

1 恋愛 「恋愛は12世紀の発明である」

1.1 われわれと「恋愛」

「恋愛、それは12世紀の発明である」というのはシャルル・セニョボス(Charles Seignobos 1854-1942)という19世紀フランスの今ではあまり有名ではない歴史家によって述べられた、あまりにも有名なセリフである。つまりこのテーゼが意味しているのは、恋愛（道徳的な人類愛だとか家族愛や友愛、あるいは宗教的な神への愛などの愛ではなく、男女間の愛¹）というものは人類に普遍的な感情なのではなくて、むしろ12世紀という時代の、西ヨーロッパという限られた地域の、封建社会という制度のなかのしかも騎士階級に属する限られた人々の間で発明されたものなのだ、ということである。

おそらく、このような主張を耳にするときにわれわれ、つまり21世紀初頭に極東アジアの日本に住むわれわれが抱く印象というのは、強い反発ではないかと思われる。というのも、もしそのテーゼが本当なら、われわれが無意識のうちに普遍的だとさえ思っている恋愛感情というのは、実は普遍的でも何でもなくて西ヨーロッパ文化という一つのローカルな文化の産物の輸入品であって、もともとわれわれの祖先はそのようなものを持ってなかったということになるであろうから。つまり江戸末期から明治期にかけて、思想や宗教、政治経済などの抽象概念を欧米から輸入したときに、われわれは恋愛感情というものも輸入したということになってしまいうだろう。果たして感情が抽象語などと一緒に輸入されるということはあるだろうか？あり得ないことではないという議論も成り立つかもしれないが、常識的に考えればそれは少々難しいように思われる。

しかしそのようなわれわれの感じ方に反して、「恋愛」というのは翻訳語なのだ、つまり聖書の中や文学作品の中に登場する“love”（あるいは“amour”や“Liebe”など類する他の欧語表現）の訳語として採用され定着することによって、もともとその語が持っていた漢語・和語としての語感を変容してしまったようなことばの一つなのだ、という指摘もある²。つまり柳父章が巖本善治の言葉を引いて述べるように「ラブ（恋愛）の情」を知る前は「日本の男子が女性に恋愛するはホンノ皮肉の外にて、深く魂（ソウル）よ

¹ C. S. ルイスは愛を「愛情 affection」、「友情 friendship」、「恋愛 Eros」、「聖愛 charity」の4つに分類している。C.S.ルイス『四つの愛』（C.S.ルイス宗教著作集2）蛭沼寿雄・訳、新教出版社、1977年8月。

² 柳父章『一語の辞典 愛』三省堂、2001年5月；『翻訳語成立事情』岩波書店（岩波新書）、1982年4月。

り愛するなどの事な」かった³のだと。

このような指摘と、先程述べたように「感情が輸入される」ということについての違和感との間にある表層的な矛盾に関しては、感情ではなく、恋愛という考え方、恋愛の理想、そういうものが輸入されたのだと言うことができるだろう。そのように考えるならば、冒頭にあげたテーゼにおいて「発明された」と表現されているのは「恋愛感情」ではなくて、むしろ「恋愛の理想」の方であるべきであろう。そしてそのような「恋愛の理想」と「恋愛感情」との関りについて論じるために、次ではまず「恋愛の理想」について、つまり12世紀に何が発明されたのかということについて見てみたいと思う。

1.2 古代中世における恋愛と神

12世紀に恋愛が発明されたという魅惑的な考え方は⁴、通例、トゥルバドールたちの登場と宮廷風恋愛に影響された騎士物語の流行などの事実をもとに述べられる。もちろん今日では、恋愛が文字どおり「12世紀に発明された」と考えることには（今なお支持者がいまいけではないとはいえ⁵）同意できないという立場の方が大多数のようである⁶。だが少なくとも、「発明」とまで表現したくなるような何かが起っていたということも事実ではなかろうか。つまり確かに、トゥルバドールと呼ばれる人たちが歴史上、突然、恋愛を歌う俗語の（脚韻形式の）叙情詩を発明したのでもなければ、また彼らが「至純の愛」「宮廷風恋愛」というような統一的な信条を持っていたのでもない⁷というのは、その通りであろう。またド・ルージュモンが指摘したような異端カタリ派に通じる肉欲の否定をトゥルバドールたちに読み込もうとするのが不適切だ⁸というのもまた

³ 『翻訳語成立事情』90-91頁、参照。

⁴ C.S.ルイス『愛とアレゴリー ヨーロッパ中世文学の伝統』玉泉八州男・訳、筑摩書房（筑摩叢書）、1972年11月；ドニ・ド・ルージュモン『愛について』鈴木健郎・川村克巳・訳、平凡社ライブラリー、1993年；アンリ・ダヴァンソン『トゥルバドール 幻想の愛』新倉俊一・訳、筑摩書房（筑摩叢書）、1972年12月。

⁵ 例えば、歴史家の阿部謹也氏はほぼ旧来の「愛の発見」という枠組みのまま議論を行なっているし（阿部謹也『西洋中世の愛と人格 「世間」論序説』朝日新聞社、1992年12月、183-231頁）、またアウグスティヌス研究者の金子晴勇氏もアンリ・ダヴァンソン（実は著名なアウグスティヌス研究者アンリ・マローの仮名である）の説に従って「宮廷風恋愛」というものを認めている（金子晴勇『愛の思想史 愛の類型と秩序の思想史』知泉書店、2003年3月、54-64頁）。

⁶ 例えば、著名な中世史家であるデイヴィッド・ラスカムは、「ロマンティックな愛が中世においてプロヴァンスとアキテーヌのトゥルバドールによって発見されたというC.S.ルイスの優れた議論には、今では賢明にも誰も同意しないだろう」と語っている。デイヴィッド・ラスカム『十二世紀ルネサンス 修道士、学者、そしてヨーロッパ精神の形成』鶴島博和・吉武憲司・ほか訳、慶應義塾大学出版会、2000年7月、173-6頁。

⁷ Cf. *ibid.*

⁸ 新倉俊一『フランス中世断章 愛の誕生』岩波書店、1993年2月、192-3頁。

その通りであろうし、それゆえ身体を伴う自然な傾向性（古代ギリシャ・ローマ的愛）に対して、身体を否定する精神だけの愛という理想が成立したのが12世紀だと考えるのは難しかろう⁹。しかし彼らが時代的な精神を或る意味では代表し、また或る意味では時代的精神の先導者となっていたであろうというのは疑い得ない。そして彼らによる発明だとは言うことができなくとも、古典古代とは違った何かがあるところにあり、彼らがその何かに対して鈍感ではなかったと言えるであろうことは間違いない。

ではそこで起っていたこととはどのようなことだったのか？ルイスはそれを「誤解されたオウィディウス」と表現した。彼が言うには、古代ギリシャ・ローマにおいての「恋愛」観とは、つまり古代文学で出てくる恋愛は、陽気な肉感性¹⁰か家庭的慰安¹¹、あるいは悲劇を生む狂気や災禍¹²であって、そもそも恋愛などというのは人生のささいな過ち（理性を惑わせる一種の狂気なので）にすぎない、というようなものであった。そういう常識が根底にあってオウィディウスの『Ars Amatoria』¹³が「パロディとして」書かれた。

つまり、恋愛という人生の真面目でない側面を、もったいぶって真面目そうに取り上げるから滑稽さが増すのである。オウィディウスは愛の神^{ウエヌス}を重々しく導入し、教訓詩という形式で技術の伝授というふりをする。そして当時は誰もが恥ずべき愚かなふるまいとして捉えていた“女性に尽くす”という振る舞いを大いに推奨する。だがオウィディウスが皮肉をこめて推奨したこの振る舞いが中世においては真剣な考察対象となったのだ、と¹⁴。ルイスは、宮廷風恋愛の特徴として、「謙譲」「礼節」「姦通」「愛の宗教」の4つをあげている¹⁵。

現代のルイス批判というものを繰り返すならば、「宮廷風恋愛の掟」と言うべきものはなかったと要約できよう。つまり、直前にあげた4つの特徴の中では最後を除く3点が批判にさらされている。おそらく当時の支配階級が置かれていた状況（まだ都市化さ

⁹ 「身体を否定する精神だけの愛」という意味での「プラトニック・ラブ」という表現が現われるのは、17世紀前半のイギリス、つまりシェイクスピア直後の時代になってからのようである。河野与一「源流に遡る プラトニック・ラブ考」『学問の曲がり角』原二郎・編、岩波文庫、2000年6月、14-35頁。

¹⁰ アリストパネス『女の平和』などが、その顕著な例だろうか。

¹¹ ホメロス『オデュッセイア』で描かれるオデュッセウスの妻ペネロペイア、あるいは『イーリアス』でのヘクトールの妻アンドロマケなどが例として挙げられよう。

¹² メディアやファイドラ、ディドなどをルイスは例としてあげる。

¹³ オウィディウス『愛の技法』樋口勝彦・訳、平凡社ライブラリー、1995年5月（邦訳としては、1961年2月に筑摩書房『世界文学大系』からの再刊行）；プーブリウス・オウィディウス・ナーソー『恋の手ほどき 惚れた病の治療法』藤井昇・訳、わらび書房、1984年10月。

¹⁴ 『愛とアレゴリー』7-8頁。

¹⁵ 『愛とアレゴリー』12-20頁。

れていない城市、騎士階級の相続権を持たぬ若者たち、家父長権のもと政略的に取り決められた結婚など)から「謙譲」「礼節」「姦通」などの特徴がそれらロマンス(ロマンス語、つまり俗語で書かれた叙情詩や物語)に備わっただけであって、そういった特徴を統一的な^{コード}掟として持つてはいなかったということが批判の要点である。しかし本論考でむしろ着目したいのは、4番目の特徴である「愛の宗教」、つまり「恋愛の神」の方である。

例えば「ロマンスもの」として多くの者がまさきに思い浮かべるであろうランスロ(ランスロット)の物語において、武力では右に出る者のないランスロは王妃グニエール(グウィネヴィア)に心奪われ腑抜けのようになり、気まぐれなグニエールに哀れなほど翻弄される。すなわち「愛の神」はランスロに絶対的な服従・屈伏をもとめ、騎士がもっとも重んじるはずの名誉心さえ捨て去ることを要求している。そこでの「愛の神」は決して茶化しの対象ではないし、ランスロが愛ゆえに(嬉々として)恥辱に耐えることは恥ずべき愚かなふるまいの「パロディとして」ではなく、むしろ推奨されるべきこととして描かれている¹⁶。

要するに、オウィディウスが人生の不真面目な側面に宗教という重々しい装いをさせて茶化したその愛の神が、西欧中世の恋愛詩や騎士物語においては「茶化し」という形ではなく、文字どおり崇拜の対象である神として登場している。古代ローマ人はキリスト教化される以前も概して信心深かったと言われるが、しかし多神教でしかも言わば「八百万の神」である。戦勝の神、豊穡の神、学問の神などは言うまでもなく、各職業の神、あるいは^{コンコルディア}融和などの概念さえも神格化する彼らにあってみれば恋愛も神格化されるのは当たり前で、格別な意味など持ち得なかつただろう。ところが、キリスト教化されグレゴリウス改革も定着しつつある12世紀の人々にあって、愛がひとたび神格化されたならば、その愛が得る権威と肯定的印象は古代人の場合とは比較にならないほど大きかったに違いない。

1.3 われわれの文化における神聖なる恋愛

ギリシャ・ローマの古典古代とロマンスが誕生した西欧中世とを、近代という名の欧米文化を受け入れている現代のわれわれの視点から見比べたとき、われわれと西欧中世

¹⁶ クレチアン・ド・トロワ『ランスロまたは荷車の騎士』神沢栄三・訳(『フランス中世文学集 2 愛と剣と』)白水社、1991年6月、7-140頁。特に、荷車のエピソード(II. 323-586; 15-9頁)やノアウツ騎馬試合(II. 5379-6076; 107-19頁)などに顕著であろう。

には共通していて古典古代には（そしておそらくは近代化以前の日本にも）あまり一般的ではなかったと思われるものがみえてくる。それが愛の宗教、つまり恋愛の神聖視である。

今日、現実はともかく理想においては、例えば映画やポピュラーミュージックにおいては、「愛とは素晴らしいものだ Love is a wonderful thing¹⁷」とほとんど無条件に恋愛が賛美され神聖化されている。かつてプラトンがソクラテスに「エロースが神なら・・・」とわざわざ述べさせ「少しも悪いものであり得るはずがない」と判断させた¹⁸事柄を、われわれはすでに前提としている。すなわち、われわれの文化においては、恋愛は素晴らしいものだとして「判断」されるものでも、ましてや素晴らしいかどうかと問われるものでもなくて、当然すばらしいものだとして「前提」されているものなのである。ところが、いわゆるプラトンの愛、つまりエロース¹⁹が神的であるということと、われわれの文化において恋愛が神聖であるということとは必ずしも意味が同じではない。

かつてニーグレンはキリスト教における愛の伝統をアガペーとエロースに二分して分析してみせた²⁰。つまり自己を追求する上昇運動が身上であるギリシャ哲学的「エロース *ἔρως* 」と、自己投下の下降運動であり、自発的で誘発されない聖書的「アガペー *ἀγάπη* 」という二通りの相容れないはずの二つの「愛」が、アウグスティヌスの「カリタス *caritas* 」によって統合されてしまった、と。この分析に従うならば²¹、プラトンの論じる愛は、美と善に対する欲望の愛で、その愛を通じて神的な善美に至るための道である²²。つまり言い換えるならば、プラトンの愛においては、愛されるものは愛するものから善美なるゆえに愛されるのであって、その愛される善美が神的である限りでその愛も神的なのである。

それに対して、われわれの文化において恋愛が神聖・神的だと言われるのは決してそ

¹⁷ 例えば、インターネット上のCDショップで検索してみれば、古くは Isley Brothers の「Love Is A Wonderful Thing」や Al Green の「What a Wonderful Thing Love Is」から、新しくは Michael Bolton の「Love Is A Wonderful Thing」まで、さまざまなミュージシャンによってこの手のタイトルの曲が歌われていることがわかる。

¹⁸ プラトン『パイドロス』242D-E（藤沢令夫・訳、岩波文庫、1967年1月、48頁）。

¹⁹ プラトン『パイドロス』；プラトン『饗宴』（久保勉・訳、岩波文庫、1952年10月）。

²⁰ A. ニーグレン『アガペーとエロース』岸千年・大内弘助・訳、新教出版社、1954年1月（1995年2月、復刊）。

²¹ 今や「古典的」とも言えるニーグレンによる愛の二分法に従い本論考で考察を行なうが、ニーグレンのカリタス批判にまで同意するつもりはない。実際、ルイスも「求める愛」について安易に否定的な評価を下すことに注意を促しており（ルイス『四つの愛』5-16頁）、ヨゼフ・ピーパーもルイスの立場を継承し、「人間本性がいかに理解されるか」に基づいてニーグレン批判を行なっている（ヨゼフ・ピーパー『愛について』稲垣良典・訳、エンデルレ書店、1974年7月、88-100頁）。

²² 『アガペーとエロース』147-155頁。

ういう意味ではない。ラブストーリーやラブソングの中で描かれるような愛の理想は、必ずしも「善美なるゆえに愛する」というような理性的な形はとらず、自己放棄的ですからある。そして神的であるのは愛の対象ではなく、愛自体である。明らかにそこには「神は愛である」というキリスト教的要素、つまりアガペー的要素が入っている。もちろん神学的に言えば「神は愛である」²³と「愛は神である」とはまったく別ものなのであるが、それらはわれわれによって容易に混同されるというのも事実である。ルイスは「人間的愛は、すべて・・・神的権威を主張する傾向がある」と述べてこのような混同に警鐘を鳴らしている²⁴が、このような「傾向」が顕著となっているのがわれわれの文化における愛である。つまりキリスト教の価値観のもとに、言ってみれば、或る意味でアガペー化されたエロースである。そして「12世紀に発明された」と言われるべきなのは、恋愛の、つまり恋愛の理想のまさにこの側面であると言えよう。

2 個人 「<個>の誕生」

しかし、ここまで見てきたように、恋愛というものがきわめてキリスト教的であるならば、つまり新約聖書的な愛の理想が受け入れられ曲解されたうえでのものならば、どうしてそのような恋愛がわれわれに、キリスト教を受け入れている者がそれほど多いわけではないわれわれにも、広く受け入れられているのだろうか？

一つにはこう言うことができよう。感情とは確かにそれを表現する言語以前に存在するものであろうが、しかしその言語があてはめられてはじめてはっきりとした像を結ぶようなものでもある。それゆえ恋愛感情に関しても、愛を神聖化させがちな傾向というものも予め潜在的に普遍的なものとしてあったのだ、そしてそれを顕在化させる言語（つまり愛の理想を物語化したロマンス作品）を最初に作り出したのがたまたまキリスト教徒だったにすぎない、と。しかしそれだけではないのではないか？本論考では次に、このような恋愛観が、近代というものに不可欠な思想である「個」の根本にかかわるものであるから、われわれにあっても広く受け入れられ、今では当然のように前提されるまでになっているのだと示したい。

2.1 「個」なき時代

一般の通念として、人間の「個としての個」の自覚は近代にはじまると考えられてい

²³ ヨハネ第一書簡 4:8, 16。

²⁴ ルイス『四つの愛』5-16頁。

る²⁵。それに対して、キリスト教教理が成立していく過程の中にこそ「個」の誕生というものがあるのだという指摘もある。だがいずれにせよ、今日、われわれが「個としての個」を考察するのを難しくしているものは、何よりも、われわれやわれわれの文化が「個」というものをあまりにも当然のこととして前提していることであろう。おそらく事情は恋愛感情の場合と同じで、「個」というものがはっきりとは自覚されたなかったときの西洋の人々が、あるいは近代化にともなって「個」という考えが入ってくる前のわれわれの先祖がどのような自意識を持ったかを、われわれは想像することさえ難しい。

ところで、アンリ・ダヴァンソンは愛の誕生前を証言する挿話として『ロランの歌』から、戦場から戻ったシャルル王がロランの許嫁である美女オードにロランの戦死を伝える場面を引用している²⁶。ロランの消息を尋ねるオードにシャルルはロランの死を伝え、代わりにわが息子ルイとの縁談を提案して慰めようとする。だがオードは「異なることを承わります」と言いすぐさま倒れ息絶える²⁷。ダヴァンソンの指摘する通り、そこでは女性がただ男性を愛し、その愛する男の栄光に包まれて生きるだけのものとして描かれている。

だが「個」の意識という点ではどうだろうか？自らの能力を頼んで援軍を呼ぶことを恥と考え、自分自身だけではなく親友オリヴィエと約二万の精鋭兵を死へを追いやってしまったロランの自尊心は、要するに多くの命よりも「わが名」を惜しんだその行動は、まさに「個としての個」という意識がロランに、つまり11世紀末に『ロランの歌』を歌った詩人にあったということを示しているのではないだろうか？さらに、そういう点から言うならば、古典古代のもっとも古い層まで時代を遡り、『イーリアス』のなかのアキッレウスやヘクトールなどの英雄たちの行動からも詩人ホメロス（という個人が実在したとして）がそのような意識を持っていたことが見て取れるということになるのではないだろうか？

いや、本論考で論じようとしているのはそのような「個の意識」もしくは「個の自覚」ではない。そうではなくて、個のかけがえのなさの意識・自覚である。さらに言うならば、並外れた能力のゆえに「余人をもっては代えがたい」と言われるような意味での「代えがたさ」ではなく、ただ端的に、能力や容姿、財産など無関係に「かけがえのない」

²⁵ と、坂口ふみ氏による『<個>の誕生』は始まっている、そして「しかしこの通念は、かなり偏向した考えだと思われる」と続く。本論考の以下の考察は多くの点で坂口氏の洞察に負っている。坂口ふみ『<個>の誕生 キリスト教教理をつくった人々』岩波書店、1996年3月。

²⁶ ダヴァンソン『トゥルバドゥール』143-4頁。

²⁷ *La Chanson de Roland*, 1. 3717; 『ロランの歌』神沢栄三・訳（『フランス中世文学集 1 信仰と愛と』）白水社、1990年12月、133頁；ダヴァンソン『トゥルバドゥール』144頁。

と言われるような個意識である。

美女オードがシャルルからの「替には、一段と優れた者を取らずべし。ノルイのことなるが、これにまさる者はあらず、と覚えたり。ノわが嗣子なれば、やがて国を治むべし」²⁸という提案を受け入れなかったのは、ルイがロランよりも優れてはいないと彼女が判断したからではなかろう。そうではなく、オードにとってロランは端的に「かけがえのない」存在であったはずである。しかし同時に『ロランの歌』において、ロランとともに戦死した二万のフランス兵たち、逆に彼らに殺されたアラビア兵たちひとりひとりもまた誰かにとってはかけがえのない存在であつたであろうという視点は存在していない。ましてや死を悲しんでくれる親しい者を誰一人持たぬ平凡な一兵卒であつてもかけがえのない存在であるという考え方などは期待することさえできない。

2.2 古代形而上学は個の本質を語らない

自意識や自覚というものの「誕生」について時代を遡って論じようとしても、それらは私秘的な事柄であるので早々に行き止まりに行きつかざるを得ない。むしろここでは理論的に、つまり思想的に「個」の理解を遡ってみる方が得策であろう。

一般に古代形而上学は個の本質を語らなかつたとされている。つまり、アリストテレスは、学の固有な対象は普遍性であるとしている。すなわち「～とは何であるか？」という問いの答えになるものがその問われたものの本質であるが、そのような本質を語るができるのは種までということである²⁹。例えば、「人間とは何か？」と種について問い「理性的動物である」と答える、「動物とは何か？」と類について問い「感覚を持つ生物である」と答える、などというのは可能であるし、またそういうものこそ学問的知識と言える。だがそれに対して、個について同様に問い答えることはできない。「永嶋哲也とは何か？」あるいは「誰か？」と問うても、常識的には、いまパソコンの前に座つてこの原稿を書いている人物を「こいつだ」と指し示して答えに代えるだけだろう。その個人に固有な記述（何処の生まれで、生年月日はいつで、身長体重はいくらで、何々を専攻し、趣味は然々で、等々）を並べ確定的にすることでもって答えようとする人は（哲学でも専攻している変人でない限り）いない。つまり言い換えれば、アリストテレスの形而上学からすれば、人間の本質である人間性などは想定しても、永嶋の本質である永嶋性などは想定しないのである。

²⁸ *Op. cit.*, ll. 3714-6; 『ロランの歌』132-3頁

²⁹ アリストテレス『形而上学』1039B-1040A（出隆・訳、岩波文庫、1959年12月、上巻283-7頁）。

個の本質が語れないのであれば、あるものを個たらしめるのは本質ではありえなくなる。ならば何が個を個たらしめるのか？それは質料、つまり身体である。人間は身体を持っていることで今・ここにいう限定をうけるようになる。逆に言えば、今・ここにいう限定を受けるのは各々「私」だけなのでそこから「私」の特殊性がでてくる。逆に言えば、私が無ならぬ私であるのでは、たまたまこの身体をまとして今ここにいるからにすぎないということでもある。その場合、個人という語が意味するのは人間という種の一個体にすぎない。例えば現代英語で「個人」を意味する“individual”の語源がこのような考えを反映している。つまりその語源であるラテン語の“individuum”は「分割 dividere できないもの in---uum」という意味であって、種の最終構成要素を意味するに過ぎない。永嶋が人間という種の一個体であり、これ以上分割したらもはや人間ではなくなるということであって、他の人とは別個独立の他の誰とも区別されるような個人という意味は極めてうすい。

2.3 個的本質としてのペルソナ

だからといって近代以前の人々は、あるいはもっと限定して古代ギリシャの人々は、個人を人間という生物種の一個体としてしか見なしてなかったのだとここで言いたいわけではない。先にふれたホメロスの歌った英雄たちを思い起こせばそのように主張できないことは明白であろう。むしろここで指摘したいのは理論的・思弁的な場面において、「他ならぬこの」という「個人」を扱うことには積極的でなかったということである。そしてところが、そのような「個人」を理論的に扱う必然性が後に生まれてきた。他ならぬキリスト教神学である。つまりナザレのイエスという個人は、共時的にも通時的にもたった一人の個人でなければならないはずだから（彼を一“人”の個“人”と言うのは適切ではないかもしれないが）。個人を表現するのに、分割不可なものとしての個人以外に、他ならぬその人という意味での個を表わす言葉がそこに至って必要になったのである。

西欧では中世初期まで部分的にしか知られてなかったアリストテレスの著作が、13世紀には大々的に紹介され圧倒的な影響力を後々まで及ぼすようになる。その際、のちのアリストテレス解釈に大きな影響を与えたトマス・アクィナスは「個体化の原理」に関して、基本的にはアリストテレスに従いつつも微妙に異なる立場を表明している。つまり、本質が語られるのは種までで個体化の原理は質料であるという基本的な立場には同意しつつも³⁰、しかし人間に限っては個体化の原理である質料・身体を失っても個体化さ

れたままであるとしている³¹。

もしトマスがそのような説明をとらなければどうなるだろうか？人は死後（もし魂が不滅ならば）個体化の原理である身体が失われるのだから個体ではなくなってしまう。つまり各人は人間という種の一つの魂に統合されることになるだろう。もちろんこれではキリスト教の救済の教義に反することになる。人は死後、身体が滅びた後、天国や地獄（あるいは煉獄）で最後の審判を待つが、その間、各人（の魂）はもはや多くの個人ではなく種として一つとなってしまうては都合が悪かろう。それゆえに、死後の個人は、身体を失ってはいても、「物体である」という類に含まれ、また「二足の」という人間の固有性を持ち続けるとトマスは言わざるを得なくなっている³²。

トマスの説明をここだけでみればかなり強引な印象は否めないが、だがむしろそうではなくて、そもそもトマスにとって個は質料なしにでも個体化できるものだったのではないだろうか。というのも、キリスト教の三位一体論においては、神が身体という個体化の原理を持っていないというのは言うまでもなく、それどころかいかなる限定もない

にもかかわらず^{ベルソナ}三位格に区別されるからである。すなわち神はその本質 *substantia/οὐσία* においては一つで、ベルソナ *persona/ὑπόστασις* においては父、子、聖霊に区別されるが、そのベルソナの区別は、無限定で無特徴的でただ関係性のみによってなされる³³。

訳語で「位格」としてしまうと分かりづらいが、要するにベルソナとは人間であれば人格・個人と訳される“person/persona”である。実際、無限定的にただ関係性によるのみという構造は人間においても無条件な隣人愛という形で見出される。つまり「あなたの隣人を愛しなさい」ということばは、ギリシャ的な「善美なるゆえに」ではなく、泥棒であろうと敵であろうと貧しい人であろうと無条件に隣人であるというただそれだけのために愛しなさいと命じている。ベルソナ（つまり神にあっては位格、人にあっては

³⁰ 例えば、天使は個体化の原理である質料を持たないので、各天使はすべて種的に異なっているのだと説明する。Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia pars, Q.50 A.4（トマス・アキナス『神学大全』第4冊、高田三郎・日下昭夫・訳、創文社、1973年10月、141-4頁）。

³¹ Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, cap. V（トマス・アキナス『存在者と本質について』須藤和夫・訳、『中世思想原典集成 14 トマス・アキナス』、平凡社、1993年6月、65-112頁）。

³² Cf. *ibid.*

³³ 中世に大きな影響を与えたボエティウスは次のように論じた。神の述語として、付帯性は可变的なので不適切である。「神である」という場合に実体に言及しているように思われるが、神は実体を越えたものである。つまりそれ自体に言及する述語は神に対してすべて不適切である。他者の付加によって成り立つ「関係」だけが神について有効である、と。Cf. Boethius, *De Trinitate*（ボエティウス『いかにして三位一体は一なる神であって三なる神々ではないか（三位一体論）』坂口ふみ・訳、『中世思想原典集成 5 ラテン教父』、平凡社、1993年9月、176-194頁）。また、トマスもこの点に関してボエティウスに従っている。Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia pars, Q.27-30（トマス・アキナス『神学大全』第3冊、高田三郎・山田晶・訳、創文社、1961年9月、1-80頁）。

人格・個人)とはそもそも無限定的にただ関係性によってのみ規定されるようなものだったと言えるだろう³⁴。言い換えれば、ペルソナ性、つまり個性、個人としてのかけがえのなさとは、何らかの限定という形で規定されるものではなく、むしろそういう限定はなしにただ神や隣人との関係性によってのみ規定されるようなものだった。神の視点から述べれば、神が存在を与えたというただそれゆえに個性が生じるのであって、他人より優れた性質があるとか他人とは異なった性質を持っているということは必ずしも必要とされないのである。³⁵

2.4 或る意味アガペー化されたエロース

そもそも神的な愛であるアガペーをニーグレンが論じた際、強調した論点の一つがまさにこの無条件にというものであった。つまり、神が人を愛されたように、人は神を愛し返さなければならず、また隣人を愛さなければならないが、神が人を愛されたのはニーグレンの言葉なら「誘発されない仕方だ」であった、つまり人が救済に値するからでも愛されるに値するから愛されたのではなく無条件な仕方であった、と。そういう意味でも、先述のとおり、現代のわれわれが持っている恋愛の理想は、或る意味アガペー化されたエロースと表現できる。われわれが抱える恋愛の理想においては、恋愛において「～だから」という限定・条件は不純なものだとして排除される傾向があるからである。

そしてニーグレンは「誘発されない仕方だ」の神による愛を「創造的」な愛と表現している³⁶。つまり神から愛されることによってそもそも価値のない人間に価値が生じる。言い換えれば、人の価値、人のかけがえのなさというのは神の愛によって、神の創造的な愛によってはじめて生じせしめられるということであろう。そしてこの点も、エロースはアガペーを模倣する。つまり恋愛の本質は、いや愛の本質は、愛する当の相手がかげがいのない存在だとすることだからである。わたしにとってわたしは世界にただ一人であり、かけがえがない。それと同じようにわたしにとって誰かが世界にただ一人でか

³⁴ 現代の功利主義者は、ジョン・ロックに従い、「人格」を「理性的で自己意識のある存在」という意味で規定した（ピーター・シンガー『実践の倫理』山内友三郎・篠崎智・訳、昭和堂、1991年9月、95-110頁）。それに対して或るトマス研究者は、トマスの、つまり関係概念に基づく人格理解の復権を唱え功利主義者のPerson論を批判したが、そのトマス研究者自身、人格の無限定性という側面は軽視しているように思われる。（加藤和哉「現代の「人格」理論 「パーソン論」に対する一注釈」『山口大学哲学研究』第7巻、1998年、149-162頁）。

³⁵ 今日、「個性」と言えば「独自性」「他の人とは違うこと」へと無反省に置き換えられて考えられる傾向がある。確かに多勢に流れる安易さに抑制をかけるという意味では「他の人とは違うこと」というのも大切ではあるが、それこそを「個性」だと考え、持ち上げるのはあまりに安易過ぎよう。

³⁶ 『アガペーとエロース』46頁。

かけがえないとみなすことが、愛するということからである。

愛する理由のある愛は、言い方を変えれば、同等物で置き換え可能な愛である。善美なるゆえに愛するのであれば、同じくらい善美なる別人でも愛することができるはずであるし、それ以上に善美なる別人が現われれば愛はそちらに移ってしまうはずである。ところが理由なしの、あるいは神的愛がその権威によって命ずる愛は、同等物での置き換えが不可能になる。同等の価値を持つ者がいないからではなく、無条件にかけがえない人だからである。そのとき愛は、神による創造的愛の（冒瀆的ともいえよう）模倣行為なのである。

結びにかえて

恋愛感情というものは或る意味普遍的なものである。しかし感情というものは、言葉にさきだって存在するものであると同時に、言葉によって形を与えられて初めて像を切り結ぶものでもある。恋愛感情の場合も、物語や映画、ドラマ、詩歌などによって姿を与えられるようなものである。ここではそのような感情に姿をあたえるものが有しているような範型を「愛の理想」と呼んで考察してきたのであるが、そのような理想というものがキリスト教の思想に大きく依拠するものであると述べるに至った。そして同時に、そのような恋愛観が「かけがえのない個」という考えの根本にあるのだとも。

近代はわれわれに「個としての個」「かけがえのない個」という理想を教えた。つまり、われわれひとりひとりが不可侵のかけがえのない存在で、「一人の命は地球よりも重い」と。しかしひとたび現実に目を向ければ、そのような近代的「個」の理想はいとも簡単に踏みにじられている。そのとき倫理学者はそのようなかけがえのなさを基礎づけようと倫理学を展開するのだろうけれども、賢明にもそうでない人たちは愛されることを欲するのではないだろうか。

[The Invention of Love and the Birth of the Individuality]

[NAGASHIMA Tetsuya・長崎大学非常勤講師・九州大学非常勤講師・中世哲学]