

第五章 贖罪と喜捨―西洋中世の地平―

佐藤彰一

はじめに

ヨーロッパの伝統的な宗教は、四世紀初めのローマ皇帝コンスタンティヌス大帝によるキリスト教の公認と、この世紀末のテオドシウス帝による国教化以後はキリスト教でした。以後約一六〇〇年間にわたり、思想、芸術、社会、経済のあらゆる点で、この宗教はヨーロッパ世界のありようを規定し、今日にいたっています。第二次世界大戦後の脱植民地化の大きなうねりのなかで、アフリカ大陸や南および東南アジアの人々が独自の信仰を保持したままに、職と生活の場を求めて、旧宗主国であるヨーロッパの国々に移住するようになり、ことに一九九三年のEUの発足以降は、その動きはさらに加速しました。二〇〇三年のイラク戦争がもたらしたイスラーム圏の政治的不安定化は、その「落し子」であるISの言語を絶する残虐な行動へと発展し、大量の難民をヨーロッパに向かわせ、彼らが定着した地域では、イスラーム教徒が多数を占めるような共同体が出現するという事態にいたっているのはご存知の通りです。

こうしたヨーロッパの現状を考えるならば、ヨーロッパ社会イコール「キリスト教」社会とするのは、いかにも鸚鵡返しの実態を離れた認識との誹りを免れませんが、以下で論ずる問題

は、いまだキリスト教が圧倒的な規定力をもって人々の信仰生活を支配していた時代の問題です。それゆえ人々の内面的な生をキリスト教が完全に覆い尽くしていたどうかを別にすれば、宗教形式としてはキリスト教が唯一の信仰体系であった時代として差し支えないでしょう。

先にキリスト教は約一六〇〇年の歴史を閲してきたと述べたのですが、その道のりは決して平坦ではなかったことは言うまでもありません。初期にはそもそも信仰の内実をなす聖書の中身が、必ずしも全ての信徒に一律に理解されていたわけではありませんでした。聖書で語られているキリストの言葉を、異なる仕方で解釈し、それを広めようとする者がいました。いわゆる異端の徒です。これに対して、教会当局は教会知識人（教父）を総動員して、異端的言説を論駁する努力を惜しみませんでした。こうしてキリスト教神学の基礎がおかれ、「洗礼」、「三位一体」などのキリスト教の基本的観念が彫琢され、固められて行ったのです。その後ゲルマン部族国家の誕生とともに、世俗王権と教会権力との闘ぎ合いが生じ、それは一一世紀後半の「叙任権闘争」において、その沸点に達します。中世末期の教会と聖職者の墮落は、最後は宗教改革という事件として歴史に刻まれることになりましたが、これは他方ではキリスト教信徒の感性の転換、解放によって支えられた「新しい信心 *devotio moderna*」の発露、信仰の個人化という流れのなせる業であったとも言えます。

このように中世キリスト教の歴史は、複雑かつ紆余曲折に満ちた道程をたどったわけですが、これから論ずる「贖罪と喜捨」という主題は、主に古代末期から中世初期にかけての、いわば

キリスト教草創期を念頭においた議論です。むしろ中世キリスト教世界が議論の主たる軸として念頭にあるのですが、主題「贖罪と喜捨」、そしてこの二つの項の連関をいわば背後で支えている「魂の救済」という実に切迫した希求が織りなす問題は、この宗教が誕生した草創期にむしろ鮮明に発現するように思われます。そうした事情もあつて、古代ローマ末期の教会人の言説を軸に論を進めることになることをご理解ください。

もう一つお断りしたい点があります。ローマ末期から一千年以上にわたるキリスト教会の歴史のなかで、教義や異端問題を含めて、様々なレベルで様々な問題についての議論が戦わされたのは言うまでもありません。先にもちよつと触れましたが、その中には概念に関わる問題もありました。ある行為なり、事実なりをどのような言葉で表現するかは、それ自体重要な学問的検討の課題ですが、例えば主題として掲げた「贖罪」、「喜捨」、「救済」といった概念が、具体的にいかなる言語（ラテン語）で表現されたかの問題は、さしあたり議論の対象にはいたしません。その理由は、時代によって、また言説の発話者（教会知識人）によって、またその概念がどのような文脈で用いられるかによって、類似の意味を持つ様々な表現のうち、選ばれ使用されるタームが異なるからです。「贖罪」は英語では *penance*、フランス語では *penitence* ですが、そのラテン語のものと言葉は *penitencia* です。しかしながら「罪を贖う」という意味での「贖罪」を表現する、教会で用いられたラテン語表現は *redemptio* を初めとして、幾つもあります。それを逐一検討するのは、本日の私の講演の意図ではありません。そうした様々の言

葉が含意している意味のうち、いわば共通に具えている「贖罪」という観念が、初期のキリスト教徒にどのような、認識面の作用を及ぼしたか、この点を検討することが狙いであることをご理解くださるようお願いいたします。

さて、「贖罪と喜捨」の問題に、どのような切り口から迫っていくか、どんなアプローチが有効であるかという点ですが、まず大前提として、論証の必要がない明白かつアプリアリな事実を押さえておきたいと思います。それは、人は死後の「魂の救済」を希求する、熱心に求めるという点です。この願いは最初の部分でお話するように、古代ゾロアスター教から古代ユダヤ教を介して、初期キリスト教が受け継いだ世界観であって、いわば教義上、キリスト教にとつて自明な観念であるという点です。

魂の救済のために、古代からの継承を含めて、中世キリスト教世界がどのような宗教的な仕組みを作り上げたのか、これを説明することが、今日の私の話の核心になります。

一 起源としてのゾロアスター教

「枢軸の時代」

ドイツの哲学者で精神分析学者でもあったカール・ヤスパース（一八八三―一九六九年）と



カール・ヤスパース

いう有名な人物の存在を、皆さんはご存知だと思います。著作集が日本語訳で出版されているので、全巻とはいわなくとも、一部の著作をお読みになった方もおいででしょう。このなかに「*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*（歴史の起源と目的）」と題した一編があります。この論考において、ヤスパースは紀元前一〇〇〇年紀の中頃、つまり紀元前五、六世紀を特別に重視しました。この時期をヤスパースは「世界史の枢軸時代 *Achsenzeit der Weltgeschichte*」名付けました。それは世界宗教と呼ばれる主要な宗教が期せずして、この時代に誕生したからでした。孔子の儒教しかり、釈迦の仏教しかり、古代ユダヤ教しかりです。ここにイランの古代宗教であったゾロアスター教も加わるのですが、実は現在の研究によれば、ゾロアスター教の成立はヤスパースが考察した一九四九年時点以後、古代イラン研究が大幅に進歩していて、ゾロアスターの存在は紀元前一〇〇〇年から一五〇〇年頃と、大幅に年代が引き上げられているようです。

この点は実は大事な意味があるのです。それはゾロアスター教こそが魂の救済を根幹とする宗教体系の起源であり、以後の枢軸時代に生まれた宗教のうち、魂の救済を霊性の根底においている宗教は、みなゾロアスター教の影響のもとに形成された可能性を想定することができるからです。古代ゾロアスター研究の専門家であるメアリー・ボイス

(Mary Boyce) は、おそらく最初にゾロアスター教が、人の天国と地獄への振り分け、肉体の復活、最後の審判、再生した魂と肉体の不滅性といった、ユダヤ教、イスラーム教、キリスト教など地中海沿岸に誕生した一神教の教義すべてを、教えたのだと考えています。

メアリー・ボイスによれば、ゾロアスター教の概念上の「ブレークスルー」、言い換えると教義の新しいさは、男女の違いや社会的地位の高下を問わず、すべての人間が天国に入る可能性を持つのだという期待の地平を開いたこと、また死者がこの世で為した道義的な奉仕は、死後の法廷、つまり最後の審判の場で功績としてカウントされるという観念であったと主張しています。生前の慈善の行為と、一人ひとりの審判は、善行によって獲得された個々の人々の魂の救済の印として解釈されたのです。祈禱や供犠などの古い形式の宗教実践を通じて魂を高めるよりも、たとえ死後になっても、喜捨や寄進を通じて魂の救済を図ることが出来るのだという思想に力点をおく、そうした指向が強まっていたのです。

ゾロアスター教の伝播・普及にあたっては、ペルシア帝国の形成が決定的でした。言うまでもなく前五五〇年頃西アジア全域を支配したのは、アカイメネス朝ペルシアでした。鍵となる人物は、西は小アジア沿岸や、エジプトまで征服拡大したキロス大王（前五五五―前五三〇）です。

鉄器時代の世界システム

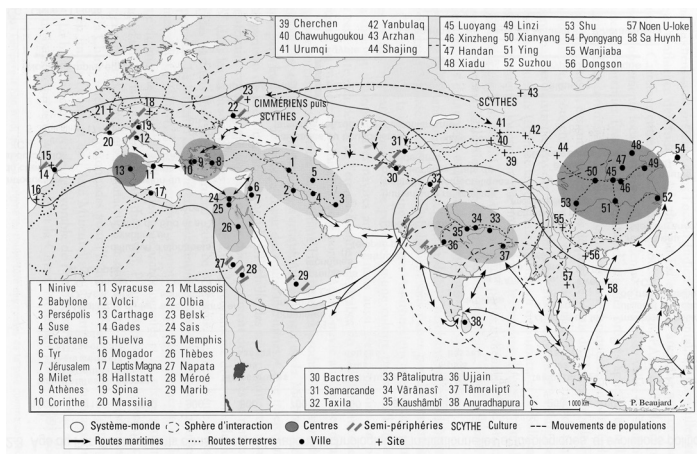
中東からエジプトまで、その支配を拡大したアカイメネス朝ペルシアの政治的な影響力が、その影響圏内にあった地域の民族に、魂の救済を靈性の根底におく宗教を胚胎させたことは理解できますが、仏教や儒教は基本的にその支配圏域の外側にいた民族の宗教です。このような南アジアや東アジアの宗教への影響については、どのような説明が可能なのでしょう。ある宗教観念が伝播するうえで重要なのは、人間の往来です。人の内面を律する信仰が伝わるには、その信仰主体が移動し、それを異国の他者に説く行為が欠かせません。あるいは通りすがりの異国人が、その信仰実践に触れる機会が必要になります。そうした環境が前六世紀に存在したのでしょうか。

わが国では本格的な議論がまだ展開していませんが、現在世界の先史考古学者や経済史家が精力的に研究している主題として「先史世界システム論」という分野があります。日本ではI・ウォーラーステインの「近代世界システム論」やF・ブローデルの「近代システム成立論」、あるいはジャンネット・L・アブールゴドの十三世紀世界システム論など、いずれも近代資本主義社会の成立を焦点においた、あるいは念頭におく「世界システム論」は良く知られていますが、「先史世界システム論」というと、あまりにも突飛すぎて思考停止状態に陥るのかも知れませんが。しかし、ワールド・ヒストリーを標榜する近年の世界の動向は、空間面だけではなく、時間面でもその視野を拡張、先史考古学の技術的發展もあって、先史時代まで視野に入れて世界シス

テムを構想しているのが現在の学問状況なのです。

たとえば一九九三年に出版されたアンドルー・グンダー・フランクが編集した『世界システム・五〇〇年かそれとも五〇〇〇年か?』では、題名から明らかのように、先史時代の世界システムが当然のごとく論じられていますし、二〇一二年に、おなじ出版社から刊行されたC・チエース・ダン他篇『ラウトレジ世界システム分析便覧』には、なんと紀元前一万年に遡る「アフロ・ユーラシア世界システム」が、一つの時代区分として前提されています。二〇一五年に一挙に九分冊の形で出版された『ケンブリッジ世界史』は、世界システム論は標榜していないものの、第一巻が紀元前一万年を起点として執筆されており、世界の「接続性connectedness」が発想の念頭にあったことは明らかです。

こうした動向のなかで、フランスの人類学者フィリップ・ボジャールが『インド洋世界』（二〇一二年）と題する、先史世界システム論を具体的に構想した大判一三〇〇頁を越える巨編を公刊しました。ボジャールは二〇一〇年に『世界史雑誌World History Review』に「鉄器時代に想定される三つの世界システムから単一のアフロ・ユーラシア世界システムへ」と題する長文の論文を寄稿し、前八世紀中頃から前四世紀中頃に真の意味での世界システムが形成され、西はエジプトから東は中国までが、ひとつのシステムとして結びついたと主張しています。オクスフォードの考古学者バリー・カンリフの『大洋に面して…大西洋とその民族。前八〇〇〇年から後一五〇〇年』（二〇〇二年）によれば、エジプト以西のブリテン諸島までと補足しても



紀元前750年頃から前350年頃までの世界システムと接続性

かまわれないのです。その東端と西端の間に跨がる十八のゾーンの中で、南北インドが不明ですが、この二地帯を除く十六地帯が経済指標で好況期であったのは、前五五〇年から前五〇〇年でした。つまりこの時代は、西のブリテン諸島地方から東の中国まで経済的な好況期を迎えて、ヒトとモノの往来が著しく活発であった時代であったのです。当然思想や宗教の交流も活発であったと想定されるのです。ヤスパースのいう「枢軸の時代」とは、経済史的には「接続性」が極めて高い、高流動性の時代であったのです。

古代ペルシアおよび、ここからの地中海地域への「魂の救済」観念の伝播の詳細について検討することは、ここではこれ以上試みることはしません。ただヤスパースの言う「枢軸時代」の前後に、「バビロン捕囚」から解放された古代ユダヤ民族が、爾後宗教共同体として生き続け

ることを選択したときの古代ユダヤ教は、ペルシア帝国のゾロアスター教に深く刻印されていたことを申しとおきましょう。したがってユダヤ教から派生したキリスト教が、おなじ魂の救済観を継承したのは、きわめて自然な成り行きでした。

「魂の救済」観の継受をめぐって、やや長々と脱線してしまいました。ここから本題に戻ります。

二 古代教会の贖罪者観

ソゾメノスの証言

古代教会における贖罪行為の特徴として、しばしば指摘されるのがその公的な性格です。「贖罪者が公開の場で同輩信徒すべてに、罪の赦免への執りなしを懇願するという行為は、この贖罪の儀礼が高度に“公的”な出来事であることを示している。ここではキリスト教徒共同体が、観者としてまた実践者として必須の役割を果たしている」というのが近年、中世初期の贖罪について優れた研究を著わしたロブ・ミーンズの指摘です。誰しも信徒仲間の前でおおっぴらに恥を晒して贖罪をおこなうのを厭うわけで、この事実が儀礼の公的性格をはしくも強調しています。贖罪者は自分を侮辱しようと待ち構える悪意ある人々によって、嘲られ蔑まれる危険

を冒すことになります。

こうした贖罪の形式は、この種の贖罪をあえて実践しようとする者には大きなプレッシャーとなったことは言うまでもありません。それだけに、いわば恥をしのんでこの儀礼を遂行した者は、神とのありうべき適切な関係を復活させると同時に、信徒共同体との和解も達成したのだと認識されるのです。そればかりではありません。鋭敏な罪の意識をみずからのなかに育み、あえて恥辱の試練を耐えしのんだ者は、キリスト者としての美德の実践者として賞賛されさえたのです。アウグスティヌスが説教のなかで、贖罪者の中にあるという恥の意識は、名譽の一形態に転換すると述べているのは、そのような意味においてなのです。

その事実は五世紀の教会史家ソゾメノスが、自分で見聞したという都市ローマでの贖罪儀礼に関わる叙述からも知られます。ソゾメノスによれば、贖罪者には教会において特別の地位が与えられたといえます。すなわちミサが終了すると、贖罪者たちがわれと我が身を教会堂の床に投げ出し、司教が目には涙を浮かべて彼らに加わるのです。それから司教が身を起こし、そして贖罪者たちもそれに続きます。司教の五体投地は、贖罪者の仲間になることを意味しているとソゾメノスは解説しています。彼の絵解きによれば、贖罪者たちは司教が定めた期間、断食などの贖罪行為を実践する義務があり、ソゾメノスが立ち会ったその日が、贖罪を終えて完全な信徒共同体の一員として、再びミサ典礼に参加することが赦された日なのである、ということです。

贖罪行為という、蔑みの対象となるかに見える行為をあえて実践した者は、信徒仲間のあいだで高い威信を獲得するという逆説に満ちた論理がここには見てとれるのです。ソズメノスが語るエピソードは、キリスト教信徒として、「魂の救済」がより直接的な願望としての贖罪行為であったのでしょうか、どのような手段でそれを実践したのかは、先のエピソードからはソズメノスの推測以外に、直接的な証言はありません。

オリゲネス、カッシアヌス

しかしながら、三世紀初めの神学者であったオリゲネスの著作や、さらに後のヨハンネス・カッシアヌスの作品には、贖罪の具体的な方法が出てきます。

オリゲネスは、『レビ記』についての説教』のなかで贖罪の方法、というより贖罪と同等の行動、実践として以下の七つを挙げています。① 洗礼（原罪）、② 殉教の苦しみ、③ 施し、④ 同輩信徒への赦し、⑤ 罪びとの導き、⑥ 潤沢な喜捨、⑦ 悔悛の涙。

三三三年のミラノ勅令を通じての帝国のキリスト教が公認された後は、大小の罪の赦しが日常的な信仰生活と認識されるようになったのです。

東方の修道制を本格的に学び、マルセイユのサン・ヴィクトール修道院を創建したヨハンネス・カッシアヌス（三六〇年頃―四三五年頃）は、その著作『靈的談話集』においてオリゲネスと同じように、贖罪に等しいキリスト教徒の振る舞いとして、以下の十二を挙げています。



サン・ヴィクトール修道院（マルセイユ）外観



サン・ヴィクトール修道院 地下礼拝堂

① 喜捨、② 悔悛の涙、③ 罪の告白、④ 心身の苦しみ、⑤ 生活の改善、⑥ 聖人の執り成し、⑦ 他者への同情と信仰の自覚、⑧ キリストの信仰に目覚めた者の回心と救い、⑨ 他者を救すこと、⑩ 愛の心をもって他者に接すること、⑪ 悔い改めの心根、⑫ 日常的な断食と禁欲生活。

オリゲネスの場合は ③ 施し、⑥ 潤沢な喜捨

と、二度にわたって喜捨が出てきます、それから一五〇年ほど後の時代のヨハネス・カッシアヌの場合は、贖罪の方法として、最初に喜捨が挙げられ、この方法が最も一般的のものと当時認識されていたことをうかがわせます。喜捨は基本的に金銭のそれでした。

三 喜捨の経済的次元

取引としての喜捨

二〇一二年に出版されたイタリア人中世史家ヴァレンティナ・トネアットの手になる『神の銀行家。富を前にしての司教と修道士（四世紀―九世紀初頭）』は、近代の所産と考えられている「経済的合理性」という観念が、すでにキリスト教古代において一般の通念となっていたことを詳細に明らかにし、九世紀初頭までその観念の表明の証拠を丹念に跡づけた研究です。私の限られた知識でも「経済的合理性」と名づけられるような観念が、キリスト教古代どころか、紀元前三〇〇年紀から、古代オリエント世界での交換活動、商業取引のなかで作動していたことをうかがわせる事実が、最近ますます明らかにされつつあります。この点については、さきほど脱線した折の話からも容易に理解していただけたと思います。

さて、三世紀北アフリカの司教であったテルトゥリアヌスには『De Poenitentia贖罪につい

て』という論考があります。このなかで、テルトゥリアヌスは罪びとである人間と神との取引は、明確な経済的取引としてなされるべきであると主張しています。つまり「神はその商品(merces)である赦しを、贖罪の価格を支払い、神の恩恵を買い取れる罪びとに売るのである」と。支払われる貨幣は、売手である神の側の検査を受けて、その貨幣が本物であることと、その法定価値を確認されるのです。貨幣の価値評価の神学的・経済学的比喩と、買い手と売手の合意という比喩は、その後キリスト教著作でしばしば用いられました。

やはり有名な四世紀後半のミラノ司教アンブロシウスは、『ナバテア人について』と題する文章のなかで、福音書を引いて、富を所有する者が天国と取引結ぶ取引を売買として定式化しています。「むしろ黄金を売り払い、救済を受け取りなさい。高価な石を売り払い、天の王国を受けなさい。農地を売り払い、永遠の生命を買い取りなさい」。これは「マタイによる福音書」十九章二十一節にある、「イエスは言われた。『もし完全になりたいなら、行って持ち物売り払い、貧しい人に施しなさい。そうすれば天に富を積むことになる』」を念頭においたものでした。

こうした証言から、当時の人々にとって、魂の救済が喜捨という善行との取引として認識されていたことが知られるのです。

したがって、富がただいたずらに蕩尽されることは、教会にとって由々しき問題として非難されたのです。

アウグスティヌスにおける贖罪と喜捨

古代の教父のなかで、後のキリスト教徒の信仰実践に関連して最大の影響を及ぼしたのは、アウグスティヌスの贖罪観であったと言えましょう。彼はすでに紹介したオリゲネスが、数多くの贖罪の方法を挙げたのに対して、なかでも金銭による喜捨に焦点を絞り込んで、その有効性を特に強調しています。それは彼が残した数多くの説教で繰り返し説かれていることでもあります。ですから、教会に本来流れ込むべき金銭が、他の無用ことがらに蕩尽されることを激しく非難しました。

そうした態度の背景にはいくつかの理由がありました。

西ローマ帝国の国力が衰退して、国家の機能が弱まるのと並行して、貧困に喘ぐ人々の救い手として、教会の果たす役割、とりわけ地方教会の指導者である司教の役割が、ますます大きくなりざるをえなくなりました。こうした状況のなかで、古代の市民的伝統として行われた、莫大な富を所有する者が私財を投じて催す見せ物や宴会などが、いまだに北アフリカの諸都市で開催されていたのです。

ここでまた少し脱線します。皆さんのなかには「パンとサーカス」という言葉を耳にしたことがある方がおられると思います。この言葉はローマ帝国が、食料と娯楽を提供して、民衆が不満を爆発させないようにする愚民化政策を表現したものとして記憶されている方が多いのではないかと思います。それはそれで間違った理解とは言えませんが、このことは実は半分、



ローマ帝国の剣闘士

あるいは半分に充たない真理でしかありません。フランスの古代史家ポール・ヴェエヌが、一九七六年に『パンとサーカス。多元的政治の歴史社会学』と題する大著を出版し、大いに評判を取りました。この書物は日本語にも訳されているので、あるいはお読みになった方が、ここにおられるかも知れません。要約すると古代ギリシアやローマのように、社会関係が根本的に水平的原理で強固に作られている社会では、政治的に卓越した存在として有名になり、影響力を強める手段は、無償での食糧配布、娯楽の提供、公共建築物の私費による建設など、目立った行動で、しかも市民仲間への福利厚生に貢献した人物として認知して貰う他に手段がないという状況、これを表わしているのだという解釈です。現在でもヨーロッパを旅行すれば、かつてのローマ帝国の様々な遺跡を目の当

たりにしますが、劇場、橋、門などあつた建造物の大半が富裕な市民が私費を投じて作ったものだと言うと、あるいは驚かれるむきがあるかも知れません。こうした政治的現象をヴェーヌはévergéisme（エヴェルジェティスム）と名付けました。「寛厚」と私は訳しています。

ここで話を本題に戻します。アウグスティヌスは自分が司教として務めていた北アフリカのヒッポ（カルタゴの近く）ではまだ、富裕の人士が「パンとサーカス」を提供していたのです。このような行動に対して、アウグスティヌスは激しい批判を加え、こうした慣行を直ちに廃止するよう訴えました。その意図するところは明らかです。このような行事に費やされる財貨を、教会に喜捨として託してくれるよう期待したからです。市民、ことにキリスト教徒が日々の習慣として喜捨を実践することがアウグスティヌスの理想でした。日常ほとんど無意識のうちに繰り返される罪禍は、喜捨の習慣によつて贖われる。アウグスティヌスの言葉にしたがえば、その意味で喜捨は「天国の宝を地上で先買い」することであつたのです。

四 魂の救済のアポリア

魂の彼岸への旅

こうして贖罪としての喜捨は、魂の救済を目的としたキリスト教徒の行為として現れるわ

けです。この点について少し掘り下げてみましょう。

アウグスティヌスによれば、平均的なキリスト教徒はその魂の状態において「完全に善ではない」信徒か、「完全に悪ではない」信徒です。これに対して聖人や殉教者は「完全に善」なる信仰者です。彼らの魂が、死後に直ちに天国に向かうことは誰も疑いません。これに対して「完全に善ではない」、あるいは「完全に悪ではない」普通の信徒の魂は、信徒個人の生前の喜捨や、その他の善行などの努力によって、その魂が天国に向かうか、それとも地獄へ転落するか岐路に立たされるのです。この時代のキリスト教史の世界的第一人者ピーター・ブラウンは「魂の彼岸への旅」について論じています。彼の卓抜な比喩によるならば、魂の天国へ向かうレースはニューヨークのシティ・マラソンさながらであると言います。先頭を切って超絶的なスピードでリードする聖人たちは、エリート・ランナー集団です。彼らの天国入りは約束されている。その後を生前のキリスト教的善行の厚さに応じて、遅かったり早かったりめいめいのペースで走る市民ランナーがいます。しんがりは息もたえ絶えの、今にも脱落しそうな落ちこぼれ集団です。時の終わりにめでたく天国に入れる魂と、あえなく時間切れとなって地獄行きの審判の受ける羽目になる魂を分かつのは、喜捨の心根の厚さ薄さなのです。

ペラギウス派異端との戦い

さらに理由として挙げられるのは、ペラギウス派の異端教説の影響への懸念です。ペラギウ

スはブリテン島出身者で四世紀の末からローマで神学者として名高い人物でした。四一〇年にゴート族が都市ローマを侵略した際に、ペラギウスと彼のパトロンであったローマの上流人士が大挙してカルタゴに避難してきました。ペラギウスの教説は、神は人間を完全なる存在として創造したのであり、神の恩寵によらずして、自由意志によつて善行を積むことで救済にいたりうるのだという教えです。ここにはギリシア哲学やストア派の影響が認められます。先のピーター・ブラウンによれば、その教えのラディカルな側面が、まさしくペラギウスの徒の贖罪の思想なのです。完全に自由な存在であるということは、富者がその富をすぐさま放棄できるように、すべての罪から自らの意志ひとつで即刻自由になれるということであり、それを成し得ないのは弱者、それどころか不敬なる反抗者であるとするのです。

ここには贖罪のための喜捨の論理も、「死後の生」への配慮も、神の恩寵の作用も入る余地はありません。アウグスティヌスの言う地上での喜捨が、罪の贖いと、あわせて天国での功德に転換するという論理は完全に否定されてしまうのです。アウグスティヌスが必死になってペラギウス批判を繰り返したのも無理からぬことでした。エフェソス公會議が最終的に、ペラギウス派に異端の烙印を押すことになるのは、アウグスティヌスが死歿した四三〇年の翌年のこと、すなわち四三一年でした。

五 時の終わりはいつか

線的時間の宗教

ここで先ほど挙げた魂の彼岸への旅を、ピーター・ブラウンがニューヨークのシティ・マラソンに譬えたことを思い出しましょう。ブラウンは馬拉ソンに制限時間があることを、踏まえて譬え話を組み立てていました。それはキリスト教の教義の根底にある、終末論（エスカトロジー）のことです。旧約聖書に『創世記』があります。古代ユダヤ教の分派であるキリスト教もまた、世界の始まりを教義体系のなかに組み込んでいます。それだけではなく、この宗教は「時の終わり」、すなわち時の終末もまた重要な教えとしていて、「最後の審判」はその劇的表現と言ってもよいと思います。

そもそもキリスト教は、極めて時間に敏感な宗教です。世界の創世から「時の終わり」まで、時間は直線的に進行するのです。時間論は、近くはハイデガーやフッサールの名前を挙げるまでもなく、西洋哲学の一大トピックを成していることは周知のことです。そのなかで最も優れた時間論を展開したのは聖アウグスティヌスでした。

アウグスティヌスの時間論

彼は『告白』の中で次のように述べています。「それでは時間とはなんであるか。だれもわ



書斎の聖アウグスティヌス

たくしに問わなければ、わたくしは知っている。しかし、誰か問うものに説明しようとする、わたくしは知らないのである。しかもなお、わたくしは確信をもって次のことを知っているといふことができる。すなわちなにももの過ぎ去るものがないければ、過去という時間は存在せず、なにももの到来するものがないければ、未来という時間は存在せず、なにももの存在するものがないければ、現在という時間は存在しないであろう。過去、現在、未来の三つの時間様相は、過去はもう過ぎ去ってなく、未来はいまだ到来していない。それなのに、なぜ我々はそれらを知覚できるのか。なぜなら、時間の三様相はそれぞれ固有の「現在」をもっているからだとし、その「現在」を通して各様相を知覚できると彼は言うのです。すなわち過去については「記憶」であり、未来については「期待」、現在については「直感」であると。

エドムント・フッサールは『内的時間の現象学』のなかで、聖アウグスティヌスの時間論に寄せて、近代にいたるまでアウグスティヌス以上の時間論を

展開できた思想家はいなかったと賞揚しています。時間論に「伏在する非常な難問題を深く感知し、それらの問題にほとんど絶望的なまでの辛苦を重ねた」（フッサール）のも、時間の問題がキリスト教神学の根底に横たわる、最も重要な問題であることをアウグスティヌスは正確に認識していたからでした。

世界年の観念

「世界」が存続する期間のうちの任意の年を「世界年」と称していました。六世紀後半のトゥール司教グレゴリウスが著した有名な歴史書『歴史十書』の最後の部分には、この書物を書き上げたのが、世界年の五七九二年であると記しています。彼はその一、二年後の西暦五九三年か四年に死歿しています。

ところで初期のキリスト教徒たちにとって、この世界年の期間がどれほど続くのか、そして自分が生きている時代が、世界年のいつにあたるのかは、当然のことながら、大変重要な関心事でした。マルコやマタイなど福音書記者たちは、揃って終末が到来する日も時間も、決してあらかじめ知ることはできないと、繰り返し念を押しています。しかしそう言われれば言われるほど気になるのが人情というものです。

二世紀後半のリヨン司教であった聖エイレナイオスは神学者でもあり、その著作『異端駁論』でも知られている人物ですが、エイレナイオスはこの著作のなかで、『ヨハネの黙示録』で「人

間の数字」とされている六六六が反キリストを指すと述べて、つづけて、「この数は、一〇〇が六つ、十が六つ、一が六つであり、六〇〇〇年間に行なわれる背教の総数である。……もし主の一日が一〇〇〇年であるならば、たまたし創造が六日間で成し遂げられたならば、すべての成就が六〇〇〇年目に果たされるのは、明らかだ」と言うのです。

だがいつからの六〇〇〇年目か。これは年代の目盛りの上に特定できる日付ではありません。いわば元素の半減期のような期間を意味するにすぎないのです。エイレナイオスとほぼ同時代のヒッポリトゥスは、さらにこれを進めて「終末の時」の絶対年代を確定しようと、さまざまの試みをします。そのひとつが彼の著書『ダニエル書註解』での言葉です。「もしわれらが天地創造、アダムの時代からの時の経過を計算するならば、問題が解ける。主の最初の再臨、すなわち主をベツレヘムで誕生させたのは、一月の第八カレンド（二月二五日）、金曜日、アウグストゥス帝の統治四二年目で、これはアダムが生まれて五五〇〇年後であった」。キリストの誕生が、世界の開始から五五〇〇年であるということです。そうすると、西暦五〇〇年が「終わりの時」とされることになります。ヒッポリトゥスは二〇三年頃に書いているので、終末の到来は彼にとって直接には関係がない三〇〇年後の事でした。このように「最後の時」を、人間の生存可能な年齢を越えて設定するのが、その後の教会著作家たちの常套的なやり方になります。それは終末の到来を待ち望む読者に、その情熱を鎮め、世の中に不必要な混乱をもたらさないためでした。時の終わりが切迫していると信じたある司教は、自分の信徒たち全員を引き連れ

て、キリストと相見えるために砂漠に入ろうとしました。また夜の夢を信じて、べつの司教が審判の日が一年以内に迫っていると説教したために、信徒たちが耕地を打ち棄て、財産を売り払ってしまった話などを、ヒッポリトゥス自身が紹介しています。

「時の終わり」の先送り

北アフリカの司教エウセビオスは、アレキサンドリア司教オリゲネスの弟子であり、四世紀の前半にギリシア語で著作をした教会博士のひとりです。彼は師とおなじく、「終末の到来」を云々する風潮にたいして批判的でした。それにもかかわらず、と言うべきか、あるいはそれだからこそとも言えますが、この教会人はヒッポリトゥスの世界年に修正を加え、キリストの生誕を世界年のスケールで三〇〇年前にずらし、アダムが生まれて五二〇〇年後としたのです。そうすると「終末の到来」も三〇〇年繰り下がり、正確には西暦八〇〇年のクリスマスに当たることになりましたが、終末待望論者でなかったエウセビオスは、そのことをあえて言揚げすることをしませんでした。ただ、その時期を遠い彼方に追いやることにより、その現実的な重みを無効にしようとしたのです。先に紹介した六世紀の司教グレゴリウスが採用したのは、このエウセビオスの終末年でした。

西暦八〇〇年が近づくにつれて、当然のことながらあらためて世界年の修正の必要が出てきました。それをするのはアングロ・サクソン人ベードアです。七〇三年に彼はユダヤ教の伝統に



聖書の翻訳を口述するベーダ

よりながら、キリストの誕生を世界年の三五九二年として、「終末の時」をなんと西暦二〇五八年に先送りしたのです。

しかしベーダは他方で、世界年とは別の体系の記年法を普及させます。それは六世紀に小デュオニシオスが編みだした方法で、キリストの生誕を起点とする計算方法でした。これは現在の西暦の起算法です。このやり方は七四二年のゲルマニア公会議で使われ、つづいてカロリング朝の王国年代記の記年方式として採用されるようになったのです。

このようにキリスト教の思想においては、それが具体的にいつなのかを別にして、世界の終末が想定され、来るべき「最後の審判」にそなえて善行を積むことが、漠然たる教えではなく、日々のプレ

シャーとして作用したということが大事なのです。

六 アイルランド修道制の衝撃

魂の彼岸への旅と罪障

死後の魂の行方は、罪と贖罪の観念が人々の内面で重みを増すとともに、ますます大きな関心事となりました。六世紀の末にアイルランドから大陸のフランク王国にやってきた聖コルンバヌスは、アイルランド独特の厳格な修道規律を大陸に導入しました。コルンバヌス修道制の影響の拡大と手を携えるように展開した修道院創建の動きは、貴族門閥のアイデンティティ確立の一環であつたと同時に、物故した一門の先祖たちの、魂の彼岸の旅への支えを意図するものでもありました。

修道院に創建門閥からなされる寄進は、地上の喜捨が天国の宝となるというアウグスティヌスの論理そのままに、生きる者みずからの贖罪とともに、一門の死者の魂の浄福を祈願する意味あいがあつたのです。寄進状に見える「わが魂とわが親族の魂のために *pro animae meae et animabus famulorum feminarum que...*」や「魂の贖いのために *pro compendio animarum...*」などの定型句は、そうしたい思いの表れです。



スケリッグ・マイケル島（アイルランド）の修道院

ドイツの中世史家ハルトムート・アツマは、初期ガリアの修道制を概観した優れた論文のなかで、七世紀末までガリアには概数で五五〇の修道院が建てられたが、その内訳は六世紀末までがおよそ二二〇、七世紀中だけで三三〇の修道院が新たに創建された事実を明らかにしました。さらにこれらの数字を細かく見て行くと、六世紀末までは北ガリアと南ガリアで、ほぼ均等のそれぞれ一〇の修道院創建が見られたが、七世紀には南ガリアでは九〇、北ガリアでは二三〇と、北ガリアでの突出した修道院建設が見てとれます。この全てとは申しませんが、大多数は先のコロンバヌス修道制の影響のもとに建てられたものです。貴族門閥による修道院建設は、言わば究極の喜捨行為です。修道院創建に関する文書の定型文言として、「魂の贖いのために」が入ることは当然のことでしたし、忘れられて

はならない重大事であったのです。

さてここまでは、金銭を手だてとして、つまり喜捨を通じて魂の救済を「買い取る」という仕方での贖罪形式についての説明でした。残された時間はわずかですが、これから話しを向けるのは、ヨハネス・カツシアヌスが挙げた贖罪方法のなかの罪の告白、心身の苦しみ、日常的な断食と禁欲などが絡んだ形式についてです。

告解と贖罪の導入

人間存在の罪深さと、それを贖うことの重要性は、聖コルンバヌスの説教や、『修道戒律 Regula Monachorum』で一般的な形で述べられています。聖コルンバヌスは上陸したフランク国家の修道制の墮落ぶり、教会人の規律の頹廃に大きな衝撃をうけました。ということは、逆に彼が大陸に導入した修道生活が、フランク人を初めとする大陸の人々には、強いショックをもたらすほど厳しいものであったということです。

実際に罪がたとえ小さなもの (*parva peccata*) であっても、告解の対象でした。そのなかには、食事の前にスプーンに感謝し祝福するのを忘れたり、ナイフで食卓を傷つけたり、食卓の準備中にあやまってパン屑を撒き散らしたりといった些細なことまで罪として告解することが求められています。これに対応する罰は一般的には断食ですが、コルンバヌスの修道院では体罰（鞭打ち）でした。

こうした一見すると常軌を逸しているかに見えるコルンバヌス系修道院の修行の様相に、フランク社会は瞠目し、やがては睡眠の時間も碌に取れない―歩きながら眠れ―峻烈な修道生活に勤しむ様に感銘を受け、帰依の感情を呼び覚まされたのです。帰依の心情は国家の貴族支配層の子弟を中心に広がりました。克己と服従の精神は国家エリートのエートスとなり、それは宮廷から社会へとひとつの新しいコードとして普及したのです。

告解の義務は修道士ばかりでなく、在俗聖職者や一般信徒にまで求められました。修道士となった貴族子弟を含めての頻繁な告解（尼層は一日に三度）の義務は、ブラウンによれば個人の内面世界の変革、あるいは解体にもどおよびました。そして古代的な価値観を内面にもつていた七世紀の人々の心を根底から変えてしまったということです。ブラウンからの引用ですが、「古代から継承した神秘的な宇宙観は完全に失われ、罪と罰そして赦しの報いが支配するキリスト教のモデルにとって代わられた」。こうし



地獄の責め苦

て七世紀半ばに、思想と心性の面でも、古代は終わりを告げたのです。

クロード・カロットイはその傑作『ラテン著作家の作品に見る魂の彼岸への旅（五一―一三世紀）』（一九九四年）のなかで、贖罪者がおかれた状況とその心境を、西洋における個としての自己認識の最初の兆しであったと主張しています。修道戒律によつて要求され、やがて俗人にも要請された罪の検証を核とする内省意識は、個としての人間存在の到達へといたる最も重要で、決定的な一歩であったと言うのです。罪の意識の反芻が、個としての営みである以上、検証の意識は個としての自己の内奥の探求とならざるをえないと言うわけです。

贖罪という、優れて宗教的信仰実践が、個としての内面の確立、あるいはその可能性に導く回路を具えた一例として、キリスト教を取り上げました。日頃考えていることの一端を披瀝する機会を与えていただいたことに感謝申し上げます。

参考文献

- 佐藤彰一著 2014 『禁欲のヨーロッパ―修道院の起源』、中央公論新社（中公新書223）、二八二頁。
佐藤彰一著 2016 『贖罪のヨーロッパ―中世修道院の祈りと書物』、中央公論新社（中公新書209）、二八六頁。
佐藤彰一著 2017 『剣と清貧のヨーロッパ―中世の騎士修道会と托鉢修道会』、中央公論新社（中公新書245）、二七八頁。
カール・ヤスパース著 重田英世訳 1978 『歴史の起源と目標』、理想社、五九二頁。

- Mary Boyce, 1979. *Zoroastrians : Their Religious Beliefs and Practice*, Routledge Kegan Paul, London, 274p.
- I. ウォーラーズティン著 川北稔訳 1981『近代世界システムⅡ』岩波書店、二九六／二九八頁。
- F. ブローデル著 山本淳一訳 1986『交換のはたらき。物質文明、経済、資本主義 15－18世紀』みすず書房、四一六頁。
- J. L. アブー・ヒルゴド著 佐藤次高、斯波義信、高山博、三浦徹訳 2001『ヨーロッパ覇権以前。もうひとりの世界システム』上下巻、岩波書店、二八九／二九二頁。
- Andre Gunder Frank / Barry K. Gills (ed.) 1993. *The World System. Five Hundred Years or Five Thousand?*, Routledge, London / New York, 320p.
- Christopher Chase-Dunn et al., 2012. *Routledge Handbook of World-System Analysis*, Routledge, London / New York, 535p.
- Merry E. Wiesener-Hanks (ed.) 2015. *The Cambridge World History*, 9 vols. Cambridge University Press, Cambridge.
- Philippe Beaujard, 2010. "From Three Possible Iron Age World-System to a Single Afro-Eurasian World System", *Journal of World History*, 21(1), p.1-43.
- Philippe Beaujard, 2012. *Les mondes de l'Océan Indien*, t. 1, *De la formation de l'État au premier système-Monde afro-eurasien (4^e millénaire av. J.-C. - 6^e siècle ap. J.-C.)*, t. 2. *L'Océan Indien, au Cœur des globalisations de l'Ancien Monde (7-15^e siècle)*, Armand Colin, Paris, 623 / 799p.
- Barry Cunliffe, 2001. *Facing the Ocean. The Atlantic and Its Peoples, 8000BC-AD1500*, Oxford University Press, Oxford, 600p.
- Rob Meens, 2014. *Penance in Medieval Europe, 600-1200*, Cambridge University Press, Cambridge, 282p.
- Valentina Toneatto, 2012. *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV^e -*

début IX^e siècle). Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 437p.

P. ヴェーヌス著 鎌田博夫訳 1998 『パンと競技場。ギリシア・ローマ時代の政治と都市の社会学的歴史』法政大学出版局、一〇〇四頁。

Peter Brown. 2015. *Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Harvard University Press, 288p.

Claude Carozzi. 1999. *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et medieval*. Aubier, Paris, 230p.
Hartmut Atsma. 1993. "Les monastères urbains du nord de la Gaule", in P. Riché (éd), *La christianisation des bays entre Loire et Rhin (IV^e. VII^e). Les Éditions du CERF*, Paris, pp. 163-187.

Claude Carozzi. 1994. *Le voyage de l'âme dans l'au-dela. D'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*. École Française de Rome, Rome, 711p.

キャプション	レフエラニス
カール・ヤスバース	Getty Images＝写真
紀元前150年頃から前350年頃までの世界システムと 接続性	Ph. Beaujard, <i>Les mondes de l'Océan Indien</i> , t. 1, p.322
サン・ヴィクトール修道院（マルセイユ）の外観と 地下礼拝堂	佐藤彰一
ローマ帝国の剣闘士	ジャン＝レオン・ジェローム画
書斎の聖アウグステイヌス	ボッティチェリ画
聖書の翻訳を口述するベータ	ベンローズ画
スケリッグ・マイケル島（アイルランド）の修道院	Kristina Krüger, <i>Ordres et monastères</i> , 2012
地獄の責め苦『シュトゥットガルト詩篇』	Rob Means, <i>Penance in Medieval Europe, 600-1200</i> , Cambridge, 2014.

