

クリュニー修道制の歴史的位置

関 口 武 彦

(教育学部 歴史学研究室)

一つのエピソードの紹介から始めたい。イサウリア朝のレオン三世がカラブリアとシチリアをローマ教皇の権威から引き離してビザンツ領に編入して以来(七三二年)、南伊には多数のギリシア人が入植するようになり、ギリシア系の教会、修道院があいついで設立された。

十一世紀初頭の南伊にはテマ制が敷かれていた(テマ＝カラブリアおよびテマ＝ランゴバルド＝ヘアリア)。シチリアではイスラム教徒が優勢であったが、ギリシア人修道士もまた少なからず住み着いていた。南伊、シチリアがラテン世界に編入されたのは十一、十二世紀であり、これに決定的な役割を果たしたのはノルマン人と改革教皇権であった。¹⁾ノルマン人はビザンツ軍やランゴバルド諸侯軍の傭兵として十一世紀初頭から次第にその勢力を伸ばし、三十年代にオートヴィル家の兄弟があいついで来伊すると、彼らの征服地は急速に拡大した。だがノルマン人が北上して教皇領ベネヴェントを脅かすようになると彼らとローマ教皇の関係は緊張し、やがて対立へと発展した。一〇五三年六月

にレオ九世はチヴィターテ(ベネヴェント)の戦いでノルマン人に敗北を喫し、以後九ヶ月のあいだ捕虜として軟禁状態におかれた。しかしその六年後にニコラウス二世はアプリアのメルフィでノルマン人と同盟を結び、教皇権がローマ貴族と皇帝権から独立するための軍事的な後ろ盾を手にしたのである(一〇五九・八・二三)。教皇が伝統的なノルマン人敵視政策(レオ九世・ヴィクトル二世・ステファヌス九世)を転換するにいたった背景には、教皇とノルマン人の対立の解消に努め、両者の協力関係を築き上げていったモンテカッシーノ修道士デシデリウスらの粘り強い働きかけがあったことを忘れるわけにはいかない。「メルフィ同盟はヨーロッパ史における最も重要な事件の一つ²⁾」といわれる。本同盟によって教皇はアヴェルサ侯リカルドにアプリアの領有を、またロベルト・グイスカルド(ロベール・ギスカール)にアプリア、カラブリアおよびシチリアの領有を認め、リカルドとロベルトの両名は正式に教皇の封臣になった。カプアはフランクおよび

帝国の、アプリアとカラブリアはビザンツ皇帝の、シチリアはイスラム教徒の支配下にあった地域である。かくて南伊、シチリアの政治権力の再編が始まった。

グレゴリウス七世は、ノルマン人が再びベネヴェント進出の機会を窺うようになると彼らに警戒心を抱き、ノルマン人諸侯の分断政策をとって相互の反目を煽った。このような教皇の政策にもかかわらず、一貫してノルマン人との和解と協調に努めたのが修道院長デシデリウスである。彼が終始ノルマン人に好意的であったためにグレゴリウス七世は、モンテカッシーノを聖務禁止に処した（一〇七八年）。しかし一〇八〇年六月のブリクセン会議でハインリヒ四世が教皇廃位を再決議してクレメンス三世を対立教皇に擁立すると、教皇は再びノルマン人に頼らざるを得なくなった。このときにも仲介の労をとったのはデシデリウスである。一〇八三年四月にハインリヒはローマを攻囲し、六月にはローマのほぼ全域を制圧した。教皇は一年近くサンタンジェロ城に籠城したあと、漸く救援にかけつけたロベルト・グイスカルドに救出されて南伊に逃れた。教皇は翌年サレルノで生涯を終えている（一〇八五・五・二五）。グレゴリウスの死から一年後に、修道院長デシデリウス（サンタ・チェチーリアの司祭枢機卿）は枢機卿団によってローマで教皇に選出された。しかしかれは直ちに就任せずに、いったんモンテカッシーノに戻り、ノルマン人諸侯の支持を取りつけてか

らローマに入ってヴィクトル三世として教皇位についたのである（一〇八七・五）。

南伊、シチリアにおいて教会のラテン化が本格的に進むのはメルフィ同盟以後である。³⁾ その立役者はロベルト・グイスカルドと兄弟ルツジェーロであった。十一世紀末までにアプリアのギリシア人司教は、オトラントの座を除いてコンスタンティノーブル総主教との関係を絶ちローマに従属した（Siponto, Trani, Taranto）。カラブリアにはあいついでラテン司教座が設置された（San Marco Argentano, Maritano, Mileto）。さらにレッジオ、サンタ・セヴェリーナ、コゼンツァ、ロツサノなどの大司教座がラテン化された。ギリシア系修道院のラテン化も進み、ノルマン人によるラテン修道院の創設もみられた（Venosa, Sant'Eufemia, Santa Maria della Marina）。ラテン化された修道院の大半は既存の大修道院に結合されたが、これによって最大の利益を得たのはモンテカッシーノとラ・カーヴァ両修道院である。ロベルト・グイスカルドがルツジェーロにシチリア征服の任務を委ねたのは一〇六一⁴⁾年であり、三十年後にはイスラム教徒の最後の基地ノトが陥落した。この間、ビザンツのアプリア支配の拠点バリがノルマン人によって占領されている（一〇七一年）。

南伊、シチリアのラテン化の背後にはベネディクト修道士の協力があった。ビザンツ修道制とラテン修道制のあいだには、その目的と性

格において大きな隔たりが認められる。ビザンツ修道士の多くは独住、観想、苦行を好むが、その一方では不安のデーモンに駆りたてられるかのように居所を頻繁に変え、しばしば長途の旅にでる。聖ベネディクトがその『戒律』の中で嫌悪の情を隠さなかった放浪修道士 (*solitarij*)⁵⁴⁾としての一面は、社会的な孤立からくる東方修道士の不安と焦燥を映しだしている。彼らは世俗の権力にたいしては概して無関心か不信の念を抱いており、時にはこれを軽視し蔑む⁵⁵⁾。他方、ラテン人修道士は堅固な共住生活をいと好み、一所止住の原則に拠りながら日課表にしたがって様式化された職務に専念している。『聖ベネディクトの戒律』は、東方修道制の放浪的なもの、予言的なもの、狂信的なものを拒否することから出発した⁵⁶⁾。その上ラテン人修道士は伝統的に世俗権力との関係を重視する。当るべからざる勢いのノルマン人はいつしか神が遣わした使者とみなされるようになり、修道士はギリシア人とイスラム教徒にたいするノルマン人の征服事業を職務によって支援するにいたったのである。ラテン人修道士は世俗権力を高踏派的に見下したりはしない。軍務は本来職務にまざるのであり、修道士は世俗権力の軍事的成功のために神に執り成し、その加護を祈念すべき存在なのである。ここから世俗権力にたいする修道士の積極的な働きかけが生まれる。同時代のヨーロッパにおいて王侯の政治顧問、助言者として活躍したベネディクト修道士は少なくない。(オデイロン・

ド・クリュニー、ギヨーム・ド・サン＝ベニーニユ、リシャール・ド・サン＝ヴァンス、ポボン・ド・スタヴロ)。修道士は世俗の権力者と親密であったがゆえに逆に彼らを啓蒙教化し、キリストの戦士へと内面的に改造することが可能であったといえよう。

クリュニー修道制を理解するためには、ベネディクト修道制とその発展のプロセスを知る必要がある。さらに東西修道制を比較検討することによって西欧修道制の特質が一段と明らかになるであろう。西方は東方に直面することによって自己を明確に意識することができたからである。十三世紀までに東西修道制の差異は明瞭になる。ここで明らかになったそれぞれの修道制の特徴とその進化の方向は、その後幾多の歴史の風雪に耐えながらも本質的には変ることなく現代まで続いているといつてよい。

(1) この問題については以下の文献を参照されたい。H. Bloch, "Monte Cassino, Byzantium, and the West in the earlier Middle Ages", *Dumbarton Oaks Papers*, 3 (1946) 163-224; L. R. Menager, "La «Byzantinisation» religieuse de l'Italie méridionale (IX-XII^e siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 53 (1958) 747-74, 54 (1959) 5-40; id., "Points de vue sur l'étude des institutions byzantines en Italie méridionale", *Archivio*

- storico pugliese*, 12(1959) 47-52; J.Décarreaux, *Normands, papes et moines. Cinqante ans de conquêtes et de politique religieuse en Italie méridionale et en Sicile (milieu du XI^e siècle-début du XII^e)*. Paris 1974; H.Dormeier, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert*. Stuttgart 1979; H.E.J.Cowdrey, *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy, and the Normans in the eleventh and early twelfth centuries*. Oxford 1983.
- (2) Z.N.Brooke, *A History of Europe 911-1198*. London 1960(1938) 163.
- (3) J.Décarreaux, *op.cit.*, 83 et seqq.
- (4) *Ibid.*, 87-89.
- (5) ヲサナム修道制の歴史的研究をめぐって。K.Holl, “Über das griechische Mönchtum”, *Preussische Jahrbücher*, 94(1898) 407-24; R.Souarn, “La profession religieuse, empêchement canonique du mariage chez Grecs”, *Echos d'Orient*, 7(1904) 194-98; K.Lake, “The Greek Monasteries in South Italy”, *The Journal of Theological Studies*, 1903, 345-68, 517-42; 1904, 22-41, 189-202; R.Jamin, “Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance”, *Echos d'Orient*, 36(1933) 429-38; J.M.Hussey, “Byzantine Monasticism”, *History*, 24(1939) 56-62; I.H.Dalmais, “Sacerdoce et monachisme dans l'Orient chrétien”, *La vie spirituelle*, 80(1949) 37-49; E.Amand de Mendieta, “Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien”, *Revue de l'histoire des religions*, 152(1957) 31-80; O.Rousseau, “Le rôle important du monachisme dans l'Église d'Orient”, in: *Il monachismo orientale. Atti del convegno di studi orientali*...sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale...aprile 1958. Roma 1958, 33-55; G.Rezac, “Le diverse forme di unione fra i monasteri orientali”, in: *ibid.*, 99-135; A.J.Festugière, *Les moines d'Orient. I, culture et sainteté*. Paris 1961; A.Guillon, “Il monachismo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel medioevo”, in: *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Atti della seconda settimana internazionale di studio Mendola*, 1962. Milano 1965, 355-79; G.Dagron, “Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine(451)”, *Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines: Travaux et mémoires*, 4(1970) 229-76; P.Charanis, “The monk as an element of Byzantine society”, *Dunbarton Oaks Papers*, 25(1971) 63-84; W.H.C.Frend, “The monks and the survival of the East Roman Empire in the fifth century”, *Past and Present*, 54(1972) 3-24. 邦語文献には、大森正樹「ヲサナムの修道制」(上智大学中世思想研究所編『中世の修道制』創文

社、一九九一年、一九一三九頁）がある。

(6) F・ヘーア（小山宙丸・小西邦雄訳）『ヨーロッパ精神史』二
玄社、一九八二年、二七頁以下。

一 オリエント・ビザンツの修道制

オリエント・ビザンツの修道制には二つの流れがある。一つは修道制を教会組織の枠内に取り込み、一所止住と共住制を確立しようとする動きである。カルケドン公会議（四五一年）の決議、『ユステイニアヌス法典』の修道制に関する規定（六世紀なかば）、コンスタンティノープルのストウディオス修道院の院長テオドロス（八二六年没）の遺言書とテュピコン *Typhkon*（設立憲章）、アトスのラウラ修道院の創設者アタナシオスが作成した修道規則、皇帝ヨアンネス・チミスケスがラウラに与えたテュピコン（十世紀後半）などはそうした努力のあらわれといえよう。これにたいしてエジプトのアントニウスにまで遡り、パレスチナ、シリア、アナトリアをへてギリシアにもたらされた独住制（隠修士制）と散居修道制の流れがある。この潮流に属する修道士の中には禁欲的苦行を実践しながらも各地を渡り歩く修行者が少なくなかった。それだけに彼らは民衆にとって身近な存在であり、ネストリウス主義やキリスト単性論をめぐる神学論争の際には、しば

しば徒党を組んで総主教や教会会議に圧力をかけている。⁽²⁾

カルケドン公会議の若干のカノンは修道制について規定した（第三、四、七、八、十六、十八、二十三、二十四条）。⁽³⁾ このうちで注目すべきは、修道士が気紛れに都市をさまよったり、主教の同意なしに修道院を設立するのを禁じた第四条であろう。同条は修道士が主教権に服すべきことを明記している。第八条は、修道院をはじめ諸施設が主教の裁治権下におかれると述べ、第十八条は、修道士が徒党を組んだり共謀して主教に謀反を企てることを禁止した。さらに第二十三条は、帝都に乱入した放浪修道士は皇帝によって所属修道院に強制送還されることもあると述べている。同公会議は修道士の共住生活と一所止住の原則を明確にさだめたと言つてよからう。

ユステイニアヌス帝の制定になる『新勅法』(Novellae) は、その第五編（五三五年）と第百二十三編（五四六年）において修道制に言及した。⁽⁴⁾ ここで論じられているのはもっぱら共住修道制であり、共同の食事、共同寝室の使用、そしてなによりも一所止住が強調された。修道士が居所を変えるのは精神が不安定で優柔不断の証拠であり、上長や主教は彼らを厳しく監視すべきである（第五編第七章）。教区主教は修道士、修道女が都会を彷徨しないように監督する責任がある。たとい修道士が法廷に用事があつたとしても彼は代理人を立てるべきであり、自ら修道院を離れてはならない（第百二十三編第四十二章）。

家族を抱えている者が発心して修道士になったときの妻子の生活保障の問題については同編第三十八章以下で詳しく論じられている。『ユスティニアヌス法典』の諸規定は、総じてカルケドン公会議の政策路線を受け継いでいるといつてよい。

ビザンツ修道制に独特の性格を付与したのは、修道院設立者が修道院の基本財産と運営規則をさだめた文書である。テュピコンと呼ばれたものがこれである。⁵⁾各修道院は公権力（皇帝・総主教・主教）によって認証された独自のテュピコンをもち、これに追補、修正を施すことは原則的に禁じられていた。テュピコンは年に数回修道士全員の前で朗読されたのである。伝統が重視された東方世界ではテュピコンの変更は疑いの目でみられ、修道院の改革はとりも直さずテュピコン本来の趣旨に復帰することにあつた。テュピコンには各修道院の自主独立を意味する様々な表現が使われている。「自由の」《ἐλευθερία》、「隷属しなご」《ἀκράτουλάχιστος》、「自主の」《αὐτοδεδεικτος》、「独立の」《αὐτεξουσιος》、「自立し支配する」《ἐαυτηγκυριαρχουσα και δεσποζουσα》などがそれである。⁶⁾テュピコンを受け取った修道院は個別的に独立と自治を保障されたが、それはまた各修道院の孤立化を招く一因にもなった。ラテン世界に見られたように、一群の修道院を傘下に従える改革運動のごときはビザンツでは殆ど知られていない。共住制を目指した修道院に、テオドロスの率いるストゥディオス修道

院がある。⁷⁾テオドロスが死の直前にしたためた遺言書は、彼の関心が共住制の復興にあつたことを明瞭に示している。⁸⁾聖バシレイオスを敬愛していたテオドロスは、たとい縫い針一本でも私有してはならぬと述べて私的所有を全面的に禁じ、共同生活と一所止住を厳命した。その遺言書は修道院長 *ἡγουμενος* と修道士の双方にたいする勧告からなるが、テオドロスは修道院長への勧告の方をはるかに詳細に規定しており、院長権限の強化が彼にとつては焦眉の問題であつたことを窺わせる。九世紀なかばに作成されたストゥディオス修道院のテュピコンも大体同趣旨の内容である。⁹⁾本テュピコンは十世紀のアトスのテュピコンに大きな影響をおよぼした上に、十三世紀にいたるまでパレステナを除く東方世界の多数の修道院で受容されたのである。トレビゾンド出身のアタナシオスは九五〇年代末にアトスに渡り、ニケフォロス・フォーカス帝（九六三―九六九年）の財政支援を得てラウラ修道院を創設した。¹⁰⁾アタナシオスが作成した修道規則（九六三年）は全文三十七章からなり、このうち二十三章にストゥディオス修道院のテュピコンからの引用がみられる。¹¹⁾とくに典礼に関しては同院の影響が著しい。アトスでも手労働は重視され、激しい労働（金属加工、ラバ追い、船大工など）にたざさわる者にたいしては食事内容に特別の配慮が示されている。皇帝修道院ラウラはニケフォロス・フォーカス帝の暗殺によって一時混乱に陥つた。これを収束するために後継者ヨアンネ

ス・チミスケス帝はラウラにテュピコンを發給した（九七一／七十二年）⁽¹²⁾。ラウラ創設以来アトスでは共住修道士と独住修道士のあいだに確執が続いていたが、共住修道院 *κοινόβιον*、独立小院 *κελίον*、独住修道士 *ἀνεξαρτητῆς* の利害の調整をはかるために、皇帝はストゥディオス修道院長エウテュミオスをアトスに派遣した。この事実からも明らかなように皇帝の立場は明確であって、つまるところ共住制を尊重する規則が制定されたのである。本テュピコンには皇帝ヨアンネス・チミスケスと五十七名の修道士が副署した⁽¹³⁾。このうち四十七名が修道院長であり、ラウラ修道院長アタナシオスはアトスの総監 *ἡγούμενος* の次に副署している。五十七名の修道士のうち司祭修道士は僅かに十名をかぞえるにすぎない。四十七名の修道院長のうち司祭に叙階された者は七名（十五パーセント）であった。アトスの修道院は司祭共同体としての性格が稀薄であり、司祭職に就かない修道士の方が数のうえでははるかに勝っていたといえよう。

『ユステイニアヌス法典』以後の皇帝政府による共住制の奨励にもかかわらず、オリエント・ビザンツ修道制の底流には隠修士的生活への強い憧憬があった。共住制が勝利したかにみえるアトスにおいても同様であって、独住制は依然として修道士の幅広い支持を得ていたのである。パレスチナで隠修士の靈的指導にあたった聖サバスは「花が果実に先行するように、共住生活は独住生活に先行する」と述

べて、一定期間の共住生活を体験した修行者にたいしてのみ庵室での生活を許した⁽¹⁴⁾。サバスの師エウテュミウス、エジプトの著名な隠修士で聖アントニウスの弟子であったパフヌティウスも同意見であった⁽¹⁵⁾。またトルコ教会会議（六九二年）のカノン第四十一条は、修道士が独住生活に入るためには三年の共住体験が必要であると規定した⁽¹⁶⁾。しかしながら共住修道院での十分な訓練をへないで、いきなり独住生活に踏みだす修道士があとを絶たなかった。これは修道制の中心が十一世紀以後、帝都を離れてアトスに移ったこととも関連する。アトスの森林や山岳（最高峰は二千三十三メートルに達する）はいたるところ庵を結ぶのにふさわしい場所を提供しており、隠修士にとってアトスは垂涎の修行場になったからである。ビザンツ独特の神秘主義神学が完成するのは後述するように十四世紀であるが、その担い手はアトスの修道士であった。ビザンツ人は神学 *θεολογία* をしばしば神の内的覚知の意味で用いた。神学者ならば彼は真の祈禱ができるし、また真の祈禱ができるならばその者は神学者なのである⁽¹⁷⁾。修道士は教父の著作の研究を除き学問にたいしては懐疑的であり、労働もまた彼らにとって二義的な意味しかもたない。修道士は神秘主義神学を修得するために、禁欲と苦行の生活に毅然として耐えなければならぬ。彼らにとって使徒的 *κρητολόγος* という用語のもつ意味もまた独特である。これは西欧のように活動的、司牧的生活にたいして適用されるのでは

なくて、観想の究極の境地に達した状態について用いられた。したがって聖アントニウスは聖職者に叙階されなかったけれども、最も使徒的な隠修士なのである。⁸⁶⁾ ビザンツの修道士は修行の完成状態にあっては俗世と没交渉になり、非社会的な存在になる可能性を秘めていたといえよう。

- (1) アレキサンドリア主教アタナシウスの著作「アントニウス伝」については邦訳がある。小高毅訳「アントニオス伝」（上智大学中世思想研究所編『中世思想原典集成1』平凡社、一九九五年、七六七頁以下）。アントニウス以前にも著名な隠修士がいた。ヒエロニムス著・荒井洋一訳「最初の隠修士パウルの生」（前掲、中世思想原典集成4、平凡社、一九九九年、六〇一頁以下）をみよ。
- (2) G.Dagron, *op.cit.*, 261-76; W.H.C.Frend, *op.cit.*, 10 et seq. 修道士は社会の安全弁（safety valve）であり、民衆と社会を取り持つ緩衝器（buffer）であった（*Ibid.*,10）。
- (3) C.J.Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée par H. Leclercq. II-2. Hildesheim/New York 1973, 770 et seq.*
- (4) Justinian/Scott, *Corpus juris civilis (The Civil Law)*. New York 1973(1932) vol.7. (5) テュピロンについては以下の研究をみよ。P.de Meester, "Les typiques de fondation (τυπικα κρητορικα)", *Studi Bizantini e Neellenici*, 6(1940) 489-508; E.Hernan, "Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika kretorika, caristicari e monasteri «Iberi»", *Orientalia Christiana Periodica*, 6(1940) 293-375; R.Janin, "Le monachisme byzantin au moyen âge. Commende et typica (X-XIV siècle)", *Revue des études byzantines*, 22(1964) 5-44; S.Runciman, *The Great Church in Captivity*. Cambridge, 1968 37-54. (6) R.Janin, *op.cit.*, 34-36. (7) ストゥディオス修道院の改革についてはルロワの研究を参照せよ。J.Leroy, "La vie quotidienne du moine studite", *Irenikon*, 27(1954) 21-50; id., "La réforme studite", in: *Il monachesimo orientale* ..., 181-214; id., *Studitisches Mönchtum, Theodoros Studites. Monastische Epigramme*. Graz/Wien/Köln 1969. (8) 七世紀から十五世紀にいたるビザンツの代表的なテュピロン六十一通（うち六通は女子修道院宛）が英訳され、解説を付して公刊された。これによってビザンツ修道制の研究が著しく身近なものになった。cf. J.Thomas and A.C.Hero (ed.), *Byzantine Monastic Foundation Documents. A complete translation of the sur-*

- viving founders' *Typika and Testaments* (Dumbarton Oaks Studies XXXV). 5 vols, Washington, D.C. 2000. テオドロスの遺言書は本書第一巻の六七―八三頁（T・ミラーの解説・英訳）に収録されている。
- (9) *Ibid.*, 84-119 (trans. T. Miller).
- (10) R. Morris, "The origins of Athos", in: A. Bryer and M. Cunningham (ed.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism*. Variorum 1996, 37-46.
- (11) J. Thomas and A. C. Hero (ed.), *op. cit.*, 205-31 (trans. G. Dennis).
- (12) *Ibid.*, 232-44 (trans. G. Dennis).
- (13) *Ibid.*, 241-42.
- (14) A.-J. Festugière, *op. cit.*, 53.
- (15) *Ibid.*
- (16) C. J. Heftle, *Histoire des Conciles...*, III-1, 568.
- (17) J. M. Hussey and T. A. Hart, "Byzantine theological speculation and spirituality", in: *The Cambridge Medieval History*. IV, 197.
- (18) O. Rousseau, *op. cit.*, 53.

二 西欧の修道制

ガリアの古修道制は東方修道制の影響を強くとどめている。聖マルティヌスがポワティエ近郊リギュジェに設立した修道院で用いられた戒律については詳らかにしえないが、当地の修道生活は禁欲的な隠修士のそれに近いものだったであろう。のちにトゥールの民衆が彼を司教に選出して同市に招請したとき、彼の身なりが司教にふさわしくないと理由から就任に異議をとなえた司教が少なからずいたのである。¹⁾五世紀初頭にカンヌ沖のレランス島にホノラトゥスが創設した修道院はのちにガリアの司教の苗床になるが、ここでも聖アントニウスが敬愛され、修道生活は隠修士的な散居修道院の形態をとっていたと考えられている。²⁾レランスではパコミウスやバシレイオスの戒律を合成した混合戒律 *Mischregel* が用いられていた。ヌミディア出身のアウグスティヌスがミラノに滞在していたときに、トリエルからやってきた一人の皇帝役人から聖アントニウスの生涯について聞かされたのは彼が三十二才のときである（三八六年）。³⁾修道制の普及に貢献した人物、例えばヒラリウス、ヒエロニムス、ホノラトゥス、ヨハネス・カッシアヌスなどはいずれも東方の生活体験があり、西欧の初期修道制には東方の影響が強かったといえよう。六世紀末にトゥール司教グレゴリウスが執筆した『歴史十卷』（フランク史）は、当時の修道生活を知

る上からも貴重な史料である。この時代には敬虔で禁欲的な人物はしばしば修道院に入るか隠修士になった。彼は苦行衣をまとい、断食、祈り、不眠によっておのれを鍛えたのである。しかしその半面、王族出身の女性を收容した修道院、例えばクロタール一世妃ラデグンデによって設立されたポワティエの修道院などでは、修道女のあいだですさまじい確執と主導権争いが繰り広げられていたことが述べられている。⁽⁴⁾六世紀末のガリアの修道戒律については二箇所で言及されている。アルル司教カエサリウスの戒律、カッシアヌスとバシレイオスの戒律がこれである。⁽⁵⁾『聖ベネディクトの戒律』についての言及はない。この時代のガリアの修道院では複数の修道規則からなる戒律が広く用いられていたといっている。⁽⁶⁾

聖ベネディクトの生涯に関する精確な情報は伝えられていない。六世紀初頭の作といわれる『師の戒律』(Regula Magistri)をベネディクト自身が十分に咀嚼してコンパクトな内容と構成にまとめ上げたのが『聖ベネディクトの戒律』(以下『戒律』とよぶ)であり、その作成年代が『ユステイニアヌス法典』の編纂期とほぼ重なるのは興味深い(六世紀半ば)。⁽⁷⁾『戒律』にはカッシアヌスの強い影響がみられる(第四十二、七十三章)。カッシアヌスは独住制の価値を十分に認めていた人物として知られているが、ベネディクトもまた自らの体験を通して独住制をよく知っていた。⁽⁸⁾しかしながら彼は、独住制が修道生活を

志願するすべての者に容易に実践しうるものとは考えなかった。独住制にはきまった様式がなくなりましたがって普遍性に欠ける。それが極端な形をとるとシリアの聖シメオンをはじめ一連の柱頭行者にみられるように、禁欲と苦行の苛酷な競争になる。ベネディクトの念頭にあったのは初心者でも実践可能な「最強の種類」《fortissimum genus》(第一章)としての共住制であった。他方、彼が嫌悪したのは放縦修道士 sarabaita と放浪修道士 gyrovagus である。オリエント・ビザンツの通弊であった両タイプの修道士の忌避は東方世界との決別の意思表示でもあった。一年の修練期間をおえて修道士になると、彼は家族共同体の正規のメンバーとして生涯一所住の義務を負った。ベネディクトは「主に仕える学校《Dominici scola servitii》では、厳しすぎたり重荷になることを課すつもりはない」(序論)と述べている。本戒律を貫いているのは中庸の精神とローマ的父権の思想である。修道院長の独裁的性格は『師の戒律』に比較すると幾分緩和されているが、修道院においてキリストの代理をつとめる修道院長が家族共同体のかなめであることには変りがなく、ベネディクトは修道士の服従を強調する一方、修道院長が良き牧者として修道士の救霊にたいする責任を自覚するようにと注意を促している(第二章)。成文法の尊重もまたローマ的思想の反映であろう。修道志願者は修練期に本戒律を繰り返し読んでもらい、二ヶ月後には次のように言われる。「ここにあなたがそ

の下で戦いを希望する法《*lex, sub qua militare vis*》がある。それを守ることができれば入りなさい。できなければ立ち去るのは自由です」(第五十八章)と。戒律は主権者であつて、修道院長ですらこれに逆らうことは許されない。修道生活とは「戒律に従う生活」《*vita regularis*》の謂にはかならないからである。

『戒律』は成立後ただちに西欧を席卷したわけではない。その普及のプロセスは緩慢であり、アイルランド、アングロサクソンの宣教師、フランクの王侯貴族の協力と支援をまづけてはじめて『戒律』は西欧に定着できたといえよう。⁸⁾モンテカッシーノは六世紀末にランゴバルド族の略奪を被り、修道院本堂が焼失した(五七七年)。修道院長がモンテカッシーノに戻った七一七年までのおよそ一世紀半のあいだ、同修道院は廃墟のまま放置されている。したがってモンテカッシーノが『戒律』の普及に主導権をとることは事実上困難だったであろう。

『戒律』の普及に貢献したのはコロンバヌスである。コロンバヌスが十二名の同志と共にアイルランドから大陸に渡ったのは五九〇年頃といわれている。彼が創立したリュクスイユ修道院(ソーヌ川上流)にはほだなくフランク貴族の子弟が殺到した。彼らは後にガリア中、北部の司教になつて転出している。⁹⁾彼らが改革、設立した修道院にはコロンバヌス・ベネディクトの混合戒律が導入され、次第に古ガリア修

道制にとつて代わつた。さらに『戒律』の伝播にアングロサクソン修道士が果たした役割を軽視してはならないであろう。¹⁰⁾七世紀後半に活躍したベネディクト・ビスコップ(ウエアマース、ジャロウ両修道院の創立者)、ウイルフリッド(ワイトビー教会会議におけるローマ派のリーダー)などはいずれもローマ滞在の経験を有し、生涯を通じて教皇座に忠実であつた。彼らが院長に就任したり、設立した修道院には『戒律』が導入された。彼らはまた大陸布教に情熱を燃やしており、八世紀には熱心な宣教師(ウイリブロード、ウインフリッド「ボニファティウス」など)がその中から輩出した。当初はベネディクトとコロンバヌスの戒律が併用されたが、次第に『戒律』だけが用いられるようになった。これには二つの理由が考えられよう。¹¹⁾一つは言うまでもなく『戒律』の内容が簡明で、しかも中庸と分別の精神で貫かれていることだ。グレゴリウス一世はその『対話』のただ一箇所で『戒律』に言及した。ここで彼はベネディクトが書いた修道士の戒律を「分別においてすぐれ、表現において立派である」と述べている。修道士には十分な食事(每日一ポンドのパンと四分の一リットルのブドウ酒、二皿からなる料理)が供され、六〜八時間の睡眠がみとめられた。夏の盛りには午睡をとることもゆるされたのである。さらに暖衣が供与され、日々規則正しく職務に専念できるように修道士の心身を健康に保つことが配慮された。アイルランド修道制の厳格な禁欲主義からの

離脱である。もう一つは『戒律』と聖座との親密な結びつきである。グレゴリウス一世がその著作の中で『戒律』を称賛して以来、『戒律』はローマ教会公認の修道戒律とみなされるようになり、とくにキリスト教の歴史が浅いイギリスや北欧においては唯一の戒律として急速に受け入れられていった。他方ガリアでは『戒律』は混合戒律の一部として浸透していった。ソリニャック Solignac(六三二年)、ルベ Rebaix(六二五年)、ニヴェル Nivelle(六四〇年)、サン・ワンドリル St Wandille(六四七年)、フルリー Fleury(六五一年)と伝えられていくが、七世紀には『戒律』はまだ支配的地位を確立していない。¹³⁾ 古ガリア修道制の代表ともいべきレランス修道院の歴史も参考になろう。同院では五世紀にパコミウス、バシレイオスの戒律が用いられていた。七世紀初頭にはコルンバヌスの戒律が導入され、同世紀末にはフルリー修道院出身の院長アイグルルスによって『戒律』が採用された。このために彼は一部の隠修士の敵意を招き、孤島に流されて殉教している。¹⁴⁾

七世紀末には、はやくも教会会議において『戒律』の採用が決議された。六七〇年にオートタン司教レオデカル(元リユクスイユ修道士)が同市に招集した教会会議には五十四名の司教が出席した。ここで同司教は出席者全員に『戒律』の採用を促した。¹⁵⁾ すでにコルンバヌスの死後半世紀以上が経過していたが、彼の戒律はもはや問題にされてい

ない。メロヴィング朝末期には、宮宰カルロマンとアングロサクソン修道士ボニファティウスが協力して『戒律』の普及に努めた。ドイツで開催された教会会議(七四二/四三年)は、修道士、修道女が「聖ベネディクトの戒律に従って生活する」《*juxta regulam sancti Benedicti... vivere*》)ように勧告した。¹⁶⁾ ボニファティウスは事前に教皇ザカリヤスの指示と助言をおおいでいる。エノー地方で開催されたレプティエヌ教会会議(七四三・三)もボニファティウスの主宰のもとに開催された。当会議は「修道院長および修道士は、律修生活の規範を復興するために聖父ベネディクトの戒律を受け取るべきである」と決議した。¹⁷⁾

カロリング朝期には、カール大帝とルートヴィヒ敬虔帝が『戒律』の普及にイニシアチブをとっている。ヘルスタル勅令のなかでカールは『戒律』の遵守を命じ、¹⁸⁾ その八年後にはモンテカッシーノに臣下を遣わして『戒律』の写本を取り寄せた(七八七年)。ベネディクトの自筆原本は、当時ラテラノ図書館からモンテカッシーノに移されていたのである。原本が九世紀末に焼失してからはカールが取り寄せた写本が唯一の規格本になり、これから後に多数の写本が生みだされた。ザンクト・ガレン本第九百十四号はその代表例である。『戒律』はヤガテザンクト・ガレン、ライヘナウ、フルダなどの帝国修道院に導入された。七九四年にフランクフルトで開催された教会会議では、三つ

の決議カノンの中で『戒律』が言及されている⁽¹⁹⁾。カールは巡察使勅令の中でも「断固として」《*firmier et fortier*》『戒律』を遵守するようにと命令した(八一二年)⁽²⁰⁾。かくてカールの治世末年には、混合戒律の時代は漸く終りを告げようとしていた。帝国の安寧秩序を維持するためには、帝国全域において同一の戒律と慣習を厳守するベネディクト修道士の祈りが必要であった。八世紀末にフルダ修道院長に宛てた書簡の中で、カールはフルダ修道士を「わが忠良なる祈禱者」《*fidelius oratoribus nostris*》と称えている⁽²¹⁾。カールを継いだルートヴィヒ敬虔帝も父帝の修道院政策を踏襲した。彼はアニアヌのベネディクトを宗教行政の最高顧問に任命した⁽²²⁾。第二のベネディクトといわれるアニアヌのベネディクトが主宰したアーヘン会議(八一七・七)は全文八十三条からなる決議文を採択した。『戒律』の実践と暗唱が推奨され、『戒律』に則って聖務日課を営むべきことが規定された(第一、二、三、三三)条⁽²³⁾。我々が固有の意味におけるベネディクト修道制を語りうるのはこの時からである。アーヘン会議の条文によれば、すでにミサは日課として定着し、生・死者のための詩篇交誦が導入されていた。司祭に叙階された修道士が少なからずいたことも示唆されている。修道院は聖俗界のための代禱の府になったのである。アニアヌのベネディクトの政策を受け継いで、これを完成させたのは、十世紀に始まる改革修道制であった。

- (1) スルピキウス・セウェルス著(橋本龍幸訳)「聖マルティヌス伝」(前掲『中世思想原典集成4』八八三頁以下)の第九、二十七章をみよ。なお西欧の修道制を概観した基本的文献を以下に掲げておく。Ph.Schnitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. I-VII, Maredsous² 1948-56(1941); P.Cousin, *Précis d'Histoire monastique*, Tournai 1956; L.J.Daly, *Benedictine Monasticism. Its formation and development through the 12th century*, New York 1965; C.H.Lawrence, *Medieval Monasticism. Forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, London/New York² 1985(1984); G.Schwaiger, "Das christliche Mönchtum in der Geschichte", in: id. (Hg.), *Mönchtum, Orden, Kloster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1993, 9-43. 邦語文献としては、K・S・フランク著(戸田聡訳)『修道院の歴史。砂漠の隠者からテゼ共団体まで』教文館、二〇〇二年、が役に立つ。
- (2) Un moine de Lérins, *L'île et l'Abbaye de Lérins. Recits et description*, Lérins³ 1929(1895), 14-39; J.F.O'Sullivan, "Early monasticism in Gaul", *American Benedictine Review*, 16(1965) 32-46; F.Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankreich*, München/Wien 1965 47ff. フランス修道院の貴族的性格については、徳田直宏「ガロ・ロマン末

- 期のローヌ修道制——レランス修道院とその周辺——」(前掲『中世の修道制』七二頁以下)を参照。
- (3) アウグスティヌス(山田晶訳)『告白』中央公論社、一九六八年、第八卷第六章。
- (4) グレゴリウス(兼岩正夫・臺幸夫訳註)『歴史十卷(フランク史)Ⅱ』東海大学出版会、一九七七年、第九卷第三十三、三十九、四十三章、第十卷第十五、十六、十七、二十章。
- (5) 前掲書、第九卷第三十九章、第十卷第二十九章。バシレイオスとカエサリウスの修道戒律およびヨハネス・カッシアヌスの談話集の邦訳は、前掲『中世思想原典集成』第二、四巻に収録。ベネディクトの戒律の最新の邦訳は、古田暁訳『聖ベネディクトの戒律』すえもりブックス、二〇〇〇年。詳細な註と解説が付されている。さらに本戒律の理解のためには、ヒルデブランド(野村良雄訳)『聖ベネディクトと典礼』『カトリック研究』第二十四巻第三号(一九四四年)一一四〇頁が参考になる。
- (6) S.G.Luff, "A survey of primitive monasticism in Central Gaul(c.350- to 700)", *Downside Review*, 70(1952) 180-203; F.Prinz, *op.cit.*, 121ff.
- (7) A.Hastings, "St Benedict and the eremitical life", *Downside Review*, 68(1950) 191-211.
- (8) F.Prinz, *op.cit.*, 263ff.; *id.*, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*. München 1980, 34-45.
- (9) F.Prinz, *Askese und Kultur...*, 39ff.
- (10) *Ibid.*, 46-58.
- (11) Ch.F.comte de Montalembert, *Les moines d'Occident, depuis Saint Benoît jusqu'à Saint Bernard*. t. II, Paris/Lyon 1873, 638-46.
- (12) 'Nam scripsit monachorum regulam, discretionem praecipuam, sermone luculentam'; Migne, *PL*, t.66, col.200.
- (13) U.Faust, "Benediktiner. Benediktinerinnen", in: G.Schwaiger(Hg.), *op.cit.*, 90-93.
- (14) Un moine de Léris, *op.cit.*, 54-69.
- (15) Ch.F.comte de Montalembert, *op.cit.*, 640-41.
- (16) C.J.Hefele, *Histoire des Conciles...*, III-2, 815-25.
- (17) 'Abbas et monachi receperunt sancti patris Benedicti regulam ad restaurandam normam regularis vitae'; *ibid.*, 827.
- (18) 'ut secundum regulam vivant'; *MGH*, Legum Sectio II, Capitularia Regum Francorum. Hannoverae, Tomus I(1883), 47.
- (19) *Ibid.*, 75-76. cf. can. 13, 14, 16.
- (20) 'ut firmiter ac fortiter secundum regula vivant'; *ibid.*, 94.
- (21) *Ibid.*, 78-79.

(22) J.Semmler, "Benedictus II: una regula-una consuetudo", in: W.Lourdoux and D.Verhelst(ed.), *Benedictine culture 750-1050*. Leuven 1983, 1-49.

(23) アーヘン会議の勅令については、*MGH, ibid.*, 343-49.をみよ。

三 クリユニー修道制

戒律と慣習の統一を目指したアニアヌのベネディクトの改革は、その後の西欧修道制に多大な影響をおよぼした。十世紀にブルゴーニュとロタリンギアに始まった修道院改革は、十一世紀にクリユニー修道制の下で飛躍的な発展をとげている。十、十一世紀の西欧人が宗教問題を考えるときにはいつもクリユニーのことが彼らの念頭にあったのであり、クリユニー修道士の生活は、これ以前あるいは以後に発達したいかなる形式のキリスト教的な生活とも比較できない威厳を備えていたといつてよい。¹この時代のベネディクト修道制の特徴的性格を幾つかあげておこう。第一に、修道院は執り成し祈禱の中心的施設である。修道院創設者がなによりも必要としていたのは、おのれと一族の救霊のために執り成してくれる修道士の存在であった。修道院では日々壮麗な典礼が営まれた。典礼執行の必要上、多数の修道士が聖職者に叙階されたために、ヌルシアのベネディクトの時代の俗人共同体

はここにいたって聖職者共同体になったのである。²代禱施設としての修道院の役割は、フルリー修道院の影響を強く被ったイギリスの『修道規則集成』(Regularis Concordia、九七〇年頃成立)にも反映されている。本集成の編纂にモデルを提供したのは前世紀のアーヘン会議の決議であった。注目されるのは、イギリスの修道院の保護者であるエドガー王と王妃のために、一時課をのぞくすべての時課において特別の祈りが捧げられていることだ。³軍務に仕える禱務という考えは修道院の保護者であったカール大帝にすでにみとめられる。カールが教皇レオ三世に宛てた有名な書簡(七九六年)は、聖俗界の最高指導者のそれぞれの役割について言及した。⁴カールの任務は異教徒の侵入、略奪を武力によって阻止し、カトリックの信仰を守り抜くことであり、レオの役割はモーセに倣って諸手を天に差し伸べて神の加護を乞い、皇帝軍の勝利を祈願することなのである。代禱のためにベネディクト修道院で広く使用されたのが『生命の書』(Liber vitae)と『周年記念禱名簿』(Neologium)であった。第二に、修道院と地域社会との強い結びつきが指摘されよう。設立者ないし寄進者である当地の貴族と修道院との親密な関係がこれである。⁵バロンとその騎士たちは家産の一部を修道院に寄進したのみか、一族の者を修道士として修道院に送りこんだ。つまり地縁的にも血縁的にも修道院とその周辺貴族とは緊密な絆で結ばれていたといえよう。⁶修道院はまた貴族の墓所であり、

バロンとその騎士たちの結束と連帯をとりもつ一族郎党の靈廟でもあった。権力相互間の平和を保障し、地域社会に政治的安定をつくりだしたのもこそ修道院なのであり、修道院改革は貴族権力の確立過程と連動していた事実を忘れてはなるまい。第三に、改革修道制は新興貴族を教化し、彼らをキリストの騎士として内面的に陶冶した点が指摘されよう。第二代修道院長オドンが執筆した『聖ゲラルドゥス伝』は、オーヴェルニュの一貴族の生涯を物語ることによって、その時代に一つの道徳的範例を提供したといつてよい。貴族として権力を行使することはなんら聖性の妨げにはならない。権力の行使をキリスト教的に意義づけ正当化した『聖ゲラルドゥス伝』が中世最初の「貴族の鑑」(Adelspiegel)であったといわれる所以である。⁷⁾クリュニーが後に多数のフランス人騎士をイベリア半島に動員できたのは、そのようなクリュニーの貴族観が背景にあったといわなくてはならない。第四に、修道院連合形成の動きを指摘することができよう。すでにアニアヌのベネディクトは、インデン修道院をはじめ十数院を傘下に従え、『戒律』の普及のために自らの弟子を修道院長に任命した。クリュニーの初代院長ベルノンも幾つかの修道院を支配したが、ヨハネス十一世が九三年に第二代院長オドンに与えた特許状は、修道制史上画期的な意義をもつものであった。⁸⁾本状によれば、クリュニー修道院長は厳格な修道生活を求めてクリュニーにやってきた他院の修道士を、たと

彼の上長の同意がなくても修道士として受け入れることができるのである。クリュニー修道院長が改革のリーダーシップをとることをローマ教皇が正式に認めたといつてよい。この収容特権は修道院自治と修道士の一所止住をさだめた『戒律』の掟に反するのみか、他院の修道士を「彼の修道院長の同意と推薦なしに」受け入れることを禁じた規定(第六十一条)にも抵触するものだ。クリュニーに来院した修道士は「彼の修道院の風紀が改善されるまで」《quosque monasterii sui conversatio emendatur》クリュニーに留まることが認められた。本特許状は他院にたいして改革強制の意味をもったといつてよい。クリュニーに収容特権と改革の主導権を公認した本特許状によって修道院の団体形成が可能になり、修道会形成の端緒がひらかれたといえよう。第五に、教皇に直属し、司教権免属特権を保証されたクリュニー修道会の影響力の増大は教皇権の覚醒と自覚を促し、教皇改革を可能にした要因であった。⁹⁾クリュニー修道制と改革教皇権は必ずしも利害を同じくしたわけではないが、改革教皇権が提起した重要なプログラム(例えば教皇首位権や聖職者独身制の問題など)の解決は、ベネディクト修道制の影響力を抜きにしては考えられない。グレゴリウス七世からゲラシウス二世にいたる五代四十六年間(一〇七三—一一一九年)は、ベネディクト修道士出身の教皇によって教会が統治された時代である。半世紀ちかくにわたって修道士が教皇座を占めたことは、後にも

先にも例がなかったといわなくてはならない。

ベネディクト修道士が一世を風靡したことは、隠修士や農村回帰を強く志望する共住修道士の反発を招いた。¹⁰⁾ 都市化社会にベネディクト修道士が必ずしも十分に対応できないことが明らかになるにつれて、新たなタイプの修道士が待望されたのである。十一世紀末葉に活躍した隠修士は、それ以前の隠修士とは性格を異にしている。彼らの多くはフランス西部の森林地帯（例えばメーヌ・アンジューの境界地帯に広がるクラーンの森など）で隠修士として過ごしたのちに再び社会に戻って巡歴説教師になったケースが少なくない（ベルナル・ド・テIRON、ヴィタリス・ド・サヴィニー、エティエンヌ・ド・ミユレ、ロベール・ダルブリュッセル）。彼らは特定の戒律に拘束されることを望まず、聖福音書に拠りながら民衆を善導したのである。彼らはその巡歴によってベネディクト修道士の一所止住に挑戦し、またその説教によって在俗聖職者（教区付司祭）の沈黙と怠慢に戦いを挑んだといつてよい。他方では、都会の混乱と喧噪を避けて、農村の静謐の中に理想郷を捜し求めた修行者もいる。ケルンのブルーノが創設したカルトゥジオ会（La Grande Chartreuse）の修道士、モレームのロベールの創建になるシトー会の修道士がそれである。彼らはせわしい都会を逃れて僻遠の地に赴き、多数の助修士（フヴェルン）の手を借りながら開墾を進め、自給自足の経済圏（グランジュ経営）を目指したのである。修道士は

能うかぎりの孤独と沈黙のうちに内的平和を見出すことができた。だが彼らと旧来のベネディクト修道士とのあいだにはまた共通する点も少なくなかった。新旧修道制の経済基盤はいずれも土地であり、その所有地（森林・沼沢地・牧場・鉾山・荒蕪地）は聖俗界の恩顧者の寄進になるものであった。さらに新旧修道院はともに修道士の一所止住と禁域を尊重しており、巡歴説教や托鉢には否定的であった。両者が修道戒律として『聖ベネディクトの戒律』を採用した点も共通である。

都市化社会にすすんで適応し、ここから派生した様々な問題に積極的に取り組むことによって、ベネディクト修道制にたいする最大の批判勢力を形成したのは律修（修道）参事会員であった。¹¹⁾ 聖職者の私財所有と私宅居住を承認したメッス司教クロデガングの『参事会公則』（七五五年）および『アーヘン会則』（八一六年）を批判する動きは十一世紀前半に始まる（アヴィニョン近郊サン＝リュフ教会の改革）。教皇改革期には、一〇五九年と一〇六三年のローマ教会会議が聖職者の私的所有の禁止と共同生活を命ずるカノンを制定した。アレクサンデル二世がサン＝ドニ教会（ランス）に発給した一〇六七年の特許状の中ではじめて『聖アウグステイヌスの戒律』が言及された。律修参事会員は小教区司牧に積極的に関与し、さらに説教、教育、病人や高齢者の介護、巡礼路での救護活動などに従事した。シャルトル司教イ

ヴ、ハーフェルベルク司教アンセルム、とりわけ教皇ウルバヌス二世は、ベネディクト修道士と在俗聖職者の双方から区別される律修参事会員固有の使命を認識していた人物として記憶されよう。ベネディクト修道制がその支配的地位を失うのはあらたな戒律（『聖アウグステイヌスの戒律』）に準拠する律修参事会員、すなわちアウグステイヌス派参事会員およびブレモントレ会士の登場によってであり、十三世紀に都市の司牧に重要な役割を果たした托鉢修道会の出現によって、ベネディクト修道制の衰退は決定的になるのである。

- (1) R・W・サザーン（森岡敬一郎・池上忠弘訳）『中世の形成』みすず書房、一九七八年、一一九頁。
- (2) U.Faust, *op.cit.*, 94.
- (3) D.Knowles, “The Monastic Horarium 970-1120”, *Downside Review*, 51 (1933) 721; id., *The monastic Order in England*. Cambridge² 1966 (1940) 31-56.
- (4) G.Tessier, *Charlemagne (Le mémorial des siècles)*. Paris 1967, 385; H.R.Loyn and J.Percival, *The Reign of Charlemagne: Documents on Carolingian Government and Administration*. London 1975, 117-19.
- (5) サザーン、前掲書、一二四—一二七頁。*ゆたに、D.W.Peock, *Cluniacensis Ecclesia. Der cluniacensische Klosterverband (10-11. Jahrhundert)*. München 1998. をみよ。
- (6) D.W.Peock, “Abbild oder Verband: Cluny und seine Klöster”, in: G.Constable, G.Melville, J.Oberste (Hrsg.), *Die Cluniacenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*. Münster 1998, 93-120.
- (7) F.Heer, *Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*. Wien/Zürich 1949, 394.
- (8) P.Simon, *Bullarium Sacri Ordinis Cluniacensis*. Lyon 1680, 1-2; H.Zimmermann (Hrsg.), *Papsturkunden 896-1046 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission, Bd. III u. IV)*. Wien 1985, Nr.64, 107-08; W.Goez, *Kirchenreform und Investiturstreit 910-1122*. Stuttgart 2000, 17-25.
- (9) この点に関する象徴的なエピソードを一つ紹介しよう。一匿名作家がトゥールトゥル司教ブルーノ（のちの教皇レオ九世）の伝記の中で述べている話である。彼が教皇位につく前に見た夢がこれである。ほろをまとい髪をみだした一人の醜い老女が執拗にブルーノにまつわりついて離れない。たまりかねたブルーノは老女の額に十字の印をさざんだ。老女は床に倒れ伏したが、再び立ち上がったときには絶世の美女に変身していた。ブルーノはこの直後に見た夢の中で、クリュニー修道院長オディロン

に先刻見た夢の意味をたずねた。オデイロンが言うには、この夢はコンスタンティヌス大帝がビザンティウムを復興したときに見た夢に似ている。神が夢を通して啓示したのは、ブルーノが衰微した教会と信仰の再建者になるであろうということであった。「あなたは幸いです。あなたは彼女（＝教会）の魂を死から救い出したのです」《Beatus es tu et tu animam ejus liberasti de morte》これはオデイロンの最晩年のできごとであった。オ

デイロンの改革の継承者であるレオ九世がここに示されている。クリュニー修道院長が世を去ったのは一〇四八年十二月三十一日である。レオ九世が登位したのは一ヶ月半後の翌年の二月十二日であった。修道院改革から教皇改革へのバトンタッチを本挿話は暗示している。cf. M.Parisse et M.Gouillet(éd. et trad.), *La vie du Pape Léon IX* (Les classiques de l'Histoire de France au moyen âge, vol.38) Paris 1997, 70-73.

- (10) L.Miis, "The regular canons and some socio-religious aspects about the year 1100", *Mélanges E.R.Labande*. Poitiers 1974, 553-61;
L.K.Little, *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*. London 1978, 61 et seqq.

- (11) L.K.Little, *ibid.*, 99-112; C.H.Lawrence, *op.cit.*, 137-44; K.Bosl, "Das Verhältnis von Augustinerherren (Regularkanoniker), Seelsorge

und Gesellschaftsbewegung in Europa im 12. Jahrhundert", in: *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente* (1123-1215): *Atti della settimana internazionale di studio*, Mendola ... 1977. Milano 1980, 419-549.

四 東西修道制の比較とその態様

西欧では教皇改革をへて名実ともに教皇首位権が確立した。ヒエラルヒーが整備され、教皇とその行政スタッフ（枢機卿団）の権限が増大した。修道会は教皇権の統制下におかれるようになり、教皇は各地に張り巡らされた情報網を通じて社会のニーズと教皇権の要請（これはしばしば濫用された）に応ずることができる新たな修道制を認可したのである。その半面ではヒエラルヒーの弱体化を惹き起こしかねない修道制運動（ワルドー派、ベギン派、フランシスコ会内の厳格派など）には注意を怠らず、しばしばこれを禁圧した。とくに神秘思想家の説教にたいしては警戒を弛めず、ときには異端の宣告さえも辞さなかったのである（たとえばドミニコ会士エックハルト）。だが多くの教皇は時代の動きにたいして慎重ではあるが鈍感ではなかった。律修参事会運動が下火になる一一七〇年代以降、在俗信徒の宗教活動は顕著な盛り上がりを見せる。教皇アレクサンデル三世は、司教の同意を

得ていない説教活動を禁止した。後継者のルキウス三世もまた説教者グループ（フミアリーテイ派およびワルドー派）を離教者として断罪した。だが五代あとの教皇インノケンティウス三世はフミアリーテイを公認し（一二〇一年）、ワルドー派の一部を教会に復帰させている。同教皇はさらにフランシスコが率いる托鉢集団を認可し、彼を継いだホノリウス三世は説教者集団（ドミニコ会）を公認した。修道会の乱立を懸念してその新設を禁じた第四ラテラノ公会議のカノン第十三条は、現実の社会的必要の前に必ずしも厳格には適用されなかったのである。あらたな修道制運動の台頭と教皇権によるその吟味と裁可の手續きは、これ以降も繰り返されていく。教皇権による統制とチェックが存在することで、かえって西欧の修道制は多様な試行錯誤が可能であったと言えるかもしれない。

これにたいしてビザンツ修道制においては、進化は一律でしかも単調であった。十一世紀以降、アトスの修道士の名声と彼らによせる民衆の信頼は、帝国の衰退に逆比例して増大の一途をたどった。ラテン人のコンスタンティノール占領、帝国分裂をへてビザンツ最後の王朝パラエオロゴス朝が成立すると、ミカエル八世（一二六一―一二八一年）の教会合同政策に反対する急先鋒に立ったのがアトスの修道士である。¹ 彼らが唱道した神秘主義的靈性（静寂主義）^{ヘシカステス}は、十三、十四世紀に多数のビザンツ人の心を捉えた。ヘシカスト（静寂主義者）は教会

合同に反対を唱え、西欧の文物の撰取には否定的であった。ヘシカスム運動の中心的指導者グレゴリオス・パラマスが一三六八年に列聖されてからは、ヘシカスムの反対者はラテン化支持者のレットルを貼られるおそれがでてきた。神秘主義的靈性の追究とヘシカスムの高揚こそは、ビザンツ修道制の性格を方向づけたものであり、のちにみるように西欧的な共住修道制が根を下ろすのを妨げた要因であったといえよう。

ヘシカスムの思想的系譜は四世紀にさかのぼる。² 十四世紀後半にバラミズムが確立するまで、ヘシカスムはおよそ一千年の歴史を背後にもっていた。エジプト人マカリオス（三九〇年頃没）はイエスの祈りの原初形態を生み、その弟子でエジプトの砂漠で修行をつんだエヴァグリウス・ポンティクス（三九九年没）は、心の平靜 *καταβηα* と祈りの効能を説いた。シナイ山麓の聖カテリナ修道院長であったヨアンネス・クリマコス（六五〇年頃没）は、イエスの祈りを呼吸法に結びつけ、ストウディオス修道士の新神学者シメオン（二〇二三年没）は、観想生活を通しての神との合一についておのれの神秘体験を語っている。十三世紀末にアトスの修道士ニケフォロスは、イエスの祈りを肉体的統御に結びつけて祈禱の作法を確立した。ヘシカストは庵室の片隅で独り前かがみの姿勢を保ちながら両目は臍のあたりを凝視する。呼吸をととのえ、イエスの名を繰り返し唱えることによって聖霊は鼻

孔を通じて心に入り、ヘシカストを聖化して神との合一を実現させるという。ニケフォロスはミカエル八世の合同政策の有力な反対論者でもあった。十四世紀三〇、四〇年代に、カラブリア出身の修道士バララムとグレゴリオス・パラマスのあいだに周知のヘシカスムをめぐる論争が起った。バララムの一味によって臍部凝視者 *ὀφθαλμοκοίτης* と揶揄されたヘシカストを支援するために、パラマスはヘシカスト擁護の論陣を張った³⁾。当論争は宮廷の政争もからんで複雑な様相を呈したが、ヘシカストのバトロンであるヨアンネス・カンタクゼノスの政権復帰によって大勢が決した。一三五一年七月に開催されたコンスタンティノーブル会議は、パラミズムの正統性を最終的に確認した。もともとパラマス自身は自分を神秘主義神学の刷新者とは考えていなかった。彼は自らを正教会の伝統の継承者であり、体現者であるのみなしていたからである。人は精神統一と肉体の制御によって心中に神秘的な光を見ることができ、これは神の非創造の光であって、キリストの弟子たちがタボル山でキリストの変容のときに見た光と同じである。その永遠の光は神の本質^{ウシニア}ではなくて神の作用であり、働^{エネルゲイア}きにはかならぬ。本質と働きの関係はあたかも太陽と光線の関係にたとえられよう。観想における神との神秘的合一^{ヘシカスム}はギリシア神学の伝統になり、その行き着いた先がヘシカスムであった。ヘシカストにとって団体職務は必ずしも必要なものではない。パラマスと同時代に活躍した人物

にシナイのグレゴリオスがいる。彼もまた生涯の一時期をアトスですごした。彼によれば真の神秘主義者にとって典礼への参加は不要であり、ときには有害でさえある。詩篇頌読はあまりに形式的にすぎ、神を観想するには不十分であるという。グレゴリオスにとって独住制は共住制にまさるのである。注目すべきは、アトスの共住修道院においても、共住制の確立を妨げる動きが徐々に芽生えつつあったことだ。イデオリウトモス *ἰδιορhythμος* (自己規律主義) とよばれた特異な修道生活がこれである⁴⁾。修道士は自身の庵室をもち、私財の所有がみとめられた。彼らは祝祭日の礼拝と食事のとき以外は集団生活から解放され、いつもは気心の知れた小さなグループの中で一人の上長の指導下で生活した。イデオリウトモスはやがて相互不干渉主義になり、戒律の弛緩を生んだ。マヌエル二世・バラエオロゴス(一三九一—四二五年)はイデオリウトモスを廃止しようと考えたが、すでに時は遅すぎた。イデオリウトモスはほどなくアトス全域に普及していったからである。一四三〇年にトルコ人がテサロニキを占領した直後、アトスはスルタンの支配に服した。しかしスルタンはアトスが東方正教世界の聖地であることを知っていたからこれに干渉することもなく、修道院共和国の自治を尊重し、本土の所領の大部分を安堵した。アトスは今なお正教世界の修道士と一般信徒にとっては聖山 (*ὄρος ἅγιος*) であり、彼らが政治的・宗教的アイデンティティを確認する

ために訪れる聖なる巡礼地であり続けている。⁽⁵⁾

十三世紀以後、西欧では修道会の制度化・組織化がすすんだ。第四ラテラノ公会議は各修道会にたいして三年に一度の管区総会の開催を勧告し、総会には四名のシトー会士を顧問として招請するように命じた。さらに巡察使 *visitatores* の派遣を各総会に義務づけている（カノン第十二条⁽⁶⁾）。教皇留保権と教皇直接叙任権の発達によって、コマンド制がベネディクト修道会を襲うのは十三世紀である。⁽⁷⁾ 空位聖職祿を一時的に管理する（*in commendam*）臨時管理者が修道院に姿を見せるのはクリュニーの支院では十三世紀後半であり、十五世紀にはクリュニー本院にも姿を現わした。院長職は教皇や王侯が授与するベネフィスになり、かつて宗教的・文化的に偉大な業績をなしたベネディクト修道院は今や貴族を扶養する施設になったのである。⁽⁸⁾ 中世末期から近世初期にかけて多くの修道会が分裂の危機にさらされた。クリュニー修道会も例外ではない。十七世紀に修道会は旧律派と厳律派に分裂し、以後一世紀以上にわたって党派抗争の泥沼にはまりこんだ。修道会の危機を打開するために修道院長リシユリユーおよびマザランは、それぞれサン・モール会、サン・ヴァンヌ会とクリュニー修道会の合同を企てたが、結局失敗におわっている。旧律派は一七八八年七月に廃止された。その一年後にフランス革命が勃発し、革命政府による教会財産の没収（一七八九・一一）をへて、翌年二月に修道会の廃

絶が決議されたのである。

修道院の大受難時代のち十九世紀になると、ロマン主義、王政復古の影響下にイエズス会、シトー会、そしてベネディクト会があいついで再建された。西欧修道制の活力を物語るのは、しかしながらこの点だけではない。同世紀にはヨーロッパ人の海外進出に踵を接して、海外布教、学術研究と交流、司祭養成を目的とする単式誓願の修道会があいついで創設された（サレジオ会、白衣宣教会、神言会など）。そして二十世紀には、福音的勧告には従うが、公式誓願、共同生活、修道服着用義務には縛られない在俗会（*instituta secularia*）があらたに誕生した。その使命は「この世の内側からこの世を聖化する責任を知ること」（パウルス六世）であるとされる。時代の社会的要請とニーズを巧みに汲み取ってあらたな性格の修道制を認可することはすでに中世以来の伝統であるが、我々はここに西欧修道制の強靱な生命力を見るであろう。

- (1) S.Runciman, *The Great Church...*, 37-54. 橋川裕之「ビザンツの隠修士とリヨン教会合同」『西洋史学』第二〇六号（二〇〇二年）二四―四六頁。

- (2) *Ibid.*, 128-58; I.Hauser, "L'hésychasme. Étude de spiritualité", *Orientalia Christiana Periodica*, 22 (1956), 5-40, 247-85;

J.Meyendorff, *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris 1976. なお、エヴァグリウス・ポンティクス、ヨアンネス・クリマコス、新神学者シメオン、そしてグレゴリオス・パラマスの著作の抜粋が邦訳されて、前掲『中世思想原典集成3』に収録されている。

- (3) S.Runciman, *op.cit.*, 141. 西欧の教会史家のなかには、ビザンツの修道制と修道士にたいして強い偏見を抱いている者が少なくない。碩学といえどもこの偏見から必ずしも自由ではない。一例をあげよう。「十四世紀に、トルコ人がその陣営の環をビザンティンの周囲に次第に引きしめていたときに、神秘的な修道士と思弁的な人々は「臍部諦視」(Nabelschau)に耽っていた。そういう風に身を曲げていれば、「神の光」を見ることができると考えたのである。「平静主義者」(Hesychasten)と、彼らは呼ばれた。すなわち、いよいよ危急に陥った祖国と信仰を守れと神が無限の激動へと呼び出し給うたその瞬間に、平静であった人々である。このような笑劇が、キリスト教における高慢なギリシアの思弁の末路であった」(H・フォン・シューベルト〈井上良雄訳〉『教会史綱要』新教出版社、一九六六年、一二五頁)。かほどに偏見は強いのである。

- (4) S.Runciman, *op.cit.*, 49; L.Bréhier, *op.cit.*, 454-55.

- (5) アトスの歴史と現状については、A.Simonopetritis, *Holy Mountain. Bulwark of Orthodoxy and of the Greek Nation*. Thessaloniki 1970. を参照。「聖山は正教会の難攻不落の要塞であり、アクロポリスである。それは正教の真の教義と我が民族的・宗教的伝統がたぐい稀な熱意と努力によって保存されている正教会の救いの方舟であり、岩なのである」(*Ibid.*, 163)。

- (6) R.Foreville, *Lairan I, II, III et Lairan IV* (Histoire des Conciles Oecuméniques 6). Paris 1965, 353-54.

- (7) Ph.Schmitz, *op.cit.*, t. IV, 223-57.

- (8) G.Schwaiger, *op.cit.*, 31. 'Versorgungssätten des Adels' (U.Faust, *op.cit.*, 99).

La position historique du monachisme clunisien

SEKIGUCHI Takehiko

(Section d'histoire, Faculté de Pédagogie)

A Byzance, de la fin du IX^e siècle au XIII^e siècle, la législation monastique était fixée par les nouvelles de l'empereur Léon VI qui modifiaient les lois de Justinien et les dispositions de la réforme studite.

Le fondateur d'un monastère, qu'il soit empereur, patriarche, métropolitain, dote sa fondation d'un statut particulier appelé *typikon*. Ce document énumère les biens dévolus au monastère en échange de ses bons offices spirituels. A partir des nouvelles dispositions, le donateur pourra même fixer le statut juridique de sa fondation et intervenir jusque dans son organisation intérieure. Ces *typika*, statuts des fondations, qui devaient être lus plusieurs fois par an devant les moines assemblés, montrent l'individualisme des monastères byzantins, qui n'ont jamais possédé un statut d'ensemble, mais dont chacun avait ses règlements particuliers, sa manière de vivre, ses usages liturgiques.

L'idée d'un pouvoir centralisé s'exerçant hiérarchiquement, c'est-à-dire le système de centralisation de type clunisien, lui est tout à fait étrangère.

En Occident, les règles monastiques ont pullulé jusqu'à l'adoption générale de celle de Saint Benoît. La notion de la réforme aussi en Occident est très différente de celle de l'Orient. Entre autres réformes celle de Cluny sous l'abbatiate d'Odilon (994-1048) rassembla les monastères en une congrégation soumise à un abbé général, avec une administration centrale et une règle de totale uniformité quant aux usages et aux obédiences. Au début du XII^e siècle, l'*Ecclesia Cluniacensis* comptait à peu près 1200 maisons. Pour donner la préférence à la prière liturgique, les moines de choeur de Cluny et ses prieurés, sauf de très rares exceptions, sont tous prêtres. A cette époque, on a atteint l'apogée du cenobitisme (d'après Saint Benoît, *genus fortissimum*).

En Orient, la nouveauté la plus importante est la ruine de l'autorité des *hegumenos* (supérieure), sur laquelle reposait jusque-là le gouvernement des monastères. Le mouvement idiorythmique est parti de l'Athos. L'*idiorythmie*, c'est-à-dire l'autonomie, permet au moine de vivre à part à l'intérieur du monastère. L'idiorythmie et l'hésychasme étaient au fond conformes à l'idéal monastique de l'Orient, qui considérait la contemplation, l'hésychasme comme la vie parfaite, la seule à conduire au salut.