を、この二人の哲人は表象化している。

ただしキケローは、アリストテレスが友愛を権威づけたのにたいして、友愛を歴史的に正統性があるものとして人間関係のなかでも重要視している。アリストテレスは友愛の観念を理性と論理にかなうまとまった形のものとして築きあげたが、彼の議論からでてくるのは友愛の正当性であって、なぜ友愛が正当であり、どういう友愛なら正当だと断言できるのかということにつくる。ところがキケローは、ある著名人が別な人物に語ったことを再話するという形式をとることで、友愛を過去の輝かしい社会において、完成体としてすでに存在していた出来事として提示する。友愛を社会空間において一つの観念として構築しているのだが、その観念がすでにあの栄光時（*illud tempo*）にあったこととして表象したので、友愛は現在の私たちの価値観からなんらかの手を加えることで変えられうるようなものではもはやなくなる。伝統によって規定済みであり、規定済みの標準から逸脱することを許さない正統性が、私たちが友愛について議論をはじめ以前からすでに確立しているのだ。

正当とは自分の主張なり意見なりが理性にかない、相手から納得が得られる種類のことをさし、万人が共有しているはずの良識に反することがないから、非時間的で平面的に言語社会空間にいきわたっている。これにたいして正統とは、衆人の認める確立した権威を根源として、その権威を汚染させることなくそのまま受け継いでいるということである。正統な考え方であるかぎり、それは時代という時間を貫き、各時代の枠という縛りに絡めとられることがない。アリストテレスが正当思考であるのにたいして、キケローは正統思考である。アリストテレスは、具体的な友愛関係にある人間同士の結びつきを標的にして、友愛が何であるかという本質と友愛が何からできているかという素材とをいつも対にして考えている。キケローは、友愛が生まれ出る範例を、起源というかたちで歴史をさかのぼらせて、現在においてどういう友愛があるべき姿であるのかを規定していった。アリストテレスのように、共時という軸にこだわることによって友愛を抽象化せず、起源の姿を明瞭にしていった。キケローの功績は、正当な友愛が人間関係において求められるべきだということのほか、そういう友愛が結実した事例をローマはすでにもっており、その事例を範例とする正統な友愛があることを教えたことである。

友愛化される夫婦愛

古典世界にはこの二人とは異なって、友愛だけの議論をメインとはせず夫婦愛の正当とはなにかについて踏みこんでいった著述家があった。遍歴の多産家プルタルコスである。『倫理論集』のなかでは「愛について」と題して一章をさき、結婚を主題にして論じている。そこでこの世界には不誠実で汚らわしい行いが満ちているが、そのなかにあつて、「結婚ほど聖なる絆はない」はずだが、結婚もやはりそうした醜い行いのひとつなのかという問題を、この哲学者は出している。²² 道徳の規範を教える市民政治家や法律家たちは結婚こそは聖なる行いなのだといって、結婚することをすべての男性に勧めている。しかしそれにたいしてプルタルコスの主張はそういう勧めは建前であり、真実の愛を男性が女性との関係に求めようとしてもとうてい無理だという。第一、男が女を愛する場合には、「ハエがミルクを愛し、蜂が蜜を愛するのとまったく同じように、君自身も、女や小娘に愛を感じているにすぎない」からだ。²³ 本能といってよい性的衝動に駆りたてられて、快楽を求めて動きまわる動物レベルでの交わりが結婚の基本的な生態であり、男が女性との交流の場として結婚を継続するのは、そうした有用性がいつもまわりついているからなのだ。²⁴ そもそも女性が自分で開拓して独自の個人的な友愛をはぐくむのは、夫に従属するものとしてはしてはならないことで、せいぜい友人として選択できるのは夫の友人や親戚である。²⁵

二世紀初頭のプルタルコスは、男女間の愛が真の友愛にはなりえないと判断し、妻の位置を夫のそれに較べて低くみているので、紀元前四世紀のアリストテレスと紀元前一

世紀のキケローを結ぶ線上に立っているということは間違いない。しかしとはいえこの道徳家は、同じこの章のなかで数々の女性の勇敢な行為をあげている。いや女性が男性に匹敵する十分なパートナーであるという認識を、現在入手しうる古典作家たちの著作のなかで最初に示したのはおそらくこの人であった。夫婦愛という用語こそ使っていないが、ホメーロスを引用しつつ、家庭においてただ単に一緒に住むのではなく、夫婦として心が一致して互いに愛し合っていることを、「内的融合」とよび、夫婦和合の実現を、「友愛の美しさにおいてこれほど高貴でこれくらい妬ましいものはない」と絶賛している。²⁶

ただしこの発言は、キケローよりもおそらく実生活の打算に目が向きがちだった人のものであったから、生殖に励むセックスについて述べていることで、友愛といいつつもその基本は夫の私的欲望にとっての歓喜、夫の家産にとっての利益、夫の公的生活にとっての栄光といったように、内的徳とは直接に関係のない友愛への言及である。この哲学者が、夫婦愛に紙面を割いたといっても、自然本性的結合、徳欠如、上下差別という結婚にまつわるアリストテレス以来の観念をほぼそのまま踏襲したもので、結婚関係はあくまでも友愛関係のひとつの変種として理解されていることにはかわりはない。

こうしてみると結婚とは、ギリシアにおいてもローマの世界においても、今の私たちが理想とする結婚とは異なって、男性同士の友人関係のように魂が一致するレベルにまで高められているものではなかった。では魂の一致ではないとするなら、結婚の目的はどこにあったのだろうか。そもそもここで結婚すべき社会的人間としての男性として想定されているのは、土地、家、財物といった私有財産と、社会のなかで明確に尊重されている身分をもち、直接間接に政治と戦争に参加することを義務づけられている男性市民のことであった。そういう男性にふさわしい結婚の目的とは、私的な領域のことにというよりも、むしろ公的なことに求められた。子供を産むことで家系の連続を保持し、社会参加する成員の数と質を維持し、社会が存続していくことを可能にすること、そして政治参加では政婚という言葉があることからわかるように、自らの政治的立場を有利にしたり政治権力の中枢に入りこむことであった。²⁷ また結婚が私的領域にかかわることがあっても、夫の財産を殖やすため、夫の財産の霧散を防ぐための手口であった。結婚へのプラスの評価は、あくまでも結婚する男にとって社会的にどれだけ有効であるかという観点にたたざるをえなくなる。

では公民としての男にとって正当な人間関係が結婚という場においてないというなら、どこにあるのか。家庭の外、公共の場である。公共の場といってもどこでよいというのではなく、物質的な有用性によってつながりができる公共空間のなかではないし、ましてや自己の肉体的快楽を満足させるしぼんだ公共空間（性欲発散の遊び場）でもない。出会いのきっかけは政治、宗教、経済という場であるとしても、私の美德と相手の

美德とが共鳴しあうような公共空間において友愛は生まれる。友人関係における対等の愛こそが愛として追求されるべきであり、その愛は他のどの人間関係にもまして親近感が濃密なのだ。友愛は市民として生活するときには常時意識され絶対に必要な具体的なものであり、生活に花を添えるようなあってもなくともよい装飾物ではけっしてなかった。逆に夫婦関係における愛はその関係を維持するためにそもそも不可欠だとは考えられていない。男が夫として求められていたのは、家庭管理の長として権力をふるうにあたって、夫の支配下にある「妻に容認された特権を徹底的に維持する」誠実さであった。²⁸ 古典においては心友関係における愛に圧倒的な比重があり、意識的であるにせよ無自覚的であるにせよ結婚関係における愛はあきらかに等閑視されていたのだ。

正統性に裏づけられた正当な友愛が古典世界にあり、その友愛は同等の美德をもつ成年男子同士の自己練磨という規定されていた。夫婦間における愛は男から劣った異性へ向けられる自然本能的で実用的な愛であるゆえに、男性同士の友愛がもつ強度や実質をもちえなかったというのが古典における夫婦愛の価値づけであった。とすとなら、最初に戻って、ミルトンが神の言葉だとしながら、妻を第二の自己と位置づけたとき、古典世界の男性間友愛における男性の地位に妻を置き換えているわけだが、それはたんなる置き換えではすまなかったことがわかる。男性の友人と同じ呼称を妻に適用するということは、劣った徳の持ち主である女、自然本能的であることの制約、実用性という縛りがあるにもかかわらず、あえて適用したということになるからだ。妻を第二の自己とはよびえなかった、古典における女性と結婚にまつわる観念をそのまま踏襲しているかぎりでは、この適用はおこりえない。踏襲していないというなら、楽しみながらの新イメージ化したのかといえば、離婚問題がらみで個人の内的生活にも及ぶことだったし、そもそも古典における第二の自己という言葉のもつ重みからして、それは考えられない。妻を、古典とは別な観点に立ってとらえなおすことによってしか、おそらくこの適用は生じえない。古典世界においてすでに確立してしまっている価値観とはべつな価値観に依拠しながらでなくてはできない。その価値観がキリスト教であったことは推測するまでもないだろう。しかしキリスト教はその初期において、古典世界が立っていたのとは別な根拠から、古典世界と同様に妻を第二の自己とよばせるのを妨げる根拠をかかえていた。

1.2. 神愛のなかの夫婦愛

非本流の結婚

古典世界では夫婦愛は友愛と連続しながらも、最高度の友愛にまで高められうるものだと考えられていなかった。にもかかわらず、ミルトンの時代の論者たちは、「もう一人の自己」という男性間の友愛の用語を夫婦間の配偶者へと移動させて用いている。

彼らほど古典語ができた知識人にとって、そしてまたアリストテレスやキケローという古典の巨匠の著作をグラマースクールや大学教育の段階で読了していたインテリであった彼らにとって、この用語が男性間のものであることを知らないはずはなかった。いやそもそも人文主義の洗礼を受けた17世紀の読書人にとっての基本課題は、古典の書物のなかに書かれている古代世界をあるがままに今の自分の生活状況のなかに投影し、投影像と生活像とのずれを敏感に感じとることによって古典の感性を体得することであった。体得するための前提として不可欠だったのは、原典の意味をその著者の意図通りに理解し、古典期の人々が理解していたとおりに著者の意図をよみがえらせることにほかならなかった。とるするならミルトンたちが妻にたいしてこの呼称を適用しているのは、原典の誤読からという初歩的誤りであろうはずはない。これら知識人たちが妻に「もう一人の自己」という男性概念を夫婦間の愛のあり方としてあてはめているのは、結婚愛が男性同士の友愛と代替しうるかないしはその価値が匹敵しうるという意識をもっていたから、と考えるのが自然であろう。もしそうだとするなら、古典で夫婦愛を最大限度まで持ちあげたプルタルコスにして、持ちあげたといってあれが限度であったのだから、古典ではない別な権威に、夫婦という異性同士の人間関係のなかに「もう一人の自己」ということをいわせうる典拠とそれを典拠としてさしつかえないだけの権威があったことになる。

その典拠が古典作品に求められないなら、キリスト教の正典である聖書のなかの聖句ということは容易に想像がつく。しかし既述のように「もう一人の自己」を配偶者として位置づける用語は聖書にはない。そして夫婦愛はダビデとヨナタンの同性の友愛と同じように高く評価されていたかといえば、キリスト教の揺籃期においては、結婚愛は古典のいわゆる異教世界と同様に、劣った愛の形とみなされた。ましてや夫婦愛を人間にとって不可欠であるばかりか高次の愛としてとらえる聖書釈義も、それを支えるキリスト教教義もなかった。

キリスト教を誕生させたパウロの文脈においては、人間は異教の神々への配慮やその配慮と連動している人間関係や社会関係を振り切って、唯一神へとその関心を向けることが第一義である。「主に結び付く者は主と一つの霊となる」(「第一コリント書」6:17)のが最善である。²⁹ 四福音書に描かれているイエスは独身であり、イエスにならって独身であることが人間として望ましいにきまっているのではないかという主張をパウロはする。結婚しているというただそれだけで、信者は主とは全人格的ではなく、まるで半分だけつながっている人間であるかのように位置づけられる。霊において神と一体となることへの関心は、パウロの書簡に代表されるような切迫した終末観によって、いやましに高くなっている。キリスト信者のもっとも望ましいあり方として、終末に備えるために唯一神への関心をそらすような人間的な事柄は、最終的救済のためには不必要、場

合によっては邪魔なものとして位置づけられている。³⁰

唯一神への関心を持つもの同士がその関心を互いに確認しあい維持していくための人間関係の場として、現世における聖なる教会があった。教会に身をおく信者としては結婚というのは、神への関心を高めあうための男女間の仲間関係である。配偶者は一義的には信仰心を高めるためのものではあっても、古典の友愛のように自らの徳という人間に関わる部分を磨くためのものではなかった。ましてや人間以下の獣に属する自然本能を満たすための社会的制御装置でもなかった。夫婦関係（夫婦愛ではない）であることが是認されることがあっても、それは第一義の神への関心を補強し、その関心にそのような方向においてであった。キリスト教誕生期には、古典における徳欠如、自然本能順応という観点が共有されないまま、夫婦愛を低次なものとみなす見方が生きていた。この見方からすれば、夫婦愛は古典と同様にメインテーマにはなりえず、おおくの主題のなかの一つであるか、メインテーマのなかの一分岐にすぎないというのも当然である。

やや皮肉なことに、誕生したキリスト教が夫婦愛にかんして古典と見方を共有しているのは、女性を男性とは同等の存在としてみなさないという点であった。キリスト教において、女性は、神の前における人間として、男性とひとくくりで一律に平等といいえでもよいはずであり、とくに次のようなパウロの発言を聞くと、洗礼を受けてキリスト者となった瞬間から、民族、社会身分、そして性差が消えて神の前では人間は一つになっているという印象を受ける。

あなたがたは皆、信仰により、キリスト・イエスに結ばれて神の子なのです。洗礼を受けてキリストに結ばれたあなたがたは皆、キリストを着ているからです。そこではもはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません。あなたがたは皆、キリスト・イエスにおいて一つだからです。（「ガラテア書」3:26-28）³¹

しかし聖書においては、教会制度を司る役割は男性が担うように指示があり、教会での礼拝における男性の権威は、その服装からして明らかに優位であり、家庭における女性の役割についてもはっきりと夫への従順を命じている。³²キリスト教では男性も女性もともに等しく救済される人間と考え、その意味では男女対等であることになるが、教会のなかではたす男女の役割や信仰を強めあうにあたってのあり方には違いがあり、この違いが男性の優越、女性の劣等として価値づけられている。とくにこの男性の優越、女性蔑視があらさまに述べられているのは、パウロの次の発言である。

女は静かにしていて、万事につけ従順に教を学ぶがよい。女が教えたり、男の上に

立ったりすることを、私は許さない。むしろ、静かにしているべきである。なぜなら、アダムがさきに造られ、それからエバが造られたからである。またアダムは惑わされなかったが、女は惑わされて、あやまちを犯した。しかし、女が慎み深く、信仰と愛と清さを持ち続けるなら、子を産むことによって救われるであろう。（「第一テモテ書」 2:11-15）

正統派たろうとしたキリスト教徒たちは、割礼、神殿税などのユダヤ教に独特の儀式や律法から脱皮することでイスラエルの民族性からの離脱をはかるとともに、各地に散在する教会を政治的には支配下においていたローマ帝国の慣習と大きな齟齬をきたさないようにしていった。すでに述べたように、ローマとその文化的基礎であるギリシアにおいては、国家の統治は男性が一手に握り、社会制度としては家父長制が浸透し、家庭においては女性は男性に従属するものとして位置づけられてきた。ローマ帝国内の諸都市に点在したキリスト教徒にたいして正統派キリスト教の教父たちは、教義の根幹にかかわらない部分においては、帝国の慣習から逸脱して耳目人を驚かすようなメッセージを送るよりも、むしろ慣習に同化するという姿勢を信者にもつようと勧めていた傾向があった。ここでもその傾向にしたがった勧めがなされている。³³

それだけではない。この書簡はパウロがテモテに宛てて、テモテがその教会を司牧するにあたっての指針を記述したものであるという設定になっている。³⁴ この書簡が基本的に意図していることは、正統派であることを目指していたキリスト教一派が、グノーシス主義につきつける対抗原理と指針を提示することであった。グノーシス主義者たちは天地万物の創造者としての神を信仰することを認めず、この世界を造った神は本当の神とは別人格をもった悪的な存在だとした。³⁵ 卑しく悪に染まっているこの世界を蔑視したキリスト教異端者たちは、至高神をたとえばソフィアという女性名詞を使って表現していることからわかるように、男性名詞でおもに神的なものを表象しようとする正統派ユダヤ・キリスト教徒とは異なって、女性的なものを高く評価していた。グノーシスの思想下にある教団では女性信徒は男性信徒と同等の存在としてみなされ、長老や執事にあたるような教会職を女性が実際に担当していたと考えられている。男女平等を教説としたのは、正統派となるキリスト教会ではなく、正統派からは異端視されたグノーシス主義者たちであった。だからなおさら自らがキリスト教の正統派であることを明確にしようとするれば、グノーシス主義との決別をはっきりさせる観点から、女性を男性に従属する存在として位置づける必要があった。

教会の司牧の位置に女性を就かせず、家父長としての男性の地位をそのまま維持するという路線は、グノーシス主義から差別化をはかり、同時にギリシア・ローマ世界の男女観規範に順応するという利点はあったが、キリスト教に改宗した信者は「霊において

一つになる」のだから民族、身分、性差も霧散し信者として対等になるというメッセージと論理的に矛盾をかかえこむことになってしまう。しかし初期キリスト教においてこの矛盾はむしろ好都合に作用する。ひとつは「霊において一つになる」ことにアクセントをおくことによって、知性ある女性は、結婚し家庭をもつという古典において定型の女性のコースとは別な道が開かれたからだ。夫を一生もたず純潔の処女のままとどまり、奉仕活動を積極的に行き、瞑想にふけり、聖地巡礼を行い、聖書の研鑽を進めていくといったように、家庭を持つことや子を産むことには無関係に女性として生きる道ができあがった。³⁶この範囲内であるなら正統派キリスト教は女性が進出することを歓迎した。それは二、三世のローマ社会では想定されえなかった宗教に身を捧げる女性という新しいタイプの女性像であった。女性は妻としての劣位に制度上で固定される必然性がなくなってきた。

このネガとしてあったのは結婚する女性像であるが、妻というローマ社会における想定内の女性像は、そのまま追認されてはいない。

キリストに対する畏れをもって、互いに仕え合いなさい。妻たちよ、主に仕えるように、自分の夫に仕えなさい。キリストが教会の頭であり、自らその体の救い主であるように、夫は妻の頭だからです。また、教会がキリストに仕えるように、妻もすべての面で夫に仕えるべきです。夫たちよ、キリストが教会を愛し、教会のために御自分をお与えになったように、妻を愛しなさい。（「エフェソ書」5:21-25）

妻にたいして夫への服従というギリシア・ローマ社会の夫婦関係における慣行が、ここでは川上から川下へという一方向だけが論じられているのではない。なんと夫が妻にたいしても服従するようという川下から川上への服従も命じられている。この夫婦間の片務的でなく双方向の服従は、比喩としてではなく、キリストと教会の関係という現実のあり方がそうであるのだからそうしなくてはならない現実として言及されている。かつての旧約における神とイスラエルとの関係では、イスラエルが神にたいして「恥べきこと」を次々と行っているにもかかわらず、神がイスラエルに忠実であり続けるという現実関係が夫婦関係の比喩で語られていたが、ここでは夫婦のどちらか一方が不実であるということに代わって、相互愛と相互尊重とが前面に出ている。相互愛と相互尊重はもはやなにかの比喩として夫婦関係に関連づけられるのではなく、現実にもそうあるべき命令としてつきつけられている。キリストが教会を愛するという神的水準に夫婦愛という人間の水準が一致しなくてはならず、とくに川上にいる夫はキリストが教会のために身を捧げたように、自分自身を愛する自己愛よりも妻にたいして自己の身を捧げる「妻愛」が健全な夫婦関係に不可欠となっている。

当時の帝国社会における夫婦の上下差や家父長の道徳を暗黙のうちにそのまま肯定しながらも、下から上へと適応されてきた規範を、上から下にもそのまま通用する規範として命じるというのは、本来であるなら論理破綻である。上下格差があるというなら、上にいる者と下にいる者とが守るべき規範は、たとえば服従がそうであるように、両者に同時に適用されうはずはない。しかしここではキリストが介在することによって、旧約においては神と人間（イスラエルの民）という二元性をあくまでも並立させ平行線のまま交わることのない関係を破綻させている。特異点として交わせ二元論を解消してしまうキリストの存在は、自己愛を優先させない他者愛の顕現であり、その事実の共有が主従というそれまで夫婦関係を取り結んでいるなら必ずあるされてきた慣行としての共通前提から、相互愛と相互尊重というあえてする事実の共有へと夫婦を向かわせる。慣行からは論理的には出てこない新たな現実は、信仰によって成就しうるという確信のもとに、夫婦関係に新たな局面を開かせる。

結婚の善さへの踏みだし

正統派の初期キリスト教会において、女性にたいする男性の関わりが神に仕えることと必ずしも矛盾せず、結婚がマイナスにはならないということを本格的に論じたのは、アウグスティヌスが最初であった。³⁷ アウグスティヌスは、後に述べるアクイナスとともに、西ヨーロッパのキリスト教のなかでももっとも伝統のあるローマ・カトリックの神学を形作った聖職者である。この聖職者はカトリック教会の聖人であり、16世紀のプロテスタントの創始者であるルターやカルヴァンも、カトリックとは異なった自らの聖書解釈の正しさとその解釈への自発的服従を担保するときに、アウグスティヌスの著作を傍証としてもちいている。カトリックとプロテスタントという西ヨーロッパのキリスト教会の二つの正統な派閥からともに権威として仰がれているアウグスティヌスは、生まれながらのキリスト信徒であったのではなかった。

カルタゴで育ち若い頃は性的乱脈に浸ったと告白するこの司教は、信徒となる以前にはグノーシス主義の系譜に入るマニ教徒であった。マニ教ではこの世のあらゆる物質は、人間の肉体も含めて、悪の力によって善が封じこめられている状態にあると考えられ、魂が救済されるには断食を行い、貞潔を守り通し、克己に克己を重ねていくことが要求された。マニ教の自己克己を貫徹できる人々は「選ばれた者」とよばれ、それにたいして貫徹はできない信徒は「聴聞者」として区別され、「聴聞者」は女と交わり家庭を持つことが許されていたが、「光の楽園」に行き最終解脱をはたすという「選ばれた者」の特権はえられなかった。グノーシス主義一般についていえることだが、性愛とそれにとまなう快樂は魂をこの世に縛りつけておくための格好の罠として不信の目をもってみられていた。女と家庭を持つのはその罠に陥らないための次善の策であり、「選民」

として性的なことに一切関わらないことが最善であった。

護教教父エイレナイオスやミヌキウス・フェリックスに代表される正統派のキリスト教からすれば、この宇宙は神がお造りになったものであり、この世界のすみずみにまで一貫した秩序、法則、そして理性が貫徹しており、その神の支配は創造の時点から今に至るまでとぎれることなく続いているし、これからも続く。³⁸ それはこの世界に人間が快適に生きるためのすぐれて大きな恩恵となっている。にもかかわらず、マニ教のように世界が闇にまみれている産物だなどといい、現世否定に走れば、それは神への冒瀆であるはずだった。³⁹ さらにマニ教では、サタンがその闇の力を授けたアダムとエバをこの世に住まわせているのだから、この二人が開始した結婚は真なる神が制定したものであろうはずがなく、結婚は人間の欲情をさらに増大させる罫であり、旧約の族長たちの一夫多妻に流れる傾向はまさしくそれを物語っているのではないかという。世界も自然も歴史も神による摂理が隅々にまで浸透し、被造物世界を見て神が「よしとされた」という正統派キリスト教の視点に立つなら、マニ教の性愛邪悪視、結婚の否定はあまりにも振り子を一方に偏らせすぎていた。

マニ教から改宗したアウグスティヌスが正統派キリスト教徒として論破しなくてはならなかったのは、自分の出自であったマニ教だけではなく、正統派内部でおこりつつあったヨウイニアヌス主義もあった。アウグスティヌスが改宗した386年頃に正統派の教会に大きな影響力をもっていたのは教父ヒエローニウムス、あのラテン語訳聖書（ウルガータ）を完成させた学者であり、この司祭は禁欲を重んじる言論活動を積極的に行っていた。彼の主張の眼目のひとつは、貞潔は結婚よりもすぐれているということであった。ヒエローニウムスの独身優位の主張に反対した修道士ヨウイニアヌスは、神の眼からみれば処女は妻と同様な存在であり、断食することも感謝して食事をいただくことも同様な価値があるとした(385年)。これにたいしてヒエローニウムスは反論書(392年)を出し、そこでは「キリスト信者の貞潔、天使の純潔」が尊く、独身こそが最良であり、結婚して貞潔を失ってしまう夫婦関係は独身よりも劣るものとした。⁴⁰ 「教会は結婚を糾弾はしないが、劣ったものとして位置づけ、また教会は結婚を否定はしないが、それを統制下におく」。⁴¹ 独身が金銀の器であるとすれば、結婚は木製か土製の器程度なのだとも、この禁欲礼讃の教父は断言する。アウグスティヌスも基本的にこの禁欲路線にのり、結婚を劣位とすることにはかわりはない。ただし木製や土製並のものとして結婚を価値づけつつも、独身であるならば手に入れることのできない結婚だけに固有な価値を認めている。そしてヒエローニウムスが聖書ばかりか古典の例まで数多く引用しながら女性の邪悪さをあげつらっているのにたいして、女性はそれほどまでに有害な存在ではなく、むしろ男性や人間社会全体にとって有益な存在でもありうるのだと説明した。

アウグスティヌスは、神は男と女を創造した直後に、「産めよ、増えよ」(「創世記」1

章 28 節) と命じているが、その当時において二人が子供をどういう手段で産みえたのかは未知数なのだ¹と注意を喚起する。性器結合による生殖だというのは、原罪を犯した後の二人についてはいえることだが、原罪を犯す以前にはいったいどうであったのかはわからない。私たちは生物進化論や地球科学の実証成果を安直に信じきっているから、原罪以前の人間生殖方法はどんなものだったのかということの問題すること事態がナンセンスだと映ってしまう。しかし KT 境界層 (The KT-boundary) が今や私たちにとって動かしがたい事実であるように、アウグスティヌスにとっては原罪以前と原罪以後とでは人間の行動規範やあり方に根底から変動が起り、両者の差は越えがたい壁として立ちだかっていた。原罪以後には当たり前となってしまうことが、墮罪以前においては別な形で行われていたと推測するのはきわめて常識的な考え方なのだ。たとえば古典時代からルネッサンス期にいたるまで、蜂は性器結合せずに生殖を行っている信じられていたから、性器によらずに「産む」ことがありうるとする考え方は奇妙奇天烈だと笑ってすませることはできないし、荒唐無稽でもなかった。念のためだが、「産めよ、増えよ」という聖句は個体を産み増やせといっているのではなく、自分自身の美德をより高め、精神をさらに豊かにすることをさしていたとも解釈されることもあった。

いずれにせよ墮落とともに性欲が生じ、人間の肉体は意思と性欲とが拮抗する場となり、「産めよ、増えよ」という神の命令を遵守するための手段は性器結合ということになった。しかし幸いにもいふべきか、性欲の願望対象は基本的には性器であり、性器結合によって性欲は満たされ、結合をすれば子供がは生まれ産まれるという、「産めよ、増えよ」の字義になかった使用目的に貢献することになる。結婚による男女の結びつきは、そうした性欲を正常に発散させる場を提供してくれているから、神の命令にそったよいものなのだ。ただし結婚がよいのは生殖を目的とするかぎりであって、生殖の目的からはずれて、ただ性欲の満足さえ得ていればよいのだというのでは、結婚を罪にまみれたものにする事になる。

性欲を満足させる方法としては、結婚による夫婦の交わりのほかにも、売買春へと向かう姻外交渉、自分以外の配偶者と関係をもつ不倫、母親と交渉をもつ近親相姦があるが、これらはいずれも「産めよ、増えよ」の実践であることには表面的には変わりはないといえ、夫婦の交わりをのぞいてこれらの関係は、嫡出子誕生という目的にそぐわないいいかがわしい行為であり、そぐわない目的に向かっているので、神の命令の字面の実践にすぎない。だから結婚関係以外の性的交わりは、神からの命令の真意を裏切る不敬な行為として蔑視されるか、場合によっては厳しく断罪される。改悛の体験をする前まで放蕩生活を送ったことのあるこの教父は、性欲を満足される目的と場を嫡出子へと方向づけ限定することで、結婚を性欲の正当な解放制度としてとらえるのだ。

しかし嫡出子によって正当化したといっても、神にたいする「忠実」は人間と神との

関係においてさらなる正当な夫婦関係を求めている。性欲が減退した老年の夫婦を考えてみればわかるように、また動物がたんに生殖のためだけにつがいにはならない様子が暗示するように、結婚は性欲発散と嫡出子獲得のためだけにあるのではない。結婚は、「異性同士の自然な交流」(naturalem in diuerso sexu societatem) でもあるのだという。⁴²

このときの「交流」(societas) は、アリストテレスが夫婦の性交について論じたときに夫婦関係について用いた言葉「交わり」(koinônia) のラテン語訳であると考えられる。⁴³ 敬虔なアウグスティヌスは、この異教徒のように肉体的交わりをともなった夫婦の「交流」についてこの言葉を使っているが、それは単純に性交によって結ばれた関係としてではない。「交流」を人間の夫婦一般ではなく、キリスト信徒の夫婦にとってのものとして意味を狭義化することで、「交流」は性欲丸出しの動物のそれとは違っているばかりか、悪魔の支配下にある異教徒の欺瞞のそれともことなつたものとした。

人間はキリスト者として生まれ変わることによって神の子となり、神にたいしてそれぞれの配偶者が「忠実」であろうとする。神と人間とのこの垂直関係をそのまま水平に90度移動させると、配偶者同士が姦淫といったような互いを裏切るような行為にはでないという夫婦間の人間同士の忠実となる。仲間という人間関係に入ろうとするとき、相手は自分を裏切ることはないというのが前提であり、相互の「忠実」を反古にってしまう裏切りを最初からこちらが相手にたいして望んで「交流」に入るという馬鹿なことではない。古代ギリシア・ローマ世界の異教徒のように、夫が複数の女性と肉体交渉をもちながらも、それでも妻に「忠実」であるなどというのは「交流」の本義に反する欺瞞にはかならない。

では動物のように肉体的快楽を求めて性交する、そういう「交流」はキリスト者には成り立つのだろうか。それは肉体の欲望に精神の自由を譲り渡しているので、「忠実」がそもそも入りこむ余地がないのだから、もちろん否である。いやそれどころか、情欲が肉体の快楽に限定されず、性交を子孫を生むためにいう目的へと向けているなら、これは動物的なレベルを凌駕しているのだから全面肯定されるのかといえ、これも至らない。キリスト者として生まれてくる子供を、キリスト者へと生まれ変わらせるのだという意図もなしに性交をすれば、それは神への「忠実」を忘れ、生の喜びを正しく用いていないのだから、結婚の「純粹さ」を踏みにじる行為になってしまう。こうしてアウグスティヌスは夫婦関係を「忠実に根ざしている、解消不可能な仲間関係」(indissolubilem fidei societatem) として描き出すのだ。⁴⁴ 古典世界の夫婦関係はその動物性と女性の劣等性のゆえに低く評価されていたが、ここにおいてアウグスティヌスは動物的であるはずの性交をキリスト教教義に合致するように説明することで、これまでにないような純化された意味で夫婦関係をとらえ直す道を開いたのだ。それは同時に、性交のあるなしにかかわらず、場合によっては子を授かる授からないにかか

ならず、^{フィデース}忠実（この言葉は信仰 faith という意味をもっている）さえあればそれできしとされる関係として精神化されていく。

アウグスティヌスによる夫婦関係のキリスト教教義枠による馴致は、さらに手が込んでいる。イエスが宣教するにあたって最初の奇跡を行ったのはカナの婚礼であった。イエスは自らその宴席に連なり、水をブドウ酒に変えるという奇跡をおこなっている。それは、イエスが結婚という制度を祝福しているからであり、結婚というものが人的契約をはるかに越えている聖性の顕在化する場であることの証明である。⁴⁵ アウグスティヌスは、結婚は洗礼、聖体のように秘蹟なのだという。

秘蹟は、聖書に記述されているキリスト自らの言葉としるしによって制定された儀式で、基本的には洗礼（幼児洗礼）と聖体拝領をさしている。洗礼では水を、聖体拝領ではパンとブドウ酒を使うことからわかるように、秘蹟では言葉が使われるとはいっても、基本的には視覚に訴え、視覚を通じてこの今の瞬間において同時進行形で神の恵みが降りそそぎ臨在していることを可視化している。洗礼では視覚的には水が体を清めるが、不可視の恵みの相からするとそれは聖霊によって魂が清められることになっている。神の恵みの存在、その意義、その意味とを視覚的に表象・再現前化する媒介が秘蹟なのだ。⁴⁶ 魂の救済を必要とする人間の地平では、結婚を秘蹟としてとらえることで神と配偶者への忠実がもはや人間の恣意では動かすことのできない絶対的なものになる。ここにおいて結婚は、肉体をもった人間としての地平では性器性欲から子孫増産へと意義づけることで人間の欲望を整序化する役割をもつばかりか、宗教的地平においては神の定めになつた聖なるものとの接点として格上げされる。⁴⁷

神は人間のために善なるものをすでに準備してくださっている。しかしその善は単独であるのではなく、それぞれの善にはそれを下ざさえるさまざまな活動がある。健康という善なもののためには、食物、睡眠といった下ざさえる活動があるし、友愛という善なるものがきちんと起動するためには結婚と性交が必要になる。「結婚と性交があるからこそ人類の繁栄はあり、人類が繁栄するにあたっては友愛をともなつた仲間関係は非常によいことになる」。⁴⁸ アウグスティヌスも古典の著述家たちと同様に友愛を人間が生活を営むうえでのとても尊いこととしているのだが、古典とは明らかに異なって友愛によってこの神学者が想定しているのは男性同士の子孫産まない関係ではなく、子孫増産があることを前提とした異性の夫婦なのだ。既述のように夫婦関係をアウグスティヌスは「^{ソキエタース}仲間関係」（交流）という用語で表現し、同性同士ばかりか夫婦間に友愛があるのは善であると、まるでなにも疑う余地のないことであるかのように語りつづける。そして夫婦の性的交わりから人間の数が増えいき、殖えていった人間同士の間にも夫婦間にあつたように仲間関係があることはよいことだという。

ところがアウグスティヌスは結婚を秘蹟とし、夫婦間の友愛を積極的に評価しながら

も、結婚を全面的に肯定しはしなかった。人間は基本的に、たとえ神が供えてくださった善であっても、善なしに済ませることができるならそれに越したことはなく、その状態のほうが望ましいという。これは善を欲してはいけないというのでは決してないが、善を必要としないでもいられるプラスの状態、欠如が少ない状態にあるほうがよいということだ。だから人間的仲間関係という友愛をもとめて結婚するのと、そういうものを必要とせずにいられるような独身の人間のままでいるのとどちらが優れているかといえれば、必要としない人間なのだ。結婚をして互いに忠実であって不倫をしないことと、最初から結婚をせずに克己の状態を保ちいっさいの肉体関係を絶っていることのどちらも正しいのであるが、その二人を比較してどちらがより適切かといえれば、肉体関係をもたない克己の人なのだ。克己できない人だけがやむなく結婚すればよいので、それは欲望を抑制できないゆえの結婚をすることの許可なのだ。結婚のこうした相対的位置を踏まえたうえで、結婚はよいといえるのであるから、売買春、姦淫、近親相姦に走らずに配偶者同士たがいにたいして忠実であり、欲情の発散としてではなく子を産むために性交し、聖別された結婚であることを考えて子供を霊的にしっかりとした人間として育てて教会を強くするように貢献しなくてはならない。これがアウグスティヌスが打ちだした基本線である。

夫婦愛の強度

アウグスティヌスの基本線は、聖俗の区別を維持し、聖職者の妻帯を公に禁じ俗人にも妻帯を許していた中世においては、教会の公式メッセージとしては11世紀に再確認される。⁴⁹ 聖職者の妻帯禁止の裏返しは、人間としての欠如の度合いが俗人よりも少ない聖職者という位置づけであり、当然、聖職者は俗人の優位にあり、聖職者がやらずに済ませるのに俗人がやってしまうことはすべて劣位のこととなる。

修道士は妻帯してはならないという風潮が一般化してくるなかで、公式に妻帯をし大きなセンセーションを引きおこしたのは、12世紀スコラ神学の世界で名をはせたアベラールである。相手はいうまでもなく知的エリート才媛エロイズであった。エロイズはアベラールとの結婚の直後に、アベラール自身の命令で修道女となる。以後、しばらく二人の間の肉体的交流はもちろん、たんに目と目をあわせる機会もなければ手紙をやりとりしたりすることもなかった。エロイズが修道院の院長にまで出世したとき、彼女は、アベラールが自らの生涯と苦境とを語った、彼の友人への手紙を目にする。この書簡にたいする感想として、院長エロイズは長文の手紙をしたためる。そのなかで、彼女はアベラールと結婚することに自分は反対であったという感慨をもちます。なぜなら「妻という名前はずっと聖的で価値のあるものですが、私にとっては愛人という言葉ですとか、もしこういう言葉を面前で使ってよいのなら、内縁女や売春婦という言葉

のほうがずっときもちがよいでしょう」。⁵⁰

内縁女というのは、男性と結婚はしていないが、男性と共に家庭で生活し性的パートナーでもある女のことである。エロイズが妻よりも内縁女といったときには、修道士は女性と結婚しないかぎりには独身者といえるのであり、女性と肉体関係をもつことは黙認されるという事態があった。⁵¹ 逆に妻とは、引用した箇所直後でエロイズ自身が明言しているように、男性が所有している財産、地位、名誉などの物質的なものやこの世の虚栄心に惹かれて成り立っている関係である。聖職者の独身、俗人の結婚とはいつでも、このそれぞれの言葉が含みもち抱えこんでいる意味内容は、今の私たちが独身や結婚という言葉から連想してしまう意味内容とは大きく食い違っている。

とくに結婚は、エロイズの説明が暗示しているように、妻から夫への愛情とは別な動機が大きく、いやそもそも夫婦間の愛情の有無が意識の射程にはいなかったのかとすら思わせる。この時代には女性が結婚するときには、夫の側から妻にある一定の財産が嫁資として与えられ、妻は自分の意志でその財産を取り扱うことが法的には許されていた。結婚した夫婦、とくに妻の方は結婚によって自分自身の身に加算される物質や虚栄をかすがい 鏝として夫婦生活を続けているのに、その事実関係と直面し続けることから逃れて、まるで物質的なものや虚栄とは無関係に夫婦関係が成り立っているのだという虚構に無自覚にとらわれている。これはエロイズにいわせれば「聖なる誤謬、幸福な錯覚」にほかならない。男女関係とは物質的なものの外面をはぎ取って精神的につながっていることにこそ価値があるのだ、とエロイズは断言する。

ではなぜエロイズは結婚したのか。自分は結婚させられたのだという。させられたとはいっても、当時よくみられたように、自分の父親が夫となる家の父親と結婚に合意したので、自分の意志とは無関係にやむなく結婚したということではない。この時代の結婚には、結婚する男女の気持ちはほとんど顧みられることがなく、よりよい家系と結ばれ、家系を連続させていくという両親の意図が実現されることが肝心であり、結婚する男女間に男の子が生まれることが必須であった。こうした結婚の主眼からすれば、結婚は強制的であったり打算的にならざるをえず、虚構への無自覚な追従は、エロイズのように批判精神を培う機会のなかった女性にはやむえなかったのかもしれない。そこでは、男女がそれぞれに相手にたいして抱く感情を大切に、心のレベルで一致することを尊重するという気風は入りこむのは難しい。感情と結婚は両立しようという前提をそもそももっていない社会状況があったのだ。

ではなぜ、という問いにエロイズはこれまた明快に回答している。物質的虚栄、自由意志無視の結婚であるにもかかわらず、結婚に踏みきったのは、アベラールが結婚を命令したからだ。エロイズの魂はアベラールの魂と一致しているからこそ、その命令に従った。

エロイーズが強調するのは、自分の心はアベラールの心にまさしく合致していることだ。合致していないのなら、自分の心はどこにも存在しえないとまではっきりと言い切る。心の一致は肉体の交わりをとまなうかどうかよりも、私の心があなたの心とともに、あなたの心からの同意によっていられることが不可欠なのだ。そこには「私の愛にたいしてはあなたの愛が報い、……私の献身にたいしてはあなたの言葉が報いてくださる」ことがあれば、それで十分なのだ。⁵²

心の一致という感情を主体とする自治は金銭がらみの子孫生産としての結婚以外の場、すなわち内縁関係や買売春関係に求められるというエロイーズの発想は、結婚することと幸福になることを亀裂させ、心の一致をえられないこと不幸を明確にする。女性が結婚しなかったり、結婚できなかったりすることは幸不幸を最終的に決定づける指標ではないのであって、実利に動かされないし、実利のレベルにはとうておさまらない心の一致の重要さを、エロイーズは人びとの意識にむかって訴えていく。⁵³

そういえば西ヨーロッパ社会の12世紀とは、宮廷恋愛という洗練された恋愛感情を産みだした時でもあった。女、といっても身分も財産もある領主の人妻が、領主の身分にはとうていなれない騎士階級の独身の男性に恋慕われ、肉体的結合をとまなわない精神的な絆をもつことの喜びが歌われ、実践されたときであった。女を慕うが、心が女のもとにとどまることを女がどうしても許そうとしないために、男の心は充足されず、充足されないことによって、その心が女のもとに待てる気持ちがかえって募り、純粹に昇華された感情へととなっていく。恋愛領域におけるこのような光り輝く純然とした感情は、価値あるものとして表象化されていく。⁵⁴

恋愛感情にいわば市民権を持たせ、男女の心の一致が結婚の領域においても実現されるべきだと、聖書の言葉を使いながら述べた神学者がこの12世紀にはいた。第二のアウグスティヌスといわれたサン・ヴィクトールのフーゴである。結婚を秘蹟のひとつとして組み入れ、マリアとヨセフの結婚が肉体関係をともなっていないことを賞賛しつつ、夫婦間の霊的な一致こそが結婚を結婚たらしめるのだと説明する。

結婚を聖化し、結婚が聖なるものだと言断する根拠として婚姻の交流以外にいったい何があるだろうか。二人が一つに肉なったときそうだというなら、二人が一つの心になったときはもっとそうではないか。お互いが肉において同士となり聖なものであるというなら、魂において同士となり聖なものでないなどということが可能であろうか。ありえるわけがない。二人は一つの肉となる。この秘蹟は深遠な神秘であり、キリストと教会の関係をさしている（「エフェソ書」5:31-31）。二人は一つの魂になる。……夫婦はよい知らせも悪い知らせも、それをうけたときには相手を自分自身として、慰めの同輩にして同士として、助けるのである。（『至福のマ

リアの処女性についての書簡』)⁵⁵

フーゴは結婚が基本的には肉体の交わりをとまなうものであることを認めている。また従来から結婚について考えられてきたように、子孫を生産するという機能も肯定している。そういう結婚であっても、そこには神の恩寵が注がれているがゆえに結婚の結びつきは聖なるものになっているのだという。教会は肉的なものが結婚にあるからといってそれを卑しいものとしてなるべくタッチせずすませるといつかの方針を、ここでは転換するように促している。結婚を聖化することによって教会は結婚を自らの体内に組み入れうるのだが、それは従来のからの結婚の機能、目的、潜在的意図を残しながらも、そこに精神的意味を充填しながらやってくるのだ。肉体的交わりのレベルだけでも結婚は秘蹟化されることによって聖なるものなのだが、夫婦が互いに「相手を自分自身として」認知して「一つの魂」になり、それにふさわしく感じ、振る舞うという魂レベルの交わりをもつことも、当然、聖となる。ならば結婚を打算の物質的交わりという機能に封じこめることから解放し、むしろ積極的に心の一致を維持し醸成していくことが望ましい。その暁に夫婦である二人にみえてくる関係とは、次のようなものであるはずだ。

二人は、聖なる交流がもつ平安と甘美な安息がもたらす交わりのうちに住み、お互いがもはや自分自身のためではなく相手のために生きようになる。こうして自分自身は今までもよりも幸福に、そして神に祝福されながら生きることになる。これこそが結婚がもたらすよいことであり、貞節な同伴関係を愛する人たちの幸福である。⁵⁶

これは、古典に描かれたあの友愛をキリスト教的に表現し直した結びつきにほかならない。古典の友愛がそうであったように、ここでも「今までもよりも幸福に」あろうとする自己愛が堂々と肯定されている。順境にあっても逆境にあってもその「交流」や「交わり」は崩れないが、それはこの関係が古典で結婚について考えられていたように「自然本能に根ざしている」(アリストテレス『ニコマコス倫理学』)からではない。神によって祝福され、キリスト者として手にすることのできる「平安」、「安息」が夫婦関係のなかに充溢しているからである。罪という自己のマイナスを強く意識しているから、もちろんこの関係は古典の友愛のようにお互いの徳に惹かれて生じる結びつきとストレートに等価におくことはできない。しかし古典の友愛がその結びつきによって結果的に生じるとした魂の一致、二者間の調和、自己と他者との相互陥入が、人間の罪をあがなう神の恩寵によって人間は聖化されるというキリスト教の文脈においては、夫婦愛において

も実現されるのだ。夫婦はもはやたんなる同士ではなく同志、つまらない同居者ではなく欠くべからざる同心者なのだ。

フーゴはこのように結婚愛を古典の友愛の位置にまで格上げし、結婚において子孫生産がなされるのは、精神的一致の夫婦愛を想定して神が人間に課した義務だという。夫が妻を選ぶのは、「分かつことのできない愛において、類をみない独特のしかたで結ばれあう」ためなのだ。⁵⁷ 子孫繁栄、家系維持という物質的打算が前提としてあり、性欲はその打算を実現するための機動力であり、性欲の許容範囲はこの打算を超えることがあってはならないという結婚観とそれにとまなう肉の交わり感覚とは、ここにおいて精神的に一致することから生まれる愛によって包摂されてしまう。はじめに精神的愛ありきなのだ。⁵⁸ したがって従来の定式はここでは完全に転倒してしまい、子孫繁栄は精神的愛に従属することになる。

さてフーゴを中世の正統派キリスト教会の思想の形成者とするなら、正統派思想の集大成をしたのは13世紀の聖トマス・アクィナスだ。よい家柄に生まれ厳格なカトリック教徒として育った修道者は、その神学において、人間の活動は理性と自由意志の統制下において行われなくてはならないという立場を貫き通した。性的欲望など肉のものとはなんらかの仕方で理性にいつも服従し、それらによって自由意志が翻弄されることがあってはならない。しかも聖書の聖句解釈にあたってアリストテレス哲学を念頭におく緻密論理の巨人は、アリストテレスの存在価値の階梯にしたがって、存在は上位にあればあるほど、ますます自給自足的で神以外の他の存在に依存する度合いが低くなり、その逆に他の存在からの助力を必要とするものはなんであれ、必要とするというまさしくその事実のゆえに劣っているのだという立場をとっていた。

こういう神学者であってみれば、欲情に左右されないほど精神的に強い人間で、神を考える精神的生活を独身制修道院のなかで送ることができるなら、それにこしたことはないということになる。この人の好んで使った恩寵と自然という対立図式でいうなら、独身の黙想生活は恩寵の領域、結婚し家庭をもち生産と育児に励むことは自然の領域になるが、自然の領域はもちろん神によって善いこととされているとはいえ、恩寵の領域の活動よりは劣るものであり、個人の美德を増すものでもなければ、至福直観の補助になるわけでもなく、人間の完成にとりたてて寄与することはない。結婚は霊ではなく肉、恩寵ではなく自然の生活に人間を縛りつけるので、その存在価値ということからするなら「結婚はまさしく大きな障害」なのだ。⁵⁹

こういうアクィナスが結婚の要点を詳述する本格的な論考をもっていないのは当然だし、結婚に間接的に言及するとき、結婚を「人間的自然本性にしたがって男と女が結ぶ仲間関係」と規定し、暗に結婚は自然本性を克己できない俗人がやってしまう劣った活動と位置づけるのも当たり前なのだ。⁶⁰ かりに結婚することがあっても、夫婦の肉体関

係をもたず童貞処女のまま結婚をつづけることは、肉体の交わりを必要とするような結婚よりもその聖性が高いということにもなる。⁶¹

ところが生涯童貞を保ったこの聖人、人間同士の愛をアリストテレスのあの『ニコマコス倫理学』を援用しながら友愛（amicitia）とよびながら、アリストテレスよりもはるかに積極的に夫婦愛を評価し、友愛がもっとも強固なのは男同士ではなく夫婦間だという。

夫と妻との間にはもっとも強力な友愛があるように思われる。夫婦は、野獣たちの間にすらもいとおい交流を作りあげる肉の結合という行為において、ひとつになっているばかりか、家庭全般における交わりという同胞交流にむかってもひとつになっている。⁶²

夫婦関係における愛は、ここにおいて、古典のようにもはや友愛の変種や亜種といった友愛のごく一領域を占めているのではなく、男同士の友愛の本家取りをしている。だが結婚は障害であると断言したアキナスのことなので、「夫婦間には友愛がある」といつているのでもないし、「友愛があるから夫婦愛は素晴らしい」などと手放しでほめているのでもない。夫婦間には「もっとも強力な友愛があるように思われる」のであって、そうあって欲しい、つまり現状の結婚はそうではないがそうあるべきはずだということなのだ。「夫婦愛＝最強の友愛」という定式は、夫婦間の人間関係への積極的評価ではなく、アキナスの神学から導きだされる人間観を夫婦間にまで拡張するときに出てくる願望の投影なのだ。なぜなら彼の神学には、神と人間の間には「神の友愛」が行き渡っているという重要な概念があるからだ。

アリストテレスやキケローがそうであったように、アキナスも人間は自分自身が幸福であることを望み、自分自身を愛することをやめることはできないという自己愛を肯定している。⁶³しかし古典の大家のように幸福や自己向上が人間関係のなかからだけで達成しようとも、人間に内在する力だけで手に入れようとも、この聖人は考えない。カトリックのこの神学者が自己愛を肯定する前提には、神は善であり、その神を人間は愛さざるをえないという揺るがぬ事実があり、この前提に立ちながら人間の本来のあるべき姿とは、善なる神を愛することで自らが善となりうる切符を手に入れられること、善であることを自ら確証する手形を握ることができること、自分自身が幸福の感覚に浸ることができること、といったことがあるからだ。このタイプの自己愛は神の眼にかなうことはもちろんであり、善であらうとする人間にとって不可欠の欲動なのだ。もしも善であるはずの神を愛さないなどということがあるとすれば、その人は正しい自己愛をもっていない者だと、アキナスはアウグスティヌスとともに断定している。

しかしパウロによるキリスト贖罪の解釈が教えているように、直接の自己利益を求める自己愛を否定するのがキリスト教の愛ではなかったか。アウグスティヌスもいうように、自己を尊重し神を侮蔑するところから生まれるのが地上の国家であり、神を尊重し自己を侮蔑するところから生まれるのが天上の国家ではなかったか。そこでアクイナスは愛の関係において自己利益だけしか求めない利己的な自己愛を我欲愛 (*amor concupiscentiae*) とよび、それとはべつに、他なるものへの善を希求しながら自己を愛するもうひとつのよき自己愛を友欲愛 (*amor amicitiae*) といい、この二種類を区別しなくてはならないという。⁶⁴ 友欲愛は友人を愛するが、それは自分の物質的な利益のためではないし、自分の肉体的快樂のためでもない。ただ相手と自分とが善でありたいことを渴望するがゆえの愛である。アリストテレスは利益や快樂を求めて友人を愛する場合も友愛にふくめていたが、アクイナスはそういう友愛は友愛ではなく真の友愛から区別しなくてはならないという。善を渴望する、ただそれだけの理由からの友愛こそが友愛の名に値するとして、わざわざ友愛 (*amicitia*) への愛 (*amor*) という同語反復の用語を編みだしたのだった。

そういう友欲愛が可視化した典型は、化肉と贖罪である。神の子は人間を救済するために人間へと化肉化するほどまでに人間を愛したこと、また自らを死に捧げ人間救済の可能性を提供するほどまでに人間を愛したこと、そうした自己犠牲によって神の子自らが栄光化されることを望んでいた愛、そしてそのような神の子の行為を神が見そなわし支えている愛である。キリストの贖罪によって歪んだ敵対関係にある人間と神との関係は修復し、人間は内的に神から恩寵を受けとりつつ外的に善き業を行ない、神との友愛関係に入りうるようになった。

友愛は等しいもの同士の間で成り立つので、等しさをひどく欠いているもの同士は友愛の関係にはいることはできない。したがって人間と神との間の友愛がさらに親密さを増すためには、人間はまさしくその本性によって人間を友人とするのであるから、神が人となることは人間の側にとって有効である。(『対異教徒大全』Ⅳ. 54. 6)

キリストを媒介として神と人間との間に可視となった友愛が成り立っているのなら、人間同士の間にも友愛の関係があることが望ましいことはいうまでもない。ではどんな人間関係においてかといえば、部分は全体に先立つので、社会的動物である人間にとっての基本単位は政体でも国家でも社会でもなく家庭にあるから、夫婦関係に友愛があることはむしろふさわしいことになる。信仰ある者として相手の善を希求しつつ、自らが高められていく場として家庭があることは望ましい。

ただだからといってこの聖職者はアウグスティヌスと同様に、最終的には夫婦愛を

美化していない。強度の高い友愛から予想されるような深い憐憫、思いやり、気づかいが夫婦間あるとは考えない。夫婦間の仲間関係は第一義的には「自分の子孫が確実に連続することへの自然本性的な不安」を解消し、生命の連続を保証するための道具なのだ。⁶⁵ 強度の友愛とはいってもそれはしよせん俗人のものであり、神の掟への奉仕という枠内ではじめて価値をもつのであって、夫婦愛が単独で全面に出てくることはないのだ。だからあの大部の『神学大全』（二巻第一部問題 23-26）のなかでアキナスは恩寵に反映している聖愛についてかなり詳細に論じてはいても、その箇所夫婦間に友愛があるから夫婦愛はすばらしいなどということは一言も述べていない。彼の関心は、聖愛が神、自分自身、そして隣人との間にはどう発現しており、聖愛顕現の奇蹟に驚愕する私たちがどういう振る舞いをすべきかにあった。そこで想定されている愛する主体とは夫でも妻でもなく信仰者という人間であり、理念化された人間として取りむすぶさまざまな人間関係のなかからとくに夫婦関係が特別視されることはなかった。アキナスにとっては人間相互の協同的な友愛は、神と人間との友愛がまず最初であって、その次に派生的に出てくるものであった。⁶⁶ 独身優位という価値の階梯は崩れているわけではないから、やはり夫婦愛＝最高の友愛はアキナスの願望の投影としてみたほうがよいのだ。

とはいえ結婚を性欲の適切なはけ口として記号としてとらえてきた聖職者社会の言説のなかで、そうあって欲しいという意識の投影だとはいえ、ここまで結婚についての意義が積極的に評価されるようになると、夫婦間の心の一致を当然のこととして言及するパンフレットがでてきても不思議ではない。たとえばアリストテレス作とされる『家政術』の一部がラテン語に翻訳される（1295年）が、そこで述べられていることは、上述のアキナスの言葉（1258-1264年）の延長線上にあることはあきらかだ。⁶⁷

詩人〔ホメーロス〕は……結婚している夫と妻との間に有徳の同伴関係があることを偉大なる名誉だとしている。……夫と妻が精神と意志とを調和させながら家を治めるときほど、地上が大いなる祝福にめぐまれることはない、詩人は述べている。
（『家政術』 III. iv）

ここでも基調は夫婦間における精神的一致の重要性であり、精神の一致が、従来から根強くみられた、妻は子孫を産むための道具存在、快楽や有益さを引き出すための使いこなすべき道具存在に順序がとってかわられる。妻は夫の道具ではなく、ある情感の交流によって妻とよばれる資格をもつ存在へと規定される萌芽がここにはみられる。

ミルトンとその同時代人が、妻を言及するにあたって、「もうひとりの自己」、「第二の自己」、「自己そのもの」という友愛の用語を使ったのは、同性間の友愛という古典概

念を換骨奪胎する中世キリスト教思想の結婚観がその根にあるのだ。中世キリスト教は、友愛の用語があらわす中心軸にそって結婚の可能性にあらたな展望を開いていった。結婚の聖化と夫婦間の精神的つながりの強調は異性間の友愛へという道を切り開いていった。

しかし夫婦の友愛には性的交わりがともなっており、肉的な欲望を、神学の上でも、修道院制と独身制に依存する教会制度という側面からも劣位とみなす中世カトリックは、夫婦の友愛というビジョンを提示することはできても、それを聖職者自らが実践してみせることはできなかった。聖職者が制度上そのいわば桎梏から解放されるのがプロテスタント運動のなかにおいてであった。正統派キリスト教再確立をめざしたプロテスタント運動は、独身と妻帯の価値階梯を転倒させた人文主義の後にでてきたものであった。そしてプロテスタント運動のなかでも一世紀たったミルトンの時代になって、夫婦間の交流が深い情感のこもった結びつきというのが前提となり、肉적交わりがあってもそれは情感交流の結果であって、肉적交わりそれ自体が目的とならないとみなされるようになる。ここにおいて肉体的交わりをともなった友愛の全面的肯定という、古典でも中世正統派教会でも出てこなかったような友愛観が誕生する。

(Endnotes)

¹ John Milton, *Tetrachordon in Complete Prose Works of John Milton*, Gen. ed. Ernest Sirluck, vol. 2 (New Haven: Yale Univ. Press, 1959) 600. この出典からの引用の後には『四弦』とし、その後に出典のページ数を記した。

² 「詩篇」132篇1節〔現行の聖書では133篇1節〕。この聖句を、たとえばリーヴォーのイルレッド (Aelred of Rievaulx) は『靈的友愛論』のなかで引用している。「友愛はどのような形にならなくてはいけないかというと、一方が他方を見るや、一方の顔つきの似姿が他方に植えつけられようでなくてはならない。…そのときあの靈的に心地よい楽しさが感じられる。つまり、自分とひとつになった兄弟をもつことはなんとよく、なんと喜ばしいことか」。典拠は Laurens J. Mills, *One Soul in Bodies Twain: Friendship in Tudor Literature and Stuart Drama* (Bloomington: The Principia Press, 1937) 23.

³ Thomas Adams, *A commentary or, exposition upon the divine second epistle* (London: 1633) 589. また創世記の膨大な註解を残した国教会牧師ニコラス・ジッボンズは、「ふさわしい」という聖句にふれて、「『もうひとりの自分』とともに慰めと喜びとを共有できること」といい、妻をやはり第二の自己とよんでいる。Nicholas Gibbens, *Questions and disputations* (London: 1602) 95.

⁴ アリストテレス『ニコマコス倫理学』1166a32, 1169b7。以下アリストテレスからの引用は、とくに断りのないかぎり、Loeb版をもちいた。

⁵ 『ニコマコス倫理学』のLoeb版英訳者ラッカムの注解が的を射ている。「友情は、場合によっては〔同性間の純化された〕愛情や〔異性間の熱烈な〕愛情といった高められた意味にまでなることもあるが、それはまた優しい気持ち、仕事仲間や同胞間に存在するような感情までも含んでいる」

(Aristotle, *The Nicomachean Ethics* trans. H. Rackham (London: William Heinemann, 1934) 450)。

⁶ 「いかなる人であれ、あらゆる善いことを手にしうとしても、それらを単独で享受することを好まないであろう。というのは人間というのは社会的であり、その本性において生を他人とともにするようになっているからである」(アリストテレス『ニコマコス倫理学』1169b19-21)。「友愛を人間に関するあらゆることがらに先だって優先させるべきだというほどに、私は強く勧められます。というのも友愛ほど自然にならなっていることはありませんし、順境にあっても逆境にあってもこれほどふさわしいものはないからです」(キケロー『友愛について』v. 17)。以下とくに断りのないかぎり、キケローからの引用は Loeb 版をもちいた。

⁷ 「美徳がむっくりと立ち上がり、その光を外の向かって示し、その同じ光がべつな人のなかにあることをなんども見て認めるようになると、自らそちらの方に近づいていき、今度は相手のなかにある光を自分の方に受け入れていき、そこから愛あるいは友愛が燃え上がります」(キケロー『友愛について』xxvii. 100)。この表現からもわかるように、それぞれの個人に宿る美徳があり、その美徳はまるで生き物のように相手のなかの美徳を光を媒介として関知し、共鳴し、発火する。

⁸ キケロー『友愛について』xxi. 80。

⁹ キケロー『友愛について』iv. 15。

¹⁰ アリストテレス『ニコマコス倫理学』1169b4-6。

¹¹ “Hellenistic Religions,” Mircea Eliade, ed. *Encyclopedia of Religion* (London: Macmillan, 1986) vol. 6, 263- 264.

¹² アリストテレス『ニコマコス倫理学』1162a15-20。アリストテレス『家政術』1343b。

¹³ アリストテレス『ニコマコス倫理学』1155b28-33。

¹⁴ キケロー『友愛について』xxvii. 100。

¹⁵ 「まず第一に、女性は左、暗闇、冷、邪悪と結びつけられ、男性の方は右、善、熱、光と結びついていた。アリストテレスによると、マラーキア (malakia) (柔らかさ、弱さ、自己管理欠如) によって女性は苦しんでいる (『ニコマコス倫理学』1150b12-16 および『動物誌』608a35 以下)。…アリストテレスの結論は、女性は激情的、恥知らず、人騙し、虚言吐きということである (『動物誌』608a22-b18)」(David J. Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge Univ Press. 1991) 144)。

¹⁶ クセノフォン『家政術』VII.11。以下クセノフォンからの引用は、とくに断りのないかぎり、Loeb 版をもちいた。

¹⁷ 「夫婦の所有物をできるだけ最良の状態で維持し、しかも名誉ある公正な方法をつかってできるかぎりそれを増大させる」(『家政術』VII.15)。

¹⁸ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988) 15.

¹⁹ 「忠言」が、忠言される相手も持っているはずの善性にたいする忠言する側の深い信頼のあらわれであるばかりか、友愛関係のなかに偽善がすべり込んでではないことからくる命令であった。Laurie Shannon, *Sovereign Amity: Figures of Friendship in Shakespearean Contexts* (Chicago: Univ of Chicago Press, 2001) 51-53.

²⁰ キケロー『友愛について』vi. 20。

²¹ キケロー『友愛について』vi. 20。同じ趣旨の発言はアリストテレスにもみられる。『ニコマコス倫理学』1155a17-20。

²² プルタルコス『道徳論集』750B-C。以下とくに断りのないかぎり、プルタルコスからの引用はLoeb版によった。

²³ 『道徳論集』750C。

²⁴ 『道徳論集』750D。

²⁵ 『道徳論集』140D。

²⁶ 『道徳論集』769F および770A。「和合こそすぐれたもの、夫妻が心に和して、家を持つほど貴くすぐれたことはない」(ホメーロス『オデュッセイア』(呉茂一、高津春繁訳、筑摩書房、1966年)6巻181, 183-4行)。

²⁷ Susan Treggiari, *Roman Marriage: "Iusti Coniuges" from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1993) 90-94; Jerome Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome: The People and the City at the Height of the Empire*, trans. E. O. Lorimer (Hammondsworth: Penguin, 1941) 102-104.

²⁸ ミシェル・フーコー『快樂の活用』(田村俣訳、新潮社、1986年)206ページ。なおフーコーは権力を正しく使う夫の誠実さの例として、エウリピデス『メディア』(465行以下)および『イオン』(836行以下)をあげている。もっともフーコーの思想的立ち位置からすれば、こうした例証は権力乱用を回避するための自己管理という自説を証明するためのものではないし、その自説をどこまで本気で定立しようとしているかは疑わしい。拙著『フーコーの投企体験』377-383ページ参照。

²⁹ 聖書からの引用は原則として『聖書(新共同訳)』(日本聖書協会、1987年)にしたがった。

³⁰ 「定められた時は迫っています。今からは、妻のある人はない人のように、……世の事にかかわっている人は、かかわりのない人のようにすべきです。この世の有様は過ぎ去るからです。思い煩わないでほしい。独身の男は、どうすれば主に喜ばれるかと、主のことに心を遣いますが、結婚している男は、どうすれば妻に喜ばれるかと、世の事に心を遣い、心が二つに分かれてしまいます。独身の女や未婚の女は、体も霊も聖なる者になろうとして、主のことに心を遣いますが、結婚している女は、どうすれば夫に喜ばれるかと、世の事に心を遣います。」(「第一コリント書」7:29, 31-34)。パウロの切迫した終末感覚と現世否定については、G. ボルンカム『パウロ：その生涯と使信』(佐竹明訳、新教出版社、1970年)307-311。

³¹ 20世紀の聖書学は、「ガラテア書」がパウロによって書かれた真正な書簡としつつも、この箇所については、書簡のなかに当時の伝承が混入したというのが定説になっている。荒井献『新約聖書の女性観』(岩波書店、1988年)218-222。

³² 「第一コリント書」11:3-16。

³³ David C. Verner, *The Household of God: the Social World of the Pastoral Epistles* (Chico: Scholars Press, 1983) 64-81; Elisabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* 10th ed. (New York: Crossroad, 1994) 251-270, 288-294; David L. Balch, "Household Codes," *Greco Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, ed. David E. Aune (Atlanta: Scholars Pr., 1988) 45-47.

³⁴ ミルトンの時代には、というよりも20世紀初頭まで、この書簡はパウロによるものだと信じられていたが、パウロを騙った別な作者による書簡あることで意見の一致をみている。Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, *Women's Bible Commentary: Expanded Edition* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998) 444。なお初期キリスト教が、複数の福音書や多数の書簡や記録文書のなかから、どれを正典として採用するかにあたって、キリスト教内部での確執と思想背景

は、田川建三『書物としての新約聖書』（勁草書房、1997年）第一章がきわめて参考になる。

³⁵ 『書物としての新約聖書』（勁草書房、1997年）50, 63-64, 135-139。

³⁶ Elizabeth A. Clark, *Women in the Early Church* (Collegeville: Liturgical Press, 1990) 16; Bonnie Bowman Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church* (Minneapolis: Fortress Pr., 1989) 40-53.

³⁷ アウグスティヌスの主だった結婚論をあげれば、『結婚の善性について』、『聖なる純潔について』、『結婚と情欲について』、『神の国』（14巻22-24章、15巻16章）、そして『創世記』の字句註解であるが、『結婚の善性について』は、それ以外の論考での論点をほぼ包括している。

³⁸ 田川建三『キリスト教思想への招待』（勁草書房、2004年）9-10, 21, 53-64。

³⁹ Irenaeus, *Adversus Haereses*, II. 3. 2. 引用と訳文は、ハンス・ヨナス『グノーシスの宗教』（秋山さと子、入江良平訳、人文書院、1986年）338ページ。

⁴⁰ ヒエローニウムス『ヨウイニアーヌスへの反駁論』（392年）41章。この作品のテキストは *Catholic Encyclopedia on CD-ROM* の Web 版をもちいた (<http://www.newadvent.org/fathers/3009.html>)。また結婚重視のヨウイニアーヌスの意見の方が独身尊重のファナティックなヒエローニウムスよりも20世紀の常識にかなっているが、当時の権威者たちは圧倒的にヒエローニウムス支持が多かった。Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1989) 91-96.

⁴¹ 同、40章。

⁴² アウグスティヌス『結婚の善さについて』III。『結婚の善さについて』の引用は、次書による。Augustine, *De Bono Coniugali; De Sancta Virginitate*, ed. and trans. P. G. Walsh (Oxford: Clarendon, 2001)。

⁴³ アリストテレス『政治学』1334b33。

⁴⁴ アウグスティヌス『結婚の善性について』V。また『結婚と情欲について』I. 4. 5。『結婚と情欲について』の引用は、以下のサイトの *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium libri duo* をテキストとした。S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>http://www.augustinus.it/latino/nozze_concupiscentia/index.htm

⁴⁵ 「主は婚礼に参列し、結婚の忠実が強められ、結婚の聖性が明かされるようにした」（アウグスティヌス『ヨハネ福音書』註解）9.2. 原典 J. P. Migne, *Patrologia Latina*, Vol. 35, col. 1459)。なお前掲のヒエローニウムス『ヨウイニアーヌスへの反駁論』40章からの引用は、ヒエローニウムスによるカナの婚礼へのコメント。結婚は秘蹟 (sacramentum) であるというのはアウグスティヌスの強力な主張である。創世記の箇所（「それゆえ、人は父と母を離れてその妻と結ばれ、二人は一体となる」）をそのまま引用しながら、「この神秘は偉大です。わたしは、キリストと教会について述べているのです。いずれにせよ、あなたがたも、それぞれ、妻を自分のように愛しなさい」（「エフェソ書」5:32-33）とあって、結婚が「神秘」だといわれているが、「神秘」にあたるギリシア語 *mustērion* のラテン語訳が *sacramentum* である。なお「エフェソ書」の該当箇所についてミルトンは、「婚姻が神秘 [秘蹟] であるかどうかについていまは論じません」（『四弦』607）と述べつつも、神秘が「キリストと教会との結婚についてのことであるなら、誤って結婚し神に従わない夫婦関係についてのことではない」といい、聖別されているかどうかは括弧に一応入れておき、「神秘」であることを結婚のあるべき姿としてとらえている。

⁴⁶ カトリックが結婚を秘蹟のひとつとして正式に組み入れるのはフィレンツェ公会議の1439年、つまりルネッサンス期になってからである。もちろんこの公会議で突然この議題が出てきたわけで

はなく、すでに12世紀にはロンバルドゥスはアウグスティヌスにならって、結婚を秘蹟として主張していた。なおプロテスタントでは秘蹟ではなく聖典礼とよぶが、結婚は聖典礼に含まれず、イングランド国教会では聖奠といい、秘蹟に入っているが、「洗礼や主の晩餐と同等な聖奠（秘蹟）ではなく、福音の聖奠（秘蹟）とは見倣されない」（『三十九箇条』第25条）。J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* 5th ed. (London: Continuum, 2000) 422-423.

⁴⁷ この方向への思想的準備はすでに古典社会においてできあがっていた。「遊び女は快樂のためのもの、妾は肉体に日々奉仕してもらうためのもの、妻は嫡出子を生み、家庭の忠実な守り手であるもの」（デモステネス『ネアイラスへの反論』59）という発言が明確に示すように、妻は嫡出子を生み、家系の連続性を確保するという機能をおわされていた。Elaine Fantham, et al., *Women in the Classical World: Image and Text* (Oxford: Oxford University Press, 1994) 114-115. 嫡出子であることの担保として、姦淫への社会的蔑視と糾弾については、次書参照。David J. Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge: Cambridge Univ Press, 1991) 103.

⁴⁸ 『結婚の善性について』IX。

⁴⁹ ジョルジュ・デュビエ『中世の結婚：騎士・女性・司祭』（篠田勝英訳，新評論，1984年）194-195ページ。

⁵⁰ *Heloyse epistola*, “*Heloyse sue ad ipsum deprecatoria*.” この作品のテキストは以下のサイトのものを用いた。<http://www.georgetown.edu/faculty/irvinem/classics203/texts/abelard.html>.

⁵¹ 「司教たちがルイ敬虔王に提出した報告書では……『妻』（エブーズ）と『内縁の妻』（コンキュービヌ 内縁女）が対立的に並んでいる。……完全な結婚が行われない場合には、内縁関係を許容している」（ジョルジュ・デュビエ『中世の結婚：騎士・女性・司祭』（篠田勝英訳，新評論，1984年）75-76ページ）。なおラテン語 *concupina* (仏 *concupine*) の訳語として内縁女としたが、肉体関係をもっても血縁ができるわけではなく広い意味の因縁が生じるだけである。

⁵² “*Heloyse sue ad ipsum deprecatoria*”

⁵³ キケローの『アッティクスへの手紙』をみればわかるように、古代ローマからすくなくともルネッサンス期まで、個人書簡であってもそれは手紙をやりとりする当事者以外の多数の人たちの目に触れる公開書簡であった。だからエロイーズ書簡のメッセージはアベラール個人にむかって発せられていたと同時に、転記され人目に触れることを予想していた。

⁵⁴ 「愛を芸術として、哲学として、宗教としてまで認めて不思議な力、それは中世の魂の発露であり、ローマから受け継いだキリスト教徒のヨーロッパの心そのものである」（ミラ・ロ＝ポロディーヌ『俗愛から聖愛へ：中世における感情心理学研究』1961年）。引用はレジヌ・ベルヌー『中世を生きぬく女たち』（福本秀子訳，白水社，1988年）156ページ。なお宮廷恋愛の対蹠点にあるのは夫婦愛であり、それは夫婦愛が物質的打算性に染まっているからであった。この対立軸については、シャンパーニュ伯爵夫人の判決が参考になる。「恋愛はその権限を夫と妻との間に行使できないことをここに宣言し主張する。恋するものはいかなる必要に迫られることもなく、相互に無償に与え合うものであるに反して、夫婦は義務により、互いの欲望に従い、如何なる点においても互いに拒むことができないからである。……当判決は、多数貴婦人の意見を徴した上で、慎重に表現するものなれば、確固として疑うべからざる真理と見倣される。西暦1170年5月朔日、第七法廷」（野島秀勝著、『ロマンス・悲劇・道化の死：近代文学の虚実』（南雲堂1970年）5ページ。

⁵⁵ *Epistola de Virginitate Beatae Mariae in Patrologia Latina* Vol. 176. Col. 860. 引用は次書による。

Jean Leclercq, *Monks on Marriage: A Twelfth Century View* (New York: The Seabury Press, 1982) 26. また次書にもこの引用が別な文脈で使われている。Christopher Brooke, *The Medieval Idea of Marriage* (Oxford: Oxford Univ Press, 1989) 278-280.

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ *Epistola de Virginitate Beatae Mariae in Patrologia Latina*, Vol. 176. Col. 864. 引用は次書による。John T. Noonan, Jr., *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* (Cambridge: Harvard University Press, 1966) 195.

⁵⁸ 結婚における精神的愛の優位、肉体的愛の劣位は、フーゴにかぎらずやはり同じく12世紀の神学者ベトルス・ロンバルドゥスが述べている。「結婚は霊的一致の印であり、魂同士の愛であり、これにしたがって配偶者はお互いに合体すべきである」(*Sententiae* 4. 26. 6)。引用はNoonan, 195-196.

⁵⁹ Aquinas, *Summa* (『神学大全』), Pt.III, q.41, art.2. アクイナスの作品はすべて以下のサイトのテキストを利用した。CORPUS THOMISTICUM (<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>).

⁶⁰ アクイナス『対異教徒大全』III. 123。

⁶¹ なおこれを明確に述べているのが、ロンバルドゥス。この神学者は、童貞処女のままの結婚が結婚として有効であることを支持する聖句を収集し、その主張の正しさを証明しようとしている。(*Sententiae* 4.26.6)

⁶² 『対異教徒大全』III. 123。

⁶³ A. ニーグレン『アガペーとエロース』(岸千年, 大内弘助訳, 新教出版社, 1963年) 第三巻 218-220 ページ。

⁶⁴ 『神学大全』Pt.II. 1. q.26, art. 4。

⁶⁵ 『対異教徒大全』III.123. Leites は夫婦愛を友愛としてアクイナスが積極的にとらえているかのように述べているが、傍証箇所は『対異教徒大全』の複数婚反対にかんするアクイナスの言葉であって、その箇所は友愛を論じているわけでも結婚愛を論じているわけでもない。Edmund Leites, *The Puritan Conscience and Modern Sexualit.* (New Haven: Yale Univ Press, 1986) 79.

⁶⁶ 『神学大全』II. 1. q.4. art 8。

⁶⁷ 翻訳されたのは『家政術』の第三巻部分で、アリストテレスの真書なのか偽書なのかは研究者の間でも意見の一致をみていない。なお第三巻のみギリシア語の原典が残っておらず、原典が存在したかどうかの確認もできない。第一巻では、家政における夫婦関係の内面にまで踏みこまず外面的な夫婦関係の記述に終わり、二巻では家産調達の例の列挙だということからすると、夫婦の内面のあり方を強調する第三巻の記述内容があまりにも前二巻と異なり、しかもその主張が13世紀的なので、偽書と考えて十分にさしつかえない。

