

# 中世初期における修道制と手の労働（特別寄稿）

朝 倉 文 市

## はじめに

現代ドイツの哲学者カール・ヤスパースは、「ギリシヤ人は、あらゆる肉体労働を、つまらぬ人間のすることとして軽蔑した。したがって、彼らにとって完全な人間とは貴族であり、労働をせず、閑暇をもち、政治を動かし、闘技に明け暮れ、戦争に参加し、精神的な作品を生み出す人間である」<sup>1)</sup>と規定しているが、このような人間はローマ人においてもまた同様であった。

しかしながら、キリスト教の教えが拡大発展するに従い、中世ヨーロッパ社会の形成発展と共に手の労働は、万人の社会的義務としての労働として特に修道院を中心に霊的活動（聖務日課）や知的活動（読書・瞑想）と共に重要な役割を演ずることになった。リン・ホワイト二世は、「ギリシヤ＝ローマの社会は奴隷の背に乗っかっていた。仕事は奴隷の運命であり、仕事で手を汚した自由人はだれでも、たといままったく偶然であっても、自らを責めた。プラトンはかつて、幾何学の問題を解く助けをする装置を使った二人の友人をひどく叱った。かれらは思考を汚したのである。プリュタルコスは、アルキメデスが自分で機械を組み立てたことを恥じていたといっている。セネカは速記術のような自分の時代の発明はもちろん奴隷の仕事である。なぜなら奴隷だけがそんなことを気に掛けていたからと記している。古典的伝統には労働の尊さについてのほのめかしさえも存在しない。したがってかれ自身は貴族であったベネディクトゥスの、自分のところの修道士は畑や店で働かねばならないという条項は、労働に対する伝統的な態度の革命的な逆転であった。それは近代世界と古代世界を分つ分水嶺の最高点である。というのはべ

ネディクト会の修道士は手の労働をその共同生活の単なる必要悪としてではなく、かれらの修養の不可欠で精神的に価値ある一部とみていたからである。中世を通して、修道士にたいする一般的な尊敬が、労働の信望と労働者の自尊心を高めるのに大いに役立った。……」<sup>2)</sup>。また、エルンスト・トレルチは、早くも1922年に刊行した彼の代表的な名著『キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説』の中で、労働は二つの理由に基づいて、最初から強く要請されたとして、次のように述べている。「労働は、節制と勤勉とを教え、いかにわしいことがらから身を遠ざけることを教えるための手段としても高く評価された。さらに労働は、禁欲および身体の鍛錬に役立つ。他ならぬ修道士の倫理が労働を強力に推奨するのは、この意味においてである。……本来の労働の理念は、修道制の下でしか実現されなかった」<sup>3)</sup>。このことからしても、われわれは、次のようにこの役割を評価することができるであろう。すなわち、ヨーロッパ文化史上において極めて大きな影響を及ぼしたキリスト教の数々の貢献のなかでも、世界史的な意義をもった業績の一つは、労働すなわち「手の労働」(手仕事)に対して倫理的な価値と宗教的な深さを正当性をもった理念にまで高めたことである、と<sup>4)</sup>。

### 古典古代の労働観

ギリシャ・ローマの古典古代における文学作品や哲学および社会理論を一瞥するとき、プラトンやアリストテレスに始まりキケロに至るまで、労働によって生計を立てる人間に対して殆ど評価することはなかったとすることができる<sup>5)</sup>。賃労働者や奴隷たちは、支配的な貴族の所有地で労働を行った。こうして他人に奉仕して報酬を得るための労働に対しては、早い時期から卑しい奴隷状態にある者という判断が下されている。したがって、労働の担い手は、完全な市民権をもった市民ではなくなった。こうして奴隷制の普及は、労働に対して完全に、奴隷状態にある品位を奪われた者という烙印を押し付けられることになったのである。したがって、ギリシャ的な理想とは、資産のある自由な市民権をもった者であり、このような人々は営利活動をするこ

となしに、国家と自分の余暇 (*σχολή*) [Μυθε] のために生きることができる者を意味することになったのである。

古代の哲学者たちも労働それ自体の価値を認めるには至らなかった。なるほどプラトンは、怠惰が魂を墮落させることを認めており (Resp, 421d), 国家の中に無為徒食の者が占める場所を与えようとはしなかった (ebd. 564e). 彼はまた徳が外部的な身分には依存しないことも知っていた (ebd. 415c). しかしプラトンは、魂と身体との関連という観点から、実際的には手職人 (*βίβανυσος*) の閉ざされた座ったままで動かない生活様式が、魂を害し、徳を損なうことになると考えていたのである (ebd. 495d). また、アリストテレスも同様に、下層の身分の技術をもたない肉体労働は、たしかに一般社会のためにある種の利益を造り出すことを認めていた (Pol. 1258b. 25/39). しかしそのような労働は一種の奴隷状態に人を低下させ (ebd. 1258b 38f), 働きながら徳を身に付けることを不可能にすると彼は考えていた (ebd. 1278a 20). 彼にとって労働とは単に不可避的なやむをえないことに過ぎず、その目的は余暇であった<sup>6)</sup>.

プラトン「なぜなら、すでに名前からして軽蔑すべき俗物根性からは、高貴な性向は生まれるべくもない」。

アリストテレス「最上の国家は、しかしいわゆる俗物をも市民とすることはないであろう」。

クセノフォン「君のいうことは正しい、クリストブルス。いわゆる職人という奴は悪評が高く、町町では軽蔑されるのは当然だ。いくつかの町では、とくに好戦的と目される町町では、市民が手仕事を行うことを許されないのだ」<sup>7)</sup>。

ヴェルギリウスのいう「賤業」 (*labor imprbus*) は、肉体労働を意味し、したがって肉体労働は、貴族主義を志向する生の理念にとっては社会的に低い下層階級のものであり、本質的に非自由人を意味し、「奴隷の仕事」 (*opus servile*) の印であった。キケロによれば、賃金のために労働するものは、奴隷にまで身を落とすという判断である (*De Officiis*. 1, 42 *Nihil est*

agricultura melius nihil uberius, nihil dulcius, nihil libero dignius.）。しかし彼は『義務について』(De Officiis 1, 150f) の中で、自由人にふさわしくない「卑賤な仕事」(operae inliberales et sardidae) と「優雅な仕事」(operae honestae) とを区別している。後者は、医業、建築業、教育、上品な大貿易などのように「高度の知恵を必要とするか、あるいは社会にすくなからぬ利益をもたらすような職業」のことである。「古代の終りまで、経済活動は生活の糧を得る不可欠の手段ではなく、それが倫理的な行為として、それ独自の価値をもつという認識は、キリスト教によって初めてもたらされたものである」とポーレンツは指摘する<sup>9)</sup>。

旧約聖書によれば、労働は人類に対する神の原初からの委託であり(創世記 2:15)、楽園を追われた後の時代には、神の呪いの結果、労苦と重荷として解釈されることになった。このように「労働は天罰であった」。すなわち、女性に対しては「お前の孕みの苦しみを大きなものにする。おまえは、苦しんで子供を生む。お前は男を求め、彼はお前を支配する」。男性に対しては「お前のゆえに、土は呪われるものとなった。お前は、生涯食べ物を得ようと苦しむ。……お前は額に汗してパンを得る、土に返るときまで」(創世記 3:17-19)。

人間は創造された当初から大地を耕すものとされている。そして墮罪を契機に、人は呪われた土地で額に汗して労働に励まねばならない。楽園からの追放のエピソードは、不死を失った人間は、呪われた「労働」と「出産」によって、生命の出産と再生産に努めねばならない。ここでは労働と出産が、同等におかれるだけでなく「労働」のモデルとして「出産」があり、したがって女は陣痛を経験し、男は日日「生命の糧」(ビオス)を生み出さねばならない。

### キリスト教的な意味

キリスト教は最初から労働を単に避けることのできない当然なことのよう

に受け入れているだけでない。むしろ労働は、倫理的、宗教的な動機の光の

中に現れていることを強調すべきであろう。したがって、その意味からもキリスト教は、旧約聖書とユダヤ教の展開全体から労働の価値評価を継承しているといえる。

福音史家たちはイエズスから労働について何ら独自の言葉を伝えていない。彼らはただ付随的に、職人の階層からでた人、「この人は大工の息子ではないか」(マルコ6:3, マタイ13:55)が特別に反省することもなしに労働を何か当然のこととして受けとっていることを示しているにすぎない(マタイ10:10)。したがって、福音書は労働について何らの言葉をも伝えていない。とはいっても「わたしの父は今もお働いておられる。だから、わたしも働くのだ」(ヨハネ5.17)とヨハネ福音書は伝えていることを看過してはならない。

ところで誇りをもって自ら「手の労働」(手仕事)を行ったパウロは、終末への期待から熱狂的な結論を引き出す人々に対して、労働の義務を果たすことを求めたことは良く知られている<sup>9)</sup>。聖書の記述については、(1コリント4:12, 1テサロニケ2:9), そして「実際、あなたの方の下にいたとき、わたしたちは、〈働きたくないものは、食べてはならない〉と命じていました」(2テサロニケ3:7-10)」などがみられる。

修道院共同体の規定は、労働の意義を名誉に関することとして、また当然のこのように扱っている<sup>10)</sup>。労働は生計と慈善活動に役たっている。つまり「友愛、奉仕の実践」としての労働であり、「慈善・喜捨行為の財源」としての労働である。共同体は旅をしている兄弟たちに、場合によっては、労働することを斡旋しなければならなかった。したがって、怠惰に過ごすことは貪欲であることと同様に罪であった。

護教家たちは、キリスト教徒の勤勉さを強調し<sup>11)</sup>、単純な労働さえも高く評価し<sup>12)</sup>、しばしばパウロの言葉「働きたくない者は、食べてはならない」(Qui non laborat, non manducet)を引用して、異教徒たちの活動的な生き方と一致している点を強調した<sup>13)</sup>。労働にとっての限度は、もっぱら神の掟を考慮することのなかにある<sup>14)</sup>。クレメンスには、ストア的な思想が感じ取ら

れるが、彼は自分の手で働くこと (*αὐτουργία*) を理想として、異教徒たちの無為の浪費生活に対立させた<sup>15)</sup>。アウグスティヌスは、キリスト教的な労働の気風 (生活倫理) を『修道士の労働について』(*De opere monachorum*) において展開した<sup>16)</sup>。労働は人間に課せられた神の掟であり、身分相応の生計に役立つことを指摘する。そして労働の究極の目的は、倫理的、宗教的な点にあるという。そしてその重荷こそが自己完成の手段なのである。ヒエロニムスもまた労働を禁欲的で倫理的、宗教的な面から見ていることを付け加えておきたい<sup>17)</sup>。

修道院共同体の中には、完全な観想という理想から労働を部分的に軽蔑したものがあつたが、指導的な人物の模範、例えばアタナシオスやパコミオスおよび彼らの『戒律』を通して、手仕事が修道院において確固とした位置を占めるようになった<sup>18)</sup>。このように労働は自分自身の生計のみならず共同社会の維持にも役立ち、慈善活動の实地をも可能にした。一例を上げれば、ある兄弟が師父ポイヌンに願った。「お言葉を下さい」。そこで彼はいった。「師父たちは悲嘆を物事の基礎とした」。兄弟はさらに願った。「他のお言葉をください」。長老は答えた。「施しをするため、出来るだけ手を使って働け。『施しと信仰とは罪をも清める』(格言) と書かれているからだ」。兄弟は尋ねた。「信仰とは何ですか」。長老は答えた。「信仰とは謙遜に生活し、哀れみ深くなることだ」<sup>19)</sup>。

それ以上にこの労働は、神から課せられた義務に従順であるという点で、その固有の価値をもっている。労働は禁欲によって自己を浄化するための有徳な手段である。つまり、労働は謙遜の徳を錬磨する手段とする考えがほぼ支配的になりつつあつたことが見て取れるのである。

### 中世初期における労働

聖アウグスティヌスは、『修道士の労働について』において、労働は墮罪の不可避の結果ではなく、人間の手による神の創造の業を継続するものとして述べている。アウグスティヌスが秩序正しい修道院の特徴として考えてい

たのは、「毎日一定の時間定められたことは、手の労働を喜んでなし、その他の時間には読書と祈祷そして聖書の研究のために過した」（第29章37節）。マルセリュのヨハネス・カッシーヌスは、その著作の中で閑居の危機や禁欲生活という名の業としての労働の価値を詳細に論じている<sup>20)</sup>。

心の不浄な働きと意思の絶え間ない揺らぎの中に、しっかりと降ろされた不動の礎いかうのごとく、彼らは労働という重しを投げ入れた。……この礎の精神の注意を靈的観想のみに向け、妄想を戒める……。したがって、前者後者を簡単に区別するわけにはいかない。靈的観想あってこそ、彼らは手仕事を絶やさず実行できるのであろうか。それとも、仕事の精勤あってこそ、彼らはかくも精神を向上させ、かくも大いなる知恵の光を得るのであろうか。（II-14）<sup>21)</sup>。

ベネディクトゥスは、『戒律』<sup>22)</sup>の第七十二章において、カッシーヌスを読むように進めているけれども、恐らく彼は「怠惰」（Otiositas）を魂の敵と呼んだとき（第四十八章）、この修道院生活の偉大なる師父の印象的な叙述を思い浮かべていたに違いない。しかしここでベネディクトゥスが、労働の価値を意図的に高めたとすることはできない。なぜなら、この『戒律』によって当該時代の人々に対し、労働の意識を根本的に変化させることもなかったし、また理論が規定に与える影響を過大視することもあってはならない。ベネディクトゥスの『戒律』では、必要に応じて毎日五時間から八時間手仕事をすることが課せられている。それは極めて現実に即したものである。例えば、第48章では、

「もし土地の必要あるいは貧しさが原因で農作業に従事しなければならないときも、そのことに不満を抱いてはならない。なぜなら、私たちの先祖たちや使徒たちと同じように、自らの手の労働によって生活してこそ真の修道士である。しかし何ごともし……節度をもって行わなければならない」<sup>23)</sup>。

しかし、寄進によって土地が増加するにつれて、これを管理するためにコロヌスや農奴が使用されるようになると、労働は初期の修道院のように、それ自体何の価値もないもの如くなった。事実、「……農作業に従事した

なければならないときも、不満を抱いてはならない」というこの『戒律』の文章から読み取れることは、当時未だ修道士たちは、農作業を日常的な仕事として考えてはいなかったことを教えてくれる。だからそれに続く文章「自らの手の労働によって生活してこそ真の修道士である」という主張が生き生きとしてくるのである。しかしながら、修道院において労働が精神的かつ宗教的陶冶の手段と見做され、かつての否定的な「奴隷の仕事」から拾い挙げられ一転して肯定的な価値体系にまで組み込まれた点は見逃してはならない<sup>24)</sup>。また、ほぼ同時代、つまり 517 年の「エパオンの教会会議」(Concilium Epaonense) の決定において、「修道院長は修道院に寄進された奴隷を解放してはならない」とし、この奴隷解放の禁止の理由として、教会会議の出席者たちは、奴隷が解放されると修道士たちは毎日農作業をするのに、奴隷たちはのらくらと毎日を送ることになって不公平であると言うのである<sup>25)</sup>。

これらの文書史料から分かることは、コンスタンティヌス皇帝以来国法においても修道院が農奴 (mancipia) や土地隷属民 (servi grebae adscripti) の避難所とならないようにとの配慮からこのような傾向が生まれたものと思われる<sup>26)</sup>。しかも、メロヴィング王朝時代になると修道院のこのような反国家的で、下層階級への好意的な傾向は消失した。したがって、逃避して来た非自由人を迫害したと言う事実から、メロヴィング及び初期カロリング王朝時代の教会や修道院が貴族主義的性格を有していたかが看取される<sup>27)</sup>。

この事実は、初期メロヴィング王朝時代の修道院における貴族主義的な支配の一例として、チューリンゲン王女ラデグンデの王室修道院に見ることができる<sup>28)</sup>。この修道院は、高貴な修道女に仕える召使い (servi) を所有していた。なお修道女たちは、湯浴みや豪華な夜服の奢りを楽しみ、社交生活をも心得ていた<sup>29)</sup>。ボニファティウスは、教皇ザカリアス宛書簡において、新しく建立したフルダ修道院の修道士が、奴隷も所有することなく、自らの手の労働で生活しなければならなかったことを力説している<sup>30)</sup>。このことをプリンツ教授は、奴隷が富裕な修道院の構成要素となっていたことを暗に指摘することによって、奴隷を所有しないことを強調するのが目的で書き記したも



のと理解している<sup>31)</sup>。

奴隷や農奴が修道院や教会に引き渡されたことを証明する七、八世紀の文書は数多く存在する。それはまた修道院の貴族主義的傾向を示すものでもある。しかし、他方では、修道院内部において労働の新たなキリスト教的評価との対決が、ますます顕著なものとなって行くのである。労働には優れた観想生活の手段としての効用があると言う考え方は、当該時代の貴族主義的世界に徐々に浸透していった。「魂に対する奉仕」(Dienst an der Seele)として、労働はいまや宗教的、倫理的な品位を獲得し、他方では古典古代社会の上層階級の極めて重要な「閑暇」(Otium)が、ベネディクトゥスの『戒律』においては「怠惰」(Otiositas)という蔑称のかたちで魂の敵と宣言されることになったのである<sup>32)</sup>。

「怠惰は靈魂の敵である。それ故修道士は、一定の時間手の労働(手仕事)を行い、また一定の時間、靈的な読書に従事しなければならない」  
(*Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.*)

こうして、労働は魂の救済を求めるキリスト教的な観点から、少なくとも理論的にもまた方針としても重要な手段として取り入れられることになった。しかも、これは観想の手段であり、禁欲業の一つとして決して東方的な修道制の伝統に則った過酷な苦行を意味するものではなく、あくまでベネディクトゥス『戒律』の「中庸の精神」<sup>33)</sup>にしたがひ、生活慣習の特徴として考えられるにいたった。この点は、すでにマルセイユのカッシアーヌスの戒律の場合においても東方とは異なったガリア的状况を充分考慮し、より人間的な試みがなされており、労働についても肯定的かつ積極的な評価への道が示されていると考えてよい<sup>34)</sup>。

古典古代から中世初期への転換期において、かつての貴族主義的な「閑暇」とキリスト教的な神の創造の業の継承とする労働観との相違と相剋を同時代の人人は明確に意識していたことをプリンツ教授は指摘している<sup>35)</sup>。その一例として、マルセイユのゲナンディウス(Gennadius)は、教会関係の

著作家たちを論じた書物のなかで、アルルのヒラリウス (Hilarius) が貴族出身であるにもかかわらず、レランス (Lérins) 諸島で修道士として畑仕事をしていることを殊の外言及に値する事実として記述している<sup>36)</sup>。その事由として、キリスト教の隣人愛と貧しい者に対する施しをあげている。

また、南ガリアの「フェレオルス戒律」(Règle de Saint Ferréol) では、農作業を他の仕事をもって替えることは例外的なことであった<sup>37)</sup>。したがって、「働かざる者は、食うべからず」(Qui non laborat, non manducet) の原則が無条件に適用されていたことが知られている<sup>38)</sup>。また、6世紀のトゥレーヌでは、ロシュ (Loches) の修道院長ウルスス (Ursus) が額に汗して修道院共同体全員で共に生計のために自らの手の労働に励んでいた<sup>39)</sup>。そして「労働して自分の手で正当な収入を得、困っている人人に分け与えるようにしなさい」(エフェソ 4:28) と説いていた<sup>40)</sup>。このようにして、労働は次第に純粋な禁欲業の一つとして閑暇に取って代わるまでになった。その典型的な一例が、オーベルニュのメアレ (Meallat カンタル県の中部山岳地帯) の修道院副院長の決定である。すなわち、隠修士カルッパ (St. Caluppa, recluse) は、修道院共同体から追放されたことである。なぜなら、同隠修士が過度の断食と祈りのために、修友たちとの共同作業を怠ったからである。したがって「労働を行わなかった者は食を受ける価値がない」(Qui non deliberat labore, indigne postulat manducare) と言われたのである<sup>41)</sup>。

また、リヨンの司教ニケティウスは、住居を建て、畑を耕し、葡萄畑を開墾したために称えられ<sup>42)</sup>、また、トリーアの司教ニケティウスは、イタリアの建築夫たちの助けを借りて聖堂を再建し、ウェナンチウス・フォルトゥナトゥスによれば、モーゼル河畔に強大な避難所を建て、危難に遭った住民たちを助けた<sup>43)</sup>。マインツの司教シドニウスは、土地や住民を洪水から護るために、ライン川に土手を築いた。その他橋や水道の建設、市壁の再建、商人のためのクレジットの供与といったことまでがこの時代の聖者としての司教たちを讃える条件となっていたのである<sup>44)</sup>。手の労働は、こうしてこの世と禁欲とを結ぶ手段、または架け橋となり禁欲の情熱が硬直して現世逃避とな

るのを防ぐことになったのである<sup>45)</sup>。

メロヴィング王朝時代に数多くの修道院は、僻地に (in eremo) 設立され、開墾の必要からキリスト教的な労働の神聖化が著しく推進されることになった。このような状況をよく反映しているのが当時の『聖人伝』<sup>46)</sup> であり、修道院を支配していた貴族主義との間に軋轢が生じた。このような過程を経て、開墾を中心に大きくなった修道院では、労働が組織され、労働に対する意識も大きく変化するに至った。メロヴィング王朝時代に組織化された修道院の貴族化にともなって、手の労働も貴族自身が自ら範を示すことによって社会に大きな影響を及ぼすことになった。それはあたかも中世盛期に、清貧の理念を掲げて宗教運動の先頭にたった貴族たちの役割を演じていたことに繋がるものである。つまり、重要なことは、メロヴィングおよび初期カロリング王朝の下で僻地に建立された修道院での開墾が日常の習慣と化するなかで、手の労働が修道士たちの生活の一部となり、また禁欲の手段として、また霊的な意味を有し、従来「卑しき者の仕事」(opus servile) と見做された労働観が姿を消し、キリスト教社会の中で明確な位置を占めるようになったことである。手の労働についてのキリスト教的な意味は、当時の貴族主義的かつ封建社会体制のなかで、ともすれば弱体化することはあったが、完全に消失することはなかった<sup>47)</sup>。

当該時代の修道院を代表する典型的な例として、コロンバヌスとアイルランド＝フランクの弟子達が建立した修道院があげられる。七世紀以降、ローラ川以北の地域とオーストラシア地方においては、この種の修道院が労働倫理を実践し、育成することを日常的な習慣とすることによって決定的な影響を及ぼした<sup>48)</sup>。一例を挙げれば、リュクスイユ修道院に隣接する娘修道院フォンテーヌでは、160人の修道士たちがコロンバヌスの指導の下で農作業に従事していた。リュクスイユ修道院出身の司祭フリドアルドゥスが、土地の開墾に励んでいたことを立証するグランフェルデンの修道院長ゲルマヌスの伝記もこの修道院圏内から出たものである<sup>49)</sup>。

このようにアイルランド＝フランク的な修道院の大半が常に開墾によって

土地拡大の事業に携わっていた。農作業、開墾、干拓事業、耕作などは修道院の日常生活に欠くことの出来ないものとなった。そこに働いていたのは、修道士であり、フーフエ所有者や奴隷であり、彼らは共に密接に絡み合っていたのである。アイルランド＝フランク的な修道院の設立以来、初めて都市文明からはなれて、田舎や森の中に、あるいは沼沢地に設けられた修道院は飛躍的に増加した。こうして修道士たちは、修道院を支える貴族同様に大土地所有者となったのである<sup>50)</sup>。ルベ・サン・ブリーの修道院、秘境の僻地に (*intra eremi secreta*) 設けられ<sup>51)</sup>、ジュミエージュや聖ワンドリルの修道院は、王室所有林のなかに建てられた<sup>52)</sup>。スタプロ＝マルメディ二重修道院は、「アルデンヌという地方の……森林のなかに」 (*intra forestem.....in pago qui Ardoinna dictur*)<sup>53)</sup>、コルビー修道院は、ソナム河畔の王領地に<sup>54)</sup>、そしてルミエルモン修道院は、「深く広大なヴォージュ山脈の中に」 (*inter profunda vastaque Vosagi*) 建設された<sup>55)</sup>。さらに、エルノンヌ聖アマンドゥス修道院 (*Elnone-St. Amand*) とマルシエンス修道院 (*Marchiennes*) は、沼沢地域に建立された。ニヴェル修道院 (*Nivelles*)、そして恐らくロイツェ (*Leuze*) やルネ (*Renaix*) 修道院も「炭焼きの暗い森」 (*Kohlenwald*) に囲まれていた<sup>56)</sup>。その他、パリジス・オ・ボア (*Barisis-au-Bois*)、サメール・オ・ボア (*Samer-au-Bois*)、ソナム河口のサン・ヴァレリー (*St. Valery*)、マセイツク (*Maseyck*)、プリーム (*Prum*)、サン・ディエ (*St. Die*)、ムールバッハ (*Murbach*)、ソルネガウのグランフェルデン (*Granfelden in Sornegau*)、ザンクト・ガレン (*St. Gallen*) なども森林の中に建てられた修道院であったとすることができる<sup>57)</sup>。

東北部のフランク族の勢力拡大地域で力を振るっていたのは在地の貴族や豪族であった。彼らの支持の下で多数の修道院が建立されることによって、七、八世紀のキリスト教化は徐々に進展し、また耕地の拡大拡張が進んだことは周知の如くである。今やキリスト教徒となった貴族たちは、布教活動を行う修道院に土地や物資を提供した。同時に修道士たちは、荘園に従属する農民たちをキリスト教化しなければならなかった。土地の開墾と同時に布教

活動を行う修道士たち、こうして労働の評価は改められ、キリスト教はさらに奥深く浸透していくことになったのである。このような経過の背景には、次のような事情があったことも看過してはならない。すなわち、七世紀以来、修道院は新しいアイルランド＝フランク的かつアングロ・サクソンの＝ベネディクトゥスの形態を取って、ガロ＝ローマ時代の都市の影響圏から離脱し、他方では、これと同時に奢侈や贅沢そして放逸の中心であった都市文明に対抗する反文明的な修道院本来の姿と姿勢を取ることによって払拭してしまうことになったのである。こうして今やオーストラリア地域の開墾地やライン川右岸の地域では、修道士たちが農芸家、医師、聖書の専門家として、また時に文化の担い手としての唯一の存在とさえなった。都市文明から遠く離れた北部地域の森の中では、もはや反文明的な感情は何の意味もなさなくなり、多くの資料『聖人伝』は、これまでとは違った修道院の裕福さ、芸術作品、景観の美しさや豊かさを熱をこめて描写するまでに変わったのである<sup>58)</sup>。

キリスト教によって労働の評価が高められかつ強化され、これが修道院による開墾地支配の実例をとおして現実のものとなったことは、キリスト教化がさらに深化する過程の一部となり、キリスト教的＝修道院的労働のエートスは、直接文化面の先駆的な業績として影響を及ぼすことになった。K. ウェーバーは、このような変化について、「メロヴィング時代の聖者の特徴は、この頃にはもはや殉教者、禁欲者、教父などは聖者とは呼ばれず、開墾に実際に携わったことにより聖者とされたという点にある」と指摘している程である。そしてこのような影響は、今日なおヨーロッパにおける労働の意味に不可欠の要素の一つをもたらすことになったのである<sup>59)</sup>。

## おわりに

近代ヨーロッパの「労働」を意味する言葉、つまりフランス語のトラヴァーユ (travail)、ドイツ語のアルバイト (Arbeit)、英語のトラヴェル (travel)、レイバー (labor) はそれぞれ苦痛、苦しみ、疲労、骨折りを意味することは指摘するまでもない。すなわち、労働とは苦しきことのみ多かりき、したが

って、労働の辛さを軽減することが、人間の幸福に繋がると考えるようになった。つまり「労働からの解放」こそが人間の進歩を意味するのだという。それはまた聖書のなかの楽園、ギリシア人のいう黄金時代に近づく条件であると主張する。

かつてヘーゲルは労働の発生を人間と自然の分離の結果としてとらえ、この分離の克服を目標とした。つまり、労働とは、自然の必然的性質に即きながら自然を変えるのだという。いずれにしても、今日われわれが直面している深刻な課題は、人間が労働を通じて人間になること、すなわち生の充足を個人個人が取り戻すということではなければならない。なぜなら、「精神のない専門人、信条のない享楽人。この無のもの<sup>60</sup>は、人間性のかつて達したことの無い段階にまですでに登りつめたのだから」。そのためにはまずかつてマックス・ウェバーが著した著作『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』が多くの研究者や一般の読者の注目を浴びたように、否それ以上に注目を集めてしかるべきは、次のようなトレルチの発言ではなかったか。つまり「キリスト教は、実際には極めて保守的な姿勢をもっていたにも拘らず、途徹もない精神的革命の原理となり、また、その教会・神政的勢力の結合以来、物質的、法的、制度的な革命の原理ともなった」<sup>60)</sup>のである。

古代の終まで、経済活動は生活の糧を得る不可欠の手段以上のものではないし、それが倫理的な行為として、それ独自の価値をもつという認識は、キリスト教によって初めてもたらされたものであるとポーレンツは指摘している<sup>61)</sup>。また、ハイヒェルハイムは、古代が最後まで国家による出来る限り労働のない扶養を理念としたのに対し、キリスト教的な西欧においては、労働が倫理的に価値あるものと見做されたのは、修道院倫理 (Ergebnis der Mönchsethik) の結果であると指摘する<sup>62)</sup>。

みられるように、本稿では、修道士は魂に仕えるために労働を行い、魂に対する奉仕として労働は宗教的・倫理的な価値をもつことを指摘した。そしてまた、学問的な業績が聖者の徳となるのはカロリング朝時代になってからであり、メロヴィング朝時代には、聖者の功績は自然の威力や荒地の超自然

力との英雄的な闘いに求められたのである。このように聖人伝においては、破壊された全てのものを革新し、建設する司教が讃えられ、荒地を開墾し、栽培し、刈り入れる修道士が聖者の理想像とされる時代には、祈りと労働による世界革新の奇跡が期待されたのである。酷い荒地が聖者たちの労働により、極めて短期間に人間を迎え入れる土地となったことを『聖人伝』の多くは伝えている。

本稿は、労働というものが、キリスト教的な観点によって全面的に新たな評価をうけるようになったことを確信しておけば充分である。こうしてキリスト教の労働生活倫理が中世における世界観のライトモチーフとなったのである<sup>63)</sup>。われわれの日常生活においても「良い作品は必ずや良き勤勉を求める。そして労働そのものの悦びこそ創るものをより美しくする」ことを忘れてはならない。

#### 註

- 1) “Die Griechen verachteten alle körperliche Arbeit als banausisch. Der volle Mensch ist Aristokrat, arbeitet, nicht, hat Muße, treibt Politik, lebt im Wettkampf, zieht in den Krieg, bringt geistige Werke hervor.” Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949. p. 146. 重田英世訳『歴史の起源と目標』理想社, p. 208, 清水正徳『働くことの意味』岩波新書, 1982, p. 26 参照。
- 2) リン・ホワイト『機械と神』(青木靖三訳) みすず書房 1972 pp. 65-66.
- 3) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 2. Neudruck der im Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1922, (Verlag Scientia) 1965. 淵倫彦訳『キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説』(邦訳・五) 東京都立大学法学会雑誌第32 巻第1号 1991年 pp. 585-86. 参照。
- 4) Friedrich Prinz, *Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas*, Beck, München, 1979.
- 5) Fr. Hauck, Arbeit. in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 I col. 585ff, Franz Steinbach, Der geschichtliche Weg des wirtschaftenden Menschen in die soziale Freiheit und politische Verantwortung, in *Collectanea Franz Steinbach*, Bonn, 1967, S. 742ff. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*. Verlag R. Oldenbourg, München, S. 532ff.
- 6) Fr. Hauck, Arbeit.

- 7) F. Steinbach, *op. cit.*, S. 743.
- 8) M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947, S. 362. Cf. F. Steinbach, *op. cit.* S. 751.
- 9) Arthur T. Georghegan, *The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, 1945, pp. 113-121.
- 10) F. Hauck, *op. cit.*, Marie-Benoit Meeuws, *Ora et Labola: devise bénédictine? Collectanea Cist.* 54 (1992-3), pp. 193-219. Cf. Hermann Dorries, *Mönchtum und Arbeit*, in *Wort und Stunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966. pp. 277-301.
- 11) Tertullian, *De idololatria*, 5, 12, Cf. A. T. Georghegan, *op. cit.*, pp. 138-144.
- 12) Aristides, *Apology*, 15, Cf. A. Georghegan, *op. cit.*, p. 137.
- 13) Tertullian, *Apologeticum*, 41.
- 14) Tertullian, *De idololatria*, 5, 8.
- 15) F. Hauck, *op. cit.*, p. 589.
- 16) Augustinus, *De opere monachorum*. CSEL, Migne, *Patrologia Latina*, t. XL, col. 547-582.
- 17) Hieronimus, Cf. A. Georghegan, *op. cit.*, pp. 197-201.
- 18) F. Hauck, *op. cit.*, Cf. A. Georghegan, *op. cit.*
- 19) *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, Trans. by Benedicta Ward, Mowbray, (1975) 1983, p. 176.
- 20) Jean Cassien, *Institutions cenobitiques*, Sources Chrétiennes, 109, Cerf, 1965.
- 21) M. B. Meeuws, *op. cit.*, Cf. A. T. Georghegan, *op. cit.*
- 22) *The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes*, Editor, Timothy Fry, The Liturgical Press, Minnesota, 1981, *Règle de Saint Benoît*, Texte Latin trans. et concordance par Philibert Schmitz, Brépols, 1987, Dom Maur Walter, *Praecipua Ordinis Monastici Elementa e Regula S. Patris Benedicti*. DDB, Brugis, 1880. pp. 480-612, *Benedict Regula*, ed. R. Hanslik CSEL LXXV, 1960, *Benedicti Regula*, ed. Ph. Schmitz.
- 23) Edmond Martene, *Commentarius in Regulam S. P. Benedicti i litteralis* 1690, Caput XLVIII, *De opere manuum quotidiano*, *op. cit.*, col. 703-736. 岸ちづ子「史料紹介：修道院戒律における労働」福岡女子短大紀要 26 号, 1983.
- 24) F. Prinz, *Askese und Kultur*. p. 69.
- 25) *MGH conc.* I, S. 21: Mancipia vero monachi donata ab abbate non leceat manumitti; iniustum enim potamus, ut monachi cotidianum rorale opus facientibus servi eorum libertatis otio potiantur., J. D. Mansi, *Sacror um*



- conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, Venice, 1759-98, vol. 8. canon 8.
- 26) F. Prinz, *op. cit.*, p. 69.
- 27) Ibid.
- 28) Gregory of Tours, *Hist. Franc.* X, 16.
- 29) Ibid.
- 30) E. E. Stengel, *Urkundenbuch des Kloster Fulda* I/1, Marburg, 1956, Nr. 13, S. 24.
- 31) F. Prinz, *Askese*, p. 70.
- 32) Ibid.
- 33) P. Hermenegild Walter, Die benediktinische Discretio, in *Benedictus. Der Vater des Abendlandes 547-1947*, St. Ottilien. von H. Suso Brechter, Schnell & Ateiner, München, 1947, S. 195-212. A. Cabassut, Discretion. *Dictionaire de Spiritualité*, tome III, Paris, 1957, col. 1311-1330. 坂口昂吉「聖ベネディクトゥス会則における discretio の理念」『中世研究』創刊号上智大学中世思想研究所 1982 年.
- 34) F. Prinz, *op. cit.*, p. 70, Cassianus, *Instit.* prolog. lib. 111, c. 1, *CSEL*, 17, S. 7, 33.
- 35) Ibid., p. 71, n. 15.
- 36) Gennadius, *De viris inlustribus* c. 69, *Migne, PL*, 58, col. 1100: Nam proficiendis pauperibus etiam rusticationem contra viyres suas homo genere clarus, et longe aliter educatus, exercuit.
- 37) *Ferreolusregel*, C. XXVIII, *Migne, PL* 66, col. 969, *Règles Monastiques* D'occident IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle, Abbaye de Bellefontaine, 1980, p. 320. (28. Le moine doit travailler chaque jour).
- 38) Ibid.
- 39) Gregory of Tours, *Vitae Patrum* XVIII, 1, *MG SS rer. Merov.* I, 2, S. 734, Cf. *Life of the Fathers*, trans. by Edward James, Liverpool University Press, pp. 121-123.
- 40) Ibid.
- 41) Gregory of Tours, *Vitae Patrum* XI, a. a. O., S. 709: Erat enim (Caluppa) summae abstinentiae, ita ut ab inaedia nimium adtritrus cotidianam cum reliquis fratribus operam explerenequiret. Unde, ut mos est monachorum, magnum ei inproperium inferebant, dicente sibi praesertim praeposito: Qui non deliberat laborare, indigne postulat manducare.
- 42) K. Weber, Kulturgeschichtliche Probleme der Merovingerzeit im Spiegel

frühmittelalterlicher Heiligenleben, Studien u. Mitteilungen z. Gesch. d. Benediktinerordens 48, 1930, S. 349ff.

- 43) Edward James, *op. cit.*, pp. 65-77, K. Weber, *op. cit.*, S. 373, F. Steinbach, *op. cit.*, pp. 757-8.
- 44) E. James, *op. cit.*, pp. 113-120.
- 45) F. Prinz, *op. cit.*, p. 71.
- 46) 森洋「聖者伝」『中世の歴史観と歴史記述』上智大学中世思想研究所編創文社, 1986. Hippolyte Delehaye, *Les Passions des Martyrs et les Genres Literarres*, Bruxelles, 1966.
- 47) F. Prinz, *op. cit.*, p. 71.
- 48) *Vita Columbani* Ic. 12, 13, 15, 17, *MG SS rer. Germ.* in Ed. B. Krusch, Hannover, 1905.
- 49) *Vita Germani*. c. 8, *MG SS rer. Merov. V*, S. 36: *exerces se in labore cum suis coepit ligna cadere, qualiter victitare deberent.*
- 50) F. Prinz, *op. cit.*, . 72.
- 51) *Ibid.*, n. 22.
- 52) *Ibid.*, n. 23.
- 53) *Vita Remacli*, c. 4, *MG SS rer. Merov. V*, S. 106, F. Prinz, *op. cit.*, p. 73. n. 24.
- 54) *Vita Balthildis*, A c. 7, *MG SS rer. Merov. II*, S. 490f.
- 55) *Vita Amati*, c. 10, *MG SS rer. Merov. V*, S. 218.
- 56) F. Prinz, *op. cit.*, p. 73, n. 27.
- 57) *Ibid.*, n. 29.
- 58) F. Steinbach, *Weg des wirtschaftenden Menschen*, S. 758f, F. Prinz, *op. cit.*, p. 73, *Erühes Mönchtum*, S. 538.
- 59) K. Weber, *op. cit.*, S. 379.
- 60) E. Troeltsch, *Die soziallehren der christlichen kirchen und Gruppen*. Tübingen, 1919, S. 118.
- 61) M. Pohlenz, *op. cit.*, S. 363. F. Steinbach, *op. cit.*, 751.
- 62) F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*. Leiden, 1938, S. 650, S. 732. F. Steinbach, *op. cit.*, 754.
- 63) マックス・ヴェーバー (梶山力訳・安藤英治編)『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』未来社, 1994, Franz Steinbach, *Der Geschichtliche Weg des wirtschaftenden Menschen in die soziale Freiheit und politische Verantwortung*, *Collectanea*, Bonn 1967. を参照.

(後記) 本稿は、「修道制と手の労働」それはまた「修道院における祈りと労働」に関する研究の一部である。なお、F. Steinbach の論文と F. Prinz の『禁欲と文化』第6章に負うところが大きい。記して感謝申し上げたい。更に、マリー＝ブノワ・メウス「祈れ、かつ働け (Ora et Labora)」『みすず』9/12/9月号1994～1995年、みすず書房を参照されたい。