

「カタリ派」異端の創造をめぐる

——系譜から構築へ——

小田内 隆

1. はじめに

ベルナール・ギイの異端審問マニュアルは異端審問官の知の集大成ともいうべきものである。その第5部において、彼は異端審問が対象とすべき6つの「異端」の特徴について述べている。それは教会が創り出した異端カテゴリーの分類であり、同時代のものも含めて多かれ少なかれステレオタイプ化されたものであった。「現在のマニ教徒」と「ワルド派」「偽りの使徒兄弟団」「ベガンのセクト」「ユダヤ人の裏切り」「魔術師、占い師、悪霊祈願をする者」¹⁾。「現在のマニ教徒」とは現在我々が「カタリ派」と呼んでいる二元論異端である。それは「ワルド派」と並んで12世紀後半以来、教会の最大の関心が向けられた異端であったが、ベルナール・ギイの時代（14世紀前半）には過去の問題となっていた。「ベガン」と「使徒兄弟団」は同時代の異端であり、彼も同時代的関心で関わっていた問題である。最後の二つは異端審問の発展によって生じた異端概念の拡大を反映している²⁾。

伝統的に中世異端史研究では、中世の教会史料で用いられた「異端」の分類や記述にしたがって、史料から垣間見られるそれぞれの「異端」の起源、組織・教義の発展、迫害にいたる歴史を理解しようとしてきた。異端者自身の手になる直接の記録はほとんどの場合に存在しないため、歴史家の解釈はもっぱら教会史料に頼らざるをえないからである。しかしその結果、中世の聖職者が創り出した異端カテゴリーとその定型化されたイメージによって、史料へのアプローチは強力に方向づけられてきたとあってよい。中世の聖職者が語る「異端」の存在は自明視され、テキストは「異端」の現実に接近する窓のようなものとして扱われた。もちろん、テキストの誇張や歪みはつねに意識され、史料批判の対象となったが。

しかしながら、異端に対するこのような実証主義的アプローチは、テキストを生みだした迫害者／聖職者の言説世界に無意識に従うことにならないか。こうした認識論的反省の結果、今日の異端研究は視点の「コペルニクスの転回」(J. - L. ビジエ)³⁾を経験しつつある。「異端」は教会が創造したカテゴリーであり、本質的に聖職者の言説世界に属する、と。いいかえれば、「異端」とは教会によって与えられたスティグマであり、そのように名づけられたときに初めてその存在が始まるのである。したがって、ある逸脱が「異端」として名づけられ、その存在が言説的に構築されるプロセスが問題とされなければならない。逸脱者はアルビジョワ十字軍に象徴されるように物理的に破壊されたばかりではなく、言説的にも排除された。ほとんどの場合に、我々は迫害者の視線をつうじてしか彼らに接近できない。この基本的認識から出発しなければならない。

以上のような認識論上の転回の結果、研究の焦点は逸脱者から教会の言説へとシフトし、それともなってこれまでの中世異端像の見直しが進んでいる。その中で際立っているのは、中世最大の異端セクトとして万人に認められてきた「カタリ派」の場合であろう⁴⁾。それは東方ボゴミール派に起源を持つマニ教的な二元論異端の教会であるとされてきた。この伝統的な歴史像は比較的最近

まで疑われることはなく、いまでもなおその歴史記述を規定し続けている⁵⁾。しかし、1990年代から、教会による「異端の創造」の問題が本格的に提起されるなかで、この「カタリ派」の歴史像は脱構築的な読み直しの特権的な対象となり、激しい歴史学的な論争を呼んでいる。これまでの研究は教会の言説が創り出したイメージにあまりに影響されたものではないか。こうしたラディカルな問いかけに対して、伝統的な歴史像を自明視する多くの歴史家から激しい反発・反論が起きた。この論争は伝統的カタリ派像が根強いフランス学界を中心にして、過熱しながら現在進行中といつてよい。

本稿の目的は、最近の「カタリ派」研究における脱構築作業の成果を踏まえて、我々が「カタリ派」と呼んでいる異端がいかにして言説的に創造されたのか、その歴史的文脈を検討することにある。その際、「異端」のスティグマ、そしてその「異端」に与えられた名称に注目したい。「異端の創造」はまず名称の付与から始まり、それをめぐって異端のイメージが結晶化していくからである。しかし、「カタリ派」(*cathari*)という名称については、より複雑な事情がある⁶⁾。ベルナル・ギイにみるように、中世では二元論異端は古代末期の「マニ教」に由来すると信じられ、「現代のマニ教徒(新マニ教徒)」として観念された。本稿ではこうした表象を「マニ教パラダイム」と仮に呼びたい。「カタリ派」はこの異端に与えられた最初の命名であるが、一般に信じられているとは異なって中世では決して一般的に使われたものではない。この名称の使用はドイツと北イタリア、そしてローマ(教皇座)に限られていた。南フランスでは「アルビジョワ派」、イタリアでは「パタリニ」、フランドルでは「プブリカーニ」、北フランスでは「ブルガリア人」など地域によって様々な名称で呼ばれた⁷⁾。中世ヨーロッパの二元論異端が「カタリ派」の名で統一されたのは比較的最近のことである。現在まで続いているカタリ派研究の出発点であるシャルル・シュミットの『アルビジョワ派あるいはカタリ派セクトの歴史』(1848/49年)⁸⁾が、「カタリ派」として中世の二元論異端を対象化した最初の例である。しかし、この名称を普及させたのは、シュミットの先例から約1世紀後に公刊されたA. ボルストの『カタリ派』(1953年)であろう⁹⁾。1960年代以降、「カタリ派」の名は広く人口に膾炙し、現在でもこの異端に関する新刊書には「カタリ派」の名が関せられるのが普通である¹⁰⁾。つまり、中世のテキストに現れる「新マニ教」は近現代の歴史家によって中世では比較的稀な「カタリ派」の名称でもっぱら呼ばれるようになったのであり、ある意味では彼らによる再命名の結果であったといえよう。驚くべきことは、シュミットからボルストを経て比較的現在まで、「東方ボゴミール派起源のマニ教的二元論の教会」という歴史像は基本的にはほとんど変わることなく繰り返され、それは中世の聖職者が創り出したイメージによって明らかに方向づけられていることである。両者に共通するのは三つの観念である。すなわち、「東方」という外部に起源をもち、永遠に対立する二つの原理(神)によって善と悪、物質世界と精神世界とが創造されたとするマニ教に遡る二元論であり、カトリック教会に対立する「対抗教会」を形成した、と。それは全能の神が万物を創造し、神が受肉(キリスト)して人類のために贖罪するという前提に立つキリスト教にとって異質な存在であった。

以下の議論では、まず中世のテキストにおけるマニ教パラダイムの発展を概観し、それが19世紀半ばから現在にいたるまで、歴史家の思考をいかに呪縛してきたのかを検討する。続いて「カタリ派」の名称に関する最近の研究を手がかりに、グレゴリウス改革以降のラテン・キリスト教社会の発展のなかにマニ教パラダイムの発展を位置づけることを試みる¹¹⁾。

おそらく、現在の論争状況の中では、本稿の提示する研究方向は膨大なカタリ派研究の蓄積を無

視した一面的な解釈であるとの批判をまぬがれないであろう。しかし、錯綜する様々な論争点を検討し、それを十分に総括することは、現在の筆者の力量をはるかに越えたところにある。史料を脱構築的に読み直すことによって、どのような「カタリ派」の新しい歴史像がみえてくるのか。本稿はそのための素描的な一試論にすぎない。

2. 中世のマニ教パラダイムと歴史家たち

「異端」概念は古代末期におけるキリスト教のアイデンティティの確立の過程で誕生した。2世紀から3世紀にかけてのグノーシス主義という二元論的な潮流との対決の中で、初期キリスト教は「唯一の真理」を文書化し（使徒信条・「正典」聖書）、その後の正統教会の教義的基礎を確立した¹²⁾。同時に、この過程で「唯一の真理」に対立する教えに「異端」のスティグマを与えるようになる。こうして、初期キリスト教内部に渦巻く様々な異なった潮流に「異端」のスティグマが与えられ、それぞれの分派名はステレオタイプ化された記述とともに教父著作にリストされた。とくに、中世ヨーロッパではアウグスティヌスの『異端について』にある異端リスト（88の分派）が継承され、異端理解の参照枠となった¹³⁾。その中でマニ教は特別な意味をもつ。アウグスティヌスが若い頃にマニ教に近づき、やがてその二元論と決別してキリスト教に改宗したからである。彼が残したマニ教に対する論争書をつうじて、中世の聖職者は善と悪、物質世界と精神世界が永遠に対立する二元論異端を知ることになる。

マニ教は西欧では5世紀までに姿を消し、残されたのはその記憶のみとなった¹⁴⁾。11世紀初めに西欧の舞台に異端が初めて現れたとき、当時の年代記作者は「新しい異端者」たちを「マニ教徒」と呼んだ。しかし、「マニ教徒」は「アリウス派」と並んで異端の代名詞として使用されたが¹⁵⁾、その二元論には全く言及されていない。この「マニ教徒」たちはグレゴリウス改革の開始とともに姿を消す。西欧で二元論の異端が問題化するののは、グレゴリウス改革以後のことであった。

グレゴリウス改革が収束に向かう12世紀初めから、教会批判を急進化させた説教師が各地に現れ、その一部が「異端」として断罪された。これにともなって異端に対する教会人の懸念が深まり、そうした状況の中で、「マニ教」非難が再び現れる。1120年に修道士ノジャンのギベールが、ソワッソンの異端者にはアウグスティヌスが「マニ教徒」について書いていることがあてはまる、と述べた¹⁶⁾。1157年のランス教会会議は「マニ教の邪悪なセクトが・・・単純な民の信仰を密かに傷つけた」と非難し、監禁・烙印・追放などの厳格な処罰を規定した¹⁷⁾。

しかし「マニ教徒」の名がその二元論とともに異端に適用されたのは1160年代のラインラントにおいてであった。この地域では1135年のリエージュ、1140年代のケルン、1160年代のケルンとマインツで異端が摘発され、マインツ以外では悔悛しない異端者が火刑に処せられた。とくに、1163年のケルンにおける火刑は都市の聖職者や市民の間に記憶された事件となった。シェーナウのベネディクト会修道士エクベルトゥスは1150年代にボンで聖堂参事会員であった頃から異端者と論争を交わしていたが、1164／65年頃に『カタリ派異端に対する説教』を書いた。その冒頭部分で彼は「異端者たちは一般に<カタリ派>と呼ばれた」と述べ、さらに、彼らがマニを開祖とするセクトの末裔であることを確言する¹⁸⁾。そのためアウグスティヌスの三つの著作（*De haeresibus, Contra Manicheos, De Moribus Manichaerum*）を参照し、マニの二元論と教会組織からの系譜を示し、それが

キリスト教の本質に根底から対立することを強調した¹⁹⁾。「異端者たちは唯一の神に対する信仰告白をしたが、…本当のところは二つの創造者、つまり善の原理と悪の原理が存在すると信じていた。²⁰⁾」しかし、異端者の10の教義を反駁する論争書の主要部分ではこの二元論はまったく触れられず、末尾に彼が参照したアウグスティヌス著作からの抜粋が付けられている。つまり、エクベルトゥスは初めて「カタリ派」の名を異端に与え、それをマニ教に淵源する二元論の教会とみなしたのである。ここに東方起源・マニ教的二元論・対抗教会という三要素からなるマニ教パラダイムが出現すると同時に、彼によって「カタリ派」の名に結びつけられることになった。

エクベルトゥス以降、ラインラントでは異端の跡が途絶えるが、北イタリアとラングドックでもマニ教パラダイムが結晶化する。まず皇帝フリードリヒ1世に仕えるケルン大司教が皇帝の書記局長としてロンバルディア都市同盟との戦いに参加するために、北イタリアに赴いた。この結果、エクベルトゥスが使った「カタリ派」の名がイタリアとローマ教会に広められる²¹⁾。1180年頃にミラーノのボナクルススが『カタリ派異端の表明』を書き、イタリアで最初にマニ教的二元論に対する論陣を張った²²⁾。同じ頃、第3ラテラノ公会議(1179年)が「カタリ派、パタリニ、プブリカーニ」を非難し、続いてヴェローナ教会会議(1184年)が「カタリ派、パタリニ、誤ってフミリアーティあるいはリヨンの貧者(ワルド派のこと)と呼ばれている人々、パッサジーニ、ヨゼフ派、アルノルド派」を恒久的なアナテマで断罪した²³⁾。12世紀後半には「カタリ派」以外にも各地で新しい異端名が登場したが、教皇による最初の異端立法においてそれらがリストされたのである。

一方、ラングドックでも二元論の問題は教会人の焦眉の関心となりつつあった²⁴⁾。1177年にトゥールーズ伯がシトー修道会総会に宛てた書簡の中で、トゥールーズ地方に広まる「二つの原理」の異端への対応を訴えたのが最初である²⁵⁾。1200年までに年代記、論争文献の中でマニ教的二元論の脅威が強調され、シトー修道会の修道士が教皇の尖兵として説教活動を行う中で、アルビジョワ十字軍への道が準備される。その道程で二つの点が注目される。まず第1に、ラングドックではマニ教パラダイムは「アルビジョワ派」の名で呼ばれるようになった。ラングドックの二元論異端にも「カタリ派」が一般に適用されるのは1960年代を待たなければならない。第2に、1200年頃に北フランスで「ブルガリア人」の名が使われるようになり²⁶⁾、また、東方のスラブ・ギリシア地域からの異端の使節や宣教師の活動への言及が現れる。それまで「マニ教」起源が強調され、東方から由来することが漠然とイメージされていたのに対して、具体的な物語として語られるようになったのである²⁷⁾。

こうして、1209年に始まるアルビジョワ十字軍以降、マニ教パラダイムにもとづいた異端イメージが完成し、13世紀半ばまでに異端審問官の世界に定着する。とくにイタリアの異端審問官たちが二元論異端の対抗教会の教義・組織(司教区)とその系譜を描き、テキストのキャンパスにその脅威を投影させる。そこでは「カタリ派」諸教会は東方スラブ地域の異端諸教会の影響下にあり、その傘下に置かれたものとされている。マニ教パラダイムは東西のキリスト教世界の異端の関係の物語へと結実したのである。

マニ教パラダイムは異端審問官が残した論争書やマニュアルをつうじて、宗教改革期以降の近代にも根強く生き残った。19世紀末までにこの異端イメージは広くヨーロッパ人の知識人世界に定着し、中世異端に関する歴史学的な研究においても中世の教会史料を支配する同じイメージが再生産されることになった。冒頭で述べたように、「東方ボゴミール派に由来する二元論異端の教会」としての「カタリ派」像はいまなお多くの支持者を持つ。

その契機となったのは、20世紀前半における宗教史の発展に特徴的な類似にもとづいた比較研究であった。そこではゾロアスター教、グノーシス主義、マニ教、パウロ派、ボゴミール派、カタリ派へと、東方から西方へと壮大な二元論的伝統の系譜が描かれた。この影響下に、A. ドンデーヌが異端審問の文書庫に保存されてきたこれまで知られていない写本を発掘し、マニ教に遠い淵源を持つ二元論教義がボゴミール派からカタリ派へと伝えられたという学説を打ち出した。同様の見解はボゴミール派研究から呼応するようにD. オボレンスキーによって提出された。彼らが採用した名称は「中世の新マニ教」であった。宗教史研究からの刺激と新しい史料に裏付けられ、マニ教モデルは学問的衣装を与えられたのである²⁸⁾。やがて、A. ボルスト以降、「カタリ派」が学問的な通称として一般化するが、それはマニ教パラダイムにもっとも緊密に結びついた名称であるため、ローマ教皇の教勅や論争書にほとんど限定されていたにもかかわらず、歴史家によって採用された。

しかしながら、マニ教からの系譜はもとより、東方ボゴミール派との結びつきも中世の聖職者が書いた論争テキストにみられるわずかな言及を除いては、史料的な根拠がほとんどない。東方の異端宣教師ニケタスによる西欧のカタリ派教会の再組織の活動を伝える、有名な1167年のサン＝フェリクス会議の記録もまた、17世紀の著作家が写した形でしか知られない。古くから偽作の可能性が指摘されてきたが、近年になって全面的な検証の対象となり、その歴史史料としての信憑性についてはこれまで以上に否定的な結論に傾いてる²⁹⁾。いずれにしろ、文書自体は現存しない以上、この著作家が自分で転記したという言葉信じるとはならないが、そのためには東西の異端の直接的な関係の存在を前提にしなければならない。しかし、それは中世の聖職者の論争的なテキストの中にしか言及がないのである。

宗教史研究では様々な二元論教義の間に実際の結びつきは確認できないにもかかわらず、類似性のみを根拠にして相互の間に系譜関係を樹立し、壮大な二元論異端の伝統を構想してきた。カタリ派はその鎖の西の端に位置づけられた。A. ドンデーヌをはじめとして、カタリ派研究者の多くがボゴミール派とカタリ派の間にある類似から、東から西への系譜、さらには両者の一体性を主張するにいたったのは、類似という鏡の効果によって生み出される虚像の結果であった。この比較研究から生み出された虚像によってカタリ派研究はテキストの牢獄に閉じ込められ続けることになったのである³⁰⁾。

こうして、1950年代以降、中世の聖職者のイメージは学問の世界でも自明視され、批判を受け付けない強力なイドラとなった。カタリ派の歴史研究は多くの場合にマニ教パラダイムのイメージに合わせて、ジグソーパズルのように史料を読むことになる。そのような読みはいたずらにトートロジーに陥り、最初から結論ありきの解釈の繰り返しとならざるをえない。そこからは、物語に豊かな尾ひれが付け加わるものの、基本的には新しい認識が期待できない。

それでは、テキスト（マニ教パラダイム）を越えて、逸脱者の現実に接近することはできるのだろうか。脱構築を論理的に追求すると現れる「カタリ派は存在するか？」というラディカルな問いは、文字通り取られれば歴史学的には不毛であろう。たしかに、「異端」は言説的創造物であるが、その背後には逸脱者の世界が存在することも同様に否定することができない事実である。表象（聖職者のテキスト）と現実（逸脱者の世界）との間にある複雑な関係が問われなければならない。教会による他者の構築と排除の運動を逸脱者の現実から切り離して考察することはできない。正統と異端は相互的に構成的であり、それぞれのアイデンティティは他者との関係で形成される。この過程は共通の舞台の上で、ラテン・キリスト教世界の社会と文化の発展から生ずる矛盾と葛藤の場において展開

する。この意味で異端は外部から到来する異物ではなく、ラテン・キリスト教世界内部から姿を現した。

以下の議論では、教会がマニ教パラダイムという他者イメージを創出し、それによってローマ教会を中心としたラテン・キリスト教世界の現実を構築する過程を検討する。この過程はマニ教パラダイムと緊密に結びついた「カタリ派」名称の展開によく示されているので、考察の焦点はこの名称に置かれる³¹⁾。

3. 不服従の異端の地平と反聖職者主義

すでに R. I. ムアが指摘したように、12 世紀に現れる異端の多くの出発点はグレゴリウス改革により確立された新しい秩序に対するリアクションにあった³²⁾。本稿の関心は宗教的逸脱に対する応答として形成された教会の反異端言説（マニ教パラダイム）にあるが、この両者の間の弁証法的な関係もまたグレゴリウス改革期を真の出発点とする。

11・12 世紀に全西欧的な規模で展開したグレゴリウス改革は、カロリング時代にその端緒があるラテン・キリスト教世界の秩序形成の到達点であった。その中心にあったのは「教会の自由」の理念、すなわち、ローマ教会を中心に組織化された聖職者身分を世俗の桎梏から解放し、その権威のもとで社会をキリスト教的に形成することであった。そのために、グレゴリウス改革は世俗化していた聖職者を原初の状態、「使徒的生活」（共同生活）に復帰させ、シモニアとニコライティズムの穢れから浄化しようとした。同時に、修道院的な理想である「現世蔑視」から世界に開かれた「現世改宗」へと、教会と世界の関係をラディカルに方向転換した。教会は社会を包摂するにいたり、それと一体化する。教父時代以来、「教会」はキリストのもとに集まる信徒共同体として理解されてきたが、いまや西欧社会に対するヘゲモニーを志向する教皇を中心とした集権的な組織体となったのである³³⁾。

以上の「教会論的転回」の結果、「異端」概念は教父時代以来の変化を経験した。グレゴリウス7世の『教皇令書』第26条には「ローマ教会に一致しないものは、カトリック教徒とはみなされない」とある。いわゆるアヴランシュの『教皇令書』においてはさらに明確にされて、「使徒の座の教令に同意しないものは、異端と見なされるべきである」となる。その意味するところは明らかであろう。いまや教会に対するあらゆる不服従が「異端」とみなされる可能性をもつようになり、異端概念の射程は著しく拡大した。グレゴリウス改革以降、聖職者身分は聖なるものを独占し、神と人間との間の排他的な仲介者として、信徒の生活全般に強力に介入し、秘蹟により儀礼的な枠組みを与え、教会法により規律化を図った。その過程で、教皇のヘゲモニーに従うことを拒否し、地上に「神の王国」を建設しようとするその壮大な試みを妨げる、あらゆる逸脱者に「異端」の烙印が押されることになる³⁴⁾。「異端の創造」はローマ教会によるラテン・キリスト教世界の秩序の確立にとって戦略的な重要性をもつことになった。

しかしながら、グレゴリウス改革が樹立した新しい秩序に対して、はやくも12世紀初めからリアクションが生じた。教会が「現世改宗」に向かい、聖職者の霊的な支配のもとに世俗社会を置こうとするとき、富と権力の拡大は避けられない。このように宗教が権力として発現する事態に対して、反聖職者主義が先鋭化したのである³⁵⁾。多くの場合、改革者として出発した聖職者、修道士、隠修

士が各地で遍歴の説教活動を展開し、教会の富と権力、新しい時代の悪徳たる「貪欲」に対する批判を行った。彼らに共通するのは、聖職者が「貪欲」の結果として、そのカリスマを失ったという認識である。世俗の穢れにまみれた聖職者が執り行う秘蹟は無効であり、そのような聖職者は司牧者の名に値しない、と。『ル・マン司教事績録』によれば、ローザンヌのヘンリクスは「騒動を引き起こし、信徒たちはもはや教会に入らなくなり、神の秘儀、聖職者への奉納、初穂、十分の一税、病人訪問を蔑ろにして、習わしの敬意を拒んだ。³⁶⁾」さらに、アルプス地域からプロヴァンスへと説教活動を展開したブリュイのペトルスは教会を破壊し、十字架を焼き、聖金曜日に肉を食べたり修道士に結婚を強要したりした。12世紀前半には西欧各地で聖職者に対する敵意が多かれ少なかれ暴力的な形で表出されたが、ここに挙げたローザンヌのヘンリクスとブリュイのペトルスの事例はとくに注目に値する。なぜならば、ここにはじめて異端に対する説教と論争が始まるからである。前者は1116年頃に隠修士としてル・マンで改革説教を行い、そこを追放された後、1135年のピサ教会会議で「異端」として非難された。その説教活動は1145年までにトゥールーズ地域に及んだ。これに対して修道士ギョームが『修道士ヘンリクス駁論』を書き、さらにシトー修道会を代表する聖ベルナルドゥスが説教によって戦った。ブリュイのペトルスに対しては、クリュニー修道院長ペトルス（尊者ペトルス）が1138年から1141年にかけて『ペトルス派駁論』を著した³⁷⁾。

これらの反異端論争書や同時代の教会会議・年代記・書簡における言及から、ポスト・グレゴリウス改革期の異端に共通の特徴を読み取ることが出来る。彼らはかつての急進主義的改革者の立場をとり、世俗にある聖職者の生活を非難し、その秘蹟が無効であることを主張した。しかし、12世紀初めまでに教会改革の熱狂は去り、シモニア・ニコライティズムの浄化＝聖職者のカリスマの強調に代わって、教会秘蹟の客観性がますます強調されるようになった。11世紀末にレンヌの司教マルボードは、隠修士ロベール＝ダルブリッセルが「野卑な群衆と無知な人々」の前でシモニアや妻帯でその名に値しない聖職者たちを攻撃したことに対して、「彼は説教するのではなく、(聖職者を)貶めた」と非難した³⁸⁾。聖職者の生活が純潔であることを求め、「シモニア異端」によって彼らの執り行う秘蹟が無効となったと主張することは、いまや改革ではなく反聖職者主義の現れと見なされるようになったのである。「現世改宗」に向かい、ひとつの法的な組織体となった教会のもとで、秘蹟の客観性が明確にされ、聖職者の資質や生活に影響されないものとされたからである。12世紀における秘蹟神学の確立（「事効論」）は「教会論的転回」がもたらした帰結であったが、この新しい秩序から逸脱していった改革者はさらに一步を進めて、ローマ教会の秘蹟と聖職者の権威から決定的に離脱するにいたる。こうして彼らは何らかの教義的な理由からではなく、ローマ教会に対する不服従から「異端」とされた³⁹⁾。

注目すべきは、以上のような反聖職者主義の先鋭化に直面して、教会の異端に関する言説が定型化し始めたことである。1119年のトゥールーズ教会会議は次のように異端を非難した。「敬虔の見せかけのもとに、キリストの血と体の秘蹟、幼児洗礼、聖職者を否定し、教会の結婚の絆を拒否する人々を我々は非難する。⁴⁰⁾」ここでは洗礼・聖体・結婚という3秘蹟の否定と聖職者の否定が強調されている。教父時代以来、異端とは信仰からの執拗な離脱として理解され、「信仰の基準」として定式化された聖書・信仰箇条・秘蹟との関連で問題とされた。11世紀初めに西欧に再び異端が現れたとき、異端判定の手続きはこの伝統に沿ったものであった。すなわち、5世紀以来司教叙階の際に用いられた信仰告白（三位一体、神の受肉、洗礼、聖体、キリストの復活、など）を認めるか否か、このことが「異端」のステイグマの付与を決定づけた。そのため、異端の断罪は信仰箇条や秘蹟の「否

定」の列挙によってなされることが一般であった⁴¹⁾。異端とは教会が定義する信仰からの離脱であり、その出発点はその「否定」であるから。しかし、すでに紀元千年の異端に対する教会の言説において、洗礼・聖体・結婚の3秘蹟の否定の組み合わせが多かれ少なかれ繰り返され、定型化していた。この点について、M. ローウェルスは次のように指摘している。「洗礼、結婚（そしてあるいは子孫の再生産）、そして聖体（そしてあるいは死者のための執り成しの祈り）に対する拒否の組み合わせは、教会の言説のなかで大部分の異端の最小限の共通項であり、固い核をなしている。⁴²⁾」彼によれば、この3つの秘蹟は教会が社会を基礎づける3つの儀礼に結びついていた。洗礼は生誕とともに行われ、代父と代母の制度がそれに伴った。新たに生まれた子どもはこの儀礼によって信徒の共同体に加入する。結婚は新たな家族を構成し、親族の間の紐帯を拡大する。聖体は死者のための執り成しの祈りが行われる機会であり、とくに聖職者や修道士、国王・諸侯・貴族といった封建社会の支配層はそれによって故人（祖先）の記憶を記念し、その来世での救済を確保すると同時に、相互の連帯の絆を広げた。8、9世紀のカロリング時代以来、教会はこの3つの秘蹟とそれに結びついた社会儀礼を刷新し、新たな社会の要請に応えようとしてきた。いいかえれば、この3つの秘蹟とそれに伴う儀礼は教会と信徒の間の絆を固め、「キリストの体」である教会へと統合するものとして、重要な位置を占めていたのである⁴³⁾。

したがって、グレゴリウス改革以降、教会が「現世改宗」を志向し、そのために社会にイデオロギー的・制度的な枠組を与え、統合する役割を決定的に担うようになったとき、洗礼・聖体・結婚の3秘蹟はその中で戦略的な重要性をますます帯びるようになったことは明らかである。この3つの秘蹟を否定することは教皇を中心とした新しい秩序を否定すること、教会の社会に対するヘゲモニーを拒否することにつながる。こうして、ポスト・グレゴリウス改革期における反聖職者主義の先鋭化は、異端に対する言説の結晶化を促した。12世紀末にパリで活躍し、晩年にはシトー修道会に隠栖した神学者のルールのアラーヌスは『当代の異端に対するカトリック信仰について』において、様々な異端はひとつの異端に収斂するとした。彼はそれを「普遍的異端」(*una generale haeresis*)と呼ぶ⁴⁴⁾。これによって彼はスコラ神学者として「異端」の普遍概念の存在を提起したのであるが、それは当時の教会の言説に繰り返された秘蹟の三重の否定を核にした異端者による否定のリストを意味した。12世紀半ばまでに定型化された異端に関する教会の言説の核(=秘蹟の拒否のリスト)は、12世紀から発展する反異端論争書や説教において、また、13世紀後半から現れる異端審問マニュアルにおいても、反異端言説の枠組みを与えつづけた。

以上のようにして、ポスト・グレゴリウス改革期に結晶化した反聖職者主義は教会の言説においては秘蹟の「拒否」という形で表現された。この点で、尊者ペトルスの『ペトルス派駁論』はもっとも包括的な拒否、反聖職者主義の極北を伝えてくれる。それによれば、ブリュイのペトルスはカトリック教会の秘蹟と仲介者としての聖職者身分を総体的に拒否し、グレゴリウス改革が前面に押し出した制度としての教会の存在を全面的に否定した。教会とはキリストの信仰のもとに集まる信徒の霊的な共同体にすぎない、と⁴⁵⁾。しかし、この反聖職者主義の先鋭化は教会の言説をつうじて秘蹟と聖職者身分の「拒否」というネガティブな形でしか伝わってこない。その意味を理解するためには、ポスト・グレゴリウス改革期における反聖職者主義の結晶化を同時代の宗教的地平の拡大の中に置いて理解する必要がある。

プレモントレ修道参事会の歴史家、ハーフェルベルクのアンセルムスは同時代のラテン・キリスト教世界に起きつつあった新しい事態を驚きの念をもって次のように述べている。「なぜ神の教会に

かくも多くの新しいことが起き、かくも多くの新しい修道会が生まれているのか。・・・信仰はつねに同じであるが、生活の形式はつねに同じではない。・・・どうして神の教会はひとつであるのに、その息子たちが従う生活は多様なのか。⁴⁶⁾」この言葉が証言するように、グレゴリウス改革以降、「使徒的生活」あるいは「キリストの貧者」を共通に掲げる宗教運動が発展し、その中から従来のカテゴリーでは分類できない様々な宗教生活の形式が生まれ、それを追求する多様な宗教共同体が現れた。

V. ターナーによれば、歴史の転換期には彼がリミナリティ（境界性）と呼ぶ状況が現れる⁴⁷⁾。既存の状態から分離して、社会的紐帯や分類の網目を抜け出して移行する局面では、構造と構造の狭間においてコムニタスと呼ぶ構造化されない諸個人間の自由で平等な関係、共同体が生まれ、そこから新たな態度・価値・制度が創造される。この過渡的な状況（リミナリティ）はやがて新たな状態に統合される。11、12世紀の西欧社会は都市や貨幣経済の再生を伴いながら急速に発展と拡大を遂げ、そうしたリミナリティの状況を大規模に経験していた。宗教生活の分野では、隠修士運動が既存の制度の枠組み（伝統的なベネディクト修道制）から離脱し（「裸のキリストには裸で従え」）、リミナリティの境位においてコムニタスを形成した（あらゆる身分からの男女の信徒が区別されることなく「使徒的生活」に集う）。やがて、12世紀の30、40年代までに多くが消滅するか、あるいは新修道会や修道参事会を創設し、グレゴリウス改革以降の教会に新たな改革精神を吹き込んだ。シトー修道会やプレモントレ修道参事会がその代表である。しかし、この新たな改革の動きは「現世改宗」の事業のために不可欠な司牧（説教）の要請から起きたが、それを教会制度の内部で実現することの困難にただちに直面した。

こうした宗教生活の地平の拡大と多様化を背景にして、同じ頃、反聖職者主義の先鋭化はたんなる「拒否」の段階を脱して新たな局面を迎えた。教会制度から袂を分かって、その外部で「使徒的生活」の自律的な実践を追求する諸集団の叢生である。それらは、教会の秩序から決定的に離脱して、同時代の改革者と共通する「使徒的生活」や「キリストの貧者」の理想にもとづいて、法と制度の外部に新たな宗教生活の可能性を追求した。すなわち、逸脱者の「拒否」は新たなリミナリティを生み出し、彼らは構造と構造の狭間において新たな「選択」（異端の語源）の道へと向かう。同時代の隠修士の多くが修道会に組織され、構造に回帰したのに対して、ブリュイのペトルスやローザンヌのヘンリクスらは不服従（「人間の権威よりは、神に従う」）から新たな宗教的救済の可能性への探究に向かったのである。

その途上で彼らは境界＝狭間であって彷徨し、両義的で流動的なあり方を示す。12世紀の異端についての聖職者の記述には、教会の分類の網目を抜け出した逸脱者たちの不分明性、つかみどころのなさを強調するレトリックが繰り返される。福音書のキリストと使徒たちに従う「みせかけの信仰心」の陰で、彼らはカトリックの聖職者と秘蹟を否定し、ひそかに集会を開く。「様々な教えを説くが、誤謬においては一致する」彼らは、「多頭の怪物」である、と。しばしば、「異端」は動物メタファーで表象されたが、「主のぶどう畑を荒らす小狐たち」（『雅歌』第2章15節）というイメージはそうした「異端」の相貌を表現するものとして、中世をつうじて繰り返し用いられた⁴⁸⁾。異端＝選択の道はリミナリティに特有な曖昧さに満ちている。こうして、教皇君主制の確立へと向かう教会は、秩序の外部に多様に発現する逸脱に対する応答として、新たな言説戦略をとることを迫られた。ラインラントにおける「カタリ派」の創造はその帰結であった。

4. 「カタリ派」の創造

①「使徒的生活」の共同体

1140年代から1160年代にかけてラインラントのケルンでは異端火刑が相次いだ。最近、U. ブルンの研究が示したように、このとき「カタリ派」という名称とともにマニ教パラダイムが初めて現れた⁴⁹⁾。その過程はふたつの段階、局面に分けて考えることができる。まず、同時代のキリスト教世界の刷新と改革に通底する原初＝「使徒的生活」への復帰に促されて、教会の秩序から離脱して異端＝選択の道に向かい、新たな可能性を追求する共同体の登場である。

この動きの最初の注目すべき証言として、1147 / 48年にプレモントレ会の修道参事会員エウエルウィヌスがシトー会の聖ベルナルドゥスに宛てた書簡がある⁵⁰⁾。この書簡の中で、彼はケルンで異端者が摘発され（明らかに彼が摘発において中心的役割を果たした）、キリストと使徒の言葉で自らの異端説を擁護したが、熱狂した群衆によって火刑台に投ぜられたと伝える。「驚くべきことは、彼らが火の苦痛を忍んだばかりではなく、歓喜をもって耐えたことである。⁵¹⁾」しかし、書簡の最後で聖ベルナルドゥスに対して「多頭の邪悪に対する」戦いを要請している⁵²⁾ことから分かるように、彼は明確に限定されたひとつの異端をだけ問題にしているのではなかった。実際、約10年前にリエージュの聖堂参事会員が、20年後にはシェーナウの修道士エクベルトゥスが強調しているように、この時代のラインラントには相互に競合する多様な逸脱集団が活動していた。エウエルウィヌスはいくつかの異なった逸脱集団に直面したのであり、その中でとくに2つのグループに注目することになった。両者の間の確執と論争が摘発のきっかけとなったからである。

いずれもグレゴリウス改革以降の反聖職者主義の先鋭化を示している。しかし、エウエルウィヌスは教会への復帰を拒否して火刑台に身を投じたグループに、これまでにない新しさを見て取った。彼らはたんに聖職者と秘蹟を否定したばかりではなかった。彼らは自分たちこそが真の教会であると主張したのである。なぜなら、自分たちのみがキリストの足跡に従い、真の使徒的生活を送っているから。自分たちはこの世のものを求めず、家も土地もいかなる財ももたない。それはキリストがこの世のものを求めず、弟子にもそうしないように命じているからである。「我々はキリストの貧者であり、遍歴者である。狼の中の羊のように、使徒や殉教者とともに町から町へ彷徨う。しかし、我々は聖なる生活を送り、断食と禁欲を行い、日夜を問わず祈り、生活に必要なもののみを求めて働く。⁵³⁾」

ここにエウエルウィヌスが直面したのは、教会制度の外で「キリストの貧者」あるいは「使徒的生活」の実践者が俗世の絆から離脱した純粹さをひたすら追求し、あらゆる制度の外に彷徨する姿である。彼らはリミニナリティの境位にあって多様かつ流動的な逸脱を生み出す。しかし他方で、エウエルウィヌスは彼らが一定の儀礼と組織をもった共同体を形成しつつあったことを強調している。彼らは「火と聖霊による洗礼」（按手礼）を加入儀礼とし、さらに「選良」、「信者」、「聴衆」という形で階層化され、彼らの間に司教や教師、さらには「教皇」さえいた⁵⁴⁾。最後に、彼らの異端は殉教者の時代から現在まで、ギリシアや他の土地に隠れて存続した、と⁵⁵⁾。ここには後の「カタリ派」を特徴づける要素がすでにいくつか認められる。「真の教会」という意識、ヒエラルヒーの用語、按手礼、そして「東方起源」。ここからエウエルウィヌスの書簡はカタリ派教会に関する最初の証言として注目されてきた。しかし、ここには遠心化する逸脱者の世界を固定化しようとする、教会の言説の力学がすでに働いていないだろうか。「異端」は東方由来の対抗教会をなしていた、と。

すでに初期教父の時代に「対抗教会」のトポスは反異端言説の重要な武器であったが、エウエルウイヌスのテキストでも「異端」の相貌を形づくる鋳型となっているように思われる⁵⁶⁾。また、同時代人の心をとらえていた第2回十字軍の熱狂的雰囲気の中で、「東方」はあらゆる悪の源泉として人々の意識に定着しつつあった。「異端」の対抗教会も「東方」に由来すると考えられたのである⁵⁷⁾。

しかし、以上の諸点でエウエルウイヌスがアウグスティヌスを参照した可能性はあるものの、彼のテキストにはこの教父の名前も「マニ教」も、とりわけマニ教パラダイムの成立にとって重要な要素である「二原理の二元論」もない。教会の反異端言説の発展におけるこの一歩は、エウエルウイヌスと同じ時期、同じ地域で活動したベネディクト修道士、シェーナウのエクベルトゥスの『カタリ派異端に対する説教』によって踏み出される。

②「カタリ派」の創造

1164 / 65年⁵⁸⁾にシェーナウのエクベルトゥスは、ケルン大司教フリードリヒに「一般にカタリ派と呼ばれる」異端に対する戦いのための武器として、一冊の論争書を献呈した。冒頭にはこの書の成り立ちや動機について書かれた献呈の書簡が付されている。それによれば、エクベルトゥスは40年代から50年代前半にかけてボンの聖堂参事会員として「カタリ派」の「学派」(*schola*)のメンバーとしばしば論争した⁵⁹⁾。

12世紀前半、ラインラントのケルン、マインツ、リエージュは、同時代のヨーロッパの知的ルネサンスの中心地のひとつであった。修道院にはアウグスティヌスをはじめとした教父著作の写本があり、都市の学校では文法や弁証法(論理学)を聖書研究に適用し、様々な神学的、教会法学的命題をめぐる論争が沸騰していた。この知的ルネサンスは同時代の宗教的ルネサンス(聖書の原初のモデル=「キリストの貧しさ」と「使徒的生活」への回帰)と不可分に結びついていた。多様な宗教生活の可能性をめぐる論争は聖書註釈を活気づけた。教皇を頂点とするヒエラルヒーによる「現世改宗」と多様な共同体による「使徒的生活」の追求は、聖書を世界に開かれたテキストにした。各地から遍歴する教師や学生が集まる都市の知的環境は、ラディカルな「使徒的生活」から生まれた逸脱の恰好の場であった。以上のような背景において、エクベルトゥスは聖書と教父著作(アウグスティヌス)を手にも都市の異端者たちの「学派」と論争したのである⁶⁰⁾。

U. ブルンが強調するように、エクベルトゥスは明確な教義・組織をもたない多様な逸脱集団に直面して、「多頭の怪物」の背後に隠れた統一的な教義と組織、ひとつの「敵」を発見しようとした⁶¹⁾。異端者はそのアイデンティティを隠し(「見せかけの信心」、秘密の集会を開き、いたるところに出没する。ハーフェルベルクのアンセルムスをはじめ教会人の多くが同時代の宗教運動の多様性に戸惑っていた時代、逸脱者の世界も流動的かつ分散的であった。聖ベルナルの説教活動を報告した弟子の書簡によれば、聖ベルナルが1145年にトゥールーズで活動する異端者ヘンリクスを追ったとき、「ヘンリクスの逃亡、アリウス派の隠れ場について語れば尽きない。我々が追うたびに彼はさらに逃れた。⁶²⁾」1135年にリエージュの聖堂参事会員たちは「教皇L」に宛てた手紙において、異端者が多様でひとつの名をもたないことを強調した⁶³⁾。エクベルトゥス自身もそれを認めている。「彼らの言葉は蟹のように這い、レプラの感染のようにいたるところに広まり、キリストの身体を汚す。彼らは我々の間では(ラインラント)カタリ派(*Catharos*)と呼ばれるが、フランドルではピフレス(*Piphles*)、フランスでは織物業と結びつけられて織物職人(*Texerant*)と呼ばれる。⁶⁴⁾」異端について「主のぶどう畑を荒らす小狐」、「疫病のように広まる」といったメタファーが頻繁に利用さ

れたが、それはこうした現実に対応したものであった。

それではエクベルトゥスはどのようにして彼の時代の「これまで聞いたこともない新たな狂気⁶⁵⁾」をマニ教二元論と同定し、さらに、「カタリ派」という名称を与えたのか。この点に関する U. ブルンの優れた分析は、「カタリ派の創造」がもつ意味に光を当ててくれる⁶⁶⁾。

同時代の聖職者にとって聖書や教父著作の権威は絶対的なものであったので、現在の問題もそのレンズをつうじて見た。彼以前にも、11世紀以来、修道院年代記作者は異端者をアウグスティヌス著作に詳細に伝えられた「マニ教徒」（あるいは、時に「アリウス派）」と呼んだ。そこではアウグスティヌスの『異端について』にあるマニ教の教義の中で肉食の禁止と結婚の否定のみが取り上げられ、それとの関連で同時代の異端を「マニ教徒」と呼んだ。また、『リエージュ司教事績録』によれば司教ワツォは聖霊を与える按手礼ゆえにシャロン＝シュル＝マルヌの農民たちを「マニ教徒」と呼んでいる。しかし、いずれにしても善の原理と悪の原理との対立を説く二元論はまったく言及されていない⁶⁷⁾。この点でエクベルトゥスの新しさはマニ教二元論の教義をそのまま現在の異端に転移させたことにあった。つまり彼は教父時代と現在とを連続したものと考え、「カタリ派」の起源の「歴史」を作り出そうとしたのである⁶⁸⁾。『カタリ派異端に対する説教』の第一説教（ミーニュ版による区別）の終わりに、「カタリ派の起源について」という題の一節が置かれている⁶⁹⁾。その中で「カタリ派」の始祖が古代末期のマニであることが強調され、アウグスティヌスの反マニ教著作からマニ教の二元論教義と教会組織が語られている。それは「現在でもなお遵守され」ている、と。また、「以上すべては今日カタリ派と呼ばれている人々によって打ち明けられたものである。」最後に、彼が参照したのがアウグスティヌスの3つの反マニ教著作（『異端について』『マニ教駁論』『マニ教徒の習俗について』）であることを明かし、それらからの抜粋を巻末に付した。それを読むことによって「この異端が最初からいかなるものであったか、それが諸異端の汚水溜であることを理解するであろう。」ミーニュの版には省略されているが、13世紀の写本には写字生がアウグスティヌスの抜粋集を省略しないよう明記されていた⁷⁰⁾。

以上のようにして、初期キリスト教からの「歴史」の中に定位され、アウグスティヌスの時代のマニ教は彼の時代の「カタリ派」に転移された。ラインラント（あるいはフランドルやフランス）に広まる教会制度から離脱した「使徒的生活」の多様な共同体は教義も組織も定かではないものであったが、彼はアウグスティヌスをもとにそれらの間に隠れた関連を見だし、東方起源の「マニ教的二元論」の教会という相貌を与えた。それではなぜ彼らは「カタリ派」と呼ばれるのか。

エクベルトゥスが証言するように、ラインラントでは異端者たちは「カタリ派」と呼ばれていたが、それは聖職者からみて教義的にも組織的にも不分明な諸共同体をゆるやかに指すにすぎなかった。そのため、彼はこの名前に巧みな知的操作を加え、異端を再命名することを試みた。この点で興味深い一節が『カタリ派異端に対する説教』の第一説教（「結婚についての説教」）に見い出される。異端者の教師たちは「自らカタリスタスすなわち清浄なる者 (*catharistas, id est purgatores*)、そして (*et*)、カタリ派すなわち純潔なる者 (*cathari, id est mundi*) と呼んだ。…あなた方は自らの栄光のためにこの名称を語るが、それは民衆の俗語では (*in populari sermone*) 恥ずべきものとなっている。⁷¹⁾ この一節をてがかりに、U. ブルンは「カタリ派」（すなわち「純潔なる者」）は異端者の間で流布していた自称ではなかったかという興味深い仮説を立てる⁷²⁾。さらに、このテキストでは *catharistas*（複数形 *catharistae*）と *cathari* とが「そして」(*et*) で結びつけられることによって、ふたつの名称の間で意味論的なコラージュがなされていることが注目される⁷³⁾。

この点を明らかにするために、U. ブルンはミーニュの CD-ROM 版のデータベースを利用して、アウグスティヌスの『異端について』にリストされた音声的に類似した3つの異端名 *cathari*, *catharistae*, *cataphrigae* の使用例を古代末期から12世紀半ば(エクベルトゥスの時代)まで網羅的に検索した。古代末期の *cathari* は4世紀前半にニケーア公会議で非難されたノヴァティアヌス派のことであった。彼らは再婚を認めない厳格な結婚の教えを説き、ローマ教会の「鍵の権力」を認めなかった。しかし、カトリック教会の信条からは離れていないため、教会にまもなく復帰した。これに対して、*catharistae* はマニ教の一派であり、とくに厳格な二元論で知られていた。*cataphrigae* は3世紀にフリギアの教会会議で非難された異端であり、ノヴァティアヌス派のように再婚を禁止したばかりではなく、三位一体に関する誤った教えを説き、女性を聖職者に任命したことで非難された⁷⁴⁾。

ブルンによる語彙分析はミーニュに限定された調査という限界はあるものの、重要なてがかりを与えてくれる。まず、*cathari* と *cataphrigae* はグラティアヌスの『教令集』に収められ、12世紀の教会人の間で広く知られていた。これに対して *catharistae* はアウグスティヌスの著作以降では4世紀のカッシオドルスを例外としてエクベルトゥスが「再発見」するまで引用例がない⁷⁵⁾。

つぎに、12世紀半ばのラインラントではこれらの過去の異端名が再浮上し、1163年の異端火刑と結びついて現在の異端に適用する試みが起きたこと。ドゥイツ修道院の修道士ティエリが書いた写本には1163年の火刑に関する同時代記録が含まれている。そこには異端者たちが *cathari et catafrige* の名前で呼ばれている⁷⁶⁾。これは *cathari* が同時代の異端名として使用された最初の例のひとつであるが、なお「マニ教徒」を意味していない。これに対して、1156年頃にシェーナウの女性神秘家エリザベート、すなわちエクベルトゥスの姉が『神の道の書』において初めてこの意味で同時代の異端を *cathari* と呼んだ。エクベルトゥスは姉の幻視体験を記録し、その著述に全面的に協力していたが、彼の神学的諸観念(「カタリ派」も含めて)がエリザベートの神秘体験を支配していたことは明らかであった。ちょうどこの頃、彼が「カタリ派」の教師たちと論争し、『カタリ派異端に対する説教』を温めていたことを考えれば、エリザベートの著作にみられるものがマニ教パラダイムと結びついた「カタリ派」の最初の例と言える⁷⁷⁾。いうまでもなく「カタリ派」の再命名を実現したのは弟のエクベルトゥスであった。U. ブルンによれば、異端者たちが「純潔なる者」(*cathari*)と誇らしげに使っている名前は、もともと「ノヴァティアヌス派」という正統からさほど隔たりがない一派の名前であった。これは都合の悪い事実であった。(エクベルトゥスは彼らを「マニ教徒」に仕立てたいにもかかわらず、なぜ *catharistae* と呼ばなかったのか。この事実は *cathari* が異端者の自称であったことを裏付ける。) こうして、エクベルトゥスは音声的な類似を手がかりに、アウグスティヌスの『異端について』で詳細に扱われている *catharistae* の内実を *cathari* に転移した。こうして *cathari* は *catharistae* すなわち厭わしきマニ教徒のことであると理解された⁷⁸⁾。つまり、名は「カタリ派」、実は「マニ教徒」である、と。

以上のようにして、「カタリ派」は危険な二元論異端「マニ教徒」となった。歴史の創造から異端の名の創造へ。このテキスト操作によって「カタリ派」は誕生した。これはラインラントの逸脱者の運命を変えたばかりではなく、教会の反異端言説における新たな局面を画したと言えよう。20年ほど前のシュタインフェルトのエウエルウィヌスの書簡から伺えたように、逸脱者たちは「キリストの貧者」＝「使徒的生活」を追求し、遍歴しながら厳格な禁欲と祈りと労働の生活を送った。彼らは俗世に巻き込まれた教会を拒否し、そこから離脱してリミナリティに生きる。相互に直接の繋

がりも共通する教義もない逸脱者たちは、この共有された体験からのみ教会の支配的現実に対抗する「純潔なる者」として意識していたのではないか⁷⁹⁾。「正統」は「異端」によって規定されるが、その反対も事実である。ここで重要なことは、いまや「純潔なる者」には二元論異端の烙印が押され、その鑄型によって同定されることになった事実である。

「カタリ派」という名称とともにマニ教パラダイムがその歴史を始める。ここに逸脱者の多様な世界の完全な他者化のプロセスが始まったのである。来世と現世とを、可視的世界（自然）と不可視の世界とを結びつけ、統一すること。教会が社会を包摂し「キリスト教社会」の統一を実現すること。シェーナウのエクベルトゥスが創造した「カタリ派」とは、グレゴリウス改革以降の教会が志向したこの「現世改宗」のヴィジョンを根本から脅かす根源的な「他者」であった⁸⁰⁾。教会が一般信徒の日常生活にまで分け入り俗世の社会に聖書の教えを適用し、それを自らのうちに統合しようとしたとき、キリスト教に内在する霊と肉の葛藤は新たに先鋭化せざるをえなかった。この矛盾と葛藤が「カタリ派」＝マニ教的二元論という他者イメージに投影され、逸脱者たちは「内なる他者」として排除された。この意味では、彼らはローマ教会によるキリスト教世界の秩序構築のためのスケープゴートとなったのである⁸¹⁾。

5. 展望：「カタリ派」から「悪魔崇拜」へ

シェーナウのエクベルトゥスが創造した「カタリ派」はやがてキリスト教にとって根源的な他者としてローカルな次元を越えて、ローマ教会を頂点とするラテン・キリスト教世界の共通の敵へと、その脅威のイメージを拡大していく。ラインラントでは1180年代から、異端審問が開始される1230年代まで「異端」は問題とならなくなった⁸²⁾。しかし、その間にマニ教パラダイムは、ラインラントで現れてからまもなく西欧の他の地域にもそれぞれの歴史的条件のもとで始まった。

ポスト・グレゴリウス改革期に先鋭化した反聖職者主義は、12世紀に各地に現れた逸脱者の共通の出発点であった。彼らはローマ教会がこの世の富に支えられた制度＝権力として立ち現われた支配的現実から離脱し、「キリストの貧者」として「使徒的生活」を実践し、純粹／浄化の言説を繰り広げた。これに対して、シェーナウのエクベルトゥスは分散的で多様な逸脱者の言説を論争をつうじて集め、マニ教パラダイムの鑄型によって統一的な教義とヒエラルヒーをもった異端へと体系化した。以上のように彼が創造した教義的・組織的な異端のイメージとその起源神話は、後を追うようにしてラングドックと北イタリアでさらなる発展をみた。同一の歴史的条件（反聖職者主義）のもとで並行する逸脱現象が起き、これに対して異なった名称（「カタリ派」「アルビジョワ派」など）のもとにマニ教パラダイムが適用されたのである。しかし、地域によって異なった命名が示すように、逸脱者の相互の間には直接の結びつきはない。現実には多様で流動的な逸脱諸集団の間に「二元論」という共通のコンテクストを与え、これによってひとつの関連を見いだし、相互に共謀する運動を背後に読み取ったのは、教会の聖職者であった。

まず、すでに述べたように、皇帝フリードリヒ1世の帝国書記局長であったケルン大司教が、教皇とロンバルディア諸都市に対する闘争に参加するために北イタリアに長期にわたって滞在したとき、「カタリ派」の名はイタリアに知られるようになった。ボナクルススの『異端カタリ派の表明』（1180年代）⁸³⁾以降、イタリアにおける「カタリ派」の名称とマニ教パラダイムの足跡を辿ることが

できる。12世紀以来、イタリアにおける反聖職者主義の様々な現れに付与された名称である「パタリニ」はやがて「カタリ派」と混同して使われるようになった⁸⁴⁾。

しかし、「カタリ派」は主として教皇庁において公式的に用いられ、さらにイタリアの異端審問官のマニュアルや論争書に定着した。この点で画期的なのは1179年の第3ラテラノ公会議(教令第27条)と1184年のヴェローナ教会会議(教令『厭わしき者たちに』)であろう。このふたつの教令において教皇ははじめて「カタリ派」の名を用い、同時代の異端の筆頭として断罪したのである⁸⁵⁾。ここに「カタリ派」はラテン・キリスト教世界の中枢において現れ、教皇権のリーダーシップに対する最大の脅威として位置づけられた。

以上のようにして12世紀末には「カタリ派」、すなわちマニ教的二元論に対する戦いは、真理を体現する教皇権の拡大のための戦いとなった。いうまでもなく、対異端十字軍であるアルビジョワ十字軍である。その焦点となったのはラングドックであった。ここでは十字軍が口火を切るまでに、トゥールーズ伯のラングドック、さらにトランカヴェル副伯の支配地の中心、アルビに「異端」の危険が焦点化されていった。この地域をめぐる諸権力の競合の結果、二元論の危険はこの地域に同定され、トランカヴェル副伯領の中心のひとつ、アルビがスケープゴート化されたのである⁸⁶⁾。この一連の過程でラングドックではマニ教パラダイムはもっぱら「アルビジョワ派」という名に結びつけられることになった。「カタリ派」はこの地域ではほとんど使用されない。

対異端十字軍への参加要請は西欧のキリスト教世界全域にわたって、説教や書簡などをつうじてなされた。この結果、マニ教的二元論はキリスト教世界全体の共通の敵という相貌を与えられ、エクベルトゥスにはじまるマニ教パラダイムの発展はひとつの到達点にいたった⁸⁷⁾。イタリアの異端審問官の間で「カタリ派」の対抗教会の系譜と組織が具体的に記述され、その起源神話が語られたことである。1210年から1215年にかけて書かれた『ロンバルディアのカタリ派異端について』から13世紀半ばのライネリウス・サッコーニをへて、13世紀後半のアレッサンドリアのアンセルムスまで、東方ビザンツの異端教会を母教会とするカタリ派諸教会の分布と成り立ち、その二元論教義がより体系化された形で提示された⁸⁸⁾。すでに、マニの名前によって「東方起源」が示唆されていたが、ここに「東方」との関係がさらに強調された。第4回十字軍の頓挫の後、すでに十字軍イデオロギーの構成要素となっていた異端的な「東方」のイメージが加わり、マニ教パラダイムによる異質な他者としてのイメージがいっそう増幅されたことが分かる。以上のようにして、13世紀後半までに、対異端十字軍をきっかけに教皇と異端審問官を中心にラテン・キリスト教世界の共通の脅威としての「カタリ派」イメージが増幅したといえよう。

最後に、「カタリ派」の名称は異端審問の開始とともに、再びラインラントを舞台にその後の逸脱者たちの運命を決定づける役割を果たした。1227年以来、教皇グレゴリウス9世によってラインラントにおける異端審問と対異端十字軍を託されたドミニコ会修道士マルブルクのコンラートは、異端者たちによる悪魔崇拜の集会の物語を流布し、迫害を正当化した。それは教皇グレゴリウス9世の教勅 *Vox in Rama* に採用され、中世後期における異端審問官のイメージを決定づけた。すでにエクベルトゥスは自らを「カタリ派、すなわち純潔なる者」と称する異端者たちに対して、民衆の日常語では彼らの名は不名誉なものであると述べている⁸⁹⁾。彼の時代のドイツ語では猫は *kate* あるいは *kater* であったのであり、*cathari* との音声的な類似からラインラントではすでに早くから「カタリ派」=「猫」の連想が働いていた。1230年代のラインラントにおける異端迫害に際して、この間に起きた異端の悪魔化の過程は「カタリ派」=「猫」=「悪魔」という観念連合に収斂していっ

たのである⁹⁰⁾。このとき「カタリ派」の嫌疑を受けたレプツェットという女性の審問記録が残っている。そこでは異端者の悪魔崇拜はエウエルウイヌスとエクベルトゥスが描いた「火と聖霊の洗礼」、13世紀のカタリ派儀礼書に記録された「救慰礼」の完全なパロディーであった⁹¹⁾。

こうして1230年代以降、「カタリ派」＝マニ教パラダイムは悪魔崇拜の集会の闇のイメージに飲み込まれてしまった。それまで、「カタリ派」という名称の背後には逸脱者の世界（「純潔なる者」と教会の言説（マニ教的二元論）との交錯、両者の反発と結合のダイナミズムがあった。いいかえれば、エクベルトゥスから始まるマニ教パラダイムでは様々な異端的「誤謬」が取り上げられ、スコラ学の討論形式にしたがって命題集として提示された。そこでは、なお異端者を論争で説得し、改心へと導く可能性が少なくとも理論的には信じられていた。しかし、いまや、異端者たちは「悪魔の陰謀」の闇のなかに埋没し、もはや異端の教義やヒエラルヒーを想定する必要性はなくなった。14世紀前半にベルナル・ギイは『異端審問提要』において、「新マニ教徒」と並んで、「魔術師、占い師、悪霊祈願をする者」をターゲットに挙げた。彼が挙げる「新マニ教徒」の教義はもはやマニ教パラダイムの化石にすぎない⁹²⁾。論争による逸脱者の世界との対決に代わって、「言語に絶するもの」（悪魔崇拜）を告白させる異端審問の時代の到来であった⁹³⁾。以上のようにして、12世紀後半に生まれた「カタリ派」（＝マニ教パラダイム）のステイグマはその歴史的役割を終える。

エウエルウイヌスからベルナル・ギイへ、逸脱者の現実は時代とともにますます遠ざかる感がある。このテキストの牢獄を越えて逸脱者の現実いかに接近できるのだろうか。すでに歴史家たちの間でその脱構築作業が進められているが、その程度や方法は様々である。それらを踏まえて、逸脱者の現実アプローチする可能性については、稿をあらためて論じなければならない。

注

- 1) Bernardo Guidonis *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, C. Douais ed., Paris 1886, pp. 255–293.
- 2) M. D'Alatri, "Eresie perseguite dall'inquisizione in Italia nel corso del duecento", *The Concept of Heresy in the Middle Ages*, Leuven, The Hague, 1976, pp. 211–224 ; 小田内隆「西欧中世における異端概念の諸相—第四ラテラノ公会議（1215年）までを中心に—」『立命館文学』第544号、1996年、205–234頁。
- 3) J. - L. Biget, *Hérésie et inquisition dans le midi de la France*, Éditions A. et J. Picard, 2007, p. 89.
- 4) 本稿においてとくに参照された最近の重要な研究のみをあげる。J. - L. Biget, *op. cit.* ; P. Biller, "Through a glass darkly : seeing medieval heresy", P. Linehan, J. Nelson eds., *The Medieval World*, Routledge, 2001, pp. 308–326 ; Uwe Brunn, *Des contestataires aux « cathares » . Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2006 ; P. Jimenez-Sanchez, "La vision médiévale du catharisme chez les historiens des années 1950: un néo-manichéisme", *Catharisme : l'édifice imaginaire* (Coll. Heresis, n. 7, Carcassonne, 1998), pp. 65–96 ; Idem, *Les Catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, 2008 ; M. G. Pegg, "On Cathars, Albigeans and good men of Languedoc," *Journal of Medieval History*, 27 (2001), pp. 181–195 ; Julien Théry, "L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XIIe – début du XIVe siècle) ?," *Heresis*, 36-37, 2002, pp. 75–117 ; G. Zanella, *Hereticalia. Temi e discussioni* (centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1995) ; Monique Zerner, ed., *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998 ; Idem, ed. *L'histoire du catharisme en discussion: le "concile" de Saint-Félix, 1167*, Publications de la Faculté de Lettres de Nice, 2001 ; R. I. Moore, *The War on Heresy*, Belknap Press, 2012.
- 5) 前注の P. Jimenez-Sanchez を参照。英語圏での比較的最近の例をあげる。M. Lambert, *The Cathars*,

- Blackwell Publishing, 1998 ; M. Barber, *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, Routledge, 2000 ; B. Hamilton, "The Cathars and Christian Perfection," *The medieval church: universities, heresy, and the religious life : essays in honour of Gordon Leff*, P. Biller and B. Dobson, eds., Woodbridge, The Boydell Press, 1999, pp. 5–23 ; Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, Yale University Press, 2000. 最後に挙げた研究は比較宗教史的な立場からの系譜論の典型と言えよう。1994年の初版は邦訳されている。ユーリー・ストヤノフ『ヨーロッパ異端の源流—カタリ派とボゴミール派』三浦清美訳、平凡社、2001年。
- 6) この点については以下を参照。G. Pegg, *art. cit.*, 2001.
- 7) M. Zerner, "Du court moment où on appela les hérétiques des 'bougres' et quelques déductions," *Cahiers de civilisation médiévale* 32 (1989), pp. 305-324 ; Idem, "Question sur la naissance de l'affaire albigeoise," Claude Duhamel, Amadeo et Guy Lobrichon, eds., *Georges Duby, L'écriture de l'Histoire*, De Boeck Université, 1996, pp. 427–444.
- 8) Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine des Cathares ou Albigeois*, Paris-Gènéve, 1848 / 49.
- 9) A. Borst, *Die Katharer* (Schriften der MGH 12), Stuttgart, 1953.
- 10) J. - L. Biget, "Les Albigeois: remarques sur une dénomination", Monique Zerner, ed., *op. cit.*, 1998, p. 219.
- 11) 本稿は以下の拙著におけるアプローチをさらに深めることを意図したものである。小田内隆『異端者たちの中世ヨーロッパ』NHK出版、2010年。
- 12) Jean-Daniel Dubois, "Polémiques, pouvoir et exégèse. L'exemple des gnostiques anciens en monde grec," Monique Zerner, ed., *op. cit.*, 1998, pp. 39–55.
- 13) J. de Guibert, "La notion d'hérésie chez Saint Augustin", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 3 (1920), pp. 368–382.
- 14) 5～6世紀のガリアでは「マニ教徒」はすでに存在しないが、「邪悪さ」のイメージを体現するものとして、しばしばレトリックで用いられた。Raymond Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, University of California Press, 1992, pp. 78–87.
- 15) Y. M. - J. Congar, " 'Arriana haeresis' comme désignation du néomanichéisme au XIIe siècle," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 43 (1959), pp. 449–461.
- 16) Guibert de Nogent, *Autobiographie*, introduction, édition et traduction par E. - R. Labande, Paris, 1981, p.430.
- 17) Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 21, col. 843.
- 18) Eckberti Schonaugiensis *Sermones contra Catharos*, Migne, *PL* 195, col. 13, 16.
- 19) *Ibid.*, col. 18.
- 20) *Ibid.*, col. 17.
- 21) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 337–342.
- 22) Bonacursus, *Manifestatio haeresis catharorum*, in: R. Manselli, "Per la storia dell'eresia nel secolo XII," *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 67, (1955), pp. 189–211.
- 23) Mansi, *op. cit.*, vol. 22, col. 232, 477.
- 24) J. - L. Biget, *op. cit.*, pp. 64–67.
- 25) Gervase of Canterbury, *Opera historica*, ed. W, Stubbs, London, 1879, I, p. 270.
- 26) M. Zerner, *art.cit.*, 1989.
- 27) 後述参照。
- 28) 近代以降、とくに19世紀後半から20世紀前半にかけての「カタリ派」の伝統的歴史記述の成立については、以下の研究を参照。P. Jiménez Sanchez, *art. cit.*, pp.74-82 ; Idem., *op.cit.*, pp. 21–48.
- 29) Monique Zerner, ed., *op. cit.*, 2001.
- 30) M. G. Pegg, " 'Catharism' and the Study of Medieval Heresy," *New Medieval Literature*, eds., D. Lawton, R. Copeland and W. Sease, Oxford University Press, 2004, p. 268.
- 31) しかしながらここで、1970年代以降、専門研究の分野ではマニ教パラダイムから脱却の動きが進んでい

ることを強調しなければならない。この点で、先駆的な役割を果たしたのは、イタリアの R. モルゲンであろう。R. Morghen, *Medioevo cristiano* (1. ed. 1951); “Il cosiddetto Neo-Manicheismo occidentale del secolo XI,” in: *Oriente e Occidente nel Medio Evo* (Convegno “Volta” di scienze morale, storiche e filologiche, 27 maggio-1 giugno 1956. Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni, 8th Series, vol. 12, Roma, 1957), pp. 85–104; “Problemes sur l’origine de l’hérésie au moyen âge”, J. Le Goff, ed., *Hérésies et sociétés dans l’Europe préindustrielle, XIe-XVIIIe siècles* (Paris, 1968), pp. 121–138. 彼は西欧の二元論が本質的に聖書的、キリスト教的な性格であること、また、西欧の社会と宗教の刷新運動の内部から誕生したことを強調した。これに対して、A. ドンデヌは伝統的な立場から反論した。11世紀前半の異端をめぐる両者の論争が研究史上の転換点になったことは疑えない。この論争については拙稿を参照。小田内隆「『民衆異端』パラダイムの再検討—二項対立を越えて—」『立命館文学』597号、2007年、241–243頁。しかし、カタリ派像の刷新が本格化するの、1970年代後半になってからである。まず第一に、今日、カタリ派はマニ教とは無関係であり、キリスト教のひとつの発現形態であったとする認識が一般的となった。その推進者はカルカソヌにあるカタリ派研究センターであり、とくに J. Duvernoy と Anne Brenon である。J. Duvernoy, *L’histoire des cathares*, Privat, 1976 ; *La religion des cathares*, Privat, 1979; A. Brenon, *Les cathars. Vie et mort d’une Église chrétienne*, J. Grancher, Paris, 1996 ; アンヌ・ブルノン『カタリ派—中世ヨーロッパの最大の異端』池上俊一監修、山田美明訳、創元社、2013年。現在、彼らの立場が通説的な位置にある。しかし、それはカタリ派がボゴミール派の分岐であること、東西にまたがるカタリ派の対抗教会があったことを強調している点で、なおマニ教パラダイムの呪縛にあるといえよう。我が国では、渡辺昌美『カタリ派の研究』（岩波書店、1989年）が A. ドンデヌの方向での伝統的研究の集大成である。J. Duvernoy らの最近の研究動向は池上俊一氏の研究に反映している。池上俊一『ヨーロッパ中世の宗教運動』名古屋大学出版会、2007年。これに対して、すでに R. モルゲンが 11 世紀の異端について提起した方向性、すなわち異端があくまで西欧の歴史と社会の内部から発生したという認識を 12 世紀後半以降の「カタリ派」の歴史にも拡大する研究がある。1990年代から J. - L. Biget と P. Jimenez-Sanchez らがこの方向で注目すべき成果を出している。

テキストの牢獄を抜け出して、そこにいささかでも接近するためには聖職者のテキストから距離を取ることが必要である。この点で、異端審問の供述調書の記録の利用は逸脱者の世界にアプローチする新たな可能性をもっている。G. Pegg, J. Théry, G. Zanella などによれば、異端審問官の対象となった信徒たちの言葉からは、東方からの宣教師も「二元論教義をもったカタリ派教会」もまったくくかがえない。ここから見えてくるのは、カリスマ的な説教師と帰依者との関係であり、逸脱者の姿ははるかに流動的で分散的である。そもそも「カタリ派」として呼べるようなひとつの統一的運動や組織の存在が疑われる。G. Pegg, *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton University Press, 2001 ; G. Zanella, *op. cit.* ; Julien Théry, *art. cit.* こうした脱構築的な試みに対する批判的な応答の例として以下の論文を参照。Michel Roquebert, “Le <déconstructionnisme> et les études cathares,” *Les Cathares devant l’histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, ed. Anne Brenon / Christine Dieulafait (Collection-La-Chapelle: L’Hydre Éditions, 2005), pp. 105–133.

- 32) R. I. Moore, *The Origins of European Dissent*, Toronto, Medieval Academy of America, 2nd ed., 1994, pp. 82–136. この点は今日の多くの研究者が共有する認識である。小田内隆「12世紀前半の異端について—後グレゴリウス期の宗教・権力状況に関する一考察—」、『社会科学討究』102号、1989年、245–274頁。
- 33) Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam, 1000-1150*, Aubier, Paris, 1998, pp. 19–34; 関口武彦『教皇改革の研究』南窓社、2013年。
- 34) グレゴリウス7世の教令、およびグレゴリウス改革における「教会論的転回」とその帰結については、拙稿を参照。小田内隆「グレゴリウス改革と異端—中世異端史の転回点をめぐる—」、『史観』118冊、1988年、59–73頁。
- 35) J. - L. Biget, *op. cit.* pp. 38–62.
- 36) *Gesta Pontificum Cenomannensium*, in: Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, XII, p. 554.

- 37) Petrus Venerabilis, *Contra Petrobrusianos Hereticos*, ed. J.Fearns, (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. X), 1968 ; Guillaume Monachi, *Contre Henri schismatique et hérétique suivi de Contre les hérétiques et schismatiques* (anonyme), introduction, traduction, notes et index par Monique Zerner, Le Cerf (Sources chrétiennes, 541) 2011.
- 38) Johannes von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, II, Leipzig, 1903–1906, P. 186.
- 39) 小田内、前掲論文、1989年、266頁。堀米庸三の『正統と異端』（中公新書、1964年）は中世異端史における秘蹟論争の重要性に着目した点で改めて再評価されるべきである。ただし、グレゴリウス改革期の論争ばかりではなく、12世紀以降の教会の反異端言説において「秘蹟否定」がつねに中心的位置にあった事実に注目すべきであろう。M. ローウェルスが強調するように、この事実は封建社会における教会の儀礼の重要性、そのイデオロギ的役割を理解する上で鍵となるからである。この点では、以下の研究が出発点となる。Michel Lauwers, *La Mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au moyen âge*, Beauchesne, Paris, 1997. Dominique Iogna-Prat, *op. cit.*, pp. 153–262.
- 40) Mansi, *op. cit.*, XXI col. 226–227.
- 41) 小田内、前掲論文、1988年、67頁。
- 42) M. Lauwers, “Dicunt vivorum beneficia nichil prodesse defunctis. Histoire d’un thème polémique (XIe-XIIe siècles),” M. Zerner, ed., *op. cit.*, 1998, p. 177.
- 43) *Ibid.*, pp. 157-192. ; Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 115, 157.
- 44) Alanus de Insulis, *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, Migne, PL 210, col. 308. M. Lauwers, *art. cit.*, 1998, pp. 184–185.
- 45) Dominique Iogna-Prat, *op. cit.*, pp.103–262. R. Manselli, *Il secolo XII: Religione Popolare ed Eresia*, Jouvence, 1983, pp. 87–100. 尊者ペトルスが伝えるブリュイのペトルスの教会論は明らかにグレゴリウス改革の「教会論的転回」の全面的拒否である。12世紀以降の「不服従の異端」の地平において、ローマ・カトリック教会から離脱した逸脱者が形成する共同体が「教会」へと発展したのか否か。いうまでもなく、「カタリ派」は独自の教会組織を發展させたというのが、一般的な了解事項であった。最近でも新たな視点から「カタリ派」教会組織を明らかにしようという試みが続いている。Roberta Bertuzzi, *Ecclesiarum Forma. Tematiche di ecclesiologia catara e valdese*, Edizioni Quasar, 1998 ; P. Jimenez-Sanchez, *Le catharismes.*, *op. cit.*; Caterina Bruschi, *The Wandering Heretics of Languedoc*, Cambridge University Press, 2009. 13世紀の「カタリ派」儀礼書をみるかぎり、彼らの間に「真のキリストの教会」であるという意識があったことは疑えない。しかし、それは制度＝権力として立ち現れたローマ・カトリック教会によって規定された意識であり、彼らが「教会」といえるような制度的アイデンティティを發展するにいたったかは別問題であろう。すでに引用してきた以下の研究者はこの点で明確に否定的である。J. Théry, *art. cit.* ; M. G. Pegg, *art. cit.*, 2001 ; G. Zanella, *op. cit.* 私見では、この関連で J. Chiffolleau の次のコメントは事柄の本質を捉えているように思われる。「史料は彼らが制度となることの無力あるいは拒否を示しているように思われる。・・・カタリ派の教会は存在せず、異端審問官や論争家が逸脱者に投影した幻影にすぎない。」(Monique Zerner, ed., *op. cit.*, 2001, pp.55–56.) いずれにしても、「カタリ派」教会を問題にするとき、当然ながら「教会」概念そのものが問われなければならない。その場合、議論の準拠枠はウェーバー＝トレルチの宗教社会学的概念である。あらためて、そこに立ち返って問題を見直す必要がある。
- 46) Anselmi Havelbergensis episcopi *Dialogi*, Migne, PL 188, col.1141, 1143.
- 47) 以下の議論で用いられる「リミナリティ」概念とその適用については、以下の2つの拙稿を参照。「11、12世紀の宗教運動と「霊の自由」－中世キリスト教社会における自由の弁証法について－」仲手川良雄編『ヨーロッパ的自由の歴史』南窓社、1992年、64–87頁。「11、12世紀の隠修士運動について」、『立命館文学』551号、1997年、166–191頁。
- 48) こうした異端表象とその意味については現在でもグルントマンの論文が基本的である。H. Grundmann, “Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung”, *Kultur-und Universalgeschichte, Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag*, Leipzig, 1927, pp. 91–107.
- 49) Uwe Brunn, *op. cit.* 彼の研究によって、この地域の異端問題に関する伝統的な認識が大幅に改められた。以下の所論はこの研究に多くを負っている。

- 50) Migne, *PL* 182, col. 676–680. いくつかの重要な年代もブルンによって修正されている。本稿の関連で重要なのは、この書簡の年代である。従来は 1143 / 44 年に同定されていたが、ブルンは 1147 / 8 年に書かれたことを説得的に論証している。Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 124–149.
- 51) Migne, *PL* 182, col. 677.
- 52) *Ibid.*, col. 679.
- 53) *Ibid.*, col. 677.
- 54) *Ibid.*, col. 677–679.
- 55) *Ibid.*, col. 679.
- 56) P. Jimenez-Sanchez, *op. cit.*, pp.122, 125. 反異端言説においては、異端は教義的・制度的に統一され、外部から到来して「神の教会」（ローマ教会）を模倣し、それに取って替わる「悪魔の教会」であると観念された。この「対抗教会」のトposについては次の研究を参照。J. -L. Biget, *op. cit.*, pp. 86–88 ; Monique Zerner, “Hérésie”, J. Le Goff, J.- Cl. Schmitt, *Dictionnaire raisonné de L'Occident médiéval*, Fayard, 1999, pp. 478–479 ; Lucy E. Bosworth, “The Two Churches Typology in Medieval Heresiology,” *Heresis* 24 (1995), pp. 9–20.
- 57) P. Jimenez-Sanchez, *op. cit.*, p. 122. J. - L. Biget, *op. cit.*, pp. 85–86. 異端的な「東方」の言説は十字軍の終末論的展望の中から生まれた。ここに反異端言説と十字軍言説の接点がある。この問題については次の研究が示唆的である。Brett Edward Whalen, *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*, Harvard University Press, 2009.
- 58) 『カタリ派異端に対する説教』の成立年代については、以下を参照。Uwe Brunn, *op. cit.*, 218–219.
- 59) Eckbertus, *op. cit.*, col.13, 84.
- 60) ラインラントの「カタリ派」の知的背景については次の研究を参照。P. Jimenez-Sanchez, *op. cit.*, pp. 91–100.
- 61) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 333, 341–342.
- 62) *Epistola Gaufridi*, Migne, *PL* 185, col. 411–412 ; Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 175–176.
- 63) E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium: amplissima collectio*, tome 1, p. 776.
- 64) Eckbertus, *op. cit.*, col. 13.
- 65) *Ibid.*, col. 16.
- 66) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 321–348 ; Idem., “Cathari, catharistae et cataphrygae, ancêtres des cathares du XIIe siècle ?,” *Heresis*, n. 36-37 (2002), pp. 183–200.
- 67) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 317–321. P. Jimenez-Sanchez, *op. cit.*, pp. 18, 22–25.
- 68) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 237–239. この点で注目すべきは、R. I. ムアが指摘するように、12、13 世紀は貴族家門、修道院、都市、巡礼地、民族など叢生するコミュニティの「起源神話」が大量に生産され、流布した時代であった事実である。エクベルトゥスによる「カタリ派」のマニ教起源神話は反異端言説におけるこの種の最初の試みといえないだろうか。この背景に置けば彼の試みが将来を約束されたものとなったことが了解される。R. I. Moore, *op.cit.*, 2012, p. 321.
- 69) Eckbertus, *op. cit.*, col. 16–18.
- 70) Uwe Brunn, *op. cit.*, p. 282.
- 71) Eckbertus, *op. cit.*, col. 31.
- 72) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 343–344.
- 73) *Ibid.*, pp. 331–333.
- 74) *Ibid.*, pp. 321–330.
- 75) *Ibid.*, pp. 322, 326, 330.
- 76) *Ibid.*, pp. 199, 327.
- 77) *Ibid.*, pp. 265–266.
- 78) *Ibid.*, pp. 332–333.
- 79) *Ibid.*, p. 347.

- 80) Y. M. - J. Congar, *art. cit.*, pp.458 – 459.
- 81) この排除のメカニズムについては、小田内、前掲書の第2章と第5章を参照。
- 82) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 413 – 414.
- 83) 注22を参照。
- 84) G. Zanella, *op. cit.*, pp. 74 – 78.
- 85) 注23を参照。
- 86) J. - L. Biget, *art. cit.*, pp. 253 – 255.
- 87) アルビジョワ十字軍がマニ教パラダイムの発展に大きな影響を与えたことについては以下の研究を参照。Uwe Brunn, *op. cit.*, p. 463 ; J. - L. Biget, *op. cit.*, p.18.
- 88) *Ibid.*, pp. 80 – 83.
- 89) 注71を参照。
- 90) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 345 – 347, 501 – 538 ; Alexander Patschovsky, “Der Ketzer als Teufelsdiener”, in: *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*, ed. by Hubert Mordek, Tübingen 1991, pp. 317 – 334. *kater / cathari* の結合と、異端者の悪魔崇拝への「猫」の悪魔的イマジネールの転移については、次の研究が重要である。B. - U. Hergemöller, *Krötenkuss und schwarzer Kater. Ketzerei, Götzendienst und Unzucht in der inquisitorischen Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf, 1996.
- 91) Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 510 – 517.
- 92) J. - L. Biget, *op. cit.*, p. 52 ; Uwe Brunn, *op. cit.*, pp. 547 – 548.
- 93) この変化についてはさしあたり以下の研究を参照。J. Chiffolleau, “*Contra naturam* : pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale,” *Micrologus*, 4 (1996), pp. 265 – 312 ; Idem, “Dire l’indicible: remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle,” *Annales ESC*, 1990, pp. 289 – 324.

(本学文学部教授)