

「民衆異端」パラダイムの再検討

——二項対立を越えて——

小田内 隆

三四

はじめに

ある歴史的なテーマは何らかのかたちで、同時代の歴史的知とそれを包括する知の地平において展開する、といえよう。中世異端史の研究もその例外ではない。本稿の目的は、このような問題意識に導かれたつ、中世異端の歴史的研究においていまなお力を失わないひとつのパラダイムの成立と発展を跡づけ、その問題性を明らかにすることにある。それは、一九五〇年代いらいの中世異端研究の活況の中で形づくられたが、その発端は少なくとも二〇世紀の初めにまで遡って考えることができる。それは「民衆異端」のパラダイムともいべきものである^①。

紀元千年前後から一世紀の半ばくらいまで、フランスをはじめとして北イタリア、フランドル、ロレーヌの各地に一群の異端集団が相次いで姿を現した。当時の教会人にとくに衝撃を与えたのは、異端が民衆レヴェルに広がる影響力をもった事実であった。固有の意味での中世異端史は、この「民衆異端」の誕生とともに始まる^②。中世初期においても異端の問題はあったが、それは聖職者や修道士の世界に限られていたのである。

この言葉によって、たんに異端が多くの民衆の支持をえたと理解するかぎりでは、何ら問題はない。しかしながら、二〇世紀初頭に端緒があり、戦後急速に高まった民衆宗教運動への関心の高まりの中で、「民衆

異端」はきわめて図式的な二項対立の中で理解される傾向があった。「教会」対「民衆」という対立は「正統」と「異端」の対立に重ねあわれ、民衆が不可避的に教会ヒエラルヒーに対立し、異端化するという物語のパターンが、多かれ少なかれ、また、様々な意匠のもとに繰り返し語られた。ここでは、このような解釈上の含意を持ったものとして、「民衆異端」のパラダイムを理解したい。この認識のパターンは単純明快なだけに、問題の所在を鮮明にし、研究を方向づけるうえで大きな役割を果たしたことは否定できないが、しばしば不毛な図式主義に陥る危険をともなった。そればかりではなく、現在の研究の中でもしばしば暗黙の前提となつていように思われる。

本稿では、主として一世紀から一二世紀にかけての中世異端の成立期に焦点を置いている。その理由はいくつかある。まず、単純に筆者のこれまでの研究がこの時代を中心にしたものであったから。しかし、それ以上に、異端審問成立以前のこの時期においては異端研究では避けがたい史料上の制約の問題が際立っているために、解釈のパラダイムがとくに図式的に強調される傾向にあるからである。紀元千年の前後に現われる最初の異端集団からはじまって、一世紀後半のグレゴリウス改革、叙任権闘争の渦中における異端の「空白期」をへて、一二世紀前半の異端の再登場、そして、一二世紀後半におけるカタリ派とワルド派の出現まで、異端に関する史料はほとんどすべて教会によるものであり、しか

もそれはしばしば曖昧で一般的な証言にとどまっている。そのため、研究者は図式的な解釈に訴えて、中世異端の「起源」に関するヴィジョンを戦わせてきた。最近、テクスト論的な研究動向の中で、この時期の史料の読みに対する懐疑と見直しの動きがでてきているのも故なしいではない。^③いいかえれば、研究上のパラダイムともいうべきものに、この時期の異端研究はとくに左右されてきたように思われる。もちろん、一三世紀以降の異端運動の研究も例外ではないが、より恵まれた史料状況のためにこの種の暗黙の前提は研究プロセスからは見えにくい。ここでは、研究史上で論争された個々の具体的な論争点を取り上げるのではなく、多くの研究に共有される暗黙の前提、論理、概念を強調することが目指されるのであり、そのためには一一、一二世紀の異端に関する研究史は有利な観察の場となろう。実際、これまで中世異端一般の本質、原因、性格などをめぐる論争は、とくにこの時代を焦点に行われてきたのである。^④

以下の議論では、まず初めに、現代の中世異端研究の枠組みが形成された二〇世紀初めから一九六〇年代にかけての時期を概観し、その到達点を批判的に検証する。続いて、六〇年代までに定着したと考えられる「民衆異端」パラダイムの展開を跡づける。その形成に重要な役割を果たしたイタリアの中世異端研究、一九七〇年代後半から一九八〇年代にかけての研究上の風状態を経て一九八〇年代後半に始まる活況のなかで主導的な役割を果たしている英語圏の中世異端研究、以上の二つの局面を検討する。いうまでもなく、研究の前提を「歴史的に」反省するということとは、現在という地点において研究の新しい展望が開かれつつあるという認識を踏まえている。最後に、このパラダイムを乗り越えるため、いくつかの研究方向を指摘したい。

一、中世異端研究の枠組みの形成

現代の中世異端研究の出発点は二つの影響力の大きい研究に求められる。イタリアのジョアッキノ・ヴォルペによる『中世イタリア社会における宗教運動と異端セクト』（一九三二年）であり、ドイツのH・グルントマンによる『中世の宗教運動』（一九三五年）である。^⑤我が国でも堀米庸三の研究^⑥をつうじてよく知られたグルントマンの研究は、第二次大戦後の民衆宗教運動研究においてイタリア学界の研究成果と合流する形で多大な影響を及ぼした。これに対して、ヴォルペの影響はイタリア学界に比較的に限られ、戦後の研究の主流からは外れて行つた。しかし、その先駆的な意義は過小評価されているばかりではなく、本稿の関心にとってはグルントマン以上に注目される。ヴォルペの研究は次の章で取り上げることにして、まず六〇年代までにどのような経緯をもつて研究上の枠組みが生まれたのか、そこに伏在した問題点は何かをみてみたい。

グルントマンとヴォルペのパイオニア的研究以来、多くの研究者の関心は中世異端の問題に向けられた。第二次世界大戦の混乱によって一時中断したかに見えた研究は戦後直ちに再開され、新史料の公刊も含めて目覚ましい成果が現われた。一九五五年にローマで開催された第十回国際歴史学会は、二〇世紀初め以来の研究から立ち現われる新たな研究の展望を明らかにし、中世異端研究は欧米各国の研究者の共通の重要課題として認知された。この学会の主催と司会を任されたのが、ローマ大学のR・モルゲンであった。また、戦後をはじめて東西ドイツの研究者が国際学会に参加し、そのなかには西ドイツのH・グルントマンや共産圏の東ドイツのマルクス主義歴史学者たちの姿があった。^⑦

この学会では、モルゲンによって中世異端の起源と性格をめぐる二つ

の論争がクローズアップされた。まず第一に、西欧中世の異端は外部から由来するのか、あるいは内部の発展の結果なのかという起源論争である。ここでは異端の外在論と内在論という本質理解がかかわっていたといえよう。第二に、異端の教えは被支配階級の社会的経済的な要求を隠したイデオロギー的な覆いにすぎないのか、あるいは、本質的に宗教的な性格のものかという、異端に関するマルクス主義的唯物史観からの解釈と宗教史・精神史からの観念論的な解釈との間の論争である。

まず、最初の論争の発端は一九四四年に発表されたイタリヤのR・モルゲンの論文にあった。そこで彼は、異端運動が一一世紀の西欧社会と教会を刷新した教会改革、とくにその根底にあった福音書の問題への回帰という、キリスト教的中世の内発的な発展のなかから現われた、と主張した。それまで伝統的に、中世の神学者や論争家たちによって異端がしばしば「マニ教」として非難された事実から出発して、異端の体系的な教義を想定する「中世のマニ教」説が無批判に信じられていたことに對する、根本的な批判であった。この考え方は様々なヴァリエーションがあるが、次のように要約できる。一一世紀初めに最初の姿を現し、一二世紀後半から一三世紀にかけてカトリック教会を脅かした異端は、キリスト教世界の内部で福音書の教えによって促されて生まれたのではなく、本質的にはそれとは異質な神学的教義に由来し、遠くは古代末期のマニ教に発し、東方ビザンツのバルカン地方（パウロ派—ボゴミール派）を経て、西欧に移植された、と。このモルゲンの論文は直ちに広範な反響と論争を呼び起こした。とくに、一九五一年にドミニコ会の代表的な異端研究者、A・ドンデーヌは一一世紀の最初の西欧異端とボゴミール異端との類似性に注目し、西欧の異端は東方からマニ教的二元論が宣教された結果であるとして、モルゲンの論を全面的に否定する議論を展開した^⑨。モルゲンは一九五五年の学会において自らの立場を固める論陣を

張り、すでに『中世の宗教運動』（一九三五年）のなかで同じ方向での解釈を提示していたH・グルントマンを初めとして、多くの研究者の支持をえた。ドンデーヌの立場に近いところでは、A・ボルストやイラリノ・ダ・ミラーノといった人々がマニ教—東方起源論を擁護した^⑩。

次に、宗教的要因か社会的・経済的要因かという論争は、すでにグルントマンによって端緒を開かれていた。彼はマルクス主義的な唯物史観との対決のなかで宗教運動が階級的に決定づけられたものではなく、聖書の使徒的生活を希求する個人の創造的なイニシアティブによるものであることを強調した。モルゲンもまた、異端が階級意識や経済的利益によって導かれたという解釈を退け、そこにむしろ聖書—福音書のモデルとの一致を要求する民衆の素朴な良心の声をみた。一九五五年の学会には戦後初めて共産圏の学者も招かれて、彼らとグルントマン、モルゲンらの西側の学者の間で議論が戦わされた。

この学会の議論を総括する役割もまたモルゲンに任された。異端は西欧社会の開花の内部で起きた教会刷新と福音書の覚醒の宗教運動の一部であり、教会改革や新修道会を生んだ正統の宗教運動と同一の根源に発する。たしかに、そこには民衆の主體的参加があったが、それは福音書のモデルに忠実な聖職者を要求する道徳的な反抗であり、社会経済的な要因はあくまで運動を外的に規定する社会環境としてのみかかわるにすぎない。以上が、グルントマンのテーゼと基本線を同じくするモルゲンによる「結論」であった^⑪。

しかし、この二つの論争は七年後にフランスのロワイヨールモンで開催された国際学会においても再び繰り返された。ここでは「異端と社会」という共通課題が掲げられ、アナール派の第三世代を代表したジャック・ルゴフの司会のもとに、欧米各国から中世、近代の異端研究者が一堂に会した^⑫。こうして、一九五五年に歴史研究の中心課題のひとつとし

て舞台上上がった異端問題について、それまでの論争点ばかりではなく、アナール派の全体史の精神に沿って多様な視点から様々な問題提起がなされることになった。一九六八年に公刊されたその報告集は従来の研究の文字通り百花繚乱的な集大成であり、現在でも常に立ち返って参照される研究史上の里程碑である。ひとつ確かなことは、一九五五年以来の異端研究の焦点であった二つの論争がモルゲンの総括の「勝利」という形で収束したことである。この点で、モルゲン報告の後の討論でJ・ルゴフがおこなった発言は印象的である。「私はモルゲン教授の次のような提言に感謝したいばかりです。すなわち、ある時点で、およそ紀元千年頃に、新たな民衆、新たな宗教性が登場し、それはある意味でその後一千年にわたって存続する、と。この基本的な提言はわれわれの研究集会に新たな次元を与え、さらにその方向性を正当化するものとなるでしょう。」¹³

ここでルゴフがモルゲンらの提言によって加えられるという「新しい次元」とはアナール派の全体史的な社会史のパスペクティブにおいて切り拓かれるべきものであった。「異端と社会」というロワイヨールモン集会の課題がそうした問題意識を端的に語っているといえよう。ルゴフは、正統も異端も共通の宗教運動の根源から分枝してきたものであるというグルントマン—モルゲンの認識を受け入れつつ、さらに、異端運動が民衆的次元をもつ以上、その社会史的認識が不可避的に要請されることを強調したのである。たしかに異端は宗教的な次元に属するが、それは社会の他の様々な次元（経済、政治、文化、心性、など）との総体的な関連において初めて理解されるからである。それまでの宗教的要因か社会経済的要因かという二者択一で考える還元論的な立論を乗り越えた、社会史的な異端研究の要請であった。しかしながら、ロワイヨールモンではこの点については問題提起にとどまり、具体的に満足はいける解

釈には届かなかった。そればかりではなく、ジャン・クロード・シユミット、E・ル・ロワ・ラデュリーらによる注目すべき社会史的研究にもかかわらず、七〇年代後半から八〇年代にかけてフランスを含めて、中世異端の研究はある種の風の状態に入ってしまったといえる。¹⁴ アナール派の研究者たちの関心は民衆文化の問題に向かい、異端問題から離れていた。「モンタイユ」がベストセラーになり、カタリ派とラングドック文化に対する大衆的関心は高まったが、専門研究の場では少なくとも解釈の枠組みについては六〇年代のロワイヨールモンで到達した地点のままで、着実に個別研究が累積されていった。

この意味では、一九六二年の研究集会は戦後の中世異端研究の到達点ではあるが、ただちに新たな出発につながるものではなかった、といえよう。むしろ、ロワイヨールモンまでに現代の研究の「パラダイム」が確立したのであり、比較的最近にいたるまで研究は多かれ少なかれそれによって規定されてきたように思われる。しかし、そこには正統と異端の問題においては避けがたい、ひとつの方法論的な困難が伏在していた。

すでにみたように、グルントマン、さらにモルゲンは、福音的覚醒と教会改革という共通の宗教的願望から新しい修道会と異端セクトが生成したとし、正統と異端が同じ歴史の地平に位置づけられることを明らかにした。この認識は以後、大部分の研究者によって共有されていった。しかし他方で、同一の根源を強調すればするほど正統と異端の境界の不明性が明らかとなり、あらためて異端概念、あるいは正統と異端の関係の相対性がクローズアップされる結果となった。もし出発点が同じならば、なぜ正統と異端に分枝したのか、いかにしてある集団や個人が「異端」というラベルを貼り付けられ、別の集団や個人が改革者とされたのか。¹⁵ 一九六二年のロワイヨールモン研究集会では、正統と異端の関係が歴史的かつ相対的なものであるという認識が共有されたにもかかわらず

ず、この関係性自体の方法論的な検討は回避された。多くの研究者はこの点について、同一の教会改革への情熱が急進化し、「行き過ぎた」ときに「異端」となるという量的問題に還元して説明するか、あるいは、正統と異端の対立を一連の概念対、すなわち支配階級と被抑圧階級、秩序と異議申し立て、客観主義と主観主義、修正主義と原理主義、教会と民衆、エリートと民衆、中心と周縁といった様々な対立項に重ね合わせることによって、説明してきた。研究者が用いてきたこれらの概念対は教会の言説である正統と異端という概念対のいわば世俗版といえよう。史料の中にある中世の教会人の言説と、それぞれ異なった位相をもちながら相互に密接に絡んでいる研究者の分析上の概念対とが、相互に輻輳し合い自明視されていく。この結果、単純な二項対立の構図のなかで異端は実体化され、本質主義的に理解されるにいたる。そのなかでも、とくに「教会」と「民衆」という二項対立は多くの研究者によって共有され、分析上の枠組みとして働いてきたように思われる。それは、一九五〇年代から六〇年代にかけて現代の中世異端研究にグルントマンと並んで多大の影響を与えたR・モルゲンの民衆異端の研究にドラスティックな形で現われ、さらに一九八〇年代から九〇年代にかけて英語圏の研究者の間で新たな問題関心と方法意識のもとで登場する。両者は内容的には同列に比較できるものではないが、いずれも問題を「教会」と「民衆」という二項対立の枠組みで考える点では近似しているのである。

二、イタリアの異端研究

すでに述べたように、イタリア（さらにヨーロッパ）における現代の異端研究の出発点は、G・ヴォルペである。彼は一九二二年にそれまでの研究をひとつの書物にまとめて、『中世イタリアにおける宗教運動と異

端セクト』として公刊した^①。この研究はイタリアにおいても、長い間モルゲン学派の陰にあり、必ずしも正当に評価されたとは言いがたい。

一九世紀の世紀末、社会主義や労働運動が大きな潮流となり、大衆の役割への関心が高まっていた時代において、ヴォルペはまずピサでコムーネ制度の研究からその歴史研究者としての経歴をスタートさせた。同時代の多くの研究者とともに、彼は「俗人の、農民や都市民の中世」を強調し、マルクス主義歴史学の影響を受けながら、中世イタリアのコムーネにおける政治的・経済的制度や社会諸階級の問題に心を向けていた。しかし、ミラノ大学に移ってから、当時カトリック教会内部で論争を起こしていた近代主義(modernismo)の運動のイタリアにおける一グループと接触したことにより、宗教の役割の重要性を認識するようになった。雑誌『刷新(Rinnovamento)』に集った、このミラノのグループはカトリック教会における政治的、文化的、知的自由の要求(近代科学や民主主義的な制度への適応)、キリスト教の源泉への回帰による教会と社会の「再生」の理想を掲げていた。彼らに共感したヴォルペはカトリック教会に対して社会改革を期待するキリスト教社会主義へと傾斜し、その結果として歴史研究においては中世イタリアのコムーネ社会と教会の関係、ことに宗教運動と異端の役割へと向かった。彼の一連の異端研究は最初にミラノの近代主義の雑誌『刷新(Rinnovamento)』誌上に一九〇七年から一九一二年にかけて発表され、一九二二年に一冊にまとめられたのである。ただちにイタリアの近代主義の代表的人物であり、モルゲンの師となったE・ブオナユーティの賞賛を受けた。このヴォルペのヴィジョンをごく簡潔に整理してみよう。^②

西欧における異端の出現は紀元千年以後における「新しい社会」の出現と結びついている。この「根本的事実」が宗教運動と異端の多様な現われの根底にあるものである。そこではふたつの集団が対峙する。ヨ-

ロッパの封建社会の成立過程で、「教会と世俗の貴族」は教会を自らの支配手段と化して、「政治党派と武装軍団」へと変貌する。俗人貴族と聖職者が癒着した教会組織は本来の価値を失効してしまい、彼ら以外の民衆から遠いものとなってしまった。他方、このような中世初期の旧世界に対して、「新しい民衆」、すなわち「民衆、下級聖職者、新しい宗教的形成からなる大衆」が登場し、あらゆる領野で開花する社会の発展に主体的に参加しようと要求する。宗教生活への参加の希求はそのひとつの現われであり、「民衆の運動」に意味と生命を与えるものであった。福音書に従うキリスト教の覚醒は一定の歴史的條件のもとで「潜在的な革命的力」となりうるものであり、「新しい民衆」こそがその体现者であった。彼らは信徒のためにある教会、原初の教会のような兄弟的な信徒共同体を夢見た。少なくとも、聖職者が福音書にしたがった生活を送り、信徒のために働くことを望んだ。

この「民衆の運動」は当初から異端であった訳ではない。一一世紀後半のグレゴリウス改革においては二つの極、すなわち彼らと絶対的な教権政治を志向する教皇権との間に利害の一致が生まれ、「教会と世俗の貴族」に対する同盟が成立した。しかし、両者の間には精神、観念、最終的目標の根本的な違いがあった。こうして同盟は乖離し、別の道を歩んで行く。「ローマ教会のプログラムは…特権的な結合力である新しい富、貨幣によって可能となった。」これに対して、ローマ教会を中心に特権の身分となった聖職者によって宗教生活からこれまで以上に疎外された民衆は、抑えることができない願望に突き動かされて、腐敗墮落した教会ヒエラルヒーに反抗する。腐敗を極めた「ローマという娼婦」(ヨハネ黙示録から)、この世の権力と富を皇帝から受け取った反キリストの教皇シルヴェステルに象徴される、ローマ教会とその聖職者の道德的腐敗に対する反抗としての中世異端の歴史が一二世紀に始まる。ヴォ

ルペにとつて、グレゴリウス改革の勝利によつて裏切られた民衆の覚醒／期待と、貴族的な聖職者の道德的墮落との間のギャップこそが、異端の起源であった。この意味では、異端の目的はカトリック教会を破壊することではなく、民衆の福音的願望に一致した教会にラディカルに改革することにあつた。

彼の異端研究に一貫しているのは、封建社会と結びつき体制化した教会の道德的欠陥と、民衆の「潜在的に革命的な力」、新たな意識の覚醒との不可避的対立という考え方であることは明らかである。そこには、マルクス主義歴史学からの影響以上に、カトリック教会内部の知的刷新運動である近代主義とキリスト教社会主義という彼が生きた同時代的経験が色濃く反映している。事実、彼自身が『中世イタリアにおける宗教運動と異端セクト』の序文として「説明と弁明」を寄せ、そのなかで近代主義のグループとの交流を回顧しながら、この点を率直に認めている。それによれば、近代主義の運動に集つた「異端者」たちの教会刷新への期待と幻滅は、中世の異端者たちのその中に歴史的等価物を見い出す。両者ともに、民衆の福音的覚醒に賭け、ヒエラルヒーと対立するにいたつたから。「一方から他方へと光を投影することは、現在と過去をよりよく観察する刺激とならないか。」このように、ヴォルペはかなり自覚的に現在の運動の理念を過去に投影する姿勢を打ち明けている。とくに、彼の二項対立的な理解の仕方に、それは明らかである。二〇世紀初めのカトリック思想界を揺るがした近代主義の知識人たちには、宗教を制度・儀式・教義など一切の外面的なものに對立する内面的経験の問題とみなし、個人や集団の「一種の心の動き」のようなものに限定する傾向があつた。また、教会制度を民主化して、一般信徒の教会参加を促そうとした。教会ヒエラルヒーではなく、民衆の内発的な福音的覚醒にキリスト教社会の刷新の担い手をみるヴォルペの解釈は、たしかに近代主義

的であったといえよう。

しかし、彼の中世異端研究はそれに尽きるものではなかったことも指摘しておかなければならない。彼の歴史のヴィジョンはアナール学派の社会史のそれに近く、社会のあらゆる側面を全体史的に（しかも可能な限り歴史具体的に）把握しようとするものであったからである。宗教の時代である中世では、教会はあらゆる生の領域に遍在し、「新たな民衆」の生の希求＝異端は宗教・政治・経済・文化などあらゆる歴史の領域で表現された。ひとことではいえば、宗教、そして異端は「社会的事実」であったのである^③。

ヴォルペの二項対立的なシエーマはモルゲンによって受継がれた。すでにみたように、モルゲンは第二次大戦の前後から中世異端に関する新たな問題提起を行い、異端の教義体系を史料から探ろうとする伝統的な異端研究を徹底的に批判し、さらに、一九五〇年代にはA・ドンデーヌとの論争によって東方ボゴミール異端経由によるマニ教的伝統の外部移植説を批判した。西欧中世の異端は外部からではなく、一一世紀の教会改革の時代における福音書への回帰による社会と教会の刷新の動きから内発的に生まれた。モルゲンはこのように教義を重視する伝統的な異端研究を批判した。

この批判には彼自身の教会生活における体験や立場が如実に反映していた。モルゲンは近代主義的な問題の圏内で異端研究を提起し、教義や制度としての教会と真の宗教との相克から出発していた。ここから、教会改革、福音的覚醒、異端は教義体系とは無縁の民衆の間で、ドグマ的な教会の圏外で生じるといふ、モルゲンの「キリスト教的な中世」研究に一貫した立場が来る。近代主義からの影響は、中世異端研究に関するかぎり、ヴォルペの研究およびヴォルペ自身との接触からきた。また、モルゲンはイタリアの近代主義の指導者の一人でキリスト教史家であった

E・ブオナユーティを師と仰いだ。そのため、彼の歴史的思考は制度と霊性（宗教）とが本質的に相容れないという、近代主義的な二項対立をいっそう先鋭に反映し、また、ヴォルペの全体史的なアプローチとは異なり、宗教に歴史と社会の本質的要因をみた。彼にとって、西欧中世におけるキリスト教は社会の一構成要素である以上に、その歴史的生成の核心にあるものであったのである。こうしてモルゲンの主著のタイトルは、ブオナユーティの表現を借りて『キリスト教的中世』となった。そのなかで異端は周縁的な現象ではなく、歴史的生成の核心としてのキリスト教の体現にほかならなかった。『キリスト教的中世』は『異端の中世』といってもよかった。

ここからモルゲンの中世異端の歴史的ヴィジョンのいくつかの特徴が理解される。まず第一に、それは基本的な構図においてはヴォルペのそれに近く、またヴォルペからの影響も明らかである。すなわち、紀元千年以後の西欧社会の発展から登場する「根本的事実、すなわち新たな民衆とその新たな宗教感情」というヴォルペ的な表現を受けて、彼もまた封建社会の支配層の支配手段となり、物質化し霊的に枯渇した教会に対する民衆の道徳的反抗に異端の本質を見る。しかし、モルゲンは社会や経済の発展との関係を無視するわけではないが、それはあくまで宗教的事実としての異端の拡大に好適な「環境」「舞台」であるにとどまる。「人口、社会、経済の観点からのヨーロッパの民衆の発展には…各個人のなかで刷新への熱狂的な願望が対応していた。当時の社会は信徒の社会、つまり教会であり、社会の刷新の要請は教会の刷新の要請と一致していた。教会改革とrenovatioの神話が一一世紀の社会生活のあらゆる表現を支配していた。」^④モルゲンの宗教的精神＝福音的覚醒は超歴史的な力であった。

第二に、それは無学な平信徒大衆、とくに下層の人々の間に現われた。

ナイーブで良識的な民衆の信仰、「理性と良識に対する尊重、すなわち個人の価値に対する意識と、宗教信仰の義務と個人の行為との間のいっそう確固たる一致の希求」から、彼らは墮落した制度的教会の仲介を越えて、やがてはそれとの不可避的な対立において神との直接の関係を追及するようになる。中世の異端はこうした平信徒大衆の宗教性を体現した人々であり、彼らの標語は「理性的に生やゝるハント」(rationaliter vivere)であった。

第三に、西欧中世の異端の固有性はなによりも、司祭たちの教会、とくに「神の教会」から「悪魔の教会」に変容してしまったローマ教会に対する対立に求められる。それに代えて、司祭中心ではない福音書に忠実な「神の民の教会」を追及した。この種のユートピア的な精神は最終的には一三世紀においてフィオーレのヨアキムの終末論的なヴィジョンに至りつく。「肉の教会」に対する「霊の教会」の到来への預言者的な夢へ。

この点には明らかにブオナユーティからの影響が認められる。このイタリアの近代主義の良心にとつて、ムッソリーニのファシスタ支配のもとにおける教会と国家の妥協(ラテラノ条約)は、キリスト教ヨーロッパの真の信仰の弔鐘のように響いた、という。シュペングラの『西欧世界の没落』にみるように、世界大戦前夜のヨーロッパには色濃く黙示録的なムードが漂っていたのであり、ブオナユーティによるフィオーレのヨアキム論はそうした同時代の雰囲気の中で構想された。同じように、素朴で良識ある異端Ⅱ民衆が求めた「キリスト教的中世」というモルゲンのイメージには、戦争体験と伝統的なヨーロッパ文明の解体を経験したモルゲンの福音書に賭けた希望が投影されていた。モルゲンの中世異端研究が戦後期に広い共感を得た理由はここにあるように思われる。同時に、近代主義にすでに端緒があり、第二ヴァチカン公

会議において進行していたカトリックの世界内部における刷新の動き、異なった宗教に開かれた教会(エキメニズム)、「神の民」としての教会(平信徒の教育や役割)への動きが重要である。とくに、そのなかで登場した「新しい神学」を代表する神学者、M・D・シュニユの影響力はモルゲンの立場を一般化するうえで無視できない。一二世紀における「福音的覚醒」にスコラ神学と宗教生活全般の革新の原動力をみたシュニユの研究は、モルゲンの学派の解釈を支えるものであった。事実、モルゲンの異端研究が国際的な認知を受けた一九六二年のロワイヨーモン研究集会において、開会の講演を行ったのはシュニユであった。

以上のように、社会的な解釈(ヴォルペ)と宗教史的な解釈(モルゲン)という違いはあるが、近代主義をめぐる二〇世紀初頭の論争を色濃く反映しながら、教会と民衆の対立という解釈図式による「民衆異端」のパラダイムが形成された。それは同時代のカトリック教会やイタリアの知的、社会的状況に強く規定されていた。とくに、モルゲンはひとつの学派をなすほど強い影響力をもち、彼の弟子たち、A・フルゴーニ、R・マンセツリ、G・ミッコリらはモルゲンの路線に忠実に従いながら、多彩に中世の宗教史研究を展開した。しかしながら、同じモルゲン門下でもO・カピターニとC・ヴィオランテは早くから師の近代主義的立場に鋭い批判を展開したこと、とくに後者による「封建教会」論批判が「民衆異端」のパラダイムを克服する方向に向かっていることに注目しなければならない。本稿の最後にこの点に触れることとして、次の章で「民衆異端」パラダイムの最近の展開を見ておかなければならない。

三、「アナール学派」的アプローチ

すでにみたように、一九六二年のロワイヨール研究集会のひとつの狙いは、異端に関する社会史的研究の促進であった。従来の、異端は宗教的な要因によるのか社会経済的要因によるのかという、観念論的な立場と唯物論的な立場の間での論争を乗り越えて、「第三の道」(A・ヴォシエ)としての全体史的な社会史研究が提起された。この点で、G・ヴォルペの研究は先駆的な業績であったが、かならずしも正当に評価されなかった。他方、アナール学派に属するフランスの研究者は若干の例外を除いて、七〇年代後半から関心を民衆文化の問題へと転じていった。本稿の観点で注目されるのは、このアナール学派の民衆文化への関心に刺激されて英米圏の研究者たちが提示してきた「民衆異端」の解釈である。「教会」と「民衆」の対立は、「エリート文化」対「民衆文化」というアナール学派的な二項対立の装いをまとめて再登場する。

J・ルゴフやジャン・クロード・シュミットにみるように、アナール学派の民衆文化へのまなざしはエリート文化と民衆文化の基本的な差異、異質性へと向けられた。両者の交差や融合に注目しながらも、最終的には二項対立を前提に研究されてきた。シュミットの言葉を引用すれば、「歴史的な現実には多様な社会的、文化的な実践の弁証法、紛争と妥協の弁証法からできている。」^⑤ヴォルペ―モルゲンの二項対立に比べると、エリートと民衆との相互関係が問題になっている点で、異なる。とはいえ、それはあくまで二項対立の枠組の中で理解された。新しい「民衆異端」パラダイムはこのアナール学派的なエリート文化／民衆文化という対立に近いものである。

一一、一二世紀の異端については、いうまでもなく英語圏ではR・I・ムアが第一人者である。彼が約三〇年間にわたって洗練させてきた

四二

解釈は、この分野の研究に多大の影響を与えつづけている。それは多面的でニュアンスに富んだものであり、簡単には要約できない。しかし、初期の研究から現在にいたるまで、「民衆異端」論の強力な推進者であったことは間違いない。^⑥まず第一に、初期から彼は知的エリートである聖職者の間に生じた学識者の異端と、民衆の世界に根を持つ民衆異端とを明確に区別し、それぞれ別々の物語を構成するものとする。教義や神学の論争をめぐる前者と、福音書の教えにもとづく生活実践をめぐる後者とは、直接の関連はない。この区別はグルントマンやモルゲンの考え方に従ったものである。第二に、一九八〇年代に入って、ムアはもうひとつの区別を明確化した。一方で、一世紀以来に支配エリートとの間に次第に根を降ろすことになる、民衆異端の遍在に対する恐怖と民衆異端のステレオタイプ。ここから一二世紀後半までに迫害の心性とメカニズムが誕生する。他方で、支配エリートによる政治、文化的なヘゲモニーによる介入に抵抗する民衆の生活世界(共同体)の声を代弁する、現実の民衆異端の運動。こうして、一二世紀以来、ヨーロッパにおける共同体の反抗運動の伝統が始まる。いいかえれば、エリートによる文化的ヘゲモニーと迫害の歴史と、自律的な文化的伝統を守る民衆の抵抗の歴史との交差のなかから、中世異端の歴史が紡がれていく。テーマや視点は異なるが、ジャン・クロード・シュミットに代表されるアナール学派の民衆文化論と共通する問題意識がうかがえる。

以上のように、あえて図式的にムアの民衆異端論を整理してみたが、もちろん彼の具体的な議論においてはさまざまなニュアンスや留保がある。ここで強調したいことは、支配エリートと民衆文化とが不可避的に対立し、もつとも先鋭化した地点で正統と異端との対立と結びつけられることである。ヴォルペ―モルゲンの教会と「新しい民衆」との対立とは異なった意味においてはああるが、ここにも本質主義的な二項対立

の構図が認められるといえよう。さしあたり、二つの点が注目される。

まず第一に、この二項対立は、「認識された異端」(perceived heresies)と、「現実の異端」(real heresies)とこう区別に対応すること^⑧。すなわち、支配エリート側には異端のステレオタイプの構築と、それに支えられた迫害の実践が問題となる。異端を創造し、それによって自らの権力と支配を確立すること。中世における異端に関する言説は大部分がこうした支配―権力過程の産物であった。支配者によって「認識された異端」のみが歴史研究者の手元にあるに過ぎない。したがって、そこから「現実の異端」を読み取ることは容易ではない。他方、民衆の自律的な文化、共同体的伝統を背景にした「現実の民衆異端」は、ムアによればグレゴリウス改革後に初めて登場する。ムアの研究の中では繰り返し事例として用いられる、一二世紀前半の異端、ローザンヌのヘンリクス(「修道士」ヘンリクスともいう)は、このようにグレゴリウス改革後に現われた民衆異端の典型であった^⑨。

第二に、民衆異端の出現はグレゴリウス改革が逆説的に生み出した「反聖職者感情」を背景としていた。グレゴリウス改革は聖職者身分と平信徒身分の区別をこれまでになく鮮明にし、文字文化の独占を強調することにによって聖職者の支配エリートとしての立場とアイデンティティを確立した。一二世紀ルネサンスは文字文化の担い手としての聖職者集団のヘゲモニーの主張に他ならなかった。同時に、グレゴリウス改革は教会生活を刷新し、信徒との関係では秘蹟や様々な慣行をつうじてこれまでになく民衆の日常生活に深く介入するようになった。幼児洗礼、結婚、悔悛、死者のためのミサ祈祷、十分の一税など。それは教会の富と権力の源であり、グレゴリウス改革の勝利は聖職者を民衆の魂ばかりではなく身体の支配者にも変容させた。ムアによれば、異端はまさに教会改革の勝利そのものから生まれた。すなわち、グレゴリウス改革の刷新

は民衆の共同体的世界の古来の慣習を脅かし、特権化した聖職者エリートは救済者ではなく抑圧者として感じられるようになる。教会改革に寄せた民衆の当初の期待(パタリア)は幻滅に転じ、ここに生じた反聖職者感情を背景に民衆異端が登場する^⑩。一二世紀の初めにローザンヌのヘンリクスはル・マンで説教を行い、司教不在の間に民衆を聖職者に反抗させた。帰還した司教ラヴァルダンのヒルデベルトゥスは「ヘンリクスこそ、我らの父である!」という市民の声に直面した。ヘンリクスはル・マンの市民の共同体に立った説教と実践によって広範な共感を生んだのである。とくに、民衆がなお受け入れることができなかった教会の秘蹟の刷新、とくに結婚の秘蹟の導入に対する代替案を提供したことが注目される。彼は共同体のセンターであった小教区教会の広場で説教し、近親婚の禁止や嫁資を必要としない当事者の同意にのみとづく結婚式を挙行した。娼婦を若者と結婚させ、共同体に迎え入れたことは、当時の聖職者にとってはショッキングな事実であった。いずれにしても、ローザンヌのヘンリクスが代表する民衆異端は、グレゴリウス改革もたらした「革命」(文字文化の独占を梃にした聖職者エリートの支配)に対する、民衆の共同体的世界の側の反動を背景にしていた。こうして「一二世紀から宗教改革まで異端説教師が姿を現わすと、教会の富と権力と支配要求を非難する彼らはつねに民衆から温かく迎えられた^⑪」。

エリートの「想像」と民衆の「現実」、エリートによる「革命」と民衆の「反動」。このふたつの対立軸から民衆異端が誕生する。前者については八〇年代からの「言語論的転回」を背景にした異端研究における「転回」が関わっているのに対して、後者については驚くほどヴォルペ―モルゲンの説明モデルと類似していることが分かる。教会改革において一時的に同盟した教会と民衆は、異なった目的と利害をもっていた。不可避的に改革への期待から幻滅へと転じた民衆の間に反聖職者感情が

うまれる。ナイーブな「道徳的」説明（純粋な民衆と腐敗した聖職者）ではなく、「文化的」な説明であるが、避けがたい「幻滅」の物語という点では変わらない。民衆異端はこのように「教会」と「民衆」とが不可避的に対立するドラマとして語られる。この物語＝説明モデルは、近年における神の平和運動の再検討の議論のなかで提出された紀元千年の異端に関する新しい解釈にも、よりドラスティックな形で適用されている。

いわゆる「封建革命」論の影響の下に、とくにアキテーヌの神の平和運動との関連で、最近「民衆異端」の問題は従来とは異なった視角から光を当てられた。この方向性は、J・P・ポリイとE・ブルナゼルによって一九八〇年にその後の「封建革命論」の論争のきっかけともなった著書のなかですでに提示されていた^④。彼らによれば、異端は領主権力の暴力的確立の過程（「封建革命」）に対する社会的反抗の宗教的表現であり、この点で同時期の神の平和運動と相互に共振しながら展開した、という。これをさらに発展させたのが、アメリカの歴史学者R・ランデスである^⑤。彼は、「紀元千年」の接近とともに民衆の間に潜在していた終末論的期待が先鋭化したという仮説のもとに、神の平和運動が民衆の千年王国的な終末論的期待に支えられた反封建的な民衆宗教運動であることを強調した。しかし、神の平和教会会議が当初の千年王国的熱狂から教會的・領主制的秩序の確立へと「反動化」することによって、千年王国的期待を裏切られた民衆は異端へと傾斜する。

以上に見たように、最近の英語圏の研究者から提出された民衆異端に関する解釈もまた、ヴォルペーモルゲンのな解釈と同じように不可避的な二項対立の構図のなかで問題をとらえている。しかし、それはヴォルペーモルゲンとは異なった歴史研究の流れ（アナルル学派）に属していると同時に、異なった知的・文化的状況の産物のように思われる。す

にみたように、イタリアの民衆異端研究は近代主義から第二ヴァチカン公会議にいたるカトリック世界の変化を背景にしていた。これに対して、英語圏の民衆異端研究を担った研究者はムア、ランデス、ラッセルなど、多くは六〇年代の大学を中心にした反体制運動の熱狂のなかで研究者としての青年期を過ごし、熱狂が過ぎ去った後の幻滅を体験した世代であった^⑥。「民衆異端」パラダイムにおける二項対立の物語（教会／民衆）は、彼ら自身の生きられた二項対立の物語（体制／反体制）を忠実に反映しているであろうか。

四、二項対立を越えて

異端に関する言説には、中世の同時代史料から現代の歴史研究の言説まで、ある種の一貫した思考のパターンが読み取れるように思われる。思いつくだけでも、正統／異端（神と悪魔）、聖職者／俗人、学識者／無学者、教会／民衆、客観主義／主観主義、教会／セクトなど、姿形をかえた二項対立のドラマがそこにはある。もつとも深いレヴェルでは、「民衆異端」のパラダイムはこうした二項対立の言説の系譜学に属する、といえる。

本稿の前半で見たように、一九六二年のロワイヨールモン研究集会までに、中世異端に関して研究者間には一定のコンセンサスが生まれた。すなわち、宗教運動は正統も異端もともに、西欧社会における福音的覚醒とそれを可能にした社会の発展の内部から生じた。その際に、社会経済的な要因か宗教的要因かという還元論は克服され、全体史的な社会史が目指された。H・グルントマンやR・モルゲンのように異端の宗教的本質を主張する学者も、社会経済的要因の重要性を認め、また、マルクス主義的な立場の歴史家もイデオロギーの問題の重要性を認識した。しか

しながら、全体として、「社会」は異端が拡大する環境条件（商人、放浪聖職者、巡礼、十字軍、楽師、などの遍歴するマルジノの役割、など）の問題にとどまった。とくに、共通の宗教的、社会的根源を強調すればするほど、異端問題の相対性が「問題」として浮上してきた。こうした方法的な困難から、研究者は正統と異端の関係を「民衆異端」のパラダイムを初めとして、様々なタイプの二項対立の図式によって説明しようとした。しかし、二項対立的図式においては異端はしばしば実体化され、本質主義的に理解される傾向があることは、否定しがたい。それが関係性の説明装置としては不十分であることは明らかであろう。最後に、二項対立的思考を乗り越え、異端を関係性の視座から捉えるための研究の方向性を、きわめて一般的な形ではあるが示しておきたい。

まず第一に、H・グレントマンやC・ヴィオランテが早くから着眼していたように、^④異端集団内部にエリートと民衆、学識者の文化と民衆の要求との間の相互関係を考えなければならない。すなわち、正統と異端の対立はむしろ、「民衆」に対する司牧のヘゲモニーをめぐる二つの集団間の抗争であった。いいかえれば、正統教会も異端指導者もそれぞれの「信徒」＝「民衆」を教化／創出し、司牧の共同体を構築しようとする。したがって、「民衆」は正統と異端の対立の一方の項（＝異端）ではなく、二つの項の「間」に位置価値をもつのである。この意味で、B・ストックの「テキスト共同体」の概念は、正統と異端の両集団の構築の過程をテキスト受容の視点から光を当てるものであり、ひとつの研究方向を指し示しているように思われる。^⑤

第二に、この視点は言語論的転回を背景にする「構築主義」的なアプローチと交差する。ムアの『迫害社会の形成』によって触発され、最近の異端研究の主流となってきた観がある教会の言説と表象への関心が、それである。異端は教会の言説の産物であり（「異端の創造」）、その権力

の主張の一部である。異端概念の政治的使用に関する再検討の動きもその一部である。^⑥注目すべきことは、その際にもつばら正統の側の他者（＝異端）構築が問題にされ、異端とされた側に対する関心は後退した観があることである。ムアの研究はこの点で特徴的である。教会による他者構築＝迫害の形成を問題にしながら、異端者の側については民衆の共体的世界という「実体」、「現実」をアプリアリに想定する。構築は一方向的であり、正統側からの権力作用にのみ着目する。しかしながら、他者の構築と自己の構築とは相互に構成的であることを忘れてはならない。正統と異端は相互に他者のアイデンティティを構築すると同時に、自己のアイデンティティも構築する。この過程において、異端は教会言説のなかで否定的アイデンティティとして構築されるが、同時にそれに対抗して周囲の社会から明確に区別しうるアイデンティティを構築する。^⑦その際、流動する関係性のなかでアイデンティティは決して固定化されず、また、つねに他者と明確に弁別されうるわけではない。ワルド派の歴史はこの点できわめて興味深い。^⑧教会の周縁部において、教会に対して両義的な態度と行動をとり続けた彼らの行動と言説は、正統と異端、あるいは教会とセクトといった区別では捉えきれないのである。正統と異端の「界面」あるいは「接触領域」が研究の視野に収められなければならない。

第三に、正統と異端の両極の相互的に構成的な構築のみでは、関係性を分析するうえで不十分である。「民衆」は正統と異端の狭間にあって、両者から自らの必要に応じて領有化する。たとえば、一四世紀のドイツのワルド派の信徒たちはローマ教会に対する彼らの「教師たち」の激しい非難に熱心に耳を傾ける一方で、当時のカトリック教会が一般信徒に実践することを求めていたミニマムな宗教的義務を果たしていた。彼らはカトリックの教会に通い、祭壇に奉献し、司祭に告白をし、司祭

から聖体を拝受し、司祭の説教を聞いた。また、教会の暦にある齋戒や祭日も守っていた。異端審問官の眼から見れば、あるいは同じ二項対立的思考に捉えられた歴史家から見れば、こうした行動は矛盾以外の何物でもないであろう^④。そうみえるのは、民衆の生活世界に独自の次元をそこに見ようとするからである。民衆は異端説教師の教えとカトリック教会の慣行との狭間で絶えず交渉し、独自の位置を保っていたことが分かる。そこでは、正統と異端の対立のドラマは不可避免的に相対化され、信仰世界は異種混濁的な様相を帯びてくる。この意味では、異端に集う民衆の信仰は、カトリック教会の民衆カトリシズムにきわめて近い。両者を相互に区別するのは、司牧者が正統であるか異端であるかの違いであった、といえよう。教会の異端審問はこうした複雑で流動する信仰世界を「正統と異端」という二項対立の世界に還元し、支配しようとする。以上のようにして、異端研究をしばしば呪縛する二項対立の思考は、問題をつねに移り動く関係性の磁場に置きなおし、正統と異端の「界面」と「狭間」に視点を移すことによつて、相対化されなければならぬ。そのための方法論的な戦略を練ることが、求められているのである。

- ① すべてに「民衆異端」をめぐる研究史的問題は拙稿で別の視点からすでに触れている。本稿はそれを独立した課題として展開したものである。「紀元千年の歴史記述における異端像―民衆異端の誕生―をめぐる」、『立命館文学』、第五八一号、五三―七三頁、二〇〇三年
- ② 民衆異端の成立時期を紀元千年とする見解が一般的であるが、この時期の異端を重要視しない立場も少なくない。その場合、グレゴリウス改革後の一二世紀前半の異端に民衆異端の誕生をみる。後者については後に触れるH. Grundmann 'G. Volpe' R. I. Mooreの名前を挙げることにする。 Cf. G. Cracco, "Un problema sempre aperto: L'origine dell'eresia medievale", *Cultura e scuola*, 20(1981), pp. 102-103.
- ③ 代表的な事例はニース大学において一九九二年から一九九六年まで続

けられたセミナーの成果報告集である。Monique Zerner, ed., *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et Pouvoirs avant l'Inquisition* (Nice, 1998).

- ④ マンセッリの次のコメントは起源の問題に対するこうした態度を例証する。「これらの初期の運動の性格は、それに続く運動、とくにカタリ派の本質や意義を理解するのを助けしてくれる。」R. Manselli, *L'eresia del male* (2 ed. Napoli, 1980), p.122

- ⑤ G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. secoli XI-XIV* (Firenze, 1922; repr. 1961). H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* (1st ed., Berlin, 1935; 2nd ed., Darmstadt, 1960)

- ⑥ 堀米庸三『正統と異端』（中央公論社、一九六四年）

- ⑦ *Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medio Evo.* in: *Relazioni, III, Storia del Medioevo* (Firenze, 1955), pp.307-448 (X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma, 1955).

- ⑧ R. Morghen, "Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medievali", in: *Archivio della Regia Deputazione romana di Storia patria*, 67, ns.10(1944), pp.97-151. 彼の論文はその後の成果を取り入れて大幅に改稿された。「L'eresia nel Medioevo」の表題のまことに彼の有名な論文集に収録された。 *Medioevo cristiano*, 1st ed.(Laterza-Bari, 1951), pp. 212-286; 2nd ed. (1958), pp.204-281; 4th ed. 1965, pp.189-249. 彼の著は第四版引用する。

- ⑨ A.Dondaine, "L'origine de l'hérésie médiévale : A propos d'un livre récent", *Rivista di storia della chiesa in Italia*, 6 (1952), pp.47-78. 彼の論争については以下の文献を参照する。 M.G.Orioli, "Non tesi ma impostazione critica del problema. Alle radici della controversia fra Raffaello Morghen e Antoine Dondaine", *Bullettino dell'Istituto*

- Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 99-1 (1993), pp.343-355
- ⑩ モルゲンはその後の一連の論文においてドムデーヌに対する反論を通じて解釈を洗練させていった。最終的な立場はロワイヨールモンにおける報告に示されている。“Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen-Age”, in: *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11e-18e siècles*. Communications et débats du Colloque de Roayumont, ed. J. Le Goff (Paris-La Haye 1968), pp.121-138.
- ⑪ R. Morghen, “Conclusion”, in: *Movimenti religiosi popolari ed eresia del Medio Evo*, cit., pp.539-541.
- ⑫ 報告集は一九六八年に公刊された。註10を参照。
- ⑬ *Hérésies et sociétés* cit., p.135.
- ⑭ J.-Cl. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux beguines et aux béghards du Rhin supérieur, du XIV au XV siècle* (Paris-La Haye, 1978). E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village Occitan de 1294 à 1324* (Paris, 1975)
- ⑮ ロワイヨールモン後から一九九〇年代前半までのヨーロッパ各国の中世異端研究の状況については次の論文集を参照。G.G.Merlo, ed., “Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea”, *Bollettino della Società di studi Valdesi* 174 (Torino, 1994), pp.3-152. このなかで G. Craccoがイタリアについて (Ibid., p.38) / A. Vauchezがフランスについて (Ibid., p.96) / P. Billerが英語圏について (Ibid., pp.62-63) / W. Maleczekがドイツについて (Ibid., p.93) / 一九七〇年代の後半から八〇年代にかけて異端研究の停滞があったことを指摘している。その背景には本文中で指摘した異端研究の内在的な理由以外に、第二ヴァアカン公會議以降のエキュメニズムやリベラリズムの流れのなかで、宗派的な関心による異端研究へのモチベーションが相対的に低下したことがあげられる。他方、一時的には、そうした効果があったことは事実であるが、新しいカトリック神学の流れ、とくにK. RahnerやM. D. Chenuらが異端の歴史的役割を積極的に評価する開かれた姿勢を示したことは、異端をマイノリティや他者の問題の一環としてより開かれた態度で研究する

ことが可能になったのではないかと。 Cf. K. Rahner, *Che cos'è eresia* (Paideia, 1964). A.S. McGrade, “The Medieval Idea of Heresy: What are we to make of it?”, in: P. Biller, B. Dobson eds., *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life* (Boydell, 1999), pp.111-113

⑯ 上記した方法的な問題点については次の拙稿を参照。「グレゴリウス改革と異端—中世異端史の転回点をめぐって—」『史観』一一八、一九八八年、五九—七三頁また、我が国では早くから樺山紘一氏が異端問題に方法的な立場から鋭い考察を行っていたことを強調しておきたい。樺山紘一「異端—概念から方法へ」『社会科学』、一九七五年、六、八月号所収。

- ⑰ 注⑤を参照。以下のイタリアにおける研究状況に関する記述はG. Craccoに依拠している。G. Cracco, “Eresiology d'Italia tra Otto e Novecento”, in: G.G.Merlo, ed., *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, cit., pp.16-38.
- ⑱ 上記の整理する図式がよく現われている箇所を示す。G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali*, cit., pp.5-49, 65-69.
- ⑲ Ibid., vii-xiii. 引用箇所はp.xiiiである。近代主義（モダニズム）について以下の文献を参照。Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy. The Modernist Crisis in Roman Catholicism* (London 1986). P. オーブル他『キリスト教史』第九巻、上智大学中世思想研究所編訳、講談社、一九八三年、三六二—三九八頁。
- ⑳ G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali*, cit., p.xvi.
- ㉑ 歴史家モルゲンと彼の近代主義との関係については以下の文献を参照。G. Cracco, “Eresiology d'Italia tra Otto e Novecento”, cit., pp.31-34. M. G. Orioli, “Non tesi ma impostazione critica del problema”, cit. L. Genicot, “Raffaello Morghen (1896-1983). Une vision du Christianisme du Moyen Age et de l'histoire”, *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, Ser. V, 71 / 3-4 (1985), pp.54-61. G. Tabacco, “Raffaello Morghen(1896-1983)”, in: *Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XXXII-1 (Spoleto, 1986), pp.15-27.

- ② M. G. Orioli, "Non tesi ma impostazione critica del problema", cit., p.353, n.47. L. Genicot, "Raffaello Morghen", cit., p.60. G. Tabacco, "Raffaello Morghen", cit., p.16. また、すべて神崎忠昭氏がモルゲンと近代主義との関係について言及している。神崎忠昭「異端の起源は〈種子〉か〈土壌〉か——一世紀前半の西欧異端の背景——学説の整理を中心として」坂口昂吉編著『地中海世界と宗教』慶応義塾大学地域研究センター、一九八九年、一五〇頁、註(33)。
- ③ 以下のモルゲンの解釈は主に R. Morghen, *Medioevo cristiano*, cit., pp.189-249 に依る。
- ④ R. Morghen, "Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen-Age", cit., p.131.
- ⑤ R. Morghen, *Medioevo cristiano*, cit., pp.225-226.
- ⑥ Ibid., pp.224-229
- ⑦ G. Cracco, "Eresiology d'Italia tra Otto e Novecento", cit., pp.27, 32-33.
- ⑧ Ibid., p.33. O. Capitani, *Una medievistica romana* (Bologna, 1986), pp.20-21, 36-37. C. Violante, *Studi sulla cristianità medioevale* (Milano, 1975), p.69. 註15を参照。
- ⑨ M. D. Chenu, "Orthodoxie et hérésie", in: *Hérésies et sociétés* cit., pp.9-17.
- ⑩ G. Cracco, "Eresiology d'Italia tra Otto e Novecento", cit., pp.34-37.
- ⑪ Cf. C. Violante, "Il concetto di 'Chiesa feudale' nella storiografia", in: *Chiesa e mondo feudale nei secoli X-XII*. Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio (Milano, 1995), pp.3-26. O. Capitani, "Introduzione", in: O. Capitani, ed., *L'eresia medioevale* (Bologna, 1971), pp.7-22.; "Introduzione", in: O. Capitani, ed., *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, cit., pp.5-15.
- ⑫ A. Vauchez, "Les recherches françaises sur les hérésies médiévales au cours des trente dernières années (1962-1992)", in: G.G.Merlo, ed., *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, cit., p.95.
- ⑬ 異端に関する社会史的研究におけるウォルペの先駆性については、次の文献の指摘を参照。J. L. Nelson, "Religion in 'Histoire totale': Some recent work on medieval heresy and popular religion", *Religion. Journal of Religion and Religions* 10 (1980), p.61. Grado G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali* (Bologna1989), p.16. B.Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton, New Jersey, 1983), p.94.
- ⑭ A Vauchez, "Les recherches françaises sur les hérésies médiévales", cit., p.96.
- ⑮ モナール学派の民衆文化研究における二項対立的な図式への批判については、John van Engen の論文が教示的である。"The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem", *American Historical Review*, 91-3 (1986), pp.519-552. また、P. Biller の筆者が指摘するのと同様に、最近の異端研究の傾向についても触れている。P. Biller, "Heresy and literacy: earlier history of the theme", in: P. Biller / A. Hudson, eds., *Heresy and Literacy, 1000-1530* (Cambridge University Press, 1994), pp.17-18.
- ⑯ ジャンニコロード・シムメント『中世の迷信』松村剛訳、白水社、一九八八年、六四頁。
- ⑰ 以下で要約するものの解釈については、次の主要業績を参照。R. I. Moore, *The Origins of European Dissent* (New York, 1977); *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Blackwell; Oxford / New York, 1987); "Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform", in: Scott L. Waugh / Peter D. Diehl, ed., *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution, and rebellion, 1000-1500* (Cambridge University Press, 1996), pp.19-46.; "Postface", in: M.Zerner, ed., *Inventer l'hérésie?*, cit., pp.263-269.; "The Birth of Popular Heresy: A Millennial Phenomenon?", *The Journal of Religious History*, 24-1 (2000), pp.19-46. また、筆者によるムーアの迫害研究に対するコメントも参照。拙稿「西欧中世におけるマイノリティの迫害をめぐる諸問題——最近の二つの研究か

ら―』『立命館文学』第五五八号、一九九九年、八六一―一〇七頁。

③⑧ R. I. Moore, "Heresy, repression, and social change", cit. p.19; "The Birth of Popular Heresy", cit., pp.16-17. 上の区別は認識論的に「現実」(現実)と想像(虚構)とを二元論を前提としていふように思われる。ムアがいうように、あくまで便宜的に使うかぎりでは有効であるが、中世人にとって想像界は「現実」の一部であったこと、われわれのテクニカル的な現実観とは異なることを踏まえておかなければならぬ。

③⑨ 次の諸研究に詳しい詳細に描かれている。R. I. Moore, *The Origins of European Dissent*, cit., pp.82-114; "Heresy, repression, and social change", cit., pp.38-41.

④⑩ R. I. Moore, *The Origins of European Dissent*, cit., pp.46-81.; "Heresy, repression, and social change", cit., pp.41-42.

④⑪ R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, cit., p.114 以下、*Ibid.*, p.133 参照。

④⑫ E. Bourazel et J.-P. Poly, *La mutation féodale* (Paris, 1980), pp.382-427.

④⑬ Richard Landes, "La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. paix de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques", *Annales E.S.C.* (1991), pp.573-593; "The Dynamics of Heresy and Reform in Limoges: A Study of Popular Participation in the Peace of God", *Historical Reflections/Reflections Historiques*, 14(1987), pp.467-511; "Between Aristocracy and Heresy: Popular Participation in the Limousin Peace of God, 994-1033", in: Th. Head / R. Landes, ed., *The Peace of God: Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000* (Ithaca; London, 1992), pp.184-218; *Relics, Apocalypse and the Deceits of History. Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge / London, 1995.

④⑭ Cf. P. Biller, "La storiografia intorno all'eresia medievale negli Stati Uniti e in Gran Bretagna", in: G. G. Merlo, ed., *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, cit., pp.62-63. ランデスが学生運動の熱狂と幻滅の世代であることについては、次の本に興味深い

指摘がある。タミアン・トンプソン『終末思想に夢中な人たち』渡会和子訳、翔泳社、一九九九年、五二頁。

④⑮ 現代人類学に関する理論的、実践的な反省の書である次の研究から、ここで取り上げた方法的な問題について、多くのことを学ぶことができた。古谷嘉章『異種混種の近代と人類学―ラテンアメリカのコンタクト・ゾーンから』人文書院、二〇〇一年。

④⑯ H. Grundmann, "Hérésie savante et hérésie populaire au moyen âge", in: *Hérésies et sociétés*, cit., pp.209-218. C. Violante, "La povertà nelle eresie del secolo XI in Occidente", in: *Studi sulla Cristianità medievale*, cit., pp.69-107.

④⑰ B. Stock, *The Implications of Literacy*, cit., pp. 88-151.

④⑱ A. Patschovskyは現在上の問題について包括的な研究を準備している。暫定的な成果は次に見る。A. Patschovsky, "Heresy and Society: On the Political Function of Heresy in the Medieval World", in: P. Biller / C. Bruschi, eds., *Texts and the Repression of Medieval Heresy* (York, 2003), pp.23-41.

④⑲ 上記した視座については、拙稿「十二世紀前半の異端について―後グレゴリウス改革期の宗教・権力状況に関する一考察―」『社会科学討究』第一〇二号、一九八九年、二四五―二七四頁、参照。

④⑳ 上記あたり、ワルド派についての最近の概説書から浮かぶ一三世紀以降の歴史像は、ローマ教会との両義的な関係における生き残りや交渉の歴史でもある。G. Audisio, *Les 'Vaudois': naissance, vie et mort d'une dissidence* (Albert Meynier Editore, 1989); Euan Cameron, *Waldenses. Rejections of Holy Church in Medieval Europe* (Blackwell, 2000)

④㉑ Cf. *Ibid.*, pp.2-3, 94-95, 123, 125, 132-139, 144, 164, 186-187, 189-190. Grado G. Merlo, *Eretici e Inquisitori nella società piemontese del trecento* (Torino, 1977), pp.20-41.

(本学文学部教授)