

Title	サン・ヴィクトルのフーゴーにおける美と超越
Sub Title	Schonheit und Transzendenz bei Hugo von St. Viktor
Author	柏木, 英彦(Kashiwagi, Hidehiko)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1971
Jtitle	哲學 No.58 (1971. 12) ,p.1- 15
JaLC DOI	
Abstract	1. Fur Hugo von St. Viktor bedeutet der Akt des Philosophierens den Aufstieg des menschlichen Geistes zum Prinzip, d. h. den Schritt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Entsprungen zum Ursprung. Die Weisheit des unsichtbaren Seins wird am klarsten in sichtbarer Schonheit manifestiert, und so kann der menschliche Geist zum Ursprung der Schonheit nicht vordringen, ohne durch die sinnliche Schonheit vorher erregt und bereichert zu sein. 2. Nach Hugos Ansicht ist das Naturschone das Symbol der unsichtbaren Schonheit oder das Buch, in dem die Weisheit des unsichtbaren Seins aufgeschrieben wird. Daher betrachtet er die Natur als Glanz des unsichtbaren Lichts, namlich, theophania. Bei Genuss des Naturschonen durch den Sinnen den Horens und Sehens, denen Hugo den Vorrang vor den anderen Sinnen zugeschrieben hat, erinnert sich der geistige Mensch zuweilen an die unsichtbaren Guter, und dabei erwacht im Innern seines Herzens die unbeschreibliche Sehnsucht nach dem Ursprung der sichtbaren Schonheit. Das Vordringen des Geistes zum Ursprung ist nichts anderes als sein Streben nach Imitation der idealen, absoluten Schonheit. 3. Vermittels sich selbst als geistiges Sein erkennt der Mensch die sichtbare Schonheit als Symbol der unsichtbaren, und indem er durch das in sich selbst eingepflanzte Licht auf die Quelle des Lichts zuruckblickt, determiniert er den Wert der Schonheit. Man kann also sagen, dass die Quelle des Lichts das Prinzip, d. h. Kriterium des Werturteils ist, und dass die Gewissheit des Urteils dem Grad der Imitation des Absoluten entspricht. In Wahrheit manifestiert die echte Schonheit sich nur in einer schonen Seele.
Notes	名誉教授宮崎友愛先生記念論文集
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000058-0009">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000058-0009</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# サン・ヴィクトルのフーゴー における美と超越

柏 木 英 彦

## I

人間精神は事象に対して感覚的反応、理論的認識、倫理的決断、静観的  
 観照などを介してさまざまな係り合い方をするが、この係り合いによって  
 生ずる多層的な場の動態を具体的に追う営みをサン・ヴィクトルのフーゴ  
 ー (1086~1141) はフィロソフィアと呼ぶ。フーゴーの区分ではフィロソ  
 フィアは論理学、実践学、理論学、アルス・メカニカ (ars mechanica) よ  
 り成り、自由学科も神学もここに包括されるから、フィロソフィアとは精  
 神が事象の全体と係り、その意味を究めつつ、サピエンティア (sapientia)  
 ないし真理を目指して登高する運動<sup>(1)</sup>にほかならない。フーゴーの思惟の綜  
 合的性格はすでにボナヴェントゥラが指摘する<sup>(2)</sup>ところであるが、近年その  
 思惟の内的デュナミズムに、モーリス・ブロンデルとの類似性を認める<sup>(3)</sup>ロ  
 ジェ・バロンは美論がフーゴーの思想において重要な意味を持つ<sup>(4)</sup>と言う。

フーゴーにおいて美学は、彼の時代から言って、当然独立の学科とされ  
 ているわけではなく、芸術に関しては演劇がアルス・メカニカに入れら  
 れ、音楽が数に関する学とし数学に入れられてはいるものの、近代的意味  
 での芸術のジャンルとして扱われているわけではない。その上、アルス・  
 メカニカでさえフィロソフィアの一部門に加えられているのに、文学はア  
 ルスに付随するもの (appendix artium)<sup>(5)</sup>としてフィロソフィアから除外さ  
 れている。したがって芸術美がとりたてて問題にされることもない。だが  
 フーゴーは美について想い論ずることは実に大きな悦びであると記してい<sup>(6)</sup>

る。それならば、美論はいかなる意味で彼の思想において重要なのか。

サピエンティアを目指す精神の力動的動態の基本的モチーフは「見えざるものは造られたものを考える人々にとって知られる」という『ロマ書』(I・20)の言葉であろう。すなわち可視的世界の省察を通じてでなければ見えざる世界を認識し得ないゆえ、まず可視的世界で出会うところのものを手がかりとしなければならないということであるが、フーゴー自身「美を十分に究めれば、見えざるサピエンティアの光を見出すはずである<sup>(7)</sup>」と書いているように、美は見えざるもののもっとも明らかな根拠であり、特にサピエンティアと関連を持つがゆえに、美の観想は超越のたしかな出発点となる。事実、美的体験はすべての人が味う根源的体験ではないか。もちろんフーゴーに美を主題とする論文はないから、彼の発想に浸透している美学的色彩を明らかにするには、美について論述されているいくつかの箇所を内的に関連づける作業が必要であり、以下はその試みである。

## II

フーゴーによれば、見えざるものは可視的世界に広大さ (immensitas)、美 (decor)、有益性 (utilitas) の三様の仕方で<sup>(8)</sup> 顕示され、世界の広大さは見えざるものの力を、美はサピエンティアを、有益性は慈愛を示す。三者の中、ことに美が重視され、詳論されているのは、先に述べたごとく、それがサピエンティアに係るからであり、美において見えざるもののサピエンティアがもっとも明らかに示されるからである。

さて、美は位置 (situs)、運動 (motus)、形象 (species)、性質 (qualitas) において<sup>(9)</sup> 成立する。第一の位置における<sup>(10)</sup> 美とは物の構成、配置に関して空間的、時間的に認められるもので、自然の構成、天体の構造、空と海、天と地およびそこに棲息する生物など空間的配置、昼と夜の交代、四季の気候の変化など時間的配置、有機体の合目的的構造などである。第二の運動における<sup>(11)</sup> 美は場所、自然、動物、理性に関して成立するもので、場所に関

する運動は河の流れ、太陽の運行などを、自然的運動は植物の成長衰亡を、動物的運動は感覚と欲求を、理性に関する運動は理性による思索、意志による努力など心の動きを指す。ここで留意すべきは、自然の秩序ある構成や合目的的関連のごとき外的美のみでなく、内面の運動に関して心の美が説かれていることである。

第三と第四の美の様相は人間の五官に係る美であり、第四の性質とは視覚<sup>(12)</sup>以外の感覚器官によって知覚される物の性質をいい、これらが感官に与えるところの花の香や言葉の響のごとき快美である。第三の形象は視覚<sup>(13)</sup>によって知覚される可視的形相 (*forma visibilis*) で、形姿 (*figura*) と色彩 (*color*) が与えるところの快を指す。視覚を他の感官と区別しているのは、人間にとって見ることの喜びがとりわけ大きく、視覚的印象が強烈であることに基づくと思われるが、光と色彩の与える快美を具象的に描写していることは、この神秘家の自然観の特色を示すものとして重要な点である。形姿は大、小、美 (*pulchrum*)、稀なもの (*rara*) などに関して認められるもので、度を越えて大きいもの、小さいもの、あるいは人間の知に稀にしかあらわれないもの、蟻や蜘蛛の不思議な働き、さらには怪異なもの (*monstruosa*)、滑稽なもの (*ridicula*) なども驚嘆すべきものとして挙げられている。

形象の第二の要素たる色彩に関しては、サファイアに喩えられる澄みきった青空、赤々と燃える太陽、青白い月の光、バラ色にあるいは白くきらめく星々、深紅のバラ、白百合、紫のすみれの花で飾られた大地などの美しさをフーゴーは楽しげに描き、さらに宝石の美しさにまで言及し、これら多彩な色の美の根源としての光について「光よりも美しいものがあるろうか。光は自ら色を持たなくても、照らすことによってすべてに彩りを与える<sup>(14)</sup>」と書いて讚美している。この箇所は風景の美しさのみでなく宝石なども挙げている点で、ポエティウスの『哲学の慰め』の一節<sup>(15)</sup>を想起させ、フーゴー自身ここを念頭においているのではないかと推測させるが、自然美

に関しては、これと鮮やか対照を示しており、自然を輝きとして扱っている点はいかにも中世の春である十二世紀の精神を象徴すると言えよう。ポエティウスは宝石の輝きも、星々や風景の美しさも空しい悦びとし、人間自身に関係がなく、人間の内面を豊かにすることのない外的善として片づけている。したがってポエティウスでは自然美は自己の内面と係りのないもの、あるいはむしろ対立するものとして、積極的意味を持たないと考えてよいであろう。

自然美を輝きとする立場は、世界を見えざる一者の自己顕示と見るヨハネス・スコトゥス・エリウゲナに認められるが、<sup>(16)</sup>フーゴーはディオニシウス・アレオパギタの影響をも受け、可視的世界は見えざる美の写しであるという考えを徹底化する。彼が世の蔑視 (*contemptus mundi*) でなく讚美 (*admiratio*) をその発想の基礎にしている点は、注目すべき特長と言わなくてはならない。フーゴーは『この世の空しさ』で人々を突然襲う不幸、この世に生きることの労苦と煩しさを具体的に描き、その詠嘆的響きによって旧約中、特異の性格を持つ『伝導書』の註解を著わしてはいるものの、自然美については、この世の否定的側面を克服してしまうものと考えていたかのように、その輝きを強調している。彼は色彩の美さを讚美した箇所最後に、他のすべての美に優って人の心を奪うもとして緑を挙げ、早春、植物が芽を出し大地を下にして成長していく姿に、死を足下に踏まえた復活の象徴を見る。<sup>(17)</sup>緑は彼にとって<生命>の象徴なのである。かくて自然美はそれ自体、感覚的悦びを与える輝きであるのみでなく、象徴としての意味を持つ。M. シュニユーは、すべての文化に関して中世とは象徴の時代であると言うが、<sup>(18)</sup>*simulacrum*, *similitudo*, *liber* など種々の表象で表わされる象徴 (*symbolum*) と美は、フーゴーの思索の核心を成すものと言ってよい。

## III

象徴は見えざるものの自己顯示の一方法であり、人間にとって見えざるものへの登高と認識の道具である。別様に言えば、象徴とは見えざるものの証示のため、可視的形相が持つ適合性 (collatio)<sup>(19)</sup> である。美は種々の可視的なものの形相において成立するが、多様な形式で示される個々の美、すなわち多数化は象徴としての世界の美を構成する。多様な個々の美なくして全体の美はあり得ず<sup>(20)</sup>、多様性とは多彩な光の放射であり、言い換えれば光の分有である。世界の美の象徴性は、たとえば世界はサピエンティアが輝くところの映像<sup>(21)</sup>であるとか、可視的なものの形相は見えざる美が自らを顯示するためわれわれのところへ流れてくる運河(vena)のごときものである<sup>(22)</sup>とか、あるいは感覚的世界はサピエンティアの業が書かれた本<sup>(23)</sup>(liber)であるなど種々の表象で表現される。象徴は本と呼ばれるにせよ、運河に喩えられるにせよ、写しと言われるにせよ、見えざる世界に対する可視的世界の適宜性 (coaptatio)<sup>(24)</sup> を意味する。

見えざる世界への登高は可視的世界を手引<sup>(25)</sup>として用いなくてはならず、可視的なものを介してでなくては見えざる世界の認識ができないことは、先にも述べたごとく、フーゴの基本的立場であるが、それならば自然美が象徴としての意味を持つということは、それがただちに見えざる世界へ通ずる道になるということなのか。自然美は光の放射による輝きであるが、その多彩な光の放射は直接、何の媒介もなしに光の根源へ人を導くのか。そうではない。感覚を通じて自然美を享受することは、見えざるものの象徴としての本の意味を読みとることと、同次元の営みとは言えないであろう。自然美が人の心を奪うものとしていかに真実であるにしても、それは物的なもの<sup>(26)</sup>の美 (rerum corporalium pulchritudo) であり、移ろう (transitoria) 美である以上、精神的<sup>(26)</sup>美、すなわちすべての美の中でもっとも美しいもの (pulcherimum)、つまり超越的美へ直結しているとは言え

ない。存在論的に両者を媒介するものが必要ではないのか。また認識論的に言って、象徴の意味を読みとるためには、自然美を享受する身体之眼 (oculus carnis) とは違った眸を必要とするのではないか。したがって自然美が見えざる世界の印 (signum) であり、自然美の体験が真実であるとしても、それは見えざる超越的美へ直接通じてはいない。

外界は自己と共に生命へ導く (conducatur<sup>(27)</sup>) とフーゴーが言うように、感覚的な世界が超越への道となるのは自己を媒介にしてである。自己が可視的世界と見えざる世界を媒介するものになり得るということは、自己が精神的存在であり、かつ自己が見えざる根源と直接関係を持つからであるが、この二つは次のようにしてただ内面の省察を通じて明らかにされる。<sup>(28)</sup>

人は自己が何であるかに注目しはじめるや、自己とは自己の中に見られたり見られ得るものでないことを知る。われわれの中にあつて理性的能力を持つものは言わば身体と結合しているにしても、理性によって自己を身体から区別し、身体とは別のものであることを知る。かくて自己とは精神であることになる。つぎに精神的存在である自己が存在する場合、つねに自己が存在していたことを記憶しているとはかぎらない。現実を知解していないかぎり知性はあり得ないとすれば、つねに知解したわけではない以上、つねに自己が存在していたわけではなく、いつか存在し始めたことになる。ところで自己は精神的本質を持つ以上、物的存在を起源とすることはあり得ないから、先在する質料から造られたのではない。自己は始源を持つ以上、他から存在を得たことは疑いなく、その存在の根源は精神的存在である。

かくして自己は精神として、見えざる世界と類縁性を有し、見えざる世界は自己の存在の根源であるゆえ、見えざる世界と可視的世界の媒介となる存在論的条件を満している。「理性的被造物は可視的たるかぎり、見えざる美の観想の門であり、見えざるものであるかぎり、道である。門とは精神にまず観想の入口へ進む道を開くという意味であり、道とは精神を終

局目的へ導くという意味である。<sup>(29)</sup>見えざる美に、より親近性を有するものは、先に挙げた美の様相の中、<生命>にもっとも親近性を有するものであるが、それは運動なかんずく理性の運動 (motus rationis)<sup>(30)</sup>である。このようにして自然美は精神としての自己とともに<生命>すなわち見えざるサピエンチティへ通ずる道となり得る。

それでは自然美が見えざる美の象徴であること、見えざる業の書かれたく<本>であることを知るのはどのようにしてか。フーゴーは<本>の読者を二種に区別する。<sup>(31)</sup>同じ書物について外的形象と色彩にのみ注目する場合と、これにとどまらず内的にそのラティオ (ratio) を理解する場合とがあり、『コリント前書』(II・14)によって前者は homo animalis (感覚的人間) ないし illiterati (教養のない人)、後者は homo spiritualis (霊的人間) ないし sapiens (叡智を持つ人) と呼ばれる。ここでラティオとは何を意味するのか。それが感覚では知覚し得ない事象の知的側面を指すことは疑いがないとしても、理性によって客観的に析出されるような要素ないし普遍的本質を指すのか。そうではないと思う。フーゴーは少し先のところで「感覚的人間は外的形象に驚嘆するが、霊的人間はその意味 (sensus et significatio) を賞讃し、外に認識したものを通じてサピエンチアの深き洞察へ駆り立てられる<sup>(32)</sup>」と書いている。それゆえ<本>を読むとはその意味を読むことであるが、ここで意味と言われているからには、これは価値と言いかえてもよく、とにかく主観客観の対立関係において客観的に、すなわち主体の在りようと無関係に顕わにされるわけではなく、したがって理論的知識の獲得によってのみ明らかにされるようなものでもないであろう。象徴の意味、本の価値の認識には主体のその時々<sup>(32)</sup>の在り様も関係しているのではないか。先に、感覚的世界は自己と共に<生命>へ導くと言われたが、自己と共にとは事象に対する自己のいかなる係り方を言うのか。精神は可視的世界によって配置されなければ見えざる世界へ登高することはできないと言われる一方、感覚的世界は自己と共にでなくては見えざる世界



へ通ずる道となり得ないと言われる。これはどういう事態を指すのか。自然美の果す役割についてさらに考えてみなければならない。

#### IV

精神は外に提示されるものを通じて見えざるものの観想に導かれる<sup>(33)</sup>、つまり精神は可視的形象から言わば悦びの種<sup>(34)</sup>を宿すのであって、自然美は一つの出発点になる。が、具体的に自然美はどのような仕方で登高の契機になるのか。フーゴーは『伝導書註解』で書いている。「外界で視覚が形象に触れたり聴覚が甘美な音に触れたりすると、精神は外で触れたと感ずるものに応答しようという不思議な感情に目覚める。そして時としてつぎのようなことが起る。身体の感官によって引き出した快美を通じて見えざる善の想起 (recordatio) に入ろうとし、言わば類似像に促されて、感官でその写しを知覚していた当の原像を名状しがたい欲求によって熱望し始め<sup>(35)</sup>る」。先に美の成立する四つの様相を区別するところでは視覚が特に他の感官から区別されていたのに対して、まことにプラトンのこの箇所では視覚と聴覚が特に他の感官から区別されて、精神に見えざる根源を想起せしめるという特別の役割を与えられている。この二つの感官は他の感官に優って、可視的なものの純粹の美を知覚するため、内的に見えざる善への愛をより真摯に駆り立てるからである。二つの感覚器官の与える悦びを契機として、精神に永遠 (aeternum) への欲求が目覚めるのであるが、ここで特に善への愛と言われているように、二つの感官によってサピエンティアと徳<sup>(37)</sup> (virtus) への道が開かれてくること、すなわち見えざるものと見えるものとの出会いに倫理的力が係りを持つことに留意しなくてはならない。

かくして自然美は見えざる原像への登高の目覚めの契機となるが、しかしこれは端初にすぎない。登高運動の遂行のためには、外界を対象とする身体の眼 (oculus carnis) のほか、自己を対象とする理性の眸 (oculus rationis) と、自己を越えるものにも向かう観想の眸 (oculus contempla-

tionis)が目覚めなくてはならない。作用に関して言えば、可視的世界に向かう思惟 (cogitatio) のみでなく、可視的なものを越える省察 (meditatio)、可視的世界から自由な観想 (contemplatio) が今や動き始める。「霊的人間の心は感覚によって触れるものに満足しない。心は可視的なものに喚起されて高まり (excitatus surget)、豊かにされてこれを超越する (auctus transcendit<sup>(38)</sup>)」。

自然美との接触を通じて、見えざる美の象徴を通じて原像の想起作用を喚起され、精神の登高運動が開始されるが、超越的美へ向かう登高、理念的美の観想とは、この最も美しいものに倣おうとする営み (imitatio<sup>(39)</sup>) である。ということは自己の美しさを増してゆくことに他ならないから、見えざるものとの出会いには倫理的力も係りを持つことになり、精神は善への名状しがたい欲求を自覚させられて、予感する超越的原像に倣おうとする、つまり己の人格美を磨く営みが始まる。

ところで「すべての自然は人間に教える<sup>(40)</sup>」とフーゴーは言う。それならば醜 (turpido) はいかなる象徴的意味を持つのか。ディオニシウス・アレオパギタにしたがって、フーゴーは二種の象徴を区別する。すなわち類似せる象徴ないし印 (similia signa) と類似せざる象徴ないし印 (dissimilia signa) とであり、美は前者に、醜は後者にあたり、見えざるものはいずれの象徴を通じても顕示される。醜、不均衡、不調和は写しないし印ではあるが、その非類似性によってあくまでも象徴にすぎないこと、真理からは遠く、それ自体真理でないことを明瞭に示す、つまりすべての像は非類似の類似によって真理でないことをより明らかに示すほど、それだけ明白に真理を指し示すという逆説的な仕方で人を真理へ向ける<sup>(42)</sup>。類似による象徴は真理を示すが、非類似による類似は誤謬から脱出すべく強いることによって人を真理へ喚起する。自然美は人の心を奪い、往々にして精神は静観にとどまるが、醜は人々をそこから遠ざけ、他に真の美を求めるべく駆り立てるといふ形で、象徴としての機能を果す<sup>(43)</sup>。『中世美学史』の著者 E.

ブリュヌはこの点にローマン派のイロニーの先駆を見る<sup>(44)</sup>。

## V

自然美が象徴であることを理解するには、自己を媒介としなければならない。自己は外に見出したものを、内に持つものと対比し、これら二つを結びつける<sup>(45)</sup>。自己は精神として見えざる世界と言わば類縁性(cognatio)<sup>(46)</sup>を有するがゆえに、外において可視的に把えたものが見えざる世界といかなる類縁性を有するかを自らにおいて理解する。精神は自らの中に注入された見えざる光にしたがって見えざるものを見返り(respicere)<sup>(47)</sup>、可視的形相が見えざる美の写しであることを悟る。

さらに見えざるものである精神は可視的なものに関して、あるものについては悦びや愛の念を抱き、類縁性を持つものとして慈むが、あるものについてはこれを嫌い、自らを遠ざけ、自らに異質のもの、自らと類似性を持たないものと判断する(judicat)<sup>(48)</sup>。つまり類縁性を有するか否かによって、可視的なものについて価値判断が行われるわけであるが、精神は自らの光によって見えざる根源の光を見返り、この根源との距離の遠近、類縁性多寡に基づいて価値序列を決定していると言えよう。すなわち可視的世界に関する美的判断の原理は光源としての超越的美であり、美的判断とはこれとの遠近の度合を決定することにほかならない。光源を見ること、原理への見返しが価値判断の条件であるとすれば、判断の確実度は自己の内面の在り様にかかってくる。「自らの中に光を見るものは、自らを照らすものを見る」<sup>(49)</sup>。光源を見るためには、自らの光の強度を増すことが必要である。自らの光の強度を増すとは、超越的美に能うかぎり倣い(imitari)つつ、光源へ回帰する(se reducere)<sup>(50)</sup>ことであり、価値判断の確実性はこの登高の高低に比例すると言えよう。

象徴としての可視的美を契機として、見えざる根源の想起が内面に生じ、超越的美に倣おうとする精神の登高(ascensio)が始まり、光源への見返し

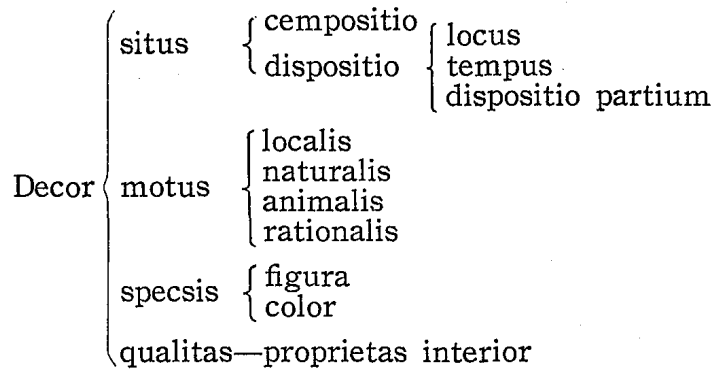
によって美的判断ないし一般的に価値判断が行われ、その判断の确实性はイミタティオの高低に比例するということが、それは存在論的には、自然美の輝きとしての光の放射も、登高する力としての光の分有も、賜物(dona)<sup>(51)</sup>として与えられているということである。一なるものの分有、一なるものの多数化という形で示される多様な美は、それによって人間本性が再形成され(reformantur)<sup>(52)</sup>て、一なる根源との一致(communio)へと呼び戻される(revocantur)<sup>(53)</sup>ために存在する。フーゴーは「美は結集(congregatio)<sup>(54)</sup>にある」とも言う。可視的な美は、人が一なる超越美へ回帰的登高を果すために与えられた光なのである。光はフーゴーにおいて、暗闇に射し込む光ではなく、あくまでも自らの放射によって多彩な美を生じ、その輝きによって永遠を予感せしめるところの力であると言ってよい。彼の光の美学は明らかにゴシックの精神を示している。

人は美的体験という賜物を媒介にし、自らの中に与えられた光により、超越的美へ向かって登高する。それは超越的美に倣うということ、すなわち己の人格美を増してゆくことにほかならない。美は自然においてのみでなく、人格においても輝くところの価値である。まことに本当の美は心の美しい人にしか開示されないのではないか。フーゴーはいみじくも *Pulchriant amantes pulchritudinem veram*<sup>(55)</sup> (真の美を愛する人は美しくなる) と記している。十二世紀のこの神秘家はプラトンを読む機会には恵まれなかったが、たしかに美学の正統的伝統に立っていると見てよいであろう。

註

- (1) 拙稿「サン・ヴィクトルのフーゴーにおけるフィロソフィアの問題」(慶應義塾大学言語文化研究所紀要第2号, 1971年2月) 参照。
- (2) Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, n. 5, (Opera omnia, ed. Quaracchi, V, 321).
- (3) Roger Baron, *Science et sagesse chez Hugues de saint-Victor*. 1957, 209.

- (4) Ibid., 78.  
 (5) Didascalicon, III, PL 176, 768 D.  
 (6) De tribus diebus, IV, PL 176, 814 A. この論文はミーニュのラテン教父集では『ディダスカリコン』第7巻とされているが、実際は独立の論文である。フーゴーの著作および年代については Roger Baron, *Études sur Hugues de saint-Victor*, 1963. Damien van den Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de saint-Victor*. 1960.  
 (7) De tribus diebus. IV, PL 176, 814 A. (8) Ibid., 811 C.  
 (9) Ibid., I, 812 C. 美の様相の区分を図示すれば次のようになる。



- (10) Ibid., V~VIII, 816 B~818 C.  
 (11) Ibid., VIII, 818 C~819 A.  
 (12) Ibid., XIII, 821.  
 (13) Ibid., IX~XII, 819 B~821 B.  
 (14) Ibid., 821 A.  
 (15) De consolatione philosophiae, II, pros. 5, 14~15.  
 (16) De divisione naturae, V, 26. PL 122, 919 C.  
 (17) De tribus diebus, XII, PL 175, 821 B.  
 (18) M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, 1957, 161. フーゴーにおける象徴の問題については Ch. Schütz, *Deus absconditus Deus manifestus, Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes*, 1967, 59~91, 130~166.  
 (19) In hierarchiam caelestium sancti Dionysii, II, PL 175, 941 B.  
 (20) Ibid., II, 943 D.  
 (21) Ibid., I, 926 BC; De tribus diebus, XVI, PL 175, 823.  
 (22) In Ecclesiasten homiliae, II, PL 175, 142 D.  
 (23) De tribus diebus, IV, PL 175, 814 B.

- (24) In hierarchiam caelestium sancti Dionysii, III, PL 175, 960 D.
- (25) Ibid., II, 948 A.
- (26) Ibid., IV, 815 A.
- (27) Epitome in Dindimi philosophiam, ed. R. Baron. (Traditio, XI, 1955, 83~84)
- (28) De tribus diebus, XVII, PL 175, 825 BC.
- (29) Ibid., XVII, 824 D. (30) Ibid.
- (31) Ibid., IV, 814 B.
- (32) Ibid., 814 C.
- (33) In hierarchiam caelestium sancti Dionysii, V, PL 175, 1065 A.
- (34) In Ecclesiasten homilia, II, PL 175, 142 A.
- (35) Quoties enim foris sive rerum specie visus afficitur, sive auditus vom dulcedine demulcetur, evigilat animus intus miris affectibus, illi quo exterius tactum se sentit, respondens. Et fit nonnumquam, ut per eam quam sensu corporeo trahit dulcedinem, redeat ad invisibilia bonorum recordationem et quodammodo ex similitudine, admonitus inerrabili desiderio illud incipiat concupiscere. (Ibid., 141 D.)
- (36) Ibid., II, 142 BC.
- (37) Ibid., II, 142 B.
- (38) Ibid., II, 143 A.
- (39) In hierarchiam caelestium sancti Dionysii, II, PL 175, 949 A.
- (40) Ibid., I, 926 A.
- (41) Ibid., III, 961 BCD; 971 ABC.
- (42) Omnis ergo figura tanto evidentius veritatem demonstrat, quanto apertius per dissimilem similitudinem figuram se esse, et non veritatem probat; atque in hoc nostrum animum dissimiles similitudines magis ad veritatem reducunt. (Ibid., III, 978 B.)
- (43) .....non ipsarum turpitudine imaginum ad alia pulchra et vera quaerendo exire compelleretur. (Ibid., III, 979 C)
- (44) E. de Bruyne, Études d'esthétique médiévale, II, 1946, 215~216.
- (45) De sacramentis christianae fidei, I, 2, 13, PL 176, 211 B.
- (46) In hierarchiam caelestium sancti Dionysii, II, PL 175, 949 D.
- (47) secundum invisibilem lumem insitam sibi noster animus ad invisibilia respiciens, facile arbitratur visibiles formas invisibilis pulchritudi-

nis imagines esse. (Ibid.)

(48) Ibid., 949 D~950 A.

(49) qui in se lumen videt, lucentem se videt, (Ibid., 955 B)

(50) Ibid., 966 C.

(51) Ibid., 948 B.

(52) Ibid., 944 C.

(53) Ibid., V, 1007 BC.

(54) Ibid., II, 944 D.

(55) Ibid., III, 982 C.

## Schönheit und Transzendenz bei Hugo von St. Viktor

*Hidehiko Kashiwagi*

### Résumé

1. Für Hugo von St. Viktor bedeutet der Akt des Philosophierens den Aufstieg des menschlichen Geistes zum Prinzip, d. h. den Schritt vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Entsprungen zum Ursprung. Die Weisheit des unsichtbaren Seins wird am klarsten in sichtbarer Schönheit manifestiert, und so kann der menschliche Geist zum Ursprung der Schönheit nicht vordringen, ohne durch die sinnliche Schönheit vorher erregt und bereichert zu sein.
2. Nach Hugos Ansicht ist das Naturschöne das Symbol der unsichtbaren Schönheit oder das Buch, in dem die Weisheit des unsichtbaren Seins aufgeschrieben wird. Daher betrachtet er die Natur als Glanz des unsichtbaren Lichts, nämlich, *theophania*. Bei Genuss des Naturschönen durch den Sinnen des Hörens und Sehens, denen Hugo den Vorrang vor den anderen Sinnen zugeschrieben hat, erinnert sich der geistige Mensch zuweilen an die unsichtbaren Güter, und dabei erwacht im Innern seines Herzens die unbeschrei-

bliche Sehnsucht nach dem Ursprung der sichtbaren Schönheit. Das Vordringen des Geistes zum Ursprung ist nichts anderes als sein Streben nach Imitation der idealen, absoluten Schönheit.

3. Vermittels sich selbst als geistiges Sein erkennt der Mensch die sichtbare Schönheit als Symbol der unsichtbaren, und indem er durch das in sich selbst eingepflanzte Licht auf die Quelle des Lichts zurückblickt, determiniert er den Wertrang des Schönen. Man kann also sagen, dass die Quelle des Lichts das Prinzip, d. h. Kriterium des Werturteils ist, und dass die Gewissheit des Urteils dem Grad der Imitation des Absoluten entspricht. In Wahrheit manifestiert die echte Schönheit sich nur in einer schönen Seele.