



Title	ボナヴェントゥラの三位一体論神学における修辞学の意義
Author(s)	横道, 仁志
Citation	弁論術から美学へ : 美学成立における古典弁論術の影響. 2014, p. 38-47
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/54561
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

ボナヴェントゥラの三位一体論神学における修辞学の意義

横道仁志

はじめに

——確実なのは、理性哲学が修辞学の内に完遂されるということです¹⁾。

上の引用は、13世紀の神学者・ボナヴェントゥラが人間の学知の秩序について説明する中で述べた言葉である。すなわち、かれは、人間理性についての哲学——認識論的哲学——にとって、修辞学が必要欠くべからざる役割を果たすと主張しているわけである。本稿では、かれがこのように主張する理由を考察することで、古典修辞学がキリスト教神学に影響を与えた可能性について考えてみたい。

第1節 三幅対の学問図式

ボナヴェントゥラは、理性哲学が三つの下位部門に区分されると定義する。文法学・論理学・修辞学である²⁾。文法学は、人間に何かを表現するための能力を与える。論理学は、人間に何かを議論するための洞察力を与える。修辞学は、人間に誰かを説得するための技術力を与える。そして、文法学、論理学、修辞学という三つの学問は、三位一体の神秘を象徴しているとボナヴェントゥラは説明している³⁾。

理性哲学の三部門が《三位一体》を象徴しているという図式は、さらに適用範囲を拡大して、哲学という学問そのものにさえあてはまる。ボナヴェントゥラ曰く、哲学全体は、自然哲学・理性哲学・道徳哲学という三種の特殊な哲学に分類される。自然哲学とは存在者が存在している原因を検証する学問、理性哲学とは存在者を認識する理由を検証する学問、道徳哲学とは人間が生きるための秩序を検証する学問であると、それぞれ言い換えられる。そしてかれによると、この哲学の三区分もまた《三位一体》を表象している。さらに、理性哲学と同じように、自然哲学と道徳哲学もまた、三つの下位の学問に区分される。

自然哲学は、形而上学・数学・自然科学に分かたれる。形而上学は、存在者の研究全体の中でもとくに、存在者の本質を研究する。いっぽう、数学は、数と図形を論じることで、存在者の離在形相——存在者から触発されるような人間の恒常的・内的理解といふいで、ボナヴェントゥラはこの言葉を用いている——を研究する。そして、自然科学は、存在者の自然本性を研究しながら、その力が現実に

1) 聖霊の七つの賜物』第四講義第十二節

2) 同書第八節、『諸学芸の神学への還元』第四節、他

3) 『神の御許への精神の道程』第三章第六節

どのような影響を發揮するかを調査する。これに対して、道徳哲学は、個人道徳・家政学・政治学に分類できることをボナヴェントゥラは語る。言うまでもなく、そもそも道徳が成り立つためには、個人の倫理性が求められる。このいみで、個人道徳は、道徳が存在するために最初に研究されなければならない。そのいっぽうで、道徳とは人間同士の関係の中で理解されるべきものである。このいみで、家政学は人間共同体を理解するうえでの基本単位、すなわち家族を研究する。そして、道徳哲学は、現実にいかに生きるべきかの知を目的としている以上、政治学の研究によって完成する。

以上を要約すると、こう言える。すなわち、ボナヴェントゥラは、「存在の原因」を研究するか、「理解の理由」を研究するか、「生の秩序」を研究するかという基準にしたがって、あらゆる学問の分類体系を説明しようとする。哲学という学問全体は、《存在の原因・理解の理由・生の秩序》という基準にしたがえば《自然哲学・理性哲学・道徳哲学》という下位の学間に分類される⁴⁾。さらにこの下位の学問もまた同じ基準にしたがい分類可能である。だから、たとえば理性哲学は《文法学・論理学・修辞学》に区分されると、ボナヴェントゥラは主張するわけである。

自然哲学	理性哲学	道徳哲学	
形而上学	文 法 学	個人道徳	存在の原因についての知
数 学	論 理 学	家 政 学	理解の理由についての知
自然 学	修 辞 学	政 治 学	生の秩序についての知
存在の原因についての知	理解の理由についての知	生の秩序についての知	

人間の学問——人間の認識活動は、《存在の原因・理解の理由・生の秩序》という三重の基準に基づいて遂行される。それゆえに、人間の認識活動は、個別的な学問から包括的な学問に至るまで、それぞれなりの仕方で《三位一体》を表象しているとボナヴェントゥラは語る。

ここで補足説明しておきたいのは、ボナヴェントゥラが哲学と神学の関係をいかに捉えていたかという点である。哲学とは人間理性の独力で営まれる学問、純粹に合理的な学問である。哲学という営みの合理性に基づいて、その他のすべての学問の合理性、妥当性は決定される。裏を返すと、哲学が正当であると認められないなら——人間理性が真理を把握できると認められないなら——哲学に従属するあらゆる学問もまた、正当であるとは認められない。そのうえで、ボナヴェントゥラは、人間理性は独力で真理を把握することができないと主張する。哲学的知は、信仰を前提としながら、神学によって教導されないかぎり誤謬におちいる。それが、ボナヴェントゥラの哲学—神学観である。

——人間は、自然的知と形而上の知を所有しようといないではいられません。最高の実体に向かって自らを延長するような知です。人間はそこで休息しようとして、そこに到達しようとします。だからこそ、人間は、信仰の光から援助されないかぎり、誤謬に陥らないでいるのは不可能です。すなわち、人間は、善性の最大限の流入にしたがって、神を一でありながら三、全能でありなが

4) 《存在の原因・理解の理由・生の秩序》とは、アウグスティヌス『神の国』第八卷第四章に由来して、ボナヴェントゥラが好んで引用する言葉である。ボナヴェントゥラ自身のテクスト中の言及としては、たとえば、『諸学芸の神学への還元』第四節等

ら最善であると信じなければ、誤謬に陥ります。さもなければ、あなたが神に関して不条理なことを信じると仮定しましょう。あなたは、神に固有のものを神以外のものに帰属させるでしょう。あなたは神を冒涜して、偶像崇拜者となるわけです。ちょうど或るひとが、神の単純性なり、それ以外の何か同じような性格なりを〔神以外のものに〕帰属させるようなものです⁵⁾。

人間は生まれつき、何かを知ろうとする自然本性的欲求を抱えている。この欲求は、自然的存在を超えて、形而上学的な最高の実体、すなわち「創造主」を知ろうとするまでに自らを延長する。しかし、この超自然的欲求は「信仰の光」に補助されないかぎり、その目的を達成することができない。それでは、信仰を受け容れるか受け容れないかで、哲学の内容にどのような変化が生まれるのだろうか。キリスト教の信仰を受け容れるとは、すなわち、「神は一でありながら三である」「神は全能であると共に最善である」という命題を信じることに他ならない——そうボナヴェントゥラは上の引用の中で説明している。逆に言えば、キリスト教の信仰を受け容れないのなら、哲学は、あらゆる存在者の原因として何らかの一者を仮定することはできても、この一者が三位のペルソナでもあるとまでは主張できない。なぜなら、「神は一でありながら三である」という命題は、純粹に合理的に思考するなら矛盾しているとしか判断できないからである。しかし、神が三位のペルソナであると認められなければ、「神は最善である」という命題もまた承認されない。というのも、神は最高善である——「御父」は自己自身に最高の自己伝達を行うことで、「御言葉」と「聖霊」を発出する——からこそ神は《三位一体》であると、ボナヴェントゥラは考えるからである⁶⁾。要するに、かれにとって、神が自己伝達する神であることと、神が《三位一体》の神であることとは、表裏一体の関係にある。「創造主は善である」とは、論理にしたがって理解されるのではなく、信仰にしたがって信じられるべき命題なのである。哲学は、純粹に合理的な思考の内部にとどまるかぎり、神を《三位一体》の神と考えることができないので、神が最高善であると考えることもできない。神が最高善であると考えられないなら、神は自己伝達する神ではないことになるので、神が被造物と交流することは考えられない。ということは、そもそも人間が「創造主」と何らかの接点を有すると想定することができなくなるので、人間の理性活動は、はじめから絶対に自らの欲求に背く行動しかできないことになる。人間理性は、キリスト教の信仰を受け容れないかぎり、必ず誤謬に落ち込む定めにあると、ボナヴェントゥラが断言する理由がここにある。

それでは、ひとたびキリスト教の信仰を受け容れるなら、哲学はそこからどのような展開を見せるのだろうか。この問い合わせに対する解答が、冒頭の引用の言葉になる。「理性哲学は修辞学の内に完遂される」。なぜなら、あらゆる学知は《三位一体》を反映している以上、存在者を存在論的な観点から思考するだけでも、認識論的な観点から思考するだけでも未だ十分ではなく、そのうえさらに、理性活動を実践する人間自身の現実という行為論的な観点を考慮に入れなければならないからである。裏を返すと、キリスト教神学の立場から理性哲学について考察するなら、理性哲学は、実践的理性哲学としての修辞学の存在を必要としていると判断されることになる。そして、理性哲学が修辞学を必要

5) 『聖霊の七つの賜物』第四講義第十二節

6) 『神の御許への精神の道程』第六章第二節、『三位一体の神秘について』第一問題第二項

としている理由を追求するなら、理性哲学が、自然哲学と合わせて、道徳哲学を必要としているという命題が導かれ、ひいては哲学全体が信仰を要請しているという結論が下されることになる。このいみで、ボナヴェントゥラの学問観の中で、修辞学という学問の意義は、人間の理性活動に対してキリスト教信仰が指導的役割を果たすという確信へとまっすぐにつながっている。以降の節では、ボナヴェントゥラが修辞学、哲学と神学の関係をどのように考えていたかという問題を考え、それを合理性と選択の関係という論点から検討したい。

第2節 哲学と神学の関係

ボナヴェントゥラは、哲学と神学とでは知の種類が異なると述べ、それぞれの学知のありかたを次のように定義する。すなわち、哲学的知とは「検証可能なものとしての真理についての確実な知識」であるのに対して、神学的知とは「信じることが可能なものとしての真理についての敬虔な知識」であると、かれは主張するのである⁷⁾。

これをもっと詳しく説明すると、次のように言える。哲学は、真理を検証可能なものとして取り扱うとする。言い換えると、哲学は、明証的事実から出発して、合理的に真であると検証可能であるような知に到達しようとする。これに対して、神学は、真理を信じることが可能なものとして取り扱う。言い換えると、神学は、神の啓示を信じることから出発して、その他の理性活動に対して指導的役割を果たす。つまり、神学は、哲学とは反対に、最初から感覚を超えたものを前提にしている。以上を要約すると、こう言える。すなわち、哲学は理性を原理にしながら、結果から出発して第一原理を目指す学であるのに対して、神学は啓示を原理にしながら神から出発して結果を目指す学である、と⁸⁾。ここから、哲学と神学とでは知の明晰性——真理が、人間の目にどのように映るか——に違いが出てくる。

ボナヴェントゥラは、哲学的知は「確実な知識」であると説明している。言い換えると、哲学的知は、合理性というルールにしたがって論証することができるので、人間の目には「確実」であると映る。いっぽう、神学的知は「敬虔な知識」であると述べられている。つまり、神学的知は、合理性というルールに照らして判断するかぎり、「確実」であると証明することができない。人間は、神の啓示を確実に正しいと知ることはできない。神の啓示とは、あくまで敬虔な態度で受容されるべきものなのである。しかし、これは、神学的知が完全に非合理的であることを意味しているわけでもない。もし神学的知が完全に非合理的であるなら、そもそもそれは学知の名に値しない。認識が「真である」と言えるとき、その認識のありかたにはふたつのケースがありうると、ボナヴェントゥラは説明する⁹⁾。そのひとつは、確証的認識である。これは、哲学が実践するとおり、人間理性の枠内で証明され、確実であると判断されるような認識である。もうひとつは、信仰的認識である。こちらは、確実であると証明できないといふいみでは「真である」という保証はない。しかし同時に、信仰的認識は、「真ではない」と反証されることもない。信仰的認識は、確実に正しいという保証も、確実に間

7) 『聖霊の七つの賜物』第四講義第五節

8) Christopher Cullen, *Bonaventure*, p.28

9) 『三位一体の神祕について』第一問題第一項

違っているという保証も持たないといふで、言わば、正しいかもしれない可能性を保持している。このような蓋然的認識の妥当性を指して、ボナヴェントゥラは「信じることが可能といふで真」と呼ぶ。神学的知は、確実であると証明できないといふでは、合理的ではない。しかし、人間理性の論理と矛盾しないといふでは、非合理的でしかないわけでもない。もし信仰が理性と完全に矛盾するなら、それは確実に真ではない誤謬として斥けられるより他ないからである。人間理性の視点から認識の真理性について眺めるなら、言うなれば、確証的認識は積極的に真であるのに対して、信仰的認識は消極的に真であると理解される。それが、哲学的知と神学的知のあいだの、知のありかたの相違である。

そこで、わたしたちの側では、ただちに次のような疑問が浮かんでくる。神学は、哲学に比較するなら、合理的な確証性が劣っているような知しか与えてくれない。にもかかわらず、ボナヴェントゥラは、神学が哲学を指導するべきであって、その反対であるとは考えない。なぜかれは、より合理的で確実な学問ではなく、消極的に確実でしかない学問を尊重するべきだと考えるのだろうか。その答えは、ボナヴェントゥラの次の言葉に求められる。

——確実なのは、理性哲学が修辞学の内に完遂されるということです。というのも、理性哲学は熟考されるかぎりその出生が三重であるはずですから。すなわち、利益・安全性〔保証〕・品行について熟考したり、その反対に、損害・危険性・罪——言い換えると不品行について熟考したりするなら、理性哲学の出生は三重ということになるのです。人間は何か利益なのか、何が損害なのか知ることができません——哲学的知を越えたところに追加がないかぎりは。福音書に言われています。「たとえ全世界をもらえようとも、自分の魂に不利益をこうむるのなら、人間にどんな得があるだろうか？」もし魂の眞の品行が捨てられてしまうようなら、何が価値あるものか、はたして人間は多くを知っているものでしょうか？——やはり確実なのは、人間は道徳的知にしたがって何か利益なのか、何が損害なのかを知ることはできないということです——道徳的知を越えたところに追加がないかぎりは。この追加にしたがって、道徳的知は、執り行うべき儀礼・生きるべき規範・判断するべき検閲官となります。いったい誰が自然哲学を通して執り行うべき儀礼を知ることができるのでしょうか？¹⁰⁾

上の引用を見れば明らかなどおり、本稿冒頭のボナヴェントゥラの言葉は、じつはかれが哲学の不完全性について説明する中で言及していたものだった。修辞学という学問は、理性哲学の一部門であるものの、純粹に理性能力について研究するのではなく、むしろ人間にとって何が利益で何が損害かという問題を研究する。そして、そのことによって理性哲学は完成する——つまり、人間理性の本質を解明するという理性哲学の目的が達成される——と、ボナヴェントゥラは明言する。説得術としての修辞学は、認識論哲学という枠組みの内部で、どんな言葉が人間に有益な影響を与えるか、どんな言葉が人間に有害な影響を与えるかを研究する。ところがそのいっぽうで、人間は、道徳的知によつては、何が有益で何が有害かを知ることができないと、ボナヴェントゥラは主張してもいる。

10) 『聖霊の七つの賜物』第四講義第十二節

修辞学を含め理性哲学は、道徳哲学によって補完されうる。理性哲学が修辞学によって完成するよう、哲学全体は道徳哲学によって完成する。それがボナヴェントゥラの学問觀である。だから、かれは、上の引用の中でも修辞学のすぐ後で道徳的知について言及している。ただし、それは道徳哲学の不完全性を指摘するためである。人間は、「哲学」の枠内にとどまっているかぎり、たとえ道徳哲学を研究してもなお、人間にとって何が有益であるか知ることができない。したがって、哲学は、哲学の限界内に閉じこもっているかぎり完成を見ることがない。その理由を、ボナヴェントゥラは「執り行うべき儀礼」という例を用いて説明する。たしかに道徳哲学は、道徳について研究することで、人間の文化、人間の法律、人間の価値規範の正しいありかたを解明しようとする。しかしそれは、あくまで「哲学」の枠内のこと、人間理性が現実から距離を置いて抽象的に思考するかぎりのことである。道徳哲学が「人間の倫理はかくあるべし」という何らかの知を導きだしたとして、その知は、現実に即して正しいかもしれないし、正しくないかもしれない。つまり、道徳とは**現実**の行為の問題であるのに対して、道徳哲学の導きだす道徳的知は、どこまでも理論上の**可能性**に過ぎない。このことをボナヴェントゥラは、「自然哲学を通しては執り行うべき儀礼を知ることができない」という言葉で言い表している¹¹⁾。道徳哲学は、哲学を超えた実践的現実に裏づけられないかぎり、道徳哲学の目的を達成できない。目的を達成できないなら、道徳哲学は、もはや道徳哲学と呼ぶことさえできないのだから、自然哲学と変わることろがない。それがボナヴェントゥラの言わんとすることである。自然哲学の観点から眺めるなら、たとえば、キリスト教の典礼も、その他の宗教の儀式も、儀礼という点で何も違いはなく同等である。ということは、人間理性は、哲学的な制限下にとどまるかぎり、その他の宗教の儀礼よりもキリスト教の儀礼を優先させる理由を持てない。突き詰めるとそれは、或る特定の行動を選択して他の行動を選択しないための道徳的理由を、人間は理性的に決定できることを意味する。

以上は、修辞学と道徳哲学の関係を考えてみればわかりやすい。修辞学は、理性哲学（言語哲学）の次元で、実践上の効果を議論する。このことが可能であるためには、そもそも人間理性を実践的に運用するとはどういうことであるかを理解している必要がある。したがって、修辞学は道徳哲学によって補完される必要がある。これと同じように、道徳哲学は、それ自体では、どこまでも抽象的な可能性しか推論できないけれども、道徳は推論で完結するものではなく現実に実践されるべきものなのだから、道徳哲学は、人間にとって何が有益であるか、人間理性の目的とは何かを現実に決定するような何らかの学知に補完されなければならない。すなわち、「執り行うべき儀礼」とは何かを教えてくれるような学知である。ボナヴェントゥラが哲学の上位に神学を位置づける理由がここにある。

たしかに、哲学は、合理性という尺度から判断するなら、神学よりも確実である。このいみでは、哲学は神学よりも偉大であるかに見える。しかし、ボナヴェントゥラはただちにそれが見かけのことであると指摘して、より真理に近いのは神学であると主張する。なぜなら、神学的知は、哲学的知に対して、権威——行為の選択原理——としてはたらくからである。ボナヴェントゥラは、合理性の根拠を思索するうえで、実践・選択の問題を度外視できないと考える。かれにとって、選択の問題は、合理性と無関係ではない。なぜなら、神学的知は「信じることが可能な真理」といういみで、消極的

11) 同上

な仕方にせよ合理性を受け容れるからである。言い換えると、神学的知は、確実な虚偽とは相容れない。そのいっぽうで、選択の問題は、合理性の範囲内で真偽決定の可能な問題とは区別して考えなければならない。学知とは、誤謬を排斥して真理を特定するための営みである。しかし、哲学が排斥できるのは、確実に不合理的な誤謬だけである。裏を返すと、哲学は、人間理性にとって整合的と思われるような解答が複数考えられる場合、そのどれを選択すれば良いか、独力で決定することができない。これに対して、神学は、信仰の権威に基づいて、可能的に正しい複数の理論の中からどの選択肢が正しいかを判断する。もとよりそれは、すでに厳密な合理性の範疇から逸脱している。だから、ボナヴェントゥラは、神学的知の正当性のことを「信じることが可能なもの」と形容するのである。

第3節 認識活動の肯定原理としての感情

人間の認識活動が正しいかどうかを決めるためには、単に論理的に整合的かどうかを判断するだけではまだ足りなくて、行為面まで考慮に入れなければならぬとボナヴェントゥラは考える。そして、認識活動を行為面から思索するとは、つまりは、合理性とは別の尺度として信仰を議論に導入することを意味する。さらに言うと、神学的知は、すでに純粹な人間理性の領域を踏み越えているとはいえ、それでも未だ理論面の議論にとどまっているのに対して、信仰それ自体は人間の生きかたを指導するものもある。だから、ボナヴェントゥラは、神学的知のさらに上位に、これを教導する知として「恩寵的知」があると定義する。単に「信じることが可能なもの」であるだけではなく、「選択可能な聖なる知識」でもあるようなものとして真理を知ること。そうボナヴェントゥラは「恩寵的知」を定義する¹²⁾。それと同時に、恩寵的知は、聖人たちの知と言い換えることもできる。聖人——普通の人間とは違い、信仰を自ら体現しながら生きることを選んだ人々の知である。要するに、恩寵的知とは、もはや一般的な意味での学知ではなくて、むしろ一種の実践論と呼ぶべき内容になっている。

ボナヴェントゥラが恩寵的知の実例に挙げるのは、旧約聖書『サムエル記』のダビデ王、『マカバイ記』のエレアザルである。前者のダビデ王は自分の息子のアブサロムに謀反を起こされるものの、アブサロムの死を悼み、嘆き悲しんだ。後者のエレアザルは、豚肉を食べるよう強制されたとき、友人たちから食べる演技をするだけで見逃すと提案されたにもかかわらず、敢えてこの提案を拒否したために拷問にかけられ、殉教した。とくにエレアザルについては、ボナヴェントゥラは次のように語っている。

ですから、『マカバイ記』でこう言われています。「主よ、あなたは知を有する御方ですから、わたしは、死から逃れることもできたのに、肉体の激しい苦痛を引き受けていると、あなたはとっくにご承知です。しかし、わたしは魂にしたがい、あなたへの畏れのゆえに、よろこんでこのことを受け容れるのです」。この言葉は、エレアザルが豚肉を食べる真似をするよりもむしろ死ぬことを欲したときに語ったものです。結論のために、わたしが自分で死んで示そうとするなん

12) 同書第十九節

てことを、哲学は教えません¹³⁾。

ダビデとエレアザルに共通の要素。それは「受苦 (passio)」である。ボナヴェントゥラは、隣人のための共感の苦悩 (dolor compassionis pro proximis) の代表例として、ダビデの名前を挙げている。さらに、受苦という概念を突き詰めた先に、エレアザルのように、信仰にしたがって死を受け容れるという生きかたがある。「結論のために、自分で死んで示してみせることを、哲学が教えることはない」。つまり「恩寵的知」が「知」であると言えるのは、「恩寵的知」を実践するひとの生きかたそのものが、ひとつの範例として、聖人とはいかに生きるべきかについての教えを体現しているからに他ならない。「恩寵的知」の次元では、知と行為が相即しているのである。

このように**知**と**実践**が一体であるような恩寵的知の本質を、ボナヴェントゥラは、聖性の知識・聖性の満足・聖性の防衛 (sanctitatis notitia, sanctitatis placentia et sanctitatis custodia) と定義している。この定義をパラフレーズするなら、次のように言える。すなわち、恩寵的知とは、聖人はいかに生きるべきかという問題を知識として知っているだけではなく、この知識を実現したうえで、それを守り続けることで、ようやく知として完成する。たとえば、エレアザルが、豚肉を食べないという戒律を、知識として知っているだけでなく、いのちを捨ててまでこの戒律を守り通したように。そこで注目したいのは、ボナヴェントゥラが「聖性の知識」と「聖性の防衛」のあいだに「聖性の満足」という契機を介在させている点である。聖性とは何かについて知識はあっても、人間は、必ずしもその知識のとおりに、現実に行動するとは限らない。逆に言えば、何らかの知識が行動の動機になるとすれば、その知識は単なる知識——その知識を知るひととは無関係な、中立的知識——なのではなく、むしろ人間の感情を動かして、心情的に肯定するか否定するかしないではいられないような知識——実践上の選択原理になるような知識——だということになる。要するに、ボナヴェントゥラは「満足 (placentia)」という言葉を用いることで、恩寵的知が、純粋な理性の次元を超えて、**感情**の次元であらためて反応されるような知識であると言わんとしている。その一例が、息子の死に接して悲しみを覚えずにいられなかったダビデ王に他ならない。

何らかの倫理的知識を感情において肯定するという契機が、恩寵的知の根本にある。その結果、恩寵的知を実現する人間は、何らかの行動を選択してこれを実践する。そして、この恩寵的知を実践する人間の生きかたそのものがひとつの範例・指針となることで、神学的知は、人間の道徳についてどんな理論を信じるべきかを決定する。道徳哲学は、この神学的知の指導を受けながら、合理性という条件のもとで何が倫理的に正しいかを思索する。端的に言えば、キリスト教の信仰を受け容れるという経験は、知識を通して福音を知るだけでなく、感情の内にこれを追認することで完成する。そしてこの経験から出発して、キリスト教神学と哲学の相補関係を基軸にしながら、ボナヴェントゥラ独自の学問大系が組織される。そこで注意しなければならないのは、このボナヴェントゥラの学問観に対して、修辞学的な発想が、見かけ以上に多大な影響を及ぼしているという点である。

繰り返しになるが、修辞学とは、人間の感情を動かすための説得術であって、その研究対象は言語実践の領域に属している。このいみで、人間の認識活動を、単純に合理性という尺度からでしか測ろ

13) 同書第二十二節

うとしないのではなく、感情・選択という別種の尺度を加味しながら考察しようとするボナヴェントゥラの発想は、本質的に修辞学的と言って何ら差し支えない。しかし、それ以上に強調したいのは、この修辞学的発想に基づくボナヴェントゥラの学問大系が、これまで見てきたとおり《存在・認識・実践》という三幅対の図式によって、徹底的に形式化されているという事実である。このボナヴェントゥラの「三」という図式への志向は、もちろん、かれが《三位一体》の観念を自らの思想の基礎に据えていることに求められるのだけれども、ここにいまひとつの由来を指摘できるのではないかと思われる。それこそが、かれが明らかな親近性を示している修辞学的発想の伝統なのである。

おわりに 古代修辞学からボナヴェントゥラ神学への影響の可能性

キケロの『発想論』『雄弁家について』をはじめ¹⁴⁾、諸書の中で解説されているとおり¹⁵⁾、古代の修辞学は、弁論の制作術を五つの部門に分けて論じていた。すなわち《発想・配列・措辞・記憶・実演》である。このうち、弁論の制作方法に関わるのは、《発想・配列・措辞》の三部門である。修辞学者は「発想」において先ず弁論の基本主題を創案する。かれは次に「配列」において弁論の内容を構想する。そして最後に「措辞」において弁論の内容を具体的にどう表現するか言葉遣いを選択して、講演用の原稿を作成する。こうして作成された原稿を、自分自身の心の中に覚え込む行為が「記憶」であるのに対して、聴衆に対して実際に発表する行為が「実演」である。こうして見ると、ボナヴェントゥラの用いる学問の三区分が、古代修辞学の《発想・配列・措辞》の三部門と、概念上正確に対応していることがよくわかる。弁論は「発想」によって存在の条件を、「配列」によって認識の条件を、「措辞」によって実践の条件を、それぞれ整えられるのである。さらに言うと、修辞学の「記憶」は理論哲学に、「実演」は実践哲学に対応していると考えることができる。

では、ボナヴェントゥラの学問理論と、古代修辞学の学問理論とのあいだに一定の対応関係が見られるとして、その理由は奈刃に求められるのだろうか。ここで重要なのが、ボナヴェントゥラの思想的立場である。同時代のスコラ哲学者たちとは違いアリストテレス哲学の流行から距離を置いていたという点で、ボナヴェントゥラは、思想的にいささか特異な立ち位置にいる。そもそもスコラ哲学という学問スタイル自体が、アリストテレス論理学の影響下で生まれ、問題を合理的に検討・解決することを目指すところの学術的方法論に他ならない。しかし、ボナヴェントゥラの著作の大半は、一般信徒、修道会士らを倫理的、靈的に教え導くための説教、講話というスタイルをとっている。このいみで、かれは合理的なスコラ学ではなく、むしろ権威を重んじる修道院の教育伝統上に身を置いている。さて、そこで重ねて指摘したいのは、スコラ以前の修道院の教育プログラムでは、古代修辞学の理論に基づいて知識が学習されていたという事実である。メアリー・カラザースの研究によると、中世の修道院では、記憶術の理論にしたがってテクストが講読され、また執筆されていた¹⁶⁾。そのさい、この記憶術的学習法の典拠とされていたのは、キケロ、クインティリアヌスの諸著作、および『ヘレンニウス修辞書』だった。スコラ以前の中世の神学者は、知識を「記憶」するためのテクニッ

14) キケロ『発想論』第一巻第九節、『雄弁家について』第一巻第一四二節

15) クインティリアヌス『弁論家の教育』第一巻第十五章第三十六—三十七節

16) Mary Carruthers, *The Book of Memory*, pp.99-195

クとして、まさに《発想・配列・措辞》という修辞学的プログラムを用いていた。同時に、この記憶術理論は、テクストの執筆スタイルにまで影響を与えていて、スコラ以前の中世の神学者は、読者の記憶術的テクスト読解を助けるために、修辞学的プログラムにしたがいテクストを形式化する傾向を持っていた、とカラザースは主張する。このカラザースの推測が正しいとすれば、「三」という数字に基づいて議論を徹底的に形式化するボナヴェントゥラの執筆スタイルについて、「古代修辞学から中世神学への影響関係」という視座から考察する可能性が開かれると思われる。もとより、古代修辞学と中世神学の関係とは、中世思想の領域の中でも未だ研究が進んでいない特殊なテーマに当たる。というのも、中世研究の世界ではスコラ学の研究が主流を占めるため、修道院神学については情報の蓄積そのものが少ない状態にあるからである。しかし、言うまでもなく、古代の教養は、修辞学を中心にして組織されていた。そしてアウグスティヌスやマルティアヌス・カペラを通じて、古代の修辞学的教養は、たしかに中世神学に受け継がれ、教育の方法について多大な影響を与えた。したがって、従来は見過ごされてきたものの、スコラ学のような学術的なキリスト教神学を考えるときにさえ、ほんとうは先立つ時代の、修辞学的・修道院的教育理論との関係を無視するわけにはいかないはずである。ボナヴェントゥラの神学思想についての研究は、このような古代修辞学から中世神学への影響力を検証するうえで大いに参考になると思われる。

原典資料

- Opuscula varia theologica* (S. Bonaventurae opera omnia, t.5), Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891
 『三位一体の神秘について』 (*Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, pp.45-115)
 『神の御許への精神の道程』 (*Itinerarium mentis in Deum*, pp.293-316)
 『諸学芸の神学への還元』 (*Opusculum de reductone artium ad theologiam*, pp.317-325)
 『聖霊の七つの賜物』 (*Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, pp.455-503)

参考文献

- Cicero, *De oratore with an English translation by E.W. Sutton; completed, with an introduction, by H. Rackham*, London: W. Heinemann, 1988
 —, *De l'invention; texte établi et traduit par G. Achard*, Paris: Les Belles lettres, 1994
 Christopher Cullen, *Bonaventure (Great medieval Thinkers)*, New York: Oxford University Press, Inc. 2006
 Mary Carruthers, *The Book of Memory: a study of memory in medieval culture*, New York: Cambridge University Press, 2008, 2nd ed.
 クインティリアヌス『弁論家の教育〈1〉』 森谷宇一, 戸高和弘, 渡辺浩司, 伊達立晶訳 京都大学学術出版会 2005年