

『カンタベリー物語』と中世の清貧思想

The *Canterbury Tales* and Medieval Poverty

鈴木 哲也

Suzuki, Tetsuya

【要旨】 中世後期の清貧については聖なる徳目というよりも異端運動や社会不安の源とする見方が有力だった。チョーサーは清貧観の変化を自覚していた。『カンタベリー物語』で清貧の体現者として紹介されている教区司祭は、貪欲のとりこになっている3人の修道者たちの現実的な描写とは対照的に、あまりにも理想的に描かれている。聖職者の腐敗や民衆の反乱が続発する現実の社会情勢のなかで、チョーサーは清貧をすでに失われた徳目とみなしていた。

Chaucer finds a close connection between late medieval poverty and contemporary heresy and social unrest. In the *Canterbury Tales* the poet idealizes the Parson as the embodiment of Christian poverty in contrast to greedy Prioress, Monk and Friar. He regards Christian poverty as the lost virtue in late medieval society shaken by clerical corruption and popular revolts.

【キーワード】 中世ヨーロッパ、チョーサー、カンタベリー物語、キリスト教、清貧
(Medieval Europe, Chaucer, Canterbury Tales, Christianity, Poverty)

『カンタベリー物語』と中世の清貧思想

The *Canterbury Tales* and Medieval Poverty

鈴木 哲也

『カンタベリー物語』の「総序」のなかでチョーサーが巡礼たちを紹介する際にとった基本的なスタンスは、彼らの社会的地位や身分を踏まえて上層階級から下層階級に至る縦の軸に沿って順次描写していくというものだった。チョーサーが巡礼たちの階級や身分を念頭に置いていたことは、「総序」の序盤における彼の発言からも明らかである。「然るべき序列に応じて各巡礼の人物、地位・身分、服装をありのままに描いていく」（「総序」I. 37-41）¹としたうえで、チョーサーは騎士を最初の対象としてとりあげる。この騎士を中心にして盾持とヨーマンを加えた計3人の貴族・軍事階級に属する巡礼たちの描写に引き続き、聖職者階級に含まれる3人の修道者たち-女子修道院長、修道士、托鉢修道士-が紹介される。続いて、紳士階級、商人・市民階級、農民階級などに属する巡礼たちも順次とりあげられている。さらに、チョーサーは、特定の階級に分類することが困難なアウトロー的な人物もカンタベリー巡礼団のなかに含めている。召喚吏や免償符売りなどの犯罪者の人物の描写は信心を目的とする本来の巡礼の姿とは対極のものという印象を与える。彼らのような反社会的分子もまた巡礼に参加していたとする記述は、不自然な虚構ではなく中世ヨーロッパ社会の現実を反映したものだ。ロナルド・フィヌーカンは、中世英国の民衆信仰を扱った『奇跡と巡礼』のなかで、富裕層から貧民層に至るあらゆる階層の人々が諸聖人の奇跡を期待して巡礼に参加していたことを指摘している²。このように種々雑多な人間たちによって構成されている巡礼団をチョーサーが読者にわかりやすく提示するためには、地位・身分別に色分けすることが有効な方法だった。「総序」の後半でチョーサーが「物語のなかで社会的序列に従わなかったとしてもお許し願いたい」（「総序」I. 743-45）と述べて各巡礼の地位・身分にこだわらない記述をする可能性について予め読者の了承を求めているのは、彼が実際には引き続き階級・階層を人物評価の主要な尺度にしていることを再確認したものと解釈できる。

地位・身分が人物の判断基準として成立するためには、それぞれの階級にふさわしい精神的徳目が社会的に広く認知されていることが前提となる。その点で、チョーサーが連続して紹介した騎士と3人の聖職者たちは好対照を見せている。貴族・軍事階級の騎士に対するチョーサーの評価は、「武勇、誠実、名誉、寛大、騎士道的礼節」（「総序」I. 45-46）という徳目を実現している点で、極めて好意的なものになっている。それに対して、聖職者階級に属する女子修道院長、修道士、托鉢修道士の3人は、平信徒の模範でなければならないにもかかわらず修道戒律を平然と無視した違反者として痛烈に批判されている。この聖職者たちのさまざまな違反行為・問題行動のなかでチョーサーが特に重大視しているのは、彼らが清貧の誓いに反して贅沢三昧な振る舞いをしていることである。元来、修道者は、キリストがすすめた清貧、貞潔、従順の3つの徳目について公式の誓願をすることにより、聖職者の身分を認知されていた。特に清貧の誓いは、キリスト自身の生き方と直結する点で、修道者にとって最重要徳目のひとつとされていた。しかし、「総序」のなかでチョーサーが描く3人の修道者たちの実態は、清貧を捨てて貪欲な生活にふけ

る人間の姿である。最初に言及される女子修道院長は宮廷生活を志向し高価な金品や装飾品を好む世俗的な女性として描かれている。社会的地位から見た場合、彼女はカンタベリー巡礼団に参加した聖職者のなかで最も高位の人物である。チョーサーが先の騎士に対応する最初の聖職者として彼女を選んだのはこのような理由による。部下の修道女たちを監督・指導する立場にある彼女にとって、修道戒律の遵守は数ある関心事のなかでは下位に位置している。小動物を飼ったり食べ物を無節操に扱ったりするなど、戒律に照らしてさまざまな違反行為を繰り返しながらも平然としている様子は、この女性の精神的未熟さと聖職者としての自覚の欠如を感じさせる。

修道士と托鉢修道士の2人もまた同様に修道戒律に反する聖職者として厳しく糾弾されている。この修道士は王侯貴族のような生活を志向し実践している人物である。この点で先の女子修道院長と共通している。彼が愛好する狩猟は中世の王侯貴族の代表的な娯楽・スポーツだった。貴族が所有する広大な領地のなかで多数の部下と馬・猟犬を展開させて行う狩猟は膨大な出費を伴う贅沢な行事だった。「狩猟をする人間は聖職者にふさわしくないと古い戒律にある」（「総序」I. 178）とチョーサー自身が記しているように、このスポーツは元来修道者にとって禁止行為のひとつだった。聖ベネディクトの戒律には特に明記されていないが、彼と同時代に活動した聖フェレオルスの修道規則には狩猟の禁止に言及した記述が残っている³。中世後期になると狩猟の楽しみにふける高位聖職者が横行するようになり、彼らの行為を非難する記述が同時代の説教書などにも見られる。『中世英国の文学と説教』のなかでオウストは、狩猟好きな聖職者を揶揄した以下のような説教文を引用している。

多くの聖職者たちは、教区民の過ちを調べることには億劫でも、ウサギなどの野生動物の足跡をたどることには熱心である。貧者たちを呼び寄せることよりも猟犬を集めることはすぐにやる。貧しい人よりも犬のほうにすすんで食べ物を与えようとする⁴。

チョーサーが描いた修道士はまさに当時の不徳な聖職者の典型である。狩猟をはじめとする彼の贅沢な貴族的嗜好の裏側にあるものは、貧者たちに対する視点の欠落である。キリスト教的清貧の徳目においては、自分自身の生き方をめぐる自律的な清貧の実践だけではなく、現実の貧民に対する支援・救済の行動の有無もまた伝統的に重視されてきた。この修道士の狩猟熱から貴族的服装の描写に至る紹介部分のなかで貧者・貧困に対する言及が全く見られないのは、上記の視点の欠如をチョーサーが強調するために意図的に行った結果ではないだろうか。

3番目の聖職者として紹介されている托鉢修道士の清貧に対するスタンスは、上記の修道士とはいくつかの点で異なっている。この托鉢修道士は確かに貧者・貧困に対する視点を有しているが、彼はそれを私利私欲のために悪用している。修道院という世俗の社会から隔絶された領域のなかで律修生活を送ることが求められた修道士とは異なり、托鉢修道士は自由に社会に出て貧者や病人のために奉仕をしたり布教のために説教をしたりすることを本務としていた。私有財産を一切持たず托鉢によって生活をするスタイル自体が貧者への視点を生み出す源泉になっていた。また、「教区司祭よりも聴罪に関して大きな権限を持っていた」（「総序」I. 218-19）とチョーサーが言及しているように、当時の托鉢修道士は地域住民の聴罪を担当する教区司祭と同様の権限を認められていた。パンティンの『14世紀英国の教会』によれば、聴罪は元来在俗聖職者である教区司祭の管轄事項だったが、1300年の教皇教書のなかでボニファティウス8世が教皇直属の托鉢修道会にも特権的に聴罪の権限を認めて以来、在俗聖職者と托鉢修道会の間でこの特権の是非をめぐる論争が続き、教区司祭と托鉢修道士相互の反目や後者の権限濫用に対する民衆の批

判が高まった⁵。カンタベリー巡礼団の托鉢修道士が行っている聴罪の実態は、その地域の裕福な地主や財産持ちの婦人にねらいをつけて金品の寄進と引き換えに彼らに罪のゆるしを与えるというものだった。チャーサーが描く托鉢修道士は、自分たちに認められた行動の自由や平信徒と接触できる権限を逆手にとって、らい病患者や乞食などの貧困者は無視して金もうけに役立つ信者だけを対象にして偽りの宗教活動を行っているのである。彼が職業上身につけた貧者への視点は、本来の救済目的から逸脱して、一般の信徒を貧富の尺度に基づいて選別するための手段に使われてしまっているのである。

清貧の徳目に背を向けたこれら3人の聖職者たちの対極に位置する人物としてチャーサーが描いているのは「総序」の中盤で登場する教区司祭である。前者に対する否定的な評価は清貧の徳の体現者ともいえるこの教区司祭への賞揚の表現によって中和されている。聖職売買などの利権や特権の誘惑をはねのけて自分が管轄する教区民のために奔走する司祭の姿は、当時の数少ない良心的な聖職者の側面を反映している。上記の3人が修道会に所属する修道聖職者であるのに対して、彼の身分は教区内で活動する在俗聖職者にあたる。その任務は大司教・司教の下で各教区の教会を拠点にして一般の信徒たちを教化・啓蒙することにある。パンティンによれば、中世後期の教区聖職者の身分は様なものではなく、いくつかの階層に分かれていた⁶。第1にあげられるのは、ひとつの教区に居住することなく複数の聖職を兼務して数人分の聖職禄を受け取っていた聖職者である。そのなかには深い学識と高い能力を評価されて社会的に兼職を認知された者もいたが、非居住者であることに伴う教区民との隔たりや過度の収入が批判の対象にされた者もいた。次にあげられるのは、自分の教区に常駐し自分宛に支給される聖職禄だけで活動している教区司祭である。このタイプの司祭が本来の在俗聖職者にあたる。3番目にあげられるのは、聖職禄の一部を人件費に充当して雇われた契約スタッフ的な代理司祭や礼拝堂付司祭である。彼らの仕事は雇用主である教区司祭の補佐や教区内の礼拝堂での活動である。その収入は聖職禄によるものではなく彼らには教区常駐の義務もない。このような非正規の教区聖職者の需要はキリスト教会による教化・啓蒙活動の拡大とともに高まっていった。その一方で、彼らの聖職者としての適格性が疑問視され労働者の様相を強めていった結果、社会の不安定要因になっていった。チャーサーが「総序」のなかで描いているのは2番目のタイプの教区聖職者である。

この教区司祭を紹介するに際してチャーサーは騎士のときと同様の手法を用いている。貴族・軍事階級にふさわしい精神的徳目を実現した人物として騎士を描いたのと同じように、チャーサーは在俗聖職者に求められる資質や美点を完全に有する人間として教区司祭を読者に提示している。書き出し部分で列挙されている清貧、慈愛、勤勉、忍耐などの記述は、騎士への賛辞に対応する表現である。その一方で、叙述が進むにつれて騎士の紹介部分との相違点も見えてくる。チャーサーは教区司祭への一面的な礼賛の表現だけではなく同時代の教区聖職者に対する間接的な批判も記述のなかに巧妙に混ぜている。その方法は、この司祭が実際に行ったことではなく行わなかったことに言及することによって彼以外の教区司祭の問題行動を明らかにするというものである。「聖職禄の一部を使って人を雇うことをしなかった」（「総序」I. 507）という一節は、適格性に欠ける代理司祭が聖職売買により便宜的に雇用されていた実態を指摘したものである。また、「ロンドンに出てセント・ポール大聖堂で寄進者の冥福を祈るミサを執行する司祭の職にありついたりギルドのお抱え司祭として雇われたりする（ようなことをしなかった）」（「総序」I. 509-11）という部分は、自分の教区を長期間不在にして収入増のために複数の聖職を兼務する聖職者が横行していた事実を糾弾したものである。以上の引用部分に共通するのは、金銭目当ての仕事に熱中するあまり司祭本来の職務を怠っている聖職者の姿である。これは、とりもなおさず、先にチャーサーが厳しく批判した3人の修道聖職者たちの実像でもある。貪欲にとらわれた彼らの対極として位置づけられている

教区司祭の最大の徳は清貧である。この長所は、「彼はほんのわずかなものでも十分満足した」（「総序」I. 490）という一節をはじめとして、記述の至るところで言及されている。さらに、この美点は彼が農民出身の司祭であるという設定によって強調されている。階級による厳格な序列が確立していた中世の身分社会において下層の農民にも聖職者階級への可能性が開かれていたことは歴史的な事実だった。ここでは、この司祭が次に紹介される農夫の兄弟ということになっている。理想的な司牧者である彼の清貧の生き方は、信仰心と慈愛に満ちた理想的な平信徒として描かれている農夫のイメージと対になって読者に提示されている。

この教区司祭や彼の兄弟にあたる農夫が備えている清貧はキリスト教徒固有のものではなく、古典思想やラテン文学においても広くとりあげられている徳目である。チョーサーの清貧観を検討するに際しては、これらの文献に見られる清貧の諸相を明らかにすることが必要である。クルツィウスは、『ヨーロッパ文学とラテン中世』のなかで、古代ローマの詩人ルカヌスの叙事詩に登場する貧者アミュクラスが12世紀の文学において清貧の規範としてとりあげられたことを指摘している⁷。クルツィウスが言及したルカヌスの作品というのはカエサルとポンペイウスとの対立を描いた未完の叙事詩『内乱』のことである。ポンペイウスの軍と対峙した際に取敢て小船に乗って嵐の海に入っていこうと決心したカエサルは、粗末な小屋で眠っている船頭のアミュクラスを起こす。カエサルをめぐる危急存亡の事態のなかで間近の戦いを全く気にしないアミュクラスについて、ルカヌスは次のように述べている。

この戦いのことを彼は全く気にしていなかった。貧しい者たちが住んでいるところは内乱のときでも略奪される心配がないことを知っていたからである。貧者の暮らしと粗末な家はなんと安全で気楽なものであろうか。

（『内乱』第5巻）⁸

このコメントは通常否定的にとらえられがちな貧しさの利点を逆に強調したものである。文学的な流れのなかでいえば、このエピソードはカエサルの運命にかかわる切迫した場面の緊張を瞬間的に緩和するコミック・リリーフ的な役割を果たしている。思想的な文脈でいえば、このコメントはキリスト教の価値観をまだ持たなかった古代ローマの人々の共感を得る内容のものである。その意味で、アミュクラスに見られる清貧は特定の宗教的な観点からではなく倫理的な視点からとらえるべき徳目といえよう。

心の平安を生む清貧は古典思想の幸福論や貧富論などでよくとりあげられる主題である。ルカヌス以降の思想家や文学者たちの著作においても繰り返し扱われてきた徳目である。ローマ時代末期の哲学者・政治家であったポエティウスが獄中で著した『哲学の慰め』のなかにも富と貧しさに関する考察が記されている。この著作は中世を通じて各国語に翻訳されて広く読まれた作品であり、チョーサー自身も英語訳の作業を行い創作活動の際の参考にした重要な文献のひとつである。その第2巻のなかで、女性に擬人化された「哲学」は一般的に善とみなされている富や美を追求することの無意味さを説く。その際に「哲学」は、窮乏を富裕によって解消することはできないこと、さまざまな富を所有すればするほどそれらを保全するためにより多くの手助けを必要とすること、逆に過度な虚栄心ではなく自然の必要に応じて豊かさを判断する人は一番ものを欲しないことなどを主張する。そして、貧しさの効用を次のように強調する。

しかし富はその所有者にとかく害を加えてきた。というのも、卑しい性質のためにますます他人のものを欲しがらる人間は、自分一人だけがすべての黄金や宝石を所有するのにふさわしい人物であると考

えるからである。したがって、槍と剣で襲われはしないかと不安にかられているあなたも、人生という街道を何も持たない旅人として歩いていくのならば、追いはぎに会っても一笑に付すことができよう。

(『哲学の慰め』第2巻)⁹

ユウェナリスの風刺詩の一節を下敷きにしたと思われる気楽な旅人の比喩表現は、貧しさの価値に着目している点でルカヌスが描いたアミュクラスの姿と結びついている。

さらに、この発言のなかで「哲学」は、人間が根源的に陥りやすい悪徳のひとつである貪欲と対比させて貧しさの美点を明らかにしている。このように美德と悪徳を対立的にとらえて倫理的訓戒の主題にする発想は、古代ローマ時代から初期キリスト教時代にかけて広く受け入れられていた。ポエティウスよりも約1世紀前に活動したローマの詩人プルデンティウスが創作した『プシュコマキア』(靈魂をめぐる戦い)では、擬人化されたキリスト教の主要な美德と悪徳が対決をして最終的に美德が勝利する。その戦いのひとつに「貪欲」と「善行」の対決がある。金銀財宝を手中に収め人間を支配しようとする「貪欲」に対して「理性」が戦いを挑むが倒すことができない。そこへ「善行」が加勢に駆けつけて「貪欲」を見事に打ち倒す。そして「善行」は残された財物を貧者たちに分け与え、次のような訓戒を述べる。

必要とされるもの、簡素な食事、適度に身体を被ってくれる衣服以上のものを求めないこと、自然の尺度を甘受してそれ以上求めないことは深い平安である。旅をするときには財布を持たず、別の衣服を身にまとうことなど考えてはならない。

(『プシュコマキア』609-14)¹⁰

このことばに続いてプルデンティウスは『マタイ福音書』第6章25-34節に基づいた説教を「善行」に語らせている。ここで「善行」が勧めている考え方は古代ローマ人にとって伝統的に踏襲されてきた清貧の徳そのものに他ならない。同時に、プルデンティウスはこの徳目をキリスト教の倫理体系のなかにとりこもうと試みている。『プシュコマキア』に見られる美德・悪徳の戦いの視覚的な表現が初期キリスト教時代から中世ゴシック期にかけてのキリスト教美術に受け継がれていったことに伴い、清貧の徳もまたキリスト教思想の歴史の文脈で意義づけがなされていった。

中世キリスト教の倫理体系における清貧の位置づけは必ずしも一様ではない。主要な美德のように常に徳目として扱われるわけではなく、逆に悪徳とみなされているケースもある。その理由は、貧しさ自体が本質的に高齢・病気・飢饉などによってもたらされる経済的・社会的な困窮・隷属状態を指しているからである。誰も否定することのできないこの現実には古典思想の時代から清貧論の背景にあり、貧困に対する見方のぶれを引き起こしたのである。つまり、貧困の現実的な弊害に着目するのか、貧困の救済・解消に重点を置くのか、貧困の精神的・倫理的意義を重視するのかによって、美德・悪徳の振り分けが違ってくるのである。プルデンティウスの『プシュコマキア』に登場する貧者たちは「善行」の慈善的な施しの恩恵を受ける受動的な立場におかれている。『プシュコマキア』の影響を受けて制作された美德・悪徳の図像表現に見られる貧困はしばしば慈愛と対になって描かれている。その定型的な表現は、女性に擬人化された「慈愛」が裸同然の貧者に衣服を着せようとしているものである。このようなケースの場合、貧困は悪徳としてではなく貪欲の犠牲者であり救済されるべき対象として位置づけられている。その一方で、貧困を悪徳のひとつとみなして作られた図像表現も存在する。ジェームズ・ホールによれば、ルネサンス期

の図像学者チェーザレ・リーパの図像事典『イコノロギア』に収録されている貧困は悪徳に分類されている¹¹。その擬人像の年老いた女性は片方の手が重い石によって地面に向かって引きずり降ろされている。これは貧困の苦しみによって神から離れていく人間の精神を表したものであり、リーパは中世以来の貧困のマイナス面に着目した解釈に基づいてその有害性を強調している。現実には罪悪視されてきた貧困を正面からキリスト教的美德として評価するためにキリスト教会は新しい価値観による意義づけを必要とした。そして、その解答をキリストと使徒たちの生き方に見いだした。

初期キリスト教時代の教父たちの貧困に対する見解に共通するのは、社会的・経済的要因によってもたらされた困窮を問題視したうえで、新約聖書の随所で言及されているキリスト自身の貧しさを現実の貧困に苦しむ信者たちの生き方の規範にしている点である。具体的にいえば、財物を私有するのではなく共有すること、相互扶助の精神、貧者・弱者への支援などを重んじる生き方の推奨である。このような考え方は後に各修道会による慈善活動や救貧院・病院施設の設立といった社会的な成果を生むことになる。聖ヒエロニムスは、修道会に入ることを決心したローマ人女性に宛てた書簡のなかで、修道者と一般の信者の両方を念頭においた清貧の生き方を助言している。

次のようにすることがあなたの務めです。貧者のなかのキリストに衣服を着せること、病人のなかのキリストを見舞うこと、飢えた人々のなかのキリストに食べ物を与えること、特に信者でありながら家のない人々のなかのキリストに宿を与えること、女子修道会を支援すること、清貧の心をもつ神のしもべたちの世話をすることなどです。彼らはあなたと同じように昼も夜も神に仕え、生きている限り天使のような生活をして神を讃美することだけを語っています。食べ物と衣服があれば彼らは喜び、自分のことを豊かだと思っています。彼らはそれ以上のものはなにも求めず、気持ちの面でも辛抱できさえすれば満足するのです。というのは、それ以上のものを求めたとたん自分たちが必要とするものさえ受けるに値しなくなるからです¹²。

この書簡で推奨されている貧しさは、自分の意に反して陥ってしまった困窮状態ではなく、信者がキリストを規範として自分の明確な意志で選択する新しい生き方を指している。このような貧しさは従来の貧困とは一線を画すものであり、自発的な清貧として修道者が行う3つの誓願のなかに加えられた。初期の修道戒律を規定した聖ベネディクトは清貧の徳の勧めというよりも修道者による私的所有の禁止と修道会の共同所有を強調した記述を残している。修道戒律第33章では修道者の私的所有物の事例と罰則にまで言及して厳重に管理されるべきであると記している¹³。この戒律に関する限りでは、彼の関心は清貧の考察よりも修道者の生活管理のほうに向けられていたといえよう。

清貧を完徳にいたるキリスト教の徳目として積極的にとりあげたのは聖ベネディクト以後に設立された新興の修道会だった。11世紀から12世紀にかけて展開された改革運動のなかで先駆的な役割を果たしたカルトゥジオ会やシトー会の清貧観は、その禁欲性と倫理的潔癖性の点で従来のものよりもさらに先鋭化されていた¹⁴。聖ベネディクトの戒律における清貧の眼目は私的所有の禁止であり、修道会による財物の共同所有は認められていた。これらの新しい修道会は宗教上の文献など一部の例外を除いて金品や財産の寄進を一切拒否し、修道者と世俗社会との関わりも最小限に抑えて貧しさの生活を徹底的に追求した。彼らにとっては修道院が共有目的で財産を蓄積することも世俗的な逸楽につながる可能性があるという理由から不適切な行為だった。彼らが求めた清貧の理想像は、『使徒行伝』第4章32節に記されたキリストの使徒たちが実践した生き方だった。「大勢の信ずる人々の心と気持ちはひとつである。だれひとりとして自

分のものであるという人間はいない。すべてのものは皆のものである。」初期キリスト教時代から頻繁に引用されてきたこの一節は、改革を推進する修道会にとって、清貧が完全に実現されていた理想的な教会のありかたを示すものだった。このような使徒たちの清貧の生き方を規範にした教会像は、一部の異端活動家たちによって既存の教会体制批判の道具に利用された。しかし、『使徒行伝』の記述に基づいた共有・共同生活のスタイルは、新興の修道会だけではなく同時代の多くの教会関係者たちにも改革のモデルを提供した。ジャイルズ・コンスタブルによれば、11世紀当時に使徒的生活という表現が意味したものは、使徒たちによる伝道活動ではなく彼らの共有・共同生活のほうだった¹⁵。この生活は祈りと労働を中心とする修道者たちの清貧の生活に他ならなかった。改革を目指す人々はこの修道生活のスタイルをキリスト教会全体に適用しようと試みた。その結果、使徒たちを見習ってすべてのものを共有し共同で活動することが所属組織の別にかかわらず聖職者たちの目標になった。このようにして、清貧の徳は使徒的清貧というかたちで聖職者・平信徒双方の道徳的・倫理的規範になった。

12世紀になると共有・共同の概念に基づく使徒的清貧思想に新しい要素が加えられた。それは自分の全財産を放棄したうえで貧しい民衆のなかに入っていき伝道や説教を行う生き方である。その典拠になったのは『マタイ福音書』第19章21節に記されたキリストのことばである。「もしもおまえが自分の道を全うしたいのであれば、これからおまえの持ち物を売りに行って貧しい人たちに施しをなささい。そうすれば、天国の財宝を手に入れられるだろう。それから、わたしについてきなさい。」この記述で強調されているのは、一切の財産を捨てて自分自身も貧者のひとりになったうえで民衆に対して伝道や説教を中心とした実際の活動を行うことの重要性である。キリスト自身の貧しい生活を自分の生き方のモデルにしたうえで彼のことばを直接人々に説いてまわるとは修道者的というよりも福音主義的な発想である。このような福音的清貧思想は12世紀後半以降新たに設立された托鉢修道会や一部の急進的な信仰団によって大きく展開することになる。その中心的な役割を果たしたのがフランシスコ修道会やヴァルド派と呼ばれるグループである。彼らによって実践された福音的清貧は一般の信徒にも浸透し、その社会性において貧者への慈善・救援活動や都市部での病院・救貧院の設立などの具体的な成果を生み出した。キリスト教会内でもこの福音的清貧は重要な徳目に位置づけられ、列聖調査の評価項目のなかに含まれていた¹⁶。その一方で、キリストの清貧を絶対視する立場は地上の富を蓄積する教会の権力や特権を享受する聖職者制度の正統性と相容れないものだった。その結果、教会そのものの権威を否定して独断的に伝道活動を行ったヴァルド派とキリストの絶対的清貧を信奉したフランシスコ会の聖霊派の主張は異端思想とみなされて断罪された¹⁷。このような行動的福音主義と結びつくことによって、これまで穏やかな徳目として一貫して賞揚されてきた清貧は活用の仕方次第でキリスト教会自体の存立をも脅かす劇物であることが明らかになってきた。

異端審問や改革運動の事例を踏まえて中世後期のキリスト教会は清貧に対する見方を修正していった。キリスト教会の清貧観の変化は列聖調査の記録文書に端的に表れている。アンドレ・ヴォーシェによれば、1310年前後を境にしてその前と後に行われた列聖調査において清貧の徳目が占める位置は明らかに変化している¹⁸。13世紀に聖人と認定する際に特に重要視された徳目は清貧と謙遜だった。その清貧の実体は非所有の実践、貧者への慈善・救済活動、民衆への直接的な教化活動などといった福音的性格のものだった。しかし、14世紀になってから列聖調査の対象になった人物の評価項目を見てみると、個人的な信心、教会への恭順、思想の正統性などが重視されている。清貧については、対象者本人の所有資産の有無とは切り離して名目上の徳目として評価されるようになった。逆に、清貧を現実に即して考える際に再び着目されたのは、経済的・社会的な意味で貧しさ本来が持っている困窮・隷属状態というマイナス面だった。貧し

さは完徳という目的に照らしてのみ価値のあるものであって現実の貧困は人間の気持ちを神から反対の方向へそらしてしまう罪悪であるという見方が次第に有力になっていった。貧困に対するこのような冷徹な見解は14世紀の社会情勢の変化によって増幅されることになる。英国を含むヨーロッパ各地では相次ぐ黒死病の流行や戦乱の影響によって富裕層と貧民層の社会的格差は広がる一方であり、貧民自体も都市型貧民と農村部の貧民とに分かれた¹⁹。しかも、これらの貧民のなかには自分が置かれた状況に忍従するのではなく重税を課す一方で富や特権を貪っている支配階級・聖職者階級に対して公然と反旗をひるがえしたり犯罪に走ったりする者たちが現れた。このような情勢の進展に伴って思想としての清貧は無力化し、逆に社会不安や犯罪を引き起こす武装勢力という不穏な形態をとることになる。チョーサーが1381年の農民の反乱の際に目撃したのは、まさにこのような戦う清貧の姿だった。

チョーサーは「総序」以外にも「バースの女房の話」のなかで清貧に言及している。醜い老婆と傲慢な青年貴族によって展開される道徳的説話の終盤で古典時代以来の清貧観がまとめられている（「バースの女房の話」 III. 1165-1206）。その基調は貧しさを善とみなす古典思想に基づいたものであると同時に、キリストの貧しさを規範とするキリスト教的清貧観も加味されている。チョーサーはセネカやユウエナリスの清貧論の引用や釈義を老婆に語らせて、外見に似合わない彼女の教養と思慮深さを際立たせている。この箇所表現自体は清貧についての常套句や箴言を寄せ集めて作ったものという印象を免れないが、チョーサー自身もこれらの表現に盛り込まれた清貧思想を基本的に受け入れていたと考えられる。「総序」に登場する3人の修道士・修道女および教区司祭・農夫の兄弟の対照的な人物評価を見た場合、チョーサーが伝統的な清貧観を保持していたことは明らかである。しかし、彼が活動した14世紀後半までの間に清貧思想は大きく変貌し、聖なる徳目というよりも異端運動の武器や社会不安の源とする見方が有力になった。1381年の農民の反乱を間近に見たチョーサーは清貧に対するこのような見方の変化を自覚していた。清貧の体現者として紹介されている教区司祭と農夫の記述を見てみると、貪欲のとりこになっている3人の修道者たちの現実感あふれる描写とは対照的に、あまりにも理想的に描かれているためにかえって存在感が稀薄な印象を受ける。理想の聖職者、理想の平信徒である2人が共有するのは貧しさと慈愛である。しかし、聖職者の腐敗や民衆の蜂起が統発する現実の社会情勢のなかでこれらの徳目はすでに失われた美德としてチョーサーの意識に投影されていたのである。

注

- 1) 引用箇所の原文では *acordaunt to resoun* とある。本論文では『リバーサイド・チョーサー全集』の注釈に従って「然るべき序列に応じて」と訳した。以下、チョーサーの作品の引用や言及は『リバーサイド・チョーサー全集』に拠る。Larry D. Benson, ed., *The Riverside Chaucer*, 3rd ed. (Oxford UP, 1988).
- 2) フィヌーカンの分類によれば、巡礼たちの階層の内訳は、貴族階級、高位聖職者、下位聖職者、紳士階級、商工業者、小作農階級、単純労働者、貧民などである。Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims* (1977; rpt. Macmillan, 1995), 113-18.
- 3) 聖ベネディクトと聖フェレオルスの修道戒律については以下の文献を参照。*Die Benediktsregel*, ed. Georg Holzger (Zürich: Benziger, 1993), 314.
- 4) G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, 2nd ed. (1933; rpt. Oxford: Basil Blackwell, 1961), 279.
- 5) W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century* (1955; rpt. Toronto UP, 1980), 124-26.

- 6) Pantin, 27-29.
- 7) Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard R. Trask (Princeton UP, 1953), 60-61.
- 8) Lucan, *The Civil War (Pharsalia)*, trans. J. D. Duff, Loeb Classical Library (1928; rpt. Harvard UP, 1977), 278-79.
- 9) Boethius, *The Consolation of Philosophy*, trans. S. J. Tester, Loeb Classical Library (1973; rpt. Harvard UP, 1978), 206-207.
- 10) Prudentius, *Psychomachia*, trans. H. J. Thomson, Loeb Classical Library (1949; rpt. Harvard UP, 1969), 320-23.
- 11) James Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art* (London: John Murray, 1974).
- 12) Caecilia Davis-Weyer, ed., *Early Medieval Art 300-1150: Sources and Documents* (1971; rpt. Toronto UP, 1986), 40.
- 13) *Die Benediktsregel*, 196-200.
- 14) カルトウジオ会とシトー会の清貧観については以下の文献を参照。R. I. Moore, *The Origins of European Dissent* (1977; rpt. Toronto UP, 1994), 46-49.
- 15) Giles Constable, "Renewal and Reform in Religious Life," *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, eds. Robert L. Benson and Giles Constable (1982; rpt. Toronto UP, 1991), 54.
- 16) 列聖調査の評価項目の詳細については以下の文献を参照。André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, trans. Jean Birrel (Cambridge UP, 1997), 505-507.
- 17) ヴァルド派とフランシスコ会聖霊派については以下の文献を参照。R. I. Moore, 228-31; Pantin, 123-24.
- 18) Vauchez, 394-96.
- 19) 中世後期の貧民と社会不安については以下の文献を参照。F. Graus, "The Late Medieval Poor in Town and Countryside," *Change in Medieval Society*, ed. Sylvia L. Thrupp (1964; rpt. Toronto UP, 1988), 314-24.