

Title	ボナヴェントゥラの類比的直観
Sub Title	The Analogical Intuition of St. Bonaventure
Author	神山, 四郎(Koyama, Shiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1951
Jtitle	哲學 No.27 (1951. 8) ,p.125- 154
JaLC DOI	
Abstract	<p>It goes without saying that there is nothing commensurable substantially between God and His creatures in the same genus. But, since creatures exist actually in participating with God, there is something to make possible to be commensurate both terms at least analogically. In order to remind us its possibility most positively, St. Bonaventure asserted such a doctrine of divine expressionism as God expresses Himself in His totality and perfection in the results of His creation- by this expressionism he believed to be able to make his own theocentrism perfect. Thus the creatures impressed God's image by God Himself should be similar to the totality of Him even to the personal relation, but not in the substantial participation, but in the expressed similitude. As the relation between the creatures and the Creator has the similar relation between a sign and its meaning, we can recognize God through the creatures as well as the meaning through the sign. St. Bonaventure explained us such a recognition by the term "contuitio," analogical intuition, that is a particular conception which has epistemological foundation on the theory of illumination of the Plato-Augustinism. According to the Pseudo-Dionysius' formula the creatures are disposed on the hierarchy which is diffusively emanated from a divine source. Analogical conception seemed to be situated in it-the material world that is far from the origin is "vestigium," the spiritual world, nearer to the origin, is "imago," and sanctified spirit is "similitudo." "Ex tantis indiciis" we can see (contueri) God, and travel to God Himself following these vestiges-he said this travel "Itinerarium mentis in Deum." Put we cannot use these analogical conceptions as the method for the purpose of getting a conception of "being." It is because, by these analogical conceptions he intended not to define the term "being," but merely to research a vestige, of God "Fabricator" imaged upon the creatures. So in a word it is a symbolical conception, therefore the intuition of St. Bonaventure contributed far less to the formation of the analogical conceptions in the scholastic logic, than to the foundation of christian humanism as a symbolical mysticism which conserved firmly and made us conscious the principles of the primacy of spirituality, solemnity of person and sanctification of body.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000027-0125

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.

ボナヴェントウラの類比的直観

神 山 四 郎

ボナヴェントウラが、「我々の靈魂はこれらの可感的なものから己れと己れ自身のうちにある永遠の《眞理》の比観に近づかれる」(potest) anima nostra ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa⁽¹⁾「知性はある仕方で教智によつて(神の)単一性の比観に近昇る」intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendat ad contuitum simplicitatis (divinae)⁽²⁾「(神の)善の純粹性を精神の眼を以て比観し得る」potest mentis oculo contueri puritatem bonitatis (divinae)⁽³⁾と云う時、或は「我々の靈魂は己れの外には痕跡によつて又痕跡のうちに、己れの内には像映によつて又映像のうちに、由れの上には我々を照らしている神の光の肖似によつて、又この世の状態と精神の修練において可能の限り、まさにこの光自身に神を比観したのち……」postquam meus nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est accun-

(4) *dam statum viae et exercitum mentis nostrae* といふ時、彼はこの「比観」 *confueor, continuis* といふ特異な概念を用いて何を表現しているのであろうか。この語は古代において単に日常眺める、注視という意味に用いられていた (Cic., Suet., Lucr., Plaut.) ものを、ボナヴェントゥラが哲学的に新しい意味を附与してスコラ哲学の用語としたのであつて、レオ・ヴーティはそれを端的に「類比的直観」 *intuitio analogica* と解している。(5) 然らばこの類比的直観とは何であらうか。

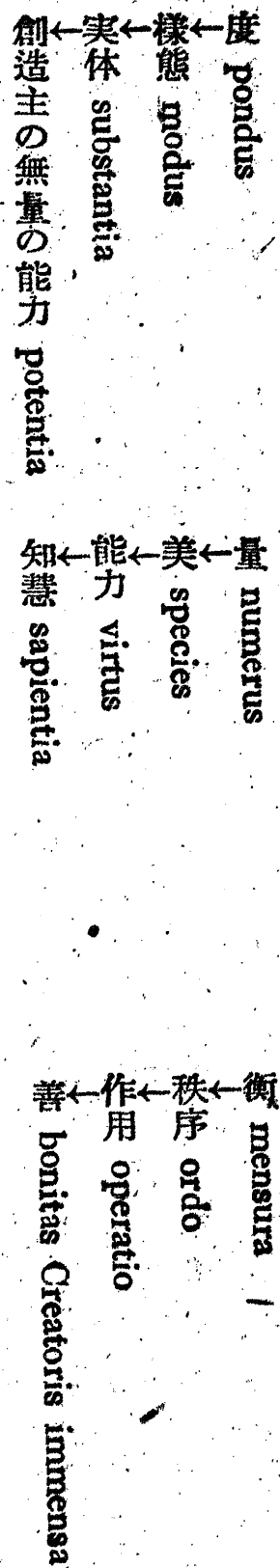
かつてギリシャ人がその宇宙観照において一切万事と見た自然が中世においては一つの實在關聯の一方の項にすぎなくなり、ギリシャ哲学がそれを専ら実体 *ousia* 性質 *poietes* 分量 *posotes* の範疇の下に見たのに反し、中世哲学はそれを關係 *pros* の相から眺めるようになったといわれるが、(6) かかる世界觀的基底に立つて成立せる中世スコラ学はその形而上学体系において存在の類比 *analogia entis* という理據を主張することによつて、その自然対超自然の關係を最も特徴的に表現し得たのであつた。而して「読者が定式通りの三段論法や論理的証明を期待するところにボナヴェントゥラは多く対応、類比、適合 *des correspondances, des analogies, des convenances* のみを供する」といわれる如く、否、殆ど專一的に神と被造物との類比のみを説いた彼は上述の概念を使用することによつてその關係を独特に表現し得たのである。その意味において *confueo* 即ち *cum + intuitio* という概念はその特徴をよく表わしているものといえよう。而も更にこの *intuitio* 即ち知的直観ということがプラトニズム認識論の *Kernpunkt* を成すことは既にギリシャ以来哲学史上周知の課題であつて、プロティノス、アウグスティヌスの系譜に立つボナヴェントゥラがこのプラトニ的直観とスコラの類比を如何に結びつけたかを考えてみることは、中世哲学の解明に少くとも一面の寄与はもたらすであらう。然るにトーマスの如き首尾齊合せる体系を有せず、凡そ予見する性質をもたぬ「心

情の秩序」l'ordre du coeurより發せる彼の哲学を一つの定式において捉えることは容易ではないが、存在各層に無数に張りめぐらされた彼の思考の根に一定の統一を与えることはできる。それ故この *contueor* という術語に關しても彼自身嚴密な概念規定をしては居らず、同時に *videre*, *contemplor*, *speculor*, *considerare*, *advertere* という語を殆ど同義に用いているのであるが、⁽⁹⁾それ等のうちにも内容上の *contueor* を探することはさして困難な業ではない。

ボナヴェントウラの全形而上学が「發出」、「範型」、「還帰」*emanatio*, *exemplaritas*, *reductio* という三つの概念——極めて新プラトンのな——において根本原理を有していることは、ジルソン、ベーナー等の研究に俟つまでもなく、既に彼自身の言に徴して明らかである。⁽¹⁰⁾然るに一方においてこの三概念が神と被造物との關係の形相的規定をなすと同時に、他方において彼は「痕跡」、「影像」、「肖似」*vestigium*, *imago*, *similitudo* という同じく三つの概念——これも亦新プラトンのな——を以てその二項間の類比的關係を規定している。⁽¹¹⁾この六つの概念がまさに「無力、無秩序」*impuissance et anarchie* と見えるばかりの無数に分岐せる彼の思想を集約する主要な根基を成し、比觀の理據も亦そこに成り立つ。即ち創造主たる神はその絶対超越性において万有を無より創造し（發出）、而して被造界にその無辺性を以て実存する。人間知性はこれによつて（範型）被造物から神を認識する。即ち神は先づ可感的物体界においては「痕跡」という様態において実存し、それによつて類比的に可感的なものとして捉えられる、人間の靈魂においては「影像」という様態において実存し、それによつて類比的に可知的なものとなる、更に聖化された靈魂においては「肖似」という様態において実存し、それによつて類比的に可觀的なものとなる。かくて遂には認識をはなれて神の直接享受に終る（還帰）。この痕跡、影像、肖似において機動因、範型因、目的因としての神を夫々類比的に認

識するのが比觀の三重の作用である。然らばこの比觀は如何になされるか。

ボナヴェントゥラによれば先づ下位の存在領域として我々の感覺的把握の対象たる物体界——いわゆる大宇宙——は「物体的、時間的、且つ我々の外にある神の痕跡」⁽¹³⁾として規定される。それは自然が創造主の「蔭影」*umbræ*「反響」*resonantiae*「描写」*picturæ*「影」*simulacra*「景観」*spectacula*「徴標」*signa*「模像」*exemplaria*「例証」*exemplata*として見られるところからかく云われるのであつて、而して影から本体を知る如く、模像から原型を知る如くに自然の諸作用、諸現象から感覺を通じてその跡を辿るが如くにして神を類比対応的に認識するのである。例えば事物の存立する度、量、衡 *pondus, numerus, mensura* という三様式は神の本質の三つの側面をあらわす痕跡として見られ、それを通じて神を比觀し得るのである。而してその比觀過程は次の如き対応においてなされる。⁽¹⁵⁾



或は事物の生成における起源 *origo* 過程 *discursus* 終局 *terminus* という三様態も神の痕跡として見られ、それよりそれに対応する至高原理の能力 *potentia* 攝理 *providentia* 正義 *justitia summi principii* を比觀し得る。⁽¹⁶⁾ か

くて万物に見られる始め、大きさ、数多性、美しさ、充実、働らき、秩序等は悉く存在の原因、認識の理據、生命の秩序そのものとしての神の能力と知慧と善の痕跡として見られ、か程までの徴から *ex tantis indicis* 第一原理たる神を比觀し得ると考えられている。⁽¹⁷⁾

「併しながら神は感覺の鏡によつていわばその痕跡よりする如く可感物そのものを通じて *per ipsa* 觀想（比觀）されるのみならず、そのうちに神がその本質と能力と現存によつて存する限り可感物そのもののうちにおいても *per se* 觀想（比觀）され得る」。⁽¹⁸⁾これは前の認識より高度の認識で神に至る道程の第二段階を占めるものとされる。それは人間の感覺における知覺 *apprehensio* と喜び *oblectatio* と判斷 *dijudicatio* の三作用において神が類比的に認識されるということである。即ち我々の知覺は外界の可感物が先づ中間者に類似像を生じそれが感官に向い、知覺能力のそれに向つて反転把握するところに成り立ち、この知覺が事物に適合したものであれば快感を生ずる。かくて五官は夫々美、快、爽等この種の快感を有し、「感覺は抽象された類似像の知覺によつて対象を楽しむ」⁽¹⁹⁾といわれる。これに次いで判斷が生ずる。これは今の快感の理由を求める、而してその理由が対象との對等性の比例的適合にあることを知るやそれを認識能力にもち込む。かくの如くして外界が靈魂の中に入つて来るのであるが、その際にこの知覺構造自体において神を比觀し得ると考える。即ち、それは先づ中間者に生じ次いで感官に印刻された彼の類似像がその始源たる対象を知らしめ適合によつて対象と一致するという關係が、まさに神が同等、一体にして共に永遠なる肖像（聖子）を生み、その肖像が始源なる神（聖父）を知らしめそれに歸一する關係と対応するからである。即ち類似像産出における対象と知覺の間の比例と對等の關係はその最高の理據を聖父と聖子の産出關係に有し、又知覺の対象との適合における夫々の美、快、爽感も美、快、爽そのものを聖父と聖子の歸一關係に有しているから、前者は後者

の類比(痕跡)において見られ、前者のうちに後者を比観し得ると考える。「それ故あらゆる認識し得るものにして己れの形像を生み出すものなら、その中に恰も鏡に映する如く聖父なる神より永遠に出で給うた《御言》にして《肖像》なる聖子の永遠の産出が見られることを声高らかに告げ知らせている」⁽²⁰⁾。而もこの判断は更により優れた仕方であり直接に神を知らしめる。即ち我々が確実な判断をする場合、結局我々は不変無限無辺なる理據に従つて判断するのであるからこの永遠の理據 *rationes aeternae* はとりも直さず神であるか、神の内にあるかである。「従つて我々が何であつてもより確実に判断する場合、すべてをかかざる理據に基いて判断しているのであるから、神御自らが万物の理據 *ratio omnium* であり、不可謬の規準 *regula infallibilis* であり、真理の光 *lux veritatis* であり、この真理の光に照らされてあらゆるものが誤ることなく、消し難く、疑いなく、抗い難く、無限に分ち難く、知的に輝いているということは当然である」⁽²¹⁾。又我々の判断が万物に形相を保ち規劃を以て整合する場合、その究局の理據としてやはり永遠の技能 *ars aeterna* を考えなければならぬ。従つて我々の確実な判断、又は形相化、規劃化ということは悉く永遠の理性、永遠の技能に従つてなされる。而してこれが理性的靈魂に自然的に印刻——類比的一致——されているのであるから、理性は己れ的能力を深く意識し正しく判断することによつてその作用そのもののうちに類比的に神を直観し得る。

かくして比観の第三段階として我々の靈魂そのものの内に入つて行くのであるが、これは——いわゆる小宇宙——先づ「靈的、不滅的、且つ我々の内にある神の影像」⁽²²⁾として規定される。而してこれは痕跡に比して神に似ることより近く、「靈魂こそは神の象りであり、神を自らに現存せしめ、又現存する神を所有する程の似姿」⁽²³⁾である。人はこの靈魂の自然的能力と作用を肉の眼に非ず理知の眼を以て *non oculo carnis, sed oculo rationis* 熟視するならば、其処

に神を眺めることができるのである。即ち先づ記憶 *memoria* と認識力 *virtus intellectiva* と選択力 *virtus electiva* の三作用が神の影像とされる。何となれば記憶は過去、現在、未来を現実的に保つ第一の保持によりその不可分の現在がすべての時間に及ぶ永遠のかたどりを有して居り、第二の保持として感覚を通じて外から形成されるのみならずそれを通ぜざる単純形相を受けつつ上からも形成され得、第三の保持として不変の眞理を意識する常に現在の光を保つ有し得るからである。かくて記憶は靈魂に現實有において神を把握せしめ、可能有において神を所有し、それと与るを得しむる程の似姿である。次に認識力は概念と命題と推論より成る。而して「我々の認識は何等かの被造物の存在を認識するに際しては、最も純粹な最も現実的な最も完全な絶対的存在、即ちうちに一切事物の理據をその純粹性のうちに有する無条件的にして永遠なる存在の認識に扶けられるに非ざれば、かかる被造物の充分解明せられた認識には到底達し得ない」⁽²⁴⁾から、命題の意味するところが正しいという推論はそれが永遠理性の照明において、即ち神の認識に類比的に参与する限りにおいて云い得る。即ち我々の理性がかの永遠の眞理そのものと結びつけられて居り、「この推論の必然性は永遠の技能における範型より生じて來たのである」⁽²⁵⁾から、我々の認識能力はこの範型の模型として考えられ、而して後者から前者を比觀し得るのである。最後に選択力は考量と判断と欲求より成る。考量における確實な判断は或る法則に従つてなされ、「かの法則は我々の精神の上にあり、それが精神に印刻されることによつて精神がそれに従つて判断するのに他ならない。然るに人間の精神の上には人間の精神を造つたもののみがあるのであるから、慎重な精神は判断するに當つて徹底的解決を期すならば遂には神の法則に迄 *ad divinas leges* 至らざるを得ない」⁽²⁶⁾。かくして次に欲求がそれを所有せんと求め遂に最高善の享受に迄至らずしては止ることを得ない。

而して更にこれ等靈魂の三作用をその起源と順序と關聯において見るならば、そこにおいてもすべてを産み出す精

神たる記憶が認識を生み且つ兩者の結合が愛を息吹く關係が丁度記憶 *memoria* と悟性 *intelligentia* と意志 *voluntas* の三能力に相應し、それがまさに三位一体の内屬的關係に類比的に対応するのであるから、「もし精神が己れ自らを深く顧るならば精神は鏡を以てする如く己れ自らを通じて《父》《言》《愛》なる聖三位一体の觀想（比觀）に迄高められる」⁽²⁷⁾。

更に靈魂は神よりの聖寵を受けるやその内奥において神的照明をより直接に受けて「内的諸感覺を新たに恢復し」その機能を一新するに至る。これが比觀の第四段階であり、かくて「靈魂の映像は更新されて上なるイェルザレムと一つの相になり」⁽²⁸⁾、靈魂のすべての能力が位階化 *hierarchicus* される。即ち高度の靈的作用としての告知、命令、嚮導、整合、強化、支配、受容、開示、塗油が正しき配合を得てそれが天使の九階級に相應する。⁽²⁹⁾ かくしてそれは《真理》*Veritas* の享受を目ざしてもはや理知的考量より愛の體驗に多く根ざし、献身と嘆賞と歡喜のうちに靈的超脱をせんばかりにととのえられる。⁽³⁰⁾ 而してここにおいて装いを新たにした靈魂は淨められ、照らされ、完成して神の本質及びその位格關係を直接觀想しつつ——これが比觀の第五段階——漸次高くあげられる。而して遂に第六の段階に至るや「すべての知的活動は止められ、感動の尖端は全く神のうち深く移し入れられ、神に化せらるべき」⁽³¹⁾ものとして既に比觀の作用を超えて直接神祕體驗に任ねられる。かく見來たる時比觀 *contuitio* の作用が神と被造物との対応關係を本来の対象とし、教智的照明において成れる知性 *intellectus* ⁽³²⁾ の類比的認識であることが明らかにされた。

「善は己れを拡散し伝達する」 *bonum est diffusivum sui et communicativum* という偽ディオニシウスの定式から、最高善なる神より造られたこの世界がその結果神性を帯びると考えることは、殆ど無条件に受容されて来た中世思潮の一般的通念であつた。従つてトーマスが「原因はそれの結果である存在に対して或る流入をもつ」 *causa importat influxum quemdam ad esse causati* 或は「すべて作用者は己れに似たものを結果する」 *omne agens agit sibi simile* という時、かかる命題を第一原因なる神とその創造結果としての被造物との關係に適用して、世界が或る意味で神に似たものとなると考えることは中世世界觀の根本基調であつた。而してそこからボナヴェントゥラが「似たものは似たものによつて知られる、然るにすべての被造物は痕跡又は影像として神に似ている、故にすべての被造物によつて神を認識し得る」⁽³³⁾ という素朴な命題を立てることは中世人にとつて何ら疑義の餘地なき推論であつた。ましてや聖書において「神その御像のごとく人を造り給えり」(創世記、一ノ二七)と云い、或は「神の見得べからざるところ、その永遠の能力も神性も、世界創造以来造られたるものによりて覺られ、明らかに見ゆる」(ロマ書、一ノ二〇)という信仰の見地が開示されているにおいては尙更のこと、彼等は神の肖似をもつ人性の品位を誇り且つこの世界に神を見るの喜びに欣喜した。然るにかかる世界觀的基底に立ちながらもこの所造結果が超越的原因を指表する類比關係の捉え方においては中世スコラ学は認識論上の根據を夫々別個に主張する。我々はそこにおいてトーマスの類比とボナヴェントゥラの類比を夫々異なる *ratio* において見なければならぬ。その問題に立ち入つてみよう。

「有限なる存在者は無限なる存在そのものの分有において存在者たり得る」という存在様式 *modus essendi* においてスコラ学各派はその帰結を齊しくするが、この分有による有限存在者から無限なる存在そのものを認識する方法

modus intelligendi においては立場は必ずしも一樣でない。類比の理據も実はそこに存する。

抑々ボナヴェントゥラ哲学はその認識の方法において認識志向が先づ外界の可感物に直向し (*intentio recta*) 次いで自己に反えり (*intentio obliqua et reflexiva*) 而して自己の内奥において自己を超えて (*intentio supra-reflexiva*) 神を認識するという存在論的認識の公式的 *discursus* を経はするが、彼の場合最後の超越的認識による以前にこの認識の初段階において既に神認識の或る方法的可能性を表明している点に固有の論據を有している。そこに比観成立の契機がある。先づボナヴェントゥラはかくの如きアリストテレス式の認識方式を採用しても、実は彼自身内実においてプラトニストとして先づ *intentio recta* において得られた感覚表象による齊一的自明性に対象認識の原本的自明性を置いていない。しかのみならず原罪による知的能力の壊敗を説く神学上の見地もこれに相俟つて共通感覚 *sensus communis* の实在把握能力を信ずることができなかつた。従つて彼においてアリストテレス・トーマスの意味する自然哲学は既にないといつてよい。⁽³⁴⁾ かくて存在の下位領域より得られた成果の専ら抽象操作による能動知性の上昇一方向的方法で逐次上位領域の概念を得つつ、遂に超越的な神認識に迄至り得るというトーマスの自然神学の論據は彼において結句容認し得ざるところであつた。彼はこの新説に対してアウグスティヌス以来の知的照明説を墨守しつつ保守的に対峙する。勿論それにも拘らず彼においてかなりのアリストテリアニズム導入の事実を看過し得ないのであるが、それはけだし時代の趨勢であつた。そのため根本的に立脚点を異にする兩説の綜合を企図したことが彼の表現を複雑にしたが、要するに「この複雑な認識説をただ一つの定式に固定せんとすることは輕卒であらうが、しかしボナヴェントゥラが可知的なものに関する眞の認識をすべて神の光の弱められた光線の我々のうちにおける働きと現在によつて説明しているといつても眞実から遠くはないであらう」⁽³⁵⁾ というジルソンの判断は正鵠を得ていよう。要するに

彼の根本的な主張は第一義的に自明なものは神の眞理のみであり、爾余のものはその照明において眞なるものとなるというアウグスティヌスの結論を再確認することに他ならなかつた。⁽³⁶⁾

而してアリストテレス・トーマスの認識論においては各存在領域の劃定に當つて先づ下位領域より得られた諸範疇の名辞を上位領域に適用するという方法を探り、而もその場合それが一義性を排して類比的に *analogice* のみなされるところに重要な要素を有している。かかる類比による發見的適用——いわゆる下よりの類比——によつて最高類を超越して各存在領域により普遍的に妥當する類比概念 *conceptus analogicus* を漸次得つつ遂に最高の類比的一般者に到達する。かかる方式においてはじめて我々は超越的な神をも人間知性が正しく把捉し得ると信じられている。これによつて神が「ある」 *esse* ということは被造物の「ある」 *esse* ということの類比においてのみ云われ、而も被造物の「ある」ということは最も原本的な質料の「ある」ということの類比的変容において捉えられる、従つて神の能力、知恵というも同じく知的被造物の能力、知恵の類比としてのみ言表し得るのである。かくしてこの類比 *analogia* とうことが神と被造物との関係を一義性 *univocatio* と多義性 *equivocatio* の両極を排して中正な関係において説明するに適切な概念として認容される。これに対してボナヴェントゥラは彼の新プラトンの流出或は拡散原理から分有或は照明という名辞を以て説明する時、それがかつてのネオ・プラトニストの何れもが陥つた神の実体的表出顯現或は本性分与という汎神論的表現の困難を避けるために「表現の類似」 *similitudo expressionis, une ressemblance d'expression* ⁽³⁷⁾ とう同じく類比概念を以てしたのである。要するに兩者は共に、第一次的なものに存する類比的契機 *ratio analogia* がその転来的不完全な様式乍ら *licet derivatio modo* 形相的に *formaliter* 第二次的なものにも内在するとう類比の内的原則において立場を等しくするが、その転来の方方において方法を異にする

る。何となればその基体 *fundamentum* としての第一次者を兩者は凡そ逆の方位に設けているからである。ポナヴェントゥラはそれを如何に扱っているか。

ポナヴェントゥラにおいては先づ在るものは個々に述語される存在に先立つて絶対的、超充足的に述語される唯一の存在そのものであり——それは又眞理そのものであり——それが自己拡散において万有存立の理據となると考えられている。而して認識の方法は「それが先づ（分有による類比的一致において我々の）精神に現れ、それからそれによつて他のものが認識される」のであるから、従つてこれが我々の認識における原初的自明性になる筈である。然るにそれにも拘らずそれは多くの場合「意識されていない」⁽³⁸⁾。それ故我々が認識の自明性を得んとすれば先づ感官知覚に向うのではなく、精神のうちに入り、知性の諸作用を突破してその奥底にこの永遠原理或は永遠理性の光を純粹に意識すべきである。認識の確實性は先づここに得られる。而してそれをひとたび得たならば次にこの光の中にこの光によつて万有を見る時、そこに眞実の宇宙相をその最澄の透明性、最深の透徹性において読みとることができる。即ちそれは無限に多様なながらこの光の分有度において秩序正しく濃淡の類似階序を有しつつ各々のところを得ている。而して知性はそれ等悉くがその最深の実存の様相において「すべて結果が原因を示し、模像が原型を示し、道程がそれの赴く目標を示す」⁽³⁹⁾如くに機動因、範型因、目的因としての神を指表していることを悟る。

即ちこの認識においては先づ先驗的な永遠理性の照明が先在し、次いで我々の知性がその光を直覚することより発し、その永遠理性を基体としてそれを分有するものにおいて、いわばその類比的契機において、各存在者を拡張拡散的に規定して行く。従つて万有の実相が我々の意識の鏡の中に神的光の被造界に投ぜる射像として映じてくる。而

してその鏡が澄明であればある程その影像は克明に映るが、これに反して意識の鏡が曇つていれば宇宙相は感覺的好奇の無方向的蠱惑にひかれて暗冥なカオスに沈淪する。⁽⁴⁰⁾ ボナヴェントゥラはこれを「知性の盲目」*caecitas intellectus* という。それ故万有の本質は、このいはば上よりの類比によつて、上位者の「注入」*infusio* 或は「印刻」*impressio* という様式において下位者が順次位階的に規定されて行く。かくして時間は永遠より、感覺は精神より、物質は生命より規定される。結局この認識には偶存有 *ens per aliud* の本質が規定される以前に必然有 *ens per se* の実存が先驗的に覺知されていることを要し、被造物の本質 *rerum natura* それ自体の定義に創造主の超越的知識が先行することが要請される。「定義は上位のものによつてなされねばならぬが、これも更にその上のものでよつて定義されねばならないから、かくして遂に最高、最普遍的なものに至る。それを知らずしては下位のものには到底定義的には definitive 理解され得ない」。⁽⁴¹⁾ 而してその究局の至高普遍者が結局超越者であるからには此岸の實在は唯その被造有における「表現」*representatio* の類似性を通じてのみそれを知り得、それに参与し得るのであつて、その表現せられた超越者の類似性の発見が意識の奥底においてなされる時それを比観というのである。

従つてこの場合第一に類似ということが被造有にとつて創造主に対する単なる偶存的比例契機以上の意味を以て——従つて比喩或は寓喩というは当たらない——むしろその実体的な構成法則 *la loi constitutive* として考えられていふことが特徴的である。「痕跡たるものが如何なる被造物にも偶性たり得ない如く、神の影像たることは人間にとつて偶性的でなくむしろ実体的なものである」⁽⁴²⁾ *esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae.* 従つて創造主との類比的比例によらずして事物それ自体の存立を見んとする時その認識は遂に事物の本性を把握し得ない。「何となればすべての被造物は本性上 *ex natura* こ

の永遠の教智の或るかたど *effigies* であり、似姿 *similitudo* であるから⁽⁴³⁾「或るものにその第一根源から *a sua prima origine* 内在しているものはそのものに本性的に *naturaliter* 内在している。然るに神の影像たることは人間にとつて第一条件から適合する。従つて神の影像たることは人間にとつて本性的である」⁽⁴⁴⁾からである。而して第二にこの類比的認識を可能ならしめる根拠が結局我々の高度の知性作用の神的認識（創造的認識）或は天使的認識（非對象的直觀的認識）への直接の参与 *participatio* を以て説明せざるを得ないところにその絶対の根拠を有する。これが彼の比觀という認識作用に「精神の修練」*exercitium mentis* 即ち神祕的觀想状態を要請する所以である。従つて極言すればボナヴェントゥラ認識論の出発点は感覺になく理性にある、而も「恩寵こそは明晰なる理性の輝きの基礎をなす」から「觀想（比觀）に赴くには明徹たる冥想と聖なる改心と敬虔なる祈りによらずしては不可能である」⁽⁴⁵⁾故に彼は命ずる「学知にではなく聖寵に、認識にではなく渴望に、人ではなく神に問へ」⁽⁴⁶⁾と。

然るにボナヴェントゥラがこの類比的規定を以て被造有の実体的構成原理となすという時、或はこの類比的認識が神的認識への直接参与によるという時、彼にかかる大胆な表現をなさしめたのは哲學的稚慮の故ではなく、被造物がどこ迄神のアイデアを反映し得るか、即ち「表現する《眞理》」*Veritas exprimens* の被造物における表出可能性をその極限迄陳述せんとした彼の積極的な神中心主義的動機にあるのである。それが神のかたどりを以て單なる偶性的乃至適性的意味付けを越えて実体的規定とすら云わしめたのである。しかしその場合、神の本来的な実体的似姿は勿論神（聖子）のみであること、従つて被造物の場合それは唯被造物に表現せられた限りの所造結果における比例的な類似としていはれているという客觀的な前提が含意されていることを看過してはならない。併しそれにしても彼の表現に

はその関係の一義性を排除するに充分な概念規定は見られないが、それがなくとも、少くとも一義性を許す意向が微塵もないことだけは疑い得ない。結局それはキリスト教徒にとつて論理以前の自明性であり、この表述に汎神論への危険を疑懼せしめる何物もないということを暗裡に承認していることが十三世紀中世人の常識であつた。事実ボナヴェントゥラはこの概念に対してそれが「模倣と表現の類似」*similitudo imitationis et expressionis*であること、或は創造主の作用結果における反映にすぎぬこと、又比観が「この世の悲惨な状態における *in statu miseriae* 鏡を以てして朧なる *per speculum in enigmate* 認識」⁽⁴⁷⁾であり「この世で能う限りの感得」*sentiens tamen quantum possibile est secundum statum viae* ⁽⁴⁸⁾にすぎぬこと、それだけを云つて敢てそれ以上の説明を加えようとした。」「神に昇り行く靈魂の旅路」*Itinerarium mentis in Deum* の末尾に近く彼はいう、「これを観想（比観）する時、汝等解し得ざるものを解し得たと思ひ込まぬよう注意せよ」と。⁽⁴⁹⁾

然らば次にこの超越的知識は如何にして得られるか。彼は第一に靈魂の能動的淨化 *Katharsis* によるプラトンのイデア直観の方法に代えて、キリスト教信仰の立場よりする具体的な啓示受容の方法を示唆する。而してそこに得られた啓示眞理を理性論証の立場よりする自然神学の帰結に先行せしめ、この信仰の眞理を哲学者の眞理より眞なるものとする。人間は信仰の態度においてそれを受けるや超自然的聖寵を受けて原罪に汚れ暗愚に狎れた靈魂の眼は次第に淨められ、照らされ、完成されて明ら⁽⁵⁰⁾かに見えてくる。それは聖寵による無償の賜物として謙遜にそれを乞い求める「渴望の人」*vir desideriorum*（ダニエル書、九ノ二三）にのみ与えられる。而してそこに認識の範型として聖子キリストが立ち、このキリストに一致して永遠の認識をもつ。従つてこの原型よりする模倣の類比的規定も又模倣

よりする原型の類比的認識も共にその究局の根據を神に有し、恩寵による注賦的知識によつてそれらを得ると考えられてゐる。「かくして影像の完全なる理據は信仰からでなければ得られない」*et ita perfecta ratio imaginis non habetur nisi a fide* (51) と彼はいう。

即ち信仰の知識によつて神の本質が存在そのものとして超越的一神である上に三位一体的位格關係を有することを信ずるや、そこにはじめてその所造に成る宇宙相に三一的類似性が極まるところなく発見され、叡智界においてはより近き類似(影像)を、感性界においてはより遠き類似(痕跡)を索見し得るのである。要するに「この世の被造物はその中に匠なる三位一体 *Trinitas fabricatrix* が輝き、表現され、読まれるところの書物の如きものである」(52)。自然界の何処を見ても三位一体の痕跡ならざるものはない——例えば存在の原理における質料 *materia* と形相 *forma* (54) とその結び *plutonium* (53) 或は大宇宙の産むもの *generantia* と産まれたもの *generata* と双方を宰るもの *ubernantia* との關係の如き。更にそれは知覚の中にも一層の近似をもつ——例えば対象(始源) *objectum (origo)* と類似像 *similitudo* とその一致 *unio* (55) の關係の如き。而して「輝ける靈魂の顔の中には至聖三位一体の映像が輝きを放つ」(56)——例えば精神 *mens* (57) と言(概念) *verbum (notitia)* と愛 *amor* 或は記憶 *memoria* と悟性 *intelligentia* と意志 *voluntas* の三作用の如き。従つてボナヴェントゥラの見たこの類比的 세계像は一種の「秘蹟的世界」(ニューマン)ともいふべく、三位一体のかたどりを無限に包藏してゐる。従つてそれを見出す比觀の働らきも亦無限の可能性を約束してゐる。

然るにボナヴェントゥラはこの比觀認識を以て靈魂の六能力における専ら上位理性 *ratio superior* の作用と見てゐるが、これも遂に最高の靈魂の尖端 *apex mentis* に昇り行くやひたすら神を眺め神の叡智に化せられてその働ら

きは停止し、あとはただ対神愛の嘆息のうちに神の懷深く挙げられる。然るにそこにおいてすら靈魂は知性の働らきこそ止まれなほ神秘的暗黒の体験のうちに留まり、所謂「顔と顔を合はせて」*facie ad faciem*の至福直観の状態を距ること遠い神認識とされる。靈魂はこの至福なる対決の予感におののきつつしのめの光明にこの世の生を閉ぢる。従つてこの世の状態における *secundum statum viae* 能う限りの感得たる比観を以て彼岸なる光榮の状態における *secundum statum gloriae* 神直観との混同を論ずることはもはや問題でない。

三

さて存在の様式 *modus essendi* と認識の様式 *modus intelligendi* とはその作用順序を逆にする、即ち存在上先なるもの *prius quoad se* が認識上あとになる *posterius quoad nos* というアリストテレス・トーマス説の原則に對して、ボナヴェントゥラはプラトン・アウグスティヌス的アプリオリズムに立つて兩様式の逆行を認めない。従つて先ず認識上も先なる根源存在の認識を如何にして得るかという困難に当面して、彼はそれを永遠理性への直接参与による知的直観を以て説明しているわけである。而して次にトミズムが下よりの転来による發見的方法として得た類比概念を變容しつつ漸次上位存在の本質概念を得て行つたのに對し、ボナヴェントゥラは上よりの拡散的転来、即ち投影乃至印刻として捉えた類比概念を同時に下位存在の規定原理としてそれによつて下位者の本質概念を得んとした。かくして先づ神的光に近接せる精神の作用が影像として規定され、より遠隔の物質の構造が痕跡として規定されるのであつて、この上よりの印刻を受けてはじめて精神の精神性、物質の物質性が定義されるわけである。かくて自

然に超自然からのみ充足的に定義される。然るにこれは靈魂の意識内における範型の先驗的認識による存在規定であつて、たとへ影像 *imago* とされる人間の靈魂もそれが上なる範型に対する意識を失うと單なる痕跡 *vestigium* に落ちてしまふ。又影像はその中に三位一体なる神の現存をより近く意識するや肖似 *similitudo* に昇る。又この衆化された靈魂も己れの聖性を失うと肖似が消失して影像のみが残り、更にこの影像も固有の意識を失つて質料に向へば痕跡のみが残る。いはば肖似は影像に、更に影像も痕跡に、範型の意識如何によつて、埋没してしまふのである、従つてこの類比による存在者の規定は浮動を免れない。而してこの永遠理性の印刻を被造物のうちに読みとる比觀認識は、それが偶々上よりなされようと下よりなされようと、認識論的根據は同じことである。即ちこの範型の直觀だけが認識の必然的前提をなし、それよりするその類比による模像の認識過程は全く偶存的な行程に任せられる。かくてはこの場合の類比概念を以て存在者の概念を得るための対象的に必然的な論理構造を有するものと考えることはできらるであらうか。

かく見れば抽象によらず超越的體驗による範型の先驗知に基きそれより得た類比概念を以て存在者の本質規定とするこの方法は、哲學的には既に少からざる難点を有している。而もその認識に當つては精神に一定の修練された純粹尖鋭な知的觀想状態を要求していることは、ボナヴェントゥラがそれを敢て通常の認識と考えたことが彼自身の靈性の觀想的高さを証示するものであるといへ、共通感覺に基く哲學的方法としては多大の困難を有していよう。そこにボナヴェントゥラ哲學が神祕的世界觀といわれる理由があるのであるが、しかし又それを以て直ちにボナヴェントゥラの原理を全面的に哲學的に失格せるものと速断することは早計である。何となれば現にこれと反對の方法をもつトーマスの認識論においても、如何に対象認識の抽象作用を通じて類比的に認識して行つても最後には範疇表そのも

の認識如何が残り、かかる対象以前の認識において結局或る種の直観力に俟たざるを得ないところから——結局それは能動知性の究局の要請である——人間がより高度の知性即ち天使の如き非対象的直観的認識、更には神の如き創造的認識に、大きな制約を受けながらも、参与し得るということを人間認識の究局の理據として認めざるを得ないからである。⁽⁵⁹⁾それ故この ratio を無視してはボナヴェントゥラ哲学が一顧の価値もなくなることは勿論当然であるが、更にトミズムの根柢も薄弱になり、否、形而上学そのものの成立をすら否むこととなるからである。ただトマス認識論がそれを知性の極点として論じたのに対してボナヴェントゥラはそれを出発点に置いたことが、先ず兩者的方法的論據の相違であつたのである。而して後者にその方法を困難ならしめたのは感覺表象以前に知的表象を有しにくい——絶對的な意味で有し得ないのではないが——という人間知性の本性そのものに他ならない。それ故この類比概念を以て存在規定とする主張は飽く迄プラトニズムそのものの哲学的難点として残るのであつて、スコラ的見地に立てばボナヴェントゥラの場合それを価値賦与的な意味付け或は象徴的類比として考へてみれば、彼の存在論理は成り立つ。けだし彼が「神に昇り行く靈魂の旅路」Itinerarium mentis in Deum を痕跡なる質料界より発足したことは象徴の順序であつたと云つても誤りではないであらう。又彼は前述の如く自然を神の蔭影 umbrae, simulacra 或は模像 exemplaria と云つてゐるが、これも亦存在規定と解して新プラトンの非有 me on の理據よりすれば自然界に實在性の稀薄を意味するかに見えるが、彼の意を汲んで被造物の神との関係がまさに本体と蔭程の類似關係にありとする象徴的比喩名辭とすれば彼の哲学は救はれる。事実ボナヴェントゥラにエリウゲナ程の誇大な実念論^{レアリズム}を見ることは既に時代錯誤である。

結局ボナヴェントゥラはやはり事物の本質規定に當つてはアリストテレス的スコラ学の原理をかなり大幅に受け入れていたのであり、その限り各存在位層間に類概念以上の普遍性を以て妥当し且つ被造有と神との間にも適用し得る類比概念が一義性と多義性を排した意味でのみ云ひ得るといふ類比性の存在論的論理構造自体は少くとも客観的に承認していたものと思われる⁽⁶⁰⁾。この点は十三世紀スコラ哲学史上の一般的帰結と見てよいであろう。ただトーマスが先づ自然の本性自体 *natura* を客観的に分析することより発し次いでそれを補足し完成するものとして超自然 *super-naturalis* を人間の知的様式の制限内において認識して行かうとしたのに対して、ボナヴェントゥラは先ず超自然を想いそれから自然を見たので、自然を専ら神の「証人」、「神に昇り行く梯子」*scala ad ascendendum in Deum* とのみ考えたこと、かかる兩者の方法的立場の相違がその據点を夫々アリストテレスとプラトンに求めしめたのであつた。かくてボナヴェントゥラはこの梯子を昇つて神に至る魂の旅路を急ぐの余り自ら自然の分析を忘れ、祈りに専心しつつ遂には哲学すること自体を放棄するに至つても敢て悔まなかつた所以がそこにあるのであらう⁽⁶²⁾。その意味において彼は最もラディカルなキリスト教哲学者であり、彼にとつて哲学は畢竟ヴィクトル学院派の如く「この世の神学」*theologia mundana* にすぎず、更にそれはこの被造有に神の姿を読みとる偽ディオニシウスの「象徴神学」*theologia symbolica* のスコラ的変容と見ることもできよう。かかるプラトニズムの精神に鼓吹された象徴神学の精神が彼にあの大胆な神祕的表現を敢てせしめたのであらう。然るに彼のこのスコラの折衷は結局不徹底に終り、体系の首尾整合は遂に果し得なかつたので、その多分に体験的、印象的な叙述のうちに論理的矛盾を摘出すること自体はさして困難ではないが、しかしそこに彼の眞姿を見失はずしてすることは困難である。要するにボナヴェントゥラの哲学は「叡智」に導く根の学問であり、靈魂を強く引き寄せてその根を伝つて行かしめる情熱⁽⁶³⁾であり、この象徴的

世界像に巨匠 Opifex なる神を讚美する祈りであつたのである。従つてこの被造物なる本の上に神の面影を読みとるということは彼自身「神のそば近くあると感ずる心の不斷の情緒より」*a cette émotion permanente d'un cœur qui se sent près de son Dieu* 発せるものであつて、その「信賴にみちた気安さと感動せる情緒とは自然という美しい影像の書物をひと目で読んで行く『小さき貧者』(フランシスコ)の感情に比べて殆どそれ以上に複雑化されたものではない」と見るシルソンの思いきつた判断を以てボナヴェントゥラの眞価を不当に貶斥したものと考えることはできない。否、むしろ斯く考えることの方が反つてボナヴェントゥラ哲学の自然觀を近代科学の諸發見諸成果に対して方法的に無限の開放を許しつつそのうちに神の匠の跡のみを辿る象徴的方法としてその永遠性を保証し得るのであるまいか。即ち地球が自轉するにせよしないにせよ、地球が宇宙の中心にあるにせよないにせよ、物理的エネルギー量の測定がより精密になされたにせよなされないにせよ、巨視的微視的觀測の精粗にもかかわりなく、そこに創造作用の結果としての神の足跡は必ず見出し得ることに變りはない。「或るものにその第一根源から内在するものはそのものに本性的に内在している」から、如何なる物理的力、運動、法則にも、如何なる類に属する生物にも、如何なる人間の営みにも第一根源としての神が存する筈であり、結局世界は神聖な様相を呈すると見ることに變りはない。ましてやこの象徴主義が神により近しと見る人間に靈性の優位と人格の尊嚴を意識せしめ、肉身の聖化を説くキリスト教ヒューマニズム形成に多大の寄与をなすにおいては深甚たるものがある。かかる形姿においてボナヴェントゥラ哲學を見るならば、それが狹義の哲學史上存在論的スコラ學形成にはトーマス以上の貢獻を見出し得ないとしても、ジャン・ジェルソン Jean Gerson 等に繼承されて十四世紀靈性 spiritualité の神祕主義的滲透を通じて近代フランス靈性の精神を育み、スペイン神祕主義の刷新に有力な一助ともなり、西欧キリスト教的人間學の伝統に主流を

なすという位置付けが無視される理由にはならないのである。(66) (一九五〇・四・二二)

跋

生涯を通じて「諸学の神学への帰趨」*Reductio artium ad theologiam* を説いて神学と哲学の分離を敢て主張しなかつたボナヴェントゥラの教説から純粹哲学説のみを引き出すことは既に無理のあることである。然るにスコラ学は哲学の方法を制限的に使用することによつて反つて神学の領域を正当に保証し得たのであつた。勿論ボナヴェントゥラに両者の混乱を掃することは正しくない。問題は彼が敢てそれを分離せしめなかつた理由にある。即ち彼の洞察はトミズムの方法がもたらす危険性を既に充分予感し得たから、分離を是認する理拠を許さなかつたのである。しかしそれにも拘らず遂に不齊合に終つた彼の体系そのものはやはりスコラ学定立の見地から学説史的に扱はるべき問題ではある。本稿はボナヴェントゥラの類比概念をその見地から能ふ限り客観的に分析し且つ批判してみたつもりである。併しかくしてはボナヴェントゥラの眞に意図するところは捉えられていないかもしれない。何となれば哲学を人間の自然理性のみによる論証的眞理の知解と定義すること自体が、既にボナヴェントゥラ哲学を凡そ把握し難いものとするからである。第二原因を除いたらトーマスの努力は空しくなるが、第二原因を認めたらボナヴェントゥラの本意が空しくなる。彼は眞底からの神秘家であつた。結局本稿の立脚点からは *Princeps mysticorum* と呼称される彼の眞姿は遂に正視し得ない。

註

- (1) *Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum, ad Claras Aquas (Quaracchi) prope*

Florentiam, editio quarta, 1925, cap. IV, n. 2, editio minor, p. 324.

(2) S. Bonaventurae Liber I Sententiarum, Opera theologica selecta, editio minor, Tomus I, ad Ciar. Aquas, 1934, dist. XXXIV, art., Unicus, quaest., II, p. 471.

(3) Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, cap. VI, n. 2, p. 340.

(4) Ibid., cap. VII, n. 1, p. 314.

(5) Haec est cognitio analogica quam Bonaventura vocat contuitionem.

Haec contuitio, seu intuitio analogica, fundat in rebus creatis et terminans in Deum, intellectui intime praesentem, sed perceptum "secundum statum viae"... (P. Leo Veuthey, O.F.M. Conv., S. Bonaventurae philosophia christiana, Romae, 1943, p. 78-79.)

この問題について他のリオン人の論者もあるが、筆者は未だ参照し得る機会を得ていない。J.M. Bissen, De la contuition. In: Etude franciscaine, 46 (1934).

(6) 岩手社「中世哲学思想史研究」岩波書店、昭一七、四二三頁参照。

(7) Étienne Gilson, La philosophie de saint Bonaventure, Paris, deuxième édition revue, 1943, p. 165.

(8) "L'ordre, dira Pascal, consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours." Cet ordre du coeur, avec tout ce qu'il comportent d'imprévisible, est aussi celui de saint Bonaventure. (Gilson, *ibid.*, p. 379.)

けだしキリスト教的存在意識の深底においてアウグスティヌスとボナヴェントゥラとパスカルは同一線上に立つ。

(9) videre (Bonaventura, Itinerarium, c. II, n. 7; c. III, n. 1, etc.)

contempler (ibid., c. II, n. 1; c. V, n. 1, etc.)

specular (ibid., c. II, n. 11; c. III, n. 5, etc.)

considerare (ibid., c. I, n. 5; c. II, n. 1, etc.)

advertere (ibid., c. I, n. 15, etc.)

(10) Gilson, *ibid.*, p. 347.

Gilson = Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 1937, S. 447—468.

Haec est tota nostra metaphysica : de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. (Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, I, 17, t. 5, p. 332.)

(11) Bonaventura, *Itinerarium m. in Deum*, c. VII, n. 1 p. 344. Gilson, *ibid.*, p. 180-182.

(12) *Impuissance et anarchie, tel serait le bilan surprenant de l'effort intellectuel auquel nous devons le Breviloquium, l'Itinerarium et l'Hexaëmeron*,... (Gilson, *ibid.*, p. 386.)

(13) Bonaventura, *Itinerarium*, c. I, n. 2, p. 295.

(14) *Ibid.*, c. II, n. 11, p. 312.

(15) *Ibid.*, c. I, n. 11, p. 299-300.

これは旧約の智慧の句 *omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.* (Sap., XI, 21) に照合するが、その類比的認識方法はアウグスティヌスが「三位一体論」において試みた方法をそのまま踏襲したものである。

(16) *Ibid.*, c. I, n. 12, p. 300.

(17) *Ibid.*, c. I, n. 14-15, p. 301-303.

(18) *Ibid.*, c. II, n. 1, p. 303.

(19) *Ibid.*, c. II, n. 5, p. 306.

(20) *Ibid.*, c. II, n. 7, p. 308-309.

(21) *Ibid.*, c. II, n. 9, p. 310.

(22) *Ibid.*, c. I, n. 2, p. 295.

(23) *Ibid.*, c. III, n. 2, p. 316.

(24) *Ibid.*, c. III, n. 3, p. 317.

(25) *Ibid.*, c. III, n. 3, p. 319.

(26) Ibid., c. III, n. 4, p. 320-321.

(27) Ibid., c. III, n. 5, p. 322.

(28) Ibid., c. IV, n. 3, p. 325.

(29) Nuntiatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio, unctio. (Ibid., c. IV, n. 4, p. 327.) 尙靈魂の「位階化」という表現は当然偽ディオニシウスの「天上位階論」「教会位階論」に淵源する。

(30) Magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali,....disponitur anima ad mentales excessus. (Ibid., c. IV, n. 3, p. 326)

彼はそこに獲得的な知的観想の限界を置いている。それから先きに靈魂を進ませるものは注賦的聖寵を受ける意志のみ、即ち愛の体験のみである。これは神秘説に共通の原則で、十字架のヨハネもそれを「愛の知識」といつてそれを得るには感覚、精神とも暗夜の状態にあることが前提とされる。

Cf. Saint John of the Cross, The dark night of the soul, London, 19.6.

(31) Ibid., c. VII, n. 4, p. 345.

この unio mystica の状態をボナヴェントゥラは「神形化」deiformitas というが、この表現は偽ディオニシウスの deificatio に由来し、更にはプロティノスの theon Genomenon, mallon de onta につらなるミスティックの極的表現に他ならない。これを以て單に概念的に汎神論を云々することは当を得ない。井筒俊彦著「神秘哲学」光の書房、昭和二四、三四一頁以下参照。

(32) ボナヴェントゥラは靈魂の能力を次の六つに階程的に分けている。「感覚、構想力、理性、知性、観智、靈魂の尖端或は良智の閃き」sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. (tinctorium, c. I, n. 6, p. 297) 而して比観の作用は「理性」に始まり「観智」に終り、前二者と最後者がそれから除外される。

(33) Bonaventura, I Sent., dist. III, pars. I, art. Unicus, quæst. II, p. 51.

(34) ボナヴェントゥラが自然哲学という時、それは大抵「異教の哲学」la philosophie païenne を意味する。或は純粹理性に基く知性を共有する哲学と云つてもよい。しかし「哲学が純粹理性を等しくするならばボナヴェントゥラの哲学は存在しない」

い。この観点から見ると、ボナヴェントゥラの哲学というものが存在しなかつたかの如くに扱つても当然すぎる位当然である」とジルソンは力説している。Gilson, *ibid.*, p. 387.

(35) E. Gilson, *La philosophie au moyen âge, deuxième édition revue et augmentée*, Paris, 1947, p. 447.

(36) 「余の意とするところは新しき見界に反対するに非ず、共通のもの及び是認せられたものを再構成するところにある」*non enim intendendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere* といふ彼自身の言が最も直截に彼の立場を物語つていよう。彼の立つ基礎はアウグスティニズムであり、アリストテリアニズム導入の方法を師ハーレスのアレキサンデルより継承した。Cf. Gilson, *ibid.*, p. 439-440.

(37) *La ressemblance réelle qui existe entre le Créateur et les créatures est une ressemblance d'expression* (Gilson, *ibid.*, p. 442)

神と被造物との間には同一類において実質的に通約し得る何物もないことは既に明らかである。然るに被造物が神の分有においてある限り類比的には通約可能である。ボナヴェントゥラはその可能性を積極的に言表せんがために、先ず神が所造結果に全体的に完全に己れを表現するという表現主義——それによつて彼の神中心主義を徹底し得ると考へた——を主張したのである。かくして被造物は神の実体的分有においてではなく被造物に表現せられた限りの類似においてではあるが神の全体に、即ちその位格関係にまでも似たものとされる。それ故両者の関係はまさに記号とそれの表示する意味程のものとなるから、記号を通じて意味内容を知る如くに神を知り得ると考えたのである。Cf. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale, deuxième édition revue*, Paris, 1948, p. 167.

(38) 「併しながら様々な色の相違に眼を向けている肉眼が、それによつて他のものが見られる如き光そのものを見ない、或は更にもそれを意識しないのと同じく、我々の靈魂の眼も個別的存在 *particularia* にも普遍的存在 *universalia* にも向いているのであるが、すべての類の外にある存在自体を *ipsum esse extra omne genus* 実はその先ず精神に現われてそれからそれによつて他のものが認識されるのにも拘らず、それを意識しないのである。」Bonaventura, *Itinerarium*, c. V, n. 4, p. 334.

(39) *Ibid.*, c. II, n. 12, p. 313.

(40) 「けだし余の思うに、外から鏡がさし出されても我々の靈魂の鏡が曇りなく平なるに非ざれば、殆ど或は何の役にも立たな

いからである。それ故、神の人よ、靈魂の鏡に映っている上智の光に汝の眼をあげる前に、先ず汝の良心の針を尖らせて置け、然らずんばこの光の観想は反つて汝をより深き暗黒の陷穽に突きおとすであらう。』Ibid., Prologus, n. 4, p. 292.

(14) Ibid., c. III, n. 3, p. 316—317.

(22) Bonaventura, II Sent., Op. theol. selecta, c. m., Tom. II, 1938, dist. I. art. I, quaest. II, p. 407.

Et ailleurs, plus vigoureusement encore, il affirme que d'être l'image ou le vestige de Dieu ne peut être quelque chose d'accidentel, mais seulement une propriété substantielle de toute créature. (Gilson, La philosophie de saint Bonaventure. p. 174) :

L'analogie nous apparaît comme la loi constitutive de l'être créé. (Gilson, ibid., p. 180)

(23) Bonaventura, Itinerarium, c. II, n. 12, p. 313

(24) Bonaventura, II Sent. dist. XVI, art. I, quaest. II, p. 407.

Leo Veuthey, S. Bonaventurae philosophia christiana, p. 189.

(25) Bonav. Itiner., c. I, n. 8, p. 298.

(26) Interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. (Bonav., Itiner., c. VII, n. 6, p. 347—348.)

「この光の credo ut intelligam の力強き明瞭である。」

(27) Unde in solo statu gloriae vedibitur Deus immediate et in sua substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo, sed differenter, quia in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum,……in statu vero miseriae videtur per speculum obscuratum per peccatum primi hominis, et ideo nunc videtur per speculum in aenigmate. (Bonaventura, II Sent., dist. XXIII, art. II, quaest. III. p. 564 : Veuthey, ibid., p. 75—76.)

これを以て彼を本体論者オントロギストとすることの非は明らかであろう。

(48) Bonav., *Itiner.*, c. VII, n. 2, p. 345.

(49) *Sed nunc haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem.* (Bonav., *ibid.*, c. VI, n. 3, p. 340.)

(50) この度々くり返される淨化、照明、完成という三階程は偽ディオニシアヌスの「神秘神学」に発し、ボナヴェントゥラの修德神学の根柢をなしている神秘的上昇道である。「三重の道」*De triplici via* によつてボナヴェントゥラは彼獨特の教義的表現のうちにその修德実践理論を展開している。

(51) Bonav., *I Sent.*, dist. III, pars. II, art. II, quaest. III, p. 70.

(52) Bonav., *Breviloquium*, pars. II, cap. XII, n. 1, editio minor, p. 93.

(53) *Habet enim omnis substantia creata materiam, formam et glutinum; et haec habere est repraesentare Trinitatem, ut Pater sit origo, Filius imago, Spiritus Sanctus compago.* (Bonav., *Col. in Hexameron*, col. II, n. 22, 23.)

(54) Bonav., *Itinerarium*, c. II, n. 2, p. 304.

(55) *Ibid.*, c. II, n. 7, p. 308.

(56) *Jan tertio loco, ad nosmetipsos intrantes,..... conari debemus per speculum videre Deum: ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis.* (*Ibid.*, c. III, n. 1, p. 314.)

(57) *Ibid.*, c. III, n. 5, p. 321—322: *Veuthey, S. Bonav. philos. christ.* p. 191.

(58) 註(32)参照。

(59) 松本正夫著『存在の論理学』研究」岩波書店、昭一九、五六—五七頁参照。

(60) 彼自身の論述の中に *dicendum quod non est commune per univocationem, tamen est commune per analogiam.* (*I Sent.*, dist. III, pars. I, art. Un., quaest. II, p. 51.) 及びこれに類する思维表現は数多見受けられる。又ミルソンの周密な研究はトーマスと対比してこれを裏書きしている。Cf. *Gilson, La philosophie de saint Bonaventure*,

p. 189—191.

(15) Bonav., *Itiner.*, c. I, n. 2, p. 295.

(62) 彼は一二五七年、三十六歳の若さでフランシスコ会第七代総長の重職に任命されるやパリ大学の講壇を降りて以後修道会の繁務に専心し、そのため学的活動は中絶せざるを得ず、若干の小論文を除いて殆ど執筆なく、遂に一二七三年未完の *Collationes in Hexameron* を遺して最後の終っている。翌年歿。

(63) La Sagesse, en son acception la plus haute, est l'inébranlable occupation du centre des choses par l'âme purifiée, mais la philosophie, en son acception légitime, est la science des routes qui conduisent à la Sagesse et l'entraînent qui permet à l'âme de les parcourir. (Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 380)

(64) Gilson, *La philosophie au moyen âge*, p. 450.

(65) 勿論それは、リンネが博物の分類表に、フアーブルが昆虫の生態に神を見ると叫んだ意味、ランケが歴史のうちに *Gottes Finger* を見ると云つた程の意味においてである。

(66) ボナヴェントゥラ学説の影響が一方において反トミズムの線に沿つてアルラスのゴースタキウス、ロージャヤー・マルストン、アクワスパルタのマテウス、ミドルタウンのリチャード、ワールのウィリアム、ジャン・ベツカム、ブルージユのゴーチエ、ベトルス・ヨハニス・オリヴィ等を通じてドウンス・スコトス、タイムンドウス・ルルスに及ぶアウグスティニズム・フランシスコ会学説の知的・道德的照明説及び主意主義形成の思潮に歴然たる述を看取し得ることは、哲学史上既知の事実だが、(H. Spetmann, *Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskanerschulen von Bonaventura bis Skotus*, Paderborn, 1925 : Gilson, *La philos. au m. a.*, p. 451.) 他方その象徴的神秘主義がジャン・ジェルソン等を通じてフランス靈性の精神に深く滲透し、人格主義の根柢をなしつつ西欧キリスト教的人間学の形成により廣汎な因由を成していることは今迄あまり注目されなかつた。然るに近時ベルソナリズム再意識に伴つてこの側面が顧みられ、その研究成果は着々あがりつつある。筆者は前者のアンチ・トミズムの線によりもむしろ後者の線の方に彼の眞意の実現を見たい。

Cf. Gilson, *La philos. d. s. Bonav.*, p. 393 : *La philos. au m. a.*, p. 710, 741 : *L'esprit d. l. philos. médiév.* :

Théologie et histoire de la spiritualité, Paris, 1943 : A. Combes, Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle, Paris, 1942, etc.

〔附記〕 本論文は昭和二十四年度文部省科学研究費の補助を受けて成れる研究の一部である。