

身体性と隣人愛¹⁾

——アウグスティヌスの身体論の神学的発展——

本 城 仰 太

1 はじめに

お前たちは、わたしが飢えていたときに食べさせ、のどが渴いていたときに飲ませ、旅をしていたときに宿を貸し、裸のときに着せ、病気のときに見舞い、牢にいたときに訪ねてくれたからだ。……はっきり言うておく。わたしの兄弟であるこの最も小さい者の一人にしたのは、わたしにしてくれたことなのである。(マタイ 25:35-36, 40)

もし、兄弟あるいは姉妹が、着る物もなく、その日の食べ物にも事欠いてるとき、あなたがたのだれかが、彼らに、「安心して行きなさい。温まりなさい。満腹するまで食べなさい」と言うだけで、体に必要なものを何一つ与えないなら、何の役に立つでしょう。(ヤコブ 2:15-16)

聖書には隣人愛が説かれている。隣人愛には「魂への配慮」もあるが、「身体への配慮」という点も含まれ、上述の二つの聖書の言葉はまさにそうである。

身体性と隣人愛、二つはどのようにかわるのだろうか。人間は身体を持つ存在として造られた。その身体が健やかな時もあれば、そうでない時もある。身体が衰えたり、病に蝕まれたり、痛みを抱えたりする時もある。教会の

1) 本論文は2022年10月11日に東京神学大学の学内で行われた「神学フォーラム」(テーマは「身体性」)での発表を論文としてまとめたものである。

教会では「魂への配慮」とともに、このような「身体への配慮」もなされていく。仮に人間が身体を持たない存在であるとすれば、少なくとも「身体への配慮」はなされることはない。逆に人間に身体があるからこそ、隣人の身体を気遣うことが生じる。その隣人を憐れみ、それゆえに隣人愛へと駆り立てられる。まさに善いサマリア人の譬えがそうである。善いサマリア人は、身体を傷つけられた人を憐れみ、その人の身体への配慮を行ったからである。そう考えると、身体性が隣人愛を促進していると言えないか。

教会は最初期から「身体への配慮」を伴う隣人愛に生きてきた。ここで確認するまでもないことだが、肉体が軽視される傾向がある古代世界に抗うように、教会では身体性が重視されてきたのである。私たち人間の体は神によって造られた体であり、キリストが肉において世に来てくださり、教会はキリストの体であり、教会は体の甦りを信じる信仰に生きてきたのである。2-3世紀にカルタゴで活躍した神学者テルトゥリアヌスは、「肉体は救いの要である」(*caro salutis est cardo*)という言葉を残している²⁾。テルトゥリアヌスのこの言葉は肉体を重んじている代表的な言葉であるが、彼以外の古代の神学者たちも、東方・西方を問わず、身体性を重視してきたのである。

本論文は古代教会における、特にアウグスティヌスにおける身体性と隣人愛との関係を論じるものである。古代教会における注目すべき隣人愛の実践がある。4世紀頃になると、「身体への配慮」を伴う隣人愛の実践が教会によって盛んになされるようになってきた。そのようなことをなし得たのは、古代ローマ帝国の社会的な変化が大きい。キリスト教がいわゆる公認を得、特に教会の司教たちの役割が増大し、司教たちは積極的に自分の置かれた町で隣人愛の実践を行っていったのである。本論文の2節では、教父たちの隣人愛の実践と、その実践を支えた神学について見ていく。

3節では、アウグスティヌスの身体論を論じる。彼の身体論には発展が見ら

2) テルトゥリアヌス『肉体の復活について』8 (E. Evans, *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London: SPCK Publishing, 1960, p.24)。

れる。ギリシア哲学の影響を受けて肉体を軽視した初期の時代から、次第にキリスト教信仰によって体を重視するようになり、特に受肉の神学の影響を受け、体が軽視すべきものから愛の対象へ変わっていった発展を見ていく。

4節では、引き続きアウグスティヌスの神学的な発展を見ていくが、エフェソ 5:29 に着目をする。アウグスティヌスの著作において、エフェソ 5:29 の引用が初期の頃から晩年に至るまでなされているが、3節でたどった発展と同じ解釈が見られる点を指摘し、身体性と隣人愛の関係を考察していく。

2 貧者に対する隣人愛

古代末期³⁾において、新しい愛の形が創造され、育まれていった。それは貧者に対する愛であり、その愛をキリスト教会が、特に司教たちが率先して担っていったのである。

このことを論じるために、まずは古代ローマ社会での施与システムについて触れておこう。施与者がいて、その施与を受ける受益者がいる。ローマ帝国における最大の施与者は皇帝であった。そしてその施与を受けるのはローマ市民であった。皇帝はローマ帝国市民の保護者であったため、富と力を持つ富者として、施与がなされることが期待されたのである。例えば、皇帝はローマ帝国

3) 「古代末期」(Late Antiquity)という定義は様ではなく、研究者によって様々である。多くの研究者はローマ帝国の「衰退」「没落」「滅亡」に絡めた「古代末期」の定義をしている。ところが本章で引用している P. ブラウンは 3 世紀から 8 世紀くらいの長いスパンを「古代末期」に設定している。P. ブラウンは「衰退」「没落」「滅亡」という観点から歴史を捉えるのではなく、8 世紀から 9 世紀にかけての三帝国の成立に「古代末期の完成」を見る。すなわち、カール大帝が作り上げたフランク王国(後の神聖ローマ帝国)、東方のビザンツ帝国、そしてバグダードを中心とするイスラム帝国である。P. ブラウン『古代末期の世界』(宮島直機訳、刀水歴史全書 58、刀水書房、2002 年)では P. ブラウンのこの主張に沿って、第 3 章「西ローマ帝国」、第 4 章「ビザンツ帝国」、第 5 章「イスラム教徒の登場と古代世界の終焉」という章の構成になっている。これら三帝国の完成に向けた新しい世界の始まりが 3 世紀頃に起こったと考えられるので、3 世紀から 8 世紀という「古代末期」世界を見ているのであり、そこには「衰退」「没落」「滅亡」という考えは極めて薄い。P. ブラウンの主張によれば、新たな世界の構築に向けて、「貧者への愛」も新たな形が創造されていった。

の市民のために、円形闘技場（コロッセオ）や浴場を作った。ウェスパシアヌス帝によるコロッセオ、カラカラ帝によるカラカラ浴場などが有名である。いわゆる「パンとサーカス」（panem et circenses）というローマ市民が施与者から享受することができるものであるが、これはまったくの慈善活動ではなかった⁴⁾。皇帝は自分の権力を誇示するよりも、ローマ市民への愛を表すために、このような施与を行ったと言われている⁵⁾。ただ、施与を行うように期待されたのは「特定の集団」に対してだけであり、この集団の中には「貧者」は含まれていなかった⁶⁾。「貧者」は皇帝をはじめとする施与者の眼中にも入れられていなかった存在であり、社会的にもスポットライトが当たることはまずなかった。多くの史料からも貧者が除外されているため、その実像がつかみにくいのである。

例えば、クリュソストモスが380年代にアンティオキアで行った説教の中で、この町の十分の一は富者、十分の一は何も持っていない貧者、残りは中間層だ、と語っているが⁷⁾、このように貧者の存在を表立って取りあげた史料は多いわけではない。クリュソストモスの示しているこの割合は、もちろん地域や町によって様々であっただろうが、当時の社会の一般的な貧困のレベルを表しているとされる⁸⁾。中間層はいつでも「貧者」に没落する可能性があったわけだが、「貧者」に対するいわゆるセーフティーネットもなければ、施与者からの施与の対象外存在だったのである。

そんな状況が教会の台頭と共に変化していった。先に挙げたP.ブラウンの「古代末期」の見解では、すでに3世紀頃からその変化が始まり、クリュソストモスの時代には変化を遂げつつあった。それゆえにクリュソストモスの目に

4) H. I. マルー『キリスト教史』2「教父時代」（上智大学中世思想研究所編訳／監修、講談社、1990年）、p.194.

5) P. ブラウン『貧者を愛する者』（戸田聡訳、慶応義塾大学出版会、2012年）、pp.6f.

6) P. ブラウン『貧者を愛する者』、p.5.

7) クリュソストモス『説教』66（マタイによる福音書 20:29-30 の説教）.

8) P. ブラウン『貧者を愛する者』、p.25.

も貧者が映るようになっていたのである。

変化の主導者となったのは教会の司教たちであった。「司教こそが或る意味で貧者を発明した」⁹⁾とさえ言われる。どういうことなのか。4世紀のいわゆるキリスト教公認の時代を迎えると、様々な優遇政策が取られるようになった。キリスト教会はある社会的役割を果たすことと引き換えに、広汎な特権を付与されるようになったのである¹⁰⁾。その優遇政策の一つが、聖職者への税の免除である。その特権の代わりに義務も生じるようになった。特権が与えられた教会は地域社会のために何をしているのか。聖職者の答えはもちろん、教会は貧者の世話をするためにその富を用いている、というものであった¹¹⁾。

元来の古代ローマでは皇帝をはじめとする施与者が、特定の者たち（すなわちローマ市民）に対してのみ施与を行っていた。しかし古代末期において、様々な社会システムが変化していき、施与者の中に教会の聖職者が現れた。聖職者と一概に言っても、その特権がどの聖職者にまで付与されるのか、対象はかなり曖昧であったが、とりわけ多くの特権を持つ司教の存在が台頭し、「貧者」に対するケアを行っていった。さらに司教がケアをする範囲も広がっていった。単なる貧困へのケアだけでなく、正義による保護を必要とする人たちに対して、保護者や裁判官としての活動もそこには含まれていた¹²⁾。さらに「貧者」だけでなく、いわゆる中間層（いつでも状況次第で「貧者」への転落の恐れがあった）もケアの対象に含まれるようになり、その範囲も拡大していったのである。

例えば、アウグスティヌスの活動を見てみよう。アウグスティヌスは神学者として様々な神学的な議論を導き、著作活動をなしていったが、ヒッポの司教としての務めも精力的に行った。どの司教もそうであろうが、アウグスティヌスも日常の出来事において行動し語っているケースが実に多かったことが、彼

9) P. ブラウン『貧者を愛する者』, p.14.

10) P. ブラウン『古代から中世へ』（後藤篤子訳, 山川出版社, 2006年）, p.37.

11) P. ブラウン『古代から中世へ』, p.40.

12) P. ブラウン『古代から中世へ』, p.38.

の説教および書簡から見えてくる¹³⁾。

例えば、411年に書かれた『書簡』126を見てみよう。この手紙はアウグスティヌスからアルビナという寡婦に送られた手紙である。アルビナの夫は408年に死去し、豊かな財産が彼女の手元にはあった。彼女は慈善目的のためにそれを提供していたが、410年のアラリック率いる西ゴート族のローマ襲撃の前に彼女は北アフリカに逃れていた。ヒッポの人たち、とりわけ「貧者」たちがこの寡婦の財産に目をつけて、彼女を留ませようとしたことに彼女は疑念を抱いた。アウグスティヌスはそんな状況で彼女に手紙を書いているのである。アウグスティヌスはその手紙の中で、かつて自分も自分の相続財産を施したが、今は司教として自分が管理することができる財産について言及している¹⁴⁾。

わたしが父の遺した小さな土地を重大視しないで、進んで主に仕えるように方向を転換し、わたしの肉の生地であるタガステの教会に惜しまず〔寄付し〕与えたことを、彼らは聞き及んで、わたしを愛したのですから。……わたしの父から受け継いだ遺産は、現在わたしが主人として所有すると思われる、教会の地所と比べると、やっとその一二分の一にすぎないように思われるからです。

もちろんこれはアウグスティヌス自身の財産ではなく教会の財産だが、施しのために司教の裁量に委ねられていた財産である。その財産はアウグスティヌスが父から相続できた財産の12倍であった。アウグスティヌス自身は「教会の運営に関して金銭欲に汚染されていないことを、はっきりと知っているのを神はおそらく証して下さるでしょう」¹⁵⁾と語っている。そして彼女が抱いてい

13) P. ブラウン『貧者を愛する者』, p.114.

14) 『書簡』126.7 (金子晴勇訳『アウグスティヌス著作集』別巻Ⅱ, 教文館, 2013年, p.21).

15) 『書簡』126.8 (『アウグスティヌス著作集』別巻Ⅱ, p.23).

る疑念に対しては、このように言う¹⁶⁾。

彼らが所有していない財産を愛していることを、少なくとも他人がもっている財産を愛していることを、咎め立てないで、寛大に扱うべきです。なぜなら困窮しており、乞食同様な人たちが、群衆に紛れ込んで、一緒になって叫んだり、尊敬すべきあなたがたの満ちあふれる財から援助を望んだとしても、このような渴望は恥ずべきものではない、とわたしには思われますから。

アウグスティヌスとしては、彼女を積極的に引き留めようとした「貧者」たちを責めるべきではないと語り、理解を求めるのである。

このようにアウグスティヌスは自分の司教区の「貧者」たちの保護者であり、教会の財産を「貧者」たちの保護のために使うことができた。「教会や修道院の外に定住している民に対し、困窮している僅かな人たちを除くと、わたしたちは何も施しをしておりません」¹⁷⁾と書いているように、教会の財産は自分の私腹を肥やすためでも「中間層」のためでもなく、きちんと「困窮している」「貧者」のために用いていると主張しているのである。

司教としてのアウグスティヌスの務めは「貧者」に対する施しだけでなく、「中間層」も含めた権利保護の働きもあった。その中には例えば、奴隷商人による違法な奴隷売買からの保護があった。「彼ら〔奴隷たち〕を配慮することは、この法律やこの問題のために提出された他の法律を実施できる人たちの権力や職務に属する責務です」¹⁸⁾と述べ、教会にも奴隷の保護の責任があると言う。アウグスティヌスはこのような実例を挙げる¹⁹⁾。

16) 『書簡』126.7 (『アウグスティヌス著作集』別巻Ⅱ, p.21).

17) 『書簡』126.8 (『アウグスティヌス著作集』別巻Ⅱ, p.22).

18) 『新書簡』10.5 (『アウグスティヌス著作集』別巻Ⅱ, p.452).

19) 『新書簡』10.7 (『アウグスティヌス著作集』別巻Ⅱ, p.453).

わたしたちがそのような犯罪を経験しただけでも数え上げてみたいと欲しても、それは決してできないほどなのです。一つの実例を取りあげてみましょう。……わたしがこのことを書いたほぼ四ヶ月前に、様々な地方から、とりわけヌミディアから、人びとがガラタエの商人たちによって集められ……ヒッポの湾岸から輸送されるために、ここに連れてこられたのでした。こういう場合にわたしたちがどんな施与をする習わしであるかを知っている信者がおりまして、彼が教会にこのことを知らせました。わたしはそこに居合わさなかったのですが、わたしたちによって直ちにほぼ一二〇人の人たちが解放されました。

奴隷船に乗せられてヒッポの港から連れ去られそうになっていた人々がいた。その120人の人たちを教会財産を使って解放したのである。このような奴隷保護のこともさることながら、遺産相続や財産分与のための調停にも司教は駆り出された。訴訟事件の仲裁のために、双方の主張に耳を傾け、午前中いっぱいかかりきりになることも稀ではなかったのである²⁰⁾。

4世紀以降の司教たちは、とりわけ「貧者」たちに対してであるが、教区民の保護者としての役割を果たしていたのであり、アウグスティヌスも例外ではなかった。東方教会でもそれは同様で、特に優れた実践が見られるのがカイサリアのバシレイオスら、カッパドキア三教父である。土井健司氏の『救貧看護とフィランスロピア』にその点がまとめられている。この書では、キリスト教がローマ帝国中に広まった一つの要因に、フィランスロピア（人間愛）がキリスト教の出現によってフィロプロトキア（貧者愛）となったことを挙げている²¹⁾。「フィランスロピア」という語は、新約聖書で三例しか見られないが²²⁾、この語

20) P. ブラウン『アウグスティヌス』(上) (出村和彦訳、教文館、2004年)、p.234。

21) 土井健司『救貧看護とフィランスロピア』(創文社、2016年)、p.iv。

22) 「翌日シドンに着いたが、ユリウスはパウロを親切に扱い、友人たちのところへ行ってもてなしを受けることを許してくれた」(使徒27:3)、「島の住民は大変親切にしてくれた。降る雨と寒さをしのぐためにたき火をたいて、わたしたち一同をもてなしてくれたのである」

のその後の使用例を見ていくと、アレクサンドリアのクレメンスでフィランソロピア論が成立し²³⁾、オリゲネスでその発展が見られると言う²⁴⁾。しかしその頂点となるのが、バシレイオスをはじめとするカッパドキア三教父であるという主張が本書では展開されている。

バシレイオスのフィランソロピアの最大の実践として、「バシレイアス」と呼ばれる病院の建設が挙げられる²⁵⁾。レプラの患者をはじめとする大勢の貧者の世話が組織的になされた施設である。P. ブラウンによれば、このような「救貧院兼病院は、古代世界において新奇な制度」²⁶⁾であった。古代においては、いわゆる病院が建てられることはあっても、それは例えば兵士や奴隷といった人たちの専用施設であった。すなわち、兵営の中に建てられた病院はあくまでも兵士専用、奴隷宿舎の中に建てられた病院はあくまでも奴隷専用のものである。一般の貧者向けの病院は皆無だったのであり、「バシレイアス」は最古の病院として数えられることもある画期的なものだった。

それにしてもなぜバシレイオスはこのような病院を建てることができたのだろうか。何か神学的な動機付けがあったのだろうか。レプラの患者や貧者が人間扱いされていない当時の社会状況の中であって、病院は患者や貧者を人間扱いするところである。この思想に影響を与えているのがキリスト論であり、「はっきり言うておく。わたしの兄弟であるこの最も小さい者の一人にしたのは、わたしにしてくれたことなのである」(マタイ 25:40) というキリストの言葉から、病貧者＝キリストという前提が機能していたとされる²⁷⁾。ニュッサのグレゴリオスも同様であり、上述のマタイによる福音書の言葉を、神が貧

(使徒 28:2)、「しかし、わたしたちの救い主である神の慈しみと、人間に対する愛とが現れたときに」(テトス 3:4)。

23) 土井健司『救貧看護とフィランソロピア』, p.5.

24) 土井健司『救貧看護とフィランソロピア』, p.6.

25) 土井健司『救貧看護とフィランソロピア』, p.113.

26) P. ブラウン『貧者を愛する者』, p.62.

27) 土井健司『救貧看護とフィランソロピア』, p.136.

者になったことと理解し、やはり受肉論に支えられた救貧思想を考えている²⁸⁾。さらにナジアンゾスのグレゴリオスも同様だが、彼は『神学講話』の第14講話で「貧者への愛」を説いている。「私の兄弟にして貧しき仲間たちよ」という呼びかけで始まっている。なぜなら、人間の部分的な基準によって測定すれば一人の人が他の人よりも多くを持っているように見えるかもしれないが、神の恵みに関して人間すべては貧しく乏しいのである、だから「貧者への愛に関する私の講話に耳を傾けよと始まり、最後の部分ではやはり上述のマタイによる福音書の言葉で貧者への愛が奨励されて締めくくられているのである。

このように、最古の病院「バシレイオス」をはじめとする「貧者への愛」にカッパドキア三教父が情熱を傾けたのは、確かにキリストの受肉論の影響が大きいだろう。しかしこのような受肉論は、カッパドキア三教父の時代に突如、水面上に浮かび上がってきたわけではないし、「貧者への愛」の実践の要因となったのは、この受肉論だけではないだろう。後世にも大きな影響を与えることになったバシレイオスの『修道士大規定』の最後の第55問「医術の使用は敬虔の目的と調和するか」という規定で示されているように、修道院において医術が積極的に用いられた要因もあるし²⁹⁾、P. ブラウンが示すように貧者への愛が司教の役割となった時代背景という要因も大きかっただろう。4世紀のカッパドキア三教父によって愛の実践が開いたのは、神学的な受肉論に支えられながらも、社会的な要因に後押しされてという面が大きかったと言えるだろう。

3 アウグスティヌスの身体論

東方教会における考察はここまでにして、以下ではアウグスティヌスの隣人愛を支えた神学を、特に身体論が隣人愛とどう関わりを持つのかという点に主

28) 土井健司『救貧看護とフィラソフロピヤ』, p.224.

29) バシレイオス『修道士大規定』(桑原直己訳『中世思想原典集成』2, 平凡社, 1992年)。

眼を置いて考察していきたい。前節で示した通り、カッパドキア三教父の隣人愛を支えたのが受肉論だったように、アウグスティヌスも同様である。いや、それ以上に深い神学的な洞察を示していると言えるだろう。

まずはアウグスティヌスの身体論の全体像を押さえておこう。身体論を論じる際に問題になるのが、人間存在を身体と魂の二分法で考えるのか、それとも霊を加えた三分法で考えるのか、ということである。アウグスティヌスの初期の著作の中で、「わたしたちが魂と身体から成っている」³⁰⁾とやっているように、彼は体と魂という二分法で基本的には考えている。しかし話はそれほど単純ではなく、三分法で考えている場合も見られるが、「三区分法は結局二区分法に還元されていると考えられる。ただ『魂』は身体を生かす生命原理であるのに対し、『霊』は実体において魂と同じでも機能において相違している」³¹⁾、というのがアウグスティヌスの理解である。

それでは、身体と魂（あるいは精神）の関係はどうなっていると考えていたのか。この点については彼の中で考えが変化していった。どの研究者においても共通認識となっているのは、アウグスティヌスの身体への考え方が否定的なものから肯定的になっていったということであり、その神学的な裏付けとしては、神の創造における善性、キリストが肉をとったという受肉の出来事、キリストの肉体を伴う復活、といった創造論・受肉論・復活論のキリスト教神学に支えられているとされる³²⁾。

30) 386年に書かれた『至福の生』2.7（清水正照訳『アウグスティヌス著作集』1、教文館、1979年、p.170）。

31) 金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』（創文社、1982年）、p.95。

32) 代表的なものとしては、以下のものが挙げられる。Margaret R. Miles, *Augustine on the Body*, Missoula, Montana: Scholars Press, 1979はアウグスティヌスの身体論の古典的な著作であり、アウグスティヌスの身体論の変化を「感覚」(sensation)、「禁欲」(asceticism)、「受肉」(incarnation)、「復活」(resurrection)という四つのキーワードで捉えて、それぞれに一つずつ章を割り当てて考察している。金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』（創文社、1982年）では、アウグスティヌスの人間論が論じられる中で、身体論が当然のごとく論じられている。「身体論はキリスト教思想の影響によって新しい展開を彼の精神的発展の

最初に、アウグスティヌスの初期の時代の身体に対して否定的だった頃の考えを見ていこう。彼はプラトンの人間論を受け入れていた³³⁾。例をいくつか挙げてみよう。「精神的魂は、身体の支配を委ねられた理性を有する何らかの実体である、とわたしには思われるから」³⁴⁾。「われわれの理性は、われわれの身体よりもいっそうよいものである」³⁵⁾。「人間の魂は、感覚よりもはるかにすぐれている理性と知識によって、自らをできる限り身体から引き離し、そして、内奥に存するところのものを喜びをもって享受する」³⁶⁾。さらに挙げるならば、

中で示しているため人間学形成過程の研究にとり重要なテーマ……プラトン主義的二元論に対し……彼のキリスト教的身体論の形成に大きな影響を及ぼした思想は、創造、受肉、復活というキリスト教の教えである」(p.70)と述べている。John M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1994 の第4章 Soul, body and personal identity (pp.92-147) では、アウグスティヌスの回心から死に至るまでの思考の発展を論じている。また、アウグスティヌスに関するいわゆる「百科事典」がある。Allan D. Fitzgerald ed., *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999. この「百科事典」の中に body という項目があり、そこでは多くの研究者たちの意見を取り入れながら、アウグスティヌスの身体論が成熟していったことを説いている。David G. Hunter, “Augustine on the Body”, in *A Companion to Augustine*, ed. M. Vessey, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2012, pp.353-364 でも、体、魂、罪、性、死、復活などの観点から、アウグスティヌスの体への評価が肯定的になっていったことをまとめている。最近のものとしては渡邊蘭子「アウグスティヌスの身体観」(『日本の神学』No.57, 日本基督教学会編, 2018年), pp.72-93 を挙げることができ、このように述べられている。「アウグスティヌスはヘレニズム文化の影響から身体を否定的に捉えたとする見方が強いが、……キリスト教思想を受容することを通して、自然本性としての身体が存在を肯定するようになったことが示された。すなわち、神が創造したものはすべて善であるという創造の善性の教理や、キリストが身体をとったという受肉の教理、また、終末において人間が身体をもつとする教えなどのキリスト教的な思想を受け入れることによって、身体を善なるものとして肯定的にみるようになった」(p.72)。

33) *Augustine Through the Ages*, p.106.

34) 388年に書かれた『魂の偉大』13.22 (茂泉昭男訳『アウグスティヌス著作集』2, 教文館, 1979年, p.101).

35) 386/7年に書かれた『魂の不滅』2.2 (『アウグスティヌス著作集』2, p.17).

36) 『魂の偉大』28.54 (『アウグスティヌス著作集』2, p.157).

次の言葉は決定的である³⁷⁾。

理性が言う。「きみに命ずることができることはただ一つしかない。それ以上のことはわたしは何も知らない。すなわち、わたしたちがこの身体を持ち廻っている限り、わたしたちの翼が鳥とり鱗ものような感覚的なものによって妨害されないように……、わたしたちがこの世の暗闇から脱け出してあの世の光へ向かって天翔けるには無傷の完全な翼が必要だからである。この洞窟の中に閉じ込められている人間には……」

この『ソリロキア（独白）』という著作は、わたしと理性との対話形式で書かれているアウグスティヌスの初期の著作である。プラトンの人間論がそのまま示されていると言っても過言ではない。このようにアウグスティヌスの380年代の初期の著作には、ほぼ一貫して身体を魂よりも低いものとして見ていることが顕著に表現されていた。

ところがこういう論じ方がやがて行き詰まることになり、再考せざるを得なくなった。Miles はアウグスティヌスのことだけでなく、それまでの哲学者たち、および教父たちの身体論を論じている。身体と魂の関係を、これまでの哲学者たちも論じたが満足な答えを与えることができず³⁸⁾、教父たちも、特にキリストの受肉を説明するにあたって、哲学者たちと同じ問題に直面してしまったと考察している³⁹⁾。例えば、テルトゥリアヌスは、「私たちは一つの位格の中に、混同されることなく結合している二重の本質を、すなわち神にして人であるイエスを、見るのである」⁴⁰⁾と主張している。これはカルケドン信条を先取

37) 386/7年に書かれた『ソリロキア（独白）』1.14.24（『アウグスティヌス著作集』1, pp.372f）。

38) Miles, *Augustine on the Body*, p.79.

39) Miles, *Augustine on the Body*, p.80.

40) テルトゥリアヌス『ブラクセアス反論』27（土岐正策訳『キリスト教教父著作集』13, 教文館, 1987年）。

りしている定式とも言えるが、どのようにして神性と人性が結合しているのか、満足した答えを出せていない⁴¹⁾。アンプロシウスも同様であり、キリストにおける神と人間の働きをはっきりと分けて考え、一つの位格における結合を主張し、混ざる（神性と人性が融合されて第三のものになってしまう）ということ是否定したが、どのように完全な結合が見られるのか、説明できていないのである⁴²⁾。

アウグスティヌスも初期の段階では他の教父たちと同様、人間の身体と魂の関係、およびキリストの神性と人性の関係を満足に説明することができなかった。Miles によれば、著作活動を始めた 386 年から、少なくとも 391 年に至るまで、受肉の困難さを深く考察することはせず、まだ問題としていなかったとしている⁴³⁾。『告白』第 7 巻は、彼が 31 歳の時（385/6 年）のことを振り返って書かれた内容となっているが、キリストの神性と人性の理解が欠けていたことを告白している⁴⁴⁾。

しかし、わたしの考えはそれと異なって、わたしの主であるキリストを、何人も比肩することのできないすばらしい知恵の持主としてのみ考えた。そのように考えたのは、特にキリストが不死を得るためには現世を軽んじなければならぬことに対する模範として、奇しくも処女から生れ、わたしたちに対する神の配慮によって師としてのあのように偉大な権威を受けるにいたったと思われたからである。しかし、「御言が肉となった」ということが何と深い意味を持っていたかは想像することさえできなかった。……わたしはキリストのうちに完全な人間を、すなわち人間の身体のみやあるいは精神のない身体と魂のみではなく、人間そのものを認めた。といっても、わたしはキリストを、真理を体現したからではなく、ただかれの

41) Miles, *Augustine on the Body*, p.84.

42) Miles, *Augustine on the Body*, p.84.

43) Miles, *Augustine on the Body*, p.88.

44) 『告白』7.19.25（服部英次郎訳『告白』上、ワイド版岩波文庫、2006 年、pp.235f.）.

人間の卓越と知識の完全な分有とによって、他の人びとにまさるものであると考えた。

アウグスティヌスがここで言っていることは明らかであり、キリストのことを他の者たちよりも優れた人間であるとみなし、「御言が肉となった」という聖書の言葉の理解が、その程度の理解に留まっていた、と振り返っているのである。また、『告白』の同じ箇所に記載されていることであるが、アポリナリオス派などのキリスト論の影響も少なからず受けていたことが記されている。

しかしこういう初期の段階の理解が発展していくことになる。「身体についての新しい理解はアウグスティヌスがキリスト教思想を次第に受容し自己のものとなす過程の中から生まれてきている」⁴⁵⁾。特にアウグスティヌスはキリストの受肉思想から多くを学んでいった。初期の段階でもすでに受肉の思想は受容され説かれているが、これが成熟するに至ったのである⁴⁶⁾。どのような成熟なのか。「受肉のキリストから人間をとらえる新しい理解」⁴⁷⁾という成熟である。つまり、キリストの神性と人性を考察することが、人間の身体論を考察することにも大きな影響を及ぼしたのである。

金子晴勇氏はアウグスティヌスの二つの著作を取り上げ、アウグスティヌスの身体論の発展をとらえている。一つ目が、未だ初期の段階での思想にとらわれている時期に書かれた『真の宗教』(389-391年)からである。「哲学的著作群の最後に位置付けられ……神学的思惟が信仰の中心に向かって非常にはっきりと表明され、かつ、その恵みの中心から語っている」⁴⁸⁾ 著作である。アウグスティヌスのこれまでの哲学的な思惟を乗り越えて、新しい段階へのステップを踏んでいる著作であると言える。その中で受肉の思想をこのように語ってい

45) 金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』, p.82.

46) 金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』, p.85.

47) 金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』, p.85.

48) 『アウグスティヌス著作集』2, pp.479f.

る⁴⁹⁾。

いかなる方法といえども、神の知恵自身が、すなわち、父と同じ本質を持ち、同じように永遠である独り子が、全人類をひきうけることを決心したまい、「言は肉体となり、わたしたちのうちに宿った」(ヨハ一・一四)とき以上に、人類にとってより大いなる慈愛を示したもうたことはないのである。

ここにはキリストの受肉により、人間全体が引き受けられることが語られているが、それ以上の発展は見られない。

二つ目が、『信仰と信条』(393年)である。393年10月にヒッポでアフリカ地方の教会会議が開かれた。この時、司祭に叙階されて間もなかったアウグスティヌスを選ばれて、信条の講解をしたのがこの著作である⁵⁰⁾。アウグスティヌスがヒッポの司教に叙階されたのが396年であり、まだ司教でなかった者がこのような場で講解をすることはまれであった。本書はその講解の記録である。「司祭として聖書に深い関心を寄せ、聖書研究に没頭した結果があらわれて、受肉思想が深まってきている」⁵¹⁾と評価できよう。アウグスティヌスは受肉を語る文脈の中で、このように言う⁵²⁾。

神の賜物、すなわち、聖霊によって、神の深い謙卑(humilitas)がわたしたちに与えられた。

ここでの「謙卑」(humilitas)とは、フィリピ第2章に記されているキリストの謙卑のことである。アダムが取って食べるなど命じられていた木から取って

49) 『真の宗教』16.30 (『アウグスティヌス著作集』2, p.314).

50) 『アウグスティヌス著作集』4 (教文館, 1979年), p.387.

51) 金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』, p.86.

52) 『信仰と信条』4.8 (赤木善光訳『アウグスティヌス著作集』4, 教文館, 1979年, p.98).

食べてしまい、墮落して楽園から追放されてしまった人間のために、言が肉体となって私たちのうちに宿ったという謙卑の道を取られたことを意味する⁵³⁾。この謙卑は、キリストの受肉によって「人間性の全部を摂取すること」(48)を意味する。その上でアウグスティヌスはこのように言う⁵⁴⁾。

もし人が、神の言が人間の性の全部、すなわち、体、魂、霊を摂取したことを信じる公同の信仰を信奉するならば、その人は異端者たちに対して十分に武装されたことになる。ところでこの受肉はわたしたちの救いのためになされたのであるから、わたしたちの中の或るものがこの受肉に関わっていないと信じて、救いへの関わりを見失うことのないように、注意すべきである。

先ほどの『真の宗教』と変わらない主張が見られるようにも見えるが、ここでアウグスティヌスが強調しているのは、キリストの受肉と私たち人間存在の救いと深い関わりである。「引き受けられなかったものは、癒されない」(Quod non est assumptum, non est sanatum)という言葉がある⁵⁵⁾。これは元来、東方でのキリスト論論争の過程で確立されていった思想であるが、西方にも広まり、アウグスティヌスもこの箇所での考え方を受け入れている。すなわち、キリストの謙卑により、キリストが人間存在のすべて(体、魂、霊)を引き受けてくださったことにより、人間の救いにつながっている。アウグスティヌスの人間論は、キリストの受肉論と深い結びつきを持つことによって発展していったのである。

さらなる発展を見ていこう。先にも挙げたアウグスティヌスの身体論を記した Miles は、アウグスティヌスの受肉論に関して、『真の宗教』や『信仰と信

53) 『信仰と信条』4.6 (『アウグスティヌス著作集』4, p.96).

54) 『信仰と信条』4.8 (『アウグスティヌス著作集』4, p.99).

55) 『アウグスティヌス著作集』4, p.344.

条』が書かれた頃から発展していったものの、412年に至るまでは満足なものとはならず、不安定であったと評している⁵⁶⁾。Milesによれば、386年から400年頃にかけての期間が受肉に関する正統的な神学を探究している過程であり⁵⁷⁾、その後成熟していくと考えているので、金子晴勇氏とはほぼ同意見と見なしてよいだろう。

では412年に以降にどのような成熟が起こるのか。顕著な発展が見られるとされるのが、『書簡』137である。この書簡はヴォルシアヌスの質問（『書簡』135）に答える形で書かれたものであり、キリストの受肉、特に人間の肉体と魂との結合と、キリストの位格における神性と人性との結合の関係が語られている書簡であるため、注目に値する。この書簡の中で、彼はこのように言う⁵⁸⁾。

したがって、人間の人格（persona）には魂と肉体の結合があり、キリストの位格（persona）には神と人間の結合がある。神の言葉が肉体を持つ魂と結合されたとき、魂と肉体の両方をご自分と結合されたからである。

魂と肉体が一つになって人間の人格（persona）を構成するのと同じように、キリストの位格（persona）において神と人間が一つになる。前者には魂と肉体の結合があり、後者には神性と人性の結合がある、とアウグスティヌスは述べているのである。ここに表れているように、アウグスティヌスはベルソナ（persona）の考察を深めていった⁵⁹⁾。Milesは412年以降のアウグスティヌスの強調点を二つ挙げている⁶⁰⁾。第一にキリストにおける神性と人性の二つの結合を強調したことであり、第二にキリストにおける人性の構成要素（魂と肉

56) Miles, *Augustine on the Body*, p.91.

57) Miles, *Augustine on the Body*, p.92.

58) 『書簡』137.3.11 (*Patrologia Latina* [以下 PL と略す] 33).

59) Miles や他の研究者たちによれば、ベルソナという語が初めて現れるのは『キリスト者の戦い』（396-397年）であるとされている（Miles, *Augustine on the Body*, p.93）。

60) Miles, *Augustine on the Body*, p.95

体)の結合を強調したことである。二つのものをつなぎ合わせるのがペルソナ概念である。本来ならば別物である二つ(魂と肉体、あるいは神性と人性)が、ペルソナにおいて結合するという考えをアウグスティヌスは深めていった。受肉したキリストの位格(persona)において神と人間との結合が見られ、かつ、人となったキリストにおいて魂と肉体との結合が見られるのである。

これが人間の救いへとつながる。アウグスティヌスは続けてこのように言う⁶¹⁾。

彼〔キリスト〕は人間の魂と肉体を取るほどにへりくだり、人間において肉体が魂と一体化しているのと同じように、完全な人間(homo totus)を彼に一体化させて彼自身と結合させるのである。彼において、救いに必要な助けが人間にもたらされた。なぜなら、彼からの信仰の恵みがなければ、誰も邪悪な欲望を抑えることも、打ち負かすことができなかった罪深い欲の力から清められることもなかったからである。

キリストは人間の救いのために、「完全な人間存在」(homo totus)を引き受けてくださった。それがキリストのへりくだりであり、救いへとつながる。「引き受けられなかったものは、癒されない」からである。Milesはキリストの受肉を「恩恵の通路」⁶²⁾と表現している。アウグスティヌスにとってのキリストの受肉は、罪に堕ちた人間を救うため、人間に向かっての「恩恵の通路」が開かれたことを意味するからである。

救いはキリストにおいて「神性と人性」が結びつき、「魂と肉体」が結びついたところで起こる。その結合の要がペルソナである。このようなペルソナ概念は、アウグスティヌスの他の後期の著作でも展開されている。アウグスティヌスの成熟した神学が展開されている『三位一体論』の中で、このように記さ

61) 『書簡』137.3.12 (PL 33).

62) Miles, *Augustine on the Body*, p.95.

れている⁶³⁾。

「言は肉となって、私たちの間に宿られた」(ヨハ一・一四)という言葉を読むとき、私は「言」において神の真の御子を、「肉」において人間の真の子を知るのである。この二つは同時に神と人との一つのペルソナに、言いがたく豊かな恩恵によって結び合わされている。……時間の中で起こった事柄の中で、人間が神と結ばれて一つのペルソナをなすということは最高の恩恵である。

ここで語られているのは、『書簡』137と同じ考えであり、キリストのペルソナにおいて「神と人」が結び合わされているのみならず、「人間が神と結ばれて一つのペルソナをなすということは最高の恩恵」と語られ、このことが人間の救いに直結する。続く箇所では、人間の救いがこのように語られている⁶⁴⁾。

それゆえ、魂と身体から成る人間本性の全体において幸福を得るためには信仰が必要なのである。この信仰は、肉において死者の中から甦ってもはや死ぬことのないキリストの中に確実な根拠を持っている。すべての人は彼をとおして、罪の赦しを受けると共に悪魔の支配から解放される。

今やアウグスティヌスにとって、身体を持つ意味合いが変わった。『神の国』において、彼はこのように言っている⁶⁵⁾。

それゆえ使徒は、「自分の妻を愛する者は自分自身を愛するのである。と

63) 『三位一体論』13.19.24 (泉治典訳『アウグスティヌス著作集』28, 教文館, 2004年, p.393).

64) 『三位一体論』13.20.25 (『アウグスティヌス著作集』28, p.395).

65) 『神の国』15.7.2 (大島春子訳『アウグスティヌス著作集』14, 教文館, 1980年, pp.40f.).

いうのも、だれも自分の肉を憎んだことは決してなかったからである」と言っている。実際、この肉はまさにわれわれのものとして癒されるべきであって、他人のものとして呪われるべきではないのである。

ここではエフェソ 5:28-29 が引かれている⁶⁶⁾。次節でも考察するが、「だれも自分の肉 (caro) を憎んだことは決してなかった」と語られているように、「肉」も愛の対象となるのである。初期の段階でのアウグスティヌスの考えがプラトンのだったのは、本論文でも指摘した通りである。かつてのアウグスティヌスにとって、身体が「わな」や「おり」(『ソリロキア (独白)』1.14.24) に等しかったのが、今や「妻」(uxor) (『神の国』15.7.2) の地位にまで高められた⁶⁷⁾。金子晴勇氏はアウグスティヌスの身体論をまとめてこのように述べている。「アウグスティヌスは受肉思想を人間学的に考察することにより、人間の身体を高く評価するようになっていく。こうして身体を魂の牢獄のように低くとらえていた初期の身体論が完全に克服されるにいたった。そのため身体は忌むべき牢獄から花嫁の地位にまで高められることになる」⁶⁸⁾。

このように、アウグスティヌスはキリストの受肉思想を学んでいくことによって、身体に対する過小評価を一変させ、身体が愛の対象にまで高められていったことが分かる。ここに隣人愛の可能性が大いに広げられていくことになった。身体が愛の対象になるということは、自分自身の身体を愛するだけでなく、他者の身体への配慮が当然含まれることになるからである。しかもアウグスティヌスがたびたび引用したエフェソ 5:29 は、キリストの教会に対する愛を根源とする夫から妻への愛であり、他者の肉 (caro) を配慮する隣人愛へと拡張することができる。プラトンのような考えでは、肉を配慮し、身体に対する愛など

66) 「そのように夫も、自分の体のように妻を愛さなくてはなりません。妻を愛する人は、自分自身を愛しているのです。わが身を憎んだ者は一人もおらず、かえって、キリストが教会になされたように、わが身を養い、いたわるものです」(エフェソ 5:28-29)。

67) Miles, *Augustine on the Body*, p.97

68) 金子晴勇『アウグスティヌスの人間学』, p.89.

ほとんど生まれないと言っても過言ではないが、アウグスティヌスはこのプラトンの考えを完全に乗り越えて、他者の身体をも愛する隣人愛の神学を構築したのである。

4 エフェソ 5:29 の解釈

前節の最後のところで引用した『神の国』の中で、「だれも自分の肉 (caro) を憎んだことは決してなかった」(エフェソ 5:29) という聖書の言葉が引用されているように、アウグスティヌスの身体性の神学において、エフェソ 5:29 の解釈は非常に重要となる。アウグスティヌスが受肉思想を聖書から学び、身体に対する評価を良いものへ変えていったことを前節で指摘したが、彼が特に学んだ鍵となる聖書箇所がエフェソ 5:29 であったとされる⁶⁹⁾。アウグスティヌスがここで引用している聖書箇所の言葉は caro (肉) である⁷⁰⁾。ここでの文脈は、キリストから教会への愛、夫から妻への愛が語られているものであるが、アウグスティヌスの引用はそれだけにとどまらず、身体性と愛の関係をかなり広範囲にわたって解釈している重要な箇所なのである。

このエフェソ 5:29 に着目をし、アウグスティヌスの受肉思想を通じた身体性の発展を考察している van Bavel の論文がある⁷¹⁾。この論文では、アウグスティヌスの身体に対する否定的な評価と肯定的な評価を考察したうえで、アウグスティヌスの初期・中期・後期の著作から、エフェソ 5:29 が引用されている箇所を取り出し、アウグスティヌスの身体論がどのように変わっていったか、特に受肉思想とのかかわりを論じているものである。本節でも、この van

69) *Augustine through the Ages*, p.106.

70) アウグスティヌスの時代にはまだラテン語聖書ウルガタが確立していなかったが、ウルガタにおいても caro が用いられている。新共同訳では「わが身を憎んだ者は一人もおらず」であり、「身」という訳語になっている。聖書協会共同訳でも「これまで、誰もわが身を憎んだ者はいません」となっており、やはり「身」と訳されている。

71) Tarsicius Jan van Bavel, ““No one ever hated his own flesh” Eph. 5:29 in Augustine”, in *Augustiniana*, Vol. 45, No. 1/2 (1995), pp. 45–93 (49 pages), Published By: Peeters Publishers.

Babel の論文に依拠しながら、アウグスティヌスの思想発展を見ていきたい。

van Babel によれば、エフェソ 5:29 の最初の言及は、388 年の『マニ教徒を論駁する創世記注解』（*De Genesi Contra Manicaeos*）であるとされ、アウグスティヌスは創世記 2:21 の女がアダムのあばら骨から取られたことに関する注解でエフェソ 5:29 を示唆している⁷²⁾。ただし、この箇所ではアウグスティヌスはエフェソ 5:29 の本来は「肉」であった言葉を「魂」と置き換えて引用している。なぜ置き換えたのか、このことをめぐる議論にはここでは深入りしないが⁷³⁾、少なくとも「肉」に関して、アウグスティヌスの初期の段階でのエフェソ 5:29 は重要な位置を占めていないことは確かである。

アウグスティヌスがエフェソ 5:29 を字義的に初めて引用したのは、392-396 年の間に書かれたとされる『主の山上のことば』である。「あなたは、断食するとき、頭に油をつけ、顔を洗いなさい」（マタイ 6:17）という言葉をめぐる解釈をこのように述べている⁷⁴⁾。

このおきては、人間の心に関するおきてであると理解しなければならない。このように解釈すれば、頭に油を塗ることは喜びを、顔を洗うことは清めを意味している。……頭が人間の魂の最もすぐれたところ、人の他の部分を明らかに支配し統治するところを意味していると正当に解釈されるからである。……肉体は従属すべきものであって、人間全体のかしらではけっ

72) 『マニ教徒を論駁する創世記注解』 2.12.17.

73) Teske は、アウグスティヌスの体への態度が極めて否定的であるゆえに、彼がここで「肉」という語を避けて代わりに「魂」を用いたと考察している（*The Father of the Church: Saint Augustine on Genesis*, Trans. by Roland J. Teske, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p.113）。これに対して van Babel は Teske の主張を否定しないものの、「肉」を象徴的な理解としての「魂」に置き換えてアウグスティヌスが理解していると主張している（van Babel, ““No one ever hated his own flesh” Eph. 5:29 in Augustine”, pp.63-67）。

74) 『主の山上のことば』 2.12.42（熊谷賢二訳、キリスト教古典叢書 8、上智大学神学部編、創文社、1970 年、pp.232f.）。

してないのである。「パウロが妻を愛することを命じた時に言ったとおり、
「だれも自分の肉体を憎んだ者はいない」(エフェソ五・二九) ののである。

アウグスティヌスは、マタイでの「頭」を「かしら」という意味合いで解釈し、人間の肉体は魂に従属すべきものであるが、決して軽んじられるべきではなく、断食の内的な喜びのために肉体も仕えるべきである、と説いている。

続いては 397 年に書かれたとされる『キリスト教の教え』である。この中で、「人はだれしも自分の体を憎まない。『だれ一人として自分の肉体を憎まなかった』(エペ五・二九) と使徒が言っていることはたしかに真実である」(1.24.24) という形で、エフェソ 5:29 の言葉が引用されている。アウグスティヌスがここで論じているのは、愛についてである。彼によれば、愛の対象は四つある。「第一はわれわれより上位にあるもの、第二はわれわれ自身、第三はわれわれの近くにあるもの、第四はわれわれより下位のものである」(1.23.22) とされる。第一は神、第二は自分自身、第三は隣人、第四は「われわれより下位のもの」と言われているが、アウグスティヌスはこれを「肉体」と考えている。その上でこのように言う⁷⁵⁾。

だから人はだれでも自分と自分の体を愛さなくてはならないという戒めは必要ない。というのはわれわれは自分自身と、われわれよりも下位にあるけれどもわれわれに属するものを本性の鉄則によって大切にするからである。このような鉄則は動物にさえ及んでいる。動物もまた自分と、自分の体を大切にするからである。そこで残るのはわれわれより上位にある神とわれわれの近くにいる人についての律法を受けとることだけである。……だから戒めの目標は愛である。それは二つ。神と隣人への愛である。

75) 『キリスト教の教え』1.26.27 (加藤武訳『アウグスティヌス著作集』4, 教文館, 1988 年, p.57).

アウグスティヌスは、第二の自分自身と第四の自分の肉体を愛するのは自明のことであると言う。このことに対しては特に戒めは必要ではない。第二の自己愛は自明であるし、第四の自分の肉体への愛はエフェソ 5:29 から自明であると言うのである。しかし第一の神を愛すること、第三の隣人を愛することには戒めが必要であると説いている。

これまでに挙げてきたアウグスティヌスのテキストは、いずれもエフェソ 5:29 が引用されているが、キリストの受肉論との関連は見られず、人間の霊や魂や理性と肉体がどうかかわるかという人間論が論じられている文脈の中で引用がなされているものである。400 年以降もしばらくはこのような形での引用が続いていく。例えば、413 年頃に書かれた『ヨハネによる福音書講解説教』では⁷⁶⁾、

使徒も言っている。「自分の妻を愛する人は自分自身を愛するのである。だれも自分の肉を憎む人はいないからです」(エフェ五・二八-二九)。こういうわけで肉は妻をさすのであるが、これは霊が夫をさすことがあるのと同様である。なぜなら、夫は治め、妻は治められるからである。前者は命じ、後者は仕えるべきである。もし肉が命じ霊が仕えたとしたら、家の秩序は壊れてしまう。

というように、霊と肉の関係という人間論の文脈で引用がなされている。412 年に書かれた『詩編注解』では⁷⁷⁾、

では、なぜ、悪魔はエバに対してあのようなことを言ったのか。それは、人間は肉によって躓くからである。エバは、わたしたちにとって、わたした

76) 『ヨハネによる福音書講解説教』2.14 (泉治典訳『アウグスティヌス著作集』23, 教文館, 1993 年, p.39).

77) 『詩編注解』48.1.6 (中澤務訳『アウグスティヌス著作集』18-II, 教文館, 2006 年, p.471).

ちの内なる肉なのである。「妻を愛する人は、自分自身を愛している」(エフェ五・二八)と言われている。「自分自身」とは何であろうか。続けて言われている。「なぜなら、自分の肉体を憎んだ者は一人もないのだから」(同五・二九)。それゆえ、悪魔は、エバを通じてかのアダムという人間を躓かせたように、肉を通じてわたしたちを躓かせようとする。

というように、肉を愛することよりも、肉を通しての躓きという観点が前面に出てきている。412年頃に書かれた『書簡』130では⁷⁸⁾、

つまりわたしたちは肉に配慮してはいますが、それは健康に必要なものに限られます。それは同じ使徒が語っているように「わが身を憎んだ者は一人もない」(エフェ五・二九)からです。このことは身体を過度に罰しているように思われたテモテに対し、使徒が胃としばしば起こる病気のために葡萄酒を少し用いなさいと、忠告している理由なのです(Iテモ五・二三参照)。

というように、肉体に対する健康的な配慮という風変わりな文脈において引用されている。

このように、これまで挙げてきたテキストの文脈から考えるに、アウグスティヌスの人間論に関して、大きな発展はまだ見られない。しかし van Babel によれば、『禁欲』に重大なテキストが見られ、ここにおいて大きな変化が遂げられているとされる⁷⁹⁾。この著作の執筆年代については議論があり、以前は初期から中期の著作とされていたが、最近の研究では416-418年頃の説⁸⁰⁾、418-420年頃の説⁸¹⁾など、後期の著作として扱われている。

78) 『書簡』130.37 (金子晴勇訳『アウグスティヌス著作集』別巻Ⅱ, p.39)。

79) van Babel, ““No one ever hated his own flesh” Eph. 5:29 in Augustine”, pp.75-77.

80) van Babel, ““No one ever hated his own flesh” Eph. 5:29 in Augustine”, p.75

81) 『アウグスティヌス著作集』27 (教文館, 2003年), pp.360f.

『禁欲』という日本語のタイトルとなっているが、原文では *De continentia* であるので『節制について』とした方がよいかもしれない。内容としては、「肉の業は明らかです。それは、姦淫、わいせつ、好色、偶像礼拝、魔術、敵意、争い、そねみ、怒り、利己心、不和、仲間争い、ねたみ、泥酔、酒宴、その他このたぐいのもの」（ガラテヤ 5:19-21）に対する戦いのことである。しかし、単純な「禁欲」が命じられているわけではなく、この世の生では決して完成へと至らない人間が、神の霊に導かれて正しく内なる欲望を「節制」する道を説いているものである⁸²⁾。

さて、『禁欲』の中でアウグスティヌスがエフェソ 5:29 を引用しているのは、キリストの受肉を論じている文脈の中である。彼はこのように言う⁸³⁾。

キリストはわたしたちのために生き、神の御言葉は人間を御自身に引き受けてくださったのだ、というのがわたしたち全員の信仰ですが、しかしその人間というのは、ある異端のものたちが主張しているような理性的魂を持たない人間なのではありません。そもそも、わたしたちは、「御言葉は肉となった」（ヨハ一・一四）という言葉を読んでいます。この「肉」は、「人」でないとしたら、何と理解すべきでしょうか。

キリストの受肉によって、完全な人間存在が引き受けられたことが主張されている。そのうえで、エフェソ 5:29 がこのように引用される⁸⁴⁾。

というのは、わたしたちはそれらのうちの一方〔肉〕を敵として考えるべきではなく、罪惡と考えるべきだからです。その罪惡によって、肉の望むところが霊に反するのです。そして、その罪惡は、癒されたならば、それ

82) 『アウグスティヌス著作集』27, p.358.

83) 『禁欲』4.11 (今義博訳『アウグスティヌス著作集』27, p.21).

84) 『禁欲』8.19 (『アウグスティヌス著作集』27, p.33).

自体は存在しなくなり、そしてそれら両方〔霊と肉〕の実体が救われ、両者の間に争いは存在しなくなるでしょう。……それゆえ、肉はわたしたちの敵なのではありません。肉の罪惡が反抗を受けるときは、肉そのものは愛されているのですから、肉自身が癒されるのです。使徒自身が言うように、「わが身を憎んだ者は一人もない」（エフェ五・二九）のです。

アウグスティヌスはエフェソ 5:29 に依拠して人間の肉体を非難すべきではないと主張する。そして、キリストの受肉の救済的な意味をこのように述べる⁸⁵⁾。

しかし、わたしたちの病をすべて癒す（詩一〇三〔一〇二〕・三）このかたが、約束された病の癒しへと教会を導くとき、教会のすべての所属者にはどんな小さなしみやしわもなくなるでしょう。そのときには、肉の望むところが霊に反することはまったくなくなるでしょうし、したがって、霊の望むところが肉に反するようになる原因もまた存在しなくなるでしょう。そのときには、こういう争いはすべて終わるでしょう。そのときには、それら二つの実体の間には最高の調和があるでしょう。そのときには、肉そのものも霊と化して、肉の人はだれもいなくなるでしょう。そこで、キリストに従って生きている人は、いま自分の肉に対して、肉の悪しき欲望に反することを望むとき、その欲望を癒されるように抑制してはいるが、まだ癒されないままに保持しているのですが、「わが身を憎んだ者は一人もない」（エフェ五・二九）ので、肉の善き本性を養い、いたわっているのです」。

ここでも再度、エフェソ 5:29 が引用されている。二つ目の引用では、キリストの受肉による肉の救い（癒し）が語られている。完全な救い（癒し）にはまだ至っていないものの、そこを目指しての途上の歩みである。この記述は、ア

85) 『禁欲』11.25 (『アウグスティヌス著作集』27, pp.43f).

ウグスティヌスがこれまで語ってきたような、人間の霊と肉をめぐる単なる人間論が語られているのではない。キリストの受肉の思想が加わり、人間の肉の救いという積極面がさらに加えられた人間論へと発展しているのである。

アウグスティヌスのこのような発展した人間論は、その後の著作においても見られる。先ほども引用したが、418-419年頃に書かれた『神の国』では、こう記されている⁸⁶⁾。

ここでは、男が妻を支配するのは、魂が肉を支配するのと類似的であると理解すべきである。それゆえ使徒は、「自分の妻を愛する者は自分自身を愛するのである。というのも、だれも自分の肉を憎んだことは決してなかったからである」と言っている。実際、この肉はまさにわれわれのものとして癒されるべきであって、他人のものとして呪われるべきではないのである。

ここでの文脈としては、カインの罪が語られている。神からカインに向けられた「お前はそれを支配せねばならない」(創世記 4:7)という言葉とは裏腹に、カインは肉の邪惡な欲望を支配できずに、この言葉が語られた直後、アベルを殺めてしまった。しかし本来ならば、エバに語られた「お前は男を求め、彼はお前を支配する」(創世記 3:16)という言葉をもとに、カインの魂は肉の欲を支配しなければならなかった。アウグスティヌスは創世記の第3章から第4章にかけて、そう解釈する。罪に墮ちてしまった肉は、癒され、救われるべき対象なのである。

アウグスティヌスのペラギウス論争の最中、423年に書かれた『ユリアヌス駁論』にも、エフェソ 5:29 が引用されている⁸⁷⁾。

86) 『神の国』15.7.2 (『アウグスティヌス著作集』14, p.40)。

87) 『ユリアヌス駁論』6.15.47 (金子晴勇訳『アウグスティヌス著作集』30, 教文館, 2002年, p.399)。

再生の洗いによってすでに神の子とされていた使徒がどうして「わたしたちも神の子とされることを待ち望んでいる」(ロマ八・二三)と語ったのかということ、あなたは確かに説明していない点を思い起こしなさい。再度あなたは「誰も自分の肉を憎まない」(エフェ五・二九)と言う。誰がこれを否定するだろうか。だが、それにも拘わらず、あなたは厳格な訓練によって肉を粉砕すべきであると主張している。そこであなたは再度真理のために発言し、あなた自身に聞こうとしない。洗礼を受けて霊に逆らって欲するものが何も残っていないなら、どうして信者たちによって肉は粉砕されなければならないのか。わたしは言いたい、神の霊に反抗するものが何もないなら、どうして神の神殿は自分自身によって粉砕されるのか、と。

「神の神殿」とは肉体のことである。論敵であるペラギウス派は洗礼後も肉を粉砕する戦いがあると主張している。それに対してアウグスティヌスは、洗礼によってすべての罪は赦されるが、その後の戦いは肉を粉砕する戦いではなく、情欲から生じる罪によって肉が損なわれないための戦いであり、この戦いは終わりの時まで続いていくものであると主張している。ここでもエフェソ 5:29 によって、肉の救いが語られているのである。

最後に、最晩年(430年に死去)とも言える428年の『説教』で、このようにエフェソ 5:29 が引用されている⁸⁸⁾。

生を愛するゆえに死を嫌い、自身の肉を嫌わないゆえに肉にそのこと〔死〕が起こることを望まないのである。自分自身の肉を嫌う者は誰もいないのだから。

88) 『説教』 344.4 (PL 38).

この直後に、Ⅱコリント 5:1-4 が引用され⁸⁹⁾、「地上の住みかである幕屋」という肉を脱ぎ捨てるのではなく、むしろ肉の上に「天から与えられる住みか」を着ることが説かれている。つまり肉の救いが論じられているのである。

本節では van Babel の論文の流れに沿って、エフェソ 5:29 がアウグスティヌスによってどのような意図で引用されているかを考察してきた。ここで紹介したテキスト以外にも引用は多岐にわたるため、まったくの例外がないわけではないが、概ね以下のようにまとめることができる。すなわち、アウグスティヌスの前期から中期にかけての著作では、人間の霊と肉という人間論の考察の中でエフェソ 5:29 が引用され、アウグスティヌスが初期の哲学に傾倒していた時代のように肉を軽視しているわけではないが、あくまでも人間論的な考察の中に留まっている引用であると言える。転換点となったのは、410 年代に書かれた『禁欲』であり、本書においてアウグスティヌスはキリストの受肉論を積極的に導入し、人間論と結び合わせて肉の救いを説き、人間の肉も愛の対象であることを説いている。この解釈を支えたのがエフェソ 5:29 であり、前節で確認された人間論の発展を、エフェソ 5:29 の解釈からもたどっていけることが確認された。

5 おわりに

本論文の 2 節で論じたように、4 世紀のローマ帝国の社会的状況の変化により、教会が大きな責任を持つようになった。特に司教たちが、今まで眼中に入られなかった「貧者」に目を留め、隣人愛の担い手になっていったのである。

89) 「わたしたちの地上の住みかである幕屋が減びても、神によって建物が備えられていることを、わたしたちは知っています。人の手で造られたものではない天にある永遠の住みかです。わたしたちは、天から与えられる住みかを上に着たいと切に願って、この地上の幕屋にあって苦しみもだえています。それを脱いでも、わたしたちは裸のままではおりません。この幕屋に住むわたしたちは重荷を負ってうめいておりますが、それは、地上の住みかを脱ぎ捨てたいからではありません。死ぬはずのものが命に飲み込まれてしまうために、天から与えられる住みかを上に着たいからです」(Ⅱコリント 5:1-4)。

その最たる例が、カイサリアのバシレイオスが建てた病院「バシレイアス」にみられる実践であり、その他の多くの司教たちにも「貧者への愛」が見られる。

このような隣人愛を実践していく要因は、キリスト教公認に代表されるローマ帝国の社会的な変化という理由だけでなく、4世紀の多くの神学者たちの禁欲主義・修道院運動の実践も挙げることができるだろう。彼らのそのような実践が司教になった後の隣人愛の実践へと結びついていった、と評価することもできるだろう。

しかし同時に、身体性を重んじる神学的な発展を見逃すことはできない。そもそもキリスト教神学には身体性を重んじる土壌があった。4世紀に至るまでの多くの教父たちが身体性を重んじてきたが、キリストの受肉とのかかわりで、身体論の神学が特に発展していったのが4世紀以降なのである。

4世紀から5世紀にかけて生きたアウグスティヌスにも、身体論の大きな発展が見られることが、本論文でも確認された。3節で考察したように、特に大きな発展がみられるのが、412年に書かれた『書簡』137であり、ペルソナの考察により、キリストにおいて神性と人性が、人性においては魂と肉体が結びつき、救済論を展開することができた。「引き受けられなかったものは、癒されない」という原則に基づき、「肉の救い」の神学を発展させたのである。また、4節で考察したように、アウグスティヌスのエフェソ5:29の引用の仕方にも神学的な発展が見られる。その発展は410年代後半に書かれた『禁欲』から見られるものであり、アウグスティヌスの身体論は410年代に成熟していったと考えられるのである。

P. ブラウンによれば、ペラギウス論争が始まっていったアウグスティヌスの410年代は、「恩恵のための事例」(*causa gratiae*)と彼が呼ぶところのこの事例に着手し、彼の文筆活動の頂点をなすものであった⁹⁰⁾。彼は『創世記注解』や『三位一体論』などの深遠な思索に耽っている最中であつたが、突如、自分の思想を一つの固まった鋳型(すなわちペラギウス論争)に流し込むことを強

90) P. ブラウン『アウグスティヌス』下(出村和彦訳、教文館、2004年)、pp.80f.

いられた⁹¹⁾。アウグスティヌスの身体論の成熟も、ペラギウス論争での恩恵論がかかわりを持つのである。Miles もまた、アウグスティヌスの身体論の発展とペラギウス論争との関係を指摘している⁹²⁾。身体性を持つ人間の救済のための恩恵とは、キリストの受肉に他ならない。人間に向かっての究極の「恩恵の通路」⁹³⁾が開かれる中で、身体を重んじる神学の成熟が起こった時期が410年代なのである。

本論文では、身体性と隣人愛の関係について論じてきた。人間が身体的存在であるゆえに、相手の身体を気遣うことから隣人愛が促進されるのではないか、というテーゼを考えてきたが、決して単純に身体があるから隣人愛が促進されるわけではないことが分かる。むしろ人間を救おうとするキリストの受肉の愛が鍵となるのである。

アウグスティヌスの初期の著作に、『カトリック教会の道徳』⁹⁴⁾(388-389年)がある。「あなたの主なる神を愛せよ」(8.13)、「隣人を自分と同じように愛せよ」(26.49)という二つの愛の戒めが柱になっている著作である。全体としては隣人愛の実践をするように勧められているが、他者の「身体への配慮」と自分の心の状態の結びつきが説かれている(27.53)。つまり隣人愛の実践には、まず自分の心(cor)に「あわれみ」(misericordia)がなければならないのであり、隣人愛は自分の心の問題であるかのように説かれている。「要するに、隣人を愛する人とは、肉体と靈魂を健康にしうるすべてのことを行なう人である」(28.56)とまとめられており、どちらかと言うと、心も肉体も「服従」させなければならないイメージが強い。

しかしアウグスティヌスの身体論の発展は、この「服従」からの脱却であった。van Babel は、アウグスティヌスの身体論を、「服従から愛へ」⁹⁵⁾とまとめ

91) P. ブラウン『アウグスティヌス』下, p.80.

92) Miles, *Augustine on the Body*, p.95.

93) Miles, *Augustine on the Body*, p.95.

94) 『カトリック教会の道徳』(熊谷賢二訳, キリスト教古典叢書2, 創文社, 1963年)。

95) van Babel, ““No one ever hated his own flesh” Eph. 5:29 in Augustine”, p.84.

ている。つまり精神や魂や理性が体を服従させなければならないというような戦いから、「一つの統合としての人間存在」⁹⁶⁾として、エフェソ5:29の解釈に見られるような愛の対象へと高められていったのである。4世紀以降に各地でなされるようになった隣人愛の実践は、このような神学に裏付けられた実践であったと言える。

(ほんじょう・こうた)

96) van Babel, ““No one ever hated his own flesh” Eph. 5:29 in Augustine”, p.85.