

「聖人伝」に現れる砂漠の苦行僧

——古代末期東地中海世界の社会変容におけるその役割——

足立 広明

【要約】 古代末期の地中海世界の社会変容に関連して、最近注目されているものの一つに、隠者的な「聖人」の存在がある。彼らは修道士の起源であり、とくに東方では社会を規定する重要な要素の一つとなった。本稿では、この修道士「聖人」成長の社会的意味を、主として「聖人伝」史料から探ってみた。

隠者たちは、砂漠や岩山の洞穴に、孤独な禁欲の苦行生活を送った。苦行のさなか、彼らは臨死体験や悪霊の誘惑を受けるが、神の助力で再生する。神に通じる「力」を得た苦行者の許には、病いやしから村のもめ事の調停まで、多種多様な嘆願が持込まれた。

このような「力」を持つ者が、「聖人」としてもはやされた背景には、国家や教会のキリスト教布教の意図があった。だが、それに加えて、彼らの「力」を結集軸とする、古代末期東方の村落社会における、自律的再秩序化の動きが見てとれるのである。

史林 七二巻五号 一九八九年九月

はじめに

神との邂逅を目指して、砂漠の中で孤独な禁欲の苦行を続ける隠者の群。

ローマ帝国の伝統的な社会秩序が崩れ、代わってキリスト教権力が秩序の担い手として名乗りを上げた、古代末期の地中海世界。エジプトやシリアを皮切りに、各地に禁欲の苦行者が現れた。修道運動の始まりである。

大きく時代が転換していく古代末期の社会の中で、彼らはどのような役割を果たしていたのだろうか。この課題を解明する手がかりとして、本稿では砂漠の隠修士に関する主たる史料、「聖人伝」^①を用いつつ、地中海東部の人々が、彼らに何を期待していたかを明らかにしたい。

「聖人伝」に現れる隠者たちは、まさに超能力者である。祈りを通じて顕現する神の力によって悪霊を調伏させ、村人や、時には宮廷の中でも、病いやしや予言の奇蹟を示す。その荒唐無稽な物語の故に、これまでの実証的歴史研究の中では、十分な考察の対象とはされてこなかった。

だが、超自然的世界をいかなる形で思い描き、またその超自然的世界と人間とを媒介する任務を誰が果たすかは、権力関係の在り方とも結びつく、極めて現実的な問題なのであり、また、対象となる社会における、人間と人間を結ぶ結合関係をも規定する事象なのである。

ポリス社会において、人間の身近な周囲に存在していた多種多様な神々は、古代末期においては一様に悪霊とされ、一方、唯一の超越神が、民衆の手の届かぬ彼方に置かれた。民衆と超自然的存在は、勝手な直接交流を持つてはならず、民衆は「神の代理人」たる皇帝の前にひれ伏し、主教の「正しい」教説によって導かれねばならなかった。

さて、問題は、この中で砂漠の隠者の果たした役割である。まず考えられるのは、教会権力の尖兵としての役割で、祈りや奇蹟の呪術的能力でもって、まつろわぬ神々を調伏し、農村や民衆レベルでのキリスト教化を推進したのではないか。これは、西欧初期中世研究の中で伝統的な「聖人伝」解釈である。^②

この見方は、確かにある一面を言い当てていると思えるが、後世の西欧における、制度的に確立したキリスト教権力の印象に左右されているようにも見える。

古代末期において、教会権力はなお一元的な制度として確立してはいなかった。教義の面でも組織の面でも常に論争を呼び、東方ではその度に各派がそれぞれ修道僧を動員して争いをくり広げていた。そして、中央における「正統」信仰が、

地方レベルにまで貫徹することは、ついになかった。

また、砂漠の隠者たちの高い霊的権威も、決して教会のヒエラルヒーを介して授与されるようなものではなかった。彼らが修行の道に入るのは、神やその使徒の突然の啓示、つまり、超自然的存在との直接交流が契機となっている。民衆が彼らを「聖人」として崇敬するのも、その苦行や奇蹟の力によってであって、教会の認定や叙階によってではなかった。^④

民衆レベルの教化に利用しうるとはいえ、彼らの存在は、制御しえない制度外的なものであって、教会や国家にとって、諸刃の剣ともなりかねなかった。一方、地域の民衆の側よりすれば、砂漠の隠者を「聖人」として押立てることで、地域共同体の新たな結集原理と、外界への対応論理を得ることも可能であった。

近年の研究は、砂漠の苦行者のこのような両義的性格に注目するようになってきている。教化する側でなく、受容する側から、西欧からではなく、東方から、修道運動の起源たる砂漠の隠者たちを見直すならば、いかなる画像が描けるのだろうか。

① こゝで言う「聖人伝」は hagiography, l'hagiographie と総称される文献一般を指して用いよう。個々の伝記自体は life, vie, Leben あるいは legend, légende, Legende である。「聖人伝」文献が含むのは、もちろん狭い意味での修道僧の伝記だけでなく、「殉教者伝」その他も含まれ、聖テクラ St. Thecla のような、特異な例も入る。彼女は二世紀の殉教者だが、セレウキア近辺の守護聖人として、とくにイサウリア人侵攻とからんで五世紀によく崇拜され、天空を駆け回る馬車に乗って出現したと言われている。だが、古代末期の「聖人伝」の特徴は、何といっても同時代に苦行した隠修士的修道僧の伝記であり、これはまた柱頭隠者 *ô stoullôty*、主教、聖愚者 *The Fool, der Narr* などにも分類される。see, Abrahamse, D. Z. F., *Hagiographic Sources for Byzantine Cities, 500-900 A.D.* The Univ. of Michigan,

Ph. D., Ann Arbor, 1987, pp. 20, 46 etc. 時代は *Halikin, F., Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 3 vols. Bruxelles, 3^e ed., 1957. の七十五世紀の人物九〇名中七五名が修道士だという。see, Charanis, P., 'The Monk as an element of Byzantine Society,' *DOP*, 25, 1971, pp. 63-84.

② ヤコブス・デ・ウオラギネ、前田敬作、今村孝訳『黄金伝説』一、人文書院、一九七九、五三六頁。阿部謹也『西洋中世の罪と罰—亡霊の社会史』弘文堂、一九八九、七八頁、九五—一〇〇頁、一〇二頁等。佐藤彰一「後期古代社会における聖人・司教・民衆——中世初期司教権力の解明のための一試論」——早大『西洋史論叢』五号、一九八三——一四頁。ただし、佐藤氏は聖人による支配は「いかなる意味でも、国家的秩序を創出するものでもなかった」としておられる。氏

の力点は、この支配が民衆の政治的想像力の中に統合された、「支配者イデオロギー」と結びついていることを言うことにある。

③ 教会の「聖人」認定が始まるのは、西方のカトリック教会の整備が進むのと並行し、かなり遅い。教皇が唯一の公式認定権を主張したのは一二三四年である。それまでは、介入は常にあるものの、地方小集団の中で「聖人」が崇拜されていた。とくに古代末期、六世紀段階では、まだそのような序列化の試み以前であった。see, Deloiz, P., tr.

一 運動の概観と研究史

砂漠の隠者たちが、どのような過程を経て、民衆に「聖人」として受容されていくのか。このことを理解するには、まず東方における、修道運動の広がりをおさえておく必要がある。

修道運動といえ、西方ベネディクト会をもってその起源とするむきもあるほど、一般に東方の修道運動は、砂漠の隠修士に限らず無視されてきた。

だが、修道運動はまずエジプトやシリアの砂漠から始まったのであり、ここから運動は拡大し、また後になっても「修道士の故郷」として、西方からも巡礼を集めていたのである。全てのキリスト教修道運動が、古代末期東方の、砂漠の修道士たちとの関係の中にその淵源を持っていることは、強調しておいてよいだろう。

アレクサンドリア主教アタナシオスは、アントーニオスの孤独な苦行生活を、修道士の鑑として「諸外国」に喧伝した。^①そして、その伝記はすぐにラテン語訳が出た。いわゆる共住生活の開拓者たるパコミオスについても同様のことが言える。^②アウグスティヌスはアントーニオスの伝記に感動し、ヒエロニムスに至っては、ついに熱情抑え難く、パレスチナで苦行生活に入ってしまった。^③

エジプトでは、孤住生活と共住生活の中間にも、様々な生活様式があった。ラウラと呼ばれる、ゆるやかな共同生活を

by Hodgkin, J., 'Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church', in: Wilson, S. ed., *Saints and their Cults, Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge / London / NY. / New Rochelle / Melbourne / Sydney, 1983, pp. 189-216. ここで言う「聖人」とは、大主教や大神学者ではなく、民衆に「聖なる者」と受容された苦行者たちなどのことである。

送り、そのうちさらに修徳を積まんとして孤住生活に入る者もあった。このような修道士の一群で構成されていたのが、ニトリア砂漠とスケーティスの苦行者たちであった。彼らの言行録は、『砂漠の師父の言葉』として、幾つかの形で今に伝えられており、修道生活の Handbook として各国で読まれている。^④ エジプトの隠修士的な生活は、その後パレスチナに拡大した。ヒエロニムスの修行したのは、このような一団においてであった。^⑤

北部シリアにも修道運動は拡大したが、ここでは五世紀ごろから独特の修行法が編み出された。それは、柱の上に登って何十年となく、風雨、寒暑にさらされつつ修行するというもので、行者は「柱頭隠者」の *anachorites* と呼ばれた。柱頭苦行はその後各地に広まった。アンティオキア近くのダナ盆地が最初の中心地であったが、この近辺で柱頭苦行の確立者として名を上げた、大シメオンの下から、弟子のダニエルが出た。彼は靈感に打たれてイエルサレム行きを放棄して、聖遺物等で既に聖なる都市となった首都に赴く決意をする。^⑦ ダニエルは、首都で柱頭苦行と病いやしの奇蹟により民心を集め、宮廷でも権勢をふるい、ゲルマン人の將軍を追出すのに、市民を動かしたと伝えられる。^⑧ 地方では、シリアの他、小アジア、遠くガリアにまで柱頭苦行は伝えられた。^⑨

修道運動は、このような拡大の中で、東方の社会生活を構成する重要な要因の一つとなった。宗教論争において各派の実戦部隊となっただけでなく、日常生活においても、修道院は村はずれの風景の一部となり、村落社会を律していた。^⑩ 権力上層部においても、皇帝は時代が下るにつれて、修道僧的な神に仕える下僕としての任務を果たすべきものとの態度を示すようになってきたし、^⑪ 主教もまた、東方では、まず砂漠で修道生活をして徳を磨き、その中で評判が高まると、人々に請われて、やむなく都市に戻るといったポーズをとった。^⑫

東方の古代末期社会を理解する上で、また同時代以降の西方社会との関係をめぐっても、東方修道制の発展とその内部メカニズムの解明は、以上のように、極めて重要なことのように思われる。とくに、その中で起源的役割を担い、その後多様な形態をとりつつ、「聖なるもの」として崇敬された、隠修士的な「聖人」については、本論考もその手はじめに

過ぎない、独立の大きな研究テーマとなりうるだろう。冒頭でも記したように、それは社会の変化と結びつく、「聖性」の概念の変容という問題に直結してくるからである。

しかし、先述したように、東方修道運動については、あまり研究が進んでいるとは言えず、砂漠の隠者たちについてはなおさらである。

その理由の第一は、西方の教会が自らの歴史を語る際に、東方との関わりや、制度外的な隠修士の存在などは、やがて克服されていくべき、自分たち西方教会の前史の出来事として、切って捨ててきたからであろう。砂漠の修道生活についても、孤住生活と共住生活を厳しく峻別し、後者のみを西欧修道院へと連結させていく考え方が、通説として確立している。アントーニオスやスケーティスの修道士たちの苦行は、なるほど完徳の極みであるが、それはバコーミオスの共住修道院の組織と、パシレイオスの会則をもって、はじめて規律あるものとなる。これが西欧において、順調で健全な発展を修道院が達成できる基礎となる。今日の概説書等でも連綿と引継がれている図式である。^⑭

もちろん、これはこれで西方修道院史の、ありうべき見方の一つなのであるが、自己の組織、制度上の確立をよしとする観点の裏返しとして、いつまでも組織化されずに修行する者は「行き過ぎ」とし、またそのような者の徘徊を許す、東方の制度的発展のなさを、「停滞」の極みと断ずる価値観を含んでいる。このため、東方の苦行者を詳しく取上げても、修徳モデルとする他は、苦行者を生み出す社会については、まるで無理解な状態を露呈する。古代教会史家、マルーの次の言葉を、何と評したものであろうか。

初期のエジプトの修道者たちはあ、の粗野なコプト人の農民であるが、かれらは非常に低い生活水準から出発したので、食欲を抑制しようという熱情によって、慰安、食物、睡眠を断つことについて、われわれが戸惑うような極端な行き過ぎを行なうのである。^⑮ (傍点筆者)

「われわれが戸惑うような極端な」修行を、「粗野なコプト人の農民」の「非常に低い生活水準」に端を発する「行き

過ぎ」とすることなく、社会及び文化の文脈の中に位置づけることが、「われわれ」の課題であることは言うまでもない。だが、他ならぬビザンツ史家で、「聖人伝」編集に功績を上げた、H・デルアエにすら、このような視点は共通している。彼は、「なげかわしい停滞」の中にある東方と、「よりフレキシブルな適応性」を持つ西方を対比させ、西方は素晴しい宗教秩序を十二世紀から今日まで発展させてきたのに、東方はほとんど霊的力を浪費させてきたと捉える。それは、東方が強力な組織化に失敗したからだ、と彼は考えている。^⑩

教会史を離れた歴史家の中でも、東方の砂漠の苦行者の評判は芳しくない。修徳上のモデルにする必要もないだけ、その評価はいっそう低い。東方修道制研究が遅れてきた理由の第二である。

啓蒙史家ギボンにとって、砂漠の修道僧は、まさに「野蛮と宗教」の渾然一体となった、文明の破壊者であった。^⑪ヨーロッパ市民社会の精神の母体とされる、ギリシア・ローマのポリス社会。それが崩れていく古代末期にあって、常識を逸脱した苦行をし、激情でもって神殿破壊を進める輩。断末魔にとどめを刺す下手人としての評価は、ギボン以後も変わらない。

今日さかんとなった心性史の先駆けとも目される、E・R・ドーズの『不安の時代における異教とキリスト教』にも、こうした伝統はうかがえる。彼の研究は、二世紀のアントニヌス朝時代から四世紀はじめまでの、異教にもキリスト教にも共通するメンタリティの変化をたどり、そこに社会経済的指標にしばしば先行する形で、社会崩壊への予兆が現れていることを示そうとするものである。夢占いや奇蹟、予言の書など、従来の社会経済史では見過されてきた史料をふんだんに駆使し、心理学的手法で読み解こうとする方法は、十分今日的評価に値するだろう。

しかし、彼にとって古代末期は、あくまで「不安の時代」なのであり、しかもその不安は、何かを生むための不安ではない。それは、時代の精神を蝕む「病氣」なのである。彼にとって砂漠の隠者たちの苦行は「狂氣」に他ならず、彼らは「内因性の神経症」にかかっていると診断されたのである。^⑫

このような従来の見解を打破し、東方の砂漠の隠者に立脚点を置いて、古代末期社会の変容を見直そうとする動きが、近年さかんである。その代表格がアメリカのP・ブラウンであり、彼はギボンやドッズと違い、古代末期を「衰亡」ではなく「形成」の、「不安」ではなく「野心」の時代と見立て、隠者的な修道僧を、確固とした指導性を持つ、村落社会のリーダーと考えた^④。また、フランスのボトラジャンは、「聖人伝」に構造分析の手法を導入し、その利用範囲を一躍広げた^⑤。彼らの登場以後、古代末期の隠修士的「聖人」たちの研究は、急速に深まりつつある。

最近の研究の、このような変化をうながしたのは、第一に考古学的成果の蓄積、第二に文化人類学的手法の導入によるところが多い。

チャレンコの歴大な発掘調査報告は、北部シリアに限定されるとはいえ、古代末期地中海世界で、最も史料状況が豊富で、経済的にも繁栄していた地域に関する情報を与えてくれる。

図1において示されているのは、アンティオキア東方の、石灰岩山地地方において、二世紀以降、七世紀はじめまで間断なく成長したと報告された、いわゆるオリブ・プランテーション地域の状況である。柱頭隠者大シユメオンの修行場、カラト・シマンをはじめ、柱頭苦行者やその他の修行僧が輩出し、修道運動中心地の一つとなったのも、この同じ北部シリア・オリブ・プランテーション地域なのである。図2において、同じ場所の修道院分布を示している^⑥。

カラト・シマンはこのうちでも顕著な例で、五世紀後半より豪壮な聖所が建設され(図3参照)、その規模はかつてのバアル神殿をも上回る。そして、ダナ盆地より、この聖所へ詣でる参拝者、巡礼のために道ができ、カラト・シマンの下には門前町テラニッソスが形成されたのである^⑦。

困窮した逃亡農民の群が修道者群のものになったとする、これまでの捉え方とは正反対に、極めて富裕な成長する村落社会の中に、東方の修道制はその根を持っていたことが、このことから推察される。実際、チャレンコの報告によると、修道院は次第に村落に不可欠のものとなっていったようであり、一種の「村落寺院」的機能を果たしていたものではあるまい^⑧。

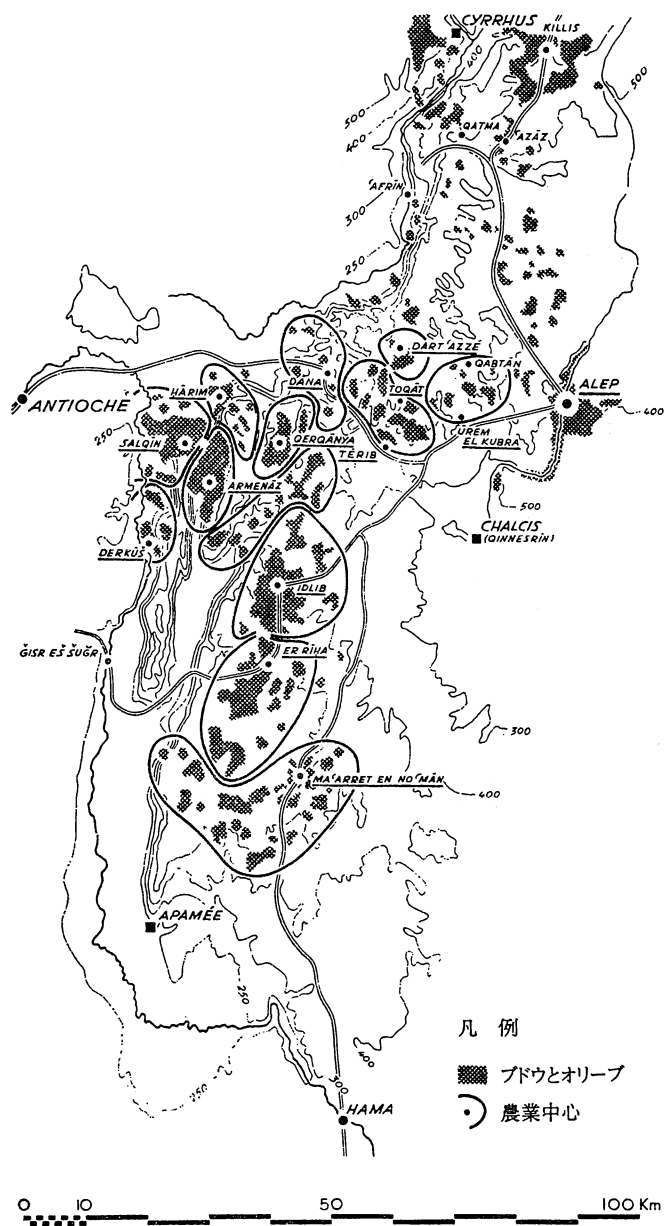


図1 石灰岩地帯における農村プランテーションと農業中心
Tchalenko, Villages Antiques, II, PI. XXXII

か。
そして、このような村落社会の中で、社会から逸脱した苦行に身を投じ、柱の上で数十年も過すような者が、何故「聖人」として崇敬されるに至ったのか。この問いを解明するために、ブラウンは、文化人類学的手法による説明を試みた。

すなわち、砂漠の隠者たちはストレンジャー、「異人」であり、それ故に逆に共同体内に利害関係を持たぬ、聖なる仲裁者、調停者となったのではないか。プランテーションの拡大と新しい村落社会の発展に伴い、住民の相互の結合関係が不安定な中で、このような「異人」の介在すべき余地が広がった。^②

ブラウンの所説について、詳しくは別稿を参照されたいが、これまでアジアやアフリカの伝統社会に加えられてきたような分析のメスを、キリスト教社会にも用い、有効な展望を開いたと言えるだろう。個人と個人、共同体と共同体の橋わたし役をする hinge-man としての役割は、教会史家フレンドによっても注目され、彼は五世紀の東方社会が、西方と比べて安定を保った理由として、隠者的な修道僧の存在を挙げている。^③

ブラウンの論考は、パオニア的な価値があるが、それ故に強引さも見うけられる。たとえば、隠修士的「聖人」を東方では生身の存在であり、西方では主教の操作する「聖遺物」となった死んだ存在であるとして、厳しく区分することな

図2 凡例

- 場所は確認されているが、同定できない修道院。
- ⊕ ■ 場所は確認されているが、同定できない柱頭隠者の修道院。
- ■ 場所が確認され、四つのモノフィジスト書簡で同定された修道院。
- ⊕ ■ 場所が確認され、その他の史料で同定された修道院。
- ⊕ ■ 場所が確認され、四つのモノフィジスト書簡で同定された柱頭隠者の修道院。
- ⊕ ■ 場所が確認され、その他の史料で同定された柱頭隠者の修道院。
- ⊕ ■ 四角の半分が黒い 四つのモノフィジスト書簡には証言されるが、まだ確認されない修道院。
- ⊕ ■ 四角の半分が黒い 四つのモノフィジスト書簡には証言されるが、まだ確認されない修道院。
- ⊕ ■ 四角の半分が黒い 四つのモノフィジスト書簡には証言されるが、まだ確認されない柱頭隠者の修道院。
- ⊕ ■ 四角の半分が黒い 四つのモノフィジスト書簡には証言されるが、まだ確認されない柱頭隠者の修道院。
- ⊕ ■ 四角の半分が黒い 四つのモノフィジスト書簡には証言されるが、まだ確認されない柱頭隠者の修道院。
- ⊕ ■ 四角の半分が黒い 四つのモノフィジスト書簡には証言されるが、まだ確認されない柱頭隠者の修道院。
- ⊕ ■ 四角の半分が黒い 四つのモノフィジスト書簡には証言されるが、まだ確認されない柱頭隠者の修道院。
- 修道院と推測される遺構。
- ⊕ □ 四角の半分が黒い 四つのモノフィジスト書簡や他の史料で引用されるが、場所の限定が疑わしいままの修道院。
- ⊕ □ 以前のリストに引用されず、推測される修道院。

「聖人伝」に現れる砂漠の苦行僧（足立）

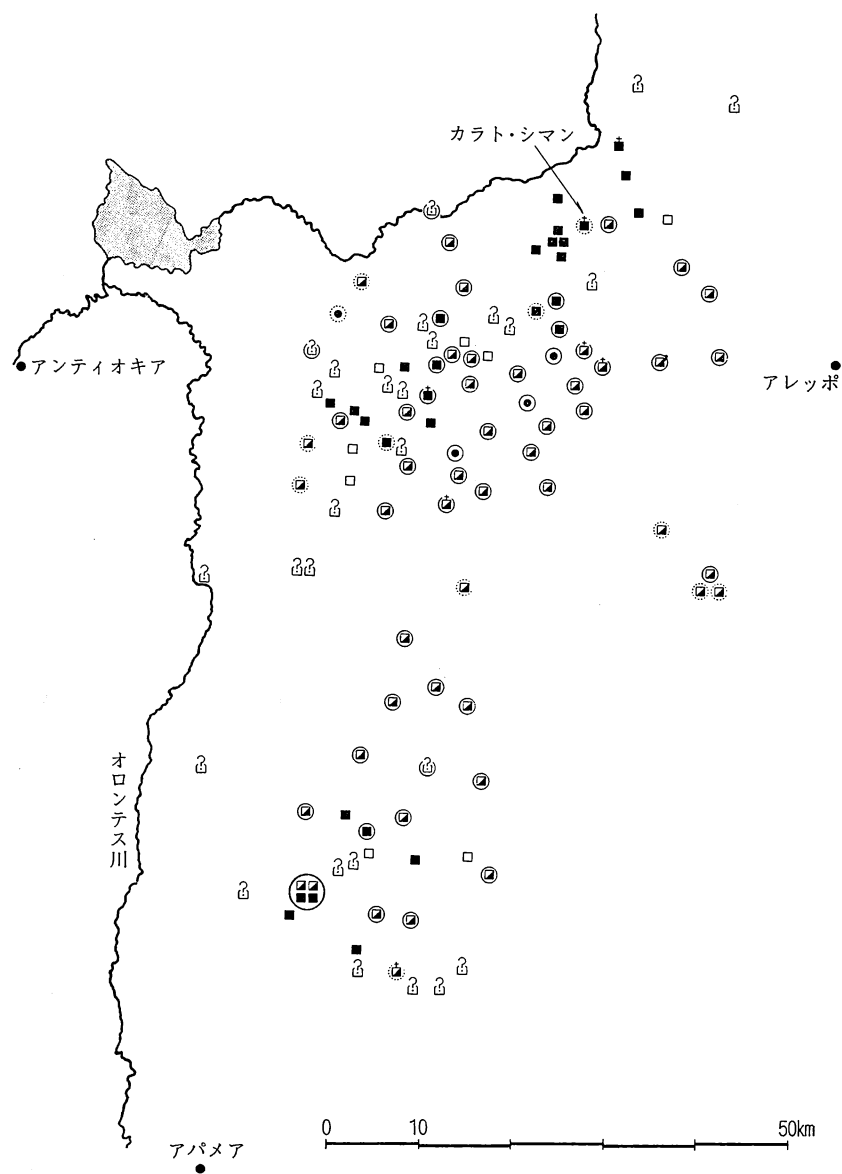


図2 Tchalenko, Villages Antiques, II, PI. CLIII

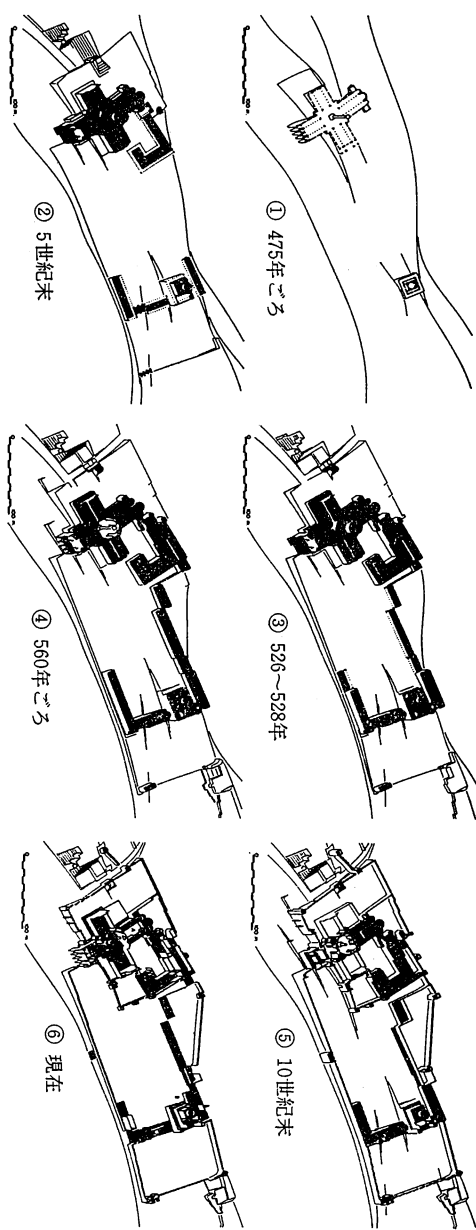


図3 シュメオン聖堂の発展 (Qal'at Sim'ān) Tchalenko, Villages Antiques, II, Pl. LXXVII-LXXIX

どがそれである。^⑪ 従来のな西方中心の、教化布教の道具という、「聖人」及び「聖人伝」研究の枠を越えるためであろうが、東方においても聖人崇敬は死後も拡大するし、西方においても全て操作されたわけではないだろう。^⑫

また、ダグロンの指摘するように、北部シリアの村落自体の中にも、著しい大村落となるもののある反面、零落する農村もあり、調停者としての「聖人」も、この中で役割を果たしていたと見るべきであろう。^⑤

だが、考古学的成果も加味しつつ、文化人類学や社会学、心理学的な見地から「聖人伝」テキストを読み解き、そこから砂漠の隠者たちの社会的機能を読みとっていくとするのが、最近の傾向であることには変わりはない。

そして、その中で、以前のような固定的で停滞的な社会の中で、食いつめた農民が逃亡したのだといった見方はすたれ、

むしろ互いの社会的結合関係の弱い、流動的な社会をこそ、東方の修道制は反映しているとする見方が一般的となってきた。^⑭ 組織的、制度的整備のなさは、社会における移動の激しさをこそ映しているというのである。

隠者たちは、非社会化の儀礼として逸脱行動を行ない、そのことを通じて、変転極まりない社会状況の中で、バラバラの個人を自らの回りに再結集させることもできたのであろう。

それでは、具体的に、彼らはいかなる逸脱行動を示し、その中でどのような神の力とめぐり会おうとしていたのか。そして、教会や地域の民衆は、「聖人」たる彼らの開示する神の力に何を期待していたのだろうか。近年の研究で言及されたテキストを中心に、次に「聖人伝」の記述を具体的に検討してみたい。

- ① Migne, J., *P. G.* 26, *Vita Antonii*, pp. 837-838.
- ② Halkin, F., S. *Pachomii Vitae Graeca, Subsidia Hagiographica* 19, Bruxelles, 1932, Boon, A., ed. *Pachomiana Latina*, Louvain, 1932. 6冊 CSCO シリーズにギリシア語や他6方言版を入っている。
- ③ Chitty, D. J., *The Desert A City, An Introduction to the study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, N. Y., 1966, p. 13, p. 50.
- ④ *Apophthegmata Patrum*, a) *Alphabetical Collection* P. G. 65, 71-440. これは最近邦訳が出た。古谷功昭『砂漠の師父の言葉——“ニホ・キリミヤ”教父選集第三五巻』あかし書房、一九八六。他は b) *Anonymous Collection*, c) *Systematic Collection*, d) *Syriac Systematic Collection* 等がある。
- ⑤ Chitty, *Desert a City*, idem.
- ⑥ Tchalenko, G., *Villages Antiques de la Syrie de Nord, Le Massif du Bélus à l'Époque Romaine*, Paris, 1953, p. 20, pp. 145-182.
- ⑦ Delahaye, H., *Les Sarnis Stylites, Subsidia Hagiographica*, n° 14, Bruxelles, 1923, repr. 1962, ch. 10, p. 10.
- ⑧ *ibid.*, ch. 55-56, p. 53-55, ch. 65-68, pp. 64-66.
- ⑨ Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire, A social, economic, and administrative Survey*, vol. 2, Oxford, 1964, Repr. 1986, pp. 929-930.
- ⑩ Tchalenko, *Villages Antiques*, p. 149.
- ⑪ Frend, W. H. C., 'The Monks and the survival of the East Roman Empire in the 5th century', *Past and Present* 54, 1972, p. 6, Socrates, *Historia Ecclesiastica*, P. G. 67, vii, 18.
- ⑫ ミンクス・タリテンズ・ホムズ・ヤセの母国。Liebeschuetz, J. H. W. G., *Antioch, city and imperial administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972, p. 235, Gregory, T. E., *Vox Populi, popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century* A. D., Columbus, 1979, pp. 41-42, p. 46, Socrates, H. E., viii, 2.
- ⑬ H・I・ベルー、上智大学中世思想研究所編訳『キリスト教史』・

教父時代』一九八五、などに残念ながらそのようなものを発見せざるを得ない。

- ^⑭ Harnack, A., *Das Monachium, seine Ideale und seine Geschichte*, Giessen, 1881, Heussi, K., *Der Ursprung des Monachiums*, Tübingen, 1936 etc.

- ^⑮ プルー前掲書、九八頁。

- ^⑯ Delehaye, H., 'Byzantine Monasticism' in: Baynes, N. H. ed., *Byzantium, an introduction to East Roman Civilization*, Oxford, 1953, p. 164.

- ^⑰ idem.

- ^⑱ キボン・朱牟田夏雄訳『ローマ帝国衰亡史』V、築摩書房、一九八七、三二七頁に、次々と修道士を非難する言葉が投げつけられてい

- ^⑲ E. R. Rieu, 井谷嘉朗訳『不安の時代における異教とキリスト教』日本基督教団出版局、一九八一、四八一—五〇頁。

- ^⑳ Brown, P., 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity,' *JRS*, 61, 1971, pp. 80-101.

- ^㉑ Patlagean, E., 'Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale,' *Annales*, E. S. C. 23, 1968, pp. 106-126.

- ^㉒ Tchalenko, *Villages Antiques*, vol. 2, PL. XXXII.

- ^㉓ ibid., PL. CLIII, ibid vol. 1, pp. 150-153 etc.

- ^㉔ ibid., PL. LXXVII, LXXVIII, ibid vol. 1, pp. 207-208, Klengel, H., *Syrien, zwischen Alexander und Mohammed*, *Denkmale aus Antike und frühen Christentum*, Darmstadt, 1987, pp. 192-194.

- ^㉕ 1868年ロストフツェフの『Rostovtzev, M., *Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926 pp. 578-579, 599. の記述による。これがそのままだとすれば、この「聖人伝」にそ

のような記述はなく、社会状況からの類推である。社会状況に対する見方も研究の進展で一変しているのだから、そろそろ通説的記述も訂正が必要であろう。

- ^㉖ Tchalenko, *Villages Antiques*, vol. 1, p. 149, 174.

- ^㉗ 「村落寺院」については十一—十二世紀の中世村落寺院に関する田中文英「中世前期の寺院と民衆」『日本史研究』二六六、一九八四、四二—三より知見を得た。もちろん、単純に同じだと言うつもりはな

い。チャレンコに基づく古代末期北部シリア村落の研究には、渡辺金一「中世ローマ帝国——世界史を見直す——」岩波新書、一九八〇が、新書レベルを越えて詳細に述べている。

- ^㉘ Brown, *Rise and Function*, pp. 86-87.

- ^㉙ 拙稿「聖人と古代末期の社会変動——P・ブラウンの研究を中心に——」『西洋史学』一四九号、四六—六〇頁。

- ^㉚ Friend, *Monks and Survival* の中心テーマ、pp. 3-24.

- ^㉛ Brown, op. cit., p. 95.

- ^㉜ 指珠恵「パンノシウスと聖遺物崇敬——アリウス派論争を中心に——」『西洋史学』一四九号、三二頁。

- ^㉝ Dagron, G., 'Entre Village et cité: La bourgeoisie rurale des IV^e-V^e siècles en Orient', *Koinonia* 3, Napoli, 1979, pp. 34-36, p. 52. しかし、彼の論文は、ブラウンとは異なる論旨で、「聖人」のネットワーク結集の能力が、村落社会に從属よりも自由を多く与え、後世のキリシタン社会につながる再秩序化 restructuring de territoire を与えることを示している。

- ^㉞ 抑圧からの逃出口非社会化的図式は社会学的修道運動分析の始まりだ。Savranis, D., *Zur Soziologie des byzantinischen Monachismus*, Leiden / Köln, 1962, p. 4, pp. 11-13. 修道制の秩序のなやめ、東方社会の個人を結び紐帯の欠如のあらわれと見たのが Kazhdan, A.,

二 隠者の苦行―聖性獲得へのステップ

両親をなくして家産運営に困っていたアントーニオスの耳に、教会からこんな言葉が流れ込んできた。

もし全きたらんと欲するなら、行け。おまえの手にある全ての財産を売って、貧民に与えよ。そして、来て、私に従うのだ。そうすれば天に宝を持つだろう。^①

天啓を受けたのかのように、彼は家に戻り、三百アルーラほどの豊かな田畑を売り払い、孤独な修行生活に入っていく。有名な聖アントーニオス発心の場面である。ここで強調されているのは、いわゆる自発的貧困への希求であるが、これは他の「聖人伝」にも共通する。

小アジア、シケオンの聖テオドーロスは、洗礼者ヨハネをその地で倣おうと、次のごとく宣言した。

全ての聖人 *of true names* は、信仰によって王に勝り、義のために働き、福音を得たが、それは欠乏の中に身を置き、身を苦しめ、害にさらされ、荒野で、はたまた山や洞穴や地の穴の中で誘惑されながらのことであった。^②

「聖人伝」特有のレトリックであるとしても、少くとも史料の上では、従来有力であった、官憲に圧迫されて逃亡する農民という姿はうかがえない。^③ 史料の語るのは、豊かな家産を所有しながら、天啓に目覚めた者が、自ら望んで困窮生活に入ったということであり、また、そのことが「聖人」となるには不可欠なことだということなのである。

もちろん、この記述自体が事実でなく、豊かな土地所有も見せかけで、実は貧困からの逃亡を隠したいからだと憶測はできる。しかし、あくまでそれは憶測にすぎない。

ここでは、無理な憶測の屋上屋を重ねて「隠された事実」を推測して史料の価値を減じるよりも、まずテキストの語る言葉に耳を傾けてみよう。

テオドーロスのテキストにおいて、「聖人」になるための修行の場は、「荒野」や、「山や洞穴や地の穴の中」とされている。このような場所の共通項は、そこが人間の普通の居住地ではないということである。荒野や山は、神が下り、悪魔の試しが待ちかまえる場所であり、洞穴や地の穴は、地下の死の国に通じる場所である。^④「聖人」になるには、このような、この世とあの世の出会いの場所で、「誘惑」にさらされることが必要だったのである。

実際、テオドーロスは、この後、二年間にわたって山中の岩穴に姿を隠し、人々には死んだと思われていたと伝えられる。姿を現した時の彼の形相も死人そのもので、そのことがたとえようもなく聖なることとされるのである。史料を見てもみよう。

（彼らは）そこで喜んで登っていき、あたかも死人のようになつて現れた彼を引っぱり出した。——中略——彼の頭はすさまじい悪臭であつたが、それは傷と膿によるもので、そのためにおびたしいうじ虫が洞穴には住んでいて、そして、彼の骨はむき出しとなり、彼の髪は固く結ばれていた。そして、悪臭と、彼から散らばってくるうじ虫のために、誰も彼の近くに立つことはできなかった。彼の外見は死人のようであり、端的に言うなら、その痛苦によって、少年ヨブと見なしうる。^⑤（傍点筆者）

悪臭を放ち、うじにまみれた死人のような姿は、たちまち評判になり、これを聞いたアナスタシウポリスの主教テオドシオスは、ただちに彼を叙階した。^⑥

このようなテキストに、圧迫された農民の逃亡する姿を読み込むことは、ほとんど不可能である。ここで示されているのは、人間の領域から死の領域へ踏み入ることが、非常に神聖な、一種の通過儀礼として社会の中で承認されているということである。何らかの社会的緊張や矛盾が背景にあるとしても、それは、ただ圧迫されたので逃亡したといった単純なものではなく、このような儀礼を行なう者が、何故とくに古代末期に、社会の前面に出て賞賛されたのかを問うことから、はじめて明らかになることであろう。

アントーニオスの場合も、修行は砂漠の荒野で発見された墓の中で始まった。^⑦そして、「敵」は役人ではなく、常に「悪

「靈」*o daimon* たちであった。東方の「聖人」たちは、時に民衆を率いて当局に立ち向うが、それは人生の後半期、すでに「聖性」*h' dyroshyn, h' doidyns* を確立した後なのであって、まず主敵は悪霊である。アントーニオスの「敵」は、彼が砂漠を修道僧で満たすのではないかと恐れ、ある夜、数多くの悪霊と共にやってきて、彼を打倒した。⑧そして、その攻撃のすさまじさは、彼を見つけて村の教会に運んできた知人によって、村人たちの前で確認される。

扉を開けると、この者は死人のように、地面に横たわっている者（アントーニオス）を見つけた。彼（知人）はかつぎ上げて、村の教会へ運んだ。そして、地面の上に置いた。親族の多くの者や、村人たちが、死人のようなアントーニオスの傍に座っていた。⑨（傍点筆者）

ここでも、「死人のように」なった苦行者の身体が、人間界を越えた別世界の力の存在を確証するものとなっている。そして、テオドーロスと同じく、孤独なあの世へ踏み込む苦行が、秘密を知る知人の手によって、人々の前で最後には開示されているのである。⑩

アントーニオスは、打撃を加えた悪霊たちの場所に再び出かけていく。悪霊たちは、彼がなおひるまずに戻ってきたので、地震でも起こしたかのように物音をたてながら、ライオンや熊やコブラやさそりや、様々な野獣に化けて、いっそう重い傷を彼に負わせた。⑪アントーニオスが、それでも落着きはらって、彼らを揶揄していると、やがて主が助けの手をさしのべる。光の束が下ってくると、悪霊どもは見えなくなり、体の痛みも消え失せたのである。⑫傷の癒えたアントーニオスは、現れた幻に尋ねた。

「あなたはどこにおられたのですか。何故私の苦しみをやわらげようと、最初から光をもたらさなかったのですか。」すると、彼の方に光が言った。

「アントーニオスよ。我らはこのようにずっといた。しかし、おまえの戦いぶりを見るために待っていたのだ。」⑬

神の聖なる領域に達するには、まずそれなりの試練が必要だと言っているのである。人間の安住する場所から離れた者への悪

霊の攻撃。これに節を曲げず、なお神を求めようとするとき、救いの手がさしのべられる。この後、苦行者は、神やその使者たる超自然力と深く結びつき、逆に攻撃に転じていく。彼、もしくは彼女は、メタフォリックな死を通過して甦り、神との媒介者として人々の前に再び姿を現す。そして、祈りを介して顕現する神の力によって、次々と病をいやし、未来を予言する「聖人」となるのである。

このような「聖人」たちの修行時代から容易に類推できるのは、一種のチャーマン的力能者の姿であり、村落社会の周囲の悪しき霊的存在を鎮める呪術師の役割である。

「聖人伝」に構造分析の手法を導入したパトラジャンによると、伝記はいくつかの層に分れ、表層では聖書及び倫理モデルが記述を決定しているが、深層モデルがその下層にあると言う。^⑭それは、人間社会に害をなすあらゆる要因を悪霊として表現し、一方これに対抗する呪術師としての「聖人」が、修行を通じて聖なる力を獲得していくという物語の枠である。^⑮だが、この深層レベルの構造は、そのままでは記述されることはなく、表層の聖書や倫理のモデルに即して記述されることになる。^⑯

パトラジャンの指摘を受けて、先に引用したテオドロスやアントーニオスのテキストを読み直すなら、思い当たる部分は幾つもある。「聖人」たちの発心と修行には、呪術師やチャーマンに共通するものが見られるが、それはそのままの形で現れず、聖書やキリスト教倫理に即した形で現れてくる。アントーニオスに天啓と思われたのも聖書の一節であり、テオドロスの決意表明もパウロにならったものであった。^⑰パトラジャンの言及したように、そこには一つの物語に、幾つものモデルが折重なって存在している。

このような構造分析をすることで、「聖人伝」の全体構造は、かなり明瞭になってくると思われる。従来、奇蹟物語やヴィジョン（幻視）体験の記述は、「教化」の手段とされる他は、あまり触れられることもなく、修德的な部分から分けられてきた。しかし、「教化」される民衆や、苦行者自身にとってはどうであつたろうか。彼らにとって、真の徳とは、村

内外に霊がうごめき、人々の心をかき乱す、具体的な生活の場の中で証明せねばならない性質のものであったろう。このような場の中では、苦行し、誘惑され、幻視を得ること自体が、キリスト教の真実性を証明することになる。たとえば、修道士第一の美德は苦行そのものでなく、謙譲の心であるとされていたとしても、やはりその謙譲の美德自体が、悪霊や競合する異教シャーマンとの関係の場の中で、それらに立ち勝る点として語られていることを忘れてはならない。^⑧ ここにおいて、問題は歴史の舞台に戻ってくることになる。一般名詞としてのシャーマンもしくは呪術師が、古代末期のキリスト教社会の中で位置を持つからである。

近代語訳もあり、全生涯が詳しく述べられて、「聖人伝」モデルの十分な検証のできる素材として多用される素材のうち、テオドーロス、アントーニオス以外に柱頭隠者の例として、小シユメオンのテキストを見てみよう。

小シユメオンの場合、まずのつけから神の遣わした聖なる医療者（呪医）であることが語られる。

また（神は）我らの時代に様々な形で弱っている者を慈愛深くも訪れ、世話し、そして霊においても肉においても苦しむ者への優れた医師を *ἐν τῷ ἀσκήσει φημι καὶ ἐν τῷ ἀσκήσει καὶ ἐν τῷ ἀσκήσει* 与えた。全き聖人 *ἐν τῷ ἀσκήσει* シユメオンこそその人であり、奇蹟という山（タウマストス山）で、あるいは競技場の柱の上で、彼は禁欲の苦行を *ἐν τῷ ἀσκήσει* やり抜いた。^⑨

霊においても肉においても苦しむ人々。それを救うべくやってきた神の呪医。その姿はシャーマンのようであり、またイエスにならっているかのようでもある。

小シユメオンのテキストは、様々な文化人類学的、民俗学的な刺激に満ちたテキストである。母子の強いつながりと父の影の薄さ、柱頭苦行中の霊の攻撃のパターン、食物、衣服、睡眠の禁忌。だが、とりわけでも重要と思えるのは、彼の「聖性」が、聖職者の手を介さず、神の使徒ヨハネの直接の介入によって与えられていることである。

彼の場合、度々母親の夢枕に洗礼者ヨハネが現れた。彼女はもともと信仰が厚く、断食や地面の上で寝る行をしていたが、子どもをもうけるとなれば、純潔の美德が失われる。そこでヨハネの聖堂にこもって、神より与えられたヨハネの権

威にすぎり、とりなしを頼んだ。その間パンも水も塩も摂らなかつたという。すると、ある晩ヨハネが出現した。そしてこのように語った。

元氣を出せ、女よ。そして祈るのだ。おまえの願いは受入れられたのだから。ほら、これがおまえに對するしるしだ。^②

彼女が「激しいおそれに満ちて目覚めると、自分の手の中にある大きな香料の玉に」^② 気づいたという。さらにヨハネはこの後も母親の夢枕に出現する。

すぐ起きるのだ、女よ。宿に行き、祝福のうちにおまえの夫と添い遂げなさい。そうすれば、すぐに息子をはらむだろう。そして、その名をシユメオンとするのがよい。肉もぶどう酒も、その他人間のわざによるものは、彼は摂らないだろう。栄養のためには、彼に右の乳房を与えなさい。左はしかし彼は決して触れないだろう。というのも、彼は右側にいるのだから。——中略——この者（シユメオン）は、我らの主なる神の奉仕者なのだから。^②

ブラウニングやパトラジャンは、このテキストに食物禁忌の例を発見するのであるが、まずシユメオンが、神の奉仕者として、その使者たるヨハネから直接選ばれていることも、見過せない点ではないか。伝記作家の虚構の可能性の中にあるとはいえ、「聖人」たる者には、神やその使者が、教会の仲介を越えて直接語りかけるのだということが、公然と語られているのである。そして、そのような聖なる者は、「人間のわざ」による物を食わず、また右の乳しか飲まないのだという。アントーニオス、テオドロス、そして『砂漠の師父の言葉』やテオドレトスの伝記に出てくる「聖人」、苦行者たちも、皆教会の示唆によるのでない、自発的な苦行を決意し、人間の調理という、文化の手の加わらぬ食事をしようとする。^④ これは、人間の領域の外に立つ、「聖人」として直接超自然力と対話するには、人間の文化を断たねばならないことを示しているであろう。

柱頭隠者の苦行も、アントーニオスの墓やテオドロスの岩穴と同じく、この世ならぬ世界との接点で行なわれた。隠者の苦行する柱は村はずれにあり、またつめかける地上の巡礼たちと距離を置き、より天に近くなるよう位置づけられて

いた。大シユメオンの柱は、群衆の騒がしさを避けて、次第に高くなっていったと言われている。^②面白いのは、しかし決して群衆と「聖人」は切れてはいないことである。集まる人々の前で、より高い柱の上での苦行は、恰好の「パフォーマンス」の場となったであろう。行者と村人の連絡係も存在したように、^③また後述するように、「聖人」は柱から降りてきて村人にアドバイスを与えるのである。

柱頭での苦行は眠ることなく何千回も、何日も通して祈ったり、極寒極暑の中でもほとんどそれに応じた衣服を着ずに過ごすこと^④などであるが、これが村人たちの見上げる衆人環境の場の中で示されるのである。つまり、自らが俗世、すなわち通常の人間生活の場を離れて、神の聖なる世界に通じる者であることを「上演」しているわけで、これもまた十字架上の死のメタファーであるとも考えられる。^⑤ブラウンは、このような演劇的行為、「パフォーマンス」を通じて村人が結集していくところに、古代末期の「聖人」の成長を見てとるのである。^⑥

シリア・キリスト教史の研究者であるドリーヴァーズは、文化人類学的な観点やシャーマンの見方で苦行者たちを見ることに反対し、彼らはアッシジのフランチェスコと同じく、ただキリストのイミタチオを追求したと考えるのであるが、彼の提供する材料自体が、また極めて暗示的でメタフォリックなものである。^⑦ドリーヴァーズは、奇蹟や病いやしの事例のない、ただ無力でキリストを倣うだけの「聖人」として、アレクシオスを例示するのであるが、このアレクシオス自身がどこからともなく村はずれに出現した「異人」であり、その出生を隠すが、ある時ついに彼を世話する聖職者に、その高貴な出自をほめかすという、「聖人伝」に共通する主人公なのである。^⑧そして、彼は村はずれの柱で驚嘆すべき祈りの苦行を貫くことで、村人たちを信じさせた。彼が死ぬと、その遺体は棺からいつのまにか消え失せ、まさにキリストのイミタチオのように、復活が暗示されて終る。^⑨ドリーヴァーズは、奇蹟はこの部分だけとするが、それだけで十分であろう。それに、様々な兆や悪霊との戦いがふんだんに盛り込まれているものの、アントーニオス、テオドロス、また小シユメオンも、若年の修行時代にはまだ病いやしや予言の奇蹟を自ら示したりはしていない。それは、苦行を経て、神自

らが助力を与えて初めて可能となるのである。

このようなテキストに、純神学的な徳性をシャーマニスティックな部分と区別して読み込むことは、論争を不毛なものにするだけでなく、西欧神学が歴史のある時点で確立した制度の論理で全てを解釈することにつながってしまうだろう。柱頭隠者はキリストに倣う苦行をしたが、そのこと自体が村人を取りまく超自然力の場との関係の中で、メタフォリックに行われたのであり、「悪霊」や競合する「異教」との戦いに重なる現れてくる。

小シメオンが苦行する柱には、毎夜サタンが手下の悪霊どもを引連れて出現し、様々な手段を用いて妨害しようとした。ある時には、力ずくで柱を倒そうとし、またある時には、子供の顔を持つ鳥となって襲撃し、また別の夜には岩となつてぶつかってきたりした。それから、ヘビを連れたシリア人となって説得しにきたり、人間の手のようになって足をつかんだりもした。^⑧これらは、ただ無意味な物語というより、何らかの民俗的根のある、霊もしくは神々との戦いであったのかもしれない。柱頭隠者の立つ柱は、しばしば「異教」の神殿のもので、彼らの苦行はその神像を破壊して十字架を立てることから始まる場合もあった。

これは「異教」側史料からも浮び上ってくる事実である。「異教」側にとって、もちろん苦行者の修行はまやかして、偽善的なものとなるが、「聖人伝」に現れるような行者が、断食をして黒衣をまとって放浪していたことがわかる。リバニオスは、彼らを青白い顔をして神殿を破壊しにやってくる狂信者として描いている。^⑨神殿破壊の例は、エジプトにも豊富である。^⑩

ポジティブかネガティブかの描き方の相異はあっても、そこには明白な意図を持つ宗教集団の成長が見てとれる。そして、その中核には、超自然的世界と人間世界の間立ち、そのことを示すために様々な苦行をする隠者的な「聖人」がいたのである。

彼らは今日的観点からすると、精神病理学的カテゴリーに押込められてしまふ、発熱や天啓、幻視体験を経て修行の道

に入る。その修行は、まず沈黙を守り、断食をし、性をタブーとするなど、社会的コミニケーションの切断を特徴とする。また、不寝の行や鎖を引き摺って歩くなど、人間の肉体の限界にとらわれないことを示すのも、重要な行である。このような行をする者には、幻視としてか、あるいは彼らを奉ずる人々の共同主観の中でか、さらに意図的な創作か、にわかに判別つきがたい形で、悪霊や神とのダイナミックな交流がある。いずれにしても、苦行自体が地域社会の霊的な場の中で、一定の方向を持って行なわれるので、創作であるとしても、そのような場で信じられることが目的となっている。やがて村人たちの目で、どうやら真の「聖人」であるらしいことが確認されると、その許には様々な嘆願が持込まれていくことになる。

隠者的「聖人」が奇蹟と病いやし、予言を示していくのは、このあとである。「聖性」を獲得した後、いかにも人間社会と関わるか。それについて次章で見ることにする。

- ① Vita Antonii, P. G. 26, 2-6, p. 841.
- ② Festugiere, A. J. ed. tr., *Vie de Théodore de Sykéon*, Bruxelles, 1970, par. 19, p. 16.
- ③ 前章注②
- ④ Browning, R., "The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World", in: Hackel, S. ed., *The Byzantine Saint, Univ. of Birmingham 14th Spring Symposium*, London, 1981, p. 126.
- ⑤ Théodore de Sykéon, par. 20, p. 17.
- ⑥ *ibid.*, par. 21, p. 18.
- ⑦ Vita Antonii, p. 856, ch. 8, A.
- ⑧ *idem.*
- ⑨ *idem.*
- ⑩ テオドローロスの場合も、一人の聖職者には知らせていた。Théodore de Sykéon, par. 19, p. 17.
- ⑪ Vita Antonii, p. 857, ch. 9, A-B.
- ⑫ *ibid.*, p. 857, ch. 10, A.
- ⑬ *idem.*
- ⑭ Patlagean, *Ancienne hagiographie byzantine* pp. 112-115.
- ⑮ *idem.*
- ⑯ *ibid.*, p. 116.
- ⑰ Théodore de Sykéon, par. 19, p. 16.
- ⑱ Brown, P., *The Making of Late Antiquity*, Mass/sets, London, 1978, p. 93. また古谷訳『砂漠の師の父言集』の教母テオドローラの教えや師父マカリオスの悪霊の対話は、謙虚さの勧めである。悪霊は眠らず食べない存在なので、不眠も断食も恐れはしないが、謙虚な心は持たないので、それには打負かされるといふものである。一七四頁、二六五―六頁。これは苦行はしなくてもよいということではなく、睡眠も食事も不必要な領域での戦いで、最後に勝負を分けるものとして、

具体的な靈との対決の雰囲気の中へ語られてゐる。

① Paul van den Ven ed. tr., *La Vie Ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (321-502)*, Bruxelles, 1962, Prologus, p. 1.

② *ibid.*, par. 2, p. 4.

③ *ibid.*

④ *ibid.*, par. 3, p. 5.

⑤ Browning, *Low Level Saint*, p. 118. *Pallagean, Ancienne hagiographie byzantine*, p. 114. またベネチアンは「レヴィ・メトロースの料理の三角形を念頭に置いてゐる」。

⑥ これは類例は非常に多い。師父マカリオス、大シメオン、ディオスコロス、全て羅列することはききな。『今年は私はだれにも会わない、話さない、煮た物も食へない。果物も野菜も食へない。』（ティオスコロス）『砂漠の師父の言葉』二二〇頁。このような例はひっきりなしである。小シメオンは、後に天使から食を得ていたという。

S. Syméon, par. 256, pp. 221-223.

⑦ シリア語テキストで四〇クデ（一クデは約五〇センチ）、テオドレートスで二六クデの高さだったと。こゝで二三年間過したと伝えられる。 Tchalenko, *Villages Antiques*, vol. 1, p. 225.

⑧ *ibid.*, p. 148.

⑨ S. Syméon Stylite le Jeune, par. 77, p. 66. etc.

⑩ Browning, *Low Level Saint*, p. 126.

⑪ Brown, *Rise and Function*, p. 88.

⑫ Drivers, H. J. W., 'Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im Syrischen Christentum', in: *his East of Antioch*, London, 1984, pp. 187-202.

⑬ *ibid.*, pp. 188-189. 首都の貴族の出たところ。

⑭ *ibid.*, p. 190. その上、修行に熱心した婚姻の席からは、祈りつづけるを開け、神の摂理で船に乗って逃げつゝたところ。p. 188.

⑮ 以上 S. Syméon Stylite le Jeune, par. 39, p. 37.

⑯ 彼は怒りのあまり、一書を残してゐる。 Libanius, 'Oratio pro-templis', in: Förster, R., ed., *Libanii Opera*, vol. III, or XXX, p. 80-118.

⑰ F. ティンネフェルト、弓削達訳『初期ビザンツ社会—構造・矛盾・緊張』岩波書店、一九八四、三三六—三三八頁。また、アロリス遺跡出土のコント語オストラコンには、二一の異教の偶像破壊のあったことが記されてゐる。 *Preliminary Report 7th season of the excavations at the site of Akoris, Egypt, Kyoto, 1987*, p. 58. (Jarry, J.)

⑱ Théodore de Sykéon, par. 17, p. 14. 善きこゝも靈が、彼を魂からの病にした。そして殉教者ヤオルギオスが夢枕に出現してゐた。

⑲ *ibid.*, par. 28, p. 26.

三 人間世界に戻る「聖人」たち

「聖人」アブラーメースは、恐らく高貴な生れであろう身元を隠すため、くるみ売りに身をやつして村の周囲に現れたが、村人たちには軽く見られていた。ところが徴税役人がやってきて、村人たちが税支払いに困っていると、彼が現れて、

エメサの町で百ソリドゥスを作ってきた。村人は「農民であると共に主人でもあった」自作自営農民であったと思われる。「主人」*δεσπότης*を持っていなかったが、頼んで彼にその「長」*πρωτεύς*になってもらった。アブラーメースは、村人の願いに従って、以後村落内の水利争いなども調停したという。

この物語は、パトロンとしての「聖人」、もしくは修道僧の成長の例として、ブラウンはじめ、幾人かの研究者によって指摘されるもので、テオドレータスの史料に収められている。^①

ティンネフェルトは、禁欲苦行者がパトロンとなった唯一の例であるとしているが、それは用語の上で *πρωτεύς, δεσπότης* と言及されているかどうかの問題に限定した場合のみ、真実であると思われる。同じくテオドレータスの *Historia Religiosa* によると、「聖人」マイスマースは、やはり地代で苦しむ村人のために土地所有者を奇蹟で阻止したし、後に述べる大シユメオンはじめ、多くの柱頭隠者には、*πρωτεύς, δεσπότης* と「言葉こそ見えなくとも、アブラーメース以上の強大なパトロンの、顕著な例を見てとることが可能である」。

短かい伝記の場合であると、アブラーメースのように、人生前半の修行時代は述べられず、ある時村の近くにどこからともなく出現した異形の苦行者が、厳しい修行や祈り、そして奇蹟や予言、また現実的助力を与えて、村人たちの信頼を勝ち得るというパターンを踏む場合がしばしばある。先述したアレクシオスの場合もそう見なしてよいだろう。

また、長い伝記の場合であっても、前半生は孤独な修行時代であって、神と向き合い、悪霊に誘惑されるのであるが、やがて聖なる力を得るほどになると、「聖人」は、周囲の人々のところへやってきて、助言や助力を与えるのである。「聖人」^④は、この点イエスと異なって極めて長命で、神の助力による奇蹟を、長年月にわたって人々の間で示すことになる。この点、短い作品群と同じく、村の外からやってきて、予言や奇蹟を示したり、助言を与えたりする異形の者という共通点を持っている。イエスと違って、長い後半生を村の中や、村の外との関係に、病いやしや予言や助力でかわりを持っていたという点に、当時の人々の期待が読みとれるのかもしれない。

村に戻った「聖人」の仕事は、直接的助言もあるが、まずは今や神の力が顕現するその祈りによって、人々の病氣治療にあたりたり、樹木や橋の中に宿る靈を祓うことであった。社会的仲裁や介入においても、この靈の力が背景となり、またそれにからむ話となってくる。幾つか例示してみよう。

まず、先述したアントーニオスやテオドロスのその後である。アントーニオスは、誘惑譚で有名であるが、その後自ら「聖性」を帯びた奇蹟治療者となっている。アレイオス論争の時、彼はカリスマ的宗教求道者として、双方の派が自陣営に引込もうとするのであるが、決局「正統」派に与してアレクサンドリアにのり込み、一年ほどかかったかと思えるほどの人々を改宗させている。この時、決め手となったのは、「主が彼を通じて多くの者を悪靈から清め、また錯乱した心の者を癒した」からであった。そこで、「多くのギリシア人もその老人に触れることのみを望み、その御利益を信じていた」^⑦のであった。この記述は、主教アタナシオスの政治的プロバガンタであろうが、「癒す者」の身体的奇蹟が、神の聖なる力の顕現を実証する、決定打とされているのである。アントーニオスは、この時群衆に一度、彼を追いつがって自分の子供の除靈を頼む女に一度、あわせて二度「神の人」と呼ばれている^⑧。自在に神と交流する「神の人」の身体の御利益など、神学的には極めて危険なものではないのだろうか。だが、このような「聖人」の奇蹟が、いかに自陣営に多くあるかが、正統性主張のプロバガンタとなりうるのであり、それは当時の民衆の支持がいかなるところにあったかを指し示していると言えよう。

テオドロスの場合は、より具体的に村社会を巡り歩いて、個別のケースに即応していく。

たとえば、村のワディ(涸れ谷)に架かる橋の工事の際に出現した悪靈の除去である。ブーザイオーン村では、しばしば洪水を起こすワディに橋を架けるのが念願であった。ところが完成が間近という時に、悪魔の計略で、職人たちは、近くの丘に埋まっていた板をはずして、その下に金があるかと思案した。

ところが、この場所から現れたのは、たぐらみをめぐらせた汚れた靈の教多くであった。そして、それらは村の男女にあからさまに

のり移り、また野蠻にした。それから他の者は病気にした。しかも、道や（村の）境界にもとどまって、動物や旅する人間たちに悪事を為した。そして、彼らには大きな苦痛と、内と外からの利益の損失となってしまうた。^⑨

そこで村人たちは「神の僕テオドロスのことを *τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ Θεόδωρου*」思い起こして、「その祈りにかけて *κατὰ τὸν εὐχὴν αὐτοῦ*」悪霊どもが苦しむよう試みると、霊験あらたかであった。^⑩

そこで、彼らは急いで修道院に駆けつけ、熱心な嘆願でもって、この方（テオドロス）に、彼らの所へいっしょに来てくれるよう説き伏せた。^⑪

キリスト教の世界観が確立するとともに、超自然力についても体系的に解釈がほどこされ、亡者や小さな神々の存在は否定され、それらの仕業と考えることも、皆人間をたぶらかす悪霊の所業だとされるようになったと言われる。^⑫「聖人伝」も基本的にはこの立場で書かれている。あるエジプトの苦行者は、ミイラに話をさせて死霊であるかのように見せかけた悪霊を追払った。^⑬だが、「聖人伝」の場合、キリスト教の確立といっても、画一的には論じられない。右のテオドロスをめぐる村人の世界では、死霊や神々を悪霊と言い換えたところで、いっこうに事態が変化しているわけではない。相変わらず村内外には、災害を与える超自然力がうごめいており、これを鎮めるには、神の力を祈りで実際にこの世へ呼び込むことのできる「神の僕」を頼らねばならなかった。

祈りを通じて神の力を顕現させる神の僕。これは、古代末期東方の隠修士的「聖人」に特有の言い回しである。彼らは古い時代のシャーマンのように、自らが神に憑依されて自己を失い、神そのものとなって語ったりすることはない。神は唯一の偉大な存在なので、あくまで「神の僕」として、祈りによってその助力を願うだけである。だが、このように言うことで、信奉する神は極めて高い所に置かれ、その「僕」ともども権威はいっそう高められた。

小アジア、シオンのニコラオスは、六世紀の人物と言われ、サンタクロース伝説形成にも関わりが深い^⑭が、このテキストには、「神の僕」ニコラオスの聖なる祈りの力を通じて顕現する神の助力を得ようとする人々の呼びかけが、数多く記

されている。彼の場合も、長しるに従って、聖霊から直接大きな信頼を与えられて、聖霊が、「多くのしるしや癒しを彼を介して聖シオンに信仰を寄せる者たちに与えた」^⑩のである。

彼の仕事の手始めは、樹木の精霊を祓う仕事であった。村人たちは、彼に懇願する。

神の僕よ *Doñle tou Seou*。我らの土地に神に捧げられた木 *Ekhou lepoú* があります。

その中に汚れた偶像の霊が住んでいて、人間も畑も駄目にしてしまいます。

——中略——

ねがわくば、あなたの聖なる力よ *hion doñtes* が、我らと共にきて、それ（木）を切倒すにふさわしいと思えますように。そうすれば、人間を愛する神が、あなたの祈りを通じて *da tou eywa ou*、その木の住人たる汚れた霊を追いつくでしょう。^⑪

木の霊が追出されると、村人は声をそろえてニコラオスを称える。

神は一つ。それは彼の僕に汚れた霊に対抗する權威を与えた。 *Lis Seas, o doñas éxouíou toú doñle aítou kara tou ákaðárou neouíatou*。^⑫

祈りを通じて神の力を顕現させる神の僕の姿と、それに權威を与えるのは神自らであることが表現されている。ニコラオスの伝記は、これ以後も次々と同様の表現が出てくる。彼の許には、足の動かなくなった女や、^⑬長年子供のない夫婦や^⑭らが、入れかわり立ちかわり訪れ、その「聖なる祈り」や神と並ぶ彼の「聖性」を信じて願いをかけた。

呪術的医療に関しては、この他にも枚挙にいとまがないほど各「聖人伝」に多く、中にはコンスタンティノーブルで聖丸の治療だけに専門化した「聖人」もあった。^⑮

このような活動を通じて、やがて「聖人」たる隠者は、村の社会生活をも律していく。

テオドーロスの修道院は、一種の駆け込み寺の役割も果たしていた。^⑯ サンドス村のダニエルという男の妻が、夫に打たれてテオドーロスの修道院をアジールとして求めてきた。連れ帰りにきた男の前で、「聖人」はパウロの言葉を引きつつ二

人とも平和に暮すよう誓わせた。ところが男は帰るとたちまち前のことを思い出して女を打ったので、女は再び逃げてきた。「聖人」は、夫に処罰を加えることを約束した。彼が沈黙の行をしなから、山の上の庵室で祈ると、言いわけをしにやってきた夫の馬は転倒し、夫は足の骨を折ってしまったという。

テオドーロスはまだ、村と村との調停にあたった。ハリオン村とアブニコミス村が、木材供給の場所をめぐる土地争いを演じた時に、彼が介入してまとめようとした。アブニコミス村の者は彼に従ったが、別の村は反抗し、その場所に侵入した。すると翌日荒々しい雲がやってきて、彼らの収穫を雹で台無しにしたのである。

テオドーロスの活動はとどまる所を知らず、ついに小アジアの村落社会を越えて、宮廷の中でも病いやしの奇蹟をあらわした。彼は首都で老若男女の病をいやしたため、マウリキオス帝からその修道院領へのアジール特権 *donia* を与えられ、また帝の子供の手のほどこせない高熱を、「聖なる彼の祈りで」直したと伝えられる。次のフォーカス帝の時には、対ベルシア遠征軍の將軍に、その修道院で加護の託宣を与え、またフォーカス帝自身の手足の痛みをいやした。次のヘラクレイオス帝は、直々に彼の修道院を訪れ、その祈りを求めた。

シリヤの柱頭隠者の始祖、大シメオンの場合、先述したようにアブラーメース以上の堂々たるパトロンとしての地位が推定できる。彼に宛てられた司祭コズマスの手紙は、シメオンを「断食において輝く」「我らの土地の城壁であり、我らの民の保護者」として称えている。同じくこの手紙では、シメオンは、「あなたは神とその被造物の間に立ち、あなたが聞きとどけることで助ける」者とされている。彼は唯一の神に人間の願いを伝える偉大なパトロンであり、それは世俗的パトロンとしての役割にもつながってくる。彼の許には、次のような頼みが送られてきた。

けれども、まず我々があなたに書き送るのは、以下のことについてである。まず、金曜と日曜について、それらの日が清く敬虔に保たれるように。また度量器について、我らのところに二つも度量器があったりせず、正確な物差しと測りが我らのところにあるように。また各人の境界線について、それらが変えられたいないように。また賃金労働者や労働者の報酬について、誰もそれを拒否し

たりしないように。また利率について、(借りが) 古くても新しくても、五%が受取られるように。また返済済みの債務証書について、それが持主に返されるように。また正しい裁判について、我らが大人も子供も裁くよう、また個人的な斟酌などせず、手近な者への賄賂を受取ったりしないように。また、我らがお互いに憎悪を向け合ったりせず、強盗や妖術師がどこの村にもないように。また罪人や違反者を懲罰に付すよう、そして、教会で、常に我々の魂の生活があるように。^④

このような史料も、もちろんいかなる性格のものであるか、書かれた状況を考えに入れねば無批判に何らかの結論は出せない性格を有している。司祭が命じたものか、手の出せぬパトロンの委託したものか、全く別の法律文書でも混入したのか。最後の可能性は少ないとしても、一定の保留は必要であろう。しかし、いずれにしても大シユメオン、もしくは彼を奉ずる集団が、かなりな威勢を持つものであったことは考えてよい。

大シユメオンをとりまく人々の内部構成については、なおうかがい知ることにはできないが、次のようなテキストは、一世紀前のリバニオスの参事会側の言説と比較してみると興味深い。リバニオスの怒りは、新興パトロンの専横や、「墨染の衣」をまとった暴徒たる修道士、それに新しい強者に簡単になびいて自分たちから離れていく農民に向けられていた。だが、それも逆の立場から見ればこうなる。^⑤

またある時、参事会に属するある男が、アンティオキア市を治めるある地位に就いた。彼は悪人かつ罪人であり、多くの者を侮辱し、強奪した。とくに若者を。彼は彼ら(住民)が一年間に与えるはずのものより、三倍も多くを取立てた。

そこで困った住民たちはシユメオンのところへ相談に行く。三〇〇人ほどが彼の前に平伏して頼むと、シユメオンは男にこう言いに行かせた。

あなたはこの貧民たちに、このような税を決め、それで永遠に彼らからこの税は徴収されるようだが、そのような底意地の悪いことをしてはならない。そうではなくて、彼らに憐れみを持ち、以前の習慣に従って要求しなさい。

ところが、男はもぢまへの頑固さと高慢さから、使者を送り返してしまふ。

戻っておまえを送り込んだシュメオンに言え。おまえのところにかけ集めている金をそいつらにやれ、とな。さもないと、俺はそいつらを拘禁し、牢獄に放りこみ、釈放しないからな。

だが、これを聞いた「聖人」は、天に向って祈り始める。やがて三日後、男には罰が下る。彼の腹はブドウ酒の皮袋のように膨らんでしまったのだ。いくら治療しても効き目はない。ついに彼は自分の郷里の祭司たちに、シュメオンの許に懇願させに行かせる。すると、「聖人」は彼らに言った。

この水をとって、そして向こうへ行きなさい。彼が癒された時に、この悪行を捨てることを神が御承知であるなら、彼は憐れみの心を見出し、立ち上るだろう。しかし、もし彼がその陰險な心に固執しているなら、水はどこにも見えなくなるであろう。

結末はやや凄惨である。

彼ら（祭司たち）が水をとっていき、そして彼（男）の住居の塔にやってきた。彼がベッドで向きを変えようとする、彼の腹が破れ、その内臓がとび出した。そして彼は死んでしまい、聖人の言葉どおり、水はどこにも見えなくなった。

そこで拘束されていた人々は解放され、人々は神を称えたという。

ピーター・ブラウンは、この物語の中で、住民のために代弁するシュメオンに、かつての参事会員に代わる、強力なパトロンの姿を見てとるのである。だが、単に以前の世俗パトロンと入れ替ったのではなく、物語後半の、不気味なオカルトの様相が加わっていることも無視できない。現代の読者にすら生々しい印象を与える、このような「力」こそ「聖人」の強い社会的地位を支える源泉となっていたと考えられる。彼の「力」をたよって、次々と巡礼が訪れ、近辺の村人は相談事をもちかけ、兵役忌避者が保護を求め、ついには皇帝からまで相談がもちかけられたと伝えられる。

禁欲の苦行を通じて得た、聖なる祈りの「力」によって、病いやしから村内外の調停にまであたる隠者的「聖人」たち。彼らの許には、一種の宗教コミュニティが形成されていく。その構成は、厳密なレベルで論ずることは不可能であろうが、かなりの多様性を持っていたようである。というのも、病氣治療を求める者や、弟子入りしようとする者は、一定の階層

や地域に限定されないからである。

テオドーロスの修道院の場合、もともと軍事街道沿いであって、彼自身その出生に、首都の皇帝の密書を預る高官と、旅籠屋の母との関係が明示されているほどで、千客万来であった。やって来た者には、レスラーもいれば船主もあり、皇帝秘書官や主教、司祭もいたし、女性もいた。その出身地もアナトリア各地に及び、首都から来た者もあった。地位ある者からは財政上、権利の上での援助を得、また聖職者からは聖遺物の分与も受けた。やがて修道士として定住する弟子も増え、彼らを統轄し、教育する係の者もできてきた。

フィールメノスという名の男がそれで、彼はテオドーロスの最初の修行仲間で、もともとエニストラトス村の「子供の教師」*paidotekchos*であったが、母の勧めでテオドーロスの下に入門した。彼は「修道院ができた時に、多くの本を自らの手で書き上げ」、「不肖私（作者）やその他の多くの子供、それに大人たちにも書き方の教えを施した」とされている。

「聖人」と聖遺物を中心とする一つの理念を共有する社会集団が、自らの歴史を書きとめ、他者や次世代に向けて喧伝、伝達しようとしている姿がうかがえる。

苦行者たちのアジール（公認されたものであれ、私的なものであれ）へ人々が訪れ、やがて宗教コミュニティを形成していくのは、柱頭隠者やエジプトの隠修士でも同様である。

アントーニオスの許には、悪霊たちが恐れたように、「砂漠を満たす」苦行者の群が詰めかけた。アントーニオスは、神の慈愛とイエスの受難について説教した後、「多くの者に孤住生活を勧めた。」^③「そうして山のあちこちに修道院ができ、「砂漠は修道士たちの手に落ちた」と伝えられる。最初に述べたように、エジプトでは、ラウラと呼ばれるゆるやかな共住集団から、パコミオスの厳格で大規模な集団まで、様々な修道士集団がこの後できてくる。

パコミオスの修道院も、ただ組織的であるというだけで、西欧修道院と同一視すべきではない。彼の修道院もまた、

図4 Zeisel, Economic Survey, p. 291. より転載

職能区分	従事する僧の数	全修道僧数(300人)に占める率(%)	総労働者数(200人)に占める率(%)
仕立て	15	5.0	7.5
鍛冶	7	2.3	3.5
大工	4	1.3	2.0
縄作り	12	4.0	6.0
洗い張り	15	5.0	7.5
皮なめし	20	6.3	10.0
園芸	20	6.3	10.0
農耕	50	16.7	25.0
写字	10	3.3	5.0
カゴ作り	40	13.3	20.0
番人	10	3.3	5.0

原史料は、Palladius の伝える、Panopolis にあるパコミオス修道院に関する記載、cf. Palladius, *Historia Lausica*, ed. Butler, E., 2 vols. Cambridge, 1898-1904, 32, 9, 12.

この世との関係からの離脱を目指すものであって、弟子にはまずこの世と自らの財産を捨て、肉食をせず、神に従うことを説いた。^④ 彼は修行でディオラティコンと呼ばれる読心能力を身につけており、弟子は心の隅々まで点検された。^④ そして都市の教会からの叙任は拒否したままであったと伝えられる。彼のところでは調理されたものを食べないと聞いて、スケーティスのマカリオスが入門者を装って試しにきた。マカリオスは七年間調理されたものを食べず、沼地で蚊に刺されるままにして、顔の形が変わったという孤独な苦行者である。彼が禁欲生活で誰よりも立ち勝るので、パコミオスは彼がマカリオスであることを見抜き、弟子に教訓を与えてくれたことを感謝した。^⑤ これらの説話は、史実ではないとしても、

エジプトの共住修道者らの目的も、孤独の行者と重なるところが多かったことを示している。

ラウラやパコミオスの修道院では、組織構成員の生計のため、農業の他、とくに織物やカゴ作りがさかんで、ニトリアでは隠修士がワイン販売までしていたという。^⑥ アポローニオスは、退職後修道士になろうとしたが、生計を得るために何か作る技術がないのでやめたと伝えられる。^⑦ パコミオス修道院では、非常に細分化された職能分担が史料に示されている。^⑧

シリアの柱頭隠者のところには、季節労働者が集まった。当時、北部シリアではイサウリアやイベリアからの出稼ぎ労働者が多く、その石細工の技術が高度なものであったとされているが、小シユメオンの修道院を建設したのは彼らであり、この「聖人」は、彼らと密接なつながりを持っていたようである。

史料によると、小シユメオンは「法悦のうちに *ἐκστασις* 数多くの群衆が十字架と共に東の方から」やってくるのを見た。聖霊は、彼らがイベリア人で、やがて彼のところにやってくるだろうと予言した。その通り、しばらくするとイベリア人の群衆がやってきた。小シユメオンは、「汚れた靈に悩まされ、様々な苦しみを受けている彼らのうちの多くの者をいやした。」そこでこの奇蹟を認めた者たちは、彼と共にいることを望み、小シユメオンは、これが神の意図であることを知って受入れた。彼らは「聖人の修道院にとどまり、修道生活にこれ努めた」という。

隠者たちは、苦行の果てに得た聖なる祈りの力によって、既存の村落社会を律し、自らの周囲にコミュニティを結集させることができたのである。

- ① Theodoretus, *Historia Religiosa*, P. G. 82, 1420C-1421B. Brown, *Rise and Function*, p. 86. Frend, *Monks and Survival*, pp. 12-12, Dagron, *Entre Village et Cité*, pp. 36-37. ティンネンハルト『初期キリスト教社会』二三頁等。
- ② ティンネンハルト、同右。
- ③ Theodoretus, H. R., 'Mausum', 1412-1413, Frend, *Monks and Survival*, p. 13.
- ④ Browning, *Low Level Saint*, p. 112. ダニエル八四歳、柱頭隠者ルーカス百歳、アリコピオス百二十歳など、本稿で多く引いた小シユメオンも七十二歳、モンターニオスも百五歳と記されている。
- ⑤ Brennan, B., 'Athanasius', *Vita Antonii, A sociological interpretation*, *Vigiliae Christianae* 39, 1985, p. 217.
- ⑥ *Vita Antonii*, p. 941, ch. 70, B.
- ⑦ *idem*.
- ⑧ *ibid.*, p. 944, ch. 71, A-B.
- ⑨ Théodore de Sykéon, par. 43, p. 38.
- ⑩ *idem*.
- ⑪ *idem*.
- ⑫ 阿部謹也『西洋中世の罪と罰』八三一—〇〇頁。
- ⑬ 『砂漠の師父の言葉』マカリオス二三、二五三—四。
- ⑭ Ševčenko, I. and Ševčenko, N., ed. tr., *The Life of St. Nicholas of Sion*, Brookline, 1984, introduction, pp. 11-15. サンタクロースのオリジナルは、同じくリュキア、ミラ市の四世紀のニコラオスだが、六世紀にも同市近郊のシオン聖堂で修道僧ニコラオスが奇蹟を示した。ミラのニコラオスの伝説は、多分に後者の奇蹟行為を吸収して成立した。
- ⑮ *ibid.*, p. 34, 14.
- ⑯ *ibid.*, p. 34, 15.
- ⑰ *ibid.*, p. 38, 18.
- ⑱ *ibid.*, p. 70, 41.
- ⑲ *ibid.*, p. 68, 40.
- ⑳ 聖アルテシオス。その特殊性のために、クライアントは帝国中へあら

『聖人伝』の社会史的研究。Abrahamse, Haglographic Sources, p. 26.

① Théodore de Sykéon, par. 149, pp. 118-119.

② Ibid., par. 150, p. 119. 以下同様に#を省略。

③ Ibid., par. 82, p. 69.

④ Ibid., par. 97, p. 79.

⑤ Ibid., par. 120, p. 96.

⑥ Ibid., par. 133, p. 105.

⑦ Ibid., par. 116, p. 153.

⑧ Brief des Presbyters Cosmas an den herrn Simeon Stylites, in:

Lietzmann, H., ed., *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig, 1908, p. 184.

⑨ Ibid.

⑩ Ibid., p. 186.

⑪ 以下引用文は同様にLietzmann 編集 *Das Leben des heiligen*

Symeon Stylites 46, Syrische Lebensbeschreibung des hl.

Symeon, ch. 92, pp. 135-136. 以下同様に#を省略。

⑫ Brown, Rise and Function, p. 88, 90.

⑬ Théodore de Sykéon, p. 39, 68f, 70, 72, 73, 82, etc.

⑭ Ibid.

⑮ テトローキス・ニコニコス・アンティオキア「聖人」の伝記。From-

bley, F. R., *Monastic Foundations in Sixth-century Anatolia and*

their Role in the Social and Economic Life of the Countryside,

in: Vaporia, N. M. ed., Byzantine Saints and Monasteries, Brook-

line, 1985, pp. 45-59. 以下同様に#を省略。

⑯ Théodore de Sykéon, par. 26, p. 23.

⑰ Ibid.

⑱ Vita Antonii, p. 865, ch. 14, B.

⑲ Ibid.

⑳ Chitty, D. J., *The Desert a City*, p. 21.

㉑ Ibid., p. 24, Brown, *Making of Late Antiquity*, pp. 95-96.

㉒ Chitty, *The Desert a City*, p. 23.

㉓ Ibid., p. 33.

㉔ Zeisel, W. N., Jr., *An Economic Survey of the Early Byzantine*

Church, Rutgers Univ. ph. D., 1975, Ann Arbor, 1987, pp. 278-292.

㉕ Ibid., p. 281.

㉖ Ibid., pp. 290-291.

㉗ 以下 S. Symeon Stylite le Jeune, par. 103, p. 81. 以下同様に#を省略。

四 「聖人」と社会変動

さて、これまで追ってきた隠者的「聖人」の軌跡を、古代末期の社会の変容の中に位置づけてみよう。

神や聖霊、もしくはその使徒の超自然的な直接の啓示に目覚め、食物、性、会話といったコミュニケーションの切断や、厳しい肉体的苦行を重ね、悪霊の誘惑にさらされる。いったん死の領域に出て、聖なる祈りの力を得て再生すると、その

奇蹟的な力をたよって、人々が結集する。

このような通過儀礼を経て、社会に対する強い力を持つ聖なる職能者は、世界各地の社会で普遍的に見られる。だが、普遍性の発見は、個別の意味を雲散霧消させるものではない。むしろ、ともすれば特殊性の強調に走りがちな各宗教社会を、一定の普遍的な土俵の上で、比較する視点を開くことを可能とする。エリアーデの普遍的な宗教史が再評価されるのも、また彼がブラウンの論考を引いて修道運動を論じたりするのも、あながち偶然とは言えない。^①

まずもって強調しておいてよいと思われるのは、他の宗教社会と同じく、キリスト教社会もまた、その定着期にシャーマンの靈的能力者の活動の場を持っていたことである。そして、それは単に「異教」的なものの名残りというのではなく、キリスト教社会自体が、災害をもたらす悪霊と、救済する神の力を実感できていた時代の雰囲気を与えている。

ギンズブルクが発見したように、近代初頭に至るまで、西欧でも農村レベルでは中央の教会の公式神学とは、似ても似つかぬ世界が展開していた。しかし、それを「キリスト教化」の及ばぬ「異教」的民俗文化の世界とするには、「キリスト教」を制度的、公式神学的なものに限定する必要がある。

古代末期のシャーマン的な「聖人」の活動は、キュニコス派や新プラトン主義の「神の人」のパターンを、ほとんどそのまま踏襲している。^② テオドーロスや小シユメオンは母との結合関係が深く、また母自身が靈的資質の持主で、崇拜されていた。^③ これは地中海の地母神崇拜と関係があるのだろう。起源的にはほとんど「異教」的である。

だが、神殿を破壊し、樹木や川に宿る神々を「悪霊」として祓^{はら}う隠修士たちと、その助けを求める村人たちほど激しく神を求める人々は、近代以降の西欧の「キリスト教的」社会には見出せない。見出せるとすれば、それは黒人キリスト教社会や、「異端」視された運動の中にこそあるのではなからうか。古代末期の「聖人」たちは、「異教」を破壊しつつ継承したのである。地母神崇拜を暗示させるテオドーロスは、アルテミス信者を執拗に追った。^④ 彼らの世界は最も反「異教」的な、ウルトラ・ファンダメンタルな「キリスト教」の世界でもあったのである。^⑤

彼らの活動、及びその行状を記した「聖人伝」は、四世紀以降さかんとなった。この頃すでに使徒や殉教者の時代は過去のものとなり、国家はキリスト教帝国への道を歩み始めていた、教会の世俗化、制度化も進展し、直接目に見え、手に触れる形で神の力は実感できなくなってきた。そこでこれにあきたらない者が、人間の領域をはなれ、イエスに倣う苦行を通して信仰の実感を得ようとしたのではないか。これは従来も、そしてこれからもおそらくは妥当な推測であろう。民衆もまた、位階はなくとも、彼らにこそ信仰の拠りどころを発見したのである。ただし、「聖人」たちのイエスの模倣は、ただ単にアッシジのフランチェスコのように徳を積んだというのではなく、砂漠で悪霊に試され、道ゆく人々を奇蹟でいやすということも含めてのものであった。彼らは、災厄をもたらす霊に苦しむ農民の間で、「異教」祭司になり代って、より有効な神の儀礼を示さねばならなかったのである。

信仰レベルの問題とは別に、彼らの活動が古代末期地中海世界で最も富裕な、エジプトやシリアから始まったことも、示唆的である。これはエジプトやシリアのオリエンツ的民族感情の高まりとローマ支配への反感に短絡させて理解されることが通例であったが、これは現在においてあまり支持される見方ではない。^⑤民族独立運動的視点では、何故運動が小アジアや西方諸属州にも広まったか理解できないし、皇帝と時に結びつくことや、より戦乱や収奪の厳しい地方から運動が始まらなかったことの説明もできない。これは、三世紀の混乱からいち早く立ち直り、以前とは別の社会的ネットワークの形成に、エジプトやシリアが成功した属州であったことを示すのであって、それ以上の特殊オリエンツ的な観念を付加する必要はない。そして、このネットワークの中心に、儀礼を行なう隠修士的「聖人」がいたと考えられる。

実際、シリア語やコプト語圏の「聖人」の活動も、すぐにギリシア語、ラテン語圏の共有財産とされたし、またテオドロスの例に見るように、修道院は地域におけるギリシア語教育と「聖人」を軸とする文化再生産のセンターともなっていた。旧来の秩序を代表する都市参事会からの視点とは別に、彼らの活動は、オリエンツ諸文化とギリシアの文化をむしろ結合させる関係の場を作っていたのである。^⑥

他に並存するものがない、唯一の神の力を呼び出すという彼らの主張は、個別並存的な以前の都市や村落の地域神への優越の主張であり、それらの旧秩序を破壊して、別の形に再秩序化——より宗教的に統合された——をしようとするものであった。古代末期に、シリアでは村落相互の定期市のネットワークが結ばれていくが、これらは以前「異教」の神の祭礼の日に行われていたのが、次々と攻撃されて、「聖人」の名を冠するものに置き換えられていくのである。^⑧隠修士や彼らを「聖人」と奉ずる集団の行動は、分立や独立よりも、まずは一つの関係の場への統合のために動いているものと考えられる。

このような活動は、極めて権力的なものでもある。一つの関係の場とは、個別の地域共同体をはなれた、超越的なキリスト教の神の下に、万民がひれ伏す体制のことである。この地上は、神の代理人たる皇帝の治めるところであり、また各人は魂の救済のために、所管の教会で、全てを告白し、許しを懇い願わなくてはならない。皇帝はまた、臣民が神慮にかかった生活ができるように、常に配慮を怠ってはならない。いわゆるキリスト教帝国の理念であるが、隠修士に始まる修道僧の活動は、これを地域レベルで推進したのではないかと思われるのである。

ミシェル・フーコーは、ローマの権力の変化を、「勝利者の権力」から「牧人司祭型権力」への移行と捉えた。^⑨これは、戦争で勝てば従来の自治権は認めてやるという形から、羊飼いが羊を世話するように、権力が個人生活の隅々にまで、「配慮」という名の監視を行なう体制への移行である。フーコーの目的は、性（セクシャリティ）を中心に、告白を強いる西欧の内在的なキリスト教権力の誕生を、古代末期に発見することであった。その中で修道僧は重要な射程目標に据えられていた。

たしかに、「聖人伝」を読むと、神に見張られた牢獄にいるつもりで生活をせよとか、パコーミオスのように弟子心の隅々まで見通すなど、「監獄の誕生」を思わせるものがある。

A・P・カジュダンは、社会移動の激しい状況の中で、超越的な神とそれに奉仕する皇帝が生れてくることについて、

「自由なき個人主義」という概念を提示する。^⑪ポリス的な地域共同体のまとまりが崩れ、個人と個人を結合させる紐帯の弱いビザンツでは、人間の生活は極めて個人主義的で、最終的には隠者のように孤住するのが理想となるという。そして、このように個人がバラバラであるが故に、かえって超越的な神の支配が可能となるのだと、カジュダンは考えた。初期ビザンツと言われる古代末期の東方には、既に十分このような傾向が現れている。

以上の所説は、ファシズムやスターリン主義を経た現代の我々の目には、とくに疑問の余地もないもの思えてくる。だが、古代末期やビザンツの社会は、二〇世紀の大衆社会ではない。現代社会においてこそあてはまる「自由なき個人主義」や「牧人司祭型権力」で、千数百年彼方の東地中海の社会が全て推し量れるものとは考えられない。

まず第一に、「聖人」を巡る集団は、完全に教会の制度の下には置かれていなかったことがある。伝記の上で高職富貴の身であったと書かれていても、既に見てきたように、隠修士たちは教職位階とは関係なく苦行したし、地方の「聖人」巡礼や「聖人」崇拜も、別に行者が高い位階であったとか神学的著作を残したとかで高まったのではない。その地位の高さは、地域で示した苦行や奇蹟に対する評判で左右されていたのである。

また、これに関連して、第二に、苦行者たちの霊との直接交流の力が重要である。教会の sacrament を介さず、勝手に神や聖霊とコンタクトを持ち、自分たちの間で悪霊を識別して除霊してしまっている。

そして、第三には、教会自体の制度の未確立である。制度外で適当に神と交信したり、除霊するなど、後の西欧キリスト教では考えられない「異端」的な所業であったらう。しかし、初期ビザンツ期の東方の教会に、これを取締って、上意下達の完全なヒエラルヒーを貫徹できるような状況はなかった。キリスト教帝国を盤石のものとするため、五世紀を中心に、度々全地公会議が開かれた。とくに四五一年のカルケドン公会議では、「正統」信仰の確立が宣言され、また細かな教会組織の規定が定められ、修道士も所定の教区の主教に従うべしとされた。^⑫しかし、結果は一層悪く、大半の修道僧はむしろ反対組織のモノフィジストの側に投じ、シリアやエジプトではこの方が勢力を誇示するに至った。「正統」派の

側でも、再布教のためには、相変らず柱頭隠者を味方にせねばならなかったのである。^⑬

そして、第四点目は、「聖人伝」の世界の狭い地域性である。これは都市的な大衆社会でバラバラの個人が超越者を奉じたというのとは似ても似つかぬ世界で、むしろ超越神を奉ずる形をとりながら、地域の村社会を定着させていくような形である。

たとえば、テオドロスの世界を見てみよう。彼はなるほど皇帝の許にも馳せ参じ、病いやしをして修道院のアジール特権を確保してもらったりしている。しかし、彼と交友関係を持ったマウリキオス、フォーカス、ヘラクレイオスの各帝は、互いに血で血を洗った仇敵同士なのである。テオドロスにとって、また彼を「聖人」に祭り上げた小アジア、シユケオンの人々にとって、そんなことは特にどうでもよいことである。首都での奇蹟行為も皇帝をダシにして「聖人」を称えるためのものであろうし、特権や寄付さえもらえれば、別にどの皇帝に忠義だてする義理もないかのようなのである。

また皇帝の方も、それで特に仇敵たる前帝との関係で咎めだてもしていないようである。時代は七世紀はじめ。内外の緊迫する情勢の中で、クーデタをくり返す中央の皇帝たちに、地方レベルの有力拠点に、全て処罰を加える力はなく、とりあえずまず味方につけていたのかもしれない。

皇帝との関係は、常にうまくいっていたわけではない。すでに四世紀から、ニトリア砂漠の放浪する修道僧は、法律で処分されるよう厳命されたし、^⑭ 税収上も治安上も、あまり好ましいとはされていないかった。

テオドロスと同じ七世紀はじめの小アジアの、シオンのニコラオスの場合、当局と亀裂を生じさせてしまった。^⑮ 六世紀後半より、各地を襲うペストの波が、ついにミュラ市へもやってきた。そして、近辺の農民は、町へ行くとペストになると言っ、近づこうとしなくなった。農民たちが、「都市に穀物も、花も、ワインも木材も、その他生計のためのものを何も運んでこなかった」ために、著しい饑饉がやってきた。町のうわさでは、これは近辺の村人に権威のあるニコラオスが、農民を都市へ近づかせないよう指図しているのだということになってしまった。そこで大主教フィリップスは総督

と「有力者」*powerful*に相談し、聖職者を派遣してニコラオスを鎖につないで連行しようとした。すると、これを知ったトラグラッソス村の人々が集まってきてこう叫んだ。

どうか市へは降りていかないで下さい。というのも、市にはあなたのことで激しい怒りがあります。

これを容れたニコラオスは、さっそくトラグラッソス村に出かけ、その「アルカンゲロスの聖地」で二頭の去勢牛を屠って饗宴を開いて、村人と共に喜びをわかちあい、村人たちは「楽しみ、彼を称えた彼らに栄光を与えた神に感謝した」という。この後、ニコラオスは近辺の村を次々訪ねて、同じように牛を屠って饗宴を開いた。

牛を屠る民俗行事が、シオン聖堂近辺の村々で持っていた意味はわからないが、この物語からはっきりとわかるのは、「聖人」を支える空間は、決して教会ヒエラルヒーの制度の下に捉えこまれていくわけではなく、彼を介して出現する神の力の直接的な作用の下に、村人が結集していることである。ここに中期ビザンツの農村につながるものを発見する研究者があるのもうなずける。^⑮

結局、冒頭で記したように、隠修士的「聖人」の活動は、両義的なものであるとするのが妥当であろう。彼らは教会権力の「異教」とり込みの走狗であったが、一方ではその霊的な世界との直接交信性において、まだ制度化されきっていない存在であった。村落社会の側よりすれば、こうした「聖人」を奉ずることで、村落内の再秩序化も可能となる上、より広い対外的な関係の場でも、古い地域神をそのまま持つよりも有利な対応論理を獲得できたのであろう。

やがて危機の時代が一段落し、中期ビザンツ社会形成期には、再び民衆の超自然力の空間を制度化しようとする動きが出てくる。聖画像論争がそれで、これもブラウンの所説であるが、これは従来言われた民族闘争その他でなく、教会が聖画や「聖人」の不確かで直接的な神の力の顕現の回路を封じ、十字架と教会の建物だけに聖なる力の現われを限定しようとした動きであると考えられている。^⑯

しかし、それはついに成功しなかった。そしてそのことは、ビザンツ的東方の、「よりフレキシブル」な社会のあらわ

れなのだと思われる。

- ① Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 2, de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, Paris, 1978, pp. 393-394.
- ② Ševčenko, I., 'Storia Letteraria', in: *La Civiltà Bizantina dal IV al IX Secolo, Aspetti, e problemi*, Bari, 1977, p. 100.
- ③ テオドローロスの母はテロニアと言われ、息子や弟子は皆、天から星が胎じられた。Théodore de Sykéôn, par. 3, p. 3, *またこのテオドローロスの母はテロニア、彼女西キエ「聖人」を産むに託託を預けられた*。La Vie Ancienne de S. Stylite le Jeune, vol. 2, pp. 249-314.
- ④ Théodore de Sykéôn, par. 16, p. 13.
- ⑤ Ševčenko, Storia Letteraria, p. 100. 「異教」と起源をめぐってからこの「異教」から生じたことと彼は反対する。『聖人』は例外的なキリスト教エリートの一員で、神との特別に親密な関係を享受する人々なのである。同 p. 97.
- ⑥ これはとにかくモノフィジストとの関わりで言われべきだ。しかし、これは現段階の研究ではかなり修正を迫られている。モノフィジストについては別稿を考へよう。
- ⑦ Brock, S. P., 'Greek into Syriac and Syriac into Greek' in: his, *Syriac Perspective on Late Antiquity*, Variorum repr., London, 1984, pp. 1-17, Dagron, Entre village et cite, p. 37, Brown, P., 'Town, Village and Holy Man, the case of Syria', in: his, *Society and Holy in Late Antiquity*, 1982, pp. 159-161.
- ⑧ Vryonis, S. Jr., 'The Panegyrics of the Byzantine Saint: a study in the nature of a medieval institution, its origins and fate', in: Hekkel, *Byzantine Saint*, pp. 196-226.
- ⑨ M・フーニー『渡辺守章「哲字の舞台」朝日出版一九七八、一三二―一四六頁。
- ⑩ 『秘蔵の師父の言葉』七三頁。
- ⑪ Kazhdan, A., and Constable, G., *People and Power in Byzantium*, pp. 30-36.
- ⑫ Hefele, C. J., *A History of the Councils of the Church, from the original documents*, vol. 3, Eadinburgh, 1883, p. 393, can. 8.
- ⑬ Friend, The Monks and Survival, p. 19, 20, Delehaye, Les Saints Stylites, ch. 71, pp. 67-68.
- ⑭ Pharr, C., *The Theodosian Code*, NY, 1952, 12, I. 63.
- ⑮ Ševčenko, The Life of St. Nicholas, par. 52-54, pp. 83-85. *「用」* *「用」* *「用」* (コト)
- ⑯ *ユベリ Trombley, Monastic Foundations*, pp. 56-57. 彼は Jones によって強調された六世紀末の一般的危機に対して、経済における ruralization を言っている。農村部が都市と同様の人口減に見舞われたことは、この年代記修道院の村落部への増加から知られるべきである。
- ⑰ Brown, P., 'A Dark Age Crisis: aspect of the Iconoclastic Controversy', *E. H. R. LXXXVIII*, 1973, pp. 1-34, Moorhead, J., 'Iconoclasm, the cross and the imperial image', *Byzantion* LV, 1985, pp. 165-179.

まとめと展望

「聖人伝」に現れる苦行者たちの姿を通して、古代末期東方の社会変動の様子を、いくばくかでも掴むのが本稿の目指したところであった。結論的に言えば、なおミクロなレベルにまで村落社会の生活に分け入れていないと言う他ない。特定の「聖人」をめぐって、一つの地域に限定したケース・スタディをする必要があるうし、また「生きた聖人」が「聖遺物」となって後の、組織の運営の変化、共住組織の再検討等残された課題は多い。古代末期の性（セクシャリティ）にからむ生活規範の問題も、最近注目されているが割愛した。

けれども、ここでは筆者の力量の点からも、隠者的「聖人」の社会的意味だけに問題をとどめた。そして、このことだけからも、近年の研究の延長上に、幾つか展望を持たせることができたのではないかと考えている。

一つには、古代末期の社会が拘束性の強い強制国家の下にあったから、逃亡した農民が苦行者になったなどという憶測の批判である。

二つには、このような苦行が、古代地中海の宗教における、死と再生の通過儀礼の一つであり、それがキリスト教社会定着に重要な役割を果たしたことを示した。

これは特殊初期ビザンツ的とは言えぬ普遍的な活動とも言えるが、単に権力の尖兵というのではなくて、村落の自律的機能の発展に寄与する活動となった。つまり、制度化以前の、シャーマニスティックな神との直接交流を通じて、苦行者は自らの周囲に村人を結集させ、再秩序化したのである。このことによって、後のコプトやモノフィジスト諸社会、及び中期ビザンツ地方社会に連なる地域共同体形成ができたと推測できる。

我々は、アテネやローマを念頭に、古代末期といえば、共同体の崩壊ばかりを考える。だが、それは常に別な形に再生したのである。

Desert Ascetics in the Hagiographies

—Their Role on Social Change in the Late
Antique East Mediterranean World—

ADACHI Hiroaki

Hermitic “holy men” or “saints” and their relation to social change in the Late Antique Mediterranean World have recently become a focus of scholarly attention. These men were the antecedents of monks, and they became an important element in society, especially in the East. This paper is an attempt to discover the social meaning of the rise of these “saints” from hagiographical sources.

These hermits led ascetic lives in the desert or in the caves of rocky mountains. During their practice of asceticisms, they experienced metaphoric death or the attacks and temptations of demons, but they survived through the charity and help of God. In so doing, they were entrusted with divine “power” by God. Villagers brought various requests, from the healing of diseases to the reconciliation of discord among villagers.

The propagation of Christianity by the church and the state constituted the background of the rise of “saints” with divine “power.” However, in addition to this, there was also an autonomous movement of social redistribution within village societies in Late Antiquity that centered around the divine “power” of ascetic “saints.”