

# キリスト教修道制の成立——隱修制と共住制——

戸田 聡

「修道制の揺籃」エジプトを主な対象として、修道制の成立をめぐる諸説を広範に検討しかつ試論を展開すること、これが拙著『キリスト教修道制の成立』の課題だった。<sup>(1)</sup>しかしなお、拙著の議論によっても充分にカバーできなかった論点がいくつかある。<sup>(2)</sup>本稿ではまずそれら諸論点について補足的議論を行ないたい<sup>(3)</sup>。(一)。

次に、「キリスト教と禁欲主義」の特に原初的な側面、端的に言えば「イエス・キリストと禁欲主義」という問題について、私見を述べたい(二)。

ところで、拙著は隱修制の成立を以てキリスト教修道制の成立と称した。拙著の中心問題がキリスト教修道制のそもその成立であり、そして確かに史的にはまず隱修制が

成立しその後に関住制が成立したので、もちろん拙著の主張は間違いでないのだが、しかし後述のように、共住制の成立は隱修制の成立からだけでは説明できない要素を含んでいる。そこで最後に、共住制の成立に関して現時点での筆者の見通しを述べたい(三)。

## 一 キリスト教修道制の成立——隱修制の場合——

### ①キリスト教修道制の前史

修道制の前史を語る場合、特にエジプトについて言及すべきは、(H. Weingarten) が挙げたエジプトの異教の例<sup>(4)</sup>を度外視すると)アレクサンドリアのフィロンが描いたテラ

ペウタイだろう。<sup>(5)</sup>これについて、エッセネ派をも合わせて論じた M. Simon の論考<sup>(6)</sup>によると、エッセネ派とテラペウタイには様々な面で類似性が見られるが(両者とも共同生活を営み、かつ自己の統御を理想としている、等々)、しかし両者は別々の運動と考えるべきである(四一八頁)。両者の出現についてはユダヤ教外からの影響が、特にエッセネ派についてはヨセフスの明言にあるように<sup>(8)</sup>ピュタゴラス派の影響が、考慮されてよい(四二二頁)。消滅の時期に関しては、テラペウタイの場合ではフィロン以後については全く不明であり、エッセネ派の場合も、二度のユダヤ戦争を超えて存続したとは考えにくい(四二四頁)。これら諸派に見られるユダヤ教の禁欲主義とキリスト教修道制との間の直接の関連は、時代的隔たりから見て疑わしい(四二五頁)。本稿の議論にかかわる諸点について、Simon は以上のように論じている。テラペウタイやエッセネ派による修道制の成立への影響は度外視してよいと思われ、拙著ではこの点にほとんど触れなかった。

この点について桑原氏の近著は、「近年の研究の結果、キリスト教的修道制の前身をユダヤ教内部の修道的共同体に求め、さらにはこれとイエス復活後のエルサレムの使徒

小集団との連続関係を示唆する説が唱えられるようになってきた」と論じている。<sup>(9)</sup>しかし管見の限りでは、キリスト教修道制とクムランの共同体或いはテラペウタイとの間に直接の影響関係があるとする論者は皆無である。<sup>(10)</sup>また間接的影響についても、管見の限りでは、例えばフィロンの著作が修道者たちに影響を及ぼしたというような事実は知られていない。桑原氏の指摘にある「連続関係」とはさしあたり、ユダヤ教の禁欲主義的潮流が原始キリスト教(特にその禁欲主義的側面)を理解する上で重要な背景知識を成すという意味での「連続関係」だ、と考えるよいのではあるまいか。

## ②最初の修道者たち／殉教と修道制の関係

拙著が最初の修道者の登場時期を三世紀後半とした根拠は『アントニオス伝』の記述だが、<sup>(11)</sup>ここで、その点に関する理解を明確にしておきたい。まず同伝記によれば、アントニオスは一〇五歳で亡くなったとされ、そして同伝記以外の資料から、彼の没年は三五六年だと確定できる。そこで、アントニオスが生まれたのは二五一年であり、そして彼は十八歳ないし二十歳の時に修道者になっているので、

彼が修道者となったのは二七〇年ごろのことだ、といった説明が、修道制の歴史を語る際にはしばしば見られる。<sup>(12)</sup>

このような伝統的な理解に意義を認めることはできない。まず、アントニオスが一〇五歳で死んだとする記述は信じがたいし、そもそも彼が自分の生年を知っていたかどうかは極めて疑わしい。<sup>(13)</sup>

だが、それらの疑念を考慮に入れても、アントニオスが修道生活を三世紀後半に始めた可能性はなお高い。すなわち『アントニオス伝』によれば、(仮に第一〇章の「三十歳」という記述が、上述と同じ理由で信憑性を欠くとしても) アントニオスは修道生活を始めてから少なくとも二〇年を優に超える間隠遁生活をし、そして人前に再び姿を現したとあり(第一四章)、その後キリスト教徒に対する大迫害(三〇三—三一一年ごろ)が起こったことになっている。ここで、二〇年という期間までも疑う理由はないので、アントニオスは大迫害より二〇年以上前から修道生活を営んでいたことになり、よってその時期は三世紀後半に遡る。ゆえに、そのアントニオスより前に修道生活を送っていた最初の修道者たちが登場したのは、三世紀後半である<sup>(14)</sup>と考えてよい。

ここで『アントニオス伝』第三章の記述に触れておきたい。すなわち、いわゆる「最古のラテン語訳」を底本とする邦訳によると、次のようにある。<sup>(15)</sup>

よく知られていた信仰篤い童貞女たちに、貞潔に養育してもらうため妹を預けると、彼「アントニオス」自身は戸外での厳しい生活のうちに敬神の修行に励んだ。

拙著の書評の中で豊田氏はこの表現を念頭に置いて「妹の養育を託した童貞女たちはいったいどこに居住していたというのだろうか」と述べ、修道制成立論におけるこの記述の重要性(及び筆者の議論の不備)を強調しておられる。<sup>(16)</sup>

アントニオスが修道者になった時には既に女子修道院が存在したとの理解に基づく指摘だろうが、しかしこれは研究史上では解決済みの問題である。すなわちこの点について G. Garitte は、*eis pappewwa* という Migne 版の読み(女子修道院へ(入れた)と訳せる)でなく *eis pappewlau* (貞潔のために)と訳せる)という読みが正しいと述べており、<sup>(17)</sup> G.J.M. Bartelink が校訂した『アントニオス伝』の最新の批判校訂版でも Garitte が提示した読みが採用されているのである。<sup>(18)</sup>

次に、修道制の成立に関して二点、補足を述べておきた

い。第一に、殉教と修道制の間の連続性という拙著の主張については、確かに従来から、迫害の停止後に、殉教を求める人々の熱情が禁欲実践へと向かったことよって修道制が成立したという理解が示されており、その限りでは拙著も従来の理解を踏襲していると言える。<sup>(19)</sup><sup>(20)</sup>しかし、それとの関連でよく語られる、迫害・殉教との関連から見た最初の修道者の型については、拙著の主張は従来の理解と異なる。すなわち従来の理解では、迫害時に逃れた人がそのまま隠遁生活を続けて修道者となったという図式がよく見られるが、『パウルス伝』<sup>(21)</sup>を根拠とするこのような図式は受け入れられない。<sup>(22)</sup>そこで拙著は、『アントニオス伝』第三章が描く、初期の修道者—村はずれの隠者という画像を前提とし、かつ当時の「平和の四十年」の時代に殉教者記念堂 *martyrium* が建てられていったというキリスト教建築史の知見を踏まえて、殉教者記念堂の墓守りが最初の修道者の存在形態だったとの推測を述べた。<sup>(24)</sup>

第二に、殉教と修道制の間の連続性の証として拙著では、両者のいずれも聖書の字義的解釈に基づいているという点を指摘したが、その含意は、少なくともエジプトでは、聖書の寓意的解釈が前提とするような知的背景なしに修道制

が成立しえたということである。<sup>(25)</sup> 修道制は民衆的背景のもと、民衆的思想の発現として、成立したのではなからうか。<sup>(26)</sup>

### ③ 修道制成立のその他の要因 (論)

研究史上挙げられてきた修道制成立の要因はこの他にも多くある。<sup>(27)</sup> その中で、桑原氏の近著が指摘する、キリスト教の世俗化に対する危機感から人々が荒野での禁欲的生活を目指して修道者となったとする、世俗化原因論と称すべき議論に触れておきたい。

拙著が修道制の成立をこの型の議論で説明しなかったのは、修道制の成立時期を三世紀後半としたことと関係がある。すなわち、仮にキリスト教が三世紀後半に、(棄教者の教会復帰の問題に窺われるように) 以前と比べて規律の点で弛緩していたとしても、その弛緩が「世俗化」と表現されるほどのものだったとは考えにくい。「世俗化」とはローマ帝国による四世紀初頭のキリスト教公認以降に進展した事態だろう。よって、三世紀後半における修道制の成立には、世俗化原因論とは異なる説明が必要だ、と考えた次第である。

実際、修道制の成立に関する K. Heussi の古典的研究

は、教会史研究の大家 A. Harnack などが主張した修道制成立の世俗化原因論を批判し、そのような議論は史料の根拠を欠くと述べている。<sup>(29)</sup> 確かにエジプトについては、世俗化原因論を裏づける史料は管見の限りでは見当たらない。

但し、エジプト以外では状況が異なる可能性がある。例えば同じ Harnack は或る論文でやはり教会の世俗化と結びつけて修道制の成立を論じたが、この議論は、シリア起源の文書とされる伝クレメンス『童貞性について』という著作の分析に基づいていた。<sup>(30)</sup> つまり、例えばシリア(或いはシリア語圏)については、修道制の成立を世俗化原因論で説明することは、必ずしも史料の根拠を欠いてはいないのである。

次に、世俗化原因論と同様しばしば引き合いに出されるのが、社会経済的要因との関連から修道制の起源を論じる、経済原因論と称すべき議論である。<sup>(31)</sup>

ヒザンツ史家渡辺金一氏が著作で取り上げた H. I. Bell と A. C. Johnson の間の論争は、古代末期のエジプト社会において大土地所有と農民的小土地保有のいずれが優勢だったかという点をめぐるもので、大土地所有の優勢を強調する立場としては E. R. Hardy の研究がある、<sup>(32)</sup> Bell の

議論もこちらに属し、<sup>(34)</sup> これに対して農民的小土地保有の重要性を強調したのが Johnson である。<sup>(35)</sup> この点について、近年では農民的小土地保有の重要性を強調する議論が有力になっているようである。<sup>(36)</sup>

修道制成立論に対するこの論争の含意は次のようなものだろう。すなわち、修道者になった人々の相当数が言わば食いつぶれのような人々だったとすると、古代末期におけるそのような人々の増加と、修道制の成立・発展との間の関連を主張する場合、この主張と整合的なのは、大土地所有の進展、及びそれに伴う貧富の格差の拡大という画像だ、となるのである。この点からすると、近年の研究動向は、社会経済的な要因から修道者になった人々が多かったとの主張には好都合でない状況になりつつあるようである。

また、古来エジプトには逃散 (*avaxwvovis*) が見られ、同じ語が隠遁をも表すことから、逃散と修道制の成立の關係が論じられたこともあるが、管見の限りでは、逃散が古代末期に急増したという事実はないようである。また、紀元後一—二世紀の逃散については、当の「逃散した者」は史料では *avaxwvovis* の動詞形 *avaxwvovis* の完了分詞 *avaxwvovovtes* (訳すと「逃散(或いは隠遁)

してしまつた者たち」で表現され、修道者や隱遁者を表すのに使われる語 (*avaxwontis*)。「逃散 (或いは隱遁) を事とする者」と訳せる)とは異なる。つまり、単語レベルでも逃散者と隱遁者は異なるのである。<sup>(38)</sup>

#### ④ 「初期修道制の歴史」の叙述に向けて

世俗化原因論が問題にされるべき四世紀初頭以降という時代は、キリスト教に関する伝存史料が飛躍的に増加する時代であり、これ以降の修道制の歴史は、キリスト教一般の歴史の文脈の中で合わせ論じられるべきだと思われる。そのような歴史叙述を行なう用意は未だ筆者にはないので、ここでは一、二の言及にとどめることにしたい。

まず、拙著第一部第五章で詳しく紹介した Judge の論考<sup>(39)</sup>が扱っている、修道者への最古の言及を含む三二四年のパピルスについて。拙著では、嘆願文を内容とするこのパピルスが修道者の存在を三世紀にまで遡らせることを可能にするわけではないと論じた。この史料が三世紀への遡及を確実に可能とするわけでないという意味では、この論述に変更の必要はないが、しかし三二四年、すなわち初めて公然とキリスト教を擁護した皇帝コンスタンティヌスの単

独支配が確立するかしないかという時期に、上記パピルスから窺われるように、少なくともエジプトで修道者が既に人々に周知の存在となっていたということの意義は大きい。少なくともエジプトに関しては、修道制の成立は四世紀初頭のキリスト教公認の時期より前に遡る可能性が高く、つまり修道制の成立については四世紀初頭より以前の時代背景を念頭に置くべきだということを、ここで改めて強調しておきたい。

もう一点は修道者アントニオスにかかわる。周知のように『アントニオス伝』は、修道制の成立を考える上で最重要史料であり、かつ文学的にも聖人伝文学の古典として巨大な影響を後世に及ぼしたが、その主人公アントニオスは、果たして生前どれほど名が知られていたのだろうか。例えば、著者アタナシオス自身は他の著作では、*Historia Arrianorum* の第一四章において (伝記の第八六章と同様、バラキオスをめぐるエピソードで) アントニオスに触れているのみである。無論、アントニオスの名は若干なりとも知られていたに相違なく、さもなければ伝記第三章の記述 (拙著一三〇頁を参照) は意味を成さなくなるが、しかしアントニオスの名声は相当程度『アントニオス伝』自体

が確立したとの印象を筆者は拭えない。不明な点もなお残るが、この点、とりあえず指摘のみしておきたい。

## 二 イエス・キリストと禁欲主義<sup>(4)</sup>

ところで、キリスト教修道制の非キリスト教的起源を主張する議論を、拙著でも紹介し批判したが、この手の議論の基にあるのは、キリスト教（正確には原始キリスト教）は禁欲主義的か否かという問題意識である。その背後には、禁欲主義的な営為である修道制はキリスト教の本質から逸脱しているのではないかという問い、ないしは疑念がある。

原始キリスト教は禁欲主義的だったか否か。拙著では次のように答えた。すなわち、確かにパウロには禁欲主義的な言説が見られるが、イエスは、「大酒飲み」と批判されるなど、禁欲主義的とは言えない。また、有名な「金持ちの青年の話」では当の青年は、財産を売って貧しい人々に施せというイエスの言葉（マタ一九・二一）を実行せず、悲しみながら立ち去ったとある。つまり新約聖書では、アントニオスを動かしたイエスの言葉が文字どおり実践されることは想定外だったのだ、と。

しかし、こうまとめるだけで良いかどうかと改めて思う。なぜならイエスの、行動はさて措き言動には、禁欲主義的に解釈できる言葉が多くあるからである。禁欲を財産放棄、食餌上の節制、性的禁欲という三つを含む概念と理解するとして、まず財産放棄については、マタイ伝一九章の言葉に加えてルカ一四・三三でイエスは「だから、同じように、自分の持ち物を一切捨てないならば、あなたがたのだれ一人としてわたしの弟子ではありえない」と言っている。接続辞「だから」が示すように、この三三節は直前の三一・三二節との関連で理解すべきだが、ここでは、戦争の際には誰でも事前に勝利の見込みを合理的に計算する、ということが言われている。「だから」財産放棄をせよというわけで、ここで求められているのは、衝動的な家出どころではない、考え抜いた末の行動としての財産放棄である。

次に食餌上の節制については、イエスは断食との関連でよくファリサイ派を批判する。曰く、断食の苦しみを通じて自分の精進をアピールするな（マタ六・一六一―一八）、断食によって自分の義を誇るな（ルカ一八・九―一四）、と。しかしイエスは断食自体を批判してはいない。見せびらかし・自慢が良くないと言っているのである。また、悪

靈の驅逐との関連で出てくる「この種のもは、祈りと断食によらなければ出て行かない」(マタ一七・二一、マコ九・二九)という箇所では、「断食」という語が二次的だとして現代の本文批判では貶められるが、写本伝承上ではこの言葉は極めて良く伝承されている<sup>43)</sup>。

最後に性的禁欲については、思いにおける欲情を批判した山上の説教の有名な言葉だけでなく、マタイ伝二四章のいわゆる小黙示録に見られる「それらの日には、身重の女と乳飲み子を持つ女は不幸だ」(一九節)というイエスの言葉も、終末時には結婚や出産が災厄となるとする点で、禁欲主義的解釈が可能かもしれない(生殖の停止によって世界を終わらせるといふ、E・ペーテルソンが外典使徒行伝に読み取ったないし読み込んだ主張の根拠までも、イエスの言葉に求めてよいかどうかは問題だが)。

さらに、ユダヤ教が反禁欲主義的宗教だとはよく言われるが、その言い方が十全に妥当するのは紀元二世紀以降のラビ的ユダヤ教についてだろう。しかし、ユダヤ戦争以前のユダヤ教には、上述のように禁欲主義的な分派が存在した。さらに、洗礼者ヨハネが、エッセネ派だったか否かともかく、禁欲者と呼べる存在だったことは疑いなく、彼

の洗礼が弟子入りの洗礼なら、少なくとも一時期イエスはヨハネの弟子だったことになる。

かくて、イエス・キリスト自身をも禁欲主義的背景のもとで理解するのは、猛烈に的外れだとまでは言えないのではないだろうか。

### 三 キリスト教修道制の成立——共住制の場合——

最後に、共住修道制の成立という問題について考えたい。修道制の成立という問題に関して筆者は従来、そもそもその成立(すなわち隱修制の成立)を説明すれば充分だと考えていたが、近年、共住制の成立は隱修制の成立からだけでは説明できないのではないかと思うに至った。同じ建物での大勢の共同生活という、共住制にあって隱修制にない要素は、ただ隱修者が集まっただけでは出てこないからである。共住制の成立を論じるには、共同生活という要素の由来を説明することが不可欠である。

そこで以下、エジプトの最古の共住修道制として最も有名なパホーム(ラテン語への翻字ではパコミウス)の修道院共同体(特にその成立)に関する基本的事実を再確認す



るところから始めたい。<sup>(45)</sup>

兵士として徴用されひどい扱いを受けていた時にキリスト教徒から親切を受けて感動したパホームは、除隊後にケノボスキオンという村の教会で洗礼を受け、その後隠遁者パラモンに弟子入りする。そして数年間禁欲主義的生活を営んだ後、パホームは修道院を建てることを決意し、平和裡に師と別れた。しばらくして弟子が集まってくると、当初パホームは自ら弟子たちの世話をしていた。しかし人数の増加に伴い体制を改めざるをえず、そこで、共同生活のための規則を定め、また、共同生活を指導するべく適材適所の配置を行なった。パホーム修道院の繁栄は組織づくりにおける成功に由来すると言ってよく、その結果、他の修道院が修道院まるごとパホーム修道院に合流することが何例も見られた。また、パホームの死後に（若干の経緯を経て）修道院共同体を指導することとなるパホームの愛弟子テオドロスも、元来他の修道院のメンバーだったが、そこから移ってパホーム修道院に加わった。三四六ないし三四年にパホームが亡くなった時には、パホーム修道院共同体は九つの男子修道院と二つの女子修道院を擁していたと言われている。

以上を踏まえて、共住修道制の成立についてまずパホーム修道院の場合から考えると、上述のように、当初パホームは他の修道者（隠修者）たちをまとめて世話しようとし、そこで共同生活が始まった、と理解できる。この点について伝記の記述の信憑性を疑う理由はないので、パホーム共住制の成立はパホームという個人の発意に帰せられる。そして少なくとも上エジプトでは、パホームの修道院共同体は一種のモデルとして拡大を遂げた。

しかし、パホーム修道院がパホーム個人の発意に帰せられるとして、それですべての説明がつくわけではない。なぜなら、上記要約で見たように、パホーム修道院共同体に他の修道院がまるごと合流するということが何例かあったが、それら修道院はもともと独立に成立していたからである。また、パホームの愛弟子テオドロスがもともといた修道院も、パホーム修道院とほぼ同時期に、独立に成立していた可能性が高い。<sup>(46)</sup>つまりパホーム修道院以外の修道院の成立についても説明の必要があるが、ではどのように考えるべきか。

隠修制の成立の説明の場合と同様、ここから先は推測によるほかないが、成人男子が一緒に集まって生活するとい

う、修道院における共同生活の形式は、キリスト教以外で哲学者たちの共同生活という形で既に存在したものと基本的に同じだ、と筆者は考えたい。

古代の哲学諸派の中では特にエピクロス派が、共同生活を営んだことで知られている。同派は、創始者エピクロスの死後、哲学思想としては発展を遂げることがなく、むしろ基本的に創始者の教えを墨守した人々の集まりとして（その意味で、むしろ宗教共同体に近い形で）存続し、そしてエピクロス自身を始めとして、人々が共同生活を営むことが見られたようである。そのことの反映として、エピクロス派の文献において哲学 *philosophia* 或いはそれと同語源の言葉が「共同生活」を表すという用例の存在が指摘されている。<sup>(47)</sup>

また、哲学者かどうか不明だがプロレマグリオスなる人がエジプトのパノポリスに「庭園」を有し、同所で一種の宗教共同体的な共同生活が営まれた、という例もある。<sup>(48)</sup>

ただ、キリスト教修道院制の成立直前の時期に、異教徒哲学者たちの共同生活という形態が現に見られたかどうかは、あまり重要でない。重要なのは、哲学者の生活形態（の一つ）として共同生活という形態が当時の人々にとっ

て想像可能だった、という点であり、そして何より、哲学者の生活形態と修道院制の生活形態とが比較可能な最大の理由は、キリスト教著作家たちが修道生活を評してと呼んでいる点に存する。<sup>(49)</sup> つまり、キリスト教著作家たちのこのような言い方は何らかの根拠に基づいているはずであり、そしてその根拠とは生活形態の類似なのではないか、と思われるのである。

以上の推測が妥当なら、修道院制の成立についても、必ずしもエジプトに限らない原因説明が一応示せたことになる。ただ、その上で付け加えれば、エジプトでは、同信者の哲学的共同生活という形態で始まりつつあった共住制の歴史にパホームが登場し、その修道院が成功したことで、結果的に彼の影響が支配的となった。<sup>(50)</sup>ところがパホーム自身は、オリゲネスの著作を川に投げ捨てるなど反主知主義的であり、それゆえエジプトでは共住制においても反主知主義的傾向が支配的となった。<sup>(51)</sup>これに対して例えば小アジアでは、パシレイオスが指導した共住修道制は、彼自身が第一級の知識人だったこともあり、反主知主義的傾向が支配的にはならなかった——こう理解することができるかも知れない。<sup>(52)</sup>

## おわりに

以上、拙著への補遺の意味も込めて論じてきたが、なお議論がわかりにくいことは否みがたく、内心忸怩たるものがある。やはり、最も簡明なのは修道制の歴史を歴史叙述の形で述べることだろうが、しかし筆者は、修道制の歴史はキリスト教一般の歴史の文脈の中で提示されるべきだと考えており、この課題の達成は他日を期するほかない。

最後に改めて思うのは、修道制文献すなわち史料を紹介することの重要性である。修道制をめぐる凡百の議論よりも史料自体のほうが遙かに面白く興味深いことは、筆者自身、繰り返し痛感するところである。『師父たちの金言』(Apophtegmata patrum) のように既に複数回訳されたものもあるが、まだ多くは日本語読者に紹介されていない。もとより筆者一人のできる業ではないが、ぜひ機会を得て史料の紹介に取り組みたく思いかつ願う次第である。

## 註

- (1) これまでに発表された拙著に対する論評は以下のとおり。豊田浩志「東方的修道像の登場」、『創文』五一(二〇〇八)、一一一—一四頁。出村和彦、「エイコーン—東方キリスト教研究—」三八(二〇〇八)、七二—七六頁。土橋茂樹「修道制の成立にかかわる三つの問い」、同、七七一—七九頁(なお、出村氏と土橋氏の論評に対する筆者の応答は「キリスト教修道制の成立と、なお残る問題」、同、八〇—八八頁)。梶原洋一、「史学雑誌」一一八一—(二〇〇九)、一四七一—四八頁(新刊紹介)。足立広明、「西洋史学」二三二(二〇〇九)、六七—六八頁。久松英二、「キリスト教史学」六三(二〇〇九)、二〇二—二〇九頁。
- (2) 特に、桑原直己氏の近著『東西修道靈性の歴史』(知泉書館、二〇〇八年)に示された諸論点が注目に値する。これについては後述(註九、二八及びその本文)を参照。
- (3) 以下、本来拙著で言及すべきであって言及しそこねた初期修道制に関する論考などにも言及していくことにする。
- (4) これについては拙著序言註六を参照。
- (5) テラベウタイを描いたフィロンの著作『観想的生活について』の邦訳としては土岐健治訳『観想的生活・自由論』(エタヤ古典叢書)、教文館、二〇〇四年。
- (6) M. Simon, "L'ascétisme dans les sectes juives", in:

- U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'ebraica. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp.393-426.
- (7) なお、Simon はクムランを、エッセネ派の共同体の中心 (maison mère) があつた所だと理解している (ibid., p.405)。
- (8) Ant. Jud., XV 371: R. Marcus (transl.), *Josephus VIII: Josephus. Jewish Antiquities. Books XV-XVII* (Loeb Classical Library), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963, pp.178-180.
- (9) 桑原『東西修道靈性の歴史』(上記註1)一〇—一頁。同様の指摘は同書四二頁註一にも見られる。
- (10) 例えば、比較的最近の初期修道制史概説である V. Desprez, *Le monachisme primitif: des origines jusqu'au concile d'Éphèse* (Spiritualité orientale, 72), Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1998 は、クムランと修道制の間には三世紀の隔たりがあり、直接的な関係が皆無なことは確かだと述べ (p.68)、『テラペウタイと修道制の関係についても、テラペウタイは、禁欲主義的な環境 (milieu) または雰囲気 (atmosphère) を作ったという非常に一般的な(つまり間接的な)仕方でのみ、修道制の起源に対して影響を及ぼした』と述べている (p.75)。
- (11) したがってそれ以前のエジプトの状況をここで云々する必要はないだろう。拙著の議論との関連では、例えばオリゲネス(一八五—二五三/四)の禁欲的生活実践は、(殉教の可
- 能性が閉ぢられていった時代において)個人的救済を希求するキリスト者が自らの身を律するために禁欲主義的な生活実践に向かった(向かうほかなかった)という、拙著が示した理解を裏打ちする傍証にはなるが、それ以上の意味はもたない。なお、オリゲネスの語る隠遁は靈的な意味での隠遁であり、彼自身は物理的・空間的な意味での隠遁には反対だつたと思われる。H. Crouzel, "Origène, précurseur du monachisme", in: *Théologie de la vie monastique. Etudes sur la Tradition patristique* (Théologie, 49), Paris: Aubier, 1961, pp.16-18 を参照。オリゲネスと修道制の関係を考える場合、より重要なのは特にカイサリアでオリゲネスが弟子たちとともに営んだ学び舎だと思われるが、これについては後述を参照。
- (12) 例えば D・ノウルズ／朝倉文市訳『修道院』平凡社、一九七二年、二二頁。
- (13) S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, p.43 n.1 及びその本文(これらの箇所には拙著第一部第二章註六〇で言及した)が指摘しているように、当時の人々は必ずしも自分の正確な生年を知ってはいなかった。ローマ史家 A・H・M・ジョーンズによれば、コンスタンティヌス大帝ですら自らの正確な生年を知らなかった可能性があるという(拙訳『ヨーロッパの改宗——コンスタンティヌス《大帝》の生涯——』教文館、二〇〇八年、一六頁)。

- (14) なお、修道制の成立時期として三世紀前半という時期が考えにくいことについては拙著「一四頁」を参照。
- (15) 小高毅訳「アントニオス伝」、上智大学中世思想研究所監修『中世思想原点集成1 初期ギリシア教父』、平凡社、一九九五年、七七六頁。
- (16) 豊田、前掲(上記註一)、『一四頁』。
- (17) G. Garitte, "Un couvent de femmes au III<sup>e</sup> siècle? Note sur un passage de la Vie grecque de S. Antoine", in: *Mélanges historiques Etienne Van Cauwenbergh* (UCL. Recueil de travaux d'histoire et de philologie. 4e série: 24, Louvain: Bureau du Recueil, 1961, pp.150-159.
- (18) G. J. M. Bartelink (ed.), *Athanasie d'Alexandrie. Vie d'Antoine* (Sources chrétiennes, 400), Paris: Les Editions du Cerf, 1994, p.135 n. 4 を参照。
- (19) 例えば T. Spidlik, M. Tenace & R. Cemus, *Questions monastiques en Orient* (Orientalia Christiana Analecta, 259), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1999, p.68 を参照。なお、このような理解の根拠の一つとして、他でも有名な『アントニオス伝』の第四六章の記述(迫害が勃発した時にアントニオスもまた殉教を志した、というもの)が暗黙裡に念頭に置かれていることに、ここでは注意を促しておきたい。
- (20) 既に拙著「第二部第二章註四〇」で記したが、拙著の主張の新味は(もしあるとすれば)、「三世紀後半」という時代の把握
- の仕方、及び殉教と修道制の間の連続性を明確な仕方で規定したこと、この二点にのみ存すると思われる。
- なお、拙著への足立氏の書評(上記註一)は、拙著が扱ったのは修道制の成立でなく「起源」もしくは「誕生」にからむ諸問題だと断じているが(一六八頁)、これには賛成できない。当該現象(この場合では修道制)がいつ生じたか、そしてその当時どのような背景事情があったかを論じることこそが「起源」と異なるもの(二二頁)。「成立」の説明であり、まさにそれこそが拙著の中心だからである。
- (21) なお、長らく待望されていた『パウルス伝』ラテン語版の批判校訂版が二〇〇七年に刊行された。E.M. Morales (ed.), *Jérôme. Trois vies de Moines (Paul, Malchus, Hilarion)* (Sources chrétiennes, 508), Paris: Les Editions du Cerf, 2007.
- (22) 拙著「第一部第一章」特に一二頁を参照。
- (23) 殉教者記念堂に関する研究としては、拙著では言及しなかったが、A. Grabar の古典的著作 *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vols., Paris: Collège de France, 1946) がなお重要だろう。ちなみに、殉教者記念堂だけでなく、初期キリスト教の視覚的表象(建築を含む)を広く扱った著作として G.F. Snyder, *Ante pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, rev. ed., Macon: Mercer University Press, 2003 をも参照。

- (24) 拙著、一五二—一五三頁。最初の修道者のこのような型を提示したのは拙著が初めてだと思われる。
- (25) ただ、知識人でも字義的解釈に立脚した行動をとりつゝとは、若き日のオリゲネスの有名な奮行や、カイサリアのバシレイオスの言行が示している。
- (26) この点は、ここで述べたのと逆方向の、つまり修道制における知的潮流の重要性を強調する研究である Rubenson の著作(上記註一三)を、拙著第一部第三章が詳細に紹介したため、拙著ではやや見えにくくなっていたかも知れないので、ここで強調しておきたい。
- (27) 例えば K・S・フランク／戸田訳『修道院の歴史』、教文館、二〇〇二年、二九—三三頁(特に三三頁)を参照。
- (28) 桑原、前掲書(上記註一)、一八頁。
- (29) Heussi, p.110 n. 2: Diese Ansicht (世俗化原因論)の) profiziert die seit dem Pleitismus vorhandene Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Kirche in das 4. Jahrhundert. Überdies hat sie keinerlei Begründung in den Quellen. (傍線は戸田氏)。その後 Heussi は、例えば修道者が聖職者になるのを回避した話(パホームの例など)は、「教会の世俗化に由来するところの教会からの逃避」ではなく、なにごと論じている。
- (30) A. Harnack, "Die pseudoclementinischen Briefe *De virginitate* und die Entstehung des Mönchtums", in: K.S. Frank (ed.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche* (Wege der Forschung, 409), Darmstadt, 1975, pp.37-68. 初出は *Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historischen Klasse*, 1891, pp. 361-385.
- (31) これに関して拙著では、序言の註八で D. Völter, *Der Ursprung des Mönchtums. Ein Vortrag*, Tübingen & Leipzig: J.C.B. Mohr, 1900. の著作に触れたのみだった。
- (32) 渡辺金一『ロザンツ社会経済史研究』、岩波書店、一九六八年、特に二二九—二四六頁。
- (33) E.R. Hardy, *The Large Estates of Byzantine Egypt* (Studies in History, Economics, and Public Law, 354), New York: Columbia University Press, 1931.
- (34) 次註に挙げる書評の他に例へば H.I. Bell, "The Byzantine Servile State in Egypt", *Journal of Egyptian Archaeology* 4 (1917), pp.86-106.
- (35) A.C. Johnson & L.C. West, *Byzantine Egypt. Economic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1949. 渡辺氏が論評している「論争」とは直接は、Johnson の著作と、それに対する Bell の *Journal of Roman Studies* 40 (1950) 誌上での書評 (pp.123-128) にあける批判とを指している。
- (36) じねびごらば J. Gascon, "Les grands domaines, la cité et l'état en Egypte byzantine (Recherches d'histoire agraire, fiscale et administrative)", *Traavaux et Mémoires*

9 (1985), pp. 1-90 及び J.G. Keenan, "Papyrology and Byzantine Historiography", *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 30 (1993), pp.137-144 を参照。

(37) ユネスコの N.Lewis, "Μεσοιτοιός ἀναγκαστική-του: Aspect of the Roman Oppression in Egypt", *Journal of Egyptian Archaeology* 23 (1937), pp.63-75; S. Link, "Anachoresis. Steuerflucht im Ägypten der frühen Kaiserzeit", *Klio* 75 (1993), pp.306-320 を参照。

(38) 逃散としての ἀναχώσις (修道的) 隠遁としての ἀναχώσις の関係を含むべき議論として A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1954, pp. 66-67 を参照。

(39) E. A. Judge, "The Earliest Use of Monachos for >Monk< (P.Coll.Youfie 77) and the Origins of Monasticism", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977), pp.72-89. なお、四世紀のパピルスから見られる人々の信仰心をサーヴェイした最近の研究として M. Choat, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri*, Turnhout: Brepols, 2006 も挙げておきた。

(40) 『エイコーン』掲載の抽稿(上記註1)で指摘した「アントニオスをめぐる熱狂的状况」も、むしろ『アントニオス伝』自体が生み出したものではないかと筆者には思われる。

(41) 本節は基本的に抽稿「禁欲主義という生き方」、『創文』五

一一(二〇〇八年八月)の一部の再録である。

なお、二〇〇八年十二月の教父研究会の席上、筆者の発表への質問中、「禁欲」「禁欲主義」という用語の使用に対する違和感・反対を述べる意見が複数あったので、これに関して私見を述べておきたい。まず第一に、禁欲という語を筆者が拙著並びに抽訳『修道院の歴史』(上記註二七)において使用したのは単に、既に巷間で広く流布しているという理由によっている。第二に、「禁欲」という語の使用への批判の理由として、原語たるギリシア語 *doknōis* の語義が「禁欲」でなく「鍛錬」である、と行うことがある。訳語として「禁欲」がふさわしくないのはそのとおりだが、*doknōis* という語は単に鍛錬一般を指すというよりむしろ、「(徳の)鍛錬」といった文脈での用例が多いようなので、あえて適訳を求めるなら、「鍛錬」よりも「錬成」(いわゆる「錬成道場」といった表現で使われる)のほうがふさわしいかもしれない(なお、カトリック的著作で時折用いられる「修徳」という語は、既に「徳」という意味を組み込んでしまっている点で、少なくとも *doknōis* の訳語としては適切でない)。とはいえ、これは史料用語としての *doknōis* の訳し方の問題であり、この点が改まって、直ちに禁欲主義という表現を見直すことには必ずしもならないかもしれない。そして第三に、禁欲或いは禁欲主義という語の使用が批判されるのは、「禁欲」という表現に含まれる否定的な含意によっているのかもしれない。つまり、asceticism とはもっと積極的・肯定的な含意

- を有する概念なのだ、と。しかしこの点については、*ἀσκη-  
της* という語自体はともかく、禁欲主義 (asceticism) が  
それ自体にはやはり否定的な含意があるのではないか。例えば  
*abstinentia* にせよ *continentia* にせよ、単語自体に否定辞  
が組み込まれてはいないが、やはりその意味内容には否定的  
な含意があるように思われる (*continentia* に相当するギリ  
シア語は *ἀσφοσύνη* で、否定的な含意は見えないが、  
このギリシア語は雅語のたぐいと理解するべきだろう)。財  
産放棄との関連で使われる *ἀποταγή* についても、やはり  
その意味内容には否定的な含意がある。以上をまとめると、  
筆者自身は「禁欲」或いは「禁欲主義」という表現を積極的  
に支持しているわけではなく、例えば史料の翻訳の際には適  
切な意味の言葉による翻訳が望ましいが、しかし一般的に  
「禁欲」或いは「禁欲主義」に代わるべき、世間でも通用す  
る表現は、今のところ見当たらないように思われる。
- (42) B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek  
New Testament. A Companion Volume to the United  
Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised E-  
dition)*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, p.  
85 (マコ九・二九への註釈) を参照。
- (43) K. Aland et al., *The Greek New Testament*, 4. rev. ed.,  
Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, pp.155-156,  
65 (マコ九・二九及びマタ一七・二〇) の異読一覽 (appa-  
ratus criticus) を参照。
- (44) E. Peterson, "Einige Beobachtungen zu den Anfängen  
der christlichen Askese", in: Id., *Frühkirche, Judentum  
und Gnosis*, Freiburg: Herder, 1959, p. 219.
- (45) 以下の説明は基本的に『ペホーム伝』のギリシア語版 (そ  
の校訂版は Vita prima: F. Halkin (ed.), *Sancti Pachomii  
vite graecae* (Subsidia hagiographica. 19), Bruxelles:  
Société des Bollandistes, 1932, pp.1-96) に基づく。『ペ  
ホーム伝』についてはコプト語 (サイド方言) 版とギリシア  
語版のどちらがオリジナルかをめぐって一世紀以上もの間議  
論が続いており、未だ決着を見ていないが、筆者自身は、別  
の機会に行なった論争史の検討を通じて、(未だ決定的な証  
拠を得てはいないものの) ギリシア語版原語説に強く傾いて  
おり、ここではギリシア語版を使用することとした。
- (46) 以上述べた点については J.E. Goehring, "Melitian Mona-  
stic Organization: A Challenge to Pachomian Origina-  
lity", in: *Studia Patristica*, vol.25, Leuven: Peeters, 1993,  
pp.388-395 を参照。
- (47) A.-M. Malingrey, "Philosophia". *Etude d'un groupe de  
mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au  
I<sup>er</sup> siècle après J.-C.*, Paris: Klincksieck, 1961, pp.65-66.  
修道院制の成立よりそれほぐ前ぶなる時期にエピクロス派が  
なお活動していたことについては、例えば紀元後二ならし三  
世紀のアパメアで異教の神ベルの祭司を務めていたエピクロ  
ス派の哲学者について論じた論者 M.F. Smith, "An Epicur-



ean Priest from Apamea in Syria", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112 (1996) pp.120-130 を参照。  
この論考に見られる例は、神崇拜に対してふつう否定的だとされるエピクロス派の哲学者が異教の祭司を務めていたことを示す事例としても、注目に値する。

(48) C.B. Welles, "The Garden of Ptolemaeus at Panopolis", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), pp.192-206.

(49) 例えば拙著第二部第二章(一二三頁)で紹介した教会史家ソズメノスの言い方を参照。

(50) *Vita prima*, ch. 31.

(51) 修道制における、ここで言う意味での主知主義と反主知主義の対立については、拙著補論第二章を参照。

(52) なお、小アジアの修道制の成立・発展については従来このバシレイオス(三三〇―三七九)の重要性が強調されているが、この強調はどれほど妥当か、疑問なしとしない。小アジアの修道制でバシレイオスを扱った研究(上記註一に掲げた拙稿の八七頁註一一で列挙した)は基本的に彼の修道規則等の著作の分析に終始し、バシレイオスの死後に彼の修道院がどうなったかは問題とされていない。またそもそも、小アジアの修道制の創始者と呼ぶにふさわしいのはバシレイオスではなくセバステのエウスタテイオスだろう(それ以前に遡らないとすれば)。思うに、東方の修道制を語る際にバシレイオスが重視されてきた真の理由は、西方の修道制史上最も重

要な文書であるベネディクトゥスの『戒律』の中に「わたしたちの聖なる師父バシレイオスの戒律」への言及がある(第七三章。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、二九四頁により引用)、ということに存するのではあるまいか。そうだとすれば、小アジアの修道制の歴史におけるバシレイオスの位置づけは、(教父・教会著作家としてのバシレイオスの意義とはいったん切り離して)根本的見直しを必要とするように思われる。