



中近世における宗教運動と
メディア・世界認識・社会統合

文部科学省 科学研究費助成事業
学術変革領域研究(B)2020~2022年度

リモ ReMO 研 ニューズレター

別冊



文部科学省 科学研究費助成事業
学術変革領域研究(B)2020～2022年度



中近世における宗教運動と
メディア・世界認識・社会統合

リモ ReMo 研 ニュースレター 別冊

contents

目次・巻頭言	1
ReMo研全体の活動を振り返って	2
イエズス会班	7
日本中世寺社班	12

巻頭言

学術変革領域研究(B)「中近世における宗教運動とメディア・世界認識・社会統合：歴史研究の総合的アプローチ」(ReMo研)では毎年度末にニュースレターを発行してきたが、今回はプロジェクトの締めくくりにあたり、従来の形式には収まらないコンテンツを集めた「別冊」を発行することになった。内容はおおきく二つに分かれており、前半では、総括班のメンバーがこの3年半の活動内容を思い思いに振り返っている。「西洋史+日本史」、「歴史+美術史+文学」という異分野融合のクロスオーバーが本プロジェクトの趣旨だが、この枠組み自体に触発されることで、当初予定していた以上の活動が生まれ、コロナ禍を乗り越えて実り豊かな交流を持つことができた。今後につながる3年半になったと改めて思う次第である。

後半は、ReMo研の特色である班の垣根を越えた学術的対話の例をご高覧いただく。イエズス会班のシュウェマー原稿に対して日本中世寺社班の服部原稿が応答し、日本中世寺社班の苅米原稿に対してイエズス会班の浅野原稿が応答している。異分野融合がどのような形で成就し得るか、実験的な試みとして披露する次第である。ReMo研には、このような学術的対話のシーズ(seeds)がそれぞれ無限に存在する。今後、そうしたシーズに水をやり、新たなプロジェクトに育ててゆくこと。そこまで含めてのことなのだと思えば、ReMo研はまだまだ終わっていないということになる。未完のプロジェクトとして、今後の展開に希望を持ちたい。

中近世における宗教運動とメディア・世界認識・社会統合
領域代表

東京都立大学 人文社会学部

大貫 俊夫

プロジェクトの成立・経緯・反省点

大貫 俊夫（領域代表、観想修道会班代表）

この3年半、研生活の大半を費やしてきた学術変革領域研究(B)「中近世における宗教運動とメディア・世界認識・社会統合：歴史研究の総合的アプローチ」がいよいよ終わろうとしている。以下、せっかくの機会なので、このプロジェクト成立の背景や反省点を記しておこうと思う。

本プロジェクトは、科研費として新設された「学術領域変革研究」の1年目に人文学として唯一採択されたものであった。この種目は私たち研究者に独特のやり方での組織化を要請するもので（ぜひ一度、文部科学省のウェブサイトをご覧ください）、私は2020年1月の申請段階で直感的にその意味と有用性は理解できたものの、具体的にどのような申請書を書いたものか頭を悩ませることとなった。結局、「観想修道会班」(代表：大貫俊夫)、「托鉢修道会班」(代表：赤江雄一)、「イエズス会班」(代表：武田和久)、「日本中世寺社班」(代表：苅米一志)の四班を組織してそれらを総括班が束ねる形を構想し、推敲に推敲を重ねた。すると同年10月に採択の連絡があり、これには喜びよりも驚きが、意気込みよりも戸惑いが先じた。実際、基盤研究(B)の申請書を5本分くらい書かねばならなかったのだから、これが報われなかった場合、その後この種の研究費にチャレンジする気は起きなかったかもしれない。

しかしそこから喜んでばかりもいられず、総勢35人におよぶメンバーそれぞれに、個人研究を「邪魔することなく」しっかり進めてもらいながら、プロジェクト全体に貢献してもらうにはいったいどうすればよいか、まさに暗中模索の状況が続いた。2020年10月7日に総括班の4人でZoomミーティングを行ったという記録がある。当面の活動について、とくに全体集会をどうするかについて話し合われた。そこからさらにプロジェクトの愛称を検討し、英語名のReligious MovementからReMo研とすることにした（「レモ研」ではなく「リモ研」である）。そのうえで、心得のあるメンバーにロゴを作ってもらい（これが大変素晴らしい!）、ウェブサイ

トを公開した。

2021年3月16日に第1回全体集会が開催された。初年度に実施した行事らしい行事はこれだけである。このときはまだコロナ禍の真っ最中で、Zoomミーティングでの開催となった。申請書作成段階では全国津々浦々からメンバーを招集し、顔合わせをしながら今後の研究構想について思い思いに語り合ってもらうことをイメージしていたわけだが、それはまったく叶わなかったわけである。録画に映る私は、必死にこのプロジェクトが誕生した経緯とコンセプトを語っていたが、自分でもコンセプトを咀嚼しきれていなかったような印象を受ける。

4つの班の成立の背景については、話を2017年にまでさかのぼって説明する必要がある。このとき私はドレスデン工科大学の比較修道会史研究所(Forschungsstelle für vergleichende Ordensgeschichte, FOVOG)で在外研究を行っていて、修道会比较に関する国際シンポジウムを構想していた。この構想をもとに、まず2018年度に赤江さん、武田さんと司牧をテーマにした基盤研究(C)をスタートさせ、2019年3月には念願の国際シンポジウム「司牧と修道制：800～1650年」(Pastoral Care and Monasticism: ca. 800-1650)を開催することができた。このときに就実大学の研究室を訪ね、英語でのご報告をお願いしたのが日本中世史の苅米先生であった。こうして、修道会比较にくわえ、ヨーロッパ=日本間の比較もコンセプトに組み入れることになり、これがそのままReMo研の班構成に結実したのである。

班のメンバーを選ぶにあたり注意したのは、「宗教メディア」を中心テーマにすえる以上、狭義の歴史学だけではダメだ、ということである。すべての班に、美術史と文学の研究者を配置すること。これは、異分野間コミュニケーションを旨とする学術変革領域研究の要請でもあったが、私としてはさほどハードルの高いことではなかった。というのも、西洋中世に関心のある

歴史、美術史、文学など諸学問領域を包摂した西洋中世学会が2009年に発足しており、そのなかですでに研究者の交流が活発に行われていたためである。ReMo研はこの学会の副産物といっても過言ではない。

ともあれ、以上の経緯を経てReMo研は船出をした。2年目、3年目の活動については、これまで発行したニューズレターに余すことなく記録してある。ぜひともそちらをご参照いただきたい。

最後に、領域代表として反省すべきことを3点挙げて本稿を締めくくりたい。

1点目。制度上、領域代表は計画研究のうち一つの代表を兼ねるわけだが、これは相当の実績と胆力のある研究者でないと難しいということである。プロジェクトを充実させようと思えば思うほど、領域全体に関わる作業量は膨大となる。案の定、1年目より2年目の方が、2年目より3年目の方が、ReMo研に関連して取り組まねばならない作業は多くなり自分のキャパシティを超えてきた。この（予算）規模だとおおよそこれくらいの活動量、という目算は、今後もっと経験を積むことで身につけねばならないと反省した次第である。とりわけ、代表を務める計画研究A01「観想修道会班」の活動がややおろそかになってしまったことが大変悔やまれる。せっかく集まった素晴らしいメンバーとの研究会をもっと定期的に行いたかった。

2点目。若手研究者の支援ははたして十分に行えたのか、ということである。2021年12月18、19日に東京都立大学南大沢キャンパスで実施したシンポジウム「東西中世における修道院・寺社の書物文化——制作・教育・世界観の変容」では、ReMo研のメンバー

にくわえ、大学院生など若手研究者の公募を行い（前述の西洋中世学会でも告知した）、審査を通過した応募者には研究報告をする機会を提供し、宿泊・交通費を支援した。また、ことあるごとに研究会に参加してもらい、報告と議論によって自身の研究のブラッシュアップに役立ててもらった。しかし、ほかにもまだやれることはなかったのかと悔やまれる点もある。たとえば、ポストクの雇用は制度上可能である。しかし、たかだか2年半という短い期間で、しかも予算が班ごとに細分化されているため、まとまった金額の支出が難しいという制度上の問題は明白であった。学術変革領域研究(B)のなかでも、ReMo研は人員の規模が大きい部類である。別途申請する形でもかまわないので、若手研究者支援に特化した予算配分の仕組みが必要なのではないだろうか。

そして3点目。それは、プロジェクトの締めくくりとして、メンバーが一堂に会する場を設けることができなかったことである。旅費不足の問題もあるが、なにより（これを執筆している今も）成果としての日本語論文集の編集作業にかかりっきりになってしまっている。大型プロジェクトの成果のあげ方にはいろいろな形があるとは思いますが、最終年度末の予算執行や成果の公表について、制度的にもう少し柔軟にできてもよいのではないかと思う。いずれにせよ、これまでお世話になったみなさんに直接お礼を伝えたかった。文面で謝意を伝えるだけではなんとも味気ないので、いずれそのような機会を設けて今後のことを相談させてもらえたらと思う。前近代宗教メディア史の比較研究は、なおも道半ばである。

学術変革領域研究(B)を終えて

赤江 雄一 (托鉢修道会班代表)

托鉢修道会におけるメディアという観点で、美術史と文学と歴史学の研究者がそれぞれの研究課題について議論するたびに、それぞれのディシプリンに固有の強みだけでなく、それによって後景に退いてしまう視点や知見を互いに気づかされる価値を実感した。それぞれのディシプリンは、それぞれが得意とする史料の背後に存在する歴史的コンテキストを探索しているが、個別に見る歴史的コンテキストの認識はおおまかには重なっている場合でも細部では異なっている。細部だから些細なのではない。議論のなかで細部のズレを認識し、すり合わせるうちに解像度が格段に上がる。一口に「托鉢修道会」といっても13世紀に誕生した一定の修道会の総称であり、フランシスコ会やドミニコ会といった個別の修道会に則して議論する場合が欧米でも多い。本研究課題のあいだに出された各メンバーの研究アウトプットもその側面で議論しているように見えるかもしれない。しかし、必ずしも積極的に「托鉢修道会」と名付けられたかたちではなくても、托鉢修道会間での著作の受容や議論、そしてライバル意識によって彼ら特有の中世後期のメディア空間があったと措定できる。それをさらに分節化することは引き続き探求したい。

他方、学術変革領域研究として、総括班での議論や、他の計画研究班から受ける刺激は非常に大きなものであった。2023年1月の熱海合宿では、言語の問題を強く意識させられることになった。英語等で議論したり論文を書いたりしながらも、日本語を日常言語として用いながら研究を行っているなかで、日本語を使っている者同士だから通じるのか、というところではないということである。さらに、2023年11月の東京都立大学での国際会議では日本中世の専門家も英語で報告され、議論も大いに盛り上がった。ヨーロッパと日本で比較しうる、修道制と関連する興味深い宗教的事象が多くあることが実感されたが、それだけでなく、その互いをより適切に表現しうる語彙とは何かという問題を考えさせられた。一言で言えば翻訳の問題だが、それは事務的・機械的に処理されるべき付随的問題ではなく、研究上の本質的問題に関わるものだという確信を得た。とくに「宗教メディア」という観点で今後の課題は大きい。しかし、それも細部から進めることが肝心であろう。

3年半（2020年10月から2024年3月まで）に及んだ ReMo研の活動を振り返って

武田 和久（イエズス会班代表）

私自身、代表者として1つのグループを束ねて複数名と研究していくことは初めてであり、今回のReMo研においてイエズス会班をどれほど適切にマネジメントできたのか、正直わかりません。しかし個人的には、キリシタンや仏教を専門とするメンバーと接していく中で新たな視点や知見を得ることができ、この3年半の活動は有意義なものでした。植民地期南米におけるイエズス会の宣教活動を専門とする私にとって、日本キリスト教布教の歴史に関わる知識は十分ではありませんでしたが、メンバーと研究を進めていく中で、キリシタン時代のイエズス会学校で実践されていた教育メソッドが南米先住民に施されていた改宗手段とつながる点があったり、戦場で戦いに従事する人々の心のケアを行う従軍司祭であったキリスト教宣教師の役割が南北朝時代や戦国時代の日本の陣僧のそれと重なったりするなど、思わぬ類似・共通点が見出せた時、共同研究の意義を強く感じることができました。

学術変革領域研究では大きな「変革」が求められているわけですが、私たちが目指したのは、ラテン＝キリスト教と日本仏教を同じ土俵に並べて、中世から近世にかけての長期的タイムスパンからそれぞれの宗教が歩んだ歴史を、修道会や宗派という枠を超えて

多角的に捉えることでした。研究というものは、一定の枠組みを設けて、知識や理解を共有する人間同士が集まって議論することで深みが増すわけですが、ReMo研では敢えて異分野、様々な専門性を持つ人間同士が対話と議論を重ねることで見えてくる何かをつかみ取ってみたいという考えのもと、この3年半に様々な活動を展開してきました。2021年度から2023年度にかけて毎年開催したシンポジウムや研究集会はまさにそうした考えを実際の行動に移した結果だったと言えるでしょう。

異なる宗教同士の間においても時空を超えて興味深い類似点や共通点があることが、ReMo研での活動を通じてわかってきました。様々な対立や不和が私たちの世界には絶えませんが、似ていて共にできる点を見出すことができた時、人間というものは相手に親近感を覚え、興味をかきたてられ、歩み寄りを始めるのではないのでしょうか。

この3年半、ReMo研に関わった一人一人が、こうした思いを分かちあい、今後の各人の研究にかばかりでも取り入れてくれたならば、ReMo研の意義と目的は達成されたのだらうと感じています。

学術変革領域 (B) の研究期間 (2020～2023年度) を振り返って

苜米 一志 (日本中世寺社班代表)

大貫俊夫氏 (東京都立大学) から国際シンポジウム「司牧と修道制：800～1650年」への登壇の誘いをうけたのは、2018年10月のことだった (当時、大貫氏は岡山大学に勤務)。報告原稿は英文、口頭報告も英語とのことで、自分にとって重荷であることはわかっていたが、一方で「面白そうかも」と感じたことを記憶している。

同シンポジウムは2019年3月1日・2日に岡山大学津島キャンパスで開催され、12名の講演者・報告者が登壇した。「面白そう」という予感に間違いはなく、今後「中世」という時代を通して、ヨーロッパ史と日本史との対話が行われていくことが期待された。実際、科研費が採択され、研究会を重ねるなかで、触発されたことは多い。

例えば、学部時代から「中世」ということばになじみ過ぎていて、中々気づくことができなかつたが、この時代区分についてはもう一度考え直す必要があると感じた。

ヨーロッパ史における中世という区分が日本史に持ちこまれたのは、おそらく原勝郎『日本中世史』(富山房、1906年) および同「足利時代を論ず」(『藝文』第3年第11号、1912年) によるところが大きい。後者において、原はヨーロッパと日本の中世における共通点を、政治・経済・文化にわたって列記している。「封建制」の存在が最たる共通点になるが、これも実は厄介な問題である。高橋昌明によれば、「封建制」は単純に「feudalism」の訳語なのではなく、むしろ中国的な「封建制」をヨーロッパの概念にあてはめる際に

「feudalism」の語が選び取られたということであるらしい (同『中世史の理論と方法』校倉書房、1997年)。封建制の定義にも問題があり、完全な封建制を日本史に見いだすとすれば、それは太閤検地以降 (近世) のことになる。日本中世は「前期封建制」という、不完全な形態と見られるのである。こうした前提を置いた場合、ヨーロッパと日本の中世を同質・類似のものと考えては有効であろうか。

これらの問題に対し何か腹案があるわけではないが、感触としては「それにしても類似する点が多い」と言うことはできる。宗教をめぐるのは、世俗共同体の代苦者としての宗教者、彼らに対する世俗の崇敬、それにもとづく寄進と教団の肥大化、教団独特の組織と法制、修行が第一義であるにも関わらず世俗の側の欲求が高いために宗教者が司牧活動に邁進せざるを得ない姿、司牧活動には祈祷だけでなく医療・介護・葬送など幅広い内容が含まれること、などの事柄が挙げられる。ジャン・クロード・シュミット著／渡辺昌美訳『中世歴史人類学試論』(刀水書房、2008年) に詳しいが、こうした類似は「ヨーロッパと日本が似通った社会構造をもつに至った」ことを暗に示しているように思う。相互の影響関係は考えづらいので、これはおそらく「平行進化」にも似た現象なのであろう。だとすれば、どのような条件がそろえば、そうした社会構造の形成が可能なのか。

何とも難解ではあるが、これが今後の自分の検討課題になるような気もしている。そのことは、まぎれもなく本科研がもたらしたもののなのである。

アシジのフランチェスコはイスラムへの偽装改宗工作員だったのか： 日本の宗門改文学から

パトリック・シュウェマー（イエズス会班）

宗門改役が編纂に関係したと思われ、最古で最大の排耶物語集『喜利志祖仮名書』現装第2巻「きりしたん十二門派之事」(1614～1621年成立)には、難読の人名地名が多いため先行研究では敬遠されてきた¹。しかし、本プロジェクトで探究した地中海文化史を念頭において読むと、南欧東欧イスラム界のごく最近の「再」征服とそのキリスト教化に伴う宗教・民族浄化、十字軍と大航海における特殊工作、人身売買、薬物貿易などが紹介されているということが判る。これらはキリスト界の修道会、騎士団、秘密結社の仕業として、史実・諷刺・デマを混じえ、騎士浪漫やピカレスク小説のような文体で語られている。

その中、第5次十字軍に際してアシジのフランチェスコ(1181～1226)がスルタン・アル＝カーミルに謁見する場面(1220)は、セルバンテスも書いたような捕虜物語に脚色されている²。(史実と違って)偽装棄教をしてみせ、スルタンの側近となつては騙し討ちにするフランチェスコ。遂に「聖地保管権」という異教の地における外交特権をフランシスコ会のために勝ち取るに至る³。

サン＝フランシスコの門派の事⁴。これはプランゼン⁵の国を取る時、数多の伴天連渡り、キリシタンを弘めけるに、征討度々多し。十三度の御法度の時⁶、いづれのバアデレは山々〔山〕に「隠るも有れば」逃ぐるも有り。我国へ帰るも有り。中にも三人留まりて、帝王の前に行き「キリシタンの御征討御尤もなり。我々もパツパの文にてこそ、邪法を弘めては候へ。今よりは帝の御意に従ひ、イドロスをこそ拝み申すべけれ」とて、本尊の前にて即ち手を合はせ、師弟子三人転びけり⁷。それよりしてはサン＝フランシスコ、ラウマの物語、我が学文の苦しからざる所ばかり荒まし語り、帝を慰めける程に、御気に入る事限りなし。ある時帝「ラウマの学文に神通を得る事はなきか」と問ひければ、伴天連これを聞き「総じてラウマには、四返〔死〕を得る学文有り⁸。一但ゼンシヨにては叶わず。キリシタ

ンにさへなり玉はゞ教へ申さん」と言ふければ、帝是を聞き「人間の上にて四返〔死〕を得る事こそ重宝なれ。さらば我もキリシタンになるべし」とて、やがて名を授かり、其名をシルベシと付き給ふ⁹。其時伴天連、帝王の御一門、山に入玉ひて、七月ほど行をあそばせ「其時四返〔死〕を得玉ふべし」とて、サンバ＝モンテといふ山に¹⁰、帝王の一門五十人山居をせさせ、其間にラウマより大勢請い受け、サンバ＝モンテに押し寄せ、帝王を始め〔と〕して一門五拾人悉く打ち捨て、たやすく国を強いたりけり。それよりこそ、サン＝フランシスコの門派には、武略の役を給ひ、かやうなる窮命にも、国に帰る事なし。命の限り宗を弘むるものなり。

フランチェスコの同時代史料は乏しいが、弟子が書いた『第一伝記』(1229)でもシリアやモロッコを目指し、スペイン、クロアチア、エジプトを遊行している¹¹。宣教活動が失敗したとしか書かれておらず口が堅いが、随分イスラム界に興味があったのは確かである。これほど簡単にアル＝カーミルと話しに行けたというのも、アラビア語が話せたのではないだろうか。

そこで、少なくとも17世紀受容史の問題として気になるのはフランチェスコのトルバドゥール吟遊詩家としてのイメージである。まさに、弟子に吟遊詩家がいて(前掲Early Documents 2:316)自分も「森でフランス語で主を褒め唄う」ことを修行とし(1:194)、吟遊詩風の讚美歌を書き残している(1:164)など、初期史料でも吟遊詩と結び付けられている。ちなみに、ロマンス俗語文学の源流をなすこの吟遊詩がイスラムの影響下でできたという説がある¹²。イスラム界との文化交流に賑わう南フランスで誕生し、古代キリスト教には存在せず吟遊詩にもイスラムのスーフィー神秘詩にもある、神の愛を恋愛に見立てるなどの特徴だけでも興味深い¹³。アラビア文字のロマンス語で書かれたスーフィー神秘詩も伝っており、トルバドゥールという言葉もロマンス語による語源説がままならず、アラビア

語の語幹 *طرب* ToRoB 「歌う」説こそスッキリするかと思えば、近代の欧米人研究者によって度々執拗に撲滅されてきた。しかし事実、大英史観の生まれた19世紀まではヨーロッパでもイスラム界由来説が定説であった¹⁴。

まさに、フランチェスコの時代にはキリスト教とイスラム、ラテン語とアラビア語はまだ近世近代ほど相入れない存在にはなっていなかった。もっとも、イスラム統治スペインキリスト教界の長老が855年には「キリスト教徒は、アラブ人の詩歌や恋愛譚を読むのをこよなく愛し、アラブ人の法学者や哲学者の手になるものを、論駁するためではなく、正しく気品に満ちたアラビア語を会得するために読んでしまっている¹⁵」と嘆いたのに対し、13世紀には逆にイベリアのイスラム界は弱体化していた。同じように南イタリアを統治したアグラブ朝(800~909)も過ぎ去り、ノルマン人の侵攻でイタリアのイスラム教徒は社会の表舞台から姿を消した¹⁶。一方、フランチェスコの晩年の神聖ローマ皇帝フェデリーコ2世(在位1225~1250)は流暢にアラビア語が話せ、読み書きができ、パレルモの朝廷でイスラム哲学、天文学、音楽、詩歌を豪快に振興していた。そしてイタリア初の俗語詩を詠んだ吟遊詩シチリア派もまさに「洗礼されたスルタン」フェデリーコが主要なパトロンであった¹⁷。にもかかわらず、純ロマンス語、純「西洋」以外の影響源を語るのはイタリア詩を含め、西洋史学界ではまだ門前払いにされているくらいがある。我々日本の学者にはより客観的に考えるという課題が与えられているのではないだろうか。

さらに、フランチェスコが染まっていた吟遊詩に当時としてはイスラム的な色合いがあったとすると、西洋托鉢霊性自体はどうか。贈与というイスラムの基本義務を経済基盤として、(西洋の「騎士道」も影響を受けた確率の高い)フトゥーフという支え合いの精神が普及した¹⁸。14世紀のイブン=バットゥータがスペイン、マリ、ロシア、インド、中国などを回った大旅行も、各地のイスラム教徒による施し物のお蔭で可能であった¹⁹。そしてイスラム界中の市場のひじりこそがこの托鉢的経済に身を委ね、詩歌を極める文豪、瞑想に耽るスーフィー行者、天文・数学・薬物の不思議を追究する博士となった。時には以上の知識を以て、のちにスペインのピカレスク小説にも出没するようなペテン師、盗賊、スパイ(そして近代資本家階級の母体?)にも転業した²⁰。こういった托鉢の精神はキリスト教の原理だ

けでも展開されえたのであろうが、吟遊詩と同様、それという先駆者がキリスト教界には無く、フランチェスコ自身が度々行脚したイスラム界にはあるのである。これも今後の課題として、日本に軸足を置く研究者が大いに貢献できる可能性はないだろうか。

さて中世の史実関係はともかく、このフランチェスコ像は近世地中海の世界観に染まった日本人、おそらく宗門改役の協力者によって描かれた²¹。フランチェスコが見立てられているのは、激しく争うようになったキリスト教とイスラムの狭間で、身代金を当てに拉致されたり、イスラムに改宗して富裕な海賊やイエニチェリになったり、やがて帰郷できるように棄教が偽装に過ぎなかったという起請文をフランシスコ会士に書いてもらったりした地中海の人々である²²。筆者を含め先行研究では迫害、潜伏、棄教、立ち返り、殉教がキリスト教としては古代以来、日本キリシタン独自の問題であるかのような了解が一般的だが、「きりしたん十二門派之事」の作者が示してくれるようにこれは少し違う。事実、セルバンテスの捕虜物語でも殉教の場面が定番である²³。『天正遣欧使節記』でもイスラム海軍に拉致される危険性が言及されている²⁴。

すると例えば「自殺的²⁵」とよく形容されるルビーノ潜伏団二団(1642~43)が違って見える。彼らもきつと北アフリカで捕虜となったキリスト教徒を連れ戻すために身代金募金、開放交渉、時には潜伏と牢破り工作(前掲Cervantes 112参照)をする(特に托鉢会の)聖職者と同じことをしているという自覚があったはずである。日本で殉教した人も、棄教して生涯江戸キリシタン屋敷で監禁された人も、モロッコ、アルジェリア、チュニジア、エジプト、トルコに先輩がいるという自覚でいたに違いない。「きりしたん十二門派之事」の作者がアルビジョア十字軍、ハンガリー十字軍、イベリア「再」征服の場面で更にはっきりと示しているように、不堪ファビアン²⁶が「千年ニアマツテ此方、兵乱ト云ヤウナル事モナク、謀叛逆心ナド、申事ハ、マレニモ有事ナシ」と主張した「キリシタン国²⁷」はある意味ごく最近「キリシタン国」にされたのであり、宣教師たちは例外なくその最前線で生まれ育ったのである。

- ¹ 大桑齊『雪窓宗崔』同朋者 (1984)、Elisonas, «Acts, Legends, and Southern Barbarous Japanese», *Portugal e a China: Conferências nos encontros de história Luso-Chinesa, Convento da Arrábida, Fevereiro-Dezembro 2000*, ed. Alexandra Curvelo e Jorge Miguel dos Santos Alves (Fundação Oriente, 2001); Elisonas, “Journey to the West,” *Japanese Journal of Religious Studies* 34/1 (2007); Martin Nogueira Ramos, “The Monk and the Heretics,” *Japan Review* 35 (2021) が管見の限りである。
- ² Cervantes『新訳ドン・キホーテ』岩根罔和 訳 彩流社 (2012) 前編39～40章、Cervantes, “*The Bagnios of Algiers*” and “*The Great Sultana*”, trans. Barbara Fuchs & Aaron J. Ilika (U. Penn, 2012); Cristobal de Villalón, *Viaje de Turquía*, ed. Fernando G. Salinero (Linkgua, 2010) 参照。
- ³ 以下、南郷晃子、井上舞ら (課題番号22K00317) と共同で撮影、校訂。臼杵市多福寺の住職関泰典に感謝申し上げる。
- ⁴ 托鉢会との「競り合い」の挙句、密告されて日本語で獄中書簡を書いたイエズス会士木村バスチャンも「修道会」のことをmompaと言っている。ARSI *Jap.Sin.* 34, 180r.
- ⁵ 第5次十字軍はナイル川三角洲ダミエッタ市を包囲したが、底本「ふらん山」を近くのベルジウム市の転として捉える。
- ⁶ 1231年、十字軍の敗北でキリスト教徒が13人処刑された。Joseph P. Donovan, *Pelagius and the Fifth Crusade* (U. Penn, 2016), 104.
- ⁷ 「イドロス」「本尊」、メッカのカアバに祀られているとされた偶像か、或いは何となく古代ローマの迫害に見立てて。
- ⁸ 「死に返る」が「蘇る」を意味するという方言もある。『日本国語大辞典』。
- ⁹ フランチェスコの弟子にシルベストロがいた。
- ¹⁰ 底本「さんほもんて」。(ア) Jabal aş-Şahābah「教友の山」という霊山はシナイ山麓などイスラム界各地にある。1228年、アル=カーミルがキリスト教徒の臣下との友好関係を重視しワディ・ン=ナトルーンの修道院を訪問したというのは史実 (Mylod et al., *The Fifth Crusade in Context* (Taylor & Francis, 2016), 140)。フランチェスコの修行場として知られているのはイタリアのラヴェルナ山。
- ¹¹ Armstrong et al., *Francis of Assisi: Early Documents* (New City Press, 1999), 1:229.
- ¹² 前嶋信次『東洋文庫 イスラムとヨーロッパ』平凡社 (2000) 155頁。
- ¹³ Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love* (Manchester U.P., 1977), 64-74.
- ¹⁴ María Rosa Menocal, “Pride and Prejudice in Medieval Studies,” *Hispanic Review* 53/1 (1985), 63-67.
- ¹⁵ Menocal『ムスリム、ユダヤ人、キリスト教徒の中世スペイン』足立孝 訳 名古屋大学出版会 (2005) 64頁、Charles-Emmanuel Dufourcq『イスラム治下のヨーロッパ』芝絃子 訳 藤原書店 (1997)、Claudio Sánchez Albornoz『スペインとイスラム あるヨーロッパ中世』北田よ志子 訳 八千代出版 (1988)。
- ¹⁶ Luigi Andrea Bertó, *Christians and Muslims in Early Medieval Italy: A Sourcebook* (Routledge, 2023) 140.
- ¹⁷ Menocal, “Pride and Prejudice,” 74-75.
- ¹⁸ 中田考「西洋の騎士道と『フトゥーワ』について」スラミー『フトゥーワ イスラームの騎士道精神』山本直輝 訳 作品社 (2017) 179頁。
- ¹⁹ イブン=バットゥータ『東洋文庫 大旅行記』家島彦一 編訳 平凡社 (2002) 第7巻、28頁。
- ²⁰ アル=ジャーヒズ「けちんぼども」前嶋信次 訳『世界文学大系 アラビア・ペルシア集』筑摩書房 (1964)、アル=ハリリー『東洋文庫 マカーマート 中世アラブの語り物』平凡社 (2008)、al-Jawbarī, كتاب الختار في كشف الأسرار, *The Book of Charlatans*, ed. Manuela Dengler, trans. Humphrey Davies (NYU Press, 2020)。『ピカレスク小説名作選』牛島信明・竹村文彦 訳 国書刊行会 (1997) 参照。
- ²¹ 「きりしたん十二門派之事」巻末には、天正遣欧使節を批判する書簡を総長宛に書いたことで知られている (Elisonas, “Journey to the West,” 33) スペイン人イエズス会士ベドロ・ラモン (1611年没) の話に基づくという注記はあるが、本文の日本語が (国際経験豊かな) 母語話者らしく、ヨーロッパ生まれの人にしては欧州情報の誤解が多すぎる。
- ²² Burman et al., *Texts from the Middle: Documents from the Mediterranean World, 650-1650* (U. Cal, 2022); Daniel Hershenzon, *The Captive Sea* (U. Penn, 2018); Onofre Vaquer Bennasar, *Captius i renegats al segle XVII: mallorquins captius entre musulmans renegats davant la inquisició de Mallorca* (El Tall, 2014); Bartolomé Bennassar y Lucile Bennassar, *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*, trad. José Luis Gil Aristu (Nerea, 1989).
- ²³ Cervantes, *Two Plays of Captivity*, 62, 76, 127.
- ²⁴ 『デ・サンデ天正遣欧使節記』泉井久之助 訳 雄松堂書店 (1969) 358頁。
- ²⁵ Juan G. Ruiz de Medina, *El martirologio del Japón, 1558-1873* (Institutum Historicum Societatis Iesu, 1999), 255.
- ²⁶ 版本『破提字子』(1620) の作者名「不干巴鼻庵」は侮辱的な換字に違いない。棄教前の天草版『平家物語』(1592) に見られる Fucan Fabian の漢字として「不堪」(Fabião da Santa Pobreza の訳か) を提案したい。
- ²⁷ 「妙亭問答」『キリシタン書・排耶書』海老澤有道、土井忠生、大塚光信 編 (岩波書店1970) 175頁。

17世紀初頭前後の日本の宗教史と反キリスト教文学： パトリック・シュウェマー氏の論稿を読んで

服部 光真（日本中世寺社班）

パトリック・シュウェマー氏の論稿は、大分県臼杵市の多福寺に所蔵される『喜利志祖仮名書』の一部「きりしたん十二門派之事」の説話を素材として、アンジのフランチェスコ（1181-1226）とそのイメージの17世紀における受容史の分析によって、吟遊詩や托鉢の精神にイスラム世界の影響があったこと、そしてこの説話自体が近世地中海の世界観の影響下、日本の宗門改役の協力によってまとめられたことを主張している。中世末期から近世初頭にかけての日本におけるキリシタンの文化や教義を考える上で、日本と西欧諸国の二項間の関係という単純化した枠組みにはとらわれず、南欧・東欧の地中海世界におけるイスラム界との諸関係、時代的にはフランチェスコの時代の12世紀、さらにはイスラム統治スペインの9世紀までも視野に入れ、空間軸・時間軸を大きく広げることによって、当時の17世紀のキリスト教が背負っていた歴史的な文脈への注意を喚起するものであり、従来の理解に大きな転換を迫る論点を含んでいるといえよう。

この『喜利志祖仮名書』は、『對治邪執論』などの排耶書の著作で知られる雪窓宗崔（1589-1649）が住持を勤めた多福寺に、その著作『興福寺筆記』などとともに伝来し、類書のないその特異さから、その重要性は大いに認識され、注目されてきたところである¹。しかし、シュウェマー氏が本稿の冒頭でこの『喜利志祖仮名書』について、「難読の人名地名が多いため先行研究では敬遠されてきた」と述べているように、内容そのものに踏み込んだ研究は多くないようである。それは、「難読の人名地名が多いため」ということもさることながら、杉山和也氏やシュウェマー氏自身も別のところで指摘しているように²、近世初頭以来のキリシタン文学や反キリシタン文学そのものが、日本文学史研究のなかで必ずしも正統視されず、軽視されてきたということと無関係ではないだろう。2022年12月に開かれた説話文学学会例会「キリシタン文化と説話文学——六世紀前後の〈異文化交流文学史〉」は、まさにこうした問題意識のもと企画されたもので、16-17世紀の異文化交流のなかで生み出されたキリシタン

文学、反キリシタン文学の固有の意義が見直されつつある。この例会にも登壇したシュウェマー氏は、こうした研究動向を牽引する論者の一人であり、今回の論稿でも、17世紀初頭の日本でまとめられた説話文学が、地中海文化史の大きな影響を受けていた当時の西欧の歴史的な文脈が反映しているものとして位置づけられ、その有するグローバルな世界的規模での文学作品としての価値が遺憾なく主張されているといえよう。

こうした研究動向は、日本中世史研究に置き換えると「史料の拡大」という流れとして捉えることが出来ようか。卑近な例ではあるが、筆者は最近、日本の寺社に所蔵される木札文書の調査研究を積み重ねるなかで、木札文書への注目が、近代歴史学の始まりから紙本の古文書を中心に構築されてきた日本の古文書学・史料学そのものを相対化し、史料学そのものを再構築することにつながることを主張したことがある³。従来の研究史のなかで特殊・例外視されてきた資料群の意義を掘り起こしていくことは、その研究史が拠って立ってきた基盤そのものを見つめ直し、学問全体を再構築し、新しい局面へと進める大きな契機となる可能性を秘めている。キリシタン文学・反キリシタン文学への注目は、間違いなく日本文学史研究や、当時のキリスト教理解の全体にわたって、意義のある研究となることであろう。

ところで、本論稿におけるシュウェマー氏の叙述では、12世紀のフランチェスコの背景となる史実レベルの問題と、17世紀に受容された認識レベルの問題とが微妙に交差している。状況証拠を積み重ね、12世紀のフランチェスコや、吟遊詩、托鉢の精神とイスラム文化、アラビア語世界との関係についても説得力のある重要な指摘がなされているが、筆者にはいまその成否を判断する能力はない。当面検討されるべきは、シュウェマー氏も重視している17世紀における受容史の問題であろう。

この時代の日本の宗教史を考える者として、グローバルな異文化交流のなかでこうした文学作品が日本

社会のなかで生み出され、同時にイスラム界とキリスト教との接触に由来する諸文化、知識が小さからず日本社会にももたらされていたという指摘自体、驚きをもって受け止められた。その上で、こうした事実が、日本社会全体にとっていかなる意味を持っていたのか、こうした説話がいかなる階層に受容され、影響を与えていったのか、といった点は気になるところである。こうした説話を受容した階層は宗門改を担った支配者層や一部のインテリゲンチヤの間にとどまるものであったのか、排耶政策を通して間接的にでも広く日本社会のキリスト教・西欧理解に影響を与えていったものなのか、『喜利志祖仮名書』の文学史上の位置づけの特異さと相まって、今後追究されていくことが期待される。

一方で、『喜利志祖仮名書』が紛れもなく当時の日本社会で生み出されたことは、例えば「きりしたん十二門派之事」として当時のキリスト教を12の宗派・門流に分けて捉えていること自体に反映されている可能性がある。当時のキリスト教を12の宗派・門流で捉えるという理解のし方がどこから来ているのか、一般的であったのか、実態を反映しているのかという点は筆者には分からない。しかし、当時の日本社会では、近世仏教の、本末関係のヒエラルヒーをもった宗派の体制的確立へと向かいつつあったとはいえ、なお宗派内でも諸門流や地域的教団が、新しく成立した地縁共同体を捕捉して互いに激しく競合し合うという流動的な状況にあったという点に注意したい⁴。日本仏教側は宗門組織、教義の上での大再編の時期を迎えており、キリスト教に対してだけでなく、日本仏教の内部でも自己の宗派・門流の生存をかけて争う必要があったのである。その点、単にキリスト教対日本仏教という単純化した枠組みではなく、一步踏み込んでキリスト教を宗派や門流単位で理解するという視点は、当時の日本仏教のあり方からいっても自然なことであったように思われる。キリスト教の問題は日本の宗教史のなかでも特殊な問題とのみ捉えられがちではあるが、こうした文学作品自体が異文化交流を通して当時の日本の宗教全体の競合状況のなかで歴史的に生み出された産物として認識しうるとすれば、キリスト教の問題を当時の日本社会のなかで特殊・例外的な問題として片付けることが出来ないことを示唆するものであるといえよう。

日本キリシタンの特徴的な問題として捉えられてい

る迫害や殉教について、シュウェマー氏は、それが必ずしも日本独自の問題ではなかったと指摘している点も注目される。すなわち「日本で殉教した人も、棄教して生涯江戸キリシタン屋敷で監禁された人も、モロッコ、アルジェリア、チュニジア、エジプト、トルコに先輩がいるという自覚でいたに違いない」と述べ、ここでもイスラム界との緊張関係の最前線にあったキリスト教の歴史的な文脈のなかで捉え直すことを主張するのである。

18世紀フランスの思想家ヴォルテールによる小説『カンディード』(1758年)で、荒くれ者の水夫が「おれ様は水夫で、バタビア生まれだ。はばかりながら、これでも日本へ四回旅して四回踏み絵を踏んできた⁵」と主人公カンディードに言い放つシーンがある。ヴォルテールはドイツの医師ケンペルやフランスの宣教師シャルヴォワ、フォントネラの著作から日本の長崎貿易や踏み絵などの情報を得ていたとい⁶、ヴォルテールの主著『寛容論』(1763)でも、キリスト教側の不寛容の結果という文脈ではあるが、日本におけるキリスト教の迫害や「外の世界に自国の門戸を閉ざし」たことに言及がある⁷。少なくとも『カンディード』の文脈は水夫の蛮勇ぶりを強調するためにわざわざ日本の絵踏が引き合いに出されており、『寛容論』でも迫害などを「ご存知のような結果」と表現しているように、日本の禁教・迫害政策の苛烈さは18世紀当時のヨーロッパではよく知られていたのであろう。シュウェマー氏が問題視した、禁教・迫害を日本独自の問題と捉えること、あるいはキリスト教禁教・迫害の象徴として日本を捉えることは、実は近年の研究のみならず、それなりに根深い問題である可能性がある。シュウェマー氏の重要な指摘を受け、18世紀のヴォルテールにみられるような認識がいかに形成されていったのか、という点も、17世紀の異文化交流史の後世への影響として興味深い問題のように思われる。

以上大変雑駁ではあるが、17世紀初頭前後の日本社会とそれを取り巻く異文化交流史を考える上でもシュウェマー氏の問題提起は大きな示唆に富んでおり、日本中世史班としても考えるべき問題が多いといえる。何よりも、日本中世史専門の立場では自覚がなかったが、シュウェマー氏が強調するように、日本で日本の研究をすることの意義を噛みしめたいと思う。

¹ 大桑齊『史料研究 雪窓宗雀 禅と国家とキリシタン』(同朋社、1984年)。

² 杉山和也「キリシタン文学と日本文学史」(小峯和明監修・宮腰直人編『シリーズ日本文学の展望を拓く 第4巻文学史の時空』笠間書院、2017年)、パトリック・シュウェマー「バレット写本福音書朗読集と幸若舞」(『軍記と語り物』53、2017年)。

³ 服部光真「中世木札研究の一視点―庶民信仰資料・仏教民俗資料と金石文をめぐって」(『奈良歴史研究』92、2021年8月)。

⁴ 筆者による戦国期の宗教についての理解については、服部光真「キリスト教の受容と戦国期の民衆」(上川通夫・川畑博昭編『日出づる国と日沈まぬ国 日本・スペイン交流の400年』、勉誠出版、2016年)に論じた。

⁵ ヴォルテール作・植田祐次訳『カンディード 他五篇』(岩波文庫、2005年) 286頁。

⁶ 前掲『カンディード 他五篇』、497頁注30。

⁷ ヴォルテール作・中川信訳『寛容論』(中公文庫、2011年) 42頁。

日本中世寺社班

説草・説話・縁起の関係：備前国の寺院縁起を素材として

菊米 一志 (日本中世寺社班代表)

かつての備前国にあたる地域(岡山県南東部)には、「備前四十八箇寺」「報恩大師建立四十八箇寺」などと称される寺院群がある。報恩大師は奈良時代における法相宗の僧侶で、備前国において四十八の寺院を開創したという伝承がある¹。それらのほぼすべてが天台宗寺院なのだが、それが法相宗に属する僧侶によって建立されたとされる点は興味深い。これにはどうやら、12世紀後半における源平合戦の展開や、法相宗興福寺・天台宗延暦寺の対立抗争(末寺獲得抗争)といった問題が関係しているらしい²。伝承の起点となるのは、岡山市北区の金山寺に残される「備前金山観音寺縁起」という史料である³。

縁起は、12世紀の後半、備前国の国司に提出するために作成され、その後、15世紀末に備前国守護赤松氏の家臣浦上氏に提出されたと見られる。二度目の提出の際には、鎌倉時代以降の歴史的な事実も加えられており、「縁起の改変」がうかがえる典型的な事例である。いずれの提出においても、権力者による田地の寄進や土地争論における勝訴などの利益誘導が企図されており、このことは縁起が上申文書の性格をもつことを示す。

この縁起の第五段には、興味深い描写が見られる。金山寺常行堂の本尊阿弥陀如来像の由来に関する記述である⁴。

(前略) 有在家人、立持仏堂、奉崇之、爰彼檀那宅中有一人下女、給仕ス、此下女深信

此阿弥陀仏、主ニ給仕之隙者、備仏供致礼拝、昼夜六時念仏声不懈、彼家主者又物ヲ強ニ忌ヒテ祝事ヲ為棟、然間彼下女カ念仏申事、日比主イマイマシト思過処、歳暮、正月成近間、家主呼彼女云、汝穴賢正月ニハ、如日比念仏申事有ヘカラスト、強加制止之処、彼下女承スト申テ、如案正月一日朝、主之祝スル前ニテ、彼女如例南无阿弥陀仏ト申キ、主余腹立シテ、使ケル火箸ノ赤焼タルヲ以、頸骨ニ指当テ、ツキトヲシテ火印ヲ捺畢、下女悶絶シテ主之前ヲ立也、其後一兩日彼下女不差出、サテ件家主、正月三日参持仏堂、拜阿弥陀仏之処、彼金色像之御頸ニ火印黒シテ底マテ透徹レリ、家主成不思議之思、呼出彼下女、火印捺所ヲ見レハ、頸惣シテ無其疵、是時家主惟念スラク、サテハ本尊彼下女ニ代、此火印ヲ被捺給ニコソト、発露滂泣シテ令生改悔之心、即請仏前、彼本尊御頸ヲ奉補之処、膠脆シテ都テ不付、御頸疵如元也(後略)、

持仏堂に阿弥陀如来像をもつ「在家人」がおり、その家に一人の下女が仕えていた。下女は阿弥陀仏を信仰していたが、正月中に念仏を唱えたために主人から咎められ、首に火箸をあてられるという刑を受けた。正月中に死後の世界を願うことが不吉と見なされたのであろう。しかし、下女には火傷の跡もなく、阿弥陀如来像の首の部分に火箸の跡が残った。懺悔した

主人は像の首を修補しようとしたが、結局それは出来なかったという。「仏像が身代わりになって人間の危難を救う」という「身代わり仏」の話型である⁵。

前後の漢文体とは異なり、この部分は漢字仮名交じりとなっており、情報源が他段とは異なることが推測される。実は、この内容とほとんど変わらない説話が、無住道暁の『沙石集』(1283年成立)に存在する。巻二第三、阿弥陀利益事である⁶。

鎌倉ニ町ノ局トヤラン聞シ得人有ケリ。近ク仕フ女童、然ベキ宿善ヤ有ケン。念仏〔ヲ〕信ジテ、人目ニハ忍テ、竊ニ数反シケリ。此主ハ、キビシク、ハシタナキ物忌、祝事ケシカラヌ程也。正月一日荷用シケルニ、シツケタル事ニテ、心ナラズ、「南無阿弥陀仏」ト、申ケルヲ、此主ジ、ナノメナラズ忿リ腹立テ、「イマムシク人ノ死タル様ニ、今日シモ念仏申ス、返々不思議ナリ」トテ、臆而捕ヘテ、銭ヲ赤ク焼キテ、片類ニアテメケリ。念仏故ニハ、イカナル咎ニモアタレト思テ、ソレニ付テモ、猶仏ヲゾ念ジ奉ケル。オモハズニ痛ナカリケリ。サテ、主ジ、年始ノ勤ナドセントテ、持仏堂ニ詣テ、本尊ノ阿弥陀仏ノ、金色ノ立像ヲ拝シ奉レバ、御類ニ銭ノ形黒ミテ見ヘケリ。怪ミテ能々見ルニ、金焼シツル銭ノ形、此女童が顔ノ程ニ当リテ見ヘケリ。浅間ナドモイフバカリナクテ、女童ヲ呼テ見ルニ、聊モ疵ナシ。主ジ大キニ驚キテ、慙愧懺悔シテ、仏師ヲ呼テ、金薄ヲサスルニ、薄ハ幾ク重トモナク、カサナレドモ、疵ハ都カクレズ。当時モ彼仏オワシマス。金焼仏ト申アヒタル、委ク拝テ侍シ。当時彼疵三角ニ見ヘ侍ル。慙ノ事也、

鎌倉光触寺の「類焼阿弥陀縁起」⁷(1355年以前成立)に結実していく説話として著名だが⁸、①念仏をする下女、②念仏を忌避する主人、③主人による下女への火刑、④仏像の傷の修理が利かない、などの点で、『沙石集』と金山寺の縁起の方が、より近い系譜関係を有している⁹。『沙石集』は尾張の長母寺で執筆されたものだが、尾張と備前という遠く隔たった土地で、同一の内容の説話が語られているとすれば、情報源が同じであったと考える以外にはない。この説話は、何らかの形で世に流布していたのであろう。

そうした媒体としては、説草という形態が知られている。仏教法会の場合、特に經典を分かりやすく解説(経釈)する際に、語られる説話のテキストとされるものである。法会場で語られる言説の草稿としては、古態を示すものとして「東大寺諷誦文稿」¹⁰、また実際に語られた説話群としては『日本靈異記』¹¹が知られている。そうしたテキストは、中世には「折紙」「説経双紙」などと呼ばれ、法会にのぞむ僧侶の懷中に備えられていた¹²。

神奈川県立金沢文庫には、良好な説草の資料が残されている。例えば、1997年度のテーマ展において展示された「称寂意菩薩弟子免地獄事(寂意菩薩の弟子と称して地獄を免るる事)」はその一つである¹³。こうした説草は、いずれも小冊子もしくは柀型折帖の形態であり、僧侶が懷中にしのばせたものとしてふさわしい。

表紙には「私□文永元十廿八 元興寺用之」とあり、文永元年(1264)10月28日、大和元興寺における何らかの法会で用いられたことが明らかである。同じく表紙には「法花 可令譬喩品是仏子文也 可令宝塔品是真仏子ノ文也」とある。『妙法蓮華経』譬喩品(第3)の解説をする際、「是仏子」の文章が出てきた場合、あるいは同経見宝塔品(第11)で「是真仏子」が出てきた場合、この説話を使用するよう指定されているのである。

法会は諸地域であまねく実施されたであろうから、僧侶においてもこうした媒体の需要は高かった。それが筆写され、各地に伝播していった一つの帰結が、金山寺常行堂本尊の縁起なのである。つまり、説草の内容が説話に展開する他に、縁起に取り込まれる場合があった。この場合、常行堂本尊である阿弥陀如来像には特に見るべき縁起(奇瑞)がなく、その欠を補うために説草が利用されたのである。

同様な例を示すものとして、備前西大寺観音院(岡山市東区)に伝わる縁起類が挙げられる。なお、この寺院もまた報恩大師建立の伝承をもつが、それとは異なる建立の事情を語る縁起が存在する。この縁起類の形成については、すでに幾度か考察したことがあるが¹⁴、ここでもう一度、言及しておこう。

縁起類のうち最も古いのは、永享12年(1440)の勸進状である¹⁵。そのうち、冒頭の部分を引用しよう。

本寺千手薩埵者、防州久河庄司妻皆足

藤氏、夙志薰発、欲肖安千手大士像年久矣。
懇念所感、一日□□童来、号仏工而彫創焉。
臨去、藤氏問其居。工笑曰、長谷者我仮郷也
云々。寔当天平勝宝三年二月八日也（後略）、

周防国久河莊（玖珂莊）の莊司の妻藤原皆足が、かねてから観音像の造立を希求していたところ、仏師を名乗る童子が現れて観音像を彫刻した。立ち去る際に、童子は自分の居所が大和の長谷寺であると教示する。つまり、童子は長谷観音の化現であった。この出来事は、天平勝宝3年（751）2月8日のことであったという。

周防国玖珂の地名と観音との関係は、他の史料でも確認することができる。

すなわち『大日本国法華驗記』巻下・第115・周防国判官代某¹⁶、『今昔物語集』巻16・周防国判官代依観音助存命語第三¹⁷、金沢文庫本『観音利益集』第33・新寺観音事¹⁸においては、周防国の判官代（在庁官人）が観音霊場である二井寺（新寺）を信仰し、難を逃れたとされている。ここに見える二井寺については、『大日本国法華驗記』巻中・第75・釈斎遠法師にもその名が見え、現在の極楽寺（岩国市周東町）がその後身と目されている¹⁹。

興味深いのは、上に挙げた金沢文庫本『観音利益集』の存在である。体裁は粘葉装の冊子で、縦4寸6分（約15cm）、横3寸4分5厘（約11cm）であり、まさに先の説草に相当する²⁰。さらに、全45話のうち15話は『今昔物語集』と同内容の説話である。『観音利益集』と『今昔物語集』の成立の前後関係は不明だが、従来言われるように、説草の存在が説話集の成立に大きく関わっていることは確認できるであろう²¹。

この他、童子形の仏師については、長谷観音に関わる縁起にも類例が多い。「長谷寺靈驗記」下・第13・山蔭中納言得聖人告造物持寺事²²では、童子形の仏師が千日の籠りをして観音像を彫刻したとされ、鎌倉末期と推測される「讃岐国志度道場縁起文」御衣木之縁起²³にも童子形の仏師が登場する。後者は、冒頭近くの約百八十字が伝・菅原道真筆「長谷寺縁起文」の本文を採用しており²⁴、それをもたらした媒体の存在が想定される。

以上を総合すると、備前西大寺の縁起類のうち最も早い勸進状においても、説草という媒体がその背後に想定できるのであり、それは他の寺院においても同

様であったと推測される。特に、本尊を同じくする寺院間で似通った内容の縁起が見られる場合、その可能性はさらに高いものになるであろう²⁵。

では、説草はどのようにして、寺院にもたらされるのであろうか。当然ながら、僧侶の移動という前提が考えられる。すでに古代において、地域の仏教法会に招かれ、経釈の際に説話を披露する僧侶の姿が指摘されている²⁶。中世においても同様であったと思われるが、そうした僧侶と縁起の関係を示すものとして、次の史料を挙げておこう。播磨国三宮である酒見神社（加西市北条町。現在の住吉神社）の縁起の奥書である²⁷。なお、文中の訓点に従って、筆者の責任で訓読を施している（下線も筆者）。

抑当社略縁起ノ奥ニ私言ヲ書キ副フル事、出物ナリト云ヘドモ、今度享徳三年甲戌五月十六日ヨリ同廿二日マデ当社ニ於テ法花経要品、之ヲ讀ミ、其次ニ神宮寺ノ観音御戸ヲ開ク処ニ、御持物ノ蓮花之無シ、即チ造リ持タセ奉リ畢ンヌ、又先年國中乱妨ノ時、神殿ヲモ雑人共之ヲ穢ス、其ヲモ今度御戸ヲ開キ、水ヲ以テ灑ギ之ヲ浄メ奉リ畢ンヌ、真実ハ仏神心地、五濁モ雑人モ之ヲ穢スコト能ハザル、証拠ニハ後唄ノ文也、此旨ハ後日ノ為ニ之ヲ記ス、私之記ニハ態ト文章ノ返点無、最モ初心ノ人々マデモ之ヲ讀ミ心得テ神ヲ敬ヒ帰法意樂ナリ、後生一見ノ人、此旨心得被ル可キ也ト云々、享徳三年甲戌五月廿二日談義結願ノ日之ヲ記ス、前ノ元応国清寺ノ住持円戒沙門鎮増満八十歳、

享徳3年（1454）5月、酒見神社の縁起が元応国清寺（京都市左京区岡崎。廃寺）の住持鎮増によって記されている。鎮増が酒見神社を訪れたのは、法華経の主要な巻を「談義（解説）」するためであった。彼もまた説草を携帯していたはずであり、神社縁起の記述を任されたのであるから、その内容が縁起に影響することは十分考えられるであろう。

さらに、逆の展開も想定される。僧侶が地方の寺社を訪れ、その縁起を学び、知識を蓄積・集成していくという流れである。例えば、14世紀半ばに成立した『神道集』は、安居院（京都市上京区前之町。廃寺）系の僧侶が採集・編纂したものとされるが、中央では名

も知られぬような地方神社の縁起を多く述べており、それらの探訪の道が想定される²⁸。

翻って考えると、備前西大寺の勸進状に見える<周

防国玖珂一備前国西大寺一大和国長谷寺>という連関は、説草の融通という前提とともに、そうした探訪活動の一つの帰結と考えられるのかも知れない。

¹ 報恩大師伝承については、妹尾薇谷「報恩大師について(上・下)」(『吉備考古』15・16、1932・33年)、下出積與「報恩大師伝説考」(同編『日本史における民衆と宗教』山川出版社、1976年)、圭室文雄「備前国金山寺の上訴について」(同前)、難波俊成「報恩大師と備前四十八ヶ寺伝承」(『岡山民俗文化論集』岡山民俗学会、1981年)、遠日出典「報恩法師行状考」(同『奈良朝山岳寺院史の研究』名著生版、1992年、初出1981年)、岡山県立博物館『平成十四年度特別展 備前四十八ヶ寺』(2003年)、中田利枝子「報恩大師信仰と備前諸寺院の縁起の変容について」(中山一麿編『寺院文献資料学の新展開 第4巻 安住院資料の調査と研究』臨川書店、2022年)など参照。

² 芥米「備前金山観音寺縁起の形成」(『年報赤松氏研究』5、2012年)。

³ 岡山県立博物館に寄託所蔵。

⁴ 活字は、藤井駿・水野恭一郎編『岡山県古文書集』第二輯(思文閣出版、1981年)に「金山寺文書」として掲載されている。

⁵ 中前正志「神仏霊験譚の息吹き」(臨川書店、2011年)など参照。

⁶ 渡邊綱也校注『日本古典文学大系85 沙石集』(岩波書店、1966年)。

⁷ 『続々日本絵巻大成』伝記・縁起篇四(中央公論社、1995年)。

⁸ 熊谷宣夫「光触寺阿弥陀三尊像と類焼阿弥陀縁起」(『美術研究』13、1933年)、三山進「鎌倉の絵巻について 重要文化財 類焼阿弥陀縁起絵巻 二巻 光触寺蔵」(『鎌倉の絵巻 鎌倉国宝館図録(5)』鎌倉国宝館、1957年)、岩橋春樹「類焼阿弥陀縁起」(『新修日本絵巻物全集30』角川書店、1980年)、島谷弘幸「『類焼阿弥陀縁起』の制作と詞書」(前掲・注7『続々日本絵巻大成』伝記・縁起篇四)、真保亨「『類焼阿弥陀縁起』について」(同前)など参照。

⁹ 「類焼阿弥陀縁起」では、盗みの嫌疑をかけられた法師の顔に焼印が捺されている。

¹⁰ 中田祝夫解説『勉誠社文庫12 東大寺諷誦文稿』(勉誠社、1976年)。

¹¹ 出雲路修校注『新日本古典文学大系30 日本霊異記』(岩波書店、1996年)。

¹² 阿部泰郎「説草考」(『国文学 解釈と鑑賞』58(12)、1993年)。

¹³ 神奈川県立金沢文庫『テーマ展 中世の地獄』(1997年)。

¹⁴ 芥米「備前西大寺の古層」(『日本歴史』746、2010年)、同「明応五年備前国金岡西大寺化縁疏并序の成立」(『年報赤松氏研究』3、2010年)、同「解説 備前西大寺の中世古文書」(吉備地方文化研究所編『吉備地方中世古文書集成(1) 備前西大寺文書』2017年)、同「明応年間における備前西大寺の復興造営」(『古文書研究』84、2018年)、同「中世「地方寺院文書」の形成」(中山一麿他編『寺院文献資料学の新展開 第5巻 中四国諸寺院I』臨川書店、2020年)。

¹⁵ 勸進状の活字は、藤井駿・水野恭一郎編『岡山県古文書集』第一輯(思文閣出版、1981年)に「西大寺文書」として掲載されている。写真は、前掲注14『吉備地方中世古文書集成(1) 備前西大寺文書』の巻末に提示した。

¹⁶ 井上光貞他編『日本思想大系7 往生伝・法華験記』(岩波書店、1974年)。

¹⁷ 池上洵一校注『新日本古典文学大系35 今昔物語集(3)』(岩波書店、2017年)。

¹⁸ 近藤喜博校『古典文庫38 中世神仏説話』(古典文庫、1950年)。

¹⁹ 二井寺の縁起については、中前正志「周防国二井寺観音霊験譚のその後」(同『寺院内外伝承差の原理』法蔵館、2021年)参照。

²⁰ 前掲注18。鎌倉末期の金沢称名寺長老・明忍房剣阿の筆と見られる。関靖「金澤文庫本『観音利益集』」(『観音』10(3)、1939年)、清水宥聖「『観音利益集』小考」(『国文学踏査』13、1984年)、山根賢吉「観音利益集小考」(『語文』25、1965年)など参照。

²¹ 前掲注12の他、阿部泰郎「『撰集抄』と説草「僧質上人発心事」」(『説話文学研究』17、1982年)、永井義憲「語りものとしての説草」(『国文学 解釈と鑑賞』51(4)、1986年)、黒田彰「『桃華因縁』続貂」(『国文学』65、1989年)、同「三国伝記と恵心僧都物語」(『愛知県立大学説林』37、1989年)など参照。

²² 『続群書類従』第27輯・下。

²³ 和田茂樹他『中世文芸叢書9 瀬戸内寺社縁起集』(広島中世文芸研究会、1967年)。

²⁴ 前掲注23所収、友久武文「志度寺縁起解説」。

²⁵ こうした視角については、前掲注19中前著書を参照。

²⁶ 鈴木景二「都鄙間交通と在地秩序」(『日本史研究』379、1994年)、藤本誠『古代国家仏教と在地社会』(吉川弘文館、2016年)など参照。

²⁷ 「当国三宮酒見大明神御影向縁起」奥書(『神道大系 神社編35 丹波・丹後・但馬・播磨・因幡・伯耆国』神道大系編纂会、1991年)。

²⁸ こうした問題については、本田義憲他編『説話の講座3 説話の場：唱導・注釈』(勉誠社、1993年)、伊藤博之他編『仏教文学講座 第6巻 僧伝・寺社縁起・絵巻・絵伝』(勉誠社、1995年)など参照。

教会の経済を支えた信仰具：バッジからメダルへ

浅野 ひとみ (イエズス会班)

西洋中世教会の経済を大きく左右したのは、11世紀後半に最盛期を迎える大巡礼であった。しかしながら、エルサレムはたびたび異教徒に占拠され、巡礼に行くにはあまりにも危険な場所であったため、ローマとサンティアゴ・デ・コンポステーラが主たる巡礼目的地となる。ローマが聖年を創設してその特別な年に巡礼に赴き、聖顔布（マンディリオン）を拝むことにより、全贖宥（過去と現在と未来の罪を許す赦免）を得られると喧伝し、多くの巡礼者を集めるようになったのは1300年、ボニファティウスVIII世代からであった。ローマをライバル視していたサンティアゴは、聖ヤコブの殉教の日が日曜に当たる年を聖年とすると決め、同じように全贖宥を与えるようになった。識者によると、1125年が最初のサンティアゴの聖年というが根拠は薄弱である。聖年を贖宥のプレミアム特価セールとして位置づけたのは間違い無くローマが先であろう。

ところで、巡礼者が聖地に赴く最たる目的は、ある聖人の聖骸を拝し、奇跡に預かることであるが、病の治癒を含めた聖なる力が何に宿るかと考えれば、聖骸そのものが最も効力のあるものであることは間違い無い。巡礼者は聖骸に直接触れて加護を祈るのを常とした。しかしながら、時を経て、聖遺物は人々から次第に離れた所に置かれるようになる。略奪を怖れてのことであったろうが、聖遺物箱に収められた骨は、高い祭壇の上から地下祭室の鉄格子の向こうへと人々の手から離れて行った。しかし、これは現在でも変わらぬが、聖遺物と訪問者を区切るのはガラスではなく、格子のようなもので、聖人と同じ空気を吸うことが可能なように常に配慮されている。聖人は棺の中で生きており、その呼吸を共有する、あるいは体から発する香気に触れることが最も尊いことと考えられていたのである。

聖遺物との直接的な接触が西洋におけるモノからモノへの聖性の遷移には欠かせない。例えば、歴代の教皇の墓があるサン・ピエトロ大聖堂（ヴァチカン）地下にある先々代の聖ヨハネ・パウロII世（r.1978-2005）の墓では、すでに聖人になる前から、石棺のそばに立つ警備員が篤信者から手渡された何らかのモノ、手帳

だったり、メダルだったり石棺の上に数秒置いて依頼者に返していた。

筆者は、2000年に長崎に着任してから、日本各地で発掘されたり伝世品がみつかったりと報告が年一度ぐらいあるメダルやプラケット等の金属製信仰具を調査しているが、伝世品の多くは19世紀以降の再宣教期のものであったり、後世のレプリカや土産品であり、ヨーロッパ製と比定できるものは少ない。一方、発掘品は年代を特定しやすいが、長い間土中にあると劣化が激しく、凶像が判明できない例も少なくない。

西洋ではイタリアを中心に古銭学は非常に層が厚く、美術品市場でもメインの位置を占めているが、主に貨幣が中心であり、教皇の姿を刻したメダルは30万個以上の作例を有するヴァチカン図書館の古銭室を嚆矢とするが、タイポロジーに終始しており、金属に注目した研究はほとんど無い。一方、日本ではそもそも古銭学という学問分野が無いため、金属の歴史や技法を文科系の人間が手探りで行うという途方もない山に登ることになってしまい、行きつ戻りつしながら今日まで来た。書いたものを発表する学会も無いので、ここで書くこともまた泡沫のように消えゆくのであろうが、それにしても整理しないとどうにもこうにも前へ進めない状況なので一度考えをここにまとめておきたい。

まず、バッジとメダルは違うのだ、ということを述べておきたい。大きな辞典でも混同していることがあるが、二つの信仰具は大きく異なる。前者が片面にのみ聖像を刻む錫や鉛、ピューターなどの融点の低い素材で主に鋳造法で製作され、帽子やマントに縫い付けて用いるのに対して、後者は表裏に聖像を表し、首から提げられるように意図されたものであり、素材は金銀銅、真鍮製（銅と亜鉛の合金）のものが多い。技法は、初期の大きいものは鋳造で作っていたようだが、やがて打ち出し（鍛造）製法になり、その後、スクリー・プレスで作るようになったようだ。「ようだ」というのは、貨幣と異なりこうした信仰具はこれまであまり歴史の表舞台に登場したことが無く、資料が残っていないのである。

中世のバッジの制作地や販売に関しても資料は乏しいが、カンタベリーの聖トマスをワインで薄めたべ

ケット水を入れられるようにしたバッジが売られていたこと、カタルーニャのモンセラト修道院で修道士が独自に製作して巡礼者に鉛で作ったバッジを配布していたことが考古学・文献調査から判明している。さらに、サンティアゴ・デ・コンポステーラ（スペイン）では、聖堂北側の広場でホタテ貝（後に鉛製のホタテ貝をかたどったバッジ）を売る店およそ100軒がライセンスを取っていたとされ¹、やがてアサバーチェ（黒玉）を原材料としたホタテ貝型のバッジが登場するが、小さな物を家内作業で製作するのは女性の仕事であり、15世紀にはギルドの頭にはこの時代としては珍しく女性が選出されている。このように巡礼者を相手に各聖地独自のバッジが門前町の経済を潤していたことは間違いない。

一方、教皇所在地であったローマは、信徒が自分の教区で解決できない問題を持ち込む場であり、キリスト教界の中心として常に求心力を持ってダイナミックに経済をまわしていた。1200年にインノケンティウスIII世がサン・ピエトロ大聖堂に聖ペトロとパウロの姿を表した鉛製バッジの鑄造権を賦与したのを始めとし²、聖遺物に代わって聖人の霊性を宿して奇跡を起こすと信じられた信仰具が飛ぶように売れるようになるのは1300年のボニファティウスVIII世によるローマの聖年導入が大きい。贖宥は聖年の月初め2週間続けて聖堂を訪れることで得られたが、それを目的とした巡礼者が押し寄せたのは言うまでも無い。F.ラップによると、二人の修道士が聖ペトロの祭壇脇に陣取って一日中熊手で賽銭をかき集めていたという³。サン・ピエトロにならってサン・パウロ・フオリ・レ・ムーラ聖堂、1350年には、サン・ジャン・デ・ラテラン聖堂、1373年にはサンタ・マリア・マッジョーレも贖宥を発布するようになる。1504年にユリウスII世は聖画や蠟燭を巡礼者に売るように勧めるが、一方で1534年には、修道院長の許可を得ずに信仰具を売っていた商人が破門されている⁴。信仰具を作る特定の職人あるいは商家に専売権を賦与するということは何度も試みられたようだが、いずれも成功していない。信者の希求に応えるほど生産が追い付かないうちに、偽物がどんどん製作されて勝手に販売されてしまうからである。アグヌスデイ（蜜蝋製のプラケット）も同様に、本来は教皇が手ずから祝福を与えたものだけが真正のアグヌスデイであったはずなのに、無料で配っていたということもあり、たちまち偽物が作られるようになり、簡単にレプリカが作

れるということもあり、世界中の信仰具市場に出回るようになった⁵。

サンチェスは、教皇庁鑄造所で鋼鉄の刻印機 *torcul d'acer* で錫を原料に型から打ち出してメダルを製作していたと述べているが⁶、錫では両面に図像を表すのは困難なので、もし作っていたとしたらバッジであろう。また、1475年には早くも聖年に合わせた教皇メダルがローマで製作されていたというので、金属製小作品はプラケットと同様の手法によって鑄造で製作され始めたのであろう。教皇庁謹製メダルは片面に教皇の胸像、裏にサン・ピエトロを表す2本の鍵を表し、必ず正円であり、教皇の着座年から7年毎、聖年など記念すべき年に制作された。

一方、T.ライオーダンによると、教皇庁でメダルが作られるようになったのは16世紀初頭と考えている。1510年頃にはスクリュエ・プレスを導入し、一つ一つ鍛造するよりも20倍速く制作できるようになり、アウグスブルグでの改革を経て、メダルの成形を行う機械、金属板を打ち抜いてメダルを作る方法が編み出される。17世紀にはこのような機械を用いて1分で30個のメダルを製作できるようになり、18世紀には60個に増えたという。教会は個人での祈禱に難色を示したが、16世紀末のマリア信仰のたかまりと信仰の内面化の波に乗ってこれらのメダルは1570年代にヨーロッパ中に広まったという⁷。

民衆の間で広まった信心具はしばしばまじないの機能を有しており、新教側から糾弾されたため、第25回トレント公会議議決（1563）では「真正」な聖遺物や図像の教化的効用は認めるものの、「まじない」の機能は限定しようとした⁸。しかし、聖像の効果そのものを否定したわけではなく、その後、巡礼が下火になるとともに勝手に作られていた聖地のバッジも姿を消したが、民衆の信仰具に対する希求は衰えることはなかった。

1566年頃、フランドルでゴイセン（乞食党）の反乱が起きた時に彼らは「王に忠誠を誓う者は皆 EN TOUT FIDELES AU ROI/乞食党に（入れ）JUSQUE A PORTER LA BESACE」というモットーが両面に刻まれたメダルを身につけた。これに対抗して、ピウスV世は「キリストの頭部/ハル（HAL）の聖母」を両面に表したメダルを製作させて「メダルを帽子につけた人々に贖宥を賦与」したという⁹。F.ストゥヤールは帽子につけたということからバッジではなかったかと指摘しているが¹⁰、両面に異なる聖像が刻まれたとあることから

メダルとみなしてよいだろう。さらに、A.フエンマヨールは『ピウスV世伝』の中で、これについて「キリストとマリアの顔」を両面に刻したメダルであり、それを顔の前に掲げ、心から祈りを捧げる人に贖宥を授けると述べており¹¹、トレント公会議の議決をすり抜けるようにして贖宥がモノではなく、祈る行為に付された点で画期となった。首にペンダントを提げるのは女性の服飾習慣であり¹²、それが、メダルの登場と共に男性の装飾品としても用いられるようになったのである。

ここで、メダルの素材となった金属について一言言及しておかねばならないが、世界中の美術館では現在あるジレンマを抱えている。それは、ブロンズ（青銅：銅と錫の合金）製と従来考えられて来た作例が実は真鍮（銅と亜鉛の合金）である場合が多いと判明したからである。ブロンズは金銀銅に次ぐ芸術品のマテリアルとして君臨しており、これまでミュージアムの作例は見た目だけでブロンズと判定され、そのままカタログに記されている。しかしながら、大英博物館でベニン・ブロンズ彫刻がすべて真鍮であったという劇的な発見以来、ブロンズ製と言われているものの大半は科学的証左無くして真鍮製ではないと言い切れない状況である。美術品市場でのブロンズの価値は高いが、蛍光X線解析を経て真鍮であることが判明すると美術品としての価値が下がってしまう。従って、大英博物館側はどちらも銅との合金なので「copper alloy」という表現を用いることとし、お茶を濁しているように見える。また、そのようなわけで価値の下がることをおそれたミュージアムは蛍光エックス線調査を安易に許可しなくなったというわけである。日本でのみ、非破壊調査（海外では同じ調査でも最初に表面を洗浄処理する）という名目

で許可されているが、そのデータは国際的にはあまり役に立つものとはならないだろう。この真鍮の安定生産がヨーロッパで確立した時期とメダルの流通は機を一にしているが、東西で凌ぎを削っていたであろう真鍮合金の技術の発展史に関して筆者は現在調査中である。

ローマの聖年は当初100年に一度、後に50年毎、それから33年に一度、そして現在は25年毎となっている。1575年の聖年には『ドン・キホーテ』の著者であるミゲル・デ・セルバンテス（1547-1616）がローマを訪れている。彼は、売れっ子の作家としての側面が強調されるが、実はレパントの海戦に参加し、聖年をローマでことほぎ、晩年はマドリッドの半俗修道会で誓願を立てるなど、一貫して篤い宗教家であった。レパントの海戦勝利で湧き上がるような熱狂の渦に包まれたローマの聖年の様子は『ガラスの学士』に次のように記されている。

7つの教会を巡り、司祭に告解し、祭壇の足下に接吻し、アグヌスデイとパーテル・ノステルの珠を山のようにかかえてナポリへ出発した¹³。

ここでは、聖年に贖宥を求めてローマを訪れる善男善女が7教会を訪れ、告解をし、聖遺物のある祭壇に接吻し、教皇庁から配られる贖宥付きのアグヌスデイをありがたく入手し、教会近くで売っている数珠を買い込んでいることがわかる。中には4000年分の贖宥を集める人もいたということなので、それらは参詣した本人ばかりでなく、留守を守る家族にもモノを介して分与されるものだったのかもしれない。

- ¹ Kuer Köster, “Les coquilles et enseignes de pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle et des routes de Saint-Jacques en occident”, *Santiago de Compostela. 1000 ans de pèlerinage euroéen*, Gand, 1985, pp.85-95, here 85-86.
- ² Augustus Pontthast, (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum inde ab A. post Christum Natum MCXCVIII AD A. MCCCIV*, Vol. 1, Berlin, 1874, p.90, n. 939.
- ³ Francis Rapp, “Les Pèlerinages dans la vie religieuse de l'Occident médiéval aux XI^e et XV^e siècles”, Feddy Raphaël et al. (dir.), *Les Pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, 1973, pp. 117-160, here pp.132-133.
- ⁴ Anna M. Balaguer, “Medallística Montserratina, entre la devoció i la Commemoració”, *La medalla devocional. Art, Societat i mentalitat*, Barcelona, 2016, pp.53-79, here p. 63.
- ⁵ 浅野ひとみ「キリシタン信仰具：アグスステイ・ノミナ・苦行鞭」浅野ひとみ編『覚醒する禁教期キリシタン文化』長崎純心大学、2023年、13-42、特に19-25頁。
- ⁶ Gabriela Sánchez Reyes, “Las medallas religiosas: una forma de promoción de las devociones”, *Plata. Forjando México*, 2011, pp. 285-324, here p. 294.
- ⁷ Timothy B. Riordan, “To Excite the Devotion of the Catholics: The Use and Meaning of Catholic Religious Medals in the Colonial Period”, *Historical Archaeology*, 49-4, 2015, pp.71-86, here 74-75.
- ⁸ Marcel Moussette, “Les Médailles religieuses, une Forme de l'imaginerie baroque en Nouvelle-France”, *Les Cahiers des Dix*, 55, 2001, pp.295-329, p. 301.
- ⁹ Julien Simonis, *L'art du médailleux en Belgique : nouvelles contributions à l'étude de son histoire depuis l'avènement de Charles le Téméraire au duché de Bourgogne jusqu'au milieu du XVI^e siècle*, Vol. 2, Bruxelles, 1904, pp. 76-80.
- ¹⁰ Fanny Steyaert, *Les médailles religieuses du Cabinet des Médailles (Bruxelles). (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Wetteren, 2011, p. 53.
- ¹¹ Antonio Fuenmayor, *Vida y Hechos de Pio V. Pontifice Romano. Con algunos notables sucesos de la Christiandad del tiempo de su pontificado*, Madrid, 1595, Lib. III, fols.70r. et v.
- ¹² Sánchez Reyes, “Las medallas religiosas”, p. 294.
- ¹³ Miguel de Cervantes, *Novela del “Licenciado Vidriera”*, Hary Sieber (ed.), *Novelas ejemplares*, Vol. 2, Madrid, 2003, pp. 41-74, here LV, 49-50. 訳文は筆者による。

学術変革領域研究 (B) 2020 ～ 2022年度
「中近世における宗教運動とメディア・世界認識・社会統合」

ReMo研 ニュースレター 別冊

2024年3月 発行

発行人 大貫 俊夫
発行所 東京都立大学人文社会学部
〒192-0397 東京都八王子市南大沢1-1
TEL : 042-677-2109
E-mail : ohnuki@tmu.ac.jp

領域ホームページ

<https://religious-movements.com/>