

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) フランボワイアン期

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。しかも霊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っ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

本書では霊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、霊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〈霊性〉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〈霊性〉の「変化」を探る…」(6頁)。

(2) 「宗教運動に着目したのは、民衆的な霊性は、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、〈霊性〉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は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、それは民衆の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も、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るということもある⁽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「靈性」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。「民衆的靈性」*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、中世に生きた個人々が、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「エリートの」(*d'élite*) という言葉によって形容される対象——宗教、宗教運動、靈性、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、伝達する力を具えている。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てき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。もっともこのうち、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、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ラ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「民衆の霊性」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⁽¹²⁾。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⁽¹³⁾。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 Thérouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1075-1125.” *Analecta Praemonstratensia* 59 (1983), pp. 173-175.

(12) 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。

(13) 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と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⁽⁴⁾。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、教会会議の全般的な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は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⁽⁵⁾。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）に収められることで、教皇への列聖権留保が法的に確立したといえる⁽⁶⁾。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によって創

(4) 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 Languedoc, 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.

(5) 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。

(6) 列聖手続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ポ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月のアヴィニオン教皇クレメンス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か。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、ごく最近公開された次の研究が、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⁽²¹⁾、またアヴィニョン教皇ヨハネス 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ッ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。彼らは天史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⁽²²⁾。

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「靈性」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みても、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、千年王国説に関して、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⁽²³⁾。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

⁽²¹⁾ *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.

⁽²²⁾ 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ラ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.

⁽²³⁾ 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。