

古代ローマの奴隸制とコリントの信徒への手紙一

福 嶋 裕 子

聖書が沈黙する奴隸の経験

初代教会のなかに一定の割合で奴隸の身分の者がいたことは確かであろう。主人と奴隸がともに同じ教員であることもあったと推測できる。新約聖書の家訓と呼ばれる箇所では、奴隸は主人に従うようにと勧告される。¹しかし、聖書が沈黙することもある。古代ローマにおける奴隸は、主人の性的強要を受け入れることが当然とされた。男女を問わず奴隸は、自分の意思に沿わないとしても、主人に従わざるを得ない。この問題に聖書は沈黙する。

聖書が語らないことを問うのは、かなり難しい。だが教会のなかに男女の奴隸はいたであろう。彼らは、どのような経験をしたであろうか。決定的な答えをつきとめるとことは不可能だが、奴隸の経験を可能な限り考察してみる。

古代ローマ世界における奴隸概観

古代ローマにおける奴隸の人口は、帝国全人口の15%から20%と推定されるが、農村部ではさらに割合が高いと考えられる。² 帝国全人口で考えると八

1 エフェソ6:5-9、コロサイ3:22-4:1、一ペトロ2:18-25、一テモ6:1-2、テト2:9,10.

2 長谷川岳男・桶脇博敏、『古代ローマを知る事典』（東京堂、2004）46頁。紀元前一世紀末のイタリアでは、200万から300万人の奴隸がいたと推測される。これは、イタリアの全人口の35%から40%が奴隸だったことになる。奴隸の多くは、農村で働いた。Keith

人に一人は奴隸である。一般に古代の百万人都市ローマには、三十万人の奴隸がいたと言われる。³

古代ローマ世界は、奴隸制によって成立していた。しかし奴隸は、社会集団に見えざるダイナミクスを引き起こす両義的な存在だった。たとえば家庭内奴隸は、奴隸所有者にとって、家 (*familia*) の最下層のメンバーでもある。家の中に多くの奴隸を抱えるほどに、それだけ多くの「内なる敵」を抱えこむことにもなる。奴隸は、生活を便利にさせるだけでなく、支配する側にとって反抗をくい止めるべき対象でもあった。

ギリシア人は、自由人と奴隸の区別を生まれつきのものと見る傾向にある。アリストテレスによれば、「思考の働きによってさきのことを見通すことのできる者が自然によって支配する者、自然によって主人となる者であり、彼が見通したことを体の力によってなすことのできる者が支配される者、すなわち自然による奴隸である。」⁴ 奴隸は、生まれつき思考能力を持たず、自然の定めによって支配される者と考えられていた。

しかしローマ人は、自分たちの多くが解放奴隸の子孫であり、起源をたどれば奴隸も自由人だったと見ていた向きがある。ディオ・クリュソストモスによれば、奴隸入手する方法は三つある。第一は奴隸を「贈物、遺産相続、購入」によって獲得すること。第二は自分の所有する「女性奴隸が、子どもを産むこと」により、奴隸が増えて行くこと。第三に、これが最古の方法で、戦争により「捕虜となった者」を奴隸とすることである。現在、奴隸の身分にある者も系図を遡れば、元は自由人ということになる。⁵ 奴隸も自分たちと同じ人

Hopkins, "Conquerors and Slaves," *Roman Imperialism: Readings and Sources*, ed., Craigie B. Champion (Blackwell, 2004) 112.

3 農園あるいは鉱山で、足かせと鎖につながれ重労働につく奴隸から、都市の家庭内奴隸として事務的管理や商業取引や高等教育に携わる者まで、その仕事にはありとあらゆるものがあった。本稿では、家庭内奴隸に焦点を当てる。ピエール・グリマル著 桐村泰次訳『ローマ文明』(論創社、2009) 266. マルクス・シドニウス・ファルクス著 ジェリー・トナー解説『奴隸のしつけ方』(太田出版、2015) 15.

4 アリストテレス、牛田徳子訳、『政治論』1巻2章 (京都大学出版会、2001)。

5 Dio Chrysostom, *De servitudo et liberate ii* (*Oratoria* 15) 26. 翻訳は、以下参照、Jennifer

間だが、その地位が偶有的に奴隸である以上、彼らは支配されるべき者である。

奴隸の地位には、解放への移行性があったと一般には考えられている。また古代ローマ社会において地位の非一貫性も考慮しなければならないと指摘されて来た。しかし奴隸が、所有者の支配と社会の侮蔑から逃れ、反抗を企てる道は、ほぼ閉ざされていた。

確かに家内奴隸には、解放のチャンスが常にあった。自分で小銭を貯め⁶、将来の自由を夢見ることも、主人の温情によりある日突然、自由の身になる期待も、あるいは老齢の主人の死により解放される可能性もあった。しかし解放への夢と期待は、多くの奴隸にさらに熱心に主人に仕えさせる動機となった。解放は、奴隸所有者にとっても利益となる。有能な解放奴隸は、元主人の事業の一部を被保護者（クリエンテス）として手伝い、その利益の多くを享受するのも庇護者（パトロン）たる元主人である。年老いて仕事を果たせなくなった奴隸を解放することは、経済効率を上げるだけではなかったようである。奴隸の解放は、主人の名誉でもあり、名誉を重んじるローマ社会においては解放した主人側に一定のメリットがあったと考えられる。

奴隸には、平民階級がつかみとる機会さえない、成功と上昇の道を歩くこともできた。たとえば皇帝一家の家庭内奴隸には、帝国規模の意思決定に参与したり、大規模な事業をまかされたりする場合もあった。だがその最終的な利益を享受するのは主人である。成功した奴隸や解放奴隸は、奴隸であるゆえに、または奴隸だった過去のゆえに侮蔑の対象であり続けた。また奴隸の死後、その財産は主人のものとなる。奴隸は、主人の成功を支え、主人の名誉を守るにすぎない。

A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, (Fortress Press: Minneapolis, 2002) 74.

6　主人の許可のもと、奴隸は小銭を貯めることが出来たが、法的には、それは主人の所有と見なされ、仮に他の主人にその奴隸が売られた場合、その奴隸の貯金（*peculium*）は、元の所有者のものであり、奴隸の自由にはならない。Glancy, 133.

じっさい「奴隸」の同義語は、「身体」(σῶμα)である。⁷ 古代ローマの奴隸は、自らの意思で自分の身体を自由にする権利をもたない。奴隸の身体は、主人のものである。奴隸の身体は、主人の代わりに懲罰を受け、主人に名誉と利益を還元する。奴隸とは、主人の影武者のような存在であり、自分の意思の自由を持たない身体にすぎないと考えられた。

聖書に見られる奴隸のイメージ

パウロ書簡にも、福音書にも、奴隸に関する表現は散見する。

パウロ書簡において、「罪の奴隸」のように、否定的な状況を表わすために奴隸のイメージが隠喩として用いられる（ロマ6:16）。奴隸のイメージは、擬人化された「罪」や「悪」の束縛と屈従のなかにいる者の姿を反映させる。それは、奴隸状態の核となる束縛の経験をつかんでいると言える。

イエスの言説として典型的なものに「すべての者の奴隸（πάντων δοῦλος）となりなさい」という勧告がある（マコ10:44）。マタイは、「あなたがたの奴隸（ὑμῶν δοῦλος）」と、その衝撃を弱めながらも、マルコの定式を残している（マタ20:27）。しかしルカは、奴隸という言葉をイエスの口に置かない。「最も若い者（ὁ νεώτερος）のように」また「仕える者（ὁ διακονῶν）のように」と言葉を変えている（ルカ22:26）。ルカにとって「奴隸」のようになることは、隠喩表現であっても、屈辱的で受け入れ難いことだったのであろう。⁸

福音書では、忠実な奴隸のように「たとえ」のなかで登場する。⁹ 「たとえ」に登場する奴隸たち（δοῦλοι）は、じっさいの奴隸の地位にあるのではなく、パレスチナで高官に対する表現だと考えられて来た。しかしこれら奴隸の多くが主人に対して大きな責任を担っているのは、家の経済的管理を任せられた家

7 単数形 το σῶμα よりも複数形 τὰ σῶματα, τὰ δούλικα σώματα が一般には用いられた。Glancy, 11.

8 指導者に奴隸のようになるというイエスの言説の独自性について、Glancy, 106-107.

9 マタイ18:21-35; 21:33-41; 22:1-10; 24:45-51; 25:14-30.

庭内奴隸のためであろう。

福音書の物語のなかで、奴隸の身体に加えられる暴力は、当然のこととして描かれる。奴隸たちは、容易に虐待され、殺される。あるいは奴隸同士で暴行を加え合う。「たとえ」が、日常生活や自然のできごとの隠喩あるいは直喻であることを考慮すれば、暴行を日常茶飯事とする奴隸の生活を反映すると考える方が妥当であろう。¹⁰

隠喩的表現とは、それを文字通りに理解して行動に移すことを目的としない。内面化され、精神化された意味を見つける必要がある。しかし古代の奴隸の実態を宗教的な意味合いで覆い隠してしまうと、当時の文化的・社会的慣習とイデオロギーが生み出した言説の衝撃力を見失ってしまう。パウロ書簡においても、福音書におけるイエスの言説においても、拘束されて、自分の意思で自由に出来ない奴隸の身体に振るわれる暴力と暴行は、古代には日常の光景だったと推測される。

奴隸の経験の再構築

奴隸は、「身体」として数えられ、家の財産管理目録に記録された。奴隸の経験は、その身体性のゆえに、ジェンダーとセクシュアリティによって条件付けられたと理解できる。ただし、女性奴隸のみが性的強要を受けたわけではなく、男性奴隸だけが鞭打たれたわけではない。男女を問わず、奴隸たちは身体的暴力と言語による暴力の両方に日常的に晒されていた。¹¹

男女の奴隸の割合については、これまで無批判的に男性奴隸のほうが多いと考えられて来た。近年これに対し、エジプトの戸籍記録から、男性奴隸は、多くの場合三十代で解放されたが、女性奴隸は、四十代、つまり閉経の年齢にいたるまで解放される機会が少なかったことが判明した。また、頻繁に行われた嬰児遺棄の習慣で捨てられるのは多くの場合、女児であり、そうした子どもた

10 Glancy, 107-115.

11 Glancy, 10.

ちが奴隸として養育され、売られていくことを考えると女性奴隸の割合は、ローマ時代のエジプトの全奴隸人口の三分の二を構成していたという説もある。¹²

奴隸所有者は、女性奴隸の生殖能力と授乳能力を評価した。¹³ 女性奴隸に生まれた子どもは、たとえ自由人を生物学的に父としていたとしても、基本的に見なされた。それは家畜に子どもが生まれるように、奴隸所有者にとっては、財産となる奴隸が増えることを意味した。一世紀のローマ人作家コルメラは、三人の息子を産んだ女性奴隸の仕事を軽減し、もう一人息子を産んだ場合、その奴隸を解放すると書き記している。¹⁴ しかし娘を産んだ場合についての言及はない。¹⁵ 女性奴隸が解放されたとしても、その子どもは、奴隸所有者の奴隸のままである。

奴隸への性的強要は、古代奴社会に蔓延していた。奴隸所有者は、性的には無制限に奴隸の身体を扱うことができた。古代ローマ世界において奴隸所有者が、男女の奴隸と寝ることは不名誉なことではなく、男女の奴隸にとっても、それは恥ではないとされた。¹⁶ その常識は、ユダヤ人の奴隸所有者において

12 Ibid, 17. 参照 Roger Bagnall, "Missing Female in Roman Egypt," *Scripta Classical Israetica* 16 (1997) : 121-138.

13 女性奴隸を乳母とする習慣は、ローマでは広く認められた。主人の子と自分の子に同じように授乳しても、自分の子は奴隸である。主人の家庭において乳母は、主人家族の一定の愛着を得るかもしれないが、奴隸である乳母の子は奴隸として扱われ、売られる。そのような状況についての考察は、以下を参照。Glancy, 18-21.

14 Columella, *De Rustica*, 1.8.19. ただし、これはローマ帝国全般の事例ではなく、紀元前200～紀元後200年のシリアとイタリア半島における農園が、奴隸を労働者として投入した時代のことである。Glancy, 18.

15 産褥死と乳幼児死亡率の危険性もある。Glancy, 17. たとえばスキピオ・アフリカヌスの娘コルネリアは、生涯に12人の子をもうけたが、成人したのは2人だけだった。

16 ただし、既婚の自由人女性の奴隸所有者が、男性奴隸の子どもを妊娠した場合、その所有者夫婦の結婚の存続は、危機にさらされたであろう。生まれた子は、自由人だが、非嫡出子と認知された。Glancy, 21. 自由人女性が、奴隸と結婚を望む場合があるとすれば、その奴隸が皇帝一家に仕えており、経済的に成功していた場合などである。ただし、生まれた子は、自由人だが非嫡出子となる。Lynn H. Cohick, *Women in the World of the Earliest Christians: Illuminating Ancient Ways of Life* (Baker Academic : Grand

ても同様だったようである。3歳までに解放されたユダヤ人の奴隸女性は、処女と見なされ、（解放奴隸として）自由人のように結婚できた。これは年少のため主人によって性的相手とされなかつたという理解によるのではなく、この年齢までであれば結婚適齢期に達する頃には、処女膜が塞がるという見解による。¹⁷

女性奴隸のなかには、主人の性の相手をすることで、最終的には解放された者もいる。スキピオ・アフリカヌスが亡くなったとき、その妻によって、スキピオのお気に入りの女性奴隸が解放された。妻は、夫の性の相手をしていた奴隸女性に感謝して解放したのか、あるいはその女性をそれ以上見たくなかったのか、あるいは口封じとして解放したのか、そのほんとうの理由は定かではない。¹⁸ だがその女性は、その後どうしたであろうか。解放奴隸に職業的技術がなければ、独り立ちはできない。技術があっても、雇用主を探すには、元主人を庇護者として頼るしかない。

紀元前一世紀、自由人女性が、自分の夫を「まるでわたしが彼に買われた奴隸であるかのように、虐待し、侮辱し、わたしの上に手を置いた」と訴え、離婚を要求した。離婚の原因は、夫が、奴隸のように妻を性的に虐待したというものである。このように妻が夫によって（とりわけ性的に）虐待されることを防ぐため、結婚の契約時、妻が離婚を申し立てた時点で、妻の財産を夫が自由にすることはできないという取り決めがある。¹⁹ 妻の訴えた内容が、どれほど深刻なものだったかは、わからない。しかし正式の婚姻関係においては虐待から抜け出す道があったが、奴隸にはそれがなかった。

紀元後二世紀あるいは三世紀初頭に書かれたアンデレ行伝には、禁欲を誓ったキリスト教徒マクシミラが純潔を守るために、非キリスト教徒の夫アイゲア

Rapids, 2009), 263.

17 Cohick, 275-277. 参照レビ記19:20-21.

18 Ibid, 267. Sarah B Pomeroy, *Goddess, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (1975; repr., New York: Schocken, 1995), 198.

19 Glancy 21.

テスのもとに自分の奴隸女性を行かせたという物語がある。²⁰ 結果として、夫は、主人と寝たことで傲慢になった奴隸女性ユクリアを、その罰に野犬の餌食になるまで放置したという。²¹ これは虚構の物語で、現実に起こったことではない。²² 奴隸女性ユクリアの末路は、マクシミラの夫の怒りの深さを効果的に表現すると理解出るであろう。だが奴隸への暴力は、文学的虚構を支えるだけの現実味を失っていないように思える。

制度的に主人による奴隸への性的強要が認められていたとしても、また逆に主人を性的に誘惑する奴隸の話があったとしても、そもそも奴隸制自体が現代的な感覚で言えば、暴力である。古代ローマの奴隸が受けた精神的ダメージを想像することは、困難である。だがあえて表現すれば、男女の奴隸は、恒常的な身体の拘束によって、自らの魂の死を身近に覚えたのではなかろうか。

奴隸の結婚

奴隸どうしの結婚は、社会的には非合法である。だが内縁の関係(*contubernium*)を持つことは主人によって許された。

奴隸所有者にとってメリットは二つ、考えられる。内縁関係にある奴隸たちが、解放を目指してさらに勤勉に働くだろうと期待できること、またそうした奴隸たちに生まれた子は、自動的に所有者の奴隸と見なされ、財産が増えることである。²³ しかも内縁関係にあっても奴隸の身体は、常に主人の意のままに

20 Glancy, 22-23. アンデレ行伝は、以下参照。Dennis Ronald MacDonald ed., *The Acts of Andrew and Matthias in the City of Cannibals* (Scholars Press: Atlanta, 1990).

21 年老いた、あるいは、病気の奴隸を所有者は、見捨てることは許されていたが、意図的に殺すことは殺人の罪に問われた。Cohick, 260.

22 *Acts of Andrew*, 17-22. Glancy, 22.

23 所有者は、いつでも奴隸の内縁関係を裂くことも、また奴隸に生まれた子を売ることもできた。奴隸夫婦は、子どもを主人から買い取ることもできる。しかし奴隸が所有するものは、法的には主人の所有と見なされる。このため、まず両親が解放奴隸となり、奴隸のときに生まれた子を主人から買い取る必要がある。解放奴隸の両親から生まれた子は、自由人であり、男子は市民権を持ち得る。Lynn H. Cohick, 261-262.

扱われる。そこには性的強要も含まれている。

たとえば、そうした内縁の奴隸の夫をもつ奴隸女性が、自由人男性によって妾の関係 (*concubinatus*) を強要されたとしても合法であった。²⁴ こうした関係が、社会から不道徳と見なされることはなく、むしろ奴隸女性に経済的には安定した生活を与えると考えられた。しかし妾とその子は、主人の財産を相続する権利を持たない。それゆえにこそ、たとえば本妻を失ったが嫡子のいる老齢の男性にとって好都合である。また結婚前の若い自由人男性にとっても、奴隸女性の妾とのあいだに生まれた子を嫡子と認める義務がない。²⁵

仮に、異なる主人に仕える男女の奴隸が内縁関係を結ぶとき、男性奴隸は、自分の主人の許可を得る必要がある。生まれてくる子に対して、女性奴隸は母親として認知されるが、夫の男性奴隸は父親として自らを主張する権利を持たない。結果として子どもは、女性奴隸の所有者の奴隸となるため、男性奴隸の所有者にとっては何のメリットも生じないためである。このため、他家の女性奴隸を内縁の妻にしたい場合、男性奴隸自身が、その女性奴隸を買い取ることもあり得た。だが男性奴隸が買い取った内縁の妻は、彼の主人の所有する奴隸となる。最善の策は、男性奴隸が自分自身の解放を買い取り、その上で、妻にしたい奴隸女性を買い取ることである。その場合、夫は、解放された女性の庇護者（パトロン）と見なされる。²⁶

結局、男性奴隸は、父親となる権利が認められていない。奴隸であるとは、父親がないということと等価である。それは成年男性として、父親の法的な権利と財産を相続できないことを意味する。古代ローマにおいて父親という概念は、生物学的なものではない。生まれた子どもを我が子と認知する意思決定によって、自由人男性は父親となると言える。したがって男性奴隸は、法的に

24 Lynn H. Cohick, 261. Susan Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Ulpian* (Oxford: Clarendon, 1991), 52-54.

25 奴隸女性の妾をもつ若い自由人男性が結婚した場合、妾との関係 (*concubinatus*) を続けるかどうかについて法律ではなく、彼の社会常識にまかされたようである。Lynn H. Cohick, 261.

26 Lynn H. Cohick, 262.

は永久に未成年者として扱われる。

一コリント書 5-7 章における奴隸の存在

一コリント書5-7章は、セクシュアリティと結婚生活について集中して論じている。パウロが描く修辞的世界は、自由人男性を主体とする。しかしウェイン・ミークスが綿密に調べたように、コリント教会のメンバーに、男女の自由人と男女の奴隸の存在を認めることができる。とりわけパウロは、結婚と離婚と独身という主題のなかで、修辞的な例 (*exmpli gratia*) として、奴隸に向けて書いており（一コリ7:20-24）、受け取り手のなかに奴隸がいなければ、不可解なものとなる。²⁷

また「クロエの家の者たち (οι Χλόντς)」（一コリ1:11）や「ステファナの一家」（一コリ1:16; 16:15）のように、οἶκος あるいは οἰκία には、親族だけでなく依存と従属の関係にある奴隸、被保護者、解放奴隸、雇われた労働者を含むものと定義される。²⁸ パウロ自ら洗礼を受けたと述べられているガイオ（一コリ

27 コリントは、元老院属州アカイアの首都である。地理的にはスエズ地峡の内陸に位置し、商業で栄えた。一方の港湾はアジアに近く、他方の港湾はイタリアに近く、船荷の相互交換が容易なためである。歴史としては、紀元前146年にローマによって滅ぼされ、紀元前44年にユリウス・カエサルがローマ植民都市 (*Colonia Laus Julia Corinthiensis*) として再建するまで荒廃に帰していた。クラウディウス帝の治世（41-54年）までにローマ都市の外観をもつ建築が急増し、一世紀の公的碑文はラテン語で残されている。行政も毎年選ばれる二頭政治者が統治し、ローマ植民都市の様相を呈している。しかしハドリアヌスの治世（117-138年）の碑文では、ギリシア語とラテン語の割合が逆転することから、住民の日常語はラテン語ではなかったと推測される。新約聖書でも、コリント教会に關係し、かつ地元民と推測される人々は、およそ半々にラテン名とギリシア名に分かれている。彼らの大半は、ユリウス・カエサルの時代に移住して来た解放奴隸の子孫であると、ストラボンは記している。また、ユダヤ人の共同体も既にあったことが使徒言行録から伺える。フィロンは、離散したユダヤ人の居住地の一つにコリントを挙げている。また後世のものだが、五世紀の時代の会堂の碑文も出土している。ウェイン・ミークス、加山久雄監訳、『古代都市のキリスト教：パウロ伝道圏の社会学的研究』（ヨルダン社、1989）112頁。

28 ミークス、73頁。

1:14) は、コリント教会全体のメンバーを収容できるほどの屋敷を所有している（ロマ16:23）。またパウロから直接洗礼を受けた、もう一人のクリスピオは、ユダヤ人の会堂長として名声もあり、安定した暮らしを立てることができたであろう。²⁹ しかもクリスピオの家は、一家をあげてキリストを信じる者となっている（使18:8）。ただしこりントの教会にどれほどの割合で、奴隸所有者と奴隸また解放奴隸がいたかはわからない。

奴隸をめぐる解釈上の問い合わせ（コリント書 5-7 章）

パウロは「みだらな行い」（πορνεία）を戒める（5:1-13と6:12-20）。7章からパウロは、新しい議論を始めているように見える。だが5-6章の「みだらな行い」についての勧告が、7章の結婚をめぐる質問に答えるための修辞的技巧を見なすこともできる。5-6章での「みだらな行い」について論述したのは、7章で結婚をその解毒剤と提示するためであったのかもしれない。³⁰

パウロがこの書簡全体で「みだらな行い」という言葉で、正確に何を意味したかは曖昧なままである。また教員相互、また教員とパウロとの間で明確に何が「みだらな行い」かについて、一致した見解があるわけではないように見える。じっさい一世紀のローマ社会でこの表現は、明瞭に限定された内容をもつものではなかった。

「みだらな行い」の一例として、パウロは「父の女を（自分の妻として）持つ者」を教会から排除するよう勧める（5:1-13）。ここでの「父の女」が、実の母親である可能性は皆無であろう。また父親の再婚相手と姦通をはたらいたという可能性も低い。教会がこの関係を認めているためである。おそらく父親の再婚相手であり、しかも父親が亡くなったか、何らかの事情で離婚し寡婦となった女性と結婚したか、内縁関係を結んだということであろう。³¹

29 ミークス、157-158頁。

30 Glancy, 63.

31 Hans Conzelmann, *1 Corinthians: Commentary on the First Epistle to the Corinthians*.

パウロは、「みだらな者」の存在自体よりも、教会がそのような者を交わりに加えていることに驚愕する。教会は、自らをこの世から切り離すことはできないが、この世の悪を教会に持ち込まないようにとパウロは戒める（5:9-13）。パウロは、「みだらな者」を排除する理由を自明のことと見なす。それは、信仰共同体とは「神の神殿」であるという理解による（6:19）。³² パウロは、コリント信徒のなかには、入信以前には「みだらな者」もいたことを認める。しかし教員が「みだらな行い」をはたらくとき、教会共同体が感染してしまうとパウロは考える（5:6）。パウロの非難の矛先は、一個人の罪に向かうというよりも、そのような悪を許容した教会共同体に向かう。それがパン種の比喩であり（5:6-8）、教員が娼婦と交わらないようにという勧告の意味するところであろう（6:19-20）。

パウロは信仰共同体の健全さに心を碎いているが、一コリント書5章で懲戒の対象となったのは、男性だけである。³³ 「父の妻」だった相手の女性は、教員でなかったため、問題とされなかつたとするのが、もっとも簡単な解決法である。³⁴ じっさいパウロは教会の外の問題は、外部の者が裁くべきだと論じている（5:13）。しかし A. C. ワイヤは、「父の女」の共犯性が問題とならなかつたのは、彼女が責任を取るだけの年齢に達していなかつたか、奴隸あるいは解放奴隸だったためではないかと提起した。³⁵

たしかに、この女性の処置について、パウロは沈黙する。その沈黙を読み解くのは不可能に近い。仮に彼女が奴隸だった場合、主人のいかなる性的要求も拒否できない。

Trans., J.W. Leitch (Fortress: Philadelphia, 1975) 96.

32 Conzelmann, *I Corinthians*, 96.

33 「サタンに引き渡す」という表現は謎で、その具体的な処置については不明な部分も多い（5:4-5）。しかし明確なことは二つある。パウロは、この世界での犯罪に対して靈的な次元での制裁をくだしていること、そしてそれは、この世における教会での交わりからの排除を引き起こすことである。Conzelmann, 97-98.

34 Conzelmann, 96.

35 A. C. ワイヤ、絹川久子訳『パウロとコリントの女性預言者たち：パウロの修辞を通して再構築する』（教団出版局、2001）166頁。

パウロは、娼婦を買う者を断罪するが、娼婦の存在には神学的関心をいっさい示さない。パウロは、娼婦を性的な自由への「手段（vehicle）」と見なすだけで、その娼婦の身体が復活のときに贖われるかどうかについては無言のままである。パウロにとってここでの娼婦とは、神とキリストに対抗する宇宙的勢力を代表するに過ぎない。³⁶

歴史的・修辞的世界としてのコリント共同体には、過去に娼婦だった者はいなかったのだろうか。アフロディテの神殿娼婦で名高いコリントのような都市教会のメンバーに娼婦あるいは元娼婦がいなかったとは考えにくい。パウロは、以前には「姦通する者、男娼、男色をする者、泥棒」だったが、現在は悔い改めた教員がいることを認めている（6:9-11）。娼婦は、客を選ぶことはできないが、自分の意思でその仕事を選んだ可能性はある。娼婦は、奴隸の地位と同じではないが、性的強要の経験を持つ者であることには変わりない。

一コリント6章15-20節は、奴隸を売買する際の言葉に満ちている。娼婦と「一体となる」（6:16）、またキリストと「一体となる」（6:17）という表現で繰り返し使用される動詞 κολλάω は、経済的な拘束または従属の関係にあることを意味する。また、「あなたがたは自分自身のものではなく……代価を払って買い取られた」（6:19b-20a）という隠喩は、教会共同体全体が娼婦の身体のようにキリストによって買われたことを暗示する。またその隠喩は、奴隸として売られた状態も含意可能である。³⁷ パウロは、キリスト者・自由人男性とその共同体が主体となる集団を修辞的世界として描き出す。しかしそれは歴史的・修辞的世界とは、ずれている可能性が高い。

一コリント7章において、パウロは、キリスト者にふさわしい結婚のあり方について具体的な指示を挙げる。ローマ社会において奴隸に合法的な結婚は許されていない。このため、適切な結婚生活についての指示は、奴隸には直接には関係がない。だが実質的な一夫一婦制の指示は、間接的に、奴隸が主人の性的 requirement に答えることは「みだらな行い」に含まれる、と述べるようなものであ

36 Ibid, 65.

37 Ibid, 66.

る（7:2,9）。³⁸「みだらな行い」を避けるために（7:2）、「情欲に身を焦がす」よりも（7:9）、妻（あるいは夫）を持つようにとパウロは勧める。この勧告に従うとき、古代ギリシア・ローマ社会の自由人男性は、奴隸に性を強要する習慣を改める必要があったであろう。

しかし奴隸は、どうすべきだったのだろうか。「みだらな行い」が示唆的には主人の奴隸への性的強要を含意する可能性があることから考察すると、パウロは、奴隸に機会があれば自由の身となることを勧めたと理解する方が理にかなっているであろう（7:21）。³⁹ だがそうであったとしてもパウロは、奴隸（解放奴隸）が主人（や元主人）から性的強要を受けるという習慣に対して、倫理的にどのような判断を下すかについて明確な宣言をしているわけではない。

結論としてパウロは、奴隸の地位にあるキリスト者に、いかなる事態においても、身体的隸属状態が神との関係の障害とならないのだと考えて欲しいようにも見える。⁴⁰ ローマの習慣として当然だった奴隸への主人による性的強要が「みだらな行い」に含まれるかどうかについて、一コリント5—7章に直接的な言及は全くない。しかし、「みだらな行い」に対する対抗手段として結婚を推奨した点で、奴隸への性的強要を間接的に否定し、奴隸制そのものを批判したわけではないが、奴隸の解放を支持したと理解することは可能である。

38 Ibid, 68.

39 Ibid, 68-69.

40 Ibid, 67.