

クリオ 22号別冊

物語るロマネスク靈性

池上俊一著『ヨーロッパ中世の宗教運動』

(名古屋大学出版会 2007年)

書評集



小澤実編

2008年5月

クリオの会

図版詳細

表紙：

悪魔に受ける拷問を幻視する聖アントニウス

1125年頃の柱頭彫刻（ヴェズレー、サント＝マドレーヌ修道院聖堂）

写真：六田知弘

20年間、ナイル河岸の洞窟で暮らした隠修士アントニウスをさまざまな誘惑が訪れた。悪霊の大群は聖人を殴り、引きずりまわし、鋭い爪や角で引裂いた。美女は甘美な声で褥に誘い、散歩をすれば道端に銀器や金塊を発見した。孤独のなか、倦怠に襲われることもしばしば。「修道士の父」と称される偉大な聖人だが、誘惑され方があながい人間らしい。

表紙の図は、聖アントニウス伝を描いたフランス最古の作品のひとつ、ヴェズレーのサント＝マドレーヌ修道院聖堂内に残るロマネスク期の柱頭彫刻である。左端は聖アントニウス。祈りながら、悪魔に拷問を受ける幻を見ている。塔のてっぺんで仰向けにされ、手足、髪、ヒゲを四方に引っ張られる体勢はたしかに辛そうだが、指先まできっちり伸ばした左手や、宙吊りでもけっして乱れない前髪に、必死の抵抗ぶりが窺える。

キリストは、拷問で受けた傷の痛みから墓穴でぐったりする聖アントニウスを訪れ、「わたしはあなたのそばにいた。しかし、あなたの戦いぶりをぜひ見たい気がしたのである。あなたは、ほんとうに雄々しい戦いぶりを見せてくれた。わたしは、あなたの名声が世界じゅうに大きくなるようにしよう」と言ったと『黄金伝説』は伝えている（ヤコブス・デ・ウォラギネ（前田敬作・今村孝訳）『黄金伝説』第1巻（人文書院 1979年）245-246頁）。

裏表紙：

オッセルヴァンツァの画家《聖アントニウスと聖パウルの出会い》

1430/35年頃のテンペラ画（板47×33.6cm ワシントン、ナショナル・ギャラリー）

90歳のとき、聖アントニウスは夢を見て、砂漠に自分以外にも隠修士がいることを知った。初代隠修士パウルスである。さっそく会おうと旅立って、いくつもの森をぬけた聖アントニウスを聖パウルの住む洞窟へ案内したのは、無言で方向を指し示すケンタウロス、棕櫚の実を運ぶサテュロス、そして狼など、森の野獣だった。

裏表紙の図はオッセルヴァンツァの画家による《聖アントニウスと聖パウルの出会い》で、聖人の旅路を異時同図法によって見事に描く。画面左奥には、マントも羽織らず急ぎ出立する聖アントニウス。森の向こうには夕映えに輝く聖堂が見える。道程の長さを示すかのように、人里離れた森と荒涼とした丘々のなかを道がうねる。洞窟の前では、聖アントニウスが聖パウルスと熱い抱擁を交わしているが、放りだされた2本の杖に、ふたりの思いの激しさが見てとれる。

文：金沢百枝

目次

序

小澤 実 3頁

第I部

フォーラム：『ヨーロッパ中世の宗教運動』の解説

西洋中世の民衆宗教運動

——グルントマン以降——

小澤 実 9頁

コメント1：「靈性」、「物語」、「民衆」

——中世キリスト教史記述の3つのおおきな概念について——

鶴岡 賀雄 19頁

コメント2：ロマネスク、ゴシック期の宗教運動への視角

杉崎 泰一郎 25頁

コメント3：中世後期ヨーロッパの宗教文化の理解に向けて

赤江 雄一 31頁

コメント4：構造と運動

——池上俊一『ヨーロッパ中世の宗教運動』の方法論をめぐって——

千葉 敏之 37頁

レスポンス

池上 俊一 43頁

第II部

『ヨーロッパ中世の宗教運動』に寄せる9稿

1. 越境者との対話

美術様式と時代の色調

金沢 百枝 53頁

ビザンツの「民衆的宗教運動」とその「靈性」について

——異端メッサリアノイの射程——

草生 久嗣 63頁

近世フランスから見た宗教運動
——連続・変容・地域——

山本 妙子 73 頁

2. 宗教運動の震源

「十字軍」と「少年十字軍」

——十字軍研究の立場から見た『ヨーロッパ中世の宗教運動』——

櫻井 康人 87 頁

中世のローマ教皇権と宗教運動

藤崎 衛 95 頁

都市の宗教とは何か

青谷 秀紀 105 頁

3. 「辺境」からの眼差し

中世スカンディナヴィア人と同時代ヨーロッパの靈性

——北歐中世史から『ヨーロッパ中世の宗教運動』へのコメント——

成川 岳大 117 頁

フス派運動における民衆と民族

——池上俊一著『ヨーロッパ中世の宗教運動』によせて——

藤井 真生 129 頁

スペイン中世から見た『ヨーロッパ中世の宗教運動』

村上 司樹 139 頁

後書きにかえて

小澤 実 153 頁

池上俊一 略歴と業績一覧 (2008 年 4 月まで)

池上 俊一／小澤 実／梶原 洋一 163 頁

執筆者一覧

171 頁

Table of Contents

175 頁

バックナンバー

177 頁

序

本論集は、2007年3月に名古屋大学出版会から刊行された池上俊一著『ヨーロッパ中世の宗教運動』に捧げる書評集である。本書の構成に寄り添う形のフォーラムと、フォーラムでは提起できなかった論点から内容を照射する論考という2部構成をとり、最後にこれまで池上が発表してきた執筆物の一覧を掲載している。以下の紙幅で各評者により詳細に語られるはずであるが、この『宗教運動』は、紀元千年から宗教改革直前までの西洋中世における宗教運動を俯瞰した日本ではじめての、そして世界でも稀有な著作である。分野越境的に様々な方法論を駆使し、西洋中世に横溢する宗教現象に深く切り込み、ロマネスク霊性という著者独特の概念で纏め上げた本書は、宗教史の専門家だけでなく、西洋中世一般に関心を持つ者にとって、今後とも参照すべき基本文献となるだろう。

著者池上について少しかだけ述べておきたい。1977年に東京大学文学部の西洋史学研究室に進学した池上は、故木村尚三郎（当時東京大学教養学部）、城戸毅（東京大学名誉教授）、そしてまだ赴任間もない樺山紘一（印刷博物館館長）の薫陶を受け、同研究室の助手を経て、1986年秋より2年間パリの国立社会科学高等研究院で研鑽を積んだ。池上が籍を置いた同研究院のディレクターはかのジャック・ル・ゴフであり、学部時代より温めてきた心性史への関心はここで一挙に深化した。パリとイタリアを往還する2年間は、帰国後の1992年を奇跡の年とした。すなわち、『魔女と聖女』（講談社現代新書）、『歴史としての身体』（柏書房）、『狼男伝説』（朝日新聞社）を立て続けに上梓し、加えて恩師ル・ゴフの代表的論文の翻訳である『中世の夢』（名古屋大学出版会）も公とした。いずれもフランスでル・ゴフとその高弟らが牽引していた心性史の最新の研究を咀嚼した結果であり、すでに故二宮宏之や樺山紘一らが積極的に紹介していたアナル第3世代の絢爛たる精華を日本の読書界にいつそう身近なものとした。

1994年に横浜国立大学より東京大学大学院総合文化研究科へ職場を移した池上は、立ち止まる暇なく健筆を振る。文献目録を本論集の巻末に付しているため、ここで眩暈のするような量の作品群を列挙する必要はない。ただ、一つ述べておこならば、駒場キャンパスに研究室を構えて後、帰国当初に目立っていたアナル派に寄り添う新奇な心性史上のテーマ——ただしそれはフランソワ・ドゥスが揶揄するようなパン屑と化した歴史 (*histoire en miette*) では決してない——というフェーズからは一步踏み出し、全体史、それも人間の心の在り方を核心に置いた全体史を模索していた。その成果が1997年に中央公論社の「世界の歴史」の一冊として、佐藤彰一（名古屋大学教授）と共に著した『西ヨーロッパ世界の形成』であった。ポスト・ローマ期からカロリング秩序の解体までのせりあがるような歴史景観を雄渾に描出する前半の執筆者佐藤とは対照的に、池上はここで紀元千年からルネサンスまでに生起した事象のいくつかを選択し、タペストリが目の前で紡がれるがごとく連続するイメージを綴っている。しかし、心性史家としての池上の知性という資本が遺憾なく投下されたのは、1999年に名古屋大学出版会から刊行された『ロマネスク世界論』である。その意味付けについてはすでにいくつかの書評もあり、また編者自身も『西洋中世の民衆宗教運動：グルントマン以降』において述べたので、ここでは触れない。いずれにせよ『ロ

マネスク世界論」が、類まれなる叙述力と強靱な総合力の賜物であることは誰もが認めるところであろう。それから8年。中世人の心性がうみだす「イマジネール」と霊性を軸にして展開する「宗教運動」を自らの課題の中心に据えていた池上は、ようやく「宗教運動」の集大成を果たした。

本論集の成り立ちについても触れておこう。事の起こりは2007年9月22日にさかのぼる。この日の14時より早稲田大学39号館第5会議室にて、歴史学研究会ヨーロッパ中世史・近世史合同部会の主催により『宗教運動』の合評会が開催された。評者は、宗教学の鶴岡賀雄（東京大学大学院人文社会系研究科教授）、中世前期宗教史の杉崎泰一郎（中央大学大学院文学研究科教授）、中世後期宗教史の赤江雄一（日本学術振興会特別研究員〔当時〕）の3人である。各人が専門の立場から30分程度のコメンタリーを加え、しかる後に著者池上からのレスポンスが1時間近くにわたって開陳された。さらに40名近くを数えたフロアからの質疑も交え、合評会という形式をとる会としては盛会裏に終わった。なお当日の様子は、この合評会で司会を務めた編者が『歴史学研究会月報』577号（2007年）1-3頁に報告記事を執筆している。

当初編者は、当日合評会で読み上げられた司会者、3人のコメンタリー、そして池上のレスポンスのテキストを、私家版として印刷に付そうと考えていた。しかしながら、様々な分野に開かれている本書であって見れば、多彩な研究者の見方を併置したほうが、合評会では取り上げることのできなかつた論点を深化させることもできるのではないかと思ひ直し、若手の論者に寄稿を打診した。幸いにも、青谷秀紀（中世低地地方都市史）、金沢百枝（ロマネスク美術史）、草生久嗣（ビザンツ精神史）、櫻井康人（十字軍史）、千葉敏之（紀元千年構造論）、成川岳大（中世スカンディナヴィア史）、藤井真生（中世チェコ史）、藤崎衛（中世教皇庁史）、村上司樹（中世イベリア半島史）、山本妙子（近世フランス宗教社会史）の10人が、貴重な研究時間を本書評集のために割くことに同意してくれた。

本論集の構成について付言しておきたい。ほとんどの執筆者には各人の専門知に応じて執筆してもらい、フォーラム「『ヨーロッパ中世の宗教運動』の解説」以外の原稿は、そこで展開される内容に従って「越境者との対話」（金沢、草生、山本）、「宗教運動の震源」（櫻井、藤崎、青谷）、「「辺境」からの眼差し」（成川、藤井、村上）の3つに編者が章立てした。ただ一人千葉に対しては、本書の肝である「ロマネスク霊性」の生成と切り離すことのできない「紀元千年の壁」の意味を明確化するために、フォーラムに収めるべく4つ目のコメントとして体裁を整えてもらった。したがってこのコメント4に対しては、鶴岡、杉崎、赤江の3人に対してなされたような池上のレスポンスはない。その点をここで注記しておきたい。いずれにせよ、本書評集が、それぞれ独立した原稿が相乗することで、予想された以上の効果を生み出す stand alone complex となってくれていれどと思う。

最後に謝辞を。まずはこのような編者の私的な企画を、1986年の創刊以来はじめての試みとなる別冊という形で受け入れてくれた、東京大学文学部西洋史学研究室の『クリオ』22号編集部に最大の感謝を。そして、必ずしも安価とはいえない『宗教運動』を購入し、時間をかけて精読し、編集が終了するまで繰り返された編者の度重なる要求に素早く応えてくれた執筆者の皆さん、合評会当日に会場し議論する場の雰囲気を作ってくれた参加者の皆さん、わざわざ名古屋から足を運んでいただき、会場に即販所を設けてくださった名古屋大学出版会の佐野雄治さん、8月20日

という夏の暑いさなか、合評会の準備のために本郷の研究室を開放してくださった鶴岡賀雄先生、合評会のために立派なポスターを作製していただいた上に、 \LaTeX を利用して美しいレイアウトと組版をしてくれた山本成生さん、会場と懇親会の準備に尽くしてくれた高津秀之さん、包括的な文献目録の作成を手伝ってくれた梶原洋一さん、そのチェックに時間を割いてくださった池上俊一先生、興味溢れるロマネスク柱頭の写真を提供してくださった写真家の六田知弘さん、写真の選定と解説を快く承諾してくれた金沢百枝さん、巻末 Table of Contents の英語に目を通していただいた赤江雄一さんにあらためて感謝申し上げます。しかしこのような企画が形をなすそもそものきっかけは、意義深い『ヨーロッパ中世の宗教運動』の出版にあります。著者の池上俊一先生と編集実務を担当された名古屋大学出版会の橘宗吾さんがいなければ、私たちが宗教そして霊性という西洋中世世界の最も重要な局面——にもかかわらず、日本での研究は必ずしも意気軒昂とはいえない——についてあれやこれやと思索する機会もなかったことでしょう。したがって、このお二人こそがこの書評集の生みの親であるとも言えます。池上先生と橘さんには心より感謝いたします。

このささやかな書評集が日本の西洋学に僅かなりとも寄与することを願いつつ。

2008年4月

日泰寺をのぞむ城山町の陋屋にて

小澤 実

第1部

フォーラム：
『ヨーロッパ中世の宗教運動』
の解説

小澤 実

鶴岡 賀雄

杉崎 泰一郎

赤江 雄一

千葉 敏之

池上 俊一

西洋中世の民衆宗教運動

—グルントマン以降—

小澤 実

はじめに

精神史・心性史・宗教史

(1) 定礎

(2) フランスとイタリア

(3) 英米圏

(4) 再びドイツへ

おわりに

はじめに

8年前に遡航しよう。池上俊一は、1999年に名古屋大学出版会より大著『ロマネスク世界論』を刊行した⁽¹⁾。思考、感覚、感情、霊性、想像という人間の精神活動にかかわる5つの軸から、著者がロマネスク期とみなす10世紀末から12世紀前半の西ヨーロッパ世界の動態を描き出した野心作である。この作品はその後書きから明らかなように⁽²⁾、1964年に中世人の心的世界（マンタリテ）を前面に押し出した魅力溢れる西洋中世の通史『西洋中世文明』をものしたジャック・ル・ゴフと⁽³⁾、13世紀から14世紀にかけての思想の動態を、「レグヌム regnum」、「サケルドティウム sacerdotium」、「ストゥディウム studium」という3つの観点から理念系的に把握した『ゴシック世界の思想像』を1976年に世に問うた樺山紘一（1941-）を範としている⁽⁴⁾。いずれも西洋中世世界の全体像を希求したものであるが、前者のもつ心性世界への傾斜と後者のもつ構造的把握への欲求がたくみに結びついた作品として、多くの研究者のみならずロマネスク期に関心のある一般読者に読み継がれてきた⁽⁵⁾。

それに対し2007年に世に問われた本書『ヨーロッパ中世の宗教運動』は、前著でその道筋がたどられた5つの軸のうち霊性のみ焦点を絞り、その一方で対象とする時代をロマネスク期から一気に中世後期、著者のことばを用いるならばフランボワイアン期まで拡張した。本書で章立て

(1) 池上俊一『ロマネスク世界論』（名古屋大学出版会 1999年）。

(2) 『ロマネスク世界論』472頁。

(3) Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Arthaud 1964（桐村泰次訳『中世西欧文明』論創社 2007年）。近年ル・ゴフの近著が次々に翻訳されているが、彼独特の研究の精華は1980年代以前に集中している。

(4) 樺山紘一『ゴシック世界の思想像』（岩波書店 1976年）。なお、樺山による西洋中世世界の構造的理解は、『ビジュアル版世界の歴史7 ヨーロッパの出現』（講談社 1985年）と『世界の歴史16 ルネサンスと地中海』（中央公論社 1996年 文庫版2008年）に具体的に描出されている。

(5) 本書に対する書評として、佐藤彰一『学燈』97巻2号（2000年）42-45頁；江川温『史林』83巻6号（2000年）1094-98頁；杉崎泰一郎『紀尾井史学』20号（2000年）42-47頁；同『中世思想研究』44巻（2002年）191-194頁。

られたテーマは、隠修士、カタリ派、少年十字軍、ベギン会、鞭打ち苦行団、千年王国運動と、前著のテーマ設定に比べればきわめて個別具体的な歴史現象となっている。しかしながら著者池上は、必ずしもこれらの現象を恣意的に選択し、それぞれを個別論文の集成としているわけではなく、著者の考える時代概念であるロマネスク期・ゴシック期・フランボワイアン期を代表するような民衆的活動に見える靈性のあり方に目を向けるという点で一貫している。そして表面上は突発的に見えるそれらの歴史現象が、実は時代のコンテクストに沿って歴史の流れの前面に押し出されたものであることをたびたび確認する本書の叙述姿勢は、本書の後書きで池上自身が告白するように、『西洋中世世界の崩壊』や『正統と異端』のなかで、詳密な調査によってモノグラフとしての体裁を保ちながら、なおかつ文明論的に西洋中世世界を叙述した堀米庸三(1913-75)の精神を継ぐものとして位置づけられると言えようか⁽⁶⁾。すなわち『宗教運動』には、宗教現象はただ宗教現象としてそこにあるのではなく、同時代の政治的社会的コンテクストの中でその独特の展開を果たし意味を持ちえたという基本的態度を、私たちは看取できる。

精神史・心性史・宗教史

本書『ヨーロッパ中世の宗教運動』は、その総合性とテーマの選択において日本では類書のない作品であることは間違いない。しかしながらここで、本書の学問上に位置を確かめ今後の議論の理解を深めるためにも、欧米で積み重ねられてきた中世における民衆的宗教運動のヒストリオグラフィを、私の理解する範囲において簡単に振り返っておきたい⁽⁷⁾。

(1) 定礎

おそらく、この分野においてある種の指標となる研究は、1935年にドイツで公刊されたヘルベルト・グルントマン(Herbert Grundmann, 1902-70)による『中世における宗教運動』ではないだろうか⁽⁸⁾。当初ライプツィヒ大学で学び、文化史家カール・ランプレヒト(Karl Lamprecht, 1856-1915)の衣鉢を継いだグルントマンは、当時まだ未踏査であったフィオーレのヨアキムの研

(6) このような理解は、池上も自認している(『宗教運動』あとがき)。堀米庸三の代表的な西洋中世の通史は『中世の光と影』(文藝春秋 1967年)であるが、専門性と堀米のもつ文明論的な西洋中世世界の理解が有機的に結びついた作品として、複雑な中世後期西洋世界の政治的社会的コンテクストを、シチリア晩鐘事件を展開軸として構築した『西洋中世世界の崩壊』(岩波書店 1958年)と、グレゴリウス改革期のテクストをミクロに読み解いた『正統と異端 ヨーロッパ精神の底流』(中公新書 1964年)を挙げておきたい。

(7) なお、本書の趣旨を鑑みるならば、本来であれば民衆的宗教運動に加えて靈性についても頁を割かねばならないが、残念ながらここでその余裕はない。信仰からではなく社会科学概念としての靈性の意味内容をたどることはかならずしも容易ではない。

(8) Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzelei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über der geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Berlin 1935 (ただし、1967年の増補改訂版が標準版)。

究で博士号を取得したのち⁽⁹⁾、グレゴリウス改革の前後から澎湃として沸きあがった使徒的生活 (vita apostolica) を求める全ヨーロッパ的な動きが、具体的な宗教活動として発現する 13 世紀までの動向を前面に押し出し、一種の民衆的宗教運動の全体像を描き出そうとした⁽¹⁰⁾。具体的にはファミリアーティ、ワルド派、フランシスコ会の清貧観念をめぐる蹉跌や、ベギン会、托鉢修道会に併設された女性信徒団体、俗語宗教文献に見られる女性の宗教性の展開である。ドイツ特有の精神史 (Geistesgeschichte) とウェーバーやトレルチが彫琢した宗教社会学の範疇において盛期中世の宗教運動を再現したこのグルントマンの著作は⁽¹¹⁾、今なお言及するに値する研究として彼の浩瀚な論文集とともに参観され続けている⁽¹²⁾。英語訳は 1995 年になってようやく現れたが、この著作の持つ意義が薄れていないことの証左でもある⁽¹³⁾。

(2) フランスとイタリア

総合的記述としてはほとんど孤立例であったように思われるグルントマンの著作だが、第 2 次大戦後、特にフランスとイタリアでグルントマンの精神を継承する民衆宗教史がひとつの分野を形成するまでとなった。もちろん、両国には 19 世紀以来、とりわけカトリック史家による個別的研究の蓄積のあったことを忘れてはならない。フランス語による『靈性事典』は、現在におけ

(9) Id., *Studien über Joachim von Floris* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 32). Leipzig & Berlin: B. G. Teubner 1927.

(10) 日本語で読めるグルントマンの著作は一冊のみである。Id., "Ketzergeschichte des Mittelalters." in: Kurt Dietrich Schmidt & Ernst Wolf hrsg. *Die Kirche in ihrer Geschichte*. Bd. 2 Lief. G 1. 2 Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962 (今野國雄訳『中世異端史』創文社 1974)。

(11) ドイツにおける宗教学の展開に関しては、ハンス・G・キッペンベルク (月本昭男他訳)『宗教史の発見 宗教学と近代』(岩波書店 2005 年)と深澤英隆『啓蒙と靈性 近代宗教言説の生成と変容』(岩波書店 2006 年)が詳しい。マックス・ウェーバー (武藤一雄他訳)『宗教社会学』(創文社 1976 年); エルンスト・トレルチの翻訳には、(高野晃兆・帆苅猛訳)『古代キリスト教の社会教説』(教文館 1999 年)と(東京都立大学トレルチ研究会訳)「キリスト教会およびキリスト教諸集団の社会教説 (1) — (17)」『東京都立大学法学会雑誌』29 巻 2 号-43 巻 2 号 (1988-2003 年)の 2 つがあるが、後者は中世該当部も訳している。

(12) Herbert Grundmann, *Ausgewählte Aufsätze* (Schriften der MGH 25). 3 Bde. Stuttgart: Hierseman 1976-78.

(13) Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages: The Historical Links Between Heresy, the Mendicant Orders, and Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*. Introduction by Robert E. Lerner, Notre Dame, Ind: Notre Dame UP 1995. イントロダクションを付したロバート・ラーナーはグルントマンに師事したアメリカの中世史家。自由心霊派研究の重鎮である (Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkley: California UP 1972)。彼は戦間期ドイツ語圏で公刊された 6 つの卓抜した中世史文献のひとつとして本書を挙げている。残りの 5 つは、Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*. Berlin: G. Bondi 1927; Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio: Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens von Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*. Leipzig: Teubner 1929; Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Stuttgart: Kohlhammer 1935; Gerd Tellenbach, *Libertas: Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*. Stuttgart: Kohlhammer 1936; Otto Brunner, *Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Sudostdeutschlands im Mittelalter*. Baden bei Wien: Röhler 1939 である。残念ながら日本では、オットー・ブルナーを除けば、ほとんど紹介すらされていない。

る——項目執筆者は一国の中に閉じられているわけではないが——靈性研究の水準の表出でもある⁰⁴⁾。他方でエミル・デュルケムやレヴィ・ブリューールのフランス流古典的社会科学の系譜も研究の流れに影響を与えているだろう⁰⁵⁾。しかしながら、アナール派の提唱する全体史やドイツ史学で盛んに唱導されるようになった社会構造史が、宗教現象をより一般的な文脈の中で解釈する動きに拍車をかけ、方法論においても対象においても従来とは一線を画す研究を生み出したことは銘記しておくべきである⁰⁶⁾。イタリアのラウール・マンセッリ (Raoul Manselli, 1917-84) の『中世における民衆宗教』や⁰⁷⁾、フランスのエティエンヌ・ドラリュエル (Étienne Delaruelle, 1904-71) による『中世における民衆信仰』⁰⁸⁾、そしてアンドレ・ヴォシエ (André Vauchez, 1938-) の『西洋中世の靈性』などは⁰⁹⁾、その最たる例であろう。いずれも池上の著作と同様に民衆の靈性に注目し、修道会ごとに蓄積されていた個別研究を総合叙述のレベルにまで高めた名著である²⁰⁾。また、靈性史というわけではないが、異端審問記録を用いることで中世後期から近世にかけての特定コミュニティにおける、正統信仰からは距離のある民衆の世界観を再現したジャック・ル・ゴフ²¹⁾、カルロ・ギンズブルク (Carlo Ginzburg, 1939-) ²²⁾、エマニュエル・ル・ロワ・ラデュリ (Emmanuel Le

04) M. Viller et alii ed. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*. 16 tom. Paris 1937-95.

05) フランス宗教研究の流れを巧みにまとめているのは、ジャン・ポール・ヴィレーム (林伸一郎訳) 『宗教社会学入門』(白水社クセジュ 2007年)である。そこでは戦後に活躍した宗教社会学者にしてカノン法史家であるガブリエル・ル・ブラ (Gabriel Le Bras, 1891-1970) の存在に注意が払われている。

06) フランスの宗教心性史の開祖は、Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle : la religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel 1942 (『ラブレールの宗教 16世紀における不信仰の問題』法政大学出版局 2003年)。

07) Raoul Manselli, *La religion populaire au moyen âge: problèmes de méthode et d'histoire*. Montreal: Institut d'études médiévales Albert-le-Grand 1975 (大橋喜之訳『西欧中世の民衆信仰 神秘の感受と異端』八坂書房 2002年)。

08) Étienne Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*. Torino: Bottega d'Erasmus 1980. この論文集は、フィリップ・ヴォルフが序文を準備し、ラウール・マンセッリとアンドレ・ヴォシエがイントロダクションを執筆している。

09) André Vauchez, *La spiritualité du moyen âge occidental VIII^e-XII^e siècle*. Paris 1975.

20) 修道会に関するきわめて便利なハンドブックとして、André Vauchez & Cécile Caby ed. *L'histoire des moines, chanoines et religieux au moyen âge : Guide de recherche et documents* (L'atelier du médiéviste 9). Turnhout: Brepols 2003.

21) ル・ゴフはフランスにおける歴史人類学の開拓者でもあるが、そのような関心に基づく代表的なモノグラフとして、Jacques Le Goff, "Culture ecclésiastique et culture folklorique au moyen âge. Saint Marcel de Paris et le dragon." in: L. De Rosa ed. *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, vol. II. Napoli: ESI 1970, pp. 51-90 (『中世の教会文化と民俗文化 パリの聖マルセルと龍』ジャック・ル・ゴフ (加納修訳) 『もうひとつの中世のために 西洋における時間、労働、そして文化』(白水社 2006年) 271-323頁)。

22) Carlo Ginzburg, *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*. Torino: Einaudi 1966 (竹山博英訳『ベナンダンティ 16-17世紀における悪魔崇拜と農耕儀礼』せりか書房 1986年); Id., *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi 1976 (杉山光信訳『チーズとうじ虫 16世紀の粉挽屋の世界像』みすず書房 1984年); Id., *Storia notturna: una dicifrazione del sabba*. Torino: Einaudi 1989 (竹山博英訳『闇の歴史』せりか書房 1992年)。

Roy Ladurie, 1929-) ²³⁾、ジャン・クロード＝シュミット (Jean Claude-Schmitt, 1946-) ²⁴⁾ の存在も大きい。彼らは人類学や民俗学が培ってきた人間社会の把握手法に学び、ヨーロッパ社会の基層の再現に構造性と時間軸を導入することで、歴史人類学や歴史民俗学という分野を確立した。方法的な困難を認めながらも中世民衆のマンタリテに迫ろうとするその態度は、グルントマンとは異なる方向性で宗教運動の総合的叙述の可能性を私たちに提示してくれたといえる ²⁵⁾。

(3) 英米圏

他方、英米圏でも宗教現象に注目する研究が陸続と刊行された。この英米圏は大陸と比べると、現実世界における社会的関心がそのまま研究分野の隆盛に結びついているように思われる。イギリスでは社会における少数者への眼差しという観点から異端史研究が、アメリカではフェミニズム運動やジェンダー意識の高まりという観点から女性史研究が目にとまる。

イギリスに関しては、戦後の早い段階でのノーマン・コーン (Norman Cohn, 1915–2007) のプレゼンスの大きさを感じ取ることができる ²⁶⁾。霊性という定義の難しい概念を中心に据えるわけではなく、前近代社会における社会集団の動態の再現を図るその態度は、俯瞰的理解を図る英国流の宗教社会学もしくは宗教人類学の系譜に連なっているようでもある。その後も中世末期から近世初頭にかけての民衆宗教運動をクローズアップした研究として、ピーター・バーク (Peter Burke, 1937-) の『ヨーロッパの民衆文化』 ²⁷⁾ やキース・トマス (Keith Thomas, 1933-) の『宗教と魔術の衰退』 ²⁸⁾ が、日本を含めた学術界にインパクトを与えた。他方、異端という観点から、ゴードン・レフ (Gordon A. Leff) の『中世末期の異端』やマルコム・ランバート (Malcolm Lambert) の『中世の

²³⁾ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris: Gallimard 1975 (井上幸治・渡邊昌美訳『モンタイユ ピレネーの村 1294–1324』2冊 刀水書房 1990–91年)。

²⁴⁾ とりわけスイユ社から1988年に出版された『フランス宗教史』からの部分訳である、松村剛訳『中世の迷信』(白水社 1998年)を参照。

²⁵⁾ とくに初期中世の異教的残余に関しては次の研究書も大いに参考になる。Ludo Milis ed. *The Pagan Middle Ages*. Woodbridge: Boydell & Brewer 1998 (武内信一訳『異教的中世』新評論 2003年)。

²⁶⁾ ノーマン・コーンの3部作は、Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. London: Secker & Warburg 1957 (江河徹訳『千年王国の追求』紀伊国屋書店 1975年) ; Id., *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. London: Eyre & Spottiswoode 1967 (内田樹訳『シオン賢者の議定書 ユダヤ人世界征服陰謀の神話』ダイナミックセラーズ 1986年) ; Id., *Europe's Inner Demons: An Inquiry inspired by the Great Witch-Hunt*. London: Chatto 1975 (山本通訳『魔女狩りの社会史 ヨーロッパの内なる悪魔』岩波書店 1983年)である。そのほかに、Id., *Noah's Flood: The Genesis Story in Western Thought*. New Haven: Yale UP 1996 (浜林正夫訳『ノアの大洪水 西洋思想の中の洪水の物語』大月書店 1997年)がある。

²⁷⁾ Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge UP 1978 (中村賢二郎・谷泰訳『ヨーロッパの民衆文化』人文書院 1988年)。

²⁸⁾ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Weidenfeld & Nicolson 1971 (荒木正純訳『宗教と魔術の衰退』法政大学出版局 1993年)。

異端』²⁹といったスタンダード・ワークが³⁰、今なお版を重ね読み継がれている。近年のひとつの総合として注目されるのが、『民衆異端の誕生』の著者であるロバート・ムーア (Robert I Moore, 1941-) による『迫害社会の形成』である³¹。ムーアは異端にとどまることなくユダヤ人やハンセン氏病者のように同時代の視線において社会不和の原因とみなされた集団を総合的に扱っており、その射程は異端研究を包摂してさらにその先へと進んでいる。

他方、長年アメリカの靈性史研究をリードしてきたのは、シカゴ大学のバーナード・マッギン (Bernard McGinn, 1937-) とプリンストン高等研究所名誉教授であるジャイルズ・コンスタブル (Giles Constable, 1935-) である。前者はミルチア・エリアーデやが籍を置いた宗教学シカゴ学派の系譜を引く終末思想と神秘主義の専門家であり³²、西洋神秘主義に関する長大な通史である『神の現前』にくわえて³³、エックハルトやフィオーレのヨアキム等に重要な業績を残している³⁴。前世紀から今世紀にかけてアメリカでは数多くの終末論研究が出版されたが、マッギンは初期中世における終末思想の中心的研究者であるリチャード・ランデス (Richard Landes) とともにその牽引者でもあった³⁵。コンスタブルは、修道院十分の一税の研究³⁶と尊者ペトルスの書簡の編纂を手

²⁹ Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*. 2 vols. Manchester: Manchester UP 1967. レフの基本的な見解は、短いながら日本語で読むことができる。森田安一訳「異端 (中世における)」『西洋思想事典』第1巻 (平凡社 1990年) 111-18頁、泉治典訳「預言 (中世における)」『西洋思想事典』第4巻 (平凡社 1990年) 487-93頁。

³⁰ Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. 3 ed. Oxford: Blackwell 2003 (1 ed. 1977).

³¹ Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Defiance in Western Europe 950-1250*. 2 ed. Oxford: Longman 2007. ムーアの著作はいずれもヨーロッパ社会の形成期に力点が置かれており、社会形成とのかかわりで異端をとらえるという点において興味深い。Robert I. Moore, *The Birth of Popular Heresy*. 2 ed. Toronto: Toronto UP 1995 (1 ed. 1975); Id., *The Origin of European Dissent*. Oxford: Blackwell 1985; Id., *The First European Revolution c.970-1215 (Making of Europe)*. Oxford: Blackwell 2000.

³² 宗教学シカゴ学派に関しては、その創始者であるヴァッハの、ヨアヒム・ヴァッハ (渡辺学他訳) 『宗教の比較研究』(法蔵館 1999年) や、奥山倫明『エリアーデ宗教学の展開 比較・歴史・解釈』(刀水書房 2000年) を参照。エリアーデに関しては特に、佐藤慎太郎「エリアーデ宗教学とその学問的営為——聖なるものの探求と西洋近代——」『宗教研究』79巻3号 (2005年) 73-94頁; 鶴岡賀雄「エリアーデ・レリギオースス——あるいは永劫回帰の宗教史——」島園進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』(べりかん社 2004年) 112-39頁。

³³ Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Mysticism*. 4 vols. New York: Crossroad 1991-2005.

³⁴ Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*. New York: Macmillan 1985 (宮本直子訳『フィオーレのヨアキム 西欧思想と黙示的終末論』平凡社 1997年); Id., *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from whom God Hid Nothing*. New York: Crossroad 2001.

³⁵ Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Fascination with Evil*. San Francisco: Harper 1994 (松田直成訳『アンチキリスト 悪に魅せられた人類の二千年史』河出書房新社 1998年); Bernard McGinn, John J. Collins & Stephen J. Stein eds. *The Encyclopedia of Apocalypticism*. 3 vols. New York: Continuum 1998; Id. eds. *The Continuum History of Apocalypticism*. New York: Continuum 2003.

³⁶ Giles Constable, *Monastic Tithes: from their Origins to the Twelfth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, N. S. 10). Cambridge: Cambridge UP 1964.

始めとして³⁷⁾、クリュニー会の活動を中心に初期中世からルネサンスに至るまでの宗教活動を幅広く扱っている³⁸⁾。代表作は12世紀における靈性活動のうねりをさまざまな側面から論じた『12世紀改革』と『中世の宗教ならびに社会思想に関する3つの研究』であろう³⁹⁾。著者自身がその序文で述べている通り、合計すると900ページ近くに上るこの2つの作品は内容面において補いあう関係にある。文飾鮮やかな大陸の研究者に比べれば淡々とした筆致だが、宗教社会学的なパースペクティブを持ち、鬼面をして人を驚かすというよりは豊富な具体例に訴えることで読者を説得する格好である。隠修士の靈性著作をかなり利用しているという点では池上の著作と重なる。

すでに述べたように、近年のアメリカの傾向として注目すべきは、宗教的側面に注目した女性史研究の質的ならびに量的向上である⁴⁰⁾。2人の名前だけ挙げておきたい。1人はプリンストン高等研究院におけるコンスタブルのポスト継承者でもあるキャロライン・バイナム (Caroline Walker Bynum, 1941-)、もう1人は現在シカゴ大学で教鞭をとるレイチェル・フルトン (Rachel Fulton) である。前者は中世における女性の身体と靈性との関係の究明を目的とし、着眼点もさることながらその文献学的精査という点で、アメリカのアカデミズムに居並ぶ女性史研究者のなかでも群を抜いている⁴¹⁾。バイナムの教え子でもある後者は、師が深くは追求することのなかったポスト・カロリング期から盛期中世以前にかけての靈性、とりわけ聖母マリアに関する研究を聖書注釈という観点から、精緻な論文を次々に刊行している⁴²⁾。両者はいずれも民衆というよりは、池上の観点からいえば「エリート」と言える教会人や修道士のテクストを中心に作品を構成しているが、靈

³⁷⁾ Giles Constable ed. *The Letters of Peter the Venerable*. 2 vols. Cambridge, Mass.; Harvard UP 1967.

³⁸⁾ コンスタブルのモノグラフのほとんどは次の4冊の論文集に収録されている。Giles Constable, *Religious Life and Thought (11-12th Centuries)*. London: Variorum 1979; Id., *Cluniac Studies*. London: Variorum 1980; Id., *Culture and Spirituality in Medieval Europe*. London: Variorum 1996; Id., *Cluny from the Tenth to the Twelfth Centuries*. Ashgate: Variorum 2000.

³⁹⁾ Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*. Cambridge: Cambridge UP 1995; Id., *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge UP 1996. コンスタブルは影響を受けた歴史家として、フランスのジャン・ルクレール (Jean Leclercq, 1911-93)、イギリスのデヴィッド・ノールズ (David M. Knowles, 1896-1971)、ドイツのカッシウス・ハリンガー (Kassius Hallinger, 1912-91) の名前を挙げている。いずれも修道士経験をもつ修道院靈性研究の開拓者であるが、必ずしも民衆靈性を追求したというわけではない。

⁴⁰⁾ 中世における宗教史研究のアンソロジーに、Constance Hoffman Berman ed. *Medieval Religion: New Approaches*. New York: Routledge 2005 がある。編者も含めて執筆者のかなりを女性が占める。

⁴¹⁾ バイナムの著書はかなりの数に上るが、Caroline W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality in the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press 1982; Id., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Urzone Publishers 1987; Id., *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2007. なお池上による『魔女と聖女 ヨーロッパ中近世の女たち』(講談社現代新書 1992年)は、バイナムの議論に触発されて執筆されたことがその冒頭で述べられている。

⁴²⁾ 代表作として、Rachel Fulton, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary 800-1200*. New York: Columbia UP 2002. なお、マリア研究に関しては、日本語でも良書を手にすることができる。Klaus Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*. München: Carl Hanser 1994 (内藤道雄訳『マリア 処女・母親・女主人』法政大学出版局 2000年); Jaroslav Perikan, *Mary through the Centuries. Her Place in the History of Culture*. New Haven, Con.: Yale UP 1996 (関口篤訳『聖母マリア』青土社 1998年)。

性の担い手である女性の存在をクローズアップするという点では『宗教運動』と通じるものがある。いずれも日本ではほとんど紹介されていないが、西洋中世の宗教史にジェンダーという視点を効果的に持ち込んだ研究者として、今後とも注意が払われるべきだろう⁽⁴³⁾。

(4) 再びドイツへ

近年のドイツ語圏では、フランスやイタリアそして英米圏とも異なる方向で、再び宗教運動の研究が隆盛の兆しを見せているようにも思われる。ミュンスター大学には初期中世研究の牙城である「初期中世研究所」が1967年に創設され、爾来その機関誌である『初期中世研究 *Frühmittelalterliche Studien*』とともに旺盛な研究活動を展開している。1970年代を中心に、ゲルト・テレンバッハ (Gerd Tellenbach, 1903-99) の門下生による初期中世における死者記念禱 (Necrologium) の研究が一世を風靡したが、その研究潮流に寄り添うように教会史の立場から宗教性研究を推し進めたのがアルノルト・アングネント (Arnold Angenendt, 1934-) である。彼は畢生の大著である『中世における宗教性の歴史』と⁽⁴⁴⁾、主としてドイツ語圏における宗教心性研究をサーヴェイしたハンディな『中世における宗教心性の基本形態』の著者として夙に有名である⁽⁴⁵⁾。初期中世の典礼研究を専門とするアングネントは、キリスト教研究の中で積み重ねられてきた典礼学の成果を一般史に還元することにより、厚みのある歴史研究にいまなお健筆をふるっている。他方、ドイツ語圏における中世後期の宗教心性研究の泰斗はペーター・ディンツェルバッハー (Peter Dinzelbacher, 1948-) だろう。幻視研究によって学位を取得したディンツェルバッハーは⁽⁴⁶⁾、主として文学文献によりながら、神秘主義、靈性、心性に関して膨大な数の研究文献を公刊している⁽⁴⁷⁾。文献学的でありながらもジェンダー規範を意識したその研究姿勢は、その先進地である英米圏においても受容されているように見える。

⁽⁴³⁾ 女性の靈性に注目したシリーズとして、ポイデル社の *Studies in Medieval Mysticism* とブレボルス社の *Medieval Women: Texts and Contexts* がある。後者の一冊として、ベギン運動を扱った論文集である、J. Dor et al. eds. *New Trends in Feminine Spirituality: The Holy Women of Liège and their Impact*. Turnhout: Brepols 1999 を挙げておきたい。

⁽⁴⁴⁾ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: Primus 1997.

⁽⁴⁵⁾ Id., *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68). München: Oldenbourg 2003.

⁽⁴⁶⁾ Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte der Mittelalters 23). Stuttgart: Hiersemann 1981.

⁽⁴⁷⁾ Id., *Religiosität und Mentalität des Mittelalters*. Klagenfurt: Kitab 2003; Id., *Christliche Mystik im Abendland: ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Paderborn: F. Schöningh 1994; Peter Dinzelbacher hrsg. *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart: Kröner 1989 (植田兼義訳『神秘主義事典』教文館 2000年)。彼の編集による中世修道院の概観も翻訳された。Peter Dinzelbacher & James Lester Hogg hrsg. *Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Kröner 1997 (朝倉文市監訳『修道院文化史事典』八坂書房 2008年)。

おわりに

以上のような宗教運動研究の潮流の中にあつて、池上俊一による本書は、なお独特の位置を占めているように思われる。それは最初にも述べたように、『宗教運動』が従来の民衆宗教運動史や靈性史のコンテキストの中に位置づけられると同時に、日本独特の歴史学コンテキストの中で生み出されたものであるからに他ならない。〈靈性〉、〈民衆〉、〈隠修士〉といった池上一流の基本概念の設定と具体例の選択はその最たる例でもあろう。その詳細はコメンテータが、それぞれの視点と関心に従って明らかとしてくれるだろう⁴⁸⁾。

⁴⁸⁾ なお、小澤実、鶴岡賀雄、杉崎泰一郎、赤江雄一、池上俊一の共著である「池上俊一『ヨーロッパ中世の宗教運動』(名古屋大学出版会 2007年)をめぐって」と題した論考が『歴史学研究』に近日掲載予定である。この論考は、本論集に掲載した合評会当日の発表原稿とは異なり、論点を歴史叙述と歴史概念の問題に絞った上で、合評会以降に交わされた議論も踏まえて書かれた新稿である。あわせて参照されたい。

コメント1:

「靈性」、「物語」、「民衆」

——中世キリスト教史記述の3つのおおきな概念について——

鶴岡 賀雄

はじめに

1. 〈靈性〉について

2. 〈靈性〉の歴史記述を、ある種の「物語」にすることの意味、意義について

3. 「民衆」について

おわりに

はじめに

私は宗教学（religious studies; study of religion; history of religions）と称する学問分野に属しており、ディシプリンとしての歴史学の事情には通じていない。研究対象としては、おもに「神秘主義」「神秘思想」と呼ばれる領域に関心を持ち、とくに近世初期（16-17世紀）スペインを中心に扱ってきた。この時代・地域は、ごく大きくみれば、中世的なものと同近世・近代的なものとの交錯する場所であると思われるが、本書で扱われている時代とはすでに何らか断絶しているだろう。したがって私は、池上氏のこの大著をいわゆる専門的観点から評言する資格を欠いている。が、本書は西洋中世史の専門家のみに向けて書かれたものではなく、広い読者に開かれており、さまざまな意味で素人である者の感想も加えられてしかるべき大きな意義をもった書物だと思われる。敢えて、評言者の末端に加えさせていただいた所以である。

評言者としてまず言っておきたいことは、本書のスケールの大きさである。学術書として当然のことであるにしても、一次文献、研究文献の博搜は驚嘆に値するし、著者の展望の拡がりにとまなう、探求領域の多彩さにも驚かされる。各研究対象への沈潜の深さと領域の広がり「積」を考えれば、欧米にも類書は稀なのではないか。しかもそれが専門家専用の硬い文体ではなく、一般知識人も興味を減退させることなく読み通せる豊かな文章で綴られていることも、本書のメリットの一つをなすだろう。こうした感想の上にたって、以下、私の関心に引き寄せつつ、非専門家の観点からする大きな質問を提出させていただく。

「ヨーロッパ中世世界のはじめから終わりまで、発生しては消えるあるいは変容していく…さまざまな宗教運動」が「時代の変遷とともに、内的な論理と外的な条件のギリギリとした闘ぎ合いの中でいかに転身していくのかを見届け、また転身を繰り返しながらも一本の太い靈性の水脈で繋がっていることを究明しようと奮励努力した」（601頁）という「あとがき」の一文は、本書の基本的性格を率直に語っているものだろう。たしかに本書の大きな魅力は、箇々の宗教運動の叙述検討はもちろんのこと、それらを題材に、数百年に亘る西欧の「民衆の靈性」の大きな流れを描いているところにある。「民衆の靈性」を主題として、その顕著な発現のかたちを順次探っていくながら、その性格の大きな変遷を示す一つの「物語」になっている、とも読める。そこで、以下では、

いま用いた「靈性」「物語」「民衆」という3つの言葉を巡って、若干のコメントとともに大きな質問を提出したい。いずれもじゅうぶん明晰なかたちにはなしていないが、宗教学者の視点からは関心の向くところである。

1. 〈靈性〉について

〈靈性 spiritualité〉という言葉は、本書の主題の水準を設定するキーワードとして一貫して用いられている。先の『ロマネスク世界論』を継いで、本書劈頭にはっきりした定義がなされている。

…〈靈性〉とは、物事の通常の秩序の外にある知性を拒むもの、畏怖の対象たるヌーメン（聖なるもの）に向かい触発される心的機能である。…絶対的な価値を追求し、生全体の意味を問い、至高の価値に対応する〈靈性〉は、身体性も主観性も超克した精神的感情である。合理性を超えた心的機能であるため、文化の一領域でありつつそれを突き抜けている。…（2頁）

このような〈靈性〉は、著者がこれと並べる〈思考〉〈感覚〉〈感情〉〈想像〉等と比べて、その把握に困難を覚える人も多いかもしれない。そのような読者にとっては、本書の問題設定自体に違和感が残り続けるかもしれない。しかし、私のような「宗教」学者にとっては、これはきわめてよく了解できるものである。それはまさに、著者も続いて記しているように、「自己の現状を超出し、異界でのより高き状態を希求することを教える宗教にはかならず備わっている」ものであり、従って〈靈性〉とは、「宗教」の同義語とまでは言えないにせよ、その核心にあるものとさえ思われよう。少なくとも本書では、この言葉は十分に有効に働いていて、西洋中世世界の中にたしかに一つの領域を切り取っていると感ずる。

しかし、なればこそ、「宗教」と〈靈性〉の関係をどう捉えるかについては、宗教学者としてはいささか拘泥したくなる。事実、これは宗教学の内部および周辺で、近年、いわゆる「スピリチュアリティ」という言葉や概念を巡って盛んに議論されている問題でもある。そこで、本書への一つのコメントとして、近年の「宗教と靈性」を巡る問題系の簡単な整理を試みたい。

「靈性」という日本語は、近代以前からも仏教の用語としては用いられていたが、近年では spirituality の訳語として受け取られることが多い。さらにカタカナで「スピリチュアリティ」と書けば、現代日本でさまざまな、あるいは特定のニュアンスを伴って用いられている。しかしこの言葉の意味はなお流動的——「流行的」とまでは言わないにせよ——であり、今後日本語として、さらには一定の学術的概念として定着していくかどうかは未知数である。欧米においても事態は類似しており、spirituality およびその西欧諸語における対応語の含意はやはり流動的であり、英語圏、フランス語圏、ドイツ語圏、その他、それぞれのコンテクストによってニュアンスの相違もあるようである。

例えば昨今の北米社会や日本では、「宗教 religion」という言葉はときにネガティブな含意をもって響く。いわゆる新宗教や「カルト」も含め、特定の教団に専一的に（しばしば「原理主義的に」）帰属しているという意味での「宗教」信者は、往々にして或る警戒感をもって見られがちだし、それぞれの社会での伝統的主流宗教（日本なら宗派仏教）への帰属意識は少なくとも都市部では希薄

化が甚しい。ではあるが、「物事の通常の秩序の外にある」何らかへの宗教的な関心、この世を超えた価値への希求をもつ人々は必ずしも減ってはいない。そうした人々が、「宗教 religion」に代わって、「霊性 spirituality」という言葉を肯定的に用いることがある。“ (I am) not religious, but spiritual.” といった言い方が、そうした人々には魅力的に響く。そこには、「特定の宗派や教団（これが religion）には属さないけれども、その意味で、組織や権威に従属しない自由な主体だけでも、現世的な価値観に埋没しない、超越的、あるいは深く精神的なものに関心をもち、また関わっている」といったニュアンスがあり、「宗教以後」の人間の新しいあり方を表明したのものとして受け取られるのである。

本書はもちろんこうした昨今のブームとは無縁の発想から書かれている。著者の用いる〈霊性 spiritualité〉の語は、おもにフランス語圏の民衆精神史研究の中から採られているようであるが、冒頭の設定にあるように、この概念ないし言葉は、西洋中世世界以外にも、時代地域を越えて普遍的に適用可能だと考えられている。そうであれば、西洋中世世界とはまったく場面は異なるけれども、現代的意味での「霊性」と西洋中世の〈霊性〉とは通ずるものがあるとの見通しを筆者はもっておられるのかどうか。本書に関わる質問としては的はずれであるが、宗教学者としては不可避の問いである。見解があれば伺いたい⁽¹⁾。

2. 〈霊性〉の歴史記述を、ある種の「物語」にすることの意味、意義について

さまざまな時代の宗教運動の〈霊性〉を個別的に研究し記述するに留まらず、それらを連続する「一連の」ものとして描くことで、各時代の諸運動は一つの大きな時間的方向の中に配置されて共観・通覧されることになり、それによって箇々の宗教運動ないし〈霊性〉の特徴がよりよく理解されることにもなる。これが、たんにある過去の時代・地域の事象の記述にとどまらず、大きな時間の経過として歴史を記述することの一つの意義であろう。また同時に、そうした時間の経過を貫いて変遷していく〈霊性〉の「大きな流れ」を描くことで、歴史 history は〈霊性〉をいわば主人公とする一つの「物語 story」としても理解されることになるだろう⁽²⁾。

そうした「通史」的記述に際しては、時代区分というものが物語化の重要要素となるだろう。本書では、ロマネスク期／ゴシック期／フランポワイアン期という画期がなされるわけだが、とくに近世初期を主たる関心対象としている私には「フランポワイアン期」の〈霊性〉のかたちにとくに興味を引かれる。その点で、376 頁以下の叙述は啓発的であった。ロマネスク期の「福音主

(1) 一つ私見を言えば、現代は「宗教」というものの輪郭がいろいろな意味ではっきりしなくなっている時代であり、そのために、かつては専ら「宗教」の事柄として考えられてきた、つまり教団宗教がほぼ占有していた「霊性」の問題を、教団・宗派としての宗教からは分離・自立させて捉える可能性、またそうした欲求がさまざまな場面で立ち上がってきている。かくて「霊性」の語が、「宗教」とは何らか区別されるかたちで浮上してきているように思われる。一方、西洋中世にあつては、「宗教（＝キリスト教）」がある意味で社会のほとんどの領域を覆っていた、あるいは関与していたがために、本書で目指されていたような宗教性の或る水準を指す言葉として、〈霊性〉が有効に作用しているように思われた。

(2) ここで用いた「物語」という言葉には、^{フィクション}虚構（ゆえに非真実）という含意はまったくない。歴史の時間的記述に際しては、ある種のシナリオないし筋立ての設定が不可欠であり、それがあつてこそ、歴史はたんなる事象の羅列とは異なった理解可能性をもつことができる、と考える。

義)⁽³⁾的、内向的、個人主義的靈性から、この時期のある種政治的、外向的、終末論的靈性へ（杜撰なまとめ方だが、ここではお許しいただきたい）、という大きな流れ、また画期の提示は、私には新鮮であり、説得的でもあった。これは、いわゆる中世と近世・近代（の靈性）との違いをどこに見るかという大問題として、私が抱えている問題関心に直結しもある。そこで、この「フランボワイアン期」とそれ以降の〈靈性〉の発現にさらなる転調を著者が予想されているとしたら、それをどのようにお考えか、とりわけ宗教改革運動との関連において伺いたい。

というのも、本書における〈靈性〉の展開ないし変遷の「物語」では、ロマネスク期に最も純粋なカタチで実現していた福音主義的な民衆的〈靈性〉が、大きな流れとしては、ヨーロッパ社会全体の広義の世俗化の中で、その発現形態をさまざまに変化させながらも、総じてある衰退ないし劣化の過程を辿った、とされている印象を受けた。そう考えてよいかどうか。たしかに、福音主義を民衆的〈靈性〉の内実とした場合には、ある種の退落史観のような「物語」が描けるかもしれない。けれども本書の〈靈性〉の定義は、冒頭に示したように、形式的、機能的なものであるから、〈靈性〉のあり方はつねに福音主義的である必然性はないであろう。福音主義以外のさまざまな〈靈性〉の発現形態がありうるとすれば、劣化とは別の物語を、〈靈性〉の展開史として構想することもできるように思われる。そうした可能性について、あるいは複数の物語が併存するような歴史記述の可能性について、筆者の見解を伺いたい。

付随的に一言する。宗教学者として本書を読み進めるうちに、私はエリアーデの叙述を思い出した⁽⁴⁾。もちろん、エリアーデの、宗教史記述としては粗略に過ぎる著作と本書とでは、それぞれの宗教運動を分析する精度はまったく異なる。が、直接的影響関係の有無にかかわらず〈靈性〉のさまざまな現れのかたちを——エリアーデの場合は「ヒエロファニー」の新たな創造的形態を——、それぞれの特徴を巧みに把握しながら大きな流れとして描いていく態度には、ある類似性もあると感じた。しかるに、昨今、とくに北米の宗教学界では、エリアーデの宗教学・宗教史学は厳しい批判にさらされている。エリアーデが、さまざまな宗教運動、宗教現象を各時代、地域に密着した「歴史的」——とりわけ政治的・経済的——コンテキストから分離させているように見えること、そしてそれによって、「ヒエロファニー」なるものを、あるいはそこで現れる「聖なるもの」を、密かに「実体化」していると思われること、などがその主たる理由である。（私自身は、そうした批判に与するものではない。）

〈靈性〉の意味を入念に定義し、さまざまな観点をを用いて各運動の歴史的コンテキストとの関わりを探求している本書に対しては、このような批判はまったく当たらないと思われる。広義の「宗教史」記述の、あるべきかたちの一つを見る思いがする。が、上のエリアーデ批判に類する（無理解な）読解が本書に対してなされた場合の、あらかじめの反批判があれば、一言伺ってみたい。

(3) 本書では、西洋中世世界の靈性の内実を言う言葉として、しばしば「福音主義」が用いられている。これは、初期キリスト教徒の生き方を理想的に想定した、清貧と禁欲と隣人愛の実践生活、といったニュアンスと思われるが、キリスト教神学用語としての福音主義とはいささかずれるように思われる。

(4) とくに私も訳した、M. Eliade, *Histoire des idées et des croyances religieuses*. 3 vols. Paris 1976-83.

3. 「民衆」について

〈靈性〉を、正規の修道士、神学者、卓越した神秘家などではなく、「民衆」運動の中に探ろうとしているところが本書の大きな特徴の一つだが、このとき「民衆」とは、どのような人々を指すのだろうか。

「救済の集団性」ということも言われている（2頁）。ここには、〈靈性〉は、いわゆるエリートではなく、固定的教義や制度化された儀礼に拘泥しない無学無名の民衆においてこそより純粹に見て取れる、といった見解があるようにも感じられるが、単純な「民衆対エリート」の図式に拠っているとも思われない。本書で扱われている〈靈性〉の担い手たる民衆のタイプにも、各時代によって、またそれぞれの宗教運動によって、相違があるようにも思われる。民衆と呼ばれる人々の具体像について、また一般に〈靈性〉と「民衆」性との関係について、何か見解があれば伺いたい。（これは、宗教研究の分野においては、広義の社会学的研究方法を採ろうとする人々と、個人思想の研究に偏る人との間に恒常的にある、研究方法上の、ひいては宗教観自体に関わる緊張関係に由来する問いでもある。）

おわりに

以上、未整理のまま、大きな感想と質問を記させていただいた。いずれも、本書の内容に関わるというより、本書が本書の主題を外から包むような問題系に対してどのように関わっているのかを問うものである。本題である各宗教運動についても大小の感想やさらに伺いたいところなどは多くあるが、ここに記すに値するものではないだろう。それは他の評言者、発言者の方々に委ねたい。

コメント2:

ロマネスク、ゴシック期の宗教運動への視角

杉崎 泰一郎

1. 全体について
 2. 紀元千年で始まることについて
 3. 隠修士について
 4. 子供の宗教的覚醒について
 5. ゴシック期の都市的靈性——カタリ派とベギンについて
- おわりに

評者は11世紀から12世紀にかけての修道院を研究対象とし、これまで主としてナラティヴな史料を読んできた立場から、全体についての簡単なコメントを申し上げたのちに、本書の1章から4章について個別の事柄を挙げるのではなく、むしろ本書の枠組み設定、論旨の展開、史料を分析する姿勢などを中心とした質問をしたい。図らずも瑣末になってしまったもの、的をはずしたものや望蜀の感が強いものなどは無視いただいて、建設的と思われるものについてお答えいただければと願う。

1. 全体について

著者は本書で10世紀末から14世紀末のヨーロッパで発生した「民衆的宗教運動とそこに発露した靈性」(3頁)を考察対象とし、「民衆的靈性は日常の信心形態(日曜ミサ、貧者施し)よりも非日常的な宗教運動に、より強烈に現出している…そこに靈性が深い刻印を押していないはずはない…」(3頁)という設定の下で、各時代を彩る代表的宗教運動について現実の社会の動向を絡めながら検討した。本書は「ロマネスク世界論」の枠組み、すなわち10世紀末から12世紀の前葉(ヨーロッパの文化・社会の形成期)の心的世界の構造原理を抽出し、それと社会的現実との連関を闡明することをめざしたそれを単に拡げただけではなく、論述の対象を中世における「靈性」の大衆的なあり方と、それを起爆剤として起こされた民衆宗教運動に定めて、時代の移り変わりに応じてそれがどのように変化するのか、という歴史的発展の相の下に捉えようとしたものである。著者は時代枠やジャンルを超えた広い視野をもって、不安をかかえた現代人の宗教への関心を意識しつつ、その語学力と情報収集を駆使した論述を行なって、著者独自のヨーロッパ文明論を提案したものである。

2. 紀元千年で始まることについて

本書は、紀元千年に突然民衆が宗教運動を引き起こすという「紀元千年覚醒説」を支持する形で論を立ち上げる(8頁)。そしてヨーロッパの民衆宗教運動は紀元千年の隠修士運動をそのさが

けとし、クリュニー改革やグレゴリウス改革が「まさに溢れ出ようとしていた彼らの信仰心を引き出す魔法の杖」(13頁)のようにその土壌を養ったと論述する。

紀元千年前後にヨーロッパ社会が大きな変革を遂げたとする説については、さまざまな角度から批判や見直しを迫る動きがあり、議論があることを著者は8頁で示したうえで、本書では宗教的覚醒についてル・ゴフの世代に唱えられた「紀元千年変革説」を受け継いでいる。ここでは、時代区分に関する諸学説に対する著者の立場をお尋ねするのではなく、宗教上の紀元千年覚醒説の妥当性を示す説明や論拠を示してほしい。たとえば『ロマネスク世界論』では、10世紀末に始まるロマネスク時代を対象として分析することについて、「はじめてヨーロッパがヨーロッパになった時代」(2頁)とし、霊性を扱う章でラウル・グラベールの史料に基づいて紀元千年の恐怖が去った後の民衆の集団巡礼を挙げていて(279頁)、本書では、反キリストの紀元千年到来の噂が各地で広まったことを6章で述べている(486頁)が、さらなる説明がいただければ幸いである。

別の言い方をすると、紀元千年に先立つ9、10世紀(著者の表現では「カロリング期」「初期中世」)の民衆の霊性(宗教的生活)に関する著者の評価がネガティブで、紀元千年前後の対比が強すぎる印象を与えるのではないか。もちろん中世初期は本書の主たる論述対象ではないし、著者の対象としている「非日常的な宗教運動」が紀元千年前後で始まることは確かであるが、それ以前の日常的な宗教生活との断絶はそれほど明確なものなのだろうか。たとえば9頁で「当時(9、10世紀)の教会の第一の運営方針は、農村住民を教会の教区構造に詰め込み、世俗当局とも協力して礼拝に威厳を与えることだった」という概観を示したのちに、日曜礼拝の徹底と公開贖罪の実践、修道院の聖遺物礼拝や贖罪規定による生活束縛などから、俗人の霊性の発揚は「散発的で制度従属的」であった、という論述をされている。管見のかぎりでは、近年の Michel Lauwers、Dominique Iogna-Prat、Michel Sot などの研究や史料刊行などから⁽¹⁾、教区の信徒たちの信仰生活が生き生きとよみがえりつつある。たとえばこの時期に教会は墓地を神聖な空間と認定し、本来のキリスト教では重視されない死者追悼礼拝を公認してゆき、司教の墓のある大聖堂を中心として教区の各教会を巡る宗教行列を行なったり、教会の献堂式に信徒も参加してともに祝ったりと、民衆的祝祭要素とキリスト教典礼の歩み寄った儀礼慣習が盛んになっていたものと考えられつつある。著者は民衆的宗教運動を、「教会当局」のくびきから解き放たれて全ヨーロッパ規模に波及したものと定義して、本書でその動きを論述しているが、変化の緩慢な日常的な宗教慣行との連関性がありうるのではないだろうか。それは本書で用いられている民衆が何を意味するか、本書で論じた宗教運動は民衆のものという括り方ができるのだろうか、という疑問にもつながる。鶴岡先生も著者の「民衆」というタームについて質問をされているが、評者も「俗人」という用語がふさわしいと思われる部分が少なくなかったと思われる。

著者は紀元千年以降の民衆の霊性を刺激したのものとして、グレゴリウス改革とクリュニー改革を挙げています。クリュニーについては外部世界とのかかわりに議論があることに触れたうえで(11

(1) M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris 2005; D. Iogna-Prat, *La maison Dieu: une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age*. Paris 2006; M. Sot et colab., *Les gestes des évêques d'Auxerre*. 2 tom. Paris 2006-07; D. Méhu, "Mise en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval." *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre* 10 (2006), pp. 175-88.

頁)、巡礼や貧者給養(貴族には死者祈禱)など民衆の儀礼への接触があったと論述しているが、これは「カロリング路線」(著者の表現)がクリュニー経由で民衆に波及して言ったことを著者自ら示しているようにも見える。またクリュニーの影響は全ヨーロッパ的であることは否めないが、クリュニーが組織的に一枚岩ではなく、その影響力は地域で温度差があったこともよく知られている⁽²⁾。この部分だけでなく、本書のとくに前半でヨーロッパの各地で均質の靈性が同時発生的に各地で生じたような論述が多いように思われる。

3. 隠修士について

社会から隔絶した存在とみなされて歴史の論述対象となりにくかった隠修士は、1960年代前半から中世史研究者の注目を集め始めた。この学説動向を紹介しつつ、聖人伝を中心とする膨大な史料に基づいて隠修士についての論考を練り上げたのが、第1章のもとになった論文で、日本では画期的な業績であった⁽³⁾。それから4半世紀が経ったこともあり、著者は同論文に大幅に加筆と修正を加える形で、ロマネスク期の民衆的靈性を集約した人物としての隠修士をここで論じている。著者も断っているように、隠修士の存在形態はアモルフであって、一まとめで掴みにくいものだが、本稿では修道院に属さない10世紀末から12世紀前葉の「自由な」隠修士を扱うとしている。その定義としては「修道院から離れて思い思いに森の中に入っていく者たちであり、共同生活を嫌ったはずが、逆説的にも初期中世の隠修士や修道士よりも自由な立場で人と接触できるようになった。また修道院に下屬した形態の隠修士が、完徳の域に達したものたちであったのに対し、反対に到達不能の完徳を目差す“罪人”がロマネスク期の隠修士たちの本質であった」(22頁)としている。この定義を問題とするのではなく、本稿で扱っている隠修士には、ベネディクト修道制の枠内にとどまるシャルトルーズのようなものから急進的なものが含まれているのはいか、ということである。著者も言及しているが、彼らの多くは常に急進的で「自由な」運動と、体制にとどまろうとする動きの狭間でゆれていたのではないだろうか。

本章で史料として数多く使用しているのは聖人伝と文学作品である。聖人伝史料には執筆意図が強く反映したり、記述内容に虚構がかかったりと、その取り扱いは難しいが、この史料を中心にすえて論じたのは、日本では管見の限り著者の初出論文が初めてである。ただ現在では聖人伝の読み方が日本でもよく知られるようになり、概ね隠修士の聖人伝記述から事実や時代精神を読み取ろうとする著者の論述は素直すぎるように見える。もちろん著者は聖人伝が成立した際の事情や聖人伝の執筆目的が記述内容に反映すると断りを入れている(80頁)。しかし例えば58頁にあるブルノ伝記述は後世の付加であるということを明記し、これについて著者は隠修士の靈性のなかに終末論的な要素があったと説明するが、それはブルノの時代の隠修士の靈性なのか、それとも1世紀以上後に付加したときの靈性なのだろうか。文学史料を用いた分析においても、過去の靈性が執筆時に投影しているという説明が多いが、補足説明をいただけるとありがたい。

(2) Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et Exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Paris 1998 など。

(3) 池上俊一「隠修士の精神——10世紀末から12世紀前葉におけるその歴史的意義——」『史学雑誌』91編11号(1982年)38-82頁。

4. 子供の宗教的覚醒について

著者は少年十字軍を論じた第3章で、隠修士を論じた第1章と同じく数多くのナラティブな史料（ここでは年代記）を分析し、著者はこの種の史料の扱いに慎重を要することは断りを入れている（214頁、220頁など）。そのうえで『マールバハ年代記』が少年十字軍の直後に編纂されたことをもって事実を伝えている論拠とするが、同時代に書かれたことがその論拠になるかどうか、さらに事実を伝えていることにこだわらなくてもよいのではないか、と思う。また、少年十字軍と呼ばれる現象が何らかの形で起こったことは納得できるし、これを祭りとして解釈するのは興味深いが、これを少年の「自発的」な意志によるもので教皇もこれを追認していた（228頁など）と断ずるのは少々難しいのではないだろうか。また、少年たちの動機のひとつに、初期十字軍の原動力となっていた「純粋な十字軍精神」（264頁）をよみがえらせる、とあるが、そのような精神とは何なのか、もとよりそのような精神は存在していたのか、などの疑問が浮かぶ。

5. ゴシック期の都市的靈性——カタリ派とベギンについて

13世紀以降に都市を中心に民衆の宗教運動が展開していったことは確かだと思うが、本書で論じているような農村との対比が著しい都市は、イタリアやフランドル地域を中心とするもので、そこで展開した民衆宗教運動も地域限定が必要と思われる。従ってベギン運動について説明した部分で、これをヨーロッパ各地で半聖半俗の女性宗教運動が自発的に発生した（284頁）と断定できるかどうか疑問になる。

カタリ派の論述は、カタリ派の超地域的組織が存在したことを大胆に推測する一方で、ラングドック地方に定着した地域的特性を論証しようとする壮大な試みである。評者はこの地域の事情に明るくないが、著者はこの地域特有の城砦化集落カストルムがロマネスク的な柔軟な約定で結ばれた社会構造を有したことと、そこに貨幣経済が適合したことでカタリ派信仰を支えたことを重視していて、これは妥当と思われる。集落（都市）的要素にとどまらず、南仏特有の地域社会の構造に視野をひろげて、そこに展開した独自の聖俗関係や司教・修道院関係などを考慮してみることが可能だろうか。また、カタリ派は南仏の広い階層から支持を集めたものであることから、ここで論じられているのは「民衆的宗教靈性」というより、領主階層を含めた「俗人の宗教靈性」とくくったほうがよいのではないだろうか。

おわりに

宗教運動から靈性を抽出し、盛期中世から後期中世の変容を論じ、さらにそれを具体的な社会的、文化的現象との関係で論じた著者の姿勢は、ミクロとマクロの視点から未踏の歴史観を描こうとする実験と言える。また膨大な史料と研究書を読破したものであるため書誌情報そのものが貴重である。総じて本書は、さまざまな領域に渡る研究者や院生のみならず学部生や一般の読書人に大きな問題を提起するものといえる。表現は平易で、誤字脱字がほとんどないのは見事。索引、

参考文献が豊富であるが、広い読者層を想定した場合、章によっては地図の挿入が欲しいところもあった。

コメント3：

中世後期ヨーロッパの宗教文化の理解に向けて

赤江 雄一

はじめに

1. 本書全体を貫く視点について

- (1) 〈靈性〉
- (2) 「エリート」と「民衆」
- (3) 異端史への接近

2. 本書後半部について

- (1) フランポワイアン期の〈靈性〉評価
- (2) 聖体拝領・崇敬
- (3) ベギンあるいは女性の〈靈性〉
- (4) 鞭打ち苦行団・信心会
- (5) その他

おわりに

はじめに

本書の構想は、ヨーロッパ中世における民衆的「宗教運動と〈靈性〉」の研究を、それぞれ補完するものとして解明し、そしてとりわけその展開・変容の仕組みを見とどける（4頁）という壮大なものである。本書では、1000年頃から15世紀にかけての両者の展開・変容の段階は、ロマネスク期、ゴシック期、フランポワイアン期の3期に分けられて論じられ、それぞれの時代に代表的な民衆的宗教運動が取り上げられている。すなわち、1000年頃から12世紀半ばにあたるロマネスク期を代表する民衆的宗教運動として「隠修士」（第1章）が、12世紀後半から13世紀半ばにあたりとされるゴシック期では「カタリ派」「少年十字軍」「ベギン（会）」（第2章から第4章）が扱われる。そして、最後に、13世紀半ばから15世紀までのフランポワイアン期の代表的民衆的宗教運動として「鞭打ち苦行団」「千年王国運動」（第5章、第6章）が取り上げられている。

以下、13世紀から15世紀にかけての托鉢修道会の説教活動を研究する立場から、最初に本書全体を貫く視点について、次に13世紀後半から15世紀までを扱う本書の後半部についてコメントと質問を述べたい。いずれにおいても、本書の個別的論点よりも本書の示す歴史像に、個別具体的な研究からアプローチする視点と手法を念頭に置いて論じるよう心がけた。

1. 本書全体を貫く視点について

著者の前著『ロマネスク世界論』とは異なり、本書においては方法論的な記述は比較的薄い（そのためか、本書において著者の中世社会像がいつそう露わになっているように評者には思われる）。

その分、本書の「はじめに」の短い記述が、本書全体を読み解くにあたって重要な手がかりとなる。

(1) 〈靈性〉

本書でいう〈靈性〉spiritualitéとは「はじめに」で、「畏怖の対象たるヌーメン（聖なるもの）に向かい触発される心的機能」あるいは「精神的感情」と定義されている（2頁）。〈靈性〉という言葉に抵抗を覚える向きもあるだろうが、本書のそれを、宗教（教会）の制度的な側面ではなく、また単なる教義や「宗教思想」あるいは狭義の「神秘思想」の問題よりも幅広く、崇高なものを求める人々の信心とその実践のあり方を指す領域と理解して差し支えないと思われる。

(2) 「エリート」と「民衆」

13世紀から15世紀における「民衆的宗教運動」の担い手である「民衆」については、本書の「はじめに」で以下の言及がある。

エリートの靈性が宗教思想・教理・儀式などとして彫琢され、上から垂示されつつ少数者のあいだに共有されていくのに対し、民衆的なものはそれをショートカットして、日々の生活における苦悩や希望を養分として急激に拡散する。そしてエネルギーが集束したところではその花火が飛び散って、激しい運動を引き起こすのである（3頁）

ここでいう「民衆」概念、あるいはこれに対する「エリート」概念は、前著『ロマネスク世界論』第9章で「ロマネスク期」について論じられたものであり、それは、中世後期までを論じる本書全体を通じて引き継がれていると考えられる。こうした「エリート」と「民衆」の二項対立的対照は12世紀末までについては妥当であるように思われるが、13世紀から15世紀にかけてはこの構造が変化することは強調されるべきだろう。

この点でもっとも重要なのは、本書で「エリート」の代表格と見なされている托鉢修道士である（113頁）。人里離れた場所につくられた修道院に世俗世界から引きこもったベネディクト会修道士の〈靈性〉は「少数者のあいだに共有されてい」ったと言えるが、13世紀に出現した托鉢修道士は、人里離れたところではなく都市に修道院を構え、そこから清貧の身振りと説教を通じて、非常に数多くの俗人に大きな影響力を与えることになったという意味でそれまでの宗教的エリートの像を大きく変えた。本書で論じられる「隠修士」は、年代的な意味でも存在形態においても、伝統的修道士と托鉢修道士のあいだに位置づけられるのである。本書でもたしかに、托鉢修道士については、子どもの靈性教育（246-250頁）、女性（274-280頁）、信心会・説教（386-390頁）において彼らが果たした大きな役割についての記述はこの点を補うものである。しかし、本書冒頭の重要な箇所における「エリート」「民衆」の対照は強すぎるとともに、本書を通じてこの二項的な構造の歴史的変化が考慮されていないという点でやや静的な叙述であるように思われる。

(3) 異端史への接近

前述した本書で論じられる「宗教運動」の選択について、著者は「はじめに」で「日常の信心形態（日曜のミサに出掛けたり、貧者に施しをしたり）によりも、非日常的な宗教運動により強烈に現出」する「民衆的な靈性」（3頁）に注目すると述べ、本書のなかで、少年十字軍や1260年の鞭

打ち苦行団といった民衆的宗教運動を記録した年代記から、突発的・自然発生的な〈靈性〉を読みとっていく。

しかし、本書は、そうした運動が一過した後も持続していった場合、あるいはベギン（盛式修道誓願を行わず、したがって正式な修道女ではない立場に留まりつつ、修道的な生活を多くの場合は共住で行う女性たち）のような生活形態や信心会といった恒常的営みも論じている。すなわち、それらの宗教運動はそれなりの「日常の信心形態」を持っていたのであって、本書の叙述もそれぞれについて〈靈性〉を取り出す段階になると、多くの場合、その運動における「日常の信心形態」を反映する史料に焦点を当てているように思われる（カタリ派の「典札定式書」、ベギンの神秘的著作、信心会の規約など）。

ここには日常と非日常の関係という問題があるが、ここでは以下の点を指摘しておきたい。すなわち、著者のいう「日常／非日常」という対概念は実は、①〈靈性〉が正統信仰内部の実践として発現する場合と、②それが正統信仰から逸脱し教皇権によって異端と認定される可能性をはらんでいる場合とにある程度対応しており、本書の重点は後者にあると読みとれる。民衆的宗教運動においては、俗人が多くを担っているために、事態が教皇権の意向あるいは教会制度とは必ずしも適合的ではない方向に進展することは少なくなかった。本書で扱われている「民衆的宗教運動」の多く——具体的には、「隠修士」とベギンと鞭打ち苦行団のそれぞれ一部、カタリ派全体、そして千年王国運動という語で包括された諸運動が「異端」を生み出した——はまさにそのような後者のグループに対応する。こうして、本書の民衆的宗教運動史は異端史と一定程度重なっている。そこから、異端を認定する、教皇権に代表される教会のメカニズムにも目を向ける必要が出てくるように思われる。

以上の全体についてのコメントを踏まえて、本書の後半部の記述について以下論じたい。

2. 本書後半部について

(1) フランボワイアン期の〈靈性〉評価

中世の終わりに当たる「フランボワイアン期」を扱った第5章と第6章はそれぞれ「鞭打ち苦行団」「千年王国運動」と題されているが、それらが扱う内容は非常に幅広い。突発的な鞭打ち苦行団の活動および黒死病時の再発、持続的形態としての鞭打ち苦行信心会やそのほかの型の信心会、フィオーレのヨアキムに発する黙示的終末論の強い影響下で続発した千年王国的異端運動、これと一部重なるがさらに様々に現れる男女の預言者たち、「新しい信心」を含めた神秘主義の興隆など、単純に列挙するだけでも、13世紀後半以降の民衆的宗教運動とそこに見いだされる〈靈性〉の多様性は明らかである。1260年の鞭打ち苦行団の発生は、この年を新たな時代の始まりだとみなしていた黙示的終末論の影響下にあったとするこれまでの見解を著者は強く否定する（461-467頁）ので、その多様性はいっそう際立つ。

第5章では、この時期における俗人たち独自の〈靈性〉の追求があった点が指摘される。第6章では、この時期の異端運動の重要なものが、それ以前とは異なり、教会制度の中核である托鉢修道会の内部から発し、俗人たちの一部にさらなる波紋を広げていった点が指摘される。その代表がフランシスコ会聖霊派を通じて発展した千年王国的異端運動である。こうした異端運動は政治化

し、結局広範な民衆的宗教運動としては成功しなかったのである。すなわち、第5章と第6章では、同じ「民衆的宗教運動」といっても、前者は俗人一般に注目し、後者は、「選民思想」を抱いた異端運動に身を投じた人々（俗人を含む）に注目しているという点で異なっている。

これらの章における正鵠を得た数々の指摘の半面で気になるのが、14世紀から15世紀における俗人の〈靈性〉と異端運動にみられる〈靈性〉のどちらについても、著者の一般的評価が、ロマネスク期やゴシック期に対するそれと比べてかなり低いという点である（例えば558–560頁、586頁、597–598頁、ただし384頁も参照）。この評価は、著者が「ロマネスク期」あるいは「ゴシック期」の〈靈性〉を規範的に（あるいは規準として）考えているところから来ているように思われる。

この立場からすれば、中世後期から末期にかけての〈靈性〉の衰退を語ることは可能だろう。しかし、その場合 Eamon Duffy などの研究——彼の研究フィールドは本書があまり扱わないイングランドであるが——が示し、近年広く支持を集めている「〈俗化された〉キリスト教」という像との整合関係が問題になってくるように思われる⁽¹⁾。これは、中世後期については「エリート」の宗教と「民衆」の宗教の間の溝はほとんど存在しておらず、聖職者および俗人が多くを共有し活気にあふれた宗教活動が行われていたというものである。この点をどのように著者がお考えになるのだろうか。たとえば、次の項で触れる聖体の祝日の祝祭などはどのように考えられるだろうか。

(2) 聖体拝領・崇敬

ベギン（あるいは女性）の〈靈性〉が聖体拝領・崇敬と深く結びついているという指摘は重要である。これに関して、「聖体（キリストの体を示すパンとブドウ酒）の祝日」への言及がない点は残念である。この祝日は、ベギンの発祥の地と論じられるリエージュで、ジュリアナというベネディクト会修道女がリエージュ司教を説得して同司教区内で最初に認められた。この事実は、ベギンあるいは女性の靈性が聖体崇敬に深く結びついていたという本書の正当な指摘と深く関係しているのであるが、それだけではない。

1311年のヴィエンヌ公会議はこの祝日を正式に認め、同祝日は比較的短期間のうちに中世後期のヨーロッパ諸都市における大規模な祝祭の機会となったのである。たとえば、ヨークでは祝祭のなかでは行列とともに都市内を移動するいくつもの舞台の上で、都市の諸ギルドが分担して、キリストの誕生から十字架上での死・復活・昇天までを描く、聖史劇が上演された。

しかし、この聖体の祝日をカトリック教会全体として認めた同じヴィエンヌ公会議は、ベギンを歴史上最も厳しく断罪した（本書313–315頁）。このように、聖体崇敬と聖体の祝日は、女性〈靈性〉の統制と、中世後期における都市〈民衆〉一般の宗教文化あるいは〈靈性〉とが交錯する重要な問題だった点を指摘しておきたい⁽²⁾。

(1) Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400–1580*. New Haven and London 1992; R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe, c. 1215–c.1515*. Cambridge 1995, pp. 184–188, etc.

(2) Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge 1991.

(3) ベギンあるいは女性の〈靈性〉

エリートと民衆という対照については前述したとおりだが、托鉢修道士が俗人のあいだに広めようとした〈靈性〉と、本書第4章で論じられたベギンの〈靈性〉(それはシトー会に属した女性修道士たちのものともかなり共通している部分もあるように思われるが)とのあいだに違いがなかったわけではない。多くのベギンは托鉢修道会の指導下にあった(302-303頁)だけに、この両者の類似性あるいは違いという問題は重要である。本書では、ベギンたちの〈靈性〉はその中心に(12世紀のベルナルドゥスあるいはサン＝ティエリのグィレルムスから引き継いだ)「靈的結婚＝神秘的結婚」論をもち、女性的に独自に発展させたものであると指摘する(360頁以降)。12世紀の修道士の神学との比較もさることながら、同時代の托鉢修道士が御公現の祝日(1月6日)後第2日曜日の俗人向けの説教で「靈的結婚＝神秘的結婚」をほぼ必ず論じたことが明らかになっているので、こうした説教に見られる教説とベギン(あるいは女性神秘家)の著作との比較によって、後者の〈靈性〉の特性は一層際立つ可能性があるように思われる(cf. 4頁3-4行目)⁽³⁾。

(4) 鞭打ち苦行団・信心会

こうした「差異」の問題には、地域的なものも存在していたであろうことが本書の記述から伺える。鞭打ち苦行団・信心会などで歌われたラウダ(俗語の宗教叙情詩)を、イタリアのものとドイツのものとして簡便ながら比較する箇所である。前者では、受難に至るイエスを思うマリアへの感情移入が促されるのに対して、後者では、より強い悔悛と贖罪の念が表現されていること(446頁以下)は、結論として述べるには尚早であると留保を付けざるを得ないが、非常に興味深い。というのは、15世紀に大量に活版印刷に付された説教集の贖罪についての教説を地域ごとに比較した研究のなかでも、似たような傾向があると示されているからである⁽⁴⁾。すなわち、ドイツでは内面的な痛悔を強調した説教集が多くをかさね、イタリアではそうした内面性を突き詰める悔悛はあまり強調されなかった。このような地域的差異は、16世紀に信仰の内面性を強調した宗教改革が成功した地域としなかった地域の分布と対応している。イタリア、ドイツ、フランスなどのラウダについてある程度包括的な比較は方法的に可能だろうか。もしそれが可能であり、そうした地域的な〈靈性〉の違いが、活版印刷以前の14世紀半ばの時点である程度明瞭に存在していたとすれば意義深い。

(5) その他

最後に、いくつか気づいた細かい点を記す。まず、誤記として、レーゲンスブルクのベルトルト(242頁)はドミニコ会士ではなくフランシスコ会士である。誤記ではないとしても注意を要す表記として「アウグスティノ会」があげられる。本書ではこの名前が、アウグスティヌス律修参事会を指している場合と、托鉢修道会であるアウグスティヌス隠修士会を指している場合の両方があり、混乱を招きやすい。両者の宗教的理想あるいは存在形態の違いは、本書でいう「ロマネスク期」と「ゴシック期」以降という時代的差異に対応しているとも言えるがゆえに、重要な点である。

(3) David d'Avray, *Medieval Marriage Sermons: Mass Communication in a Culture without Print*. Oxford 2001.

(4) Anne T. Thayer, *Penitence, Preaching and the Coming of the Reformation*. Aldershot 2002.

おわりに

本書は、これまで日本ではあまり論じられることのなかった〈靈性〉という問題を正面から導入し、中世ヨーロッパの巨視的な像を描いたという点で画期的な著作である。自らの研究の過程で大きな歴史像を構築していくべく努めてはいるが、まずは非常に専門化されたフィールドのなかで研究業績を残すように迫られる日々において、本書に対してコメントを述べることは、改めて自らの研究を大きな視野のなかで位置づけることを迫られる貴重な体験であった。本書をめぐって、またきっかけとして、我が国においてヨーロッパ中世の宗教史をめぐる議論がいつそう深まっていくことを願う。

コメント4:

構造と運動

——池上俊一『ヨーロッパ中世の宗教運動』の方法論をめぐって——

千葉 敏之

本書の評価は、前著『ロマネスク世界論』と同様、中世ヨーロッパ文明＝世界像提示の試みという観点から為されなければならない。選り抜かれた先行研究の成果と、著者独自の個別研究に基盤を置きながらも、本書の精髓は、ヨーロッパ中世文明の構造と《時代精神 Zeitgeist》を見究めんとする著者の歴史的洞察にこそあるからである。各章の主題について、史料解釈にまで及ぶ細部についての批判を提示することも、無論、学問的に有益な作業であることに疑いはない。しかし、著者自身強調するように、ポストモダニズム的転回後の新たなグランドナラティブの模索こそが本書の執筆目的であり、本書を類書から際立たせている理由に他ならない。一方で、著者の卓越した分析と類まれなる叙述力は本書でも随所に遺憾なく発揮されているが、それは一読すれば誰の目にも明らかなことであろう。ゆえに紙幅の限られたこの場では、本書の長所を列挙したり、細かな解釈の違いを指摘することは避け、本書の狙いと方法に関わる疑問や補足点を中心に述べたい。

本書の全体的構想・方法論に関わる疑問点として、靈性（とくにロマネスクの靈性）概念の方法論的有効性⁽¹⁾、民衆対エリートを始めとする二項対立的な分析・叙述枠組の適切さ⁽²⁾、ロマネスク期を最盛期と位置づける時代区分・評価の偏頗性⁽³⁾、擬建築的時代区分的確性⁽⁴⁾等は、すでに他の評者によっても指摘されている点であり、評者自身、同様の疑問を少なからず抱いている。いずれも本書における分析の根幹に関わる重要な問題ではあるが、重複を避けるためにも、これらの点以外でとくに評者が問題と考えるポイントから始めたいと思う。それは、著者が「ヨーロッパ」、「キリスト教世界」両概念に込めた意味である。

(1) 靈性論に関しては、アルノルト・アンゲネントの靈性 (Religiosität) 論に関する著者の立場を聞きたいところであった。典礼学を中心とするアンゲネントの靈性論の分析対象は著者と全く異なるものの、中世を文明と位置づけ、それを靈性から俗性、神の全能から人間の復権への過程性において理解しようという姿勢には相通じるものがある為である。この点については、千葉敏之『複製された神聖王権——国家形成期ポーランドとオットー朝ドイツ』(博士論文〔東京大学〕2004年)第2章第1節、及び、小澤実「西洋中世の民衆宗教運動」(本誌9-17頁)、16頁を参照。

(2) 多くの評者が言及する「民衆とエリート」という二分法の他に、聖職者と民衆(俗人)という二項対立が孕む問題性について触れておきたい。原則として司教は司教を生まず、修道院長は修道院長を生まない、つまり血縁・家門原理とは無関係に、聖職者の身分・帰属意識は育まれる。一司教が自身の司教座の利益を自らの出身家門の利益に優先させる事態とその狙いについては、それを美化する聖職者の歴史叙述(司教伝等)から適正な距離を取るならば、より柔軟に考えるべき余地があると思われる。また、ロマネスク期の王が自らを司祭 (rex et sacerdos) や修道士と自認したり、実際に司教座聖堂参事会員となる例 (rex canonicus) があるなど、聖俗の境界は不明であった。ここにも、中間者の存在を想定すべきであろう。

(3) 靈性という方法は適切だとしても、これをロマネスク期の靈性、ゴシック期の靈性、フランボワイアン期の靈性、という靈性の「変化」——盛衰でなく——と捉える視点はあり得なかったのだろうか。

(4) とくにフランボワイアン(後期ゴシック)期について、社会の靈性(心的世界)は、この時期の建築を貫く論理と呼応しているのであろうか。一時代として括るのは良しとしても、ロマネスク、ゴシックほどの説得力は無いように思われる。

著者が考える「ヨーロッパ」概念は、前著『ロマネスク世界論』の「はじめに」(10-12頁)において方法的に定義づけられている。そこでは、ヨーロッパは「パリとローマを2つの焦点として伸縮運動する楕円の文化体」として、あえて地理とも文化とも断定しない柔軟な概念として提示されている。この定義が本書においていかなる発展を見せるか、興味深い点であったが、再定義の試みは見られず、「ヨーロッパ(文明)」の何たるかは、著書の行間から読み取るほかない。著者はヨーロッパを現在のヨーロッパに繋がる《文明》と捉え、その中世的形態、言い換えればヨーロッパ文明の原基が形成された(とくにその心的世界を特徴づける諸要素が出揃う)時期を「ロマネスク期」(10世紀末~12世紀前葉)と考えている。前著では明記されていた地域的限定は本書では緩和されて、「ヨーロッパ」という表現⁽⁵⁾が全篇を通して用いられているが、それでも著者の立論は圧倒的にフランスとイタリアの事例、状況を基盤としている。しかし、ロマネスク期の始期たる紀元千年の政治地理を考えてみても、キリスト教世界の重心は皇帝権の復活したゲルマニア(東フランク)に移りつつあった。文化的重心は引き続き「西」にあったとしても、政治の重心、政治理念上の中心は、いまやパリとローマでなく、アーヘン(ないしマクデブルク)とローマであった。ヨーロッパ文明の成立を謳う本書にあって、この「東」の欠落は、島嶼部(イングランド、アイルランド他)の欠落以上に重大な意味を持つ⁽⁶⁾。

評者が別稿で詳述したように⁽⁷⁾、オットー朝の皇帝権は、オットー1世の皇帝戴冠時(962年)に教皇との間で交わした証書の文面や、マクデブルク大司教座の昇格(968年)をめぐる紛争の過程で発給された法文書群、あるいは司教列伝等の叙述史料から明らかのように、「キリスト教世界」の防衛とその拡張、つまり伝道をその存立理由としていた。キリスト教世界は紀元千年(むろん、それ以降も)において伝道(Mission/Christianisierung)を通じた「膨張」過程にあり、復活した皇帝権は、ローマ都市貴族の影響下に脆弱であった教皇権を立て直しつつ、この伝道という使命をとくに「東方」(スクラヴォニア)へ向けて遂行していたのである。こうした伝道という契機と、キリスト教世界の拡張という事実とに立脚する皇帝権の存在を無視しては、紀元千年期の「ヨー

(5) さらに、文明を表す研究概念としてのヨーロッパは、中世において特定の意味を担う生きてきた史料概念であった、という事情がもつ問題性もある。一例を挙げれば、紀元千年前後の時代にあつて、「ヨーロッパ」(Europa)は、アジア、アフリカと並ぶ図案的な TO 図や、より複雑な世界図(mappae mundi)の基礎となる「大陸」概念であり、文化体としての意味を担うことはなかった。「ヨーロッパ」は皇帝の名声が轟きわたる「空間」としてイメージされていたのであつて、ヨーロッパ大陸に展開する「文明」を表す概念は、むしろ「キリスト教世界」(christianitas)であった。ただし、後者には宗教的限定がかかり、今度は現在のヨーロッパ半島で展開した諸宗教の混交を議論するには不適切となってしまう、という問題がある。宗教文明のカテゴリーとしての色彩が強いが、現在主流となりつつある、ラテン=キリスト教世界、ギリシア=キリスト教世界、イスラーム世界という区分法(その場合、「ヨーロッパ」は、あくまでヨーロッパ半島という地理的概念として用いる)が採用されなかった理由について、著者の説明が欲しいところであった。

(6) 前著と異なり、本書では神聖ローマ帝国、ゲルマニアに関する言及——宗教運動(鞭打ち苦行運動など)の波及・発生地として——増えてはいるが、問題は「東」が著者のヨーロッパ論に構成的に組み込まれているか否かである。

(7) 「不寛容なる王、寛容なる皇帝——オットー朝伝道空間における宗教的寛容」深沢克己・高山博編『信仰と他者 寛容と不寛容のヨーロッパ宗教社会史』(東京大学出版会 2006年)35-72頁。

ロッパ」の本質を論じることはできないのではなからうか⁽⁸⁾。

一方、伝道空間が「東」へ（北へも）大きく広がっていたこの時代であるからこそ重みを持ったのが、「殉教」(martyrium)という問題である。10世紀末、東方伝道を担った伝道師を象徴する人物として、ブラハコ教聖アダルベルト（ヴォイチェフ）を挙げることができる。アダルベルトはスラブ人でありながら、オットー朝国王宮廷、使徒座と密接な関わりを持つだけでなく、当時南はカラブリア⁽⁹⁾からローマ、そしてヴェネツィアのラグーン⁽¹⁰⁾にまで広がる隠修士の世界とも深い関わりを持っていた。著者の説くように、紀元千年にはすでに隠修士の活動は様々な証言によって立証されうるが、重要な観点として指摘すべきは、隠修士と政治との関わり、とりわけオットー朝国王宮廷の関与である⁽¹¹⁾。オットー3世はアダルベルトに師事し、その伝道活動を全面的に庇護しただけでなく、イタリア半島における統治拠点ラヴェンナの北方に広がる湖沼帯ペレウムに隠修士のための修道院を組織し、また南郊にある帝国修道院サンタポリナーレ・イン・クラッセの院長に、隠修士ロムアルドゥスを選んでいる。その理由として、政策的側面を完全に否定することはできないとしても、伝道に立脚するオットー朝の皇帝理念と、当時の最も前衛的な靈性を体現する隠修士の在り方が共鳴しあっていたこと、皇帝を含めた為政者が隠修士とその靈性を共有していたことの意味は看過し得ない。オットー3世以外の例として、ヴェネツィア総督ピエトロ・オルセオロ1世(976-991)は、総督在任中の978年、ロムアルドゥスら数名の隠修士と連れ立ち、ピレネー山脈のクーサ修道院に隠棲したと伝えられていることが、その例証となろう。

この隠修士の中から東方への伝道師が現われ、その内の少なからぬ者が殉教を遂げた。なかでもクヴェアフルトのブルン(974-1009)は、ロムアルドゥス、聖ネイロス（ニルス）ら隠修士と思想と行動を共にし、殉教したアダルベルトを賛美し、その例に倣うべく、隠修士仲間とともに東方伝道に旅立ち、1009年初、プルス人伝道の最中、18名の同士とともに殉教を遂げた。ザクセン貴族の出自をもつブルンはアダルベルト同様、オットー朝が伝道師養成の拠点と恃んだマクデブルク大司教座付属学校に学び、同大司教座聖堂参事会員を経て、オットー3世の宮廷礼拝堂に入った。その後間もなく起きたアダルベルトの殉教が機縁となって、ブルンは突如、修道士となる道を選び、ローマの聖ボニファティウス＝アレクシウス修道院に入る。ブルンはその出自・経歴から明らかにエリートであったが、当時宗教運動として湧き起こりつつあった隠修士の世界に身を投じ、東方で殉教することに憧れを抱き、信仰者としての最も鮮烈な《生》を求めたのであった。このような紀元千年の皇帝権と隠修士の活動、東方の伝道空間と殉教という構図は、本書第1章と整合

(8) オットー朝皇帝権は西フランク王を屈服させることは無かったが、西フランク、イタリアから有為の人材を宮廷へ招き、要所となる教会施設の長とした。イベリア半島、西フランク、ゲルマニア、イタリア、スクラヴォニア、そしてビザンツを、人材と文化の交流という点で結びつけた皇帝権のイニシヤティブは、宗教運動、靈性の涵養という観点からも無視することはできないだろう。

(9) カラブリア地方ロッサーノ生まれの隠修士で、グロッタフェッラータ修道院創設者である聖ネイロス(910頃-1004)については、「複製された神聖王権」第2章第4節を参照。

(10) ロムアルドゥスの師マリヌスが、すでに970年頃にはヴェネツィアのラグーンに孤住し、隠修士的な生活(heremiticam vitam)を送っていたことが、『ロムアルドゥス伝』(Vita beati Romualdi, IV)に記されている。

(11) イタリアにおける鞭打ち苦行団が、各都市のボデスタによる制度改革に利用された事実(第5章、403頁以下)は、民衆運動とエリートが担う政治との関わり証左である。

的に論じることができるのではないだろうか。

『ロマネスク世界論』は「構造」を描いた作品であったが、本書は「運動」を描く作品である。ロマネスク世界を成り立たせている構造は、その世界を日常的に支持する「柱」であるのに対し、本書で取り上げられた民衆的宗教運動はいずれも、大多数を巻き込むものでも、長期的な運動でもない、靈性の「非日常的」な噴出であった。同時代の大半の人々は、運動を見守る「動かぬ人々」であったのである。このことは、東方植民運動——宗教運動ではないが——のような社会経済的運動についても当てはまる。人の移動だけで見れば、入植者は本国ドイツの人口の1%に満たなかったという試算もあり、多くの農民、市民は本国に留まっていたのである。こうした運動の「影響力」を測る場合には必ずしも参加した人の数自体が絶対的な重要性を持つわけではないが、その時代の人々の靈性の全体像（構造）を描く場合には、運動に加担した者の人口比率は、代表性という観点から重みを増す。

民衆的宗教運動から歴史社会の構造を読み取り、同時にその構造の変化を時代の転換——ロマネスク期からゴシック期へ——として描こうとする本書の構想は、歴史社会の心的構造が宗教運動を生み出す（あるいは、両者が呼応する）という前提に立つ⁰²⁾。しかし、カタリ派にしても、鞭打ち苦行運動にしても、宗教運動を生み、支える活力は社会の歪みから奔出するのであって⁰³⁾、社会と宗教運動との関係は代表的でなく、基本的に対抗的であるはずである⁰⁴⁾。伝統社会と新たな社会との弁証法と表現することも可能であるが、その相克自体をその時代の本質と見なすべきであるのか、またここに著者がとる民衆—エリートの二分法をいかに位置づけることができるのか、という問題を含め、運動と社会、構造との関係を宗教現象学的な観点から説明する必要があるのではないだろうか。終章冒頭で「各時代を彩る代表的宗教運動」というとき、その代表性の何たるかを見定めるのは、ゆえにきわめて難しい。宗教運動は時代に先駆けるか、時代の変化に抵抗する文脈で現われる、つまり時代との齟齬が前提となっていると考えられるからである⁰⁵⁾。

さらに、宗教運動を含めた社会運動の観察・分析に不可欠な観点は、運動の針路と波及のダイナミズムである。一旦発生した運動は、それを受容しうる社会的基盤と、地理的的近接、それ以上に人的接触（思想の伝達）を通じ、その針路を定め、波及していく⁰⁶⁾。そこには必然的な背景と偶発的な原因とが混在しており、後者が運動の動態性、特殊性を表現しているとも言える。本書第2章では、ラングドック地方におけるカタリ派の隆盛、残存理由の分析の件でこのメカニズムの説明が

02) 『ロマネスク世界論』のテーゼとして「靈性の特徴は、政治・社会の『構造』と相即している」(207頁)と述べられている。

03) 運動は、構造の歪みを修正し、調整する方向で働くと考えべきではないだろうか。

04) 著者は、カタリ派を論じた第2章の「むすび」で、カタリ派のラングドック地方における残存を、ロマネスク世界の残存と結びつけ、ゴシック世界に突入した北方世界とロマネスク世界との最後の戦いと位置づけている。

05) 宗教運動は大抵、短期間でピークを越え、次第に社会内に回収されつつも、社会に看過しえぬ変容をもたらす。例えば、10世紀以降の修道院・教会改革がグレゴリウス改革を通じて体制内に取り込まれたこと、鞭打ち苦行信心会が、15世紀に入り、司教の管理下での慈善事業団体へと変質していったことなどが、本書において指摘されている。

06) この流れをとどめ、あるいは促すことができたのが「政治」というモメントであり、ここにも宗教運動と政治との関わりを論じる必要性の根拠がある。

試みられているが、『ロマネスク世界論』では別個に論じられていた心性と社会の関係が、本書では運動を生み出す要素として有機的に結び付けられている。しかし、そうした記述の陥穽として、個々の運動がそれを生み出した社会、ひいてはヨーロッパ文明の構造へと引き取られる過程で、宗教運動そのものが持つ発生・波及・終焉のダイナミズムや衝迫性が後退してしまうという結果を招いている感が否めない¹⁰⁷⁾。運動と構造の接合は、こうした点でも困難を孕んでいる。

構造から運動が発生する一つの契機を考えるに当たり、上述のキリスト教世界の膨張性という観点に立ち返って見ると、キリスト教世界には地理的な偏差——文化的風土といった次元とは別に——、つまり社会の変化が先進的に出現する地域と遅れて現れる地域とがあり、両者の間に中心—周縁的な機能分化や、発信—受容の関係が生じ、そこに文化の対流が発生する契機があったことが見えてくる。例えば、文書主義の伝播、都市法の伝播、教区司牧制度の普及、聖職者・修道士等の人材の移動について、そのような高低差に従った文化、社会変容の波及が想定されうる。その典型例として、まさに東方植民運動を挙げることができる。このような文化地理、宗教地理的な観点 (Kultur- und Religionsgeographie) と、その「偏差」が運動の方向性を規定しうるといった認識も、運動の針路と波及を説明する鍵となりうるのではなかろうか。

本書を表題どおり、ヨーロッパの宗教運動の分析と叙述であると考えれば、グルントマン以来の記念碑的作品と評価できる。けれども、本書を前著『ロマネスク世界論』の応用編と捉えた場合、すなわちヨーロッパ文明の原基の成立と変容を論じた時代論と見るならば、ヨーロッパ (キリスト教世界) の拡張的性格、構造と運動を結ぶ理論構築という点で、少なからぬ課題を残したと言える¹⁰⁸⁾。

ただ評者は、本書を三部作の中間作^{トリロジー}であると考えている。前著は、中世の一時代＝ロマネスク期の心的世界の構造の〈全体〉を、その社会的背景を含めて見事に描き出した。中間作である本書は、ロマネスクの靈性の構造的で時間的な展開の総体を、民衆的靈性の発露としての宗教運動——隠者、異端、子供、女性、鞭打ち苦行者、千年王国運動¹⁰⁹⁾——の包括的分析を通じて描き出した。次作はおそらく、ローカルでミクロな歴史社会——中世後期のシエナ——の〈全体〉が、徹底した史料分析に基づいて描かれることであろう。著者が模索する「全体性の中世学」三部作の完結を、楽しみに待ちたいと思う。

107) こうした点は、前著との文体の相違としても現われている。因果連関を論理的に語る文体は後退し、予定調和的な文体 (…ということになろう) が増えている。

108) 史料 (テキスト) の社会史、史料機能論的観点からも、いくつかの疑問を抱いたが、紙幅の関係で述べ得なかった。

109) 中世宗教史という観点から見た場合、本書は、神学や中世思想史が通常取り上げる知的エリート¹⁰⁹⁾の信仰内容・思想潮流、そして教会史の描く制度史と有機的に連結されることによって、一つの完結した像を結ぶものと位置づけることもできよう。

レスポンス⁽¹⁾

池上 俊一

はじめに

1. 全体について
2. 個別の議論について

はじめに

私が『宗教運動』を書き記そうとした背景には、大きく2つの問題関心がある。1つは、近年の歴史学が、その作品生産において極めて精緻化すると同時に細分化しているという事実と深くかかわる。具体的には日本でも隆盛を極めて、いわゆる史料論である。ここで言う史料論とは、19世紀に生まれた、書かれたテキストからただ歴史的事実のみを引き出す素朴実証主義とは異なり、史料そのものがどのようにして生まれたのかという生成論的アプローチである。これはこれで大変結構なことであるが、限定された範囲のデータにのっとりあれこれと細かな点を批判していればよいという風潮があり——もちろんそれは大事なことであるが——、イデオロギーや書き手の主観が反映する通時的な歴史展開であるとかグランドナラティブには極力関与しない研究者も少なくない。つまり歴史意識そのものが衰退しているように感じられる。しかしながら個々の事実に歴史的な意味を与えるためには、通時的な歴史のパースペクティブを常に考えておく必要があるように私には思える。もちろんこのような試みには、ある程度の図式化や単純化を伴う。しかしながらその危険を冒したとしても、新たな歴史像を描き出すことは歴史家の使命であるように思える。なお私自身は実証研究としてイタリア都市を舞台に継続しており、いずれ刊行したいと考えている。

もう1つは、ヨーロッパとは何かという関心である。現地の研究者らからなぜ日本人がヨーロッパに興味を持つのかと聞かれて困ることがしばしばある。その際にはヨーロッパ文化はすでに日本の血肉の一部となっており、日本を知るためには必要であると答えるが、そのような自身の出自に関わらせた意味づけを横に置いたとしても、ヨーロッパ文化はそれ自体として魅力的に感じられる。現在のヨーロッパの基礎は中世に生れており、その中世的ヨーロッパがその後どのような変化を経て現在へと至ったのか、そのヨーロッパの本質とは何であるのかを問うことは現在に生きる私たちにとっても意味のあることであろう。私自身はロマネスク期を研究の出発点とし、1999年に『ロマネスク世界論』としてまとめる機会を得たが、現在の中心的課題は中世後期にあり、イタリアという地域に関してはルネサンスもその範疇に入っている。もちろん近世を超えた近代以降にも、そして紀元千年の壁を越えた中世初期にも関心はあり、いずれはその両極をも射程に入れてヨーロッパを論じてみたいと考えている。

(1) 本稿は、当日の質疑応答を記録したデータを小澤実が文字化した。

1. 全体について

さて本日は、鶴岡賀雄、杉崎泰一郎、赤江雄一の3人のコメンテータから、大変鋭く本質的なコメントと質問をいただいた。その中で3人が言葉を変えながら、しかし同様に指摘したのは、本書がロマネスク期の「民衆」の「靈性」を理想化し、時代が下るにつれてそれが墮落していくという物語記述となっているという点である。とりわけ杉崎と赤江はそれぞれが専門とする地域と時代から具体的事例を持ち寄り、ロマネスク期に先立つカロリング期の大陸においても15世紀のイングランドにおいても、ロマネスク期に負けず劣らず豊かな宗教生活が展開されていたとする。いずれにせよ本書のキーワードでもある「靈性」や「民衆」の概念にかかわる問題であり、叙述の本質にもかかわる。まずはこの「靈性」という概念について私の考えるところを述べてみたい。

通史を描く以上、それに一貫性を与えるために、なんらかの概念を用いる必要がある。本書では「靈性」がそれにあたり、私はこれをとりあえず「物事の通常の秩序の外にある知性化を拒むもの、畏怖の対象たるヌーメン（聖なるもの）に向かい触発される心的機能」と定義して用いた⁽²⁾。歴史世界という具体的な世界を描写する歴史家が、その叙述の中でどのように概念構築をしているのかは大変大きな問題であるが、1つ言えることは、歴史書で利用される概念は普遍的な抽象概念や実体概念ではなく、時代の諸関係の中で位置づけられる相対的な歴史概念でなくてはならない。またそれは、過去の歴史世界の中に葬り去られたものではなく、現代に生きる我々にも訴えかける普遍的通用性も備えている必要がある。このような歴史概念はつねに普遍性と特殊性のほさまで綱渡りをしているかの観があり、鶴岡が「機能的に定義していながら価値判断が入っている」と指摘したように、私自身——無意識的に——ロマネスク期の靈性に最も高い価値を与え、それに従った1つの物語を作ってしまったことは否めない。残念ながら今の私の叙述力では、宗教世界と社会のその他の要素を関連付けながら1つの物語を描き出すためには、ほかに手立てがなかったというのが正直なところである。

それでは今後このような批判を克服するためにはどのような物語構築の方策があるだろうか。2つの可能性を提示してみたい。1つは、私が提示したロマネスク期の靈性概念が通用した時代を明示し、その前後の時代に関しては、一定程度ロマネスク期靈性との共通性を持ちながらも、その内容構成を入れ替えた概念を作り直すことである。本書ではロマネスク概念を1つの絶対基準としたために前後の時代を否定的な色合いでしか描き出せなかったが、かりにいま述べたような概念のズレを設定するならば、本書とは異なる叙述の可能性も出てくる。たとえば中世後期から近世にかけては、王権の聖性化や宗教組織や思想の政治化といった聖と俗の反転、農村部における再異教化、視覚の鋭敏化、靈性の家庭内化といったような事例にぶつかる。これは明らかに時代の色調が変わったことを示す徴候であり、これにあわせて靈性概念を再構築することで、赤江の指摘に対する1つの解答を導き出すことができるかもしれない。さらに付け加えておけば、18世紀から19世紀にかけてはカトリックの啓蒙改革やフランス革命を経て、それ以前の時代に比べれば政教分離や宗教の合理化の度合いが進展した。そして20世紀に入ると、鶴岡が指摘したようにスピリ

(2) 『宗教運動』2頁。なお『ロマネスク世界論』23頁でも、まったく同じ定義をすでに採用している。

チュアルなものが世情を席卷するという現象を見ることができるとは、それは長期的な歴史パースペクティブをもって見れば、宗教と靈性の分離の結果と位置づけられるかもしれない。

さて、もう1つの可能性は歴史の複線化である。杉崎が指摘したように、最近では初期中世において様々な信心行が活発であったことが明らかとなりつつあり、そのような研究潮流があるにもかかわらず、本書が紀元千年覚醒説を採用したことへの疑義が提出された。これへの回答は先ほど申し上げた1つ目の可能性とも深くかかわる。かりに近年の研究動向から中世初期の靈性概念を再構成できるとするならば、ロマネスク期にはこの初期中世的靈性が伏流として残っており、これをロマネスクの靈性とともてに叙述するとより豊かな内容になることは考えられる。もちろん実際に複数の物語を同時の叙述する、つまり複線化することは極めて困難ではある。

しかしながらここで、なぜ私がロマネスク期を物語の最初に据えたのかについて一言述べておきたい。ロマネスクの靈性という概念は、ただ靈性の流れの中でのみ生まれてきたわけではなく、ロマネスク期という特定の歴史時代という条件の中でこそ育まれることが可能であった概念である。この時代は『ロマネスク世界論』ですでに述べたように、靈性に加えて思考・感情・感覚・心性という5つの要素が、装いを新たに出揃うことで現出した。これら各要素の集合点が紀元千年であり、それゆえ私は紀元千年を1つの画期とみなして『宗教運動』でも出発点とした。私は構造的に歴史時代をとらえることを基本的なスタンスとしており、確かに杉崎の指摘した事実は看過できないものではあるが、だからと言って構造的に考えた場合の画期としての紀元千年を無視することもできない。それよりもむしろ、杉崎の指摘した諸事実は、初期中世的靈性を考える上で重要になるのではないかと思う。つまり、たとえば死者記念追悼といった信心行為は初期中世の靈性史を考える上で中心的な役割を果たすと思うが、それはすぐれてゲルマン的な性格をもっており、ロマネスク期とは明らかに異なる色合いを持つ。ロマネスク世界の前提には「キリスト教世界」Christianitasの成立があり、初期中世においてはまだそのような世界は形をなしていなかったことも併せて考える必要がある。

さて次に「民衆」という概念に移りたい。これは誰がどう定義してもうまくすべてを説明し得ない厄介な概念である。私もとりあえずの定義として『ロマネスク世界論』においてエリートが「〈思考〉に自己の生と活動の意味の源泉および世界の真理の根拠を求め、意識的な反省をもとに文化を創造してゆく者」であるのに対し、民衆は「〈感情〉に自己の生と活動の価値の源泉および真理の根拠を見出し、多少とも無意識的に文化を創造してゆく者」であるとした⁽³⁾。基本的にはこのような定義を継承しつつ『宗教運動』を執筆したが、それに対して聖職者を民衆側に入れるのは無理があり、「民衆＝俗人」とすべきではないかという批判も確かにある。しかしながら私が以上のような定義を採用したのは、以前は民衆宗教といえばエリート宗教が墮落したもの、もしくはその表面をなぞったものにすぎないという否定的な評価が大勢を占めていたが、1970年代ごろに欧米で湧き上がった「民衆宗教論」が、文化史や宗教史にひとつのダイナミズムを持ち込むことに成功したといういきさつがある。もちろん歴史書である以上、そして「靈性」概念についてすでに述べたように、「民衆」概念も固定的なものとして捉えることには問題があり、時代の変化に応じて具体的な社会集団を見出していく必要がある。そうすることによって、史料の関係上歴史の流れ

(3) 『ロマネスク世界論』410頁。

の中では忘れられがちな「民衆」独自の価値観というものを擲り上げることができるのではないだろうか。

さてこれと関連して赤江からエリートと民衆の対比がやや極端ではないかという指摘もあった。これも確かにその通りであるが、1つの打開策としてジャン・クロード・シュミットが論じた「中間的な知識人」、つまりエリートと民衆をつなぐ役割を果たす存在を持ち込むやり方があるかと思う⁽⁴⁾。彼が想定するのはジョンルールや礼拝堂付司祭の存在であるが、赤江の強調する托鉢修道士もそこに含めることができるかもしれない。彼らは両者の間をエクセンブラや説教を通じて媒介するが、そこではエリート文化と民衆文化とが創造的な出会いをし、相互の文化に多大な影響を与えているように見える。とりわけこうした「中間的な知識人」はロマネスク期が終わる時代にその存在感を強めているようにもみえ、中世後期には霊性の歴史において彼らが主役級の役割を果たすようになるのではないだろうか。宗教改革でみられる万人司祭主義や印刷物を通じた知識の普及はその具体的な表れでもあり、普及の原動力でもあったのかもしれない。

2. 個別の議論について

以上は全体的な指摘に対する回答であるが、以下個別問題に対して答えてゆきたい。まずは杉崎から提起された隠修士の定義に関する問題である。隠修士は教会法上の身分があったのかどうかよくわからない存在であるが、私は彼らを「修道院から離れて思い思いに森の中へと入っていった者たちであり、共同生活を嫌ったはずが、逆説的にも初期中世の隠修士や修道士よりも自由な立場で人々と接触」した「到達不能の完徳を目指す〈罪人〉」と定義した⁽⁵⁾。杉崎はシャルトルーズ隠修会の事例を出してこれが私の定義に外れるのではないかと述べたが、私はそもそもシャルトルーズ隠修会士を隠修士とは考えていない。たとえば創設者のブルーノを取り上げた場合、人生の前半にあちこちを放浪しているときは確かに隠修士といってもよいだろうが、定住して教皇に慣習律を認めてもらった段階でそれはエリート的世界への転身となるがゆえに、隠修士と認めることは難しい。もちろん彼らの慣習律や書簡には多分に隠修士的な要素やその理想は残っているのだが…。

これと関連して史料の問題にも答えておきたい。隠修士の姿をどのような史料を用いて再現するのかについてはなお悩ましい面も多く、聖人伝はともかく文学史料についてはなお模索中である。かのアルブリッセルのロベールなどは隠修士の代表のように論じられてはいるが、すでに体制順化していたので、どれだけ隠修士の理想を反映していたのか疑問でもある。とはいえ、ロマネスク霊性は必ずしも隠修士のみの特権的体得物ではなく、彼ら以外の異端者や巡礼者にも内面化されていた。したがって、隠修士以外のロマネスク霊性の体現者の記録を併用することによって、史料の問題は薄められていくのではないかと思う。ここでもうひとつ指摘しておきたいのは、聖人伝や文学で描き出されている隠修士の姿の背後には、口頭伝承の世界が広がっていたことであ

(4) シュミットのエリート／民衆論に関して、J.-Cl. Schmitt, “religion populaire et culture folklorique.” *Annales E. S. C.* (1976), p. 3-28; Id., “Clercs et laics.” in: J. Le Goff & J.-Cl. Schmitt ed. *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*. Paris 1999, p. 214-229.

(5) 『宗教運動』22頁。

る。つまり必ずしもテキストには記録されない武勲詩、噂、評判、伝説といったものが現実の中世世界には横溢しており、文字テキストにはこうした情報の一端が見え隠れしているように思われる。もちろんこれは憶測の範疇を出ていないため厳密な証明ができるはずもないが、テキストに書かれたデータだけが隠修士のロマネスク靈性を支えていたわけではないことは予想されてもよいのではないだろうか。

次に聖体拝領の問題を取り上げたい。かつて私も説教と民衆靈性の関係を「中間的知識人」の観点から考えようとしたことがあり、J・B・シュナイヤーの史料一覧に手をつけてみたことはあるが、その利用法の段階で困難を感じ、具体的な研究には至っていない⁽⁶⁾。そういった意味で赤江の具体性に富む指摘は大変ありがたいものであった。以前『狼男伝説』のなかで「聖体の奇蹟」という章を設け、ジュリアナの聖体の祝日については少し論じたことがある⁽⁷⁾。聖体の祝日そのものは、初期中世からある聖体論争にさかのぼるが、1215年の第4回ラテラノ公会議で大きな変化がおこる。「聖体の奇蹟」では、この聖体拝領の事例を中世後期のメンタリティという観点から論じたが、これを中世後期の都市文化という文脈に置きなおせば、また別の意味が見いだせるかもしれない。またヴィエンヌ公会議での聖体の祝日の決定に関して、これと同時にベギンへの非難決議がおこったということであるが、この決議をよく読むと、すべてのベギンが非難されているわけではなく、教会の教義についてあれこれと論議することを禁じているだけということがわかる。つまり祝日の決定とベギンへの非難は矛盾するものではなく、いずれも同じ方向を示していると考えることができる。

最後にラウダについてコメントしたい。『宗教運動』ではドイツとイタリアとの対比を簡単に試みただけで、史料そのものを深く論じることはなかった。この史料はきわめて興味深い証言であるにもかかわらず、現地でもほとんど研究蓄積がないように見られる⁽⁸⁾。ただ、そこに見いだされる精神性の相違に関しては、北方ルネサンスのグリューネヴァルトの愁いを湛えた聖母子像とイタリアのラファエロの慈愛に満ちた聖母子像との相違と並行するような印象を受ける。

以上が3人のコメントに対する私の回答である。

(6) Johannes B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*. 11 Bde. Münster: Achendorf 1969–90.

(7) 池上俊一『狼男伝説』(朝日選書 463)(朝日新聞社 1992) 80–138頁。

(8) 『宗教運動』446–458頁。

第II部

『ヨーロッパ中世の宗教運動』
に寄せる9稿

1. 越境者との対話

金沢 百枝

草生 久嗣

山本 妙子

美術様式と時代の色調^{メンダリテイ}

金沢 百枝

1. 様式上の時代区分
2. 美術様式と時代の色調^{メンダリテイ}
3. 中世美術に「劣化」はあったのか？

池上俊一『ヨーロッパ中世の宗教運動』（名古屋大学出版会 2007年）の合評会において、時代の色調^{メンダリテイ}の変化を「ロマネスク期」「ゴシック期」「フランボワイアン期」という建築・美術様式上の時代区分と重ね合わせた本書の構成に違和感を覚える声が挙がったので、美術史の立場から、時代の色調^{メンダリテイ}と様式との関係性について論じて欲しいとのご依頼をいただいた。しかし、美術様式を民族性や時代性の表出とみなすかどうかは、ヘーゲルが『歴史哲学講義』、リーグルが『美術様式論』、パノフスキーが『ゴシック建築とスコラ学』において論じた美学上の大テーマで、明らかに評者の手にあまる⁽¹⁾。そこでここでは問題を本書の内容と評者の専門であるロマネスク美術に限定し、

- (1) そもそも建築・美術の時代区分と本書の区分のあいだに「ズレ」があるのではないのか。
- (2) 時代の色調^{メンダリテイ}と様式に相関を求める感性を共有しうるのかどうか。
- (3) 「靈性」と同様、美術にも「劣化」はあったのか。

以上、3点に整理して論じたい。

1. 様式上の時代区分

本書では、「靈性」の変化を大きく3つの時代区分、「ロマネスク期」「ゴシック期」「フランボワイアン期」に分けて論じている。「ロマネスク期」を紀元千年前後から12世紀前半、「ゴシック期」を12世紀前半から13世紀半ば、そしてそれ以降、15世紀末までを、「フランボワイアン期」としている⁽²⁾。本書におけるこの時代区分が、「そもそも通常の定義と異なるのではないのか」という指摘を耳にした。そこで、本題に移る前にここではまず各時代様式の定義を確認し、本書の区分法と「ズレ」があるかどうか検討したい。

3つの時代区分のうち、最も定義がむづかしいのは「ロマネスク期」であろう。ゴシック建築ならば、「尖頭アーチ」や「リブ・ヴォールト」など指標となる建築構造やデザインが容易に思い浮かぶが、ロマネスク建築は地域的な多様性が大きく、基準を定めることができない。「石造天井」と「半円アーチ」を特徴として挙げるのが一般的だが、初期キリスト教時代の聖堂同様、木造天井をもつロマネスク聖堂も多い。イギリスには茅葺き屋根のロマネスク聖堂さえ多く残る。

(1) G・W・F・ヘーゲル（長谷川宏訳）『歴史哲学講義』（岩波文庫 1994年）；A・リーグル（長広敏雄訳）『美術様式論』（岩崎美術社 1970年）；E・パノフスキー（前川道郎訳）『ゴシック建築とスコラ哲学』（ちくま学芸文庫 2001年）；M・シャピロ、E・ゴンブリッチ（細井雄介・板倉嘉郎訳）『様式』（中央公論美術出版 1997年）。

(2) 本書、とくに590-599頁。「ロマネスク期」については「10世紀末から」という表現もある。本書、2頁。

ロマネスク様式を存立させる基準の不明確さに加えて、その誕生の鍵となったであろう重要な建築物の多く（たとえば、第1期、第2期のクリュニー修道院聖堂）が現存しないことから、「ロマネスク」の誕生時期や場所は確定されていない。しかも、ゴシック様式への移行時期は地域によって大きく異なるので、終焉の時期も明確でない。「ロマネスク」という概念自体、「フィクション」ではないかとの議論もある⁽³⁾。

それでもあえてロマネスク様式の誕生時期について諸説眺めてみると、大きく分けて、紀元千年説を採る立場と、建築物の現存する11世紀後半以降を採る立場とがある。池上氏は紀元千年説を採用している⁽⁴⁾。池上氏は別の著書で、紀元千年頃、ヨーロッパ中の教会堂が再建され、「それはあたかも世界全体が自分の体を揺り動かし、その着古した衣服を脱ぎ捨て、いたるところで諸教会の白いマントをまとったかのようなようであった」と、ブルゴーニュ地方のクリュニー会修道士ラウル・グラベール（980–1046年頃）の記述を訳出している⁽⁵⁾。この記述は、ロマネスク期の始まりを象徴的に表すものとしてしばしば引用されるが、実際には紀元千年前後の建築物はほとんど現存しないことから、「紀元千年」を建築様式上の区分として採用するかどうか、意見の分かれ目となるのである。

たとえば、アンリ・フォションは、グラベールの記述を挙げたうえで「新時代の始まりを十世紀後半におくのが、より適切であろう」と述べ、紀元千年説よりやや早い時期を設定しているが、同じ文章に依拠しつつ、ルイ・ブレイエは「一段と明瞭な形をとったのは、11世紀の後半からであった」と保守的に記す⁽⁶⁾。ジョージ・ザーネッキは『ロマネスク美術』冒頭で「ロマネスク期の年代を明確に定義することは、さまざまな理由からむつかしい」と留保しつつ、「11世紀半ばにはすでにロマネスク様式は確立していたと言えるだろう」とする⁽⁷⁾。「ロマネスク」の誕生自体、ここでは既成事実化している。

それゆえ、美術史の「教科書」の記述にもばらつきがある。アンソニー・ジャンソン『西洋美術の歴史』では「1050–1200年」⁽⁸⁾、近年刊行されたロマネスク建築・美術の入門書は「1000–1250年」と記す⁽⁹⁾。手元にある和書をいくつか手にとって見ても、「11世紀から12世紀」⁽¹⁰⁾「11世紀から12世紀中頃ないし後半」⁽¹¹⁾「10C~12C」⁽¹²⁾とさまざまである。そもそも、「ロマネスク」という語が初めて使われた19世紀初頭には、古代末期からゴシック期まで全体を「ロマネスク」と呼ん

(3) T. O’Keeffe, *Archaeology and the Pan-European Romanesque*. London 2007, pp. 51–57.

(4) 本書、8頁。

(5) 池上俊一「ロマネスク美術と中世社会」『ロマネスク 光の聖堂』（淡交社 2007年）106頁。

(6) H・フォション（神沢栄三・加藤邦男・長谷川太郎・高田勇訳）『ロマネスク』上巻（鹿島出版会 1976年）34頁；L・ブレイエ（辻佐保子訳）『ロマネスク美術』（美術選書 1963年）13頁。

(7) G. Zarnecki, *Romanesque Art*. New York 1971, p. 5.

(8) H・W・ジャンソン／A・F・ジャンソン（木村重信・藤田治彦訳）『西洋美術の歴史』（創元社 1991年）144頁。

(9) R. Tolman ed. *Romanesque: Architecture Sculpture Painting*. Cambridge 2007, p. 7.

(10) 辻本敬子・ダーリング益代『図説ロマネスクの教会堂』（河出書房新社 2003年）13頁。

(11) 中村好文・木俣元一『フランス ロマネスクを巡る旅』（新潮社 2004年）151頁。

(12) 佐藤達生『図説西洋建築の歴史 美と空間の系譜』（河出書房新社 2005年）11頁。オンライン美術事典 Grove Art も、美術や彫刻に関しては1050年以降と限定するが、10世紀から12世紀としている。

でいた⁰³⁾。

ロマネスク様式の終焉時期もまた特定できない。ゴシック様式の誕生時期は明確で、パリ周辺で1130年から1140年頃に誕生したと特定されている。ところが、イタリア、ドイツ、スペインなど、ゴシック様式の導入が遅れた地域では、13世紀までロマネスク様式が続くため、ロマネスク期の終焉時期も地域によって大きく異なることになる。それゆえ必然的にゴシック期の年代設定にも地域差が生じる。さらに、ルネサンス様式の生れたイタリアではゴシック様式は14世紀に廃れるが、北方地域では16世紀までゴシック様式が存続するため、ゴシック期の終焉時期についても曖昧にならざるをえない。こうしたことから、最近では「ロマネスク」と「ゴシック」をまとめて「中世」とし、とくに「ロマネスク」という語の使用を避ける傾向にある⁰⁴⁾。

そして、ゴシック期のうち14世紀後半から15世紀末のフランスで発展した後期ゴシック様式を「フランボワイアン」と呼ぶ。燃え上がる焰のような(flamboyant)トレーサリ装飾を窓に用いるからである。複雑で華やかなリブ・ヴォールトも特徴のひとつで、英国の「垂直様式」やドイツの「後期ゴシック様式」に対応する。本書では「ゴシック期」と並列に区分しているが、広義には「フランボワイアン期」は「ゴシック期」の一部で、「ロマネスク」や「ゴシック」と比べて耳慣れないと感じる方も少なくないかもしれない。本書では「フランボワイアン期」の年代も、一般的な定義である「14世紀後半から15世紀末」とせず、フランボワイアン様式に先立つレイヨナン(放射状)様式の生れた13世紀半ば以降を「フランボワイアン期」と設定している。「時代区分にズレがある」との印象を与えたのは、おそらく、もともと定義の曖昧な「ロマネスク期」ではなく、「フランボワイアン期」の年代設定なのだろう。

しかしながら、上述のとおり、地域的偏差が大きい美術様式の年代設定は、そもそも、便宜的な区分にすぎない。本書が、「靈性」の変化をあえて様式区分にしたがって描出したのは、美術様式から喚起されるイメージを利用した表現上の工夫なのだとなれば、美術様式によって喚起されたイメージが、「靈性」の特質を端的に表わしているのかどうか、「効果」を見込めるほどに「様式」から受けるイメージが共有されているかどうかの問題となってくる。

2. 美術様式と時代の色調^{メンクリティ}

「フランボワイアン」のイメージは「ロマネスク」や「ゴシック」に比して一般的でないとはいえ、ロマネスク美術の若々しさや信仰への峻厳な姿勢、ゴシック建築の組織化と秩序への嗜好、フ

03) 「ロマネスク」の様式概念の誕生とその経緯については、T. W. Bizzarro, *Romanesque Architectural Criticism: A Prehistory*. Cambridge 1992 が詳しい。19世紀初め、フランスで国としてのアイデンティティーの起源を確立する過程でゴシック様式の建築・美術が称揚された。その過程で、ロマネスク建築(l'architecture romane)という概念が創出されたと一般的に言われているが、「ロマネスク」(romanesque)の語はノルマンディー地方のロマネスク建築を研究したイギリス人の考古学者の草稿に若干、早く見出せるうえ、語を創出したとされるフランス人ド・ジェルヴィルは、ロマネスク概念の初出とされる手紙を書く2週間前にイギリス人の研究家とともにノルマンディーのロマネスク建築の見学旅行に参加しているという。Bizzarro, *op.cit.*, pp. 132-149.

04) R. Stally, *Early Medieval Architecture*. Oxford 1999; C. Rudolph ed. *A Companion to Medieval Art*. Oxford 2006.

ランボワイアン様式の華美に、時代の色調を感じとることはできるように評者は思う。美術をとおして中世という時代に接する者にとって、時代を映す鏡として美術を捉えるのはごく自然な感性であろう。「もの」には、否応なく、その時代に生きる人々の「^{メンタリティ}ころ」が刻まれている。とくに、ヨーロッパ全体に同時多発的に誕生したロマネスク建築の起源を考えると、時代性とのつながりを想起せずにはいられない⁽⁵⁾。しかしながら、視覚芸術が情報を伝えるばかりでなく、感覚に訴える媒体であるがゆえに、否、それだからこそ、感覚に依拠しすぎていないのか、受け手側が恣意性の排除に努め、慎重に吟味しなければならないとも思う。ひとつひとつの「もの」をきちんと見なければ、既存のイメージに流されて像を歪めかねない。

とりわけ、時代様式との相関関係を、「民衆」の宗教運動や「霊性」に限定すると、その関係性はやや危うくなる。本書に登場する宗教運動の担い手は、様式を定義づける建築物と直接的な関係にないように思われるからである。「ロマネスク期」や「ゴシック期」という語は、聖堂建築の様式に由来するが、それらの聖堂の多くは、本書の主人公たちのように宗教的「本流」から離れた人々によってではなく、裕福で、宗教的にも保守的な支配層の出資によって建てられた。いかにロマネスク聖堂の魅力が、素朴で質実、堅牢で驕らない空間構成にあるとしても、荘厳な石造りの建物は木造家屋の並ぶ村々を圧倒していたことだろう。コンクの聖フォア像の黄金の煌き（図1）や、それを収める修道院聖堂の壮麗に見られるように、ロマネスク期の聖遺物箱とそれを収めるための聖堂は、当時の人々にとって、天国をも想起させる非日常な絢爛であった。どちらも強い信仰心に端を発するとはいえ、「森に入り」、禁欲と清貧に暮らした隠修士とは、希求する信仰のあり方が異なる気がする。隠修士もカタリ派も聖堂は建てず、少年十字軍はその活動の痕跡を美術として残す前に、海の藻屑と消えた。

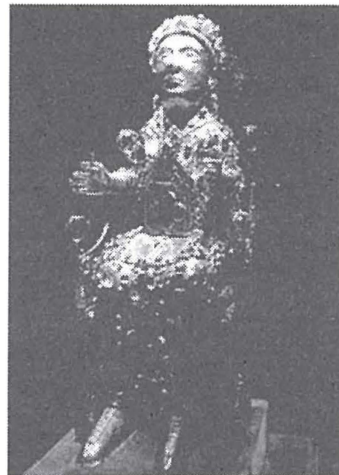


Figure 1 聖女フォアの聖遺物入れ
(サント・フォア修道院聖堂、コンク 985年頃)

⁽⁵⁾ E. Fernie, *The Architecture of Anglo-Saxons*. London 1982, p. 77: the concept of the *Zeitgeist* or 'spirit of the age' is of little use in the study of history, but at least for the time being it has to be admitted that no satisfactory diffusionist explanation for this phenomenon has yet been proposed.

実際、本書の挙げる隠修士の「棲息地」を地図にプロットしてみると、最古のロマネスク建築が残る地域と「棲息地」に「ズレ」があることがわかる(図2)⁰⁶⁾。10世紀半ばから11世紀初め、ロマネスク様式が誕生したとされるのは、ロンバルディア、カタルーニャ、ブルゴーニュ、ラインラント、ザクセン、ロワール地方で、本書で「隠修士ルネサンス」発祥の地とする、「ポー河デルタ地帯、トスカーナ=エミリア地方のアペニン山中、カラブリア、プーリア」とはほとんど重なっていない⁰⁷⁾。「沼沢地や山中や島」など隠修士の棲息地とは異なる場所で「ロマネスク」は誕生したらしい。



Figure 2 「初期ロマネスク」の分布と隠修士の「棲息地」

(濃灰色部分は「初期ロマネスク」の分布、○と●は本書に言及された隠修士の「棲息地」。○は最初期、●はフランスに「飛び火」後を示す。Eric Fernie と Chris Kennish による原図に評者が、○と●を挿入した。)

もちろん、両者に関係がないわけではない。「自由な隠修士の父」ロムアルドは、ロマネスク誕生の地のひとつと目されるピレネー山中のサン・ミシェル・ド・キュクサ修道院の図書館で信仰に目覚め、自らは隠修生活に適した場所でひとり籠もったが、「いくつもの修道院を建て、あるいは

⁰⁶⁾ 本書、24-25 頁。

⁰⁷⁾ ロマネスクの起源については、北方起源説と南方起源説のおおよそ 2 説に分かれるが (O'Keeffe, *op.cit.*, p. 47)、ここでは、双方を取り入れた 5 から 6 の地域を推定した以下の文献の記述にしたがって作図した。K. J. Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture 800-1200*. 4th ed. New Haven and London 1978, pp. 107-138; E・H・クーバツバ (飯田喜四郎訳) 『ロマネスク建築』(本の友社 1996 年) 40 頁; Fernie, *op.cit.*, p. 77; ファーニーは初期ロマネスク様式が神聖ローマ帝国の版図と重なることを重視している。E. Fernie, "Romanesque Architecture." in: C. Rudolph ed. *op.cit.*, pp. 295-313, esp. pp. 301-306, fig. 14-5 を基に作成した。

改革することになった」と池上氏も書いている¹¹⁸。また、隠修制がイタリアからフランスへ飛び火し、「北西フランスの広大な森が、隠修士の格好の棲処」となり、サントンジュヤリエージュなど各地に流行が広まったとあるが、「飛び火」したそれらの場所こそ、まさしく壁画や彫刻で飾られた美しいロマネスク聖堂が数多く残る地域である¹¹⁹。グレゴリウス改革とそれに先立つ修道院改革運動は、ロマネスク期の「建築ラッシュ」の原因のひとつとされるが、全ヨーロッパを巻き込んだ大規模な脈動は、隠修士の宗教的熱狂なしにはありえなかったのかもしれない。だとすればなおさら、隠修士が宗教的な「本流」である修道院や教会、神聖ローマ帝国などの政治権力とどのような関係にあったのか、「隠修士」の理想と現実とのあいだの「ズレ」を明らかにする必要があるだろう。

加藤玄氏のご教示によると、11世紀後半、ガスコーニュ地方で制作されたベアトウス黙示録註解写本、通称『サン＝スヴェール・ベアトウス』には、1010年以前に書かれた証書の挿入があるという。挿入された小カルチュレールには、ガスコーニュ伯が、とある隠修士ボニフィリウスに「スラックもしくは地の果ての聖母マリア教会を購入し、その終身用益権」を譲渡する旨が記されている¹²⁰。世俗権力から自由なはずの隠修士が、ここでは、領主に祈りの場を与えられているのである。中世後期に増加する聖アントニウス図像(図3)のような隠修士の生活は、文学的トポスにすぎなかったのだろうか。この小カルチュレールに言及される隠修士ボニフィリウスは、なんらかの権力闘争に巻き込まれたらしく、暗殺され、件の聖堂は大修道院に帰属することとなった。

池上氏はロマネスク期に「心的世界としての『キリスト教世界』」を想定し、そして、その枠内で人々が自由に動きえたからこそ、十字軍や「神の平和」運動など、ロマネスク期のさまざまな社会的現象が可能になったと述べている¹²¹。「キリスト教世界」とは「地理的概念ではなく、いまだ脆弱で頼りない教会制度を指すのでもない」「ころところを結ぶ網の目が創り出す」世界である。

富や権力と寄り添わざるをえない運命にある建築・美術と、本書の登場人物たちは直接かかわらないとはいえ、その富と権力を動かすのは、池上氏の言うところの、ひとの「ころ」であろう。「同時期、同様式の建築がヨーロッパ各地で多数建てられたのはなぜか」ではなく、「なぜあのように建てられたのか」、数より様式を問題とすると、政治・経済・宗教的枠組みの研究からとりこぼされた「ころところを結ぶ網の目」の検証は、不可欠となる。「キリスト教世界」の在り方の変遷を探った本書は、したがって、ロマネスク世界を再考するうえできわめて示唆的である。聖堂装飾に潜むシーラ・ナ・ギグ(図4)や人魚、ケンタウロスは、「キリスト教世界」の「ころところを結ぶ網の目」の隙間に覗く「闇」のなかにいる。

たとえば、合評会で赤江氏も指摘していた「民衆」と「エリート」という分類が孕む問題は、ロマネスク美術理解にもかかわってくる。中世の聖堂の多くは、修道院、教会、領主層の主導により

¹¹⁸ 本書、24-25頁。

¹¹⁹ 本書、25-26頁

¹²⁰ 小カルチュレールについては E. Nortier, "Documents transcrits à la fin du Beatus." in: *Saint-Sever, Mil-lenaire de l'abbaye, colloque international, 25-26-27 mai 1985*. Mont-de-Marsan 1986, pp. 117-118 ; 加藤玄「豪華写本中の「カルチュレール」——サン・スヴェール修道院の『ベアトウス黙示録註解』を巡って——」岡崎敦編『西欧中世比較史料論研究——平成18年度科学研究費研究成果年次報告書——』(2007年)29-34頁。

¹²¹ 池上、前掲書、109頁。

作られる場合が多い。したがって、聖職者を中心とする「エリート」が公的な場の図像プログラムを決定したと想定し、彫刻、壁画や写本の図像は読み解かれる。ところが、ロマネスク聖堂には、ときおり、一般的なキリスト教図像学では解釈しきれない奇怪な装飾がある。サン・ミシェル・ド・キュクサ修道院の回廊には、裸の踊り子が踊り、人魚が股を広げ、動物に頭から貪り喰われる男やまねっこ小猿がいる。修道院内部にあれば、こうした図像は神学的テキストにあてはめて解釈され、怪物や踊り子は、肉欲などの悪徳を想起し、乗り越えるための瞑想に使われる「道具」となる^②。

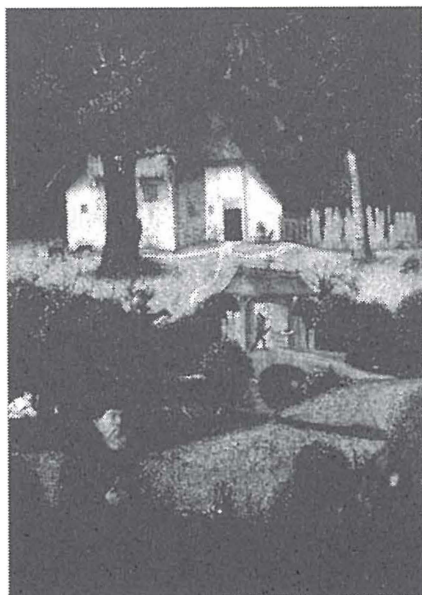


Figure 3 ネーデルラントの画家
《聖アントニウスの誘惑》
(ブリュッセル王立美術館、ブリュッセル
16世紀初め)



Figure 4 「シーラ・ナ・ギグ」
(セイント・ダヴィッド・アンド・
メアリ聖堂持送り、キルベック
1130年代)

一方、図像をテキストのように「読解」する姿勢そのものを19世紀以来の文献偏重主義の所産として批判する立場もある^③。口から植物を吐き出す「グリーンマン」、性器を自らの手で開く女「シーラ・ナ・ギグ」(図4)、人魚、あるいは全身毛むくじゃらの「野人」など、一般的なキリスト教的な文脈では解釈できない図像に、ケルトやゲルマンなど、キリスト教以前のヨーロッパ文化の

② T. E. A. Dale, "Monsters, Corporeal Deformities, and Phantasms in the Cloister of St-Michel-de-Cuxa." *Art Bulletin* 83 (2001), pp. 402-436.

③ M・バフチーン (川端香男里訳) 『フランソワ・ラブレーの作品と中世ルネッサンスの民衆文化』(せりか書房 1973年) とくに24-41頁、70頁、83頁、87頁; M. Camille, "Mouths and Meanings: Towards an Anti-Iconography of Medieval Art." in: B. Cassidy ed. *Iconography at the Crossroads: Papers from the Colloquium Sponsored by the Index of Christian Art, Princeton University, 23-24 March 1990*. Princeton 1993, pp. 43-57.

残影を見るのである²⁴⁾。その場合、「シーラ・ナ・ギグ」も人魚も「豊穡」の象徴となる。

あるいは、ロワール地方フセイ、サン＝ティレール聖堂西扉口彫刻のように、聖堂装飾の一部に民衆文化の一端を見る研究者もいる。ここでは、宙返りをする踊り子がキリストよりも大きく表現されていることから、彫刻制作の資金提供者のひとりをジョングルールと結論づけているのである²⁵⁾。シュミット風に言えば、ジョングルールは、「民衆」でなく「中間的知識人」かもしれないが、この作例では、聖堂扉口という公的で最も目立つ場所の図像プログラムに「民衆」が関与している。ここでは、「エリート」と「民衆」の軸は交差している。

聖堂装飾に見られる怪物やひとの営みは、キリスト教的文脈で理解されるべきなのか、あるいは民衆文化の一端として解釈されるべきなのか。「エリート」とされる聖職者さえ、民衆の心性を分かち持っていたのではないかと疑いたくなるほど、両者を分かつのはむづかしい。ロマネスク美術を個別に、具体的に見てゆくと、「ここるところを結ぶ網の目」の隙間には、「民衆」「エリート」「キリスト教世界」というキーワードでは説明しきれない世界の広がりが見えるのである。あるいは、「網の目」のあいだの「闇」に見える文化的混淆も含めて、ロマネスク期の「キリスト教世界」と言うべきなのかもしれない。だとすれば、ロマネスク研究の新たな展望は、その混淆の在り方の再検討によって開かれるに違いない。

3. 中世美術に「劣化」はあったのか？

本書がロマネスク期の「靈性」に最も高い価値を与え、ロマネスク期以降の「靈性」の変遷を「劣化」とみなしていることに、多くの反発の声を聴いた。「中世後期は『劣化』ではなく、洗練だ」と声を荒げて否定されている方もいた。本書が契機となって、異なる分野のそれぞれが自らの歴史観を語り始めていたのが印象的だった。中世全体を視野に入れたスケールの大きい本書だからこそ、一種の起爆剤となりえたのだろう。

美術史の分野でも、友人のあいだでそのような議論になることがある。そうしたときはたいてい、ロマネスク美術を専門としている評者は、「ロマネスク好き」以外のすべての人に、ロマネスク美術の拙さと技術の低さを指摘されることになる。ロマネスク美術は、古代や初期中世の美術を好む人にとっては古代の模倣、ゴシック・ルネサンス・バロック美術を好む人にとっては、感情をうまく表現するための観察力も、立体感を出すための技術も、空間を豪華にするための工夫も足りない、稚拙な地方芸術に見えるらしい。しかし、ロマネスク美術はけっして模倣や稚拙ではない。むしろ、評者はロマネスク美術にこそ、ある種の美の原型があると考えている。評者はゴ

²⁴⁾ K. Basford, *The Green Man*. Cambridge 1978; A. Weir and J. Jerman, *Images of Lust, Sexual Carvings on Medieval Churches*. New York 1993; J. Andersen, *The Witches on the Wall. Medieval Erotic Sculpture in British Isles*. London 1977; J. Leclercq-Marx, *La Sirene dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du Moyen Âge du myth païen au symbole chrétien*. Bruxelles 1997; J. B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. New York 2000.

²⁵⁾ N. Kanaan-Kedar, "Interaction of Marginal and Official Iconography: The West Facade of St. Hilaire in Foussais - Its Oral, Visual and Literary Sources." in: N. Kanaan-Kedar and Asher Ovadia eds. *The Metamorphosis of Marginal Images: From Antiquity to Present Time*. Tel Aviv 2001.

シック美術の繊細さや優雅さ、バロック美術の豪奢も愛するけれども、ロマネスク美術に最も高い価値を与える内なる感性に素直にしたがうならば、その後の美術の流れを「劣化」と言えなくもない。アンリ・フォションも、ロマネスク期を「実験の時代」「創意工夫の時代」と位置づける一方、ゴシック美術の優雅さはときに「無味乾燥な洗練味」だとも述べている。池上氏同様、「フランボワイアン芸術は、一見したところ、ゴシックの原理から導き出される自然で必然的な帰結のように思われるが、じつはゴシックの原理からの逸脱なのである」と「劣化」の物語を描く⁽²⁶⁾。

客観性を保つため、研究書において個人の審美観はできる限り封じられ、どの時代も作品も平等に扱われることが多い。それゆえなおさら、本書の素直さと潔さは貴重に思える。「劣化」の物語は、明らかに、『ロマネスク世界論』の著者でもある池上氏の「ロマネスク」という時代への愛に裏付けられているからである。評者も、ロマネスク美術の「手づくり感」やダイナミックさ、その場その場で最良のものを作ろうとする場当たりの力強さを高く評価する。たとえば、聖堂の木製扉を飾る鉄細工。ロマネスク期の鉄細工は手づくりで、ひとつひとつ形が違う。細工の精度は高くないが、作った人間の存在の温かさが伝わってくる（図5）。しかし、1225年頃から、型抜きという方法で「工業的」に鉄細工が作られるようになると、繊細で華やかなデザインの鉄細工が大量に生産できるようになった⁽²⁷⁾。精度の高い細工も可能になるが、手作業の温もりは消えた（図6ab）。たしかに、ゴシック期の鉄細工の秩序ある華やかさは優雅で美しい。しかし、ロマネスク期の鉄細工にみられるのびやかさや温もりを良しする感性にしたがえば、ゴシック期以降の鉄細工には何かが欠けている。池上氏に霊性の「劣化」を語らせたのは、それと同じ感性であろう。変遷の物語を紡ぐのは、何を良しとするかの審美的価値観にほかならない。



Figure 5 ステイプルハーストの鉄細工
(オール・セイントス聖堂南扉口 12世紀前半)

(26) H・フォション、前掲書、16頁。

(27) J. Geddes, *Medieval Decorative Ironwork in England*. London 1999, pp. 153-162.

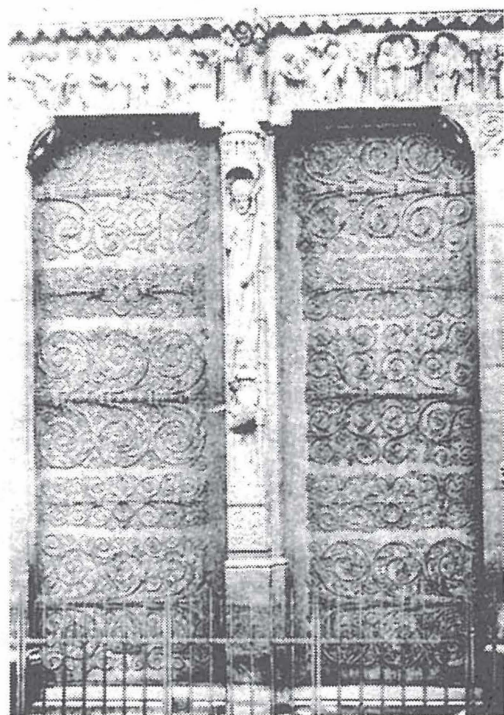


図 6a ノートルダム大聖堂西扉口
(パリ 1225 年頃)



図 6b 図 6 部分図

レスポンスにおいて池上氏は、「霊性の劣化」という物語以外語りえたのかどうか、叙述方法の別の可能性を真摯に検討しているが、「劣化」の物語がつとめて個人的な審美観に基づいているとすれば、本書のようなストーリー展開しかありえなかつただろう。ロマネスク美術の面白さは、その場その場で最も適したものを紡ぎ出す、力強い創造力にあると評者は考えているが、池上氏のことばの選び方にもそうした気迫、「ロマネスクの精神」を感じた。「ボソボソ」「ぐりぐり」「ピシッピシッ」などの擬態語や擬音語。「埋火」のようなケルト系修道士の影響、「薄雲」のようにヨーロッパを覆う「キリスト教世界」などの比喩。「美術様式」を用いた本書の構成は、そうしたしなやかな文章表現の延長線上にある叙述の工夫、伝えようとする「こころ」である。論文に客観性は重要だが、研究という営みは個人の生と感慨に裏付けられていなければ、それこそ「無味乾燥」になってしまう。美術であれ、歴史であれ、物語をどう捉えるかには否応なく各人のまなざしが関与しているのだから、フィクションに流れすぎないように留意すれば、逆に、「物語」の表出は歴史家としての使命とも言えるだろう。「劣化」の物語に異論のある誰かは、また別のストーリーを語ればよい。別の視点で書かれたその物語もまた刺激的に違いない。

ビザンツの「民衆的宗教運動」とその「靈性」について

——異端メッサリアノイの射程——

草生 久嗣

はじめに

1. ビザンツにおける「民衆」と「靈性」の所在

2. 「異端」メッサリアノイとビザンツの靈性

結論

はじめに

池上俊一著『ヨーロッパ中世の宗教運動』において東欧・ビザンツについて論じた箇所は皆無と言ってよく、そこで扱われた素材はすべて西ヨーロッパ世界から取られたものである。しかし同書のビザンツ不在を批判することは、中世学とビザンツ学の別をディシプリンの違いとみなす立場が公に認められつつある現在、もはや必要とは思われない。それよりもこの様な西洋中世学の大著の意義を、異なった視点からの参考意見を提供する形で検証するほうが生産的な書評となろう。

実際このディシプリンの別に関連して、研究史上注目すべきことがある。それは「民衆的宗教運動史」を総合的に論じたモノグラフがビザンツ史においてほとんど書かれていないという事実である⁽¹⁾。個別研究がビザンツ学において不足しているというわけではなく、むしろ宗教をテーマにした研究出版は古代末期を中心として活性化しており、研究の深化・細分化もすすんでいる⁽²⁾。毎年のように教科書的な概説書が出版されるビザンツ学界に、それらをふまえた総合叙述を行う研究者がいけないとは思われない⁽³⁾。かつての旧社会主義国の編著作の中に、宗教的な運動と呼べるもの(イコノクラスムや二元論異端の跋扈など)をイデオロギー闘争の文脈で論じた著作⁽⁴⁾がないわけではないが、グルントマンや池上著書が示したような広い関心に応じたものではない。そう

(1) モノグラフではなく、小文で宗教運動史を教科書的に概観したものは、J. M. Hussey and T. A. Hart, "Byzantine Theological Speculation and Spirituality." in: *The Cambridge Medieval History*, vol. IV. Part II. Cambridge 1967, pp. 185-205 (Chapter 26); J. Gouillard, "L'hérésies dans l'empire byzantin des origines au XII^e siècle." *Travaux et Mémoires* 1 (1965), pp. 299-324; N. Garsoïan, "Byzantine Heresy: A Reinterpretation." *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971), pp. 87-113. 西欧学の動向を意識した例外的なものとして H. G. Beck の *Actus fidei: Wege zum Autodafé?*. München 1987 や *Vom Umgang mit Ketzer: Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen*. München 1993.

(2) *The Transformation of the Classical Heritage* シリーズ (Berkeley) は古典修辞学、キリスト教文献学から社会論まで重視した精力的な出版プロジェクトである。

(3) 例えば英語圏だけでも、J. Herrin, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*. Princeton 2008; A. Cameron, *The Byzantines*. Oxford: Blackwell Pub. 2006; T. E. Gregory, *A History of Byzantium*. Oxford: Blackwell Pub. 2005; C. Mango ed. *The Oxford History of Byzantium*. Oxford 2002. キリスト教史に限っても、D. Kueger ed. *Byzantine Christianity*. Minneapolis 2006. また前編者 J. Meyendorff の死後、中断していた正教会系学者による *The Church in History* 叢書が復活。A. Louth, *Greek East and Latin West, the Church AD 681-1071* (*The Church in History* vol. 3) New York 2007 ほか。

(4) Ernst Werner, Milan Loos, Dimitar S. Angelov などの関係論文を参照。

したテーマ概説書が書かれないのは、やはり西欧中世史学で用いる「民衆的宗教運動史」や「民衆の靈性」の概念が、ビザンツにおいて何らかの理由で適用が容易でないからと思われる。

そこで本稿では、池上著書における「民衆的宗教運動」および「靈性」をビザンツ世界の文脈でどのように論じ得るかを試み、その成果を池上著書に対するビザンツ研究からの比較の素材として提供してみたい。むろん、その概念を支えた材料の出所が違ふ以上、池上著書の用いられ方のままビザンツ世界に概念を持ち込むことはできない。手順として「民衆」「宗教運動」「靈性」といった西欧概念が、東欧キリスト教社会においてどのような齟齬をもたらすかを明らかにし、その上で池上氏が意味するところの「靈性」的観点からみる「民衆」的「宗教運動」をビザンツ世界に求めてみたい。結論を先取りして言えば、池上著書における諸事例にビザンツ世界が呼応する例とは、同時代人がエンスシアスタイ（熱狂者たち）と呼び、また自称においてもブネウマティコイ（靈に生きるものたち）を名乗った異端メッサリアノイであろうと思われ、そのビザンツ社会における位置づけは注目に値するものであった⁽⁵⁾。

1. ビザンツにおける「民衆」と「靈性」の所在

実際のところ池上氏が指定する「靈性」の「民衆的」なありかたを、ビザンツ世界で発見するのは困難である。というのも民衆とエリートとその信仰生活上で分かち基準が、西欧世界においてほど明確でないためである。このため、西欧中世史においては一般的なエリート・インテリの乾いた知性と、民衆の素朴な信仰への情熱が衝突したドラマとしての「民衆的宗教運動」が描けない。西欧史における中世異端論は、教会知識人による「神学的異端」と非知識人層による「民衆異端」の別を強調する。しかしエリートと民衆の二項対立をビザンツ社会に持ち込むとすれば、それはどれくらい皇帝あるいはコンスタンチノーブルの大教会・宮廷に近いかといった相対的なものに留まる。俗人であっても皇帝（権）に近いほど聖界における発言権は高く、遠ければ、神父や主教であっても、無知で素朴な「民衆」あるいはその扇動者扱いされかねないのである。

ビザンツの宗教指導者たちは、時に「民衆」以上に情熱的にその信仰心を形で示した。皇帝が率先して運動を支えたイコノクラスムなどもあったし、神学論争は異宗教間（対イスラーム）・民族間・地域教会間（アルメニア教会やローマ教会となど）・総主教座をめぐる派閥間、果ては皇帝とその取り巻きの主教たちの仲たがいといった個人の間でさえ沸き起こるのが常であった。そして、多くの場合、争論の敗者たちも異論を手放さず、正統教会から異端の烙印をおされても、そのまま各地に存在し続ける。彼らは史料上は消息を絶つが、それが必ずしも勢力の衰退や消滅を示唆するものではないことは同時代人も了解していた。彼らがほんの少しでもコンスタンチノーブルの外に目を向ければ、異端者の村などはすぐ「発見」されただろう。そして異端者たちに直面してもビザンツ人はその規模や新奇さにはともかく、その存在そのものを驚くことはなかったのである。特定の時機に異端の存在が多く報告されようとも、それが「異端者の群れ」の発生を意味す

(5) 本稿では、異端の名前には慣例となっている「～派」という表現をとらず、あえてギリシャ語複数の形をそのまま用いる。「派」という表現で近代的なセクトのイメージが先行し、名辞自体がしばしば特殊なレッテルとしてのみ機能していたことが見過ごされるのを避けるためである。

るとは限らない。むしろそれは「異端を見る眼」の多様化・活性化を示唆したものであることが多かった。

一方で皇帝から遠い俗人も末端教会人も神学論争について知悉し、彼らの中から「神学的異端」者がたち現われることもしばしばあった。この背景には、西欧世界におけるラテン語とは異なるギリシャ語の位置づけがある。ビザンツの多言語空間の中で、ギリシャ語は権力者の言語・教会の言葉としての地位を得ている。しかしその習得は必ずしも出自や社会階層によって制限されていない。人々は幼少時には神学教育とは無関係に読み書きを習い、長じては修辞の学校に通い、望むなら大学に類した高等教育機関で学ぶ。そして自然思想や神学を身につけ、法や聖典の解釈を行うエリートとなることも可能であった。また正教会が現地語での奉神礼を尊重したことにより、人々は説教、文典、聖書に母語としてのギリシャ語でアクセスし得た。ビザンツ人は富裕であれば書物を個人で蓄え、教会内で進行中の論争にも聞き耳を立てることができたのである。ギリシャ語圏内の異言語のキリスト教徒は非ギリシャ語での奉神礼をし、またそれがシリアやブルガリア、アルメニアなど、ギリシャ語圏でなければ、ギリシャ世界の知見にあかるい通辞が直ちに現われて、現地諸語で知の伝達をはかった。そもそもコンスタンチノーブルは、訪れるムスリム商人のためのモスクの存在まで許した空間である。社会に対する「実害」がなければ、異宗派・異言語の集団は興味深く観察されこそすれ、存在自体は当然とされていた。しばしば伝統主義で知的に閉塞した社会とみなされるビザンツは、言語や学校、礼拝堂といった知の伝達装置の多くを修道院や教会施設の中に囲い込んでいた西欧世界とは異なり、宗教知の流通については活発な側面を有していたといえる。西欧世界においては靈的生活と知的活動の拠点としての修道院も、ビザンツではその役割は千差万別であり、必ずしも知において特権的な地位を保持しえたわけではない。修道会派(Order)もなく、また俗人高官や皇帝が引退後修道士として修道院に居を定めることも多い⁽⁶⁾。敬虔な俗人や聖職者たちは修道者としての自覚をもつものとされていたためである。農村部を含めた人々の大多数は文盲であったかもしれないが、信仰にまつわることについて彼らは「文盲」ではなかった。このような状況下では、独自の聖典解釈を奉じ吹聴してまわるといった所業は、必ずしもその存在を驚くようなものではない⁽⁷⁾。

また池上著書における「宗教運動」を代表したような「靈性」の持ち主たちは、ビザンツ世界にあっては時期を問わず巷間にあふれていたとあってよい。12世紀後半のコンスタンチノーブルの文人、ヨハネス・ツェツェスはその書簡にてコンスタンチノーブルの巷にはエセ聖者がたむろしていると嘆いている。彼らはわざと苦痛を伴う責め具とともに人前に現れて、人々の崇敬を勝ち得ようと努めていた。そうした彼らの中には「足枷をしたり、重り木を引っぱったりして、わざと歩行を困難にしている者、首枷をはめたり、全身を鉄の鎖で縛ったり、果ては何のつもりか、陰莖に鐘をぶら下げている行者までいた」⁽⁸⁾という。このような禁欲のデモンストレーションは、見世物にとどまるものではなく、東地中海世界の宗旨・教派を問わない苦行者崇敬の一相と捉える

(6) H. G. Beck, "Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz." *Revue des études byzantines* 24 (1966), pp. 1-24.

(7) 例えば異端者のリテラシーの議論において P. Biller and A. Hudson eds. *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge 1994 の題材の多くは西欧世界のそれである。

(8) 根津由喜夫の紹介による。根津『ビザンツ 幻影の世界帝国』(講談社 1999年) 131頁参照。

べきであろう。カラムスタファがその antinomianism において注目したように、13世紀のトルコ治下のアナトリアには、ムスリム行者集団デルヴィーシュたちが徘徊していた。彼らは徒党をなして苦行者となり、汚れた荒布をまとい、自らの体を傷つけ、気がふれたかのような物言いを叫びつつ、自らの信仰を訴えたという⁽⁹⁾。ツェツェスが嘲りとともに紹介する陰茎に鐘をさげた者の姿は⁽¹⁰⁾、16世紀のフランス人地理学者 Nicolas de Nicolay が報告するトルコ・アナトリアの Haydari たちの貞操ピアス姿に同じものを見出せる⁽¹¹⁾。ジューコフによれば、15世紀のアナトリアにおけるイスラームとキリスト教信仰の境界地帯において、その禁欲主義を標榜した活動とともに、地域反乱の首謀をも帮助する宗教運動が頻発したという⁽¹²⁾。このアナトリアはかつて9世紀に異端パウリキアノイが軍事力を持って皇帝軍に対峙した地域でもあった。確かに彼らはオスマン朝の進展とともに体制を支える制度的な教団へと吸収され、目だった活躍をひそめる。しかしながらそれは、彼らの宗教的熱情が衰えたことを意味しない。フライシャーが指摘するように、ヒジュラ暦でのミレニウムを迎えるにあたって黙示論的気運は高まり、そのエネルギーは新興教団キジルバシュにおいてシャー・イスマイルの大帝国を築かせるにいたるほどであった⁽¹³⁾。またコンスタンチノーブルの北方に目を転ずれば、ノヴゴロドおよびロシアにおいても、禁欲を重視する強い靈的生活への希求が断絶することなくみとれるであろう。ビザンツ亡きあとブルガリア、トラキアには異端パウリキアノイの村々が点在し続ける。このような「靈性」における多様性と普遍在の性格をみれば、東地中海世界に群生する宗教運動体のあり方自体に地域的な偏差や、変動の契機を読み込んで議論を組み立てるのは難しいのである。

「靈性」という用語について、池上氏は用語の一般定義の困難さを踏まえたうえで自らの定義を提示しており⁽¹⁴⁾、その限りで池上著書の中での一貫した用いられ方に異論はない。しかし一般に靈

(9) A. T. Karamustafa, *God's Unruly Friends*. Oxford 1994; A. Y. Ocak, "Quelques remarques sur le role des derviches Kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XV^e et XVI^e siècles dans l'empire ottoman." *Osmanlı Araştırmaları* III (1982), pp. 69–80; M. Balivet, "Permanences régionales en hérésiologie anatolienne de l'Antiquité aux Ottomans." in: G. Veinstein et ali ed. *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seïdjoukide et ottoman (XIV^e-XVIII^e siècle)*. Paris 2005, pp. 213–224.

(10) P. L. M. Leone, *Ioannis Tzetzae epistolae* (Ep. 104). Leipzig 1972, p. 151.

(11) 英語版 *Navigations* 内挿絵参照。T. Washington translated, *The navigations, peregrinations and voyages made into Turkie by Nicholas Nicolay Daulphinois*. London 1585, fol. 101 verso; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, pp. 44–46.

(12) K. A. Zhukov, "The Cathars, Fraticelli and Turks: A New Interpretation of Berkludje Mustafa's Uprising in Anatolia, c. 1415." in: *XVIIIth International Congress of Byzantine Studies*. Moscow 1991, pp. 188–195 およびこのロシア語発展版 *Pravoslavnyĭ palestinsk ĭ sbornik* 98 (1998), pp. 84–98 所収を参照。(ロシア語の正確な理解には大阪市立大学の笠谷知美氏の手をわずらわせた。謝意を表す。)ただしジューコフは、この背景に西欧世界を逐われたフラティチェッリの影響をみるが、これは東方二元論が異端ボゴミロイやパウリキアノイを経由してカタリ派に影響を及ぼしたという(今なお根強い)議論と同類で、相当な留保が必要であろう。

(13) C. H. Fleischer, "Shadows of Shadows: Prophecy in Politics in 1530's Istanbul." *International Journal of Turkish Studies* 13 (2007), pp. 61–62.

(14) 池上『ヨーロッパ中世の宗教運動』2頁。なお日本正教会の用語としては聖霊でなく聖神^oの表記を用い、靈性も属神^o性と表す(本稿では靈性に統一)。長屋房夫「正教会の靈性」『エイコーン』3号(1989年)23–28頁参照。いずれにせよキリスト者の靈性はト・ブネウマ・ト・ハギオン(英: the Holy Spirit)と

性という言葉には、「行（ぎょう）」を通じて練磨されていく聖なるものへの志向も含まれるであろう。霊性をもつ者には聖霊の導きとしての禁欲・清貧の追求などの実践が伴っていることが求められるのである。霊性は、中世人が自然に身につけていた宗教的感性ではなく、キリスト者の伝統および同時代的価値観にのっとった適切な規律と訓練を経て体得された性質といえる。確かに池上氏がそうしたように、隠修士にも、カタリ派にも、十字軍を名乗った「子ども」たちや、鞭打苦行団にも、彼らなりの「行」を通じた「霊性」を認め、その中世史的意義は認め直すべきである。霊性史をして一握りの霊的指導者の人物列伝にとどめおいてはならないからである。しかしながら、彼らのその「行」と「霊性」を批判的に眺める側の者たちが、中世世界に同じくキリスト者として存在していたことも事実であった。多様性とともな「霊性」は東地中海域から東欧・中近東世界においてあまねく満ちていた。となれば、注目すべきビザンツの霊性とはそうした多様性と向きあう人々のあり方にこそ、最もよく見て取れるのではないだろうか。

池上氏は、出版後の合評会における発言で民衆対エリートという図式あるいは「霊性」の定義について、それを硬直したものととらえず、様々な中間要素も含んだ柔軟な側面を持ち合わせている点に配慮を示している。そこで評者は、様々な形で霊性に接した際の人々の向き合い方に、中世的霊性を理解する手がかりを求めてみたい。

2. 「異端」メッサリアノイとビザンツの霊性

アレクシオス1世コムネノス（在位1081-1118）治下のコンスタンチノーブルにおいて、1082年ごろブラケルニテスなる聖職者が、その異端の言説によって多数の人々を惑わし、その影響力を名家門にまで及ぼしたとして断罪された。ブラケルニテスは、聖職者の位階や教会の施す機密（秘蹟）、諸聖典を否定し、聖霊を知覚することによる恍惚と熱狂の完徳状態を驕って道徳的放縦に墮したという。アンナ・コムネナおよび教会会議の決議は彼らが異端的熱狂者（エンスシアスタイ）の思想を吹聴したと断じた¹⁵。修道者の行いが世に受け入れられるのを良いことに異端の過剰・過激に走って道を踏み外し、恥知らずな逸脱にいたるというわけである。この宗教的熱狂を糾弾した異端のレッテル、エンスシアスタイとは、実にビザンツ史上最大ともいうべき異端メッサリアノイの数多い異名の一つを意味していた。

メッサリアノイという名はシリア語の「祈る人々」に由来する（このギリシャ語バージョン、エウキタイも同じく「祈る人々」）。その名が示すとおり、祈祷を重視した集団として、その起源はメソポタミアにあるとされるが、直接の由来となった原集団について詳しいことは全く分からない。むしろ、想定上原集団と告発されたものたちの内的つながり如何について、ビザンツ人たちは最初から意に介していなかったようである。後代には民間伝承に属する狼男ペトロス（ルコペトロス）を開祖に仕立て上げたりすることからも、起源の実際について確かな情報はなくともよかつたの

関わる。この点で、中世キリスト教の文脈において、近代宗教学的な用語として再定義されたような「霊性」の語を用いるには注意が必要である。

¹⁵ J. Gouillard, "Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). inspiration et autorité." *Revue des études byzantines* 36 (1978), pp. 53-57; B. Leib ed. Anna Comnena, *Alexiade*, vol. II. Paris 1967 (1943), p. 189 (X-1-6).

であろう。この異端告発の歴史は長く、4世紀以来15世紀の帝国滅亡にまで至る。告発された被告たちは聖職者であることもあり、そうでないこともあった。史上初の被告、アデルフィオスらは悔悛し異端を破棄する姿勢を示したが、彼らが「同類の者たち」との交際を行っていたことが判明したため、それは許されなかった。このアデルフィオスの例は後代の聖キュリオスの発言と合わせると興味深い。聖キュリオスはメッサリアノイの異端者たちは自分たちがその名において断罪されることを避けるためだけに、偽りの悔悛をもうしでるのだと警告している⁰⁶⁾。エフェソス公会議までの間に彼らは独自の教書『禁欲論』を保持していたとされるが、それ自体が伝えられている気配はない。ラムベティオスには『福音書』と称する独自の教典があったが、そのテキストを後代のメッサリアノイが引き継いだ気配もない。また被告たちの誰もそのメッサリアノイの名を自称したことはなく、むしろそれを忌避し単にキリスト教徒（クリスティアノイ）や「キリストの民（クリストポリタイ）」などと名乗っている⁰⁷⁾。被告たちにとって異端呼ばわりは心外であり、メッサリアノイという名はそのアイデンティティを預けられるものでは到底なくてどこまでもレッテルであった⁰⁸⁾。辞典的な整理を施せば、この異端は祈りの重視、教会制度の軽視、聖霊の感得（アイステーシス）を目指す神秘主義傾向、物質・肉体に宿る悪魔を駆逐するためとする悪魔論を有していたとされている⁰⁹⁾。しかしこれらはビザンツ千年の間で数々告発された被告たちの主張および、教父たちからの伝承情報をまとめ上げ、最大公約数的に抽出したものに過ぎない。

実際の告発の現場では、そうした思想内容よりも常に修道者としての逸脱のありかたにおいて異端メッサリアノイのレッテルが発効していた。4世紀の異端学者エピファニオスは、メッサリアノイはもともとユダヤ教ともキリスト教とも関わりのない異教の残滓で、メソポタミアにおいて教会らしきものを不埒なやりかたで営んでいると糾弾している¹⁰⁾。メッサリアノイが公会議規定で教会法上の異端とされたのは431年のエフェソス公会議からであるが、異端として断罪された最初のギリシャ語の記録は、383年に開催されたSide（トルコ南海岸、Pamphyliaの都市）の教会会議について、フォティオス（総主教858-867、877-886）の読書の記憶に頼らねばならない¹¹⁾。彼の『文庫』第52書によるとSideの会議で断罪されたアデルフィオスは、教会組織をないがしろにし、様々な機密を否定して、自らの聖書解釈で人を惑わしたとして断罪されている。彼は修道者

06) L. Ayres, "Articulating identity." in: F. Young, L. Ayres and A. Louth eds. *Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge 2004, p. 457.

07) J. Gouillard, "Le synodikon de l'Orthodoxie: édition et commentaire." *Travaux et Mémoires* 2 (1967), pp. 63-69. 「靈に生きる者たち（ブネウマティコイ）」と自称した例もあった。A. Guillaumont, "Messaliens." in: *Dictionnaire de spiritualité* 10 (1980), p. 1074.

08) メッサリアノイのレッテル性について着目し、全ビザンツ史における意義を考察した労作は K. Fitschen, *Messalianism und Antimesalianism: Ein Beispiel östkirchlicher Ketzergeschichte*. Göttingen 1998. なお、研究史それ自体をも分析の対象として、Messalian Controversy を論じたのは、C. Stewart, *Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to A.D. 431*. Oxford 1991.

09) もっとも充実した辞典項目としては、R. Staats, "Messalianer." in: *Theologische Realenzyklopädie* XII (1992), pp. 607-613.

10) F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, vol. 2. Leiden 1987, pp. 629-638. ダマスカスのヨハネネスはエピファニオスの叙述を借用。

11) R. Henry, *Photius Bibliothéque*, tom. I. Paris 1959, pp. 36-40. シリア語文典での言及は R. Lavenant, "La lettre a Patricius de Philoxène de Mabboug." *Patrologia Orientalis*, tome 30 fascicule 5 (1963), pp. 850-855.

でも聖職者でもない俗人であった。同じくして告発されたサバスなるものは、その禁欲の所行から去勢者（アポコボス）などと称されていた。また別の機会に告発されたラムペティオスは「俗人に過ぎず、むしろ詐欺師というべき」であったとされ、女助祭を採用して不埒におよんだことをとがめられている。このラムペティオスについて興味深いのは、彼の無罪を訴える弁論を張ったアルフィオスなるエジプトの主教がいたことである。彼は結局それに成功せず、自らも同じ異端の同調者としてその弟子ともども断罪されたという。この異端メッサリアノイの告発に際し、被告のために地位ある聖職者が弁護をかってでることは、1147年に結審したニフォンの異端メッサリアノイ＝ボゴミロイ断罪においてもみられた。修道士ニフォン自身、1143年にメッサリアノイ＝ボゴミロイとして断罪されたカッパドキアの2主教を弁護していたし、そのニフォンに対しては、当時の総主教コスマス2世アッティコスが弁護をかってでている。いずれも失敗し、彼らは断罪されたが、ここからこのレットルにまつわる嫌疑の内容が必ずしも教義論的、法的に明白なものではなく、その意味するところは、弁護者の立つグレーゾーンを多く残したものであったことがよみとれるであろう。

5世紀以降も異端学の伝統により、その神秘主義傾向や修道生活における諸逸脱を断罪した内容は伝わっていた。しかし、実際の審判における罪科の主要な構成要件においては必ずしも一致をみない。11世紀のパフラゴニアにてエレウテリオスなる者がメッサリアノイとして告発されているが、ここでの正統教会側の怒りは、彼が教会をないがしろにして独自に修道院をこしらえて修道活動に及んでいたことにあったようだ^②。同じ頃、プセロスはプラトンの対話編に擬した創作対話『悪霊の業について』を著し、そこではエウキタイ（＝メッサリアノイ）の悪魔論を登場人物に論じさせている。ここにはエピファニオスのころより付随している「サタニスト」としてのメッサリアノイ観が強調される。12世紀の異端学者、エウティミオス・ジガベノスにとってのメッサリアノイも、身体の内部に宿る悪魔は、その絶え間ない祈りをもってしか駆逐できないと考えている異常修道者集団である^③。その一方で修道士コンスタンティン・クリュソマルロスへのメッサリアノイ嫌疑に際しては、その断罪判決文からは新神学者シュメオンの神秘主義思想がみられた^④。その後15世紀に至るまでの静寂主義論争においても修道院内の神秘主義的逸脱修道士たちをさすものとして、メッサリアノイのレットルは登場する。

むしろビザンツ社会はメッサリアノイのレットルにおいて、その修道実践上の逸脱をすべてこのメッサリアノイの範疇に押し込めていたといえるかもしれない。ビザンツの伝統的悔悛宣誓文書においては、同類の異端は名辞を列挙されて同じ異端とみなされる。その異端レットルを尊重したビザンツにおける異端学にあつて、これほど異名をたくさん持つ異端は他にない。メッサリアノイ（異綴でマッサリアノイ）＝エウキタイに対して、フンダイタイ（異綴フンダギアギタイ。頭陀袋を身にまとった者たちの意）・エンクラティタイ（断食集団の意）・ボゴミロイ（異綴でボゴ

② Gouillard, "Quatre procès." pp. 44–53.

③ P. Gautier, "Le De Daemonibus du Pseudo-Psellos." *Revue des études byzantines* 38 (1980), pp. 132–133; Zigabeno, "Panoplia." in: J.-P. Migne ed. *Patrologia Graeca*, vol. 130. Paris 1864, cols. 1273–1290.

④ J. Gouillard, "Constantine Chrysomallos sur le masque de Symeon le nouveau théologien." *Travaux et Mémoires* 5 (1973), pp. 313–328.

ミロイ。ブルガリア語で神の憐れみを請う者の意)などの異名がある²⁵⁾。いずれも、最初からメッサリアノイの異名としてつけられたというよりは、その断罪記録をあとから整理した結果、メッサリアノイの同類としてくくられたと考えるべきであろう。特に異端ボゴミロイとの同一視には、修道者的性格の強調の意味があったと考えられる。ボゴミロイはブルガリア発とみなされ10世紀以降展開する有名な異端であるが、11世紀において既にフンダギアギタイもボゴミロイの異名とされている。12世紀以降のボゴミロイ嫌疑には常にメッサリアノイ嫌疑も付随し、ボゴミロイとメッサリアノイの両者はほとんど同義で用いられていた。評者の見解では、12世紀のビザンツ人たちにとって異端ボゴミロイはメッサリアノイ的な問題点と異端パウリキアノイ(マニ教徒)の二元論的逸脱をあわせた上に、その他あらゆる異端をあわせもったものたちであった²⁶⁾。異端ボゴミロイ呼ばわりは、およそあらゆる異端嫌疑に通用する万能レッテルになっていたのである²⁷⁾。にもかかわらず、15世紀に至るまでその異端メッサリアノイの名前が、異端ボゴミロイの名前と併記されていく。評者はここに、あらゆる異端種におよぶ罪状に加えて、その修道靈性における逸脱を別途糾弾しようとする同時代人の姿勢を見て取る。つまり同時代人がメッサリアノイの異端レッテルを用いるとき、それは異端であることを識別して断じるためのものというよりは、その「熱情」のあまり一線を超えがちな修道者の靈性をコントロールするものとして機能していたといえそうである。

同時代人のみならず現代までのビザンツの靈性を見る教父文献学・歴史学の目線もまた、その傾向を見せている。「ビザンツ人にとっての修道靈性とはなにか」といった議論では、カーナーの近年の研究も示すとおり、その過激な逸脱としての異端メッサリアノイの存在を無視できない²⁸⁾。実際、研究史においてメッサリアノイは、初期修道理念史の“陰”の主演でありつづける。峻厳で知られるシリアやエジプトの修道理念との距離をはかりつつビザンツ正統が修道理念を確立していく過程において、その逸脱・異端性を代表してメッサリアノイが立ち現れるのである。そのシリア語に由来する名を負う異端は、20世紀の研究史において、共住修道制を確立したい正教会教父との確執、あるいは理念的な連携が必ず取りざたされるほどの近接関係にあった。シリア語の靈的著作『階梯の書(Liber Graduum)』、正教会における修道靈性の代表格エジプトのマカリオスの『説教(擬書)』、また後代の新神学者シメオンの著作に「メッサリアノイ的傾向」を見て取る主張が次々と提出され論争をひきおこした²⁹⁾。そこでは異端性を認定することの是非よりも、メッサリ

²⁵⁾ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*. Leipzig 1908, p. 3; P. Eleuteri and A. Rigo, *Eretici, Dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio: una raccolta eresiologicala del XII secolo*. Venezia 1993, p. 136; Leib ed. Anna Comnena, *Alexiade*, vol. II, p. 189.

²⁶⁾ 「(ボゴミロイの異端は)昔から知られた2つのもっとも邪悪で卑しい2つの教えが融合したもので、それはいわばパウリキアノイ異端と称すマニ教の不敬とメッサリアノイ異端の厚顔さである。」B. Leib ed. Anna Comnena, *Alexiade*, vol. III. Paris 1989 (1946), p. 192 (XV-8-1).

²⁷⁾ 拙稿「12世紀ビザンツ帝国のボゴミール派問題——逸脱修道者弾圧の一例として——」『史學雑誌』109編7号(2000年)39-60頁参照。

²⁸⁾ D. Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley 2002.

²⁹⁾ メイエンドルフや土橋の整理に詳しい。なおビザンツの修道制については、大森論文を参照。土橋茂樹「ニュッサのグレゴリオスと擬マカリオス——*De instituto christiano*と*Epistola magna*をめぐる序説的概説——」『エイコーン』28号(2003年)52-71頁; J. Meyendorff, "Messalianism or Anti-Messalianism? A

アニズムと正統理念との乖離が大きくなかったことが確認される形となった³⁰⁾。正統とされる靈性史には多かれ少なかれメッサリアノイ的、あるいはそれに限りなく近い要素を見てとることができ、それでいて異端としてのメッサリアノイの実体については定まった見解がない。異端メッサリアノイとは、靈的生活者が陥りやすいとされる逸脱した靈性主義そのものを漠然とあらわしているといえそうである。

結論

池上著書の諸例において登場したような、制度的に囲い込まれずに宗教運動を遂行した者たちは、ビザンツ世界に確かに存在しており、彼らはその逸脱の瞬間において多くの場合、メッサリアノイというレッテルをもって我々の目の前にたち現われていたといえよう。そのレッテルの向こう側には、「民衆」的「宗教運動」に類似した強固な修道理念とそれを奉じる「靈性」の存在があるのは間違いない。池上氏がビザンツ世界において、同じテーマをもとめるとすれば、このメッサリアニズムをもってビザンツを代表する宗教運動とみなすこととなったであろうか。実際、度を過ぎた修行者としての「メッサリアノイ」たちは、池上氏が描く西欧の「民衆的宗教運動」の諸事例に見事に呼応する。そもそも隠修士の伝統は異端メッサリアノイとみなされかねないところで、カッパドキア3教父が作り上げた（正統的）共住式修道生活理念に対抗していた者たちである。彼らは鞭打苦行団のごとき示威行動も辞さない。自己去勢者や柱頭行者に似た活動をなし、またカタリ派の如く異端ボゴミロイの活動の片棒を担いだりもした。

しかし大きな違いもある。この「靈性」はビザンツ世界創設の古代末期以来、勢いを急激に増すことも衰えさせることもなく連綿とビザンツ世界に息づいていたという点であり、池上氏の諸運動がその盛衰を数世紀間のうちに完結したのとは対照的である。その連綿と続くビザンツの靈性史そのものとともにあるがゆえに、メッサリアノイはビザンツ最大の異端であった。そこで極端さをとがめられたような者たちが、メッサリアニズムとレッテルを貼られるが、ボーダーの内側にとどまる修道者は変わらず自分の思うところの修道理念に生き、ある者は聖人として人々の崇敬を集め、ある者はエセ聖者として笑われていった。熱情によって過激に走る誘惑に抗しつつ（あるいはそのまま突っ走ることで）、真摯な修道者でありつづけようとした彼らの靈性は、ビザンツならではの一つの緩やかな宗教運動を形成している。ベックはこうした修道靈性を「メッサリアノイ的」と敢えて呼び、教会史上途切れることのなかった現象とみなす³¹⁾。

また忘れてはならないのは、こうした靈的活動が宗教運動としてわれわれの目に留まるためには、それを問題視する同時代人のレッテル貼りの契機が不可欠であったことである。千年にわたって警戒の念をもって修道者たちを眺め続けた人々の靈性もまた、西洋中世の靈性史の一つの側面

Fresh Look at the "Macarian" Problem." in: *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten* II. 1970, pp. 585–590; 大森正樹「ビザンツの修道制」上智大学中世思想研究所編『中世の修道制』（創文社 1991年）19–39頁。シリア語修道文典『階梯の書』との関連についての議論は、M. Kmosko, *Liber Graduum*. Paris 1926, pp. cxv–cxlix（メッサリアノイとの関連）；*ibid.*, cols. clxx–ccxcii（史料編）。

³⁰⁾ Cf. S. A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*. Oxford 2006, pp. 190–191.

³¹⁾ H. G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*. München 1978, p. 278.

を示しているのは間違いない。その意味でビザンツ史における宗教運動問題の真の立役者は、修道の靈性をサーヴェイしていた側の同時代人であったと言っても過言ではあるまい。エセ聖者や、プロの占い師や精神詐欺師を除いて、自らの「靈性」を誇るものはいない。靈性は常に「それを見る眼」において認められ、語り継がれていく。西欧中世史家としての眼をもつ池上氏が、その大著で史料より掘り上げた「民衆」の「靈性」を語ったとすれば、メッサリアノイの存在を知るビザンツ史家の眼は、その史料をつむぐビザンツ人の靈性にまずは向けられねばならないのであろう。それはとりもなおさず、ビザンツ一千年の正教理念そのものと向きあうことであり、それについての総合叙述がなかなか困難な理由もここに明らかである。

近世フランスから見た宗教運動

—連続・変容・地域—

山本 妙子

はじめに

1. 中世から近世への連続と変容

- (1) 〈靈性〉〈民衆〉〈エリート〉概念
- (2) 中世の「民衆的靈性」と隠修士
- (3) 女性
- (4) 危機の時代の宗教運動

2. 宗教運動の地域性

- (1) 「ヨーロッパ中世世界」という視点
- (2) 南フランスの宗教運動
- (3) フランスにおける「鞭打ち苦行信心会」

おわりに

はじめに

本書『ヨーロッパ中世の宗教運動』は、ヨーロッパ中世世界の6つの民衆的宗教運動（「隠修士」「カタリ派」「少年十字軍」「ベギン会」「鞭打ち苦行団」「千年王国運動」）に見える靈性に注目し、その靈性と宗教運動の展開を考察した大著である。本書のように靈性という観点から中世ヨーロッパ世界像を提示する研究——しかも膨大な史料と研究文献に裏付けられ、各章には研究動向分析が盛り込まれている研究——は、これまで日本でほとんど試みられたことはない。そのため本書は中世史研究者に限らず、歴史・宗教・文学といった様々な領域の専門家や学生にとって有益であることは間違いない。

評者は近世フランスの宗教社会史、主にイエズス会の学院を中心に設立されたマリア信心会（Congrégation mariale）を研究対象としている。このような研究を進めている評者にとって、教会体制や社会構造の変化を宗教運動とそこに発露する靈性の展開に関係付ける本書は大変刺激的であった。そして評者の関心の中心は、本書で試みられた議論をいかにして評者の専門である近世に発展させるかという点にある。そこで本稿では、16・17世紀のカトリック社会において、本書で論じられるような宗教運動が、どのような点で連続しており、どのような点で変容したのかという問いをまず立てる。その後さらに議論を深めるために、宗教運動にあらわれる靈性と地域性の問題について論じる。

1. 中世から近世への連続と変容

(1) 〈靈性〉〈民衆〉〈エリート〉概念

本書の軸に据えられている概念は靈性である。池上氏の定義によると、〈靈性〉とは「物事の通常の秩序の外にある知性化を拒むもの、畏怖の対象たるヌーメン（聖なるもの）に向かい触発される心的機能 [中略] 身体性も主観性も超克した精神的感情」（2頁）である。通常、靈性という言葉で想起されるのは修道士や神秘家のそれであるが、池上氏はそのような〈エリート〉の靈性以外に「大衆的な靈性」（3頁）も想定する。本書の考察対象は、この「大衆的な靈性」、つまり「民衆的靈性」（*spiritualité populaire*）あるいは「民衆的敬虔心」（*piété populaire*）である。

ここで池上氏の「民衆的靈性」、とりわけその〈民衆〉概念について、合評会での議論も踏まえ整理してみたい。池上氏の考えによれば、「民衆的靈性」は「日々の生活における苦悩や希望を養分として急激に拡散」し、激しい宗教運動を引き起こすため、「日常の信心形態」ではなく「非日常的な宗教運動により強烈に現出している」（3頁）。この「民衆的靈性」の対概念には、「少数に共有された」〈エリート〉の靈性が据えられており、本書で想定される〈エリート〉は修道士や托鉢修道士らに代表される教会人と言えるだろう⁽¹⁾。それに対し池上氏は、〈民衆〉の宗教運動として、カタリ派、ベギン会、のちに言及する隠修士を取り上げている。つまり今述べた宗教運動を担った人々が〈民衆〉に含まれると言えるだろう。しかしながら担い手たちの構成を考えた場合、それらの運動が民衆的だと本当に言い切ることではできるのだろうか。カタリ派のなかには聖職者にして修道士たる「完徳者」が存在しており、最盛期に「社会上層民の宗教」「政治・文化のエリートの流行宗教」（184頁）とされた。また、ベギン会は「半聖半俗」で初期には貴族・都市貴族家系などが多数を占めた。つまり池上氏の考える〈エリート〉と〈民衆〉という対概念は、社会階層としてのエリートと民衆ではありえない。さらに言えば、合評会で池上氏が〈民衆〉を俗人と同義に扱うことを否定したように、この対概念は必ずしも聖職者と俗人とは明確に二分はできない。

さて、このあたりで評者の専門である近世に話を移したい。近世史家 R・タブノーの定義によると、靈性とは、外に現れる宗教実践や信心業よりも、キリスト教徒の生活や行動に深く浸透しているもの、本質的に人間と神との関係を規定するようなものである。さらに靈性は歴史的局面、場、社会階層次第で変化するとも考えられている⁽²⁾。このタブノーの見解は、靈性が精神的・内在的であるという点と、靈性を修道士や神秘家に限定していないという点では池上氏の見解と共通する。しかしながらここで一点留保しておきたい。池上氏が概念として用いる「民衆的靈性」とい

(1) 著者は前著『ロマネスク世界論』において、〈民衆〉とは「〈感情〉に自己の生と活動の価値の源泉および世界の真理の根拠を見だし、多少とも無意識的に文化を創造してゆく者たち」であり、〈エリート〉とは「〈思考〉に自己の生と活動の意味の源泉および世界の真理の根拠を求め、意識的な反省をもとに文化を創造してゆく者たち」と定義している。さらにこの前著ではロマネスク期の大多数の者たちが〈民衆〉に含まれるが、〈エリート〉の範疇に、俗人だが「〈思考〉により大きな比重をおいた」一部の王侯貴族、都市の上層市民の者も入ると考えられている。池上俊一『ロマネスク世界論』（名古屋大学出版会 1999年）410、459頁。

(2) R. Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique: 1610-1715*, t. 2. Paris 1980, pp. 395-396.

う表現は、近世フランスの宗教史研究においてはあまり用いられないことである⁽³⁾。「一般信徒の靈性」(spiritualité laïque)という表現は用いられるが、この表現は、内省を重視する信仰実践に共鳴し、信徒と聖職者により構成される宗教結社に加入し、慈恵活動や布教活動を展開したような篤信家(Dévots)に限定される場合が多い。近世において靈性というタームは、修道会や思想家やそれらの影響関係とともに、一般信徒が参加する宗教結社など団体において用いられる傾向にあり、靈性は単純に〈エリート〉〈民衆〉で二分できるものではないと言える⁽⁴⁾。のちに隠修士について具体的に論じるが、本書で論じられる宗教運動も近世においては、必ずしも池上氏の想定する〈民衆〉を主体とする民衆的宗教運動に括することはできず、発露する靈性も一概に「大衆的な靈性」とは言えない。そこで本稿では、本書の宗教運動の近世への連続と変容を知るために、民衆的宗教運動ではなく、教会体制の「外」あるいは「周縁」の宗教運動という視点を用いたい。具体的には、「周縁」の宗教運動として評者が興味深いと考える、(2) 隠修士、(3) 女性、(4) フランボワイアン期に見られる宗教運動をとりあげたい。

(2) 中世の「民衆的靈性」と隠修士

ロマネスク期の「民衆的な靈性を集約した人物」として本書で描き出されるのが、隠修士である。この集団は、修道院に下屬した形態の隠修士ではなく、10世紀末から12世紀前葉に活躍した「自由な隠修士」を指す。池上氏の分析によれば、彼らの靈性は〈清貧〉〈禁欲主義〉〈キリストへの帰依〉〈終末観〉〈贖罪〉に特徴付けられ、それはこの時代の民衆的宗教運動に現れた靈性を体現している。本書では、このような隠修士の靈性こそが中世の「民衆的靈性」をはかる規準として位置づけられているようである。しかしながら、それは近世の隠修士を念頭に置くと2つの点で疑問が起こる。

第1にゴシック期以降、本来マージナルな位置にいた隠修士は教会体制内にとり込まれ、「ヨーロッパでは隠修士の全盛時代はもう二度と戻ってこないだろう」(77頁)と捉えられている点である。しかしJ・サンソリュエは、フランスでは16世紀末から隠修生活運動が復興し、17世紀に隠修生活の全盛期をむかえたと主張する⁽⁵⁾。もちろん、多様な社会階層を含む近世の隠修士たちの

(3) 一方「民衆的敬虔心」についての議論は目にする。たとえば M. Venard, "Piété populaire et confessionnalisation." in: Idem, *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*. Paris: Cerf 2000, pp. 205-218; Idem, "Dans l'affrontement des réformes du XVI^e siècle. Regards et jugements portés sur la religion populaire." *Ibid*, pp. 187-204.

(4) たとえば「イエズス会靈性」、「イグナチウスの靈性」、「フランス靈性」など。Y. Krumenacker, *L'école française de spiritualité: des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*. Paris: Cerf 1999; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. 5 v. (Nouv. éd., sous la direction de François Trémolières). Grenoble: J. Millon 2006; L・ブイエーほか(上智大学中世思想研究所翻訳・監修)『キリスト教神秘思想史3 近代の靈性』(平凡社 1998年)。「一般信徒の靈性」については以下を参照。Y. Krumenacker, *op. cit.*, pp. 87-90; Ch. Berthelot du Chesnay, "La spiritualité des laïcs." *Dix-septième siècle* 62-63(1964), pp. 30-46.

(5) J. Sainsaulieu, "Ermîtes." in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t.15. Paris: Letouzey et Ané 1993, p. 775. ただし地理的には王国の東部辺境地域を主な対象とされている。近世フランスの隠修士に関しては以下も参照した。R. Taveneaux, *op. cit.*, pp. 84-94; S. Simiz, "Jean Sainsaulieu, historien français de l'érémisme." in: *Ermîtes et ermitages: Actes du colloque de Schengen, les 7 & 8 mars 2003*

靈性を一括りにすることはできないし、あくまでフランスに限定される事例であるため、サンソリュウのいう隠修士が、池上氏の考えるような「普遍的」性格の靈性の持ち主であると断言することはできない。しかし、近世においても隠修士たちは聖職者の特権を持たず、思い思いに農村、墓地、森のはずれで隠修者の庵に身を置き、多くの司教は彼らに規則を与えるのを怠っていた点には注目しなければならない。こうした教会の位階制の外に位置する彼らは、それゆえ、尊敬を集めながらもカトリック改革の進展する教会組織において規制、時として排除の対象となった⁽⁶⁾。つまり、近世においてもマージナルな隠修士が存在し、そこには常に教会秩序内にとり込もうとする動きとのせめぎあいを見ることができると言えよう。もう1つ重要な事実を付け加えておかねばならない。17世紀の隠修士たちは、ロマネスク期の隠修士に代表される中世の聖人伝に見られる隠修士の姿を好み、「砂漠の師父」の生活の模倣を理想としていた点である。つまり、中世の隠修士の運動は中世世界で完結されるものではなく、近世の隠修士にも影響を与えている。このような点に注目すれば、ロマネスク期の隠修士と17世紀フランスの隠修生活の復興との関係に議論を展開できるだろう。

第2の疑問は、隠修士は本当に「民衆的靈性」を体現していたのかという点である。たしかに本書では、ロマネスク期の隠修士の出身は、あらゆる身分・階層に渡っていることが指摘され、「詩篇さえ知らぬ無教養な隠修士」(55頁)の存在が言及されている。とはいえ貴族社会に属する家系の出身者が多く、のちに修道院の創設者となる人物も含まれていることも事実である。池上氏はこうした彼らの靈性が広範な民衆に共有されていたことを、当時の巡礼運動や教会建設運動などにも隠修士と同じ精神が見られることから説明する。しかしながら社会上層民の多い隠修士を「民衆的靈性」の代表として位置づけるのであれば、彼らと広範な民衆との靈性の影響関係について、さらに説明が必要だろう。ここで近世の事例を考えてみよう。近世における隠修士の出身階層は多岐に渡り、聖職者をはじめ貴族、軍人、カトリック同盟派、手工業者や農村住民も多かったとされる。隠修生活という意味では、サン＝シランの教えに触発された教養層からはじまった「ポール＝ロワイヤルの隠者」と呼ばれる隠修士グループも存在していた。つまり近世の隠修者とは、本書でいう〈エリート〉と〈民衆〉の混合体であり、「一般信徒と聖職者の曖昧な境域」⁽⁷⁾に位置していたと言えるだろう。さらに近世には、隠修士伝や隠修士が含まれる聖人伝の版画が出版流通していたという事実も見逃せない。聖人伝や文学のなかで理想化された隠修士の姿は、近世の隠修士だけではなく、彼ら以外の民衆に広く親しまれていた⁽⁸⁾。それに加えて隠修士たちは、貧者やベスト患者の埋葬などの愛徳の業や説教を通じて、民衆の根強い尊敬と支持を得ていたとも言われる⁽⁹⁾。以上は近世の事例であるが、本書においても池上氏は聖人伝のなかで語られる隠修士の〈慈愛〉の活動や説教について論じている(36-45頁)。また前著『ロマネスク世界論』におい

(Annales de l'Est 1 (2003)), pp. 219-236.

(6) こうした二面性については P. Masson, "Perceptions et réalités de l'anachorétisme Champenois." in: *Ermîtes et ermitages*, pp. 149-163 を参照した。

(7) H. Bernard, *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris: PUF 2000, p. 184.

(8) P. Masson, *op. cit.*, pp. 160-161; Idem, "Les ermites et le travail à l'époque moderne." *Annales de l'Est 1* (2007), p. 222.

(9) R. Taveneaux, *op. cit.*, pp. 89-91, 94.

ては、隠修士を〈民衆〉を代表する存在としながらも、「〈民衆〉と〈エリート〉を仲介・融合させる役割を担っていた」⁰⁰⁾と言及している。したがってカリスマを持つロマネスク期の隠修士は、「民衆的靈性」の体现者というよりむしろ、民衆に（そして後世の隠修士にも）理想あるいはモデルを与える媒介的存在だと言えるのではないだろうか。

(3) 女性

「周縁」の宗教運動の第2の事例として、女性の宗教実践に移りたい。本書では第三会やベギン会、また帰依者、完徳者とも半数近くが女性だったカタリ派なども含め、ゴシック期から俗人のまま敬虔な生活を望む女性が増加し、時に独自の運動を展開し、ゴシック後期には女預言者として発言権を持つという流れが描かれる。

近世ではそれ以前の時代と比べ、俗人女性がより積極的に宗教活動に参加する傾向を指摘することができる。周知のように、16-17世紀にかけてのフランスでは、観想修道会、あるいは世俗社会と積極的に関わり、慈恵活動や教育事業、海外宣教を行う活動修道会として多数の女子修道会が設立され、また、修道院改革に乗り出す卓越した女性の靈的指導者が輩出した⁰¹⁾。トレント公会議での禁域の規定とともに、女子修道会の多くは教会制度内にとり込まれることになるが、初期に禁域を設けず活動していた修道会も多かった。なかでも、本書にあるベギン会のような「半聖半俗」に近い形で「実践的な〈慈愛〉」を行っていた事例としては、既婚・未婚の俗人女性の兄弟会（信心会 *confréries*）からはじまった愛徳姉妹会 (*Filles de la Charité*) が重要であろう。この会は、創設者であるヴァンサン・ド・ポールの死後まで、修道誓願ではなく単式誓願のみで、終身誓願やその後規定される定期的誓願の更新も行っていなかった⁰²⁾。そして初期の愛徳姉妹会メンバーのなかには、未亡人であるルイズ・ド・マリヤックをはじめ、篤信家の妻たちが存在した⁰³⁾。また、たとえば、アカリ夫人は、パリの自宅にフランソワ・ド・サル、ピエール・ド・ベリユルなどいわゆる「フランス靈性」を形作る人々を集め、彼女自身、数々の女子修道院の改革や修道会の設立に関与することになる。このように教会体制外での私的な人間関係や男性との交流を通じて、女性が同時代の靈性の醸成に主体的に関与していたことは、近世の特徴だと言ってよいかもしれない。他方で日常の宗教生活においても、多くの未亡人による慈恵施設への寄付や、小教区の兄弟会で女性が大半を占めるものが存在したことから、共同体内の宗教活動への女性の積極的な参加が指摘できる⁰⁴⁾。近世には各身分に従った信仰生活が可能だとする思想が広がるなか、俗人のままで宗教活動へ参加する機会も増加する。女性の宗教運動は「日常の信仰形態」としてあらわれ、そこでは本書のゴシック期に靈性の中心的要素となる「実践的な〈慈愛〉」が重要な位置を占めていたと言える。

00) 『ロマネスク世界論』461頁。

01) R. Taveneaux, *op. cit.*, pp. 69-70, 81-83.

02) S. E. Dinan, *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Aldershot: Ashgate 2006, pp. 17-48.

03) L. Châtellier, *L'Europe des dévots*. Paris: Flammarion 1987, p. 117.

04) A. Lottin, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme? (1598-1668)*. Dunkerque 1984, pp. 259, 293-298.

(4) 危機の時代の宗教運動

池上氏によれば、ロマネスク期の隠修士に見られた普遍的で福音主義的な「民衆的靈性」は、ゴシック期に都市化や教会の体制化が進むにつれ、正統の周縁に位置する集団で〈慈愛〉を中心的要素として醸成されるようになった。その後、教会の内部分裂やペストや戦争を経験するフランボワイアン期に入ると、終末論が呼び水となって、一方では集団的かつ儀礼的贖罪運動が生じ、さらに神秘主義者を輩出する。このフランボワイアン期は、「民衆的靈性」が「14世紀前半で閉塞状況に陥る」(585頁)と表現されるように、ロマネスク期の靈性が変容するとともに衰退・墮落するという物語の終着点である。

しかしながら池上氏の言うように、フランボワイアン期が本当に靈性の衰退の終着点なのだろうか。実のところフランスの宗教戦争期においても、終末論の影響、キリストの受難への愛、鞭打ち苦行、行列など、フランボワイアン期と現象面で類似する宗教運動を確認することができる。たとえば、まず本書で取り上げられている、信徒による自発的結社であり自律性の高さを特徴とする「鞭打ち苦行信心会」が1560年以降、急激に増加したことが指摘できる。それまで比較的少数のサークルにとどまっていた活動が、多数の社会階層を含んで人員面でも膨れ上がり、地理的にも南仏を越えて拡大した。そしてこの時期の「鞭打ち苦行信心会」は、プロテスタントの脅威に対する反異端運動となり、以前に比べて大衆化かつ政治化する傾向が指摘される⁽⁵⁾。こうした民衆の熱狂と同時期の1583年、ヴァロワ王朝存続の危機に直面した国王アンリ3世も、宗教戦争と〈貧困と災害〉で混乱に陥っている王国と臣民の救済のために、神の慈悲を乞う贖罪行動に奔り、「鞭打ち苦行信心会」をパリで設立している⁽⁶⁾。また、D・クルゼが指摘するように、終末論的恐怖が蔓延するなか、まさに同じ1583年に集団的贖罪行動として、フランボワイアン期のピアンキに類似した白衣行列(Processions blanches)が出現したことも興味深い⁽⁷⁾。さらにA・E・バーンズによると、宗教戦争後の「鞭打ち苦行信心会」は、贖罪・悔悛の鞭打ちから黙想の実践や慈善活動へと信心業を変化させた⁽⁸⁾。これは本書にある〈慈愛〉が靈性の中心的要素となる15世紀のイタリアの

(5) A. E. Barnes, "The wars of religion and the origins of reformed confraternities of penitents: a theoretical approach." *Archives de Sciences sociales des Religions* 64-1 (1987), pp. 117-136; M.-H. Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous et Dieu pour soi: histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*. Paris: L'Harmattan 2007, p. 127.

(6) この設立背景にはフランスの混乱を収めるため王の贖罪が必要と考えるカルロ・ボロメオの助言や、この会の規約を作成、南仏で「鞭打ち苦行信心会」設立に貢献した、アンリ3世の聴罪司祭のイエズス会士エモン・オジェの影響が指摘される。F・A・イエイツ(高田勇訳)『16世紀フランスのアカデミー』(平凡社 1996年) 207-236頁。

(7) 1583-1584年ピカルディやシャンパーニュを中心に生じた自発的な巡礼。白布を着た数百人の巡礼者たちは裸足で手に蠟燭を持ち、歌いながら行列した。ピアンキと類似点はあるが聖体や赤い十字の有無など相違点を挙げ、直接的な関連はないとされる。D. Crouzet, "Recherches sur les processions blanches: 1583-1584." *Histoire, Economie et Société* 4 (1990), pp. 511-563.

(8) この転換をバーンズは16-18世紀の「鞭打ち苦行信心会」の規約の比較から、従来論じられてきた「靈性の墮落」ではなく、靈性のタイプの変化と表現し、転換後の信徒の宗教生活に浸透したものを「対抗宗教改革の靈性」と呼び、16世紀にイエズス会などにより促進された「黙想的信心と社会的行動主義の結合」と議論している。A. E. Barnes, "From ritual to meditative piety: devotional change in French penitential

転換 (441-443 頁) と類似している。たしかに 16 世紀以降の宗教運動には、宗派对立の影響が強くあらわれているため、フランボワイアン期と宗教戦争期の宗教運動の類似点ばかり安易に主張することはできない。しかし、これらの宗教運動やその根底にある霊性の出現は、危機の時代を特徴付ける現象と捉えることもできよう。

隠修士、女性の宗教活動、フランボワイアン期にみられる宗教運動は、近世においても教会体制の周縁に位置している。いずれも宗教改革後の宗派对立という新しい時代背景のなかで進展するが、同時に本書で指摘される中世の「民衆的霊性」を継承した側面も確認できる。こうした近世の事例を考慮するならば、池上氏の提示したロマネスク期に見られる霊性がフランボワイアン期で衰退することで完結する物語とは別の視点で、霊性と社会の連関を再考する余地があると言えよう。

2. 宗教運動の地域性

(1) 「ヨーロッパ中世世界」という視点

池上氏はこの大著において、細分化・専門分化しつつある近年の歴史学研究を批判的に省み、「ヨーロッパ中世世界を宗教運動とその〈霊性〉を軸に見直してみる」(2 頁) ことを主眼として一つのヨーロッパ中世世界像を描きだそうとしている。そこでは、池上氏の「ロマネスク期にヨーロッパ世界が誕生した」⁹⁹⁾という見解と、それを支える、ヨーロッパ全域で感受される統一的な「キリスト教世界」(Christianitas) を参照枠としたロマネスク期に発露する霊性も、きわめて「均質的」で「統合性」があるという見通しで裏打ちされている (272 頁)。

本書は、ゴシック期以降には都市化や教会の体制化、フランボワイアン期には国家の台頭と封建制の衰退により、それまで教皇・皇帝を権威とする国境のない「ヨーロッパ世界」が崩壊し、そのなかで統一的な「キリスト教世界」のイデーが弱まると、霊性もまた地域や都市ごとに分散割拠し、多様化していくと議論を進める。ゴシック期の宗教運動として池上氏はラングドック地方のカタリ派やネーデルラントやドイツのベギン会を挙げ、ヨーロッパ各地にこれらの運動(あるいは類似の運動) が展開したと想定している。しかし合評会で杉崎氏が指摘したように、むしろ池上氏が南フランスのカタリ派などで論じた、ヨーロッパ内部の地域性に関する議論が重要だと評者は考える¹⁰⁰⁾。したがって、ここでは南フランスを例に宗教運動の地域性について近世の視点から考察してみたい。

(2) 南フランスの宗教運動

ゴシック期の民衆的宗教運動として取り上げられているカタリ派が、なぜ南フランス、なかでもラングドック地方に浸透したのか、この理由を池上氏は南フランス独自の文化的風土、社会構造に求めている。つまり、ラングドックには、地方特有のカストルム(城塞集落)という諸社会階層が入り交じり生活する場が存在し、そこでは「南仏的『封建制』」(181 頁) とされるロマネスク的な

confraternities from the 16th to the 18th century." *Journal of ritual studies* 1-2 (1987), pp. 1-26.

⁹⁹⁾ 『ロマネスク世界論』403 頁。

¹⁰⁰⁾ 杉崎泰一郎「コメント 2」本書、25-29 頁。

「誓約によるゆるやかな相互的誠実関係」(180頁)が成立していた。そして、この社会環境が生み出す社会的結合や価値観が、カタリ派の活動形態や信仰のあり方を支えていたと説明する。

この議論で興味深いのが、南仏特有の「風土と住民の資質」(164頁)、そして「ソシアビリテ」(sociabilité)が宗教運動の展開と靈性に関係するという指摘である。「ソシアビリテ」という概念で直ちに想起されるのは、「南仏特有のソシアビリテ」という用語を使用し、プロヴァンス地方特有の「濃密な人間関係」や「地方気質」を描き出そうとしたモリス・アギュロン⁽²⁾の研究である。この概念自体はいまや南仏に限られることなく、社会的紐帯や社交形態を示す概念として人口に膾炙している。しかし、ここで評者が注目したいのは、アギュロンが「南仏特有のソシアビリテ」という結論を引き出すために対象としたのは、本書で論じられている「鞭打ち苦行信心会」をはじめとする自発的結社だという点である。

さらに注目したいのは、池上氏が「南仏的封建制」を説明する際、同じ現象が起きなかった北方ヨーロッパと比較することで、社会構造の相違を指摘している点である。この差は、北方世界が早期にゴシック世界に突入したのに対し、ラングドック地方はロマネスク世界が残存していたことに起因すると主張する(207頁)。また、池上氏はこうした南方と北方との差異を「鞭打ち苦行団」を対象とした靈性についての考察でも同様に提起している。ただしこの議論では、北仏と南仏ではなく主にイタリアとドイツを比較し、運動が集団として定着する形態とラウダに現れる靈性について差異を指摘している⁽³⁾。いずれにせよ、このような池上氏による具体的な指摘からは、「ヨーロッパ中世世界」は必ずしも均質な靈性を持つ空間ではなく、南北における相違が認められると解釈できよう。評者の専門とするフランスは、こうしたヨーロッパ南北の地域性を特に内包する空間であり、その特徴は国家として中央集権を強める近世においても連続していたと考えられる。次に本書では詳しく論じられていないフランスの「鞭打ち苦行信心会」の事例から、この地域性の問題を検討してみたい。

(3) フランスにおける「鞭打ち苦行信心会」

フランスの「鞭打ち苦行信心会」がいつ成立したのかについて、明確な情報は残っていない。もともと早期の事例として、1226年にプロヴァンス地方のアヴィニオンで設立された団体(Pénitents gris de la Sainte Croix d'Avignon)を確認できる⁽⁴⁾。この団体はアルピジョワ十字軍の最中、アヴィ

(2) M. Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence: essai sur la sociabilité méridionale*. Paris : Fayard 1968. また日本での「ソシアビリテ」論に関して二宮宏之『フランスアンシアン・レジーム論——社会的結合・権力秩序・叛乱』(岩波書店 2007年)第Ⅱ部「社会的結合」などを参照。

(3) 運動の定着の比較は以下の通り。イタリアでは1260-61年、鞭打ちを行いながら町々を練り歩いた「鞭打ち苦行団」運動の発生後、まもなく恒常的な組織として「鞭打ち苦行信心会」が成立する。この「鞭打ち苦行信心会」は、他の兄弟会のように托鉢修道会などと緊密な関係を持ち、鞭打ちの信心業とともに互助的な活動も行った。一方、ドイツでは鞭打ち苦行をする専門組織は存在したが、イタリアのように運動が「鞭打ち苦行信心会」として定着する現象は見られないと池上氏は考えている(434頁)。他方でラウダの比較は以下の通り。ドイツではイタリアより贖罪の念が強烈に表現されていることが指摘される(454頁)。これに関しては、合評会でも赤江氏により、説教集の贖罪の教説にも同様の傾向が見られることが指摘され、地域差異の議論の重要性が提起されている。

(4) この団体は15世紀に一度消滅し、その後1523年に再建されている。A. E. Barnes, "From ritual to meditative piety", pp. 3-4; B. Montagnes, "Les origines historiques des compagnies de pénitents de Provence."

ニオン制圧の翌日に仏王ルイ 8 世が設立したとされる。ただし、それが設立当初から、のちの「鞭打ち苦行信心会」と同じ組織であったかどうかは不明である。次に史料にあらわれる事例は、1306 年 3 月 20 日であり、この日にマルティグをはじめとするニース近辺の複数の都市で「鞭打ち苦行信心会」が設立されたとする記録を確認できる。ただしこの記録は、ジェノヴァのドミニコ会修道院で設立された団体の規約の写しだと推測される。つまり実際には、上記の日付はこの規約に記載されたジェノヴァの団体の設立年であり、マルティグなどの団体はこの規約を借用したにすぎない。したがってプロヴァンスの諸団体の正確な設立年は不明であるが、最初期の「鞭打ち苦行信心会」は、ジェノヴァから伝播し、ニース近辺に広がったという経路は想定してもよいだろう。史料上確実に「鞭打ち苦行信心会」の設立が裏付けられるのは 15 世紀末であるが、やはりここでもイタリアからの影響・波及が指摘できる。たとえばアヴィニオンではフィレンツェ人によって、マルセイユでは上記のマルティグの団体の娘会として「鞭打ち苦行信心会」が設立されている²⁰⁴。

ところで、池上氏は「鞭打ち苦行信心会」がイタリア固有なもの(428 頁)と考える一方、北方世界の鞭打ち苦行を行う組織にもイタリアの規約が伝播し、援用されるようになったと推測している(434 頁)。この議論において、上記の南仏の「鞭打ち苦行信心会」の導入の事例はきわめて重要だと考えられる。なぜなら、南仏の「鞭打ち苦行信心会」の導入には、イタリアの「鞭打ち苦行信心会」の規約の伝播を介した影響・波及が指摘できるからである。そして、残念ながら 15 世紀南仏の「鞭打ち苦行信心会」のラウダ史料に関して評者は無知であるが、それがジェノヴァの規約を受容したという理由で、いわゆる南の靈性に近いと推定できる²⁰⁵。

すでに述べたとおり、フランスにおいて「鞭打ち苦行信心会」は宗教戦争時に広範囲に伝播するが、近世を通じて定着した事例は南仏に集中しており、フランス北部では必ずしも成功したとは言えない。一般的にこの理由は、南仏の人間関係や団体の持つ「南欧的敬虔」あるいは「バロック的敬虔」、そして宗教戦争後の運動の収束とカトリック同盟派の団体の解散を求める王権側の対応が原因とされる²⁰⁶。しかしながら、これはあくまで一般論であり、なぜ南仏に集中的に定着したのかという問題に対しては、靈性と政治・社会・経済構造との関係から今後検討する必要があるだろ

Provence Historique 34 (1984), p. 127.

²⁰⁴ 南仏・プロヴァンス地方の「鞭打ち苦行信心会」の起源と展開に関しては主に以下を参照。B. Montagnes, *op.cit.*, pp. 125–133; M.-H. Froeschlé-Chopard, *op.cit.*, pp. 49–62; マルセイユに関しては A. E. Barnes, *The Social Dimension of Piety. Associative Life and Devotional Change in the Penitent Confraternities of Marseilles (1499-1792)*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press 1994 を参照。

²⁰⁵ ジェノヴァの規約の写しであるサン・ロラン・ド・ヴァール(ニース近辺)の規約を検討すると、本書で扱われているアッシジの規約のように、キリストの受難への信心が強烈にあらわれ、鞭打ち苦行の定期的実践、会員間の連帯、相互扶助、道徳的な生活態度の規定や会員内で選出される会長の権限の強さなどの類似の特徴がみられる。ただし本書で強調されている告解・聖体拝領は年 4 回、ミサに週 2 回出席するよう規定され、頻度は低いようである。M.-H. Froeschlé-Chopard, *op. cit.*, pp. 53–58.

²⁰⁶ M. Agulhon, *op.cit.*, pp. 87, 116–120; M. Vovelle, “Travaux et enquêtes: géographie des confréries à l’époque moderne.” *Revue d’Histoire de l’Eglise de France* 69 (1983), pp. 259–268. カトリック同盟派との関係では、たとえば「鞭打ち苦行信心会」に反対する 1594 年のパリ高等法院の裁定などが挙げられる。M. Venard, “Les confréries en France au XVI^e siècle et dans la première moitié du XVII^e siècle.” in: *Société, culture, vie religieuse aux XVI^e et XVII^e siècles. Actes du Colloque de 1995. Bulletin No. 20.* Paris 1995, p. 53.

う。この南仏の「鞭打ち苦行信心会」の事例からは、近世においても国家という枠組みでは捉えられない地域性が示唆されており、それは池上氏が検討した中世の事例と相通じるところがある。地域性の問題という観点から、中世から近世へと繋がる宗教運動や霊性の展開を、あらためて再構築することが可能なのではないだろうか。

おわりに

以上、近世フランス宗教社会史における近年の研究成果に基づき、中世から近世への移行、そしてフランスが内包する地域性という2つの観点からコメントと疑問を提示した。本稿では、本書で取り上げられる宗教運動を、民衆的宗教運動というよりは「周縁」の宗教運動として捉えることで、近世へ議論を発展させるよう試みた。それでは最後に、17世紀のフランス・カトリック社会における「周縁」の宗教運動とそこに発露する霊性の連続と変容について、評者の専門である17世紀の宗教結社の事例も交えてまとめてみたい。

連続する側面として、第1に宗教運動の周縁性が挙げられる。1615年にトレント公会議の決議が受容されたフランスでは、17世紀を通じて教会体制や宗教生活の組織化が進展していた。この反面、組織化されていく宗教生活から離脱し、霊的自由を求める隠修生活の再燃も生じた。隠修士や女性、「鞭打ち苦行信心会」などの自律性の高い信徒団体は、司教による統制、教会体制内にとり込まれる動きと絶えずせめぎあっていた。第2に宗教運動の地域性を挙げたい。池上氏は、16世紀以降の宗派對立の時代では、国家が宗教の本来の枠組みになる(385頁)と展望する。評者はこの見解に必ずしも反対するわけではないが、すでに論じたように、近世にはいってもイタリアからの影響を多分に受け、北フランスとは異なる展開を見せた南フランスのように、国家という枠組みを越えた地域性を中世以来保ち続けていた地域もある。さらに池上氏は、ゴシック期以降、宗教生活への俗人の積極的参加と世俗社会の伸張とともに、都市的な社会的結合関係が宗教運動の形態と霊性の性格の決定要因となるとする(593頁)が、これは、17世紀に至るまで連続している。近世フランス社会では、都市社会の発展、そして個人の自由意志による善行の実践を重視したトレント公会議の決議の受容を背景に、相互扶助、慈恵活動、改宗・宣教活動などを行う多様な形態の宗教結社が重層的に重なり合い、それらが霊性の醸成の場、宗教生活の紐帯の場として機能していた。またこうした宗教結社や女性の宗教実践では、ゴシック期以降の霊性の中心的要素となる〈慈愛〉が重要な要素となっている点も見逃せない。本書では詳しく論じられていないが、ゴシック期から盛んになる兄弟会や主に慈恵活動を行う15世紀の「鞭打ち苦行信心会」など、のちに多くの慈善事業へと結実する中世の一般信徒の運動の連続が指摘できる。

他方で変容した側面もある。宗教結社を例に考察すると、近世の宗教運動には、個人を介して教会体制の「内」と「外」が交差する形態も存在した。たとえば、秘密主義を採用した非公認の宗教結社である聖体会(Compagnie du Saint-Sacrement)は、教会体制外の運動にもかかわらず、多数の俗人とともに教会人である司教も複数参加していた。さらに、この聖体会の参加者は、イエズス会と繋がりを持つマリア信心会にも同時に参加し、聖体崇敬(キリスト中心主義)と聖母崇敬、個人の完徳を目指す内省的宗教実践を慈善、改宗・宣教といった社会的活動と有機的に連関させていた。近世においては、とくに複数の団体や人的結合を経験するなかで、崇敬と信心業が相互補完

れることで醸成される霊性が存在した。こうした宗教結社ではぐくまれた霊性は、「使徒的生活」「慈善」「福音主義」「キリストの人性の模倣」など、中世の「民衆的霊性」の一部を理想として継承しつつも、より個人的・内面的な傾向が深まったと指摘できるだろう⁴⁷⁾。

中世世界全体を対象としながらも、霊性の変容を教会体制、社会構造の変化と有機的連関において論じた本書は、過渡的なフランボワイアン期からの近世への転換と連続を考察するうえで重要な視点と論点が内包されている。池上氏は、14世紀末のウィクリフやフスに見られるような宗教改革へと通じる新たな宗教運動が現れ、中世とは性質の異なる「福音主義」が広まると展望している(598-9頁)。しかしそのみならず、たとえばプロテスタンティズムの勃興とそのカトリシズムとの相克や、宗教改革と併走するカトリック内部の刷新運動との関連、そして「日常の信心形態」やヨーロッパ内部の地域性の問題もまた、14世紀後半から16世紀にかけての宗教運動の推移を明らかとするうえで、今後議論されるべき重要な主題となるだろう。

⁴⁷⁾ 聖体会とマリア信心会に関しては、坂野正則・山本妙子(共著)「17世紀パリにおける篤信家ネットワークの編成——聖体会と貫頭信心会を中心に」『クリオ』21号(2007年)67-84頁を参照。

2. 宗教運動の震源

櫻井 康人

藤崎 衛

青谷 秀紀

「十字軍」と「少年十字軍」

——十字軍研究の立場から見た「ヨーロッパ中世の宗教運動」——

櫻井 康人

はじめに

1. 「十字軍精神」にかかわる問題
 - (1) 「純粋な」十字軍精神とは？
 - (2) 「十字軍＝軍事的＝暴力的」？
2. 「少年十字軍」にかかわる問題
 - (1) *Quia maior* と *Ad liberandam* に見る「少年十字軍」
 - (2) 十字軍説教との関連の可能性

おわりに

はじめに

池上俊一による『ヨーロッパ中世の宗教運動』。研究領域・時代・テーマが細分化の一途を辿る我が国の西洋史研究に対して警鐘をならす一冊である。幅広いパースペクティブを持つ本書に対しては、すでに小澤実による紹介、鶴岡賀雄・杉崎泰一郎・赤江雄一による広い視座からの疑問が提示され、それに対する池上の返答もなされている⁽¹⁾。加えて、評者には本書の全体像を覆い、その根幹に関わるようなコメントを行うような能力は、恥ずかしながら備わっていない。従って、本稿は十字軍研究に片足を突っ込んでいる一人の中世ヨーロッパ史研究者が、自身の研究領域から戯言を述べているに過ぎない。それはあたかも、西欧中世の民衆的霊性という東の横綱に真っ向から勝負する力士・池上に対して、観客席から歓声や罵声を挙げ、座布団を投げているに過ぎないようであるかもしれない。しかし、観察を行うポイントは、椅子席ではなく砂かぶりである。力士と観客との距離は決して遠くはないのである。場合によっては、観客が土俵に踏み込むことさえ可能である。あらゆる分野の中世ヨーロッパ史研究者、いやさらにはあらゆる地域・時代の歴史研究者が土俵に上がることが許される、本書にはこのような魅力に溢れているし、当然のことながら、池上自身も本書があらゆる領域の歴史研究者にとって一つの磁場となり、スプリング・ボードとなることを望んでいるであろう。この点においては、すでにその目的は達成されていると断言してよいであろう。

さて、前置きが長くなったが、以下では本書を読み、感じ、考えたことを書き連ねていきたい。ただし、評者に求められているのは十字軍研究者からのコメントであるので、必然的に第3章「少年十字軍」に視点が集中されることを予め断っておく。

(1) 本誌フォーラムを参照。

1. 「十字軍精神」にかかわる問題

(1) 「純粋な」十字軍精神とは？

まず目についたのは、筆者が使用している「純粋な」という形容詞である（224頁、264頁など）。評者がここでこの形容詞を取り上げるのは、その語そのものに対して異論があるからではない。これまでの十字軍研究の成果における位置づけが十分に説明されないままに、この語が用いられているからである。確かに多元主義的十字軍観についても簡単に触れているが（226-227頁）、本書が今後持つであろう強い影響力を考えると、十字軍研究の分野における筆者の学術的スタンスをより明確にするためにももう少し説明を加えて欲しかった⁽²⁾。他に、「十字軍理想は減退し」（102頁）、「十字軍はまったく流行遅れとなり」（384頁）、「最後の十字軍の失敗（1396年）」（488頁）、「教皇クレメンス5世が遣わした、十字軍に擬せられた軍事遠征」（552頁）のような表現を十字軍史家の目から見ると、筆者がフランス人研究者に多く見られる民衆主義的十字軍観の立場に立っているのは明白であるが、ここではこの点に関して補足しておきたい。

これまで我が国において、八塚春児がJ・ライリー＝スミス学派とも言える多元主義的十字軍観を多く紹介し、民衆主義的十字軍観に立脚してきた我が国における十字軍像を修正しようと試みてきた。例えば、第4回十字軍に付される「逸脱した」、非聖地十字軍に付される「政治的な」というネガティブな形容詞・形容動詞は、教皇による十字軍特権、すなわち教会の敵と戦うことによつて得られる贖罪という観点から見ると、妥当な表現とは言えないのである⁽³⁾。むしろ、多元主義的十字軍観からすると、「少年十字軍」は「十字軍」ではなくなってしまう。しばしば批判的意味合いを込められて「教皇中心主義」とも言われる多元主義的研究は、民衆主義的十字軍観への批判を出発点とし、その対極に位置する観点から研究が進められてきた。十字軍の発動者たる教皇を視点の中心に置いた多元主義と、十字軍の参加者に視点の中心を置いた民衆主義の双方が接点を見いだせるはずもなく、近年に至るまで両者の主張は平行線を辿るままである⁽⁴⁾。

ただ、一歩身を引いてこのような研究状況を客観的に眺めると、双方の主張はそれぞれ異なる次元において正しいと言える。ここで重要になってくると思われるのは、十字軍運動を貴族・王侯君主・民衆という3つの潮流として捉え、それを統御する舵取り役としての教皇というヴィジョンを与えたP・トゥベールの指摘であろう⁽⁵⁾。このような観点から見ると、「純粋な」・「逸脱した」・「政治的な」といった言葉は十字軍運動に関わるスタンスの違いから生じるものであり、それを

(2) 十字軍研究における学派については、拙稿「十字軍運動」佐藤彰一・池上俊一・高山博編『西洋中世史研究入門 増補改訂版』（名古屋大学出版会 2005年）118-120頁、参照。また、「民衆十字軍」の捉え方については、八塚春児『十字軍という聖戦』（NHKブックス 2008年）126-136頁（以下、「十字軍」と略記）、参照。

(3) 八塚「『非聖地十字軍』と十字軍の『政治化』」『月刊歴史教育』3号（1979年）36-41頁；同『十字軍』80-108、156-189、220-230、235-240頁。

(4) これに関しては、拙稿「マルティン・フォン・バイリスの『十字軍』」前川和也編著『空間と移動の社会史』（ミネルヴァ書房 近刊予定）89-112頁（以下、「マルティン」と略記）を参照。

(5) P・トゥベール（佐藤彰一訳）「事件と構造：歴史方法論の一問題——1212年『子供十字軍』に寄せて——」佐藤彰一編『ピエール・トゥベール教授招聘事業報告書』（名古屋大学文学研究科 2007年）59頁。

いる場合はあくまでも同時代の文脈に根拠が求められ説明されるべきであり、現代人の価値判断から用いられるべきではないのである。同時に、「少年十字軍」を「十字軍」とするか否かも、歴史概念上の問題にではなく、同時代人の心性の上に置かれなければならない。後で具体的に述べるように、評者としては「少年十字軍」も十字軍運動全体の文脈上に置かれるべきであると考えたいが、それが「純粋な」ものであるとは言いがたいと考える。

関連して、もう1つ気になったのが「最後の十字軍の失敗（1396年）」（488頁）という表現である。やはりこの点でも民衆主義的十字軍観が反映されている。一方で、多元主義的十字軍観に限定されず、概ね近年の研究がニコポリス十字軍以降も十字軍運動が続いた（後期十字軍の存在）ということで見解の一致を見ている状況を考慮に入ると⁽⁶⁾、あえて上のような表現を用いたことに対する説明は必要不可欠である。鶴岡の指摘にもあるが、本書はロマネスク期にもっとも純粋なかたちで実現した民衆的霊性が衰退・劣化していく過程を描くものである⁽⁷⁾。だからといって、十字軍運動という現象がそこに付き合わされてもよいのであろうか。衰退・劣化かあるいは時代による変化か、といったような判断は簡単には下せないものの、筆者による十字軍運動の捉え方が一方通行的である感は否めない。

(2) 「十字軍＝軍事的＝暴力的」？

さらにもう1つ問題として感じるのは、筆者自身が「十字軍＝軍事的＝暴力的」との図式を頭の中に持っているようであることである（139頁、512-517頁）。そしてここには2つの問題が絡んでくる。1つは日本語の「十字軍」という表現に関してである。別のところですでに触れたのでここでは詳述しないが、「十字軍」という日本語そのものが誤訳的であることを考えると、それを軍事的活動に限定して考えることはその一側面しか捉えていないことを意味するであろう⁽⁸⁾。

そしてもう1つの問題は研究史の上にある。この点についてもすでに幾つかのところでは触れているので、ここでは簡単に記すこととする⁽⁹⁾。かつて、13世紀末に十字軍運動が終焉したとの見解が主流を占めた1970年代までにおいては、「平和的な」ミッション活動が「軍事的」な十字軍と対置され、前者の活性化が後者の活力を抑制していった、と考えられていた。しかし、近年の研究状況では、ミッション活動も「精神的十字軍」などと呼ばれ、十字軍活動の一環として、すなわちそれこそ「十字軍精神」の一形態として捉えることが一般化しているのである。確かにカタリ派やヨアキムの考えで十字軍の軍事的側面を否定していたのかもしれないが、十字軍運動そのもの

(6) 拙稿「後期十字軍再考(1)——14世紀の聖地巡礼記に見る十字軍観——」『ヨーロッパ文化史研究』7号（2006年）（以下、「後期十字軍再考(1)」と略記）、2-6頁。

(7) 鶴岡賀雄「コメント1」本誌、19-23頁。

(8) 拙稿「2007年度歴史学研究会大会報告批判・合同部会・中村報告批判」『歴史学研究』835号（2007年）53頁。なお、我が国における十字軍研究の歩みについては、八塚「十字軍事始」『史遊』8号（1999年）69-89頁；同「日本における十字軍研究(一)―(五)」『史遊』9-13号（2001-2006年）23-49頁、63-87頁、15-42頁、45-59頁、15-53頁；同『十字軍』9-22頁、参照。

(9) 拙稿「収穫は多いが、働き人は少ない」——リコルド・ダ・モンテ・ディ・クローチェに見るミッションと十字軍——『西洋史学』214号（2004年）65-68頁；拙稿「13世紀聖地周辺域における托鉢修道会士の活動——ムスリムの改宗作業とキリスト教徒の回心作業を中心に——」『東北学院大学論集（歴史学・地理学）』39号（2005年）33-36頁；拙稿「後期十字軍再考(1)」4-5頁。

を否定していたのかはまた別の次元での考察が必要であろう。いずれにせよ、ここにおいてもあえて近年の十字軍研究の動向とは異なるスタンスを取ることに對する説明が要求される。

以上のことが筆者の主眼に照らし合わせたコメントではないことは、重々承知している。しかし、多少くどくどと批判めいたことを書いたのは、本書の持つであろう影響力を考えた時に、ただでさえ十字軍研究の現状に明るくない我が国において、さらにその状況が悪化することを恐れたからである。

2. 「少年十字軍」にかかわる問題

さて次に、目先を変えて「少年十字軍」そのものに焦点を当てる。本書が従来の研究とは異なる角度から明らかにした「少年十字軍」の諸相に刺激を受けた形での、十字軍研究者からの補足(蛇足?)を行っていきたい。これを行うに当たっては、上述のトゥベールの指摘を意識しつつ、十字軍の舵取り役である教皇と、参加者である「少年」の相互作用に特に目を向けていく。

(1) *Quia maior* と *Ad liberandam* に見る「少年十字軍」

まずは「少年十字軍」が教皇の十字軍政策に与えたであろう影響を、2つの教皇勅書から見出してみたい。ここで言う2つの勅書とは *Quia maior* (1213年4月) と *Ad liberandam* (1215年11月: 第4回ラテラノ普遍教会会議カノン71) である。いずれも第5回十字軍を呼びかけるものであり、「少年十字軍」の後に発せられたものである¹⁰⁾。杉崎は、教皇が「少年十字軍」を追認していたとの池上による断定(228頁)に懐疑的であるが¹¹⁾、この2つの勅書からは恐らくは教皇はそれを追認していたであろうこと、そして「少年十字軍」に発露された民衆のエネルギーを十字軍運動の中に取り込もうと試みたこと、さらに「少年十字軍」の失敗を繰り返さぬための対抗策を講じたこと、が看取されるのである。以下、具体的に見ていきたい。

一般に、これら2つの勅書は第4回十字軍の失敗を踏まえて作成されたものであり、とくに *Quia maior* は十字軍勅令の完成型とみなされる。実際に、第1回リヨン普遍教会会議で決議された十字軍勅令 *Afflicti corde* や、同じく第2回リヨン普遍教会会議で決議された *Zelus fidei* において、*Ad liberandam* の内容は繰り返される¹²⁾。しかし、*Quia maior* や *Ad liberandam* は第4回十字軍ばかりでなく、「少年十字軍」の失敗も踏まえて作成されたと思しき箇所が2つあるのである。1つはいわゆる十字軍宣誓代償制についてであり、もう1つは海賊行為に対する破門罰による威嚇である。後者に関しては「少年十字軍」の末路のみが反映されているわけではなかろうが、それも教皇の思考に一影響を与えたであろうことは想像に難くない。

¹⁰⁾ G. Tangl, *Studien zum Register Innocenz III.* Weimar 1929, S. 88–97; J. Huberto ed. *Conciliorum oecumenicorum decreta.* 3 ed. Bologna 1972, pp. 267–271 (以下、*Conciliorum* と略記)。なお、これらの勅令は、J・リシャル(宮松浩憲訳)『十字軍の精神』(法政大学出版局 2004年)83–94頁において邦訳されているが、*Quia maior* については一部のみしか訳出されていない。

¹¹⁾ 杉崎泰一郎「コメント2」本誌、25–29頁。

¹²⁾ Huberto, *Conciliorum*, pp. 297–301 and 309–314.

また、2つの勅書の中で再三にわたり繰り返し触れられる前者について、*Ad liberandam* より一例を引いておこう。

自らはそこに赴けないが、財力や身分に応じた、その出費で適切な人力を送り出す者たちに対するのと同様に、他者の出費によってそこに赴く者たちにも、余はその罪の完全なる赦しを承認する。

池上は、恐らくはここで言う十字軍宣誓代償制について、「誓願」の換金償却・代行が一般化するかたわら、軍事行動の足手まといとなる女性・子供・貧者らはそこから排除される傾向にあった。民衆たちの参加しない十字軍は魂の抜けた十字軍であり、とりもなおさず十字軍とも宗教運動とも看做せない、と憤りを感じる人たちがいたとしても不思議はない」(226頁)と記しているが、これは全く逆のことである。十字軍宣誓代償制が一般大衆にも幅広く適用されることによって、彼らは王侯貴族・騎士とは異なった形で十字軍に参加する権利を得たのであった。*Quia maior* では、一般大衆による一般大衆なりの形での十字軍への参加方法について次のように記されている。

余は次のように確信している。我々は人間の力よりも神の慈悲に信頼を置くべきなので、かくのごとき衝突に際して物理的な武器ではなく精神的な武器で戦うべきである、ということ。ゆえに、余は次のように宣言し命ずる。月に1度、男女別の大行進が行われなければならない。そこでは神が、我々の贖いの普遍的聖礼を達成したかの地を異教徒の手から解放することによって、そして彼の聖なる御名の栄光と称賛のためにかの地をキリスト教徒の手に回復することによって、我々を恥辱的不名誉から解放してくれるために、卑しくも置かれた心身を共にして、献身的な聖職者と共に祈るのである。さらに、この行進中、魂の救済へと導く十字の説教が、常に弛まず人心を鼓舞するようになされるべきである。断食と施しが祈りへと加えられるべきである。そうすることによって、翼を与えられたように、祈り自身が約束された時に聞いている神の愛すべき耳へと、より容易にかつ迅速に飛ぶことができるからである。そして、毎日ミサの間、「平和への接吻」の直後、世界中の罪のために犠牲が提供される時、あるいはその身がまさに焼かれんとする時に、男女は皆同様に自らの身体を地面へとひれ伏させ、聖歌「おお神よ、異教徒がその地へとやって来ている」が聖職者によって高らかに詠われるべきである。これが、「神を起こさせよ、そしてその敵を撒き散らせよ、そして憎むべき彼らを神の眼前から消したまえ」という文句で恭しく終わったならば、ミサを行っている聖職者は高祭壇から次の祈りを詠わねばならない。「遍く事象を驚異なる摂理によって配置する神よ、我々は卑しくもあなたに懇願する。処女からお生まれになったあなたが自らの血をもって浄められた地を、十字の敵の手から奪いたまえ。永遠の魂の救済という方法で今ここにいる信者たちがかの地の解放のために誓約をなすように慈悲深くお導きになることによって、かの地をキリスト教徒の崇敬へと回復したまえ。云々。」そして、大行進が行われる各教会には空の資金箱が置かれなければならない。

ただし、このようにしてもたらされた十字軍の大衆化・民衆化こそが、実働的な十字軍を下火にしていく一因となったとも考えられるのではあるが。

(2) 十字軍説教との関連の可能性

もちろん、先述のような教皇の呼びかけが常にダイレクトに民衆の耳に届いたわけではない。両者の間には説教師である教会人というフィルターが存在しており、往々にしてそのフィルターは教皇の呼びかけを一般大衆向けのものに変化させる機能を持っていたであろう。しかし残念ながら、実際に民衆に呼びかけた十字軍説教がどのようなものであったのか、それを知るための材料はほとんどない。我々が知ることのできる十字軍説教で唯一といってよいものが、第4回十字軍を呼びかけた者の一人、シトー会系パイリス修道院長マルティンがバーゼルにて行った説教である。幸いなことに、それは「少年十字軍」とはさほど時を隔てていないので、大きな参考となるであろう。ただし、マルティンの説教に関しては別稿で詳述しているので、ここでは要点のみを触れるに留めておく⁰³⁾。

1200年5月3日（聖十字架発見の祝日）、当時火災によって焼け落ちていたバーゼル大聖堂の跡地において、「兄弟たちよ、私の言葉を心に留めよ。私の言葉を心に留めよ！ いや、私の言葉ではなくキリストの言葉を。キリスト自身が説教主なのである」との呼びかけがマルティンによってなされた。オープン・スペースで行われたこの説教に、子供たちも耳を傾けたことは想像に難くない。その内容を素描すると、①聖地の窮状、②第1回十字軍の英雄たちの活躍、③聖地の救助によって得られる報酬・精神的特権、④自身の十字軍参加表明、となる。マルティンの説教と、教皇勅令との、さらには十字軍説教マニュアルとの違いは明白である。教皇勅令などの呼びかけでは、いわゆる疑似封建制という点に特徴的であるが、キリスト教徒にとっての十字軍参加の義務が強く謳われる。一例として、最も有名な説教マニュアルの1つであるジャック・ド・ヴィトリのもの（1213-1218年頃）を引用しておく。

主君がその財産の喪失によって本当に苦しんでいる時、彼は仲間（の心）を試さんとし、家臣が忠実であるか否かを見極めんとする。彼から封を授かっている者が、その主君が攻撃されその所領が失われている時に主君を見捨てるのであれば、その家臣の封が没収されるべきことは正しいことである。あなた方はその肉体・魂・全所有物を天上の皇帝より授かっている。そして今や、皇帝はあなた方に自分を助けるために戦場へと急ぐように求めている。あなた方と彼との間は封建法によって結ばれているのではない。しかし、彼はあなた方にあまりにも多くの、あまりにも偉大な報酬、すなわち、どれほど多くの罰則が科されていようとも、全ての罪に対する赦しを、そして永遠の魂を与えてくれるので、あなた方は自らの意志で彼の下に馳せ参じるべきである⁰⁴⁾。

比較のため、マルティンの説教で同様の内容を表す箇所を引用してみよう。

さあ、真の戦士たちよ、キリストの救助へと急げ。キリストの軍に参加せよ。幸せなる兵役に参加するよう急げ。今日、私はあなた方にキリストの大儀を委ねる。言わば、無慈悲にも駆逐されてしまったその財産を取り戻すようあなた方が労をなすために、私はあなた

03) 拙稿「マルティン」93-95頁。

04) J. B. Pitra, *Analecta novissima: Specilegii Solesmensis altera continuatio*, vol. 2. Paris 1888, p. 419 f.

方の手に神を委ねるのである。〔中略〕もしあなた方がその労力に対していかなる報酬が神により保証されているのかと問うのであれば、私はあなた方に次のことを確実に約束する。誰であれ十字の印を受け取り誠実に告解するのであれば、完全に全ての罪から解放され、そしてどこであれいつであれ何によってであれその生命を終えるのであれば、永遠の命を受け取るであろうことを。

このように民衆に最も近いところに位置すると思われるマルティンの説教には、義務感や十字軍宣誓不履行などで生じる罰則規定がないのである。「鞭」は控えて「鉛」のみを与える、このような十字軍の呼びかけは、聴衆たちを熱病にかからせやすくしたであろうし、説教師の能力が高ければ高いほどより重傷となったであろう。

もちろん、このような説教はマルティンのみが行ったわけではない。忘れてはならないのが、P・コールやCh・マイヤーが明確に示しているように、第4回十字軍の召集より、シトー会や托鉢修道会といった修道会組織を利用する形で十字軍の呼びかけがシステム化していったことである⁶⁵⁾。従来の在俗聖職者が日常の宗教儀礼の一環として十字軍の呼びかけを行うより、カリスマ的な修道士が十字軍の呼びかけという特定の目的をもって行う説教のほうが人心を動かしたのであろう。もちろん、このようなシステム化が一律に全ヨーロッパ世界を覆ったわけではない。とりわけ教皇と世俗権力者との関係が、このシステムの浸透の濃淡を決定づける要因になったであろう。ともかくも、第4回十字軍におけるシトー会の活動地域がそうであったように、特に北フランスやケルンを中心とする北西ドイツは十字軍説教師にとって重要な活動地域であった。さらに、これらの地域が「少年十字軍」の震源地と重なることは無縁ではないであろう。このように見てくると、1213年の「少年十字軍」は、第4回十字軍およびその失敗の副産物とも言え、また地域的な点も併せて考えると、どこまで子供たちの自発性を認めてよいのか疑問が生じるのである。確かに、池上の言うように、「少年十字軍」という現象は子供たちの霊性や彼らの置かれた状況を土壌としているのかもしれない。しかし、それだけで自然発生する現象とは考えられず、教皇勅令に端を発する十字軍説教という起爆剤があつて初めて体現されたものであつたと考えるほうが妥当であろう。このことは、なぜ「少年十字軍」やそれに類した「牧童十字軍」・「貧者十字軍」（池上の言う「羊飼いの十字軍」）が連続的ではなく間歇的な運動であつたのか、という時代的な面について考えてみるとさらに明瞭となる。

大規模な「貧者十字軍」・「牧童十字軍」は、池上が触れる1251年と1320年のものに加えて1309年の、都合3回起こっており、いずれもフランドルや北フランスを震源としている。1251年のものは聖王ルイの1回目の十字軍の失敗の報を受けてのものであつたとされる。しかし、1309年および1320年のものが説教師の言葉に突き動かされて起こったのと同様に、恐らくその報告を民衆に伝え人心を鼓舞したのも説教師であつたであろう⁶⁶⁾。また、S・シェインが示しているように、1309年と1320年のものは、聖地エルサレムが失われた後にアヴィニオン教皇時代に多く作成されたメモワール（聖地回復論覚書）を基盤とした十字軍宣伝活動の賜であつた⁶⁷⁾。いずれにせ

65) 詳細は、拙稿「マルティン」96頁、参照。

66) A. Andrea, *Encyclopedia of the Crusades*. London 2003, p. 293 f.

67) これに関しては、拙稿「後期十字軍再考(1)」5-6頁、参照。

よ、十字軍説教という触媒があつて初めて大規模な民衆十字軍が導かれたのである。説教師の言葉に行動をもつてすぐさま反応する、この点では確かに民衆は主体性を持ち、能動的である。しかし、それ自身のみが運動の原動力となることはなかったという点では、決して自発的であつたとも言えないのである。

いずれにせよ、十字軍の全体像を把握するためには、呼びかける側と呼びかけに応じる側との相互の関係・影響に十分配慮する必要がある。池上は第1回十字軍時の民衆十字軍を雛形として「純粋な十字軍精神」とし、その復活を「少年十字軍」の中に見て、そしてその後の十字軍運動の展開をしてそれが失われていったとする。つまり、ヨーロッパ全体における靈性が経験した負のベクトルの中に十字軍運動もはめ込んでいるのである。しかし、呼びかける側と呼びかけに応じる側との間の絶え間ない対話の結果として十字軍運動は絶えず変質していった、と評者は考えたい。

おわりに

以上、大きく分けて2つの点について述べてきた。ここでは逐一それらをまとめ直し確認することは避けたいが、最後に1点だけ改めて強調しておきたい。膨大な一次史料および二次文献を駆使して、中世ヨーロッパにおける靈性の世界を展開した本書に高い評価を与えることには誰も異論はないであろう。また、近年ますます細胞化されていく我が国のヨーロッパ史研究のあり方に対して池上の鳴らした警鐘は、誰にでも賛同されるものであろうし、その実行力に対しては誰もが称賛の意を表するであろう。しかし、ロマネスク期を頂点とし、ゴシック期・フランポワイアン期に向かうにつれて凋落的傾向を持つ、という池上の靈性の捉え方で、全ての現象の説明がつくのであろうか、という疑問は拭い去れない。恐らく、これは多くの読み手に共有される印象であろう。本稿では、主に評者のフィールドである十字軍研究の観点からこの問題について語ってきたが、もう1つ付け加えるならば、「巡礼者にとってもエルサレムの魅惑はすっかり薄れてしまう」(384頁)と池上が記す点について、一般的には14-16世紀前半こそが聖地巡礼の「黄金期」と考えられているのである¹⁰⁾。

このように、広いパースペクティブを持ちヨーロッパの全体像を構築しようとする志向する池上の見解に対しては、様々な観点からの揺り戻しがあるであろう。しかし、上述の内容と重ねてみると、呼びかける者である池上と呼びかけに応じる者である他の研究者たちとの間の相互影響から、新たなヨーロッパ中世史の地平が切り開かれることを強く望みたいし、すでに本書はその一步を踏み出す触媒となっているのである。

¹⁰⁾ これに関しては、拙稿「後期十字軍再考(1)」6頁、参照。

中世のローマ教皇権と宗教運動

藤崎 衛

1. 池上俊一『ヨーロッパ中世の宗教運動』への全般的批評

- (1) 時間的連続性と地域的特殊性
- (2) 「エリートと民衆」、「日常と非日常」の二分法

2. 教皇庁研究の立場から見た中世の宗教運動

- (1) ロマネスク期
- (2) ゴシック期
- (3) フランポワアン期

むすび

1. 池上俊一『ヨーロッパ中世の宗教運動』への全般的批評

長いヨーロッパ中世において生じた宗教運動を描き出そうという企ては、誰でもが試みようとするものではなく、またできるものではない。しかし、池上俊一著『ヨーロッパ中世の宗教運動』はそれを見事に遂げた。しかも靈性をキーワードに据えることによる独創性は誰しも同意するだろう。かてて加えて、すぐれた叙述力を揮い、かつ膨大な史料と研究文献に依拠し、そしてその提供する人々や出来事は読む者の関心を大いに惹くものであつてさらなる探究を促してくれる。本書は必ずや、宗教史に限らずヨーロッパ中世についての研究意欲を大いに刺激し鼓舞するものとなるだろう。

本稿では、中世教皇庁を研究する者の立場からこの著作を評する。ただし、まずは本書について全般的な観点から述べてみたい。

(1) 時間的連続性と地域的特殊性

本書では靈性の変化をたどることが企図されているが⁽¹⁾、本書の独特の立場がこの考えに明確に表されている。すなわち、靈性は中世を通じて途切れずに続いているようなイメージとしてとらえられているように思われる。したがって、叙述の形態は通時的なものとなる。

ところで、著者が扱うのが宗教「運動」である以上、必然的に対象は日常的なものが排除され非日常的なものに限定された⁽²⁾。しかしながら、非日常的な宗教運動は時に突発的・散発的なものに

(1) 「しかしあくまでも眼目は、それぞれの宗教運動から〈靈性〉を抽出し、それが盛期中世から後期中世という時代の展開とともにどのような変容を遂げるのか、その継承と切替の歴史的变化の中における意味と価値について論じたい、ということである」(4頁)；「本書では、ヨーロッパ中世世界の誕生から崩壊間際までの宗教運動の形態とそこに表れた〈靈性〉の「変化」を探る…」(6頁)。

(2) 「宗教運動に着目したのは、民衆的な靈性は、日常の信心形態(日曜のミサに出掛けたり、貧者に施しをしたり)によりも、非日常的な宗教運動により強烈に現出していると私は考えるからである」(3頁)；「というのも、〈靈性〉が宗教的な体験の芯を形成し、人間の生と死の深く高い見地からの観念化の根っこにある精神の動きにほかならないとすれば、日常から非日常へと信徒たちが飛翔する宗教運動においてこそ、それが輪郭も露わに表現されるに違いないからである」(4頁)。

すぎない。「運動」とはいえまいが、むしろ日常的な信心業の方が靈性を培っていたといえるのではないか。さらに、宗教運動が靈性を体現したとして、それは民衆的靈性の理念型のようなものというより、それが変形ないし変質して表出したものと考えられる。したがって、靈性を長期に持続する位相でとらえようとするならば、むしろ日常的な信心形態にこそ着目するべきではないだろうか。

また、上述のように靈性が途切れずに続いているようにイメージされているとして、時代的・地域的なズレとも関係させてみよう。たとえば12世紀から13世紀前半にかけてラングドックで隆盛を極めたカタリ派と、13世紀初めからの1世紀間を最盛期としてネーデルラントやラインラントを中心に発展したベギン会を順次取り上げて、本書が目指した「歴史的発展の相の下で」(3頁)の靈性のつながりは見えてこない。あるいは靈性なるものが地域や時代を隔ててとびとびに発展していくという見方もできようが、それでは「変容を遂げる」(3頁)という表現とはそぐわなくなるだろう。

以上と関係して、特に地域的な特殊性についてであるが、本書は「各宗教運動の靈性の内的な意味形成と、現実の政治や社会の動向との絡み合い」(5頁)にも配慮している。確かに、第2章のカタリ派論は、彼らの拠点としてのカストルムとそこでの経済的な背景や人的な関係性に着目するなど地域的な社会的特殊条件について詳しくかつ説得的に論じられているし(178頁以下)、第5章の鞭打ち苦行団についても全般的にイタリアとドイツそれぞれにおける性格の差異は明快に語られ、鞭打ち苦行信心会がドイツでほとんど発達せずイタリア固有のものだといえることについても説明がなされている。しかし、第4章のベギンについては地域的な差異そのものについての検討はあるものの(296頁以下)、それぞれの地域における社会的条件の特徴については捨象され気味である。もっともそれは、地域的固有性を追求するというよりもむしろ「女性的靈性」(366、370頁)に主眼が置かれているためであろうが。

地域的なズレに関していえば、A・ヴォシェが指摘するように、イタリアでは12世紀後半以降社会中層のいわゆる「民衆」から聖人が輩出するようになるのに対して、アルプス以北ではワニーのマリ(1213年没)などを除いて、なお王侯貴族など身分の高い者たちに聖性がとっておかれていたということもある⁽³⁾。

(2) 「エリートと民衆」、「日常と非日常」の二分法

本書は書名で「宗教運動」をテーマとして掲げているが、もう1つの重要テーマは「民衆的靈性」である。主に扱うのは「民衆的宗教運動とそこに発露した〈靈性〉」であるとされ(3頁)、「歴史的に形成された民衆的靈性の真の姿を明らかに」することが目指されている(5頁)。

ここでまず、著者がおこなっている「民衆」と「エリート」の区別は社会的なものではなく、宗教的なものであるということを理解しておかなければならない。著者によるエリート対民衆という二分法が安直なものではないということは、前著『ロマネスク世界論』を読み返せば明らかであ

(3) André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental. VIII^e-XIII^e siècle*. Nouvelle édition augmentée (Points ; Histoire 184). Paris 1994, pp. 155-156. 同書には、特に旧版(1975年)になかった13世紀を扱った章が加わっているので注意を要する。

る。そこでは理論的反省を経たうえで、エリートと民衆の概念が丹念に定義されている。両者の違いを明らかにする限りでそこでの定義を端的にまとめるなら、一方の民衆とは感情にもとづいて生の「価値」の源泉を追求しようとする者たちの、文化の創造には多少とも無意識的に参与する集団であるのに対して、他方のエリートとは思考にもとづいて生の「意味」を追究しようとする者たちの、文化の創造には意識的に参与する集団である、ということになるだろう。「ヨーロッパ中世の宗教運動」では「霊性」については前著の定義を引用しているのに対して、「エリートと民衆」については前著からの引用も再定義もおこなわれていないので、読者は『ロマネスク世界論』410頁を開いて確認しておく必要がある⁽⁴⁾。

ただ「民衆」にせよ「エリート」にせよ、それらの定義は説明装置としての役割であるはずなのだが⁽⁵⁾、両者が実体的な意味をもたされているという危うさをはらんでいるように思われる。とりわけ本書で重視される「民衆」がそうである。「民衆的霊性」*spiritualité populaire* や「民衆的敬虔心」*piété populaire* というように、形容詞的に民衆的 *populaire* (*popolare*) という言葉が用いられる場合にはかろうじて実体化を免れるであろうが、民衆という言葉が名詞として扱われると、中世に生きた個人が、民衆の側かエリートの側かのいずれかに振り分けられ、画然と分たれてしまう——もともとエリートの方は規模的により小さく意味範囲もより限定されるため、概念であると同時にある程度は実体的にとらえることができだろう——。だが、「民衆的」(*populaire*) および「エリート」(*d'élite*) という言葉によって形容される対象——宗教、宗教運動、霊性、敬虔心など——は概ね抽象的なものであって、場合によっては両方の性格が重なったり見方によっては逆になることもありえる。こういうわけで、やはりエリート対民衆という二分法には限界があるといえるのではないだろうか。確かに中世において *populus* として人々・民衆を指し示す言葉

(4) 池上俊一『ロマネスク世界論』(名古屋大学出版会 1999年) 404-413頁。「心的世界」の歴史学の立場からエリートと民衆を定義している箇所(410頁)を、長くなるが以下に引用する。『ヨーロッパ中世の宗教運動』を読み解くうえできわめて重要であると思われるからである。「〈感情〉に自己の生と活動の価値の源泉および世界の真理の根拠を見いだし、多少とも無意識的に文化を創造してゆく者たちを〈民衆〉と呼ぶ。それに対して、〈思考〉に自己の生と活動の意味の源泉および世界の真理の根拠を求め、意識的な反省をもとに文化を創造してゆく者たちを〈エリート〉と呼ぶ。ただし〈感情〉とか〈思考〉といっても、これは、個人的に情に流されやすくすぐ興奮するとか、理屈っぽくて思弁好きだとかいったこととは無関係で、集合的な心的世界の局面のことである。すなわちこの場合の〈感情〉とは、わたしたちの仮定した地域ないし歴史の無意識と意識の相互作用の中で、集団的なより善き生とその維持にとって必要な価値が生み出され受容されるための心的機能であり、好ましい「価値」が、個人の恣意的な好みによるのではなく、ある客観的な合理性にもとづいていることを直観し、伝達する力をもっている。これを中心的に担う文化=社会集団が〈民衆〉なのである。かたや〈思考〉とは、それぞれの時代の世界や人生の「意味」を発見すべく、やはり客観的な正当性を深く納得させる観念や概念を作りだし、それを組み合わせる論理の一貫性をもたせ、さらに時代の現状にあわなくなった古い意味を新しい意味に脱皮させる心的機能であり、個人の思弁から新たな思想が生みだされるときでさえ、集合的・社会的な変化が背後に控えている。この〈思考〉を議論によって彫琢する知的集団と、それを直接受け入れ、世界観と行動の指針とする者たちを〈エリート〉と呼ぶのである。

(5) 『ロマネスク世界論』409頁では、「エリート」と「民衆」を対概念として次のように述べている。「しかしここでは、J・ルゴフのいうように、説明概念として有効である限りこの対概念を使用しても差支えないし、それをもちいることでより明瞭かつスムーズに歴史の構造と展開が説明できるならば、活用することが望ましいとさえわたしは思う。」

はあった。しかし、この言葉が宗教運動を担う主体として中世において用いられたわけではないであろう。

また、本書では日常的なものであれ非日常的なものであれ——後者が書名に掲げられた宗教運動となる——、いずれにも著者の関心は寄せられており、実際本書で扱われている。日常の信心形態については扱われていない、むしろ日常性は検討外とされるような含みが与えられてはいるものの⁽⁶⁾、かといって日常的な信仰心に触れている箇所もある（ように思われる）のである。それは少年十字軍を手掛かりに考察される子供の霊性とベギンを手掛かりに考察される女性の霊性である。もともとこのうち、子どもの霊性なるもの、つまり子供がヌーメンに向かって触発される心的機能であるとか子供が絶対的な価値を追求するとか生全体の意味を問う様子というのは、著者の定義する「霊性⁽⁷⁾」からすると、本書からは読み取ることはできない。むしろ、対置される身体的・社会的な価値に対応するものであり、さらには教育、聖人伝や聖嬰兒崇拜など大人側の視線のみが明らかにされている（244頁以下）。これはこれで重要な成果であるのだが。一方のベギンについては、日常的な信心の涵養を、イエスやマリアの図像、聖母子像やピエタ、聖嬰兒イエスの人形などを引き合いに出して図像学的に解釈するというアプローチが試みられている（349頁以下）。そして、このアプローチのユニークさによって日常的な信心が解明されている。

いずれにせよ、一部の日常的な霊性も含めて著者の関心に発する霊性の歴史をたどるといふ狙いは、本書において成功しているといつてよいのではないだろうか。

2. 教皇庁研究の立場から見た中世の宗教運動

ここでは、本書が対象とした宗教運動や霊性を、——「思考」「意味」という言葉を指標としてくくられるエリートに対しての——「感情」「価値」という言葉を指標としてくくられる民衆のものとするよりも、当時のキリスト教が作り上げつつあった制度から外れたもの、または教皇庁を中心とするキリスト教の権力と対立するものとしてとらえておこう。これは一種素朴ともいえる性格づけではあるが、それでもこのような性格づけは著者の考えからも逸れているとは思えない。

なぜなら、隠修士が活動を活発にした「ロマネスク期」にあたる時期、教皇権はグレゴリウス改革を通じてヨーロッパにおけるキリスト教世界の教導しまた統治する組織として教皇「庁」を形成し始め、「ゴシック期」において教皇庁内外のキリスト教的組織・制度は強固なものとなり、やがて「フラボワイアン期」に国家主義が始動するのに対応するように教皇庁・教会制度が影響力を及ぼすようになる、という著者の確認に沿っているからである。そしてそうであるなら、教皇権ないし教皇庁の宗教運動に対する態度についての研究は、不可欠なものでさえあるといえることができる。

実際、ヨーロッパ中世の宗教運動について考える場合に、ローマ教皇権は避けて通ることはでき

(6) 上記註2を参照。

(7) 「〈霊性〉とは、物事の通常の秩序の外にある知性化を拒むもの、畏怖の対象たるヌーメン（聖なるもの）に向かい触発される心的機能である。一種の感情の動きとも看做せるが、残余の感情が身体的・社会的な価値と対応するのに対し、絶対的な価値を追求し、生全体の意味を問い、至高の価値に対応する〈霊性〉は、身体性も主観性も超克した精神的感情である。合理性を超えた心的機能であるため、文化の一領域でありつつそれを突き抜けている」（2頁）。

ない。前著『ロマネスク世界論』で取り上げられたものでも、巡礼や「神の平和」は除外するとしても、十字軍は教皇が主導したものであり、また異端運動は次第に教皇権が介入の度を強めていくものである⁽⁸⁾。そして主に「ゴシック期」以降を対象とする『ヨーロッパ中世の宗教運動』での隠修士、カタリ派、少年十字軍、ベギン会、鞭打ち苦行団、千年王国運動のいずれの宗教運動も、例外なく教皇権とは切り離すことのできない関係にあるというのは言うまでもなく、本書においてもしばしば言及されている。とはいえ、欧米の研究を眺めても、異端と教皇庁の関係を扱った研究などはあるものの、中世における教皇庁と宗教運動全般を体系的にまとめたモノグラフはみあたらない。従来の伝統的な教皇庁（ないし教皇権）の研究は、個々の宗教運動についての研究をそれぞれ専門家に任せていると見受けられる⁽⁹⁾。以下、著者の設定した3つの時期に沿って、教皇権と宗教運動の関わりをまとめてみる。

(1) ロマネスク期

11世紀以降、「キリスト教世界」christianitas という概念が浸透するようになった。これには西方教会と東方教会の分裂や北・東ヨーロッパへの広汎なキリスト教化が進展したという事情がある。そしてこの時期、世俗の宮廷の影響を受けつつ、教皇は宮廷（クリア）を形成するようになった⁽¹⁰⁾。日本語で言うところの教皇「庁」とはこの教皇宮廷の行政的側面を表現したものであるといえるが、いずれにせよこの時期に形を整えるにいたった。宗教運動だけでなく、教皇庁もまた時代とともに変遷をたどるのであり、その意味では両者が「ともに」政治や社会の動向といった時代状況に応じて考えや行動が変わっていくという視点を据える必要があるだろう。

この時期には、本書第1章「隠修士」において指摘されるとおり、教皇は隠修士が複数の司教区をわたり歩いて説教するために必要な「無限定説教権」*licentia praedicandi* を与えたと考えられる（40、42頁）。これは典拠が聖人伝であるため、史実性については確実ではないということがしばしば指摘されるが、説教権を教皇権と結びつけようという意図が当時あったということは確かである。ここではアルブリッセルのロベールやティロンのベルナルド、クサンテンのノルベルト、オレイユのゴーシェなどに先立って、グレゴリウス7世（在位1073-1085年）によって、ヘントのウェデリクスやヴァッテンのオトフリートらが説教権を与えられたということをつけ加えておく⁽¹¹⁾。当然のことではあるが、この時期の重要な時代背景として控えているのは、このグレゴリウ

(8) 『ロマネスク世界論』第7章B「民衆の靈性」296頁以下を参照。

(9) 中世の教皇庁（教皇権）に関する近年の主要な研究についてはシンメルプフェニヒによる次の概説書（原著のドイツ語版およびイタリア語版）の参考文献を参照するのがよい。Bernhard Schimmelpfennig, *Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance*. 5. Aufl. Darmstadt 2005; *Il Papato. Antichità, medioevo, rinascimento* (La corte dei papi 16). Roma 2006. このシンメルプフェニヒの著作においては、教皇権の民衆的宗教運動との関わりへの関心は薄い。また、中世のキリスト教についての代表的な概説書として、Jean-Marie Mayeur et al. éd. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. 14 vols. Paris 1990-2000の第7巻までが古代から宗教改革期までを扱っている。それぞれ巻の内容は分担執筆によるものであり、教皇権と民衆的宗教運動のそれぞれの研究自体が分担されていることを反映している。

(10) Karl Jordan, "Die Entstehung des römischen Kurie." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 28 (1939), pp. 97-152.

(11) オトフリートについては教皇側の文書で確認できる。Johannes Ramackers Hrsg. *Papsturkunden in*

ス7世の主導が際立つ11世紀後半からのグレゴリウス改革とそれがひと通り進展した後の12世紀中葉に至るまでの保守化である(12-19頁、75-76頁)。

シモニアやニコライスムに対抗しようとしたグレゴリウス7世やその同調者たちの志向は、いわゆる民衆的異端運動のそれと同様のものであった。しかしやがて、ウルバヌス2世(在位1088-1099年)の頃には、教会権力を体現する教皇庁は、救済施設としての教会の存立維持を危うくする説、つまり秘蹟の効果を秘蹟執行者の人格に結びつける説、いわば人効論に否定的になる。しかし古代教会以来ずっと解消困難でありつづけた主観主義的秘蹟論(人効論)と客観主義的秘蹟論(事効論)の対立は根深く、堀米庸三が『正統と異端』において托鉢修道会の成立までの異端運動を描きだしたように、12世紀末までの異端問題を際立たせる大きな要素となる⁰²⁾。12世紀前半までのロマネスク期の異端は反教会ヒエラルキー主義、反聖職者主義、福音主義が特徴であるが、もはやこの時期の教会、そして教皇庁は、原始教会に立ち返ることは不可能なまでに組織化を進展させたのであり、彼らを正統の枠内に取り込むことはできなくなっていたのである。

(2) ゴシック期

12世紀後半から13世紀にかけて教会に衝撃を与え、著者が福音主義の流れに位置づけるところのカタリ派が、ローマ教会のヒエラルキーを否定しつつ独自のヒエラルキーを作り上げたのがゴシック期である。本書でも明らかにされているとおり、完徳者と帰依者という区分があり(完徳者は帰依者と食事をともにしない)、完徳者の中にはさらに司教・大子・小子・助祭の別がある。著者が強調するように、カタリ派やワルド派のようにゴシック期の異端は正統教会に比肩するほどまでに組織化を遂げるが(108-111頁)、組織化という点では、これは教皇をかしらとして整備されつつあったローマ=カトリック体制を映す鏡のようなものでもあるといえるだろう⁰³⁾。教皇権の側では、まず1163年のトゥール教会会議にてアレクサンデル3世がナルボンヌ大司教から「新たな異端」を断罪するよう要請を受けているが、その対応は明らかではない。1178年、前年のトゥールーズ伯レモン5世によるシトー会宛て書簡にもとづいて、同教皇は異端鎮圧のためラングドックへの枢機卿使節の派遣を命じ、それは実行された。その後ルキウス3世のもとで、ヴェ

Frankreich. Neue Folge 3. Bd. *Artois* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 3. Folge, Nr. 23) Göttingen 1940, pp. 35-36: Potestatem ligandi atque solvendi ac ubique verbum Dei praedicandi. また次も参照、Charles Dereine, "Les prédicateurs apostoliques dans les diocèses de Théroouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1075-1125." *Analecta Praemonstratensia* 59 (1983), pp. 173-175.

02) 人効論から事効論への転換については、Giovanni Miccoli, "La storia religiosa." in: *Storia d'Italia*, vol. 2: *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*. Torino 1974, pp. 431-1079. またこれら2つの説を軸に異端問題を扱った文献として、堀米庸三『正統と異端——ヨーロッパ精神の底流——』(中公新書 1964年)。さらに、池上『ヨーロッパ中世の宗教運動』75-76頁。

03) ベギン会もまた、組織化という「ゴシック期」の宗教運動の特徴を呈している。本書でもネーデルラントのベギンホフについて記述があり、ベギン院長、副院長、ベギン館長などの管理・指導者の序列があるのがわかる(300-303頁)。さらに規約の内容の検討により、上長の監督のものに厳しい規律の順守が求められた。

ローナ教会会議（1184年）の決議として *Ad abolendam* が異端の断罪と制裁措置を定めた⁰⁴。これらを踏まえるならば、教皇権のカタリ派に対する対応を探るためには、教皇と世俗君主との関係、枢機卿や教皇使節など教皇庁内の様々の人間の思想や政治的立場、教会会議の全般的内容などを手掛かりにすることもできるのである。そしてこれはカタリ派の場合に限らず、他の異端運動についても適用できるアプローチであろう。

ゴシック期の宗教運動を考察する上で著者は宗教運動の組織化、都市化、信心業の儀礼化を指摘した（108頁）。これらに加えて、人々が宗教生活において自らの言葉を得ていった点をもっと強調されてもよい。まずこの時期の宗教活動を考える上で重要であるのは、第4回ラテラノ公会議（1215年）が年1回の聖体拝領と告解を義務づけることによって、人々の信仰の内面化が促されたであろうということである⁰⁵。そしてそれと前後して、一部の人々は日常生活とは関係のないラテン語をではなく、俗語によって自らの霊性を涵養した。ラテン語の習得（だけ）ではなく日常のそして自らが理解できる俗語で宗教心を満たそうとしたのである。ワルド派やカタリ派は新約聖書の俗語訳を試みた。ベギンたちはフラマン語やドイツ語、フランス語などで自らの信仰を表現した。こうしてラテン語の習得も含め、書物を読み著作を残すというリテラシーの上昇は、それが一部の人々に限られたとしても、彼・彼女らに内省の契機を与え、自発的な信仰心の醸成を促した。そしてこのような傾向によって、教皇をはじめとする教会がその権威を揺さぶられる危険を感じたのは当然であろう。上記のカタリ派への教皇権の態度は一貫して厳しいものであったが、ベギンに対しても当初は現地調査にもとづく報告をおこなったジャック・ド・ヴィトリ（ヴィトリのヤコブス）と親密であったグレゴリウス9世をはじめとして擁護的であったのが、13世紀後半から14世紀にかけて次第に硬化することにも表れている（309-316頁）。

一方で、13世紀は、教皇権が列聖手続きの権限を自らに留保する過程で最も重要な時期となる。特に前世紀のアレクサンデル3世の書簡「アウディウィームス」が『グレゴリウス9世教皇令集』（1234年）に取められることで、教皇への列聖権留保が法的に確立したといえる⁰⁶。13世紀において「キリスト教世界」*christianitas* という理念が維持されたとするならば、このような教皇による列聖もその役割の一端を担っていたといえるだろう。なぜなら、教皇による列聖手続きによって創

04) この間の経緯については、さしあたり次を参照。Christine Thousellier, *Catharisme et valdésisme en Langue-doc, à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle: politique pontificale, controverses*. 2 éd. Paris 1969, pp. 19-23; Raymonde Foreville et Jean Rousset, *Du premier concile du Latran à l'avènement d'Innocent III (1123-1198)*, 2 partie (Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours 9). Paris 1953, pp. 348-450. また *Ad abolendam* は『グレゴリウス9世教皇令集』5. 7. 9にある。Emil Friedberg ed. *Corpus iuris canonici*, vol. 2. Leipzig 1879, coll. 780-782. この教皇令の分析については、Henri Maisonneuve, *Etudes sur les origines de l'inquisition (L'Église et l'État au Moyen Age 7)*. 2 éd. Paris 1960, pp. 151-155.

05) 部分訳として H・デンツィンガー/A・シェーンメッツァー、A・ジンマーマン監修（浜寛五郎訳）『カトリック教会文書資料集』（エンデルレ書店 1974年）185-191頁。またこの公会議全般については、次を参照。今野國雄「第四ラテラノ公会議について」栗原福也・山田欣吾・米川伸一編『ヨーロッパ——経済・社会・文化』（創文社 1979年）239-267頁。

06) 列聖手続きとその研究の経緯を追った日本語文献として、渡邊浩「列聖手続きの歴史的展開——起源から教皇による列聖まで——」『藤女子大学大学キリスト教文化研究所紀要』2号（2001年）33-58頁；同「ローマ教皇権と聖人崇拜——ローマ教皇権上昇期の列聖教書を通して——」『歴史評論』690号（2007年）14-27頁。

出された聖人を人々は崇敬することによって、教皇をかしらとする一体的なキリスト教社会が意識されたと考えられるからである。また、列聖にともなって変化を被った聖人伝や贖宥の付与を介して人々は教皇権とともに霊性を形づくったといえるからである¹⁷⁾。そして両者を媒介する托鉢修道会の具体的な協力も忘れてはならない。

(3) フランボワイアン期

この時期の運動の1つである鞭打ち苦行団や鞭打ち苦行信心会と教皇権にも接点はある。鞭打ち苦行団が大きく展開したのは2度あるが、その最初である1260–1261年の方は、教皇権との関係は詳細には知られていない。しかし本書でも指摘されるように、1261年にアレクサンデル4世がサン・ジャコモ・ディ・サヴェナ修道院のアウグスティノ隠修士会の指導のもとに鞭打ちをするボローニャ市民に対して贖宥を与える旨を表明し(427頁)、鞭打ち苦行信心会の設立に重要な役割を果たした。もう1つの1349–1351年の方については、鞭打ち苦行団は1349年10月のアヴィニョン教皇クレメンス6世の教勅によって断罪され、彼らの行動は悪魔の業であるとされた。これにはパリ大学のフェ(フェイ)のヨハネスの調査と彼の教皇および枢機卿たちへの説教が先立っている。

ゴシック期にまして大学が発展しスコラ学が広まったこの時期には、教会エリートは学知とキリスト教教義をいっそう練磨するようになった。このような中、教会は教義にから逸れる信心業、つまり迷信的なものは魔術的なものであるとして排除するようになる。これは13世紀において魔術をめぐる議論がさかんになると軌を一にしている。トマス・アクィナスは占いなどの迷信を悪魔との契約の表れであると考えた¹⁸⁾。この世紀の教皇権の側としてはどうであったかという、たとえば『グレゴリウス9世教皇令集』は、悪魔を呼び出すような占いを断罪している。また1258年のアレクサンデル4世の教皇令 *Quod super nonnullis* は、異端審問官は明らかな異端でない限りは占いや魔術の事案に介入してはならないとしており、魔術と異端が結びつけられる余地があったということがわかる¹⁹⁾。

そして、フランシスコ会聖霊派が勢いを増しつつ、時代は13世紀から14世紀へと移る²⁰⁾。その過程で、教皇の方こそ魔術をおこなったり悪魔と関わりをもっているのだという逆向きの非

17) Roberto Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas, 1198-1302* (Saggi 11). Assisi 2006.

18) トマスの悪魔論については、Charles Edward Hopkin, *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*. New York 1982.

19) これらの教皇令については、次に掲げる文献で解説がなされている。Edward Peters, *The Magician, the Witch, and the Law* (The Middle Ages). Philadelphia 1978, pp. 98–102.

20) フランシスコ会聖霊派の研究については、フランスの社会科学高等研究所(EHESS)の活動の一環としてS・ピロンを中心にウェブ上での研究公開が進められている。そのウェブサイトOliviana(URL: <http://oliviana.revues.org/index.html>)を参照。W・ルイスの言に倣えば、現代はカトリック的写字室、プロテスタント的出版の時代を経て、聖霊降臨的インターネットの時代となっている。それにふさわしい試みともいえる。また、14世紀初頭におけるラングドック地方のベガンについては、ごく最近公刊された次の研究が、教会当局による抑圧へのベガン側の対策を描き出している。Louisa A. Burnham, *So Great a Light, So Great a Smoke: The Beguin Heretics of Languedoc* (Conjunctions of Religion & Power in the Medieval Past). Ithaca, N.Y. 2008.

難もなされるようになった。J・コストの浩瀚な研究で知られるボニファティウス 8 世（在位 1294–1303 年）に対する裁判はその最たるものであるし^②、またアヴィニオン教皇ヨハネス 22 世（在位 1316–1334 年）は、フランシスコ会聖霊派、特にベガンやフラティチェリによってしばしば反キリストないし悪魔が生み出した教皇だとされた。このことは、彼らがそう確信していたということでもあろうが、同時に非難を浴びせるためのロジックでもあったろう。彼らは天使的教皇と悪魔的教皇を対比しており、前者の代表はケレスティヌス 5 世で、後者の代表がボニファティウス 8 世やヨハネス 22 世といった按配である。いずれにせよ、千年王国説とそれに支えられた運動は、その推進者たちと教皇権が相互に向き合った際のそれぞれの態度に刺激されつつ、内容と展開に変化と勢いを与えられたといえる^③。

むすび

神学者や聖職者たちが孜孜として学知へと結晶させようとするのとは別の宗教的精神が、ヨーロッパ中世の社会全般においては脈々と息づいていた。このことは、自明といえば自明のことではあろう。しかし、その自明性に安住するのではなくあえて問題にすること自体、非常に価値のあることであり、池上俊一「ヨーロッパ中世の宗教運動」はそれに取り組み、民衆的宗教運動を「霊性」という観点から見事にとらえ、作品としてわれわれに提示した。

冒頭で述べたように、本書で引き合いに出された様々な人々や出来事は、さらにそれらが研究を深められるに値すると訴えている。個々の隠修士にしてもしかり、ベギン会の章で出会う女性神秘主義者たち、千年王国運動の章における終末論に惹かれる諸々の集団やカリスマ的な指導者たちについてもしかりである。千年王国説に関しても、ピエール・オリウ（ペトルス・ヨハンニス・オリヴィ）の校訂されきっていない 2 著作『黙示録注解』と『黙示録傍注』を引くことによって今後さらに進展するであろう研究への刺激にもなっている^④。そして本書は、中世の教皇権と宗教運動の関係について参照するための手引であると同時に、教皇権——本書では子供十字軍や女性神秘主義者・預言者たちとの関係を除けば主に抑圧の主体ないしは対抗勢力としてではある

②) *Boniface VIII en procès: articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, édition critique, introductions et notes par Jean Coste (Publicazioni della Fondazione Camillo Caetani ; Studi e documenti d'archivio 5). Roma 1995. なおボニファティウス 8 世についての最近の重要なモノグラフとして次を挙げておく。Agostino Paravicini Bagliani, *Boniface VIII: un pape hérétique?* (Biographies Payot). Paris 2003.

③) ヨアキムの思想やフランシスコ会聖霊派など終末論的な思想における悪魔、ヨハネス 22 世期の魔術や悪魔学に関する研究も最近おこなっているブローの研究などがある。ここでは次の 2 点を挙げておく。Alain Boureau, *Satan hétérotique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*. Paris 2004; *Le pape et sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1300 (manuscrit B.A.V. Borghese 348)*, texte édité, annoté et présenté par Alain Boureau (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge 6). Rome 2004.

④) ただし、『黙示録注解』の方は W・ルイスが校訂をおこなっている。Warren Lewis, *Peter John Olivi, O.F.M. (1248-1298): Prophet of the Year 2000 - Ecclesiology and Eschatology in the Lectura super Apocalipsim (1297)*. Dissertation, Tübingen 1972. もっともルイスはそれが不完全であると弁明している。Idem, "Peter John Olivi, Author of the *Lectura super Apocalipsim* : Was he heretical ?" in: Alain Boureau et Sylvain Piron éd. *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): pensée scolastique, dissidence spirituelle et société : actes du colloque de Narbonne (mars 1998)*. Paris 1999, pp. 135-157.

が——も民衆的宗教運動に弾みを与えるバネのように刺激を与えつづけたものとして、そして中世の宗教運動を引き立たせるためにも、同じくらい深みのある研究が必要であるということを認識させるものとなった。さらに、本書を通して明らかであるように、托鉢修道会の成立以来、教皇権と民衆レベルの中間に托鉢修道士の存在が常に見え隠れしているということも、今後の中世宗教学・教会史研究を推し進める上で大いに示唆的であろう。また、カタリ派に関するシトー会や現地の司教からの報告、ベギンに関するジャック・ド・ヴィトリの調査、鞭打ち苦行団に関するフェのヨハネスの調査などに鑑みると、各地で発生した宗教運動に対して教皇権が試みた情報収集のあり方をより明確にしていくことが、今後中世の宗教運動と教皇権との関係を考察する上での重要な課題となるだろう。

都市の宗教とは何か

青谷 秀紀

1. 「フランボワイアン期」の信仰とメランコリー
2. ベギンと都市文化
3. “日常”と“非日常”の間——都市的宗教と都市のコスモロジー——

筆者の課題は、中世後期の都市文化に関心を有する者の立場から池上氏の著書にコメントを加えることである。しかし、同氏の膨大な学識を詰め込んだ議論を前にし、また評者の方々が都市と宗教をめぐる問題についてすでに加えられた的確なコメントおよびそれに対する著者の返答を目にすると、筆者の指摘は瑣末な事象に拘泥するか、あるいは屋上屋を架すかのような説明を加える類のものにしかならないのではないかと危惧している。それでも、自身の専門とするフランドル地方を中心とした文化史研究の立場から、なるべく本書の可能性を押し広げるようなコメントができるならば筆者の責はそれなりに果たせるのではないかと考えている。

1. 「フランボワイアン期」の信仰とメランコリー

本来美術様式上のものである「ロマネスク」や「ゴシック」といった用語が精神世界を考察するための時期区分に適用されていることは、池上氏の前著や、同氏の師である樺山紘一氏の著作に親しんできた者にとって何ら驚きではない。だが、日本の中世研究では本書ではじめて登場する「フランボワイアン期」についてはどうか。まず、あれやこれやと思案を誘発する、この新奇な時期区分について一言コメントを加えておきたい。

中世後期の文化史、とくにフランス地域のそれに関心を抱く者であれば、この「フランボワイアン」の語と宗教史の組み合わせから、ただちにJ・シフォローの研究を想起することだろう。La religion flamboyante のタイトルで14世紀初頭から16世紀初頭までのフランス宗教史を切り取り概観するシフォローの文章は、池上氏も本書で参照されている。flamboyantな宗教。もちろんflamboyantの形容詞は、建築様式としての意味のみならず「燃え立つ」や「華やかな」といった一般的な意味をもっている。しかし、シフォローも中世後期の信仰のあり方と同時代の様々な文化現象（ここには、当然フランボワイアン・ゴシックの装飾も含まれている）に通底する原理を見出しつつ、宗教現象を説明する様々な場面でこの語を駆使していることから、ここでその名前を引き合いに出すのは間違いではないだろう。そして、じつはこのフランス宗教史概説を含むシフォローの一連の研究こそが中世後期の都市と宗教の関係を考察する際の重要な手がかりになるのである。「フランボワイアン期」の霊性に関する池上氏の議論の特徴を浮かび上がらせるためにも、ここでシフォローの研究について若干説明しておこう⁽¹⁾。

(1) J. Chiffolleau, “La religion flamboyante (v.1320-v.1520).” in: J. Le Goff and R. Rémond eds. *Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières* (Histoire de la France religieuse XIV^e-XVIII^e siècle 2). Paris: Seuil 1988, pp. 11-183. なお、宗教と文化現象の関連について言及した箇所は pp. 145f. この概説は中世後期の宗教現象全般を扱ったものだが、その他、より専門的領域を扱ったシフォローの代表作としては、当然ながら遺

シフォローによれば、中世後期の商業発展や都市への移住など都市化をめぐる様々な現象により、それまでの親族的・地縁的結合から切り離された人々は、それまで周囲の人間により保証されていた死後の執り成しの折りを欠き、来世の救いを不安視するようになる。そのため、都市民は遺言書に死後の魂の救いをもたらす盛大な葬儀に関する詳細な取り決めを書き記し、生前に驚くほど数多くのミサの権利を買い漁ることになる。社会的紐帯から切り離され個人化された都市民が、死後の魂の救いへの不安や劫罰への恐れに苛まれるというメランコリックな信仰世界のあり方がここには確認できるのである⁽²⁾。さらに、中世後期の都市民を覆うそれらの不安や恐れは、異常なまでに繰り返されるミサをはじめとする過剰な日常的信心業のみならず、贖罪のプロセッションの横行など様々な宗教現象にその具体的表現を見ることになる。しかし、こうした病的な様相さえ呈する都市民の信仰生活を描きつつも、シフォローが中世後期の宗教世界に単純な衰退の図式を当てはめることをきっぱりと否定している点には注意しなければならない。中世後期には、都市民を様々な紐帯から切り離した上記のような社会的変動の他、シスマをはじめとして政治と宗教をめぐる諸々の事件や両者の関係変化に後押しされた様々な社会的危機があったわけだが、だからといってこれを受けた信仰生活の変化を必ずしも衰退と捉える必要はない。こうした危機により神と人、来世と現世の関係に変化が生じ、両者の距離が遠くなったのは確かだが、これに適應する形で生じた日常的信心の実践や各種の儀礼など様々な信仰生活のあり方は多様性と豊かさを示している。たしかに中世末期の宗教世界はそれ以前のものとは性質を異にするとはいえ、それはそれで一つの信仰世界のあり方を提示しているということであろう⁽³⁾。

さて、ヨーロッパ全域を扱う本書とは異なりもっぱらフランスのみを対象とするものではあるが、このような中世後期の都市民特有の宗教世界を描き出すシフォローのヴィジョンを比較対象として眺めてみると、池上氏の見解に対するいくつかの問いが浮かび上がってくる。

まずは、個人主義の問題である。「ヨーロッパ中世の大いなる特徴は、集団の救済性ということ

言書分析をもとにした「来世の簿記」の研究を挙げておかねばなるまい。cf. J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà: les homes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyen âge*. Rome 1980.

(2) S・コーンは、中世後期の宗教文化をめぐる研究動向を概観するなかで、イタリアに見られる市民的信仰のあり方を提示するブルクハルトの流れを受けた宗教史観と、死への不安に覆われたメランコリックな信仰世界のあり方を描くホイジンガ流の宗教史観という2つの流れを区分している。コーンは、シフォローの研究を概ねホイジンガ的な流れに位置づけているが、ブルクハルト流の見方にしばしば見られる都市化と個人主義といった要素を、ブルクハルト的なそれとは性質を異にする形であれ巧みに取り込んでいる点に、よりニュアンスに富んだシフォローのアプローチの特質を見出している。ただしコーンは、「来世の簿記」をはじめとするシフォローの諸文献を参照の上でその研究の全般的特徴を指摘しているとはいえ、厳密には註1に挙げた概説は参照していない。また、コーンの研究そのものは、こうした研究史の整理を行った後、黒死病の影響を過少に見積もるシフォローらの研究を見直す方向性で議論が展開されている。cf. S. K. Cohn Jr., "The Place of the Dead in Flanders and Tuscany: Towards a Comparative History of the Black Death." in: B. Gordon and P. Marshall eds. *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge UP 2000, pp. 17-43.

(3) シフォロー、そして彼に大きな影響を与えている Ph・アリエスが、この時代の社会を覆う不安と矛盾することのない、人々の生に対する熱烈な愛を指摘しているように、憂鬱に打ちひしがれた民衆の暗く無気力な表情のみを想像するのは誤りである点も記しておこう。この点については、次の文献を参照。Ph・アリエス「ホイジンガと死骸趣味の主題」伊藤晃・成瀬駒男訳『死と歴史——西欧中世から現代へ——』（みすず書房 1983年）117-138頁。

である」とし、「〈靈性〉も、…集団的な現象としても捉えることができる。大衆的な靈性の形もありえたということである」(3頁)という池上氏にとっては、「フランボワイアン期」の都市民の個人化された信仰のあり方は、「ヨーロッパ中世の大いなる特徴」を失ったものということになるのだろうか。シフォローの研究は、「フランボワイアン期」の都市民の宗教心性に見られる個人主義化を指摘しているわけであるが、上記のようにこれを単純な衰退とも捉えていない。民衆的であっても集団的な形をとらず個人化された形で死と向き合い救済を求める信仰のあり方が、必ずしも宗教的衰退の相で理解される必要はないだろう。池上氏も、個人主義に目覚めた都市民が相互扶助団体のネットワークのなかで靈性を集団化させるといった「ゴシック期」の現象(272頁)に対しては、それなりに肯定的な評価をされているように思われる。しかし「フランボワイアン期」に対しては、事情は異なる。「算術化した信心形態」(490頁)や「神の探求が、儀礼の重視とともに、来世の「簿記」comptabilitéへと墮していく」(597頁)といったまさにシフォローを念頭に置いた表現を駆使しつつ、「フランボワイアン期の敬虔心は一見、熱烈なようにも見えるが、大袈裟なだけで〈靈性〉としてはあまり高度ではないのかもしれない」(同頁)と指摘される。けれども、こうした「大袈裟な」敬虔心が、遠く隔たってしまった神や来世の救いと距離を埋めんがための都市民の熱烈な信仰心の発露であるとすれば、これを高度ではないと断罪するのはいかになものであろうか。はたして、同じ用語を駆使しつつも生じるこのような見解の相違は、死をめぐる日常的な信心形態の考察を中心に宗教世界全般を考察対象としたシフォローと、非日常的宗教運動に優位を与えつつ、これを中心に考察を進め自説を構築された池上氏の観点の相違から来るのであろうか。また、都市民の遺言書分析を核にもつシフォローの研究は中世後期の都市宗教史研究に数多く見られる数量的アプローチによる実践の典型例だが、こうした個人的な日常的信仰心の束を確認するような手法に対して、池上氏はどのような評価を下されるのであろうか⁽⁴⁾。

さらに、この個人主義と同列に論じてよいものとして、信仰の内面化の問題が挙げられる。「フランボワイアン期」の民衆の内面的信仰世界は、総体的に本書では否定的に描かれているが(たとえば489-491頁)、他方でこれは新しい都市文化の発展により導き出された新しい信仰のあり方と評価した方がよいような側面ももっている。たとえば、建築技術の発展は教会内陣に数多くの私設礼拝堂の併設を可能にするが、そこでは特定家系の者やギルド・兄弟団の構成員たちが死者のために祈り、またこの時期に都市で数多く生産されるようになったロザリオの玉を数え上げる⁽⁵⁾。彼らの面前には、都市の聖ルカ組合の画家たちが洗練された技術を駆使してキリストの磔刑の様をありありと描き出した板絵が据えられている。そしてこうした板絵と、木版・活版印刷術の発展により市民にもたらされる時祷書や聖書は、自宅の部屋の片隅さえをも礼拝所へと変化せしめ

(4) ネーデルラントを中心としたものではあるが、以下の文献で数量的アプローチによる宗教史研究の動向がまとめられている。A. Speetjens, "A Quantitative Approach to Late Medieval Transformations of Piety in the Low Countries: Historiography and New Ideas." in: R. Lutton and E. Salter eds. *Pieties in Transformation: Religious Practices and Experiences, c. 1400-1640*. Ashgate 2007, pp. 109-126.

(5) 1338年のブリュージュ市民軍リストで個別には登場しないロザリオ職人の組合が1411年のリストには単独で記載されており、この間の都市における商品需要拡大とギルドの発展が窺われる。cf. J. Paviot, *Bruges 1300-1500*. Paris 2002, pp. 80ff.

よう⁽⁶⁾。「フランボワイアン期」の内面化された民衆信仰のあり方が、こうした技術の発展と、新しい視角文化、新しい読書習慣の登場など都市文化の発展に支えられたものであったとするならば、発展する都市の（宗教）文化と衰退する靈性のイメージをいかに整合的に理解するかという点は悩ましい問題である。

もう1点、必ずしも都市と宗教の関係に限定されるわけではないが、世俗化の問題を挙げておこう。池上氏は、中世後期に社会の世俗化が進展し、やがて教会が国家に従属してゆくという図式を描いておられる（382-385頁）。しかし、俗人と教会の関係が描く社会的布置に変動が生じことは否めないにせよ、「世俗精神」や「世俗社会」という用語を駆使して世俗化の側面を説明することで、聖と俗に過度に深い切れ目を刻み、前者の后者への従属を印象付けることはいくぶん危険ではないだろうか。シフォローも、池上氏同様国家に教会が内在化されていく過程について詳しく言及しており、両者の関係の線引きに変化が生じたことも明言しているが、世俗化という観点はさほど目立たないように思われる。また、この点A・ヴォシェの都市の宗教に関する見解も参考になるだろう。ヴォシェは、都市的宗教を都市権力が決定的な役割を果たす宗教現象の総体と捉えつつも、古い世俗化の図式を拒否している。たとえば、施療院の運営に関し都市権力の利益になるように権限の譲渡がなされるに際しても、これはあくまでも教会側の同意の上で、財政的・経済的側面に関してのみ実現されるに過ぎず、その宗教的思想を背景にもつ社会的援助の目的や活動の様態の面では以前と本質は変わらない。すなわち、教会と都市政府の間の活動領域の新たな組み換えが行われるだけであって、これを宗教的な観点で眺めれば、一概に世俗への聖の従属、そして世俗化の進展という図式では捉えられないだろう⁽⁷⁾。もちろん、全体的に見れば池上氏もそれほど単純に聖俗の関係を考えておられるわけではないが（586頁）、一部どうしても上記のように過度な世俗化と従属関係の印象を抱いてしまう箇所があった。そして、そうした聖の俗への従属が、中世後期にかけての民衆的靈性の衰退の図式と重なっているようにも思われた。

以上で指摘した靈性の衰退をめぐる問題に関してはすでに池上氏が評者の方々の意見を受けて回答されているので、あえてあげつらうことはなかったのかもしれない。しかし、中世後期の都市民たちのメランコリーに満ちた宗教世界をいかに理解するかという筆者自身の問題関心から抱いた疑問としてここに記すことを許されたい。

2. ベギンと都市文化

ベギンと聖体および聖体の祝日の関係については、著者と評者のやりとりにおいても言及されているが、筆者も都市文化の観点からこの点は重要であると考えがゆえに、自身の専門であるフランドル史の立場からこの問題により広がりを与えるためのコメントを若干付け加えてみたい。

14世紀初頭はベギン揺籃の地リエージュで聖体崇敬のあり方をめぐって重要な動きが確認されるわけだが、数多くのベギンが活動していたフランドル都市ブリュージュでも、同じくこの聖体

(6) Chiffolleau, "La religion flamboyante (v.1320-v.1520)", pp. 109-127.

(7) A. Vauchez, "Introduction." in: A. Vauchez ed. *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Rome: École française de Rome 1995, pp. 1-5.

崇敬をめぐって注目に値する変化が見られる。現在にまで連綿と続く聖血行列の成立である。聖血行列は中世初期以来の聖十字架行列の流れを組むプロセッションであるが、1302年のコルトレイクの戦いでフランドル市民軍がフランス王権の軍を打ち破り、ブリュージュの都市政治が職業団体による支配体制へと傾いていった時期に成立している。もちろん、全ヨーロッパ的な聖体崇敬の盛り上がり、聖血行列成立の宗教的なコンテクストを提供していることはいうまでもない。12世紀のフランドル伯ティエリ・ダルザスが十字軍より持ち帰ったとされる聖血を掲げ、卵型をしたブリュージュの都市を周回するプロセッションであるが、じつはこの儀礼でブリュージュのベギンは重要な役割を果たしているのである。通常、ブリュージュの職業団体と行政区民が参加して大規模な行列を組む5月3日のプロセッションがよく知られているこの聖血行列だが、じつさいにはその前夜のベギンによるプロセッションからこの祝祭は始まる。聖遺物を運びながらベギン院を出発し、シント・ユリアヌス教会、聖救世主教会、シント・バシリカ教会、シント・ドナース教会、聖母教会といった都市内の重要な聖なる拠点を巡り、各地で聖母やキリストを称える賛美歌を歌う。おそらくこうした賛美歌は、このプロセッションを見物する市民たちにより共に歌われ、応唱されたと考えられるが、同じコースをたどりベギン院へ戻ることによってこのプロセッションは終わる⁽⁸⁾。翌日の大規模なプロセッションでクライマックスを迎える聖血行列だが、その口火を切るのがベギンのプロセッションだったのである。こうした点からは、ベギンが、必ずしもベギン院という「都市内の都市」である閉域に閉じこもり、聖体崇敬の静かな炎を燃え上がらせていただけではなく、都市全体の聖体崇敬においても一定の役割を果たしていたのではないかという可能性が指摘できる。池上氏の著作では、ベギンと都市のかかわりは、もっぱらその経済活動や、慈善・死者供養といった宗教的な意味を担った社会活動においてのみ言及されている。そこでは、ベギンは経済活動においては都市の生産構造や商業形態に適合しつつも、宗教生活においてはもっぱら内面的なレベルでのみ活動を展開しているといった印象を受ける。このような、物理的側面においてはその経済活動を通じて都市社会に参画しつつ、精神においては世俗社会から身を引き離しているというベギン像はおおよそにおいて正しいであろうし、池上氏のみならず多くのベギン研究者も共有するものであろう⁽⁹⁾。しかし少なくとも、都市自体が聖体崇敬を通じて聖なる空間と化し、都市民全体が聖体への希求をあらわにするような場においては、まさにこの聖体を回路としてベギンと都市民の霊性が多くを分かちもっていた可能性は指摘できるだろう。

またブリュージュでは、1440年12月11日の待降節に行われたブルゴーニュ公の入市式でも、公フィリップを迎え「テ・デウム」を歌う集団のなかに、聖遺物を担ったベギンたちの姿が確認できる⁽¹⁰⁾。これは、1436年から38年にかけての反乱が鎮圧された後、最初の入市式であり、都市ブ

(8) R. Strohm, *Music in Late Medieval Bruges*. Oxford 1985, pp. 5f. 歌の種類やルートなどプロセッションの詳細は、ベギン院所属者がかつて所有していた1510年ごろの2冊の写本に記録されているという。その他聖血行列については、次の諸文献も参照。Th. A. Boogaart II, *An Ethnogeography of Late Medieval Bruges. Evolution of the Corporate Milieu 1280–1349*. The Edwin Mellen Press 2004, pp. 343–387; 河原温『ブリュージュ』(中公新書 2006年) 118–125頁。

(9) たとえば、W. Simons, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries 1200–1565*. University of Pennsylvania Press 2003. とくに、pp. 61f.

(10) Strohm, *op. cit.*, p. 81; 河原温「15世紀フランドルにおけるブルゴーニュ公権力と都市——1440年のブルッヘ入市式を中心に——」渡辺節夫編『ヨーロッパ中世の権力編成と展開』(東京大学出版会 2003

リュージュの再生をもたらすブルゴーニュ公の到着がキリストの到来に擬えられているのは明白である。厳密には、ブルゴーニュ公到着後、聖十字架門前にて反乱に対する贖罪儀礼が行われており、ベギンが歌ったのもこの儀礼においてのことだったのだが、こうした都市の命運を左右する儀礼においては、都市空間は一気に宗教性を帯びたものとなり、ここにベギンたちが登場する余地が現れたといえるだろう。

池上氏が描き出されたベギン会の活動は、日常的な信心形態を伴うものである。しかも、これは民衆のなかの一部の集団によるものである。ゴシック期の宗教を考察する場合、池上氏のように女性や子供といった集団の霊性を確認することもそれ自体ひじょうに有意義な作業であることはわかる。しかし、ベギンという集団の霊的水脈が特定の機会に激しい迸りを見せ、より太い都市民の水脈と交わろうとするならば、その交錯地点でこれをおさえておく作業は決して無駄ではあるまい。こうした事例がブリュージュの他にどれほど確認できるのかはわからないし、ないものねだり的な問いかけになってしまうのは承知の上だが、ベギンを音楽や儀礼といった都市文化の広範なコンテキストにおいて眺めてみると、これまでとは少々異なる彼女たちの風貌が見えてくる可能性はないのだろうか。

3. “日常”と“非日常”の間——都市的宗教と都市のコスモロジー——

ゴシック期のベギン会の成立と発展が、とくに南ネーデルラント都市への移民の多さやその活動に好適な都市的経済環境などをもとに成立したとの説明、またフランボワイアン期の代表的な宗教運動として取り上げられている鞭打ち苦行団の活動が、ギベリンとゲルフ、あるいはポーポロとマニャーティの対立に引き裂かれたイタリア諸都市の政治的混乱のなかで、キリストに倣い己の体を鞭打つことで贖罪を果たし、神が世界に慈悲と平和を与えるように願った民衆の欲求のなかから生じたものであるとの説明は納得できる。しかし、池上氏がこうした宗教運動と都市の関係を指摘される際に、一つの不満を感じるのも事実である。上記のように、各地の都市的環境のなかからそれらの宗教運動が生じたことの説明は十分になされているが、都市の存在そのものがもつ固有の宗教性と結びついた運動のあり方について十分な議論がなされていないからである。ベギンの神秘主義は都市的な環境から引きこもった場において展開された内面的運動であり、鞭打ち苦行団の活動は都市の政治的分裂を目前にしつつも、その目指すところの神の慈悲と平和は、都市はもとより、より大きなキリスト教世界全体の救済へと繋がる壮大なパースペクティブを伴うものであろう。これらは、都市の経済環境や政治的諸条件があつてこそ成立した運動であり、都市という場を中心に展開された運動ではあるけれども、都市という固有の物理的存在とそれに対する民衆の宗教的ヴィジョンを抜きにして存在している運動でもある。都市的な宗教を論じる際には、都市そのものがそうした民衆の宗教的ヴィジョンのなかで重要な位置を占めたような運動にも注意しておく必要があるだろう。たしかに池上氏は、ゴシック期に「都市自体の救済史的性格が浮上してくる」し、「都市自体が、究極的には天なるエルサレムの写し絵として聖化される」と述べられている(271頁)。また、儀礼による霊性の発現がゴシック期には不可欠となり、そのた

め都市儀礼が盛行したとも説明しているが(同頁)、こうした点について本書で十分議論が尽くされていないわけではない。それが池上氏の言う非日常的な宗教運動のカテゴリーには含まれないからかもしれないが、中世後期の都市と宗教の関係、そして都市民の霊性といったものを理解するにあたって、この部分の考察が欠けていることはやはり残念であるといわざるをえない。

この点、再びブリュージュの聖血行列の例を引き合いに出して説明してみよう。毎年5月3日に、鐘が撞き鳴らされ非日常的空間が現出するなか卵形の市壁周辺を出入りしつつ周回するこの聖血行列は、都市民がキリストの生涯を追体験し、都市ブリュージュの物理的空間が天上のエルサレムとしての聖なる性質を帯びるような様々な仕掛けに満ちている。門から市外へ出た市民たちはリミナルな状態に置かれ、各市門での賛美歌の斉唱や都市への再入場でキリストの受難や甦りを経験し、また都市ブリュージュの物理的空間を天上のエルサレムと同一視することになる。この間、市民軍と同様な構成で行進することで神の戦士となる市民たちは、この儀礼が成立した時期である14世紀初頭に都市の命運を左右したフランス王への勝利と世界の救済を同一次元のものとして理解することにもなる。現実には、都市ブリュージュは富や職業、性別、教区などにより区切られる様々な集団を内包しており、儀礼の各段階でこれに携わる集団も様々である。したがって、各集団が儀礼に対してもつ期待や解釈も同様に様々である。しかし、各自の異なる経験をそのまま包含しつつコスモロジカルなレベルで聖なる共同体の存在を統合する共通経験の場、諸個人・諸集団それぞれの儀礼に対する固有の解釈と、それがキリスト教的コスモロジーのなかで普遍的にもつ意味を媒介する場、そうしたものとして都市が存在する。都市は、都市民がキリスト教的神話世界を経験し、個人のマイクロコスモスと文化的に構築されたマクロコスモスが媒介される中間的世界なのである⁽¹⁾。

このように見た場合、都市がもつキリスト教的コスモロジーの重要性が確認できるし、都市的宗教を議論する場合、こうした都市の物理的存在それ自体が固有の意味をもつ宗教現象にも注意を払う必要があると考えられるのである。筆者が上記の不満を感じた理由はここにある。

さらに、こうした都市における固有の宗教儀礼のあり方は、池上氏のいう日常的な信心と非日常的な宗教運動という区分にも再考を迫るものであるように思われる。筆者は池上氏がなされた日常と非日常の区分が分析上ある程度有効なものであることは否定しない。しかし同時に、この区分に、日々の信心業とは区別されるけれども、非日常的宗教運動ほど突発的に燃え上がるわけでもなく、毎年の決まりごととして繰り返される都市儀礼の「準日常的」とでもいうべきもう一段階別の区分を加えることが可能かつ有効なのではないだろうか。ベギン会の運動はごく一部の集団による(彼女たちにとっては)日常的信心形態をもつ宗教運動であり、ベギンよりは広範な層が集う鞭打ち苦行信心会も、やや特殊ではあれ日常的な信心形態をもつものに含めてよいだろう。では非日常的な宗教運動とはといえば初期の鞭打ち苦行団ということになるが、これまたやはり一部の集団によるものということになる。非日常的な運動は結局のところ一部の集団によって担われざるをえないのだが、それにしても、都市民のより広範な層が参加し、なおかつ日常的な信心形態とは区分された信仰のあり方を理解するよう模索する必要があるだろう。つまり、ミサや死者供養といった日常的信心形態と、非日常的な鞭打ち苦行団の実践に見られるような宗教運動の間、

(1) Boogaart, *op. cit.*, pp. 343-387.

ここに準日常的な信仰のあり方を見る必要性が指摘できるのである。上記のブリュージュにおける聖血行列、あるいはヨーロッパ全土の都市で見られた聖体の祝祭は、こうした準日常的な都市民の信仰のあり方を知るための儀礼として捉えることができるだろう¹⁰²

ここで誤解のないように確認しておくならば、以上の議論は、都市の宗教儀礼がすべて包括的に都市のコスモロジーを表現する準日常的儀礼として検討されるべきであると主張しているわけではない。たとえば都市で見られるプロセッションにしても、池上氏が描かれた鞭打ち苦行団のそれは上記のように贖罪的性質をもち、世界の平和と慈悲を神に乞うといった類のものであり、これと同様に都市のコスモロジーとは縁の薄いものも多い。1412年パリで偏執的なまでに繰り返された、まさに flamboyant なプロセッションは百年戦争最中の混乱した状況にあって展開されたものである¹⁰³。1477年から1491年にかけてのブリュージュを描いた年代記は「処刑年代記」あるいは「プロセッション年代記」と呼んでもよいほどに執拗に処刑とプロセッションを記録しているが、ここに記録されたプロセッションの多くは、ブルゴーニュ家からハプスブルク家への支配移行期の混乱した社会に漂う民衆の平和願望、贖罪的雰囲気の色濃く反映したものである¹⁰⁴。そしてA・ブラウンが指摘しているように、じつはこうしたブリュージュのプロセッションの場合、ほとんどが13世紀末の市壁拡張以前の旧市街内部を巡回するものに過ぎない¹⁰⁵。したがって、聖血行列のような都市空間全体を聖化し、都市のコスモロジーと密接に結びついたものではないのだ。都市の宗教儀礼を扱う場合にもこうした性質の相違を踏まえううえで、都市民固有の信仰のあり方を探ってゆかねばならないだろう。

宗教の様態は、それを信じる人々の生息・活動環境をめぐる宗教的空間認識との関係を抜きにしては理解できないだろう。聖なる共同体としての都市というヴィジョンと密接に結びついた、都

¹⁰² M・ルービンによれば、これまでつばら都市的文脈で考察されてきた聖体行列は農村部でも見られ、そこに見出される種々の要素も都市部におけるものとほとんど変わらないという。この指摘の根底には、儀礼があくまでも個別のコンテクストにおいて考察されるべきで、そこに都市的な儀礼に備わっているであろう実体的な意味をあらかじめ想定するのは危険であるというルービンの見解が存在する。儀礼を考察する際のコンテクスト重視の姿勢にはたしかに首肯すべきものがあるが、ブリュージュの事例を考えれば広場や市門、市壁といった都市空間がもつ様々な指標が儀礼の象徴性に不可欠なのは明らかであり、都市の物理的固有性を完全に無視し、儀礼における都市・農村間の相違を過剰に相対化してしまうのはいかなるものであろうか。やはり都市的宗教の大きな特徴として、その物理的性格と不可分の劇場性を伴った儀礼の存在を指摘するのは誤りではないだろう。この点については、托鉢修道会に言及するなかで都市空間の劇場化と都市的宗教について論じるシフォローの議論も参照。cf. M. Rubin, "Religious Culture in Town and Country: Reflections on a Great Divide." in: D. Abulafia, M. Franklin and M. Rubin eds. *Church and City 1100-1500: Essays in Honour of Christopher Brooke*. Cambridge University Press 1992, pp. 3-22; J. Chiffolleau, "Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du moyen âge." in: P. Boucheron and J. Chiffolleau eds. *Religion et société urbaine au moyen âge: Études offertes à J.-L. Biget par ses anciens élèves*. Paris: Publication de la Sorbonne 2000, pp. 227-252.

¹⁰³ J. Chiffolleau, "Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant." *Revue historique* 575 (1990), pp. 37-76.

¹⁰⁴ C. Carton ed. *Het boeck van al 't gene datter geschiet es binnen Brugge sichent Jaer 1477, 14 Februarii, tot 1491*. Gent 1859.

¹⁰⁵ A. Brown, "Civic Ritual: Bruges and the Count of Flanders in the Later Middle Ages." *English Historical Review* 446 (1997), pp. 277-299.

市のキリスト教的コスモロジーのあり方を垣間見させてくれるような宗教現象を無視して、中世都市における宗教の本質を総体的に把握することはかなわないように思われる。

すでに本稿でも言及したが、評者の方々が指摘するとおり本書は時代が下るにつれて民衆的靈性が衰退してゆく図式で描かれている。その原因の1つは、上記のような意味での都市固有の宗教が扱われていないからではないだろうか。宗教活動が展開される場として都市が中心的な位置を占めるようになった中世後期において、都市民の広範な層がもっとも精力を傾け、その靈性が迸るような宗教儀礼のあり方を検討することなしにこの衰退史観は修正しえないのではないかと思うのだからだろうか。

筆者のコメントは以上だが、結局のところすでに評者の方々が提起された問題を膨らませるか、少し違った角度から論じる程度の評しかできていない点にわれながら愕然とさせられる。しかしながら今回の作業を通じて、筆者自身未だ明確なヴィジョンをもちあわせていない中世後期の都市と宗教の関係について、著者の思考に寄り添いながら考え直すことができたのは幸せであった。ここではもっぱら問題点・疑問点を書き連ねるのみであったが、本書が数多くの有益な指摘を含み、日本の中世宗教史研究において記念碑的な作品であることはいうまでもない。研究への尽きることのない熱意に支えられた著者の博識と粘り強い思考に敬意を払いつつ筆をおきたい。

3. 「辺境」からの眼差し

成川 岳大

藤井 真生

村上 司樹

中世スカンディナヴィア人と同時代ヨーロッパの靈性

——北欧中世史から『ヨーロッパ中世の宗教運動』へのコメント——

成川 岳大

はじめに

1. 北欧中世史学界と中世盛期～後期宗教史
2. ロマネスク靈性と北欧の「キリスト教世界」への参入
3. ビルイッタと中世後期北欧における靈性
 - (1) ビルイッタと中世後期スウェーデン社会
 - (2) ビルイッタと女性幻視者研究
 - (3) 宗教言語圏としての「バルト海世界」

おわりに

はじめに

中世ヨーロッパにおける宗教運動と靈性を扱った本書を叙述するにあたり、筆者が「ヨーロッパ」全体を俯瞰する幅広い地理的枠組みを設定していることは、評者がここで改めて強調するまでもないだろう。その設定された地理的枠組みの中で、民衆的宗教運動とそれに体现された同時代の靈性のありようが、ロマネスク、ゴシック、フランポワイアンという3時代の変遷とともに本書では辿られる。それは、「キリストの神秘的体軀」(590頁)としてのキリスト教世界の理想像が、組織に絡めとられ、普遍性を失い、よりミクロな地域的拠点に基盤を持つ靈性が並立するに至る過程であった。

本書評では、まず評者が拠って立つ中世北欧、特に教会史という研究領域において、「民衆的靈性」がヒストリオグラフィ上どのように扱われてきたかを簡単に概観する。次いで、ロマネスク期における北欧の「キリスト教世界」内における位置付けを通じて、同時代区分における靈性の定義の適用の可能性についての考察を行う。最後に、本書で取り上げられた6つの宗教運動類型の中から、直接北欧の事例を取り上げたビルイッタを含む第6章を具体的に取り上げて、若干の補足とコメントを付すことにしたい。

1. 北欧中世史学界と中世盛期～後期宗教史

はじめに述べておかななくてはならないのは、中世北欧史という研究領域内にあつて、そもそも教会史自体の研究の蓄積が絶対的に少ないという動かしがたい事実である。このヒストリオグラフィ上の偏向には、2つの要因が影を落としている⁽¹⁾。1つは宗教改革の評価をめぐる問題である。

(1) L. Bisgaard, "Religiøse liv i senmiddelalderen: En tabt dimension i dansk historieskrivning." in: P. Ingesman and J. W. Jensen eds. *Danmark i senmiddelalderen*. Århus 1994, pp. 342-62; S. Bagge, "Middelalderens kirkehistorie i Skandinavien: 'bindestreks-historie' eller samfunnshistorie?" *Historisk tidskrift för Finland* 90-1 (2005), pp. 17-25.

宗教改革がデンマークへの完全な政治的統合と結びつけられ、カトリック教会最後の教会人らが「国民的英雄」、あるいは独立の象徴と見なされうるノルウェーに関しては若干評価が難しいものの⁽²⁾、宗教改革を経験しているスカンディナヴィア3国では、基本的に中世カトリック時代、特に中世後期の教会は、歴史家の興味を大きく惹く対象たりえなかった⁽³⁾。加えて、広義の文化史自体が20世紀の北欧中世史学界で不人気であったことも指摘しておきたい。世紀転換期、北欧歴史学界に決定的な足跡を残したデンマークのエアスレヴ、アールロップといった研究者は制度史、及び社会経済学史的な視点に立ち、教会の靈性を含む文化活動の担い手としての側面に注意をほとんど向けなかった⁽⁴⁾。例えば、19世紀歴史学者による文化史へのアンチテーゼとして前者が執筆したデンマーク通史中、中世後期を扱った2巻は、700ページ余にのぼる大部ながら教会文化に関しては30ページ弱を割くのみである⁽⁵⁾。ノルウェーのエドヴァルト・ブルを筆頭とする北欧中世史へのマルクス主義史観の導入が、この傾向に拍車をかけた⁽⁶⁾。決定的な転機が訪れるのは、ヨーロッパ他地域の歴史学界の1970年代以降の動向を踏まえ、社会史、心性史的関心をも踏まえた若手研究者が姿を現す1980年代以降のこととなる。やや蛇足になるが、21世紀に入ってから日本はおろか、非北欧人研究者、非北欧語で中世北欧の靈性を正面から扱った研究はほとんど存在しない⁽⁷⁾。特に中世スウェーデン、ノルウェーを対象とした分野では、それぞれの国の研究者による北欧各国語の研究が少数刊行されるにとどまっている⁽⁸⁾。

上述の動向の中で、1960年代から21世紀に至るまで一貫して先導的な立場にあり、同時代ヨーロッパの動向をも焦点に入れた上で北欧中世における教会、とりわけ靈性の問題を提起し続けてきた2人のデンマーク人研究者の名をここで挙げておきたい。

1人目は長らくオーデンセ大学に在職したトーア・ニューベリ Tore Nyberg である。中世後期北欧、北ヨーロッパにおけるビルイッタ会修道院に関する著作を当初数多くものした彼は、1970

(2) S. Imsen, *Norges nedgang*. Oslo 2002, pp. 7f.

(3) また、アイスランドに関しては少々事情が異なる。ノルウェー同様、デンマーク王による宗教改革導入にアイスランド人ホウラル司教ヨーン・アラソンが抵抗した過去を持つ一方で、1262/4年のノルウェー王への臣従後の時代を扱った研究は、教会史に限らず、1990年代に至るまで極めて少数に留まっていた。中世後期アイスランドの教会全般については、以下の文献を参照のこと。Gunnar F. Guðmundsson, *Kristni á Íslandi, vol. II: Íslenskt samfélag og Rómakirkja*. Reykjavík 2000.

(4) Bisgaard, *op. cit.*, pp. 343–45.

(5) Kr. Erslev, *Danmarks Riges Historie, vol. II: Den Senere Middelalder*. København. 1898.

(6) E. Bull, *Folk og Kirke i Middelalderen: Studier til Norges Historie*. Kristiania 1912. 上記の古典的著作中で、ブルは中世ノルウェーにおける教会の俗人社会に対する影響力を低く見積もるテーゼを提出しているが、彼による理由付けは本書とあわせて見た際、きわめて興味深い。彼は北欧にキリスト教が伝来した10世紀以降の教会と宗教運動は政治化、体制化されており、かつて有した靈性を既に失っていたとみなす (*Ibid.*, pp. 12–15)。その政治化、体制化の流れの例として最初に名が挙げられているのが、本書で民衆の靈性の駆動力という位置付けがなされるクリュニー主導の修道院改革、そして「グレゴリウス改革」である。

(7) 例外として、C. Krötzel, *Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert)*. Helsinki 1994; M. Cormark, *The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400*. Bruxelles 1994; T. Dubois ed. *Sanctity in North: Saints, Lives and Cults in Medieval Scandinavia*. Toronto 2007.

(8) A. Hårdelin, *Världen som yta och fönster: Spiritualitet i medeltidens Sverige*. Stockholm 2005.

年代以降、北欧中世全般の修道院、教皇史へとその研究領域と視野を広げていく⁽⁹⁾。退職直前の2000年に刊行した『北西ヨーロッパにおける修道制、800–1200年』は、霊性研究という本書評の枠組みからは若干ずれるものの、スカンディナヴィア全体を俯瞰し、周囲との関係をも考慮に入れた叙述を行っており、北欧中世修道院史にとって事実上ほぼ唯一の概説書である⁽¹⁰⁾。また、彼が65歳を迎えたことを記念して2001年に刊行された記念論文集には、「中世北欧、および同時代ヨーロッパにおける霊性」という本書評と重なるテーマで北欧内外の専門家が執筆した論文がおさめられており、21世紀に入った段階での中世北欧史学界での霊性史の研究動向、水準を把握するうえでまず目を通しておきたい文献と言えよう⁽¹¹⁾。なお、ニューベリ自身は退職後も精力的に研究を続けており、11–12世紀、キリスト教化間もない時代の北欧内での修道院創建、社会への受容の地域差を扱った論文集の編纂にたずさわっている⁽¹²⁾。

2人目は、ロスキレ大学教授のブライアン・パトリック・マクガイア Brian Patrick McGuire である。彼は12–13世紀デンマークにおけるシトー会を主たる研究対象としており、1970–80年代にかけてシェラン島の1修道院と貴族家門、地域社会に焦点を当てたマイクロな研究、及び中世デンマーク社会を通じてのシトー会修道院の位置付けを扱ったマクロな研究書の双方をものした修道院研究の先駆者である⁽¹³⁾。近年ではニューベリとは対照的に、研究対象を盛期から後期中世にまで拡大し、デンマーク、北欧の枠組みを越え、中世後期の神学者ジャン・ジェルソンの大部の伝記を公にした⁽¹⁴⁾。また、15世紀シトー会のエスロム修道院を対象とした実証論文では、中世後期デンマークの農村地帯において、修道院が在地社会内の信仰の拠点として保持し続けた活力を明らかにしている⁽¹⁵⁾。

2. ロマネスク霊性と北欧の「キリスト教世界」への参入

本書が叙述の起点に「紀元千年」を据え、千年期の転換を境とした民衆の霊性覚醒を前提としていることは既に杉崎氏が指摘している通りである⁽¹⁶⁾。だが、むしろ評者が注意を促したいのは、紀元千年以後、ロマネスク期に成立を見たと言われる「キリスト教世界」の定義である。「キリストの

(9) T. Nyberg, *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*. Lund 1965.

(10) Id., *Monasticism in North-Western Europe, 800–1200*. Aldershot 2000. 北欧中世史学界での修道院研究は、特定の修道院を対象を絞り、考古学、建築史等との複合的アプローチから地域社会における修道院の位置付けを探る手法が伝統的に有力である。この手法で編まれた最新の研究文献の一例として、E. Haug ed. *Utstein kloster: og Klosterøys historie*. Klosterøy 2005.

(11) L. Bisgaard et al. eds. *Medieval Spirituality in Scandinavia and Europe: A Collection of Essays in honour of Tore Nyberg*. Odense 2001.

(12) L. Bisgaard and T. Nyberg, *Tidlige klostre i Norden*. Odense 2006.

(13) B. P. McGuire, *Conflict and Continuity at Øm Abbey: A Cistercian Experience in Medieval Denmark*. København 1976; Id., *The Cistercians in Denmark: Their Attitudes, Roles, and Functions in Medieval Society*. Kalamazoo, MI 1982.

(14) Id., *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*. Pennsylvania 2005.

(15) Id., “Esrum kloster i 1400-tallet og senmiddelalderens spiritualitet.” in: P. Ingesman and B. Poulsen eds. *Danmark og Europa i senmiddelalderen*. Århus 2000, pp. 264–81.

(16) 杉崎泰一郎「コメント2」本書、25–29頁。

神秘的体軀」(590頁)、心的世界として第一義的に定義されるこの参照枠は、著者によれば整備途上にあった教会組織に過度に依存することなく、普遍性、統一性を備えていたとされる(592頁)。北欧、東欧において形を取りつつあった新興政治勢力が支配者(ならびに支配下の民)の改宗により「キリスト教世界」へと後戻りすることのない一步を踏み出したのは、本書の時代区分に従うならば「ロマネスク期」のはじまり、「キリスト教世界」が決定的な形を取るその時であった⁰⁷⁾。とするならば、普遍性を特色とするロマネスク期の靈性は、どのような経路で同時代北欧人に共有される可能性を有したのだろうか。

本書1章では、教会人エリートによる靈性現出の場としてクリュニー修道院改革とグレゴリウス改革が定義され、隠修士が体现し、「巡礼」、「神の平和」、「第1回十字軍」といった民衆運動の中に垣間見られる同時代ロマネスク期の靈性と対置される(104頁)。「キリスト教世界」に参入して間もない11世紀の北欧にあっても、この後者、「民衆的靈性」の高まりのいくばくかを、同時代史料上、具体的に確認することができる。11世紀前半にノルウェーのオーラヴ「聖王」(1030年没)に仕えたスカルド詩人シグヴァット・ソールザルソンは、自らのローマ巡礼が主君との別れとなったことを惜しむ詩を歌い上げている⁰⁸⁾。しかし、ヴァイキング行、遠征、交易等でイングランドや大陸に旅することがある男性以外にとっても、巡礼はヨーロッパ北方に生きる新たなキリスト教徒にとって、希求すべき対象となりつつあった。紀元千年前後のスカンディナヴィアでは、有力者が死亡した親族を追悼し、あるいは自らの功業を誇る目的で石碑を建立し、ルーンで碑文を刻む慣行が流行した。その種のルーン碑文の中に、イェルサレムへの巡礼を計画するインゲルンなる女性の名が見出される⁰⁹⁾。石碑の碑文からは、彼女が実際にイェルサレムの地を踏んだかどうか現代の我々が知るすべはない。だが、小教区レベルでの教会組織はおろか、司教座さえも成立しておらず、各地に点在する教会のもとを司教が巡行して司牧を行うにとどまっていたような状況にあって¹⁰⁾、大陸ヨーロッパのキリスト教の聖地に女性が関心を向けていた事実自体、特筆に価する。

ただし、巡礼への関心のみをもって、ヨーロッパ他地域各地で見出されたとされる民衆的靈性の高まりと同質の存在を、そのまま北欧に認めるのは些か短慮が過ぎよう。本来ロマネスク期靈性の検討モデルとして設定された教会人エリートと「民衆」の靈性の二項対立的図式をフランボワイアン期にまで拡大適用する手法の有効性に関しては、既に赤江氏が合評会で指摘しているところの問題である²¹⁾。しかし、両者の関係の諸相に関しては、氏が指摘する歴史的変化に加え、「キリスト教世界」内における地域差の存在を想定することができるのではないだろうか。

近年、デンマークでプロジェクトが組まれた十字軍運動の北欧における受容を例にとって考え

07) N. Berend, "Introduction." in: N. Berend ed. *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1300*. Cambridge 2007, pp. 1f.

08) Sigvatr Þórðarson, *Erfidrápa Óláfs Helga*, St. 25 (27) in: Finnur Jónsson ed. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, B-1. København 1912-15, p. 245.

09) B. Sawyer and P. Sawyer, "Scandinavia enters Christian Europe." in: K. Helle ed. *The Cambridge History of Scandinavia, I: Prehistory to 1520*. Cambridge 2003, p. 158.

10) Jón Viðar Sigurðsson, *Kristninga i Norden 750-1200*. Oslo 2003, p. 67.

21) 赤江雄一「コメント3」本書、31-36頁。

てみたい²²⁾。グレゴリウス7世が「キリストの戦士」というタームを初めて用いたのは、1075年デンマーク王スヴェン・エストリズセンに宛てた書簡中においてである²³⁾。スヴェンがグレゴリオウスの要請に応えることはなかったが、彼の息子達のうち1人は——十字軍年代記作者アーヘンのアルベルトウスの記述を信じるなら——第1回十字軍へと参陣し、もう1人の息子エーリク「常善」王はエルサレムに向かう途中で病没している²⁴⁾。また、クリュニー院長ペトルス・ヴェネラビリスは、1108-10年に聖地に遠征し、「エルサレム帰り Jorsarafarar」の二つ名を有したノルウェー王シングル（在位1103-30年）の新たな遠征計画に賛意を表した書簡を残している²⁵⁾。この2つのエピソードは、「キリスト教世界」中核におけるエリート教会人の言説が、ヨーロッパ北方の地の世俗有力者に強く影響を与えた可能性を示唆するように思われる。

確かにグレゴリウス7世、そしてペトルス・ヴェネラビリスによる北欧統治者の対異教徒軍事行動へのすすめは、現地の「民衆」までを射程に入れたものではなかったかもしれない。それでも、王家の人間と同時、あるいは独自に十字軍に参加する北欧人聖俗有力者が12世紀少なからざる数存在したことは事実である。少なくとも、「キリスト教世界」の枠内での世俗有力者を含む「俗人」靈性のあらわれとして12世紀北欧における十字軍を解釈することはできよう。実際、英米圏での90年代以降の研究は、第1回十字軍の性格を、武装も十分でない「民衆」の宗教的情熱に基づく衝動から、在地教会、修道院を媒介に、貴族や騎士を主たる担い手としたものへと修正を加えつつある²⁶⁾。

3. ビルイッタと中世後期北欧における靈性

(1) ビルイッタと中世後期スウェーデン社会

本書においてスウェーデンのビルイッタは、フランボワイアン期ヨーロッパ世界に14世紀半ばはじめて出現し、教皇を頂点とする普遍的なる「キリスト教世界」の再構築を志向した一連の女性幻視=預言者の先駆者として取り上げられている。女性預言者に関して扱う第6章Cは全体で10頁、全体で600頁あまりにのぼる大部の本書中ではわずかな紙幅にすぎず、そこでは女性預言者個々人の生涯・事績より彼女らの靈性、行動が共有する特定の形質の分析にむしろ主眼が置かれて

²²⁾ 「デンマークと十字軍運動——バルト海沿岸地方の中世ヨーロッパへの統合（1998-2001年）」。「南デンマーク大学の研究者を中心とした同プロジェクトの概要は、Webサイトから閲覧することができる（http://www.crusades.dk/crusades/original_project.html）。

²³⁾ E. Casper ed. *Das Register Gregors VII*, vol. I. Berlin 1920, p. 194 (II-51) ; Cf. I. S. Robinson, "Gregory VII and the soldier of Christ." *History* 58 (1973), pp. 168-92.

²⁴⁾ Cf. K. V. Jensen, "Denmark and the crusading movement: The integration of the Baltic region into medieval Europe." in: A. I. Macinnes, T. Riis and F. G. Pedersen eds. *Ships, Guns and Bibles in the North Sea and the Baltic States, c. 1350-c.1700*. East Linton 2000, pp. 188-205.

²⁵⁾ E. Vandvik ed. *Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204*. Oslo 1959, nr. 4; シングルのエルサレム遠征に関しては、マームズベリのウィリアム他に言及が存在。R. A. B. Mynors, R. H. Thomson and M. Winterbottom eds. & trans. *Gesta regum Anglorum: The History of the English Kings*, vol. 1. Oxford 1998, p. 480 (iii-260).

²⁶⁾ M. Bull, "The roots of lay enthusiasm for the First Crusade." *History* 78 (1993), pp. 353-72; N. Housley, *Contesting the Crusades*. Oxford 2006, pp. 39f.

いると言って良い。ここでは、北欧中世を専門とする評者の立場より、ローマに赴く前、すなわちスウェーデン時代のビルイッタの立場と同時代スウェーデンに関して若干の補足をまず行い、その後女性預言者の中での彼女の位置付けに関してのコメントを付したい。

ビルイッタの貴族出自、並びに王宮との関わりに関しては本書中でも簡潔に触れられている。しかし、評者がここで強調しておきたいのは、ビルイッタは単なる一侍女ではなく、女性預言者として世に出る以前に、同時代スウェーデンを代表する貴族家門の娘、そして有力者の妻として、世俗、教会有力者、あるいは貴族が織り成す社会ネットワークの中で、女性としては相当の社会的影響力、コネクションを有していた可能性である。

ビルイッタの父ビルイェル・ペーターション（1327年死没）は中部スウェーデンのウップランドに権力基盤を持った有力者であるが、13世紀後半以降ウップランドの法務官（ラグマン）をつとめ、国王評議会にも参画した。14世紀スウェーデンの世俗有力者としては、ほぼ最高の社会影響力を持った人物と看做してよい⁽⁷⁾。また、母インゲボルグは12世紀に王権が権力基盤を有した現スウェーデン南西部の東イエートランドにあって王家と繋がりを持つ有力者の娘であり⁽⁸⁾、ビルイッタの父母の結婚は13世紀における王国の権力中心の移動を背景とした、新旧（最）有力家門間の結びつきとして解釈することが可能である⁽⁹⁾。ビルイッタの夫ウルフもまた、中部スウェーデン、ネルケのラグマンとして有力世俗貴族に数えられる人物である。

史料上の問題が存在するものの、少なくとも13世紀半ば以降には、スウェーデンの世俗有力者家門が他地域同様、司教職、大聖堂付属参事会員職等に進出する姿が確認できる。ビルイッタ、ビルイェルらが属するフィンスタ家門に関して言えば、ビルイェルの2人の弟、イスラエルとヤコブは、それぞれウップサーラの参事会員、そしてウップサーラ大司教の要職を務めている。彼らに代表される、高位聖職者を志すスウェーデン人学生の姿は、ビルイッタが生を享ける1300年頃には大陸ヨーロッパ、とりわけパリで他の北欧出身者をおさえ急速に増加を見ることとなった⁽¹⁰⁾。

世俗有力者家門の同時代大陸キリスト教文化への接触は、彼ら家門成員の聖職者のみに限定されたわけではない。1340年代、ビルイッタとウルフ夫妻はサンチャゴ・デ・コンポステラへの巡礼を行っている。ビルイッタにとって、同地は父ビルイェル、そして祖父イスラエル（1280?年死去）が巡礼を行ったゆかりの地でもあった⁽¹¹⁾。その帰路でのサン・ドニ、そしてアラスにおける幻

(7) D. Harrison, *Jarlens sekel: En berättelse om 1200-tallets Sverige*. Stockholm 2002, p. 252; P. Line, *Kingship and State Formation in Sweden 1130-1290*. Leiden 2006, p. 585. ビルイェルの事績としてまず挙げるべきは、中世スウェーデンに伝わる地方法典として名高いウップランド法典の編纂事業の発起（1296年）である。

(8) インゲボルグの父ベング Bengt Magnusson も、東イエートランドにおけるラグマンをつとめた経験の持ち主である。B. Morris, *St Birgitta of Sweden*. Woodbridge 1999, p. 32.

(9) ヴァイキング時代後期から中世初期にかけてのスウェーデンはメーラレン湖畔のスヴェア、南西部のイエートに代表される複数の政治的集団、及び支配家門の並立により特徴付けられる。12世紀「スヴェアとイエートの王」たらんとして争ったスヴェルケル、エーリック家門はそれぞれ東、西イエートランド出自なのに対し、13世紀半ばに最終的な勝者となった「フォルクング」家門はスヴェアランドを主たる権力基盤としていた。H. Schück, "Sweden under the dynasty of the Folkungs." in: Helle ed. *op. cit.*, p. 392.

(10) S. Bagge, "Nordic Students at Foreign Universities until 1660." *Scandinavian Journal of History* 9 (1984), pp. 5-7.

(11) V. Almazán, "Den heliga Birgitta och Spanien." in: P. Beskow and A. Landen eds. *Birgitta av Vadstena:*

視体験が、彼女を夫とともに修道院生活へと誘うこととなったとされる⁶²。また、旅先でビルイッタは数冊のキリスト教に関する書物を個人的に購入していたようである。現在ウップサーラ大学図書館に所蔵されているクレルヴォーのベルナルの著作は、彼女の所有物と同定されている。

ビルイッタのラテン語能力に関して言えば、伝記や『啓示』での挿話を見る限り、少なくとも後年ローマを訪れた段階でも完全に文法を理解していたわけではない⁶³。彼女は本書4章で取り上げているベギン同様、正式な高等教育を受けているわけではない。しかし、注目すべきは俗語、ラテン語を問わず、神学、そして修道生活に関わる著作に対して彼女が早い段階から興味を示している事実である。ヤコブス・デ・ヴォラギネの『黄金伝説』をもとにした『古スウェーデン語レゲング *fornsvenskt legendariet*』、俗語訳聖書、そして盛期中世以降靈的生活を志す女性への手引きとして読まれた『処女鑑 *Speculum virginum*』等が⁶⁴、結婚生活中からの読書歴として史料中で具体的に言及されている⁶⁵。夫や子供達に読書を奨める姿も合わせて描写されており、特に息子達のラテン語初等教育には自らも加わっていたとされる。巡礼には後にヴァルンヘム修道院長となるスヴェンヌングが夫妻の聴罪司祭として加わっており⁶⁶、旅先での読書で不明な点は彼のような聖職者に尋ねれば事足りることも多かっただろう。この種の男性聖職者との近い関係は、俗人時代から生涯を通じて継続している。

巡礼中に大病を得たウルフとビルイッタ夫妻は、1340年代前半により良い靈的生活を希求してともに修道院入りする。ここで些か瑣末の感否めないものの、本書でのビルイッタに関する誤記を1点指摘しておきたい。彼女がローマ行以前に滞在していたアルヴァストラ *Alvastra* は女子修道院ではなく、シトー会男子修道院である。1143年に当時の支配家門スヴェルケル家の後援を受け創建され、夫ウルフの権力基盤ネルゲの南、東イエートランドに立地する同修道院は、シトー会修道院としてはスウェーデンのみならず、北欧内でも最古、最も豊かな修道院のひとつと言ってよい⁶⁷。ビルイッタが修道院に入ったのは、身寄りのない寡婦としてではなく、伝記を信ずるならば病身の夫と共にさらなる靈的生活を希求してのことであつたとされる。本書内でも述べられているように(288-90頁)、総会での禁令にも関わらず、シトー会は靈的生活を志す女性との接触を実際には絶たず、柔軟な運用で対応していたことは事実である。しかし、女子修道院としては東イエートランド内にアルヴァストラよりさらに遡る歴史を有するブレタが存在したにも関わらず⁶⁸、ビルイッタ自身が(理由に関しては研究者も推測に留まっているものの)夫の死後もアル

Pilgrim och profet 1303-73: En jubileumsbok 2003. Stockholm 2003, pp. 256f.

⁶² Morris, *op. cit.*, p. 59.

⁶³ Morris, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁴ G. Roth, "speculum virginum." in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 7. Stuttgart 1999, col. 2090.

⁶⁵ Morris, *op. cit.*, pp. 56f.; B. Klockars, *Birgitta och Böckerna*. Stockholm 1966.

⁶⁶ Morris, *op. cit.*, p. 59.

⁶⁷ ビルイッタと同時代のアルヴァストラないしシトー会の活動に関する文献は殆ど存在しない。アルヴァストラに関しては、さしあたり以下の文献を参照。C. Tollin, "Alvastra kloster och Sverkerätten: En rumslig studie av det tidigmedeltida ägoinehavet." in: *Ny väg till medeltidsbrevn*. Stockholm 2002, pp. 216-44; Nyberg, *Monasticism in North-Western Europe*, pp. 125-29.

⁶⁸ 1090-1100年頃、当初はベネディクト戒律に従うスウェーデン最古の修道院として創建。12世紀後半に王カール・スヴェルケルソンの意向を受けシトー会女子修道院へと改革されたが、それ以前に男子/女子いずれを修道士として受け入れていたかは史料上の問題もあつて不明。Nyberg, *op. cit.*, pp. 81-83, 181f.

ヴァストラに留まり、そこで幻視者としての活動を開始したことは注目に値する。

出自と宮廷への出仕を通じて培った人的ネットワークにより、1340年代半ば、アルヴァストラにおいて幻視を周囲に語り始める段階で既に、ビルイッタは国内有力聖職者内、そして時に政治的意見の衝突は見られるものの、国王夫妻の支持を得ることに成功していた。2人の修道院長ペーター（ペトルス・オラヴィ）⁽³⁹⁾、リンシェーピング聖堂参事会員にして神学のマギステル号を保持したマティアス・エイヴィッドション⁽⁴⁰⁾、そして大司教ヘミングその人の名を例として挙げる事ができる。ビルイッタの活動の承認、及び彼女の預言のヨーロッパ各地への送付は、ヘミングの好意あるいは意向抜きになされたとは考えにくい。加えて、後にビルイッタ会の本拠地となるヴァドステナの所有権が国王夫妻より彼女に委譲されたのは1346年であり、フランスやイングランドにビルイッタの名が知られるようになる2年前のことである。このネットワークは、預言者としての彼女の権威を直接的に認めさせるものでなかったにせよ、少なくとも異端の差し迫った嫌疑から自らの身を守るには有用だったに違いない。

確かにビルイッタの支持基盤は、本国スウェーデンにあっても女性という社会的出自上のハンディキャップを完全に埋め合わせていたとまでは言えない。列聖手続きや伝記の記述中には、ビルイッタの権威、並びに女性の男子修道院アルヴァストラにおける修道生活に疑いを差し挟む人物が時に姿を現す⁽⁴¹⁾。しかし、ローマに活動の舞台を移した彼女が直面した諸問題は、女性であると同時に異邦人、スウェーデン人としての出自ゆえの社会的ネットワーク形成にも起因する部分が大きかったのではないだろうか。現にある研究者は、ローマ都市民のビルイッタに対する反感を、パトロンとなったオルシニ家等貴族家門と都市民間の対立から読み解こうと試みている⁽⁴²⁾。

(2) ビルイッタと女性幻視者研究

以上、ビルイッタを取り巻く社会的環境に関して、特に1340年代、彼女が寡婦としてスウェーデンの修道院で宗教的体験を語り始める転機に焦点を当てつつ補足を行うことを試みた。本節で

⁽³⁹⁾ スケーニンゲのドミニコ会修道院長にしてマギステル号所持者のペーター、並びにアルヴァストラ副院長（後に院長）の同名人物の2名。両名ともローマに頻繁に足を運びそのファミリアの一員となったほか、列聖手続で主導的役割を果たし伝記をあらわしたことで知られる。また、後者は1340年代に教皇、各地の統治者に預言を送付する際の使者役をつとめてもいる。Morris, *op. cit.*, passim, esp. p. 102; J. France, "Bridget gathers Cistercian flowers." in: *Studies in St. Birgitta and the Birgittine Order*, vol. 1. Salzburg 1993, pp. 37-39.

⁽⁴⁰⁾ 1342年に神学マギステル号を得て、パリより最終的にスウェーデンに帰国。神学、釈義学上の著作を数多く著す。『黙示録解題 *Expositio super apocalypsym*』、『アルファベット順聖書索引 *Alphabetum distincionum*』等が代表作。特に前者はシエナのベルナルディーノ、ニコラウス・クザーヌスらに評価されたことで知られる。その著作の彼女の神秘思想への影響に関しては十分に研究がなされているとは言えないが、1340年代半ばという決定的な時期にビルイッタの告解師をつとめていたことは十二分に考慮されるべきであろう。A. Piltz, "Magister Mathias of Sweden in his theological context: A preliminary survey." in: M. Asztalos ed. *Editing of Philosophical and Theological Texts from the Middle Ages*. Stockholm 1986, pp. 137-60.

⁽⁴¹⁾ Morris, *op. cit.*, pp. 68f. and 73f.

⁽⁴²⁾ M. A. Rossi, "St. Bridget's social activism: the Rome years." in: *Studies in St. Birgitta and the Birgittine Order*, vol. 1, pp. 50f.

はこの補足を受け、まずは他の女性幻視・預言者と比較した際のビルイッタの位置付け、さらに中世北欧における彼女の研究が『ヨーロッパ中世の宗教運動』の第6章三のC「女性幻視者の力」での分析に貢献する可能性を論じてみたい。

ビルイッタ研究者の多くは、アヴィニョンへの働きかけとローマ行なしには、ビルイッタはせいぜいスウェーデン王国レベルでの聖人に留まり、スウェーデンを越えて「キリスト教世界」各地で名声を博すことはなかつただろうと考えている⁽⁴³⁾。女性預言者としての彼女の存在と活動は、14世紀のアヴィニョン教皇庁時代を背景とした教皇のローマ不在による権威の低下、そして英仏百年戦争をはじめとする政治的動乱という14世紀前半「キリスト教世界」を背景としていた。時代の要請に応えたという点に関して、ビルイッタは、彼女の直接的後継者として本書中で一括して扱われるフランス出身の女性預言者らとの共通点で括ることができる。ビルイッタの著作、聖性に関する疑念がしばしば他の女性預言者に対する攻撃と同時になされた事実も、彼女らのジェンダーが第一義的に問題とされている点で本書での議論を裏付けているように思われる。

しかし修道会会則という実践を別とすれば、女性というジェンダーがビルイッタ自身の霊性の根幹をなす特性であったかに関してはやや疑問が残る⁽⁴⁴⁾。まず指摘しなければならないのは、ビルイッタの権威が人間イエスより、第一義的には聖霊の「配偶者 *sponsa*」としての立ち位置による部分が大きい点である。「キリストの花嫁、あるいはその導管 *sponsa Christi vel eius canale / canalis*」という彼女の添え名は、後者に力点を置いて解釈されるべきものとされる⁽⁴⁵⁾。彼女の霊性の拠り所は、本書4章でベギンたちの霊性の特質として抽出された女性としての身体性、それを前提としたキリスト／イエスとの合一(359-66頁)ではない。啓示の直接的な伝達者たる彼女は、その権威において旧約聖書の預言者、使徒たちと同格の存在としてたちあらわれるのである。この自らの預言／啓示の権威に対する確信において、彼女はそれ以前の女性神秘思想家と一線を画している。同様に、マリアの神学上の位置付けにも特色が見られる。ビルイッタの著作中において、研究者の見解によるならば、マリアは「キリスト化」されている。すなわち、マリアはイエスを懐胎することにより、神と人間の間の仲介者としてのキリストの役割を分有することになったとされる。それらの傾向を総合すると、ビルイッタと女性原理に関するややねじれた関係が浮かび上がってくる。少なくとも著作中にあらわれた思想に関して言うならば、「弱者としての女性」、価値原理の転倒といった要素を認めることはできない。彼女は聖書中における男性預言者よろしく、神より得たヴィジョンを権威あるものとして自らの言葉で語るのである。

本書6章三のCに見られる女性幻視・預言者に関する分析は、ベギンを扱った第4章とあわせ、本書中におけるゴシック期からフランボワイアン期にかけての女性霊性の変容の終着点として位

(43) B. Losman, "Birgitta, Maria, kvinder og mænd." in: T. Nyberg ed. *Birgitta: Hendes værk og hendes klostre i Norden*. Odense 1991, p. 11. 実際の北欧における聖人崇敬としてのビルイッタ崇敬の広まりに関しては、以下の博士論文を参照。A. Fröjmark, *Mirakler och helgonkult: Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden*. Uppsala 1992, pp. 105-28.

(44) K. E. Børresen, "Birgitta's Godlanguage: Exemplary intention, inapplicable content." in: Nyberg ed. *op. cit.*, pp. 22-71.

(45) A. Piltz, "Uppenbarelserna och uppenbarelsen: Birgittas förhållande till bibeln." in: Nyberg ed. *op. cit.*, pp. 447-69, esp. 451f.

置付けられる。それを踏まえた上で両部の記述を読み比べるならば、6章三のCでの分析は残念なことにはやや一面的で掘り下げが足りないような印象を受ける。というのも多面的な分析からゴシック期のベギンを取り巻く都市や修道会という環境を描写した上で、文学史料と図像史料までをあわせ結論を導き出した4章と比べ、6章三のCでは個々の女性預言者の挿話的な紹介にとどまっており、特にフランボワイアン期靈性の特質とされる無資格なる彼女らの言説の受容の側面に関する十分な実証的議論が尽くされていないからである。

ビルイッタの著作は15世紀、低地ドイツ語を筆頭とするヨーロッパ各地の俗語へと翻訳されている⁴⁶⁾。ラテン語原本よりの俗語翻訳の出現は、第一義的には教会人エリートの言語であるラテン語が対象としきれなかった民衆層、より具体的には「新しい敬虔 *Devotio moderna*」に代表される靈的生活を希求する15世紀北ヨーロッパの俗人への受容を考える上で重要である。また、そもそも彼女の作品『啓示』自体が、古スウェーデン語作品とラテン語作品としての二言語性を併せ持っているという特性は⁴⁷⁾、預言の受容を考える上でも大きな意味を持つものと思われる。『啓示』、そして死後列聖時の際の証言双方が、ビルイッタはまず自らの母語たる古スウェーデン語で自らの宗教体験を記し、それを側近の聖職者がラテン語に翻訳して写字生に伝えた後、2人で双方の言語のテキストを比較したとする作品の成立過程を物語っている。古スウェーデン語に翻訳された『啓示』自体は現在、ヴァドステナ修道院関連のコレクションにのみしか残存しない。しかし、古スウェーデン語で記された文学作品全体を俯瞰するならば、キリスト教散文文学というジャンル自体が、ビルイッタの『啓示』の影響を受け爆発的に隆盛を見たことは明らかである⁴⁸⁾。彼女の著作のように叙述史料のジャンルとしての隆盛に果たした役割から、受容史を論ずる手法も可能なのではないだろうか。

(3) 宗教言語圏としての「バルト海世界」

ビルイッタの生きた中世後期北欧、特にスウェーデンとデンマークにおいては、北欧語が唯一の「俗語」ではなくなりつつあったという状況を指摘して本書評を締めくくりにしたい。具体的には、西は低地地方、北は北欧、そしてバルト海東と南岸にまたがり、その内部で意思疎通手段として中低ドイツ語が共有されるひとつの文化交流の場としての「バルト海世界」の成立である⁴⁹⁾。ビルイッタの仕えた王妃ブランカは現ベルギー、ナミュール伯の娘であり、14世紀デンマーク、スウェーデン王の宮廷ではドイツ語が話し言葉のみならず、朗読される書物にも用いられるに至った⁵⁰⁾。ビルイッタに関して言うならば、エックハルトやゾイゼといった神秘思想家の著作を、スウェーデン語への翻訳や伝聞でなく、原著で彼女が目を通した可能性も指摘されている⁵¹⁾。

46) B. Morris and V. O'Mara eds. *The Translation of the Works of St Birgitta of Sweden into the Medieval European Vernaculars*. Turnhout 1999.

47) L. Wollin, "Två språk och flera skikt: uppenbarelsernas texttradisjon." in: Nyberg ed. *op. cit.*, pp. 407–34.

48) Wollin, *op. cit.*, p. 411.

49) J. Kreslins, "Linguistic Landscapes in the Baltic." *Scandinavian Journal of History* 28 (2003), pp. 168–70.

50) A. V. Murray, "The Danish Monarchy and the Kingdom of Germany, 1197–1319: The Evidence of Middle High German Poetry." in: J. Adams and K. Holman eds. *Scandinavia and Europe 800–1350*. Turnhout 2004, pp. 289–307.

51) Klockars, *op. cit.*, pp. 14f.

確かにこの「バルト海世界」を成立せしめたのは、第1には商業活動、次いでブランカとその夫スウェーデン王マグヌスとの婚姻にみられるような有力者間の婚姻、そして大学人の人的移動という社会のエリート層を担い手とした諸要素であり⁶²⁾、北欧に生きる俗人一般、そして彼らの宗教生活影響を評価することは容易ではない。しかしここで強調しておきたいのは、霊性の地域差を考察するにあたり、現代のみならず、当時存在していた政治単位とも重なり合うことがなく、むしろ「バルト海世界」を背景とするような一つの宗教言語圏、すなわち典礼、礼拝や宗教文学、さらには宗教芸術の様式を共有する場が中世後期の北ヨーロッパに存在していた可能性である⁶³⁾。その地理的範囲は都市ネットワークが存在するバルト海沿岸、スカンディナヴィア半島南部に限定されることなく、北欧内でさらなる広がりをもたせられる。16世紀アイスランドで製作された「レイキャホウラル本」中には、15世紀後半に北ドイツで初期印刷本として刊行された低地ドイツ語訳『黄金伝説 *Der Heiligen Leben*』と多くの類似点を持つ聖人伝が収められている。最新の研究は、前者は後者の単なる翻訳ではなく、後者の元となったより幅広い俗語史料からの引用を諸所に見出し、同時代アイスランドと北ドイツ間の文化交流の活発さを示す一例として提示している⁶⁴⁾。この北ヨーロッパ「宗教言語圏」という概念は、本来想定された16世紀北欧における宗教改革の受容を検討する際のみならず、その前夜における北ヨーロッパ、特に北欧での俗人の霊性を考える上でも有用と思われる。本書中で述べられたフランボワイアン期霊性の地域差(458-61頁)を考察するにあたり、この種の検討上の枠組みを援用することで、より重層的、説得的な形で霊性の多様化を描写することができるかもしれない。

おわりに

本書評は、北欧中世史という極めて限定された専門領域からの、重箱の隅をつつくが如き細かな事実の指摘に終始してしまった。しかし、この種の事実の指摘が可能なのは、そもそも本書が盛期から後期中世を通じて中世ヨーロッパ全体を俯瞰する視野に立った上で、「物語」あるいは「グランド・セオリー」の構築を志向しているからだということを改めてここで強調しておきたい。1990年代後半以降、中世北欧社会の「ヨーロッパ化」をめぐる議論は中世北欧史学界で隆盛を見ており、それを背景とした著作、コロークは枚挙に暇がない⁶⁵⁾。しかし、時にそこでは「北欧」の対立項としての「ヨーロッパ」は半ば自明のものとされることもあり、日本における「中世ヨー

⁶²⁾ 15世紀におけるライプツィヒ、ロストック、グライフスワルド大学の創立は、パリ、次いで14世紀末にはブラハが一般的だったスウェーデン人聖職者の新たな留学先として、ドイツ語文化圏との紐帯の構築に大きな意味を持ったとされる。L. Niléhn, "Sverige." in: *Ur nordisk kulturhistoria: Universitetsbesöken i utlandet före 1660*. Jyväskylä 1981, pp. 172-76.

⁶³⁾ Kreslins, *op. cit.*, p. 173.

⁶⁴⁾ M. Kalinke, *The Book of Reykjahólar: The Last of the Great Medieval Legendaries*. Toronto 1996, esp. pp. 45-77.

⁶⁵⁾ Cf. P. Ingesman and T. Lindkvist eds. *Norden og Europa i middelalderen*(Rapporter til det 24. Nordiske Historikermøde, Århus 9. -13. august 2001, bd. 1). Århus 2001; *The European Frontier: Clashes and Compromises in the Middle Ages*. Visby 2004; J. Adams and K. Holman eds. *Scandinavia and Europe 800-1350*. Turnhout 2004.

ロッパ」像と同様、十分な議論がなされているとは言えない側面が存在する。特に、本書で提示されているような、通時的なパースペクティブに基づく「ヨーロッパ」社会の時代的変遷などは、現地の歴史学界において盲点となっている視野であり、評者自らの研究の位置付けにも大いに益するところがあった。専門が多岐にわたる研究者間での議論の場を構築することに成功している点からみても、著者が企図した「物語」としての歴史叙述という方向性は、「ヨーロッパ中世におけるキリスト教とその信仰の諸相」という大きなテーマを扱う本書に関して言えば正解だったのではないだろうか。

フス派運動における民衆と民族

——池上俊一著『ヨーロッパ中世の宗教運動』によせて——

藤井 真生

はじめに

1. フス派研究の現状
2. フス派信仰と民衆をつなぐもの
3. フス派運動における民族

おわりに

はじめに

ここで筆者に与えられている課題は、中世チェコ史の立場から『ヨーロッパ中世の宗教運動』にコメントを加えることである。中世のチェコで生じた重要な宗教運動といえば、15世紀前半のフス派運動が真っ先に思い浮かぶ。しかし、薩摩秀登氏や浅野啓子氏の業績⁽¹⁾があるとはいえ、いまだ日本では研究の遅れている分野であるといえよう。本書『ヨーロッパ中世の宗教運動』でも3ヶ所（381、488、599頁）で名前があげられているが、多少なりとも内容に踏み込んでいるのはただ1ヶ所（599頁）のみ、それも本文の最終頁で言及されているにすぎない。たしかに、フス派運動の展開した時代は、本書の出発点となる紀元1000年からは400年の隔たりがあり、ロマネスク期の靈性を基準とする著者からすれば、そこには本来の信仰のあり方から「ずいぶん遠く離れてしまった」残滓しかすくい取れないのかもしれない。しかし私見では、フス派運動を「ヨーロッパ中世の宗教運動」の比較検討の対象に加える価値は十分にあると考える。以下に確認するように、この運動には本書の論旨と密接に関係する特徴がみられるからである。ただし、筆者は中世チェコ史を専門にしているとはいえ、これまでとくに宗教的事象に関心をもって研究をすすめてきたわけではないため、ここでの検討はフス派運動の「民衆的靈性」の問題に踏み込むものではないことをあらかじめお断りしておきたい。

1. フス派研究の現状

上述のように、フス派運動の研究が日本ではまだなじみの薄いジャンルであることを考慮して、最初に研究状況を概観しておきたい。

(1) フス派運動の全容を知るためには、薩摩秀登『プラハの異端者たち——中世チェコのフス派にみる宗教改革——』（現代書館 1998）が簡便である。また、かなり古いものではあるが、山中謙二『フシエン運動の研究——宗教改革前史の考察』（至文堂 1948）は、副題が示すように、いわゆる宗教改革の前史としてフス派運動を位置づけている。近年のフス派運動研究史については、浅野啓子「15世紀フス派革命におけるプラハ四カ条」『社会科学討究』35号（1990年）59-82頁；薩摩「フス派の形成と都市指導層——最近のチェコにおける研究によせて——」『明治大学教養論集』278号（1995年）1-16頁；同「教会改革者と革命——ヤン・フスの教会改革論とその位置づけをめぐって——」『一橋論叢』122巻4号（1999年）562-577頁などに詳しい。

フス派運動はしばしば民族的と形容される——著者もまた「民族主義」と同伴した宗教運動と述べている(599頁)。一般に、フス派運動に対して用いられる「民族的」が意味するところは2つあると思われる。概説的理解にしたがえば、15世紀当時、運動はあまり国際的な性格をもちえず、むしろチェコ固有の孤立した宗教運動として展開した。本書で取り上げられた隠修士、鞭打ち苦行団、千年王国運動など、程度の差はあれ汎ヨーロッパ的といえる宗教運動とは異なり、フス派の活動した舞台はほぼチェコに限定されていた。また、信仰の日常の実践や教皇庁など対外勢力との交渉過程で、信仰共同体の結びつきを強化する要素としてチェコ語の重要性が高まり、フス派信仰とチェコ語はこの時代のチェコ民族意識の核をなしたといわれる⁽²⁾。以上のように、チェコにおいて限定的に展開し、そして中世的なチェコ民族意識を生み出したという意味において、フス派運動は民族的運動とされる。フス派運動が本当にチェコ固有の民族的宗教運動であったのかどうかについては、のちほど論じることにする。

また、これとは別に、運動に対する後世の研究者の態度も民族的運動との評価を助長している。フランチšek・パラツキーがフス派運動をチェコ人の文化的固有性を立証する精神運動として評価して⁽³⁾以来、チェコ史研究においてこの運動は大きな地位を占めてきた。言うまでもないが、現在ではそのような19世紀ナショナリズムの影響下に興隆した論調は絶えて久しい。とはいえ、宗教的・社会的・民族的、さまざまな顔をもつフス派運動は、決して研究対象としての重要性を失ったわけではなく、チェコでは近年もますます盛んに研究されている。その一方で、中世以来、現実の関係においても歴史研究においても密接な関係をもつドイツをのぞき⁽⁴⁾、他の国や地域でフス派運動が大きく取り上げられることはあまりなかったように思われる。

もちろん皆無というわけではない。英語のモノグラフとしてはフレデリック・G・ヘイマンやワード・カミンスキー、そしてジョン・M・クラッセンの研究があり、マルコム・ランバートも「中世の異端」という枠組みでフス派を大きく取り上げている⁽⁵⁾。また、フス派の前後の時代、あるいは同時代の様々な社会現象を視野に入れた論文集「フス派—宗教改革—ルネサンス」⁽⁶⁾には、

(2) 周知のように、中世の「民族」をどう捉えるかについてはさまざまな議論がある。筆者は基本的に、アントニー・D・スミスのエトニ論、すなわち、近代以降に形成される国民意識とは異なるものではあるが、中世にも複数の要素を基盤として同族意識を形成した集団は存在した、とする立場をとっている。アントニー・D・スミス『ネイションとエスニシティ』(名古屋大学出版会 1999年)。フス派時代のチェコの民族意識については、以下のフランチšek・シュマヘルを参照。彼もまた民族意識を変化するものとして捉えており、チェコ語やフス派信仰が中世を通じて民族意識の核であったと主張しているわけではない。F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*. Praha 2000.

(3) パラツキーによるチェコ史およびフス派運動の評価については、F. Kutnar and J. Marek, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepiscetví*. Praha 1997, pp. 213–230.

(4) チェコとドイツは国制的に関わりが深く、単なる隣国以上の関係であったことに加え、チェコ人研究者も論文をドイツ語で発表する場合があります。ドイツ人は比較的研究をすすめやすいという事情がある。また、フェルディナンド・ザイトのようにチェコ出身のドイツ人研究者もいる。F. Seibt, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*. Köln - Graz 1965.

(5) F. G. Heymann, *John Žižka and the Hussite Revolution*. Princeton 1955; H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley and Los Angeles 1967; J. M. Klassen, *The Nobility and the Making of the Hussite Revolution*. Boulder and New York 1978; M. Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from Gregorian Reform to the Reformation*. 3 ed. Oxford: Blackwell 2002 (1 ed. 1977).

(6) この論文集は、長年フス派研究に従事してきたシュマヘルの変遷記念として編纂されたこともあり、多彩

チェコ語に加え、英・仏・独語、そしてポーランド語で9カ国の研究者が寄稿している。しかしながら、チェコ語文献へのアクセスは、日本人はもちろんのこと欧米人にとっても容易ではない。こうした言語的条件も与って、中世の他の宗教運動とは対照的に、フス派研究はもっぱらチェコ人およびドイツ人によって担われてきた。

では、チェコやドイツの歴史家たちはフス派運動の研究をどのようにすすめてきたのであろうか。以下、薩摩・浅野両氏の論稿に拠りつつ簡単な整理を試みる⁽⁷⁾。

フス派運動をなによりも「民族的」な運動として解釈してきた19世紀に続き、20世紀のチェコでは運動の「革命」的側面が強調されるようになった。戦後、社会主義陣営に属していたチェコ（スロヴァキア）では、フス派運動を「初期ブルジョア革命」として位置づける議論がまず主流となる。ロベルト・カリヴォダに代表される⁽⁸⁾ こうした見方は、1960年代から70年代にかけて各研究者から批判されるようになったが、それでもこの運動を反封建的、反教會的など、何らかの「革命」であったとするレッテルは依然として存続した。まさに運動の「社会的性格」が強調されてきたのである。

たしかに、フス派の主張が単なる教会批判をこえて社会改革を希求する声に充ちていたことは否めない。しかし、ヤン・フスが批判した対象は教会であったこともまた事実であり、出発点はそこに設定しなければならないだろう。この点に再び注目したのはフランチšek・グラウスであった⁽⁹⁾。またアマデオ・モルナルも、ワルド派などと一緒にフス派運動を論じているが、彼はそれらの宗教運動を、「中世の異端」ではなく「第1の宗教改革」として位置づけている⁽¹⁰⁾。これらの研究はいずれも、フス派運動をヨーロッパの長期的な教会／宗教改革運動というコンテクストにおいて理解しようとしたものである。

こうした方向性は、1990年代に入って刊行された、エルンスト・ヴェルナーによるモノグラフにおいても基本的に継承されているといえよう⁽¹¹⁾。16世紀にはじまる（「第2の」）宗教改革や農民戦争との連続／非連続性への強い関心は、とりわけドイツ系研究者に顕著であるが、全体としても近年のフス派研究は、運動が濃密に進展した15世紀前半——フスがコンスタンツにおいて処刑されたのは1415年、フス派「戦争」が終結したのは1436年——で終了とせず、16世紀前半、さらにはハプスブルク家による再カトリック化が始まる17世紀前半まで、非常に長いタイムスパンをとるようになっていく。こうした見方のもとでは、フス派運動はもはや中世の宗教運動ではなく、

な顔ぶれがそろっている。J. Pánek, M. Polívka and N. Rejchrtová eds. *Husitství - Reformace - Renesance* I-III. Praha 1994.

(7) 以下、フス派運動を革命として捉える研究史については、浅野「15世紀フス派革命におけるプラハ四カ条」を、教会改革を中心にみる流れについては、薩摩「教会改革者と革命」を参照。ただし、ここでの区分は筆者による便宜的なもので、必ずしも両氏がそのように色分けしているわけではない。重複して紹介されている研究者・文献も多い。

(8) R. Kalivoda, *Husitská ideologie*. Praha 1961.

(9) F. Graus, "Krise středověku a husitství." *Československý časopis historický* 17 (1969), pp. 507-526.

(10) A. Molnár, "Husovo místo v evropské reformaci." *Československý časopis historický* 14 (1966), pp. 1-14. これに対しランバートは、フス派運動を「改革者」とする見方を斥け、「異端者」であることを強調している。ただし、第2版以降は宗教改革までを射程とするようになっていく。

(11) E. Werner, *Jan Hus. Welt und Umwelt einer Prager Frühreformators*. Weimar 1991.

近代への出発点とみなされる。本書でも「近代の扉を押し開く」ものと表現されている(598頁)。

これに対してというより、むしろ並行して、対象とする時代をさかのぼらせる傾向もみられる。先述のモルナールの研究は、フス派運動が16世紀の宗教改革へ与えた影響を論じつつも、同時に、この運動を「第2の宗教改革」とは区別して、つまり12世紀にはじまる中世の教会改革運動の一部として理解している。また、フス派運動は初期人文主義——チェコはカレル4世(カール4世)の宮廷を通じて初期人文主義を早くに受容している——とも通底する現象として捉えられている⁰²⁾。フス派運動を200年以上にわたる長期的な現象として捉える研究の典型は、さきに触れた論文集『フス派—宗教改革—ルネサンス』である。3巻72本の論文から編まれているこの論文集の中には、フス派運動期の私的生活を扱った論考も収録されている⁰³⁾。こうした社会史的研究の増加も近年の傾向として指摘できよう。

ただし、本書『ヨーロッパ中世の宗教運動』の主題である、「民衆の宗教運動」という視点が強く打ち出されたものは必ずしも多くない⁰⁴⁾。これまで研究者の関心が、ヤン・フスら運動指導者の改革思想を抽出することに集中していたからである。しかし、近年の研究は時代も事象も幅広く扱うようになっており、民衆の信仰心に関する研究の蓄積もすすんでいる。

2. フス派信仰と民衆をつなぐもの

本節では、本書『ヨーロッパ中世の宗教運動』の考察において重要な位置づけを与えられているいくつかのタームの中から、とくに「民衆」を取り上げてみたい。すでに合評会で評者の方々からもこのタームに対する疑問が提示されており、またそれに対して著者からも回答が寄せられている問題ではあるが、あえて再び持ち出すのは、著者がレスポンスにおいてジャン・クロード・シュミットを引きつつ言及した、「中間知識人」の存在に注目したいからである。

概説的には、フス派運動は、プラハ大学学長のヤン・フス⁰⁵⁾がイングランドのジョン・ウィクリフの影響下に展開した教会批判に端を発すると説明される。しかし、この運動には、フスのように高度な教養を備えた教会改革者・思想家だけではなく、広く民衆が参加していた。

たとえば、『ヴァヴシネツ年代記』は、信仰のために民衆が財産を売り払い、妻子を伴いチェコ全土から駆けつけてきたと報告している⁰⁶⁾。また、人文主義者として名高い教皇ピウス2世は、

02) フス派運動と人文主義の関わりについては、拙稿「人文主義と宗教改革——チェコにおける人文主義の展開とフス派運動の影響——」南川高志編著『知と学びのヨーロッパ史——人文学・人文主義の歴史的展開——』(ミネルヴァ書房 2007年)117-140頁。

03) たとえば、T. Krzenek, "Böhmische Bürgertestamente des 15. Jh. Das Beispiel der Prager Neustadt." in: *Husitství - Reformace - Renesance II*, pp. 629-648; J. M. Klassen, "The Challenge of Marriage through the Eyes of a Fifteenth Century Noble Woman." in: *Husitství - Reformace - Renesance II*, pp. 649-660.

04) モルナールは、体制順応主義的・保守的な第2の宗教改革と対照し、12世紀にはじまる第1の宗教改革を、信者の大部分が社会的下層に属する人々であったという意味において、「民衆的」な運動と特徴づけている。しかしここでは、民衆の信仰のあり方についてそれ以上踏み込んだ分析がなされているわけではない。A. Molnár, "Husovo místo v evropské reformaci", pp. 6-7.

05) ヤン・フスについては、J. Macek, *Jan Hus*. Praha 1963 や J. Kejř, *Husův proces*. Praha 2000 など。

06) J. Emler, J. Gebauer and J. Goll eds. *Fontes rerum Bohemicarum V*. Praha 1893, p. 356.

エネアス・ピッコローミニと名乗っていた枢機卿時代にフス派戦争終結後のチェコを訪れている(1451)が、このとき彼はフス派急進派の拠点であったターボルの街で、一般の女性までもが聖書に通じていることにとっても驚いたと伝えられる¹⁷⁾。フス派運動が教会制度内の改革運動にとどまるものではなく、このターボルのようにさまざまな階層の人々が集い¹⁸⁾、彼らが自分なりに神の教えと真摯に向きあっていた宗教運動であったという点は強調されてよい。

しかし、運動に参加していた人々がみな同じレベルの知識を有していたわけでないことは自明である。フス派運動にかぎらず本書で扱われる他の宗教運動の場合も、字も読めない、聖書を自分で繙いたこともない民衆の中から自然とわき起こったものではなく、聖職者サークルの一端に身を置く知識人が、程度の差はあれ指導的な役割を果たしていたものと考えられる。とりわけ神の教え／聖書の世界と民衆を結びつけていたのは説教師であった。合評会のコメントとレスポンスでは、中間知識人としての托鉢修道士の重要性に話が及んでいるが、本文では隠修士についても、巡歴説教を行っていたことが彼らを特徴づける重要な要素としてあげられている(39-45頁)。世俗に背を向けたといわれながらも、彼らは「あらゆる階層年齢の男女を魅了し」、「粗野で無知な住民を」教え諭したのであった。隠修士を民衆の代表とみなすことには若干の疑問を覚えるが、ロマネスク期の宗教的理想の実践者にして媒介者であったとみるならば理解しやすい。

フス派運動においても、こうした説教および説教師が民衆の信仰にとって大きな意義をもっていたことを看取できる。エネアスの証言によれば、ターボルの人々は「説教を聴くことをもつとも重視しており、説教が行われているときに、もし誰か無関心な者、家で寝ている者、自分のことにかまけている者がいたならば、その者は鞭で打たれ、彼らが神の言葉とよぶものに耳を傾けるよう強制され¹⁹⁾ていた。フス派の説教師たちは民衆にわかりやすく神の教えを説いており、エネアスがターボルで出会った女性にしても、彼らの教えに熱心に耳を傾けていたからこそ聖書の内容に精通できたのであろう。著者もレスポンスで、「中世後期には霊性の歴史において彼らが主役級の役割を果たすようになる」と述べている。したがって、民衆の宗教運動としてフス派を解明するさいには、中間知識人／媒介者としての説教師および彼らの説教活動に焦点をあてることがやはり不可欠となる。運動の指導者と目されるフス自身、1402年にプラハ旧市街のベトレーム礼拝堂付説教師となり、その熱心さと平明さによって名をあげた人物であった。

いわゆる托鉢修道士の説教活動とは別に、プラハでは14世紀後半から著名な説教師²⁰⁾が活躍していた。カレル4世がヴィーンから招聘したコンラート・ヴァルトハウザーはドイツ語しか操れなかったが、彼の説教を聴き、ついには王国書記官から説教師へと転身したクロムニェジーシュのヤン・ミリーチは、1日のうちに場所を変えながらラテン語、ドイツ語、チェコ語で説教を行っ

17) 薩摩『プラハの異端者たち』、160頁。

18) ターボルの宗教共同体(=ターボル派)については、F. Šmahel, *Husitské Čechy*. Praha 2001, pp. 141-245.

19) H. Kaminsky, "Pius Aeneas among the Taborites." *Church History* 28 (1959), pp. 281-309. 引用文は p. 290.

20) 以下に言及する説教師についてはそれぞれ研究の蓄積がある。ここで逐一モノグラフを紹介することはしないが、次の文献の巻末には、それらも含めてフス派運動全体に関わる参考文献が掲載されている。P. Čornej, *Velké dějiny země koruny české V*. Praha 2000; F. Šmahel, *Husitské Čechy*. 邦語では、浅野啓子「プラハのイエロニーム——中世後期チェコ改革運動におけるその役割——」『史観』132号(1995年)17-30頁。

た²¹⁾。こうした説教活動はヤノフのマチェイやシュチートウニーのトマーシュ、そしてフス処刑の1年後にコンスタンツで火刑に処されたブラハのイエロニームらへと引き継がれていく。なかでもトマーシュは、民衆にもわかるように噛み砕いて神の教えを解説したチェコ語の著作を数多く残している²²⁾。

カレルの治世以降に説教師の活動が目立ち始めた理由については、以下のように説明される。当時のチェコ社会、とりわけブラハでは、繁栄の陰で早くも社会矛盾があらわになりつつあり、住民の不満・不安が増大していた。カレル自身が敬虔な人物であり、そうした住民の心を静めるために雄弁で鳴るコンラートを招致した。その結果、彼の衣鉢を継ぐ説教師が叢生する事態を生み出した。このような理解はおおむね首肯してよいと思われるが、さらに近年では、誰が説教師になっていくのかという問題が注目を集めている²³⁾。

14世紀の半ばにブラハ大学が設立されて以降、神学部で学ぶ聖職者候補／希望者の数は増加していた。とはいえ、もちろん彼らのすべてが希望通りの聖職録を手にすることができたわけではない。たとえば、15世紀初頭のボヘミア（チェコ西部）では6327の聖職録に対して21496人の志望者がいたという²⁴⁾。別のデータでは、1396年から1415年の間にブラハ司教区（ボヘミアの大半を占める）で聖職者叙任を受けた者は、侍祭12261人、副助祭2726人、助祭2823人、司祭2686人、合計20496人に達したが、そのうち聖職録にあずかることができたのはわずか3996人にすぎなかった²⁵⁾。

聖職録付きのポストを得られなかった学位取得者は、「どこかの村か町へ行き学校の教師になって生計を立てなくてはならなかった」²⁶⁾が、それとて数に限りがある。ヤノフのマチェイは「強欲に恥知らずに聖職録と官職を求めるべきか、それともそのグループから出て、イエス・キリストが被った貧窮と非難に身を置くべきか、この2つの道のどちらを選ぶか」²⁷⁾迷い続けたすえ、最終的に教会改革運動へ身を投じている。彼以外にも同じ道をたどった低位聖職者が少なからず存在したであろう。

もちろん自身の現状に対する不満のみが改革を主張する理由ではなかった。さきに触れたクロムニェジーシュのヤン・ミリーチは、高額の年収が約束されている聖ヴィート大聖堂の大司教座参事会員のポストを投げ打ち、財産を貧民に分け与えた上で説教活動に入っている。当初は聖職者としての出世を望んでいたマチェイにしても、いったん決断してからはイエスにならった清貧生活を理想としている。でなければ、彼らの説教が、増加しつつあった社会不安を抱える人々、あるいは都市の貧民層を引き付けることはできなかつただろう。

²¹⁾ P. Čornej, *Velké dějiny zemí koruny české* V, p. 94.

²²⁾ J. Hrabák, D. Jeřábek and Z. Tichá, *Průvodce po dějinách české literatury*. Praha 1978, pp. 70–71.

²³⁾ 説教師の分析を主題としているわけではないが、次の論稿にもそうした傾向がうかがえる。浅野啓子「中世後期ボヘミアの教会改革運動とブラハ大学」浅野啓子・佐久間弘展編『教育の社会史』（知泉書館2006年）33–61頁。

²⁴⁾ 薩摩『ブラハの異端者たち』、91頁。

²⁵⁾ F. Šmahel, *Husitské Čechy*, p. 18.

²⁶⁾ 代表的な説教師ブラハのイエロニームの言。浅野「中世後期ボヘミアの教会改革運動とブラハ大学」、53頁。

²⁷⁾ 浅野「中世後期ボヘミアの教会改革運動とブラハ大学」、33頁。

彼ら説教師の出自はさまざまである。すでに名をあげた説教師たちを例にとれば、イエロニームはプラハ新市街の市民、トマーシュは下級領主家系の出身であることがわかっている。しかし、マチェイの出自は騎士家系とも農林家系ともいわれており、ヤン・ミリーチとヤン・フスの生まれについてはさらに不明な部分が多い。2人とも社会的には下層の出自であったことは確かである。また、ヤン・フスの同志ストシープロのヤコウベクは隷属民であったとされる。

彼らは基本的に大学で神学を学んだ教養人であったが、以上のような出自から考えて、決して高みから民衆の蒙昧を啓くエリートではなく、民衆と心性を共有していた。フス派運動が「社会的性格」を強く帯びているのも、運動の指導者にして媒介者である彼らが、民衆とかなり近いところに立脚していたからこそだといえよう。

残念ながら現段階では、一部の著名な人物以外の説教師については、出自・教養・活動などに不明な点が多い。しかし、近年ではプラハ大学の学生に関する社会史的な研究もすすめられており²⁸⁾、今後説教師に関するプロソポグラフィ的な研究がいつそう進展すれば、フス派運動に対する新たなアプローチが可能となるだろう。

3. フス派運動における民族

すでに研究史と関連して述べたように、フス派運動にはその民族的な側面が強調されていた過去があり、著者も「信仰表明とチェコ民族問題が結びつい」(599頁)たことに言及している。ここで検討してみたいのは、フス派運動とチェコ民族の関係である²⁹⁾。

フス派運動の民族性を論じるとき、考察のポイントは2つある。1つは、フス派にみられる思想の系譜関係、もう1つは、フス派運動に参加した人々の民族構成である。以下、順に述べていく。

フス派がウィクリフの思想から大きな影響を受けていることはよく知られた事実である。ヤン・フスが指導的な立場にたつ以前の、おそらく1380年代からウィクリフの著作はチェコにもたらされていた。フス自身も彼から影響を受けたことを明言しており、またプラハのイエロニームにいたっては、ウィクリフの著書を書き写すためにイングランドにわたっている。しかし、宗教運動としてのフス派の思想に影響を及ぼしたのは、ただウィクリフのみではなかった。

たとえば、異端の1つとして名高いワルド派は14世紀前半にはチェコに波及しており、フス派戦争のさなかにもターボルやジャテツの街にワルド派の説教師が存在したことが明らかになっている³⁰⁾。フス派の改革思想の中にワルド派の思想が流入していることは多くの研究者が認めているが、ただし、それがフス派全体の思想形成にとってどれほど決定的なものであったのかはいまだ定説を得ていない³¹⁾。

²⁸⁾ たとえば、M. Svatoš, "Sociální integrace absolventů pražské univerzity 1348–1419." in: *Husitsví - Reformace - Renesance I*, pp. 157–166.

²⁹⁾ すでに述べたように、中世の「民族」を定義することは困難であるが、研究者がとくに留保せず14・15世紀の「チェコ人」について論じているとき、それはおそらく「チェコ語話者の両親から生まれた者」を合意していると思われる。

³⁰⁾ A. Molnár, "Kacíři ve středověku." in: P. Spunar ed. *Kultura středověku*. 2 ed. Praha 1995 (1 ed. 1972), pp. 65–76.

³¹⁾ たとえば、1418年にフス派の穏健・急進両派が開いた公会議においては、煉獄の観念の否定や俗人によ

ワルド派だけではない。千年王国運動もまたカレル4世時代にはチェコに到達していた。カミンスキーは、1420年時点でターボル派のほとんどの司祭が千年王国説の影響を受けていたと述べている^②。

また、チェコへ流入してきた異端的思想^③以外に目を向けても、フス派指導者たちが広くヨーロッパの思想に通じていたことは、彼らの履歴を振り返ればすぐに肯ける。さきに名をあげた説教師の多くはプラハ大学で学んでいるが、ドイツ系の教師・学生が大挙して立ち去る(1409)以前の同大学はすぐれて国際的な性格を有していた。またイエロニームをはじめ、彼らはパリ、ウィーン、ローマ、ハイデルベルク大学などにも籍を置いていたことが知られている。

以上のように、フス派の思想は、決してチェコの中に閉じこもって醸成されたものではない。したがって、最初からフス派を民族的宗教運動として捉えることは、この運動の本質を見失うことにつながるだろう^④。

続いて、フス派運動に参加した人々の民族性について検討してみよう。従来の支配的見解では、改革運動が胎動し始めた14世紀半ばまで、多くの都市はドイツ系市民によって支配されていた。市政を牛耳るドイツ系に対するチェコ系住民の反発は、社会的改革を求める声となって教会改革運動と結びつき、フス派運動に民族的性格をもたらした。そして、フス派運動の進展とともにチェコの性格が都市に浸透していく、と説明されてきた。図式化すれば、チェコ系=フス派=都市中下層、ドイツ系=カトリック=都市上層となる。

これを批判したヘイマンによれば、フス派運動が本格化する以前の14世紀中葉からすでに都市のチェコ化は進行していた(ここでいう「チェコ化」とは、都市参事会員の民族構成においてチェコ系が増加することを指す)。82の都市を取り上げてフス派戦争前後の参事会メンバーを分析した結果、彼は次のように分類している。

1) 最初からチェコ系多数——11都市、2) 半々であったが、ドイツ系よりもチェコ系がやや多数へ——26都市、3) ドイツ系が多数から少数へ——18都市、4) ドイツ系多数だがやや減少——12都市、5) ドイツ系がほぼ独占したまま——14都市^⑤。

一貫してドイツ系が多数を占めていた5番目のカテゴリーには、ボヘミア西部の(=ドイツに隣接している)ヘブヤカダニュー、そしてモラヴィアの4大国王都市ブルノ、オロモウツ、ズノイモ、イフラヴァが属している。いずれもフス派運動には加担していない。これに対して、運動の震央となったプラハをはじめ、プラハと同盟を結んだ諸都市は1番目ないし2番目のカテゴリーに

る民衆の叙品といった、ワルド派に特徴的な教義は否定されている。M. Lambert, *Medieval Heresy*, pp. 344-345.

② H. Kaminsky, "Chiliasm and the Hussite Revolution." *Church History* 26 (1957), pp. 43-71.

③ 言うまでもないが、広くフス派に属している(あるいはその先達)とみなされている説教師たちが、みな均質な思想を抱いていたわけではない。したがって、彼らの各異端に対する態度も一様なものではなかった。

④ フス派運動を当時のヨーロッパ全体の状況の中に位置づけた上で、さらにチェコ固有の事情を検討する必要があることは、すでに薩摩氏が指摘している。薩摩「教会改革者と革命」、572頁。

⑤ F. G. Heymann, "Česká města před husitskou revolucí, v době jejího trvání a jejich etnický vývoj." *Jihočeský sborník historický* 40 (1971), pp. 45-53. 5つのカテゴリーを合計しても81都市にしか達しないが、その理由はとくに説明されていない。

あげられている。このデータのみを基準にすれば、フス派運動に対する都市の態度は民族構成によって決定していたようにもみえる。

しかし、チェコ系が多数を占めるボヘミア西部の中心都市ブルゼニユはカトリック側にとどまっております。フス派が派遣した軍と激しく戦い、これを撃退している。逆に、ボヘミア北西部のジャテツは、最初からドイツ色の強い街であったにもかかわらず、プラハに次ぐ急進的傾向を示し、フス派が第2次十字軍を撃退したさいには軍の主力を供出している。当時のジャテツがそれほど人口の多くなかったことを考えると、ドイツ系、チェコ系を問わず、街をあげてフス派に加担していたことがうかがえる⁹⁰。

ブルゼニユとジャテツにおける民族と宗教の「ねじれ」は決して例外ではない。フス派を信奉するドイツ系住民は他の都市でもみられ、改革をめぐるドイツ人对ドイツ人の構図も認められる。この点からすれば、フス派運動はチェコ民族固有の宗教運動とは言えないのである。

フス派運動の特殊性を民族という要素に還元する図式は、たしかに理解しやすい。しかしそのような捉え方は、それぞれの都市が抱えていた複雑な社会・政治状況や個人々の信仰心、そして同時代のヨーロッパの宗教運動との関係など、あまりに多くのものを切り捨ててしまうことになるだろう。また実際に、この図式ですべてを説明することはできない。最終的にヘイマンは、フス派運動期の民族対立を過度に強調するのは誤りであると結論している⁹¹。本書でも、南仏的文化・社会構造においてカタリ派が分析されている(161-204頁)が、それはゴシック期全体の宗教運動の中に位置づけられた上でのことであり、決してカタリ派が南仏固有の(民族的とはいえないまでも)地域的な運動として理解されているわけではないだろう。

とはいえ、フス派運動が他の宗教運動と比べて濃厚に民族的性格を帯びていることも否定し難い。それはおそらく説教の問題と関わってこよう。民衆にわかりやすく教えを説くために、俗語で説教が行われていたことはすでに述べた。ヤン・ミリーチは1日にラテン語で1回、ドイツ語で1回、チェコ語で3回も説教していたが、彼より後の説教師、たとえばヤン・フスはドイツ語での説教を廃止し、もっぱらチェコ語で人々に語りかけている。こうした説教は、説教師と聴衆の間に特別なきずなをもたらし一方で、結果的に説教の対象を選別することにつながった。つまり、チェコ語説教の内容を理解できないために、そうした場に参加しない(排除された)者たちとの区別を可視化させたのである——ただし、プラハとその他の地方都市では事情が異なる可能性がある。

だが、聖書の翻訳など、俗語を重視する姿勢はとくにフス派にかぎられたことではなく、多かれ少なかれ中世の他の宗教運動にもみられる——著者はゴシック期の異端の特徴とする(591頁)。これがとくにチェコではチェコ語話者の選民思想にまで発展する⁹²のはなぜか。もちろん、それはチェコ固有の社会から解き明かされるべきものではあるが、逆に、なぜ他の地域では俗語を重視しながらも民族性が強く現れてこなかったのかを問うならば、そこにはやはり時代性的の問題も浮かび上がってくる。

13世紀から14世紀に南仏で興隆したワルド派やカタリ派はチェコまで到達していた。また、

⁹⁰ ザイプトによれば、この都市のドイツ系市民が早くからワルド派を受け入れていたことが、両民族をしてともにフス派急進派たらしめたという。F. Seibt, *Hussitica*, pp. 95-96.

⁹¹ F. G. Heymann, “Česká města před husitskou revolucí, v době jejího trvání a jejich etnický vývoj”, p. 53.

⁹² F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*, pp. 22-89.

16世紀以降に進行する宗教改革はドイツに限定される運動ではない。しかし、14世紀の末から15世紀にかけてチェコとイングランドで生じた宗教運動は、出発点としては決して民族的に閉じられたものではなかったにもかかわらず、ともに汎ヨーロッパ的な広がりをもちえなかった。とするならば、運動が地域の枠組みを超えることを阻む要因が、中世後期的な現象としてそこに立ち現われていると考えられるのではないだろうか。14世紀以前との違いをここで述べる準備はないが、宗教改革期と比較して一つ指摘できるのは、フス派が展開した時代はまだ印刷技術が発展する以前の、声を通じて知識が伝達された時代であり、声＝俗語の重要性が民族的な性格をフス派運動に刻印することになったという点である。いずれにせよ、ヨーロッパ全体を視野に入れた比較史的考察が不可欠であろう。

おわりに

著者が中世後期の靈性をロマネスク期からの劣化として描いていることは、すでに合評会で指摘されているとおりであり、その点については筆者も違和感を覚えた。ただ、著者は自らの歴史像を提示したのであって、それとは異なる肯定的な意義づけをゴシック期やフランボワイアン期の靈性に対して行う作業は、各時代を研究対象とする者がそれぞれに引き受けなければならない課題であろう。では、中世後期の民衆の靈性を積極的に評価するとすれば、どのような「別の物語」が描けるのだろうか。

現段階では筆者にその能力がないため、以下は雑駁な印象論になってしまうのだが、フス派運動を眺めるかぎり、そこに赤江氏が指摘した「聖職者および俗人が多くを共有し活気にあふれた宗教活動」を認めることができるように思う。本稿で確認したように、民衆は中間知識人たる説教師を媒介として聖書の世界に近づいていた。また、この時期にドイツ以東で叢生した大学は民衆にも文字と聖書、そして神学への接近を可能にし、結果的に多くの説教師を生み出した。彼らは再び民衆を聖書の世界へいざなう役目を担うことになる。自らが生きる世界から逃避するのではなく、むしろ積極的に関わろうとした点において、聖職者と俗人（あるいはエリートと民衆）の間に大きな違いはみられない。ロマネスク期と比べて、中世後期には聖職者と俗人の距離が縮まっていることは確かである。それを肯定的にみるか否定的にみるか、評価は各人の立場次第だが、フス派の特徴である二種聖餐——聖餐のさいにパンだけではなく俗人もワインを授かること——は、こうして聖職者と俗人によって共有された、新しいキリスト教信仰のあり方を象徴的に示しているのではないだろうか。

中世スペインから見た『ヨーロッパ中世の宗教運動』

村上 司樹

1. 前提

(1) 西ゴート教会の伝統

(2) 「辺境」的環境

2. 13世紀の宗教運動から

(1) カタルーニャのカタリ派をめぐる

(2) 王権の寛容

(3) メルセー会

おわりに

1. 前提

池上俊一著『ヨーロッパ中世の宗教運動』に寄せて、「辺境」スペインの視座から論稿を提出することが、今回、評者に与えられた課題である。ただはじめに断っておくなら、中世スペインを西ヨーロッパの他地域と同一線上に扱うのは容易ではない⁽¹⁾。こう記せば直ちに、それはいずれの地域を対象にしても同じことだとの反論が向けられよう。だがことキリスト教霊性と宗教運動に関する限り、この点を強調しないわけにはいかない。理由は2つある。

(1) 西ゴート教会の伝統

第1にスペインは「辺境」といいながら、ある意味では西方キリスト教世界における「先進地帯」でもあった。すなわち早くからキリスト教化が進んだヒスパニアでは、イタリアと並んで多数の殉教聖人を輩出した。また史上初めて国王の塗油儀礼を行った西ゴート期には、後の中世西欧文化に多大な影響を与えたセビリャ大司教イシドルスの下、トレド公会議に象徴される聖俗一体の王国統治システムが築かれている。付け加えれば、近世スペイン王国がローマ・カトリック世界の守護者を自認し、オスマン朝や新教勢力と対峙したことも周知のとおりであろう。だが中世スペインは、同じ西方キリスト教世界にあって、特異な教会的伝統に立脚していたのである。

池上著書ではヨーロッパ中世における宗教運動の起点を、10世紀末に置く。それが「駆動を始めるための刺激となった教会側の動き」(10頁)は、「クリュニー主導の『修道院改革』」と「教会全体の改革を目指すグレゴリウス改革」である。このうち前者の方向性を定めたのは、「在俗教会の改革にはとくに関与せず、修道院内の規律刷新、『聖ベネディクトゥス戒律』の厳格な復興、典

(1) 本稿で「スペイン」という場合、具体的にはレオン、カスティーリャ、ナバラ、アラゴン、カタルーニャなどのキリスト教諸国を念頭に置いている。本来ならば「スペイン北部キリスト教勢力圏」とでもいうべきだが、煩瑣なため、あえて省略した。またモサラベ(言語・習俗などの面でアラブ化したイスラーム圏のキリスト教徒)に言及しないのも、当然その重要性を度外視してのことではなく、ひとえに現在の評者にはこれを扱う準備がないためである。

礼の整備などを当面の課題とする所謂『カロリング路線』(11頁)であったとされる。ところがスペインはその限りではない。スペインにおいて出発点となったのは、いうまでもなく西ゴート教会の伝統であった。

一例として隠修士の問題を挙げよう。池上著書における隠修士は、「最初の沸点に達した民衆的な靈性を体現」(20頁)する存在であり、その後、中世の全期間を通じて宗教運動の基準となったロマネスク靈性の集約である。ここではその地理的分布に留意したい。西ヨーロッパの「隠修士ルネサンス」は、10世紀末イタリアを起点に11-12世紀のフランドルとフランス、とりわけ後者の西部で盛んだったといい、他方で隠修士運動が微弱な地域として、ドイツならびにスペイン・ポルトガルが挙げられる(24-26頁)。

たしかに「ロマネスク期」スペインにおいて隠修士は目立った存在ではない。それはまず史料に原因がある。池上著書が主要な情報源とする聖人伝史料は、スペイン(とりわけ北西部のレオン・カスティーリャ)においては、11世紀初期に至るまで後期ローマ・西ゴート以来の殉教者伝がその大半を占めた。実際、在地の聖人よりイスラーム支配下コルドバの殉教者たち(10世紀末)が崇敬を集めたほどである。やがて後ウマイヤ朝の解体によるイスラーム勢力の後退、封建制確立に伴う社会の安定化とともに殉教者の人気は衰えるが、しかし代わって聖人伝の主要モチーフとなったのは、司教や修道院長など教会ヒエラルキーの最上層に位置するエリートであり、有力聖界領主であった。たしかに聖エミリアヌス(サン・ミリャン)やシーロスの聖ドミニクス(サント・ドミンゴ)など、隠修士聖人も例外的ながら存在する。だが前者は西ゴート期(6世紀)の聖人であり、後者はベネディクト会修道士として宗教生活をスタートした経歴をもつ。それでもJ・ペレス=エムビオ・ワムバによれば、レオン・カスティーリャ以外のイベリア半島諸地域では、そもそも隠修士の理念が聖人伝史料に浸透することさえなかったというのである⁽²⁾。

だがより本質的な原因として、西ゴート修道制の伝統が考えられる。一方のベネディクト修道制が、外部に対する修道院長の高い自立性、およびそれとは対照的な内部における修道士の絶対的服従に特徴があるといわれるのに対し、西ゴート・スペインの修道制は、まさにこの点で大きく異なっていた。すなわち修道士が高い自立性を保ったのであり、修道院に入るに際して彼らが修道院長と取り交わした修道約定(pacto monastico)は、その最たる証拠としてほとんど必ずといっていいほど言及される史料類型である。この修道約定に記された両者の関係は双務的なもので、横暴な修道院長が不当な扱いに及んだ場合、修道士には抵抗権すら認められていた⁽³⁾。しばしば西ゴート修道制を隠修制と厳密に区別するのは難しいといわれるが、このような指摘は、靈的实践においても修道士各自に自由裁量の余地があったことをうかがわせる⁽⁴⁾。

(2) J. Pérez-Embío Wamba, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*. Huesca 2002. なお聖ヤコブ(サンティアゴ)やコルドバの殉教者など、ごくわずかの有名聖人を例外として、中世スペインの諸聖人は長らく省みられることがなかった。ペレス=エムビオ・ワムバの同著は、聖人伝研究の蓄積が豊かなヨーロッパ諸国とのこの溝を埋める試みとして評価されている。

(3) 古典的な研究として Ch. Bishko, "Salvus of Albelda and Frontier Monasticism in Tenth-Century Navarre." in: *Studies in Medieval Frontier History*. London 1980, chap. 1. また以下も参照。A. Linage Conde, "Introducción de la Regla Benedictina." in: J. Fernández Conde ed. *Historia de la Iglesia en España, II-1, La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid 1982 (以下 HIE, II-2 と略称), pp. 149-171.

(4) F. J. Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. Oviedo

また、ベネディクト修道制にもとづく修道院が、基本的には修道院長と修道士から構成されたのに対し、西ゴート・スペイン的な修道院は、それ以外のさまざまな人的要素を内包していた。すなわち修道院長と修道士の他に、奉獻児童、礼拝堂付司祭などの聖職者、差配役を務める俗人、奉公人として修道院に奉獻された俗人、さらにはすべての財産を修道院に寄進して無一物となり、終身の共同体メンバーとして墓地の選択権も与えられた自由身分の俗人 (*traditi*) などが多数存在したのである⁽⁵⁾。修道院に所属しながら、より高い完徳のため孤独な隠修生活を送る籠居修士、籠居修女もここに含まれよう。

むろん池上著書が重視しているのは、あくまで「自由な隠修士」である。10世紀末から12世紀前葉のヨーロッパ全域で飛躍的に増大したこの種の隠修士は、「修道院から離れて思い思いに森の中へと入っていった者たちであり、共同生活を嫌ったはずが、逆説的にも初期中世の隠修士や修道士よりも自由な立場で人々と接触できるようになった」(22頁)、新しいタイプの集団であるという。しかし修道士に高い自立性が認められ、また聖俗双方の多様な人的要素を内包していた西ゴート・スペインの修道制にあつては、既存の修道院内部にあつても、かかる「自由」の余地は小さくなかったと思われる。

さらに「自由な隠修士」が訪問者を受け入れて靈的な相談役となり、また「荒野」を求めることで、逆説的ながら開墾運動の一翼を担ったとする池上著書の記述は、評者の目にはスペインの辺境部を鬚髯^{ひげ}とさせるものである。たとえばバルセロナのムンセラト (*Monserrat*) 修道院は、9世紀末、伯によって新たに征服されたこの地に建設されたが、すでに先行するイスラーム時代(8世紀)より隠修士が山の高みに小屋を設けており、征服前後の入植活動にも寄与するのがみられるという⁽⁶⁾。なおこの地域(=カタルーニャ)は、征服によってフランク王国の版図に組み込まれることで、スペインでは例外的に、9世紀という早い時期から、いわゆる「ベネディクト化 *benedictinización*」を経験していた。しかし修道院の内部組織という点では西ゴート・スペイン的伝統を共有したのであり、たとえば10-11世紀サン・クガト修道院の修道士が「修道士にして司教座教会参事会員」と称されるのは、彼らが俗人の司牧を担当したからであつて、それはやはり西ゴート教会制の伝統を引くものだとされる⁽⁷⁾。つまり西ゴート・スペイン的修道士とは、禁域内に引きこもって己が救済だけを目指す、閉鎖的な靈的エリートの集団では決してなかつたのである。

2005, pp. 123-130.

(5) *Ibid.*, pp. 170-171.

(6) E. Zaragoza i Pascual, *Els eremitans de Montserrat. Història d'una institució benedictina singular*. Barcelona 1993.

(7) A. Garcia i Sanz, "La noció d'orde en el monaquisme català antic (segles IX-XIII)." *Il·loqui d'història del monaquisme català*, vol.2. Sant Joan de les Abadesses 1974, pp. 25-55. もっともカタルーニャ教会の場合、西ゴートとフランク(カロリング)のいずれかの伝統に由来するというより、両者が結合して存続した点にこそ、西欧の他の地域にない独自性が求められている。P. Freedman, "L'influence wisigothique sur l'Église catalane." *Colloque International du C.N.R.S., tenu a la Fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 May 1990)* (Collectin de la Casa de Velázquez 35). Madrid 1992, pp. 69-79.

(2) 「辺境」的環境

スペインをヨーロッパ中世世界の他の地域と同一視しがたい第2の理由は、むしろそれがヨーロッパの「辺境」に位置したことである。8世紀初頭のイスラーム征服から15世紀末のグラナダ陥落に至るまで、イベリア半島には、キリスト教とイスラームの2大宗教勢力圏が並び立ち、その狭間でユダヤ人が大幅な活動の自由を得るという特殊な状況が出現した。およそ800年にわたるこの期間は、いわゆるレコンキスタ（再征服）の時代としてわが国でも比較的良好に知られているが、同時に本書でいうロマネスク期、ゴシック期、フランボワイアン期を包含するかたちとなっている。

池上著書によれば、ロマネスク期ヨーロッパは、教皇と皇帝という2大権威・権力の下、「おなじひとつの「キリスト教世界」を参照枠とし、したがって発露する靈性もきわめて「均質的」で「統合性」があった」（272頁）という。だがレオン・カスティーリャ国王アルフォンソ6世（ならびにアルフォンソ7世）が、キリスト教・ユダヤ教・イスラームの3宗教の上に君臨する「全スペインの皇帝 *Imperator totius hispanie*」を称したように、スペインは、現実と理念の双方において、キリスト教が唯一支配的な世界ではなかった。

なお一般的に、この点から直ちに想起されるのは、イスラームに対するキリスト教の戦い——いわゆるレコンキスタ——の問題であろう。池上著書でも「少年十字軍が発生したのは、教皇がイベリア半島のサラセン人（イスラーム教徒）らに対して十字軍を呼び掛け、そのすぐ後（1212年7月17日）、ラス・ナバス・デ・トロサ（Las Navas de Tolosa）でスペイン・ポルトガル・フランス連合のキリスト教徒が大勝利を取った時期の前後にあっていた。だからヨーロッパには、まだ十字軍の熱誠が、教皇庁を中心に滾っていたことは疑えないだろう」（223頁）と記されている。

しかし現在のスペイン学界において、レコンキスタを西方十字軍あるいは宗教的動機にもとづく聖戦とみなす考え方は、およそ主流ではない⁽⁸⁾。1970年代にA・バルベロとM・ビヒルが、それはもともと北部山岳社会の膨張運動であり、この地域で誕生した封建制の拡大過程であったと規定して以来、社会経済的な要因、もしくは内政上の意図からこれを説明する姿勢が一般的になっている⁽⁹⁾。そしてキリスト教徒とムスリムの戦闘は、中世を通じて、宗教的動機にもとづいた征服戦ではなく、略奪品目あての小規模襲撃であったとして、いわば「十字軍の熱誠」とは程遠いものと位置付けられる⁽¹⁰⁾。もちろん池上著書でも、「領土獲得や異教徒改宗のための戦い」は十字軍ではなく、教皇の主導、固有の誓願、贖宥をはじめとする一連の特権、「平和」目的の正戦であることの4つの条件をすべて満たして初めて、「法的な意味での『十字軍』」と呼べるのであって、それ

(8) わが国ではほとんど知られていなかった近年国際学界の研究成果を、邦語で簡潔にまとめたものとして以下を参照。芝修身『真説レコンキスタ〈イスラーム VS キリスト教〉史観をこえて』（書肆心水 2007年）。

(9) A. Barbero and M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona 1974; Id., *La formación del feudalismo en la península Ibérica*. Barcelona 1978.

(10) F. García Fitz, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*. Sevilla 2002. また以下も参照。I. Álvarez Borge, *La Plena Edad Media. Siglos XII-XIII*, pp. 350-352.

がひとつの基準でもあると断っている(223-228頁)¹¹⁾。だがここで問題としたいのは、それこそ少年十字軍のような民衆的宗教運動としてのレコンキスタが、管見の限り存在せず、また語られもしないということである。研究史上イスラームとの戦いが、主として政治史・外交史の問題に留まるのも、おそらくはこのような事情によるものであろう¹²⁾。

なおシチリアの晩鐘(1282年)からアラゴン十字軍(1284-85年)までの政治・外交過程について、著者はそこに「国家理性」の登場をみて次のように述べる。「たとえばアラゴンは、ビザンツと協約を結ぶだけにとどまらず、ペドロ3世死後はエジプトのスルタンとまで攻守同盟を結ぶ。この動天驚地の事態は、信仰を超えて国家理性が君主の行動を指揮するにいたったことを端的に示している。つまり13世紀末には、西欧では本来の意味での国際政治が登場し、それが個々の国の国内政策をも左右するようになったのである」(378-379頁)。

だが「信仰を超えて」政治的課題が追求されるということであれば、スペインではすでに初期中世から珍しい現象ではなかった。キリスト教・ムスリムの双方の君主に仕えて傭兵活動を行った11世紀後半のロドリゴ・ディアス・デ・ビバル、通称エル・シドはその典型であるし、キリスト教君主相互の争いにおいてイスラーム勢力との合従連衡が図られる例も、中世を通じて枚挙に暇がない。それは一方のムスリム側でも同じことであった¹³⁾。

ただいわゆるレコンキスタが字義通りの聖戦でなかったからといって、そこに宗教的現象が存在しないことにはならない。ムスリムを討ち果たし、昔日のキリスト教スペインを回復することが純粹に目標として掲げられなかったとしても、そこに特徴的なキリスト教信仰の実践がみられるなら、霊性と宗教運動の観点から理解すべきである。

たとえば騎士修道会の存在が挙げられよう。中世スペインでは、テンプル、聖ヨハネなどの全西欧的規模の騎士修道会に加え、サンティアゴ、アルカンタラ、カラトラバなど独自の騎士修道会が創設された。いわゆるレコンキスタ・レポブラシオン(再植民)の文脈で取り上げられることの多いこれら騎士修道会は、それゆえ境界域の防衛や征服地における領主制の展開、植民運動への貢献など、政治・軍事史、あるいは社会経済史の問題として言及されることが、従来、一般的であった。そのなかにあって注目したいのは、女性史の視点からする研究である。それによれば、たとえば12世紀後半(1170年)に創設されたサンティアゴ騎士修道会では、女性会員が、軍事活動にこそ参加しないものの、さまざまな仕事を通して騎士修道会の発展に尽力し、また固有の祈禱などにより、霊的な面でも独自の貢献をしたという。また彼女らは貞潔を誓う以外に結婚を選ぶこともでき、寡婦となっても以前の法的資格を留めたまま騎士修道会に復帰することができた。女性に

11) もっともイスラームの征服を不当な横領行為とみなし、それを回復してキリスト教信仰を再建するというレコンキスタ的イデオロギーは、すでに9世紀後半のアストゥリアス宮廷にその起源がみられるという。J. L. Martín Rodríguez, "La 'pérdida' y 'reconquista' de España a la luz de las crónicas y el romancero." in VV.AA. ed. *Replacación y Reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*. Aguilar de Campoo 1993, pp. 9-16.

12) たとえば平民騎士(caballeros villanos)を含むメセタ境界域の都市民兵(milicia)にとっても、ムスリムとの戦闘は日常的な経済活動であり、騎士道精神や十字軍理念に動かされてのことではなかったといわれる。J. F. Powers, *A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000-1284*. California 1987, pp. 185-186.

13) 芝前掲書。R. Collins, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*. London 1983.

活動の場を提供し、その宗教的覚醒の受け皿となったともいえるサンティアゴ騎士修道会のこうした特徴は、同時代のベギン会やフォントヴロー修道院にも比されている¹⁰⁴。

さて評者は、10–11世紀のカタルーニャ修道院を対象に、これを地域社会の中に位置付けて理解することを自らの研究テーマとしている。そのため領主制や修道制といった観点に加えて、宗教的権威として周辺領主たちの調整役を担ったり、あるいは修道院改革を契機として世俗貴族や農村エリート層との提携を進めた側面などに注目してきた。そうであるだけに、霊性や宗教運動を、単に著名な教会人が織り成す思想史もしくは護教的な教会史の次元に留めず、当時のヨーロッパ社会全体のなかで理解しようとする著者の姿勢には、共感と賛嘆の念を禁じえない。さらに本書は特定時期の狭い枠にとらわれず、ロマネスク期・ゴシック期・フランボワイアン期といった独自の時代区分にもとづいて、中世全体の霊性と宗教運動を一貫した流れのうちに把握する、スケールの大きな議論を展開している。それゆえ評者も研究テーマの枠を越え、広くスペイン中世史の立場からコメントを寄せるといふ今回の課題をお引き受けした。むろん現在の評者にとって、些か荷の重い課題であることは承知している。さしあたり以下では、カタルーニャにおけるカタリ派の問題から論を起こすことにしたい。というのも、異端の不在が語られがちなスペイン中世史にあつて¹⁰⁵、カタルーニャのカタリ派は、これまで常にその例外とみなされてきたからである。12世紀以降は必ずしも評者の専門とするところではないが、今後、カタルーニャ・アラゴン、ひいてはスペイン中世の宗教運動を総合的に検討していくための予備作業として、いくつか論点を提示することができれば幸いである。

2. 13世紀の宗教運動から

(1) カタルーニャのカタリ派をめぐって

カタルーニャにおけるカタリ派の歴史は、通常、東方との接触から始まるその起源、および南フランスにおける発展から説き起こされ、11世紀末にピレネーを越えて当該地方に流入、展開した後、13世紀を通して消滅に向かう過程として叙述される。1209年に始まるアルビジョワ十字軍が転換点となり、1230年代に異端審問制が導入されて、やがて14世紀に至るまで漸進的な衰微過程を辿るという文脈も、一般的なカタリ派通史と変わりない。しかし同じプロセスを、ラングドックでは「高度な南仏文明をも抹殺した」「蛮行」(121頁)と捉えるのに対し、カタルーニャでは対外発展の大きな契機として位置付ける点が、大きく異なっている。

北フランス貴族から成るアルビジョワ十字軍に対し、トゥールーズ伯レイモン6世を含む南フランス貴族の盟主としてこれを迎え撃ったのは、アラゴンのペドロ2世(Pedro II; カトリック王、在位1196–1213年)であった。なお常に指摘されることであるが、同王がカタリ派を支持した事

¹⁰⁴ M. Echániz Sans, *Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la Edad Media*. Valladolid 1992; Fernandez Conde, *La religiosidad*, pp. 119–120.

¹⁰⁵ たとえば J. Edwards, “Heresy.” in: E. M. Gerli ed. *Medieval Iberia. An Encyclopedia*. New York 2003, pp. 385–386.

実はない。それはペドロ 2 世が 1197 年に発した異端追放令にもうかがわれる⁶⁶⁾。ローマで戴冠した同王と教皇の関係も悪いものではなく、一般にレコンキスタの趨勢を決したといわれる前年(1212 年)のラス・ナバス・デ・トロージャの戦いでも、教皇による十字軍の呼びかけに応じ、カスティーリャ国王アルフォンソ 8 世らとともにムワッヒド朝の軍勢を破っている。それゆえこの対アルビジョワ十字軍戦は、オクシタニアを侵食する北フランス貴族およびカペー王権の脅威に対抗して、南フランス貴族との封建関係を維持する必要から採択された、純粋に政治的な措置だったというのが通説になっている。いわばペドロ 2 世はこれら封臣との関係に引きずられるまま、正統教会と敵対するかたちになったのであった⁶⁷⁾。その結果が 1213 年のミュレの戦いにおける同王の戦死であり、12 世紀以来、営々と積み重ねられてきた「オクシタニア政策 *la politica occitania*」はここに破綻する。ペドロ 2 世の後を継いだハイメ 1 世 (Jaime I; 征服王、在位 1213-76 年) が、対外進出の方向を一転して南へ向かい、イスラーム支配下のマリョルカ島、ついでバレンシアを征服し、カタルーニャ・アラゴンの西地中海制覇に道を開いたその後の歴史的展開は、わが国でも比較的よく知られるとおりである。

つまり、アルビジョワ十字軍とそれに続く異端審問により、伝統的社会を根底から破壊されたとするラングドックの悲劇的叙述とは対照的に、カタルーニャでは同十字軍を契機として新たに海上発展の道が開かれたかのような、あえていえばポジティブな捉え方がなされる⁶⁸⁾。ひとくちにラングドックとカタルーニャでカタリ派が広まったというが、その位置付けはかくも異なるのである。むろんアルビジョワ十字軍に父祖の地を蹂躪され、異端審問制という「蛮行」によって「農村組織、家族の連帯をぼろぼろに」されて、「高度な南仏文明」の「抹殺」(120 頁)という事態をみたラングドックと、敗れたとはいえ、それはあくまで封臣の求めに応じて出戦した結果にすぎず、さらに海上発展の糸口まで得ることになったカタルーニャとでは、カタリ派をめぐる歴史叙述のトーンに違いが出るのも当然である。またカタリ派をめぐるカタルーニャの歴史が、むろん決して「明るい」ものでないことは、スペイン異端審問の歴史が 1232 年のアラゴン連合王国に始まる事実をもってしても理解されよう。

しかしそれを踏まえてなお、ラングドックのカタリ派が、1244 年のモンセギュール陥落、そして 14 世紀前半まで続く審問と火刑の連続という「曇りかけのような攻撃に衰微・疲弊して」(119 頁)、悲劇的結末へ向かうのに対し、カタルーニャのカタリ派は、13 世紀後半に至るまで王権の比較的寛容な処遇を受け、新たな征服地バレアレス諸島やバレンシアに新天地を得たのである⁶⁹⁾。もちろん征服地の植民・経営に欠かせない人的資源を確保する必要上、信仰や出自、前歴などが往々にして不問に付されたことは、スペイン中世史を知る者なら常識の範疇に属するといつてよい。だがカタルーニャのカタリ派問題を、12-13 世紀政治史(あるいはレコンキスタ史)の単なる

66) 以下を参照。R. Dalmau i Ferreres, *L'heretgia albigea i la batalla de Muret*. Barcelona 1989.

67) こうした見解はすでに同時代のカスティーリャの年代記にもみられるという。Adroer i Tasis and Català i Roca, *Càtars i catarism a Catalunya*. Barcelona 1993, p. 53.

68) A. Oliver, "La herejia en los reinos hispanicos." in: *HIE*, II-2, pp. 78-111、とりわけこの点については p. 90; また以下も参照。F. J. Fernández Conde, "La herejía en España." *Historia* 62 (1986), pp. 68-80.

69) *Ibid*, p. 76. なお古典的な研究としては J. Ventura Subirats, "El catalismo en Cataluña." *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras* 28 (1959-60), pp. 75-168; Id., *Els heretges catalans*. 2 ed. Barcelona 1976.

エピソードとしてすませるのは早計であろう。あくまでカタリ派は、まずもって宗教運動だからである。

13世紀のおよそ百年を通じてカタルーニャ・カタリ派が消滅していくことは先に述べた。アルビジョワ十字軍、特に1213年のミュレの戦い以後、南フランスから多数のカタリ派がピレネーを越え、カタルーニャに難を逃れた。まず拠点となったのは北部山岳地帯である。なかでもアラン渓谷 (la Vall d'Aran) とカステイボ (Castellbo) 副伯領は、これ以前からカタルーニャ・カタリ派運動の中心地となっていた。常に指摘されるのはピレネーを挟んだ南北両地域、つまり南仏ラングドック側とカタルーニャ側の政治的、文化的、社会経済的な一体性である。この一体性を前提として、羊毛・毛織物業に関わる商人や職人が、カタルーニャへのカタリ派伝播および普及の仲立ちをしたという²⁰⁾。

しかしカタリ派拡大に与って力があつたのは、やはりこの地域の世俗領主たち (ジュサ Josa、カボ Cabó、バルゲダ Berguedà、ラ・バンサ la Vansa など) であった。その筆頭はカステイボ副伯アルナウ (Arnau) で、同副伯の保護の下、カステイボには多数のカタリ派司祭が居住していたといわれる²¹⁾。ここで留意したいのは、彼ら山岳地帯領主のいずれもがウルジェイ (Urgell) 司教と対立関係にあつた事実である。副伯アルナウは1195年、カタリ派とのつながりの深さで知られる南仏フォワ伯家のラモン・ロジェとともに、ウルジェイ司教座を襲撃・略奪しているが、通説によれば、彼らをしてカタリ派の受容と保護に動かしたのは、まずもってこの、山岳地帯を代表する教会権威・権力との競合関係であつたという。むろん池上著書も、「教会財産に対する支配権を失った封建貴族の、富裕な教会・修道院への嫉妬・反教権主義があつたことが第一」(162頁)とする従来説を踏まえて、しかしそれではラングドックにカタリ派が蔓延した決定的理由を説明できないと批判する。評者もこれに異論はないが、そのためには世俗領主の側の社会的・文化的な構造だけでなく、旧来の教会権力側についても同様の構造的分析が必要であろう²²⁾。周知のとおり近年の紛争研究は、一定の地域内における聖俗領主間の対立をはらんだ共存関係を明らかにしているが、靈性や宗教運動もそうした地域の文脈の中に置き直すことで新たな知見が得られるであろうし、その点、ウルジェイ司教座のケースは格好の分析対象になると思われる²³⁾。

²⁰⁾ Adroer i Tasis and Català i Roca, *Càtars i catarism*, pp. 52–53.

²¹⁾ Oliver, "La herejia," p. 88.

²²⁾ これに関連して興味深いのが、12世紀カタルーニャ羊毛産業の発展である。というのもカタリ派浸透の媒体には、オクシタニア・カタルーニャ双方の商人・職人が盛んに往来したことに加え、カタルーニャの山岳地帯と地中海沿岸を結んで行われた季節ごとの移動放牧が想定されているのであって、さらにそのルートや牧草地の整備には、初期中世以来、修道院などの教会領主が深く関与しているからである。Adroer i Tasis and Català i Roca, *Càtars i catarism*, pp. 51–52.

²³⁾ カステイボ副伯家とウルジェイ司教座については S. Sobrequés, *Els barons de Catalunya*. Barcelona 1989, pp. 45–49. また当然ながらウルジェイ司教座はカタルーニャにおける反カタリ派運動のひとつの焦点となったが、それは必ずしも単純なカタリ派弾圧の過程ではなかつた。たとえば1277年、同司教区で異端審問に従事していたドミニコ会士ペドロ・デ・カディレッタ (Pedro de Cadiretta) は異端者の投石に遭って殺害された。しかしほどなく同じ司教区で、殉教者としてローカルな崇敬を集めるという。しかもその列聖審理は、近代に至るまで行われることはなかつた。Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España*, pp. 491–492. またウルジェイは、初期中世に養子説異端の震源地となり、そのためカロリングの教会改革の焦点とされたが、実は他ならぬ養子説異端の中心人物たる司教フェリクス (Félix) の崇敬が、

(2) 王権の寛容

ところで研究者たちの意見を総合すれば、13世紀カタルーニャにおいてカタリ派が衰微した理由は以下3点にまとめられる。すなわち第1には異端審問制の導入、第2に国王ハイメ1世の寛容、そして第3にイスラーム領の征服による地中海進出である⁶⁰。このうち特に大きな意味を有したと思われるのが、王権の寛容である。

前述のカステイボ副伯アルナウと息女アルマセンディス (Ermessendis) は異端の廉で火炙りとなるが、それは死後半世紀を過ぎた1269年のことであった。下級貴族の例ではアルビジョワ十字軍と戦ったオト・ダ・パラストウルテス (Ot de Perestortes)、アルナウ・ダ・ムダオンス (Arnau de Mudahons) などが挙げられるが、やはり火刑に処されたのは墓所から掘り出されたその遺体であった。また北東部ルセリョ地方の有力カタリ派領主ポンス・ダ・バルナト (Ponç de Vernat) も、存命中は有罪宣告を受けることがなかった。

彼らは一様に、王権によって助命を得た。そしていずれもマリョルカ遠征やバレンシア遠征に従軍している。たとえばルベルト・ダ・カステイ＝ルセリョ (Roberto de Castell-Rosello) は、ルセリョ地方のカタリ派領主のなかでも抜きん出た富と勢力を誇り、異端審問により投獄されながらも脱出と抗戦を繰り返した。しかし最終的にはハイメ1世と教皇の聴罪司祭でもあったドミニコ会士ラモン・ダ・パニャフォルト (Ramon de Penyaforç)、そして教皇から生命の安全と自由を得る。その条件はバレンシアのモーロ人と3年間戦うことであった。またルセリョ伯でハイメ1世には伯父にあたる有力者ヌーニョ・サンスの宮廷には、すでにペドロ2世在世のころより南フランス・カタルーニャのカタリ派領主たちが参集していたが、このヌーニョ・サンス (Nunyo Sanç) がマリョルカ遠征に伴った5人の領主のうち、4人まではカタリ派であるか、あるいはカタリ派の集団で教育を受けていた (うち2名は前述のルベルト・ダ・カステイ＝ルセリョ、ポンス・ダ・バルナト)。彼らについては国王ハイメ1世が、自ら教皇と聴罪司祭ラモン・ダ・パニャフォルトに赦免を求め、その生命を助けている⁶¹。むしろそれは、彼ら世俗貴族がハイメ1世 (および父王ペドロ2世) の側近集団を構成しており、また地中海方面のイスラーム領に対する征服戦の軍事的必要を満たすためであった。いわゆるレコンキスタの運動に組み込まれ、王権の政策プログラムに利用されたとも思われる。しかしカタリ派領主からしてみれば、これは異教徒との戦いに新たな救済の道を見出したのであって、その意味では、一概に宗教が政争の具にされたとも言い切れない。実際マリョルカとバレンシアへの両遠征は、タラゴナ大司教区と南フランス側のナルボンヌ、アルル、エクスの大司教区における教皇庁の十字軍勧説を得て挙行されたものであった⁶²。カタリ派領主たちの宗教的熱情を「飼いならしている」ように見えて、実際はその奔流に別の噴出口を提示しているにすぎないともとれる⁶³。

近世に至るまで存続したといわれる。Freedman, "L'influence wisigothique," p.76.

⁶⁰ たとえば Fernández Conde, "La herejía en España," p. 76; Id., *La religiosidad medieval en España*, p. 409.

⁶¹ Oliver, "La herejía," pp. 87–88.

⁶² A. Oliver, "Jaime I el Conquistador y la Iglesia." in: *HIE*, II-2, pp. 5–27; J. F. Fernández Conde, "La Santa Sede y la Reconquista." in: *Ibid*, pp. 32–40. その死により実現しなかったが、晩年のハイメ1世は聖地回復のための十字軍を企図していた。

⁶³ 征服とその後の植民が世俗領主層と都市民層の活力を吸収し、それによって彼らは異端運動から平和

さて世俗領主層と並んでカタリ派運動のもう一方の担い手となった民衆層、特に都市民はどうであろうか。これについてはリエイダ (Lleida) のギリェム・ダ・サン・メリオ (Guillerm de Sant Melio) の例が知られている。カタルーニャ南西部の都市リエイダには北部山岳地帯のカステイボやベルガ (Berga) を逃れたカタリ派が集まって、当時のカタルーニャにおけるカタリ派運動の一大中心地を形成していた。だがやがて異端審問の手が伸び、1257年にはギリェムの兄弟が異端の廉で投獄されるに至る。もっとも同年に出されたハイメ1世の王令により、異端審問で有罪宣告を受けた者でも一定の貨幣を国王に納めれば事実上の赦免を得られたから、ギリェムもこの方法で罪を免れて征服地バレンシアへ移住した。ギリェムは1262年、再び同王に納金して異端の罪を贖ったのち、バレンシアに水車を得てその都市民となった。晩年には同地の国王役人 (パイラ baile) の息女と結婚し、ハイメ1世にも多額の金銭貸し付けを行っている。

当時、贖罪金と引き換えに身の安全を得るこうしたケースは珍しくなく、ゆえに尚書部の記録簿は、いかに多くの異端者がカタルーニャに存在したかを物語るという。前出のカタリ派貴族ポンス・ダ・バルナトの同名の息子ポンスも、亡父への有罪宣告と自身の相続権を贖うべく、国王ハイメ1世に多額の金銭を納めることとなった。そのため彼は所領を売却するのだが、こうした赦免金の調達には、カタリ派が商業に通じ、金銭の取り扱いに長けていたことを示しているといわれる。貴族とブルジョワ・商人・職人の双方を取り込み、「活発な商業活動と新たな経済倫理に適合した」(191頁)点で、ラングドックに関する池上著書の記述にも符合するといえよう。ただカタルーニャでは、商業と金銭へのかかる関心の高さが、フランキシア (フランシーズ) の保護の下、さらなる活動の自由と富裕化の機会を提示する征服地へと彼らを誘い、それがカタリ派衰微を決定づけたとされる²⁸⁾。

(3) メルセー会

しかし13世紀カタルーニャ都市民の霊性というなら、カタリ派以上に重要視されるのがメルセー会 (l'Orde de la Mercè) の出現である。同修道会は国王ハイメ1世と教皇の聴罪司祭ラモン・ダ・パニャフォルトの支持を得て、1218年、バルセロナで創設された (教皇公認は1235年)。創設者ペラ・ヌラスク (Pere Nolasco) (聖ペトルス・ノラスクス) は、プロヴァンス系商人の息子としてバルセロナに生まれた。長じて家業の商取引に従事するうち、北アフリカその他でムスリムに捕らわれたキリスト教徒のことを知り、やがてその解放に身を捧げるに至る。かくして設立されたメルセー会の特徴は、対イスラーム戦やムスリムの海賊行為によるキリスト教徒捕虜の解放を第1の使命とする点にあった。メルセー会士は、何よりもまず喜捨を通して身代金を集め、イスラーム圏に乗り込んでの交渉に従事する。それは隣人愛というキリスト教信仰の実践であり、都市化の進展とともに失われた親族共同体の後ろ盾を補填する動きでもあった²⁹⁾。

的に撤収したというのが、バントウラ・スピラス以来カタルーニャ・カタリ派史の基本的認識である。

Fernandez Conde, "La herejia en España," p. 76.

²⁸⁾ Oliver, "La herejia," pp. 88-89.

²⁹⁾ 以下メルセー会については J. W. Brodman, *Ransoming Captives in Crusader Spain: The Order of Merced on the Christian-Islamic Frontier*. Pennsylvania 1986; J. M. Salrach, "Sistema social i formes de vida en el medi urbà," in: J. Sobrequés i Callicó ed. *La formació de la Barcelona medieval* (Història de Barcelona 2).

こうしたキリスト教徒捕虜の解放活動は、それ以前から司教座教会や救護院により、またあるいは「エクセアス *exeas*」や「アルファクセス *alfaquques*」と呼ばれる職業的な交渉人の手で行われていた³⁰⁾。しかし 13 世紀を迎えるころ、説教や図像などのメディアを通して、キリスト教徒捕虜こそは残虐なる異教徒の最たる犠牲者であるという認識が広まり、やがてそれが民衆の慈善感情を喚起することになった。12-13 世紀の遺言状には、こうした捕虜が民衆的慈善の対象となり、ついにはその救出は全キリスト教徒の義務であるとまで観念されるに至る様子が見て取れるという。イスラーム圏のキリスト教徒捕虜を買い戻すことは、いまや隣人愛の主要な実践形態となったのである。こうした都市民衆の宗教的感情の高まりに、もはや旧来の司教座教会や救護院では対応できなくなった。俗人たちは捕虜解放のための経費として喜捨をなし、自ら捕虜買い戻しの交渉に当たるための団体を組織する。他にも複数発生したこうした運動のなかでも、メルセー会は最大の成功例であった。

このメルセー会を池上著書の議論に照らすなら、「『都市』が宗教運動の主要舞台となり、宗教運動に「都市性」が浸透した 13 世紀以降の記述に対応している。すなわち「宗教運動とそれが生み出した団体が、都市の市民たちの生活を律し、いやその生活の細胞にさえなっていく事態」であり、それまで「微弱な力しか発揮しなかった」「〈慈愛〉が〈靈性〉の中心要素」を占める状況である (270-274 頁)。またキリスト教徒捕虜の苦痛軽減に宗教的価値を見出すという点では、メルセー会は、カタリ派になかった、「より具象的で肉体的な性格の新たな宗教性」(207 頁)を有したともいえる。都市バルセロナ固有の民衆的信仰心および慈善感情を体現したといわれるメルセー会は、その点ではカタリ派に代わる靈性の受け皿を提示したように思われる。

たとえば女性の参加である。1290 年に没し、のちに列聖された最初の女性会員マリア・ダ・サルベリヨ (*Maria de Cervelló*) は、社会的上層の出自で、その多額の出資と影響力によって、捕虜や貧者のみならず危難に遭った船乗りをも対象とする慈善活動を実施し、メルセー会の創設と当初の発展を支えたといわれる。彼女とその仲間の女性たち、そして富裕な商人こそが 13 世紀の「慈善の革命」(*A・ヴォシエ*) の担い手であり、メルセー会の主たる原動力とされるが、このような点でも著者がカタリ派についていう、女性が「主体的にかかわることの出来る文化活動のひとつの選択肢」、「その運動への参加をつうじての自己表現」(205 頁) の場としての役割を担ったと考えられる³¹⁾。

ところでメルセー会の創設に関与したハイメ 1 世とドミニコ会士ラモン・ダ・パニャフォルトの両名は、先に述べたカタリ派領主たちの助命を図ると同時に、アラゴン王国への異端審問制導入を決定した張本人であった。その意味では硬軟両様の構えをとった、巧妙なカタリ派鎮撫策といえるだろうか。あるいはメルセー会は、ゴシック期の靈性について池上著書が述べるような慈善業として誘導・管理され、国内沈静化と地中海進出という王権の政策のための走狗になったと

Barcelona 1992, pp. 72-205、特に pp. 186-192.

³⁰⁾ J. W. Brodman, "Community, Identity and the Redemption of Captives: Comparative Perspectives across the Mediterranean." *Anuario de estudios medievales* 36-1 (2006), pp. 241-252.

³¹⁾ Fernandez Conde, *La religiosidad*, p. 490. なおメルセー会も当初は騎士修道会として創設されており、またサンティアゴ騎士修道会も捕虜解放を重要な活動としていた。この点で想起されるのは、同騎士修道会における前述の女性会員の存在である。

も見える。だがメルセー会研究の第一人者として知られるJ・ブロードマンも明言するように、国王の肝煎りで創設されたとはいえ、彼らは王に対して捕虜解放の義務を負っていたわけではない。それはあくまで12世紀までに確立する「キリストの貧者」の観念を前提として、11世紀後半から救護院の族生をみた南欧世界に属するこの地域ならではの、都市民の運動である³²⁾。たしかにメルセー会の内部でも、聖職者は教育とディシプリンのない俗人を下に見て、これを制度的教会の枠内に押し込もうとする。しかしそれは易々と俗人を管理・誘導することにはならず、会の内部には常に緊張が絶えなかった³³⁾。

メルセー会本来の自生的・世俗的な活力が失われなかった理由として、同修道会が自らの使命とした捕虜解放の活動が挙げられる。メルセー会士はそのため、商業的かつ外交的な交渉術、金銭の扱いおよび資産運用、法的契約に長けていなければならなかった。また捕虜解放の活動は、決して「日常的な」慈善業ではない。多くのメルセー会士がアルジェやブージーなど、北アフリカのイスラーム諸都市を定期的に訪れた。それはときに敵地に乗り込んで奴隷を買い戻す交渉であり、交渉に赴いた会士自らもムスリムの捕虜となる危険を伴う。イスラーム側の当局から肉体刑や死刑に処せられることもあった。これに関して想起されるのは、池上著書が隠修士について指摘する、「最高のキリスト教的選民としての殉教者へのやみがたい憧れ」である。「実際の殉教の機会が僅少となった11-12世紀においてその願望を満たすため、彼らは激しい苦行で自らを迫害することによって、生きてまをもつとも死に近づこうとした」(48頁)というが、実のところスペインでは、12世紀から本格化したキリスト教徒の征服活動のため、それまで人口離散した緩衝地帯が隔っていたイスラーム圏との日常的接触の機会が増大した。それが戦争や海賊行為によるキリスト教徒捕虜の増加につながり、ひいてはメルセー会の創設をうながす一因となったのだが、ここからまたラモン・ヌナト(Ramon Nonat)、ペラ・ダ・サン・ディオニシ(Pere de Sant Dionisi)のようなメルセー会の殉教者が生まれることになる³⁴⁾。

ブロードマンが強調するように、メルセー会は組織された慈善業の典型であったが、同時にまたその内部には制度化を阻む要素を残していた。むしろそれはイスラーム圏と恒常的に接する、「辺境」スペインに特有の環境から生じている。ただそれゆえに本書で用いられているエリートと民衆、日常的な信心形態と非日常的な宗教運動、誘導・管理された慈善業と純粋な信仰心の発露たる異端・十字軍といったコントラストには、地域的な偏差がともなうと考えるべきだろう。評者には西欧全域を対象としたこれらの対概念を批評する準備はないが、むしろこうした分析モデルを適用することにより、スペインであればスペインの宗教的独自性が炙り出されるのであって、問題はそうした偏差を生み出す独自性が何かを説明することにある。

池上著書で重視されている靈性、たとえばカタリ派固有の思想(教義・信仰・慣習)——とりわけその本質的特徴というべき絶対二元論の思想・神話——について、カタルーニャ史ではあまり論

³²⁾ Brodman, *Ransoming Captives*, pp. 117-118.

³³⁾ *Ibid.*, pp. 61-76.

³⁴⁾ *Ibid.*, pp. 103-116. 池上著書で取り上げられているような宗教運動がスペインであまり見られない一因として、このように殉教の機会の多かったことが考えられる。なお付言すれば、これらメルセー会士と同時期、反カタリ派運動を行って異端者たちに殺され、地域的な崇敬を集めた異端密問官もまた、一種の殉教者ではあった。Fernandez Conde, *La religiosidad*, pp. 490-492.

じられることがない。東方起源であること、南仏ラングドックで彫琢されたことが概論的に述べられる程度である⁶⁵⁾。それは多分に中世スペインでは、異端とはピレネー以北から流入してくるものだという基本的認識にもとづく。むしろ6世紀以前のアリウス派、9世紀ウルジェイ司教座を震源地とした養子説異端のような例はあるが、盛期中世以降、本書でいうゴシック期より後に西ヨーロッパ世界を席卷したいわゆる民衆的異端については、外来の思想・運動と規定されるのである。これはヴァルド派や聖霊派についても同じことで、またカタルーニャやカスティーリャといった地域差も問わない⁶⁶⁾。

おわりに

ではスペイン中世の宗教運動において、靈性や民衆のイニシアティブの代わりに何が目を引くかといえば、それは繰り返し述べてきたように政治史的なファクターである。実際、13世紀カタルーニャにおけるカタリ派の後退、ならびにメルセー会の発展は、制度的教会が民衆的な宗教運動を囲い込むというより、バレアレス・バレンシア征服を軸として展開する、王権の政策プログラムに沿って進行した。メルセー会の変質もまた、ハイメ1世の「十字軍」時代が過ぎたときにあらわれたのである。いわゆるレコンキスタ完了を迎えたアラゴン連合王国では、王権とそれを取り巻く有力貴族のメルセー会への財政的支援が減少したため、同会士は説教や礼拝堂付司祭としての活動に転向することを余儀なくされた。こうしてメルセー会は他の都市修道会と異なる独自性を失っていくという⁶⁷⁾。

しかしこれを、国王を頂点とする政治的支配層が、純粹に政治効率的な観点から宗教運動を利用したのだと解釈しては単純に過ぎよう。ハイメ1世が征服したバレアレス諸島は、その遺言状によりカタルーニャ本土の一部の伯領（および南仏モンプリエ周辺）を併せたマリョルカ王国として再編され、次子の家系に受け継がれたが、このマリョルカ宮廷は14世紀、ある種の、異端の楽園の様相を呈する。すなわち国王ジャウマ2世（Jaume II; 在位1262–1311年）の子女たちは、清貧論争そして教皇ヨハネス22世の弾圧後もフランシスコ会の急進派を迎え入れ、これを積極的に保護した。マリョルカ宮廷はプロヴァンス・カタルーニャのベガン派、アンジェロ・クラレーノ指導下のフラティチェッリの靈性の下、結束していたといわれる。事実、王族らは自ら先頭に立ち、王位継承権を捨ててまで聖霊派に身を投じ、あるいは摂取位に就くや取り巻き集団をベガン派で固め、教皇と対立したまま世を去った。ナポリが聖霊派の避難所となったのも、このマリョルカ宮廷から嫁した王女の尽力によるものとされる。本書でもベガン派の信奉者・支持者であり、千年王

⁶⁵⁾ Adroer i Tasis and Català i Roca, *Càtars i catarism*, pp. 7–12.

⁶⁶⁾ 15世紀前半のカスティーリャ王国北部で生じたドウランゴ（Durango）の異端運動にしても、靈性や思想の上では聖霊派と同じで新奇さがないとされるのは、カタルーニャ・カタリ派の場合と変わらない。Fernandez Conde, “*La herejia*,” pp. 78–79. 実をいえば同じことは異端の問題に限らず、ローマ典礼、ベネディクト修道制、グレゴリウス改革あるいは十字軍思想など、正統教会側の事象についても当てはまる。ただ近年では、たとえば聖戦のイデオロギーはムラービト朝のリバートに触発されたものでないのと同様、必ずしもピレネー以北の西欧世界から持ち込まれたものでもないとして、単純な外因説を否定する方向にある。Fernandez Conde, *La religiosidad*, pp. 89–107.

⁶⁷⁾ Brodman, *Ransoming Captives*, pp. 119–120.

国思想を発展させた傑物として取り挙げられるカタルーニャ出身の医者、アルナウ・ダ・ビラノバ (Arnau de Villanova; ヴィツラノーヴァのアルナルドウス、565–566 頁) が期待を寄せたのも、このマヨルカ宮廷の王族たちに他ならない⁶⁸⁾。

こうしてみると王権の影響力が大きいといっても、必ずしも、強大な王権が制度的教会に代わり、民衆的宗教運動を統制するという単純な図式でないことは明らかだろう。よくいわれるように、地中海は、キリスト教・ユダヤ教・イスラームの3つの一神教が並び立ち、多様な歴史的伝統を備えた民族集団が入り混じって暮らすモザイク国家、モザイク社会の世界である。征服や植民活動、さらには活発な海上交通が生み出す社会的流動性は、一方で陸上の起伏が激しく、峻厳な山並みや深い渓谷が縦横に走る地理的環境と相俟^{あひま}って、同じキリスト教圏のなかでさえ、一元的な権力支配の成立を難しくさせた。カタルーニャを含むアラゴン連合王国でも、その政治システムは国王・貴族・都市の協約主義 (pactismo) にもとづいており、中世はもとより近世に至っても、長く絶対的な支配権力の形成を阻むのである。

西ヨーロッパの「辺境」スペインでは、中世、ことに本書でいうロマネスク期以降、キリスト教勢力によるイスラーム圏の征服が進んだ。征服地への入植とその組織化、いわゆるレポブラシオン (再植民) は、新たにキリスト教世界を構築するプロセスでもある。バレンシアでは教会が入植民に先駆けて定着し、ネットワークを張り巡らせた⁶⁹⁾。王権のイニシアティブは大きいだが、それは全体の調整的役割であったとも考えられる。このように王権を一種の結節点とみるなら、征服や共存の政治史、征服地の分配や植民の実態をめぐる社会経済史、あるいは法制史のなかにも、民衆的なキリスト教霊性、さらに宗教運動を読み取る一つの契機が得られるのではないか。さらにそれは必ずしも、キリスト教スペインの回復こそ中世史の本質であるとした、かつてのフランコ期における体制擁護的なイデオロギー史観に逆行することではない。西方キリスト教世界の一員としてのスペインという側面を明らかにすることは、3宗教「共存」の地スペインがもつ複合性を、むしろ浮き彫りにするだろうからである。

⁶⁸⁾ Fernandez Conde, "La herejia," pp. 77–78. なおこのような終末思想にもとづいたメシア王待望は、15世紀末のカトリック両王やコロンブスの時代までつづく。たとえば以下を参照。蓮実重彦・山内昌之編『地中海 終末論の誘惑』(東京大学出版会 1996年)。

⁶⁹⁾ R. I. Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier*. Cambridge 1967.

後書きにかえて

小澤 実

池上俊一による『ヨーロッパ中世の宗教運動』をめぐる、ベテランから駆け出しまで、著者を含めた15人が150頁に達するコメントを重ねてきた。そこでは、各人が蓄積した専門知を動員して、対象の内包する事実、概念、叙述という重層する3つの層にわたり、『宗教運動』に対する補足、疑念、展開が試みられた。もちろん、本書評集ですべてが論じ尽くされたわけでもなく——たとえば霊性そのものやジェンダーについてはさらに深い考察が不可欠である——、また池上にしてみれば、本書評集で浮き彫りにされた論点に対して更なるコメントも反論もあるだろうが、それは別の機会に明らかとされるだろうと私は期待している。

さて、私は冒頭で「西洋中世の民衆宗教運動：グルントマン以降」という、読書ノートじみた見取り図を提示したが、そこでは『宗教運動』に対するコメントを極力避けている。それは、そもそもこの見取り図が、必ずしも専門家だけとは限らない合評会の性格を考慮して、司会者からの導入として口頭報告されたものであったという理由による。必ずしも他の寄稿者のアーギュメントに触発されたというわけではないが、ここで私自身の『宗教運動』に対する、というよりも——それについては他の13人の論考より適切な見解を私が述べることはできない——、3人のコメントへのレスポンスで池上が発した、『宗教運動』を執筆するに際しての2つの前提について、思うところを記しておきたい。

池上はまず、近年の日本における史料論の隆盛にいささかの危機を覚え、その背後にはグランド・ナラティブつまり通史への忌避感があると認識する。斬新なテーマを設定しながらも、事実と構造の連関を絶えず意識しながら、通史的叙述を発表し続ける池上の意識のありようが、ここに表明されている。私は池上のこの認識そのものを否定するつもりはないし、史料の読解のみを歴史家の仕事と考えている向きがないわけではないことも承知している。しかしながらここでいう史料論の隆盛は、単純に通時的叙述への忌避感の表れといったものではなく、従来の歴史学の、というよりも西洋史学のあり方への異議申し立てから生じたものであり、それはありうべき通史の叙述を希う近年の研究者の意識の反映ではないだろうか。あえて単純化して言おう。日本の歴史学（文献史学）には従来国史、東洋史、西洋史の3講座が用意され、それぞれが対等な立場を有し機能していると考えられてきた⁽¹⁾。しかしながら、国史・東洋史と西洋史の間には決定的な差がある。それは歴史史料へ接し、そこから情報を読み取る時間の差である。学部時代から手稿文書や漢籍史料の解読を徹底的に叩き込まれる国史・東洋史と異なり、西洋史——とりわけ前近代史——は、研究文献の整理や史料の読解にいたるまで相当の時間を要する（もちろん異なる系統の

(1) 日本における西洋史学の歩みについて論じた研究は大変少ない。歴史叙述への省察や研究制度の確立を対象とする史学史（英語では史学史も研究史も historiography とするが、決して同値ではない）は歴史学にとって不可欠の作業であり、欧米諸国では一つの研究潮流をなしているにもかかわらず、である。明治期における日本の歴史学の成立過程について私の知る限り最良の研究は、江戸後期以来の漢学洋学双方の知的伝統を踏まえた、大久保利謙『日本近代史学の成立』（大久保利謙著作集7）（吉川弘文館 1988年）である。

言語をいくつも習得せねばならない中央アジア史やビザンツ史とは比べるべくもないが)。この差は時間と共に拡大し、かくして十全な史料の研究を経ることなく通史を執筆するという西洋史学に独特の帰結へといたる。かつてであれば西洋史だから仕方がないという空気がなかったともいえない。西洋史は煩瑣な史料解釈よりも切れ味の鋭い方法論を「輸入」しておけばよいという空気である（この空気が「史学概論」は西洋史の教員のみが担当するという奇妙な伝統を生んでいるのかもしれない）。

しかしながら、それはすでに過去のものとなって久しい。私たちには、外国人だから横のものを縦にしていればよいといって済ませられない実例が既にある。故人となった星野秀利⁽²⁾や田中峰雄⁽³⁾を含め、現地の学会で活躍する日本の中世学者は十指を下らない。いずれも現地研究者の、とりわけ先方の語学に対する圧倒的優位性を認識し、彼らの生み出した成果には賞賛を惜しまないながらも、戦略的に対象を限定し議論の精度を上げることにより、欧米のヒストリオグラフィに刺激を与え、引用されるだけのクオリティを備えたモノグラフを発信している。「文献史学」や「密輸史学」という西洋史学に対する（西洋史学者からの）揶揄を退ける唯一の方策は、彼らがそうしたように史料からものを考えるという、歴史学としての当たり前の営みにある。歴史学のテーマ設定に個人の嗜好や日本独特のコンテキストによる偏波はあったとしても、日本人にしかできない問題設定などあるはずもないし、アクセスが比較的容易となった現在に史料精査の省略などあってよいはずがない。文学テクストを読まぬ者が文学理論を、生きた社会にコミットしない者が社会評論を、患者と向き合ふぬ者が実践的治療を、具体的かつ説得的に提示し得ないのと同様である。しばしばブローデルの『フェリペ2世時代の地中海と地中海世界』とウォーラステインの『近代世界システム論』はそのパースペクティブにおいて同列に論じられるが、歴史家の目で双方を読み比べてみたならば、その差——学問的価値の差ではなく「ささやかな」事実に向き合う態度の差——は歴然とする。あえて出自を問うならば前者は歴史家であり、後者は社会学者である。ルネサンスにおけるユマニスム（人文主義）の本質は、古典テクストを精密に再現し読解することであることを思い起こすならば、西洋史家はそのユマニスムの精神に謙虚に立ち返るべきではないだろうか。私の理解する限りにおいて史料論はなにも特異な方法論というわけではなく——もちろん池上也理解するように、近年の史料論が史料の生成過程、さらに加えれば、その社会における機能に注目していることは強調されてもよい——、国史や東洋史であれば当たり前のように繰り返した歴史学というディシプリンの出発点である。そのことを了解したならば、史料論と通史は本来的に相反するものではないどころか、前者が後者の前提であることにもおのずと気付くだろう。もちろん史料に淫したからといって必ずしも通史が書けるわけではない。限りある時間の

(2) Hidetoshi Hoshino, *L'arte della lana in Firenze nel basso Medioevo: il commercio della lana e il mercato dei panni fiorentini nei secoli XIII-XV* (Bibliotheca storica Toscana 21). Firenze: Olschki 1980 (齊藤寛海訳『中世フィレンツェ毛織物工業史』名古屋大学出版会 1995) ; Id., *Industria tessile e commercio internazionale nella Firenze del tardo Medioevo* (Bibliotheca storica Toscana 39). Ed. Franco Franceschi e Sergio Tognetti. Firenze: Olschki 2001.

(3) Mineo Tanaka, *La nation anglo-allemande de l'Université de Paris à la fin du Moyen Age* (Collection des Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne 20). Preface d'André Tuilier. Paris : Aux Amateurs de livres 1990.

中でのみ生きることを許されている人間はすべての史料を読むことはできないし、すべての研究動向に通じることもできない。通史、それも単なる切り貼りではなく本人の歴史観を十分に反映させた意味ある通史を書くためには、限られた頁数に合わせて事実を適切に選択し、ひとつの物語へとつむぎあげるといふある種の才覚が必要であることも確かである。いずれにせよ、モノグラフという実地経験を積んだ結果としての通史が今は求められているのではないか。私はそう思う。

もう1つの立場は、ヨーロッパとは何かという問いと関わる。池上自身は歴史的ヨーロッパそのものが私たちに放つ魅力にあてられ、研究の原動力としていることを隠さない。おそらく日本のヨーロッパ史研究者は、自身の研究に対する関わりをなれそめを聞かれた場合、現代性につながる何らかの問題意識と絡めたエクスキュースをするだろう。しかしながら、西洋に追いつけ追い越せの高度経済成長期を過ぎた日本で教育を受けた研究者がそのテーマを選んだきっかけは、それほど難しいものがあるわけではなく、池上と同様、現代世界にあつてヨーロッパが放ち続ける文明としての輝きによるものが大きいのではないかと、私などは思う。恩師上原専祿から「これをやらなければ死んでしまうというようなテーマを探せ」と言われた故阿部謹也のほうが、今となつてはむしろ例外であろう⁽⁴⁾。

さて、ここで私にある種の違和感を抱かせたのは、池上の言うヨーロッパが何を意味するのかという点である。執筆された著作を読む限り、彼の歴史観の根幹には、紀元千年頃に諸条件が揃うことで出来た「ロマネスク精神」なるものがまずあり、その精神が最も顕著に発揮されている地域——フランス、北イタリアそしてドイツ西部——こそが、彼にとっての中世ヨーロッパの中核であるように思える。それはカール大帝の支配領域にして、いわゆる「キリスト教世界」Christianitasと重なる地域である。その後の池上による歴史叙述の展開を追うならば、池上のヨーロッパは、キリスト教世界／ローマ・カトリック世界と重なる地域であると考えても差し支えないだろう。空間的には、フランス・イタリア・ドイツという中核を、ブリテン諸島・イベリア半島・東欧・スカンディナヴィアという周縁——ブリテン諸島を除いては、キリスト教世界への（再）参入が遅れた世界——が囲繞しているという格好である。かくのごとく見出されるヨーロッパは単なる地理的空間ではなく、いくつもの価値対象が重層する文化的空間である。池上が感じているように、このキリスト教世界に表象されるヨーロッパに、世界の他の地域では感じ得ないようなある種の魅力があることは私も同意するし、おそらく現地の研究者、つまり国史としてヨーロッパを研究する者たちも、多くは池上と似たような感覚を「ヨーロッパ」という言葉に対して抱いているようにも思う。しかしながら、池上が措定しているヨーロッパがどうにもそれだけで完結している孤立的世界もしくは本質的存在であるかのように感じるのは、単なる私の錯覚なのであろうか。『宗教運動』は方法論においても対象においても広く他者に開かれているかのように見えるがゆえに、その思いはいつそう募る。

仮に私の錯覚が現実のものであるとするならば、このキリスト教的ヨーロッパは今後相対化さ

(4) 『阿部謹也自伝』（新潮社 2005年）や『北の街にて ある歴史家の原点』（洋泉社 2006年）を参照。晩年の文明論的著作をもって阿部を文献史学と揶揄する向きもあるが、少なくともその研究経歴の初期に彼がものした『ドイツ中世後期の世界 ドイツ騎士修道会史の研究』（未来社 1974年）は、徹底的な研究文献整理と綿密な史料調査に基づく日本の西洋中世史学が生み出した財産の一つである。

れるべき姿なのかもしれない。いくつかの観点から考えてみたい。1つはヨーロッパの持つ絶対的価値観の相対化である。これはヘーゲル流歴史哲学以来の悪弊であろうが、古典古代世界の知的継承者と考えられた——直接の継承者はシリア⁽⁵⁾、イスラム⁽⁶⁾、ビザンツ⁽⁷⁾の知識人であるにもかかわらず——西ヨーロッパ世界を世界史的に至高の存在とみなし、他の文明から一つ頭の抜けた特異の場と理解したことに問題がある。しかしながら地理的に言えばヨーロッパ半島はユーラシア大陸の西端部に位置する1セクションであるにすぎず、その歴史的生成過程はユーラシア世界システム論の中で、相対的に、かつ相互作用的に理解されるべきではないか。ゲルマン民族移動の発端となったフン族の西進⁽⁸⁾、アラブ人による地中海世界の席卷⁽⁹⁾、クマン人のハンガリーへの定着⁽¹⁰⁾、モンゴルの「恐怖」⁽¹¹⁾、そしてオスマン・トルコのコンスタンチノーブル占拠とウィーン包囲⁽¹²⁾。いずれもキリスト教世界にしてみれば異教徒の侵入であるかもしれない。しかしながら、キリスト教／異教徒＝内／外という二項対立に固執することなく——そもそもエスニシティ構築プロセスの異なる上記集団を「異教徒」と一括してよいものでもない——、逆にユーラシア大陸で起こっていたシステムの変動過程の結果と捉えるならば、中世ヨーロッパのおかれていた共時的意

-
- (5) 高橋英海「「失われた環」としてのシリア語 ダマスカスのニコラオス『アリストテレス哲学概要』を例に」『東洋学報』84巻3号(2002年)350-370頁；同「古代ギリシア語哲学・科学のシリア語世界における受容」『歴史学研究』807号(2005年)162-170頁。
- (6) たとえば、Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th Centuries)*. Routledge 1998 (山本啓二訳『ギリシア思想とアラビア文化 初期アッバース朝の翻訳運動』勁草書房 2002年)や Alain de Libera, *La philosophie médiévale*. Paris: PUF 1993 (阿部一智・永野潤・永野拓也訳『中世哲学史』新評論 1999年) 75-178頁を参照。
- (7) 写本の伝承に関して、L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. 3 ed. Oxford: Oxford UP 1991 (西村賀子・吉武純夫訳『古典の継承者たち ギリシア・ラテン語テキストの伝承にみる文化史』国文社 1996年)。
- (8) E. A. Thompson, *Attila and the Huns*. Westport, Conn.: Greenwood 1975 (木村伸義訳『フン族 謎の古代帝国の興亡史』法政大学出版局 1999年)。
- (9) イスラム世界とヨーロッパの関係は、たとえば R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard UP 1962 (鈴木利章訳『ヨーロッパとイスラム世界』岩波現代選書 1980年)。
- (10) 鈴木広和「中世ハンガリーのクマン人とラースロー4世」木村尚三郎編『学問への旅 ヨーロッパ中世』(山川出版社 2000年) 78-96頁。
- (11) ヨーロッパとモンゴルの関係を論じた研究は少なくない。一般的には、Peter Jackson, *The Mongols and the West 1221-1410*. Harlow: Pearson 2005 を参照。ヨーロッパにおけるモンゴルの知識やそれに対する認識の変化に焦点を合わせたのは、Felicitas Schmieder, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 16). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1994, pp. 198-322; Johannes Fried, "Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die abendländische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert." *Historische Zeitschrift* 243 (1986), pp. 287-322.
- (12) Elisabeth Zachariadou, "The Ottoman World." in: Christopher Allemand ed. *The New Cambridge Medieval History VII, c.1415-c.1500*. Cambridge: Cambridge UP 1998, pp. 812-830. 預言という文脈でオスマン・トルコの出現を論じた興味深い論考として、宮本陽子「Turkenbuchlein における中世の預言の影響に関する一考察」『史学』59巻4号(1990年)1-28頁。

味が明確となるだろう⁰³⁾。ジャネット・L・アブールゴドの歴史社会学的著作はそのひとつの試みでもある⁰⁴⁾。くわえて近年「興亡の世界史」に収録された、いずれもユーラシア史家である林俊雄⁰⁵⁾、森安孝夫⁰⁶⁾、杉山正明⁰⁷⁾による各巻でのヨーロッパの位置づけを——全てを受け入れるわけではないとしても——我々西洋史家はいったんは噛み締める必要があるのではないか。そもそもにおいて境界という概念を設定することのできない商業だけではなく、政治・外交・文化・宗教いずれをとっても、である。このようなユーラシア視点の導入は、「ヨーロッパ文明を異民族からの守るための障壁」という「中核」の視点に立った地政学的理解ばかりが先行する「辺境」地域、すなわちスカンディナヴィア世界・東欧世界・イベリア半島の歴史的位置づけすらも問い直すことにはならないだろうか。非ヨーロッパ世界とヨーロッパの「中核」をつなぐ「辺境」は、その役割をもって、一方では独自の政治的・経済的・文化的特性を育み、他方ではそれを「中核」へと投げ返すことで、歴史的ヨーロッパの生成に寄与したのだと。

2つ目は空間的孤立性の相対化である。さきほど、ヨーロッパ半島の東部に勢力を伸ばしてきた「異教徒」との接触がもつヨーロッパ史の意味については述べた。さてヨーロッパ半島が地続きであるのはこの東方だけであり、それ以外の三方は海に囲まれている。北海も大西洋も地中海も、ヨーロッパ半島を孤立させる溝であったのだろうか⁰⁸⁾。そうではないということは、いまさらブローデルや網野善彦の例を引くまでもなく了解済みであろう。しかしながら、こと中世に限って言えば、実証レベルでも認識レベルでも、海洋がヨーロッパ半島とつないだ世界との関係が取り上げられることは少ない。南方を考えてみよう。ローマ時代、地中海は帝国にとって「われらが海」

- 03) ユーラシア中世史はモンゴル以前と以後で大きく分かれる、という認識がすでに一般化しつつある。モンゴル以前の時代に関してはバルトリドや羽田亨の著作が今なお我々の理解を助ける。W. Barthold, *Turkestan. Down to the Mongol Invasion*. 3 ed. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust 1968; ウェ・バルトリド (外務省調査部訳) 『歐洲殊に露西亞に於ける東洋研究史』(新時代社 1971/1936); 同 (長沢和俊訳) 『中央アジア史概説』(角川文庫 1966年); 羽田亨 『西域文明史概論・西域文化史』(東洋文庫 545) (平凡社 1992年)。モンゴルについては当然の事ながら杉山正明の名前を挙げねばならないが、ヨーロッパ史にとってのモンゴルの意義を図る試金石はロシアにおけるモンゴル支配、いわゆる「タタールのくびき」である。それは優れて中世の年代記以来の民族感情と歴史叙述の問題でもある。参照すべきは、栗生沢猛夫「第7章 ロシア史におけるモンゴル支配の意味」同『タタールのくびき ロシア史におけるモンゴル支配の研究』(東京大学出版会 2007年) 343-379頁、さらには Charles J. Halperin, *Russia and the Golden Horde. The Mongol Impact on Medieval Russian History*. Bloomington: Indiana UP 1985 (中村正己訳『ロシアとモンゴル 中世ロシアへのモンゴルの衝撃』図書新聞 2008年)。
- 04) Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford UP 1989 (佐藤次高・斯波義信・高山博・三浦徹訳『ヨーロッパ覇権以前』2巻、岩波書店 2001)。
- 05) 林俊雄『スキタイと匈奴 遊牧の文明』(講談社 2007年)。とりわけ、第9章「フン族は匈奴の後裔か?」(313-344頁)を参照。
- 06) 森安孝夫『シルクロードと唐帝国』(講談社 2007年)。とりわけ、第1章「シルクロードと世界史」(49-86頁)を参照。なお本書は、中国史を支配してきた漢民族中心史観に対しても厳しい批判を加えている点で特筆すべきである。ただし、森安のシルクロード観に対しては、次の反論もある。間野英二「「シルクロード史観」再考 森安孝夫氏の批判に関連して」『史林』91巻2号(2008年) 116-136頁。
- 07) 杉山正明『モンゴル帝国と長いその後』(講談社 2008年)。とりわけ、第6章「地中海・ヨーロッパ、そしてむすばれる東西」(219-169頁)を参照。
- 08) ヨーロッパと海洋の関係については一般的に、Michel Mollat du Jourdin, *L'Europe et la mer*. Paris: Seuil 1993(深沢克己訳『ヨーロッパと海』平凡社 1996年)。

であったことは周知の事実である。イタリア半島中部のローマを中心に、北のヨーロッパ半島だけではなく、南のアフリカ大陸アトラス山脈以北もローマ帝国の重要な構成要素であった。重要どころか、穀倉として帝国全土の生死を左右する属州であった⁽⁹⁹⁾。西洋中世の知的源泉であったかのアウグスティヌスもまた、アフリカのタガステ（現在のアルジェリアに位置する都市）の人であったことも忘れてはならない⁽¹⁰⁰⁾。しかしながらローマ崩壊以降、アフリカは打ち棄てられ、それはイスラムの侵入によって決定付けられるとするのが人口に膾炙した理解であった⁽¹⁰¹⁾。ヨーロッパとアフリカはTO図にあるように、ヘラクレスの柱で分断されてしまったのだと。果たしてそうであろうか。初期中世においてはイスラム経済史家であるモリス・ロンバルド——高等師範学校時代のジャック・ル・ゴフの師の一人でもある——が、主要な論文に添付したその特徴的な地図で視覚化するように⁽¹⁰²⁾、アフリカからイスラム・スペインの中心地であるコルドバへの経済物資の流れは一向に途絶えていない⁽¹⁰³⁾。物資はコルドバを終着点としたわけではなく、陸路と海路を経て北へと向かい、その帰り荷（といってよいのかどうかかわからないが）として、北方の交易地を経由して毛皮などが持ち込まれた。時代が下ると、ムスリムが浸透したブラック・アフリカもまたイスラム・ネットワークに組み込まれ、サハラ南北の交易パターンが確立する⁽¹⁰⁴⁾。黄金や象牙といった奢侈品は、西アフリカ・マリ王国のトンブクトウやガオといったセンターを通じて北アフリカへと輸出され、イタリア商人らを通じてヨーロッパへも流入した⁽¹⁰⁵⁾。ジブラルタルの彼方から到来したのは、このような具体的な「モノ」だけではない。ブラック・アフリカの具体的描出は16世紀のレオ・アフリカヌスを待たねばならないが⁽¹⁰⁶⁾、ハールーン・アッラシードから贈与されたとき

(99) 日本語で読めるローマについての最新の概説は、本村凌二『地中海世界とローマ帝国』（講談社 2007年）。食糧問題、とりわけ国家による供給統制の観点から、Peter Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*. Cambridge: Cambridge UP 1988（松本宣郎・阪本浩訳『古代ギリシア・ローマの飢饉と食糧供給』白水社 1988年）の第4部を参照。

(100) Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*. 2 ed. Faber and Faber 2000（出村和彦訳『アウグスティヌス伝（上）』教文館 2002年）23-31頁。

(101) このような理解を強化し、自然経済で自律する孤立的ヨーロッパ像に拍車をかけたのは、言うまでもなくアンリ・ピレンヌである。ただし、ピレンヌの諸説は、近年数多くの地中海史家、とりわけ商業史家たちから修正を要求されていることもまた、ここで指摘しておかねばならない。Cf. Michael McCormack, *Origins of the European Economy. Communication and Commerce AD 300-900*. Cambridge: Cambridge UP 2001.

(102) Maurice Lombard, *Espaces et réseaux du haut moyen âge* (Le savoir historique 2). Paris: Mouton 1972, esp. pls.

(103) イスラム・スペインの物資や知の集積地としてコルドバの位置づけは、Marilyn Higbee Walker, "Córdoba, emirate and caliphate of." in: E. Michael Gerli ed. *Medieval Iberia. An Encyclopedia*. London and New York: Routledge 2003, pp. 258-261.

(104) 一般的には、私市正年『サハラが結ぶ南北交流』（世界史リブレット60）（山川出版社 2004年）を参照。

(105) Timothy Insoll, "Timbuktu and Europe: Trade, Cities and Islam in 'Medieval' West Africa." in: Peter Linehan and Janet L. Nelson eds. *The Medieval World*. London & New York: Routledge 2001, pp. 469-484. モーリタニア南部のティジクジャでは、12世紀にスペインで打刻された金貨が発見された（私市『サハラが結ぶ南北交流』29頁）。; J. Gruber, S. Y. Labib and S. Claramunt, "Africa." in: *Lexikon des Mittelalters* I (1998), col. 197-200.

(106) レオ・アフリカヌス(1489/95-1550)はグラナダに生まれ、モロッコのフェズで教育を受けた。地中海で海賊にとらわれ、教皇レオ10世に購われたのち、キリスト教に改宗した。ポローニヤでアラビア語

れるカール大帝の象アブル・アバサ²⁷⁾、黄金を蕩尽するマリ王国の国王マンサ・ムーサの噂、商人などから断片的に伝わってくる虚実織り交ぜたアフリカ大陸の情報は、ヨーロッパ人の想像を掻き立てたし、彼らの空間認識を広げることに与った²⁸⁾。想像力だけではない。10世紀にコルドバを訪れたゴルツェ修道院長ヨハネスや紀元千年の教皇となったジェルベール・ドーリヤックは、そこで北アフリカを通じて伝えられたイスラム知を眼にしたはずである²⁹⁾。とりわけ後者が持っていたといわれる最先端の科学的知識は、紀元千年のヨーロッパに衝撃を与え、彼をして「魔術師」の称号を冠せしめたのではなかったか³⁰⁾。

そして3つ目は、おそらくは日本において根強く残る宗教改革による中世的世界観の断絶という見方の相対化である。確かに宗教改革がそれに続く近世ヨーロッパ社会に与えた影響を過小評価することはできない。ルターが95カ条の提題をヴィッテンベルクの市門に張り付けることがなければ、主権国家体制でヨーロッパが区画されることもなかったかもしれない。しかしながら私たちはここで、宗教改革の結果プロテスタント国家としての体裁を整えた範囲を色分けした地図を想起してみるべきである。ヨーロッパ半島においては17世紀に入ってなお、カトリックであり続けた地域のほうが広大であり、はるかに人口も多い。その間、国家体制や社会制度がめまぐるしく変動する一方で、中世以来靈性の称揚は連綿と続いていた。宗教改革への反応として教皇を中心に組まれた対抗宗教改革プログラムは、カトリック諸国における信仰のあり方とその方法への省察と強化へとつながった。16世紀を迎えてなお、トマス・ア・ケンピスの『キリストの模倣』をはじめとする靈性文学がベストセラーであり続け³¹⁾、聖人や聖遺物信仰とそれに伴う巡礼が従来以上に澎湃し³²⁾、信仰芸術の精華はカラヴァッジョやベルニーニを生み出した³³⁾、という事実がある。それどころか各修道会の宣教師はミッションを組み、新大陸や東アジア——後者での試みは必ずしも成功しなかったが——へとカトリック空間を拡大した³⁴⁾。カトリックは「キリスト教世

を教えるなどしていたが、若いころの旅行体験に基づき、1550年にイタリア語で『アフリカの記述』を著わした。H.-R. Singer, "Al-Wazzan az-Zaiyati (Leo Africanus).", in: *Lexikon des Mittelalters VIII* (1999), col. 2083; cf. Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels: A Sixteenth-century Muslim between Worlds*. Hill & Wang Pub. 2006.

²⁷⁾ Michel Pastoureau, *Les animaux célèbres*. Paris: Bonneton 2001 (松村恵理・松村剛訳『王を殺した豚、王が愛した象 歴史に名高い動物たち』筑摩書房 2003年) 98-103頁。

²⁸⁾ 1385年前後にカタロニア図を製作したクレスケス・アブラハムを輩出した、マジョルカ島の地図製作工房を思い起こせばよい。Uta Lindgren, "Katalanische Weltkarte." in: *Lexikon des Mittelalters V* (1999), col. 1058.

²⁹⁾ 教皇庁とマグレブとの関係について詳細な事実を伝えるのは、Anette Hettinger, *Die Beziehungen des Papsttums zu Africa von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*. Köln: Böhlau 1993である。

³⁰⁾ ジェルベールと10世紀の最新の知との関係は、Uta Lindgren, *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium*. Wiesbaden: Franz Steiner 1976.

³¹⁾ 近世における靈性の展開は、Louis Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. tom 3, Paris 1965 (上智大学中世思想研究所監訳『キリスト教神秘思想史3 近代の靈性』平凡社 1998年)を参照。

³²⁾ たとえば、秋山聡「「地獄の枢機脚」アルブレヒト・フォン・ブランデンブルクによる美術振興 聖遺物崇敬と扮装肖像の文脈から」『西洋美術研究』12号(2006年)24-46頁。

³³⁾ 宮下規久朗「バロック美術の成立」(世界史リブレット77)(山川出版社 2003年)を参照。

³⁴⁾ たとえば、John Corrigan, "Saints and pilgrims on land and water: French and Spanish missionizing strategies in colonial North America." in: Margaret Cormack ed. *Saints and Their Cults in the Atlantic World*.

界」Christianitasを、地理的ヨーロッパの外部へ拡大する方向へと舵を切った⁶⁵⁾。1531年にメキシコで確認され、その後崇敬の対象となったグアダルupesのマリアは、中世以来のヨーロッパ的靈性の産物であったことを私たちは忘れてはならない⁶⁶⁾。他方でフランシスコ・デ・ビトリアが主張したような、先住民を「本性的奴隷」と見なす、その後延々と続くヨーロッパ人の態度も、アリストテレス主義を内包するスコラ学というカトリックの知的遺産の延長線上にある⁶⁷⁾。たまたま明治期日本ではイギリス、アメリカ、ドイツといったプロテスタント国を主たる経路として西洋を受容した。文明論的著作に描き出された西洋の歴史像もしかりである。そして戦後長らく情熱を持って受容されたウェーバーやトレルチを下敷きとした宗教改革期の歴史像は、プロテスタント諸国での解釈の産物であったことを忘れてはならない⁶⁸⁾。しかしながらヨーロッパはプロテスタント諸国だけで構成されているわけではないし、日本の教科書でもヨーロッパ全体がそうであったかのように描かれるような中世と近世の断絶がカトリック諸国で起こったわけではない。さらに言おう。プロテスタント的なものの見方は、近世、つまり宗教改革後の世界が中世とどれだけ断絶したのかを強調した。しかしながら、プロテスタントの思想や制度が中世から何を継承したのかについては、さほど話題になっているように見えない。しかしながらマルティン・ルターの抱えていた反ユダヤ主義やトマス・ミュンツァーの終末論言説を下支えした世界観は、中世末期のコンテクストを抜きにしては理解し得ない⁶⁹⁾。

事のついでにもう1つ加えておこう。プロテスタント的歴史観の孕む陥穽を先の段落で述べたが、世界に対するまなざしは中世から近世への転換期に確かに変わった。しかしながらそれは、宗教改革の結果というよりもむしろ、ルネサンスにおける古代復興という知的運動の結果としてで

Columbia, SC: University of South California Press 2007, pp. 1-15.

- ⁶⁵⁾ ヘルマン・テュヒレ他（上智大学中世思想研究所監訳）『キリスト教史5 信仰分裂の時代』（平凡社 1997年）第1章「スペインと世界教会への歩み」（19-41頁）、ならびに同『キリスト教史6 バロック時代のキリスト教』（平凡社 1997年）第2章「教会の新しい生命力 世界宣教、改宗およびバロック世界の形成」（114-212頁）を参照。また、宗教学の立場から、谷口智子『新世界の悪魔 カトリック・ミッションとアンデス先住民宗教』（大学教育出版 2007年）。
- ⁶⁶⁾ グアダルupesのマリアに関して、野田隆・川田玲子「メキシコ史と図像 グアダルupesの聖母とフェリーペ・デ・ヘススを中心に」馬場恵二・三宅立・吉田正彦編『ヨーロッパ 生と死の図像学』（東洋書林 2004年）433-96頁；川田玲子「メキシコ・グアダルupesの聖母」研究について、『ラテン・アメリカ研究』5号（1996年）1-15頁。
- ⁶⁷⁾ Brian P. Copenhaver and Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*. Oxford: Oxford UP 1992（榎本武文訳『ルネサンス哲学』平凡社 2003年）112-116頁；Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Indiana UP 1970（染田秀藤訳『アリストテレスとアメリカ・インディアン』岩波新書 1974年）も参照。
- ⁶⁸⁾ このような宗教改革像の受容過程は、明治期における歴史学の受容過程と深いつながりがある。つまり、お雇い外国人や文科省の海外留学を通じて日本がいったいどの国の学問を受容したのかという点である。近代日本におけるキリスト教知への親和は、マルクス主義がそうであったように、学者や文学者といった知識人階級における一種のファッションとして側面があったことも否めない。そしてその場合の「キリスト教」とは、プロテスタントのそれが多数を占めた。この時代を扱ったカトリックの側からの貴重な思想的業績として、半澤孝麿『近代日本のカトリシズム』（みすず書房 1993年）。
- ⁶⁹⁾ 近世に入っても連続と続く終末観については、Johannes Fried, *Aufstieg aus dem Untergang. Apokalyptisches Denken und die Entstehung der modernen Naturwissenschaft im Mittelalter*. München: Beck 2001.

ある。ただしここでいう知的運動とは、ブルクハルトが緞々述べた理性的かつ現実主義的な古代精神のそれではない。彼が払い落とそうとした占星術という「不健全なる古代精神」である。そしてこの占星術の世界は、預言や表徴といった記号を通じて、古代から脈々と受け継がれてきた⁴⁰⁾。つまり中世は、中世哲学で論じられるような認識や論理といった理性の思想の動態があるその一方で、ともすれば「あやしい」であるとか「オカルト」といった言葉で片付けられがちな思想が覆い尽くしていたのである。もちろんこのような動きに対して池上が注意を怠ることはない。「鞭打ち苦行団」のなかで、フランボワイアン期つまり危機の時代の靈性の一角として紹介する。その流れを評して彼はこのように語る。「この動向は、最終的には宗教改革へと連なっていこう。そして神を超越の中に再興すると同時に、宗教的なモノから社会の刻印を解き放ち、また反対に市民社会を聖職者の干渉から解放する、という世俗性が優位を保つ「近代」へとヨーロッパ世界を突入させることになるだろう⁴¹⁾。しかしながら中世から近世へと移行するに際して、キリスト教セクト間で一神教の神をめぐる知の攻防が繰り広げられる一方で、多神教の神々もまた知的サークルの中に復興してきたのである。コジモ・デ・メディチが創設したプラトン・アカデミーで活躍したマルシリオ・フィチーノを中心とした知的サークルは、古代の神々の世界を、ルネサンスのフィルターを通して近世に再興せしめた⁴²⁾。この世界は、イタリアを震源地としながらも、ラテン語というコミュニケーション・ツールを共有する文芸共和国が確立していたため、ルネサンス期ヨーロッパの各地へと伝播した。イタリアのルネサンス学者やアビ・ヴァールブルクとその継承者たちが掘り起こした世界である。この世界観は必ずしもエリート・サークルのみにとどまることなく、説教、文学作品、芸術作品、パンフレットといったものを通じて、非エリート階層にまで——不完全な形ではあるが——受容されていたことも指摘しておきたい⁴³⁾。

私などがあげつらうまでもなく、以上述べてきたことは池上にとってすでに了解事項であるのかもしれない。了解した上で、ジャック・ル・ゴフがそうしたように、あえてキリスト教世界を中世ヨーロッパと同値しているのかもしれない。そしてそのようにラテン・キリスト教会で囲い込まれた中世ヨーロッパ像は、結局は何事にも意味を与えない価値相対主義の陥穽という危険を事前に察知しての、防衛機制であるのかもしれない。キリスト教世界が担保する靈性、それ

40) 占星術の歴史は、S. J. Tester, *A History of Western Astrology*. Woodbridge 1987 (山本啓二訳『西洋占星術の歴史』恒星社厚生閣 1997年)を参照。

41) 『宗教運動』479頁。

42) 日本語で読める代表的な著作を挙げておく。Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. London: Warburg Institute 1940 (高田勇『神々は死なず ルネサンス芸術における異教神』美術出版社 1977年); D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London: Warburg Institute 1958 (田口清一訳『ルネサンスの魔術思想』平凡社 1993年); André Chastel, *Marsile Ficino et l'Art*. Genève 1954 (桂芳樹訳『ルネサンス精神の深層 フィチーノと芸術』平凡社 1989年); 根占献一『共和国のプラトンの世界』(創文社 2005年)。

43) 池上は西洋中世史家であると同時にルネサンスの専門家でもある。仮に本書がフランボワイアン期でいったんの終末を迎える物語であるという見方を受け入れるとするならば、池上の中ではフランボワイアン期とルネサンス——それは重なり合う時期でもある——との架橋をどのように試みるのか、一読者としては強い関心を引かれる。

もロマネスク期に生成した特殊時代的なロマネスク靈性なるものの盛衰史としての中世ヨーロッパ史が本書の骨子であったとするならば、私の指摘はないものねだりどころか的外れであっただろう。いかに大部の著作であったとしても全ての要素を取り込むことなどできはしないのだから、それは別の物語であると。

靈性という水脈をたどりながら深奥の源泉へ落ち込んでゆく本書は、私にはいささか息苦しく——そして畏ろしく——感じるところがないでもなかったが、それゆえに感覚を研ぎ澄まされることも少なくなかった。私の専門領域は多神教から一神教へ移行する時期のスキャンディナヴィア世界であり、そこではやはりキリスト教の存在が歴史転換の原動力の一つとなる。もちろん分析概念として靈性を持ち込むことのできる領域ではないが、まさにこの時代に池上の言うロマネスク靈性が西ヨーロッパで生まれつつあったのである。その共時性を懐に納めるならば、スキャンディナヴィア世界で起こっていた変動にも少なからぬ厚みが出ようというものである。しばしば物語や世界の複数性が話題となるが、本書は唯一つの歴史(The History)ではなく、一回性の歴史の中に生きる一人の人間がつくりあげた一つの歴史(A History)として、読みつがれていくべきものなのかもしれない。少なくとも本論集の寄稿者たちは、それぞれに池上的中世観に対する共感と違和感を抱えつつ、本書を読んだ結果として、すでにそれぞれの歴史を織りはじめているのだ、そのように思えてならない。

略歴（池上俊一）

1. 経歴

- 1956年 愛知県豊橋市に生まれる
- 1975年 愛知県立時習館高等学校卒業
- 同年 東京大学文科III類入学
- 1979年 東京大学文学部卒業
- 1981年 東京大学大学院人文社会系研究科・修士課程修了
- 1981年 同博士課程進学
- 1983年 同博士課程退学
- 1986年 パリ高等研究院（受入研究者ジャック・ルゴフ）に留学（-1988）

2. 職歴

- 1983年 東京大学文学部・助手
- 1990年 横浜国立大学教育学部・助教授
- 1994年 東京大学教養学科・助教授
- 2002年 東京大学大学院総合文化研究科・教授

業績一覧（池上俊一）⁽¹⁾

1. 著書

- 池上俊一『動物裁判』（講談社現代新書 1990年）
 池上俊一『魔女と聖女』（講談社現代新書 1992年）
 池上俊一『歴史としての身体』（柏書房 1992年）（『身体の中世』（ちくま学芸文庫 2001年）として再刊）
 池上俊一『狼男伝説』（朝日新聞社 1992年）
 池上俊一『賭博・暴力・社交』（講談社 1994年）（『遊びの中世史』（ちくま学芸文庫 2003年）として再刊）
 佐藤彰一・池上俊一『西ヨーロッパ世界の形成』（中央公論社 1997年 中公文庫（2008年）として再刊）
 池上俊一『ロマネスク世界論』（名古屋大学出版会 1999年）
 池上俊一『万能人とメディチ家の世紀 ルネサンス再考』（講談社 2000年）（『イタリア・ルネサンス再考
 花の都とアルベルティ』（講談社 2007年）として再刊）
 池上俊一『シエナ 夢見るゴシック都市』（中公新書 2001年）
 池上俊一『世界の食文化 15 イタリア』（農文協 2003年）
 池上俊一『ヨーロッパ中世の宗教運動』（名古屋大学出版会 2007年）

2. 共編著

- 佐藤彰一・池上俊一・高山博編『西洋中世史研究入門』（名古屋大学出版会 2000年 第2版 2005年）
 高山博・池上俊一編『宮廷と広場』（刀水書房 2002年）
 東京大学イタリア語教材編集委員会編『Piazza』（東京大学出版会 2004年）
 高山博・池上俊一編『西洋中世学入門』（東京大学出版会 2005年）
 工藤麻子・池上俊一編『言語文化研究Ⅱ 都市と旅 フランス語で世界を読む』（放送大学出版会 2005年）

3. 論稿（研究動向含む）

- 「隠修士の精神 10世紀末から12世紀前葉におけるその歴史的意義」『史学雑誌』91編11号（1982年）
 38-82頁
 「少年十字軍について」『西洋史研究』14号（1985年）28-52頁
 「ラングドックのカタリ派 新たな視点の確立のために」『史学雑誌』94編2号（1985年）199-225頁
 「12世紀の歴史叙述と歴史意識」上智大学中世思想研究所編『中世の歴史観と歴史記述』（創文社 1986年）
 89-107頁
 「女性史のために」『クリオ』1号（1986年）24-40頁
 「ヨーロッパ中世の動物園と動物裁判」『歴史学研究』595号（特集：歴史における他者認識2）（1989年）
 33-48頁
 “La famille médiévale, vue par les historiens japonais.” *Médiévales* 19 (1990), pp. 103-107.

(1) 本稿は、小澤実と梶原洋一が第一稿を作成し、それを池上俊一が補足した。しかしながら新聞や商業誌上には、本稿に収録されていない書評、小稿、インタビュー、対談も少なからず掲載されていることを断っておきたい。また、公的組織において入手が困難な作品のいくつかはページ数を捕捉し得なかった。

- 「批判と反省：儀礼の人類学と儀礼の歴史学」『歴史学研究』620号（特集：儀礼と民衆統合1）（1991年）62-67頁
- 「回顧と展望：1990年の歴史学界 ヨーロッパ：中世」『史学雑誌』100編5号（1991年）932-39頁
- 「16世紀フランスの薬」『薬・自然・文化』（昭和薬科大学）2号（1993年）1-15頁
- 「アナール派の魔女解釈」『ユリイカ』26巻2号（特集：魔女）（1994年）47-53頁
- 「フランス中世の心性」榊山紘一編『世界歴史体系フランス史1』（山川出版社 1995年）498-516頁
- 「キリスト教と民衆的想像世界」江川温・服部良久編『西欧中世史（中） 成長と飽和』（ミネルヴァ書房 1995年）231-252頁
- 「中世の香辛料と薔薇水」『イマーゴ』6巻7号（1995年）162-173頁
- 「13-14世紀シエナの社会的結合関係」榊山紘一編『西洋中世像の革新』（刀水書房 1995年）279-301頁
- 「ヨーロッパ中世における食物のイメージ」『浦上財団研究報告書』5号（1996年）150-158頁
- 「ライヒェルスベルクのゲルホーとフライジングのオットーの社会思想」上智大学中世思想研究所編『中世の社会思想』（創文社 1996年）65-84頁
- 「フィオーレのヨアキムの千年王国説」蓮實重彦・山内昌之編『地中海・終末論の誘惑』（東京大学出版会 1996年）31-46頁
- 「中世都市と水」草光俊雄・小林康夫編『未来のなかの中世』（東京大学出版会 1997年）95-110頁
- 「西洋世界の動物観」国立歴史民俗博物館編『動物と人間の文化誌』（吉川弘文館 1997年）99-130頁
- 「人間と自然の死生論」江川温編『岩波講座世界歴史8 ヨーロッパの成長』（岩波書店 1998年）147-173頁
- “La ville médiévale et l'eau.” in: *Life and Thought in the Middle Ages: The Fourth Japano-Korean Symposium on Medieval History of Europe, May 1-3, 1997, Tokyo, Japan*. Tokyo: Tokyo Metropolitan University International House 1997, pp. 127-133.
- 「ユマニスト、レオン・バッティスタ・アルベルティ」木村尚三郎編『学問への旅 ヨーロッパ中世』（山川出版社 2000年）220-238頁
- 「中世の修道僧フィオーレのヨアキムとその終末論」『イタリアーナ』（日本イタリア京都館）25号（2000年）47-57頁
- 「欧米の動物園の源流」『動物園というメディア』（青弓社 2000年）133-148頁
- “Pour une reconsidération de l'humanisme d'Alberti.” in: Francesco Furlan ed. *Leon Battista Alberti: Actes du Congrès international de Paris, 10-15 avril 1995*. Torino: Nino Aragno Editore / Paris: J. Vrin 2000, pp. 357-378.
- 佐藤彰一・池上俊一・高山博編『西洋中世史研究入門』（名古屋大学出版会 2000 第2版 2005年）
- 「第4章 家族と血縁の紐帯〈2〉人口、女、子供」71-76頁
- 「第6章 教会と修道院〈4〉中世後期の教会政治と教理」116-117頁
- 「第7章 宗教運動と想像界〈3〉驚異の世界」128-33頁
- 「第10章 中世後期の社会と文化〈1〉近世社会への展望 新しい研究」177頁
- 「第10章 中世後期の社会と文化〈3〉中世後期の民衆文化論」182-87頁
- 「中世都市と広場 シエナのカンポ広場を中心に」高山博・池上俊一編『宮廷と広場』（刀水書房 2002年）231-51頁
- 「物語としての歴史とブルデュー 場の歴史と歴史の全体」宮島喬・石井洋二郎編『文化の権力 反射するブルデュー』（藤原書店 2003年）289-308頁
- “L'image du loup-garou entre idéologie ecclésiastique et culture populaire aux XI^e-XII^e siècles.” in: *Ecclesiastical Ideologies and Secular Cultures in Medieval Europe: The Fifth Korean-Japanese Symposium on Medieval History of Europe, 29-30 August 2003, Seoul, Korea*. Seoul: The Korean Society for Western Medieval History, Korea Research Foundation 2003, pp. 81-91.

- 「フォーク誕生の秘密」 甚野尚志・堀越宏一編『中世ヨーロッパを生きる』（東京大学出版会 2004 年）119-132 頁
- 「フランスの歴史家と「ドイツ」 ミシュレとマルク・ブロックをめぐって」 石井洋二郎・工藤庸子編『フランスとその〈外部〉』（東京大学出版会 2004 年）27-50 頁
- 「平成 15 年度国際交流助成成果報告 中世史研究の現代性をめぐる成果報告」 『財団法人福武学術文化振興財団歴史学・地理学助成報告書（2004 年度）』（福武学術振興財団 2004 年）161-63 頁
- 高山博・池上俊一編『西洋中世学入門』（東京大学出版会 2005 年）
- 「序論 西洋中世学の世界」 1-24 頁
- 「曆学」 『西洋中世学入門』 81-90 頁
- 「イタリアの温泉文化」 『文部科学省科学研究費補助金平成 16 年度発足「特定領域研究」 「火山噴火罹災地の文化・自然環境復元」 領域代表者青柳正規（国立西洋美術館館長）研究項目 A-02「カンパニア地方の都市とヴィッラ集落をめぐる社会史的研究——感性と感情の考古学」 中間報告書（平成 16-18 年度の研究成果） 研究代表者 本村凌二（東京大学大学院総合文化研究科教授）』（2007 年）34-41 頁
- 「“世界標準” 西暦がたどった道」 『古今東西 カレンダー物語（NHK 知るを楽しむ：歴史に好奇心）』（日本放送出版協会 2007 年）130-144 頁

4. 小稿

- 「ゴットシャルクの彼岸への旅」 『創文』 264 号（1986 年）4-6 頁
- 「J. ルーゴフ 心性史と全体史」 『ふらんす』 61 巻 6 号（1986 年）49-52 頁
- 「バリ勉学事情」 『クリオ』 3 号（1988 年）63-64 頁
- 「泣き笑いの中世史」 『本』 14 巻 12 号（1989 年）26-29 頁
- 「聖者の奇行——ラモン・ルルの回心——」 『週刊朝日百科・世界の歴史』 37 号（朝日新聞社 1989 年）233 頁
- 「動物の文化史」 『週刊朝日百科・世界の歴史』 64 号（朝日新聞社 1990 年）414-416 頁
- 「赤よりも青が好き」 『創文』 309 号（1990 年）11-14 頁
- 「化粧の逆説」 『週刊朝日百科・世界の歴史』 79 号（朝日新聞社 1990 年）508-509 頁
- 「生きることの苦しみ——ある修道院長の子ども時代」 『週刊朝日百科・世界の歴史』 84 号（朝日新聞社 1990 年）522-525 頁
- 「カテリーナを探して、中世の森へ」 『ON THE LINE』 4 巻 2 号（国際通信文化協会 1991 年）2-6 頁
- 「黙読の誕生」 『土星紀』 103 号（工作舎 1991 年）
- 「殷々と響け、鐘の音」 『現代思想』 19 巻 7 号（1991 年）24-25 頁
- 「鐘の奇蹟」 『現代思想』 19 巻 9 号（1991 年）28-29 頁
- 「アレゴリーとしての鐘」 『現代思想』 19 巻 11 号（1991 年）26-27 頁
- 「都市の鐘」 『現代思想』 20 巻 1 号（1992 年）24-25 頁
- 「天国の諧調・地獄の喧騒」 『現代思想』 20 巻 3 号（1992 年）28-29 頁
- 「角笛のメッセージ」 『現代思想』 20 巻 5 号（1992 年）26-27 頁
- 「人形遊び」 『現代思想』 20 巻 7 号（1992 年）26-27 頁
- 「サイコロ遊び」 『現代思想』 20 巻 9 号（1992 年）26-27 頁
- 「チェス」 『現代思想』 20 巻 11 号（1992 年）26-27 頁
- 「女のからだ」 『本』 17 巻 12 号（1992 年）24-26 頁
- 「スペクタクル」 『現代思想』 21 巻 1 号（1993 年）24-25 頁
- 「遊びと曆」 『現代思想』 21 巻 3 号（1993 年）22-23 頁
- 「遊びと身分・年齢」 『現代思想』 21 巻 5 号（1993 年）20-21 頁

- 「小林秀雄と現代歴史学」『新潮』90巻5号(1993年)106-109頁
- 「中世都市シエナの情景1-12」『歴史と地理』453-486号(山川出版社 1993年5月-1996年2月)各扉頁
- 「魔女リヴァイバル」『LE MILLENIUM』1号(資生堂企業文化部 1993年)
- 「千年王国」『is』62号(ポーラ文化研究所 1993年)38-39頁
- 「貴婦人たちの偉大なわがまま」『Aqua』12号(積水化学工業株式会社 1994年)10-11頁
- 「私のイタリア案内・オルヴィエート——丘上に聳えるドゥオーモの町」『アゼータ』2号(アリタリア航空 1994年)
- 「女・イメージ・美 『女のイメージ』を読む/見る」G・デュビィ/M・ペロー他『女の歴史への誘い』(藤原書店 1994年)141-143頁
- 「西洋中世史と調理実習」『歴史読本』39巻15号(新人物往来社 1994年)184-185頁
- 「自然と人間のはざまに」ジャン・ド・ニノー(池上俊一監訳)『狼憑きと魔女 17世紀フランスの悪魔学論争』(工作舎 1994年)3-9頁
- 「レオン・バッティスタ・アルベルティと人文主義の再評価」『創文』362号(1995年)22-25頁
- 「キケロー先生」『キケロー選集月報』4号(岩波書店 1999年)4-8頁
- 「柔らかな中世哲学」『創文』412号(特集:中世との対話)(1999年)17-19頁
- 「世界の食の情景5 イタリア・トスカーナ/マンマの味と大地の恵み」『vesta』48号(2002年)1-8頁
- 「ヴァチカン教皇庁図書館展——書物の誕生:写本から印刷へ」今橋映子編『展覧会カタログの愉しみ』(東京大学出版会 2003年)169-172頁
- 「天使教皇の面影を求めて」『UP』33巻7号(2007年)1-7頁
- 「ダ・ヴィンチの先達」『本』32巻5号(2007年)6-8頁
- 「前近代ヨーロッパの動物観」『ヒトと動物の関係学会誌』19号(2007年)24-27頁
- 「奇態なるヨーロッパ」ダレン・オルドリッジ(池上俊一監訳)『針の上で天使は何人踊れるか 幻想と理性の中世・ルネサンス』(柏書房 2007年)3-8頁
- 「中世伝説の浄化作用」S・バリリング・グールド(池上俊一監訳)『ヨーロッパをさすらう異形の物語 中世の幻想・伝説・神話(上)』(柏書房 2007年)5-8頁
- 「ロマネスク美術と中世社会」写真:六田知弘/文:ダーリング常田益代『ロマネスク 光の聖堂』(淡交社 2007年)6-12頁
- 「希望のドビュッシー」青柳いづみこ『ドビュッシー——想念のエクトプラズム』(中公文庫 2008年)387-393頁

5. 書評

- 「上智大学中世思想研究所監訳『キリスト教史』1-3巻(講談社 1980-81年)」『史学雑誌』90編7号(1981年)1159-60頁
- 「今野國雄『修道院 祈り・禁欲・労働の源流』(岩波新書 1981年)」『史学雑誌』90編8号(1981年)1301-02頁
- 「D・ノウルズ(上智大学中世思想研究所監訳)『キリスト教史』4巻(講談社 1981年)」『史学雑誌』90編11号(1981年)1712-13頁
- 「J・T・マクネイル(高久眞一訳)『キリスト教の伝統形成者』(木鐸社 1983年)」『史学雑誌』93編1号(1984年)114-15頁
- 「橋口倫介編『西洋中世のキリスト教と社会 橋口倫介教授還暦記念論文集』(刀水書房 1983年)」『史学雑誌』93編6号(1984年)1116頁

- “Nuovo sviluppo dell’antropologia storica - J.-C. Schmitt, *Religione, folklore e società nell’Occidente medioevale*. Roma-Bari: Editori Laterza 1988.” *EIDOS* 3 (1988), pp. 107-108.
- 「渡邊昌美『異端カタリ派の研究 中世南フランスの歴史と信仰』（岩波書店 1989年）『思想』783号（1989年）42-46頁
- 「Ph・アリエス（福井憲彦訳）『図説 死の文化史』（日本ディタースクール出版部 1990年）『歴史と地理』423号（1990年）42頁
- 「A.YA. グレーヴィチ（栗生沢猛夫・吉田 俊則訳）『歴史学の革新——「アナール」学派との対話』（平凡社 1990年）『ソビエト研究』6号（1991年）148-152頁
- 「甚野尚志『隠喩のなかの中世』（弘文堂 1992年）『歴史と地理』450号（1993年）37-41頁
- 「Ch・ドーソン（野口洋二・諏訪幸男訳）『中世ヨーロッパ文化史 宗教と西方文化の興隆』（創文社 1993年）『史学雑誌』103編3号（1994年）443-44頁
- 「樺山紘一『異境の発見』（東京大学出版会 1995年）『史学雑誌』105編11号（1996年）110-118頁
- 「M・カラザース（別宮貞徳監訳）『記憶術と書物 中世ヨーロッパの情報文化』（工作舎 1997年）『史学雑誌』107編7号（1998年）1373-74頁
- 「M・ブロック（井上泰男・渡邊昌美訳）『王の奇跡』（刀水書房 1998年）『歴史と地理』526号（1999年）35-40頁
- 「蛸山道雄・中村雅治編『新しいヨーロッパ像を求めて』（同文館 1999年）『学燈』96巻10号（1999年）44-47頁
- 「R・ドロール（桃木暁子訳）『動物の歴史』（みすず書房 1998年）『史学雑誌』108編10号（1999年）1840-41頁
- 「藤代幸一『聖ブランダン航海譚 中世のベストセラーを読む』（法政大学出版局 1999年）『史学雑誌』108編11号（1999年）2030-31頁
- 「中世知識人論の新展開 J・ヴェルジュ（野口洋二訳）『ヨーロッパ中世末期の学識者』（創文社 2005年）を読んで』『創文』476号（2005年）15-18頁
- 「書評 22：紀元千年の壁 森本芳樹『中世農民の世界 甦るブリュム修道院所領明細帳』（岩波書店 2005年）』『UP』34巻12号（2005）12-18頁
- 「青の誘惑 M・パストロー（松村恵理・松村剛訳）『青の歴史』（筑摩書房 2005年）『ちくま』415号（2005年）6-7頁
- 「ヒューマニズムの使命 根占猷一『フィレンツェ共和国のヒューマニスト』（創文社 2005）を読む』『創文』484号（特集：イタリア・ルネサンス研究）（2006年）19-22頁
- 「書評 29：真実は外部から カルロ・ギンズブルク（森尾総夫訳）『ピエロ・デッラ・フランチェスカの謎』（みすず書房 2005）』『UP』35巻7号（2006年）14-20頁
- 「書評 36：オランダ絵画の秘密 エディ・デ・ヨング（小林頼子監訳）『オランダ絵画のイコノロジー テーマとモチーフを読み解く』（日本放送協会出版 2005年）／スヴェトラナ・アルパース（幸福輝訳）『描写の芸術 17世紀オランダ絵画』（ありな書房 1993年）／ヴィクトル・I・ストイキツァ（岡田温司・松原知生訳）『絵画の自意識 初期近代におけるタブローの誕生』（ありな書房 2001年）』『UP』36巻2号（2007年）35-40頁
- 「書評 41：音と言葉の錬金術 青柳いずみこ『ドビュッシー 想念のエクトプラズム』（東京書籍 1997年）／『翼の生えた指 評伝安川加壽子』（白水社 1999年）／『青柳瑞穂の生涯 真贋のあわいに』（平凡社ライブラリー 2007年）』『UP』36巻7号（2007年）41-46頁
- 「宮下規久朗『食べる西洋美術史——「最後の晚餐」から読む』（光文社新書 2007）』『vesta』67号（2007年）70-71頁

6. 事典項目

梅棹忠夫・江上波夫監修『世界歴史大事典』第4巻（教育出版センター 1986年）

「カール大帝」

樺山紘一編『歴史学事典2 からだとくらし』（弘文堂 1994年）

「足」「顔」「髪」「口」「首」「五官」「子宮」「舌」「性器」「体液」「体毛」「血」「乳房」「爪」「手」「内臓」
「肉」「脳」「歯」「鼻」「髭/鬚/髻」「皮膚」「骨/骸骨」「耳」

黒田日出男編『歴史学事典3 かたちとしるし』（弘文堂 1995年）

「アフリカ」「異界」「インド」「兎（西欧の）」「牛（西欧の）」「馬（西欧の）」「エルサレム」「狼（西欧の）」
「狼男」「ゴグとマゴグ」「身体（象徴としての）」「翼」「豚（西欧の）」「舞蹈病」「臍」「魔術師」「魔女」
「魔法使い」「煉獄」

南塚信吾編『歴史学事典4 民衆と変革』（弘文堂 1996年）

「狼男」「魔女/魔法使い」

岸本美緒編『歴史学事典5 歴史家とその作品』（弘文堂 1997年）

「ル・ゴフ」「ル・ロワ・ラデュリ」

加藤友康編『歴史学事典7 戦争と外交』（弘文堂 1999年）

「紋章（ヨーロッパの）」

佐藤次高編『歴史学事典9 人と仕事』（弘文堂 2001年）

「女衞」「救護所（救護僧団）」「巡礼2（ヨーロッパの）」「隠者2（ヨーロッパの）」「聖者2（ヨーロッパの）」
「説教師1（キリスト教の）」「写字生」「トゥルバドゥール」

山本博文編『歴史学事典9 法と秩序』（弘文堂 2002年）

「喧騒」「身体露出」「夜襲・夜戦（ヨーロッパの）」「シャリヴァリ」「決闘」「魔女裁判」「聖物棄損」「売春3（ヨーロッパの）」「暴行傷害（ヨーロッパの）」「放浪・不定」「レイプ」

猪口孝他編『国際政治事典』（弘文堂 2005年）

「イタリア都市国家」「ヴァスコ・ダ・ガマ」「コロンブス」「三大発明」「地動説」「マゼラン」「大航海時代」「ルネサンス」

7. 翻訳

エリザベート・カルパンティエ「黒死病をめぐって」二宮宏之・樺山紘一・福井憲彦編『アナル論文選3 医と病い』（新評論 1984年）51-96頁

アンドレ・ビュルギエール「アンシャン・レジーム期フランスにおけるシャリヴァリ慣行と宗教的抑圧」『思想』740号（特集：歴史における文化 シャリヴァリ・象徴・儀礼）（1986年）205-226頁

樺山紘一・辻佐保子監修『カノッサのマティルダ伝』（岩波書店 1986年）37-73頁

レジーヌ・ペルヌー「女伯マティルダの生涯」『カノッサのマティルダ伝』『別冊解説』11-17頁

J・ルゴフ『中世の夢』（名古屋大学出版会 1992）

ティルベリのゲルウァシウス『皇帝の閑暇』（青土社 1997）

ヨーロッパ中世史研究会編『西洋中世史料集』（東京大学出版会 2000年）

「ジョヴァンヴィル『聖王ルイ伝』」「カタリ派と二元論の教義」「フロワサールの百年戦争の記述」「ジャンヌ・ダルク」「魔女への館」「亡霊との対話」「驚異の世界」

8. 監訳

- J・M・サルマン『魔女狩り』（「知の再発見」双書 16）（創元社 1991 年）
 G・タート『十字軍』（「知の再発見」双書 30）（創元社 1993 年）
 J・マリニー『吸血鬼伝説』（「知の再発見」双書 38）（創元社 1994 年）
 J・ド・ニノー『狼憑きと魔女 17 世紀フランスの悪魔学論争』（工作舎 1994 年）
 J・ヴェルドン『図説夜の中世史』（原書房 1995 年）
 A・ローリー『美食の歴史』（「知の再発見」双書 56）（創元社 1996 年）
 M・ヴォヴェル『死の歴史』（「知の再発見」双書 63）（創元社 1996 年）
 『インターアクティブ百科・世界の歴史』（CD-ROM）（DDP デジタルパブリッシング 1996 年）
 J・ヴェルドン『図説快楽の中世史』（原書房 1997 年）
 J・ド・ブルゴワン『暦の歴史』（「知の再発見」双書 96）（創元社 2001 年）
 J・ヴェルドン『図説笑いの中世史』（原書房 2002 年）
 R・ベルヌー『テンプル騎士団の謎』（「知の再発見」双書 104）（創元社 2002 年）
 J・M・ロバーツ『図説世界の歴史 5 東アジアと中世ヨーロッパ』（創元社 2003 年）
 A・ラングリー『「知」のビジュアル百科 中世ヨーロッパ入門』（あすなろ書房 2006 年）
 D・オールドリッジ『針の上で天使は何人踏れるか 幻想と理性の中世・ルネサンス』（柏書房 2007 年）
 S・バリング・グールド『ヨーロッパをさすらう異形の物語 中世の幻想・伝説・神話』2 巻（柏書房 2007 年）
 A・エルランド＝ブランダンブルグ『大聖堂物語』（「知の再発見」双書 136）（創元社 2008 年）

9. インタビュー

- 池上俊一・高山博「池上俊一氏、高山博氏に聞く：西洋中世史研究における 2 つのパースペクティブ」『クリオ』9 号（1995 年）30-63 頁
 高橋義人・池上俊一・辺見葉子「三人閑談 魔女の時代：ヨーロッパの深層」『三田評論』999 号（1998 年）72-88 頁

10. その他

- クリス・スカー編『朝日=タイムズ世界考古学地図』（朝日新聞社 1991 年）翻訳協力
 マルク・ブロック（堀米庸三監訳）『封建社会』（岩波書店 1995 年）翻訳協力

執筆者一覧

青谷 秀紀 (AOTANI Hideki)

1972年生。京都大学大学院文学研究科・博士後期課程修了。博士(文学)、『中世低地地方の歴史記述 フランドルとブラーバンドにおけるその展開』京都大学、2002年)。清泉女子大学文学部・専任講師。

《主要業績》

「フランドル伯シャルル・ル・ボンの殉教 12世紀前半における君主と支配理念」『史林』82巻1号(1999年)36-67頁；「中世ブラーバンドにおける系譜的歴史記述と民族意識」『史林』84巻2号(2001年)38-71頁；「中世盛期の修道院建立譚 12世紀アフリヘムの歴史記述から」『史林』85巻5号(2002年)77-97頁；「君主の記憶、都市の記憶 中世後期フランドルの歴史叙述と記憶文化」服部良久編『中世ヨーロッパにおける「過去」の表象と「記憶」の伝承 歴史叙述・モニュメント・儀礼』(京都大学大学院文学研究科 2007年)47-66頁；「12世紀フランドルの政治的コミュニケーションと噂・風聞・世論」『ヨーロッパ文化史研究』9巻(2008年)1-45頁。

赤江 雄一 (AKAE Yuichi)

1971年生。英国リーズ大学中世研究所・博士課程修了。Ph. D. (*A Study of the Sermon Collection of John Waldeby, Austin Friar of York in the Fourteenth Century*. The University of Leeds, 2004)。慶應義塾大学等・非常勤講師。

《主要業績》

「14世紀イングランドにおける説教者の図書館 ヨークの一托鉢修道会の事例から」『西洋史学』210号(2003年)1-23頁；“A library of preachers: the *Novum opus dominicale* of John Waldeby OESA and the library of the Austin friars at York.” *Medieval Sermon Studies* 49 (2005): 5-26；“The importance of *Curiositas* in late medieval preaching.” *Minds of the Past: Representations of Mentality in Literacy and Historical Documents of Japan and Europe*. Ed. T. Matsuda et al. Tokyo 2005, pp. 51-74；「中世後期の説教における *Curiositas* の重要性」『史学』74巻4号(2006年)21-52頁；“Between *artes praedicandi* and actual sermons: Robert of Basevorn’s *Forma praedicandi* and the sermons of John Waldeby OESA.” *Constructing the Medieval Sermon*. Ed. R. Andersson. Turnhout 2008, pp. 9-31。

小澤 実 (OZAWA Minoru)

1973年生。東京大学大学院人文社会系研究科・博士課程修了。文学修士(『クヌート統治体制の成立とウルフスタン思想』東京大学、1999年)。名古屋大学グローバルCOE・研究員。

《主要業績》

「エーリク勝利王と紀元千年のバルト海世界」『史学雑誌』113編7号(2004年)1-36頁；「スカンディナヴィアから見たバルト海南岸 紀元千年前後」『歴史学研究』823号(2007年)34-42頁；「ルーン石碑から国王証書へ 11・12世紀デンマークにおける土地所有確認の変容」佐藤彰一編『ピエール・トゥベール教授招聘事業報告書』(名古屋大学文学研究科 2007年)11-17頁；“Rune stones create a political landscape: towards a methodology for the application of runology to Scandinavian political history in the late Viking Age: Part 1.” *HERSETEC* 1-1 (2007): 25-44；“Cnut for Danelaw, Cnut against Swein: two aspects on the process of Cnut’s conquest of England.” *The Round Table* 22 (2008): 60-71。

金沢 百枝 (KANAZAWA Momoe)

1968年生。東京大学大学院総合文化研究科・博士課程修了。理学博士(*Effects of Continuous Leaf Wetness on Photosynthesis and the Mechanisms of Inhibitions*. The University of Tokyo, 1997) ならびに

学術博士（『ジローナの〈天地創造の刺繍布〉研究 ロマネスクの宇宙図と創造主礼讃』東京大学、2006年）。國學院大学等・非常勤講師。

〈主要業績〉

「創造主礼賛図としてのジローナの『天地創造の刺繍布』」『美術史』50巻2号（2000年）219-234頁；「古代地中海の怪物ケートスの系譜とドラゴンの誕生 ジローナ《天地創造の刺繍布》における二匹の海獣に関する一考察」『地中海学研究』24号（2001年）3-28頁；『芸術新潮』58巻4号「大特集 イギリス古寺巡礼」（新潮社 2007年）；『ロマネスクの宇宙 ジローナの《天地創造の刺繍布》を読む』（東京大学出版会 2008年）；「中世ヨーロッパにおける鳥の表象」秋篠宮文仁・西野嘉章編『鳥学大全 東京大学総合研究博物館「鳥のビオソフィア——山階コレクションへの誘い」展カタログ』（東京大学出版会 2008年）142-159頁。

草生 久嗣 (KUSABU Hisatsugu)

1972年生。東京大学大学院人文社会系研究科・博士課程修了ならびにシカゴ大学歴史学部 Ph. D. candidate。Master of Arts (*Byzantine Heresy and Heresiology: An Examination of Euthymios Zigabenos' View of the Bogomils in Constantinople*. University of Chicago, 2002)。日本学術振興会・特別研究員（大阪市立大学）。

〈主要業績〉

「12世紀ビザンツ帝国のボゴミール派問題 逸脱修道者弾圧の一例として」『史学雑誌』109編7号（2000年）39-60頁；「ビザンツ帝国の異端問題 異端学と対策法規の分析から」『地中海学研究』22号（2002年）27-48頁；「ビザンツ帝国における宗教的〈境界〉の生成 正教会異端論駁書を題材に」『歴史学研究』833号（2007年）180-188頁。

櫻井 康人 (SAKURAI Yasuto)

1971年生。京都大学大学院文学研究科・博士後期課程修了。博士（文学）（『前期エルサレム王国の権力構造 プルジョワ・騎士修道会・高位聖職者』京都大学、2001年）。東北学院大学文学部・准教授。

〈主要業績〉

「エルサレム王国における騎士修道会の発展 会議・集会の分析を中心に」『史林』81巻4号（1998年）101-136頁；「前期エルサレム王国における国王戴冠と司教任命」『西洋史学』206号（2002年）67-80頁；「前期エルサレム王国における王権と教会 聖職者の国政関与に関する考察」『史学雑誌』112編9号（2003年）40-65頁；「後期十字軍再考(1) 14世紀の聖地巡礼記に見る十字軍観」『ヨーロッパ文化史研究』7号（2006年）1-50頁；「4-13世紀の聖地巡礼記に見るイスラーム・ムスリム観の変遷」『ヨーロッパ文化史研究』9号（2008年）47-88頁。

杉崎 泰一郎 (SUGIZAKI Taiichiro)

1959年生。上智大学大学院文学研究科・博士後期課程修了。博士（史学）（『12世紀の修道院と社会』上智大学、1999年）。中央大学大学院文学研究科・教授。

〈主要業績〉

バトリック・ギアリ（杉崎泰一郎訳）『死者と生きる中世』（白水社 1999年）；『欧州百鬼夜行抄 「幻想」と「理性」のはざまの中世ヨーロッパ』（原書房 2002年）；『12世紀の修道院と社会（改訂版）』（原書房 2005年）；『中世ヨーロッパの修道院文化』（NHK出版 2006年）；「L'écriture de Cluny pendant la période abbatiale d'Hugues de Semur (1049-1109), état de la recherche actuelle et perspectives.」『中央大学紀要・史学』52号（2007年）91-109頁。

千葉 敏之 (CHIBA Toshiyuki)

1967年生。東京大学大学院人文社会系研究科・博士課程修了。文学博士（『複製された神聖王権 国家形成期ポーランドとオットー朝ドイツ』東京大学、2004年）。東京外国語大学大学院地域文化研究科・准教授。

〈主要業績〉

高山博・池上俊一編『西洋中世学入門』（東京大学出版会 2005年）（第1章「古書体学」と第8章「固有名詞学」）；「鏡像としての円 皇妃テオファヌ婚姻証書の世界」『立正史学』97号（2005年）21-46頁；「不寛容なる王、寛容なる皇帝 オットー朝伝道空間における宗教的寛容」深沢克己・高山博編『信仰と他者 寛容と不寛容のヨーロッパ宗教社会史』（東京大学出版会 2006年）35-72頁；「幽閉と「政治的無害化」の作法——[間]の歴史学から見た中世ポーランド」『東欧史研究』30号（2008年）3-19頁；「準えられる王——初期中世ヨーロッパの政治社会」近藤和彦編『歴史的ヨーロッパの政治社会』（山川出版社 2008年）3-37頁。

鶴岡 賀雄 (TSURUOKA Yoshio)

1952年生。東京大学大学院人文科学研究科・博士課程修了。博士（文学）（『十字架のヨハネ研究』東京大学、2001年）。東京大学大学院人文社会系研究科・教授。

〈主要業績〉

ミルチア・エリアーデ（鶴岡賀雄訳）『世界宗教史3 ムハンマドから宗教改革の時代まで』（筑摩書房 1991年）；島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教のことば 宗教思想研究の新しい地平』（大明堂 1993）；『十字架のヨハネ研究』（創文社 2000）；「現前と不在 ミシェル・ド・セルトーの神秘主義研究」『宗教哲学研究』19号（2002年）13-28頁；島蘭進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』（ペリかん社 2004）。

成川 岳大 (NARIKAWA Takahiro)

1979年生。東京大学大学院人文社会系研究科・博士課程ならびにノルウェー国オスロ大学人文学部・修士課程在籍。文学修士（『1130年代におけるルンド大司教の台頭 北欧域内における政治状況変化との関連で』東京大学、2004年）。

〈主要業績〉

「汎ヨーロッパの文脈よりみたクヌーズ聖王の教会政策 ローマとの関係を中心に」『クリオ』17号（2003年）17-33頁；「ニズの戦いとステンキル王朝の台頭 1060年代スカンディナヴィア世界内における政治構造の変容と「中世的王国」形成をめぐる」『北欧史研究』24号（2006年）77-90頁；“Falcon: A well-known Product of the North in the Middle Ages?” *Vellum: Nytt tidsskrift om vikingtid og middelalder* 2007-1（2007）：13-22；「中世アイスランド史基本文献目録」『北欧史研究』24号（2007年）192-212頁。

藤井 真生 (FUJII Masao)

1973年生。京都大学大学院文学研究科・博士後期課程修了。博士（文学）（『中世チェコの政治的統合 君主、貴族、共同体』京都大学、2007年）。三重大学等・非常勤講師。

〈主要業績〉

「中世チェコにおける王国共同体概念 「ダリミル年代記」の検討を中心に」『史林』85巻1号（2002年）88-106頁；「中世チェコ貴族の台頭と君主 教会統治を巡って」『西洋史学』209号（2003年）1-22頁；「人文主義と宗教改革 チェコにおける人文主義の展開とフス派運動の影響」南川高志編著『知と学びのヨーロッパ史 人文学・人文主義の歴史的展開』（ミネルヴァ書房 2007年）117-140頁；「カレル4世時代の年代記にみる「チェコ人」意識 チェコの「ドイツ人」との対比から」『西洋史学』227号（2008年）22-43頁；「中世王権の「首都」形成 チェコの君主たちとブラハ」今谷明編『王権と都市』

(思文閣出版 2008年) 286-327頁。

藤崎 衛 (FUJISAKI Mamoru)

1975年生。東京大学大学院人文社会系研究科・博士課程修了。文学修士（『アレクサンデル三世期の教皇庁』東京大学、2001年）。東京大学グローバルCOE・特任研究員。

《主要業績》

「教皇庁とカタリ派 南フランス異端問題への対応と対異端十字軍の思想」『クリオ』13号（1999年）15-25頁；「13世紀教皇庁におけるセルヴィティア税の成立過程 特にセルヴィティウム・コムーネについて」『史学雑誌』115編11号（2007年）63-87頁；「ラテン中世の『寿命の延長』（*prolongatio vitae*）について ロジャー・ベイコン、錬金術そして教皇宮廷」『死生学研究』9号（2008年）(101)-(123)頁。

村上 司樹 (MURAKAMI Motoki)

1973年生。東京都立大学大学院人文科学研究科・博士課程修了。博士（史学）（『10-11世紀カタルーニャ地方辺境部における修道院と地域社会——サン・クガト・ダル・バリエス修道院の事例から——』東京都立大学、2006年）。大阪市立大学グローバルCOE・特別研究員（博士研究員）。

《主要業績》

「サン・クガト修道院とバルナルト・ウトジェ——11世紀中葉バルセロナ伯領「辺境」における修道院と城主——」『スペイン史研究』16号（2002年）1-22頁；「11世紀前半カタルーニャ地方における修道院の「危機」とその所領政策 ——サン・クガト・ダル・バリエス修道院の事例から——」『史学雑誌』113編6号（2004年）1-37頁；マリア・イサベル・デル・バル・バルディビエソ（大原志麻・村上司樹訳）「後期中世カスティーリャにおける都市と水——水をめぐる王権・貴族・コンセホの権力構図——」『都市文化研究』9号（2007年）132-145頁；“La formación de relaciones individuales en torno al monasterio de Sant Cugat del Vallès en la sociedad local hacia el año mil.” in: *Estudios en homenaje al profesor Julio Valdeón Baroque*（印刷中）。

山本 妙子 (YAMAMOTO Taeko)

1980年生。東京大学大学院人文社会系研究科・博士課程在籍。文学修士（『近世フランスにおけるマリア信心会の導入と展開』東京大学、2006年）。

《主要業績》

「17世紀パリにおける篤信家ネットワークの編成 聖体会と貴顕信心会を中心に」『クリオ』21号（2007年）67-84頁（坂野正則と共著）。

編集協力

梶原 洋一 (KAJIWARA Yoichi)

1983年生。東京大学大学院人文社会系研究科・博士課程在籍

写真提供

六田 知弘 (MUDA Tomohiro)

1956年生。写真家。

Contents

Preface

OZAWA Minoru 3

PART I

Forum: *Religious Movements in Medieval Europe* dissected

Introduction: A Brief Historiography of Popular Religious Movements in Medieval Europe since Herbert Grundmann

OZAWA Minoru 9

1. “Spirituality”, “Story”, “People”: Three Concepts for the Historiography of Medieval Christianity

TSURUOKA Yoshio 19

2. Perspectives on the Religious Movements in the Romanesque and Gothic Periods

SUGIZAKI Taiichiro 25

3. Towards an Understanding of Late Medieval Religious Culture in Europe

AKAE Yuichi 31

4. Structure and Movements: On the Methodology of *Religious Movements in Medieval Europe*

CHIBA Toshiyuki 37

Author’s Response

IKEGAMI Shunichi 43

PART II

9 Essays dedicated to *Religious Movements in Medieval Europe*

1. Dialogue with Other Disciplines

Style and Mentality of the Age

KANAZAWA Momoe 53

On the Concepts of “Popular Religious Movements” and “Spiritualities” in the Byzantine Context: The Messalian Perspective Reconsidered

KUSABU Hisatsugu 63

Continuity, Transformation and Regional Difference of Religious Movements from Medieval to Early Modern France

YAMAMOTO Taeko 73

2. At the Centres of Religious Movements

“Crusades” and “Children’s Crusade”: Comments on Religious Movements in Medieval Europe in the Context of the Study of the Crusading Movement

SAKURAI Yasuto 87

Medieval Papacy and Religious Movements

FIJUSAKI Mamoru 95

What is “Civic Religion”?

AOTANI Hideki 105

3. From the Viewpoint of “Periphery”

Scandinavians and European Spirituality in the Middle Ages

NARIKAWA Takahiro 117

“People” and “Ethnicity” in the Hussite Movement: Comments on *Religious Movements in Medieval Europe*

FUJII Masao 129

Religious Movements in Medieval Europe from the viewpoint of Medieval Spanish History

MURAKAMI Motoki 139

Editor’s Note

OZAWA Minoru 153

Bibliography of IKEGAMI Shunichi (beginning–April 2008)

IKEGAMI Shunichi, OZAWA Minoru & KAJIWARA Yoichi 163

List of Contributors

171

Table of Contents

175

List of Backnumber

177