

| | |
|------------------|---|
| Title | ボナヴェントゥーラとアリストテレス哲学の関係(下) : 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 (II) |
| Author | 坂口, 昂吉(Sakaguchi, Kokichi) |
| Publisher | 三田史学会 |
| Publication year | 1959 |
| Jtitle | 史学 Vol.32, No.3 (1959. 11) ,p.109(353)- 125(369) |
| JaLC DOI | |
| Abstract | <p>In the first half of the 13th Century, Aristotelianism was newly introduced into the West from the Moslem and Jewish world. But on the other hand, the traditional thought of the West, namely Augustinianism still remained influential. Therefore, there is a very interesting problem about the inter-relation between the traditional Augustinianism and the newly introduced Aristotelianism. In this thesis I examined what attitude St. Bonaventure, one of the representative Augustinians of the 13th Century, showed toward Aristotelian philosophy. Mr. Gilson insisted that St. Bonaventure could not admit purely rational and natural philosophy in his system of thought. In Mr. Gilson's opinion, St. Bonaventure was convinced of the weakness of human reason left to its own lights without the help of revelation. Therefore, a close collaboration between reason and faith was necessary to attain the certain knowledge, not only of supernatural things, but also of natural things. Thus, in Mr. Gilson's opinion, the philosophy of St. Bonaventure was Christo-centric and was heterogenous to all natural or, pagan philosophies such as. Aristotle's; Furthermore, Mr, Gilson says, St. Bonaventure had absolutely been to Aristotelian philosophy from his younger days. But in the Commentary on the Sentences, the main work of his younger days, St. Bonaventure shows neither hostility nor enmity to Aristotle. On the contrary, he appreciates almost all the basic principles of Aristotle. He even calls Aristotle "ille excellentior inter philosophos". Therefore it may be argued that Mr. Gilson's opinion includes something of exaggeration. But I also can not agree with Mr. Van Steenberghe's opinion that the philosophy of St. Bonaventure was an eclectic neo-platonicising Aristotelianism employed in the service of Augustinian theology. It is time that we can find many elements of Aristotelian philosophy in St. Bonaventure's works. But inspiration of his philosophy is totally different from that of St. Thomas or any other Aristotelian philosophers. It is true that in St. Bonaventure's opinion, natural reason can attain relative and transient certainty of knowledge. But he severely denies that it can attain absolute and eternal certainty without divine illumination of rationes aeternae. In this basic standpoint, St. Bonaventure's philosophy has very clear Augustinian tendency.</p> |
| Notes | |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19591100-0109 |

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（下）

——十三世紀哲學思想史上の一問題——

坂 口 昂 吉

第四章 ボナヴェントゥーラにおける理性と信仰

ボナヴェントゥーラがその青年時代においてアリストテレスを尊重し、彼の説をできる限り受け容れようとしていたとすれば、ジルソンの説くようにボナヴェントゥーラの哲學がクリスト中心的・他律的であつたか否かは、當然再吟味を要すると思われる。なぜならアリストテレスは異教の哲學者であり、キリスト教信仰と何ら關係のない人であつた。そしてその哲學の出發點は感覺的明證であり、その手段は自然的理性であり、その方法は純粹な論理の導きによるものであつた。したがつてアリストテレスを受け容れるという場合、その受容のしかた如何によつては、哲學に神學から獨立した自律性をあたえることになるからである。

ジルソンによれば、⁽¹⁾ボナヴェントゥーラは自然的理性に信頼をおかなかつたというのではない。理性もまた神與のものであり、それ故に確實な認識の手段である。けれどもそれを行使する人間は原罪によつて汚されている。それ故信仰

によつて淨められざる限り、正しく理性を用いることはできない。異教哲學者たちのあやまりは、すべてこの原罪に對する無知から生ずる、とボナヴェントゥーラは考えたといふのである。このような主張の論據として、ジルソンは「命題集註解」から二つのテキストを引用している。

その第一は II. Sent., d. 18, a. 2. q. 1 にある *necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi nisi adiuvetur per radium fidei*. (信仰の光によつて支えられざる限り、哲學がなんらかの誤謬におちいることは必然である)、という言葉である。これに對しステンベルゲン⁽²⁾は、このテキストが天使の使命及び肉身の復活を扱つた文脈の終りに位置していることを指摘してジルソンの解釋に反對する。即ちボナヴェントゥーラは、アリストテレスがこのような啓示による眞理に無知であつたことを認め、*et ideo non est mirum si huiusmodi deficit*. (そして彼がこのような點に暗かつたとしても何ら不思議でない) とのべたあと、上述の如くいっているのである。それ故これはアリストテレスに對する非難ではなく辨護と解さるべきだ。また理性が自ら個有の領域内ですら、信仰なくしてはあやまるという意味でなく、理性だけではもはや充分でない領域では、信仰と共に働かねばならないことを示しているのである。ボナヴェントゥーラは人間理性の限界をはつきり意識していた。そして彼がここに理性そのものの本質的缺陷よりもむしろ原罪の結果をみていたことは、ジルソンの説く通りである。したがつて哲學は、神及びその働きに關する神祕的領域を扱う時、誤謬にさらされる。ここでは啓示が人間に直接神よりの眞理を伝えることによつて理性を助ける必要がある。だがこのような啓示の道德的必要性についてのボナヴェントゥーラの考えは、トマスと何ら異なるものではない、とステンベルゲンは考へている。

これに對し S. Bronts⁽³⁾ はジルソンの見解を支持し、このテキストとトマスの *Summa contra gentiles* にあ

Investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur. (人間の理性的探究には多くの場合、誤謬が混入している)を對比し、トマスは信仰なくして理性は多くの場合 (plerumque) あやまるといつているに反し、ボナヴェントゥーラは必ず (necesse est) あやまるといつている。したがってボナヴェントゥーラは信仰介入の必要をトマスよりもはるかに強く感じていたのだ、と主張している。

これに對し再びステンベルゲン⁽⁴⁾はこのトマスのテキストとの比較において、plerumque に相當するボナヴェントゥーラの言葉は *necesse est* ではなく、*aliquem* (ある種の) であると考え、そう解釋すれば、信仰の必要を説くボナヴェントゥーラの語調は、トマスのそれよりもおだやかな位だといつている。そして彼は自説の傍證として、ボナヴェントゥーラの「命題集註解」から、*ちぎ*のトマスのテキストと全く同様なものをあげている。即ち *Cognitioni autem philosophorum multi errores permiscetur.* (III. Sent., d. 23, a. 1, q. 4.) (哲學者たちの認識には多くの誤謬が混入している) というものである。

シルソンがボナヴェントゥーラによつて自然的哲學が否定された證據として引用した第二のテキストは、*Unde valde parum attingit scientia cognitionem divinorum, nisi fidei innitatur, quia in una et eodem re apertissimum est fidei quod occultissimum est scientiae: sicut patet de altissimis et nobilissimis quaestionibus, quarum veritas latuit philosophos, scilicet de creatione mundi, de potentia et sapientia Dei, quae latuerunt philosophos, et nunc manifestae sunt christianis simplicibus. Propter quod dicit Apostolus (I. Cor., I. 20) stultam fecisse Deum sapientiam huius mundi, quia omnis sapientia de Deo in via absque fide magis est stultitia quam vera sapientia. Deprimit enim perscrutantem in errorem,*

nisi dirigatur et iuvetur per fidei illuminationem; unde per ipsam non expellitur, sed magis perficitur.

(III. Sent., d. 24, a. 2, q. 3, ad. 4) (いづれにせよ學知は信仰によるにあらざれば、神的なものの認識には不充分にしか達しない。なぜなら一個の同一物の中に、知識にとつてはもつとも不明であるが信仰にはもつとも明瞭なものが存在するからである。その眞理が哲學者たちにはかくれている至高至尊の問題、例えば世界の創造、神の權能と叡智の問題からみてそれは明かである。即ちそれらは哲學者たちにはかくされているが、單純なクリスト教徒たちにとつては明瞭なのである。それ故使徒は、神はこの世の智者を愚ならしめ給いぬ、といつている。なぜなら、信仰なくして途上にある神に關するすべての叡智は、眞の知識というよりはむしろ愚昧であるからだ。信仰の照明によつて導かれ支持される限り、それは誤謬の探究に沈んでいく。それ故それは信仰の照明によつて排除されるのではなく、むしろ完成されるのである) というものである。シルソンはここに、アリストテレス自然神學の全面的否定をよみとつて⁽⁵⁾いる。これに對してステンベルゲン⁽⁶⁾は、神の啓示が人間の理性に優越するという、すべてのクリスト教思想家にとつて當然の主張が存在するにすぎないと考へている。しかし兩者のいづれが正しいかは、このテキストだけでは判定しがたいと思われる。したがつて他のテキストから、自然的にえられる知識と信仰の關係について、ボナヴェントゥーラがいかに考へていたかを吟味しなければならない。

III. Sent., d. 24, a. 2, q. 1, resp. において、ボナヴェントゥーラは感覺的明證と信仰の關係を論じている。彼はまず、純粹に感覺だけで認識できるような事物が存在することを認めている。そして、……illa videre est clare et perfecte cognoscere (そのようなものを見ることは明確かつ完全に認識することである) という。ここにおいて信仰は視覺を補助する意味で參與することを要しない。なぜなら視覺があらゆる謎と不確實さをしめだしてしまふからで

ある。だがかかる感覺的明證性は信仰の状態と兩立しえないものではない、とボナヴェントゥーラは考える。なぜなら同一事物の中に、感覺にはかくれたあるものが潜在することがあるからだ。たとえばキリストは、使徒たちの感覺には肉體をもつた人として映じた。その點で何らあやまりはない。けれどもその上、キリストの中には神性がかくされている。そしてそれは、使徒たちが感覺をもつてでなく、信仰をもつてキリストに近づく時あらわれるのである。このようにボナヴェントゥーラは、感覺的明證と潜在者に對する信仰が同一物をめぐつて (*circa unum et eundem*) 成り立つと説く。けれどもそれは恰度……*circa idem potest esse certitudo et dubitatio secundum diversas naturas et diversas condiciones* (同一物をめぐつて、確實さと疑いが、異なつた性質、異なつた關係、異なつた條件についてありうる) が如くにである。したがつて感覺的認識と信仰の一致は、絶對的同一性においては否定 (*non secundum idem*) されねばならない。ここにおいて感覺が信仰から獨立した認識の手段であることは明瞭である。

次いで、III. Sent., d. 24, a. 2, q. 3, resp. は、知的認識 (*cognitio scientialis*) と信仰の關係を論じている。ボナヴェントゥーラはまず、知識の中に明證的理解と論證による理解を區別し、前者はその明證性の故に信仰の補助を要しないことを再び確認する。次いで論證的理解と信仰の關係が論じられる。かかる知識は一般に自己より以下の (*infra se*) 對象にかかわり、必然的理據に基くものである。これに反して信仰は、自己より上位の (*super se*) ものに對する自發的同意によつて成立する。それ故論證による知識と信仰は、その形式上、相互に他を排除しあう (*mutuo sese excludere*) のである。

けれども知識と信仰が同一物について同時にえられるような場合がある、とボナヴェントゥーラは考える。即ちそれは、理性が自己より上位のもの、いいかえれば信仰内容の知解に關係する時である。この場合、理性は不十分な認識に

しか達しえない。例えばそれは唯一の神が存在することを論證しえようが、この唯一の神が何故に三つの位格を有するかを知ることとはできない。かかる問題は上から下る信仰によつて教示されざる限り認識しえない。このようにのべた後、ボナヴェントゥーラは、……Unde, sicut in praecedentibus dictum est quod fides potest stare cum visione exteriori, quia illa habet coniunctam latentiam circa personam Christi, sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati. (前述において、信仰はクリストのペルソナと潜在的つながりをもつ故、外的視覚と共存しうるといわれる如く、また信仰の状態と知的認識形態についても、それらが同一物の中にまた同一物に關して同時にありうる事が知られねばならない)といっている。

このテキストをシルソンは、「それ故人間の思惟を超越するような對象に關する限り、人は同時にまた同一關係の下にそれを知りかつ信じなければならない」と解釋した。これに對しロバートは、⁽⁷⁾ in eodem et respectu eiusdem という句は文脈から考えて「同一關係の下に」という意味でなく、單に「同一對象」についてという意味でしかないと考えている。即ち、感覺にかくれたクリストの神性を捉える信仰が、クリストの人性を捉える外的感覺と同一對象について共存しえたように、また信仰と理性的認識は互に同一物の異なつた側面を扱うものであるから、同一對象について共存しうる、という意味だと考えている。

タヴァードもロバート⁽⁹⁾とほぼ同意見である。彼によると、このテキストでボナヴェントゥーラは信仰の對象と理性の對象が同一であると説いている。そしてこれはトマスの結論と正反對の如くみえる。しかし兩者は同一の主題を異なつた角度からのべているにすぎないのである。即ちトマスは信仰と理性の形式的對象の相違に着眼し、ボナヴェントゥー

ラは兩者の質料的對象が一致しうることを主張したのである。ボヴェントゥーラがもし形式的對象の問題に眼をむけたなら、彼もまたトマスと同じく信仰と理性が同一物にむかう場合でも、その異なつた側面を扱うことを肯定したであろう、というのである。

同じ *quaestio* の *Ad objecta 3.* をめぐつても、ジルソンとロバートは解釋を異にしている。ここでボナヴェントゥーラは、理性的知識の必然性と信仰の同意性の關係について次のようにのべている。人は自分が知つてゐることに關する限り、意志をもつてしても否定しえない。だが自分にとつて不明であることは、意志をもつて否定しうる。それは恰度 *aliquis philosophus sciens probare Deum esse unum ratione necessaria, ab hoc non potest dissentire; dissentiret tamen ab hoc, si quis diceret quod illa unitas potest compati secum pluritatem; quod quidem eum latet et excedit vires cognitionis suae et scientiae.* のようである。ジルソンが明かにこの箇所から解釋して論述したと思われるところがある。「例えば聖ボナヴェントゥーラはいう。ある哲學者が必然的論證によつて神の一者性を證明しうる時、彼はこれを否定しえない。けれども彼は、かかる一者性はある種の多數性と兩立しうるということが告げられる場合、これ（神の一者性）を否定するであらう。なぜならかかる認識は、彼の自然的能力の範圍を超えるものであるから¹⁰⁾と。そしてジルソンは、ボナヴェントゥーラが、自然的理性のみによる限り、三位一體の如き祕義ばかりか、神の一者性の如く論證可能な事實まで完全には認識しえないと考へていたという。けれどもロバートによれば、¹¹⁾ここで神の一者性を論證した哲學者が、かかる一者性はある種の多數性と兩立しうるといわれて撤回するもの、即ちテキストにおける二番目の *hoc* は決して神の一者性そのものではない。なぜなら、ボナヴェントゥーラは、彼がこの眞理を否定できない (*ab hoc non potest dissentire*) といったばかりであるし、また

神の一者性はそれ自體に關する限り確實な眞理であつて、三位一體の承認によつても撤回されるものではないからである。この二番目の *hoc* は、神の一者性とペルソナの多數性の兩立を否定する見解を意味すると考えられる。このような祕義が可能か否かについて、自然はいかなる例も示さない。即ちそれは自然的理解を超える問題である。それ故自然的理性の範圍内で論を進めてきた哲學者は、啓示の前に服さねばならない、というのである。ここでは信仰が理性にとつてかわるのではなく、理性を完成し、それに神の性質についてより明確な概念をあたえるのである。だが純粹に自然的な理性によつて論證された神の一者性は、たとえそのみでは不完全であらうと、決して誤謬ではなく、その範圍内では確實な眞理なのである。

筆者は以上のテキスト解釋において、ロバートらの説が正しいと考え、ボナヴェントゥーラにおいて純粹な理性による哲學が存在することを認めるものである。再び「命題集註解のテキストをかりれば、*Quaedam est quae consistit in intellectu pure speculativo; et haec est fundata super principia rationis, et haec est scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientia humanae philosophiae.* (III. Sent., d. 35, q. 2.) (純粹な思辨的理性によるものがある。そしてこれは理據の原理に基き、被造物について獲得されるなんらかの知識、即ち人間の哲學的知識である)」と。これはボナヴェントゥーラが、理性は信仰なくしても自然的な事物に關する限り確實な知識をもちうると考えていたことを示しているといつてよからう。またここにはアリストテレス的な科學の概念が極めて明瞭に把握されているといわねばならない。

以上から筆者は、シルソンのクリスト中心的哲學というテーゼがかなり修正を要するものと考ええる。しかしまた、ボナヴェントゥーラの信仰と理性の關係についての考え方が、トマスのもと同じであつたとしてもできないと思わ

れる。というのは、ボナヴェントゥーラが自然的理性のみによる確實な知識という場合、その確實さとは如何なるものであつたかが問題になるからである。この點を吟味するには、まず彼を始め傳統的なアウグスチヌス神學者たちのうちにみられる上位理性と下位理性の區別に着目しなければならない。⁽¹²⁾即ち傳統的神學者の考えによれば、人間の精神は實體的に一つでありながら、二つの志向性をもつ。一つは外的感覺の世界にむかい、他は内的精神的世界を志向する。前者は感覺的事物から出發し、抽象の過程をへて、自然的事物にひそむ理據を究明するものである。そしてそれが論理の道筋においてあやまらない限り、確實な知識を獲得する。しかし、そこにおいて認識される自然的事物も、認識する人間理性も共に相對的なものでありうつろいゆくものである限りにおいて、それが獲得する確實性もまた相對的一時的なものたらざるをえない。そのような知識がもし絕對的にして永遠不變の確實性をもつとすれば、それはわれわれによつて意識される認識の主體と對象以外の根據によるのでなければならぬ。即ちそれは、人間の理性が神から直接の照明をうけ、その永遠の理性に參與することによつてえられるのである。このような神からの照明をうける資格をもつものこそ、人間理性の中に刻印された神の似姿としての上位理性なのである。そしてかかる人間精神と神性との類似は、われわれが信仰のうちに深まれば深まるだけ輝きでるものである。したがつてわれわれは、單に超自然的事物にとどまらず、自然的事物についても、永遠不變の眞理に達するためには、信仰と共に進み、御言葉の照明をうけることが不可缺であると考えられる。即ち信仰と理性は、シルソンの説く如く、「同時にまた同一關係の下に」働くのではないにせよ、少くとも同時に働くことを強く要求されるのである。それ故ボナヴェントゥーラは自然的認識と超自然的信仰の形式的區別を明瞭に意識しながらも、兩者の實踐的一致を説くのである。この點で彼の立場は、下位の問題に關する限り、理性は信仰の補助なくしても永遠不變の眞理に達すると考えるトマスらアリストテレス主義者と全く異なる。結局ボナヴ

エントウーラは、新興のアリストテレス的な科學の概念を受け容れながらも、傳統的なアウグスチヌスの考えに忠實であつたと考えるべきであらう。

註

- (1) E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure* 3e éd., 1953. p. 76~92; note. 406.
- (2) F. Van Steenberghen, "Le XIII^e siècle." in *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. 225~226.
- (3) 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. 323~334.
- (4) Steenberghen, "Le XIII^e siècle." p. 226, note. 2.
- (5) Gilson, *La philos. de S. Bonav.* p. 92; note 406.
- (6) Steenberghen, "Le XIII^e siècle." p. 226~227.
- (7) Gilson, *La philos. de S. Bonav.* p. 91.
- (8) P. Robert, "La problème de la philosophie bonaventurienne." in *Laval theologique et philosophique* VI, 1951, p. 17~18.
- (9) G. H. Tavad, *Transiency and Permanence, The Nature of Theology According to St. Bonaventure*, 1954. p. 134.
- (10) Gilson, *La philos. de S. Banav.* p. 92.
- (11) Robert, *Ibid.*, p. 19.
- (12) P. W. Mulligan, *Portio Superior and Portio Inferior Rationis in the Writings of St. Bonaventure in Franciscan Studies* 1955. p. 332~349. cf. *De scientia Christi*. q. 4.

第五章 アリストテレス哲學の受容とボナヴェントウーラの精神

次にボナヴェントゥーラの思想を検討してみる時、その中でアリストテレス哲學がどの程度の比重を有しているかを討論してみたい。

ジルソンは、⁽¹⁾いわゆるクリスト教哲學の中に二つの大きな潮流をみとめた。それらは共に啓示神學の要請、特に神を中心と考え、神を讚美するという要求に忠實なものであるが、その讚美のしかたを異にする。即ちその一方は、被造物の相對的自立性を強調することによつて、創造者なる神の豊かな能力をたたえようとする。この立場は特に十三世紀中葉にいたり、アリストテレス哲學の諸原理を受容して理論化され、形而上學的には質料形相論をとり、認識論的には能動理性による抽象を説き、倫理學的には經驗主義的倫理説を採用するにいたつた。これはクリスト教的アリストテリアニズムと呼ばれ、その代表はなканずくトマスである。これに對しもう一つの立場は、被造物が絶對的な意味で神に依存することを強調して神をたたえようとする。これはアウグスチニアニズムと呼ばれ、中世紀を貫く傳統的思潮であつて、その十三世紀における代表がボナヴェントゥーラである。この立場を理論化すると、形而上學的には種子的理性の説となり、認識論的には知的照明説となり、倫理學的には道德的照明説となる、ボナヴェントゥーラはアリストテレス的素材を受容した場合にも、かかる傳統的テーゼをいささかもくずしていないと。

これに對しステンベルゲンは、⁽²⁾ボナヴェントゥーラの哲學の中には、照明説、種子的理性の説の如くアウグスチヌスに源を有するもの、精神的質料や實體的形相の多數性の説の如くアヴィチエブロンの流れを汲むもの、光の形而上學の如くオクスフォード學派の系統を引くもの等、極めて多様な要素が存在する。けれどもアリストテレスの諸説ほど廣汎に受け容れられているものはない。彼はアリストテレスから、論理學、能動理性による抽象の理論、形而上學上の基本的諸概念——現實態と可能態 (actus と potentia)、質料と形相 (materia と forma)、實體と偶性 (substantia と

accidentia)——、自然學上の諸説、倫理學上の諸説等を、受けついだ。これはアリストテレス哲學の大部分を含むものである。これらのアリストテレスの諸説は、ボナヴェントゥーラによつてかなりな修正を受けているが、それは哲學上の動機からよりも、神學上の見地からなされているところが多く、哲學體系の首尾一貫性はあまり顧慮されていない。そのため形而上學においては、アリストテレスの質料形相論が、アウグスチヌスの種子的理性の説や、アヴィチエブロンの精神的質料及び實體的形相の多數性の説、さらにオクスフォード學派の光の形而上學等によつて修正されている。認識論では、アリストテレスの抽象の理論が、アウグスチヌスの知的照明説と併存している。また倫理學でも、アリストテレスの經驗主義的倫理説が、アウグスチヌスの道德的照明説と一緒に認められている。このように彼の哲學は基本的にはアリストレス哲學であるが、極めて折衷的色彩の強いものである。したがつてボナヴェントゥーラの哲學は、アウグスチヌス神學に従屬する新プラトン派的・折衷的アリストテレス主義と定義したらよい、とステンベルゲンはいふ。このような主張は、マンドネ、シルソン以來受けつがれてきた、十三世紀におけるアウグスチニアニズムとアリストテリアニズムの對立というみかたをくつがえすものである。

トナー⁽³⁾は、ステンベルゲンに反駁して次の如くのべている。彼によると、ボナヴェントゥーラの哲學は、たしかに素材的にはアリストテレス主義であるが、アリストテレス的素材に助けられて、アウグスチヌスの綜合が企てられている。そしてそれは次のような點に特徴をみいださう。即ち、神中心的性格、範型主義、分有説、神中心主義によつて説明される學說上の好み——例えば照明説、實體的形相の多數性の説、種子的理性の説等——である。この試みは決して完成されてはいないが、眞のアウグスチニアニズムへの復歸をめざすものといつてよいのである。

けれどもこの點でステンベルゲンに對する有力な批判はロバート⁽⁴⁾のものであると考えられる。ここでは、ボナヴェン

トゥーラが、神學者としてのみでなく哲學者としても、アウグスチヌスをもつとも重視していた證據としてロバートがあげているテキストだけを紹介する。その第一は、II. Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2にあるもので、精神的質料と物體的質料が同じ性質のものであると結論したあと、それは最高の形而上學者 (altissimus metaphysicus) たるアウグスチヌスの主張でもあると附言した箇所である。ロバートはこの形容をアリストテレスについていわれた ille excellentior inter philosophos と比較して、アウグスチヌスが哲學の面でももつとも重んぜられた證據と考えている。

第二のテキストは、ボナヴェントゥーラが神學部の教授をしていた頃、ある自由學部の教授へ送った書簡 Epistola de tribus questionibus の中 (Opera Omnia VIII p. 335) にもある。……Nam nullus melius naturam temporis et materiae describit Augustinus inquirendo et disputando in libro Confessionum; nullus melius exitus formarum et propagationem rerum quam ipse super Genesim ad litteram; nullus melius quaestiones de anima et Deo quam ipse libro de Trinitate; nullus melius naturam creationis mundi quam idem in libro de Civitate Dei. Et ut breviter dicam, pauca aut nulla posuerunt magistri in scriptis suis, quin illa reperiatis in libris Augustini. (……アウグスチヌスは Confessiones の中で、時と質料の性質を比類なきほどに論究し敘述している。彼の De Genesi ad litteram ほどに形相の始めと萬物の成生をのべたものはない。彼の三位一體論ほどに靈魂と神についてのすぐれた究明はない。彼の神國論ほどに世界の創造の性質を敘述したものはない。結局私は、貴下がアウグスチヌスの書物の中に見出ださぬようなことを、教授たちは彼らの書物の中で、殆んど或は全くのべていないというものである。ロバートはここにも、ボナヴェントゥーラが哲學上の諸説について、もつともアウグスチヌスによつていたことがうかがわれる、とのべている。

このようにロバートは、ボナヴェントゥーラの哲學において、アウグスチヌスの要素が優勢であると主張する。しかし彼はそれを、ジルソンの説くように首尾一貫せるアウグスチニアニズムとは考えていない。そこにおいては、アリストテレスの經驗主義と科學的正確さがアウグスチヌスの直觀主義を補っていると考ええる。このような點で、ロバートの考えはトナーの場合と同じく、ステンベルゲンのアリストテレス中心の折衷主義という解釋に對し、アウグスチヌス中心の折衷主義という解釋を下しているといつてよいであろう。

以上の如くボナヴェントゥーラの哲學的立場をめぐつて提出された多くの異なつた結論について、筆者の考えをのべてみたい。まずボナヴェントゥーラの哲學をその素材的な面から考える場合には、アリストテレス的要素がもつとも多いというステンベルゲンの見解を認めてよいと思う。この點でボナヴェントゥーラは彼と同時代の多くの思想家たちと等しいと考えられる。しかし、これらの素材を攝取し、それに變容を加えているボナヴェントゥーラの精神性の把握において筆者はジルソンの主張に従いたい。それは被造物をもつばら神との關連においてみようとする意向であつた。そしてこれはまた傳統的なアウグスチヌスの精神に従うものであつた。ではこのような傳統的意向に従つて、ボナヴェントゥーラは、多くの新しい素材を受け容れながら首尾一貫した哲學體系を樹立することに成功したであろうか。ステンベルゲンはもちろん、トナーもロバートもこの點で否定的である。彼らはいずれも、ボナヴェントゥーラがいずれも折衷主義者に終つたことを示唆している。

しかしボナヴェントゥーラとアリストテレス乃至は他の哲學說との關係を考える場合、何よりも留意すべきは、彼が神學者であつて哲學者ではなかつたということであろう。また同じく神學者といつても、アウグスチヌスの傳統の上にたつ神學者であつたということであろう。彼の神學はトマス以後のそれと著しい相違を示している。即ちトマスにおける

神學は、神より超自然的にあたえられる客觀的所與としての啓示内容それ自體を問題とするものであつた。したがつてそれは、自然的所與についてえられる知識としての哲學を超えた秩序に屬し、それとは別個にとりあつかわるべきものであつた。したがつてトマスにおいて、神學は哲學の上位にたち、兩者の意見がくいちがう時、哲學に一致を要求するものであつたにせよ、それを自らの内に内包するものではなかつた。それ故哲學はそれ自體のために考察されるべきものであり、またそのみの秩序、即ち理論的首尾一貫性をもつことを要求されたのである。

これに對してボナヴェントゥーラの神學は、トマス以後のその如く、神より客觀的にあたえられ、かつ永遠不變のものである啓示内容或は超自然的眞理それ自體を問題とするものではなかつた。それはむしろ、かかる啓示を受けとる主體である個人或は人類が、時間的歴史的經過の中にあつて、いかにこれを内面化していくかを問題にするものであつた。命題註解の言葉をかりれば、*Et per consimilem modum proficere habet in eodem homine et etiam in diversis hominibus, qui sunt sub eadem Lege, (Sent., III, d.25, a.2, q.3)* (それ—信仰—は同じ人の中において、或はまた同じ至高の法の下にある多くの人の間においても同様に發展するのであり) *Illa enim fides certior est quae, apertius cognoscit et devotius acquiescit. (Sent., III, d. 25, a. 2, q. 3.)* 信仰はそれがより明晰に知りかつより深く愛に同意すればするだけ確固たるものとなるのである。即ち個人又は人類は、うつろいゆく自然的世界の中を歩みつつ、不變の信仰内容をより明確に認識していくようになるのである。ここにおいて超自然と自然とは渾然一體とした統一を示すのである。哲學はまさにこのような主體的流動的な神學の展開の一コマとしてとり入れられるべきものであつた。この流動しゆく全體から切り離された場合、哲學はたとえ二次的諸原因の把握において何らあやまつところはなかりとも、それはもはや何の意味ももちえない。それ故にボナヴェントゥーラは、感覺的明

證から出發して、理性の抽象によつて自然的事物を確實に認識するというアリストテレス的な科學の概念を認めつつも、かかる哲學を神學の一部に包攝することを考えたのである。彼は一度も哲學をそれ自體のために考えたことはなかつた。だから彼にとつて、首尾一貫せる哲學體系をつくりだす考えは全くなかつたといつてよい。それ故彼の全思想をおつている嚴格な神學中心的世界觀を度外視して、彼の思想の中から純粹に哲學的要素をとりだした場合、それが折衷的色彩のものであることはむしろ當然であらう。アリストテレスを選ぶべきかプラトンを選ぶべきかというようなことは、彼にとつて始めから問題にならなかつたのである。彼はただ永遠の御言葉の知解に必要な眞理に、哲學者たちがたまたま達していると認めた時、それを自己の神學の中にとりいれたまでであつた。したがつて彼は全く一箇の神學者以上のものではなく、その意味で中世的な生の哲學者といひうるのみであらう。これはまた傳統的なアウグスチヌス神學者の態度を代表するものであり、この意味でボナヴェントゥーラはトマス以前の、そしてトマスとは異なつた精神性に屬する思想家であると考えたい。

註

- (1) Gilson, *La philos. de S. Bonav.* p. 236~253, p. 274~344.
- (2) Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, t. II. 1942, p. 446~464.
- (3) F. J. Thonnard, "Augustinisme et aristotélisme au XIII^e siècle." in *L'Année théologique*, V.1944, p. 442~466.
- (4) Robert, *Ibid.*, 1950, p. 145~163.

結 論

以上からその前半生におけるボナヴェントゥーラは、當時進展しつつあつたアリストテレス哲學を好意をもつて迎

え、また信仰からわかれた理性のみによる知識の確實性をも認めたが、彼の厳格な神學中心的世界觀の故に、傳統的なアウグスチニアニズムの立場を堅持したものと考えられる。トマスによるクリスト教的アリストテリアニズムの完成及びシジェール・ド・ブラバンによる異端的アリストテリアニズム出現の直前、ボナヴェントゥーラにおいて、中世アウグスチニアニズムは、アリストテレス哲學の成果を攝取しつつその最高峯に達したものとみるべきであろう。