

A Reflexion on the Anti-Semitic Motives of the Medieval Catholic Church

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/406

中世カトリック教会の反ユダヤ主義的 モチーフに関する一考察

— 高利禁止法との関わり —

中 島 健 二

はじめに

中世西欧のユダヤ人の歴史は、キリスト教徒からこうむった数多くの迫害に彩られている。ときのローマ・カトリック教会のなかにも、いくつかの反ユダヤ主義のモチーフがあった。この論文は、それを〈イエスをメシアと認めず、真理に背くユダヤ人〉、〈反キリストの手下であるユダヤ人〉、〈ムスリムと共謀するユダヤ人〉、〈キリストの肉体（聖体）とキリスト教徒の生命を脅かすユダヤ人〉、〈キリスト教徒から金を搾り取る貪欲なユダヤ人〉、〈異端と密通するユダヤ人〉の6つに分類する。たしかに、これらのモチーフが概して民衆や世俗支配者を駆り立て、ユダヤ人の迫害に向かわせたことは否定できない。しかし、教会の反ユダヤ主義の各モチーフと現実に生起したユダヤ人迫害の諸事件との関わりは、一様に論じられる問題ではない。ここで、一様ではないというとき、たんに関与の程度が大きかったか小さかったかとか、関与が直接的であったか間接的であったかということのみを指摘したいのではない。

一般的にいうと、迫害事件の羅列をもって、中世キリスト教社会からのユダヤ人の追放という道筋をあきらかにすることはできない。それは、あえて言い切るとすれば、ユダヤ人迫害の諸事件とは、教会、民衆、世俗支配者のユダヤ人に対する反感が偶発的・単発的に激しい暴力的な衝動となって顕現したものにすぎないからである。この論文の視点に据えられているのは、社会からのユダヤ人の排除が、偶発的・単発的な迫害よりも深い次元で構造的・持続的に、方向付けられていったのではないかという理解の仕方である。教会のユダヤ人迫害への関わりも、こうした視点から理解する必要がある。

そこで、この論文は、〈イエスをメシアと認めないユダヤ人〉を教会のもっとも基底にある反ユダヤ主義のモチーフと位置づけたうえで、そこから派生した〈反キリストの手下であるユダヤ人〉、〈ムスリムと共謀するユダヤ人〉、〈キリストの肉体（聖体）とキリスト教徒の生命を脅かすユダヤ人〉の各モチーフを、ときに一過性の激しい迫害事件を引き起こしたことがあったとしても、社会からのユダヤ人の排除という趨勢に関しては、限定的な作用をもったものであったことを論じる。そして、12世紀中頃、13世紀中頃からそれぞれ登場した〈キリスト教徒から金を搾り取る貪欲なユダヤ人〉、〈異端と密通するユダヤ人〉のモチーフこそが、それ自体激しい迫害事件を引き起こすことは比較的少なかったとはいえ、この趨勢に大きくあずかったことをあきらかにする。

教会はこの2つのモチーフにもとづいて、キリスト教徒に害を及ぼす社会的経済的な負の要素としてユダヤ人を位置づけ、キリスト教社会の純粋性を維持するために彼らを排除しようとしはじめたのである。その姿勢が明確なかたちをなすようになるのは、13世紀末のことである。そして、これがこの論文の結論となる。ユダヤ人の追放は、13世紀の終わりから、本格的には14世紀以降のこととなるが、それはこの論文の範囲を超える問題となる。もとより教会の反ユダヤ主義のモチーフをそれ自体截然と区分することはそもそもできない相談である。それに、初めの3つのモチーフが引き起こした数々の迫害事件は、それぞれ何世代にもわたって、キリスト教徒とユダヤ人双方の心に深く刻み込まれたことであろう。しかし、少なくとも言うことは、それらの累積だけでは、キリスト教社会の構成要素がこぞって、日常的な次元で、ユダヤ人を社会から排除しようとする動きを作りだすことはなかったのではないか、ということである。

考察されるおもな時代は11世紀から13世紀にわたる。また、キリスト教社会を構成する要素としては、教会と一般的な世俗信徒（世俗支配者、民衆）が想定されている。世俗支配者が皇帝や国王を含む封建領主層に限られ、自治都市の支配者層が考察の外におかれている点、民衆に都市市民と農村農民との区別が付けられていない点で、粗雑な想定であることは免れないが、あくまで教会の反ユダヤ主義が考察の中心であり、

世俗支配者と民衆の動きはそれとの関連においてのみ取り上げられる。彼らに独自の反ユダヤ主義に触れることはない。その教会は、教皇、司教、修道院長などの高位聖職者、司教座・修道院の聖堂参事会員、司祭、修道士などの下位聖職者、そして非聖職者の托鉢修道士からなる集合体をさす。教会法や神学などを研究する学者を、民衆との対比のうちに、教会知識人と呼ぶこともある。

第1節 教会の反ユダヤ主義の根幹にあるモチーフ

もとより教会の構成員がこぞって反ユダヤ主義を標榜したのではない。というより、教会にはユダヤ人を寛容に取り扱うという公式の原則があったので、表向きには教会が反ユダヤ主義の立場に立つことはそもそもありえなかった。それでも、ときに激しい調子でその構成員のなかから反ユダヤ主義的な言説が表出されたのであった。どうしてそうだったのであろうか。すべては聖パウロまでさかのぼる。

パウロ (d.64) はキリスト教をユダヤ教から切り離し、独自の宗教として樹立する苦闘のなかで、彼の同胞であったユダヤ人に対して二律背反的な思いをそのままに表白した人物であった。一方では、ユダヤ人は「神の言」を委ねられた民に他ならなかった (『ローマ人への手紙』 3:1-2)。神がその民を捨てることはない (同上, 11:2)。しかし他方で、イエスをメシアと認めず、律法によってのみ義しき者となることに固執するユダヤ人は「メシアと真理に背く、パウロ＝神の福音を説く者の敵」であるというほかはなかった (『ガレテア人への手紙』 5:4, 5:7, 4:16)。このいかんともしい難いジレンマのなかでパウロが託した望みは、異教徒の圧倒的な改宗と信仰の確立のうちに、ユダヤ人の帰依と救済を待つということであった (『ローマ人への手紙』 11:11-32)。

ローマ帝国の支配下でキリスト教が国教となり、その異教徒の改宗が進展しつつあった時代に、パウロの望みをつなぎ、黙示録的な展望を強調することで、ユダヤ人には寛容な態度をもつてのぞむとする教会の公式の教義を打ち出したのは、聖アウグスティヌス (354-430) であった。彼によると、教会の敵対者であるユダヤ人を生きながらえさせることは、

キリスト教徒への神の恵みとユダヤ人の「過失」を際立たせる（『神の国』18:46、岩波文庫版（四）489ページ）。そして、キリストが再臨し、最後の審判を行う直前に、ユダヤ人は自発的にキリスト教へと改宗する、神の栄光の証人となるのである（『神の国』20:29, 20:30、岩波文庫版（五）244-246, 251-256ページ）⁽¹⁾。

キリスト教の「創始者」ともいべきパウロとローマ・カトリック教会の信仰の礎を築いたアウグスティヌスによって打ちだされた寛容なユダヤ人政策は、その後も長らく教会の看板となった。しかし、それは彼らのユダヤ人に対する二律背反的な感情のうえにかろうじて掲げられたものにすぎない。二律背反をなすのは、〈聖書の民であるユダヤ人〉と〈イエスをメシアと認めない、真理に反するユダヤ人〉である。したがって、パウロ以来ある後者のこだわりが反ユダヤ主義的な言説のモチーフとなって、教会のなかからときに激しく噴き出すことがあっても、それは驚くにはあたらなかった。このモチーフはまさに教会の原初期からあり、以後のモチーフはすべてここから派生した。〈イエスをメシアと認めないユダヤ人〉は教会の反ユダヤ主義のアルファであり、オメガであった。

第2節 非日常的な世界に放散される教会の反ユダヤ主義

(1) 〈反キリストの手先であるユダヤ人〉

アウグスティヌスは、『ヨハネ黙示録』に見られる「この世の終わり」（キリストの再臨、悪魔との最終決戦、最後の審判など）を、普遍的な神の国に到達するための前段階である現在の地上における教会の信仰の広がり、の末に訪れるもの、とみなした。この前段階は一千年の間続くとされているが、一千年とは、悪魔がキリストに属する民を惑わすことのないように設定された期間もしくは「この世の年数の全体」の代わりとして、解釈された。したがって、それはある具体的な年限を明確に示したのではない（『神の国』20:7-9、岩波文庫版（五）139-163ページ）。そして、これが教会の終末論に関する公式の教義となった⁽²⁾。前節のユダヤ人に関する教義と重ねると、ユダヤ人はこの世の終わりにキリスト教へと改宗するのであるが、とりあえずのところは「いつまでも」寛

容に取り扱われる立場にあるということになる。

ところが、同じ『ヨハネ黙示録』や旧約聖書の『ダニエル書』などをもとにして、ユダヤ人は終末に際して反キリストの手下になると説いた一連の黙示録文学があった。『ヨハネ黙示録』では、再臨したキリストは最後の審判を行うに先だって、過去一千年にわたる封印から自らを解き放った悪魔とその率いる軍団を相手に、善悪の帰趨をかけた最終決戦を戦うことになっている。黙示録文学は、この悪魔の首魁を「反キリスト」と呼び、反キリストの到来という主題を発展させたのであるが、さらに、反キリストは偽のメシアであり、ユダヤ人の一支族（ダン族）からユダヤ人のメシアとして生まれた者こそがそれに他ならないという主張にまで踏み込んだ（『ティブル託宣集（Tyburtine Sibyl）』）。また、反キリストが各地に分散していたユダヤ人をエルサレムに糾合し、自らメシアと称して、彼らの奉仕を得ると説くテキストもあった（『偽メトディオスの預言書（*The Revelations of Pseudo-Methodius*）』）⁽³⁾。これらの黙示録文学には、反キリストと対決する者として一人の皇帝が登場する。この「最後の皇帝」に、いまにも再臨せんとするキリストのイメージが託されるのである。

また、教会にも早くから〈反キリストの手下＝ユダヤ人〉というモチーフがあった。たとえば、教父時代に聖ヒエロニムス（Jeronimos, c.346-420）がユダヤ人はキリストよりも反キリストを望んでいると論じたことは、後世に大きな影響を与えた。また、9世紀初めのマインツの大司教フラバヌス・マウルス（Hrabanus Maurus, c.776-856）は、メシアの到来を夢見ているユダヤ人を批判し、それが反キリストであることを我々は知っていると主張した。これらは中世の教会にかなり浸透した見方であった⁽⁴⁾。

このように、〈イエスをメシアと認めないユダヤ人〉という根幹的なモチーフから〈反キリスト＝偽メシアの手先であるユダヤ人〉というモチーフが、かたや黙示録文学に、かたや教会の教説に、それぞれ系論として受け継がれ、それらがたがいに共鳴していた。ただし、後者には大きな抑制がはたらいていた。なぜなら、いまにもキリスト（ないし皇帝）と反キリストが戦うと説くような黙示録文学とは異なり、教会にはアウ

グステイヌスの公式の教義（ヨハネ黙示録の終末は現在の教会の布教が揺るぎないものとなるまで訪れることはない）があったからである。しかし、教会はときに黙示録文学に傾斜することもあった。有力な聖職者のなかにも、ユダヤ人が反キリストの一派に加わり、実在の皇帝を滅ぼすやもしれぬと警告する者も現れた⁽⁵⁾。

（2）〈ムスリムと共謀するユダヤ人〉

表題のモチーフが生み出された背景は2つある。1つは、イスラム勢力が台頭し、それがヨーロッパを取り囲むような侵攻をはたし、しばしば南欧を襲ったという世界史的な一連の出来事である。これは聖書にはのっていないシナリオであった。異境の異教徒に対する怖れと警戒はヨーロッパの人々の心に深く染みついてしまった。2つめは、ユダヤ人とムスリムとの交易の発展である。8世紀以降、西欧からイベリア半島の後ウマイヤ朝、そしてそこから地中海南岸のイスラム圏へと抜ける広大な地域の貿易で、ユダヤ人は仲介商人として活躍するようになった。そのなかでもっともよく知られているのが、スラブなどの未教化地域からの奴隷輸出であった。ユダヤ人の強みは東西の両地域にそのネットワークを広げていたことにあった⁽⁶⁾。しかし、これら2つの要因が重なったとき、〈ムスリムと共謀するユダヤ人〉というモチーフが現れたのである。

すでに7世紀の終わりに開かれた西ゴート王国のトレド公会議（693）で、イベリア半島の対岸ベルベル地方に進出してきたムスリムと陰謀をたくらんでいることを理由に、ユダヤ人の海上貿易が禁止されたことがあった。実際に、8世紀初めのムスリムの半島侵入に際して、それを先導したユダヤ人がいたということから、この懸念は的中したともいえる。ムスリムとユダヤ人が共謀してキリスト教社会を転覆しようとしているのではないかという教会の疑念は、南フランスでも長らく続いた。たとえば、9世紀末のトゥールーズ公会議（883）で、過去にユダヤ人がこの都市をイスラム勢力に引き渡したこと（これ自体事実のねつ造であった）の報復として、復活祭のときに公衆の面前で司教が一人のユダヤ人に平手打ちを加えるという露骨な侮蔑策が決められた⁽⁷⁾。

さらに、11世紀初めにムスリムがエルサレムのキリストの聖墓所を破

壊するに及んで（1009）、教会の疑念は西方だけではなく、東方にも注がれることとなった。たとえば、クリュニー派の修道士で歴史家のラドゥルフ・グレイバー（Radolf Glaber, c.985-c.1047）は、この事件から40年近くも経って、それをユダヤ人の策略に帰する説を立てた。それによると、オルレアンに住むユダヤ人がエルサレムのカリフ（Caliph Hakim）に聖墓所の破壊をそそのかしたというのである。彼の歴史書は当時の知識人の間に広く読まれた。さらに、クレルモン公会議（1095）で十字軍の派遣を呼びかけたとき、教皇ウルバヌス2世（在位1088-1099）は、聖地のセルジューク・トルコ人がキリスト教徒にユダヤ教の割礼を行っているとも発言した⁽⁸⁾。このことは教皇すらくムスリムと共謀するユダヤ人〉の発想に陥ることがあったことを示している。

（3）これらのモチーフとユダヤ人迫害の諸事件

〈イエスをメシアと認めないユダヤ人〉という神学的・抽象的なモチーフが、終末論という時間軸に沿ってイマジネーションを広げていくと、〈反キリストの手先であるユダヤ人〉のモチーフが派生する。一方、空間的なイマジネーションを広げていくと、〈ムスリムと共謀するユダヤ人〉のモチーフが派生する。さて、欧州大陸の東西に存するイスラム勢力の脅威を根絶しようとする教会の熱情が異様に高まった十字軍の時代とは、これら2つのモチーフが融合しながら、過敏に膨らんだ時代であった⁽⁹⁾。そのとき、異境のスルタンが反キリストとして立ち現れ、その反キリストがユダヤ人を従えて、この世の終わりに際して、エルサレムからキリスト教社会の転覆を謀るというイメージが紡ぎ出されたのである。それは、十字軍の旗のもとに集い、非日常的な状況のもとにおかれた一般信徒の想像力をいやがうえにも刺激した。

しかし、これらのモチーフが民衆を駆り立ててユダヤ人の迫害を引き起こしたことが事実であったにせよ、それは限定的なものであったと言わざるをえない。その理由は、ユダヤ人の迫害を煽動した一部の下位聖職者は別として、教会がその公式の原則にのっとって基本的には迫害をくい止めようとしたこと、また世俗支配者のほとんども同様の政策をとったことにある。概略ではあるが、具体的に見てみよう。

犠牲者数千人とも数万人とも伝えられる最初の大規模なユダヤ人迫害が起きたのは、第1回十字軍（1096）のときであった。それは諸侯からなる正規の教皇十字軍ではなく、その頃北フランスで民衆説教を行っていた隠修士ピーター（Peter the Hermit）を先頭にしていち早く聖地に向かって進発した「民衆十字軍」によるものであった。民衆十字軍は北フランスからライン川流域の進軍経路にあたる諸都市で現地の住民を一部加えながら、ユダヤ人の家屋を襲撃し、彼らに強引に改宗を迫り、それを拒否した多くの者を殺害するか殉教へと追いやった⁽¹⁰⁾。また、カリスマ的存在であった隠修士ピーターとは別に、より組織的な動員をかけてユダヤ人の虐殺をそそのかしたとされるレーニンゲン伯エミコ（Emico of Leninghen）は、十字軍をキリストの再臨の舞台と考え、自らをこの世の終わりの日の皇帝であると称した⁽¹¹⁾。

さらに第2回十字軍（1147）のときには、フランス国王ルイ7世が反キリストの誕生の地であるバビロンの討伐に向かうという終末論が広まり、それに呼応するかのように、ノルマンディやピカルディで民衆によるユダヤ人の襲撃が起きた。13世紀中頃の第6回十字軍（1248）のときには、エジプト遠征で虜囚となったルイ聖王の救出をめざした十字軍が民衆の間から自然発生的に起きた（1251）。羊飼いの十字軍（The Crusade of the shepherds）と呼ばれるこの十字軍は、国内ですぐに反聖職者の暴動へと変質したが、比較的少なかったとはいえ、ユダヤ人にも攻撃の矛先は向けられた⁽¹²⁾。

しかし、教会は基本的に、このような反ユダヤ主義的な暴動を一貫して制御する側に回った。イベリア半島でレコンキスタが本格化しようとしていた11世紀中頃、教皇アレクサンドリウス2世（在位1061-73）が、現実にキリスト教徒と敵対しているサラセン人とキリスト教徒に付き従おうとしているユダヤ人とは異なる存在であり、このようなユダヤ人を保護することが正しい道であることをスペインの諸司教に向けて説いている（1063）。第1回十字軍で、諸侯からなる正規の教皇十字軍が反ユダヤ主義的な行動を起こさなかったのは、ウルバヌス2世が十字軍に随行させた教皇特使アドゥマール（Ademar of Le Puy）の存在が大きかった⁽¹³⁾。また、隠修士ピーターらとは異なり、ライン地方の司教は現地

のユダヤ人を民衆の暴動から懸命にかくまおうとした。

第1回十字軍の後、教皇はユダヤ人を寛容に取り扱うという従来からの原則を一段と強調するようになった。その象徴は、カリクトゥス2世（在位1119-1124）が発した*Constitutio pro Iudeis*であった（1120）。この勅状（charter）は強制洗礼やユダヤ人の祭儀への干渉をはじめとして、あらゆる形態のユダヤ人に対する暴力を禁止するものであり、教皇が勅状というかたちでユダヤ人の取り扱いを初めて体系的に公表したものであった。この勅状の存在と有効性は以後3世紀にわたって、歴代の教皇によって20回も繰り返されることになる。1234年、グレゴリウス9世は、自ら編纂した教会法集成（*Decretales*）のなかにこの勅状を取り入れることによって、ユダヤ人はムスリムと同じく異教の民であるがキリスト教社会では寛容に取り扱われる存在であるという、ユダヤ人に関する教会の公式教義をあらためて確認した⁽¹⁴⁾。

それでは、世俗支配者はどのような行動をとったのか。まず、レコンキスタについていうと、彼らの動機は、宗教的なものは別として、イスラム勢力の支配地に対する封建領主層の領土獲得と再編という政治的野心にあった。彼らはイスラム勢力との対峙のなかでユダヤ人の政治的経済的活用をはかることにより大きな関心を抱いたのである。実際のところ、レコンキスタの歴史を通じて、大規模なユダヤ人迫害の事件はまれであった。つぎに東方をめざした十字軍については、民衆十字軍より遅れて出発した諸侯の十字軍は、途中ユダヤ人を迫害することもなく進軍し、イスラム軍を撃破した後に獲得したパレスチナの領土でも、治下のユダヤ人に危害を加えることはなかった。ドイツでは事件後、事態はすぐに収拾に向かった。皇帝ハインリッヒ4世の帝国平和令（1104）が出され、ユダヤ人の身柄の安全とその自由な交易が確認された。世俗当局から安全を保障された現地のユダヤ人社会は急速に復興をとげ、ユダヤ人の人口は事件以前よりもむしろ増大したと考えられる⁽¹⁵⁾。

第3節 日常的な世界に散発する教会の反ユダヤ主義

〈キリストの肉体（聖体）とキリスト教徒の生命を脅かすユダヤ人〉

のモチーフを、ここではさらに〈キリストの体（聖体）を侮辱するユダヤ人〉と〈儀礼殺人を行うユダヤ人〉の2つに分けて論じる。〈井戸や河川に毒を流すユダヤ人〉というモチーフもあるが、おもに14世紀に見られたものなので、省略する。

(1) 〈キリストの体（聖体）を侮辱するユダヤ人〉

〈反キリストの手下であるユダヤ人〉、〈ムスリムと共謀するユダヤ人〉は、根幹にあるモチーフを非日常的な時空間に広げたときに成立する。それは知識人（そしてその大半は教会の人間であった）のイマジネーションによって育まれた。それに対して、〈聖体を侮辱するユダヤ人〉のモチーフは、教会の抽象的な教説と、隣の家屋、隣の地区、隣の町に暮らしているユダヤ人に対する民衆の日常的な偏見や誤解が触れあうことによって、醸成されたものである。それは民衆の日常生活に根ざしている分だけ、教会のモチーフというよりも、民衆の土俗的なイマジネーションが生み出したモチーフとしての性格が色濃いいといえる。

また、〈聖体を侮辱するユダヤ人〉は日常的な民衆のモチーフである分だけ、特定の教説や公会議などではなく、民衆によるユダヤ人の迫害に直接、その跡をたどらなければならない。迫害は聖体を侮辱したと中傷されたユダヤ人に報復が加えられ、ときに生命を奪うという形態をとった。具体的にはまず、聖体拝受の秘蹟に関する教義と儀式に懐疑的なユダヤ人がキリストの体である聖体にナイフを突き刺すなどの悪行をはたらき、それが露見して焚殺に処せられるという物語が流布した（13世紀～）。物語もさらにエスカレートしていくのだが、やがて現実の出来事として、聖体侮辱への報復を理由とするユダヤ人に対する暴力が起きるようになった（13世紀末～。最初の事件は1298年、ドイツのフランケン地方からババリア地方にかけて。少なくとも3,000人が犠牲に）⁽¹⁶⁾。

〈聖体侮辱の罪を犯すユダヤ人〉には教会の教説が間接的に関わっていた。教会は11世紀まで、キリストの死に対する勝利（復活）を祝福することに力を注いできたが、しだいに、キリストの受難、さらには、血を流し、倒れたイエスの肉体の物理的な存在に思いをいたすようになった。そして、聖体のなかにキリストの肉体が現前していることが強調さ

れ、その苦しみをキリストと分かち合うことが重要視されるようになってきた。一個のパンがなぜいかにしてキリストの体たりうるのかという難解な神学とともに、聖体拝受の儀式が洗練されていったのは、12世紀のことである。

これらの抽象的な神学と可視的な儀式の発展が、民衆と日常的に接する説教師や教区司祭、あるいは商人たちを媒介として民衆に伝わり、イエス・キリストを受難に追いやった者は誰か、聖体拝受に懐疑的な者は誰かという追及へと変質したとき、〈聖体を侮辱するユダヤ人〉のモチーフが生まれ、迫害が起きたのである⁽¹⁷⁾。したがって、重心は民衆の日常生活領域の方にあった。教会はそれ自体反ユダヤ主義とは無縁の神学と儀式を究めただけで、それが民衆に届いたときにはじめて、反ユダヤ主義のモチーフとしての形をとったのである。ひるがえって〈聖体を侮辱するユダヤ人〉が教会から積極的な支持を得ることは、あまりありえなかった。しかし、14世紀初めのオーストリア、ウィーンの近くで、聖体侮辱の罪をユダヤ人が着せられたとき（1305）、その聖体が秘蹟により本当に聖化されたものであったのかという疑惑が生じ、調査の結果、国王が司祭の陰謀を暴き、ユダヤ人保護の措置をとるという事件も起きたことがある⁽¹⁸⁾。

(2) 〈儀礼殺人を行うユダヤ人〉

儀礼殺人とは、ユダヤ教の過ぎ越しの祭り（キリスト教では復活祭の時期にあたる）のときに、ユダヤ人がキリスト教徒（とくに少年）の血を儀礼に使うのではないかという猜疑から生み出された誹謗中傷である。それは12世紀中頃から、たびたび報復の迫害を引き起こすようになった。ただし、これは前項のモチーフ以上に、民衆に軸足をのこしたモチーフであり、教会が直接に関与することはさらに少なかった。

1144年、イングランドのノリッジで、儀礼殺人の中傷にもとづく最初のユダヤ人迫害が起きている。このときノリッジ修道院が直接に迫害に関わっているが、真正の教義に発するものではなく、聖者と聖遺物を手に入れたいたいという卑俗な動機にもとづくものであった⁽¹⁹⁾。儀礼殺人のモチーフはやがて大陸に広がった（おもにドイツ地域）。ドイツで初め

て儀礼殺人の疑いのもとにユダヤ人が殺される事件が起きたのは、1235年のフルダでのことであった。13世紀には、キリスト教徒殺害の噂はヨーロッパのあちこちで繰り返された。たとえば、1294年にはアラゴン王国（スペイン）でもキリスト教徒の行方不明事件の嫌疑がユダヤ人にかけられたことがあった。1304年には、ナポリ王国で少年の儀礼殺人という根拠のない罪でユダヤ人を大量改宗する試みがなされた⁽²⁰⁾。

しかし、ここでも、たとえば1247年に、教皇イノケンティウス4世（在位1243-54）が儀礼殺人などの根拠のない噂にもとづく迫害や財産の奪取を非難したことからわかるように、教会は民衆の動きを抑止し、反ユダヤ主義的な行動を戒める姿勢を通した。世俗支配者の態度も同様であった。明解な例としては、1235年のフルダでの事件のとき、皇帝フリードリヒ2世が、ユダヤ人は無実であると述べ、彼らを誹謗し、告発することを禁止する命令を出したことがあった⁽²¹⁾。

(3) 第2節、第3節のまとめ

ここまで、教会の反ユダヤ主義の根幹のモチーフから3つのモチーフが派生したことを見てきた。最初の2つは非日常的なモチーフであり、一般信徒を引きつけたとはいえ、あくまで非日常的な時空間（十字軍、終末）に民衆をいざない、外部に向かってエネルギーを放散するものであった。それらはたまさかにユダヤ人迫害を引き起こしはしたが、日常をともにするユダヤ人を攻撃する力を持っていたわけではなかった。他方、第3のモチーフ（この節ではさらにそれを2つに分けた）はそれらとは反対に、日々接しているユダヤ人に対する攻撃に民衆を駆り立てる力をもっていた。しかし、教会はこのモチーフにまったく関わらなかったわけではないが、あまりにも迷妄に満ちたこのモチーフを全面的に下支えすることはなかった。やはりこのモチーフにもとづく迫害は単発的・偶発的なものにとどまったといってもいいだろう。

第4節 日常空間に内在化する教会の反ユダヤ主義

この節で取り上げる〈キリスト教徒から金を搾り取る貪欲なユダヤ人〉

は、これまでの3つのモチーフとは異なっていた。それは民衆とユダヤ人との日常の接触から生み出された、民衆のモチーフという側面をもつ。同時にそれは、教会が積極的に支持した、教会のモチーフという側面をもつ。ここにはじめて、教会と民衆とをつなぐ日常的な次元における反ユダヤ主義の地盤が形成されたといえることができる。いいかえると、反ユダヤ主義は社会に内在化するきっかけをここにつかんだのである。たしかに、それが派手な迫害事件を引き起こすことは比較的少なかった。しかし、だからこそというべきか、それは反ユダヤ主義の強靱なバネを社会の内部に作りだしたのである。

〈キリスト教徒から金を搾り取る貪欲なユダヤ人〉のモチーフが形づくられた背景には、11世紀から13世紀にかけて西欧で生じた経済構造の地殻変動があった。経済は著しい拡大と深化をとげた⁽²²⁾。しかし、そのなかで規模の経済をはたせずにはいたユダヤ人はいきおい発展の中核的な位置から周縁的な位置へと遠ざけられた。そして、彼らが比較的に優位を確保しうる職業として見いだしたのが、高利貸しだったのである。これがユダヤ人への嫌悪をかき立てたのであった。このことは、まずは日常的な心情の織りなせるわざとして、容易に理解することができる。ユダヤ人の高利貸し業への進出は長期にわたる傾向であり、西欧的な規模でいうと地域的な時間差もある。しかし、ユダヤ人に占める高利貸しの比率、そして高利貸しに占めるユダヤ人の比率の上昇は、おおむね12世紀の間に明瞭な傾向になっていった⁽²³⁾。

ところで、高利貸しはユダヤ人にとってなぜ比較優位を有する職業であったのか。経済の大変動はユダヤ人を経済的に周縁的な位置に追いやったのであるが、他方で貨幣経済の浸透から社会を防御しようとする教会の反動的な対応を招いた。その主たる表れであったのが高利禁止の神学、さらにはその教会法としての整備である。ただし、教会がまず態度を硬化させたのは、キリスト教徒の金融業者に対してであった。高利禁止はもともとユダヤ教の戒律であった。しかし、中世のキリスト教社会のなかでそれを発展させたのは教会の神学者や教会法学者だったのであり、利子を取ってはいけないという倫理は当然にもキリスト教徒をのみ縛るものであった。12世紀は、高利禁止の教会法が大きく発展をとげた時代

であり、キリスト教徒があからさまに利子を取りたてる高利貸し（質屋）に従事することは、相当な精神的重圧をとまなうものとなった。その間隙を縫うように、この時代に高利貸しへと進出したのがユダヤ人だったのである。

しかし、結局はそれにとどまらなかった。12世紀末から13世紀初めになると、教会は高利禁止法の見地に照らして、ユダヤ人をも非難の対象にするようになったのである。この時点で、教会のモチーフは民衆のそれとは異なる独自の色調を帯びることとなった。すなわち、ユダヤ人の高利貸しは、もはやたんに日常的な心情から〈キリスト教徒から金を搾り取る者〉として非難されるだけではなくなった。彼らは、キリスト教神学に裏打ちされた畏れ多い罪を犯す人間とされ、指弾されることとなったのである。以上の大きな流れをふまえたうえで、このモチーフにもとづく教会の反ユダヤ主義的な言説の展開を見ることとしよう。

シトー派の修道院長クレルヴォーの聖ベルナル（Bernard of Clairvaux, 1090-1153）がある書簡のなかで、ユダヤ人が不足している地域ではキリスト教徒の高利貸しが不幸にも彼らの代わりをしていると述べ、キリスト教徒の高利貸しを「洗礼を受けたユダヤ人」と呼ぶべきかどうかを思案したのは、第2回十字軍（1147）の頃のことである。筆者の見るかぎり、ユダヤ人の高利貸しへの注目としては、ベルナルはもっとも早い時期に属する者のひとりである。このことは、12世紀中頃にはユダヤ人の高利貸しが高位聖職者の目を引くほどの存在となっていたことを意味する⁽²⁴⁾。

ベルナルは修道院会則を無視してひたすら所有地拡大をめざすクリュニー派修道会の動きを批判し、修道院の刷新のためにシトー派修道会の発展に身を投じた人物である。やがてその弟子を教皇（Eugenius 3世）として送り出すなど（1146）、その宗教的権威は比類のないものとなった。ベルナルは教皇を支える立場から、ユダヤ人を寛容に取り扱うという教会の公式教義に誠実にしたが、第2回十字軍の際にユダヤ人に対する迫害が起こりそうになったときは、体を張ってそれを阻止した⁽²⁵⁾。その彼らしく、ユダヤ人の高利貸しの存在それ自体は否定されてはいない。彼の言葉には、キリスト教徒は高利貸しをすべきではなく、それは

ユダヤ人にまかせておけばよいという含みがあるように思われる。とはいえ、キリスト教徒が高利貸しを営むことは「ユダヤ化すること」にはかならなかったものであり、ここには早くも、高利貸しはユダヤ人であり、ユダヤ人は高利貸しであるとする否定的なイメージの収斂、近代にいたってもぬぐい取ることができなかった根強いステレオタイプの発生を見ることができる。

つぎに、ベルナルのライバルであったクリュニー派修道院長の尊者ピエール（Peter the Venerable, ca.1092-1156）を取り上げる。彼は第2回十字軍の直前にフランス国王ルイ7世に宛てた書簡のなかで、十字軍の費用は貨幣を偏愛するユダヤ人の没収財産によってまかなわれるべきだと建言した。実際に、ルイ7世は十字軍の従軍者に対するユダヤ人の債権を帳消しにする命令を出したのだが、それが尊者ピエールの建言と関係があった可能性を指摘する論者もいる⁽²⁶⁾。ピエールは「12世紀ルネサンス」の代表的な人物であり、イスラム文化の摂取に多大な功績を残したことでつとに有名であるが、その一方で、「人間の理性」に耳を傾けないユダヤ人は人間であるかどうか疑わしいと述べるなど、ユダヤ人を過激に批判する見解を打ち出した。12世紀は、キリスト教世界の知識人が「理性」（ただしキリスト教精神の普遍性と共鳴するかぎりでの理性）に熱狂的に傾倒し、普遍的な人間性の構築をめざそうとした時代であった。彼らのなかには、ユダヤ人の「理性の欠落」と「物質的な利益の追求」、「貨幣の偏愛」とには相通ずるものがあるという主張も見られた⁽²⁷⁾。

クレルヴォーのベルナルや尊者ピエールのような当代一流の知識人によるユダヤ人の非難は、その背後にいる民衆の素朴な反感をより洗練させて代弁したものと考えて、おそらく間違いではあるまい。しかし逆説的ではあるが、社会のなかに反ユダヤ主義が内在化されたということは、ユダヤ人自身が社会に構造的に組み込まれたことと表裏一体のものであったといわなければならない。つまり、ユダヤ人がそこに存在し、高利貸しを営むという状況そのものが打破されるべきものとしてとらえられているわけではない。むしろ彼らがいないと、キリスト教徒が高利貸しを営まなければならなくなり（ベルナル）、十字軍の運動の資金

的な工面もできなくなる（尊者ピエール）。ユダヤ人の高利貸しはキリスト教社会のなかにあって、憎むべきではあるが、それを禁止したり、排除したりすることのできない「必要悪」の存在であった。

ところで、高利禁止の理論的な発展は、〈キリスト教徒から金を搾り取る貪欲なユダヤ人〉のモチーフの形成よりも一足早く始まった。高利とは時間を盗むことであり、神に対する畏ろしくも重大な罪であるとする主張は、ルッカの司教アンセルム（Anselm of Lucca, c.1036-86）らによって、11世紀中頃に開始された。その動きをさらに推し進めたのは、11世紀末の教会法学者シャルトルのイヴォ（Ivo of Chartres, c.1040-1115）であった。彼は、元本を上回って受け取られるものはその多寡に関わらず高利（usury）であると規定し、高利は盗まれたものと同じであり、それを慈善の目的に投じることは許されないという説を展開した⁽²⁸⁾。

高利禁止が教会法としての規定を得るにいたったのは、12世紀初めの第2ラテラノ公会議（1139）と12世紀末の第3ラテラノ公会議（1179）のときであった。ここでは、高利貸しの看板を掲げて営業する「公然たる高利貸し」（質屋）について、この法の内容を見ておく。まず、公然たる高利貸しは教会での秘蹟を受けられなくなった。このことによって彼らは告解と改悛の機会を奪われ、死ぬまで破門を宣告され通しの状態に身を置かなければならなくなった。彼らには教会での埋葬は認められなかった。高利貸しはその生涯において不当に得た利子を被害者に返還することを条件に、その死の間際になって、ようやくその罪を赦されたのである⁽²⁹⁾。

このように、11世紀から12世紀にかけて、キリスト教徒の高利貸しに対する教会の風当たりは強くなる一方であった。しかし、これら教会法の条項をみても、ユダヤ人の高利貸しを非難する論調はまだ見られない。その攻撃の矛先をユダヤ人にも向けたのは、12世紀末から13世紀初めに高利禁止の一大キャンペーンを展開したパリ大学神学部（パリ学派）であった。

この学派に属するピーター・コメスター（Peter Comestor, 1110-1178）は、高利はユダヤ人に認められると主張した。なぜならそれを容認しないと、ユダヤ人はその同胞から利子を取るというもっと悪しき行いに走

るからである。ところが、それよりやや後の詠唱者ピーター（Peter the Chanter, d.1197）になると、様子が違って来る。彼はキリスト教徒の高利貸しを「われらのユダヤ人」と呼び、彼らを時間を売る者であるとして非難した。ここには、クレルヴォーのベルナルと同じ修辞（高利貸し＝ユダヤ人）が認められる。しかしそれだけではなかった。詠唱者ピーターはさらに、ユダヤ人も高利で得た不当利得をすべからず犠牲者に返還すべきだという主張に踏み込んだのである⁽³⁰⁾。

13世紀に入ると、枢機卿クルソンのロベール（Robert of Courson, ca.1160-1219）がすべての高利貸しを除去し、慈善をもって教会組織を再生すべきことを説いた。そのための「黙示録的な障害」となっているのが、ユダヤ人の高利貸しである。同じくパリ大学出身で、13世紀初めのパリ司教シュリーのオード（Odo of Sully, d.1208）も、ユダヤ人による高利の搾取を厳格に禁止しようとした⁽³¹⁾。

世俗の支配者に対してユダヤ人の高利貸しの活動をやめさせるよう指令を出し、利子の授受の契約をユダヤ人の高利貸しと結ぶキリスト教徒に対して教会の厳しい制裁を課すことを定めたのが、第4ラテラノ公会議（1215）であった。すでに世紀の端境期から高利禁止の倫理をユダヤ人にも拡張すべきだという論調が高まっていたのであるから、それが教会法に及ぶことは必然の成り行きであったともいえる。この公会議を主宰した教皇イノケンティウス3世（在位1198-1216）もまた、パリ大学神学部が輩出した学者であり、その人脈は教皇使節などに大いに活用された⁽³²⁾。

ここに一つの転換点が見えてくる。それはユダヤ人の高利貸しを、憎むべき存在ではあるが社会にとって必要悪なものとしてとらえる論理から、キリスト教徒の高利貸しともども社会から排除すべきものとしてとらえる論理への転換である。しかも、それはパリ学派を強力な担い手として、教皇庁という教会体制のまさに中枢でなされた転換であった。しかし、この論理の転換には最初から限界が透けて見えていた。

それを端的に表しているのが、このような教会の原理主義的な志向と世俗支配者への指令という第4ラテラノ公会議で決定されたその手段とのアンバランスである。このアンバランスは異教徒であるユダヤ人の権

利を教会が一方的に抑圧することはできなかったという事情から生じている。それを掌握していたのは教会ではなく、世俗支配者であった。公会議の決議条項にあるとおり、教会はユダヤ人の高利貸しと契約したキリスト教徒にのみ法の執行権をもつのである。そこで、節をあらためて、世俗支配者のユダヤ人政策について論じてみよう。彼らは教会の要請に応じたのであろうか。ただし、冒頭にことわったとおり、この論文では世俗支配者は皇帝や国王、そしてそれ以下の封建領主層にかざられており、自治都市の支配者層はそのなかに含まれていない。

第5節 世俗支配者のユダヤ人政策

すでに概略したとおり、世俗支配者はたいがいの場合、民衆によるユダヤ人の迫害に加わることはなかった。むしろ彼らの多くはそれを抑止する側に回った。それでは、なぜ世俗支配者は迫害に加担しなかったのか。ここでは世俗支配者の側から全面的に考察することはできないが、少なくとも指摘できることは、世俗支配者とユダヤ人とが共通の政治的経済的な利害で結ばれている間は、ユダヤ人を抑圧する積極的な動機を彼らが見いだすことはなかったということである。

西欧に封建制の遠心的分散的傾向が生まれつつあった9世紀という時代、まさにそうした時代の産物として、ゲルマン慣習法のもとで、封建的な支配者層とユダヤ人とが個人的に保護と従属の関係を結ぶという状況が現れた。世俗支配者が目を付けたのは、ユダヤ人の高い経済的有用性と担税能力であった。ユダヤ人のムスリムとの交易についてはすでに述べたが（第2節）、それ以外にも、大半のユダヤ人は定住した西欧の各地域で農業から商工業に幅広く従事し、経済活動を繰り広げていた。かたやユダヤ人にとっては、制限付きながらも信仰の自由をはじめとするユダヤ人の諸権利を容認していたローマ法（439年のテオドシウス法典、533年のユスティニアヌス法典）が権威を失っていくなかで、世俗支配者の保護が安全保障の頼みの綱であった⁽³³⁾。

封建制のもとの世俗支配者とユダヤ人との保護―被保護の関係は、11世紀から13世紀にかけての経済構造の変動（第4節）によっても崩

壊することはなかった。保護される側としては、個々のユダヤ人に対する保護からユダヤ人共同体に対する全体的な保護へとむしろ拡大をとげた（保護にともなう義務は同時にユダヤ人共同体の全体に負わせられることとなった）。また、保護する側としては、国王の権力が強化された地域では、保護権が国王へと集中するようになった。12世紀以降のイングランド、13世紀以降のフランスとスペイン（アラゴン朝）などがこれにあたる⁽³⁴⁾。

教会のなかに連綿と続いた反ユダヤ主義にしてみれば、ローマ法に規定されたユダヤ人の諸権利の制限さえも世俗支配者に顧みられなくなったことは、不満の種であった。教会法はキリスト教の教義、教会の組織、聖職者と一般信徒の信条と行為を規定する法体系であり、非キリスト教徒（異教徒）を直接に法管轄におさめているわけではなかった。それを掌握していたのは世俗法であり、それはローマ法の昔からそうであった。もっとも、教会の反ユダヤ主義それ自体がキリスト教社会の日常的生活においてまださほど強いインパクトを持っておらず、民衆とのつながりが弱かった間は、教会と世俗支配者との間の立場の違いが重要な問題として浮かび上がることはなかった。

しかし、立場の違いはやがて表面化した。きっかけとなったのは、高利貸し以外の分野での事業を減らしたユダヤ人が国王ないし領主の財政基盤の一角として重要な位置を占めつづけたことから、ユダヤ人の高利貸しがキリスト教徒からの間接的な徴税器官として明瞭に位置づけられるようになったことである。こうして、前節で述べたように、〈キリスト教徒から暴利をむさぼり、彼らを経済的に窮地に追いやる強欲なユダヤ人〉というモチーフに支えられた反ユダヤ主義が、教皇をはじめとする教会の高位聖職者からユダヤ人と日常的に接する民衆にいたるまで、社会のなかに深く埋め込まれることとなった。それまでのいくつかのモチーフとは違って、日常生活に根ざした、しかも教会と民衆とが共通の地盤に立ったところから生み出されたこのモチーフは、教会と世俗支配者との姿勢の違いを鮮明にしないわけにはいかなかった。そして、そればかりか、その反発の眼は一部は世俗支配者にも向けられるようになったのである。

これが13世紀初めまでの状況であった。教会が世俗支配者にユダヤ人の高利貸しの取り締まりを要請したのは、このときだったのである。したがって、それは最初からあきらかに限界を内蔵していた。ユダヤ人が異教徒であるかぎり、教会の指令が受け入れられる保証はどこにもなかった。とはいえ、このことは世俗支配者がかならずしもユダヤ人を保護する姿勢をとり続けたということを意味するのではない。彼らにはユダヤ人政策の比較的大きなフリーハンドが与えられていたということなのである⁽³⁵⁾。

事実、13世紀以降の世俗支配者のなかには、それまでとは一転して、教会の反ユダヤ主義的な言動をすら上まわる過酷なユダヤ人攻撃を行う者も現れた。そのなかには教会の主張に同調した者もあれば、独自の利害や打算にもとづいて攻撃を行った者もあった。とりわけ重要な鍵を握るのは、ユダヤ人との間の経済的利害の行方である。もし世俗支配者に対してユダヤ人以上に規模の大きい貸付を行い、しかも（これはきわめて重要だが）高利禁止法の網をすり抜け、利子を隠蔽しながら回収することのできるキリスト教徒の金融業者が出現した場合、世俗支配者にとってユダヤ人の利用価値は大きく減少することとなるのである。ただし、世俗支配者に独自の反ユダヤ主義のモチーフに、ここで立ち入ることはできない。

つぎには、教会が〈キリスト教徒から金を搾り取る貪欲なユダヤ人〉という日常社会に内在化されたモチーフをさらに越えて、その反ユダヤ主義を徹底していったいきさつを見る。それが〈異端と密通するユダヤ人〉である。

第6節 キリスト教社会からユダヤ人を排除する教会の反ユダヤ主義

西欧の経済が大きな構造変化をとげた11世紀から13世紀という時代は、教皇を頂点とする教会体制が社会の精神的な支柱として確立された時代でもあった。そして、複雑なことに、それは民衆の内部から教会に異議を申し立てる各種の異端運動が澎湃としてわき起こった時代でもあった。教会の内部では自信と不安が交錯していた。教会がその不安定な状

態を打破し、キリスト教社会における正統派の純粋性を高めるために、異端の撲滅に本格的に動き出すようになったのは、13世紀初めのことであった。

ところで、このころ一方では、パリ学派がユダヤ教徒とキリスト教徒との交流に神経をとがらせ、キリスト教社会からユダヤ教とユダヤ人の影響を遮断しようとしていた。高利禁止のユダヤ人への拡張もそのひとつの表れとして位置づけることもできる。同じく第4ラテラノ公会議では、ユダヤ人に対して外出時にキリスト教徒とは異なる衣服を着用することを義務づけることが決議された（Constitution68）⁽³⁶⁾。その目的はユダヤ人に異分子の目印を付けることによって、キリスト教徒とユダヤ人との性的交渉をはじめとする交流に制限を課すことにあった。ただし、これは高利禁止と同じく、実施に移されるかどうかは世俗支配者の意思にかかっていた。また、世俗人やラテン語の読めない司祭がユダヤ教に染まることをおそれて、彼らに対してユダヤ人と議論することを禁ずる措置がパリで取られたり、割礼を受けた一人の助祭の焚殺が1222年のカンタベリー地方公会議で決定されたこともあった（これも刑の執行は世俗支配者にゆだねられる）⁽³⁷⁾。

教会による異端の取り締まりとユダヤ教の遮断という2つの流れは、13世紀中頃からひとつになる傾向を見せはじめた。つまり、教会はいきおい異端と異教の境をあいまいにし、反異端運動のなかに異教徒のユダヤ人をも巻きこむという方向に走りはじめたのである。異端審問制度の発展は、教皇グレゴリウス9世（在位1227-41）の勅書Excommunicamus（1231）を出発点とする。この勅書は、異端者の取り調べとそれに対する懲罰を取り決める権能はひとり教会にあるという見解を打ち出したものである⁽³⁸⁾。その後、イノケンティウス4世（在位1243-54）のときに、拷問が合法的に認められ（1252）、つづくアレクサンドリウス4世（在位1254-1261）のときに、いくつかの勅令をもって異端審問官の権限が強化され、ここに異端審問制度は組織的な完成をみた⁽³⁹⁾。

しかし、ユダヤ人にとっても異端審問官制度の発達の持つ意味は大きかった。もとよりいかに強弁しようとも、ユダヤ人は異教徒であり、異端者ではなかった。彼らが無前提的に告発され、その信仰を棄てるよう

にと強要されることはありえなかった。しかし、異端審問というルートを通じてユダヤ人を圧迫することは不可能ではなかった。その余地を開いたのは、ユダヤ人が異端を幫助したり、改宗したユダヤ人を元のユダヤ教に戻そうとしているのではないかという疑いである。教会によると、いかなる理由でキリスト教に改宗しようとも、その改宗ユダヤ人がキリスト教を棄て、ふたたびユダヤ教に戻ることは絶対に許すことのできない行為であった。彼らがユダヤ教の教義と祭礼にひそかにしたがおうとした場合、それは異端として非難され、摘発されるのである。クレメンティウス 4 世（在位1265-68）が、改宗ユダヤ人がふたたびユダヤ教へ戻った場合の追及を異端審問官に命令したのは、1268年のことである。とすれば、それに手を貸そうとするユダヤ教徒もまた、キリスト教社会にとって憎むべき敵となるのであった⁽⁴⁰⁾。

それにしても、ユダヤ人が本当に異端を幫助したり、改宗ユダヤ人のユダヤ教への復帰を支援したのであろうか。すくなくとも指摘できることは、教会がその正統な地位を守るために、その外部に異端と異教徒をととも放逐しなければならないという強迫観念に駆られたということである。異端とユダヤ人を等号で結ぶ力学はすでにグレゴリウス 9 世のときに働いていた。タルムードがキリスト教に冒瀆的であり、ユダヤ人のキリスト教徒に対する敵対的態度を助長しているとの非難をグレゴリウスが発したのは、1236年のことであった。そして異端審問官の関心がユダヤ人にも向けられ、彼らがキリスト教の異端と手を結んで陰謀を企んでいるのではないかと疑うようになったのは、この非難が出されて間もなくのことであった⁽⁴¹⁾。

それでは、疑いをもたれたユダヤ人に対する教会の介入はどのように正当化されたのであろうか。その役割をはたしたのは、イノケンティウス 4 世が掲げた教皇至上権（plenitudo potestatis）の観念であった。この原理によって、ユダヤ人を含む異教徒の内部的な問題に教皇が介入することが理論的に可能となったのである。イノケンティウス4世はこの原理にもとづいて、キリスト教社会に住み着いたユダヤ人とムスリムに教会やシナゴグのなかで強制的に説教を聞かせる権限が聖職者にはあるという考えを示した（1245年）。その後、それは実際に実行に移され

たこともあったが、異教徒にとってはこの上もなく苦痛であり、恥辱的なことであった⁽⁴²⁾。教会がすでにグレゴリウス 9 世のときから数度タルムードを焼き捨てるという前代未聞の蛮挙に出たり、のちにニコラウス 3 世（在位1277-80）のときにドミニコ派の修道士に対して、ユダヤ人の改宗に努めるように指示したのも、この流れに属するものといえる（1279年）⁽⁴³⁾。

以上が13世紀中頃から末にかけての教皇庁における動きである。異端審問官が異端と通じたとおぼしきユダヤ人、また改宗ユダヤ人のユダヤ教復帰へ手を貸したと疑われたユダヤ人の動きに目を光らせ、異端や改宗ユダヤ人ともども追及しようとする動きが本格化するの、この後のことである。とりわけそれはスペインで猛威を振るうこととなる。しかし、そのレールはすでに13世紀中頃のうちに敷かれていたといえることができるのである。

それでは、教会の〈異端と密通するユダヤ人〉のモチーフは民衆にどのように伝えられたのであろうか。それを担ったのは、フランチェスコ団やドミニコ団の托鉢修道士であった。聖職者でもない托鉢修道士の説教が教皇によって認可されたのは、13世紀初めのイノケンティウス 3 世のときであった。托鉢修道士は自ら清貧を示しつつ、民衆の間に分け入り福音を説くという使徒的生活を実践した。教皇が彼らに期待したのは、異端の影響から民衆を守ることであった。しかし、それが反ユダヤ主義の広がりという結果をもともなうものであったことは、托鉢修道士のすくなくからぬ部分がパリ大学神学部を出た修士であったこと⁽⁴⁴⁾から、十分に推測される。おそらくユダヤ人の高利貸しの排除やユダヤ人のキリスト教社会からの遮断という主張は、彼らの説教を通じて、民衆の耳に直接に届くようになったであろう。托鉢修道士の民衆説教をさらに推進し、また托鉢修道士が異端審問官の主流となる方向を決定づけたのは、13世紀中頃のグレゴリウス 9 世である。このときから、ユダヤ人を異端と同様に、キリスト教社会の異分子として排除しようとする圧力がさらに高まることとなったのである⁽⁴⁵⁾。

おわりに

この論文であきらかにしたことはわずかである。それは、教会が13世紀初めにユダヤ人の高利貸しを、そして世紀の中頃以降にユダヤ人そのものをキリスト教社会から排除する論理を身につけていったということである。〈異端と密通するユダヤ人〉は、キリスト教社会の内部を教皇を中心とする正統派によって純化しようとする志向から生まれたモチーフであり、キリスト教精神のいわば内面から外部を摘発し、除去しようとするものであった。それはこの純化の志向をもって、キリスト教社会におけるユダヤ教の信仰にはっきりと疑問を付するものであり、ユダヤ人の高利貸しを排斥すべきだとする〈キリスト教徒から金を搾り取る貪欲なユダヤ人〉よりも、さらに原理的で激越な調子を帯びた反ユダヤ主義のモチーフであった。しかし、この2つのモチーフはたがいに反発し合うものではなく、前者が後者を包摂する関係にあったといえる。つまり、いまや非難されるべきはユダヤ人の高利貸しだけではなく、ユダヤ人のキリスト教社会における存在そのものとなったのである。それが13世紀末という時代であった。

註

邦訳文献に関しては、原著・翻訳者の表記をしていない。

- (1) 参照したのは、Stow, K. R., *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard University Press, 1994, p. 19, Hood, J. Y. B., *Aquinas and the Jews*, University of Pennsylvania Press, 1995, pp.10-14.
- (2) 岩井淳『千年王国を夢見た革命：17世紀英米のピューリタン』講談社、1995年、24ページ。
- (3) 『ティブル託宣集』は4世紀前半にギリシャ語で書かれ、そのすぐ後にラテン語版が出された。『偽メトディオスの預言書』は7世紀末に、同じくギリシャ語で書かれ（それ以前にシリア人によって現在のイラクで書かれたという説もある）、8世紀初めにメロヴィング朝の修道士によってラテン語に翻訳された。現存する最古のラテン語版は11世紀のものである。本論の反ユダヤ主義的な内容は現存するラテン語版にもとづく。Gow, A. C., *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200-1600*, E. J. Brill, 1995, pp. 25-26, 96-98, McGinn, B., "The End of the World and the Beginning of Christendom", in: Bull,

- M., ed., *Apocalypse Theory and the End of the World*, Blackwell, 1995, p. 77.
- (4) Gow, *ibid.*, p.97, 100.
- (5) リヨンの大司教アゴバルド (Agobard, 769-840) の主張。実在の皇帝とはフランク皇帝ルイ敬虔王のこと (*Dictionary of the Medieval Europe*, Vol. 7, American Council of Learned Societies, 1986, p. 76)。
- (6) 湯浅赳男『ユダヤ民族経済史』新評論, 1991年, 149-153ページ。
- (7) 西ゴート王国については, Ch-E. デュフルク『イスラーム治下のヨーロッパ: 衝突と共存の歴史』藤原書店, 1997年, 227-228ページ。南フランスについては, Benbassa, E., *Histoire des juifs de France*, Editions du Seuil, 1997, p.28.
- (8) グレイバーについては, Morris, C., *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford University Press, 1989, p. 339, ウルバヌス 2 世については, A. ボルスト『中世の巷にて: 環境・共同体・生活形式 (下)』平凡社, 1987年, 330ページ。
- (9) 10世紀のイベリア北部で成立し, その後イベリアから南フランスにかけて広まった『黙示録注釈本』によると, 偽予言者=反キリストのムハンマドがイスラム教徒たちを従えて, 再臨したイエスとそのもとに集うキリスト教徒と戦うとされた (樺山紘一『異境の発見』東京大学出版会, 1995年, 100ページ)。ここにはまだユダヤ人が役割を与えられていないが, 終末論と反ムスリム主義との融合が見られる。
- (10) 第 1 回十字軍におけるユダヤ人迫害事件についての詳細は, Chazan, R., *European Jewry and the First Crusade*, University of California Press, 1987, に主に拠った。
- (11) N. コーン『千年王国の追求』紀伊国屋書店, 1978年, 66ページ。
- (12) 第 2 回十字軍については, コーン, 同上書, 62, 67ページ, 羊飼十字軍については, Barber, M., *Crusaders and Heretics, 12th-14th Centuries*, Variorum, 1995, chap IX.
- (13) Stow, *op. cit.*, p. 39, 107.
- (14) Morris, *op. cit.*, p. 355, Hood, *op. cit.*, pp. 29-30, また, Sansy, D., “Juifs et musulmans à la fin du Moyen Age”, in : Nabert, N., dir., *Le mal et le diable*, Beauchesne, 1996, p. 27.
- (15) レコンキスタについては, D. W. ローマックス『レコンキスタ: 中世スペインの国土回復運動』刀水書房, 1996年, 84ページ, 東方の支配地域については, Riley-Smith, J., ed., *Oxford Illustrated History of the Crusades*, Oxford University

Press, 1995, p. 116, 迫害後のユダヤ人社会については, Stow, *op. cit.*, chap. 5.

- (16) 聖体拝受の教義, 儀式, そこから間接的に派生した民衆によるユダヤ人の迫害については, Rubin, M., “Imagining the Jew : The Late Medieval Eucharistic Discourse”, in: Hsia and Lehmann eds., *In and Out of the Ghetto*, Cambridge University Press, 1995, p.177 et seq., Langmuir, G. I., “The Tortures of the Body of Christ”, in : Waugh and Diehl, eds., *Christendom and Its Discontent: Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge University Press, 1996, p. 287 et seq.を参照。
- (17) 高位聖職者の教えが教区司祭や説教師, あるいは文字を判読でき, 広く移動しながら民衆と接した商人を媒介として, 民衆に広まるようになったのは, 12世紀中頃のことである (Rubin, *ibid.*, p.188, 191)。
- (18) Rubin, *ibid.*, pp. 192-196.
- (19) 佐藤唯行『英国ユダヤ人：共生をめざした流転の民の苦闘』講談社, 1995年, 5-13ページ。
- (20) フルダについては, 高橋義人『魔女とヨーロッパ』岩波書店, 1995年, 127ページ, アラゴン王国の事件については, ボルスト, 前掲書, 324ページ, ナポリ王国の事件については, Abulafia, D., “Monarchs and Minorities in the Christian Western Mediterranean World”, in : Waugh and Diehl, eds., *op. cit.*, pp. 251-254.
- (21) イノケンティウス4世については, Morris, *op. cit.*, p. 477, フルダについては, 高橋, 同上書, 127ページ。
- (22) それはつぎのような過程をたどりながら生じた。まず, 11世紀末に始まる十字軍時代はイタリア通商都市の対イスラム貿易への進出を決定的に促進した。キリスト教徒による地中海遠隔地貿易網の構築は, その後もイタリアのみならず全域において着々と進み, そのためにユダヤ人の活動する余地はしだいに狭められた。さらに, これも11世紀末以降のことであるが, 在地商業と遠隔地貿易との連動が西欧における都市の勃興をもたらした。しかし, その経済的な中核組織ともいべきギルド(商工業者の同業者組合)はキリスト教徒の宗教的盟約という性質を抜きにしてはあり得ず, そこに加わることのできないユダヤ人はいきおい商工業活動の周辺的な位置に追い込まれることとなった。他方, 農業においても, 11世紀からほぼ13世紀の終わりまで続くヨーロッパの開墾地の拡大と農村共同体の発展は, ユダヤ人に恩恵を与えるものではなかった。なぜなら, 相互扶助と相互規制をともなう農村共同体

は同時に、キリスト教徒の共同体＝教区としても編成されていったからである。さらに、これは農業と商工業とを問わないが、たとえ彼らに土地や家屋等の不動産の所有と売買が許容された地域があったとしても、ローマ法の規定あるいはいくたびか開かれた公会議での決議（教会法）によって、ユダヤ人がキリスト教徒を労働力として雇い入れることには大きな制限がはたらいた。たとえ彼らが世俗支配者（封建領主）と保護－従属の関係を結んでいた場合であっても、そうであった。このことは人口の少ないユダヤ人による生産手段の集積と生産の拡大を制約する条件となった。Abulafia, A. S., "Twelfth-Century Humanism and the Jews", in : Limor and Stroumsa eds., *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, J. C. B. Mohr, 1996, 参照。

- (23) Chazan, R., "The Deteriorating Image of the Jews : Twelfth and Thirteenth Centuries", in: Waugh and Diehl, eds., *op. cit.*, p. 222.
- (24) Abulafia, A. S., *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, Routledge, 1995, p. 62, Stow, *op. cit.*, p. 211.
- (25) 前回の十字軍でユダヤ人が迫害を受けたライン地方で、シトー派の修道士ルドルフがふたたび反ユダヤ的な説教を行い、民衆を煽動しようとしたことがあったのだが、危険を察知したベルナルが現地にいそぎ赴き、ルドルフを説き伏せ、その説教をやめさせたことは有名である (Richard, J., *Histoire des Croisades*, Fayard, 1996, pp. 169-171)。
- (26) ルイ 7 世への建言については、Stow, *op. cit.*, pp. 113-14, p. 212, Chazan, *op. cit.*, p. 188. 第 1 回十字軍のときは、ユダヤ人の金貸し業はまだ十字軍の財源として着目されるほどに有力な職業ではなかった。そうなるのは第 2 回十字軍以降のことで、具体例は省略するが、教会による高利貸し批判の高まりと並行して、ユダヤ人が十字軍金融に何らかのかたちで組み込まれるようになっていった (Maier, C. T., *Preaching the Crusades*, Cambridge University Press, 1994, Housley, N., *Documents on the Later Crusades, 1274-1580*, McMillan Press, 1996, 参照)。こうした財政的な組み込みによってユダヤ人の社会的地位が上昇したわけではなかった。むしろ13世紀のカステイーリヤなどでは、ムスリムに対するレコンキスタに参加せず、金を貸すだけの男らしくない存在としてユダヤ人はむしろ卑下された (Mirrer, L., *Women, Jews, & Muslims in the Texts of Reconquest Castille*, The University of Michigan Press, 1996, pp. 70-71, 78)。
- (27) イスラム文化摂取については、伊東俊太郎『12世紀ルネサンス：西欧世界へ

- のアラビア文明の影響』岩波書店, 1993年, 54ページ以下, 参照。尊者ピエールはキリストが神にして人間であること（三位一体教義の正当性）は聖書の奇跡譚からあきらかなのであり, ユダヤ人がそれを真実と認めないのはタルムードによって理性をだめにされたからであるとして, 彼らを強く批判した (Abulafia, A. S., *Christians and Jews*, *op. cit.*, pp.87-88,p.106)。「12世紀ルネサンス」の代表的な人物の一人, ノジャンの大修道院長ギベール (Guibert of Nogent, ca. 1055-1125) によると, ユダヤ人がキリスト教の霊的な真実を受け入れることができないのは, 物質的な利得にのみかまけているからである (Abulafia, A. S., *ibid.*, p. 105)。
- (28) ルッカのアンセルムについては, 拙稿「中世西欧の高利禁止法に関する一考察: そのねらいは何だったのか」『金沢大学経済論集』第32号, 1995年3月, 81ページ。シャルトルのイヴォについては, Abulafia, A. S., *ibid.*, pp. 60-61.
- (29) 同上拙論, 93ページ。
- (30) Nelson, B. N., *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton University Press, 1949, pp. 10-11.
- (31) Stow, *op.cit.*, p.225,234.
- (32) 公会議の決定については, 前掲拙論, 81ページ。クルソンのロベールは教皇の同学部での学友であった。ロベールはその後, 教皇側近として教皇の説教巡幸を設定したり, 教皇使節として改革公会議 (reforming council) を開催する (1213) ことによって, 教区改革をめざすラテラノ公会議の基礎を作りあげておくなど, 教皇の右腕として活躍した。シュリーのオードも教区改革の詳細を規定するなど (1203), 教皇体制の強化に努めた (Morris, *op.cit.*, p.418,495,529,534)。
- (33) ユダヤ人の経済活動については, 湯浅, 前掲書, 153-155ページ, ユダヤ人の法的身分の変化については, A.マッコール『中世の裏社会: その虚像と実像』人文書院, 1993年, 373ページ。
- (34) 国王がユダヤ人共同体の全体責任として課税したことは, 共同体内部に混乱と不和をもたらした (Assis, Y.T., *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213-1327: Money and Power*, Brill, 1997, 参照)。
- (35) ラテラノ公会議の決定を背景に, 教会が主導権を握り, 国王にユダヤ人の利子制限法を取らせた例としては, 1228年のアラゴン朝がある (Assis, *ibid.*, pp.16-17)。
- (36) Gilchrist, J., *The Church and Economic Activity in the Middle Ages*, McMillan,

1969, p.183.

- (37) ユダヤ人との議論の禁止については、池上俊一『狼男伝説』朝日新聞社、1992年、230ページ、カンタベリー地方公会議については、Krauss, S., *The Jewish-Christian Controversy*, Vol. I, J.C.B.Mohr, 1995, p.77.
- (38) Morris, op. cit., p.472, G.テストス他『異端審問』白水社、1974年、17ページ。
- (39) 拷問の合法化については、Morris, *ibid.*, p. 475. アレクサンドリウス 4 世は、異端審問官の正規の権限から魔女と高利貸に関する審理権を削除する一方で、異端に関する権限を強化した（審問官に贖宥を授ける。破門中の者にも証言能力あり）。ほぼこの段階で、異端審問制度は組織的な完了をみた（渡邊昌美『異端審問』講談社、1996年、131ページ）。
- (40) テスタス、前掲書、65ページ、渡邊、同上書、204-205ページ。
- (41) Edwards, J., ed., *The Jews in Western Europe, 1400-1600*, Manchester University Press, 1994, pp. 25-26, 30-31.
- (42) Hood, op. cit., p. 34, Krauss, *op. cit.*, p.186.
- (43) 蔵持不三也『異貌の中世：ヨーロッパの聖と俗』弘文堂、1986年、205ページ。
- (44) Morris, *op.cit.*, pp. 306-307.
- (45) しかし、トンプソンによると、1230年前後ではまだ、托鉢修道士の説教のなかには、高利貸しに対するものであろうとなかろうと、ユダヤ人に対する直接の攻撃は見られない。それは托鉢修道士が初期の伝道の熱狂を失った13世紀の末から、はじめて広がっていったと考えられる（Thompson, O.P.A., *Revival Preachers and Politics in Thirteenth-Century Italy : The Great Devotion of 1233*, Clarendon Press, 1992, p. 185）。また、13世紀の説教師の話を多く集めたグレーヴィチによると、13世紀前半は説教のなかの反ユダヤ主義はまだ寛容であり、徹底的な悪意は見られない。攻撃性を強めるのは13世紀末以降のことである（A. Ya. グレーヴィチ『同時代人の見た中世ヨーロッパ：13世紀の例話』平凡社、1995年、418ページ以下）。

