

Title	フランチェスコ会の発展と伝記上のフランチェスコ像
Sub Title	The development of the Franciscan order and images of St. Francis in his Legendae
Author	神崎, 忠昭(Kanzaki, Tadaaki)
Publisher	三田史学会
Publication year	1997
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.66, No.3 (1997. 3) ,p.79(399)- 92(412)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19970300-0079">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19970300-0079</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.

## フランチェスコ会の発展と伝記上のフランチェスコ像

神崎 忠昭

一一八二年に富裕な織物商人ベルナルド・ネとピカの間の息子としてアッシジに生まれたフランチェスコは、若い頃は陽気だがナイーブなロマンティストで、騎士道を謳うフランス武勲詩を愛好し、騎士となることを夢見ていた。彼はごく普通の何処にでも見られる青年にすぎなかったのである。しかし一二二六年に世を去ったとき、彼は生れ故郷の数千人もの信奉者の群れに囲まれていた。彼らは他国の人々によってこの貴重な聖遺物が奪い去られることがないようにと目を光らせていたのである。この聖遺物とは、死の床に横たわっていたフランチェスコの身体そのものである。それからなお今日に至るまで、フランチェスコは世界中で最も人気のある聖人の一人である。

多くの人がそれぞれのフランチェスコ像を持っている

フランチェスコ会の発展と伝記上のフランチェスコ像

ことであろう。<sup>(1)</sup>だが、現代において彼についてのイメージは優しく平和なものであるに違いない。アッシジのフランチェスコを、ある人は小鳥に説教し太陽を兄弟と讃える自然愛好の神秘家として思い浮べるかもしれない。<sup>(2)</sup>またある人は、彼を「平和の祈り」の作者と考えるかもしれない。好戦的な政治家たちさえも演説に引用するこの祈りは近世につくられたもので、誤って彼の作とされているが、これを彼に帰したのは彼の「平和の使徒」としてのイメージによるのであろう。しかし十三世紀後半において、フランチェスコのイメージには別の側面があったのである。彼は終末論上の人物と同一視され、「Angelus sexti sigilli」つまり『ヨハネ黙示録』の「第六の封印の天使」とみなされていたのである。フランチェスコについて、中世の人々はどのようにしてこのイ

メージを抱くようになったのであろうか。当然のことながら、「イメージ」という問題について答を見いだすことは難しい。本論における筆者の目的は、フランチェスコの周囲に形成された兄弟組織の構造の発展を簡単に述べ、これをフランチェスコ像の変化と関連づけることである。<sup>(3)</sup>

(一) フランチェスコ会の発展とそれに伴う軋轢

回心後まもなく、フランチェスコは以前はひじょうに愛した地上的な快樂を捨て、金錢を唾棄し、世界から「逃げ去った」。アッシジの人々には「気が触れた」とみなされ、「かつての彼を知る人々は、彼が再び現われるのを見るや、彼の現在の状態と彼の過去の行状を比較して、彼を罵りはじめ、狂人と呼び、石や泥を投げつけた」<sup>(4)</sup>のである。事態は彼にとつて逆風であった。しかし彼は一人また一人と支持者を獲得していった。彼らはフランチェスコの厳格さと謙遜に打たれ、彼の模範に従おうとしたのである。

一二一〇年代までに、彼の信奉者たちは「より小さき貧者たち」の名で知られるようになった。ウルスベルグのブルカルドゥスが、彼らは「夏も冬もまったく裸足で

旅をし、金錢はまったく受け取らず、その他のものも、その日の食糧と、必要な衣服を時々受け取る以外は、何も手にしようとはしなかった。これらも人々が自分の意志で与えようとしたものだった。なぜなら彼らは何も誰からも求めなかったからである」<sup>(5)</sup>と言っているようにである。彼らの生活様式は、ヴェトリのヤコブスが書いているところによれば、「教皇や枢機卿たちに高く評価されるようになった。彼らは世俗の事柄に何らの関心も払わず、逆に燃えるような欲求と激しい関与をもって、難破の危機にあつた多くの魂を世俗の虚栄から助け上げ、仲間に加わるようそれらの魂を招くことに日々飽きるこゝとがなかつたのである。神の恩寵によつて、彼らは大いなる稔りをすでに結んでおり、多くの人々がその恩恵を受けている。彼らに耳を傾けた者は、今度は、他の人々に「来て、あなた自身の目で見てご覧なさい」と勧めるほどなのである」<sup>(6)</sup>。

一二〇九年頃、フランチェスコと彼の仲間がローマを訪れ、彼らの生活様式の認可を求めにきたとき、その数は十二名であつた。不幸にして彼らの名がすべて知られていないが、チェラーノのトマスの『聖フランチェスコの第一伝記』の記述から判断すると、彼らは

富裕な商人や貴族の出身だが、平信徒身分に属していた。最初の同志のうちでは、シルヴェステルだけが司祭であったが、この時点ではおそらくまだ一員ではなかったであろう。彼らの運動は圧倒的に平信徒的であったのである。<sup>(7)</sup>

フランチェスコの使信は単純であった。彼は福音書の文字どおりの履行を提唱し、すべての財産を放棄し、人々に勧めて世界から逃れ去り、自らの罪を悔い改めさせようとしたのである。彼はただ自らの生においてキリストの命令を実現しようとしていたのである。だが、それは彼が文字どおりに理解したようであった。彼にとって重要なことは、聖書釈義や学問ではなかった。これらは必然的に何か物的なもの、特に書物を所有することの結果したからである。祈りと悔い改めこそが、彼が唯一意図したものであったのである。彼の得たインスピレーションが単純であればあるほど、当時の富志向の社会に対するインパクトは深かった。人々は彼を熱烈に愛し崇拜した。そして彼の生のうちに、人々と社会を聖化する手段を見いだしたのである。たしかに一部の人々は彼の企てを愚かなことと考えたかもしれない。あるいは人間の限界を超えていると判断したかもしれない。ある

いは、彼の提示した生は少数の熱狂者の集団においてのみ実現可能なもので、多人数には適用できないものであったとも言えるであろう。彼と彼の仲間、しかしながら、多くの人々を、男も女も、富裕な者も貧しい者も、学問のない者も教養ある知識人をも魅了し惹き寄せて、彼らの模範に従わせたのである。

しかし、前述のヴィトリのヤコブスの手紙において述べられているように、その徳と模範に惹き寄せられて、この小さな兄弟組織はすでにフランチェスコの生前においても劇的に膨れ上がり、一二六〇年には少なく見積もっても一七五〇〇人の会員を数えるに至っていた。<sup>(8)</sup>これは悔い改めを旨とする単純な兄弟組織として統一を保つためには、あまりに急激な拡大であった。またこの過程においては、多くの多様な要素を呑み込んでいた。単純で教養のない人々だけでなく、聖職者や知識人もこの生まれつつあった兄弟組織に加わったのである。彼らの中には幾人かの高位の人々がおり、ヴィトリのヤコブスと言うには、「最近またニコラスという修道士が、彼は教皇の同郷人で、信仰深い生活を送り敬虔な人物であったが、ローマ教皇庁を捨て去り、彼らのうちに引退した。しかし彼はひじょうに教皇にとって必要な人物で

あつたので、聖下によつて呼び戻された<sup>(9)</sup>という。兄弟組織の拡大は歓迎されることではあつたが、フランチェスコが無關心な人々の耳を得ようと絶望的な苦闘をしていた頃に受けた「魚の予言」が示唆しているように、<sup>(10)</sup>これはまたフランチェスコと彼の最初の仲間たちにとつて同時に苦いものであることが明らかになつたのである。

この予言においてフランチェスコは、神が彼らを多数に増してくれることを約束された。しかし「結局、ある漁師に起こつたようなことが起こるであらう。彼は海で網を打ち、魚で一杯の網を引き上げた。彼の小さな舟にすべての魚をひろげたが、このような多くの数に倦んで、より大きく立派なものを選び、残りを海に捨てたのである<sup>(11)</sup>」という。これは来たるべき軋轢を予示していたのであらう。彼が生きていたときさえ、ひじょうに数多くさらに増えつつあつた彼の信奉者たちの心が、彼らの召命の成就について一つではなかつたという兆しが既にあつた。そこにあつたかもしれない統一は、彼らに共通なフランチェスコに対する忠誠と献身、そして彼の模範が呼び起こすインスピレーションに拠つていたのである。<sup>(12)</sup>

フランチェスコは偉大な宗教的カリスマを有していたが、ドミニコとは異なり、組織力に欠けており、法律に

ついてほとんど知らなかつた。教皇インノケンティウス三世の認可を得ようとして彼が最初に編んだ会則は、聖書の章句を集めたものに過ぎなかつたと考えられている。<sup>(13)</sup>そしていわゆる「第一会則 *Regula Prima*」(一二二二年)は彼らの宗教的日課を定めるのに十分な諸条項を含んではいなかつた。そのために、これは「公認会則 *Regula Bullata*」(一二三三年)に取つて代られたが、これは枢機卿ウゴリーノ(後の教皇グレゴリウス九世)の多くの示唆を含んだものである。そして絶えずなお増大しつゝあつた兄弟組織を運営していくために、管理と法律について十分な知識を有する人々に頼らざるをえなかつたのである。まもなくこれらの人々は兄弟組織において重要な地位を占めるようになり、それとともにフランチェスコ的な生き方とは異質な多くの要素が持ち込まれた。例えば、共住修道制への志向、兄弟組織の司祭化、学問の奨励、貨幣の使用などである。本来の理想を緩和し、兄弟組織を修道会化して、時代と社会に適應することは避けられないことであつたかもしれない。しかし、この時にフランチェスコの苦悩が始まつたのである。既に一二二〇年にフランチェスコがイスラム教徒をキリスト教に改宗させるべく近東に出掛けて不在であつたとき、兄弟

組織を管理する責務を課せられた代行たちは、都市に定められた集会所を設け、あるいは立派な「学校 Studium」を建設していた。このようにして、学問、不動産の所有、清貧の基準にはそぐわない建物の使用など、フランチェスコの教えに背いていたのである。<sup>(14)</sup>そして後には、指導部は必要でない移動をチェックしようとして、「許可証 Iteris obedientibus」なしには、どんな距離<sup>(15)</sup>であれ、旅することを兄弟たちに禁じた。前述のウルスペルグのブルカルドゥスの記述と比較すると、本来の巡歴説教は次第に指導部によって不規則で危険なものとして抑え込まれていったのである。

フランチェスコの死後、そして自ら平信徒で兄弟組織における平信徒層の代弁者であった総会長エリアの失脚後は特に、フランチェスコ会における平信徒の役割を減じようとする傾向は加速された。フランチェスコはかつて単純な平信徒の祈りは、学問ある者の説教よりも多くの魂を救うと強調したが、逆にフランチェスコ会第四代総会長ハイモは修道会は彼らが必要とはしないと考えたのである。フランチェスコ会士同士で、聖職者は平信徒を軽蔑した。彼らがラテン語を知らず、秘跡を執行できないという理由によってである。平信徒は、彼らの判断

によれば、無用で、修道会に何らの利益ももたらすことができない人物だったのである。<sup>(16)</sup>一二四二年総会長はまったく新しい規定を<sup>(17)</sup>発して、平信徒が役職を占めることができないようにした。平信徒のフランチェスコ会への参加は実質的に停止し、入会を許された者は背景に追いやられ、他の兄弟の召使などのつまらぬ仕事を行なうようになったのである。これらの者たちの数さえも制限され、肉体労働の多くは外部の労働者によって行なわれるようになった。<sup>(18)</sup>指導部は会の構造を根本的に変えたのである。

彼ら指導部のことを、フランチェスコの理想に対する「裏切り者」とみなし、あるいは権力や快適な生活に対する渴望のために入会したと考える人々もあるかもしれない。だが実際には、彼らはフランチェスコの理想を高く評価し、神の恩寵によって彼らに与えられた新生の手段をこの理想のうちに見いだしていたのである。しかし、彼らはこのフランチェスコの運動を彼ら自身の眼をもって、彼ら自身の文化をもって、そして伝統に照らして見ているのである。この伝統は、古くからの教義、霊性、教会組織の法と司牧活動によって提示され定められてきたものである。<sup>(19)</sup>たとえ新しい宗教性によって魅了された

とはいえ、それぞれの人は否定することのできない自らの過去と背景を有していたのである。

徐々に兄弟組織の内に、不和の胚種が芽生えていった。フランチェスコ会士の一部、「修道院派 *Conventuali*」と呼ばれる人々は、「会則の厳格な遵守の緩和を受け入れ、会をカトリック教会と教皇庁に仕える柔軟な道具としようとし」、一方他の会士たち、いわゆる「聖霊派 *Spirituali*」は「逆に、フランチェスコ会士が教会において重要な任務を実現できるのは、彼らの創立者の真正の諸理想を、特に清貧の理想に関して、厳格に守るときにだけだと考えていた<sup>(20)</sup>」のである。

一二四三年、マルケ・デ・アンコーナ管区の管区長であったイエーヅのクレシエンツィオは、彼の管区で一部の兄弟たちによって反抗されたと記録されている。彼らは修道会の公的権威を重んじることを拒否したのである。これらの反抗者たちは彼らの不服従に対する口実として、聖霊の導きを主張することを敢えてしたのである。彼らは他と異なった固有の修道服をまとい、外套をふさわしくないほどに短く切り、自分たちを同胞たちよりも聖なる存在である<sup>(21)</sup>とみなしていたのである。彼らは会則の厳格な遵守とそれを通じた聖霊の導きを、制度化した修道

会よりも好んだのである。

さらに事態を悪化させたことは、イエーヅのクレシエンツィオが一二四四年に総会長に選出されたことであった。彼は、教皇グレゴリウス九世に大勅書「クオ・エロガントイ *Quo elegantii*」によって許された会則の緩やかな遵守をさらに緩めるように教皇を説くことを目論んでいたのである。教皇インノケンティウス四世はこれに大勅書「オリデーイーネム・ヴェストゥルム *Ordinem vestrum*」をもって応えたが、これはその推進者の期待を満足させる点と不満の点があったかもしれないが、幾つかの重要な点で「クオ・エロガントイ」の解釈を大きく超えるものであった。例えば緊急の必要事だけでなく、快適や便利のためにも「霊的な友」と呼ばれる代理人を用いることができることなどである<sup>(22)</sup>。一部の兄弟たちは会の現状と、本来の理想から隔てさせてしまった弛緩を深く憂い、教皇インノケンティウス四世に上訴した。しかし教皇は彼らの敵対者たちの側に立ち、熱烈な聖霊派を罰することを許可したのである<sup>(23)</sup>。

クレシエンツィオの後、パルマのジョヴァンニの総会長就任は、彼を総会長に選出した人々からも、彼を敬愛する熱烈な聖霊派の人々からも歓迎された。しかし、フ

ランチェスコ会が次第に大学や司牧組織の一部となり確立されてゆくにつれ、また埋葬権や聴罪権<sup>(24)</sup>などの問題が生じるにつれて、在俗聖職者の間に深刻な反発が見られるようになった。さらにパルマのジョヴァンニは敬虔で寛大でつねに明るい人物ではあったが、ヨアキム主義の疑いがかけられていた。この考え方は、世界全体を回心させ「聖靈的教会 Ecclesia Spirituais」の幕を引くように運命づけられる新修道会の勃興を予言していたのである。ヨアキムの歴史観は、現世において既に実現している完全な社会としての教会の概念を明らかに疑問としている。それゆえ、テオクラシーの制度の基礎をも問い、ヒエラルキア制と当時の制度的構造の役割を相対化するのに用いることもできたのである。<sup>(25)</sup>これがボナヴェントゥラが総会長に選出されたときの状況であったのである。

## (二) 『大伝記』の編纂とボナヴェントゥラのフランチェスコ像

総会長としての一七年間の在任期間に、ボナヴェントゥラは解決が困難な幾つかの問題に直面せざるをえなかった。彼は外部の者たちに対して、フランチェスコ会

フランチェスコ会の発展と伝記上のフランチェスコ像

を代弁し守らなければならなかった。フランチェスコ会の理想に対する攻撃は次第に激しくなっていたのである。またボナヴェントゥラはヨアキム主義の嫌疑で、パルマのジョヴァンニを裁かなければならなかった。<sup>(26)</sup>自分を後継者として指名した友人であり師である恩人を裁くことは、誰にとつても羨ましいことではないであろう。しかし修道会に対する異端の嫌疑を拭い去るためには、これは避けられないことだったのである。それに加えて、フランチェスコ会は外部からの攻撃に対して脆弱な点を幾つか有していた。例えば、絶対的清貧の誓願、司牧活動への関与の増大、学問と教育の問題などである。そこから、埋葬権と聴罪権をめぐる教区聖職者との争い、フランチェスコ会の清貧の理想と神学部教授の任命をめぐるパリ大学の在俗教授たちとの論争が生じたのである。<sup>(27)</sup>

しかし、同じように重要であったのは修道会内での彼の活動である。総会長に選出されるとすぐに、彼はすべての管区長と院長に最初のメッセージを送り、その中で現在の悪弊を列挙している。会則遵守の不徹底、スキヤンダル<sup>(28)</sup>のもととなる徘徊、力ずくによる施しの強要などである。彼は状況を深く理解していたのである。会則をどのよう<sup>(28)</sup>に解釈するかという問題は、さらに深刻であつ

た。確かに、「修道院派」と「聖霊派」のあいだの溝は後年におけるほどには深くはなかつた。しかし、危機の兆候はあつたのである。ボナヴェントゥラこれらの問題に直面し、会の統一を保ち、修道会のために新たな堅固な基盤を見いださなければならなかつたのである。

会則に関しては、規律と正しい遵守を強調する一方で、これをフランチェスコの最初の仲間たちよりは緩く解釈していた。彼は修道会を現在の状態へと導いた<sup>(29)</sup>変化を考慮に入れなければならなかつたからである。研究と学問に関しては、神学博士であるボナヴェントゥラはこれらを称賛し、重要な役割をあたえ、奨励した。フランチェスコは学問をあまり評価しなかつた。しかし半世紀後、研究と学問は修道会に深く根をおろしたのである。これらの問題に対処する際に彼がとつた方針は、要するに、かなり守旧的で、現状追認的であつたのである。

本稿では言及しない総会長としての他の諸活動<sup>(30)</sup>以外にも、ボナヴェントゥラは彼の前任者たちの在任期間に出された多くの会憲細則 (constitutions) に新たな論理的の一貫性を与えようと試みた。フランチェスコ会は会の発展に対処するためにしばしば変更を加えてきたからである。彼はその成果を一二五〇年ナルボンヌで開かれた

修道会総会に提案した。彼と修道会総会は、彼の試案に法としての効力をあたえ、前任の総会長たちの発した会憲細則を破棄するように命じた。また彼らはこれらの決定が外部の者たちに知られないように、洩らさないように命じた。どのような慣習が正しいか、フランチェスコの理想をどのようにして実現するかについて、人々の意見はなお割れていたのである。この立法の目的は、不一致を惹き起こす恐れのあるものを取りのぞき、会の統一を保つことであつたのである。

これと同じような動機で、一二六〇年ボナヴェントゥラはナルボンヌの修道会総会の委嘱を受けて、既存の史料に基づいて、フランチェスコの新しい伝記を編纂することになつたのである。チェラーノのトマスのものである初期の伝記に記され熱心党が理想的と評価するフランチェスコの生活と、修道会の現状との間のコントラストが、一見したところでも明白になるにつれて、緊張を緩和することが急務であつたのである。修道会総会が一二六三年ピサで開かれたときに、彼は『大伝記 *Legenda Major*』と呼ばれることになる聖フランチェスコの新しい伝記を示すことができた。この結果一二六六年ピサで開かれた修道会総会はボナヴェントゥラによるもの以前

のすべての『伝記 Legendae』を破却するように命じた。総会長としての他の諸活動におけるのと同じように、ボナヴェントゥラはこの執筆においても同じ意図を有していた。つまり、会の歴史にとって、現在行なわれているいくつかのものは異なる新しい判断基準を提示し、準拠する点を意図的に微妙にかえることによつて、靈的にもイデオロギー的にも、修道士と会全体の基本的前提に変更を加えることだったのである。フランチェスコの伝記を修道会の現状に適したように改変し、現状に反すると思われる諸点を、可能なかぎり取りのぞくことによつて、ボナヴェントゥラは、反抗と分裂の理想となる準拠点を、少なくとも部分的に、除去しようと企てたのである。会の指導部は、兄弟たちに一つの模範、つまり会の新しい状況と既に採られた方針により反しないフランチェスコ像を示す緊急の必要を感じていたのである。<sup>31)</sup>

ボナヴェントゥラが提示した模範には、ジョヴァンニ・ミッコリによれば、ふたつの基本的な考え方があった。一つは、フランチェスコの人物像の内面で平和的側面をすべて強調したことである。彼の模範は、とりわけ、修徳 (asceticism) と苦行に属するものであったとするような諸側面である。すべての托鉢修道士は、彼の模範

フランチェスコ会の発展と伝記上のフランチェスコ像

に、可能なかぎり、従わなければならない。しかし、あらゆる人間にとつて、彼の模範と特別な体験を完璧に繰り返すことはまったく不可能であるとした。彼はフランチェスコの一連の言行を曖昧にし、激しい内部抗争を惹き起こす恐れのある微妙な点を除去しようと意図したのである。<sup>32)</sup>

しかし一方で、彼はフランチェスコの人生のエピソードや事実を単純化して、インパクトを和らげようとしただけではなかった。彼が提示したものは、キリスト教教会の発展とフランチェスコ会の歴史、キリストとフランチェスコの間のアナロジーであった。ボナヴェントゥラは会を批判したある教授に対して次のように書き送っている。「兄弟たちは始め単純で学問がなかった(中略)。わたしは神の前で告白する、これこそが私をして聖なるフランチェスコの人生をもっとも高く評価させるものである。なぜなら、これは教会の始まりと完成と同じであるからである。教会もまた単純な漁師たちとともに始まり、その後にもっとも優れ学識ある博士たちへと進んだのである。このようにしてあなたは、聖なるフランチェスコの修道会において、これが人間の知恵によつてではなくキリストを通じて考えだされたことを神がお示

しになっているのが分かるであろう。神の業は決して止むことなく、育つていく。それゆえに、これが神の業であることが示されたのは、賢い人々が単純な民衆の仲間となるべく敢えて下ったときなのである<sup>(33)</sup>。このような観点からすれば、会の変化は裏切りの徴ではなく、ある点では神の絶えざる援助の証拠とみなされる結果となる。会の発展は神の意志の表われと考えられるのである<sup>(34)</sup>。

ボナヴェントウラは修道会が置かれていた困難をよく知っていた。彼はフランチェスコの人生における行ないや事実を覆い、変更を加えようとした。一方で、一部のフランチェスコの最初の仲間や会士たちはフランチェスコの教えを固持し、それを再解釈することを拒み、フランチェスコのメッセージを続ける責任を自らに課したのである。フランチェスコの伝記作者が試みたことは、まさにこの連続性を断ち切つて、模範を現今の要請に適應させ、行動から言葉と考えへと方向を転換させることであつたのである<sup>(35)</sup>。新しい状況になつた基礎を据えようとして、ある点では、彼はフランチェスコの理想を「裏切つた」と言うこともできよう。

このような理由のために、またそれに加えてパルマのジョヴァンニの断罪に彼が関わつたことのために、敬虔

で厳格な生活を送る人物ではあつたが、ボナヴェントウラは一部の会士によつて半ば罪ある人物とみなされることになる。これは『小きき花 *Il Fiore*』の四八章に残された一会士の幻視が端的に示している。この幻視において、ボナヴェントウラはフランチェスコが彼に差し出した生命の霊で満ちた杯を一部しか飲まず、その後パルマのジョヴァンニに襲いかかり、彼を傷つけようとしてとされている<sup>(37)</sup>。一部の過激なフランチェスコ会士にとつて、ボナヴェントウラは好ましからざる人物で、フランチェスコの公的伝記を書き直すことによつて、フランチェスコの教えを捻じ曲げたと考えられていたのである。

一部の熱心党が彼のことを冷淡に見ていたとしても、しかしながら、ボナヴェントウラは『大伝記』を通じて彼らに深い影響を及ぼしていたのである。その「序」において、彼は「それゆえに彼(フランチェスコ)こそが、生ける神の刻印をもつて日の出ずる方から上つてくる天使のイメージの下に示されている人物であると、信じるべきあらゆる理由がある。花婿のもう一人のあの友人、使徒にして福音記者のヨハネによる預言において示されているようにである。第六の封印が解かれるとき、ヨハ

ネは『黙示録』において述べているではないか、（私は生くる神の刻印をもって日の出ずる方から上つてくる第二の天使を見た）と<sup>(38)</sup>。彼はフランチェスコを、「聖痕 Stigmata」との結びつきで、『黙示録』の天使と同一視しているのである。「聖痕」は、これをボナヴェントウラはフランチェスコを神が嘉しなされた証と考えていたが、フランチェスコが十字架上のキリストと外的にも内的にも一致している刻印としたのである。<sup>(39)</sup>あるいは他の箇所ではフランチェスコを「第二のキリスト Alter Christus」と、他の箇所ではエリアや洗礼者ヨハネに比している。フランチェスコは単なる人間ではなく、終末論的人物であり、彼のうちに神は十字架の有する救済の力を明らかにしているのである。彼はこの終末論的テーマを『大伝記』においてだけでなく、他の諸著作、例えば『創造の六日間』についての講話 *Collationes in hexameron*<sup>(40)</sup> においても論じているのである。

フランチェスコの『伝記』を既存の史料を用いることによつて書き直した際に、おそらく彼は政治的考慮によつて動かされていたかもしれない。しかし、彼は何よりも神学者、それも中世最高の神学者の一人であり、彼の思索の枠組を捨て去ることはできなかつたであろう。

フランチェスコ会の発展と伝記上のフランチェスコ像

彼の『大伝記』は、それゆえ、ボナヴェントウラの神学全体に照らして理解されなければならないであろうし、<sup>(41)</sup>ある点でフランチェスコの生涯は十字架上のキリストにおける神の恍惚的な直観へ向かつての旅として示されているのである。<sup>(42)</sup>彼はフランチェスコを「神話」上の人物像として提示したのであつて、歴史上の人物として示したわけではなかつたのである。

また彼はパルマのジョヴァンニの裁判においてヨアキム主義を断罪したが、彼のうちにもヨアキム主義の反響を見いだすことができる。<sup>(43)</sup>確かに、ヨアキム主義に対する彼の態度は二面性がある。しかし、ボナヴェントウラは可能なかぎりにおいてヨアキムを受容しているように見えるのである。<sup>(44)</sup>彼はフランチェスコを、ヨアキムが予言した新しい修道会の先駆けとして見ており、ヨアキムの歴史区分を受け入れている。これはフランチェスコ会聖霊派の後の発展にとつて重要な寄与であつた。聖霊派的色彩の強い『小さき花』において、ボナヴェントウラは、前述のように、フランチェスコのメッセージを捻じ曲げようとした半ば罪にある人物として扱われている。しかし、彼らはボナヴェントウラがフランチェスコ会的体系を与えたヨアキム主義だけでなく、またフランチェ

スコを「第六の封印の天使 Angelus sexti sigilli」とするボナヴェントウラの終末論的展望も大いに受け入れていた。彼らはボナヴェントウラから大きな影響を受けていたのである。例えば、ピエール・ジャンーオリユウ、カザールのウベルティーン、アンジェロ・クラレーノたちである。<sup>(45)</sup> 彼らはすべて学問ある聖職者で、修道会の司祭化に異議を唱えず、暴力的な騒乱に反対していたが、フランチェスコが実践した絶対的清貧を擁護し、教会の墮落に対して戦っていた。小説ではあるが、ウンベルト・エーコの『薔薇の名前』において活き活きと描かれているようにである。彼らは、意識的にあるいは無意識的に、彼らの出発点として、ボナヴェントウラから受け継がれてきたフランチェスコ像を用いているのである。

### むすび

確かにボナヴェントウラは多様な諸活動によって、修道会内の緊張を和らげることに成功した。立法活動、規律化、会則の再解釈、『大伝記』の編纂、他の広範な執筆活動などである。しかし同時に彼は反抗者たちの主張に新しい根拠を与え広めたのである。つまり、終末論的展望におけるフランチェスコである。こうしてみると、

本来が終末論的傾向を有した「第二のキリスト」としてのフランチェスコのイメージが、教皇ピウス十一世の回勅において、<sup>(46)</sup> 教会への従順のよき模範を垂れるために用いられているのは奇妙なことに思えるのである。

### 註

- (1) 例えば、M.W. Sheehan O.F.M. Cap. (ed.), *St. Francis: Essays in Commemorations*, 1982, The Franciscan Institute, New York, 1982 を参照。
- (2) Cf. E.A. Armstrong, *Saint Francis: Nature Mystic. The Deviation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend*, University of California Press, 1973.
- (3) 初期のフランチェスコ会の発展については、下村寅太郎『アッシシの聖フランシス』(南窓社 昭和四〇年)、また坂口昂吉「フランシスコ会における党派対立の原因について」(『史学』第三九卷三号、一九六六年)三八一—三九八頁、同「初期フランシスコ会の形態に関する一考察」(『史学』第四一巻一号、一九六八年)六五一—八六頁、同「初期フランシスコ会の教団組織について」(『史学』第四六巻四号、一九七五年)三六五—三八九頁)などの坂口昂吉先生の諸論文を参照されたい。
- (4) Thomas de Celano, *Vita Prima S. Francisci Assisiensis* (Mt I Cel), Quaracchi, 1926—7, ch.11.
- (5) Burchardus Urspergensis, *Chronicon, MGH Scriptores*, XXIII, p.376

- (6) R. Huygens (ed.), *Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), évêque de Saint-Jean-d'Acres* (Ét. Jacques de Vitry), Leiden, 1960, pp.71-78.
- (7) Cf. R.B. Brooke, *Early Franciscan Government: Elias to Bonaventure*, Cambridge, 1959, p.283.
- (8) Jacques de Vitry, *loc.cit.*
- (9) I *Cel*, ch.28; cf. G. Miccoli, 'Di alcuni passi de san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano', in *Studi Medievali* XI (1970), p.386.
- (10) ハの名言が何ふかの傾向性を有しつつあるハを註記するにふさわしい。
- (11) Cf. Brooke, *op. cit.*, p.108.
- (12) I *Cel*, ch.32.
- (13) Cf. Brooke, *op. cit.*, p.64
- (14) Cf. *ibid.*, p.216.
- (15) Cf. *ibid.*, pp.195-209.
- (16) Cf. *ibid.*, p.160.
- (17) Cf. *ibid.*, p.243.
- (18) Cf. *ibid.*, p.245.
- (19) Cf. G. Miccoli, 'Bonaventura e Francesco', in S. *Bonaventura francescano* (Todi 14-17 ottobre 1973), Todi, 1974, p.70.
- (20) Cf. E. Pastzor, 'Gli spirituali di fronte a San Bonaventura', in S. *Bonaventura francescano*, p.178.
- (21) Cf. Brooke, *op. cit.*, p.248.
- (22) Cf. *ibid.*, p.250; Gratien de Paris, *Histoire de la fonda-*

- tion et de l'évolution de l'ordre des Frères mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1926 (reprint, Rome 1982), pp.193-199.
- (23) Cf. Brooke, *op. cit.*, p.252.
- (24) Cf. Gratien de Paris, *op. cit.*, pp.200-221.
- (25) Cf. A. Vaucher, 'Contestations et hérésies dans l'Eglise latine', in M. Mollat du Jourdin et A. Vaucher (eds.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, VI; *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Desclée-Fayard, 1990, p.328.
- (26) Cf. Gratien de Paris, *op. cit.*, pp.244-246; 276-277.
- (27) Cf. *ibid.*, pp.249-265.
- (28) Cf. J.G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, J. Vrin, 1988, pp.255-259.
- (29) Cf. Gratien de Paris, *op. cit.*, pp.267-269.
- (30) Cf. *ibid.*, pp.275-309.
- (31) Cf. G. Miccoli, 'Bonaventura e Francisco', pp.50-51; 坂口眞吉「ボナヴェントゥラのフランシスコ伝について」『史学』第三八巻四号（一九六六年）四九五—五二四頁）参照。
- (32) Cf. *ibid.*, p.55.
- (33) Cf. Brooke, *op. cit.*, pp.273-274.
- (34) Cf. Miccoli, 'Bonaventura e Francesco', pp.56-57.
- (35) Cf. *ibid.*, pp.64-65.
- (36) Cf. A.M. Kleinberg, *Prophets in their own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, The University of Chicago Press, 1922, pp.126-

148.

- (37) Cf. Brooke, *op. cit.*, pp.271-272.
- (38) *Legenda Maior, Prologus I*, in *Bonaventurae Opera*, VIII (Quaracchi)
- (39) Cf. N. Muscat OFM, *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the "Verbum Crucifirsum"*, Editorice Antonianum, Roma, 1989, p.181.
- (40) Cf. D. Burr, 'Franciscan Exegesis and Francis as Apocalyptic Figure' in E.B. King, J.T. Schaefer and W.B. Wadley (eds.), *Monks, Nuns, and Friars in Medieval Society*, The Press of the University of the South, Sevanee (Tennessee), 1989, p.51.
- (41) Cf. N. Muscat, *op. cit.*, p.171.
- (42) Cf. *ibid.*, p.175.
- (43) Cf. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford 1969; 坂口昂吉「ボナヴェントウラにおけるヨアキム主義受容の契機について」(『慶応義塾大学言語文化研究所紀要』第九号(一九七七年)一八頁)参照。
- (44) Cf. J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1971, p.181, n.37.
- (45) Cf. W.-Ch. Van Dijk, 'La presentation de Saint Francois d'Assise dans les écrits des spirituels', in *Franciscans d'Oc; les spirituels ca. 1280-1324 (Cahiers de Fanjeaux 10)*, Privat, Toulouse, 1975, pp.203-230; E. Pasztor, 'L'immagine di Cristo negli Spirituali', in *Chi erano gli spirituali* (Assisi, 16-18 ottobre 1975) Assisi, 1976, pp.107-124; L. von Auw, *Angelo Clareno et les spirituels italiens*, Roma, 1979; G. Barone, 'L'oeuvre eschatologique de Pierre Jean-Olieu et son influence; Un bilan historiographique', in *Fin du monde et signes des temps; visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle)* (Cahiers de Fanjeaux 27), Privat, Toulouse, 1992, pp.49-61.
- (46) Cf. M.W. Sheehan, *op. cit.*, pp.163-190.

本稿は一九九四年五月にソウルの慶南大学で開かれた「第三回日韓西洋中世史研究集会」において筆者が英語で発表した原稿を翻訳し、幾つかの註などを加筆したもので、坂口昂吉先生の長年に及ぶ学恩を謝する記念とするものである。本稿の内容は、ほとんどが坂口昂吉先生の指導の下に教えていただいたことである。