

## Reviewing the Gregorian Reform

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-07-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 赤阪, 俊一 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://saigaku.repo.nii.ac.jp/records/513">https://saigaku.repo.nii.ac.jp/records/513</a>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



# グレゴリウス改革を見直す

## Reviewing the Gregorian Reform

赤 阪 俊 一

AKASAKA, Shunichi

### はじめに

グレゴリウス改革は主として俗人叙任の問題を焦点として論じられてきた。<sup>1)</sup> そうであるがゆえに、1077年の「カノッサの屈辱」というエピソード的な一事件が重要視されてきた。しかし、この改革の本質は、聖職者を俗人男性の上におく体制を確立し、聖職者独自のマスキュリニティの構築を目指したという点にある。<sup>2)</sup> その意味で、男が女を排除しようとしたものと理解されがちなグレゴリウス改革における独身強制は、実は、むしろ男性聖職者が俗人男性に対抗して、独自の男性性を作り出そうとしたことの一環であったと理解されるべきである。つまり男対女の対立が、グレゴリウス改革の根底にあった。本稿はそうした問題関心から、グレゴリウス改革を読みなおす試みである。

### 1 従来のグレゴリウス改革論

グレゴリウス改革を引き起こすことになる教会制度の腐敗として、まず、カロリング帝国崩壊以来、教皇座が、事実上、ローマの貴族たちによって支配され、あげくにはテオフィラクトゥス家の女性たちによってポルノクラシーと呼ばれる女性支配がおこなわれた

ことがあげられる。こうした俗人による異常な支配が可能であったのは、当時の教会が教皇中心体制ではなく、司教中心体制であったためである。従って、改革は世俗勢力を排除しうる教皇中心体制を志向することになる。もう一つの問題は私有教会制度の存在である。この私有教会制度のもとでは、農村の小教会や小修道院が一種の私有財産とみなされていたのであるが、それが、やがて大教会や大修道院にも及び、司教職や修道院長職が封と同じように考えられるようになっていた。それゆえグレゴリウス改革は、このような悪しき教会職を廃し、真の教会職を取り戻すことをも意味した。これら教会制度の世俗との関係は、すべからく司教叙階の俗人による影響に端を発するとされる。司教による司祭叙品の問題も、根源的にはこの俗人叙任、つまりシモニアの問題であった。そしてフリシュは、聖職者の妻帯を意味するニコライティズムも俗人叙任に源をもっているという。<sup>3)</sup>

シモニアとは、もともとは、司教による司祭叙品の際の不正行為の意味であったが、やがて、何らかの金品あるいは贈り物と引き換えによっておこなわれる、俗人による司教叙任を意味するようになる。地位を得る際に、多大な出費をしたシモニア的司教は、その職

---

キーワード：グレゴリウス改革、男性性、独身強制  
Key words : Gregorian Reform, masculinity, celibacy

務を通して、できるだけこの出費を回収しようとし、支配下にある司祭からさまざまな名目で金品をとりたてようとした。司祭たちは、今度はそれを回収すべく教会儀礼に際して、金品を要求した。それゆえ教会改革は断固としてこのシモニアを攻撃したのである。そしてこのシモニアの背後にあったのは、私有教会制度を利用しつつ、教会を支配しようとした王権であるとされる。そして帝国では、皇帝が、高位聖職者の叙任を通して、司教や修道院長を一種の皇帝直属の家産の役人とすることによって、帝国を支配しようとしたため、グレゴリウス改革が当面の敵としなければならなかったのは、神聖ローマ帝国の皇帝であった。グレゴリウス7世とハインリヒ4世が争わなければならなかったのは、このためである。しかし実は、教会改革は、グレゴリウス7世のときに始まるのではない。グレゴリウス改革は、ハインリヒ3世によるレオ9世の任命に始まる。つまりドイツの皇帝は改革派の教皇を任命することによって、教会を己に対抗するように仕向けたということになる。グレゴリウス改革を俗人叙任の問題にのみ矮小化して考えていると、ハインリヒ3世が最終的な結果について、見通しをもっていなかった愚かな皇帝であるという結論になる。ハインリヒが断固として自ら教皇任命の権限を行使し続けたことの意味が見えなくなってしまうのである。<sup>4)</sup>

もうひとつ、聖職者の妻帯を指して使われたニコライティズムはどう考えられてきているのか。一般的には、10、11世紀には、聖職者のあいだに妻帯や蓄妾の悪習が横行し、聖職者を墮落させ教会を徐々に解体しつつあったがゆえに改革が目指されたということになっている。聖職者が結婚をすると、一つ家

に住む女性に公然と財産を与えることになるから、教会財産保全のためにも、こうした悪習を除かねばならないと、改革が志向されたというのだ。しかし教会財産保全のためには、それを直接保全する手立てを講じればいいのであって、そうだから、結婚を禁止するというのは、論理的ではないし筋が通らない。それに悪習が横行し、教会が墮落してきたと言われているが、そもそも聖職者の結婚は、それまではそう奇異なことではない。聖職者の結婚が珍しくなかった古い時代には、教会が墮落していると、声高に叫ばれていないのは、どうしてなのか。

このように従来グレゴリウス改革論には、納得できない点がいくつかある。以下、グレゴリウス改革を別の視角から見直すことによってグレゴリウス改革が抱えていた問題を明らかにしてみたい。

## 2 なぜ改革が必要であったか

従来、教会改革の必要性は教会が次第に墮落し、腐敗してきたからだと言われている。では、何がどのように腐敗し墮落していたというのか。一般的にはシモニアによって俗人と深くかかわるようになったため腐敗墮落したとされる。これは現代からの類推であろう。金品を要求するような役人は腐敗していると判断するような判断基準が働いている。しかし、後に述べるように、贈与経済が支配的であった当時では、金品が動くことは、それだけでは必ずしも腐敗墮落とはいえないのである。もうひとつ問題であったのは、聖職者が妻を持ち、妾を持つことを墮落の象徴と見る態度である。聖職者は性に無縁であるべしとの考えと、そうした結婚によって教会財産が、私的財産にされてしまっていることを聖職者

の腐敗と呼んでいる。俗人叙任によって、聖職者が俗人たちと密接にかかわっていることこそ、この腐敗の根源であり、そのゆえに、この改革は俗人叙任廃止を錦の御旗としたというのだ。

さてしかし、1077年のカノッサの屈辱の翌年まで「俗人による叙任」の全般的な禁止が打ち出されていないこと<sup>5)</sup>はどう解釈すればいいのだろうか。最初から俗人叙任の禁止が目指されたが、カノッサで勝利するまでは、公然とその禁止を打ち出すことは出来なかったのだというのであろうか。そうならば、イングランドでアンセルムスが1093年に平和裏にルフス王によって叙任されたのはどうしてだったのか。アンセルムスが新国王ヘンリ1世の叙任を受けることを拒否したのは1100年のことであったが、<sup>6)</sup> それまでイングランドでは、グレゴリウスの理念がまったく理解されていなかったというのであろうか。

俗人が叙任するかどうかではなく、そこに金銭、あるいは何らかの贈り物が絡んでいるかどうかの問題であったと言われている。しかし現代とはちがって、中世とは贈与の時代であり、中世社会においては、贈与が社会関係において、決定的な役割を演じていた。そしてシモニアとは、この贈与のネットワークの中に教会の職務やそれ以外の聖なるものが置かれてしまうことに他ならない。9世紀や10世紀であったら、公然とした金銭による購入といったようなこと——これすら、あまり問題にはならなかっただろう——を除き、教会の職務はおそらく贈与のネットワークの中に繰り入れられていた。それで何の不都合もなかったはずである。ところが互酬と義務の継続を期待しての贈与と返礼という当時一般的に見られたシステムが、こと教会職に限っ

て、11世紀に、にわかにシモニアとして批判の対象になりはじめたのだ。いったいどうしてこのような変化が生じたのであろうか。

おそらくは商業が盛んになるにしたがって貨幣流通が拡大したことで、贈与経済が変質したと密接にかかわっている。改革派の主張の中で、商業がシモニアと密接に結びついて論じられていること、<sup>7)</sup> またシモニアが、汚染——とりわけ性的汚染——のイメージと結びつけられていることがそれを示唆する。<sup>8)</sup> 11世紀には、売春が汚染と結び付けてとらえられはじめる。売春婦は、本来売買されえない性を金で売買する者であり、シモニストも、本来売買されえない聖を金で売買する者である。その意味で、売春とシモニアが、直接結び付けられて、非難の対象となっているのは理解できる。

つまりシモニアは、俗人権力者が俗人叙任を通して教会の支配権を手中にしようとしていることを問題としているのではなく、本来売買されえないものを売買することによって、穢れを発生させることを問題としているのである。貨幣は、大きな溶解力を持ち、すべての差異を溶解する。そしてこの差異の崩壊こそ、汚染の源だとみなされていたようなのだ。ルネ・ジラルが暴力という言葉で表現したことを、<sup>9)</sup> 教会改革者たちは、汚染という言葉で表現した。そしてこの汚染は、社会秩序全体に影響を与えると、彼らは考えていたようなのだ。

さて教科書的には、グレゴリウス改革は、クリュニー修道院の影響下におこなわれたということになっている。しかし研究者たちの間では、クリュニーの影響があったのかどうか争われている。もちろんクリュニー修道院中心の改革があったことには異論があるわ

けではなく、両改革が結びついていたのか、あるいは関係が薄かったのかが争われている。

現在では、クリュニーの改革運動は、間接的には影響があっただろうが、グレゴリウス改革を出現させる真の要因とはなりえなかったというのが大体の総意であるらしい。<sup>10)</sup> しかしクリュニーに限らず、ゴルツやザンクト・ガレン修道院において10世紀以来起こっていた、性にかかわるメンタリティの変化とグレゴリウス改革が通底するところをもっていたことは明確である。もちろんそうであるからこそ、その改革の政治プログラムがどのように関連しあっているかが検討されているのであるが、問題は、同じような精神的環境の中で、両者が同じような方向性での改革を目指していたということであり、そこではことさら、改革の政治プログラムの因果関係を明確にする必要はないはずである。政治プログラムの影響がまったくなくても、そのメンタリティの関連性を否定することはできないからである。それゆえ、表面に現れた政治プログラムの因果を問うことは無意味であろう。

修道院にかかわる問題をここで簡単に考えておこう。修道院制の確立を見るのは、4世紀である。ではなぜ4世紀であったのか。キリスト教が313年に公認され、殉教が見られなくなる。殉教がなくなることによって、殉教が倫理の基準になりえないことになる。ここで新たな倫理基準を確立する必要が生じ、完全禁欲という基準が設定された。しかしこの基準は一般的には目に見えるものではないので、外部から遮断された修道院制度を設けることによって、完全禁欲を目に見える形でキリスト教世界の内外に提示しようとしたのではないか。独身強制の努力がはっきりした形で示されるのは、314年に閉じられたエル

ヴィラの教会会議であったことも、このことを裏書する。<sup>11)</sup>

さてしかし、ではなぜ修道院が男のために設定されたのか。殉教と男性性の間には、何か関係があったのだろうか。

テクラにはじまる異性装聖女の話は、もしかしたら殉教が男性性の象徴だとみられていたかもしれないことを暗示する。つまり殉教者は男であると観念されており、したがって殉教する際に男となっていなければならないと、考えられたことが、この聖女の男装で示されているといえないだろうか。<sup>12)</sup> ペルペトゥアの場合、殉教する直前には「男になる」のであるから、<sup>13)</sup> 彼女はまさに男として殉教したのである。そうであれば、殉教が修道院に変わっても、つじつまは合う。

問題は、修道院の理念である。修道院の理念は、清貧、貞潔、服従である。この三つは、男らしさの三点セットと逆の方向性でぴったりと合っている。男らしさの三点セットとは、「女を孕ますこと」「女や子どもを守ってやること」「女や子どもを養うこと」である。清貧であれば、女や子どもを養えないし、貞潔であれば、女を孕ますことはできない。服従とは、武器をとって女や子どもを守ってやることを否定することである。してみると、修道院に入るということは、男であることを否定することなのか。

男性性の否定とみられることは、修道院世界だけではない。在俗聖職者にも同じようなことが見て取れる。まずトンスラである。<sup>14)</sup> トンスラとは男性性の象徴である長い髪を否定するものである。そして聖衣である。聖衣は男性の衣服というよりも、女性の衣服によく似た形体なのである。したがって修道院だけではなく、聖職者全体において男性性――

この場合世俗の男性性——が否定されているように見えるのである。

以上の点を念頭に置きながら、グレゴリウス改革が目指していたことを考えてみよう。

グレゴリウス改革の基本理念は、社会の秩序づけとして、聖職者全体の下に俗人全体を置くことであった。つまり聖職者の一番下のクラスの人たちが、世俗社会での最上層のクラスの人たちの上に来るような社会をつくろうと改革者たちは考えていたとされる。しかしこの理念は突然出てきたわけではない。すでに11世紀前半に、祈る人、戦う人、そして働く人の階層分けが理念として、発生し始めていた。<sup>15)</sup> グレゴリウス改革は、それを押し進め、カテゴリーとしての上下関係を完成させようとしたのだ。

聖職者全体が価値的に最高の階層であるためには、聖職者により高い道德性が必要である。そうでないと聖職の権威が保てない。その高い道德性を、改革派は、修道院における道德性と同一ものだと考えた。つまり道德の手本として修道院道德を取り上げ、それを在俗の聖職者にも強制しようとしたのだ。しかしそのためには、モデルとしての修道院道德をも改良しなければならない。これが修道院改革にも結びついた。

もうひとつ、グレゴリウス改革で見逃せないのは、聖職者たちが、全体として、俗人たちよりも、男らしさにおいて優っているとも考えられていた点である。聖職者は、社会的地位と同様、男らしさにおいても、全体として、俗人より上であるべきだと考えられていたようなのだ。

ミラーは、アウグスブルクの聖ウルリヒの二つの聖人伝を比較する。ひとつは、10世紀末に書かれたゲルハルトによる聖人伝で、も

うひとつは、ゲルハルトの聖人伝を11世紀初めに改定したベルノの聖人伝である。このベルノの聖人伝は、教会改革初期における聖職者観を示していると考えられる。ベルノは基本的にはゲルハルトの聖人伝を用い、それにちょっとした出来事を付け加え、また小さな事実を削除しただけであるが、その結果、ベルノの聖人伝は単純化され、ゲルハルトの時には、聖職者の中にもいい人もおれば、悪い人もいるし、俗人の中にも、悪い人だけではなく、いい人たちもいるという叙述であったのに、ベルノ版では、聖職者は良き人たちだけであり、俗人は悪い人たちだけであると変えられてしまっている。聖職者男性と俗人男性の間に、越えられない道德的裂け目が想定されているのである。<sup>16)</sup>

さらにマジヤール人が侵入してきたとき、それを撃退してくれるのは、ゲルハルトによると、オットーであったが、ベルノ版では、ウルリヒ自身が男らしくマジヤール人をやっつけることになっている。<sup>17)</sup> ベルノは総じて聖職者の男らしさを強調するようにゲルハルトを書き換えている。

男らしさの強調は、ウルリヒの場合だけではない。ミラーによると、それまでの文章に比して、グレゴリウス改革期の文章において、「男らしく」という言葉の使用が増加したという。<sup>18)</sup> まさにその事実がグレゴリウス改革期に男らしさが重要視されたことを物語っている。

ところがこの男らしさには、俗人の男らしさは含まれていない。グレゴリウス改革期に聖職者に禁じられたのは、武器を持つこと、俗人の服を着ること、拍車をつけること、猟犬などを持つこと、居酒屋にたびたび出入りすること<sup>19)</sup> などであるが、これらは、まさに

俗人のマスキュリニティを支えている行動である。つまりグレゴリウス改革は、聖職者に男らしくあれとメッセージを送りながら、修道院の非男性的道德を強制していることに見られるように、俗人の男らしさを追及することを聖職者全体に禁じているのである。つまり彼らは俗人の男らしさとは異なった新しい男性性を構築しようとしていたようなのだ。

では、新しい男性性とはどのようなものであったか。まず「女や子どもを守ってやる」という男らしさを検討しよう。この男らしさは武器をとって闘（戦）うことを含意する。この武器が問題である。武器は血を流すものであるから、「教会は流血を好まない」という原則ゆえに、教会人には武器をとることが禁じられる。では聖ウルリヒは、何を武器としてマジヤール人と戦ったのか。祈りである。祈りの力で彼はマジヤール人を撃退したのだ。祈りが相手を直接撃退することもあれば、聖ウルリヒの場合のように、祈りの力が味方の俗人たちに力を与え、その俗人たちが敵を撃退する場合もある。

叙任権闘争期と時期的に一致する神の平和運動においては、この武器をとることを俗人にも禁止しようとする。つまり教会は、男性性の象徴である武器使用を、教会主導で制限しようとするのである。その根底には、血の穢れの観念が横たわっているように思われる。つまり血を流す武器は、武器としては劣っている武器であり、そのような武器は制限されるべきだと考えられたのだ。それに対して、聖職者の武器は優っている武器であり、そのような武器を自在に使える聖職者はより男らしいという論理になる。

神の平和運動は、989年のシャルー教会会議ではじまり（ちなみに修道院改革の中心と

なるクリュニー大修道院の設立は910年頃、ゴルツ大修道院の設立は、933年である）、やがてはドイツにも波及し、ラントフリーデへと結実する。皇帝による帝国の秩序化は、当初よりこの平和運動を視野に収めており、そのため教会との共同歩調が大事であった。したがって皇帝側には、教会と事を構えるという意識はなく、平和運動を推し進めるだけの権威を持った教会の出現を望んでいたのではないか。そのためにはいままでのような混乱した、司教を中心とする教会ではなく、権威ある教皇によって統制される教会の出現を目指していたと考えることができる。そして教会は、血の穢れを避けることによって、平和を構築しようとしたのだ。

さて、つぎに「女や子どもを養う大黒柱」としての男性性である。長子相続制が一般化するにしたがって、家族を持たない人が多数登場することになる。そしてそれと深く関連し合いながら中世都市が成立する。都市経済の発展は、貨幣が大きな力を持ち始めたことを意味する。マレイによると、11世紀には、盗賊が増大し、貨幣が持つ矛盾が鮮明になり、強欲の問題がクローズアップされ始める。<sup>20)</sup> こうして貨幣は、教会人からは否定の目で見られるようになる。その結果、貨幣の穢れが重く見られるようになるのだ。そして貨幣をため込むことがユダヤ人と結び付けられ、さらには金貨が糞と結び付けられて、貨幣忌避が強まってくる。貨幣を稼ぐ男性性へと次第に変質していた男らしさは、貨幣という穢れと触れ合うことで、教会人の思考の中ではどんどん価値を落としていく。つまり貨幣を得ようとする男らしさは、男性性としては価値を失い始めたのである。こうした流れの中で、「女や子どもを養う大黒柱」としての男性性

はふたつに分化する。ひとつは、家臣あるいは部下を養う集団の長としての男性性、そしてもうひとつは、教区や小教区の人々の魂を養い育てる司教や司祭の男性性である。教区民は、彼らにとっては、自分の息子や娘と同じであったのだ。

最後に「女を孕ませる」という意味での男性性である。「女を孕ませる」ためには性行為がなければならない。この性行為自体が問題なのである。キリスト教会はもともと性関係を穢れと見ていた。そしてあたくざりそれを避けようとしてきた。贖罪規定書から見て取れるセックスの穢れは、そのようなものであった。<sup>21)</sup>

教会はもともと聖職者に結婚を禁じていなかったが、教皇や教会会議は、既婚聖職者に妻とのセックスを絶つべく説得しようとしたし、それを拒否する者に罰を科そうとした。これは、肉の情欲から聖なる儀礼を執りおこなう場に急ぎ赴くことは聖職者にはふさわしくないという信念が存在したためである。<sup>22)</sup>しかしこの反セックス意識がなぜ11世紀に独身強制の高まりという形をとるに至ったのであろうか。これは、より高い道徳性を目に見える形で、俗人に提示するための措置であったのではなかろうか。その意味では、教義的な正当性が欠けていたということが出来る。穢れを避けるために、金と血を避けるというのは、わかりやすい。これについては、イエスの直接的な言及があるからである。しかし結婚については、明示的な禁止など、パウロの示唆を除いては何もない。もともと反結婚が男性的になりうる契機など何もないといっている。これでは、反結婚が男らしさの象徴になることなど、なかなか難しいことになる。次にこの問題を教会人はどのように解決しよ

うとしたのかを見ることにする。

### 3 聖職者はなぜ結婚してはいけないのか。

改革派は、反セックスを反結婚という言葉で表現しようとした。そしてどうもこの反セックスは、直接、男らしさと結び付けてではなく、穢れと結び付けて考えられたようである。穢れにまみれる俗人と、穢れを雄雄しく拒絶する聖職者という図式である。それゆえ結婚を穢れと関係させて探らなくてはならない。

聖職者が結婚すれば、一種の聖職者王朝が作られる可能性がある。たとえば、イングランドのアイの場合である。ここでは100年以上も一つの家系が司祭職を占め続けた。<sup>23)</sup> 聖職者の結婚反対はこのような聖職独占の問題を解決するためにも提示された。そしてこれには俗人の貴族たちも賛成であった。封建貴族たちは、長子相続のため財産を分与しえない次男、三男たちを、聖職者にしてなんとか生活できるようにしようとした。そのためにながしかの財産を教会に寄付し、自分の財産を教会財産へ変更しておくわけである。ひとたび教会財産が確立されれば、それから永遠にその家系の次男以下の子どもたちは、教会で養われることが可能になる。ところが教会財産が誰かに私物化されると、将来的には、教会財産がなくなってしまうかもしれない。これを避けたいと考える封建貴族たちは聖職者の結婚に関しては否定的な態度をとるようになる。こうした傾向は、インセスト禁止の拡大や結婚に関する定義の厳密化などと同じく、相続限定化の流れの中に位置づけることができる。<sup>24)</sup> もちろん長子相続制の始まりも、そうした文脈の中に位置づけるべきである。



さてしかし聖典に明確に禁じられていない結婚禁止がそうすんなりと決定されたわけではない。そもそもグレゴリウス改革の初期には結婚禁止など教会の総意ではなかったのである。尾崎氏によると、結婚禁止が決定的に打ち出されたのは、1059年だという。<sup>25)</sup> 結婚禁止が最初から教会改革派の立場であるように考えるのは間違いである。

ブランディジによると、12世紀初頭の第一回ラテラノ公会議までは、改革者たちも、司祭の結婚による結びつきは、不法ではあるが、有効であるとしていた。つまり司祭は、結婚を許されてはいなかったが、もし結婚したならば、法は、その結婚を拘束力のあるものと認識していたということである。ところがラテラノ公会議のカノンは、聖職者の結婚を、法的に許容される制度から、教会法上の罪へと変えてしまった。<sup>26)</sup>

だいたい聖職者の独身は、西方教会に特別な理念であり、東方教会とは共有されてはいなかった。というのも、東方教会は、結婚した聖職者の存在に何の問題も見出してはなかったからである。<sup>27)</sup> それゆえ西方教会で公然と聖職独身を主張するのは、1054年以前では不可能とはいえないまでも、かなり難しかっただろう。要するに、結婚禁止が最初から、教会の基本的立場であると考えるのは間違っているのである。

教会が反対であったのは、基本的には性行為をおこなった直後の儀礼執行であり、性行為の存在しない結婚はむしろ理想として容認していた。より古い権威筋は、叙階のときにすでに結婚していた上級聖品の聖職者たちは、その妻との関係を続けてもいいと決めていた。またグレゴリウス1世は、司祭やそのほかの聖職者に、叙階を期待して妻を去らせること

を明確に禁じていた。<sup>28)</sup>

だめなものはいくまでも穢れを発生させる性行為なのである。それゆえグレゴリウス改革における聖職者の結婚禁止は、聖職者全体のコンセンサスによって支えられた政策というものではなかった。では、改革派は、どのような論理で、聖職者の結婚を禁止しようとしたのであろうか。

先に、教会改革の方向性を、聖職者全体を俗人全体の上に置くことだと指摘しておいた。そしてこの改革は、目に見えることが必要であった。修道院制度は、殉教がなくなった後の、教会人のありようを目に見える形で表したが、11世紀の教会改革も、この方向性でなされた。つまり全教会の修道院化、全聖職者の修道士化である。この修道士化こそ、結婚禁止の意味なのである。しかし全聖職者の修道士化は、実は、俗人の救済を目的とする在俗聖職者のありようとは矛盾することになる。こうして独身強制への反対が起こることになる。改革派は、聖職者の不品行が俗人の軽蔑を招くので、修道士化を徹底しなければならぬと主張し、それに否定的な人たちは、修道士化こそ、俗人の信頼を失わせると反論したのだ。

聖職者の結婚禁止に反対した教会人は、多い。ペトルス・コメストルなどは結婚禁止命令は、教会最大の愚策と語っている。<sup>29)</sup> 以下、バーストーに従って、聖職者の結婚禁止に反対した人たちの主張を紹介する。

独身強制の反対論は、まず結婚がずっと伝統であったことから出発する。<sup>30)</sup> そしてその前提として、イモラのウルリクは、キリストが使徒たちすべてに独身を要求したことなどなかったことをあげる。<sup>31)</sup> パウロの言葉の解釈にしても、彼の結婚容認（第一コリント7:

2) をペトルス・ダミアニは、俗人にのみ適用されると主張したが、ウルリクは、俗人の結婚は、すでに当然のものとして前提されていることを指摘し、パウロがこの点を指摘したときには、パウロは聖職者を念頭においていたはずだと主張した。<sup>32)</sup> さらに結婚擁護者たちは、改革者たちが聖職者全体を俗人の上におこうとするまさにその点を問題とする。俗人であれ、聖職者であれ、同じく神によって同じものから創られているということを強調するのである。もしそうであれば、聖職者も俗人と同様、己の性衝動に負けてしまう可能性がある。その点を考えると、結婚こそが、悪を犯さないでいるための防波堤になるというのだ。<sup>33)</sup> さらに独身強制反対論者は、子どもを生むことを積極的な徳として称揚する。たとえば、結婚はもしそれが子どもを生むためになされた場合、純粹で神聖なものだと、グレゴリウス改革に反対するべく書かれた『恩寵に関する論文』は主張するし、<sup>34)</sup> ノルマンの匿名氏は、神がすべての人間をお作りになったので、親は、子どもが生まれるその原因ではなく、単なる助力にすぎず、それゆえあらゆる出産は、自然を通して、神の祝福を通して、善きものなのだと断言する。<sup>35)</sup> そしてかれらは、アウグスティヌスを引用しつつ、結婚自体は善きものだと位置づける。<sup>36)</sup> 彼らは結婚を正当化しようとしただけではない。この反結婚政策自体教皇座の悪しき意図の表れだとも主張する。それは『恩寵に関する論文』の主張でもある。この著者が言うには、改革者たちは、自分たちができもしない基準に従って他の人たちが生きようと要求しているという。さらに言葉を継いで、これらの高位聖職者たちは、自分たちが主張しているような道徳改革などにはもともと関心

がなく、彼らに関心を寄せているのは、自分たちが権威を持っているということを主張したいことだけなのだとも言う。彼らは、奉仕することよりも、支配することを意図しているのだと主張するのだ。<sup>37)</sup>

反対を行動で示した場合もあった。1074年、グレゴリウスの結婚禁止命令が、パリの教会会議で読み上げられた時、これは支持できないと、圧倒的多数で拒否された。ポントワズのゴーチオルが、教皇の要請は、それが正しかろうと過っておろうと、受け入れられなければならないと論じた時、彼は攻撃を受け、投獄するようにと国王に引き渡されたという。<sup>38)</sup>

要するに、聖職者がなぜ結婚してはいけないのかという主張には、キリスト教会としてのコンセンサスがまったく欠けていたのである。では、これだけの反対を受けながら、なぜ独身強制派は、勝利することが出来たのであろうか。ひとつには、改革派が、すでにかんりの勢力を占めるに至っていたこと、もうひとつは、結婚を性の穢れと結び付けることに成功したからである。そしてそれは結婚が床入りで完成するという、教会の主張と深く関係していた。結婚を本人たちの同意を前提とする床入りで完成するということにして、保護者間での契約であった結婚を本人同士の契約へと変えた教会は、それゆえ、どうしても結婚の当事者としては聖職者を排除する必要性があったのである。なぜならば、結婚は、必ず性と結びつかなければならず、それまで存在した聖なる結婚の論理が入り込む余地がなくなっていたからである。しかしそうだからといって反結婚を男らしさと結びつけるのは難しい。男らしさには、その前提として結婚が、当然の事として、想定されているから

である。では、どうしても独身強制を実施しようとした改革派はどのような論理で、聖職者に結婚を禁止することを可能とすることができたのか。彼らが利用したのは、教会と司祭との結婚という、新しいイデオロギーの創出であった。以下、その点について考察する。

#### 4 教会との結婚

グレゴリウス改革の時期、教会人は、俗人と比べて、自分たちは男らしいという認識を持つに至っていたことを先に指摘した。しかし教会人は、俗人の男らしさを全面的に否定しようとした。では俗人の男らしさを否定することで、教会人独自の男らしさを構築することは可能であったか。もし可能であったら、それはどのようにしてなされたのか。

聖職者の結婚禁止は、聖職者全体のコンセンサスのもとになされたのではなく、改革派独自の要請であった。それに対する批判の存在は、聖職者による結婚の否定が、改革の流れの中で必然性を持っていたのではなく、改革派の恣意性が強かったことを思わせる。しかし結婚禁止を教義的に位置づけようとするれば、それはひとつの論理を必要とする。結婚否定は、聖職者管理のための要請などという批判が存在する限り、それをしっかり神学的に位置づけることがどうしても必要となる。その際、重要な点は、聖職者が結婚できないという論点を全面的に押し進めることではない。それまでの教会会議あるいはいくつかのカノンで、聖職者の結婚が容認されているからである。目指すべきは、聖職者は俗人ではないので、俗人同様の結婚はできないという主張をもっと練り上げることなのである。それはどのようになされたか。

聖職者が、しばしば自分の奉仕している教

会を女性として思い描いていたことはよく知られている。<sup>38)</sup> そもそも教会を花嫁としてイメージするのは、聖パウロに始まるのである。彼は、エフェソ第5章で秘儀としての結婚を取り上げた。パウロは、この秘儀としての結婚を真の結婚として表象し、人の結婚は、そのぼんやりした影にすぎないとした。<sup>40)</sup>

花嫁としての教会のイメージは、多くのそれ以外の宗教的思考以上に、中世の聖職者にとってもっと直接性を持ち、おそらくはもっと感情的な共鳴をもっただろうとメガンは言う。<sup>41)</sup> しかしでは花婿は誰であったか。もちろんキリストである。しかしそれが次第に変化してくる。そしてカンブレール司教リエトベルトゥスの伝記には次のように書かれるようになる。

肉の花嫁がフランクの王とめあわされ、他方聖なる教会が国王の侍者にして、教皇の侍者たるカンブレールの司教、リエトベルトゥス卿にゆだねられる。この第二の結びつきのほうが、どれほど神聖であり、どれほど善きものであるか！最初の結びつきは、肉の子どもを生むが、二つ目の結びつきは、養子とすることによって、聖なる子孫を生み出す。最初のは、汚れにおいて、二つ目ののは、処女性において…。最初の[花嫁]は、苦痛のうちに子どもをなし、二つ目の[花嫁]は、歌いながら、水と精霊を通して、子どもを再生されるようにする。地上の王の娘がフランク王のもとへと連れてこられる。われらが主人、司教リエトベルトゥスは、王の中の王、キリストの花嫁を託される。<sup>42)</sup>

ここには、明らかにリエトベルトゥスがカンブレール教会と結婚していたと書かれている。

司教は、自分自身の教区の中で、天上の花婿の代理人であり、このようにして神の名において、この地方教会を妻としたのだ。<sup>43)</sup> この司教と教会の結婚という考え方は、9世紀の偽イシドルスによって、全面的に主張されるようになった。<sup>44)</sup> この偽イシドルスの影響かどうかははっきりしないものの、9世紀には、職務上の装い的一部分としてつけられていた司教の指輪が、ヨーロッパのいくつかの地方においては、婚約と結婚に結び付けられ始めた。<sup>45)</sup>

9世紀末、ランスの大司教ヒンクマルは、司教の指輪を、結婚の指輪と同じ言い回しで、「信頼のしるし」(signum…fidei)と述べている。つまりヒンクマルは、すでに司教の指輪をある種の婚約指輪もしくは結婚指輪と同じものとみなしていたのだ。<sup>46)</sup> やがてこの指輪は、司教自身の結婚のシンボルと見なされ始めるようになる。<sup>47)</sup> こうして司教が花婿だとする表現が11世紀に広がり、ありふれたものになる。<sup>48)</sup> 11世紀や12世紀には司教とその教会との結婚は、メタファー以上のものとして理解されるようになっており、<sup>49)</sup> それは真実の結婚——実際のところ、人間同士の結婚よりも、もっと真実の結婚——として思い描かれている。<sup>50)</sup> むしろ人間同士の結婚は、この真実の結婚の影だということになる。こうして司教こそが、真に結婚できるというイデオロギーが完成した。もちろん司教とその教会との結びつきは、司祭とその教会との結びつきに転化される。司教は父であり、司祭はその息子なのだから、その転化は容易であった。

以上が、司祭がすでに結婚しているとする主張の流れであるが、しかしこれは先にも指摘しておいたように、聖典に基づくものではない。教会の夫は、あくまでもキリストであ

り、司祭が夫であるなどとは、聖典からは導き出しえない。さまざまな他の権威に頼りしかなかった。それゆえ、聖職者結婚禁止は大きな問題をはらみ続ける。

## おわりに

グレゴリウス改革は、聖職者としての新しい男らしさの観念を作り出そうとした。しかし彼らは、世俗の男らしさを否定したものの、積極的に新たな男らしさの観念は作り出しえなかった。司教と教会との結婚にしても、それを叙述するには、世俗の男性性と結びついていた用語を使わざるを得なかった。それゆえ、世俗の人々の間で生活し、彼らとメンタリティを共有していた村の司祭たちは、世俗の男たちとのマスキュリニティの共有感覚から抜け出すことはなかった。中世末期における村の司祭たちのさまざまな規律違反——蓄妾、姦通、姦淫——がそれを示している。

それほど重要ではないが、グレゴリウス改革はひとつの面白い現象とも関連しているように思われる。改革が一段落ついた頃、世俗社会において男らしさのゆらぎが見られるようになったことである。教会による世俗男性のマスキュリニティ批判が、それまでの疑われることなき男らしさの根底を掘り崩してしまったようなのだ。その結果、世俗世界の男たちの言動に確固とした男性性が欠けるようになる。こうしてたとえばオルデリクス・ウィタリスのような道徳家が当代の男たちの女性化を嘆くことになる。

ユダヤ人社会は、ラビの男性性についての独自の観念を発達させた。<sup>51)</sup> グレゴリウス改革が目指したのは、そういう方向性であったが、グレゴリウス改革は、それに失敗した。なぜ失敗せざるを得なかったのかが、次の課

題となる。

## 注

- 1) その一例として、A・フリシュ著 野口洋二訳『叙任権闘争』創文社、1972年。
- 2) Paul Beaudette, “In the World but not of It’: Clerical Celibacy as a Symbol of the Medieval Church”, in *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, edited by Michael Frassetto, Garland Publishing 1998, p.39.
- 3) フリシュ、前掲書、14頁。
- 4) 本稿を書く際、従来の研究を代表するものとして、野口洋二氏の『グレゴリウス改革の研究』（創文社、1978）と前記フリシュの論稿を参考にした。野口氏は、ハインリヒ3世の意図が宗教的であり、なによりも教会改革を目指したととらえられている。おそらくそうだろう。その当時、ハインリヒ3世には叙任権が問題になるなどとは想像もつかなかっただろう。
- 5) Megan McLaughlin, *Sex, Gender, and Episcopal Authority in an Age of Reform, 1000-1122*, Cambridge University Press, 2010, p.81.
- 6) *Ibid.*
- 7) *Ibid.*, p.70.
- 8) *Ibid.*, p.71.
- 9) ルネ・ジラル著、古田幸男訳『暴力と聖なるもの』法政大学出版局、1982年。
- 10) 野口、前掲書、66頁。
- 11) Uta-Renate Blumenthal, “Pope Gregory VII and the Prohibition of Nicolaitism”, in *Medieval Purity and Piety: Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*”, edited by Michael Frassetto, Garland Publishing 1998, p. 240.
- 12) これについては、拙稿「異性装のジェンダー構造」（赤阪俊一、柳谷慶子編『生活と福祉 ジェンダー史叢書8』明石書店、2010年）参照。
- 13) 同書、61頁。
- 14) ちなみにトンスラが教会制度の地位を獲得しはじめるのはグレゴリウス改革期であり（Robert Mills, “The Significance of the Tonsure”, in *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, edited by P. H. Cullum & Katherine J. Lewis, University of Toronto Press, 2004, p.111）、トンスラが正式に聖職者に命じられたのは、第4回ラテラノ公会議（1215）のカノン16においてである。
- 15) Georges Duby, *The Chivalrous Society*, Edward Arnold, 1977. 89.
- 16) Maureen C. Miller, “Masculinity, Reform, and Clerical Culture: Narratives of Episcopal Holiness in the Gregorian Era”, in *Church History* 72 (2003), p.37.
- 17) *Ibid.*, p.36.
- 18) *Ibid.*, p.28.
- 19) *Ibid.*, p.27.
- 20) Alexander Murray, “Money and Robbers”, 900-1100, in *Journal of Medieval History* 48 (1978), p.90.
- 21) 以上の三点を穢れという面から分析したものが、Amy G.Remensnyder, “Pollution, Purity, and Peace: An Aspect of Social Reform between the Late Tenth Century and 1076”, in *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, edited by Thomas Head and Richard Landes, Cornell University Press 1992, pp.290, 306. 改革派はすべての悪を穢れと表現しようとする傾向にある。俗人叙任すら、穢れと表現されているそうである。（*Ibid.*, p.300）
- 22) James A.Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, 1987, p.150.
- 23) Julia Barrow, “Hereford Bishops and Married Clergy, c.1130-1240”, in *Historical Research* 60 (1987), p. 3.
- 24) Conrad Leyser, “Custom, Truth, and Gender in Eleventh-Century Reform”, in *Gender and Christian Religion*, edited by R.N.Swanson, The Boydell Press, 1998, p.79.
- 25) 尾崎秀夫「グレゴリウス改革における聖職者『独身』制の革新性」（神戸海星女子学院大学研究

グレゴリウス改革を見直す

紀要、46巻、2007年) 26頁。

- 26) Brundage, *op.cit.*, p.220.
- 27) *Ibid.*, p.217.
- 28) *Ibid.*
- 29) Barrow, *op.cit.*, p.4.
- 30) Anne Llewellyn Barstow, *Married Priests and the Reforming Papacy: The Eleventh-Century Debates*, The Edwin Mellen Press, 1982. pp.107, 117.
- 31) *Ibid.*, p.109.
- 32) *Ibid.*, p.110f.
- 33) *Ibid.*, pp.112, 116, 121.
- 34) *Ibid.*, p.120.
- 35) *Ibid.*, p.167f.
- 36) *Ibid.*, pp.118, 161.
- 37) *Ibid.*, p.122.
- 38) *Ibid.*, p.132.
- 39) Megan, *op.cit.*, p.51.
- 40) *Ibid.*, p.52.
- 41) *Ibid.*, p.56.
- 42) *Ibid.*, p.56.
- 43) *Ibid.*, p.57.
- 44) *Ibid.*, p.58.
- 45) *Ibid.*, p.59.
- 46) *Ibid.*, p.59.
- 47) *Ibid.*, p.60.
- 48) *Ibid.*, p.60.
- 49) *Ibid.*, p.67.
- 50) *Ibid.*, p.67.
- 51) Ruth Mazo Karras, *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, 2003, p.162.