

『アイコン——東方キリスト教研究』第四十七号 抜刷
二〇一七年三月

初期キリスト教における「笑い」

——ヘレニズム哲学とキリスト教思想——

山田 庄太郎

初期キリスト教における「笑い」

——ヘレニズム哲学とキリスト教思想——

山田 庄太郎

一 はじめに

S.Halliwell は大著 *Greek Laughter* (Cambridge: Cambridge U.P. 2008) の中で、ホメロスから初期キリスト教までの古代ギリシア世界における「笑い」の概念史を包括的に論じている。⁽¹⁾

彼によれば、古代ギリシアのいわゆる異教文化の中では、一部に笑いを否定的に見る態度が認められるものの、それらはあくまで例外的事態——愚行や狂気、自己抑制の欠如、(嘲笑に代表されるような) 社会的な対立の徴候と

して笑いが捉えられた場合に生じる例外的事態——であり、全体として見れば、いわゆるホメロスの笑い (Homeric laughter, 「とめどない笑い」) を神に帰すなど、笑いを体系的に否定することはなかったとされる (Halliwell 2008: 482)。一方、初期キリスト教の笑いに対する態度はこれとは一線を画すものであった。異教徒たちや「ユダヤ教思想一般、特にフィロンとは対照的に初期キリスト教は、笑いに對する疑念を新たに強調し、笑いを原則に基づいて回避しようとする状況を生み出した」(ibid.) のであり、教会を中心に笑いを否定する (agastic)、あるいは笑いを敵視する

(antigelastic) 風潮が生じる。その結果、西欧ではトマス・アクイナスの時代まで笑いの文化はそれを否定的に捉える教会との複雑な関係の下で発展していくことになり、最終的に笑いに対して積極的・肯定的評価が与えられこととなるのはさらにエラスムスの登場を待たねばならなかったとされる(518-519)。⁽²⁾

Halliwell の議論は一九六五年にミハイル・バフチンが『フランソワ・ラブレールの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』に於いて文学的観点から、一九九二年にマイケル・カミルが『周縁のイメージ：中世美術の境界領域』に於いて美術史的観点から論じた、西欧中世における公けにおける宗教的厳粛さと私的・周縁的領域に閉じ込められた「笑い」という構図を、歴史的に基礎づけたものであると言えるだろう。

しかし笑いに対する否定的な見解を述べた初期のキリスト教思想家として Halliwell が挙げるのはクレメンス、パシレイオス、クリュソストモスとギリシア教父に偏っており、彼らギリシア教父の笑いに対する見方がなぜ西欧中世へと受け継がれていくことになったのかは論じられていない。⁽⁴⁾そこで、本稿では、まず①初期キリスト教における笑

いに対する否定的態度がいわゆる「異教」の哲学者たちと一線を画するものであるのか、Halliwell の指摘の妥当性を検証した上で、②西欧中世に笑いに対する否定的態度をもたらしたのは何であつたかを検証することにした。

但し、考察を進める前に、次の点に一言言及しておく必要があるだろう。

「笑い」とはきわめて広範な概念である。呵哈哈大笑と言われる笑いから、微笑みにいたるまで、また共感に基づく笑いから嘲笑と呼ばれるものまで、多種多様な「笑い」が存在し、しかもそれらを我々は同じ一つの語によって指し示している。

勿論、嘲笑と呼ばれる笑いと、たとえば親愛の情を示す穏やかな笑いとは、考察において区別すべきという主張は当然想定されるべきものである。⁽³⁾とはいえそのような区別は、何らかの人工的な概念枠を予め指定する限りにおいて、「笑い」の語の日常的用法が持つ多様性を、少なくとも幾分かは切り捨てることになる。そして古代の思想家もまた、我々と同様に日常的な言語用法の中で思考を進めたのである。

実際、『イーリアス』と『オデュッセイア』の二作品を

基にホメロスの笑いを考察した生田 (2014: 169) は、両書における笑いを示す言葉には *meidáo* (*meidáo*) と *yeáo* と *karyáo* の三つの系統が見られるとした上で、*meidáo* と *karyáo* には無声、有声という違いが見られるものの、*yeáo* は両者の中間として笑い声を伴わない *meidáo* 的笑い (微笑み) から、*karyáo* 的な笑い (哄笑、嘲笑) を含み、三つの語とその派生語の間に明確な線引きを与えることは難しいと指摘している。

三語の間に境界線を引くことを難しくしているのは、間違いなく *yeáo* の語の持つ語義の広さである。*meidáo* や *karyáo* が微笑みや哄笑といったある特殊な笑い (*éas*) であるのに対し、*yeáo* はそれらを包括する広い意味での笑いと言い換えることができるかもしれない。そこで本稿では、仮設的な足掛かりとして、*yeáo* とそのラテン語に於ける訳語 *ridere* に注目し、考察を進めることにしたい。

二 キリスト教登場前夜のギリシア・ローマに於ける笑い

「笑い」に対する否定的な態度は既にプラトンやアリス

トテレスに見られるものである。

プラトンは『国家』の中で「もし誰か、立派な人間が笑いに打ち負かされるとするなら、それを受け入れてはならないし、まして神々についてはなおさらである」と述べており、その直後にはホメロスの笑いを受け入れることが出来ないものであるとしている (388e-389a)。一方、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』(4.8) において、「時機を得た賢者」としての「機知 (*εὐρηστικά*)」の徳を論じる中で、度を過ぎて笑いを求める人々 (*οἱ τὸ yeáoιο ὑπερβαίνοντες βαιοόχοι*) と野暮で堅苦しい人々 (*ἀργουροὶ καὶ σκληροὶ*) の双方を退けている (cf. Gilhus 1997: 43-44)。

しかし、「度を過ぎて笑いを求める人々」という言葉から明らかなように、アリストテレスは確かに一部の笑いを否定するものの、一方で制すべき過度な笑いと、機知としての許容される笑いを区別している。その点で彼の議論は、笑いという現象を救う一つの解決策を提示したものであると言える——喜劇に見られる詩人たちの有害な笑いを除くのであれば、それを許容するという点はプラトンもまた同様であると思われる (cf. Halliwell 2008: 302)。

笑いに對するアリストテレス的解決はトマス (ST II-II^e, q.168, a.2, c.) に——恐らく最も忠実に——受け継がれることになるが、時代的に近い後継者としてはキケロの名を挙げる事が出来るだろう。

キケロは『弁論家について』(36.88)の中で、配慮をもつて適切にという条件つきではあるが、弁論家が笑いをもたらしうなユーモア (idiculum) を積極的に用いるよう勧めている。さらに『義務について』(1.29, 103-104)ではカトーの「箴言集」等の例を挙げつつ、冗談 (iocum) を二種に分け、恥すべきものは退ける一方、優雅で、都会的で機知に富み、時機にかなったものは、最も厳格な人 (gravissimus homo) にも相応しい優れたものであると説いている。というのも、そのような冗談は、衝動を恣に迷走させることなく、理性に従属させているからである (ibid. 102)。

このようにキケロは許容される笑いとは何か、またそれをいかに用いるべきかについて語る。但しここにはアリストテレスからの発展も見られる。実際、同書では衝動 (oçun) と理性の關係に於いて笑いが捉えられており (ibid. 28, 101) 、ストア派との関連——即ち過度の衝動とし

ての情念 (πάθος / perturbatio) という問題——が想起される。しかしストア派の情念論の問題については後に詳しく見ることにして、ここでは、笑いが内的な何らかの衝動の表出として捉えられていることを指摘するに留めておくことにしたい。

三 最初期のキリスト教と笑い

キリスト教が登場し、その教勢を拡大していった時代、ヘレニズム世界では笑いは無条件に肯定されたわけではないが、全面的に否定されたわけでもなく、一部の笑いには、ある種の徳の現れとして（また特に修辭學者の職業上の有能さを示すものとして）積極的な意義が与えられていたと言える。

実際、ディオゲネス・ラエルティオスは、キュニコス派の哲學者メニッポスの書物が笑いであふれていたと報告しているだけでなく、ストア派の中興の祖クリュシッポスが笑い過ぎて死んだという（疑わしい）伝承を伝えているが、これらの笑いは彼らの思想を傷つけるものではなかった。ではキリスト教に於ける笑いはどうであったのか。

最初期のキリスト教の他のあらゆる現象と同様に、登場したばかりのこの宗教において信徒たちが笑いをどのように位置づけたのかは必ずしも明瞭ではない。とはいえ Halliwell (2008: 475) が指摘しているように「新約聖書のどこにも、好意的な仕方で微笑や笑みをたたえる者は描かれていないという事実を、我々は無視することが出来ない」のであり、ほとんどの場合、笑いはイエスへの嘲笑 (kataryelav) として描かれている (マタ 9・24、マコ 5・40、ルカ 8・53 参照) 点には触れておく必要があるだろう。

新約聖書中ではほとんど例外的とも言える笑いへの肯定的な言及は「ルカによる福音書」に見られる二つの節、即ち「今泣いている人々は、幸いである、あなたがたは笑うようになる (ōti yeladete)」(6・21)「今笑っている人々 (yeladete) は、不幸である、あなたがたは悲しみ泣くようになる」(6・25) である。ここでは泣くこと (あるいは涙) と笑うこと (笑み) が対比されている。

但しこのような対比は、連れ去られた娘ペルセポネを探すデメテルの神話にも認められるものであり、特に目新しいものではない。¹⁰⁾ 確かに「今笑っている人々」を批判し、「今泣いている人々」を肯定するこの記述は、此岸におけ

る笑い一般を否定的に捉える論拠となり得るものであったが、笑いに関するキリスト教に固有の新たな見方について述べるには、アレクサンドリアのクレメンスの登場を待たねばならない。

四 クレメンスと笑い

クレメンスは、『パイダゴーゴス』の中で笑いについて一つの章を割いて論じているが、その中で笑い (yelas) そのものは抑制すべきものであると明言している。ただし、笑いそのものを完全に抑制し得ると考えているわけではない。なぜなら、我々人間は「笑う動物 (yeladurōv [gōv])」であり、笑いが人間にとって「本性的なもの」である限りにおいて、我々からそれを完全に取り去ることは不可能であるからである。

それ故クレメンスは人々に「理性的動物」として自らを制することを求める。その上で彼は、節度と時機を踏まえた調和のとれた笑いを「微笑 (metriakos)」と呼び、それを賢慮を備えた人 (sōphronōntōv) の笑いであると看做す (Paedagogus. 2. 5. 46. 1-3; PG 8. 448)。

このクレメンスの主張は、全ての動物の中で人間のみが笑うとし (cf. *Ar. De Partibus Animalium*. 3. 10)¹¹、笑いに時機と節度を求める (本稿二参照) アリストテレスの議論を容易に思い起こさせるものである。

しかしなぜ笑いに時機と節度が求められるのか。アリストテレスは必ずしも明瞭にこの点を説明しているわけではない。

そこでクレメンスは議論を、「笑いを引き起こす、あるいはむしろ嘲笑を引き起こすような情念を模倣する人間 (*Μυμήλας ἀνθρώπου γελοίου, μιμήτων δὲ κατὰ γελοίας τῶν ἄλλων*)」にまず限定した上で、あらゆる言説 (*λόγος*) は「思惟 (*διάνοια*)」と「性向 (*πῶρος*)」に基づくものであることを指摘する。言葉は思惟に基づき、その思惟はさらに性向に由来する。笑いを引き起こすような何らかの言説は、そのような言説を行う当人の性向を示しているのであり、笑いは、それを引き起こす言説が笑われるべきものである限りにおいて、そうした言説を発した当の本人が笑われるべき性質を持つていることを示唆しているのである (ibid. 45. 1; PG. 447)。

笑いを引き起こす言説も (ibid. 45. 3)、また笑うという行為そのものも (ibid. 46. 3-4; PG. 8. 448)、クレメンスにおいては何らかの内面性の発露として捉えられる。そして彼はそれを情念 (*πάθος*) の模倣と呼ぶ¹²。情念という概念を用いる点で、クレメンスの議論はアリストテレスを越えてストア派の影響の下に捉えられることになる。

五 クレメンスの「笑い」とストアの情念論

——キリスト教的拡張？

情念についてクレメンスは「衝動とは何かに向かう、あるいは何かから離れる思惟の動きであり、情念とは過度のあるいはロゴスに基づく尺度を越えた衝動であり、道を外れたロゴスに従わぬ衝動のことである」と述べる (*Strom.* 2. 59. 6; SVF 3. 377)。この一節は、回心 (*μετάνοια*) についてのクレメンス自身の考えを述べる一連の叙述の中で展開されているものであるが、ストア派の衝動と情念に関するキケロの証言と一致しており (*Tusculan. Disput.* 4. 14; SVF 3. 379; ibid. 22. 380)¹³、クレメンスの思想へのストア派の影響を示す箇所である。前節の引用と併せて、ここからクレ

メンスが笑いについて、ストアの情念論を基に自らの論を展開していることがうかがわれる。

実際、許容されるべき笑いと退けられべき笑いについてのクレメンスの基準は、退けられるべき情念とそうでないもの——それらを善き情念（エウパテイア *eupateia*）と呼ぶにせよ、節度ある情念（メトリオパテイア *metriopateia*）と呼ぶにせよ、あるいは情念という語の範疇にそれらを含めないにせよ——とのストア派の基準と一致している。

ストア派に従えば、情念はそれがロゴスに従わない衝動であるが故に——換言すれば誤った判断ないし思惟に基づくものであるが故に——知者に相応しくないものであり、排されるべきである。一方、ロゴスに従った節度ある衝動は、それを何と呼ぶにせよ、知者に相応しいものとして許容される。同様にクレメンスは、笑いを引き起こす言説ないし笑いそれ自体を、それが情念の模倣、即ち外在化された情念である限りにおいて否定するが、他方ではまた、時機を踏まえ調和のとれたものである限り、笑いを賢慮を備えた人に相応しい微笑と呼び、許容するのである。

ではクレメンスの議論はストア哲学の単なる焼き直しに過ぎないのだろうか。無論そうではない。彼以前の人々に

は見られない、クレメンスに特徴的な要素が二つある。

笑いと情念とを結び付け、主題化したこと自体が第一の特徴となる。

たとえばキケロは、前述の『弁論家について』の中では、あくまで修辞上の技法の一つとして笑いついて触れたに過ぎず、衝動の問題はすぐに脇に置かれ、本筋からの知的脱線として議論は処理されている。また『トウスクルム莊対談集』における衝動と情念の記述の中では、笑いについて触れられることはない。

またストバイオスはストア派のパトスの第一の類として、欲望（*erubria*）、恐怖（*phobos*）、苦痛（*lype*）、快楽（*hede*）の四つを挙げているが（*Ecl.* 2.8; SVF 3.378）、この四類型の中で笑いという情念がどこに位置づけられるかは判然としない。

ロドスのアンドロニコスはストア派の情念の四類型について、それぞれをより詳しく次のように述べている。即ち、「苦痛はロゴスを欠いた萎縮（*onotoch*）」であり、「恐怖はロゴスを欠いた拒絶（*ekoloch*）」であり、「欲望はロゴスを欠いた希求（*ogech*）」であり、「快楽はロゴスを欠いた高揚（*eragoch*）」である（*Proti patheon* 1; SVF 3.391）。

ではこれらの内で笑いはどこに位置づけられるのか。確かにロゴスを欠いた高揚としての快楽は、一部の笑いをその内を含むように思われる。ロゴスを欠いた高揚とは、高揚すべきと思われるものがそこに存在するという思惑であり (Andron. loc. cit.; Stobae. op. cit. 2.99; SVF 3.394)、たとえばイエスへの嘲笑は、嘲笑によって自らの優越性を確認し快を得ようとする行為であると言いうことが出来よう。これに対し「笑いを引き起こす言動を行う者 (ὁ γελοιοποιός)」と呼ばれるような人々は笑いそれ自体を過度に愛好し、そのような快を自ら作り出そうと希求するのであるから、ここには欲望という情念が含まれているようにも見える。

このように、情念の四類型において笑いの位置づけは必ずしも明確ではないのであり、むしろ笑いは、ストアの類型論の中できわめて収まりの悪い概念であるとさえ言える⁽¹⁵⁾。事実、管見の限りでは、笑いがいかなる類の情念であるかについてストア派自身による直接の証言は残されていない。彼らにとって笑いは特筆すべき問題でなかったように思われる⁽¹⁶⁾。

これに対してクレメンスは『パイダゴゴス』の中であえて笑いを主題化し、一章を割いて、それが情念との関連

で捉えるべきものであることを明らかにする。ここに彼の貢献の一つが認められるのである。

またもう一つの特徴はユダヤ思想家アレクサンドリアのフィロンとの比較から明らかになる。フィロンは「彼女は笑って涙を流した (ἐκγενομένη γελοία)」というホメロスの『イリアス』(6.484)の一節を引きながら次のように述べる。

魂に思いがけず生じた善き情念 [εὐταῖθεια] の中で最良のものである喜び [χαρά] は、以前よりも自らをより大きなものとするので、その結果、身体は髑の点ではもはやそれ以上進み行くことが出来ず、絞り圧されてその汁が滴り落ちるのであり、これを涙と呼ぶのが習わしである。(De migrat. Abrah. 156 = SVF 3.436)

この一節は、契約の箱と共にシナイを出立した人々が放浪への不満を募らせ、エジプトでの食事を想い出しながら「泣き言」を述べる「民数記」11・4の注解の一環として書かれたものであるが、ここでフィロンは欲望が満たされ

ないことに基づく嘆きや涙を不適切なものと退けつつ、嘆きや涙の内にも徳に基づくものが存在すると述べる。

フィロンは有徳な涙を「善き情念の中で最良のものである喜び」の充溢として描くが、我々の目を惹くのは、笑いが善き情念、すなわちエウパテイアの現れとして明確に位置づけられている点である。ここには、笑いに対する警戒心は見られず、むしろ積極的にその価値を認め、自らの神学にそれを活用しようとする態度——丁度キケロが修辞学に於いて笑いを積極的に評価したように——が認められる。クレメンスも確かに許容される笑いについて述べている。しかし彼は善き情念としての笑いが持つ積極的な側面について展開することはなかった。⁽¹⁷⁾ 笑いという問題を主題化しただけでなく、それを専らパトスとしての否定的な側面から捉えようとする所に、ストア派やフィロンには見られない、クレメンスの新奇性が存すると言うことが出来る。

六 クレメンスの後継者たち——修道生活と笑い

次代のキリスト教思想家たちに見られる笑いに関する言説は、クレメンスの悲観的な見方を展開していったものと

して理解される。

クレメンスに続き、キリスト教における笑いの観念の発展に大きな影響を与えたのは、共住修道制の伝統を組織化し、「真に共住的な修道制を樹立した」(桑原 1992: 175) カエサリアのバシレイオスである。

バシレイオスは、三一三項目に及ぶ修道生活についての広範な疑問に答えた『修道士小規定』⁽¹⁸⁾ だけでなく、五五項目に問題が厳選された『修道士大規定』でも、敢えて一節を割いて笑いについて論じている。バシレイオスはクレメンスから、笑いの二つの種別——許容されるべき笑いとしてでない笑い——と、それが情念の表象であるという理解を引き継ぐ。

大多数の人々には見過ごされるようなことも、修行者たちにとっては警戒に値する。抑制のない野放図な笑いに耽ることは不節制の、また感情抑制の欠如の、そして確かな分別により魂の空しい動きを抑えることのできないことのしるしである。確かに、「心に喜びを抱けば顔は明るくなる」(箴15・13)と書かれていることを示す限りで、朗らかな微笑によって魂に

こみ上げる喜びを明らかにすることは見苦しいことでは無い。しかしながら、大きな声を立てて笑ったり、こらえきれずに体を揺すったりすることは、よく整えられた魂の表れでもない。(Regulae Fusiis Tractate 17, I: PG.31.962)⁽¹⁹⁾

しかし彼はさらに一歩、歩を進める。

さらに主は、たとえば疲労や悩める人に対する同情のように、肉体に必然的に付随する情念や、徳の証拠を示す限りでの情念を経験されたようであるが、福音書の語る限りでは、主はけっして笑われたことのないばかりか ([ὁ Κύριος] *yélwrti ðe mpámuov xerhámevov, ðovon ek tñs taw Ebrýryelíov íotopías, álla kai ...*)⁽²⁰⁾、むしろ笑いに捉えられた人々は不幸である(ルカ 6・25)とさえ言われている。(ibid.)

バシレイオスはここで、「主はけっして笑われたことがない」という、後にしばしば繰り返されることになる印象的な一節をクレメンスの定式の上に付け加えている。⁽²⁰⁾

確かにバシレイオスはクレメンスと同様に許容される笑いが存在することを認め、それをフィロンと同様に「魂の喜び」(τὴ χαρὰ τῆς ψυχῆς) (ibid.)⁽²¹⁾と呼ぶ。魂の喜びはいかなる情念にも打ち負かされることのない、「完全に節度のある人」(ὁ τέλειος ἐγκρατής)のものである。笑いの多義性に注意を促し、許容される笑いを魂の喜びとして、人間の理想的な在り方の一つと語るバシレイオスはクレメンスよりもより積極的に笑いの肯定的側面を認めているとさえ言える。しかし、彼の本来の意図がどうであつたにせよ、キリストが笑わなかつたという一節は、続くキリスト教徒達の笑いに対する否定的な見方を後押しすることになる。

実際、バシレイオスに続き、東西の修道院靈性に大きな影響を与えたヨハネス・クリュソストモスは『ヘブライの信徒への手紙についての説教』15・4で教会が笑いに満ち溢れていると指摘した上で、聴衆に、キリストが笑つたと聞いたのかと問い掛け、聖書のどこにもそのような言説は見当たらないと述べて、⁽²²⁾強固に笑いを退けている。勿論、クリュソストモスも、笑いが我々にとって本性的なものであることを認め、度を越した、あるいは時宜を逸した笑いを悪しきものとして咎めているのであつて、⁽²³⁾笑いの全てを

否定するわけではない。とはいえ、クリュソストモスの言葉は——説教という著作の性格も考慮せねばならないが——クレメンスやバシレイオスに比べ、笑いを非難する調子を強めているように思われる。

事実、クリュソストモスは笑いではなく、「涙を以て神に仕えよ」と述べる。⁽²⁵⁾この涙はフィロンが言うように、喜び (χαρά) の表象であり、理論的には笑いを伴い得るもの、あるいは笑いと呼び得るものである。しかしクリュソストモスにとってそれは、笑うという言葉ではなくむしろ嘆く (πένθη) という言葉と共により適切に語られるものなのである。⁽²⁶⁾

七 西方への継承——捨象されるストア派的背景

ここまでクレメンス、バシレイオス、クリュソストモスという三人のギリシア教父の笑いに関する言説をとりあげてきた。大まかに言えば、クレメンスが最初に笑いを否定した後、バシレイオスが——言及の不在という——その聖書的典拠を示し、クリュソストモスがそれを先鋭化したと言いうことが出来るだろう。但し、三者に共通するのは、許

容される笑いを認めていること、そしてまた、その許容される笑いがいかなるものであるかを、否定すべき笑いの禁止と共に語っている点である。

では笑いに関する彼らの見方は、西方に何らかの影響を与えたのか、またもし影響を与えたのだとしたらそれはどのようなものであったのか。

しかし西方への影響について論じる前に、もう一人の東方の教父パコミオスの『戒律』について触れておかねばならない。共住修道制の創始者であるパコミオスの『戒律』はヒエロニムスの手によってラテン語に翻訳され、西方にも伝えられた。

ヒエロニムスが訳したパコミオスの『戒律』では、「詩篇を朗誦する時や祈りの時に、あるいは朗読の最中に誰かが話したり笑う (ridere) のであれば、直ぐにその者は帯を解いて、頭と腕を床へと垂れ祭壇の前に立つようにし、修道院長によって譴責を受けるように」(Hieronymus, *Translatio latina regulae Sancti Pachomii* 8; PL 23, 69) と修道士が徒に笑うことを禁じているだけでなく、⁽²⁷⁾修道院長に対しても、「愚者達について笑うことにより、また冗談で笑うことにより、自らを緩めることのないように」(ibid. 159;

82)と述べられており、先に見た三人のギリシア教父と同様の笑いに対する警戒をみてとることができる。

しかしここでより重要なのは、次の二つの点、つまり、許容される笑いについての言及がなく、なぜ笑いが禁じられるべきかその思想的根拠も示されていない——笑いと言念との結び付きも示されていない——という点である。これは多分に『戒律』の執筆の際に著者が置かれた状況に拠るものである。パコミオスには、共住という新たな生活形式の中で実際に浮上してきた問題について、自らが指導する修道士達に対して簡潔にかつ必要に応じて迅速に回答を与えることが求められていた。⁽²⁸⁾とはいえ、ラテン世界を代表する神学者が翻訳した修道生活の手引書に笑いの概念に関する思想的な記述が欠けていたことは、無視することの出来ない問題であると言える。

八 西方への継承——アウグスティヌスの場合

パコミオスを含め、笑いを巡る東方の議論が修道制と共に展開してきたことを考えれば、西方に於けるその影響を考えるにあたってアウグスティヌスを例として取り上げる

ことは不自然なことではないだろう。

しかし、いわゆる「アウグスティヌスの修道規則」の内、彼の真筆とされる『神の僕の為の修道規則 (*Regula ad Seruos Dei*)』(PL 32: 1377-1384)に⁽²⁹⁾も、またその基となったとされる「書簡二一」(PL 33: 958-965)にも、笑いの語自体が認められない。

また、ポシディウスによる次の証言も見逃すことはできない。

ポシディウスによれば、アウグスティヌスは「人間の習慣が持つ病 (*pestilentia humanae consuetudinis*) に対抗して」食卓に「言葉によってこの場に居ない者の生き方を誹謗する (*rodere*) 者は誰であれ、自らがこの食卓に相応しい者ではないということを知ることになる」と刻ませ、実際にこの警句に反する振舞いをした者に対して激高したとされる (*Posidius, Vita Augustini* 22; PL 32: 52)。

悪口は古くからある種の笑いと、すなわち嘲笑と結び付けられてきた。たとえばプラトン⁽³⁰⁾は『法律』において笑いについて触れるが、これは悪口を禁じる議論の文脈においてであり、怒りを伴って他人を笑いのにすることを禁じている (*935c*)⁽³¹⁾。しかしここでアウグスティヌスが禁じて

いるのはあくまで悪口のみであり、笑いは含まれない⁽³²⁾。先に挙げたパコミオスの『戒律』は食事の際に笑うことを禁じているが⁽³³⁾、アウグステイヌスの修道生活において、笑いは警戒すべき、あるいは特筆すべき情念とはみなされていないのである。この点でアウグステイヌスは、パコミオスやクレメンスらギリシア教父達と一線を画しているように思われる。

実際アウグステイヌスは『自由意志論』の中で、クレメンスと同様に、笑いが動物には見られない人間的なものであると指摘している⁽³⁴⁾。さらにアウグステイヌスによれば、笑いは人間の様々な能力の内でも最も低次の能力に分類されるものである。しかし彼はそれを禁じることはしない。何より、クレメンスとは異なりそれを情念の問題と結びつけることもないのである。

勿論アウグステイヌスは情念の問題に無知であったわけではない。『告白』の中で彼は「魂の情念(perturbatio animi)は四つ、即ち、欲望(cupiditas)、快樂(aetitia)、恐怖(metus)、苦痛(tristitia)である」(conf. 10. 14. 22)と述べており、キケロを通じて、ストア派の説く情念の四類型を学んでいた。さらに『神の国』では情念の四つの類を説

明した上で、εὐφράθειαの訳語としてキケロがconstantiaを挙げていることを紹介しており、単なる類型論以上にストア的情念論に通じていたことが知られる(civ. dei 14. 5. 8)⁽³⁶⁾。

しかしアウグステイヌスは笑いを禁じることも——あるいはフィロンのようにその積極的意義を論じることも——、それを主題的に論じることもなかった。少なくともアウグステイヌスはクレメンス以降の笑いに対する否定的な態度を受け継いでいない。ではギリシア教父たちによつて形成された笑いに対する否定的な態度を、西欧中世にもたらしめたのは誰であったのか。

九 西方への継承三——ベネディクトゥスの『戒律』

笑いの概念史に於いて、西方で重要な役割を果たしたのはヌルシアのベネディクトゥスの『戒律』である。『戒律』の中で彼は笑いに関するいくつかの言及を残している。

ベネディクトゥスはまず第四章で「心を尽くし、精神を尽くし、力を尽くして主なる神を愛する為に」(Regula 4. 1; PL 66. 295. Cf. ルカ 2・27) 必要な全般的な注意を述べる

が、その中で笑いについて「無駄な言葉、あるいは笑いを引き起こすような言葉を話してはならない」(ibid. 54: 296)、「多くの笑いを、あるいは激しい笑いを愛してはならない」(ibid. 55: 297)と語っている。

また、沈黙の重要性を説く第六章では、「品の無い言葉や無駄な言葉、笑いを引き起こすような言葉はどこにおいても禁じられており、我々はこれらの言葉を非難し、そのような発話の為に弟子が口を開くことを我々は認めない」(ibid. 6: 356)⁽²⁷⁾としており、謙遜について語る第七章でも、容易に笑いに陥らぬことを、また笑うことなく穏やかに語れることを修道士に求めている (ibid. 7: 574)⁽²⁸⁾。

このような笑いの禁止はパコミオスの『戒律』やバシレイオスの大小の修道規定にも見られるものであり、ベネディクトゥスによる笑いの否定は、これら先行する修道規則の影響の下に捉えることが出来るだろう。

しかし、笑いについて敢えて一節を割き、それを主題的に論じたクレメンスやバシレイオス、クリュソストモスとは異なり、ベネディクトゥスはあくまで修道生活上の一般的な問題の一つとして笑いに言及しているに過ぎない。その為、ベネディクトゥスの『戒律』には許容される笑いに

ついでと言及も、笑いの禁止に関する思想的背景としての情念の問題への言及も認められない。

パコミオスの『戒律』に比べれば各論が比較的しつかりとした分量をもつて書かれたこのベネディクトゥスの『戒律』の中で、笑いが、その思想的背景への言及なしに、単に抑制されるべきものとして描かれたことは、人々をして笑い一般が許容されざるものであると看做さしめるに足るものであっただろう。そしてこの『戒律』がシャルルマーニュの文化統一政策により、その後の西欧世界に於いて一時ほぼ独占的な地位を獲得した結果、中世の笑いに対する否定的な態度が形作られたものと思われる。

『戒律』の中で笑いと情念の関係についての記述が欠けていたことは、その後、西欧の思想家たちが笑いを許容していく上でギリシア教父とは異なる対応をとることを可能とした。実際、トマス・アクィナスは『神学大全』の中で笑いを容認するにあたって、アリストテレスの議論をほとんどそのまま用いている。別所で彼は情念の問題についても論じているが(ST II-IIae qq. 224-8)、「笑いと情念の両者が結び付けられることはなかったのである。

一〇 まとめ

以上の議論から、我々は当初の問いに対して次のように答えることが出来るだろう。

まず、初期キリスト教における笑いに對する否定的な態度がいわゆる「異教」の哲學者たちと一線を画するものであるという Halliwell (2008) の指摘については、慎重であるべきであるように思われる。情念論の観点から話題を主體的に捉え、なおかつそれを専ら否定的に論じるという点でクレメンスら初期のキリスト教思想家たちの笑いに對する態度は、それ以前のギリシア・ローマの思想家と確かに一線を画している。しかし一方で、クレメンスも、またそれに続くバシレイオス、クリュソストモスの三者は、いずれも許容される笑いの存在について述べている。行き過ぎた笑いを咎めつつも、適切な笑いを認めるのは、アリストテレスやキケロにも見られるものであり、その点ではクレメンスらとギリシア・ローマの思想家たちとの間には連続性があると言いうことが出来よう。クレメンスらが笑いに對して總じて否定的であったことは確かである。しかし、Halliwell の挙げるクレメンス、バシレイオス、クリュソス

トモスの言説から、西欧中世の笑いに對する否定的な態度を説明しようとすることは性急であると言わざるを得ないだろう。

では、西欧中世の笑いに對する否定的態度は何に由来するのか。あえて大胆な言い方をすれば、それは Halliwell の指摘と逆の事態、すなわちクレメンス、バシレイオス、クリュソストモスらギリシア教父の言説の忘却であると言える。クレメンスは理性に外れた衝動の表出としての笑いを退け、節度をもった笑いを「微笑」という名で許容する。それを何と呼ぶにせよ、許容される笑いを認めるのはバシレイオスもクリュソストモスも同様である。許される笑いとは何か、それを明らかにする論理が存在する限り、総称的に笑いを否定することは困難である。これに對し、ラテン語でアクセスすることが可能であった笑いに關する書物——パコミオスの『戒律』のヒエロニムス訳と、ベネディクトゥスの『戒律』——では、許される笑いについての言及が捨象されており、その否定的な側面のみが強調される笑いがなぜ禁じられるのかという問題において、情念の語が用いられることもない。

情念の問題は、いかなる人間であれ時に人は不適切な衝

動を持つということ、またそのような衝動に対していかに行為すべきかを教える。その点で、クレメンスらの笑いに関する言説の中心にあるのは、笑いの是非よりも、むしろキリスト教徒あるいは修道士に相応しい態度とは何かを、ロゴスを含めた観点から提示することであつたと言えるのではないだろうか。一方、西方でのそれは、むしろ修道生活の中での煩瑣な注意事項の一つに留まり、そしてそれ故にまた、許容する余地のないものとして立ち現われてくるのである。

(聖心女子大学講師)

略号

- ciu dei* Bibliothèque Augustinienne, Œuvres de saint Augustin (=BA) 33-37. *La Cité de Dieu*, texte de la 4^{ème} édition de B. Dombart et A. Kalb, intr. et notes G. Bardy, trad. G. Combès, Paris: Desclée de Brouwer, 1955-1960.
- conf.* BA 17, *Les Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, intr. et notes A. Solignac, trad. E. Tréhorrel et G. Bouissou, Paris: Desclée de Brouwer, 1962.
- lib. arb.* BA 6, *Dialogue philosophiques III: De magistro; De*

libero arbitrio, intr. trad. et notes par Goulyven Madec, 3^e éd. Paris: Desclée de Brouwer, 1976.

DL Diogenes Laertius. 1925. *Lives of Eminent Philosophers*.

2 vols. Loeb Classical Library 184-185. London: William Heinemann, New York: G.P. Putnam's Sons.

PG Migne, J. P. 1857-1866. *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. vols. 161.

PL Migne, J. P. 1841-1865. *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. vols. 221.

ST Thomas Aquinas. 1948. *Summa Theologiae*, cura et studio P. Caramello, cum textu ex recensione leonina, 3 vols. Torino: Marietti.

SVF Arnim, H.F.A. von. (ed.). 1964. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 vols. Stuttgart: Teubner.

参考文献

- 浅田由美 (二〇〇四) 「心理臨床現場における笑いの取り扱い——その効用と実際、展望について」『九州大学心理学研究』5、一五二—一六一頁。
- 桑原直己 (一九九二) 「バシレイオス『修道士大規定』解説」上智大学中世思想研究所『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』平凡社、一七二—一八一頁。

李珊、渋谷昌三（二〇一一）「社会的笑いに関する心理学研究の動向」『目白大学心理学研究』7、八一—九三頁。

Burnet, J. ed. 1900-1907. *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

Eliade, Mircea. 1991. *The Myth of the Eternal Return: on Cosmos and History*, trans. by Trask, W. R., 9th paperback printing. Princeton: Princeton U. P.

Giles, H., & Oxford, G. S. 1970. Towards a Multidimensional Theory of Laughter Causation and Its Social Implication. *Bulletin of the British Psychological Society*, 23, 97-106.

Gilhus, Ingrid Saeld. 1997. *Laughing Gods and Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*. London and New York: Routledge.

Halliwel, Stephen. 2008. *Greek Laughter; A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge U. P.

(1) この Halliwell (2008) のほかに笑いの概念史を論じた研究として Gihus (1997) がある。Halliwell の研究は古典古代からローマ時代のギリシアを扱ったものであり、考察の対象は主として文学者や哲学者に限定されている。

一方、*Gilhus*の研究は、宗教史的観点から、古代の近東からギリシア・ローマを経て、現代のキリスト教にいたるまでの哲学・宗教における「笑い」の位置づけについて論じた所に特徴がある。*Halliwel* (2008: 517) はグノーシスにおける笑いの表象が自らの考察の射程外であることを率直に認めているが *Gilhus* (1997: 73-76) は簡単ながらグノーシス思想において積極的に笑いの表象が用いられていたことを明らかにしている。なお *Gilhus* (1997) の第七章では東洋における「笑い」の問題が扱われている。たとえば *Halliwel* (2008: 518) は中世に流行した「愚か

者の祭り (Feast of Fools) あるのは「ロバの祭り (Feast of the Ass)」を、エラスムス以前の教会の笑いを否定しようとする風潮に対する民衆的な動きとして位置づけるが、この祭りが最終的に一四三一年から始まるバーゼルの公会議 (バーゼル・フェレーラ・ワイレンツェ公会議) で排斥されたことは公的な領域では一貫して笑いを否定的に捉える風潮が存在していたことを示している。

(3) このような見解に対する反論としては元木(2010)を参照。

(4) Gilhus (1997) も初期キリスト教における笑いに對する否定的な態度と中世盛期の笑いを肯定するトマスらの議論を対照的に描いているが、初期から中世への移行という問題については沈黙している。

(5) 笑いに關する心理学の分野の古典的研究として Giles & Oxford (1970) がある。彼らはそれを引き起こす原因に則して、笑いを「ユーモアに基づく笑い」、「社会的機能としての笑い」、「無知の笑い」、「不安に基づく笑い」、「嘲笑」、「弁解としての笑い」、「くすぐり笑い」の七種に分類している。また有声と無声ならびに意識的な笑いと感情に基づく笑いの四象限的分類を浅田 (二〇〇四) は提出している。こうした心理学的分類の簡便なまとめとしては李 & 渋谷 (二〇一一) を参照のこと。また Gilhus (1997: 5) は「笑い」について、古代から現代に至るまでの主要な心理学的説明として次の三つを挙げている。第一は優越理論 (superiority theory) であり、対象に對する力の優越あるいは攻撃を示す笑いである。第二は不調和理論 (incongruity theory) であり、通常予測しているものとは異なるものが示されることによって生じる笑いである。第三は安堵理論 (relief theory) であり、心理的重圧からの開放によって生じる笑いである。彼女によれば、これら三つの理論の内、最初の二つは既にアリストテレスにその理論の原型が見られるという (ibid. note 23)。また第三の安堵理論は H・スペンサーによって初めて提

唱され、後にフロイトによって大きく發展させられたとしているが (ibid. note 4)、恐らく我々はこの理論をカントにまで遡ることが出来るだろう。

(6) また『レボス』(48c) では「滑稽さ (τὸ γελοῖον)」が「あらゆる悪い状態 (τροπία)」の中で、デルフォイの神殿に刻まれた言葉で言われていることは反対の状態 (τράδος) を持つものであると言われている (引用は Burnet 編 Platonis Opera による)。そこでプラトンは τράδος の語を用いているが、全体の文脈は滑稽さを無知に帰すものであり、無知という一つの状態を示しているものと思われる。なお笑い (γέλαιν) 自体は快 (ἡδονή) に分類される (50a)。さらに『法律』(935b-936b) では嘲笑的な笑いが禁じられる。プラトンに於ける笑いについては Halliwell (2008: 276-302) が詳細な議論を展開している。

(7) 機知という言葉の日常的な用法が道化を示し得るものである点について、また人々が過度に冗談を求めがちである点について、アリストテレスは注意を促している。この点から Gilhus (1997: 43-44) はギリシアの哲学者たちは総じて——プラトンを含め——笑いに否定的であったと述べているが、この点については上述の Halliwell (2008: 482) の指摘の方が妥当であろう。なお Halliwell もギリシアの哲学者たちにとって笑いは何らか制せられるべきものであったという点では一致している。

(8) "ὅρξει μὲν οὖν στροβαῖον οὐδὲν· τὰ δὲ βιβλία αὐτοῦ πολλοὺ καταγέλατος γέμει καὶ τι ἴσον τοῖς Μελέγγου τοῦ κατ' αὐτὸν γενομένου." (DL 6, 'Menippos' 99, 斜体筆者). メニッポスの著作は散逸しているが、この *κατάγελος* は、ウァットロにも影響を与えたメニッポスの風刺の笑いであろう。

(9) "Ἐνιοὶ δὲ φασὶ γέλασι συνεχόμενα αὐτὸν τελευτῆσαι· οὗτοι γάρ, τὰ σῶκα αὐτῷ φαρόντος, εἰπόντα τῇ γαῖᾳ, "δίδου νυν ἄκαρτον ἐπιδοσθῆναι τῷ ὄντι," ὑπεκρυχάσαστα τελευτῆσαι." (DL 7, 'Chrysippos' 185; SVF 22.1. 斜体筆者)

(10) Gilhus (1997: 60) はデメテルの神話に見られる涙と笑いを休耕期と農耕期の二つの季節の交替と捉えた上で、デメテルの神話があくまで此岸の円環的な季節のサイクルを表すのに対し、聖書の涙と笑いの対比は此岸と彼岸の関係として捉えられるとして、ここに既にキリスト教の新奇性を見ている。しかし、いわゆる「円環的」時間と「直線的」時間を対照させることに對して(特に「直線的」時間理解をヘブライズムの固有の特性と看做すこと——その「歴史性」を強調するとしても——については)、筆者は懐疑的である。イランの終末論の問題、あるいはその影響を考慮に入れるべきであるということは勿論、「円環的」時間理解と「直線的」ないし「歴史的」時間理解がそもそも対立し得るのかという問いは考慮に値するも

のであると思われる。実際に歴史上、キリスト教の「直線的」な時間理解の内に「円環的」時間解釈が両立するものとして存在し得たという点については Eliade (1991: 141-147; esp. 143-145) を参照。

(11) 但し、『バイダゴーゴス』2.5 にはアリストテレスからの直接の引用は見られない。直接引用されている非キリスト教徒の著作は、ホメロスの『イリアス』7. 212⁷ 同『オデュッセイア』14. 463; 465-466⁸、プラテン『国家』7. 518b⁹ がある。また聖書からは「シラ書」の一節 (21. 20) 「愚か者は、大声で笑い、賢い人は、笑っても、もの静かにほほ笑む」が引かれている。ここで新約聖書からの引用が見られない点は注目に値すると思われる。なお、人間は笑う動物であるという命題はストア派的な意味での「定義(*ὁρος*)」とはなり得るが、アリストテレスの言う意味で人間の「本質(*οὐσία* τῷ εἶναι)」を表すものではないという点はアフロディシアスのアレクサンドロスが指摘している (Alex. Aph. In Aristot. Top. p. 24; SVF 2. 228¹⁰)。従ってこの命題はアリストテレスの影響というよりも、後述するストア派との関連で捉えるべきものであるように思われる。

(12) 『バイダゴーゴス』2.5 でクレメンスが情念 (*πάθος*) の語と共に用いるのは、笑いを引き起す (*γέλοιοι*) あるいは嘲笑を引き起す (*καταγέλατος*) という形容詞であり、笑い (*γέλος*) という名詞と情念の語が共起す

る」とは、彼が情念とその発露としての笑いという身体的所作とを結び付けているのは文脈から明らかであると思われる。

- (13) 引用箇所の前にはストア派への言及は一切認められない。

- (14) “Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione” (Cic. *Tusc. disp.* 4, 14); “Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est [a] tota mente a recta ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo appetitiones animi nec regi nec contineri quaerant.” (Cic. *Tusc. disp.* 4, 22);

- (15) 近代の心理学的議論をこの時代に持ち込むことはアナクロニズムに他ならないが、しかしそれは一つの重要な示唆を与えてくれるように思われる。優越理論が対象とする笑いはこのように快楽や欲望の情念に属するように見える。一方、緊張からの解放という安堵理論が語る笑いは恐怖に属すると考えられる。しかし、不調和理論の対象とする、予測とのズレから思いがけずに生じる「可笑しみ」に由来する笑いは、情念の四つの類のいずれにも分類することが難しい。そして、そのような不調和による笑いも、また行き過ぎることがあるように思われる。このアナクロニスティックな（そして粗雑な）分析で私が指摘したいのはストア派の情念論は笑いという現象に対して余り相性の良い議論とは言えないという点である。

- (16) 無論、このことはストア派の人々が笑いについて沈黙していたということの意味しない。たとえば、後期ストアを代表する人物の一人エピクテトス (ca. 55-ca. 135) は修徳との関連で、悪口等と共に、みだりに笑うことを禁じている (Enchiridion 33)。但し、そのことが情念どのようにに関連するかは明示されていない。

- (17) フィロンの思想がクレメンスへ与えた影響を考えると、この相違は極めて大きなものであるように思われる。この違いが新約聖書の笑いに関する記述の相違に基づくものであるのかは分からない。

- (18) 『修道士小規定』に於ける笑いの表現は以下の通り：「問三一 笑うことは全く許されないことであるのか。回答 主は今笑っている人々（ルカ 6・25）を非難しているのだから、敬虔な者（fictor）には決して笑う為の適切な時機（καὶρός νεκρός）というものが存在しないということは明らかである。また一方で確かに、法を破ることで神を軽んじる者（ロマ 2・23）や罪の内に死す者が非常に多くいるのだから、嘆き呻吟することが相応しいのである。」(Capita regularum brevis tractatum 31; PG 31. 1103)

- (19) 同書の訳文は『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』（平凡社、一九九二）に所収の桑原訳に拠る。

- (20) さらに、『創世記』21・6の「神は私に笑いをお与えになった」というサラの証言や、『ヨブ記』8・21の「真実

の口は神を笑いで満たし」という許容される「笑」の聖書的典拠を提示していることも一つの貢献と看做すことが出来るだろう。

- (21) 許容される笑いについて「魂の喜び」以外に「善い態度にともなう朗らかな感情 (ἡ γαυδία ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς διαθεσις)」という呼称が与えられている。

- (22) 『修道士大規定』の成立を三六〇―三七〇年頃と見るとして、以下のクリュソストモスの著作はバシレイオスの影響下に捉えることが出来る。

- (23) 「Ἐλὰς δὲ ὁλως, καὶ διαχεῖς τὸ πρόσωπον ὁ μονάζων; ὁ ἐσταυρωμένος, ὁ πενθῶν, γελᾷς, εἰπέ μοι; Ποῦ τοῦ Χριστοῦ τοῦτο ἦκουσας ποιῶντος; Οὐδαμοῦ, ἀλλὰ κατηφὺντος μὲν πονηρίας。」(Ioh. Chr. *Homiliae XXXIV in Epistolam ad Hebraeos*; PG 63, 122)

- (24) 「Καὶ τί κακὸν ὁ γέλωας, φησὶν; Οὐ κακὸν ὁ γέλωας, ἀλλὰ κακὸν τὸ παρὰ μέτρον, τὸ ἀκαίον. Ὁ γέλωας ἐγκρίεται ἐν ἡμῖν, ... ὁ γέλωας ἐγκρίεται τῇ ψυχῇ τῇ ἡμερᾷ, ἵνα ἀνῆται ποτε ἡ ψυχὴ, οὐχ ἵνα διαχέηται。」(ibid.)

- (25) 「Μετὰ δακρύων δούλευε τῷ Θεῷ, ἵνα δυνήθῃς ἀπονίμωσθαι τὰ ἡγιασμένα。」(ibid.)

- (26) 「Πενθῶμεν τοίνυν, ἀγαπητοί, πενθῶμεν, ἵνα ὄντως γελάσωμεν, ἵνα ὄντως ἠσθῶμεν ἐν τῷ καιρῷ τῆς χαρᾶς τῆς εὐαγγελιοῦς· αὐτῇ μὲν γὰρ ἡ χαρὰ πάντως ἀντὶ ἀναμέμκται, καὶ οὐδέποτε καθαρὰν αὐτὴν

εἶστιν εὐγεῖν· ἐκείνη δὲ εὐαγγελιῆς ἐστὶ καὶ ἀσπλος, καὶ οὐδὲν ἔχουσα ὕπουλον, οὐδὲ ἀναμειμμένον ἐκείνην ἠσθῶμεν τὴν χαρὰν, ἐκείνην μεταδιδόωμεν。」(ibid.; PG 63:123-4)

- (27) その他「修道士に対する言及として：「食事 (vesco) の際に誰かが話したり、あるいは笑ったり (ridere) するのであれば、その者が改悛をするように。また、その者がその場で直ちに譴責を受けるように」(Hieronymus, op. cit. 31; PL 23, 71)」「晩の六つの祈りの「最初の」一つに遅れて来た者は、あるいはまた残りの祈りの中でつぶやいたり他の人に話しかけたり忍び笑いをする者は、定められた秩序に従い改悛を行う」(ibid. 121; 80)」「兄弟たちの中の誰かが好んで少年たちと笑う (ridere) 遊び、幼年時代に相應しい友情を持っていることが分かったら、そのような関係性を退け、神の栄光と神への畏れを思い出すように」「三度注意が与えられるように」(ibid. 166; 86) がある。

- (28) その他に修道院長に対しては、「少年たちの間で笑わないように」(ibid. 159; 84) がある。

- (29) 実際、バロミオスの『戒律』の各条は極めて短く、今日の目から見れば、書き残すには及ばないような些細な事柄も数多く含まれている。

- (30) 「Quisquis amat dictis absentium rodere vitam, / Hanc mensam indignam noverit esse suam。」

- (31) 万、怒りを伴わない無邪気な遊びの中の (avēu θuouō [iev ierā naōiā]) 笑いは許容される。
- (32) ストア派のエピクテトスは患口と笑いの双方を禁じている (本稿注16参照)。
- (33) 本稿注27参照。
- (34) “Sunt alia quaedam, quae iam cadere in feras non videntur, nec tamen in homine ipso summa sunt, ut iocari et ridere: quod humanum quidem, sed infimum hominis indicat, quisquis de natura humana rectissime indicat.” (Aug. *lib. arb.* 1.8, 18)
- (35) *perturbatio animi* がストア派の言うパトスに相当するものとはキケロを参照。“*perturbatio animorum* – quas Graeci *πάθη* appellant. –” (Cic. *De Finibus* 3.35, SVF 3.381)。ストア派の情念の四つの類に関するラテン語は、少なくともキケロの時点では、定訳が存在していなかったように思われる。キケロは、欲望 (*ἐπιθυμία*)、恐怖 (*φόβος*)、苦痛 (*λύπη*)、快楽 (*ἡδονή*) に「ごとく」それぞれ *libido*, *formido*, *aegritudo*, *voluptaria* の四つの組 (*ibid.*) と *libido*, *metus*, *aegritudo*, *laetitia* の組 (*Triculan. disput.* 4.7.14; SVF 3.393) を用いている。この内、*aegritudo* は、ラテン語の語意に於いて、*tristitia*に通じるものであり、アウグステイヌスが少なくともキケロから一定の影響を受けていることが推察できる。なお『神の国』では情念を *cupiditas*, *timor*/*metus*, *laetitia*, *tristitia* と言い換えている。
- (36) またアウグステイヌスは *ὁργή* の訳語として *impetus actionis* ないし *appetitus actionis* を挙げており、情念の基礎としての衝動の問題についても学んでいたと思われる (*ciu. dei* 19.4)。
- (37) “*Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clusura in omnibus locis damnamus et ad italia eloquia diciplum aperire os non permitimus.*”
- (38) ベネディクトゥスは謙遜を一二の段階によって捉えているが、前者は謙遜の第一〇段階目に、後者は第一一段階目に位置づけられる。“*Decimus humilitatis gradus est, si non sit facilis ac promptus in risu, qui scriptum est: Stultus in risu exultat vocem suam. Undecimus humilitatis gradus est, si cum loquitur monachus, leniter et sine risu, humiliter cum gravitate vel pauca verba et rationabilia loquatur, et non sit clamorosus in voce, sicut scriptum est: Sapiens verbis innotescit paucis.*”
- (39) 勿論、文字の上での禁止が信徒たちの日常生活にどの程度の実行力をもっていたかは定かではない。加えて、バシレイオス、パコミオス、ベネディクトゥスのケースでは想定されている主たる読者が修道士であることにも触れておかねばならないだろう。しかし、当初は一部の集団に限られていた慣習が、その集団への憧れと共に他の集団へも普及することは、また、ある特定の——たとえ

ば社会的な——状況を前提とした条件付きの禁止が、状況の変化と共に前提条件の存在自体が忘れられていき一般的な禁止となっていくことは、あり得ることである。