諸学に働きたもう神

——ボナヴェントウラの法学観——

田中 稔十
(田上研究会 4年)

はじめに

- I 光は、神より降る——ボナヴェントウラの学問観——
 - II なにもかも、かなぐり捨てて——清貧概念の明確化——
 - III 法と清貧のあわい
- おわりに

はじめに

セーヌ河の、中州にそびえる聖堂学校。12世紀の終わり、ここは大学 (studium generale) と呼ばれるようになった¹⁾。聖堂学校はかねてより、アベラールによって聞こえていたが、新しい学び舎へも、学徒が我がちに——または親に強いられて——集まってきた。

もともと、教員が寄り合うギルドであったここも、1230年前後には司教や王権から自治権を勝ちとるまでになる²⁾。教皇の後ろ盾があつてのものだが、手を貸した教皇はむろん、勘定ずくである。パリ大学を、正統信仰の根城にする心づもりであった³⁾。

そしてもうひとつ、カトリックの自警組織にしようと、教皇が目をかけていた集団がいた。ドミニコ会、フランシスコ会といった、托鉢修道会である。これらの托鉢修道会ははじめ、大学とのあいだに軋轢を起こすことはなかった。が、まずドミニコ会士ロラン・ド・クレモナが、在俗教師不在の虚をつき教授免許を取

得 (1228)、そして在俗教師のジャン・ド・サン・ジルが、大学の講義を放棄せずにドミニコ会に入会 (1230)、また同じころ、ヘールズのアレクサンデルも、大学の講義を担当したままフランシスコ会に入会した⁴⁾。

彼らは、給金を拒んだ⁵⁾。托鉢の名にふさわしく、聴講料を求めなかった。こういう手合いは、物欲でまわる都市にとって厄介な存在となる。むろん、謝礼を払わずにすむから、学生は喜んで迎えたにちがいない。とはいえ、いや、それだからいっそう、在俗教師はその人気を嫉み、その台頭を怖れたのである。

教皇後援の二大組織は、ついに1250年代に入って衝突した。いずれも教皇の寵を得ていただけに、この裁定は容易ではなかった。論争は、長く1290年代にまで、尾を曳くことになる⁶⁾。

大学側の論客サンタムールのグイレルムスは、托鉢修道会の教授資格を難詰するにとどまらない。司牧権や教導権⁷⁾、さらには清貧思想にも論及し、托鉢修道会そのものを、瓦解させようとしていた。たいして托鉢修道会は、フランシスコ会のヨークのトマス、ボナヴェントゥラ、そしてドミニコ会のトマス・アクィナスが筆陣を張った。グイレルムスの攻撃に応え、彼らも議論の焦点を清貧へ移していく⁸⁾。清貧の否定は、会の存立を否定することにほかならなかったからである。

以上の対立を図示すれば、右手に大学、左手に托鉢修道会を置いて描けよう。いたく単純な図式だが、ことのあらまはこれで十分に描いたことになる。しかし、つぎにその論旨を見れば、ドミニコ会とフランシスコ会とは色分けを要する。両会は、歩みを同じくしているとはいいがたく、一絡げに扱うことはできない。わけても、フランシスコ会の主陣ボナヴェントゥラの議論構成には、特異性があると見えよう。彼は神学的に清貧を弁するにくわえ、ローマ法をももちいて、清貧を弁じてみせた。いったいなぜ、法学をもって語る必要があったのだろうか。

あえて当時の趨勢をふまえると、次のように見えよう。教会法は、宗教的な性格を有していたが、金儲けの学問として神学者から疎まれていた⁹⁾。ローマ法は、宗教的な性格をも欠くわけだから、絶えず教会の要人から攻撃を受けていた¹⁰⁾。ほかならぬ神学者のボナヴェントゥラが、なぜそんなローマ法を助けとしたのだろうか。

また、ドミニコ会の主陣トマス・アクィナスとの差異を強調すると、次のように見えよう。トマスは、まったくと言ってよいほど、ローマ法をよりどころにすることはなかった¹¹⁾。にもかかわらず、同じ神学者のボナヴェントゥラは、な

ぜ論拠にローマ法をもちいたのだろうか。

ボナヴェントゥラによる清貧論は、従来の研究者からはかんばしい評価を得ていない。たとえば、小田内からはつぎのように指弾されている。「聖フランチェスコにとってキリストとの神秘的合一の体験であった清貧は、そのオーラを剝奪されて「所有権の放棄」という法的形式となった」¹²⁾。また、Malcom D. Lambert にはつぎのように評されている。「彼は法学的な定義を用いたことで、法学論争に縛られる運命にあったのである」¹³⁾。

これらの指摘は、たしかに事実をついている。事実をついているが、いっぼうで事後的なことを述べているにすぎない。法学によって清貧を定義したからには、それが法的形式となっていくのは当然であろう。また、話が法学論へ向かっていくことも、想像にかたくない。しかし、ボナヴェントゥラには法学で語る必要があった。法的形式となっていく可能性がありながらも、法学論争に巻き込まれる可能性がありながらも、彼は法学で語らなければならなかったのである。目を向けるべきは、ここに伏在する意図であろう。いったいどうして、法学という、いかにも清貧と不似合いなものを組みこんだのだろうか。本稿では、ボナヴェントゥラの学問観を参照することで、法学の言葉で清貧を語る意味について探っていく。

そのために、つづくⅠ章ではボナヴェントゥラの学問観を『諸学の神学への回帰』¹⁴⁾ (De reductione artium ad theologiam) を中心に精察し、学問に対する彼の立場を考える。Ⅱ章では、在俗教師との間の論争を振り返り、Ⅲ章において、Ⅰ章の学問観がⅡ章の清貧論に底流していることを明らかにする。論争の骨子にかくれた学問観が、ここで明らかになろう。そして最終節では、後代が生んだ不当な見解とはまた異なる、新たなボナヴェントゥラ像を提示したい。

Ⅰ 光は、神より降る^{くだ}——ボナヴェントゥラの学問観——

フランシスコ会の祖フランシスコは、決してさかしらなものの言いをせず、ひたぶるに無知無学を求めたひとであった。

あるとき、師父フランシスコのもとへ聖職者が訪れ、自分を会の兄弟に加えてほしいと乞うた。フランシスコは、そのひとが学に優れていることを知っていてこう言った。「学問は多くの人を教化し難い者とし、そのような人々のうちにある硬直なものを謙遜という規律に曲げるのを妨げます」¹⁵⁾。

また、このように学を厭うさまは、著名な聖人伝『黄金伝説』にも見られる。その篤信に多くのひとが胸打たれ、彼を叙品して中剃りをさせようという話があったとき、それを耳にしたフランシスコは言った。「無学な兄弟たちとおなじ頭でいたいとおもいますので」¹⁶⁾。

たいしてボナヴェントゥラは、好学の士であった。幼いころは故郷のフランシスコ会士から学び、十代のころパリへ渡ってからは、ヘールズのアレクサンデルから学んだ。また、彼は没してのち、熾天使博士 (Doctor Seraphicus)¹⁷⁾ と呼びならわされた。そう呼ぶにあたいするほど、多くの神学的著作を残したからである。自らを無学と卑しめた¹⁸⁾ フランシスコにくらべると、いくらか学究にすぎると言えよう。好奇心に目がくらんだすえに、祖師の言葉を無みしてしまったのかと疑いたくなる。

しかしその疑いは、彼の紀聞した『聖フランシスコの大伝記』によって反証される。この伝記を通し、彼はフランシスコにこう語らせている。「この〔貧しさ〕の高みへ到達したいと欲する人は誰しも、世間的な知恵だけでなく、学問に精通することをも何とかして放棄しなければなりません」¹⁹⁾。

語られていることは、まさしくフランシスコの理念である。ボナヴェントゥラは史伝を編むうえで、決してここを削ることはなかった。少なくとも、師の理念をなおざりにしなかったことがうかがえよう。

彼はフランシスコの精神をまねびながら、それでいて知を重んじていた。フランシスコの古い知人をまわって聞き書きし、それでいて、アウグスティヌスやロンバルドゥス、そしてプラトンやアリストテレスを博覧したのである。この二つの態度は、彼のなかでどのように両立しえたのだろうか。その答えを得るために、つぎは『諸学の神学への回帰』のなかへ、分け入っていかなければならない。

『諸学の神学への回帰』は、ボナヴェントゥラがパリ大学教授に就任するさい、登壇して語ったものだという²⁰⁾。新任教師として気負うなか、ボナヴェントゥラは新たに学芸を位置づけた。学芸、といってもここでいう学芸 (art) は、いわゆる学問の枠にとどまるものでない。ボナヴェントゥラはこの言葉を、技術や感覚をもふくむ、「あらゆる認識」²¹⁾ を表す概念としてもちいている。それゆえにこの書は、人間のもつ、すべての認識を捉えなおす試みとみなせよう。

ボナヴェントゥラはここで、人間の認識を大きく四つに分ける。まず、技術的学芸に関するもの、すなわち、人間が生活するに窮乏しないよう、案出したもののはじめにくる。これは、織物業、武器製作、農業、狩猟、航海術、医術、演劇

の七つに分けられる²²⁾。二つ目は、自然の本質をつかむ、感覚的認識である。これは、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚という、いわゆる五感に分けられる。三つめは、哲学的認識であり、これは狭義の学芸、学問にあたる。この認識は、理性哲学、自然哲学、道徳哲学に分かたれ、さらに理性哲学は文法学、論理学、修辞学に、自然哲学は自然学、数学、形而上学に、道徳学は倫理学、家政学、政治学に細分される。そして最後に、救済にかかわる認識が挙げられる。これは聖書から得られ、ひとはここから、理性を超えたものへ至る。また、救済にかかわる認識は、これより下位の階層をもたない²³⁾。

以上の区分には、スコラ学者の面目が躍如としているが、その類型自体はあまり重要でない。彼も明らかにしているように²⁴⁾、この分類はサン＝ヴィクトルのフーゴーによる『ディダスカリコン』に倣ったものであり、ここに独創性が表れているとはいいがたいからである。

その独自性はむしろ、あらゆる認識を神から発する光とみなす点である。「良い贈り物、完全な賜物はみな、上から、光の源である御父から来るのです」²⁵⁾ (ヤコブの手紙1章17節) という一節を引用し、認識を、神から射しこむ光として描く。そして同時に、技術的学芸の光、感覚的認識の光、哲学的認識の光はそれぞれ、さきに述べた四つ目の認識、つまり聖書の光に収斂するかたちで、また神へと還っていく。

その過程を、まず、技術的学芸の光から見よう。技術的学芸とは、ひとが自分の想像にもとづいてものを作る行為だが、これは創世記において、神が御言にもとづいて世を創造したことを想起させる。つぎに、感覚的認識の光である。ボナヴェントゥラによれば、感覚的認識は認識するものとされるものとのあいだに、類似性が媒介しなければならず、その類似性が知覚対象から感覚器官へ到達することで、認識は成り立つ。これは三位一体において、御子が御父より生み出されて、受肉したことを想起させる。そして三つ目に、哲学的認識の光である。哲学的認識は、言葉をもちいた探求であるが、言葉は肉の口を通さなければ、伝わらない。かならず口を通し、耳に聞こえる音を帯びなければならない。これは、御父の御言葉が人間へとどくように、その「言は肉となって、わたしたちの間に宿られた」(ヨハネによる福音書1章14節) ことを想起させる²⁶⁾。こうして三つの認識から、聖書の意味が見いだされていく。もろもろの認識はみな、神へと向かうことが明らかになる²⁷⁾。

「光あれ」(創世記1章3節) という云いのごとく、光なくしてなにもものも成り

立つことはなく、むしろ認識は言うまでもない。そしてその認識は、上に述べた象徴的解釈²⁸⁾によってふたたび一条の光へと収束し、神へと帰一していく。神と認識のあいだは、ひとつの円環によってつながれる。創造者は、そのうちなる範型に似せて作品を生み、それゆえに作品もまた、創造者に似る²⁹⁾。神は人間の認識に、その姿を現し、人間は認識をたどって、神の顕現を見る。われわれが感じ、学び、知を働かせるところにはみな、神の叡智を感じうる。

この学問観は、松村が指摘するように、「被造的世界全体を神の顕現の場として捉える彼の範型論的な世界観によって支えられたもの」³⁰⁾であることは疑いようがない。ボナヴェントゥラはほかの著作においても、被造物に神のあらわれを見るようすすめているが³¹⁾、『諸学の神学への回帰』は、それを人間の知的営為、感覚的営為にまで敷衍したものと見えよう。そしてその思想は、もとはといえば彼の私淑したフランシスコと、おおいに通じるものがあった。1224年、フランシスコはもはや両眼の光を失い、起き上がることもかなわぬなか、一編の詩をものした。『太陽の賛歌』と呼ばれるそれは、日月星辰、草木禽獣、ありとある自然物を詩料に歌いあげて、その創造者を言祝いでいる³²⁾。そのあまりに法悦的な自然讃美は、ときに汎神論とのそしりを受けるが³³⁾、ともかくボナヴェントゥラは、この精神をフランシスコより受け継いでいた。そしてまさにその論理的帰結として、あらゆる認識に働く神の御業をも讃嘆したのである。これは、全体の論理を部分に適用したものであり、ある意味フランシスコの思想を徹底したものと言えよう。

ただし、ボナヴェントゥラは認識が独り歩きすることは許さなかった。認識はかならず、聖書の光へ向かわなければならない。本章の冒頭、『フランシスコの大伝記』に見た学問への警告は、すべての学問に向けられたものでなかった。それは、神なき学問への警告であった。大伝記のつづき、ボナヴェントゥラはフランシスコの口を借りて、つぎのように語っている。場面は、フランシスコが聖書研究の成否について、問われたときのことである。

〔本を〕読むよりも祈ることのほうが多かったキリストの模範に従って、勤勉に祈ることをおろそかにしない限り、また、何を語るべきかを学ぶために学問するだけでなく、学んだことを実践し、実践した後、ほかの人々にも同じようにするよう勧める限りにおいて、善いことだと思います。³⁴⁾

学問はあくまで、祈りを捧げるかぎり、そして知識のための知識にならぬかぎり、よしとされる。裏を返せば、それを満たせぬ学問は、みな悪しきものに墮する。言うなれば、括弧つきの学問肯定である。ひどく陳腐に響くかもしれないが、ボナヴェントゥラの帰結は決して同時代の神学者と同じものではなかった。なぜというに、ほかの神学者がひたすらに神学の優位性を述べたてたのに対し、ボナヴェントゥラは聖書の導きを重んじながらも、個々の学問のうちに神の輝きを見出していたのだから³⁵⁾。

そしてまた、この学問観はギリシャ哲学への態度にもうかがえる。ボナヴェントゥラにとって、哲学的認識は神学に包まれるものであった。かれの目から見れば、哲学固有の体系性はさして問題でなかった。求めたものは、それが聖書によって解釈可能か否か、という一点である。それゆえ、論理的・一貫性という羈絆に縛られることなく、プラトンからも、アリストテレスからも、^{さかい}境なく博引することができたのであった³⁶⁾。

ボナヴェントゥラにとって、哲学は神学にかしづく^{はしため}婢ではない。彼の眼を通すと、婢は主人と混然一体として、分明はさだかではない³⁷⁾。神学のなかに哲学の論理が働き、また哲学のなかに神学の論理が働く。両者は神に起因するゆえ、巨視的に見ればひとつの集合体である。これこそが、彼の構想した学問像であった。

II なにもかも、かなぐり捨てて——清貧概念の明確化——

それまで聖職者の特権であった司牧権や教導権、これが托鉢修道士の手にもわたると、とみに聖職者の権能が弱まった³⁸⁾。論争の根底には、この特権にかんする嫉妬がうずまいており、たんに大学の講座をとった、とられた、という口論以上のものをふくんでいた。すなわち、この論争は特権の専有を固持せんとする旧勢力と、そこに疑義を唱える新興勢力との摩擦によって生まれたのであった。

とはいえ、その権利を托鉢修道士は下からせがんだわけではない。托鉢修道士から見れば、自分たちは司祭よりもよほど清く、よほど貧しく生きているという自負があった。清廉に生きるものが、なぜ民を導いてはならないのか。むしろ司祭こそ、徳に欠けるところがあるのではないか。修道士の問いは、既成の秩序を揺るがすものであった。

いっぽう、たいする在俗司祭は、托鉢修道会そのものの正否を問い返した。はたしてキリストは、乞食のように物乞いをしていただろうか。また、キリストは

托鉢をするよう説いていただろうか。

この論争は、時代によって二つに分けられる。前半は1252年に、在俗司祭サンタムールのゲイレムスが口火を切ってはしまった。ゲイレムスは、とかく執拗に、托鉢という行為をあげつらう。

詩編曰く「主の聖なる人々よ、主を畏れ敬え。主を畏れる人には何も欠けることがない」(詩編34章10節)。しかし、乞い求めるものはみな、欠けるところがある。ゆえに、乞い求めるものは、神を畏れ敬わない³⁹⁾。〔中略〕同じく、詩編曰く「若いときにも老いた今も、わたしは見ていない／主に従う人が捨てられ／子孫がパンを乞うのを」(詩編37章25節)。しかし、乞い求めるものはみな、糧^{かて}を求めている。ゆえに、乞い求めるものは主に従わない。⁴⁰⁾

論証はここから18個つづき、そのすべてにおいて、托鉢の妥当性を問う。そして最終的に、かくも誤った行為をつづける托鉢修道会を、アンチ・キリストの走りとして断じる。また、ゲイレムスにとって、フランシスコ会士ボルゴ・サン・ドンニエーノのゲラルディヌスの著作『永遠の福音入門書』⁴¹⁾ (Liber introductorius in Evangelium aeternum) が教皇から断罪されたことも、まことに都合がよかった。ひとりのフランシスコ会士が異端者であれば、すべてのフランシスコ会士に異端の嫌疑をかけられる⁴²⁾。この論理はむろん強弁であるが、ときの教皇インノケンティウス4世を説得するには十分であった。結果的に、インノケンティウス4世は、托鉢修道士が大学の教壇に立つことを禁じてしまった⁴³⁾。

こう見ると、在俗教師陣の完勝にも思えるが、1254年にインノケンティウス4世が逝去すると、たちまちにして事態は逆転した。次代の教皇アレクサンデル4世は、フランシスコ会とクララ会の保護枢機卿という経歴をもっていた⁴⁴⁾。教皇は、托鉢修道士を受け入れるように大学に命じ、1257年にはドミニコ会のトマス・アクィナスと、フランシスコ会のボナヴェントゥラが、教授として認められた⁴⁵⁾。論争の勝利者と思われたゲイレムスは、聖職禄と教職を剥奪され、果てにはパリから追放されてしまうことになる⁴⁶⁾。

しかし、それからおよそ10年後、またも托鉢の是非が問われた。論争を蒸し返したのは、アブヴィルのゲラルドゥス。ゲイレムスの弟子であり、ゲイレムス追放後も、彼と手紙を交わしつづけていた男であった⁴⁷⁾。

ゲラルドゥスがもちだしたのは、10年も前の議論であった。が、決してそれは

時宜を逸したものではなかった。クレメンヌ4世亡きあと、次代の教皇はなかなか決まらなかったが⁴⁸⁾、まさにそのとき、すなわち、托鉢修道会の庇護者が空白のときを、ゲラルドゥスは巧みにねらったのである。

論点をまとめた書『キリスト者の完全な敵対者を駁す』(Contra adversarium perfectionis Christianae)のなかで、ゲラルドゥスは托鉢修道会のかかげる清貧(財の全面的放棄)を攻撃した⁴⁹⁾。師グイレルムスの主張を礎としたものであったが、その構成は、大きく二つに分けることができる。

ひとつは、キリストと使徒が清貧にかなっていたかどうか、という問いである。『ヨハネによる福音書』によれば、キリストはユダに金入れを持たせていた⁵⁰⁾。ユダが金入れを所有していたのは、キリストが共同体において金銭を所有していたことの証左ではないだろうか。

いまひとつは、そもそも清貧は実行可能かどうか、という問いである。なかでも、フランシスコ会は絶対的清貧を唱えていた。教皇勅書「クォ・エロンガティ」(Quo elongati)以来、個人においても共同体においてもものを所有しない、という見解を出していた⁵¹⁾。しかし、所有することなく、ただ使用するだけ、などということが、いったいありうるだろうか。われわれはものを食べるとき、使用する前にそれを所有しているのではないだろうか。

このようなかたちで、ゲラルドゥスは托鉢修道士の完徳を否定し、むしろ完徳を具えているのは聖職者だと結論づけた。あるときの説教を、彼はつぎのような言葉で結んでいる。「こう考えよう。この世で財を管理することは、いと高き完徳を損なうものではない。むしろ、財を管理することこそが、完徳にいたる手助けとなるだろう」⁵²⁾。

夏にまとめられたこの攻撃に対し、早くもその秋には、返答があった⁵³⁾。ボナヴェントゥラの手による、『中傷者に対する貧者のアポロギア』(apologia pauperum contra calumniatores)である。

キリストはなにゆえ、ユダに金入れを預けていたのだろうか。ボナヴェントゥラによると、それには三つの理由が考えられる。まず、それは弱きものの心を安んずるがゆえであった。心弱きものは、我欲に執着し、すすんでものを手放そうとしない。しかしキリストは、決してそんなひとびとを非難することなく、自らも金入れをもち、弱きものを慰めたのである⁵⁴⁾。そして、それは悪しきものへの警告であった。悪しきものは金入れを目にして、口汚くののしる。しかしキリストは、自らが金入れをもつことで、金入れを罪と結びつけることをたしなめた⁵⁵⁾。

そしてまた、それは完徳を示すためであった。キリストは金入れをもっていたが、それは貧しきものの口を養うためである。決して、自分のためではなかった。その証に、キリストが村々をまわって福音を宣べ伝えるとき、彼は自分や弟子のために、金入れのひもを解くことはなかった。そばにいた女たちが「自分の持ち物を出し合って、一行に奉仕」(ルカによる福音書8章3節)していたからである⁵⁶⁾。

ボナヴェントゥラからすれば、キリストと弟子は、絶対的清貧を実現していた。金入れをもっていたが、その金は貧者への施しであった。もちろん財産を共有することは、間違ったことではないが、それすらも放下する生活こそ、キリストに倣う生きかたになる。ボナヴェントゥラは、金入れの議論をこう締めくくっている。

主の行いは、嘆ずるにあたいし、讚美するにあたいし、まねぶにあたいする。主は貧しいままであったが、富めるものを非難することはなかった。そして同時に、主は金をもつことを厭わなかったが、まったき、いと高き貧しさのままであった。⁵⁷⁾

こうしてボナヴェントゥラは、福音書におけるキリストの生きかたを、絶対的清貧として解した。彼にとって、托鉢修道会はキリストに焦がれ、キリストを生きる集団であった。

しかし、ゲラルドゥスが呈した疑問は、金入れのことだけではない。そもそも絶対的清貧は実行可能か否かという、より根本的な問いを、彼は投げかけていた。さきに見たように、フランシスコ会は、教皇勅書「クォ・エロンガティ」以来、個人においても共同体においても、所有を放棄すると公言していた。つぎの「オルディネム・ウェストゥルム」(Ordinem vestrum)になると、施しを与えたものが所有権を主張する場合をのぞき、一切の所有権は、教皇庁に帰すこととなった⁵⁸⁾。フランシスコ会にとって、身のまわりのものはみな教皇に帰し、修道士はそれを、使わせていただく身となったのである。

土地などの場合、それで法的にもまったく問題がなかった。ローマ法には用益権(ususfructus)が規定されていたからである。かりに、ある土地に用益権を有するものは、その土地から得られるものを享受できる。この法文にもとづけば、フランシスコ会とはたとえば土地にかんして、用益権を有していると言いなおせる。

しかし、食べもの、飲みものといった消費財となると、話が変わってくる。ロー

マ法において用益権は、よい状態で返せるものには発生しない権利であった⁵⁹⁾。土地であれば、返すときが来ればいつでも返せる。しかし、消費財の場合、そうはいかない。ここには用益権が発生しえない。用益権が発生しないとすれば、フランシスコ会士はものを所有していることになるのではないか。たとえそれでも所有していないと言うならば、いったいそれはだれが所有していることになるのだろうか。ゲラルドゥスがついた点は、きわめて法学的な内容をはらんだものであった。

これにたいし、ボナヴェントゥラはまず、ものとひととの関係を法的に分類する。

こういう悪意に満ちた、ひとを欺く詭弁を静めるために、われわれには理解しなければならぬことがあるだろう。この世のものを扱うときには、四つものを考慮に入れなければならない。つまり、私的所有権 (proprietas)、占有権 (possessio)、用益権 (usufructus)、単なる使用 (simplex usus) の四つである。いま、生けるものは、はじめの三つを欠くことができる。しかし、最後のひとつは、かならず必要とする。⁶⁰⁾

この整理にもとづけば、托鉢修道士は単なる使用のみをおこなっており⁶¹⁾、法権利にかかざらうことはない。ものを所有せず、使用していることになる。

とはいえ、これは教皇勅書の言うことを、べつの言葉で整理したにすぎない。そもそも消費財において所有と使用が切りはなしうるか、というゲラルドゥスの指摘には、応えたことになっていない。

しかしつづきを見ればわかるように、ボナヴェントゥラはつぎにローマ法を援用することで、この追及に答えている。ローマ法において、親の監督下にいる子供は財の所有権を有さない。所有権は親に帰し、子供はただ、使用することのみが許されている⁶²⁾。ボナヴェントゥラは、これを教皇と托鉢修道会との関係に類比する。慣習法によると⁶³⁾、キリストを信じるものであれば、だれもが教皇の子供である。しかしその子供は、二種類に分けられる。ひとつは、托鉢修道士である。彼らはある特殊な権利によって教皇に服し、そして教皇に保護されている。まるで年端のいかぬ子供が、保護されているようである。つまり、ローマ法のもとで解釈すれば、托鉢修道士は自ら所有できない子供と変わらない。彼らはただ、使用することのみ許されており、所有することは決してできない⁶⁴⁾。

いっぽう、残りの信仰者も教皇の子供ではあるが、さきの托鉢修道士のように、教皇と特別な関係を有していない。つまり、自由な市民と同じ扱いである。そのため、彼らは教会の財を自由に処分しうることになる⁶⁵⁾。

さらに、ボナヴェントゥラ曰く、これはローマ法のべつの箇条をもつても証明しうる。ローマ法において、自由を望まぬひとに、自由は与えられない。贈りものを受ける気のないひとに、贈りものは与えられない。また、そう望みさえすれば、血縁のないひととも相続人になりうる。さらに、狂人や未成年は、ものを所有する意思が欠けているので、たとえものと身体的接触があっても、所有者にはなりえない。ここまで来れば、結論まであと一歩である。自ら所有する気のない托鉢修道士は、たとえものと身体的な接触があっても、所有者にはなりえないのである⁶⁶⁾。

このボナヴェントゥラの論駁に対し、ゲラルドゥスが言葉を返すことはなかった。『中傷者に対する貧者のアプロギア』は、会の公式見解となり、教皇もおおやけにそれを認めた⁶⁷⁾。托鉢修道会論争は、こうして幕を閉じたのである⁶⁸⁾。

III 法と清貧のあわい

ここまで、ボナヴェントゥラの学問観と、清貧論を順に見てきた。本章では、今まで個別に捉えられてきたこの二つのなかに、ひとつの流れを見いだしたい⁶⁹⁾。流れは学問観を濫觴とし、清貧論のなかへ注ぎこんでいる。

前章で見た彼の清貧論には、目を引く特徴があった。法学論である。ローマ法を引いて、彼は権利について論じた。法的に清貧を再定義するというのは、いかにも奇怪な論証に見える。彼はなぜ、ここでローマ法に答えを求めたのだろうか。

ひとつに、受動的な理由が考えられる。ボナヴェントゥラが清貧を論じるにあたって、すでに清貧と法学をつなぐ条件は整っていた。たとえばフランシスコ会が教皇から得た勅書「クォ・エロンガティ」は、フランシスコ会による見解の基礎となったが、この勅書そのものが、法学的な色を帯びていた。勅書をしたためたグレゴリウス9世が、教会法学の専門家であったため⁷⁰⁾、所有と使用の区別、という法的な定義をもちいたのだろう。また、在俗司祭たちの攻撃も、きわめて法学的な点をついていた。ゲイレムスにしても、ゲラルドゥスにしても、托鉢の非を証するにあたって法学を詳覧している。当時の聖職者は出世の糸口として法学を身につけていたため⁷¹⁾、この二人も法学の素養を有していたのだろう⁷²⁾。

それゆえ、ボナヴェントゥラが法学論を展開する条件は、あるていどそろっていたと言える。しかしまたいっぽうで、あえて法学論に入りこむ必要もなかった。彼は法学者ではなく、神学者であった。教会法は学んだかもしれないが、彼がパリ大学に入学したころ、すでにローマ法を教えるものはそこにいなかった⁷³⁾。彼は法学にかんして門外漢であった。そのため、法学畑に口をささむ必要もなかったのである。

それは、同じく論戦を張ったトマス・アクィナスと比べれば、明白だろう。トマスは、ローマ法を自説にもちいることはなかった⁷⁴⁾。托鉢修道士が貧しく生きることについて、彼はつぎのように語っている。

諸修道会の特殊目的との関連において、清貧が考察される場合、その特殊目的を前提として、修道会に対応する清貧の大小がある、その奉じる清貧が自会の目的に相応すればする程、清貧に関してはより完全な修道会としてある。⁷⁵⁾

トマスは清貧を語るうえで、法を語らない。修道会による役割によって、求める貧しさが異なってくることを強調している。たとえば軍務や接待を目的とする修道会は、外的事物を豊富にもたなければならぬ。また、観想を目的とする修道会にとって、外的事物はつまずきのもとになるから少ないほうがよい。さらに、観想した成果を説教する修道会は、より霊的なものに心を向ける必要があり、そのぶんこの世の富はなるべくもたないほうがよい⁷⁶⁾。修道会の財は、その役割によって差がなければならぬ。なんとすれば、ひとびとが持てる金をキリストの弟子に手わたしたとき、「金は必要に応じて、おのおのに分配された」（使徒言行録4章35節）とあるからである。つまりこれにしたがうと、托鉢修道会は「最大限に外的配慮から離脱した生活を営むことが相応しい」⁷⁷⁾。

この、すぐれて神学的な論と比べると、ボナヴェントゥラの法学論がもつ奇妙さはいっそうきわだつ。では、ボナヴェントゥラは在俗司祭の挑発にさそわれ、はからずも不慣れた法学論へ踏み外したのだろうか。いや、この推測も間違っていない。というのも、彼の論調は法学的でありながら、同時にまた、きわめて神学的だからである。法学を語っているかと思うと、いつのまにか神学へうつる。また、神学を語っていたかと思うと、またも法学へ転じている。法学から神学へ、そして神学から法学へと行き来するさまは、まるで彼がその区別を知らなかった

ようである。

たとえば、Ⅱ章で見たキリストの金入れについての論考は、神学的なものであった。彼によれば、キリストは弱きものをいたわり、かといって金持ちを指さすこともなかった。金入れをもつわけは、その慈悲のゆえであり、キリストは実際のところ、清貧に生きたのである。

しかしボナヴェントゥラは、そのあとキリストを法的な存在としても描いている。フランシスコ会の絶対的清貧は所有を拒み、使用のみを認めるものであったが、ボナヴェントゥラによれば、これはキリストもおこなっていた。

主は、すなわち義の⁰陽。主は自然法、市民法、教会法、神法の源であり、その聖句をもって、この世のものの支配権を、放棄することはふさわしいと認められた。いっぽうでまた、ものを使用することも十分に、認められ、約束され、お示しになった。⁷⁸⁾

キリストはすべての法源であって、それゆえに、福音書に書かれた生きざまは、まさしくローマ法が出した答えと同じものであった。所有せず、ただ使用する。ボナヴェントゥラにとって、福音書とローマ法は、ここに完全な一致をみるのである。

また、同じくⅡ章で見たように、彼は托鉢修道会を弁護するにあたり、托鉢修道会と教皇との関係を、ローマ法の文脈で理解していた。つまり、托鉢修道会と教皇は、家子と家父の關係に等しい。そして絶対的な権能をもつ家父が、家子の財を所有するように、教皇は托鉢修道会の財を所有していると言うのである。

が、まもなくボナヴェントゥラは、教皇と托鉢修道会の関係を、神学的にも解している。教皇が托鉢修道会を認可したのは、福音書の教えにしたがったからだという。フランシスコ会の会則を認可した二人の教皇について⁷⁹⁾、ボナヴェントゥラはこう評している。

キリストの代理、そしてペトロの後継者、彼らは聖霊の光に導かれ、貧しきものの生活を、天からの賜物として喜んで受け入れた。貧しきものは福音を伝え、靈魂の救済に手を貸すからである。教皇は、思いやりをもって賛同し、その権力で護り、いくどとなく祝福した。まるで族長のヤコブが、ヨセフの子にそうしたように。^{80) 81)}

教皇は篤き心をもって、托鉢修道会を認めた。それはなぜか。彼らが福音を広く伝えるからである。福音を伝えるものが増えるようお願いなさい、とキリストは語っていた⁸²⁾。となれば教皇にとって、托鉢修道会の誕生は、僥倖である。教皇が彼らを祝福したのは、当然であった。ボナヴェントゥラからすれば、教皇と托鉢修道会の関係は法的な関係であり、かつ聖書的な意味をも、有している。

同じ対象が、法学によって語られ、また神学によって語られる。もちろんこれを、議論の錯綜と見ることもできる。しかしそれは、法学と神学が領分を異にする、という前提から生じる見かたであろう。

I章で見たように、ボナヴェントゥラにとって、認識は神より放たれた光であった。そしてこの光は、上から下へ不可逆的に射すものではなく、また神へ帰りきたる光であった。認識は、そこに聖書的な意味を見いだされ、神へ回帰していくのである。ひとつひとつの学問は、もちろん外形的な違いがあるが、そこに本質的な差異はない。神学と法学も、また同じである⁸³⁾。二つに外形的な違いはあるが、神について語るとき、そこに本質的な差異はない。ここまでが法学、ここからが神学、と部分けできるものではないのである。

この学問観を前提にすると、ボナヴェントゥラがたんに法学論と神学論を混同したわけでないことがわかっていく。彼は、法学論と神学論を、混同させたのである。つまり、織り合わせたのである。清貧について語るとき、認識は神へ向けられている。それならば、たとえ法学で語ろうとも、認識は神へ向けられている。その点で、清貧を法学で語ることは、神学で語ることに等しい。清貧と法のあわいは、はっきりと隔てるものでなく、段階的につながっている。それゆえ、清貧という、一見して神学的な言葉、これを法学的に語ることに、ボナヴェントゥラは抵抗を感じなかつたであろう。ボナヴェントゥラは自分の学問観にもとづいて、清貧を論究したのである。

おわりに

ボナヴェントゥラを法学論へ至らしめたものはなんだったのか。III章では、その答えを示したつもりである。神学と法学が神へ向けられている中途、二つが神へ向かって収束していく中途、ボナヴェントゥラは二つが重なるところに、清貧を見た。清貧はただ神学によってのみ語られる対象でなく、大局的に見れば、法学のなかでも語りうる対象であった。いや、法学によって、語らなければならな

かった。彼にとって、学問は神なしに成り立たない。つまり、神あるところに学問がある。こういう学問観を前提にする以上、清貧はかならず、法学のなかで語りうる。これはひとつの、挑戦であった。

托鉢修道会論争を概観するとき、ひとは彼の法学論に眉をひそめる。フランシスコの示した色彩豊かな清貧理念を⁸⁴⁾、色のない法の世界へ押しこんでしまったと嘆く⁸⁵⁾。また、そこまで否定的でなくとも、彼は在俗司祭との論争に勝利するために、いたしかたなく法学をもちいたのだ、という向きもある⁸⁶⁾。

しかし、彼の考えを学問観までさかのぼるとき、この批判はもはや当たらない。ボナヴェントゥラからすれば、清貧は法の枠へ押しこめられたのではなく、その反対に、より豊かな意味をつけ足されたのである。清貧は神学だけでなく、法学においても、語りうるものとなったからである。

また、彼は寸分も、フランシスコの理念から外れているとは思わなかっただろう。むしろ、忠実にしがっていると思っていたに違いない⁸⁷⁾。フランシスコと同じく、被造物を讃美し、その延長として、あらゆる認識を讃嘆し、それゆえに清貧を語るにおいて、法学論に紙を割いた。法学を語ることは、決して方便ではなく、彼の信仰が出した答えであった。

13世紀において、ボナヴェントゥラは一個の思想家であった。そして同時に、彼は一個の実務家でもあった。この二つは、往々にしてべつべつに論じられる。しかし、この二つを切りはなしてしまえば、彼という人物を読み誤ることになるだろう。したがって、こう言いなおさなければならない。彼は思想家であり、そしてその思想にもとづく、実践家であった、と。

- 1) 正確な年代は不明だが、最初に勅許を得たのは1200年であった。C・H・ハスキンス『大学の起源』青木靖三、三浦常司訳（八坂書房、2009年）37頁。
- 2) ジャック・ルゴフ『中世の知識人：アベラールからエラスムスへ』柏木英彦、三上朝造訳（岩波新書、1977年）92-94頁。
- 3) また、大学と教会の争いを上から裁定することで、教皇はその至上権を顕示することも意図していた。田中峰雄『知の運動：十二世紀ルネサンスから大学へ』（ミネルヴァ書房、1995年）85頁。
- 4) 同上、89-90頁。托鉢修道士が学位を認められるのは、このように変則的な例が多く、正式に学位を認められた例がどれくらいあるかは、はっきりしていない。ヘースティングズ・ラシュドール『大学の起源（上）：ヨーロッパ中世大学史』横尾壮英訳（東洋館出版社、1968年）301頁。
- 5) ジャック・ヴェルジェ『中世の大学』大高順雄訳（みすず書房、1989年）93頁。

- 6) なかんずく、1252年から1259年、1265年から1271年、1282年から1290年にかけて激化した。ジャック・ルゴフ、前掲書、133頁。
- 7) それまで司牧権や教導権を有していたのは、聖化する (Perficiens) 役割をもつ司教、司祭、助祭のみであって、修道士は聖化される (Perficiendi) 存在であった。しかし、教皇イノセント3世らによって、托鉢修道士が司牧権を委託されることになった。川下勝『フランシスカニズムの流れ：小さき兄弟会の歴史1210～1517』(聖母の騎士社、1988年) 217頁。
- 8) ヨークのトマスは、このとき著作のほとんどを、清貧、労働の問題に充てている。トマス・アクィナスも、教育や司牧に関するものに比べて約1.5倍も、清貧、托鉢、労働について論じた。田中峰雄、前掲書、120頁。またボナヴェントウラも、この論争に際して草した文章の題が『中傷者に対する貧者のアポロギア』であることから、論点を清貧に置いていたことがわかる。
- 9) C・H・ハスキンス、前掲書、74頁。
- 10) ジャック・ルゴフ、前掲書、132頁。
- 11) トマスが修道生活を弁護したものは、『神学大全』の第2-2部、第187問題から第189問題にあるが、グイレルムスにたいする論駁を主としている。竹島幸一「解説」トマス・アクィナス『神学大全24』竹島幸一、田中峰雄訳(創文社、1996年) 269頁。
- 12) 小田内隆『異端者たちの中世ヨーロッパ』(日本放送出版協会、2010年) 208頁。
- 13) Malcom D. Lambert, *Franciscan Poverty*, London, S.P.C.K, 1961, p.132. また、現代イタリア思想家のジョルジョ・アガンベンも、ボナヴェントウラの清貧論に対して否定的な見かたをしている。彼は歴史学者ではないが、以下の見解は Lambert に近いものと言える。「この理論はまさに基本的に法権利との関係で貧しさを定義しようとしたものであったために、結果的には両刃の剣となり、ヨハネス二十二世によってほかでもない名においてしかけられる決定的な攻撃への道を開くことになった」ジョルジョ・アガンベン『いと高き貧しさ：修道院規則と生の形式』上村忠男、太田綾子訳(みすず書房、2015年) 183頁。
- 14) ボナヴェントウラの著作は、表題の日本語訳が揺れているものが多い。本稿では、川下勝「ボナヴェントウラ：人物と業績」『ボナヴェントウラ紀要』2号、(東京ボナヴェントウラ研究所、1985年)におけるボナヴェントウラの「著述活動」の項に並べられた日本語訳にすべて統一した。
- 15) チェラノのトマス「魂の憧れの記録(第二伝記)」『アシジの聖フランシスコ伝記資料集』フランシスコ会日本管区訳(教文館、2015年) 359-360頁。
- 16) ヤコブス・デ・ウォラギネ『黄金伝説4』前田敬作、山中知子訳(人文書院、1987年) 48頁。
- 17) 1588年、教皇シクストゥス5世がこの名をもって彼を教会博士に列した。Christopher M. Cullen, *Bonaventure*, New York, Oxford University Press, 2006, p.14.
- 18) アッシジのフランチェスコ「遺言」坂口昂吉訳『中世思想原典集成12：フランシスコ会学派』(平凡社、2001年) 86頁。とはいえ、フランシスコは無筆ではなかつ

- た。そのため、庶民の多くが読み書きのできない時代であったことを考えれば、彼も知識階級に属していたと言える。川下勝『アシジのフランチェスコ』（清水書院、2009年）153頁。
- 19) ボナヴェントゥラ「聖フランシスコの大伝記」『アシジの聖フランシスコ伝記資料集』フランシスコ会日本管区訳（教文館、2015年）431頁。
 - 20) パリ大学時代に書かれたものか、晩年に書かれたものか、二説が対立していたが、近年の研究により、パリ時代のもものと特定されつつある。松村良祐「ボナヴェントゥラと自由学芸：『諸学芸の神学への還元』における神への道としての諸学芸」『中世思想研究』57号（中世哲学会、2015年）114頁。
 - 21) ボナヴェントゥラ「諸学芸の神学への還元」長倉久子訳『中世思想原典集成12：フランシスコ会学派』（平凡社、2001年）471頁。
 - 22) 技術が認識にふくまれるとは、じつに奇妙な区分である。しかし、ここでボナヴェントゥラが技術という言葉で表しているものは、ある技術にともなう知識のことである。織物業をなりわいとする職人は、そうでない人間にくらべて、織物業にかんする知識に明るい。この知識や知恵のことを認識にふくみ、ほかの学問とともに広く人間の知の営みとみなしているのである。
 - 23) ボナヴェントゥラ、前掲書、456-461頁。
 - 24) 本書でフーゴーの名が挙げられるのは、最初の技術的学芸の部分のみであるが、ほかの分類にかんしても、『ディダスカリコン』の影響を受けている。長倉久子「解説」、ボナヴェントゥラ「諸学芸の神学への還元」長倉久子訳『中世思想原典集成12：フランシスコ会学派』、452頁。
 - 25) 聖書からの引用は、すべて『聖書 新共同訳』（日本聖書協会）によった。
 - 26) ボナヴェントゥラ、前掲書、462-470頁。要約するうえで、長倉久子「人間の営みの意味を求めて」稲垣良典編『教養の源泉をたずねて：古典との対話』（創文社、2000年）145-158頁を参考にした。
 - 27) 認識から読みとれる聖書の意味について、ボナヴェントゥラはかなり詳しく論じている。本論ではあくまでひとつの認識にひとつの聖書の意味を紹介するにとどめた。
 - 28) ボナヴェントゥラの著作には、このような象徴的解釈が散見される。これを神秘的、と言ってしまうえばそれまでだが、神の手による豊饒な世界から、その御業を類比的、隠喩的に読みとる試みとも言い換えられよう。べつこの言いかたをする、と、神の御業を類比的、隠喩的に解釈することなく、ただ「普遍均一の法則性」という狭隘な一語に押しこめてしまったところから、近代の自然科学は始まるのである。
 - 29) ボナヴェントゥラ、前掲書、464頁。
 - 30) 松村良祐、前掲論文、124頁。
 - 31) たとえば、『魂の神への旅路』（Itinerarium mentis in Deum）など。「あなたの目を開き、霊的耳を敬てて、唇を開け、あなたの心を用いなさい。すべての被造物においてあなたの神を見、聞き、讃え、愛し、礼拝し、誉め、崇めるように」ボ

- ナヴェントウラ『魂の神への道程』長倉久子訳（創文社、1993年）19-20頁。
- 32) 川下勝、前掲書、167頁。フランシスコの『太陽の賛歌』は、本書167頁から172頁にすべて訳出されている。
 - 33) 川上勝によると、フランシスコは決して人格のない自然そのものを神とはみなさず、自然の奥に位格を備えた超越神（Deus personalis et transcendentalis）を想定していた。それゆえに、フランシスコを汎神論者とみなすことには否定的である。川下勝「アシジの聖フランシスコと自然」『ボナヴェントウラ紀要』7号、（東京ボナヴェントウラ研究所、1992年）15頁。とはいえ、フランシスコの伝記を見るに、あたかも自然を見ること神を見るかのごとき記述が目立つ。厳密には汎神論者ではないにしても、汎神論者と紙一重のところをいいたと言えよう。
 - 34) ボナヴェントウラ「聖フランシスコの大伝記」『アシジの聖フランシスコ伝記資料集』、460-461頁。
 - 35) 松村良祐、前掲論文、126頁。
 - 36) いっぽう同時代のトマスにとって、神学と哲学とはそれぞれ独立した領分を占めるものであった。哲学は、哲学固有の秩序、すなわちそれのみで完結する体系を有していなければならなかった。つまり、アリストテレスを用いれば、そこにプラトンが入りこむ余地はない。プラトンが混ざれば、アリストテレス哲学の一貫性が失われてしまうからである。坂口昂吉『中世の人間観と歴史』（創文社、1999年）172-173頁。
 - 37) 「実際のところ、信仰の光であれ、哲学の光であれ、神学の光であれ、ありとあらゆる知の賜物は、同じ神の源から端を発しているのである。となれば、有機的にひとつのものへと混ざり合わないわけがない。これこそまさに、ボナヴェントウラのたどりついたものであった。〔中略〕彼は哲学者であり、神学者であり、また神秘主義者であった。三つのありかたは、あまりにも緻密に、あまりにも継ぎ目なく編みこまれているので、ひとつひとつを切り離してしまうことはできないだろう。切り離してしまえば、その思想を読み誤ってしまう危険性がある」Matthew M. De Benedictis, *The Social Thought of Bonaventure: A Study in Social Philosophy*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1946; reed., the United States of America, Greenwood Press, 1974, p.23-24.
 - 38) 坂口昂吉、前掲書、129頁。
 - 39) ここでは命題の対偶を導くことで、托鉢の非を論証している。つづく二つ目も同じ。
 - 40) William of Saint-Amour, “Quaestio de Mendicitate,” in Bonaventure, *Disputed Questions on Evangelical Perfection*, translated by Thomas Reist, and Robert J. Karris, the United States of America, Franciscan Institute Publications, 2008, p.281. 本来であればラテン語原典を用いるべきであるが、ラテン語は学習中であるため英訳をもちいた。
 - 41) この書は、ゲラルディヌスがフィオーレのヨアキムの思想を独自に解釈したものであった。川下勝『フランシスカニズムの流れ』、212-213頁。

- 42) Robert J. Karris, "Introduction," in Bonaventure, *Disputed Questions on Evangelical Perfection*, translated by Thomas Reist, and Robert J. Karris, the United States of America, Franciscan Institute Publications, 2008, pp.8-9.
- 43) フランシスコ会が早々に大学と和解したのに対し、ドミニコ会は追放後も、パリ大学神学教授の活動をしてパリ大学と対立した。田中峰雄「パリ大学の対修道者闘争とフランチェスコ会」『人文学報』47号(京都大学、1979年)201頁。
- 44) 川下勝、前掲書、220頁。
- 45) パリ大学が最終的に受け入れた日付を示す資料は残っていない。大学と托鉢修道会の闘争がやむ、1257年の夏以降と考えられている。田中峰雄、前掲論文、201頁。
- 46) Robert J. Karris, op. cit., p.14.
- 47) 彼はまた、キリストによって作られた教会秩序を重んじた点で、公会議首位主義運動の先駆者でもあった。神崎忠明「ゲラルドゥス [アブヴィルの]」新カトリック大辞典編纂委員会『新カトリック大辞典第2巻』(研究社、1998年)、748頁。
- 48) このコンクラーベは3年もつづき、ようやく1271年、教皇グレゴリウス10世が就任した。川下勝、前掲書、220頁。
- 49) 神崎忠明、前掲書、748頁。
- 50) 「ある者は、ユダが金入れを預かっていたので、「祭りに必要な物を買いなさい」とか、貧しい人に何か施すようにと、イエスが言われたのだと思っていた」(ヨハネによる福音書13章29節)。
- 51) 川下勝、前掲書、190頁。
- 52) Gerard of Abbeville, "Sermon of Gerard of Abbeville," in Bonaventure, *Defense of the Mendicants*, translated by José de Vinck, and Robert J. Karris, the United States of America, Franciscan Institute Publications, 2010, p.386.
この説教は、1269年の1月になされたものである。Robert J. Karris, "Introduction," in Bonaventure, *Defense of the Mendicants*, translated by José de Vinck, and Robert J. Karris, the United States of America, Franciscan Institute Publications, 2010, p.3.
- 53) Ibid., p.3.
- 54) Bonaventure, *Defense of the Mendicants*, translated by José de Vinck, and Robert J. Karris, the United States of America, Franciscan Institute Publications, 2010, pp.214-215.
- 55) Ibid., p.215
- 56) Ibid., p.218.
- 57) Ibid., p.220.
- 58) 川上勝、前掲書、195頁。
- 59) Janet Coleman, "Property and Poverty," in J.H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p.612.

- 60) Bonaventure, op. cit., pp.307-308. 「かならず必要とする」は重言であるが、ここは“necessarily need”をそのまま訳した。また、それぞれの権利の訳語については、小林公『ウィリアム・オッカム研究：政治思想と神学思想』（勁草書房、2015年）14頁を参考にした。
- 61) 小林は、この「単なる使用」が法的権利（つまり、ほかの三つと同様にかしらの所有権を意味するもの）なのか、それとも単なる事実なのかが不明確であり、ボナヴェントゥラの見解は二義的だと指摘している。同上、14-15頁。しかし、上のボナヴェントゥラの言葉によれば、「単なる使用」は生けるものにとって欠くことができないものである。そのため、ここでは法的権利というよりは、生きていれば避けることのできない行為として解釈するほうが穏当であろう。ちなみに、1279年の教皇勅書「エクシイト・クィ・セミナト」(Exiit qui seminat) では、このボナヴェントゥラの主張が採用され、「単純な使用」は「事実上の単純な使用」(simplex usus facti) と明確化された。同上、15頁。
- 62) Bonaventure, op. cit., p.309. 古代ローマにおいて、家父権は命令権に匹敵するほど強大であった。家子が取得した財産の所有は家父に帰し、離婚や婚姻さえも家父が決定権を握っていた。また、家父は家子を家産と同じく売却する権利をも有していた。屋敷二郎「ヨーロッパ古代の法と社会」勝田有恒、森征一・山内進編『概説西洋法制史』（ミネルヴァ書房、2017年）21頁。
- 63) ここで慣習法がなにを指しているかは不明だが、そもそも教皇 (papa) という語が、父という語を源にしていることを考えれば、慣習的に教皇は信者の「父」であると言えるだろう。
- 64) ここにおいてボナヴェントゥラは、托鉢修道会と教皇の関係を、法的な親子関係と同列に扱っている。教皇とその他の聖職者の関係を、親子関係ととらえる教会論は古くより存在した。しかし、教皇 (papa) の権能をローマ法における家父権 (patria potestas) になぞらえて論じるのは、きわめて素朴でありながら、あまり類を見ないものと言えよう。
- 65) Bonaventure, op. cit., pp.309-10.
- 66) Ibid., pp.311-312.
- 67) Malcom D. Lambert, op. cit., p.140.
- 68) 一応の解決は見たが、この論争を継承するかたちで、そのあと司牧特典論争が生じる。さらにそのあとには、教皇とフランシスコ会が衝突する、清貧論争へとつながっていく。この二つの論争にかんしては、川上勝、前掲書、239-285頁に詳しい。
- 69) ときに神秘思想家と位置づけられるボナヴェントゥラに、そもそも一貫した思想が見いだせるかどうかは、慎重な態度を要するだろう。しかし、トマス・アクィナスと対比して、主情主義的と呼ばれるボナヴェントゥラも、その思想はよい意味でスコラ的（すなわち体系的）であった。その点で、彼はのちの神秘主義者とは異なっている。長倉久子「トマスとボナヴェントゥラ」内山勝利、中川純男編『西洋哲学史：フィロソフィアの源流と伝統』（ミネルヴァ書房、2001年）258頁。

そのため、その言うところが主情主義的だからといって、その叙述方法までが情に流されているわけではない。本稿では、彼に思想的な一貫性があったという立場をとる。ちなみに、『諸学の神学への回帰』は、1254年にパリ大学の就任講演で語ったものである。いっぽう『中傷者に対する貧者のアポロギア』は、1269年にゲラルドゥスの論に返したものである。もちろん、年代がすべてではないが、前者の思想が後者から読みとれると主張するにあたり、時代が前後していないことを付記しておく。

- 70) 12世紀後半から、教皇となるひとは教会法学の専門家が多かった（たとえばアレクサンデル3世、インノケンティウス3世など）。将基面貫巳『ヨーロッパ政治思想の誕生』（名古屋大学出版会、2013年）47-48頁。
- 71) 教会法を学ぶことで、首席司祭、大修道院長、司教への道が開けていた。C・H・ハスキンス、前掲書、74頁。
- 72) グイレムスは神学教授であると同時に、教会法の教授でもあった。Robert J. Karris, "Introduction," in Bonaventure, *Disputed Questions on Evangelical Perfection*, translated by Thomas Reist, and Robert J. Karris, the United States of America, Franciscan Institute Publications, 2008, p.8.
- 73) 彼が故郷パニョレージョを離れてパリへ向かったのは1234年か1235年ごろである。Christopher M. Cullen, op. cit., p.10. しかしそれより前に（1219年）、教皇ホノリウス3世はパリ大学でローマ法を教授することを厳しく禁じていた。また、ローマ法が禁じられたため、パリ大学においては教会法の研究水準も低かった。ヘースティングズ・ラシュドール、前掲書、342頁。
- 74) 『神学大全』の第2-2部、第187問題の第6項で、市民法について触れているが、自説として引用しているわけではない。神法は托鉢を禁じていないにもかかわらず、市民法には托鉢を禁じる箇所がある、という文脈で市民法を引用している。トマス・アクィナス『神学大全24』竹島幸一、田中峰雄訳（創文社、1996年）136頁。
- 75) 同上、166頁。
- 76) 同上、166-167頁。
- 77) 同上、167頁。
- 78) Bonaventure, op. cit., pp.314.
- 79) 1210年、フランシスコは教皇インノケンティウス3世のもとへ参じ、ここで原始会則（Protoregula）が認められた。その後、フランシスコは会則に手を加え、ホノリウス3世によって認可された。これが、今なおフランチェスコ会でもちいられている公認会則（Regula bullata）である。川下勝、前掲書、85-89頁。
- 80) 「その日、父は彼らを祝福して言った。「あなたによって／イスラエルは人を祝福して言うであろう。『どうか、神があなたを／エフライムとマナセのように／してくださるように。』」彼はこのように、エフライムとマナセの上に立てたのである。」（創世記48章20節）。
- 81) Bonaventure, op. cit., pp.330-331.

- 82) 「収穫は多いが、働き手が少ない。だから、収穫のために働き手を送ってくださるように、収穫の主に願いなさい」(マタイによる福音書9章37-38節)。
- 83) 『諸学の神学への回帰』のなかに、法学という言葉は出てこない。また、ボナヴェントゥラが分類をするうえで参考にした、フーゴの『ディダスカリコン』のなかにも、法学という言葉は出てこない。しかし、ここでは倫理学と政治学のなかに、法学がふくまれていると考えられる。なぜなら、フーゴは人定的正義にしたがって本を書いたソクラテスを倫理学の祖とし、自然的正義と人定的正義の二つにしたがって本を書いたプラトンを、政治学の祖としているからである。サン＝ヴィクトルのフーゴ「ディダスカリコン(学習論):読解の研究について」五百旗頭博治、荒井洋一訳『中世思想原典集成9:サン＝ヴィクトル学派』(平凡社、1996年)81頁。自然的正義や人定的正義を扱う法学は、これらのなかに包摂されているとみなせよう。
- 84) 実際のところ、フランシスコがどう清貧を解していたかは、よくわかっていない。しかし、伝記作家の伝えるところによると、キリストの聖句(マタイによる福音書10章など)を文字通りに受け取っていたと思われる。「聖フランシスコは、キリストの弟子たるものは金銀あるいは金銭を身に帯びず、道中には財布も袋もパンも杖を持たず、靴や二枚の下着も持つべきではないということを知り、しかも神の国と悔悛を宣べ伝えるべきことを知ると、突然飛び上がって、「これこそ、わたしが望み、探し求め、心からしてみたいと熱望していたものです」と叫びました。」チェラーノのトマス『聖フランシスコの第一伝記』石井健吾訳(あかし書房、1989年)48頁。
- 85) たとえば注12)の、小田内による指摘がこれに類する。
- 86) たとえば、Malcom D. Lambertによる以下の指摘は、ボナヴェントゥラ(と当時のフランシスコ会士)が、論争に勝つために、なんとか言いわけを拵えたかのような書きかたである。「ボナヴェントゥラがもっともよい例であろうが、このころのフランシスコ会士は、自分たちが会の教えに沿っていないことに気づいていた。実際、彼らは在俗教師たちにたいし、自分たちの土俵のなかで論争しようとしていたが、財を放棄することを厳密に、また詳しく明らかにすることについて、かならずしも深い関心があったわけではなかった」Malcom D. Lambert, op. cit., p.140.
- 87) Brian Tierneyも、ボナヴェントゥラはフランシスコの理念に反しているという意識がなかった、と主張している。Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the middle Ages*, Netherlands, Leiden: E. J. Brill, 1972, p.71. ただ、彼の場合その理由は、ボナヴェントゥラがフランシスコの理念から外れているということを意識していた形跡が、彼のテキストから読みとれない、というものである。その点で、Brian Tierneyの指摘は消極的なもの(すなわち、フランシスコとボナヴェントゥラの間に関係的な連関を見いだしていない)と言える。