

Title	ボナヴェントゥーラとアリストテレス哲学の関係(上) : 十三世紀哲学思想史上の一問題
Sub Title	St. Bonaventure's attitude towards Aristotelian philosophy : a study on the history of thought in the 13th century (I)
Author	坂口, 昂吉(Sakaguchi, Kokichi)
Publisher	三田史学会
Publication year	1959
Jtitle	史学 Vol.32, No.2 (1959. 7) ,p.54(182)- 79(207)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19590700-0054

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と

アリストテレス哲學の關係 (上)

——十三世紀哲學思想史上の一問題——

序

坂 口 昂 吉

ボナヴェントゥーラはアウグスチニアニズムの代表として、クリスト教的アリストテリアニズムの樹立者トマスとなら
び、十三世紀スコラ學の雙壁とみなされている。したがって彼を如何に位置づけるかは、十三世紀思想史の理解を大き
く左右するといつてよい。

本稿は主としてその生涯の前半、即ち千二百五十七年までにおける彼のアリストテレス哲學に對する態度を吟味して
みたい。

第一章 學說史的展望

一般に十三世紀の思想史は、アウグスチニアニズムとアリストテリアニズムという二大思潮の對立錯綜から理解され

るといふ。即ち一方はその典據として傳統的なアウグスチヌスの精神により、他方はこの世紀の初頭に主としてアラビア世界から輸入されたアリストテレスの思想によるものである。

この二大思潮の對立という考え方は、千八百八十九年、エアレ (F. Ehrle)⁽¹⁾ がペッカムの研究から思いついて以來、長く學界を支配するにいたつた。しかし彼によつて捉えられたアウグスチニアニズムは、千二百七十年以降トミズムに對する反動として生じたものに限られた。したがつてこの世紀の中葉に位するボナヴェントゥーラは、アウグスチニアニズムとしてよりもむしろトマスにいたる予備段階と考えられた⁽²⁾。また彼はアリストテリアニズムをスコラ學の本流とみていたから、アウグスチニアニズムを積極的に評價せず、むしろスコラ學の發展を妨げる危険な反動と考えていた。

エアレの仕事の後十年して、千八百九十九年に、マンドネ (P. Mandonnet)⁽³⁾ は、ブラバンのシジェールの研究から、アルベルトス、トマスらによつて代表されるクリスト教的アリストテリアニズムのほかに、異端的アリストテリアニズム、即ちラテン・アヴェロイズムの存在をつきとめた。彼はまたアウグスチニアニズムをエアレよりもはるかに廣く解釋して、中世初期にアウグスチヌスによつてプラトニズムと結びつけられて成立した中世紀を貫く傳統的思潮とみた。彼はアウグスチニアンの一般的特徴として、神學と哲學の形式的區別の缺除、及びアリストテレスに對する非難とプラトンへの好意の二點をあげている。

だが彼もトマスのアリストテリアニズムをスコラ學の正統とみなしていたから、アウグスチニアニズムを高く評價することはなかつた。

この五年後、ウルフ⁽⁴⁾ (M. de Wulf) がマンドネと全く異なる見解を提出した。まず彼は十三世紀前半の諸學派にアウグスチニアニズムという名をつけるのに異議を唱える。なぜならそこにはアウグスチヌスのみならず、アリストテレ

ス・アヴィチェブロン等の諸説からなる折衷論がみられるからである。ウルフはそれらをすべてトマスにおいて絶頂に達するスコラの綜合の予備段階と考へ、「十三世紀の古スコラ學派」或は「プレトミスト」と定義した。また彼は、これらの諸學派の中にも哲學と神學の形式的區別が存在し、したがつてすでに自律的哲學が成立していることを認め⁽⁵⁾た。

ジルソン (E. Gilson) の「聖ボナヴェントゥーラの哲學⁽⁶⁾」は千九百二十四年にあらわれた。彼はアウグスチニアニズムとアリストテリアニズムの對立をもつとも強調した歴史家である。彼の劃期的な點は、これまで認められていなかったアウグスチニアニズムの獨創性を發見し、これに積極的意義をあたえたことである。ボナヴェントゥーラ⁽⁷⁾の思想を分析した結果、彼はアウグスチニアンの中に神學と哲學の形式的區別が存在することを認めた。ボナヴェントゥーラは神學と哲學の相違をよく意識しており、いささかもこれを混同していない。ジルソンはこの點でマンドネに反對し、ウルフに同意する。けれども形式的相違を認めながら、これを實踐的に統一しようとするのがボナヴェントゥーラ⁽⁷⁾の精神である。信仰と理性、神學と哲學は相異なるものでありながら、共に眞理の源たるキリストを目的とする點で一致しなければならぬ。信仰から離れた理性、神學から分たれた哲學はこの目的を達成しえない。したがつてそれは致命的な誤謬をまぬかれることはできない。故にボナヴェントゥーラは純粹理性による哲學を非難する。理性の信仰への一致と從屬より生ずる他律的哲學、即ちキリスト中心的哲學こそボナヴェントゥーラの意圖するところであつた。したがつて彼は、形式的のみならず實踐的にも哲學個有の領域を認めたトマスと全く異なる。彼は決して不完全なトミストでも折衷主義者でもない。トマスが「キリスト教的アリストテリアニズム」の樹立者であつたとすれば、ボナヴェントゥーラは「中世アウグスチニアニズムの神秘的綜合の完成者」であつたのだ。

このような立場からボナヴェントゥーラは、彼が「命題集註解」を著した頃(千二百五十年)からすべての異教哲學

に反對した。なるほど異教の哲學はキリスト教思想のために利用されうる。事實ボナヴェントゥーラは多くの異教哲學者たちを利用した。けれどもキリスト教思想の中に攝取されるにあつて、それらは完全な變質をうけるのでなければならぬ。即ち自然的理性による哲學は、超自然的諸理念の影響下に投げ込まねばならない。たとえいかに限定された領域内においてであらうとも、異教の哲學者たちが個有の權威をもつことは許されない。

ボナヴェントゥーラは、神と被造物との媒介者たる範型因を考えた點でプラトンに好意を寄せていたにかかわらず、これを否定した。しかしなかなしく彼が反對したものは、當時急速に躍進しつつあつたアリストテレス哲學であつた。それは特にドミニコ會に屬する學者たちによつて推進され、すでにキリスト教世界の中で確固たる地歩を占めるにいたつていた。だがそこには、ボナヴェントゥーラが反對せざるにいらぬ幾多のものがあつた。なかなしくすべての誤謬の根底は、本來他律的でありキリスト中心的存在であるべき哲學が、神學からわかれて、純粹な論理の導きにしたがつて一人歩きを始めたことである。この源からすべてのあやまりが生ずる。まず範型因の否定、攝理の否定、世界の永遠性の主張、能動理性の單一性の主張等。ボナヴェントゥーラはこれらの個々のあやまりを指摘すると共に、そのよつて來る淵源をも充分に認識していたのである。彼はアリストテリアニズムをその本質において理解し、そしてそれに反對したのである。

以上の如きシルソンの主張は、特にフランシスコ會系の學者を始め、各方面から熱狂的歡迎をうけ、忽ち一個の古典としての地位を獲得した。だが當初からこれに對する批判がなかつたわけではない。まず千九百二十六年にでたマンドネの批判がある。彼によれば、シルソンの主張は「ボヴェントゥーラの哲學の名の下に、神學的神秘主義的綜合を提示するものである。ボナヴェントゥーラは哲學と神學の分離を非難したという。そうとすれば、我々はどうして彼の哲學

を語りえよう。ボナヴェントゥーラにとつて哲學は神學の道具たるにすぎなかつたのだ。それ故彼は神學者であつたので、哲學者ではなかつたのであると。

このようなマンドネの攻撃はシルソンの反駁を呼んで、いわゆる「クリスト教哲學論争」をまきおこした。シルソンによれば、すべての中世哲學は多かれ少かれクリスト教神學との複合部分を有する——その部分はボナヴェントゥーラでは大きく、トマスでは小さい——。そしてこの部分こそ中世哲學の獨創的な面をなすのである。故にこれを純粹な哲學でないとしてしりぞけるならば、中世哲學はもはや存在しないといつてよい。たしかにそれは純粹な合理性に基く哲學ではない。しかしやはり一種の哲學なのであると。シルソンは晩年にいたつて、かかるクリスト教哲學の考えをますます強めているようである。⁽¹⁰⁾

ついで千九百三十一年にでたウルフの批判がある。⁽¹¹⁾ 彼によれば、シルソンは照明説の有無をアウグスチアニズムとアリストテリアニズムの分岐點と考える點で認識論に重きをおきすぎている。兩者の區別はむしろ形而上學上の差異に求めらるべきだ。そしてその面では、アヴィチェブロンから借りてこられた精神的質料、及び實體的形相の多數性の説がボナヴェントゥーラの哲學を特徴づけるものである。故に彼の立場は、アヴィチェブロンのアウグスチアニズムと定義されねばならないというのである。この主張は、依然としてボナヴェントゥーラにおける折衷的色彩を強調するものと考へてよい。

千九百四十二年、ウルフのルーヴァン大學における後繼者、ステンベルゲンの批判があらわれた。彼の論點は主として二つにわけられる。第一はボナヴェントゥーラのアリストテレス哲學に對する態度を吟味するものである。シルソンはアウグスチニアンとしてのボナヴェントゥーラが、アリストテレス哲學に對して嚴しい態度をもつて對決したという。

だがステンベルゲンはこの點を疑問視するのである。第二はシルソンによつてたてられたキリスト中心的哲學という根本的テーゼを問題とするものである。

このステンベルゲンによつて惹起された論争には、シルソンの回答⁽¹³⁾を始め、F. J. Thonnard, S. Brounts, Z. Alzeghy, L. Veuthey, P. Robert, G. H. Tavad, F. Copleston⁽¹⁴⁾の諸家の参加があつて今日にいたつてゐる。ことにステンベルゲンによつて充分に盡されなかつた第二の論點、即ちボナヴェントゥーラにおけるキリスト中心的哲學の問題がロバートによつて深く掘りさげられるにいたつたことは注目すべきである。

註

- (1) F. Ehrle, John Peckam, über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts. 1889.
- (2) Ibid., Die päpstliche Enzyklika von 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. Stimmen aus Maria Laach, t. 18, 1880, s. 295.
- (3) P. Madonnet, Siger de Brabant. 1899. 特にアウグスティヌスニマニヌスの記述は、Ibid., t. 1, p. 55-57.
- (4) M. de Wulf, Augustinisme et aristotelisme au XIII^e siècle 1904
- (5) ヲンズネはナルソの批判に答えて、「私がさう區別の排除をせよ、一つの主義だけを、主義の排除である」(Ibid., 2^e éd., 1911. p. 55, note 1)。「ナルソは、Histoire de la philosophie médiéval, 4^e éd., 1912, p. 324 に於いて「この二つの學問の區別は明言をなしてゐる、兩者の獨特性を、その個々の要素の自律性を生かすことである」とのべてゐる。
- (6) E. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure, 1924. 2^e éd., 1944, 3^e éd., 1953.
- (7) Ibid., 3^e éd., p. 388.
- (8) P. Mandonnet, L'augustinisme bonaventurien, 1926, p. 51-54.
- (9) E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustine, 1929, p. 300-301.

- Ibid., *Esprit de la philosophie médiévale*, 1932, p. 320.
- (10) シルノン、「スコラの史的批判研究とその将来」江藤太郎譯、中世哲學會會報三號。これは千九百五十年、ローマの Congressus scholastici Internationalis でなされた講演要旨。
- (11) M. de Wulf, *L'augustinisme «avicennisant»* 1931.
- Ibid., *Courants doctrinaux dans la philosophie eurpéene du XIII^e siècle*, 1932.
- (12) F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, t. II, Louvain, 1942, p. 446-464, 484-486.
- (13) E. Gilson, *Critical study in Bulletin thomiste VI*, (1940-1942, published in 1945) p. 5-22.
- Ibid., *La philos. de S. Bonav.*, 2^e éd. note. p. 406-410.
- (14) この論争と關係する他の文獻は次の通り
 F. van Steenberghen, *Aristote en Occident, Les origines de l'aristotélisme parisien*, Louvain, 1945. 本書の英譯題は 'Aristotle in the West, 1955, p. 147-162.
- A. Forest, F. van Steenberghen, M. de Gandillac. *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*. (*Histoire de l'église*, édd. A. Fliche et E. Jarry, Vol. XIII, Paris 1951) p. 218-236.
- Steenberghen, *The Philosophical Movement in the 13th Century*, 1955, p. 56-74.
- F. J. Thonnard, "Augustinisme et aristotélisme au XIII^e siècle". in *L'Année théologique*, V. 1944, p. 442-466.
- S. Brounts, "Siger van Brabant en de wijsgeerige stroomingen aan de Parijsche Universiteit in de XIII^e eeuw". in *Tijdschrift von Philosophie*, VIII, 1946, p. 317-348. (esp. 323-334)
- Z. Alzeghy, "Studia Bonaventuriana". in *Gregorianum XXIX*. 1948, p. 142-151.
- L. Veuthey, "Les differents courants de la philosophie augustin-franciscaine au moyen âge. In *Scholastica rationale historico critica instauranda*, Rome 1951, p. 624-652.
- P. Robert, "La problème de la philosophie bonaventurienne". in *Laval theologique et philosophique VI*. 1950 'd. 145-163; VI, 1951, p. 9-58.

G. H. Tavard, *Transiency and Permanence, The Nature of Theology According to St. Bonaventure*, New York, 1954, p. 121-173.

S. J. Curtis, *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages*, London 1950, p. 202-208.

F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. II. *Medieval Philosophy. Augustine to Scotus*, London 1950. p. 240-292.

第二章 ボナヴェントゥーラの修學時代とアリストテレス哲學の進展

ボナヴェントゥーラは、千二百二十一年、ヴィテルボの近傍、パニヨレアに生まれた。千二百三十六年から四十二年までパリの自由學部で學び、四十三年フランシスコ會に入り、以後四十八年までフランシスコ會の教授たち即ちヘールズのアレクサンダー、ヨハン・ルペラ、オドー・リガルドスらの下で學んだ。千二百四十八年 *baccalaris* となり、次いで五十三年に *magister* となった。この時期には、「命題集註解」を始め多くの著書がでてゐる。千二百五十七年、わずか三十六才でフランシスコ會總會長に選ばれ、七十三年までつとめた。千二百七十三年には樞機卿にあげられ、七十四年七月十五日、リオン公會議終了後歿した。⁽¹⁾

この生涯において、彼の學問上重要な二つのエポックがある。第一は彼が總會長に選ばれた千二百五十七年である。これは彼が正規の學問的經歷を打ち切られた年である。この後も彼は多くの著作と説教を残している。またパリにおける學界の動向に深い關心をもつてゐた。けれども總會長という重職のため勉學を犠牲にしなければならなかつた。またこれ以後にでた新しい學問上の成果、ことにギヨム・ド・モルベカ (*Guillaume de Morbeca*) によるより正確なアリストテレスの翻譯を利用できなかつた。したがつて彼のアリストテレスに關する知識が、この後も學問を續けたトマ

スのそれに劣つていたことは認めなければならぬ。⁽²⁾

第二のエポックは千二百六十七年、*Collationes de decem praeceptis* を發表した年である。この時以後、彼は異端的アリストテリアニズム、即ちアヴェロイズムの勃興に着目し、警告を發し續けた。したがつてこれ以前と以後とは、ボナヴェントゥーラのアリストテレス及び他の異教哲學者に對する態度に甚しい相違がある。シジエール・ド・ブラバンらの動きをみた後、彼はしばしば烈しい言葉をもつて、アリストテレスや他の異教哲學者、ならびにクリスト教世界におけるその追隨者たちを非難した。しかしシルソンは、ボナヴェントゥーラがかかる異端的アリストテリアニズムの成長をみる前からアリストテレスに對して否定的であつたと主張する。ただその論難の語調がよりおだやかであつただけだといふのである。では青年時代のボナヴェントゥーラは、いかなる動機からアリストテレスに反對したのであろうか。シルソンはこれを示すために「命題集註解」から二つのテクストを引いている。

第一は、II. Sent., d. 23, a. 2, q. 3, ad. 7. にあるもので、天國においても靈魂は神をその實體においてみることはできぬといふ異論を反駁した後、ボナヴェントゥーラは次の如くいつている。“……Nec licet huius contrarium sentire et dicere. Nam hic est unus de decem articulis reprobatis universitate magistrorum Parisiensium tempore Episcopi Guilielmi et Odonis Cancellarii et fratris Alexandri de Hales, patris et magistri nostri, qui, ut evitentur, subscripti sunt.” (……これに對する異論を考えたり述べたりすることは許されない。何となれば、これはギヨム司教、オドー總長、ならびに我らの父であり師である兄弟ヘルズのアレクサンダーの時代に、パリ大學の教授團によつて非難され、回避さるべく書きとめられた十箇條の一つであるからだ。)

また二番目のテクストは、II. Sent., Praelocutio である。“…Et quemadmodum primo libro sententiis

adhæsi Magistri sententiarum et communibus opinionibus magistrorum, et potissime patris et magistri nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. Non enim studeo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio et fateor quod sum pauper et tenuis compiler." (……第一卷において私は、先師〔ペトルス・ロムバルドス〕の命題集ならびに諸教授の共通なる意見、なかならず我らの父であり師である尊むべき兄弟アレクサンダーに従つたように、以下の諸卷においても彼らの足跡から離れないであろう。私はなんら新しい意見に反対せんとするのではないが、共通の承認されている意見をくりかえそうとつとめる。何人も私が新しい書物の作者にならうと考へてはならぬ。したがつて自分が單に貧弱な編輯者であることこそ私の意向であり、またそれを告白するものである。)

この二つのテキストはいずれも師アレクサンダーに對する彼の限りない敬慕の情を示すと共に、その學說への心服を明かにしている。ことに第二のテキストにおける *Non enim studeo novas opiniones adversare, sed communes approbatas retexere* という章句は、一般にボナヴェントゥーラの深い謙讓の精神を示すものと解されている。だがシルソンはこれにもう一つの新しい意味を付した。即ちボナヴェントゥーラは、師の教えの中に、彼自身がやがてその擁護者となるべき神學的哲學的體系——アウグスチニアニズム——がすでに統一されているのをみた。そのため彼は、新しい意見、即ちアリストテリアニズムを知らないではなかつたが、これをとらなかつたのであると。⁽³⁾

たしかにシルソンの説くように、このテキストは單にボナヴェントゥーラの謙虛な性格のみでなく、傳統的精神に忠實に従おうという彼の意向を示している。彼は革新の人ではなく保守の人であつた。傳統を受けつぎ、これを完成しよ

うという以外の意圖は彼になかつたに違いない。その意味でこの短いテクストは彼の偉大な學問的業積のモティーフを示すものといつてよい。彼はアレクサンダーから傳統的なアウグスチヌス神學を受けつぎ、これに十三世紀における最高の完成をあたえたのである。

けれどもここで *novas opiniones* という言葉を傳統に對立する新興のアリストテリアニズムの主張と考えるのは疑問である。たしかにアリストテレス哲學は、十三世紀初頭よりあいつぐ翻譯の波にのつてラテン世界へ流入しつづつた。ことに千二百三十年以降、アヴェロエスの註解の翻譯を契機として、⁽⁴⁾その勢は一層顯著となつた。だがここで注目すべきは、パリ大學固有の事情が、アリストテレス形而上學及び自然學の研究を妨げていたことである。それは異端の發生を憂慮する教會當局によつてしばしば⁽⁵⁾發せられたアリストテレスの禁によるものであつた。殊に千二百十五年、インノセント三世の使節クールソンのロバート (Robert de Courson) の發布した禁令は⁽⁶⁾パリの自由學部に對し、破門の威嚇の下に次のように命じている。“Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici heretici aut Mauricii hispani.” (形而上學、自然學についてのアリストテレスの書物、またすべてそれに關係した書物、或はディナンのダヴィド教授、異端者アマリクス、イスパニアのマウリクスの教義に關する書物は講じられてはならない。)

この禁令は千二百四十三年頃まで効力を有した。⁽⁷⁾そしてそれがかなりよく遵守されたことは、十三世紀前半のパリでた形而上學・自然學の註解が殆んどないこと、⁽⁸⁾今日残つている自由學部の試験問題集の中で形而上學・自然學の部分が極めて少ないこと⁽⁹⁾から明かである。ボナヴェントゥーラが自由學部で學んだ千二百四十年頃、オクス・フォードではすでに自然學及び形而上學の註解が行われていたのに、⁽¹⁰⁾パリでは論理學及び倫理學の始めの三卷が講じられていたにす

ぎないとみられる。⁽¹¹⁾ 英國人ロージャー・ベーコンがパリで始めて自然學及び形而上學を講じたのは、千二百四十五年のことである。⁽¹²⁾ したがつて當時のパリで、アリストテリアニズムが、アウグスチニアニズムに對立する勢力として存在したとは考えられない。

しかるにシルソンは、アレクサンダーらフランシスコ會のアウグスチニアンに對するドミニコ會のアリストテリアンの代表として、アルベルトス・マグヌスの存在をあげる。アルベルトスにおいてアリストテリアニズムはすでにほぼ完成に近いかたちをとつていた。そして「聖ボナヴェントゥーラがアルベルトスのどれかの講義に個人的に出席したにせよ、せぬにせよ、パリ大學のような限定された世界の中にいて、この教授の大膽な試みを知らなかつたということはありえない。アルベルトスは、哲學を神學から分離し、神の存在の證明を斷乎として感覺的基礎の上に樹立し、時間のうちにおける世界の創造を合理的に立證しうると考えることを拒否しつつあつたのである。……それ故、この若いフランシスコ會の教授がかかる見解に參與するのを拒んだのは、アルベルトス・マグヌスのアリストテレス的革新を知らなかつたからではない⁽¹³⁾」と。

だがこの敘述の中には多くのあやまりが含まれている。まずアルベルトスは、千二百四十五年から千二百四十八年ケルンへ移るまでパリで教えたが、これは彼が自己の獨創的哲學體系を樹立した時代に先だつてゐる。この時期のアルベルトスは、主として神學の研究に従事してゐた。彼が哲學の問題に深く關係するにいたつたのは、ケルンへ移つてから、しかも千二百五十四年以後である。⁽¹⁴⁾ ボナヴェントゥーラが「命題集註解」を著したのが千二百五十年から五十一年であることを考えれば、彼がアルベルトスのアリストテリアニズムに接しながらこれを受け入れなかつたという見解は否定されねばならない。彼が未來の革新に反對しうるわけはないからである。

ボナヴェントゥーラは、アルベルトスの *Summa de creaturis* (千二百四十年—千二百四十三年の作)、及び命題集註解 (千二百四十四年—千二百四十九年の作) を利用したかもしれない。けれどもこれらの著書の主張は、アレクサンダーやオーヴェルニユのギヨムのもと大して變りがない。したがって、アルベルトス自身も、アレクサンダーに對立するどころか、むしろ彼に多くを負っていたと考える方が妥當である。また千二百五十四年以後においても、アルベルトスの思想は、これまで考えられていたようにトミズムに等しいものではない。そこにはネオ・プラトニズムの色彩が濃厚に存在する。また彼は永遠よりの創造を論理的にも不合理と考える點で、ボナヴェントゥーラと同意見である。⁽¹⁵⁾

アルベルトスの如き神學部の教授の中で、アリストテレス哲學による革新がまだ顯著でなかつたとして、なお問題にしなければならぬのは、當時自由學部でアリストテレスを教えていた教授たちの態度である。彼らは主として論理學を、次いで倫理學を教えていた。論理學の發展はめざましく、*Trivium* の中で文法學、修辭學の領域をも侵しつつあつた。⁽¹⁶⁾ 時代の趨勢はまさに論理主義にむかつていた。倫理學についても註解がなされている。だがロタン (O. Lotin) による三つの「倫理學註解」の研究及びグレープマン (M. Grabmann) による當時の「試験問題集」の研究に⁽¹⁷⁾したがえば、自由學部の教授たちは神學部の教授の意見を尊重し、それに一致するようつとめている。また彼らはそのアリストテレス註解の中で、しばしばアウグスチヌスの權威に訴えている。そしてアリストテレスの能動理性と受動理性の説がアウグスチヌスの照明説と一致しないと判断した場合には、これを拋棄しようとしている。また經驗主義的倫理説に對しても、眞の徳は神によつて内心に注入されたものであるという神學の見解を堅持している。ただ「試験問題集」における死後の至福を扱つた章において、わずかに二重眞理説の萌芽がみられる。けれども一般的にみて、この時期の自由學部は、後にみられるようなアヴェロイズムの温床では決してなかつた。ここでもまた、アウグスチヌス神學とア

リストテレス哲學の對立はみられないといつてよい。

以上からみて、さきに引用したボナヴェントゥーラのテクストが、決して對立者を意識しているものでないことは明かである。それはボナヴェントゥーラが傳統的なアウグスチヌス神學を忠實に受けついだことを示している。だが彼は、それをなんらかの強力な敵對者から防衛しようという意圖は毛頭もつていない。なぜなら彼はまだ、アウグスチニアニズムとアリストテリアニズムの對立相剋の世界に身をおいていなかったからであると思われる。

註

- (1) 以上の年代はすべて E. Longpré, *Bonaventure (Saint)*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Tome IX. 1937. col. 741-788 による。
- (2) クアラツキの全集編纂者たち (*Opera omnia t. X*, p. 31) エアン (*Die päpstliche Enzyklika*, p. 295) レムメンス (L. Lemmes, S. *Bonaventura*, Milano 1921. p. 68-70) 及びステンシルゲン (*Siger*, II. p. 447) らはかかる觀點からボナヴェントゥーラのアリストテレスに關する知識が不充分であつたことを認める。シルメンはこれを認めない (*La philos. de S. Bonav.*, 3^e éd., p. 11-12.)
- (3) Gilson, *La philos. de Bonav.*, p. 10, p. 13-14.
- (4) R. de Vaux, *La première entrée d'Averroes chez les latins*. in *Revue de science philosophiques et théologiques* 22, 1933, p. 193-245.
- (5) 千二百十年、千二百十五年、千二百三十二年、千二百六十三年、M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, II. München 1936, s. 69-70.
- (6) H. Denife-A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, Paris 1889, n. 20, p. 78-89.
- (7) Steenberghen, *Siger II*, p. 426-427.
- (8) Grabmann, *Ibid.*, II, s. 199.

- (9) Ibid., s. 194.
- (10) Ibid., s. 138-182.
- (11) Ibid., II, s. 193-199. III, s. 128-129.
- (12) Steenberghen, Siger, II, p. 428.
- (13) Gilson, La philos. S. Bonav., p. 13.
- (14) Steenberghen, Le XIII^e siècle. p. 237-238. in Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle. Ibid., Siger II, p. 435-438.
- (15) Ibid., p. 448.
- なげいの點については、シルンもステンベルゲンの批判をうけ入れている。Gilson, La philos. de S. Bonav., note, p. 407.
- (16) Grabmann, Ibid., III, s. 245.
- (17) O. Lotin, "Psychologie et morale à la faculté des arts de Paris aux approches de 1250". dans Revue néoscholastique de philosophie, 42, 1939, p. 182-212.
- Ibid., "Un commentaire sur l'Ethica vetus des environs de 1230-1240", dans Recherches de Theologie ancienne et médiéval. 6. 1934. p. 84-88.
- Ibid., "A propos du Commentaire sur l'Ethique attribué à Jean Peckam, dans Recherches de théologie ancienne et médiéval. 10, 1938, p. 79-88.
- (18) Grabmann, Ibid., II, s. 181-199.; III, s. 128-141.

第三章 アリストテレスの誤謬に對する

ボナヴェントゥーラの態度

ボナヴェントゥーラはその學生時代から教授時代にかけて、アウグスチニアニズムに對立するアリストテリアニズムの存在を意識していなかったように思われる。けれども自己の神學體系を展開するにあたつて、クリスト教の啓示に矛盾し、アウグスチヌスの教えに一致しないアリストテレスの見解にぶつかつた時、彼はいかなる態度をとつたであろうか。ボナヴェントゥーラは晩年、*Collationes in Hexameron* の中で、アリストテレスの致命的缺陷は範型因の無視に存すると考えた⁽¹⁾。だがアヴェロイズムの進展をみる前、彼は「命題集註解」の中でこの點を如何にみていたであろうか。I. Sent., d. 35, q. 1, *Utrum ponendae sint ideae in Deo.* (神の中に諸々の範型は存在すべきであるか) という個所はこの問題を扱っている。

ここで彼は四つの異論に答えて、神の中に萬物の範型が存在することを辯護している。けれどもアリストテレスについては何らのべられていない。

また、I. Sent., d. 39, a. 1, q. 1. は、*Utrum Deus cognoscat alia se.* (神は自己以外の事物を認識するか) という問題を扱っている。II. d. Sed contra 1. は *Metaphysica*, XI, c. 9 からとられている。即ちアリストテレスによれば、*“Intelligibile est perfectio intellectus.”* (可知的對象は知性の完成である。しかるにもし神が自己自身と異なつた事物を認識するとすれば、神の知性は他のものによつて完成されることになる。それは純粹現實有である神の概念に矛盾するというのである。これに對しボナヴェントゥーラは、認識には二つの形態がある。即ち一方は、認識する自己以外のものにより(per aliud a se cognoscente) 他方は自己による(per se) ものである。そして神の認識は後者の場合である。したがつて神は認識對象に對して可能的となることはなく、常に現實的である。故に神が自己以外の事物を認識することは、いささかも神の概念に矛盾しない、と答える。けれどもボナヴェントゥーラはアリストテレ

スを非難しようとせず、彼は前者の認識形態についていつているのであり、その範圍では正しい、とのべている。

創造の問題は、クリスト教教義とアリストテリアニズムの烈しい對立を予想させる點である。アリストテレス形而上學の立場からすれば、世界は始めも終りもないものと考えられている。これはクリスト教神學の、時のうちにおける世界の創造、世の終りという教義に全く矛盾する。それ故アリストテリアニズムをとり入れたトマスは、時のうちにおける世界の創造は、理性によつて論證されえぬ祕義に屬すると考えた。しかしボナヴェントゥーラは、世界の有限性は理性によつても知ることができると信じていた。したがつて彼は晩年その三つの *collationes* の中で、この點からアリストテレスを再三攻撃した。そのうち *Collationes de decem praeceptis* の中に興味ある一節がある。“*Audivi cum fui scholaris de Aristotele quod posuit mundum aeternum, et cum audiui rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo potest hoc esse. Sed modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare.*” (II. n. 28) (私が學生であつた時、アリストテレスについて、彼が世界を永遠なるものと考えていると聞き、またこれをめぐっておこなわれている理據と論證を聞いた時、私の心は攪亂され、どうしてかかることがありうるかと思つたものである。だが今やこのことについては疑う余地がない程に明白である。) シルソンはこのテキストを、ボナヴェントゥーラが學生時代、即ち千二百四十五年頃からすでにアリストテレスの危険を意識していた證據と考えている。⁽²⁾ これに對しステンベルグは、⁽³⁾ テキストの意味は全く違う。ボナヴェントゥーラがここでいつているのは次のような意味だ。即ち、自分は學生時代に世界の永遠性がアリストテレスの説と聞いて驚いた。だが自分はこんなまちがつた議論がかの偉大な哲學者の思想であると認めることを躊躇してきた。だが今日(千二百六十七年)では、それはもはや疑いなき事實であることが明かとなつた、というのである。このいずれの

解釋が正しいかについては、まずボナヴェントゥーラ青年時代の作、「命題集註解」の該當箇所と照合してみなければならぬ。

I. Sent., d. 44, q. 4. は、*Utrum Deus potuerit facere mundum antiquiorem* (神は自分より古い世界を創りうるであろうか) という問題を扱っている。この *respondeo* は冒頭において、永遠よりの創造を否定している。だが、特にアリストテレスの名はあげられていない。

II. Sent., d. 1, a. 1, q. 1. *Utrum res habeant principium causale* (事物は原因についての始源を有するか) においては、質料及び形相の發端が究明されている。この *respondeo* の中でボナヴェントゥーラは、アリストテレスが神による世界の創造を説いたものと考えている。だがアリストテレスとても、無からの質料及び形相の創造を説いたわけではない。この論證に成功した者はかつてなく、ただ聖書のみが哲學者の無智を助けるのである。けれどもアリストテレスの創造説は、*qui veritati magis appropinquantes... ipse etiam deficit, licet minus quam alii.* (より眞理に近く、……やはり不充分ではあるが、他のものほどではない)。これに反し、ティマイオス篇にみられる如きプラトンの説は、*irrationabile* であり *absurdum* であるといわれる。即ちアリストテレスはプラトンを越えて、ギリシア哲學の最高峯として扱われているのである。

次の II. Sent., d. 1, a. 1, q. 2. *Utrum mundus productus sit ab aeterno an ex tempore.* (世界は永遠より創造されているのか、或は時間の内においてか) という箇所で、世界の永遠性の説が厳しく否定される。俎上にあげられた六つの異論のうち、四つがアリストテレスのものであり、二つが *commentatores et moderniores* —— 主としてアヴィチェンナー——のものである。だがボナヴェントゥーラによれば、アリストテレスのように無よりの創造を前提

としない場合、永遠の質料に對し、永遠なる神が働きかけるといふ彼の説も理にかなつてゐる。この立場は、質料の永遠性と神の働きかけの時間的限定を説く主張——おそらくティマイオス篇におけるプラトン——よりもはるかに合理的である。それにしても、*...et adeo rationabilius ut etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles, secundum quod Sancti componunt et commentatores exponunt et verba ejus praetendunt, in hunc errorem dilapsus fuerit.* (アリストテレスの如く哲學者たちの間でもつとも合理的であり、すぐれた人が、教父たちの語り、註解者たちの説明し、かつ彼の言葉のいうところにしたがえば、かかる決定的誤謬におちいつていたらしい)。けれども *quidam moderni* ——おそらく千二百四十五年頃、パリで始めてアリストテレス自然學及び形而上學を講じたペーコンであろう——にしたがえば、アリストテレスは世界の始源を絶對的に否定したのではなく、自然の運動についてその發端を否定しただけだといふ。だがいずれの解釋が正しいか自分は知らない (*Quod horum magis verum sit, ego nescio*) とボナヴェントゥーラはいふ。そして世界の永遠性の肯定が、人間の靈魂にいかなる悪影響を及ぼすかを説くことに論をとどめてゐる。

以上からわかるように、ボナヴェントゥーラは「令題集註解」の中では、アリストテレスの説について若干の危惧をもつていたことはたしかであるが、世界の永遠性が眞に彼の説であると斷定しておらず、ましてこれをもつて彼を攻撃する意圖はもつていなかったといつてよい。したがつてさきの *Collationes de decem praeceptis* のテクストの解釋もステンベルゲンの方が適切であると思われる。そこには、アヴェロイズムの進出以前と以後におけるボナヴェントゥーラのアリストテレスに對する意識の相違がうかがわれるといえよう。

ボナヴェントゥーラは、神のみが單純實體で、すべての被造物はその最高位にあるものまで質料と形相から合成され

ていると考えた。それ故天使や人間の靈魂の如き非物質的存在においても、特別な質料、即ち精神的質料があると考えた。ここにはもちろんアヴィチエブロンの影響がみられるが、神と被造物の絶対的相違を強調するアウグスチヌスの精神に従つたものでもある。だがかかる主張は、精神的實體が形相のみからなるとするアリストテレスの説と矛盾するものであつた。II. Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1. *Utrum angeli sint compositi ex materia et forma* (天使は質料と形相から合成されているか)はこの問題を取りあげている。けれどもアリストテレスの異論は、*Sed contra 2* でごく簡単にとりあげられているにすぎない。しかも *Ad objecta* においては、*Sed contra 1* にあるボエティウスの異論と一緒に扱われ、いずれもボナヴェントゥーラの主張に反しないものと解釋されている。彼によれば、*... Philosophus vult dicere quod anima denudata sit a ratione materiae, secundum quam est causa permixtionis et corruptionis* (哲學者——アリストテレス——は、靈魂が混濁と腐敗の原因である質料の理據から解放されるべきだといおうとした) にすぎない。

次いで II. Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2. *Utrum materia, ex qua compositi sunt angeli sit eadem cum materia corporalium* (天使が合成されているところの質料は、物體の質料と同じものであるか) において、ボナヴェントゥーラはアウグスチヌスの權威によつて、物質的なものにおいても、精神的なものにおいても、同じ質料を認めねばならぬと説いている。だがここでもアリストテレスの名はあげられていない。

アリストテレスの如く、形相を普遍化の原理とし、質料を個別化の原理として、しかも精神的實體が形相からのみならずと考えれば、天使は個體性をもちえない。もし天使が多數あるとすれば、彼らは各々自己の種をもつと考えなければならぬ。だがこれは、ボナヴェントゥーラの如く、天使においても形相のみならず質料を認め、質料と形相の合體に

よる個別的存在を説く立場との衝突を予想させる。II. Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 1. *Utrum in angelis sit mera discretio personalis* (天使において純粹に個體的區別があるかは、この問題を論じている。だがここでもアリストテレスの名はあげられていない。ただ精神的諸實體が各種的に異なるという説は、多くの天使が同じ役目を命ぜられているといふ聖書の記述と一致しないから、結局根據のないものだとしてしりぞけられる。

やむにボナヴェントゥーラは、II. Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 3. *Utrum discretio personalis sit a parte principii formalis, vel materialis* (個體的區別が形相原理の側によるのか、質料原理の側によるのか)を論ずる。そしてそれが兩原理のいずれか一方からではなく、双方から生ずる——*Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio*——と結論する。ここでも二つの *Sed contra* がアリストテレスからとられている。それらは各々、質料が多數性、特定化、生成の原理であるところから、また個別化の原理でもあることを説くものである。これに對しボナヴェントゥーラは次のように答える。これらの論據によれば、質料が個別化の原理であるということが、必要條件として (*causa sine qua non*) いわれているだけで、充分條件として (*tota causa*) いわれているのではない。個別化は、個體のもつている特異性 (*singularitas*) と價值 (*dignitas*) について考えられる。そして特異性は、アリストテレスの説くように、質料からくるといつてよい。けれども價值は形相からくるのであつて、質料からくるのではない。このように説いてボナヴェントゥーラは、アリストテレスの説を排拆することなく、補足完成しようとしている。

ついで光の形而上學の問題がある。シルソンは、「聖ボナヴェントゥーラが、光は實體的形相を生むための偶性的形相であることに異議を申したる時、彼が關係しているのはアリストテレスに對する無知ではなく、その論破である」と⁽⁴⁾とべている。この敘述にも多少疑問とすべき點があるようである。たしかにボナヴェントゥーラはアリストテレスの説

を知っていた。彼は II. Sent., d. 13, a. 2, q. 2. *Utrum lux sit forma substantialis vel accidentalis* (光は實體的形相であるか、偶性的形相であるか) において、アリストテレスの説を批判している。だが特に彼の名をあげてはいない。ボナヴェントゥーラは次のようにいう。即ち *et catholici tractatores, ..., et philosophi etiam principatum operandi in corporibus luci attribuunt, ideo lucem magis esse substantiam quam accidens sentire videntur.* (カトリックの著述家たち……及び哲學者たちは、物體における運動の原理を光に歸している。故に光は明かに偶性よりも實體であると考えられる)。けれどもボナヴェントゥーラは、アリストテレスの立場を完全に否定してしまおうとするのではない。むしろ彼はいう。“*Utraque autem harum positionum magnorum est, et quaelibet valde probabilis nec de facili improbari potest.*” (これらの立場のいずれもが有力なものであり、いずれの蓋然性も容易に否定されえない)。だから二つの説のいずれも眞理である。というのは、實體的光と偶性的光が存在するからだ、というのである。結局ボナヴェントゥーラは、アリストテレスを單純に論破しようとしたのではなく、彼の説を完成しようとしたのである。

アリストテレスの質料形相論を、人間の靈魂について演繹すれば、知性單一説を生ずる。これはクリスト教の教義をおびやかすものであつた。ボナヴェントゥーラは、II. Sent., d. 18, a. 2, q. 1. *Utrum animae omnium hominum sint una substantia an diversae.* (すべての人の靈魂は一つの實體であるか、異なる實體であるか) でこの問題にぶつかつた。この *respondeo* においてボナヴェントゥーラは、知性單一説をとる哲學者たち、なかんずくピタゴラス、ヴァロ、及びアヴェロエスを非難している。アヴェロエスは、*..., quam etiam vult imponere Aristoteli et tra-*
here ex verbis suis... (それ——自らの知性單一説——をアリストテレスに歸し、彼の言葉から引きだそうとしてい

る。だがボナヴェントウーラはこの點を問題にせず、ただ註解者—アヴェロエス—の意見はいまわしい異端 (*pessima et haeretica*) であるとのみいつている。

最後に、晩年ボナヴェントウーラがアリストテレスの根本的誤謬の一つに數えたものとして、靈魂不滅の否定がある。

II. Sent. d. 19, a. 1, q. 1. *Utrum anima humana per naturam sit immortalis* (人間の靈魂は本性的に不滅であるか) の *ad objecta* 及び *De anima*, I. c. 4. からとられた “*Intellectus corrumpitur quodam interius corrupto.*” (知性はある種の内的腐敗によつて滅される) という論に答えている。だがボナヴェントウーラによれば、*Non enim credendum est quod Philosophus voluerit dicere intellectum esse corruptibilem* (哲學者—アリストテレス—が知性は滅びうると言おうとしたとは思われない。) なぜなら彼は、同じく *De anima* III, c. 2. において、知性は害されず、腐敗せず、不滅なるものだといつているからである。だからアリストテレスは、… *vult dicere quod operatio intellectus, quam habet in corpore, impeditur propter aliquam laesionem factam interius in organo imaginationis vel alterius virtutis sensibilis.* (知性が肉體の内にもつているその機能は、ある種の内的におこされる破壊によつて、表象或は他の感覺的能力の器官において停止されると言おうとしているのである。) 故に彼は、肉體との結びつきにおいて知性もつている機能、即ち表象や感覺に左右される認識作用の消滅について語つているにすぎないというのである。ここでもボナヴェントウーラは、アリストテレスを好意的に解釋して、クリスト教神學との對置をさけている。

以上、範型因、創造、精神的質料、光の形而上學、知性單一説、靈魂不滅等の諸點について、アリストテレスの重大な誤謬に接した際におけるボナヴェントウーラの態度を吟味した。これらの諸點は、後に彼が三つの *collationes* の

中で異教哲學の致命的誤謬として徹底的に攻撃したものである。⁽⁵⁾しかし「命題集註解」を著した頃のボナヴェントゥーラは、これをもつてアリストテレスを攻撃する意圖をもつていなかったように思われる。このことは、天使の恒久性及びその機能⁽⁶⁾、占星學⁽⁷⁾、理性と意志との關係⁽⁸⁾、良心の内的性格等⁽⁹⁾、ここで特にとりあげなかつた他のアリストテレスとの衝突點についてもいえる。

一般に、「命題集註解」時代のボナヴェントゥーラは、アリストテレスを非常に尊重していた。このことは、當時自由學部で教えられていた哲學書が、プラトンの「ティマイオス篇」とポエティウスの「哲學の慰め」を除けば、殆んどアリストテレス關係のものばかりであつた事實にもよるであらう。ボナヴェントゥーラは哲學の面においてはもつともアリストテレスを學び、これを神學に役立てようとしたのであつた。當時すでに彼の思想の中に、プラトンの或は新プラトン主義的要素が濃厚であつたことはたしかであるが、それは傳統的なアウグスチヌス神學の中にそれらが含まれていたのであつて、彼が意識的にプラトン或はプロチヌスを志向したが故ではない。その上彼はまだ、アリストテリアニズムが含有している危険を充分意識してはいなかった。それ故彼は、アリストテレスの誤謬に接した時にも、これを最大限に好意的に解釋したのである。このようにみてる時、シルソンの「熾天使的博士——ボナヴェントゥーラ——にとつてアリストテリアニズムは彼が氣がつかなくつた進展ではなく、彼が非難するあやまりなのである」⁽¹¹⁾とか、「ここでは二つの異なつた形而上學の體系が正面衝突していたのであつて、不確な教説がなにかわからないものの前で臆病に狐疑逡巡していたのではない」⁽¹²⁾等の敘述には、かなりの誇張が含まれているとみななければならぬ。「命題集註解」の時代においてすでに彼のアウグスチニアンとしての思想方向が決定していたにせよ、それはアリストテレスに敵對するような意味においてではなかつた。たしかに彼の思想の全體をおおっているものは、嚴格な神學中心的世界觀であり、

まさにアウグスチヌスの精神である。しかし彼は自己の神學體系の中にアリストテレス哲學を利用しうる限りにおいて受け入れることを、決して躊躇しなかつたのである。

註

- (1) In Hex., Coll. 4, n. 2-6.
- (2) Gilson, *La philos. de S. Bonav.*, note. 408.
- (3) Steenberghen, "Le XIII^e siècle" p. 228-229.
- (4) Gilson, *La philos. de S. Bonav.*, p. 15.
- (5) De Dec. Praec., coll. 2, n. 25 では世界の永遠性、知性單一説、靈魂不滅の否定を非難している。De Donis Spiritus Sancti. coll 3, n. 5; coll 8, n. 15 では世界の永遠性、知性單一説、占星學的決定論を非難する。また In Hex., coll 1, n. 9. では世界の永遠性、知性單一説、靈魂不滅の否定を、coll 4, n. 13. では永遠よりの創造という概念を、coll 2, n. 24-26. ではアリストテレス的質料形相論を攻撃している。
- (6) II. Sent., d. 2, p. 1, q. 1. では天使の恒久性の問題を扱っており、アリストテレスの考えが不充分であると考えられている。けれども彼の説が、シルソンの説くように (La philos. de S. Bonav. p. 15) 全面的に否定されているわけではない。
- (7) II. Sent., d. 18, a. 2, q. 1 では、天使の目的が天體を動かすことにあるというアリストテレスの説が否定されている。II. Sent., d. 14, p. 2, a. 2, q. 3 でアリストテレス偽書 De proprietatibus elementorum から異論の一つがとられているが、これも極めて好意的に解釋されている。
- (8) II. Sent., d. 24, p. 1, a. 2, q. 1. videtur 2 及び 3 でアリストテレスの説を修正している。だがボナヴェントゥーラはこの問題自身をあまり重視していない。
- (9) II. Sent., d. 39, a. 1, q. 2 で Sed contra 1 は De Anima からとられている。ここでボナヴェントゥーラは、アリストテレスの經驗主義的倫理説をアウグスチヌスの立場と調停しようとする。
- (10) Grabmann, *Ibid.*, II, s. 196-197.

- (11) Gilson, *La philos. de S. Bonav.*, p. 13
- (12) *Ibid.*, p. 14-15.

ボヴヴェントウーラとアリストテレス哲學の關係

(二〇七)

七九