

エジプトにおける修道制の成立をめぐる覚書

戸 田 聡

はじめに

古代末期に成立を見たキリスト教修道制は、その後の歴史で修道院が果たした役割のゆえに史的に注目値する。だがそれだけでなく、そのような禁欲主義的な現象がこの時代に生成し、発展していったこと自体が、この古代末期という時代を特徴づけている、そのような意味でも修道制は注目に値するのである。

このように言った場合、実はいくつかの点について準備的な検討が直ちに必要となる。それは、修道制という言葉でどのような事態を念頭に置くべきか、そしてそのような意味での修道制はいつ頃歴史上に姿を現したのか、といった点である。⁽¹⁾ところが、これら諸点を明確に論じ

た研究は従来意外に少なかった。そして、最近の研究ではまさにこういった点が問題とされてきているのである。そこで本稿では、従来の理解を代表するものとして Heussi の議論を、次いで最近の新たな研究をそれぞれ紹介し、その後考察・検討を行なって当面の問題に関する私見を述べることにしたい。

一 従来の理解

まず最初に指摘すべきは、Heussi の議論はもっぱら修道制史料と称すべき文書群に依拠している、ということである。さて彼は、修道制を含めたキリスト教的禁欲の形態を①共同体内での禁欲 ②修道制の初期形態、或いは隠遁 (a) 村落の外に住む個々の隠遁者 (b) 村落の外

に住む隠遁者の集団) ③隠遁の高められた形態、或いは砂漠での隠遁 ④共住制或いは修道院制 の四つに区分し、②③④の生活様式を営む者を修道者と呼んだ。そして、③の形態は②の(a)或いは(b)から、また④は②の(b)に由来すると論じている。

ここで、Heussiが修道制の最初の形態を以上の②のように規定する論拠は『アントニオス伝』第三章である。それによると、主人公のアントニオスが隠遁生活を始めた頃には「未だエジプトでは僧房の連なりは存在せず、修道者(*monachos*)は遠い砂漠を全く知らなかったのである。自らに気を配ろうとする者は各々、自分の村から遠くないところでひとり禁欲を實踐していた」⁽³⁾。つまりこの記述によれば、アントニオスが隠遁生活を始めた頃には、村から遠くないところで禁欲生活を営む隠遁者たちがいたことになるのである。

Heussiの定義の含意を明確にすれば、第一に、修道制は最初、村落の外、換言すれば人々が居住する地域の外(とはいえ、社会からさほど隔たっておらず、行き来も可能な程度に離れたところ)に見られる現象だったことになる。第二に、修道制の最初の担い手だったのは隠

遁者だったことになる。つまり、まずは隠遁者たちの言わば生活実験があり、次いで修道院が成立を見た、という理解が示されているのである。

二 最近の研究

さて、以上見てきたHeussiの議論に代表される従来の理解に対しては、これと全く対立する理解が近年研究者たちによって論じられている。すなわちまず第一に、修道制は最初都市的な現象だったとする理解が提出されている。この理解を提示したのは、管見の限りではJudgeの論文が最初である⁽⁴⁾。しばしば引用される彼のこの論考は、修道制の成立を論じる際の重要な研究の一つと言ってよい。

そこでJudgeの議論を紹介すると、彼の検討は、イシドロスという人が三三四年に行政の役人に宛てて書いた嘆願文に出てくる、イサアクという「修道者(*monachos*)」をめぐる考察から始まる。このパピルスは、自分の畑を荒らした牛を村に引いていったところその飼い主たちに打ちのめされたイシドロスが、輔祭アントニオスと修道者イサアクがその場に出くわしたことによっ

で危うく救われた、という次第を記しているが、Judgeはこの修道者イサアクについて、彼は当局によって同定可能な存在だったのであり、したがって隠遁者ではない、また、教会と関係を有するところからみて、共住修道者でもない、といったことを読み取っている⁽⁶⁾。

ところで、ヒエロニュムスがその手紙でエジプトの修道者の三種類を挙げ、その中で共住修道者や隠遁者との対比で、町なかに住み世俗の事柄や教会の事柄にかかわったタイプの修道者たち（ヒエロニュムスはこれを *rennuoth* と呼んでいる）を批判したのは有名だが、Judge はイサアクをこのタイプの修道者と、また、パピルスに出てくる *anotaktukoí* という禁欲者と同様の存在と考える。そしてパピルスの証言からこの *anotaktukoí*（字義的には「放棄する者」）について、彼らは必ずしも財産の完全な放棄を行わなかった、また、少なくとも相続の局面では家族との絆を保持していた、といったことを確認している⁽⁷⁾。

そこでひるがえって、かのパピルスに見られる修道者の呼称 *novaxós* について Judge は、この名称は *anotaktukoí* に対して人々がつけたあだ名であると推測

し、例えば衣服の奇異さゆえにこの名が与えられたのではないかと考える (*novaxós* という語には衣服の「一重」といった意味がある)。つまり、*novaxós* という名は最初は、町なかに住み世俗の社会から隔絶していなかった禁欲者 (*anotaktukós*) に対して用いられたのであって、後になってから、アントニオスなど一層隔絶したタイプの隠遁者がこの名を担うようになると、隠遁者たちは文学的著作によって称揚され、他方 *anotaktukoí* はヒエロニュムス他の批判を受けつつ、（しかし批判が行われたこと自体からわかるように）なお存続した、このように Judge は論じるのである⁽⁸⁾。

修道制の端緒に関する Judge の理解は、上述した Heussi の定義の第二点に対する異論ともなっているが、この点についてはさらに驚くべき議論がある。すなわち Susanna Elm はその著書で、修道制の最初の形態は男女の禁欲者の共住だったと主張しているのである⁽⁹⁾。

Elm がその著作で主に扱ったのは、小アジアとエジプトにおける、女性を担い手とする禁欲主義であるが、彼女の議論はそこにとどまらず、修道制一般にまで及んでいる。すなわち「修道制は都市的な現象として生成し、

主として一緒に暮らす男女から成っていた」、「男女の禁欲者の共生は、三世紀末—四世紀初頭の禁欲主義的運動の端緒においては例外と言うよりむしろ通例のことである」⁽¹⁰⁾、Eimはこのように言うのである。そこで次に、彼女の所説のうち、本稿の問題すなわちエジプトの修道制の成立に関する部分について、その論拠を紹介することにする。

まず指摘すべきは、Eimは修道制研究において従来使われてこなかった史料ジャンル、特に(Judgeと同様)パピルス史料を用いて議論を展開しているということである。しかも、パピルスから得られる知見は著者の論拠の重要な部分を成している。例えば、四世紀後半のものとしてされるP. Land. 100は、ベッセミオスという人から「父」ディオロス他宛の、依頼された物品売却に関する手紙であるが、その中で発信人は「アロン、マリア、タムニス、そして修道院にいるすべての兄弟たちにご挨拶します」と記している。⁽¹¹⁾ここで出てくるマリアとタムニスという二人の女性を、Eimは修道共同体のメンバーであると理解する。⁽¹²⁾

P. Lond. VI 1926ではウァレリアという女性が、隠遁

者パプヌティオスに宛てて手紙を出し自分の病気の癒しを求めているが、このパピルスの校訂者が復元したテキストによれば、彼女はその中で「私は私の娘たちに挨拶します。彼女たち、すなわちバッシアネとテオクリアをあなたの聖なる祈りの中でお覚えください」と記している。⁽¹³⁾この文言は、発信人の娘たちがその母によりも禁欲者の方に近かったことを示す、とEimは理解している。⁽¹⁴⁾

さらに、二—三世紀の手紙とされるSB VIII 9882では、「*apud*」であるタウバリッ、*annas*であるディオス、私の兄弟ヘロン、私の息子ディオスがあなたにご挨拶します」と、後に修道院長の呼称などに用いられた「*apud*(s)」「*annas* (或いは *anna*)」という語が使われている。そしてEimは、これらの語がこの手紙でそのような後代の語法に連なる意味で用いられていることを示唆しているのである。⁽¹⁵⁾

以上、パピルスの証言を見てきたが、Eimが論拠とするのはこれだけではなく、聖人伝的著作の中からも彼女は自らの説の論拠を拾い出している。中でも注目すべきは、ニトリアにおける隠遁生活の最初の担い手アムー

ンの事例である。実は、彼が隠遁生活に至るまでの経緯は、四世紀末に成立した著者不明の『エジプトの修道者伝』、パッラディオスの四二〇年頃の著作である『ラウソスに献じる修道者伝』、そしてソクラテスの『教会史』といった複数の異なる記述から知られているが、その中でソクラテスの著作には、アムーンは、無理やりめとらされた妻（但し二人は性的関係をもたなかった）⁽¹⁶⁾とともにまず砂漠で同じ僧房で過ごし、次いで別々の僧房で暮らすようになったとある。また、ギリシア語版『エジプトの修道者伝』によれば、アムーンが（この伝承の場合一人で）砂漠へ向かった後、家に残された妻は召使たちに禁欲生活を勧め、その家を禁欲者の共同体にしたが、⁽¹⁷⁾この記述を基に Elm は「かくて男と女はともに住み続けた」と論じている。⁽¹⁸⁾

また、やはり『ラウソスに献じる修道者伝』によれば、アンモニオスという人物は三人の兄弟及び二人の姉妹とともに砂漠に行き、お互い離れたところに各々僧房をつくって暮らしたという。⁽¹⁹⁾ここで、この箇所については Rousseau が彼らを実のきょうだいとして扱っているが、⁽²⁰⁾Elm はこの理解を説得的でないとする。⁽²¹⁾

ところで、聖人伝的著作に記されたのは、無論教会から見て称揚すべき禁欲者たちであるが、称賛に値しない人々の中にも Elm の言う「共生」する禁欲者たちは見いだされる。例えば、アタナシオスのものとされる『エルサレムに祈りに行き帰ってきた処女たちへの手紙』によれば、処女たちのうちの幾人かは男たちと同棲に及び、そしてその行動を正当化するために、兄弟愛、霊的な愛⁽²²⁾ということをも口実にしている、と Elm は述べる。

さらに、男女の禁欲者の共住は異端とされた人々の中にも見られた。すなわちエジプト人ヒエラカスは、自ら非常な禁欲を実践しかつ結婚を否定する教えを説くなどして多くの弟子を集めたが、この弟子たちは、ヒエラカスについて記したエピファニオスによれば「連れ合いの女たち」を有していたのである。⁽²³⁾

Elm は史料の種類ごとに検討を行ない、結論で自らの主張を整理するという論述の進め方を採っているため、その議論の展開は必ずしも明快でないが、ともあれ、以上を主たる論拠として、修道制の最初の形態としては男女の禁欲者の共住が通例だったという彼女の仮説が提出されているのである。

三 検討

(一) 男女の禁欲者の共住?

まず四日の議論の検討から始める。この作業は、上で見た論拠を逐一検討するという形をとらざるをえないが、しかしその前に概括的な批判を述べることができる。

すなわち常識的に考えれば、男女の共住という事態が性的禁欲の実践を目指す人々にとって危険であるということは全く自明だろう。そして重要なのは、当時の(少なくとも、禁欲を指向するような一部の)人々もこの危うさを知らないわけではなかった、ということである。

否むしろ、彼らは端的に、異性は誘惑をもたらす存在であると考えていたようなのである。このことを示す史料はいくつか直ちに挙げられる。例えば『エジプトの修道者伝』では、有名な隠遁者リュコポリスのヨアンネスは「女を見ずにはや四〇年を過ごし……女を見ることを肯んじなかった」と述べられている。⁽²⁴⁾ また、ヒエロニムスの『ヒラリオン伝』には、長年の不妊に悩んだあげく、勝手に主人公の僧房に入り込んだ女の科白として、「厚かましさを赦してください、私のやむにやまれぬ事情を

お察してください。なぜ目をおそらしになるのですか、なぜ懇願する者を避けられるのですか。私を女としてではなく哀れな者としてご覧ください」と記されている。⁽²⁵⁾ 最も明確かつ最も厳しい言葉は『師父たちの箴言』の中に

ある。すなわちアルセニオスの箴言二八によれば、富裕な家の少女がローマからアルセニオスのもとにやってきて彼と面会することができたが、その折りこの修道者から、彼女と会ったことを忘れられるよう神に祈ると言われて少女はショックを受けた。その彼女に対して、アルセニオスとの面会のために労を執った主教テオフィロスは「あなたは自分が女であることと、敵なる悪霊は女によって聖人たちに闘いを挑むことを知らないのですか」と語っているのである。⁽²⁶⁾ さらに、異性を誘惑の源泉とみなす考えは女性の側にも見られたように思われる。例えば『ラウソスに献じる修道者伝』によれば、アンティノエで或る女子修道院の指導的な存在であった高齢の女性修道者タリスは、非常に *viridula* に到達した結果、パッラディオスがこの修道院にやってきた時彼と⁽²⁷⁾ともに座し、彼の肩に気がねなく手を置くことができた(！)のである。

よって、男女の禁欲者の共住という事態は、その存在を明確に証する史料の証言がある場合にのみ語られるべきだろう。というのは、異性に対する当時の（少なくとも一部の）人々のこのように厳しい意識を考慮に入れば、そのような生活様式は、パピルスの断片的な証言から推測する場合を別にすれば、非難されるにせよ称賛されるにせよ言及されずにはすまないと思われるからである。そしてこのような立場に立てば、Ein が提示した史料の多くは必ずしも確かな論拠でないのである。例えば、P. Land. 100 の証言について言えば、そこに出てくるマリアとタムニスという二人の女性が修道院のメンバーであることを示す文言は見当たらない。

次に P. Lond. VI 1926 については、校訂者の Bell は、Ein が引用した箇所には本文の復元の問題があることを指摘している。⁽²⁸⁾ ここで彼は *ἡ ποταρρεῖουσις αὐτῆς* つまり、この手紙の発信人の娘たちが「あなた」すなわちパプヌティオスに挨拶する、と読むのは可能な読み方とは思われないと述べているが、しかしながら Bell が排除する読み方はなお有力である。すなわち、問題の箇所の前後を見ると（「」及び傍線は戸田による）、「私は

神に願ひ、またあなた「すなわちパプヌティオス」にお願いします。私をあなたの聖なる祈りの中でお覚えください。私は、肉体においてあなたの足元に行っていないとしても、霊においては行っているのです。〔問題の箇所〕私の夫もあなたに何度もお挨拶します。彼のことをお祈りください。私の全家もあなたにご挨拶します」⁽²⁹⁾とある。このような文脈で、突然「私は（離れたところにいる）私の娘たちに挨拶します」という内容がくるのはおかしい。問題の箇所に傍線部と同じ表現が出てくることも、発信人の娘たちが発信人のそばにいたことを示唆している。したがって、（パピルスの読みの問題は残るが）この箇所は女性の禁欲者が男性の修道者のそばにいたことを示していないと考える方が妥当だろう。

SB VIII 9882 については、もしこのパピルスが Ein の考えるように男女の修道者（或いはその先駆者たち）の共住を示しているならば、その成立年代から見ても、この証言は修道制の成立に関する従来の理解を大きく塗り替えることになる。しかしそうは言えない。すなわち、Bell の論文には、個々のパピルスがキリスト教徒に由来するかどうかについての判断基準が示されている。そ

の基準とは具体的には、キリストやキリスト教の教えへの言及、新約聖書等のキリスト教文献の引用、nomina sacraの使用といったことだが、これに照らせば、問題のパピルスには、それがキリスト教徒に由来することを示す文言が全くないのである。このパピルスの校訂者が言うように⁽³¹⁾、問題の語「*ajutās*」「*dāmas*」はそれぞれ「母」「父」を指す風変わりな言い方と理解するのが妥当だろう。

次にアムーンをめぐる異なる伝承の問題だが、まず、ソクラテスの『教会史』の記述については、彼の著作の情報源について研究したGeppertは、問題の箇所がパッラディオスの『ラウソスに献じる修道者伝』に由来するとの見解を示している。⁽³²⁾次に、ギリシア語版『エジプトの修道者伝』の記述を自らの説の論拠とするElinの理解については、彼女は男性の召使の存在を念頭に置いているのかもしれないが、もちろんこの箇所には男性(召使であれ禁欲者であれ)の存在を示す明確な文言はない。

そして、アンモニオスとその兄弟姉妹をめぐる話については、我々の立場からすればむしろ、実のきょうだい

でないと主張するElinの理解の方が説得的でないと考えてよい。

このように見てくると、Elinの説の論拠として残るのは、アタナシオスに帰せられる上記の手紙と、ヒエラカスの弟子たちに関するエビファニオスの記述の二つだけとなる。⁽³³⁾よって、エジプトの修道制の最初期に男女の禁欲者の共住という事態は確かに見られたが、Elinのようにそれが通例のあり方だったと主張することはできないだろう。

(二) 修道制は最初都市で起こった?

次にJudgeの所説を検討することにする。彼の議論の要点の第一は、かのパピルスに出てくる修道者イサアクが、アントニオスのような隠遁者でもなければ共住修道者でもない、第三の型の修道者であるという理解である。この理解は、①(当局宛の文書中に出てくるところから推して)このイサアクが当局によって同定可能な修道者である ②(聖職者と同道していたところから推して)教会とかかわりを有する修道者である、というJudge自身の推測に基づいているのだろう。しかし、

このイサアクはかの有名な修道者アントニオスと同様の存在でありうるように思われる。というのは、アントニオス自身、自らにかけられたアリウス派の嫌疑を否定しにアレクサンドリアに来た時、教会の聖職者とともにいたと考えられるからである。⁽³⁴⁾ また、同定可能かどうかという点についてはアントニオスもまた、教会関係者に知られていたのであれば、やはり当局によって同定可能な存在であったと言えるのである。したがって、問題の修道者イサアクが隠遁者であった可能性は否定できない。

第二点は、もしアントニオス及びその型の修道者が最初に *monachos* という名を得ていたのであれば、都市共同体から隔絶していなかった修道者たちが同じ名をその後になって得たとは考えにくい、という議論である。⁽³⁵⁾ この議論はその限りでは妥当な推論と思われる。しかし、上述のように、『アントニオス伝』によればアントニオスより以前の *monachos* は「村から遠くないところ」で暮らしていたという。このような型の修道者が最初に *monachos* という名を得ていたとした場合には、Judge の修道者との間には相違はほとんどないのではないだろうか。このように考えてくると、修道制の最初期からの展

開について、(本稿の最初で述べた従来の理解に即する形で) 次のような過程を想像することができる。すなわち、村はすべて禁欲生活を営む *monachos* たちがまず存在し、後になって、一方でアントニオスのような人々がよりドラステックな、砂漠への隠遁を敢行し、他方で都市の内部に住む修道者たちが登場した、このように想像することができるようと思われるのである。

ここで、「村はすべて」の修道者と都市の内部に暮らす修道者とを区別するのは、もし両者の間に相違がほとんどないのなら、恣意的ではないかとの批判がありえようが、それは必ずしも妥当でない。というのは、この区別は禁欲者に対する *monachos* という名の使用と関係しているかもしれないからである。すなわち私見によれば、*monachos* という名が最初に使われたのは、村はすべてにいた、つまり世俗社会から(たとえ距離的には遠く離れておらず、行き来が可能だったとしても)空間的に隔絶していた「ひとり者」である禁欲者に対してだったのではないかと考えられるのである。ここで、*monachos* を「一重の者」でなく「孤独な者」と解することはもちろん語の原義にかなっているが、それだけでなく例えば

(Judgeも問題にしている) 詩篇六七(六八) 篇七節の
 シュンマコス訳では、この語がやはり「孤独な」との意
 で、人に対して用いられている。⁽³⁶⁾

さらに、テオドシウス法典の中には修道者に言及した
 法令がいくつか存在するが、その中には、本来修道者は
 都市の外、換言すれば人々が居住する地域の外にいる
 (或いはいるべき) 存在であるという觀念が看取される
 のである。例えば、三七〇年(或いは三七三年)に出さ
 れた勅令は次のように言う。「(前略) 怠惰を追求する者
 どもが、都市の義務を放棄し、荒れ野や隔たった場所を
 求め、敬神の見かけによって修道者たち(monachon)
 の一団とともに集まりを成している。それゆえ我らは、
 熟慮の上での指示によって以下のように命じた。すなわ
 ちこれらの者及びそのたぐいの者は、オリエンス管区代
 官によってエジプトの中でつかまえられ、隠れ場所から
 捜し出され、そして父祖の都市における担うべき義務へ
 と呼び戻されるべし(以下略)。⁽³⁷⁾ ここで、修道者たちの
 居所が都市との対比で「荒れ野や隔たった場所」と記さ
 れていることは注目に値する。

さらに、三九〇年の勅令は「修道者の身分にある者は

誰であれ、荒れ地や人気がない荒れ野を追い求め、「そ
 こに」住むように命じられるべし」と規定している。⁽³⁸⁾ 実
 はこの勅令は二年後の三九二年に別の勅令によって取り
 消されているが、その取り消しの際の文言を見ると「都
 市」「への出入り」が禁じられてきた者である修道者たち
 は、この法令の除去によって以前の法的地位に戻るよ
 う我らは命じる。げに、我らの命令は取り消され、我ら
 は彼らに都市に自由に入ることを許可する」となってい
 る。⁽³⁹⁾ ここで注目すべきは、修道者たちは「荒れ野を追
 い求め」「荒れ野へと追放され」ではなく、るべきであ
 るとされ、また、彼らが「都市に自由に入ること」(以
 上、傍線は戸田による)を許可されている点である。つ
 まりこの二つの勅令からは、確かに一方で、当時の修道
 者たちが都市に出入りしており、それが帝国政府当局か
 ら見て勅令で扱う必要があるほどの問題となっていたこ
 とがわかるが、他方で、修道者たちの本来の居所が都市
 の外、荒れ野にあるという当時の行政当局の認識もまた
 窺われるのである。そして、この認識が過去の事実によ
 来すると考えることは十分可能だろう。

修道制が最初都市で起こったという理解は、例えば古

代末期エジプト社会に関する専門家である Wipszycka 女史によっても支持されており、⁽⁴⁰⁾そして筆者はエジプト社会に関する知識を女史ほどには持ち合わせていないが、以上の検討からする限り、修道制の成立に関する説明は従来の理解による方が妥当だと思われる。

なお、ついでながら述べれば、修道者が必ずしも財産を放棄しなかったという点を確認したのは Judge の貢獻と言つてよく（また、女性修道者については上述の四目もこの点を確認し、女性禁欲者が他の女性と法的に異なる身分にあった可能性を示唆している）、⁽⁴¹⁾この点では他の研究者によっても論じられている。⁽⁴²⁾したがって、財産放棄という行為を修道制の本質的構成要素と理解することに對しては、（パコミオス修道院やシェヌーテの修道院のように財産放棄が明確に要求された場合を除いては）それが誤りであるとは言わないにしても、留保が付されねばならない。⁽⁴³⁾

(三) 修道制の成立年代について

最後に、以上見てきたような修道制の成立年代に関してまとめておきたい。

修道制の成立時期が三世紀後半から四世紀初頭であるとはよく言われるが、三世紀における修道制の存在を示す証言は非常に少ない。⁽⁴³⁾例えば、上述の Judge の論文が取り上げた三二四年のパピルスは、この時期までに修道者がことさら説明を必要としない（換言すれば人々にとって周知の）存在となっていたことを示している点できわめて興味深いが、しかし、この嘆願文が修道者の存在を三世紀にまで遡らせることを可能にするわけではない。また、ニトリアの修道者アムーンについては、彼はアントニオスと同じく修道制の初期の世代に属すると言えるが、彼の隱遁生活の開始が三世紀にまで遡ることを示す確かな論拠はない。パコミオスの師である隱遁者バラモンについては、彼の隱遁生活が三世紀のうちに始まった可能性は十分にあるが、そう言い切るための論拠はやはり見当たらない。⁽⁴⁴⁾そして、迫害の時に片目を失い、ニカイア公会議で聖職者の独身に対する反対意見を述べ、しかもソクラテスによれば「ἀσκητικόν」で育てられた（この記述から Heussi は「禁欲者の共同体の存在を三世紀に遡らせようとしている」⁽⁴⁵⁾）とされるパプヌティオスについては、Winkelman の周到な検討によればこの

ようなパプヌティオスは架空の人物であると考えられるべきであって、したがって *ἀκηθῶν* 云々というソクラテスの記述は史的価値を有しない⁽⁴⁶⁾。結局、管見の限りでは上述の『アントニオス伝』第三章が、三世紀後半における修道制の存在を証する唯一の、ほぼ確かな証言であるように思われる。

四 おわりに

以上、これまでの研究を整理しつつ修道制の成立に関して述べてきたが、修道制の成立をめぐる問題はその他、修道者の社会的出自と修道制の関連如何という問題、修道制の生成を可能にした(民衆の思想をも含む)思想的背景の問題、そして修道制が修道者でない当時の人々にどのように受け止められたかという問題など数多くある。これらの問題(そして、これらの問題こそ最も重要だと思われる)が今後なお検討されなければならない。

(1) 修道制という概念に関する内容的な議論に立ち入る前に、この修道制という語の外面的な意味について述べておきたい。すなわち、本稿で言う修道制概念には修道院だけ

でなく、隠遁者の隠遁的な生き方や、隠遁者たちの半隠遁的な共同体という型の生活様式も含まれる(隠遁者の(特に単独での)隠遁行動といったことは、修道制という語が喚起しがちな「制度」というイメージには無論著しくそぐわないが、他に適当な用語が見当たらないので、この語を使うほかない)。したがって本稿で言う修道者には、修道院に属する修道者だけでなく隠遁者も含まれる。なお、このような語法は決して筆者独自のものではない。例えば、上智大学中世思想研究所編『中世の修道制』(創文社、一九九一年)を参照。

さらに、ここで「修道制」と言う場合、現象の社会的な広がりや念頭に置かれていることも付け加えたい。我々にとって問題は、隠遁といった行動が少なくとも或る程度の数的規模の人々によって実践され、しかもそのような行動様式が例えば聖人伝を媒介として人々に広く知られるようになった⁽²⁾、という点にこそあるのである。

(2) K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 53 n. 1.

(3) Athanasius, *Vita Antonii*, ch. 3 (Athanasie d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink (Sources chrétiennes 400), Paris, 1994, p. 136) : *Ὁὗτω γὰρ ἦν οὗτος ἐν Αἰγύπτῳ συνεκτὴ μονασθῆμα οὐδ' ὁλως ᾗδει μοναχὸς τὴν μακαθὺν ἐργασίαν. Ἐκαστος δὲ τῶν βουλευμένων ἐαυτῷ προσέχειν οὐ μακαθὺν τῆς ἰδίας κάμψης καταμύνας ἡσκεῖτο.*

- (^v) E. A. Judge, "The Earliest Use of Monachos for Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977), pp. 72-89.
- (^w) Ibid., pp. 73-74.
- (^x) Hieronymus, *ep.* 22, 34 (*Saint Jerome, Letters*, ed. J. Labourt, Paris, pp. 149-150).
- (^y) Judge, art. cit., pp. 78-83.
- (^z) Ibid., pp. 85-89.
- (^a) Susanna Elm, "*Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*", Oxford, 1994. 本體は禁欲を「大」に示し、Oxford 大分には「田」の字が加えられ「大田」となる。
- (^b) Ibid., pp. ix, 378.
- (^c) *Papyri Iandanae*, fasc. VI: *Griechische Privatbriefe*, ed. G. Rosenberger, Leipzig/Berlin, 1934, pp. 100f.: ἀπαύγουα ἡδων καὶ μαρὰν καὶ ταυοῦν καὶ τοὺς ἀεὶ φουὸς πάνας τοὺς ἐν τῷ μοναστηρίῳ, ὅτι οὐκ ἔστιν αἰσχρολογία John F. Oates et al., *Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, ostraca and Tablets*, 4th ed., Atlanta, 1992, 236.
- (^d) Elm, op. cit., p. 244 f.
- (^e) H. I. Bell (ed.), *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, Westport, 1972 (repr.), pp. 108 f.: Πόοι-αγ[οα]ί[χοι] τὰ [θεωρε]τέ[ρη]α [ς] μου, καὶ μνηστῆρα αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγία σου ποσειδί, βασιλεὺς καὶ Θεοκύριος. ὁ = ὁ ἡγεμὼν τοῦ κράτους ἐπὶ τῇ πόλει.
- (^f) Elm, op. cit., p. 245.
- (^g) Ibid., p. 246.
- (^h) Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, IV, 23, 8-11 (Sokrates, *Kirchengeschichte*, ed. G. C. Hansen, Berlin, 1995 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (GCS)), pp. 249-250).
- (ⁱ) *Historia monachorum in Aegyptio*, 22, 2 (*Historia monachorum in Aegyptio. Edition critique du texte grec et traduction annotée*, ed. A. -J. Festugière, Bruxelles, 1971, pp. 128-129).
- (^j) Elm, op. cit., p. 326.
- (^k) Palladius, *Historia Lausiaca*, II (C. Butler (ed.), *The Lausiaca History of Palladius*, II, Cambridge, 1904, p. 32).
- (^l) P. Rousseau, "Blood-Relationships among Early Eastern Ascetics", *Journal of Theological Studies* 23 (1972), pp. 136-137.
- (^m) Elm, op. cit., p. 327 n. 39.
- (ⁿ) Ibid., p. 335.
- (^o) Epiphanius, *Panarion*, 67, 8, 3 (*Epiphanius III, Panarion haec. 65-80/De fide*, ed. K. Holl, 2. Aufl. J. Dummer, Berlin, 1985 (GCS), p. 140) : Elm, op. cit., pp. 339-341.

- (27) *Historia monachorum in Aegypto*, I, 4 (ed. Festugi-
ère, p. 10).
- (28) Hieronymus, *Vita Hilarionis*, 7, 1-2 (*Vita di Mar-
tina, Vita di Ilarione. In memoria di Paola*, ed. A. A. R.
Bastiaensen et al., Roma, 1975, p. 86): Ignosce... au-
daciae, ignosce necessitati meae. Quid avertis oculos?
Quid rogamem fugis? Noli me mulierem aspicere, sed
miseram.
- (29) 中谷功治『沙漠の諸父の言葉』(『大正』一九二
六年) 四十一-四六頁。
- (30) *Historia Lausiacae*, 59 (ed. Butler, p. 153).
- (31) Bell, op. cit., p. 110.
- (32) Ibid., p. 109: Δέσπουε [I. Δέσπουα] τῷ θεῷ δέσπουε κέ [I.
καὶ] σοι μνησθήτι μου ἐν τῇ ἀνάγκῃ σου προσευχῇ. Εἰ κέ ἐν
ἀσκήσει οὐκ ἔκα [I. ἦκα] παρὰ τοῦ πόθοσ σου ἐν πνεύματι
ἐῖκα [I. ἦκα] πρὸς τοῦ πόθοσ σου. ... Ἀντάξεται [I. Ἀντά-
ξεται] σε πολλὰ καὶ ὁ σὺμβίβας μου, καὶ εὖχον ἐνταῦθα αὐτῷ
[I. αὐτοῦ]. Ἀντάξεται σε δὲ καὶ ὁ ὅλος ὁ οἶκος μου.
- (33) H. I. Bell, "Evidences of Christianity in Egypt
during the Roman Period", *Harvard Theological
Review* 37 (1944), pp. 192-195.
- (34) Å. Swideriek, "Two Michigan Papyri", *Journal of
Jurisic Papyrology* 15 (1965), p. 136.
- (35) F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Soc-
rates Scholasticus*, Aalen, 1972 (repr. of 1898), p. 125.
- (36) じふごう、ヒタナキキスに帰するもの手紙にこうして
ある真蹟本の語彙を例として D. Brakke, "The Authentici-
ty of the Ascetic Athanasiana", *Orientalia* 63 (1994),
pp. 25-27 に引く語彙をふくらませる。真蹟本著作であるの
をどうして証明する問題を知っているわけである。
- (37) *Vita Antonii*, ch. 71 (*Vie d'Antoine*, p. 318) に「
「彼を田舎へ」彼々が彼にこうして門に送るを」"Οτε δὲ
ἀπεθῆκε καὶ προσέμνησεν αὐτῶν, ὡς ἐφάρμακεν εἰς τὴν
πόλιν αὐτοῦ ἐκείν' αὐτοὶ πρὸς αὐτὸν εἰς "τὰς" ἡμετέρας
ἐκεῖ" なる一羽の附録を記すと考へられる。
- (38) Judge, art. cit., p. 85.
- (39) F. Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae super-
sunt*, II, Oxford, 1875, p. 200.
- (40) Codex Theodosianus (287 CTh.), XII, 1, 63 (トハ
キニテ Th. Mommsen et P. Krueger (eds.), *Theodos-
iani Libri XVI cum constitutionibus Simondinis*, Hildes-
heim, 1990 (repr.), p. 678): Quidam ignaviae sectato-
res desertis civitatum muneribus caplant solitudines
ac secreta et specie religionis cum coetibus monazon-
ton congregantur. Hos igitur atque huiusmodi intra
Aegyptum deprehensos per comitem Orientis erui e lat-
ebis consulta praeceptione mandavimus atque ad
munia patiarum subeunda revocari...
- (41) CTh. XVI, 3, 1 (ibid., p. 853): Quicumque sub pro-
fessione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas

solitudines sequi adque habitare iubeantur.

- (63) CTh. XVI, 3, 2 (loc. cit.): Monachos, quibus interdictae fuerant civitates, ... in pristinum statum submota hac lege esse praecipimus; antiquata si quidem nostrae clementiae iussione liberos in oppidis largimur eis ingressus.

- (40) E. Wipszycka, "Le monachisme égyptien et les villes", *Travaux et Mémoires* 12 (1994), p. 14. エジプトの禁欲主義の最古の段階について Judge の論文の参照を指し示す。

- (41) M. Krause, "Zum Möglichkeit von Besitz im apokalyptischen Mönchtum", in: T. Orlandi and F. Wisse (eds.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Roma, 22-26 September 1980*, Roma, 1985, pp. 121-133.

- (42) よって、拙稿「キリスト教修道制の生成とマニ教」『日本中東学会年報』第一一〇号(一九九六年)、「二〇四頁註四五でキリスト教修道制が「財産放棄をその主要な特徴とする」と述べたことは撤回されなければならない。ただ、修道者は財産放棄と全く無縁だったと言っるのは無論行き過ぎである。すなわち、聖書の言葉を聞いて財産を売り渡したアントニオスの有名な話はもちろんのこと、例えば当時貴重な財産であった本をたくさんもっていた修道者がその蔵書ゆえに「やめとみなしごの財産を取り上げ」たとし

て非難されている記述も見いだされるのである(『師父たちの箴言』サラピオンの箴言)。

- (43) 例えば、三世紀における修道者の存在を示す証言としてピエロニウムの『パウルス伝』を引き合いに出すべきでないことを、筆者は既に別の機会に論じた。拙稿「最初の隠遁者テーバイのパウルス」は実在したか?、『エيون』第一四号(一九九五年)、「四八—五六頁を参照。

- (44) ここで、ボハイル方言版『パロミオス伝』第一〇章にはバラモン言葉として「修道生活の規則とは、我々が我々に先立つ人々から学んだところによれば」云々とあり(A. Veilleux (transl.), *Pachomian Koinonia*, I, Kalamazoo, 1980, p. 31)『Veilleux は註び、この記述は(既にバラモンより以前から)修道的伝統が存在したことを示している」と述べる。しかし、この記述に対応する章句は、並行する著作であるギリシア語版『パロミオス伝』には見当たらないのであり、Veilleux の指摘は直ちには受け入れられな。

- (45) Heussi, op. cit., pp. 65-66. ソクラテスの記述は *Historia ecclesiastica*, I, II (ed. Hansen, pp. 42 f.).

- (46) F. Winkelmann, "Paphnutius, der Bekenner und Bischof", in: P. Nagel (ed.), *Probleme der koptischen Literatur*, Halle, 1968, pp. 145-153.

(一) 橋大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員)