

Title	ボナヴェントゥーラの教皇論
Sub Title	On the papacy of Bonaventura
Author	坂口, 昂吉(Sakaguchi, Kokichi)
Publisher	三田史学会
Publication year	1964
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.37, No.3 (1964. 11) ,p.101(343)- 116(358)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	研究ノート
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19641100-0101

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

研究ノート

ボナヴェントゥーラの教皇論

坂口昂吉

序

十三世紀中葉、ボナヴェントゥーラがその思想的及び実践的活動を展開していた時代において、ローマ教皇権は絶頂に達していた。インノセント四世の教令集註解によれば、教皇は普遍的支配者であるクリストの代理者として、聖俗すべてにわたつて絶対的権限をにぎるべきであるとされた。しかし、この時代のスコラ学者の間では、教皇権の理論を体系化しようという試みは殆んどおこなわれていない。この意味で、ボナヴェントゥーラの教皇論は、スコラ学盛期におけるもつとも詳細で学問的なものといつてよいであろう、またその後代への影響も極めて多岐にわたつている。それは一方で Ultramontanism の起源であると考えられるかと思つと、他方では靈的教会論の種子を含むともいわれている。この問題については、J. Uhlmann, H. Berresheim, Fidlis a Fanna, R. Štilic⁽¹⁾らの研究があるが、いずれも発表年代が古いため、筆者は未だ参照の機会に恵まれない。しかし、J. Ratzinger, M. M. de Benedictis, L. Hödl, D. L. Douie⁽²⁾らの研究を参照しえたので、これらを参

考にしつて、Opera omnia⁽³⁾の閑聊箇所を通読してみた。そこでボナヴェントゥーラの教皇論の実体とその成立事情を、「命題集註解」と Quaestiones de perfectione evangelica を中心として検討してみたい。

ボナヴェントゥーラの「命題集註解」は一二五二—一二五三年の作であるが、⁽¹⁾その中に特に体系的な教皇論の敘述はみられない。ただ断片的敘述の中にみるべきものがあるのみである。Sent. t. IV. d. 24. p. 2 a. 2. q. 4. (Opera IV. P. 634a-636b) において、彼は教会の hierarchia の図式を四つあげている。その第二は次のようなものである。即ちボナヴェントゥーラは、ディオニシウス偽書 De caelesti hierarchia の原理にしたがつて、まず浄化 (pur-gare)、照明 (illuminare)、完成 (perficere) の三階級を設け、さらにその各々を三分している。浄化から照明までの六階級は、教会における品級の下級四段と、上級三段のうち副助祭—助祭までが各々占めている。しかし完成の段階に属する三階級は、司祭—司教—教皇の順で構成されている。即ち、司祭は第一の (prima) 完成段階であり、司教はよりすぐれた (excellentior) 完成であり、さらに教皇はもつともすぐれた (excellētissima) 完成であるとする。ここでボナヴェントゥーラは、ペルトス・ロムバルドウスにしたがつて教皇を「父たちの父」(pater patrum) と呼び、全き權威 (plenitudo auctoritatis) をもつものとつづる。

J. Ratzinger はこの箇所について、「ボナヴェントゥーラは、
 教皇において絶頂に達する Hierarchienschema を、スコラの伝
 統における既成のものよりはつきりとのべている⁽²⁾」といっている。
 それはもちろん、単に教皇を長とする教会の図式を描いたという意
 味ではない。守門から司祭にいたる下級四段・上級三段からなる
 紋品系列の上に司教・教皇をのせた意味である。しかしこれには
 多少問題がある。たしかにボナヴェントゥーラは、ディオニシウス
 の影響をうけて九段階の hierarchia を組んだ結果、司教さら
 は教皇を、あたかも紋品系列の高位にあるが如き図式を描いた。こ
 のような図式を提示したという点では彼の新しさといえよう。しか
 し彼はこの Hierarchienschema を十分に根拠はある (est satis
 probatur) が、品級の個有の意味からはずれている (a proprie-
 tate recedit) としているのである。それでは、いかなる意味で根
 拠があり、いかなる意味ではずれているのであろうか。

Breviloquium は、一二五四年の作であるが、⁽³⁾ その P. VI. C.
 XII. (Opera V. p. 277b-279a) にこれに対する極めて明瞭な解答
 がある。ボナヴェントゥーラはここで、品級を「ある印し (signa-
 culum quodam) であり、それによつて霊的力が品級を受けるも
 のに与えられる」と定義している。そしてそれを、守門から司祭に
 いたる下級四段・上級三段からなる七つとしている。これはもちろ
 んスコラの伝統に基づく教会の階層秩序であるが、またボナヴェント
 ヴーラのいう個有の意味での品級秩序でもある。そして司祭—司教
 —教皇の間には、かかる印しの相違があるわけではないし、またそ

れに伴う特別な秘蹟受与権がつけ加わることもないから、司教・教
 皇を特別の品級をなすものと考えるわけにはいかないのである。

しかしボナヴェントゥーラは、上述の七つの階層のみをもつて品
 級が完成されるものとは考えていない。彼にしたがえば、七つの品級
 はあたえられるに先立つて準備の状態 (modus praeparatorii) を必
 要とし、またその頂点において充足の状態 (modus complementi)
 を必要とする。即ち前者は品級に伴う平信徒からの識別 (discretio)
 が必要とするものであり、聖職者としての剃髪 (clericalis ton-
 sula) と詩篇詠唱 (psalmittatus) からなる。また後者は品級によ
 つて与えられる権能 (potestas) が要求するものであつて、司教職
 ・総大司教職 (patriarchatus) ・教皇職からなる。これは個々の
 品級に伴う権能ではなく、品級を秩序をもつて授与する (ordines
 ordinarie dispensare) 権である。即ちいかえれば管轄権であ
 り、それ故に卓越せる権能 (eminentia potestatis) と呼ばれる。
 そして特にこの権能をもつ最高位者である教皇から、教会の肢体の
 末端にいたるまで、聖職者の権限は秩序づけられるのである。こ
 こにボナヴェントゥーラが命題集註解で、司教・教皇を含む九つの
 品級秩序に対し、それを根拠あるものとした理由は明かである。即
 ち、司教・教皇は個有の意味での品級を構成するものではないが、
 品級秩序の成立・保全のために不可欠なものと彼は考えていたので
 ある。なお Breviloquium では特に総大司教がとりあげられてい
 るが、これをいかに位置づけるかは、後に Collationes in Hexaë-
 teron における課題の一つとなるであらう。⁽⁴⁾

上述からして、ボナヴェントゥーラが教皇を頭に頂ぐ *hierarchia* を従来よりはつきり示したという Ratzinger の言葉は一応受けいれられねばならない。しかしそれは、教皇権に何か新しい秘蹟的性質をつけ加えたという意味で解されてはならない。Sent. IV. d. 19. a. 2. q. 1. (Opera IV 503a-504b) では、告解の秘蹟における鍵の権について、高位聖職者のそれは司祭のものと同質であり、単により広汎な権 (*potestates modi extendi*) であるといつて⁽⁵⁾いる。これがまた *eminentia* という言葉の意味なのである。ボナヴェントゥーラが命題集註解において教皇を長とする九層からなる *hierarchia* を組んだ理由は、むしろディオニシウス偽書に対する愛好と敬意からではないかと思われる。もちろんディオニシウスが *De ecclesiastica hierarchia* で示した図式はこれと異なるものであつた。しかし *De caelesti hierarchia* における浄化・照明・完成の役を果す九層の天使論を受け入れた彼は教会の図式もこれを模するものとして描きたかつたのであろう。そしてその際、教皇—司教—司祭という階層を組んだのは、むしろ時代的狀況に従つたのではあるまいか。

Sent. IV. d. 38. a. 2. q. 2. (Opera IV. p. 822a-824a) でボナヴェントゥーラはまた、教皇権について微妙な問題に直面している。それは教皇が、修道誓願に対し特免 (*dispensatio*) を与えるか否かという問題である。当時の教皇庁は、托鉢修道会の布教活動を促進するため、その余りに厳しい清貧戒律を多少緩和しようとする傾向にあつた。しかしこれはフランシスコ会にとつて絶対の理

想であつた。したがつてボナヴェントゥーラは、教皇の特免をみだりに認めえなかつたのである。ここで彼は、特免を法の緩和 (*iuris relaxio*) と法の公布 (*iuris declaratio*) という二つの意味で考えている。そしてすべての修道誓願は教皇の認可 (*conditio*) によつてなりたつのであるから、それを緩和することも教皇の自由である。という主張を厳しくしりぞけている。彼はいう。「だが神がなすべしとして同意し給うことは、疑いもなく善なのであるから、いかなる疑心もなく抱擁さるべきである。さらに神が欲し給う場合には、各人はなんらの認可なしにそれを誓いうるしまた誓うべきであるから、自由であると思われる」と。

次いで彼は、修道誓願は自然法によるもので人定法によるものではないから教皇はこれを緩和しえぬ、しかし公布することはできるといふ意見をうけいれる。そしてそれについて説明を加えている。即ち修道誓願は、約束に対する誠実さと、自己の救霊及び神の光栄のために誓うという二つの自然法からなる、したがつて妨げられることはできない。しかし、よりよき善の補償 (*recompensatio meritois boni*) を与える場合、法を公布する権をもつ教皇は特免を与えられるという、しかし特免の与え方については種々の意見がある。

第一は、特免はすべて時と場合に依じて補償を与えるものであるから、すべての誓願に適用される。例えば貞潔の如く重大な誓願でも、普遍的教会の平和というより大きな補償があれば免ぜられるというものである。また第二は、貞潔に比肩するものはないから、こ

れを免ずることはできない。しかし他のすべての誓願にはより大きな補償があるから免ずることができるとする。第三は、クリストにならう完全な敬虔にまさる補償はない。そしてそれは、貞潔・清貧・従順からなる盛式誓願をたてた場合である。これを免ずることは、たとえ他の人々の救霊のためとはいえども許されない。他人のためより、まず自己の救霊をはかることを神は望み給うから、というものである。

上述の三つの主張についてボナヴェントゥーラは、「それら三つの意見のうちどれがより真であるか私はわからない。どれも充分に支持できる。それ故私はどれも主張しない。しかし、誰かが最後の説をとろうとするならば、彼が明かな矛盾におちいることはないであろう。なぜならそれは、いわばすべてか無かというのでなく、ある場合に然りある場合に否だからである」と。

ここでボナヴェントゥーラは、修道会さらには個人的敬虔が教会全体の福祉及びその代表者たる教皇の意向ともし矛盾することがあつたらどうか、という深刻な問題に答えているのである。これは後に彼の弟子でありフランシスコ会厳格主義者であつたオリヴィが直面した問題でもあつた。L. Hödi の研究によれば、オリヴィがその *Questiones de perfectione evangelica* でのべている意見は、上述のボナヴェントゥーラの考え方とほとんど変らない。オリヴィもまた、神の栄光と個人の救霊のためによりよき補償がある場合には、教皇の特免権を承認している。ただ福音的三誓願に対しては、厳しくこれを拒否する。そして、教皇権は徳をたてるため

あり破壊するためにあるのではない。教皇権はクリストよりでたものであるからクリストの則に従うべきである。教皇は自らの権威を傷つける権をもたない。さらに教皇権は神が個人に委ねたものに直接及ぶべきでない⁽⁸⁾と主張している。かかる立場をとつたオリヴィは、やがて福音的完全さをゆるめようとしたボニファチウス八世を *Pseudo-Papa, Antichristus* と呼びつつ教会を去らねばならなかつたのである。⁽⁹⁾しかし彼とボナヴェントゥーラの間には考え方において顕著な開きがあつたわけではない。したがつてオリヴィを追いこんでいつた厳格主義者の過激化と教皇庁の統制の強化という時代の趨勢があつたことは否めない。ただボナヴェントゥーラが自分の主張をあくまで *ultima opinio* として保留し、*fateor nescire* と謙虚にのべたに反し、オリヴィは勇敢にそれを主張したという点に相違があるといえるであろう。

なお *Sent. IV. d. 37. dub. IV. (Opera IV. p. 812a-b)* では教会の世俗権の問題がとりあげられている。ボナヴェントゥーラはここで、ベルナルドゥスの *De consideratione* にある、ペトロがクリストより聖俗両刀を受けたという論に答えている。即ちベルナルドゥスのいうように教会は聖俗両権をもつ。しかし物質的な手段によつて (*materialis manu*) ではなく、靈的指図によつて (*spiritualis nutu*) もつのであると。この箇所は、後に引用する他の箇所と共に *M. M. de Benedictis* によつて教皇の世俗権承認の証拠と考えられている。⁽¹⁰⁾ たしかにこれは、教皇の俗権に対する優位を認める一方、*bonum civile* という俗権個々の領域に対しては救

靈のため以外に教権の介入を認めないトマスの立場⁽¹¹⁾とは異なる。しかし、教皇が事実上俗事に介入し、またそれを理論化していた当時⁽¹²⁾にあつては、ボナヴェントゥーラが教皇の直接的な世俗権の行使を否定している点により注目すべきであろう。この立場もまたオリヴィによつてより戦闘的な形ちで受けつがれている⁽¹³⁾。

ボナヴェントゥーラの世俗的な問題に対する態度は、Sent. II. d. 44. a. 3. q. 1. (Opera II. p. 1009a-1012b) にもつともはつきりあらわれている。ここで彼は、この世には三種の隷属、即ち罪への隷属 (servitus peccati) 苦難への隷属 (servitus miseriae) 身分的隷属 (servitus conditionis) があるとする。クリスト教徒は罪への隷属からは解放されるであろう。しかしなお罪への可能性を残しているので、クリストは彼らの靈的向上と謙遜のために苦難への隷属と身分的隷属を残し給うた。また現世における諸権は、人間の悪への傾向から生ずる争いや訴訟をおさめるため、人的秩序にしたがつて (secundum humanam institutionem) のみでなく、神的配慮によつて (secundum divinam dispensationem) もおかれているのである。したがつてクリスト教徒は、神の掟に反せざる限り地上の主たちに従わねばならないと彼はいつている⁽¹⁴⁾。このようなボナヴェントゥーラの超世俗的態度は、ロージャー・ベールコンにみられる如き、神的叡智をもつた教皇を中心とするクリスト教世界の改革発展というヴィジョン⁽¹⁵⁾から程遠いものと思われる。

二

ボナヴェントゥーラは一二五六年頃書かれた *Quaestiones de perfectione evangelica* ⁽¹⁾ を中心に、以後の著作でも、しばしば教皇の問題にふれている。しかし当時の彼は、すでに「命題集註解」を執筆した頃のように静かな学究的環境の中にいなかった。したがつてこれ以後の書における彼の教皇論を理解するためには、彼のおかれていた環境を理解しなければならぬ。

一二五四年、フランシスコ会士 Girardus de Borgo San Domino がヨアヒム主義的異端の傾向をもつ *Introductorius in Evangelium Aeternum* を発表したことは、以前からパリ大学の主導権をめぐつて托鉢修道会と対立していた在俗司祭の反響をよびおこした⁽²⁾。その代表的人物であつた Guilielmus de St. Amore は、ただちに *Liber de Antichristo* を書き、一二五六年には *Fractatus brevis de periculis novissimorum temporum* を書いて、托鉢修道会の清貧理想をヨアヒムの色彩をもつものとして非難した⁽³⁾。非難の第一は、彼らの清貧が、個人的所有のみならず団体的所有をも否認する点で、在来の聖職者の生活様式と著しくことなつていることであつた。Guilielmus は、これを福音の教えにも、教会法にも合致しないものと考えた。また非難の第二は、托鉢修道士たちがしばしば、各地方の司教・教区司祭の許可をえずに、教皇庁の認可のみをもつて布教活動に従事することであつた⁽⁴⁾。しかし Guilielmus は托鉢修道会の会則が教皇庁の認可を受け、その布教活動も教皇の支持を受けていたところから、教皇権に対しても制限を加えようとした。

Guilielmus は、De periculis の中で、托鉢修道会の活動を統制するため、ディオニシウス偽書 De ecclesiastica hierchia に論拠を求めた。それによれば、教会の中には二つの hierarchia があり、その各々が三つに分たれる。即ち第一は、司教—司祭—助祭からなる完成者 (perficientes) のそれである。また第二は、修院長—修道士—平信徒からなる被完成者 (perficiendi) のそれである。そして前者は能動的であるが故に、受動的な後者の上位にたつ。したがつてこの図式に従えば、一般修道者はもちろん修院長もまた、司教及び司祭に従属すべきだといふのである。⁽⁵⁾

しかしこの議論は、在来の修道会やドミニコ会はもとより、フランシスコ会においてすら平修士の数が⁽⁶⁾へり、修道司祭が増加しつつあつた当時においては、在俗司祭の修道者に対する統制を保有しえないという弱点をもつ。そこで Guilielmus は、下位のものの権限を限定するだけでなく、上位のものもその権能をも制限するディオニシウスの根本原理をもちださねばならなかつた。即ち De caelestii hierarchia に明示され、また De ecclesiastica hierarchia にも適用されている原理に従えば、いかなる上位者も、その下にあるすべてのものに直接影響を及ぼすことはできず、ただ自らに直属するものを通じてのみ、というのである。この論法に従えば、教皇権は司教権をとりこえて下に及ぶことはできなくなる。例えば、その教区の司教の許可なくして、教皇が直接托鉢修道士に対し説教及び聴罪の許可を与えることは許されないのである。⁽⁷⁾

Guilielmus の友人で、同じく在俗司祭であつた Gherardus de

Abbatisvilla もまた、一二五九年に作られ一二六九年に発表された Contra adversarium perfectionis Christianae の中で教皇権の問題にふれている。この書物は、フランシスコ会士ヨークのトマス Manus quae contra Omnipotentem tenditur に対して書かれたものであつたが、⁽⁸⁾その中で彼は次のようにのべている。「彼(トマス)は、ペトロとその後継者にのみ主の鍵が与えられたと主張する……そして感覚的活動の規制が頭によつて全肢体に対して行われるように、教皇のすべての高位聖職者に対する関係もそうであるといふ。即ち教皇は、そのすべての hierarchiae に属する諸権に力を注入する最高の hierarcha に比せられるといふ。かかる主張によつて、彼(トマス)は明かに、そのすべての権能を一人の人間からではなく、キリストから受けとる上下の高位聖職者の秩序を損うのである」と。⁽⁹⁾

しかし Gherardus は、単に反教皇的意識からこれを主張したわけではなかつた。彼はまた、「全く教皇の権威を傷つけることなしに。というのは、阿諛の油はこの場合にもまたいつも彼の氣に入らないのだから。彼の権能は使徒の言葉によれば、破壊するためではなく、建設するために与えられていると思われ⁽¹⁰⁾る」ともいつている。実際彼は、高位聖職者たちが神から受ける権能がすべて等しいといつてゐるのではないから、教皇の首位権を否定するものではない。しかし教皇による媒介の意味を全く否定し、司教権が神に直接することを認めてゐるのである。これは L. Hödl がスコラ学者一般について、新プラトン主義的流出説の故に司教権の自立性を充分

確立しえなかつたと主張していること⁽¹¹⁾に対し、一つの例外をなすものであろう。

上述の二つの主張は反教皇的色彩を含むとはいえ、どちらかといえば穩健なものである。しかし Guilielmus は同じく De periculis の中で、グラチアヌス教令集により、「ローマ教皇は使徒及び予言者たちによつて定められたことを破りえない。然らざれば彼は誤まつていると断罪されるであらう」といつている。またボナヴェントゥーラの De mendicantibus に対する彼の註解では、アシジのフランシス及びドミニコの列聖を疑わしいとしてゐる。さらに De periculis の中で、「(聖)ヒラリウスも、当時異端であり、神の命により無力とされた教皇に反抗した」と主張した。そして後に枢機卿委員会の査問にかけられた時、自分に対する訴状のすべてを否認したが、教皇も異端におちいりうると主張したことだけは認め⁽¹²⁾たのである。

なお Guilielmus 自身が本当にそう主張したのか論敵による誇張にすぎないのかわからないが、二つの過激な主張が彼に帰せられている。第一に、彼は教皇に対抗するため公会議に訴え、「我々は主なる教皇の破門を恐れない。なぜならそれは神を拘束することはないから⁽¹³⁾」といつたといわれている。第二に彼は、「私は信すべき冠も指環も權威ももたなかつたので、私が説いた真理を証するため⁽¹⁴⁾に聖書を利用したのである」といつている。これは枢機卿たちの査問に対する彼の弁明であるから、むげに權威を否定する意図でのべられたものではなからう。しかしこの言葉の背後に、ルターのみ *sola*

scripta を思わせるものがすでにひそんでゐることは認められるのではなからうか。

このような在俗司祭の托鉢修道会の生活理想に対する非難、さらにはその支持者たる教皇權を限定しようとする主張に直面して、フランシスコ会の博士としてまた一二五七年以降は総會長であつたボナヴェントゥーラは、論争的雰囲気の中におかれていたのである。その上彼は、教皇權が攻撃された場合には、それを弁護せざるをえないような立場にいた。それは、教皇庁がフランシスコ会の使用する財産の所有者となつてから、そこには一種の經濟的從屬關係が生れてゐた。ボナヴェントゥーラはその点を、一二六九年末 Gerardus の *Contra aduersarium Christianae* に対して書かれた *Apolo-gia pauperum* の c. 11. 7. (*Opera VIII. p. 312b*) で次のようにいつている。「もちろん一般の法によりすべてのクリスト教徒は教皇の子であるが、フランシスコ会はある特別な法によつて教皇への從屬と保護下におかれてゐる、⁽¹⁵⁾というものは、他のものは權利として与えられた教会財産を、濫費せざる限り自由にできるから、いわば独立した子のような (*tanquam filii emancipati*) ものであるが、フランシスコ会は教皇に完全に頼つてゐる幼児か家つきの子のような (*tanquam parvuli et infamilias*) ものである」。

かかる經濟上の父子的從屬關係よりも、彼を教皇權擁護にかりたてたものは、上述の如くフランシスコ会の生活理想、特にその福音的清貧が教皇權により認可され、それと教義的に結合してゐたことである。この点について彼は、*De periculis* に対して書かれた

Questiones de perfectione evangelica の q. 2. a. 2. (Opera V. p. 153a) で托鉢の生活を弁護した後、次のようにのべている。

「その上このことは、ホノリウス聖下によつて認可された聖フランシスの会則により明白である。そこには、『兄弟たちは施しに頼つて世を渡るよう』のべられてゐる。だがもしホノリウスがこれを認可したことと誤つたとするならば、彼がこれを認可したことは確かでありまた普遍的教会が全世界でこの種の修道会則を受け入れたことも確かなのだから、この一人物の言葉によつて普遍的教会が誤まり、あざむかれたといわねばならない。またこの種の会則をみいだし承認したすべての人が断罪されることになる。また神がこのように、現代よりもさかのぼつて、世界中の聖なる民とかくも多くの叡知ある人々が誤謬におちいることを許されたといふことは、もつとも怖るべきことであり信ずべからざることである」⁽¹⁶⁾と。

ついで Apologia pauperum c. 11. 16 (Opera. VIII. p. 315b) でそれは教皇への痛切な呼びかけとすらなつてゐる。「それ故聖なる母よ、起つてあなたの裁きをつけて下さい。なぜなら、もしフランシスコ会の清貧が正しく福音の真理を示しているとすれば、それはあなたの問題です。またもしフランシスコ会があなたの認められた信仰告白において真理からはずれてゐるとしても、それはあなたの問題です。それ故この聖なる信仰告白が誤りであると非難されるなら、あなたが認可されたのであるから、あなたが誤つたとされるでしょう。そしてこれまで真理の師であつたあなたは、今や誤謬を認めた責を負わされ、現代の傲慢な人々によつて神の法も人の法

も知らぬといつて嘲られることになりましよう」⁽¹⁷⁾と。

三

ボナヴェントゥーラは、De perfectione evangelica q. 4. a. 3 (Opera, p. 189a-198b) において教皇論を体系的に展開してゐる。それは、クリスト教において万民は一者に従わねばならぬかと問い、基本的肯定論拠二四、異論及びその解答各々十六、ならびに conclusio からなつてゐる。基本的肯定論拠は、旧約聖書によるもの三、新約聖書によるもの八、教会法によるもの三、理性的論拠によるもの十となつてゐるが、conclusio は理性的論拠の最後にあげられた命題によつて貫かれてゐる。それは、彼の全思想体系の基本となつてゐる reductio (還元)⁽¹⁾ という概念である。即ち、ある類の中には、その類に属するすべてのものの規範となる第一者が存在し、すべてのものはこれに対し従属的に関係づけられてゐるといふ原理である。⁽²⁾ これは元来アリストテレスの個物の中にある類の觀念に発し、アヴェロエスによる個物から離れた類そのものの实在性の承認をへて伝えられたものである。⁽³⁾ しかしボナヴェントゥーラにあつて、それは第一者から流出 (emanatio) し、第一者という範型 (exemplaritas) に依存することによつて第一者に還元されるというディオニシウスの新プラトン主義の体系の中で用いられるのが常である。⁽⁴⁾ 「命題集註解においてすでに彼はこの原理を用いてゐるが、教皇権の問題に適用してゐない。ただ Breviloquium においてはすでに、「至高の教皇、クリストの代理人、すべての教

会制度の泉 (fons) であり源 (origo) であり規範 (regula) であるもの、いわば至高のものである彼から教会の末端の肢体まで、秩序ある権が導かれるのだ」という断片的表現にその萌芽がみられるにすぎない。だが De perfectione evangelica ではこれを教皇論に本格的に適用している。その際 fons, origo, regula という面、即ち流出・範型という面より、還元为重点がおかれている。

彼はその conclusio においてこの原理を用いて次のようにいつている。即ちこの世にはさまざまな階級や職務や権力がある。そして人は各々それに服さねばならぬとは、ロマ書でポーロもいつているところである。しかしすべてこれらの権威が真理であるとすれば、それらはすべてのものの主である最高の一者に還元されるのでなければならぬ。そしてこの還元は、単に神御自身及び神と人の仲介者であるキリストに対してばかりでなく、キリストの代理者に対してでもなされなければならないと。さらにボナヴェントゥーラは、このキリストの代理者に対してもということ、人間の法によつてでなく、キリストがペトロを使徒の princeps とされた神法によつて定められたものとする。だが神法によるとはいへ、キリストはいみじくもこれを定められたといふべきであろう。なぜなら、普遍的法の秩序と教会の統一及び両者の安定性 (ordo universalis iustitiae, unitas ecclesiae, et stabilitas in utroque) がこれを必要とするからである。

したがって普遍的法の秩序がこれを要求するゆえんを考察してみよう。普遍的法は三つに分たれる。即ち自然法、市民法、天上或は靈

界の法 (iustitia naturalis, iustitia civilis, iustitia caelestis sive spiritualis) である。第一に自然法についてみるに、その大世界 (maior mundus) は空間的諸物体に対して唯一の先なる空間的物体 (unum primum corpus locans) があり、可動的諸事物に対して唯一の先なる可動者 (unum primum mobile) があり、もろもろの光に対して唯一の主要な光源 (unum principaliter irradians) があり、動的諸事物に対して唯一の先なる動者 (unus primus motor) がある。即ち一般にある類の中には、それに含まれるすべてのものの規範となる唯一の先なるものがある。そしてこれによつて世界の諸要素が秩序づけられ自然法がなりたつのである。さらに同じく自然的事物のうちの小世界 (minor mundus) についてみるに、そこでも身体の諸部分に力を及ぼす唯一の器官がある。即ち真理についての心臓 (cor)、明証については頭脳 (caput) である。さらに精神の諸能力の中には自由意志 (liberum arbitrium) という唯一の支配者があつて始めて秩序が保たれるのである。

ついで市民法についてみるに、諸々の訴訟の最終決定をする一人の主なる裁判官 (unus dux et rector) がいなければ訴訟は果しなく続くことにならう。

天上の靈的世界についても、唯一の至高の聖靈 (unus supremus Spiritus) に向つて完全に秩序づけられている。

このようにみてみると、天上天下を問わず一切の世界は一者に還元されることによつて秩序をうる事がわかる。この還元がなければ

ば上下の秩序もたためであろう。だがもつとも完全な秩序 *ordo perfectissimus*) があるところ、即ち天上世界では、無条件に最高なもの (*summum simpliciter*) である神への完全な還元がある。しかし人類はこれを可能な限り模倣して完成される秩序 (*ordo perfectus*) である教会に属するのであるから、それはクリストの代理者である教皇に還元されるのであると。このように論じてポナヴェントゥーラは自然世界にもまた天上世界にも同一視することができず、天上の世界にあるものとして教会の位置を定めている。

第二に教会の統一 (*unitas ecclesiae*) が教皇への還元を必要とする理由をみてみよう。教会は一つの *hierarchy* であり一つの肢体であり一人の花嫁であるから、唯一の *hierarcha*、唯一の頭、唯一の花婚をもつのは当然であろう。しかもこの統一は恩寵の内的注入 (*interioris influentia charismatum*) についてのみでなく、奉仕者たちによるその外的配布 (*exterioris dispensatio ministeriorum*) についてもなければならぬ。そして内的に教会を支配し生かし豊かならしめるものはクリスト御自身であるが、外的統一もまた教皇への還元によつて保たれねばならぬことにならう。

最後に普遍的法の秩序と教会の統一という二つのものの安定性 (*stabilitas in utroque*) がこれを要求する。ここでポナヴェントゥーラは、アリストテレス偽書 *Liber de causis* の「能力は統一されていなければならない」という原理にしたがって論を進める。まず教会の恒常性 (*permanencia*) が教皇への

還元を要求する。なぜなら分割は滅亡を生ずるが、統一は堅固な恒常性を生ぜしめるからである。この意味で、クリストがペトロを磐なりといわれたのは意義深いといわねばならぬ。

安定性についていわれる第二は影響力 (*influentia*) である。能力は統一されればされるだけ有効な結果を生ずるのであるから、完全なる権力が教皇の一身に集められるべきである。

最後に安定性の中で教会の卓越性 (*praeminencia*) が問題にされる。能力は統一されればされるだけ他に従属しなくてもすむから、教会の自由のためにも教皇への還元が必要なのであると。

上述の如き *conclusio* における叙述は、「命題集註解」にみられぬ積極性をもつて、教皇権を強調していることは確かである。またこの一者への還元という原理の教皇権への適用が、十三世紀から十四世紀にかけて多くの観念実在論者に種々の形で受けつがれ、教皇絶対主義を促進したことは否定できない。ポナヴェントゥーラがかかる適用の顕著な実例を始めて示したということは、第二章に叙述した環境のしからしめるところというほかない。もちろん彼の思惟の構造からすれば、いかなる問題をとりあげても、流出—範型—還元というしかたで解決されるであろう。しかし、彼は「命題集註解」の分析でも示したように、超世俗的な性格であり、権力的問題には無関心な人間だからである。

なおここで注意しなければならないことは、彼の教皇普遍主義には、幾つかの限界があるということである。第一に教皇は恩寵を外的に配布することについてのみ至上権をもっているだけなのであ

る。恩寵の内的注入者はあくまでクリストであつて、教皇は何らこれに介入することはできない。そして、この二つの間には明確な価値の上下があり、それが Vicarius という言葉の意味なのである。だが J. Ratzinger によれば、彼の直弟子であり協働者であつたヨークのトマスがすでにこの区別について明確でなかつたといわれる。

第二に恩寵の外的配布といつても、それは管轄権 (iurisdicchio) と秘蹟授与権 (potestas ministerii) に分たれる。conclusio で用いられている dispensatio という言葉は明瞭ではないが、第九の異論に対する答えの中で iurisdicchio という言葉を使っている。また第五及び第六の異論に対する答えで、ペトロと較べて他の使徒たちは鍵の権を質においては等しく (aequalitas in qualitate) もつたが、量においては相似た程度 (similitudo in quantitate) しかもたなかつたといわれ、potestas indicaria という言葉が用いられていることからしても、それが管轄権をさすことはほぼ疑いない。したがつてこの点で彼の「命題集註解」当時と変り、秘蹟授与権についても教皇は司祭・司教以上のものをもつと考えるにいたつたとする理由はないと思われる。したがつて教皇が品級秩序において特別な地位を与えられるにいたつたとみることはできないであらう。

ただここで留意すべきことは、教皇の普遍権がたとえ管轄権に限られるにせよ分割譲渡不能であることが第九の異論に対する答えで示され、したがつて媒介を経ずして下位に直接及ぶことが第十三・

第十四第十五の異論に対する答えで明確に示されていることである。これは以前から plenitudo auctoritatis という考えを受け入れていたボナヴェントゥーラにとつて当然のことであろうが、そのニヤンスの強まりは否定できない。第十三・第十四の異論に対する答えから綜括すれば、権力伝達の手段として媒介的な階級 (gradus) があるのは当然であるが、権能 (virtus) それ自身に関しては直接に下位に及ぶといわれている。また第十五の異論は普遍的原因は個別者の媒介によらなければいかなる結果も生みえない、例えば太陽はあまねく人を照すが、人は人からしか生じないように、というものである。これに対しては、普遍的原因が個別者と類を異にする場合は異論の通りであるが、類を同じくする場合にはそれに属する個別者のすべての力をもつと答えられている。例えば教皇はクリストの代理者として教会に属するすべての個人と同じ類の普遍者であるから、かりに教会全体が破壊されて一人になつてもすべてを恢復する力をもつ、とまでボナヴェントゥーラはいつている。ここにみられる教皇普遍権の直接性に関する強調は、Guilielmus の教皇権制限論に対する反撥と考えてよからう。

一者への還元の原理の適用以外に、ボナヴェントゥーラの教皇論の特色をなすものは、基本的肯定論拠の第一にある。それは申記十七章八節から十二節によつて旧約時代にも教皇にあたるもの (summus Pontifex) がいたという。そして、前兆の掟 (Lex figurae) の時代にすらそうであつたとすれば、恩寵の掟 (Lex gratiae) の支配する新約時代では、以前にもまして一人の教皇に従わねばなら

ぬ、とする。その理由は、当時より現在の方が教会の統一が進んでいるし、教皇制はより高貴なものとなつていゝるし、またより大きな従順とより安定した *hierarcha* がなければならぬから、というのである。

最後に教皇の世俗権の問題をみてみたい。第八の異論によれば、教会の *hierarchia* は俗権と教権に分たれる。けれどもすべての世俗君主が唯一の世俗君主に従うことは救霊のために必要でないことは明かである。だがそうとすれば教権においても唯一の教皇への従属は必要ないことにならうと。これに対しボナヴェントゥーラは、帝権は教権とちがつて福音の教えからでたものではないからと答える。即ちクリストは靈的教権 (*spirituale pontificium*) に注目されたが、肉的帝権 (*carnele imperium*) をかえりみられなかつた。だから俗権で必要ないからといつて、教権の統一も不要だといえない。けれども聖俗両権は教皇一人に属するといえる。なぜなら旧約に従えばメルキセデクはサレムの王であると同時に祭司であつた。クリストも一方をかえりみられなかつたとはいへ、やはり両権ともにもつておられた。だから地上におけるクリストの代理者である教皇もまた然りである。ベルナルドゥスもいつていゝるよう聖俗両刀は教会に属する。それは俗権が教権の指図 (*nuntus*) に従うという意味においてである。

ここにみられるものは、「命題集註解」の叙述と基本的には全く変りない。ただ *manus* と *nuntus* の區別が、「命題集註解」では教会の直接的世俗権行使を厳しく否定する意味で用いられていたの

に、ここでは逆に間接的世俗権の強調となつていゝるという相違があるのみである。これもまた広い意味では還境の変化からきたニュアンスの相違といへるかもしれないが、それより教皇権を擁護する文脈に調子をあわしたのだとみる方がよいのではあるまいか。ボナヴェントゥーラは、*Apologia pauperum* c. 8. 10. (*Opera* 313b) でも教権の俗権に対する優位を説くインノセント三世の *Sententia* の一節及びグレゴリウス九世の教令集の一節を引用して相似た叙述をしていゝるところからみても、教皇世俗権の問題については彼の時代の至極隠当な意見をうけ入れて、それ以上の関心をもたなかつたのではあるまいか。これは彼の関心の的であつた教会内でフランシスコ会の理想を守らうといふことは殆んど関係がないからである。

結

ボナヴェントゥーラは晩年、*Collationes in Hexameron* の中で、ヨアヒム主義の影響をうけ、従来の靜態的な *hierarchia* の *Schema* を捨て、歴史的に移りゆく *Schema* を提出するにいたる。即ち、歴史の發展段階に依じて異なる *hierarchia* が組み込まれたのである。その中には、「命題集註解」や *Breviloquium* で組み込まれた教皇を頭に頂く *Schema* も組み込まれた。しかしその究極の發展段階では靈的教会の実現と *hierarchia* の消滅を予言した。またある *Schema* の中では間近く迫つた第二回リオン公会議でとりあげられる東方教会との合同問題を考へてか、総大司教の地位を

教皇と同列におくにいたっている。しかしこれらの問題の研究は後日に譲りたい。

上記の研究からいえることは De perfectione evangelica の教皇論はその表現においてあだかも Ultramontanism の先駆をなすかの如く思われ、またその後代への影響においては然りといえなくはない。しかしその実体においては、「命題集註解」のひかえめな教皇観と基本的なつながりをもっているといふことである。ただ「命題集註解」ではこの問題に真向からとりくまなかつたのに、在俗司祭との論争において修道会の清貧理想を守るため、De perfectione evangelica では弁護的な教皇論を発表せざるえなかつたところにある。もつともボナヴェントゥーラは、その場合においても彼の「命題集註解」の基本的な主張のどれ一つ撤回したわけではなかつた。教皇の問題への *reductio* 概念の適用は多くの危険を含む。しかし彼自身は結局その中におちこむことはなかつたのである。彼は教皇の普遍権を主張した場合にも、そこに多くの質的な限定がついていたのである。その意味で当時の歴史的環境からすれば、中庸をえた考え方であつたといえるのではあるまいか。

序の註

- (1) J. Uhlmann, Die Vollgewalt des Papstes nach Bonaventura; Franziskanische Studien. 11 (1924) S. 179-193.
Die spekulative würdigung des Primates durch Bonaventura: Ibid., 10. (1923) S. 103-107.

H. Berresheim, Christus Haupt der Kirche nach

dem hl. Bonaventura, Bonn, 1924.

Fidelis a Fanna, Seraphici Doctoris D. Bonaventurae doctorina de Romani Pontificis et infallibilitate, Turin, 1870.

R. Šilih, Christus und die Kirche, Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura, Breslau 1938.

- (2) J. Ratzinger, Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre von päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura; Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus, 1957. S. 697-724.

De Benedictis, M. M., The Social Thought of Saint Bonaventura, Washington, 1946.

L. Hödl, Die Lehre des Petrus Johannes Olivi O. F. M. von der Universalgewalt des Papstes, 1958.

D. L. Douie, The Conflict between the Seculars and Mendicants at the University of Paris in the 13th Century, London, 1954.

- (3) S. Bonaventura, Opera omnia, Quaracchi, t. I-X. 1882-1902

1の註

- (1) E. Longpré, Bonaventure (Saint), dans Dictionnaire

- d' histoire et géographie ecclésiastiques, CIX, 1937. p. 747-748.
- (2) Ratzinger, *Ibid.*, S. 718. Anm. 60.
- (3) Longpré, *Ibid.*, p. 749.
- (4) coll. 22. p. 439b-440a ここでボナヴェントゥーラは七級の品級の上に司教・総大司教を組み込んで九層の *hierarchia* を組んでいる。教皇は普遍的な権威をもつが謙遜の故に四大総司教と同列にあるとされている。
- (5) オリヴェはこの考えを彼の秘蹟論よりも明確にのべている。即ち告擯権は鍵の権と管轄権よりなるが、その内的要素を構成するのは鍵の権のみである。 Hödl, *Ibid.*, S. 10.
- (6) Sent., II. d. 9. a l. q. 1. (*Opera* II p. 240a-241b)
- (7) "Quae istarum opinionum sit verior, fateor me nescire; et satis potest quaelibet sustineri, ideo nullam assero. Si quis tamen velit hanc ultimam acceptare, non occurrit ei inconveniens manifestum, ut dicatur, quia nec in omni nec in nullo, sed in quodam sic et in quodam non. (*Opera* IV. p. 824a)
- (8) Hödl, *Ibid.* S. 20.
- (9) *Ibid.*, S. 24-26.
- (10) M. M. de Benedictis, *Ibid.*, p. 133.
- (11) Aquinas, *Selected Political Writings*, ed. by A. E. D'Entrèves; tr. by J. G. Dawson, Oxford, 1959, p. 66-
- 67, 106-107, 180-181.
- (12) R. W. and A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. V. London, 1928. (III^e) p. 318-324. トンハント四世は「世俗社会の法的管理が順調に行われている時は俗権への直接的介入を禁ずるが、王の空位等種々の理由によって俗事への介入を肯定した。
- (13) Hödl, *Ibid.*, S. 17-20.
- (14) ここでは「マテオニ二章二一節」「ロリント前書七章一一節」が引用され、トマルチの「Liebes-Patriarchalismus」の雰囲気もただちにつらぬ。 Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, (Neudruck) 1961. S. 67-68. 296-37.
- Imle 氏の箇所は「カトキハムンター」が「クリストが社会改革者になること」なかつたことを「証明」しようとしている。 F. Imle, *Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Werl i. W., 1939. S. 101.
- (15) E. Gilson, *Les metamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, 1952 p. 75-109.
- 一〇の註
- (一) Longpré, *Ibid.*, p. 750
- (二) Douie, *Ibid.*, p. 5-8.
- (三) Longpré, *Ibid.*, p. 750.

- (4) Douie, *Ibid.*, p. 9-10.
- (5) Ratzinger, *Ibid.*, S. 706.
- (6) D. D. Knowles, *The Religious Orders in England*, I. 1962. p. 174.
- (7) Ratzinger, *Ibid.*, S. 706-707.
- (8) Bonaventura, *Opera VIII* p. 233. nota 2 et 3.
- (9) Ratzinger, *Ibid.*, S. 707.
- (10) *Ibid.*
- (11) Hödl *Ibid.*, S. 15. <ローザルは例外として> Hervens *Nationalis* Tractatus de iurisdictione et exemptione カネカハのNo°
- (12) Ratzinger *Ibid.*, S. 708. Anm. 27.
- (13) *Ibid.*, Anm. 28.
- (14) *Ibid.*, S. 709. Anm. 31.
- (15) "Sunt quippe de iure communi omnes Christi fideles summi Pontificis filii, peculiari tamen quodam iure hi sunt eius obedientiae subditi et curae commissi; et ideo, cum alii sint tanquam filii emancipati, quibus licet auctoritate iuris eis indulta de bonis ecclesiarum suarum sine dilapidatione disponere, hi sunt tanquam parvuli et filifamilias totatiter ipsius regimini deputati."
- (16) "Patet etiam per regulam beati Francisci a domino Honorio approbatam et confirmatam, ubi dicitur, quod fratres «vadant pro elemosyna confidenter». Sed si erravit hoc approbando—et constat, eum hoc approbasse; constat etiam, quod universalis Ecclesia per totum mundum huiusmodi ordines et status acceptat—concludendum est ergo secundum dictum huius hominis unius, quod universalis Ecclesia tota erravit et decepta fuit; et qui huiusmodi statum erroneum invenerunt et approbaverunt, omnes damnati sunt; quod est horribilissimum et incredibilissimum, quod Deus permitteret sic errare universaliter populum sanctum suum et tantam multitudinem sapientium, qui haec tempora praecesserunt".
- (17) "Exsurge igitur sancta mater, et iudica causam tuam, quia, si pauperum hic Ordo Minorum recte profitetur veritatem Evangelii, tuum est; si a veritate in professione a te sancita deviat, tuum est; ac per hoc si professioni huiusmodi sanctae error impingitur, tu, quae illam sanxisti, errasse asserturis; et quae magistra veritatis hactenus exististi, nunc de approbatione erroris argueris et a quibusdam modernis praesumptoribus velut iuris divini

et humani nescia derideris.”

三〇註

- (1) Cf. De reductione artium ad theologiam. Opera, V. p. 319a-315b.

- (2) Sent., II. d. 3. p. 1 a. 1 q. 1. (Opera II. p. 94a)

“In quolibet genere est reperire unum primum, quo mensurantur omnia quae sunt in illo genere.”

- (3) Ibid., nota. 4.

- (4) Collatines in Hexaëmeron, coll. 1. (Opera, p. 332b)

“haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illumiari per radios spirituales et reduci ad summum.”

- (5) “virtus quanto est magis unita, quanto plus est infinita.” cf. Opera, p. 195a nota 2.

- (6) M. J. Wilks 氏 Augustinus Triumphus の研究の reductio in unitatem は当時のほとんどすべての神聖政治的主張の文えになつており、テュホアやマルシリウスのような異端的立場の人々すらしばしばこれによつてゐるとしてゐる。またその古典的表現としてボナヴェントゥーラをあげてゐる。M. J. Wilks, The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages, Cambridge, 1963. p. 44-45. テンテの帝政論の中には、reductio による教皇俗権の証明に対する詳細な論難がみられる。Cf. Gilson, Ibid., p. 139-

145.

- (7) Ratziger, Ibid., S. 717. Ann. 60.

執筆 者 紹 介

松 本 信 広	慶応義塾大学文学部教授
梅 原 末 治	天理大学教授
前 嶋 信 次	慶応義塾大学文学部教授
河 北 展 生	同 教授
三 木 雄 介	同 大学院博士課程
坂 口 昂 吉	同 大学文学部助手
小 川 英 雄	同 助手
会 田 倉 吉	同 塾史編纂所主事
志 水 正 司	同 大学文学部専任講師