

教皇庁教理省

教理に関する覚書

『一体——一夫一婦婚の尊さ。排他的一致と相互の帰属としての結婚の価値について』

(2025 年 11 月 25 日)

Dicasterium pro Doctrina Fidei

Una caro. Elogio della monogamia:

Nota dottrinale sul valore del matrimonio come unione esclusiva e appartenenza reciproca

目次

教理に関する覚書『一体——一夫一婦婚の尊さ』発表記者会見におけるビクトル・マヌエル・フェルナンデス枢機卿によるプレゼンテーション（2025 年 11 月 25 日）

———

本文書について

一 序文

二 聖書における一夫一婦婚

創世記 2 章における一夫一婦婚
預言者による婚姻のシンボリズム
知恵文学
新約の婚姻のシンボリズム

三 歴史における聖書の反響

キリスト教的神学者によるいくつかの考察
教父における結婚の唯一性と交わりに関する最初の発展
中世と近世の著作家
最近の神学的見解の発展
教導職の発言
 初期の発言
 教皇レオ十三世
 教皇ピオ十一世
 第二バチカン公会議の時代
 教皇聖ヨハネ・パウロ二世
 教皇ベネディクト十六世
 教皇フランシスコ
 教皇レオ十四世

四 哲学と文化からのいくつかの展望

古典的キリスト教思想
二つの人格の交わり
完全に相手にゆだね合う人格

顔と顔を合わせて
カロール・ヴォイティワの思想
さらなる考察
他のさまざまな観点

五 詩のことば

六 さらに探究すべきいくつかの考察

相互の帰属
変容
帰属しないこと
相互の助け合い
夫婦の愛
友愛の特別な形態
肉体と靈魂において
愛の多面的な豊かさ
すべての人に開かれた友愛

七 結び

注

教理に関する覚書『一体——一夫一婦婚の尊さ』発表記者会見における
ビクトル・マヌエル・フェルナンデス枢機卿によるプレゼンテーション
(2025 年 11 月 25 日)

ここに紹介する『覚書』は、最初の一行から、結婚によって結ばれた夫婦が「わたしたち二人」というとき、夫婦を結びつける相互関係に関する強い感情、すなわち人生の関心を共有する二人の間のきずなを表明しようとしていることを思い起こさせます。この「わたしたち二人」は、たとえば、彼らがともに体験した物語を語るときに現れます。これらすべてのことの根底には、相互に帰属し合い、人生の旅路をともに歩もうとする決断があります。二人は、自由な同意によって、世界の前に彼ら二人を置いた結びつきを形づくりまします。まさにこの展望こそが、一夫一婦婚に関するこの『教理に関する覚書』が考察しようとするものです。

このことに関連して、教皇聖ヨハネ・パウロ二世も、一夫一婦婚について述べる際、「ますます深めるに値する」といったことをすぐに思い起こしたいと思います。これが、今述べた文脈の中でわたしたちが行おうと努めたことです。そのため、本『覚書』は、一夫多妻婚の課題や、西洋世界で増加している一夫一婦婚以外の結合のさまざまな公的形態——それは「ポリアモリー」と呼ばれることもあります——については詳しく扱いません。むしろわたしたちは、一夫一婦婚——一人の男性と一人の女性との間の排他的な関係——の価値とすばらしさを考察しようとしまします。

『教会法』は「婚姻の本質的特性は、〈単一性〉および不解消性である」と述べます。本文書ではそのうちの一つ、すなわち〈単一性〉という特性に焦点を当てることを選びました。

考察の対象には、結婚の実存的な側面、すなわち〈夫婦の間の親密で包括的な交わり〉も含まれます。実際、教皇聖ヨハネ・パウロ二世が結婚をどのように説明したかに目を向けてください。「結婚の誓約により男女は『もはや別々ではなく、一体であり』(マタ 19・6。創 2・24 参照)」、同時に「彼らの〈交わりの中でたえず〉成長するように呼ばれています」。

夫婦の一致は根本的・客観的事実であり、あらゆる結婚の本質的特性ですが、それは「いのちの交わり」として、すなわち、夫婦の友愛、相互の助け合い、完全な共有としてたえず発展することが求められます。神の恵みによって、この結びつきは、キリストとその愛する花嫁である教会との一致を〈ますます〉表します。そのため、第二バチカン公会議が述べるとおり、夫婦の一致はダイナミックなものです。夫と妻は「自分たちが一つで

あることの意味を体験し、日々ますますその一致を完成させてゆくのである」。

それゆえ、本『覚書』では、結婚の本質的特性であり、客観的で構成的な現実であり、そのあらゆる形態の第一の根本的な特徴としての一致と、夫婦の結びつきを豊かにし、強める同じ一致のさまざまな表現が扱われます。

このような観点から、この長大な文書は、結婚にかかわるグループや、夫婦の生活の中心的な側面を深く考察することを望むカップルの勉強のための豊かな資料を提供します。これは結婚に関する一般的な文書ではなく、結婚の唯一性に関する文書です。

一夫一婦婚の価値を考察し、そこから一夫一婦婚を選択することを動機づけるための諸要素を示す多岐に渡る資料を準備すること——これがまさにアフリカの司教の皆様が本教理省に要望したことです。

ここで、検討された教導職の文書と（哲学的・神学的）諸文献を集めることによって要約される、主要で基礎的な二つの論点を明らかにしたいと思います。この二つの論点は、なぜ結婚の唯一性が重要であるかを理解することを可能にします。ほかにも一夫一婦婚を支持するさまざまな論点が存在します。子どもの善や、衝動的次元の完全な人間化などです。それも本『覚書』で述べられています。しかし、今は基礎的な二つのことに焦点を当てます。

- 1) 結婚は〈包括的な〉結びつきであること。
- 2) 夫婦のおのおのの人格の〈尊厳〉。

この二つの点をめぐって、文書全体を通して述べられるさまざまな主張をあらためてお示しします。

1) 第一に、結婚の結びつきは、それが〈包括的〉なものであるために、一人の男性と一人の女性の間の排他的なものでなければなりません。

「一体となる」ことは何も排除しません。なぜなら、「からだ」は人格全体だからです。このことは教父たちによってきわめて現実的に解釈されました。教父はためらうことなくこう述べます。「自らの肉を切り離す者は、自らのからだを切り離す」。「自分の肉を断ち離すことはなんと悪しきことか」。「神はからだを切り離され、ばらばらにされることを望まれなかった」。

聖ボナヴェントゥラの結婚に関する思想には次のような考察が見いだされます。「未来についてのことばによって結婚が端緒にあることがいわれ、現在について〔のことば〕によって〔結婚が〕批准されたこと〔が示される〕が、肉の結合において完結する。そのとき、一つの肉、一つのからだとなるからである」。

神学者であり司牧者でもある聖アルフォンソ・マリア・デ・リグオーリの思想を思い起こすことも有益です。アルフォンソは夫婦の結びつきと相互の与え合いを（性的関係を含めた）総合的なしかたで示し、それらを内的に〈本質的な〉目的として位置づけます。

結婚は単なる友愛ではなく、互いに時間と、住居と、人生のための個人的計画と、自分のからだまでも与え合うことを含む、包括的な結びつきです。この結びつきはこのような包括的であることによって、それが可能となるのは二人の間でのみです。そうでなければ、共有されるのは、全部ではなく一部分だけになります。

ディートリヒ・フォン・ヒルデブラントは、互いに補い合う、結合の二つの形態を区別します。第一の結合形態は「われわれ」という代名詞によって、第二の形態は「われー汝」ということばによって表されます。「われー汝」においては、二人は顔と顔を合わせ、互いに自分を与え合います。こうして「相手の人格は単なる客体としてではなく完全に主体として行為する」。これは、相手を「彼／彼女」とみなすことから、「汝」として認めることへの移行も伴います。これに対して、結びつきが「わたしたち」として考えられるとき、相手はわたしとともに、わたしのそばにいて、わたしたちを結びつける共通のことがらによって動機づけられながらともに歩みます。夫婦の結びつきはこの二つの経験によって行われ、それゆえ包括的なものとして表されます。

ハンス・ウルス・フォン・バルタザールは、二人の個人を超越する新たな一致を生み出す結婚の同意をとくに重視します。「二人の人が自己を捨てる合意を行うことは、第三の要素によって初めて可能となる。それは〔……〕二人の自由から成る客観的な要素である。すなわち、彼らの誓い、荘厳な約束である。これによって各人は相手の自由と相手の神秘に決定的に同意し、この神秘に自らをゆだねる」。

ロシアの神学者パーヴェル・エフドキーモフによれば、「結婚の同一本質的な一致は、神のうちに位置づけられる二つのペルソナの一致を構成する。〔……〕それゆえ、三位一体の最初の構造は、聖霊における男と女である」。

教皇ピオ十二世は、この包括的な結びつきが霊的成長の道となることを強調しました。それは単なる相互の助け合いであるだけでなく、「自分のうちに、内的人間を形づくり、

これを完成することを目指すべきものである。〔……〕夫婦の毎日の関係は、彼らを助けて〔……〕とくに神と隣人とに対する真の愛〔……〕を深めさせなければならない。〔……〕〈結婚の第一の原因と理由〉とが、〔……〕夫婦相互の内的養成、〈夫婦相互の完成〉を目指して行うたゆまざる努力にあると考えることができる」。

第二バチカン公会議は、結婚を、何よりもまず、夫婦が共有する愛の交わりのうちにある神のわざとして示します。この交わりは、出産だけでなく、夫婦双方の総合的な善を目的とします。結婚は「いのちと愛の親密な夫婦の共同体」と定義されます。夫婦は結婚のうちに「自分たちが一つであることの意味を体験」します。公会議は、このような包括的な愛が「細やかな愛情と行動をもって自由に互いを与え合うよう夫婦を導き、彼らの全生活に浸透する」と説明します。

教皇聖パウロ六世はこの結婚の包括的な意味を考慮しながら、結婚のもつ結合的意味と出産的意味の間には「不可分なつながり」があると説明しました。「この一致と産児の本質的意義がともに守られるとき、初めて夫婦行為は、相互の、真実な愛の意味をもち、親となるという、人間に与えられたきわめて崇高な使命への秩序づけを保持するのであります」。

しかし、「包括的」という表現は、性的な結びつきに至ることだけを意味するものではありません。教皇聖ヨハネ・パウロ二世は繰り返しこう主張しました。「もしも性が〔……〕人格全体をかけて全人的に自己を与えるしるしや結果でないとしたら、たとえ自分のからだのすべてを与えたとしても、それは偽りのものです」。

教皇フランシスコは、結婚によって造り出される相互の排他的な帰属が、夫婦の結びつきの強力な動機づけとなると主張しました。「結婚では、〈ただ一人の人に完全に属すること〉の意義も味わいます。夫婦は課題を担い、年を重ねて身を尽くしたいという望みを持ち、そうすることで神の忠実さを映しています」。これが忠実を可能にします。「親密な関係と相互の帰属が、四十年、五十年、さらには六十年にわたって保たなければならないのです。〔……〕おそらく夫婦は、相手へと向かう強い性的欲求によって惹かれることはなくなるでしょう。けれども、〈相手と結ばれている喜び、相手が自分に結ばれている喜び〉、自分は独りではないと思えること、自分の人生と歴史のすべてを知っていて、すべてをともにする『パートナー』がいることの喜びを味わっています。それは、人生という旅路の伴侶です」。さらに、「その歩みの中で、〔……〕固いきずなは新たな様相を呈します」。

けれども、この点をよりいっそう理解するためには、「夫婦の愛」の意味を正確にしな

ければなりません。夫婦愛の意味での愛（carità）は、愛情に基づく結びつきです。ここでいう「愛情」とは、感情や欲求以上のものを意味します。聖トマス・アクィナスが教えるとおり、それは「愛する者が愛される者に対してもつ愛情に基づく何らかの合一を含む〔……〕。それはつまり、愛する者が愛されるものをある意味で自分と一体である〔……〕とみなす〔……〕かぎりにおいてである」。「包括的」という表現もこの意味で理解しなければなりません。

この夫婦の愛は意志の働きによって表現されます。意志は、だれかを望み、選び、その人との親密な交わりに入ることを決断し、その人と自由に結ばれます。それには、程度はさまざまであっても、欲求、感情、性的魅力、官能のかたちでの感性への影響が伴います。

しかし、こうした感性ないし肉体への影響が人生のさまざまな段階の中で弱まったり、変化したりしても、愛情に基づく結びつきは——時として強く——意志の中で、そして意志に固有の快樂——この快樂は官能的な快樂とは異なります——によって持続します。意志は、他の人との結びつきを維持したいと望み、愛されている者の「価値が高い」と判断し、「自分と一体」となります。このようにして夫婦の結びつきは包括的なものであり続け、逆境や試練のときにも忠実を保つことを可能にします。なぜなら、愛は、個人的な欲求の充足よりも高次の価値へとわたしたちを結びつけてくれるからです。

セーレン・キェルケゴールは、排他性を要求する夫婦の愛の包括的な側面を次のように説明しました。「愛は献身である、献身はしかし、わたしがわたし自身から脱却することによってのみ」、すなわち危険と予測不可能性を受け入れることによってのみ、「可能となる」。こうして初めてただ一人の人に完全に帰属するという決断が可能になります。「それには決定的な一歩が必要であり、したがって勇気が必要である。そしてこのことが起こらなければ、結婚愛は実にむなしいものへと頹落するのだ。なぜなら、自分自身を愛しているのではなく、一人の他人を愛しているのだということが示されるのは、まさにこのことによってなのだから。それに、ただこの一人のためにのみ存在しているということをほかにして、どうしてこのことが示されうるだろうか」。したがって、このデンマークの哲学者はこう主張します。「魂の全体をもってではなく、魂の一半だけで愛そうとすること、自分の愛を一契機にしながら、そのくせ相手の全部の愛を奪い、ある程度ひとつの謎、ひとつの秘密でいようとする、これは侮辱であり、したがって美しくはないのだ」。

ジャック・マリタンにとって、結婚は「人心にまったく別の作用を——しかもそれよりはるかに深く、かつ神秘的な錬金術的な作用を——行わなければならないのである」。配偶者に完全に自分をささげるという理想は、「自己犠牲の苦しい鍛錬を通した、自己放棄と

浄化」を意味します。マリタンはそれを、根源的な一致、ないし「狂おしい愛」と呼び、付け加えてこう述べます。「人間は、自らの靈魂とともに〈自らの肉体を〉他者にささげる、ないし、ささげる用意ができていくかぎりにおいてのみ、他者に自分をささげ、他者が自らのすべてとなるに至るまで他者に夢中になることができる」。結婚の一致は、二人の人間の間でのこの最高の愛のうちにもっとも尊い地上的な表現を見いだしますが、あらゆる結婚は、夫婦の性格、おのおのの個人的な歴史、神の異なるたまものに応じて、それぞれのしかたでこの完全性に達します。

すべてを共有する包括的な愛は、人間の霊的次元と永遠の運命も真剣に受け止めること、自分の心は神のうちにもみ完全な平安を見いだすと確信することを意味します。したがってそれは、地上における夫婦それぞれの幸福のためだけでなく、天上における完全な実現のために互いに助け合うことを意味し、聖性を目指した共通の歩みを要求します。

詩も、この包括的な愛の根源的な性格を表現します。この愛は、他の人ではなくこの人とのみ共有する歴史のおかげで、より力強く比類のないものとなります。

わたしはあなたと腕を組みながら、何百万段の階段を下った
それは四つの目で見ればより多くのものが見えるからではない。
あなたとともに下ったのは、わたしが知っていたからだ
わたしたち二人のうちで
たとえ曇ってはいても、真の瞳は
あなたの瞳だけだということを。

ちなみに、次のことも強調しておきたいと思います。本『覚書』で幾人かの著作家、とくに詩人を引用したのは、彼らの生涯全体が完徳の模範であったからでも、キリスト教的理想と完全に一致していたからでもありません。彼らを引用したのは、真の愛を見だし、揺るぎない決定的な決断を下したとき、詩も排他的な結びつきの価値を表現しうることを示すためであるにすぎません。それゆえこのことは、一夫一婦婚が、神のことばによって啓示された超自然的な価値であるだけでなく、さまざまな芸術的・文化的表現の中で、欠点や誤りに満ちた物語を通して価値あるものとして示される自然本性的な確信であることの証明となります。

わたしはこの第一の基盤は明らかであると思います。結婚の結びつきはその本性上、包括的であり——それは、自らの人生と将来の計画を、自らの肉体も含めて互いに与え合うことを意味します——、そのために二人は一体となります。したがってこのことは二人の間で、すなわち一人の男と一人の女の間でしか実現できません。

2) 結婚の結びつきは、包括的なしかたで結び合わされた二人の人の不可侵の〈尊厳〉のゆえに排他的でなければなりません。

『カトリック教会のカテキズム』はこう述べます。「姦通は不当な仕打ちです。〔……〕他の配偶者の権利を侵害します」。『カトリック教会のカテキズム』のこの断固とした判断をよく理解するために、雅歌で二回繰り返される次のことばを思い起こしたいと思います。「愛するあのかたはわたしのもの。わたしは〔……〕あのかたのもの。わたしは愛する人のもの。わたしの愛する人はわたしのもの」(雅 2・16、6・3 [聖書協会共同訳])。このことばは夫婦の相互関係をよく言い表しています。すでに創世記の中で、聖書の著者は女性に*iššāh* という示唆的なことばを用いることによって(創 2・23 参照)、この二人の人が夫婦——その根源的な尊厳においては平等でありながら、個人としてのアイデンティティにおいては異なる存在——をなすことを思い起こさせようとしています。

わたしたちは教皇レオ十三世の教えのうちに次のことを見いだします。すなわち、一夫一婦婚の擁護は女性の尊厳の擁護と等しいものです。女性の尊厳は、出産の望みによって否定されたり汚されたりしてはならないからです。それゆえ結婚の唯一性は、排他的な相互関係を求める権利をもつ女性の自由な選択を意味します。「妻ほど惨めな存在はない。妻は、ほとんど欲望を満たすか子を産むための道具としてのみみなされるほど卑しいものに貶められていたからである。妻となるべき者が物的なもののように売買され、時として父や夫に対して妻を極刑に処する権利が与えられることがあっても恥とされなかったのである」。

夫婦のそれぞれの尊厳という問題は、この結びつきの価値にきわめて重要な意義を与えます。それは結婚が一種の融合でないことを理解するのに役立つからです、それは同時に、この結びつきがどのような意味で相互の帰属であるか(また、どのような意味でそうでないか)を適切に理解することを可能にします。実際、相手の不可侵の尊厳、神聖なアイデンティティ、自由、神の前での排他性を要求する条件があつて初めて、この結びつきを適切に理解することができるのです。

第二バチカン公会議は、結婚の一致にはっきりと言及しながら、次のように表明しました。それは「また全面的な相互愛のうちにも、男女双方に人格としての尊厳が平等に認められるべきであり、これによって主が確認した一夫一婦の結婚の一致がきわめて明らかになる」。公会議による結婚の唯一性の擁護は、次のことを強調します。このような夫婦の愛は夫と妻の〈二人のそれぞれの平等の尊厳に対応する〉ため、「二人以上の」結合の場合、夫婦は親密で排他的でなければならないものを他者と共有しなければならない状況に

置かれ、そこから彼らは自らの人格的な尊厳を貶める関係の中で対象のようになるのです。

教皇聖ヨハネ・パウロ二世は、一夫一婦婚のキリスト教的概念を解説して、こう述べます。「一夫一婦婚は、二人のパートナーが〈互いの平等の価値と人格の全体性〉を認め合う、間人格的関係の表現として現れます」。しかし、相手が自分の欲求を満たすために用いられる単なる対象になるとき、このことは実現しません。「男と女が『初めから』招かれた人格的な結びつきないし『交わり』は、二人の人の片方が性的欲求を満たす主体としてのみ存在し、他方がそのような満足の対象にすぎないものとなるような状況とは一致せず、それどころかそれと反対のものです」。

教皇聖ヨハネ・パウロ二世が行った愛に関する有名なカテケージスの背後に、カロール・ヴォイティワの哲学的考察を見いだすことができます。この考察は、「男性もしくは女性の本質的な本性にふさわしいしかたでペルソナを取り扱うことを命じる」。それは一夫多妻婚で行われるように「一方のペルソナを他方のペルソナの享樂の対象の地位に甘んじさせる」ことはありません。

ヴォイティワの思想は、なぜ一夫一婦婚だけが、人生を完全に共有する〈主体〉として、すなわち、決して自らの欲求のための手段としてはならない主体として、他者を認識するという枠組みの中で性が展開されることを保障するのかを理解可能にします。だから、他者に自己を十全かつ完全なしかたで与えることができるのは、〈二人〉だけです。他のいかなる場合においても、それは自己を部分的に与えることにしかならず、〈パートナーの尊厳〉を尊重しないことになります。もしこのように完全に与えることに第三者が入り込むなら、すべての人が手段として扱われ、その人格としての尊厳が尊重されなくなります。そのためヴォイティワはこう結論づけます。「厳格な一夫一婦制は、ペルソナ重視の秩序に属する働きである」。

聖トマス・アクィナスはすでに 13 世紀にこのことを詳細に論じていました。トマスは、男と女の相互の釣り合いを強化する一夫一婦婚の結びつきは、「自然本性的な衡平性」からも正当化されると主張します。「社会共同体の解体が衡平性に反することも明らかである。〔……〕それゆえ、もし男が、女が美しく子を産める状態にある若いときに女をめぐり、後に女が年老いたときに捨てるならば、彼は女に対して〈自然本性的衡平性〉に反する過ちを犯すことになる。〔……〕他方、もし男が妻を去らせることができるなら、男と女の間に平等な社会共同体は存在せず、女に関して奴隷制が存在することになる」。13 世紀にも一夫一婦婚が女性の尊厳との関連で捉えられていたことが分かります。

さらに、「子女の出産の確実性を損なわないために、女が複数の夫をもつことが許されず、夫が複数の妻をもつことが許されるならば、男と女の間の友愛は自由ではなく、いわば奴隷状態になるであろう。この推論は経験から証明される。複数の妻をもつ男のもとでは、妻はいわば奴隷として扱われるのである。哲学者が説明するとおり、『多くの人に対して友となることは不可能である』。それゆえ、妻が一人の夫をもつのに対して、夫が多くの妻をもつならば、友愛は夫にとっても妻にとっても平等ではなくなる」。

最近ではジャン・ラクロワが、結婚とは他者を「他者であるかぎりにおいて」認識することだと説明します。こうして他者と闘う傾向は「相互認識へと変容する」。このことから、夫婦のそれぞれの平等で神聖な尊厳は、一夫一婦婚の結びつきだけでなく、日常生活の中で相手の尊厳の尊重を示すことも要求すると考えることができます。

この確信——すなわち、他者の真正な次元の前で立ち止まる真の愛に関する確信——がないと、他者を不当に所有するという病が容易に生じてきます。すなわち、操作、嫉妬、虐待、不忠実です。他方で、相互に排他的な愛に固有なものである「相互の帰属」は、繊細な配慮と、同じ尊厳と権利さえもつ他者の自由を侵害することへの聖なる恐れを意味します。愛する者は、他者を自分の不満を解消するための手段としてはならないことを知っています。自分の空虚さを、決して他者を支配することを通じてではなく、他のしかたで満たさなければならないことを知っています。これは、多くの不健全な欲求——それは、公然と、ないし密かに行われる暴力、抑圧、心理的圧力、支配から、窒息させること（それはしばしば不忠実となります）に至るまでのさまざまなかたちで表されます——においては見られません。

こうした相手の尊厳に対する尊重と敬意の欠如は、ある種の相補性に関する主張にも見いだされます。すなわち、二人のうちの一方はその可能性の一部しか発揮することを許されず、もう一方には個人の成長のための広範な可能性が与えられるというものです。健全な相互の帰属の代わりに、さまざまな操作や暴力が示された場合、人格の尊厳が尊重され、必要な境界を設け、誠実な対話の歩みを始め、「あなたはわたしを所有するのでも支配するのでもない」という明確なメッセージを示す必要があります。

このことは、もっとも深いところにあり、肉体的なものを含む他のすべてのものを超え、神のみがそれを侵すことなくそこに入ることが可能な、人格の次元の存在によって確認されます。それゆえ、「だれも、愛する人のごく個人的で秘めたるものを所有できるなどと思いがってはなりません」。この確信を言い表した一つの詩をここで取り上げるのは有益です。

わたしに問いかけるあなたの目は悲しげです。
月が海の深さを測ろうとするように
わたしの思いを知ろうとします〔……〕。
でもいとしい人よ、それは愛なのです。
その喜びと苦しみは
限りなく
その欠乏と豊かさには終わりがありません。
それはあなたのいのちと同じくらいあなたの近くにあるのに
あなたは決してそれを完全には知り尽くせないのです。

この意味で、結婚はわたしたちを完全に孤独から解放するものではありません。なぜなら、夫婦は、神のみが存在しうる場所に到達することもできなければ、いかなる人も満たすことのできない自分の空虚さを満たすこともできないからです。

結論として、次のことが明らかとなります。結婚は、本性上、包括的な結びつきであるがゆえに、また、夫婦の人格の不可侵の尊厳に対する尊重のゆえに、二人の人間の間でのみ可能です。

こうした理性的な議論を超えて、本『覚書』で引用したさまざまな文書が示す豊かな内容が、排他的な結びつきを選択するための真の動機づけとなることを願っています。まさにそのために、多くのさまざまな声を集めた本文書は、一夫一婦婚の称賛となることを望んでいるのです。

教理省長官
ビクトル・マヌエル・フェルナンデス枢機卿

本文書について

本文書は普遍教会に向けたものですが、それぞれの地域の文化的課題に照らして各地域において適切に考察されることが可能です。実際、本文書は、技術力の発展という現代のグローバルな状況を真剣に受け止めます。この状況において、人間は自らを、想像するすべてのことを成し遂げうる限界のない存在と考える誘惑を覚えます。こうして、ただ一人の人に留保され、本質的に他の多くの可能性の自由な放棄としての、排他的な愛の価値は容易にあいまいなものとなります。

実際、本『覚書』の意図は根本的に積極的なものです。それは、聖書、キリスト教思想史、哲学、さらには詩から、唯一で排他的な愛の結びつきと、豊かで包括的な相互の帰属を選択するようにわたしたちを促す理由と動機を引き出すことにあります。

本文書は、これまで展開されてこなかった側面から結婚に関する考察と教えを豊かにすることを可能にします。同時にそれは、結婚にかかわるグループや運動団体にとって研究と対話のための多様で有益な資料となりえます。これが、本『覚書』の長さ、引用された著者と文献の数の理由です。ある人々にとって、この選択は過剰な情報のように思われるかもしれませんが。しかしわたしたちは、引用された著者と文献から、落ち着いた考察と継続的な検討の刺激となるニュアンスや強調点を引き出すことができると信じます。

わたしたちは教導職のもっとも重要な発言と、古代から現代に至るまでの一連の著者——神学者、哲学者、詩人——を考察します。わたしたちは、夫婦の結びつき、相互性、婚姻関係の包括的な意味を強調するきわめて豊かな考察を見いだしました。こうしてさまざまな文献は、一夫一婦婚に関するわたしたちの理解を確実に豊かにする美しいモザイク画となります。

しかし、一人の女性と一人の男性の間の排他的な結びつきの選択を理由づけるための簡潔な要約のみを求める場合には、夫婦の相互の帰属と夫婦間の愛を中心とした本『覚書』の最終章を読むだけで十分だと思われます。いずれにせよ、この豊かなテーマにかかわる諸側面の広さを十全に理解するには、本『覚書』全体を忍耐強く読むことをお勧めします。

教皇庁教理省長官

ビクトル・マヌエル・フェルナンデス枢機卿

一 序文

1 「一体」は、聖書が結婚の一致を表す表現です。しかし、結婚において相互性に関する強い感情、すなわち、排他的な愛と、すべての闘いと希望を含めて人生全体を共有する二人の契約の意識があるときに用いられる、日常言語における表現は、「わたしたち二人」です。人は、共通の望みと、苦しみと、考えと、夢を語るときに——一言でいうなら、夫婦だけが経験した物語について語るときに——、「わたしたち二人」といいます。このことばは、ある深い何事かをことばで表明します。すなわち、互いに帰属し合い、「一体」となり、人生の旅路をともに歩むことになるという、確信と決断です。教皇フランシスコが述べたとおり、「夫婦も『わたしたち』という一人称複数形を形成しなければなりません。一方は他方に対して『わたし』と『あなた』として立ち、子どもを含めた世界に対しては『わたしたち』として立つのです」(1)。このことが生じるのは、夫婦は、二つの異なる人格であり、それぞれ固有の譲渡できないアイデンティティを保持する二つの個人であるにもかかわらず、自由な同意によって、二人をともに世界に対して置く結びつきを形づくるからです。この結びつきは、他者に対して寛大に開かれながら、夫婦の「わたしたち」の独自で排他的な現実からつねに出発します。

2 教皇聖ヨハネ・パウロ二世は、一夫一婦婚について語る際に、それは「ますます深めるに値する」(2)と述べました。このテーマをより広く扱う必要があるという、この教皇聖ヨハネ・パウロ二世の指摘が、教理省に本『教理に関する覚書』の作成を行うよう促す動機となっています。さらに、本文書が作成されたきっかけの一つは、教皇庁定期訪問（アド・リミナ）の機会に行われた一夫多妻制に関するアフリカと他の大陸の司教団との対話であり(3)、もう一つは、歴史を通じて普通に行われてきたより私的ないし秘密裏の結合に加えて、西洋社会において、一夫一婦婚以外の結合のさまざまな公的な形式——それは「ポリアモリー」と呼ばれることがあります——が西方社会において増加していることです。

3 しかし、これらの理由は最初の理由に比べて二義的なものです。なぜなら、正しい意味において一夫一婦婚は単なる一夫多妻婚の反対物ではないからです。一夫一婦婚ははるかにそれ以上のものであり、その深い考察は、結婚の豊かさと実りを余すところなく理解することを可能にします。この問題は性（sessualità）の結合的な目的と深く結びついています。性は出産の保証に限定されるものではなく、唯一かつ排他的な結びつきと互いへの帰属意識を豊かにし、強めるために役立つのです。

4 『教会法』自体が述べるとおり、「婚姻の本質的特性は、〈単一性〉および不解消性である」(4)。教会法は別の箇所でも、結婚は「本性上永続的かつ〈排他的な〉きずな」(5)であると述べます。カトリックの文書において結婚の結びつきの不解消性に関する多くの文献が存在することは注目すべきです。このテーマは、教導職、とくにさまざまな国で離婚が合法化されたことに対する最近の多くの司教の教えにおいて大きく取り上げられています。これ

に対して、結婚——一人の男性と一人の女性の間の唯一かつ排他的な結びつきという意味での結婚——の一致 (l'unità) については、教導職においてもこの問題に関する手引き書においても、不解消性というテーマに比べてさほど後半な考察の展開が見られません。

5 そのため、本文書は、〈一致〉の本性とその実存的な反映——〈夫婦間の親密で全体的な交わり〉——に焦点をしばることを選択しました。それゆえ、本『覚書』が展開することを意図していないことを期待しないために、次のことを述べておかなければなりません。本『覚書』は以下の記述において、婚姻の不解消性——死がキリスト者の夫婦を引き離すときまで続く結びつき——や、出産の目的を扱いません。この二つのテーマは神学と教導職において十分論じられています。本『覚書』は、結婚の第一の本質的特性である一致のみを考察します。一致は、一人の女性と一人の男性の間の唯一かつ排他的な結びつき、すなわち、他者と共有することのできない二人の互いの帰属関係と定義できます。

6 この特性がきわめて本質的かつ主要なものであるため、結婚はしばしば単に「結合」(unione) と定義されます。それゆえ聖トマス・アキナス (1224/25–74 年) の『神学大全』はこう述べます。「結婚は、正当な人格どうしで締結された、男と女の婚姻の〈結合〉(coniunctio) であり、切り離しえないのちの交わりを意味する」(6)。また、「結婚においてある結びつきが存在する。この結合に対して一方は夫、他方は妻と呼ばれる。そして〈この結びつきが結婚である〉」(7)。同様の定義は、先行する諸見解をまとめたユスティニアヌス (東ローマ皇帝在位 518–27 年) にもすでに見られます。すなわち、結婚は「分かつことのできない人生の交わりを含む、男と女の〈結合〉(coniunctio)」(8) です。最近では、ディートリヒ・フォン・ヒルデブラント (1889–1977 年) が結婚とは「人間の間のもっとも深く密接な愛の一致」(9) であると述べます。

7 わたしたちはすでにこれらの古典的な定義のうちに次のことを見いだします。あらゆる結婚の基礎的かつ客観的な目的であり、本質的な特性である夫婦の一致は、「いのちの交わり」、すなわち夫婦の友愛、助け合い、完全な共有としてたえず表現され、発展するように招かれます。この一致は、恵みの助けによって、この交わりを超越し、吸収するもう一つの一致をますます表します。すなわち、キリストと、その愛する花嫁であり、キリストがご自身の血をささげた、神の民としての教会との一致です (エフェ 5・25–32 参照)。

8 教皇聖ヨハネ・パウロ二世はこの二つの側面を緊密に結びつけます。実際、「結婚の誓約により男女は『もはや別々ではなく、一体であり』(マタ 19・6。創 2・24 参照)」、同時に「彼らの〈交わりの中でたえず〉成長するように呼ばれています」(10)。

9 それゆえ、本『覚書』では、本質的特性としての一致——結婚の客観的かつ構成的な現

実、すなわちそのあらゆる現れにおける第一の根本的な性格——と、夫婦のきずなを豊かにし高める同じ一致のさまざまな表現の理解が深められます。そこから同時に、この一致を、神的一致の単なる反映としてではなく、三位一体の関係における交わりである唯一の神の表現として捉えることを可能にします。

10 最後に、一夫一婦婚の価値に関する本『覚書』——それはおもに司教に向けて書かれ、重要であると同時にすばらしいテーマを扱います——が、すでに結婚した夫婦、婚約中のカップル、将来結婚することを考えている若者にとって、結婚に関するキリスト教の考え方の豊かさをいっそう理解するための助けとなることを願います。確かに多くの人にとってこのメッセージは風変わりで時流に反するものに見えるかもしれませんが、わたしたちはそこに聖アウグスティヌス（354–430 年）の次のことばを当てはめることができます。「愛している人をわたしにお与えください。そうすれば彼はわたしのいうところを理解するでしょう」（11）。いずれにせよ、夫婦愛のすばらしさに対する真に固有の情熱は、多くのカップルの人生の旅路に同伴し、結婚の霊性と司牧をも発展させてきた、男女、聖職者と信徒の多くの信者が、個人として、あるいは教会のグループとして行う努力のうちに表現されます。これらの輝かしい模範に対してふわしい感謝を表すことしかできません。

二 聖書における一夫一婦婚

11 「二人はもはや別々ではなく、一体である」（マコ 10・8）。結婚に関するこのイエスの宣言は、結婚のすばらしさを語っています。このきずなは「このいのちの共同体に堅固さを与え、それをますます完全な充足へと引き寄せる原動力です」（12）。すでに創造の瞬間の「初めに」設立された結婚は、神によって望まれた夫婦の契約として現れます。結婚は「宇宙の造り主の秘跡です。それゆえそれは結婚の道を目指す人間存在そのもののうちに刻み込まれています。男はこの道で父母を離れて、一体となるためにその妻と結ばれます。それは二人が一つの存在となるためです」（13）。「ご存じのように、旧約の歴史は一夫一婦婚からの組織的な逸脱の舞台となっています」（14）。たとえば太祖に関する記事では、当時の習慣に従って、複数の妻をもつ人物について書かれています（サム下 3・2–5、11・2–27、15・16、王上 11・3 参照）。しかし同時に、旧約の多くの箇所は一夫一婦婚の愛と排他的な結びつきを称賛します。「王妃が六十人、側女が八十人、若い娘の数は知れないが、わたしの鳩、清らかなおとめはひとり」（雅 6・8–9a）。これはイサク（創 25・19–28 参照）、ヨセフ（創 41・50 参照）、エゼキエル（エゼ 24・15–18 参照）、トビア（トビ 8・5–8 参照）の例からも示されます。それゆえ、事実に・規範的な観点から見ると、一夫一婦婚は旧約において堅固な基盤をもっていませんが、その神学的根拠は深く発展しました。これが以下の考察がたどる実り豊かな道です（15）。

創世記 2 章における一夫一婦婚

12 一夫一婦婚の根拠である創世記 2 章は、聖書の冒頭 (incipit) に置かれた真に固有の意味での人間論的宣言として提示されます。それは造り主が被造物である人間の自由の理想として示した計画を述べています。「人が独りでいるのはよくない。彼に合う助ける者 (‘ezer) を造ろう」(創 2・18) という神の叫びは、神の手から生み出されたばかりの人間が置かれた困窮、すなわち孤独・孤立状態を明らかにします。他の生き物がいるにもかかわらず、人は自分に合う助ける者 (創 2・20 参照)、すなわち、自分が顔と顔を合わせて見ることができる、生きた一人の人格的な味方を欲します。それは、通常、「似る」または「合った」と訳される *k^cneḡdô* という語が示唆するように、まなざしと顔による対話的な出会いの必要性を強調します。実際、「ヘブライ語原文の表現が示唆しているのは、無言であっても——愛においては、沈黙はしばしばことばよりも雄弁です——対話にある直接の関係、ほとんど『向かい合う』、目と目の関係です。また顔を突き合わせた出会い、神の愛を映し出す『あなた』であり、聖書の賢者がいうように、『財産造り [……]、ふさわしい助け手、支えの柱』(シラ 36・29) です」(16)。それゆえ、人は自分にとってかけがえのない顔、すなわち「あなた」を求めます。人はこの「あなた」と、与えることと相互性に基づく真の愛の関係を結ぶのです。

13 教皇ベネディクト十六世は創世記のこの箇所に関する注解の中でこう述べます。「聖書の信仰のもつ第一の新しさは、神の姿にあります。第二の新しさは、これと密接に関連しますが、人間の姿にあります。聖書の創造物語は、人祖アダムが独りでいたため、神はアダムに助ける者を与えることにしたと述べています。アダムはすべての野の獣や鳥に名をつけ、それらを自分の生活と関連づけました。しかし、アダム以外のすべての被造物の中で、人が必要とする助け手となりうる者は一人もいませんでした。そこで神は人のあばら骨から女を造りました。こうしてアダムは必要とする助け手を見いだしたのです。『ついに、これこそわたしの骨の骨、わたしの肉の肉』(創 2・23)。[……] 聖書の物語は罰のことを述べていません。しかし、人間がある意味で不完全であり、自分を完全にすることのできる部分を本性的に他者の内に求めるという思想はそこに認められます。すなわち、人が異性の交わりによってのみ『完全』になるという思想です」(17)。

14 「男は父母を離れて女と結ばれ (*dābaq*)、二人は〈一体〉となる」(創 2・24) という聖書の物語の結論は、この親密な結びつきの必要性をよく言い表しています。この身体的かつ内的な結びつきはきわめて深いものなので、詩編作者は神との神秘的な一致を述べるためにこの動詞を用います。「わたしの魂はあなたに付き従い (*dābaq*)」(詩 63・9。一コリ 6・16-17 参照)。教皇フランシスコが述べるとおり、「『一体となる』という動詞は、ヘブライ語の原文では、強い密着、肉体的また内的な結合、そして神との一致までも指しています。

『わたしの魂はあなたに付き従い』(詩 63・9) と祈る人は歌っています。このように、このことばは単に性的、肉体的次元においてだけではなく、愛ゆえの自発的な自己譲与である結婚の結びつきを呼び覚まします。この一致の果実は『一つの肉となる』ことです。それは肉体的な抱擁と、二人の心と生活をつなぐことによって、おおよそは子となって結実します。子は、二人によって生み出され、二つの『肉』を遺伝的にも霊的にも内包することになります(18)。「一体」という言い方によって、夫婦の相互の全面的な与え合いは、排他的で完全な関係となります。そのため、聖書の作者は、女に用いられた'*iššāh*' という示唆的なことばによって(創 2・23 参照)、この二人の人が夫婦——その根源的な尊厳においては平等でありながら、個人としてのアイデンティティにおいては異なる存在——をなすことを思い起こさせようとしています。人間どうしの完全な結びつきは、必要で、対話的で、補完的な相互性に基づくこの平等性のうちにあります。究極的に、イエスご自身が婚姻の不可解消性について解説する際に「初めから」という表現を用いて示唆した、造り主の本来の計画に従うなら、男と女は結婚において独自の人格的な完全かつ永続的な関係へと招かれています。それは、血縁に基づく社会的なきずなよりも優先される(創 2・24 参照)、いのちと愛に基づく排他的な契約です。このことに照らして、婚姻の隠喩を神とイスラエルの関係に用いることは——それは預言書の中で力強く現れます——、相互の帰属として夫婦の生活を理解するうえでいっそう豊かな展望を開きます。

預言者による婚姻のシンボリズム

15 預言者において、夫婦の愛という概念は、神とその民の間の契約の理解に特別な性格を刻みます。この契約は、もはや王と家臣である諸侯の協定のパターンに従って語られるようなものではありません。

16 ここで預言者ホセア(前8世紀)の個人的な物語が特徴的なしかたで現れます。ホセアの物語は、主とイスラエルの間の愛の歴史を再解釈するための神学的な枠組みとして用いられました(ホセ 2・4-25 参照)。ホセアは妻ゴメルに裏切られたにもかかわらず、妻への愛を消し去ることができません。むしろホセアは、愛人に捨てられて失望したゴメルが家路へと「戻り」、ついには愛の関係が完全に修復され、ゴメルがホセアの人生で唯一の妻となり、彼女の裏切りをゆるすという希望を抱きます(ホセ 2・16-17 参照)。

17 このように神の忠実を象徴的な婚姻へと置き換えることは、預言者の伝統の中で強調点を異にしながら続きます。エゼキエルは、神がいかにご自分の民を気遣うかを、女の上に衣の裾を広げる男の姿によって語ります(エゼ 16・8 参照)。この行為は、一方では、配偶者に保護を与える婚姻の契約を示すとともに、他方では、女を他者の目から守ることにより、きずなの排他性を思い起こさせます。

18 預言者マラキは、イスラエルの民の間での結婚のきずなの破棄と、異教徒の女との再婚を非難します。「わたしは離婚を憎むと、イスラエルの神、主はいわれる。離婚する人は、不法でその上着を覆っていると、万軍の主はいわれる」(マラ2・16)。この箇所については「類型論的」ないし「カルト的」と呼ばれる別の解釈がなされてきました。すなわち、それは唯一の倒錯(偶像崇拜)を指します。こうして神との契約を汚すことと、配偶者を欺くこと(姦淫)との間に暗黙的な並行関係を見いだします。

19 究極的に、夫婦の愛は、イスラエルと主、人類と神の間の契約の弁証法を真の意味で可能にします。イスラエルの唯一の夫である神という観念は、唯一の妻であるイスラエルという観念と結びついています。愛する者の唯一性は、イスラエルを選ばれた唯一の民とする選びのテーマにおいても明らかです(アモ3・2参照)。それゆえ契約は、神とその民の間のきずなを示すことにおいてさらなる意味を帯びます。このきずなはきわめて現実的な一夫一婦のきずなに基づいているため、他の神を拝むことは姦淫となるのです。

20 教皇聖ヨハネ・パウロ二世は、このことに関してすばらしい要約を行います。「多くのテキストにおいて、一夫一婦婚は、契約——すなわち、唯一、まことの神ヤハウェへの忠実——という概念で理解された一神教の唯一の正当な類比であると思われます。姦淫はそのような夫と妻の関係の反対であり、結婚(制度としての結婚を含めて)と矛盾します。なぜなら、一夫一婦制の結婚は、それ自体において男と女の人格的な契約を実現し、愛から生まれ、夫と妻のそれぞれからまさしく結婚として受け入れられた(したがって社会から認められた)契約を現実化するからです。このような二人の人格間の契約が、『男は〔……〕女と結ばれ、二人は一体となる』(創2・24)という結びつきの基盤をなしています」(19)。

知恵文学

21 一夫一婦の結びつきを男女の愛の真の表現として称賛する知恵文学も、同じ流れに含まれます。「恋しいあの人はわたしのもの、わたしはあの人のもの」(雅2・16)という雅歌の箇所は、ここで頂点をなしています。この宝石のような詩の中で、雅歌の女は印章という象徴を用いて自らの愛を言い表します。印章は古代中近東において人格を表し、人を特定し、腕輪か首飾りとして身に着けられていました。「わたしを刻みつけてください、あなたの心に、印章として、あなたの腕に、印章として。愛は死のように強く」(雅8・6)。それゆえ愛する女は、自分が愛する男のいわば「身分証明書」だと宣言します。女は愛する男なしに存在せず、逆もまた同じです。それぞれの知性と意志と愛情と行為と人格全体が、完全な共生関係の中で、相互的で排他的なしかたで相手へと伝えられます。この生命の一致には死も打ち勝つことができません。

22 さらに、雅歌の中で二度繰り返される、「愛するあのかたはわたしのもの。わたしは〔…〕あのかたのもの。わたしは愛する人のもの。わたしの愛する人はわたしのもの」（雅2・16、6・3〔聖書協会共同訳〕）という表現は、創世記2・23の「これこそわたしの骨の骨、わたしの肉の肉」における男が女に語った愛の宣言のこだまとして、自分を完全に与えることと、相互性と、相互の帰属に基づくこの一致を表現します。

23 ユダヤ教とキリスト教の（とくに神秘主義的）伝統は、雅歌を神とイスラエルとの契約、また神と霊魂との関係のアレゴリーとして解釈する点で意見の一致を見いだします。象徴的な意味において、雅歌は男女の愛をたたえ、排他的な関係の独自性を強調しているということができます。この愛の物語において、二人の恋人たちは互いを求め、相互に熱望し合います。そこには〈第三者〉（*tertium*）の入り込む余地はありません。ところで、この根本的に人間的な事実イスラエルの信仰告白を思い起こさせます。「聞け、イスラエルよ。われらの神、主は唯一の主である」（申6・4）。これは旧約において神に関するもっとも荘厳な宣言の一つであり、信仰の真理を宣言するために唯一性を表すことばを用いる宣言でもあります。言い換えるなら、雅歌は、愛の関係というもっとも深い人間的経験の核心には、信仰が神に関して宣言する唯一性と類比的な唯一性が存在すると述べています。したがって、一夫一婦婚は、イスラエルの神の唯一性および排他性と深く結びついており、一神教と歩みをとともにしています。

24 このことに関して教皇ベネディクト十六世はこう述べます。「神はご自身の三位一体のいのちの内的な神秘を現すために、愛の道を用います。さらに、愛である神の像と人間的な愛の間に存在する密接な関係は、次のことを理解させてくれます。『一夫一婦婚は、一神教の神の姿と対応しています。排他的で決定的な愛に基づく結婚は、神と神の民の関係を表すしるしです。また逆に、神と神の民の関係も、結婚を表すしるしとなります』。この洞察はまだ十分に探究されていません」（20）。

25 それゆえ、「愛するあのかたはわたしのもの。わたしは〔……〕あのかたのもの。わたしは愛する人のもの。わたしの愛する人はわたしのもの」（雅2・16、6・3〔聖書協会共同訳〕）という二重の定式は、「主はあなたの神、あなたは主の民である」（申7・6参照）という、神と聖書におけるイスラエルとの間の契約に関する神学的定式を思い起こさせます。そしてそれは、相互の忠実を約束する契約という神学的カテゴリーに近づくことを可能にします。最終的に、聖書における契約のカテゴリーは、相互に排他的に与え合うことを通じた真のいのちと愛の共同体の表現によって、夫と妻の間の結婚の神聖性を示すことができます。これらすべてのことは新約の諸文書によって完全に明らかになります（21）。

新約の婚姻のシンボリズム

26 福音書の中で、イエスははっきりと「初め」、すなわち最初の人間の夫婦の起源（創 1・24 参照）に言及します。それは、一夫一婦婚の忠実で切り離しえない愛が、造り主によって全体的かつ排他的な次元において計画された夫婦の関係を高めることを再確認するためです（マタ 19・3-9 参照）。

27 マルコによる福音書とマタイによる福音書の記事の中で、イエスは、起源、すなわち造り主のみ旨を思い起こしながら、一夫一婦婚について誤解の余地のないしかたで語ります。離婚の可能性に関するファリサイ派の人々との議論は、権威ある宣言を行う機会をイエスに与えます。イエスは、家庭についての神の計画の根底にある一夫一婦婚の原理を再確認します。「天地創造の初めから、神は人を男と女とにお造りになった。それゆえ、人は父母を離れてその妻と結ばれ、二人は一体となる。だから二人はもはや別々ではなく、一体である。したがって、神が結び合わせてくださったものを、人は離してはならない」（マコ 10・6-9。マタ 19・4-6 参照）。イエスはこの主張の根拠として、二つの重要な釈義的要素を組み合わせます。「神は〔……〕人を〔……〕男と女に創造された」（創 1・17）と、「こういうわけで、男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる」（創 2・24）です。それゆえ、最初の男と最初の女は、神ご自身によって一体をなす夫婦として結び合わされました。言い換えると、イエスは、モーセが与えた規範を乗り越え、より古い規範を思い起こすと同時に、夫婦の関係の根源にある神の存在を強調することによって、神の原初の計画の有効性を回復するのです。「神が結び合わせてくださったものを、人は離してはならない」（マタ 19・6）。

28 さらに新約は、預言者の神学に従って、キリスト論的テーマと教会論的テーマに婚姻のシンボリズムを繰り返し導入します（黙 19・7-9 参照）。キリストは洗礼者ヨハネによって優れた意味での「花婿」と呼ばれます（ヨハ 3・29 参照）。また、小羊の花嫁は新しいエルサレムであり（黙 21・1 以下参照）、竜の攻撃から救われた、多くの子を産む母です（黙 12・3-6 参照）。

29 聖パウロはエフェソの信徒への手紙の中で（エフェ 5・21-33 参照）、キリストと教会の間の十全かつ完全な婚姻の愛というテーマを体系的に展開します。その際、聖パウロはとりわけ、夫婦が「一体」であることについて語る創世記の箇所（創 2・24 参照）をあらためて取り上げます。夫婦二人の間の切り離しえない一夫一婦婚の愛——それは、預言者が主とイスラエルの間の契約を定義するために展開したテーマにも沿ったものです——は、キリストと教会の間のきずなについて述べる象徴として示されます。それゆえ、真正かつ完全な意味でのキリスト教的結婚は、新しいキリスト教的契約のしるしとなります。

30 原語ギリシア語のミステリーオン(mysterion)の翻訳である、「この神秘は偉大です」という表現も注目に値します。聖ヒエロニモはヴルガタでこれを sacramentum という語で訳しました。それは、教会の伝統がパウロの定式を結婚の秘跡性に関する明確な宣言として採用することを可能にしました。この箇所全体が、排他的な婚姻の愛が果たす神学的役割を強調します。切り離しがたく結び合わされた二人の夫婦は、キリストが教会をご自身へと引き寄せる抱擁を表すしるしとなります。それゆえキリスト者の夫婦は、〈エロース〉と〈アガペー〉という人間的なきずなを世においてあかしするだけでなく、キリストとキリスト教共同体と結び合わせる聖なる超越的なきずなの生きた「像」でもあります。すでに創世記で、愛し、子を産む夫婦が、造り主である神の「像」と定義されています。「神は人を自分のかたちに創造された。神のかたちにこれを創造し、男と女に創造された」(創 1・27 [聖書協会共同訳])。

31 使徒パウロは、とくに男と女の二人が一体となるという創世記の箇所(創 2・24 参照)を思い起こしながら、夫と妻の親密な愛は、キリストと教会の間に存在するいのちと愛の交わりの輝かしい象徴だと述べます(エフェ 5・32 参照)。パウロは、人間性に富むとともに深い神学的な意味をもつ、このエフェソの信徒への手紙の箇所を通して、キリスト者の結婚生活の模範を提示するだけでなく、キリストと教会の間の完全かつ唯一の結びつきが一夫一婦制の結婚の本来の源泉であることを示します。これは、夫婦の結びつきのたとえであるだけでなく、夫婦の愛を通してキリストと教会の間の結びつきを再現し体現します。それは、キリストと教会の結びつきを強める恵みと愛の効果的で印象的なしるしです。

32 最後に、わたしたちはヘブライ人への手紙の中にすばらしい勧告を見いだします。この手紙の作者は、愛への呼びかけを行った後(ヘブ 13・1-3 参照)、短く結婚について論じます。そして、このきずなを尊び、夫婦の忠実を重んじるようにと勧めます。「結婚はすべての人に尊ばれるべきであり、夫婦の関係は汚してはなりません」(22)(ヘブ 13・4)。作者は、結婚制度を尊重するように勧め、夫婦の忠実な関係の価値を強調します。そして荘厳な警告を付け加えます。――神はみだらな者や姦淫する者、すなわち結婚の神聖性と唯一性を尊ばない者を裁かれます。結婚と夫婦の床を尊ぶようにという勧告は、歴史的には、さまざまな禁欲的傾向が結婚制度を軽んじ、それを物質との妥協とみなし、コロ 2・20-23 で述べられることを自らのしかたで繰り返したことに基づきます。しかし、この勧告は、性的関係に向けられたものではなく、夫婦の忠実と結婚の唯一性を否定する人々に向けられています。

三 歴史における聖書の反響

33 聖書に含まれる啓示されたことばは、教会の長い歴史を通じて、さまざまな反響を生み出しました。少なくともその一部を集めることを試みたいと思います。

キリスト教的神学者によるいくつかの考察

34 とくに重要な教父から始めて、さまざまな学派や立場の神学者に至るまでの、数世紀にわたる豊かなキリスト教思想を受け止めることは有益です。

教父における結婚の唯一性と交わりに関する最初の発展

35 聖ヨハネ・クリゾストモ（340/50－407 年）は結婚の唯一性に特別な価値を認めます。他の教父と異なり、クリゾストモは「結婚にはかつて二つの理由があったが、今やその理由の一つである」と主張します。実際、クリゾストモはこう説明します。聖パウロは（一コリ 7・2、5、9 参照）「(夫婦が) 結ばれることを命じたが、それは多くの子をもうけるためではない」。むしろ、それは夫婦が「放蕩と抑制を知らない欲望を捨て去るためである」(23)。究極的に、教会博士クリゾストモは、自分と結ばれる一人の人を選ぶという結婚の唯一性は、愛と忠実を欠いた抑制のない性的発情から人間を解放し、性生活を適切に方向づけるものだと考えます。

36 聖アウグスティヌスは、とくに出産の重要性を強調しながらも、何よりも忠実によって表される唯一性の善を強調します。「誠実さにおいては、結婚の結合のゆえに他の女、もしくは男と寝台をとものにしないよう求められる」(24)。アウグスティヌスはまた、夫婦の一致のすばらしさをそれ自体として善として表現することができました。彼はそれを「並んで」ともに歩くこととしてダイナミックに言い表します。「人間の社会の最初の自然的な結合は、夫と妻である。神は、彼らを別々に造って、いわば無関係なものを結び合わせたのではなく、女を男から造り、女がそこから取り出され形成された脇腹に、結合の力をしるしづけた。なぜなら、いっしょに並んで歩く者たちは、脇のところで結びつき、歩いてゆく方向をいっしょに眺めるからである」(25)。

37 すでにアウグスティヌス以前に、テルトゥリアヌス（160 以前－220 年以降）が、「一つの望み」をもって歩む二人の肉と霊の一致として理解される結婚を称賛したことがよく知られています。「教会がととのえ〔……〕た結婚の幸せを、わたしたちはどうしたら描き尽くすことができるだろう。〔……〕一つの望み、一つの願い、一つの生き方、同じ信仰をもつ、二人の信徒の結婚はなんとすばらしいことか。二人はともに兄弟姉妹であり、同じ主に仕えるしもべである。霊においても肉においても、二人を分けるものは何もなく、まさに二人は一体である。ただ一つの肉があるところには、ただ一つの霊しかないのである」(26)。

38 この「一体」であることは、教父たちによってきわめて現実的に解釈されました。その

ため、夫婦の一致の現実における事実上の矛盾を目にしたとき、教父は恐れることなく次のように断言します。「自らの肉を切り離す者は、自らのからだを切り離す」(27)。「自分の肉を断ち切ることはなんと悪しきことか」(28)。「神はからだを切り離され、ばらばらにされることを望まれなかった」(29)。

39 いずれにせよ、ラテン教会がとくに結婚の法的側面を重視していることを思い起こさなければなりません。そこから夫婦自体が秘跡の役務者であるというすばらしい確信がもたらされました(30)。夫婦は、互いの同意により唯一で排他的な結婚の結びつきを生み出します。これは、経験的、感情的、また霊的な経験に先立つ客観的な事実です。東方教父と東方教会は、結婚の結びつきの神学的、神秘的、教会的な側面をより強調します。この結びつきは、教会の祝福のおかげで、恵みの促しによって時とともに豊かにされます。それとともに、夫婦の交わりは教会の交わりへといっそう統合されます。まさにそのために、東方では、結婚式とそのしるし、祈り、司祭の所作がより大きな価値をもつようになりました。すでに聖ヨハネ・クリゾストモは、司祭が花嫁に冠をかぶせること(stephánōma)について述べ、その秘義教育(ミュスタゴギア)的意味を説明しています。「このため勝利の象徴として冠が花嫁の頭にかぶせられる。なぜなら、花嫁は敗れることなく婚姻の床に到着するからである」(31)。

40 同時に、東方では関係的な側面へのより肯定的な見方が優勢です。この関係的な側面は、出産という目的に限定されることのない性的結びつきにおいても表されます。そのことは、たとえば、アレクサンドリアの聖クレメンス(150頃–215年以前)が、種の存続を保障するために結婚を容認しながら結婚を罪とみなす人々からはっきりと距離を置いたことに示されます。これに対して聖クレメンスは繰り返しています。「もし律法に基づく結婚が罪なのであれば、神のおきてが罪であるということになり、そのようにいう者がどうして『自分は神を知悉している』といえるのか、わたしには分からない。律法が聖であれば、結婚も聖である」(32)。さらに、聖ヨハネ・クリゾストモにとって結婚は「取り引きではなく〈いのちの交わり〉とみなされなければならない」(33)ものです。そして、結婚における過度な禁欲は結婚の一致を危険にさらしうると強調します。

41 キリストと教会の一致の反映としての夫婦の一致と交わりは(エフェ5・28–30参照)、東方教父によって特別に展開されたテーマです。ナジアンゾスの聖グレゴリオ(325/30–90年頃)はそこから具体的な霊的帰結を引き出します。「妻が夫を通してキリストを敬うのはよいことであり、また、夫が妻を通して教会を敬うのはよいことである。[……]しかし、夫も妻を気遣うべきである。実際、キリストは教会を気遣っておられるのである」(34)。

中世と近世の著作家

42 わたしたちは聖ボナヴェントゥラ（1217/21－74 年）の結婚に関する思想——それは本質的に後述する聖トマス・アクィナスのそれと同様です——のうちに、神学的観点の枠組みにおいて、結婚がわたしたちとキリストとの完全な一致を意味するためには、完成の認証が必要であるという考察を見いだします。「未来についての同意は端的にいうと同意ではなく約束である。混合前の同意は完全な一致をもたらすものではない。まだ一つの肉とはなっていないからである。そのため、未来についてのことばによって結婚が端緒にあることがいわれ、現在について [のことば] によって [結婚が] 批准されたこと [が示される] が、肉の結合において完結する。そのとき、一つの肉、一つのからだとなるからである。そして、これによって、あの合一、すなわちわたしたちとキリストとの [合一] を表示するのである。このとき、子孫を生殖するために、それぞれ自己の能力に応じて一つのからだだが他のからだへ引き渡されるのである」(35)。

43 聖アルフォンソ・マリア・デ・リグオーリ（1696－1787 年）の神学的・司牧的思想を思い起こすことも有益です。聖アルフォンソは夫婦の一致と相互に与え合うことを総合的なしかたで（性的関係を含めて）示します。その際、夫婦の一致と相互が与え合うことを内的な〈本質的〉目的として示す一方で、子の出産を内的でありながら〈偶有的〉目的とみなします。そのため聖アルフォンソはこう述べます。「結婚において3つの〈目的〉を考えることができる。内的な本質的目的、内的な偶有的目的、外的な偶有的目的である。〈内的な本質的〉目的には2つある。責務（すなわち性的関係）を果たす義務を伴う、互いに与え合うこと、そして不解消のきずなである。〈内的な偶有的〉目的も同様に2つある。子の出産と、情欲の鎮和である」(36)。

44 聖アルフォンソは、快樂、美、その他多くの、正当な外的目的についても言及しています(37)。教会博士聖アルフォンソはこのようにして、夫婦がより豊かで刺激的な結びつきを実践するための助けとなる司牧的アプローチを発展させるために、結婚観を豊かにしようと努めました。外的目的のいくつかに対する特別な魅力に基づいて結婚を望むことも認められます。なぜなら、主要な目的を排除しないかぎり、そうした欲求は「無秩序なものではない」(38) からです。

45 現代に近い時代では、神学者で人格主義的哲学者のディートリヒ・フォン・ヒルデブラント（1889－1977 年）が、結婚そのものの特性と意味の理解を深めるために、教皇ピオ十一世の教えに見いだされる結婚における愛の中心性をあらためて強調しました(39)。この問題を議論するに際して、ヒルデブラントは、互いに補完し合い、本文書の最初のアプローチを豊かにする、結合の二つの形態を区別します。第一の結合の形態は「われわれ」という代名詞で、第二のそれは「われ－汝」という対によって表されます。「われ－汝」において、

二者は向かい合い、互いに自らを与え合い、こうして「相手の人格は単なる客体としてではなく完全に主体として行為する」(40)。このことは、他者である相手を「彼／彼女」とみなすことから、「汝」として認識するようになることへの移行をも意味します。これに対して、結合が「われわれ」として考えられるとき、他者である相手はわたしとともに、わたしのそばにいて、わたしたちを結びつける共通のことがらによって動機づけられながらともに歩みます(41)。夫婦の結びつきはこの両方の経験によって行われます。

46 結婚の結びつきにおいて、ヒルデブラントは二つの不可欠の態度を強調します。第一の態度は「分別」(discretio)、すなわち、各人のアイデンティティと自由を保ちながら、完全に自由な決断をもって共有されうる、人格的に親密な場です。この場合、二人のきずなが深められます。第二の態度は、他者である相手への「敬意」です。この態度は、とくに性的な結びつきにおいて、人が何らかの客体ではなく、神聖で不可侵の人格を愛するのだということを示します。ヒルデブラントの分類に従えば「われわれ」としての結婚のきずなの内的ダイナミズムは、夫婦が彼らの親密な人格的交わりをますます表現するように促します。

47 この見方は、ディートリヒの妻であるアリス・フォン・ヒルデブラント(1923-2022年)によっても共有されます。とくにアリス・フォン・ヒルデブラントは、人間性の完全な実現は、「神の発明」である男女の〈結びつき〉においてのみ達成されると主張します。「(神は)霊魂と肉体——精神的現実と物質的な現実——から成る人間を造っただけでなく、さらに、この複合を完成させるために、『男と女に創造された』。明らかに、人間本性の完全性は男と女の完全な結びつきのうちに見いだされる」(42)。それゆえ、このベルギー人の哲学者・神学者にとって、男と女の夫婦の愛は、人間の召命の頂点であり、愛によって自己を与えるように招かれた神の像の最高の表現であるとみなされます。そこでは二人の間の優しい愛情が、造り主自身によって望まれた根本的な役割を果たします。「心は人格の中心である」(43)。——アリス・フォン・ヒルデブラントはこう述べて、とくに感情的な意味で理解される愛の受容性よりも活動主義を優先するある種の誘惑について警告します。さらにアリス・フォン・ヒルデブラントは、付け加えてこう述べます。「優しさが支配するところで、情欲は遠ざかる」(44)。

48 夫婦の愛の完全に互いを与え合うという性格は、アリス・フォン・ヒルデブラントが真に固有の意味での愛の「犠牲的」次元——これはキリストの「最後まで」の愛を思い起こしています——として述べるもののうちにも見いだされます。それは自分の幸福よりも相手の幸福を優先すること、すなわち、自己の「死」と呼びうるもの——これは、場合によっては、より大きな善のために家庭生活の喜びを放棄するまでに至りうるものです——のうちにあります。「多くの『恋する人々』が忘れているのは、友人どうしであれ、夫婦どうしであれ、犠牲こそが偉大な愛を生かすリンパ液であるということである。犠牲が愛の聖なるビタミン

ンであることは、結婚にも当てはまる。結婚は夫婦に自分に死ぬ多くの機会を与えるからである」(45)。言い換えれば、このことは、夫婦の愛が、愛の最高の要求に開かれ続けているとき、人間的であると同時に霊的な豊かさを示すことを意味します(46)。

最近の神学的見解の発展

49 ハンス・ウルス・フォン・バルタザール(1905-88年)は、二人の個人を超える新たな一致を造り出す結婚の同意を特別に重視します。「二人の人が自己を捨てる合意を行うことは、第三の要素によって初めて可能となる。それは〔……〕二人の自由から成る客観的な要素である。すなわち、彼らの誓い、荘厳な約束である。これによって各人は相手の自由と相手の神秘に決定的に同意し、この神秘に自らをゆだねる。それは、二人の主観性の並置以上のものであるために、客観的なものと呼ばれる現実である。〔……〕二人の意志は(互いに帰属し合うことによって)一つになる。この意志は二人の上に、また二人の間に位置づけられる。それは、二人のうちのいずれもここで生じた一致を自分のものとして要求できないからである」(47)。

50 二人がおのおのの自己を超え、造り出された新たな現実に身をゆだねる、この契約は、決して自由な個人としての自己を否定するものではありません。反対に、それは相手に完全に自らを与えることによって実現される完全な自由です。「相互に所有し合うことにおいて自らを与えるという出来事は――それは二人を導き、靈感を与える愛の霊が二人の上に天蓋を広げることによって初めて実現される――、個人による自己の疎外とは全く異なる。個人は、他の自由の呼びかけによって初めて自己に到達する。他者が、解決し、自らについて決断する能力を与えるのである。そしてこの決断は、人がためらいながら振り返り続けるのではなく、自己に集中し、精神を集中させ、一度かぎりでは自らをささげるときにこそ、成熟し、『より大いなるもの』となる」(48)。

51 バルタザールは、結婚の一致がキリストとその教会の結びつきをどのように反映するかを、独特の深く神学的なしかたで観想します。「結婚の愛の基準は、キリストとその教会の間の愛である。〔……〕原初の一致は、アダムからエバが生まれたように教会がキリストから生まれたことのうちにある。教会は、死と陰府の暗闇のうちに十字架上で眠る主の刺し貫かれた脇腹から流れ出た。だから、エバがアダムの肉からの肉であったのと同じように、教会はキリストのからだなのである。キリストはこの受難の死の眠りの中で『しみやしわやそのたぐいのものは何一つない、驚くべき花嫁として、教会をご自分のために形づくられた』(エフェ5・24-27)。キリストご自身、人間として、死の眠りに落ちるがままとなった。それは、神として、死者の中から不思議なしかたで豊かさを引き出し、この豊かさからご自分の花嫁である教会をご自身のために造り出せるようになるためである。それゆえ、教会は

キリストご自身でありながら、キリストご自身ではない。教会はキリストのからだであり、花嫁なのである。『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ったように、わが身を養い、いたわるものです。わたしたちは、キリストのからだの一部なのです』（エフェ 5・28-30）」(49)。

52 このようなキリスト論的・聖霊論的な見方は、結婚という経験に具体的な帰結をもたらします。「夫婦の相互の献身に目を向けるなら、次のことがあらためて明らかになる。(キリスト論的な意味での) 夫婦の愛の共通の法則は、夫婦が所有するものを進んで与え合う態度から生じるものである。それゆえそれは外的に強制された法則ではなく、両者を超えて現実には自らを高めるものとして、実り豊かで(聖霊論的な意味で) 創造的な第三の存在であり、夫婦を献身的な行為へと促す」(50)。

53 カール・ラーナー(1904-84年)も、結婚の一致をキリストと教会の愛の表現として考えますが、キリストと教会が互いに平等のものであるかのようには考えません。キリストの教会への愛は、「ご自分を伝える神のあわれみ深いみ心」(51)から生じるものだからです。この原因としてみ心から、キリストと教会の一致という第一の結果が生じます。最終的に、夫婦の生活の中で表現される愛は、神ご自身を起源とします(52)。きわめて雄弁なラーナーの二つのテキストを考察するのは有益です。第一のテキストはこれです。「真に人格的な愛のうちには、愛する者どうしの出会いの原因性を超えた何か無条件のものがある。愛する者たちが真に愛し合うとき、彼らは自己を超えて成長し続け、有限的で一定の到達点をもたない流れに足を踏み入れる。このような無限の隔たりのうちに住まわれ、このような愛のうちに静かに呼び起こされるかたを、究極的に神という唯一の名で呼びうる」(53)。第二のテキストはこれです。「結婚とキリストにおける神と人類のきずなは、〈われわれによって〉互いに比較できるだけでなく、むしろ客観的なしかたで相互関係にある。そのため、結婚は、神が教会のためにキリストのうちに抱いておられるこの愛を客観的に表す。キリストの教会に対する関係と態度は、結婚のうちにある関係と態度を先取りし、結婚において完成され、結婚をそれ自体のうちにその要素として包含する」(54)。

54 さらに、結婚の一致に関するキリスト論的・三位一体論的な見方は、現代の正教会の著作家によって強力かつ詩的に強調されてきました。以下に三つの例を挙げます。

55 正教会の神学者であるアレグザンダー・シュメーマン(1921-83年)は、自身の神秘的ビジョンに基づいてこう述べます。「実際には、キリスト教的結婚には三人の夫婦が存在する。それは神という第三者に向けた二人の一致した忠実である。この忠実が、二人の互いの、また神との積極的な一致を保つのである。しかし、純粋に『自然本性的な』ものとしての結婚の終わりを示すのは、神の存在である。自然の自己充足を終わらせるのは、キリスト

の十字架である。しかし、『十字架によって、全世界に喜びが訪れた』。それゆえ、キリストの存在こそが結婚の真の喜びなのである」(55)。

56 もう一つのきわめてすばらしいあかしは、ロシアの哲学者・神学者であるパーヴェル・エフドキーモフ(1901-70年)による次のことばに見いだされます。「結婚の同一本質的な一致は、神のうちに位置づけられる二つのペルソナの一致を構成する。〔……〕それゆえ、三位一体の最初の構造は、聖霊における男と女である。結婚における男と女の一致の実際の実現(パウロによれば、そこでは夫はキリストの像であり、妻は教会の像である)は、キリストと聖霊の一致の夫婦における似姿となる」(56)。

57 最後に、神学者ジョン・メイエンドルフ(1926-92年)の示唆に富む一節を引用するのは有益です。「キリスト者は――すでに現世において――新たないのちを経験し、み国の住人となるように招かれている。それは結婚において実現される。〔……〕結婚は互いに愛し合う二人の特別な結びつきである。二人は自らの人間性を超越し、『互いに』だけでなく『キリストのうちに』一致することができるからである」(57)。

58 現代の東方の著作家も、三位一体の光に照らしてこの関係的な側面を強調します。ギリシアの神学者のイオアニス・ジジウラス(1931-2023年)は次のように述べます。「ペルソナは交わりにおける他性であり、他性における交わりである。ペルソナは関係(ギリシア教父の用語では *schesis*)を通して現れる同一性である。その存在と他性を主張する『汝』との関係においてのみ存在しうる『われ』である。〔……〕(「われ」は)他者なしに端的に存在することができない。それがペルソナと個人を区別するものである」(58)。究極的に三位一体の交わりの反映である、結婚関係に対する東方教会の特別な評価との関連で、もう一人のギリシアの神学者・哲学者のクリストス・ヤンナラス(1935-2024年)は、夫婦生活を教会的関係のより広い枠組みのなかで理解すべきであることを示します。そこから、三位一体の恵みによって造り変えられた人格的关系として性を見ることが可能になります。「夫婦間の関係と認識は、教会的な出来事となる。このことは自然本性によってだけでなく、教会を通して、〔……〕三位一体の予型の像である教会との関係において実現される」(59)。ヤンナラスはただちにこれをこう説明します。「このことは結婚の『精神化』を意味するものでも、自然本性的関係の軽視を意味するものでもない。むしろそれは、教会が交わりをもたらししかたに従って――すなわち、他者の無償の恵みのたまもの、また人格的自由として――、自然本性的衝動を人格的な交わりの出来事へと変容させるダイナミズムを意味するのである」(60)。

教導職の発言

初期の発言

59 教皇レオ十三世に至るまで、一夫一婦婚に関する発言は少なく、要点に限るものでした。1201年に教皇インノツェンツィオ三世（位 1198－1216 年）が行った簡潔ではありますが重要な発言は注目に値します。教皇は「同時に多くの女性を妻としてもっている」異教徒に言及しながら、創世記に基づいて、それがキリスト教信仰に反すると述べます。「最初から男の脇腹から取った一本の骨が女になったからである」（61）。続いて聖書を引用しながら（エフェ 5・31、創 2・24、マタ 19・5 参照）、次のことを強調します。「二人は一体となる」（duo in carne una）。だから男は「数人の妻と」ではなく「一人の妻と」結ばれる。最後に教皇は、姦淫の禁止を（マタ 19・9、マコ 10・11 参照）一夫一婦婚に関連することとして解釈します（62）。

60 第二リヨン公会議（1274 年）は「一人の男が数人の女を同時に、または一人の女が数人の男を同時にもつことは許されない」（63）とあらためて述べます。トリエント公会議（1545－63 年）は、主キリストが「だから、二人はもはや別々ではなく、一体である」と述べて、はっきりと二人のみが密接に結ばれると教えたことから一夫一婦婚の意味を引き出します（64）。18 世紀に、教皇ベネディクト十四世（位 1740－58 年）は、規定外で行われた結婚の状況を考慮して、「双方とも相手の生存中は再婚することはできない」（65）ことをあらためて確認しました。

教皇レオ十三世

61 教皇レオ十三世（位 1878－1903 年）の教えにおいて一夫一婦婚のテーマに関して中心となったのは、夫婦が「一体」であることでした。「われわれはこのことを福音がイエス・キリストの神的權威をもって明らかにし、莊嚴に確認しているのを見いだす。イエス・キリストはユダヤ人と使徒たちに対して、結婚はその制度自体により、〈二人の間、すなわち男と女の間でのみ〉なされなければならず、この二人からいわば一つの肉が形づくられると宣言した」（66）。

62 教皇レオ十三世の考察において、一夫一婦婚の擁護は女性の尊嚴の擁護と等しいものです。女性の尊嚴は、出産の望みによって否定されたり汚されたりしてはならないからです。それゆえ結婚の唯一性は、排他的な相互関係を求める権利をもつ女性の自由な選択を意味します。「妻ほど惨めな存在はない。妻は、ほとんど欲望を満たすか子を産むための道具としてのみみなされるほど卑しいものに貶められていたからである。妻となるべき者が物體的なもののように売買され、時として父や夫に対して妻を極刑に処する権利が与えられることがあっても恥とされなかったのである」（67）。

63 一夫一婦婚は、相手の幸福の相互の排他的な追求の表現です。「夫婦はつねに、大きな

愛と、絶えざる信仰と、熱心かつ継続的に助け合う義務を互いに負っていることを理解しようとする心をもたなければならない」(68)。この「一体」となる現実には、キリストによって新たな尊い目的を与えられ、結婚の秘跡によって完成します。「結婚は秘跡なのである。なぜなら、恩恵を与える聖なるしるしであり、キリストと教会の神秘的な結婚のしるしだからである。この神秘的な結婚の形式としるしは、夫婦の親密な一致のきずなによって現される」(69)。

教皇ピオ十一世

64 教皇ピオ十一世(位 1903-14 年)は回勅『カスティ・コンヌビイ』で結婚の唯一性に関する教理をさらに発展させます。教皇は「夫婦間の忠実すなわち夫婦が結婚の契約を互いに守る忠実」の価値を強調します。「この忠実が守られるときは、神法によって認められた契約の結果として、配偶者だけの権利に属するものを、これを拒んだり、第三者に与えたりすることはない」。そしてこう結論づけます。「それゆえ、この忠実とは、まず、夫婦の絶対的一致を要求する。創造主は、結婚が一夫一婦の間だけで結ばれるのを欲したまい、人祖の結婚によって、その最初の手本を示したもうた」(70)。

65 そこから教皇は結婚の唯一性に関する教えをさらに豊かなものとし、夫婦の愛に関するこれまでなかった考察を示します。夫婦の愛は「夫婦生活のあらゆる義務に浸み渡るべきものであり、キリスト教的結婚において、いわば〈もっとも高貴な地位〉を占めるものである」(71)。そして、結婚のうちに見いだされうるもっとも高貴なものは夫婦の愛です。それが恵みによって愛の超自然的なレベルに達したときにとくにそういえます。したがって、結婚の結びつきは霊的成長のための道となります。「この愛は〔……〕外的行為によって表現されるものである。〔……〕ただ互いに助け合うことだけに限られるものではない。そのうえ、もっと高い境地を目指すべきものであり、夫婦は互いに助け合いながら〔……〕、自分のうちに、内的人間を形づくり、これを完成することを目指すべきものである。〔……〕夫婦の毎日の関係は、彼らを助けて〔……〕とくに神と隣人とに対する真の愛〔……〕を深めさせなければならない。〔……〕〈結婚の第一の原因と理由〉とが、〔……〕夫婦相互の内的養成、夫婦相互の完成を目指して行うたゆまざる努力にあると考えることができる」(72)。この結婚の意味の「拡大」——そのときまで支配的だった、出産と子女の正しい教育へと秩序づけられた制度という、狭い意味を超えること——は、結婚と性の人を結び合わせるという意味の深い理解への道を開きました。

66 教皇ピオ十一世が当時、今日でははるかに一般的になった一夫一婦婚に反する傾向を指摘せざるをえなかったことも思い起こさなければなりません。「要するに、第三者との誤った、そして罪を免れることのできない友情に関する今日の思想や風俗に譲歩しなければならないと考える人々、これらの外的関係における感情と行為とに関して、もっと大っぴら

な放縦を夫婦に許すことを要求する人々は、まず第一に、夫婦間の忠実をゆがめるのである。彼らは、多くの人は一夫一婦の結婚の狭い限界で満足することができないような性的素質をもっているから、いっそうその必要があると考えている。それゆえ、第三者とのいかなる愛情も、いかなる性行為も罪であるとして排除する、行いの正しい夫婦間の厳しい道徳は、彼らから見れば、時代遅れの偏狭な精神と心、あるいは、下劣で醜い嫉妬心を示すものである。かようなわけで、彼らは夫婦の忠実を意味するために定められたすべての刑罰法規を、老廃したものとみなすこと、あるいは実際に老廃させることを望んでいるのである」(73)。

第二バチカン公会議の時代

67 第二バチカン公会議は、『カスティ・コンヌビイ』が開いた道に従い、結婚を何よりもまず夫婦が共有する愛といのちの交わりのうちにある神のわざとして示します。この交わりは、出産だけでなく、双方の総合的な善へと秩序づけられたものです。結婚は「いのちと愛の親密な夫婦の共同体」(74)として定義されます。結婚において、「男女は、結婚の誓約によって『もはや別々ではなく、一体であり』(マタ 19・6)、夫婦どうしと働きの親密な一致をもって互いに助け合い、仕え合う。〈こうして彼らは自分たちが一つであることの意味を体験し、日々ますますその一致を完成させてゆくのである〉。二人が互いを分かち合うというこの深い一致は、子どもの善と同様、夫婦間の完全な忠実を要求し、また彼らの一致が不解消であることを求める」(75)。

68 キリストご自身が、「ご自分が教会を愛し、教会のためにご自分を与えたように、夫婦も互いを与え合うことによってたえず忠実に愛し合うものとなるように、彼らのもとにとどまる。真正な夫婦愛は神の愛の中に受け入れられ、キリストのあがないの力と教会の救いの働きによって導かれ、豊かにされる」(76)。こうして夫婦の愛を生きることが可能となります。「感情を伴う意志の働きを通して一人の人格がもう一人の人格に向かうこの愛は、優れて人間的なものであり、一人の人格全体の善を包含している。したがってこの愛は、心とからだの表現に特別な品位を付与し、それらの表現を夫婦間の友愛の要素または特別なしるしとして高貴なものにすることができる。主はこの愛を恵みと愛の特別なたまものによっていやし、完成し、高めることをよしとされた。人間的な愛と神からの愛とを併せ持つこのような愛は、細やかな愛情と行動をもって自由に互いを与え合うよう夫婦を導き、彼らの全生活に浸透する」(77)。結婚における性行為は、「真に人間にふさわしくなされるならば、喜びと感謝のうちに夫婦が互いを豊かにする、互いを与え合う行為を表し、それをはぐくむ」(78)。

69 公会議は結婚の唯一性にはっきりと言及します。それは、「また全面的な相互愛のうちにも、男女双方に人格としての尊厳が平等に認められるべきであり、これによって主が確認した一夫一婦の結婚の一致がきわめて明らかになる」(79)からです。このように、公会議

における結婚の唯一性の擁護は二つの確固たる点に基づいています。第一に、公会議は夫婦の結びつきが包括的なものであり、「彼らの全生活に浸透する」(80) ことから、二人の間でのみ可能であることをあらためて強調します。第二に、公会議は、このような夫婦の愛は夫と妻の二人のそれぞれの平等の尊厳に対応するため、「二人以上の」結合の場合、夫婦は親密で排他的でなければならないものを他者と共有しなければならない状況に置かれ、そこから彼らは自らの人格的な尊厳を貶める関係の中で対象のようになることを強調します(81)。

70 教皇聖パウロ六世(位 1963–78 年)は、公会議後に結婚に関する考察を再び行った際に、結婚と家庭というテーマに関して深い懸念を表明しました。教皇は『フマーネ・ヴィテ』で結婚と夫婦行為がもつ出産的な意味を強調することを望みましたが、同時にこの意味が結合的な意味というもう一つの意味と切り離せないことを示そうとしました。実際、教皇はこう述べます。「夫婦行為は、その深奥な本質に基づいて、〈夫と妻をもっとも親密に結合させるとともに〉、〔……〕彼らを新しい生命の産出にふさわしいものとします」(82)。教皇はこの文脈で、愛の交わりと相互の完成をもたらす相互関係と排他性の価値を再確認します(83)。夫婦行為の二つの意味の間には「不可分なつながり」があります。「この一致と産児の本質的意義がともに守られるとき、初めて夫婦行為は、相互の、真実な愛の意味をもち、親となるという、人間に与えられたきわめて崇高な使命への秩序づけを保持するのであります」(84)。そのため、結合的な意味が出産の意味と切り離せないというならば、同時に、出産の追求も結合的な意味と切り離せないといわなければなりません。教皇聖ヨハネ・パウロ二世が後に次のように述べて明らかにしたとおりです。「もしも性が〔……〕人格全体をかけて全人的に自己を与えるしるしや結果でないとしたら、たとえ自分のからだのすべてを与えたとしても、それは偽りのものです」(85)。

教皇聖ヨハネ・パウロ二世

71 教皇聖ヨハネ・パウロ二世(位 1978–2005 年)は、キリストの「初めに」への言及を用いて、夫婦関係に関する考察に〈贈与の解釈学〉を導入します(86)。創造のわざにおいて神の自己贈与が現され、創造のわざ自体が根本的かつ原初的な贈与をなしています。人間は、被造物界をたまものとして受け入れることができると同時に、神の像として自らのいのちをたまものとして与えることができる、唯一の被造物です。この論理によって、男性性と女性性における人間の身体の婚姻的な意味は、人間が他者に自らを与えるために造られたこと、そして、このように〈自らを与えること〉を通して初めて人間はその存在と実存の真の意味を実現できることを明らかにします(87)。

72 こうした展望から、教皇聖ヨハネ・パウロ二世は一夫一婦婚のキリスト教的概念を解説する際、そのもっとも深い基盤が西洋でなくセム的起源であることを支持して、こう述べま

す。「一夫一婦婚は、二人のパートナーが互いの平等の価値と人格の全体性を認め合う、間人格的關係の表現として現れます。この一夫一婦的で人格主義的な人間の夫婦に関する概念は、絶対的に独自の啓示です。この啓示は神の刻印を帯びており、いっそう深く探求するに値します」(88)。

73 しかし教皇は次のことを認めなければなりませんでした。「旧約の伝統全体は次のことを示します。すなわち、一夫一婦婚の現実の必要性は、選ばれた民の後の世代の良心と〈エートス〉に達しませんでした。〔……〕その反対に、姦淫は、造り主が定めた一夫一婦婚の生活の観点から示されるしかたで理解されることもありませんでした」(89)。そのため教皇は旧約を規範的な観点からではなく、神学的な観点から解釈しようと努めます。そしてこの解釈を二つの基盤に基づいて行います。第一に、起源(90)、すなわち人祖の夫婦が「二人は一体となる」という意味での一夫一婦婚であった、創造の初めに戻ろうとするキリストのみ心です。「神はご自分にかたどって人間を造り、男と女に創造されました。これがまず初めから驚くべきことです。人類は、神と似た者となるために、互いに近づき合う二人の人から成る夫婦でなければならないのです」(91)。第二の基準は、神とその民の間の排他的な愛に関する預言者の考察です。「民が真の神ヤハウェを捨てたことをしばしば非難する預言者は、そのことを姦淫にたとえます。〔……〕姦淫は〈夫と妻の間の人格的な契約を破る〉がゆえに罪となります。〔……〕多くの文書において一夫一婦婚は、契約——すなわち、イスラエルの花婿である唯一の真の神ヤハウェへの忠実と信頼——という概念によって理解される一神教の唯一かつ正当な類比として現れます。姦淫はこの夫婦の關係に反し、結婚と矛盾します」(92)。

74 教皇聖ヨハネ・パウロ二世は、こうした考え方に従って、次のように述べます。——この夫婦の結びつきは、〈たとえ結びつきが排他的なものであっても〉、相手が自分の欲望を満たすために用いられる対象にすぎないものとなる時、一夫一婦婚についての神の原初的なみ旨を表しません。「男と女が『初めから』招かれた人格的な結びつきないし『交わり』は、二人の人の片方が性的欲求を満たす主体としてのみ存在し、他方がそのような満足の対象にすぎないものとなるような状況とは一致せず、それどころかそれと反対のものです。さらに、男と女の両方が性的欲求を満たすための対象としてのみ互いに存在し、それぞれが単なる満足の主体にすぎない場合も、こうした『交わり』の一致とは一致しません——それどころかそれと反対のものです——。人間どうしが相互に永遠に引き寄せ合うことをこのように『縮小』することは〔……〕、男女に固有の人格的な『交わり』の意味を打ち消します」(93)。

75 「結婚の秘跡において注がれる聖霊は、キリスト者の夫婦に新しい愛の交わりのたまものを与えますが、その交わりは、教会を主キリストと不可分の神秘体としている特有の一致

の生きた真実のかたちです。〔……〕（それは）すべて——すなわちからだ・性格・心・知性と意志・魂——の面で、夫婦が相互により豊かな一致を目指して、日々向上していくための刺激でもあります」（94）。

教皇ベネディクト十六世

76 教皇ベネディクト十六世（位 2005－13 年）は、この教えをあらためて取り上げて、再び創造の記事に言及しながら、次のように述べます。「『エロース』はある意味で人間の本性そのものに根ざしているということです。アダムは『父母を離れて』、女を捜し、見つけようとします。男と女は、二人が一緒になって初めて、完全な人間性を実現し、『一体となる』のです。第二の点も同じように重要です。創造の初めから、『エロース』は、唯一、決定的なきずなである結婚へと人を方向づけています。結婚によって、また、結婚によってのみ、『エロース』はその本来の目的を実現します」（95）。

77 教皇ベネディクト十六世はさらにこう教えます。——結婚は、愛という爆発的な力を集め、実現させるにすぎません。この愛の力は、その排他的で決定的なダイナミズムによって、人間の自由を抑圧しようとするのではなく、むしろその反対に、人生を永遠の地平へと開きます。「愛を究めようとするときには、このような高い次元への成長と、内的な浄めが見られます。またこのことは二つの意味で示されます。すなわち、『このただ一人の人だけを愛する』という排他的な意味と、それが『永遠の』愛だという意味です」（96）。

教皇フランシスコ

78 教皇フランシスコ（位 2013－25 年）は、使徒的勧告『愛のよろこび』第 4 章で、夫婦の排他的な結びつきのさまざまな側面について具体的な経験に根ざした独自の考察を行いました。そこには一コリ 13・4－7 を出発点とした、夫婦の愛のさまざまな表れが詳しく記されています。第一は忍耐です。忍耐がなければ、「怒りをもってこたえることをいつでも正当化できるようになり、ついには、ともに生きることをできない、衝動を抑えることをできない反社会的な人間になってしまいます」（97）。次に優しさ、すなわち、「他者に対する力強く創造的な行動」としての「善をなす」（98）ことです。次に思いやりです。なぜなら、愛することを学んだ人は「他者を苦しめることを避ける」（99）からです。そして、「力を与え、慰め、励まし、勇気づけることばを語ることができる」（100）力です。愛は、いのちを捨てるに至るまで無償で自分を与えるために、ある種、「尽くすこと」（101）も意味します。したがって、愛は他者の決定に対する心の中での暴力を乗り越えることができます。このような暴力は「自己防衛の姿勢を取り」、「ついには孤立させます」（102）。これらすべてに加えられるのが、ゆるしです。ゆるしは「神にゆるされているという経験〔……〕を前提とします」（103）。他者とともに喜べる力です。「家族のだれかに生活の中で何かよいことがあれば、皆で一緒にそれを喜ぶのが当たり前でなければならない」（104）からです。そして信頼

です。愛は「相手を自由にし、すべてをコントロールすることも、所有も支配も放棄する」(105) からです。最後に愛は他者に望みをもちます。愛は「成熟、驚くべき美しさの開花、いつか芽を出す秘められた力、こうした可能性をいつも期待しているのです」(106)。

79 このようにして教皇フランシスコは、わたしたちが「夫婦の愛」を「受肉」させるのを助けてくれます。同時に、健全な現実性をもって、不適切な推論で結婚の結びつきを理想化する危険について警告します。――神学的神秘が夫婦生活のうちに完全な実現を見いださなければならず、夫婦生活はあらゆる状況において完全でなければならないというふうにです。実際には、そのような理想主義は、互いの結びつきを維持するために最善を尽くして努力する、きわめて脆い夫婦のうちに絶えざる罪悪感を生み出すことになります。「異なった段階を混同することはよくありません。限界をもつ二人に、キリストとその教会の間に存在する結びつきを完全に再現しなければならないという、とてつもない重荷を負わせてはなりません。結婚はしるしとして、『神のたまものと徐々に一つのものとなりながら、少しずつ進むダイナミックな過程』を意味するからです」(107)。むしろわたしたちは、すべての努力、つらい時、夫婦を驚かせ不安定にした課題、愛する人の変化、後に乗り越えた敗北をも、聖霊が思いのままに働かれる歩みの部分として、積極的に評価しなければなりません。なぜなら、「ともに苦しみ闘った後で、夫婦は苦労のかいがあったことを知るでしょう。二人は何かしらよいものを得、ともに何かを学んだり、自分たちにあるものをもっと感謝できるようになるからです。人間のささやかな喜びは、愛し合う二人が精一杯力を合わせなければ手にできないものを協力して得たときに、深く、心躍るものとなります」(108)。

教皇レオ十四世

80 本『覚書』のテーマに関連する教皇レオ十四世（位 2025 年－）の最初の発言の中で、幼いイエスの聖テレジア（1873－97 年）の両親のルイ・マルタン（1823－94 年）とゼリー・マルタン（1831－77 年）の列聖 10 周年を記念するメッセージで教皇が述べたことを考察することができます。教皇はそこでこの「聖なる教会が若者に示す夫婦の模範」を「すばらしい冒険」と呼びます。それは「他者への忠実と気遣いの模範、信仰における熱意と堅忍、子どものキリスト教教育、惜しみない愛と社会正義の実践の模範です。それは試練のときの信頼の模範でもあります」(109)。

81 実際、聖アウグスティヌスの一節（110）から取られた、教皇レオ十四世のモットー「彼一人のうちに一つである」(In illo uno, unum) も、夫婦の生活に当てはめることができます。それは「一つである」ことが神において可能であり、完全に実現しうることを示唆するからです。その意味で、結婚の一致は、神との関係のうちにその基盤と完成を見いだします。教皇レオ十四世は、家庭・子ども・祖父母・高齢者の祝祭に際して、夫婦たちに直接語りかけながらこう述べました。「結婚は、理念ではなく、男と女の間の真の愛の基準です。それ

は全き、忠実で、実りある愛です。この愛は、皆様を一つのからだに造り変えるとともに、皆様が神の像としてのいのちを与えることを可能にします」(111)。

＊

82 教会法は「男女が相互に〈全生涯にわたる生活共同体〉をつくるために行う婚姻の誓約は、その本性上、夫婦の善益と子の出産および教育に向けられている」と指摘し、「受洗者間の婚姻の誓約は、主キリストによって秘跡の尊厳にまで高められた」(112)ことを思い起こさせます。

83 最後に、『カトリック教会のカテキズム』はその総合的なアプローチにおいてこう述べます。「〈一夫多妻〉はこの平等の尊厳と一夫一婦に限る夫婦愛とに反するものです」(113)。さらにこう述べています。「夫婦愛は、その本性から夫婦に変わらぬ忠実さを要求します。それは、夫婦が相互に自分を与え合う結果として表れるものです」(114)。そのため、「姦通は不当な仕打ちです。それを犯す者は自己の義務に背くことを行い、契約のしるしである結婚のきずなを傷つけ、他の配偶者の権利を侵害し、さらに、結婚の基となっている契約を破ることによって、結婚制度を損なうことになるのです。また、かけがえのない人間の出産や、親の安定した一致を必要とする子どもの善益などを危険にさらすことになります」(115)。このことは、「福音に心を開いて回心することを望み、そのために、長年の間夫婦生活をともにしてきた一人ないしそれ以上の妻から別れなければならない人の悲しみ」を理解することを排除するものではありません。「しかしながら、〈一夫多妻〉は道徳律にかなったものではありません。夫婦の交わりに根本的に矛盾します」(116)。

四 哲学と文化からのいくつかの展望

古典的キリスト教思想

84 わたしたちは聖トマス・アキナスのうちに、一夫一婦婚の基盤に関する、古典的となったキリスト教的哲学思想を見いだすことができます。『対異教徒大全』の中で、聖トマスの概念は、自然神学と当時の生物学に関する知識から引き出された推論により、何よりもまず哲学的に示されます。こうして夫婦の関係は、自然本性的秩序に基づくきずな、「男と女の社会共同体」(117)、あるいは、男と女を結びつける、人間の自然本性に備わった「社会共同体的な結合」(socialis coiunctio) (118)の一形態として示されます。

85 聖トマスは、一夫一婦婚は本質的に自然的本能に由来し、すべての人間の自然本性に刻み込まれていると主張します。それゆえ、この領域は信仰の要求を考慮することを要し

ません。「人間は〔……〕自然本性によって子どもを確実にもつことを望む。複数の男が〔妻として〕一人の女しかもたなければ、この確実性はまったく失われることになる。それゆえ、自然的本能から、一人の男に対して一人の女しか〔妻として〕もつべきではないという結論が導かれる」(119)。男と女の相互の釣り合いを強化するこの結びつきは、「自然本性的な衡平性」からも正当化されます。それゆえ、一妻多夫婚や一夫多妻婚のいかなる形態も存在する余地はありません。とくに聖トマスは一夫多妻婚を奴隷制の一形態として定義づけます。「すでに述べた社会共同体の解体が衡平性に反することも明らかである。〔……〕それゆえ、もし男が、女が美しく子を産める状態にある若いときに女をめとり、後に女が年老いたときに捨てるならば、彼は女に対して自然本性的衡平性に反する過ちを犯すことになる。〔……〕他方、もし男が妻を去らせることができるなら、男と女の間に平等な社会共同体は存在せず、女に関して奴隷制が存在することになる」(120)。

86 さらに、愛における平等性は、夫婦間の実質的な平等、すなわち男性と女性との基本的平等をもたらします。「友愛はある種の平等から成り立つ。それゆえ、子女の出産の確実性を損なわないために、女が複数の夫をもつことが許されず、夫が複数の妻をもつことが許されるならば、男と女との間の友愛は自由ではなく、いわば奴隷状態になるであろう。この推論は経験から証明される。複数の妻をもつ男のもとでは、妻はいわば奴隷として扱われるのである。哲学者が説明するとおり、『多くの人に対して友となることは不可能である』。それゆえ、妻が一人の夫をもつのにに対して、夫が多くの妻をもつならば、友愛は夫にとっても妻にとっても平等ではなくなる」(121)。

87 それゆえ、結婚の忠実性は男と女との間に築かれる最高の友愛を基盤とします。この最高の友愛(maxima amicitia)は、自らの利益へと方向づけられた情欲の愛(amor concupiscentiae)とは異なる寛容の愛(amor benevolentiae)として、対等な者どうしの親密で完全な交換を促します。この交換の中で、一人ひとりのパートナーは相手の幸福を追求しながら惜しみなく自分を与えます。「友愛は、深ければ深いほど、より強固で持続的なものとなる。ここで夫と妻の間には最高の友愛(maxima amicitia)が存在する。なぜなら、彼らは動物の間においてさえある種の甘美な社会共同体を築く肉の交わりのためだけでなく、〈家庭生活全体の交わり〉のために結ばれているからである。そのため、このことを表すために、創世記(2・24)でいわれているとおり、男は妻のために『父母を離れ』るのである」(122)。

二つの人格の交わり

88 20世紀の幾人かのキリスト教的哲学者は、人格間の結びつき、ないし、いのちの交わりとしての結婚観を強調します。古典的トマス思想の文脈において、アントナン＝ジルベ

ール・セルティヤンジュ（1863－1948 年）は、結婚を〈二つの人格の〉結びつきとして示します。この結びつきは、一種の融合、ないし、高次の一致を構成するための自己破壊として理解されるべきでも、また、種の善のための出産の手段として理解されるべきでもありません。「人間は、人格であり、哲学者たちの言い方に従うなら、それ自体において目的である。人種とは無関係に、自らによって価値をもつ人間は、その結びつきにおいて自らの幸福とともに人種としての幸福を追求する。それゆえ、男と女が愛をきずなとする生活を築くなら、この生活は、だれをも犠牲にすることなく、二つの焦点をもつ楕円のように、二つの中心によって発展するであろう」（123）。

89 セルティヤンジュは、この思想に沿って、次のことを示します。――結婚においては、自己の幸福の追求さえも、相手を真剣に受け止める方法であり、配偶者のおかげで実り豊かになる可能性を相手に開きます。「受けるよりは与えるほうがよい。しかし、受けることは与えることでもある。わが心よ、受けなさい。そうすれば、友はあなたのうちに自分が与えたもののあかしを見いだすだろう。喜びなさい。そうすれば、友はこういうであろう。『だからわたしも幸福をもたらします』と」（124）。こうして婚姻の結びつきにより「二人の生活はますます互いを豊かにし合う。なぜなら、彼らのきずなはますます緊密なものとなり、彼らの異なる貢献は本性的に補い合うように求められているからである」（125）。というのは、「二人を、おのおのが一人ではなることができない存在とする愛、これこそが、もっとも決定的なしかたで自然本性的な豊かさなのである」（126）。このように、結婚の交わりは「もっとも強いきずなである、二重の優先的な愛の交わり」を意味します。「この交わりは、おのおのをもっとも愛する者、もっとも大切な者とする。相手にふさわしいものを与えることによって、おのおのに自らにふさわしいものを見いださせる。それは、二人の幸福であり、二つの翼で飛び立つ運命である」（127）。

完全に相手にゆだね合う人格

90 この点に関して、結婚の一致に関する思索をますます深めた三人の著作家を結びつけるのが有益です。一人はセーレン・キェルケゴール（1813－55 年）です。キェルケゴールは、人格は、自分自身から出て、愛と結びつきを可能にしたときに自己を実現すると確信します。「愛は献身である、献身はしかし、わたしがわたし自身から脱却することによってのみ」、すなわち危険と予測不可能性を受け入れることによってのみ、「可能となる」（128）。こうして初めて、一人の人に完全に帰属する決断が――この決断に伴いうるあらゆる危険を含めて――可能となります。「それには決定的な一歩が必要であり、したがって勇気が必要である。そしてこのことが起こらなければ、結婚愛は実にむなしいものへと頹落するのだ。なぜなら、自分自身を愛しているのではなく、一人の他人を愛しているのだということが示されるのは、まさにこのことによってなのだから。それに、ただこの一人

のためにのみ存在しているということをほかにして、どうしてこのことが示されうるだろうか」(129)。したがって、このデンマークの哲学者はこう主張します。「彼は洞察した、魂の全体をもってではなく、魂の一半だけで愛そうとすること、自分の愛を一契機にしながら、そのくせ相手の全部の愛を奪い、ある程度ひとつの謎、ひとつの秘密でいようとすること、これは侮辱であり、したがって美しくはないのだと、ということ」(130)。

91 このようにしてわたしたちは、一夫一婦婚の基盤をまさに人格の概念そのもののうちに見いだします。人格概念は、自らの実存の意味を理解させると同時に、配偶者の実存の意味を愛することを可能にするからです。こうして他者の前で自己を捨てることへの内的な招きが、「ただ一人だけを〔……〕愛する」(131)ことの基盤となります。キルケゴール自身、このことを確認します。すなわち彼は、わたしたちを自己自身から出て他者へと向かわせる真の愛が存在すれば、「恋人どうしは、自分たちの仲は決して変わることはない、それ自体として完成した一つの全体なのだということを、衷心から確信している」(132)ことを認めるからです。キルケゴールはまた、この現実が夫婦にとって「ますます享樂の瞬間を小さな永遠にする」(133)招きを意味することも認めます。さらにこのことは霊的な意志の働きとともに、何よりも神との関係を意味します。ただしその際、結婚——享樂と性愛の要素を含めた——が神への愛と切り離されることはありません。「恋人たちがその愛を神に関係づけることによって、すでにこの感謝は彼らの愛に絶対的な永遠性の刻印を与えることになる」(134)からです。

92 エマニュエル・ムーニエ(1905–50年)の人格主義もこうした源泉によってはぐくまれました。ムーニエは「人間の人格の絶対的な価値」(135)から出発します。人間の人格の完全な実現は、自分を与えることによって、すなわち人格性のあらゆる緊張を変容させる過程を通じて初めて行われうるものです(136)。反対に、「閉鎖的な社会として構成された家庭は、ブルジョワ社会が示す個人像によって作られる」(137)。こうして家庭は、結びつきではなく、二つの個人主義の総和にすぎないものとなります。家庭の真の本性が理解されるなら、「個人は彼らの特殊性を犠牲にしなければならない。〔……〕家庭は歩むべき冒険であり、豊かにすべき課題である」(138)。〈しかし、その条件は、すべての力を尽くしてそれに向けて努力することです。〉この包括的な結びつきは二者の間で行われ、競争相手を認めません。

93 人格主義の主唱者であるジャン・ラクロワ(1900–86年)は、キルケゴールから直接影響を受けながら、二つの人格の〈相互認識〉(s'avouer l'un à l'autre)という用語で同様の思想を表明します。この相互認識は二つの人格をすべての人との交わりへと開きます。「夫婦は互いに自分を告白し合うことによって、自分たちを超える現実を告白する。〔……〕家庭は疑いなく、あらゆる社会性の源泉、また起源である。〔……〕告白の分析

は、家庭を社会の細胞と捉える概念において、何が真実であり何が虚偽であるかを見極めることを可能にする」(139)。他者認識は、「親密さという性格と社会性という性格を完全に帯びた人間的行為」です。そこで、他者認識はもっとも豊かな意味での愛の超越的な欲求にこたえます(140)。しかし、それは他者を「他者であるかぎりにおいて」(141)認識することです。こうして、他者と闘う傾向は「相互認識へと変容する」(142)。このような展望から、「本質的に愛」である結婚の基盤は、「完全な告白——肉体の告白、靈魂の告白、具体的な人間としての受肉した精神の完全な告白——以外のものではありえない」(143)ことが分かります。したがって、一夫一婦婚が、男と女の間の結婚は地上の他のいかなるものよりも「卓越した一致」であるという主張から生じることは明らかです。「家族であることは、人類の一致の最高の実現である」(144)。

顔と顔を合わせて

94 フランスの哲学者エマニュエル・レヴィナス(1906-95年)は、他者の顔に関する考察によって、人格的關係をつねに「顔と顔を合わせて」のものとして見いだすべきであることを主張しました。つねに自己認識を必要とする顔によって、人格的内面性は伝達可能なものとなり、他者のつねに新たな発見を要求します(145)。性的欲求は、この他者の顔のダイナミズムの中で動くとき、感受性と超越性、自己肯定と他者性の認識を適切になしかたで統合することができます。このように顔と顔を合わせることによって、愛撫は、他者性を称賛し、尊重し、保ちながら一致を求める愛の表現として機能します。「愛撫とは開示する志向性ではなく、探しもとめる志向性である。愛撫とは見えないものへの歩みなのである」(146)。レヴィナスの思想は、排他的な結びつきとしての結婚の意味を探究するための実り豊かな道となりえます。それは二人の間でのみ可能な顔と顔を合わせることであり、完全に実現するとき、「わたしたち二人」の外では伝達も譲渡もできない、排他的なしかたでの相互に帰属し合うことをそれ自体として求めるのです。

95 一夫多妻制、姦通、あるいはポリアモリーは、関係の深さが顔の連続のうちに見いだされうるという幻想に基づいています。ドン・ファンの神話が示すとおり、数は名前を解消し、愛の衝動の唯一性を分散させます。レヴィナスが、他者の顔は無限で唯一で還元不可能な責任を求めることを示したとすれば、完全な結合といわれるものの中で顔を増やすことは、結婚の愛の意味を断片化することを意味します。

カロール・ヴォイティワの思想

96 わたしたちは、教皇聖ヨハネ・パウロ二世が行った愛に関する有名なカテケーシスの背後に、若き司教カロール・ヴォイティワ(1920-2005年、司教在位1958-78年)が展開

した考察を見いだすことができます。この考察は、結婚の唯一かつ排他的な結びつきの意味を深く理解するための助けとなるものです。

97 若きポーランドの思想家ヴォイティワは、本『覚書』のテーマを真剣に受け止めます。ヴォイティワはこう解説します。結婚は「ペルソナ間の構造をもっている。すなわち、それは、二人のペルソナの一致と交わりである」(147)。これが「結婚の固有な性格」であり、「結婚の内在的かつ本質的存在理由」です。それは「男性と女性の永続するペルソナとしての一致を創造すること」です。これが、出産を超えてとどまるその「制度としての完全な価値」(148)です。

98 ヴォイティワの思想の基盤にあるのは、彼自身が「ペルソナ重視の規範」と呼んだものです。それは「男性もしくは女性の本質的な本性にふさわしいしかたでペルソナを取り扱うことを命じる」。それは一夫多妻婚で行われるように「一方のペルソナを他方のペルソナの享樂の対象の地位に甘んじさせる」(149) ことはありません。ペルソナであることは、必然的に「いかなる状況のもとでも決して別のペルソナのための単なる享樂の対象となることはできず、かえってただもっぱら愛の対象（あるいは、むしろ共同－主体）としてしか存在できない」(150) ことを意味します。なぜなら、「ペルソナが、利用を許さない種類の善であり、また利用の対象として、またそれゆえ目的への手段として遇することが許されない種類の善である」(151) からです。

99 ヴォイティワの思想は、なぜ一夫一婦婚だけが、人生を完全に共有する主体として、すなわち、それ自体において目的であり、決して自らの欲求のための手段としてはならない主体として、他者を認識するという枠組みの中で性が展開されることを保障するのかを理解可能にします。全人格をかかわらせる性的な結びつきは、まさしくペルソナとして、すなわち、使用の対象ではなく、唯一かつ排他的な帰属の枠組みの中でのみ展開される、愛の共同－主体として、他者を扱うことができます。その場合、他者に自己を十全かつ完全なしかたで与えることができるのは、〈二人〉だけです。他のいかなる場合においても、それは自己を部分的に与えることにしかありません。なぜなら、そのような与え方は他者に与えないものを残さなければならず、したがってすべての人がペルソナとしてではなく手段として扱われるからです。そのためヴォイティワはこう結論づけます。「厳格な一夫一婦制は、ペルソナ重視の秩序に属する働きである」(152)。

100 カロル・ヴォイティワは同じ著作の中で、性の結合的目的を独自のしかたで展開することによって、一夫一婦婚の考察を広げます。性は、結婚の本質的な特性としての結婚の一致という客観的事実を表現し、また成熟させます。そのため、ヴォイティワは厳格主義的なテーゼ——ヴォイティワはそれを「マニ教の教説」ないし「非常に一方的な精神主

義」に固有の見解とみなします——を強く拒絶します。厳格主義的なテーゼによれば、「ヒト種の存在を確保するために、男性と女性、ならびに彼らの性交を利用しながら創造主ご自身が、ペルソナたちを、ご自分の目的への手段として利用したまうのである」(153)。このような考え方にとっては、こうした状況においてのみ、性的快楽が許容されます。これに対してヴォイティワは次のように主張します。「性を利用することが既婚者の愛の中の一つの要素であるという事実の中には、ペルソナの客観的な尊厳に有害なものは何も見られない。〔……〕性的衝動の本性に適合すると同時に人間ペルソナの尊厳にも適った喜びが存在する。この喜びは協同の結果である。すなわち、男女性間の愛である行動の広い分野において、一緒に選んだ諸目的についての相互の理解とこれらの目的の調和のとれた実現、成就から生じるものである。この喜び、この *frui* はまた性の相違と結びついた非常に多様な快楽によっても、あるいは夫婦関係がもたらすことができる性的享楽によっても与えられることがある。〔……〕愛が性的衝動を土台に正常なしかたで、すなわち人間ペルソナにふさわしいしかたで発達する範囲内で」(154)。

101 ヴォイティワは、結婚における性の結合的目的を決定的なしかたで排除する極端な厳格主義を避けようと努めて、こう説明します。——他者がペルソナとして真に愛されると同時に、完全な意味で欲求を向けられることは可能である。この二つのことは「互いに異なるが、しかし互いに相手を排除し合うほどではない」。なぜなら、『Y』は『X』を自分のための善として願望することがあり、同時に『X』にとって善であるものを公平無私に願望することもできる」(155) からです。ペルソナとその欲求を統一的に認識することにより、相互の愛は性だけでなく他の表現も要求することを認めなければなりません。「もし二人のペルソナが自分たちの相互の愛にもたらすものが、もっぱら、もしくは主として願望であるなら、もし彼らの目的が単に利用し合うこと、快楽を追い求めることであるならば、そのときには、相互性そのものは、今しがた述べたもろもろの特徴をもたない」(156)。この特徴とは、結婚に安定性を与える、徳としての愛、信頼、無私のたまものなどです。

さらなる考察

102 ジャック・マリタン(1882-1973年)とライサ・マリタン(1883-1960年)の結婚は、知的・文化的・精神的な交わりの特別なケースとして現れますが、それを唯一のモデルとして示すことはできません。夫婦の結びつきの形態は、人の数に応じてさまざまであることは明らかなからです。とはいえ、マリタン夫妻の特別なケースは多くのことを語ります。ジャック・マリタンは、ライサ・マリタンと真理、とりわけ神の内的探求を共有するというすばらしい経験を通じて、欲求、情熱、性の重要性を——排除はしないとしても——相対化します。「この点の真理をさぐれば、まず第一に、欲情または情熱としての愛

とロマンチックな恋愛（少なくともその一要素）とは、結婚への最初の刺戟、出発点でなければならない、ということになる。〔……〕第二に、結婚は、ロマンチックな恋愛を完成させることを、その主要目的とするどころか、人心にまったく別の作用を――しかもそれよりはるかに深く、かつ神秘的な錬金術的な作用を――行わなければならないのである」（157）。マリタンは「本当に公平無私な愛」に魅せられます。「この愛は、もちろん性を除外するものではないが、次第に性から独立する」（158）。マリタンは、グノーシス主義的ないしジャンセニズム的な意味での、肉体ないし地上の現実から完全に切り離された霊的愛について述べているのではありません。なぜなら、そのような解釈はマリタンの人間論とは反対のものだからです。マリタンがいうのはまさしく「甲の乙への、乙のための完全な撤回しえない贈り物」という理想です。「こうして結婚は、男女間で、砂上にではなく巖の上に建てられた愛の真の共同体となりうるものである」（159）。この配偶者に完全に自分をささげるという理想は、「自己犠牲の苦しい鍛錬を通した、自己放棄と浄化」を意味します。「いいかえれば、甲は乙の善と救いとに本当に献身するものとなるのである」（160）。このことと関連して、マリタンはゆるしの絶えざる必要性を強調します。「甲は乙の守護の天使のようになり、守護の天使のするように、大いに乙をゆるすことができる。相互的ゆるしという福音書のおきては、超自然界においてのみならず、この地上の現世においても〔……〕当てはまるものと、わたしは思う」（161）。

103 このテキストにおいてマリタンの哲学的な展望は超自然的なビジョンによって完全に変容されています。そこでは対神的な愛の力が愛する者が完全に自己を超え、他者の善を――それも、救い、すなわち神との完全な一致という、愛する者の善の完成に至るまで――追求するように促します。こうしたマリタンの深く霊的なビジョンは、他の著作家に見られるような結婚の愛に関する包括的な哲学的考察を排除するものであるように思われます。しかしそれは、一夫一婦婚の愛に関するわたしたちの考察を最高の価値への上昇へと導く大きな利点を備えています。そこにおいてこの愛は、自己犠牲的な意味において成熟し、結婚の中で〈根源的な一致〉の形をとります。この称賛すべき一致は、超自然的な運動としての他者の善に対する真の絶えざる気遣いと、救いをもたらす神の愛における愛する者の完全かつ全体的な充足を優しく寛大に追求することのうちに示されます。

104 しかしながら、マリタンの後の著作においては、より精緻な哲学的考察が行われます。すなわち、妻の『日記』(*Journal*)に基づいて展開され、妻の死後に公刊された注解です。完成された注解はマリタンによって『日記』とは別に公刊されました（162）。すでに最初の数ページから、最高のレベルの寛大さと公平無私に達するきわめて特別な愛というテーマが再び現れます。フランスの哲学者マリタンはそれを「狂おしい愛」（163）と呼びます。なぜなら、この愛は「究極の、完全に絶対的な形で考えられた」（164）ものであり、「魂を自己自身から引き離す力」（165）によって特徴づけられるからです。しかし、新

しさは、このライサの『日記』への注解においてマリタンが決定的な一步を踏み出したことにあります。マリタンは、性も、もっとも完全な愛と積極的に統合するのです。精神と肉体から成る人間本性と、結婚の愛の包括的な性格から出発して、マリタンは次のように述べるに至ります。「人間は、自らの靈魂とともに〈自らの肉体を〉他者にささげる、ないし、ささげる用意ができていくかぎりにおいてのみ、他者に自分をささげ、他者が自らのすべてとなるに至るまで他者に夢中になることができる」(166)。結婚の一致は、二人の人間の間のこの最高の愛のうちにもっとも尊い地上的な表現を見いだすのです。

他のさまざまな観点

105 ここでキリスト教以外の東洋にも目を向けることは有益だと思われます。たとえばインドの伝統に注目したいと思います。インドでは一夫一婦婚が通常の規範であり、結婚生活の理想と考えられてきましたが、数世紀にわたって一夫多妻婚も存在し続けました。いずれにせよ、ヒンドゥー教の聖典の中で最古のテキストの一つである『マヌ法典』

(*Manusmṛiti*) は次のように述べます。「〔夫婦は〕死ぬまでお互いを裏切ってはならない。一言でいえばこれが夫婦にとっての最高の生き方〔ダルマ〕であると知るべし。結婚式を挙げたならば、夫婦はお互いが分離し、〔また〕お互いを裏切らないようにつねに努力を傾けるべし」(167)。一夫一婦婚を擁護するためにしばしば引用される重要なテキストは、『スリマッド・バーガヴァタム』(*Srimad Bhagavatam*) ないし『バーガヴァタ・プラーナ』(*Bhagavata Purana*) です。そこにはこう書かれています。「敬虔なる主ラーマは、一人の妻だけをもつという誓いを守り通して、王でありながらも、まるで聖者のように暮らしていかれたのです。そして世の人々に模範を示すために、家長の義務を、立派に果たしていかれたのでした」(168)。ラーヴァナが妻シーターをさらったとき、ラーマ(ラーマチャンドラ)は、他の女を妻とすることができたにもかかわらず、だれも妻とすることがありませんでした。さらに、タミル語の箴言集『ティルックラル』(*Thirukkural*) で妻の貞節が強調されていることは、完全な忠実の重要性を示しています。「〔妻が〕貞節という力をもっていたなら、そんな妻より優れたものが何か存在するであろうか。〔……〕自重し、夫を敬い、家庭の名誉を守り、〔これらに〕弛(たゆ)まず努力する女が妻たる者である」(169)。

106 これまで述べてきた哲学的・文化的考察と関連して、教育というテーマにも目を向けるのが適切です。実際、現代、愛に関してさまざまな逸脱が見られます。離婚の増加、結合の脆弱性、不倫の軽視、ポリアモリーの増加などです。これらすべてのことに対して、偉大な集団的物語(小説、映画、歌謡曲)が唯一かつ排他的な「偉大な愛」の神話を賛美し続けていることも認めなければなりません。矛盾は明らかです。社会の実践は、想像力が称賛するものを蝕んでいます。このことは、たとえ態度ではそれを否定しているよ

うに思われても、一夫一婦婚の愛への望みが人間の心の奥底に刻まれていることを明らかにします。

107 では、どうすれば忠実な一夫一婦婚の愛の可能性を保てるのでしょうか。答えは教育の中に見いだされます。失敗を非難するだけでは不十分です。今なお民衆の想像力が保っている価値から出発して、人間の神秘としての愛の経験を受け入れるように若い世代を準備しなければなりません。慎みが廃れ、記号的・性的暴力が蔓延するソーシャルネットワークの世界は、新しい教育学が緊急に必要であることを示しています。愛を衝動に貶めてはなりません。愛はつねに人格全体の責任と希望する力を要求します。伝統的な意味での婚約は、この試練と成熟の期間となります。その中で他者は無限なものの約束として受け入れられます。それゆえ、一夫一婦婚への教育は、道徳的な強制ではなく、即時的なものを超える偉大な愛への導入です。それはエロースの力を継続的な献身の知恵と神性への開きへと方向づけます。一夫一婦婚は時代遅れのものではなく、預言です。それは、完全に実践された人間の愛が、ある意味で神の神秘そのものを先取りすることを明らかにするのです。

五 詩のことば

108 教皇フランシスコは詩のことばについてこう述べます。「文学のことばは、心の棘のようなものです。それはあなたを観想へと動かし、歩みへと踏み出させます。詩は開きです。それはあなたを別のところへと導きます」(170)。そしてこう付け加えます。「芸術家とは、目で見ながら夢を見、深みまで見通し、預言し、目の前にあることを異なるしかたで見、理解する方法を告げる人のことです。実際、詩は、現実を語るために抽象的原理から出発するのではなく、現実そのものに耳を傾けるのです」(171)。このことを踏まえるなら、互いに結ばれ、帰属し合う二人の愛の神秘をいっそうよく理解するために詩のことばに目を向けることを避けるわけにはいきません。

109 多くの詩人が唯一で排他的な結婚のすばらしさを表現しようと努めてきたことは、注目に値します。もちろん、詩人たちの詩の力を認めることは、詩人たちの生活が完璧だったとか、詩人たちがつねに愛に忠実だったということを意味しません。いずれにせよ、次のことは明らかなだと思われます。詩人が愛を見だし、他の人と排他的に結びつくことを決意したとき、あるいは排他的な結びつきの価値を感じたとき、これらの詩人は、自分の芸術を通じてそれを表現せずにはいられませんでした。あたかも、それは性的な満足や、個人の欲求の充足や、表面的な恋愛を超えた何かであることを示すためであるかのよう。いくつかの例を取り上げてみたいと思います。

かくめぐりめぐって、ようやくぼくらは二人で帰りついた〔……〕(172)。

いとしい人よ、わが夢とともに眠る者はほかにない。
あなたはゆく、時の海をともに渡りながら…… (173)。

110 これらの詩文から、次のことが感じ取られます。尊敬と自由の歩みの中で、時は互いの選択を聖別し、きずなを強め、互いに帰属することの満足を深め、この「わたしたち」を尊いものとします。こうしてこの「わたしたち」は自分たちが不滅のものとして豊かにされると感じるようになります。この結びつきの中で、二人はおのおの、自分が相手に自分の何かを与えたのと同じように、愛する人からも多くのものを与えられたことを知ります。

わたしはあなたと腕を組みながら、何百万段の階段を下った
それは四つの目で見ればより多くのものが見えるからではない。
あなたとともに下ったのは、わたしが知っていたからだ
わたしたち二人のうちで
たとえ曇ってはいても、真の瞳は
あなたの瞳だけだということを (174)。

わたしはあなたにささげる、わたしを
わたしが眠れない夜を
山の上で酔いしれながら
空と星を長く味わうことを
遠い夜明けへと渡り行く
海の風を。〔……〕
あなたは受け入れてくれる
被造物へのわたしの驚きを
美の透明な風に曲がる
地平線の円の中の
わたしのいのちの茎のおののきを。
そしてあなたは
神があなたに与えてくださった
これらの目を見つめさせてくれる
それは空のように濃く
幾世紀もの光のように深く
峰々の向こうに

沈んでいく (175)。

111 関係がかけがえのないものとみなされるため、詩人は自らの起源を再発見しようとするとき、自分が時間を超えた力をもつ相手とかかわることを認識します。

わたしは目を閉じて
五つのことだけを願う
五つの愛する根を。
一つ目は終わりのない愛……
五つ目はあなたの目
いとしいわたしのマチルダ
わたしはあなたの目なしに眠りたくない
あなたに見つめられずに存在したくない (176)。

112 偉大な詩人のうちに一般的に見いだされるのは、素朴なロマン主義ではなく、現実主義です。この現実主義は、静的な習慣の危険を認め、成長を促す挑戦を受け入れるとともに、二人の狭い輪の外に目を開くことの必要性を見失いません。

わたしたちふたりは たがい手に手をとって
わたしたちは どこでも じぶんたちの家にいるようにおも う〔……〕
かしこいひとびとや おろかなひとびとのそばで
こどもたちや おとなたちのあいだで (177)

113 このことは、この結びつきの真正性が、自らのうちに閉じこもるいかなるかたちの融合をも排除することに根ざしています。互いに帰属することは、単に個人の欲求が生み出したものではなく、むしろ、孤独や遺棄を乗り越えることを可能にする、他者に帰属しようとする決断から生まれます。この決断は、同時に、他者とその人格的神秘への深い尊重によって深く特徴づけられます。他者のうちに独自の価値を見いだす愛は、人間が「譲渡されえず」、自らの所有物となりえないこと、そのことは自分自身に対しても同様の態度を要求することを認識します。

わたしに問いかけるあなたの目は悲しげです。
月が海の深さを測ろうとするように
わたしの思いを知ろうとします〔……〕。
でもいとしい人よ、それは愛なのです。
その喜びと苦しみは

限りなく

その欠乏と豊かさには終わりがありません。

それはあなたのいのちと同じくらいあなたの近くにあるのに

あなたは決してそれを完全には知り尽くせないのです (178)。

114 引用したわずかな例からも明らかになるのは、詩のことばが、ともにいて、排他的なしかたで互いに帰属し合うことを自由に決断した二人の人の排他的な結びつきの価値をいかに真剣に受け止めているかということです。愛の包括的な性格について述べてきたことを、もう一人の偉大な詩人エミリ・ディキンソン (1830–86 年) のことばで要約できます。「愛がこの世に存在するすべてであること／これがわたしたちが愛について知っているすべて」(179)。

六 さらに探究すべきいくつかの考察

115 これまで述べてきたことによって、唯一かつ排他的な結婚の結びつきを調和的かつ多面的に理解するのに役立ちうる相当量の考察をまとめることができました。これらの考察は、一夫一婦婚の意味を深く探究するためにそれ自体として有益です。しかし、本『覚書』のこの最後の部分では、考察対象となっているテーマに関していくつかの特別に重要な点にとくに目を向けるのが適切だと思われます。すでに見てきたとおり、結婚の唯一性・結びつきは、さまざまな哲学的、神学的、あるいは詩的表象によって表現されうるものですが、多くの可能な表現の中で、相互の帰属と夫婦の愛の二つが決定的に重要であると思われます。この二つはともに、本『覚書』で引用されたさまざまなテキストの中に頻繁に現れます。

相互の帰属

116 この二人の人の排他的な結びつきを表現する一つの方法は、「相互の帰属」という表現で要約されます。すでに 5 世紀に大教皇聖レオ (位 440–61 年) は、戦死したと思われていた兵士が戦争から帰還し、別の人に「取って代わられた」のが分かった状況について語る際に、夫婦の相互の帰属に言及しています。この場合に、教皇は「各人が〈自己に属するものを〉受ける」(180) よう命じます。このヒントは、この相互の帰属をより豊かに深く考察するようにわたしたちを導きます。

117 聖トマス・アクィナスはこう述べます。「好意だけでは友愛が成立するのに十分ではなく、何らかの相互的な〈愛し返し〉(mutua amatio) が必要とされる」(181)。相互の帰属は二者の自由な同意に基づきます。実際、ラテン典礼の結婚式では、同意は次のように

述べることによって表されます。「わたしはあなたを妻として迎えます」「わたしはあなたを夫として迎えます」(182)。これに関して、第二バチカン公会議の教えによれば、同意とは「夫婦が互いに自分を与え受ける人間としての行為」(183)であるといわなければなりません。「新郎新婦を互いに結び合わせる」(184)この行為は、互いに与え合い、受け入れ合うことです。それは相互の帰属を生み出すダイナミズムであり、深まり、成熟し、ますます堅固なものとなることが求められます。専門用語でいうなら、相互に与え合うことは〈質料〉であり、相互に受け入れ合うことは〈形相〉です。

118 教皇聖パウロ六世が、結婚における「〈相互の〉与え合い」をきずなの一致と関連づけ、それを「二人に固有な、また、〈彼らだけの〉」(185)ものとして特徴づけたのは偶然ではありません。同様に、カロール・ヴォイティワはこの相互性についてこう述べます。「相互性という点では、われわれは、是非とも男性と女性の愛を、一人の人間のもう一人の人間〈のための〉愛とみなすよりも、むしろ両者〈の間に〉実在する何かをみなさねばならない。〔……〕愛は、男性の〈中に〉ある何ものか、女性の〈中に〉ある何ものかではない——なぜなら、もしそうであれば厳密に言えば二つの愛があることになるだろう——、そうではなく、愛は両者に共通な何か、そして唯一のものである、ということである。〔……〕愛は、完全に実現した場合、本質的にペルソナ相互のものであり、個人的なものではない。〔……〕愛に際して、このような『われわれ』を実在させるかどうかを決めるのは、相互性である。相互性は、愛が成熟したこと、愛が、ペルソナどうしの間の何ものかになったこと、愛が、一つの共同体を造り上げたこと、そして愛の完全な本性がこのことによって実現したことなどの証拠である」(186)。この相互性は三位一体のいのちの反映です。「二人の人は完全な愛によって一つに結び合わされます。この運動と愛が二人を神に似た者としめます。神は愛そのものであり、三つのペルソナの絶対的な一致だからです」(187)。夫婦の関係の一致は、三位一体の交わりに深く根ざします。

119 教皇フランシスコはしばしば結婚について自由に選ばれた帰属ということばで語りました。なぜなら、「〈帰属意識〉がなければ、他者への献身には耐ええず、各自はひたすら自分の益を求めるだけになる〔……〕からです」(188)。結婚において、夫婦はおのの「互いに〈相手のものとなる〉固い決意を表しています。結婚するということは、相手との強いきずなを結んで、相手に対して新たな責任を担うために、生まれ育った巣を実際に離れるという一つの表現です。これは、互いの満足のための自然発生的交際、つまり内縁関係よりも、はるかに価値あるものです」(189)。相互の排他的な帰属は、結びつきの安定性にとっての強力な動機となります。「結婚では、〈ただ一人の人に完全に属すること〉の意義も味わいます。夫婦は課題を担い、年を重ねて身を尽くしたいという望みもち、そうすることで神の忠実さを映しています。〔……〕これは神だけがご覧になっている、心の問題です(マタ5・28参照)。毎朝起きたら、その日に何があろうとも、神の前

に忠実でありたいという自分の決意を新たにします。そしてそれぞれが眠りに就くときには、主の助けを信じ、目覚めてこの冒険の道が続けることに胸を膨らませるのです」(190)。

変容

120 時の経過に従い、肉体的な魅力や性的関係をもつ可能性が弱まっても、互いの帰属が解消されることはありません。二人の結びつきへの選択は形を変え、変容します。当然のことながら、親密な愛情表現がなくなることはなく、それも排他的なものとみなされず。なぜなら、それは結婚の唯一の結びつきの表現であり、他の人に示されるなら不適切だと感じられることになるからです。相互の排他的な経験が時とともに深まり、強められるからこそ、自分の心を唯一のしかたで分かち合うことを選択した人のみに許される表現が存在するのです。

121 教皇フランシスコにとって結婚の結びつきを相互の帰属として理解することの利点の一つは、まさにこれです。「親密な関係と相互の帰属が、四十年、五十年、さらには六十年にわたって保たなければならないのです。そしてこれには、繰り返し、互いを選んだときへと立ち帰る必要が伴います。おそらく夫婦は、相手へと向かう強い性的欲求によって惹かれることはなくなるでしょう。けれども、〈相手と結ばれている喜び、相手が自分に結ばれている喜び〉、自分は独りではないと思えること、自分の人生と歴史のすべてを知っていて、すべてをともにする『パートナー』がいることの喜びを味わっています。それは、人生という旅路の伴侶です」(191)。こうして、「さまざまな思いが心に巡っても、愛し、〈帰属し〉、生涯をともにし、愛し合いゆるし合い続けるという決意を、日々保ち続けるのです。〔……〕その歩みの中で、愛は一步ごとに、新しい事態に直面するたびに、喜ぶのです。〔……〕固いきずなは新たな様相を呈し、つねに新たにそれを決断し直し確立するという決意を求めます。ですが、それを維持するだけでなく、はぐくむのです」(192)。いづれにせよ、次のことを認識すべきです。相互の帰属は夫婦の結びつきを理解するための一つの方法です。ただしそれはきわめて豊かであるとともに、解明しなければならない限界も備えています。

帰属しないこと

122 人格の特徴の一つは、それ自体が目的であることです。人間は「地上の被造物のうち、神が唯一そのもの自体のために望んだ」(193) ものです。それゆえ、こういうことができます。人間は〈それ自体において目的〉であり、そのため単なる他者の目的に還元されえません。人格は——神が人間に対してもつ限りない愛のゆえに、また、この尊厳が絶対的に譲ることのできないものであるがゆえに——「無限」(194) と呼ぶことができるこの尊厳にふさわしくないしかたで扱われてはなりません。人間一人ひとりとは「〈ペルソ

ナ〉としての尊厳が備わっており、単なる物ではなく、人格なのです」(195)。したがって、人格は「利用の対象として、またそれゆえ目的への手段として遇することが許されない」(196) のです。

123 この確信——すなわち、他者の真正な次元の前で立ち止まる真の愛に関する確信——がないと、他者を不当に所有するという病が容易に生じてきます。すなわち、操作、嫉妬、虐待、不忠実です。他方で、相互に排他的な愛に固有なものである相互の帰属は、繊細な配慮と、同じ尊厳と権利さえもつ他者の自由を侵害することへの聖なる恐れを意味します。愛する者は、他者を自分の不満を解消するための手段としてはならないことを知っています。自分の空虚さを、決して他者を支配することを通じてではなく、他のしかたで満たさなければならないことを知っています。これは、多くの不健全な欲求——それは、公然と、ないし密に行われる暴力、抑圧、心理的圧力、支配から、窒息させることに至るまでのさまざまなかたちで表されます——においては見られません。こうした相手の尊厳に対する尊重と敬意の欠如は、ある種の相補性に関する主張にも見いだされます。すなわち、二人のうちの一方はその可能性の一部しか発揮することを許されず、もう一方には個人の成長のための広範な可能性が与えられるというものです。こうしたすべてのことを避けるためには、結婚の相互性のモデルは一つではないことを認めなければなりません。健全で寛大な関係においては「各家庭の具体的状況に合わせ、役割と務めは融通の利くものです」(197)。したがって、「家庭では一方が決定権をもつのではなく、二人で家族のために責任を担うのですが、各家庭には独自性があり、夫婦によってどのように調整するかはさまざまです」(198)。

124 健全な相互の帰属——それはつねに忍耐と寛大さを要求します——の代わりに、夫婦のうちにいらだちや、さらにはある種の尊敬の欠如の兆候が現れた場合、さまざまな操作や暴力が示される前に、ただちに対応する必要があります。このような場合、人格の尊厳が尊重され、必要な境界を設け、誠実な対話の歩みを始め、「あなたはわたしを所有するのでも支配するのでもない」という明確なメッセージを示す必要があります。これは自分を守るためだけのものではなく、相手の尊厳のためでもあります。「支配の論理においては、支配する者は結局自分の尊厳をも否定してしまう」(199) からです。

125 健全ですばらしい「わたしたち二人」は、二つの自由の相互性としてのみ存在することが可能です。この自由は、決して侵害されることなく、むしろ互いを選び合います。つねにある限界を守ります。この限界を、何らかの必要や、個人的な不安や、心理的な状態を言い訳にして乗り越えてはなりません。教皇フランシスコが指摘するように、夫婦は「より親密に結びつくようにと招かれてはいても、男女間の違いや当然の差異を、ないことにしようとするのは危険だということです。それぞれに、固有で、かけがえのない尊厳

があるからです」(200)。この原則を完全に尊重するには、「心の脱衣」(201)が必要です。

126 これまで述べてきたことを真剣に受け止めるならば、「帰属」ということばは類比的なしかたでのみ結婚に当てはめなければならないことが分かります。実際、相手をその自由において神聖であり、人格の核心において譲りえず、自律的な存在として認める愛以外のいかなる帰属のかたちも、相手を自分の目的や計画に従属させる自己中心的なものとなります。人格は、関係の中に消失するものでも、愛する者の中に融合させられるものでもなく、譲ることのできない核心を保ち続けます。このことを相互の愛の限界や貧しさと理解してはなりません。むしろそれは、すべての健全な愛の一部をなし、相手を吸収することを求めない、尊重と畏敬の次元を保たせることを可能にするのです。

127 このことは、もっとも深いところにあり、肉体的なものを含む他のすべてのものを超え、神のみがそれを侵すことなくそこに入ることが可能な、人格の次元の存在によって確認されます。神の無限の愛だけが支配しうる、人間の核心が存在します。自由の存在そのものを可能にする、全能の創造する愛をもつのは、神だけです。それゆえ、神が人格の核心に触れるとき、神にできるのは、その本性においてそれを強め、促進し、高めることだけであり、神がそれを傷つけ、支配し、弱め、覆い隠すことはまったく不可能です。実際、「神のみが霊魂のうちへ透入する (illabitur)」(202) のです。神のみが人間の心の奥底に入ることが可能です。なぜなら、神のみが人格の自由とアイデンティティを乱すことなしにそれを行うことができるからです (203)。神は恵みを通じて人間に完全なしかたで近づき、神のみが達することができる人間の最奥の深みと一つになります (204)。それゆえ、「だれも、愛する人のごく個人的で秘めたるものを所有できるなどと思いがってはなりません」(205)。

128 夫婦は、互いの愛が次第に深まるにつれて、結婚の特徴である相互の帰属が、所有ではなく、多くの可能性に開かれたものであることを穏やかに理解し、受け入れます。たとえば、二人の一方が考察のための時や、普段から一人になったり自立できる時間を求めること。内面の領域に相手が入り込むことを拒絶すること。あるいは、良心の至聖所 (sancta sanctorum) の中で守られた個人的な秘密を追跡されたり見られたりされることなく保つことなどです。

129 愛が深まると、「わたしたち二人」は、二人が自由に選択した結びつきの力強さ、共通の思い出の喜び、ともに歩み、夢見たことへの満足、自分たちが今もこれからも一人ではないと感じることから来る安心感を余すところなく手にします。しかし、このすばらしさは、いかなる真の愛も傷つけることのできない偉大な自由によって高められます。

130 それゆえ、結婚は、安定や絶対的な確実さや予期せぬことの不在をもたらしうやうないかなる支配も排除します。成熟した愛においては、相手が世界を再発見するための時間を必要とするなら、そこにあるのは信頼のための場だけです。いかなるひそかな恐れもなく、新たな課題に直面する必要もないような、絶対的な平穏がもてるという幻想は不要です。この意味で、結婚はわたしたちを完全に孤独から解放するものではありません。なぜなら、夫婦は、神のみが存在しうる場所に到達することもできなければ、いかなる人も満たすことのできない自分の空虚さを満たすこともできないからです。夫婦の愛情が不完全であることは、それが偽りであり、完全に利己主義的で、真実でないことを意味しません。むしろ単にそれが地上的で、限界があり、あらゆる必要を満たすことは期待できないことを意味するにすぎません。

相互の助け合い

131 当然のことながら、このような自由のリスクを受け入れうることは、自分の自律のための場を守ることに敏感な配偶者が、相手の不安に無関心になったり、過度な自信をもったり、完全な独立性を主張することを意味しません。そのような独立性は、とくに愛するパートナーの限界のある心が大きな苦しみなしに受け入れられないものだからです。人は自足と自律によって救いを感じることはできません。なぜなら、愛の契約は、相手が自分を必要としているという認識も含むからです。

132 神のことばは、健全な自由を守ることとともに、一定期間の自律と孤独の時間の要求を認めながら、次のことも要求します。「互いに相手を拒んではいけません」(一コリ7・5)。距離をとることが頻繁になりすぎると、「わたしたち二人」がなくなって、相手への欲求が弱まるおそれがあります。いずれにせよ、互いの魅力が弱まっても、互いの距離を生み出したものをいやすために誠実な対話を行う余地を見いだすことはつねに可能です。要するに、新たなかたちで「わたしたち」を強め、豊かにするための別の道を求めることはつねに可能です。それは、健全ではあっても困難なバランスです。すべての夫婦は誠実に対話し、互いに自分を与え合うことを通じて、〈それぞれのしかたで〉このバランスに達するのです。

133 相互の帰属は、相互の助け合いとなります。この助け合いは、配偶者の幸福と苦痛の軽減を求めるだけでなく、二人の人生が天の宴において神の前で究極目的に達するに至るまで互いに人格の成熟を助けます。教皇聖パウロ六世はこう思い起こさせます。「夫婦は、二人に固有な、また、彼らだけの与え合いを通じて、〈互いの人格的完成を目指す〉人間(ペルソナ)の交わりを追求するのであります」(206)。当然のことながら、夫婦の祈りは、愛を深め、ともに聖化されるための貴重な手段です。この祈りは「『家庭生活そのも

の』に向けられています」(207)。セルティヤンジュによれば、この聖化の歩みにおいて、キリストとその教会が互いに自らを与え合うように、相手に完全に自己を与えることの表現として実践される性を排除すべきではありません。「それゆえ、このように行われる行為は、自然本性的・法的制度の結果として許され、また、有益で、有益な目的へと方向づけられたものとして有徳であるだけではない。それは、用いられる〈秘跡の聖性によって〉、すなわち、全人類とあがない主との聖なる結びつきの聖性によって、〈聖なるものである〉」(208)。

134 一夫一婦婚に関する議論は、夫婦の唯一性が、人間関係の「水平的」秩序において、人間の人格と無限の神の関係の唯一性を反映していることを認めることを求めます。一夫一婦婚を考えることは、人間的愛とその究極的な完成との関係を問うことを意味します。あらゆる愛の関係は、無限の第三者であるかた、すなわち神ご自身の存在を沈黙のうちに求めます(209)。この第三者であるかたなしに、愛は容易に自らの有限性のうちに閉じこもり、崩壊します。それゆえ、夫婦の排他性は、限定としてではなく、肉体を超えて永遠へと開かれた超自然的な愛の可能性の条件として現れます。実際、聖トマス・アキナスはこう教えます。「聖霊は愛のたまものによって霊魂へと目に見えないしかたで発出する」(210)。したがって、わたしたちは真の愛の経験によって無限の愛であるかた、すなわち聖霊と結びつけられます。まさに結婚の愛のような、きわめて身近な愛の経験が、人間の心のうちに、永遠に変わらないだけでなく、終わりのない愛への力強い望みを呼び覚まします。こうして夫婦の愛は、人間の人格の超越的で永遠の目的の顕現(エピファニア)となります。なぜなら、人間的愛を超越することができる愛、すなわち永遠で無限の愛だけが、夫婦の愛が呼び覚ます「永遠に変わらず」、「終わりのない」愛への望みにこたえうるからです。だから、夫婦のきずながもたらす特別で深い〈近さ〉の経験が、究極的にすべての男女の心のうちに、神だけが完全かつ決定的なしかたで与えることのできる比類のない〈近さ〉への望みを開くことになるのです。人となられた神ご自身がこの望みにこたえ、結婚のきずなから生まれる近さに一致の証印を与え始めます。この証印はまさに、終わりのない愛の契約における神とわたしたち一人ひとりとの交わりのしるしであり、保証です。したがって、どうして結婚を、ともに聖化され、神との一致の高みへと達するために互いに助け合う道と考えずにいられるでしょうか。

135 夫婦が「恵みの助けのもとに」(211) 互いに支え合う、聖化に向けた助け合いは、何よりも夫婦の愛の実践によって実現されます。なぜなら、相手に対して具体的に実践される愛だけが、わたしたちが恵みの生活のうちに成長することを可能にするからであり、愛がなければ聖化のためのいかなる努力も「わたしに何の益もない」(一コリ 13・3) からです。そのため、本文書の最後の部分は、夫婦の愛という二人を結びつける力に当てられます。

夫婦の愛

136 夫婦の結びつきの相互的な性格についてはすでに述べたとおりです。それは親密で包括的な友愛の一形態とみなすことができます。このことに関連して、聖トマスが、友愛は「何らかの分かち合い・交わり (communicatio) の上に基礎を置いている」(212) と述べているのを思い起こすことは有益です。場合によってきわめて重要なものでありうる思想的ないし美学的な親和性よりも、愛を生み出す交わりこそが、その結び合わせる力によって、夫婦を互いに似た者とし、共通するものを増やし、二人の間にいのちの宝を造り出すのです。それゆえ、何よりもまず、友愛について語るには、そこに愛が存在しなければなりません。

友愛の特別な形態

137 愛について語ることなしに結婚を適切に理解することはできません。キリスト者にとって、愛 (amore) はつねに、極みまでの愛 (carità)、すなわち「すべてを忍び、すべてを信じ、すべてを望み、すべてに耐える」(一コリ 13・7) 超自然的な愛に達するように求められます。実際、「結婚の秘跡に固有な恵みは、配偶者の愛を完成する〔……〕ものです」(213)。この超自然的な愛は、祈りの中で願い求められ、秘跡の生活によって養われる神的なたまものです。そしてこの愛は、結婚の一致をおもに造り出すのは神であり、神の助けなしに自分たちの結びつきは完全なものとならないことを思い起こすように夫婦に求めます。ラテン典礼の結婚式の中で「神が結ばれたものを人が分けることはできません」(214) (マタ 19・6、マコ 10・9 参照) という主のことばが引用されるときに示されるのは次のことです。すなわち、夫婦の一致は、人間的な同意によって成り立つのではなく、それは聖霊のわざだということです。同じことは、恵みと愛によって促される夫婦の交わりの深まりについてもいえます。この交わりは「神からの招き」への応答として発展し、「またその招きに対する神の子のこたえとして生きているのです」(215)。しかし、愛の成長は人間の協力なしに起こりません。この場合、その協力は、日々、ますます強く、豊かで、寛大な交わりを求める夫婦の協力です。

138 愛——夫婦の愛を含む——は愛情に基づく結びつきです。ここでいう「愛情」とは、感情や欲求以上のものを意味します。それは「愛する者が愛される者に対してもつ愛情に基づく何らかの合一を含む〔……〕。それはつまり、愛する者が愛されるものをある意味で自分と一体である〔……〕とみなす〔……〕かぎりにおいてである」(216)。それは意志の働きによって表現されます (217)。意志は、だれかを望み、選び、その人との親密な交わりに入ることを決断し、その人と自由に結ばれます。それには、程度はさまざまであっても、欲求、感情、性的魅力、官能のかたちでの感性への影響が伴います。こうした感

性ないし肉体への影響が人生のさまざまな段階の中で弱まったり、変化したりしても、愛情に基づく結びつきは――時として強く――意志の中で持続します。意志は、他の人との結びつきを維持したいと望み、愛されている者の「価値が高い」(218)と判断し、「自分と一体」(219)となります。

139 このようにして初めて、逆境や試練のときにも忠実であり続けることが可能となります。なぜなら、愛は、個人的な欲求の充足よりも高次の価値へとわたしたちを結びつけてくれるからです。このことに関連して、多くの夫婦のあかしを無視することはできません。彼らは人生のさまざまな困難の中で、それも時として長年にわたる試練の中で互いに支え合い、こうして一夫一婦婚の預言的な重要性をあかしするからです。このことはラテン典礼の結婚式における同意の定式の中でよく言い表されています。「順境にあっても逆境にあっても、病気のときも健康のときも、夫／妻として生涯、愛と忠実を尽くすことを誓います」(220)。この二人を結びつける力をもった夫婦の愛が、この約束を本当に果たすことを可能にします。この愛情に基づく忠実で包括的な結びつきは、友愛としての結婚によって形を取ります。なぜなら、愛は究極的に友愛の一形態だからです(221)。それゆえ、教皇フランシスコは聖トマス・アキナスを引用しながらこう断言します。「わたしたちを神と結ぶ愛であることに次いで、夫婦の愛は『最高の友愛です』」(222)。

140 旧約には愛することの必要性を述べた定言的なことばがあります。「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」(レビ 19・18)。このことばは、敬虔なイスラエル人が自分たちの「隣人」に対して負う義務を繰り返し思い起こさせる箇所終わりに述べられます。これは、イエスに取り上げて再確認するほど(マタ 22・39、マコ 12・3、ルカ 10・29－37 参照)きわめて有名なことばでした。このようにしてイエスは、かくも普遍的な現象である愛の現実と「隣人」概念の間に、きわめて特別なつながりを打ち立てます。ですから、真実な愛は、身近な人々に向けられるだけでなく、さらに「隣人性」を〈生み出す〉ことができるのです。したがって「隣人」とは、その人と特別な生活の共有を実現する存在だといえます。この意味で、夫婦の愛は特別な「隣人性」を示し、また体現します。この「隣人性」は、おきてのうちに含まれたことを特別に説得力のあるしかたで響き渡らせます。実際、夫婦の愛は、愛し合う二つの心の間に唯一かつ特別な近さを実現するとともに、またそれを求めます。そして、特別な親密さを生み出します。この親密さは、自己、財産、生活全体を共有することによって深められます。それは夫婦の愛の深さが比類のない強力なしかたで実現しうるものです。愛が少しずつ成熟し、成長するにつれて、結婚生活の中で、愛する人の心は、他のいかなる心も愛する者の心ほど「安心感」を与えられないと感じるようになります。

肉体と靈魂において

141 相互の認識、相手への感謝、相互関係、親密さ、理解と忍耐、相手の幸福の追求、繊細なしぐさにあふれた夫婦の友愛は、性を超越すればするほど、性を包含するとともに、もっともすばらしく、深く、一体的で、実り豊かな意味をそれに与えます。このことに関して教皇フランシスコはこう述べます。「神ご自身が性をお造りになったのであり〔…〕、それはすばらしい贈り物なのです」(223)。同時に、「人間らしくなされ、秘跡によって聖化された性的交わりは、夫婦にとっては、恵みのいのちを成長させる道となります」(224)。そのため、相手の幸福を求める唯一の友愛によって夫婦を結び合わせる愛という適切な枠組みのうちに性を位置づけることは、性的快楽の価値をおとしめることを意味しません。性的快楽は、自らを与えることへと方向づけられることによって、尊いものになるだけでなく、拡大されることが可能となります。聖トマス・アクィナスは次のように述べてこのことをきわめて適切に説明します。「自然は、人間の生のために必要な働きに喜びを付加する」。「もし人が、本性の保存のために必要なことがらを放置するほど、このような喜びを避けるとすれば、彼は自然本性の秩序に反する者として罪を犯しているのである。こうしたことが、喜びに興味を感じないという悪徳に属している」(225)。聖トマス・アクィナスは、こうした論理の中で、原罪以前には性的快楽はより大きかったと主張します。なぜなら、そのとき自然本性はより純粋かつ完全で、したがって身体はより感受的だったからです。これは、性的快楽から真に人間的な経験の可能性を奪うことによってそれを損なうことになる、落ち着きのない放蕩の反対です(226)。人間精神が感覚に浸透し、それを方向づけ、完成へと導くことを可能にする、人間に特有の能力は、「感覚における快楽をしてより少ないものたらしめるところには存せず」、「欲情の力をして無節度に快楽に執ることなからしめる」(227) ことによって、それを余すところなく完全に豊かなものとしうるところにあります。人を造り変える愛の力にも助けられながら、肉体性と内面性の両方において、人間全体の行為として性を生きることは、単に衝動に流されて受動的に生きるのではなく、相手と完全に結び合わされることを選ぶ人格の行為として生きることを意味するのです。

142 このようなしかたで実践される性は、もはや即時的な欲求のはけ口ではなく、自らの人格全体を表現するとともに、人格全体として相手を受け止める、人格的な選択となります。この真理は、快楽の強さを損なうどころか、むしろそれを高め、より強く豊かで充実したものにできます。人格として扱われること、相手も同じように扱うことのみが、トラウマ、恐れ、苦悩、不安、孤独感、遺棄、愛することができないことから心を解放できます。これらすべてが快楽を傷つけることは確実です。同時に、人間的徳また対神的徳としての愛の発展は、それぞれの人の独自のアイデンティティの最良の部分解放し、そこからより大きくより人間的な喜びをもてるようにするための助けとなります。こうして人は、万物を造り、「わたしたちにすべてのものを豊かに与えて楽しませてくださる」(一テモ6・17) 神に感謝するに至ります。これらすべてのことは、性的な結びつきから「理

（ことわり）に即して秩序づけられた性の行為〔……〕の多くの喜び」や「徳の中庸に反する」（228）ものを取り去ることはありません。反対に、もし自分自身と自分の即時的な欲求に閉じこもり、他者を欲求のはけ口のための手段として利用するなら、快樂はいっそう満たされず、苦い空虚感と孤独感が強まることになります。

143 カロル・ヴォイティワは、夫婦の愛について語りながら、あらゆる不要な弁証法を乗り越えるように招きます。ヴォイティワはそれをこう説明します。「善徳としての愛（*l'amore-virtù*）は、情動的な愛（*amore effettivo*）にも、また官能の願望に含まれる愛（*amore di concupiscenza*）にも、いずれにも関連する」（229）。教皇ベネディクト十六世は回勅『神は愛』で、好意の愛（*amor benevolentiae*）と欲望の愛（*amor concupiscentiae*）は互いに切り離しえないことを繰り返し強調します。それは次の理由によります。「究極的には、『愛』は一つの現実です。けれども、愛にはさまざまな側面があり、場合に応じて、それぞれの側面がはっきりと姿を現します。けれども、愛の二つの側面を完全に切り離すなら、愛は滑稽なものとなるか、少なくとも弱々しいものとなってしまいます」（230）。わたしたちは情欲の愛について語るとき、単なる性的欲望の意味でそれを捉えてはなりません、むしろ、他者を「自分のための善」として求める何らかの方法としてもそれを考えるべきです。たとえば孤独を乗り越えるため、困難なときに助けを与えられるため、完全な信頼の場をもつためなどです。結婚において排除されないこのような私たちの愛は、次のことを表すための方法です。すなわち、わたしは他者の救い主でも、全能の無尽蔵の善の与え主でもないこと。むしろ、わたしは貧しい存在であり、わたしも他者を必要とする、不完全で脆弱な者であり、だからこそ他者はわたしにとって重要であり、わたしに善を行うことにより豊かになる可能性を他者に与えるのだということです。さもないと、それは一種の自己充足となり、容易に偽装された自己中心主義に変わる可能性があります。なぜなら、「サタンでさえ光の天使を装う」（二コリ 11・14）からです。教皇ベネディクト十六世はこう説明します。「人はいつも与えてばかりいることはできず、与えられなければならないからです。愛を与えたいと思う人は、愛をたまものとして与えられなければならない」（231）。

144 この意味で、最近の数十年のポストモダンの消費主義的個人主義の状況において、過度で制御不能な性の追求、あるいは性をもつ出産という目的の端的な否定からさまざまな問題が生じていることを見過ごすことはできません。最近の特徴として、性と結婚自体の〈結合的〉目的の明確な否定を指摘できます。このことはとくに、不安、絶え間ない忙しさ、自分のために自由にできる時間の不足、旅行や他の現実を体験することへの強迫観念といった感覚から生じます。その結果、感情的な交流や性的関係そのものへの欲求だけでなく、対話や協力への望みも消失します。それらが「ストレス」とみなされるからです。

愛の多面的な豊かさ

145 夫婦の愛に関する総合的な見方は、その豊かさ、すなわち、新たないのちを生み出す可能性を否定しません。なぜなら、「夫婦愛に求められているこの全体性は、また、責任ある性行為への要求とも一致している」(232) からです。当然のことながら、夫婦の愛を表現するための手段としての性的結びつきは、いのちの伝達へと開かれ続けていなければなりません(233)。ただしこれは、いのちの伝達があらゆる性行為の明確な目的でなければならないことを意味しません。実際、次の三つの正当な状況があります。

a) 夫婦に子どもができない場合。カロール・ヴォイティワはこのことを次のようにみごとに説明します。「結婚は、社会としての構造がないが、ペルソナ間の構造をもっている。すなわち、それは、二人のペルソナの一致と交わりである。〔……〕夫と妻の交わりが、拡張して家庭となると、結婚制度の他から区別された性格が、維持される。しかし、種々の理由から、このような事態が生じないかもしれない。しかし、家庭としての要素が欠けているということは、決して結婚から、その固有の性格を奪うものではない。結婚の内在的かつ本質的存在理由は、ただ単に結果的に家庭になるということではなく、何よりもまず、愛に土台を置く男性と女性の永続するペルソナとしての一致を創造することである。〔……〕配偶者たちの落ち度ではなく、子どものいない結婚も、制度としての完全な価値を保持する。〔……〕制度としての意義を失うものではない」(234)。

b) 夫婦が出産の手段としての一定の性行為を意識的に行わない場合。カロール・ヴォイティワはこのことも述べています。すなわち、夫婦行為は「愛の行為、ペルソナどうしの統合の行為でなければならない、ただ単に出産のための『道具』もしくは『手段』であってはならない」(235)。

c) 夫婦が不妊の自然な時期を尊重する場合。この考察に従って、教皇聖パウロ六世は次のように述べます。「生殖機能に内在する自然的周期を利用して不妊期間にのみ夫婦行為を行う〔……〕ことが許されると教会は教えます」(236)。このことは「産児数を調整する」ためだけでなく、新しいいのちを迎え入れるのにもっとも適した時期を選ぶためにも役立ちます。その間、夫婦はこの時期を「愛情の表現と夫婦相互の忠実保持のために利用し、〔……〕本当の余すところのない誠実な愛のあかしを立てるのであります」(237)。

146 これらすべてのことは、教皇ピオ十一世が次のように述べて表した重要な新しい要素を示します。夫婦間の愛は「夫婦生活のあらゆる義務に浸み渡るべきものであり、キリスト教的愛において、いわば、もっとも高貴な地位を占めるものである」(238)。教皇ピオ十一世はこのようにして、結婚の目的ないし意味(出産あるいは結合)と、その間に存

在する秩序の間の関係に関する議論を乗り越えるために寄与しました。すなわち教皇は、夫婦の愛を、目的と善の弁証法を超えた夫婦生活の中心問題として位置づけ、結婚に多面的な豊かさを与えたのでした。夫婦は、困難なときにも次のようにいうことができます。

「わたしたちは友であり、互いに愛し合い、尊重し合い、人生のすべてをともにすることを決意し、互いに帰属し合います。そして、神ご自身が祝福し、強めてくださったこの結びつきを自由に選びました。わたしたちは、子どもがないときも、結びつきを保ち、他の方法で豊かになります。夫婦行為を行わないときにも、わたしたちはこの唯一かつ排他的で包括的な友愛を実践し続けます。それは成長と聖化のための最良の道でもあるからです」。

147 出産という目的を大いに強調する聖アウグスティヌスも、子どもがいなくても結婚はそれ自体として善であると教えます。「結婚が善であるのは、単に子を産むばかりでなく、異なった性における本性的な共同そのもののためでもあるように思われる。そうでなければ、老人の場合には、とくに子をなくしたり、あるいは子を産んだことがない場合には、もはや結婚とはいえなくなってしまうであろう」(239)。同様の立場は、聖ヨハネ・クリゾストモによって別のことばで支持されます。「それでは、子どもがいらない場合、(夫婦は)もはや二人でなくなるというべきであろうか。次のことは明らかである。実際、夫婦の結合(mixis)が結婚を実現する。夫婦をともに注ぎ込み、混ぜ合わせるのである。香油に香料を注ぐ人が全体を一つのものにするのと同じように、ここでも同じことが行われるのである」(240)。第二バチカン公会議も本質的にこのことを確認します。「しばしば望んだにもかかわらず子どもが与えられない場合にも、結婚は全生涯にわたる親密さと交わりとして存続し、その価値と不解消性を保持する」(241)。

148 ある著作家は適切にもこう説明します。夫婦がもつことができる「目的」——それは結婚の本質をなすものではありません——を超えて、「結婚が要求する結合・一致は、その目的論的方向づけに先立って、それ自体として説明され、正当化される。なぜなら、結婚は自らのうちに固有で完全な善の理由をもつ結合・一致であり、そこから、原因としてではなく結果として、特定の固有な行為が生じるのは疑いないことだからである」(242)。結婚の本質に属するこの結合・一致の中で、夫婦愛はその主要でもっとも完全な道徳的・精神的表現であり、これが結婚にさまざまなかたちの豊かさを与えるのです。

すべての人に開かれた友愛

149 以上述べたことから、次のことがいえます。真の愛から生まれ、またそれに支えられた排他的な結びつきは、たとえ未熟で脆弱なものであっても、自らのうちに閉じこめることはできません。それは夫婦の生活における個人主義の延長ではなく、他の関係——たとえば、夫婦が自らを与えること、共同体と世界のために何かすばらしいことを行うための

夫婦の共同の計画——へと開かれています。

150 結婚は、すでにそれ自体において夫婦とともに成長させる関係の枠組みです。そうであれば、結婚が他者へと寛大なしかたで開かれているとき、そのことはいっそう真実です。こうして結婚は、人は一人きりになることによってより自由になり、幸福になると考えるに至る、「自分自身を閉ざす〔……〕人間の根本的かつ悲劇的な傾向」(243)を克服します。なぜなら、「霊的な存在として、人間は人間関係を通して自らを実現していきます。人間がこの関係を真正に生きれば生きるほど、自らの個人としてのアイデンティティは成長していきます。人間が自分の尊厳を確立するのは、孤立によってではなく、他者および神との関係に自分を置くことによってです」(244)。

151 教皇フランシスコが回勅『兄弟の皆さん』で普遍的な兄弟愛を呼びかけた際に教えたとおり、愛は深く、また広く成長するように招かれています。愛には「すべての人に及ぶという性質があります」(245)。それゆえ愛は、夫婦の「わたしたち」を広げるように促します。「自分の人生を、少数集団との、ましてや家族とのかかわりだけに矮小化させることはできません。なぜならば、より広範なかかわりの構造なしに、自分自身を理解することは不可能だからです。〔……〕カップルや友人のきずなは、近しい人々に心を開くため、すべての人を受け入れられるよう、自分自身から抜け出るためのものなのです。閉じたグループや自己中心的なカップルは、世間に対して『自分たち』なるものを作っていて、その多くは、エゴイズムやただの自己保身を美化したにすぎません」(246)。

152 「わたしたち」に閉じこもる「内婚」(endogamia)の危険は、愛の本性と矛盾し、愛を致命的なかたちで傷つける可能性があります。夫婦の結びつきの意味をゆがめ、貧しくするこの「内婚」を防ぐことができるのは次の四つの要素です。

a) 夫婦のおのおのが、仕事、個人的な活動、結婚生活以外の学習や啓発の時を過ごせる機会。夫婦のどちらかが仕事をしていない場合、結婚の善、対話の深まり、夫婦関係全般のためにこうした機会を造り出すことが必要になります。

b) いのちの伝達に限らない、愛の豊かさを表す、結婚の出産的な意味。子どもをもつことができない夫婦の場合、養子縁組や、他の夫婦の子どもへの安定した支援のかたちは、この豊かさを実現する方法となりえます。

c) 他の結婚した友人とともに過ごす時間。この時間の中で、他の人の経験から学び、人々に支えられながら、他の人が困難ときにたえず進んで手を差し伸べるとともに、カップルが他の夫婦との友愛によって、結び合わされた者としての自己認識を深めるのを助けよう

とする姿勢が生まれます。

d) キリスト教生活の社会的次元に忠実に従いながら、社会と教会に奉仕するための方法を探求し、ともに共通善の追求に取り組む、夫婦の社会意識。「子どもの多い家庭もまた、自分たちの生きる社会で何らかの働きをなすよう招かれています。それは、家族を下支えする愛の拡張として、豊かに実る性質の別のかたちを発展させるためです。〔……〕待っているのではなく、自らの外へ出て、社会を探求してください」(247)。「社会的な愛は、三位の神の映しであり、自らの外へと向かう家庭の使命を一体化させるものです」(248)。

153 夫婦の友愛が他者へと開かれていること、夫婦の愛が実り豊かなものであることの特別な証拠は、貧しい人々への彼らの関心によって示されます。実際、教皇レオ十四世は次のことを思い起こさせます。「キリスト者は、貧しい人々を社会問題としてのみ考えることはできません。それは『家族の問題』です。彼らは『わたしたちの仲間』なのです」(249)。さらに教皇はこう述べます。「貧しい人々への愛は——この貧しさがどのようなかたちで示されるにせよ——、教会が神のみ心に忠実であることの福音的な保証なのです」(250)。このことはラテン典礼の結婚式の結びの祝福の一つに反映されています。この祝福は次の祈りで結ばれます。「社会にあっては神の愛をあかしする者となり、苦しむ人々の友となることが出来ますように。二人の愛を味わった苦しむ人々が、いつの日か二人を父の家に感謝のうちに迎え入れてくれますように」(251)。

七 結び

154 究極的に、夫婦の結びつきは人間的な限界の中で体現された唯一の現実ですが、あらゆる真の結婚は、〈二人の個人からなる一致であり、それは他の人と共有しえない親密で包括的な関係を要求します〉。同時に結婚は、まさしく同じ尊厳と権利を有する二人の人の結びつきであるがゆえに、相手の独自の価値が相対化され、相手が欲求の充足のための手段として利用されることを防ぐための排他性を要求します。これが、二人は「一体となる」という聖書のことばのうちに教会が見いだした一夫一婦婚の真理です。それが、結婚という特別な友愛の本質的で譲りえない第一の性格です。このことは、その本質的な表現として、ますます一致を深め、成長させる——精神と身体における——包括的な関係を必要とします。この一致は、すばらしい三位一体の交わりと、キリストとその愛する民との一致の映しです。こうしてわたしたちは次のことを認めうるに至ります。「結婚の第一の〈本来の〉意味は、二人の人が一つの心、一つの魂、一つのからだとなる夫婦の親密な結びつきのうちにある」(252)。

155 こうして本『覚書』がたどった道のりは、古代から現代に至るまでの結婚に関するキリスト教思想の発展を明らかにすることを可能にします。結婚の二つの本質的特性——単一性と不解消性——のうち、単一性（unità）が〈根本的〉特性であることは明らかです。それは第一に、不解消性は唯一かつ排他的な結びつきの特徴に由来するからです。第二に、一致・結びつきは、その結果のすべてが受け入れられ、実践されることによって、不解消性が要求する永続性と忠実を可能にするからです。実際、さまざまな教導職文書は結婚の結びつきを端的に「不解消の〈一致〉」（253）と述べています。

156 この結びつきは愛のたえざる成長を必要とします。「結婚の愛は何より、不解消は義務だといったり、教義を繰り返したりすることによってではなく、恵みに促された持続的成長によって強固になるものです。成長しない愛は危険にさらされるようになります。わたしたちは、もっとたびたびの、もっと懸命な、もっと惜しみない、もっと優しく、もっとほがらかな、心ある行為をもって、さらに愛を実践することで神の恵みにこたえ、そうして初めて成長できるのです」（254）。結婚の一致は、単にそのもっとも美しい意味においてますます理解されるべき現実であるだけでなく、継続的な発展を求めるダイナミックな現実でもあります。第二バチカン公会議がいうとおり、夫と妻は「自分たちが一つであることの意味を体験し、〈日々ますますその一致を完成させてゆくのである〉」（255）。なぜなら、「最上にはまだ達しておらず、ぶどう酒はじっくりと熟成されるものだ」（256）からです。

教皇レオ十四世は 2025 年 11 月 21 日の聖母マリアの奉獻の記念日に、以下に署名する教理省長官および同省教理部門局長との謁見において、2025 年 11 月 19 日に同省通常総会で審議された本『覚書』を認可し、その公布を命じた。

ローマ、教理省事務局にて、2025 年 11 月 25 日

教理省長官
ビクトル・マヌエル・フェルナンデス枢機卿
同省教理部門局長
アルマンド・マッテオ神父

2025 年 11 月 21 日の謁見により
教皇レオ十四世

注

(1) 教皇フランシスコ「一般謁見（2024 年 10 月 23 日）」（*L'Osservatore Romano* [23 ottobre

2024], 2)。

(2) 教皇聖ヨハネ・パウロ二世「キンシャサにおける家庭のためのミサ説教（1980年5月3日）」2 (AAS 72 [1980], 425)。

(3) 「アフリカ・マダガスカル司教協議会シンポジウム」(SECAM) は一夫多妻婚の問題に関する世界代表司教会議のための報告を作成する作業を行った。この文書を待つ間は、次のことを指摘するのが適当と思われる。アフリカ地域では一夫多妻婚の実践が広く行われているため、一般の見解では、アフリカにおける一夫一婦婚は例外的なものだと考えられるようである。しかし、アフリカ文化に関する徹底した研究が示すとおり、さまざまな伝統は男性と女性の最初の結婚、とくに最初の妻が他の妻に対して果たすべき役割に特別な重要性を見いだしている。実際、研究がむしろ示すとおり、一夫多妻婚は生活の必要（子どもに恵まれないこと、レヴィート婚、生存のための人手など）によって容認された慣習である。実際に多くの伝統は、一夫一婦婚を神の計画に沿った結婚の理想として推奨する。伝統的慣習に従って正式に結婚した最初の妻は、夫が他の女性を受け入れることができるとしても、しばしば神が男性に与えた妻として示される。一夫多妻婚の場合、聖なる葬儀の挙行や、家族内で他の女性が産んだ子どもの教育において、最初の妻に特別な地位が認められる。最近の数十年に、一部の国において民事立法者が一夫一婦婚を通常の婚姻制度と規定しているのは注目すべきことである (Société Africaine de Culture, *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation. Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970*, Présence Africaine, Paris 1972; Isidore de Souza, «Mariage et famille», in *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest* 5-6 [1993], 164; id., «Notion et réalité de la famille en Afrique et dans la Bible», in *Savanes Forêts* 30 [1984], 145-146 参照)。

(4) 教会法第 1056 条（強調を付加）。東方教会法第 776 条第 3 項参照。

(5) 教会法第 1134 条（強調を付加）。『カトリック教会のカテキズム』1638 参照。

(6) トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae*, Suppl., q. 44, a. 3) はペトルス・ロンバルドゥスの『命題集』(*Sent. IV, d. 27, c. 2* [164]) における次の結婚の定義を確認する。「したがって婚姻ないし結婚とは、個々の生活様式を保つために正当な人格どうしで行われる男と女の婚姻の結合である」(*Sunt igitur nuptiae vel matrimonium viri mulierisque coniunctio maritalis, inter legitimas personas, individuum vitae consuetudinem retinens*)。

(7) トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae*, Suppl., q. 44, a. 1, resp.) (強調を付加)。

(8) ユスティニアヌス『法学提要』(*Institutiones I, 9, 1: Justinian's Institutes*, P. Krueger [ed.], Cornell University Press, Ithaca (NY) 1987, 4)。

(9) D. von Hildebrand, *Die Enzyklika „Humanae vitae” – ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968, 18. [訳注：ドイツ語原文から訳出。]

(10) 教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告『家庭——愛といのちのきずな（1981年11月22日）』19 (*Familiaris consortio*: AAS 74 [1982], 101-102) (強調を付加)。

- (11) アウグスティヌス『ヨハネ福音書講解』(*In Ioannis Evangelium*, tract. XXVI, 4: PL 35, 1608 [金子晴勇訳、『アウグスティヌス著作集 24 ヨハネによる福音書講解説教 (2)』教文館、1993 年、44 頁]) : «*Da amantem, et sentit quod dico*».
- (12) 教皇パウロ六世「ノートルダムの家庭の会への講話 (1970 年 5 月 4 日)」6 (AAS 62 [1970], 430)。
- (13) 教皇ベネディクト十六世「第 21 回ワールドユースデーを準備するローマ教区の若者との会見 (2006 年 4 月 6 日)」2 (AAS 98 [2006], 351)。教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告『家庭——愛といのちのきずな (1981 年 11 月 22 日)』68 (*Familiaris consortio*: AAS 74 [1982], 163-165) 参照。
- (14) 教皇ヨハネ・パウロ二世「一般謁見 (1980 年 8 月 13 日)」2 (*Insegnamenti* III, 2 [1980], 397)。
- (15) 教皇庁聖書委員会『人間は何ものなのでしょう (詩 8・5) ——聖書の人間論の道程 (2019 年 9 月 30 日)』173 (*Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5). Un itinerario di antropologia biblica*: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 148-149) 参照。
- (16) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』12 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 315-316)。
- (17) 教皇ベネディクト十六世回勅『神は愛 (2005 年 12 月 25 日)』11 (*Deus caritas est*: AAS 98 [2006], 226-227)。
- (18) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』13 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 316)。
- (19) 教皇ヨハネ・パウロ二世「一般謁見 (1980 年 8 月 27 日)」4 (*Insegnamenti* III, 2 [1980], 454)。
- (20) 教皇ベネディクト十六世「教皇庁立ヨハネ・パウロ二世結婚と家庭研究所設立 25 周年に際してのあいさつ (2006 年 5 月 11 日)」(*Insegnamenti* II, 1 [2006], 579)。同回勅『神は愛 (2005 年 12 月 25 日)』11 (*Deus caritas est*: AAS 98 [2006], 226-227) 参照。
- (21) 第二バチカン公会議『現代世界憲章 (1965 年 12 月 7 日)』48 (*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1067)、教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』67 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 328) 参照。
- (22) ギリシア語原文は «Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν καὶ ἡ κοίτη ἁμίαντος» (ヘブ 13・4)。
- (23) ヨハネ・クリゾストモ『処女性について』(*De virginitate* 19: PG 48, 547)。
- (24) アウグスティヌス『創世記逐語注解』(*De Genesi ad litteram* IX, cap. 7, n. 12: PL 34, 397 [片柳栄一訳、『アウグスティヌス著作集 16 創世記注解 (1)』教文館、1994 年、299 頁])。
- (25) 同『結婚の善』(*De bono coniugali* 1, 1: PL 40, 373 [岡野昌雄訳、『アウグスティヌス著作集 7 マニ教駁論集』教文館、1979 年、231 頁])。
- (26) テルトゥリアヌス『妻へ』(*Ad uxorem* II, 8, 6-7: CCSL 1, 393 [木寺廉太訳、『キリス

ト教教父著作集 16 テルトゥリアヌス 4 倫理論文集』教文館、2002 年、63 頁〕。『カトリック教会のカテキズム』1642 に引用 (PL 1, 1302A-B 参照)。テルトゥリアヌスは「一夫一婦婚」というテーマを『結婚の一回性について』(*De monogamia* [PL 2, 929-954]) という特定の著作で扱ったことをついでに指摘しておく。さらに、この議論を直接取り上げたもう一人の教父はヒエロニモである。『書簡 123——ゲルキアへ。一夫一婦婚について』(*Epistula 123, ad Geruchiam de monogamia* [PL 22, 1046-1059]) 参照。

(27) アンブロジオ『ルカ福音書注解』(*Expositio Evangelii secundum Lucam* VIII, 7: PL 15, 1767)。

(28) ヨハネ・クリゾストモ『マタイ福音書講話』(*Commentarium in Matthaeum*, hom. 62, 2: PG 58, 597)。

(29) ラクタンティウス『神的教理』(*Divinae institutiones* VI, 23: PL 6, 720)。

(30) 教皇ピオ十二世回勅『ミスティチ・コルボリス——キリストの神秘体 (1943 年 6 月 29 日)』(*Mystici Corporis Christi*: AAS 35 [1943], 202) 「結婚の秘跡では、夫婦は相互に恵みの授与者となりますが、この秘跡によりキリスト信者共同体の外部的な、秩序だった発展がもたらされる [……] のであります」(*Matrimonio enim, quo coniuges sibi invicem sunt ministri gratiae, externo Christianae consortionis providetur ordinateque incremento*) 参照。

(31) 聖ヨハネ・クリゾストモ『テモテへの手紙一講話』(*Homiliae in Epistolam I ad Timotheum*, hom. 9, cap. II: PG 62, 546)。国際神学委員会は、夫婦の合意の価値が「結婚の秘跡を純粋に単なる愛の発出とする」ことを避けなければならないために、東方キリスト教の見解を受け入れようと努めた。「結婚の秘跡はそれ自体として教会の神秘に完全に属している。夫婦は彼らの夫婦の愛によって特権的なしかたで教会へと導き入れられる」(国際神学委員会『結婚の秘跡に関するカトリックの教え (1977 年)』[*La dottrina cattolica sul sacramento del matrimonio*] B. の国際神学委員会が一般的なしかたで承認した Gustave Martelet, S.I.による「16 のキリスト論的テーゼ」のテーゼ 10)。

(32) アレクサンドリアのクレメンス『ストロマテイス』(*Stromata* III, 12: PG 8, 1185B [秋山学訳、『キリスト教教父著作集 4/I アレクサンドリアのクレメンス 1 ストロマテイス (綴織) I』教文館、2018 年、298 頁])。ロマ 7・12 を引用。

(33) ヨハネ・クリゾストモ『いかなる妻をめとるべきか』(*Quales ducendae sint uxores* 3: PG 51, 230) (強調を追加)。

(34) ナジアンゾスのグレゴリオ『講話集』(*Orationes* 37, 7: PG 36, 291)。

(35) ボナヴェントゥラ『ブレヴィロキウム』(*Breviloquium* VI, 13, 3, tr. a cura di M. Aprea, in *Opuscoli teologici/2. Breviloquio*, Opere di San Bonaventura 5/2, Città Nuova, Roma 1996, 293-295 [フランシスコ会日本管区監修、小高毅編訳、『聖ボナヴェントゥラ著作選集』教文館、2024 年、537-538 頁])。

(36) アルフォンソ・マリア・デ・リグオーリ『倫理神学』(*Theologia moralis [Editio nova Leonardi Gaudé]*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1912, lib. VI, tract. VI, cap. II, dub. I, n.

882)。

(37) 同 (*ibid.*, n. 882) 「外的な偶有的目的には多くのものがありうる。たとえば、平和の実現、快樂の追求などである」 参照。

(38) 同 (*ibid.*, n. 883)。

(39) D. von Hildebrand, *Die Ehe*, Sankt Ottilien ³1983 参照。

(40) Id., *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Kirche und Gesellschaft 1, Haas & Grabherr, Augsburg 1930, 40.

(41) *Ibid.*, 45.

(42) A. von Hildebrand, *Man and Woman: A Divine Invention*, Sapientia Press, Ave Maria (FL) 2010, xiii.

(43) *Ibid.*, 58.

(44) *Ibid.*, 10.

(45) *Ibid.*, 135-136.

(46) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』181 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 383) 参照。

(47) H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 210.

(48) *Ibid.*, 215.

(49) H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, 188-189.

(50) Id., *Pneuma und Institution*, *op. cit.*, 214.

(51) K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band VIII, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 539.

(52) Id., *Glaubend und liebend. Zu einer Trauung* (= Sämtliche Werke, Bd. 18 [Leiblichkeit der Gnade, Schriften zur Sakramentenlehre]), Herder, Freiburg i. Br. 2003, 328 参照。.

(53) *Ibid.*

(54) Id., *Kirche und Sakramente* (Quaestiones disputatae 10), Herder, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1961, 95-96.

(55) A. Schmemmann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) ²1998, 90-91.

(56) P. N. Evdokimov, *Le mariage, sacrement de l'amour*, Éditions du Livre Français, Lyon 1944, 199.

(57) J. Meyendorff, *Marriage, An Orthodox Perspective*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) ³2000, 16.

(58) I. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, P. McPartlan (ed.), T&T Clark, London/New York 2006, 9.

(59) C. Yannaras, *La libertà dell'ethos*, tr. a cura di B. Petrà, Sequela oggi, Qiqajon, Magnano

(BI) 2015, 164ss.

(60) *Ibid.*

(61) 教皇インノツェンツィオ三世書簡『ガウデムス・イン・ドミノ (1201 年)』(*Gaudemus in Domino*: DH 778 [A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳、『改訂版カトリック教会文書資料集』エンデルレ書店、1982 年、178 頁])。

(62) 同 (*ibid.*: DH 779 [前掲『改訂版カトリック教会文書資料集』、179 頁]) 参照。

(63) 第二リヨン公会議第 4 総会 (1274 年 7 月 6 日)『皇帝ミカエル・パライオロゴス八世の信仰宣言』(DH 860 [前掲『改訂版カトリック教会文書資料集』、200 頁])。

(64) トリエント公会議第 24 総会 (1563 年 11 月 11 日)『結婚の秘跡についての教理』(DH 1798 [前掲『改訂版カトリック教会文書資料集』、312 頁]) 参照。

(65) 教皇ベネディクト十四世宣言『マトリモニア・クエ・イン・ロチス (1741 年 11 月 4 日)』2 (*Matrimonia quae in locis*: DH 2517 [前掲『改訂版カトリック教会文書資料集』、380 頁])。

(66) 教皇レオ十三世回勅『アルカヌム・ディヴィナエ・サピエンティアエ (1880 年 2 月 10 日)』(*Arcanum divinae Sapientiae*: ASS 12 [1879], 386-387) (強調を付加)。

(67) 同 (*ibid.*, 387)。

(68) 同 (*ibid.*, 389)。

(69) 同 (*ibid.*, 394 [前掲『改訂版カトリック教会文書資料集』、470 頁])。

(70) 教皇ピオ十一世回勅『カスティ・コンヌビイ (1930 年 12 月 31 日)』(*Casti connubii*: AAS 22 [1930], 546)。

(71) 同 (*ibid.*, AAS 22 [1930], 547-548) (強調を付加)。アウグスティヌス『結婚の善』(*De bono coniugali* 24, 32: PL 40, 394D) 参照。

(72) 教皇ピオ十一世回勅『カスティ・コンヌビイ (1930 年 12 月 31 日)』(*Casti connubii*: AAS 22 [1930], 548) (強調を付加)。

(73) 同 (*ibid.*: AAS 22 [1930], 566)。

(74) 第二バチカン公会議『現代世界憲章 (1965 年 12 月 7 日)』48 (*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1067)。

(75) 同 (*ibid.*: AAS 58 [1966], 1068) (強調を付加)。

(76) 同 (*ibid.*)。

(77) 同 49 (*ibid.*: AAS 58 [1966], 1070)。

(78) 同 (*ibid.*)。

(79) 同 (*ibid.*)。

(80) 同 (*ibid.*)。

(81) 教皇聖ヨハネ・パウロ二世も同じ議論を取り上げて、一夫多妻婚は「結婚において全面的であるがゆえに唯一無二の排他的な愛で与え合う男女の対等な人格の尊厳に反する」(教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告『家庭——愛といのちのきずな (1981 年 11 月 22

- 日)』19 [*Familiaris consortio*: AAS 74 (1982), 102]) と説明している。第二バチカン公会議『現代世界憲章 (1965 年 12 月 7 日)』47 (*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1067) 参照。
- (82) 教皇パウロ六世回勅『フマーネ・ヴィテー——適正な産児の調整について (1968 年 7 月 25 日)』12 (*Humanae vitae*: AAS 60 [1968], 488-489) (強調を付加)。
- (83) 同 8 (*ibid.*: AAS 60 [1968], 485-486) 参照。
- (84) 同 12 (*ibid.*: AAS 60 [1968], 489)。
- (85) 教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勸告『家庭——愛といのちのきずな (1981 年 11 月 22 日)』11 (*Familiaris consortio*: AAS 74 [1982], 92)。
- (86) 教皇ヨハネ・パウロ二世「一般謁見 (1980 年 1 月 2 日)」(*Insegnamenti* III, 1 [1980], 11-15)、同「一般謁見 (1980 年 1 月 9 日)」(*Insegnamenti* III, 1 [1980], 88-92)、同「一般謁見 (1980 年 1 月 16 日)」(*Insegnamenti* III, 1 [1980], 148-152) 参照。
- (87) 第二バチカン公会議『現代世界憲章 (1965 年 12 月 7 日)』24 (*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1045) 参照。
- (88) 教皇ヨハネ・パウロ二世「キンシャサでの家庭のためのミサ説教 (1980 年 5 月 3 日)」2 (AAS 72 [1980], 425)。
- (89) 同「一般謁見 (1980 年 8 月 13 日)」3-4 (*Insegnamenti* III, 2 [1980], 398-399)。
- (90) 同「一般謁見 (1980 年 8 月 20 日)」(*Insegnamenti* III, 2 [1980], 415-419) 参照。
- (91) 同「キンシャサでの家庭のためのミサ説教 (1980 年 5 月 3 日)」2 (AAS 72 [1980], 425)。
- (92) 同「一般謁見 (1980 年 8 月 27 日)」1、4 (*Insegnamenti* III, 2 [1980], 451, 453-454)。
- (93) 同「一般謁見 (1980 年 9 月 24 日)」5 (*Insegnamenti* III, 2 [1980], 719-720)。
- (94) 同使徒的勸告『家庭——愛といのちのきずな (1981 年 11 月 22 日)』19 (*Familiaris consortio*: AAS 74 [1982], 102)。
- (95) 教皇ベネディクト十六世回勅『神は愛 (2005 年 12 月 25 日)』11 (*Deus caritas est*: AAS 98 [2006], 227)。
- (96) 同 6 (*ibid.*: AAS 98 [2006], 222)。
- (97) 教皇フランシスコ使徒的勸告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』92 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 348)。
- (98) 同 93 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 348)。
- (99) 同 99 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 350)。
- (100) 同 100 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 351)。
- (101) 同 101-102 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 351-352) 参照。
- (102) 同 103 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 352)。
- (103) 同 108 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 354)。
- (104) 同 110 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 354)。
- (105) 同 115 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 356)。

- (106) 同 116 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 356)。
- (107) 同 122 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 359)。教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告『家庭——愛といのちのきずな (1981 年 11 月 22 日)』9 (*Familiaris consortio*: AAS 74 [1982], 90) を引用。
- (108) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』130 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 362)。
- (109) 教皇レオ十四世「幼いイエスの聖テレジアの両親の列聖 10 周年に際してのメッセージ (2025 年 10 月 18 日)」(*L'osservatore Romano* [18 ottobre 2025], 5)。
- (110) アウグスティヌス『詩編注解』(*Enarrationes in Psalmos* 127, 3: PL 37, 1679 [河野一典・松崎一平訳、『アウグスティヌス著作集 20/II 詩編注解 (6)』教文館、2023 年、88 頁])「多なるわたしたち〔キリスト者〕もかの一なるかた〔であるキリスト〕において一なのである」(*non ille unus et nos multi, sed et nos multi in illo uno unum*)。
- (111) 教皇レオ十四世「家庭・子ども・祖父母・高齢者の祝祭のミサ説教 (2025 年 6 月 1 日)」(*L'Osservatore Romano* [2 giugno 2025], 2)。教皇パウロ六世回勅『フマーネ・ヴィテ——適正な産児の調整について (1968 年 7 月 25 日)』9 (*Humanae vitae*: AAS 60 [1968], 486-487) を引用。
- (112) 教会法第 1055 条第 1 項 (強調を付加)。東方教会法第 776 条第 1—第 2 項参照。
- (113) 『カトリック教会のカテキズム』1645。
- (114) 同 1646。
- (115) 同 2381。
- (116) 同 2387。
- (117) トマス・アキナス『対異教徒大全』(*Summa contra Gentiles* III, cap. 123, n. 4)。
- (118) 同『神学大全』(*Summa Theologiae* I, q. 92, a. 3, resp. [高田三郎・山田晶訳、『神学大全 7』創文社、1965 年、42 頁]) 参照。同『対異教徒大全』(*Summa contra Gentiles* III, cap. 123, n. 4) 参照。
- (119) 同『対異教徒大全』(*Summa contra Gentiles* III, cap. 124, n. 1)。
- (120) 同 (*ibid.*, cap. 123, nn. 3-4)。
- (121) 同 (*ibid.*, cap. 124, nn. 3-5)。アリストテレス『ニコマコス倫理学』(*Ethica Nicomachea* VIII, c. 5, n. 5; VIII, c. 6, n. 2) を引用。
- (122) トマス・アキナス『対異教徒大全』(*Summa contra Gentiles* III, cap. 123, n. 6) (強調を付加)。
- (123) A.-D. Sertillanges, *L'amour chrétien*, Librairie Lecoffre, Paris 1919, 163-164. [訳注：以下、注 127 までフランス語原文から訳出。]
- (124) *Ibid.*, 147.
- (125) *Ibid.*, 172.
- (126) *Ibid.*, 173.

(127) *Ibid.*, 176.

(128) S・キェルケゴール「結婚の美学的妥当性」(『あれか、これか 第二部上巻』)(«Validità estetica del matrimonio», in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, IV, tr. a cura di A. Cortese, Piccola Biblioteca Adelphi 120, Adelphi, Milano 1981⁴, 154 [浅井真男・志波一富・新井靖一訳、『キェルケゴール著作集 3《新装復刊》』白水社、1995 年、179-180 頁])。

(129) 同 (*ibid.*, 153-154 [前掲『キェルケゴール著作集 3《新装復刊》』、179 頁])。

(130) S・キェルケゴール「人格形成における美学的なもの与伦理的なものの均衡」(『あれか、これか 第二部下巻』)(«L'equilibrio fra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità», *Enten-Eller. Un frammento di vita*, V, tr. a cura di A. Cortese, Piccola Biblioteca Adelphi 232, Adelphi, Milano 1989, 207 [浅井真男・志波一富・新井靖一訳、『キェルケゴール著作集 4《新装復刊》』白水社、1995 年、237 頁])。

(131) S・キェルケゴール「結婚の美学的妥当性」(*op. cit.*, 92 [前掲『キェルケゴール著作集 3《新装復刊》』、105 頁])。

(132) 同 (*ibid.*, 39 [前掲『キェルケゴール著作集 3《新装復刊》』、39-40 頁])。

(133) 同 (*ibid.*, 40 [前掲『キェルケゴール著作集 3《新装復刊》』、40 頁])。

(134) 同 (*ibid.*, 86 [前掲『キェルケゴール著作集 3《新装復刊》』、98 頁])。

(135) E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, dans *Œuvres*, tome 1, Seuil, Paris 1961, 524.

(136) *Ibid.*, 565 参照。

(137) *Ibid.*

(138) *Ibid.*, 566.

(139) J. Lacroix, *Force et faiblesses de la famille*, Éditions du Seuil, Paris 1948, 56.

(140) *Ibid.*, 54.

(141) *Ibid.*, 58.

(142) *Ibid.*, 58.

(143) *Ibid.*, 61-62.

(144) *Ibid.*, 55.

(145) E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974 参照。

(146) *Ibid.*, 235. (熊野純彦訳、『全体性と無限(下)』[岩波文庫] 岩波書店、2006 年、171 頁)

(147) K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova-Milano 1980, 161. (石脇慶総訳、『愛と責任』エンデルレ書店、1982 年、305 頁)

(148) *Ibid.* (前掲石脇慶総訳、305 頁) 参照。

(149) *Ibid.*, 155. (前掲石脇慶総訳、295-296 頁)

(150) *Ibid.* (前掲石脇慶総訳、295 頁)

- (151) *Ibid.*, 29. (前掲石脇慶総訳、47 頁)
- (152) *Ibid.*, 159. (前掲石脇慶総訳、302 頁)
- (153) *Ibid.*, 43. (前掲石脇慶総訳、73 頁)
- (154) *Ibid.*, 44. (前掲石脇慶総訳、75–77 頁)
- (155) *Ibid.*, 62. (前掲石脇慶総訳、111 頁)
- (156) *Ibid.*, 63. (前掲石脇慶総訳、113 頁)
- (157) J. Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, dans *Œuvres complètes*, vol. X, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, 873. (小林珍雄訳、『フランス哲学者の見たアメリカ』荒地出版社、1958 年、124–125 頁)
- (158) *Ibid.* (前掲小林珍雄訳、125 頁)
- (159) *Ibid.*, 874. (前掲小林珍雄訳、125 頁)
- (160) *Ibid.* (前掲小林珍雄訳、125–126 頁)
- (161) *Ibid.* (前掲小林珍雄訳、125 頁)
- (162) J. Maritain, *Amour et amitié (En marge du « Journal de Raïssa »)*, dans *Nova et Vetera* 4 (1963) 参照。
- (163) *Ibid.*, 246 および各所。
- (164) *Ibid.*, 243.
- (165) *Ibid.*, 244.
- (166) *Ibid.*, 247. (強調を付加)
- (167) 『マヌ法典』(*Manusmṛti* 9, 101-102 [渡瀬信之訳、『マヌ法典』(東洋文庫 842) 平凡社、2013 年、322 頁])。
- (168) 『スリマッド・バーガヴァタム』(*Srimad Bhagavatam* IX, 10.54 [美莉亜訳、『全訳バーガヴァタ・プラーナ クリシュナ神の物語(中)』ブイツーソリューション、2007 年、426 頁])。
- (169) 『ティルックラル』(*Thirukkural* 54 e 56 [高橋孝信訳、『ティルックラル 古代タミルの箴言集』(東洋文庫 660) 平凡社、24–25 頁])。
- (170) Francesco, «Lettera ai poeti», in id., *Viva la poesia!*, A. Spadaro (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2025, 178.
- (171) *Ibid.*, 178-179.
- (172) W・ホイットマン「ぼくら二人、どんなに長く欺かれていたことか」(«We Two—How Long We Were Fool'd», in W. Whitman, *Leaves of Grass*, New York 1867, 114 [酒本雅之訳、『草の葉(上)』(岩波文庫) 岩波書店、1998 年、282 頁]) : «We have circled and circled till we have arrived home again—we two have».
- (173) P. Neruda, «Soneto LXXXI», in id., *Veinte poemas de amor y una canción. Cien sonetos de amor*, Colección Biblioteca Premios Nobel 2, Altaya, Barcelona 1995, 203: «Ninguna más, amor, dormirá con mis sueños. / Irás, iremos juntos por las aguas del tiempo [...]».

- (174) E. Montale, «Ho sceso, dandoti il braccio, almeno un milione di scale», in *Satura (1962–1970)*, Mondadori, Milano 1971, 37.
- (175) A. Pozzi, «Bellezza», in *Parole. Diario di poesia*, Mondadori, Milano 1964, 191-192.
- (176) P. Neruda, «Pido silencio», in *Extravagario* (1958), in *Obras completas, II: De “Odas elementales” a “Memorial de Isla Negra”, 1954–1964*, Opera Mundi, H. Loyola (ed.), Galaxia Gutenberg–Círculo de Lectores, Barcelona 1999, 626-628: «Yo voy a cerrar los ojos y solo quiero cinco cosas, cinco raíces preferidas. Una es el amor sin fin… La quinta cosa son tus ojos, Matilde mía, bienamada, no quiero dormir sin tus ojos, no quiero ser sin que me mires».
- (177) P・エリュアール「わたしたちふたり」(«Nous deux», in *Derniers poèmes d’amour*, Seghers, Paris 1963, 1965 [高村智編訳、『愛 エリュアール後期恋愛詩集』勁草書房、1985年、337頁]) : «Nous deux nous tenant par la main / Nous nous croyons partout chez nous […] / Auprès des sages et des fous / Parmi les enfants et les grands».
- (178) R. Tagore, “[The Gardener] 28,” tr. R. Tagore, in *The Gardener*, Macmillan, London–New York–Toronto 1914, 55-56.
- (179) E・ディキンソン「愛がこの世に存在するすべてであること」(«*That Love is all there is*» [1765], in *The Complete Poems of Emily Dickinson*, T.H. Johnson [ed.], Little, Brown and Company, Boston – Toronto 1960, 714 [中島完訳、『詩集 続自然と愛と孤独と』国文社、1973年、86–87頁]) : «That Love is all there is, / Is all we know of Love».
- (180) 教皇レオ一世『アクイレイアの司教ニケタスへの手紙(458年3月21日)』(*Regressus ad nos* c. 1: DH 311)。
- (181) トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 1, resp. [稲垣良典訳、『神学大全 16』創文社、1987年、121頁]) (強調を付加)。
- (182)『カトリック儀式書 結婚式』71 (*Rituale romano. Rito del Matrimonio*, n. 71: Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008, 44-45)。
- (183) 第二バチカン公会議『現代世界憲章(1965年12月7日)』48 (*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1067)。教会法第 1057 条第 2 項、東方教会法第 817 条第 1 項参照。
- (184)『カトリック教会のカテキズム』1627。
- (185) 教皇パウロ六世回勅『フマーネ・ヴィテー—適正な産児の調整について(1968年7月25日)』8 (*Humanae vitae*: AAS 60 [1968], 485-486) (強調を付加)。
- (186) K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova–Milano 1980, 61-62。(石脇慶総訳、『愛と責任』エンデルレ書店、1982年、109–111頁)
- (187) 教皇ヨハネ・パウロ二世「キンシャサにおける家庭のためのミサ説教(1980年5月3日)」2 (AAS 72 [1980], 425)。
- (188) 教皇フランシスコ使徒的勸告『愛のよろこび(2016年3月19日)』100 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 351) (強調を付加)。
- (189) 同 131 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 362) (強調を付加)。

- (190) 同 319 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 443) (強調を付加)。
- (191) 同 163 (*ibid.*: AAS 108[2016], 375) (強調を付加)。
- (192) 同 163–164 (*ibid.*: AAS 108[2016], 375-376) (強調を付加)。
- (193) 第二バチカン公会議『現代世界憲章(1965年12月7日)』24(*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1045)。
- (194) 教皇庁教理省宣言『無限の尊厳——人間の尊厳について(2024年4月8日)』序文、1、6 (*Dignitas infinita*) 参照。
- (195) 『カトリック教会のカテキズム』357 (強調を付加)。
- (196) K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova-Milano 1980, 29. (石脇慶総訳、『愛と責任』エンデルレ書店、1982年、47頁)
- (197) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび(2016年3月19日)』175 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 381)。
- (198) 同 220 (*ibid.*: AAS 108[2016], 399)。
- (199) 同 155 (*ibid.*: AAS 108[2016], 371)。
- (200) 同 155 (*ibid.*: AAS 108[2016], 371)。
- (201) 同 320 (*ibid.*: AAS 108[2016], 443)。[カトリック中央協議会から公刊されている邦訳は *spogliazione* を「強奪」と訳しているが、「脱衣」に改めた。]
- (202) トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae* III, q. 64, a. 1, resp [稲垣良典訳、『神学大全 41』創文社、2002年、91頁]) : «solus Deus illabatur animae»。
- (203) 同『真理論』(*De veritate* q. 28, a. 2, ad 8)、同『対異教徒大全』(*Summa contra Gentiles* II, cap. 98, n. 18; III, cap. 88, n. 6)、ボナヴェントゥラ『ヘクサエメロン講解』(*Collationes in Hexaemeron* 21, 18) 参照。
- (204) ボナヴェントゥラ『命題集注解』(*In Sent.* I, d. 14, a. 2, q. 2, ad 2: in id., *Opera theologica selecta*, I, Quaracchi 1934, 205-206)。同 (*ibid.* q. 2, fund. 4 e 8 [Quaracchi 1934, 205]) 参照。
- (205) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび(2016年3月19日)』320 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 443)。
- (206) 教皇パウロ六世回勅『フマーネ・ヴィテ——適正な産児の調整について(1968年7月25日)』8 (*Humanae vitae*: AAS 60 [1968], 486) (強調を付加)。
- (207) 教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告『家庭——愛といのちのきずな(1981年11月22日)』59 (*Familiaris consortio*: AAS 74 [1982], 152)。
- (208) A.-D. Sertillanges, *L'amore cristiano*, IPL, Milano 1947, 97. (強調を付加)
- (209) J.-L. Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, éd. Grasset et Fasquelle, Paris 2003 参照。
- (210) トマス・アクィナス『命題集注解』(*In Sent.* I, d. 15, q. 4, a. 1, co.)。
- (211) 第二バチカン公会議『教会憲章(1965年12月7日)』41 (*Lumen gentium*: AAS 57

[1965], 47)。

(212) トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 1, resp. [稲垣良典訳、『神学大全 16』創文社、1987 年、121 頁])。[訳注：本文書原文の *comunanza* を『神学大全』邦訳に従って「分かち合い・交わり」と訳出した。]

(213) 『カトリック教会のカテキズム』1641。

(214) 『カトリック儀式書 結婚式』74 (*Rituale romano. Rito del Matrimonio*: Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008, 47)。

(215) 教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告『家庭——愛といのちのきずな (1981 年 11 月 22 日)』59 (*Familiaris consortio*: AAS 74 [1982], 152)。

(216) トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae* II-II, q. 27, a. 2, resp. [稲垣良典訳、『神学大全 16』創文社、1987 年、288 頁])。

(217) 同 (*ibid.* II-II, q. 23, a. 2, resp. [稲垣良典訳、『神学大全 16』創文社、1987 年、125 頁])「愛はその本質からして意志の働きである」参照。

(218) 同 (*ibid.* I-II, q. 26, a. 3, resp. [森啓訳、『神学大全 10』創文社、1995 年、62 頁])。

(219) 同 (*ibid.* II-II, q. 27, a. 2, resp. [稲垣良典訳、『神学大全 16』創文社、1987 年、288 頁])。

(220) 『カトリック儀式書 結婚式』71 (*Rituale romano. Rito del Matrimonio*: Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008, 44-45)。

(221) トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 1) 参照。

(222) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』123 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 359)。トマス・アクィナス『対異教徒大全』(*Summa contra Gentiles* III, cap. 123) を引用。アリストテレス『ニコマコス倫理学』(*Ethica Nicomachea* 8, 12 [ed. Bywater, Oxford 1984, 174]) 参照。

(223) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』150 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 369)。

(224) 同 74 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 340)。

(225) トマス・アクィナス『神学大全』(*Summa Theologiae* II-II, q. 142, a. 1, resp. [渋谷克美・松根伸治訳、『神学大全 21』創文社、2011 年、237 頁])。

(226) 同 (*ibid.* I, q. 98, a. 2, ad 3; II-II, q. 153, a. 2, ad 2) 参照。

(227) 同 (*ibid.* I, q. 98, a. 2, ad 3 [高田三郎・山田晶訳、『神学大全 7』創文社、1965 年、160 頁])。

(228) 同 (*ibid.* II-II, q. 153, a. 2, ad 2 [渋谷克美訳、『神学大全 22』創文社、1991 年、39 頁])。

(229) K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova-Milano 1980, 89. (石脇慶総訳、『愛と責任』エンデルレ書店、1982 年、167 頁) [訳注：邦訳の「官能の願望に含まれる愛」は直訳すれば「情欲の愛」。]

- (230) 教皇ベネディクト十六世回勅『神は愛（2005 年 12 月 25 日）』8 (*Deus caritas est*: AAS 98 [2006], 224)。
- (231) 同 7 (*ibid.*: AAS 98 [2006], 223-224)。
- (232) 教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勸告『家庭——愛といのちのきずな（1981 年 11 月 22 日）』11 (*Familiaris consortio*: AAS 74 [1982], 92)。
- (233) 教皇パウロ六世回勅『フマーネ・ヴィテー——適正な産児の調整について（1968 年 7 月 25 日）』11 (*Humanae vitae*: AAS 60 [1968], 488) 参照。
- (234) K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, tr. a cura di A. Milanoli, Marietti, Genova-Milano 1980, 161. (石脇慶総訳、『愛と責任』エンデルレ書店、1982 年、305－306 頁)
- (235) *Ibid.*, 173. (前掲石脇慶総訳、328－329 頁)
- (236) 教皇パウロ六世回勅『フマーネ・ヴィテー——適正な産児の調整について（1968 年 7 月 25 日）』16 (*Humanae vitae*: AAS 60 [1968], 492)。
- (237) 同 (*ibid.*)。
- (238) 教皇ピオ十一世回勅『カスティ・コンヌビイ（1930 年 12 月 31 日）』(*Casti connubii*: AAS 22 [1930], 547-548) (DH 3707 参照)。
- (239) アウグスティヌス『結婚の善』(*De bono coniugali* 3, 3: PL 40, 375 [岡野昌雄訳、『アウグスティヌス著作集 7 マニ教駁論集』教文館、1979 年、234 頁])。
- (240) ヨハネ・クリゾストモ『コロサイの信徒への手紙講話』(*Homiliae in Epistolam ad Colossenses*, hom. 12, cap. V: PG 62, 388)。
- (241) 第二バチカン公会議『現代世界憲章(1965 年 12 月 7 日)』50 (*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1072)。
- (242) P. J. Viladrich, «Amor conyugal y esencia del matrimonio», *Ius canonicum* 12 (1972), 311.
- (243) 教皇ベネディクト十六世回勅『真理に根ざした愛（2009 年 6 月 29 日）』53 (*Caritas in veritate*: AAS 101 [2009], 689)。
- (244) 同 (*ibid.*)。
- (245) 教皇フランシスコ回勅『兄弟の皆さん(2020 年 10 月 3 日)』60 (*Fratelli tutti*: AAS 112 [2020], 990)。
- (246) 同 89 (*ibid.*: AAS 112 [2020], 1007)。
- (247) 同使徒的勸告『愛のよろこび（2016 年 3 月 19 日）』181 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 383)。
- (248) 同 324 (*ibid.*: AAS 108 [2016], 445)。
- (249) 教皇レオ十四世使徒的勸告『わたしはあなたを愛している——貧しい人々への愛について（2025 年 10 月 4 日）』104 (*Dilexi te*)。
- (250) 同 103 (*ibid.*)。
- (251) 『カトリック儀式書 結婚式』92 (*Rituale romano. Rito del Matrimonio*: Libreria

Editrice Vaticana, Roma 2008, 62)。

(252) D. von Hildebrand, *Die Ehe*, Sankt Ottilien³1983, 30. (強調を付加)

(253) トリエント公会議第 24 総会 (1563 年 11 月 11 日)「婚姻の秘跡についての教理」
(DH 1799) (強調を付加)、第二バチカン公会議『現代世界憲章 (1965 年 12 月 7 日)』48
(*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1068)、『カトリック教会のカテキズム』1641 参照。

(254) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』134 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 364)。

(255) 第二バチカン公会議『現代世界憲章 (1965 年 12 月 7 日)』48 (*Gaudium et spes*: AAS 58 [1966], 1068) (強調を付加)。

(256) 教皇フランシスコ使徒的勧告『愛のよろこび (2016 年 3 月 19 日)』135 (*Amoris laetitia*: AAS 108 [2016], 364)。

略号

AAS Acta Apostolicae Sedis

ASS Acta Sanctae Sedis

CCSL Corpus Christianorum Series Latina

DH Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum

PG Patrologia Graeca

PL Patrologia Latina

聖書の引用は原則として日本聖書協会『聖書 新共同訳』(2000 年版)を使用した。ただし、漢字・仮名の表記は本文に合わせた。原文の原意を生かすために、『聖書 新共同訳』でなく、日本聖書協会『聖書 聖書協会共同訳』(2024 年版)を用いた場合には、その旨注記した。