

ヴィエンス公会議とアザーン禁止令

—— 規制言説の出現 ——

白川 太郎

はじめに

キリスト教世界にとっての宗教的他者の問題は、今日ますます関心を集めるようになっていく。中世史の分野においてはイスラーム教徒との関係史に対する注目が顕著である。特に近年はどちらかといえば、両勢力の融和・共生といった物語を紡ぐことが好まれているようである。その一方で、文明の衝突・両宗教の宿命的な闘争といった枠組みも——現実の政治状況を反映してか——根強い影響力を保ち続けている。

しかし、宗教的慣習に対するキリスト教徒の態度や行動といったテーマは、キリスト教徒、イスラーム教徒双方の日常的な交流や、他者表象の歴史に比較すると、十分に研究がなされているとはいえない。キリスト教徒によるムスリムのアザーンに対する規制という問題は、長い間その重要性が見過ごされてきたもののひとつである。

本稿では、1311-12年のヴィエンス公会議決議第25条に着目する。この条文はキリスト教世界において初めて、イスラーム教徒のアザーンと巡礼に対する規制を求めたものであるが、従来の研究ではその新しさが十分に認識されてこなかった。ここではアザーンが新たに規制対象として浮上してきたことを明確にした上で、それがイスラームに対する寛容・不寛容に還元することができないことを主張する。次いで公会議教令を形成したその他の背景として、法学の発展と音に対する感性の変化があったのではないかという点について考察する。

1 ヴィエンス公会議——ひとつの断絶

「キリスト教徒の王侯によって支配される世界のある領域において、時にはキリスト教徒たちと離れて、時にはお互いに交じり合って、サラセン人たちが住んでいる。彼らは自分たちの神殿、すなわち彼らのモスクに集まり、そこにおいて邪悪なマホメットを崇拝している。彼らの祭司たち、一般に *Zabazala* と呼ばれる者たちは、毎日決まった時刻になるとその神殿の高所からマホメットの名を呼ばわり、称える。それはキリスト教徒にもサラセン人にも聞こえ、そうして彼の栄光が公然と称えられることとなっている。これは聖なる御名に対して侮辱であり、キリスト教の誠実な信徒に対して恥辱である。

(中略)

こうしたことは、聖なる主を不快にするものであり、もはや許されるべきではない。そのため、聖なる公会議の承認のもと、予は今後キリスト教徒の土地でこれらの事柄が生じること

を固く禁止する。

(後略)¹」

ヴィエンヌ普遍公会議（1311-12）の決議第 25 条は、以上のように述べて、イスラーム教徒の宗教的慣習に対する規制の意志を表明している。この決議が適用される地域について明確にされることはないものの、この時点でイスラーム教徒の住民をまとまった形で支配下に持つのはイベリア半島の諸王国（カスティーリャ、アラゴン＝カタルーニャ、ナバーラ）のみである²。条文の後半ではアザーン禁止の徹底をあらゆる王侯たち（*universis et singulis principibus catholicis*）に求めているが、対象となっているのは事実上それらイベリアの王たちであると考えて良い。

決議において規制の第一の対象となっているのは、アザーン（*Adhan*, اذان）と呼ばれるイスラーム教の礼拝時刻告知である。一日に 5 回の礼拝時刻になると、モスクのミナレットにムアッジン（*muḥaddithin*, موزن）と呼ばれる呼びかけ役が登り、そこから周囲のイスラーム教徒たちに礼拝のためモスクへやってくるように呼びかける。この公会議決議においても、他の史料においても、キリスト教徒による言及では *Proclamatio* あるいは *Cala* と呼ばれる。

加えて規制の対象となっているのは、イスラーム教徒の巡礼である。これは六行の一つとして信者の義務になっているメッカ巡礼のことではなく、イベリア半島でしばしば見られたムスリムの修行者の墓に対する巡礼のことである。すなわち、キリスト教徒にとっての聖人崇敬に類似した信仰である³。

この決議は、2 つの点でそれまでの対イスラーム言説とは一線を画している。第一に、キリスト教会がイスラーム教徒固有の宗教的慣習に対して公式な規制を命じたのは、これが初めてのこ

¹ "Cedit quidem in offensam divini nominis et opprobrium fidei Christianae, quod in quibusdam mundi partibus principibus Christianis subiectis, in quibus interdum seorsum, interdum vero permixtim cum Christianis habitant Sarraceni, sacerdotes eorum, Zabazala vulgariter nuncupati, in templis seu mesquitis suis, ad quae iidem Sarraceni conveniunt, ut ibidem adorent perfidem Machometum, diebus singulis certis horis in loco aliquo eminenti eiusdem Machometi nomen, Christianis et Sarracenis audientibus, alta voce invocant et extollunt, ac ibidem verba quaedam in illius honorem publice profitentur... Quum autem haec in divinae maiestatis displicentia non sint ullatenus toleranda: sacro approbante concilio, ipsa in terris Christianorum districtius fieri deinceps inhibemus, universis et singulis principibus catholicis..." in *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 4 vols, Bologna, 1972 [以下 COD], Vol.2-2, pp.468-469.

² 教皇は直後の教書において、"in quibusdam mundi partibus principibus Christianis subiectis" とは "in Aragonia et diversis terris Hispaniae (アラゴンやその他のヒスパニア諸地域)" のことであると補足している (Olivia Remie Constable, "Regulating Religious Noise: The Council of Vienne, the Mosque Call and Muslim Pilgrimage in the Late Medieval Mediterranean World" *Medieval Encounters* 16 :1(2010), p.75)。

³ この慣習については Josef Meri, "The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints" in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown* (Eds. James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward), Oxford, 2002, pp.261-286 など。

とである。第二に、それ以前に存在していたイスラーム教徒に対する規制が視覚的・触覚的なものであったのに対し、この決議は初めて聴覚的なものに対して規制を加えている。現代社会においてもアザーンに対する規制は珍しいものではない⁴が、その最初の事例はこの決議の中に見出される。その意味で、ヴィエンヌ公会議は西欧の言説空間にひとつの規制対象を創造し、ひとつの断絶を形成したということができよう。

こうした重要性にも関わらず、従来の研究は同決議に対して十分な注意を払ってこなかった。ヴィエンヌ公会議を対象とする研究の大半は、テンプル騎士団やベギンなどその他のテーマに関心を向けている。対イスラームという観点から公会議に言及する研究は、その多くがイベリア半島を扱うものだが、大きく二つの枠組みに大別することができる。

第一の枠組みは、ヴィエンヌ公会議前後に西欧の対イスラーム観が転換した、と主張するものである。リチャード・サザーンは、その古典的著作において、13世紀を「理想と希望の世紀」、14世紀を「ヨーロッパ史の中の不吉な時代」として対比する⁵。同じくロバート・バーンズも、13世紀にはキリスト教・イスラーム教間の対話が進展し、キリスト教徒たちは平和的にイスラーム教徒を改宗させることを試みたが、14世紀には再び武力による対決へと回帰していったと述べている⁶。

こうした転換の枠組みに依拠している多くの研究の中で注目に値するのは、オリヴィア・レミー・コンスタブルによるものであろう⁷。2010年に発表した論文において、彼女は13世紀末の地中海世界全体に「宗教的な音に対する態度の転換」があったと主張している。特にキリスト教徒側ではアッコン陥落とイル・ハーン国改宗の衝撃によって他者に対する不寛容が高まり、ユダヤ人やイスラーム教徒に対する圧迫が強まった。ヴィエンヌ公会議の決議は、そうした宗教的緊張の中で形成されたものだという。それ以前の研究が決議を象徴的に扱うのにとどまっていたのに対し、コンスタブルの研究の意義は、アザーンに対する態度を研究の対象として採り上げ、その結果、ヴィエンヌ公会議周辺にひとつの転換点を見出したことにあるといえよう。

しかし、アザーンに対する規制を宗教的な寛容・不寛容という視点から説明することははたして適切だろうか。この視点を採用する時、公会議以前におけるアザーンの許可は、「宗教的寛容」

⁴ 直近の例としてはイスラエルにおける2016年冬の規制の試みがある。ヨーロッパにおいて規制を行っているのはオランダ、スイスなど。建国当初からイスラーム教徒との間に軋轢を抱えるインドでも、幾度か規制の試みがなされている。

⁵ リチャード・サザーン（鈴木利章訳）『ヨーロッパとイスラーム世界』岩波書店、1980年。

⁶ Robert I. Burns, "Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion", *American Historical Review* 76:5(1971), pp.1386-1434.

⁷ Constable, "Regulating Religious Noise". 他にこうした研究としては Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, London and New York, 1979; John Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Renne, 2002; Brian A. Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom, c.1050-1614*, Cambridge, 2014.

の結果とみなされる。しかしアザーンが規制すべき対象として考えられる以前に、それに対して積極的に「寛容」な態度を取ることはできない。それゆえ、公会議決議を不寛容への転換の単なる結果として見ることも、やはり不可能なのである。ヴィエンヌ公会議におけるアザーンの禁令が西欧の言説空間にもたらした意義は、宗教的な寛容・不寛容とは異なるレベルで論じられなくてはならない。

第二の枠組みは、逆にヴィエンヌ公会議前後の連続性を取り上げるものである。ここでもバーンズがバレンシア地方について基本的研究を著している⁸。彼やジョン・ボスウェルの大著によれば、公会議以後にもイベリア半島各地でアザーンが行われ続けた⁹。王権はイスラーム教徒に対して禁令を強制することがなく、実践レベルでの断絶は存在しないという。フェッレール・イ・マリョールは、ヴィエンヌ公会議の結果としてアザーンの実践が新たに王権・ムデハル共同体間の交渉の対象になったことを指摘し、そこに一定の新しさを認めている¹⁰。しかし彼女の最終的な視点は、この両者の交渉システムが13-14世紀を通じて連続していた、という点に向けられている。ジョン・トーランの研究においても公会議教令は実効性を持たなかったと結論付けられている¹¹。

イベリア半島の現地社会を重視するこれらの研究が、外部から来た禁令である公会議決議に対して比較的距離を置くのは、たしかに自然なことである。しかしアザーンに対する禁止令が王権とムデハルの交渉と妥協という連続性の中に取り込まれる時、その固有の歴史的意義は埋没せざるを得ない。現地におけるプラグマティズムが公会議以前に遡って適用されることで、規制対象としてのアザーンの存在もまた遡行的に投影されるという危険性は存在する。公会議決議がどこから、どのように現れたのかと問うことは、こうした具体的研究にも益するところがあるのではないだろうか¹²。

⁸ Robert I. Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia: Reconstruction on a Thirteenth century Frontier*, Princeton, 1967; Id., *Islam under the Crusaders : Colonial Survival in the Thirteenth-century Kingdom of Valencia*, Princeton, 1973; Id., *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in Symbiosis*, Cambridge, 1984; Id., "Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon: Interaction and Reaction" in *Muslims under Latin Rule 1100-1300*(ed. James M. Powell) , Princeton, 1990, pp.57-102.

⁹ John Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities Under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*, New Haven, 1977

¹⁰ Maria Teresa Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona catalanoaragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació*, Barcelona, 1987; Id., "Évolution du statut de la minorité islamique dans les pays de la couronne catalano-aragonaise au XIV siècle" in *Le partage du monde, échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale* (Eds. Michel Balard and Alain Ducellier), Paris, 1998, pp.439-452.

¹¹ John Tolan, "Affreux Vacarme: Sons de Cloches et Voix de Muezzins dans la Polémique Interconfessionnelle en Péninsule Ibérique" in Id., *L'Europe latine et le Monde Arabe au Moyen Âge: Cultures en Conflit et en Convergence*, Renne, 2009, pp.141-154.

¹² 例えばブライアン・カトロスによってプラグマティズムが強調される時、規制対象が存在しなかった時

本稿はこれらの先行研究を踏まえ、ヴィエンヌ公会議決議に対して新たなアプローチを試みる。問われるべきは規制対象の浮上であり、規制を求める言説の形成である。それ以前にこの言説が不在であったことを意識することをやめ、宗教的慣習の規制に対する現在の感覚をそのまま潜在的な言表として探し求めることになれば、公会議決議の歴史性はたちまちのうちに覆い隠されてしまう。

したがってヴィエンヌ公会議教令という言表は、その特異性において捉えられなくてはならない。もちろん、キリスト教徒とイスラーム教徒の関係という歴史が、公会議教令の言表と無関係であったはずはない。しかしその意義は、キリスト教徒のイスラーム教全体に対する態度のみからは説明できない。それまでは意識されなかった対象が、なぜ14世紀初頭の西欧の言説空間に浮上したのか。「他のいかなる言表でもなくこれこれの言表がそれ自身の場所に現れたということ」¹³、そしていかなる分散のシステムによってそれが可能になったのかということを問いかける必要があるのである。

2 言説の形成と展開

まずヴィエンヌ公会議以前の西欧においてアザーンがどのように言及されていたのかを概観し、1311-12年における規制が明確に新しいものであったことを確認しよう。

アザーンの起源は定かではないが、かなり早い段階からイスラーム教の慣習となっていたと考えられている。伝承によれば、ヒジュラの直後にムハンマドの弟子によって行われたのが最初のアザーンだとされている。それを裏付ける史料はないが、少なくとも正統カリフ時代から声による礼拝時刻の告知が行われていたことは間違いない。7世紀後半から8世紀前半にモスクにミナレットが付属するようになると、アザーンはその頂から行われるようになった¹⁴。

したがってローマ・カトリック世界がイスラーム世界に接触した時、既にアザーンは定着した慣習になっていたはずである。8世紀から9世紀にかけてイスラーム教徒が支配した地域（イベリア半島、南仏、シチリアなど）では、当然一日に5回アザーンが行われていただろう。しかし、それに言及する史料はほとんどない。

唯一の例外は、9世紀半ばのコルドバ殉教に関連する史料である¹⁵。事件に立ち会ったトレド司

期にまで、規制への意志が遡らされてはいないだろうか。Cf. Catolos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.49-89.

¹³ ミシェル・フーコー（慎改康之訳）『知の考古学』河出書房新社、2012年、56頁。

¹⁴ 大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』45-44頁、958頁。

¹⁵ ケネス・バクスター・ウルフ（林邦夫訳）『コルドバの殉教者たち——イスラム・スペインのキリスト教徒』刀水書房、1998年；サザーン『ヨーロッパとイスラム世界』27-38頁；Tolan, *Saracens*, pp.85-97; *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)* (Eds. David Thomas and Barbara Roggema), Leiden, 2009, pp.679-683 参照。

教エウロギウスとその友人パウルス・アルヴァルスによる殉教者たちの記録には、それぞれアザーンに触れた箇所がある。その論調はどちらも極めてネガティブなものである。しかしアルヴァルスの記述がやや一般的なのに対し¹⁶、エウロギウスのものは注目に値する。そこにはローマ・カトリック世界で初めて、アザーンに対する明確な嫌悪が表明されている。

「不信心者たちの叫びに対して、わたしの祖父エウロギウスが耳を覆って胸の前で十字架を切り続けたことを覚えている。そうしたとき、詩編を苦痛とともに歌うのが常であった。『神よ、誰があなたに比べられましょうか？ 沈黙しないでください。静まっていないでください。御覧ください、敵が騒ぎ立っています。あなたを憎む者は頭を上げています』。わたしたちも公然たる欺きの声を聴いたあと、すぐに祈らなくてはならない。『常に、そして永遠にわれらを救いたまえ、主よ、呪うべき声から』。そしてまた『すべて刻んだ像を拝む者ははずかしめをうける。もろもろの神は主のみ前にひれ伏す』¹⁷

しかしこの史料それ自体は注目すべきものだが、アザーンに対する規制言説の形成という文脈において、過度な重要性を与えることはできない。ここに書かれたエウロギウスの祖父の逸話が事実だったとしても、それを当時のキリスト教世界全体、イベリア半島全体にすら一般化することはできない。エウロギウスの言表は孤立したものである。このテキストはアルヴァルス以外の誰にも読まれず、数世紀にわたって埋もれていた。その手稿が発掘されたのは16世紀のことである。ジョン・H・アーノルドとキャロライン・グッドソンはその研究においてここに示された感性をキリスト教徒とイスラーム教徒の宗教的な音の領野におけるアイデンティティ確認の最初のものとしているが、その解釈には疑問が残る¹⁸。

11世紀になるとキリスト教世界がイスラーム教徒たちに対して反転攻勢に転じ、征服活動を活発化させる。その後300年の間大西洋からレヴァントに至るあらゆる前線でキリスト教世界の領域は拡大した。結果として多くのイスラーム教徒が、キリスト教徒の支配者のもとで暮らすことになった。このような新たな領土において、ムスリムはそれぞれ異なる程度とはいえ、その慣

¹⁶ *Patrologia Latina* (Ed. Jacques Paul Migne), 221 vols, Paris, -1857[以下PL]:121, 513-556.

¹⁷ "Quem impietatis ruditum dum divae memoriae avus meus Eulogius aure captaret, ferunt continuo vexillo crucis frontem praemuniens, cum gemitu hunc Psalmum solitum fuisse cantare: Deus, quis similis tibi? Ne taceas neque sileas, Deus, quoniam ecce inimici tui, Domine, sonuerunt; et qui te oderunt, levaverunt caput. Nos autem mox ut fallentis vocem praeconis audimus, confestim oramus: Salva nos, Domine, ab auditu malo, et nunc et in aeternum. Et iterum: Confundantur omnes qui adorant sculptilia, et qui gloriantur in simulacris suis" in PL:115, 861-862.

¹⁸ John H. Arnold and Caroline Goodson, "Resounding Community: The History and Meaning of Medieval Church Bells" *Viator* 43:1 (2012), pp.99-130.

習行動を抑制され、従属的な立場に置かれた。

この時期になっても、アザーンに対する言及を見つけることは容易ではない。特に「再征服」されたシチリア島やイベリア半島では多くの規制がイスラーム教徒に対して課されていくが、その中にアザーンを対象としたものを発見することはできない¹⁹。むしろイスラーム教徒がアザーンを継続したということを示す史料のほうが豊富に残されている。それら一連の史料の中で最も有名なものはイブン・ジュバイルの『旅行記』の一節であろう。

「われわれはこのモスクでまことに楽しく快適な一夜を過ごした。そこでわれわれは長い間耳にしなかったアザーンを聞くことが出来たし、モスクの住人たちもわれわれを丁重にもてなしてくれた。

(中略)

この町のイスラーム教徒たちはまだ信仰を守っており、ほとんどのモスクも維持され、アザーンの声が聞こえると礼拝を行っている²⁰」

この時彼はアザーンが許可されていることに驚いているが、これはイベリア半島において日常的にアザーンが禁止されていたことを示すものではない。後述するが、彼の属するイスラーム世界においては他者の宗教の典礼に伴う音は禁止されるのが当然であり、法によって明確に定められていた。彼がアザーンを耳にして意外に感じているのは、そのようなムスリムの常識との食い違いから来るものと思われる。

イベリア半島においてはレコンキスタ運動によって多くのイスラーム都市がキリスト教徒の手に落ちたが、これらの都市は降伏する際にイスラーム教徒の権利を守ることを条件とするのが普通だった。そうした権利の中には共同体の維持・法の維持・所有権の保証・教会税の免除といったものがあるが、アザーンを始めとする宗教的慣習の維持はとりわけ重要なものだった。1244年にアラゴン王ジャウマ1世がシャティバ市を再征服した時の降伏文書でも、真っ先にアザーンの保証が言及されている²¹。

ジャウマ1世はバレンシア王国とバレアレス諸島を征服したことで知られるが、その新領土におけるアザーンの規制には注意を払わなかった²²。彼がカスティーリャを助けてムルシア市の反

¹⁹ イベリア半島における鐘の音とアザーンの音に対する言及については、上述のTolan, "Affreux Vacarme" が優れた概説である。

²⁰ イブン・ジュバイル（藤本勝次・池本修監訳）『イブン・ジュバイルの旅行記』講談社学術文庫、2009年、461-465頁。

²¹ Paul E. Chevedden, "The 1244 Treaty: Arabic Text and Analysis" in *Negotiating cultures: Bilingual surrender treaties in Muslim-Crusader Spain under James the Conqueror* (Eds. Robert I. Burns and Paul E. Chevedden), Leiden, 1999, pp.158-193.

²² ジャウメ1世（尾崎明夫、ビセント・バイダル訳）『征服王ジャウメ一世勲功録—レコンキスタ軍記を読む』

乱を鎮圧した際も、彼個人としてアザーンによって早朝起こされることを嫌がっているものの、彼らの礼拝をけつて全面的に禁止しようとはしていない²³。

そしてこれらの都市明け渡し時の契約を除くと、レコンキスタ初期のイベリア半島においてアザーンに言及する史料は、やはり存在しない。年代記や叙述史料は、この点に関して完全な沈黙を保っている。

レヴァントにおける十字軍国家やヴェネツィア・ジェノヴァの植民地における状況は残念ながら明らかではないが、明確な規制の方針がとられなかったことは推測できる。ただし、上記イブン・ジュバイルの旅行記にも見られるように、そこではモスクそのものを破壊するか教会に転用してしまうのが常であった²⁴。そのため、少なくとも十字軍が支配下に置いた都市においてはアザーンが事実上不可能であったといえるかもしれない。しかし、少なくともアザーンを規制しようとする意志や、アザーンに対する非難の言葉を書き残している史料は残存していない。

キリスト教徒の支配下でイスラーム教徒が暮らしていた地域として、ほとんど言及されることがないが、ハンガリーがある。ここでは他の地域よりも早くにイスラーム教徒に対する「圧迫」が始まった（13世紀初頭）とされるが、やはりアザーンのような特定の慣習に対する規制は発せられなかった。ここではむしろイスラーム教徒の経済力が問題となったようである²⁵。

変化の兆しが見えるのは、13世紀に入ってからのことである。ジョン・トーランによれば、12世紀以前のイベリア半島の年代記にはアザーンに関する言及がほとんど見られない²⁶。しかし13世紀に入ると、アザーンをイスラーム教支配の象徴として描写する言説が目立つようになる。世紀前半に書かれたルカス・デ・トゥイの『世界年代記 (Chronicon mundi)』の記述がその一例である。

「このように生き残ったゴート人たちはピレネー・アストゥリアス・ガリシアの険しい山々の中に逃げ込み、閉じこもった。より鋭く優れた剣と盾を手にしたサラセン人たちは、キリストの御名が称えられていた教会の中で、マホメットの邪悪な名前を公然と声によってとなえていた²⁷」

京都大学学術出版会、2010年、405-406頁。

²³ コンスタブルは彼がアザーンに対する嫌悪感を抱いていた、と考える。しかし彼女が根拠とした回想録の一節は、町の中心部にあるモスクを接収しようという政治的意図に基づくと考えべきだろう。Constable, "Regulating Religious Noise", pp.67.

²⁴ イブン・ジュバイル『旅行記』421頁。

²⁵ Katarina Stulrajetrova, "Convivenza and Conversion: Islam in Medieval Hungary (1000-1400 CE)" *Journal of Islamic Studies* 24:2 (2013), pp.175-198.

²⁶ John Tolan, "Affreux Vacarme", pp.141-154.

²⁷ "Tamen residui Goti in arduis montium Pireneorum, Asturiarum et Gallecie se recludentes, qualitercumque euaserunt, Sarracenis queque plana et meliora gladio uindice obtinentibus, et in ecclesiis,

おなじく 13 世紀中盤になると、初めて公会議にアザーンが登場する。1245 年に教皇インノケンティウス 4 世によって招集された第 1 リヨン公会議のことである。それまで教皇がアザーンに触れたことはないから、この言及は画期的なものだった。しかしそれはアザーンの非難やアザーンに対する規制を命じたものではない。皇帝フリードリヒ 2 世の廃位令第 8 条の文中にアザーンは現れる。

「加えて、彼はサラセン人たちとおぞましい友情を結んだ。幾度も彼は使節と贈り物を彼らに送り、彼らからも返礼を、忠誠と喜びのことばとともに受け取っている。彼は彼らの儀式を祝福している。護衛として、彼は日常的に公然と彼らを身の回りにおいている。王家の末裔である妻たちには、サラセン人たちの習慣に従って、宦官を護衛として付けている。しかも恐ろしいことに、彼自身の命令で彼らを去勢させた、ということである。さらに忌まわしいことだが、かつて彼が海外の領土にいた時、条約を結んだ後に、というよりもむしろスルタンとの間で真の共謀をなしとげたときに、彼は主の神殿で日夜マホメットの名が公然と唱えられることを許したということである²⁸」

言及されているのは、フリードリヒが十字軍を率いてイェルサレムに入城した際の出来事で、真偽不明の逸話によると彼はムアッジンがアザーンを行うことに拒否を示さなかった（ただし、それが教会で行われたか否かは不明）。また廃位令では触れられていないが、当時シチリア王国のムスリムは半島部のルチェーラに強制的に集められており、そこに形成されたムスリム居住地においては、アザーンが日常的に行われていた。教皇はこの事実を持って彼をムスリムの友、教会の敵、異端者として非難する一つの根拠としたのであった。ここでは確かに、アザーンに対する嫌悪の念を読み取ることができそうである。

しかし、ここにアザーンの音を問題化する感性を見出すことは難しい。ここに存在するのはアザーンがイェルサレムの神殿で行われたことへの嫌悪ではあっても、アザーンに対する規制に向

quibus laudabatur nomen Christi, Machometi nomen prophanum uoce publica proclamantes" in *Corpus Christianorum continuatio mediaevalis*, Turnhout, 1966-, Vol.74(Ed. By Emma Falque Rey) , p.222.

²⁸ "Preterea coniunctus amicitia detestabili Sarracenis, nuntios et munera pluries destinavit eisdem et ab eis vicissim cum honorificentia et ilaritate recepit ipsorumque ritus amplectitur, illos in cotidianis eius obsequiis notabiliter secum tenens, eorundem etiam more uxoribus quas habuit de stirpe regia descendentibus eunuchos, precipue quos, ut dicitur serio, castrari fecerat, non erubuit deputare custodes. Et quod execrabilius est, olim existens in partibus transmarinis facta compositione quadam, immo collusione verius cum saldano, Machometi nomen in Templo Domini diebus et noctibus publice proclamari permisit" in *Monumenta Germaniae Historica, Leges, Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* Vol.2, 1896, pp.511-512.

かおうとする意志ではないように思われる。その非難の焦点は、アザーンの実行よりもイスラーム教徒との友好的な関係や日常的な接触にある。確かにエルサレムの神殿でアザーンを許したということが非難として機能する、という背景は重要である。しかし、それはダニエル書および福音書の預言になぞらえたレトリックの一つとみなしたほうがよいものではないだろうか²⁹。

実際に同時代においても、それがアザーンの規制を示唆しているという認識は存在していない。この廃位令はさまざまな形で引用されたが、それがアザーンに対する規制の要求を生むことはなかった。傍証となるが、フリードリヒ 2 世没後の対マンフレディ十字軍における教皇側の言説を確認してみると、そこにはアザーンへの言及がまったくないことがわかる。各地で行われた説教や教皇庁の書簡の多くで、マンフレディとイスラーム教徒の繋がりがキリスト教世界を脅かす、という主張がなされている。しかし彼がルチエラのイスラーム教徒にアザーンを許していることは、第 1 回リヨン公会議という前例があるにもかかわらず、いっさい批判の対象となっていない³⁰。

マンフレディの失墜後も、教皇庁はルチエラにおいてアザーンの禁止を求めている。シャルル・ダンジューがルチエラのイスラーム教徒をどう処遇すべきか尋ねてきたとき、彼らは枢機卿間で対応を協議しているが、アザーンの規制は考慮すらしていないようである³¹。ルチエラの叛乱を鎮圧した後も、彼らに宗教的な慣習を禁じることは容易であったにも関わらず、駐屯部隊のための費用を負担させるのみにとどめている。

このように見れば、第 1 回リヨン公会議における皇帝廃位令の条文も、アザーンの実践そのものを攻撃しているとは考えられない。それは正統信仰に背くことに対する非難の一環として、レトリック的に用いられた文言である。教皇庁と関係の深いカスティージャおよびアラゴンの王に対して同種の非難が向けられたことはなく、シチリアの晩鐘戦争で教皇庁とフランスがアラゴンに十字軍を向けた際にも、彼らにイスラームの友としての攻撃が行われたことはなかった。

次いでアザーンに否定的なかたちで言及しているのは、教皇クレメンス 4 世が 1266 年にアラゴン王ジャウマ 1 世に対して出した書簡である。当時ジャウマはパレアレス諸島を再征服したばかりであるが、教皇にとって彼の統治政策はあまりにもイスラーム教徒に寛大なものであった。クレメンスはその象徴としてジャウマがアザーンの実践を許していることを挙げ、キリスト教徒の守護者として振る舞うよう求めている。

「(前略)

²⁹ ダニエル書 (8:13・9:27・11:31・12:11) を受けて、マタイ福音書 (24:15) とマルコ福音書 (14:13) は「憎むべき荒らすものが聖なところ(マタイ)／立つてはならないところ(ルカ)に立つ」とき終末が訪れる、とする。エルサレムの神殿におけるアザーンがこの比喻に当てはまるのは明らかである。

³⁰ *Les Registres D'Urban IV* (Ed. Jean Guibaud), Paris, 1901, vol.2, pp.414-415.

³¹ *Les registres de Clément IV (1265-1268): Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican* (Ed. Edouard Jordan), Paris, 1893, p.41.

しかしもしも、恐らく期待されるものがそなたを彼らの保持へと誘い、正確に言えば、そなたを許しがたい利益が誘惑し、サラセン人たちがキリスト教徒の中にあつて毎日定められた時間に公然とマホメットの名を叫び、褒め称えることを支持するほどにそなたの偉大な判断力と、創造主から授けられた常に正しい均衡によって従うべき理性に影響を与えるならば、疑いなくそなたの臣下たちの中に、そなたの権力に従わない不実な者が入り込むことに耐えなくてはならないだろう。

(後略)³²」

しかしこの書簡においてアザーンは規制対象として描かれているというより、ムスリムの自由を象徴するために持ち出されてきたように思われる。ジャウマは同書簡中のほかの要請はすべて受け入れて立法しているが、その中にアザーンの禁止はない。アラゴンの聖職者たちや都市当局・俗人諸侯も、教皇書簡を盾にアザーンを禁止するよう動くことはなかった。クレメンス自身も禁令にこだわることなしに、アラゴンとの協調姿勢を継続していった。同時代人たちは、この時点ではやはりアザーンを禁止対象としてみなしていたとは考えにくい。

こうしたキリスト教徒の態度は、イスラーム教徒のそれに比べるとはっきりとする。キリスト教徒とは対象に、ムスリムは異なる宗教が典礼的に用いる音に対して極めて敏感であった。その運用がきわめて柔軟だったとはいえ、彼らはその法の中にキリスト教徒の *Naqus*³³ についての規定を持っている。それによるならば、キリスト教徒は鐘やセマントロン³⁴ の音を公然と発することは許されない。また、イスラーム教徒はしばしばキリスト教徒の鐘について書き残すし、鐘を略奪することもある³⁵。

このように見ていくと、ヴィエンヌ公会議の決議が極めて特異なものであること、それまで存

³² "...Quod si te forsan ad huiusmodi retentionem ipsorum aliqua ex ipsis proveniens inducit, immo, ut verius dicamus, seducit utilitas, tanto prae pondered in tuae magnanimitatis iudicio, et recto libramine rationis acerba tui creatoris, quam assidue patiur, Sarracenis eisdem inter christicolae diebus singulis, clamore publico certis horis nomen extollentibus Mahometi, quanto proculdubio ferres, et revera ferre deberes illatas inter tuos fubditos celsitudini tuae iniurias, quam inter eos, qui tuae non essent ditioni subiecti..." in *Indices rerum ab Aragoniae Regibus gestarum ab initiis regni ad annum MCDX, Caesaraugustae, ex Officina Dominici a Portonarijs de Vrsinis, Venezia* (Ed. Jerónimo Zurita), 1578, pp.240-243.

³³ キリスト教徒が礼拝のために用いる音と楽器全般を指したとされる。規定が作られた地域ではセマントロン（注34 参照）やラッパの音を指示していたと思われるが、イベリア半島やチュニジアでは鐘と解釈された。

³⁴ 初期教会時代において、キリスト教徒たちは金属製の板を教会の壁に吊るし、それを打ち鳴らすことで礼拝時刻を告知した。これがセマントロンと呼ばれるもので、西方で鐘が発達したのちも東方教会で用いられた。現在でも正教会の一部では使用されている。

³⁵ Arthur Stanley Tritton, *The Caliphs and the Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Pact of Umar*, Oxford, 1930.

在していなかった性質のものであることが確認できる。それまでのキリスト教世界において、アザーンを規制しようという発想は存在しなかった。アザーンに対する言及は、いずれもそれをイスラーム教の象徴として扱っており、規制対象としては扱っていない。

では、なぜヴィエンヌ公会議はこのような斬新な決議を行うことになったのだろうか。公会議決議の性質を把握するために、公会議そのものについて簡単に述べておこう。

ヴィエンヌ公会議は14世紀唯一の普遍公会議であり、1311-12年にローヌ渓谷の小都市ヴィエンヌで開催された。出席した高位聖職者は約200人で、第4ラテラノや第2リヨンに比べて遥かに少ない。招集においてはテンプル騎士団問題を解決したフランス王フィリップ4世の意向が強く働いているが、教会の改革や秩序の問題にも積極的にも取り組んでおり、その点からは一連の改革公会議の最後のものに位置づけられる³⁶。

具体的にどのようなプロセスで決議25条が採択されたかは、未だに分かっていない。それはヴィエンヌ公会議関連の史料状況が、他に比して良くないためである。しかしアラゴンやカステーリャの王権がこの決議を要求したとはということは考えにくい。おそらく何らかの方法で現地の情報を把握した教皇庁（クレメンス4世の時既にアザーンの使用は認識している）か、出席していたイベリア半島の司教が主導し、承認されたものと考えるのが適当だろう。

いずれにせよヴィエンヌ公会議において、キリスト教会の言説には新たな規制対象が付け加わった。その理由を検討する前に、その言説の展開を確認していこう。

この言説をめぐる史料が他のどこよりも見られるのは、アラゴン王国である。アラゴン王はジャウマ1世の征服以来バレンシア王を兼ねていたが、ここにはキリスト教徒の数倍のイスラーム教徒が暮らしていた。クレメンス5世が教令の対象としてアラゴンを明示していることもあり、ここでは同王国を対象にその後の展開を追ってみよう。

アラゴン王ジャウマ2世は、公会議が命じた規制を受け入れることに積極的ではなかったとされる。しかし、彼は1295年のアナーニ条約において教皇の権威を受け入れる旨制約しており、その代償としてフランスからの十字軍の中止とコルシカ島・サルデーニャ島の実質上の領有を獲得していた。そのため、サラゴサ司教³⁷らの強い要請に従って、王国全土にアザーンを禁止する命令を出さざるを得なかった。この時、違反に対する処罰は司教の求める通り死刑となった。1318年のアザーン禁止令がほとんど実効力を伴わなかったのはほとんど確実である。11年後の1329年、タラゴナで開かれた宗教会議はヴィエンヌ公会議の教令を引用し、それにもかかわらずアラゴン領内でアザーンが野放しになっている状況を非難する声明を発している³⁸。さらに翌

³⁶ フーベルト・イエディン（梅津尚志・出崎澄男訳）『公会議史』南窓社、1986年による。

³⁷ 当時の司教はヒメノ・デ・ルナ（Jimeno de Luna, 在職1296-1317）もしくはペドロ・ロペス・デ・ルナ（Pedro López de Luna, 在職1317-18、大司教として1318-45）のいずれか。

³⁸ "Quod Saraceni non proclamant publice vel extollant nomen mahometi: Quamvis circa multa vigilare debeat sollicitudo officii pastoralis..." Concilium Terranonense 1329, in Giovan Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 56 vols, Venezia, 1756-1792[以下Mansi], vol.25, pp.868-869.

1330年、これを受けた教皇ヨハネス22世がアラゴン王ペドロ4世に対して書簡を発し、公会議教令の実行を強く求めた³⁹。

アラゴンの王権が禁止令を実行しなかったのは、王国内におけるイスラーム教徒の重要性のためである、と推定されている。13世紀中盤にアラゴンが征服したバレンシア王国にはキリスト教徒をはるかに上回るイスラーム教徒が居住しており、彼らの経済力や兵士としての貢献を無視しては国家が立ち行かなくなることが明らかだった。特に当時のアラゴンはカスティーリャやフランスとの間に断続的な戦争を続けていたため、国内の大きな勢力に対して規制を加えることが許されなかった。

14世紀を通じて、アラゴン王権は教会・ムデハル両者の板挟みになり続ける。1338年には、ペドロ4世が公会議教令に対する罰を再び極刑と定めた⁴⁰。しかし、ムデハル共同体からの反発にあって約1か月でその撤廃を強いられている。この時期のアラゴンはカスティーリャやグラナダと断続的な戦争状態にあり、その軍隊の中のイスラーム教徒を戦力として無視することができなかった。

教会の聖職者たちは、繰り返しこうした状況を是正しようと試みた。1347年、ウエスカ司教ドン・ゴンザロ・サパタは自ら司教区のミナレットを破壊しようという行動に出た⁴¹。さらに1348年にはバレンシアで宗教会議が開催され、ヴィエンヌとタラゴナの決議を先例として再度アザーン禁止令の徹底した履行を求めた⁴²。10年後のトルトーナ宗教会議もやはり禁止令が有名無実であることを訴え、司祭たちに監視を命じる文書を決議に付している⁴³。

しかし、王権は厳格な規制とは反対の方向に走った。1348年にはペドロ4世がバレンシアのムデハルに対して、アザーンの実践とトランペットによる礼拝時刻の告知を行う権利を認めている⁴⁴。これが特権として付与されることは、一見するとそれ以前にアザーンが禁止されていたという状況を示しているように見える。しかし禁止令が出ても守られていなかった前例を見れば、それが必ずしも正しいとは言えないだろう。この特権にたいして抗議の声が聖職者から上がるが、ペドロはそれを却下している。

³⁹ Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, p.92.

⁴⁰ Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, pp.252-254.

⁴¹ Andrés Ferrer Taberner, "Descripción de una mezquita en la morería de Valencia en 1525, en relación con unas obras clandestinas de ampliación" in *Actas del VII Simposio Internacional de Mudejarismo: Teruel, 19-21 de septiembre de 1996*, Teruel, 1999, pp.319-334.

⁴² "Quod rectores in locis sarracenorum moneant dominos predictorum ne cala clametur..." in Fernández y González, *Estado social y político de los Mudejares de Castilla*, Madrid, 1886, pp.380-381.

⁴³ "Quod Sarraceni non proclament nomen perfidy Mahometi: Ad detestandum detestabilem, et nefandam professionem, et proclamationem nominis perfidi Mahometi..." in Jaime Villanueva, *Viaje Literario á las Iglesias de España*, Vol.5, Madrid, 1806, pp.351-352.

⁴⁴ Boswell, *The Royal Treasure*, Apps, pp.474.

14世紀末には、ペドロ4世の息子である王子マルティンが、自らの所領であったセゴルベとバレンシアでアザーンに対する禁令を發布した⁴⁵。この二都市はムデハル勢力の強いところであって、マルティンは1385年には彼らの反発に屈し、トランペットによる礼拝告知もしくはモスクの扉からのアザーンを認める、という妥協を行わざるを得なかった⁴⁶。

15世紀に入っても、アザーンに対する規制は一貫したものにはならなかった。1403年には国王に即位したマルティンが、王国全土にアザーンを禁止する布告を出す⁴⁷。しかし10年も経たないうちに新たな王フェルディナンドによって撤回。1417年にはアルフォンソ5世が再度の禁令を出す、ジョアン2世は1461年に再びそれを撤回した⁴⁸。

ついに王権がはっきりとした態度を取ったのは、1477年のことである。ジョアン2世がバレンシアのモスクからミナレットを取り除くよう命令を発し、実行させたのである⁴⁹。これがアザーンを規制する意図に基づいていた、と断言することはできないが、少なくともこのあとバレンシアからはアザーンの音が消え失せるという結果が生じた。

しかし1492年のグラナダ王国占領に際しても、やはりアザーンを許可するということが降伏条件に盛り込まれていた。それはほとんど守られなかったし、受け継がれてきた都市降伏の際の定型文のようなものだったかもしれないが、少なくとも言説のレベルにおいてアザーンを強圧的に禁止しようという意志は、見つけることができないのである。

最終的にイベリア半島からアザーンの声が消え去るのは、16世紀以降のことである。少なくとも1571年には、未だに農村部でアザーンが聞こえていた⁵⁰。恐らく次の世紀の審問制度によって隠れイスラーム教徒が摘発・追放されて初めて、スペインにおけるサウンドスケープのキリスト教化は完全に成し遂げられたものと考えられよう。

3 イスラーム、法学、サウンドスケープ

前節までで見たとおり、規制対象としてのアザーンはヴィエンヌ公会議において初めて出現した。それはキリスト教会の言説の中に最初から内包されているものではなかった。このことは、公会議決議第25条がキリスト教／イスラーム教の関係とは異なる文脈からもまた発していることを意味している。本稿の最後に、アザーンに対する攻撃を可能にした要因として二つの背景を指摘しておきたい。第一に法的規制の対象としてのイスラーム教徒の慣習という問題であり、第

⁴⁵ Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, pp.324-325.

⁴⁶ Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, pp.325-326.

⁴⁷ Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, pp.369-371.

⁴⁸ Ferrer i Mallol, *Els sarraïns de la Corona Catalano-Aragonesa*, p.95.

⁴⁹ Ferrer Taberner, "Descripción de una mezquita"

⁵⁰ Burns, "Muslims in the Thirteenth-Century Realms of Aragon" in *Muslims under Latin Rule*, pp.57-102; Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.481.

二に聴覚的対象に対する法的規制という問題である。

ヴィエンヌ公会議以前の西欧中世の法学者たちは、イスラーム教を独立した一つの対象とみなしてこなかった。もともと後発のイスラーム教とは違って、キリスト教はイスラーム教の存在をその世界観の中に前提としていない。そのためイスラーム教徒との初期の接触の中で、キリスト教徒は彼らをどのような枠組みで理解すればよいのか戸惑うことが多かった。神学者たちは彼らに偶像崇拜者 (Pagani)、異端 (Haeresia)、黙示録の敵といった烙印を貼りつけて聖書的世界観の中に取り込んだ⁵¹。

法学者たちは、イスラーム教徒たちを偶像崇拜者とみなすか、もしくはユダヤ人と同一視していた。Sarraceni や Hagareni の語が定着してからも、多くの法学者は彼らを Pagani と呼び続けた。13 世紀初頭に活動した法学者ボローニャのアゾのような人物も、彼らを Pagani としている。この時期の神学者たちはすでにイスラーム教徒が自分たちとは異なる一神教徒であることを理解していたため、法学者たちにもそれ相応の知識はあったと思われる。しかし法学理論上、彼らは Pagani と呼ばれ続けた⁵²。

非キリスト教徒の扱いを定めた公会議・宗教会議の多くでは、ユダヤ人とイスラーム教徒が同一の条項で取り扱われており、同じ規制を課されている。第 3 回・第 4 回のラテラノ公会議が著名な例である⁵³。ヴィエンヌ公会議もイスラーム教徒に対してのみあてはまる内容を持ちながら、「ユダヤ人とサラセン人について」と題されている。

イスラーム教徒が教会法の中でユダヤ教徒と区別されるのは、正戦・聖戦が関係してくる時だった。教皇アレクサンデル 2 世はイスラーム教徒がユダヤ人と異なる点として、前者がキリスト教徒を迫害していることを挙げている⁵⁴。彼によれば、これこそがイスラーム教徒に対する戦争が正義のものとして認められる根拠だった。彼の断言は大きな反響を呼び、そのテーゼはシャルトルのイヴォや教皇ケレスティヌス 3 世らによって繰り返された。

フリーデンライヒは、これら初期の教会法がもっぱらキリスト教徒を対象としたものだ、と指摘している⁵⁵。11 世紀以降繰り返される規制はキリスト教徒に対してイスラーム教徒との結婚を

⁵¹ Tolan, *Saracens*, pp.VIII-XIII, 69-170.

⁵² 特に同じ「異教徒」としてユダヤ人に対する同一視の伝統があったことは、David M. Freidenreich, "Muslims in Western Canon Law 1000-1500" in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3 (1050-1200)* (Eds. David Thomas and Alex Mallett), Leiden, 2011, pp.41-68; Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.350-377 などを参照。

⁵³ COD, Vol.2-2, p.145, [第3回ラテラノ公会議], p. 199 [第4回ラテラノ公会議]。

⁵⁴ Freidenreich, "Muslims in Western Canon Law 1000-1500", p.45.

⁵⁵ David M. Freidenreich, "Muslims in Canon Law, 650-1000" in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)* (Eds. David Thomas and Barbara Roggema), Leiden, 2009, pp.83-98.

禁止するものや、イスラーム教徒の捕虜となったキリスト教徒が犯した罪を免罪するもの、イスラーム教徒に対する戦いに参加したキリスト教徒を免罪するものである。アレクサンデル 2 世の教令も含め、内容こそ異なっているものの、条文の対象としてキリスト教徒をとっている点では共通している。

いくつかの例外的な規定が、イスラーム教徒の行動や地位を拘束している。第 3 回・第 4 回ラテラノ公会議決議はそれぞれイスラーム教徒の行動に制約を加えた。しかしどちらの規制もユダヤ人とサラセン人について (*De Iudaeis et Sarracenis*)、と題された条文の中に現れており、イスラーム教徒のみを狙った規制ではなかったことを強調すべきだろう。規制内容自体も、イスラーム教徒だけに適用される種類の特殊なものではなく、一般的な規制内容にとどまった⁵⁶。

一方世俗法の領域では、教会法よりも早くにイスラーム教徒の存在が意識されていた。イベリア半島では、早くも 11 世紀以降の征服運動の中でイスラーム教徒に関連する法的文書が現れる。多くの場合最初はイスラーム教徒の降伏時に結ばれた協定で、のちに王がムデハル共同体に与えた特権文書というかたちをとった。ただし、こうした文書は個別の状況に合わせて作り出されたもので、一貫した制度性を持たなかった。ポルトガルでは 1170 年にリスボン、アルマダ、パルメラ、アルカセルのムスリムに、アフォンソ 1 世が自治や慣習の維持を認める特権状を交付した⁵⁷。これが各都市における王とイスラーム共同体の契約のモデル文書となったが、基本的にはアド・ホックな性質を持つものである。

大きなターニングポイントとなったのは 13 世紀以降のローマ法の復興である。この時期以降王令や都市法はその領域を飛躍的に拡大し、イスラーム教徒に対して加えられる規制は一貫性があり、より明確なものになった。その中には市場への立ち入りの禁止、公共浴場の使用の禁止、キリスト教徒の女性との接触の禁止、特定の色や形態の衣服を身に着けることの強制、キリスト教徒の名前を用いることの禁止といったものがあげられる⁵⁸。

この世俗法領域の動向が教会法に影響を与えた、とブライアン・カトロス⁵⁹は推測している。彼によればこれらの世俗法を起草した法学者は多くが教会人であり、対異教徒立法において教会法は世俗法の復興に多くを負っていた。ただし世俗法であれ教会法であれ、イスラーム教徒に対するアザーンを全面的に禁止するということはそれまでなかったことである。

カスティーリャの『七部法典 *Siete Partidas*』は、ヴィエヌヌ公会議直前までの法の展開をよく表す内容を持っている。この法令集はアルフォンソ 10 世の時代にまとめられたもので、その

⁵⁶ 第 3 回ラテラノ公会議における決議は COD, Vol.2-2, p.145、第 4 回における決議は p.199 を参照。いずれもキリスト教徒がイスラーム教徒の奴隷になることを禁止、あるいはイスラーム教徒に特定の服の着用を強制する内容を持つ。

⁵⁷ Joseph F. O'Callaghan, "The Mudejars of Castile and Portugal" in *Muslims under Latin Rule*, pp.11-56.

⁵⁸ Joseph F. O'Callaghan, "The Mudejars of Castile and Portugal", pp.30-32; Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.350-369.

⁵⁹ Catlos, *Muslims of Medieval latin Christendom*, pp.370-377.

第7巻25条がムーア人を対象としている⁶⁰。特筆すべきはユダヤ人に関する規制が第24条にあることで、ここでは既にイスラーム教徒が固有の対象となっているのだ。一方規制内容の多くはキリスト教徒を対象としているし、イスラーム教徒固有の慣習を攻撃することもない。ただしキリスト教徒の地区にモスクを持つことが禁止されている点に注目することができるだろう。

ヴィエンヌ公会議の決議は、こうした法学の言説におけるイスラーム教徒の対象としての出現の結果として現れる。そこにおいて、ついにイスラーム教徒は完全に固有の規制対象として現れる。確かに「ユダヤ人とサラセン人について」と名付けられてはいるが、そこで語られている内容は全て後者に対してのみ当てはまる。そして彼らに対して課される規制は、明確にイスラーム固有の宗教的慣習を標的としているのである。

ヴィエンヌ公会議決議が持つもう一つの新しさは、それが聴覚の対象に向けられた規制であるということである。公会議以前になされたイスラーム教徒に対する規制・統制は、いずれも視覚的・触覚的な対象を取っている。例えば第4回ラテラノ公会議では、衣服による識別や聖週間における服装が問題になっていた⁶¹。世俗法においても関心はイスラーム教徒の居住・服装やキリスト教徒との接触・混合の回避である。アザーンのように聴覚的な対象に対する規制の試みはほとんどなされていない。

しかしヴィエンヌ公会議において、アザーンの聴覚的・音声的側面は明確に意識されている。公会議決議の条文の中にも、「キリスト教徒にもサラセン人にも聞こえるように、大きな声で呼ばわり、褒め称えている」という表現を見つけることができる⁶²。その後の決議や法令においても「声によって (voce)」あるいは「大声をあげて (alta voce)」という挿入によって、その志向を確認することができる。アザーンの代用として認められたのがトランペットの使用であることから、逆説的に聴覚的側面の重要性を推測することも可能だろう。

聴覚的な対象は、どのような根拠で規制の対象となるのだろうか。文中でアザーンがもたらすとされるのは、キリスト教徒に対する霊的な悪影響と恥辱である。「そのことからわたしたちの信徒たちは少くない損害を被っている。さらに悪いことに、彼らの心の中に誘惑が生じている」⁶³。この考えもやはり14世紀を通じて受け継がれ、1329年のタラゴナ宗教会議⁶⁴、1348年のパレンシア宗教会議⁶⁵はいずれも魂に対する危険、という言葉を用いている。

⁶⁰ *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso X El Sabio*, 5 vols, Madrid, 1807, Vol.3, pp. 675-681.

⁶¹ *COD*, Vol.2-2, p.199.

⁶² "Christianis et Sarracenis audientibus, alta voce invocant et extollunt" in *COD*, Vol.2-2, p.468.

⁶³ "ex quibus nostrae fidei non modicum detrahitur, et grave in cordibus fidelium scandalum generatur", in *COD*, Vol.2-2, p.468.

⁶⁴ "adhuc in eorum locis iam dicta sit sa crilega invocatio, sicut prius, in divinae maiestatis offensam et animarum suarum grave periculum et iacturam" in *Mansi*, vol.25, pp.868-869.

⁶⁵ "in aliquibus locis un intelleximus, publice proclamantur in divine maiestatis offensam et dictorum

この時期の教会人が聴覚的なもの——音に対する関心を高め、それが持つ力を意識するようになったことで、アザーンが新たに規制の対象になったとは考えられるだろうか？ 残念ながらそれについて十分な議論を行うための史料は存在しない。しかしいくつかの研究はそうした考えを支持しているように思われる。

サウンドスケープという観点から見れば、13世紀後半は西欧中世史上における一つの画期であった。一方では鐘の普及や楽器の改良、典礼音楽の複雑化、演劇の爆発的發展、何よりも都市生活の複雑化によって音そのものの量が増加した。単なる量的な増加のみならず、サウンドスケープの概念には当然のものとして、質的な変化もまた生じている。これらの新しい音に対する意味の付与と、それ以前から存在していた古い音に対する新しい音の付与がこの時期に行われている。鐘の音が持つ象徴的な意味はこの時期に飛躍的に増加し、ローマ教皇までもがその神秘的な力を鐘に刻み込んでいる⁶⁶。

ヴィエンヌ公会議直前の数十年は、西欧においてサウンドスケープが飛躍的に複雑に、そして豊かになった時期なのである。それはヨーロッパ人を取り囲む音が感覚的にも知覚的にも増加し、

dominiorum ipsorum locorum grave periculum animarum." in Fernández y González, *Estado social y político*, pp.380-381.

⁶⁶ 多くの都市年代記で、鐘の鑄造・洗礼・修復が重要な出来事として記述されるようになる。ただし、それが量的な増加を示すかどうかは不明。中世人の想像世界における鐘の働きに関する最新の概説は、Arnold and Goodson, "Resounding Community" が最も優れている。カタルーニャの地域事例をまとめたものとして Michelle E. Garceau, "'I call the People.'" Church Bells in Fourteenth Century Catalunya" *Journal of Medieval History* 37:2(2011), pp.197-214；ローマを対象とするものとして Sible De Blaauw, "Campanae supra urbem: Sull'uso delle campane nella Roma medievale" *Rivista di Storia della Chiesa* 47(1993), pp.367-414, ヴェンド十字軍における鐘の表象を扱ったものとして Alan V. Murray, "Music and cultural conflict in the Christianization of Livonia, 1190-1290" in Id., *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, London, 2009. 表象以外の分野を含むカンパノロジーの集大成としては、やや古いが Percival Price, *Belles and Men*, Oxford, 1983. もしくは *Del Fondere Campana: dall'Archeologia alla Produzione. Quadri regionali per l'Italia settentrionale*. Atti del Convegno (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 23-25 febbraio 2006) (Eds. Silvia Lusuardi Siena and Elisabetta Neri), Milano, 2007 が有益である。前近代の象徴に関する18世紀のまとめは Gianstefano Remondini, *Della Nolana Ecclesiastica Storia*, Napoli, 1747. 日本語で読むことのできる文献はヨハン・ホイジンガ（兼岩正夫・里見元一郎訳）『中世の秋』河出書房新社、1989年；阿部謹也『甦る中世ヨーロッパ』日本エディタースクール出版部、1987年；同『中世の星の下で』ちくま学芸文庫、1986年；池上俊一「ヨーロッパ中世における鐘の音の聖性と法行為」『思想』（2016年11月）だが、いずれも概説の域を出ないものである。近代の鐘を取り扱った記念碑的な Alain Corbin, *Les Cloches de la terre. Paysage Sonore et Culture Sensible dans les Campagnes au XIXe Siècle*, Paris, 1994 には邦訳がある（アラン・コルバン（小倉孝誠訳）『音の風景』藤原書店、1996年）。音に関しては最新の研究成果は、*Les Paysages sonore du Moyen Âge à la Renaissance* (Eds. Laurent Hablot and Laurent Vissière), Rennes, 2016. 特に序文およびフレデリック・ビリエによる第1章 (Frederic Billiet, "Entendre Paysages sonore du Moyen Âge et de la Renaissance, L'approche musicologique", pp.19-42) が有益な知見を提供してくれる。ただし、収録論文の多くは声と叫びを対象としており、やや範囲が狭い点是否めない。

人々が音を通じてより多くの意味を聞き取るようになった時期である。

このような音環境の充実が、音に対する理論を寛容させたことが指摘されている。

『薔薇物語』の写本挿絵を検討したヴィクトル・ストイキツァは13世紀末に命を吹き込む力は触覚的・視覚的なものから聴覚的なものへ変わったのだ、と考えている⁶⁷。『変身物語』における触覚的シナリオの重要性に見合う場面があるとすれば、それは音楽を通じた生命付与のシーンである。「触れることによる」魔術的な生命付与の偉大な試みに対し、『薔薇物語』は「音響作用による」魔術的な生命付与の大いなる企てを対地するのである」。そして「この理論が最も完全に表明されたのは、ジャン・ド・マンのテキスト執筆と、音楽的主题が中心を占める初期の挿絵群の間の時期においてであった」⁶⁸。

彼がそれと関連付けて論じるのは、同時代に生じた音楽理論の革新と音が保つ力の象徴体系の変化である。事実、この時期には二つの方向で音楽学の重大な変化が起こっている。一方ではボエティウスとガレノスが結合することで、脈拍の音楽の理論が発達した。ペトルス・アバヌスによれば、音楽のなかの協和音は全て人間の脈拍の中に存在している。ゆえに音楽はマイクロコスモスたる人間と天上を調和させ、結びつけるものになる。他方ではそれと反対に、感覚の対象として「耳に聞こえる音だけ」を考える音楽学が成立する。ボエティウスによる音楽の分類は宇宙の音楽、人間の音楽、楽器の音楽である。この最後のものだけを音楽として捉えようとする人々が現れる。ロジャー・ベーコンとジャン・ドゥ・グルーシー（ヨハネス・デ・グロケイオ）が代表的な理論家となる。その延長上には、アルス・ノヴァが存在する⁶⁹。

このような音の増加と音に対する理論の発展が、音を規制の対象へと含めたのではないだろうか。上述のように12世紀以来の改革教会は秩序化・統制化へと向かっていた。音の爆発的な増加、この音の爆発的な増加、もしかすると鐘の増加こそが、規制対象としての音を教会人の思考の中に浮かび上がらせたのではないだろうか。複雑化する典礼の主催者、演劇の管理者、鐘の管理者として、教会人は音に対して敏感な立場にあったろう。この時期の聖人伝が鐘を使った表現を用いるようになるのは、すでに指摘されているところだ。

世俗の領域では、14世紀初頭の都市条例が音による規制及び音に対する規制に関心を払っている。たとえばティヴォリでは鐘の音によって都市の開門や市の開始、居酒屋の閉店や消灯が定められる。この規制は、アスコリ＝ピチエーノやカーヴェのような都市にも認められる。それぞれの都市で、どのような時に、だれが音を出すことが許されるのかが定められている⁷⁰。

⁶⁷ ヴィクトル・I・ストイキツァ（松原知生訳）『ピュグマリオン効果——シミュラクルの歴史人類学』ありな書房、2006年、82-95頁。

⁶⁸ ストイキツァ『ピュグマリオン効果』93頁。

⁶⁹ ベルンハルト・モールバッハ（井本响二訳）『中世の音楽世界——テキスト、音、図像による新たな体験』法政大学出版局、2012年、48-50頁。

⁷⁰ カーヴェ市の1307年の条例77条は夜の鐘が鳴った後に外出する際の規定を定める（*Fonti per la storia italiana pubblicate dall'istituto storico italiano, Roma, 1934-[以下FSI], Vol.48, p.44*）。ロッカアンティカの1326

イスラーム教徒がキリスト教徒の「敵」とする議論が沸騰する中で、彼らの音は増加するキリスト教徒の「音」の敵とされたこともあり得よう。それは一つの宗教的な音というカテゴリーを形成しなかったにしろ、音というカテゴリーの中で対比的なものとして十分に扱われた可能性がある。

イブン・ジュバイルはパレルモ郊外に出かけたとき、イスラーム教徒の宗教行列に出会っている。その行列はやかましく音を立てながら行進していたが、地元の人々は何も気にしていないようであった。わたしたちはパレルモにおけるアザーンの禁止と同じくこれも寛容と多様性の象徴であると解したくなるが、これは音が関心の対象に上っていなかったことを表すのではないだろうか⁷¹。

おわりに

ヴィエンス公会議決議第 25 条をイスラームに対する規制、あるいは敵意の現れ、あるいは寛容から不寛容への転換とみなすことは容易である。しかし、そのような認識は誤った——そして危険に満ちた連続性の想定の上に立っている。それは最も悪しき意味でのアナクロニズムと言わなくてはならない。

しばしばアザーンに代表される宗教的慣習に対する許可は、その社会や個人の「寛容さ」をはかる指標として語られる。あるいは異なる宗教の対話をもたらした現実的な「妥協」の結果であるとみなされる。イブン・ジュバイルの『旅行記』の記述は、ノルマン期シチリア王国の宗教的な多様性・共生の象徴として語られ続ける。本稿でも触れた皇帝フリードリヒ 2 世の逸話は、彼の宗教的な度量の広さや懐疑主義、近代性を象徴するものとして広く知られている⁷²。確かにそうした側面はあったのかもしれない。しかし寛容さとは、常に対象が問題として共有されていることを全体としている。そしてグリエルモ 2 世やフリードリヒ 2 世の時代に、アザーンは未だ規制の対象として意識されてはいなかったのである。

本稿で主張したように、問題となるのはアザーンに対する態度ではなく、新たな対象としての

年の条例99条では、やはり鐘の後に商店が閉店することを命じる（FSI, Vol.48, p.89）。ティヴォリの1305年条例57条、97、185条も同様（FSI, Vol.48, pp.176,188,214-215）。時代が下って1367年のアスコリ＝ピチエーノではコムーネの条例・ポーポロの条例ともに多数（前者はFSI, Vol. 47, pp.107,145,164, 後者はFSI Vol. 48, pp.201,207,274）。たとえば前者の33,35条などは夜の鐘のあとに出歩いてはならないことを定め、後者は教会の鐘・市庁舎の鐘などの具体的な使用について言及している。

⁷¹ 「町の人々は彼らの法官とともにムサッラーに向けて出かけたが、太鼓やラッパを鳴らしながら立ち去っていった。彼らのこの習わしや、それに対してキリスト教徒が知らぬ顔で見逃していることに、われわれは大いに驚いた」イブン・ジュバイル『旅行記』、471頁。

⁷² その典型例は、エルンスト・カントロヴィッチ（小林公訳）『皇帝フリードリヒ2世』中央公論新社、2011年、215-216頁。

アザーンの浮上である。それはイスラームに対する態度の転換から自動的に導かれるものではない。ヴィエヌヌ公会議決議第 25 条は、法学における発展とおそらくサウンドスケープの変容によって可能になった。その事実は中世における寛容と不寛容の、共生と排除の、あるいは統制と放任という議論に対し、何らかの意味を持つことができるのではないだろうか。