

交わりの拡張と創造性の縮小： ミルトンの四離婚論をめぐる諸原理について

鈴木 繁 夫

1. 離婚論の二重動機：受容されない苛立ち

1.1. 不一致は許されるのか

ピューリタンの夫婦像というと、誰かが言い出したわけでもないのに思い出してしまうのは、アントワープにある夫婦の二重肖像画（図1）だ。これはイタリア・ルネサンスが盛期をむかえた1496年に描かれている。1496年といえばコロンブスがアメリカ大陸に到着してから4年しかたっておらず、またルターの宗教改革運動が始まる約20年前で、それから一世紀しないとピューリタン運動はイングランドでおこってこない。にもかかわらず、この匿名の画家が描いた夫婦像はピューリタンのものだ。

まず服装。これを半世紀以上も前のヴァン・エイクの「アルノルフィーニ肖像画」（図2）と較べてみるといい。二人とも服は暗くて地味、緑のピロードなどという贅沢品からはほどとおい。とくに妻の方は、髪を巻き上げアップにするわけでもなく、髪をそっくり包みこむ真っ白いずきんをかぶり、髪をみせることがまるで破廉恥であるかのようだ。妻は夫の肩に身をよせ夫と腕組みをするが、アルノルフィーニ婦人が自分の盛り上がったお腹に手を当てるのが暗示しているような性を彷彿とさせるようなところがない。愛し合っているのは伝わってくるのだが、ルーベンスやティツチアーノのような官能性はもちろんゼロだ。

だいいち、テーブルの皿の近くに大きなハエが待ちかまえているが、女性のずきんにもとても大きな黒いハエがとまっている。フランドルの「よそおった象徴主義」（パノフスキー）が生きているはずだから、アルノルフィーニ氏の後ろの窓の^{さん}棧にあるリンゴのように、ハエは罪をあらわしているに違いない。抑制された情感、質素、粗末、罪深さ、暗さは、「アルノルフィー



図1 フランクフルトの親方
「画家とその妻」1496年

二肖像画」の豊かさ（テリヤ犬、寝台、絨毯、シャンデリア）や、まばゆい光（リングですら光を浴びる）とは対照をなし、そうした質実な雰囲気、ピューリタンという言葉によって連想されるイメージとどうしても重なってしまうのだ。

ところでこの二人がそれぞれあまりにも違った気質をもち、しかもキリスト教にたいする考え方がまったく異なっているとしたらどうであろう。マセイスの「両替商とその妻」（図3）のように、夫婦がともに、金を貯めることやいい身なりをするといった世俗的なことに関心を向け、それでいながら夫の方にはまじめそうな顔や天秤のごまかしをしない手つきが、妻の方には祈禱書を読むだけの素養と敬虔な気持ちがまがりなりにもあるというなら、互いに利害関係が一致しているわけで、二人で生活することに共通項が見いだせる。愛が多少さめていても、結婚生活を続けることはなんとかできる。ところが夫には教養があり、自国の政治・宗教が進むべき方向に熱烈な関心を抱き、妻の方は現代の女性とは違って学問の道が閉ざされていたので教養は皆無に近く、若い貴族風女性にありがちな現状維持の政治宗教体制を望んでいるとしたら、その夫婦関係はどういうことになるだろうか。それだけではない。一方は夕方にタバコ（当時の新進の嗜好品）をゆっくりとひとつまみ吸うことが唯一の娯楽で、他方は11人兄弟姉妹のいる騒がしい大家で毎日を適当に楽しく生活していて、ともかく生活のリズムがまったく違う二人がひとつの家に住んだらどういうことになるのか。それがピューリタン詩人でもあり論争家でもあったミルトンの最初の結婚であった。

念のためだが、ピューリタンが宗教現象として認知されるのは、エリザベス朝（在位1558年 - 1603年）のイングランド、つまり16世紀後半であって、約一世紀たったミルトンの頃には正統派のキリスト教徒（イングランド国教会）と互角に拮抗する勢力になっていた。ピューリタンは、エリザベス朝には国教会を揺るがす異質なキリスト教運動として弾圧を受けてきたが、エリザベス没後に続いてイングランドを統治した王ジェームスとチャールズの時代には、勢力を拡張していった。ミルトンはジェームス即位後に少しして生まれ、チャールズの時代に活躍するから、初代ピューリタンではない。そして



図2 ヤン・ファン・エイク
「アルノルフィー二肖像画」1434年



図3 マセイス
「両替商とその妻」1514年

これから問題になる42年には、なんと国王チャールズ（国教会の首長）は、フランスから迎えた妻ヘンリエッタ・マライア（ローマ・カトリック教会信者）と二人の間に授かった娘、つまり王妃と王女（図4）とをフランスに送り返している。ピューリタン運動によってイングランドの宗教・政治体制が崩れつつあり、ピューリタンは国教会はともかくカトリックを徹底的に毛嫌いしていたので、王が二人の身边を気づかっの離別だった。王はドーヴァーから船出し消えていく二人の姿を、白垂の絶壁から寒い二月のさなかにいつまでも眺めていたという。



図4 ロバート・ファン・フォレスト
「チャールズ一世とヘンリエッタ・マライア」1634年

この同じ42年の出来事として次のような記録がある。

聖霊降臨祭の頃かそれよりも少し後に、ミルトンは田舎に行ったが、その理由は誰も知らず、たんに骨休めに過ぎなかったかもわからなかった。一ヶ月田舎に行って自宅に戻ってきたが、出るときは独身であったのに、戻ってみると夫になっていた。妻の名はメアリ。オックスフォード州のショットオウヴァー近くのフォレスト・ヒルで治安判事をやっているリチャード・パウエル氏の長女であった。¹

聖霊降臨祭は教会暦のなかで祭日として移動するが、だいたい5月、つまり寒くどんよりとした日が続くイングランドの気候としては、温暖で晴天が続く一年でもっとも気持ちのよい時期にあたる。その時期にミルトンはロンドン市内のオールダス・ゲイトにあった自宅からオックスフォードまで旅をする。42年頃のミルトンは、イタリアへの大陸旅行からすでに戻り、上の記述をした甥エドワード・フィリップスやその他の男子たちを自宅に住み込ませ、自宅は私塾のようであった。

ミルトンの父親は公証人だったが、当時の公証人はマネー・ローンも仕事の範囲はいつでもあり、すでに引退していた父は自分の二人の兄弟とともにレディングに住んでいた。父親は引退前に、年利を年内に返済する債権を売っていたが、ミルトンの生計は私塾からあがる学費のほかに、この利息が大きくものをいっていた。そんな債権のうちのひとつ、額面300ポンドの債権を、フォレスト・ヒルの治安判事リチャード・パウエルは買っていた。年利8%。ミルトンはその利子をイタリア旅行中にも受けとっていた。ところが42年より少し前から利子払いが滞納していた。ミルトンの祖父はパウエル家の近くに

数キロ離れたところに終生住んでいたから、パウエル家とは知らない間柄ではなかった。

ミルトンがオックスフォードの田舎に行ったのは、上の出来事を記録した生徒エドワード・フィリップスにとっては不可解であったかもしれないが、そこに行く十分な理由はあったのであり、突然、ミルトンがまったく聞いたこともない女を連れてきたのもないことがわかる。

しかしここからは各研究者による一次資料の読み方、使い方、そして個人的推測が入り乱れている。²ミルトン自身がパウエル家に足を運んだ状況とその後起こった結婚生活を一応、総合的に再構成してみると、だいたい次のようなストーリーになる。

41年にミルトンは宗教論を二冊、匿名で出版していたが、本の著作権が発生するためにはイングランドではオックスフォード大学のボドレアン図書館に納本する必要があった。ミルトンはこの図書館の司書と連絡を取ったが、納本されたという連絡をもらっておらず、図書館に足を運ぶ必要があった。またこの図書館にはミルトンが手にしたい本も数多くあったはずだった。42年、戸外に出たい気分させる5月に、ロンドンからオックスフォードに行く。しかしオックスフォードなら、多少寄り道になるとはいえ、父親のいるレディングに行かない手はない。レディングで父親と再会したミルトンは、宗教制度論を出版したばかりだから、宗教の話を父をはじめとして父の兄弟たちとしたにちがいない。その折りにオックスフォードに行くなら、近くにパウエルがいるから、利子滞納の件でパウエル家に立ち寄って、この件を解決するように父親から指示を受けたのだろう。

パウエル家を訪れミルトンを驚かせたのは、大家族の生き生きとした騒がしさ、食べ物、飲み物の豊富なことだった。なかでも、一番目を惹いたのは、33歳のミルトンの年齢のおよそ半分の17歳の長女メアリであった。「ミルトンはそくぎに恋に陥り、持ち前の熱烈な性格から、ほとんど知りもしない若いティーンと結婚することにそのまま決めてしまった」。³ミルトンは学究的で内向的な性格であったから、ユングもいうように性格からくる生活上のバランスをとるために、おおざっぱで外向的な性格の仲間と楽しく過ごしたくなったのだろう。内向性と外向性との中和志向を肯定するかのように、ミルトン自身、「一番似ていない者同士なら、お互いどうしても一番気に入ってしまうものだし、不一致に相性があることに楽しくなってしまうのだ」(『琴』597)と述懐している。⁴時はまさにすがすがしい6月のことだ。ミルトンはメアリに夢中になり、おそらくメアリもミルトンの言葉の機転、顔立ちの良さ、楽器がひけたことに魅了されたのかもしれない。そしてフィリップスの回想録にあったように、メアリを連れてロンドンの自宅に戻っていく。ただしこの回想録にははっきり書かれていないが、連れてきたのはメアリだけではなくパウエル家の他の兄弟姉妹たちもであった。静かなはずの私塾はこのときから喧噪の空間に変わる。

結婚後二ヶ月して、パウエル家から手紙が届き、そこにはメアリを夏の間、実家に戻すようにという旨が書いてあった。なぜ戻せというのか、その理由もさまざまに憶測されている。ロンドンでは国王と議会との対立が続き、小競り合いが何度か起こりつつあったので、そのままメアリがロンドンに留まるのが危険と親が判断したという避難勧告。ミルトン家はパウエル家と同様に王へのシンパであるにもかかわらず、ミルトン自身は議会よりだということがわかったからという政治的亀裂。母親がミルトンを気に入らずメアリをそそのかしたという姑と夫との親子不和関係。そもそもメアリはミルトンのような男性と、気質も性格も一致しないので結婚がわずかに二ヶ月で愛が冷えきってしまったという解熱結果。いずれにせよ、この手紙を受けてメアリは実家に戻っていった。

ミルトンは去っていった妻にたいしてどのような感情を抱き、なぜこのようなことがおこったのか、その経緯を現在手にしうる文書のなかでは、手稿までも含めてなにひとつ語っていない。だいいち、二人が結婚したという教会記録そのものが残っていない。だからいまあげたうちでどれが正しい理由なのかはわからないし、そもそも私的な部屋のなかでおこったことに特定のひとつの理由にしぼってあげつらうという姿勢そのものが誤っているのかもしれない。ただ離別にかんしてかなり確実性のある事実として二つのことがあげられる。

そのひとつはメアリは夏の間、つまりミカエル祭（9月29日）までに戻るはずだったが、三年後の45年夏までミルトンのもとには帰ってこなかったことだ。そしてメアリが戻ってこないことがしだいに明らかになってきたミカエル祭以降に、ミルトンは『離婚の教義と規律』を執筆し、翌43年夏に出版している。しかもさらにその翌年には、『離婚の教義と規律』の改訂版を出版し、ミルトンと同じように離婚の規律を肯定する『マーティン・ブーサー氏の判断』（ブーサーの著作の翻訳）を刊行、そして45年には『四弦琴』、『懲罰鞭』と、離婚にかんする教義と規律への思索をさらに掘り下げた議論を展開している。メアリ不在の間に四離婚論が書かれたというのが、第二の事実だ。そしてこれら離婚論の文面には、失敗した結婚のまま夫婦が共同生活を続けることがどれほど悲惨なことかという実感がみなぎっている。「不自然に鎖につながれた二つの屍」あるいは「生きたまま、死んだ体に繋がれている」（『教義と規律』326-327）そういう血の気のひく、一瞬でもその場にいたたまれないおぞましい状態を、結婚したがゆえに生じる「束縛」はもたらすのだ。逆に、そんな結婚が解消できるなら、「優しい一撫でてで、[離婚できないでいる]男の生活から生じる何万という涙を払い去れる」（『教義と規律』245）のだ。そして離婚後に、今度こそ自分にふさわしい妻と結婚できれば、「似たもの同士、つまり精神と性格とがぴったりなことは、夫婦の間に和合の精神と一性を生みだしうる」（『琴』605）のだ。

この四つの離婚論を出版する以前には、ミルトンは離婚についての議論に参加したこ

ともなかったし、離婚とはなにかなどということに深く触れたこともなかった。⁵ピューリタン論争家として教会内部の位階制度についての議論はしてきたが、教会がかかえている信者の日常生活に直接かわる離婚のような制度をとりあげて、議論の対象とすることはなかった。とすると、四つの離婚論は、最初に結婚が軌道に乗らないまま妻から自分が事実上、遺棄されたにも等しい苦境に陥っているミルトン自身の私的怨念として読んでよいのだろうか。それを論ずることは退屈で、わずらわしく、二次的なことだろう。というのも、この本を私的事柄に引きつけて読むということは、目の前の既定事実ないしは既定事実らしきことを議論の出発点におくことになるからだ。既定事実という地点からの議論開始こそ、ミルトンが境界を設けようとした、既定事実と聖書的真実との分割線をないがしろにしてしまうことになるからだ。分割線とはどういうことなのか、それをなし崩しにするとはどういう態度なのか。それを知るためには、メアリをロンドンに連れてくるとき、すでに国王チャールズが統治に失策を重ねていた状況にまで、話を政治の方向にほんのすこし移動する必要がある。

1.2. 共同体失墜とアノミー

イングランド（現在の英国はこのほかにウェールズ、スコットランド、アイルランドの一部を含むが、当時はそれぞれ独立国といってよかった）では、スコットランド出身の国王チャールズを中心とした王政がしかれていた。この王がイングランドを統括する国教会の最高の長でもあった。二院制（貴族院と庶民院）からなる議会のうち、下院の議員たちは、ローマ・カトリック教会の色彩が教義においても典礼においても濃い国教会の教義とはあいられないピューリタンが多数を占めていた。ピューリタンは、ジュネーブの宗教改革者カルヴィンの教義を継承し、イングランドに土着化したキリスト信者の名称で、国教会体制内での教会・宗教改革をめざしていた。国教会の柱は、首長制、主教制度、典礼の三つであったが、二番目の主教制度（主教・司祭・執事という上下三階層の聖職者によって個別の教会が統治運営される）はカトリック教会制度の擬似的踏襲であった。カルヴァンは教会統治の手法として、この制度は聖書に書かれたことにもとづかない人為的な誤った仕組みだと考えた。教会はキリストのみが唯一の頭であり、教会の成員はすべて平等、牧会の仕事は末端の各個別の教会に任されており、教会を担当する牧師と、その教会の教会員から選出された長老が教会運営していくという、主教制度に代わる教会統治システムを考え出し、それを実行した。

チャールズはもちろん前王のジェームズ一世の明言「主教なくして国王なし」という路線を崩さなかった。崩さないどころか、国教会の祈祷書や聖典礼を、すでにカルヴィニズムを一国全体で受け入れていたスコットランドにも強制しようとした。これが原因となって40年にはスコットランドの軍隊はイングランドに侵入し、国王はスコットラン

ドに示談金を支払うことで侵攻をくいとめた。示談金を国内から調達すべく王は議会を召集したが、議会は王側近の責任追及、王権の制限、そして議会の同意を必要とする諸事項の制定をおこない、王の意図は達成されないどころか、むしろ逆に、王権縮小、議会自律という原則ができあがってしまった。翌41年には、国王の管轄にある宗教権と軍事権までも議会が掌握しようという議論がおこり、議会内部にはそこまで踏みこもうとしない穏健派（騎士派）と、これまでの国王の失策を国民に列挙して議会が国民と結びついて改革を推進しようとする改革派（円頂派）とに分裂していく。当時は制限選挙で、被選挙権も選挙権も国民全体に解放されていたわけではなかったから、王政批判を国民全体に向けてするということは、統治責任を必ずしもともなわない母体と議会（厳密には庶民院）が結託するという前代未聞の発想であった。42年初めに、王は護衛兵を連れて議会に乗り込み改革派主要議員を逮捕しようとするが失敗し、8月に王党派と議会派との武力内乱が始まる。ミルトンが文筆によって最初にこの革命に参入したのは、議会の二分し、国内が両派に割れる緊張のさなかであった。

しかし政治的に国王の地位が危うくなってきたということは、経済的にではなく精神的にはまったく別な意義がある。詩人ベン・ジョンソンが「ペンズ・ハースト」のなかで描きだしたような地主と小作人の相互扶助世界も、国教会カテキズムに記載され復唱することが強要されている制度上の長上者への盲目的服従も、都市という場においてはすでに解体していた。⁶「ペンズ・ハースト」の村落共同体では、生まれたときから死ぬまで周囲にいる人間の身分はもちろん、メンバーそのものもほとんど変わらず、生活環境は全面的に共有関係にあった。ところが囲い込み以降、農村の一部に急速な商業化がおこり、農村では小作人の人あまり状態が生じ、不労者として都市へと流入する。しかも世襲貴族の次男・三男も長子相続制度がはっきりしてくると、小作人同様に都市に行かざるをえなくなった。都市部の住民たちは、村落共同体とは違って、周囲には知らない人間があふれているという環境の中で生活するように強いられるようになる。この新しい経験は、都市部における精神的不安の増大をもたらした。そうした中で、その不安を埋め合わせるかのように二つの動きが生じた。ひとつは、とくにエリザベス朝に都市部で発生したピューリタン運動である。大陸に1500年以上も伝統をもつカトリックや新興の国教会のように地縁による教会ではなく、牧師との契約による人格的集会が教会参加の形となり、これは農村共同体とは異質の人格的組織体を新たに誕生させた。もう一つの重要な機能を果たしたのが、聖書の自己理解（「^{ソラスクリプタ}聖書のみ」）によるキリストとの直接的な結びつきという知的共同性である。

これは、教会の長（教皇、首長）のもとにある信者、親と子というシンボリックなファンタジーを壊したばかりか、都市という現実の前で消え去りつつあった村落共同体に代わるあらたな結びつきを都市住民のなかにもたらした。地縁的な共同性が失われ、

都市のなかでピューリタンたちは聖書情報の交換を中心とした相互コミュニケーションと、そのコミュニケーションから生まれる限定された言説空間の内部で国教会とは違った自己像を維持していく。ピューリタンが聖書理解の情報交換を重視するのは、土地からはがされて自由になった精神が孤独の殻にどじこもり希薄化しないための埋め合わせとして機能する。

チャールズの権威失墜は彼がたんに王であっただけでなく、国教会の長でもあったがゆえに、そして41年には事実上の政治実権者ストラットフォード伯が縛り首に、45年には国教会の実質権威者ロードが縛り首になることからわかるように、従来の共同体は地縁的にだけではなく政治的にも宗教的にも中心を失い喪失していく。共同体の権威は共同体を構成しているメンバーの行動規範である道徳をもささえている。中心権威の喪失は従来の道徳の失墜になり、社会はなにが正しい行為で、どう考えることがいけないのかを最終的に決定する象徴的父親を見失い、政治的にも宗教的にもアノミー（無秩序・無規範）状態になっていく。

もちろんピューリタンにとっては、もっと大きな父である「父なる神」は聖書を通じて何が正しくどう考えるべきなのかというあらたな道徳を指示してくれる。しかし聖書そのものがある層にしたがって読めば正しいと思えることも、別な層にしたがって読んでいくと誤ったことになるという多義性をもっていた。その多義性は、ルターによって一枚岩状況に風穴が明いたあとの西ヨーロッパ各地のキリスト教諸派の乱立が、それぞれ聖書を読まずとも教えてくれたことであった。神の眼にかなう良き人間でありたいと願えば願うほど、中心を喪失してしまった社会においてはこれが道徳だと最終決定する基盤が十重二十重にもひびがはいっているの、何が正しいことなのかかわからないという問題が浮上する。もちろんそうしたアノミー状態ではだれでも、喪失してしまったことを目撃した「失われた世界」へと回帰し、あの道徳をもう一度、あの制度の復興を、という方向へのベクトルは高まり、従来の道徳への執着という保守主義にしがみつきたくなる。しかし中心が空洞化してしまったことを敏感に感じとっている人々にとっては、何が正しいことなのかを、聖書のなかから自らの信仰と熟考によって掘り当ていき、その探り当てた正しきことを社会に向かってアピールする、そういう倫理的要請をいや増しに感じるようになる。共同体の従来の道徳への回帰か、新しい社会の倫理の確立かという引き裂かれた方向に、言論は割れていく。

1.3. 離婚規律への疑問と解答者の立場

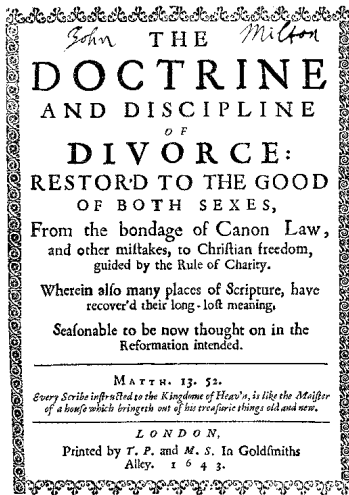
反体制のピューリタンであったミルトンは、当然のことながら共同体の道徳ではなく個人として倫理を確立しようとした。そういうミルトンが、パウエルと事実上、当時破綻していた結婚生活を再考すれば、数々の問題の連鎖が空から降ってわいたように湧い

てきたはずである。正しい結婚とはどんなものであり、正しい結婚が成り立っていない場合にはそれでも結婚を継続すべきなのかどうなのか。継続しないとするなら、カトリックや国教会の教理のように、別居（厳密には「食事とベットをともしない」(*a mensa et thoro*) という意味で、同じ屋根の下に住んでいても「別居」になる) だけが許されて離婚は不可なのか。もし離婚が不可ではないとすると、そう主張できる根拠はないのか。あるとすればその根拠は当然、聖書に書かれているはずだが、聖書は妻が姦通を犯す場合以外の離婚は不可だと命じているのではないか。聖書の記述を字句通り受けとれば、離婚が可能となるのは姦通だけだが、これはたとえばいま自分が現実経験していることにあてはめればどういうことになるのか。聖書には、離婚ではなく何が結婚かという記述もあるではないか。そこに記述されているような結婚が成り立っていない場合には、それは結婚が解消されている状態と考えられはしないか。形式上だけのそんな結婚は聖書にもとづく宗教法（当時の論争では「道徳法」とよばれた）からも、またコモン・ロー、^{エクイティ}衡平法に立脚した世俗法からも、そして宗教法と世俗法の両者にまたがる自然法からしても、離婚と認定し、離婚成立と宣言してよいのではないか。

いやそもそも、離婚が可能となるのは姦通だけというのは旧約聖書の記述であって、旧約と新約とでは人間にたいする神との関係は根源から変質しているはずではないか。旧約の律法をそのまま新約時代に生きている自分たちにあてはめるのは間違っているのではないか。ではその根源的変質とはどんなことであって、旧約の離婚律法をどう調停するのか。調停するためにもちだす解釈原理はどんなものか、その解釈原理が正しいと見える論拠はどこにあるのか。かりにそうした解釈原理にもとづいて、いまの新約時代において離婚が可能だとすると、離婚が可能となることによって社会に悪影響はでないのか。離婚を妻の姦通以外の理由で可能とすれば、離婚の自由度が増し、結婚することの意義が空洞化しやしないか。空洞化に連動して、結婚に共同体がつける値打ちも下落し、性的に乱れた社会を招き寄せることになりはしないか。招き寄せないと断言できるためには、結婚の価値が上昇するという理由だけで必要充分なのだろうか。

離婚ができるための条件を現状より緩和するというわずかの一言にたいして、ざっと推測するだけでも、このような疑問が雨あられのように降りかかる。こうして噴きあがってくる疑問にたいして、ミルトンは、それぞれの本のなかで形式を変えながら、しかも原理と規律の根拠を第一離婚論から後に書かれた離婚論へと、より明確にさらに深化させながら答えている。

著者のもっとも伝えたいメッセージが凝縮されているのは、当時の本の常識として、タイトル・ページ（表表紙）にあった。四つの離婚論のなかでも最初の離婚である『離婚の教義と規律』の初版の表表紙は、次のように記載されている。



離婚の
教義
と
規律：

神の愛の基準にしたがって
教会法からの束縛や、
教会法以外の誤解からくる束縛から
キリスト者の自由へと
導き、
両性を幸福へと回復すること。
そこではまた、聖書の多くの箇所、長い間、
めざされている改定にあって思索するのに時機をえている
見失われてきた意味を回復する。

「マタイ福音書」13: 52

天の国のことを学んだ学者は皆、自分の倉から新しいものと
古いものを取り出す一家の主人に似ている。

ロンドン
出版者 T. P. と M. S.
ゴールドスミス通り
1643年

この本で述べられている「離婚の教義と規律」は、「神の愛の基準」にのっとっている
のであり、「神の愛の基準」からはずれるような、「教会法からの束縛や、教会法以外の
誤解からくる束縛」から夫婦を解放することである。解放された夫婦は、「幸福」とな
り、「キリスト者としての自由」を手にすることになる。こうしてメッセージを書かれ
ると、プロテスタント側の間人ならほば反論はできない。なぜなら、現在は律法の時代
ではなく福音の時代であり、この時代において人間はもはや律法を守ることによって義
認されるのではない。

このような考え方は「信仰義認」といわれるが、それはカトリックや国教会のように
 sacrament
典 礼による救済（義認の究極の形体）と区別するためである。人間を救済するのは、
キリストの恵みであり、その恵みは教会における聖典礼を通して人間の魂に注入される
のであって、典礼なしにその恵みはえられない。ところが「信仰義認」の立場からすれ
ば、そのような外面的行為に参加したりそのような教会制度に従順であることは神の前
で個人が義と認められることとは直接に関係がない。むしろ個人が自らの良心において
自らの罪を自覚しつつ、神とじかに向きあうそういう信仰のほか、その人が義と認め
られるために必要とするものはないと考える。人間学的に言い換えるなら、人間は宗教
という制度を介さずに救済される可能性がここで生まれ、神と罪とに向きあうとき、か
けがえのない私性をもった単独者となる。神との関係においてある一瞬時の関係と、次
の瞬間における神との関係がそれぞれ「この関係性」においていつもたえず躍動的に変

化していく。だから定型の祈り（カトリックの「主の祈り」）のような同一性の反復は惰性とみなされ嫌われる。⁷そして現在は、神が罪人である人間にすらも降りそそぐ聖愛が支配する時代である。

神の愛を受けとめる器である信仰者は、罪人としての自分を徹底的に自覚した個人の資格において、自らの良心を通じて神とかかわる。福音下のキリスト者は神と隣人への愛へと促される存在へと転換し、隣人への社会的、政治的、法的「交わり」が愛という動機に裏づけられた信仰によって基礎づけられている。したがってたとえ教会法といえども、それが「神の愛の基準」に照らして不適切なことを定めているのであれば、「改^{レファメーション}定」されるべきだと考えるし、ましてや聖書に法源をもたない市民法や慣習法が「神の愛の基準」に合わないことを規定しているのであるなら、その「誤解」を「改^{レファメーション}定」する必要があると公言してはばからない。ところが現状では、離婚にかんして「神の愛の基準」から逸脱した「改^{レファメーション}定」すべき条項が「束縛」となって、夫婦が離婚できず、本来の結婚の姿からはずれたまま、内実のない結婚を続けている。

キリスト者は、神はもちろん妻にも当然、愛をもって仕えざるをえないはずなのに、こともあろうに教会法や世俗秩序（「宗教上の事由や市民としての事由というたくらみ」『琴』599）がそのような人間のあり方を阻止しようとしている。これはあきらかに、旧約のユダヤ教徒のような律法遵守主義に陥った状態も同然で、隷属、縛り、際限なき鎖から解放されている「キリスト者としての自由」の侵害である。このような障害にたいしてどう向き合うべきなのか。ここからがルターに顕著な信仰義認から離陸して、ピューリタンのといえるところなのだが、キリスト者は、神の愛にふさわしく、その愛に応答するような責任主体だと考えている。神から授けられている理性を駆使して、神の愛に照らして、あらゆる事柄を理解し、説明し、行動する義務を負っており、責任と義務があるからには、「束縛」、「誤解」からキリスト者を解放するという行動にうってでる必要があるのだ。傍観者として「束縛」、「誤解」を放置しておいてはならないのだ。そのような応答行為は、むしろ人間の尊厳として積極的に評価されるべきで、神の前での人間の無力さを忘れた神聖冒涇の自己主張とはみなさない。

信仰義認において個人は一瞬ごとに悔い改め、罪と戦うが、何を悔い改めるべきかを知る道具、戦いを継続するためにたよる糧は何かといえば、神の言葉である。個人は、神の言葉が直接啓示されている聖書を自分で読むことが信仰にとって不可欠となる。カトリックのように聖書の教えと称する教会が制定した公教要理を暗誦する必要もなくなり、むしろ逆に、場合によってはカトリックの定めた教会法の誤りも聖書耽読から見えてくる。というのも教会法の法源は聖書の字句にあり、個人として聖書を熟読することによって、聖書のなかのある字句をどう解釈するかということにまで、目がいくようになるからである。信仰義認も、聖書を自分の母国語に後に訳す快挙をとげるルターが、

聖書の徹底したよみから気づいた原理である。ミルトンの表表紙にも、この本は、「聖書の多くの箇所、長い間、見失われてきた意味を回復する」ことをやっていると言っている。信仰義認の立場をとらないカトリックや国教会による聖書解釈は、聖書の多くの箇所を誤解しており、それらの箇所には神の愛という基準に照らして再解釈が必要であり、自分はそれをここでやってみせるのだという。

こうした再解釈が、制度にたいする個人的な怨みや私的な傲慢から生じたものではないことを読者にわかってもらおうと、「回復する」という言葉に続けて、聖句を引用している。「天の国のことを学んだ学者は皆、自分の倉から新しいものと古いものを取り出す一家の主人に似ている」(「マタイ福音書」13:52)。ミルトンは自らを「天の国のことを学んだ学者」と位置づけて、聖書という「自分の倉」から、旧約に書かれている離婚にかんする律法という「古いもの」と、新約の離婚にかんする記述である「新しいもの」とをとりあげ比較する。離婚にたいする慣習に支配された「古い」誤った考え方を披露しつつ、福音の信仰に立脚した「新しい」が本当に正しい離婚のあり方を示そうとしている。

では神の愛に照らしながら、なおかつ責任ある主体として神に応答すべく行動する個人として、離婚にかんする聖書の記述を読んだ場合、どのような離婚像、そしてそのネガである結婚像が聖書から浮かび上がってくるのであろうか。

2. 結婚の呪縛から「交わり」への着目

2.1. 肉的な「交わり」だけからの離陸

『教義と規律』の再版では、議会に宛てたとても長い序文が本の冒頭部分に入っていて気づきにくいのだが、初版での出だしは、表表紙のタイトル「離婚の教義と規律」にあたる部分がもう一度繰り返され、これから論じるのは「離婚の教義と規律」であることが再度強調されている。ところがそこで最初に単刀直入に論じられるのは、離婚とは宗教的にはどういうことなのかという教義でもなければ、離婚はどういう場合にできるかといった規律でもなく、何が結婚の目的かということである。「神は結婚を初めて命じた際に、どのような目的があって命じたのかを、はっきりと言葉でいいあらし教えております。男と女が適切に楽しく交わり、その交わりによって、男は孤独な生活という害悪にたいして慰めをえ、元気づけられるためです」(『教義と規律』235)。

離婚の教義と規律がどういうものなのか、離婚が許されている条件から攻めるのではなく、結婚の本義からミルトンは出発し、搦め手から離婚条件を再考するという論法をとっている。この論法は相手を説得するための修辞というあらかじめ熟考された戦術という以前に、離婚ができるためには結婚をしていなくてはならないから、その結婚の本

義がわからずに、離婚の条件をあれこれ忖度しても、議論が空回りすることを恐れてのことである。ミルトンの議論はいつもそうなのだが、ある問題を考えるときには、いまそれが現状においてどのように議論されているか、離婚は可か不可かといったような右か左かのどちらの陣営に付くかという現時点での暗黙の制約から出発しない。すでに述べた用語をつかえば「既定事実」から議論をはじめない。必ずその問題がどういう歴史的経緯で生じているのかを、聖書や古典古代にまでさかのぼって、「聖書的真実」は何なのかから考察する。該博な知識と秀才の記憶力を駆使して、歴史的にどのようにこれまで考えられ議論されてきたのか複層的に把握し、その問題にどういう厚みと奥行きがあるかを立体的にとらえようとする。

この場合、「神が初めて命じた」時点まで歴史をさかのぼり、結婚とはどういう目的で神が人間に定めたのかということ、議論の究極的土台として明示しようとする。「主なる神は言われた。『人が独りでいるのは良くない。彼に合う助ける者を造ろう。』」（「創世記」2: 18）。これは、神がアダムを創造したあとに述べた言葉であり、この言葉の後に神はアダムのあばら骨を素材にして女エバを造る。「男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる」（「創世記」2: 24）わけで、ミルトンはここまでの記述を頭におきながら、アダムとエバの夫婦関係に神が意図したような、「適切な楽しい^{カンヴァセーション}交わり」を手に入れることこそが結婚の目的なのだとして断定する。この断定は四つの離婚論のなかで離婚の条件を議論する際に繰り返しかえし繰り返しかえし立ち戻る土台であり、通奏低音のように鳴り響いている。⁸

ここでいう「交わり」(conversation) を、ミルトンは「交^{ソサイアティ}流」(society) とも言い換えているが、「交^{カンヴァセーション}わり」というのはいま私たちが使うような言葉を交わすということだけに限定されない。魂のレベルにおける深い知的な交流、ともかく一緒にいて楽しいという感情的交流、手を握りキスをし体を触れあい感じあう体感の疎通、そこから一歩進んだ性器性交のエクスタシーまでも含んだ広い意味をもつのが、「交わり」である。

ではその交わりが「適切に楽しい」とはどういうことをさしているのだろうか。ミルトンは「適切に楽しい」交わりを、「肉体の結合」とわざわざ対比させ、交わりも結合もともに重要で、結婚の第一義だと説明している。

適切に楽しい交わりがきちんと成り立っていることは、結婚の最重要目的として、肉体の交わりという賜物と匹敵するほど必須であると承認を求めることが、法にかない正当であり、あるいはその議論を進めて、肉体的欠陥があるなら離婚の訴えができるように適切に楽しい交わりがないなら同等の権利において離婚の訴えができる。（『教義と規律』239-240）

このように、ミルトンが、交わりの意味をわざわざ肉体的なものとは区別しているのは、交わりは精神的なものまで含んでいることを示したかったからである。結婚の目的は「産めよ、増えよ」(『創世記』1: 28) という子孫増産だけにあるのではなく、「人間の精神や心のさびしさ」(『教義と規律』246) を癒すため、さびしさに駆られて憂鬱になることを防げるような「ふさわしい助け手」と交わるという目的があるのだ。子孫増産、もっと正確には当時の現状からすれば子供を産むことによる家系連続性の保証と家産略奪から防御がもしも結婚の目的だとすれば、情愛のない肉体的交わりがあり、妻が夫の子(それも女子ではなく相続権のある男子)を産みさえすれば、それで結婚は必要充分に成立していることになる。妻が不品行を犯して別な男との子を自分の子と偽り家系の連続性を壊し、家産略奪をみすみずさせてしまうような行為にでないかぎり、結婚はそのまま続けられることになる。情愛がないが世俗的安全が確保されているこのような意味での結婚は、男の肉欲が満足できるような制度上の安全装置、男が不品行に走らないための予防手段という、現代フェミニストによるもっとも素朴で当然の批判にさらされ串刺しにされてもしかたのない結婚観である。

ミルトンはそのような意味でだけの結婚には反対したが、そのような意味での結婚を否定してはいない。ピューリタン、ピューリタンといえは性に厳格、その厳格さは性欲抑圧至上主義、肉体蔑視の頂点というイメージが先行してしまい、ミルトンの結婚の主張も、そのようなイメージの枠内でとらえられがちである。⁹ところが性的な欲望を満たすことにたいする罪悪感の記述はミルトンの離婚論にはまずみられない。男の性欲発散にとってとても都合のよい制度であり、家系継続の手段としても有効な結婚が社会のなかで機能していることに、ミルトンの非難の矛先がむかっているわけではない。そういう結婚の意味や機能には、人間の罪深さ、社会悪、自由への桎梏に敏感だと自負しているミルトンであるにもかかわらず、ほとんど触れていない。

精神的交わりが結婚にあるかどうかの有無にミルトンは議論の争点を絞っていく。これは精神的交わりがないことを、結婚とはいえないことと短絡的に結びつけ、その結びつけからミルトンは結婚の目的を肉体から精神の交わりへとシフトさせ、肉体の交わりをどちらでもよいこととして位置づける価値転換をしたのだとえてして論じられてしまう。このような読み方は、離婚論より前に書かれたミルトンの『コーマス』にある「処女性という賢明ですばらしい教義」(787-788) という言葉や、離婚論より後に書かれ離婚論の原理が反映している『失樂園』で原初の墮落の最初の兆候が乱れた官能であったことと呼応して、ミルトンの離婚論を読むときの読者のひとつの暗黙の構えになっている。¹⁰これは誤読ではないとはいえ、ひとつの大きな誤解をもたらす読みではないだろうか。

なぜなら、肉体の結合にかんする四離婚論でのミルトンの記述を追ってみればわかる

ように、精神的交わりがあることが唯一結婚の目的だなどとはミルトンはいってもいないし、そう主張してもいないからだ。

結婚について触れているキリスト者の著述家たちが合意している三つの結婚の目的があります。神との交わり、人としての交わり、婚姻の床での交わりです。（『教義と規律』268）

交わりをあげている順は神で始まっているから、三番目の肉体結合はほかの二つの結婚目的よりも下位のものとして考えられていることはあきらかだが、だからといって肉体結合が結婚目的として除外視されていたのではない。劣位とはいえ結婚の大きな目的であったことは次の言葉が教えてくれる。

交わりには宗教のもの、公民としてのもの、家庭におけるものといったものがありますが、そうした交わりがもたらす援助と交流は結婚の目的因なのです。そして家庭の交わりには下級の目的として、自然の欲求を満たすこと、子孫が増えることがふくまれています。（『琴』608）

結婚という制度が社会のなかで認知されていることによって、子孫誕生をはじめとして肉欲にまつわるさまざまな世俗的效果だけが結婚の目的ではないと、むしろミルトンは主張している。世俗的效果だけという結婚目的をいったん否定した上に、結婚には世俗効果のみならず精神的効用もあり、精神的効用までも引き起こさないような結婚は結婚としては不的確、つまり妻としては失格であるといっているのだ。

2.2. 精神的交わりへの批判

「^{カンヴァーセッション}交わり」をこのように広くとらえ、結婚の目的を生殖に限定しないのは、ミルトンに独特の思想ではなく、『離婚の教義と規律』改訂版のなかでミルトンが補筆しているように、カルヴァンなどの著名なプロテスタント神学者たちの意見でもあった。¹¹

そもそもカトリックとプロテスタントとの大きな違いのひとつは、結婚がカトリックでは七つの秘蹟のひとつだということである。秘蹟とは、聖書に記述されているキリスト自らの言葉とするしによって制定された儀式で、キリストによる人間救済という恵みの可視化であった。プロテスタントでは聖典礼とよぶが、結婚は、プロテスタントでもイングランド国教会でも、聖典礼のなかに組み入れられなかった。結婚を秘蹟としたカトリックでは、ひとたび結婚の秘蹟によって結ばれ夫婦となった男女は、夫が妻かのどちらかが死亡した場合にのみその聖なる結合が解消するという信条であった。先ほど引

用した聖句「一体となる」(「創世記」2: 24) は、カトリックでは「一体」となるからには「一体」のなす両者のうち片方が欠けるまでその結合が続くのだ。これは、ミサにおけるパン(ホスチア)と葡萄酒とがキリストの体と血とに全質的に実体化するという化体説(聖餐の秘蹟)がそうであるように、「一体」も文字通り、男女が結婚の秘蹟によってひとつの肉体となっているという発想からでてきている。ところがルターは、聖餐にかんして、熱した鉄が鉄にして火であるように、パンでありキリストの体とであるという共有説をとり、カルヴァンは、紙幣は紙切れだが象徴的に価値があるように、パンはキリストの体と象徴的にみなされるという象徴説をとっていた。両者は当然、「一体」もカトリックのようなただひとつの肉体となるとは考えなかった。「一体」=「肉体」だと等号でしっかり結ばずに、そこにそれ以外の解釈を許すようなほつれ目がプロテスタントにはあったのだ。

秘蹟からの除外は結婚を聖から俗の領域へと委譲することになるし、化体説の発想からの自由は結婚という儀式を通過したからといって結婚が永続することを保障しなくなった。それにくわえて、カトリックがかかっていたがルネッサンス期には崩れつつあった聖職者の独身制(第一、第二ラテラノ公会議(1123年, 1139年)で決定)は、プロテスタント牧師間ではむしろ哀れむべき規律とみなされた。歴史上の最初の宗教改革者であるルターが修道院から逃走した元修道女を妻にめとったことが象徴するように、結婚することが聖職者はもちろん一般信者にとっても当たり前であり、独身でいることの方がどこか異様なことだと思われるようになっていた。¹²

そのような社会通念が形成されつつあったとはいえ、では結婚の目的はと問われれば、マーティン・ブーサー(カルヴァンの師)のような例はあったとはいえ、ミルトンが考えるように精神的交わりへという方向ではかならずしも考えられなかった。いやむしろミルトンが思想的軸足をおき、当時の議会を支配していた長老派からは、「精神的交わりへ」というメッセージは非難のやり玉にあげられた。長老派牧師ハーバート・パーマーは、この本が出版された翌年8月、国王軍が戦闘に勝利し議会が屈辱をあびた日に、両院のまえでおこなった説教で、『教義と規律』を年間を通じてもっとも「よこしまな一冊」、「焚書に値する本」(『琴』580)として糾弾した。同じく長老派の牧師ダニエル・フィートリーは、その著作のなかで、性的に放縦だと思われていた再洗礼派(幼児洗礼を認めない極左ピューリタン一派)の規律だとして非難している(『琴』580)。官憲によって耳をそがれて舌を切られても思想信条を曲げずに書きつづけた、長老派の英雄といってもよい著述家ウィリアム・プリンは、ミルトンに快樂放縦主義、アナキスト、異端、無神論とあらゆる罵倒をなげつけ、「離婚、お気に召すまま」(『鞭』722)と評したプリンの文句は、当時、評判になりもした。

では長老派は離婚の要件である結婚をどのように考えていたのだろうか。幼児死亡率

が著しく高く（ミルトン「風邪をひいて死んだ幼子へ」）、定期的に襲う疫病による死亡率も高く（デフォー『ペスト』）、産褥による女性の死亡率も高い（ミルトンは生涯に三人の妻を娶った）というトリプル高による家、教会、社会の継続性を脅かされていたことを思えば、現状を鑑みて、説教家たちの多くが、カトリック、プロテスタントを問わず、子の出産と育成こそ結婚の目的というのはうなずける。これは、ハルケットによる一次資料研究があきらかにしているのだが、ピューリタンの間でもっとも支持され、またミルトンも共感し離婚論のなかで引用しているウィリアム・パーキンズは、「肉の腐敗した情欲を静め、そして満たし、とくに神の教会を大きくするため」というように、教会の維持発展のため多くの子供ができるようにすることを結婚の効用として限定している。¹³

パーキンズはミルトンに較べてずいぶん即物的で、現状に目をひかれすぎように見えるかもしれないが、現状は、パーキンズほど影響力はなかった別なピューリタン説教家バーナードが憤激しているように、家名維持、資産保全という世俗的なことにもつばら目がいき、教会の維持発展までは頭が回らなかった。¹⁴パーキンズの主張する結婚目的は、ミルトンの立場からすればかなり慣習よりで後退しているのだが、それでも現状を宗教的に高めようとする意図があるのだ。パーキンズの目的性は、当時としてのもっとも膨大な家庭書を書いたグージにも、またピューリタン中道の独立派の神学の元祖ともよばれるエイムズにもそっくり踏襲されている。¹⁵

結婚が人口問題がらみの生殖目的以外に、当時あからさまにピューリタン説教者すらも率直に認めていたもうひとつ重要な目的は、一人でいると動物のように発情する性欲（厳密には性器性欲）をコントロールできず、苦痛・不快・怒り・憎しみなどをいたずらに感じ、場合によっては買春、不品行に走るようになってしまうことへの予防だ。社会・宗教制度として裁可されている結婚をすれば、性欲を満たすはけ口があてがわれ、不品行に手を染める必要がなくなる。こうして社会は性の欲動によって無秩序化するエネルギーを吸収できるし、個人としては性器をひとつあてがわれることで欲動をコントロール下において、生産的な仕事ができるようになる。

肉としての交わりは経済的にも医学的にもそして心理的にも不安定な社会生活に安心の基盤を提供する有用な手段としてみなされていたのであった。それが市民の共通理解に近いものであったとすると、パーキンズのように、教会の発展のための生殖という考え方ですら、従来から評価されてきた以上の価値を結婚のなかに充填することになり、革新的であったのだ。その革新性をミルトンは引き継ぎながら、さらに一歩進めて、肉の交わりから生じる世俗的かつ宗教的な効用だけを結婚の目的とはせず、あえて精神的交わりをも結婚のなかに充填した。

ミルトンへの批判がほかならぬ長老派、つまり秘蹟からの除外、化体説からの自由、

妻帯の解禁というこの三つを受けいていたミルトンのシンパからでてきたことは、彼らが従来型の結婚観の枠の微温的「改^{レファメーション}定」にとどまっていたので当然といえば当然であった。にもかかわらず、ミルトンにとってはメアリが自分の元に帰ってこないことと同様に、衝撃であったようだ。メアリによる遺棄が離婚論を書かせたように、ミルトンはこれ以降、それまでシンパであった長老派の考えからから脱却していき、 Congrue ショナリズムというピューリタン独立派の思想へと重心を移していく。そうした思想変化はともかく、いまここで押さえておかななくてはならないのは、「精神的交わりへ」という主張が、賛同するはずと思われた長老派からすらも反対されたのは、いま述べたような社会通念のほかに、長老派による社会・教会の「改定」を、彼らが考える地点よりもミルトンの「精神的交わり」がさらに先に押し進めてしまうことになりかねないからという理由がはたらいていたことである。

なぜなら「精神的交わり」という結婚観は、従来の結婚観の拡大解釈、結婚価値のインフレ化を招き、長老派にはラジカルすぎることであった。ただしそれだけなら「離婚お気に召すまま」のような非難はでてこない。拡大解釈とインフレ化は、ひるがえって、離婚をするための条件の極端な緩和につながり、あちらでも離婚、こちらでも離婚といったように、離婚率50%の現代アメリカのような状況を生みだしかねない。男が欲情にまかせて気に入った女と手当たり次第に結婚し、結婚という通過儀礼の価値も、その儀礼によって誕生する「一体」という観念の価値も、ともに歯止めがきかない下落傾向にはいってしまう。そして最終的には欲情の支配する社会気風ができあがるのではないかという恐怖心がそこにはある。

性にたいして宗教的縛りをかけていたがゆえに性的放縦に格段の喜びを見いだしてしまうという国教会の貴族たちのさらに一段上に立って、宗教的縛りをかけ性的放縦の喜びを抑圧し性をあくまで社会的有用性や教会の拡大発展と関連づけて囲いこもうとしていたのが、長老派であった。そんな長老派のひとつの共同幻想は、彼らの思考が性を眺める視線を馴致していることなのだ。ところがミルトンは欲情が支配するかもしれない社会気風を醸成する議論を展開し、本来は馴致していない性をいまいちど思考が回避せずに見つめることへ水路化してしまっているのだ。それは秩序解体の運動でなくてはならぬだろう。

しかし振り返れば、議会の中心的役割も果たしてきている長老派こそ、王を中心とした政治宗教制度への秩序解体の運動ではなかったか。この後数年しておこる王の斬首に長老派は賛成こそしなかったが、その種を蒔いているのは彼ら自身ではないか。従来からの秩序が解体しつつあることはすでに自明というのが彼らの意識ではなかったか。

その後の歴史は、この時期の秩序解体後に新たに秩序づけるのは、もはや王ではなく、「資本主義の精神」、つまり貨幣、それも退蔵されるのではなくたえず再投資され、量を

増やし価値を上げていくことを使命とした貨幣を中心とした秩序だと教えている。運動する貨幣とは、退蔵される金とは違う。

「急進的なレヴェラー」(マルクス)たる貨幣は、質的な差異を量的な大小に還元することで、それまで通約不能だったものをどんどん交換の場にひき込んでいく。¹⁶

ミルトンが提起した結婚 離婚を精神的交わりにおいて包括するという枠組みは、精神的交わりを「急進的なレヴェラー」(水平派とよばれるピューリタン左派)として機能させ、性格不一致から生じる不幸がどんなにか大きいかわからないほど繰り返す量として示される。その大きな割合は肉体的交わりという満足を「下級の目的」に位置づけ、逆に精神的交わりをとまわらない肉体的交わりが低い満足度しかもたらさないかを描きだしてしまう。精神的な「適切な楽しい交わり」こそが性器性欲の快楽を増進するというその見方は、『備忘録』の離婚の項目のなかでミルトンははっきりと記述している。

離婚が許されなければならない理由は、医者をはじめ他の人々も認めているように、愛のない性交は冷たく、不快で、実りなく、害をもたらす、獣的で、忌まわしい。
シニバルドゥス^{ゲネアントロペイア}『人間生成事典』1巻2項序文[1642]。¹⁷

精神的交わりは、結婚 離婚の幸不幸を「量的な大小に還元する」。それまで「通約不能だった」さまざまな結婚のケースを、離婚可能なものに変換し、結婚は何度でも可能だというように、最初の結婚と次の結婚、そしてさらにその次のといったように、結婚 離婚を「交換の場にひきこむ」。ところがそういう交換磁場が誕生することは、長老派には、欲情の解放、欲望執着の是認、社会的責任の放棄、子孫継続の攪乱材料、そしてひいては神を忘れることにつながると考えられてしまうのだ。長老派は王政を最終的に否定せず、議会優位の体制で従来のシステムをそのまま温存するという「改定」路線をとってきているが、その「改定」はそもそも従来システムを中心を支える王の権威を議会との力関係において下落させることであった。従来システム温存と中心権威下落というベクトルの違ったものを接合するよじれをはらんだ「改定」であった。これにたいしてミルトンの離婚の教義と規律は、精神的交わりを発火点にして欲望発散の無秩序(「離婚お気に召すまま」)を引きおこし、従来のシステムも中心権威もご破算にしてしまい、そのよじれ部分を破断しかねない提案なのだ。だからなおさらそれは批判の対象となる。

3. 「交わり」の原理：「調和」と「誠実」

3.1. 肉の交わりの宇宙生成的「調和」

しかし本当にミルトンの主張は欲望を解放し、共同体にアノミーを誘致し、家庭、社会、宗教という基幹制度をでんぐりがえしてしまうのだろうか。性欲にささえられた生殖の社会的効果、妻帯による性欲の生産的昇華といったように、これらは、「値打ちがあるから、だからそれはよいことだ」という見方の地平上にある。ところがミルトンはそうした有価の地平だけで性と結婚とがつながれてはいないことへと議論をひっぱっていき、聖書の結婚理念とはなんであり、その理念にしたがった基幹制度の本質的強化、ここではとりわけ家庭の強化をねらっている。それは「^{レファメーション}改定」であって「^{レヴォルーション}革命」ではなく、無秩序への呼びかけではない。だいいち、欲望発散のための手段と思われがちな肉の「交わり」に、ミルトンは聖性をみており、無秩序どころか、調和という他者と共鳴一致する社会的対他性と、誠実という人間の側の倫理的努力がそこに実在する必要性を強調している。

肉の「交わり」は、そもそも自然性として動物はもちろん人間にも授けられている「敬虔な神秘」(『教義と規律』270)だとミルトンは考えている。その自然性は「性来的なもの、かつ自発的なものであらねばならないはずの行為」(『教義と規律』270)と言い換えられているが、ここでいう「性来的」とは夫婦間の性質がぴったり一致していることをさしている。また「自発的」とは、社会的効果を期待してだけのことでもなく、性欲にむやみに駆りたてられてたんに欲求を発散させるためだけの口でもなく、互いが相手を十分に理解ししかも膚を交わらさずにはいられないような内発的意志をいいあわしている。

一致するはずのない心を無理にひとつに結びつけ、一緒に結びつけない不適合な二つの性格からなる種を、人間を産む畦に蒔くことほど、「自然」に宿る敬虔な神秘への忌まわしい不一致と大いなる暴力とがあるでしょうか。人を生むという行為は、性来的なもの、かつ自発的なものであって、使徒パウロが原語で、「Eunoia」またラテン語で「善意志」と呼んでいる通りでございます。その元来の意味は、[相互による性来的]理解と[相互の自発的]意志とにあります。(『教義と規律』270-271)

男がたんに女の体を求めるからとか、性的欲望を安全に満たしたいからとかいったような、「性欲処理機械 = 便所」という装置に結婚がなってしまうことに歯止めをかけているのだ。¹⁸そうした「性来性」と「自発性」を同時に包含している肉の交わりをあらわす

のが、聖パウロがいう「善意志」(「第一コリント書」7: 3 “Benevolence”)だとミルトンは解釈している。

ミルトンがここであえてパウロに関連づけている「善意志」という境位は、有価の地平を包摂するようにして、性と結婚という男女あってはじめて成り立つ私的かつ公的な仕組みに、男と女相互による理解という「調和」、性格の一致という性来性がまず考えられている。

妻の性格が変わらず、まったくの不一致、まったくの不和で、奇蹟がおこってはじめて妻は改心するゆえに妻とは和解の余地なしという理由に根ざして不平をいう夫は、姦淫の罪を犯すことにならない。(『琴』669-670)

性格の不一致は性来のものであり、性来のものは本人の努力によって変えられるわけではないのだから、そんな二人が結婚していても、不和しか生じない。そこでまず失われるのは調和、和合である。

似たもの同士、つまり精神と性格とがぴったりなことは、夫婦の間に和合の精神と一性を生みだしうる」(『琴』605)

「和合の精神と一性」のかわりに不和が生じ、結婚するがゆえにえられるはずの「慰め」と「平安」が失われる。ならばなんのために結婚しているのかわからなくなる。結婚の本義が「不和」によって失われてしまうのだから、形式的に結婚をしていることにはなっても、実質的には結婚は成立していない。実質がなく形骸化している結婚は結婚とはいえないから、「不和」となっている妻と離別しても、それは離婚にあたらぬ。いや旧約の聖書解釈において、離婚の要件は「恥ずべきこと」(「申命記」23: 1)を妻が行った場合にかぎられているが、「恥ずべきこと」とは「肉体にかかわることはいうまでもなく精神にもかかわる」(『教義と規律』244)ことだから、結婚の本義を脅かす性格の不一致、「不和」も「恥ずべきこと」と十分に考えられるのだ。

結婚している二人に慰めとなる平安な^{ソサイアティー}交わりをたえず妨げるものとして、恥辱、つまり心の不一致より大きなものがあるでしょうか。夫婦としてふさわしくない心の不一致と不良よりも、いったいなにが慰めとなる平安な交わりを妨げるでしょうか。(『教義と規律』244)

こういう妻は離婚条件を満たし結婚の本義を満たしておらず、しかも結婚によって享受

できる「慰め」と「平安」を奪っているのだから、むしろ離婚するのが当然ということになる。

夫婦間の性来的一致による統一性という調和は、結婚 - 離婚という全体を見通す眼によってこの問題を論じるときの核心部分に格上げされている。

もっともここでいう性来的一致ということをとんなる相性と考えるはならず、性来的一致は神のあらゆる創造行為におよんでいるという宇宙生成論の壮大な枠組みの一部になっている。

「自然」にはまさしく二つの温床あるいは台木があって、そこから愛と憎しみという収穫が生じ、被造物すべてに充滿しておりますし、神がたえずおやりになっているのは、被造物のなかでもしかるべく似たものや調和のとれたもの同士を結びつけます。(『教義と規律』272)

神の創造行為は原初において終了したのではなく、創造は今この瞬間にも続いており、創造が被造物を貫く原理とは対立ではなく調和であり、反感でなく共感、分離ではなく似たもの同士の結合なのだ。調和があるところには、「自然」のなかにあらかじめ準備されている愛が芽生え、その実を結ぶ。憎しみではなく愛あるところには、何千もの悲嘆や苦しみをたとえ背負うことがあっても、一瞬のうちに解消し霧散させてくれる。

ミルトンより一世代若いジョン・ダンが似たもの同士が愛するというものの経験やその気分を詩という形式のなかでうたったが、個々の詩の愛の気分は相互に矛盾しあい、複雑多様な模様を描きだし、それは調和からはほどとおい。愛による経験や気分がダンはその場その場で驚嘆しながらも、それでいて最終的には不満足で困惑するという不調和がいつもそこにはある。愛にたいするダンのような複雑な感受性はもうすでに物語としてできあがり社会に流通していたのだから、ダン以後に愛を語るならその感受性はさらにとぎすまされていなくてはならないはずだ。しかしここでミルトンが述べている愛は、ベアトリーチェとダンテの愛のような、調和・共感・結合という在来の様式の復活のようだし、改宗した説教家ダンのそれを思わせる。「この世界が巨大で調和音に満ちたパイプオルガンで、すべてのパートが演奏され、すべての人がパートを演奏するのに、あなたはなにもせず座って聞くだけなのか」。¹⁹

とはいえ目の前には新しい現実が広がっているのにミルトンは中世を懐古しているのではない。中世の「調和」(コンコルディア concordia)とは、人間は内的人間としては信仰、信念、信条をもっているが、そうした信仰、信念、信条が、自分の発する言葉や日頃の行為とぴったり一致することであった。人間は、自分という内的人間が、自分が発する言葉や日常の行為に合致するよう「調和」が保たれる努力をしなくてはならない。

簡単にいえば、祈りを唱えながら別なことを考えていたりしてはならないのだ。「調和」があるところには、自分以外のほかの人たちが模倣すべき範例が生まれるから、「調和」へと努力せよとは、キリスト教共同体において仲間である信者・同胞の手本となるように心がけよということだ。こうした「調和」の考え方は聖ベルナルドゥス、アッシージの聖フランチェスコといった中世の大家たちばかりか、時代は降ってフィレンツェのプラトン主義者フィッチーノにもみられる。²⁰

「調和」へと努める人間がほかの人たちの範例となるということは、人間はだれもが本質的に同じ方向をむき、同じ価値観を共有しうるとい^{カトリック}う普遍の見方が信じられているからである。その基礎にある見方は、神と人間との相同性によって確保されている、人間であるかぎり同じ神の刻印をもっているということである。神によって創造された人間は、神の似姿なのであり、創造主たる神と創造された人間とのあいだには、類似があり、その類似は神と人間とが調和しうることを保障し、ひるがえって人間においては内的人間と行為との調和においてその類似が確保されることになる。「悪天使」(『教義と規律』272)とは、この美しく調和しうる神の被造物を攪乱し、破壊し、憎しみを生みだす温床を準備するものである。神はアダムをご自身の似姿にして創られたのだから、今の私たちは神に相同しており、その似姿を内的人間として回復することに勤めなくてはならない。それは、神と相同な存在という、被造物のなかでも特権的地位にある人間に課せられた仕事なのだ。その課題を果たすためには、「光あれ」と言葉を発した神はそれ以外のことを考えず、神ご自身と「光があれ」とがひとつになっていたはずで、まさにそのように内的人間と言行とは「調和」していなくてはならない。

ならば結婚の本質とは、「世俗的な調和と宗教的調和」(『琴』605)にあり、あきらかに似ていいないとわかった妻と生活を続けることは、神の創造行為にたいする反逆、悪天使への加担ではなくてはなんであろう。人間の場合の創造行為のひとつには生殖があるが、生殖はすでに述べたように「敬虔な神秘」であった。生殖は、性欲をたんに発散したいからといった激情に駆られた軽々しい行為の結果、「できてしまう」ことではなく、神の創造行為に「似たもの」として神の創造行為に「調和」しているからこそ「敬虔」なのである。また敬虔であるためには、「似たもの」同士が結びついたところにある「調和」の状態において肉体の交わり、「肉的結合」がなされ、またその結合は「調和」ゆえにかならず「愛」、共感があって、宇宙の被造物をつらぬく「愛」、共感と共鳴し呼応しているのだ。

3.2. 対自的「誠実」と「さびしさ」の根拠

「善意志」という境位には、N極にたいするS極のように、男と女との「調和」にたいして、男自身の内心の「誠実さ」が要求されている。男女の相互理解、「調和」の必

要性をミルトンが述べている箇所、同時に「誠実」の不可欠性も指摘している。

結婚において必要なあの誠実な愛情をもって妻として愛することができず、また妻としておいておくことに耐えられないけれども、公民としての勤めや厚情からなら妻として愛することも耐えることもできるのだが、それでも相手にされなかつたり喜ばれない家に妻としてとどめておけないと、まじめに冷静に観察し、自分自身のなかでも時間をかけて考え続けた結果、妻を家からだす夫は、……姦淫の罪を犯すことにならない。(『琴』669)

心のなかに妻への愛が湧いてこず、湧いてこないにもかかわらず、その後も同じ屋根の下で結婚生活を続けることは、男自身の心情に背く行為である。その生活は、義務として課せられる公民の勤め、社会生活のエチケットとしての厚情といったような「公」^{シヴィル}の範疇にあって、結婚のひとつの目的である「家庭」という私的範疇にまではいかないことになる。真情に背きつつ家庭を公共共同体として生きていくことは、私的慰めをもたらすという結婚の本義に反する不自然である。結婚生活には「誠実な愛情」が不可欠なのだ。では真情に忠実である誠実とはどういうこと状態をさしているのだろうか。

誠実という概念の変遷を追ったライオネル・トリリングルとジョン・マーティンの知見を利用しつつまとめてみると次のようになる。²¹ルネッサンス以前には「誠実」という言葉は、純粋で混ぜものがない物質などをさしていたが、16世紀頃から、自分が誓ったことと自分が実際に感じていることとが正確に一致していることをさすようになった。この頃から、自分が口に出して語る言葉や自分で書きつけた文字、つまり広義のエクリチュールは、自分が他人の目が触れることのできない私秘的内面でいただいている感情ときちんと整合性があるのかどうか問題視されるようになる。イングランドを代表する恋愛ソネット集を出版したシドニーは、その詩集の冒頭部分で「自分の心のなかをみよ。それから書け」(『アストロフェルとステラ』1: 14)と詩神にいわさしてめているが、これは、これから詩のなかで述べている恋愛の表現が自分の心に内在している感情と一致するよという戒めなのだ。そこには「自分自身に忠実であれ」(『ハムレット』1.3.85)という、内心に言葉や行動が一致すべしという忠告を付けくわえてもよい。しかし誠実さを切実な問題として取りあげ、誠実をひとつの美德として格上げしたのは宗教改革者たちであった。

ルターの信仰義認にしてもカルヴァンの預定説にしても、そこに共通している人間観は、神は人間と相同類比するような存在ではないし、神は人間の理性によっては計り知ることのできない隔絶した存在(「隠れた神」^{デウス・アプスコンディトゥス})であった。神の似姿という側面ははがれ落ち、はがれ落ちてみえてくる完全墮落した罪深い姿こそが人間というのが出発

点になる。ここにおいて「調和」を支えている「神の似姿」を磨き、神に近づこうとする意志それ自体が、人間の罪深さを直視しない傲岸不遜なことになる。そこで「調和」に代わって人間のあり方としてめざされるのが、「誠実」である。

たとえばルターは、「詩篇」は、中世で非常に好まれルネッサンスでも大変に人々の生き方に影響力をもった聖人伝よりも、はるかにすぐれているという。その理由は、「詩篇」は聖人伝などとは違って、語り手である預言者たちが紡いだ言葉が、語り手の心をむき出しにし、読み手である私たちは語り手の心の中までも見通し、どういう思いがあるのか、その本質までも把握できるからである。なぜそういうことが「詩篇」において可能となっているのか。それは、語り手はいつも自分の気持ちや思いを偽りなくそのまま言葉にしているからだ。

心にあることを包み隠すことなく表象するという「赤裸々」とよんでいい精神態度への共鳴と高い評価は、カルヴァンも共有していることだ。「詩篇」への註解では次のように述べている。

隣人にたいして忠実にふるまおうとするなら、自分の心のあるがままに全開せよ。だまそうとしたり嘘をついたりする人は、本当にいいたいことの一部をいわないままにして隠したり、そらとぼけてうわべを飾ったりして、話をいくら聞いていてもなにが本当なのかわからない。私たちが語るときには、その言葉が私たちの正直な精神を写す像となるように、誠実でなくてはならない。²²

だからプロテスタントは、カトリックのような誰もが口にする定式化した祈りを否定しているのだ。

このような誠実さへの勧めと傾倒は、やはり神から隔絶した存在としての人間という意識が前提にある。隔絶し罪深さへの鋭敏な意識は、少なくとも罪深さをできるかぎり消すように人間が自発的に意志を働かせて善行にはげむといったカトリックの発想とは結びつかない。隔絶と罪深さとをまず焦点におき、たえずそれらを見つめつづけ改悔しへりくだることが、人間にとっての根本的責務という苛烈な執着に根ざしている。

しかし隔絶と罪深さを見つめつづけるといっても、自分たちの一体どこを見つめつづけるか。それは、自分の意志ではなく己の心ということになる。それははっきりと知っているのが、メランヒトンである。「聖書によれば、人間のなかでもっと強力な部分は「心」、そして「心」のなかでもとくに感情がわき起こる部分である」。²³「心」を見つめれば、「心」にどんな気持ちや思いが生じ、それらがどれほど神から隔絶となんと罪深いかを認知できる。認知するだけではたりない。隔絶や罪へと最終的には収斂していく、心のなかの感慨、感情、信念などをそのままエククリチュールにすることが必要で、心に

生じていることとエクリチュールによって表象されていることを合致させることが、誠実、実直なのだ。心に生じている感情、思い、信念などを、理性によって矯めたり統制したりして加工し、罪への絶望にうちひしがれながら喜びを言葉にしたり、救いの歓喜にひたりながら悲しみの涙を流すといったことは、むしろ偽装、偽善、偽りなのだ。

こうしてみるとルターには「バラと心と十字架」(図5)のエンブレムが、そしてカルヴァンには手に抱かれた心が神に捧げられているエンブレム(図6)があるのもうなずける。²⁴ここで見落としてはならないのは、ここでの「心」は、「調和」をめざすべく神の似姿を刻印されていた人間のあの心のように、万人において同質で同じ方向をむいた心ではないことだ。心は個体として、それも各個人において他人とは違った個別的な欲動、欲望、思いがわきあがってくるきわめて個人的な場として意識されていることだ。たしかに私の心も、他の人の心も、神からの隔絶を味わい、自らの罪深さの辛酸をなめているが、その味わい方、辛酸の深みや広がりには人によってまちまちなので、もはや異質なものといってよいのだ。「ある人物にはかくかくしかじかの感情が支配的だが、別な人にはこれこれの感情が支配的だ」というように、この私だけの心という私性において心はとらえられるようになるのだ。²⁵

心は他人とは交換不可能な存在となり、心で感じていることを私はそのまま丸ごとエクリチュール化するが、そのひとつひとつの感じにはいつも私性がつきまとう。エクリチュール化しても、私の感じは、他人に完全に共有されるという保障はない。神の似姿の刻印と同質の心によって確保されていた普遍性は崩れ、かりに他人の心の琴線に触れることがあっても、それは持続しない一時的な接



図5 ルター
「バラと心と十字架」



図6 カルヴァン
「心を捧げるエンブレム」

点でしかない。巨大な岩塊に刻まれた無数の人間の浮き彫りのときのように私と他人とは本質的に同じであるというカトリックの人間を一般化する論議は、私と他人とはその私性において異なっているという二項対立関係のなかで、私の個性は他人の個性とはけっして一致することがなく、その不一致から逃れることのできないというプロテスタントの私立個別論に押されていく。

私立個別論の新人間学では、私の心が他人の心とは交換不可能で、他人との通じあいが連続としてではなく点としてしかありえず、真実の居場所が、共同性においてではなく、自分の心のなかにある。この人間学にしたがえば、心のなかの感じ、思いを自分がどれだけ正確に表象・再現化するかにかかってくる。そうなると、世界の内に存在する個別的自己は、岩塊をとりはらわれた不連続感、私と他人との断片化からくる孤独感に戦慄を感じる不安定で浮動する存在となる。カルヴィニズムを受けいれるピューリタンたちも、神との関係を私を置くからこそかえってほかの人たちから離在している深い精神的孤独のただなかに立つ。それは、罪深さゆえに絶望の瀬戸際まで追いこまれたルターのそれに似た、比類のない内面的な孤独の感情を生む。²⁶そのような孤独感は、教会によって救われることを確信し、世俗世界を捨てて修道院にこもり、仲間と談笑することなく、ひらすら孤独のなかで祈り、神に全面帰依することで自己を消していく隠修士の孤独とは180度異なっているのだ。なぜならピューリタンの孤独は、人間一般に回収されない自己のあり方を有徴化し、自分は他人と違ってよいという独立心、決断は他人に命令されずに自分の意志において行うという自己決断、個人を不幸にするようなシステムは許すべきでないという考え方が、神と私との関係において積極的に評価されるようになるからだ。孤独、独立心、自己決断、個人の自由という観念を個人に付着させ、染めあげていく。

だからこそ、独立・自律とそのネガである孤独・寂^{せきりょう}寥（「人間の精神や心のさびしさ」）をミルトンは結婚していない場合の自然状態だと、なんら疑問をもたずに規定してしまう。アダムを神が最初に創造し、その後エバを創造したのは、人間に「性来ふさわしくないさびしさを避けるために別な体と一つになるという欲求や切望」（『教義と規律』251）があったからだという。そうした悲惨や不幸を、より大いなる善へ導く神は放置したままにしておくはずがないから、「ふさわしい助け手」としての配偶者エバをアダムのもとに送ったのだ。「さびしさ」と対になって、人間が先天的にもっている欲求として、「婚姻という分かち合いにおいて、自分の魂にぴったりはまる〔配偶者の〕魂が結びつくというこの清純で〔性欲よりも〕生得的な欲求」（『教義と規律』251）があり、その欲求の充足は人間として生きていくために最小限に確保されてしかるべきことなのだ。だからもしも心や性格などが「一致」した妻にめぐまれなかった場合には、精神と身体の両面からのさびしさは、結婚前と同様にそのまま残ることになる。さびしさ

とその癒しの欲求が生来的なものだという前提にたっているからこそ、心身両面のさびしさをもたらす悲慘がどれほど大きなものなのかを、ミルトンは何度も書いてしまう。

神がお禁じになったさびしさとは、時間がたてばたつほど心を不快にし、湿らせ、キリスト教の信条や道徳的な交わりにはふさわしくなく、国家には益なく危険なものなのです。(『教義と規律』247)

私的孤独を暗黙のうちになんとか打ち消そうとしたくなる。そこで待っているのが、「性格の一致」した配偶者なのであり、それは原初において神が準備してくださったものなのだ。それを押し進め現在に適用すれば、本来の結婚の姿に自分の結婚がかなっているかどうかのリトマス紙とは、「さびしさ」が解消され、肉体的交わりはもちろん精神的交わりにおいてすらもきちんとして「欲求」が満たされているかどうかということになる。個人個人が結婚制度によって十分に慰められているかどうかという私性化において、公の制度としての結婚ははかられ、私のレベルにおいて慰められないようなら、公のレベルにおいても破綻し無効化するということがおこるのだ。

3.3. 実在態としての家庭

すでに述べたように17世紀のミルトンの時代には、エリザベス朝以来培われてきた互恵的な上下関係からなるイングランド共同体は「失われた世界」になってしまっていることを、文学者は人々の感覚を代弁して述べている。共同体意識が解体してしまい、しかもそれまで上下関係の互恵を保証するようなプロテスタント宇宙観にまでひびがはいり、意識解体が宇宙的な規模にまで波及しながらおこった。「すべてがバラバラだ」という詩人ダンの悲痛な叫びがこの時代にはあった。このような互恵の共同体の喪失感覚が、血縁でも地縁でもない、契約によってできあがるミルトンの宗教共同体（コングリーゲーションリズムというピューリタン独立派）への構築に向かったとて、そこに不思議はない。むしろマックス・ウェーバーの流れをくむテンニエスの仮説ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへという発展が、それによって裏書きされることになる。

ウェーバー理論による資本主義という近代システムの誕生解釈がともかく重要視されてしまい、ピューリタンに代表される道徳観が資本主義の合理精神を形成したことに目が向きがちである。ところがテンニエスは、飲み食いし住み、売買をし、ものを考えている生活の場は実在だとはいっても、そういう営みを人間は自由に白紙の状態で行っているのではないことを議論の前提にたてる。人間は、通常は無自覚のうちに共同体のルールにしたがって生活している。そうしたルールは人間の思考と意思によって作られた社会的共同幻想態であり、所与のものではない。そういう幻想実在態には二つのタイプが

あるという。

古代にある理想的な形態を投影するロマン主義の影響を間接的に受けているこの社会学者は、「自然的な、(われわれにとっては)過ぎ去った、しかしつねに基礎的な文化構造」をゲマインシャフトとよぶ。血縁、地縁によって結びつけられている人々が、相互に信頼にみちた、水いらずの親密な生活をおくり、所有を共同にし、共生して相互扶助しながら生きている。これにたいしてゲゼルシャフトとは、産業革命によって工業化し商取引によって成り立っている都市社会のように、利害の一致にもとづいた契約関係によってつながっている一面的な人間関係が複層的に連なってできる利益社会である。ゲゼルシャフトは、基本的には合理的・機械的に機能することがよしとされる作為的に形成された人工的集団であり、人間本来の性向にしたがう「本質意思」によって自然に成立しているゲマインシャフトとは異なっている。機能集団に所属するものとして、人間は契約の主体としてそれぞれに一人格体であり、自分が発揮しようとしている領分においてたえず勝者であろうと心がけ、競争と協約的社交という相反関係において他人と結びつく。²⁷

この二つの実在態は、相互に無関係のまま共存しえない。ヘーゲルの世界精神やダーウィンの進化論の影響ではないのだろうが、テンニエスは社会がゲマインシャフトのままにとどまらず、そこからゲゼルシャフトへと変化していくことが歴史の必然だと読んだ。この変化過程は「現実的な生成的な文化の構造」であって、歴史が進んでいく決定的方向だと考えた。ところがその必然性をホブズ研究者としてスタートしたこの社会学者はよき傾向として全面肯定してはいない。

ホブズ理論によれば、人間が互いに狼として戦いあう闘争状態こそが人間の自然状態であり、各人は身の安全の保証を獲得するために自らの権利を超越的権力の一部委譲し、その権力が絶対主権として統治する。この理論からすれば、人間は血縁・地縁によらない原子化された個人、平和でなく闘争が自然、権力の一部委譲は契約による合意、契約の目的は身の安全という利得、ということになる。この社会理論は、いうまでもなくゲマインシャフトのあり方をなぞっている。この理論をホブズはピューリタン革命のさなかに考え、チャールズ処刑の二年後に『リヴァイアサン』として出版する。ホブズ自身も、革命のさなか、亡命先のフランスからイングランドに戻り、自らクロムウェルの共和政府に帰順している。この理論は、チャールズ絶対王政下でもはや崩れてしまったといっよいゲマインシャフトにかわる社会の新たな人間関係と社会関係を提起したのであった。ホブズはピューリタン革命挫折後に『ビヒモス』を書き、革命を一部の知識人による政治権力侵害としてマイナス評価するとはいえ、社会をゲゼルシャフトとしてとらえることをいっさい変更していない。²⁸

これにたいしてテンニエスはゲマインシャフトからゲゼルシャフトへという発展とそ

の必然を説明しながらも、権益追求から万人の競争状態になってしまう冷ややかなゲゼルシャフトの人間関係を究極の社会形態とはしなかった。『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』(傍点鈴木)にのちに何度も補筆を加えて、ゲマインシャフトとゲゼルシャフトとの対比を鮮明にするとともに、歴史の流れとしてはゲマインシャフトからゲゼルシャフトへであっても、そこで歴史は停止するのではなく、ゲゼルシャフトから新たな実在態への動きを歴史のなかに読みとろうとしていた。その第三の集団のあり方こそ協同組合(ゲノッセンシャフト)であった。²⁹ゲノッセンシャフトは、自然の本質的意志によるゲマインシャフトではなく、成員の自由な意志にもとづいた契約によって成立するという意味ではゲゼルシャフトなのだが、かといって合理性一辺倒で拡大意欲に執着した共通利害関係から結びついているゲゼルシャフト欲望集団ではない。

ゲノッセンシャフトは利潤追求、拡大支配を第一義とする契約集団ではなく、ゲマインシャフトがもっている互いにこころを結び合わせ、相互に扶助していく共通の絆を大事にする。その絆をできるだけ多くの人たちに広げるべく「ゲゼルシャフト的生活条件」(利潤と支配)を満たそうとするものである。

ここまでの三つの社会形態のスケッチからミルトンの結婚観とその裏返しとしての離婚論の教義と規律をとらえなおしてみると、ミルトンが敵対視していたのが、離婚論以前に書いた主教制度批判のように、教会が固執する制度という機構や制度が執行する法的措置というシステムだけではなかったことがわかる。

まず政治・宗教上のゲマインシャフトが崩れ、しかも射利心が是認されるような経済的雰囲気が発酵しつつあったとき、人間は個人化し、家族が男の欲動や欲望を満たすための手段となり、財産確保のための有用な機能として暗黙のうちに位置づけられるようになっていた。その面での世俗的欲が満たされれば満たされるほど、ゲマインシャフトならではのありえなはずの個人が気兼ねなく感情を吐露し自分が本来的に所属する一体感を味わえる家族が幻想的として現実から排除される。夫と妻が生活しているときに、二人をすっぽりと包みこみ、二人のあいだに立ち現れるムードは、もはやロミオとジュリエットのようなほとばしするような一体感ではなく、打算、合理、向上というゲゼルシャフトの別離感が結婚という場にも侵入している。これこそまさに、すでにみたマセイスの「両替商とその妻」(図3)の夫婦の結びつきのように、互いに手を組むわけでもなく、両者の視線がコインにむかいつつも、夫婦でいられる関係ではないか。ミルトンはむしろそのような別離感を乗り越えるような、夫婦間の心理、夫婦の相性を大事にしようとしていた。

真理や相性といっても、それは単純にゲマインシャフトの一体感にもどることはなかった。夫なり妻なりが自己表現を通じて自らの意識を相手の心身へと直接に流しこみ、互いの意識を融合させ、人格的に相互に影響を与えあい変容をこうむるような力動的関

係、自分の内面にまで伸びる意識交流も結婚には必要だと考えていたのだ。

だからこそ、ここではちょうどゲノッセンシャフトのように、家庭という集団に帰属するためには資格が必要になるし、ミルトンは妻たるものの資格を考えていた。精神的交わりを現実のものとするような妻、もっと具体的には夫の孤独を癒すような妻でなくてはならなかった。そういう人物は、性格が一致し、月並みな会話をしているだけで楽しくなり、ほほえましい日常の交流はときには知的な会話となってカタルシスをもたらし、夫を精神的に慰める人であった。

男は女を召使いとして保有すべきではなく、神が男のものと宣言した封土の一部に、男の似姿と栄光として、同資格ではないとはいえ寛大に、受けいれるのです。(『琴』589)

4. 事実と真実との分割線へのくさび

4.1. 聖書的真実への裏切りと既定事実への挑戦

このような配偶者観は一面では女性がどうあるべきかという実存の問題にまで拡大していくが、ミルトンが想定しているような男の配偶者としてのあり方にだけしぼっていくと、教育と教養のない女性はたとえ身分が高く、多額の持参金をもち、美貌にあふれていても、失格ということになる。論敵が指摘したように、ミルトンの妻とは、「ヘブライ語、ギリシア語、ラテン語、フランス語が話せ、あなたの議論にはもちろん教会法にも疑義を投げかけるか、それができないにしても、あなたと話し合いができる」、そういうとても知的な妻でなくてはならなくなる。³⁰

ところが女性の教育は学校という公の場ではなく家庭という私的な場で、それも日常の手紙を書いたり、聖書を読んで表層的に理解するといったレベルの適当な読み書きができる程度の教養で充分と考えられていた。一世紀前のトーマス・モアの娘のように学問のために数力国語を操れる女性は当時としてはむしろ稀であった。『教義と規律』の改訂版がでたあとにミルトンが刊行した『教育について』からもわかるように、学校という場でカリキュラムにもとづいて体系的に学問を修得していくことへの参加権は、女性にはなかった。とすると配偶者としての女性にミルトンが暗黙のうちに要求する一般教養を身につけた女性の数はごくごくかぎられてくる。ミルトンがこうあるべきだと主張している配偶者の絶対数がそもそも少ないのだから、妻との「交わり」によって「慰め」がえられ、妻が夫の「助け手」とならなければ離婚が可能だという主張は、現実離れた空論とみられてもしかたがない。論敵はその点を突いて、先ほどのあてつけに続けて、「あなたは例外なのですが、質のよい紳士なら、よくご存じのように、資質がもつ

と劣り、資質がもっと少ない女性に満足しています」といって既定事実をつきつける。

ミルトンは、論敵がここで述べているような資質が「劣り」、「少ない」女性メアリ・パウエルと結婚したが、まさに既定事実どおり結婚を続けた。続けたという月並みな言い方ではたりず、メアリが数年間にわたり自分の元に戻ってこなかったにもかかわらず、離婚もしなかったし、しなかったどころか三人の娘と一人の息子を約七年間のうちにもうけ、メアリが死ぬまで一緒であった。³¹メアリの死後四年して56年、つまりクロムウェル政権が誕生し、政権のスポークスマンとしてまだ活躍していた頃、ミルトン(47歳)はキャサリン・ウッドコック(28歳)と結婚する。この女性は、14歳で父を失い、親戚の援助を仰ぎながら未亡人に育てられている。この女性も、ミルトンが要求していたような一般教養を身につけていたとは考えられない。キャサリンは結婚後二年で肺病で死ぬが、メアリと同様に、ミルトンは離婚しなかった。五年後の1663年、クロムウェル政権が倒壊し王政復古から三年後、公職を奪われて隠遁に近い生活をしていたミルトン(54歳)は、エリザベス・ミンシャルと結婚。この三度目の相手も教養があったとはいえないが、歌がとてもうまく盲目の詩人ミルトンを慰め、詩と一緒に味わったこともあったようだった。もちろん離婚はしていない。

既定事実をなんのことはない、政権が変わろうが、失明をしようが、ミルトンも踏襲しているようなのだ。三人の女性と離婚しなかったのは、ミルトンが「質のよい紳士」だったからだろうか。それはおそらく違っただろう。この踏襲は、外面的には伝統や慣行に盲目的に追従しているようにみえても、聖書的真実を自らの思索によって洗いだし、その地点から既定事実としての伝統や慣行を距離をもって眺めつつある踏襲であろう。伝統や慣行にどっぷりと浸ってただ闇雲に従来のやり方のよさばかりを強調し、そこにどういう原理原則が働き、なぜその原理から導きだされる規律に従わなくてはならないのかに思考停止をして、盲目的に既定事実のルールの上を走っているのではない。ミルトンの生涯においてミルトンが一度も離婚しなかったことは、三人の妻がそれぞれに「慰め」をもたらし「助け手」であったことの証明でもなければ、資格なき妻と結婚を続けることに思想的矛盾を感じなかったミルトンの自己欺瞞の証左でもないし、既定事実押し流されて離婚ができなかったという制度的束縛の結果でもない。

ではなぜ離婚しなかったのだろうかと思うが、これは自らの声を文字化し出版することと実生活においてどういう良識ある行動をとるかこととの間に強い整合性を求める傾向、そして、出版された声は実生活の活動を規定するはずという思いこみ、つまり私たちの「誠実」好みからくる疑問である。ミルトンは、自分の結婚生活に誠実であったのかなかったのか、不誠実であるとすればなぜ不誠実でいられるのか、それは正答のない答え探しだろう。むしろここで問うべきは、実生活においてどんなにつらい思いをしているとしても、自分の経験はたまたまおこった異常事態としてまったく例外視するか、

あるいは自分の似た経験の持ち主を発見して互いに不幸を確認しあい傷をなめあうかのどちらかにえてしてなってしまうが、ミルトンはそういう不幸にひたすら耐えたり、すこしでも私的に和らげたりするような、凡庸なコミュニケーション不全に陥らなかったことだ。あくまでも「誠実」に自分の私的「心」において感じていることをエクリチュール化し、勇気をもって自らの私的悲慘を教会と政治社会にむかって問いかけ、悲慘の原因が不当に聖書を解釈した結果あみだされた条文、規律にあることを知識を駆使して説明する、その気概にある。

悲慘をもたらしている結婚は結婚として不的確であり、精神的交わりは肉の交わりよりも順序において先行し、重要度も高い。これはすでに述べたようにカルヴァンをはじめとして、プロテスタント神学者のなかで堂々と述べている人物がいる。しかしながら、いざ離婚の理由となるとそんな神学者でさえ、あいもかわらず教会・伝統的共同体が信者の精神に刷りこませた「不品行」(それも妻の不品行)という肉の交わりレベルの理由だけを問題にし、精神的交わりは射程外においてしまう。論理的に聖書にしたがって考え抜けない、共同体に欺瞞的へつらう態度に、ミルトンは唖然としているのだ。

そんな神学者の例がパーレウスである。カルヴィニストであるこの神学者の著作からミルトンは生涯にわたりかなり頻繁に自説の裏づけとしていろいろな場面で引用しているが、結婚についての見解として、この神学者は、「密度の濃い不可分な[精神的]交わりのため、また肉体の相互譲与のために、一人の男と一人の女とが解きがたく結合すること」(『琴』609)と述べている。このように精神と肉体との交わりが結婚目的だと並行記述しておきながら、離婚となると肉体的な理由からでしか、「解きたい」結婚の形態を解消できないとしている。「解きたい」ものが「解ける」というなら、両性の心がミスマッチしていることは「不可分な交わり」を「可分な交わり」にする条件と論理的にはなるはずなのに、それをパーレウスは主張できないままである。そんな煮え切らない態度、不誠実な発言にミルトンは唖然としてしまうのだ。

しかしだからといって、私的悲慘をあえて公にたいして説明するのは、私的不幸を社会化し、社会秩序を維持するための条文を変えるためという私から公へ、公から法へという改革手順がミルトンの頭にあるからではない。むしろ、不当な聖書解釈が私的不幸をもたらしている現状にたいする憤りと、その不幸は実は公のものであることが隠蔽されてしまっていて、不当な聖書解釈が公的不幸の原因にもなっていることへの憤慨が、まず最初にある。自らの責任において現象を思索することによって結論づける聖書の真実が、既定事実から乖離し矛盾し齟齬をきたしていることを、私語として不平という形で鬱積させるのではなく、公に語り、公言することによって、既定事実が覆いかくしてしまっている生活経験の純不純、「キリスト者としての自由」がいかに束縛されているかを明るみに出す。ここにおいて私的個別性の孤独な心は、個別から一般性へとジャン

ブする。このジャンプは、私性を公にすることであるから私個人としての決断をとまなうし、他人がその私的不幸にどこまで共感し、自分が知らないうちにしがみついている価値観を切り崩すかどうかという他人一人一人の決断へと連なり、私的決断が他人の決断を誘発するならそこにはみえざる連帯が確立する。

既定事実に惑わされ半覚醒状態にとどまり続けるかぎりでは、なにを公言しようと、それは「キリスト者としての自由」を行使しているという錯覚はえられても、「キリスト者としての自由」にもとづいた思索にはなっていない。「キリスト者としての自由」が確保されているなら、既定事実がどうなっているかという地平から聖書のなかになにを読むかではなく、聖書的真実はどうなっているかという境位から既定事実を読み、伝統と慣行という枠のまどろみから半身だけでも乗りだし、規制の枠を相対化して、未来を創出することだ。聖書的真実を突きつけ、個人の内的感覚にある種の不安を惹起させ、既定事実の精神的縛りから個人をすこしでも溶解させ、聖書的真実に近い状態へと現在を「改^{レファメーション}定」するような道筋をつけて、社会を伝統への盲従と停滞から救済し、未来へと開かれた状態にすることだ。いいかえるなら、既定事実（「姦淫以外の離婚は禁止」という聖句）がこうなっているからということ動かさない前提にしてしまい、その前提からつぎつぎとあれこれの法的制定（「結婚は司祭の立ち会いの下においてのみ有効」）をし、無自覚に既定事実を強化し、その枠内だけであれこれと議論しないことだ。そんな議論は、理性をつかったの制定であるとはいっても、聖書と自己対峙したうえでの思想の帰結などではない。むしろそれはなにも思想しない怠惰、理性を擬似的にしか行使しない錯誤、そしてなによりも、「キリスト者としての自由」を保障している「神の愛の基準」にたいする冒涇にほかならないのだ。

4.2. 「交わり」による創造性の抹消

ミルトン離婚論は、未来を創出しうる可能性に向かって開かれ既定事実に迎合し思考停止をしないという意味において「誠実」な思索の産物であり、またそのめざすところは神と人との関係、人と社会のあり方、人（男）と人（女）との共同という、宇宙的な「調和」だといえる。しかし未来創出の思考がエクリチュール化していくなかで、ミルトン自身がどれほど「誠実」に感じとっていたかわからないが、ミルトンの思索過程には視界の乱れがある。

ミルトンが離婚論で説明するような愛に従えば、価値観を共有しえないような他人、「性格の不一致」な相手との絆を強くしていくことはおこりえない。自己信仰観、世界観の延長である他人との間にだけ成り立つ愛である。その愛は、やはり自己にとって価値ありとされた愛であり、たとえばルターが「隣人愛」という言葉によって言い表そうとした、信仰、身分、信条、美意識、道徳など、どれだけ自分のそれとは違ってい

でも誰についても妥当する解放された愛ではない。自分だけを喜ばせるのではなく、他者を他者として受けいれつつ、他者をも喜ばせるような愛ではない。そこには意識交流では通常なら変わらない核になっている自分の人格部分までもを根底的に変容させるような、他者との交わりが入りこむ余地はまず残されていない。自己愛ないしは他人を愛することを媒介にした偽装された自己愛にとどまっているのだ。自らとは性格的に合わない人物からは視線をそらし、逃走することが、罪を背負った人間として神に許されているのだと考えている。

神の愛はまさしく敵を許すよう命じているとはいえ、裏切ったり値打ちのない友人とは友愛や親交を結び続けるよう強要してはおりませんし、そういう人とは適当に距離をおいて平安を保つことで充分とされております。(『鞭』731)

しかし対立しているもの同士が結びつくことではじめて調和が生まれではなかったか。対立とは一人の状態でいたときの満足ではえられなかった新たな価値をその人にもたらし可能性への挑戦であり、不和というマイナスに考えられがちな状態も、他人も自分もその不和のなかで変わっていきやがて融和するように努力を惜しまないのであるなら、対立する両者は逆転して和解し、そこに調和が生まれるはずだ。³²にもかかわらずミルトンはここではそういう立場をとらない。自己の悔い改め、自己糾弾、自己憎悪を手引きする貴重な存在として、他者をなによりも尊重しつつ、他者と対話していく過程のなかで、本質的に自分が変容し、相手も変容していく、そのような深奥の連帯的共同大作業はおこないえないものとして最初から排除されてしまっている。

しかし『教義と規律』の表表紙でうたっている「神の愛」とは、対象の価値にいっさい依存せずに対象に降りそそがれるものではなかったか。ルターの詩的表現を借りれば、「アガペー〔神の愛〕は溢れ流れる愛であり、新鮮な泉や小川のように心のうちから湧き出し、絶えず流れて、止めることができなければ、干上がることもない」。³³対象の価値に依存しないとはいっても、それは対象をそのまま現状肯定することではない。「人間の愛は自己にとって愛すべき者から生じる。しかし神の愛は、自己にとって愛すべき者を見出すのではなく、これを創造する」(ルター)。³⁴神の愛は、対象の価値の有無に依存しないとはいっても、対象を有価値存在にまで引き上げようとする現状改^{レファメーション}定という創造的展開までも含んでいるのである。対象の創造とは対象の有価値化であるが、それは結果としてのみ肯定されるのであって、それが目的とはけっしてならない。妻との性格上の「調和」は、それが夫にとっての孤独のなぐさみになるという価値があるからであり、夫が自分の心に「誠実」なままで妻とつきあえるのは、そんな価値が夫の心に喚起する愛があるからだ。その愛は価値の有無を無視した自発的なものではない。

ミルトンは、妻との性格上の「調和」が性来的なものだから、それはいつまでも変わらずに続くことにほとんど疑問をもっていないようだが、人間は男であれ女であれ性格を場面場面でつけかえ、あるときにはある性格を演じ、別なときにはほかの性格をといったように、四六時中、性格の演技をしているのではないだろうか。そんなことは、モアにはじまりシェイクスピアにいたるまでの人文主義色彩の濃い文学において証明済みのことではないか。にもかかわらず、まるで一人一人には真の性格なるものがあり、夫の真の性格と妻の真の性格とが共感しあうようなら、その共感は一生涯、全面的な人格同士の交わり（といっても男中心だが）が永続するとやすやすと信じられてしまっている。ここには自らがそもそも断片と化した人格になり、とくに愛という場面においてはやや特殊な英雄的ふるまいをしてしまい、不器用で不自然な触れあい（もしも自然で率直な触れあいがあればの話だが）となりかねないことが射程にはいっていない。³⁵

性来的、永続性といったパラメーターは問わないにしても、ミルトンの離婚論に述べられているような神の愛からは、価値なき相手との触れあいから生まれる創造的レファメーション改定はかならずしもでてこない。その意味では、四つの離婚論の最後が『懲罰鞭』であったことは象徴的である。相手の人格をおとしめ、相手の主張の馬鹿さかげんを嫌みと皮肉を浴びせながらおもしろおかしく茶化し、前著『四弦琴』のような思想的深まりを欠いてしまい、むしろこの前著の主張のたんなる繰りかえしに終始していることは、神の愛を出発点としながらも、その愛がもっている創造性という核心部分から我知らず逸れていってしまっていることを、かえて明らかにしている。

『離婚の教義と規律』を批判した相手の馬鹿さかげんよりも、ミルトン自身によるミルトンの自己尊重という形を変えた人文主義人間尊重が、神の愛の創造性をむしろ覆いかくしてしまっているのだ。

しかしそれでもミルトンの離婚論に流れているその語る口調の熱っぽさには、結婚に失敗した男のたんなる自己正当化以前に、社会としては崩れてしまった共同体のその過去の幻想への執着、それと並行して崩れた共同体がかかえていた道徳への拘泥から自由になろうという強固な意志があらわれている。平たくいえば、四離婚論には、自分は自力でなにがもっとも正しいのかを考えだし、その考え出したことが正当であることを、歴史や同時代の権威に照らして間違いでないことを確認し、私的にも公的にも持論の正統性を確立する。このアイデンティティ確立は、ルターの青年期の自我確立を評した深層心理学者エリクソンが述べているように、修道院というあてがわれた居場所で周囲の視線を自分の内部に反映させて、自分はこういう人間だと思えるような自分が帰属する共同体のなかに自分を埋没させないことである。共同体が共有した強要している考え方ややり方に安易に同調し、自分の意志決定の最終的根拠を自分の外にある共同体の権威に委譲し、権威が許し決めた範囲のなかだけでの自己決定に満足し、共同体が提示す

る人間像に自己克己しながら漸近していく。共同体理想に自分を一体化させていくのが自己尊厳なのだ。これは、エラスムスの親友トーマス・モアが考え、またそれゆえに共同体から処刑されることも辞さなかった生き方にあらわれている。³⁶

これにたいしてもう一つの自己尊厳がある。思索の最終的根拠こそ聖書なのだが、その最終解釈権は自分自身に帰属するので自分で原典を読み自分の頭で考えること、そしてその考えをマトメ、発表する自由を最後まで捨てないこと、その結果がたとえ共同体からの精神的パッシングをまともにする危険をまねくことになっても自説をまげないこと、こういうことをやりうる自己を自らが評価し、また内心、神も評価していることを自負するところから生まれる自己尊厳である。ミルトンはあきらかに後者の道をそれこそ自己の自発的意志で選びとっているのだ。

-
- 1 Helen Darbishire, ed. *The Early Lives of Milton* (London: Constable, 1932), 63.
 - 2 読み応えのある詳細な小説と伝記は以下の三つ。Anne Manning, *Mary Powell: Deborah's Diary*, intro. Katharine Tynan (London: Dent, 1927); Robert Graves, *Wife to Mr. Milton: the Story of Marie Powell* (New York: Creative Age Press, 1944); William Riley Parker, ed., *Milton: A Biography*. 2 vols. 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1996). また年代誌風に日付まで指定して逐一ミルトンの行動を記録したフレンチの著作は伝記事実の確認に有益。Joseph Milton French, ed. *The Life Records of John Milton*, vol. 1. 1608-1639 (New York: Gordian Press, 1966). とくに366 - 421ページ参照。
 - 3 A. N. Wilson. *The life of John Milton*. (New York: Oxford University Press, 1984), 113.
 - 4 ミルトンの四つの離婚論からの引用はすべて *Complete Prose Works of John Milton*, Gen. ed. Ernest Sirluck, vol. 2 (New Haven: Yale Univ. Press, 1959) による。この出典からの引用の後には、簡略な和文訳名をそれぞれ次のように用いた。 *Doctrine and Discipline of Divorce* 『教義と規律』、*The Judgement of Martin Bucer Concerning Divorce* 『判断』、*Tetrachordon* 『琴』、*Colasterion* 『鞭』。またこの簡略書名の後に出典のページ数を記した。
 - 5 ただし『備忘録』には次のような離婚にかんする記録がある。「離婚の弁護について、ジャン・ボダン『共和国』第1巻3章参照」。いつ書かれたのかについてはあくまでも憶測の域をでないが、1642年から44年頃のものとして推定されている。*Commonplace Book in Complete Prose Works of John Milton*, ed. Don M. Wolf, vol. 1 (New Haven: Yale University Press, 1953), 414.
 - 6 ラスレット『われら失いし世界：近代イギリス社会史』(川北稔，指昭博，山本正訳，三嶺書房，1986年) 290 - 293ページ。
 - 7 *The Sermon on the Mount (Sermons), the Magnificat in Luther's Works* (American Edition) eds. Helmut T. Lehmann and Jaroslav Jan Pelikan, vol. 21 (Saint Louis: Concordia Pub. House, 1955), 142-143. なお、この時代の祈りは、人間は役者という世界劇場観とのからみで、内心と言葉をどう一致させるかという「誠実」問題に神経質であった。Ramie Targoff, "The Performance of Prayer: Sincerity and Theatricality in Early Modern England." *Shakespeare and History*. ed. Stephen Orgel and Sean Keilen (New York: Garland, 1999) 17-37.

- 8 「ふさわしい気持ちのびったりした交わりは結婚におけるもっとも主要で崇高な目的である」(『教義と規律』246)、「このうえなく清純で聖なる結婚目的の達成には、ひどい欠陥となる交わり欠如という精神的不具」(『教義と規律』248)、「神と人とが結婚でめざす自由で軽やかな交わり」(『教義と規律』273)、「結婚の一番最初の土台として神が意図し約束されたように、心がびったり一致し、快活な交わりができ、互いに慰めあい、愛しあうにいたる」(『教義と規律』328)、「[夫を]愛してもいなければ[夫に]愛されてもいない人と、愛情のない穏やかならざる交わりをして退屈な人生を送ることは……神は命じられていない」(『琴』591)、「神への信仰[が妨げられること]や人間の交わり[がない]ことのために悩み、離婚の訴えをしても……[結婚の]絆はほどけなくなっているのです」(『琴』599)、「交わりには宗教のもの、公民としてのもの、家庭におけるものといったものがありますが、そうした交わりがもたらす援助と交流は結婚の目的因なのです」(『琴』608)、「性格の不一致や齟齬は……婚姻の交わりがもたらすよきことと安らぎとをことごとく挫折させ無化させてしまう。」(『鞭』733)。
- 9 同じく禁欲のレッテルを貼られるものに、肉体蔑視のグノーシス主義があるが、ミルトンはグノーシス主義者と見られることに嫌悪を示している(『琴』579)。
- 10 肉欲蔑視はミルトンにはなかったことを最初に指摘したのはドニ・ソラだが、肉欲肯定が宗教の衣をかぶった伊達男の色恋に近いことを同時代の文献を駆使して詳述したのが、ターナー。Denis Saurat, *Milton: Man and Thinker* (London: Dent, 1944) 132; James Grantham Turner, *One Flesh: Paradisal Marriage and Sexual Relations in the Age of Milton* (Oxford: Clarendon Press, 1987) 203-210.
- 11 「この意見に、ファーギウス、カルヴァン、パーレウス、リヴェーは……同意いたしております」。ミルトンの指摘が誇張でないことは、これら四人の神学者たちは、それぞれ別な言葉で表現しているとはいえ、結婚は生殖だけが目的ではなく、「習慣、考え方、気持ちの結合」までも含むと考えている。四人の具体的な典拠は、イエール版『教義と規律』246ページ注4を参照。
- 12 William Haller, "Hail Wedded Love," in *Milton*, ed. Alan Rudrum (London: Macmillan, 1968) 298-299. 第一資料主義のハラーは、この論文で独身蔑視、妻帯重視の傾向がなぜ肯定され、またどんな原理に依拠していたのか、それを証明するような資料を残念ながらあげていない。筆者の知るかぎりでは、妻帯肯定の原理を説いたのは、メランヒトン。「アウグスブルク信仰告白」『宗教改革著作集(信仰告白・信仰問答)』第14巻(徳善義和訳, 教文館, 1994年)50-53ページ。
- 13 William Perkins, *A Golden Chaine, or The Description of Theologie* (1602) 62. 引用は、次書による。John Halkett, *Milton and the Idea of Matrimony: A Study of the Divorce Tracts and 'Paradise Lost'* (Yale University Press, 1970) 17.
- 14 Richard Bernard, *Ruth's Recompence: or a Commentarie upon the Booke of Ruth* (1628) 422. 引用は、次書による。Halkett, 18.
- 15 William Gouge, *Of Domesticall Duties: Eight Treatises* (1622) [STC 12121], II. i.24. 122b.; William Ames, *The Marrow of Theology* (1629: rpt. Durham: Labyrinth Press, 1983) 323.
- 16 浅田彰『構造と力』(勁草書房, 1983年)195ページ。
- 17 *Commonplace Book in Complete Prose Works of John Milton*, ed. Don M. Wolf, vol. 1 (New Haven: Yale University Press, 1953) 414.
- 18 便所という鍵言葉は、田中美津『いのちの女たちへ: とり乱しウ・マン・リブ論』(新装版)(パンドラ(現代書館), 2001年)338ページ。しかしこのような女性観はそもそもフロイトにも

- 顕在化している。「母と娼婦とは結局それほどおおきな違いはない。両者とも根底において同じことやっているのだから」(Sigmund Freud, “A Special Type of Choice of Object Made by Men” (1910) in *On Creativity and the Unconscious*, trans. Joan Riviere (New York: Harper and Row, 1958) 169)。
- 19 John Donne, *The Sermons of John Donne*, eds., Evelyn M. Simpson and George R. Potter, vol. 10 (Los Angeles: Univ. of California Press, 1954) 207.
- 20 John Martin, “Inventing Sincerity, Refashioning Prudence: The Discovery of the Individual in Renaissance Europe,” *American Historical Review* 102 (1997): 1321-1326.
- 21 Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1971). 特に第一章(1-25)はルネッサンス期に誠実が誕生し、私たちの自我観がどう規定されているのかすぐれた考察になっている。Martin, “Inventing Sincerity.” *American Historical Review*, 1308-1342.
- 22 John Calvin, *Commentary on the Psalms*, trans. Arthur Golding (1571), rev. and ed. T. H. L. Parker (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965), Ps. 12, v. 3. 引用典拠は John Martin, 1331 による。
- 23 Melancthon, *Loci communes theologici*, trans. Lowell J. Satre, in Wilhelm Pauck ed., *Melancthon and Bucer* (Philadelphia, 1969) 29, 27, 30 [*Loci communes* in vol. 2, pt. 1 of *Melancthon's Werke*, Hans Engelland and Robert Stupperich, eds. (Gutersloh, 1978) 29, 27, 31]. 引用典拠は John Martin, 1332 による。
- 24 ウィテンベルグ大学教授であったとき、自分の神学を象徴的にあらわすエンブレムとしてルターが考案したもの。ルター自身による詳しい説明がなされている。*Christian in Society in Luther's Works* (American Edition) ed., H.C. Oswald Vol. 49 (Saint Louis: Concordia Pub. House, 1959) 356-359. カルヴァンのエンブレムの由来は、彼自身の発言にもとづいている。改革諸派が入り乱れていたジュネーブに、カルヴァンは再度、戻ることを決断したとき、「私は自分自身の主ではないことがわかっていてから、私の心を、主への真の生け贄として捧げる」と友人に語った。なおエンブレムについている銘題は、「私の心を、主よ、あなた様にすばやく、そして誠実に捧げます」(*Cor meum tibi offero Domine prompte et sincere*)。W. de Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, trans. Lyle D. Bierma (Grand Rapids: Baker Book House, 1993) 38.
- 25 Melancthon, *Loci communes*, 27. 引用典拠は John Martin, 1333 による。
- 26 ウェーバーは、ピューリタンに出自をもつイギリスやアメリカなどの国民性、制度、政策にこの種の孤独感が反映していると指摘している。Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons and introd. Anthony Giddens (New York: Scribners, 1958) 104-107.
- 27 テンニエス 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト：純粹社会学の基本概念』(上)(杉之原寿一訳、岩波文庫、1957年) 114 - 115ページ
- 28 R. C. リチャードソン 『イギリス革命論争史』(今井宏訳、刀水書房、1979年) 33 - 38ページ
- 29 テンニエス(下) 136 - 137ページ。
- 30 『「離婚の教義と規律」というタイトルの本への解答』(1644) 16ページ。『鞭』742 注88。
- 31 パウエルとの間にもうけた娘たちへの遺産金はゼロであった。David Harrison Stevens, *Milton Papers* (New York: AMS Press, 1975) 7-8.
- 32 対立から調和へという過程を全宇宙的事象と説明したのはヘラクレイトスである。ミルトンにもその影響が散見されるルネッサンス新プラトン主義でも、対立や不調和があっても、対立が適当な割合で統一され、不調和は結合してこそ被造物は構成されると考えられていた。しかしミルトンの離婚論はこの種の発想には消極的である。対立と調和の関係については次書参照。R. フラ

- スリエール『愛の諸相:古代ギリシアの愛』(戸張智雄訳,岩波書店,1984年)226ページ。James Hall, *A History of Ideas and Images in Italian Art* (New York: Harper and Row, 1983) 270。神の愛における価値の無徴化については次書が詳しい。ニーグレン『アガペーとエロース』第1巻 - 3巻(岸千年,大内弘助訳,新教出版社,1954 - 63年)特に1巻179 - 211ページおよび3巻260 - 325ページ。
- 33 引用は次書による。北森嘉藏『愛における自由の問題:ルター『キリスト者の自由』を中心として』(東海大学出版会,1977年)75ページ。
- 34 典拠はハイデルベルグ討論のテーゼへのルターの回答にあり、引用は同上241ページ。この箇条の典拠は、次の聖句。「わたしたち強い者は、強くない者の弱さを担うべきであり、自分の満足を求めるべきではありません。おのおの善を行って隣人を喜ばせ、互いの向上に努めるべきです。キリストも御自分の満足はお求めになりませんでした。「あなたをそしる者のそしりが、わたしにふりかかった」と書いてあるとおりです。」(「ローマ書」15:1-3)。
- 35 愛という空間において男がどのように不器用な振る舞いをしているかをえぐりだしているのは、次書参照。Roland Barthes, *Lover's Discourse: Fragments*, trans. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1978)
- 36 Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980) 26-33.