

# 修道制における隠修士の意義

—その東方的起源と西方的展開—

桑原直己

## 一 はじめに

筆者が今回のシンポジウムで提題するに至ったのは、最近公刊した拙著『東西修道靈性の歴史』<sup>(1)</sup>がきっかけとなっているように思われる。拙著では、期せずして「隠修士」と呼ばれる存在の意味が論述全体の鍵となつてゐる。修道制の原点をなす存在とされる隠修士は東方に成立したが、西方における修道制の展開にも一定の意味をなしていた。本提題においては、その隠修士の伝統をこれと対峙するところの共住修道制の伝統と対比しつつ、特にその東方的起源と西方的展開とについて拙著で解明したところの概略を

示したい。

## 二 隠修士と共住修道院——その東方的起源

隠修士は三世紀後半エジプトを中心に出現した人々で、定説では、キリスト教的修道制の起源をなすものとされる存在である。その代表的な人物としては、伝説の人ターバイのパウロスやアントニオス（二五一頃—三五六）の名が知られてゐる。彼らは、修道士を意味する「monachos」||ひとり住む者」の語義通り、人里離れて独居する隠修士として荒野で長い苦行の生活を続けた。独居生活を特色とする隠修士の伝統は今日に至るまで東方修道制の中で生き続

けている。

他方、その後直ちに共住修道院という修道スタイルも出現する。アントニオスと同じエジプトで修道生活を始めたパコミオス（二九二／四―三四六）は、独居に伴う生活上の不便と精神的な危険とに対応すべく、修道士たちが共同生活を営む共住修道院という生活形態を創始した。その後共住修道院は小アジアの地で、カップドキア教父の一人として有名な主教バシレイオス（三三〇頃―三七九）によって、教会とより結びついた形で教養ある知識人の共同体としてさらなる発展を遂げる。

このように、キリスト教修道制はその成立のはじめにおいて「独住の隠修士」と「共住修道院」という二つの方向を示していた。ここではまず、独住隠修士の生活様式の模範として理解されてきたアントニオスと、共住修道院の制度的な確立者として知られているバシレイオスとを中心に、草創期の修道士たちにおける「独住」と「共住」という生活様式の相違が意味していたところを明らかにした拙著第一章を簡単に振り返りたい。

## (一) アントニオス——隠修士の模範

### (a) 隠修士の理想像と『アントニオス伝』

一般にはアントニオスの生涯は彼と親交のあったアレクサンドリア主教アタナシオスによって記されたとされる『アントニオス伝 *Vita Antonii*』によって知られている。『アントニオス伝』の実際の著者およびその記述の史実性をめぐっては戸田による詳細精緻な検討に譲る。しかし『アントニオス伝』の著者自身「彼の生涯は隠修士たちにとって修行のまたとない手本である」と述べているように、少なくともこの書物は典型的、理想的な「砂漠の師父」の姿を示すことを意図して書き記され、また読者たちにもそのようなものとして受け止められて、キリスト教靈性史上大きな影響力を示してきたテキストである。ここではまず『アントニオス伝』に描かれた隠修士の理想像としてのアントニオスの生涯を概観することを通じて、隠修士たちが目指したところを明らかにしたい。

### (b) アントニオスの出自と彼の初期修道生活

アントニオスは富裕なキリスト者である「高貴な家系の」農民の家庭に生まれた。しかし、彼が一八か二〇歳の頃に

両親を亡くし、年端もいかぬ妹と二人だけが残された<sup>(5)</sup>。ある日、彼は教会で「主が金持ちの「若者」に、「もし完全にやりたいのなら、行って持ち物を売り払い、貧しい人々に施しなさい。それから、私に従いなさい。そうすれば天に富を積むことになる」『マタイ福音書』19・21」と言われるのを耳にした<sup>(6)</sup>。アントニオスは、この朗読がまさに自分のために読まれたものと確信して、ただちに両親から相続した土地を町の人々に与えてしまい、「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、彼自身は戸外での厳しい生活のうちに敬神の修行に」<sup>(7)</sup>励む生活へと入った。彼は自分の町からあまり離れぬ所に住み、修道生活の最初の段階に入る。この時期におけるアントニオスの修道生活に関して、彼は「自らの手で働いていた。その成果の一部をパンにあて、残りは貧しい人々に施していた。とりわけ、たえず祈らねばならないと教えられていたので、たえず祈っていた<sup>(8)</sup>」と記述されている。ブイエは「すでに離脱によって修徳修行を実践しているが、いまだ完全な孤独の中にはいない」この段階のアントニオスの生活形態を「共住修行の生活」と位置づけている<sup>(9)</sup>。それは、「共住修行の生活」を完全な孤独の中に営まれる隠修士の生活に至る

前の準備的な段階として「独住」の隠修士の生活に優位を認める思想を反映したものである。こうした考え方は東方修道制の特色であるが、後述するとおり、カッシアヌを通して西方修道制にまで影響を及ぼしている。

ブイエは隠修士にとって「悪魔に対する避けて通れぬ闘い」が修道生活における「最重要問題」であり、世俗からの離脱と自己放棄の徹底としての独住生活こそその「闘い」が本格的に展開される場である、とする<sup>(10)</sup>。「悪魔との闘い」とは、修道者を襲う様々な誘惑、そして内面的な危機を表現したものとして理解することができる。悪魔はまず手始めに、財産に対する追憶、妹への配慮、家庭の愛への思いをかき立て、彼がなしている修行を放棄させようと試みた。アントニオスは、自分が捨てたものへの未練を覚え、自分がこれらのものを棄てたのが不条理なことであるように思い、妹の教育を他人に任せたことは罪だったのではないか、<sup>(11)</sup>と思ひ惑い始める。これは、物欲（金銭欲）との闘いであると言える。アントニオスは、金銭欲との闘いをその後のより進歩した段階に際しても経験している<sup>(12)</sup>。次いで悪魔は、情欲（性欲）をもってアントニオスを誘惑する<sup>(13)</sup>。この攻撃に対しては、アントニオスは厳格な肉体的苦行をもって対

抗している。<sup>(14)</sup>

アントニオスはこうした「悪魔との闘い」をけっして自力のみに頼って闘ったのではない。ブイエは、アントニオスが経験したこの最初の悪魔との闘いにおいて「彼の武器となったのは信仰とたえざる祈りであり、これが身に課している厳しい修行を弛まず続けられるよう彼を助けた」<sup>(15)</sup>ことを強調する。アントニオスは、自分自身が己れの聖性をもたらすとは考えず、むしろキリストの約束に頼る者となるように、キリストの言葉の要求するところに単純に身を任せようとした。そして、悪魔に対する闘いを自分自身との闘いとしてではなく、自分自身におけるキリストの業として受け止めていた。

### (c) 隠棲生活と「師父」としての帰還

このようにして、悪魔との「最初の闘い」を終えたことを契機として、アントニオスは人里の中の暮らしから本格的な隠修士としての孤独な隠棲生活に移る。ブイエは「この移行のなされたのが、まさに悪魔に対する戦いとして修徳修行を追求することの必然性を彼がはっきり意識したその時であった」<sup>(16)</sup>としている。

アントニオスの隠棲生活はさらに二期に分かたれる。第一期には、彼は一人の知人にパンを運んでもらいながら、村から離れてはいるが、さほど遠くはない墓地に隠棲した。第二期には、彼は一年に二回、半年分のパンの差し入れを受けつつ、荒れ野の廃墟となっていた古い要塞に籠ってそこで二〇年間を過ごした。当時の人々にとって、墓地や荒れ野は、まさに人が寄りつかないが故に悪魔の住処であると信じられていた場所であった。

隠棲生活に入る前までにアントニオスが経験した「悪魔との闘い」は、通常の意味での人間的な欲望、すなわち物欲や情欲との闘いとして理解することができるものであった。しかしここでのアントニオスは、そのような形で「誘惑」として通常人に合理的な形で理解できるようなレベルを越えた、さらに苛酷な闘いを経験する。『アントニオス伝』は、様々な猛獣の姿に変身した悪魔との文字通りの「格闘」を描いている。その「闘い」における「敵」の攻撃は、時としてアントニオスに身体的な打撃をも与えるものであった。<sup>(17)</sup> こうした人里離れた場所での二〇年に及ぶ独住生活を経た後、アントニオスは「師父」として人々のもとへの還帰を遂げる。

「こうして、およそ二〇年近く、「アントニオスは」ただひとり神聖な修行に励み、自ら出かけていくことも、訪ねてきた人々と会うこともなかった。その後、病に苦しむ人々が大勢癒しを求めて彼の許を訪れ、他方彼の修行に倣おうとする人々や知人たちが大勢押しかけたが、「アントニオス」は姿を見せないで、力づくで戸口を破り開けてしまった。そこで、諸秘義を学び神によって神的なものに満たされていたアントニオスは、請われて、あたかも隠れ場から出て来るかのように、人々の前に姿を現した。このとき初めてアントニオスは要塞から出て、彼の許を訪れてきた人々に姿を現した。彼を目にした人々は驚嘆した。というのも、彼の体の容姿は以前とまったく変わるところがなかった。長いあいだ体を鍛えることがなかったのに肥え太ることなく、断食と悪霊どもとの戦いで痩せ細ってもしなかった。隠棲する以前から彼を知っていた者たちの目にそのように映ったが、彼の精神の清浄さとその汚れない暮らしぶりが見て取れた。労苦によって悲しみ沈んでいる様子はなく、歓喜にとり乱している様子もなく、笑いや悲嘆に彼の精神はかき乱されることもなく、大勢の人を見ても困惑せず、大勢の人の挨拶を受けても特別喜ぶでもなく、

まったく平静そのものだった。<sup>(18)</sup>

ここに描かれているアントニオスの姿、人々を求めもせず、避けもしない「平静」のうちに、人々の賞賛からの完全な自由を獲得し、名誉欲・権力欲から離脱した境地が示されている。そして、この完全な離脱こそが、霊的師父としての権威の根拠となっている。

隠修士の生活は、ある意味で、このような霊的師父となることを目的とする営みである、と見ることができ。しかし、ここで「目的」という表現を用いることはやや躊躇われる。弟子を指導する「師父」でありたい、と願っている間は、名誉欲・支配欲に動機づけられている限りでその資格はない、とも言える。むしろ、完成の域に達した隠修士は、そうした名誉欲・支配欲をも含め、自らの内なる悪魔の畏を克服し、これに対する対処法に通じることによって、「結果として」霊的な師父となる権威を帯びるものと考えられる。

弟子となる新参の隠修士は霊的な冒険を志し、霊的な師父はその冒険の途上に横たわるあらゆる危険——「悪魔の畏」——への対処法を教える。「悪魔との闘い」を乗り越

えた者は、自らの豊富な経験によって「悪魔との闘い方」、すなわち、内面的な危機に対する対処方法を心得ているがために、「靈的師父」として他の隱修士の指導者となることができる。自らの靈的な生活の指針を求める限りにおいて、隱修士は自ら進んで自分が選んだ靈的師父に服従し、その權威を受け入れる。この師弟関係のうちに隱修士の独住生活は一種逆説的な共同体的性格を示す。具体的生活形態としては、弟子たちがその師父を慕って、その隱棲所の近くに自らの隱棲所を設けることによって成立する「ラウラ」と呼ばれる隱修士集落の形をとることになる。

#### (d) アントニオスに見られる隱修士的靈性的特色

ここで、以上概観してきたアントニオスの生涯に見られる隱修士的な修道靈性的特色をまとめておきたい。

まず大前提として、アントニオスら初期修道者は今日の教会におけるように教会内で特別な身分を与えられているわけでもなく、また、基本的に彼らは聖職者でもなかった。つまり、今日的な言い方に従えば「一般信徒」に過ぎなかった。つまり、彼らは教会の位階的共同体とは異なった志向を有していた。

戸田も指摘する通り、アントニオスをはじめとする初期の隱修士が敢えて荒野をめざしたのは、殉教者の生き方の中に真に「キリストに従う」生き方を見出し、これに倣おうとしたためだと考えられる。三世紀後半という時代は一旦迫害の危険が去り、殉教という形でキリストに従う生き方を証する機会が失われた時代であった。初期隱修士とは、そうした安逸の中でキリスト教が世俗化してゆくことに危険を感じ、自ら荒野での禁欲的生活の中で真に「キリストに従う」ことを求めたキリスト者たちであったと考えられている。つまり、アントニオスが示す東方的隱修士の生き方は「社会における少数派としてのキリスト教」の厳格な伝統に属するものとして理解される。『アントニオス伝』によれば、アントニオスが修道生活に入ったきっかけは「もし完全になりたいのなら、行って持ち物を売り払い、貧しい人々に施しなさい。それから、私に従いなさい。」という『マタイ福音書』におけるイエスの言葉に文字通り従おうとしたことであつた。このことは、アントニオスの修道生活がまず禁欲的自己放棄としての「清貧」の徹底から出発していることを示している。アントニオスに範をとる隱修士の生活は、「清貧」から出発した「離脱」の徹底

としての禁欲生活が基本となり、「貞潔」に伴う困難を含めて「悪魔との闘い」が主眼となる。「悪魔との闘い」という霊的な冒険において霊的な自己完成を目指した隠修士たちの間では、その「悪魔との闘い」のすべを指導する師弟関係という形での逆説的な共同性が成立することになる。しかし「従順」という点においては、自らが自らの目的のために選んだ師父への自発的服従があるのみで、共住修道院で重要となるような意味での「従順」としての自己放棄にはそもそも機会がない、ともいえる。

一言で言えば、こうした隠修士の生活は、禁欲的な厳格主義への志向の中で自律的に「悪魔との闘い方」を身につける「霊的個人主義」によって特徴づけられる、と言える。

## (二) バシレイオス——共住修道制の確立者

### (a) 共住修道制の意義

他方、共住修道院のめざすところを、その確立者とされるバシレイオスを中心に検討したい。バシレイオスにとって、共住修道院という共同体の意義は、パコミオスにおけるように単に物質的、精神的な生活上の便宜と安全にと

どまることなく、キリストの福音に従い、神への愛と隣人愛とに従った生き方を実現するための訓練と実践との場を意味していた。バシレイオスは、共住生活こそが修道生活のあるべき姿である、と明確に主張し、これを隠修士の生活への予備的な段階と考える発想を拒否するのみならず、そもそも隠修士の生活そのものに対して批判的な態度を示している<sup>(19)</sup>。本節では、『修道士大規定』のテクストにもとづいて、バシレイオスが隠修士の生活を批判し共住修道制を採用する理由を明らかにしたい。

『修道士大規定』の序文においてバシレイオスは、修道生活の意味をキリスト教的な生の完全性、すなわち主の「あらゆる命令を守ること」のうちに置いている<sup>(20)</sup>。その際「主の命令」の順序に関しては、福音書の原点に根ざして「神への愛」<sup>(21)</sup>と「隣人愛」<sup>(22)</sup>とを第一、第二のものとしている。かくして、バシレイオスは修道生活全体の目的を、福音にもとづく神と隣人とに対する「愛」の成立に置くことになる。

バシレイオスは、そのような修道生活の目的を追求するためには、気を散らさずに専心することが必要である<sup>(23)</sup>、とし、隠棲生活の必要性を説く<sup>(24)</sup>。ただし、その「隠棲生活」

とは個人として隠修士の生活を送ることを意味するのではなく、共同体としての隠棲生活を意味している。彼は、外部世界の悪影響を遮断し、上述の修道生活の目的を積極的に推進するのに適した環境を備えた共同体として、共住修道院を構想する。

バシレイオスは『修道士大規定』第七問において、共同生活の必要性と、孤独な生活の困難と危険とについて主题的に論じている。<sup>(25)</sup> その論拠は大きく分けて、上述の「愛の掟の実践」という修道生活そのものの目的のため、という論拠と、悪魔、すなわち「敵の外部からの陰謀に対して身を守るため」という論拠との二つの方向からなる。つまり、バシレイオスにとっては「悪魔との闘い」も、「愛の掟の実践」と並んで、あるいはその一部に組み込まれる形で、いわば共同体の全体によって闘われるべき課題と考えられていた。

「愛の掟の実践」に関する論拠は四点ほどからなる。その第一として、我々が物質的に必要なものに関して相互に依存しているという事実を挙げる。ただし、バシレイオスがこの点を指摘するのは単なる生活上の不便ということよりも、修道者が自分だけのために必要物資の調達に専念す

ることによって愛の実践が妨げられる、という理由による。第二に彼は、罪の矯正が賢明になされるのは、罪を犯した人を心底から愛する人によるが、「独居生活においては、彼を咎め、穏やかに同情をもって正してくれる人がいないので、各人は自分の欠点に容易に気づかない」点を挙げる。このことは、兄弟の罪を正す、という意味での愛の実践であり、たとえば後世西方のトマス・アクイナスはこれを「兄弟的矯正 *correctio fraternalis*」と呼んでいる。<sup>(26)</sup> 第三に、共同生活は多様な隣人愛の実践への要請に対応することを可能ならしめるが、単独で暮らす者にはそれができない点を指摘する。第四に、共同生活においては他者の救済のために神から与えられた諸々のカリスマを共同体の共有財産として活用することができるが、一人で生活する者はこれを埋もれさせてしまう、と言う。

他方、「悪魔との闘い」に関しては、バシレイオスはまず、上述の「兄弟的矯正」がこれを受ける側の人にも与える「護り」に言及している。「罪を犯した者にとっては、彼が多数の者からの一致した非難に恥じ入るので、罪から離れることははるかに容易である」。他方「正しい人は、多数の者による評価と彼の行為に対する是認のうちに、確信を



深めることになる」。

その上で、バシレイオスは独居生活が孕むいくつかの危険性を指摘する。「第一の最大の危険」として、彼は「自己満足」の危険を挙げる。「孤独に暮らす人には彼の行動を評価できる人がいないから、彼は自分が命令を完全に成し遂げたと思うだろうからである。第二には、彼は常に自分の魂の状態を試さないままでいるから、自分に欠けているものに気づかないだろうし、彼には命令を実行するためのあらゆる機会が奪われてしまっているので、行動における進歩を発見することもないだろう」と言う。ここで、バシレイオスは独住の隠修士には愛の実践に加えて、特に「謙遜」の徳を発揮する機会がない、と指摘する。先に『アントニオス伝』に関連して、完成した「師父」は名譽欲・支配欲からの自由を手に行っている、と述べたが、実際にはこのこともあまり大きな意味はないかもしれない。孤独な生活においては、名譽も権力も意味をなさないからである。これに対して、共同生活は「謙遜」の、そしてその共同体における実現形態である「従順」の意味を大きいものとしている。

(b) バシレイオス的な修道院における「上長」の權威と責任

共同生活の中の「従順」は、上長の權威と責任とを重くしたものとしている。バシレイオス的な修道院における「上長」とは、基本的には上述の「兄弟的矯正」の担い手としての責任を負う、という意味での靈的指導者である。『修道士大規定』第二五問によれば、上長は自分の下にある各々の人の靈的な生活について責任を負うものとされている。

上長には「神の定めを彼から予め告げ」「一旦罪に落ちた」者に「償う方法を教える」義務があるものとされ、その際、「へつらい」への誘惑によってその監督義務を蔑ろにすることのないよう、警告<sup>(27)</sup>されている。

他方第二六問では、上長に従う修道士たちの側に「全ての事柄、内心の秘密すらも上長に打ち明ける」ことを求めている。<sup>(28)</sup>「こうすることによって、賞讃に値することは是認され、不適切なことはふさわしい矯正を受けることになるからである」。そして「兄弟のためであろうと、自分自身のためであろうと、罪を隠してはならない」<sup>(29)</sup>とされる。第四三問は、共同体の上長に求められる条件を示したものである。<sup>(30)</sup>その第一の条件として、上長は謙遜の模範でな

ければならないことが挙げられている。「第二に、上長は経験不足から自分たちの務めを充分果たすことのできない者たちに対して、憐れみ深く、また忍耐強くなければならない。ただし彼らの罪を黙って見ぬふりをするのではなく、反抗する者をも優しい態度で忍び、完全な憐れみの心と節度をもって彼らに治療を施す」べきものとされる。つまり、「兄弟的矯正」を的確かつ教育的に実施することができるとような資質が求められている。

このように、バシレイオスにおける「上長」とは「罪を正す」という意味での「兄弟的矯正」の責任者としての霊的な指導者を意味していた。

### (C) バシレイオスの共住修道院の特徴

バシレイオスの共住修道院は「愛」の実践を目指す共同体であった。彼にとって共住修道院という共同体の意義は、単に物質的、精神的な生活上の便宜と安全とにとどまることなく、あくまでもキリストの福音に従い、神への愛と隣人愛という「主の掟の完全な遵守」という目的に従った生き方を実現するための訓練と実践との場を意味していた。バシレイオスにとっては、隠修士の伝統の本質をなしてい

る「悪魔との闘い」も、「愛の掟の実践」の一部に組み込まれる形で、いわば共同体の全体によって闘われるべきものと考えられていた。共住修道院においては、共同体の一致の中での兄弟愛の実践が重要な意味をもち、そのために「従順」もしくは「謙遜」という形での自己放棄が基本となっている。共同体的な支えがあるので「貞潔」については比較的容易に実現できたのではないかとと思われる。ただし、共同体的な生存を支えるための労働が強調されるが、農業労働のために土地を所有することになる後の西方的展開までも含めて考えると、離脱の徹底としての「清貧」という点では空洞化に至る可能性を孕んでいた。また、自身主教であったバシレイオスのもとで、修道生活は教会共同体と一定の結びつきをもつ形で展開している。

### (三) 隠修士と共住修道院

バシレイオス以降も共住制が独居の隠修士を完全に駆逐したわけではなく、特に東方の修道制は共住修道制そのものの中においても隠修道制への傾向をもち続ける形で展開していった。すなわち、共住生活を予備段階として、「より完全な修道生活」としての隠修士の生活を志向する、

という伝統が東方キリスト教世界において存続した。こうした方向は特に後にシナイ山からアトスに至る伝統において顕著な形で展開する。今日でも、たとえばアトスにおいて、修道院が少し離れた場所に隠修士の庵を擁するということ形態を見ることが出来る。他方、東方におけるバシレイオス主義的な方向は、後世のストゥディオス修道院の伝統などにおいて教会と結びつく形で展開した。

以上、独住の隠修士の生活が志向する方向と、共住修道士の生活が示す方向とのうちに、「清貧」と「離脱」とを徹底させる方向での霊的個人主義の志向と、「教会」も含む形での「共同体的一致」の中で「愛」を追求して行く方向との間における一種の緊張関係が、成立直後の修道制においてすでに顕在化していた点を指摘した。

一般には西方的修道生活においては共住制が支配的であった、と言われている。しかし、後述するように西方にも隠修士の伝統は存在していた。そして、西方的修道生活の展開においても、「厳格さ」「清貧」「禁欲の離脱の徹底」といったベクトルの象徴として「隠修士」への志向が重要な軸をなしてくるのである。

### 三 西方修道制における隠修士の意義

#### (一) 西方修道制における隠修士

拙著第二部では托鉢修道会の成立に至るまでの西方キリスト教世界における修道生活の展開を概観した。特にその第四章では、西方キリスト教世界における修道生活の展開を、アウグスティヌスらによって創始され、後に「律修参事会」という形態へと発展する「聖職者による修道生活」の伝統と、東方から伝えられ、ヌルシアのベネディクトゥスにおいてその西欧的な形態が確立する古典的な意味での修道院の伝統という二つの方向が絡み合ったものとして概観した。東方では修道生活と教会との間に一定の断絶を見る傾向があったのに対して、西方の修道生活は教会と接近した展開を辿っている。つまり、西方世界ではベネディクト型の修道院も「修道士の聖職者化」によって教会聖職者に接近することになる。そしてこれら二つの伝統はいずれも兄弟たちの共同生活を基本としているという点で共住修道制の枠内にあった。

しかし、東方以来の「隠修士」への志向は西方修道制に

おいても伏流のように流れ続けていた。実際、西方キリスト教世界にも古くから隠修士は存在していた。早くはアンブロシウス（三三九頃—九七）が、イタリア沿岸に点在する島々に隠修士集落があったと証言している<sup>(3)</sup>。他にも、中世初期には西欧の修道制の中でもさまざまな形で隠修士的な生活が試みられたことは諸家が指摘する通りである。

こうした中世初期の隠修制は散発的なものであったが、一世紀の西欧には広範囲にわたって隠修士運動が展開することになる。一世紀には、ベネディクトゥスの『戒律』にもとづく共住修道院が最盛期を迎えていた。にもかかわらず、この時期に噴出した隠修士運動は、ベネディクト的な伝統的修道パラダイムではもはや満足できず、より高度の修徳修行を志向する人々が出現したことを示唆している。その背景としてベネディクト型修道パラダイムは、土地所有の結果、清貧の空洞化の危機に直面していた点が挙げられる。一世紀の中葉から一二世紀の中葉までの約一世紀は、しばしば「共住修道制の危機」の時代とさえ呼ばれてきた。この時代の隠修士たちの志向を特徴づけるものは、独居生活への回帰と清貧への憧れである。こうした隠修士への志向は「聖職者による修道生活」の伝統、ベネディク

ト型の修道院の伝統の両者に大きな影響を与えている。

修道院がその西欧的な形態を確立したとされるのは、又ルシアのベネディクトゥス（四八〇頃—五四七頃）の筆になるとされる『戒律』においてのことである。東方直輸入の修道スタイルや「混淆戒律の時代」を経て、ベネディクトゥスの『戒律』とその修道パラダイムとはかなりの時間をかけて西欧社会全体に普及していった。ベネディクトゥスによる修道院は、修道士たちに「定住」を厳しく義務づけ、肉体労働を重視することによって経済的な自立を果たし、農業社会に適応した修道生活の形態を確立した。その後ベネディクト系のクリュニー修道院は教会や修道院に対する俗権からの干渉の排除という形での改革に力を尽くした。しかし、前述のごとく土地を所有するベネディクト系修道院は富裕化し、「清貧」の修道理念の空洞化に直面することになる。一一・一二世紀における隠修士運動はそうしたベネディクト型修道制のあり方に対する批判・改革として機能した。そうした中でカルトゥジヤ会やシトー会のように、あくまでもベネディクト型修道制の枠内に留まりながら、修道院の世俗化の危機に対して改革を志した修道会が出現した。

他方、アウグステイヌスらによって創始された「聖職者による修道生活」の伝統は後に「律修参事会」という形態へと発展する。それは司教を中心とする聖職者集団が共同生活を営むことにより成立する一種の修道的共同体であった。聖職者の集団に対しても、その世俗化の危機に対して、修道院の影響による「グレゴリウス改革」などの改革がなされた。しかし、聖職者集団の中に「律修参事会」という共同体のあり方が定着してゆくにあたっては、やはり一一・一二世紀における隠修士運動の影響力が大きかった。律修生活を志向する聖職者たちの共同体は、まずは清貧を徹底する隠修士集落の形態をとったからである。彼らの修道生活の指針となる規則としては『アウグステイヌスの修道規則』と呼ばれる一群の規則が基本となっている。そうした隠修士的な聖職者の共同体の中から、たとえば律修参事会の最初の成功例とされるプレモントレ会のような共同体が出現したのであった。

## (二) 「使徒的生活」の理念

このように一一・一二世紀の隠修士運動は、「聖職者による修道生活」の伝統、ベネディクト型の修道院の伝統の

両者に大きな影響を与えている。一一・一二世紀のこうした「隠修士」への志向は「托鉢修道会」という新しい修道パラダイムの出現を準備するものであった。隠修士運動が来るべきドミニコ会、フランシスコ会などの「托鉢修道会」の登場へとつながるものと考えられるのは、それが初代教会における「使徒的生活」に倣い、これに回帰することを指導理念とする動きであった点にある。拙著の特に第五章では、特に一一・一二世紀の「隠修士運動」における「使徒的生活」という理念の意味を取り上げて解明した。

修道生活の西欧的な形態を確立したベネディクトゥスの『戒律』は、基本的には共住修道生活を念頭に置いているが、バシレイオスの立場とは異なり、隠修士の生活の可能性を認めているのみならず、これに高い価値を置いている。ベネディクトゥスによれば「隠修士」とは、修道院長と『戒律』のもとでの共住生活による長年の修練を経た後に、より高度の修行段階に入る者を意味していた。<sup>(32)</sup> つまりベネディクトゥスは、隠修士に対して東方修道制の伝統における意義づけと共通する高い評価を与えていた。

ベネディクトゥスにそうした東方的な思想を伝えたのはカッシアヌスである。ベネディクトゥスは、『戒律』末尾

の第七三章で修道生活のさらなる完成を望む者のために彼の『師父たちの問答集』を読むことを勧めている。この書物の中でカッシアヌスは、修道制の起源を使徒的生活に求めるとともに、隱修士の生活を修道生活の最高形態とみなす「古典的理論」を展開している。<sup>(33)</sup>

その説くところによれば、使徒たちはもともと教会に行き渡った。ところが聖パウロはそのすべてを揺るがすような要素を導入した。彼は、アレクサンドリアのユダヤ人とは違い、キリスト教成立当時の深遠な生活を引き受けるだけの準備ができていない異教徒たちには、エルサレムの使徒會議（『使徒言行録』15・5―29）と呼ばれる有名な會議で決められた四つの禁則だけを課す、と認めさせた。そのため、その後、どんな信者も異教徒に認められたこの種の生活を送ってよい、と考えられるようになった。したがって、もはや初期のようにすべてを放棄する必要はなくなった。そこで、教会全体に初期教会における生活より墮落した生活形態が広がり、ついには共同生活が放棄される

ことになった。しかし、それを望まない者たちもいた。それが修道士（共住修道士）となった、という。さらにそうした修道士という「豊饒な根ともいふべき完徳者たちのなから、隱修士という花も実ものびてきた」という。

カッシアヌス―ベネディクトゥスの伝統において、「修道士」は『使徒言行録』が記述している「すべてを放棄した」、つまり私有財産を放棄した共同生活という意味における「使徒的生活」を継承するものであり、「隱修士」は一層の孤独、祈り、禁欲を通して「より高度の観想」を求める、という意味での「完全な修道生活」とされていたわけである。今日の我々から見ればこのカッシアヌスによる叙述は史実に即してはいない。しかし、『師父たちの問答集』を何度も読みかえしていた修道士たちは、修道生活が「使徒的生活」に連続する生き方であることを確信し、さらには修道生活の最高形態としての隱修士の生活に対する憧憬は彼らの意識の底に伏流のごとく流れ続けていたに違いない。修道者たちは「使徒の後継者」としての自己理解を有していたのである。

(三) 一一・一二世紀の隠修士運動における「使徒的生活」の理念の展開と托鉢修道会

ベネディクト型修道制における修道士たちにしても、「聖職者による修道生活」の伝統に属する律修参事会員たちにしても、修道生活を送る人々はすべてパウロ以来の「使徒的共同体」の後継者としての自己理解を有していた。そして、一一・一二世紀に出現した民衆的宗教運動の担い手たちも「使徒的生活」の理念へと身を投じたのであった。ここで、真の「使徒的生活」とは何か、すなわち「パウロ以来の使徒的共同体」ということの意味が神学的に重要となる。一一・一二世紀の隠修士運動は、「使徒的生活」の理念の強調という形でベネディクト系の修道士、律修参事会員、そして民衆的な宗教運動という三つのタイプの人々にそれぞれ影響を与えていた。

修道士たちは、先述のカツシアヌス・ベネディクトゥスの伝統を踏まえて、自分たちの生活は『使徒言行録』が記述している「すべてを放棄した」、つまり私有財産を放棄した「清貧」にもとづく共同生活という意味での「使徒的生活」の継承である、との自己理解を有していた。彼らにとって「隠修士の生活」とは、一層の孤独、祈り、禁欲を

通して「より高度の観想」を求めるといふ意味での「完全な修道生活」を意味していた。前述のカルトゥジア会やシトー会のような修道会は、あくまでもベネディクト型の共住修道制の枠内に留まりながらも、そのような「一層の孤独、祈り、禁欲」をめざす修道パラダイムの追求を試みていたのである。

他方、律修参事会員たちは本質的には聖職者の集団であった。彼らの伝統においては、「使徒的生活」という理念には聖職者の任務としての「司牧」と「宣教」の基礎としての意味が込められていた。律修参事会員たちにとって「隠修士」の生き方とは、彼らの説教活動に説得力を与えるための「模範」としての「徹底した清貧」の生活を意味していた。

最後に、都市市民出身の民衆的な宗教運動における説教者たちにおいては、「使徒的生活」とは、福音書の教えに直接に即した生活を意味していた。彼らにとって隠修士としての生き方は、伝統的な修道制や神学に依存することなく、清貧のうちに「福音的な生」を説いて廻る巡回説教者としての生き方への道を開くものとして受け止められていた。

このように、修道生活が教会生活と結びつく形で展開した西方の風土の中に、一一・一二世紀になって東方的な雰囲気を伝える「隠修士」運動が噴出し、彼らが示した「使徒的生活」の理念が一定のインパクトを与えた、というのが拙著第二部の描いた風景であった。

この一一・一二世紀の隠修士運動を受けて、一二世紀後半には修道制の歴史における一大転換点、すなわち定住制を捨てて遍歴の説教者として生きる「托鉢修道会」の成立を見る。ドミニコ会やフランシスコ会のような托鉢修道会は、「清貧」「観想」「宣教」そして「福音的な生」という隠修士運動が伝えた「使徒的生活」に対する解釈および要請をその土壌として、都市の発達がさらに進展することに、「西欧の経済が遍歴説教者の托鉢活動を養うほどに十分に成熟」する条件が整ったとき、芽を吹いた。托鉢修道会において、修道士、律修参事会員、そして都市の民衆たちが考えていた「使徒的生活」が総合された形で展開される。托鉢修道士たちは、こうした隠修士的な志向と、「共同体的一致」、「従順」と「愛」への志向とを統合し、中世キリスト教社会解体の危機——「正統」と「異端」との分裂傾向——を一身においてつなぎ止めることになる。

#### (四) イグナティウス・デ・ロヨラの『靈操』<sup>34</sup>と 隠修士の生き方

隠修士の西方修道制への影響に関する考察の最後に、公刊された拙著の範囲を越えるが、近代以降の活動型修道会のモデルをなすイエズス会の創立者であるイグナティウス・デ・ロヨラの靈性の根本をなす「靈操」と隠修士的生活との関係について触れておきたい。

中世盛期に成立した托鉢修道会は、中世前半までのヨーロッパ社会における修道制を支配した「ベネディクト型修道パラダイム」を脱して、より機動性をもった「社会進出型修道パラダイム」を実現した存在であった。イエズス会は、近代初頭にあつて、そうした機動的な社会進出型修道パラダイムへの方向をさらに一歩進めた存在であった、と理解することが出来る。定住制を廃した托鉢修道会も、聖務日課は共同で唱えていた。しかし、イエズス会はさらに聖務日課の共唱をも廃止した。清貧、貞潔、従順の三誓願は宣立するが、その他の生活様式はその土地、その時代が要求するものを採用した。それはあくまでも社会の中での活動に主眼を置いたためである。一見したところでは、こうしたイエズス会の性格は社会から身を退ける隠修士の生き



方とはまさに対極にあるものであるように見える。しかし、上述イエズス会の特徴は、従来の修道者たちが定住の原則や聖務日課の共唱などの日課をとおして修道院という共同体およびその空間によって守られていたのに対して、イエズス会員には個人としての自律性をもった靈性が求められていたことを示している。

ここで指摘したいのが靈操と、自律的に「悪魔との闘い方」を身につける「靈的個人主義」によって特徴づけられる隠修士の生活との類縁関係である。イグナティウスは思想史・靈性史上の独立峰であり、先行思想からの影響関係を論じにくい存在である。しかし、イグナティウスの生活史における一時期の体験と靈的な自律性という点で、隠修士の伝統との類縁関係が指摘できるように思われる。

先述の通り、隠修士は悪魔との「最初の闘い」を経験した後、「悪魔に対する戦いとして修徳修行を追求することの必然性を彼がはっきり意識したその時」に本格的な孤独の隠棲生活に移るものとされている。イグナティウスも、ロヨラの病床で経験した回心の時点で、「少しづつではあったが自分を動かす神と悪魔の二つの靈をわかまえるようになった<sup>35)</sup>」とされている。つまり、彼はこの時点で自らのう

ちに働く善き靈の動きと悪魔との存在に気づいていたわけであり、先述のブイエ的な表現によれば修道士が隠修士の道に入る際に経験する靈的な闘いの「第一段階<sup>36)</sup>」を終えたことになる。回心直後のイグナティウスは家と身分とを捨てて巡礼の旅に出て、マンレサの洞穴で隠棲生活に入る。マンレサ時代のイグナティウスは聖職者でも伝統的な意味での修道者でもなく、身分的には一般信徒の巡礼者に過ぎなかった。そして当初彼はひたすら苦行を求めて洞穴の中で孤独な日々を送っていた。まずこうした生活の実態において、この時期のイグナティウスの生活は「砂漠の師父」アントニオス以来の「隠修士」の生き方にきわめて近い特徴を示している。

一般にはイグナティウスが『靈操』の基本的な内容を会得するに際して、彼が回心の直後、マンレサでの体験、特にカルドネル河畔における啓示が決定的であった、と語られている。この時期にイグナティウスは靈操にもとづいて他者を指導することに着手し始めている。このことはその時点で彼が様々な「靈の動き」を経験する中で彼が『靈操』の中核をなす「靈の識別」のほぼ全体像を体得したこと、そして自らが「師父」として他者を指導する自信をもった

ことを窺わせる。二(一)(c)において、二〇年に及ぶ荒野での隠棲生活の後、「師父」として人々のもとに帰還したアントニオスの姿に言及したが、カルドネル河畔後のイグナティウスの境地もこれに比することができるように思われる。

それゆえ、マンレサ時代のイグナティウスは期せずして東方以来の隠修士の生き方を体験した、と言うことが出来るように思われる。『霊操』の中核をなす「霊の識別」の原点は、そうした隠修士的生活の中の善霊、悪霊との体験の中から体得されたもの、ということになる。さらに一般化して言うならば、そもそも、「生涯の一時期に隠修士の生き方を体験する」ことが霊操の本質である、とは言えないであろうか。そして霊操の指導者と霊操者との関係は、隠修士とその師父との関係と類比的に理解できるように思われる。

イエズス会員には個人としての自律性をもった霊性が求められていた点を指摘したが、それはイエズス会員が霊操によって、人生における一定の時期に集中的に「隠修士」的な体験を授けられることによって保証されていたように思われる。

#### (五) 隠修士の両義性

このように、隠修士的な生き方の流れは、中世から近代にまで及ぶ西方世界におけるキリスト教霊性史にも、いわばその底流として大きな影を落としていたことが窺われるように思われる。ただし、隠修士への志向は西方修道制においてやはり主流とはならなかった。隠修士の生き方は自律的な霊性への志向を有してはいたが、一步誤れば隠修士自身の心身の破滅の危険を孕むと同時に、教会の共同体的一致を脅かす異端と化する可能性も有する両義的存在であった。前述のとおり、「悪魔との闘い」という課題をも含め、修友たちが互いに支え合う兄弟愛的な共同体として、共住修道院という修道スタイルを確立したバシレイオスは共住の修道生活を推奨するのみならず、そもそも独住の隠修士という生き方そのものに対して批判的であった。<sup>37)</sup> おそらくそれは、隠修士としての生き方が有していた危険に対する危惧のみならず、自身主教でもあった彼にとって、隠修士という生き方の中に反教會的・異端的方向への傾きが伏在していたことが問題となったからでもあるように思われる。拙著では、隠修士への志向が西方的修道制の歴史の中でも大きな影響を与えている点を強調している。すなわち、一

一・一二世紀にさまざまな身分の人々の間に沸き起こった宗教的高揚の根柢に、「使徒的生活」の理想を掲げた隠修士運動の流れがあったことに注意を喚起している。しかし、この場合も隠修士運動ないしは「使徒的生活」というスローガンは、正統信仰に活力を与える源泉ともなりえたが、ともすれば異端的セクトの旗印ともなりかねない両義性があった。<sup>(38)</sup>

西方の修道靈性史が教えるところによれば、隠修士的な生き方が正統信仰に組み込まれる条件として、教会への従順と学問の重視という二点が挙げられるように思われる。托鉢修道会の場合、隠修士的な集団としての性格が強いのはフランシスコ会である。フランシスコは、一信徒として徹底した清貧の中で使徒的生活を追求した。しかし、アッシジのフランシスコは、あくまでも教会への従順を説いている点で異端的方向に走った他の隠修士的な民間の宗教運動とは一線を画し、一・一二世紀の宗教的エネルギーを正統教会へと汲み上げるルートを切り開いた。ドミニコ会は、教会の聖職者集団から出発しており、異端への対抗のためにフランシスコ会と同様の托鉢という生活様式を採用し、隠修士的な清貧の徹底を図った修道会であった。そし

て、最終的には両修道会は共に大学へと進出し、学者の修道会となる。フランシスコ会の場合、清貧の徹底と学問研究との関係は当初若干の緊張関係を示していたのであるが。イエズス会を創設したイグナティウスもしばしば異端の嫌疑を受けた。しかし、その都度教会への従順を徹底するイグナティウスの姿勢を反映した『靈操』は、むしろその正統性を確証されてゆくこととなる。しかし、当初無学な一巡礼者（隠修士）であったがゆえに、隣人への靈的奉仕（靈操の指導）に支障を来したがゆえに、イグナティウスは晩学であったにもかかわらず学問を志し、最終的にはパリ大学で当時最高度の学識を身につけることになった。そして、イグナティウスの同志である初期イエズス会員たちも同様にパリ大学で学び、イエズス会は異例とも言える高学歴者集団として出発することとなった。

「従順」と「学問の重視」というこの二点が、西方修道制の「底流」として展開していった隠修士への志向が共同体的な一致の精神と統合されるための条件だったのである。

註

(1) 拙著『東西修道靈性の歴史—愛に捉えられた人々』知泉書館、二〇〇八。

なお、筆者は同拙著がきっかけで二〇〇八年八月の東方キリスト教会でも大森正樹氏と共にシンポジウムの提題を行っており、その内容は「隠修士と共住修道院—その東方的起源と西方的展開について—」と題して東方キリスト教会会編『エイコーン』第三八号（二〇〇八年二月発行）に掲載されている。戸田聡氏と共に提題することとなった教父研究会での今回のシンポジウムにおいても、その論題および内容は東方キリスト教会の論文化された原稿をそのまま土台としていることをお断りしておく。ただし、本稿ではタイトルを変更するとともに、内容的にも当日の質疑に参加してくださった方々のご意見を踏まえて、東方キリスト教会会での論文および教父研究会当日の口頭提題からさらに若干の加筆修正を加えている。

(2) パウロスの実在性の問題については戸田氏による研究を参照。

戸田聡『キリスト教修道制の成立』創文社、二〇〇八、第一章。

(3) 戸田前掲書第二・第三章参照。

(4) Athanasius, *Vita Antonii* prologus 3. 「アタナシオス

『アントニオス伝』小高毅訳『中世思想原典集成』第一巻「初期キリシヤ教父」所収、p.774。

(5) Athanasius, *op. cit.* 2 [小高訳、p.776].

(6) *ibid.*

(7) Athanasius, *op. cit.* 3 [小高訳、p.776].

(8) Athanasius, *op. cit.* 3 [小高訳、p.777].

(9) Louis Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*

vol.1. 「フイエ著『キリスト教神秘思想史Ⅰ』上智大学中世思想研究所訳・監修、p.230].

(10) *ibid.*

(11) Athanasius, *op. cit.* 5 [小高訳、p.778].

(12) Athanasius, *op. cit.* 12 [小高訳、p.784].

(13) Athanasius, *op. cit.* 5 [小高訳、p.778].

(14) Athanasius, *op. cit.* 7 [小高訳、p.780—1].

(15) フイエ前掲書、p.231.

(16) フイエ前掲書、p.232.

(17) Athanasius, *op. cit.* 8 [小高訳、p.782].

(18) Athanasius, *op. cit.* 14 [小高訳、p.786].

(19) ある修道士が、共同生活で訓練された者がその後砂漠に隠棲することはできないのかと問われた際に「それは自分だけの意志のしるしにすぎず、神を敬う者たちには無縁である」と答えた。

Basilus Caesariensis, *Regulae brevis tractatae* 74,

PG 30, 411C.

- (20) Basilius Caesariensis, *Regulae fusiuss tractatae prologus*, 「バシレイオナス『修道十大規定』」 拙訳『中世思想原典集成』 第二巻「盛期キリシナ教父」所収、p.188.
- (21) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 1 [拙訳、p.189—90].
- (22) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 3 [拙訳、p.196—7].
- (23) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 5 [拙訳、p.198—201].
- (24) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 6 [拙訳、p.201—3].
- (25) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 7 [拙訳、p.203—7].
- (26) トマス・アキィナスにおいて、「兄弟的矯正」は神愛 *caritas* の徳の重要な外的行為として位置づけられていた。筆者は、トマスにおける兄弟的矯正の意味について以下の拙稿で論じている。
- トマス・アキィナスにおける「兄弟的矯正 *correctio fraterna*」について (筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第一九号)。
- (27) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 25 [拙訳、p.236—7].
- (28) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 26 [拙訳、p.238].
- (29) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 46 [拙訳、p.268].
- (30) Basilius Caesariensis, *op. cit.* 43 [拙訳、p.263—5].
- (31) K.S. Frank, *Geschichte des christlichen Monchtums*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993
- 「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同体まで』、教文館、二〇〇二年、p.52].
- (32) Benedictus de Nursia, *Regula* 1. [「ベネディクトゥス著、古田暁訳『戒律』』中世思想原典集成』第五巻「後期ラテン教父」、平凡社、一九九三年、所収」。
- (33) Johannes Cassianus, *Collationum* XXIV collectio, coll. XVIII, Pl. c. 1094B—1100A.
- (34) 本稿では「靈操」という表記をもつて書物としての『靈操』を、「靈操」もしくは地のままの靈操という表記をもつて実践内容としての「靈操」をさすものとする。
- (35) A・エバンハリスト、佐々木孝訳「ロヨラの巡礼者—聖イグナチオ自叙伝—」一九八〇、中央出版社、八。
- (36) ブイエ前掲書、p.230.
- (37) Basilius Caesariensis, *Regulae breuius tractatae* 74, PG 30, 411C.
- (38) 前掲拙著第五章は、「一・一・二世紀の隠修士運動の意味を主題的に扱っている」。