

タイトル	「ケルト教会」と復活祭論争
著者	常見，信代；TSUNEMI，Nobuyo
引用	北海学園大学人文論集(57)：1-87
発行日	2014-08-31

「ケルト教会」と復活祭論争

常 見 信 代

はじめに

「ケルト教会」とは、実在した教会ではない。これは、中世初期のイングランドの教会を教義、典礼、教会組織の上でローマ教会と一体のものにとらえ、これとの対比でアイルランドやスコットランド、ウェールズの教会を一括した概念である。「ケルト教会」概念が生まれたのは16、17世紀の宗教改革期であったが、その典拠となったのは、一つはノーサンブリアの修道士ベダが731年に完成させた『イングランド人の教会史』であり、もう一つがアイオナの第9代修道院長アダムナーンが8世紀初めに著した『コルンバ伝』である。いずれも、中世初期という、わずかな史料しか伝わっていない時期を研究する上で、貴重で不可欠な史料であるが、そこに描かれたイングランドの教会とアイルランドの教会は、読みようによっては起源や組織原理を異にする教会と解釈される余地を残していた。これが、「ケルト教会」なる概念誕生の背景である。

たとえば、二つの著作は597年にブリテンの南東沖の島と北西沖の島で起きた出来事を対照的に記している。まず、ベダの『教会史』は、この年の早い時期に、ケント沖のサネット島に「神のことはをイングランドの人びとに説くために」¹、教皇グレゴリウス一世の派遣したアウグスティヌス

¹ *Bede, HE*, I-23 (p. 68): 'prædicare uerbum Dei genti Anglorum'. アウグスティヌスらの到着が597年のいつかは不明であるが、アレクサンドリアの総主教にあててグレゴリウスがこの年のクリスマスに送った書簡に、「これまで木片や石を拝んできた一万人を越す人びとが洗礼を受けた」と書かれていることから、おそらく597年の早い時期と推測される。*Letters of Gregory the*

スラ40人のベネディクト会修道士が上陸した様子を克明に描き、これ以後カンタベリーに司教座を置いたローマ教会によるアングロ・サクソン改宗事業の歴史が語られていく。一方、同じ年の6月にスコットランド西岸の沖にあるアイオナ島で、アイルランド人コルンバがみずからの創設した修道院で75年の生涯を閉じた。アウグスティヌスと同様にコルンバも修道士にして宣教にかかわり、後にアイオナは、アイリッシュ海峡をまたいだ系列修道院を束ね、さらにノーサンブリアの宣教にも深くかかわることになる。しかし、『コルンバ伝』は、こうした事柄にほとんど言及せず、舞台を修道院に、登場人物も修道士にほぼ限定して全三巻をコルンバの予言や予知による奇跡譚で埋め尽くし、コルンバが「神のひと」であることを語り続けた。

597年に起きた出来事の描き方に示されるように、ベードとアダムナーンの描く教会や教会人は、16、17世紀のアイルランドやスコットランドのプロテスタントに恰好の題材を提供した。ローマ教会から分離した彼らの教会は、その起源がローマ教会ではなく、アウグスティヌスらの到着前から存在した、自律的でかつ清貧で敬虔な教会に、つまり「ケルト教会」にあると主張されたのである。たとえば、スコットランドでは16世紀を代表する人文主義者G. ブキャナンがアウグスティヌスの伝道について、「新しい教えを説くというのであったが、…ローマ教会の儀式を教えたにすぎなかった。実際にも、ブリテンの人びとは彼らが来る前に敬虔で学問のある修道士によってキリスト教に改宗していた」と主張し、ペトロの座との関係を否定した²。

こうしたプロテスタント系神学者の「ケルト教会」論は、歴史研究にも

Great, VIII-30 (p. 240); Wood (1994), p. 12.

² *Buchanan, Rerum Scoticarum Historia* (1582), V-33 (p. 196); IV-47 (p. 157). アイルランドでも、後にアイルランド国教会のアーマー大主教をつとめるアッシャー (J. Ussher) が、アイルランドの教会がローマ教会による伝道よりも古い歴史を持つと主張し、アイルランドの教会財産のほぼすべてを国教会が引き継ぐ論拠とした。Ussher, pp. 41ff.

重大な影響を与えた。ローマ教会/イングランドの教会との違いが中世初期の教会史の中心テーマになり、「ケルト教会」なる概念に具体的な内容を肉付けしたのである³。たとえば、平信徒への司牧を担当した教会組織について、イングランドでは「司教制度」（司教区、教区）が想定され、ウェールズを含む「ケルト教会」には「修道院制度」（修道院パルキア）が、つまり上記のアイオナのような大修道院を頂点とする系列修道院の連合体が想定されたのである⁴。

「ケルト教会」なる概念に本格的な疑問が投げかけられ、再検討が進んだのは 20 世紀も末のことである。特に教会組織については、アイルランド、ウェールズ、スコットランドに共通の教会組織が存在したという神話は否定され、また、アイルランドの修道院パルキアそのものについての再検討も進んだ⁵。これらの修正論を促したのは、イングランドの教会組織に関す

³ 19 世紀の代表として、Reeves (1864) や Warren (1881) がいるが、現在に至るまで強い影響を与えたのは、ドイツを代表するケルト学者 Zimmer (1902) で、アウグスティヌスの伝道前からアイルランドとブリテンに存在した教会を「ケルト教会」と定義し、6 世紀までを初期教会、7 世紀-8 世紀を黄金期、9 世紀-12 世紀を衰退期と区分した。Zimmer のケルト教会論は Bulloch (1963) や Chadwick (1963) らに受け継がれ、最近でも、*Cambridge History of Christianity* vol. 2 (2007) の第 2 章 'Germanic and Celtic Christianities' (pp. 52-69) を担当した Schäferdiek がブリテン諸島についてほぼ Zimmer のケルト教会史の枠組みを踏襲し、ケルト教会対イングランドの教会/ローマ教会の対立図式で説明している。一方、イングランドでも、中世史の碩学 F. M. Stenton (1971, 3rd ed., pp. 119-20, 125-6) がベードの『教会史』に描かれたアイオナ系修道士を実例にローマ教会と対比して「ケルト教会」の特徴を 'Monastic' の語で表わし、その後のとらえ方に強い影響を与えた。

⁴ 「修道院パルキア」の集大成として Hughes (1966), pp. 57-78.

⁵ K. Hughes は修道院パルキア論の集成者として後のアイルランド研究に多大な影響を与えたが、他方では 'The Celtic Church: is this a valid concept?' (1981, 死後に出版) を著し、修道院パルキアはアイオナを含むアイルランドの教会に特有の組織と結論し、ウェールズの教会組織を修道院パルキアとして一括することを否定した。その意味で「ケルト教会」論を批判している。

る「ミンスター教会」論の台頭である。修道院か教区教会か単純に分類してきた定説に代わり、修道院長や司教らが共住する複合的な教会施設が初期教会の具体像となったのである⁶。こうして現在はイングランドであれケルト語圏の地域であれ、初期教会の多様な実態が明らかになってきた⁷。

ケルト教会について、教会組織の見直しは進んだが、なお検討すべき課題がいくつか残されている。その一つが復活祭論争である。復活祭の「正しい」期日をどのように算定するかをめぐって、7 世紀 - 8 世紀前半のブリテン諸島を舞台に論争が展開したが、ベードが『教会史』のかなりの部分をその説明にあて、あたかも『教会史』の中心テーマであるかの印象を与えることから⁸、ケルト教会論者にも、またその批判者にもイングランド

アイルランドにおける修道院パルキアの修正論として Sharpe (1984); Sharpe (1992); Etchingham (1999), pp. 105-130, pp. 455-58. 邦語文献として田付秋子 (1996/97); 常見信代 (2011)。Wormald (2006), *Additional Note I* (pp. 223-224) も参照。

⁶ ミンスター (mynster) は 'monasterium' から派生した古英語で、どちらの語も中世初期には非常に広い意味で使われ、多種多様な教会を伴う宗教施設を意味した。しかし、初期のラテン語史料にある 'monasterium' に研究者らが 'monastery' の訳語をあてたことから、初期の教会組織にはベネディクト会のような「修道院」イメージが常に付きまとうことになった。これを払拭するためもあって修正論では 'mynster', 'minster' の語が用いられる。しかし、アイルランド本土やアイオナなどを対象とする本稿では、中世初期の史料にある 'monasterium', 'abba', 'abbas' あるいは研究者の用いる 'abbot' を表わす適切な日本語が見当たらないため、「修道院」、「修道院長」と訳すが、これはかならずしも 11, 12 世紀の「修道院」の意味でないことをあらかじめ断っておく。ミンスターの定義について Blair and Sharpe (1992), p. 3; Blair (2005), p. 3. 邦語文献として鶴島博和 (2011), 4-5 頁。

⁷ 研究動向の概略について常見信代 (2013)。

⁸ 『教会史』全五巻のなかで復活祭の期日算定問題への言及がないのは、アウグスティヌスの来島以前を扱った第一巻だけである。ベードとは対照的にアダムナーンが『コロンバ伝』のなかでこの論争に言及したのは一か所 (VC, I-3: 15b) で、コロンバの予言として「復活祭の期日が一致していないこと (diuersitatem paschali) について、アイルランドの教会の間で大きな争いが起きる

の教会（ローマ教会）との相違の重要な証拠として取り上げられてきた。たしかに、本稿で検証するように、アイルランド人、ブリトン人（ウェールズ人）、スコットランドのピクト人がローマ教会とは異なる算定方式を用いたことは事実である。しかし、そもそもローマ教会がベダの言う「正しい」方式を採用したのは630年代末か40年代初めであり、イングランドの教会がそれを採用したのもウィットビー教会会議（664）の直前と推定される。しかし、『教会史』は、これらのことに一切、言及していない⁹。しかも、『教会史』が記した論争はウィットビー教会会議だけであり、「正しい」方式以前のローマ教会方式をめぐるコロンバヌスやクミアンらの論争は紹介すらされていない。

もちろん、ベダの『教会史』のテーマは、イングランドの教会の「統一」であったから、ノーサンブリアの教会がローマ教会の「正しい」方式を受け入れてイングランドの教会統一の障害がとりのぞかれたウィットビー教会会議こそが書くに値する論争だったのであろう。しかし、ベダの『教会史』だけでは、アイルランドを含めた復活祭論争の全体像は理解できない。そもそも、復活祭論争はブリテン諸島で始まったのではない。その起源は2世紀にまでさかのぼり、それ以後、長くて複雑な経緯のなかで算定方式の原則が成立し、これがブリテン諸島における論争を左右したのである。「ケルト教会」における復活祭問題を理解するには、この長い前

であろう」と記しただけである。もちろん論争の表面化はコロンバの死後であるが、アダムナーンのこの沈黙には重大な意味があり、執筆意図がとかく議論される『コロンバ伝』であるが、その読み解く鍵は復活祭論争にあると筆者は考える。別稿で検討する予定である。

⁹ ベダは復活祭の期日の算定方式に造詣が深く、教科書『時間の計算について』*De temporum ratione*（725年完成、以下*The Reckoning*）を書いたほどであるが、その第51章ではアレクサンドリア/ディオニュシウス方式以外の「正しくない算定方式」の筆頭にヴィクトリウスの復活祭表をあげ、その間違いを詳しく指摘している。しかし、この方式はローマ教会がほぼ2世紀ものあいだ採用した算定方式であるが、その点は不問に付している。*Bede, The Reckoning*, pp. 132-34.

史をたどる必要がある。

しかし、これは容易なことではない。なによりも、復活祭論争に関する史料は、神学や天文学、数学にかかわる難解で高度に専門的な内容を含み、解釈が容易ではない¹⁰。また、史料のなかには改ざん文書や偽書も多く、高度の史料批判が必要である。復活祭論争の研究がきわめて少数の専門家に集中しているのは、こうしたことも原因であろう。「ケルト教会」の再検討のなかでも、復活祭論争を検証した研究はほとんどない¹¹。このこと自体が

¹⁰ 12 世紀の教会法学者カンタベリーの Eadmer が、『ウィルフリド伝』を書くにあたって、ウィットビー教会会議でウィルフリドがローマ教会の算定方式を解説したスピーチを、「こんな小さな書物のなかで読者に嫌悪感を催させるようなことを書く必要はない」‘ne in re huic opusculo non necessaria aliquod fastidium legentibus inferremus’ として削除した。これに関連して『教会史』の解説のなかで Plummer は、「ペーダの読者も、同じように省略してくれていたらよかったと思うだろう」と書いて、復活祭に関する論説の難解さを表現している。Eadmer, *Vita Wilfridi*, p. 173; *Venerabilis Baedae* (1896), vol. 2, p. 348.

¹¹ W. Davies の ‘The Myth of the Celtic Church’ (1992) は、「ケルト教会神話」に痛撃を加えた記念碑的論考として高く評価される。復活祭論争についても、註を含めて 10 頁ほどの小論のなかでほぼ 1 頁をあてて解説しているが、算定方式について事実誤認がいくつかあり、論旨は混乱している。一方、Charles-Edwards の *Early Christian Ireland* (2000) は 600 頁を越す大著で氏の初期中世史研究の集大成であるが、そこでは ‘Paschal Controversy’ と題する章を特別に設けてこの論争を論じている。管見によれば、算定方式に精通した一部の専門家を除くと、アイルランド中世史家のなかで復活祭論争を本格的に論じたのはこれだけである。しかし、月齢範囲に関する福音書の理解に混乱があり、全体として難解な解説になっている（後掲註 30 参照）。他方で、Stafford (ed.), *Companion* (2009) は、500-1100 年のブリテン諸島を対象に概説書というよりも研究動向を総括した専門書と呼ぶべきであり、教会史関係の章も多いが、そこでは「復活祭論争」Easter controversy という言葉があるだけで、内容を伴った言及はない (pp. 86, 165, 181)。たとえば、H. Pryce は、「第 10 章 キリスト教への改宗」において本稿の冒頭で紹介した 597 年の出来事にも触れてブリテン諸島史を書く難しさを具体的に論

復活祭論争の意義に対する評価と言えるかもしれない。しかし、「ケルト教会」論のなかでこの論争が占めてきた比重を考えるとやはり奇異である。筆者にこの論争を論じる資格も能力もないのは、もちろんである。しかし、中世ブリテン諸島の教会史を書くにあたって、復活祭論争は避けて通れないテーマである。また、欧語でも邦語でもこの論争を扱った文献では、史料や研究史に言及したものは少ない¹²。他方で、1985年に写本が発見され、ブリテン諸島の復活祭論争にあらたな史料が加わり、たとえばアイルランドにおける研究は活気を取り戻しつつある。こうした研究状況を踏まえ、本稿では復活祭論争の長い歴史をまず時系列に沿って概観し、前半では復活祭期日算定の方式とその原則の成立過程に焦点をあて、後半ではブリテン諸島における復活祭論争の史料紹介に焦点をあてて考察する。これによって、今後のブリテン諸島史研究のための基礎固めの一助としたい。

じているが、復活祭論争については「664年のウィットビーの教会会議の結果アイオナの算定方式が退けられ、アイオナの30年の支配が終わった」と書くだけである（p. 149）。

- ¹² 邦語文献として盛氏（1991）がアイルランドの復活祭論争を概観され、大橋氏が1998年と2011年に文書改ざんをテーマに論じている。しかし、両氏の議論はいずれも論点が多岐にわたり、その論旨は筆者にはきわめて難解であった。本稿はこれらの論考とは視点を全く異にするものである。一方、Holford-Strevensの*The History of Time: A Very Short Introduction*（2005）が翻訳された（正宗聡訳『暦と時間の歴史』、2013）。原著は、900頁を越す*The Oxford companion to the year*（Blackburn, B.との共著、1999）の簡約版にあたり、復活祭論争の手ほどきとして便利であり、それが邦語で読めるのは喜ばしいが、‘Patriarch of Alexandria’を「アレクサンドリアの君主」（70頁）と訳すなど、訳語や文脈の取り方に混乱が見られる。一方、チャールズ・エドワーズ著・常見信代監訳（2010）『ポスト・ローマ』では、復活祭論争にかかわる事柄が通奏低音のごとく繰り返されているが、原著には復活祭論争そのものの説明も議論もない。このため日本語版では常見が簡略な解説を書いている（375-78頁）。

1 初期教会と復活祭

キリスト教の復活祭は、ユダヤの過越祭を起源にしている¹³。最初期のキリスト教徒は、使徒とその後継者を含めてユダヤ教からの改宗者であり、みずからをユダヤ人と認識していたから、初代教会ではユダヤの過越祭に合わせてイエスの「受難と復活」を祝っていた。彼らにとってイエスの「受難と復活」は、救済の同じプロセスであった。イエスの受難は新しい契約の過越であり、イエスの復活はエジプトからの新しい脱出だったのである。

キリスト教がユダヤの過越祭を放棄し、「受難と復活」がもはや一体のプロセスとは受けとめられなくなった時に、問題が始まった。キリスト教会がみずからの手で「復活の日」を決めなければならなくなったからである。これは容易に片付く問題ではなかった。そこに至るまでの論争の歴史を三つの章に分けて検討したい。あらかじめ乱暴な言い方で要約すれば、復活祭論争の歴史は、初代教会から受け継いだユダヤの慣習の一つをキリスト教会独自の典礼に塗り替える歴史であった。同時にそのプロセスは、多様な文化的背景をもつ各地の信徒を復活祭の同じ暦に従わせキリスト教会を一つにまとめる歴史でもある。

1) ヨハネの伝統

記録された最初の復活祭論争は、2 世紀にローマ管区の教会と帝国属州

¹³ 過越祭とは、「出エジプト」に由来する祝祭で、イスラエルの民が神の命令に従ったことによって災いが「過越した」という故事に基づき、ユダヤ暦のニサン月 14 日（月齢 14 日、満月の日）の日没前に小羊を屠り、日没後から 15 日の明け方までにその肉を焼いて食し、エジプト脱出を記念するのである。これに続く七日間が「種入れぬパンの祭り」で、このあいだユダヤ教徒は酵母入りのパンを食べてはいけないことになる。イスラエルの民が「まだパン種を入れていない練り粉」を持って急いでエジプトを脱出した時のことを忘れないためである。本稿では、聖書の訳語は旧約聖書翻訳委員会訳・新約聖書翻訳委員会訳（岩波書店刊）による。同委員会訳では、旧約聖書では「種入れぬパンの祭り」、新約聖書では「除酵祭」と訳されている。

の小アジア地方の教会との間で起きている。これに関しては、カエサリアの司教エウセビオス（c. 260-339）がガリアの監督イレナイウス（c. 130-200）らの文書をもとに2世紀半ばと2世紀末の二つの論争を紹介している¹⁴。それによれば、直接の争点は「断食」をいつやめるかであったが、この議論を通して、曜日を問わずに復活祭をユダヤの過越祭と同じ日に行う小アジアの教会と、復活祭は福音書に従って「週の初めの日」に、つまり日曜日（主日）に行うべきであると主張するローマ管区を中心とする派とが対立することになったという。

この対立で注目されるのは、二つの論争において小アジア派の代表の主張である。2世紀半ばのポリュカルポス（スミルナの）と、世紀末のポリュクラテス（エフェソスの、190年ごろ没）がともに過越祭の日に復活祭を祝うのは「使徒ヨハネ」にさかのぼる伝統であると主張したことである。とりわけ、ポリュクラテスは、ローマ管区のウィクトールにあてた書簡のなかで、「身内が代々の司教で、自分は8人目になるが、ユダヤ人がパン種を捨てる日〔過越祭の日〕に復活祭を守ってきた」と主張し、さらに、この慣行が使徒ピリポ、使徒ヨハネ、ポリュカルポス、メリトと続いてきたことを文面に匂わせている。また、2世紀末の論争では、ウィクトールが小アジアの信徒の破門を発表したが、そのやり方が他の管区監督らに反対され、イレナイウスの仲裁によって破門は撤回されたという。

エウセビオスの紹介する論争から、初代教会の慣行が「使徒ヨハネの伝統」として2世紀の小アジアを中心とした教会に継承され、他方で、ローマ管区やガリアなどの教会がユダヤとのかかわりを断ち切って過越祭の直後の日曜日にキリスト教独自の復活祭を行うべきだと主張したことも明らかである¹⁵。それでも、彼らは小アジアの慣行を否定せず、容認した。エウ

¹⁴ エウセビオス『教会史上』、V-23, 24 (341-46頁)；ジャン・ダニエル『初代教会』、246-49頁。

¹⁵ Petersen (1992, p. 315) は、2世紀末のウィクトールの破門措置は、失敗に終わったとはいえ、「ローマの教会管区を超えてその基準を強制しようとした、記録に残る最初の試み」と解釈する。

セビオスの『教会史』は、5 世紀初めにアクイレシアの修士ルフィーヌス(Rufinus Aquileiensis)によってラテン語に翻訳され、西方世界に広く知られるようになる。ブリテン諸島における復活祭論争でも、『教会史』の紹介する二つの論争はコロンバヌスによって「寛容」を求める論拠として引用された¹⁶。

2) ニカイア公会議と復活祭

復活祭をめぐる二つの慣行の併存に区切りをつけようとしたのが、325 年のニカイア公会議であった。ただし、この問題に関する公会議の決議そのものは伝わっていない。エウセビオス(339 年没)の未刊の著『コンスタンティヌスの生涯』に公会議に参集した司教らにあてたコンスタンティヌス帝の書簡の引用があり、その文面から復活祭に関してニカイア公会議では二つの原則が確認されたと推測されるのである¹⁷。

その一つは、復活祭がすべての土地で同じ日に執り行われるべきという「教会の一致」の原則である。すでにアルル公会議(314)において「主の復活祭はすべての地で同じ日に挙行すること」が採択されていたが、あらためてキリスト教会の原則として確認したのであろう¹⁸。「教会の一致」が繰り返し求められたのは、キリスト教会独自の暦(教会暦)が発展するに伴い、復活祭は降誕祭とならんで典礼の起点となったからである。たとえば、四旬節^{レント}、昇天祭^{ペンテコステ}、聖霊降臨祭などは復活祭から数えて決められるから、

¹⁶ 後述、58 頁。ギルダス(Gildas)も『ブリテンの衰亡』のなかでエウセビオスを引用している。Gildas, pp. 156-58.

¹⁷ Eusebius, *Life*, III-18 (pp. 128-29).

¹⁸ *Concilium Arelatense*: 'Primo in loco de obseruatione paschae dominicae: ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis obseruaretur, ut iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas'. *Concilia Galliae*, p. 6-
§ 1. イタリックは筆者。ローマ司教が「毎年、その期日を書簡で知らせる」ことが決議されたが、出席者は西方の司教だけである。アルル公会議の実効性について Stern (2012), pp. 395-96.

復活祭の期日の不一致は、典礼暦に長期にわたる不一致をもたらすことになる。

二つめは、復活祭をユダヤの過越祭と同じニサン月 14 日ではなく、「主日」（日曜日）に挙行する原則である。もっとも、書簡にはこの原則に直接言及した文言はない。しかし、次の文面から復活祭はユダヤの過越祭と切り離してキリスト教会独自の祝祭として執り行うことが確認されたと解釈される。

「何よりも、このもっとも聖なる祝日を実施するにあたり、不信仰のために無法な罪によってその手を汚し、それゆえに当然ながら魂を盲目にされたユダヤ人どもの慣習に従うのは適当でない。…われわれはあの忌まわしいユダヤ人どもと共通のものをもたないようにしようではないか」。

この原則によって、[・][・][・][・][・][・]曜日を問わずに復活祭を過越祭の日に行うキリスト教徒は、「十四日主義者」（Quartodecimani）と呼ばれ排斥されることになる。ただし、月齢 14 日が[・][・]日曜日の時の復活祭はニカイア公会議では問題とはなっていない。この点が後に重要になってくる。

3) ユダヤ暦とユリウス暦

復活祭論争は、ニカイア公会議をもっても収束することはなかった。4 世紀後半からはアレクサンドリア教会とローマ教会の間で、6 世紀末からはブリテン諸島に飛び火して論争は続いた。これほど長期化した理由は、復活祭を過越祭の後の日曜日とする「原則」では教会が一致できたとしても、これまでのようにユダヤ人に頼らずに、キリスト教会独自の方法で期日を定めるには、解決すべき課題が多かったからである。

最大の課題は、月の運行に基づくユダヤ暦と太陽の運行に基づくユリウス暦とを調整して、過越祭の後の、つまりニサン月 14 日（月齢 14 日と同義、満月の日）の後の、日曜日を割り出すことである。それには、少なく

とも太陰暦と太陽暦を接合する（太陰太陽暦）ための周期，および春分と月齢範囲とを決める必要があった。ニカイア以後の復活祭論争に入る前にあらかじめこの問題をまとめておく。

i) 周期

ユダヤ暦は，月の運行に基づいているから 1 年は 354.37 日 ($29.53 \text{ 日} \times 12$) で，太陽暦の 1 年 (365.24 日) より 11 日ほど早く進む。このため，3 年で約一か月，20 年で約六か月と，年が進むにつれてその差が大きくなり，暦の上では夏であるが実際は冬のように，季節とのズレが大きくなる。このズレを調整するために，一定の周期で閏月を加えて太陰太陽暦にする方法がすでに紀元前 5 世紀のギリシアで知られていた。この調整方法が復活祭期日の割り出しに用いられ，19 年周期，16 年周期，84 年周期などに基づいて復活祭の期日が決められるようになる。

これらの周期のなかで，月の運行とのズレがもっとも少ないのは，19 年周期である。これは太陽年の 19 年間 ($365.24 \text{ 日} \times 19 = 6939.56$) と太陰年の 235 ヶ月 ($29.53 \text{ 日} \times 235 = 6939.55$) とがほぼ等しいという算定に基づいて 19 年ごとに閏月を加える方法である¹⁹。さらに 19 年目に「サルトゥス・ルーナエ」（以下，サルトゥス）と呼ぶ 1 日を加えて，微調整が行われる²⁰。

19 年周期を復活祭の期日算定に用いた最初は，ラオディケアの司教アナトリオス（277 年ごろ没）とされる²¹。4 世紀中葉までにアレクサンドリア

¹⁹ 古代ギリシアの天文学者メトン（Meton）の名前をとってメトン周期と呼ばれる。ただしメトン自身が発見したのか，メトンがバビロニアから借用したのか議論は分かれる。Hannah (2005), p. 85.

²⁰ ‘Saltus lunae’ とはラテン語で「月の跳躍」の意味。一回のメトン周期で累積するズレは $11 \times 19 = 209$ （1 年あたり 11 日のズレが 19 年分）であるが，209 日は 30 日では割り切れず，29 日余る。そこで 19 年目に 1 日を加算してから再び周期を始めなければならない。この加算をサルトゥスという。Blackburn and Holford-Strevens (1999), p. 306.

²¹ アナトリオスの 19 年周期は，エウセビオス『教会史下』（Ⅶ-32-14）に引用されているだけとされてきたが，第 3 章で紹介するように，「アナトリオスの

教会が19年周期に基づく復活祭表を公式に運用し、最終的にはこれがキリスト教会の周期となるが、そこに至るまでには長い時間がかかった。なぜなら、復活祭期日の算定は、周期計算という単なる計算技術だけの問題ではないからである。ユダヤの律法とキリストの新約の両者に矛盾しないように算定されなければならず、神学の問題でもあった。とりわけ春分と月齢範囲は神学の問題であった。

ii) 春分

復活祭の期日割り出しの起点になるのは、ユダヤの過越祭の日、ニサン月14日の満月の日である。旧約聖書には、春分についての記載はないが、過越祭がユダヤ暦の一月、春の月に行われたことは明らかである²²。キリスト教会は、この原則を継承するとともに、春分について独自の理論づけを行なった。たとえば、ペーダは、復活祭が光の時間が闇よりも長くなる春分の後でなければならない理由を、春分後の太陽は死の闇を克服して復活したキリストを意味し、その後に現れる満月は恩恵に満ちた教会を意味するからであると解説している²³。

キリスト教会の間では、毎年春分は天体観測によるのではなく暦の上で固定することで一致はできた。しかし、その具体的な日付で一致するまでには、やはり時間がかかった。たとえば、アレクサンドリア教会は、お

書」の写本の発見によって修正されつつある。

²² たとえば「レヴィ記」では過越祭は「第一の月、その月の十四（日）の夕暮れ」（24：5）で、その日に「刈り入れた初物の束を祭司のもとに持参しなければならない」（25：10）。「申命記」では、「第一の月」は「アビブの月」と呼ばれる（16：1）。捕囚後にこの月はニサン月の名称になる。

²³ たとえば、4世紀末のアレクサンドリア総主教テオフィロスの「復活祭表序文§2」。集大成として *Bede, The Reckoning*, pp. 152-53. また、コルンバヌスの教皇あて書簡（後述、55頁）やジャロウ修道院長ケオルフリスのピクト王あて書簡（*Bede, HE*, V-21, p. 544）では、月の光も神学的解釈の対象になった。

そらく 4 世紀中葉には 3 月 21 日の日付を採用したと推測される²⁴。3 月 21 日は実際の春分との誤差がもっとも少なく、最終的にはキリスト教会全体に採用されるが、この問題もまた、そこに至るまでには長い時間を要した。ローマでは、もともとカエサルのユリウス暦では 3 月 25 日が春分であったから、ローマ教会は 5 世紀半ばまでこの日付に固執し、他方で、ウェールズで 3 月 21 日が春分として最終的に採用されるのは 8 世紀である。

iii) 月齢範囲

復活祭期日の算定において、もっとも議論が分かれたのは月齢範囲であった。とりわけローマとブリテン諸島ではそうである。月齢範囲とは、春分の後にくる満月の日（月齢 14 日、ニサン月 14 日）の後に来る「日曜日」を割り出すために必要な条件である。なぜなら、初期のキリスト教徒はどの曜日であっても月齢 14 日に、ユダヤの過越祭の日に、復活祭を祝ってきたが、もはやこの慣行は許されず、日曜日でなければならない。しかし、復活祭の日曜日が毎年かならず同じ月齢（日付）になることはない。このため、月齢 14 日が月曜日の時は次の日曜日は 6 日後であるから復活祭は月齢 20 日、月齢 14 日が火曜日の時は次の日曜日は 5 日後の月齢 20 日になる。このように、復活祭の可能性のある日曜日の月齢は 7 日間の範囲になる。これが月齢範囲（Paschal lunar limits）である。

「復活祭は日曜日」の原則は、キリスト教の復活祭がユダヤの過越祭から分離するための重要な条件である。しかし、これはきわめて困難な課題であった。どの範囲を取るか、キリスト教会は聖書にその根拠を求めたが、聖書の記述には矛盾した要素が含まれているため、解釈の違いを招いたか

²⁴ もともとアレクサンドリアの教会は 3 月 22 日を春分としていた。この日付はアレクサンドリアの天文学者プトレマイオスが天体観測に基づいて記録した紀元 140 年の春分に由来するもので、アレクサンドリア教会に継承されていたと思われるが、おそらくアタナシオスの司教時代に 19 年周期と春分の関係について何らかの改革があり、3 月 21 日に変更されたと推測されている。Mosshammer (2008), pp. 44, 148-50.

らである。その上、ユダヤ暦では一日は日没に始まり日没に終わる²⁵。つまり日付（月齢）は日没後が変わる。これもまた、真夜中に日付が変わるローマ人や後代の論争当事者らを悩ませた問題の一つである。

福音書には、イエスの受難から復活に至るまでの出来事は日を分けて記されていないが、四福音書はイエスが磔刑に処せられたのが過越祭に近い金曜日であること、復活したのが「週の初めの日」つまり日曜日であること、この二点について一致している。しかし、曜日では一致しても、これらの曜日の日付（月齢）になると、「ヨハネによる福音書」では、イエスの受難はすべて14日の「過ぎ越しの準備の日」（金曜日）に起きている。イエスが弟子たちとともにした「最後の晚餐」は日が沈んで日付が14日になった夜の食事（13：1）であり、14日の日中、過越祭のために小羊が屠られるまさにその時に「神の子羊」イエスが十字架刑に処せられている（18：12, 19：14, 31）。さらに埋葬も同日に行われたと読むことができ、「安息日あけの第一日目のこと、マグダラのマリアが早朝、まだ闇であるうちに」墓に来ると、「あの石が墓から取り除かれているのを目にする」という（20：1）。一方、「共観福音書」の例として「マルコによる福音書」によれば、「最後の晚餐」は14日の日没後に、つまり日付（月齢）が変わって15日になった夜の過越の食事として描かれ（14：12, 18）、その後の磔刑、埋葬はすべて15日の出来事とされている（27：1, 45, 60）。「ヨハネによる福音書」と「共観福音書」の間には1日のズレがある²⁶。

このように月齢範囲の拠りどころとなる聖書のテキスト自体に相違があり、どの記述に基づくかによって月齢範囲の取り方に相違が出ることにな

²⁵ ここでは立ち入らないが、旧約聖書のテキストすべてが一日の始まりについて同じとらえ方だったわけではない。詳しくは Charles-Edwards (2000), pp. 393-94.

²⁶ 出来事の順序を時間的に追った場合、「ヨハネによる福音書」が他の福音書よりも史実に近いとされる。スローヤーン・鈴木脩平訳（1992）、『現代聖書注解』301頁；鈴木研訳（1995）「マルコ」73頁（訳注）；Holford-Strevens (2005), p. 44.

る²⁷。ニカイア以後のキリスト教会では、アレクサンドリア教会が4世紀末までに「共観福音書」に従って月齢範囲を15-21日とした。これは、特にニサン14日を避けて反ユダヤ主義を明確にするためであった²⁸。一方、ローマ教会は、周期は次に見るように二転三転したが、月齢範囲は3世紀初めから7世紀半ばまで、16-22日を堅持した。これは、「ヨハネによる福音書」を「受難は月齢14日、埋葬は15日、復活は月齢16日」と解釈し、復活祭は月齢16日かそれ以後を原則にしたことによる²⁹。一方、アイルランド方式も「ヨハネによる福音書」を根拠にしているが、より厳密に解釈して14-20日としている³⁰。しかし、月齢範囲に14日を含んだことで、アイルランド方式には、十四日主義の嫌疑がつきまとうことになる。

以上のようにキリスト教会は、ニカイア公会議以後、太陰暦と太陽暦を調整するための周期、春分の期日、月齢範囲という三つの要素を基準に復

²⁷ さらに複雑なことに、過越祭に続く除酵祭の七日間が月齢範囲の取り方に影響を与えたが、除酵祭（種入れぬパンの祭り）の日付（月齢）について旧約聖書のなかでも違いがあった。たとえば、「出エジプト記」は、かなり曖昧であるが、15-21日と読め（12：18-19）、「レヴィ記」では15-21日（23：5-6）である。しかし、「申命記」では（16：2-3）14日から20日となっている。

²⁸ Nothaft (2012), p. 61.

²⁹ ローマ方式が、「ヨハネによる福音書」を根拠にしていることは、すでに一世紀以上も前に Plummer が指摘しているが（*Venerabilis Baedae*, 1896, p. 350, n. 2）、これに注目するようになったのは、ブリテン諸島史では Ó Croínín (*Cummian's Letter*, 1988, p. 23) 以後である。

³⁰ Charles-Edwards (2000, pp. 399-404) は、アイルランド方式の月齢範囲14-20日が「共観福音書」を根拠していると論じ、受難と復活に関する詳細な4種類の日程表を作成しているが、アイルランド方式が「共観福音書」を拠りどころにしたことを示す史料は皆無である。Charles-Edwards のこの誤解が4枚の表相互の整合性に問題を残すことになっている。また、ヘブライ・ユダヤ暦研究の第一人者 S. Stern の最新作（2012）は、古代の地中海世界における暦の変化を帝国・国家・社会の視点から論じた専門書であるが、アレクサンドリア方式の月齢範囲の根拠を「ヨハネによる福音書」、ローマ方式のそれを「共観福音書」と論じ、混乱している（pp. 405-6）。

活祭の具体的な期日の算定を行うようになった。しかし、算定基準となる三要素それ自体にさまざまな解釈の余地があり、「教会の一致」は困難であった。この結果、多様な算定方式が試みられ、地域によって、あるいは国によって異なる典礼暦に従う状態が続くことになる。6世紀末からブリテン諸島を舞台に展開した復活祭論争において、論議の対象となったのは、「アレクサンドリア方式」、「ローマ方式」、「アイルランド方式」の三つの算定方式である。次にその具体的内容を検討したい。

2 アレクサンドリア教会とローマ教会

復活祭論争の第二は、4世紀から5世紀半ばにアレクサンドリア教会とローマ教会との間で展開した。この過程で、アレクサンドリア教会が科学と独自の聖書解釈に基づいて復活祭期日の算定方式を完成させる。ジャン・ダニエルは、キリスト教史におけるアレクサンドリアを、「セム語族の社会からやってきたキリスト教がギリシア文化と結びついた場」、「初代教会から受け継いだキリスト教の習俗がユダヤ教的な表現から抜け出してヘレニズムのヒューマニズムのもっともよい部分を身につけた場」と位置づけている³¹。このような文化的風土のアレクサンドリアで、復活祭期日の算定方式が完成したのである。

1) アレクサンドリア方式

アレクサンドリア教会による復活祭期日の算定方式（以下、アレクサンドリア方式）は、19年周期（19年目にサルトゥス）、春分3月21日、月齢範囲15-21日をその完成版としている。この方式は、西方世界ではディオニュシウス・エクシグウス（Dionysius Exiguus, c. 470-c. 550, 以下ディオニュシウス）の方式として広く知られ、ディオニュシウスが完成者であるかのような印象を与えているが、それは正確ではない。ディオニュシウ

³¹ ジャン・ダニエル『初代教会』293-94頁。

ス自身が、525 年に作成した復活祭表の序文のなかで、19 年周期の発展はアレクサンドリア司教（総主教）のアタナシオス、テオフィロス、キュリオスの三人によることを明記している³²。この三人はいずれも「ギリシア教父」としてキリスト教史に名前を刻まれた正統信仰擁護者であるが、復活祭表の完成者でもあった。

i) アタナシオス、テオフィロス、キュリオス

アレクサンドリア方式が、この三人の司教（総主教）時代にその内容を整え完成に向かったことは残存史料でも確認できる。まず、アタナシオスの司教時代（在任 328-373）について³³、復活祭期日を各地の教会に知らせるために四旬節前に出した書簡（Festal Letters）が 45 通現存する³⁴。これによって、2 件を除いて復活祭期日の算定に 19 年周期が用いられ、実際に運用されていたことが確認される³⁵。

次のテオフィロスの時代（在任 385-412）には、書簡による復活祭期日の

³² Krusch, *II*, p. 63.

³³ アタナシオスはニカイア信条（*Symbolum Nicaenum*）の代弁者として知られるが、325 年の公会議へはアレクサンドリア司教の随行者として出席した。アタナシオスの司教時代であるが、彼はその生涯を正統教義（三位一神論）の擁護に奔走し、司教就任後もアリウス派との抗争から司教罷免や亡命を繰り返したため、この司教時代には幾度もの空白期間がある。

³⁴ *Athanasius*, pp. 1025-130. アレクサンドリアの「復活祭書簡」の現存する最初は、アタナシオスの前任司教ペトロスの 309 年の書簡（一通）で、これも 19 年周期に基づくとされる。アタナシオスの書簡の年代特定について Barnes (1993), pp. 42, 183-91; Gwynn (2007), pp. 46-48, 78-80. アタナシオスの「復活祭書簡」は聖書注解をも記して司牧の役割を果たした。特に 367 年の書簡（XXXIX, pp. 1126-27）は、原語がギリシア語の四福音書を含む、27 の文書を全教会の信仰の正典つまり「新約聖書」としたことで知られる。

³⁵ 2 件とは 346 年、349 年の復活祭である。これらの年にアレクサンドリア教会は、ローマ教会の算定する復活祭期日に合わせたと解釈される。Blackburn and Holford-Strevens (1999), p. 807; Mosshammer (2008), pp. 167, 179. 後掲註 68 参照。

伝達ではなく、総主教の名前で100年間についての復活祭表が作成され、これが執行されていたことが明らかである³⁶。教会の数が増え地理的に広がるにつれて、復活祭書簡はすぐには遠隔の地に届かなかった。これは「教会の一致」として看過できない問題であり、その解消策として将来にわたる日付を記した復活祭表が考案され、それぞれの教会はいつ祝うべきかを知る仕組みになったのである³⁷。ただし、テオフィロスの復活祭表の本体は伝わっていない。390年初めにテオフィロスがこの表を皇帝テオドシウスに献呈しており、それに付された「献辞」と復活祭表の「序文」からテオフィロスの表の意図、原則を知ることができる。

皇帝へ献呈した背景として考えられるのが、その前年に皇帝の布告が出され、すべての日曜日および復活祭前と後の各一週間を祝日とすることが決定されたことである³⁸。これによって復活祭にはじめて公的な地位が与えられ、復活祭期日の正しい算定はいまや帝国の公的生活の上で重要な意義をもつようになった。これをローマ教会にアレクサンドリア方式を採用させる好機ととらえ、皇帝の支持と後押しを期待して、帝の治世開始(380)

³⁶ テオドシウス帝への献辞：「〔復活祭表の〕100年の始まりを陛下の治世1年目において、神の思召しによって陛下から連綿と続いているのがわかるようにした」、‘Principium autem centum annorum primum nominis tui posui consolatum, in quo procedere iudicio dei dignus inventus es, o beatissime imperator’, Krusch, *I*, pp. 220-21. 後述の教皇レオの皇帝マルキアヌスあて書簡(*ibid.*, pp. 257-61), アレクサンドリア総主教プロテリウスのレオあて書簡(*ibid.*, pp. 269-78)からも100年間の表であることが確認される。

³⁷ 「復活祭書簡」が廃止されたわけではない。テオフィロスは15通の「復活祭書簡」を書いたと推定されるが、残存するのは386年から395年までの5通だけで、いずれも断片である。したがって、その内容全体を知ることにはできないが、残存書簡には復活祭日についての言及はなく、聖書や教義の注解が主な内容である。「復活祭書簡」の役割が変わったのであろう。Russell (2007), pp. 47-49.

³⁸ Hunt (1993), pp. 144-45. 389年には異教の祭りを、ローマの建国記念日を除いて祝日とすることが禁止され、暦のキリスト教化が進んだ。

から 100 年間の復活祭表を作成したと推測される。

一方、テオフィロスの「序文」は、アレクサンドリア方式の算定原則をはじめて包括的に説明した文書として位置づけられる。その原則は、次の三点にまとめることができる。一つは、春分を ^{ファメノト}Phamenoth 月 25 日(ユリウス暦 3 月 21 日)と正式に定め、「律法に従って」復活祭は「春分の後にくる満月の次の日曜日」という原則である (§ 2)。第二は、「共観福音書」に従って、「救世主が裏切られたのは月齢 14 日、磔刑が月齢 15 日、復活が月齢 17 日」という解釈である (§ 3)。第三は、ニサン月 14 日が日曜日の時は、復活祭は一週間後に延期するという原則である。その理由は、14 日を復活祭にすれば、まだ月が満ちていない 13 日に断食をやめることになり、律法に反するからである (§ 3, 4)³⁹。

³⁹ ‘Prologus Theophili’, § 2-4, in Krusch, *I*, pp. 223-225; Russell (2007), pp. 81-84. Krusch は「序文」のラテン語版とギリシア語版を併記しているが、本稿はラテン語版による。ギリシア語版は 7 世紀の *Chronicon Paschale* からの引用であり、この著者はアレクサンドリア方式の反対者として知られ、§ 4 は自身の論理に合わせて日付を改ざんしている。Russell は、この改ざんには一切触れずにギリシア語版に基づいてこの部分を「月の 13 日に裏切られ、14 日に磔刑にかけられ、16 日に蘇られた」という意味で英訳しているが、この意味ではアレクサンドリア方式を説明できない。§ 4 のラテン語版は ‘Dehinc quoniam etiam salvator *quarta decimal luna* traditus est, hoc est v. feria, *quinta decima* crucifixus est, tercio die surrexit, hoc est *xvii luna*, que tunc in dominicam inciderat diem, ut evangeliorum scriptura demonstrate’, Krusch, *I*, p. 225. イタリアックは筆者。アレクサンドリア総司教プロテリウスもテオフィロスが「裏切り 14 日、磔刑 15 日、復活 17 日」としたことを後の教皇レオにあてた書簡のなかで確認している。Krusch, *I*, p. 271. 後代のことであるが、「裏切り 14 日、磔刑 15 日、復活 17 日」は、西方教会の正統教理となり、バエグも「カトリックであれば誰も疑わない教え」と記している。Bede, *The Reckoning*, pp. 128-29. *Chronicon Paschale* は Mosshammer (2008), chp. 13 参照。なお、テオフィロスの「序文」のラテン語版には § 5 がある。これはローマ教会の「復活祭は 4 月 21 日より後にならない」原則を特に標的にしている。後述 33 頁。

このようにテオフィロスは、アレクサンドリア方式が「律法」（レヴィ記）と「共観福音書」に沿うことを明確にしたのであるが、第一、第二の原則は初期教会以来のさまざまな解釈に決着をつけたものである。しかし、第三の「月齢 14 日が日曜日」の場合の規定は、新しい原則と解釈される。第 1 章で述べたように、ニカイア公会議で批判されたのは、曜日を問わずにユダヤの過越祭と同じ月齢 14 日に復活祭を祝うことであった。彼らは十四日主義者として排斥されるようになるが⁴⁰、たとえば月齢 14 日でも、その日が日曜日のときに復活祭を祝うのは、十四日主義ではない。アレクサンドリアでも、この慣行が特に問題視された形跡はない。実際にも、テオフィロスの前任であるペトロスやアタナシオスの司教時代には月齢 14 日が日曜日のときに復活祭が行われている⁴¹。「月齢 14 日が日曜日」の問題は、それまでは司教の裁量にゆだねられていたのが、テオフィロスによって原則化されたのであろう⁴²。この問題が大きな争点になるのは、第 3 章で紹介するようにブリテン諸島での論争であり、テオフィロスの原則が「ニカイアの原則」としてアイルランド方式を批判する論拠となる。

テオフィロスのあげる算定原則は、その後のアレクサンドリア方式の基

⁴⁰ Stern (2012, pp. 414-20) によれば、十四日主義のかどで異端とされた例が出てくるのは、小アジア、パレスティナにおける 370 年代、80 年代からで、「突如として」出てくるといふ。この地方では 2 世紀のポリュカルポス以来の慣習が継続していた可能性もあるだろうが、「教会の一致」のために特定集団を排斥するための方策に使われた可能性も否定できない。

⁴¹ ペトロスの 309 年の「復活祭書簡」では復活祭は 4 月 10 日（日）で、月齢 14 日である。アタナシオスの 333 年の「復活祭書簡」（V, p. 1062）でも、復活祭 4 月 15 日（日）は月齢 14 日であるが、原則との矛盾に気づいた後代の手で 15 日に修正されたと解釈されている。Mosshammer (2008), pp. 151, 167.

⁴² 一週間延期の原則は、テオフィロスの時代には広く知られていたと思われる。たとえば、ミラノ司教アンブロジウス Ambrosius が、ローマ教会の方式では 386 年の復活祭（4 月 18 日）が月齢 14 日になることについて、北イタリアの司教らに書簡を送り、アレクサンドリア方式に沿って延期するように勧告している（*Ambrose of Milan*, 'Epistula Extra Collectionem 13', pp. 281-91）。

準となり、これをもってアレクサンドリア方式は実質的に完成したと言える⁴³。足りないところがあるとすれば、その復活祭表はエジプト暦に基づいており、1 年の始まりは 9 月であり、また、上記の春分の日に示されるように月日の数え方もユリウス暦とは一致しなかった。アレクサンドリア方式がユリウス暦を利用する西方世界に足場を持つためには、この点の修正が望まれた。

この課題に対処したのが 444 年ごろに作成された「キュリロスの復活祭表」である。作成者キュリロスは、一般にはテオフィロスの甥で総主教職の後継者キュリロス（在任 412-444）とされている。「キュリロスの表」は、テオフィロスの復活祭表を 437 年から引き継ぐ形でユリウス暦に変換し、531 年までの 95 年間（19 年周期の 5 回転）の復活祭期日を算定している。これによってアレクサンドリアの算定方式がはじめてユリウス暦の枠組みの上に置かれることになり、西方世界に受け入れられるための条件が整えられた⁴⁴。さらに、「キュリロスの表」は、当時の紀年法である「ディオクレティアヌス紀元」（Annus Diocletiani）の元年（西暦 284 年）と、19 年周期の始まりの年とを合わせて、ディオクレティアヌス紀元 153 年（西暦 437 年）からの表を作成し、算定方式に専門知識のない信徒にも見やすい構成になっていた。「キュリロスの表」の作成された 444 年ごろは、後述するように復活祭期日をめぐるローマ教会との協調関係が暗礁に乗り上げていた時期にあたる。この表もまた、皇帝（テオドシウス 2 世）に献呈されている。当時のこうした状況から、ユリウス暦の採用などは、皇帝の援護で

⁴³ Bede, *The Reckoning*, p. xli.

⁴⁴ 「キュリロスの表」はディオニュシウスの復活祭表に取り込まれて伝えられている。また、表に付された「序文」（Krusch, *I*, pp. 337-43; *St. Cyril of Alexandria*, pp. 122-29）が、アイルランドでは 7 世紀にクミアンの書簡、8 世紀初めには *Munich Comptus* のなかで引用されている。*Cummian's Letter*, pp. 86, 88; *The Munich Computus*, § 51. 3-12, § 52. 49-60. しかし、この「序文」はキュリロスの作ではなく 6 世紀の偽書だったことが確認されている。

ローマ教会に受け入れさせようとする戦略であったと推測される。

「キュリロスの表」をもって復活祭期日算定方式としてのアレクサンドリア方式は完成した。西方教会に広く採用されるために、まだ欠けているものがあつたとすれば、それはギリシア語で書かれていたことである。この最後の課題に取り組んだのが、半世紀以上も後のディオニュシウスである。ただし、それはアレクサンドリア教会ではなく、ローマ教会の要請を受けてのことであつた。

ii) ディオニュシウス

ディオニュシウスは、スキタイ出身の修道士で、500 年ごろからローマに居住したと推測される。当時はローマ教会がニカイアなど東方で開催された公会議の決議を教会法の権威ある規範として徐々に受容し始めた時期に当たり、これらのテキストをラテン語に翻訳する作業が始まったところであつた。この作業にあたつた中心人物が、ギリシア語とラテン語に通じたディオニュシウスで、ニカイア（325）からカルケドン（451）までの公会議決議をラテン語に翻訳し、さらに教皇シリキウス（在任 384-99）からアナスタシア 2 世（在任 496-98）までの教皇教令 41 を集め、この二つを「教会法令集」（*Corpus canonum*）にまとめた。ディオニュシウスの編纂した「教会法令集」は、ローマ教会の公式の法令集ではなかったが、北部ヨーロッパに広く知られ、13 世紀までにもっとも利用されたテキストの一つになる。教会法の歴史の上でディオニュシウスは、「4 世紀、5 世紀のギリシア語による公会議決議と教皇教令をラテン語に翻訳して西方の教会法の土台に据えつけた」と位置づけられている⁴⁵。

このような作業のなかで、520 年代に教皇ヨハネス一世がローマ教会の復活祭表であるヴィクトリウス表に代わる新しい復活祭表の研究を要望し、ディオニュシウスに白羽の矢が立ったのであろう。525 年に教皇庁のボ

⁴⁵ Pennington (2007), pp. 396-97. ディオニュシウスの「教会法令集」の写本が 34 伝わっている。

ニファキウス (Bonifacius, 後に教皇) とボヌス (Bonus) あてに復活祭表を送っている⁴⁶。ディオニュシウスの復活祭表は、彼自身のオリジナルではなく、これも翻訳・編纂作業の一つと言える。たとえば、その表は「キュリロスの表」の最後の部分である 513-531 年 (ディオクレティアヌス紀元 247 年) までをまず書き写してラテン語に翻訳し、それに新しく 532 年から 627 年まで 95 年間 (19 年周期 × 5 回転) の表を加えたものである。しかも、周期や月齢範囲などには一切の手を加えず、すべて「キュリロスの表」の原則に従って算定されている。そこに算定家としての独自性はない⁴⁷。

ディオニュシウスの復活祭表の「新しさ」は算定方法ではなく、別のところにある。その一つは、年代表記に「キリスト紀元」を用いたことである。「キュリロスの表」は「ディオクレティアヌス紀元」に基づいており、ディオニュシウスの表でも 531 年まではこの表記に拠っているが、新たに加えた 532 年からは '*Anni Domini Nostri Iesu Christi*' と書いて、「西暦」(Annus Dommini, AD) で表記した。その理由を表の「序文」にあたる「司教ペトロニウスあて書簡」のなかで⁴⁸、次のように説明する。

「この表に信仰心のかけらもない迫害者の名前を残すと、その記憶を永久化させることになる、…532 年をディオクレティアヌス紀元 248 年と

⁴⁶ Krusch, *II*, pp. 82-86. ディオニュシウスの復活祭表の序文は、「司教ペトロニウス Petronius あて書簡」と「ボニファキウス Bonifacius とボヌス Bonus あて書簡」からなっている。なお、この復活祭表は、教皇がこれを承認した可能性もあるが、翌年、ヨハネスが死亡してしまい、その後の後継者たちはゴート戦争などで復活祭表どころではなかったのであろう。すぐに採用されることはなかった。

⁴⁷ ディオニュシウスの復活祭表は Krusch, *II*, pp. 69-74. Warntjes (2010) は、「キュリロスの表」の継続版がすでにギリシア語で書かれていて、ディオニュシウスはそれをラテン語に翻訳しただけという可能性を指摘している (pp. XXXIX, XXXIX)。

⁴⁸ 司教ペトロニウスが誰なのかはわかっていない。

表記するのをやめて、われわれの希望の始まりであり、救いの始まりである、主の受肉を元年とし、キリスト紀元 532 年と記載した」⁴⁹。

周知のように「西暦」は、年代の普遍的な枠組みとして歴史学に重要な影響を与えることになる。しかし、ディオニュシウス自身は将来の復活祭を決定するための概念として用いたのであり、過去の出来事の枠組みとしてこれを考えたのではない。「西暦」がはじめて歴史叙述に用いられたのはベーダの『教会史』（731）である⁵⁰。

ディオニュシウスの復活祭表のもう一つの「新しさ」は、アレクサンドリア方式はニカイア公会議で決定された方式であるという「ニカイア神話」

⁴⁹ Krusch, *II*, p. 64: ‘Quia vero sanctus Cyrillus primum cyclum ab anno Diocletiani CLIII coepit et ultimum in CCXLVII terminavit, nos a CCXLVIII anno eiusdem tyranni potius quam principis inchoantes, nolumus circulis nostris memoriam impii et persecutoris innectere, sed magis elegimus ab *incarnatione Domini nostri Iesu Christi annorum tempora* praenotare; quatinus exordium spei nostrae notius nobis existeret, et causa reparationis humanae, id est, passio redemptoris nostri, evidentius eluceret’. イタリアは筆者。もともと「ディオクレティアヌス紀元」は、この皇帝の迫害にあった殉教者を記念する「殉教紀元」としてキリスト教徒の間で用いられていたものである。「キリスト紀元」の創始者をディオニュシウスとするのが定説であるが、McCarthy (2003, pp. 31-53) は、「キリスト紀元」はすでにエウセビオスの時代から知られており、ディオニュシウスが断りなしに使用しただけと異論を唱える。

⁵⁰ ただし、ベーダの『時間の計算について』（*The Reckoning*）の第 66 章は ‘The Greater Chronicle’ と題してアダムからの歴史を延々と記した歴史書であるが、「西暦」はディオニュシウス復活祭表の始まりである 532 年 (p. 225) と、アイオナがエグバートの説得でディオニュシウスの復活祭表を受け入れた 716 年 (p. 235) にしか用いられていない。これ以外の年代は、「天地創造」を元年とする伝統的な ‘Annus Mundi’ で表記されている。ベーダにとって上記二つの出来事は、ディオニュシウスの伝えたアレクサンドリア方式の勝利を意味する特別な出来事だったのであろう。

を確立し、これを西方世界へ伝えたことである。たとえば、「司教ペトロニウスあて書簡」の冒頭で、19 年周期（アレクサンドリア方式）は、ニカイア公会議に参集した 318 人の司教が「知恵と聖霊の導き」によって承認された主張している⁵¹。この主張を裏付けるために、ディオニュシウスが「カノン 79 条」と呼ぶ規定（「アンティオキア公会議決議第 1 条」であるとみずから説明している）を引用し、復活祭に関するニカイアの決議を遵守しない者は聖俗を問わず破門にされ、教会から追放され、また、ユダヤ人と同じ日に復活祭を祝う者は教会から追放されることが決められたと主張した⁵²。さらに、教皇レオの書簡（451）の一節、「ニカイアの定めた法に逸脱した者は、使徒座の教皇が処分する」を引用して、自身の主張にいつそう

⁵¹ Krusch, *II*, p. 63: ‘*sequentes per omnia venerabilium CCCX et octo pontificum, qui apud Niceam, civitatem Bithiniae, contra vesaniam Arrii convenerunt, etiam rei huius absolutam veramque sententiam; qui XIII lunas paschalis observantiae, per decem et novem annorum redeuntem semper in se circulum stabiles immotasque fixerunt, quae cunctis seculis eodem, quo repetuntur, exordio, sine varietatis labuntur excursu.* イタリアックは筆者。

⁵² Krusch, *II*, p. 66: ‘*Denique in sanctis canonibus sub titulo septuagesimo nono, qui est primus ipsius Antiocheni concilii, his verbis invenitur expressum: Omnes qui ausi fuerint dissolvere definitionem sancti et magni concilii quod apud Nicæam congregatum est, sub præsentia piissimi et venerandi principis Constantini, de salutifera solemnitate paschali, excommunicandos et de Ecclesia pellendos esse censemus, si tamen contentiosius adversus ea quæ bene sunt decreta perstiterint. Et hæc quidem de laicis dicta sint. Si quis autem eorum qui præsunt Ecclesiæ, aut episcopus, aut presbyter, aut diaconus, post hanc definitionem tentaverit, ad subversionem populorum et Ecclesiarum perturbationem, seorsim colligere, et cum Judæis Pascha celebrare, sancta synodus hunc alienum jam hinc ab Ecclesia judicavit.* もう一つの「序文」である「ボニファキウスとボヌスあて書簡」でも同じ主張を繰り返している。 *Ibid.*, p. 82.

の権威を与えている⁵³。

ディオニュシウスはこうしてアレクサンドリア方式の神聖なる起源を強調するが、ニカイア公会議がアレクサンドリア方式の採用を決議した事実のないことは、これまでの論証からも明らかであろう。また、アンティオキア公会議（341）の決議にも、レオの書簡にも、ニカイア公会議におけるアレクサンドリア方式の採用をうかがわせる文言はない⁵⁴。そもそもディオニュシウスの引用する文章自体にそのような文言はない。それでも、もっともらしく史料を並べ立ててニカイア決議とアレクサンドリア方式を直結させたのである。ディオニュシウスのこのような史料操作を 20 世紀初めにアイルランド史家の一人が「もっとも大胆な記録改ざんの一つ」と断罪している⁵⁵。

ただし、ディオニュシウスは、「ニカイア神話」の編集者であって創作者ではない。その半世紀前の 370 年末から 80 年代に、「ニカイア公会議で 19 年周期が採択された」、「ニカイア公会議で復活祭期日の算定がアレクサンドリア教会に委ねられた」という言説が広まっている⁵⁶。いずれもテオフィロスとの関連で記された史料であり、当時、復活祭期日をめぐってテオフィロスがローマ教会にアレクサンドリア方式を採用させるべく皇帝に進言し

⁵³ Krusch, *II*, p. 67. ‘Contra statuta canonum paternorum, quæ ante longissimæ ætatis annos in *urbe Nicæa* spiritalibus sunt fundata decretis, nihil cuiquam audere conceditur; ita ut si quis diversum aliquid velit decernere, se potius minuat quam illa corrumpat.

⁵⁴ *Synod of Antioch*, p. 292；教皇レオの書簡は、女帝プルケリア（Pulcheria Augusta）あてである。 *Letters of Leo the Great*, CV, p. 136.

⁵⁵ Mac Carthy (1901), p. lvi.

⁵⁶ デイオニュシウスの 30 年前にゲンナディウスが *De viris illustribus*（『偉人伝』）の「テオフィロス」の項（xxxiii）で、また、ミラノ司教アンブロジウスが 386 年の書簡のなかで（前掲註 42）、それぞれアレクサンドリア方式とニカイアとの関係を論じている。 *Hieronymus und Gennadius*, pp. 73-74; *Ambrose of Milan*, pp. 281-82.

ていたこと、また同様の動きはキュリオスの時代にも続いたことはすでに紹介したとおりである。さらに、この時期はアンティオキア教会の分裂をめぐっても東西の教会の間でさまざまな駆け引きが行われていた時期でもある。「ニカイア神話」は、このような状況のなかでアレクサンドリア教会によってすでに喧伝されていたのであり、それが公会議決議や教皇文書などの史料に精通したディオニュシウスによって編集され確立されたのである。

ディオニュシウスの復活祭表は、実質的にはアレクサンドリア教会の作品であったが、二通の書簡からなる「序文」と具体的な算定原則を解説した‘argumenta’を合体して、「ディオニュシウス著『復活祭の書 *Liber de Paschate*』」として、後に西方世界に知られるようになる(傍点、筆者)。ディオニュシウスは教会法の権威でもあったから、その著作が説く「ニカイア神話」は威力を発揮した。とりわけブリテン諸島ではそうである。ローマ教会がアレクサンドリア方式(ディオニュシウス復活祭表)を採用したことが確認される640年以後、「ニカイア神話」は時には「破門」をちらつかせて対立する教会をけん制する手段となる。

2) ローマ方式

ローマ教会の復活祭表のなかで、一定の周期に基づいて算定された表として知られるのは、年代順に「ヒッポリュトスのカノン」、「ローマ式周期表」、「ヴィクトリウス復活祭表」、「アレクサンドリア/ディオニュシウス復活祭表」の四つがある。このうち、ローマ教会の公式復活祭表として特にブリテン諸島における論争に深く関係したのは、5世紀半ばに作成されたヴィクトリウス復活祭表である。この表は、復活祭期日に関するローマの3世紀以来の理論的伝統とアレクサンドリア方式のもつ科学性の両方を取り込もうとしたところに特徴あり、この妥協が混乱を招くことになる。

i) 「ヒッポリュトスのカノン」

ローマ最初の周期表として知られるのが、エウセビオスの『教会史』で

紹介された「ヒッポリュトスのカノン」である⁵⁷。ヒッポリュトス (Hippolytus, c. 170-235) は、3 世紀の西方教会における最大の思想家とされ、多様なテーマの著作をギリシア語で著したとされる。その一つに「パスカについて」があり、この著作のなかで「16 年周期のカノンを提案した」という。その著作も「カノン」も伝わっていなかったが、1551 年に思わぬところから「カノン」が発見され、その概要が明らかになった⁵⁸。

この「カノン」のなかで、特に注目されるのは次の三点である。その第一は、碑文が 222 年から 333 年までの 112 年間について、過越祭の日付（ニサン月 14 日）とその曜日、および復活祭の日曜日の日付の二つの日付をユ

⁵⁷ エウセビオス『教会史下』（VI-22-1）。ヒッポリュトスの生涯と著作については、同名異人が数名いたことから現在でも「ヒッポリュトス問題」として議論は複雑に分かれる。詳しくは Mosshammer (2008), pp. 118-121. 邦語文献では「ノエトス駁論」を翻訳された小高毅氏の解説を参照 (1995, 468-476 頁)。ただし、Mosshammer も小高氏もヒッポリュトスを「東方の出身」としているが、Stern (2012, p. 327) は、根拠がないと否定する。ヒエロニムス (c. 340-420) がその *De viris illustribus* のなかでヒッポリュトスを取り上げているが、肩書は 'episcopus' だけで、どこの司教かは書いていない。*Hieronymus und Gennadius*, LXI (p. 36). すでにわからなくなっていたのであろう。

⁵⁸ ローマ郊外の廃屋となった教会で大理石の着座した人物像が発見され、椅子の左右のパネルにギリシア語碑文が刻まれていた。これがその後の調査で 222 年ごろの碑文で、16 年周期に基づく「ヒッポリュトスのカノン」であることが証明された。人物像は両腕と頭が破損されて特定は不可能であったが、もともと女神像であったと思われたが、発見当時の作業を指揮した建築家ピッコ・リゴリオ (Pirro Logorio, 1500-83) の指示で破損部分が取り除かれローマ風の司教像に置き換えられ、「ヒッポリュトス像」と命名された。この像は 2007 年までヴァティカン図書館に展示されていた。Brent (1995), pp. 3-5. ヒッポリュトスの復活祭表は Mosshammer (2008, pp. 123-24) によって復元され、その後 Holford-Strevens (2008, pp. 167-172) がこの復元された表にさらに詳しい補足説明を加えている。ただし、16 年周期とされているが、月齢 14 日の日付が 9 年目から繰り返されているから、実質的には 8 年周期 (octaeteris) である。

リウス暦で表わした点である。これは、碑文が刻まれた 3 世紀初めのローマのキリスト教徒のなかに過越祭の日に復活祭を祝う人びとがいたことをうかがわせる。碑文のほぼ一世代前, 190 年ごろにローマのウィクトールがそのようなキリスト教徒を破門しようとしたことは、すでに第 1 章で紹介した。そのウィクトールの膝元のローマで、キリスト教思想家ヒッポリュトスが彼らのためにニサン月 14 日の日付をユリウス暦で示したのである。当時のローマの現実を反映した史料と言えよう⁵⁹。

第二の注目点は月齢範囲である。112 年間の月齢 14 日の日付と曜日、および復活祭の日曜日の日付を見ると、月齢 14 日が土曜日のときは翌日の日曜日（月齢 15 日）を復活祭とするのではなく、かならずその次の日曜日に延期している⁶⁰。これは、イエスの受難の曜日（金曜日）と「ヨハネによる福音書」に基づいた受難の日付（月齢 14 日）とを固定的に結びつけて、月齢 16 日より前に復活祭期日はあり得ないと解釈したためである。この解釈はローマ教会の伝統となるが、「ヒッポリュトスのカノン」はその初出史料になる。

もう一つの注目点は、復活祭の日付が 4 月 21 日より遅くなることはしていない点である。4 世紀半ばにローマ教会はこの原則を「使徒ペトロの時代からの伝統」と主張したが⁶¹、実際には、4 月 21 日はローマの建国記念日の祝日であり、復活祭がこの日以後になれば、祭りの最中にキリスト教徒はまだ四旬節^{レント}の断食と禁欲を守らなければならないという理由からである。復活祭前の聖週間が喧噪と混乱に包まれないように、四旬節を遅く

⁵⁹ 『全異端論駁』（*Refutatio Omnium Haeresium*）は、エウセビオスがヒッポリュトスの著作としてあげた一つであるが、Stern (2012, pp. 387-89) によれば、このなかで「十四日主義」は間違った意見とされているが、異端視されてはいないという。

⁶⁰ 月齢 15 日の日曜日が 22 日に延期されている例は 222-237 年の 16 年間で 6 回ある。Mosshammer (2008), p. 124.

⁶¹ 349 年の復活祭をめぐる協議で、ローマ側が主張したという。Athanasius: Index XX (p. 1037).

とも 20 日には終わらせるようにしたのである。建国記念日はある意味で異教の祭りであったが、キリスト教徒の側でも、郷土の繁栄を祝う祭りとして受け入れ、市内各所で開催されたサーカス競技などを他の市民と一緒に楽しんだという⁶²。

「ヒッポリュトスのカノン」が実際にどの程度に施行されたか、まったく不明であるが、そこに示された月齢範囲と復活祭期日の下限に関する原則は、ローマ方式の伝統として 5 世紀半ばまで継承されていく。

ii) ‘Supputatio Romana’

ローマ教会が実際に施行したことが確実に証明される最初の復活祭表は、‘Supputatio Romana’（直訳すれば「ローマ式周期」）である。これは、84 年周期を特徴としている⁶³。つまり、84 年ごとに 31 回の閏月を挿入して太陰暦と太陽暦の調整をはかる算定方法で、実際の月の運行とのズレは、アレクサンドリアの 19 年周期が 286 年間に 1 日なのに対して、63 年間に

⁶² Salzman (1990, pp. 155, 184). 4 月 21 日はもともと農民の祝祭日 ‘Parilia’ であったが、共和制末期から都市ローマの建国記念日 (Natalis Urbis) となる。第 2 章第 1 節で見たとおり、テオドシウス帝が暦のキリスト教化を進め、389 年には異教の祭日を休日とする法が廃止されたが、この祭りだけは例外とされた。

⁶³ ‘Supputatio Romana’ の復活祭表がヴァティカンの 6 世紀の写本にほぼ完全な形で残されている。刊行されたものとしては、ミラノのアンプロジウス図書館の 9 世紀初めの写本に収められた復活祭表が Krusch, *I*, pp. 236-40. この写本は、ボッピオ修道院の作成という注記が後代の手で加えられている。ちなみに、ボッピオはアイルランド出身のコルンバヌスの創設した修道院である。また、‘Supputatio Romana’ に付された 4 世紀末の序文がケルン大聖堂図書館の算定に関する 9 世紀の写本に収められ、*Cologne Prologue* の名称で刊行されている (*ibid.*, pp. 227-35)。この序文にはローマ方式の月齢範囲が「受難 14-20, 墓所 15-21, 復活 16-22」(‘Passio a .xiiii. luna usque ad xxm, requies a xv. luna, in qua azema, usque ad xxi, resurrectio, novi firmenti ingressio, a xvi. luna usque ad xxii’, p. 233) と解説されている。ケルン・プロローグはアイルランドにも伝えられ、クミアンらに引用された。

1 日であり、比較すれば正確とは言えない⁶⁴。しかし、太陽周期は 28 年で日付と曜日が元に戻るから、84 年周期では太陰周期と太陽周期の両者が 84 年 (28×3) ごとに振り出しに戻ることであり、復活祭の日曜日の割り出しには便利であった。第 3 章で検討する「アイルランド方式」も同じ 84 年周期であるが、サルトゥスの加算が‘Supputatio Romana’は 12 年ごとに 6 回であるのに対して、「アイルランド方式」は 14 年ごとであり、同じではない⁶⁵。

‘Supputatio Romana’の名称が現存史料に現れるのは、5 世紀半ばであるが⁶⁶、遅くとも 340 年代には採用されたと推測される。ところが、その後のほぼ一世紀のあいだについて、ローマの実際の復活祭期日を検証すると、ローマ教会は‘Supputatio Romana’ではなくアレクサンドリア方式で算定された日に復活祭を行ったことの多いことが確認される⁶⁷。おそらくニカイア公会議以後、「教会の一致」のためにローマとアレクサンドリアの教会が調整し合い、対抗できるほどの算定能力がないローマ教会が多くの場

⁶⁴ McCarthy (1993), p. 209.

⁶⁵ ローマ教会の 84 年周期では、本来サルトゥスは 7 回であるが、調整のため最後の 1 回を省くのが原則である。アイルランド方式とローマ方式 *Supputatio Romana* の 84 年周の相違点について詳しくは Warntjes (2007), pp. 32-33.

⁶⁶ 444 年の復活祭期日をめぐってシチリアのリルバイウム (Lilybaeum) の司教パスカシヌス (Paschasinus) が教皇レオにあてた書簡のなかで ‘Romana supputatio’と呼んでいる (Krusch, *I*, p. 248)。B. Krusch (*I*, pp. 32-64) や Mac Carthy (1901, pp. lxxv, lxxxii-iii) 以来、この時期のローマ方式の名称として定着した。この「ローマ式周期」が 84 年周期を指すことは教皇レオの司教パスカシヌスあて書簡 (Krusch, *I*, p. 257)、449 年直後に書かれた偽キュリロスの「序文」(*ibid.*, p. 337)、457 年のヴィクトリウス復活祭表の序文 (Krusch, *II*, p. 18) などから明らかである。

⁶⁷ *The Chronography of 354* (354 年における皇帝らローマの支配者の誕生日やローマ司教や殉教者の埋葬日を記載した豪華な彩色写本)の§IX に 312 年から 354 年までの実際の復活祭期日と、‘Supputatio Romana’の算定上の期日、およびアタナシオスの「復活祭書簡」の期日 (アレクサンドリア方式) を照合した一覧表 (Mosshammer, 2008, pp. 214-15) を参照。

合アレクサンドリア教会に従ったと推測される。

ただし、ローマ教会が従う一方だったわけではない。ローマ教会には譲れない一線があった。それが、「復活祭は4月21日より後にならない」原則である。アタナシオス司教時代の4世紀中葉や後半にはローマの原則を守るためにアレクサンドリア教会が譲歩している例もある⁶⁸。当時はコンスタンティノーブルのアリウス派對策のためにローマ教会の支持が必要であり、そのために譲歩したと推測される。しかし、4世紀末から5世前半のテオフィロスついでキュリオスの総主教時代になると、アレクサンドリア教会が、「ニカイア神話」の言説を喧伝し、あるいは皇帝を通してローマ教会にアレクサンドリア方式を採用させようとしており、譲歩しない姿勢を明確にした。とりわけ、テオフィロスがテオドシウス帝に復活祭表とともに献呈した「序文」には、第1節で紹介したアレクサンドリア方式の算定原則の説明に加えて、ローマ教会の「復活祭は4月21日より後にならない」原則を明らかに非難した文言が認められる⁶⁹。その後もこの原則をめぐって攻防が続き、もともと微妙であった両教会の協調関係は⁷⁰、5世紀半ばに危機的状況になり、ついに決裂することになる。

ローマ方式の抱えた危機の根本は算定の不正確さにあり、実際の季節（春

⁶⁸ 346年の復活祭について、アレクサンドリア教会は、ローマの「月齢14日が土曜日」の延期原則を守るために譲歩し、349年についても、ローマの「復活祭は4月21日より後にならない」という原則を守るために譲歩して、アレクサンドリア方式の月齢範囲15-21日の原則を曲げ月齢22日に復活祭を行っている。Blackburn and Holford-Strevens (1999), pp. 807-809; Mosshammer (2008), pp. 166-71; Salzman (1990), pp. 39-41.

⁶⁹ 'Prologus Theophili § 5': 'quod divina lex eos qui propter quasdam necessitates primo mense pascha celebrare minime potuerun secundo mense celebrare permisit'. 「やむを得ない理由で第一月に復活祭を行えない者は神の法によって第二月に行うことが認められている」。Krusch, *I*, pp. 225-226; Russell (2007), p. 84.

⁷⁰ F. Wallis は4世紀後半から一世紀にわたる両教会の腹の探り合いの関係を「奇妙な shadow boxing」と評した。Bede, *The Reckoning*, p. xxxix.

分)や月の運行(満月)との大きなズレを体感しあるいは肉眼で認識できたことにあった。このため、ローマ教会は「4月21日より後にならない」原則が守られる限りアレクサンドリア方式に従ってきたのであるが、444年にはアレクサンドリア教会の譲歩を期待できない状況に陥り、教皇レオ(在任440-61)はついに4月23日の復活祭期日を承認してこの危機を切り抜けた⁷¹。しかし、わずか10年余りしかたっていない455年に、また同じ問題が起き、レオは皇帝マルキアヌス(Marcianus)やコンスタンティノーブル総主教にアレクサンドリア教会に譲歩するように説得を依頼したが、効果はなかった⁷²。この結果、「4月21日より後にならない」原則を曲

⁷¹ 444年のサーカス競技は中止された。この年の復活祭問題について、レオは、シチリアの司教パスカシヌスから、アレクサンドリア方式に従うように書簡で助言されている(前掲註66)。その根拠の一つに司教は、417年の復活祭の例をあげ「ローマ方式(3月25日)ではなくアレクサンドリア方式(4月22日)に従うべきであった」と述懐し、「なぜなら、3月25日の前夜に洗礼堂の井戸は枯渇していたが、4月22日の前夜には井戸が一斉に満水になったから」と報告した。教会暦では、復活祭前日(土曜日)の日没から夜明け前までが‘Paschal vigil’(復活徹夜祭)で、夜を徹してキリストの復活を祝うとともに洗礼式を行うならわしであった。シチリアでの「奇跡」は、復活祭期日の「正しさ」の証明として信徒に圧倒的な衝撃をもって伝えられたと思われる。トゥールのグレゴリウスもガリアでの復活祭期日の科学的に「正しい算定」と「奇跡」の関係について報告している。後掲註115参照。

⁷² Krusch, *I*, pp. 257-61. カルケドン公会議(451)でレオは神学論争には勝利したが、コンスタンティノーブルにローマに次ぐ地位を与える決議には反対したこともあり、当時の政治状況はレオには不利であった。レオの要請に皇帝はみずから答えず、アレクサンドリア総主教プロテリウス(Proterius, 在任451-57)に委ねた。総主教は、法書や教会博士、テオフィロスの著作などを調べた結果、アレクサンドリア教会の期日が正しいこと、さらに疑問を持っているすべての人に4月24日が正しいことを教えるのが教皇のつとめであると論ずる書簡をレオに送っている(*ibid.*, pp. 269-78)。総主教にとって復活祭期日をローマ教会に合わせることは、アレクサンドリア教会の長い伝統を否定することであり、容赦できない問題であったが、そもそもローマの裁治権の及ぶ問題ではないという認識があったのであろう。

げてアレクサンドリアの復活祭期日（4月24日）に従うことになった。

当時、教皇はガリアの教会に復活祭の期日を知らせる任務をアルル司教に与え、それによってこの地方の教会との関係を密にしようとしていた⁷³。復活祭の正しい期日は、対ガリア政策にとっても重要な問題であり、そのためにも算定方式の抜本的な改善が求められていた。こうした要請を受けてレオは、改革に乗り出した。しかし、それは、アレクサンドリア方式を採用するのではなく、助祭長ヒラリウス（Hilarius）に対して解決策を示すようにとの指示であった。この指示を受けて、解決策としてローマ教会に採用された算定方式が、ヴィクトリウス（Victorius）の復活祭表である。

iii) ヴィクトリウスの復活祭表

ヴィクトリウスについてはガリア南部のアクイタニアの出身という以外はわかっていないが、457年に、紀元28年から559年まで532年間の復活祭期日を算定した表を作成し、ヒラリウスに提出している⁷⁴。作成にあたってヴィクトリウスは、84年周期を廃止してアレクサンドリア方式の19年周期を算定の基本とした。たとえば、532年間というのは、月の運行周期19年と太陽の運行周期28年を掛け合わせた数であり、この表が一巡すれば日付も曜日も元に戻るになっている。また、ローマ方式の積年の問題であった「4月21日より後にならない」原則も廃止した。これらの点だけを

⁷³ Wessel (2008), p. 86.

⁷⁴ ヴィクトリウスの復活祭表 (*Cursus Paschalis*) は、ヒラリウスへの書簡である「序文」‘Prologus Victorii Aquitani ad archidiaconum’ と復活祭期日の表からなり、Krusch, II, pp. 16-57 に収録されている。ヴィクトリウスの表は532年までであるが、ブリテン諸島の復活祭論争に関係する590年以後については、Corning (2006) がその基準に従って復活祭期日を算定している (pp. 183-86)。なおヴィクトリウス表ではイエスの受難を紀元28年におき、この年からの年数を数える‘Annus Passionis’が用いられている。3世紀の「ヒッポリュトスのカノン」もイエスの誕生と受難を復活祭表の軸に据えているが、受難を紀元29年3月25日としている。「カノン」の受難日が西方世界の伝統となる。Nothaft (2012), p. 277.

見れば、ヴィクトリウスの復活祭表はアレクサンドリア方式に一致させるための改革に映るが、実際には数多くの欠陥を含み、いっそうのズレを生むことになった⁷⁵。

欠陥の一つは、復活祭の可能な月（ニサン月）の範囲である。アレクサンドリア方式ではニサン月は 3 月 8 日かそれ以後に始まるとしたが、ヴィクトリウスはこれを見捨てて 3 月 5 日かそれ以後とした。この結果、復活祭が春分の前になるおそれがあった。

第二の欠陥は、月齢範囲に関してである。ヴィクトリウスはローマの伝統である 16-22 日を踏襲した。しかし、アレクサンドリア方式が 15-21 日であるから、実際の復活祭期日はローマとアレクサンドリアとの間にズレがでる。これを解消するために、日付に相違がでる年には、「ラテン人復活祭期日」Latini と「ギリシア人復活祭期日」Greci を併記し、どちらを選ぶかは教皇が判断することにした。

欠陥の第三は、微調整のために加えるサルトゥスについてである。アレクサンドリア方式では 19 年目ごとに一日を加えるが、ヴィクトリウスの復活祭表では 6 年目に加算する設定であり、このため 7 年目以降 19 年目まではアレクサンドリア方式よりも一日先に進むことになる。この結果、ヴィクトリウスの「ラテン人復活祭期日」はしばしばアレクサンドリアの復活祭期日になることがあった。つまり、教皇が「ラテン人復活祭期日」を選んだとしても、実際は「ギリシア人復活祭期日」を選んだことになる年もあり、東西の教会が一致するカラクリになっていた。

本来ヴィクトリウスに求められたのは、‘Supputatio Romana’に代わって正確で信頼できる復活祭期日を算定することであったが、出来上がったのは、この任務を放棄したと言わざるをえない内容であった。次の章で紹介するアイルランド人コロンバヌスが批判したように、「[いろいろ書いてあるが]、必要なことは何も書いていない」のである⁷⁶。もちろん、ヴィク

⁷⁵ 以下の詳細は *Bede, The Reckoning*, pp. 1-111; Ó Crofnín (2003), pp. 90-91 参照。

⁷⁶ ‘ubi necesse erat, nihil definientem’, *Columbanus, ‘Epistles’*, II-6, p. 18.

トリウスの復活祭表には、利点もあった。532 年間というほぼ永久的な復活祭表であること、1 年をローマの馴染みの慣行である 1 月 1 日から始めていることなどである。

ヴィクトリウスの復活祭表が、これだけの欠陥にもかかわらず西方教会に受け入れられたのは、作成された直後の 461 年にヒラリウスが教皇になり、教皇お墨付きの復活祭表として伝えられたからである⁷⁷。しかし、その問題点を教皇側が座視していたわけでない。520 年代に教皇ヨハネス一世が新しい復活祭表の研究を要望している。これに応えたのが第 1 節で紹介したスキタイ出身の修道士ディオニュシウスであり、525 年に教皇庁に復活祭表を送った。教皇がこれを承認した可能性もあるが、翌年、ヨハネスは死亡してしまい、その後の後継者たちはゴート戦争などで復活祭表どころではなかったのであろう。ヴィクトリウスの復活祭表は修正されることなく西方世界に伝えられていった⁷⁸。この結果、ブリテン諸島の復活祭論争は、ヴィクトリウス復活祭表を批判することから始まることになる。

以上、2 世紀から 5 世紀半ばまでの復活祭期日をめぐる動向を追跡してきた。このあいだの論争を通して、復活祭期日の算定方式は、アレクサンドリア教会方式（19 年周期）とローマ教会のヴィクトリウス復活祭表（19

⁷⁷ Ch. Jones (1943, p. 205) によれば、ヒラリウスの肩書が 'archidiaconus' から 'Papa' に修正された痕跡のある写本も一部にある。

⁷⁸ ベーダの 725 年に完成した『時間の計算について』第 51 章は、アレクサンドリア/ディオニュシウス方式以外の「正しくない算定方式」を批判した章であるが、そのなかでヴィクトリウスの復活祭表を筆頭にあげ、カプア司教ヴィクトールが 550 年ごろに教皇の要請で書いた著作（現存しない）を紹介している。それによれば、司教は、「ヴィクトリウスなる者 Victorius quidam は復活祭の正しい期日の算定方法をわかっていない無能者」と非難し、その復活祭表は「現在も将来においても、すべての権威をはく奪すべきである」と要求している。教皇庁の膝元でさえ、このような状態であった。Bede, *The Reckoning*, p. 134.

年周期の一種)の二つに結実した⁷⁹。ここに至るまでの争点は、ほぼ算定周期の問題に集中していると言える。その理由は二つ考えられよう。

一つは、この復活祭論争前期は、キリスト教の歴史にとって、教義論争たけなわな草創期にあたり、復活祭問題もユダヤの習俗からの分離の問題の一つとしていかにキリスト教的理論づけをするか、いわば試行錯誤の時期にある。そこで優先的に求められた課題は、太陰暦と太陽暦の調整をいかに齟齬のないように行うかという問題であり、算定周期の問題だったからである。同じことになるが、もう一つは、これまでの研究の多くが、ディオニュシウスやヴィクトリウスなど周期の算定にかかわった専門家/理論家の著作の分析に焦点をあててきたためである。もちろん、ほかに史料がないためでもあろうが、たとえばシチリアの司教パスカシヌスの書簡のような⁸⁰、司牧の現場をわずかでも垣間見ることのできる史料を積みかさねていけば、復活祭論争前期の像も違ってくるであろう。

次章で検討するブリテン諸島の復活祭論争は6世紀末からであり、その実態は前期とかなり違っている。それは、史料の性格である。論争当事者コロンバヌスやクミアン、コルマーンは、いずれも司牧の現場で信徒を導き、あるいは地域の教会人を束ねる立場の人物である。彼らの関心が、算定周期よりも、むしろ自身が従う方式をいかに「神のことば」で説明するかに集中しているのは、このためであろう。もう一つは、この時期の論争は、復活祭問題が単なる信仰の問題ではないことを示している。ローマ教会による教会の統合、世俗権力による教会支配という時代環境のなかで、西方教会の辺境に位置する教会、修道院はどうあるべきかについて、ブリテン諸島の復活祭論争はその模索する姿をわずかではあるが垣間見せているのである。

⁷⁹ デイオニュシウス復活祭表は、実質的にはキュリロス表であるから、この時期として扱う。

⁸⁰ 前掲註71参照。

3 復活祭論争とブリテン諸島

復活祭論争の最終章は、6世紀末から7世紀に論争の舞台を次々と移しながら、その当時のローマ方式とアイルランドで採用されていた算定方式との対立という構図で展開した。この対立は、次の三期に大別できる。

第一期は、600年ごろから615年までにガリアを舞台にアイルランド人修道士コロンバヌスとガリアの司教との対立で、コロンバヌスの主張する「アイルランド方式」と、当時のローマ方式であるヴィクトリウス復活祭表をめぐって論争した。第二期は、620年代末から630年代半ばに舞台をアイルランドに移して、アイルランド南部の教会関係者クミアンとアイオナの修道院長シェーゲーネとの対立で、アイルランド南部の教会があらたに採用したローマ方式（ヴィクトリウス復活祭表）とアイオナのアイルランド方式とをめぐって論争した。

第三期は、ノーサンブリア王国を舞台に7世紀の半ばに表面化した対立である。アイオナ修道士を介してノーサンブリアに広まったアイルランド方式とローマ教会が採用したアレクサンドリア/ディオニュシウス方式をめぐって664年のウィットビーにおいて教会会議が開催され、アイオナの影響力が一掃される事態へと発展した。

1) アイルランド方式

6世紀末から8世前半にアイルランド人や一部のブリトン人、さらにピクト人がアレクサンドリア方式やローマ方式とは異なる方式で復活祭の期日を算定していたことは、この方式の擁護者や批判者の議論から明らかである。この方式は、一般には「ケルト方式」の名称で知られてきたが、「ケルト人」に特有の算定方式であるかのような誤解を避けるために⁸¹、本稿で

⁸¹ 近代以前にブリテン諸島の人びとがみずからを「ケルト人」と記した史料も、他の国、地域の人びとから「ケルト人」と呼ばれた史料も皆無である。「ケルト人」とは、近代の言語学者の「ケルト語系」という分類から生まれた概念であり、それが拡大解釈されて言語以外の領域にも適用されるようになった

はアイルランド方式と呼ぶ。その理由は、この方式の具体的な内容に関してはアイルランド関係の史料しか現存しないためである。ブリトン人とアイルランド人との間にどのような伝播・交流の歴史があったのか不明であり、アイルランド方式がブリトン人からアイルランドに伝わった可能性も皆無とは言えないが、本稿はアイルランド（人）が関係した領域にその検討対象を限定するため、この名称を用いる。

アイルランド方式の研究は、1985 年を境に大きく変わった。というのは、それまでは、ディオニュシウス復活祭表やヴィクトリウス復活祭表のような表がアイルランド方式については伝わっていなかったからである。このため、過去 150 年以上にわたって研究者がアイルランド方式の復活祭表の復元を試みたが、不十分なデータに基づいた算定であるため、共通理解を得ることはなく、1943 年にはこの分野の第一人者、Ch. ジョーンズをして「新しい史料が出ない限り、アイルランド方式の復活祭表の正確な復元はできない」と言わしめることになり⁸²、アイルランド方式の研究は停滞を余儀なくされた。

アイルランド方式研究のかかえてきたもう一つの問題は、ディオニュシウスやヴィクトリウスがそれぞれの表の「序文」のなかで算定基準を解説したが、アイルランド方式には、そのような説明は伝わっていないことである。コロンバヌスやコルマーンら、この方式の擁護者やクミアンら批判者の主張のなかから、その内容を断片的に拾い集めるしか方法がないのが実情であった。そもそもアイルランド方式の作成者・考案者はわかっていない⁸³。ただし、この方式の擁護者が論拠としてかならずあげたのが、「復活祭の算定に関するアナトリウスの書」(*Liber Anatolii de ratione paschali*, 以下、「アナトリウスの書」)である。たしかに同書は、復活祭算定

のである。

⁸² Bedae Opera de Temporibus, p. 17, n. 4.

⁸³ クミアンは、この方式について「誰がいつどこで書いたのか不明」としている。‘cuius auctorem locum tempus incertum habemus’. *Cummian's Letter*, p. 87.

の月齢範囲に 14 日を含め、また、その根拠として「主の胸元に寄りかかって、その霊的教えを吸い取った使徒ヨハネ」をあげている⁸⁴。この点で、「ヨハネの福音書」に基づいて月齢範囲を 14-20 日とするアイルランド方式と合致する。しかし、「アナトリウスの書」の作者ラオディケアの司教アナトリウスは 19 年周期を初めて復活祭算定に用いた人物であり、84 年周期を支持することはありえない。実際にも、「アナトリウスの書」のなかで 84 年周期を「復活祭の正しい算定をすることはできない」と批判している⁸⁵。

「アナトリウスの書」とアイルランド方式の周期の矛盾は、この方式の批判者であるクミアンやウィルフリド、ベードも指摘している⁸⁶。しかし、彼ら批判者は、この矛盾を、擁護者らのアナトリウス理解に問題があるか、または彼らの使っているテキストに問題があると考え、「アナトリウスの書」はアナトリウス自身の手になる真正の書であると考えていた⁸⁷。しかし、近代になって本格的な研究が始まると、「アナトリウスの書」の信憑性に疑いの目が向けられるようになり、「偽書」の烙印を押されることになる。特に、1880 年に B. クルシュが同書を「6 世紀にアイルランドで作成された

⁸⁴ 後掲註 105 参照。

⁸⁵ McCarthy & Breen (2003), § 1 (p. 45): ‘nonnulli lxxxiiii annorum circulum computantes, numquam ad ueram paschae componendi rationem peruenerunt’.

⁸⁶ *Cummian's Letter*, pp. 84-86. ベードは『時間の計算について』第 16 章でアナトリウスの復活祭算定に言及しているが、この矛盾には特に触れていない。同書は修道士向けの教科書であり、複雑な議論で読者が混乱するのを避けたのであろう。しかし、*Letter to Wicthed* (725×731) のなかでは、「アナトリウスの書」の矛盾に詳細に言及し、テキストの破綻を指摘している。*Bede, The Reckoning*, pp. 417-424 (at p. 423).

⁸⁷ 「アナトリウスの書」は 7 世紀から 12 世紀のあいだに作成された写本が完全な形で七つ現存し、中世の教会学者にとって重要な書だったことがうかがわれる。ほかに断片一つを含めて、これらの写本は ‘Sirmond Group’ として一括され、7 世紀半ばのアイルランドに由来する。次に紹介するパドヴァ写本とは来歴が異なる。Jones (1937), pp. 204-19; McCarthy & Breen (2003), pp. 25-43.

偽書」と断定すると⁸⁸、これが近年に至るまで定説となる。アイルランド方式の月齢範囲を擁護するためにアレクサンドリアの偉大な算定家アナトリウスの権威にくるんだ偽装工作の書と解釈され、このこともまた、アイルランド方式研究の足かせとなったのである。

このような閉塞状況に大きな風穴を開けたのが、1985年のアイルランド中世史家D・オー・クローニンによる写本の発見である。北イタリアのパドヴァの史料館で、10世紀初めの北イタリアで書かれた写本(以下、パドヴァ写本)のなかに、‘INCPTLTRCS’で始まる表を発見し⁸⁹、この表がアイルランド方式の復活祭表である可能性を指摘した⁹⁰。その後、具体的な

⁸⁸ すでに1736年にJ. van der Hagenが「アナトリウスの書」は、7世紀に現在のアイルランドかスコットランドで書かれた偽書であると論じた。B. Kruschは、テキストのあらたな版を出版するとともに、J. van der Hagenの「偽書」説を強く擁護したが、作成は「6世紀のアイルランド」とした(II, pp. 311-27)。

⁸⁹ *Padua, Bibl. Antoniana MS I. 27 f. 76r-77v*; McCarthy and Ó Cróinín (1987-88), pp. 227-242. パドヴァ写本は133フォリオからなり、そのほとんどが復活祭の期日の算定に関するヒエロニムスやベダラの論考で占められている。

⁹⁰ 冒頭句の全文は‘INCPTLTRCSIET TNCLTS’で、これは‘INCIPIT LATERCUS, ID EST LATENS CULTUS’(「ここにlatercusが始まる、それは小さく切った煉瓦のことである」と解説され、‘latercus’の語源の説明と解釈された。ついで、‘latercus’の用例を検証した結果、7世紀半ばにクミアンあるいはその周辺で作成されたと推定される*De Ratione Computandi*のなかで、この語が「84年周期表」の意味で用いられ、その一つ(§4)では‘latercus’の語源をパドヴァ写本とまったく同じく‘laten cultus’と説明しているのが確認された。*Cummian's Letter*, §4 (p. 118), §99 (p. 202). また、719年ごろにアイルランド南部で作成されたと推測される*Munich Comptus*でも、84年周期の算定方式は‘latercus’と呼ばれている。Warntjes (2010), LXII (p. 288). ‘latercus’の語源「小さく切った煉瓦」とは、碁盤の目の表を作成するのに用いられた煉瓦のことで、本来の綴りは‘laterculus’で、3世紀からキリスト教徒の間で復活祭表の意味で使われた。しかし、アイルランドでは、おそらく書き間違いによると思われるが、‘latercus’の綴りが用いられた。

検証は D. マクカシーによって行われ、その結論を二つにまとめて公表した。その一つは、この表が 438-521 年に関するアイルランド方式の復活祭表であるという結論である⁹¹。その根拠は、写本の 'latercus' の構成が 84 年周期で 14 年ごとにサルトゥス、月齢範囲 14-20 日、復活祭の範囲 3 月 26 日から 4 月 23 日であり、これがアイルランド方式について文献史料に記載された原則と完全に一致するからである。こうして 5 世紀から 8 世紀にアイルランド人やブリトン人、そしてピクト人が採用した、また 664 年のウィットビー教会会議において批判の標的になった、あの復活祭表が、じつに 1200 年ぶりにその全容を現したのである（表 1，表 2 参照）。

D. マクカシーの第二の結論は、「アナトリウスの書」はアイルランド方式の復活祭表の原則を記載した序文にあたるという内容である。その根拠は、パドヴァ写本にはこの復活祭表の前の部分に「アナトリウスの書」が書き写されており⁹²、一見すると両者は一体のようであるが、実際にも、そこに記載されている 19 年周期表の項目の表記や配列の仕方と、それに続く復活祭表のそれとを比較すると、ある重要な点を除いて完全に一致するからである⁹³。しかし、重要な違いがある。それは周期である。クミアンやベーダの指摘した時と同じく、パドヴァ写本においても前者は 19 年周期、後者は 84 年周期であり、違っている。

この違いについて、D. マクカシーの解釈はきわめて大胆である。7 世紀

Blackburn and Holford-Stevens (1999), p. 801.

⁹¹ Mc Carthy (1993), pp. 204-24.

⁹² *Padua Bibl. Antoniana MS I.27. f. 71^v-75^v*: Incipit: 'In nomine Dei summi. Anatolius Alexandrinus Episcopus Laodiciae. De ratione ordinationis temporum...'. パドヴァ写本の「アナトリウスの書」は、D. Mc Carthy とラテン語研究者 A. Green によって 2003 年に英語訳とともに刊行された。

⁹³ 月齢範囲 (14-20 日)、復活祭期日の範囲 (3 月 26 日-4 月 23 日) について両者が完全に一致していること、また、太陰暦の表記も通常の 30 日-29 日ではなく、30-29-29-29 日という独特な点でも一致している。McCarthy (1993), pp. 210-13; McCarthy (1996), pp. 285-320; McCarthy (2011), pp. 57-60 (特に 58 頁 Plate 1)。

INCPRLTRCSLETATNCLTS									
	ki s	Lxxiii	P	uitap	Lxvi	lni	xuikm	Lvi.	
	ki o	Lxxix	P	xuikm	Lxvi	lni	unom	Lvi.	
	ki uf	Lxi	P	ui roap	Lxviii	lni	puikm	Lviii.	
8	ki uif	Lxii	P	xuikm	Lxviii	lni	unom	Lviii.	
	ki uf	Liii	P	u roap	Lxvi	lni	unom	Lvi.	
	ki uf	Lxiiii	P	u roap	Lxviii	lni	uitm	Lviii.	
	kiss	Lxxv.	P	unim	Lxx	lni	xuikm	Lx.	
	ki uf	Lvi	P	ui roap	Lxvi	lni	uikm	Lvi.	
	ki uif	Lxvii	P	u ikap	Lxviii	lni	litm	Lviii.	
	ki uif	Lxxviii	P	xuikm	Lxxix	lni	unom	Lviii.	
	ki uf	Lviii	P	u roap	Lxiii	lni	uikm	Lviii.	
	kis	Lxx	P	ui ikap	Lxviii	lni	xuikm	Lvi.	
5	k								
8	ki o	Li	P	xuikm	Lxviii	lni	unom	Lviii.	
	ki uf	Lxii.	P	lit ap	Lxviii	lni	unim	Lviii.	
	ki uif	Lxxviii.	P	xikm	Lxvi	lni	u roap	Lvi.	
Sal	ki uf	Lvi	P	u roap	Lxviii	lni	unom	Lviii.	
B	ki uif	Lxvi	P	u ikap	Lxviii	lni	xuikm	Lviii.	
	kis	Lxxviii	P	xuikm	Lxvi	lni	unom	Lvi.	
	ki o	Lviii	P	u roap	Lxviii	lni	uikm	Lviii.	
	ki uif	Lxxviii	P	u ikap	Lxx	lni	xm	Lx.	
5	ki uif	Lxxix	P	u roap	Lxviii	lni	uom	Lviii.	
	ki uf	Lxi	P	u roap	Lxvi	lni	uikm	Lvi.	
	ki uf	Lxxii	P	u ikap	Lxxviii	lni	xuikm	Lviii.	
	ki o	Li	P	xuikm	Lxx	lni	unom	Lx.	

表 1 パドヴァ写本の 'Laterculus'

出典：Padua, Biblioteca Antoniana, MS. I. 27, fol. 76r; Ó Crofnín (2003), p. 215 (Plate 3)

後半のアルドヘルムの書簡の一節と⁹⁴，5世紀初めの三人のキリスト教思

⁹⁴ 673年にカンタベリー大司教テオドルの開催したハートフォード教会会議にアルドヘルムが出席し復活祭の正しい期日についてドムノニア王に知らせるように命ぜられて書いた書簡のなかにある次の一節である。'Porro isti secundum decennem novennemque Anatolii computatum aut potius iuxta Sulpicii Severi regulam, qui LXXXIII annorum cursum descripsit, quarta

C	B	Kl	E	P	L ^p	Ini	L ⁱ
1		s	xviii	vi k. ap	xvi	xiii k.m	vi
2		d	xxx	xvi k.m	xvii	viii id.m	vii
3	[B]	ii	xi	vii id.ap	xviii	[iii](prid) k.m	viii
4	(B)	iiii	x{x}ii	xii k.m	xiii	iiii id.m	iiii
5		v	iii	ii id.ap	xvi	iiii no.m	vi
6		v[i]	xiii	ii no.ap	xviii	vi k.m	viii
7	[B]	s	xxv	viii[i] k.m	xx	[i id](xvi k).m	x
8		ii	vi	vi id.ap	xv	[ii](v) k.m	v
9		iii	xvi[i]	ii k.ap	xviii	[x] kl. mar	viii
10		iiii	xxviii	xii k.m	xviii	iiii id.m	(viii)[x]
11	[B]	v	viii	ii no.ap	xiii	v[i] k.m	iiii
12		s	xx	vi k.ap	xvii	xiii k.m	vii
13	(B)	i	i	xvi k.m	xviii	[v](i)iii id.m	viii
14		ii	xii	kl.ap	xiii	viii[i] k.m	iiii
15	[B]	iii	xxiii	x[ii] k.m	xvi	iii[i] id.ap	vi
16		v	v	ii id.ap	xviii	iiii no.m	viii
17	(B)	vi	xvi	v k.ap	xiii	x(v)i[i] k.m	iiii
18		s	xxvii	xv k.(ap)[m]	xvi	vii id.m	vi
19	[B]	d	viii	vi id.ap	xvii	[ii] k.m	vii
20		iii	xviii	ii k.ap	xx	x [k.]m	x
21	(B)	iiii	xxx	id.ap	xiii	[iii] no.m	iiii
22		v	xi	no.ap	xvi[i]	v k.mr	vii
23	[B]	v[i]	xxii	vi k.ap	xviii	xiii k.m	viii[i]
24		d	ii[i]	xvi k.m	xx	viii(i) id.m	x
25	(B)	ii	xiii	k. ap	xvi	[viii k](no). m	vi
26		iii	xxv	xi k.m	xviii	iii id.m	viii
27	[B]	iiii	vi	ii id.ap	xviii[i]	[iiii](in) no.m	viii
28		vi	xvii	v k.ap	xv	xiii k.m	v
29	(B)	s	xxvii[ii]	xv k.m	xvii	vii id.m	vii
30		d	x	v(i) id.ap	xx	k. mar	x
31	B	ii	xxi	xi k.m	xiii	ii[i] id.mar	iiii
32		iiii	ii	id.ap	xvi	[iii]no (k) mr	vi

表2 パドヴァ写本の ‘Latercus’ の復元

出典：McCarthy (1993), p. 218.

[項目の略語表記]

C : cyclus (周期年) B : bisextus (閏年)

Kl : Kalends(1月1日の曜日) — 数え方の例 : s: sabbatum(土)
d: Dominicus(日)

ii, iii, iiii : 平日 (feria; ii を月曜日, 以下, 火水木と数える)

E : Epact (1月1日における太陰暦と太陽暦の日数の差)

P : Pascha (復活祭の日曜日の日付) — ローマ暦の月日で表記 : 上から3月27日, 4月16日, 4月7日, 4月20日, 4月23日, 4月8日など

L^p : luna de Pascha (復活祭の日曜日の月齢)

Ini : Intium (四旬節 Lent の始まりの日付)

Lⁱ : Luna de Intium (Intium の日の月齢)

decima luna cum Iudeis paschale sacramentum celebrant, cum neutrum ecclesiae Romanae pontifices ad perfectam calculi rationem sequantur’.

想家の動向⁹⁵とを結び付けて、次のような論理を展開する⁹⁶。

- i) 「アナトリウスの書」は偽書ではなく真正の書であり、そのラテン語版を 5 世紀初めにガリア南部のアクイタニアにいるスルピキウス・セウェルス (Sulpicius Severus, c. 363-c. 425) が手に入れた
- ii) スルピキウスは、「アナトリウスの書」をもとに、当時のローマ方式 (84 年周期の *Supputatio Romana*) の改訂版を作成しようとしたが、19 年周期では齟齬をきたすために、算定原則は「アナトリウスの書」に基づき、しかし、周期は 84 年の復活祭表を作成した
- iii) これが 425 年から 431 年のあいだにアイルランドに、おそらく南部のレンスターに届き、コロンバヌスの時代には、すでにアイルランドの伝統として定着していた

このように、「アナトリウスの書」が偽書ではないこと、アイルランド方式の復活祭表には作者がいること、この二つの点で D. マクカシーは定説を覆し、アイルランド方式は 5 世紀初めのガリアにその起源があり、ローマの 84 年周期表の改訂版であるという解釈を示したのである。マクカシーの大

「[王の司教らは、318 人の司教がニカイアで決定した決議に従わずに]、アナトリウスの 19 年周期に、いな 84 年周期を書いたスルピキウス・セウェルスの規定に従って、月齢 14 日にユダヤ人と同じ日に復活祭の秘跡を行っているが、ローマ教会はそのどちらも正しい算定とみなしていない」。Aldhelm, p. 483. イタリアックは筆者。アルドヘルム (709/710 年没) は、若いころマームズベリー修道院でアイルランド人教師に師事し、ついで、テオドルがカンタベリーに創設した学校で学んだ。この書簡後の 675 年ごろからマームズベリー修道院長、706 年からシャーバン司教。

⁹⁵ スルピキウスと同じアクイタニアのラテン詩人パウリヌス (Paulinus of Nola) と、イタリア北東部アクイレイアの修士でエウセビオスの『教会史』をラテン語に翻訳したルフィーヌス (Rufinus Aquileiensis, 410 年没)、この三人の間で書簡のやりとりがあり、そこから「アナトリウスの書」がルフィーヌスからパウリヌスへ、そこからスルピキウスに送られたと推理する。
Paulinus, vol., II, no. 28.

⁹⁶ 以下は McCarthy (1994), pp. 38-44; McCarthy (2011), pp. 64-73.

胆な解釈は、この分野の専門家のほとんどの支持され、いまやあらたな定説となりつつある⁹⁷。

スルピキウス・セウェルスは、西欧世界に広く知られた作者で、とりわけ彼の「トゥールの聖マルティヌス伝」や「年代記」が後代の聖人伝や年代記の範例となったことは、中世史研究者には周知の事実である。たとえば、アイオナだけを見ても、アダムナーンが『聖地案内』のなかで「年代記」の10行を一字一句引用している⁹⁸。また、『コロンバ伝』は、三巻からなる構成で序文が二つあるが、これもスルピキウスの「聖マルティヌス伝」に倣ったものであることはよく知られている⁹⁹。形式だけではない。『コロンバ伝』の随所に「聖マルティヌス伝」からの引用と思われる文章があり、スルピキウスの著作の写本がアイオナの蔵書を占めていたことは確実である。

そうであれば、復活祭論争のなかでシェーゲーネやコルマーンは、アイerlandの伝統である算定方式がスルピキウスの作であるとなぜ主張しなかったのか、この点が不思議でならない。「アナトリウスの書」を論拠にあげるよりも、よほど説得力をもったであろう。同じことはコロンバヌスにも言える。その書簡のなかで「聖マルティヌス」に言及し、またスルピキウスの著作の引用と思われる箇所もある¹⁰⁰。なぜ、ガリアでの論戦においてスルピキウスを論拠にあげなかったのか。この疑問について、D. マクカシーは、スルピキウスには「ペラギウス主義」の嫌疑がつきまっていた

⁹⁷ Blackburn and Holford-Strevens (1999), p. 872; Charles-Edwards (2000), pp. 406-7; Ó Croínín (2003), p. 211; Corning (2006), p. 8; Warntjes (2007), pp. 34, 36-37; Mosshammer (2008), pp. 205, 230; Warntjes (2010), pp. xxxvii. 唯一、批判的なのが F. Wallis (1998), *Bede, The Reckoning*, p. lvi, n. 116.

⁹⁸ *De locis sanctis*, I-23 (p. 64); O'Loughlin (1994), p. 41. スルピキウスの影響全般について Sharpe (2010), p. 43. 9世紀の彩色写本「アーマールの書」*Liber Ardmachanus* は三部からなるが、その第三部はスルピキウスの「聖マルティヌス伝」が占めている。

⁹⁹ Picard (1985), p. 69; *Adamnán of Iona*, p. 240, n. 1.

¹⁰⁰ *Columbanus*, 'Epistles', II-6 (p. 19); 'Epistles', VI-1 (p. 57).

から、導入当初はアイルランド方式の作者であることが伏せられていたため、そのうちわからなくなったと説明する¹⁰¹。魅力的な推論であるが、この問題や 5 世紀初めのガリア南部の動向など、まだまだ検証すべき課題は多いと言わざるを得ない¹⁰²。もちろん、1985 年のあらたな写本の発見とオー・クローニンやマクカシーの検証によって、アイルランド方式に関するわれわれの理解が一変したことは事実であり、マクカシーの仮説を定説にする作業はこれからであろう。

オー・クローニンによれば、7 世紀のアイルランドではヨハネは「胸当てのヨハネ」「Eóin Bruíne」と呼ばれ、広く崇敬されたという¹⁰³。ウィットビー教会会議においてアイオナ出身のコルマーンが後述するようにアイルランド方式の論拠の一つに「使徒ヨハネの伝統」をあげたが、その際もヨハネを「主に特に愛された弟子」あるいは「主の胸に寄りかかるに値した使徒」と呼んでいる¹⁰⁴。こうした表現は、もちろん「ヨハネによる福音

¹⁰¹ McCarthy (1994), p. 41. ペラギウス (Pelagius, c. 360–c. 420) は、ブリテン島出身で、ローマで活動した修道士、神学者。救済における人間の自由意思を重視して神の恩寵の意義を過小評価したことから、アウグスティヌス(ヒッポの)やヒエロニムスの鋭い批判を浴び、その一派は後代まで異端として繰り返し批判された。ペーダの『教会史』のなかでケオルfrisが春分前に復活祭を祝う者を「キリストの導き給う恩寵なしに救済され得ると信じる人たちに等しい」と断罪したように、復活祭をめぐる議論は、ペラギウス派の異端問題と結びつけて考えられる傾向があり、後述の 640 年の教皇書簡のように、7 世紀のアイルランド方式支持者にその嫌疑がかけられることがしばしばあった。Bede, *HE*, V-21 (p. 544); Charles-Edwards (2000), p. 414.

¹⁰² スルピキウスが著作のなかで復活祭にまったく触れていないことはマクカシーも認めている。また、アクイタニアのパウリヌスが 4 世紀末にスルピキウスにあてた書簡では、復活祭の聖なる祝典と一緒に祝おうと誘っているが、特に議論している様子はない。Paulinus, vol., I, no. 1.

¹⁰³ *Cummian's Letter*, p. 69, n. to line 89. Kelly (1929, p. 668) によれば「アーマーの書」のなかで、もっとも上質な皮紙が使われているのは、「ヨハネによる福音書」とスルピキウスの「聖マルティヌス伝」だという。

¹⁰⁴ Bede, *HE*, III-25 (pp. 298, 300): 'Beatus euangelista Ionhannes, discipulus

書」(13:23, 13-25)に基づいているが、「アナトリウスの書」も、「主の胸元に寄りかかってその霊的教えを吸い込んだヨハネ」と呼んで、イエスとの親密さを強調している¹⁰⁵。このような事実から、「アナトリウスの書」がアイルランド方式の理論的根拠として用いられたのは、そこに記された19年周期のためではなく、「ヨハネの伝統」であったと言えるであろう。次に紹介するとおり、アイルランド方式の支持者は、総じて周期には無関心である。「アナトリウスの書」の周期と自分たちの方式の周期が矛盾していることをどう考えていたのか。これも検討を要する課題である。

2) コルンバヌスとガリアの司教

ブリテン諸島における復活祭論争の口火を切ったのは、アイルランド人コルンバヌス(Columbanus)である。ただし、論争の舞台はメロヴィング期のガリアであった。コルンバヌスについては、コルンバヌスの創設したボッピオ修道院の修道士ヨナス(Ionas, Yonas)が636年ごろに書いた「聖コルンバヌス伝」が現存し、それによってある程度の経歴がわかる¹⁰⁶。ヨナスによれば、コルンバヌスは、アイルランド南部、レンスター地方の生まれで、少年時代に地元で「自由人にふさわしい教養と文法」を教わり¹⁰⁷、その後レンスターを離れてシニリス(Sinilis)という名前の教師のもとで聖書を学び、詩編についての注解を書いたという¹⁰⁸。後述するが、この教師は別の史料から復活祭の期日算定に精通していたことが明らかにさ

specialiter Domino dilectus'; 'in quo tanti apostoli, qui super pectus Domini recumbere dignus fuit'.

¹⁰⁵ McCarthy and Breen (2003), § 7 (p. 48): 'Iohanne scilicet euangelista et pectoris domini accubatore, doctrinarum sine dubio spiritalium potatore'.

¹⁰⁶ *Ionae Vitae Sanctorum Columbani*. ヨナスは、コルンバヌスの死(615)の直後にボッピオ修道院に入り、後継修道院長の要請でこの聖人伝を書いたという。

¹⁰⁷ *Ionae Vitae*, I-3 (p. 155): 'liberalium litterarum doctrinaet grammaticorum studia'.

¹⁰⁸ 「非常に洗練された文体で」 '*elimato sermone*' 書いたという。 *Ibid.*, p. 157.

れている。シニリスはバンガー修道院の支院の修道院長だったようで、そこからコルンバヌスはアイルランド北東部のバンガー (Bangor) にコヴガル (Comgall mocc Araidi) の創設した修道院に入った。

しかし、コルンバヌスがバンガーに長くとどまることはなかった。「神の命令に従ったアブラハムのように、異郷放浪を熱望して」¹⁰⁹、12人の仲間とともにアイルランドを離れ、ガリアに渡ったからである。ガリア到着は590年ごろ、つまりグレゴリウスが教皇に就いたところと推定される¹¹⁰。ブリタニー経由でブルグンド分国に入り、この地方の王や貴顕の厚遇を得て各地

¹⁰⁹ ‘coepit peregrinationem desiderare memor illius Domini imperii ad Abraham’, *Ibid.*, p. 159. アイルランドは6世紀後半から「キリストのための異郷放浪者」(peregrinus pro Christo) を数多く輩出した。その多くの場合、アダムナーンがコルンバのアイルランドからアイオナへの移住の目的を「異教放浪者になるため」と書いたように (*Adamnán*; VC, p. 6), 後になって「異郷放浪者」の肩書が加えられるのであるが、コルンバヌスについては、ヨナスがそう書いているだけでなく、みづから書簡(II-5)のなかで「異郷放浪者としてこの地に来たのは、救い主キリストのためである」‘pro Christo salvatore...in has terras peregrinus processerim’ と名乗り、また弟子たちも同じ異郷放浪者仲間 ‘comperegrini’, ‘peregrini’ と呼んでいる(I-7, II-5, III-3, V-4)。¹¹⁰ ‘peregrinatio’ の訳語について Sharpe, *Adamnán of Iona*, p. 598 (n. 293); Charles-Edwards (2000), pp. 8-9.

¹¹⁰ 聖人伝の例にもれず「聖コルンバヌス伝」には生年や経歴について年代の記載はない。年代がある程度まで特定できる最初は、603年ごろのコルンバヌスの書簡(II-5)にある「ガリアに来て12年」という記述で、ここからガリア到着は590-91年ごろと推測される。ヨナスは到着時の年齢を20歳と書いているが (*Ionae Vitae*, I-5), 別の写本には30歳とあり、生年は560年-70年ごろと大雑把にしかわからない。いずれにせよアイオナの創設者コルンバ(c. 521-597)の半世紀ほど後の世代と思われる。ヨナスと「聖コルンバヌス伝」について Stancliffe (2000), pp. 189-220。大陸での経歴について Richter (1999), pp. 109-26; Corning (2006), pp. 19-44。なお、アダムナーンの『コルンバ伝』にはコルンバヌスについての言及はもちろんないが、バンガーでのコルンバヌスの師コヴガルはコルンバの友人として登場する。*Adamnán*, VC, III-17.

に修道院を創設した¹¹¹。しかし、王との不和から 610 年ごろにブルグンドを追放され¹¹²、アイルランドから同行した修道士とともに最終的にはロンバルド王国にたどり着き、パヴィアの南、ボッピオに自身が創設した修道院で 615 年に死亡し、25 年におよぶ異郷放浪の旅を終えた。

コロンバヌスの創設した修道院は、当時、衰微していたガリアのキリスト教信仰の復興に大きく貢献しただけでなく、後にこれらの修道院出身者が、フェリックスやアギベルトのように、大陸とイングランド、アイルランドを結ぶ回路の一翼を担ってイングランドの改宗事業にも寄与することになる¹¹³。他方で、ガリアにおけるコロンバヌスらの宣教活動は、アイル

¹¹¹ アネグレイ (Annegray)、リュクスイユ (Luxeuil)、フォンテーヌ (Fontaine) など。ヨナスによれば、フォンテーヌだけで 60 人、この三つの修道院合計で 220 人の修道士が集まったという。 *Ionae Vitae*, I-17 (p. 183).

¹¹² ヨナスによれば、コロンバヌスが庶子を理由に王の息子たちを祝福するのを拒否したことが特に王の祖母の不興をかったという。 *Ibid.*, I-19 (pp. 187-93).

¹¹³ いずれもベアードによるが、イースト・アングリアに司教座を開いたフェリックス (Felix, 647/648 年没) は、「ブルグンドの出身で、そこで聖職に叙階された」 (*HE*, II-15, p. 190)。当時のブルグンドの状況から、コロンバヌス系修道院出身とされている。アギベルト (Agilbert) もガリアのコロンバヌス系修道院の修道士で、聖書研究のためにアイルランドに留学し、その帰途に招かれて 648 年にウェセックスの第 2 代司教になり (III-7 p. 234)、ウィルフリド (Wilfrid) の友人としてノーサンブリアに滞在中に開催されたウィットビー教会会議に「ローマ派」として出席し (III-25, pp. 298, 300)、その後帰国してパリ司教 (668-c. 90) となってウィルフリドの司教叙階を行う (III-28, p. 314; V-19, p. 522)。別の史料によれば、アギベルトはパリ東部のジュアール修道院 (Jouarre) に埋葬されたが、ここもコロンバヌス系修道院の一つである。この二人はコロンバヌス系修道院出身者がイングランドの改宗にかかわった代表例である。Campbell (1986), pp. 58-59; Wallace-Hadrill (1988), p. 99. なお、復活祭の算定方式についてコロンバヌス系修道院は、創設者の死後アイルランド方式を放棄し当時のローマ方式に従っている。つまり、フェリックスはヴィクトリウス表、ウィットビーにおけるアギベルトはアレクサンドリア/ディオニュシウス表の擁護者である。Charles-Edwards, (2000), pp. 364-67.

ランドとガリアの教会慣行の違いを際立たせ、各地の司教らとの間に摩擦が生まれるようになった。その一つが復活祭期日の算定方式である。

ガリアでは541年のオルレアン教会会議においてヴィクトリウスの復活祭表の採用が決定されていた¹¹⁴。前章で述べたように、ヴィクトリウスの表は欠陥が多い。このため、たとえば「ギリシア人復活祭期日」と「ラテン人復活祭期日」の二つの日付は、どちらにするかは教皇が決定することになっていたが、トゥールのように教皇の決定に従わない地方もあった¹¹⁵。コロンバヌスがガリアの司教と対立したのは、この欠陥のあるヴィクトリウスの復活祭表をめぐることである。

コロンバヌス自身の手になる著作物として伝わるのは「贖罪規定」や「修道規則」などの著作と五通の書簡であるが、このうち復活祭問題を論じたのは書簡三通だけである¹¹⁶。その内訳は、書簡Iが600年ごろに教皇グレゴリウスあてに書かれている。これは、グレゴリウスがイングランドの改宗事業についてアウグスティヌスらと盛んに書簡を交わしていた時期にあ

¹¹⁴ *Concilium Avrelianense a. 541*: 'Placuit itaque Deo propitio, ut sanctum pascha secundum laterculum Victori ab omnibus sacerdotibus uno tempore celebretur', *Concilia Galliae a. 511-a. 695*, p. 132-1. イタリアは筆者。'laterculum'は復活祭表の意味。前掲註90参照。

¹¹⁵ グレゴリウス(トゥール司教、在任 c. 574-594)によれば、590年にガリアではギリシア人用の日付(3月26日、月齢15日)に従うことになっていたが、トゥールでは「ヴィクトリウスの復活祭表にある日付に疑念が生じ…われわれはラテン人の日付に従って月齢22日〔4月2日〕に祝った」という。さらに、グレゴリウスは、この決定が神の意志による証明として「神の合図で湧き出るヒスパニアの泉がわれわれの復活祭の日にあふれた」ことをあげている。コロンバヌスのガリア滞在中に二つの期日になる年が2回あり(597年と599年、ギリシア人用:月齢15日、ラテン人用:月齢22日, Corning(2006), p. 183), コロンバヌスが地方の混乱を見聞した可能性もある。Gregory of Tours, X-23 (pp. 581-82); 『フランク史』542頁。

¹¹⁶ *Columbanus, 'Epistles'*, pp. 2-59. 書簡の年代特定は, Wright (1997), pp. 29ff による。

たる¹¹⁷。書簡Ⅱは、シャーロン教会会議 (c. 603) に出席を求められたコロンバヌスが、出席せずに参集する司教らにあてて意見を陳述したものである。書簡Ⅲは、名宛人の名前はないが、604年の教皇グレゴリウスの死亡後に、その直近の後継教皇にあてられている。おそらくコロンバヌスは後継教皇（サビニアヌス、在任 604-606：ポニファティウス三世、在任 607）の名前を知らなかったのであろう¹¹⁸。

これらの書簡を通して注目されるのは、復活祭期日の算定方式に関するコロンバヌスの並々ならぬ自信である。たとえば、教皇相手に「ヴィクトリウス表はアイルランドのわれわれの教師や尊敬する学者、熟達した算定家らには受け入れられず、権威どころか嘲笑の的であり、まったく相手にされていない」と喝破し¹¹⁹、ガリアの司教らには「故国アイルランドでは、復活祭の算定にはヴィクトリウスよりも84年復活祭期日の算定方式とエウセビオスとヒエロニムスが推奨するアナトリウスの教えに従っており、これらの教えに全幅の信頼をおいている。ヴィクトリウス表は最近書かれたものであり、その算定方法は疑わしく、必要なことを何も決めてはいない」と教え諭している¹²⁰。こうした自信を支えているのが算定方式に関する深い知識である。書簡のいたるところで専門用語を駆使し、325年のニカイア公会議（書簡Ⅱ-1、Ⅴ-8）や481年のコンスタンティノーブル公会議

¹¹⁷ *Bede, HE*, I-27, pp. 29-32.

¹¹⁸ 他に第Ⅳ書簡はブルグンドを追放された610年ごろに残留する修道士あてに書かれた。書簡Ⅴはイタリア到着後の613年ごろにロンバルド王の要請で教皇ポニファティウス三世あてに書かれ、6世紀半ば以来西方キリスト教世界を混乱させた「三章問題」に言及している。この問題についてピエール・リジェ・岩村清太訳『グレゴリウス小伝』訳注14頁。

¹¹⁹ I-3: 'Scias namque nostris magistris et Hibernicis antiquis philosophis et sapientissimis componendi calculi computariis Victorium non fuisse receptum, sed magis risu uel uenia dignum quam auctoritate'.

¹²⁰ II-6: 'plus credo traditioni patriae meae juxta doctrinam, et calculum LXXXIV annorum et Anatolium, ab Eusebio Ecclesiasticae Historiae auctore episcopo, et sancto Catalogi scriptore Hieronymo laudatum,

(Ⅲ-2)、567年のテュロン教会会議(Ⅱ-1)などのカノンを引用あるいは言及するとともに、アナトリウス(ラオディケアの)やエウセビオス、オリゲナス、ヒエロニムスら算定学者らの著作を自在に引用している¹²¹。

コロンバヌスの書簡やヨナスの「聖コロンバヌス伝」から、アイルランドの修道院では算定方法に関する著作が西ヨーロッパと同じくらい存在したことが、また、復活祭の期日の算定が聖書注解やラテン語文法とならんで修道院教育の必須科目を構成していたことがうかがえる。たとえば、先に紹介したように、バンガー修道院に入る前にコロンバヌスに聖書研究の手ほどきをしたシニリスは、「ギリシア人から復活祭の期日算定方法を教わった最初のアイルランド人」と記録されている¹²²。コロンバヌスの書簡からにじみ出る自信にはこのような裏付けがあり、すでにアイルランドにいた時にヴィクトリウス復活祭表の欠陥を熟知していたのである。蛇足になる

Pascha celebrare, quam juxta Victorium nuper dubie scribentem, et ubi necesse erat, nihil definientem’.

¹²¹ 他に聖書の注解やアウグスティヌス(Ⅳ-11)ら教会教父に通じているのももちろんであるが、教皇グレゴリウスあての書簡では、教皇の *Regula pastoralis* 『司牧規則』(591-92)を読んだと誇らしげに書き、『雅歌注解』の終わりの部分と『エゼキエル書注解』を送ってくれるように懇願している(Ⅰ-8)。実際にも書簡Ⅱ-7では *Regula pastoralis* の一節を引用している。写本を持っているのであろう。

¹²² シニリスはアイルランド語名が‘Mo-Sinu maccu Min’で、8世紀のアイルランド語テキストの欄外に‘Mo-Sinu maccu Min, scribe et abbas Bennchuir, primus Hibernensium computum a Graeco quodam sapiente memoralter didicit’と書き込まれている。彼は後にバンガー修道院長になり610年に没した。この書き込みのなかにアレクサンドリア/ディオニュシウス方式を思わせるギリシア数字の断片があることから、この史料は7世紀初めにアイルランドでアレクサンドリア/ディオニュシウス方式が導入された証左とされてきた(Jones, 1935, p. 419)。しかし、Ó Cróinín (1982, 1997)によるマニウスクリプトの検証によって「ギリシア式の指を使った計算方法」に関する論考の断片であることが証明された。本稿の冒頭で紹介した W. Davies(1992, 前掲註11)は、バンガーにアレクサンドリア/ディオニュシウス方式が導入さ

が、アイルランドがローマ帝国の一部になることは決してなかったから、ラテン語はアイルランド人にとって外国語であった¹²³。それを考えるとコロンバヌスを通してうかがえる知的世界には目を見張るものがある。アイルランドは地理的には辺境であったが、孤絶してはいなかったのである。

コロンバヌスのヴィクトリウス批判の論点は、次の二つに要約できる。その一つは、春分についてである。すでに説明したように、ヴィクトリウスは春分をアレクサンドリアに従って3月21日としたが、他方で復活祭の月齢範囲をラテン人用では16-22としていたため、復活祭が春分の前になることがある¹²⁴。この点をコロンバヌスは、「聖なる教義書には復活祭は主の復活の祝祭であり、春分の前に祝ってはならないとある。ヴィクトリウスはこの原則を破り、ガリアに間違ったことを広めた」と批判する（I-2, II-4）。

もう一つの問題は、その月齢範囲が21日（ギリシア人用）、22日（ラテン人用）に及ぶ点である。この点についてアナトリウス、エウセビオスやヒエロニムスを論拠に、「月齢21日や22日には月が昇るのは真夜中を過ぎてからであり、そのため月面の半分も明るくなく、闇が光よりもまさっている。復活祭に暗闇が支配することはありえない。主の復活の祭りは光だからである」と批判する¹²⁵。

他方で、コロンバヌスは、アイルランド方式が月齢範囲に14日を含む点について、反論している。ガリア滞在中に月齢14日が復活祭の日曜日にな

れたと論じているが、この説がすでに否定されたことには触れていない。コロンバヌスはアレクサンドリア/ディオニュシウス方式について一切言及していない。おそらく、アイルランドにはまだ知られていないのであろう。ガリアでも同様だったと推測される。

¹²³ 中世初期アイルランドにおけるラテン語文献について Ó. Croínín (2005), Ch. XI. 'Hiberno-Latin Literature to 1169', pp. 371-404 (at pp.374-76).

¹²⁴ 最も早い月齢14日（満月）は3月18日になり、月齢16日が日曜日の時は復活祭は3月20日になる。

¹²⁵ I-2: 'Certe [inquiens] si usque ad duarum vigiliarum terminum, quod noctis medium indicat, ortus lunae tardaverit, non lux tenebras, sed

る年が 4 回あり、この点が問題となったのであろう。教皇グレゴリウスに語気鋭く次のように問いいただしている。

「なぜユダヤ人と同じ日に復活祭を祝ってはいけないのか。…神に見捨てられたユダヤ人はもはや神殿もなくエルサレムの外にいることを考えれば、また彼らによってキリストが十字架にかけられたことを考えれば、ユダヤ人が復活祭を行うと考えられるのか。月齢 14 日の復活祭は、ユダヤ人の復活祭であって神の過越ではないと言うのか。月齢 14 日を出エジプトの日を選んだ神秘は神のみぞ知るところである」¹²⁶。

コロンバヌスにとって、月齢 14 日が日曜日であれば、その日が復活祭であった。おそらくアイルランドには月齢 14 日を過越祭として祝うユダヤの土壤はなく、月齢 14 日はあくまでもキリストの復活祭であると確信していたのである。しかし、この問題は、ガリアの司教の批判にとどまらず、やがてカンタベリーが、ついで教皇が乗り出す問題になる。

コロンバヌスは、ヴィクトリウス復活祭表を批判し、それを公式採用している教皇に直訴して改善を求めたが、ローマ教会や教皇の権威を否定したわけではない。書簡 I の冒頭の名宛人欄で教皇グレゴリウスを「聖なる主、キリストにおけるわれわれの父、ローマの教皇、教会の最高の誉れ、柔弱なヨーロッパにあって崇高な清華、卓越した夜警、神の教えと愛の教

lucem tenebrae superant; quod certum est in Pascha non esse possibile, ut aliqua pars tenebrarum luci dominetur, quia solemnitas dominicae resurrectionis lux est, et non est communication luci cum tenebris'.

¹²⁶ I-3: 'Cum Iudaeis Pascha facere non debemus? Quid ad rem pertinet? numquid Iudaei reprobi Pascha facere credendi sunt nunc, utpote sine templo, extra Ierusalem, Christo tunc figurato ab eis crucifixo? aut numquid ipsorum esse recte credendum est decimae quartae lunae Pascha, et non potius Dei ipsius instituentis Phase esse fatendum est, scientisque solius ad purum quo mysterio decima quarta luna ad transcensum electa est?'

師」と呼び、最高で最大級の敬意を表している¹²⁷。さらにボニファティウス三世にあてた書簡 V (c. 613) には復活祭問題への言及はないが、次のように書いてアイルランドのキリスト教がローマ教会によることを誇っている。おそらく教皇クレスティヌスがアイルランドのキリスト教徒のために 431 年に司教パラディウスを派遣したことを指しているであろう。

「われわれアイルランド人は、地の果てに住んではいるが、聖ペテロと聖パウロの教えと神聖なるすべてのカノンの教えに従う弟子であり、福音と使徒の教えしか受け入れていない：これまで一人の異端やユダヤ主義者、分離主義者を出したことはない。使徒の座の後継者である教皇から与えられたカトリックの信仰を途切れることなく守っている」¹²⁸。

しかし、書簡Ⅲになると、コロンバヌスの論調はかなり穏やかになる。この書簡は、復活祭問題を論じた現存書簡としては最後になるが、そこでは 2 世紀半ばの小アジアのポリュカルポスとローマ司教がお互いの慣行を認め合うことで折り合いをつけた例をあげて、ガリアの地で互いの信仰を

¹²⁷ I: ‘Domino Sancto et in Christo Patri, Romanae pulcherrimo Ecclesiae Decor, totius Europae flaccantis augustissimo quasi cuidam Flori, egregio Speculatori, Theoria utpote divinae Castalitatis perito, ego, Bariona (vilis Columba), in Christo mitto Salutem’. 訳はピエール・リシュ著・岩村清太訳『大グレゴリウス小伝』（2013）, 115 頁による。同じ書簡 (I-7) のなかで、ヨハネ 4:14 を引用して「天から湧き出て永遠の命にほとばしり出る泉の水を、渴くことのない知の泉の水を、飲みにローマを訪れたい」と願望を語っている。

¹²⁸ V-2: ‘Nos enim sanctorum Petri et Pauli et omnium discipulorum divinum canonem spiritu sancto scribentium discipuli sumus, *toti Iberi, ultimi habitatores mundi*, nihil extra evangelicam et apostolicam doctrinam recipientes; nullus hereticus, nullus Iudaeus, nullus schismaticus fuit; sed fides catholica, sicut a vobis primum, sanctorum videlicet apostolorum successoribus, tradita est, inconcussa tenetur’. イタリアは筆者。

妨害せずに、神の愛のもとで、平和に暮らせるように、寛大な対応を求めている¹²⁹。ガリア滞在が長くなるにつれ、ヴィクトリウス復活祭表をアイルランド方式に代えることの難しさを実感したのであろうか、二つの方式の併存を求めたのである。この少し前、教皇グレゴリウスは、イングランドで改宗事業をすすめるアウグスティヌスが「信仰は一つでも、教会の慣行がさまざまに違っていること」について質問したとき、もっとも適当と思われるものをあちこちから取り入れるように勧め、寛容を説いている¹³⁰。しかし、ガリアについて教皇がこのような指示を出した形跡はない。衰えたとはいえローマ・カトリックの伝統の長いガリアと改宗事業中のイングランドとの違いからであろうか。

コロンバヌスがガリアの司教や教皇から返信を受け取ったかどうかは不明である。しかし、まったくの梨の礫だったわけではない。次に紹介するカンタベリーの動きは、コロンバヌスの書簡が教皇庁に届いたか、あるいはガリアでのコロンバヌスの動向が教皇庁に伝わったことを証明している。それは、604 年から 617 年のあいだにイングランドの三人の司教が「全アイルランドの司教および修道院長」にあてて書簡を送り、「ガリアにきた修道院長コロンバヌスから、アイルランド人がブリトン人と変わらないことを知り…普遍教会の慣行に従うように」と勧告しているからである¹³¹。ベダによれば、彼らが月齢 14 日から 20 日のあいだに復活祭を行っているのが問題となったという。これが、ブリテン諸島自体の復活祭問題に言

¹²⁹ III-1: 'Cum iudicio inter istos possimus vivere cum ecclesiasticae pace unitatis, sicut sancti patres, Polycarpus scilicet et papa Anicetus, sine scandalo fidei, immo cum integra caritate perseverantes'.

¹³⁰ *Bede, HE*, I-27, p. 80, 'II. Interrogatio Augustini'. グレゴリウスは 601 年にアウグスティヌスの「神の事業」を補佐するためにメリトゥスやラウレンティウスら第二次宣教団を 601 年に派遣したが、彼らに対しても異教徒の神殿を破壊せずに祭壇の偶像を聖遺物に代えるように指示している。*Ibid.*, I-30 (p. 106).

¹³¹ *Bede, HE*, II-4 (pp. 146-48). 三人の司教とは、カンタベリー司教ラウレンティウス、ロンドン司教メリトゥス、ロチェスター司教ユストゥスである。

及した最初の現存史料になる。

さらに、ベーダによれば、628 年ごろ教皇ホノリウス一世が「復活祭の遵守について間違っているのを知って」、アイルランド人 (gens Scottorum) にあてて書簡を送ったという。ただし、ベーダは書簡の要約しか伝えていないが、次のような内容である¹³²。

「最果ての地に住む、取るに足らない数にもかかわらず、地球上に遍在にするキリスト教会よりも、過去そして現在を通じて賢いと考えないように；世界中の司教が教会会議で決定した復活祭表と決議に反して、間違った復活祭を遵守するのをやめるように」^{133/134}。

ホノリウス (638 年没) はグレゴリウス一世の弟子であり、師と同様に宣

このうち前二人は第二次宣教団の一員であり、その派遣にあたって 601 年 6 月にグレゴリウスはイングランドまでの道中の安全と援助を依頼する書簡をフランクの王や王妃、アルル、リヨン、メッツ、パリなど行路にある司教に送っている (*Gregory I*, 11-34, 38, 40-42)。またベーダによれば (II-4, p. 146), アイルランドにあてた書簡の前にメリトゥスがローマで教皇ボニファティウスとイングランドの教会問題を協議している。こうした動きもカンタベリーが動き出した背後にあると推測される。

¹³² 628 年にボッピオ修道院長がヨナスを同行してローマに赴き司教監督権からの免除特権について交渉している (*Ionae Vitae*, II, p. 49)。その際にガリア (フランキア) や北イタリアのコルンバヌス系修道院に関する情報がホノリウスに直接伝わり、これがアイルランド人への勧告の背景の一つとなったと推測される。

¹³³ *Bede, HE*, II-19 (p. 198). 'sollerter exhortans ne paucitatem suam in extremis terrae finibus constitutam sapientiore antiquis siue modernis, quae per orbem erant, Christi ecclesiis aestimarent, neue contra paschales computos et decreta synodalia totius orbis pontificum aliud pascha celebrarent'. イタリックは筆者。

¹³⁴ ベーダの要約には重大な問題がある。『教会史』ではアイルランドの慣行の「間違い」を具体的に書いてはいないが、別の著作 ('The Greater Chronicle 4591',

教活動のために大陸からイングランドに人材を送り込んでいるが¹³⁵、アイルランドにもローマ教会の慣行に従うように勧告を出したのである。この点で注目されるのが、ホノリウスの書簡にある「最果ての地に住む、数の少ないアイルランド人」という表現である。すでにコロンバヌスが教皇宛書簡(V-2, c. 612)のなかでアイルランド人を「地の果てに住んでいる」と表現し、たとえそのような遠隔の地でもローマ教皇のもとにあることを示した¹³⁶。ホノリウスは、これを受けてであろうか¹³⁷、教皇の権威は最果ての地にも及ぶと明確に表明するとともに、アイルランド人を「少数者」

in *Bede, The Reckoning*, p. 228) ではそれを「十四日主義の間違い」と説明しているからである。なぜベダは異端に相当するこの間違いの指摘を『教会史』では省略したのか、さまざまに憶測をよぶが、ベダはアイルランド方式が「十四日主義」でないことは熟知していた。たとえば、アイオナから派遣されたアイダーンについて「或る者が誤って想像しているように、復活祭をユダヤ人のようにどんな曜日でもかまわずに月齢14日に挙行することではなく、常に14日から20日までの日曜日に挙行した」と書いて、アイオナが遵守するアイルランド方式が「十四日主義」でないことと断言している。*Bede, HE*, III-17 (p. 266): (Vnde et hanc non, ut quidam falso opinantur, quarta decima luna in qualibet feria cum Judæis, sed die Dominica, semper agebat, a luna quarta decima usque ad vicesimam). 明らかにアイルランド方式について教皇は十分な情報を持っていないようであり、ベダはそうした認識不足をさらけ出すのを控えたと推測される。ベダは、III-4 (p. 224)でも、アイオナ修道士の復活祭慣行を擁護している。なお、後述する640年のヨハネス(教皇候補者、後の四世)の書簡についても、ベダによる削除の問題が起きている。

¹³⁵ プルグンド(プルゴーニュ)出身のフェリックス(前掲註113)や、ジェノヴァでミラノ司教から叙階され、ウェセクス初代の司教となったビリヌス Birinus (*Bede, HE*, III-7, IV-12)は、ホノリウスによって派遣された例である。

¹³⁶ 前掲註128の引用文のイタリック部分を参照。

¹³⁷ ヨナスの「聖コロンバヌス伝」(c. 636)でも、コロンバヌス生誕の地アイルランドを「海のはずれの島」と表現している。‘Columbanus etenim qui et Columba, Ortus Hiberniae insula. extremo Oceano sita’. *Ionae Vitae*, I-2 (p. 152). イタリックは筆者。

と表現した。この表現はベーンが省略した「十四日主義」とあいまって、アイルランド方式に従う人びとに「異端」の烙印を押すに等しい効果を発揮することになる¹³⁸。それが、ホノリウスの勧告を受け取ったアイルランド南部の教会関係者を慌てさせ、復活祭論争の舞台をアイルランドに移す契機になったのである。しかも、これ以後アダムナーンの『コロンバ伝』にいたるまで、用いられる語彙は違うが、「地の果てに住むアイルランド人」という表現は、まるで一本の糸のように復活祭論争関係の史料をつないでいくことになる。

3) クミアンとシェーゲーネ

復活祭論争の第二期は、アイルランド南部の教会関係者クミアンとアイオナ修道院の院長シェーゲーネと隠修士ベーカーンとの間で展開した。つまりアイルランド人同士の論争である¹³⁹。この論争については、クミアンがシェーゲーネとベーカーンにあてて送った書簡が史料のすべてである。この三名のなかで、他の史料でもその身元が確定できるのはシェーゲーネだけであり、そもそも送り主クミアンはアイルランド南部の教会指導者である以外にわかっていない¹⁴⁰。しかし、この書簡は、次の点できわめて重要な史料である。その一つは、これが復活祭論争に関してアイルランドで

¹³⁸ Bracken (2007), p. 255.

¹³⁹ アイオナは地理的にはブリテン西端の島であるが、コロンバが修道院を創設した当時、スコットランド西岸のアーガイル地方や島嶼地帯はアイルランド北東部とともにダール・リアダ王国を構成し、アイルランド語を話す人びとが居住していた。アイオナ上陸直後にコロンバがダール・リアダ王に面会している (*Adamnán*, VC, I-7)。その内容は不明であるが、修道院創設の許可を得るためと思われる。ベーンがアイオナを ‘*insula Scottorum*’ 「アイルランド人の島」と記したのはこのような事情からであろう。 *Bede*, *HE*, III-17.

¹⁴⁰ *Cummian's Letter*, 書簡冒頭の名宛人 (p. 56): ‘*Segieno abbat, Columbae sancti et caetenorum sanctorum successori, Beccanoque solitario*’. シェーゲーネ (*Ségéne*) はアイルランド語名である。その死亡が *Annals of Ulster* の 652 年の項 (p. 128) に ‘*Obitus Segeni abatis lae .i. filii Fiachnae*’ と記さ

書かれた唯一の現存史料だからである。この書簡によって、アイルランド南部とアイオナとの対立だけでなく、630年代前後のアイルランドの教会の動向や、ローマ教会がヴィクトリウス復活祭表を維持していることなどがはじめて明らかになる¹⁴¹。第二は、ヴィクトリウス復活祭表の支持者の立場でアイルランド方式を批判している点である。コロンバヌスの書簡とは、まったく逆の立場で書かれているのである。

内容の検討の前に、クミアンの書簡のなかからアイルランドの教会の動きを抜き出し、時系列に沿って並べておく。

628/629 教皇ホノリウスの書簡がアイルランドに届く

- ・アイルランド南部の教会の一部がヴィクトリウス復活祭表を採用 (p. 56)；クミアンは意見を控え一年間復活祭の期日算定を研究 (p.

れている。ちなみに、この年代記は740年ごろまでアイオナで書き続けられた年代記をもとにしている。シェーゲーネは第5代修道院長(在任623-652)としてアダムナーンの『コロンバ伝』のなかに登場する(後述)。一方、ベーカーンもアイルランド語名であるが、「詩人ベーカーン」(Béccán mac Luigdech)によって640年ごろに書かれたアイルランド語のコロンバ頌歌2編が残されている(Clancy and Márkus, 1995, pp. 136-151)。アイオナとのつながりをうかがわせるこの詩人はクミアンの書簡の名宛人「隠修士ベーカーン」と同一人物かもしれない。他方でクミアン(Cummianus, アイルランド語名Cumméne)であるが、7世紀にこの名前の教会関係者は二人いる。そのうちCumméne Albusはシェーゲーネの2代あとのアイオナ修道院長であり、同一人物はありえない。もう一人Cumméne Fadaは「贖罪規定書」で知られ、「賢者」と評されたが、シェーゲーネ宛書簡との関係を示す手がかりはない。*Cummian's Letter*, pp. 12-15; Charles-Edwards (2000), p. 265.

¹⁴¹ ベーダは、クミアンやこの書簡について『教会史』をはじめ著作のなかでは一切触れていない。『教会史』III-3 (p. 218)においてリンディスファーン創建当時(635)、「南のアイルランド人が使徒座の勧告で規定通りの習慣で復活祭を行っている」と記し、教皇の勧告で当時のローマ方式を受け入れたことを書いているが、それがヴィクトリウス復活祭表であることや、クミアンの指導によることは書いていない。

58)

- ・教皇がわれわれを破門にすると伝えたことについて南部の教会指導者と相談¹⁴²、その結果、教会会議の開催を決定（p. 90）

630 マグ・レーネで教会会議を開催¹⁴³、全員一致で翌年から普遍教会の算定方式〔ヴィクトリウス復活祭表〕に従うことを決定したが¹⁴⁴、直後に、「先達の伝統 ‘traditionem seniorum’ を守るべきだ」という意見が出て会議は分裂、調査のためにローマに使節を派遣することを決定（pp. 90-92）

631 使節がローマのサン・ピエトロ教会で、ギリシア人、ヘブライ人、スキタイ人、エジプト人と一緒に復活祭を祝ったが、アイルランドとの間に一か月のズレのあることを知る。彼らから「この復活祭が世界中で祝われている」と聞かされる（p. 94）

632 使節の帰国

630×632 シェーゲーネ・ベーカーンがクミアンを「異端」と非難¹⁴⁵

¹⁴² *Cummian's Letter*, p. 90: 'uidelicet nostrorum patrum priorum Ailbei episcopi, Querani Coloniensis, Brendini, Nessani, Lugidi quid sentirent de excommunicatione nostra, a supradictis sedibus apostolicis facta'. クミアンの相談相手としてあげられているのは、Emly, Clonmacnois, Mungret, Clonfert-mulloe および Birr か Clonfert の修道院長 (Emly の Ailbus は修道院長で司教) で、すべてアイルランド南部のマンスターかレンスターにある修道院である。

¹⁴³ Mag Léne の場所は特定されていないが、おそらくダロウ (Durrow, Co. Offaly) のある地域と推定される。Charles-Edwards (2000), p. 251.

¹⁴⁴ 決定にあたって「洗礼用の泉」が「より有効な証明方法」としてあげられている。'potiora probata a fonte baptismi nostri' (*Cummian's Letter*, p. 92). アイルランドでも復活祭の「正しい期日」の証明に泉が使われていたようである。

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 74: 「…もし、貴殿の説を証明できるなら、それを見せよ。出来ないのであれば、黙れ、われわれを異端と呼ぶな」(Si uero non habetis, silete et nolite nos hereticos uocare). 書簡冒頭でもクミアンは「あえて釈明させてもらおう」と書簡の意図を説明している。'Verba excusationis meae in

632/633 クミアンがアイオナ修道院長シェーゲーネと隠修士ベーカーンに反論の書簡を送る

こうしてアイルランド南部は、84年周期のアイルランド方式をやめ、ヴィクトリウス復活祭表の採用に踏み切ったのである。

クミアンの書簡について、注目される点を列挙すると、その第一は、7世紀初めのアイルランド南部にローマ教会との一致を最優先に考える教会関係者の集団がいたことである。ホノリウスが「地の果ての少数者」であるアイルランド人に普遍教会の慣行に沿うように勧告したが、クミアンは、ホノリウスの文言を一部借用しながら、それ以上に語気を荒げて普遍教会との一致をシェーゲーネに迫っている¹⁴⁶。かつてコロンバヌスは、地の果てに住んでいても、アイルランド人はペトロとパウロの弟子であると主張したが、クミアンにとってアイルランドの「辺境性」そのものが由々しき問題であり、中央との、つまり普遍教会との一致によって是正されるべき問題であった。たとえヴィクトリウス復活祭表に多大な欠陥があってもである。

第二の注目点は、古今の文献に精通し、コロンバヌスを超える、その博

faciem sanctitatis uestrae proferre procaciter audeo'. *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁶ たとえば、ヘブライ人、ギリシア人、ラテン人、エジプト人が復活祭の遵守では一致しているのに、「地の果ての、言っては悪いが地球の吹き出物の上に住んでいるような、一部の取るに足らないブリトン人とアイルランド人」が反対していると表現し、そうした少数者が、「Mother Churchであるローマも、エルサレムもアレクサンドリアもアンティオキアも間違っている、全世界が間違っている、真実を理解しているのは自分たちだけである、と考えることほど邪悪なことはあろうか」と警告する。*Ibid.*, p. 72: 'Britonum Scottorumque particula, qui sunt pene extremi et, ut ita dicam, mentagrae orbis terrarium'; *ibid.*, pp. 80-82: 'Quid autem prauius sentiri potest de ecclesia matre quam si dicamus Roma errat, Ierosolima errat, Alexandria errat, Antiochia errat, totus mundus errat; soli tantum Scotti et Britones rectum sapiunt'. イタリックは筆者。ホノリウス書簡のイタリック部分を参照。

覧強記ぶりである。クミアンの論理展開の順にその引用文献を見れば、i) ユダヤの過越祭に関する旧約聖書とイエスの復活祭の週に関する出来事を記した福音書、ii) アウグスティヌス（ヒッポの）からグレゴリウス一世にいたる教会教父の著作、iii) ニカイアなどの公会議、教会会議の決議とそれに関する教父のコメントなど、iv) 復活祭期日の算定に関するアナトリウス、テオフィロス、ディオニュシウス、ヴィクトリウスなど10の方式、などである。この引用からもわかるように、クミアンの書簡の大部分は、神学論議であり、復活祭の期日算定に関する議論はほとんどない。わずかに触れている算定方式についても、ディオニュシウスの算定方式を四番目にあげ、また、ディオニュシウスの復活祭表の「序文」を引用するなど、アレクサンドリア/ディオニュシウス方式の内容をよく理解している点が注目される¹⁴⁷。ところが、ヴィクトリウスについては、算定方式の八番目にあげただけで、その内容を説明することも、引用することも、さらには擁護することもない。これは奇妙と言えは奇妙であるが、シェーゲーネの批判がヴィクトリウスの算定方式に及ばなかったか、あるいはクミアンが意図的に避けたか、いろいろな理由が考えられよう。なお、繰り返しになるが、クミアンは、算定方式の二番目にあげたアナトリウスについて、「アナトリウスの書」の§1を引用して「貴殿らが推奨するアナトリウスは、私の調べたところでは、84年周期では正しい算定をすることはできないと書いている」と警告している¹⁴⁸。シェーゲーネらは、アイルランド方式の論拠

¹⁴⁷ *Cummian's Letter*, p. 70 (「使徒座の決定に従わない者は、破門され教会から追放される」). また、算定方式の10番目に「ニカイアの原則」を取り上げ、19年周期がニカイアで採択された方式と書き、「ニカイア神話」をその根拠にあげている。この神話は、下記に紹介する *De Ratione Computandi* (§83) でも繰り返されている。いずれにせよ、7世紀初めのアイルランド南部でディオニュシウスをはじめとする文献が利用できたことに注目したい。

¹⁴⁸ *Cummian's Letter*, pp. 84-86: 'Secundo Anatolium, quem uos extollitis, qui dicit ad ueram paschae rationem numquam peruenire [eos qui cyclum]. lxxxiiii. annorum'.

に「アナトリウスの書」をあげたのであろう。

第三に注目されるのは、クミアンの展開する神学論議の内容である。その中心を占めたのは、キリスト教徒の復活祭は「受難か復活か」の問題である。初期教会以来の問題が、630年代のアイルランドで論争の中心になったことがクミアンの書簡からうかがえる。クミアンは、この問題について一年のあいだこもって聖書や古今の文献を調べて考えたのであろう。難解で混乱した議論の末にクミアンの出した結論は、「受難が14日、墓所が15日、復活が16日」と分けることであった¹⁴⁹。しかし、この引用文はローマの84年周期‘Supputatio Romana’の序文、「ケルン・プロローグ」からの一節であり¹⁵⁰、月齢範囲はローマの伝統である16-22日で、この点でヴィクトリウス表のラテン人用と同じであるが、復活祭表としてはそもそもの趣旨がまったく違うものである。他方で、クミアンがそれまで従ってきたアイルランド方式も「ヨハネによる福音書」に基づいて受難を14日とし、復活祭の月齢範囲を14-20日としているが、かならずしも14日を復活祭と固定しているわけではない。しかし、クミアンは、「もし14日を復活の日にすれば、12日が受難で13日が墓所になってしまい、順序が逆になる」と奇妙な論理でアイルランド方式を批判している¹⁵¹。クミアンの書簡は、古今の文献を駆使しても、月齢範囲を神学的に裏付けることがいかに困難であったかを示していると言える¹⁵²。いずれにせよ、初期教会からの復活祭

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 68: ‘Quia si .xiii. luna resurrectioni deputetur, ut uos facitis, .xiii. in sepultura et .xii. in passione, prepostero ordine fiet’.

¹⁵⁰ 前掲註63参照。

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 68: ‘Quia si .xiii. luna resurrectioni deputetur, ut uos facitis, .xiii. in sepultura et .xii. in passione, prepostero ordine fiet’.

¹⁵² アイルランドの教会関係者をもっとも悩ませたのが月齢範囲の問題だったことは、7世紀中葉の *De Ratione Computandi* にも表れている。これはクミアンの周辺の人物によって書かれたと指定される復活祭期日算定の教科書であるが、そこでは（特に§84）クミアン以上の文献を用いて‘Pascha’をどのようにに解釈すべきかの問題に格闘しているが、かなりの混乱を示している。*Cummian’s Letter*, pp. 115-213 (at pp. 191-92). 年代特定や作者について Ó

論争のなかで、受難と復活の関係の神学的根拠についてこれほど論じた例は他にない。

ヴィクトリウスの復活祭表は、コロンバヌスがガリアに旅立つ前に、つまりクミアンの書簡のすでに 40 年前に、アイルランド北部のバンガーでは欠陥の多いことが知られていた。この地方に系列修道院を多く持つアイオナにもその情報は伝わっていたであろう。その意味で、シェーゲーネらがヴィクトリウス表の採用に動くアイルランド南部の教会を批判したとしても、驚くべきことではない。しかし、40 年前と決定的に状況が変わっていた。それは教皇の勧告を受けたことである。ホノリウスの書簡が直接アイオナに届いたかどうか不明であるが、クミアンとの論争のなかで普遍教会との関係をどのように結ぶかをアイオナでも当然、議論したであろう。この関連でクミアンが興味深いことを書いている。アイオナでクミアンの提案に反対したのは「長老たち」(seniores) だというのである¹⁵³。この長老たちは、アダムナーンの『コロンバ伝』にも登場し、630 年代にシェーゲーネとともに創設聖人コロンバに関する証言を収集している¹⁵⁴。おそらく

Croífin (1982), pp. 423-28. なお、この作品には、アレクサンドリア/ディオニュシウス方式の原則に基づいた月齢表が付記されているが、これを論拠にアイルランド南部では次に紹介する 640 年の教皇書簡以後、ヴィクトリウス表とディオニュシウス表が併用されたとみなす説もある。Wallace-Hadrill (1988), p. 229; Wallis, *Bede, The Reckoning*, pp. lix-lx.

¹⁵³ *Cummian's Letter*, p. 68: 'Seniores uero nostri, quos in uelamine repulsionis habetis, quod optimum in diebus suis esse nouerunt simpliciter et fideliter sine culpa contradictionis ullius et animositatis obseruauerunt et suis posteris sic mandauerunt, iuxta apostolum'. イタリアックは筆者。「貴殿は、われわれの提案を拒否する口実に長老たちをあげているが、長老の時代には使徒の教えに従ってそれが最善であると考え、批判や反対もせずに単純に墨守してきたのである」。

¹⁵⁴ *Adamnán, VC.*, I-1, I-3, II-4 (coram Segineo abbate et ceteris testatus est senioribus). コロンバの奇跡に関する話が中心で、創設聖人の聖性を証明するためと思われる。その収集はシェーゲーネ以後も続き、集められた情報が記録されて『コロンバ伝』の題材の一部となった。Herbert (1988, pp. 18-20)

シェーゲーネ自身がアイオナの保守派のリーダーで、創設聖人の伝統を堅持することによって内外の問題に対応しようとしたのであろう。この伝統主義が最終的にはアイオナの孤立を招くことになる。そこへと至ることになる出来事が、クミアンの書簡の直後に二つ起きている。

その一つは、634 年か 5 年ごろノーサンブリア王オスワルド (Oswald, 在位 634-42) がノーサンブリアの改宗事業のためにシェーゲーネに司教の派遣を依頼したことである¹⁵⁵。この要請を受けて派遣されたアイダーン (Áedán) に王はリンディスファーン島を与えて司教座を開かせ、そこを拠点にノーサンブリアの改宗事業が始まった¹⁵⁶。アイダーンのあとをフィーナーン (Fínán, 在任 651-60), そしてコルマーン (Colmán, 在任 661-64) が継いで、ほぼ 30 年にわたってノーサンブリアでは「アイルランド人司教の時代」が続いた¹⁵⁷。彼らは、「熱心に信仰を説き、司祭の地位にある者は洗礼の恩寵を信徒に施しはじめた。さまざまな場所に教会が建設され、人びとが神の御ことばを聴きに集まり歓喜した」とベードガが称賛するように¹⁵⁸, アイオナ修道士によるノーサンブリア宣教は成功した。

しかし、アイオナ修道士らは、福音とともにアイルランド方式の復活祭をノーサンブリアに伝えることになる。これが次の王オスウィによる

は、シェーゲーネらによる情報収集はフォーマルな「宣誓証言」であったと解釈する。なお、アイダーンの前にノーサンブリアに派遣されその後アイオナに戻された修道士は、長老会議 (in convent seniorum) で報告したという。*Bede, HE*, III-5 (p. 228).

¹⁵⁵ オスワルドはエセルフリス (Æthelfrith, 616 没) の息子で、父の死後、弟オスウィ (Oswui) らとともにダール・リアダに亡命し、おそらくアイオナで洗礼を受けた。オスワルドもオスウィもアイルランド語を話すことができた (*Bede, HE*, III-25, p. 296)。

¹⁵⁶ アイダーンは派遣された二人目の修道士で、最初の修道士は「厳しすぎてノーサンブリアの人びとに受け入れられず」アイオナに戻ったという。*Ibid.*, III-5 (p. 228).

¹⁵⁷ *Ibid.*, III-26 (p. 308).

¹⁵⁸ *Ibid.*, III-3 (p. 218).

ウィットビー教会会議開催につながるのである。ベードは、アイダーンらが「疑わしい原則に従って復活祭を行ったのは」、「遠く離れた地の果てにいて、教会会議の規定に触れることはなかったため」とアイオナ修道士を弁護する¹⁵⁹。ベードにはそうしなければならない理由があった。なぜなら、アイオナがノーサンブリアのキリスト教化に重要な役割を果たしたことはまぎれもない事実であり、彼らの伝統を全面的に非難すれば、ノーサンブリアの教会がその土台に異端的あるいは分離主義的な要素を持っている意味になりかねないからである。ベードがウィットビー教会会議前のアイオナ出身者を弁護するのは、このためであろう。しかし、「アイルランド人司教の時代」の直前にクミアンとの論争があり、またその最中に次の教皇書簡が届いているから、シェーゲーネらアイオナ関係者が復活祭算定方式に関する規定などを知らなかったと言うことはできないのである。

アイオナの将来にかかわるもう一つの出来事は、640年にローマ教皇ヨハネス四世からアイルランドの教会関係者あてに書簡が届き、その名宛人11人のなかにシェーゲーネが含まれていることである。この書簡もホノリウス書簡と同様に、ベードの要約と引用でしか伝わっていないが、まず名宛人の内訳をみると、アーマー司教/修道院長トーマーネを筆頭にクロナードやバンガーの司教らであり、シェーゲーネを加えると9名がアイルランド北部の教会関係者である¹⁶⁰。また、その文面から、641年の復活祭の期日

¹⁵⁹ *Ibid.*, III-4 (p. 224): ‘in tempore quidem summæ festivitatis dubios circulos sequentes, utpote *quibus longe ultra orbem positis* nemo synodalia paschalis observantiæ decreta porrexerat’. イタリックは筆者。

¹⁶⁰ *Ibid.*, II-19 (p. 200). ‘sanctissimis Tomiano, Columbano, Cromano, Dimano, et Baithano episcopis; Cromano, Hernianoque, Laistrano, Scellano, et Segeno presbyteris; Sarano’. 11名は次のように同定される（*以外は北部関係者）。‘Tómíne, bishop or abbot of Armagh, Columban, bishop of Clonard*, Crónán, bishop of Nendrum, Díma, bishop of Connor, Baetán, bishop of Bangor; Crónán, abbot of Moville, Ernene, abbot of Tory Island, Laisrén, abbot of Leighlin*, Sillán, bishop of Devenish, Ségéne, abbot of Iona; Saran’. Corning (2006), p. 89.

についてローマ教会の指導を仰ぐために彼らの代表が教皇に書簡を届けたことがあり、ヨハネスの書簡はこれに対する返信であることがわかる¹⁶¹。

ヨハネス四世の返信のなかで、まず、第一に注目すべきは、書簡の冒頭で、「主の復活祭の日は、ニカイア公会議で承認されたように、月齢 15 日から 21 日までのあいだに求められるべきである」と明言している点である¹⁶²。これは、ローマ教会が復活祭の算定方式をヴィクトリウス方式から月齢範囲 15-21 日のアレクサンドリア/ディオニュシウス方式に転換したことを示す最初の史料になる。しかも、ディオニュシウスの「序文」に基づいて、「ニカイア神話」をその根拠に掲げている。これ以後、「ニカイア公会議の決定」という「ニカイア神話」は、もはや神話ではなくなり、「神聖なる事実」としてその威力を発揮することになる。

ヨハネス四世の書簡の内容は、本題であるアイルランド北部の教会関係者への返答というよりも、十四日主義への警告である。

「…あなたがたの書簡を開封して、あなたがたのなかに正統信仰に反し、昔の異端から新しい異端を復活しようと試み、…ヘブライ人と一緒に月齢 14 日に挙行しようと策動している者がいることを知った」¹⁶³。

¹⁶¹ 教皇セウェリヌス (Severinus) の在任中 (640/5/28-640/8/2) に届けられたが、直後に死亡し、次期教皇ヨハネス四世の就任 (640/12/25) までの空位期間中に「教皇予定者ヨハネス」(Joannes diaconus, et in Dei nomine electus) の名前および 2 名のヨハネスという下僚の名前で出されている。正確には「教皇予定者」であるが、本稿では、教皇ヨハネス四世と記載する。Bede, *HE.*, II-19 (p. 200).

¹⁶² ‘quia Dominicum Paschæ diem a quinta decima luna usque ad vicesimam primam, quod in Nicæna Synodo probatum est, oporteret inquire’. イタリアックは筆者。

¹⁶³ この書簡の後半にペラギウス主義への嫌疑が書かれているが、7 世紀中葉にブリテン諸島でペラギウス派の復興を示す事実はなく、本稿はこの問題に立ち入らない。

この文面だけを読めば、教皇庁は依然として月齢範囲に14日を含むアイルランド方式を用いているアイルランド北部の教会に対して警告しただけの書簡になる。そうであれば、641年の復活祭について彼ら北部人が代表を派遣してまで教皇庁に相談しようとした意味がなくなるであろう。この疑問について、D・オー・クローニーンは、教皇庁がアイルランド北部からの質問の意味を取り違えたためと説明する。つまり、当時、北部アイルランドの教会も、南部と同様にすでにヴィクトリウス復活祭表を採用しており、641年の復活祭（4月1日、月齢15）について疑問が出たために、ローマに質問状を届けた。ところが、4月1日はアレクサンドリア/ディオニュシウス方式では月齢14日にあたり、すでに新方式に転換していた教皇庁が新しい表をもとに北部アイルランドの教会人に対して十四日主義の警告を発した。これがオー・クローニーンの説明である¹⁶⁴。

オー・クローニーンはこの推論によれば、アイルランドの教会は南部も北部も630年代末までに84年周期のアイルランド方式をやめ、ヴィクトリウス方式に転換したことになる。しかし、同じころローマ教会がアレクサンドリア/ディオニュシウス方式を採用したため、アイルランドの教会には普遍教会との一致という課題が依然として残ったのである。ただし、オー・クローニーンの推論には、重大な問題がある。アイオナのシェーゲーネが名宛人になっているからである。アイオナはウィットビー教会会議で論破

¹⁶⁴ Ó Croínín (1985), pp. 96-98 (rep. 2003, pp. 227-29). ヨハネス四世の書簡について、オー・クローニーンがもう一つ重要な発見をしている。*Munich Computus* (719年ごろアイルランド南部で作成された算定用教科書)の写本にヨハネス四世の書簡が記されているのを見つけ、「顧問ヨハネスが月齢14日は影に属すると言っている」(‘Iohannes consiliarius ait: xiiii. dies lunae ad umbras pertinet’)の一文がペーダの『教会史』では削除されていることを発見したのである。Ó Croínín (1982), p. 409. *Munich Computus* は現在、刊行され、Warntjes (2010), p. 292, liens 27-28. 削除された文中の「影」‘umbras’は十四日主義の意味とされ、ペーダは教皇庁の非難がお門違いなことに気付いて、恥の上塗りにならないように削除したと解釈することもできる。Harrison (1984), pp. 227-29; Wallace-Hadrill (1988), pp. 224-25.

された後も 716 年までアイルランド方式を固持したことがわかっている¹⁶⁵。その修道院長がヴィクトリウス復活祭表の採用を前提とした質問状に名前を並べるだろうかという疑問は残る。その後アイオナだけが脱落してアイルランド方式に戻った可能性も含めて今後の検討が必要である。

以上の検証によって、630 年代のアイルランドでは南部でも北部でも、復活祭の算定について教会会議を開き、必要があればローマ教会に代表を送って接触していたことが明らかになった。そうしたなかで、ヴィクトリウス方式だけでなくアレクサンドリア/ディオニュシウス方式も浸透していったと推測されるのである¹⁶⁶。

4) ウィットビー教会会議

復活祭論争の最後は、イングランド北東部のエスク川が北海にそそぐ河口の土地ウィットビーにある修道院が舞台になった¹⁶⁷。664 年にノーサンブリア王オスウィが教会会議を招集したのである。ウィットビーの教会会議に関する史料は、リポンの修道士スティーヴンの『聖ウィルフリド伝』(c. 709/710) とベードの『教会史』(731) である¹⁶⁸。復活祭論争の史料として注意すべきは、この二人がいずれも論争の当事者でも教会会議の同時代人でもないことである。スティーヴンもベードも、すでに終わって結果

¹⁶⁵ *Bede, HE*, V-22 (p. 552).

¹⁶⁶ 前掲註 152 参照。

¹⁶⁷ ウィットビー (Whitby) は、現在はノース・ヨークシャー州に属す港町。『教会史』では「英語名で灯台の湾を意味するストレナイスハルク 'Streaneshalch' にある修道院」とあるだけでウィットビーの地名はない。この湾を見下ろす丘の上に 7 世紀半ばにオスウィによって修道院が創設され、王族の一人ヒルドが修道院長をつとめた。*Bede, HE*, III-25 (p. 298). この修道院は、9 世紀半ばにヴァイキングによって破壊され、11 世紀後半に再建された。ウィットビーはノース語で「白い定住地」の意味とされる。この地名がついたのはヴァイキング襲撃以後であろう。

¹⁶⁸ Stephen of Ripon [Stephanus] (fl. c. 670-c. 730) は 670 年代後半からウィルフリドの側近としてローマやフリジアに同行している。

が出ている論争を、ある意味で整理して書いており、その点で、コロンバヌスやクミアンの書簡のような「生の声」の聞こえる史料とは違うのである。実際には「ベードの声」の可能性が大きいかもしれない。ただし、『聖ウィルフリッド伝』の伝える教会会議と『教会史』のそれとの間に大きな相違はない。違いがあるとすれば、この会議にあてている紙数（皮紙である）である。行数で言えば、ベードはスティーヴンのほぼ5倍をこの会議の説明に費やしている¹⁶⁹。しかも、ウィットビー教会会議を論じた第三巻25章は、『教会史』全五巻のほぼ中央部分を占める構成になっている。

「はじめに」でも説明したが、ベードの『教会史』のテーマはイングランドの教会の「統一」であった。その立場から見ると、ウィットビー教会会議はノーサンブリアの教会がローマ教会の「正しい」復活祭算定方式を受け入れイングランドの教会統一の障害が取り除かれる契機となった会議である。この会議を『教会史』のクライマックスに位置づけるのは、ベードにとって当然のことだったであろう。しかし、復活祭論争の長い歴史から見ると、ウィットビー教会会議はベードが力説するほどドラマティックな出来事ではない。

ウィットビーの教会会議を招集したのは、ノーサンブリア王オスウィである。招集の理由としてベードは、復活祭の算定方式が王と王妃で違うために王家内部で混乱が生じたことをあげている。王がアイオナ修道士によってノーサンブリアに伝えられたアイルランド方式で復活祭を祝い、ケント出身の王妃は実家の慣行であるローマ方式（ヴィクトリウス方式）で

¹⁶⁹ 単純な比較をすれば、ウィットビー教会会議は『聖ウィルフリッド伝』では第10章の45行、『教会史』では第三巻25章の240行を占めている。『教会史』と比較すると『聖ウィルフリッド伝』ではウィルフリッドの復活祭算定方式に関する長くて専門的で難解なスピーチが大幅に簡略化されている。スティーヴンも12世紀のカンタベリーのエアドメルスと同じ心境だったのかもしれない。前掲註10参照。なお、『教会史』第五巻21章(HE, pp. 532-52)は、ベードの修道院長ケオルフリスがピクト王にあてた書簡を収めているが、これもウィットビー教会会議の神学論議の補足部分とみなすべきである。

復活祭を行うので、ノーサンブリア王家では、時には年に 2 回、復活祭が行われることがあるという¹⁷⁰。たしかに、復活祭前日までの 40 日間は禁欲を伴う四旬節であるから、日付の違いは夫婦の間に混乱をもたらしたであろう。しかし、この夫婦は新婚ではない。すでに結婚生活は 20 年を越えているが、このあいだに復活祭の日付の違いが教会会議を開かなければならないほど深刻だった様子は見られない。

664 年にオスウィが教会会議を招集しなければならなかった直接の理由は、教会の問題というより政治の問題であった。それは息子アルクフリスとの間にノーサンブリアの分国デイラの統治をめぐって確執があり、その息子がローマから帰国したウィルフリドと結託してノーサンブリアにアレクサンドリア/ディオニュシウス方式を導入しようと画策していた問題である¹⁷¹。オスウィはその生い立ちからしてもアイオナの伝統に敬意を払っていたが、ハンバー川の南とフォース川の北に支配を及ぼそうという自身の野心にとって、ローマ教会への忠誠を宣言すべき時期を迎えていたのであった。この一見すると大胆と思える方針転換を独断によるのではなく、また息子とウィルフリドに行わせるのでもなく、双方の主張を聞いてオスウィが最終的に選択するという形式で進めたのである。もちろん、こうした方針転換の背景深くには、教会支配の問題がある。復活祭問題は、ノーサンブリアの教会をアイオナ修道院長の任命する司教から自立させる好機でもあった。こうした転換を平和裏に行おうとしたのが、ウィットビー教

¹⁷⁰ *Ibid.*, III-25 (p. 296).

¹⁷¹ ウィルフリド (Wilfrid) は、634 年ごろノーサンブリアの貴顕の家に生まれ、「アイルランド人司教の時代」が本格化した時期にリンディスファーンで最初の教育を受けている。しかし、その環境になじまず、カンタベリーへ出て、さらに 653 年ごろからリヨンを経てローマで学び、658 年ごろに帰国している。イングランドにアレクサンドリア/ディオニュシウス方式を最初に伝えたのは、定説によればウィルフリドとされる。しかし、すでに 30 年前にアイルランドのクミアンに知られていたことを考えれば、この定説には今後の再検討が必要である。オスウィ父子の確執およびウィルフリドとの関係について Abels (1983), pp. 12-16; Smyth (1984), p. 119.

会会議であり、その結論は、すでに会議の前に出ていたのである¹⁷²。

ウィットビー教会会議の議論の骨子を紹介すると¹⁷³、まず、この会議に参集したのは、オスウィとアルクフリスの父子のほか、リンディスファーン司教コルマーンとアイルランド人聖職者、またウィットビー修道院長ヒルドとケッドもアイルランド人側に着席したという。一方、ローマ方式の代弁者側にはアギベルトが司祭アガゾとウィルフリド、ほかの司祭二人を伴って着席した¹⁷⁴。

会議の冒頭でオスウィが「一つの神に仕える者の生活規範は一つであるべきであり、天上に一つの国を求めようとする者は、典礼を行なうにあたって相違があるべきでない」と前置きし¹⁷⁵、「どちらがすべての信徒が従うべき真の伝統であるかを調べなければならない」と会議の趣旨を説明して、コルマーンに彼らの伝統の根拠を尋ねた。コルマーンが「神に特別に愛された弟子ヨハネ」をあげると¹⁷⁶、ウィルフリドが次のように批判し

¹⁷² すでに半世紀以上前に、F. M. Stenton (1971, 3rd ed., p. 123) がウィットビー教会会議のこうした側面を指摘している。

¹⁷³ 以下、会議については断りがない限り *Bede, HE*, III-25 (pp. 288-308) による。また、引用は全文ではなく抄訳である。

¹⁷⁴ ケッド (Cedd, 664 年没) は、リンディスファーンでアイダーンに教育されアイルランド語を話すことができた。このためウィットビーの会議では仲介人 (interpres) をつとめたという。後にラスティンガム修道院創設。弟チャド (Ceadda, Chad, c. 672 年没) は、「アイルランド人司教の時代」にイングラントから多くがアイルランドに留学した例の一人で、後にマースIA司教。*Ibid.*, III-27 (p. 313); IV-3 (p. 345)。アギベルトはコルンバヌス系修道院の出身でアイルランドに留学して帰国途中にイングランドに来ていた。前掲註 113 参照。

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 298: 'Primusque rex Oswius, præmissa præfatione, quod oporteret eos, qui una Deo servirent, *unam vivendi regulam tenere*, nec discrepare in celebratione sacramentorum cœlestium, qui unum omnes in cœlis regnum exspectarent'. イタリアックは筆者。

¹⁷⁶ 前掲註 104 参照。

た¹⁷⁷。「聖ヨハネがユダヤの律法に従ったのは、まだ教会が多くの点でユダヤの慣習に従っていた時代のことで、今日では福音が世界中にあまねく輝いているから、その必要はない。倣うべきはペトロであり、月齢14日ではなく、その後にくる15日-21日になるべきである。これがニカイア公会議で新たに決定され確認された真の復活祭である」。

次にコルマーンがアイルランド方式の根拠としてあげたのは「アナトリウスとコルンバ」であった。ウィルフリドはまず前者について「アナトリウスは19年周期を定めたのであり、あなたがたアイルランド人はアナトリウスを間違って理解しているか、知っていても無視しているかである」と、その矛盾を突いた。次に「コルンバ」について、「あなたの教父が聖人であったとしても、最果ての島に住む、とるに足らない数の人びとが世界中に存在するキリストの普遍教会に優越できようか」と、あの文言を繰り返している¹⁷⁸。さらに「コルンバが聖人であり、卓越した徳の人だとしても、使徒のなかの頭であるペトロを越えることができるか」と問い詰め、最後に「キリストから天国の鍵を預かったのはペトロである」と、「マタイによる福音書」16:18を引用して発言を締めくくった。

オスウィがコルマーンに「コルンバにもペトロと同じような権限が与えられたか」と尋ねると、コルマーンは「ない」と答え、これを聞いてすぐに王は「天国の鍵を持つ門番にすべての点で従おう。わたしが天の国の戸口に行ったとき、戸が開かないことのないように」と述べ、アイルランド方式からローマ教会のアレクサンドリア/ディオニュシウス方式への転換を宣言した。

こうしてウィットビー教会会議はオスウィの描いたシナリオ通りに進

¹⁷⁷ アギベルトに代わって「英語を話す」ウィルフリドが採用を主張するアレクサンドリア/ディオニュシウス方式の根拠を説明し、そのなかでコルマーンを批判した。

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 306: 'Etsi enim patres tui sancti fuerunt, numquid universali, quae per orbem est, ecclesiae Christi, eorum est paucitas uno de angulo extremæ insulae præferenda? イタリアックは筆者。

み、平穩のうちに終わった。これが当初の予定通りの結果だったことは、ウィルフリドの発言が終わったとき、「王が微笑んで、天の国ではペトロとコロンバのどちらが偉大かと、出席者に聞いた」という、『聖ウィルフリド伝』の記録からもうかがえる¹⁷⁹。王の望みどおりの答えが出ることになるからである。さらに、もう一つの史料、教皇ウィタリアヌスのオスウィあての書簡(c. 666)にもあらわれている。オスウィがウィットビー教会会議後にその結果を教皇に報告したようで、教皇の書簡はその返信にあたる。そのなかで教皇は、王を「サクソン人の王」と呼んで称え、復活祭の期日算定方式の転換を使徒座に対する服従の表明として歓迎し、王と王妃にさまざまな聖遺物を気前よく送る約束をした。末尾は、オスウィがその支配を拡大してカトリックの信仰を植え付けるように祈念するという言葉で結ばれている¹⁸⁰。おそらく、オスウィの書簡に、武力を使ってブリテン全土をローマ教会に従わせる覚悟が表明されていたのであろう。こうしてノーサンブリアの野心は、いまや教皇のお墨付きを得て正統信仰の擁護という使命を帯びることになったのである。オスウィにとって、これは予定通りというよりも、予想以上の結果だったであろう。

結びにかえて

ブリテン諸島の教会史を書くための準備作業として、復活祭論争の長い歴史を史料に沿いながらたどってきた。それぞれの問題については行論のなかで紹介したので、ここでは繰り返さない。最後に、ウィットビー教会会議の位置づけに触れて筆をおくことにする。

中世初期のブリテン諸島史は、ベーダの『教会史』に基づいて描かれて

¹⁷⁹ *Vita Wilfridi*, X (p. 22): ‘Tunc Oswiu rex, tacente sancto Wilfritho presbitero, *subridens* interrogavit omnes, dicens: Enuntiate mihi, utrum maior est Columcillae an Petrus apostolus in regno coelorum?’ イタリアック（微笑んで）は筆者。

¹⁸⁰ *Bede, HE*, III-29 (pp. 319-322).

きたと言っても過言ではない。とりわけ、教会史はそうである。この結果、たとえば、復活祭論争については、『教会史』のなかで大きな比重を占めるウィットビー教会会議だけに関心が集まり、この会議をイングランドの教会/ローマ教会とアイルランドの教会/「ケルト教会」の全面対決の場であったかのような印象を与えてきた。しかし、この会議で衝突したのは、アイルランドの教会全体ではなく、アイオナだけである。さらに、ベアダは、この会議をもっぱら神学問題という視点で書いているが、すでに紹介したように、当初から政治的色彩の濃い会議であった。結果として、オスウィは、所期の目的を果たし、ローマ教会との間にあらたな関係を築いてノーサンブリアの支配拡大の後ろ盾を得ることになったのである。

これに対してコルマーンが代弁するアイオナは、30年前のシェーゲーネ時代の主張とまったく変わっていない。なかでも、アイルランド方式の究極の根拠を「コルンバの権威」に求めたことは、その後のアイオナに重大な損失を与えることになる。なぜなら、アイルランド方式からローマ教会の方式に転換することは、「コルンバの権威」を否定することになるからである¹⁸¹。「コルンバの権威」が結果的にローマ教会に沿う道を閉ざしてしまったのである¹⁸²。さらに、「使徒ヨハネの権威」の主張は、「コルンバの権威」の主張以上にローマ教会との「一致」に問題を残すことになる。言うまでもなくローマ教会は「ペトロの座」である。「ヨハネの権威」か、それとも「ペトロの権威」か、という選択の問題ではないのである。

¹⁸¹ スティーヴンの『聖ウィルフリッド伝』によれば、会議の最後に、新しい復活祭方式を受け入れるかと尋ねられてコルマーンは、「アイオナの仲間たちを恐れて」受け入れを拒否したという。*Vita Wilfridi*, X (p. 22): 'propter timorem patriae suae contempsit'. アイオナでは「コルンバの伝統」に固執する保守派が依然として主導権を握っているであろう。会議後コルマーンは、リンディスファーンのアイルランド人とイングランド人の修道士を連れてアイオナに戻ったが、その後アイルランドにわたって修道院を開いたという。*Bede, HE*, IV-4 (pp. 346-48).

¹⁸² この問題について Herbert (1988), p. 44 参照。

かつてコルンバヌスは、アイルランドのキリスト教信仰の究極の権威はペトロの座に由来すると書いたが、その一方で復活祭慣行はアイルランド方式を、つまりヨハネの伝統によることを主張した。同じころ、グレゴリウス一世も教会慣行の多様性を認める発言をしている。しかし、オスウィが(おそらくベードの声であろうが)、ウィットビー教会会議の冒頭で前置きとして述べたように、教義だけでなく典礼にも「一致」が求められる時代が動き出したのである。復活祭問題については、聖書のテキストには相互に矛盾した記述があり、神学研究だけでは合理的な説明がつかないのである。クミアンがその神学的根拠について混乱しながらも、ヴィクトリウス復活祭表を受け入れたのは、これがローマ教会の方式だからである。

しかし、アイオナは、ウィットビー教会会議後にノーサンブリアからは撤退したが、その影響力が衰えたわけではない。7世紀末にアダムナーンがほぼアイルランド全土の聖俗有力者を招集して「罪なき人びとの法」を制定している。また、アダムナーンは2回ノーサンブリアを訪れており、イングランドとの交流が途絶したわけでもない。こうした動向のなかで、アイオナをはじめとするアイルランドの教会はローマとどのような関係を結ぼうとしたのかを今後検討しなければならない。また、本稿では、アイルランドの教会と世俗権力との関係について一切触れていない。オスウィのノーサンブリアで起きた問題は当然アイルランドにもあったはずである。この問題を含めて、次の機会に検討したい。

引用文献一覧

1 Printed Sources

- Adomnán's 'De Locis Sanctis'*, ed., by Meehan, D, Dublin, 1983 (rep).
Adamnán, VC, Adamnán's Life of Columba, ed., by A. O. & M. O. Anderson, Oxford, 1991.
Adamnán of Iona: Life of St Columba, ed., by Sharpe, R., Penguin Classics, 1995.
Aldhelm, Epistula ad Geruntium, ed. Rudolf Ehwald in *Monumenta Ger-*

- maniae Historica, Auctores Antiquissimi 15, Berlin, 1919.
- Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, ed., by Liebeschuetz, J. H. W. G., with assistance of C. Hill, Liverpool, 2005.
- The Annals of Ulster (to AD 1131)*, ed., by Mac Airt, S., and Mac Niocaill, G., Part I. Dublin, 1983.
- Athanasius: Selected works and letters* in Ph. Schaff and H. Wace (eds.), *Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church: a select library of the Christian Church*, Series 2, Vol. 4.
- Venerabilis Baedae Historiam Ecclesiasticam Gentis Anglorum Historiam Abbatum Epistolam Ad Egbertum Una Cum Historia Abbatum Auctore Anonymo*, ed., by Plummer, Ch., vol. 2, Oxford, 1896.
- Bede, HE Bede's Ecclesiastical History of the English People*, ed., by R. A. B. Mynors, Oxford, 1969.
- Bede The Greater Chronicle: The Ecclesiastical History of the English People; The Greater Chronicle; Bede's Letter to Egbert*, ed., by McClure, J., and Collins, R., Oxford World's Classics, 2009.
- Two lives of Saint Cuthbert, A life by an anonymous monk of Lindisfarne and Bede's prose life*, ed., by Colgrave, B., Cambridge, 1940.
- Bede, The Reckoning of Time (De temporum ratione)*, trans., by Wallis, F., Liverpool, 2000.
- Bedaе Opera de Temporibus*, ed., by Jones, Ch. W., Cambridge, MA, 1943.
- Buchanan, G., Rerum Scoticarum Historia (1582)*, A hypertext critical edition by D. F. Sutton, The University of California, Irvine, 2009 (revised).
- Columbanus, 'Epistles'*, in Walker, G. S. M (ed.), *Sancti Columbani Opera*, vol. 2, Dublin, 1957.
- Cummian's Letter, De controversia Paschali Together with a Related Irish Computistical Tract De ratione computandi*, ed., by M. Walsh and D. Ó Cróinín, Toronto, 1988.
- Concilia Galliae a. 314-a. 506*, ed., by C. Munier, Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 148), 1963.
- Concilia Galliae a. 511-a. 695*, ed., by Charles de Clercq, (CCSL 148), 1963.
- Eadmer, Vita Wilfridi Episcopi*, in J. Raine (ed.), *Historians of the Church of York and its Archbishops*, vol. 1, Cambridge, 2012.
- Eusebius, Ecclesiastical History*, trans., by G. A. Williamson. New York:

- Penguin, 1989.
- *Life of Constantine*, in *Nicene and Post Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 1, ed., by Ph. Schaff and H. Wace.
- エウセビオス・秦剛平訳『教会史 上, 下』講談社学術文庫, 2010。
- Gildas: The Ruin of Britain and other works*, ed., by Winterbottom, M., London, 2002.
- Letters of Gregory the Great*, in *Leo the Great, Gregory the Great*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 12, ed., by Ph. Schaff and H. Wace.
- Gregory I, The Letters of Gregory the Great*, vol. 3, translated by Martyn, J., Toronto, 2004.
- Gregory of Tours, History of the Franks*, trans., by Thorpe, L, Penguin Classics, 1976
- トゥールのグレゴリウス・杉山正俊訳『フランク史 10 巻の歴史』新評論, 2007。
- Hieronymus und Gennadius: De viris illustribus*, ed. by Bernoulli, C. A., Leipzig, 1895.
- Ionae Vitae Sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, ed., by B. Krusch, Hanover, 1905.
- Letters of Leo the Great*, in *Leo the Great, Gregory the Great*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 12, ed., by Ph. Schaff and H. Wace.
- The Munich Computus: Text and Translation: Irish Computistics between Isidore of Seville and the Venerable Bede and its reception in Carolingian times*, ed., by Warntjes, I., Stuttgart, 2010.
- Paulinus, Letters of St. Paulinus of Nola*, translated and annotated by P. G. Walsh., 2 vols, Westminster, 1966–67.
- St. Cyril of Alexandria: Letters 51–110*, ed., by J. I. McEnerney, Washington, DC., 1987.
- Synod of Antioch*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 14, ed., by Ph. Schaff and H. Wace.
- Ussher, J., *A Discourse on the Religion Anciently Professed by the Irish and British*, 1687 (EEBO Editions).
- Vita Sancti Wilfrithi, The life of Bishop by Eddius Stephanus*, ed., by Colgrave, B., Cambridge, 1927 (rep. 1985).

- 小高毅「ローマのヒッポリュトス『ノエトス駁論』」「初期ギリシア教父」(中世思想原典集成 I), 平凡社, 1995, 467-494 頁所収。
- 『旧約聖書 I 律法』旧約聖書翻訳委員会訳, 岩波書店, 2004。
- 「マルコによる福音書」(鈴木研訳), 新約聖書翻訳委員会訳『マルコによる福音書・マタイによる福音書』岩波書店, 1995 所収。
- 「ヨハネによる福音書」(小林稔訳), 新約聖書翻訳委員会訳『ヨハネ文書』岩波書店, 1995 所収。

2 Secondary Works

- Abels, R., 'The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics', *Journal of British Studies*, Vol. 23 (1983), pp. 1-25.
- Barnes, T., *Athanasius and Constantius*, Cambridge, MA, 1993.
- Blackburn, B., and Holford-Strevens, L., *The Oxford companion to the year*, Oxford, 1999.
- Blair, J. and Sharpe, R. (eds.), *Pastoral Care Before the Parish*, Leicester, 1992.
- Blair, J., *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford, 2005.
- Bracken, D., 'Juniors Teaching Elders: Columbanus, Rome and Spiritual Authority', in *Roma Felix - Formation and Reflections of Medieval Rome*, ed., by Ó Carragáin, É and Neuman de Vegvar, C. L., pp. 253-275, Ashgate, 2007.
- Brent, A., *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leiden, 1995.
- Bulloch, J. B. E., *The life of the Celtic Church*, Edinburgh, 1963.
- Campbell, J., *Essays in Anglo-Saxon History*, London, 1986.
- Chadwick, N. K., *The Age of the Saints in the Early Celtic Church*, London, 1963.
- Charles-Edwards, T. M., *Early Christian Ireland*, Cambridge, 2000.
- 'Introduction', in Dáibhí Ó Cróinín (ed.), *A New History of Ireland: Prehistoric and Early Ireland*, Oxford, 2008.
- Clancy, T. O., and Márkus, G., *Iona: The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*, Edinburgh, 1995.
- Corning, C., *The Celtic and Roman Traditions Conflict and Consensus in the Early Medieval Church*, New York, 2006.

- Davies, W., 'The Myth of the Celtic Church', in ed., by N. Edwards and A. Lane, *The Early Church in Wales and the West*, Oxford, 1992.
- Etchingam, C., *Church Organisation in Ireland AD 650 to 1000*, Maynooth, 1999.
- Gwynn, D. M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy*, New York, 2007.
- Hannah, R., *Greek and Roman Calendars: Constructions of Time in the Classical World*, London, 2005.
- Harrison, K., 'A Letter from Rome to the Irish Clergy, AD 640', *Peritia*, 3 (1984), pp. 222-29.
- Herbert, M., *Iona, Kells and Derry: the History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba*, Oxford, 1988.
- Holford-Strevens, L., *The History of Time: A Very Short Introduction*, Oxford, 2005（ホルホード・ストレブンズ・L., 正宗聡訳『暦と時間の歴史』2013, 丸善出版）
- 'Review of D. P. McCarthy and A. Breen: *The Ante-Nicene Christian Pasch: De ratione paschali - The Paschal tract of Anatolius, bishop of Laodicea*,' *Peritia* 19 (2005), pp. 359-71.
- 'Paschal lunar calendars up to Bede,' *Peritia* 20 (2008), pp. 165-208.
- Hughes, K., *The Church in Early Irish Society*, London, 1966.
- 'The Celtic Church: is this a valid concept?', *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 1 (1981), pp. 1-20.
- Hunt, D., 'Christianising the Roman Empire', in Harries, J., and Wood, I (eds.), *The Theodosian Code*, Cornell University Press, 1993, pp. 143-58.
- Jones, Ch. W., 'The Victorian and Dionysiac Paschal Tables in the West', *Speculum*, 9 (1935), pp. 408-21.
- 'The "Lost" Sirmond Manuscript of Bede's Computus', *EHR* 52 (1937), pp. 204-19.
- 'A Legend of St Pachomius', *Speculum* 18 (1943), pp. 198-210.
- Kelly, J. F., *Sources for the Early History of Ireland*, New York, 1929.
- Krusch, B., *Studien zur Christlich-Mittelalterlichen Chronologie, I, Der 84jährige Ostercyclus und Seine Quelle*, Berlin, 1880. *II, Die Entstehung unserer heutigen Zeitrechnung*, Berlin, 1938.
- Mac Carthy, B, *Annals of Ulster*, vol. iv: Introduction and Index, Dublin,

1901.

McCarthy, D. P., and D. Ó Cróinín, 'The "Lost" Irish 84-year Easter Table Rediscovered', *Peritia* 6-7 (1987-88), pp. 227-42.

McCarthy, D. P., 'Easter Principles and a Fifth-Century Lunar Cycle used in the British Isles', *Journal for the History of Astronomy*, xxiv, (1993), pp. 204-24.

— 'The Origin of the Latercus Paschal Cycle of the Insular Celtic Churches' *Cambrian Medieval Celtic Studies*, 28 (1994), pp. 25-49.

— 'The Lunar and Paschal Tables of *De ratione paschali* Attributed to Anatolius of Laodicea', *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 49, no 4 (1996), pp. 285-320.

— & Breen, A., *The ante-Nicene Christian Pasch: De ratione paschali - The Paschal tract of Anatolius, bishop of Laodicea*, Dublin, 2003.

— 'The emergence of Anno Domini' in G. Jaritz & G. Moreno-Riaño (eds.), *Time and Eternity - The Medieval Discourse*, Turnhout, 2003, pp. 31-53.

— 'On the Arrival of the Latercus in Ireland', in Warntjes, I., & Ó Cróinín, D (eds.), *The Easter Controversy*, 2011, pp. 48-75.

Lapidge, M (ed.), *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, Woodbridge, 1997.

Mosshammer, A. A., *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*, Oxford, 2008.

Nothaft, C. Ph. E., *Dating the Passion: The Life of Jesus and the Emergence of Scientific Chronology (200-1600)*, Leiden, 2012.

Ó Croínín, D., 'A Seventh-Century Irish Computus from the Circle of Cum-mianus', *Proceedings of the Royal Irish Academy [PRIA]*, 82C, no. 11 (1982), pp. 405-30.

— 'The Irish Provenance of Bede's Computus', *Peritia* 2 (1983), pp. 229-47.

— 'New Heresy for Old: Pelagianism in Ireland and the Papal Letter of 640', *Speculum*, 60 (1985), pp. 505-16. Rep., in *Early Irish history and Chronology*. Dublin, 2003, pp. 87-98.

— *Early Irish History and Chronology*, Dublin, 2003.

— 'Hiberno-Latin Literature to 1169', in *A New History of Ireland*, vol. I, *Prehisotory and Early Ireland*, ed., by Ó Croínín, D., Oxford, 2005, pp. 371-404.

- O'Loughlin, T., 'The Library of Iona in the Late Seventh Century: The Evidence from Adomnán's "de Locis Sanctis"', *Ériu*, Vol. 45 (1994), pp. 33-52.
- Ohashi Masako, 'The Easter Table of Victorius of Aquitaine in Early Medieval England', in *The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. by Warntjes, I & and Ó Cróinín, D (2011), pp. 137-149.
- Pelteret, D. A. E., 'The Issue of Apostolic Authority at the Synod of Whitby', in I. Warntjes & D. Ó Cróinín (eds.), *The Easter Controversy*, 2011, pp. 150-172.
- Pennington, K., 'The Growth of Church law', in A. Casiday and F. W. Norris (eds.), *Cambridge History of Christianity*, vol. 2 (Constantine to c. 600), Cambridge, 2007, pp. 386-402.
- Petersen, W. L., 'Eusebius and the Paschal Controversy', in Hata Gōhei and H. W. Attridge (eds.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Detroit, 1992, pp. 311-325 (ピータセン, W. L. 「エウセビオスと復活祭論争」 秦剛平・H. W. アトリッジ編 『キリスト教の正統と異端』 リトン, 1992, 37-61 頁所収)。
- Picard, J. M., 'Structural Patterns in Early Hiberno-Latin Hagiography', *Peritia*, 4 (1985), pp. 67-82.
- Pryce, H., 'Conversions to Christianity' in Stafford, P (ed.), *A Companion to the Early Middle Ages: Britain and Ireland C. 500-1100* (Blackwell Companions to British History), 2009, pp. 143-159.
- Reeves, W., *Culdees of the British Islands*, 1864, Dublin.
- Richter, M., *Ireland and Her Neighbours in the Seventh Century*, New York, 1999.
- Russell, N., *Theophilus of Alexandria*, London, 2007.
- Salzman, M. R., *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Oxford, 1990.
- Schäferdiek, K., 'Germanic and Celtic Christianities', in F. W. Norris (eds.), *Cambridge History of Christianity*, vol. 2, Cambridge, 2007, pp. 52-69.
- Sharpe, R., 'Some problems' of the organization of the church in early medieval Ireland', *Pertia* 3 (1984) pp. 230-70.
- 'Churches and communities in early medieval Ireland: towards a pastoral model', in Blair, J. and R. Sharpe (eds.), *Pastoral Care Before the*

- Parish, Leicester*, 1992, pp. 81-109.
- ‘Books from Ireland, Fifth to Ninth Centuries, *Peritia*, 21 (2010), pp. 1-55.
- Smyth, A. P., *Warlord and Holy Men: Scotland AD 80-1000*, Edinburgh, 1984.
- Stancilffe, C., ‘Jonas’s Life of Columbanus and his Disciples’, in J. Carey, M. Herbert & P. O’ Riain (eds.), *Studies in Irish Hagiography: Saints and Scholars*, Dublin, 2000.
- Stafford, P (ed.), *A Companion to the Early Middle Ages: Britain and Ireland c. 500-1100* (Blackwell Companions to British History), 2009.
- Stenton, F. M., *Anglo-Saxon England*, Oxford, 1971 (3rd ed., of 1943).
- Stern, S., *Calendars in Antiquity: Empires, States, and Societies*, Oxford, 2012.
- Warntjes, I., ‘The Munich Computus and the 84 (14)-year Easter reckoning’, *PRIA*, 107C (2007), pp. 32-85.
- *The Munich Computus: Text and Translation: Irish Computistics between Isidore of Seville and the Venerable Bede and its reception in Carolingian times*, Stuttgart, 2010.
- & Ó Cróinín, D (eds.), *The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages: Its Manuscripts, Texts, and Tables*, Proceedings of the 2nd International Conference on the Science of Computus in Ireland and Europe, Galway, 18-20 July, 2008, Turnhout, 2011.
- Warren, F., *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881.
- Wallace-Hadrill, J. M., *Bede’s Ecclesiastical History of the English People: A Historical Commentary*, Oxford, 1988.
- Wessel, S., *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, (Texts and Studies of Early Christian Life and Language vol. 93), Leiden, 2008.
- Wood, I., ‘The Mission of Augustine of Canterbury to the English’, *Speculum*, Vol. 69, No. 1 (1994), pp. 1-17.
- Wormald, P., ‘The Venerable Bede and “Church of the English”’, in S. Baxter (ed.), *The Times of Bede: Studies in Early English Christian Society and its Historian*, Oxford, 2006 pp. 207-228, first pub., in G. Rowell (ed.), *The English Tradition and the Genius of Anglicanism: Studies in Commemoration of the Second Centenary of John Keble* (Wantage, 1992),

pp. 13-32.

Wright, N., 'Columbanus Epistulae', in Lapidge, M (ed.), *Columbanus: Studies on the Latin Writings*, Woodbridge, 1997, pp. 29-92.

Zimmer, H., *Celtic Church in Britain and Ireland*, London, 1902.

大橋真砂子「ベアダと復活祭論争——『教会史』における文書改竄と情報操作の問題——」『南山神学別冊』13号（1998），127-254頁。

スローヤーン・G.S・鈴木脩平訳『現代聖書注解 ヨハネによる福音書』日本基督教団出版局，1992。

ジャン・ダニエル／上智大学中世思想研究所編訳『初代教会』（キリスト教史Ⅰ），平凡社，2009。

田付秋子「中世初期アイルランドの教会組織 monastic paruchia について」『クリオ』10/11 合併号（1996/97），pp. 15-22。

チャールズ＝エドワーズ（編）・常見信代監訳『オックスフォード・ブリテン諸島の歴史 第2巻 ポスト・ローマ』慶応義塾大学出版会，2010。

土屋吉正『暦とキリスト教』オリエンツ宗教研究所，1982。

常見信代「修道院パルキアの再検討——アイオナを中心に」*Haskins Society Journal Japan Supplement* 1 (2011), pp. 61-81.

——「中世のブリテン諸島における教会組織の再検討」（2009年度～2012年度科学研究費補助金研究成果報告書，基盤研究B：研究代表 常見信代），2013年5月。

鶴島博和「母教会論序説——イングランドにおける初期教会史への基礎的視角：ラクルヴァー（Reculver）を事例として」*Haskins Society Journal Japan Supplement* 1 (2011), pp. 1-25.

ピエール・リシェ・岩村清太訳『グレゴリウス小伝——西欧中世世界の先導者』知泉書館，2013。

盛節子「復活祭論争（七世紀）」、『アイルランドの宗教と文化 キリスト教受容の歴史』（日本基督教団出版局，1991），第3章（182-191頁）所収。