

# ヨーロッパ修道院制の歴史に見る慈善精神の芽生え

04K051 高野 真之介

## はじめに

ヨーロッパの社会福祉、貧者弱者の救済の歴史をみていく上で、キリスト教の「慈善」(caritas)の精神は無視できない。ヨーロッパにおける「慈善」とは、単に憐憫の情を動機とする援助、救済の姿勢だけではなく、そこに神学的な意味や裏付けも加わってくることを忘れてはならないであろう。

そしてヨーロッパの福祉の歴史において、神学的な面でも、実践的な面でも、その先端を担ってきたのは修道院であった。「中世のあらゆる期間を通じて修道院は、困窮せる時まず第一に考える避難所であった<sup>①</sup>」と言われているように、修道院には「貧者」に対する受け入れ、救済の姿勢が、多かれ少なかれ精神的に確立されていた。修道院は何より禁欲的な求道者の為の施設であった、という見方も一方ではできるであろう。しかし、「その」修道院が好むと好まざるとに関わらず、キリスト教という看板を掲げている以上は、慈善の精神も潜在的、原事実として内包していたのである。

修道院における慈善の精神の実践の一つの形として「施療院」概念を例に挙げれば、はじめ「キリストの貧者<sup>②</sup>」を受け入れる修道院内施設<sup>③</sup>であったものが、時代が下り、それが俗人の手によっても設立されるようになると、より具体性、専門性を伴った福祉施設となつた。こうして成立した施療院は、単に飢えをしのぎ、一夜の宿を貸すといった(その場しのぎの)救貧に留まらず、市民達の「終の棲家」としての養老院的機能や、職業組合(ギルド)による同業者間の相互扶助を目的とした厚生施設として発展(変遷)していく、中世ヨーロッパの都市政策、福祉政策の発展、充実に大きな役割を果たしたといえる<sup>④</sup>。このことからも、修道院と、修道院が掲げた慈善の精神が、ヨーロッパの福祉の在り方に如何に大きな影響を与えたか、察することができると思う。

本稿の目的は、ヨーロッパにおける福祉の源流たる修道院が、いつから「慈善」の精神の芽を持ち、どうしてそれがその後いかに発展していったかを見ることである。それはそのままヨーロッパにおける福祉をいつ始まり、どういう発展を辿っていくのか、という問い合わせにも繋がっていく。その方法としては、まず修道院以前の原初の修道制に触れ、次に修道院制成立以降の発展を、ベネディクト修道院と『ベネディクト修道院の戒律』を中心に考察したうえでその後の発展を、クリュニー修道院、シトー修道院という流れで概観し、それぞれの修道院の活動と掲げた精神性の中から「慈善」の精神のあり様を考察していきたい。

ではまず、修道院以前の修道制と、修道院制の成立について見てみよう。

## 1. 修道院制の成立

本章での主な資料として、D.ノウルズ(朝倉文一訳)『修道院』と、朝倉文一『修道院制にみるヨーロッパの心』を用いていく。第1章ではまず、第2章以降で「修道院」という施設において展開されていく宗教的、社会的活動を見ていく前に、修道院制の成立と、それ以前の修道士の生活形態を見、併せてそこから本稿の主要なテーマである「慈善」の精神とその実践のかたちを見てみたい。

修道院制の起源としては、D.ノウルズ『修道院』の中でも言わされているように、3世紀末の下エジプト、聖アントニウス(251~356)の示した修道士的生活態度が挙げられるであろう。彼が触発を受けたとされる言葉を前掲書から引用してみたい。

あなたがたがもし完全になりたいなら、もちものを売りにいき、貧しい人々に施しなさい。そうすれば

天の宝をうけるだろう。それから来て、私に従いなさい<sup>(5)</sup>。

中世の修道院で確かに行われていた貧者への慈善的活動は、活動の主体が修道士というキリスト教帰依者である以上、その精神性が直接的、あるいは根源的・潜在的に聖書の言葉に由来するものであったということは疑いようがない。そしてまた、原初の修道士である聖アントニウスも上記の言葉に触発され、今日的に言えば出家して、修道制の草分け的存在となったのであるが、その言葉から彼が目指したキリスト者（修道士）としての在り方は、中世の「慈善活動を行った」修道院、修道士のそれとは異なっていた、とも言える。

もちろん、歴史上彼が示した「求道的修道士」としての在り方は後のヨーロッパでも継承されていくのであるが、こと慈善の精神に関して見た場合、古代と中世では、後者の方が上記の言葉をより多面的、多義的に解釈していると言えるであろう。それは継続的で積極的な慈善行為として現れてくる。

聖アントニウスに限らず、当時の解釈としては（そもそも上掲の聖書の文意からして）、あくまで行為（施し）の主たる目的は「キリストに倣う」（キリストに付き従う）であって、救貧の行為は道徳的に正しいこととして示され、推奨されてはいるものの、副次的な役割に留まっている。あくまで主体はキリストに倣い、救いを得るという「小乗的な」、「自力本願的な」救済思想であり、そこに中世での社会福祉的な慈善活動とのつながりは見出せない。

古代と中世の修道制を比べてみて、古代に足りないものは何か、それは「社会性」の欠如であり、世俗社会とのつながりである。その社会性の保有と中世以降の発展を約束したものが、「修道院」という修道施設の有無であると私は思う。洞窟や仮小屋に住んでいたのでは社会性などというものは望むべくも無いのであって、「孤独な」修道士達が集団や結社として（その存在の知覚の有無ではなく）社会的にその地位を認められるためには、社会的なシンボルを持つ必要があった。結果論から言えば、それを修道院が果たしたのだとも考えられる（もちろん、集団生活における「必要性」が第一の理由ではあっただろう）。

さて、聖アントニウスの場合、財産全てを人々に分け与え、妹を処女寮に預けた後、自らは洞窟に退き<sup>(6)</sup>、初めて「隠修士」としての求道生活を行った。「隠修士」という言葉が出てきたところで、当時の既に在った修道制（汎宗教史的な意味での）について少し言及しておきたい。「キリスト教の」という形容をつけなければ、古代（聖アントニウスが示した）修道士的な生活を行った人々は既に存在していた。ユダヤ教の一宗派であるエッセネ派はイエスの生誕以前より禁欲的な共同生活を行っていたし<sup>(7)</sup>、旧約聖書に描かれる預言者の在り方は、そういった俗世から離れて宗教的生活を営む人、ないしは集団が存在していたことを示しているのかもしれない。また、文明的、宗教的系統こそ違えど、仏教やバラモン教においても、そういう隔世的求道者というものは存在していた。特にそういう存在が社会で一階級を成していたバラモン教、ユダヤ教三派の一つであるエッセネ派などは、既に自宗教における階級的修道制、修道院制を確立していたと言える。その発生をユダヤ教からの分派の形をとったキリスト教は、（汎宗教史的には）当然、そういう制度の確立が遅れた、と見るべきであろう。

話を聖アントニウスに戻すと、彼は「隠修士」としての長く孤独な生活を送るうち、多くの弟子や訪問者を得、晩年には有名な指導者（マスター）となったとされている<sup>(8)</sup>。彼らをしてキリスト教における「修道士」とし、同宗教における「修道制」の萌芽とすることは、彼らの持っていた信仰と生活形態から言って可能であろう。しかし、流浪、隠遁の隠修士からの脱却（定住化）と、「修道院制」の確立（戒律、会則等の内部整理）は、パコミオス（290頃～346）によって行われたと考えるべきであろう。彼も初めは隠修士であった。だが、彼は修道士たちが厳格な戒律に基づいて共住、共同生活を営む「修道院制」という新しい修道制の形態を示した。

その中でパコミオスが念頭に置いていた精神性を、朝倉氏は初代教会において使徒たちの共同体を形成させていた「兄弟的友愛」ではないかと見ている<sup>(9)</sup>。聖書の文言の中には信仰を中心とした共同体における共有、

共産主義的な生活の在り方が示されているが（使徒言行録2：43～47など）、パコミオスがそれに倣った共住生活を示し得た。

しかし、聖アントニウスのところでも触れたが、当時のキリスト教の教義解釈においては、貧民に対する積極的救済の姿勢は見られなかった。聖アントニウスの喜捨は、修道士的生活への「入門儀式」、俗世からの脱却の象徴的行為であったと捉えられるし、修道院制を確立したパコミオスであっても、その組織力が共同体外に向かって發揮されることがなかったのは、修道士達を結びつけ、集団として掲げていた精神性というものが「兄弟的友愛」という、いわば横のつながりであり、上から下へ（富者から貧者へ、持てる者から持たざる者へ）の構図を成す救貧という行為にはその精神性が上手く機能しなかったのではないか、また単純に継続性を持った救貧活動をしていくだけの経済力、組織力というものが原初の修道院においてはまだ整っていなかつたのではないかだろうか。こと、当時の修道院の組織的経済力というものについては、「禁欲」を謳い、それが忠実に履行されていた当時の修道制においては、望むべくもないものではなかつただろうか。

もっとも朝倉氏も指摘しているように、こうした禁欲と世俗からの隔絶という態度は徐々に崩れていく<sup>(10)</sup>。時代が下っていくと、クリュニー、シトーなど社会性と経済力を持った修道院において貧者救済の姿勢が見られるのには、教義解釈の問題という精神性はもとより、その組織力、経済力においても一種の「余裕」があつたことを忘れてはならないであろう。

では次に、後に見ていくクリュニー、シトーはもちろんのこと、以降の修道院制の精神性をみていく上で欠かすこととはできない『聖ベネディクトの戒律』について、みていきたい。

## 2. ベネディクト修道院と『聖ベネディクトの戒律』

本章での主な史料として、上智大学中世思想研究所編『聖ベネディクトスと修道院文化』と古田曉訳『聖ベネディクトの戒律』を用いていく。

570年頃に聖ベネディクトが記したとされる戒律は、一個の修道院の会則に留まらず、以降も創建されていく多くの修道院の生活様式はもとより、その精神性にも多大な影響を与えたといえる。ではその戒律の内容を見る前に、まずはこの戒律はいかにして誕生したのかを簡潔にまとめてみたい。このことは、ヨーロッパの修道院制を窺う上で無視できない点だからである。

『戒律』の著者とされる、ベネディクトを窺い知るための史料としては、修道士グレゴリウス（のちの大教皇グレゴリウス一世）によって592年から594年頃に記されたと思われる作品、『対話』が挙げられる。偉人譚にありがちな奇跡に彩られた物語ではあるが、そのなかでベネディクトは品性を持った聖人気質の人間として描かれ、それ故に学芸を学ぶために遣わされたローマの退廃を厭いて世俗を離れ一旦は隠修士となるも、彼の名声と徳を慕って集まってきた弟子たちと小規模の修道院を創設する。その後モンテ・カシノに移り住み、そこに修道院を建て、死去するまで修道士たちの指導に当たった、とされている<sup>(11)</sup>。

以上が『対話』による聖ベネディクトの生涯であるが、聖人賢者としての彼の物語は、多くの聖人譚の中ではほど特筆に値するものでもない。厭世と回心とを謳った生涯は、まさしくキリスト教のそれであり、本稿の趣旨においてはこれ以上踏み込むことは避けたとして、問題は修道院長、修道士達の指導者としての彼の業績である。その結晶が、彼によって描かれたとされる『戒律』であろう。

『戒律』の具体的な内容をみていく前に、呼称の問題について少し触れたい。本章の初めに、この『戒律』は一修道院の会則を超えた、修道院の歴史的にも多大な影響力を持つものであると記したが、それは単純にこの『戒律』（会則）の有効性が認められた結果であるといえるのだろうか。勿論それはあるものとして、文言から汲み取るその精神性は次項から述べていくのであるが、坂口昂吉氏が述べているように、歴史的に見ればこの全修道士にとって規範となるべくして記されたかのような『聖ベネディクトス修道規則』（この呼称は

前掲書の中の同氏の記述による)は、初めから、著者ペネディクトにより全西欧的な修道院規範と意図して記されたのだろうか<sup>(12)</sup>。それらは論争が続いている、とても本稿の中で決断が下せるような問題ではないが、そうした論争があることを踏まえた上で、本稿内においては古田暁氏と同じく<sup>(13)</sup>、またその歴史的有効性を加味した上で「会則」「規則」よりも「戒律」の表記を用いていきたいと思う。では、その『戒律』の内容と精神性についてみていきたい。繰り返しになるが、本レポートの目的は修道院制の歴史の流れを見ていきつつ、そこに慈善の精神を見出すことである。よって、ここでの『戒律』の見方もそうした目的に沿うようなものとなるので、『戒律』が持つ本来の意図したところとはやや異なる観点、焦点をとるかもしれないが、これは序文を含め全73章からなる膨大で多岐に渡る会則を見るうえでの本稿における立脚点であると思つていただきたい。

### 1) 『戒律』の構成と概観

『戒律』の構成としては、序文において「子よ、心の耳を傾け、師の教えを謹んで聴きなさい。そして慈しみ深いあなたの父の勧告を喜んで受け入れ、これを積極的に実行に移しなさい<sup>(14)</sup>」から始まる、子である人間のキリストを模範とした父なる神への回帰の訴えと、その目的に即した「学び舎」として修道院設立の意図が述べられている。

第1章から第3章までは総論とされ、第1章において『戒律』に従い生きる共住修道士(「修友」と呼びかけられる修道院にて居を共にする修道士)とそれ以外の修道士(隠修士、独修者、放浪者。後の二つは嫌悪すべき存在であるとされている)の定義を示したうえで、『戒律』が適応する範疇を定めている。第2章においては修道院長に求められる責任や人格等を示している。第3章では院内において問題が発生した際の修友の招集と協議、解決のための裁量権の在り処(修道院長)と公正なる対処の奨励といった、今日的に見ても民主的で倫理的な方法が示されている<sup>(15)</sup>。

第4章においては福音書を引用しながら、「善き行いのための道具(精神性)」が羅列されている。続く第5~7章において、修道上の徳——服従、沈黙、謙遜について述べている。内容的にはここまでが序章とも呼ぶべき部分で、修道上の具体的な生活規範については第8章以降、第72章まで取り扱われている。

『戒律』の文章は比較的よく整理されており、記されている内容ごとに区分けすることが可能であるので、以下、第8章から第72章まで記されているテーマごとにまとめてみる。

第8章(「夜間の聖務日課について」)から第20章(「祈りにおける畏敬の念について」)までは、昼夜規則的に行う祈りの形式と、それに対する態度を定めている。

第23章(「過失に対する破門について」)から第29章(「年少者をいかに叱責するか」)は罰則の規定。さらに第43章から45章、69章、70章、71章の6章<sup>(16)</sup>も同様である。

第21章(「修道院の十人係長について」)、第31章(「修道院の総務長について」)、第35章(「厨房の担当者について」)、第38章(「朗読の週間担当者」)、第47章(「『神の業』の時刻を知らせることについて」)、第62章(「修道院の司祭について」)から第66章(「修道院の門衛について」)は、院内人事を記している。

第32章(「修道院の器具と物品について」)から第34章(「必要とするものは誰にも平等に支給されるべきか」)、第54章、第55章などは修道院、修道士の所有物や、物品の所有に対する制限などの規定が記されている。

第39章から第41章は、食事と飲食物の分量等の規定である。

第21章(「修道士の睡民について」)、第42章(「修課後には誰も話しをしてはならないことについて」)、第49章(「四旬説の過ごし方について」)、などは修道士の生活様式と態度を定めたものであるといえる。

第48章、第50章、第51章など、労働に関する規定もこの分類に属する。これらは以後の修道院制の歴史を見ていく上でも重要であるので、後にも見ていく。

第53章（「来客を迎えることについて」）、第56章（「修道院長の食卓について<sup>(17)</sup>」）、第58章（「修友を受け入れる手続きについて」）から第61章（「外来の修道士の受け入れについて」）は、院外からの来客に対する対応と態度が記されている。

最後に、総論として第72章（「修道士が持つべき熱誠について」）、第73章（「本戒律に完徳の実践に関する規定がすべて盛られているのではないことについて」）が置かれ、これらは「愛<sup>(18)</sup>」と『戒律』の実践を謳っている。

『戒律』の概観としては以上のようになるが、では次に、本稿の趣旨に沿う形で条文を探り上げて見てみたい。また、「労働」に関する規定も、修道院史における各修道院の性格や特色を見る上で欠かせないものであるので、合わせて見ていくこととする。

## 2) 『戒律』に見る「慈善の精神」と労働規定

『戒律』から「慈善の精神」、貧者救済の精神を見るために、以下の条文を探り上げて考えてみたい。また、その条文から窺い知ることのできるであろう精神性についての分類も合わせて行ってみた（内容上、重複するものもある）。

### <救済の論理、神学>

第4章「善いおこないのための道具について」

第31章「修道院の総務長について」

### <修道院の開放性について>

第53章「来客を迎えることについて」

第56章「修道院長の食卓について」

第58章「修友を受け入れる手続きについて」

第59章「神に捧げられる、身分の高い家柄あるいは貧しい家庭の子供たちについて」

第66章「修道院の門衛について」

### <救済対象について>

第36章「病の床にある修友について」

第37章「老人と子供について」

第53章「来客を迎えることについて」

上記の条文を中心として、『戒律』から弱者救済のための「慈善の精神」を考察していきたい。では第一に、『戒律』の中にはそもそも弱者救済の論理となる精神、宗教的倫理が盛り込まれていたのか。本稿第1章の聖アントニウスの項でも少し触れたが、聖書には（そのままキリスト教には、と言い換えることができる）、そして修道院以前の修道士には、貧者に対する配慮が、確かにあった。この場合の貧者とは、「キリストの貧者」などの宗教的救済対象の概念が確立する以前の、現実の困窮者を示している、と言える。福音書の中でイエスは「貧しい人々への施し」を推奨しているが（それは自力本願的な目的に基づくものであったが）、その際に貧者の「信仰」については言及していない。「善きサマリア人」の譬えなどからも信仰を超えた救済の倫理が示されている（この場合、救う側が異教徒であるが）。

『戒律』は、こうした聖書の倫理観を引き継いでいる、といえる。その証明となるのが上記の第4章の内容

である。第4章においては聖書からの引用がその大部分を占め、修道士が実践すべき徳目は聖書に拠っていることが窺い知れる<sup>(19)</sup>。具体的に貧者救済の倫理に言及している箇所としては、4章14節「貧しい人たちに食事を与えること」、15節「裸の者に衣服を与えること」、16節「病人を見舞うこと（マタイ 25:36）」、18節「苦しんでいる人に助けを与えること」などが挙げられる。実践の有無はともかくとして、『戒律』が掲げた精神の中に、貧者救済の倫理はあった、と言える。また、そういう精神は第31章（9節）にも見られ、「病人、子供、来客、貧しい人たちへの心からの配慮」を修道士（ここでは総務長に）求めている。次に、救済の対象とは如何なる者であったのかを見てみたい。

まず取り上げるのは、第36章に見られる病人看護についての記述である。対象者は一応「修友」とされているが、ここで重要なのは本章の規定の範囲ではなく、「何事よりも先に、何事よりも熱心に」（36章1節）病人を看護する、という精神を掲げていること、病人看護は神に対する敬意に基づくものである（同章4節）という、病人に対して「神の代理者」としての役割を認めていることである。特に、後者は修道院における貧者救済の際によく見られる論理構造であるが、苦しむ者をキリストに重ねて敬愛する姿勢というのは、このとき既に見られることに注目したい。

また興味深いのは、同章7~9節において記されている看護の方法である。病状に応じて必要ならば入浴や肉食を認める、というのは禁欲を謳った修道制、『戒律』において異例とも思える処置である。当時にして食事の滋養性にも注意を注いでいたことも驚くが、入浴の有効性<sup>(20)</sup>など、衛生にも配慮が及んでいたことは、修道院の文化水準の高さに驚かされる。これは、当時から修道院における有効な病人看護のノウハウの存在を示すものとして、非常に重要な観点であると思う。

第37章「老人と子供について」では、老人と子供、これら今日でも社会的弱者とされる人々に対して「慈愛」の念を持つことを自然としながら、同時に「戒律の権威による規定」（法的規制）の必要性を説いている。自然の感情というある種「曖昧な」道徳觀を、戒律によって規定し、修道生活における確たる精神的指針の一つとしているのは、修道院の秩序立った救済の姿勢を想起させる。また、収容者に対して徒に院内の厳しい規定を押し付けるのではなく、その「弱さ」に配慮し、食事の規定についてはこれを適用しない、としている<sup>(21)</sup>。

第53章「来客を迎えることについて」では、「修道院への来客はすべてキリストとして迎え入れなければならない」とされ、来客に対する最大限の配慮を謳っている。但し、「来客」の範疇については『戒律』の中でも多義的に用いられており、そのまま万人を受け入れていたと解釈することはできまい。第53章2節では聖書からの引用を用い、「“すべての人、そのうちでも特に信仰における兄弟（ガラテア 6:10）”と巡礼者には、彼らにふさわしい敬意を払います」としているが、註597でも言わわれているように、やはり字義通りに受け取るのではなく、聖職者や（履歴の、あるいは他院の）修道士を主な対象としていた、というのが現実的に見て妥当であろう<sup>(22)</sup>。このことは受け入れる側の体制、具体的には第60章、第61章の存在が裏付けとなり得る。

「貧しい人と巡礼者に対しては、最大の気配りをして彼らを受け入れます」としているのは同章15節である。2節では、「来客」に関しては時代的背景から異教徒や非キリスト者の類は受け入れられなかつたであろう、としたが、15節では「来客」と「貧者」は区別して記されていることに注意しなければならない。「貧者」は「来客」と同じく、最大の配慮を以て迎えられる<sup>(23)</sup>。そして、やはりここでも貧者を通してキリストを重ね見ることがなされている。これはつまり、貧者を受け入れ、救済するのに神学的意義が見出されていたことを意味し、単なる憐憫の情を超えた、宗教的情熱がそこにあったことを意味するのではないか。

『戒律』に規定されるところの修道士をして、これ以上の「積極的救済」の姿勢を求めようと言うのであれば、それは修道院の外において行われるほかない。しかし、『戒律』が記すところの修道士の規定では、修道士が修道院を出るには厳しい制限があった。例えば第51章「仕事のために短い旅に出る修友について」では、

修道院長の許可無く外で食事をしてはならず、違反した場合は破門に付せられるという厳しい罰則が科せられている。

第 67 章「旅に遭わされる修友について」でも、帰還した修道士が外部で見聞したことを、それが及ぼす害は甚大であるとして、他の者に話してはならないことになっている。これらのことから、修道院の閉鎖性について考えてみたい。

『戒律』が示すところの修道院像とは、はたして閉鎖的な修道施設であったか。その答えは否であり、応とも言える。先の第 53 章を見る限り、確かに異教徒に対しては当時の社会背景もあってその門戸は閉ざされていた、と言えるのかもしれない。だがキリスト者であれば身分や貧富を問わず受け入れ、貧しき者には柔軟な救済の手を差し伸べる姿勢を示す『戒律』をして<sup>(20)</sup>、はたして「閉鎖的」であると言えるのだろうか。しかし他方で、修道士の外出を制限し、世俗の情報が入ってくることを規制する姿勢をして、「開放的」であるとはいひ難い。

言うなれば、一方で身内に対してはあくまでも厳しく、世俗との関係を断つての禁欲的生活の維持を目指し、しかし他方ではキリスト教の宗教的施設としてその倫理の体現者たることを求め、万人に対して受け入れの姿勢を示した、と言える。自らが動くことはしないが、救いを求める者に対しては最大限の配慮と対応をする。この姿勢は、修道施設（ある程度、閉鎖的でなければならない）と福祉施設の両面を活かそうとするものである。しかしあくまで修道施設であることに重きを置くのは、修道院本来の意図からして何ら非難されることではない。故に、動者としての「積極的活動」を期待し、それを以て「積極的」とするのでは、その評価においてあまりに公平さを欠く。では、その「積極性」を何処に見出すか。それは修道院の「開放性」に示されると思う。内なる厳しさを維持しながら、どれだけ門戸を開放できるのか、それを『戒律』の条文から窺ってみたい。

第 56 章「修道院長の食卓について」では、修道院長のその食卓には、常に来客と巡礼者が同席する、とある。『戒律』で最も短いこの一文は、その内容から最も議論の多い箇所であるとされる。食事という共住生活における重要な行為を、共同体の長である修道院長が修友ではなく「来客」と共に行う、ということはどう考えればよいのであろうか。しかも第 53 章 10 節では、修道院長は来客との食事に際し、大斎（断食）を破ってもよいことになっている。

これを解釈するに、同章の註 649 の言葉を借りるなら、やはりベネディクトが客を受け入れるために敷いた二つの原則「客の内にキリストを見ること」と「客が修道士の生活を乱さない」の存在があり、その中で客に対して礼を尽くし（即ち、修道院の代表者が客に応対すること）、かつ一般の修道士と客との接触となるべく避けるための手段だったのではないだろうか。そういう意味で、一見共住生活の精神とは矛盾するようなこの行為も、閉鎖性と開放性のバランスを保つ上で必要であったと考えることもできるであろう。

第 58、59 章は成人、または年少者を修友として受け入れる場合の手順であり、これは非常に慎重なものとなっている。確かに、修道士たちの世俗から離脱した生活を維持するには、人の出入りや情報の管理は重要である。入院希望者はまず宿舎（来客用の宿舎）にて数日留まった後、修練所（一般修道士たちとは別の学び舎兼宿舎、修道院史上初めてベネディクトによって設けられた）にて年長者の監督を受けながら、幾つかの段階を経てようやく修道士として受け入れられる。これら慎重な手順を踏むことは、内なる閉鎖性の維持のためにある、と言えよう。

第 66 章「修道院の門衛について」。修道院の入り口には、世俗の魅力に惹かれて彷徨する危険性のない「知恵のある老人」が配置される。ここでも一般修道士たちと世俗との隔絶の維持が図られている。しかし、来客や貧しい人が声をかけたなら、祝福の言葉で迎え、愛を以て急ぎ対応する。また、その際に必要であれば若い修友が助手としてつく、というから、世俗との隔絶を掲げつつも、来客に対して礼を失するようなことがない

よう配慮されていた。来客の対応と双璧を成す一般修道士の隔離性についてはしかし、労働の規定において例外も見られる。『戒律』における労働の規定については、後の修道院を見ていく上でも重要な観点となってくるので、ここで採り上げてみたい。

第48章「日課の労働について」では、まず「怠慢は靈魂の敵」として、一定の時間を労働に当てることが定められている。修道士の日課は聖務、読書、そして労働に分けられるが、労働に割かれる時間は冬と四旬節には七時間、夏にはほぼ六時間半であるが、質的には読書に一日のうちで一番よい時間があてがわれており、労働に対する意識はベネディクトの『戒律』の中では他の二つより低かったことが窺える。では肝心の、修道士の労働とは何を指すのか。

第48章からは具体的な労働の規定は記されていないが、7節で農作業についての言及がある。しかし、農作業（収穫作業）についてはあまり肯定的ではない。註538に拠れば、修道士の労働はせいぜい手職と菜園作業に限り、7節に記されるような農作業は禁じられているという。手職については、第57章「特殊技能を持つ修道士について」が詳しい。修道院に特殊技能を身につけたものがいる場合、修道院長の許可があれば「謙虚に」それを活用する、と記されている。何事も節度ある態度を唱えるのは、ベネディクトの『戒律』の特徴でもある。技能保持者によって造られた製品で販売に供されるものは、不正に重々注意した上で、貪欲を避け、常に世俗の人たちよりも安く売ることが定められている。ベネディクトの『戒律』において労働は、やはり副次的な役割に留まっていた。修道士の日課で何よりも重視されるものは祈りなどの聖務であり、次いで読書、労働はあくまで怠惰な時間を埋めるためのものであるという感覚が強い。

こういった労働觀がこの後どうなっていくのか、次章以降でも注意して見ていきたい。ここまでみて、『戒律』の示す修道院像には、修道施設としての本来の役割と、キリスト教の倫理を体現する福祉施設としての機能を、現実的な形で折衷させようという試みが感じられた。『戒律』には宗教施設としての一つの理想像が描かれており、その精神性、組織運営の上の合理性などは今日見ても色褪せないものがある。しかし、ベネディクトの『戒律』も当時の社会情勢を少なからず背景として描き、反映させていたように、後の修道院における『戒律』の捉え方、解釈、または何を重視するかなどは時代に合わせた反映を見せていている。次章以降、この『戒律』の流れを汲む修道院がどのような変遷を遂げ、またその精神性を変化させていったか、見ていきたい。

### 3. クリュニー修道院の隆盛と衰退

本章では、先のベネディクトの『戒律』を遵守する姿勢をみせ、目覚しい発展を遂げたクリュニー修道院を探り上げて、その隆盛と衰退の歴史の中から、掲げた精神性の変遷を見ていこうと思う。資料としては、朝倉文一『修道院制にみるヨーロッパの心』を主に、関口武彦『クリュニー修道制の研究』等を用いていく。

前章で扱ったベネディクト修道院と、その『戒律』の執筆以後も、ヨーロッパでは多くの修道院が設立されていった。カール大帝によって率いられたところのカロリング朝はキリスト教王国とも呼べるものであり、彼によって一時的ながらも果たされた政治的な統一はヨーロッパのキリスト教化をより一層強めたと言えるが、9世紀半ばから10世紀にかけてはカロリング帝国の力も弱まり、ノルマン人を中心とする異民族の侵攻を受けることとなった。それを背景に、修道院制度も荒廃の危機に瀕していた。一つは、先のノルマン人（ゲルマン）、サラセン人（イスラーム）ら異民族の侵攻と略奪による物理的な荒廃。もう一つは、修道院を俗人が所有することによって起こってくる問題、妻帯修道士や私兵を持つ修道院の出現、富裕化による俗化など内的な荒廃である。こういったことが起こってきた背景には、ヨーロッパのキリスト教化が進むにつれ、世俗権力、諸侯や貴族達のキリスト教化も進み、全ヨーロッパの精神的支柱となってきたところのキリスト教の権威によって己が政治権力の強化を図ろうと、彼ら俗人の手による教会や修道院が崩壊されていったことなどに端を発

している<sup>28</sup>。

こうした最中、各地で修道院の再建と改革の動きが起り、910年にブルゴーニュのマコン近郊のクリュニー莊園内に設立されたのがクリュニー修道院であった<sup>29</sup>。クリュニー修道院はベネディクトの『戒律』の遵守を謳い、修道院本来の精神に立ち返ることを目的とし、ローマ教皇を頼ることで世俗権力の干渉を排除した。修道士たちの意思に反して修道院長を任命してはならないなど、組織運営の面でも世俗権力の意向が絡むことを廃し、「自由と自律」を謳った。こうしたあり方は、修道院の持つ靈的機関への立ち返りを意味し、その内部活動も祈りを重視したものとなっていた。クリュニー修道院は以後、200年間に渡り、ヨーロッパ各地に1500もの従属修道院からなる一大修道院連合を組織するという驚くべき発展を遂げるが、その繁栄の理由は単にクリュニー修道院がベネディクトの『戒律』を遵守する旧来の修道院の形態をとったからではない。確かに『戒律』を遵守するという姿勢は、世俗に「毒された」修道院の在り方を本来の修道士（聖職者）による自律的な運営に立ち返らせた、と言える。世俗君主や貴族に依存した修道院運営や院内倫理の低下は、修道院の「靈的機関」というブランドを汚すことになり、結局は自分の首を絞めているのと同義であった。そういう意味で、古くから評価され、また有効性を認められている『戒律』を遵守することは、修道院の靈的ブランドの復興に繋がったと言える。

しかし、それだけでは単体の修道院として「靈的クリュニー帝国」と謳われるほどの発展を遂げることはできなかつたであろう。クリュニー修道院が打ち出した修道院像は、ベネディクトのそれとは異なる点があつた。

それは、社会性であり、社会との連携であると言える。

ベネディクト修道院の形態は、その『戒律』の有効性が認められたとは言え、一個の修道院が目指すところは修道士たちの信仰による、牧歌的な共生活の維持にあつた。確かにその門戸は一般の信徒や貧者に対しても開かれていたが、自らの閉鎖的な生活様式を崩そうとはせず、同じ修道の徒ならともかく、一般の信徒や貧者にとってはまさに「困窮せるときの避難所」でしかなかつた感がある。クリュニー修道院は、世俗のそうした未だ隠修士時代の名残を残していたといえる修道院觀を変えることに成功した。「世を離れ修道生活を営む者たち」から、「我々の為に祈る者たち」としての社会的価値を修道院に持たせたのである。これには時代の要請もあつた。権力とそして経済力とを持った王侯貴族や騎士達は、しかし戦乱の世の中、いつ命を落とすやも知れない恐怖に直面していた。背信に怯える貴族達がすがりついたのは神であり、信仰であった。こうした人々の精神的、宗教的要請に応える形で、クリュニー修道院はヨーロッパ社会の中で一地位を得た。

代祷、「執り成しのセンター」としての地位を構築したクリュニーは、救済を願う信徒達（特に貴族）から巡礼、施与の対象となり、ここにベネディクト時代の修道院には希薄であった修道院の「経済力」が強化された<sup>30</sup>。それは巨大な聖堂や勇壮な教会建築を可能とし、一方で修道院の靈的機関性を強めた、と言えるであろう。しかし、そうした「富を生む」聖務日課が強調されるあまり、『戒律』で謳われたところの「祈りかつ働く」の精神は

薄まり、手仕事も行われなくなつていった。経済的な豊かさは禁欲の精神を廃れさせ、代祈の機関としての役割のみを歪に肥大させることとなつた。ここにベネディクトの『戒律』が示した、あくまで修道施設としての姿勢を崩さず、その中で聖俗のバランス感覚を發揮していた修道院像は見られない。

『戒律』の遵守を謳って台頭してきたクリュニーが、いつしか榮耀栄華に酔い疲れ、自ら『戒律』の精神を失つていったのは皮肉である。こういった流れを受けて修道制の隠修士的改革運動が展開され、修道士たちは再び孤独と清貧の生活を集団生活において実現しようとした。修道制度の立ち返りを目指す際、常に規範となつたものはやはりベネディクトの『戒律』であり、続くシト会修道院も『戒律』の遵守を謳っていることに、ヨーロッパの修道制においてこの『戒律』の持つ多大な影響力が窺える。シト会修道院を見る前に、クリュニー修道院における貧者救済はあったのか、について触れておきたい。

関口氏が指摘していることであるが、ある種システム化されたクリュニー修道院の救済の神学は、「貧者」の存在も救済へと至る必要不可欠な要素の一つとして捉えていた<sup>(28)</sup>。その神学には『戒律』の第53章（本稿第二章参照）がまず前提としてあり、修道院を訪れる貧者（貧民及び外来の旅客）は「キリストの似姿」として歓待を約束されていた。こうした貧者を給養することは『戒律』の遵守を謳ったクリュニーの創建理念に適うことであり、また修道院を経済的に支えていたところの信徒、寄進者からの要望でもあった。

手仕事や農作業といった修道院内での生産的活動が廃れたクリュニー修道院では、その経済基盤を信徒からの寄進に頼るところが大きかった。自然、有力な信徒——パトロンの影響力は少なからずあったと見るべきである。事実、貧者の給養を修道士に義務付けるということを有力な寄進者であるところの王侯貴族は行っている<sup>(29)</sup>。

当時の王侯貴族らが貧者の給養に対して大きな关心を寄せていたことは、修道院へのこうした要望（義務付け）から察せられるが、では当の修道院側はこうした要望に対して消極的賛成の態度で臨んでいたのかというと、そうでもなかった。関口氏も注目しているが、クリュニー修道院自体も18名の貧者（「受給貧者」）を抱えており、施与係配下の家僕が責任を持ってその給養にあたり、日々の糧を保証していた<sup>(30)</sup>。貧者達はしかし、単に憐憫の情や「キリストの似姿」としての歓待や給養を受けていたのではなかった。彼らはクリュニーの修道士と同じく「代祷者」としての役割が期待され、「代祷、執り成しのセンター」クリュニーの救済システムの一端を担っていた。

関口氏は「寄進は修道士の必要を満たすに留まらず、その収益の一部は、貧者を給養するために彼らに分配されたのである<sup>(31)</sup>」と述べているが、寄進者は修道士だけでなく、彼らの手によって給養されるところの貧者の存在を見越した経済支援を行っていたと言えるであろう。このような修道士と貧者、二重の代祷者の存在はクリュニー修道院の代祷機関としての社会的地位をより確たるものとし（あるいは補強し）、またその経済基盤を形成していたと言えるが、反面、修道院（修道制）本来の目的である自力本願的な修道の在り方が失われたのも事実である。代祷という「業務」は、巨大に膨れ上がった修道院組織と、後にシトー修道会によって批判されるところの、変化した修道士の生活様式の維持の為の生命線となり、「本来業務」であり、存在意義である修道生活の大きな足枷となった感は否めない。

クリュニーの、貧者に単なる救済対象（隣みを注ぐ対象）以上の価値、強いては社会的存在意義すら見出した貧者救済の在り方は、聖俗双方（聖界が実践し、俗界がこれを支援する）が参加した救済事業として見るべきものはあったものの、その一翼を担うところのクリュニー修道院は、修道院でありながら修道院としての本来の意図や宗教的理想的見失ったことで迷走し、結局時流の中で生き残ることはできなかった。生き残ったのは、シトー修道会である。彼らはクリュニー的あり方を批判し、新しく、また古き本来の修道制というものを打ち出していた。では次に、シトー修道会について見ていくたい。

#### 4. シトー会修道院と修道院改革

本章でシトー会修道院を見ていく際に資料とするのは、ルイス・J・レッカイ（朝倉文一訳）『シトー会修道院』及び朝倉文一『修道院制にみるヨーロッパの心』である。シトー創立の前身として、聖ロベール（ロベルトゥス）の隠修士時代があることは、シトーの精神性をクリュニー修道院の改革や、クリュニー以降も続く修道院改革運動と並べて見る上で注目に値する。クリュニーに属する修道院の修道院長を辞した彼にはクリュニーの体制への疑惑があった。そういう意味で、シトー修道院の発足には反クリュニーの精神が少なからずあった、と言える。

シトー修道院が正式に認可されたのは1106年、その十数年後、12世紀の初め頃には最初の娘修道院（従属修道院）ラ・ファルテを創設するまでに至り、1114年にはオセール教区にポンティニー修道院が、その翌年

にはクレルヴォー修道院、同じ年モリスン修道院がラングル教区に創設された。この母修道院シトーと娘修道院四子院によって、シトーの修道会は創設されることになる<sup>(32)</sup>。

同じ従属修道院を抱えるにしても、シトーはクリュニーとは違い中央集権的な組織形態ではなく、それぞれの修道院が経済的、精神的にも独立しており、母院であるシトー修道院長といえども娘修道院の院長の命に反して命令を下すことができなかった。このような、シトー会という同じ信仰形態（修道院形態）に属しながら、各修道院が精神的、組織的に独立していたという点を、私はクリュニー以降の修道院改革運動の精神を反映しているものであると見る。

クリュニー以降の修道院改革はクリュニ一体制を代表とする、修道院が社会性を持つことの弊害、孤独性や禁欲性が失われる風潮を憂い、修道士と修道院本来の目的であるところの修道生活（使徒的生活）の重視を謳うものであったが、それは修道制の隠修士的側面の強化、回帰と少なからず結びつくところがあった。隠修士的「孤独さ」は、裏を返せば組織集団の自己決定権が確立しているということであり、それは外圧を受けないという意味で「自由な」修道生活を保障するものである。シトーは内外にそうした姿勢（あるいは反クリュニー）を示すことで、修道院改革の精神と方向性を体現していたとは言えまいか。シトー会が目指したものとして、『戒律』に記されているような修道士による共住生活、それも俗事にわざらわされることのない神への奉仕にのみ捧げられる生活があった。

朝倉氏はクリュニーの大修道院長ペトルス・ヴェネラビリスと聖ベルナルドウス（先に記したクレルヴォー修道院の院長）との間で交わされた論争を取り上げているが、そのなかでベルナルドウスのクリュニー修道院批判において、シトーが目指した修道院生活を見て取れるので、以下、引用してみたい。

…いまや金持ちで尊大になったクリュニーの黒い修道士とグレゴリウス改革の理念によって徹底的に改革された新しい共住生活の再建者ともなったシトーの白い修道士とを比較しながら、修道士は貧しいキリストとともに貧しく、使徒たちのように自分自身の手の労働で生活し、世間から離れて俗事にかかわらず、質素な衣服を用いて食欲を節制し、住居は見栄を張らず、典礼でさえ簡素で質素、苦行だけは厳しく生きるべきことを主張した。<sup>(33)</sup>

以上のことからも、シトー会修道院が先の修道院改革運動の流れを汲み、『戒律』によって示されるところの修道士、修道院本来のあり方への立ち返りを目指していたことが察せられる。こうしたシトー的修道制のあり方として、まず第一に挙げられるのが『戒律』の遵守という精神であろう。先人が遺したこの優れた『戒律』に修道制本来のあり方を見出すというのはクリュニー以来の修道院改革の方法を踏襲していると言えるが、そのクリュニーですらも批判の対象としていたシトーにあっては、より厳格な規範を求める傾向が見て取れるようと思う。こうした反動的な厳格さは、『戒律』の文言を超えたシトー独自の高まりを見せ、それをシトー修道院の精神的特色と見ることもできよう。

例えば、シトー修道院の特色として挙げられるのが、手仕事の復興である。政務日課を修道院生活の中心に据えていたクリュニーでは、代耕が修道院の経済基盤を成していたということもあって労働作業は廃れていったが、シトーにおいては『戒律』の精神に立ち戻り、またベネディクト以上の熱心さで労働に従事した。『戒律』の中では農作業は禁じられているか、あまり推奨されない労働であったが<sup>(34)</sup>、シトーの場合は寄進された土地に農場を設け、良品質の葡萄酒を生み出す葡萄農園を作り上げている<sup>(35)</sup>。これらのことからも、シトー修道院がいかに労働に対して力を注いでいたかが察せられよう。また、『戒律』では第37章において老人と子供に対する配慮を、第59章においてもその貴賤に関わらず年少者を受け入れることを謳っているが、シトーは「修道院の孤独という雰囲気をかき乱す」として修道院構内から子供をまったく排除している<sup>(36)</sup>。

これらのことから、シトー修道院がベネディクト以上の厳格さでもって修道にあたり、ときに『戒律』に対しても比較的自由な精神でもって自身の独自性を貫いていたことが察せられよう。ルイス・J・レッカイ氏も、

シト会修道士が『戒律』に対して必要以上に囚われない精神を持っていたということを認めている。古典的精神への回帰はヨーロッパの文化的進歩の方法としては伝統であると言えるが、シトーが単なる原典主義、ベネディクト戒律の精確な遵守にのみ囚われなかつたのには、やはり先に『戒律』の遵守を謳つておきながら、シトーから見れば批判の対象と「成り下がつた」クリュニーを少なからず意識したことではないだろうか。確かにシトーは500年よりも前に執筆された『戒律』に対し、大きな価値と理想と見出してはいたものの、こと「清貧、単純、孤独」の面においてはベネディクト以上の厳格さで以て修道生活にあつた。宗教、修道生活において500年という年月は、そこに謳われている精神を「時代遅れ」と一蹴させるに足るほどの影響力を及ぼすものではない。古代から中世へ、ヨーロッパにおける生活様式や価値観の変遷に鑑みても、こと使徒的生活を謳うキリスト教修道制においてはむしろ、500年という歴史の重みを背負つた規範の影響力が先立つであろう。そのような中で、伝統的回帰の踏襲と反クリュニーという二重の立場を担つたシトーが、『戒律』に囚われない自由な精神性を持ちえたというのは稀有な事例であると言えるのかもしれない。

では、『戒律』以上に「清貧、単純、孤独」を謳い、クリュニー修道院のような代持機関としての社会的地位（及び経済的基盤）を得ることに批判的であったシトー修道院は、どのようにして慈善の業を行つたのであろうか。また、そもそも修道院構内から子供を排すなどといった「修道士の孤独」に重きを置いた修道生活において、慈善の精神は存在したのであろうか、見ていくたい。

## 5. シト会修道院の慈善行為

本章では、前章に引き続き、ルイス・J・レッカイ（朝倉文一訳）『シト会修道院』を主な資料として扱い、シト会修道院の慈善行為、救済活動を論じてみたい。クリュニー修道院は代持機関としての社会的地位を確立し、経済的にも確たる基盤を築いたものの、そこに修道院という宗教施設が本来持つ、ある程度、あるいはまったく世俗から隔絶したところで行われる修道士の禁欲的生活や修道共住生活を行う場としての性格が薄れてきた。そこで、その反動としてのクリュニー以降の修道院改革運動と、その流れを汲んで生まれたのがシトー修道会であったと言える。シトー修道会は修道院本来の機能への立ち返りを強く前面に打ち出した。それがベネディクトの戒律の遵守、そして、それにも囚われない、禁欲性、閉鎖性の強調に表れている。

しかし、そういった自身に対して非常に厳しい態度を取り、自身の修道的生活のためには『戒律』以上の閉鎖性の強化（子供の問題など）を辞さなかつたシトー修道会であったが、救貧活動に対して無関心であったわけではなく、むしろ非常に積極的であったと言える。彼らは外部の人間との交流（『戒律』の精神を汲み、それが活きているのなら、交流という行為自体よりもむしろ忌まれたのは情報の流入と禁欲的生活を営む修道士の精神的動搖への危惧）を嫌っていたかのような印象を持つが、しかし彼らはそういった人々——旅人や巡礼者、貧者などに対して冷淡であったわけではなかつた。

貧者や傷病者など、「キリストの貧者」に対しては寛容に、誠意を持って受け入れており、施与行為はもちろんのこと、医療施設や施療院の存在（13世紀のスコットランドでは「癪施療院」も確認できる）は、修道士たちがより貧者に近づく活動を行つていたことを証明するものであろう。彼らは、自らに課した厳格な制限を貧者にも課すようなことはせず、溢れるほどの愛徳をもって接していたと言うから<sup>37)</sup>、『戒律』で言つてゐたところの貧者救済の善性というものはシトーの神学でも活きていたと言えよう。

しかし、彼らが禁欲と世俗との隔絶を保つ以上、修道院内部に貧者らを招き入れることは『戒律』以上に慎重にならざるを得なかつたであろう。そこで生まつてくるのが、給養施設としての施療院であったのであるまい。

一方で貧者（「キリストの貧者」。旅人なども）給養の善性を謳い、しかしもう一方では彼ら「外の人間」を招き入れることによって「世俗との隔絶」が活しされることを危惧する修道院、修道制にとって、貧者と居を

同じくせず、これを救える施療院概念の発生は、その神学上、必然的に行き着くところであったと言える。

施療院概念には、後の病院概念の誕生につながる、より集中的に、高度に、専門的に貧者への給養を行う場としての性格もあったが、やはりその第一には、貧者とはいへ「外の人間」と居を同じくしない、一定の距離を取るという姿勢があつたように思える。それは修道士たちの「魂の平安」のために必要な行為であつたし、同時に「仕事」として貧者の給養に携わることでより積極的で行き届いたシトーの救貧活動を可能とした。この点が、躊躇しつつも外部の人間を招き入れていた『戒律』の修道院像、世俗との交わりがある程度公然のものとなっていたクリュニーと異なる、シトー流の神学の実践、修道と救貧という内と外で方向性が相反する神学を両立させた意義ある態度であると言えよう。

### おわりに

「回帰」という行為は、ヨーロッパに限らず文化的進歩の一伝統的手段であると言えるが、その有効性は特に宗教や倫理において發揮されるものである。キリスト教修道制というものの自体が、使徒的生活への回帰、あるいは模倣を謳ったものであるのなら、それを修めようとする以上、古代という時代の精神、倫理、生活様式とその時代時代のそれとの衝突はある程度避けられないものであったと言える。

そうしたなか、聖ベネディクトが遺した『戒律』は古代と中世をつなぐ架け橋として、後世の修道の徒に対して多大な影響力を与えたと言える。キリスト教修道制の方向性は、『戒律』によって良くも悪くも明確に示され、既に「かくあるべし」とされる修道士像を窺うことができた。もちろん、それは本来、一修道院の一會則でしかなかったかもしれないが、「使徒」、「隠修士」、「修道院」という、信仰の原点から、それを追い求める形（修道）の変遷の過程までをも包摂した『戒律』は、やはり稀代の名著として認めざるを得ないし、またそれ故の責任を負うこととなったと言える。時の修道制が道を違えたとき、それを是正し、また指針となるものとして『戒律』は採り上げられ、事実、その有効性を發揮してきたと言えよう。しかし同時に、『戒律』は中世の修道制において、進歩的回帰の輪の中に取り込まれてしまったのだとも言える。幸いにしてこの歯車は時が経っても色褪せることなく、古典的精神と現代的即応という転換を長きに渡り円滑に「回避」させてきた。

ベネディクト修道院（『戒律』）、クリュニー修道院、シトー会修道院という修道「院」制の流れを見たとき、上記に連なる各修道院の間には中世修道制の危機が必ずあった。まず世俗化、精神的腐敗、物理的荒廃を正そうと出てきたのがクリュニーであり、その修道院改革の規範となつたのは『戒律』であった。次にシトー、その誕生のきっかけとなったのは11世紀に始まり、クリュニーの迷走を契機に再燃した修道院改革の流れであった。

その修道院改革によって批判の対象となつたクリュニー修道院であるが、その批判を裏づけるかのように、その姿、その体制を今日にまで残すことはできなかつた。クリュニーは『戒律』を遵守しなかつたために衰退した、とは言えまい。生き残れないというのならば、『戒律』を遵守すると謳いながらも独自性を持っていたシトーもそれに倣つて然るべきであろう。しかし、そとはならなかつた。両者の違いは、先の古典的精神と現代的即応の転換に、いかにも独自の答えを出したか、によると感ずる。独自という点では、社会性を重視したクリュニーと、修道的孤独をベネディクトの戒律以上に打ち出したシトーは、どちらも組織的には及第点であったと言える。前者は経済基盤を確立し、後者はあくまで修道士（求道者）としての立場を崩さず、なお強化した。しかし、先にも述べたようにクリュニーの方は衰退の道を辿る。それは、修道制がキリスト教という古典的精神に根ざすものであり、その方面が弱体化したクリュニーでは流動的な現実に対応し切れなかつたことがあると思う。

11世紀以降の修道院改革において、『戒律』に依るだけでない修道院の改革を行つたのはシトーだけでは

ない。反クリュニーを背景とした流れである以上、「清貧」を謳うことは共通しているものの、(修道生活においては) 隠修士的回帰を目指したシトーに対し、逆に世俗に下っていく修道士たちもいた。托鉢修道会がそれで、都市に修道院を持つこの修道会は「清貧」を重んじ、私有財産を持たず托鉢によって生活していた<sup>(3)</sup>。シトーや托鉢修道会の存在は、クリュニー以後の修道院において『戒律』を遵守するだけでは不十分であるという中世修道院制が至った新たな進歩の境地であり、また修道制とはそもそも何であるかが問い合わせられた時期であったと言える。そんななか、やはりクリュニーはその移行期としての役割を担い、その役目が終わったことで衰退の道を辿ったのは、ある種の必然と言えるのかも知れない。

最後に、本稿の主題「慈善の精神はいつからあったのか」という問いの答えとしては、修道院のあり方が『戒律』によって示されたときより、既に『戒律』の文言の中からはそれを見て取ることができた。またそれ以前にも、私財を貧しい人々に寄与する、という思想はあったが、それは継続的かつ組織的なものではなく、修道士(隠修士)の「本来業務」とは言えないものであった。世捨て的な求道者である隠修士の立場では、富の流動を伴う慈善の行為というものは不可能であったし、孤独な求道者であり、自らも貧者である隠修士にそれを望むことはできなかったであろう。修道士による慈善行為を可能としたものは、やはり修道院という拠点の存在であろう。たとえ山里に在って俗世との関わりを極力断っていたとしても、建物や居住空間というものがある以上、またそれが大勢の信仰に関わるものである以上、そこに社会性というものが生じるのは必然であった。また、修道士たちが社会にこうした実の拠点を持つことができたことにより、もともと原始キリスト教が持っていた慈善、慈愛の精神は教義として確立し、その対象を拡大し得たのであろう。

キリスト教に内在する貧者や困窮者に対する慈愛、慈善の精神は、『戒律』と修道院施設によって実の世界に顕現し、またこれを通して修道院はある程度の社会性を持つこと、持たざるを得ないということが定義付けされたように思う。問題は規範であった『戒律』の示す、慈善の精神に基づく「世俗との交わり」というものの範囲は各修道院にはそのまま受け継がれなかつたということである。『戒律』そのものも厳然とその範囲を定めているわけではなかつたし、あくまで「規範」である以上(修道制を定めた「会則」ではなかつたわけで)、それを採用する修道者たちの個性や特性、または時代の流れなどによっても捉え方や解釈の違いが生じる余地はあった。故に『戒律』を遵守するというクリュニー、シトーら後世の修道院の姿勢は、しかし『戒律』をそのまま会則として適用することとイコールではないことに注意する必要がある。クリュニー、シトー、托鉢修道会も『戒律』を超えた(より積極性を持っていましたという意味でも)、慈善の精神に基づく社会性を持っていたと言えたが、それは戒律の不遵守というネガティヴな意味ではなく、修道院制の時流に応じた変革、改革において、その担い手たる当代の修道院たちの独自性を打ち出すものとして必要性があったと見るべきではなかろうか。

結果から言えば、クリュニー、シトーはともに『戒律』の示す「慈善の精神による活動の範囲」というものにさして囚われてはいなかつた。ただ、クリュニーの場合、それが修道院の存在意義に鑑みた場合に「持ち過ぎた」と言える社会性を正当化するための方便として使われていた感もある。そうした不純な大義は、その場合は繕えてもそれを永く維持することはできない。故にクリュニーは瓦解し、「慈善の精神」をより特化、純化したシトーは多少の矛盾や軋轢も乗り越えていくだけの大義を有していたと言える。

中世ヨーロッパにおいて修道院は学術、芸術の中心地であり、文明の担い手であったが、翻って本来の意図である宗教的施設としての活動においても、人が人を助けるという人間倫理を実践し続け、また施療院や病院施設を生み出したという点で、古代から中世、そして近世へとつながる福祉の源泉としてもその功績は大きかったと言えよう。

#### 註

(1) ハインリッヒ・シッパーゲス『中世の患者』濱中淑彦訳、人文書院、1993、244頁。

- (2) キリストの貧者」とは、具体的（実態的）には貧民や病人、老人、孤児、寡婦などの社会的な弱者を指していると考えてよいと思う。ただ、そこにある神学的な意味合いを加味し、修道院という宗教施設による救貧の意義を考えるうえでも、単に「貧者」とすることは避けた。また、ここでいうところの「貧者」とは、現代的に考えて「ただ貧しい」（経済的困窮）状態を指すのではなく、先に挙げたところの実態的な「キリストの貧者」をより具体化させた概念である。中世後期から見られてくる俗人による救貧活動においては「貧者」の方を用いて、実態的にはあまり大差のない両者（救済される側）を、救済する側の面（聖俗）から区別してみた。
- (3) 宗教施設内（宗教意義的=caritasによる）福祉施設。
- (4) 河原温『中世フランドルの都市と社会』中央大学出版部、2001年参照。
- (5) D.ノウルズ『修道院』朝倉文一訳、平凡社、1972年、23頁。新共同訳聖書ならば、マタイ 19:21、マルコ 10:21、ルカ 18:22に相当する箇所であろう。
- (6) 同上、36～37頁の訳注による。
- (7) 同上、36頁。訳注による。独身での質素な共住生活など、キリスト教の修道制との共通点が多い。
- (8) 同上、24～25頁。
- (9) 朝倉文一『修道院制にみるヨーロッパの心』、山川出版社、1996年、12頁。
- (10) 同上、14頁。
- (11) 同上、16～19頁。
- (12) 上智大学中世思想研究所編『聖ベネディクトゥスと修道院文化』創文社、1998年、坂口昂吉、3～4頁及び註解  
 (1) 参照。
- (13) 古田曉訳『聖ベネディクトの戒律』すえもりブックス、2000年、55頁の註(1)参照。
- (14) 同上、3頁。
- (15) 但し、同章12項（前掲書4頁）では、瑣末な問題は年長者のみによって協議されるとある。私はこれを寡頭政治のような体制ではなく、組織運営のための合理的な手段であると感ずる。
- (16) 第43章「『神の業』あるべき食事に遅刻した者について」  
 第44章「破門を受けた者について。どのように償うべきか」  
 第45章「祈禱所で過失を犯した者について」  
 第69章「修道士は修道院内において他の修道士を弁護してはならないこと」  
 第70章「誰も人を見境なく打ってはならないこと」  
 第71章「修友は互いに服従すべきこと」  
 同上、凡例参照。
- (17) 同上、226頁。第56章「修道院長の食卓について」では、修道院長の食卓には、常に来客と巡礼者が同席する、とある。
- (18) 第72章で述べられているところの「愛」とは、修友に対する「友愛」である。
- (19) 同上、33頁（註65）は、第4章から第7章を「修道士の靈的形成を語る部分」とする。
- (20) 同上、152～153頁（註413）参照。「ベネディクトは病人のみならず、健康な修道士にも慎重だがそれを認めた。」「中世の西欧では水道や便所の設備は修道院を通して一般に広がったとされる。」これらは、修道院の医療や衛生を含む文化水準の高さを窺わせる。
- (21) 同上、154頁（註418、419）。
- (22) 同上、213頁（註597）。
- (23) 同上、215頁（註610）これらは用語の訳の問題もあり、箇所によって用法が異なっていたり、必ずしも日本語の語感とは一致しない部分もある。特に、同章における「来客」に関する定義は同上、註597を参照のこと。同章においては「来客」と「貧者」は別個の対象として扱われる。

- (24) 例として第37章。本稿の註(19)参照。
- (25) 朝倉、前掲書、29頁。
- (26) ブルゴーニュ、ロレーヌ、イングランド、トゥール、メツ、北イタリアなど。同上、30~31頁。
- (27) 同上、34~35頁。
- (28) 関口武彦『クリュニー修道制の研究』南窓社、2005年、178頁。
- (29) 同上、178~179頁。ここでは一例として、1100年にレオン・カスティリヤ王アルフォンソ六世が既存の修道院に新たに修道院を譲与した際、自分と妻のために「十三名の貧者」の給養を修道士に義務付けていたことを挙げておく。
- (30) 同上、179頁。
- (31) 同上、178頁。
- (32) 朝倉、前掲書、52頁。
- (33) 同上、57~58頁。
- (34) 古田訳、前掲書、195頁（註538）。『戒律』では修道士が行う労働とはせいぜい手職と菜園作業に限り、収穫作業や大規模な農園運営、それも品質向上に努めるといったような「本格的な」農作業は禁じられている。
- (35) 朝倉、前掲書、50頁参照。
- (36) ルイス・J・レッカイ『シト一會修道院』朝倉文一訳、平凡社、1989年、50頁。
- (37) 同上、488頁。
- (38) フランシスコ会（1209）を始め、ドミニコ会（1216）、カルメル会（1245）、アウグスチノ隠修士会（1256）ら代表的な托鉢修道会（四大托鉢修道会）は何れもシト一會より多少時代が下ったところで出現している。

#### 参考文献

- 朝倉文一『修道院制にみるヨーロッパの心』山川出版社、1996年。
- 上智大学中世思想研究所編『聖ベネディクトゥスと修道院文化』創文社、1998年。
- 関口武彦『クリュニー修道制の研究』南窓社、2005年。
- D.ノウルズ『修道院』朝倉文一訳、平凡社、1972年。
- 古田暁訳『聖ベネディクトの戒律』すえもりブックス、2000年。
- ルイス・J・レッカイ『シト一會修道院』朝倉文一訳、平凡社、1989年。

（指導教員 岩倉 依子）