

「カタリ派教会」像の再検討

小田内 隆

はじめに

中世異端史をめぐる歴史記述において際立っているのは、近代歴史学が確立された19世紀後半から現在にいたるまで、常套化された「大きな物語」が繰り返されていることである。11～12世紀前半における出現、11～13世紀における本格的な異端運動による挑戦（カタリ派とワルド派）とそれに対する教会の応答（アルビジョア十字軍と異端審問）、15世紀における宗教改革への先駆（ウイクリフとロラード派、フス派）、と。この歴史への関心は、16世紀におけるカトリックとプロテスタントの宗派論争の時代から始まり、その後の史料の批判的研究や膨大な個別研究によって深められてきた。とくに、20世紀前半に公刊されたH・グルントマンの『中世の宗教運動』（1935年）は異端の問題を中世ヨーロッパの宗教と社会の背景の中で明確に位置づけ、今日に到るまでの研究の真の意味での出発点になった¹⁾。さらに近年、中世異端史のさまざまな分野において歴史家の新たな関心が向けられ、その歴史像は多くの点で書きかえられつつあるといえよう。

にもかかわらず、この「大きな物語」の枠内においてなお常套的な異端像が歴史記述を規定し続けているように思われる。このことは「カタリ派」についてとくに明らかである。現在でもなお根強い通説は以下のようなものである。「カタリ派」は東方ビザンツ世界（ブルガリア）のボゴミール派に由来する二元論の異端であり、12世紀中葉から14世紀初めまでラングドックとイタリアを中心に展開した。それはラテン・キリスト教世界にもうひとつの統一的な教会を形成し、大きな脅威となった、と²⁾。

しかし、近年、ここうした伝統的「カタリ派」像の見直しが進められ、研究は新しい局面を迎えているといえよう。その契機になったのは2001年に公刊されたM・G・ベッグの論文である³⁾。その中で、彼は「東方起源の二元論教義をもつ教会」という解釈が19世紀後半以来の研究上のパラダイムであり、中世の聖職者の言説に無批判に依拠したものであることを批判した。同じことは「カタリ派」という名称についても言えよう。それは12世紀後半に教会の異端イメージ（マニ教パラダイム⁴⁾）を表現するために新たに創造されたものであった。近代歴史学はこの異端イメージと名称を継承して、ワルド派を除いて12～13世紀において異端とされた逸脱者のほとんどのケースに「カタリ派」という名称を与えた。1848年に公刊されたCh・シュミットの『カタリ派あるいはアルビジョア派の歴史と教義』は、そのタイトルが示すように「カタリ派」という名称をこのように用いた最初の例である⁵⁾。しかし、それが人口に膾炙したのは、H・グルントマンの高弟であったA・ボルストの『カタリ派』（1953年）によるところが大きい⁶⁾。

問題は、以上のように中世の迫害者に由来する虚構のカテゴリーを適用することによって、逸脱者の現実の存在が認識の彼方に追いやられてしまったことにある。アルビジョア十字軍や異端審問によって迫害された男女は、実際にどのような人々だったのだろうか。このように問い直さなけれ

ばならない。この点で、H. グルントマンによる中世の宗教運動の理解はあらためて再評価されなければならない。彼にとって宗教運動とは新約聖書におけるキリストと使徒の生き方（使徒的生活）を理想として、キリスト教徒として生きることの新たな可能性を追求することにあった。それは多様かつ流動的であり、やがて教会によって正統と異端の2つの道に分岐する。グルントマンが指摘するように、教会から離脱した逸脱者の世界はきわめて多様で流動的であったのである⁷⁾。教会はこの捉えがたい現実、キリスト教的に生きようとして浮動する個人や集団に直面して、彼らに「異端」のスティグマを付与し、教父著作、とくにアウグスティヌスが伝えるマニ教のイメージをそれに投影した。異端は時間と空間を越えてあらゆるところに現れ、多様な姿を取るが、その本質においては同一のものである、と。マニ教はこの異端的本質を体現するものであった⁸⁾。以上のように、教会の反異端言説は多様な宗教的反抗の現れに教会の危険な敵、「異端」（あるいはマニ教）として同一の本質を与えた。

中世では「カタリ派」という名称の使用は論争文献に限られていたが、このマニ教パラダイムをもっとも端的に示している。それは1160年代にシェーナウのエクベルトゥスがライン地方で活動していた使徒的生活を実践する逸脱者に対して、彼らを「マニ教」に結びつけるために創り出したものであった⁹⁾。この頃から、「カタリ派」と呼ばれずとも、各地で禁欲的な実践によって「使徒的生活」を希求する人々が多かれ少なかれマニ教パラダイムで理解されるようになる。この異端イメージはアルビジオア十字軍の時代に増幅し、13世紀中葉までに完成した。しかし、カトリックの論争家や異端審問官の言説が迫害のために生みだした名称と観念複合は、逸脱者の現実というよりは迫害者の視点を表現している。実際には、ライン地方、南フランス、北イタリアなどの各地域の逸脱者たちは相互に直接の繋がりはなく、それぞれの地域の歴史とも結びついた独自の軌跡を描いたと考えられる。地域による名称の多様性はこの事実を示唆するものと言えよう¹⁰⁾。

19世紀後半以来、歴史家は教会側の史料に無批判に依拠し、その結果、中世聖職者と同じように様々な宗教的反抗の現れの間には本質的な類似を認め、それに「カタリ派」の総称を与えてきた。その結果、グルントマンが洞察した宗教運動の流動性や多様性は無視され、実際には存在しない統一性が現象に与えられた。以下、東方起源／二元論／教会というトリロジーから構成される「カタリ派」像のなかで、「カタリ派」教会に焦点を当て、その批判的な検証をつうじて、逸脱者の世界に接近する可能性を探りたい。

第1章「対抗教会」のトポス：迫害者の言説

1250年頃、ドミニコ会の異端審問官ライネリウス・サッコーニはすべての二元論異端を「カタリ派」と呼び、西欧の「カタリ派」の教会に関する包括的な記述を行っている。それによれば、東西に16の「カタリ派教会」が存在した。すなわち、イタリアにはアルバネンセス（デゼンツァーノ）、コンコレッツォ、パニョレンセスなど7つの教会があり、ラングドックにはトゥールーズ、カルカソンヌ、アルビに3つの教会がある。海の彼方（ビザンツ世界）にはブルガリア教会やドゥグンチア教会など6つの教会がある。「カタリ派」教会は猿のように人真似をし、按手によるコンソラメントゥム、パンの分割、悔悛の儀礼、叙階の儀礼という4つの秘蹟をもっている。さらに、この秘蹟を挙げる聖職者のヒエラルヒーとして司教、長子、次子、助祭がある¹¹⁾。以上のように、サッコー

ニは「カタリ派」を地中海の東西に広がる国際的な組織として描き、正統の教会に比較できるような教会ヒエラルヒーや秘蹟をもつものとしている。伝統的な「カタリ派教会」像は以上に概略を紹介したサッコーニの記述にほぼ依拠しているといつて差し支えない。しかし、それは異端審問官であった彼の想像力の中にのみ存在するものであり、12世紀後半から教会が発展させた反異端言説のひとつの到達点として理解されるべきものなのである。

すでに中世の反異端言説における特有な本質主義を指摘した。それによれば、あらゆる異端は悪魔の陰謀であり、その中心には全能の神を否定する二元論がある。すなわち、異端は神による天地創造と神の受肉（キリスト）を否定し、キリストから受託された教会の救済事業を破壊しようとしている。地上の現実（物質世界と身体）は悪魔の創造によるものであり、地上の教会は悪魔に由来する、と。聖職者は不変の真実を「権威」である教父著作、この場合にはアウグスティヌスに求めた。『神の国』以来、キリスト教の救済の歴史は二つの国、二つの教会の間の対立の歴史とされた。それは聖なる「神の教会」と邪悪な「悪魔の教会」との間の見えざる戦いであるが、すでに後期古代の異端論争書において異端は「悪魔の教会」として非難され、「神の教会」＝ローマ・カトリック教会と対峙された¹²⁾。「神の教会」ではキリストから天国の鍵を渡された使徒ペトロに始まるヒエラルヒーが継承（使徒継承）されたのに対して、「悪魔の教会」では悪魔から力を与えられた「魔術師」シモンに始まるヒエラルヒーが継承された。こうして「悪魔の教会」は「神の教会」の陰画として、聖なるローマ教会を模倣し、人々を惑わし滅びへと導く。この悪魔の対抗教会のトポスにしたがって、教会の言説ではしばしば異端の教会、その司教や司祭、教会会議が言及される。このように教会カテゴリーを敵対者に投影して、その歪曲や偽造を非難するのは、反異端論争家の常套手段であった。この伝統は中世にも継承され、12世紀以降の対異端闘争において新たな装いと強調が与えられる。サッコーニが描いた異端の教会像はこのトポスの発展の結果であった。以下にこの発展を辿ってみよう。

おそらく中世における対抗教会のトポスの最初の適用は、「カタリ派」の歴史の出発点に置かれるライン地方（ケルン）の異端者に関する記述に見いだせる¹³⁾。1147年頃、プレモントレ会の修道院長シュタインフェルトのエウエルウィヌスはシトー会の聖ベルナルドゥスに宛てた書簡の中でケルンの異端者について報告している。それによれば、ケルン近郊で発覚した異端集団を代表するものが「司教」を名乗り、同伴者とともにカトリック教会の聖職者と信徒の集会で論戦を挑んだ。彼らは自らこそが真の教会であると主張した。使徒の真の継承者は自分たちであるから、と。さらに、書簡の最後には次のようにある。「火刑に処せられた者どもは我々にこう語った。自分たちは殉教者の時代から現在まで隠れていたものであり、ギリシアやその他の土地に存続し続けていた、と。彼らは自らを使徒と呼び、自分たちの教皇をもつと言った。¹⁴⁾」ここにはすでに東方から来たる対抗教会のイメージが現れている。約20年後、同じ地域の異端者について、シェーナウのエクベルトゥスは彼らを古代のマニ教に結びつけることによって、対抗教会のイメージを定着させることに成功した。彼は『カタリ派に対する13の説教』の第1説教に「カタリ派の起源」と題する章を置き、ほぼアウグスティヌスの引用によりながらマニから「カタリ派」への系譜を述べている¹⁵⁾。それによれば、マニの二元論の教えは現在まで連綿として伝えられ、その教会には72人の司教のもとに司祭、助祭が置かれていた。「カタリ派」の起源はこのマニ教にある、と。マニ教は二元論教義ばかりか、発達した教会組織をもっていた。エクベルトゥスはアウグスティヌスが伝えるこのマニ教のイメージをライン地方の「カタリ派」に結びつけた¹⁶⁾。

ちょうど同じ頃、ラングドックにおいても二元論の異端が問題になり始めた。1177年にトゥールーズ伯レモン五世がシトー修道会に宛てた書簡は、次のように報告している¹⁷⁾。異端が洗礼と聖体を否定し、贖罪と肉体の復活を退け、教会の秘蹟を侮蔑した。「しかも瀆聖的なことに、二つの原理を導入した」、と。「カタリ派」の名称は使われないが、この地域でマニ教パラダイムによる異端の脅威のイメージが現れたことを示している。1178年には教皇使節クリュソゴヌスのペトルスとクレルヴォー修道院長であったシトー会修道士アンリ・ド・マルシイがトゥールーズに派遣され、異端の問題に取り組んだ。二人の書簡には反異端言説がさらに先鋭なものになったことが読み取れる。アンリ・ド・マルシイの書簡にはこのように書かれている。「(異端の)疫病はこの土地で勢力を強め、彼らは自らの司教と司祭をもつばかりか、宣教師を派遣して、福音の真理を歪めたばかりか、新たな福音書を捏造した。¹⁸⁾」その3年後に彼はトゥールーズで異端の嫌疑で審問した2人の人物(レモン・ド・ベミアクとベルナル・レモン)を再びル・ピュイで審問した。この2人は二元論の信仰を告白し、さらに、「異端の指導者は成人に対して按手によって洗礼を行う」と述べている¹⁹⁾。なお漠然とした形ではあるが、対抗教会のトポスにしたがった記述ということができる。

以上のように、ラングドックでは聖ベルナルドゥスに始まるシトー会修道士の説教と教皇使節としての活動によって、「カタリ派」の名称は用いられないものの、マニ教パラダイムによる異端の脅威のイメージが広まっていった。この結果、トゥールーズ伯の土地(ラングドック)は異端に汚染された土地として漆黒に塗り固められていくことになる²⁰⁾。アルビジョア十字軍はその帰結であった。対抗教会のイメージに新たな発展が起きたのは、この十字軍の最中であった。ライン地方のシトー会修道士、ハイスターバッハのカエサリウスはアルビジョア十字軍の時代に、おそらく1209年から1223年にかけて『奇跡に関する対話』を執筆した。これはシトー修道会の見習い修道士の教育のために編まれた例話の集成であるが、その第1巻第5区分第21章「アルビジョア派の異端について」にはこう書かれている。「アルビジョア派の異端は短期間に数千の都市に汚染を広め、もし信徒の軍勢がこれを抑えなければ、ヨーロッパ全体が腐敗するだろう。²¹⁾」同じ頃、シトー会出身のポルトの枢機卿コンラド・フォン・ウラッハはフランスの司教たちをサンスの教会会議(1223年7月6日)に召集し、停滞したアルビジョア十字軍の再活性化を図った。そのとき回覧された彼の書簡によれば、「ブルガリア、クロアチアとダルマチアの境、ハンガリーの近くに」、異端者たちの対立教皇が存在した。彼はバルトロメウスなる使節をラングドックに派遣し、「おぞましいことにこの使節は司教を任命し、不信心者の教会を組織した。²²⁾」ライン地方の一修道士が投げかけた「カタリ派」=マニ教パラダイムは、ラングドックにおけるシトー会修道士の説教において発展させられ、アルビジョア十字軍の熱狂のなかで東方に起源をもつ悪魔の対抗教会として明確に意識されるようになったのである。

以上の背景において、「カタリ派教会」像は13世紀イタリアの反異端論争書において完成されることになる。1210年から1215年にかけて書かれたと推定される作者不詳の『ロンバルディアのカタリ派について』(*De heresi catharorum in Lombardia*)はその原型を創ったものである。それによれば、最初にロンバルディアで「カタリ派」異端が広まり始めた頃、マルコという名の司教がロンバルディア、トスカナ、マルカ・トレヴィーゾの全域を統轄していた。彼はブルガリアの教会から叙階を受けていた。あるときコンスタンティノーブルから訪れたニケタスがブルガリア教会からの叙階を問題視したため、マルコはニケタスからドラゴヴィスタ教会の叙階を受けた。しかし、次ぎに海を越えてマルコのもとを訪れたペトラキウスは、ニケタスが叙階を受けたドラゴヴィスタ教会の司教シ

モンが女を同伴したところを見つかり、罪を犯していることを告げた。こうしてシモンから受けたニケタスの叙階の有効性が否定され、彼から受けたマルコの叙階も無効とされた。しかし、その時すでにマルコは逝去していたので、その後継者ユダヤ人ヨハネスの叙階の有効性が問題となった。そこでフランスの司教の仲介、さらに Mosio での集会をへて、ガッラトゥスが司教に選ばれた。しかし、ガッラトゥスがブルガリア教会に叙階を受けるためにブルガリア教会に向かう直前、彼は女と罪を犯したことが発覚した。以上の出来事からロンバルディアの「カタリ派」は6つの教会に分裂した。ガッラトゥスはブルガリア教会から、デゼンツァーノ教会はドラゴヴィスタ教会から、マントヴァ教会はスクラヴォニア教会から、同じくヴィチェンツァ教会もスクラヴォニア教会から、それぞれ司教の叙階を受けた。トスカナにはさらに2人の司教が存在したが、著者はその帰趨については触れていない²³⁾。

以上のように『ロンバルディアのカタリ派について』はイタリアにおける「カタリ派教会」の初期の歴史を東方の諸教会との関係で語り、そのヒエラルヒー（司教、長子、次子）や教義が記述されている。注目すべきは、これに続くイタリアの多くの論争文献はイタリアの「カタリ派教会」について細部の違いはあるものの、ほぼ同じアウトライン（教会の区別、東方教会との関係、教義とヒエラルヒー）をもって描いていることである²⁴⁾。13世紀半ばに書かれたサッコーニの「カタリ派教会」の記述もまた、基本的には同じ枠組みをもっている。最後に、1270年頃にもう一人のドミニコ会異端審問官、アレクサンドリアのアンセルムスが『異端論考』(Tractatus de heretici)においてこの伝統の掉尾を飾った。それはサッコーニの『大全』の補遺として書かれたが、冒頭に「カタリ派教会」の起源神話が加えられた。ペルシアのマニが善と悪との「2つの原理」を説く二元論の祖とされ、彼の布教によってまずドラゴヴィスタ、ブルガリア、フィラデルフィアに広まり、さらにブルガリアからコンスタンティノーブルに達して、そこにギリシア人とラテン人（フランク人）の教会が生まれる。コンスタンティノーブルから故郷に帰ったフランク人がフランスからプロヴァンス（ラングドック）へと教えを広めた²⁵⁾。こうしてマニを神話的な祖とすることによって悪魔の対抗教会の系譜神話が生みだされた。シェーナウのエクベルトゥスに始まるマニ教パラダイムはここに完成したといえよう。

以上、13世紀の論争文献において語られた「カタリ派教会」が教父時代以来の伝統的な対抗教会のトポスを下敷きにして発展してきた経緯を見た。この「カタリ派教会」像について3つの点に注目したい。まず第1に、13世紀初めのアルビジョア十字軍の時代までに教会の反異端言説は「カタリ派」をローマ教会を模倣した「悪魔の教会」として描き、その脅威を実体化させたことである。教会の外縁で真のキリスト教的生活を追求する多様で流動する諸集団は、ローマ教会を模倣する対抗教会としてイメージされた。第2に、イタリアの論争文献における「カタリ派教会」の歴史は分裂の物語であった。悪魔の教会は聖なる神の教会（＝ローマ教会）を模倣するが、それは歪んだ陰画であった。その組織は不安定で分裂を孕んだものであった。ローマ教会の統一性が「神の教会」であることの証明であるとするれば、「カタリ派教会」の分裂は「悪魔の教会」であることの何よりの証左であった²⁶⁾。この関連で注目すべきは、この分裂が聖職者として相応しくない人物の秘蹟が無効であるという観念に由来する点である。グレゴリウス改革の急進派はシモニストや妻帯聖職者たちの秘蹟を無効として攻撃し、「自由で純潔な」聖職者を求めた。12世紀以降、グレゴリウス改革が確立したキリスト教世界の秩序から逸脱した人々は、キリストや使徒の模範からほど遠いローマ教会の聖職者のあり方を問題視し、彼らの秘蹟を否定した。教会の反異端言説における「カタリ派教会」像

はこの批判に対する応答（事効論）であり、ローマ教会が抱える深い葛藤の投影でもあった²⁷⁾。第3に、逸脱者の世界に最も近い異端審問記録に目を転ずれば、そこでは修道士的な禁欲を実践する異端の指導者がコンソラメントゥム（救慰礼）と呼ばれた救済儀礼をつうじて、帰依者との間に取り結ぶ関係が焦点となっている。いわゆる「カタリ派教会」をそこに認めることは難しい。異端審問記録から垣間見られる逸脱者の世界はサッコーニが提示する「カタリ派教会」からはほど遠いものである。この点に目を向ける前に、次章では中世の聖職者の反異端言説に基本的に依拠する今日の「カタリ派教会」論を批判的に検証したい。

第2章 現代の「カタリ派教会」像の成立

今日にいたるまで、サッコーニにおける「カタリ派教会」の詳細な記述は基本的に歴史的事実を反映したものとして受け入れられ、多くの研究はそれを出発点にして行われてきた。この伝統はほとんど無自覚に続いてきたが、1940年代にドミニコ会の教会史家A・ドンデーヌが行った一連の研究によって、通説的な「カタリ派教会」像が確立したとあってよい。彼は「カタリ派教会」について2つの問いに答えようとした。

まず第1に、13世紀後半に二人のドミニコ会異端審問官（ライネリウス・サッコーニとアレクサンドリアのアンセルムス）が描いたような「カタリ派教会」のヒエラルヒーは、いつ頃から発展を始めたのかという点である。この点で古くから知られていたが、その真贋性に問題があるために十分な検討対象になっていなかった史料がある。いわゆる「サン・フェリクス異端教会会議」（1167年）に関する文書である。

この文書は、1167年にローラゲ地方に同定される城邑サン・フェリクス・ド・カラマンで開催されたとされる西欧の「カタリ派」の代表者たちの集会に関する報告書であり、その末尾には1232年にカルカッソヌの「カタリ派司教」であったピエール・イザルンが同教会の「次子」であるピエール・ポーリャに複製させたものである旨が書かれている。これを信じれば、この文書は「カタリ派」内部に伝わる集会に関する記録を複製したものであるということになる。しかし、そのオリジナルは現存せず、1660年にラングドックの文人、ギヨーム・ベスが公刊した『ナルボンヌの公、辺境伯、伯の歴史』に付録として印刷されたものをつうじてのみ知られる。それによれば、1167年にトゥールーズ教会の人々はコンスタンティノーブルから使節ニクインタ（ニケタス）を招いた。彼は、フランス、イタリア、そしてラングドックの諸教会の代表者が一堂に会した集会において、それぞれの教会の司教を叙階した²⁸⁾。

ドンデーヌによれば、この史料は13世紀イタリアのカトリック論争家たちが報告する「カタリ派教会」像を裏書きするばかりではなく、その誕生の経緯を語るものであった。すなわち、1167年のサン・フェリクス教会会議はボゴミール派のニクインタによって主宰され、西欧の「カタリ派教会」のヒエラルヒーを確立した。さらに、このとき西欧の「カタリ派」はニクインタが属するドラゴヴィスタ教会のマニ教的二元論（2原理の二元論）を受け入れた。このような意味で1167年の出来事は「カタリ派」の歴史における決定的な転回点となった、と²⁹⁾。以上の見解は現在でも広く受け入れられているものである。

しかし、この文書が偽作である可能性はきわめて高い。すでに述べたように、それは17世紀のギ

ヨーム・ベスによって刊行されたが、オリジナルは存在しない。また、それ自体として見た場合、この文書には多くの疑問符がつきまとう。まず、異端者自身が残したこの種の証書は他に例をみないものであること。そうした特異性に加えて、このような大規模な異端教会会議について同時代史料がまったく沈黙している点も指摘されなければならない。すでに見たように、1145年以來この地域ではシトー会修道士による反異端キャンペーンが展開され、異端の脅威が強く意識されていた。このような背景においてこの出来事への沈黙は考えにくいことである³⁰⁾。最近、M・ゼルネが主宰したニース研究集会が「カタリ派」の歴史における要とも言うべきこの文書の信憑性を改めて再検討に付し、最終的に偽作の可能性が高いことを改めて確認した³¹⁾。したがって、サッコーニらの「カタリ派教会」像を前提にしないかぎり、この文書に書かれた内容を受け入れることはできないであろう。この意味でドンデーヌの論証は典型的なトートロジーに陥っているといわなければならない³²⁾。

この解釈の手法はイタリアの「カタリ派教会」のヒエラルヒーに関する議論にも適用されている。すでに見たように、13世紀のイタリアのカトリック論争文献はイタリアの「カタリ派」の分裂の物語、その結果として生まれた6つ（『ロンバルディアのカタリ派』とサッコーニ）ないし5つ（アレクサンドリアのアンセルムス）の教会について語っている。ドンデーヌはこれらの史料で言及されたヒエラルヒー（司教、長子、次子、助祭）の人名情報を異端審問の供述記録に登場する人名と突き合わせ、その継承のラインを再構成しようと試みた³³⁾。これによって迫害者の虚構に属する「カタリ派教会」に歴史的な相貌とリアリティーを与えられると信じたのであった。しかし、ドンデーヌが行った作業とは異端審問官やカトリック論争家の対抗教会の言説から出発して、異端審問記録における供述を解釈することに他ならない。異端審問における対話というコンテキストから切り離された諸断片が迫害者の言説によって解釈される。それは、あらかじめ前提された図柄（異端の対抗教会）に適合するように様々な史料に由来する諸断片をつなぎ合わせるという、文献学的パッチワークに他ならない³⁴⁾。この結果、逸脱者の世界は司教ヒエラルヒーのもとにある制度的な「教会」へと変容させられた。中世の聖職者は流動的で捉えがたい逸脱者の世界の異和性をコード化し、自らの世界の反転像として描く傾向があった。彼らはローマ教会を根底から脅かす対抗教会であるに違いなく、したがって、同じようにヒエラルヒー化された教会制度としてのアイデンティティを持つものと信じた。ドンデーヌはこうした迫害者の思考をなぞるように、異端を「制度」として物象化する³⁵⁾。

ドンデーヌの研究は1940年代に精力的に行われた「カタリ派」に関する新史料の発掘の成果であった。この成果にもとづいて、1953年にはドイツの歴史家ボルストが『カタリ派』という表題のもとに総合的研究を公刊した。その内容に新しさはないが、「カタリ派」という名称とともに、ドンデーヌによる「カタリ派教会」像を普及させる上で大きな役割を果たした³⁶⁾。これに対して、同じ頃、ドイツの歴史家グルントマンとイタリアの歴史家R・モルゲンとが中世の宗教運動、逸脱者の世界に対する新たな視線を向け始めたことが注目される³⁷⁾。12世紀以降、ローマ教皇を中心に集権化したカトリック教会の周縁では、新約聖書におけるキリスト／使徒の生活（清貧、禁欲、福音説教）を体現しようとする運動が聖職者や修道士ばかりではなく一般信徒も巻き込んで、西欧各地に現れた。彼らは共通して「真のキリスト教徒としていかに生きるか」という問いを提起し、それに対する多様な解決を試みた。教会の秩序から逸脱し、異端として非難された人々もまた、この全般的な運動の一部であった。以上のような認識を踏まえて、彼らは異端が外部からの異物ではなく、ラテン・キリスト教世界の教会と社会の刷新から現れたと主張した。この立場は1964年に開催された

「異端と社会」をめぐるロワイヨール研究集会において多くの研究者によって支持された³⁸⁾。こうして、グルントマンとモルゲンによる視座の転換はその後の研究に多大な影響を与えることになるが、彼らの認識に含まれたもうひとつの問題、宗教運動の多様性と流動性については議論の背景に退いてしまった。

現代の「カタリ派」研究における主流的な立場は、1970年代にCh・シュミットやA・ボルストに続く総合的研究を公刊したJ・デュヴェルノワと、その学派（カルカッソンの「カタリ派研究センター」）に代表される。グルントマンやモルゲンによる問題提起に促されて、デュヴェルノワは「カタリ派」をキリスト教にとって異質なマニ教的二元論としてではなく、新約聖書の伝統から出発した「もうひとつのキリスト教」として理解し、その二元論教義もまた修道院の禁欲主義的伝統や聖書の注釈によって生みだされた副産物とする³⁹⁾。このように二元論教義の重要性は相対化されたが、代わって、東西に広がるひとつの対抗教会の存在が強調された。この教会はビザンツのボゴミール派から西欧へと拡大し、ローマ・カトリック教会（あるいは正教会）を「悪魔の教会」として敵視し、「神の教会」を名乗った。このような見解の変化の背景には、逸脱者の世界に由来するテキスト、とりわけ「カタリ派」の儀礼書に対する関心の深まりがある。1887年に公刊されたプロヴァンス語写本は13世紀中葉のものと考えられるが、プロヴァンス語訳新約聖書に加えて「カタリ派」の儀礼書を含んでいた。そこには「カタリ派」を特徴づける救済儀礼（コンソラメントゥム＝按手による聖霊の授受）を中心にした一連の儀式次第と「神の教会」の成員が遵守すべきモラルが書かれている。この儀礼書に定式化されたコンソラメントゥムは、カトリック側の論争文献や異端審問記録にも頻繁に言及されていることから分かるように、教会にとっても異端の焦点であった。このテキストに最初に注目したJ・ギロー（1935）以来、この儀礼が新約聖書において使徒が制定したものであり、原始キリスト教に由来することは、多くの研究者が認めるところである⁴⁰⁾。その後、ドンデーヌがフィレンツェ大学図書館で発見した写本に含まれたラテン語の儀礼書（おそらくプロヴァンス語版と同一の原本に由来）、さらに、ダブリン大学所蔵の写本に含まれたより後代（14世紀後半）のプロヴァンス語儀礼書が公刊され、逸脱者自身に由来するテキストへの関心が高まった⁴¹⁾。

この逸脱者の儀礼書に注目して、さらに一步を進めたのが、R・モルゲンの高弟であったイタリアの歴史家R・マンセッリである。彼によれば、コンソラメントゥムと聖書的なモラルこそが「カタリ派」すべてに共通する特徴であり、彼らをひとつの連帯意識（「神の教会」）のもとに結びつけたものであった⁴²⁾。J・デュヴェルノワはこの方向をさらに進めて、ひとつの救済儀礼によって生まれたアイデンティティ意識から司教を中心とした教会組織（ヒエラルヒー）が発展したと考えた⁴³⁾。この点でデュヴェルノワはドンデーヌやボルストの立場に合流する。すなわち、カトリック論争家の対抗教会イメージを逸脱者の儀礼書に投影することによって、「カタリ派教会」像を構築し、論争文献や異端審問記録から司教の人名を拾い上げ、ひとつのヒエラルヒーの継承を実証しようとした。これ以降、「カタリ派」の概説には「カタリ派」司教区の分布図や司教の列伝は欠かせないものとなった。

以上、「カタリ派教会」をめぐる議論の展開をみたわけであるが、こうして確立した「カタリ派教会」についての通説は次のように要約されるであろう。12世紀中葉までに「著作家や年代記作者は完全に国際的な運動の萌芽を記録し、それらは異なった地域で異なった名で呼ばれたが、信仰と組織の明白な共通性をもっていた。⁴⁴⁾」「それは最初にライン地方に現れ、カトリック教会と対峙する固有のヒエラルヒーをもった完成された教会組織であった。⁴⁵⁾」ライン地方の「カタリ派教会」は

短期日で姿を消したが、1167年のサン・フェリクス異端教会会議においてボゴミール派の使節ニクタス（ニクィンタ）はラングドックや北イタリアで発展途上にあった諸教会に新たに司教を任命し、「カタリ派教会」の統一を実現した。その後、イタリアの「カタリ派教会」は分裂したが、ラングドックでは統一は最後まで存続した。その後、アルビジョア十字軍と異端審問の攻勢によって残党は1320年代までには姿を消した、と。

しかしながら、最近の20年間で以上のような「カタリ派」像に対して根本的な疑義が提出されてきた。すでに指摘したように、「カタリ派」という名称はカトリック論争文献以外ではほとんど使用されないものである。この名称はエクベルトゥスによって創造された後、13世紀のイタリアの論争文献がこれを継承したにすぎない。近代歴史学は写本の中に埃をかぶって眠っていたこの名称を復活させ、12世紀から13世紀にかけてライン地方、ラングドック、北イタリアなどにおける、ワールド派を除いたほとんどの異端の現れに無差別に適用していった⁴⁶⁾。この結果、グルントマンやモルゲンが再発見した宗教運動の多様性は背景に退き、それに誤った統一性を付与する結果となった。しかし、清貧、禁欲、巡歴の説教、接手による聖霊授与など、いずれも新約聖書において使徒たちがキリストに倣って実践した生き方である。教会制度の外縁でそれを実践する諸集団の相互には「親族的類似」が生じるのは当然のことであった。この類似から出発して、統一的な運動や「ひとつの教会」を想定することは論理的に飛躍しているといわなければならない⁴⁷⁾。実際、逸脱者のテキスト（異端審問記録や3つの儀礼書）からはそのような自己認識を導くことは決してできない。いうまでもなく、ここで問われなければならないのは迫害者の他者イメージではなく、逸脱者自身の自己認識であろう。

この点で、ラングドックについては膨大な異端審問記録が残されているため、逸脱者の世界に接近しようとする最近の研究はこの地域に集中している。例えば、M・G・ベッグが研究したローラゲ地方で行われた異端審問（1245～46年）はその規模（201日間に5471人が召喚）と残された供述記録の膨大さから、中世最大の異端審問ということが出来る。サッコーニの『カタリ派とリヨンの貧者に関する大全』からわずか数年前のことである。しかしながら、ベッグによれば、異端の疑いで追求された住民たちの供述のなかには「カタリ派」の名称も、その「教会」も、ボゴミール派も、その影さえ見当たらない。また、二元論教義と呼べるような信仰体系も語られてはいない⁴⁸⁾。同じことは13世紀のラングドックの異端審問記録すべてについて妥当する⁴⁹⁾。この地域で異端審問官は「カタリ派」という名称は決して使わず、たんに「異端者」(heretici)と呼んだ。それに対して、異端審問官の前に立った証人たちはかつて儀式や説教をつうじて交流があった逸脱者たちのことを、たんに「善き人」(bons omes)と呼んでいた⁵⁰⁾。異端審問官もまたマニ教パラダイムを共有するわけであるが、その審問の目的は異端者（善き人）との絆を告白する供述の収集を目的とした。その結果は、彼らの偏見を否定するものであったが、彼らにとっては必ずしもそういうことにはならなかった。なぜなら、異端とは「見せかけの信心」(species pietatis)であり、「光の天使は悪魔に変容する」からである⁵¹⁾。「カタリ派教会」とは現象の背後にある悪魔的本質に他ならなかった。

いずれにせよ、「カタリ派」の統一性については最近の研究では相対化されつつあるといえよう。ライン地方、ラングドック、北イタリアでは、それぞれの地域に固有な諸条件や歴史に規定された「カタリ派」が存在した、と。この傾向を明確に示しているのは、P・ヒメネス・サンチェスによる「カタリ派」の二元論教義の発展に関する研究である⁵²⁾。その表題は『カタリ派：中世キリスト教の逸脱の諸モデル』であるが、その中で「カタリ派」は複数形となっている。著者によれば、従来の

研究では「カタリ派」は東方から伝播した絶対二元論（「2原理の二元論」）とされてきたが、それは13世紀のカトリック論争家の異端イメージを時代的に遡及させた結果であり、歪んだ歴史像となっている。したがって、「議論の進め方を反転」させ、二元論の歴史的根源を西欧の文化と社会のなかに、その過去に求めなければならない。すなわち、ラテン・キリスト教世界における倫理的な二元論（「インフォーマルな二元論」）の伝統は12～13世紀のスコラ学の知によって合理化され、ライン地方、イタリア、ラングドックなど、様々な地域において多かれ少なかれ進展したが、それぞれに異なった軌跡を辿った。この中で、唯一、イタリアのデゼンツァーノ教会のみがスコラ学の弁証による聖書注解から存在論的な二元論神学の書（『2原理の書』）を生みだした。しかし、それは使徒的生活の運動がもたらした現世否定による霊的な生の希求を表現していた倫理的でインフォーマルな二元論が結果的に生みだした学校の知的力業にすぎない、と。ドンデーヌ以来、「カタリ派」の二元論とはボゴミール派に由来する絶対的二元論（2原理の二元論）であると考えられてきたが、それは西欧の知の合理化過程から生まれたのであり、その副産物としてのみ「2原理の二元論」を生みだしたに過ぎない。「カタリ派」全体としては倫理的な二元論にとどまり、それを神学的に先鋭化させた結果、教会によって「異端」とされたにすぎない。以上のように要約される、ヒメネス・サンチェスの議論で注目すべきは、東方起源の「カタリ派」二元論（絶対的二元論）というイメージが13世紀のカトリック論争家に由来するものであり、現在でも研究者を呪縛しているという認識である。「カタリ派教会」と同じように、「東方起源の二元論」についても「カタリ派」研究はトートロジーの呪縛に陥っているといえよう。

しかし、このように「東方起源の二元論」というイメージを「脱神話化」する一方で、彼女は「カタリ派教会」に関してはなお伝統的な解釈の枠組みにとどまっているように思われる。すなわち、教皇のもとに集権化したローマ・カトリック教会に対抗して、使徒的な教会を志向する「カタリ派」は司教ヒエラルヒーをもった複数の自律的な教会を発展させ、合議制的な形を取った、と。「カタリ派教会」は複数化されたが、逸脱者の世界は相変わらずカトリック論争家の描くヒエラルヒーのイメージで捉えられている⁵³⁾。最近、同様に複数の「カタリ派教会」像が提起されている⁵⁴⁾。とくに、C・ブルスキは「カタリ派」がコンソラメントゥムや説教のために巡歴することを本質としたものであり、その教会組織は移動する善き人と帰依者の間のネットワークとして理解できるという見解を示した。その新しさは異端審問記録を利用して、このネットワークを復元する試みにある。しかし、ブルスキもまた「カタリ派教会」のヒエラルヒーや司教区が存在したと考え、近年の脱構築的研究に対しては、「行き過ぎた懐疑主義」として批判している。なぜなら、「私はカタリ派教会の存在を深く確信している」から、と⁵⁵⁾。ここでもまた、迫害者の言説が自明の前提とされていることがわかる。このトートロジーの呪縛から距離を取るために、きわめて断片的ではあるが残された逸脱者の言説から出発して、そこから垣間見られる彼らの世界を復元する作業が求められる。最後の章では、この作業から立ち現れてくる「カタリ派教会」とは異なった位相にある逸脱者の世界の特徴を指摘したい。

第3章「善き人」から「神の教会」へ

まず、逸脱者に与えられた名称に注目しなければならない。ラングドックでは、カトリック側の

史料は一般的に彼らを「異端者」と呼び、ときに「新しいマニ教徒」という烙印を押した。アルビジョア十字軍後には「アルビジョア派」の呼称が現れ⁵⁶⁾、やがて広く用いられるようになった。これに対して、「カタリ派」の呼称は12世紀後半にエクベルトゥスによって創案された後、中世では論争文献や公会議教令においてわずかに使用されたにすぎない。それは19世紀後半の歴史研究において採用され、1960年代以降において初めて一般化したのである。

これに対して、異端審問の供述記録や逸脱者の儀礼書においては、すでに述べたように異端者は「善き人」（オック語で *bons omes*、ラテン語で *boni homines*）と呼ばれ、その支持者は「帰依者」（オック語で *crezens*、ラテン語で *credentes*）と呼ばれた。従来、ラングドックでは異端者が「善き人」と呼ばれた事実はあまり注目されてこなかったが、近年の「カタリ派」脱構築のアプローチにおいて戦略的な重要性を与えられている⁵⁷⁾。なぜなら、逸脱者の世界に近づく第一歩は、敵対者によって与えられたアイデンティティ規定（「異端者」）ではなく、逸脱者自身によるアイデンティティ規定（善き人）から出発することが必要だからである。いわゆる「カタリ派教会」が迫害者によって生みだされた虚構であるとしたら、逸脱者は現実にはどのような存在であり、いかなるアイデンティティをもっていたのか。

この問いに答えるために、ピエール・ド・ヴォーセルネーの『アルビジョア派の歴史』における「アルビジョア派」の認識を見てみたい。著者はシトー会の修道士として十字軍に同行し、1212年から1218年にかけてその年代記を書いた。それは教皇インノケンティウス3世に献呈され、貴重な同時代記録となった。年代記の第1部冒頭で異端者は次のように素描されている。

「異端者たちはふたつの創造主の存在を主張している。ひとつは不可視の事物の創造主であり、彼らは善き神と呼ぶ。もうひとつは可視の事物の創造主であり、彼らは悪しき神と呼ぶ。…彼らはローマ教会を盗人の巢窟、黙示録に語られた娼婦であると断言し、カトリック教会の秘蹟を揶揄した。聖なる洗礼は川の水と違わず、聖体は普通のパンと同じであり、堅信・終油・告解は些末で空虚な儀式にすぎず、聖なる結婚はたんなる売春行為である、と。…いまや以下のことが理解されなければならない。彼らのなかのある者は完徳者あるいは善き人と呼ばれる。他の者は異端の信者（「帰依者」）と呼ばれる。完徳者は自分たちが貞潔であると偽る。彼らは肉、卵、チーズを決して食べない。…異端の信者たちは俗世で暮らし、完徳者の生活に届こうとはしない。にもかかわらず、彼らは信仰によって救済を達成することを望んだ。完徳者と信者はその生活においては違っているが、信仰（あるいは不信仰）においてはひとつであった。…完徳者の間には「司教」や「助祭」と呼ばれるヒエラルヒーがあった。信者たちは臨終前に彼らが施す按手がなければ、救いが得られないと考えた。…もし彼らが臨終の床にある信者の誰かにその手を置けば、…罪の償いや善業もなしに信者の魂はただちに天国へと羽ばたく。⁵⁸⁾」

逸脱者の世界が「完徳者」／「帰依者」に区別されていたことは、カトリックと逸脱者のいずれの側の史料からも明らかである。ただし、伝統的に使用される「完徳者」という用語はカトリックの論争文献や異端審問記録のものであり、しかも稀にしか現れない⁵⁹⁾。逸脱者の間ではあくまで「善き人」であった。ピエール・ド・ヴォーセルネーは「完徳者あるいは善き人」と書いているように、この事実を知っていたと思われる。もっとも一般的なレベルでは、この両者の関係は指導者と帰依者の間のそれであろう。しかし、この年代記作者は、対抗教会のトポスを前提にしてこの関係を「聖職者／平信徒」の間のそれと理解している。ローマ教会の聖職者とその秘蹟は否定され、それに代わって「完徳者あるいは善き人」（＝聖職者）のヒエラルヒーが「信者」（＝平信徒）を救いに導くた

めに「コンソラメントゥム」と呼ばれる按手の儀礼（＝秘蹟）を施す。しかし、ローマ教会とは異なって帰依者は俗世という罪の世界に野放しにされ、偽りの儀礼でただちに救われるという誤った信仰に陥っている。正統教会の歪んだ鏡像として逸脱者の教会を想定し、その誤った信仰、すなわち異端を非難していることがわかる⁶⁰⁾。

明らかに、ピエール・ド・ヴォーセルネーの異端理解は13世紀初めまでに完成した教会の反異端言説を踏まえている。第1章で見たように、この言説の形成にシトー修道会が決定的な役割を果たしたが、彼もまたシトー会修道士としてこの伝統を受け継いでいる。すでにみたように、12世紀中葉のサッコーニの『カタリ派とリヨンの貧者に関する大全』には、「カタリ派」教会のヒエラルヒーとその儀礼が詳述され、異端の対抗教会像が完成形態で提示されている。彼によれば、この教会は四つの役職（司教、長子、次子、助祭）のヒエラルヒーをもち、コンソラメントゥム、食卓におけるパンの祝福と分割、悔悛、叙階という四つの秘蹟がある。彼らは人真似をする猿のようであり、その秘蹟は正統教会のそれを模した瀆聖的なものである。いずれにせよ、サッコーニやピエール・ド・ヴォーセルネーをはじめとしたカトリック聖職者は、逸脱者の世界における善き人と帰依者の関係を聖職者／平信徒という制度化されたヒエラルヒー的な関係として理解し、自分たちとの世界と同じような制度としての教会イメージを投影しているのではないだろうか。社会学的に言えば、この教会イメージはウェーバー＝トレルチによる「教会」型の組織といえよう⁶¹⁾。

他方、サッコーニによるコンソラメントゥムをはじめとした儀礼の記述は明らかに善き人の儀礼書のそれに対応し、また、異端審問官としての自らの経験を反映している。しかし、儀礼書や異端審問記録からは善き人と帰依者との異なった関係性が明らかとなる。おそらくアルビジョア十字軍と異端審問による迫害が本格化した時代以降に、3つの儀礼書は善き人のいずれかの集団によって作成され、迫害を越えて生き残った。オック語による儀礼書（1250年頃）、ラテン語の儀礼書（1235／40年頃）、ダブリン写本（1375／1400年頃）に含まれた『神の教会の弁明』と『主の祈り注釈』である⁶²⁾。それらには細部における見逃せない相違はあるものの、基本的なパターンは同じである。善き人が実践した救済儀礼であるコンソラメントゥムを中心にして主の祈りと儀礼の身振りの福音的な意味が説かれ、儀礼を挙げる司式者の役割、儀礼に参加する善き人が従うべき福音的モラル、使徒から連綿と連なる彼らの「神の教会」が語られる。

オック語の儀礼書には善き人からなる「神の教会」について次のように書かれている。「…あなた（帰依者）が神の教会（善き人）の前に立つとき、あなたは父と子と聖霊の前にいる。教会とは〈集まること〉を意味し、そこには真のキリスト教徒（善き人）が集う。…この聖なる洗礼（コンソラメントゥム）によって聖霊が授与されるが、神の教会はそれを使徒の時代以来、善き人から善き人へと現在まで、さらにこの世の終わりまで行い続けるであろう。…⁶³⁾」さらに、ダブリン写本の『神に教会の弁明』には「神の教会」について次のように書かれている「この教会は石や木から人間の手によって生まれたものではない。聖なる教会は聖なる信徒たちの集まりであり、そこにはこの世の終わりまでイエス・キリストが立ち会い続けるであろう。…彼らは福音書にある生活の掟を遵守し、聖なる純潔者である。それは聖なる清浄な教会であり、聖霊がそこに生き続ける。⁶⁴⁾」

以上から明らかのように、13世紀中葉には善き人の集団は自らを「神の教会」として意識していた。それはウェーバー＝トレルチの定義にしたがえば、「教会」型の組織ではなく、「セクト」型の組織に他ならない⁶⁵⁾。すなわち、イエス・キリストの生き方に倣う善き人というカリスマ的な指導者の集団であった。帰依者は善き人の按手の儀礼によって聖霊を与えられ、罪深い地上的世界と身

体から解き放たれることを期待した。彼らは「神の教会」の成員である善き人という地上における聖性の具現との結びつきを求める志願者に他ならなかった⁶⁶⁾。儀礼書には司教や助祭といった呼称は決して現れない。サッコニーやピエール・ド・ヴォーセルネーをはじめとしたカトリック聖職者は善き人と帰依者の間のカリスマ的な関係を「聖職者／平信徒」という制度的な関係へと読み替えたのであった。逸脱者の世界は彼らが投影した制度的な現実（＝対抗教会）とはほど遠いものであった。伝統的な「カタリ派教会」像は、逸脱者自身のアイデンティティ（「神の教会」）を迫害者による対抗教会イメージによって覆い隠した結果なのである。

しかしながら、対抗教会でないことはもとより、「神の教会」というアイデンティティも最初からあったものではない。善き人を中心とした逸脱者の世界は教会との関係によって規定されながら変化していったのである。この点で、ペッグの研究は重要な認識をもたらしてくれる。彼は、1245年から1246年にかけて2人のドミニコ会異端審問官がトゥールーズ行ったローラゲ地方の住民に関する異端審問の供述記録の綿密な読みにもとづいて、この地方の防備集落や村落のミクロストリアともいうべき研究を成し遂げた。その末尾にこのように断言的に述べている。「この写本を読んだところで、カタリ派教会は決して見いだせないだろう。これに対して、親密で強度にローカルな、聖なる存在とともに生きる飾らない生の様式が垣間見られるであろう。⁶⁷⁾」いいかえれば、現在でもなお多くの研究者が行っているように、異端審問記録を「カタリ派教会」という虚構のコンテキストで読むのではなく、異端審問の対象となったローラゲ地方の防備集落（カストゥルム）や村落、善き人やその帰依者が生きたローカルな共同体世界というコンテキストにおいて読むことである。ペッグの研究からいくつかの重要な論点が導かれる。

まず第一に、「善き人」、オック語で *bons omes* という呼称について。この呼称はラングドックでは10世紀から12世紀中葉まで証書などに頻出し、主として小貴族の成員に適用された敬称であった。しかし、1150年頃からこの用法は姿を消し、代わって新興の都市共同体の指導的階層について用いられるようになった。注目すべきは、同じ頃、宗教的な意味をともなって使われるようになったことである。その初出はラングドックの「カタリ派」の発展の里程標とされるロンベール集会の報告においてである。この頃から、使徒的生活の運動に発する逸脱者たちはラングドックで「善き人」の呼称をもって呼ばれるようになったと思われる⁶⁸⁾。「善き人」というローカルな世界における一般的な敬称で呼ばれ、固有名をもたないこと。この事実は彼らの存在がローカルな世界と不可分であったことを何よりも示す。

「異端者は善き人であり、善き信仰をもち、神の友である。」こうした言葉は異端審問官を前にローラゲの人々が繰り返し告白したものである。これは異端審問官にとっては被疑者が善き人と社会的な絆で結ばれ、したがって、異端を信ずることの告白であった。しかし、被疑者にとっては善き人は「異端」ではなく、救いのために身を委ねることができる文字通り善き人に他ならなかった。ペッグによれば、善き人と帰依者の関係は共同体的世界における互酬的な社会的絆の一部であり、その言葉や行為がもつ意味はその中でのみ理解できる。いいかえれば、南フランスに特有な政治的・社会的な状況（土地や権利の際限ない細分化、「名誉」をめぐる諍いから生じる強度の社会的ストレスと競合、小貴族が支配する防備集落 *castrum* への集住）が要請した *cortezia* と呼ばれるコード化された振る舞い、その結果として生成する社会的絆から切り離して考えることはできない⁶⁹⁾。よく知られているように、この生き方の理想はトゥルヴァドゥールの歌によって文学的な表現を与えられたが、善き人とトゥルヴァドゥールいずれも12世紀中葉に登場する事実は、あらためて注目すべきであろう⁷⁰⁾。

coretezia は慎ましく振る舞い、暴力や偽りや見栄を回避することの日常実践であった。善き人は *cortezia* の理想を体現し、控えめに振る舞い、目立たない態度を取り、共同体の内部の競合や紛争から超然としていた。帰依者はあらゆる機会に彼らに儀礼的な挨拶 (*cortezia* の実践) を行い、それに対して善き人は彼らに「善き信仰、善き言葉、善き行い」 (*cortezia* の実践) を示し、最終的に臨終のコンソラメントゥムによって救済の道へと導く。彼らは独身で貞潔であり、身体という軛から自由であることによって、「村の取るに足りない日常のリズムのなかにありながら、儀礼によって開かれる聖性への扉口として、すなわち、善き人としてその外に立っていた。彼らの日常における存在が目に見える世界の制約の彼方にある超越的な現実を指し示し、喚起し、証した。⁷¹⁾」彼らもまた同時代のヨーロッパに叢生した使徒的生活の運動の担い手であったが、ラングドックというローカルな世界によって領有化され、そこにおける生のスタイル (*cortezia*) にしたがって独自にキリスト教的な生き方を実践した。しかし、それはローマ教会を中心とした教会の秩序の外で生きることもであり、ローカルな世界に介入した教皇使節や異端審問官によって「異端」とされた。

第2に、帰依者は善き人との間に機会あるごとに繰り返し、*cortezia* を実践した。それはきわめてシンプルなものであった。「私を祝福して下さい。」この挨拶に続いて3回の会釈が繰り返され、「善き人よ、私のために神に祈って下さい」と結ばれる⁷²⁾。異端審問記録にはこの定式が様々なヴァリエーションで現れるが、基本的には同じである。この儀礼的所作はオック語で *melhoramen* と呼ばれ、一般的にはラテン語型の *melioramentum* で知られている。しかし、異端審問官はこれを「礼拝」 (*adoratio*) と呼んだ。彼らにとっては善き人はカトリックの聖職者に、帰依者はカトリックの平信徒に比せられるのであり、「礼拝」という表現には異端の教会への帰属という観念を喚起する⁷³⁾。

しかし、帰依者は善き人に対して *cortezia* を行う人々であり、特定の地位や帰属を指すものではない。その存在はアモルフで流動的なものであった⁷⁴⁾。実際、帰依者が善き人の儀礼とカトリックのそれとの間を自由に往還できたことは、むしろ一般的とさえ言える⁷⁵⁾。ローラゲの住民に対する異端審問の供述記録から2つの例をあげよう。逃亡貴族レモン・バルトの内縁の妻ベルナルタが病に伏したので、バルトはまず彼女にカトリックの聖体拝受を受けさせ、その後に善き人を呼んでコンソラメントゥムを受けさせた⁷⁶⁾。また、トゥールーズ出身の商人ポンス・ド・ギベルは商用で訪れたナルボンヌで病に倒れ、死が迫った。滞在先の家にナルボンヌの善き人が訪れたが、ポンスはこの見ず知らずの男が故郷トゥールーズの善き人ではなかったので、コンソラメントゥムを受けることを断った。結局、彼は別の救済の道を選び、故郷トゥールーズのシトー会修道院に埋葬された⁷⁷⁾。なおグレゴリウス改革が掲げるキリスト教世界の新秩序が浸透しないローカルな世界は異種混濁的であり、カトリック教会、ユダヤ人、異端、迷信など雑多な立場や慣行が併存していた⁷⁸⁾。善き人はこのような異種混濁の世界に開かれた存在であった。これに対して、異端審問官たちはローマ教会を中心とした一元的な秩序に合致することを迫り、ローカルな異種混濁的世界を変容させようとした。以上のように、善き人と帰依者の関係は流動的であり、共同体の日常生活において絶えず更新され、必ずしも固定化されたものではなかった。このような関係性においては教会のような制度はもちろん、他と区別される集団的アイデンティティは生まれようがなかった。

第3に、アルビジョア十字軍、異端審問と続く迫害は善き人のあり方、帰依者との関係を変容させた。それ以前には、善き人はローカルな世界において尊敬や信仰の対象であり、公の場で説教を行い、カトリックやワルド派の代表者との間で自由に論争を行った⁷⁹⁾。彼らの信仰の中心であるコンソラメントゥムにはしばしば親戚や知人その他の訪問者が集い、社交の場とさえなっていた⁸⁰⁾。

しかし、1220年代からは迫害の結果として流転と逃亡の生活を余儀なくされ、善き人の間に大きな変化が起きた⁸¹⁾。それまで相互に緩やかでアドホックな関係しかなかった彼らの間に、少なくともその一部に、はじめて集団的なアイデンティティが生まれた⁸²⁾。すでにみたように13世紀中葉に編まれた儀礼書には自らが使徒の時代から連綿と連なる「神の教会」である表明されている。同じ頃、イタリアの善き人の間で、唯一の二元論神学の書（『2原理の書』）が生みだされたが、そこでは1つの章が真のキリスト教徒の「殉教」テーマに捧げられている。迫害の中で彼らは自らを殉教者と意識し、殉教こそがキリスト教的な生の実現であると考えようになった⁸³⁾。共同体の *cortezia* の焦点であった時代は遠いものとなったのである。

このように *cortezia* の世界が崩壊した結果、善き人と帰依者との関係にも変化が生じた。1220年代頃から後者は善き人の生き残りを助け、その「コンソラメントゥム」を確保するために様々な役割を担うようになった。森やその他の潜伏場所に案内したり、進んで安全な滞在場所を提供したり、案内人の役割を果たしたりした⁸⁴⁾。こうした支持者のネットワークの形成が迫害の時代の特徴と言えよう。他方、同じ頃、善き人＝「神の教会」において指導的な立場に立つ者の間では、「司教」や「助祭」といった呼称を用いる者が現れたのも事実である。異端審問記録でもこうした呼称が繰り返し現れる。ドンデーヌやボルスト以来、そして今でも、カトリックの論争書とこうした異端審問記録における人名情報を組み合わせて、「カタリ派教会」のヒエラルヒーを推測する試みが行われている。しかし、異端審問記録において善き人の一部がこのように呼ばれていることからとって、そこから制度的な教会の存在を導くことはできないであろう⁸⁵⁾。おそらく、自らの存在基盤を失った善き人がその権威を正当化するために、敵であるカトリック教会のヒエラルヒーの職名を名乗ったにすぎないのではないかと⁸⁶⁾。いずれにしても、彼らはキリストと使徒の生活を希求し、この世の制度や権力を悪魔的なものとみなしていたのであり、自らを「純粹者」の共同体と意識していた。1220年以降、善き人は「セクト」型の組織（「神の教会」）に近づいたが、彼らにとって「教会」型の組織は最後まで異質なものであり続けた。あるいは、「司教」や「助祭」と名乗ったことに、この発展への芽を見ることができるのだろうか。この問題はさらなる検討に値するであろう。

むすびにかえて

「カタリ派」の名称とそれに結びついた観念複合（東方起源の二元論教会）が迫害者の言説（マニ教パラダイム）に規定されて歴史家が「創造」したものであるとすれば、広く人口に膾炙した「カタリ派」という呼称も放棄すべきであろうか。2000年頃から活発化した「カタリ派」脱構築の議論からは、こうした問題提起があるといえよう。この名称の創始者、シェーナウのエクベルトゥスは次のように注釈を加えている。「カタリスタスすなわち清浄なる者 (*cataristas, id est purgatores*)、そして、カタリ派すなわち純潔なる者 (*catharin, id est mundi*)」、と⁸⁷⁾。この言葉にはキリスト教の歴史につきまとう霊と肉の葛藤が指し示されているといえよう。そもそもキリスト教はその歴史の始まりにグノーシスやマニ教の二元論を他者化することによってそのアイデンティティを確立した。そして、グレゴリウス改革以降、教会が現世改宗を志向し、社会をキリスト教的に統治しようとしたとき、霊と肉の葛藤は新たに先鋭化することになる。この教会が教会制度の外部で多様なキリスト教的な生き方を探究する人々に直面したとき、そこに他者の亡霊を見いださずにはいなかった。つまり、「カ

タリ派」という名称は教会の眼差しを表現するものであり、霊と肉の葛藤を指し示すバロメーターであった。以上のような意味で、「カタリ派」の名称は逸脱者の世界を表すものというより、教会が抱えた問題に接近する手がかりとしてのみ意味をもつといえよう⁸⁸⁾。

注

- 1) H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin, 1935.
- 2) 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, 1999, pp. 5-23 ; Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, Yale University Press, 2000. (邦訳：ユーリー・ストヤノフ『ヨーロッパ異端の源流—カタリ派とポゴミール派』三浦清美訳、平凡社、2001年)。テーマについての史学史的な検討については以下の文献が有益である。G. G. Merlo, ed., "Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea", *Bollettino della Società di studi Valdesi* 174 (Torino, 1994), pp. 3-152; 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; B. Hamilton, "The State of Research. The legacy of Charles Schmidt to the study of Christian dualism," *Journal of Medieval History* 24 (1998), pp. 191-214; M. G. Pegg, "On Cathars, Albigeans and good men of Languedoc", *Journal of Medieval History*, 27 (2001), pp. 181-195.
- 3) M. G. Pegg, *art. cit.*, 2001. すでに、「カタリ派」に関するこのような批判的議論は J.-L. Biget によって、1971 年のパイオニア的論文以来、精力的に進められていた。J.-L. Biget, "Un procès d'inquisition à Albi en 1300," *Cahiers de Fanjeaux* 6 (1971), pp. 273-341. その後のこの分野に関する彼の主要論文は次の論文集にまとめられている。J. -L. Biget, *Hérésie et inquisition dans le Midi de la France*, Éditions A. et J. Picard, 2007. さらに Pegg 論文にただちに応答し、13 世紀末のアルビの異端審問記録を事例として、同じ方向の展望を打ち出したのは、J. Théry である。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. 「カタリ派」脱構築をめぐる最近の論争については、以下を参照。A. Sennis, ed., *Cathars in Question*, York Medieval Press, 2016; R. I. Moore, *The War on Heresy*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, pp. 332-336.
- 4) この概念については拙稿を参照。小田内隆「<カタリ派>異端の創造をめぐる一系譜から構築へ—『立命館文学』第 643 号、2015 年、1-21 頁。
- 5) Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine des Cathares ou Albigeois*, Paris-Gènéve, 1848
- 6) A. Borst, *Die Katharer* (Schriften der MGH 12), Stuttgart, 1953.
- 7) H. Grundmann, *op. cit.*, p. 494.
- 8) M. G. Pegg, *The Most Holy War. The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford University Press, 2008, pp. 17-18; J.-L. Biget, "Le poids du contexte," J.-L. Biget, *op. cit.*, 2007, p. 114.
- 9) Eckberti Schonauensis *Sermones contra Catharos*, Migne, *P L* 195, col. 13. 注 (15)、(16) を参照。
- 10) P. Jimenez-Sanchez, *Les Catharismes: Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 24; 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 Universié, 1996, pp. 427-444.
- 11) *Summa fratris Raynerii de ordine fratrum praedicatorum, De Catharis et Pauperibus de Lugduno*, in: A. Dondaine ed., *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le liber de duobus principiis*, Roma, 1939, pp. 64-70.

- 12) 「対抗教会」のトポスについては次の研究を参照。Lucy E. Bosworth, "The Two Churches Typology in Medieval Heresiology," *Heresis* 24 (1995), pp. 9-20. マドレーヌ・スコペロ『グノーシスとはなにか』入江良平・中野千恵美訳（せりか書房、1997年）、124-127頁。
- 13) Migne, *PL* 182, col. 676-680.
- 14) *Ibid.*, col. 680.
- 15) Eckbertus, *op. cit.* col. 16-18.
- 16) この関連を明らかにしたのは U. Brunn である。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.
- 17) Gervase of Canterbury, *Chronicon*, ed. W. Stubbs, London, 1879, I, pp. 270-271.
- 18) R. I. Moore, *The Birth of Popular Heresy*, Medieval Academy of America, 1995, p. 118.
- 19) *Chronique de Geoffroy de Vigeois*, trad. F. Bonnelye, Tulle, 1908, pp.140-142; J. Leclercq, "Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne," *Analecta monastica* II, coll. *Studia anselmiana* 31 (Roma, 1953), pp.196-197.
- 20) J.-L. Biget, "Les Albigeois: remarques sur une dénomination", Monique Zerner, ed., *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998, pp. 234-247.
- 21) Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum*, ed., J. Strange, Köln-Bonn-Bruxelles, 1851, I, pp.300-303.
- 22) この書簡は M. Zerner によって公刊された。M. Zerner, ed., *L'histoire du catharisme en discussion: le "concile" de Saint-Félix, 1167*, Publications de la Faculté de Lettres de Nice, 2001, pp. 266-269.
- 23) A. Dondaine, ed., "La hiérarchie cathare en Italie, I: Le 'De heresi Catharorum in Lombardia,'" *Archivum Fratrum Praedicatorum* XIX (1949), pp. 306-312,
- 24) J.-L. Biget, "Un phénomène occidental," J.-L. Biget, *op.cit.*, 2007, pp. 80-83.
- 25) A. Dondaine, ed., "La hiérarchie cathare en Italie, II: Le 'Tractatus de hereticis' d'Anselme d'Alexandrie, O.P.," *Archivum Fratrum Praedicatorum* XX (1950), pp. 308-324.
- 26) M. Zerner, ed., *op. cit.*, 2001, p.52.
- 27) *Ibid.*, pp.53-54. (このニース研究集会における J. Chiffolleau の指摘)
- 28) M. Zerner によるこのテキストのフランス語訳と校訂版を参照。 *Ibid.*, pp. 19-21, 274-278. 邦訳は以下に見出せる。渡邊昌美『異端カタリ派の研究—中世南フランスの歴史と信仰—』岩波書店、1989年、333-335頁。
- 29) A. Dondaine, "Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman, essai de critique d'authenticité d'un document médiéval," *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e testi 125), Città del Vaticano, 1946, t. 5, pp. 324-355.
- 30) J.-L. Biget, "Un phénomène occidental," J.-L. Biget, *op.cit.*, 2007, pp. 78-80.
- 31) M. Zerner, ed., *op. cit.*, 2001, pp. 249-252.
- 32) *Ibid.*, pp. 52-53. (J. Chiffolleau の指摘)
- 33) A. Dondaine, *art. cit.*, 1950, pp. 278-306.
- 34) A・ドンデーヌや A・ボルストは論争書に描かれた「カタリ派教会」を前提にして、それを異端審問記録のデータを結びつけるという手続きによって、ヒエラルヒーの存在を実証できると信じた。これに対して、イタリアの歴史家 G. ザネッラは、彼らが13世紀イタリアの論争書にもとづいて構築したヒエラルヒーの系譜が異端審問記録のデータとは整合しないことを論証している。G. Zanella, *Hereticalia. Temi e discussioni* (centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 1995), pp. 113-117. こうした中世異端史研究に広く認められる手法を最初に正面切って批判したのはイタリアの A. Frugoni である。彼は12世紀のブレッシアのアルノルドに関する研究において、こうした手法によってそれぞれの時代の歴史家が自らの理想を投影したアナクロニズムなブレッシアのアルノルド像を描くことを可能にしたとし、史料の脱構築を試みた。A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII* (Studi storici, Fasc. 8-9), Roma, 1954. この研究は不当に忘れられているが、最近の「カタリ派」研究の新しい局面、脱構築的作業の先駆

である。その序文でパッチワーク的な研究手法を「文献学的寄せ集め」("filologico-combinatorio")と表現している。

- 35) M. Zerner, ed., *op. cit.*, 2001, 55. (J. Chiffolleau の指摘)
- 36) A. Borst, *op. cit.*, pp. 231-239.
- 37) H. グレントマンについては注 (1) を参照。R. モルゲンの諸研究のなかでとくに重要なものは以下である。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; "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 Royaumont, ed. J. Le Goff (Paris-La Haye 1968), pp. 121-138; "Il cosidetto neomanicheismo occidentale del secolo XI, " *Oriente e Occidente nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei Convegni 12 (Roma 1957), pp. 84-104.
- 38) *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle.*, *op. cit.* とくに、モルゲンの報告をめぐる討論における J. ルゴフの発言 (*Ibid.*, p.135) を参照。
- 39) J. Duvernoy, *L'histoire des cathares*, Privat, 1976.; *La religion des cathares*, Privat, 1979. このグループでは A. ブルノンがこの方向での解釈に寄与している。A. Brenon, *Les cathars. Vie et mort d'une Église chrétienne*, J. Grancher, Paris, 1996. cf. P. Jimenez Sanchez, *op. cit.*, pp. 40-43.
- 40) J. Guiraud, "Le consolamentum cathare," *Revue des questions historiques*, année 1904, pp. 74-112; P. Jimenez-Sanchez, *op.cit.*, pp. 28-31, 37, 41.
- 41) L. Clédat, ed., *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare*, Paris, 1887; A. Dondaine ed., *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle.*, *op. cit.*, pp. 151-165.
- 42) R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli, 1980, pp. 259-260.
- 43) J. Duvernoy, *op. cit.*, 1979, pp. 227-243.
- 44) M. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, 3rd ed., Blackwell, 2002, p. 62.
- 45) M. Lambert, *The Cathars*, Blackwell, 1998, p. 22.
- 46) M. G. Pegg, *art. cit.*, 2001, pp. 192
- 47) R. I. Moore, *op. cit.*, pp. 318-319.
- 48) G. Pegg, *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton University Press, 2001, pp. 96, 130.
- 49) J.-L. Biget, "Un phénomène occidental," J.-L. Biget, *op. cit.*, 2007, p. 87; J. Théry, *art. cit.*, 2002, p. 81.
- 50) J. Théry, *art. cit.*, 2002, pp. 82-83.
- 51) この観念については次を参照。H. Grundmann, "Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung", *Kultur-und Universalgeschichte, Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstage*, Leipzig, 1927, pp. 98-99.
- 52) P. Jimenez-Sanchez, *op. cit.*
- 53) *Ibid.*, pp. 155-158, 345-375.
- 54) Robera Bertuzzi, *Ecclesiarum forma. Tematiche di ecclesiologia catahra e valdese*, Edizione Quasar, 1998; Julien Roche, *Une église cathare. L' évêché du Carcassès. Carcassonne, Béziers, Narbonne 1167-début du XIV^e*, L' Hydre éditions, 2005; Catherina Bruschi, *The Wandering Heretics of Languedoc*, Cambridge University Press, 2009.
- 55) *Ibid.*, pp. 63, 65.
- 56) アルビジョア十字軍以降、「アルビジョア派」の名前が定着し、1960年代に「カタリ派」に取って替わられるまでは支配的であった。この問題については次を参照。J.-L. Biget, "Les Albigeois: remarques sur une dénomination", Monique Zerner, *op. cit.*, 1998 pp. 219-255.
- 57) 異端を考えるとときには「名付け」の問題は出発点としてきわめて重要である。G. デュビィはこの点について次のように述べている。「すべての異端者は正統の権威による決定によってそれとなる。彼は他者の

目において異端者である。より正確には教会の目では。・・・歴史的にみれば、正統／異端という対は不可分である。」 *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle.*, *op. cit.* p. 399. つまり、「異端」とは教会によって逸脱者に与えられたスティグマであり、教会の眼差しによる否定的アイデンティティの付与である。この視点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って—」『史観』第118冊、1988年、59-73頁。ラングドックでは住民は逸脱者を「善き人 (bons omes)」と呼んだ。ラングドックに介入した教皇使節や異端審問官たちはグレゴリウス改革がもたらしたキリスト教社会の秩序をラングドックの住民に押しつけようとしたが、彼らはそれに抵抗した。前者からみれば「異端」であるものは、後者からみれば決してそうではなかった。アルビジョア十字軍以前、ローカルな共同体の水準では「異端」は存在しなかったのである。cf. M. G. Pegg, "The Paradigm of Catharism; or the Historians' Illusion," A. Sennis, *op. cit.*, pp.38-39; "Heresy, Good Men, and Nomenclature," M. Frassetto, ed., *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Brill, 2006, pp. 227-239. R. I. Moore, *op. cit.* pp.261-262; "A la naissance d'une société persécutrice: les clercs, les cathares et la formation de l'Europe," *La persécution du catharisme, XII^e -XIV^e siècles*. Actes de la 6e session d'Historie Médiévale organisée par le Centre d'Etudes Cathares, 1^{er}-4 septembre 1993, Centre d'Etudes Cathares 1996, pp. 11-37.

- 58) Peter of les Vaux-de-Cernay, *The History of the Albigensian Crusade*, W. A. and M. D. Silbly, trans., The Boydell Press, 1998, pp. 11-13.
- 59) J. Théry, *art.cit.*, 2002, p. 82; L. J. Sackville, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century. The Textual Representations*, A York Medieval Press, 2011, pp. 201-202.
- 60) 渡邊昌美氏はピエール・ド・ヴォーセルネーに関して「カタリ派」の完徳者と帰依者の関係を聖職者と平信徒のそれとして理解することによる矛盾に気づいていたように思われる。名著『異端者の群れ』の一節にはこうある。「カトリック側の観察は、完徳者と帰依者の関係を、聖職者と平信徒のそれに比定して解釈したし、今日の研究者の大部分もこれを踏襲している。戒律が聖職者に厳しく平信徒にゆるやかなのは、いずれの宗教においてもごく自然なあり方だ。しかし、カタリ派の帰依者の場合、それは寛容という種類のものであろうか。…まったく放任されているとしか見えないのだ。…帰依者を平信徒と見るかぎり、このようなあり方はどう考えても異様だし、不自然なのだ。」(渡邊昌美『異端者の群れ—カタリ派とアルビジョア十字軍—』八坂書房、2008年、183-184頁)「カタリ派」の帰依者はカトリックの平信徒と比較できない。そのようにみるのは対抗教会として逸脱者を見なすカトリック聖職者の視線であり、今日もなお多くの歴史家が(渡邊氏も含めて)それにしがっている。善き人は帰依者に真の救済の道を示し、コンソラメントゥムを与えるが、それは宗教生活の規律化を目的としていない。以下にみるように、善き人と帰依者の関係はインフォーマルなものであり、制度化された権力関係は不在であった。cf. J. Théry, "Les hérésies, du XII^e au début du XIV^e siècle," Marie-Madeleine de Cevins / J.-M. Mats, ed., *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, 2010, p. 376.
- 61) 「教会」類型と「セクト」類型の概念についてはとくにトレルチが詳細な検討をしている。E. トレルチ『中世キリスト教の社会教説』高野晃兆訳、教文館、2014年、220-296頁。ここでは宗教社会学者J. M. ブライアントによる定義を引用する。「理念的に言えば、セクトは宗教的カリスマの意味で十分な資格を持った人々からなる自発的な結社、すなわち、「聖人の可視的な共同体」、「純粋な教会」(ecclesia pura)であった。…これに対して、教会はカリスマ的な聖性が個人の成員にではなく、聖職者身分とその秘蹟、つまり制度それ自体にあるものである。」J. M. Bryant, "The sect-church dynamic and Christian expansion in the Roman Empire: persecution, penitential discipline, and schism in sociological perspective," *The British Journal of Sociology* 44 (1993), p. 306. つまり、「セクト」類型はカリスマ的集団であり、自らを神学的な意味で「純粋者の教会」とみる。そのアイデンティティは制度的なものではなく、そのときどきの自発的な結合によるものである。これに対して、「教会」類型は聖職者のヒエラルヒーの客観的な(制度的な)仲介と、それに対する一般信徒の服従を特徴とする。「セクト」類型は聖職者／平信徒の区別をもたない。
- 62) リヨンとフィレンツェの儀礼書については注(41)を参照。ダブリン写本からの校訂版は以下に見出せる。Théo Venckelee, "Un recueil cathare : le manuscrit A.6.10 de la « Collection vaudoise » de Dublin,"

- Revue belge de philologie et d'histoire*, 38- 3 (1960), pp. 815-834; "Un recueil cathare : le manuscrit A.6.10. de la « Collection vaudoise » de Dublin (suite)," *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 39, fasc. 3 (1961), pp. 759-793.
- 63) L. Clédat, *op. cit.*, p. xvii.
- 64) Théo Venckeleer, *art.cit.*, 1960, p. 822.
- 65) 注 (61) を参照。
- 66) M. Lambert, *op. cit.*, 1998, p. 141.
- 67) M. G. Pegg, *op. cit.*, 2001, p. 130.
- 68) J.-L. Biget, "Le catharisme, une histoire en devenir," J.-L. Biget, *op. cit.*, 2007, p. 20.
- 69) M. G. Pegg, *op.cit.*, 2001, pp. 92-113; M. G. Pegg, *op.cit.*, 2008, pp. 28-49.
- 70) R. I. Moore, *op. cit.*, pp. 258-259.
- 71) M. G. Pegg, *op.cit.*, 2001, p. 98.
- 72) M. G. Pegg, *op.cit.*, 2001, p. 92.
- 73) J. H. Arnold, *Inquisition and Power. Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*, University of Pennsylvania Press, 2001, p.130; M. G. Pegg, *art. cit.*, 2016, p. 42.
- 74) J. Théry, "The Heretical Dissidence of the 'Good Men' in the Albigeois (1276-1329): Localism and Resistance to Roman Clericalism," A. Sennis., *op.cit.*, pp. 95-102; M. G. Pegg, *art. cit.*, 2016, pp. 43-45.
- 75) M. G. Pegg, *art.cit.*, 2001, p. 80; J. Théry, *art. cit.*, 2016, pp. 94-95; J.-L. Biget, "Le poids du contexte," J.-L. Biget, *op. cit.*, 2007, p. 135. 13世紀後半に、北イタリアのフェッラーラでドミニコ会の異端審問官によって「カタリ派」への関与で断罪されたアルマンノ・プンリルーポのケースは、大変に印象的である。異端であったにもかかわらず、フェッラーラの市民は彼をカトリックの聖人として敬い、彼の墓には多くの絵馬や聖人を象った像が奉献され、奇跡的な治癒が起きたという。G. Zanella, *op. cit.*, pp. 3-14; C. Lansing, *Power and Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy*, Oxford University Press, 1998, pp. 92-95. イタリアの場合、史料には「異端」はたんに "heretici" と呼ばれるか、"patarini" と呼ばれることが多い。イタリアでも「カタリ派」の名称の使用はきわめて稀である。G. Zanella, *op. cit.*, p.138, n. 29. 他方、イタリアの史料にも "boni homines" は頻出し、プンリルーポは典型例と言える。ラングドックの善き人との比較は興味深いテーマとなろう。cf. *Ibid.*, pp. 209-224.
- 76) M. G. Pegg, *op. cit.*, 2001, pp. 78-79.
- 77) *Ibid.*, p. 112.
- 78) 拙稿「〈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』第597号、2007年、44-46頁。
- 79) M. G. Pegg, *op. cit.*, 2001, pp. 83-91.
- 80) *Ibid.*, pp. 104-113.
- 81) *Ibid.*, pp. 121-125; M. G. Pegg, *art. cit.*, 2016, pp. 45-49.
- 82) *Ibid.*, p.49; M. Zerner, ed., *op. cit.*, 2001, pp. 95-96. (J. Chiffolleau の指摘)
- 83) C. Bruschi, *op. cit.*, pp. 132-133.
- 84) M. G. Pegg, *op. cit.*, pp. 121-124; C. Bruschi, *op. cit.*, pp. 50-99.
- 85) M. G. Pegg, *op. cit.*, 2001, p. 96; M. G. Pegg, *op. cit.*, 2008, pp. 168-171; J. Théry, *art. cit.*, 2002, pp. 81-82, 109-110.
- 86) M. G. Pegg, *op. cit.*, 2008, pp. 169-171; J. Théry, *art. cit.*, 2002, pp. 109-110.
- 87) Eckbertus, *op. cit.*, col. 31.
- 88) 小田内隆『異端者たちの中世ヨーロッパ』NHK出版、2010年、82-86、88-144頁。

(本学名誉教授)

