

## 14世紀修道会史叙述における「隠修」の問題 —カルメル会とアウグスティヌス隠修士会を中心に—

鈴木 喜晴

### はじめに

宗教学者の M. エリアーデは、B. マッギンの著書に宛てた簡潔な序文において、自身がかつてイタリアの教会史家 E. ブォナイウーティと会談したときの思い出に触れ、ブォナイウーティの宗教観を次のように要約している<sup>1</sup>。

「・・・神秘体験は、深層で相違する二つの態度として現れる。孤立的神秘主義と、友愛的または共同的神秘主義がそれで、彼は後者について「ある同一のカリスマ的啓示または啓示された現実のものに対する友愛的関与においてのみ神聖なるものが認められるような共同的神秘主義・・・」と述べている。ブォナイウーティのキリスト教徒としての体験において共同生活 (*vita associata*) が決定的な役割を演じたことに鑑みれば・・・」<sup>2</sup>

エリアーデはここで、ブォナイウーティが中世後期のキリスト教に内在する強い共同体志向を読み取っていたことを指摘しているのだが、確かに、「共同生活」はそれ自体において一種の宗教的行為であり、この「共同生活」の刷新・堅持こそが当事者たちにとって最大の課題であったという視点は、中世後期の宗教運動、特に修道制の改革にまつわる運動を理解する際の基本であるにも関わらず、しばしば閑却されがちである。

13世紀後半から14世紀にかけての宗教運動は、教皇庁とフランシスコ会聖霊派との間で繰り広げられたいわゆる「清貧論争」に象徴されるような、「正統」と「異端」の対立という側面からしばしば叙述されるが<sup>3</sup>、そもそも個々の運動の実態である宗教集団は本来、(近代的な意味での)「イデオロギー」のもとで結束した組織というよりはむしろ、より自然発生的で流動的な共同体であった。このような共同体の集合は外部諸権力、特に教会当局の介入によって変容し、もしそれが異端として完全に禁圧されなければ、多くの場合組織化の道を辿る。最終的に生き残った諸共同体の連合組織は、単一の会則、生活形式、服装を有する団体、すなわち「修道会」(*ordo*)として外部から認識されるであろう。

<sup>1</sup> バーナード・マッギン (宮本陽子訳) 『フィオーレのヨアキム—西欧思想と黙示的終末論』平凡社、1985年、9-13頁。また、McGinn, B., 'Joachim of Fiore in the History of Religions: Ernesto Buonaiuti and Mircea Eliade on the Calabrian Abbot', *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea: Potestà, J. L., (ed.), Atti del 6° Congresso Internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 23 - 25 settembre 2004, Roma, 2005*, 111-126.

<sup>2</sup> マッギン 『フィオーレのヨアキム』12頁。

<sup>3</sup> 小田内隆 『異端者たちの中世ヨーロッパ』NHK出版、2010年、217-231頁。

けれども新入者を受け入れ続け、拡大し変容する宗教的共同体にはまた、単なる制度だけでなく、エリアーデが指摘するところの「共同生活」、組織に求心力をもたらすべき宗教的モチーフが見られるものである。例えばフランシスコ会の場合、「核」となるべきモチーフはまさに、会の創始者フランチェスコの「カリスマ」を通じてもたらされた神的「啓示」であり、それを「共有」したのが彼に従って清貧、使徒的生活を实践した同志たちであった。同時にフランチェスコの「記憶」と結びついた都市アッジジは共同体の「発祥地」たる位置を占め、また彼の記憶は具体的な土地自体から離れても、発祥地のそれを模倣するように形成された各地の共同体内で、「伝記」という形で共有される物語として受け継がれていく<sup>4</sup>。端的に言えばフランシスコ会は、修道会という教会内制度であると同時に、創始者を巡る物語と創始者を媒介して示された啓示ないし理想を共有する「共同生活」の歴史的表現でもある。

ではこのような確固とした「発祥地」や、カリスマ的「創始者」を欠いているにもかかわらず、何らかの事情によって発展を遂げた共同体が存在した場合、「核」はどのような形で表現されるのだろうか。あるいは、「核」となるべき宗教的モチーフと現実の組織との間に、非連続性ないしは矛盾がみられた場合、それは当事者たちによってどのように理解され、説明されるのであろうか。本論ではカルメル会とアウグスティヌス隠修士会という二つの托鉢修道会を例に、これらの問題について検討していきたい。

## 1. 中世後期の托鉢修道会に関する研究史上の問題点

しばしば慣習的に、ドミニコ会、フランシスコ会と並んでカルメル会、アウグスティヌス隠修士会は「四（大）托鉢修道会」と称されてきたが、従来、後者の二修道会に関する研究は前者二つに比較して圧倒的に少数であった。これは、ドミニコ会、フランシスコ会が組織の成立において先行し、またカルメル会、アウグスティヌス隠修士会が規模においてより小さいためとも考えられるが、もう一点、伝統的な教会史研究において、後者の形成過程が前者の単なる模倣であり、また、カルメル会、アウグスティヌス隠修士会が積極的に拡大する13世紀末から14世紀には、托鉢修道会が教会内制度としてすでに固定化し、宗教運動としては曲がり角にさしかかっていたと考えられてきたことも要因として挙げることができる<sup>5</sup>。

<sup>4</sup> R.B.ブルックはフランチェスコの「記憶」が彼の死後構築される過程と、その「聖性」のしばしば相反するイメージについて考察している。Brooke, R.B., *The Image of St. Francis: Responses to Sainthood in The Thirteenth Century*, Cambridge, 2006.

<sup>5</sup> R.マンセリは13世紀後半から14世紀の状況を、「自発的」な宗教運動が硬直化した教会行政によって「異端」へと追いやられていき、中世末期の凋落へと至る端緒として叙述している。「フランチェスコ会士たちそれに謙遜派その他十三世紀前半に自生的に起こった修道会のいくつかは、たえまなく教権組織への編成に従属させられ、・・・自生的運動が、第二回リヨン公会議以降、決定的に弾圧されることになります。・・・南フランスのベギン派や聖霊派にしても、正統異端の神秘主義に発する諸問題にしても、黒死病による宗教心理を反映した霊的危機に直面しても、アヴィニヨンの教皇庁は常に法的、形式的に服従と修養を説くばかりで、直裁的自発的な生き生きとした要請について問うことは稀でした。・・・民衆の信仰がまさにヒエラルキアとの乖離によって、清貧の理想とその称揚から徐々に離れ、・・・」ラウール・マンセリ（大橋喜之訳）『西

しかしながら、1980年代以降、中世における宗教運動の絶頂期を13世紀前半とみなし、14世紀以降の沈滞を強調する古典的見解に代わって、中世後期から末期の宗教文化に対してより積極的な評価・分析を試みる傾向が強まっていく<sup>6</sup>。例えばD.L.ダヴレイは中世後期における宗教性を二元論的に、権力政治的なヒエラルキーと教会のコントロールから離れた民衆の信心として理解する見方に代わって、両者の相互関係が作り出す宗教的実践の「場」に着目しているが、このような視点の定着は近年の托鉢修道会に関する研究動向にも大きな影響を与えている<sup>7</sup>。

アウグスティヌス隠修士会については、M.リーヴスやF.ロス、K.エルムらによる先駆的業績ももちろん無視できないが<sup>8</sup>、近年のE.L.サークによる包括的研究は、会の14世紀における教皇との関係、都市における信心の新たな傾向と会のアイデンティティに大きく紙面を割いている<sup>9</sup>。またL.ボルドアらによる論文集は、美術史的なアプローチを採用することで、アウグスティヌス隠修士会と中世後期のイタリアにおける宗教芸術との関連性、図像表現に隠された会側の意図などについて分析を試みている<sup>10</sup>。同様の傾向は近年のカルメル会研究にも見られるが、これについては3章で後述する。

## 2. 13世紀における「隠修士共同体」の托鉢修道会への再編

「カルメル山の隠修士たち」と呼ばれる集団の西欧世界における出現と托鉢修道会としての制

欧中世の民衆信仰—神秘の感受と異端』八坂書房、2002年、188-196頁。

<sup>6</sup> D.L.ダヴレイは1991年の論文において、中世後期における教皇権の後退を、自動的にイタリア半島内に閉塞した「世俗的」教皇国家の出現あるいは教皇の宗教的権威の低下と結びつける図式に対して、また中世後期の信心において大きな位置を占めた「贖宥」の問題を、短絡的に「濫用」あるいは「宗教改革の原因」と結びつける態度に対して、「初学者向けの図式」(undergraduate picture)、「パブロフ(の犬)的連想」(Pavlovian association)という言葉で厳しく批判している。D'Avray, D.L., 'Papal Authority and Religious Sentiment in the Late Middle Ages', Wood, D.(ed.), *The Church and Sovereignty c.590-1918: Essays in Honour of Michael Wilks*, Oxford, 1991, 393, 396。また、D'Avray, D.L., *Medieval Religious Rationalities: A Weberian Analysis*, Cambridge, 2010, 43-49。

<sup>7</sup> このような再評価の傾向は、伝統的あるいは「護教的」な中世教会擁護とは異なり、同時期の改革への動向や宗教改革への志向性を軽視しているわけではないことに留意すべきである。むしろ初期宗教改革についても、中世後期の宗教的空間に一定の「合理性」を認めた上で、改革者たちが新しい見解や価値観、新しい宗教的実践の形式を創出していった点に着目する業績が登場しつつある。Reinis, A., *Reforming the Art of Dying: The ars moriendi in the German Reformation (1519-1528)*, Aldershot, 2007。

<sup>8</sup> Reeves, M., 'Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 25, 1958, 111-41。Roth, F., *The English Austin Friars 1249-1538*, 2vols, New York, 1966。

Elm, K., 'Augustinus canonicus - Augustinus eremita: A Quattrocento cause Célèbre', Verdon, T., Henderson, J.(eds.), *Christianity and the Renaissance*, Syracuse, 1990, 83-107。

<sup>9</sup> Saak, E.L., *High Way to Heaven: The Augustinian platform between reform and Reformation, 1292-1524*, Leiden, 2002。

<sup>10</sup> Bourdua, L., Dunlop, A.(eds.), *Art and the Augustinian Order in Early Renaissance Italy*, Aldershot, 2007。またThompson, A., *Cities of God: The Religion of the Italian Communes 1125-1325*, University Park(PA), 2005。は、托鉢修道会が台頭する以前のイタリア諸都市における宗教活動の分析から、14世紀における変容の意味を逆照射している。特に'Epilogue: Communal Piety and the Mendicants', 419-456を参照。

度化については、拙稿「ジョン・ペーコンソープのカルメル会史擁護」において簡略に解説したので多くを繰り返さない<sup>11</sup>。ただし付け加えておきたいのは、カルメル会の成立過程を考察する場合、それを同時期の宗教運動との比較において、それも直線的な発展とは異なる文脈において理解する方がより奥行きを持った把握が可能になるだろう、という点である。

F.アンドリュースは初期フミリアーティに関する研究で、カルメル会の会史叙述に「カルメル山の隠修士たち」の保護者として登場するヴェルチェリ司教アルベルトが、13世紀初頭のフミリアーティとも関与していたこと、また「カルメル山の隠修士たち」とフミリーティとの間に直接の関連性は見いだせないにしても、両者はともに同時期の宗教的潮流に適応していった集団であることを指摘している<sup>12</sup>。

13世紀前半、フランチェスコの列聖(1228年)、ドミニコの列聖(1234年)に象徴されるようなフランシスコ会やドミニコ会に対する教皇庁の介入は、エリア・ダ・コルトナをめぐる内紛のような混乱は見られるにしても、その組織に一応の安定性・永続性を付与していったと考えられる。だが同時に13世紀前半は、より流動的で小規模な宗教的共同体が各地に出現し続けた時期でもあった。アンドリュースはより近年の研究において、「カルメル山の隠修士たち」(カルメル会)、「アウグスティヌスの隠修士たち」(アウグスティヌス隠修士会)のような共同体をフランシスコ会やドミニコ会とは区別して、むしろ(リヨン公会議で禁圧措置を受けた)「キリストの償いの兄弟たち」(サッカーティ)や「アレーノの聖母マリアの兄弟たち」と近い集団として検討を加えているが、彼らには公認と発展、禁止と消滅という対象的な運命にも関わらず、ある種の類似性が見られる。特に「カルメル山の隠修士たち」と「アウグスティヌスの隠修士たち」との間にみられる発展過程の近似は非常に顕著である。

アンドリュースによれば、12世紀末から13世紀前半にかけてのイタリアにおける隠修士運動は、先行するカマルドリ会とヴァロンブローザ会のモデルに従って、孤住あるいは共住の小規模な共同体が各地に形成されることによって展開する。なかでも有力な集団が、「トスカナの隠修士たち」(fratres eremitarum tuscie)、「グリエルモ派」(Guglielmiti)、「隠修士ジョヴァンニ・ボノの兄弟たち」(fratres eremite Johannis Boni)、「ブレッティーノ派」(Brettini)、「モンテファヴァレ派」(Montefavale)と呼ばれる共同体として確認される<sup>13</sup>。

特に「トスカナの隠修士たち」に関しては、教皇インノケンティウス4世の在位期間中から教皇権力による介入が行われ、彼らに監督者を置くこと、「アウグスティヌスの会則」を確認し、隠修士の中で司祭である者に説教と聴罪の許可を与えることが取り決められている<sup>14</sup>。「グリエルモ

<sup>11</sup> 拙稿「ジョン・ペーコンソープのカルメル会史擁護—修道会の「正統性」と「継承」理念」『史観』160号、2009年、57-71頁。

<sup>12</sup> Andrews, F., *The Early Humiliati*, Cambridge, 1999, 90. Jotischky, A., *The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, Pennsylvania, 1995, 123-131.

<sup>13</sup> Andrews, F., *The Other Friars: The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*, Woodbridge, 2006, 72-90.

<sup>14</sup> *Incumbit nobis* (1243.12.16). この文書では「グリエルモ派」を適応対称から除外している。

派」については事情はより複雑であり、発展の初期段階で、おそらくは前述のヴェルチェリ司教アルベルトによって「グリエルモの会則」が与えられており、1232年に教皇グレゴリウス9世は、イタリア東岸の都市フェルモの隠修士たちがアウグスティヌスの会則を放棄しグリエルモの会則に従うことを認めているが<sup>15</sup>、グレゴリウス9世は1238年にグリエルモ派に対して「ベネディクトゥスの会則」を与えている。

「隠修士ジョヴァンニ・ボノの兄弟たち」は当初自らの会則を持たなかったようであるが、1225年頃にアウグスティヌスの会則を採用したことが推測される<sup>16</sup>。しかしながら彼らはフランシスコ会と競合関係にあって軋轢を引き起こしたとみられ、グレゴリウス9世は1240年に彼らの服装をグリエルモ派のそれと似たものに変更している<sup>17</sup>。教皇インノケンティウス4世は甥のグリエルモ・デ・フィエスキ（グリエルモ派の名称の由来となったマルヴァルのギョーム（グリエルモ）とは無関係）を会の保護者として彼らと親密な関係を保った。また「ブレッティーノ派」が1228年にアウグスティヌスの会則を採用しているのに対し、ベネディクトの会則に従った共同体であった「モンテファヴァレ派」は、1225年にグリエルモの会則に従うなど、これらの共同体同士の関係、ならびに外部の修道会との関係は非常に複雑なものであったことが伺われる。

これら五つの共同体は、1256年に教皇アレクサンデル4世の甥、リカルド・アニバルディの監督下でアウグスティヌス隠修士会として再編成される。この再編成は、活動地域、生活形態、従っている「会則」など多くの条件が異なった諸集団の統合であり、実質的には新修道会の誕生に近い性格を有しているが、14世紀以降、アウグスティノ隠修士会士たちの会史叙述においてこの出来事は、隠修士たちの「大合同」（Magna unio）として描かれることになる<sup>18</sup>。

この事情はカルメル会でも似通っている。インノケンティウス4世は「大合同」に先立つこと数年前の1247年に、「カルメル山の隠修士たち」に対して勅書 *Quae honorem conditoris* を交付し、彼らに都市での活動を認めた新会則を与え、ドミニコ会出身の枢機卿ユーグ・ド・サン＝シェー

“...Eremitae, exceptis fratribus S. Guilielmi, in Tuscia Regulam et Ordinem B. Augustini assumant; Card. Richardus ut corrector eorum deputatur. ...” Berger, E.(ed.), *Les Registres d’Innocent IV*, Paris, 1884-1921, 335.

<sup>15</sup> *Dilecti filii fratres* (1232.12.05).

“Dilecti filii fratres eremi Turris Palmarum Nobis humiliter supplicarunt ut, licet iidem dudum ibidem sub B.

Augustini Regula disposerunt Domino famulari, quia tamen ad frugem arctioris vitae desiderant se transferre, eis ad B. Willelmi Regulam transferendi, quae arctior esse dignoscitur, licentiam concedere dignemur. ...”

van Luijk, B. (ed.), *Bullarium ordinis eremitarum sancti Augustini : Periodus formationis (1187-1256)*, Würzburg, 1964, 17.

<sup>16</sup> Elm, K., ‘Italienische Ermitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts : Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Ermitenordens’, *L’eremitismo in occidente nei secoli xi e xii*, Milan, 1965, 520-21.

<sup>17</sup> *Dudum apparuit* (1240.03.24). ここではフランシスコ会士との服装の重複が問題とされている。

“...ut dilectis filiis Fratribus Minoribus uniformes in derogationem multiplicem ipsorum Ordinis crederentur, eidem propter hoc minorem apud fideles sentientibus in suis oportunitatibus charitatem. ...” Auvray, L.(ed.), *Les Registres de Grégoire IX*, Paris, 1896-1910, 5122.

<sup>18</sup> *Licet ecclesiae catholicae* (1256.04.09). van Luijk, *Bullarium...*, 163. Bourel de la Roncière, C., *Les Registres d’Alexandre IV*, Paris, 1902, 1301.

ルを彼らの監督者としている。客観的に見れば、実質的な「托鉢修道会」としてのカルメル会の創立はこの時期あるいはそれ以降と考えられるが、*Quae honorem conditoris* 自体において、また会内部の会史叙述では、この出来事はあくまでも隠修生活の「緩和」措置として描かれている<sup>19</sup>。

さらに、彼らの共同体を単純な発展の図式から遠ざけ、後の会史著作者たちを困惑させることになったのが、1274年の第2回リヨン公会議であった。この公会議では1250年代以降頻発する在俗聖職者と托鉢修道士との抗争が先鋭的なかたちで噴出したとはいえ、先行する托鉢修道会のフランシスコ会とドミニコ会が「教会に対する明白な有益さ」のためにあらかじめ正統性を担保される一方で、上述した「キリストの償いの兄弟たち」や「アレーノの聖母マリアの兄弟たち」が廃絶を決定され、カルメル会とアウグスティヌス隠修士会も、会の存続について留保条項が記されるという「危機」に直面する<sup>20</sup>。両会は第2回リヨン公会議以後、10年以上にわたって、(実態としてはともかく、少なくとも法的・形式的には)その正統性に疑義を挟まれた状態のままに置かれることになる。

カルメル会とアウグスティノ隠修士会の「再編」、托鉢修道会的な制度の適用は、13世紀後半における急速な組織化、拡大として実質的な成功をもたらしたが、同時に彼らの共同体に動揺・混乱の形跡を残している。1270年頃にカルメル会総長ニコラス・ガリクスは著作 *Ignea Sagitta* において、初期の隠修生活に対する回顧と対照的なかたちで都市での司牧活動を否定的に描いている<sup>21</sup>。

両会にとって物理的な存続と同じ程度に大きな問題となったのが、小規模な隠修士的共同体の寄り合い所帯が、フランシスコ会やドミニコ会を実質的に模倣するかたちで、都市生活に適應した托鉢修道会へと組織化されたために、彼らの本来有していた集団としての独自性が急激に希薄化したことであった。小規模な共同体にとどまる限り、先行する修道会との類似性は上述した「隠修士ジョヴァンニ・ボノの兄弟たち」とフランシスコ会との間に生じた争いのように、摩擦を引き起こすことはあってもそれ自体重大な問題とはならなかった。ところが、ひとたび彼らが「修道会」として確立したとき、それは半ば強いられた制度化でもあったのだが、彼らは文字通り「明白な有益さ」の空白という事態に直面することになる。カリスマ的創立者と固有聖人の不在、教会全体に向けた使命の欠如は、内部的には求心力の低下を、外部的には、(特にパトロネイジを受ける際の)競合する修道会に対する不利や、教皇庁の情勢の変化あるいは教会行政による介入を招きかねない要因となりつつあった。

<sup>19</sup> A. Jotischky, *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and their Pasts in the Middle Ages*, Oxford, 2002, 15-16.

<sup>20</sup> この「危機」についてフランシスコ会の作家サリンベネは、アウグスティヌス隠修士会の保護者リカルド・アニバルディが、かろうじて両会の廃絶を主張する教皇グレゴリウス10世を説得した、という記述を残している。Scalia, G. (ed.), Salimbene de Adam, *Chronica / Cronica*, CCCM, 125-125A, Turnhout, 1998-99, I, 387.

<sup>21</sup> Staring, A., 'Nicolae prioris generalis Ignea Sagitta', *Carmelus*, 9, 1962, 237-307.

### 3. 「隠修」的伝統の創出

この時期両会にみられた宗教生活の方向性についての逡巡は、修道服制定のような表象レベルにおいても観察される。アウグスティヌス隠修士会では1256年の「大合同」前後から1290年頃まで修道服を巡る変更の規定や教皇による許可文書が頻出しているが<sup>22</sup>、カルメル会でも1287年にモンプリエでの総会において、灰色と白の「縞の」隠修士的修道服の廃止と白一色の新修道服の採用を決定している<sup>23</sup>。これらの決定の理由としてしばしば繰り返される「服装の不統一」「会の統一性を脅かす」という記述や、総会の服装変更規定に従わない集団が存在することをうかがわせる叙述はそれ自体、隠修士共同体の緩やかな組織から集権化された托鉢修道会への急激な変化に伴う混乱の痕跡であるといえよう<sup>24</sup>。

しかしながらこのような変化が、彼らに托鉢修道士としての新しい自己規定をもたらしたと考えるのは早計である。カルメル会とアウグスティヌス隠修士会は13世紀末以降、他の托鉢修道会と同じく都市と大学の知的世界に深く関与していくが、にもかかわらず（フランシスコ会の一部にも似た傾向は見られるが）、心性のレベルにおいて彼らは自らの共同体の起源あるいは存在意義を、都市における司牧すなわち「活動的」世界ではなく、荒れ野の隠修すなわち「観想的」世界に求め続けていく傾向が見られる。

C.ウォーは、アウグスティヌス隠修士会の宗教芸術と服装について考察した論文において、14世紀を通じて、本来は彼らが従うべき規範の作成者として目されていた聖アウグスティヌスが、次第に文字通り会の「創立者」として理解されるようになり、それとともにアウグスティヌスの図像が隠修士の服装をまとったかたちで表現されていく過程について検討している<sup>25</sup>。

しかもこの過程は単なる図像表現上の問題にとどまらず、会の現実の方向性、信仰実践の形態にと連動していく動きであった。アウグスティヌス隠修士会の総長グリエルモ・ダ・クレモナは、いわゆる「清貧論争」に際して、マルシリオ・ダ・パドヴァによる『平和の擁護者』を反駁する著作をヨハネス 22世に献上しているが、直後の1327年にヨハネス 22世は書簡 *Veneranda sanctorum patrum* において、（それまではアウグスティヌス修道参事会によって管理されていた）パヴィーアのサン・ピエトロ・イン・チェル・ドーロ教会にあるアウグスティヌスの聖遺物を、

<sup>22</sup> Andrews, *The Other Friars*, 89-90.

<sup>23</sup> Wessel, G.(ed.), *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Beatæ Virginæ Mariæ de Monte Carmelo*, Roma, 1912, I, 7-15.

<sup>24</sup> 修道服の変更は、「異端的な」諸集団との視覚的な区別を生み出すことで、会の正統性を担保する手段だったのかもしれない。R.W.エマリは、教皇ホノリウス4世によるカルメル会の新修道服認可を、1274年の第2回リヨン公会議における措置を解除し、会を再公認する手続きとして理解している。Emery, R.W., 'The Friars of the blessed Mary and the Pied Friars', *Speculum*, 24, 1949, 236. また、A.ジョティツキーは、オックスフォードの年代記作者がこの修道服変更を「虚しい虚栄心に駆られて」行った偽装行為だと非難している事実を指摘している。A. Jotischky, *The Carmelites and...*, 51.

<sup>25</sup> Warr, C., 'Hermits, Habits and History - The Dress of the Augustinian Hermits', *Art and the Augustinian Order...*, 17-28.

以後隠修士会と修道参事会が共同管理するように定めている<sup>26</sup>。

この直後、ドイツのアウグスティヌス隠修士会では、ハインリヒ・フォン・フリーマールが1334年に著した会史『アウグスティヌス隠修士会の起源と発展』*De origine et progressu ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*において、「(預言者) エリヤの霊を護る隠修士たち」に自らの修道会をなぞらえ、隠修士会の優越性を主張している<sup>27</sup>。また、エルフルトにおけるハインリヒの同僚であり、1357年頃に会史 *Liber vitasfratrum* を著したヨルダン・フォン・クヴェートリンブルクは、同書において前述した1327年の事件を取り上げている。ヨハネスによれば、グリエルモがヨハネス22世に聖遺物管理の請願を行なったきっかけは、ある会士を通じて得た託宣であり、その会士は、教会に収められた(アウグスティヌスの)荒廃した墓の上でアウグスティヌスの像が起き上がり、隠修士たちと会食し、また彼らを慰める幻視を見た、という<sup>28</sup>。

自らの修道会の隠修士的起源と特権性という主題は、ほぼ同じ時期のカルメル会においても見られる。例えば美術史家のJ.キャノンやM.ホームズは、1327年から1329年にかけて、シエナの画家ピエトロ・ロレンツェッティが同地カルメル会の修道院附属教会、サン・ニコロ・アル・カルミネ教会のために描いた祭壇画 (Pinacoteca Nazionale, Siena 所蔵) (図1) を分析している<sup>29</sup>。



図1 「聖母と幼な子キリストを囲む諸聖人」

<sup>26</sup> この決定は修道参事会側とパヴァーア市民の憤激を買い、同地で反教皇暴動が発生するきっかけとなっている。Saak, *High Way to Heaven...*, 160-174.

<sup>27</sup> 'Hermits, Habits and History...', 18.

<sup>28</sup> ヨルダンは、*Liber vitasfratrum* を献呈したヨハネス・ヒルタリゲン・フォン・パーゼルに対し、著作の目的を会則の完全な遵守を通じて「アウグスティヌスの真の子となる」道を説明することであると述べている。Saak, *High Way to Heaven...*, 224, 267-268.

<sup>29</sup> Cannon, J., 'Pietro Lorenzetti and the History of the Carmelite Order', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 50, 1987, 18-28. Holmes, M., *Fra Filippo Lippi: The Carmelite painter*, New Haven, 1999.



この（復元された）祭壇画では、中央に聖母と幼子イエスを囲む司教ニコウラスと、カルメル会士の修道服を身に付けた預言者エリヤが描かれ、両側面のパネルにエリヤの弟子である預言者エリシャと洗礼者ヨハネが描かれている。下段の5枚のプレデルラにはカルメル会にまつわる諸エピソードが中央のパネルを挟んで描かれているが、うち左側2枚が旧約時代、中央が十字軍時代、右側2枚が13世紀の物語である。

最も左側の図（図2）では、旧約聖書の偽典の一編である『預言者の生涯』における「ソバクの夢」が語られる。エリヤの生まれる前に父ソバクが、白い衣の人々が炎の中で幼な子を囲む夢を見るが、夢解きによって、幼な子が炎でイスラエルを裁く預言者エリヤ、白い衣の人々が彼に従う人々と教えられる物語を示している。「白い衣」がカルメル会の修道服の色でもあることに留意されたい。次にエリヤの聖なる山であるカルメル山の麓で、エリヤの泉から水を汲む人々の隠修生活が描かれる（図3）。この「隠修士たち」はカルメルの旧修道服すなわち「縞の」服を着ている。

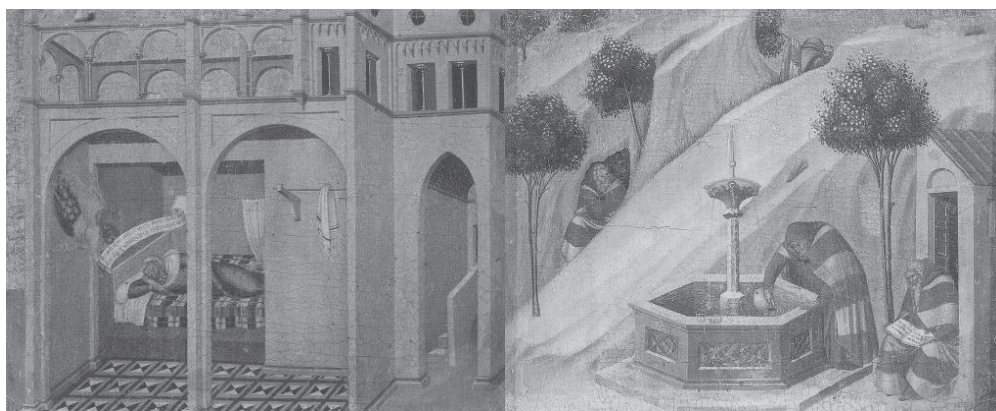


図2 「ソバクの夢」

図3 「エリヤの井戸と隠修士たち」

中央の図では、前述の（ヴェルチェリ司教）アルベルトが、イェルサレム総大司教として聖地に赴任した際、「カルメル山の隠修士たち」に「会則」を与えている（図4）。エリヤの泉は図3のそれと同一だが、隠修士たちが会則を与えられ修道士としての共住生活を始めたことを示して、泉の横の建物が「庵」から「修道院」に変化している。



図4 「アルベルトによる会則の授与」

右側2枚の図では在世中の教皇および、(おそらくは既に世を去った)3人の教皇が勅書を与えており(図5)、また、1287年の教皇ホノリウス4世による新修道服の制定が描かれている(図6)。



図5 「(諸) 教皇による認可」

図6 「新修道服の授与」

これら一連のエピソードは、カルメル会の過去を時系列順に描いたものであると同時に、中央のパネルすなわちアルベルトによる会則の授与を媒介項として、左側のパネルで描かれた旧約時代の預言が現代を示す右側パネルにおいて成就するという構造をも併せ持っている。例えば左側パネル(図2)「ソバクの夢」でエリヤに従う白い衣を着た人々の幻視は、右側パネル(図6)「カルメル会への白い修道服授与」によって成就する、という形を取る。左側パネル(図3)でエリヤの(霊的な)泉から水を汲み、聖なる書物を読みながら時が成就するのを待っている隠修士に対して、右側パネル(図5)では隠修士に諸教皇から文書が与えられている。図3右端、若木の傍にある庵に対して、図4右端、成長した木と修道院が描かれる。対構造は中段でも強調されている。古えの預言者エリヤと対になるのは「最後の預言者」あるいは「エリヤの再来」たる洗礼者ヨハネであり、中央では司牧の杖を持つ司教ニコラウスと、自らの偽預言者たちに対する勝利を記した列王記の箇所を幼子イエスに示す預言者エリヤが向かい合っている。

カルメル会の「歴史」が単なる発展過程である以上に、神意ないしは神の摂理の現世における顕現でもあるという意識は、同時期のカルメル会出身の神学者、ジョン・ベーコンソープの著作にも見られる思想である。ベーコンソープは(旧約時代の)カルメル山における隠修生活が、やがて出現すべき聖母への賛美でもあることをイザヤ書の預言的解釈によって示しており、また別の箇所「使徒言行録」におけるガマリエルの進言を引用することで、「人間の業」の不確定性に対する「神の業」の必然性、永続性を強調している<sup>30</sup>。

<sup>30</sup> 拙稿「ジョン・ベーコンソープ...」、62-63頁。

14世紀半ば以降、カルメル会もアウグスティヌス隠修士会と同様に、「隠修士的な」会史への強いこだわりを見せる。ジャン・ド・シュミノ、ジャン・ド・ヴネット、ウィリアム・オブ・コヴェントリといったカルメル会士の著作が残されているが、中でもヨハネス・フォン・ヒルデスハイムによって1370年頃書かれた『擁護者と誹謗者の対話』*Dialogus inter directorem et detractorem*は、その論争的性格によって際立っている。ヨハネスの晩年、1374年にケンブリッジのドミニコ会士ジョン・ストークスが、カルメル会の「古さ」に基づく権威を根拠のない伝説として否定したのをきっかけとして、カルメル会神学院の教師ジョン・ホーンビーとの間に公開論争が行われ、翌年2月、ケンブリッジ大学のチャンサー、ジョン・オブ・ダンウィッチによってカルメル会側に有利な裁定が下っているが、ヨハネスも生前、ドイツにおいて同種の論争に関与していたと推測される。

『対話』がフランシスコ会あるいはドミニコ会を明確に標的としていたことは直接的、間接的な証拠から明らかであるが<sup>31</sup>、ヨハネスはカルメル会の権威・正統性に疑問を差し挟む「誹謗者」(detractor)に対して、「擁護者」(director)が返答するという対話編の形式を取りながら、カルメル会の預言者エリヤに遡る隠修の伝統を擁護している。ヨハネスの『対話』において、「誹謗者」と「擁護者」の意見が最も激しく対立するのは、「隠修士の」修道会であるカルメル会の「会則」(regula)が果たして正統なものであるか、という問題である。聖ベネディクトゥスと聖アウグスティヌスと聖フランチェスコの会則以外に「公認の」会則はない、とする誹謗者に対して、擁護者(あるいはヨハネス自身)は、旧約時代—キリストの受肉—新約時代を通じて存在する唯一の「使徒的な掟」(regula apostolis)を挙げることで、隠修士が修道制の最も正統な「継承者」であることを強調している<sup>32</sup>。

<sup>31</sup> 本文中、1274年の第二回リヨン公会議において、フランシスコ会とドミニコ会に対して宛てた条文が引用されていること。

“Considera nunc Detractor si sapis, an ordo sit in iure confirmatus an non. De ordine tuo dicitur: “Utilitas eos perhibet approbatos””. Staring, A.(ed.), *Medieval Carmelite Heritage: Early Reflections on the Nature of the Order*, Roma, 1989, 377. (以下MCH、傍線は筆者が補った。)

「野犬」(canis latrans)という表現がドミニコ会士(domini canis)への揶揄と思われること。

「聖なるヒエロニムスによってうちたてられた聖書に逆らったり、(オウィディウス)ナソーの『イービス』に逆らったりすること、すなわち妬みであるが、時に非難したり、逆らうこの野犬たちに私は脅されている。(使徒)ヤコブが聖書で言っているように「信仰深いと自任していても、自らの舌を抑制せず心を墮落させるならば、その信仰は虚しい。」MCH, 337. 傍線部発表者。

<sup>32</sup> 「私はお前に同じように言うが、あらゆるキリスト教徒の宗教生活(religio)においては、どう曲解したところで、ただ一つのレグラ(掟)の他に掟は存在しないのである。究極的に遡るならば、このような掟は最初の人間の時代に始まったのである。アベルがこの創始者だったのだが、彼は信心深く神の掟に従う「兄弟」(religiosus et regularis frater)で、その兄(frater)カインは、お前と同様に、不信心者(irregularis)だった。この掟が歩いていき、哲学者たちのもとに達したが、彼らは本性の純真さ(purus naturalis)を保ち続けていた。彼らは半ば正しく規範に従って生きるという道徳的美徳を選びとっていたのである。それゆえ『アルキトレニウス』には、「美徳の掟は墮落した人間を矯正する」と書かれている。またヴァレリウス・マクシムスは「もし美徳がそれ自体において考慮されるならば、人生の最高の教師である」と言っている。それゆえ神によって伝えられ書かれたモーゼの掟を守るものとイスラエルの子らは強められた。我々の先駆

#### 4. 14 世紀における「観想」優位の思想

アウグスティヌス隠修士会やカルメル会による、自らの修道会の特権的意義を強調していく方向性、(特に教皇権との結びつきに示されているような) 党派性が大きな摩擦を招いたことは事実である。1370 年代の論争を待つまでもなく、1330 年代から既に、イングランドのドミニコ会士ロバート・ホルコットは、カルメル会とアウグスティヌス隠修士会の「伝統」について痛烈な批判を加えている<sup>33</sup>。また、グリエルモ・ダ・クレモナの請願とヨハネス 22 世の *Veneranda sanctorum patrum* の交付以来、アウグスティノ修道参事会とアウグスティノ隠修士会との間では、両会の「古さ」あるいはアウグスティヌスが「参事会員」だったのか「隠修士」だったのかという主題を巡って、実に 17 世紀に至るまで論争が繰り返されている。

現代の目から見ればこのような論争は瑣末主義のように思われ、ともすれば中世後期の頹廢した宗教的環境を示すものとして捉えられがちである。だがそれは、少なくとも修道会的環境にあっては、「修道生活の刷新」を担うのはどのような人々か、そして彼らによって築かれる秩序と教会権力はどのような関係にあるのか、あるいは「活動」と「観想」はどのような関係にあるべきなのか、という問いに関わる問題であった。

M.リーヴスが指摘しているように、中世における観想優位の思想は、13 世紀において、「観想」と「活動」の調和を掲げるドミニコ会・フランシスコ会的な托鉢修道会の出現によって、一見背景に隠れたように見えるが、14 世紀に「隠修」の再評価というかたちで再び表面化していく<sup>34</sup>。「使徒的清貧」のモチーフが突出して取り上げられがちなフランシスコ会聖霊派においてすら、指導者のひとりアンジェロ・クラレーノは、単なる「清貧」ではなく、「隠修士的な」共同生活を同時に志向していた<sup>35</sup>。カルメル会とアウグスティヌス隠修士会もまた、本稿 1 章で述べたような托鉢修道会への再編にも関わらず、自らの(仮想的な)「起源」としての「隠修共同体」的性格

者たちはこの掟をメシアの到来まで守り、かつ保持していた。やがて、「この世が夕闇に沈む頃、真と善が女の上に宿り、最も完全な掟が与えられたのだが・・・キリストはこの掟をまず使徒たちに、続いて新たな命を得た全ての人々に課したのであった・・・」 MCH, 380-381.

<sup>33</sup> ホルコットは

「カルメル会がもしエリヤの時代以来続く「修道会」であるとするならば、彼らは(ユダヤ教の)ファリサイ派かサドカイ派かエッセネ派であろう。」

「ソバクの夢」に預言された白い衣が、(粉屋の服もまた白いように) 1287 年に会服を変更したカルメル会士の修道服を示している証拠など存在しない。」

「アウグスティヌス隠修士会はアウグスティヌスを会の創立者とみなしているが、もし彼が若い頃修道服を着ていたならば、そのとき彼はマニ教徒か不信者で、子供をもうけている。」

「アウグスティノの会則」は都市で生活する人々の会則で、隠修士の会則ではない。」

と揶揄を交えてパーコンソープの主張を一蹴した。Smalley, B., *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford, 1960, 187-202.

<sup>34</sup> マージョリ・リーヴス(大橋喜之訳)『中世の預言とその影響—ヨアキム主義の研究』八坂書房、2006 年、320-346 頁

<sup>35</sup> ジョティツキーは、アンジェロ・クラレーノがケレスティヌス会士たちと共にギリシャに数年間滞在し、「隠修生活」を送ったことを指摘している。Jotischky, *The Carmelites and...*, 275-281.

を常に意識し続けていた。

「隠修」あるいは「厳修」の理想は、13世紀後半から14世紀にかけての各修道会において、その政治的立場を問わず共有される前提条件であり続けたと言えるだろう。思想的な「正統」と「異端」の二元論によって単純化されがちな14世紀の宗教運動は、実際には我々が想像するよりはるかに曖昧な側面をはらんでいたと考えられる。D.バーはフランシスコ会聖霊派に対する教皇庁の迫害について語る一方で、「フラティチェッリ」に対してもっとも打撃を与えたのは異端審問よりむしろ、フランシスコ会内部で成長する「厳修派」的な動向であったと述べている<sup>36</sup>。またS.ピロンは、従来、プロヴァンス、ラングドックにおける異端審問によって1340年代までに壊滅したと考えられていた「フラティチェッリ」の共同体がイタリアで14世紀後半に至るまで維持されたこと、しかもそれが単なる「残党」の潜伏ではなく、1370年代以降のイタリアにおける新しい宗教運動とも繋がっていく性質を有していたことを指摘している<sup>37</sup>。

## 結びにかえて

14世紀後半が、黒死病の流行がもたらした荒廃や大シスマにまつわる混乱の時代であることは否定できないが、同時に近年の中世宗教史研究はこの時期を、かつてホイジンガが『中世の秋』で叙述したような宗教運動の硬直化と頽廃、形式的信心の拡大による精神的貧困化が始まる沈滞期とはもはや考えていない<sup>38</sup>。むしろこの時期こそが、単に低地地方における「新しい信心」だけでなく、全ヨーロッパ的な規模において近世の宗教運動につながっていくさまざまな動向の胎動期であるとして積極的に評価・検討していく傾向が強まりつつある<sup>39</sup>。

ヨルダン・フォン・クヴェートリンブルクが *Liber vitasfratrum* を著した直後、1360年代のシエ

<sup>36</sup> Burr, *The Spiritual Franciscans...*, 303.

<sup>37</sup> Piron, S., 'Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIVe siècle', <http://oliviana.revues.org/index337.html>.

<sup>38</sup> 14、15世紀における宗教文化に「凋落」や「頽廃」を読みとる傾向に対して、J.ホイジンガの『中世の秋』が与えた影響力もまた見逃すことはできないであろう。中世後期の宗教性に関する近年の再評価は同時に、「南欧型」宗教活動の空疎な演劇的・形式的性格、神秘家たちの瑣末主義、低地地方の「新しい信心」に潜む感傷性・反理性的傾向、といったホイジンガの図式に対する批判や再検討とも関連している。Speetjens, A., 'A Quantitative Approach to Late Medieval Transformations of Piety in the Low Countries: Historiography and New Ideas', Lutton, R., Salter, E. (eds.), *Pieties in Transition: Religious Practices and Experiences, c.1400-1640*, London, 2007, 109-128.

<sup>39</sup> W.A.パンティンは戦後まもなく、14世紀にイングランドのベリー・セント・エドマンズ修道院で書かれグラストンベリーやセント・オールバンズ修道院でも流布した修道制起源についての著作に考察を加え、そこに現れる「隠修」的修道制観、すなわち修道制のエリヤの起源とベネディクトゥスによる後継、という観念に注意を向けているが、近年J.G.クラークは、この著作を、14、15世紀においてセント・オールバンズ修道院を中心に起こった「修道制ルネサンス」(monastic renaissance)というコンテクストに位置づけて理解している。Pantin, W.A., 'Some Medieval English Tracts on the Origins of Monasticism', Ruffer, V. and Taylor, A.J. (eds.), *Medieval Studies Presented to Rose Graham*, Oxford, 1950, 189-215. Clark, J.G., *A Monastic Renaissance at St Albans: Thomas Walsingham and His circle c. 1350-1440*, Oxford, 2005, 254-267.

ナでは、ジョバンニ・コロンピーニが教会当局によって「フラティチェッリ」の疑いを受けながらも、教皇からジェズアティ会の設立認可を取り付けようとしていた。この時期のイタリアにおいて「異端者」と「改革者」の境界線が極めて曖昧だったことは、1360年にウンブリアの集団に対して行われた異端審問で、「アウグスティヌスの会則を遵守しているように偽装したフラティチェッリ」への告発がなされていることから窺い知ることができる。これらの宗教運動はなお散発的なレベルにとどまっていたが、やがて15世紀における「厳修派」的な改革の基礎をかたちづくっていくことになる。

カルメル会においても、1370年代にカタルーニャ管区長を務めたフェリッポ・リボーは、ヨハネス・フォン・ヒルデスハイムまでの会史叙述を集成し体系化する一方で、単なる著作活動にとどまらず、カタルーニャのカルメル会において、「エリアに立ち返る」こと、より厳格な会則の遵守、隠修士的な「孤住」と「観想」を目指す修道会改革を試みていった。リボーによるカタルーニャでの修道院改革自体は成功を取めなかったようであるが、リボーの著作は英語やフランス語に翻訳され、15世紀を通じてヨーロッパ各地のカルメル会で波動的に起きる「厳修派」的な改革運動に大きな影響を与えることになった<sup>40</sup>。最終的には、16世紀スペインにおけるアヴィラのテレジアによる跣足カルメル会改革もまた、「(イェルサレム司教) アルベルトによる(原始)会則の完全な遵守」を旗印に掲げた点では、14世紀の「厳修」的改革の流れを汲んでいると考えられる。

もちろんヨハネス・フォン・ヒルデスハイムをはじめとするカルメル会の「会史」著作者たちは本来、カルメル会の他の修道会に対する優越性を示すという文脈に沿って著述をおこなったのだが、ここでは、カルメル会が本来、自らの独自性や存在意義の表象、すなわち「核」となるべきものを持たない雑多な集団から拡大を遂げたがゆえに、かえって「創られた伝統」としての隠修の修道制観を生み出し、その思想が現実における「改革」のバックボーンとなっていく、という逆説的な現象が起きている。そしてその「隠修」的な方向性は、一見保守的な外観を取りながらも、具体的なカリスマを持たないがゆえにかえって中世末期には、(ブオナイウーティが述べたような)「共同体的」霊性主義と親和性を有することにもなるであろう。

---

<sup>40</sup> Andrews, *The Other Friars*, 64-68.

図の引用は全て Holmes, *Fra Filippo Lippi...*, 29~36.による。