

Title	ボナヴェントゥーラのフランシスコ伝について
Sub Title	On the life of St. Francis of Assisi by St. Bonaventure
Author	坂口, 昂吉(Sakaguchi, Kokichi)
Publisher	三田史学会
Publication year	1966
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.38, No.4 (1966. 3) ,p.61(495)- 80(514)
JaLC DOI	
Abstract	It seems to me that P. Sabatier, eminent scholar of the Franciscan studies, underestimates the historical values of the life of St. Francis by St. Bonaventure. According to his opinion, when St. Bonaventure wrote his life of St. Francis, there was a serious opposition between the two extreme parties of Franciscan Order, namely spirituals and conventuals. St. Bonaventure stood between the two extreme parties as the intermediary. In this position he must do the work of compiler and peace maker, and try to omit the materials, even true, which threatens to cause the dissension between the two parties. The result is that the compromise vanquished the truth and so we can only have a vague impression of the image of St. Francis in this work. But nowadays Sabatier's opinion must be seriously examined in the light of the recent studies of the Franciscan history. According to R. B. Brooke and S. Clasen, the struggle between spirituals and conventuals had not yet come during the life time of St. Bonaventure It rather belongs to a later development. So then, we must reconstruct the meaning which this work has in the Franciscan history. This essay ascribe to the following opinions. The first is that his writings are not a mere abridgement of writings of Thomas Celano but has direct references to the contemporary oral traditions. Therefore, when we compare its materials to those of Thomas Celano's or later documents, we can surmise what were the movements of the oral traditions among the Franciscan Order. My second opinion is that his work was not primarily intended as an .intermediate between spirituals and conventuals, but we can surmise that his intention was really to ward off the censures of the seculars against Franciscan and other mendicant orders. The last thing to be noted is that St. Bonaventure tried to grasp the historical significance of the life of St. Francis against the background of the development of Christian spirituality In this regard it is noted that his view of history has some similarity with the eschatological predictions of Joachim of Fiore.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19660300-0061

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.

ボナヴェントゥーラのフランシスコ伝について

坂 口 昂 吉

序

第七代フランシスコ会総会長であつたボナヴェントゥーラは、一二六〇年ナルボンヌ總会の依頼により、開祖アシジのフランシスコの大伝記及び読誦用小伝記を書いた。この伝記は、史上まれな聖者による聖者の伝記としてもてはやされ、以後十九世紀にいたるまで人々のフランシスコ觀に決定的影響を与えた。またジョットーを始めとする初期ルネサンス美術に題材を提供した功は大きい。

しかしそれは、十九世紀以降のフランシスコ研究者たちから必ずしも好評を受けていない。特にP. Sabatier⁽¹⁾の評価は低い。その理由は、この伝記がいわゆる会の公伝であるところから個性的表現を欠くばかりでなく、特に当時のフランシスコ会内部の事情に強く制約されているとみられるからである。即ち、第六代総会長パルマのヨハネは会則嚴守派に属していたが、緩守派との争いに疲れ辞任した。この跡をついだボナヴェントゥーラは自ら中間派に属し、左右兩極の争いをしずめ、会の統一をはからねばならなかった。したがつて彼のフランシスコ伝も兩極端に分裂した開祖の像を適當につきまぜたもので、そこでは真実よりも妥協が重んぜられた。故にそれは諸史実をもつぱら祕蹟・奇蹟から説明し、教会への服従を重視するのみで、フランシスコ個人の内的成長を全く無視している曖昧模糊たる聖人伝となつた。作者の個人的性

格からみても、教会的形式にはまった神秘家たるボナヴェントゥーラは、自由な内的衝動に発するフランシスコを全く理解できなかった。しかもこの公伝完成後、一二六六年パリの総会が、以前の諸伝記を徹底的に破壊する措置をとったことは、Sabatier⁽¹⁾を痛く激怒せしめたのである。

また本伝記にみられる思想に同情をもつ研究者たちすら多くは、その史料的价值をとるに足らぬとしている。⁽²⁾それは、本伝記の史料はすべてツェラーノのトマス⁽³⁾の第一・第二・第三伝記に負うものであり、これらの著作の復元をみた今日、ボナヴェントゥーラへの依存は全く無意味と考えられたからである。

本稿は、上述の如き Sabatier を中心とする見解が、今日の研究段階でどの程度まで通用するかを吟味し、さらにこの伝記が十三世紀におけるフランシスコ会関係諸史料中で如何に評価されるべきかを探ろうとするものである。

I

かつて Sabatier は、*Speculum vitae S. Francisci et sociorum eius* の原本を兄弟レオによる最古の伝記と考え、⁽⁴⁾これを基礎として、会則厳守・緩守両派の対立がすでにフランシスコの在世時代から存在したと主張した。さらに彼は、十四世紀の会則厳守派の諸史料は、成立年代こそ後期のものであるが、*Speculum vitae* の内容とよく一致するから信用できると考えた。そしてそのうち特にアンジエロのクラレノの *Historia septem tribulationum* により、ボナヴェントゥーラの立場を中間派としたのである。⁽⁵⁾しかしこのテーゼは、*Speculum vitae* が十四世紀初頭の会則厳守派による編集物であることが明かになつてゐる現在、⁽⁶⁾もはやその大前提からして支持しえない。Sabatier の拠つた十四世紀の歴史家たちは、彼らの時代における会則厳守・緩守の激しい対立を、そのまま十三世紀全般の記述にもちこんでしまつてゐる。しかし、十三世紀初頭より中葉にかけての史料の中には、かかる対立を示唆するものは何もない。一二三〇年代後半以降

第二代総会長エリアスに対決した *ministri* の形成、一二四四年アンコーナ地における *zelanti* の出現、一二五四年パリにおけるヨアヒム主義者の抬頭等、やや党派らしきものの萌芽は認められるが、これをもつて明確なイデオロギーをもつた集団同志の対決と考えることは困難であろう。R. B. Brooke は、会則厳守・緩守両派の最初の衝突を一二七四年としている。⁽⁶⁾ これはボナヴェントゥーラの歿年である。また S. Clasen によれば、⁽⁷⁾ ボナヴェントゥーラが中間派に属したといわれるのは、当時そのような党派が存在したからではなく、後代の厳守・緩守両派からみて、彼の態度が中庸をえていたからにすぎないという。いずれにせよ、当時の情勢からみて彼が左右両極の対立緩和のためにフランシスコ伝を書いたと考える理由はない。

ではナルボンヌの総会は、なぜボナヴェントゥーラに伝記執筆を依頼したのであろうか。それは、従来のツェラーノのトマスの諸伝記が不充分であつたためと考えられる。ツェラーノのトマスは一二二八年に第一伝記、一二四七年に第二伝記、一二五〇年に第三伝記（奇蹟の書）を著している。しかしこれらは三巻にわたる龐大なもので、重複が多く整理も悪く、正伝としての参照の便に欠けていた。しかも第一伝記においてエリアスに対するフランシスコの愛情と尊敬を描きながら、第二伝記においては彼の後年における不行跡に鑑み、これを撤回するという矛盾撞着を生じていた。したがってボナヴェントゥーラの仕事の目的は、ツェラーノのトマスの三著を縮刷し、整理し、統一することにあつた。⁽⁸⁾ この意味で彼の伝記作製は、同じくナルボンヌ総会における彼の会憲制定と類似している。⁽⁹⁾ それは新たな創造・附加というよりは、以前に存在したものの整理統一であつた。

では、ボナヴェントゥーラの伝記は新史料を含めぬ故、史料的に無価値、という非難が文字通り妥当するであろうか。ボナヴェントゥーラは大伝記の序言において、「聖者の生涯の真実を後代により明確に伝えんため、私は彼の生れ生活し死んだ地方を訪れた。またなお生存せる彼の親しき人々、特に彼の成聖を知り模倣につとめ、その普く認められたる真実

と徳の故に全く信用できる人々と、ここに記した事柄について熱心に語りあつた。⁽¹⁰⁾」とのべている。けれども他方、彼の伝記の材料がツェラーノのトマスの諸伝記のそれと殆んど同一で、時には言葉の使い方まで一致していることも事実である。⁽¹¹⁾では上記の陳述は、ボナヴェントゥーラがその出典をかくし、自らの伝記に權威を附せんがための方便であつたのだろうか。しかしここで注意すべきは、ボナヴェントゥーラが直接話を聞いた証人があつたとしても、それはツェラーノのトマスが拠つている証人たちの言葉とそう異なるはずがないことである。すでに聖者歿年後四十年近い歳月を経て、しかもその間再三にわたつて修史編纂が行われている以上、新証人の出現はまず期待できない。とすれば、ボナヴェントゥーラはツェラーノのトマスの証人のうち生存している者に接していると考えねばならない。また彼が執筆した頃には、ツェラーノのトマスの伝記が流布してからかなりの歳月が流れており、しかもそれは修道会の中で絶えず読まれたものであるから執筆者ボナヴェントゥーラ自身はもちろん、或はその証人となつた人たちまで、逆にトマスの敘述から影響を受けていたかもしれない。故に両者の伝記が材料の点ばかりでなく、敘述のしかたにおいても相似ていることはむしろ当然であろう。したがつて似ているから書き抜きだとはいえない。その上単なる書き写しにすぎないとすれば、すべての部分において均等に模倣の跡がうかがわれるはずであるのに、ボナヴェントゥーラの伝記は、その死後の奇蹟を扱つた部分でツェラーノのトマスの第三伝記と酷似しているが、第一伝記・第二伝記に当る部分の一致度は遙かに低いのである。⁽¹²⁾加うるに E. Longpré の研究によれば、⁽¹³⁾ボナヴェントゥーラはこの伝記作製期間中に再三イタリア各地を訪れている。上述からして、彼はツェラーノのトマスの伝記を参考にしたことは疑いないが、少くとも後者の第一伝記・第二伝記に当る部分については、直接伝承に當つて確めているとみるべきであろう。

ボナヴェントゥーラがその伝記執筆において直接口伝に拠つていることが確定すれば、ここにその史料的价值について新しい問題が生ずる。即ち彼の伝記を、それに先行するツェラーノのトマスの諸伝、及びボナヴェントゥーラの他の著作

におけるフランシスコへの言及、さらに後続する十四世紀の諸史料との関連においてみれば、フランシスコ会内での口頭伝承の変遷過程を知ることが可能となるのである。その一例として大伝記六章六節にある物語をとつてみよう。即ちある兄弟は幻の中で、傲慢のため墮落した天使の頭の座が空席となつて謙遜なフランシスコのためにとつてあるのをみたという。この記述内容はツェラーノのトマスの第二伝記一二二章とほぼ等しく、敘述がやや簡潔なだけである。しかし後に *Speculum vitae* 五九—六〇章⁽¹⁵⁾でこの天使の頭はルシフェルであるとされる。同じ十四世紀における会則嚴守派の作者、カザレのウベルティヌスは次のようにのべている。即ち「ボナヴェントゥーラの伝記が語っているこの光景をみた兄弟マッセオはいつている。彼がフランシスコのために用意されているのをみたかの座は、彼の幻によればかつてルシフェルのものであつたと。ところがボナヴェントゥーラは世俗的知慧の故にその事実を秘し黙している。なぜならボナヴェントゥーラは、自分の言葉が、会の原初の事柄を充分説明しないといつて非難されるのを恐れたからである」⁽¹⁶⁾と。さらにウベルティヌスは自ら、フランシスコがセラフィムのコーラスの墮落から生じた結果を回復するために世に送られたというその事実の奥義を自分は知っていると傲語する。しかしボナヴェントゥーラはルシフェルの語を果して故意に抜いたのであるうか。ツェラーノのトマスはもちろんその名をあげていないし、また一二六三年直後に書かれた *Jacobus de Voragine* の伝記にもまだ見当たらない。⁽¹⁷⁾しかるに一二六七年になると、わざとその名を秘したといわれるボナヴェントゥーラ自身がそのフランシスコに関する説教⁽¹⁸⁾の中で、同じ物語をとりあげ、そこに始めてルシフェルの名を記しているのである。したがつて、この座がルシフェルのものだという伝承は、一二六六年頃までなかったこと、及びその頃からこの物語の新しい解釈が生れつつあつたことがわかるのである。

第二例として、大伝記における記述は、エリ阿斯伝記發生の経緯について示唆する所を含んでいる。前述の如くツェラーノのトマスの第二伝記は、後に起つた不祥事に鑑み、第一伝記におけるエリ阿斯賞讃の記事を撤回した。ボナヴェント

ウーラも同じくエリアスの名を撤去して必要な場合 *vicarius* という職名のみを記している。Sabatier はエリアスの一件についてただ沈黙しているのは、修道会内部の対立の種となることを秘したのだという。しかしそれはむしろ聖人頌徳の書として、不肖の弟子の名を伏せたまでとみるべきであろう。むしろ注目すべきは、大伝記(四ノ一一)でエリアスとみられる *vicarius* がフランシスコの最初に書いた会則を不注意から (*per incuriam*) 紛失したという記事である。後に *Spec. vitae*. 一章では紛失者を明かにエリアスとはしていないが、いかにもそれらしき書きぶりをしている。さらに後の *Actus S. Francisci in valle Reatina* 一章では、⁽¹⁹⁾ はつきりとエリアスがその責を負わされている。結局上述のボナヴェントウーラの記述が後の逆賊エリアスの伝説に絶好の資料を提供するにいたつたのである。もし彼が当時すでに会則厳守・緩守の争いを意識していたら、かかる附加的敘述をすることはなかつたであろう。いずれにせよ、ボナヴェントウーラが、その時代の口頭伝承をかなり忠実に反映していることが看取されるであろう。

上述の二例のみからみても大凡の見当はつくが、一般的にみて、⁽²⁰⁾ ツェラーノのトマスの第二伝記からボナヴェントウーラの伝記成立にいたるまでの口頭伝承の変遷は比較的少く、また特別な傾向性にも乏しい。しかし、一二六六年、即ちボナヴェントウーラの正伝以外の伝記を破棄する処置がとられて以後、口伝の変化と傾向性が強くあらわれていくようである。

二

上述の如くボナヴェントウーラのフランシスコ伝は、史料的にみても全く無価値とはいえない。しかし彼の伝記は単なる素材的な面においてよりも、そのすぐれた再構成において評価されるべきであろう。彼はツェラーノのトマスの重複を除き、余計な冗舌を排し、又その章節の編成に整然たる秩序を与えた。彼はこの編纂の仕事において、多くの省略や説明

的附加をしたりしている。だが、こういう個別的事実の省略・附加の規準において、彼は会則嚴守・緩守の対立というような会内部事情に顧慮していない。むしろ彼の個別的記述の処理は、一般的にみれば党派的偏見や作為や傾向性から自由であるといつてよい。彼の目標は、なによりも秩序のある開祖の伝記を完成することにあつたと考えられる。しかし、その中に少数ではあるが、かなり重要と思われるものがおそらく故意に省略されたり、或は何か意味ありげな附加がなされている箇所がある。今その実例に従いつつ、それが如何なる理由からの偏向であるかを吟味してみたい。

第一は学問の問題に関する敘述である。大伝記(一一ノ一)で、ボナヴェントゥーラはフランシスコ自身の聖書に対する愛をのべているが、その反面ツェラーノのトマスの第二伝記(一九五)にある詩篇を欲しがった平修士への叱責の記述をとり去っている。さらに大伝記(十四ノ二)には、後継者に対するフランシスコの戒しめがのつているが、第二伝記(一八四)にみえる、「総会長は蔵書家であつたり読書に熱中して学問への献身のために職務を怠ることがあつてはならない」という言葉が省略されている。さらに大伝記(一一ノ一)には学問ある入会者たちが学問を続けるべきか否かという問に対するフランシスコの二つの言葉がのつている。即ち第一に私も彼らが学問をすることを望む。ただし彼らが、聖書によれば読む以上に祈つたというクリストに倣い、神への愛を失わず、読んで知るためのみでなく、知りえたことを行い、自ら他人の模範となるために学ぶ限りにおいてである。」また第二に「私は、兄弟たちが聖書の学究であり、真理の認識において進歩すること、また彼らが純粹な單純のうちに成長し、クリストが御言葉で一緒にのべておられるように、鳩の單純と蛇の賢さをあわせもつことを望む⁽²²⁾」と。かかる学問肯定の考えについて Sabatier は、単にボナヴェントゥーラ自身の見解をのべたにすぎぬといつて⁽²³⁾いる。これに対し H. Felder はこれこそアシジのフランシスコの学問に対する態度を忠実に表現したものであるとする⁽²⁴⁾。また E. Gibson は、アシジのフランシスコの原精神と一種のアナロジーをもつて⁽²⁵⁾いるが、決して同一物ではないとする。即ちボナヴェントゥーラが学問のうちにアシジのフランシスコのエクスタシスを生

かそうとしたのは事実だし、フランシスコが学問それ自体を否認しなかつたのも事実であろうが、彼が自己の修道士たちの学問を望まなかつたのも事実である⁽²⁵⁾。これら諸家の見解のいずれをとるにしても、上述の如きフランシスコの学問論が、大伝記において始めてでてくるものであることは注目すべきである。またそれが、先行する史料の一部を脱いた後に挿入されていることはさらに重要である。ではわれわれはこの言葉をボナヴェントゥーラの捏造と断定すべきであろうか。

この問題についてわれわれはまず、ボナヴェントゥーラの生い立ちと、彼がなぜフランシスコ会に召されたかを考えてみなければならない。そしてそこで肝要なことは、彼がフランシスコ会においては第二の世代に属する人物だということである。彼は伝説にいわれているように幼時に晩年のフランシスコに接したことはなかつた。⁽²⁶⁾ また彼がフランシスコ会入会を決意したのは、すでに壮年に達し、学者として人格形成を半ば終えた頃であつた。しかも入会の折彼をとらえたのはフランシスコ会の原初の理想に対する直接的愛ではなかつた。一二五〇年代の中頃書かれた *Epistola de tribus quaestionibus* の一二節で、彼はその理由を次のように語っている。「私が聖フランシスコの生活をもつとも愛するに至つた理由は、それが教会の始源と完成に似ているからであります。教会は始め単純な罪人たちから始まり、やがて高名にして練達の博士や学者たちへと進んでいきました。フランシスコ会においてもあなたはそれをみるでしょう。したがってフランシスコ会は人間の知恵によつてでなく、キリストによつて存在するに至つたことを神がお示しなのであります。そしてクリストの業は後退するのではなく前進するものでありますから、単純な人々の集りに学者たちが身を屈して加わることをいとわぬのは、『汝らのうちに智者あらんか、智者たらん為に愚者となれ』⁽²⁷⁾ というポーロの言葉を証明しているのであつて、この業が神聖であることを示しているのです。」この言葉は彼の入会の動機を語つて余りにも明瞭であり、説明を要しない。ただわれわれはここに、彼においてフランシスコ会の学問的發展はその修道理想と矛盾しないというだけでなく、そ

の原精神の神聖さを証示する不可欠の条件であつたことに注意すれば足りる。以上からみて大伝記に記されたフランシスコの学問についての言葉は、実際エジディオやレオがボナヴェントゥーラに語つたかどうかは疑問であるが、彼の耳にとつては聞えずにいられない言葉であつたのだ。

なお学問の問題について、個人的動機以外に考察しなければならぬのは、当時のフランシスコ会一般の傾向である。即ち布教の必要上、また大世帯に成長した会の組織の運営上学問を促進し司祭を優遇しつつ、一方において清貧の厳守にとめるという傾向は、すでに一二三九年エリアス失脚以降すべての総会長において不変の政策であり、ボナヴェントゥーラの前任者パルマのヨハネにおいても同様であつた。したがつて彼の学問についての会指導方針はなんら新奇なものではなく、むしろすでに伝統となつた路線に沿つていたとみるべきである。⁽²⁸⁾ この意味で上記のフランシスコの言葉も、当時の修道会一般の常識として全く抵抗なしに受けとられたに違いないのである。

けれども、フランシスコ会の学問が文句なしに認められたのはあくまで会内部であつて、外部では必ずしもそうでなかつた。殊に当時托鉢修道会と対立関係にあつた在俗司祭の眼からみれば、事情は大いに異なつていた。従来大伝記の考察において、修道会内部の「清貧論争」(Armutstreit)に眼が向けられた結果、在俗司祭との間の「托鉢修道会論争」(Betelordensstreit)の影響が無視されてきた憾みがある。しかし一二五〇年代、六〇年代の史料で清貧の理想に関するものの多くは、会内部よりも在俗司祭との論争に関するものが圧倒的である。前に引用した *Epistola de tribus quaestioibus* もこの論争中における一書であつた。それはある在俗司祭の教授の詰問に対するボナヴェントゥーラの解答であつた。その質問の内容について彼は同書へ次のようにのべている。「最後にあなたは哲学の研究について兄弟たちを非難しておられます。即ち、会則が『学問を知らぬものは学問を学ぼうとするな』といつてゐるのに、多くの兄弟たちが聖職者や教授となり、世俗にあつた時は哲学を殆んどまたは全く聞いたことすらなかつたのに、今はそれを学び講義し書き

否むしろ解体し浪費しこねあげているといわれます。またあなたは、教授という名称は、謙遜を信奉しているような人々にとつてふさわしくないと考えておられます。なぜなら主はマテオ福音書において、その弟子たちにこの名称を禁じておられるようだし、しかも我々は、イエズス・キリストの福音の信奉者として、かの弟子たちの模倣者と呼ばれているからであります。⁽²⁹⁾」この種の非難が托鉢修道会に浴びせられ、またそれへの論駁が盛んに行われるという環境の中で、ボナヴェントゥーラのフランシスコ伝が書かれていることは注目すべきである。彼がフランシスコの反学問的発言に口をつぐんでいるのも、おそらく論敵に絶好の材料を与えぬための配慮であつたのではなからうか。

大伝記はその個々の箇所における省略・附加において、学問以外の点においても托鉢修道会論争との関連からみると理解しうるものが多い。例えば、ツェラーノのトマスの第二伝記(一〇九)には、司祭として始めて弟子となつたシルヴェストロの貪欲を、フランシスコがひたすら与えることによつて癒したという話がある。しかしボナヴェントゥーラはこれをのせていない。また第一伝記(四五―四七)にあるもので、フランシスコたち初期の仲間が、ある不徳の司祭によく服従し告解したという話も大伝記にはみえない。また第二伝記(一五六)には、二人の弟子がフォンディの司教と悶着を起しフランシスコの叱責を受けた話がある。だが大伝記(八ノ三)では、一般的に世の非難を蒙るようなことをする弟子に対するフランシスコの怒りが記されているだけで、具体的にどういう理由による怒りなのか解しえない。さらに大伝記(一〇ノ一―二)は、フランシスコの使徒的情熱をのべている。しかし第二伝記(一七二、一四六―七)にある司祭と一致するようにという命令も、説教許可をしる司教の気持を変えたフランシスコの謙遜についての話も省略している。これらの省略例は、いずれも在俗司祭との関係で無用な誤解をさける反面、彼らの一方的な服従の要求に手掛りを与えぬための用心とみてよさそうである。

なお大伝記(一一ノ二、七)には、フランシスコが聖書の解釈を求めた「ある修道会の教授」に、彼の不信仰を指摘し

その不吉な将来を予言したという話がある。しかるに第二伝記（六九）によると、この人物は「ドミニコ会士」であつたことがわかる。この省略は、在俗司祭との争いの中にあつて、同じ托鉢修道会であるドミニコ会との友好関係維持を考えた結果ではなかつたろうか。

大伝記（六ノ四）は、有名な死体の従順の教えがのつてゐる。しかしそこでは、第二伝記（二〇）にある「上位のものは下位のものに軽々しく命令を下さぬよう」という条件がとりさられてゐる。この省略については多くの解釈がなりたつであろうが、特に Giraldus de Borgo San Domino らヨアヒム主義者の会内における言説が、会外の論敵に絶好の攻撃材料を与えることを恐れての、修道会の結束強化のためとも考えられる。

さらに大伝記（二ノ九）は、復活祭の時、フランシスコが立派な食卓についてゐる弟子の所で乞食した話をのせてゐる。これは第二伝記（六一）によるとぜいたくな弟子への叱責と解されてゐる。しかしボナヴェントゥーラは単にフランシスコの美しい態度を示すのみとしている。また第二伝記（一五九—一六二、一二九、七五）には、フランシスコの肉体労働の模範とその勧めがでている。しかし、大伝記（五ノ六）ではごく簡略化され、怠墮をさけるためという面を強調しむしろすべての仕事を肉体労働として扱つてゐる。これらの箇所省略や解釈は、開祖の道德的模範に照してフランシスコ会の現状を批判するような材料を与えぬための配慮があると思われる。殊に平修士の小集団から学問的・司祭的修道会に変質したフランシスコ会は、肉体労働から離れていく傾向にあつた。これに対し *Guilielmus de S. Amore* ら在俗司祭は労働もせず托鉢する生活の矛盾をきびしく追究しつつあつたことに注意したい。⁽³⁰⁾

フランシスコの聖なる奇行の中には、往々異端邪説の疑いを抱かせるものがあつた。これらの点についても、ボナヴェントゥーラは適当な配慮をしている。例えば第二伝記（二一六—七）は、死の床にあつたフランシスコが最後の晩餐の光景を再現したことを記しているが、大伝記（一四ノ五）はその描写中からパンを割いて弟子たちに与えた箇所を省略して

いる。これは平信徒ミサという非難を防ぐためであつたとみられる。また第二伝記(一一二)によると、フランシスコはクララとイアコーバ以外の女性と面識がなかつたとあるが、大伝記(五ノ五)では女性との交際をさけることを教えたとのみある。これも *Guilielmus* のフランシスコ会士に対する「女性の救霊家⁽³¹⁾」という非謗を考えれば首肯される。また第二伝記(三一四)のペルシアの狂人がフランシスコの輝かしい未来を予言したという話は、大伝記(一ノ一)では、単にアシジの単純な人が聖霊にかられて語つたことになつてゐる。

上述の配慮はすべて消極的なものと思われるが、むしろ積極的にフランシスコ会の理想の聖なることを知らしめようとしてゐる箇所もある。例えば大伝記(四ノ七)では、サラセン人の心にまで清貧布教者への同情が生じたとのべ、さらに「野蠻未開の心をその驚くべき力によつて甘美な同情に変えた清貧とは何と高貴な価値をもつてゐることであろう。したがつてサラセン人ですらかほど賞美した高貴な真珠を受け容れないキリスト教徒があるとすれば、極悪非道の冒瀆である⁽³²⁾」といつてゐる。また大伝記(三ノ九)では、第一伝記(三二)と同様サンタ・サビナの枢機卿司教サンパウロのヨハネが、フランシスコの理想を認めるよう教皇にとりなしたことがのつてゐる。しかしボナヴェントゥーラはさらに枢機卿の言葉までつけ加えてゐる。即ち「我々がこの貧しい人の願いを、彼が福音的生活形式を認めてほしいと願つてゐるのに余り難しくまた革新的だといつて拒むならば、我々はキリストの福音によつて罪を犯さぬようにと用心することになりましょう⁽³³⁾」と。ここに語られてゐることは、フランシスコ会士自身よりも、かかる生活用式を認めない会外のクリスト教徒へのアポロギアとみてよいように思われる。また *Sabatier* は、ボナヴェントゥーラが他の箇所ではツェラーノのトマスの記述を縮小しながら、聖痕について詳細な立証をしていることを非難してゐるが、これも当時 *Guilielmus* がフランシスコの聖痕にすら文句をつけようとしていた事情を考慮に入れるべきであろう⁽³⁴⁾。

以上からみて、ボナヴェントゥーラのフランシスコ伝における史実の取捨選択における個別的配慮は、会則厳守・緩守

両派の調停に資するためではなく、むしろ托鉢修道会と対立関係にあつた在俗司祭を意識しているとみるべきであろう。しかしもちろん、本伝に論争書的色彩は全くなく、ただたまたま気づいた点について無用の言質を与えぬよう心を配っているにすぎないことに注意すべきである。

三

P. Sabatier は、ボナヴェントゥーラはフランシスコを奇蹟家として描き、その個性を奪つたといつてゐる。確かにボナヴェントゥーラは近代の意味での伝記作者ではない。彼は自然的特徴よりも超自然的要因を重んじてゐる。しかしこの点はツェラーノのトマスとても変りはない。トマスの局部的に詳細な記述を個性的描写と考えることは誤りで、それはむしろ俗流古典主義の文章癖とみた方がよい。彼とボナヴェントゥーラの相違はもつとほかの所にあると考えられる。それは、彼の個別的記述の一部に対してボナヴェントゥーラが前述の如き手心を加えたというだけでもない。それはツェラーノのトマスの伝記に欠けていた歴史神学的全体像をボナヴェントゥーラがもつていたという点にある。

トマスはその第一伝記・第二伝記・第三伝記の中で、フランシスコを「末世に當つて神から送られた新しき福音家」(*missus est hic a Deo in novissimo tempore, novus evangelista*) (第一伝記八九) とか、「他の世界からきた人」(*homo alterius saeculi*)、「新しき人」(*novus homo*) (第三伝記三)、「現代の予言者」(*propheta nostris temporis*) 等と呼んでいる。又特に第二伝記(一ノ一)においてフランシスコの洗礼名をヨハネスであるとして、洗者聖ヨハネに当る役割を想定している。それはフランシスコを終末に世の乱れを正すため神から送られた予言者と考えるものである。しかし、ツェラーノのトマスのかかる観念は漠然としているし、断片的で伝記の統一原理となるまでにいたつていない。

これに反し、ボナヴェントゥーラの伝記もツェラーノのトマスの終末意識を受けついでいるが、それはさらに明確化し

強められている。特にボナヴェントゥーラの場合（大伝記序）には、フランシスコをヨハネ黙示録（七ノ二）の「生ける神の印をもち、太陽の座より昇る天使」（*angelus ascendens ab ortu solis signum Dei vivi*）⁽³⁵⁾とする新しい觀念が加わっている。ここで生ける神の印とはもちろんフランシスコの聖痕をさす。しかるにこの天使は黙示録によると、七つの封印のうち第六番目が開かれる時（*sub apertione sexti sigilli*）⁽³⁶⁾に現われることになっている。この七つの封印は当時においては世界史の七つの時代を示すと考えられた。したがってフランシスコは第六番目の時代の始めにあらわれたということになる。しかし大伝記（一三ノ一〇）では、フランシスコはその生涯に七回十字架の幻にであい遂に聖痕をえた故に、「あなたは六つの段階をへて、終局的に憐れ第七番目の段階にすでに到達していたようだ」（*quasi sex gradibus ad istam septimam, in qua finaliter requiesceres pervenisti*）⁽³⁷⁾といわれている。したがってフランシスコは、第六番目の時代にありながら、第七の時代——キリストの再来以降の永遠の安らぎ——を先取するものと考えられているのである。ここにあらわれている考えは、後に *Collationes in Hexaëmeron* に示された歴史神学の大わくを背景としていることは疑いない。それは世界史を旧約時代と新約時代に分し、その各々を七時代に区分するものであつた。⁽³⁸⁾その中で現代は第六の時代に当り、ハインリッヒ四世又はフリードリッヒ一世以降である。そして終末である第七の時代はさし迫った未来に属する。フランシスコは第六の時代にありながら、第七の時代を身をもつて人々に告げ知らせる使者であり予言者である。

大伝記の中では、上述の如きフランシスコの予言者的性格を示すために、「大王の使者」（*praeo regis*）、「キリストの使者」（*nuntius Christi*）、「セラフイム等さまざまな呼び名が各敘述の中にはめ込まれている。その上新旧両聖書から、その予言者たちとフランシスコの性格の符合点を求めている。そこで引き合いに出されているものに、モーゼ（大伝記四ノ一一）、アブラハム（七ノ二、九）エゼキエル書の人の額に τ の印をつける予言者（序ノ二）イザヤ書の平和の天使（序ノ

一) ヨブ(一四ノ二) 洗者聖ヨハネ(序ノ一、三ノ七、八ノ一、五ノ二、小伝記一ノ一) エリアス及びエリゼウス(序ノ一、三ノ二、四ノ四、七ノ一三、一一ノ三―四、六、一三、一二ノ一二、一五ノ八) 等がある。このためフランシスコは予言者、完全な観照者、模範的言行をもつ全く超自然的神的人物として描かれている。しかし反面、その敘述は、弟子たち即ち一般のフランシスコ会士に対しては、師の通りの実践を要求せず、その模範に従うとも段階を追うて進むことを望んでいるようである。例えばフランシスコの学問生活と観照を併用させよという勧告などはその例であろう。Collationes in Hexaëmeron の記述を参考にすれば、フランシスコ会は師にならつて新時代への準備をする修道会ではあるが、なお師の如く完全な観照者の段階にはないのである。

次に、このように黙示録から発したフランシスコの歴史神学的位置づけは、何時頃からどうして生れたのかをみてみたい。これは「ルカ伝註解」、「命題集註解」の如き初期の著作にはみられない。その最初の現われは、一二五五年頃の作、*Questiones disputatae de perfectione evangelica* である。これは *Guillelmus de S. Amore* のフランシスコ会攻撃への反論であつた。その q.2 a.2 ad.20⁽³⁸⁾ でボナヴェントゥーラは、前代の賢明な伝統に従い教会共有財産によつて生活する方が、ドミニコ会・フランシスコ会のように托鉢によつて生活するよりも完全である、という異論に答えている。即ち神の叡知は時代にしたがつて世界を秩序づけるのであるから、時代と共に新しい生きかたが生ずるのは当然である。ここに地上における神の国の終末へ向つての常に新な進展という考えがあらわれている。従来のアウグスチヌス歴史神学によると、終末は歴史の前方にあるのではなく、クリストの到来以後すべては終末であつた。したがつてクリスト以後新時代は考えられなかつた。そしてそこに彼の歴史神学形成への萌芽があつた。即ち同書 q.2 a.3 ad.12 では、新時代の高貴な修道会としてフランシスコ会とドミニコ会を「額に生ける神の印を帯びた神の使者」(*signandi servi Dei in frontibus eorum signo Dei vivi*)⁽⁴⁰⁾ としているが、これが大伝記に現われた黙示録的歴史神学の前徴となつている。し

たがつて彼の歴史神学的フランススコ像の形成も、托鉢修道会論争と密接に関連していることがわかるであろう。

なお、この歴史神学が、当時フランススコ会内に発生したヨアヒム主義異端と如何なる関係にあるかについては、J. Ratzinger と S. Clasen の間に意見が分れている。Clasen⁽⁴¹⁾は教父的伝統に従つてヨアヒム主義を克服した歴史神学を樹立したとし、Ratzinger⁽⁴²⁾は穩健ではあるが基本的にヨアヒム主義であることに変わりはないとしている。いずれが妥当するかについては、両者の重んずる Coll. in Hex. のテキストが、Ratzinger の Opera omnia 版に対し⁽⁴³⁾、Clasen の Delorme 版と異なっているから、その選択のいずれが正しいかがわからぬ以上断定できない。しかし、ボナヴェントゥーラにおいて(一)黙示録的歴史解釈が頻りに用いられていること、(二)アウグスチヌス以来の時代区分は残しているがそのわくの中で歴史を新旧約各々七時代づつに区分していること、(三)その新しい時代区分においては、第七の時代は第六の時代と共に経過する (septem aetas currit cum sexta.) の旧来の原則を破り終末を現在でなく未来にしていること、等の点でヨアヒム主義の影響は顯著であるともいたい。しかし Clasen の強調するようにフランススコを歴史の終末、即ち第七の時代の始めに置かず第六の時代の始めにおいたこと、フランススコとフランススコ会を同一視しなかつたことは、ヨアヒム主義とはいえ穩健なものといえる。しかしボナヴェントゥーラ⁽⁴⁵⁾の思想はある意味では、大伝記製作当時から晩年にかけて過激化する傾向が看取されるようである。そして Coll. in Hex. 当時になると、彼は少くともその思想において、彼の弟子であり後に会則嚴守派の祖となつたヨハネス・オリヴィの歴史神学的立場と大差ないところまで進んでいたとみられる。したがつてボナヴェントゥーラの大伝記は、Sabatier の説くように中間派ないし緩守派寄りというところか、むしろ将来の嚴守派的考え方の萌芽を含んでいたとすら考えられるのではなからうか。

結 論

ボナヴェントゥーラのフランシスコ伝は、清貧論争、即ち会則厳守派對緩守派の争いをしずめるために書かれたのではない。またそれはツェラーノのトマスの伝記の単なる恣意的抜萃でなく、当時の口頭伝承を参考にしている。したがって新しく附加する所は少いけれども、ツェラーノのトマスの時代から十四世紀の諸伝記の時代にかけて、口頭伝承の変遷過程を知るための史料として価値を有する。しかしそれは、個々の記述において全く客観的で作為の跡なき伝記とはいえない。まず無意識のうちに、フランシスコ会の司祭的・学問的修道会への変化を前提としている。また在俗司祭を中心とする外部からの非難に対処するため控えめながら意識的配慮をしている。しかし、なおかかる記述における個別的配慮以上に、ボナヴェントゥーラの特徴は、始めてフランシスコの生涯全体に歴史神学的意味づけを行つた点にある。だが、この歴史神学の形成も、托鉢修道会論争の影響がみられ、色彩において若干ヨアヒム主義——後の会則厳守派の萌芽を——的色彩を宿していることに注目すべきであろう。

註

- (1) P. Sabatier, *Vie de S. François d'Assisi*, Paris, 1894 tr. by L. S. Houghton, *Life of St. Francis of Assisi*, New York, 1916 (First published in London, 1894) p. 391—398.
- (2) E. Longpré, Bonaventure (Saint), dans "Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques", t. IX, Paris, 1937, p. 759.
- (3) Sabatier, *Ibid.*, p. 379—385.
- (4) *Ibid.*, p. 392. なおツェラーノの始むべきパトリックの線について E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1953 (3e éd.) p. 37—39.
- (5) H. Felder, *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi*, Paderborn, 1951, (6 Aufl.) S. XIII.
- (6) R. B. Brooke, *Early Franciscan Government from Elias to Bonaventure*, Cambridge, 1959, p. 183—209; p. 248; p. 268—269; p. 284. Note 2.
- (7) S. Clasen, *Franziskus Engel des sechsten Siegels, sein Leben nach den Schriften des hl. Bonaventura*, Werl/Westf., 1962. S. 136—137.
- (8) *Ibid.*, S. 137—140.
- (9) Brooke, *Ibid.*, p. 275—276.

- (10) Legenda S. Francisci, Prologus 4 (S. Bonaventurae Opera omnia VIII. p. 505a). Σ トボナヴァンターのテクストは Opera omnia 版による。
- (11) S. Clasen, Ibid., S. 165—167.
- (12) Ibid., S. 170—171.
- (13) Longpré, Ibid., p. 756—760.
- (14) Σ トボナヴァンターのテクストは、E. Grau, Thomas von Celano-Leben und Wunder des hl. Franziskus von Assisi, Werl/Westf. 1955 による。
- (15) Σ ト Spec. vitae のテクストは、The Mirror of Perfection, tr. by R. Steele (Everyman's Library No. 485, p. 181—300) による。なお Spec. vitae には、このほかに兄弟を Pacificus とおなじくする。
- (16) Clasen, S. 157—158.
- (17) Legenda aurea n. 25; Clasen, Ibid., S. 173. Anm. 535.
- (18) Sermones de Sanctis, de S. patre nostro Francisco, Sermo II (Opera IX, p. 577b) また同 Sermo II (Opera IX, p. 588b) もこの話をとりあげている。そので幻をみた兄弟は Spec. vitae と同じく Pacificus とされている。しかし、Sermo II における「かの座は墮落した天使の一人にかつて属していた」(Sedes ista unius de ruentibus fuit) という表現はなく、ただ多くの座の中で、「他のすべてにまさって高貴な座が空いているのを」(super omnes alios unam altiorem vacuum) みたという描写があるだけである。なお Clasen は、Sermo IV を内容からみて托鉢修道会論争前期(一二五十年代)に属するものとしている。Clasen, Ibid., S. 154.
- (19) Clasen, Ibid., S. 173 Anm. 1.
- (20) 上記のような口伝の変化の実例を、人名、地名、時の記述、状況の補足的説明等についてみる事ができる。Vgl. Clasen, Ibid., S. 172—190.
- (21) Grau, Ibid., S. 407.
- (22) Opera VIII, p. 535b.
- (23) Sabatier, Ibid., p. 282, Note 1.
- (24) Felder, Ibid., S. 356—388.
- (25) Gilson, p. 40—43.
- (26) Longpré, Ibid., p. 742; J. G. Bougerol, Introduction a l'etude de S. Bonaventure, Turnai, 1961, p. 35—36.
- (27) Opera VIII, p. 336a—b.
- (28) ベルマのモンネとボナヴェンチャーラの間に会指導方針の基本的変更を認める従来のみかたは Knowles によつて与えられているが、Brooke はこれに訂正を加えている。Brooke, Ibid., p. 271—272. Cf. D. D. Knowles, The Religious Orders in England, Vol. I. Cambridge, 1962. (First edition 1948) p. 177—178.

- (29) Opera VII, p. 331b.
- (30) Guilielmus 彼の De periculis novissimorum temporum において、托鉢修道士が肉体労働をせぬことをせめてゐる。ボナヴェンツァーラの De perfectione evangelica q. 2, a. 3. (Opera V, p. 156a—165b). はそれに対する詳細な解答を含んでいる。その要旨は、観照生活の実践的生活への優位を説き、肉体労働に召されたもののみが働くべきで、それも敬虔の念を損わぬようにすべきであるとある。De tribus questionibus (Opera VIII, 331a; 334a—b) も肉体労働をせぬことについての非難を含んでいるが、ここでも肉体労働はそれ自体目的ではなく、食糧を与けるための手段とされている。Apologia pauperum は、論争後期(一二六九以降) Giraldu de Abbatisvilla に対して書かれたものであるが、その c. 12, n. 32 (Opera VIII, 327a) で、完全を愛したフランシスコは、彼に従う者たちに適当な肉体労働を推奨したが、これに適したものに勧めただけである、と述べている。Cf. D. L. Douie, The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the 13th Century, London 1954, esp. p. 8—11.
- (31) Clasen, Ibid., S. 211.
- (32) Opera VIII, p. 514b.
- (33) Ibid., p. 512a.
- (34) ボナヴェンツァーラは彼の Quaestio reportata de mendicitate 18. で、フランシスコの理想の正しさを、その奇蹟によつて証明されると述べている。しかしこれに対する註解において Guilielmus は、「盗んだパンからでも奇蹟を作せようがよい」(de pane furato potest fieri miraculum) といつて反駁してゐる。Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta, ed. F. Delorme, Quaracchi 1934, p. 339. また Apologia pauperum c. 3. 10 (Opera VIII, p. 246b—247a) の聖痕を証拠に会則の神聖さの弁護について述べてゐる。その中で多くの理由をあげて聖痕と会則に対する非難に答へてゐる (Opera IX, p. 593a—594a)。が、この説教は論争後期における Giraldu de Abbatisvilla への反論であると考へらる。
- (35) Opera VIII, p. 504b.
- (36) Ibid.
- (37) Ibid., p. 545b.
- (38) J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, München und Zürich, 1959, S. 16—25.
- (39) Opera V, p. 147b—149a.
- (40) Ibid., p. 164b.
- (41) Clasen, Ibid., S. 222; 225. Ann. 661.

- (42) Ratzinger, Ibid. S. 119; Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura (Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für M. Schmaus, 1957) S. 721. bes. Anm. 70.
- (43) Ibid., Die Geschichtstheologie, S. 8—9 によつて Delorme 版はヨアヒム主義異端の色彩を故意にとりやめたテクストを基礎にしているといわれる。
- (44) Clasen は 'Opera omnia 版の敘述のやうに' Delorme 版と一致する部分しか確実と認めていない。Clasen, Ibid., S. 209. Anm 625; S. 588 Anm. 106.
- (45) オリヴィーは、その「黙示録註解」において、ボナヴェントゥーラの權威によつて自己の歴史神学的立場を弁護している。L. Hödl, Die Lehre des Petrus Johannis Olivi O. F. M. von der Universalgewalt des Papstes München, 1958, S. 23. Anm. 72.

執筆者紹介

前嶋 信次	慶応義塾大学文学部教授
竹田 竜児	同
坂口 昂吉	同 助手
陳 荆和	香港中文大学新亞研究所 東南亜研究室主任
	慶応義塾大学言語文化研究所 客員所員
家島 彦一	同 女子高等学校講師
伊藤 清司	同 文学部助教授
会田 倉吉	同 塾史編纂所主事
鈴木 公雄	慶応義塾大学文学部助手