

ミトラス教研究の現在

井上 文則

はじめ に—ミトラス教研究の進展—

旧ローマ帝国領の各地から牡牛を殺す神を描いた図像を初めてする独特の宗教遺物が数多く出土する。そして、それがミトラス教と呼ばれた古代密儀宗教の残したものであることは伴出する碑文史料などから明らかであったが、ミトラス教徒自身の書き残した文献が無い^①ため、同宗教の理解は大変困難であった。そのためルネサンス期以来、実に様々な研究が為されてきたのであるが^②、近代的なミトラス教研究の基礎を築いたのはベルギーの学者フランク・キュモン（一八六八—一九四七年）であった。キュモンは、一八九六年と一八九九年に出版された二巻本の『ミトラの密儀に関する文献史料と図像史料』^③において、当時知られていたミトラス教に関する文献史料と図像史料を集成し、それらに体系的解釈を与えたのである。この書物において、ミトラス教の起源はイラ

ンのミスラ崇拜に求められ、ローマ時代の史料はイランの宗教文献を手がかりに解釈された。そして、このキュモンのイラン的ミトラス教解釈が、以後半世紀以上にわたって通説としての位置を占め続けることになったのである^④。その影響力は、実際には通説という言葉以上のものがあり、後にベックがその研究史を振り返って「ミトラス教ほどたった一人の研究者の業績によって支配されたローマ史の研究領域はなかつただろう^⑤」と述べたほどであった。

キュモンの圧倒的影響下にあったミトラス教研究の転機は、一九七一年にマンチェスターで開かれた第一回国際ミトラ神学会で訪れた^⑥。地域的時間的に巨大な広がりを持つミトラ崇拜の学際的研究を目指したこの学会は、結果的に、キュモン説に対する本格的かつ持続的批判の始まりとなったのである。それ以後、ミトラス教そのものをテーマにした国際学会が様々な形で現在に至るま

で三回開かれ、その間にはミトラス教研究の専門雑誌まで刊行された。^⑦ 同時期には、ローマ帝国に流布したオリエント系宗教全般の研究も著しく進展した。^⑧ そして、これら一連の研究の中から、今や、キュモンのそれとは根本的に異なるミトラス教解釈すら生み出されるに至っている。^⑨

本稿は、これらの研究動向を受けたミトラス教研究の現状と課題を述べようとするものである。^⑩ ただし、ミトラス教の研究領域は非常に幅広く、論点はあまりにも多岐にわたっているため、全てを網羅的に取り上げることが、少なくとも筆者にはできやうにもないので、次のような構成を取ることにした。すなわち、キュモンの『ミトラの密儀』の章立てに拠りながら、まずキュモン説を要約し、続いてそれが現在どのように変わってきているのかを紹介しようと思うのである。確かに、キュモンの研究は今や多くの点で修正を余儀なくされているが、にもかかわらず、キュモンのこの概説書はミトラス教を全体として理解する上で必要な論点の多くを依然提供していると考えるからである。

① キュモン以前のミトラス教研究については、よこみたり M. J. Vermaseren, *Mithraea IV: Le monument d'Olciviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, Leiden, 1987, pp. 8-17 を参照。

② F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelles, 1896-99. 本誌では、神名についてキム

モンにならってミトラと呼び、特にイランのそれを指すときはミストラとする。また、宗教名については日本での通例に従ってミトラス教と呼ぶ。

③ 例えば、一九五六―一九六〇年にかけて、ミトラス教の考古史料の新たな史料集 M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae* I-II, Den Haag (以下、CIMRM) が刊行され、それに基づいてホルトベーンと Mithras de gelenszinge god, Amsterdam, 1959 (本書の英語版から小川英雄氏による翻訳が出ている。M. J. フェルマースレン『ミトラス教』山本書店、一九七三年) を著したが、ほぼキュモン説に忠実であった。新たに発掘された考古史料が、キュモン説の枠組みの中で理解された。

④ R. Beck, *Mithraism since Franz Cumont*, ANRW, II, 17, 4, 1984, pp. 2003-2115, esp. p. 2003. (以下、Beck, Mithraism) 本誌では、略号は S. Hornblower and A. Spawforth (ed.), *The Oxford Classical Dictionary*, Third Edition, Oxford and New York, 1996 などに従う。

⑤ 今の学会の報告は、J. R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, 2 vols., Manchester, 1975 (以下、MS) に引かれた。

⑥ それぞれの学会の報告は次のような形で刊行された。J. Duchesne-Guillemin (ed.), *Études mithraïques*, Tehran-Liège, 1978 (以下、EM); U. Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, 1979 (以下、MM); J. R. Hinnells (ed.), *Studies in Mithraism*, Roma, 1994 (以下、SM)

⑦ *Journal of Mithraic Studies*, 1-3, 1976-1980. (以下、JMS) 本誌の雑誌責任者「Electronic Journal of Mithraic Studies」に HP (<http://www.uhu.es/ejms/>) に更新された。

⑧ *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, publiées par M. J. Vermaseren, Leiden, 1961- (現在刊行は終りなく)

いるようである。)

⑨ 拙稿「ミトラス教研究の新動向——「牡牛を殺すミトラス像」の天文学的占星術的解釈——」『西洋古代史研究』第四号、二〇〇四年、一九—三五頁。

⑩ ミトラス教研究の動向については、小川英雄「ミトラス・イシス・サバジオスの崇拜」、『オリエント史講座』三、学生社、一九八二年、一一六—一三五頁。同「ミトラス教研究」リットン、一九九三年、一一—一四九頁も参照のこと。

⑪ E. Cumont, *Les mystères de Mithra 3ed.*, Bruxelles, 1913. (『ミトラの密儀』小川英雄訳、平凡社、一九九三年) 引用は特に注記しない限り、小川氏の訳文を拝借させていただいた。なお、補遺一として同書に入っている「ミトラ教美術」については、筆者の専門からも著しく離れるので、本稿では取り上げていない。

第1章 起 源

キュモンは、ミトラス教を「マズダー教のローマ的形態」と捉え、イランのミトラ崇拜がペルシア人の支配権の拡大に伴って西漸し、各地の信仰と習合(シンクレティズム)し、長い時間をかけて形成されていったものであると考えていたが、最終的なミトラス教の形成時期およびその地域はヘレニズム時代の小アジア東部に求めていた。キュモン自身は、それほど明確に述べているわけではないが、行間から読みとれる限りでは、ミトラス教の形成に際して小アジアに移住したマゴス僧が決定的な役割を担って

たこと、形成時期をより限定的には「牡牛を殺すミトラ」像の制作時期を根拠に紀元前一世紀以前と想定していたこと、またポントス王ミトリダテス・エウパトルの下でミトラス教が勢力を持っていたと考えていたようである。

キュモンの小アジア起源説は当の小アジアにおける考古史料の欠如という致命的欠陥を抱えており、そのため反論はヴィカンデルのバルカン起源説を筆頭に一九五〇年代から様々になされたが、①一九八〇年代に至るまで有力な代案は現れなかった。このような状態に終止符を打ったのは、キュモンの直弟子であったフェルマースレンであった。フェルマースレンは、一九八一年の論文で、ミトラス教はローマ市で、それも紀元後一世紀に生まれたと主張したのである。②フェルマースレン自身は、詳細に自らの仮説を説明することはなかったが、この仮説は、考古史料の実情を事実その通り受け入れ、解釈するところから生まれてきているように思われる。すなわち、小アジアからはミトラス教の遺物がほとんど出てこないのに対して、ローマ市では数多くのミトラス神殿が二十世紀を通じて発見されており、そこがミトラス教の中心地の一つであったと考えられること、また、ミトラス教の遺物そのものが紀元後一世紀にならないと現れないこと、さらに、ほぼ時を同じくして各地の属州にミトラス教が波及しており、交通の利便の

良い所が波及の中心であったと考えられること、これらの考古学的根拠から想定できる事柄を考慮に入れるならば、ローマ市にミトラス教が起源を有していたと考えることが妥当であるというのである。

このミトラス教ローマ起源説は、メルケルバッハによつてさらに強く押し進められた。メルケルバッハは、ミトラス教が紀元後一世紀にローマ市で出現したとただけでなく、一人の教祖によつて創始された宗教であると主張したのである。このような主張がなされた背景には、ミトラス教が神名といくつかの神話を除いて、ペルシアの宗教との共通性のない全く新しい *Semendehi-con* であり、その教義の核心と密接に関係する七つの惑星とそれに対応する七つの位階の体系は、長期間の発展の結果形成されたものではなく、一挙に案出されたものであるというメルケルバッハの認識がある。ただし、ミトラス教の形成に教祖を想定する立場は、実は、早くからノックやニルソンが提案しており、特に後者は、その『ギリシア宗教史』において、イランのミスラ崇拜とミトラス教との根本的な差異を指摘し、その差異を説明するためにはミトラス教を「ある未知の宗教的天才」による創造の産物と想定するほかないと考えていた。^⑤したがつて、一見すると、メルケルバッハ説は、起源論に関しては、いわばフェルマースレン

とニルソンの説を結合させただけのようであるが、それに留まらず、教祖の具体的な姿に迫ろうとし、独自の推測が加えられている点が注目に値する。メルケルバッハによれば、その教祖は、もともとオリエント出身（例えばアルメニアカポントス）の皇帝の廷臣で、自分の周囲の解放奴隷 *Caesarean* のためにこの宗教を創り出したとされる。なお、クラウスは、ミトラス教の創生の地がローマ市の他にも、オステイアであった可能性があることを指摘している。^⑥

ローマ市にその起源を求める上述のような説は、既述のように基本的に考古史料の有り様を追認する形で出された説であり、この点に限つて言えば小アジア起源説が直面した問題を克服しているのであるが、一方で、プルタルコス史料を全く切り捨ててしまつているという新たな難点を抱えていることも見過ごしてはならないだろう。『プルタルコス英雄伝』所収の「ポンペイウス」二四章によれば、「また彼ら（キリキアの海賊）は、（リュキアの）オリュンポスで異国風の犠牲式をとり行ない、さまざまな密教の祭祀をも行つたが、なかんずくミトラ教は、彼らが最初に輸入したもので、今の世にまで伝えられている（吉村忠典訳）^⑦」とあり、ここからはミトラス教がキリキアの間で紀元前一世紀頃に広まつていたことが読みとれるのである。また、メルケルバッハ

本の書評でテュルカンが述べているように、「ミトラス教がローマ市でより厳密に組織されたことを認めるとしても、小アジアには無視することができない先行事例 *antecedents* がある」^⑧。実際、その地には、有名なコンマゲネのネムルト・ダーの遺跡にみられるような独特のギリシア文化とイラン文化のシンクレティズムが発生していたのである^⑨。

ローマ起源説には、このような問題点があり、そこにキュモンとは異なる新たな小アジア起源説が唱えられる余地がある。小アジア起源説を主張する代表的論客であるテュルカンは、プルタルコス史料を重視し、キリキアの子海賊の宗教がそれ以前のペルシアのミスラ崇拜とは根本的に違うことを次の三点を上げて指摘する^⑩。

第一に、この宗教の前面にミトラがでてきていること、第二に、ミトラは、男性の結社、特に兵士たちの守護神であること、そして第三に独特の祭儀で祭られていること、である。それゆえに、ミトラス教が、紀元前一世紀頃の小アジアで現れていたと主張するのである。加えて、テュルカンは、ミトラス教が初期においてキリキアの子海賊のような反ローマ的環境の中に育まれたことを強調する。必然的に、キュモンがミトラス教形成に与って大きな影響力があつたとした「ギリシア化したマゴス僧 *Mages hellenenses*」の役割を極めて低く評価した。テュルカンはキュモ

ンと同じくミトラス教が漸進的に形成されたと考えており、先に見たようなミトラス教の劇的形成を主張する説には、賛同しておらず、独自の位階制度などはより後代のアントニヌス朝期に形成されたとみている。

ローマ起源説と小アジア起源説にはこのようにそれぞれ一長一短があるが、この両説の対立を解消させようとする仮説が近年提示された。ベックによる仮説^⑪がそれであり、それによれば、あくまでも「歴史的にあり得る説明」にすぎないとしながらも、ミトラス教は、紀元後一世紀にコンマゲネ王朝の一族郎党（補助軍なども含む）を創設集団 *founding group* として形成されたとされる。基本的にメルケルバッハの仮説に極めて近いが、教祖ではなく、創設集団、それもベック自身の説くところでは *highly noble group* であるコンマゲネ王朝の一族郎党という考えを導入することで、小アジアとローマ市という起源地の地理的対立を解消させようとしている所に新味がある。移動する集団の中でミトラス教が形成されつつ流布されたと考えているのである。

この論考でベックは地理的な形成場所の対立を解消するための試案を提出したわけであるが、成立年代については、プルタルコス史料についての判断を下さないまま、紀元後一世紀としており、依然問題は残っている。ミトラス教の起源を巡る問題の最終的解

決には新たな考古史料の出現を待たねばならず、現在の史料状況を考えるならば、起源自体の探究ではなく、より客観的なミトラス教像を復元することに研究の重点を置く必要がある。ミトラス教の本質論と起源論は密接に関係しており、例えば、ベックは先に挙げた論考でミトラス教の創設に関わった人物として占星術で名高かったコンマゲネ王朝の一族ティベリウス・クラウディウス・バルビッルスの名を挙げるが、この仮説にしてもミトラス教に占星術の要素が深く浸透していたとするベックのミトラス教観なくしては生まれてこないものであったことを考えるならば、その起源は、本質論との慎重な相互検証の上に、明らかにしておくことは疑いないからである。

なお、先に紹介した諸説は、いずれも「ミトラス教とインペリアルンやアルメニアのミトラ／シスラ崇拜との間に何らかの繋がりを認めることでは意見が一致しており、一部特異な論者を除いて^⑬、現在、その繋がりを疑う者はいない」といってよいであろう。

① 詳細は、拙稿「ミトラス教の起源について——研究史と問題の所在——」『古代史年報』第二号、二〇〇四年、一～七頁。この旧稿では取り上げていなかったが、I. Roll, *The Mysteries of Mithras in the Roman Orient: the Problem of Origin*, *JMS*, 2, 1977, pp.53-68 のミトラス教が西方に起源をもち可能性を強く示唆している。

② M.J. Vermaseren, *Mithras in der Römerzeit, Die orientalischen Re-*

ligionen im Römerreich, M.J. Vermaseren (Hrsg.), Leiden, 1981, S. 96-120.

③ R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein/Ts., 1984, S. 76-77, 160-161.; cf. R. Beck, *Merkelbach's Mithras*, *Phoenix*, 41, 1987, pp.296-316.

④ A.D. Nock, *The Genius of Mithraism*, *JRS*, 27, 1937, pp.108-113.

⑤ M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, München, 1974, S. 648.

⑥ M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras*, trans. by R. Gordon, Edinburgh, 2000, p.7. (以下「Clauss, *Mithras*」)

⑦ 前者の()内は筆者の補記である。

⑧ R. Turcan, *Gnomon*, 58, 1986, p.394-399.

⑨ 大戸千代「ギリシマ文化とヘレニスム文化」藤縄謙三編『ギリシマ文化の遺産』南窓社、一九九三年、四九～七六頁。

⑩ R. Turcan, *Mithra et mithraïsme*, Paris, 1993, p.25-29. (以下「Turcan, *Mithra*」)

⑪ R. Beck, *The Mysteries of Mithras: A New Account of their Genesis*, *JRS*, 88, 1998, pp.115-128.

⑫ 「ミトラス教とインペリアルン・アルメニアのシスラ崇拜との関係について」J.R. Russell, *On the Armeno-Iranian Roots of Mithraism*, *SM*, pp.183-195. インペリアルンにおけるミトラ崇拜研究の現状と課題について、筆者の能力を超えるので本稿では取り上げないが、H.P. Schmidt, *Indo-Iranian Mithra Studies: The State of the Central Problem*, *EM*, pp.345-393 が参考になる。

⑬ ベーヤントル (S. Wikander, *Études sur les mystères de Mithras, Vetuskybsocieteten i Lund*, Årsbok, 1951, pp.5-46 翻訳)、『中村尚男訳『ミトラスの秘儀研究』(前田耕作編) 監修)、『アローリアの男性結

社』言叢社、一九九七年、一六三―二二二頁に所収)や近年の天文学的解釈を唱える論者に典型的にみられる。

第2章 ローマ帝国への伝播

ミトラス教の最終的形成地を小アジアに求めたキュモンは、その最初の伝道者を小アジア東部の人々、具体的には、兵士や奴隸、商人として帝国各地に移住した／させられた者たちを想定した。

そのためミトラス教の伝播にとつて決定的な時期を当該地域が属州化されたフラウィウス朝期とし、また、この種の人々が流入、定着した地域にミトラス教が伝播したと考えた。すなわち、ミトラス教は、軍隊の駐屯地(ライン、ドナウ川沿岸の諸属州やハドリアヌスの長城沿いなど)や行政組織の中心地(ポエトウィオ等)、あるいは商業路(ローヌ川の流域等)に沿って、そしてこれらの要素を兼ね備えたローマ市に重点的に流布したとみなしたのである。逆に、そういつた地域ではないところ(東方の諸属州やイベリア半島など)には、ミトラス教の痕跡が見いだせないとい説いた。

キュモンのこの説明は、伝播の源であるはずの小アジアにミトラス教の痕跡がほとんどないという事実が、起源論の場合以上に致命的に思われるが、いずれにせよ、起源論が対立している今日

においては、伝播の経路やその当初の担い手の問題についてもキュモンとは全く異なる意見が出されている。例えば、ローマ起源説を主張する研究者は、ミトラス教がローマから放射線状に各地に同時期に波及したと考えている。クラウスは、最古期に属するミトラス教碑文は、同宗教がイタリアからやって来た者によつてライン川やドナウ川沿岸の諸属州に紀元後一世紀にはほぼ時を同じくして持ち込まれたことを示していると指摘する^①。しかし、この問題は、起源論と同時に考えられねばならないものであり、対立の溝は深いと言わざるを得ない^②。

この問題はさておき、ローマ帝国内におけるミトラス教の最終的な流布の状況については、キュモンの描いたそれから、基本的には現在でも大きな変化は認められない^③。また、ミトラス教の伝播に軍隊や奴隸、解放奴隸が果たした役割が極めて大きく、信者の多くがこれら下層階級の者たちから成っていたことについてもキュモンの述べている通りである。実際、ゴードンの計算によれば、その社会的地位が判明する者のうち三八パーセントが百人隊長乃至それ以下の兵士であり、北・東部の諸属州(Northern and Eastern provinces)では二九パーセントが皇帝あるいは一般自由市民の奴隷ないし解放奴隸であり、その割合は、イタリア、ガリア、ヒスパニアの非軍事属州では六八パーセントに跳ね上がる^④。

このような事実から、ゴードンは、ミトラス教がこれら特殊な社会集団に特に浸透していた背景に、両集団に共通する特質——權威への服従、組織の中での一定の役割の受け持ち、昇進の可能性——とそれらの特質にふさわしい価値観の共有があったことを指摘する。ミトラス教は、これらの社会集団の構造的な性格をいわば「複製」していたのである。このような意味では、その神がペルシアの神であったにもかかわらず、ミトラス教は極めてローマ的なものを体現していた。そして、それゆえに、ミトラス教はローマ的なものを嫌ったギリシアや東方では受け入れられず、逆にヒスパニアのような充分にローマ化した地方ではその魅力を發揮せず、急速なローマ化を経験しつつあった地方で最もよく受け入れられたのだとゴードンは説明する。メルケルバッハも、同様の信者層の偏りに着目し、ミトラス教を *eine Religion der Loyalität* と呼び、同宗教がこれら軍隊や家産官僚に深く浸透したのは、古代イラン以来のミスラ神の神性、すなわち、人と人とを結びつける「相互義務」を司る神性が彼らに適合したからであるとし、ゴードンとは異なった理由を挙げてその原因を説明している。^⑤

これに対して、クラウスは、信者全体に占める軍人の割合が意外に低かったことを指摘している。クラウスによれば、その割合

は、軍隊の駐屯している属州でも、二割を超えることはなく、ミトラス教は、一旦、軍隊によって当該の属州に持ち込まれると、急速に民間人の間にも広がっていったと論じている。シヴエルトハイムの研究を受けて、リーベシュツも「大部分のミトラス教の共同体は兵士と民間人 *civilians* の両方から構成されており、大概の場合、民間人が多数を占めていた」と述べており、また、わが国でも、小川英雄氏が軍事的性格があったことは否定できないとしながらも、「ミトラス教は総じて民間人の宗教であった」と結論することができる^⑥とする。ただし、民間人と言っても、どのような民間人であったのが問題であり、その点の検討が充分になされているとは言い難い。その上、ブリタンニアを典型例として、属州によっては、ミトラス教は専ら軍人層によって担われており、周辺的一般住民にはほとんど信者を見出さなかったようである。^⑦

このような見解の相違があるにもかかわらず、クラウスが、碑文史料のより「客観的な」分析から、ミトラス教の本質的性格についてはゴードンとほぼ同様の結論に至っていることは興味深いと言わねばならない。クラウスは、まず、ミトラス教の碑文においては、第三者の安寧を願った碑文が非常に多いことを指摘する。すなわち、そのような形態をとる碑文のうち凡そ半分が皇帝の、

その他の場合は奴隷や解放奴隷が自らの主人ないしパトロンの安寧を祈願して捧げられていた。そして、この事実から、信徒の全が、「ミトラス教のなかに彼らの日常の社会規範の経験の確証、ないし複製を見出していた」のだと結論する。「ミトラス教は、権威や自らの社会的上昇を重視する人々に特に訴えかけるところがあった」のである。^①

ゴードンやクラウスは、ミトラス教信者の宗教生活と社会生活との親和性を主張することで、そのオリエンティック性格を強調する。キュモンの見方と一線を画し、同宗教の理解にいつそうの深みをもたらしっていると評価できよう。だが、この仮説でも、説明できない点が多い。例えば、なぜ西方と全く同様の組織を持っていた東方の軍隊にミトラス教がほとんど浸透しなかったのか。ゴードンは、東方では、ローマに対する文化的軽蔑と政治的距離の故に、いかなるローマ的な宗教も成功しなかったと言うが、セレムが指摘するように、^②西方のミトラス教徒の少なからざる部分は、東方出身の奴隷や解放奴隷であったのであり、必ずしも、東方の人々がミトラス教を拒絶していたとは考えられないのではないか。クラウスの説明は、いっそう普遍的であり、それではミトラス教の持つ独特の地理的偏差は理解できない。

いずれにせよ、近年の研究は、ミトラス教が最後まで元老院議

員層や騎士身分層、都市参事会員層といった社会の上層部にはほとんど浸透していなかった、ということで見解の一致をみつづける。^③しかしながら、キュモンは、ローマ帝国において、兵士や奴隷の社会的流動性型が高かったことを指摘し、時間の経過と共に、ミトラス教が社会の上層にまで浸透していった可能性に言及していたことは忘れてはならないだろう。この指摘には一理あり、「碑文習慣」の動向により左右される碑文史料を絶対的に信頼して、^④社会上層へのミトラス教浸透の度合いを低く見積もることは危険である。とりわけ、三世紀には、ミトラス教が最も普及したドナウ地方出身の軍人が皇帝に成り上がっていたのであるから。

① Class. Mythos, pp.21-22.

② キュモンと同様に、テュルカンはコルプロのアルメニア遠征に参加した軍団が西方にミトラス教を持ち込んだ可能性を指摘している (Turcan, *Mythos*, pp.32-33)。

③ ただし、近年、近東地域では、重要な発見が相次いでなされた。一九七七年には、ドイツのミュンスター大学の調査隊が、コンマゲネのドリケで自然洞窟の中に紀元前に遡る可能性のあるミトラス神殿を発見しており (A. Schütte-Maischaz, E. Winter, *Kultstätten der Mithrasmythen in Dolichen, J. Wagner (Hrsg.) Göttergötze am Euphrat*, Mainz, 2000, S.93-99) また、シリアでは一九九八年にマバミア近郊の Huarte でミトラス神殿が発見され、そこからはこれまで

で知られていなかったミトラ神話のシーンを描いた図像が出土している（CARL, 2000, séance du 4 février, pp. 161-171.）。

- ④ R. Gordon, *Mithraism and Roman Society, Religion*, 2, pp.92-121. ; P. Beskow, *The Pfortorium and the Mysteries of Mithras, JMS*, 3, 1980, pp.1-18. ⑤ ミトラス教の信者にイリュリア地方の関税組織の役人が多く、この機構がミトラス教の伝播に重要な役割を果たしたことを指摘している。
- ⑤ Merkelbach, op. cit., S.153-188.
- ⑥ M. Clauss, *Cultores Mithras*, Stuttgart, 1992, S.267-269. (以下、*Clauss, Cultores*)
- ⑦ E. Schwenheim, *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden, 1974, S.269-280.
- ⑧ W. Liebeschuetz, *The Expansion of Mithraism among the Religious Cults of the Second Century*, *SM*, pp. 195-216, esp., p. 207.
- ⑨ 小川、前掲論文、一三六頁。
- ⑩ C.M. Daniels, *The Role of the Roman Army in the Spread and Practice of Mithraism*, *MS*, pp.249-274, esp., pp.268-269.
- ⑪ Clauss, *Mithras*, pp.39-41.
- ⑫ P. Selem, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine*, Leiden, 1980, p.165.
- ⑬ Clauss, *Cultores*, S.264-266. なお、四世紀の「異教の復興」期にローマ市では、元老院議員がミトラス教徒になっていくことが碑文史料から判明するが、この時期のミトラス教はそれ以前のものとは相当に性格が異なっていた。cf. Merkelbach, op. cit., S.247.
- ⑭ トンブレンは、碑文史料の利用にたいして慎重である。R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven and London, 1981, p.119, p.123.

第3章 ミトラと皇帝権力

「ミトラと皇帝権力」と題された章で、キュモンはミトラス教がコンモドゥス帝の「改宗」以来帝室の支持を受け始め、以後の諸皇帝の一貫した厚遇を受けてきたと論じ、そのことは「つかの間」の流行や個人的心酔の結果ではなく、^①ミトラス教が専制君主の要求に応じていた——すなわち、ミトラス教は、その教義に含まれるフルワフ信仰と独自の靈魂論をローマ世界に流布させることで、皇帝の超越性に神学的基礎を与えた——からであると説明した。だが、この議論の論理的前提となる皇帝とミトラス教との関係が一九七〇年代から疑問視されはじめてきている。

最初にキュモンが理解していたような皇帝とミトラス教の関係を包括的に批判したのは、シモンである。彼は、問題となる皇帝とミトラス教との関係を再考した結果、ミトラス教はせいぜい個々の皇帝の私的な崇拜、それも特別の崇拜対象ではなかった、に留まり、一度も国家宗教のような位置を占めたことはなかったとし、その理由としてミトラは密儀の神であったこと、他のオリエント系宗教と比しても新来の宗教であったこと、敵国であるペルシアの神を崇拜する宗教であったこと等を指摘した。同様の傾向をもつ研究としては、テュルカンのそれを挙げることができる。

テュルカンも、ミトラス教と皇帝との関係を再検討した結果、「全体として、恐らくコンモドゥス帝時代と地理的には限定されるがテトラルキア時代を除いて、ミトラス教は皇帝の厚遇をそれほど享受したようには思われない」と述べている。^③

このように全体の傾向としては、近年、ミトラス教と皇帝との関係をキュモンが過大評価していたという認識で一致しつつあるが、個々の皇帝とミトラス教との関係については、シモンとテュルカンだけを取り上げてみても、必ずしも意見の一致をみていない。

以下、コンモドゥスから年代順に問題となる皇帝とミトラス教の関係についてみていこう。

キュモンは、コンモドゥスの入信を「皇帝の改宗」^④と呼び、ミトラス教の教勢拡大に対する決定的影響を認めていたが、シモンは、そもそも、コンモドゥスが崇拜したのはヘルクレスであったし、たとえ入信していたとしても、それは *fantasio sanguinariae* の結果であると論じた。これに対して、テュルカンは、『ヒストリア・アウグスタ』「コンモドゥス伝」九章六節を信じるならば、コンモドゥスは、あくまでも私人としてであるが、ミトラス教に入信した最初の皇帝であると述べ、さらにコンモドゥスがオステアの宮殿の一角にミトラス教の神殿を建てる許可を与えた碑文

の存在に注意を促して、保留付きではあるが、コンモドゥスの入信にそれなりの意味を認めた。^⑤だが、コンモドゥスの入信は、同時代史料であるディオオヤヘロディアヌスが言及していないことや『ヒストリア・アウグスタ』の文脈——コンモドゥスの奇行を描く一節——から判断しても、ミトラス教にとってのその意味は、たとえコンモドゥスが入信していたとしても、過大評価してはならないように思われる。

セウエルス朝期に入ると、*sacerdos invicti Mithrae domus Augustanae* と刻された碑文 (CIL, VI, 2271) が現れるため、キュモンはこの時以後ミトラス教は「皇帝の宮殿の中に専従の祭司をもった」とみなしたが、テュルカンは「ミトラがしっかりと決定的にバラティヌス宮殿に根付いたとは考えられない」^⑥とし、シモンもそれは公的な祭司ではなく、私的なそれに過ぎないと、重要な意味は認めていない。同様に、テトラルキアの諸帝は、三〇七年にパンノニアのカルヌントウムにおいてミトラを帝国の守護者と呼んで碑文を捧げており、このことはキュモンによりミトラス教の国家宗教化の証拠とみなされてきたが、この史料についてもテトラルキアの皇帝たちが自らの守護神をユピテルとヘルクレスとしていたことを思い起こすならば、相当割り引いて考える必要がある。当地に参集した諸帝がドナウ軍団に根付いていたミ

トラス教へ配慮した結果とみるシモンやテウルカンの見方が妥当であろう。

意見の対立が最も激しいのは、ユリアヌスとミトラス教の関係についてである。キュモンによれば、ユリアヌスは登極以前にミトラス教に入信し、「自分が現世においても彼岸においても、ミトラの保護下に置かれて」と信じ^⑭ていた熱心なミトラス教徒であった。『ユリアヌス伝』を著したビデも、ユリアヌスをミトラス教の教えを生涯の規範として過ごした皇帝として描いた^⑮。近年においても同様のユリアヌス像が、アタナシアデイの研究に引き継がれている^⑯。これに対して、テウルカンは、「ユリアヌス個人のミトラス教に関して言えば、それは現代の歴史家の行き過ぎた推論^⑰」であり、ユリアヌスは太陽神の崇拜者に過ぎなかつたとして全面的に反論している。パワーソックの『宵教者ユリアヌス』でも、ミトラやミトラス教という言葉は一度も出てこず、ユリアヌスは新プラトン主義の影響を強く受けた異教徒の徒として描かれている^⑱。この両極端の中間を行くのは、先に名を挙げたシモンとスミスで、彼らは共にユリアヌスがミトラス教に入信していたこと自体は否定しないが、ミトラス教の教えはユリアヌスの思想や行動にはほとんど影響を与えていないと考えるのである。

このように両極端の見解が出される根本的な原因は、ユリアヌ

ス自身の著作にミトラについて僅か二回しか直接的言及がないにもかかわらず、言及箇所の一つが^⑲、字義通り受け取るならば、ユリアヌスはミトラの教えをこの世においても来世に旅立つときも心に留めていたと読みとれることにある。したがって、まずこの箇所をどう評価するかが、ユリアヌスがミトラス教徒であったとみなすかどうかの立場の相違となる。次いで、ミトラス教徒であると認めた場合、問題は、ユリアヌスの思想や行動に間接的に「ミトラス教的なもの」やミトラス教の教義を読み取ることができるのかということに移っていくが、ここで何をもって「ミトラス教的」とするか、あるいはその教義とするかが、さらなる問題として現れてくる。そして、この肝心な点が次章でみるように未だ明らかではないので、ここから先の議論はどうしても不安定にならざるを得ないのである。だが、より重要なことは、そもそもミトラス教がキリスト教のようにその宗教に改宗することで当該の個人の行動に著しい影響を与えるような宗教であったのかどうか、これまでの研究者は、キリスト教的性格を暗にミトラス教に認めてこなかつたかどうか、考え直してみるのではないだろうか。

このようにみてくるならば、現在の所、キュモンの想定していた皇帝の一貫したミトラス教への厚遇という事態は相当に疑わし

く、全体の傾向としてはテウルカンやシモンの立場が正鵠を得ているように思われてくる。必然的に、ミトラス教が皇帝の専制化の理論的支柱を提供したとする後半部分の議論も成り立たなくなるとなる可能性が高くなるので、この部分の検討は不要ということになるかもしれない。実際、管見の限りでは、キュモンのこの議論を取り上げて批判した研究は見当たらないのであるが、実はこの後半部分の議論こそがキュモンの「ミトラと皇帝権力」と題された章での議論のほとんどの部分を占めており、キュモンのミトラス教観を考える上では興味深い。

- ① キュモン、前掲書、七三頁。
- ② M. Simon, *Mithra et les empereurs*, *MM*, pp.411-428.
- ③ Turcan, *Mithra*, p.43.
- ④ キュモン、前掲書、七三頁。
- ⑤ Simon, op. cit., pp.412-413.
- ⑥ Turcan, *Mithra*, p.41.
- ⑦ キュモン、前掲書、七三頁。
- ⑧ Turcan, *Mithra*, p.42.
- ⑨ Simon, op. cit., p.413.
- ⑩ Simon, op. cit., pp.414-415.; Turcan, *Mithra*, p.42.
- ⑪ キュモン、前掲書、一四七頁。
- ⑫ J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, esp., pp.219-224.
- ⑬ P. Athanassiadi, *Julian: An Intellectual Biography*, 2ed., London and New York, 1986, pp.52-88 12 Miles Mithrae と題された一章が

置かれていることは、象徴的である。

- ⑭ R. Turcan, *Mithras Platonicus*, Leiden, 1975, p.128. (以下、Turcan, *Platonicus*): id., *Mithra*, p.42 では、ユリアヌスは un helléniste convaincu であったとされる。
- ⑮ G. W. パワーソック、新田二郎訳「背教者ユリアヌス」思索社、一九八六年。特に二二九―二四九頁。(原著は、一九七八年刊)
- ⑯ Simon, op. cit., pp.418-419.; R. Smith, *Julian's Gods*, London and New York, 1995, pp.114-178.
- ⑰ *Caesars*, 336c.

第4章 密儀の教義

ミトラス教の教義を体系的に伝える史料は存在しない以上、その教義は豊富に残存する図像史料を解釈することで再建せざるを得ない。とはいえ、手がかりは必要である。既に幾度も言及してきたように、キュモンは、ミトラス教をマズダー教の一形態とみていたので、その手がかりをイランの宗教文献に求め、その枠組みの中でミトラス教を理解した。それによれば、ミトラス教には、最高神としてのズルワンを筆頭に、その姿をギリシア・ローマ風に変えたイランの神々があり、善悪二元論を基調とする世界観がある。この世は、その善悪の闘争の中で、創造され、終末を迎える。人々はその中で生を送り、死後に魂は七つの門を通って神々の世界へ上昇するか、あるいは地獄に墮ちる。ミトラは、これら

一連の出来事の中で重要な役割を演じるのである。すなわち、ミトラは、この世において牡牛を殺すことで善きものを創造し、善の側に立つ人々を助け、死後はその魂を神々の世界へ導く。そして、終末の日には再び牡牛を殺し、そこから作られた聖なる飲み物を善き人々に与え、不死を授ける。キユモンの理解するところでは、ミトラス教の教義は、まさにミトラを主神に据えたマズダー教の一分派のそれに過ぎなかったといえるであろう。

キユモンの復元したミトラス教の教義については、ズルワン神の問題などを初め早くから部分的には異論が提出されていた^①。だが、それらはいくまでもミトラス教をイランの宗教と認めた上で、の異論に過ぎず、根本的な批判は、一九七一年の国際学会を待たねばならなかった。この学会において、ゴードンは、イラン宗教の枠組みそのものに疑念を表明し、その枠組みを取り払うならば、関係する画像史料や文献史料からミトラス教におけるズルワン神や善悪二元論的世界観、そして終末論などが存在したとの結論を引き出すことはできないと論じた。そして、「……私たちはミトラス教について考えているよりも遙かに僅かのことしか知らない、あるいは知ることができないのであって、実際、ミトラス教のパンテオンや終末論、神話、全上部構造についての私たちの無知は完全なのである……信仰体系についての大部分の基本的な事実は、

われわれの手には入らず、おそらく絶対に手に入ることもないだろう^③」と述べたのである。

ゴードン自身は、結局のところ、このような方面からのミトラス教へのアプローチそのものに否定的な見方を示したのであるが、一方でキユモンのミトラス教理解が根本的に批判されるに及んで、間もなく「新たな」方面からミトラス教教義の復元が試みられるようになった。それは、ミトラス教の教義の核心を描いたと思われる「牡牛を殺すミトラ」像を、マズダー教の世界創造神話として読み解くのではなく、それが星図、あるいは何らかの天文現象を表しているものとして解釈しようとするものである。着想の源は、当該画像の構成要素と星座との対応関係に興味を認めようとするところにあるが、最終的に導き出される結論は様々で、極端なものに至っては、ミトラス教とイランの宗教との関係を完全に否定し、ミトラとは名ばかりで実態は全く異なる神を崇拜するギリシア・ローマ世界で創り上げられた宗教であると説いている。個別の内容紹介については別稿に譲るが、総じて、これらの研究は、当該画像の解釈にのみその力点が置かれており、ミトラス教全体の理解の上に立った仮説にはなっておらず、直ちに承服できるものではない。ただし、ミトラス教の教義において天文学的、占星術的要素が従来想定されていた以上に重要な位置を占めている

た、あるいはそれが本質的であつた可能性すら指摘した点は充分に評価されねばならない。

総じて天文学的解釈は説得力に乏しいため、これに反対する者は多く、テュルカンなどは、ミトラス教の教義においては、キュモンとは異なる形ではあるが、やはりイラン的要素が本質的であつたと考えている。例えば、「牡牛を殺すミトラ」の像は次のように解釈される。ミトラは、牡牛を殺すことで、その生命力を放出させ、アフラ・マズダーの被造物に活力を与えているのだ、とつまり、ミトラは、牡牛を殺すことでキュモンが考えたように世界を創造しているのではなく、既にアフラ・マズダーによつて創造された世界に悪の勢力に抗するための力を与えているのである。テュルカンによれば、このような「益になる犠牲 *salutaire sacrifice*」という観念は、その根をイランにもつているという。また、キュモンはこの像が終末の日の救済とも関連していると指摘していたが、この点についてもテュルカンは疑わしいとし、ローマ市にあるサンタ・プリスカ教会地下のミトラス神殿から発見された史料に、「あなたは、流れ出る永遠の血によつて私たちをも救つた」^⑥とあることを根拠に、ミトラス教徒はその他の被造物と共に集団として *collectivement* この世において既に救われており、彼らにとつて個々人の死後や来世の救済は問題となつて

いなかったと主張した。ミトラス教を、徹底的に現世肯定的な、「本質的に樂觀的な」教義をもつ宗教とみなしたのである。そして、この樂觀性が、危機の時代に個々人の救いを求める人々の要求に応えられず、ミトラス教の最終的な衰亡を招いたのだと言及した。ブルケルトも、ミトラス教に死後の救済の観念がないことに驚きつつ、「実際、ミトラス教は、暴力と犠牲によつて築かれたこの世界に正面から向かい合い、維持しようとする反グノーシス的な宗教であつたかもしれない」^⑦と述べている。

全く対照的に、メルケルバッハは、個々人の死後の魂の行く末こそがミトラス教の教義において中心的な位置を占めていたと考えている^⑧。メルケルバッハによれば、ミトラス教徒には、人間の魂は恒星天からこの地上に七つの惑星の圏内を通つて、それぞれの惑星に固有の属性を受け取りながら降下し、死後は逆に同様の道筋を通つて恒星天に昇っていくという観念があり、このような信仰を初めミトラス教の教義は、プラトン思想の影響を非常に強く受けていた、否、むしろ、プラトン思想の宇宙論や靈魂論で直接説明できるのである。同様に、近年、天文学的・占星術的解釈を提唱している論者の多くも、プラトン主義哲学者ポルビュリオスを主要な典拠として、ミトラス教の教義において個々人の魂の問題が重要な位置を占めていたとの結論を引き出し

ている。^⑨だが、このようなミトラス教のプラトンの解釈については、テュルカンが早くから懐疑的な見解を表明していることは忘れてはならないだろう。^⑩

このように教義の復元は、研究者の意見がその起源論と同様に最も多様に分かれるところであるが、常に意識されねばならないことは、復元された教義とローマ社会におけるミトラス教の位置との関係であろう。先にみたように、一部異論はあるものの、ミトラス教の信者層や地理的分布に相当な偏りがあることは否定しがたいように思われるが、それに対して復元される教義がしばしばあまりに普遍的な性格をもっており、なぜミトラス教が特定の社会集団に強くアピールするところをもっていたのかが理解できなくなっているのである。さらに、教義の復元に際しては、ミトラス教自体の時間的发展や地理的偏差も考慮に入れる必要がある。例えば、メルケルバッハは、魂の通過する七つの惑星圏に対応した七つの位階制度を教義の核心に触れた制度として重視しているが、この位階制度はアントニヌス朝時代以後にしかその存在を確認できず、またベスコウが指摘するように、この制度は完全な形ではイタリアとシリアでのみ認められ、ドナウ地方ではほとんど知られていなかったのである。^⑪

① キュモンは、「ライオン頭の神」をズルワン神と同定したのである

が、レンツ (F. Legge, *The Lion-Headed God of the Mithraic Mysteries, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 34, pp.125-142; 37, pp.151-162.) ㉔、アーロン説を唱えた。この後様々な議論がなされたが、この問題についても未だ決着はついていない。詳細は Beck, *Mithraism*, pp.2084-2089 を参照。

② R. L. Gordon, *Mraz Cununt and the Doctrines of Mithraism*, MS, pp.215-248.

③ *ibid.*, p.246.

④ 前掲拙稿「ミトラス教研究の新動向」

⑤ Turcan, *Mithra*, pp.93-114.

⑥ 原文は *Et nos servasti eternali sanguine fuso*。動詞が未来形ではなく、先一形であることに注意。このミトラス神殿の発掘報告は M. J. Vermaseren, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca on the Aventina*, Leiden, 1965.

⑦ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Massachusetts and London, 1987, p.27.

⑧ Merkelbach, *op. cit.*, S.228-244.

⑨ 前掲拙稿「ミトラス教研究の新動向」特に二七一―二二頁。

⑩ Turcan, *Platonica*, *passim*.

⑪ P. Beskow, *The Routes of Early Mithraism*, *ES*, pp.8-18.

第五章 儀礼、祭司、信者^①

この章の行論はやや雑然としているが、とりあえず、それに沿って重要な論点を挙げていくならば、キュモンは次のようなことを指摘している。ミトラス教の信者には、鳥、隠れたる者、兵士、

獅子、ペルシア人、太陽の使者、父という七つの位階があり、その内、最初の三つの位階は、「奉仕者たち」と呼ばれ、真の意味で密儀には参加しておらず、獅子位以降が「参加者」であつたと、信者は入信あるいは位階の昇進に際しては様々な儀礼を受け、父の位階に属する *sacerdos*。あるいは *anistes* と呼ばれる専任の祭司が全ての儀礼を監督していたこと、また、ミトラス教は女性をその密儀から排除していたこと等である。

ここでは、まず、七つの位階を巡る最近の論争をまず紹介しておきたい。これまで七つの位階が信者のそれであることは疑いなくように思われていたが、近年、クラウスは、碑文史料にその名の挙がってくる信者のうち、一五パーセントしか位階を帯びていないということの主たる論拠に、それが祭司 *Priester* の位階であると主張した。^② すなわち、ミトラス教徒は、七つの位階を昇進する少数の祭司とそれとは無縁な大多数の一般信者という二つのグループから構成されていたのである。そして、もしそうであるならば、ミトラス教の理解に重大な変更が迫られることになる。とりわけ、メルケルバッハのように、七つの位階にミトラス教の本質的な側面を看取っていた者にはそれが当てはまる。そのため、次のようにメルケルバッハなどは反論する。^③ そもそも、ミトラス教は昨今はギリシア・ローマ的宗教と理解されてきてお

り、キリスト教のような専任の聖職者の存在を考慮することはできない。また、ミトラス教徒が碑文を建てるときに自らの位階を銘記する義務があつたと証明できない以上、クラウスの議論は沈黙論法 *argumenta ex silentio* に過ぎないと。ゴードンも、クラウスの説に対しては反論する。^④ 反論点は、いくつもあるが、最も重要なそれとして、碑文には確かに位階は僅かのパーセンテージでしか記録されていないとはいえ、対照的に、保存状態の良いドウラ・エウロポスやサンタ・プリスカ教会地下のミトラス神殿の壁一面に、位階に属している個人、あるいは一つの位階全体を讃えるグラフィティが刻まれており、それぞれの位階に入ることがミトラス教の共同体全体にとって重要な時であつたことが示されていると指摘した。

いずれにせよ、クラウスの認めようとする祭司は、キュモンの想定していたそれとは相当に異なることは注意しておく必要がある。後にメルケルバッハに対する反論の中で、クラウスは、自分が考える祭司は、古代のギリシア・ローマの祭司と同様のものであり、オリエン的な専任の祭司ではないと述べており、^⑤ それに対してキュモンの言うところの祭司は、永遠の火を見守り、祭儀を司るマゴス僧に他ならなかったからである。キュモンの意味での祭司階級の存在の有無については、ミトラス教の起源を考え

る際に重要な意味を持つので、等閑に付すべき問題ではない。だが、かつてヴィカンデルがその存在を否定し、それに対してフェルマースレンが、ドウラ・エウロポスの壁画史料を根拠にその存在を擁護して以後、本格的に取り上げられたことはないようである。

七つの位階制度の詳細は、オステイアのフェリキツシムスのミトラス神殿^⑧やサンタ・プリスカ教会地下のミトラス神殿発掘の結果、比較的よく知ることができるようになったが、位階の昇進に際して為された儀礼の実態などキュモンの段階からほとんど解明が進んでいない面も多い^⑨。なお、七つの位階に「奉仕者たち」と「参加者」の区分があったと伝えるのはボルビュリオスであり、キュモンはこの記述を信用していたが、現在は画像史料の分析から否定されている^⑩。

ミトラス教への入信儀礼については、キュモンの段階ではキリスト教の著作家の中に散見する記述を引き写すしかなかったが、一九二四年に発掘されたカプアのミトラス神殿から入信式の場面を描いたと思われるフレスコ画が発見され、その具体的な状況を知ることができるようになった。しかし、その一方で、このフレスコ画を詳細に研究したフェルマースレンは、「結局、ミトラの密儀への入信に関する古代の著作家の記述は、これら独特のカプ

アのフレスコ画を解釈するのにほとんど全く役に立たないことが明らかになった。教父たちによって提供される証言より、もっとダイレクトな証言が必要とされる^⑪」と述べており、ミトラス教研究に際しての文献史料の扱いの難しさを痛感させられる結果となっている。なお、近年マインツのミトラス神殿から発掘された容器に描かれていたシーンは、入信式の時に、ミトラス神話のシーンが儀礼として模倣されていた可能性を示している^⑫。

さらに、キュモンによれば、ミトラス教の入信儀礼として、パンとワインを食する一種の聖餐式が執り行われた。それは、ミトラが太陽神と食事をする神話のシーンの模倣であり、同時に、マズダー教のハオマの儀式がミトラス教に取り入れられたものでもあった。ハオマの代わりにワインが用いられ、信者はこのワインに与ることで、「……肉体的強壮や物質的繁栄ばかりでなく、精神的な叡智をも与えてくれたし、新参の入信者には悪しき霊たちと戦う力を付与し、その上さらに、神に対してと同じように、入信者自身にも栄光ある不老不死を与えてくれた^⑬」とキュモンは述べた。だが、一方で、この儀式は入信儀礼とされつつも、「長期にわたる修練期間の後でなければ授与されなかった……獅子の位階に到達した入信者だけがその奉獻に与ったので……^⑭」とも説明しており、矛盾するような記述がなされている。これに対して、

フェルマースレンは、ミトラス教に二種類の食事儀礼の存在を認めていた。一つは、入信儀礼の際に行われるもの^⑮。もう一つは、ミトラと太陽神の食事シーンの模倣として行われるものである。そして、ミトラス教徒は、後者の儀礼において、「通常は牡牛の肉を食べ、その血を飲んだものと推測されるが、牡牛が手に入らなかったり、あまりに高価である場合には、……肉の代わりにパンと魚を、血の代わりにはブドウ酒を用いた」。「この食物と飲み物は肉体的な力を与えるだけでなく、いつの日にか魂を甦らせて久遠の光に浴させ、救済をもたらすと思われた」とした。フェルマースレンは、儀礼の実態の解明という点ではキュモンより一歩進んでいたが、この種の儀礼に与ることで信者は特別な恩寵を受けたとする点においては両者は一致していた。やや混乱した観のあるこの儀礼の解釈については、ケーンが両者を批判しつつ、厳密に分析、整理した^⑯。ケーンは、まず、ギリシア・ローマの宗教の食事儀礼を詳細に検討し、「……宗教的な食事は、神との神秘的な合一や何らかの特別な力を獲得する手段というよりも、通常、愉快な社交上の機会であった^⑰」ことを指摘した。その上で、ミトラス教にもこのようなタイプの宗教的食事が存在した可能性についても論じ、最終的に、ミトラス教に三種類の食事を伴う儀礼の存在を認めたのである。すなわち、一つは、信徒全てが会食する

ギリシア・ローマ的な食事儀礼、もう一つは、ミトラと太陽神の食事のシーンの模倣としての食事儀礼（食事に与るのは太陽神とミトラを模倣する信徒のみ）、そして、入信儀礼に伴う食事儀礼である。ケーンは、後二者の儀礼の意味について、前者はあくまでも信者による神話の模倣に過ぎず、信者のために為されたのではないとし、後者については不分明としたが、いずれにせよ、この儀礼にキュモン、フェルマースレン的な意味を与えることには賛成しなかった。

キュモンは、「宗門の粗野な規律は女性が聖なる部隊の中で位階を上がっていくことを許さず、オリエントのマズダー教の場合のように、彼女たちは信者集団で副次的な地位を得たにすぎない。現代まで伝えられた何百もの碑文を見ても、女神官、女人信者、女奉納者はまったく挙げられていない^⑱」とし、女性がミトラス教から排除されていたと考えた。そして、これが通説となっていた。キュモン自身は、女性の排除という事実は実質的なもので、したがってそこに深い意味は求めず、単にミトラス教の拡大にとって不利な条件であったとみていたに過ぎなかったようであるが、むしろ女性が排除されていたが故に、この種の集会によくかけられた性的狂乱という疑いを招かず、迫害を免れたのだと積極的に評価するリーベシュツの指摘がある^⑲。さらに、ゴードンのように

この女性排除という事実には積極的な教義上の意味すら読み取る者も現れた^②。ゴードンは、ミトラが女性を憎み、岩に精液をかけてディオルフオスという子供を生んだというアルメニアの伝説、そして女性が密儀においてネガティブな意味を含む「ハイエナ」と呼ばれていたとするボルビュリオスの記事、これらを根拠にミトラス教には現世否定的な傾向があったと主張した。だが、近年、この女性の排除の問題についても再考を促す研究が現れている。

デヴィッドは、いかなる文献史料もミトラス教からの女性の排除を伝えておらず、むしろ逆に女性の存在を窺わせる記述があり、また碑文史料は女性の位階とおぼしきものを記録しており、さらには女性の像や女性によるミトラへの奉獻が認められるとし、女性は何からの神学的、思想的な理由でミトラス教から積極的かつ明白に排除されていたわけではないと論じた^③。とはいえ、この論考は、大規模に女性のミトラス教への参入を認めているわけではなく、少数ながら地域的に限定されつつも女性の密儀への参入が確認できる、したがって全面的に密儀から女性が排除されていたとする通念は当たらないと主張することにその主眼がおかれているので、その積極的な意味を論じるには至っていない。

以上のような事柄の他にも、本章で、キュモンはミトラス神殿の構造やミトラス教団の法的地位、教徒の葬儀や宗教暦の問題等

についても言及しているが、ミトラス神殿の研究を除いて、目立った研究の進展はみられないようである。ミトラス神殿について、キュモンは、その構造上の一般的な特徴を概観するだけであったが、ゴードンやベックの研究は、ボルビュリオスを史料として利用しつつ、この洞窟状になった独特の神殿のもつ教義上の意味を説き明かそうと試みている^④。ただし、このような試みに対しては、フェルマースレンの反論がある^⑤。

① 小川氏の訳書では「典礼」と訳されている Liturgie を「儀礼」と変えた。

② M. Claus, Die sieben Grade des Mithras-Kultes, ZPE, 82, 1990, S.183-194.

③ R. Merkelbach, Priestergrade in den Mithras-Mysterien?, ZPE, 82, 1990, S.195-197.

④ R. Gordon, Who Worshipped Mithras?, JRA, 7, 1994, pp. 459-474.

⑤ Claus, *Cultores*, S.276.

⑥ ヴィカンデル、前掲書、一八一頁。

⑦ フェルマースレン、『ミトラス教』、一三二―一四頁。

⑧ *CIMRM*, 299.

⑨ Turcan, *Mithra*, pp.86-91.

⑩ フェルマースレン、『ミトラス教』、一五七―一五八頁。；Turcan, *Mithra*, p.86.

⑪ M. J. Vermaseren, *Mithraea I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, Leiden, 1971, p.48. (以下、Vermaseren, *Capua*)

⑳ R. Beck, *Ritual, Myth, Doctrine and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel*, *JRS*, 90, 2000, pp.145-180. (以下、Beck, *Ritual*)

㉑ キュモン、前掲書、一一七頁。

㉒ キュモン、前掲書、一一七頁。

㉓ Vermaseren, *Cabua*, p.45-46.

㉔ フヘルマースレン『ミトラス教』一一四―一二六頁。引用文は小川英雄氏のものに拜借させていただいた。なお、実際に神殿内で動物の犠牲式が行われていたのかどうかは、フェルマースレンは明記していないが、少なくともフェルカンは否定的である。Turcan, *Mithra*, pp.138-145. 肯定的な立場をとる研究としては、J. Stewardson and E. Saunders, *Reflections on the Mithraic Liturgy, Mithraism in Ostia*, Chicago, 1967, pp.67-84. がある。

㉕ J.P. Kane, *The Mithraic Cult Meal in its Greek and Roman Environment*, *MΣ*, pp.313-351.

㉖ *ibid.*, p.343.

㉗ キュモン、前掲書、一一七頁。

㉘ Liebeschuetz, *op. cit.*, p.202.

㉙ Gordon, *op. cit.*, p.465.

㉚ J. David, *The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?*, *Mithra*, 47, 2000, pp.121-141.

㉛ R. Gordon, *The Sacred Geography of a Mithraeum: the Example of Sette Stene*, *JMS*, 1, 119-165.; Beck, *Ritual*.

㉜ M.J. Vermaseren, *Mithraica III: The Mithraeum at Marina*, Leiden, 1982, pp.53-58. (以下、Vermaseren, *Marina*)

第6章 ミトラとローマ帝国の諸宗教

キュモンによれば、ローマ帝国に流入したミトラス教は、他の諸宗教と友好的な関係を取り結びつつ発展し、とりわけキュベレの崇拜とは双方の「政治的な動機」から密接に結びついた。女性を排除していたミトラス教は、キュベレ崇拜と密接に結びつくことでその欠を補い、同時にキュベレ崇拜が国家から受けていた庇護にも与ることになったのである。加えて、太陽神一神教に向かいつつあった当時の宗教的潮流に上手く乗ったミトラス教は、三世紀半ばには勢力の絶頂に達し、「一瞬、世界はミトラス教化するかのよう」に思われた^②が、蛮族の侵入によるドナウ・ライン地方の荒廃で打撃を受け、とりわけコンスタンティヌスのキリスト教改宗後、「国家の庇護が敵意に変わった」^③ことで急激に衰退した。ミトラス教は、一部の地域では五世紀まで生き延びた。そして、その遺産はマニ教が引き継ぐことになったという。対立するミトラス教とキリスト教の間には、当時の教父たちが悪魔的模倣と呼ぶほどの儀礼上、信仰上の著しい類似があったが、キュモンはその原因の一部は慎重な立場はとりつつもミトラス教のキリスト教への影響関係で、多くはオリエント起源という共通の基盤で説明できるとしていた。

さて、まず、ミトラス教とキュベレ崇拜の関係について述べれば、それはキュモンのテーゼの中でも最も早くから批判されたものの一つであった。ヴィカンドルは、ミトラス教とキュベレ崇拜の分布範囲が、地理的に一致しないとのトゥテンの指摘を受けて、両者の密接な関係を疑問視した。キュモン説に概ね忠実であり続けたフェルマースレンも、『キュベレとアッティス』において、^⑤ そのような関係が両宗教に存在したことについては一言も言及していないことから判断すれば、現在ではこのようなキュモンの見解は否定されていると言つてよいであろう。

ミトラス教とキリスト教の関係ついて、キュモンは、「もしキリスト教が何らかの致命的疾患によってその成長過程で止められていたならば、世界はミトラス教化していただろう」と述べたエルネスト・ルナン^⑥の見方を受け入れ、両宗教をローマ帝国の宗教世界の覇権を争つたライヴアル関係として捉えていた。その上、ミトラス教が、あらゆる異教を習合しつつ、一種の一神教を創り出すことを試み、キリスト教と対抗しようとしたとすら論じていた。このようにミトラス教とキリスト教が互いに競合する激しい敵対関係にあり、ミトラス教は一時的にであれ全世界的な宗教になったとの見方は、フェルマースレンにも認められる。^⑦ 実際、この見方は、帝国各地から出土する膨大なミトラス教遺物やミトラ

ス教をライヴアル視したキリスト教教父の発言、さらには各地のミトラス神殿が四世紀にキリスト教徒の手によって暴力的に破壊されたことを思い起こすならば、一見、もつともなものであるように思われる。

だが、反対に、ミトラス教はキリスト教の深刻なライヴアルではなかったとする見方が古くから一つの潮流としてあった。例えば、一九一一年の著作において、トゥテンは、ミトラス教の地理的分布や信者の社会層に著しい偏りがあることを明らかにし、「ミトラス教は、属州において、外来の宗教のままであった。それは、都市においても農村においても、真に民衆に受け入れられる宗教信仰に取り込まれることはなかった」と述べた。^⑧ 教父たちのミトラス教に対する激しい批判も、それは数においてミトラス教徒がキリスト教徒と拮抗していたからではなく、両宗教の間に信仰や儀式の上で否定できない類似性があったからであると説明したのである。また、一九五年のブランドンの論文も、トゥテン同様、ミトラス教には、信者層に顕著な偏りがあったことを指摘し、さらに、ミトラス教にはキリスト教のような教会組織や聖書のような教典が欠如していたこと、その神話もキリスト教のそれにもみられるような具体的で生き生きとした性格をもっていないことを付け加えた上で、ミトラス教は万人に受け入れられる

ような宗教ではなく、キリスト教の深刻なライヴァル足り得なかつたと結論した^⑩。より新しくは、シモンが次のように論じて同様の結論に至っている。すなわち、ミトラス教は同時代の異教の中で卓越した位置にあったわけではなく、一時的に隆盛を極めたのはあくまでも太陽神崇拜の隆盛に付随した現象に過ぎない。そもそもミトラスは密儀の神であつた上に、新參の、それも異国の、あまつさえローマの敵国ベルシアの神でさえあつたのであり、ハンディはあまりにも大きかつた。確かに、両者が激しい敵対関係にあつたことを窺わせる証拠がローマ市等ではみられるが、それは地域的なもので、全帝国規模でミトラス教がキリスト教のライヴァルだつたわけではない、と。

この問題を考えるに当たつて、テュルカンの算出した総人口に占めるミトラス教徒の割合は大変示唆的である。テュルカンは、ミトラス神殿の構造から考えて、一ミトラス神殿に収容できる信者数を平均二〇人程度と推定し、セウエルス朝期のオステイア市を例に取り上げながら、この推定収容人数とミトラス神殿の推定数(四〇〇)を掛けることで、大凡の信者数を割り出した。そして、ミトラス教徒が人口(二万―三万人)に占める割合を一―二パーセントと見積もつたのである^⑪。都市人口の推定は、不確定要素が多いことは確かであるが、ミトラス教徒の数が、その遺跡や遺物

の多さに比して、相当少なかつた可能性は高いのである。

以上の議論にみられるように、ミトラス教は、その実態からも、その本来的な性格からも、いずれの側から判断しても、ローマ帝国の支配的宗教ではなかつたし、なり得なかつたというのが、近年主流となつて見方であると言つてよいだろう。同様の立場にたつ研究者としては、ノック、マルティン等^⑫数多くの名を挙げることができる。

しかしながら、ミトラス教がキリスト教か、という二者択一的な見方そのものに問題があるとするクラウスの指摘は傾聴に値する^⑬。ミトラス教が、キリスト教と同様に、宣教の熱意に燃えて、ローマ世界の制覇を狙つていたと考えるのは、キリスト教的な見方をミトラス教に投影しているに過ぎないからである。また、ローマ帝国がミトラス教化する可能性がほとんどなかつたとしても、そのこととミトラス教の重要性とは全く別問題であることも知らねばならない。かつて、ノックは、「ローマ帝国がミトラス教化する可能性は、一七世紀のイングランドがクエーカー化した可能性よりも低い。だが、こう言うことが、ミトラス教やクエーカー教徒を過小評価することになつてはならない」と述べたが、この言葉はミトラス教を研究する者にとつて銘記するに値しよう^⑭。ミトラス教とキリスト教の類似点をミトラス教からの影響関係

の結果とみることにについてキュモンはある程度認めていたが、近年のリーズの研究などは完全に否定的である^⑩。影響関係は、明確に否定される（二月二五日を祝う習慣等）か、あるいは表面上類似していても、慎重に検討すれば、本質的な相違が指摘されている（聖餐式等）。また、仲介的の神による救済の思想など、よりジェネラルなレヴェルで認められる類似についても、キュモンの述べた共通のオリエント起源というより、むしろ両宗教が形成され流布した地中海世界という共通の環境で説明しようとしている。ただし、リーズの研究は、ミトラス教については、キュモン、フェルマースレンの理解に専ら基づいているので、現在、ミトラス教の形成史や教義、儀礼の研究が大きく変わりつつある以上、再検討が必要である。

最後に、キュモンのミトラス教滅亡についての説明は、慎重でバランスが取れており、現在でも概ね通用するが、起源の問題に比してほとんどこのテーマは注目されてこなかった。実際、最近ようやくミトラス教滅亡に捧げられた個別研究が現れてきたに過ぎない。代表的なものとして、ミトラス教滅亡の原因を専らキリスト教徒に帰するザウアーの著作^⑪、これに対して滅亡原因の多様性を指摘し、とりわけミトラス教徒が自発的かつ儀礼的にミトラス神殿や神像を埋納していた可能性があったことを指摘するニコ

ルソンの論考を挙げる^⑫ことができる。

- ① キュモン、前掲書、一三二頁。
- ② キュモン、前掲書、一四五頁。
- ③ キュモン、前掲書、一四五頁。
- ④ ヴィカンテル、前掲書、一六五―一六八頁。
- ⑤ M・J・フェルマースレン、小川英雄訳『キユベレとアッティス——その神話と祭儀』新地書房、一九八六年。（原著は、一九七七年刊）
- ⑥ E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1885, p.579.
- ⑦ フェルマースレン、『ミトラス教』二二四頁。
- ⑧ J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, T.2, Paris, 1911, pp.121-177, esp., p.177.
- ⑨ S.G.F. Brandon, *Mithraism and its Challenge to Christianity*, *The Hibbert Journal*, 53, 1955, pp.107-114. トンエンのこの論文の掲載をめぐって、同誌上で両宗教の関係についての一連の論争が行われた。詳細は、小川英雄『ミトラス教とキリスト教の関係に関する最近の論潮』『オリエント』二六、一九七三年、二一九―二三八頁。
- ⑩ M. Simon, *Mithra, rival du Christ?*, *EM*, pp.457-478.
- ⑪ R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989, p.216.
- ⑫ Nock, op. cit., p.113.; L.H. Martin, *Roman Mithraism and Christianity*, *Nyamen*, 36, 1989, pp.2-15.
- ⑬ Claus, *Mithras*, p.168.
- ⑭ Nock, op. cit., p.113. マーティンの意味について全く逆の評価を、N.M. Sverdlow, *On the Cosmical Mysteries of Mithras*, *CPL*, 86,

1991, pp.48-63 にみられる。

⑤ G. Lease, *Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations*, ANRW, II, 23, 2, 1980, pp.1306-32.

⑥ E. Sauer, *The End of Paganism in the North-Western Provinces of the Roman Empire: The Example of the Militars Cult* (BAR International Series 634), Oxford, 1996. 本書の書評 (R. Gordon, *The End of Mithraism in the Northwest Provinces*, JRA, 12, 1999, pp.682-688.) を参照せよ。

⑦ O. Nicholson, *The End of Mithraism*, *Antiquity*, 263, 1995, pp.358-362.

おわりに

ここでこれまで述べてきたミトラス教の個別の論点やその課題を繰り返す必要はないと思うので、最後に、ミトラス教研究全般についての私の考えを述べておきたい。キュモンのミトラス教像が、一九七〇年代以降、著しい変化を遂げたことは既に見てきた通りであるが、依然、新しいミトラス教の全体像が獲得されるにはほど遠い状況にある。その原因の一端は、本稿を読まれた方は容易に気づかれるように、ミトラス教研究の牽引役となる第一線で活躍している研究者は、現在、ベック、クラウス、ゴードン、メルケルバッハ、テュルカンなど限られているにもかかわらず、彼ら相互の立場がまるで噛み合っていないことであろう。大きな

潮流としては、ベック、ゴードンに代表されるミトラス教に天文学的・占星術的要素を強く認めようとする流れとテュルカンのようにイラン的要素を本質的とみようとされる流れが平行線を辿っているのである。私自身は、いずれかと言えば、後者の立場を支持する方で、前二者に代表される流れには相当な抵抗を感じている。彼らの研究は、本稿でもしばしば引用したように時に着想に富む指摘をするが、教義に関わる問題に典型的にみられるように、ポルビュリオス史料をミトラス教理解にとつて決定的に重視しつつ、その他の実に多様な古典史料を引きながら自在に議論を展開し、そして非常に難解で象徴的な解釈を行う。しかし、かつてフェルマースレンが「ミトラス教の知識の客観的な案内役としては、キリスト教徒はあまりに敵意があり、新ブラトン主義者はあまりに好意的である」と述べたように、ミトラス教研究において文献史料の利用には細心の注意が必要である。フェルマースレン自身は、したがって、「(文献史料の)貢献が本当のものであり、役に立つかどうかは、ミトラス教徒自身が直接残した考古学的史料との比較によってのみ確認される」としていたが、この立場が現在最も求められているのではないだろうか。

実際、ミトラス教の地理的、時間的広がりにはあまりにも大きく、それに応じて考古史料の有り様も変化に富んでいるので、限定的

な意味しか持ち得ない文献史料を根拠に一般化した結論を引き出すことはとうていできない状況にある。まずは、小川英雄氏が指摘しているように^③、しっかりとした考古学的研究がミトラス教研究には要求されているのである。いたずらに新奇な説を立てるのではなく、着実に考古史料を検討し、文献史料とすりあわせていく、平凡であるが、このことがやや行き詰まった感のあるミトラス教研究の打開策ともなろう。その意味で、フェルマースレンが最晩年を捧げた一連のミトラス神殿の研究は今後あるべきミトラス教研究の姿を示しているように思われる。

とはいえ、本稿では、考古史料の問題にはほとんど触れることができなかった^⑥。紙片の都合もあったが、この方面に十分に精通することはヨーロッパから遠く離れた地の研究者にとつては相当

に難しかったことも事実である。今後の課題としたい。

- ① Vernaseren, *Marina*, p.56.
- ② Vernaseren, *Marina*, p.57.
- ③ 小川, 『ミトラス教研究』三九―四〇頁。
- ④ Claus, *Mithras*, p.xx. クラウスは、証明不可能なミトラス教といふことの関連を問う流れと天文学的解釈の流れがミトラス教研究の活力を奪っていると指摘する。
- ⑤ 全四巻で、先に挙げた三巻の他に、M.J. Vernaseren, *Mithriaca II: The Mithraeum at Ponza*, Leiden, 1974がある。
- ⑥ Beck, *Mithraism*, pp.2008-2056に「ミトラス教の考古資料の有益な概観がみられる。また ANRWや EROには、それぞれの地域毎のミトラス教の考古史料のサーヴェイがある。なお、発掘の最新の状況については、R. Turcan, *Mithra et le mithraïsme*, 3e tirage revu et complété, Paris, 2004の Addendumが参考になった。

（関西大学非常勤講師