

古代末期西方キリスト教における 聖人崇敬の研究動向

—ピーター・ブラウン以降を中心に—

門 芳敏*

1. はじめに

キリスト教の「聖人崇敬 (cult of the saints)」は、聖人崇敬を認めないプロテスタント的な立場からはしばしば「聖人崇拜」と呼ばれるように、「純粹な」一神教からの墮落であるという評価を受けやすい⁽¹⁾。しかし初期キリスト教の殉教者への崇敬に始まり、今なお東方教会及び西方カトリック教会に色濃く見られるこの現象は、キリスト教を大きく特徴付けるものでもある。特に古代末期の西方キリスト教に限定すれば、ピーター・ブラウン (1935-) が近世・近代を通じて形成された聖人崇敬に対する否定的な先入観を問い直しつつ、人類学的な研究を進めた。人類学的な視点を取り入れた聖人崇敬の研究はイスラーム研究やユダヤ教研究にも広がっている⁽²⁾。

本稿では古代末期の西方キリスト教に限定した上で、ブラウン以降のものを中心に研究動向を概観する。2. では宗教改革以降の啓蒙主義的な宗教観が聖人崇敬という現象をどのように評価したのか、研究史にどのような影響を与えてきたのか、ブラウン以前の研究状況を確認する。3. ではブラウンの研究を始まりに据えつつ、いくつかの論点ごとに研究を概観する⁽³⁾。その上で 4. では古代末期の宗教研究の新しい展開を踏まえて、今後の展望について述べる。

* 東京大学大学院修士課程

⁽¹⁾ *Oxford English Dictionary, 2ed.*には *cult* について「崇拜 (worship)」だけではなく「崇敬 (veneration)」の意味も掲載されている。殉教者や聖人に対して用いられるときには本稿では一貫して「崇敬」と表記する。また、*cult* とは単なる尊崇の「念」だけを意味する語ではない。その尊崇の「念」に伴う身体実践や儀礼行為を多分に含意していることにも注意が必要である。

⁽²⁾ 一神教あるいはアブラハム宗教としてキリスト教とともに括られるユダヤ教やイスラームにおける聖人崇敬に関する研究は比較という観点からも注目に値するが、地域差や時代差が大きくなってしまっているので本稿では扱わないこととする。例として国内では赤堀雅幸編『イスラームおよびキリスト教における崇敬の人類学：一神教の聖者たち、聖人たち』(上智大学イスラーム研究センター, 2022 年) などの成果が発表されている。

⁽³⁾ 3. のなかに「聖人伝研究」の項目を立てることも考えられたが、単独で項目を立てずにそれぞれの論点で部分的に言及するにとどめることとする。

2. ブラウン以前の研究と宗教改革以降の啓蒙主義が与えた影響

聖人崇敬の是非は宗教改革での重大な争点の一つであった。聖人の崇拝を拒否するプロテスタント側は聖人崇敬をコンスタンティヌス帝 (c. 270–337) 以降のキリスト教が「異教化 (paganization)」した結果であると見なす一方で、カトリック側は聖人崇敬の伝統の正統性を主張し、トリエント公会議でも確認した。プロテスタント諸教会、特にカルヴァンに始まる改革派は神の超越性を強調し信仰義認を打ち出した。そのため聖人崇敬は偶像崇拝や多神教への墮落と評価され、また神を操作しようとする態度であると非難されることになった⁽⁴⁾。また 16 世紀に興った宗教改革以降、聖人崇敬を否定的に捉える傾向はカトリック側にも無縁ではない。17 世紀にはイエズス会の学者による「ボランディスト協会 (Societas Bollandistarum)」がベルギーのアントワープを拠点として聖人崇敬のテキスト史料である聖人伝への文献学的な研究を行うようになる。この協会はヘリベルト・ロスウェイデ (Heribert Rosweyde, 1569–1629) の構想を引き継いだジャン・ボラン (Jean Bolland, 1596–1665) が創立した。ボランディストたちが聖人伝を研究する目的は、外伝的で伝説的な細目を取り除き、「迷信」を排した真正な聖人伝を典礼暦に沿ってまとめることにあった⁽⁵⁾。文献学自体も最もオリジナルに近い「真正」なテキストを明らかにしようという動機に支えられてきたものではある。ボランディスト協会による聖人伝の研究も、聖人伝には後代の捏造が加わった代物であるというプロテスタント側の批判を内面化することを通して、あるいはカトリック側の対抗宗教改革の論理に沿って進められたものということができる。20 世紀に入るとこのボランディスト協会の一員でもあるイエズス会士、イッポリト・ドレイエ (1859–1941) が聖人崇敬の研究『殉教者崇敬の起源』を発表し⁽⁶⁾、今もなお参照されている重要な研究となっている。ドレイエは、異教は殉教者崇敬にいかなる影響も与えていないと結論づけつつも、聖遺物崇敬が始まると初期の殉教者崇敬の純粋さと高潔さは失われたとしている⁽⁷⁾。しかし、聖人崇敬という対象がさらなる関心を集めたのは 1970 年代以降であり、その始まりはブラウンの研究に求めることができる⁽⁸⁾。

ブラウンが最初に指摘するのは、聖人崇敬一般に向けられた侮蔑的な見方が宗教改革以降、とりわけ啓蒙主義時代の西洋の宗教論を強く規定してきたことである。特に代表的な

⁽⁴⁾ プロテスタント諸教会の中でもルター派は聖人崇敬の習慣をある程度残したように、宗教改革の当初からプロテスタント内部での聖人崇敬への態度は一様ではない。詳しくは Carlos M. N. Eire, *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) を参照。

⁽⁵⁾ ボランディスト協会による聖人伝の批判校訂版の総体は *Acta Sanctorum* として出版されている。また、1882 年から今日に至るまで機関誌の *Analecta Bollandiana* は聖人伝や文献学の研究を発表している。P. Roche, “Bollandists,” in *New Catholic Encyclopedia* (Detroit, MI: Gale, 2003)。

⁽⁶⁾ Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1912)。

⁽⁷⁾ Delehaye, *Les origines*, 60–1, 470; Lucy Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity* (London: Duckworth, 2004), 148。

⁽⁸⁾ ここまでの研究史の概観は Robert Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 4–7, 159; Grig, *Making Martyrs*, 146–51, 184–5 (notes)。を参考にしている。

論者はデイヴィッド・ヒューム（1711-76）やエドワード・ギボン（1737-94）である。ヒュームは『宗教の自然史』で「宗教の諸原理が人間の心の中で一種の栄枯盛衰をもち、人間が偶像崇拜者から一神教にのぼって行き、また再び一神教から偶像崇拜にくだっていくという性来の傾向をもつということは、顕著なことである」⁽⁹⁾と定式化した。ここでの「偶像崇拜」とは多神教が念頭に置かれている。ギボンは『ローマ帝国衰亡史』でヒュームの見方に沿って「使徒たちやそれら使徒の徳行をまねた聖者たちの名声を、宗教的な作り話で曖昧にしてしまい、真正な原初期の殉教者の抗いようのない一団に、空想裡の英雄たちをゴマンと付け加え」、「こうして原始キリスト教徒の崇高で単純な神学は次第に腐敗し、すでに煩瑣な形而上学で曇らされていた天上の王国は、通俗な（ママ）神話の導入で墮落して、多神教の勢威を回復させる方向に向った」⁽¹⁰⁾と断じる。さらに、「コンスタンティヌス帝のキリスト教は、一世紀とはたたぬうちにローマ帝国を完全に征服し終えたが、その勝利者たち自身が打倒したはずの相手方のやり方に、知らないうちに屈服していたのである」⁽¹¹⁾と述べ、聖人崇敬に対して、ギリシア哲学が与えたキリスト教への影響とともに否定的な判断を下している。ブラウンによると、オックスフォードのエリート層が中心となって国教会成立以前の神学と典礼を取り入れようとしたオックスフォード運動を経て、聖人崇敬への否定的評価はさらに強固なものにされた⁽¹²⁾。無知な大衆が多神教の伝統を持ち込み、指導者層がそれを受け入れていった、という長きにわたって繰り返された図式をブラウンは「2層モデル（two-tiered model）」と呼んでいる⁽¹³⁾。2層モデルを共有していたのはデレイエなどのカトリック系の学者も含まれる。この2層モデルに対してブラウンは『古代末期の形成』（1978年）では特権的に神との親しさを享受した4世紀の聖なる人の登場を古代末期の特徴として挙げ⁽¹⁴⁾、『聖人崇敬：ラテンキリスト教での出現と機能』（1981年）では、聖人の墓で天地をつなぐことは地中海世界の人々の心にあった障壁を破壊することであったとして聖人崇敬の新しさを強調している⁽¹⁵⁾。

⁽⁹⁾ デイヴィッド・ヒューム『宗教の自然史』（福鎌忠恕・斎藤繁雄訳、法政大学出版局、2011年）、52頁。

⁽¹⁰⁾ エドワード・ギボン『ローマ帝国衰亡史』（中野好夫訳、筑摩書房、1996年）、第4巻407、412頁。

⁽¹¹⁾ ギボン、同書、第4巻413-4頁。

⁽¹²⁾ このブラウンの説明には少し修正が必要とも考えられる。例えばオックスフォード運動に関わった一人であるジョン・ヘンリー・ニューマンは聖人の記念日を含めた典礼暦の作成を試みたし、聖人たちによって引き起こされる奇跡を認めている。むしろそのニューマン自身がカトリックに改宗したことで、オックスフォード運動への批判が強まったことも要因かもしれない。（カニングム『聖人崇拜』高柳俊一訳（教文館、2007年）、134-40頁。）

⁽¹³⁾ Peter Brown, *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Enlarged Edition (Chicago: University of Chicago Press, 2015 [1981]), 13-7.

⁽¹⁴⁾ Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978).（ピーター・ブラウン『古代末期の形成』足立広明訳、慶應義塾大学出版会、2006年。）

⁽¹⁵⁾ Brown, *The Cult of the Saints*, 1-2.

3. 現在の研究の進展

3-1 聖人の社会的機能

ブラウンは聖人崇敬に関する論文や書籍の表題に「機能 (function)」という語をたびたび用いている⁽¹⁶⁾。古代末期の聖人崇敬についてブラウンが最初に著した論文は 1971 年の「古代末期の聖なる人の出現と機能」⁽¹⁷⁾であったが、ブラウンはこの時点では死後に崇敬を集める聖人ではなく、存命の聖なる人 (holy man)⁽¹⁸⁾の活動に関心を寄せている。言及される聖なる人たちというのは、西方ではなく東方の柱頭行者シメオン (390–459) に代表されるような人々である。人里離れた砂漠ではなく人里近くの砂漠に住んでいたシリアの聖なる人たちは、外来者 (stranger) として村落共同体の仲裁者 (mediator) の役割を果たしていた。ブラウンは古代ローマ社会のパトロヌスとクリエンテスの関係を敷衍して、聖なる人を古代末期の新たなパトロンとして捉えている⁽¹⁹⁾。なお、この論文はブラウンの研究スタイルの変化をも示していた。日本でもおそらく最も読まれているブラウンの著作『アウグスティヌス伝』(1967年初版)⁽²⁰⁾では綿密なテキスト分析と心理学的解釈を中心としていたのが、ここではそれから離れて社会人類学的な領域に足を踏み入れている⁽²¹⁾。

「古代末期の聖なる人の出現と機能」から 10 年後の『聖人崇敬』(1981 年) では、ブラウンは生前にではなく死後に崇敬を集める聖人を扱っている。ブラウンは前述の「2 層モデル」を批判し、司教などの教会の指導者層も「興行主 (impresario)」として積極的に聖人崇敬を活用していったと論じる。西方キリスト教世界では教会の財産に余剰が生じ、多くの司教たちがミラノのアμβロシウス (339–97) を範として聖人崇敬を促進した。聖人の祝祭は伝統的な世俗的祭典と競合しながらも、階級や性差、貧富の差を超えて共同体の一体感を醸成する機会となった⁽²²⁾。さらに、記念聖堂 (memoria) が悪魔祓いの場となり、

⁽¹⁶⁾ Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity,” *The Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101; *The Cult of the Saints*.

⁽¹⁷⁾ Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity.”

⁽¹⁸⁾ 本稿では holy man を「聖なる人」、saint を「聖人」と表記する。man は「男性」を意味するが、ブラウンは holy man について最初に論じた頃のジェンダーバイアスを自ら認めつつも man と表記したこと自体は支持している。それは、外来者としての役割を果たした女性の「聖なる人」は見られないことに加え、聖なる人 (holy man) はすでに「男性 (man/male)」ではなく通常に定義されたジェンダー・カテゴリを超越していたからでもあった。Peter Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997,” *Journal of Early Christian Studies* 6, no. 3 (1998): 353–76, esp. 371.

⁽¹⁹⁾ Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity.”

⁽²⁰⁾ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 2nd ed. (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2000 [1967]). (ピーター・ブラウン『アウグスティヌス伝』全 2 巻, 出村和彦訳, 教文館, 2004 年。)

⁽²¹⁾ Averil Cameron, “On Defining the Holy Man,” in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward (Oxford: Oxford University Press, 1999), 27–43. 実際にブラウンは「古代末期の聖なる人の出現と機能」の冒頭にはメアリー・ダグラスへの謝辞を記載し、『聖人崇敬』でリミナリティについてヴィクター・ターナーに言及している。

⁽²²⁾ Brown, *The Cult of the Saints*, 39–46.

個々人を共同体へと統合する機能を果たしたことが指摘されている⁽²³⁾。

ブラウンが聖人崇敬に新たな光を当てて研究に大きなインパクトを与えた一方で、司教らを「興行主」とし、その影響力を強く評価したことは、転倒した形で「2層モデル」に回帰しているとも指摘されている。シャルル・ピエトリは、司教が神学的見解に基づいて荘重に果たした役割に対して「興行主」という語を用いるのは軽々しいとして、「はしたない語 (vilain mot)」と呼んでいる⁽²⁴⁾。ジャック・フォンテーヌは、司教の権力を強調しすぎるのでもなく、かといって大衆のみに原因を求めることもないバランスをとった見方が必要だと述べている⁽²⁵⁾。

ブラウンの『聖人崇敬』ではミラノのアンブロシウス、ヒッポのアウグスティヌスからトゥールのグレゴリウスまでの幅広い事例が扱われており、時代も地域もさまざまなところから集められてきている。そのため各々の時代と地域での文脈が無視されてアナクロニズムに陥っているという否定的な評価も見られる。ライモンド・ヴァン＝ダムは、さまざまな地域や時期の聖人崇敬に関する情報をまとめて論じてしまうことで「仮想の一般化された『聖人崇敬』」を生み出してしまう傾向があることを指摘している⁽²⁶⁾。それでも全体像を描く魅力が失われているわけではない。ルーシー・グリッグは『古代末期の殉教者の形成』(2004年)の冒頭で、広く代表的な例を取り上げることで聖人崇敬についての一般的な見取り図を示すという研究の目的を宣言する。グリッグにとって、この試みはブラウン以来誰も取り組んでいない試みであった⁽²⁷⁾。

3-2 聖遺物と奇跡

聖遺物崇敬は聖人崇敬の形態の一つであると同時に聖画像を含む聖なる「もの」への崇敬にもまたがる現象である。古代末期の聖人崇敬の展開は聖遺物の発見や奉遷などとも密接な関係を持っている。先に挙げたギボンの『ローマ帝国衰亡史』も、聖遺物崇敬がキリスト教世界に爆発的に広がったきっかけとして4世紀中頃に相次いだコンスタンティノポリスへの聖遺物の奉遷 (translatio) を指摘している⁽²⁸⁾。一方で殉教者の聖遺物を保管する行為はスミュルナのポリュカルポス (c. 69–c. 155) の殉教録にすでに見られ⁽²⁹⁾、殉教者が生まれるのと同時に聖遺物に対する尊崇の念があったことが確認される。

聖遺物の引き起こす奇跡についての重要な研究には1993年のヴァン＝ダムの研究を挙げ

⁽²³⁾ Brown, 106–9.

⁽²⁴⁾ Charles Pietri, «Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)», *Rivista di Archeologia Cristiana* 60 (1983): 293–319, esp. 304.

⁽²⁵⁾ “la vérité paraît donc ici à chercher dans un *medium utrimque reductum*”. Jacques Fontaine, «Le culte des saints et ses implications sociologiques : Réflexions sur un récent essai de Peter Brown», *Analecta Bollandiana* 100 (1982): 17–41, esp. 38.

⁽²⁶⁾ 戸田聡「ピーター・ブラウンの古代末期理解をめぐって: 訳者あとがきに代えて」『貧者を愛する者: 古代末期におけるキリスト教的慈善の誕生』ピーター・ブラウン著, 戸田聡訳 (慶應大学出版会, 2012年), 253–84頁; Raymond Van Dam, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), 5, 12–3.

⁽²⁷⁾ Grig, *Making Martyrs*, 3.

⁽²⁸⁾ ギボン『ローマ帝国衰亡史』, 第4巻406頁。

⁽²⁹⁾ 『ポリュカルポスの殉教録』, 18.

ることができる。ヴァン＝ダムが対象としているのは、トゥールのマルティヌス（316–397/400）の聖遺物が引き起こしたとされ、トゥールのグレゴリウス（538–594）が記録した病気治しの奇跡の数々である。ここでヴァン＝ダムは、奇跡に関する還元主義的な理解を批判する。還元主義的な理解とは聖遺物による治癒を、心因性の病気の信仰による治癒、または医学的知識の不足による自然治癒や一時的な緩和についての因果関係の誤認と判断することを指す。対してヴァン＝ダムは人類学的な手法を用いる。生物学的・心因的な病気を「疾患 (disease)」, 対処法を「治療 (cure)」と呼ぶ一方で、付随する社会的経験や象徴的意味を含んだ病気を「病 (illness)」, 対処法を「治癒 (healing)」と呼び前者から慎重に区別した。ここでの「治癒」には共同体・他者・自己の概念を再定義する象徴や儀礼も含まれる⁽³⁰⁾。グレゴリウスは病気と治癒を道徳的・宗教的な文脈の中に置いた。病気の原因は何らかの罪に求められ、治癒は回心と赦しと和解を伴うものであった⁽³¹⁾。

ブラウンも 2000 年の論文で、奇跡を求めるキリスト教徒にとっての古代末期の聖人像を問題としている。アウグスティヌスの新しく発見された『ドルポー説教』を引きながら、古代から 12, 3 世紀に至るまで多くのキリスト教徒にとって聖人は模範 (imitate) の対象ではなく、模範不可能な畏怖の対象であり偉大な聖人の栄光に参与 (participate) することに焦点があったとする⁽³²⁾。

グリッグは『古代末期の殉教者の形成』の第 2 章で迫害と殉教の歴史をまとめ、第 3 章から最終章までは迫害終了後の時代に爆発的に広まった殉教者崇敬を扱っている。グリッグによると、聖人の殉教や奇跡についての表象が繰り返されることでキリスト教共同体は殉教者を「形成」する。奇跡が有効であるためには奇跡譚として物語られることが必要であった。聖人伝や奇跡譚が流通し、読み上げられることには行為遂行的な側面があった⁽³³⁾。さらに第 6 章で文字資料だけではなく聖人を描いたフレスコ画などの図像への注目も促している。

聖遺物に関する最近の研究ではロベルト・ヴィシニエフスキ『聖遺物崇敬の起源』(2018 年) を挙げるることができる。ヴィシニエフスキによると、先にあげたポリュカルポスの例のように殉教者の遺体や遺品を残しておくこと自体はキリスト教の最初期から見られるが、聖遺物が主に病気治しなどの奇跡を引き起こすことが期待されるのは 4 世紀中頃以降のことである。新約聖書に確認されるようなイエスや使徒が行った奇跡への信仰は原始教会では強かった。しかし位階制が整えられ、司教が奇跡行者や預言者にとって代わると、奇跡が今も起こるといふ信仰は一度姿を消してしまうという。コンスタンティヌス帝以前の殉教録にも奇跡的な話は記録されるが、殉教者たちは拷問をものともしないといった奇跡を受ける身であって、殉教者本人や聖遺物が人々に奇跡を与えることは期待されていない。ヴィシニエフスキは 4 世紀中頃から奇跡に対する信仰が復活し、爆発的に広まった主な原因として、聖遺物の奉遷や新しく発見されることによって新しく聖遺物がもたら

⁽³⁰⁾ Van Dam, *Saints and Their Miracles*, 84–5.

⁽³¹⁾ Van Dam, 87–9. 「疾患／治療」, 「病／治癒」という訳語は本稿筆者の私訳。

⁽³²⁾ Peter Brown, “Enjoying the Saints in Late Antiquity,” *Early Medieval Europe* 9, no. 1 (2000): 1–24.

⁽³³⁾ Grig, *Making Martyrs*, 1–4, 12, 100–3.

されたこと、荘厳な典礼が執り行われたこと、新しく教会堂が建設されたことを挙げている⁽³⁴⁾。

聖遺物やそれが引き起こすとされる奇跡に関する研究のいずれも、奇跡を扱う方法論に苦心していることを指摘しておきたい。ヴァン＝ダムVan Damの奇跡理解では、心理的要因や当時の人々の医学知識の不足に還元することを避けて社会的・宗教的な次元から捉えようとしているが、つまりは教会や社会への再統合という社会的な次元に還元されており、当事者にとって理解されていた超越的なものが介入してくるという次元は削ぎ落とされているとも言える。一方で、グリッグやヴィシニエフスキのように、奇跡に対する信仰が広まる中で聖遺物の発見と奉遷、教会堂の建設、典礼の中での聖人伝の朗読が果たした役割を強調する研究も見られるが、奇跡そのものに対する説明をなんとか避けていると見ることもできる。

3-3 聖人崇敬の起源 — それは異教に由来するか？ —

古今東西の宗教の多くが他の宗教の影響を大なり小なり受けて存在しているし、他者の影響を受けない宗教はないと言うことすら可能であろう。キリスト教神学もギリシア哲学に言及することなく語ることはできない。キリスト教の聖人崇敬についても例外ではなく、ギボン『ローマ帝国衰亡史』に確認されたように多神教の名残であるとか英雄崇拜が形を変えて存続したと説明がなされやすい。例えば、コスマスとダミアヌスへの崇敬はカストールとポルックスの神話に、クリストフォロスへの崇敬はヘラクレスに由来するものであると説明するような仕方である⁽³⁵⁾。それに対して、ブラウンは聖人の存在が古代末期を特徴づけるものであるとし、天と地の間の障壁を壊す役割の新しさを1970、80年代には強く主張していた⁽³⁶⁾。

キリスト教の何らかの要素がキリスト教独自のものか、他の宗教伝統から影響を受けたものかという問題は、今に至るまで長らく論じられてきている。しかし、この問い自体は客観中立な立場から問われた訳ではなく、しばしばプロテスタント側からのカトリック教会への評価と結び付いている。すなわち、初期の純粹であったキリスト教が、ギリシア哲学や異教の習慣を取り入れることで変質あるいは墮落して、カトリック教会へとつながったという見方である。従って議論はえてして「不毛」で、場合によっては党派的な議論に陥りやすい。ジョナサン・Z・スミス『神聖な骨折り仕事』(1990年)は影響関係を論ずるときの党派性を指摘した上で、別の比較方法について論じている。『神聖な骨折り仕事』は聖人崇敬を対象にした研究ではなく、複数形の最初期のキリスト教(early Christianities)と密儀宗教(mystery religions)との比較研究である⁽³⁷⁾。スミスは密儀宗教がキリスト教に影響を与えたかどうかを問題とした系図学(genealogy)ではなく、「場所画定的(locative)」か「ユートピア的(utopian)」かという類比(analogy)による比較を行おうとしている。

⁽³⁴⁾ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 28–9, 34, 47.

⁽³⁵⁾ カニンガム『聖人崇拜』, 87頁。

⁽³⁶⁾ Brown, *The Cult of the Saints; The Making of Late Antiquity*.

⁽³⁷⁾ Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

「場所画定的」とは秩序を維持する静的社会のことで、各々の場所 (locus) を保ち、境界を強化する⁽³⁸⁾。それに対して、「ユートピア的」とは秩序を破壊し作り直そうとする動的社会のことで、反抗と超越の行為を通じて達成される救済を目的とする⁽³⁹⁾。ブラウンは「場所画定的」と「ユートピア的」という比較をしているわけではないが、キリスト教や異教を問わず古代末期の宗教に変化が起こって「超自然の代理人、神の友」が登場するようになったと説明している⁽⁴⁰⁾。他の宗教の固定化した伝統からの影響を受けてキリスト教が変化した、という見方ではなく、古代末期と名指した時期に起こった歴史的状況の変化に注目しているところはスミスの視点と共通するところがある。

しかし「神の友」あるいは聖人の登場の新しさを強調するブラウンに対しての反論も見られる。天と地あるいは死者と生者の隔たりは、キリスト教以前において殊更に大きかったとはいえ、死者はレムレス (lemures)、ラレス (lares)、あるいはマネス (manes) などといった神的存在として生者と関わりを持っていた⁽⁴¹⁾。ジャック・フォンテーヌは、むしろ司教たちは聖人を通して二つの世界の関係を規制し、制限しようとしていたと考える方が正確ではないかと指摘している⁽⁴²⁾。これらの批判を受けつつ、後にはブラウン自身も聖なる人 (holy man) の登場をあまりに特権的に描き過ぎたことを認め、聖人は新しい宗教的秩序の先ぶれではなかったと当初の主張をかなり弱めている⁽⁴³⁾。

さらにフォンテーヌは、毎年行われる殉教者の祝祭は古代の劇場の伝統と無縁ではなく、それをキリスト教的に再表現したものであることを指摘している⁽⁴⁴⁾。グリッグが『古代末期の殉教者の形成』第2章で殉教行為の二つの由来として挙げるのは、旧約聖書的な要素（ヘレニズム期に成立したマカバイ記に見られる殉教）とソクラテス以来古典古代から共有されている「高貴な死」の枠組みである⁽⁴⁵⁾。フォンテーヌと同様にグリッグの指摘は、殉教録の朗読が見世物 (spectaculum) と同じような構造を取り入れ、見世物と競合するものであったことにも及んでいる⁽⁴⁶⁾。フォンテーヌは聖人の記念のために新しく設置された教会堂においても聖書や聖体祭儀 (ミサ) が殉教者の行伝や殉教録の朗読に優先したとして、殉教者の祭典においても聖書が中心的な位置を占めたことを言っている⁽⁴⁷⁾。たしかに当時の教会にとって聖人伝がミサで朗読されうるかは厄介な問題であったが、当時の典礼の規則には地域差も大きいため一概には言えない。例えば 393 年のヒッポの教会会議では典礼の中で殉教者の祝日にその殉教録などを聖書朗読（特に旧約朗読）の代わりに用いる

⁽³⁸⁾ Smith, 121. 「場所画定的」も本稿筆者の私訳。

⁽³⁹⁾ Smith, 133.

⁽⁴⁰⁾ ブラウン『古代末期の形成』, 114-21 頁。

⁽⁴¹⁾ いずれも死者の霊魂のことを指すが、生者との関わり方は少しずつ異なる。manes については Charles W. King, “The Roman Manes: The Dead as Gods,” in *Rethinking Ghosts in World Religions*, ed. Poo Mu-chou (Leiden: Brill, 2009), 95-114 を参照。

⁽⁴²⁾ Fontaine, « Le culte des saints et ses implications sociologiques », 22.

⁽⁴³⁾ Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997.”

⁽⁴⁴⁾ Fontaine, « Le culte des saints et ses implications sociologiques », 29, 33-4.

⁽⁴⁵⁾ Grig, *Making Martyrs*, 9-11.

⁽⁴⁶⁾ Grig, 42-3; Brown, “Enjoying the Saints in Late Antiquity.”

⁽⁴⁷⁾ Fontaine, « Le culte des saints et ses implications sociologiques », 37.

ことが許されていた⁽⁴⁸⁾。

ここまで見てきたように歴史的にも長い経緯を辿ってきた聖人崇敬の起源論争に何か決着がつくことはほとんど考えられない。しかし、その議論の中で重要な論点が明らかになってきたことも確認することができた。

3-4 聖人崇敬の神学

先にも指摘したようにブラウンの『聖人崇敬』は社会学的、人類学的な視点からなされていて、当時の神学的な議論への言及はあまり多くない。それに対してピエトリ⁽⁴⁹⁾やフォンテーヌ⁽⁵⁰⁾は神学的議論を考慮に入れる必要性を説いている。

ブラウンが「天地をつなぐ」役割を果たす聖人を対象としながらも、その元祖としての機能を果たしたはずの神の子で仲保者 (médiateur) であるキリストを切り離して、社会学的な観点から論じていることにピエトリは疑問を呈している。またキリスト論論争で先在のロゴスが受肉し人間の身体と靈魂をとったと主張するアタナシウスがアリウス派に対して勝利したことで、弱く罪を負った人間性を背負う聖人が卓越した仲保者であるキリストの近くで執り成し者としての役割を果たせるようになった可能性までも指摘している。ピエトリは、信者の中でも聖人とその聖遺物はキリストの四肢 (membra Christi) であるが故に丁重な扱いを受けたことにも注意を促している。この点に加えてフォンテーヌは、キリストの受肉と復活によって身体に与えられた価値や聖別されたパン (聖体) が殉教者の聖遺物への崇敬の背景にあることを指摘している。キリスト論などの神学や典礼との関連が強調されているのである。

ヴァン＝ダムも「共同体内部の特定の行為も、より抽象的な哲学的定式のいずれも正しい神学的教義を概念化し定式化する同等に強力な方法であった」⁽⁵¹⁾として、実践と神学との強固な関連へと注目を促している。トゥールのグレゴリウスにとって楽園の生活は聖人の墓で得られる治癒を反映したものであり、人々は健康に死んで健康に復活するために今を健康に生きることを望んだという。それゆえ治癒の奇跡は身体についてのカトリックの教義の正統性を確認し、それに適合するものであった⁽⁵²⁾。グリッグは、アウグスティヌス『神の国』第22巻に見られる数多の奇跡譚に言及しつつ、アウグスティヌスにとっての奇跡の神学的意義を分析している。一片の聖遺物が奇跡を起こせるという事実は、やがてくるべき身体の復活を保証するものとアウグスティヌスは考えていた⁽⁵³⁾。

当時の教会の神学者たちはどのような仕組みで聖遺物を通じて奇跡が起こるのかについても議論の対象とした。ミラノのアンブロシウスから聖遺物を割譲されたルーアンのウィクトリキウス (330-c. 407) は、分割されて小片となった聖遺物も殉教者の身体全体や靈魂と同じだけの力を持っているとしている。一方でアウグスティヌスは、靈魂がすでに離れ

⁽⁴⁸⁾ Grig, *Making Martyrs*, 37, 160-1(n. 17).

⁽⁴⁹⁾ Pietri, « Les origines du culte des martyrs ».

⁽⁵⁰⁾ Fontaine, « Le culte des saints et ses implications sociologiques ».

⁽⁵¹⁾ Van Dam, *Saints and Their Miracles*, 111.

⁽⁵²⁾ Van Dam, 111-3.

⁽⁵³⁾ Grig, *Making Martyrs*, 99-100.

た遺体を通じて奇跡が起こることは認めつつ、その仕組みについては自分には理解できないことを認めている。ヴィシニエフスキが興味深い例としてあげているのはニュッサのグレゴリオス (c. 335–c. 394) である。グレゴリオスは、殉教者のみならず全ての人が死後も霊魂は遺体の全ての小片にもつながったままと考えていた⁽⁵⁴⁾。さらには近世に興る宗教改革に遥かに先んじて、古代末期にも聖遺物がそもそも奇跡を起こせるのかどうかも議論になったことが確認される。5世紀のアクィタニアの司祭ウィギリアンティウスは聖遺物崇敬を偶像崇拜と批判し、聖人による執り成しは起こり得ず、生きている者のみが他者のために執り成しの祈りをするができることとしてヒエロニムスと激しい論争になった⁽⁵⁵⁾。

ブラウン以降、聖人崇敬に関する神学思想にも関心は向けられているが、研究者によって神学に与える位置付けは異なっている。例えば、ヴァン＝ダムは神学を実践や儀礼と密接に関連させて理解しているが、ヴィシニエフスキは古代末期の教父たちの神学的見解を広くまとめつつも、「現象そのものに対しては明らかに二次的」であると評している⁽⁵⁶⁾。確かに、神学、三位一体論、キリスト論などと言うと、抽象的で思弁的なものを想起させる。しかし、いずれの議論も根本的には神と人との関係、そして人がいかにして救われうるかという関心に貫かれているとすれば、礼拝行為などの当時の人々の実践から神学を切り離す事はできない。さらに言えば、教父と呼ばれる人々のほとんどは牧者としてキリスト教徒たちを導いた聖職者たちである。もちろん、特権的な立場から書かれた教父の記述がそのままキリスト教徒全てにあてはまると考えることはできないが、当時のキリスト教徒がどのような信仰を生きていたかは注目されて然るべきであろう。

4. 新しい展開と可能性 — 生きられた宗教における個人性への注目 —

聖人崇敬に必ずしも限らず、古代末期の宗教研究広範に新しい展開が起こりつつある。それを駆動するのは「生きられた宗教」や「個人性」に対する注目である。この点に着目している研究者として、例えばイェルク・リュプケやエリク・ルビヤールを挙げることができる。

ルビヤール『宗教と埋葬：古代末期の教会、生者、死者』（2003年）は、聖人や殉教者ではない一般のキリスト教徒の埋葬を研究の対象としている。ルビヤールが前提とするのは古代末期の宗教的な多元状態である。キリスト教徒はセクトとして社会から孤立して活動していたわけではなく、非キリスト教徒と交流しながら生活していた⁽⁵⁷⁾。キリスト教徒はカール大帝の時代に異教徒と墓地を共有することを禁じられるまでは墓地も非キリスト教徒と共有していた。また埋葬の方法や場所の選定について教会は具体的に指示を出さず、もっぱら家族ら近親者の問題であり、宗教的アイデンティティの形成にあまり関係がなか

⁽⁵⁴⁾ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 193–4, 201.

⁽⁵⁵⁾ David G. Hunter, “Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul,” *Journal of Early Christian Studies* 7, no. 3 (1999): 401–30; Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, 88–94; Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 195–9.

⁽⁵⁶⁾ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 180.

⁽⁵⁷⁾ Éric Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, trans. Rawlings Elizabeth Trapnell and Routier-Pucci Jeanine (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2009 [2003]), 56.

ったことを明らかにしている⁽⁵⁸⁾。

ルビヤールとリュプケの両者による編著『古代末期のグループアイデンティティと宗教的個人性』(2015年)では、個人性に注目することによってグループアイデンティティと宗教的個人性との複雑な関係に迫る事例研究がいくつか収められている。従来の研究がキリスト教や非キリスト教の交流に注目するときにそれぞれのグループ内の同質性を前提としがちであったことを課題として、乗り越えようという試みである⁽⁵⁹⁾。リュプケが担当した第9章では、元老院議員ウァレンティヌスに捧げられた「354年の暦(Chronograph of 354)」を対象としている。この暦は異教的要素と殉教者の記念日やクリスマスの日付といったキリスト教的要素が共存しているために、ローマ社会のキリスト教化を測る指標とされてきた。リュプケは、ミシェル・ド・セルトーの「横領(もしくは流用, appropriation)」とピエール・ブルデューの「界(もしくは場, champ/field)」の概念を参照することで、「354年の暦」をウァレンティヌス個人の宗教的な横領として再解釈している⁽⁶⁰⁾。ルビヤールは第11章でアウグスティヌスの説教を対象に当時のアフリカのキリスト教徒にとっての「キリスト教徒であること(Christianness)」を取り上げている。アウグスティヌスはキリスト教徒が異教的な祝祭に参加することを認めず、キリスト教を異教と激しく対立させる。しかし「キリスト教徒であること」は階層的な(hierarchical)アイデンティティの頂点にあるものではなく、都市への帰属といった社会的アイデンティティと横並びにある(lateral)もので、状況に応じて選択されていたことを指摘している⁽⁶¹⁾。さらにリュプケは単著『ローマの宗教: 古代ローマの生きられた宗教と個人』(2016年)でも、生きられた宗教や個人性に注目してさまざまな事例を取り扱っている⁽⁶²⁾。これらの展開に影響を受けて「横領」の概念を参照した古代末期のエジプトに関する研究も発表されている⁽⁶³⁾。

『古代末期のグループアイデンティティと宗教的個人性』と『ローマの宗教』に収められた事例研究は、古代末期キリスト教の聖人崇敬に直接関係するものばかりではない。しかし、「個人性」や「生きられた宗教」に焦点を当てた方法論は、聖人崇敬の研究にも大きな可能性を秘めていると考えられる。聖人崇敬は見世物や悲劇などといった古典古代からの様々な要素を引き継ぎつつ実践され、人々はときに奇跡による治癒を目撃し、経験した。この現象の生きられた側面に着目することでより豊かな古代末期の宗教生活が浮かび上がってくるであろう。

⁽⁵⁸⁾ Rebillard, *The Care of the Dead*, 28–9.

⁽⁵⁹⁾ Éric Rebillard and Jörg Rüpke, “Introduction: Groups, Individuals, and Religious Identity,” in *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, ed. Éric Rebillard and Jörg Rüpke (Washington: The Catholic University of America Press, 2015), 3–12.

⁽⁶⁰⁾ Jörg Rüpke, “Roles and Individuality in the Chronograph of 354,” in *Group Identity and Religious Individuality*, ed. Rebillard Éric and Jörg Rüpke, 247–69.

⁽⁶¹⁾ Éric Rebillard, “Late Antique Limits of Christianness: North Africa in the Age of Augustine,” in *Group Identity and Religious Individuality*, ed. Éric Rebillard and Jörg Rüpke, 293–317.

⁽⁶²⁾ Jörg Rüpke, *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2016). 方法論に関する詳細な議論は第1章 “Individual Appropriation of Religion,” 8–25 を参照。

⁽⁶³⁾ Jitse H. F. Dijkstra, “Appropriation: A New Approach to Religious Transformation in Late Antiquity,” *Numen* 68, no. 1 (2020): 1–38.

5. むすび

本稿で概観したように聖人崇敬あるいは聖人伝についての研究は17世紀に遡ることができ、近年の古代末期の聖人崇敬研究は「古代末期」概念を提唱した人物でもあるピーター・ブラウンの研究をきっかけに進展してきた。ただし「聖人崇敬」という言葉でまとめられる信仰・実践も時期や地域によって大きな差異があり、十把一絡げに簡単に論じることができないことが確認された。一方で「聖人崇敬」と共通の名称でまとめられる現象が広がっていたことも確かであり、全体的に把握した議論への試みも続いている。

また古代末期地中海世界の宗教研究の新しい展開として、地域や時期の差異だけではなく個人性に焦点を当て、個々人の生きられた宗教に着目するアプローチも登場している。たしかに、古代末期の場合、入手可能な文字資料のほとんどの書き手は知的・エリート階級に制限されてしまう。しかし、何度も繰り返して読まれてきた資料であっても新たな視点や方法論を取り入れることで新たな発見が期待されるといえよう。