

非主我的愛の成立基盤としての 修道院靈性に関する研究

(研究課題番号 15520004)

平成 15～17 年度科学研究費補助金

(基盤研究(C))

研究成果報告書

平成 18 年 3 月

研究代表者 桑原直己

(筑波大学 人文社会科学研究科哲学・思想専攻)

195.8
Ka95
H0

非主我的愛の成立基盤としての 修道院靈性に関する研究

(研究課題番号 15520004)

平成 15～17 年度科学研究費補助金

(基盤研究(C))

研究成果報告書

平成 18 年 3 月

研究代表者 桑原直己

(筑波大学 人文社会科学研究科哲学・思想専攻)

寄贈
桑原直己氏

06003712

研究組織

研究代表者：桑原 直己 (筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻助教授)
研究分担者：秋山 学 (筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻助教授)

研究経費

平成15年度 800千円
平成16年度 800千円
平成17年度 600千円
計 2,200千円

研究発表

ア. 学会誌等

- 桑原直己 1), 「トマス・アクィナスにおける「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29号, 横書き部 p.45-p.59, 2004(平成16)年3月)
— — 2), 「トマス・アクィナスにおける「説教 praedicatio」の意味について」(筑波大学倫理学会編『倫理学』第20号, p.1-14, 2004(平成16)年3月20日)
— — 3), 「ニケタス・ステタトスの靈性観について」(東方キリスト教学会編『エイコーン』第30号, p.5-20, 2004(平成16)年12月31日)
— — 4), 「『神学大全』における「神の像」について」(筑波大学哲学・思想学系 『哲学・思想論集』第30号, 横書き部 p.1-p.16, 2005(平成17)年3月)
— — 5), 「東方キリスト教学会第一回シンポジウム 『エイコーン』をめぐって 司会者コメント」(東方キリスト教学会編『エイコーン』第32号, p.2-p.5, 2005(平成17)年12月)
— — 6), 「ペラギウス論争と東西キリスト教の神学的パラダイム」(三重大学人文学部哲学・思想学系 教育学部哲学・倫理学研究室『論集』第12号, p.53-p.72, 2006(平成18)年3月)
— — 7), 「初期修道制における「独住」と「共住」の問題について」(筑波大学哲学・思想学系 『哲学・思想論集』第31号, 横書き部 p.53-p.72, 2006(平成18)年3月)
秋山 学 1), 「ギリシア教父と般若思想—東方典拠とアレクサンドリアのクレメンスを手がかりに—」(筑波大学文芸・言語学系 『文芸言語研究文芸篇』第44号, p.1-19, 2003(平成15)年)
— — 2), 「マーチャーシュ王とコルヴィナ文庫—15世紀ハンガリーの栄華—」(筑波大学大学院人文社会科学研究科文芸・言語専攻紀要『文芸言語研究文芸篇』第47号, p.1-21, 2005(平成17)年)
— — 3), 「アレクサンドリアのクレメンスにおける「訓導者」(paidagogos)の意義」(教父研究会学会誌『パトリステイカー教父研究—』第9号, 2005(平成17)年)
— — 4), 「「東方カノン法」の世界へ—ポーランド・クラクフを通しての法比較論的断想—」(筑波大学第二学群比較文化学類学術誌『比較文化研究』創刊号, 2005(平成17)年)
— — 5), 「「ヘロドトスの「父性」—「東方予型論」の構築に向けて—」」(筑波大学文芸・言語学系『文芸言語研究 文芸篇』第48号, p.1-19, 2005(平成17)年)
— — 6), 「"Görög Patrológia Jelentősége és Lehetősége Japánbanönéletrajzi emlékirat"」(Athanasiana 第22号, p.91-107, 2006(平成18)年)

イ. 口頭発表

桑原直己 1), Nikitas Stithatos on Spirituality (Prayer and Spirituality in the Early Church International Conference 4, Australian Catholic University St. Patrick campus, Melbourne, 2005, 8 July)

ウ. 出版物

- 桑原直己 1), 『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』 (知泉書館, 総頁数526頁, 2005(平成17)年2月15日)
— — 2), 『有限と無限』 (三重大学出版会 共著 遠山敦編 II-1.4. 「有限者としての救いと無限性への参与—ペラギウス論争と東西キリスト教のパラダイム—」, 執筆担当 p.81-92, 2006(平成18)年3月)
— — 3), 『哲学を享受する』 (知泉書館 共著 東洋大学哲学科編 1 「トマス・アクィナス」, 執筆担当 p.3-37, 2006(平成18)年4月30日)

非主我的愛の成立基盤としての修道院靈性

桑原 直己

目 次

序 章 本研究の経過および本報告書の構成	3
第一章 修道生活の起源と東方の修道制	6
第二章 西方的な修道院靈性の展開	16
第三章 トマス・アクィナスの倫理学と修道院靈性	32

非主我的愛の成立基盤としての修道院靈性

桑原 直己

序 章 本研究の経過および本報告書の構成

(一) 研究の意図

本研究は「非主我的愛の成立基盤としての修道院靈性に関する研究」と題している。

現代におけるマザー・テレサに見られるように、修道院の靈性はその直面する社会状況の中で主我性を越えた愛の倫理が現実的に成立する可能性を示し、社会全体に光明を示すと同時にキリスト教の倫理生活をリードしてきた。しかし、ニーチェの批判を待つまでもなく、主我性を越えること(自己放棄)への要求が直接個人に課せられた時、ともすればキリスト教倫理は生命価値を阻害するルサンチマンの倫理に陥る危険性を孕んでいる。そうした危険を乗り越えて、主我性を越えた愛の理念の現実化を目指す上で、共同体としての修道会が果たしてきた機能は無視出来ない。修道生活はエジプトの隠修士にその端を発しているが、共同体としての共住修道院はギリシア教父の時代、バシレイオスの『戒律』において確立した、とされる。ローマ(西方)カトリック教会においては、その後、アウグスティヌスに起源をもつ司教座聖堂参事会、ベネディクトゥスによる『戒律』、ベネディクト会系修道院の土地所有を見直し「清貧」の徹底化を図った托鉢修道会、宗教改革時代に来るべき近代を先取したイエズス会、さらには現代のマザー・テレサの Missionary of Charity などに至るまで、時代と社会の変化に応じて多様な『会則』(靈性)を有する修道会が展開してきた。他方、東方教会では、隠修士の伝統が生きてとともに、修道院は基本的にバシレイオスの『戒律』を継承し、これを modify する形で展開してきている。本研究は、修道生活のこれら諸伝統を比較検討し、「主我性を越えた愛」を育む上で修道院が共同体として果たしてきた機能を解明しようとするものである。研究期間中において、東西における諸修道院靈性の基本を伺い知ることの出来る資料を収集・分析し、これらの修道院が「主我性を越えた愛」を育む土台として果たしてきた機能の本質的な一致点と、直面する多様な社会状況等に対応するために展開されてきた個別的な modification の意義とを明らかにすることに努めた。また、我が国には東方教会の伝統にもとづく修道院は存在せず、東方キリスト教の修道生活については一般にはほとんど知られていないので、特に東方修道制の調査研究に力を注いだ。

ただし、研究期間内に着手しきれなかった課題もある。修道制の歴史はあまりに広範で多岐にわたる展開を示しているため、本研究期間内には中世盛期、すなわちドミニコ会やフランシスコ会などの托鉢修道会の成立までの経緯しか扱い切れず、中世後期から近代、現代に至るまでの修道制の展開については手つかずのまま残さざるを得なかった。この残された課題については、本研究の継続的發展として教育の問題とも絡め、新たな基盤研究(C)(課題番号18520002として採択)「近代修道制とカトリック的倫理教育に関する研究」において扱う予定である。

(二) 15年度の研究

本課題に取り組むにあたり、研究代表者である桑原は、トマス倫理学の全体構造の解明を意図した博士學位論文『トマス・アクィナスにおける愛の倫理と正義の倫理』(2003年12月博士(文学)、東京大学、取得)に至るまでの研究から得られた知見を基礎とした。即ち、当面「非主我的な愛の倫理」のモデルを、トマス倫理学の中核概念である「神愛 caritas」の概念に求めるところから出発した。そのため15年度はまず、2本の論文において、神愛を支える基盤としての「修道生活」に対するトマスの視座を解明することから着手した。「トマス・アクィナスにおける「兄弟的矯正 correctio fraterna」について」においては、神愛を保持するための修道共同体の内部的機能、即ち「罪」に対する支え合いとしての修道共同体の意味についてのトマスの基本理解を解

明した。「トマス・アキナスにおける「説教 *praedicatio*」の意味について」においては、修道共同体における「神愛」倫理の対外的な展開を、特にトマスが所属した「説教者兄弟会(ドミニコ会)」が特に主要的に重視した、人々を神愛に向けて促す活動としての「説教」という活動の意味についてのトマスの視点を明らかにした。以上のトマスについての個別的な研究を出発点として、今後修道制についての包括的な研究として、前者の論文からは、「共住修道制」の靈性と「隠修士」との靈性との関係の問題、後者の論文からは、ベネディクト的な修道パラダイムから、托鉢修道会や近代以降の活動的修道会へと修道制が展開したことの意味の問題へと、問題を敷衍して展開する可能性が明らかとなった。特に、「共住修道制」と「隠修士」との関係の問題は、西方的な修道パラダイムと東方的な修道パラダイムとの対比の問題とも関連する、との見通しを得た。また研究分担者である秋山は、東方キリスト教修道院における典礼の基本精神と、大乘仏教思想における愛の観念、特に菩薩道との関係についての意欲的な解明を展開した。

(三) 16年度の研究

研究代表者桑原は、前年度提出・学位取得した博士論文をもとに、研究成果促進費の交付を受けて『トマス・アキナスにおける「愛」と「正義」』を出版し、本研究にとっても基礎となる自らの知見を世に問うた。16年度は、特に東方修道制における靈性に視野を広げることを心がけ、かねてより分担していた『フィロカリア』の翻訳作業を進めると同時に、担当していた11世紀の神学者にして東方ストゥディオス修道院の修道士であったニケタス・ステタスの靈性観について、東方キリスト教学会で研究発表を行い、さらには同学会誌『エイコーン』に論文として発表した。また、同学会の他、環太平洋西岸教父学会等の諸学会において、主としてギリシア教父から東方修道制への展開についての研究発表をめぐって質疑・討論に参加し、その方面についての知見を深めた。また、桑原にとっての専門的知見の基盤であるトマス・アキナスについては、東方修道制の靈性の影響とされている「神化 *deificatio*」の意義を解明すべく、『神学大全』における「神の像 *imago Dei*」の概念についての研究を論文としてまとめた。また、本年は桑原にとって最も専門的な学会である中世哲学会を筑波大学で開催するとともに、研究分担者である秋山と協力して同学会の会期にあわせて開催した筑波大学附属図書館特別展「オリエントの歴史と文化 ― 古代学の形成と展開 ―」の企画に参画し、主として同学会員・本学関係者に対して、旧約聖書以来の文献の歴史とその伝承者としての修道院の意義を明らかにすることに努めた。秋山は、同特別展を中心的に企画するとともに、初期ギリシア教父であるアレクサンドリアのクレメンスの教育思想、東方の教会法など、主題的な研究対象としてギリシア教父から東方修道制にかけての展開についての研究を進めた。

(四) 17年度の研究

桑原は、16年度の研究において東方修道制における倫理的な問題にまで広げた視点についてまとめると共に、改めて東西を含めた修道院靈性に関する通史的な展望を跡づけ、トマスを中心とする西方中世における托鉢修道会の背景と意義を位置づけ直す視点を切りひらくことを目指した。まず、ペラギウス論争についての論考において、この論争が東西キリスト教の神学および靈性におけるパラダイムの分かれ目として有していた意義について指摘した。また、7月にメルボルンで開催された環太平洋西岸教父学会では、ニケタス・ステタスにおいて東方的な修道靈性の特色を明らかにする発表を行い、16年に東方キリスト教学会で発表した論文にさらに西方的な靈性との対比と日本における東方キリスト教についての研究状況についての振り返りの視点を付加した。さらに、修道制の歴史の原初にまで遡り、修道生活における独住と共住という生活様式の相違が持つ意味を、独住の隠修士の理想像として伝えられてきたアントニオスと、共住修道院の確立者であるバシレイオスにおいて検討した。隠修士の伝統は、東方のみならず西方にも一定の影響を及ぼし、バシレイオス的な共住修道制を引きついで西方の中世前半までを支配したベネディクト会系の修道パラダイムに対する変革としての托鉢修道会の成立に一定の前史をなしていたことが示唆された。さらに、東西を含めた修道院靈性に関する通史的な展望を開くために、筑波大学においてキリスト教に関心を有する大学院生および学生を対象に、毎週授業外に研究会

を開催した。夏には、学術振興会研究員の中西恭子氏を招き、大学院生および学生に向けて初期修道制に関して講演を求め、また、研究の相互交流を行った。秋山は、ハンガリーにおける修道制の歴史について、現地に赴いて調査、研究を進めた。

(五) 本報告書の企図と構成

本報告書はまず第一に、上に紹介した個別論文を補足する意味で、これら諸論文に収めきれなかった修道院靈性に関する通史的な展望を提示することを意図している。

また第二には、問題に対する体系的・理論的な考察を進めることを意図し、キリスト教的な意味における「非主我的愛」についての体系的な理論としてトマス・アクィナスの倫理学を取り上げ、拙著におけるトマスの「愛の倫理」の基本構造についての理解を背景として、修道院靈性の通史的展望の中で明らかとなった倫理的な諸問題点との関係を概観することを試みた。

以上の企図のもと、本報告書は以下の三つの章をもって構成される。

第一章では、修道生活の起源から説き起こして東方の修道制の展開についての展望を与えることを試みる。

第二章では、ドミニコ会やフランシスコ会などの托鉢修道会の成立までに至る西方キリスト教世界における修道院靈性の展開を概観する。

第三章では、「非主我的愛」についての体系的な理論としてのトマス倫理学と修道院靈性の諸問題との関係について概観する。

第一章 修道生活の起源と東方の修道制

【1】 修道生活の起源と教会 — 修道制は「キリスト教神秘主義」か

修道者は、キリスト教の歴史の中で常に大きな役割を果たしてきたが、常識的にはその伝統はキリスト教そのもの(教会)の歴史とは一応区別することができる。

すなわち、「キリスト教」とはイエスの復活体験を出発点として成立した弟子たちの共同体である教会が、「ケリュグマ的な」、すなわち自らの体験に基づく信仰宣言を含意する形において「イエス・キリスト」についての物語を語り継ぐことによって信仰を証言し続ける営為を本質としている、と取りあえずは言うことができよう。

これに対して、修道者とはいわばキリスト教的な「出家者」と理解されている。中世になって西方カトリック教会においては、修道者は「清貧」(私有財産の放棄)、「貞潔」(独身生活)、「従順」(上長への服従)という三つの誓願を立てることが制度化されるに至る。こうした生活様式は、その力点の置き方に相違はあるものの、古今東西の修道生活全体に共通するものであった、と取りあえずは言うことができる。修道者たちとは、これらの放棄を通して物欲、情欲、名誉欲・権力欲から離脱し、自らを神へと明け渡すことを目指す人々である。

しかし、「出家者」という表現には若干問題がある。比較宗教学的な視点からは、しばしば「信の宗教」「覚の宗教」という図式が語られる。ユダヤ・キリスト教のような啓示宗教は「信の宗教」であり、釈尊の仏教は典型的に「覚の宗教」だ、というわけである。しかし、この区別はいわば理念型であって、実際の宗教の中には二つの要素が混在することがある。大乘仏教、特に浄土教に見られるように、仏教の中にも「信の宗教」の性格の強い形態があり、ユダヤ教におけるカバラやハシディズム、イスラム教におけるスーフイズムのように、啓示宗教の中にも神秘主義という形で「覚の宗教」の要素が見出されることがある。このような図式を背景として、修道者を「出家者」と呼ぶならば、いかにも修道者は啓示宗教キリスト教における「神秘主義」——「覚の宗教」の部分——の担い手として位置づけられるように見える。

プロテスタント神学者の一部には、修道制そのものに対する反感が見受けられるが、その背景には上述のような見方があるようにも思われる。そのような人々は、一般にニーグレンによる「アガペー」と「エロース」とを二分する図式的な思考^{*1}のもと、修道生活とは、「修行」という自らの努力により神との合一を目指す「神秘主義」であり、神を自己のために欲する上昇的・希求的な愛としての「エロース・モティーフ」を示すものと考えられるであろう。他方、「純粋なキリスト教」の内実は、神からの無償の愛である「アガペー」の結果としての歴史における啓示としてのイエス・キリストに対する信仰宣言のみに限定されるべきであり、修道制自体、いわば啓示宗教としてのキリスト教に寄生する神秘主義、「エロース」的な夾雑物と見なされるわけである。

しかし、近年の研究は、そうした図式的な見方に一定の変更を迫るものがある。伝統的な定説では、キリスト教的修道制は、3世紀後半エジプトを中心に出現した隠修士たちにその起源を有する、とされてきたが、近年の研究の結果、キリスト教的修道制の前史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。1947年『死海写本』が発見されたことが契機となって、クムランやテラペウタイに、「ユダヤ教修道院」とまで言えるどうかは確証はないものの、一般大衆から離れて修道的な共同生活を営んでいたユダヤ教徒の集団の存在が認められることとなった。そして初期キリスト教の信者たちとこれらユダヤ教の修道的集団との間に、靈性、典礼生活、聖職者組織などの点で多くの共通の特徴があったことから、初代教会にはこれらユダヤ教の修道的な集団の出身者が多かったと考えられている。エルサレムで使徒たちを中心に集まった初期キリスト教の共同体は、多くの点で修道会に準ずるような特色を示している。

したがって、この古代的な意味における「使徒的生活」、つまり『使徒言行録』第2章が描いているような、祈り、財産を共有し、パンを裂く(後代のエウカリスティア)ことによって、信仰

*1 Nygren, A: *Agape and Eros, The Study of the Christian Idea of Love.* [『アガペーとエロース—キリスト教の愛の観念の研究』、岸千年・大内弘助 共訳 新教出版社 1967年]

を守るべくなされた共同生活は、修道制の原点をなすものであった、とすることができる。事実、「使徒的生活」を目指し、これを受け継いでゆくことは、中世末期にまでおよぶ修道制の伝統的な主題であった。つまり、修道者とは「使徒の模倣者」であったのである。

こうした見方に基づくならば、先にキリスト教の本質として示した「イエス・キリストについてのケリュグマ的な物語を語り継ぐ」営みの基礎となる共同体と修道的な共同体との間に連続性を認めることが可能となる。つまり、初期キリスト教には修道的な性格が浸透しており、また、後世にいたるまでの修道制の展開も本質的にキリスト教的である、と言えることになる。

初期修道制の専門家であるジェルマン・モラン(1861-1946年)によれば、定説が教える3世紀末から4世紀初頭にかけての修道制の出現は、けっして新しいものではなく、むしろ新しく出現したのは、迫害が止んだこの時期に成立した社会の「多数派」としてのあり方に適応したキリスト教徒の生活であり、修道者が志向したのは、ただそうした変化に対して、初期キリスト教徒の生活の理想を純粋に守ることに他ならなかった、と言う¹⁾。こうした見方は、ユダヤ教の準修道的共同体—初期キリスト教の共同体—修道制という一連の流れを連続的に捉える視点からは自然なものとして理解されよう。

【2】 初期修道制における「独住」と「共住」の問題 — 隠修士と修道院

前節で触れた指摘の意義は念頭に置きつつも、修道生活の起源に関してはここでは伝統的定説に従うこととしたい。つまり、キリスト教的修道制は、3世紀後半エジプトを中心に出現した隠修士たちにその起源を有する、という伝統的な見解に立つこととする。代表的な初期隠修士として、テーベのパウロスやアントニオス(251頃-356年)の名が知られている。彼らは特に教養ある知識人であったわけではなく、キリスト教が公認されて迫害の危険が去った後、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」ことを求めた素朴なキリスト者たちであった。今日の教会におけるように、修道者は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ため、今日的な言い方に従えば「一般信徒」に過ぎなかった。

アントニオスは、修道士を意味する、たとえば英語の「monk (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、同じエジプトで修道生活を始めたパコミオス(292/294-346年)は、独居に伴う生活上の不便と精神的な危険に対応すべく、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、カッパドキア教父の一人として有名な司教バシレイオス(330頃-379年)により、教養ある知識人の共同体としての発展を遂げる。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、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、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の場を意味していた。

以上見た通り、初期修道制は「独住の隠修士」と「共住修道院」という二つの方向性を示す。拙稿「初期修道制における「独住」と「共住」の問題について」(筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第31号 2006年3月)では、特に、独住隠修士の生活様式の模範を示すもの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することを試みた。

ブイエは特に東方修道制に関して「多くの修道士は、修道生活が孤独な生活の中でのみ完全に花開くという考えに固執し」と指摘したが²⁾、西方でも隠修士の生活を憧憬する傾向は根強く

*1 Louis Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne* vol.1 [L・ブイエ著『キリスト教神秘思想史1』上智大学中世思想研究所訳・監修、第8章、p.256]

*2 ブイエ前掲書 p.251

続いており、これが中世盛期においてフランシスコ会のような「托鉢修道会」において結実することになる。この点については後述する。

初期修道制における隠修士に対する強い憧れを説明する一つの理由としては、独住の隠修士は、孤独の中における悪魔との闘いという点で、他に知られない世界を体験しており、この体験を乗り越えた者こそが、霊的師父として修道生活における究極的完成への可能性を極めることができる、と感じられていたからであろう。特に、最初の闘いを経験して「悪魔」の存在を自覚した者は、ブイエによれば「悪魔に対する戦いとして修徳修行を追求すること」を「必然性」の相のもとに受け止めるのである。

隠修士の生活においては、修道士は基本的には自由な存在であって、そこでの権威と従順の関係は、「上長」というよりは「霊的師父」と呼ばれる霊的な指導者に対して、隠修士たちが自発的に服従することによって成立する。

修道制の歴史の中でこのように根強い憧憬的となってきた隠修士の生活は、肯定的な意味に解するにせよ、否定的な意味に解するにせよ、「霊的な個人主義」と言えるかもしれない。彼らは、それぞれ一人一人が「悪魔との闘い」という霊的な冒険を勝ち抜いた、その意味で「霊的に完全な」人間となることを目指していたからである。また、隠修士の伝統は、現実社会に順応した「社会における多数派」となる道をとらずに、あくまでも「社会における少数派」として生きる純粋なキリスト者としての生き方への志向を伝えるものである、と見ることもできる。

他方、バシレイオスの共住修道院は、徹頭徹尾「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」^{*1}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の場を意味していた。そして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」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ものと考えられていたのである。

そうした共同体の中で、バシレイオス的な意味における「上長」は、単なる組織の管理者ではなく、やはり、「砂漠の師父」とは異なった意味ではあるが、霊的指導者、「師父」であったのである。すなわち、上長は彼のもとにある修道士たちにとって「愛する者」として「一所懸命に彼を諭す」者、すなわち後にトマス・アクィナスが「兄弟的矯正」と呼んだ霊的な隣人愛の担い手としての責任を負う者であった。いわば彼は、共同体全体によって闘われる「悪魔との闘い」の指揮官である。そうした中で、「謙遜」という形態での自己放棄は、修道生活の新しい要素としてその重要性を増している。

以上見た通り、初期修道制は「独住の隠修士」と「共住修道院」という二つの方向性を示している。この問題は、後世修道者の三つの条件として確立する「清貧」「貞潔」「従順」という三つの要素の間における力点の置き方の相違とも連関している。隠修士の生活は、禁欲生活の厳格さを追求する、という点で「清貧」と「貞潔」とに力点が置かれている、と言える。これに対して、「共住修道院」においては共同体の一致が重視され、「従順」に力点が置かれている。修道生活におけるこうした二つの方向性の間の緊張関係はその後の修道制の歴史を通して問題となりつづける一つのポイントとなる。

【3】 ペラギウス論争と東西の霊性パラダイム

(一) 東西の霊性パラダイム

前節で触れたとおり、キリスト教的修道生活の歴史は古代キリスト教の時代においては、まず東方世界で発展した。後にヨーロッパ世界となる西方キリスト教世界は、基本的には様々な経路を通じて東方から学び、倣う形で修道制を取り入れていった。ただし、東西キリスト教における

*1 Basilius Caesariensis, *Regulae fusius tractatae* prologus, [バシレイオス『修道士大規定』、拙訳『中世思想原典集成』第二巻「盛期ギリシア教父」所収、p.188]

神学と靈性のパラダイムには一定の相違がみられる。いわゆる「ペラギウス論争」をめぐる経緯についての近年の研究¹⁾は、そうした相違に対して新たな角度からの理解を提供してくれるものである。

拙稿「ペラギウス論争と東西キリスト教の神学的パラダイム」(三重大学人文学部哲学・思想学系 教育学部哲学・倫理学研究室『論集』第12号 2006年3月)では、最近のペラギウス研究の成果を踏まえた上で、キリスト教靈性史における西方神学と東方神学との関係についてのペラギウス問題の意味を明らかにした。

20世紀初頭にペラギウス(354頃-420/27年)の『パウロ書簡註解』が復元されたことを契機に、本格的なペラギウス研究がなされ始めた結果、いくつかの新しい事実が明らかになってきた。まず第一に、いわゆる「ペラギウス主義」とされるものは実はペラギウスの弟子であるカエレスティウス(4世紀)によって、より過激かつ図式的な形で定式化された立場であったが、最近の研究によってペラギウス自身は必ずしもそうした「ペラギウス主義者」ではなかったことが明らかになってきた。第二に、ペラギウス自身の神学的な立場は、東方的な神学の伝統と連続的な関係にあり、これを継承するものであることが明らかにされてきた。ペラギウスを排斥する根拠となり、西方カトリック教会において教義化されるに至ったアウグスティヌス的な原罪論と恩恵論とは、東方教会では継承されていない。この事実は、西方側の教理内容を相対化し、ペラギウスの再評価を迫るものと言える。

そうした視点の上でペラギウスそのものを見ると、ペラギウス論争は東西キリスト教における神学および靈性の展開にとって実質的な分水嶺となっていることが分かる。

西方の神学は、伝統的にパウロ神学、特にその義認論に重点を置く方向で発展してきた。かかる土壌の上で、ペラギウス論争を機に、アウグスティヌス(354-430年)はパウロの贖罪論を恩恵論と原罪論の形で発展させ、その後の西方神学の方向を決定づけることとなる。特に、原罪によって人間の自然本性が決定的に損なわれたことが強調された結果、これを癒すために注がれる恩恵の働きに力点が置かれ、人間の側の無力と受動的性格が強調されるに至る。近代初頭における宗教改革者たちの立場は、こうしたアウグスティヌス的な方向をより尖鋭化したものとして理解することができる。

これに対して、東方の神学は、パウロの義認論よりはむしろヨハネの受肉思想を基盤に展開していた。そのため、東方ではアウグスティヌス的な原罪論が展開する土壌はなかった。ペラギウスが異端とされたのは、結局こうした東方的なパラダイムが西方で理解されなかったため、と言うことができる。そして、東方の神学および靈性はアウグスティヌス的な原罪論とは無縁な形で展開し、そこでは人間の自然本性そのものが損なわれたとは考えられていないために、恩恵の働きは、むしろ人間の自然本性を高めることのうちに認められた。それは、エイレナイオス(130/40-200年頃)が萌芽を示し、アレクサンドリアのクレメンス(150頃-215年以前)、さらには擬ディオニュシオスにおいて明確な形をとった「神化(theosis = deificatio)」の思想である。ギリシア教父以来の東方神学の伝統は、この「神化」のプロセスを具体的に示すものとして、古典ギリシア哲学以来のパイディア思想を「神による人間の教育」として受け止めることにより、その基本パラダイムとして展開することになる。

さらに、ペラギウスがカエレスティウスと共に「異端者」と決した後も、「原罪論」やこれと連関する「予定説」をめぐるアウグスティヌスが示した傾向を「行き過ぎ」として批判する動きがあった。かかる人々は一般に「セミ・ペラギウス派」と呼ばれている²⁾。「セミ・ペラギウス派」とされる人物としては、レランスのウィンケンティウス、ヨアンネス・カッシアヌス(360頃-430/35年)、リエのファウストゥスらの名が挙げられる。他方、アウグスティヌス主義の立場から彼らに反論した人物としては、アクイタニアのプロスペル、ルスペのフルゲンティウスらの名が知られている。恩恵論をめぐる両者の論争はアルル司教カエサリウスの主導によるオレンジ

*1 この点で注目すべき研究としては以下のものがあり、筆者の論はこれに負うところが大きい。山田望『キリストの模範 ペラギウス神学における神の義とパイディア』 教文館、1997

*2 「セミ・ペラギウス派」およびこれに関連する論争については、小高毅編『原典古代キリスト教思想史 1 初期キリスト教思想家』 教文館、1999 によって概観することができる。

ユ教会会議(529年)において、穏健なアウグスティヌス主義が採択されるに及んで終止符が打たれることとなる。ここで注目すべきなのは、「セミ・ペラギウス派」と呼ばれる人々は、東方的な修道制を西方に伝えた人々であったことである。ウィンケンティウス、ファウストゥスらは、南フランスにおける先進的な修道院であるレランスの伝統を担う人々である。また、ヨアンネス・カッシアヌスは、パレスティナ、エジプトで修道士としての経験を積んだ上で、コンスタンティノポリスでヨアンネス・クリュソストモス(340/50-407年)に叙階される、という経歴をもつ。彼は、東方的な神学と修道制が西方へ伝播する際の鍵とも言うべき人物であり、「西方修道制の父」ヌルシアのベネディクトゥス(480頃-547頃)に影響を与えたことで知られている。ペラギウス論争以後も、西方に東方的な霊性が影響を及ぼそうとするときに、なおも東西の神学的パラダイムの相違が一定の波紋を呼び起こしていたのである。

(二) 社会正義の問題とペラギウス

ペラギウスの思想には、今日のキリスト教における左派(ないしは「社会派」)的な人々と心情的には共通するものがあつた。たとえば、金子晴勇は、ペラギウスを当時の社会的不正に対する「急進的改革派」(アウグスティヌスら「穏健派」に対して)と称している¹⁾。確かにペラギウスの思想には、「愛の実践」の要求や「無罪の可能性」の主張などに伺われるような厳格な傾向が認められるが、その意味はペラギウスが置かれた時代状況の中で理解されるべきものである。

ペラギウスは、その生涯の内でもっとも活動的な時期を衰退期における西ローマ帝国の首都で過ごした。当時、ローマ帝国は、自営農民等の生産者層が急激に減少したのに対し、支えるべき不労市民が多く、経済的に弱体化していた。中産階級が実質的に消滅し、社会は極端に富裕な上流階級と重税に喘ぐ下層階級とに二極分解していた。そうした中で、特に「不義の裁き」、すなわち不正な裁判などによって社会の支配的な地位にある人々による社会的弱者に対する苛酷な仕打ちなどが横行していた。

他方、皇帝主導で押し進められた排他的なキリスト教国教化政策の結果、信仰の内実を伴わない形式的な改宗者が激増した点も指摘されている。

ペラギウスはキリスト者に対して「隣人愛」を実質的には「要求」として期待していたが、そのこともこうした背景のもとで理解しなければならない。

「信仰のみによる義認」と並んで「愛の実践」を説くことにより、ペラギウスは、「信仰の真実性」を問題としていた。ペラギウスは、信仰のみによる義認と過去に犯した罪の赦しを真に体験した者であるならば、自ずとキリストに倣って愛の実践を行わずにはいられないはずだ、と考える。自発的な愛の業をもたらすことのない信仰は形だけのものであり、キリストの模範に根ざした生きた信仰とは言えないことになる。『ローマ書簡』第3章28節に対する注釈の中でペラギウスは、「信仰のみによる義認を逆手にとって、信仰の真実性を裏付ける愛の実践を侮っていた人々」を批判している²⁾。これは、当時の「キリスト教徒」の中に、名目のみの信徒が多数含まれていた上述の現実に対する批判を意味していた。

また、「人は欲するならば罪を犯さないことができる」という所謂「無罪の可能性」をめぐるペラギウスの発言もまた、そうした連関の中でなされたものであつた。

ペラギウスとアウグスティヌスとの間には教会観の相違があつた。アウグスティヌスは、ペラギウスがドナトゥス派と同じ「しみもしわもない教会」という標語を掲げるのを見て、ドナトゥス派同様の狭量な教会観を看取して警戒したのであろう。山田望は、「清い者」と「清くない者」との両者を含む混成共同体として社会の多数派となりうる教会観を示したアウグスティヌスに対して、ペラギウスの教会観は初代教会以来の社会における少数派としてのそれであつた、と指摘し、両者の教会観の相違をペラギウス排斥の主要な要因の一つとして挙げている³⁾。

しかし、ペラギウスの「少数者の教会」としての方向性は、原初修道制、特に隠修士の伝統に

*1 金子晴勇『アウグスティヌスの恩恵論』 知泉書館、2006、p.13-4

*2 Pelagius, *Expositio in Rom* 3:28=34., 山田前掲書 p.158

*3 山田前掲書 p.265-284

おける方向性と共通するものであり、東方的な修道生活は無論のこと、あらゆる隠修士的な伝統の底流に流れるものであったように思われる。こうした意識は、第二章【4】節で触れる民衆の宗教運動にまで通底するものであった、と考えられるが、その点については後述する。

【4】 東方的修道靈性の風景

(一) 東方的修道靈性の系譜と特徴

ここで、改めて東方的な修道靈性の系譜を、代表的と思しき人名を枚挙する形で振り返った上で、西方と比較した場合のその特徴を概観しておこう^{*1}。

まず、修道制の起源に位置づくコプト人である「砂漠の師父」たちとして、独住の隠修士としての理想像を示したアントニオス、共住修道制を創始したパコミオスの名が挙げられ、次いで小アジアの地にあつて、共住修道院はバシレイオスによって教養ある知識人の共同体としての発展を遂げたことは前述した。ここに修道院はバシレイオス自身をはじめとするカッパドキア教父、特にニュッサのグレゴリオスの知的活躍の場となるが、そこにはクレメンス(150 頃-215 年以前)やオリゲネス(185 頃-253/4 年)など、特にアレクサンドリア学派を通じて伝えられたギリシア的なパイディアの理念が生きていた。ペラギウス論争を契機に西方的なキリスト教靈性は東方とは異なった方向を辿るが、東方的な靈性は、そうしたパイディアの伝統を受け継ぐものであった、とすることができる。

カッパドキア教父たちが範を示した学究的靈性を、改めて修道生活の発祥地であるエジプトの砂漠に持ち込んだエウァグリオス・ポンティコス(345 頃-99 年)の存在は東方的な修道靈性の歴史において無視し得ないものである。彼は靈的生活についての体系的な理論を展開し、後述するように、靈的生活の進歩に明確な段階の区別を導入した。なお、カッパドキア教父とエウァグリオスによる東方的な修道靈性の影響は、カッシアヌスによって西方に伝えられることになる。擬ディオニュシオス・アレオバギテースは東方的靈性、おそらくはニュッサのグレゴリオスの伝統のもとにあるものと考えられる。彼はギリシア教父の中に展開していた「神化」の神秘思想に最終的な形を与えた、とされている。彼も、神化の靈的な発展段階について独自の表現を与えている。彼らが定式化した靈的生活の段階理論についても後述する。

単意説に反対してカトリック信仰を守った結果、流謫にあつておそらく拷問によって世を去ったため、「証聖者」と称されるマクシモス(580-662 年)は、独創的な仕方エウァグリオスと擬ディオニュシオスとを総合し、「ギリシア教父の系譜における最後の偉大な神学者」「アレクサンドレイアとカッパドキアの伝統の最も完全な結実」として知られる。彼の神化論における自然本性に関する理論については後述する。

マクシモスと並び、ヨアンネス・クリマクス(579 以前-649 年頃)は、ビザンツ靈性に固有の伝統の源泉と考えられている。クリマクスは、修徳修行についての集大成として『楽園の梯子』を著している。

マクシモスおよびクリマクス以降のビザンツ靈性は、【2】節において、アントニオスとバシレイオスとを例にとって論じた修道制における二つの方向性、すなわち隠修士的な方向と共住修道制の緊張関係において展開している、と見ることができる。それはシナイ山の修道制とストウディオスの修道制に代表される。

シナイ山にある聖カタリナ修道院(かつては聖マリア修道院)は、ヨアンネス・クリマクスの活動の場であったが、隠修士的な方向を示していた、とされる。「ヘーシュキア」[静寂]のうちに、短い言葉の祈りに集中するいわゆる「ヘシュカスモス」の伝統は、このシナイの伝統の中から生まれる。

9 世紀に成立したアトス山の修道院は、やがて「ヘシュカスモス」の中心地となる。特に 14 世紀はアトス山におけるヘシュカスモスは大いに盛んになり、人々の注目を集めることになる。しかし 14 世紀前半に、南イタリアの出身で西方神学の教育を受けた修道士バルラームは、ヘシ

*1 この概観は、ブイエ前掲書によるところが大きい。

ユカスモスの技法的な性格に疑問をもち、ヘシュカスモスには異端の疑いがあるとして激しく攻撃したのに対して、テサロニケ大主教にも選ばれた高名な神学者グレゴリオス・パラマスはヘシュカスモスを擁護し、大きな論争となった。このいわゆる「ヘシュカスモス論争」は、再三の主教会議を舞台に展開したが、最終的にはパラマスの立場が勝利を得て、東方教会ではヘシュカスモスは公式に認められることとなる。

他方コンスタンティノポリスは、「厳格に共住修道制的かつ活動的で、また社会に開かれた新バシレイオス主義的な型の修道制を広めていく中心」となった。その中心地は、5世紀中頃の執政官ストゥディオスによって開かれ、その名をとったストゥディオス修道院である。ストゥディオス修道院は、さまざまな福祉的活動と壮麗な典礼によって知られる。この修道院の9世紀の院長テオドロスは修道士たちに、バシレイオスの精神を忠実に敷衍した『テュピコン』(typikon 修道規則)を与えた。この規則は以降何世紀にもわたって、ビザンツ帝国を経て、スラヴ諸国に至るまで、東方の大きな共住修道院の標準的規則とも言うべきものとなった。

しかし、上述の「シナイ」対「ストゥディオス」という図式は、必ずしもそれぞれの地理的・人脈的な系譜と一致するわけではない。典礼と教会主義で知られるストゥディオスの修道制の伝統の中に、神秘体験の人として知られる「新神学者」シメオン(949-1022年)が出現する。

拙稿「ニケタス・ステタトスの靈性観について」(東方キリスト教学会編『エイコーン』第30号 2004年12月)において、このシメオンの弟子にして伝記作家であり、ストゥディオス修道院の修道士であったニケタス・ステタトスの靈性観を例にとり、東方的靈性の一風景の中に見られるその特色を明らかにした。

筆者は、東方的な靈性の伝統の特色として、二つの点が目を引く、と考える。それは、一つには靈的進歩に明確な「段階」を認めていること、そして第二には、人間の「自然本性」をそのまま靈的進歩の基準としていることである。

この二つの特色を、特に代表的な人物の中に概観してみよう。

(二) 東方的靈性における靈的生活の段階理論

— エウアグリオス・ポンティコスと擬ディオニュシオス

エウアグリオス・ポンティコスによる靈的生活の段階理論は、その著作に対応する形で二つもしくは三つに区分される。三区分に分ける、という場合、それは二区分における第二項がさらに二分される、ということの意味する^{*)}。

まず、彼にとって最も基本的な区分は、『修行論(Practicus)』で扱われる「実践的修行(praktike もしくは praktike methodos)」と、『覚知者[認識者](Gnosticus)』および『認識の摘要』で扱われる「神智(普通には gnosis あるいは gnostike, theoretike, theoria)」との区別である。

この「神智」はさらに二段階に分けられている。第一段階の「神智」は、「自然学的観想」と呼ばれる。この知によって人間は有形無形すべての被造物の本性を観想する。ただし、その認識は情念によるのではなく、理性、すなわちすべてを創造した神の理性に合致した認識である。第二の神智は、「神学(theologia)」と呼ばれる。この段階では、人間は第一段階の神智において獲得した多様な思考のすべてから超越し、これらを捨て去る。エウアグリオスは、この「神学」を「三位一体の神智」と呼ぶ。

したがって、エウアグリオスにおける靈的生活は、「実践的修行」「自然学的観想」「神学」という三つの段階から成る、と言うことも出来る。

エウアグリオスの修徳論によれば、靈的生活を歩むものは以上の段階を経て「愛(愛徳 agape)」に至るのであるが、その際、その「愛」が成立する条件と考えられているのが、実践的修行による魂の浄化の結実としての「不動心(apatheia)」である。「不動心」の用語はストア派を思わせるが、クレメンス以降のアレクサンドリア学派にまで遡り、東方的な靈性において大きな役割を担う概念である。エウアグリオスの修徳論は、信仰から出発して、節制、忍耐、希望の諸徳へと展

*1 エウアグリオスの重要性についての注目と本格的な研究は、20世紀後半に緒に着いたばかりである。以下の概観はブイエ前掲書 p.343 以下による。

開するが、そうした徳の連鎖全体の結実が不動心であり、さらにそようにして成立した不動心そのものが愛徳、愛(agape)を生むものとされている。

エウアグリオスは靈的生活の継起する諸段階について初めて明確な定義を与えたが、それは必ずしも固定的な図式ではなかった。

エウアグリオスは不動心の成立を示す様々な指標を示し、また不動心そのものが多くの段階を含むものである、と考えている。しかし、注意すべきなのは、人はこの不動心を失うこともありうる。エウアグリオスは明言している点である。それは、人はいかなる段階に達しても、誘惑から自由になることはないからである。他方彼は、実践的修行の結実である不動心は、それを前提としそれに後続する段階において実現するものとして位置づけられていた「知識」によって初めて愛徳の中で開花するものである、とも考えていた。つまり、彼の段階理論によれば、実践的修行による魂の情動的部分の「浄化」は、「観想」に先立つものである。しかし、同時に彼は、「浄化」と「観想」とは相互浸透すべきものであり、浄化の完成としての神の掟を実現する力は、「知識」による観想の中において、観想によってしか実現されない、と考えていた。

擬ディオニュシオスは、『天上位階論』において天上界における天使たちの、『教会位階論』において地上における教会の「位階(hierarchia)」について論じている。「位階とは、できるだけ神に似たものになるところの、また神から自分に与えられた照明に応じ自分の能力に従って神を模倣すべく上昇するところの聖なる秩序であり、知識であり、活動である。」¹⁾つまり、ディオニュシオスにとって位階とは、知性的被造物(天使や人間)に神化をもたらすために存在するものであった。ディオニュシオスによれば、位階とは上位の者が下位の者を「浄化」し「照明」し「完成」する秩序である。そしてこの「浄化」「照明」「完成」という三つの概念(trias)は常に組になって様々なレベルにおいて語られる。『教会位階論』においては、「浄化」「照明」「完成」は助祭、司祭、司教という教会の三つの位階に対応づけられる。また、被造的世界の全体を「天上の位階」、「教会の位階」、「律法の位階」の三つの位階に区別する文脈では、律法の位階から教会の位階への上昇を「浄化」、教会の位階から天上の位階への上昇を「照明」、天上の位階から神性の根源への上昇を「完成」として意味づけている。このようにしてディオニュシオスは、「浄化」、「照明」、「完成」の三者を、位階と関連づけながら靈的な生活、魂の「神化」(theosis)の段階的過程として提示している。そしてその最後の段階を論じているのが『神秘神学』である、とされる²⁾。このように、ディオニュシオスは「浄化的」「照明的」「神秘的(=完成)」という形で、靈的生活についての独自の段階区分を提示しているものと理解されている。

(三) 東方的靈性における「自然本性」の捉え方 — 証聖者マクシモスの場合

東方的な靈性の特徴と言える「神化」とこれに直結する人間の自然本性についての理論の典型を、証聖者マクシモスを例にとって概観したい³⁾。

マクシモスは、人間が神の「似姿(eikon)」の段階から、自らの根拠である神へと聴従し、神へと己れを明け渡すことによって、神との「類似(homoiosis)」へと開花してゆく人間の「神化」のプロセスを、人間の自然本性そのもののダイナミズムとして理解している。マクシモスにあって「神化」(theosis)とは、むしろ人間が実体(ousia)として神と化するという意味ではなく、神的な

*1 Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia* III,1,PG.3 164D [擬ディオニュシオス・アレオパギテース『天上位階論』、今義博訳『中世思想原典集成』第三卷「後期ギリシア教父・ビザンティン思想」所収、p.367]

*2 今義博『神秘神学』解説[『中世思想原典集成』第三卷「後期ギリシア教父・ビザンティン思想」所収、p.444]

*3 ここでのマクシモスの神化論についての概観は、以下の谷隆一郎氏による簡潔にして要を得た解説に負っている。

谷隆一郎 「エイコーンとホモイオーシス—証聖者マクシモスにおける神への道行き」(東方キリスト教学会編『エイコーン』第32号、p.15-p.31、2005年)

生命、神の現実態(energeia)に参加してゆくということを意味している。

マクシモスによれば、あらゆる有限な被造物の自然本性は、その本質として「動き(kinesis)」のうちにある。確かに、諸事物は、それぞれに固有の形相を担ってはいる。しかし、それらは自己完結した静止的なものではない。まず、被造的な自然本性は、自らの十全な現実態に向かう。そしてさらに無限なる終極目的としての現実態、すなわち神的存在へ向けてと開かれている¹⁾。

ただし、被造物が「存在(在ること to einai)」へと参与することには多様な段階がある。単なる物体(無生物)は、存在を単に外から与えられているだけで、自らそのことを知ることはない。生物は、「生きる」という仕方で無生物より一層存在の度合が高まっているが、その當為は種の保存という目的に一義的に規定されている。これに対して、人間のみが自らの自然本性、すなわち本質としての形相を存立させた根拠としての神に向かって、自らの知性的能力によって、自由に還帰することができる。このことが、人間が神の「エイコーン(似像)」である、ということの意味であり、その内実は、人間が自由意思をもつ知性的存在者として、自らの根拠である神からの呼びかけに対して自由に応答し得るということに存する²⁾。このように神化には、自由意思の働き、すなわち善悪両方向に開かれた選択の自由が不可欠な媒介として働いている。

マクシモスによれば、この神化のプロセスは、「在ること」(to einai)から、「善く在ること」(to eu ainai)を経て、さらには「つねに(永遠に)善く在ること」(to aei eu einai)へとという上昇の道として示される。ただし、最後の「つねに善く在ること」は、現世の時間的生にあっては到達され得ない究極目的への志向の指標としてのみ語らる³⁾。従って、我々にとって特に問題であるのは、上述の階梯における中間段階、すなわち「善く在ること」である。これは徳(arete)の発動ということとほぼ同義である。かくして、マクシモスによれば、人間の自然・本性が神の「エイコーン」から「ホモイオーシス」へと開かれている、ということの意味は、人間が単に「在る、存在すること」を超えて「善く在ること」、つまり「徳」の成立にあることになる。

マクシモスによれば、「人間が神の似像に即して創られた」ということは、人間が自由意思を持つということ、つまり自らの存立根拠たる神の働きに対して、自由に応答し得るということであり、そのことが知性的存在者の本質的な意味をなしている。しかし、当然のことながら、自由意思は悪を犯しうる、という意味での自由をも意味する。マクシモスにあって、人間の自然本性そのものは、善と悪との双方に向かう両義性を帯びたものとして理解されていた。しかしマクシモスによれば、「悪」は決して実体ではなく、「自然・本性に反して(para physin)ものや人に関わること」に過ぎなかった⁴⁾。かくして「自然本性に即する」「自然本性に反する」ということは、善悪の基準となる。

マクシモスによれば、善く意志し、善く応答するという人間の側からの能動的なわざも、その根底において受動性に貫かれている。つまり、「善く応答する」ということは、神性へと「聴従」することによって、人間が己れ自身を神性を受容する器とすることを意味している。そして、このことが人間の「自然本性に即する」ことなのである。

かくして、マクシモスの霊的倫理学においては、「自然本性に即する」「自然本性に反する」ということは、そのまま神化の基準ともなっている。

(四) 東方的修道霊性の一風景 — ニケタス・ステタトス

以上に触れたような東方的霊性の特色を、拙稿「ニケタス・ステタトスの霊性観について」(東方キリスト教学会編『エイコーン』第30号 2004年12月)において、11世紀の神学者にして東方ストゥディオス修道院の修道士であったニケタス・ステタトスの霊性観を例にとりて明らかにした。筆者は、『フィロカリア』の翻訳事業に参加し、ニケタスによる三つの「百断章」を担当した。ニケタスは、ほとんど師新神学者シメオンの伝記作家としてのみ知られる無名に近い存

*1 Maximus Confessor, *Ambigua*, 1072B

*2 *ibid.*1361A

*3 *ibid.*1116B

*4 *ibid.*1164D

在であるが、そこには先行する東方的な靈的传统の特色を伺うことができる。

ニケタスの三つの「百断章」は、それぞれ「徳の実践について」「事物の内的本性および知性の浄化について」「靈的な知識、愛、生の完全性について」と題している。この三つのテーマは、「実践修行的」(praktike)、「自然観想的」(physike)、「神智(神学的)」(gnotike)というエウァグリオス・ポンティコス、あるいは証聖者マクシモスが用いた段階区分に従ったものである。

しかしながら、それらの断章の内容は、必ずしもそれぞれの段階に厳密に対応するわけではなく、むしろニケタスは、いずれの「部」の断章においても、靈的な旅路における三つの段階すべてに関連する題材を包括的に論じている。さらに、英訳の編者は、ニケタスが、エウァグリオス・マクシモスの図式に従いつつも、ディオニュシオスに由来する「浄化的」(kathartike)、「照明的」(photistike)、「神秘的」(mystike)という段階区分とこれを結びつけている。

拙稿では、ニケタスが、靈的な生活における、初歩者、中間的段階、完成段階という歩みにおいて、「実践修行的」「自然観想的」「神智(神学的)」エウァグリオス的な段階図式のもとに描かれた「肉欲」「金銭欲」「名誉欲」の克服という修徳的な位相における歩みと、ディオニュシオス的な「浄化」「照明」「神秘」というそれ自体「神智的」にして「神秘的」な意味をもつ歩みとは同時進行的に展開しているものと見ていることを明らかにした。

修徳的な位相における「肉欲」「金銭欲」「名誉欲」の克服は、人間の魂がその自然本性に従ったあり方へ、その内的統合性へと回復してゆく道程を意味する。それは、古典ギリシア以来の四元徳、プラトンの『国家』篇に遡る「魂の三部分」における調和的秩序の回復である。と同時に、その同じ道程は人間の「神化」の道程でもあるわけである。

このように、ニケタスにあって、人間の自然本性の回復と、その靈的完成ないしは神化とは、表裏の関係をなすものと考えられていた、とすることができる。この点において、マクシモス以来の東方的靈性の伝統が伺われる。

また拙稿では、そのそれぞれの段階場面において「聖靈」の働きが示唆されていた点にも注意を喚起した。「初歩者」を特徴づける「修行」もしくは「浄化」の成立も「聖靈によって一新された自己の授与」として位置づけられていた。また、中間的段階、さらには完成された段階への進歩の基準とされていた「不受動心」も聖靈の働きによるものとされていた。そして、完成された段階を特徴づける内的な謙遜は恩恵の賜物であり、聖靈の果実が基準とされていたのである。つまり、ニケタスの靈性論にあっては、自然本性の回復と神化とが、段階的に区別をされることなく一体化されて理解されているながらも、その道程の全体は、聖靈の側からの先行的な恩恵に導かれている、という構造となっていた。

第二章 西方的な修道院靈性の展開

【1】 西方的靈性の伝統

(一) アウグスティヌスの修道的实践とその方向

アウグスティヌス(354-430年)は、『アントニオス伝』から深い感銘を受け、回心の当初から修道的な生活に深い憧憬を抱いていたことはよく知られている^{*1}。しかし彼自身の思いとはかかわりなく、396年に彼は司教に叙階され、教会行政と司牧の責任を負うことになる。そうしたアウグスティヌス個人の生活史から、彼は教会聖職者の立場から修道的な生活を志す道の先駆者となる。彼は、自分を取り巻く司祭たちに対して共同生活とともに清貧と従順を義務づけ、彼らのすべての生活を修道院に近い形で組織化しようとした。つまり、アウグスティヌスは、「聖職者の修道者化」を試みたのである。

アウグスティヌスはまったく前例のない革新を行ったわけではない。まず、この時代には修道者のなかから司教を選ぶことがしばしば行われるようになり、これはやがて東方教会の一般的な原則となることになる。また当時、少なくとも西方において、司祭に修徳的な禁欲と独身生活を期待する傾向が生じていた。無論当時は、後のローマ・カトリック教会におけるように、こうした義務を司祭に課するような教会法的な規定は存在していなかったが、そうした傾向を先駆的に実行に移した人々は存在した。自分の司教座教会の聖職者たちを聖職者修道院で生活させた最初の人物としては、ヴェルチェリのエウセビウス(300頃-71年)が知られている。ミラノのアンブロシウス(339頃-97年)、ノラのパウリヌス(353/54-431年)、ルーアンのウィクトリキウス(330頃-409年以前)も類似の試みをなしている。しかし、アウグスティヌスは「聖職者の修道生活」という新しい種類の修道生活の確立者として、後世に大きな影響を与えたと言えることができる。

ただし、ブイエは「アウグスティヌスが望んだ聖職者の修道生活がすでに志向していたものは、ラテン的中世の用語法による「修徳的修道者」(religiosus)であって、もはや初期の、また東方の意味における「修行の修道者」(monachus)ではなかった」と指摘している^{*2}。以後の西方キリスト教世界における修道制の歴史は、このアウグスティヌスが示した路線、すなわち「修道的聖職者」と、東方以来の「修道士」との伝統が相互に絡み合う形で発展した、と見ることができよう。

(二) ゲルマン民族の王国における靈性

西ローマ帝国はゲルマン民族の大移動の結果崩壊し、新たに築かれたゲルマン諸族の国々では、6世紀末から8世紀中葉にかけての間にキリスト教化が進んでいった。こうして西方には「中世ヨーロッパ社会」が形成されるが、「大教皇」の呼称で呼ばれるグレゴリウス一世(Gregorius I 在位 590-604年)は、西方中世のキリスト教の進む方向を決定づけた人物として知られている。さまざまな身分の人々に接した経験をもち、その多様な境遇を理解することができたグレゴリウスは偉大な司牧者であり、彼の著作は生活形態の如何を問わずあらゆる人々に向けられているが、彼は、事実上キリスト教徒に三つの種類を区別している^{*3}。

第一の種類の人々は、今日的に言えば「一般信徒」、つまり「聖職者の列に加わることなく世間に生きている人々」である。彼はそうした人々を「教会の子ら」と呼び、総称としては「民衆」(plebes)という語を用いている。

グレゴリウスが語りかける第二の種類の人々は、教会の世話を引き受けた「軍団」、魂に関する務めを神から託された「聖職者たち」である。彼はそれらの人を司牧者、説教者、教師、管理者、上長(praesules)、上司(praepositi)と呼んでいる。

*1 Augustinus, Confessiones, VIII,6,15

*2 ブイエ前掲書 p.519-20

*3 Jean Leclercq, *Histoire de la spiritualité chrétienne* vol.2-1 [J・ルクレール著『キリスト教神秘思想史2』上智大学中世思想研究所訳・監修、p13～]

第三に、グレゴリウスは、男女の修道者について詳しく述べる。先の二種類のキリスト教徒はいまだ世のため、あるいは教会のために「気遣い」をするが、修道者は既婚者とは違って「欲求を抑え」、また司祭や一般信徒と異なり「隠棲者」(remoti)である。修道者の身分の主な特徴は「静寂」(quies)ということである。彼らは教会の他の人々が心を奪われるしかるべき務めからも解放されている。」

このように、グレゴリウスは教会の構成員を実質的に「一般信徒」「聖職者」「修道者」という三つの種類に区別しているが、その相違はもっぱら彼らの「職務」の違いにある、とされる。しかしそれらはどれも同一の愛のためにあるのであり、この愛が、教会を「一致する多様」(concors diversitas)にしている、と考えられている。

しかしながら、この時代においては、「一般信徒」「聖職者」「修道者」といった「身分」が明確に区別されていたわけではない。特に、「聖職者」と「修道者」との区別は曖昧であった。

ルクレールによれば「存続ないし再建された若干の地方の教会—「司祭館」や「礼拝堂」を中心としたもの—では、「司教座聖堂」や「大聖堂」といった都市の教会を拠点とする聖職者たちが個々に奉仕していた。こうした都市の大聖堂には、聖職者を中心に一つあるいは多数の共同体が所属しており、そこには修道者が加わることもあった。この聖職者たちの生活は教会法によって規定され、そのため彼らは「canonici [司教座聖堂参事会員]」と呼ばれることがあった。しかし用語の上でも実状においても「参事会員」の共同体と修道者の共同体とのあいだには、かならずしも明確な区別はなかった¹⁾。「しばしば大聖堂の周辺には聖職者や熱心な信徒の共同体が一つあるいは複数あったということである。彼らは隠棲型の修道者とは異なっていた。後者は都市を離れ、個人的な祈りと苦行を召命としていたのに対し、大聖堂の「修道者たち」は教会の公の祈りに専念していたからである²⁾。」

つまり、聖職者である「司教座聖堂参事会員」と「修道者」との間の区別は曖昧で、その結果、本来聖職者の務めである典礼の執行が「修道者」の務めの大きな部分を占めるようになる傾向が生じた。この傾向は、後にベネディクトゥスの『戒律』が普及し、「聖職者」と「修道者」との区別が明確化した7世紀から8世紀になっても続いていた。

【2】 西欧的修道制の確立 — ベネディクトゥスの『戒律』とベネディクト会系修道院

修道院がその西欧的な形態を確立した、とされるのは、6世紀にヌルシアのベネディクトゥス(480頃-547頃)がモンテ・カッシノで創始した修道院、および540年頃から彼が執筆したとされる『戒律』において成立したベネディクト修道会(Ordo Sancti Benedicti)においてのことである。

ただし、ベネディクトゥスの『戒律』とその修道パラダイムが西欧社会全体に普及するまでにはかなりの時間がかかっている。それ以前は、西方でも東方から直接移植された一般に厳格な修道制が支配的であった。東方的な修道院霊性が西方社会に伝播する際に先駆的な役割を果たしたのは南フランスのレランス島であるが、これと共に見逃してはならないのはアイルランドの役割である。西欧社会が民族移動のさなかにあった頃、アイルランドとブリテン島西部は、その影響を免れており、6世紀以降、イングランドの各地方、そして大陸へとキリスト教文化を逆輸出してゆく拠点が準備されていた。修道院霊性に関して言えば、バシレイオスとカッシアヌスの影響のもと、厳格な東方的修道制を確立したコロンバヌス(543頃-616年)が代表的である。アイルランドの地でキリスト教的な修道院霊性は独自の発展を遂げ、9世紀に至るまで他の多くの地域に影響を与えた。

ベネディクトゥスの『戒律』も、バシレイオスをはじめとするそれまでの、特に東方起源の修道規則から多くの影響を受けているが、東方の修道制がしばしば過度に厳格な苦行を要求する傾向があったのに対して、修道生活に中庸をもたらしたとされている。ベネディクトゥスの『戒律』の特色は、修道士に「定住」を厳しく義務づけている点である。外部との接触を任務とする一部の者を除き、修道士たちは外部世界から隔離した修道院の「禁域」の中で、「祈り」、「勉強」(読

*1 ルクレール前掲書 p.74-75

*2 *ibid.*

書および著作)、そして「労働」(写本制作などの手仕事および農作業)から成る日課を厳守する生活に明け暮れるべきものとされた。

歴史的研究は、そうしたベネディクトゥスの『戒律』の諸特徴についての具体的なイメージを我々に与えてくれる。『戒律』は修道士に、贅沢ではないが十分な睡眠、衣服、食物を与えている。それはほぼ「当時のイタリアの貧しい農民の生活水準^{*1}」に相当するものである。修道士の平均的な日課は、「聖務に3時間半ないし4時間、靈的読書と講話に約4時間、労働に6時間半、食事に1時間、睡眠に8時間半である^{*2}」。ベネディクトゥスは修道士に一日0.3リットルのぶどう酒まで許可している。これは東方的な修道制では考えられないことであり、その具体的な量は現代の世俗人から見ても十分な適量と言える。

もっとも、我々は「労働」や「読書」といった観念についての時代的相違を考慮しなければならない。古代社会以来の文化伝統のもとでは、「貴族はもちろん資産に恵まれた自由人はすべて、労働を忌み嫌っただけでなく、軽蔑して」おり、「労働は奴隷か無産者のすることであった^{*3}」。このような当時の常識から見れば、「祈りかつ働けと提唱して、すべての修道士に肉体労働を課したことは、当時の人々に対して精神革命であった」。また、「読書」といえば、修辞学のために、書物を自分で音読したり、朗読を聞いたりすることを意味していた当時の人たちにとって、「一日4時間も靈的読書のために黙読する^{*4}」ということは、衝撃的なことであった。このようにベネディクトゥスの『戒律』は、修道生活から過度に厳格な苦行を排して中庸をもたらした、とは言われるものの、それなりに厳しいものであった。

ベネディクトゥスによる修道院は、このような形で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することになった。その後、ベネディクト会系の修道院はヨーロッパ世界に徐々に普及し、教会内部において「一般信徒」「修道者」「聖職者」という三つの「身分」の区別が明確化されるカロリング期には、ベネディクトゥスの『戒律』は修道生活のあり方をほぼ独占的に規定するようになる。そして中世前半まで西方修道院の在り方を決定づけるものとなっていった。

特に、10世紀初頭に出現したクリュニー修道院は、教会全体の改革に数々の功績を示した修道院であった。10・11世紀は、一方では教会はカロリング朝の衰退にともなう無政府状態の結果、分裂教皇の出現、聖職売買と聖職者の妻帯といった頹廢の危機にさらされた時代であった。この混乱の時代は同時に教会改革のエネルギーが燃え上がった時代でもあった。帝国がオットー一世(在位962-73年)による帝国の再建(962年)を契機に、聖職者のあり方をめぐる制度が次第に再確立されていった。クリュニーをはじめとする各地の大修道院の院長たちがこの改革運動を先導した。特に11世紀後半には、修道士たちの中から教皇や枢機卿が輩出し、改革の成功を動かぬものとした。そうした修道士の代表的人物は教皇グレゴリウス七世(在位1073-85年)である。そして、彼の名をとって「グレゴリウス改革」と呼ばれる改革は、それ以前の2世紀にわたる努力の結実であった。

しかし、修道院が土地を所有し、またその所有地が寄進などによって増大してゆくことは、富裕化による「清貧」の空洞化の危険に結びつく。その後のベネディクト会系修道院はこの問題に直面するたびに改革を繰り返すことになる。先述のクリュニー修道院は、教会改革に数々の功績を示した修道院であったが、同時にクリュニーは、その荘厳な典礼によっても知られていた。クリュニーの典礼が壮麗なものとなってゆく中で、肉体労働は空洞化し、修道士たちは貴族化していった、と言われている。1098年に設立されたシトー修道院は「キリストの貧者」を標榜していたが、それはこうしたクリュニー的な修道院の在り方に対する批判を意味していた。クレルヴオーのベルナルドゥス(1090-1153年)は、シトー会の靈性を代表する人物である。しかし結局はそのシトー会修道院すらも、後述するようにやがて富裕化・領主化の道を進むことになる。後に17世紀になってから、そうしたシトー会修道院のあり方に飽き足りない人々によって、再度清

*1 坂口昂吉『聖ベネディクトゥスー危機に立つ教師』 南窓社、2003、p.113

*2 *ibid.* p.116

*3 *ibid.* p.116-7

*4 *ibid.* p.118

貧の理想を徹底すべくトラピスト修道会(厳律シトー会)による改革が起こるのである。

この「清貧」の空洞化の問題は、後述の托鉢修道会成立と、その背景をなす社会事情につながる問題として、【4】で改めて取り上げる。

【3】 修道生活を志向する聖職者 — 律修参事会

グレゴリウス一世の活躍した民族移動の時代から、聖職者たちは自分たちの権威、生活規範、そしてその目指すところを司教に仰いでいた。司教たちは、聖職者たちを一つの団体に組織化しようと努力した。この時代には聖職者たちの独身制が一般化し、次第に法的に義務づけられつつあった。共同生活は、独身の聖職者が純潔を守ることを容易にするための方法として勧められ、これが後の司教座聖堂律修参事会制度へと発展する萌芽となった。また、この時期にミサと後世の聖務日課の一部が徐々に確立されていった。これには、司教と司教座教会の聖職者を中心に、司祭や一般信徒も可能な限り参集していた。

カロリング期には、教会内部において「一般信徒」「修道者」「聖職者」という三つの「身分」の区別がいつそう明確に定式化されるようになり、同時に「聖職者」身分の組織化は一定の進展をみた。9世紀前半には、ほぼ毎月地域ごとの司祭が集まって講話を聴き、共同で祈りを捧げるような教区が出現した。また都市には司祭や聖職者の団体があった。彼らは共同生活こそしなかったものの、霊的・物質的に援助し合うことを誓い、「兄弟会」を結成していた。

やがて、以後の聖職者の生活に大きな影響を与えるような二段階にわたる組織化の努力が行われた。

まず第一段階として、メッツの司教クロデガング(715頃-66年)が、754年頃自らの司教座に属する聖職者たちに向けて作成した規則が挙げられる¹⁾。この規則は大部分がベネディクトゥスの『戒律』から着想を得たものであるが、その後「司教座聖堂参事会の身分」(ordo canonicus)と称される団体における最初の規則となった。この規則は聖職者のためのものであるので、基本的には典礼生活の促進を目的としている。しかし、注目すべきなのはこの規則を採用する聖職者に対して一定の共同生活を要求している点である。すなわち、それぞれの聖職者は自分の家を所有し、また教会から一時的に得た用益権を保持することもできるが²⁾、寝食は共にしなければならない³⁾、とされる。クロデガングは、彼らがさらに一步を進め、一切の私的所有権を放棄し、使徒たちやエルサレムの最初の共同体のように「使徒的生活」(vita apostolica)を送ることをも勧めている⁴⁾。無論、この規則は全ての聖職者を拘束するものではなかったが、「司教座聖堂参事会の身分」に属する者の理想的なあり方とこれを実現するためにいかなる生活様式をとるべきか、という点についての方向性を示すものであった。

第二段階は、817年のアーヘン教会会議で公布された「教会の規律に従った」生活と「参事会の職務」(canonica professio)に義務づけられた人すべてを対象とする規則である。この規則は、内容的には先のクロデガングの規則をほぼ継承するものであったが、より明確で完備したものとなっている。ルートヴィヒ敬虔王は、この規則が法律と同等の拘束力をもって参事会の聖職者全員を律することを望んだ。この規則は、聖職者の生活に関する「教会法」すなわち教会会議の決議と、教父たちの著作に裏付けられている。

この規則の典拠をなしているユリアヌス・ポメリウスの『観想的生活について』(De vita contemplativa)では、「司教座聖堂参事会員」と「修道者」との関係と区別が明確に規定される。「それによると、前者はより高い地位にある。彼らの生活は聖職者のそれであり、教会の権威によって規定されているからである。これに対し修道者はより厳格な生活を送る。両者は同じ福音的完徳を理想とするが、そこに至る方法を異にしている。修道者にはより厳格な生活と上長に対する

*1 M.H.ヴィケール著、朝倉文市監訳『中世修道院の世界—使徒の模倣者たち—』付録 p.171 以下に邦訳がある。

*2 同第三章。前掲邦訳 p.228 以下

*3 同第三章。前掲邦訳 p.186

*4 同第三章。前掲邦訳 p.228 以下

より堅固な従順、徹底した清貧を實踐する義務がある。彼らはただ「天上のことのみにを望み」、地上のあらゆるものを放棄したのである。これに対して司教座聖堂参事会員は、共同生活と相容れる限りの自由と私有財産をもつが、その共同生活は彼らの生活を保証し、純潔を守りやすくし、聖務をふさわしく執行させるためのものである。^{*1}

このように、概念的には司教座聖堂参事会員と修道者との区別は明確化されるが、実際の生活様式と職務の点ではきわめて似通っており、両者共に典礼の執行を主な任務とするようになっていった。それは一つには、司教座聖堂参事会員の規則が、ベネディクトゥス以来の伝統的な修道制を模範にしていることによる。またもう一つには、西方においては伝統的な修道者の方も、逆に司教座聖堂参事会員の伝統からの影響を受けて典礼を重視する伝統があったためでもあった。

上述のごとく、10・11世紀は混乱の時代であったが、修道者による改革運動と併行して聖職者の再組織化がなされ、聖職者を墮落させる「無知と貪欲と淫欲」から聖職者を守るために教会会議が開かれ、聖書を学ぶこと、離脱と純潔、そして祈りが強く勧められた。教会は聖職者の墮落を防ぐため、先述のアーヘン教会会議の精神に従い、聖職者の共同生活を促進することに努めた。しかし、律修参事会員には一人ひとりに聖職禄が与えられていた結果、律修参事会員の一部は世俗化し、規則にも、倫理的な責務にも司牧の義務にも従うことなく、世俗の人々と同じような「在俗」聖職者として生きるようになった。さらにその一部には独身制を犯す司祭も出現した。

こうした傾向を憂慮した教会は厳しい改革運動が断行した。11世紀中葉には、ヒルデブランド(1020-85年)やペトルス・ダミアニ(1007-72年)のようなアーヘン教会会議の路線のさらに先へと進もうとする熱心な改革派の人々が現れた。彼らには、アーヘン教会会議の規則が未だ個人的な住居と財産の私有を認めていたことが不満であった。彼らは、聖職者が原始教会の使徒たちに倣って、いかなるものも私有することなく共有する「使徒的完徳」の生活を送ることを求め、聖職者たちに修道院での生活とまったく同様の世俗的な生活の放棄を求めた。ただし、「律修参事会員のための指針には修道士のためのものとは異なる点の一つがあった。それは、修道生活においては常態とはなりえない活動的生活と観想的生活の結合が彼らにはできた点である。彼らには聖務日課の共誦のほか司牧(*cura animarum* 魂への配慮)のためのさまざまな義務が加わった。^{*2}

かくして、アーヘン教会会議の規則に従いつつも物を私有して生活する在俗司祭(*saeculares*)と、「参事会の生活」(*vita canonica*)あるいは「律修生活」(*vita regularis*)を送る聖職者とが分化していった。後者の厳格な共同生活は理想として奨励されるようにはなったが、すべての聖職者に共同生活が義務づけられたわけではなかった。

11世紀後半に、律修参事会はその具体的な形態を確立し、世紀末期以降大躍進を遂げる。それは、修道院主導によるグレゴリウス改革が聖職者の世界にもたらした成果であると同時に、広範な形態のもとで展開した当時の時代精神としての宗教的高揚の表現でもあった。特に、律修参事会の躍進は、当時盛んであった「隠修士運動」と結びついていた。

この時期には、きわめて多様な形態の律修参事会員の共同体が設立された。当然のことながら、その主要な起源は律修生活を採用した司教座聖堂参事会と聖職者の共同体である。他方、聖職者たちの律修生活の採用が妨げられた場合、熱心な聖職者のグループは独居の隠修士としての生活に入っていた。他方、一般信徒の側からの宗教運動も盛んであり、信徒出身の苦行者たちは、福祉的な活動に従事したり、隠修聖職者の側が一般信徒も巻き込む形で共同体を形成したりした。これらの共同体は、組織的にも、法的にも、規則や職分の点でも多様であったが、いわゆる『アウグスティヌスの修道規則』に準拠しようとしていた、という点で共通していた。

『アウグスティヌスの修道規則』と呼ばれる著作群は、文献学的には込み入った議論の的となっている。『第一の規則』と呼ばれるものは、アウグスティヌスの作ではなく、スペインで成立したものであることが一般に認められている。『第二の規則(修道院の秩序について)』(*Regula secunda [De ordine monasterii]*)と呼ばれるものは、アウグスティヌス当人でないにしても彼の同時代の作と言われるが、次に述べる『第三の規則』(*Regula tertia* または『神の僕たちへの規則』

*1 ルクレール前掲書 p.108

*2 ルクレール前掲書 p.146

[*Regula ad servos Dei*])に付された序文とも見なしうる短いものである。『第三の規則』とは、アウグスティヌスが、彼の妹が創設した女子修道院において彼女の後継者となった院長に宛てて書いた『書簡 211』を、男子修道院に応用して註釈をほどこしたものとされている。この『第三の規則』は、少なくともアウグスティヌス自身の言葉を組み合わせた文献である。律修参事会の躍進期に最も流布し、これに影響を与えていたのはこの『第三の規則』である。

ただし、『書簡 211』にしても、他の『アウグスティヌスの修道規則』にしても、清貧、兄弟愛、謙遜、従順を教える一般的な訓話に過ぎないので、これを実践場面に適用するにはより具体的な「規約」によって補う必要があった。そうした規約は、結局修道院の伝統から、つまりベネディクトゥスの『戒律』や修道院の慣例集から援用されてくることになる。たとえば、後述のプレモントレ会はの『規約』は、アウグスティヌスの『第二の規則』をシトー会の規約を援用することによって具体化している。

このように、律修参事会員たちの精神は修道院の伝統から大きな影響を受けているため、彼らの目指す理想も修道士と共通してくる。すなわち、参事会員たちも修道士と同様に「使徒的生活」、すなわち、イエスと共にあった使徒たち、そして初期のエルサレム共同体によって与えられた模範に従い、私有財産を放棄した上での共住生活を目指した。このことは、当時の律修参事会の多くの規則や文書の中に謳われている。さらにそこでは、簡素な生活と謙遜が強調され、すべての私有財産の放棄と共に、すべての個人的な意志の放棄が求められている。こうして、修道院長への従順と共住生活への参加は、しばしば彼らの隠修士的な精神の表現である清貧の帰結とみなされていた。

第一章【2】節において、隠修士の伝統と共住修道制との間の方向性の相違について述べたが、こうした律修参事会というあり方は統合の一つの形態を示すものと言える。

「その多くが隠修生活を起源にもつこうした会において、「調和」、「一致」、「一体性」がたえず主張されるという逆説的な事実が生み出されるのである。「禁域」は共住生活と同時に世俗からの離脱の象徴となり、さらにその保証となった。*1」

律修参事会の最初にして典型的な成功例とされるのはプレモントレ会である。この修道会は、クサンテンのノルベルトゥス(1080 頃-1134 年)の創立による。すでに厳しい修徳実践で知られていたノルベルトゥスを自らの司教区のために役立てようと考えたランの司教バルテルミーが、ノルベルトゥスにラン近郊のプレモントレに修道院を建てさせたのがその起源である。創立者ノルベルトゥス自身は、聖職者の本分としての宣教と司牧活動に従事していたものの、当初のプレモントレ会の力点は肉体労働と禁欲的な修道的实践、すなわち厳しい清貧、粗衣粗食の中での観想生活に置かれていた。そこでは、聖職者も一般信徒出身の弟子も同様の生活を送っていた。その後、1126 年にノルベルトゥスはマクデブルクの司教となり、自らの弟子たちを司教区の改革と北ドイツへの宣教活動に用いるようになってから、同会の宣教活動が大きな意味を持つようになる。ノルベルトゥスの後継者フォスのフーゴー(1093-61/64 年)の頃から、「聖堂参事会員の律修生活」、すなわち、俗世から切り離された修道院的な生活と、教会の聖職者としての職務の両立というノルベルトゥスの理想が現実のものとなる。彼らは、「修道修行によって完全な聖職者に至る」ことを目指し、発展を遂げた。

【4】 托鉢修道会出现の前夜

(一) 11 世紀末の新しい運動

11 世紀には、ベネディクトゥスの『戒律』とこれにもとづく修道院がその最盛期にあった。にもかかわらず、この時期ベネディクトゥス的な伝統的修道パラダイムではもはや満足せず、より高度の修徳修行を志向する人々が出現した。彼ら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。

そうした傾向の一つの表現形態は、修道士が大修道院長のような地位を避ける、という風潮で

*1 ルクレール前掲書 p.200

ある。それは一つには、個人としての観想生活を追求への欲求によるものであり、また特に当時のベネディクト会系修道院が有していた広大な「領地」の管理の任務に対する忌避感による。

また、もう一つの表現形態としては、より俗世から離れた生活を求める傾向が出現した。ベネディクト会系修道院の日課は、生活の細部に至るまで規定していたため、たとえば共同の祈りの時間を超えて一人で祈ったり、より厳しい苦行を自らに課したいと思う修道士たちの熱意によって妨げである場合もあった。そうした傾向の延長線上に、11世紀末に各地で、特にフランス西部で展開したいわゆる「隠修運動」が位置づくことになる。この時期、多くの人々が独居生活の場を求め、未開拓の森林地帯に入っていった。こうした運動の中で新たに出現した隠修士たちは、大抵一般信徒の出身で、当初は文字通りの独居生活を送っていたが、やがて小さな集団を形成するようになる。彼らに共通して言えることは、富裕化してゆくベネディクト会系修道院の方向とは逆に、実際文字通りの清貧を実践し、労働によって自らの生活を支えつつ、さらに貧者への施しを行っていた。また、クリュニーなどでの壮麗な典礼とは異なり、きわめて簡素な祈りの生活を送っていた。

このような隠修士たちのは多くは托鉢の巡回説教者となり、間もなく出現する「托鉢修道会」の先駆者となった。彼らは、聖書、特に福音書にもとづいて、使徒的情熱をもって説教を試みた。彼らの厳格な真の清貧にもとづいた生活は、彼らの言葉に説得力を与え、民衆たちにも、また貴族たちの間にも支持者が現れた。こうした宗教運動は「パタリア」(pataria)と呼ばれ、11世紀のイタリア各地、また11世紀末以降のフランス西部地方をはじめ、ヨーロッパ各地に沸き起こるものであった。

ただし、彼らの説教は一般に教会の伝統にはあまり意を用いず、また、しばしば神学的な素養の点でも弱かった。彼らの説教行為は、聖職者、それも本来的には司教に限定されていた説教権を侵すものであったため、聖職者たちは彼ら巡回説教者に対しては反撥した。また、彼らの生活様式が、放浪する修道者を非難し修道士に定住を義務づけるベネディクトゥスの『戒律』に対する明白な違反であったため、伝統的なベネディクト会系の修道士たちは彼ららを放浪乞食として非難した。無論、聖職者たちや伝統的な修道士たちにとって、彼らの生き方そのものが自分たちに対する批判となっていることが反感の真の理由と見ることができよう。

こうして、彼らは真正の霊性と異端との狭間の微妙なところを歩むことになる。

(二) 12世紀における宗教運動 — 福音による貧しさに向かって

上述、11世紀の「隠修運動」が示した傾向は、12世紀に至ってさらに顕著なものとなる。12世紀は、一般信徒たちを中心とする民衆の宗教運動の高まりの時代として知られている。こうした運動は、上述のグレゴリウス改革の方向の延長線上にあるものであり、また11世紀の「隠修運動」に見られるような新しい修道会の成立と並行するものであった。彼らの霊性は、伝統的枠組による制度や慣例に囚われることのない「純粋なキリスト教」を目指すことになる。その結果彼らは、福音書こそがキリスト教徒が従うべき唯一の規範である、と考えるようになった。そして、彼らは原始キリスト教の「使徒的生活」と福音の貧しさを志向するようになる。

しかし同時に、この民衆による宗教運動は、異端への危険を孕んでいたし、事実、多くの異端的な運動の源泉ともなっていた。すなわち、こうした熱意によって、人々は「福音に従う生活」すなわち原始キリスト教の「使徒的生活」を求めるが、それは教会の中には見出されない。当時は、教会にしても、ベネディクト会系の伝統的修道院 — 清貧の徹底を目指した筈のシトー会も含めて — にしても富裕化し、領主化していた。無論、教会や修道院による土地所有は、農業の革新に貢献したり、社会福祉的な機能の原資となったりしたので、全面的に非難されるべきものではなかった。しかし、修道院はその領地が過度に増えることを避けようとはしなかった。また、当時の多くの文献は、教会聖職者たち — 在俗聖職者にせよ律修聖職者にせよ — による明らかな醜行を指摘し、これを非難している。こうした背景のもとで、人々の「福音に従った使徒的生活」への希求は「社会的正義」への要求と結びつき、ともすれば反聖職者主義を帰結するようになる。

ここに大きな危険がある。彼らの主張がすべて誤りではないにせよ、彼らが自らの「正義」に固執して他の者が福音を裏切っている、と非難するならば、自らを神の座に置いて相手を裁く傲

慢に陥り、結局彼ら自らが福音を裏切ることとなる。キリストの福音は愛と謙遜とを教え、正義の実現に関しては、人間が通常訴えるような、他者を裁き非難する、というプロセスに訴えることを放棄することを求めているからである。

かくして、民衆の宗教運動が聖職者や伝統的修道者を裁いて非難するに及んだ場合、多くの場合非難される側にも言い分があるので反論するであろうし、その結果、双方が「良心に従って」それぞれの「正義」を主張するならば、行き着く先は宗教戦争であるか、はたまた異端審問であるか、ということになる。

しかしながら、「清貧」「福音主義」「使徒的生活」の理想を求めた当時の民衆の宗教運動へのエネルギーが、実際に異端的な方向に向かったか否かについては、相当に地域差があり、複雑な様相を呈していたようである。

教区、小教区、修道院、参事会、信心会といった教会の共同体的枠組みが正常に機能していた所では、民衆の宗教運動は正統信仰の脅威とはならず、教会刷新のための刺戟となったようである。そうした場では、信徒たちは正統的信仰の枠内で、教会の伝統、秘跡、位階制度に対して最低限度の従順を守りながら、「福音のよりよき実践」を目指した。また、教会や共同体の指導者たちの側も、信徒たちの運動から刺激を受け、可能な限り福音により忠実な生活を目指すことになった。

これに対して、教会の共同体的な枠組みが信徒たちを捉えそこなった所では、「福音の理想」と「使徒的生活」を求める情熱は、福音書の恣意的解釈に流れ、最終的にはその正統性を危ういものとした。その結果、「福音の純粋な実践」の名のもとに異端に陥った小さな集団が方々に出現した。

こうした状況は、当時の社会にとっても、教会にとっても危機的なものであった。中世ヨーロッパ社会の根柢を支えるキリスト教的一致の基盤が内部崩壊の危機にさらされていたからである。そして、そうした危機から社会と教会を救ったのが、聖人たちであった。彼らは、教会の枠内にあくまでも忠実にありながら、真に福音的な使徒的理想を実現することによって、内部崩壊から教会を救ったのである。上述の改革の担い手となった教皇グレゴリウス七世、シトー会の代表的指導者クレルヴォーのベルナルドゥスは、そうした中世のキリスト教的一致の基礎を築いた人物たちであった。

そして今、中世ヨーロッパ社会の危機に直面して、これを救おうとした二人の人物こそ、共に「托鉢修道会」と呼ばれる二つの修道会、すなわち、フランシスコ会とドミニコ会の創立者となるアッシジのフランシスコとカレルエガのドミニクスであった。

ドミニコ会、そしてほぼ同時期に成立したフランシスコ会は、共に「托鉢修道会」と呼ばれている。フランシスコ会の創始者であるアッシジのフランシスコは聖職者ではなく、むしろ前述の民衆による宗教運動の中から正統教会に組み込まれた人物と見るべきである。これに対して、ドミニコ会は律修参事会の伝統にある、と見ることができる。事実、創立者ドミニクスは律修参事会員であった。ドミニコ会は、上述 12 世紀の危機に対して、教会聖職者の側から対応しようとした集団であった、と言える。

いずれにせよ、二人が設立した「托鉢修道会」は、前述の民衆による宗教運動のエネルギーの流れの中に分け入り、あるいは自らそうしたエネルギーの体現者として、そのエネルギーを正統キリスト教会の中に取り込むことに成功した集団であった。

彼らは、ベネディクトゥス系の修道生活からの「パラダイム変換」を果たした。ドミニコ会士とフランシスコ会士は、中世初期以来のベネディクトゥス系修道院が直面した「清貧」の空洞化の危機に対する代案として、「定住」の原則の放棄という生活様式の根本的な変更をもって答えた。彼らは「托鉢(=乞食)修道士」の名の通り、清貧を徹底して、個人のみならず共同体としても土地所有を放棄し、信徒からの喜捨に頼っての生活を標榜し、遍歴の説教師として活動した。

また彼らはやがて、13 世紀までに確立し知的な拠点として隆盛を示し始めてきた大学へと進出し、トマス・アキナスやボナヴェントゥラのような学者を輩出することとなる。彼らは、自給自足的な農業社会に適応したベネディクトゥス系の修道パラダイムに対して、「托鉢」という形で自らの生き方を当時の民衆の宗教運動が目指していた理想像へと接近させること、そして民衆の宗教運動が陥りがちであった危険を避けるためにも学問研究の世界に進出する、というオータナティブを示したのである。

しかし、共に「托鉢修道会」とは言っても、フランシスコ会とドミニコ会とは、それぞれに性格を異にしており、区別して見てみる必要がある。フランシスコ会については、創始者であるフランシスコ自身のカリスマに注目すべきであるため、本章【6】節でフランシスコの生涯と併せて論じることとする。本稿では、第三章においてドミニコ会士であるトマス・アクィナスをもとに、修道院霊性と愛の倫理との関係についての理論的概観を行うので、まず次節でドミニコ会そのものの性格について簡単に触れておくことにする。

【5】 ドミニコ会

拙稿「トマス・アクィナスにおける「説教 *praedicatio*」の意味について」（筑波大学倫理学研究会編『倫理学』第20号 2004年3月）では、「説教」の意味と歴史を概観した上で、「説教者兄弟会」が「説教」史の中で、またトマスにとって有していた意味を明らかにしているが、トマスが所属していたドミニコ会成立の事情に触れている。

ドミニコ会は、上述 12 世紀の危機に対して、教会聖職者の側から対応しようとした集団であった。その成立の契機となったのは、南フランスに極端な禁欲生活を特徴として発生した「カタリ派」（アルビジョア派）の異端である。カタリ派の教えの内容は、若き日のアウグスティヌス（354-430 年）が走ったマニ教に近いが、キリスト教の異端というよりは異教である、とする説もある。いずれにせよ、民衆が「福音の理想」と「使徒的生活」を求めていた当時の社会状況を背景として、「カタリ派」が極端な禁欲生活を特徴としていたことが、彼らが人々の支持を集め、力を持った一因と考えられる。その意味で、カタリ派は【4】節で触れた異端に走った民衆的宗教運動の延長線上にあるものと言えよう。ともあれ、正統カトリック教会と敵対したカタリ派は他の異端的なセクトとは比較にならぬほどの影響力を示し、かつ南フランスの諸侯がこれを支持したため大きな政治的勢力となって、中世ヨーロッパ世界を支える普遍的原理としてのキリスト教的一致の根柢を脅かすほどの存在となっていった。

ドミニコ会の創立者であるドミニクス（1170 頃-1221 年）は、若き律修参事会員であった頃、師であったオスマン司教ディダクスに随行してローマへ赴いた際に、南フランスに広がっていたカタリ派に遭遇した。ドミニクスは、師である司教や、教皇から派遣されたシトー会士たちとともにこれと対決することになる。「対決」と言っても、後に勃発する「アルビジョア十字軍」のような武力鎮圧や、ましてや中世末期の異端審問などのような暴力による対決ではない。対話による説得によって、正統キリスト教への還帰を促すのである。ここで、ドミニクスはシトー会士の仲間たちの挫折を目の当たりにした。シトー会は、ベネディクトゥスが『戒律』で示した伝統的な修道制のパラダイムの厳守をそのアイデンティティとする修道会である。しかし、シトー会は土地を所有していたがために、民衆への説得力において、カタリ派の禁欲行者の前に無力であった。シトー会は、カタリ派との対決からは撤退し、後にアルビジョア十字軍による武力鎮圧に荷担することとなる。結局ドミニクス自身が、カタリ派の人々を正統カトリック教会に復帰させるべく説得することを自らの使命とし、同志を集めることとなった。こうした経緯で成立したのが「説教者兄弟会」（通称ドミニコ会）だったのである。そしてドミニクスが設立した新しい修道会はカタリ派との対決において一定の成果を挙げた。

ベネディクトゥス以来の伝統的な修道制のパラダイムを忠実に実践したシトー会士たちは、結局異端に流れた民衆の心を掴む際には無力であったことが、ドミニコ会をして新たな修道パラダイムを採らせるに至った要因であった、と言うことができよう。

ドミニコ会士たちが目指していたのは、キリスト教第一世代の「使徒」たちに倣い、説教によりキリストの福音を宣教することであった。ベネディクト会的な修道パラダイムを支配していた「定住」の原則を放棄した最大の理由もここにある。彼らは宣教活動のために修道院の禁域から外に出なければならず、祈りや手仕事などについての固定的な日課から自由な時間をもたなければならなかったからである。ドミニコ会は本質的に教会聖職者集団として出発した修道会であるので、教会人の立場にあって可能な限りでの修道生活を志した『アウグスティヌスの修道規則』を採用している。上述の通り、この規則は聖職者集団であった聖堂参事会が修道的な共同生活を志す「律修参事会」においてよく採用されていたもので、比較的自由度の高い戒律である。その上で、その固有の使命を達成するために、ドミニコ会は、いくつかの具体的な点で、それまで支

配的であったベネディクトゥス系の修道パラダイムに対して「パラダイム変換」を行うことになる。

ドミニコ会士たちは、一方ではカタリ派の禁欲行者に勝る清貧の徹底を目指して、個人のみならず共同体としても土地所有を放棄し、信徒からの喜捨に頼る「托鉢」修道士として生きた。他方では教えの内容の正しさと説得力とを確保するために、学問研究を重んじた。清貧の徹底と学問研究の重視という、現代人からは一見矛盾とも思われるようなドミニコ会の活動のすべては、異端との対決を契機として、キリスト教の宣教を真に普遍的な説得力を有するものとして提示する、という目的へと収斂していたのである。

【6】 アッシジのフランシスコとフランシスコ会

【4】節で示したように、12世紀のキリスト教は、福音の純粋な理想への回帰、そして修道生活の源泉への回帰への志向を示していた。そうした中で、伝統的な修道生活の諸規則が疑問視され、もはや古くからの修道生活には満足できない人々が現れる。そうした時代的背景が生み出した民衆の宗教運動の中から、ヴァンダルブルークの言葉を借りれば「清貧を唯一決定的ではないにせよ、一つの治癒手段として」、「キリスト教徒の魂の奥底から発される憧憬への応答として、フランシスコ会の春はやってきたのである。」¹⁾

フランシスコは著述家ではない。著作とされるものは二つの『会則』、『遺言』、それにいくつかの書簡、勧告、祈りのみである。「これらの著作はその作者の生涯ゆえに傑出したものとなっている。つまりその生涯は決定的な意味で主要な源泉なのであり、われわれが常に立ち返るべきところである。」²⁾

フランシスコの生涯については、多すぎるほどの伝記や記録が存在しているが、歴史学の批判的視点に堪えられる形で彼の生涯を記述することは容易ではない。通常歴史学的な困難に加え、特に問題となるのは、フランシスコの生涯についての理解が直接フランシスコ会の方針と直結するため、そこに美化や情報の選択といった偏向が生じるという事情である。そうした問題は、フランシスコについて第一級の一次資料を提供してくれる初期の伝記作者たちについても例外ではない。しかし、19世紀末のポール・サバティエによる研究を先駆として、従来流布してきた伝記やフランシスコ自身の著作などの資料を批判的に検討した上で、フランシスコの生涯についての歴史学的研究がなされるようになった。以下に、現代の研究者による通説的な理解を参照しつつ、フランシスコの生涯の概観を展開することとする。

(一) アッシジのフランシスコの生涯

フランシスコは、アッシジの富裕な織物商人ピエトロ・ベルナルドーネを父として、1181年あるいは82年に生まれた。母親はフランス人でプロヴァンスの出身と伝えられている。フランシスコが生まれた時、父親は商用でフランスに旅行中であつた。母は当初息子をジョヴァンニと名づけたが、帰国した父ピエトロは「フランス人」を意味するフランシスコという名を与えた。

後世成立した伝記における美化と隠蔽を排して、最古の資料であるフランシスコの直弟子チェラーノのトマスによる『第一伝記』に依拠するがぎり、若き日のフランシスコは欠点に満ちた青年であつた。フランシスコ自身、『遺言』の中で「われいまだ罪の中にありしとき」と告白している内容は、美化の傾向の強い資料も認めている。端的に言って、フランシスコはきわめて自己顕示欲の強い若者であつたようである。彼は、中世日本の「かぶき者」のごとく、派手で目立つ服装を好んだ。富裕であるとはいえ、平民の息子である、という自らの出自を憎むかのごとくに貴族(騎士)に憧れ、機会あれば騎士身分へと成り上がることを熱望していた。しかしながら、研究者たちはフランシスコが、根本的には育ちの良い人に特有の誠実な性格を保っていた、と指摘

*1 François Vandenbroucke, Histoire de la spiritualité chrétienne, vol2-2 [F・ヴァンダルブルーク著『キリスト教神秘思想史2』上智大学中世思想研究所訳・監修、p.422]

*2 *ibid.*p.423

している。特に、彼は時に貧しい人に対して法外に気前のよい施しをすることがあった。ただし、それは回心後の聖人と同じ動機によるものではなく、貴族身分への憧れから理解されるべきものであった。つまり、それは彼が憧れた貴族的な騎士道徳に影響された行為であった。しかし、フランシスコ自身は現実には貴族ではなく商人の息子に過ぎない。商人の「若旦那」として見るならば、以上のような彼の振る舞いは救いようのない「放蕩息子」であることを意味していた。事実、やがて彼は父親の商売の共同経営者となるが、その際、商売のための資金にまで手をつけた、と伝えられる。しかし、フランシスコを溺愛していた父親はそうした息子の行状に対して寛大であったようである。

アッシジは神聖ローマ帝国の支配下にある都市であったが、1199年末もしくは1200年初頭、市民たちは帝国からの独立を図って、街を見下ろす城砦ロッカに駐屯していた帝国軍を襲撃し、砦を破壊した。この際、平民を中心とするアッシジ市民たちは、同時に貴族たちの大部分とも敵対した。アッシジの貴族たちは競合する隣接都市ペルージャに亡命し、ペルージャを巻き込むことによってアッシジ平民軍と対抗することとなり、戦争は10年間にも及んだ。フランシスコは、1202年9月12日、テベレ河畔ポンテ・サン・ジョヴァンニでの戦いで捕虜となり、ペルージャに連行された。彼は、休戦のため釈放されてアッシジへの帰還がかなう1203年11月までペルージャで捕囚生活を送った。アッシジに帰還したときには、彼は結核を患っており、捕虜としての生活による衰弱のため、病気の回復は思わしくなかった。

彼は闘病生活の試練にあっても、なおも遊蕩と騎士階級への出世の野望を抱き続けていたが、この時期は彼が回心へと向かい始める転機となっている。おそらく、この回心のプロセスは長い時間をかけて徐々に進んだと思われるが、この間の彼についてはいくつかの伝説的なエピソードがある。『三人の伴侶の伝記』によれば、アッシジ帰還の数年後、フランシスコは、折から皇帝軍と対抗して教皇軍を率いる指揮官ブリエンヌ伯爵に騎士に取り立ててもらうことを望んで出陣しようとしたところ、自分が騎士身分を越えて王侯に列せられた夢を見た。しかし、出発直後に体の具合が悪くなり、スポレートで改めて預言的な幻を見て、彼が間違った主君を選んだこと、かの夢は別の意味で解釈されなければならないことを告げられる。その結果、彼は教皇軍に参加する計画を放棄した、という。無論、これはかの伯爵にではなく神に仕えなければならない、という暗示である。またある日、友人たちに「君たちが今まで逢ったこともないほど高貴で裕福で美しい貴婦人と結婚する」という思いを語った。これも、平民身分からの上昇をもたらしてくれる高い身分の女性との結婚への野心の表白であるが、『三人の伴侶の伝記』は、この「貴婦人」とは、イエスにつき随う者ためにすべてを棄てる「清貧」を暗示していた、と示唆する。

フランシスコの新たな生の開始となった体験、彼の回心を決定づける出来事は、ローマへの巡礼から帰郷した1205/6年に、施療院でのハンセン氏病患者に接吻したことである。彼はその『遺言』の冒頭でその体験を振り返っている。

「主は、私、すなわち兄弟フランシスコに、このように悔悛の業を始めさせて下さった。私は罪の中にあつたため、ハンセン氏病患者を見るのがあまりにも苦く思われた。そこで、主御自身が彼らのあいだに私を導かれ、私は彼らに慈しみを施した。そして彼らのもとから遠ざかるに従い、私にとって苦く思われたことが魂と身体に甘美なものへと変わった。そして、それから私は少しのあいだ留まった後、この世の外へ出た¹⁾」

それまでの彼は、街頭で見かけるハンセン氏病患者、知的障害者、精神病患者をはじめとする不潔な乞食の群れに対して、憐憫を覚えつつ目を背けていた。しかし、根本からの変化を体験した彼は、憐れみと嫌悪の入り交じった彼らに対する「拒絶」の心から脱して、彼らを「抱擁」したのである。ここでフランシスコが「甘美」という表現を用いていることに注意を喚起しておきたい。

その後、フランシスコは崩れ落ちたサン・ダミアーノ小聖堂の十字架から「廢墟と化した私の家を修復せよ」との呼びかけを受けた、と伝えられている。それから彼は、そのサン・ダミアーノ小聖堂を始めとして教会堂を再建する活動に打ち込んだ。その活動の中で、フランシスコは自分が何を頼りとしてはならないのかを学ぶことになる。

*1 Fransiscus Assisiensis, *Testamentum*, 2-3.

フランシスコは当初この目的のために父親の金を用いようとして、そのことを父に咎められ、アッシジ司教のもとに召喚された。彼は司教の面前で、父親に金と着衣のすべてを返して裸になり、「もはや天にまします父の他に父は持たない」と述べて父親の息子としての資格を放棄した。その後、フランシスコは一時修道院に身を寄せるが、そこで修道士たちから無慈悲で不信に満ちた対応を受けた、と伝えられている。彼はベネディクト会系の伝統的な修道院に背を向け、もはやそこに助けと支えを求めようとはしなかった。結局、フランシスコは再びハンセン氏病患者の施療院に滞在した後、サン・ダミアーノの教会堂修復に改めて着手したが、今度は必要な経費を托鉢によってまかなった。

ここで、改めて「托鉢」ということの意味について触れておきたい。当時の聖職者やベネディクト会系の伝統的な修道士には托鉢行為は明確に禁止されていた。修道院長は旅行する修道士に馬と糧食を与えることが義務づけられていた。このことは、聖職者や修道士が暗黙のうちに安全で揺るぎない地位と特権によって守られていたことを意味する。もちろん当時の教会も、困窮した人々に援助の手を差し伸べたが、聖職者たちはあくまでも「手を差し伸べる側」の人間としての立場を保ち続けた。確かな暮らしを保障されている聖職者たちと、生活も教養も異なる貧民の群れとのあいだには、越えられない境界線がはっきりと引かれていたのであり、貧民と同様にして施しを求めることは、困難や危険、罪の機会に身を晒すことと同義と考えられていたのである。従って、フランシスコが托鉢を始めた、ということは、聖職者や伝統的な修道士がけっして越えることのなかった一線を越えて、自らを貧民の群れの中に置いた、ということの意味している。フランシスコは、後に説教者として公認されて助祭に叙階されるが、生涯司祭や伝統的な修道士になろうとはしなかった。彼はあくまでも一般信徒としての立場から、一般信徒として許される範囲内で活動しようとしていたのである。

1208/9年、修復なったサンタ・マリア・デリ・アンジェリ(後のポルティウクラ)小聖堂でミサにあずかり、福音書の朗読で、弟子たちを無一物で派遣するイエスの言葉を聞いたフランシスコは、自分の召命は方々の教会堂を再建することではなく、教会そのものの再建であり、そのための方途は、福音そのものとその「清貧」の掟にほかならない、ということを理解した、と伝えられる。

そこで、彼は説教活動を始め、何人かの弟子たちが彼の周りに集まった。フランシスコの弟子たちは、フランシスコ自身と同様の出身階層、すなわち貴族や富裕な平民たちが多く、基本的に社会の上層にいた人々であった。フランシスコを取り巻く「兄弟たち」の集団は、少なくともその当初は「修道会」というような性格のものではなく、悔悛者の集団の慣習に従っていた、と考えられている。弟子が11人を教えるに至った1209/10年、フランシスコはごく簡潔な最初の会則を設けた。その内容は伝わっていないが、時の教皇インノケンティウス三世は、口頭でこれを認可した。伝えられるところでは、教皇は、崩れ落ちそうになっているラテラノのバシリカを、貧しげな托鉢者がその双肩で支えている光景を夢を見て、その後フランシスコにその認可を与えた、と言う。この教皇による認可は、教皇に対するフランシスコの従順の誓いをともなうものとして受け入れられた。また、フランシスコ自身を含む最初の兄弟たちに対しては、ともかくも修道者の徴として剃髪がなされ、フランシスコ自身は助祭に叙階された。こうした事実は、フランシスコとその仲間たちが正統的に神に従う者たちであることの証しとなるものであった。

にもかかわらず、フランシスコとその仲間たちは、【4】節で触れたような異端的なセクトではないか、との嫌疑を受けた。フランシスコが弟子たちに与えた会則は、謙遜、清貧に加えて托鉢を強調しており、極端な禁欲と使徒的生活を強調する点で、当時イタリアに蔓延していた異端と類似したものと見られた。また、フランシスコたちが説教活動を行うことも問題であった。教会当局は、一般信徒と変わるところのない特異な宗教者に対して不快感を抱く。フランシスコの時代、教会は一般信徒が説教することは断固として認めなかった。聖書の内容を説明する説教は、聖職者だけに認められる権能であった。従って、一般信徒と変わらぬと見られる者が説教権を要求することは、直ちに異端の表明とみなされても仕方のないような危険きわまりない所行であった。

しかし、同時にフランシスコの会則は兄弟たちに、教会を愛し、その権威に対して厳格に服従することを求めている。

「兄弟たちは常に善きカトリック教徒として行動すべきであって、これを逸脱する者は兄弟会

から除名される。ローマ教会の慣習と教義に従い、会則に反さぬ限り、すべてにおいて在俗および律修の聖職者の教導に身を委ねるべきである。また、告解する必要があるときは、教会に認可された司祭であるならば、どのような司祭に対してであってもそれは可能である¹⁾。

フランシスコは、司祭など教会の聖職者に対しては、仮に無能で不道徳な者であったとしても相手の人物の是非を論じることなく、無条件に従順を示すように説いた。フランシスコがいかに司祭を尊重していたか、は『遺言』の中での「たとえ彼らが私を迫害したとしても²⁾」という言葉が示している。

弟子たちは「小さき貧者」フランシスコへの従順の誓願によって互いに結ばれていた。彼らの活動は、説教、労働、托鉢、ハンセン氏病患者の手当てなどであった。彼らの拠点は、モンテ・スバシオのベネディクト会士たちがわずかな地代でフランシスコに永久貸与したポルティウクラ小聖堂であった。フランシスコには多くの女性たちも従った。最も有名なのは貴族の娘クララ(1194-1253年)であり、1212年にフランシスコがポルティウクラ小聖堂で彼女に修道服を与え、これが「クララ会」または「貧しき婦人たち」修道会の端緒となる。

多くの伝承が一致して伝えるところによれば、フランシスコの説教は最も頑なな者の心をも感動させた。小鳥や動物に説教をするフランシスコの逸話は有名である。「動物への説教」を寓意として解釈を試みる研究者もいるが、そうした解釈をとった場合、それはフランシスコの説教が貧しき人々から頑なな権力者たちに至るまで、あらゆる人々に力を持っていたことの象徴するものと理解される。

キリストと福音を熱烈に愛したフランシスコは、教会の情熱的な使徒であったが、当時火急の課題であったカタリ派の影響下にある地域での説教については、おそらく意識的にドミニクスに委ね、自らはイスラームへの伝道、特にスルタンの改宗を目指すことを自己の使命と理解した。しかし、彼は幾度にもわたって伝道旅行を試みたが、船の難破や彼自身の病によってすべて失敗に終わっている。彼が最終的に帰国を決意したのは、イスラーム宣教の失敗に加えて、イタリアでの彼の修道会に生じたさまざまな問題を解決する必要のためでもあった。

1215年の第四ラテラノ公会議において、将来における新しい修道会の創立を禁じ、以後修道会に入るなり修道院を創設するなりする場合には、すでに認可済みの会と会則を選択しなければならないことが決定された。ここで、インノケンティウス三世自らが「フランシスコ会」に口頭で認可を与えたことを告知し、フランシスコ会の会則は「滑り込み」で最後の新しい修道会則となる。ちなみにドミニコ会は『アウグスティヌスの修道規則』を選択している。

修道会の規模が拡大するにつれて、規則と組織化が必要となる。フランシスコの運動は彼の霊的熱意とカリスマに由来するものであった。フランシスコは、修道会の結束を固めその熱意を保つため、総会の際には修道士全員が出席する一種の定期的な合宿を行っている。1223年の総会は、今日にいたるまで使用されている『第二会則』を承認し、同年11月29日に教皇ホノリウス三世がこれに最終認可を与えている。そこにはフランシスコがたえず重視してきた、清貧、手仕事、説教、非信者への宣教、活動と観想の均衡といったテーマが規定されている。

しかし、会の組織化は軋轢を伴うものであった。問題はフランシスコの東方伝道旅行の際にすでに始まっていた。フランシスコの不在中、代理の総会長が、学問研究、頻繁な断食と節制、厳格な規律、教会堂と修道院の建立など、フランシスコの意図とは無縁の改革を導入した。これらの改革は、いわば伝統的な修道院のあり方への回帰であり、かならずしも悪いものではなかったし、放浪と夢想への傾向があった数千人もの修道者を結束させるために必要な面もあった。しかしフランシスコはこれを認めず、東方から帰還した後、教皇に修道会統治のための補佐役を要請し、ウゴリーノ枢機卿が任命された。その後、おそらく1220年の総会で、フランシスコは総会長を辞任する。フランシスコの辞任後程なくして、修道会は「緩和主義」もしくは「現実路線」派の主導のもとに置かれ、フランシスコ自身はしばしば冷淡な無理解の中での「祭り上げ」の仕打ちを受けることもあった。

*1 この言葉は、『遺言』(Testimonium)をもとに復元された最初の会則である。ヴァンダルブルーク前掲書 p.429

*2 Fransiscus Assisiensis, Testamentum, 6-13

以後、フランシスコは苛酷な苦悩の日々を送ることになる。彼は 40 歳前後の頃健康を損ね、孤独のうちに説教と痛悔と祈りとに専念するようになった。そうした中で、1224 年 9 月 17 日、フランシスコはモンテ・アルヴェルナの隠棲所で「聖痕」、すなわち磔刑を受けたキリストの手足の傷と同じ傷を身に受ける。この奇跡は教会において前例を見ないものであり、聖人をキリスト自身と重ね合わせるものとして、当時の人々にとってはむしろ反感を招きかねないものであった。しかしこの奇跡は、フランシスコが人知れぬ苦しみの中でキリストと深く結ばれたことを示すものであった、と理解されている。

やがてフランシスコの病は重くなり、視力は弱まり、しばしば喀血した。サン・ダミアーノの修道女の看護も著名な医師による治療も彼の苦しみを和らげることはできなかった。病魔と修道会の冷淡な無理解による孤立とによる苛酷な苦悩のさなかにあつて、フランシスコは 1225 年、サン・ダミアーノで、彼の霊的遺言とも言うべき「太陽の讃歌」を書き記す。それは 1226 年 4 月の『遺言』と最晩年の遺言に先立つ「もう一つの遺言」とされる。1226 年 10 月 3 日夕方、フランシスコは「詩編」141 を歌い始め、修道士たちは彼に唱和した。そして彼は修友による「ヨハネによる福音書」第 13 章の朗読を聞きながら息を引き取った。46 歳であった。

民衆の声はフランシスコの生前から彼を聖人とみなしていたが、フランシスコはその死から 2 年後の 1228 年 7 月 16 日、教皇グレゴリウス九世によって正式に列聖された。

聖人の死後、フランシスコ会はやや紛糾した経過を辿る。この経緯は、フランシスコ自身の卓越した境地の高みにおいてこそ統合を保ち得ていたフランシスコ会の運動そのものの内的困難を物語っているため、簡単に触れておくこととする。

共同生活を実際に営む修道院を運営する上で、厳密な清貧の理想を実現することは大変な困難を伴った。その結果、フランシスコによる清貧への志向は、修道会の中では徐々に緩和され、厳密な清貧への忠実さを要求することに対する反動が起こった。

他方で、「遵守主義派」と呼ばれる一部の人々は、こうした緩和・反動の動きに異議を唱え、修道院を出て隠棲所で暮らした。このようにして、まず「遵守主義派」と「修院居住派」とが分離することとなった。後に「遵守主義派」の中でもさらにラディカルな人々から「聖霊派」と呼ばれる一派が生じ、フランシスコに徹底的に忠実であろうとするあまり、遂には清貧を従順や愛徳よりも重視して、修道会に対する猛烈な批判を展開した。「聖霊派」はフランシスコの理想を追求したものではあったが、明確な異端の特徴を示している。聖霊派は、歴史の中でフランシスコに特別な意味を与え、彼と共に「聖霊の時代」が始まったと考えた。その結果、清貧の理想を緩和することには妥協することができず、修道会の上長やローマ教皇の権威に対する不服従さえも正当化する結果となった。フランシスコ会の歴史におけりこうした紛糾の中で、一方では修道院としての共同体を維持するために清貧が後退し、他方では聖霊派がラディカルな方向に走った結果、従順と愛徳が後退していった。その後、フランシスコ会の修道院共同体と聖霊派は数度の分裂と統合を繰り返した後、最終的に聖霊派の不従順が断罪されることとなった。しかし、聖霊派系の「清貧兄弟団」は 15 世紀まで存続していた。

こうした「禁欲性」、特に清貧と「従順」との緊張関係については、第一章【2】節においてアントニオスとバシレイオスにおいて検討した関係と類似した側面が認められ、中世ヨーロッパの時代的・社会的背景のもとでこれが再燃した、と考えることもできよう。

(二) フランシスコの基本思想

フランシスコの活動は、第二章【4】節において紹介した 11 世紀の「隠修運動」から 12 世紀の民衆的宗教運動が示した方向性と酷似している。というよりは、彼自身そうした民衆運動家の一人と見なすべきである。

一般の「霊性史」において、クレルヴォーのベルナルドゥスと並んでアッシジのフランシスコの霊性の特色とされるキリストの人間性、特にその誕生、受難、十字架上の死に対する共鳴にもとづく信心は、オリゲネスをはじめとして古代キリスト教以来の、また東方の霊性の伝統にも共通するものであった。

フランシスコの、そしてそうした民衆的な宗教運動の担い手たちが示した方向性は、たとえば初期修道制における「隠修士」を思わせる。すなわち、初期修道制における隠修士たちは、基本

的には一般信徒であった。そして、「貧しき人と共にある」ために「自己放棄」、すなわち禁欲的な実践を徹底した。こうした点で、フランシスコの類似的な先行者たちは、アントニオスのような砂漠の隠修士と共通した心性を示していた、と言える。さらに、彼らが社会の困窮者たちの「側に」立とうとした点では、あるいはペラギウスにさえも通じるものがある、と言えるかもしれない。

上述の通り、フランシスコとその仲間たちは、第二章【4】節で触れたような異端的なセクトではないか、との嫌疑を受けたのはそうした背景によるものと理解できる。確かにフランシスコが清貧の徹底として托鉢を強調している点で、極端な禁欲と使徒的生活を強調した異端諸セクトと類似したものと見られた。また、当初フランシスコとその弟子たちがあくまでも一般信徒の身分に留まろうとした点は、初期修道制における隠修士たちと近いものであったが、彼らが説教活動を行うことに対しては、彼らが一般信徒と似ていたが故に教会当局の不快感と警戒を招いた。先述の通り、一般信徒と変わらぬと見られる者が説教権を要求することは、直ちに異端の表明とみなされても仕方のない危険きわまりない所行であった。

このように、フランシスコは外面的に見る限り、彼の先行者たちと同様に異端との狭間を歩んでいた、とも言える。しかし、彼と異端的民衆運動家との間には、決定的な相違がある。まずその相違がどこにあったのか、を確認したい。

多くの研究は、フランシスコと異端的民衆運動家との相違点として、フランシスコがあくまでもカトリック教会に対する従順を説いた、という点を強調している。しかし、ここで一步進んで、その「従順」にはいかなる含意があったのか、を考えてみたい。

まず、先述の通り、フランシスコは司祭や伝統的な修道士になろうとは一度も考えたことはなく、あくまでも一般信徒としての範囲内で活動しようとしていた。その意味するところは、彼自らが社会的な弱者の「側に」身を置くためである。教会は、そうした人々を何とかして「導こう」と悪戦苦闘していたが、フランシスコは「導く」のではなしに自らそうした人々の中に入り、彼らと分け隔てなく生きていきたいと願ったのである。フランシスコの仲間たちは、自分たちを神から遣わされた「小さな羊の群れ」として理解したのであって、けっして群れを牧する「羊飼い」にたとえることはなかった。先述の通り、フランシスコとその弟子たちの出自は社会の上層階層であったにも関わらず。

第二章【4】節で触れた異端的民衆運動家との分かれ道はその先にある。社会的正義への要求と結びつける形で「福音に従った使徒的生活」を希求する人々の一部は、ともすれば反聖職者主義を帰結するようになる。そして彼らが自らの「正義」に固執して他の者が福音を裏切っている、と非難するならば、結局自らを神の座に置いて相手を裁く傲慢に陥ることになる。こうして、彼らは自らが福音を裏切ることとなる。

これに対して、フランシスコは福音の教え通り、一切「裁く」ということをしなかった。教会や伝統的な修道院の墮落を批判したり非難したりすることも決してなかった。さらには、自ら一般信徒の立場に留まろうとしつつ、一般信徒の権利を拡大するように要求する改革運動にも加わることもなかった。こうした傾向は、第二章【4】節で触れた同時代の宗教運動には広く見られ、その結果、彼らは自ら望むと望まざるとに関わらず、否応なく反逆分子や異端的な分派となることへと追いやられていったのであった。ここにフランシスコがそうした人々と同じ運命を辿る危険を避けることができた最大の理由があった。

こうしてフランシスコ会士たちは、そうした宗教運動に突き動かされて、ともすれば異端的な分派に陥りがちであった民衆に、正統信仰の中でその宗教的情熱を活かしてゆくためのモデルを提供した。その結果、時が経つとともに、フランシスコ会はそうした民衆を落ち着かせ、その宗教的エネルギーを正統キリスト教に取り込むための重要な役割を担うものとして、教会からも認められるようになる。それまでの教会は、当時の時代的・社会的背景が生み出したこうした人々を適切に取り込むことができずに、ただ彼らを脅威と感じ、その結果異端として断罪してしまっていたのである。

無論、多くの人々が強調するようにフランシスコはローマ教会に対して深い忠誠と尊敬の念を抱いていた。特に彼は、司祭に対しては、たとえそれが無能な者、不道徳な者であったとしても変わることなく、心底から従順な態度を示した。それは特に、彼が聖体拝領を深く希求していたことによる。フランシスコは助祭に叙階され説教者として認められたが、彼も他の一般信徒と同

じく、司祭を介さずに聖体拝領を受けることは不可能だった。聖体拝領を通してキリストと交わり、自らをキリストの神秘的身体の一部としてその生命に参加することはフランシスコにとって決定的に重要であった。フランシスコは、共同体的一致を重んじ、歴史の中で発展してきた教会組織に十分な敬意を表しつつ、思慮深く判断し、その中で自らの道を展開したのである。

では、フランシスコがそうした賢明な態度をとり得たのはなぜなのか、この点を理解するためには、彼の内面に目を向けなければならない。

坂口昂吉は、フランシスコの先行者として、後にワルド派と呼ばれるようになる異端的なグループの創始者ワルデス(1140 頃-1217 年)を挙げて、フランシスコと対比した上で、両者の共通点と相違点とに論及している。坂口は、両者の外面的な行動の軌跡は、たしかにきわめてよく似通っていることを指摘するが、その相違点について、たとえば両者の「回心」の意味について以下のように指摘している。

「注目すべきは、聖フランシスコの回心が、世俗世界で商人として事業に失敗したからでも、騎士になれず絶望したからでもないことである。また商業の進展により流動化した社会の中であって富を失って没落する可能性に不安を抱いたためでもなく、不正な蓄財に対する良心の苛責にさいなまれたからでもないことである。彼の回心はより積極的な動機によるものであり、この意味でも前述のワルデスの回心とは大きな相違があるのである。」^{*)}

ここで、フランシスコがハンセン氏病の患者を「抱擁」した、という逸話に関連して、そこでフランシスコが「甘美」という表現を用いていることに注意を喚起していたことを想起されたい。これは、「彼の回心はより積極的な動機によるもの」であることの証拠と言える。もしそうでないのなら、つまり、坂口が上に挙げたような動機——それはおそらく坂口が引き合いに出したワルデスや当時の多くの異端的民衆運動家を動かしていた動機であったであろう——による「回心」によるものであったのならば、そこには何某かの「ルサンチマン」が働き、その動機にもとづく活動に何某かの攻撃的性格を与えることになったであろう。しかし、フランシスコを動かしていたものは、そうしたルサンチマンからは無縁の「より積極的な動機」であった。それは、彼を内面から豊かにするものであり、その内面的充溢が通常であればいとわしいことを「甘美」なものとする。このことは、伝統的な神学的枠組みで言えば「聖霊」によるのであり、その内面的充溢は聖霊に由来する生命エネルギーの充溢を意味している、と言える。

*1 坂口昂吉「フランシスコ会の創立をめぐる」(上智大学中世思想研究所編『中世の修道制』創文社、1991年所収 p.217-8)

第三章 トマス・アクィナスの倫理学と修道院靈性

筆者は拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』(知泉書館 2005 年)において、トマスの倫理学を基本的に「愛」の倫理学として捉えた上でその構造を解明した。本研究の題目は「非主我的愛の成立基盤としての修道院靈性に関する研究」であるが、トマスにとって「自我性を越えた愛」とは「神愛(caritas)」を意味しており、「神愛」は彼の倫理学全体の中心概念であった。この第三章では、キリスト教的な意味における「非主我的愛」についての体系的な理論としてトマス倫理学を取り上げ、拙著におけるトマスの「愛の倫理」の基本構造についての理解を背景として、これまで取り上げてきた修道院靈性の倫理的な問題点との関係を概観することとする。

【1】 修道院靈性史におけるトマス・アクィナスの位置づけ

ここで、「非主我的愛」についての体系的な理論としてトマス倫理学を取り上げるに先だち、まず予備的考察として修道院靈性史におけるトマス自身の位置づけを簡単に見定めておきたい。

言うまでもなく、トマスは中世ヨーロッパの、つまりローマカトリック教会の代表的な神学者であり、アウグスティヌスに連なる西方的な靈性の伝統の中にある。しかしながら、注目すべきことに、彼はかなり広範囲にわたって東方的な源泉にも接しており、その影響も受けている。主要なところでは、ダマスコのヨハネ、擬ディオニュシオス、カッシアヌスがトマスにとって大きな典拠となっている。そして、彼の神学的な倫理学において注目すべき東方的性格としては、「神化」(theosis = deificatio)の思想を受け継いでいる点が指摘される。以上の概観から、神学的な枠組みに関して言えば、トマスにあって西方的な枠組みと東方的な枠組みが一定の統合された形を示している、とすることができよう。

修道者としてのトマス自身はドミニコ会士であった。ドミニコ会は、フランシスコ会と並んで中世盛期に成立した「托鉢修道会」、すなわち中世初期までの修道制を決定づけてきたベネディクト会系の修道パラダイムに対する革新を果たした修道会であった。その成立には、第二章【4】節で概観したような民衆による宗教運動の盛り上がり背景をなしている。しかし、ドミニコ会はフランシスコ会とは異なり、アウグスティヌスから律修参事会にいたるまでの、修道生活を志向する聖職者の系譜にある。系譜的に見た場合、これは教會的な伝統と修道制の伝統との総合と見ることができる。また、第二章【3】節で述べたように、律修参事会は、隠修士の伝統と共住修道院の伝統との統合としての側面を有している。そうした意味で、ドミニコ会士というトマスの立場は、それまでの修道制における多様な性格へのベクトルを総合したものであった、とすることが出来よう。

最後に、トマスを一個の思想家として見た場合の位置づけについて考えてみたい。一般に、トマスの思想史的な位置づけとしては、12～13世紀までの西欧の知的世界において進展したアリストテレス哲学の流入を、真にキリスト教と統合した点にある、とされる。この点は、彼の神学的な倫理学の特徴をも規定している。すなわち、トマスは、自らの倫理学を展開するにあたってアリストテレス哲学、就中その徳倫理の概念装置を用いているのである。彼はアリストテレスの倫理学の内容をそのまま受容するだけではなく、——無論、アリストテレス倫理学を内容的に取り込んで自らの体系の一部としてはいるが——キリスト教固有な、あるいはキリスト教的修道制における靈性に関わる「神愛」の倫理学をも、アリストテレス的な概念装置に変容と拡張を加えながらこれを用いて展開している。

トマス・アクィナス自身について以上の位置づけを確認した上で、トマス倫理学の体系が持つ意味を、これまでの章で問題となったトピックとの関連で概観したい。具体的には、神愛が成立する場面における神化と自然本性の問題、その際の恩恵の位置づけ、アリストテレスの概念装置を用いることの意味、そして修道生活とドミニコ会そのものの意味についてのトマスの言及に触れることとする。

【2】 神愛が成立する「場」と人間の自然本性

上述のごとく、トマスにとって「主我性を越えた愛」とは「神愛」であり、彼の倫理学全体は、最終的には神愛の倫理学であった。では、その「神愛」はどこに成立するのか。トマスにとって「神愛」が語られる原場面は、『ローマ書簡』(5:5)でパウロが「わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれている」と語った場面であった。トマスによる「神愛」の倫理学の全体は、このテキストの解釈史の中に位置づけられる、というのが拙著、特にその第三部の基本的主張であった。そして、パウロが「聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれている」と語る際の「わたしたち」とは、まさにこれまで本稿において修道生活が範と仰いできたものとして言及してきた「使徒的共同体」の現実を指していたことは言うまでもない。では、トマスは「神愛」が成立する場である「使徒的共同体の現実」をいかなるものとして捉えていたのであろうか。

拙著の第12章は、『ローマ書簡』のテキストをトマスと共に追いながらこの問題の解明を試みた。問題の箇所「わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれている」(5:5)という場面は、「信仰によって義とされる」といういわゆる「義化」もしくは「義認」(iustificatio)にすでに与っている、というパウロの宣言に続く場面である。と同時に、パウロにとって「義化」は目的ではなく、むしろ出発点であった。『ローマ書簡』(8:28-30)によれば、義化は「使命の授与」を意味していた。その使命とは「栄光」への歩みであり(8:30)、その目指すところは、神が「御子の姿に似たものにしよう」とすること、つまり「御子」と同型化することである。

このことは、パウロが「義化」もしくは「義認」にすでに与っている、と主張する『ローマ書簡』(5:5)以降の場面は、まさに人間の自然本性の自己超越性が発揮される場であることを示している。「御子」と同型化とは、人間が神の本性に参与することを意味する。それは人間が人間としての自然本性にとどまるのではなく、これを越えてゆくことを意味する。このことを、東方神学は「神化」と呼んでいたのであった。

つまり「神愛」の成立場面、すなわち「わたしたちに与えられた聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれている」(5:5)という場面は、すでに与えられた「義化」もしくは「義認」を前提しつつ、「神化」に向かうことを課題とする場面なのである。その神化のプロセスは、神の前における「功績」(meritum)、すなわち神愛から為された行為によるものと考えられていた。かくして、人間は神愛の中で神的本性に与る、すなわち人間が自らの自然本性を超越し、「神化」にいたるものと考えられていたのである。

「人間の自然本性の自己超越」と言えば、本稿第一章【4】(三)節で触れた東方の神学者マクシモスが想起される。しかし、ここでの考察から明らかな通り、トマスの倫理学も、「人間の自然本性の自己超越性」ということをその大前提としている、と言える。つまり、人間の自然本性は自己完結的に閉じた系ではなく、神の本性へと参与することへと開かれている、という基本的な人間観を、トマスは東方神学、たとえばマクシモスに見られるような立場と共有している、と言える。

ただし、第一章の【3】で触れたとおり、「自然本性」についての見方において、東西キリスト教における神学と霊性の枠組みには相違がある。その結果、「自然本性の自己超越」と言っても、東方的な枠組みと西方的な枠組みにおいてでは、若干ニュアンスを異にすることになる。

先にマクシモスにおいて概観したように、東方の伝統においては、「神化」のダイナミズムそのものが、いわば人間の自然本性に内在するものとして捉えられている。東方では、「自然本性に従う」ことが、すなわち人間が神の「似姿(eikon)」の段階から神との「類似(homoiosis)」へと開花してゆく人間の「神化」のプロセスそのものの基準とされていた。

これに対して、アウグスティヌス以来の西方の伝統のもとにあるトマスにおいては、通常の人間の自然本性は「原罪」によって損なわれている、と考えられている。従って、「神化」ないしは神愛の行為(「功績」)に先だって、義化ないしは義認によって「損なわれた本性(natura corrupta)」が回復されなければならぬものとされる。

以上、トマスにおける枠組みをいささか図式的にまとめれば、トマスにあっては通常の間人は「損なわれた本性」にあるので、まず「義化」によって自然本性の回復を受け、これを前提として「功績」(神愛の行為)による神化の道を歩む資格が与えられる、ということになる。神愛の倫

理が展開するのは「功績」の段階ということになる。「功績」とは神愛によって為される行為に他ならないからである。

こうした段階説はきわめて図式的であるが、上述『ローマ書簡』(5:5)の前後の脈絡には見事に適合している。修道生活が自らの範と仰ぐ「使徒的共同体」の現実は、信仰による「義化」ないしは「義認」を経た後の段階であり、ここで人は神愛によって「人間の自然本性の自己超越」、すなわち神化の歩みに入るのである。

【3】 恩恵の役割

トマスの見解についての以上の概観によれば、神愛の倫理の土台は「義化」もしくは「義認」によって与えられ、神愛の倫理そのものは「功績」としての善き業を通して人間が自らの自然本性を超越して「神化」に向かうプロセスを意味していた。ここで我々が注意しなければならないのは、「恩恵(*gratia*)」の役割である。人間は決して自らの力によって「義化」は無論のこと「功績」をも達成することはできない、という認識は、いわゆるペラギウス派との論争を通じて西方教会が確立した立場であった。

本節では、トマスにおける「恩恵」の捉え方に概観的な見通しを与え、さらに、前節での問題意識を承けて、「恩恵」と「自然本性」との諸区別に伴う、恩恵と人間との関わりの諸フェイズの意味を明らかにしたい¹⁾。

(一) 「恩恵」の一般的意味と被造物における善性の段階

トマスは、『神学大全』I-II q.110において、恩恵の意味について主題的に扱っている。まず、a.1 c.において「恩恵(*gratia*)」という語の一般的用法に即して、トマスは三つの意味における「恩恵」を区別する。すなわち、(1) 第一は、或る者の「愛(*dilectio*)」を意味する場合、(2) 第二は無償で(*gratis*)与えられた何らかの「賜物(*donum*)」を意味する場合、そして(3) 第三は無償で与えられた恩恵に対する「感謝、返礼(*recompensatio*)」を意味する場合である。これら三つのうち、(2)の「賜物」は(1)の「愛」に依存している。そして、この(2)の「賜物」からは(3)の「感謝」が生ずる。そして、「賜物」と「感謝」においては、恩恵が恩恵を受けとる者のうちに何らかのものを定立していることが指摘される。

その上で、トマスは(1)の「愛」との関連で、「人間の愛は事物の善性(*bonitas*)を全体的に生ぜしめるのではなく、むしろ部分的もしくは全体的に当の善性を前提としている」のに対して、「神がそれによって被造物に善あれと望むところの神の愛(*dilectio Dei*)からは、何らかの善が被造物のうちへと流入する」として、神の愛には事物の善性の原因としての特別な性格があることに注意を喚起している。

神は事物の善性の原因であるところから、あらゆる神の愛にともなって被造物のうちに何らかの善が生ぜしめられることが帰結する。しかし、或る特定の場合においては、被造物において「永遠的愛と永遠性を共にする善が生ぜしめられる」とされる。いわゆる「超自然的」にして「恩恵的」な善としての「賜物」が語られるのはこの場面である。

この場面の位置づけを明らかにするために、まずトマスは、「善」の差異に基づいて被造物に対する神の愛に段階の相違があることを指摘している。

すなわち、その一つは、それに基づいて神が「すべての存在するものを愛する」ところの「共通的爱(*dilectio communis*)」である。この愛に基づいて諸々の被造的物に自然本性的な存在(*esse naturale*)が与えられる。

これに対して、他の一つは「特別的爱(*dilectio specialis*)」である。この愛によって神は、理性的被造物をその自然本性的条件を超えて神的善の分有へと引きよせる、という。神が或る者を無条件的な仕方であらうと愛すると言われるのはこの愛に即してである。なぜなら、この「特別的爱」によ

*1 本節の論述は、拙著『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』(知泉書館 2005年)の第十三章に依拠している。

って、神は被造物に、神自身であるところの永遠的善を無条件的に分与することを望むからである。

被造物についてのこうした区分は、第一章【4】説で触れたマクシモスによる被造物における「存在」の段階理論と併行している、と言える。「特別の愛」による恩恵が問題となるのは、自由意思を有する人間(理性的被造物)との間の人格的な関係においてなのである。これは、人間が「神の像」(eikon = imago)である、という東方神学と共通する人間観を示すものであった。

このようなわけで、人が「神の恩恵を受ける」と言われることによって、人間における神の「特別の愛」の結果としての「賜物」、すなわち「神から出てくるところの、人間のうちなる何らかの超自然的なもの」が意味表示されていることが指摘される。

他方トマスは、(1)の「神の永遠なる愛そのもの」が「神の恩恵」と呼ばれる場面として、「予定の恩恵(gratia praedestinationis)」に言及している。それは、功績のゆえにではなく、無償で或る人々を予定し、もしくは選ぶ、という神の働きのうちを示される「愛」としての恩恵である。

なお、『神学大全』第二部の冒頭において、トマスは敢えて人間を「神の像(eikon = imago)」として規定した上で、彼の倫理学を展開している。これは、端的に自由意思を有する人間が「特別の愛」によってその自然本性的条件を超えて神的善の分有へと、つまり神化へと進む可能性を意味している。拙稿『『神学大全』における「神の像」について(筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第30号 2005年3月)では、『神学大全』を中心に、この「神の像」という概念がトマスにとって意味していたところを、その倫理的意義を見渡しつつ概観している。

(二) 「神的扶助としての恩恵」と「性的賜物としての恩恵」

『神学大全』I-II q.110 a.2の論題は、「恩恵は魂のうちに何かを措定するか」というものである。しかし、ここでトマスは、彼の恩恵論全体を通して最も基本的とも言える恩恵の種別を明らかにしている。それは、「神的扶助(divinum auxilium)としての恩恵」と「性的賜物(donum habituale)としての恩恵」との区別である。

先述の通り、「神の恩恵を有する」と言われる者においては、神の愛、すなわち神の恩恵的な意志の何らかの結果が内在する、ということが意味表示されている。ところでトマスによれば、人は神の恩恵的な意志によって二様の仕方でも援助される。

第一は、「人間の魂が神によって何ごとかを認識し、意志し、あるいは為すように動かされるかぎりにおいて」である。この意味においては、人間に内在する恩恵の結果は魂の「性質」ではなく、むしろ魂における何らかの「運動(motus)」である、とされる。こうした、「運動」をひき起こす神による「動かし(motio)」については、トマスはこれを「神的扶助としての恩恵」もしくは「助力の恩恵(gratia actualis)」と呼んでいる。これは人間の魂の外から人間を動かす恩恵である。あるいは、より明確に言えば、それは人間に「外的根源」として働きかける神自身の働きである。

第二は、「何らかの性的賜物が神によって魂に注賦されるかぎりにおいて」、人間が神の恩恵的意志によって援助される場合である。

トマスは、この性的賜物が注賦される、ということの理由を述べるにあたり、神が上述の「特別の愛」をもって自然本性を超える善を授与すべく愛する被造物に対しては、単に「共通的な愛」によって自然本性的善を授与するという仕方でも愛する被造物に対して以上の配慮を与える筈だ、という確信から出発して論じている。

神は自然的(naturalis)な被造物に対しても、単にそれらを自然本性的運動へと動かすという仕方によってのみでなく、それらが自分自身でそうした運動への傾向性をもつように、それらに何らかの形相、そしてその働きの内的根源としての「ちから(virtus)=徳」を授与するという仕方によっても配慮している。この形相と内的根源によって、それらの被造物が神によって動かされる場所の運動は、自らにとって親和的(connaturalis)かつ容易なものとされる。

それゆえに神は、自然的被造物に対する「共通的な愛」以上の、「特別の愛」をもって「超自然的な永遠的善の到達」へ向けて動かそうとする被造物に対しては、なおさらのこと、何らかの「超自然的な形相」あるいは「性質」を注賦するのだからなければならない。かかる被造物は、そうした形相もしくは性質に即して永遠的善に到達するようにと神によって動かされることになる。

そして、「性質」のカテゴリーに属するのは、この意味における恩恵の賜物である、とされる。これが「性向的賜物としての恩恵」、もしくは「神意に適せしめる恩恵(*gratia gratum faciens*)」ないし「成聖の恩恵(*gratia sanctificans*)」と呼ばれるものであって、人間の魂の内側から働く恩恵である。これは、人間に「内的根源」として内在する一種の性向である。

これら二つの恩恵は、共に人間を助ける神の働きに帰着するが、「神的扶助としての恩恵」は人間をどこまでも外側から助ける神の働きであるのに対して、「性向的賜物としての恩恵」とは、人間を内側から強め、人間自身が善き業をなすことを可能ならしめる神の業である、ということができる。このようにトマスは「恩恵」を、人間の内側からも外側からも働きかける力動的な多層性のうちに捉えているのである。

(三) 「作働的恩恵」と「協働的恩恵」

『神学大全』I-II q.111 a.2 において、トマスは「作働的恩恵(*gratia operans*)」と「協働的恩恵(*gratia cooperans*)」という恩恵の分類を導入する。

トマスは、上述の「神的扶助としての恩恵」と「性向的賜物としての恩恵」のいずれの意味における恩恵についても、「作働的」と「協働的」との区分が成立する、という。

まずトマスは、「作働的」と「協働的」との区分の意味を次のように解説する。

或る結果を生ぜしめるところの働きは、動かされるものに対してではなく、動かすものに帰せられる。それゆえに、ある結果について、人間の精神は動かされたものであり、動かすものではなく、神のみが動かすものであるような場合、当の結果を生ずる「働き(*operatio*)」は神に帰せられる。このような結果をもたらすような場合、恩恵は「作働的恩恵」と呼ばれる。これはつまり、その結果に関しては、人間は神に全面依存し、完全に受動的な立場に立つような結果に関して語られる恩恵である。

他方、ある結果について、人間の精神が動かすものであり、動かされるものでもあるような場合、当の結果を生ずる働きは、神に対してのみでなく、霊魂に対しても帰せられる。このような結果をもたらすような場合、恩恵は「協働的恩恵」と呼ばれる。つまり、これは、その結果に対して、神と人間とが協力して働くような場面での恩恵である。

その上で、「神的扶助としての恩恵」に関しての「作働的」と「協働的」との区分についてトマスは次のように解説している。

トマスは働き、行為(*actus*)に、意志の「内的行為」と、意志に命じられた「外的行為」との二種類を区別する。

トマスによれば、意志の内的行為に関しては、意志は「動かされたもの(*mota*)」という関係に立ち、これに対して神は動かすものという関係に立つ。そのことが特に成り立つのは、以前は悪を意志していたところの意志が、善を意志し始めるような場合である。したがって、神が人間の精神を、この種の行為へと動かすような場合、その恩恵は「作働的」と呼ばれる。

他方、意志によって命令される外的な行為に関しては、その結果を生ずる働きは意志に帰せられる。しかし、こうした行為に関しても、神は内的に(*interius*)意志を強めてそれが行為をなしとげうようにすることによっても、また外的に(*exterius*)働きを為す能力を与えることによっても、我々を扶助する。このような場合の行為に関しては、恩恵は「協働的」と呼ばれる。

したがって、神がそれによって我々を「功績的な善(*bonum meritorium*)」へと動かすところの「無償的な働きかけ(*gratuita motio*)」、つまり「神的扶助としての恩恵」は、意志を動かすかぎり「作働的」、その遂行に際して意志と協働してこれを助けるかぎり「協働的」である、ということになる。

他方、「性向的賜物としての恩恵」に関しては、トマスは、これによって生ずる結果に、「存在(*esse*)」と「働き(*operatio*)」という二種類のものを区別する。

「性向としての恩恵(*habitualis gratia*)」は、魂の「存在」に関して、すなわち、魂を癒し、義たらしめ、神によみされたものたらしめる、という結果に関しては恩恵以外の原因は働かず、人間は完全に受動的なるがゆえに、「作働的恩恵」と呼ばれる。

他方、魂の「働き」に関して、すなわち、「功績的な業(*opus meritorium*)」の根源であるかぎりにおいては、「性向としての恩恵」は協働的恩恵と呼ばれる。「功績的な業」は人間の自由意

思からも発出するものであるからである。

(四) 義化と功績 — 「作働的恩恵」と「協働的恩恵」が働く場面

以上、二通りの「恩恵」の区分を簡潔に表現するならば次のようになるろう。

「神的扶助としての恩恵」とは、神が外側から — 「外的根源」として — 人間を助ける働きであり、「性向的賜物としての恩恵」とは内側から — 「内的根源」として — 人間を助ける性向である、と言える。

「作働的恩恵」とは、神のみが原因であり、人間は神に全面依存し、完全に受動的な立場に立つような恩恵であり、「協働的恩恵」とは神と人間とが協力して働くような場面での恩恵である。

ここで、改めて「恩恵」についての二通りの区分の組み合わせについて、区分の角度を変えて、それらの恩恵が働く場面を復習してみよう。

「神的扶助としての恩恵」は、神が「外的根源」として意志を、特に悪を意志していたところの意志が、善を意志し始めるように、と動かす際に、「作働的に」働く。

「性向的賜物としての恩恵」は、魂をその「存在」に関して、つまり、魂をその内面から癒し、義たらしめ、神によみされたものたらしめる際に、「作働的に」働く。

このように、「神的扶助としての恩恵」と「性向的賜物としての恩恵」とが「作働的に」働く場面とは、「不敬虔な者の義化」もしくは「義認」の場面である。トマスによる「義化」の構造について概観するならば、そこでは、「恩恵の注賦」「信仰による自由意思の神への運動」「罪を離れる自由意思の運動」および「罪の赦し」が同時に起こる、とされていた。このうちの第二、第三の契機は、悪を意志していたところの意志が、善を意志し始めるように、と動かすところの「神的扶助としての恩恵」によるものであり、第一の契機たる「恩恵の注賦」、そして義化の全体的達成としての「罪の赦し」は「性向的賜物としての恩恵」による、と考えられる。

他方、「神的扶助としての恩恵」と「性向的賜物としての恩恵」は共に、功績的な業もしくは善への働きとの関連においては「協働的に」働く、とされる。「神的扶助としての恩恵」とは、人間の意志を強めてそれが行為をなすとげうるようにしたりして、神が「外的根源」として人間を助けることによるものである。そのようにして、神と人間の意志とが協力しあう。「性向的賜物としての恩恵」の場合は、それ自体が「内的根源」であり、また神愛や注賦的徳などの性向を媒介として内側から自由意思を助ける、と考えられる。

したがって、「神的扶助としての恩恵」と「性向的賜物としての恩恵」とは共に、「義化」の場面では「作働的恩恵」として働き、人間の功績的な働きに際しては「協働的恩恵」として働く、ということが出来る。事実、トマスは「義化」を「作働的恩恵」の結果として、「功績」を「協働的恩恵」の結果として、それぞれ位置づけている。

(五) トマスの恩恵論のまとめ

以上、トマスの恩恵論についてかなり立ち入った紹介を行ったが、ここでその要諦をまとめると以下の通りとなる。まず、トマスは最終的には人間を助ける神の働きに帰着する「恩恵」を、人間をどこまでも外側から助ける神の働きとしての「神的扶助としての恩恵」と、人間を内側から強め、人間自身が善き業をなすことを可能ならしめる神の業としての「性向的賜物としての恩恵」という二つの側面を区別する。

他方、人間の救いと神化のフェイズから見ると、上記二つの恩恵とも、人間の「損なわれた本性」からの癒しを意味する「不敬虔な者の義化」もしくは「義認」の場面においては「作働的に」働く、とされているのに対して、人間が功績的な働きをなして「神化」に向かう場面においては「協働的に」働く、とされる。

本章【2】節において、人間の自然本性の自己超越が働く場面として示唆された恩恵と神愛の倫理が成立するのは、後者の人間が功績的な働きをなす場面においてのことである。拙著において、トマスの神愛理論はパウロの『ローマ書簡』(5:5)の言葉を原点とし、そこに示唆された使徒的共同体の中での人間像が前提となっていることを明らかにした。その場面において、人間の自由意思と神(恩恵)とは協働するものと考えられているのである。さらに、その際神は人間をどこ

までも外側から助ける神の働きとしての「神的扶助としての恩恵」と人間を内側から強め、人間自身が善き業をなすことを可能ならしめる神の業としての「性向的賜物としての恩恵」という二つの側面から人間を助ける、というダイナミックな構造が示されている。

他方、「不敬虔な者の義化」もしくは「義認」の場面とは、いわゆる回心の場面であり、パウロの原場面に即して言えば、そうした使徒的共同体に加わる以前の人たちの回心の場面である。これは、原罪によって「損なわれた本性」から人間が回復するプロセスである。そこでは「神人協働」の余地はなく、全面的に神の恩恵のみが働く(「作働的恩恵」)。人間はただ、信仰によってこれを受諾するのみである。つまりこれが「信仰のみによる義認(義化)」である。

東方的な神化の場面に対応するのは、パウロが『ローマ書簡』で描いたような、「聖霊によって神愛が注がれた」人々の群れとしての使徒的共同体の内部に置かれた人間ということになる。そこでは、恩恵と自由意思との協働のもとに、人間は神愛の倫理を生きることになる。

【4】 「徳」としての神愛 — アリストテレスの徳倫理の枠組み

トマスは神愛を「徳」として規定した。このことは、「信仰」「希望」「神愛」を三つの「対神徳」と呼び慣わす現代カトリシズムからは当たり前のことのように見える。しかし、神愛を「徳」として、それも「性向」としての徳として規定したことは、当時としては大胆な主張であった。トマスが「徳としての神愛」という考え方を採用したのは、彼がアリストテレスの徳倫理の枠組みをもって神愛を規定しようとしたからである。拙著第 11 章ではそのことの意味を明らかにしている。上述のごとくトマスの思想史的な位置づけは、当初西欧の知的世界が知らなかったアリストテレス哲学の流入を、真にキリスト教と統合した点に認められている。倫理学の領域においてトマスがアリストテレスから学んだのは、その徳倫理学、特に「性向(hexis = habitus)としての徳」の理論である。

ここでまず、アリストテレス自身における徳倫理学とはいかなるものであるのかを概観しておく。アリストテレスの倫理学は、人間の自然本性が「現実態」に至るためにはいかにすべきか、を考察したものである。人間の自然本性の完成は至福と呼ばれ、人間の生の究極目的であるが、アリストテレスはこれを「徳に即した活動」(energeia kata areten)と規定した。具体的には知性の活動としての観想と、倫理的な徳の活動としての政治的実践が念頭に置かれていた。そして徳ある人間、つまり自己の内面を統合してそうした高度の自己実現を達成した人間において、真の意味での「友愛」(philia = amicitia)という愛が成立する、と考えていた。アリストテレスによれば、学問知識のような観想にかかわる知性的な徳についても、実践にかかわる倫理的な徳についても、アリストテレスは「徳(arete = virtus)」を自然本性が自己実現することに向けての土台をなす形相的な完全性を意味する「性向(hexis = habitus)」として定義している。「性向」とは人間がもつ持続的な性質であり、知性的な徳は主として教授により、倫理的な徳は訓練により形成されるものと考えた。アリストテレス的な徳倫理学と、その結実としての友愛概念は、人間的な自然本性の可能性を示している。

トマスは、上述のアリストテレス倫理学の枠組みを忠実に受け入れて、これを「獲得的な徳(virtutes acquisitae)」の領域と名付けて自らの倫理学の中に位置づけている。その内容は「賢慮」「正義」「剛毅」「節制」というプラトン、アリストテレス以来の徳にもとづく倫理であり、トマスはこれらを「枢要徳(virtutes cardinales)」と呼んでいる。このようにして自らのうちに取り込んだアリストテレスの徳倫理学を、トマスは人間の自然本性の可能性、つまり人間に最も恵まれた条件を与えれば、どこまで自己実現することが可能であるか、を示すものとして受け入れている。具体的には、論理的に原罪による損傷を免れた「十全な自然本性」を有する二人の人間、すなわちアダムとイエスを描くための概念装置として用いている。

しかしながら他方では、トマスの倫理学は、そのような哲学的な倫理学の射程を超えて、人間が神の「恩恵」によって神的な本性へと参与せしめられるような場面で成立する射程をも有している。この倫理は「信仰」「希望」「神愛」という三つの「超自然的」な徳 — 「対神徳(virtutes theologicae)」と呼ばれる — に導かれている。トマスはこの「恩恵」にもとづく倫理こそが真の意味での倫理が成立する場面である、と考えている。恩恵の倫理学を導く中心的な徳は「神愛」であり、これはまさに上述の「人間の自然本性の自己超越」の場面、「神化」に向かう倫理であ

る。

トマスは、この「恩恵の倫理学」の場面でも、敢えてアリストテレス的な「性向」としての「徳」の理論を枠組みとして用いている。ただしそこには、アリストテレスの理論的な内容を受け継いでいる(連続)面と、これを乗り越え発展させて独自の意味を込めている(断絶)面との両面があることに注意しなければならない。

アリストテレスとの連続面としては、性向としての徳の概念のうちに、一定の「現実態性」、つまり形相的な完全性への含意を込めており、そこにいわば人間の自然本性の自己実現、あるいはより高次の神的本性への参与を支える「生命エネルギーの充溢」の源泉が示唆されている点が指摘される。

他方、アリストテレスとの断絶面としては、トマスが「性向としての徳」という概念装置を大幅に拡張して、「注賦的な徳[性向](virtus [habitus] infusa)」という概念を提示している点である。アリストテレスにあつては、徳は人間的な努力の産物である。すなわち、倫理的徳は訓練、知性的な徳は教授によって生成する。先述の通り、トマスは自らの体系内に位置づけたこうしたアリストテレス倫理学を忠実に継承する徳概念を「獲得的な徳」と呼んでいる。しかし、恩恵の倫理学においては、「信仰」「希望」「愛」などのいわゆる「対神徳」はもとより、これと結びつく形で刷新された枢要徳までもが、神から「注がれる」ことによって生成するものとされる。これが「注賦的な徳」である。アリストテレス的な獲得的な徳とは、人間が自らの努力によって「変わる」ことによって身につける徳であるのに対し、注賦的な徳とは神によって「変えられる」ことによって与えられる徳である。しかし、一旦徳として成立するならば、恩恵を与えた神に対して応答してゆく人間の行為の内的な源となる。

トマスによれば、上に述べた「注賦的な徳」は、すべて神愛と共に神から注がれる。このことは、人間と神との人格的な交流の中で起こる根本的な自己変容のドラマを意味している。それは上述「義化」ということに対応する事態であろう。それが「徳」という概念で語られている限りにおいて、そこに豊かな生命エネルギーの充溢の源泉が示唆されている。他方で、その徳が「注がれる」という見方が示されている限りにおいて、その「生命エネルギー」は単に完結した人間の自然本性が単独でもつ射程の限界内にあるものではなく、それを越えた存在の根拠そのものを源泉としていることが示されている。そのような超越的な生命エネルギーの源泉に支えられた「愛」に導かれた恩恵の倫理学は、それ自体が神へと開かれた人間の生、神と人間との自由な人格的な交流にもとづいて成立するとともに、そのような人間の生の軌跡を示すものとなる。

トマスは徳倫理学の古典としてのアリストテレス倫理学から「生命エネルギーの充溢」についての展望を受け継ぐと共に、さらにこれを発展させ、キリスト教そのものの本質をなす「愛」の成立可能性を明らかにする理論的な枠組みとしたのである。

トマスは、アリストテレスの徳倫理の枠組みを駆使することによって、これを生命エネルギーの内面からの充溢を示す概念装置として用いた。このことは、形相的な完全性が生命エネルギーの充溢をもたらす、という点に注意を向けさせる。その結果、「主我性を越える愛」である神愛とは、人間が自力で刻苦勉励して獲得するものではなく、聖霊の恩恵というより高次の生命エネルギーの源泉から注がれる、という視点が理論的に確保された。先に、フランシスコについて、彼はルサンチマンからは無縁の「より積極的な動機」に動かされていた、と指摘したが、トマスは、拡張されたアリストテレス的な徳倫理の概念装置を用いてそうした「積極性」を保証する聖霊による内面的充溢をも描こうとしていた、と考えられる。

【5】 修道生活と愛の倫理

では、以上の「神愛」の倫理にとって、修道生活とはいかなる意味をもつのであろうか。拙稿「トマス・アクィナスにおける「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29号 2004年3月)においては、「隣人愛」という、神愛の対他的倫理としての展開場面において、兄弟の罪を正す「兄弟的矯正」が有する意義を明らかにすることを意図している。そのためにまず、そもそも「神への愛」である神愛が、いかなる理拠にもとづいて対他的な倫理としての「隣人愛」へと展開するのか、という点について考察した、次いで、トマス自身の倫理的な生活が展開する場であった、修道者の共同体的な生活場面の意義の解明を行

い、その上で、トマス「兄弟的矯正」についての論考の意義を明らかにしている。ここでは、同稿において、トマスが、「神愛」の倫理を修道生活はいかなる形で支えていると考えているのか、という点について明らかにした部分を紹介する。

(一) 完全性の身分

『神学大全』II-II q.186 a.1 c.でトマスは、修道者の身分は「完全性の身分(status perfectionis)」を含意する、と述べた上で、そのことの意味を明らかにしている。

ここで、トマスは「完全性の身分」という観念に、一種の二面性を見ていることに注意を払う必要がある。すなわちそれは、いわば「靈的な」、修徳の実質にもとづく意味における「完全性の身分」と、いわば人間的な誓約、儀式にもとづく制度的な意味における「完全性の身分」である。

「靈的な」修徳の実質にもとづく意味において、トマスは、「初歩者(incipientes)」、「進歩者(proficientes)」、「完全者(perfectos)」という身分の区分を認める。

前述の通り、身分は自由または隷属の条件に関連するが、トマスによれば、靈的事物においては、二つの隷属と二つの自由が認められる。すなわち、隷属に関しては、一つは、罪の隷属であり、いま一つは、義の隷属である。罪の隷属、あるいは義の隷属が見られるのは、人が罪の性向(habitus)から悪に対して、あるいは義の性向から善に対して傾向づけられる場合である。また、自由に関しても、一つは、罪からの自由であり、いま一つは、義からの自由である。罪からの自由が存するのは、人が罪への傾向に屈服しない場合であり、義からの自由が存するのは、人が義の愛ゆえに悪を慎むことがない場合である。

トマスによれば、人間には自然理性に基づく正義への性向があり、罪は自然理性に背反するゆえ、罪からの自由が真の自由となるが、その自由は義の隷属に結合している。これに対し、罪の隷属は真の隷属であり、それに義からの自由が結合している。

ところで、トマスによれば、人間が義の奴隷や罪の奴隷と成るのは、ひとえに人間自身の努力に関わっている。そして、人間の一切の努力一般の秩序に従って、その発端には初歩者の身分が属し、中間には進歩者の身分が、終局には完全者の身分が属する、と結論づけている。

これに対して、制度的な意味における「完全性の身分」の成立条件として、トマスは二つの点を挙げる。すなわち、完全性の身分には、(a)完全性に属する事柄に対する(b)一定の儀式による終生の義務づけが要求される。修道者と司教は、これら(a)(b)二つの条件をともに満たしているがゆえに、「完全性の身分」に該当する、としている。

つまり、修道者は、「一定の儀式」によって誓うことにより、上述の「罪からの自由、義への隷属」を宣言することにより、自らをこの「完全性」へと拘束することによって、一つの「身分」へと帰属させるのである。従って、このような意味で「完全性の身分」を解する限り、「完全性の身分」に属さない者であって靈的な意味における完全者であったり、靈的な意味において完全な者でない者が「完全性の身分」に在る、というようなことは、もとより可能なわけである。

「完全性の身分」についての以上の両面を踏まえた上で、「修道者が完全性の身分にある」と言われる意味は、靈的な意味における完全者を目指すべく、「一定の儀式」にもとづく誓約によって、自らを拘束していることにもとづいている、とすることができよう。

(二) 「完全性」の意味と可能性

では、この「完全性」の意味とはいかなるものであろうか。トマスは、キリスト教的生活の完全性は、「特に神愛に従って認められるべき」である、としている¹⁾。事物が完全であると言われるのは、固有の目的を達成する場合である、という一般的前提に立ち、神は人間精神の究極の目的であり、人間を神に結びつけるのは神愛であるがゆえに、キリスト教的生活の完全性は特に神愛に即して認められる、という。

*1 S.T. II-II q.184 a.1 c.

しかし、ここで人は疑問を持ちうる。そもそもトマスにあって神愛は、「注賦」されるのではなかったか。では、上述のごとく、人間が自らの努力によって、「完全者」となりうる、と言うのは、一体どういうことなのであろうか。また、現世における修道者が、仮に目指すべき目標としてせよ「完全性」を称することは不可能なのではないか。そもそも、現世の生はあくまでも「旅路(via)」すなわち「途上」なのであり、完全な至福は死後「天国において(in patria)」のみ可能である、ということは、トマスにとっての基本前提だったのではないか。これらの疑問は、トマスが修道生活で実現されるべきだと考えていた「神愛の完全性」という事態の意味をより明確にすることを要求する。

こうした問題について、トマスは「現世の生で人は完全者たり得るか」と題する『神学大全』II-II q.184 a.2 c.で主題的に論じている。

上述の通り、問題となる「完全性」とは、神愛にもとづいて「神を愛する」ということに関する完全性であった。ここで、トマスは「完全性」の意味に限定を与えた上で、現世において成立しうる「完全性」の意味と可能性とを明らかにしている。

その第一は、「絶対的完全性」である。この意味での「完全性」は、ただ愛する者の側の全体性だけでなく、愛される者の側の全体性をも含意する。その場合、神自身が愛され得る限度一杯に愛されることになる。この意味での愛の完全性は、いかなる被造物にも可能ではなく、ただ神のみに適合する

その第二は、「愛する者の側の絶対的全体性に従って認められる完全性」である。それは、情意(affectus)がその可能な限りの全体性をもって常に現実活動的に神へ志向する場合に達成される。この意味における「完全性」は、「旅路」すなわち現世では可能でないが、人間が至福に到達する「天国」において可能となる。

その第三は、「ただ神を愛する運動に背反するものが排除されている面で認められる完全性」である。人間が現世の生においても有しうる、とされる「完全性」とは、この意味における完全性である。

トマスは、この意味における「完全性」にさらに二つの段階を区別する。

その第一は、(1)「人間の情意から、神愛に背反する一切のもの、例えば、大罪(peccatum mortale)が、排除される」という段階である。この段階における完全性は、救済に不可欠な必要性に属する。この完全性が欠ける場合、神愛自体の存在が不可能となるからである。

その第二は、(2)「人間の情意から、ただ単に神愛に背反するものだけでなく、精神の情意の神への全面的志向を妨げるすべてのものも、排除される」ような段階である。これは、より進んだ段階であり、現世において可能な完全性の極致を示すものである。従って、このような完全性は誰にでも見出されるものではなく、前述の「完全者」を特徴づけるものとなる。前述の「初歩者」や「進歩者」は、このような意味における「完全性」を達成したものとは考えられていない。しかし、この意味における完全性に達していない場合でも、神愛そのものの存在は可能とされる。

(三) 修道生活の意義

修道者が目指す「完全性」とは現世において人間的な努力にもとづいて実現可能なものである。その「完全性」とは、上述の第三の意味であることは明らかである。

神愛そのものは神から注賦されるものであり、その限りにおいて人間は受動的であることに変わりはない。ただ、神愛に背反する障害を可能な限り除去することは、人間的な努力によって可能なのである。それは、神から神愛の注賦を受けた人間が、そのことに対する応答として、受けた神愛そのものの保全と増進を図るための努力である、と言ってよかろう。修道生活が志向する「神愛の完全性」はそこに存するわけである。しかもそこには段階の相違まで認められている。

従って、「修道者の身分は完全性の身分を含意する」と言っても、現実の修道者には、何らかの意味で不完全性が見出される、ということは当然の前提である。むしろ、修道生活は、そうした不完全な人間が、いかにして、人間的な努力の及ぶ範囲において、完全性を志向するか、という点にその本来的な意義がある。

事実、トマスによれば、修道者の身分は神愛の完全性に到達するための一種の霊的修行であっ

て、その修行は完全な神愛に対する障害を修道規律の遵守によって排除することに存している^{*1}、とされる。トマスによれば、完全な神愛に対する障害とは、人間の心を地上の事物に愛着させるものである。それは、神愛の完全性の障害となるのみならず、しばしば大罪によって神愛そのものをも喪失させることがある。修道規律の遵守は、完全な神愛の障害を排除すると同時に、罪の機会をも排除する。それゆえにトマスは、修道会に入会することは、掟を守っている者がより大なる完全性を達成するためだけでなく、掟に対して未熟な者に対しても、罪をより容易に忌避し、完全性に至るために裨益する、と述べている^{*2}。キリスト教的修道生活の完全性のために要求される規律は、「清貧^{*3}」「貞潔^{*4}」「従順^{*5}」に帰着し、この三者を誓願の形で宣立することが修道生活の本質を為すこと^{*6}は、周知の通りである。

修道生活は、人間を罪から守るための防壁とも言うべき環境を形成することになる。修道者と世俗者とが同一の種類の子を犯した場合、修道誓願への違反、神への侮り、そして他者の躓きとなる場合を除き、修道者の罪は世俗者よりも軽少である、とされる^{*7}。

第一に、その罪が、いわゆる「小罪(peccatum veniale)」である場合、修道者が行う多くの善行によって、いわばそれらに吸収されるに至るからである。

第二に、その罪が「大罪」の場合であったとしても、修道者は、そこからの再起が一層容易である、とされる。そのことは、修道者における二つの条件にもとづくものとされる。その第一は、少なくとも彼が一度はその意向を神へ高举したことによる。そのような意向は、時として下落しても、元通りの回復が容易である。そして、修道者に大罪からの再起を容易ならしめる第二の条件は、仲間から助けられることである。

この最後に挙げられた修道生活の利点こそが、「兄弟的矯正」である。トマスはここで、『伝道の書』(4:10)の言葉を引用する。

「倒れれば、ひとりがその友を助け起こす。倒れても起こしてくれる友のない人は不幸だ。」

この箇所は、修道生活において、罪からの再起を助ける仲間の役割を示唆する際に引かれる古典的なテキストである。前述の通り、キリスト教的修道生活は、砂漠で独居して禁欲生活を営む隠修士に始まったが、やがて集まって共同生活を営むようになり、パコミウスの頃には共住型の共同体、すなわち「修道院」が成立するようになった。そして、カッパドキアのバシレイオスに至って、共住修道制における記念碑的な修道規則が著されるにいたる。

その規則の中で、バシレイオスは、共住生活の利点として、物質的な利便性と並んで、罪を正しあうことによる霊的な支え合いが可能となることを挙げている^{*8}。

トマスが掲げた『伝道の書』の箇所は、古くバシレイオスも、罪からの治癒のための修友の役割ゆえに、共住生活を推奨する当該箇所を引用しているテキストである。

本稿第一章【2】節で検討したように、「兄弟的矯正」とは、古来、修道者が修道院で共同生活を営むことの意義を形成する枢要な柱の一つなのである。あるいは、次のように言っても過言ではないのではなかろうか。そもそも修道院とは、不完全で弱い人間が、「神愛の完全性」に達するために、神愛に対する障害を除去すべく、組織的に「兄弟的矯正」によって支え合うべく形成されたシステムである、と。

*1 S.T. II-II q.189 a.1 c.,q.186 a.1 ad.4, q.188 a.1 c.

*2 S.T. II-II q.189 a.1 c.

*3 S.T. II-II q.186 a.3 c.

*4 S.T. II-II q.186 a.4 c.

*5 S.T. II-II q.186 a.5 c.,a.8 c.

*6 S.T. II-II q.186 a.6 c.,a.7 c.

*7 S.T. II-II q.186 a.10 c.

*8 Basilius Caesariensis, *Regulae fusius tractatae* 7, [バシレイオス『修道士大規定』第七問題、拙訳『中世思想原典集成』第二巻「盛期ギリシア教父」所収、p.203-7]

結論としては、修道生活の意義は神愛の保全に資することにある、というのがトマスの見解であるように思われる。修道生活といえども、神愛そのものを生み出す訳ではない。なぜなら、それは注賦的性向であるのだから。しかし、修道生活は神愛を保全するためには有利な環境である。そしてそのために、兄弟的矯正が重要な意味を持つ。これは、バシレイオス以来の共住修道生活の意義であった。

【6】 ドミニコ会靈性とトマス

最後に、トマス自身がコミットした具体的な修道生活の形態であるドミニコ会がトマス自身にとっていかなる意味を持っていたか、という問題を概観しよう。拙稿「トマス・アクィナスにおける「説教 *praedicatio*」の意味について」(筑波大学倫理学研究会編『倫理学』第20号 2004年3月)においては、「説教」を主題としつつ、トマス自身が所属した「ドミニコ会」正式には「説教者兄弟会」そのものが、トマスにとって有していた意味にも触れた。そこでは、当時トマスが巻き込まれていた托鉢修道会批判への回答も含まれ、ドミニコ会の社会的意義とこれに対するトマスの考え方を見ることができるのであり、同稿の一部をここに展開する。

(一) 修道パラダイムの変換

第二章【5】節で触れた通り、ドミニコ会は本質的に教会聖職者集団として出発した修道会であるので、教会人の立場にあって可能な限りでの修道生活を志したアウグスティヌスによる修道規則を採用している。この規則は、律修参事会がよく採用していたもので、比較的自由度の高い規則であった。その上で、その固有の使命を達成するために、ドミニコ会は、いくつかの具体的な点で、それまで支配的であったベネディクトゥス系の修道パラダイムに対して「パラダイム変換」を行うことになる。

『神学大全』II-II q.187 の全体は、このドミニコ会による「修道パラダイムの変換」に関連するテーマを論じたものである。そこでは、修道者による教授、説教等の遂行の正当性(a.1)、世俗業務への介入の可否(a.2)、肉体労働の義務(a.3)、施物による生活の可否(a.4)、托鉢の可否(a.5)などの問題が論じられている。

ここで、一言触れておかなければならないのは、これらの諸項は、現実に展開していた熾烈な論争を背景としていた、という事実である。これらの諸項における「異論」は、トマスが教育的な視点から構成したものではなく、現実の反対者たちの見解を反映したものであった。それは、パリ大学に教授として進出していった托鉢修道会の会員に対する、教区聖職者教員たちの反撥によるものである。論争は、最初は大学における講座の争奪の問題から始まったが、遂には托鉢修道会そのものの存否までが問われるところまで発展した。まさに、「修道パラダイムの変換」の当否そのものが問われたのである。

『神学大全』II-II q.187 a.1 においては、まず「説教者兄弟会」の存立そのものの前提、すなわち「修道者に、教授、説教、その他これに類する役務の遂行が許されるか」という問いが取り上げられている。

この項におけるトマスの主文の、純粹に論理的な展開のみを取り出すならば、単純にして当然至極なものである。トマスは「あることがある者に許されない」という事態が起こる理由に、欠格事由と権能の欠如とを区別した上で、説教や教授やその他これに類する役務の遂行については、修道者の身分自体がそれを遂行する権能を修道者に与えるわけではないが、欠格事由をもたらすものでもない、と指摘する。叙階や委任により権能が与えられれば、当然それらの役務を遂行することは許されるわけである。

しかし、トマスの主文そのものは結構分量がある。先述のごとく、「異論」は現実の論敵の主張を反映したものである。例えば、第一異論などは「修道者が有するのは、教師の職務ではなく、悲嘆者のそれである」といった教父の言葉などを引き合いに出した、いわば言いがかりとでも言うべき性格のものである。それゆえ、トマスも対立する権威を引用するなどして、議論に厚みを与えている、と考えられる。そして、「聖性の進歩が靈的職務の遂行の適格性を減少させるなどと説くのは、愚劣(*stultum*)である。したがって、修道者の身分自体がその遂行の障害をなすとす

る者の説も、愚劣である。」という、通常冷静なトマスには似つかわしくないような、痛烈な表現を用いている。

「修道パラダイムの変換」に特に関係するのは、第三異論をめぐるやりとりである。

異論は、「いかなる者も、教会の奉仕に従事しながら、修道戒律に適正に留まり得ない」というグレゴリウスの言葉をもとに、修道者は、「教会の奉仕」に属している説教や教授等の役務を遂行し得ない、と主張している。

これに対して、まずトマスは、「隠世修道院で修道戒律を遵守する」ということ、つまり、ベネディクトゥス系の修道パラダイムの墨守と、教会聖職の通常の司牧職務を担当することとは、互いに相容れない、ということは認める。しかし、そのことから、隠世修道者及び他の修道者が、通常司牧権を有する司教による委任を受けて、教会聖職に従事することは排除されない、とする。つまり、ベネディクトゥス系の修道者、例えばシトー会士であっても、司教の委任があれば説教者たりうるわけである。そしてこのことは、教会聖職のために設立された修道会、つまり「説教者兄弟会」のような修道会の修道者の場合には、特に該当する、というのである。

ドミニコ会士には、ベネディクトゥスの『戒律』が修道士に命じている肉体労働の代わりに、学問研究が命じられている。『神学大全』II-II q.187 a.3 は、「修道者は肉体労働の義務を負うか」と題している。無論、ベネディクトゥス系の修道パラダイムにもとづいて、すべての修道者は肉体労働に従事すべきであると主張する攻撃が想定されている。

ここでトマスは、そもそも修道者が肉体労働に従事する、ということの目的にまで遡って問い直しをしている。トマスは肉体労働に、(1)本来、生活の資の獲得のため、(2)無為の排除のため、(3)情欲の抑制のため、(4)施与を行うため、の四つの目的を挙げる。

その上で、(1)に関しては、生活の資を他から獲得し得ない場合、誰も肉体労働を行う義務があるが、肉体労働以外の仕方でも生活の資を合法的に調達し得る場合、その義務は無い、としている。さらにトマスは、「肉体労働」という概念によって、人々が生活の資を合法的に調達する一切の人間業務であって、それが手足や口舌で行われることを問わない、と理解する可能性も示唆している。

(2)の「無為の排除」、(3)の「情欲の抑制」のための目的からは、肉体労働は、掟の必要性には属しない、としている。これらの目的は、肉体労働以外の多くの仕方で行われ得るからである。ただし、修道者が所属修道会の会則で肉体労働の義務が課せられる場合は別である、という。つまり、ベネディクトゥス系の修道パラダイムを自ら選んだ者は、これに従う義務があるわけである。

そして、(4)の「施与を行う」という目的のためには、通常は肉体労働は掟の必要性に属しない、とされる。

『神学大全』II-II q.187 a.4 では、修道者が「施物で生活する」ということの可否が論じられている。これも、ドミニコ会士の生活基盤に関わる問題である。

トマスによれば、人は、各々、自分の所有物や自分に正当に帰せられる事物で生活することが許される。また、君主や信者らの寛大な贈与によって、生計を維持する財物の喜捨を受領する修道院や教会の所属修道者や聖職者は、肉体労働を行うことなく、それら財物で合法的に生活し得る、とされる。しかし、そこには条件がある。すなわち、修道者がこうした恩恵の喜捨を受けるのは、ひとえに自己の諸修道行為に一段と障碍なく精進し得るためである。それは、贈与者の意向に誠実に応えるためである。

何かの事物がある者に正当に帰せられるとされるのは、二つの仕方による。

第一は、緊急の必要性のある場合である。その場合、修道者は施物で生活することが許され得る。「緊急の必要性」としてトマスは、(1)身体が病弱であって、肉体労働で生活の資を調達し得ない場合、(2)肉体労働の所得が生活の資に足りない場合、(3)肉体労働の習慣がなかった者の従前の生活様式、を挙げている。

第二は、その者が霊的または物的事物を提供している場合である。この意味で、修道者が、それを自己に正当に帰せられるものとして施物によって生活しうる、とされる場合をトマスは四つ挙げている。(1)修道者が司教の認可を得て説教を行う場合、(2)修道者が祭壇の役務者である場合、(3)修道者が教会全体の共通の利益のために聖書の勉学に専念する場合、そして、(4)修道者が所有した財産を修道院に寄贈した場合、それぞれ修道者は、修道院に喜捨された施物で生活し得る、とされる。

無論、修道者が、必要性や貢献する有益性もなしに無為に過ごし、貧者に喜捨される施物で生活することは許されない。

『神学大全』II-II q.187 a.5 では、ドミニコ会やフランシスコ会を特徴づけている「托鉢」そのものの可否が論じられている。トマスは、托鉢について、「托鉢自体の行為の面」と「托鉢で所得するものの面」という二つの角度から考察を加えている。

第一の、托鉢自体の行為の面からは、「托鉢」は「一種の卑賤さ」を付随させている、と指摘する。そして、「傲慢の最も効果的な治療薬」として「謙遜のために」托鉢することは称賛に価する、としている。ただし、「謙遜は、他の諸徳の場合と同様、賢慮を欠くべきでない」として、行き過ぎの危険に注意を促している。

第二の、托鉢で所得するものの面からの考察は、動機により二つの場合を区別する。

(1)富や無為のまま生活の資を得ようとする欲望からなされる托鉢は許されない。

(2)緊急の必要性と有益性からの托鉢は、世俗者にも、修道者にも同様に許される、とされる。「緊急の必要性」とは、托鉢以外に生活の糧を得るすべを持ち得ない場合であり、「有益性」とは、信者の喜捨なしには遂行し得ない有益な事業の達成を意図し、そのための喜捨を求める場合である。

このようにして、トマスは「修道パラダイムの変換」に伴う、様々な抵抗に対して、説得的に答えていったのである。最後に、『神学大全』II-II q.187 における一連の論考の最後に、「修道者は他の人々よりも粗衣を着用することが許されるか」と題する一項（第六項）が存在する、という事実のみ触れておこう。攻撃者たちは、托鉢修道会員たちの服装までも、論難の材料としていた事情が伺われる。

(二) 学問研究の意義

上述のような抵抗と闘いながら、ドミニコ会はフランシスコ会と共に大学に進出し、学問研究に力を入れる、という、当時の社会の中での特徴的な動きをとった。トマスは、『神学大全』II-II q.188 a.5 において、修道会にとっての学問研究の意義について述べている。

修道会は活動生活のためにも観想生活のためにも設け得る。そして、上述の通り、活動生活の諸活動のなかで最も主要な行為は、説教やこれに類した諸行為のように「魂の救済に直接に関係する行為」である、ということはトマスにとっての基本前提である。

この前提を踏まえた上で、トマスは、学問研究が修道生活に対して有する意義を三つの角度から指摘する。

まず第一に、観想生活の固有面に関してであるが、トマスは「学問研究の観想生活への裨益」に、さらに二つの角度を区別する。

(1)その第一は、「観想を直接に助成する」ことである。それは学問研究が知性を照明することによる。観想生活は主として神的事物を考察することに秩序づけられており、その生活において人は神的事物を考察すべく導かれる。

(2)その第二は、学問研究が「観想の危険を排除」することにより「観想生活を間接的に助成する」ことである。観想の危険とは、聖書に無知な者が神的事物の観想において陥りがちな誤謬のことである。トマスは、その単純素朴さから、神人同形説——神は人間の形姿を持つと考える誤謬——に陥ったセラビオン大修道院長についての『師父講話集』の話为例にとっている。その上で、「ある人々は、観想において自分の把握し得る以上のことを追究して、邪悪な教義の結末に至る。謙遜に真理の弟子となることを怠って、誤謬の教師となる」と述べているグレゴリウスの言葉を引用している。

この「観想の危険」に対する指摘は、観想に関する指摘ではあるが、トマスの念頭には、無知が「ひとりよがり」を産み、「ひとりよがり」から、ついには「異端謬説」へと陥っていった、民衆宗教運動における素人説教師たちのことがあったのではなかろうか。

第二に、学問研究は、「説教やこれに類する諸行為の遂行のために設立された修道会」、すなわちドミニコ会のような修道会にとって、特に固有な意味での必要性がある。トマスは『テトス書簡』(1:9)での、使徒パウロの「教えに適う信実な言葉を固く守り、健全な教えに従って勧め、反対を唱える者を論破する」という言葉を、説教者であるところの司教の職務に属する諸行為を

述べたものとして引用している。説教者としてのこうした諸行為を可能とするためにこそ、特に学問研究が必要とされる、と言うわけである。

第三に、トマスは、すべての修道会の共通面に関して、修道会に適合するところの学問研究の意義を挙げている。すなわち、学問研究は、肉の放縦の忌避に役立つ。そして学問研究は、富の欲望の除去に役立つ。さらには学問研究は、従順の教訓として役立つ。

このようにして、トマスは修道者にとっての学問研究の多面的な意義を示唆している。

(三) 観想の充溢から発する活動

上述のところからも、「観想」と「活動」という修道生活における二つの側面が言及されていた。

「観想生活」と「活動生活」という対比に関しては、古典的伝統においても、キリスト教的伝統においても、「観想生活の優位」ということは一般的な通念であった、と言ってよかろう。古典的伝統に関しては、bios theoretikos の bios praktikos に対する優位を説いたアリストテレスを思い起こせば足りる。キリスト教的伝統に関して言えば、『ルカ福音書』(10:38-42)の「マリアとマルタ」の逸話について、一般にはイエスがマリアの方を賞めているものと解され、観想生活の優位を示したものとして理解されている。

ところで、「説教」は、明らかに活動生活に属する行為であるように思われる。「観想生活」と「活動生活」についてのこうした通念に照らして、トマスは自らが属する「説教者兄弟会」をどのように評価するのであろうか。

『神学大全』II-II q.188 a.6において、トマスはそうした諸修道会の間における優位性の問題を扱っている。

ここでトマスは、活動生活の活動について、「観想の充溢(plenitudo contemplationis)から発する活動」と「全面的に外的業務に存する活動」とを区別している。

「観想の充溢から発する活動」として、トマスは「説教」や「教授(doctrina)」を挙げている。そして、この種の活動については、トマスは「照らすことが光るだけよりも優れているように、同じく、観想の実りを他に伝えることは観想するだけよりも優れている」として、単なる観想の行為以上の評価を与えている。

「全面的に外的業務に存する活動」とは、例えば、施与や接待や他のこれに類する活動である。トマスは、これらの活動については、一般通念に従い、「緊急の必要性のある場合を除き、観想の行為よりも劣る」ものとして評価している。

従って、修道会の優越性に関するトマスの結論は、教授や説教のために設けられる修道会は諸修道会の中で最上位を占め、第二の位置を占めるのは観想のために設けられる修道会であり、第三は、外的活動に従事する修道会が位置づく、というものである。

つまり、トマスにとって「説教」「教授」という、「説教者兄弟会」固有の修道目的は、「観想の充溢から発する活動」であって、単なる外的な活動に留まるものではなく、それ自体の内に観想生活をも内含している活動であったのである。

ここでトマスが「観想の充溢から発する活動」を特徴づけるために与えた「観想すること(contemplari)」を内に踏まえつつ「観想の実りを他に伝えること(contemplata aliis tradere)」という表現は、「神と共に(cum Deo)」あり、「神について(あるいは神から)(de Deo)」語る、というドミニクス自身に帰される言葉とともに、ドミニコ会の基本的な性格を特徴づける定式とされている。これは、ドミニコ会が従来 of ベネディクト会系修道院に対して修道パラダイムの転換をなした積極的な意味を示している。すなわち、観想を伝達する、というかたちで神愛を外的に展開する、ということであった。