

# ヨーロッパにおけるいわゆる《マニ教的》 異端の系譜について

須 永 梅 尾

## Genealogical Study on So-called《Manichaei》Heresy in Europe

By

Umeo Sunaga

### I 序 言

本論考は古代末から中世盛期にかけて簇生するキリスト教的異端運動の研究を通して、ヨーロッパ世界成立期の精神史の構造を明らかにしようとする研究の一端にすぎないが、先ずヨーロッパ精神成立史観についての視点を次のように整理し、かつその問題状況を明らかにしておきたい。

1 成立期研究の一環として、中世ヨーロッパ文化形成の中核に、ローマカトリック教会の支配があり、その支配力を逆に強化させ完成させた契機の一つに異端（主にワルドー派と並んで双壁をなす、いわゆるマニ教的二元論的異端）運動があるということ。従来、異端運動が中世世界形成史の周辺的問題として扱われがちであったが、これを修正しようとする学的動向があること。従ってこの異端運動の由って来たる成立期におけるそれとの史的関連性の意義を問う視点。<sup>①</sup>

2 西洋中世へのヨーロッパ文化形成を根源的に規定した契機について、普通(1)ギリシア精神文化とその後継者たるローマ文化、(2)キリスト教を代表とする古代イスラエル予言者の合理的予言の精神、(3)ゲルマン民族、この三つが相互に接触し、対決し、融合する時期こそは、まさに「古代末期」(Spätantike)であるとする視点。<sup>②</sup> そこでは4世紀後半から5世紀初にかけての、アンブロシウス、アウグスチヌス等の活動を重く見、古代末期の文化的一般情勢が強要したところの一大文化綜合の課題が重視される。つまりヨーロッパ文化の最初の方角規定がここにあるわけであるが、一方この視点に、キリスト的統一文明としての中世の誕生を綜括しようとする文化の皮相的観念が根底にあることに気がつくのである。すなわち、キリスト教と対決し、抗争し、時に妥協し融和し、敗北した異端の存在が安易に、周辺の(ネガティブ)な問題として処理されているのではないか。古代末期、移行期あるいは成立期、いずれの時代名称をとるにしろ、この時期の思想史的主要な契機(ポジティブ)として異端が再検討される必要があるということ。この場合西欧のみならず東欧の異端・異教運動との関連を無視することはできない。

3 ヨーロッパ文化形成の主要な契機たる異端が伝統する問題の一つに東方に起原をもつ異教<sup>③</sup>(パガニズム)との関係をどう取扱うかという点がある。本論文では実はこの点を中心に考察したいと思うのであるが、例えば、E・トレルチがその著書「歴史主義とその課題」<sup>④</sup>のなかで述べているように、ヨーロッパ世界(中世)がギリシア文化、ローマ文化、キリスト教、ゲルマ

ン文化の継承綜合の上に成立つとすれば、ヨーロッパがキリスト教やゲルマン文化、ギリシア・ローマの古典に復帰はしても、古代東方文化へは帰ろうとしないという意味で東方文化が西欧にとって単に時間的過去の文化であるのではなく、永遠の距たりをもつ異質の世界の文化であるというとき、古代東方文化は西欧にとって継絶したものと考えられている。この場合古代東方の文化のうちから、例えばマニ教を措定するとすれば、地中海世界（南フランスを含む）、東ヨーロッパ（ビザンチン的世界）に展開するいわゆるマニ教的異端の動向をどう意義づけたらよいであろうか。ヨーロッパにとって自生的な本来のものとしてのワルドー派に対比して、カタリー派等の外来のものをそれだけの理由で非本来のものとして低く見てよいものか、どうか。つまり、古典古代末とヨーロッパ中世の間にみるマニ教の連続・非連続（継承と非継承）の問題についてどう考えるべきかという視点がその一つである。

以上の問題状況をふまえ、12～13世紀の異端運動の問題を出発点として、ヨーロッパ成立期の異端（主としていわゆるマニ教的異端）の系譜的考察<sup>\*</sup>を遡行的に進めていくことにしたい。

## Ⅱ いわゆる《Manichéen》の連続性について

いま、古代末から中世にいたるいわゆるマニ教的異端とよばれている異端を問題とするとき、研究者によって使用されているその名称が雑多で様でないことに気付かれるであろう。その主なものを列挙すると、

- (1) マニ教的異端 (Manichean heresy, Hérésie manichéen, Τὸν Μανιχαίων αἵρεσις)<sup>⑤</sup>
- (2) 中世マニ教 (Manichéisme médiéval)<sup>⑥</sup>
- (3) 新マニ教 (Néo-Manichéisme)<sup>⑦</sup>
- (4) マニ教 (Manichaeism)<sup>⑧</sup>
- (5) マニ教的パウロ派 (Manichéo-Paulicienne)<sup>⑨</sup>
- (6) 東方グノーシス的二元論 (Dualisme gnostique)<sup>⑩</sup>
- (7) キリスト教的二元論的異端 (Hérésie dualiste dans le christianisme)<sup>⑪</sup>

その他、古代にあってはそれを単に異教 (Paganism, Heidentum) として捉えたりしてその用語が区々に無規定的である。<sup>⑫</sup> 一般的には古代末のオリエン特起原のグノーシス的マニ教が西方ローマ世界に伝播し、やがて正統的キリスト教と競合しせめぎあいつつ原マニ教から変質化し、キリスト教との争いに敗れ圧倒されて異端化したと単純に考えられている。ガストン・ボアジエは少なくともセクトとしてもA.D. 5世紀には消滅したのだと考えている。<sup>⑬</sup>

さらに西はアウグスチヌス以後（北アフリカでは、ヴァンダル族侵掠以後）、例えばデュフルクは、聖レオ(A. D. 440～461在位)～ホルミスダス (A. D. 514～523在位)の間にネオ・マニ教(Neo-Manicheismo)の発展ありと考え、Manicheismus latinus post Augustinianus(ラテン的マニ教)という語で表現していることはその著作<sup>⑭</sup>に明らかであるが、E・ストーブの批判によれば、それはヒスパニアに流行したプリッシリアニズム(Priscillianisme)一派の混同の結果としてその断定が誇張にすぎることを指摘し、セクトとしてのマニ教が消滅したことを強調している。<sup>⑮</sup> 東ローマではアタナシウス一世、ユスチヌス二世、ユスチニアヌス一世の治世にかけて行なわれた最終的迫害がそのセクトの消滅を決定的なものにしたと見る。また弾圧後少数のマニ教徒が避難して秘かにキリスト教内に残存し、思想として後代に継承されてキリスト教的世界が西欧に確立されてから、その変革期にはマニ教的思想が反キリスト教会勢力に再認識されて再生(Renaissance)したと考えられたり、あるいは派生分離(Offshoot)したものとか、種播き(Dessemination)されたのだとか、その史的連続性がこれら枝葉的表現<sup>⑯</sup>で扱われ

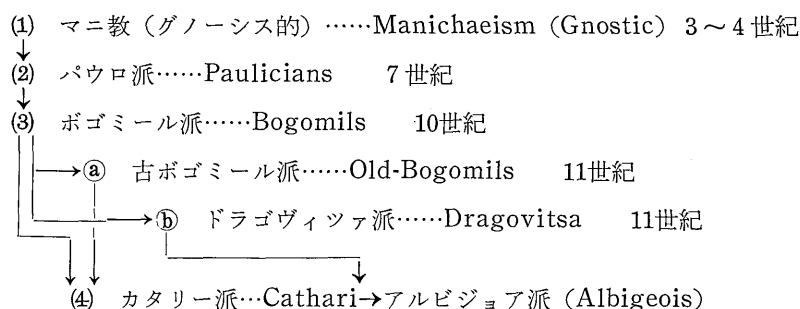
理解されてきたことを省みると、極めてその概念規定が曖昧であることが一目瞭然であり、とくに A.D. 7 世紀から 12・13 世紀までの古代・中世の境域において甚だしい混乱がみられ、その史的意義が不分明に放置されたままなのである。(勿論、マニ教的異端に関する根本資料の散逸、湮滅等の状況がそのことの大きい理由となっていることは認めざるをえない)

事実、異端 (Haeresis) とは西欧世界では、キリスト教的範疇に属する相対概念であり、マニ教的異端とか、ネオ・マニケイズムとかその表現を何も気に留めずに用いる分には至極当然のように考えられようが、少しくマニ教史へ関心を有するものならば直ちにその矛盾に疑問を抱かざるをえないところである。この点に往々、異端・異教を邪説として一括的に、厳密な研究を経ずに、日蔭的存在として、その主体性を認めようとししない偏見が根底に根強く残っている証拠ではあるまいか。勿論異端史、マニ教史研究の現段階では歴史叙述の便宜上、そうよぶことの方が無難ではあろう。

また、古代末期史上パカイズムの一つとして取扱うこと自体誤りではない。さらに異教とか異端とかの歴史上の現象の意義研究の重要性はその史的系譜、相互の外的関連性、影響に存するのではなく、それを受容し発展させる当該社会の事情こそ、より重要視する必要があることは言うまでもない。だが、それにも拘らず上述したごとく、いわゆるマニ教的異端に対する名称、概念等の錯綜は極めて紛らわしく、より正確なマニ教的対象の認識を謬つものだと思う。その意味においても改めてその系譜と歴史的意義を今日的研究の段階に即して再検討しておくことを軽んずべきでないと考える。

そこで、ヨーロッパ成立期 (本来適切な呼び方ではないのだが) の下限を 12・13 世紀のカタリー派 (Catharism)、とくにアルビジョア派の崩壊期に措き、次第に遡上して、中世的マニ教の出発 (いいかえれば、マニ教のキリスト教的異端化) を何処に求むべきか、その上限を探りつつその異端化への基本的条件を追求するという方法をとりたい。

現在までのところ、中世ヨーロッパの二大異端運動の一つ、カタリー派にいたる古代末よりの系譜は基本的には次の通りに理解してよからうと思う。



ここで問題なのは(1)オリジナルなマニ教が何時、どんな条件の下でキリスト教的異端になったのか。厳密には、マニ教が本来的に内包している特異なグノーシス的キリスト観、光のイエス (Išō ziwā) の神的存在があつた荘大なマニ教的救済者 ミュトスの中核を占める程大きくなり、原理的に相容れないイエスの地上の受肉 (史的実在化) を、たとえみせかけだけにしてもどううけとめようとしたか。その特異なキリストロジーの成立時期こそ決定的条件をなすと考えられるが、それはあとに譲って、先ずここでは異教としての本来のオリジナルな宗教性 (Religionität) と教団 (Religionsgemeinde) を保持しえたのは何時までであったかを考えよう。マニ教を思想史として捉えるか、教団という組織集団として社会史的に把握するかで、その史的連続・非連続性の観点が決定される。その場合、E・トレルチが中世の異端を考察する際に示唆してくれた観

点は有効である。その著「キリスト教会と集団の社会学」(Soziallehren der christlichen kirchen und Gruppen, Bd. 1~3, 1923)によると、キリスト教の世界では異端と異教は明確に区別される。そして正統と異端の相違を本質的に次の如く規定する。

(正統) 客観的制度にそれを求め、その階層組織を通じて神の恩寵を客観的に実現する。

教会

(異端) 構成員の自由意志に基く自発的ゲマインデに求め、そのゲマインデ=教会は客観的には存在せず、理念の不断の革新によって維持され、連続性をもたない組織だとする。

前者は対世俗的で現実的=政治、経済的利害を伴う集団組織であるから、現実の歪みを反映し妥協的である。後者は主観的で自覚的であり世俗的腐敗、墮落に非妥協的・不寛客的であり批判者、浄化者、改革者として現われるというのである。

この異端が著しく主観性において捉えられることに注目するならば、異端化したいいわゆるマニ教の対象たる古代末・中世の二元論的宗教はトレルチの規定を俟つまでもなく、組織集団としての継続性=連続性は否定されなくてはならない。かの宗教学者、パーキット (F. C. Burkitt) の指摘<sup>⑧</sup>もこの意味で中世の異端をマニ教のそれとして把えることは事実認識を誤るものであるとした意見は、現在の時点をもってきても依然として正しく問題提起的でさえある。従って本論考の叙述にもマニ教という表現をとらず、敢えて Tanquam si として、いわゆるマニ教的 (Manichéen, Manichäer, Manichean) と表現しているのもこの理由に他ならない。

そこでマニ教の連続性=継続性を前提として、古代末・中世へのヨーロッパ成立期場で考えることは素朴な意味で正鵠を射たものとはいえない。しかしその時代の多くの史料文献等に——キリスト教側の偏見と無理解さも与って力あるが——依然として “Manichaeis, *Μανιχαίων* = Manichéen, Manichee” として記述されていることも事実なのである。単なるエピテット (Epithète) = 綽名とは思えない。そこで連続性の問題を考える場合の方法論的概念を次の如くに指定しておきたい。

(1) 客観的組織集団としては非連続 (非継続)。

(2) 主観的 (自覚的改宗者の自発的共同体), 思想的, 理念的には連続。ただし、不断の更新によって継承されるが故に連続は継承であり受容 (Übernahme) であるというべきであろう。その過程では理念的に多少の変容を見をのし止むをえまい。これに相適する言葉として Renaissance, Renouveaux がある。

(3) 存続 (Survivance, Fortleben)。ここで伝播 (Diffusion), 派生 (Offshoot) なる語は発展か離散 (Dispersion, Disolution) か判然と規定できないので、適当な語ではない。従って歴史的に社会的に重要な意味をもちえなくなった時、あるいは歴史的に単に媒介的中継的役割を果たしたというような場合<sup>⑨</sup>のそれを存続という概念で、その連続性を認めていい。例えば、後述のボゴミール派より派生存続した 12 世紀のフォンダイツ派 (Phoundäites, *Φουνδαῖται*), 15 世紀のマケドニアのクードゲル派 (Koudougeres, *Κουδοβήρες*), 同じく後述のパウロ派のそれと推定される 9 世紀以降のアルメニアのトンドラキー派 (Thondraki), さらにこれも後で少し触れるであろう 聖アウグスチヌス時代以後のローマ・アフリカのマニ教徒たちの群れはそれに相当すると考えられる。

以上の方法的概念規定のうち(2)に相当する場合を主として考え、その空間領域を西欧のみに限定せず、オリエント (とくにアルメニア) から東欧世界にまたがる新しい民族群 (ゲルマン・スラブ・ブルガリア・アルメニア (に視界を展げて、彼らが意識的自発的に、受容・継承していく過程で、どの点が《Manichéen》なるエピテットに相応するか、どの点で相互に内的相関性が

認められるか。それを受容する社会的動向を多少参照しつつ検討を試みよう。

### Ⅲ カタリー派について

古代末から中世にかけて生起する二元論的グノーシス主義異端の現象に対し、一般に用いられている“Manichees, Manichäer, Manichéen, Manichaei, *Μάνιχαῖον*”というエピテットは、実際には直接にマニ教を殆ど知らない種々の異端的セクトの成員に向けられた《悪口》であって、これをすべてマニ教徒と称するのは妥当ではないことは既に前章で述べたところである。今日のマニ教学的立場からいっても、キリスト教神学的立場からいってもこれは認められない。何故ならば原理的にキリスト教的二元論とマニ教的二神論とは判然と区別されなければならないからである。<sup>⑩</sup>にも拘らず、現代、近代に限らず、中世、古代の記録家達が《Dualistae》達を《Manichaei》と称んでいる。これは既存の神学や教義の原理・理念がそのまま流動生成する現実の奉教者の社会現象認識にあてはまらないものがあるからに他ならない。そしてまた、キリスト教的二元論者達が、マニの教義体系を直接受容した事実はなくとも、それらの基本教義のなかに、中世キリスト教の確立する以前に、少なくともマニ教的なものに近接したものがあったという事実を率直に認めなくてはならない。それからまた、キリスト教側の例えば護教家達にあっては先人の言葉（異端論駁書、公式書簡等）を単純にも引用して繰り返しているにすぎない、非難のための非難という場合が多かったことにも注意しなければならない。次に聖アウグスチヌス以後のローマ教会関係の資料のうちから、それらの類例をいくつか抜萃して紹介しておきたい。

(1) 先人の言葉、表現を単純に繰り返して引用している例として、グレゴリウス一世と同二世の書簡文をあげる。（イタリック、太字は筆者）

◦Gregorius I (590～664在位) Epistolae II .37 *◊Afros passim vel incognitos peregrinos ad ecclesiasticos ordines tendentes nulla ratione suscipias quia Afri quidem **Manichaei**, aliqui rebaptizati*》(Migne, Patrologiae, Lat., t89., Col. 502)

◦Gregorius II (715～731在位) Epistolae. 4. Gregorius clero ordini et plebi consistenti Thuringi: *◊Afros passim ad ecclesiasticos ordines praetendentes nulla ratione suscipias quia aliqui eorum **Manichaei**, aliqui rebaptizati saepius sunt probati*》(Migne, P. L. ibid.)

(2) 養子論者(Adaptionists)をマニ教徒と同一視している例としては、シャルルマーニュ時代の一書簡(Migne, Patrologiae cursus Completus, Series Latina=M. P. L. と略称)を引用しておく。

Epistolae episcoporum Hispaniae ad episcopos Galliae *◊Anathematisamus **Manichaeum** qui christum solum Deum et non hominem fuisse predicat*》(M. P. L. I, 191, Col. 1330)

(3) プリスキリアヌス主義をマニ教の教説に負うところ多しとして、その混淆の事実を示すものとして、ブラッカラ地方会議の際の記録カノン、5の一文を記す。

*◊Si quis animas humanas vel angelos ex dei credit substantia extisse, sicut **Manichaeus** et **Priscillianus** dixerunt anathema sit*》

その他にも、トレドの第一回宗教会議(A. D. 400)のアナテマ第4に、プリスキリアヌス主義がマニ教のドセティズム(Docetism=仮幻説)を採用していると非難して、レオ一世の書簡(M. P. L. Epistolae xv, 4)の文が引用されている。

では次に9世紀以後のガリアで中世の人々がその心に遠い《Manichaei, Manichéen》の

記憶をおぼろげに甦えらせた個々の異端者の名を簡単に辿ってみよう。

(1) シャルルマーニュの頃のフェリクス・ド・ウルゲル (Felix d'Urgel) に関し彼の養子論的傾向が大きく問題となった。(Alquin, contra Felicem, M. P. L. volCI, Col. 83)

(2) 991年, ジェルペール・ド・オーリャック (Gerbert d' Aurillac, ランスのいわゆるマニ教司教=Electus=Élu) の思想はGnostico-Manichaeiであったと指摘された。(Epistolae n°180. Havet, p. 161)

(3) 1022年, ロベール・ル・ピュー (Robert le Pieux) 王はオルレアン修道僧のなかに, 多数のキリスト仮幻説を信じる者を発見し焚刑に処しマニ教徒をさらに監視すべきことを命じた。《Probati sunt esse Manichaei》と。

(4) 1025年, アラス地区にイタリアの伝道者ゴンドルフ (Gondolph) が導入した異端をマニ教と注意している。(Mansi, Concilia, vol. XIX, P, 423)

(5) 12世紀の初, ネーデルランドのタンケルム (Tanchelm, Tanquelin, 1115死) をも, マニ教徒と呼んでいる。

(6) 1030年, モンフォールに生れた異端的共同体がカタリー (Cothari, Catari) というエピテットを伴って組織化された。(Landulphus Senior, Historia Mediolanensis, Rerum italicarum scriptores, vol, XXI, p, 226) この辺りから今までのエピテット《Manichaei》に代って《Cathari》の語が多く用いられるようになる。元来《Cathari》の呼称はギリシア語の *Καθαρός, Καθαροί* に由来し, 遠くすでにギリシア教父によって3世紀のノヴァチアヌス主義に対して用いられたが, アウグスチヌスはマニ教徒を新たに《Catharistae》と呼んでおり, これがのちのいわゆるマニ教的異端を《Cathari》と呼ぶことに後世微妙な心理的影響を与えたのだと思うのであるが, 狭義には, 11世紀にはじまる以上の異端運動を指すのが普通である。《清浄, 純潔》を意味し道徳的宗教的潔さを主張するキリスト教的分派と考えられ異教徒には用いられない呼称である。これらカタリー派は恐らくボスニア, 北イタリア (ロンバルディア) を経て, ビザンツ帝国のコンスタンチノポリスカブルガリアから伝道されたグノーシス的の二元論主義を受容したと思われる。これらカタリー派の人たちは, ギベール・ド・ノジャン (Guibert de Nogent) によれば, 先述したように聖アウグスチヌスの述べた《Manichaei》と同一視されたように思われる。<sup>9)</sup>

(1) 1140年, ブリュターニュのエトワールのウード (Eudes d' Etoile) がサン・マロ近傍のある異端者に説教しその弟子にエオン (Aeon), スキエンチア (Scientia) 等の名称を与えたとされるが, これらの名称は多く後述の7世紀の小アジアのいわゆるマニ教的異端といわれるパウロ派 (Paulicians) のそれに多く用いられている点から推察するに, 多分パウロ派 (Gnostico-Manichaeios) に系統をひくものと考えられる。

(2) 1157年, ランスのサムソン (Samson de Reims) はその地区に, マニ教伝道の事実あることを訴えており, その弟子アンリーはフランドル地方に異端教徒を発見し, マニ教徒が《Populicani》のエピテットで呼ばれている事実を挙げている。<sup>10)</sup> この《Populicani》なるエピテットと同様にイングランドのニューベリーのウィリアムも《Publicani》と呼ぶべき一群のある事実を報告している。<sup>11)</sup>

(3) 1167年, ブルゴーニュのヴェズレー地区にも《Deonarii, Poplicani》と呼ばれる異端のあった事実が記述されている。<sup>12)</sup> (Publicani, Populicani, Poplicani なる語は後章で触れるパウロ派のギリシア語的エピテット, *Παυλικιανοί* スラヴ語の Pavlikanoi から来ている)。

ところが1176年頃になると, これらカタリー運動に一つの新しい変化が生じてくる。ボゴミール派 (Bogomiles, *Βυγομιλωί*) の一分派で極めて急進的なドラゴヴィツァ派 (Dragovitsa) の

伝道が開始され、ニケタス (Nicetas, Niquinta) というコンスタンチノポリスの同派の有力者がボスニア、イタリアを経てガリアのラングドック地方アルビ (Albi) を中心に改宗宣教のため遠来した事実<sup>④</sup>がその転機となった。(アルビ派の成立)。

13世紀の Rainerius Sacconi(1230年)は当時のカタリー派異端の系統はすべてブルガリア教会、またはドグンチア教会の何れかに由来していると次の如く述べている。《*Ecclesia Bulgariae, Ecclesia Dugunthia, et omnes habuerunt originem et duabus ultimis*》(Sacconi, *Summa Auctoritas*, P. 1767) この《*Ecclesia Bulgariae*》はボゴミール派のことをさし、《*Ecclesia Dugunthia*》はドラゴヴィツァ派と考えてよい。また次の記述に注目すれば、カタリー派のうちのアルビ派 (Albigenses) とドラゴヴィツァ派との関連性を知ることができよう。《*Heretici de Concorezzo, qui habet heresim suam de Scavonia et quidam allii de Bulgaria*》《*Heretici qui habent errorum suum de Drugutia, qui et dicuntur Albigenses*》この《*Drugutia*》はドラゴヴィツァ派で、アルビ派の運動に深い影響を及ぼしたのである。

かくて、温和で受動的なカタリー派に急進派たるドラゴヴィツァ主義が加わって、従来の西欧の中世的異端運動が性格を一変するにいたる。これは社会史的にみれば、11世紀以来のクリュニーの改革およびグレゴリウス7世の教会改革を契機とする新興市民層のエネルギー解放が、政治化し世俗化したカトリック公教会への反撥となって、清貧運動を覚醒させて教会批判を促がし、公教会に基礎をおくシトー教団、プレモントレ教団の方向 (農村) とは逆に主として都市民層へ向って改革主義を標榜するに至った社会的傾向と深い係りあいがある。ここに現成した公教会の危機がきっかけとなって、異端の投げかける諸問題提起を一方において抑え、一方において自己のうちに積極的に受け容れ、公教会側の必死の再建が進められて中世キリスト教の興隆が培われるという皮肉な結果になるのであるが、特にフランスのアルビ派問題にみる如く、先進地帯と後進地帯の政治、経済、社会構造の複雑な多元的相違性、本来《市民的》な異端運動と領主間の政治的運動との結合、離反の過程に深い精神的空白を埋めるが如くに作用するのがこのカタリー異端運動の社会史的性格なのである。これが却って北フランスを中心とする封建化確立促進の過程に南フランスをも巻き込む結果となったことは注目せねばならない。<sup>⑤</sup>このことと関連して、この南フランスのカタリー派とトルバドール詩人たちの愛の女神《永遠の女性》信仰復活の高唱が、公教会側のマリア信仰の契励に重要な契機を与えたことの文化史的問題と決して無関係ではなかったことを忘れてはならない。<sup>⑥</sup>

#### IV ボゴミール派について

西欧の異端問題の主要な意義が、ローマ・カトリック教会を核心とする中世的教会統理、いわば中世世界の思想的根底の形成、さらに中世封建社会の形成に直接、間接に作用した点は既に触れてきたところである。それは究極には、ローマ的キリスト教の緩慢なゲルマン化の過程におきた一種の克服されるべき過渡的現象であったとみられないではない。だが、反対にこれをいわゆるマニ教的異端史を主体として観ずるならば、12・13世紀に高潮する異端運動へ向っての古代マニ教の執拗な《生》(シリア語 Hayyē) の回帰過程、いいかえればその再生現象と考えてよからうと思うが、7世紀のパウロ派と10世紀のボゴミール派の異端運動は東欧世界における、まさしく古代マニ教の再生運動と考えられ、同時に西欧カタリー派の源泉となるものであった。

ボゴミール派 (Bogomilism) の異端運動は、総括的にいえば、ビザンツ帝国のギリシア正統教会によるキリスト教のスラブ化の過程に生じた一種の精神的、社会的、政治的空白状況に、いわ

ゆるマニ教的二神観の再生を契機とする宗教的社会的政治的革新運動である。ドナウ河流域からバルカン一帯に及ぶ地域は、4世紀末以来西ゴート、フン、アヴァール族と続く民族移動の群れに蹂躪されたが、そのあと、比較的温和なスラブ族によって再び定着をみ原住民たちとの間に混淆が進められた。はじめスラブ族に欠けていた政治的組織等は、ブルガリアの初期諸汗国家(Finno-Ougrienne)のそれによって大きい影響を与えられた。東方のアルメニア人もこのブルガリア汗国に仕えるべく、小アジアを越えてバルカンのこの地に渡って来た。9世紀のブルガリアの文化は教会建築をはじめ、このアルメニア人達を媒介にイラン的文化の影響を抜きにしては考えられない程であった。これらアルメニア人はコンスタンチヌス五世(741~775在位)がトラキヤに認めたパウロ派(Paulicians)の定住地区から来たのかどうかは今のところ判然とはしないが、そのうちの数人がパウロ派の信者であったであろうと想像することは決して根拠のないことではない。867年、時のローマ教皇ニコラウス一世がブルガリアのボリス一世(Boris,在位852~888)に与えた書簡<sup>⑦</sup>のなかで、アルメニア人の伝導者の存在に注意を促がしているところがあるのがその一例である。

またシメオン一世(Simeon 在位893~927)の晩年の治世の栄光を記したビザンツ帝国のブルガリア太守職ヨアンネスもシメオンの家臣中にマニ教徒がいるのを気にしている箇所があり、これが或いはパウロ派のことであったかも知れない。10世紀の終葉、コスマス(Cosmas Atticos)なる一主教によれば、コンスタンチノポリスの大主教テオフィラクトス(Theophylactus)は時のブルガリア汗主ペーテル(Peter, 在位927~67)から二通の書簡を受取った。それには汗主が当時の在家的な新しい宗教運動について懸念している内容であったと述べている。<sup>⑧</sup>それに対し、テオフィラクトスはその新しい運動の教義面よりはむしろその新奇な実践活動の方に関心を示し、従来のパウロ派と同一視したらしく、汗主への返書にも、その運動の指導者ボゴミール(Bogomil)のことは何も触れてはいない。ボゴミールの運動が開始されたのは950年といわれており、もしこの年代に誤りなければ、この返書は954年以前に書かれたものであると考え合せれば、彼がボゴミールのことをよく知っていなかったのは無理もない。このボゴミール派を思想史的観点から考案するには幸い当時の証人として二人の記録家の残したものがあるので、それによってある程度のボゴミール派の相貌を窺うことが出来る。そのうちの一人が先述のコスマスである。彼はボゴミールを創始者と呼び、ボゴミール派をパウロ派の単なる再生であると考えた。確かにボゴミール派とパウロ派とは大部分の点で似ていた。ボゴミール派(Bogomilstvo)の政治的基盤にはブルガリア人やギリシア人の領主層に対する土着のスラブ農民の反抗があった。この運動が一面において受動的抵抗の性格が強く、柔和なそして自らに厳しい禁欲的態度を持ち、反面において富者を烈しく批判し、サタンである皇帝、汗主に奉仕することは神の眼からすれば忌むべきものとして奴隷、農奴の領主への服従を拒否すべきことを説くという極めて矛盾した教説と実践が結局は敗北へと繋がるわけであるが、一体この矛盾は何処から来たのであろうか。たしかにこの運動が、ブルガリア人のスラブ支配を崩壊させるのに寄与したことは認めてよい。<sup>⑨</sup>しかしブルガリア人の没落は逆に新たな支配者をスラブ人に迎えさせる結果になった。この新しい支配者ビザンツ皇帝とギリシア領主層への憎悪はボゴミール派に一つの大きい変化(分裂)を招いた。それはマケドニアとトラキアとの国境にあるドラゴヴィツァ(Dragovitsa)なる村名<sup>⑩</sup>に恐らく起源をもつと考えられるドラゴヴィツァ派と呼ばれる徹底的二神論に立脚する革新的ボゴミール派の出現である。当時のビザンチン社会は宗教的に醗酵しやすい状態だったので、種々な異端の指導者達が追隨者を集めていた。例えばヨアンネス・イタロス、ニロス、ブラケルニトス等。これらの中でも、マケドニアの変節修道僧バシレウスというボゴミール派の禁欲主義者だけが成功した。アレクシウス一世・コムメノス(Alexius Comnenus 在位 1081~1118)は彼



をゴボミール派の首長として計略にかけて逮捕した。このバシレウスに継ぐ同派の指導者が11世紀のニフォス（Niphonus）で、彼はバシレウスよりも徹底した二神論者で、ボゴミール派第二の始祖とされ、彼の時に同派の教義に一つの大きい変化が生じた。ドラゴヴィツァ派が即ちこれであると考えられる。同派により命じられて、あのイタリア・フランスのカタリー派にドラゴヴィツァ主義を伝えたのがニケタスその人であった。

ここで先のコスマスとさらにもう一人の証人エウティミウス・ジガベヌス<sup>⑧</sup>（Euthymius Zigabenus, コンスタンチノポリス、ペリブレプト修道院修道士）の眼を通して 捉えられたボゴミール派観を検討してみたい。

コスマスはボゴミール派については、教義面よりもどちらかというと彼等の習俗に関心をむけていたように思われるので、それをもってボゴミール派の教義を即断することは避けなければならないが、ただここで特に注目すべきことは彼がボゴミール派を純粋な二神論者として捉えていることである。それによれば悪魔（Satan）による世界創造説をとる彼等が神が世界の創造者なりとする旧約聖書を拒否するのは当然であった。ただ新約における奇跡をアレゴリカルな意味で理解しようとしたのは、同派があくまでもキリスト教徒の集団として留まる限りにおいては、キリストが悪魔によって創出された世界＝物質の救済に触れることができなくなるからであった。例えば、四福音書、使徒行伝によって意義づけられた沙漠の群衆の空腹を満たしたという七つのパンの話のごときはそれである。次に処女マリアを崇敬の対象におかなかったこと。サクラメント（秘蹟）は物質＝悪に関わりをもつが故に有効ではないとする。イコン（聖画像）を排除すべきこと。十字架は単なるキリスト磔死の道具＝物体にすぎないのであるからむしろ憎悪すべきものと考えたこと。典礼、祭服等を不要とし、ただ祈りのみは精神＝善の働きであるから重視すべきこと（日中四回、夜中四回の祈りを実行すべきこと）。無妻帯主義の完遂。等々の特徴を挙げている。これの見方に対して、エウティミウスのボゴミール観はどうか。

彼の著わした「教義の武器」（Panoplia dogmatica）はビザンツ皇帝アレクシウス・コムネノス帝の希求に応じて書かれたもので、主としてドラゴヴィツァ派と対照的な《Bougres》、即ちボゴミール派について触れる所が多い。それによれば、ボゴミール派をモナルキア主義者と見ており、彼等が前述のコスマスによる観察とは異なり、完全な二神論者ではないことは次のミウトスが明らかにするであろう。

サタン（Satanaël）はもともと天父の子息であり、天界の監理者であった。だがその傲慢さの故に天使と共に天父に叛き天界を逐われ、自らの王国を建てようとして大地と第二の天を創造した。次に王国の民として土と水で人間を作った。しかし僅かな水でアダムの右脚と食指を流し込んで、蛇を創った。サタンはアダムに精神を吹き込んだが、その精神の一片は同じ方法で蛇の中にも吹き込まれた。サタンは更に天父に使者を遣わしてアダムのために少量の生命を与えられることを願った。天父はアダムとそしてイブにも少量の生命を与えた。アダムとイブは大地に住み、サタンは蛇に形を変えてイブを誘惑し、カインとカロメナを産む。アダムは嫉妬に駆られて同じくイブを誘惑してアベルとセトを産んだ。かかる二人の貞潔を汚しめたサタンは神により神性と創造力を剝奪される。かくて神はその子ロゴスを派遣し、地上の全ての邪悪を癒やさんぐために、イエスをキリストとして地上に降誕させようと処女マリアに受胎を告知するのである。マリアは御子イエスを懐胎し、イエスが人性（受肉）を得た時、彼はマリアから離れた。彼女は注意しなかったが、ベツレヘムの洞窟内に一人の子供の形で発見された。彼は生き、教育されて、見せかけだけ死に、地獄に降りサタンを縛り、Satanaël という神格的語尾を有する名に引き上げ、次いでその天父の傍へサタンを帰えすのである。たしかに以上の宇宙開闢説には旧約の可成りの部分の廃棄と改変が見られることに気付かれるであろう。（別にセーゼの五書もボゴミール

派にとって拒否すべきものであった。)しかし、その構成の基礎は決して二神論ではないことは、サタンは悪の絶対的存在でなく、神の子とする点を考えれば諾けると思う。この悪魔の墮落以前は神の長子だったと見る点ではマシリウス派の教説に負うところがあるに違いないと考えなければならぬ。エウティミウスはその他、三位一体説をエマナチオ的に理解している事実、聖餐、洗礼等の典礼を無価値とみる点を挙げて、ボゴミール派をパウロ派とマシリウス派とが混合したものとしているのである。

以上概略ではあるが、コスマスとエウティミウスの各ボゴミール主義観を比較してみても注目すべき点は、前者によればボゴミール派は純粋な二神論、後者によるとモナルキア主義(養子論的傾向)として扱われていることである。このボゴミール派の二つの見方の相違を何と解したらよいのか。これは当時10世紀末～11世紀初葉におけるボゴミール派の錯雑した両面性をそれぞれ把えたものとするべきではないだろうか。そこで前者によるボゴミール派観は、実はのちのドラゴヴィツァ派的傾向を把えたものと考え、後者は狭義のボゴミール派(古ボゴミールではない)と考えられないかということである。この判断は実は厳密には教義面のみから発するものでなく、その社会的実践の態度から、それもコスマス、エウティミウス両者によるさきの記述資料から可成りの点まで推察できるからである。殊に先に疑問を提出しておいたコスマスの記事におけるボゴミール派＝のちのドラゴヴィツァ派の教義と実践の甚だしい矛盾、不整合性、即ちその冷静な受動的抵抗の教説的論理(ロゴス)と、社会的政治的実践の激烈な闘争的烽起の狂信性(パトス)は一体何処から来たのであろうかという問いに対しては、次の如く答えることが現在では妥当ではあるまいか。

狭義のボゴミール派はエウティミウスによって略々推定できるように、モナルキア主義的でマシリウス主義と多分に混淆してはいるが、正統的キリスト教とも極めて妥協しうる余地があったのに対して、のちのドラゴヴィツァ派にあっては純粋な二神論主義(二元論主義ではない)という徹底した理念を有し、かつそのスラブ農民のギリシア人支配層への反抗という社会的条件に対するコトミットの仕方に特異性があった。その場合一面に内包する受動的抵抗の論理(禁欲)を可成り政治的な闘争へと駆りたて止揚したもの、即ち実践面での武装主義(ミリタリズム)はパウロ派のそれを受け継いだものであることは略々諒察できる。そして狭義のボゴミール派の始祖ボゴミール自身本来このパウロ派の二神論的原理面を継承した人であったと考えられるが、トラキアを中心とするボゴミール派の第二の祖というべきイエレミアスによって同派はモナルキア主義的マシリウスのグノーシス主義へと変質してしまったのである。つまり、ボゴミール自身がボゴミール派を改革しようとしたドラゴヴィツァ派の祖になるというアイロニーが成り立つわけである。因みにこの頃のパウロ派を《マニ教徒》と呼んでいる プロセス (Psellos) の著作<sup>⑧</sup>を検討してみる必要があるが、本論文では紙幅の関係で省略しておきたい。

## V パウロ派について

ドラゴヴィツァ派こそボゴミール派の正統を継承するものだとなれば、それを正統的たらしめる前提としてボゴミール派をはじめいわゆるマニ教的異端運動のヨーロッパ的源流をなすと考えられているパウロ派について触れておかななくてはならない。

第三章ですでに紹介しておいた西洋異端名の一つ《Publicani, Populicani》の語源がこのパウロ派(Paulikianoi)から来ているのであるが、この名は一体何を意味しているのか。パウロ派のことに關しては先述のエウティミウスがボゴミール派に關連して取り上げているが、それは多く9世紀のペトロス・シクルス(Petrus Siculus)の著作「マニ教史」(Historia Mani-

chaeorum. Migne, Patrologiae cursus Completus, series Graeco-Latina=M. P. G. と略称, vol. CXXII) に拠るものであり, 同じく9世紀のコンスタンチノポリスの大主教フォチウス(Photius)も, 異端審問の必要からか, 独自の資料蒐集を行ない可成り詳しく追求しているのである。<sup>⑧</sup> 従って資料的に見て, このペトロスとフォチウスのものが比較的信頼性の高いものと判断される。パウロ派(Paulicians)なる名の由来は本来的に究め難いものとされている。このPaulicianはPaulなる名から出た形容詞で正しくはPaulinian又はPaulianとなるべきだろうが, このシラブルのicは多分アルメニア語のPaulikiosから来たものと思われる。しかしパウロとは誰か。フォチウスによるとPaulicianはPaulioannianの訛ったものとし, パウロとヨハネ(Ioannes)の合成語だという。そしてこの両者をサモサタのマニ教徒カリニキウス(Callinicius)の子と見ている。このようなフォチウスの示唆は確かにそうありそうに思える。この点から考えるとパウロ派とマニ教とは無関係ではない。だがこのカリニキウスなる母は本当にマニ教徒だったのかというとは実は疑わしいのである。カリニキウスの子パウロとヨハネが生れて数十日経ってからマニが生れており, 彼の開教が25才頃とすれば, 老齡のカリニキウスがマニ教徒となる可能性は極めて乏しいという他はない。むしろランシマンの推定している通り<sup>⑨</sup>, フォチウス存命の当時二元論宗教といえばマニ教を指し, マルキオン派といえばマニ教と人々が呼んでおり, 自然パウロ派とマニ教とを関係あるものとフォチウスは予断したに違いないのであり, 恐らくカリニキウスはグノーシス的マルキオン派の信者ではなかったろうかと推察される。

ではカリニキウスの子, パウロとは誰か。彼をあの3世紀のサモサタのパウロ(最大の養子論者, デュナミウスのモノルキア主義の指導者)と同一人物とする考えは, フォチウスのみならず, 10世紀のアラブの碩学アル・マスーディですらもその「黄金の牧場」<sup>⑩</sup>で肯定的に記述しているのである。この指摘が確かか否かについては現在のところ即断を避けなければならない。というのはパウロ派の人々がその同一視観を拒否しようとする姿勢を一方において著しくとっている事実が可成りあるからである。<sup>⑪</sup> このことは多分当時二元論主義よりも養子論主義こそ正統教会から最も怖れられていた事実を示すものである。そして寧ろ, 彼等が聖パウロへ近寄ろうとする動きを強く示しているのも異端禁圧の眼を回避しようとする偽装の方法だったと推定される。それは兎に角, 9世紀以前にあってはビザンツのギリシア人にとってマルキオン派をはじめ二元論的宗教は, なべてマニ教徒《Manichéen》と同意語に見做されていたということは, 逆にいえばマニ教のオリジナリティ(二神論)がそれほど変容を遂げてしまい, 例えばマルキオン派(二元論的)とマニ教の本質的な差異が失われてしまっていた事(マニ教の二元論的宗教化)の証拠になると思う。このような傾向は既にF・キューモン<sup>⑫</sup>がわれわれに示唆した6世紀のアリストクリトウスが4つに大別した当時の宗教的分類, (1)パガニズム(Paganisme) (2)ユダヤ教(Judaïsme) (3)キリスト教(Christianisme) (4)マニ教(Manichéisme)を承認するならば, (4)のマニ教は単なる異教ではなく二元論的(二神論ではなく)異端の代表と考えられていたことに明らかなようになり以前から始まっていたのである。つまり本論考の主題たるマニ教のキリスト教的異端化への傾斜の時期は何時かという問題に深く関わるわけである。そこでパウロ派の教義をペトロス・シクルスに拠ってその骨子を検討してみると, あのマニの二神論的宇宙神話(ミェトス)の荘大さは縮少し, キリストの救済観に可成りの力点を置くようになっている。例えば, 世界創造では二神, 善と悪, 神と創造者即ちデミウルゴス(Demiurgos)のうちデミウルゴスが主役という二神論的傾向をもつのであるが, 世界の終末におけるキリストの救いに関しては, 神の働きが主役で悪, 物質は神ではなくなるという二元論的傾向が不整合的に抱き合っているのである。他に処女マリヤ信仰を認めない。キリストは天上にあって肉をえたのであって彼女によってではないというこ

と。聖餐の sacrament は認めない。十字架の価値を拒む。旧約は否定するが、新約のうちでは四福音書、パウロの書簡、ヤコブ、ヨハネ、ユダの文書を認めるなどはそれである。換言すれば、マニ教的二神論とキリスト教的二元論が矛盾しあったまま癒着している事に注目しなければならないのである。(私はこれをマニ教的二元論とよび、マニ教的二神論と区別したい)。そしてこの二神観と二元観の癒着的両面性のうちから、現実の社会的条件とその信者の属する階層、社会集団の対応如何がその何れかの傾向を触発し促進し強調するということになるわけである。

ここでさきのドラゴヴィツァ派の実践面での熱狂的武装主義が実はパウロ派のそれを受け継いだものであろうと推察した点について振り返ってみる必要がある。パウロ派の始祖は普通ビザンツ皇帝コンスタンティヌス二世(在位641~668)の治下、コンスタンチヌスというサモサタ近傍のマナナリ(Mananali)村の一アルメニア人とされているが、<sup>⑧</sup>彼からそのあとのシメオン(Simeon)、ゲグネシウス(Gegnesius)、ヨセフ(Ioseph)等にいたる8世紀末頃までは、帝国側の迫害も緩慢であったせいとその抵抗は比較的受身的で消極的であった。ところが9世紀になってイレネ帝(在位797~802)から異端寛容的なテオフィルス帝(在位829~842)の治世の間、特にセルゲウス(Sergeus)はアルメニア、メリテーネのエミール(太守)の保護を受けつつ力を培養し、やがてパウロ派を厳しく迫害せんとするミカエル二世に抵抗し、恰も別個に烽起したスラブのトーマスに指導された反乱軍に同調するに及んで、著しい武装主義に変貌するのである。<sup>⑨</sup>彼のあとのカルベアス(Carbeas)の時には一時パウロ派の一国家を実現させるほどまでにその勢いは増し、その戦死(863)後、甥に当るヨアネス・クリュソケルペス(Ioannes Chrysocherpes)なるギリシア人は、パシレウス1世の篡奪の乱に際しては、小アジアを経てニコメディアにまでその軍を進める程になった。かくてパウロ派は順にトラキア、ブルガリア、つまりバルカンの地方へと伝播し、スラブ人の世界にパウロ派は根を拡げていくのである。と同時にその武装主義が形を変えてスラブのドラゴヴィツァ派なる新たな革新的異端運動に継承されていくのである。

以上は概略ではあるが、ヨーロッパ成立期でのいわゆる《Manichéen》なるエピテットとその事実との相適性を探りながらカタリー派からボゴミール派、パウロ派へと溯行的に検討してきたわけだが、思想史、社会史的にみての一連の異端運動が、一方ではキリスト教的ヴェールを纏ったマニ教的二元論思想(キリスト教的異端化したマニ教)を受容、継承しようとしたそれぞれの異端発生 of 社会的諸条件の研究の不可欠さを痛感させられると同時に、本論考の一主題たるマニ教のキリスト教的異端への変容、即ちオリジナルな二神論的マニ教から二元論的マニ教への転化のエポックを何時に求むべきかが次に問われなければならない。

## Ⅵ 二神論から二元論へ

マニ教の継承=連続性の問題を案ずるに、そこには普通に考えられている程マニ教の純粋な理念的継続、連続性を認めることができないことに気づくのである。パウロ派、ボゴミール派、カタリー派と復活継承されていく過程には既に前章までに指摘したように、受容継承は常に何らかの革新(現実浄化)を伴うものでありどうしても脱皮変容を避けることはできない。そうでなければ、発展を通じての生命の不斷の回帰運動の本質はあり得ないからであって当然なことなのである。ただここで特に注意しておきたいことは、マニ教的二神論主義の回帰運動が宿命的にそれに先行するキリスト教的世界に潜行するという姿勢をとらざるを得なかったという点で、従ってその原始への回帰(復帰)運動が、始祖マニへの復帰という形をとらず、キリスト(仮幻的)へのそれをとって現象するという点である。それは、マニ教の救済神話におけるキリスト(光のイエス)の役割・位置づけからして当然であり、マニ自身天界の使者イエスの後継者という立場

を持ち続けた控え目な姿勢に深く関わるからである。また殊にカタリー派、ボゴミール派にあってマニの記憶らしきものが全く見られないからといって、これらがマニ教的系譜を引かないと断じることとは早計といわねばならない。マニの痕跡を少しでも留めることは、権力と結びついたキリスト教正統派の干渉、審問を回避するために意識的に抑えなくてはならなかったであろうし、マニの名を別の名で讃仰するなどの他にその途がなかったと思われる。その例証として9世紀に発生、その後断続しつつも19世紀まで存続したパウロ派の一分派アルメニアのトンドラキー派（養子論的傾向の強い異端）では、マニをクムブリキウス（Cumbricius）と称していたことを一つ挙げておきたい。

さて、マニ教のローマ帝国（グレコ・ローマ的世界）への伝播は何時か。サラミスの司教エピファニオスはローマ皇帝アウレリアヌスの治世下、274年にアクアス（Akouas）がエレウテロポリスへ来た時と見ており、それはエウセビオスの教会史<sup>⑩</sup>の記述とも一致しているので、略270年前後と考えて間違いはない。しかし、その存在が危険な異教の一つとして反駁をうけるようになるのは4世紀に入ってからである。それはこの時期を境い目としてキリスト教側からする異端攻撃の文書<sup>⑪</sup>が頻出するようになってくることによって諸かれる。それらの論駁書を見てマニ教がキリスト教的異端とよばれている事実はないが、マニ教がキリスト教的性格を深めて異端化し、マニ教々団の独自性を失なっていくのは、3世紀から4世紀前半までのマニ教資料が欠如しているので確言はいたしかねるが、少くとも4世紀の末から5世紀にかけてではないかと考えられる。その時期のメルクマールを、さき一寸触れた如くその教説体系に有する救済者イエスを中核とするキリストロジーの成立（天上のイエスと地上のイエスとの関わり合いについての解釈を契機として二神論の世界観から二元論の世界観への必然的転化が生じる）の時期に求むべきだとしたのもE・ローゼの見解<sup>⑫</sup>を重視するが故である。

近來ブルトマン学派（Reitzenstein-Bultmann Schule）によって、グノーシス（Γνώσις）のイエス理解（特にヨハネ福音書のイエス理解の背景にあるといわれるグノーシスの救済者神話 Gnostischer Erlösermythus）をめぐってマニ教のキリストロジーが問題になっているが、<sup>⑬</sup> その中で看逃すことができないのが4世紀末の聖アウグスチヌスとマニ教のローマ・カルタゴ地区の指導者ファウストゥス（Faustus）との論争に伺われるイエス・パチピリス（Iesus-Patibilis）の思想で、本来、救済者たるイエスを救済されるべき救済者としてアウグスチヌスのファウストゥス論駁書<sup>⑭</sup>（Contra Faustus）ではマニ教徒が把えていると言及している点の一つの問題となる。これはアフリカのマニ教のみにあった思想で、本来のマニ教にも他のグノーシス思想にもない。これは多分ファウストゥスがキリスト教と対決する必要上、地上における受難のイエス（地上のイエス、歴史的イエス）を彼等の教理に結びつけた結果であろうと推定される。もし、このイエス・パチピリスがファウストゥスの創見であるとするれば、マニ教の二神論的世界観は、ファウストゥスの時にキリスト論を介して大きく二元論的世界観（キリスト教的異端化）へと転換を遂げたことになる。マニ教史から考えてこの事実は中世マニ教の出発点として重要なエポックを画するものだと思う。この時期に一方では原マニ教への復帰運動が、ファウストゥスのマニ教地区に起きている事実は、一層彼の異端化の問題を逆に裏がきするものであろう。

それから同じく4世紀から5世紀にかけて生存したといわれる小アジアのマニ教の指導者アガピウス（Agapios）の示したマニ教のキリスト教的異端化も、前者と並んで極めて重要な役割と意義を有している。このファウストゥストとアガピウスに関する考察は別に論考<sup>⑮</sup>を発表しておいたので省略することにするが、そこで特に指摘しておいたことを少しく更に付け加えるとすれば、この両者のうち小アジアのアガピウスの示した異端化への姿勢というか、思惟方法が、のちのパウロ派のそれに極めて近接しているという点で、アガピウスこそ中世的マニ教への転回点を

なす人物と考えてよいのではないかということである。

## Ⅶ 結語（ケラートロギア的思考法について）

私は今までに主として思想史的にみて、ヨーロッパ成立期にいたるキリスト教的異端の中で、いわゆる《manichéen》なる異端運動の系譜に連なると覚しきもの、即ちカタリー、ボゴミール、パウロ各派について検討し、マニ教的二神論から二元論へと紆余曲折しつつ推転していく過程で、キリスト教的限界内という条件に拘束されながら、本来的に有する二神論的伝統がぎりぎりのところで秘かにボゴミール派より出たドラゴヴィツァ派、ひいては南フランスのアルビ派によって継承され守られていたことを推定してきた。その際の論拠として主に各異端の説く世界の創造者悪魔が神の子（Satanaël）か、否（Satan）か、或いは救済者としてのイエスが相対的に光の世界に留まるか、絶対的に地上のイエスとしてどう姿を現わすかの相違に視点を据えて論じて来た。これは本論考の主題たる系譜論的見地からすれば、充分とは言えないが謬ってはいないと思う。しかしこれらいわゆる《Manichéen》的異端思想がヨーロッパ成立期の精神史の構造にどう噛みあい働きかけをしたのかという問題を考えようとする場合、系譜論とは別の視点がどうしても必要となって来る。勿論さきの悪魔（Satan, Daemon, Diabolus）一つを取り挙げてみても、神の子または天使の一部が神に叛いて悪魔となった場合（キリスト教的グノーシス的）と、原初根源的に悪魔である場合（マニ教的、ゾロアスター教的）とでは救済観に甚だしい背離があり、前者の場合を執れば聖アウグスチヌスの悪魔観、聖トーマス・アキナスの悪天使観等となって現象してくるし、後者の立場をとれば一寸適当な例ではないかも知れないが、中世の叙事詩「トリスタンとイゾー」において追慕されている永劫回帰の禁欲思想（極端な彼岸思想を伴う死にいたる情熱）による中世的愛の原型成立の問題として、それなりの課題と認識を示唆しては呉れるであろう。更にまた、悪魔論を介して例えば聖アウグスチヌスのマニ教的二神論への主体的超克を云々する場合、対マニ教論争のみならず晩年人間のうちの二神論的対立が深まれば深まるほど彼が巻き込まれた恩寵論争こそは、実はこの点余り研究されておらないが、マニ教論争の継続であり、深化徹底化であったと考えられるように、キリスト教の偉大な思想家、哲学者の内側にもっと即してその中に潜む異端的匂いを嗅ぎ出していく方法もあるであろう。ただ、本来時代の「精神」とはその時代を支配する一つの思想を意味するのではなく、矛盾対立の形をとって現われるのであるから、ここでは対立する幾つかの思想を指摘しその矛盾対立を露わにすることによってこの対立そのもののうちに含まれる時代精神の構造を具体的に示してみようと思うのであるが、そのような時には普通は「正統」対「異端」<sup>⑧</sup>、「正統キリスト教神秘主義」対「異教的的神秘主義」，「終末観」対「祖型観」等いろいろな概念的「定立」「反定立」が指定されるであろうが、このような従来の範疇＝概念では、どうしても錯雑した異端現象をヨーロッパ成立期の精神史の構造に整序できないので次の概念を設定してみてもどうか。

マニ教がもともと東方世界（ササン朝ペルシア）に発生した折衷的宗教と従来考えられて来たが、これは単なる Syncletime ではなく、当時（3世紀）の高潮した精神文化の普遍性を示した世界宗教の一典型であった。そして寧ろ何故その宗教が折衷主義と称されるようになったのかと言うと、それが本来有する思考法の特異な在り方に帰因するのである。例えば有賀鉄太郎博士の提起せられた<sup>⑨</sup>ヘブライ的思考法（ハーヤトロギア, Hajathologia）とか、ギリシア的思考法（オントロギア, Ontologia）とは異った思考法をマニ教がもっていたということに深い洞察がなされなくてはならないと思うのである。この思考法は始祖マニによって創始されたものでは勿論なく、その源流はゾロアスターから遠くインドのウパニシャッド、サンクラーヤ哲学にも連る

インド＝イラン的思考圏とも称すべき伝統的背景を負うものである。即ち二神論を基礎としつつも、光の父 (Zarvān, Zurvan) は、暗黒の霸王 (Ahriman) の侵略 (混淆 gumēčišn) を撃退しようと先ず原人 (シリア語; nāšā qad māya), 光の友 (Sāfet-zīwā), 第3の使者 ('iz-gaddā), 偉大なる智恵 (Manvahnēd vazurg) 等を次々と呼び出し (qerā), 暗黒との斗争を繰り返しながら、暗黒に閉じ籠められた人間 (アダム) やあらゆる物質の中の光明性 (シリア語; Zīwānā) を限りなく解放し光の父と人間の魂との合一を達成していくのであるが、この思考の根柢には呼びかけ (シリア語; qaryā) と応答 (c'anyā) という、彼岸の世界 (幻想的神話の世界) からとは言え、対話による救済姿勢の原型 (Prototypus) が脈打っている。<sup>⑧</sup> この対話によって救済の究極を達成しようとする物語的な枠はどうすることも出来ないが、対話自体はもともと柔軟な、そして貪欲なまでに異質のものを同化しようとする思惟方法を媒介とする以上、ともすれば吸収同化しきれないものまで包括しようとする姿勢が出てくるのであって、マニの折衷主義的と言われる点もそれに由来するのである。私はかかる思考法を、さきのヘブライ的思考法、ギリシア的思考法に対比してインド・イラン的思考法の一類型として、仮りにケラートロギア (Qerāthologia) と呼びたい。これこそ中央アジア、インド、イラン、アルメニア、アラビア、ギリシア、ローマ、ビザンツ、スラブ、ゲルマン、ケルトの各世界の彼岸的幻想神話の伝統を集成しつつ、またグノーシス思想とも重なり合いつつ貫流する思考法であり、この水脈はヘブライズムとヘレニズムのそれらと複雑微妙に絡み合っており、いわゆるマニ教的二元論的神話 (ファウストゥス、アガピウスらを転期としてキリスト教的に異端化したマニ教的異端の神話＝文学) を介して、バルカンから北イタリア、南フランス、北フランスへと受容継承されていったと考えられる。つまりヨーロッパ成立期の精神史の構造をより明らかにするために、有賀博士のハーヤトロギア的、オントロギア的思考法の他に、僭越ながらミュトスの形式をとるケラートロギア的思考法なる方法的概念を設定導入することによって、群生する異端思想を整序し位置づけできるのではあるまいか。しかしこの概念はマニ教的二神論がキリスト教的二元論へと推転する過程に対応して、ある場合は単なるケラートロギアではなく、ハーヤ・ケラートロギアとも呼べるべき二つの思考法が同時に底に働いていることが多い事を認識してかかる必要が生じてくる。勿論このケラートロギアのみで中世的異端精神史を究め尽せるとは考えないが、ヨーロッパ精神の形成に無縁と思われた古代東方思想が実は決して遠い距りをもつものではなく、ある面では、例えば、シリアの真珠の歌、アラビアのバルラームとジョサファート物語等を介してアラビアの抒情詩とトルバドゥールの宮廷風抒情詩に、はたまた「トリスタンとイゾー」やダンテの「神曲」の各篇に、漾ようケラートロギア的思惟とその記述形式を見れば、従来よりは身近かなものを感じられてくるのではなからうか。しかしこの課題への厳密な考察は本論考の当面の目的ではないので別に稿を改めて追求することにしたい。

注⑧ カタリー派異端の研究としては

C. Schmidt, Histoire et doctrine de la secte des Albigeois, 2vols, Paris, 1849.

——, Histoire des Cathares et Albigeois, Paris-Genève, 1849.

P. Alphantery, Les Idées morales chez les hétérodoxes latins au début du treizième siècle, 1903.

A. V. W. Jackson, Source of Albigensian Heresy. In Outline of Christianity, 2 vols, New York, 1926.

H. Soderberg, La Religion des Cathares, Upsala, 1947.

A. Borst, Die Katharer, Stuttgart, 1953.

- D. Roché, *Études manichéennes et Cathares*. Paris-Toulouse, 1952.  
 Barrows Dunham, *Heroes and Heretics*. N. Y., 1964.  
 (邦訳「英雄と異端 I」 滝浦静雄氏他訳, みすず書房, 1968.)
- ② Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture. A study of thought and action from Augustus to Augustine*, Oxford U.P. 1944.  
 Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, 4Bde. Berlin, 1953.  
 —, *Kleine Schriften*, Bd. I, 1958, *Studien zur Spätantiken-Religionsgeschichte*.  
 E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München und Berlin, 1915.  
 (邦訳 アウグスティヌス「—キリスト教的古代と中世—」西村貞二氏訳, 新教出版社1965.  
 CH. Dawson, *St. Augustine and his age*, in *A monument to Saint Augustine*, London, 1930.  
 (邦訳「アウグスティヌス—その時代と思想—」服部英次郎氏訳, 筑摩叢書130, 1969.)  
 —, *The making of Europe*, London. 1932.  
 等の著作は示唆にとむ。
- ③ 古代末期に関する異教 (Paganism, Heidendum) を広く解すれば, F.H. Dudden, *The life and times of St. Ambrose*, 2 vols, 1935, p. 241. によって次の 4 類型に分ちうる。(1)古ローマ信仰 (都市貴族的) (2)田舎の原始的民間信仰 (3)オリエント諸宗教 (4)新プラトン主義的哲学。しかしここでは(3)に重点をおく。
- ④ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. 1922, p.726.  
 外来のものを非本質的なものとする価値観がここに存在している。
- ⑤ J. B. Duroselle, *Petro Siculus* の用語。
- ⑥ S. Runciman らの用語 (*Le Manichéisme médiéval*. Paris, 1949.)  
 堀米庸三氏「歴史を見る眼」NHKブックス15, 130~131頁。
- ⑦ D. Obolensky (*The Bogomils. A study in Bulkan Neo-manichaeism*, London, 1948.)  
 A. O. P. Dondaine (*Un traité néo-manichéen du treizième siècle, le liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel Cathare*, Rome, 1939.)  
 M. Dufourcq (*De manicheismo apud Latinos*, 1900, Paris) らの用語。
- ⑧ A. V. W. Jackson (前掲書) や V. N. Sharenkoff, (*A study of manichaeism in Bulgaria*, N. Y. 1927.), D. de Rougemont らの用語。
- ⑨ B. Sarkisian (*Etude de l'Hérésie manichéo-Paulicienne*. Venise, 1893) の用語。
- ⑩ J. B. Duroselle や E. de Faye (*Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, 1925.) らの用語。
- ⑪ S. Runciman の用語 (前掲書の副題)。
- ⑫ F. H. Dudden, op., cit., S. 241.
- ⑬ Gaston Boisier, *La fin de Paganisme*.
- ⑭ M. Dufourcq, *De Manichaeismo apud Latinos*, Paris 1900.
- ⑮ É. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, Gent, 1909.  
 p. 129~132.
- ⑯ Offshoot (Arthur Jeffry の用語), Dessemination (Jackson, A. V. W. の用語)。
- ⑰ F. C. Barkitt, *Religion of manichees*. p. 12.
- ⑱ ボスニア, 北イタリアのドラゴヴィツァ派, ブルガリア派, その他ミラノを中心としたパタリニ (Patalini, Patrini, Patarins) をあげることができよう。
- ⑲ 二元論とは世界が客観的に考察され存在論的意味で世界が二元的なものと解釈される場合をいうが, それが主体的に体験されるときには二神論となる。善と悪, 光明 (彼岸) と暗黒 (此岸) は絶対化され, 神格化され決して永久に和することのできないものとなる。従ってそこでの救済は積極的に此岸,



悪、暗黒の神から脱出して彼岸、光明、善の神の下に参加することが大切となる。これはキリスト教的絶対一神論とは相容れることができないものだが、しかしキリスト教もある意味では二元的対立（霊と肉、精神と物質）の真理性は認める。ただ一方を善とし、他を悪とはっきり区別してしまわない。物質も肉もキリストの恩寵によってのみ救済されるとするキリスト教的二元論は恩寵論の基礎をなすものといえるであろう。

- ②① De vita sua, éd. Bourgin, livre III, p. 215. cf. Runciman's
- ②② Mansi, Sacrorum Conciliorum. vol. XXI. col 843. cf. Runciman's
- ②③ Historia anglicana II. X III. p. 120~123. cf. Runciman's
- ②④ Historia vizeliacensis, vol. II, p. 536. cf. Runciman's.
- ②⑤ Bouquet, Recueil des historiens de la France, vol. XIV. p. 448.
- ②⑥ 渡辺昌美氏「中世南フランス史研究覚書」史学雑誌66~3・4  
——,「異端者の群れ」(世界のドキュメント4)新人物往社 1969.  
この他社会経済史研究の立場からユニークなものとしては、山瀬善一氏「南フランスの中世社会・経済史研究」(神戸経済学双書6)有斐閣 1968.
- ②⑦ Denis de Rougemont, L'amour et l'occident, paris, 1939.  
(邦訳「愛について、—エロスとアガペー—」鈴木健郎氏他訳, 岩波書店, 1959)
- ②⑧ Responsa Papae Nicolae, epistolae vol. VI.
- ②⑨ M. Spinka, A History of Christianity in the Balkans, Chicago, 1933, p. 63.  
H. Ch. Puech et A. Vaillant, Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre, Paris, 1945, p. 19~24.
- ②⑩ N. Adontz, Samuel l'Armenien, roi des Bulgares, in Mémoire de l'Academie Royale de Belgique, Classe des Lettres, vol. XXXIX, Bruxelles, 1938.
- ③① E. Golubinski (Courte Histoire des Vieilles Églises Slaves, Moscou, 1871) はドラゴヴィツァを Philippopolis の近傍としているが, F. Ratchki は Berrohe と Salonica の中間にある Dregovicha がそれだとしている。(K. J. Jiretschek, Geschichte des Bulgaren, Prague, 1876)
- ③② Euthymius Zigabenus, Panoplia Dogmatica. (M.P.G., vol. CXXX.)
- ③③ M. Psellos, De Daemonum Operatione (M.P.G., vol. CXXII, Col. 824~5)
- ③④ Photius, Opera Omnia, M. P. G., vol. CII, Col. 17.
- ③⑤ S. Runciman, op. cit., p. 50
- ③⑥ al-Mas'ūdī, Murūj al-ḥaḥab wa ma'ādinu'l-jawākir, VIII, の中でパウロ派を el-Beilakani とか Beilaki と呼んでサモサタのパウロの衣鉢を継ぐものとしている。
- ③⑦ パウロ派の一分派トンドラキ派 (Thondraki) の養子論的傾向はパウロ派の姿勢をよく裏書きしているといえよう。
- ③⑧ F. Cumont, Mystères de Mithra, p. 176.
- ③⑨ Photius, op. cit., vol. CI—CIV.
- ③⑩ Theophanes Continuatus, p. 55. (C.S.H.B., 1838). cf. Runciman's.
- ④① Eusebius, Historia Ekklesiastike, VII. 30.
- ④② ポストラのティトゥス, フィラストリウスらの異端反駁論を挙げることがきる。
- ④③ E. Rose, Die christologie des Manichäismus, Marburg, 1941.
- ④④ A. Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, ZNW24, Berlin, 1959.  
C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, Göttingen, 1961.
- ④⑤ Augustinus, Contra Faustum, XX, 2.
- ④⑥ 拙稿「ファウストゥスとアガピウス—古代末におけるマニ教的異端の一考察—」文化史学第23号,

1968.

- ④⑥ 堀米庸三氏「正統と異端—ヨーロッパ精神の底流—」中公新書, 1964.

本書はヨーロッパにおける異端問題を考える場合の極めて秀れた研究書であって不可欠の道標となるべきものである。なお終末観対祖型観については M. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, New York, 1954 を参照されたい。

- ④⑦ 有賀鉄太郎氏「キリスト教思想における存在論の問題」有斐閣, 1969 のうち第6章「有とハーヤー」, 第7章「啓示信仰と神秘思想」を必見されたい。

- ④⑨ K. Schmidt und Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, Berlin, 1933. p. 71f.  
C.Colpe, op. cit., p. 94.

cf. G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961. p. 49~56.

※この系譜論の一部については、1964年第15回日本西洋史学会中世史部会で発表したことがある。