

Title	アシジのフランシスの聖貧理念と社会環境の関係
Sub Title	The ideal of poverty of St. Francis of Assisi relating to its social environment
Author	坂口, 昂吉(Sakaguchi, Kokichi)
Publisher	三田史学会
Publication year	1973
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.45, No.3 (1973. 5) ,p.47(287)- 68(308)
JaLC DOI	
Abstract	<p>This essay intends to show what kind of social influences affected the ideal of poverty of St.Francis. There are many opinions about this problem. The first opinion is that Franciscan ideal stood for the religious movement of the city proletariates against the feudal nobles and richer bourgeois. The second is that the ideal of St.Francis stood for the democratic movement of citizens against the feudal nobles. The third is that his ideal showed the romantic chivalous reaction against the mammonism of wealthy citizens. The fourth is that his ideal corresponded to the attitudes of conscientious upper and middle classes who were trying to renounce spontaneously their own property in order to reform the church which was suffering from moral corruption resulting from the accumulation of wealth. However, it seems to me that all these opinions are insufficient to answer the whole of this problem. It is true that the ideal of poverty must have had some connection with its social environment. However, when we closely examine the process of conversion of St. Francis, that at first he began to renunciate the secular world at large in order to enter into the life of purely religious piety. Only after this fundamental conversion, the ideal of poverty appear as one of many virtues which St.Francis adopted in order to develop his imitation of the life of Christ. Therefore, we can infer that his intention was wholly religious and hardly included the elements of social reform or social reaction. Of course this is not to say that his ideal had no connection at all with its social environment. St.Francis was born as the son of a very rich merchant in Assisi. But, before his conversion, he has great ambition to become a knight' of the highest rank. For this reason, I think that his religious ideal is the sublime transfiguration of this secular ambition. Therefore, we must conclude that the ideal of St.Francis indirectly reflects the great ambition of the rich merchants who formed the ascending class in Italy during the 13th century.</p>
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19730500-0047">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19730500-0047</a>

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.

# アシジのフランシスの聖貧理念と社会環境の関係

坂 口 昂 吉

## 序

アシジのフランシスの清貧理念と十三世紀の社会環境との関係については、すでに十九世紀末より多くの研究がなされ、種々の解答を生んでいる。まず第一に F. Pruden<sup>(1)</sup> 以後多くの支持者を生んだものに、アシジのフランシスの清貧理念を都市プロレタリアートの封建的権力者、大ブルジョワジーに対する宗教的改革運動とみなす学説がある。第二には H. Felder<sup>(2)</sup> によって主張されたもので、アシジのフランシスの清貧理念のうちに、封建的貴族の権力支配に対する市民階級の民主主義的運動の反映をみる学説がある。第三は Father Cuthbert<sup>(3)</sup> によって主張されたもので、新興の市民層の生みだした貧欲と拝金主義と現実主義に対し、アシジのフランシスは、ロマンティックな騎士道的理念を宗教化して対決したとみる学説である。第四は H. Grundmann<sup>(4)</sup> によって主張されるもので、アシジのフランシスに限らず、この時代の民衆宗教運動は富の増大によって宗教的純粹性の消失を恐れた貴族・富裕市民・聖職者たちのおこした自ら財産を抛棄する運動であるとする学説である。

本論では、かかる四通りの学説を念頭におきながら、第一にアシジを中心とするイタリアの十二世紀・十三世紀の社会状況をつかみ、第二にアシジのフランシスの社会的出自を検討し、第三にペトルス・ヴァルデスとの対比においてアシジ

のフランスの改心過程を把握し、最後に彼の清貧理念が社会との関係において如何なる意味をもつかを究明したい。

## 一

アシジのフランスの宗教運動は、都市の産物であるといわれる。しかし彼の諸伝記にあらわれる情景には、むしろ田園牧歌的な風物が多い。これは、イタリアの中世都市が、北欧のそれと較べてはるかに農村と密着していたためである。その意味で、彼の運動の社会的背景を探るに当っては、都市と農村を分離して扱うことはできないと思われる。そこで以下においては、彼の在世期前後のイタリア社会の一般的状況をまず分析してみたい。

十世紀末より、中部・北部イタリアの経済状況をみるに、土地所有の細分化が認められる。これは世俗領主ばかりでなく、教会領主の所領においても同様であった。特に貴族出身の司教や修道院長は、彼らの一門の利益をはかるため、教会法上の抜穴をみだし、教会の土地財産を売却譲渡する例が多かった。この土地を入手した上流の農民は、十分の一税支払いを拒否し、領主権を否定するのが常であった。一方、下層の農民や農奴は、自由を求めて都市へ逃亡するものが多かった。また商人も、領主の市場が衰え、都市の市場が繁栄したため、都市へ移住しつつあった。さらに領主自身も、所領分散のため、都市に移住し、世俗領主は商人や法律家など市民と結婚関係を結ぶものが多かった。大規模な人口の都市流入と *contado* (周辺領域) の細分化の犠牲を多く受けたものは、なかならず所領の中心にあった私的小聖堂であり、それらの多くが荒廃の運命にあった。またその所有権は、多くの家族により分有されることになり、地方教会組織の混乱を招いている。

十一世紀末より十二世紀末にかけて、教会改革の波は、この傾向に抑制をかけた。司教や修道院長は、当時流通の度を増した金銭を大量に投じて教会領の復活をはかった。さらに彼らは、不動産を担保として、新たな土地をも獲得した。一

方、農民は、自営農民と都市へ逃亡したものを除き、*rustici, villani* (隸農) は領主に従属する社会階級となった。彼ら、特に三代以上にわたって土地保有権をもつものの生活条件は決して悪くなかった。彼らは、十分の一税の義務、公共奉仕の義務を負う代りに、土地の保有権、同一領主の下にある他の農民に土地を売却する権利、さらには小規模ながら不動産所有の権利すらもった。中には富と教養の上昇の故に *notarii* (書記) となって都市へ移住し、領主の支配下から完全に脱するものもあった。即ちこの時期の農村は比較的安定しており、その間に地方の教会再編成が進んだ。小聖堂は *plebes* (一般民衆) に委ねられ、共通の教会法戒律に基く聖職者の生活がそこで行われ、司牧の職も無事遂行された。特に人口増大にともない、小聖堂の修復、新築が進み、その大部分が小教区に発展していった。しかしこの時期においても、人口の都市移動は依然続いており、地方内部での人口移動も高まっている。かつての地方中心地が、人口増大と政治力増大のため、新都市を形成する例も多くみられる。

当時の *nobiles, curisii* (貴族・領主) は、*contado* と都市の双方に住み、市民権をもっていた。農民は、多少はともあれ領主から独立した *comuni rurali* (農村自治体) を組織していた。貴族はしばしば司教と封建的な権利をめぐる争いを起し、司教の都市支配を支持する民衆と衝突した。

十三世紀初頭になると、人口急増の故に、いわゆる *mezzadria* (分益小作) による大開墾時代を迎える。この農法は永代契約である点で農民には苦しかったが、営利的な新開地耕作なるが故に、生産の飛躍的増大をもたらした。領主は、投資の増大、技術改良のみか、耕作に対する直接的な関心をも示すようになった。だが十三世紀の間に農民の生活条件は改良されなかった。彼らは家族人口の増大のため、新開地の開墾と旧農地の収益増大に腐心しなければならなかったのである。それ故、多数の隸農の解放は、*comune* (都市自治体) や領主によって課されたのではなく、隸農自身によって強く要求されたものである。

十三世紀において、*comune* は *contado* 征服を組織的に展開する。けれどもこの目的を達成するために、領主を服従させるための立法を必ずしも要しなかった。封建領主の多くが、自発的に領主権を抛棄して *comune* に服従していったからである。また *comune* の勢力拡張は、*contado* に *castello* (城砦) を持つ大領主の権限を排除しようとするものではなかった。領主の多くは、都市に土地を買い、邸宅を建て、*comune* の指導的市民になっていった。一方、解放の後、都市に移住した隷農や小土地所有者は、新しい商人、職人、書記、小地主となって成長し、やがて貴族に対立する党派を結成するようになった。これに対し、貴族、特になお *contado* に領主権をもつものは、都市の伝統的な *console* (政庁) ばかりでなく、*popolo* (民衆) の新しい組織である *comune* の中でも首位を占め、都市内における領主権をも主張し、一般市民との利害対立を激化させた。特に職人・商人・書記層が *contado* に新しい土地を求めつつあったから、彼らと貴族の抗争はその外延を一層拡げることになったのである。

十一・十二・十三世紀を通じて、都市と *contado* との関係は、一層緊密になった。*contado* から都市に向かって、あらゆる階級が移動しつつあった。都市は以後、手工業生産、商業・消費の焦点となり、経済・政治両面において *contado* を組織化する中心となった。都市と農村とは、経済的分業の進展にもかかわらず、同一の経済・社会単位となっていたのである。*contado* からの移民によって一新された都市の社会環境は、*comune* の政治的・経済的再編成となって投射されたのである。

*comune* の *contado* に対する支配は、従来からイタリア都市がもっていた宗教的・文化的中心という性格をさらに強めた。*comune* は、司教の味方になって、教会の地方分権的傾向、特に修道院の創立に反対した。それは、修道院が *comuni rurali* や封建領主の支持をえて、司教の管轄権から脱しようとしたからである。だが一方、司教は、*comune* の形成によって、彼らの教区の司法・行政権を失った。この現象は都市内でも *contado* でも起った。だが司教は、都市の

政治生活の中に巧みに入りこんだ。それは、彼らが *contado* に個人的な領主権をもち、また *comune* の指導的名門に属していたからできたのである。十二・十三世紀において、民衆が貴族中心の *comune* に対してばかりでなく、司教ともしばしば対立したのは、この理由によるのである、また *contado* においても、司教、諸教会、修道院の封建的土地所有権は、世俗領主、陪臣、農民からの侵蝕を受けていることにも留意すべきであろう。<sup>(5)</sup>

フランス在世期、即ち十二・十三世紀の中部および北部イタリア諸都市では、一般に激しい階級対立がみられる。その最上位には、*nobles, curisti* と呼ばれ、狭義での *majores* (上層階級) に属する貴族層があった。彼らは *comune* の中核を形成すると共に、元来の居住地である *contado* に対し封建的支配権をもっていた。次に位するものに、*mercatores* (商人) とか *notarii* などと呼ばれる富裕市民があった。彼らは貴族層に対しては *minores* (下層階級) と呼ばれたが、より下位の無産者に対しては、貴族層と共に *majores* とみられていた。彼らは、商工業者、専門的技術者として産をなし、本来は *comune* 外に独立した *societas* と呼ばれる政治・経済上の組織をもっていたが、次第に貴族層を圧迫して *comune* の政治にも加わる。やうに *contado* に対しても土地を獲得する傾向にあった。彼らと貴族層の争いは、封建的権利関係に経済的競争関係をめぐる葛藤がからみ、しばしば武力衝突にまで発展した。さらに最下層には、この深刻な生存闘争から脱落した浮浪民や、織物業を中心とする初期資本主義生産に従事していた *laborantes* (労働者) からなる狭義の *minores* があった。彼らの生活は非惨であるばかりでなく、極めて不安定であった。彼らの存在は、流動性を増しつつある社会の中で、上昇気流にのった上層の市民や農民にも、明日は我が身という不安を与えずにはいなかったであろう。そしてかかる上層民の間から、折角きずいた地位と財産を抛棄して、自発的清貧を旨とする民衆宗教運動に身を投ずるものが多数輩出したことも充分首肯できることではある。従来の聖職身分や修道生活は、彼らの求道心を満足させえなかった。それは、司教を始めとする在俗聖職者のみならず、修道院までが上記の封建的権利と経済競争をめぐる争

いにまきこまれ、その利権の防衛に汲汲たる有様であったからである。

しかも、同一都市とその *contado* 内での階級間の争いと共に、都市間の争いが熾烈であった。スポレト侯領の中においても、Spoleto, Gubbio, Foligno, Assisi, Nocera, Cesi, Citta di Castello, Gualdo Tradino, Perugia などの大都市がひしめき、支配権をめぐる争いを展開していた。なおこの争いには、ドイツ皇帝およびその代理者の支配から脱せんとして、しかも教皇庁の復権政策に対して無条件に順応することを拒否しようとする諸都市共通の志向が微妙にからんで、事情を一層複雑化していたのである。

一二世紀末から一三世紀のアシジには、これらの封建的権利闘争、経済上の利害対立、政治上の葛藤がすべて集約されているように思われる。アシジは一一七四年以降、ハインリッヒ六世の Reichskanzler (帝国書記官長) たる Mainz 大司教 Christian の支配下にあった。一一七七年には自治都市の権利を獲得している。しかしハインリッヒ六世の勢力恢復後、彼に任命された Konrad von Urslingen が、Spoleto 侯、Assisi 伯、Nocera 伯の称号を帯びて支配権をふるった。Konrad の支配は、Assisi, Nocera, Cesi の如き比較的小規模な都市に強力な城砦を築くことによって行使された。Spoleto, Gubbio, Foligno の如き強力な都市は、自らの *contado* を領有し、かなりの自治権行使を認められたが、アシジは隷従を強いられた。アシジは、一一九八年、イノセント三世登位と共に教皇庁の復権政策に協力し、教皇領となった。しかしかつて Konrad の統治に協力した貴族層に反撥する市民の争いは一層激化するにいたった。当時アシジは、人口約一万、隣接都市で教皇領最大の都市 Perugia に末だはるかに及ばないとはいえ、商業中心地として発展途上にあった。<sup>(6)</sup>そこではすでに織物業を中心として初期資本主義が発達し、*mercatores* と *laborantes* の階層分離が明瞭になりつつあった。<sup>(7)</sup>フランスが商品を通った隣接都市 Foligno が商業中心地として栄えていたことも注目される。アシジでは、すでに十一世紀より、市民と司教との封建的権利をめぐる対立が続いており、フランスは晩年、この争いの

調停を行っているほどである。貴族と市民の対立はさらに激烈であった。皇帝の支配を脱した市民は余勢をかって市の貴族を追放した。逃亡した貴族は Perugia の助力をえて一二〇二年、Ponte San Giovanni の戦いでアシジを敗り、帰国する権利をえたが、市民との和解は到底成らなかった。<sup>(8)</sup>

このアシジの majores (貴族) と minores (市民) の争いは、結局、一二一〇年十一月九日に結ばれた Charta Magna により決着した。それは冒頭に「神の御名によってアーメン、聖霊の恵み汝らにあれ、我が主イエズスキリスト、聖なる処女マリア、皇帝オットー、大公レオポルトに榮えあらんことを、これは、アシジの majores と minores の間に永遠に結ばれる協約である。彼らは相互の同意をえずして、教皇、教皇使節、皇帝、王及びその使節、他の都市、諸侯と同盟することはできない。彼らはアシジの町の名誉と福祉と発展のために、必要なすべてのことについて相互に一致協力すべきである」と唱っている。そして以下に従来封建的支配者であった majores が、封建臣下であった minores に全く平等な権利を与える一連の規定を列挙している。この和議について、H. Felder は、次の如き判断を下している、「この民主主義の平和的最終勝利の主たる功績は、疑いなく聖フランスに帰すべきである。彼は、すでに一一九八年以降 minores の立場を支持してきた、この時から彼は発展しゆく民衆の運動を熱心に追い求めてきた。しかも彼は下層民衆に対し特別な愛を示した。それは彼が、自らとその若き教団に minores という呼名を選んだ由縁である。けれども彼の全関心は、暴力的衝突の平和的解決へと移っていった。彼は兄弟たちと共に、日々、貴賤の別なくすべての人に和解の勧告をした。アシジの司教座聖堂では、彼の平和の説教がくりかえし響き渡った。かくの如くして、徐々に平和的感情が優位を占め、一二一〇年の和約が成立したのである」<sup>(10)</sup>。即ち Felder はこの和議の成立をフランスの調停によるものとみると同時に、彼の minores 支持の立場が平和的勝利を収めたものとみているのである。この事件を如何に解釈するかは、彼の改心直後の出来事であるが故に、フランスの宗教運動と社会的性格を検討するために重大な意義をもつ。けれども、A. Fortini<sup>(11)</sup>



は、この和議に対するフランスの影響を否定している。その理由は、第一にこの和議が、commune の安泰をはかる処置のみを定めており、福音的平和の思想に全く触れていない故である。第二に一二一〇年のフランスは、後年さまざまな仲裁に引き出れた時のような影響力をまだもっていなかったが故である。さらに第三に、この当時フランスの父 Pietro Bernardone が市政に参与していたはずであり、一二〇九年、息子と裁判沙汰を行ったばかりの彼が、フランスの介入を許すわけがないからである。以上の理由からみれば、フランスが一二一〇年の和議の促進者であったとは、おそらく考えられないであろう。フランスが後年、しばしば世俗的な争いの調停をしているのは事実であるし、何よりも平和を尊重する彼の宗教思想と当時の血なまぐさい環境が著しい対照をなしていることにも注目すべきであろう。しかし彼が改心後間もなく、社会的対立の解決にのりだしたとは認めがたい。それは彼の改心の性格を把握する時一層明らかとなるであろう。

## 二

Ponte San Giovanni の戦いに、当時二十才頃と思われるフランスは、アシジ側に立って戦い、敗戦の結果捕虜となり、ペルージャの獄に一年余りつながれた後、帰郷している。諸伝記にみられる彼の改心前の記述は、一致して富裕な生活環境を語っている。ツエラーノのトマスの第一伝記によると彼の父 Pietro Bernardone は毛織物商であり、しばしば旅にでて、フランスまでも原料購入にでかけたという。<sup>(12)</sup> この記述は、たとえ一頭でも騎乗用家畜を所有するだけで、裕福な身分と考えられた当時の社会通念を参考にして読まれるべきであろう。また、フランスの父が、旅行中にも商売をとりしきる助手をもっていたこと、市場の変動に耐えうる資本をもっていたことを暗示する。一方 A. Fortini は、アシジの市文書館の史料により、一二〇二年の記録に、裕福な名誉ある市民と記された Pietro Bernardone の名を発見し、<sup>(13)</sup>

彼が多額の財産を売買したこと、アシジに大邸宅をもっていたことをもつきとめている。このことは、諸伝記にみられる富裕な織物商人という記述と全く一致するものである。Pietro Bernardone が Lucca の貴族 Moriconi 家出身という後代の伝説もあるが、今日では問題にされていない<sup>(14)</sup>。

フランスの母 Pica の身分については、分明でない<sup>(15)</sup>。彼女に *domina* という呼称が使われていることから、貴族出身であるという説が従来から強かった<sup>(16)</sup>。しかし、*domina* という言葉は、当時のイタリアでは、女性一般を指す意味でも使用されているので、Pica の貴族出身たることを示すには不充分である。フランス自身も、自分は市民の生まれであると、しばしばのべており<sup>(18)</sup>、彼が貴族出身でなかったことは、まず間違いないであろう。

### 三

フランスは、極めて裕富な市民であり、後に改心して、清貧の理想に生きたという点で、彼より約四十年前、リヨンの民衆宗教運動の指導者であった Petrus Waldes と全く一致する。またリヨンは厳密な意味での北欧都市に属さず、その社会環境が比較的イタリア諸都市に近い。それ故、アシジのフランスの改心を探るために、Waldes の改心と対比してみたいと思う。殊に、近年、K. Eber の研究により<sup>(19)</sup>、フランスが Waldes から間接的に影響を受けていたことが、まず立証されているので、両者の清貧理念とその形成について、どこまでが一致し、どれほど相違しているかを知る必要がある。ここでは、Waldes の改心を示すもっとも確実な史料として、一二二〇年頃、ランの無名のプレモントレ会士が書いた *Ex Chronicon Universale Anonymi Laudunensi* <sup>(20)</sup> (ランの無名作者による世界年代記) の記述を以下に参照してみたい。

「一二七三年、ガリアのリヨンに、ヴァルデスという名の市民がいた。彼は不正な高利貸によって (*per iniquitatem*

fenoris) 巨額の金を貯めていた。彼はある日曜日、吟遊詩人の前に群集がたかっているのをみて近寄った。その時、ヴァルデスは吟遊詩人の言葉に痛悔の念を起こし、その男を家へつれてゆき、熱心に彼の話に耳を傾けた。その物語の主題は、聖アレクシスが父の家に聖なる別れをつけて魂の平安をえたことであつた。翌朝、ヴァルデスは、自分の靈魂について助言を求めるため、神学校へ飛んでいった。神に達する多くの方法を教えられた彼は、教授に、どの道が他のすべてより速かで完全であるか、と問うた。教授は彼に、『汝もし完全ならんと欲せば、行きて己が持てるすべてを売って云々』(マテオ一九章二一節) という主の命を示した。そこで彼は妻のもとに行き、自分のもつすべてのもののうち、動産か、或は不動産、即ち土地・川・森・牧草地・家・収益権・ぶどう山・製粉所・パン焼竈のいずれかを持たしてやるから選べ、といった。彼女はそのようなことをするのを大変悲しんだけれども、不動産を選んだ。しかるに彼は、この動産のうちから不当に所有していた分を返し、彼の二人の娘にも多くの金を与え、母には知らせずに、彼女らをフォンテヴローの修道院に託してしまつた。しかも、最大の部分を貧者のために用立てた。その時、ガリア、ゲルマニアの全土に大変な噂が広がった。さらにかの市民ヴァルデスは、聖靈降臨から聖ペトロの鍵の祝日までの周間に、三日間にわたり、自分の所に來たすべての人に、パンと食物と肉を施した。聖母の被昇天には、なにがしかの金を街頭で貧者にふりまきつつ、『誰も二人の主になつて仕えること能わず。神と金錢に』(マテオ六章二四節) と叫んだ。その時急ぎ集まつた市民たちは、彼が気が狂つたと考えた。すると彼は高い所に昇つていった。『おおわが友なる市民たちよ、私はあなたがたが考えているような氣狂いではない。私は敵どもに報復しているのだ。彼らが私を奴隸にしたので、私は常に神よりも金錢に心を使い、創造主より被造物に仕えるようになった。私はかかることを公けに行つたが故に、多くの人々の非難を受けていることを知っている。けれども私がかようなことをしたのは、私自身のためであると同時に、あなたがたのためでもあるのだ。私のためというのは、将来私が金をもっているのを見た人々が、私を氣狂いだという故である。あなたがたのためというの

はあなたがたが神に希望を置き、富に期待せぬことを学ぶが故である』と。翌日、教会から帰る時、彼はある友人の市民から神のために食物を恵んでくれと乞うた。友は彼を家へつれて行き、『私が生きている限り、私は君に必要なものを与える』といった。そのことが彼の妻に知られた時、彼女は痛く悲しんだが、狂気の如くなって市の大司教のもとに駆け込み、彼女の夫が自分からではなく他人からパンを乞うたことを訴えた。その事件は、大司教と共に居合せたすべての人々の同情の涙を誘った。そこで市の大司教の命により、彼女は夫を大司教の前につれていった。そして彼女は夫の衣服を掴みながらいった。『おおあなた、他人よりも私があなたに施しを与えて、私の罪を贖う方がよいではありませんか』と、そしてその時から、大司教の命により、彼はその町にいる限り、妻以外の他人と食事をすることを禁じられた<sup>(21)</sup>。「一一七七年、上述のリオンの市民ヴァルデスは、天上の神に、以後の人生において金も銀も持たず、明日のことを思いわずらわぬ誓いを立て、自分の同志を持ち始めた。同志らは彼の模範に倣い、すべてのものを貧者に施し、自発的清貧の信奉者となった。彼らは次第に、密かに或は公然と勧告の説教によって、自らと他人の罪を非難し (*sua et aliena culpae peccata*) 始めた。<sup>(22)</sup>「一一七八年、ラテラノ公会議がアレクサンデル三世により開かれた……、この公会議は、異端と異端の保護者を断罪した。教皇はヴァルデスを抱擁し、彼が立てた自発的清貧の誓願を認可し、彼あるいは彼の仲間が聖職者の求めなくして説教の職務を行うことを禁じた。彼らは暫くの間その戒命を守った。その後、彼らは不従順になり、多くの人々の躓きとなり、自らの滅びにも陥った。<sup>(23)</sup>」

この Waldes の改心の記録において、彼が神学者を訪ねて、福音の章句を示してもらっている所などは、アシジのフランシスの改心によく似ているといわれる。また他の理由から<sup>(24)</sup>、フランシスが Waldes の影響を間接に受けたことは否定できないであろう。けれどもフランシスの改心は Waldes のそれと重大な相違点を全くもたないのである<sup>(25)</sup>。ツェラーノのトマスの第一伝記によると、改心前のフランシスは、*cautus negotiator* (抜け目のない商人) であったといわれ

るけれども Waldes の如く iniquitas (不正) というような言葉は史料の中に見当らない。また、彼は社交好きで華美な生活を好んだらしく、<sup>(26)</sup>この点でも利殖のみをこととする Waldes と異なる。またこの華美な生活について注目すべきは、社交において、彼が liberalitas, magnanimitas (気前のよさ)<sup>(27)</sup>という騎士的な精神をもって望んでおり、彼の友人の中に貴族がいたという確たる証拠はないが、騎士とか貴族に対して非常に好意的であったということは、彼が Perugia 虜囚の間に同じく牢に入れられていた時、市民たちの仲間から冷遇されていた一人の貴族に大変親切であった事実からも立証される。この事實は、当時の Assisi が市民と貴族の間の血で血を洗う雰囲気であったことから考えれば、一種異常な感もうけるが、改心以前の彼の理想が騎士になることであって、そのために一二〇五年に Apulia 遠征の軍に、普通の騎士以上に華美な装備をつけて出発していること<sup>(29)</sup>から考えれば、充分首肯できる。彼は、富においては、やや劣るが、magnanimitas においては貴族以上であった<sup>(30)</sup>という第一伝記の敘述は、彼が貴族的精神の持主でもあったという点を証していると思われる。即ち、彼は利にさとい商人気質と同時に、貴族的精神の持主でもあったが、いずれかといえば後者の方がまさっていたといえるように思われる。この点でも彼は、Waldes との著しい相違を示している。

彼の改心前の描写に折々登場する階層として貧者、乞食がある。彼の貧者に対する隣みは何も改心以後のことではなく、性来のものであって、すでに改心以前から過度と思われる施しをしばしば与えている。<sup>(31)</sup>彼は後年、己の改心以前のことをかえりみた時、自分が in peccatis (罪のうち)<sup>(32)</sup>にあった時<sup>(32)</sup>といっているが、これはかつての己の貧欲よりもむしろ騎士的名譽欲と華美な生活のことをさしているものと考えた方がよく、この点でも、Waldes の過去とは異なったニュアンスをもって考えねばならないと思う。

フランスは、自己の改心について、「遺言書」の中に、「私が罪のうちにあった時、癩病者をみることは、耐え難く思われた。しかるに主は私を彼らの中に導き給うたので私は彼らに憐みを施した。私が彼らのもとから帰った時、かつて耐

え難く思われたことが、心と体の甘美さに変化していた。その後しばらくためらった後、私は世を捨てた<sup>(33)</sup>、と書いている。この癲病者に対する体験が彼の改心の始まりであったことに間違いない。ただツェラーのトマスを始めとする諸伝記によって、この改心をさらに順序を追ってとらえる必要がある。

フランスの生涯で、改心の最初の徴候があらわれたのは、一二〇三年、ペルージャの虜囚から返り、重病にかかった時である。この病いから恢復した彼は、かつて無上の歓びの源であった山川の美と交友の宴が忽然として虚しくなったように感じた<sup>(34)</sup>。しかしこの情緒的変化は、彼の改心に直接結びつかなかった。なぜなら彼は、この後間もなく、騎士になる夢を抱いて、アプーリア遠征に旅立っていくからである。しかも彼は、種々の夢の告げを受けスポレットでこの遠征を打ち切り帰郷した後、再び以前の社交生活にもどっているのである<sup>(35)</sup>。

しかし、これから間もなく一二〇六年頃、真の改心の第一段階が生じた<sup>(36)</sup>。彼はアシジの近くの洞穴にこもり、祈りに専念するようになった。そしてある日、彼が主の憐みを切に求めていると、何をなすべきかが、主によって彼に示された。歓喜にひたった彼は、友に、自分はもうアプーリアに行かないが、「故郷でより高貴で偉大なことをするであろうと約束した」。また妻をめとる気かとの問いに対し、「私は君たちが決してみることができないほど高貴で美しい妻をめとるであろう。彼女は容姿において他の女性より秀で、英知においてすべての女性を超えている」、と答えている。ツェラーノのトマスの第一伝記によれば「彼が心に抱いた神の汚れなき花嫁は、真の信仰 (*vera religio*) であり、彼が熱烈な憧れをもって求めた隠されたる宝は天上の国 (*regnum celorum*) であった。全き福音の召命が彼において成就されねばならなかったからである。彼は将来、信仰と真理のうちに福音の僕となるべきであったからである」、と説明している。そしてこの直後、彼は遺言書にのべている癲病者の看護に赴いたものと推測される。

フランスの改心の第二段階<sup>(37)</sup>は、一二〇六年から一二〇七年の間に、アシジの司教 Guido の法廷で、父に対し一切の

遺産を抛棄し、文字通り赤貧の状態になった時である。この前後、彼は San Damiano を始めとする荒廢した聖堂の修復に従事している。

彼の改心の第三段階は、一二〇九年二月二四日、Portiuncula 聖堂での福音解釈事件であり、これを彼の改心の完成とみることができる。ツェラーノのトマスの第一伝記は、これを次のように記している。「しかるにある日、主が如何にして弟子たちを宣教に送りだしたかをのべる福音が同教会で読まれた時、神の聖者はそこに居あわせ、福音の言葉をおぼろげに理解したので、莊嚴ミサが祝われた後、司祭に福音を説明してくれるよう懇願した。司祭は彼にすべてを順序通り物語った。この時、キリストの弟子たちが、金も銀も金錢もたず、袋も財布もパンも杖も道中たずさえず、履物も二枚の下着もたず、神の国と痛悔を宣べ伝えねばならなかった、と聞いた聖フランシスは、忽ち神の靈の歡喜に満たされて叫んだ。『これこそ私の欲するところである。これこそ私の求めるところである。私は心底よりこれを実行することを望む』<sup>(38)</sup>。この記述は、遺言書における次の記述と符合するように思われる。「そして主が私に兄弟たちを与え給うた時、誰も私に何をなすべきかを示してくれなかった。だが至高なる御者自ら、聖福音の形ちに従って生くべきことを私に啓示し給うた」<sup>(39)</sup>。ここでフランシスが語っている直接の啓示という言葉は、彼の改心に対し何らの時代的影響なしと断定せしめるものではない。むしろ Portiuncula 聖書解釈事件だけをとりてみれば、それが Waldes の改心との相似点を示しているといつてよい。しかし彼の三段階にわたる改心過程を通してみる時、社会条件からの影響が希薄であり、神祕的冥想と直接的な福音との接触という面が強くあらわれているのではなからうか。いいかえれば、当時の民衆宗教運動一般にみられる富と享樂に対する道德的反動と律法主義的傾向と異なり、<sup>(40)</sup>甘美な宗教的観想が福音への一致へとかりたてているといつてもよからう。そしてこの脱社会的な陶醉を除いてフランシスの清貧を理解し難いと思われる。

なお彼の改心の三段階を考察する場合に、特に注目すべきは、ツェラーノのトマスの第一伝記と第二伝記が大筋におい

て変りがないのに、重要な一点において微妙な差違を示していることである。それは、第一伝記においては、第一段階の改心について、ただ神の花嫁は真の信仰であり、……隠れた宝は天上の国であることを神から教えられたとだけのことである。第二伝記においては、フランシスが祈っている間に示された「神の花嫁」とは清貧である、という解釈を下していることである。<sup>(41)</sup>即ち、第一伝記においては、フランシスの改心は始めにおいては全く一般的な神への献身であったとされるのであるが、第二伝記はこれがすでに清貧という特定の理念であったと限定していることである。この第一伝記の事実的描述に対し第二伝記が加えた解釈が妥当か否かについては、第一伝記の成立年代がフランシスの死後二年、即ち一二二八年のものであるに反し、第二伝記が一二四六年から一二四七年の作であって、しかもすでに清貧理念をめぐってフランシスコ会の中で多少のもめごとが起っている時期である<sup>(42)</sup>ということをもまず念頭におくべきであろう。その上で両伝記の内容を分析してみる必要がある。当時の多くの清貧運動の中で、アシジのフランシスの清貧の大きな特色は、金銭の使用を一切禁ずるという点にある。<sup>(43)</sup>しかるに改心の第一段階において、フランシスは、癲病者の介抱をする前に金を与えた<sup>(44)</sup>とある。彼の改心の第二段階についてもすなわちサンダミアノの聖堂修復についての記述をみると、第一伝記によれば、フランシスは一頭の馬と父の家の布を Foligno へもって<sup>(45)</sup>って売り払い、その代金を San Damiano の司祭に与えた<sup>(46)</sup>とある。また第二伝記では San Damiano 修復のために始めて乞食をした時には、物品ばかりでなく金も受けとっている<sup>(46)</sup>。このような記述からみると、フランシスの改心において、彼独自の清貧理念が当初よりあったとするのは、むしろ第二伝記の後につけた解釈であって、事実と一致しないのではないかと思われる。即ちフランシスの改心は、ごく一般的な神への献身から始まり、最終段階において独自の清貧理念に達したのではないかと考えられる。この点でもフランシスの改心は、始めから清貧がでてくる Waldes の改心とかなり性質を異にすると思われる。Waldes の改心においては、封建的な静態的な社会から流動的な市民社会への移行期に不当に富を蓄わえた市民が、再び富を失うのではないかという



不安をもち、これが宗教的良心の苛責となり、使徒的清貧というかたちで暴発したという色彩が濃い。これに反し、フランスにあっては、使徒的清貧という社会的意味をもつ禁欲理想以上に普遍的な何ものかがあって、これの表現形態として後に彼独自の清貧があらわれてくるのではないかと考えられる。いいかえれば、フランスの改心においては、特定の社会環境からくる要素が比較的少なく、宗教的純度が高いといってもよからう。またそれ故に、彼をいかなる意味においてにせよ、ある社会的意図をもった宗教的改革者と考えることはできないと考えられる。

ペトルス・ヴァルデスとフランスの清貧理念の相違を把える場合、特に注目すべきは、一般社会の人々に対する両者の態度であろう。ヴァルデスとその同志は、己の罪を責めると同時に、他者の罪をも責めたといわれる。そこには、多少はともあれ、富の平等化、富者の清貧への改心を求める社会改革的精神が含まれているといふべきであろう。この点で、フランスの次の言葉は極めて対照的である。「私は、高価な着物をまとっている人々を侮蔑することを決して望まない……。なぜなら、われわれは、原初の罪なき状態を奪われた人々が毛皮の衣を必要とすることを知っているから。」<sup>(47)</sup> ここには富者に対するいささかの非難叱責もみられない。ただ己が敝履の如く抛った富貴に執する人々に対する温い憐憫の情あるのみである。権力者に対するフランスの態度にも相似たものがみられる。一二一〇年、オットー四世は、聖人がリヴォルトに庵していた時、その近傍を威風堂々と通過した。しかし、聖者も弟子たちも誰一人見物に出はしなかった。ただ一人遣わされた弟子が、皇帝に近づいて、「この栄光は永くは続かないであります」と告げた。これは、「<sup>(48)</sup> 栄光を受けた聖者が自らに安んじ、広き心をもって歩み、神に適わしい住居を己がために備えつつあったから」であるといわれる。即ちここでも、フランスは、権力者に対する反感をもつどころか、やがて失意に沈むべき皇帝を憐み、彼に心の準備を与えんしたのである。かかるフランスの態度には、自己自身と同志、即ちフランスコ会士以外のものに対して、清貧の生活を一切求めないという気風がみられる。実際フランスは、一般の人々に対する説教において、清貧を説

いていない。その際、彼の主要なテーマは、心の平安、痛悔、罪の許し、神の国であって、既存の社会の变革を求める如き主張は全く見当らない。フランススにとって、清貧とは、一切の権利抛棄によって一般社会から離脱した彼自身とその同志のみに関するものであったというべきであろう。

フランススの清貧理念を考察する場合、われわれが常に念頭におくべきは、神人キリストに対する随順がその基本的背景をなしていることである。彼は、キリストの生活に、すべてにおいて等しくなろうとつとめた。彼にとってキリストの生涯のうち重要でないものは何一つなかった。この点でフランススの信仰は、当時の宗教運動の中で独自の性格をもつ。なぜなら、当時の多くの宗教運動が、使徒の模範に従うことに力点を置いたに反し、フランススは、キリストの生活に倣うことを旨としたからである。<sup>(50)</sup> 当時一般の使徒的生活理想は、福音の文字通りの実践を唱えながらも、どこか抽象的性格を帯びている。これは、彼らがキリストの言葉に文字通り従った使徒たちの生活を想定し、そこに理想を求めたからであろう。これに反し、フランススは、キリストの言葉を守るだけでなく、その行動の末端までも忠実に模倣しようとしたため抽象性を全く脱却している。

清貧とは、フランススがキリストへの随順において第一に思い浮かべたものであった。クララ会士への遺言において、彼は、「小さき兄弟なる我フランススは、いと高きわが主イエズス・キリストと彼の至聖な母の生涯と清貧に従わんと欲する」<sup>(51)</sup>、とのべている。レオ宛書簡でも、キリストの「足跡と清貧に従う」<sup>(52)</sup>べきことを勧めている。またこのキリストへの随順は、会の清貧規定の個々の点においてもあらわれている。たとえば、第一会則第二章および、第二会則第二章において、修練士がまず全財産を売って貧者に施すよう定めているが、<sup>(53)</sup>これは、マテオ福音書十九章二一節をそのまま採択したものと云ってよい。また第一会則第九章も、「托鉢は我が主イエズス・キリストがわれこのために獲得して下さった貧者にふさわしい遺産であり権利である」<sup>(54)</sup>として托鉢をキリストへの随順から説明していることにも注目すべきであろう。

以上から、フランススの清貧が、抽象的理念ではなく、キリストの生活の具体的模倣の一つの表われであったことがわかる。したがって、これはフランススにとってキリストの生活にみられる他の多くの徳目の模倣と併存すべきものであった。特にこの清貧に並ぶ徳目として従順が重視されていることは注目を要する。フランススは、総会宛書簡第六章で「我が主イエズス・キリストは、至聖なる御父に対する従順をそこなぬよう、彼の生命を捧げられた<sup>(55)</sup>」といっている。また彼の自筆文書の中で、従順の強調が清貧礼讃とほぼ同じ頻度であらわれている。そして「諸徳の讃美」の中で、「淑女清貧よ、主は御身の姉妹なる謙遜と共に御身を健やかならしむ<sup>(56)</sup>」とあるように、清貧が語られる場合には、必ずともに謙遜に言及していることは特徴的である。これは、彼の清貧が、当時の多くの民衆宗教運動の如き社会批判的傾向をもたなかった理由の一端を説明するものといえる。

かかる宗教的理念のうちに、当時の社会環境の影響を多少とも認めうるとすれば、それは改心直後より、彼が *miles Christi*<sup>(57)</sup> とか *Præco regis magni*<sup>(58)</sup> とか呼ばれ、また時には自称していることである。このことは、彼の改心前の希望であった騎士身分を反映していると思われる。しかも同じく用いられている *felix mercator*<sup>(59)</sup> という表現よりも頻度が高いことから、彼において市民的というより騎士的理想が宗教化されていることを示しているといつてよい。彼においては、当時経済的に上昇しつつあった市民の騎士身分への憧れが、宗教的に昇華されているといつてよいかもしれない。それは流動化の度を増しつつある社会環境の中で財産と地位を保持するものの不安から生じた富の自発的抛棄ではない。また封建的権利関係と経済的利害の複雑にからみあう闘争の場からの逃避でもない、さらに絶えざる暴力沙汰をくりかえす階級間、都市間の争いの修羅場を回避しようとしたものですらない。むしろ社会的に抬頭しつつあった有産市民の果しない栄光への夢が、純粹に宗教的な意味で偉大な貫徹を遂げたものというべきではなからうか。

## 結

アシジのフランススの清貧理念は、現世的社会秩序を超越する純粹な宗教的志向から生じたのであり、如何なる意味でも社会改革的志向を含むものではない。Prudenzano の如く。都市プロレタリアートの貴族・大ブルジョワに対する抵抗を、彼の運動にみることは不可能であろう。また Felder の如く、封建的特権階級に対する民主主義的市民運動の反映をみることも、当をえているとはいいたい。Cuthbert の如く、市民的拝金主義に対する宗教化された騎士道理念の昂揚をみることは、ある意味で首肯しうる部分をもつ。しかしこれも、封建的秩序の市民社会への反動という意味で解してはならない。それは、フランススが騎士的な理想の宗教的変容を行っていると共に、市民的功利主義の精神的浄化をも部分的に示しているからである。また Grundmann の如く、富によって腐蝕された信仰を救わんとする上層ないし中流階級を主とする抵抗とみる説も、限定なしには肯定しえないであろう。それはフランススが富に対する抵抗から出発したのではなく、一般的な改心から発して清貧理念に到達しているからである。

フランススの改心は、富裕市民の出身である彼の騎士への憧れを前段階としてもち、この憧憬の宗教的純化を含んでいるといふ意味では、当時の社会環境とのつながりをもつといえよう。しかし、彼が改心によって達した境地は、神祕的歓喜に包まれたキリストへの全き随順であった。そして彼の清貧も、社会的配慮からでた理想ではなく、範とすべきキリストの生活の一部であったのである。しかもこの Sekten 的ともみえる厳格な宗教理想は、それを包む神祕的自己充足の故に一般社会に対する批判・改革的志向を一切含まなかったのである。

## 註

- (1) F. Prudenzano, Francesco d'Assisi e il suo secolo, *menti del pensiero e colla civiltà*, Napoli, 1904, 14 Auflage: Ibid., S. Francesco d'Assisi nella società civile, in *L'Oriente Seraf. VII*, 1895, S. 679-686.

- (2) H. Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi, 1951, Paderborn, 6 Auflage.
- (3) Father Cuthbert, The Romanticism of St. Francis, of Assisi, London, 1924, 2 ed.
- (4) H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt, 1961, 2 Auflage.
- (5) C. Violante, Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle, in *Hérésies et Sociétés*, Paris, 1968, p. 171-176.
- (6) D. Waley, The Papal State in the 13th Century, London, 1961, p. 85-86.
- (7) H. Roggen, Die Lebensform des hl. Franziskus von Assisi in ihrem Verhältnis zur feudalen und bürgerlichen Gesellschaft Italiens, Werl/Westfalen, 1965, S. 37.
- (8) J. Jørgensen, Der hl. Franz von Assisi, München, 1952, S. 29-32, 364, Anmerkungen 18.
- (9) Felder, Ibid., S. 287.
- (10) Ibid., S. 287-288.
- (11) A. Fortini, Nova Vita di San Francesco, Assisi, 1959, 2 Auflage, t. III, p. 189-191; Roggen, Ibid., S. 57-58.
- (12) Thomas Celano, Vita Prima Sancti Francisci Assisiensis, in *Analeccta Franciscana* t. X, Ad Claras Aquas, 1926, n. 8-10, p. 10-12.
- (13) Fortini, Ibid., t. I/1, 142-149; t. II, p. 21, 90, 101-112; Roggen, Ibid., S. 38.
- (14) この伝説は、アシジの司教 Ottavio が、一六八九年 Lucca 滞在中に発見した古文書から写しとったとして、一七〇一年刊行の著書 *Lumi sulla Portiuncula* 中に発表した記述から生じた。それによると「昔 Lucca に Moriconi という名の二人兄弟の商人があつた。その一人は土地に止まつたが、Bernardone と呼ばれる他の一人は Umbria に移住し、アシジに住みつき、当地で結婚し Pietro という名の息子を儲けた。非常な資産の相続者であつた Pietro は、Pica という名の貴族の少女と結婚し、聖フランシスの父となつた。」本文でも Pietro Bernardone の父は「商人といふことになつてゐるが、Lucca に Moriconi 家といふ貴族があつたため、貴族出身といわれたのであつた。」Jørgensen, Ibid., S. 363, Ann. 2.
- (15) Pica は一般にプロヴァンスの出身であると云はれてゐる。しかし、この確証は何もない。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. 7, note 1.
- (16) Ibid.

- (17) Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* t. II, col. 1502.
- (18) Celano, *Ibid.*, n. 53, p. 41; Celano, *Vita Secunda Sancti Francisci Assisiensis*, in *Analecta Franciscana* t. X, Ad Claras Aquas, 1926, n. 31, p. 151.
- (19) K. Eber, *Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi*, in: *Festgabe Lortz*, Baden-Baden, 1957, S. 287-315.
- (20) M. G. H., *Scriptores*, t. XXVI, p. 442-457.
- (21) *Ibid.*, p. 447-448. 原文は *Waldesius* とするが註や注に誤りあり。
- (22) *Ibid.*, p. 449.
- (23) *Ibid.*
- (24) 拙稿「アシジの聖フランシスコと宗教運動」(史学四一巻四号所収) 参照
- (25) Celano, *Vita Prima*, n. 2, p. 7.
- (26) *Ibid.* p. 6-7. 「食欲ではなく、浪費家でもなかった」(non avarus, sed prodigus) とする描写は、*Waldes* と好対照をなしている。
- (27) Celano, *Vita Secunda*, n. 7, p. 13. ここで彼は *liberalitas* の故に、遊び仲間の君侯(dux)に選ばれたところ、*magnanimitas* とする性格の表現は、*Ibid.*, *Vita Prima*, n. 4, p. 8 にも述べられている。
- (28) *Ibid.*, *Vita Secunda*, n. 4, p. 132.
- (29) *Ibid.*, *Vita Prima*, n. 4, p. 8.
- (30) *Ibid.*
- (31) Bonaventura, *Legenda Sancti Francisci*, in: *Opera Omnia* t. VIII, Ad Claras Aquas, 1898, C. I. n. 1, p. 506.
- (32) *Testamentum*, in: H. Böhrer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tübingen, 1961, p. 24.
- (33) *Ibid.*
- (34) Celano, *Vita Prima*, n. 3, p. 7-8.
- (35) *Ibid.*, n. 6, p. 9.
- (36) *Ibid.*, n. 7, p. 10.
- (37) *Ibid.*, n. 15, p. 14.
- (38) *Ibid.*, n. 22, p. 19.
- (39) *Testamentum*, p. 25.
- (40) 当時の民衆宗教運動が、一般に自らを「良き人」(*boni homines*)と誇称していることを想起せたい。Vgl. Grundmann, *Ibid.*, S. 21-23.
- (41) Celano, *Vita Secunda*, n. 8, p. 135 には、「フランシスコは、すでに秀れて貧者を愛する人となっていた。聖なる開始は、未来に完成すべきものを、すでにめざしていたのである」と書かれている。そしてローマへの巡礼の際に、彼が

乞食と衣服を交換したり、祭壇に有金の全部を献げたりした描写が続き、n. 9, p. 135 における悟りをえた祈りの場面に移行している。

(42) ヨアヒム主義の影響がフランシスコ会に及び始めたのは、一二四〇年代からであり、アンコーナの会士たちの間に熱狂派 (zelanti) が出現したのも一二四四年である。即ちこの頃より、フランシスコ会内の清貧論争の萌芽がみられる。拙稿「フランシスコ会における党派対立の原因について」(史学三九卷三号所収) 参照。

(43) フランシスコ会士は金銭に手を触れただけでも、敵へ罰せられる。Celano, *Vita Secunda*, n. 65-68, p. 170-172.

(44) *Ibid.*, n. 9, p. 135.

(45) *Ibid.*, *Vita Prima*, n. 8, p. 11.

(46) *Ibid.*, *Vita Secunda*, n. 13, p. 138.

(47) *Ibid.*, n. 130, p. 207.

(48) *Ibid.*, *Vita Prima*, n. 43, p. 34.

(49) *Regula Prima* (Böhmer, *Analekten*) c. 16, 17, 21, p. 10-13; *Regula Secunda* (Böhmer, *Analekten*) c. 9, p. 23.

(50) K. Eßer und L. Hardick, *Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi*, Werl i. Westfalen, 1951, S. 174-175.

(15) *Ultima voluntas quam scripsit sororibus s. Clarae*, (Böhmer, *Analekten*), p. 24.

(26) *Epistola ad fratrem Leonem*, (Böhmer, *Analekten*), p. 46.

(33) *Regula Prima*, c. 2, p. 2; *Regula Secunda*, c. 2, p. 20.

(34) *Regula Prima*, c. 9, p. 7.

(35) *Epistola ad capitulum generale*, (Böhmer, *Analekten*) p. 41.

(36) *Laudes de virtutibus*, (Böhmer, *Analekten*) p. 43.

(37) Celano, *Vita Prima*, n. 9, p. 11.

(38) *Ibid.*, n. 16, p. 15.

(39) *Ibid.*, n. 8, p. 11.