

ビザンツの「神秘主義」と「異端」

—コンスタンティノス・クリュソマルロスの事例(1140)を題材に—

草生 久嗣

はじめに¹

概念としての「神秘主義」と「異端」の親和性は、「民衆と異端」や「改革運動と異端」とならんで、中近世キリスト教史上において広く知られ、「異端と神秘主義」というテーマは成熟したものである。霊的カリスマによる思弁的あるいは主観的神秘体験は中世を通じて支持され、その結果頻発する神秘家や信奉者たちと制度教会との確執は、中世精神史の豊饒さを物語っている。しかしながらほぼ同時代のビザンツ史にあつて、「神秘主義と異端」のテーマが論じられることは対照的に極めて少ない。もちろん「異端」も「神秘主義」もビザンツ学に認知されている概念である。「異端」は法廷における市民法・教会法による判断や異端学によって古くから定義づけられ、研究概念としての「神秘主義」についての理解でも西欧中世学とビザンツ学でとくに大きな差は見られない。「ビザンツにおける Mysticism は、神聖なるものにまつわる直接経験あるいは直覚された知識を指し、理性的・論理的な感覚や知識および“通常の(normal)”宗教意識を超越したもの(J.メイENDORFF)」²として霊的指導者の多くに託された価値となっている。神秘主義に対する制度教会との対立関係も知られており「教会的共同体全体によって保たれている真理をないがしろにして個人的体験が強調されると、この体験は確実性や客観性を欠く。そして体験は真と偽、現実と幻想の混合物である「神秘主義」となってしまう」³というロースキの指摘は正教会内にそうした認識が保持されたことを示唆する。にもかかわらず「神秘主義と異端」のように両概念を組ませる形になると、ビザンツ学での言及がほとんど見られない。この背景には、やはり中世東西の地中海世界における「異端と神秘主義」に対する認識上の差異が深く関わっているように思われる⁴。

¹ 本稿は2010年4月3日に早稲田大学で行われたヨーロッパ中世・ルネサンス研究所(早稲田大学)主宰の第三回研究会報告における報告原稿に加筆・改訂を施したものである。報告の原題は「ビザンツの「神秘思想」と「異端」：コンスタンティン・クリュソマルロスの事例(1140)を題材に」であったが、本文の主旨に応じて表記に変更した。

² John Meyendorff, "Mysticism," *Oxford Dictionary of Byzantium*, II Oxford 1991, p. 1431.

³ V. ロースキ著・宮本久雄訳『キリスト教東方の神秘思想』勁草書房1986年、36頁。

⁴ 論者はこれまでビザンツと「異端」「民衆運動」「(宗教)改革」といった概念について西欧世界とビザンツ世界のそれとを対比させる営みを行っており、本稿は「神秘主義」概念をとりあげたその一環である。拙稿「ビザ

その意味で研究史上の画期となるのは、J. ギヤールの1978年の論文「ビザンツの神秘家に対する四裁判（960年頃から1143年）」であろう。ビザンツ精神史の泰斗ギヤールはパフラゴニアのエレウテリオス裁判（960年頃）、コンスタンチノーブルのテオドロス・ブラケルニテス裁判（1082年頃）、コンスタンティノス・クリュソマルロスの遺著弾劾裁判（1140年）、小アジアの二主教に対する異端裁判（1143年）におけるそれぞれの判決文を校訂して出版した⁵。それによると後二者についてはその頃の帝国を騒がせた異端ボゴミロイという糾弾も見られるが、四者に共通して異端エンスシアスタイ、別名異端メッサリアノイ、すなわち修道生活・精神生活上の逸脱に対する罪が問われていた。ギヤールは彼らを「神秘家 (mystiques)」と呼び、「異端と神秘主義」のテーマに呼応した問題意識を示した。本稿は、ギヤールが提供した一例を再検討することでビザンツにおける「異端と神秘主義」の論じ方について考察を加え、ヨーロッパ史においてこのテーマを一層充実させる一寄与としたい。

1. クリュソマルロス遺著異端断罪（1140年）

事件についての史料証言は限られるものの、17世紀にレオン・アツラティオスが独自にクリュソマルロス裁判の教会会議決定文面を校訂したもの（以下『判決文』）が、そのまま教会会議録 (Mansi ed.) および教会法集成 (Rhalles-Potles eds.) に収められ、後代に伝えられてきている⁶。1140年5月（復活祭と五旬祭の間）、コンスタンチノーブルの聖アレクシオス教会における総主教座会議（エンデムサ・シノド）に異端告発の案件がのぼった。列席者は総主教レオン・ステュペス（1134-1143）以下7管区の府主教たちである。首都近郊ヒエロン（*Hieron*）にある聖師父ニコラオス修道院に、怪しげな書物の存在が確認され周辺にそのコピーが出回っているとの報告があった。著者はコンスタンティノス・クリュソマルロスという、最近当地で没したらしい修道者で、調査の末、コピー3点の存在が確認された。ひとつは聖アテナゴラス修道院の院長ペトロス某が持っていたもの。2）プロエドロス（主教代行由来の名誉称号）のゲオルギオス・パンフィリオスのもの。3）それと上記ヒエロンの師父ニコラオス修道院の蔵書。彼らは、それらをゲロコメイオン修道院の修士エウティミオスから受け取ったという。検証の結果、3点は同一内容、同一原本からの複製と判明。なかでもペトロス某のもつものが他より長く、またそれらのうち2

ンツ帝国の異端対策——異端学と対策法規の分析から——『地中海学研究』25号(2002)27-48頁；「ビザンツの「民衆的宗教運動」とその「霊性」について——異端メッサリアノイの射程——」『クリオ』22号別冊（2008）63-72頁；「教会と社会」研究会」第18回報告に対するコメント2008年6月28日：URL: http://www.es-ken.net/uploads/abstract/0018_com1.pdf.

⁵ Jean Gouillard, *Quatre procès de mystiques à byzance (vers 960-1143), Inspiration et autorité*, in *Revue des études byzantines* 36 (1978) pp. 5-67.

⁶ 以下の整理はGouillard (1978), pp. 29-39, 56-67. V. Grymel, *Les registres de actes du Patriarchat de Constantinople*, vol. 1, Fasc. III., Paris 1947. N. 1007, pp. 85-86に負う。

点は 250 章にも章分けが施されていた。この『判決文』には断罪された図書標題への言及はないが、バルサモンによればそれは『黄金神学章』であった。その書物において、以下のような問題のある主張が含まれていることを確認した。

- ①幼児洗礼では真のキリスト者たりえない。たとえ教会において地位を得ていようとも、それは異教徒のままにとどまっているに等しい。
- ②教会の洗礼では救済されえない。主教として聖句を説いてまわる立場にあろうとも、教えを身につけ、瞑想とその秘儀を能く伝える者達の按手が必要である。
- ③イエス・キリストのみが人を罪から救える。
- ④教会の洗礼だけでは罪から逃れられない。
- ⑤真のキリスト者は法に縛られない。
- ⑥洗礼を受けたあとでも道に迷って、教会にいかずキリストを賛美もしなければ、悪しき企みから解放されることはない。
- ⑦人として善き変容なくして、いかなる善行もサタンのそれに等しい。
- ⑧聖神（聖霊）による霊的な認識によらずして罪から逃れ得ない。
- ⑨「教え」を霊的な認識とともに身に着けねば、聖神の恩恵にはあずかれない
- ⑩霊的な認識なき者が施す習練士へのトンスラに益なし。
- ⑪全てキリスト者には清らかな魂と罪深き魂の二つが必ずあり、どちらを欠いてもキリスト者たりえない。

以上の項目をふまえて、次のような判決が導かれている。

- I. 霊の認識をうたって洗礼を否定するのは、異端エンスシアスタイ（＝異端メッサリアノイ）である。
- II. 特定の神秘能力家による再洗礼を求めるのは、異端ボゴミロイの考えである。
- III. 靈魂に善悪の二種を想定するのは、異端メッサリアノイ異端および異端ボゴミロイである。

この異端判断をうけ、同書物の焚書、ペトロスの罷免、パンフィリオスへの訓戒が命じられた。修道士たちは無知ゆえに犯してしまった罪を反省して、その書に呪詛（アナテマ）を付して拒絶を表明することを命じられ、影響力の大きさをかんがみて修道士ペトロスは院長職を解かれたのち、他の修道院で監督下に置かれることとなった。パトモス写本には、この記録が認証された抜粋であるとの但し書きがある。以上が『判決文』が物語る事件のあらましである。

2. 研究史上の評価

グイヤールは 1972 年にビザンツにおける異端について整理していた段階で、すでにクリュソマ

ルロスの事例を新メッサリアノイにまつわる神秘主義傾向の問題とらえているものの⁷、研究史にあつて同事件は、ながらくバシレイオス一党の断罪 (ca. 1100) 以降、異端ボゴミロイ、異端メッサリアノイのコムネノス朝期の存続例として紹介されるのが常であった⁸。判決文に両異端の名前が挙がっていることが決定的だったといえるだろう。しかしグイヤールが翌1973年の論文において、正統神学者として靈性を高く評価される新神学者シュメオン (949-1022) の著作からの抜粋断片が、クリュソマルロスの断罪・焚書処分された書物に含まれていたことを明らかにして以後、この事件はビザンツにおける神秘家弾圧の事例としてとらえられるようになる。グイヤールの見立てでは、クリュソマルロスがシュメオンを援用し、「シュメオンの仮面」をかぶって、その靈性にあやかっていたところ、従前よりシュメオンの神秘主義者としての急進性を危惧していた制度教会が、クリュソマルロスをシュメオンの代理と見立てて、象徴的な弾圧を行ったというわけである。これを受けてシュメオン研究者は、シュメオンの影響が正しく修道士たちのあいだに残っていた証拠とし、クリュソマルロス事件はそれまでの異端断罪の事例としての評価よりも、新神学者シュメオンおよびビザンツの修道靈性と神秘思想を語る際に言及される材料となった⁹。以後、事例としてはよく知られるようになり、コムネノス期の概説や、法廷における言説空間についてクリュソマルロス他同時代の異端問題を取り上げたパトラジアンによる言及¹⁰もみられるようになる。

グイヤールの行った前掲1978年の校訂は、アッラティオス版をもとにしつつ、14世紀以降に3点残されている先行写本の異読をふまえた批判版であり、現在でも最新の学術校訂の地位にある。この『判決文』資料に加え、同時代法学者のテオドロス・バルサモンが使徒信条第60カノン (不適切な書籍の保持者を罷免する規定) への註にクリュソマルロスとその支持者パンフィロスが関わった著作『黄金神学章』の名前ばかりであるが言及がある。なお14世紀の写本 (Parisinus Graecus 2087) には、*Chrysomalli opusculum de humilitatis necessitate* というタイトル紹介があり、「麗しき記憶のクリュソマルロスによる、簡潔にして含蓄ある叙述—何人たりともまずもって謙讓の徳なくして救済にあずかりえないこと—」についての著作もあったことが紹介されている。クリュソマルロスの異端断罪が周知されず、優れた著述家として記憶されていた場面もあったようである。これら断罪事件に関わる同時代の証言に加え、クリュソマルロスの著作内に新神学者シュメオンの著作断片がちりばめられていたことをグイヤールが発見し、シュメオンの著作もこの事件にとっての二次証言とされるようになっていく¹¹。ただし、クリュソマルロスが残し、

⁷ J. Gouillard, L'hérésie dans l'empire byzantin jusqu'au XIIe siècle, in *Travaux et Mémoires* 1 (1965) 299-324, esp. pp. 319-321.

⁸ 例えば M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge, 1995, pp. 487-490.

⁹ 例えば A. Golitzin, *On the Mystical Life, the Ethical Discourses*, vol. 3, New York 1997, pp. 179-181.

¹⁰ É. Patlagean, *Aveux et désaveux d'hérétiques à byzance (XIe-XIIe siècles)*, in *L'Aveu antiquité et moyen-âge*, Rome 1986, pp. 243-260, esp. pp. 250-251.

¹¹ J. Gouillard, Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le nouveau Théologien, *Travaux et*

教会判事たちが手に取ったであろう実物は存在していない。このため、クリュソマルロスの思想を問うアプローチではシュメオンの著作が主資料とされ、事件そのものの分析に際しては『判決文』が主資料となるという形で、研究は二つのアプローチにわかれていた。

そうしたアプローチの両方をカバーした R. M. パリネッロ『12世紀ビザンツにおける聖性・異端・政治—偽ボゴミールとしてのコンスタンティノス・クリュソマルロス—』（2008年）は、同事件について最新かつ初の総合的成果といえる¹²。グイヤールの成果を発展的に受け継ぎ、パトラジアンな社会学的アプローチを精緻化したと言える彼女の見立てでは、クリュソマルロス問題は、やはり12世紀コムネノス朝下におけるビザンツの修道靈性（カリスマ）の活性化と制度教会との確執の一相とみるべきものであった。検討の視角を、異端ボゴミロイやシメオンの神秘思想といった精神史・靈性史の枠組みを踏まえたうえで、同時代の社会文脈においてとらえようとする手法は妥当であり説得的である。グイヤールが提起したクリュソマルロスとシュメオンのテキスト上の異同についてつぶさに検討し、その際に文献学・異端学について造詣の深いリーゴ (Antonio Rigo) らビザンツ文献学のバックアップを受けた成果としても、その作業は信頼に値する。ここではその作業成果の是非について再検討する紙幅はないが、こうした精神史・文献史学の両面からの成果を得たクリュソマルロス断罪の事例について研究は尽くされたといえる。

3. クリュソマルロス事件への異端学的アプローチ

クリュソマルロスが依拠したと言うシュメオンの原著を丁寧に取り上げて、同時代の精神史上に位置づけて相対化した結果、パリネッロはクリュソマルロスに対する異端ボゴミロイ嫌疑が不確かであったことを明らかにした。そこで本稿ではアプローチを変えて、事件を異端学的背景から分析してみる。

まずクリュソマルロス遺著断罪事件では、異端ボゴミロイやメッサリアノイといったレッテルを使いこなす制度教会側の問題認識の在り方を看過できない。この時期の調書の一部における異端ボゴミロイ的・異端メッサリアノイの名は、セクト集団としての名指しではなくあくまで思想上の性格に対して貼られた二つの異端レッテルであった¹³。これを従来のようにセクト運動の実体を直接指すものと取り違え、このクリュソマルロスの著作の読者たちをして異端ボゴミロイ思想の伝播者と思い描くのはあてはまらない¹⁴。レッテルとしての性質上異端の構成要素は同時代のレッテルの貼り手教会判事たちの「異端学的に根拠のある恣意」である。たとえば神学者シュ

mémoires 5 (1973) pp. 313-327.

¹² Rosa Maria Parrinello, *Santità, eresia e politica a Bisanzio nel XII secolo : Costantino Crisomallo, il falso bogomilo*, Brescia : Morcelliana, 2008.

¹³ この点については、拙稿「12世紀ビザンツ帝国のボゴミール派問題—逸脱修道者弾圧の一例として—」『史学雑誌』109-7 (2000)39-60 頁参照。

¹⁴ 例えばディミータル・アンゲロフ著寺島憲治訳『異端の宗派ボゴミール』恒文社1989年、273-274頁。

メオンに対する異端嫌疑に対して、ターナーやクリヴォシェヌは、新神学者シュメオンの発言中に、異端ボゴミロイや異端メッサリアノイとは認定されない点を提示することで、シュメオンに対する異端糾弾から弁護しようとしてきたが¹⁵、必ずしもレットルの使われ方が文脈によって同じでない以上、そうしたアプローチは留保すべきであろう。

また、同時代の制度教会が監修した異端学では、異端ボゴミロイ・メッサリアノイの名がかなり多様な異端の構成要件に適用され、恣意性の大きなレットルとして用いられていた事態も確認されねばならない。クリュソマルロスの著作の文言の中に、異端ボゴミロイに特徴づけられた点とは、幼児洗礼の否定と独自の再洗礼を主張し、制度教会の秘儀（秘跡）を認めないばかりか、二度目の按手洗礼をうけて初めてキリスト教徒として生まれ変われるとするものである。これは実際アレクシオス1世帝統治下に、神学者エウティモス・ジガベノスらによって調査された異端ボゴミロイの特徴的思考であり、1100年に断罪されたボゴミール派異端集団では按手洗礼が行われていたことが知られている。しかし、按手洗礼が異端ボゴミロイのレットル貼りを招いたかどうかは不明である。むしろ異端ボゴミロイという判決を一番強く正当化したのは、第11項「すべてのキリスト者には清らかなる魂と罪深き魂の二つ必ずあり。どちらかを欠いてもキリスト者たりえない。」の部分であろう。ただしキリスト教徒であれば、悪しきこの世の法や、無意味な教会の儀礼、修道院生活などと無縁ですむが、世の中はそうしたよからぬ状態にあるため人は善悪二つの魂を持たねばならないという二元論。同時代（13世紀）の写本ヨハンネス・ダマスケノスによる「ユダヤ人論駁」中、その唯一信仰についての叙述部分に対して「マニ教とボゴミロイの徒は、目を見開いてとくと正しき学べ」という書き込みが残されている¹⁶。つまり同時代における「異端ボゴミロイ」のレットルは、多くの異端的逸脱とともに、マニ教のそれを髣髴とさせるものであった¹⁷。こうした現世否定と二つの魂というモチーフも、マニ教二元論に端を発する異端ボゴミロイのレットルを受けるにたる証拠となろう。しかしながら、この全11項目は、いずれも置かれた文脈によっては、必ずしも確たる異端性の証明とはならないものばかりであることに注意が必要である。

クリュソマルロスに貼られた異端エンスシアスタイ（熱狂派）というレットルは、4世紀以前からシリアに存在し15世紀にはアトス山においても用いられた異端メッサリアノイの数ある別称の一つである。これは特定のセクト集団を指さず、ビザンツ世界における修道理念上の極端逸

¹⁵ B. Krivocheine, "The Writing of St. Symeon the New Theologian." *Orientalia Christiana Periodica*, 20 (1954), pp. 298-328; H. J. M. Turner, St Symeon the New Theologian and Dualist Heresies – Compassion and Constrasts, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 32-4 (1989), pp. 359-366.

¹⁶ *Cod. Vat. gr. 492*, fols. 171v, 172; R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*, Tomus II (Codices 330-603), Vatican 1937, p. 312. マイクロフィルム版は米国セントルイス大学図書館に所蔵されたThe Knights of Columbus Vatican Film Libraryの所蔵を参照した。

¹⁷ この点については、拙稿「ビザンツの「民衆的宗教運動」とその「靈性」について——異端メッサリアノイの射程——」特に67-71頁参照。

脱を糾弾するものであった。たしかにグイヤールの研究のころまで、新神学者シュメオンに対する評価はゆらぎをみせており、思想史研究上で彼とメッサリアノイ異端との関係が取りざたされた。シュメオンは、神の光を實在として直覚・實在として感得したということを表すのに αἴσθησις という表現を用い、この言葉が従来メッサリアノイ異端に特徴付けられたものであったため異端性を問われたのである¹⁸。しかし、現代の神学者の多くが擁護するように、シメオンには異端に特徴づけられたような聖餐他の秘蹟を否定することはなかった上、何よりも、シュメオンは異端告発をされていない。

むしろシュメオンが問題視されたのは、その神秘家としての思想の正統に照らしての当否ではなく、その修道士社会でのありかたであった。その後の人気とは裏腹に、生前は周囲との軋轢が絶えず、ママスの修道院において配下の修道士たちより石もて負われるという経験をしたと伝記作家ニケタスは伝えている。政権交代で身分を失った高級官吏の家柄出身で、なまじ政治世界での立場も保てたゆえに総主教座の知識人たち(ニコメディア府主教のアレキシナのステファノス)とも衝突し、また自分の神秘体験を恃んで、極めて厳格な神秘体験主義で後輩を指導したことが、不人気の原因であったと言われる¹⁹。彼は、ストゥディオス修道院で同名の有名な指導者シュメオン・ストゥディテスを霊的な父と仰いで私淑するが、その私淑のまま修道院内部での立場を得ていった形であり、制度的な叙任を受けていない。そのため客観的にその教務指導者としての正統性が担保されていない状態であった。彼はその活動のあり方においてしばしば告発され、二度ほど教会会議での審判を受けている。

このようなシュメオンが問題視された経過は、実はクリュソマルロスに対する教会会議の見方に重なる部分が多い。すでに物故者となっていた著者クリュソマルロスについて、その修道者としての身分は判決文中には明記されていない。修道士としての所属や職位自体は不明のままである。他の先行文献に通暁していた以上、一定以上の知識人あるいは修道生活者であったはずであるが、その点は不問に付されている。原著が数点もの複写本を得ていたことを考えると、同時代人にとってクリュソマルロスは正しく権威を伴った修道家として信頼を得ていたのであろう。著作の有罪判決によって、実際に懲罰を受けたのはペトロスやパンフィロス他の修道士たちであった。彼らがとがめられたのは、当該書物の所持であって、その思想に感化されていたか否かは『判決文』は関知していない。

クリュソマルロスの権威を認めない判決文の姿勢には、コムネノス朝期の教会判事たちが市井や教会施設内での「^{ディダスカロイ}教導者」の無軌道な活動を統制し、教会による認証を得ていない活動家に対する弾圧を行っていた事情があると考えられる。一般名詞では教師を意味するディダスカロイは、

¹⁸ B. Krivocheine, "The Writing of St. Symeon the New Theologian." p.308.

¹⁹ シュメオンの活動についてはH. G. M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden 1990 および都甲裕文「新神学者シメオン(942頃-1022年)と一般信者の霊的父子関係」『オリエント』50-1(2007)190-204頁参照。

当時、精神的なリーダーとして人々から認められた者をさして、しばしば精神の「医者」として呼ばれることもあった²⁰。

研究史上も判決文においてしばしば見過ごされてきた『判決文』の前文では²¹、「精神生活の医師」であり「聖なる言葉を取り扱う指導者たち」の資格が、おろそかにされがちなことへの警鐘が述べられている。その前文が強調する同事件の問題性は、異端ボゴミロイやメッサリアノイの展開に対する恐怖というよりも、あくまで修道士社会における教導者としての資格を問うことにとどまる。被告集団に対する処遇のありかたは、それを裏付ける。異端ボゴミロイの一派が有罪判決を受けた後、その首謀者およびその幹部信徒たちは処刑され、異端者に対する極刑を適用する姿勢が当時のビザンツ社会になかったわけではない。しかしこの判決において求められたのは、被告各位に対する「再教育」とどまった。異端者としての誤謬は異端ボゴミロイ・メッサリアノイのレッテルの適用によって問題点として確認はするものの、それよりも当人たちが意図せず一線を越えた過ちを処理したというのが実情であろう。

4. ビザンツにおける「異端と神秘主義」

このクリュソマルロスの事例は、テキスト上の精神史分析以上に、歴史的な文脈、社会背景への理解がより丁寧に求められることを我々に示しているといえよう。そこで以下、ビザンツにおける「異端と神秘主義」を論じることの可能性について述べて結語としたい。

そもそも「異端と神秘主義」という二つの概念が並び立つ背景には、それらを一つの対象において同時に眺めようとする研究者の認識が反映されている。個人的な神秘体験を教会制度上の秘跡体験より上位に置こうとする神秘主義者の思想や活動は、それが信徒の社会において影響力をもつほど危険視されたというのは首肯できることである。事実、後代に「正統」神秘家と教会内で称えられる人々が、「現役」の当時は制度教会による「前近代的」とも不当ともみえる糾弾をうけ、異端のレッテルを貼られることも珍しくなかった。

しかしながら鶴岡賀雄の指摘にあるとおり、現在までに「神秘主義」の語に「統一的な概念規定を与えることは困難」であって、その内容を論ずるにあたり「歴史的な文脈をふまえて理解」

²⁰ 教導者 (*didaskaloi*) については P. Magdalino, *The Reform Edict of 1107*, in *Alexios I Komnenos*, ed. M. Mullett and D. Smythe, 1989, pp. 119-218. また 12 世紀におけるビザンツの聖者の実相については、P. Magdalino, *The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century*, in *The Byzantine saint*, ed. S. Hakeled., London 1981, pp. 51-66 参照。

²¹ たとえば『判決文』の英訳抜粋を提供しているハミルトンは、異端断罪の項目を重視したためか、この指導者の資格にまつわる警告がしたためられた前文部分について訳出をすべて省いている。*Christian dualist heresies in the Byzantine world, c. 650-c. 1450: selected sources*, J. Hamilton, B. Hamilton, and Y. Stoyanov, New York 1998, p. 212. 全体の仏訳は Gouillard (1978) pp. 56-58, lines 9-27; 伊訳は Parrinello (2008) pp. 43-44.

することが不可欠であるのは言うまでもない²²。我が国での語用を例にとっても、学術用語としての「神秘主義」に対する認識は短期間のうちに大きな変遷を経験している。昭和17年に出版された『カトリック大辞典』の「神秘主義 (Mysticism)」の項目において神秘主義とは正統的「神秘思想 (theologia mystica)」と対立する悪魔的異端の営みを意味するとある²³。ところが同じ出版母体 (上智大学) における2002年の『新カトリック大事典』において「神秘主義」の記述は一変し、従来の「神秘思想」の語で示されてきた内容をカバーする肯定的なものにとらえられている²⁴。こうした専門辞書における同じ見出しの内容の相違を、編集者の任意として問題を矮小化させるのでなければ、言葉の使われ方に変化が生じていた事実は否定できない。肯定的神秘主義を著していた「神秘思想」の項目は『新カトリック大辞典』にも『岩波キリスト教辞典』にも立てられる事なく、かつて「神秘主義」が否定的な意味合いで用いられていたという断り書きも特になされない²⁵。この肯定への転向について、現行における多くの学術的なキリスト教用語解説での「神秘主義」項目が倣っており、「神秘主義」がそのまま否定的な存在とのみとらえることはなくなつたと言ってよい。しかしながら一般的な出版の趨勢を見る限り、「神秘主義」の語に刻印された、ある種の非キリスト教信仰の響き、シンクレティズムやオカルティズムのニュアンスは今なお失われておらず、キリスト教以外の神秘主義と共に議論がなされる場合は、『(旧)カトリック大辞典』における記事内容の意味で「神秘主義」を用いているケースも見受けられ、いかほどにか「異端」と親和的であるようである²⁶。本稿では改めてとりあげないが、こうした問題は「異端」の概念史の変遷についても当てはまる (注4参照)。

このように文脈によって意味の異なる諸概念をもとにして議論する際には、東地中海の正教会

²² 鶴岡賀雄 「「神秘主義の本質」への問いに向けて」『東京大学宗教学年報』XVIII (2000)1-14頁;同「神秘主義」『歴史学事典』第11巻, 2004, 380-381頁。

²³ 「神秘主義は、神秘思想への傾向を意味し、さらに単なる感情的狂信乃至非合理主義として過度に神秘を尊重する態度を指す。神秘主義は真の神秘思想とは反対に凡ゆる神秘的体験、而も靈的活動の方法に基かざる体験を表わす。例えば自然神秘思想、神智学、降神術、悪魔主義等はこれに属する。(中略)更に凡ゆる形態の魔術のような利己的目的を追求する誤った神秘思想や、また誤った教えを説く全然異端的神秘思想も神秘主義と呼ばれる。』『カトリック大辞典』(=旧カトリック大辞典)vol. 2, 1942, 827頁。

²⁴ 「「神秘主義」とはキリスト教独自の用語であった。「神秘的」という形容詞は初め聖書の言葉のより深い意味(どの言葉もイエスについて語る)、次いで秘跡の「神秘的意味」(神の力がさまざまな形態のもとで現存する)、最後にしかるべき神体験を表すために使われてきた。(中略)キリスト教という神秘主義とは、トマス・アクィナスによれば「神の体験的認識」(〔ラ〕cognitio experimentalis de Deo)と定義される。(中略)「体験」という難解な概念はキリスト教神秘主義において、分析的でない直観的認識の契機をも抱合する。だからこそマイスター・エックハルトの神秘主義は、彼の知的洞察を十分考慮することなくしては理解できないのである。』『新カトリック大事典』vol.3, 2002, 448-449頁。

²⁵ 宮本久雄 「神秘主義」『岩波キリスト教辞典』2006, 432-433頁。なお「神秘思想」の語をspiritualitéの訳語に充てる例もある。ルイ・ブイエ著;大森正樹他訳『キリスト教神秘思想史1:教父と東方の靈性』平凡社1996年(原題*Histoire de la spiritualité chrétienne*)

²⁶ P. デインツェルバッハー編;植田兼義訳『神秘主義事典』教文館, 2000ほか。

世界・ビザンツ世界の文脈が、まず検証されなくてはなるまい。まずビザンツにおける「異端」問題は、西欧世界で11世紀以降に展開した「中世異端」の問題とは異なる。ビザンツ史において異端は各地に遍在する人口の一要素にすぎないからである。異端者は帝国成立以前から、そしておそらく帝国消滅後まで各地に存在した。多様な教派の帝国内・都市内での遍在を了解していたビザンツ世界における異端断罪とは、制度教会が教理の画一を求めて行うしらみつぶしに行う信仰統制であったというよりも、文化的多様性のために社会に生じる諸問題の、いくつもある解決法の一つであったというにふさわしい²⁷。教皇座を一つの「正統規範」と設定したうえで論じられる西欧異端者には重要な特徴として「反対者 (*dissidents*)」「改革者 (*pre-Reformation*)」、「民衆的宗教運動 (*Popular Religious Movements*)」などの形容が用いられるが、そうした要素のどれもビザンツ一般に求めることは困難である。ビザンツの異端がすべて神学者であったわけでもない。七大公会議までの神学的異端が繰り返し後世の史料に登場するようにみえるのも、七大公会議の頃以降、異端学による異端の定義・レッテルが権威づけられ、新しいレッテルをつくるよりも伝統レッテルの再利用が重視されたために過ぎない。

また、ビザンツにおいて「神秘」について語ることは、霊的エリートの特権ではない。そもそも(ビザンツ)正教会においては、奉神礼(典礼)の場、神学の学習の場、各自の瞑想の時間や聖職者から訓導を受ける時ですら、それ自体で神秘の主体的体験の場であり、神学はそのまま神秘的観想の実践であった²⁸。東方教会の3人の「神学者 *Theologos*」の称号は、福音記者ヨアンネス、ナジアンゾスのグレゴリオス、そして新神学者シュメオンに与えられているが、彼らは全て肯定的な意味での「神秘主義者」なのである。

スコラ学の発達にともない「神秘体験」についても制度規範を備えるに至った西欧の知性から見れば、こうしたビザンツの在り方はあまりに神秘体験主義に没入した環境と映ったであろう。パライオロゴス期ビザンツにおいて個人の神秘体験「神の光の直覚」を重視したヘシュカスムは、ラテン系スコラ学の挑戦を退けて教会知識人の中で勝利し、ビザンツ側の東西教会合同を拒絶する原動力ともなっている。このことはそれ以降の西欧人がもつネガティブな神秘主義的ビザンツ観を支えることとなった。ヘシュカスムを紹介する際に、その呼吸法が殊更に強調されてきたのも、東方教会を他者とする立場からの異物視があったためといえる。その異物視は、近世以降の西欧に受け継がれていくビザンツの神秘主義に対する違和感を再生産していった²⁹。

ビザンツ世界では「神秘主義」的であること自体が異端の構成要件とされることはなかった。神秘への接近が信仰生活において日常化している分、市井の指導者がともすれば制度教会の監

²⁷ この点については、拙稿「ビザンツ帝国の異端対策」を参照。

²⁸ V. ロースキ前掲訳書、36頁。および訳注第一章(1)参照302頁。

²⁹ なおヘシュカスムについて、本邦の久松英二著『祈りの心身技法——十四世紀ビザンツのアトス静寂主義——』(京都大学出版会、2009年)が、他者視線ではなく、その精神的内面と歴史的背景を踏まえた丁寧な紹介となっている。

督能力を超えて強い影響力を持つに至った可能性は否定できない。オリゲネスや擬マカリオス、そして新神学者シメオンにいたるまで、長きにわたり人々に支持されている神秘家・修道霊性家たちも、同時代にあってはしばしば逸脱者として批判を受ける立場にあった。それでもメイェンドルフが中世史辞典に寄稿した「異端（ビザンツ帝国の）」の記事にあるように、ビザンツ世界が認識する異端類型は、Christological Heresies, Iconoclasm, Dualistic Heresies, Individual Heretics (Hellenism, Platonism, Anti-Palamism) といったもので³⁰、西欧で自由心霊派が代表するような主観的神秘体験を告発するような異端ジャンルは想定されなかった。ビザンツにおいて「異端」も「神秘主義」も共に、ビザンツでは日常の風景であり、その存在を驚くようなものではなかったからである。

以上、ビザンツにおける「異端と神秘主義」というテーマを論じる場合、西欧世界におけるそれとは本質的に異なったアプローチを取らざるを得ないこと。そしてクリュソマルロス事件について異端断罪と言うよりは修道者社会への警鐘として読むべきであることを確認したい。なお本稿の異端学的見立ては、あくまで一事例に依拠しただけの仮説にとどまるため、この仮説の蓋然性を高めるためには他の「神秘家」弾圧例の異端学的分析も行われなくてはならないであろう。

³⁰ J. Meyendorff, "Mysticism, Byzantine," *The Dictionary of the Middle Ages*, vol. 9, 1987, pp. 5-8.