

西洋中世における個人(人格)
の成立に関する予備的考察

阿部 謹也

一橋大学社会科学古典資料センター

*Center for Historical Social Science Literature
Hitotsubashi University*

西洋中世における個人(人格)の成立に関する予備的考察

阿部 謹也

(一)

日本の社会のなかにおける個人の生き方・出処進退を社会科学の対象としてとらえようとしたとき、その生き方の意味するものや世界史における位置などについて語ることは必ずしも不可能ではないであろう。私達は明治以後近代学校教育の中で自分を個人として意識し、一つの人格をもつ存在であることを学んできた。そのばあい人格とは何かとか、近代以前において日本人は個人の人格をどのように考えてきたのかなどと問うこともなく、私達は過ごしてきたように思える。特に周田の人間関係の中で一個人が自分の人格をもちつつ生きることの意味について深い省察はなされていないように思われるのである。個人であることと日本の社会の中に適応して生きて行くこととのズレが問題なのである。私達は高等教育を受けたのちはそのズレに疑問をさしはさむようなことも機会も少なく、自分が西欧的な意味での一個の人格をもつ存在であることを前提としてすべての問題が立てられ、答えられてきたように思える。そのような自分を意識しながらヨーロッパ史を観察してゆくとき、ヨーロッパにおける個人の生き方と日本における個人のあり方との間に明かなズレがあることに気づかざるをえないのである。

一つの例をあげればカントは『啓蒙とは何か』の中で「自分自身の悟性を使用する勇気をもて」と述べ⁽¹⁾、それこそが啓蒙であるといっている。そして啓蒙を実現するために必要なのは自由であり、自由を行使しうるのは次のような場合であるといっている。カントは自分の理性を公的に使用する自由について語っているのであるが、例えば軍人が上官から何かの命令を受けた場合、その命令が適切か否かを論議しようとするならば大変困った事態になるであろう。軍人は上官の命令に服従しなければならないからである。しかし彼が軍務を離れて上官の命令の是非を論じ、公衆一般の批判に委ねることを禁ずるのは不当であるという。この場合軍人が上官の命令に服するのは彼の理性を私的に使用した場合であり、上官の命令を批判する自由はまさに彼の理性の公的な使用によるものだという。カントはほかに官吏のばあいと聖職者のばあいについておなじ問題をあげ、理性の私的使用について論じている。このような伝統は現在でも西ヨーロッパにおいて生きており、西ドイツの連邦軍の高官が西ドイツの核配備について批判を加えたのはつい先日のことであった。しかしながらわが国においてはこのような理性の私的使用と公的使用の区分は一般的に認められているとはいえないであろう。今日においてなお企業内部の人間が一般社会人として企業の不正を暴くには職を賭す覚悟が必要であり、警察や自衛隊の内部においては実際に批判をした人間が処分されている例さえあるのである。

カントは理性を公的に使用する場合その人は学者として発言しているのであるから、そのために損害を与えられてはならないといっている。しかしわが国では学者ですら、相互の本格的な批

判を行う場合は極めて稀である。わが国においては批判が相手の存在そのものへの批判としてうけとめられかねないからである。そこにはカントのいう理性の私的使用と公的使用の区別がなされていないのである。理性のこの二つの区分の仕方には勿論問題もあるが、ヨーロッパではカントの場合ほど明瞭に区分されていないにしても人間の存在が公的、私的の両面をもつことについてすでに古い時代から了解があった⁽²⁾。共同体の中における個人の人格の問題としてこの問題は私がこれまで考えてきた問題の延長線上に位置づけることができる⁽³⁾。

私達は明治以降西欧化の波の中で西欧的な個人を身につけようとしては失望を重ねてきた。ときにヨーロッパに遊び、パリに住み、西欧人になりきったつもりでいてもいつも心の奥底では日本古来の心性が抵抗している。ヨーロッパにおける個人の位置と日本における個人の位置とのこのズレの存在を詩という形で表現したのは高村光太郎である。高村光太郎は「暗愚小伝」の中で文明としてのヨーロッパ（パリ）を次のように歌っている。

私はパリで大人になつた。
はじめて異性に触れたのもパリ。
はじめて魂の解放を得たのもパリ。
パリは珍しくもないような顔をして
人類のどんな種族をもうけ入れる。
思考のどんな系譜をも拒まない。
美のどんな異質をも枯らさない。
良も不良も新も旧も低いも高いも、
凡そ人間の範疇にあるものは同居させ、
必然な事物の自浄作用にあとはまかせる。
パリの魅力は人をつかむ。
人はパリで息がつける。
近代はパリで起こり、
美はパリで醇熟し萌芽し、
頭脳の新細胞はパリで生まれる。
フランスがフランスを超えて存在する。
この底なしの世界の都の一隅にゐて、
私はときに国籍を忘れた。
故郷は遠く小さくけちくさく、
うるさい田舎のやうだつた。
私はパリで初めて彫刻を悟り、
詩の真実に開眼され、
そのの庶民の一人一人に
文化のいはれをみてとつた。
悲しい思で是非もなく、
比べやうもない落差を感じた。
日本の事物国柄の一切を
なつかしみながら否定した。

ここには普遍的な文明としてのヨーロッパに出会った高村光太郎がいる。しかし「出さずにしまった手紙の一束」の中で同じ高村光太郎はパリについて次のように書いている。

僕には又白色人種が解き尽くされない謎である。僕には彼らの手の指の微動をすら了解する事は出来ない。相抱き相擁しながら僕は石を抱き死骸を擁してゐると思はずにはゐられない。その真白な蠟の様な胸にぐさりと小刀^{フッド}をつつ込んだならばと、思ふ事が屢々あるのだ。僕の身の周囲には金網が張つてある。どんな談笑の中団欒の中へ行つても此の金網が邪魔をする。海の魚は河に入る可からず、河の魚は海に入る可からず。駄目だ。早く帰つて心と心とをしやりしやりと擦り合わせたい。寂しいよ。

ここには文化としてのパリにふれた光太郎がいる。文明や文化という言葉は私は通常の意味とは違った内容で使っているのだが、文化とは私の言葉でいえばモノを媒介とした人間と人間の関係と目に見えない絆によって結ばれた人間と人間の関係の総体をいう。モノとは土地や自然、動物や植物、家や道具など目に見えるものすべてを意味し、人間が特定の地域の中でそれらのモノに囲まれて暮し、それらのモノと不可分の関係を結んでいるその関係の全体をいう。口頭伝承の世界で現れてくるモノはすべて特定の名称をもち、大地、森、河や林なども抽象的な名で呼ばれてはいなかった。口頭伝承の世界の特徴はすべてのモノが具体的な名をもっている点にある。しかし同時に信仰や掟、愛情や思想、音楽や感情のこもった言葉などが目に見えない絆となって人と人との関係をも媒介していた。この二つの関係の中で人間関係のすべてが成り立っているのであり、その総体が文化であるといつてよいであろう。いわゆる芸術作品や文化財はこの二つの人間関係の総体の中から生まれた結果にすぎないのである。このようなモノを媒介にした関係と目に見えない絆によって結ばれた関係は歴史の中では特定の地域で特定の人々によって担われてきたものであって、その限りでどうしても非合理的なものを包含せざるをえない。余処者を排除し、仲間内だけですべての問題を処理し、自分達にしか解らない言葉によって結ばれた感性の世界があることを確信しているのである。高村光太郎が「出さずにしまった手紙の一束」の中で接触したのはこのような非合理的で排他的な文化をもつ町としてのパリであった⁽⁴⁾。

しかし光太郎は他方で文明としてのパリに出会っている。「暗愚小伝」の詩が示しているパリである。この文明のなかでは人種を問わず、誰もが受け容れられ、思考のどのような系譜も拒まれず、フランスがフランスを超えて存在するという。ここには光太郎の思い入れもあるだろうが、ヨーロッパが歴史のある段階で文化の次元から文明の次元へ飛翔したことも事実である。ヨーロッパが文明の段階に飛翔した時期は私の考えでは12世紀ごろを始点とするのちの展開であるが、それは産業革命の後に完成され、全世界がヨーロッパ的思考の枠にとらえられていった。それは感情というよりは、理性によって結ばれた人間の結合関係に基づいており、合理的で理性的な人間関係が生まれつつあった。文明は文化と違って誰にでも開かれる性格をもっていたからである。

私たちの文化は短歌という古代のコミュニケーションの手段や相撲という古代の競技が現在も盛んであることに示されているように古代的な層を強く保存し、それは日常生活を規定している互酬関係という枠の中で、今でも大きな位置を占めている。日本の社会がもつこのような古代的な特質は、全世界の中において観察してみると程度の差はあるが決して日本にのみ固有なものではなく、特に互酬性についていえばそれは普遍的な広がりをもつものである。私たちは日本社会

の持つ古代的 = 普遍的特質を分析し、それを全世界史のなかに位置づける作業として世界史を新たに描かなければならないだろう。そのためには伝統的な歴史学の枠組みは極めて不十分であり、人類学、民俗学、社会学、文学、音楽学、宗教学等との接触の中から新しい視野を開いてゆかなければならないのである。

ところで私たち自身の問題についていえば高村光太郎が「暗愚小伝」で描いているような個のあり方を望みながらその確立に成功しているとは到底いえない状況にある。私たちは今も日本の社会の古代的な層をそれぞれの中で抱えているのだから、西欧的な個の確立がそのまま現実の日本の社会の中で達成されるはずもないのだが、伝統的な歴史学の枠組みの中ではこの点が十分につめられていないように思われるのである。このような状況の中で同じく古代的な層をもっていたに違いない西欧社会では個がどのようにして確立していったのかという問いが自然に出て来るであろう。西欧社会も光太郎が「出さずにしまった手紙の一束」の中で垣間見たように独自の文化を抱え、その限りで何がしか古代的な層をもっていたからである。

この問題についてはこれまでフィリップ・アリエスやその他の研究者⁽⁵⁾がさまざまな角度から分析を試みているが、私にはソヴィエトのアロン・グレーヴィッチの発言が特に注目すべきもののように思われる⁽⁶⁾。

『中世文化のカテゴリー』の中でグレーヴィッチは一章をさいて個人と人格の問題を扱っている。グレーヴィッチは中世人の時間と空間、労働と富に関する意識を分析し、それらを中世文化の基本的なカテゴリーとして位置づけているが、それぞれのカテゴリーは個々人が世界を観察し、世界を相手として生きてゆき、行動するときの自己認識のパラメーターとして役立っていると考えられるからなのである。勿論これらのカテゴリーを分析しただけで中世における個人 = 人格の特徴が浮かび上がってくるわけではないが、問題の枠を考察する糸口にはなると考えられている。

グレーヴィッチはヨーロッパ中世における個人の人格の形成の問題を思想史家のように抽象的に扱っているのではない。彼は「社会の中における人格の位置はその社会の中で機能している法によって著しく規定され、規制されている。同時に人格の現実的な位置は法規範とその解釈の中に反映されており、社会と法の関係がある程度社会と人格の関係を表現しているものである」⁽⁷⁾と述べ、人格の問題を社会的に分析しようとしているのである。グレーヴィッチは中世ヨーロッパにおいては法が社会成立以前にすでに重要な位置を占めており、この点で **Traditionalismus**、規範への拘束、宗教の支配などのもとにあり、ヨーロッパとは別の道を歩んだ他の文化圏における中世社会と異なっていたといっている。例えばヨーロッパでは法は教会から相対的に独立しており、教皇権と皇帝権との対立にみられるように教会が全世界を支配しているという理念があったにも拘らず、両権力は併存していた。しかるにイスラム圏では教会法と世俗法の区別がなく、世俗法は純粋な形では成立していなかった。また中国では法は社会構造の基礎とは考えられておらず、個人の行動を規制するものでもない。人間の行動を規制する別の規定があるのであり、個人が自分の権利について語ることがあるとすれば、それはその社会の何かが悪いためであり、社会と隣人に対する義務が問題なのである。この二つの地域における法と社会との関係はヨーロッパのそれとは極めて異なっているが、それは社会秩序が伝統に拘束されているとか、法と宗教が結びついているといった原因によるものではなく、もっと深いところに原因があるという。グレーヴィッチは社会の中における法と人格の関係の問題に原因があるとみているのである⁽⁸⁾。いいかえれば社会・文化のカテゴリーのひとつとしての法を個人の本質的な側面が示される人間の意識の諸形態の一つとして観察しようとしているのである。

そこでまずゲルマン諸部族における法の観察から始める。ゲルマンの社会では法と道徳は分化しておらず、人間は宗教に根ざす規範にしたがって暮らしていた。ゲルマンの部族法は近代法よりも遥かに広い範囲にわたるものであった。そしてキリスト教の普及以前にすでにゲルマン人のもとでは法は人間を結びつける一般的な絆であることが意識されていたという。グレーヴィッチはその例として lag (lög) という概念をあげている。もっとも広義には lag は秩序 (当然の状態にすること)、階梯 (形容詞としては十分に長いなど)、価格、支払い、しかるべき時 (時間)、音楽のモチーフ (調和)、詩の構成、尺度などの意味であり、ここでは lag という言葉は尺度や事物の状態、物事の関係などに配慮する態度を示している。

狭義には人間のグループや友人関係、男女の共同生活などの人間関係を意味していた。複数になると lag は法、規定を意味し、文字どおりの意味では「確定されていること」を示していた。人間が法を立てるということは人間同士の間に関係を築く体系を作ることであった。「国は法の上に立てられ、法の衰退と共に衰える」⁹⁾ という法諺がこの言葉の内容を示している。この言葉は拘束力のある法のもとで生きている人間の組織にも用いられていた。したがって「ある人間と一つの法のもとにある」とか、「誰かを法のもとにおく」といった表現があったのである。また法が通用する範囲も lag で示されていた。この言葉はそれが示している人間の結びつきの道徳的な価値をも表現していたのである。法は世界秩序の基礎とみなされていた。

この他に rétrr という言葉があり、形容詞として用いられると「正確な」「正しい」「正義の」といった意味であり、名詞としては法と規則を意味していた。lag と rétrr は大変似通った意味をもっていたが、同じではなかった。rétrr は社会の中で結びあった人間の状態としての法という概念を示すというよりは、個人の権利、その地位 Status を示すものであった。したがってこの言葉は個人の権利が侵害されたときの代償の意味をもっていた。こうして lag は一般的な法概念を示すものであり、rétrr は個人の具体的なものを意味していたと考えてよいという。古英語の richt (ryht) は lag に対応するもので、人間の一般的な結びつきを示している¹⁰⁾。

このような意味において法の外におかれるということは人間の社会から排除されることを意味していた。人間狼などはまさにその様な状況の中で狼として人間社会から追放されたもののことである¹¹⁾。したがって法のもとにあり、法にしたがって暮らすということは他の人間と共に暮らし、正義と互いの個人的な権利の尊重にもとづいて関係を結ぶことを意味していた。部族法においては主として自由人である個人の権利と財産の保護、並びにその毀損に対する罰が定められていた。

ところで lög という語は örlog という古来の法つまり運命と近い意味をもっていた。ゲルマン人の意識の中では運命に対する信仰が大きな意味をもっていたという。ゲルマン人は生得の法をもっており、貴族、平民、隷属民として生まれ、それぞれのグループあるいは階層に属していることによってその個人の行動も決まっていた。個々人が特定の状況の中でどのような行動をするかは予め予測しえたのである。それぞれの個人の行動は特定のグループに属することによって厳しく規制されていたからである。いわば神々や祖先、長老などの範にならってあらかじめプログラムされていたのである。個人の行動は様式化されており、厳しい形式によって定められていた。とはいえ部族社会の個人に意志がなかったわけではない¹²⁾。ただ彼の意志はまず第一に集団が立てた目的の達成に向けられていたのである。こうして個人の意志の表明は特定の状況の中で自己の内的な願望にしたがっていかに行動するかという自由な決断にあったのではなく、集団の要求と必要に広い意味で応える手段の選択にあった。

そこでは道徳も個人のものというより家や氏族などの集団のものであり、高貴な生まれの者は

志高く、尊敬すべき人間であり、その行動は模範的なものと考えられていた。勇気があり、寛大であることがその特徴と考えられていた。貴族でないものにそのような特性があるなどは誰も考えなかったのである。したがって美しいけれども愚かだなどということはありえなかったのである。美は常に道徳的な価値をも示していたからである。

ところでこのような社会はキリスト教の受容によって決定的に変貌せざるをえなかった。ゲルマン社会の伝統的な秩序を本質的な点で変化させずにキリスト教を受容することは不可能であったからである。特に法の分野において教会は大きな変化をもたらした。中世においては道徳と法はどんなに外見上近いものに見えたとしても決して同じものではなく、道徳は人間の内的生活を規定するものであり、自由意志の表現つまり良心と結びついていたのに対し、法は個人を超えた力として理解され、人間はそれに従わねばならないものと考えられていたのである。しかしながらゲルマン部族社会の法も教会や封建社会によって駆逐されてしまったわけではなかった。部分的に変化しながらもそれは中世法の一つの基礎として受け継がれていったのである。しかしながら中世における法の一般的性格や他の生活を構成していたものは広い範囲にわたってキリスト教の教義によって規定されることになった。こうして古代地中海世界に発するキリスト教と古ゲルマン人の社会生活との接触の中から中世社会が徐々に浮かび上がって来ることになるのである。

教会は法に関しては聖書特にパウロの書簡にもとづいて一義的なものと考えており、神が生み出した法が普遍的に妥当しななければならないと考えていた⁹³。法は人間が作るものではなく、神から贈られるものであり、自然人としての人間は洗礼によってキリスト教の共同体に入り、自分が作ったわけでもない法を守る義務を負うことになるのである。このような社会において個人はどのような位置を占めることになるのだろうか。

この点についてグレーヴィッチはいまではかつて主張されたように中世からルネサンスまでは個人は存在せず、個人は社会の中に完全に組み込まれ、社会に完全に服従させられていたという説は支持しえないと述べている。たしかに近代になってヨーロッパで成立したような個人は中世にはいなかった。社会に対して完全に自立し、主権を持っているという幻想を抱いているような個人は存在していなかった。歴史の中で人間は常に極めて多様な形ではあるが常に自己を意識してきたのであった。集団から分離したり、集団の中に包まれたりしながらも、人間は決して個人としての特性を持たない、同種の者の群れの中の他と区別しえない存在であったことはなかったという。そしてまさに中世において人格という概念が形成されていったというのである⁹⁴。

古代においてギリシア人やローマ人にとってプロソポン *προσωπον* あるいはペルソナ *persona* は本来顔や芝居の仮面あるいは儀式の際の面のことであった。ペルソナ・人格はここでは隠蔽の手段となっており、仮面とそれをつけた者との間には複雑な結びつきがあった。グレーヴィッチは参考文献にあげていないが、ペルソナとプロソポンに関してはシュロスマンの研究が最もすぐれたものであり、演劇の仮面としてのペルソナからローマ法史料に現われたペルソナ、神父たちのもとで形成されていったペルソナの概念と三位一体の概念について詳しく論じられている。そこではペルソナの概念は人間のみでなく神にも用いられていた点が注目される場所である。とくにローマにおいてペルソナの概念が法の分野において絶対的な人格に転化していった。ローマ法においてはペルソナ・人格と物と行為しかなかったといわれている。ローマの市民は法的、宗教的な人格であって先祖と生命と財産をもっている存在であり、それ故に彼は奴隷をも所有している。奴隷は自分自身の身体を所有することができず、自由人の他の特性をもっていなかったから、奴隷には人格はなかったのである。しかし古代ローマには人格について定義した哲学

者はいなかった。芝居の仮面から内面的統一性をもつ人格への移行はキリスト教のもとで進行していったとグレーヴィッチはいつている。キリスト教のもとで人格は靈魂をもつことになり、それは個人の基礎として滅ぼすことのできない人格の核を成すものとなっていったのである⁹⁹。

6世紀初頭にボエティウスは人格の定義を行い、*rationalis naturae individua substantia*とした。それは合理的な性格をもち、分割することのできない個体といった意味であり、中世を通じて通用する定義であった。中世においては *persona* は *per se una* それ自体で統一している存在と理解されてもいて、三位一体の神の似像としてとらえられていた。トマス・アクイナスはペルソナとは自然全体の中で最も完成されたものと述べている。それ自体で完結した理性をもつ自然とみているが、それはまさに神のペルソナとかかわる定義である。ペルソナという名はまさに神に相応しいものなのである。こうしてキリスト教における人格概念は矛盾した状況に立たされることになった。一面において人間は神に似せて作られたものとみられていた。人間は他のもののために作られたのではなく、むしろ全世界が人間のために作られたのであり、人間はすべてのものの完成を意味していた。世界が人間のために作られたものである以上、人間の中に全世界とその統一性を見いだすこともできると考えられていたのである。

ところが人間は他方で神の奴隷であった。しかし神に使われることは人間を貶めるわけではなく、むしろ人間を高め、救済することなのだといっているのである。奉仕は謙虚さを必要とし、個人的な好みを抑えなければならない。個人的な好みはキリスト教の厳格な理想と矛盾するからである。人間の救済は現世ではなく、彼岸において初めて実現されるものであるから、人格の自由な進展はありえなかった。こうしてキリスト教における意志の自由とは魂の救済を妨げるすべてのものを避けよという命令となった。魂と肉体は異なった次元に属していたのである。魂は永遠に、肉体は時の移ろいのもとにおかれていたからである。

中世の人間は洗礼によってキリスト教徒の共同体に加入し、そのとき自然人がキリスト教徒に変容したとみられていた。つまり洗礼は人間存在の全体にかかわる行為であって、以後彼の人生は生得の好みや資質によって営まれてはならず、聖なる共同体に参画しなければならないのである。キリスト教徒になったとき、その人間は救済の可能性を手に入れることになるが、同時に自己の個性を放棄することにもなる。以後は与えられた掟にしたがって生きて行かなければならないのである。しかしながらそれは社会によって個人が抑圧されていたことを意味するわけではない。中世の人間は通常自分を物事を中心において考えてはいなかった。個人の内的生活は独立した一つの全体をなしていたわけではないのである。

この点についてグレーヴィッチは中世に書かれた自伝を参照しつつ、中世には独立したジャンルとしての自伝は存在していなかったと述べている¹⁰⁰。自己について語るものがあるとすれば彼は自己を罪人、正しいものなどのタイプの中で語っているのであって、自己の個性に集中して叙述してはいない。個人は人間の全カテゴリーに固有な一般的なものを通して示されるのであって、個人の内的生活の有機的中心として示されるわけではないと述べている。中世人は集団の中でのみ自己を意識したのであって個人として行為する必要はほとんどなかった。集団の目的や規範に背くことは許されなかった。それは罪を意味していたのである。個人としての自己主張は集団と一体化するなかでなされたのである。サン・ドゥニ修道院長スジェは自分自身を修道院と一体のものとして意識していたという。このような自己の捉え方はいまでも私たちのまわりにみられないだろうか。中世の自伝について大部の研究を出したミッシャはE. パノフスキーに従って次のように述べている。ルネサンスの巨人達は自己の人格を求心的に捉え、世界を自分の中に写し

だそうとしていた。それに対して中世の人間は自己を遠心的にとらえ、自己を周囲の世界に投影し、そこに吸収される姿でとらえていた。

このことは中世の聖者伝等にも見られ、罪人が突然の改心によって聖者になるのであって、改心の内的経過は全く語られていないのである⁹⁹。年代記においても個人とは誇り高さとか勇敢さ、高貴さ、臆病、悪意などの特性の持ち主として登場するにすぎない。中世のペルソナとは古代のような仮面ではもはやないが、真剣に注意深く自分の役割を演じている役者のようなものだという。個々人の生活も幼年から少年を経て成人へと内的に成長してゆくのではなく、一つの世代から次の世代へ突然に移行するものとされているのである。従って教育も年齢別に行われるのではなく、成人も未成年も同じ教室で学んでいたのである。家族は中世においても確かに社会の再生産の単位をなしていたが、氏族に対する帰属意識ほど家族の意識は発達していなかった。ようやく近代になって初めて家族は男と女の結合体のみでなく、子供の教育を営む社会的に重要な核として位置づけられてゆくようになる¹⁰⁰。中世において人格が積極的に評価されたのは主として典型的な形で現われるときであり、それは繰り返されるものであり、従って仲間や社会集団の中で適応してゆける特性をもっている場合であった。individuum est ineffabile 個人は表現し得ないという言葉は典型的なもの、一般的なものとして個人を超えるものに先ず第一に目を向けているこの時代の特徴を示しているのである¹⁰¹。

ところが13世紀には個人の自己意識に転機が訪れる。絵画においてはポートレートが登場し、文学作品においてもラテン語ではなく、母語による作品が増加し、微妙な感情の表現にラテン語より大きな可能性が開かれたのである。いわば芸術作品における個性化が始まったのである。自然科学においても権威に代って実験が行われるようになり、アリストテレス主義の普及と共に哲学の問題の立て方も変っていった。これまで人間の霊魂のみを問題にしていた哲学者たちは13世紀には不可分の統一体としての霊と肉体に目を向け始めるようになったが、それこそ人格を形成するものなのであった。

トマス・アクイナスはボエティウスに遡る人格の定義を詳細に論じ、個人の行動における理性的なものと自己意識と並んで人格は自分の行動に責任をもつという点を強調している。人格は神の摂理によって自ら決定を下すよう導かれており、従って彼の行為は個人的な行為となる。人格は不可分であるだけでなく、尊厳をもっているとトマスは述べている。この尊厳はまさに人間が理性をもっていることにもとづいているのだが、そこにこそ人間の自由の基礎がある。トマスは個人と社会の問題を論じ、個人に対して全体の福祉が優先されるという。しかし社会は個人と違って独立した実体ではない。何故なら社会は特定の目的を達成するために集まった個人から成り立っているからである。人格は不死の霊魂をもち、神を見ることができると、社会にはその能力がないからである。社会は手段であり、人格が目的なのである。したがって社会は人格に奉仕するものなのである¹⁰²。ここにはすでに新しい問題が示されている。個人の意味はやがてドゥナス・スコトゥスやダンテにおいてさらに深められてゆくことになるのである。グレーヴィッチはここで注目すべき発言をしている。

「中世において人格に関する教えが神学によって制約されていたこと、並びに個性的なるものを犠牲にして典型的なものに向かう傾向が強かったことを強調するとき、注意しなければならないのはこの時代の西ヨーロッパにおける個人の評価がある程度東の諸民族における哲学的、倫理的な評価に似ている点である。東の考え方（東の全体を判断する危険を意識したうえでのことだが）においては個人主義はネガティブな意味をもっており、しばしばエゴイズムとして理解され

ている。個人の権利よりも義務を優先するのは正しいこととされている。しかしのちになると市民社会の発展の道を進んだ西において個人の原理の役割と意味がますます強調されるにおよんで西と東の伝統にたつ人格の評価は分化していった」⁹⁰。ここにはまさに私たちがだした問題との接点があるということができよう。グレーヴィッチはここで重要な指摘をしている。中世における人格の問題を扱うときに中世には人格がなかったとか、不十分にしか形成されていなかったという印象を与えないようにしなければならないという。このような考え方は近代における個人の人格のあり方をありうる唯一のタイプだと考えるところから生まれるものだからである。いうまでもなく私たちが冒頭で述べたように今日の日本における個人の人格のあり方に対する問題性の指摘からはじめたのだから、このような態度はとりようもない。

近代における人格と個人を中世におけるそれと対比したときに、中世の人格には制約があるかに見えるのは中世の人間には近代になって失われてしまう特性があったためなのだとグレーヴィッチはいう。その点についてグレーヴィッチは人間と自然の違いや時間のあり方、さらに労働と富のあり方などの中世文化のカテゴリーに注目し、それらが自己目的となつてはならず、生活を維持するための手段にすぎず、集団あるいは身分の構成員としての人間が自己主張するためにあったことを指摘している。例えば労働は社会の必要を満たすために行なわれねばならなかったが、生産力を高めるという理念は中世には存在せず、単純再生産こそが規範であり、理想であった。富も社会的な徳のしるしであり、友人との交際のために用いられ、それ自体が目的になってはいなかった。いわば中世人はいまだ疎外を知らない社会に生きていたのであった⁹¹。近代にはいるとかつて生活との直接的な関係を体現していたさまざまなものが価値を失ってゆくことになる。

以上長々とグレーヴィッチの「人格を求めて」という論文を紹介してきた。ここでグレーヴィッチが最後にあげている東方の問題に戻ると、私にはこの東方にはロシアも含まれていると思われるのである。そのことはもとよりはっきりとは述べられていない。しかし何故グレーヴィッチが『中世文化のカテゴリー』という大著のなかでわざわざ一章をさいて人格の問題を最後に扱っているのかを考えると、グレーヴィッチはロシアにおける人格・個人の問題から出発しながら、西ヨーロッパ中世文化の諸問題にふみこんでいったと思わざるをえないのである。そこにはおそらく現代のロシアがかかえている文化の古代・中世的な層の問題があるのであろう。現代に生きる歴史家としてロシアにおける個人と人格の問題を真剣に考えようとするとき、どうしても西ヨーロッパにおける人格の形成の問題をさけて通るわけにはいかないのである。このように考えるとき、グレーヴィッチも私たちが基本的には変らない問題状況のなかであって個人と人格の問題を考えていたのではないかと思われるのである⁹²。

(二)

問題状況が基本的に同じであるといっても、具体的な問題や意識のあり方は必ずしも同じとはいえない。私たちはグレーヴィッチによる人格の研究に注目し、その内容を分析しながらもそこにはいまだにくみつくされていない問題があるを感じざるをえないのである。それはひとつにはゲルマン部族社会にみられる個人の位置づけであり、もうひとつはそれがキリスト教に出会ったとき、どのように変質していったのかという具体的な経過である。そしてもうひとつの問題はキリスト教によってゲルマン社会の伝統的な性格が大きく変革されたときとグレーヴィッチがいうとき、それは一体何故なのか、キリスト教にはどうしてそのような力があつたのかという点であ

る。この問題こそ私たちの問題なのである。大きな変革と革命の経験をもたない私たちにとっては、キリスト教の受容によってヨーロッパにあれほどの大きな変化が生じたということは不思議なことであり、その原因を探りたいと思うからである。ここでは叙任権闘争における聖俗の分離の問題その他の初期・中期中世の諸問題は後の各論で扱うことにして問題の所在だけを示しておきたい。

ことの順序としてキリスト教の問題にまず目を向けたいと思うのだが、ここではグレーヴィッチから離れて2~3世紀から5~6世紀の古代世界に目を向けなければならない。人格と個人のあり方を社会との関係のなかで探っていく上で、重要な観点として人間と自然との関係の問題がある。人間の肉体は人間にとってひとつの自然であるが、人間は肉体という自然から脱却する努力を重ねてきた。他方で人間をとりまく社会もときにはひとつの自然としてうけとめられる場合がある。迷信や俗信のなかに生きる個人にとっては、迷信や俗信は彼が生きてゆくうえでの自然なのである。そこで肉体という自然から脱却しようとした初期のキリスト教の問題に目を向けてみたいのである。そもそもキリスト教がこの世にはじめて足跡を記した地域で、一体何が起こっていたかを見なければならぬからである。この点について最近の古代史学のなかで傑出した業績であるピーター・ブラウンの研究をまず見なければならぬであろう。ピーター・ブラウンにはこの問題について大きな仕事があるが、1981年に出た『聖人崇拜の儀礼』において古代末期地中海地域の宗教について次のように述べている⁽¹⁾。

古代末期地中海地方の住民の宗教は他界信仰 *otherworldly* というよりは天空界信仰 *upperworldly* であったといえる。その前提は宇宙の表面を貫いて走る溝である。星辰が全く安定して常に変わることがないのはまさに宇宙の神的性格を示しているからである。地球は月の下で *in sentina mundi* 世界の底にあり、瓶の底に溜った澱のようなものである。人間は死ぬとこの溝を越えて天空界に昇ってゆくのである。死ぬと霊魂は地上の澱からなる肉体を離れ、天の川の星々の中で人々をじらすかのように地上を見おろしている明るく透明な光の中に自分の真の特質と調和した場所を見いだすのである。しかしそれは死後に初めて可能になることなのである。だからローマの民衆がロムルス死体が天の彼方に消えたことと信じていることをプルタルコスが未開人の心性の悲しい印とみていた。徳の高いものの魂は星辰の中の神々の位置に加わることはできる。しかしそれは肉体が捨てられて後のことなのである。ユダヤ人もキリスト教徒も復活を信ずるなかでいつか宇宙の障害が取り払われるだろうと心に思い描いていた。エリアもキリストもプルタルコスがロムルスには不可能だった筈だといっていることを成し遂げているからである。しかし当分の間は地上と星々間の障害は一般のキリスト教徒にとっては古代末期の他の人々と同様に堅固なものとして存在していた。

このような古代人の宇宙観は古代人の人格観や人間観にどのような影響を与えていたであろうか。2~3世紀の人々は自己を複合的な存在として感じており、自己から神にいたる媒介者の連鎖について鋭い感覚をもっていた。プルタルコスはこの点について確信していた。一般の民衆と違って彼は霊魂は単一で均質的なものではないと書いている。それはさまざまな層からなる複合的なものなのである。それらの層の彼方にさらに別の層があり、それが自己の魂なのである。それは我々が知っている魂よりはかりしれないほど優位にあるもので、ちょうど魂が肉体より優位にあるようなものなのである。かくして自己とはヒエラルヒーであってその頂点は直接に神の下にある。その頂点に古代末期の人間は目に見えない守護者をおいた。この守護者が個々人のダイモンであれ、ゲニウス、守護神あるいは守護の天使であれ、その役割は同じであった。それは

個々人の世話をすべく委ねられた目に見えない存在なのであり、人間と極めて親密な関係をもっているもので、個人の変ることなき仲間というよりはほとんど個人が天空界に向けて延長している部分に等しいのである。個人は誕生から死後にいたるまでこの守護者の下におかれているからである⁽²⁾。

このような自己のとらえ方は近代人のそれと比べると何という広がりをもっていることだろう。そしてこのような個人のとらえ方は当面はキリスト教の下においても守護の天使として受け継がれていった。特に3世紀頃の偉大な人物は目に見えない守護者と特別に親密な関係を保つことができる信じられていた。しかし一般の信者でもこのような関係をもつことはできたのである。さらに特筆しておかなければならないのは従来ローマ人のもとでは性的快楽は肯定されており、ローマの風俗に関してさまざまな指摘がなされている点である。ピーター・ブラウンは古代ローマ人のもとでも性的禁欲を守り、精液を射精しない方が男らしい男であるという考え方が一般的であったと指摘している。男らしさ virile とは体内に熱をもっていることであり、精液の熱さがその印であり、熱を失うとき女に近くなってしまうとされていたのである⁽³⁾。

ところがキリスト教の受容はもっと身近なところで大きな変化をもたらしたのである。私たちは人格や個人のあり方を考えるときに抽象的、或は形而上学的に語る場合が多い。しかし現実の個人や人格のあり方は人と人の関係の中で現れるのであって、対人関係を抜きにして個人や人格を語ることはできないのである。対人関係と一口にいってもそれは個人によってさまざまであるから、ここではまず男女関係についてみることから始めてみるのもよいだろう。男女の関係こそは人間と人間の関係の基礎であり、個人や人格の問題もそこからはじめて考察しなければならないのである。それと同時に個人や人格について抽象的に語るのではなく、具体的に語らねばならないとするなら、人間の肉体と人格の関係についても語らねばならないであろう。このような点に留意しながら再び古代末期の世界を見ることにしよう。

古代末期の人間にとって肉体は人間を神と動物のいずれにも結びつけている、存在するものの大なる連鎖の中で適切な位置をもっていると考えられていた。肉体を生みながら再びそれを引き取る鈍重な犬地でさえ、中立的なものではなかった。それは新しい生命で永遠に波だっている神々しい、壮大な存在であった。2世紀の文献に出てくる人間はまた古代末期の多神教の変動常ならぬ宇宙に属していた。彼らは自分たちが神の企みによって動物の世界に結びつけられていることを知っていた。季節毎の愛の行為の結果毎年新しく生まれる子羊であふれている丘や、穀物の豊かに実った穂に春の風がそよぐとき、収穫を豊かに実らせるのと同じ衝動が自分自身の肉体の中でも脈打っていることを知っていた。彼らの上にも同じ火がチカチカ光る星の中でまたたいていたのである。彼らの肉体と性衝動は無限の宇宙の揺るぐことのない永遠性の中に直接に根ざしており、それを通して神が豊かな働きをみせるのである。彼らにとって性とは人間と家畜とチカチカ瞬く星々を結びつけている宇宙的エネルギーなのである⁽⁴⁾。

しかし人間の社会は動物の社会とは異なっている。人間が作り上げた都市は動物の世界に対立するものであり、ひとたび建設されると都市の要求は容赦のないものであった。人間の肉体が自然の世界と組織された都市社会の中でどの程度の結びつきをもつことができるかを家族と都市が決定したのである。例えば生まれた子が直ちに人格をもつわけではなかった。父親が抱き上げなければ市民として認められなかったのである⁽⁵⁾。

性的衝動についても同じことがいえた。若い男性の性的衝動はそれが不義密通などによって他人の家に被害を加えたり、他人の生活を脅かしたりするのでない限り、問題のないものとして寛

容に扱われた。しかしやがて都市の要請が青年の耳にも届く頃には青春の遊びからはなれて家の仕事や国家に対する奉仕に赴くことになるのである。若い女性も同様であったが、女性の場合は処女を失うことは将来に不幸をもたらすとみられており、母親が厳重に監督していた。

ところでこのような人間と肉体の関係はキリスト教の普及ののち決定的に変わっていった。しかしその変化をただキリスト教の台頭の結果とみるだけでは十分でない。ピーター・ブラウンはいうのである。「それほど抑圧的でない社会からより抑圧的な社会への移行に関してローマ世界におけるキリスト教の台頭についてだけ語るのでは十分でない。問題は肉体の見方そのものが微妙に変わっている点である。古代末期の男も女もさまざまな一連の禁令に拘束されるようになっただけではなかった。彼らは自分達の肉体を前とは異なった光の下でみるようになったのである」⁽⁶⁾。それは具体的にはどのようなことなのだろうか。キリストの受肉によって神が人間の肉体をも変化しうるものとした点である。異教の思想のもとでは人間は自分の肉体を制御しえないものと感じていたし、肉体の願望も変わることがないと見なし、そうした前提の上で社会全体が安定していたのであるが、それらの環境は古代的な絆から解き放たれたのである。

この変化はキリスト教徒にとってどのようなものとして受けとめられていたのだろうか。2世紀のキリスト教徒たちが抱えていた難問はイレナエウスによると「主は地上に降臨されたとき、どんな新しいことをもたらしたのか」という問いであった。テルトゥリアヌスの答えは明瞭であった。「一つの力強い行為だけで主には十分である。人間の人格に自由を与えることである」。つまりキリストの降臨はこの現代という時代に終わりをもたらしたのであり、キリスト教徒の務めは主の勝利を明らかにし、現代の支配者の権力の崩壊を早めることにある。現代は悪魔的な暴君の圧倒的な支配の下にあり、人間も宇宙も皆それに服従させられている。キリストが死に打ち勝ったことによって悪魔の地上における支配の圧倒的な流れは逆転されたのである。そこでこのような巨大な悪の力に捕えられている人間に自由をもたらした内的な変化をどこで外面から目に見えるようにはっきりと位置づけることができるのかという問いが生ずる。テルトゥリアヌスはこの問いに対して次のように答えている。現代は見通すにはあまりに巨大である。顔をもたない現代のエネルギーは一般の人間には危険なほど明かである。その暴力のすべての支流を辿るにはあまりに複雑である。しかしその巨大な流れの一部は性的衝動とその明白な結果、つまり出産と死との終わりのない循環に象徴されている。……したがって性交を放棄することは人間の中に埋め込まれているスイッチを投げ出すことを意味しており、そのスイッチを放棄することによって現代の生活の邪悪な永久運動を支えている流れを止めることができると信じられていたのである⁽⁷⁾。

古代都市は現世の悪を体現する存在とみなされていたが、その都市を支えていたのはまさに絶えず再生産されてゆく人口であり、人口再生産の連鎖を絶つことによって古代都市の運命に決定的な打撃が与えられるというのである。これは壮絶な思想といえよう。このような思想に人々はどのように対応したのか。ブラウンの説明を聞こう。

「2世紀以降、おそらくはあまり記録のないそれ以前から東地中海から近東、イランにいたるまでの地域に散在していたキリスト教徒の小共同体に属する男女は独身を通すこと *singleness* によって、また結婚から遠ざかろうと努力することによってさし迫ったこの世の終末を自分の耳で聴きとろうとしていた。キリストが降臨したのはまさにそのためであり、我々を誤ちから救い生殖器を使用することからわれわれを解放してくれるためなのであると主張していた。サロメが主に『死はいつまで人間を支配しつづけるのでしょうか』と問うたとき、主は『汝らの女が子どもを生んでいる間である』と答えられた。彼らによると救世主御自身がこういわれたという。『私

が来たのは女の仕事をなくすためである。この女とは性的欲望のことであり、仕事とは出産と死による腐敗である』⁽⁸⁾。

このような主張は伝統的な家族生活を送っていた者にはきわめて異質でなじみにくいものであった。2世紀中頃まではキリスト教徒は家族と結婚を通して信者を増加させていたからである。結婚を放棄することは家族に基礎をおいていた教会の核を侵すことになったのである。

禁欲派 Encratites と呼ばれる一派はキリスト教会は厳密な意味で禁欲を守る男女によって構成されねばならないと説いていた。性交をやめるだけでなく、肉食を絶ち、ワインをも絶つという厳しい戒律を自らに課していた。肉食は人間を野獣に等しいものとするからであり、ワインは神経に暖かきを与え、心を和らげ、欲望を呼び覚まさせ、淫行に走らせることになるからである。彼らにとってアダムとイヴははじめ神に創造された時すでに聖なる存在であり、神の霊を持ち、動物ではなかった。ところが人間はひとたび神から霊を与えられながら神の霊に叶う形の結婚を放棄し、神が望んだのとは異なった形で相互の肉体を結びあうようになった。それ以後人間は動物と同じように死すべき運命となったのである⁽⁹⁾。このような考え方に立てば古代の、人間と自然とが連続しているという考え方は捨てられ、それと共に人間社会が自然の衝動から有機的に成長してくるという考え方も捨てられることになった。

勿論このような極端な考え方に対して日常の家事が大切であると考える人びともいた。アレキサンドリアのクレメンスにとっては人間の弱い肉体は死によって消えてしまう。それ故に出産によって日々新たにされなければならないのであって、これがないと主の世界は存続しなくなるであろう。「肉体なくしてどうして教会における神の計画が実現しうるのか」⁽¹⁰⁾と問うている。それゆえに結婚生活における夫婦の性交は神を讃えるために極めてストイックに営まれなければならない。子供を生むためのみ行われるべきものとなる。このようにして秩序正しく営まれる性交は決して動物的なものではないというのである。しかもこのような結婚生活における性交のあり方はキリスト教以前にすでにストア派が説いているのであって、子供をつくるため以外の性交を認めないという考え方もすでにストア派のなかにあったのである⁽¹¹⁾。

しかしながらこの頃若いキリスト教徒の青年で自ら去勢する者たちの数は増加していた。それはまさに日常的な手術になったといわれている⁽¹²⁾。オリゲネスにとって人間の性は単なる通過点にすぎず、人間の精神を定義するばあいには何の役割も果たさない。男も女も性関係なしに生きてゆけるのであり、性的特質を与えられた人間の肉体は夜明けと共に終る前の長い夜のようなものだということのである。

オリゲネスにとって性を拒否することは単に性的衝動を抑圧することではなかった。それはキリスト教徒の男女を性に縛りつけている通常の社会的、肉体的制約を取り払うために、自己のなかに深く根をおろしている自分の根源、つまり基本的自由を主張することを意味していたのである⁽¹³⁾。このように主張するオリゲネスは人間のすべての関係から肉体に基づく関係が消えてしまう時代がやってくることを信じていたのである。

オリゲネスのこのような主張にはそれなりの背景があった。それは新しい状況にあったといわれている。キリスト教の歴史のなかではじめてキリスト教は若者の宗教となったからである。もはやキリスト教の家長は子供たちに密通を行わせないために幼い頃から結婚させようとはしなくなっていた。少女を中心として多くの子供たちが結婚しないで一生を送ることを決意していたからである。キリスト教徒の家族は子供たちをユダヤ人や異教徒あるいは異端などと結婚させようとはしなかったから、その結果どのキリスト教共同体にも結婚できない娘たちが増えていた⁽¹⁴⁾。

こうした事態の背景にはさらにまた迫害と殉教があった。彼らは日々死に直面していたのである。この頃のキリスト教徒がまず第一に学ばなければならなかったのは死と肉体的苦痛であって性的誘惑などというばくぜんとした苦しみではなかったのである⁹⁸。

このような状況は地中海全域で変わらなかったが、それに対するキリスト教徒の対応には違いがあった。ピーター・ブラウンはカルタゴから東地中海に入ると、そこは全く別の世界であったと述べている。シリアはまた変動常ならぬ土地ともいべきところであった。アンティオキアとチグリスの間に急進的なキリスト教徒の独特なグループが生まれていた。それはさし迫っていると考えられていたこの世の終末への期待に促されたものであったことは明らかである。紀元 200 年頃、ある司祭は村の住民全員を連れて主の再降臨を見るために山に登ったといわれている。私たちはこの時代を考えるとこの司祭に従っていった人びとの心の底を追体験することからはじめなければならないだろう。

これらの地域には遍歴説教師ともいべき人々が行き来していた。彼らの言動には非のうちどころがなく、自らの肉体にイエス・キリストを体現するものとして登場した。性的関係を結ぶことなく、何処にも根をはらない彼らの生き方はイエスの再来とうけとめられ、職を失った多くの人びとが彼らのあとをついて歩いた。彼らは歌を唱い、詩編を読みながら、シリアの道路を歩いていたという。もし村にキリスト教徒が誰もいないときには一言もしゃべらず、旅芸人を装っていたという。⁹⁹ 遍歴説教師たちによって結ばれたシリアのキリスト教徒とその他の地域では性的禁欲のあり方もそれぞれ異なっていた。しかし紀元 300 年頃にはキリスト教の禁欲主義は一生活性的関係を結ぶことを放棄する極端なばあいも含めて多様な形をとっていたがキリスト教世界全域に広がっていたという。性関係を放棄する形式はまことに多様であった。その違いが地域の教会内部の生活の違いをなしてもいたのである。

ラテン西欧世界では性的禁欲を守る慣習はカトリック教会の聖職者が中心となる傾向にあった。儀式によって永久に性的関係を放棄した聖なる聖職者と彼らは定義されていた。303 年にスペイン南部のエルヴィラで開かれた会議で、司教、司祭、助祭などの聖職者のすべては妻ももたず息子もつくらないことを定めている。ピーター・ブラウンは 2 世紀から 3 世紀にかけて起こった変革のなかにヨーロッパと近東の宗教の将来の発展を決定することになる静かな革命のひとつとしてキリスト教会内部で聖職者と俗人の区別が生じたこと、そしてユダヤ教のなかでラビの支配がおこったことをあげている¹⁰⁰。

小アジアにおいてはキリスト教徒の禁欲を守った小グループがあった。小アジアからシリア北部にかけて禁欲主義 Encratites の村が散在していた。それらの村では都市で布教する司祭の目をのがれて独身を守っている人びとの小集団があった。特に未亡人たちや寡夫は肉食やワインを絶ち、衣服のスタイルにも多くのタブーを課し、禁欲生活を送っていた。

メソポタミア山地では禁欲の誓いを結んだ若者と娘たちが教会の中心であり、そしてエジプトには洞窟の修行者たちがいた。砂漠ではキリスト教徒がそこから解き放たるべき、そびえたつ現世という存在に明確な境界線を引いて自ら隔絶したのである。ひとつの地域から他の地域への移動によって、つまりエジプトの定住地から砂漠への移動が、世界からの離脱の経過を示していた¹⁰¹。砂漠はカウンターワールドであり、そこには世俗に代る別な町が成立しつつあった。砂漠は人間の食糧のない地域であって、人間の住まない地域である。この意味で砂漠の禁欲者たちの厳しい戦いは性欲との戦いというよりは食物をめぐる戦いであった。厳しい労働によって得られる食糧のため苦行者たちは飢えている人間の弱さを共に体験したのである。性的欲望よりも飢え

との戦いの方がはるかに厳しいものだったからである。

砂漠の縁にしがみついている人間に絶えずおそいかかってくる、この上なく恐ろしい誘惑は人間性を忘却することであった。飢えのため規則正しい祈りと徹夜の規律をやめてしまうと、修行者たちは心をもたない野獣のように自分を感じるのであった。それは *adiaphoria* と呼ばれる状態で、そこでは人間と砂漠、人間と野獣の境界が心を凍らせるほど曖昧になってくるのである。このような状態こそ砂漠の修行者が最も恐れ、屈辱的と感じた状態なのであって性の誘惑ではなかったのである⁹⁰。ここには自分の中の自然と戦う修行者の姿がよく示されている。

ナイル溪谷に沿った砂漠に住み、定住地を視野の内に収めながら、4世紀のエジプトの修道士たちは飢えている状態と市場に依存しなければならないという状態に対する永遠の挑戦者として立っていた。それは勤勉だが常に飢えている近東の世界を象徴していた。彼らが砂漠で生き延び、修行を全うするためには指導者が必要であった。霊的な指導者に学ぶことによって修行者は自分自身の心 *heart* を理解し、他人にそれを開いてみせることができるようになるのである。「心とは肉体と魂の接点であり、無意識な層と意識、そして意識を越えるものとの接点であり、人間と神との接点でもある」⁹¹。ここではオリゲネスのような都市型の研究者集団ではなく、自分の心を書物として読み解こうとする修道士が現われ、いわば砂漠は新しい人間の文化の中心となっていった。

性的欲望はそこではこれまでとは異なった位置をもつことになった。性的幻想が常に鋭く意識されている状態が問題となったのである。それが持続的であることが明らかになったので、性的欲望は人間の本質と共存しうるものと見なされた。自己が性的存在であって、永久に性的欲望に従わされ、夢の中でさえ性的幻想に悩まされる者であることが明らかになったとき、人間の人格の中の手に負えないものの領域が明らかになったのである。しかもその手に負えなさは肉体的なものだけではなかった。それはまさに魂の奥深くを指し示していたのである。性的欲望は墮落した人間の心の奥底にある克服しがたい私的領域の結び目を明らかにしたのである。こうして砂漠の新しい言葉では性はいわば開かれていない心のしるしとなったのである。このような修道士の性についての思いは禁欲的修道士の集団のなかで注目されていた。何故なら霊的指導の目的は弟子の内面世界を全面的に解体させることであったからである。内面世界を裏返しにして明らかにしなければならなかった⁹²。

砂漠のなかで修道士たちが行った修行には興味深い点が多い。たとえば4～5世紀のナイル河上流のパコミウスの修道院ではホモセクシュアルな関係が生ずるのを避けるために個々の修道士は一人ずつ別れて暮らしたが、それだけではなく、エジプトの村人たちの家族的な雰囲気をも否定するために若い修道士たちは互いに他人となることを学ばねばならなかったのである。自分たちが出てきた村のなかの人びとのぬくもりをいまだ身につけていた少年たちにとっては修道院内部で修道士仲間を父や息子と呼び、互いに親しい関係が生ずることは極めて自然なことであった。そうした事態を防ぐために若い修道士たちは常に互いの身体の間には1キュービット（約45～55cm）の距離をおいて暮らさねばならなかったのである⁹³。

このような禁欲や節制は必ずしも修道院内部で行われていただけではなかった。勿論結婚しているものはキリストの完全なる道を選ぶことはできなかった。しかし彼らも世俗の人間として戒律に従って生きていたのであり、その上砂漠の修道士たちと世俗の人間との間にさまざまな信心深い営みが行われていた。1年の特定の時にキリスト教徒の家はいわば小さな修道院となったといわれる⁹⁴。教会の祭りでは豊かな家長は砂漠の英雄たちが実践しているすべての財産の放棄を

小規模な形で経験することになっていた。貧民に財産の一部を分け与えたのである。四旬節には俗人も食事を制限してアダムの犯した罪の結果を長期にわたる飢えで償っている修道士たちの実践を自ら体験するのである。性的欲望を節制する時期には自ら実践し、砂漠の自由な空気を少しは吸い込むのである。

俗人の間での性的倫理は基本的には不義密通をしないことであったが、夫婦の間の性行為は土曜、日曜、水曜、金曜と四旬節の40日間と聖餐をうける他の祭日の前日には禁じられていた⁹⁰。

エジプトだけでなくキリスト教世界の全域特に東地中海において4～5世紀の間に性的規範は厳しくなっていった。しかしながらピーター・ブラウンはこの動きはキリスト教の禁欲主義とはそれほど関係はないという。例えば4世紀には古代エジプト以来の伝統であった兄弟姉妹間の結婚はもはや見られなくなった。インセストの禁止はエジプトにおいてはローマ法の強制によるものであって、異教徒の皇帝ディオクレティアヌスの時に頂点を迎えていた。キリスト教徒の聖職者はそれによって容易になった面はあるだろうが、自らその動きを進めたわけではないというのである。砂漠の修行者たちの場合も、キリスト教徒にとっては性的規範は上から権力によって与えられたものではなく、自ら選んだものであった。

ここで再びピーター・ブラウンの書物の冒頭に戻ってみよう。「すべての人間は大いなる神の前に他者として、劣った者として立っている。肉体と魂が共に神の前に立つ。神がその両者を創造し、裁くのである。全ての信者は異質なものとしての肉体に秩序を与えるという、必要ではあるが割のあわない仕事をする魂としてではなく、“心”の持ち主として、つまり創造者の意志に答えたり、背いたりしうる自分の隠れた核心の持ち主として神に直面するのである」⁹¹。このことは完全なる心の宗教的理想としてすべての信者は「一つ心にて歩む」walk in singleness of heartをこそ学ばねばならないと説かれている。それは普通の人間の道徳的地平を示すもので、暖かい社会的理想であったという。隣人や縁者に対して心乱れることなく直截に振舞い、心から縁者や隣人に忠実に振舞うことを意味している。「一つ心にて歩む」ことは本来は男性の特性であった。男同士の間の高貴な忠実さを確かなものにするためにエッセネ派は女性と奴隷の所有を放棄したとフィロンは述べている⁹²。結婚しているものは自分の妻をどのようにして喜ばせることができるかといった世俗の関心事で頭を悩ませている。こうして心は分断されてしまうのである。

このような主張を基調音として初期キリスト教会は展開してきた。以上でその一部だけはみてきたようなさまざまな運動が広がり、初期キリスト教社会は世界史上稀にみる創造的な時代を迎えていた。初期キリスト教が極めて創造的であったのは初期キリスト教を構成するメンバーの意見が極めて多彩で互いに対立していたためであるとピーター・ブラウンはいつている⁹³。この時期の特徴はごく少数の選ばれた者だけが禁欲を守ったのではなく、ごく平凡な村の住民や若い男女が自ら禁欲の生活を実践しようとした点にある。主の再臨の期待に燃え、殉教の恐怖にさらされていたとはいえ、それは極めて異常な事態である。人間と人間の関係のなかで男と女の関係が最も親密なものであろう。この親密な関係を肉の面で棄てることによって得られるもの、それが「一つ心」であった。自分の肉体の奥底にある「真の自分」を発見し、絶対者である神に直面しようとする態度である。ここには冒頭でのべたペルソナのキリスト教的理解が明確な形で示されているように見えるのである。三位一体の神を構成する三つのペルソナに対してひとつのペルソナである人間が自己のペルソナを発見することによって応えようとしているのであり、絶対者と人間の個とが直面する構図があり、近代のヨーロッパ哲学における人格の概念につらなって

ゆくものを見ることができるのである。このような生き方の模範となるべき人はこの時代には数多く存在していた。ピーター・ブラウンの案内によって2世紀から3世紀頃までの地中海世界に遡ってみると、グレーヴィッチが示した個人と人格の問題の枠組みはすべてこの時代に生まれているようにさえ思われるのである。もとよりそれは近代社会における個人と人格のあり方とは対極的なものである。17歳にして父親の殉教を目の当たりにした少年が自ら去勢し教会の指導者となってゆくということは不幸な時代の出来事といえるであろう。しかし初期キリスト教会の信者たちは自らこのような選択をしたのであり、父や母、兄弟、姉妹、親戚や隣人との関係を考えるなかで選択していったのである。この時代の初期キリスト教会の運動に参加していった人びとはある意味で極めて個性的である。私には古代末期の人格や個性について語る資格はないが、少なくともピーター・ブラウンの描く地中海世界はこのようなものであった。

キリスト教がそののちもヨーロッパ世界で大きな力を振うことになる出発点はこの時期のこの地域にあったことが解るであろう。人間にとって最も親しい男女の関係を放棄し、絶対者を直視しようとして「一つ心にて歩もう」とした人々がその力で当時の社会を変革したのである。この時代の人格や個人のあり方もまさにそこに特徴をもっている。彼らが「一つ心」を求めるとき、それは絶対者としての神との合一を目指すものであったから、自己の外に絶対的な権威をおいた個性なのであり、個性は最終的には絶対者の中に吸収されるべきものなのである。現れ方としては極めて個性的に見えるが、この時期の個人や人格の前提に神との関係があり、それは宇宙との関係の中で個人を位置づけていた古代人の宇宙論とつながるものであったともいえよう。その限りで初期キリスト教会の個人や人格は極めて魅力的ではあるが、近代の個人の対極にあるものであった。

キリスト教はそれ以後このときのようなエネルギーをもつことはなかった。中世におけるキリスト教会の力は死後の世界に対する恐怖で人々を脅かしながら自らは土地領主として国家と結び、世俗の権力として勢力を拡大していったからである。しかしこの初期キリスト教時代のキリスト教徒たちは何の権威も力も持っていないであった。彼らは世俗的な現世の喜びを放棄することによって自己を発見し、そのことを通じてローマ社会に大きな変革をもたらしたのである。禁欲という言葉は不適切であって、欲を抑えるというよりはある目的のために全身を捧げる中で心からの喜びを持って欲望を克服することをいう。それを実現したことがキリスト教の大きなエネルギーであった。

いわば彼らは人間が自分を変えることができることを証明し、死にも打ち勝ちうることを示したのである。人間の中にある動物的なもの（自然）を拒否し、霊的な存在にまで自分たちを高めようとしたのである。このような人間が一人や二人いても不思議ではない。しかしそのような態度が一般の人々の中にも広まり、大きな運動となっていったところにこの時代の特徴があった。自分を変えることができることを信ずる人々の力は大きなものである。キリスト教会がその優れた教義を全世界に広めることができたのは初期キリスト教時代の人々のこうした純粋なエネルギーによるところが決定的であったのである。私たちは日本の歴史の中にそのような事例を知らない。個別的な禁欲主義者はいたであろう。しかし数多くの人間が結婚を拒否し、自ら去勢し、世界の最後の日を待ち受けている状況はこの国にはなかったのである。それはこの国の住民にとっては幸福なことであったかもしれない。キリスト教徒たちが生み出したエネルギーはその後も世界を規定しつづけたが、それは必ずしも初期キリスト教会の人々が選んだ方法によってではなかった。キリスト教徒は人間と動物の間に大きな線を引いた。しかしそのことによって世界史上人

- 、 間の傲慢さがどれほど助長されることになったかは別の大きな問題である。また私たちはこのような努力によって達成された偉業を評価しつつも何故そのような道しかなかったのかをあらためて問いたくなるのである。

(三)

第二章のはじめに私たちはグレーヴィッチの研究のなかでゲルマン部族社会における個人の位置について言及が不足していることを指摘しておいた。本章においてはこの問題に目を向けてみたい。中世以降のヨーロッパ社会はギリシア・ローマ社会からうけついでもの他に北方スキャンディナヴィア半島、ケルトそしてゲルマンへと受け継がれてきたものによって構成されているからである。この点についても私たちはすでにいくつかの注目すべき研究を知っている。とりわけ個性の問題についてはステブリン・カーメンスキーの一連の研究がある。まずそのひとつをみることにしよう。

カーメンスキーは『サガの心』⁽¹⁾のなかの第三章「人間の個性の限界はどこにあるのか」において極めて興味深い指摘をしている。第一章では「真理とはなにか」と題してファミリー・サガにおける真理のあり方が近代人がうけとめるそれとは異なることを明確に説いている。それをうけて著者という観念も言葉もないサガの世界において、個人の人格はどのように構成されているのが問題になるのである。

重要な部分だけを見てゆこう。「ファミリー・サガにおいて一人の人間が示されるとき、その人物を直接に描写することによってではなく、その人物が他の人々と結んでいる関係を通して描かれるのである。実際サガで描かれているのは個々の人物ではなく、平和を破ったとか、私闘やその原因、経過と結果などの——人びとの間のある種の関係なのである。どんな形にせよ私闘が行われず、衝突もなく、殺人も戦闘も訴訟もなければサガの話はなりたない。個人の内面世界が描かれるということは全くない。ある人間が自分一人になってしまうということはないのだ。決して独白することもなく、自分の経験を分析することもなく、それを語ることもない。その人物の縁者が私闘のなかで他の人間とかかわる時にしか彼は描かれないのである」⁽²⁾。

ここで述べられていることは私たちにとっても関係がないわけではない。一人の人間を描写するのにどこから描こうとするかという点が問題になるとすると、日常生活圏においては本人よりもまずその家や出身大学や収入などの本人の性格を判断するうえで本質的とはいえない事柄が先に問題となるばあいもある。しかしここではそれよりももっと古い形の個人のあり方が示されている。「個々の人間の個性は人びとの心のなかでは、それほど明確ではないのである」といわれている⁽³⁾。

しかしながらそれにも拘らずファミリー・サガには7000人に及ぶ人間の名前が登場するのである。個々の人間に関心ももしないとすれば何故これほどの多くの名前が現われるのか不思議なほどである。「しばしばある名前の持ち主についてニックネームや出身地、家など以外に何も報告されていないばあいもある」⁽⁴⁾。このように膨大な名前が登場する例はサガだけでなく、旧約聖書やわが国のばあいは『愚管抄』の皇帝年代記などにもみられる。それぞれの名前の特徴について何の説明もないのはその人物と他の人物との関係や私闘以外にその人物の特質や個性を描写する能力が当時の人間になかったからだともいえるかもしれないが、そこには別な理由もある。

カーメンスキーは現代人にとって名前はひとつの札あるいは記号にすぎないという。勿論わが

国のばあいは名前にいまだ古代的な期待がこめられているために新生児の命名に当たって親はいろいろ苦勞して慎重になる。私の知人で娘の名前に郵便通帳にあった平仮名の三文字をつけた人がいたが（これは名前としては大変よい響きをもっている）、周囲の人々は非難したものである。今でも絃一などという名前をみると年齢までかなり見当がついてしまうほどである。シェイクスピアも「ロミオとジュリエット」のなかで「モンターギューがなんだというの？ 手でもない。足でもない。腕でも顔でもない。生まれつきの人の身に備わっているようなものとは違う。名前に何があるというの」（福田恆存訳）といわせている。現実には札や記号になってしまっているにしても現代でも名前によってその個人の内的特質を示したり、生み出したりするという期待が全くなくなってしまったわけではない。しかし一般的に言えば現代では名前はその人間を他の人間から区別するための記号に他ならない。

しかしファミリー・サガがつくられた頃の社会における名前はその人物と内的に何の関係もない記号ではなかった。サガに出てくる名前が当時の人々によく知られていた親しい人物のものであるからというわけでもなく、むしろ名前とその持ち主との結びつきが一般的にあって、より緊密であったためと考えられている。サガの時代のすべての固有名詞は常に特定の対象を体現するものであって、どの固有名詞にも特定の人間が潜在しているものとされていた。たとえその人間について極めて一般的なこと以外何も解っていないにしてもそうだったのである。固有名詞と普通名詞の区別がさだかではなかったし、近代語における場合と全く異なっていた⁵⁾。

サガに登場する数え切れないほどの人名は近代人には意味のない名前の連鎖のように見えるかもしれないが、それらの名前はそれぞれが何らかの重要な意味を伝えるためのものであったとも考えられるのである。ある人物が登場するばあい、間違いなくその人物の名前があげられているのであって、たとえその人物が果たした役割がたいして重要でないばあいでもその名前が登場しなければならないのである。サガには「ある男」といった不特定の指名の仕方は極めて稀にしかみられないという。名前が人間の個性の一部なのであった。サガにおける個々の人間はこうして私闘や争いなどの人間の関係のなかに位置を占めているかぎりでは名前があげられ、個人の位置はそれらの人間関係のなかで、はじめて明らかになったのである。エッダの分析によってもまたサガを検討しても個人や人格の問題については以上のような結果しかえられていない。サガにおける男女関係については私は十分に調べてはいない。プレーベン・サーンセンの『男らしくない男』⁶⁾には性的中傷が取り上げられているが男女関係のあり方については機会を改めて調べてみたいと考えている。ところでサガそのものの成立をめぐる議論のなかに個性の問題が潜んでいるのである。

カーメンスキーは本書において扱っているのと同様のテーマを別の書物『神話学入門』⁷⁾においても扱っている。そこでも「神話と個性の形成」という章において、注目すべき視点を示している。そこでは文学的、スカールド詩的、叙事詩的、昔話的、神話的という五つのジャンルの作者について論じながら個性の形成に注目している。現代文学における作者像は明瞭であるかに見えるが、それはカーメンスキーによれば何万年もつづいた発展の結果生まれたものだという。現代文学における作者像とは「自己を自らの作品の創作者として認識し、自己の作品を自己の産物として認識する」⁸⁾作者のことである。この作者像は徐々に形成されたものであって、中世では周知の通り、独創への志向はなく、題材もしばしば借用されていた。「個と個人の崇拜を基本的特徴としていたロマン主義の時代において初めて現代的意味における文学の作者像が完全に形成されたのだ」⁹⁾という。

もっと古い形の作者は内容よりも形式の創作者として自分を位置づけている。いわば内容とは無縁のものとして形式が発展する場合がある。この作者にとって内容が形式よりも重要ではないからではない。むしろ内容が形式よりも重要であるが故に内容に手をつけることができないのである¹⁰⁰。このタイプの作者としてスカールド詩人があげられている。9世紀前半に最古の詩がこのタイプのスカールド詩のばあい、形式主義とは形式の変更が許される枠が余りに狭かったために、本質的には伝統に盲従する結果となったという。しかし形式が与えられた内容を伝達するための暗号あるいはコードとしての機能と化すことによってむしろ内容のほうが主導的な位置をもつことが保証されるというのである。

叙事詩的作者のばあいは起こった出来事を自分の物語の中で描くとき、自分が知らないうちに創造的改作を行っていることに気付いていないために、自分を作者として認識していない点に特徴がある。口頭伝承として伝えられてゆくうちに意識していない作者が作品の中でますます大きな層をなしてゆくのである。それにも拘らずその作品が真実と見なされるのは歴史的真相 *historical truth* と芸術的真理 *artistic truth* との有機的結合としていわば混合的真理 *syncretic truth* とでもいべきものがあり、それはある事件の目撃者の証言の例を見ればすぐに解ることである。ある事件を目撃した人が他人にその事件について語る時、本人は真実を語っているつもりであっても、そこには語る人の視点や考え方が反映されざるを得ないから、それは歴史的真理ではありえず、混合的真理 *syncretic truth* たらざるを得ないのである¹⁰¹。

昔話タイプの場合には一方で作品が作られたこと、即ちそれが虚構で空想であることを暗示し、他方ではその作品が誰かによって作られたという認識が全く欠けているという特徴があるという。この場合叙事詩的作者と比べてみると昔話の作者は作者という点で二つの異なった発展の道であり、作者の発展における古い分岐の結果であるという。

作者の発展のもっとも古い段階として作者が意識されていないことと虚構が意識されていないことが結びついている状態が指摘されている。そしてそこから五つのタイプの作者が発展してくるということは本質的には個人の自己認識の発展、即ちまさしく個性の形成における重要な段階なのだ。「最初人間は自らが生み出した言語作品の創造者として自己を認めないばかりか、彼が作り出したこと、即ちその作品の内容が自己によって作り出されたのであって客観的現実ではないということも認めない（神話の作者）。主体と客体との境界は極めて不鮮明である」¹⁰²。カーメンスキーの議論はさらに靈魂と意識の関係について、そしてロマン主義のもとにおける個性の形成へと向かうのであるが、われわれはそこまで追う必要はないであろう。

ファミリー・サガにあらわれている個人は第二章でみた地中海世界のキリスト教徒のばあいとは決定的に異なるものであった。ファミリー・サガにおける個人が集团的個人と呼ぶことができるとすれば、地中海世界の初期キリスト教徒たちは集団を形成しようとする個人であった。しかしそれは近代的な個人が集団を形成しようとするばあいとは全く異なっている。近代の個人はおのれのなかに永遠の存在を感じとることはできない。むしろ他人との関係や社会的紐帯あるいは家庭のなかに自分の存在の意義を見いだそうとしているにすぎない。しかるに初期キリスト教会の信者たちは古代の伝統をふまえながら、そこから一步踏み出した。古代の伝統とは個人がいくつもの層からなりたっていて自己の最上層は星辰のなかに位置をもっているという壮大なものであった。キリスト教徒たちはそれとは別な構図のなかではあったが、同様に全宇宙を体現する神の前に自分の心を開こうとした。心を開こうとするということは自己の外内面の違いに気付いていたということにある。その点で地中海沿岸の初期キリスト教徒たちは北方スカンディナヴ

ィアの住民よりも早い時期に個の自覚をもたざるをえなかったともいえるのである。

作者論 *authorship* はカーメンスキーの極めてすぐれた業績といえるが、このような視点で古代末期の教父たちの作品について分析してみるとどうなるであろうか。歴史的真理、あるいは絶対的真理と信じている事柄について、解っている限りで *syncretic truth* と呼ばれるような部分をもっているともいえるが、オリゲネスの「ケルススへの反論」のような論争の書をこのようなジャンルに分けることはできない。文学作品を五つのジャンルに分けるとこうなるということなのであって、人間の書いたものすべてについてこの議論があてはまるとはいえないであろう。

こうしてこの問題について異常な進展をみせた古代末期のキリスト教はやがて中世社会にうけつがれ、中世社会を規定する教えとなってゆく。他方で集団の個性を中心とするサガの世界は北方ゲルマンを通してヨーロッパ北・中部に大きな影響をのこし、この両者がヨーロッパ大陸で出会ったのである。次章においてはこの二つの文化の出会いによって中世社会における個人・人格の形成にどのような転換が訪れたかをみようと思う。

(四)

中世社会における個人・人格のあり方を見る前にこの時代の個人のあり方を規定していた枠組みに目を向けておきたい。すでに述べたように中世社会においては個人は洗礼を受けることによってキリスト教徒の共同体に受け入れられ、自然人(=動物)である状態を脱却したといわれている。そこでは個人は信者 *fidelis* として自分が全く関与していない、上から与えられた法に従って生きて行くことになっていた⁽¹⁾。

社会全体が塗油によって聖化された国王に従い、神授王権のもとで個人の信教の自由だけでなく、財産権までも制約されていた。その限りで中世社会では「個人が社会に完全に埋没してしまった」⁽²⁾ ようにも見える。個人には法を批判したり、王に反抗したりする権利は全くなかったからである⁽³⁾。しかしながらヨーロッパ中世社会はこのような神聖王権の構造のみによって成り立っていたわけではない。ゲルマンの従士制度と深い関係をもつ封建体制によっても担われていたのであって、そこでは各々の人間は仲間集団を作り、仲間団体の法にのみ服することになっていた⁽⁴⁾。貴族、騎士、市民、農民、手工業者のそれぞれはその身分の中では多少の上下はあれ原則として対等な仲間として位置づけられていたのである。そこでは支配と服従も双務契約関係として捉えられ、君主と家臣の関係も忠誠という絆で結ばれているだけでなく、君主も家臣と結んだ契約に拘束されていたのである。この秩序は国や地域によってさまざまであるが、大陸とイギリスとは根本的な違いがあった。いわゆるコモンローが確立していたイギリスではカノン法やローマ法は社会を律する法としてはほとんど機能していなかったのに対し、大陸ではローマ法やカノン法の影響がかなり大きかったからである。それはやがてマグナ・カルタを生み出すほどの違いでもあった⁽⁵⁾。

ところで大陸においてもイギリスにおいても中世において個人・人格が問題になる場は二つあった。一つは家であり、一つは移動中の人々の群れの中であった⁽⁶⁾。家は家長を長とする共同体であり、共通の絆によって結ばれていた。旅する人も同様に一人で歩くことはほとんどなく、必ず何人かの仲間とルールを定めて遍歴していた。貴族の子弟が刀礼を受けたのち、職と妻を求めて旅に出るいわゆるユヴェーネスの旅がその典型であった⁽⁷⁾。いずれの場合も個人は一人になる機会すらなかったのである。修道院は修道士の家ともいべき場所であったが、そこでも基本的

に共同生活が原則であり、私的な会話すらかなりの時間禁じられていた。しかし11世紀の後半には特に選ばれた修道士は修道院からはなれて一人住いの庵を結ぶことが認められていた。ペトルス・ヴェネラピーリスはこのような庵をしばしば結んでいた。いわば古代末期の砂漠に代わる場所を中世の森の中に求めていたのである。森はさまざまな悪霊や悪魔が棲む誘惑の場と見なされていたから、そこで試練を経て聖性を獲得する道がつけられると考えられていたのである⁸⁾。

遍歴する騎士の卵の場合も同様であった。彼らの旅は森を抜けて続けられ、宮廷での生活と森の生活との交代を繰り返していた。基本的には宮廷小説ともいうべき数多くのロマンはジョルジュ・デビューのいう森での孤独な暮しと宮廷の暮しとの両極に分れた形で描かれている。森での孤独で危険な生活を経てはじめて試練に打ち勝ち、他の騎士より優れた者として宮廷に現れることができたのである。しかしながらいずれのばあいも中世の森は地中海沿岸の砂漠とは比較にならない場所であった。農民たちは森から木材、蜂蜜、樺の実などの生活必需品を得ていたし、狼がいたとはいえ、森には食物も多少はあったからである。

地中海世界で成立したキリスト教はローマの国教となり、西ローマの滅亡後は西ヨーロッパにおいて地中海世界の高度な文化を背景にして伝道を進め、フランク王国以後キリスト教世界が成立することになった。しかしゲルマンの部族社会は地中海沿岸で成立したキリスト教と全く異なった多神教の世界であり、キリスト教の伝道には非常な困難があった。すでに別の著書で示したように⁹⁾、私はカール大帝のカロリング・ルネサンスはゲルマン的俗信と慣習のただなかであって、伝道を進めなければならなかったカールがそのための理論的武装をするために行ったものだと考えている。伝道の過程で多くの村は新たに教区に再編された。それぞれの教区に司祭がおかれたのである。東フランクだけでも3500もあったといわれる教区はフランク王国全体をみれば、おそらくこの数倍はあったとみられる。教区における司祭の仕事は教区民の日常生活のすべてにかかわっているのも、極めて多様で困難であった。特に教会は古代末期の伝統の上にならって各教区民の日常生活のなかでも、ゲルマン古来の俗信や迷信の排除と並んで特に男女の性関係に厳しい監視の目を向けようとしていた。ゲルマン世界の異教徒と接触することになったキリスト教会にとって、教会の教義を貫徹できるかどうかは、教会の細胞としての家と人間の関係をいかに制御しうるかにすべてがかかっていたからである。キリスト教会はそのためにあらゆる機会に男女の性関係について原則をたてるように努力している。

中世を通してキリスト教会の基本的教義となったアウグスティヌスの著作のなかでも性行為は正式に結婚した夫婦の間で子供を生むという目的のもとでのみ許されると述べられている¹⁰⁾。この条件に合致しないすべての性行為は罪深いものとされたのである。しかしながらこの原則では個々の夫婦の性生活を具体的には何も規定していないのに等しいので、中世にはいるとその具体的な指針が求められるようになっていった。特に教区司祭にとって教区民の行動、生活をどのよう律してゆくべきかが大きな問題であった。

初期キリスト教会は教区民の罪についても洗礼を受けた後に犯した罪には赦しが与えられるとしている。しかし不義密通や殺人、偶像崇拜といった大罪にたいする罪の赦しは公衆の面前での悔い改めによらねばならなかった。灰の水曜日には当人を破門し、聖餐に与えることを禁じ、罰を科したのである。罰は四旬節の間と聖木曜日までつづく。そののちに赦しが与えられ、聖餐をうけられるようになった。しかしこの悔い改めは一生の間に1回しか行なえず、社会的に極めて重大な結果を招いたから、誰でもが行なえるというものではなかった。公開で悔い改めをする者は独身のばあいは一生結婚できず、既婚者のばあいはその後も性関係はもてず軍事義務にもつげず、

将来司祭になる道も閉ざされたのである⁹¹⁾。

ことに6世紀頃から秘密に告白する形式が生まれるようになり、いわゆる告白の制度が徐々に普及していった。そして1215年の第四回ラテラノ公会議において成人男女は少なくとも年に1回告白することが義務づけられることになった。しかし男女の性関係を含む罪のあり方は極めて多様であるため、6世紀末ごろから、司祭などの告白を聴く者のための参考書がつくられた。それが贖罪規定書である。そこには男女の性関係だけでなく、迷信や俗信などを含む罪のカタログが示され、それぞれの罪に対する罰の量も示されている。贖罪規定書は6世紀末にアイルランドではじめて生まれてから、12世紀初頭までヨーロッパ全域に広まり、数多くの版が知られている。それは日常生活の全領域にわたってゲルマン的俗信と戦おうとするキリスト教会の姿勢を示したものである。伝道に伴うキリスト教と異教徒との対立について、これまでの研究では当時の神学者や、教師、聖職者の理論や教義の書物などが参照されることが多かったが、贖罪規定書は伝道や教化の第一線にいた司祭や修道士が用いたものであり⁹²⁾、その意味で非常に重要なものである。そこには地中海沿岸で成立してキリスト教がゲルマンの世界と接触したときの様子がまざまざと読み取れるのである。

しかしながら贖罪規定書は6世紀から12世紀までヨーロッパ全域にわたって使用され、多くの版を重ねてきたものであるから、それらのすべてをひとしなみに扱う訳にはいかない。贖罪規定書の内容にはいる前に贖罪規定書の系譜について簡単に展望しておく必要があるだろう。なぜなら贖罪規定書が現場の司祭のハンドブックとして作成されながら、後の教会法令の中に取り込まれるようになるには多少の紆余曲折があったからである。すでにシュミッツが贖罪規定書を編集した版があり⁹³⁾、その他にミーニュ⁹⁴⁾やヴァッサーシュレーベン⁹⁵⁾などの編集になる版もある。ここでは最新の研究であるP. J. Payerに従って贖罪規定書の分類を見ておきたい。ペイヤーは贖罪規定書の内容の全体を扱っているわけではなく、主として男女の性関係についてのみ考察しているのであるが、その分類は全分野について有効と考えられるからである。

ペイヤーは贖罪規定書の全体を初期のアイルランドの贖罪規定書から813年までの時期を第一期として9世紀の贖罪規定書を第二期、906年以降を第三期として区分している。第一期の贖罪規定書のなかでペイヤーがとりあげているのはフィンニアン⁹⁶⁾の贖罪規定書(591年AD以前)とコロンバヌス⁹⁷⁾の贖罪規定書(6世紀後半)とクメアンの贖罪規定書(662年以前)、ブルグント⁹⁸⁾の贖罪規定書(8世紀前半)、メルセブルク⁹⁹⁾の贖罪規定書(7~8世紀)、クメアンのエスカルス¹⁰⁰⁾(8世紀)、テオドール¹⁰¹⁾のカノン(7~8世紀)、ペーダ¹⁰²⁾の贖罪規定書(735年以前)などである。第二期は9世紀以降の贖罪規定書であるが、その間に813年のシャロンの会議が開かれ、そこで贖罪規定書に対して非難の声があげられている。贖罪規定書と呼ばれる冊子には誤りがあり、著者も定かではなく、重い罪に対し軽い罰を科しているとしてこれらの贖罪規定書を廃止させねばならないと述べている¹⁰³⁾。また829年にパリの会議でも贖罪規定書に対する非難がなされ、司教たちは贖罪規定書を探しだして焼却しなければならないと述べられている。理由は教会の権威に反することが行われているという点にある。教会法に背く罰を与えているというのである¹⁰⁴⁾。オルレアン¹⁰⁵⁾の司教テオドゥルフは贖罪規定書の使用を勧めているが、それをを用いるに当たって告白者が知らなかった罪を教えることがないように注意を促している¹⁰⁶⁾。

このような経過があったが、贖罪規定書については他の公会議では特に問題にならなかった。しかしこうした非難や批判によって9世紀以降の贖罪規定書には変化が生じている。そのなかで特にペイヤーが扱っているのはカンブレ¹⁰⁷⁾のハルトガールの贖罪規定書(817~830)とフルダ司

教ラバヌス・マウルス（822～842）の贖罪規定書である。これらの贖罪規定書は教皇勅令や公会議決議などに配慮しながら編集されており、出典を明記しないままで第一期の贖罪規定書を踏まえている点に特徴がある。

906年以後10世紀には性関係に関する規定は贖罪規定書という独立した形をとらずにグラティアヌス教令集などの教令集に集められていった。ヴォルムス司教ブルヒャルトの教令集（1010年頃）もその一つであり、ブルヒャルトはその中にクメアンのエスカルプス、ベータとエクベルトの贖罪規定書（735年以前、750年頃）、プリュムのレギノの贖罪規定書（906年）などの多くを収録している。その他にシャルトルのイヴォの教令集（1094年）、ルッカのアンセルムの教令集（1083年）のほか多くの編集書なども含まれている。

以下においてはこれらの贖罪規定書あるいはそれが含まれている教令集の内容をある視角から概観することになるが、ここでは広範囲にわたる項目のうち二つの点に絞ってみることとしたい。一つはこれらの贖罪規定書において男女の性的関係にどのような規制が加えられているのかという点である。同時にゲルマン古来の慣習や迷信と呼ばれる習俗に対してどのような態度がとられているのかをも観察したい。

ペイヤーに従ってまず813年までの贖罪規定書における男女関係の規制について既婚者間のヘテロセクシュアルな生活、未婚者間のヘテロセクシュアルな関係、ホモセクシュアルな関係、レスビアン関係、獣姦、マスターベーション、純潔の保証、射精などについてみてみよう。

既婚者間のヘテロセクシュアルな関係については密通 *adultery*、禁欲期間、性交の正しい体位、近親相姦、催淫、不妊と不能、避妊などに分けられている。

密通というばあい一方の当事者が少なくとも結婚している場合の性的関係をいう。通常は *adulterium*, *adultera* などの語が当てられ、それはより具体的には *cum uxore alterius* 他人の妻と、あるいは *qui uxorem habens* 妻を持つ身でなどとなっている。しかし今日の密通という言葉よりも広い意味をもっていた。たとえばかつて結婚していた者が後に聖職者になり、そののち妻のもとに戻って性関係をもった場合も含まれている⁹⁹。一般的には他人の妻、婚約者、あるいは修道女との性関係が *adultery* に含まれており¹⁰⁰、獣姦や聖職者と霊的処女との関係もそれに含まれる。自分の奴隷との性関係が *adultery* に含まれている贖罪規定書もいくつかある。

しかしもしこの女奴隷が子供を出産した場合はこの奴隷を自由にしてやらねばならない。女奴隷を売却したいと思っても許可さるべきではない。しかし二人は別れねばならないし、男は1年の間パンと水だけで過ごす贖罪をし、以後は内妻との性関係をもってはならず、妻との間でのみもつことが許される¹⁰¹。

もし当事者がパンと水だけの贖罪に耐えられない状態である場合には金を払って贖罪に代えることもできた。当事者が聖職者であるばあいの罰は厳しく、司教のばあいは（他人の妻と交わったばあい）12年間の贖罪期間中3年はパンと水だけで過ごし、その上職を解かれる。司祭のばあいは10年間の贖罪期間中3年間はパンと水だけで過ごし、その職を解かれる。助祭や修道士のばあいは7年間の贖罪期間中3年間はパンと水だけで過ごし、その職を解かれる。俗人のばあいは5年間の贖罪期間中2年間はパンと水だけで過ごさねばならないのである。以上あげた者は聖餐を受けることができず、贖罪がすんでのちはじめて聖餐を受けることが許される¹⁰²。

禁欲期間についてはすでに「出エジプト記」において神の啓示のまえ3日間は婦人を近付けないとされており、「レビ記」（15～24）では生理中の婦人と交わることを禁じている。パウロは「コリント人への第一の手紙」（7～5）において祈りに身を捧げるために合意してしばらく別

れ、そののち再び一緒になることは差し支えないとしている。一般的には子供を生むため以外の性関係は神に認められておらず、結婚生活には当然禁欲の期間がなければならないとされている。フィンニアンの贖罪規定書では3回の大斎日（つまりクリスマス前の40日間と復活祭前の40日間、聖霊降臨祭前の40日間）並びに日曜の夜と、土曜日の夜、そして妊娠から出産までの期間となっている⁹³。のちには水曜日と金曜日も追加されるばあいもある。出産後の性行為の禁止についても男児のばあいは33日間、女児のばあいは56日間となっているばあいもある⁹⁴。

これらのばあいも守れない者は一定額の金を教会に払い、貧民に26ソリドゥスを払うことが定められている場合がある⁹⁵。

性交の体位については今日 missionary position といわれている体位以外は禁じられており、オーラル・セックスも禁じられている。後背位については40日間の贖罪が科せられていて、後背位は犬のような野獣の体位として退けられているのである。アナルセックスのばあいは7年間の贖罪が科されている。婦人の口の中に射精をした者は3年間の贖罪をしななければならない、それが習慣になっている者は7年間の贖罪を守らなければならない⁹⁶。

近親相姦についてはこの時代にはかなり範囲が広がったが、自分の母との性関係、姉妹との性関係が禁じられている。テオドールのカノンがはじめてインセストについて詳しく記録しており、母、姉妹の他兄弟とのホモセクシュアルな関係も含まれている。前者には15年間の贖罪と日曜以外に服を替えない罰が科されている。後者については15年間肉食が禁じられている。また自分の息子と性関係をもとうとした母親は3年間肉食を絶ち週1回晩禱まで断食しなければならない⁹⁷。

父親の未亡人、父方の叔父の未亡人、姉妹その他女性の縁者と性的関係をもったばあい、あるいは父親が娘と性関係をもったり、姉妹と性関係をもったばあい10年間巡礼に出て償わねばならず、そのうち2年間はパンと水だけで過ごさねばならない。巡礼に出ることができないばあいは、1年毎に12ソリドゥスを払わなければならない。俗人のばあいは鞭打たれ、一人の人間に自由を与えなければならない⁹⁸。

アフロディシアクスとよばれるのは催淫に関する手段のことであり、夫の精液を食物のなかに混ぜて夫に食べさせた妻は2年間の贖罪をしなければならないことになっている。それによって夫の精力が増大すると信じられていたからである。あるいは malefici, venefici と呼ばれる予言者に墮胎剤を使わせる行為も対象となっている⁹⁹。

何者かが魔術を使って愛を起こさせようとし、誰にも被害を与えなかったならば、聖職者 clericus であれば1年間パンと水だけの贖罪を果たさねばならないし、俗人のばあいは半年間、助祭 diaconus は2年間、司祭 sacerdos なら3年間の贖罪を果たさねばならない。もし墮胎をしたばあい、殺人の罪によって40日間の贖罪を6回科されねばならないとある¹⁰⁰。

不妊についてはもし妻が不妊であることが明らかになったばあいには、禁欲を守らねばならない。性行為の目的は出産のみにあるからである。しかし夫が不能であることが明らかになったばあい、妻は別の男と結婚することが認められている¹⁰¹。避妊に関してペイヤーは避妊の実践に対する非難とたまたま結果として避妊となる行為に対する非難とを区別しなければならないとしている¹⁰²。前者だけが避妊の範疇にはいるというのである。したがってアナルセックスやオーラルセックスは後者にはいることになる。しかしながら贖罪規定書では避妊剤に対する非難は特にあげられていない。813年までの贖罪規定書では避妊そのものあるいは避妊剤そのものは扱われていないという。

未婚者の性関係について贖罪規定書ではあまり詳しく扱っていない。その多くは聖職者にかかわるものである。未婚者間の性行為については贖罪規定書はほとんど扱っていない。青年が処女と性関係をもったばあい1年間の贖罪が科せられ、子供が生まれたばあいは2年間の贖罪となっている。未婚者同士の性行為は既婚者や聖職者、修道士にかかわらないかぎり寛大に扱われていたとみられる。

中世においては処女性、独身、性的禁欲に重要な位置が認められていたうえに、同性の集団が数多くあったためにホモセクシュアルの関係は常に何処にでも見られた。用語としてはしばしば *sodomitae* が出てくるが、それは多くのばあいアナルセックスであり、ホモセクシュアルな関係一般をさしていたわけではない。しかしマスターベーションの他に太股による性交と相互のマスターベーションにはそれぞれ3年と2年の贖罪が科されている⁹⁹。唇で欲望を満たすものは3年の贖罪、習慣となっているものには7年の贖罪が定められている。女性同士の性関係についても3年間の贖罪が科されている。

獣姦については聖職者のばあいと俗人のばあいに分けられており、俗人のばあい既婚者と未婚者に分けられている。既婚者は未婚者の倍の贖罪をせねばならない。テオドルの贖罪規定書では獣姦に使用された動物をいかに処置すべきかも論じている。しばしば獣姦をおこなうものは10年間の贖罪を科されたり、別のばあいは15年となっている。使用された動物は殺され、肉は犬に与えるべしと規定されているばあいもある¹⁰⁰。動物の種類も問題になることがある。しかしどの動物がどの程度悪いのかは指摘されていない。

ラテン語にマスターベーションに該当する言葉はない。自分で不義をする *per se ipsum fornicaverit* といった表現があるにすぎない。これをマスターベーションとみるとすれば、多くの贖罪規定書で扱われていることになる。女性のばあいには3年間の贖罪が科せられているが、これはレスビアンな関係のばあいと同じだという。この点で注目すべき贖罪規定書の項目がある。

欲望を持ちつづけながら、女性に拒まれたり、話しかけたりすることも恥しくて、欲望を遂げることができないばあいでも、その者は *adultery* を心のなかで犯したことになる¹⁰¹。心であろうと肉体であろうと罪には変わりはない。しかし贖罪の程度には違いがある。パンと水だけで40日間の贖罪をしなければならぬ。贖罪規定書は人間の心の犯した罪を裁こうとしているだけではない。夢の中で起ったことも罪とされているのである。

夢の中で意図的に射精した者は起きて詩編七つをよみ、その日はパンと水だけで過ごさねばならない。それができないばあいは詩編30をよまねばならない¹⁰²。このばあいの意図的に *voluntate* とは寝につく前に夢精を期待しているばあいをいうのであろう。それでも罪になるというのである。夢の中でそのような罪を犯そうと望みながら叶えられなかったばあいは詩編を15よまねばならず、実際に叶えられたばあいには20、意図せずに射精したばあいには16の詩編をよまねばならない¹⁰³。人間は夢に対しても責任を負うことになっているのである。

以上ペイヤーの研究にしたがって813年までの贖罪規定書の規定を概観してきたが、9世紀の二つを除いて12世紀初頭のヴォルムスのブルヒャルトの贖罪規定書を次にみることにしよう。性関係については従来のもので大きな変化はないので概要だけを挙げておくことにする。

ブルヒャルトの贖罪規定書「矯正者・医者」はさまざまな分野を扱っているがまず男女の性関係に関する章をいくつか見ておきたい。

おまえは妻か別の女と犬のように背後から結合しなかったか。もししたのならパンと水だけで

過ごす10日間の贖罪を果たさなければならない。(52章)³⁹

おまえは妻が生理の時に結合しなかったか。もししたのならパンと水だけで過ごす10日間の贖罪を果たさなければならない。もし妻が出産後の血から清められる前に教会に足を踏み入れたらおまえの妻は教会から遠ざかっていなければならない日数だけ贖罪を果たさなければならない。その間におまえが妻と結合したらおまえはパンと水だけで過ごす20日間の贖罪を果たさなければならない。(53章)⁴⁰

おまえは妻の胎内で胎児が動いた後に妻と結合しなかったか。あるいは出産の40日前に妻と結合しなかったか。もししたのならパンと水だけで過ごす20日間の贖罪を果たさなければならない。(54章)⁴¹

おまえは妻の妊娠が明らかになったのちに妻と結合しなかったか。もししたのならパンと水だけで過ごす10日間の贖罪を果たさなければならない。(55章)⁴²

おまえは主の日に妻と結合しなかったか。もししたのならパンと水だけで過ごす4日間の贖罪を果たさなければならない。(56章)⁴³

おまえは四旬節の大齋の間に妻と淫らな行為をしなかったか。もししたのならパンと水だけで過ごす40日間の贖罪を果たさなければならない。あるいは26ソルドゥスを貧民に施さなければならない。もしおまえが酒に酔っているときに起こったことであればパンと水だけで過ごす20日間の贖罪を果たさなければならない。おまえはクリスマスの前の20日間、毎日曜日、法によって定められた全ての齋日、十二使徒の誕生日、主たる祭日そして公の場において純潔を守らなければならない。もしそれを守らないときにはパンと水だけで過ごす40日間の贖罪を果たさなければならない。(57章)⁴⁴

ここにはすでに「レビ記」(15章, 18章)において近親相姦、裸身を晒すこと、同性愛、獣姦、生理中の女性との性交などが禁じられていることを受けて、そののちのパウロの「コリント人への第一の手紙」(7~29)「ローマ人への手紙」(6~12)などを経て、グレゴリウス一世とカンタベリの聖アウグスティヌスの書簡として伝えられているものへと連なる結婚と性交についてのキリスト教会の対応の歴史が凝縮されている。グレゴリウスは夫婦の性交も姦淫になりうると述べ、生理中の女性との性関係を禁じている。それは出産と結びつかないからである⁴⁵。

ここにあげられているような禁令が中世を通じて守られていたと考えてはならない。中世の書物には性の快楽を楽しむ人びとを描いた図版は極めて多いし、性を謳歌する人びとの歌も多くのことされている⁴⁶。にも拘らずこれらの禁令が重要なのは私たち個人の私生活の奥深くにあると考えられる性の問題に教会が公的な立場で介入する道がつけられたからである。告解という制度はわが国の歴史には存在しなかったから理解しにくい点もあるかと思うが、ヨーロッパの歴史のなかでは極めて重要な転機となる制度であったといえよう。何故なら個人の私的領域に司祭が介入してくることによって、個人は自分の行為を少なくとも第三者の前で客観的な基準に合わせるべく努力する姿勢を示さなければならなかったからである。つまり個人の私的領域における行為について絶対的な権威の前で責任をとる姿勢を示さねばならなかったのである。このことは現在の私たちからみればいかにおぞましく見えようとも、告解という制度が個人による自己の行為の説明からはじまる以上、個人が自己を意識する大きなきっかけとならざるをえなかったのである。贖罪規定書には殺人や反逆、主人に背く行為その他の行為があげられているが、これらの外面に現れる行為ではなく、少なくとも外には見えない性的関係が告解の中でとりあげられたことが西

欧における個人の成立に極めて大きな意味をもっていたと考えられるからである。ヨーロッパにおいてはこのような個人の内面に対する上からの介入を経て近代的個人が成立する道がつけられたのである。告解は強制された形ではあるが自発的な自己批判であり、わが国においてはこのような自発的な自己批判の伝統はほとんどなかったのではないだろうか。

ところで男女の性関係はこの時代の俗信や迷信と深くかかわっていた。生理中の血液を男に飲ませたりする例などは血液や生理に対する俗信、迷信に基礎をおいているからである⁶⁰。そこでヴォルムスのブルヒャルトの贖罪規定書のなかの俗信と迷信に関する章をみることにしたい。キリスト教会は中世においてゲルマン人の迷信、俗信に対して戦おうとし、そのなかで個人の位置が明瞭にあらわれてくるのである。

また異教、悪魔、呪文などについてみると、異教の伝統のなかに諸元素、月や太陽、星の動き、朔日などを崇拝する伝統があった。このなかに叫び声をあげて月の輝きを回復させることができるとする信仰もあった。また家を建てたり、結婚する際にも月齢を観察する慣習があるが、そのようなことをしたものは2年間の贖罪を果たすことになっている。(61章)⁶⁰

また結び目や呪文をバンや帯の上に書き、それを木に隠したり、交差点におき、自分の家畜や犬が病気になるようにし、他人の家畜に被害を向けようとすることも2年間の贖罪を科される罪となっている。(63章)⁶⁰

泉や石、樹木や十字路などに灯明をあげ、病を直そうとした場合は3年間の贖罪を果たさなければならぬ。(66章)⁶⁰

魔法の呪文で嵐をおこし、人々の心を変えることができると考えるような背信の行為をした場合には1年間の贖罪を果たさなければならぬ。(68章)⁶⁰

ストリガ、ホルダといった女の姿に変身した悪魔の群れと共に悪魔の命令によってある種の動物に跨り、定められた夜に悪魔の集会に出かけたばあい1年間の贖罪を果たさなければならぬ。(70章)⁶⁰。

墓や泉、樹木や石、十字路などに捧げられた食物を食べたり、石を山のように積んだ場合30日間の贖罪を果たさなければならぬ。(94章)⁶⁰

病気見舞いのとき病人の家の近くの石を持ち上げ、その下に何か生物がいれば病人は助かり、いなければ病人は死ぬと信じているばあいパンと水だけで過ごす20日間の贖罪を果たさなければならぬ。(102章)⁶⁰

サテュロス(半人半獣の森の精)やゴブリン(悪魔)のために小さな弓や小さな靴を作らせ、豊かな富をもたらしてくれるようにと捧げた場合10日間パンと水だけで過ごす贖罪を果たさなければならぬ。(103章)⁶⁰

夜明け前に出かけるとき陽が昇ってからでなければ出かけようとしなかったり、鳥がなく前に出かけてはならないと信じたりしている場合10日間の贖罪を果たさなければならぬ。(150章)⁶⁰

人間狼の存在を信じているばあいも10日間パンと水だけで過ごす贖罪を果たさなければならぬ。(151章)⁶⁰

森の女 *silvaticas* と呼ばれる野生の女がときに人間の恋人として現れることを信じているばあいもパンと水だけで過ごす10日間の贖罪を果たさなければならぬ。(152章)⁶⁰

3人の女神のために食卓に食物と飲物とナイフを用意してそこで楽しめるようにしたばあい1

年間の贖罪を果たさなければならない (153 章)⁶⁸

草や言葉、樹木や石などに願い事をしたばあい 7 日間の贖罪を果たさなければならない。(167 章)⁶⁹

自分の月経の血を飲物や食べ物に混ぜて人に飲ませ、その人に愛されようとしたばあい、5 年間の贖罪を果たさなければならない。(176 章)⁷⁰

女たちが衣服を脱ぎ体中に蜜を塗り付け、地面の上に広げたりネンに小麦をまき、その上をころげまわって体についた小麦を集め、挽臼に入れて太陽と反対に回して挽き、その粉でパンを作って夫に食べさせる。そのパンを食べた者は体が弱り、やつれてしまう。そのようなことをしたばあいはパンと水だけで過ごす 40 日間の贖罪を果たさなければならない。(193 章)⁷¹

雨が長い間降らないときに大勢の女の子を集め、裸にした少女を先頭にして河まで歩き、その少女にハーブ草を右手の指でつませ、少女の右の靴の先に紐で縛り付ける。女の子たちは皆小枝をもち、河の水を少女にかけて雨が降るように祈るのである。そののち裸の少女と手をつないで少女は後向きに歩いて村まで帰る。そのようなことをしたばあいはパンと水だけで過ごす 20 日間の贖罪を果たさなければならない。(194 章)⁷²

以上ブルヒャルトの贖罪規定書の中から俗信・迷信にかかわるものの一部をあげてみた。そこには私たちにとって重要な問題が潜んでいる。贖罪規定書における男女の性的関係については初期キリスト教徒の場合と同様に人間が自然と共有している部分をできるだけ否定しようとする姿勢が現れている。つまり人間が動物である部分を否定しようとする姿勢である。人間を自然から独立した存在として位置づけ、自ら意識しようとした初期キリスト教徒たちの遺産は教会が国家・社会と結んだ結果教会法令として上から強制されることになったのである。人間が自然と共有している部分を否定することによって人間を中心とする宇宙観が生まれていったし、理性的な存在としての人間の位置づけがすすめられることになった。中世はそのために理論的な基礎づけがなされた時代であった。

しかし人間は自然を自らの中にもっているだけでなく、社会的な存在でもある。キリスト教会がゲルマン人の俗信とみたものはゲルマン人たちの宇宙観に根ざしたものであり、その宇宙観に基づいてゲルマン人の社会が築かれていたのであるから、容易に否定することはできなかった。事実贖罪規定書の中で否定され、罪とされている行為の多くはかなり後までも村や地方にさまざまな形で生きていたのである。

しかしながら十一、二世紀に贖罪規定書などによってこれらの俗信にとどめを刺そうとした教会の努力は実に大きな意味をもっていた。ここではわが国では天皇制の土台となった自然観、宇宙観にとどめが刺されているからである。以上簡単に要約した贖罪規定書で禁じられている営みの多くはいまでも日本の社会の中に生きている。建前の時に吉日を選び、結婚式にも大安を選び、葬式は友引の日には行わない習慣はいまでも守られている。この他のさまざまな俗信や迷信はわが国の人間関係の全体を強く規定しており、そこには古代以来の呪術的關係も潜んでいるのである。それらの慣習や人間関係の奥底に贈与・互酬の關係があることはここで改めていうまでもないだろう。私たちはそれらをただの過去の遺物として安易にみようとす傾向がある。そのような俗信自体はそれだけならたいして悪影響はないかに見えるが個々の人間の中にも忍び込んでくるために、個々の人間の行為だけでなく、全体としての人間のあり方をも規定してしまうほどの意味をもっているのである。男女關係のあり方と俗信・迷信のあり方そして互酬關係につい

てこのような姿勢をとりつづける限り、日本人は全体としての自己批判を可能にするような自己意識（個人と人格のあり方）をつくりあげることにはできないだろう。

ここで最初の問題に戻って考えてみるとカントが『啓蒙とはなにか』で述べている個人の生き方がわが国では困難なのは個々の人間が特定の団体や親族関係等のしがらみの中に位置づけられ、それによって初めて自己を意識し、主張しうる場ができるという構図があるためである。そのしがらみを無視して自分の意見を主張したりすれば青二歳の者の行為として貶められ、その批判に耳をかすものは極めて少なくなるだろう。わが国で学者の間ですら論争が少ないのもそこに原因があり、敢えてそのようなしがらみを破ろうとすれば全存在を否定されるような結果を招きかねない。基本的には個人の努力は評価しながらも、全体の中で目だたないことが求められ、能力があることを誇ったり、結果としてそれが現れてしまうと本人は常に頭を低くしていないと酷い目にあわされることがある。これはいわば部族社会や身分制社会の人間関係であり、内部においては各人に平等な位置を与えようという姿勢である限りで評価しうる面をも持っているが、例えば談合のばあいのようにそこにかかわらない第三者が犠牲者になる場合が多いのである⁶⁵。

このような人間関係のあり方はわが国における個人や人格の位置づけと極めて深い関係にある。本稿はヨーロッパ中世において個人・人格が形成されてくる出発点を展望しようとしたものであるが、贖罪規定書にみられるように部族社会の俗信や慣習、迷信から離脱することが個人の責任において求められ、それが同時に教会の名のもとで強制されている点に注目しなければならない。男女の性関係は個人と集団の関係の中で重大なつながりをもつものであり、俗信や迷信からの離脱と男女の性関係の規制には深い関係がある。性関係において人間が自然から離脱しようとしたことと俗信や迷信にみられる古来の伝統的宇宙観からの離脱は平行して行われているように見える。わが国ではその何れもが離陸にいたらず今日に及んでいる。そのこと自体は決して遅れでも未開を意味するものでもない。問題は男女の性関係と人間の自然との関係をどのようにバランスをとりながら位置づけて行くかにあるのだろう。その点で個々人の性的関係に国家・教会が介入したヨーロッパの事例は極めて大きな実験として意味をもつものである。

ヨーロッパ近代社会が形成される前に快楽を拒否する社会体制があったのであり、そのことはルネサンス以後快楽が肯定されるようになってからも大きな影響を残して今日に至っている。ここでは快楽という場合性的関係だけしかあげられなかったが、その他にも人間関係の中でそれと近い関係もあり、私たちはその様な問題にこれまで触れることなく過ごしてきたのである。

フーコーは次のように述べている。「個人としての人間は長いこと他の人間たちに基準を求め、また他者との絆を顕示することで（家族、忠誠、庇護などの関係がそれだが）自己の存在を確認してきた。ところが、彼が自分自身について語りうるかあるいは語ることを余儀なくされている真実の言説によって、他人が彼を認証することとなった。真実の告白は、権力による個人の形成という社会的手続きの核心に登場してきたのである」⁶⁶。贖罪規定書はまさにこの手続きを促進するために作成されたものであった。告白の中で個人は自分の行為を他人の前で語らねばならないのである。自己を語るという行為こそ個人と人格の形成の出発点にあるものだからである。たとえ強制されたものであったにせよ、そこには自己批判の伝統を形成する出発点があった。ヨーロッパ近代社会における個人と人格はまさにこの時点で形成されつつあったといっていよう。公開の贖罪や巡礼といった形ではなく、秘密の告白のなかで個人が自己の罪を説明するという仕方の背後には超自然的なものとの社会との関係の大きな変化があったのだが⁶⁷、この問題については機会を改めて考えることにしたい。

私たちは今もなお自己の基準を他の人間との関係においていないだろうか。ヨーロッパは古代末期から中世にかけてこの点について大きな変革を行ったのである。その功罪を論ずることはまた別の話になるが、私たちがヨーロッパを範としてわが国における個人の形成の未熟さを嘆いても始まらない。ヨーロッパは自らの道を歩んだのであり、私たちはまた自らの道を歩まねばならないのである⁸⁶。

(註)

(一)

- (1) カント『啓蒙とは何か』篠田英雄訳 岩波書店 7頁
- (2) Blickle, Peter, Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus. *Historische Zeitschrift*. Bd. 242 H. 3, 1986, S. 529 f.
- (3) 阿部謹也「歴史における人格の問題再論」『社会史研究』8, 1988『社会史とは何か』筑摩書房 1989.
- (4) 「歴史における人格の問題再論」『社会史研究』8, 214頁
- (5) Ariès, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*. Paris 1975 p. 21 ff. Rheinfelder, Hans, *Das Wort Persona*. Halle 1928.
- (6) Gurjewitsch, Aaron J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München 1980, S. 327 ff. グレーヴィッチのアリエス批判は次の論文で示されている。Gurjewitsch, Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst (in Verbindung mit der Auffassung vom Tod und der jenseitigen Welt), *Architektur des Mittelalters. Funktion und Gestalt*, hrsg. v. F. Möbius und E. Schubert, Weimar 1984, S. 87 ff.
- (7) Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. S. 188
- (8) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 190.
- (9) Gurjewitsch. *a. a. O.*, S. 191.
- (10) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 193.
- (11) 阿部謹也『中世賤民の宇宙』筑摩書房 1987 184頁
- (12) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 194.
- (13) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 199.
- (14) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 335.
- (15) Schlossmann, Siegmund, *Persona und ΠΡΟΣΩΠΙΟΝ im Recht und im christlichen Dogma*. Leipzig 1906, S. 11 ff. ここでグレーヴィッチがマルセル・モースの人格に関する研究を参照していることに注目したい。モースは「人間精神の一つの範疇・人格の概念《自我》の概念」のなかでプエブロ族、北西部アメリカインディアン、オーストラリア、ラテン人の《ベルソナ》、インド、中国などを扱い、特にベルソナとキリスト教における人について論じている。『社会学と人類学』II 有地亨, 山口俊夫訳 弘文堂
- (16) Misch, Georg, *Geschichte der Autobiographie*. II. *Das Mittelalter*. Frankfurt a. M. 1955, S. 7 ff. S. 529.
- (17) Pernoud, Régine, *Les Saints au Moyen Age : La sainteté d'hier est-elle pour aujourd'hui ?* Paris 1984, p. 27 f. Vauchez, André, Der Heilige, in "Der Mensch des Mittelalters." hrsg. v. Jacques Le Goff, Paris 1989, S. 340 ff.
- (18) Ariès, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris 1960. 『子供の誕生』杉山光信他訳 みすず書房
- (19) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 346.
- (20) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 347.
- (21) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 347.
- (22) Gurjewitsch, *a. a. O.*, S. 349.
- (23) 個人の問題について西ドイツの歴史学がこれまで全く扱ってこなかったわけではない。すでに1956年にオットー・ブルンナーは「ヨーロッパ社会史の問題」の中で「私は社会史を一つの考察様式とみるのであるが、政治史が政治的行為すなわち〔国家ないしその支配者の対外的ないし対内的な〕自己主張を対

象とするのに対し、社会史では人間諸団体の構造、その内部的仕組みが前景に立つ。だがどちらの場合もやはり人間が本来の対象である」(オッター・ブルンナー『ヨーロッパ・歴史と精神』石井他訳 岩波書店 117頁)と述べている。ブルンナーのこの主張は少しのちの1967年にカール・シュミットの「初期中世における人間と共同体の関係について」(Karl Schmid: Über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft im früheren Mittelalter. in “Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter” 1983, S. 363 ff.)という論文の中で、プロソフオグラフィーの視点から考察されている。シュミットは国王や司教、伯、コーメス、司祭、裁判官などを対象とするプロソフオグラフィーを考えているのである。そこでは個々人の確定が先ず第一の問題になっている。それより10年前の1957年にゲルト・テレンバッハはフライブルク大学学長就任講演「初期中世把握のための人物研究の意味について」(Gerd Tellenbach, Zur Bedeutung der Personenforschung für die Erkenntnis des früheren Mittelalters, in “Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze”, Bd. III, 1988, S. 943 ff.)の中で「過ぎ去った時代の個々の人間の生涯の研究と叙述は歴史学のもっとも崇高な課題の一つである。なぜならどの世代においても自分達の運命を意識する中で過去の人々がその人間としてのあり方の可能性をどの様に感じ取っていたのかという深い共感が活発に芽生えて来るからであり、歴史意識はまさに過去を現在に引き寄せ、未来に伝えて行こうとしているからである」と述べている。テレンバッハは現代の人間存在に関する意識が過去の人間のあり方の可能性への深い共感を生み出すと述べている。その意味ではテレンバッハの関心はおそらく私達のそれと形式のうえではよく似ていると述べてよいであろう。しかしながらテレンバッハがここで考えているのはかつてヘルムート・グレーフェが行った『人間研究に基づくアレキサンダーの帝国』のようなものであり、制度がアンシュタルトとして十分に機能せず、人間関係の中ではじめて機能し得た初期中世については国家、社会の研究も人間研究を抜きにしては成立し得ないという事なのである。もとよりテレンバッハはかつてブルックハルトが述べたように、世界と自分の両面に向ける人間の意識の二つの面は全体を覆うヴェールのもとで夢のように半ばしか目覚めていないのであり、当時の人間は人種、国家、国民、党派、家族あるいは何等かの一般的なものの形の中においてのみ認められたというような考えを支持してはいない。集団の意識は中世よりも20世紀における方がはるかに強力なのだとも述べている。こうしてテレンバッハの研究は人間研究に基づく国家、社会の研究を志向する限りで全体としては私達の目的と同一方向にあるのだが、手続きと短期的目的としては国王を取り巻く人間達や伯の取り巻きなどについて先ず個人名の確認から始めようとする壮大かつ着実なものであり、冒頭で述べたような私達の関心に直接に答えるようなものではないのである。

カール・シュミットの研究も基本的には同じ方向のものであり、有益な論文も数多くあるが私達の関心に直接答えてくれるようなものではない。1988年にカール・シュミットに捧げられた29名の寄稿者からなる論文集 (*Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum fünfundsiebzigsten Geburtstag*, Sigmaringen 1988.)も注目すべき論文を含んでいるとはいえ、私達の関心に直接答えてくれるものとはいえないのである。

(二)

- (1) Brown, Peter, *The Cult of the Saints : Its Rise and Function in Latin Christianity*. SCM Press Ltd. 1981.
- (2) Brown, *op. cit.*, p. 51.
- (3) Brown, Peter, *Body and Society : Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Columbia University Press, New York 1988, p. 10.
- (4) Brown, *Body*, p. 27, 432.
- (5) Brown, *Body*, p. 28.
- (6) Brown, *Body*, p. 29.
- (7) Brown, *Body*, p. 85.
- (8) Brown, *Body*, p. 85.
- (9) Brown, *Body*, p. 92.
- (10) Brown, *Body*, p. 132.
- (11) Brundage, J. A., *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago, London 1987. p. 20 f.
- (12) Brown, *Body*, p. 168.

- (13) Brown, *Body*, p. 171.
- (14) Brown, *Body*, p. 191.
- (15) Brown, *Body*, p. 195.
- (16) Brown, *Body*, p. 196. この問題については Brown, Peter, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, Society and the Holy in Late Antiquity*. University of Chicago Press 1982, p. 103 f. を参照。
- (17) Brown, *Body*, p. 142.
- (18) Brown, *Body*, p. 216.
- (19) Brown, *Body*, p. 220.
- (20) Brown, *Body*, p. 228.
- (21) Brown, *Body*, p. 231.
- (22) Brown, *Body*, p. 246.
- (23) Brown, *Body*, p. 255.
- (24) Brown, *Body*, p. 256.
- (25) Brown, *Body*, p. 35.
- (26) Brown, *Body*, p. 39.
- (27) Brown, *Body*, p. 429.

(三)

- (1) Kamenskij-M. I. Steblin, *The Saga Mind*. Odense University Press, 1973, p. 49 ff.
- (2) Kamenskij, *op. cit.*, p. 64.
- (3) Kamenskij, *op. cit.*, p. 65.
- (4) Kamenskij, *op. cit.*, p. 65.
- (5) Kamenskij, *op. cit.*, p. 67.
- (6) Sørensen, Preben Meulengracht, *The unmanly Man: Concepts of sexual defamation in early Northern Society*. Odense University Press, 1983, p. 9 ff.
- (7) ステブリン = カームンスキイ 『神話学入門』 菅原邦城・坂内徳明訳 東海大学出版会
- (8) 同書 129 頁
- (9) 同書 130 頁
- (10) 中世の聖書やグレゴリオ聖歌についても同じことがいえるかもしれない。いずれのばあいも本文(内容)に手をつけることができないために聖書の欄外に数多くのコメントをつけたり、グレゴリオ聖歌の主旋律にモテトゥスヤトロースを用いたりする例がみられるからである。
- (11) 同書 132 頁
- (12) 同書 139 頁

(四)

- (1) Gurjewitsch. *a. o. O.*, S. 338.
- (2) ウルマン・W 『中世における個人と社会』 鈴木利章訳 ミネルヴァ書房 80 頁, 87 頁
- (3) ウルマン 同書 42 頁
- (4) Blickle, *a. o. O.*, S. 529 ff.
- (5) ウルマン 同書 128 頁
- (6) Duby, Georges, *L'émergence de l'individu: Situation de la solitude XI^e-XIII^e siècle, Histoire de la vie privée, sous la direction de Philippe Ariès et Georges Duby.* Paris 1985, p. 503 ff.
- (7) Duby, *op. cit.*, p. 511.
- (8) Duby, *op. cit.*, p. 512. Le Goff, Jacques, *Le désert-forêt dans l'Occident médiéval, L'imaginaire médiéval*. Paris 1985, p. 59 ff.
- (9) 阿部謹也『西洋中世の罪と罰』 弘文堂 1989 136 頁 Ullmann, Walter, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. London 1969, p. 5 ff.
- (10) アウグスティヌス「結婚の善」『アウグスティヌス著作集』 7 岡部昌雄訳 240 頁

- (11) Payer, Pierre J., *Sex and Penitentials : The development of a Sexual Code 550-1150*. University of Toronto Press 1984, p. 7.
- (12) Oakley, Th. P., The Poenitentials as sources for Medieval History. *Speculum*. 15, Nr. 2, 1940. p. 210 ff. Payer. *op. cit.*, p. 55. Brundage, James A., *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, 1987, p. 152 ff.
- (13) Schmitz, Herm., Jos, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche : Nach handschriftlichen Quellen dargestellt*. Bd. I. Graz 1958. *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt*. Bd. II. Graz 1958.
- (14) *Patrologia latina*, ed. J. P. Migne, Tomus LVI, 1865.
- (15) Wassersleben, Friedrich Wilhelm Hermann, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung*. Halle 1851.
- (16) Payer, *op. cit.*, p. 58.
- (17) *MGH*, Concilia 2. 633. n. 50.
- (18) Sed tamen non omnia crimina debet et innotescere, quoniam multa vitia recitantur in paenitentiale quae non decent hominem scire. Ideo non debet eum sacerdos de omnibus interrogare, ne forte cum ab illo recesserit, suadente diabolo in aliquod crimen de his quae ante nesciebat cadat. (De Clercq. C., La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. I 345. *PL* 105, 219 B. zitiert nach Payer, *op. cit.*, p. 177. n. 6)
- (19) Payer, *op. cit.*, p. 20.
- (20) Payer, *op. cit.*, p. 161.
- (21) Payer, *op. cit.*, p. 161.
- (22) Si quis cum uxore alterius adulteraverit episcopus XII ann., III ex his i. pane et aqua et deponatur, presbyter X, III ex his in pane et aqua et deponatur. Diaconus et monachus VII, III ex his i. p. et a. et deponatur. Clericus et laicus V ann. paenit, II ex his i. p, e. a. ; hii supra scribti a communionem preventur. Post actam paenit, reconcilientur ad communionem, nam ad sacerdotium nunquam accedant. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd II, S. 222. 3.
- (23) Payer, *op. cit.*, p. 24 グレゴリウスはカンタベリのアウグスティヌスに答えるなかで、生理中の女性との性行為は出産に結びつかないから禁ずべきだといっている。しかし生理中の女性が教会で聖餐をうけられるかという間に対しては、生理は自然のものであるから、教会に入るのを妨げてはならないといっている。しかし聖餐については禁ずべきではないが、あえて聖餐を受けないようにしている女性の決心は讚えるべきであると微妙ないい方をしている。Payer, *op. cit.*, p. 35.
- (24) Payer, *op. cit.*, p. 25. Brundage, *op. cit.*, p. 155 f.
- (25) Payer, *op. cit.*, p. 26.
- (26) 8. Effundens semen in os femine, III annos peniteat ; si consuetudine adsueti fuerint, VII annos penitiant. Mechantes in labiis, III annos peniteant si vero in femoribus. V annos peniteant. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 185.
- (27) 43. Si quis fornicaverit cum vidua patris sui, aut vidua barbani sui, aut cum germana sua aut cum cognata sua, aut pater turpitudinem filii sui revelaverit, aut cum filiastra sua, X ann, peregrinus peniteat, II ex his i. p. e. a., ... Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II. S. 362.
- (28) ...et si peregrinare non potest, pro uno anno det solidos XII. Si laicus est, tundatur et dimittat hominem liberum. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 362.
- (29) Payer, *op. cit.*, p. 32.
- (30) Payer, *op. cit.*, p. 167 n. 78.
- (31) Si vir et mulier coniunxerint se in matrimonio et postea dixerit mulier de viro non posse nubere cum ea, si quis poterit probare quod verum sit accipiat alium. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 547.
- (32) Payer, *op. cit.*, p. 34.
- (33) Payer, *op. cit.*, p. 41.
- (34) Animalia autem coitu hominum polluta occidantur, carnesque canibus proiciantur ; sed quod

- generant sit in usu et coria adsumantur. Ubi autem dubium est, non occidantur. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 545. Brundage, *op. cit.*, p. 166 ff.
- (35) 17. Si autem perseveranter concupivit et non potuit, quia non suscipit eum mulier sive erupuit dicere, jam mechantus est eam in corde suo, Sed in corde et non in corpore; unum est peccatum per corpus et animam, sed non eadem penitentia est; penitentia ejus haec est: XL dies peniteat cum pane et aqua. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 504.
- (36) Payer, *op. cit.*, p. 50.
- (37) Payer, *op. cit.*, p. 178.
- (38) ヴォルムスのブルヒャルトの贖罪規定書にはかなり多くの手書本がある。それらの種類については Fransen, Gérard, *Le Décret de Burchard de Worms: Valeur du texte de l'édition, Essai de classement des manuscrits. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* LXIII. 1977. S. 1 ff. を参照。Concubuisti cum uxore tua rel cum alia retro, canino more? Sifecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 421.
- (39) Junxisti uxori tuae menstruo tempore? si fecisti, decem dies in pane et aqua poeniteas. Mulier tua si intraverit ecclesiam ante mundum sanguinem post partum, tot dies poeniteat, quot ecclesia carere debuerat. Si autem concubuisti cum ea his diebus, viginti dies in pane et aqua poeniteas. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 421.
- (40) Concubuisti cum uxore tua postquam infans motum in utero fecerat? vel saltem XL dies ante partum? Si fecisti XX dies in pane et aqua poeniteas. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 421.
- (41) Concubuisti cum uxore tua post manifestatam conceptionem? decem dies in pane et aqua poeniteas. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 421.
- (42) Concubuisti cum uxore tua die domina? quatuor dies in pane et aqua poenitere debes. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 422.
- (43) Coinquinatus es cum uxore tua in Quadragesima? XL dies in pane et aqua poenitere debes, aut XXVI solidos in eleemosynam dare. Si per ebrietatem evenit, XX dies in pane et aqua poeniteas. Viginti dies ant Natalem Dominis, et omnes dies Dominico. et in omnibus legitimis jejuniis, et in natalitiis apostolorum, et in praecipuis festis et in publicis, castitaten debes custodire. Si autem non custodisti, XL dies in pane et aqua poeniteas. Schmitz, *Die Bussbücher*, Bd. II, S. 422.
- (44) Payer, *op. cit.*, p. 35.
- (45) Duerr, Hans Peter, *Nacktheit und Scham, Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt a. M. 1988, S. 38 ff. Berger, Renati, Hammer-Tugendhat, Daniela, *Der Garten der Lüste: Zur Deutung des Erotischen und Sexuellen bei Künstlern und ihren Interpreten*. Köln 1985, S. 10 ff. Hilka, Alfons, Schuman, Otto, *Carmina Burana*. 1 Bd. Heidelberg (1930-41) 1970. 1978. II. Bd, (1930) 1961.
- (46) Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris 1975, p. 62.
- (47) Schmitz, Bd. II, S. 423. 阿部謹也『西洋中世の罪と罰』弘文堂 1989 179 頁
- (48) Schmitz, Bd. II, S. 423. 前掲書 180 頁
- (49) Schmitz, Bd. II, S. 424. 前掲書 181 頁
- (50) Schmitz, Bd. II, S. 425. 前掲書 182 頁
- (51) Schmitz, Bd. II, S. 425. 前掲書 182 頁
- (52) Schmitz, Bd. II, S. 430. 前掲書 187 頁
- (53) Schmitz, Bd. II, S. 432. 前掲書 190 頁
- (54) Schmitz, Bd. II, S. 432. 前掲書 191 頁
- (55) Schmitz, Bd. II, S. 432. 前掲書 196 頁
- (56) Schmitz, Bd. II, S. 442. 前掲書 197 頁
- (57) Schmitz, Bd. II, S. 442. 前掲書 197 頁
- (58) Schmitz, Bd. II, S. 443. 前掲書 197 頁
- (59) Schmitz, Bd. II, S. 445. 前掲書 199 頁
- (60) Schmitz, Bd. II, S. 448. 前掲書 201 頁
- (61) Schmitz, Bd. II, S. 451. 前掲書 204 頁

- (62) Schmitz, Bd. II, S. 452. 前掲書 205 頁
- (63) ヨーロッパにおける公的なものの成立についてはかつて論じたことがあった。阿部謹也「死者の社会史」『中世賤民の宇宙』筑摩書房 1987, 111 頁以下。公的なものと個人との関係については兄弟団や身分制の問題から接近する道もある。別な機会にその道をもあらためて探してみたい。特に *Stiftung* との関連に注目する必要があるだろう。
- (64) ミシェル・フーコー『知への意志』渡辺守章訳 新潮社 76 頁
- (65) Brown, Peter, *Society and Supernatural. A Medieval Change. Society and the Holy in Late Antiquity.* University of Chicago Press, 1982, p. 327.
- (66) ヨーロッパにおける男女の性的関係は以上みてきたような中世における快楽の拒否という決定的段階をへて、のちの清教徒の間で特異な形で突出してくることになる。ホーソーンの『緋文字』はその典型といえるであろう。この作品はヨーロッパとその伝統をうけついでアメリカにおいて快楽の拒否とそれにかかわる罪の意識からの脱却が容易ではなかったことを示しているともいえよう。この作品においては性の問題が個人の人格と深く結びついた形で示されており、以上みてきたような歴史的な文脈のなかで再評価する必要があるだろう。

(一橋大学社会学部教授)

一橋大学社会科学古典資料センター *Study Series. No. 20*

発行所 東京都国立市中 2-1

一橋大学社会科学古典資料センター

発行日 1990年3月31日

印刷所 東京都青梅市根ヶ布 1-385

株式会社 精興社

