

討論概要

まず初めに、コメンテーターの小倉欣一氏（早稲田大学）よりそれぞれの報告に対して出された質問について、各報告者に応答をお願いした。

シュルツ氏は、助修士と下層民の社会的流動化の問題及び勤労のエトスの問題という二つの質問と受け止められ、応答された。

シトー会における助修士とメンヒ（僧）の関係は、ミニステリアーレと騎士の関係や手工業の親方と職人の関係のどちらとも異なるものである。ミニステリアーレと騎士というのは全く同じものを指していて、ミニステリアーレとして奉仕をすることは同時に騎士であることを意味する。また親方が職人かというのは、教育訓練過程のどの段階かを表すものである。それに対してメンヒか助修士かといった場合には、出自が問題になる。前者が通常パトリツィアート（貴族）の出身であるのに対し、後者は平民出身で経済活動を管轄し、大抵は読み書きができない。したがって助修士は、メンヒの下位におかれそれとは別の身分層を形成する。但し両者ともに清貧、貞潔、従順の基本誓約は立てている。

勤労のエトスはシトー会、特にクレルヴォーのベルナルにおいて顕著であった。オーラ・エト・ラボラ（祈り働け）の原則をキリスト教会にもたらしたシトー会は、働こうとしないそれまでのベネディクト会やクリュニー修道院を批判するとともに、働くこと自体が神に対する奉仕であり任務であると考えた。したがってそこでは、オラトール（祈る人）・ベラトール（戦う人）・ラボラトール（働く人）の三身分秩序は通用しない。後のフランシスコ会、ドミニコ会、アウグスティヌス会といった托鉢修道会の出現とともに、勤労の積極的意義は更に強化され、商人や手工業者の労働は肯定的に評価されるようになった。このことは、近世を超え現代においても通用するものであり、このような勤労の精神を最初に表したのがシトー会であった。

上條氏は、ベギン会と托鉢修道会との比較という問題に関して、ドミニコ会とフランシスコ会の女子修道院を例に応答された。

托鉢修道会の男子修道院は、モンクスとは異なるフライアーズとして、主に都市民への布教をミッションに、所領経営による収入ではなく、むしろ市民からの喜捨で生きることを目指したが、それに対してその女子部門、クララ会（フランシスコ）や第二会（ドミニコ）の生活形態は、早い段階でベネディクト会の修道院と変わらないものとなった。とりわけクラウストラ（禁域）を非常に強く課せられ、その活動範囲は極めて狭いものであった。このような女子に対する厳格な外出制限は、出歩いた時の女性の身の危険が当時の社会では大きかっ

たことを思うと、理にかなっていたとも言える。

義江氏は、尼寺並びにそのベギン会との比較に関しては、江戸時代までの尼寺の実態がよくわからないので難しいとされたうえで、尼寺や仏教における女性についてお話しになり、最後に小倉氏が引用されたフロイスの記述についてコメントされた。

奈良時代には、国毎に国分寺と国分尼寺を一つずつつくるという政策がとられていた。中国ではそのようなことは行われておらず、文明度の低かった日本では、逆に女性の地位が原始的に高かったと考えられるが、中世になると、次第に男性優位の社会となり、寺社社会でも尼寺の数は多くなかったと思われる。室生寺のように「女人高野」と呼ばれているところもいくつかあったが、それほど多くはない。また周知のように仏教では、女性は往生できない、成仏できないので、最後に如来になる時は性転換が起こり男性になると経典には書いてある。仏教では女性の入信は認められるが、そのままでは往生できないという制約がある。ただ日本では、古代に比べれば中世の方が女性は差別されたと言えるが、仏教発祥の地インドや中国ほど男女差別は強くなく、尼寺をつくらなくても普通のお寺の中に女性が存在した。例えば『老松堂日本行録』の中に、室町時代に日本にやって来た李朝朝鮮の僧侶が、日本のお寺では僧侶が常に妻帯しているのを見てびっくり仰天したという記述がある。あと一つ尼寺について言えるのは、江戸時代まで続く尼寺の多くは駆込み寺である。三行半を男から突きつけられた女性が、いるところがなくなって逃げ込むところが駆込み寺であり、鎌倉の東慶寺が有名である。

戦国時代の宣教師フロイスの書いたものについては、慎重に扱わなくてはならない。まず、日本の僧侶のすべてがのんびんだらりと贅沢をしていたというのはかなりの間違いである。特に禅宗の僧侶に関しては二極分解していて、本当にだらだらして、座禅だけはやってあとは遊んでいたというのは一方のみである。また禅宗は、特に鎌倉後期以降、社会的に重要な役割を担うようになり、外交面でも活躍した。禅宗は来世を問題にしない宗派であるため、現世を肯定し、現世での積極的な働きを非常に重視する。したがって商業活動も、禅宗においてはやらなくてはならないものであり、祠堂銭と呼ばれる借金制度も存在した。あと一つフロイスのことばについて、「われわれは唯一万能のデウスに対してすべて現世および来世の幸福を希う。日本は神に現世の幸福を求め、仏にはただ救霊のことだけを希う。」とあるが、これは相当おかしい。神に現世の幸いを求めるのは当然だが、仏にも現世の利益を求めているのであり、特に密教とつながりのある旧仏教系は現世利益を重んじていて、それは戦国時代においても変わらない。

次いで一般参加者からの質問に移り、まずは飯島康夫氏（聖学院大学）より義江氏に対して、ヨーロッパと日本の事情の相違を問う二点の質問が出された。第一に、ヨーロッパでは

教会が大学・教育機能の発展に大きな役割を果たしたが、そのようなことが日本では何故みられなかったのか、第二に、ヨーロッパで行われたような教義の体系化が日本の仏教においてもなされていたのか。

それに対する義江氏の応答は、第一については、日本の中世ではまだ「大学」ということばは用いられていなかったが、寺院が教育の発展に大きく関わっていたことを、いくつかの事例をもとに説明された。第二については『浄土三部経』を例に、体系化は、当時の日本人が理解できる形に解釈し直されたうえで行われていたことを示された。

日本の古代では、学問体系は国家が担うという建前になっていて、中央には大学、地方には国毎に国学というものをつくることになっていたが、平安中期以降は、大学も国学もあまり意味をもたなくなった。それに代わって中央では二つの教育機関が確認される。一つは藤原氏の勧学院など、主だった氏それぞれのもつ私塾であり、氏一族の知的能力の保持、向上を目的としたものであった。貴族が政に携わるには、ある程度読み書きができ中国の典籍にも通じている必要があった。あと一つは寺社、特に寺院である。平安時代以降、中国および朝鮮半島と日本の間では商業活動が盛んになり、その交易ネットワークに便乗する形で僧侶の往来も非常に頻繁になる。僧侶が中国に行く場合は、五台山などへの巡礼と同時に、中国の古典籍をジャンルを問わず買い求めてくるということを積極的に行った。こうして寺院には和漢の古典籍が揃えられ、僧侶が貴族の子供を預かって教育するということが広く行われた。地方となると、学問や知的能力を涵養する場所としては、お寺を除いて他には考えられない。有名な例を二つ挙げると、一つは鎌倉北条氏が建てた金沢文庫である。称名寺の境内に建てられた金沢文庫は、日本や中国の古典籍をかなりたくさん所蔵し、現在に至っている。あと一つは下野国足利に設立された足利学校である。足利氏の先祖が本拠地としていた場所であり、鎌倉時代に鏝阿寺というお寺が建てられた。足利学校については、多少オーバーと思われるが、ルイス・フロイスが、三千人の学生を擁する日本第一の学校でヨーロッパの大学でもかなわないと言っている。足利学校は廃藩置県の際に一度取り壊しになったが、典籍は全部保管され、十年近く前に学校の建物がすべて本来の形で復元された。足利学校についての研究は最近かなり進んでいて、戦国時代には関東地方を中心に全国から学生が来ていた。集まった学生の過半数は庶民であり、商家、即ち町人の家の子弟という場合が相当数あった。これはつまり、商家として名を上げるためにはかなりの読み書きそろばんと知的な素養が必要という事情があり、子供を学問所に行かせたのであった。また武士になりたい人間でもあった。戦国大名は、庶民からかなり武士を抜擢するが、その際に学問をやったかどうかを重視する。その理由はいろいろあるが、一つは兵法である。孫子の『兵法』をはじめとする兵法書を読破している人間が求められた。それとともに易経もこなしている必要があった。易とは非常に難しい問題でたいへんな学力を要する。したがって日本の学問は、「大学」とい

うことばは中世では使われないが、お寺を中心にかなりのレベルにあったと思われる。江戸時代になると寺子屋が普及し、またいくつかの町では学問所（大阪の懷徳堂が有名）の経営も行われるが、そのことは、中世末までに、寺社との絡みで町人の知的水準が上がってきていたということと無関係ではないと思われる。

教理の問題については、日本では日本なりの仏教經典の租借がなされていた。ここで中国の話になるが、そこでは仏教が入ってくる前にすでに道教が確立していた。道教は原始仏教と非常に近い思想内容をもつ。即ち、すべての根元は「無」という無神論を説き、「無」から「一」が生まれ「一」が分かれて万物となる。したがって万物は、姿形は違うけれども、すべてはその一つから派生した故に平等であり、このことは、仏陀の言っていることに極めて近似的である。中国では3世紀くらいから、インドの仏典が伝えられ翻訳されるようになったが、初めの頃の翻訳は、道教の用語でもって仏教の概念を説明している。例えば「涅槃」ということばは、道教の「無」ということばで訳された。本題に戻り一例を挙げると、浄土教の信仰の基礎となった『浄土三部經』は、その解釈が日本で抜本的に変化した。『浄土三部經』は『阿弥陀經』『觀無量壽經』『大無量壽經』という三つの根本經典から成っていて、七世紀か八世紀には日本に入っている。聖徳太子や菅原道真といった人々はそれを読み意味を理解したが、普通の貴族には理解できなかった。つまり、人間には生まれながらにしてキリスト教の原罪にあたる罪があり、それは欲望によるものである。その欲望の根を断つていかなければ悟りに到達できない。そして阿弥陀如来は四十八の誓いの中で、命あるものすべてに対して罪を自覚させ、自覚したものについては臨終にあたって迎えに行き西方極樂浄土に連れいくことを誓ったのであった。このような浄土思想はしかし、原罪を知らず、世俗的な犯罪に対する罪の意識くらいしかもたない大多数の日本人には理解できなかった。そのような人々に、深い罪に陥っているのだからそれを自覚するよう説いても始まらない。そこで、人を浄土信仰にひきつけるため語られたのは、この世は穢れに満ちているということであった。「厭離穢土」「欣求浄土」という有名なことばがあるが、これは、かの有名な恵心僧都源信の『往生要集』（十世紀末に著した『浄土三部經』の解説書、全部で十章から成る）の第一章と二章の表題である。この世は穢れに満ちていて、どのみち穢れから抜けて出ることとはできないが、人間にはわずか一ヵ所だけその穢れから解放され得る場所があり、それが浄土である。だから浄土を求めようと説いた。平安時代になると、穢れを排除したいという意識が貴族の間で非常に強まってくる。死の穢れに触れたら三十日、流産や改葬も同様、お産の穢れは七日、動物や牧畜の死は五日、その肉を食べたら三日という風に物忌みをしなくてはならなかった。人間の生と死がある限り穢れから逃れることはできないのであるが、貴族や身分の高い者ほど必死になって穢れを最小限にとどめようと努力した。例えば、天皇が穢れに触れたら三十日間政治に参加できなくなるからである。また日本では古来、死者は黄泉の国へ行くとされている。黄泉の国というのは一番穢れているところであり、『古事記』

や『日本書紀』の神話では、イザナミは死んで黄泉の国へ行き穢れてしまう。したがって死んでも浮かばれないのであるが、『浄土三部経』だけに極楽浄土があると書いてあり、そこには穢れがないと書いてある。インドでは周遍的にしか扱われていない「穢れ」を前面に出し説明し直すことで、当時の日本人に理解され、そのような形で体系化を日本の宗教はありとあらゆるところでやっている。

次に舟橋倫子氏（慶応義塾大学）は、中世盛期ベルギーの改革派修道院の所領経営を、主としてシトー会を扱い研究されている立場から、シトー修道院と都市の問題は非常に扱いにくいテーマであることを指摘されたうえで、シトー会の経済発展について自らの見解を示され、それに対するシュルツ氏の意見を求められた。

シュルツ報告では、シトー会の経済発展が都市の経済発展を支えたという面で、シトー会と都市とが結びつけられていた。そしてそのシトー会の経済は、帝国国政や都市の上層部といった有力者との結びつきを通して、上からの力により発展したという形で説明されたという印象を受けた。それについては若干の反対意見をもっていて、在地の中小の有力者と修道院との間の相互依存関係があって、それがシトー会の経済発展基盤を形成したという一面もあるように思う。そのことをヴィレール修道院を例に示すと、確かにカールは偉大な院長で、都市の上層部やケルン大司教ともつながっていて、その在任中に修道院は目覚ましい経済発展を遂げるが、十二世紀のヴィレール修道院文書をみる限り、1180 年くらいには、その所領構造の基礎が出来上がっていたようである。したがって、そのような経済発展の基礎は、在地の相互依存関係を通して形成されたのであり、それが一つの集団となって修道院をとりかこみ、その農村からの力のベクトルが都市へと向けられたという側面があるのではと考えている。

それに対してシュルツ氏は、ヴィレール修道院と院長カールについて報告したことは、カールの伝記に基づいていることを示され、その扱いは慎重でなくてはならないと述べられた。また、修道院周辺の地域の事情などを考慮することの必要性も示された。

カールの伝記では、それまで疲弊していたヴィレール修道院の経済を、1195 年の自らの院長就任が繁栄へと導いたこと、また自らがケルンの上層市民家系の出身で、周辺の貴族とも良好な関係にあったことが、経済的成功を容易にしたことなどが述べられている。伝記はカールの成し遂げたことの意義を殊更強調するために書かれたもので、慎重に扱われる必要がある。あと一つの問題は、シトー修道会がいつ、自らが働くという経済原則を放棄し、所領経営により農民からの貢租を受け入れるようになったのかであり、舟橋氏が問題にされた 1180 年にはすでにそのような転換が認められる。その地域の事情、土地領主や農民との関係など詳細な吟味が必要なのは確かである。

続いて朝倉文市氏（ノートルダム清心女子大学）より、主としてシュルツ氏と上條氏の報告に関わることで、いくつか御指摘をいただいた。

「オーラ・エト・ラボーラ」ora et labora ということばはずっと昔からあったかのように自分自身も考えていたが、これが 1890 年のことばだということをつい数年前に知った。ドイツのある修道院長のヴァルターという人の書いた書物の中にこのことばが出てくるのであるが、それは 1890 年のことばであった。

十二世紀という様々な隠修士活動が盛んになっていく時期に、伝統的なベネディクト会の会則を掲げて地方や山の中に入っていったシトー会のそういう生き方に対する評価が印象的であった。

托鉢修道会との比較はたいへん難しい問題であるが、一般的にわかりやすいのは、ベネディクト会の会則を使ってきた修道会というのがシトーあたりまでとすれば、托鉢修道会が一番大事にしたのは聖書であった。極端な言い方をすると、「会則から聖書へ」ということになる。

托鉢修道会が出現した大きな原因の一つは、周知のように、南フランスに起こった異端に対する説教である。説教というのは、普通に誰でも話せば説教になるというのは間違いで、司教しか行えず場所も教会の中でしかできなかった。したがって、伝統的な修道会では対応できず、町に出て辻説法するという生き方が当然求められてくる。そのような形で出てきたのが托鉢修道会である。

シトー会との関連で、禁欲が修道会の一つの大きな掟になっているが、古代では、禁欲というのは文化から離れていくことを意味した。しかし中世になると、禁欲＝文化というような面が出てくる。プリンツ (Friedrich Prinz) というドイツ人の書いた本に「アスケゼ・ウン・クルトゥア」Askese und Kultur というのがある。

「エレモス」eremos ということばはヨーロッパに入ってきて、中世には森を意味するようになった。

上條報告において、ベギンとともにベガルトの方も一緒に考察すると、グラフの線もまたいろいろと違った面がみえてくるように思う。

ベギン会について「半聖半俗」ということばが用いられるが、これでは捉えきれないように思う。教会法の見地からすると、修道女・修道士には規定があり、規定が満たされない場合は、どんなに聖なる生活をしていても修道女・修道士ではないことになる。修道的生活といった場合の「的」などのことばの使われ方も、混乱を招きやすい。

シュルツ氏の応答は次の三点についてであった。即ち「オーラ・エト・ラボーラ」について、人里から離れ奥地へ入っていったというシトー会について、托鉢修道会との違いとして挙げられた聖書をめぐる問題について。

「オーラ・エト・ラボーラ」はベネディクトゥス会則の基本原則であり、六世紀に起源をもつ。修道生活の基本であり、シトー修道会においても同様であったが、「ラボーラ」ということばにどのような意味合いをもたせるかが異なっていた。ベネディクト派のクリュニーでは神が望まれる副業であったのに対し、シトー会では修道生活の一部として欠かすことのできないものであった。この問題をめぐっては十二世紀前半に、ペトルス・ヴェネラビリスとクレルヴォーのベルナルトとの間で激しい論争となった。

シトー派の修道院が建てられたのは、確かに報告の中で、現世から離れた溪谷などと申し上げたが、それは全く人里離れた所ではなく、人がいる場所から近い所であり、そのことは『愛の憲章』にも記述されている。ここで再び問題となるのは、シトー会はいつ頃から都市へ入っていくようになったのかであり、このことが当初の規則とは相容れないものとなっていったことである。修道会総会では、古い規則に立ち返るとしながらも繰り返し小さな譲歩が決議され、五十年後には大きく変わってしまったのであった。

すべての修道会、あらゆる宗教集団は聖書に依拠しているが、問題は、どの程度初期キリスト教的な生活ないしキリスト自身の生活を実践しているかである。アッシジのフランシスコはキリストと同じ服を着て、同じように禁欲的生活を送ったが、フランシスコ会も二十年後には全く変わったものとなった。

上條氏はベガルトと、「半聖半俗」ということばの使用について応答された。

異端を表す代表的名称ベガルトの、その対概念にベギンが用いられるようになるのは、ヴィエンヌ公会議以降である。ことばの選択の手違いにより、異端的主張を代表する集団として有名になってしまったということがあるようで、このことについては今後もう少し調べていきたい。ベガルトの数自体それほど多くなかったが、扱ったのがベギンのみというのは片手落ちであったとも言える。

「半聖半俗」ということばの使用についてはもう少し考えてたい。「レリギオーザエ」*religiosae* を日本語で修道女とした場合、ベギンについて「レリギオーザエ」ということばで言及している史料もあるかもしれない。少なくとも「ムリエーレス・レリギオーザエ」*mulieres religiosae* という呼ばれ方はしていて、このことばはカトリック教会の慣例により、「レリギオーザエ」とは異なる訳をつけることになっている。

最後に源了圓氏（元国際基督教大学）は、先の飯島氏の質問との関連で補足され、次いで上條氏に対して、ベギン会が成立した当時の社会状況について質問された。また義江報告について、日蓮宗が中世末期以降の文化とどのように関わるのか、もう少し伺いたかったとコメントされた。

日本はインドではなく中国の仏教を学んだのであり、日本の宗教や文化、思想面や社会と

の問題を考える場合には儒教と仏教を相互的にみていく必要がある。具体的なことは義江氏が述べた通りである。

日本人による教義の体系化については、例えば平安時代には空海が、中国仏教の伝統を、中国以上に問題を深め体系化している。また、法華の思想と密教とを総合し日本独自の天台教をつくったように、古代仏教においては一つの総合的な教義をつくる努力がみられた。鎌倉時代になると、日本人の仏教に対する関わり方が主体的になってくる。中国仏教を全面的に包括的に受け入れるのではなく、自分が主体としていかに仏教と関わるかが問題となった。法然や親鸞の系譜、日蓮、中国から入ってきた禅など、教義の体系化もそれぞれの宗派の中で徹底されていった。結果として、あまりにも多くに分かれてしまった教派を、一つの体系にするというのは非常な困難を伴うものであり、仏教者にとっては最大の思想的問題とも言える。

また仏教に立つ世俗倫理をどのように考えるのかも一つの大きな課題である。中国でも日本でも、この問題は全面的に儒教に頼り仏教者は積極的に展開してこなかった。

上條報告はおもしろく、このような観点で日本の社会史や女性史をみていくとまたおもしろい問題が出てくると思う。そこで何うが、中世では女性の既婚と未婚の割合はどの程度であったのか、また修道女はおそらく一生結婚しなかったであろうが、ベギン会の女性はどうであったのか。あと一つ、このようなベギン会の成立についてはどのように説明されるのか、宗教意識が基本であろうが、当時の社会、経済、政治状況とも関係があるような気がする。

義江報告については、日蓮系の問題をどう考えていくのかを伺いたかった。中世末期に新しい力として京都で中心を占めたのは日蓮宗であり、近世以降の京都の文化を考えるうえでも大事な問題であるように思う。公家文化が基本としてある中で、京都の町衆は、浄土真宗のように、完全に一つの宗派で寺内町をつくるができなかった。古い文化の伝統と日蓮宗がどのような関わり方をするのか、お考えを伺いたいと思う。

それに対して上條氏は、ベギン会の成立を、当時の政治や社会との関わりで捉えることについて、史料的制約などがあって難しいとされたうえで、教会法の成立過程を辿るという方法を考えていると述べるにとどめられた。

義江氏は、回答にならないかもしれないと断られた上で、日蓮宗についての御自身のお考えを述べられた。

日蓮宗の根本経典は『法華経』であり、『法華経』は『浄土三部経』と近い関係にあった。中国では『法華経』で足りないところを『浄土三部経』で補っていたと思われる。日本においても、浄土教系列では、『法華経』はもういらないという考えもあったであろうが、日蓮宗の側はそうではなかったように思う。日蓮自身、伝教大師以来『法華経』の理解は十分で

ないと言い、『浄土三部経』についての言及がみられる。日蓮宗の場合、『法華経』を中心にしながら、『浄土三部経』を欠かすことができない何かがあるような気がしてならない。能の「鶉飼」は法華経でありながら、極楽往生できるか否かという浄土信仰が絡んでいる。その辺りのことが、浄土宗・浄土真宗・時宗の流れと日蓮宗との違いに関わってくるように思う。

[文責 早川朝子]