

Title	権威と理性 : ボナヴェントゥラのキリスト教哲学
Author(s)	横道, 仁志
Citation	文芸学研究. 2014, 18, p. 51-106
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60546
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

権威と理性

——ボナヴェントゥラのキリスト教哲学——

横道仁志

はじめに

中世の哲学を考えるうえで、どうしても避けて通れない問題がある。信仰と理性の関係をどのように捉えるか、「キリスト教哲学」という概念を認めるかという問題である。「哲学」という学問は、純粋に人間理性のみによって営まなければならないとしよう。哲学は、人間理性以外の原理からの介入を許さないとしよう。その場合、キリスト教哲学という言葉は、その定義からして矛盾している。キリスト教の教義を受け容れるなら、もう人間理性は自主独立ではなく、哲学は哲学の条件を満たせない。哲学がキリスト教に教導されるなら、そこになお何らかの合理性を見いだせるとしても、それはもう哲学というよりはむしろ「キリスト教神学」と呼ばれるべきではないだろうか。哲学かキリスト教神学か、純粋理性の学問か啓示の学問か。中世思想というカテゴリーの中におさまるのはそのどちらかだけで、キリスト教哲学というあいまいで、中途半端な身分に居場所はないのではないだろうか。そのいっぽうで、厳密に合理的であるかどうかを哲学の判定基準にしまうと、別の問題が出てくる。哲学という学問は、現実の歴史の中でさまざまな知的成果を上げてきた。あまり合理性にこだわり過ぎると、この歴史からの影響という側面を、哲学から切り捨てないといけなくなってしまうのではないか。中世人は、キリスト教の概念を導入しながら或る種の学問を営み、しかもこれを神学ではなく哲学と呼んでいた。中世人たちの哲学を、世界観が違うからという理由で、わたしたちの哲学から切り離してしまったり、あるいは反対にわたしたちの世界観で割り切ってしまうたりするなら、哲学史という研究分野はそもそも成り立たない。「キリスト教哲学」の主唱者エティエンヌ・ジルソンは、『中世哲学の精神』の巻頭で次のように語っている。

中世はその芸術と文学を空から取り出したと提唱してかまわないのなら、

中世はキリスト教哲学を無から創造したと提唱してもやはりかまわない。すべての中世文学はキリスト教文学であり、すべての中世芸術はキリスト教芸術であると主張してかまわないのなら、キリスト教哲学以外の哲学は中世に存在しなかったと主張してもやはりかまわない⁽¹⁾。

この言葉は同時代の論敵たちに向けられている。彼の同時代人たちの多くは、合理性を基準に哲学を判定しなければならないと考えていた。これを「合理主義」の立場と呼ぶなら、ジルソンは、歴史学の立場から合理主義に反論して、中世の哲学に独自性を認めるよう訴えている。中世文学、中世芸術がその時代に固有の産物で、固有の特徴を備えているように、中世哲学もまた他の時代に無い個性を持っている。キリスト教は哲学に歴史的影響を及ぼした。この事実を認めよう、とジルソンはいささか論争的な口調で呼びかけている。合理主義の立場は普遍的、超歴史的な角度から哲学を定義する。これに対して、ジルソンの立場は、歴史的な角度からキリスト教哲学の存在を主張する。このふたつの立場は、はたして折り合えるのかどうか。あるいは、もっと別の立場からキリスト教哲学を考えることはできるのかどうか。本稿では、このキリスト教哲学の問題について、中世スコラ学最盛期の代表的な思想家・聖ボナヴェントゥラ（1221頃～1274）に注目しながら、彼の思想の内にキリスト教哲学がありえるなら、いったいそれはどういう理由からなのかを考えてみたい。

1 中世哲学研究の四種類のアプローチ

最初に、中世思想史という学問分野が哲学をどのような選別して、定義してきたのかを概観してみたい。ジョン・マレンボンは『後期中世の哲学』の中で、「中世哲学とは何か」という問いがいかなる経緯を経て近代人に取り組みされてきたかを、次のように説明している⁽²⁾。すなわち、中世哲学について歴史的に反省して、その意義を問うという発想は十九世紀に最初に現われた。初期の哲学史研究者は、非難めいた言葉遣いで、中世思想の内に宗教上の教義の影響が見られると説明している。彼らによると、中世の思想家たちは、理性を唯一の原理としなかった点で、哲学者としては妥協していた。この合理主義者の哲学史観に対してカトリック側から反論が起こったことで、いわゆる「新トマス主義」の運動が19世紀後半から20世紀前半にかけて興隆すると共に、その影

響が哲学史研究の世界にフィードバックした。その結果、中世思想史という研究分野の中にさまざまな理論的立場が乱立して、互いに錯綜することとなった。マレンボン、中世哲学を研究するさいの理論的立場を四つに分類して紹介している。(1)分離主義、(2)キリスト教哲学、(3)現代分析学系アプローチ、(4)歴史分析という四種類の立場である。

(1)「分離主義」の考えかたは、最初は、カトリックの歴史学者の側から提出された。すなわち、中世の思想家たちは、神学と哲学の区別をしっかりと自分たちで棄えていたとの考えかたである。この見地からすれば、中世の思想家たちの思想体系の中から、当人たちの申し立てにしたがひ、彼らの哲学を抽出できる。ただしそれと同時に、歴史学者は、分離主義の綱領を守るため、中世の著作から哲学と呼べる部分を取捨選択しなければならぬ。トマス・アクィナスの場合、選別の作業は簡単である。彼の著作のいくつかは、純粋に哲学上の問題を取り扱っているからである。それに、トマスの思想は合理主義的な色彩が濃いので、その議論を哲学に関係づけやすいという理由もある。そのいっぽうで、ボナヴェントゥラの場合、問題は難しくなる。歴史学者は、ボナヴェントゥラの神学的著作の中から断片的な文章を抜き出して、それを整理して、彼の哲学を再構成しなければならないからだ。分離主義者は、中世思想を過去の要素の借用、再利用という角度から説明する傾向を持つ。この彼らの価値観からすると、中世思想の意義は、借用物の折衷でしかないか、それとも借用物の結合から新しい総合を生んだかで区別される。後者の思想こそ、本当に中世に独自の哲学と呼ばれるにふさわしい。その模範例がトマスの思想である。マレンボンは、この分離主義者の代表者にフェルディナン・ファン・シュテーンベルヘンの名前を挙げている。

(2)分離主義の原則を修正、改変したものが「キリスト教哲学」の立場であるとマレンボンは説明している。この立場の代表者エティエンヌ・ジルソンは、神学と哲学を区別しなければならないと考える点では分離主義と同じ意見である。しかし、彼によると、中世哲学は一定の教理との関係から切り離しては理解できない。これを理由にジルソンは、中世後期のラテン世界の思想家はみな、ただの哲学者ではなく、「キリスト教哲学者」と呼ばれなければならないと信じる。よって、キリスト教哲学の立場は、分離主義と同じく中世のテキストから「哲学」を選別するものの、選別の範囲は分離主義のそれよりも広範である。ジルソンは、中世哲学の範囲から三位一体論、受肉論、秘跡論などと

いった純粹に神学的な主題は除外する。そのいっぽうで、哲学は理性のみを原理にしなければならないと、話を限定するわけでもない。ジルソンたちも、分離主義者と同じように、中世の哲学を、先行思想——プラトン主義、アリストテレス主義、ストア派、イスラム思想など——の折衷、総合という見かたから説明しようとする。ただし、分離主義者にとっては、トマスのように合理性の枠内で新しい発想を生み出した思想だけが哲学の名に値するのに対して、ジルソンは、キリスト教の影響を積極的に肯定することで、中世という時代の著作活動全般に、独自の思想的価値を認める。この観点からすれば、トマスほど厳密に合理的でも、先鋭的でもないような思想家のテキストにさえ、キリスト教哲学を発見できる。

(3) 英語圏の哲学者たちは、「現代分析学」の立場から中世哲学に関心を寄せる。論理学・言語学的な方法論を問題解決の手段に用いる、テクニカルタームの複合から推論を構築するなど、中世後期の思想家たちの仕事は、現代の分析学系哲学のそれとよく似通っていた。中世と現代とで何らかの哲学的関心事が共有されているなら、その研究に焦点を絞る。それが現代分析学流のアプローチである。この立場の研究者たちは、中世のテキストを、現代の言葉遣いに翻訳したうえで、これを現代の哲学と比較・対照する。彼らは、自分たちの興味にしたがい特定の節、章、段落を拾い上げるなど、かなり恣意的にテキストを操作する。主な興味の対象が論理学・言語学的な主題にある以上、文脈から切り離されるかどうかで題材の価値が増減するとは考えないからである。

(4) 第四の立場は、マレンボン自身の標榜する「歴史分析」である。彼は、上記の三つの立場それぞれの利点を認めながらも、歴史分析の重要性を強調する。歴史分析は、中世の思想家の議論を現代の哲学トピックに関連づけて、現代の読者に親しみやすい言葉遣いで説明しようとする。しかし、現代分析学の方法と違い、著作のスタイル、執筆目的、関連テキストなど、歴史的なコンテクストまで考察の範囲に入れる。さらにマレンボンは、歴史分析の立場が戒めるべきポイントを二点挙げる。①歴史分析は、中世のテキストを現代の議論と関連づけるとはいえ、現代的関心を原典に投影してはならない。たとえ何らかの予断からの出発が避けがたいとしても、原典がその当時の文脈の中で何を問題にしていたのかをきちんと解明したうえで、それを現代の議論と比較しなければならない。②歴史分析は、「大きな物語」を書くことを目指すわけではない。歴史分析は、ひとつの主題か、せいぜいひと揃いの主題かを研究するよう

自制しなくてはならない。分離主義、キリスト教哲学、現代分析学は、いずれも方法論こそ異なっているものの、あらかじめ一定の哲学観、歴史観を前提する点では変わらない。歴史分析の立場は、包括的な哲学像、歴史像を描くという野心を捨てることで、原典歪曲の危険を避ける。或るトピックがかつて中世の思想家たちに議論され、同種の主題がいまも現代の哲学者から関心を寄せられているなら、これを追究するのが歴史分析の仕事になる。

以上のマレンボンの話を聞いて、わたしたちの側からは何が言えるだろうか。先ず(1)・(2)の分離主義・キリスト教哲学の立場と、(3)・(4)の現代分析学・歴史分析の立場とのあいだでは、基本的なスタンスに差異がある。前者の立場は、原典から特定の部分を抜き出したうえで、そこから中世の哲学体系を再構成することを目指している。後者の立場は、中世の哲学と現代の哲学を比較するために原典から部分的なテキストを抽出するものの、そこから哲学体系の総合を目指したりはしない。仮に前者の立場を総合主義、後者の立場を分析主義と名づけるなら、このふたつのカテゴリーそれぞれの内部に、さらに合理主義と歴史主義という下位分類が認められるはずである。つまり、「哲学とは何か」という問いに対して、理性以外の判定基準を認めるかどうかでも、中世思想研究のスタンスは変化する。

さて、わたしたちは、個人の哲学を研究するために分析主義の方法論は適さないと考えたほうがよさそうである。そもそも現代分析学のアプローチは、議論の範囲を言語学、論理学、記号論など純合理的な問題圏に限定しようとするのだから、思想家の個性を尊重するというよりは、むしろこれを排除しようとする。この立場の賛同者にとって大切なのは、個々の知的発見、知的成果であって、誰が何の目的でその知的成果を考案したのかは興味の埒外でしかない。歴史分析の場合も事情は変わらない。なるほど、歴史分析は、予断を自戒しながら原典に取り組むことで、個々の哲学問題が歴史のプロセスの中でどのように評価されてきたのかを正しく追跡・調査できるかもしれない。しかし、そこからは、ひとりの思想家の思想体系を理解するという発想が前に出てこない。たとえば、トマスとボナヴェントゥラを同時に扱おうとするような総合的哲学観、歴史観には無理があるので、わたしたちはこの種の予断を放棄しなければならないとマレンボンが主張するなら、彼の話に聞くべきところはあるかもしれない。しかし、トマスの哲学、ボナヴェントゥラの哲学などといった個人の思想体系があるとすら前提してはならないという話なら、わたしたちはこれを

聞くわけにいかない。というより、この仮定は事実と反して、マレンボン自身、ガンのヘンリクス、ドゥンス・スコトゥス、オッカムのウィリアムなど、各思想家の哲学の存在を自明視しながら、歴史分析を押し進めている。しかし、彼は、個人の思想体系（とくに哲学）をどのように再構成すべきかという問題をとくに論じていない⁹⁾。もっとも、マレンボンが『後期中世の哲学』で主に論じているのは知性認識論なので、資料も合理主義的な性格が強い。だから、彼は思想の個人差を気にしなくて良かったかもしれない。マレンボンの取り組む思想家たちに関して言えば、「彼は哲学者と言えるかどうか」という問いは、はじめから疑問にならないからである。いっぽう、ボナヴェントゥラを考えるさいに問題とされるのは、そもそも彼の思想に哲学は存在するかどうかという点である。では、総合主義の立場は、ボナヴェントゥラの思想をどう評価するのだろうか。

じつは、分離主義のシュテーンベルヘンとキリスト教哲学のジルソンとのあいだに意見の対立が起きたのは、ボナヴェントゥラの哲学観をめぐったことだった。この彼の哲学観の特殊性を理解するためには「従属」という言葉について説明しなくてはならない。ボナヴェントゥラは、哲学は神学に従属しなければならないと主張していた。しかし、哲学は、神学に従属してもなお哲学と呼べるのだろうか。それともむしろ神学に吸収され、神学の一部になるのだろうか。神学の下でも哲学はありえると主張するためにジルソンは「キリスト教哲学」という呼称を用いた。シュテーンベルヘンはこの呼称に反対した。けれども、じつを言うと、ボナヴェントゥラの哲学をどう評価するかに関しては、ジルソンの立場にさえ変動があった。言い換えると、ジルソンは、ボナヴェントゥラに従属理論を一貫して是認し続けていたわけではない。次の第2章では、いったん従属についてのボナヴェントゥラの説明を確認したい。それから第3章であらためて「キリスト教哲学」をめぐるジルソンとシュテーンベルヘンの対立の構図に話を戻したい。

2 ボナヴェントゥラに従属理論

本章では、学知の従属という発想がボナヴェントゥラ思想体系に浸透している様子を検証する。具体的に言うと、先ず第1節で「従属」の基本定義を確認する。次に第2節と第3節では、ボナヴェントゥラ思想を前期と後期に分

けて解説する。彼の思想は、基本図式に関するかぎり、時期に関係なく変化しない。ただし、後期になると、「従属」の理論の中でもとくに哲学批判の論点が強調されるようになる。

2- 1 『命題集註解』の従属の定義

ボナヴェントゥラは、歴史上はじめて「従属 (subalternatio)」という観念を神学に導入した。そうマレンボンは述べている⁴⁾。ボナヴェントゥラはこの観念について、前期の著作『命題集註解』(1250～1256)第一巻の冒頭で言及している。『命題集註解』とは、三位一体論、創造論、受肉論、秘跡論などといったキリスト教神学のトピックについての論文集である。そして、これらのトピックは聖書の本文を典拠にしている。ということは、『命題集註解』の方法は、煎じ詰めると聖書解釈の作業に他ならない。ところが、これに対して或る異論が提出される。この異論によると、聖書は物語を語るという方法を通して話を進めるので、その議論の進行方法は「予型的 (typicus)」と言わなければならない。言い換えると、神の約束、救済の歴史を想起させるのが、聖書の話法の基本原則である。いっぽう神学は、仮にも学問である以上、その議論の進行方法は「推論的 (ratiocinativus)」である。言い換えると、神学は、自由な想起に過ぎないわけではなく、理性の規則を守っているはずである。しかしそうすると、『命題集註解』の方法、すなわち聖書神学は合理的なのだろうか、それとも非合理的なのだろうか。異論曰く、学問の一部分の進行方法がしかじかの特徴を備えているなら、この特徴は全体にまであてはまると考えなくてはならない。だから、聖書神学は、聖書を題材にすることで予型的方法を部分に含んでいる以上、けっきょく全体のレベルでも非合理的と結論せざるをえない。しかし、ボナヴェントゥラはこの異論を斥ける。このとき彼が反論のために導入するのが、従属という言葉である。

本書の推論的方法は聖書と相反しているとの異論に対しては、次のように言わなければならない。すなわち、本書が聖書に還元されるのは、本書が或る意味で聖書に従属するからであって、本書の主要部が聖書だからではない。博士たちの護教書も同じである。このことは、以下の説明に明らかである。すなわち、部分を引いてくるような画定なら**何でも**学知の従属

を生むわけではなく、むしろ何らかの方法で部分を**引き離す**ような画定が学知の従属を生むのである。たとえば、直線についての学知は幾何学に従属するとは言われない。しかし、目の前の線についての学知なら幾何学に従属すると言われる。なぜなら、この画定は、或る意味で幾何学とは別の原理を引いてくるからである。したがって、聖書は信じるのが可能なものを、信じるのが可能なものそのままに語るのに対して、本書は信じるのが可能なものを、理解可能な行為に翻訳する。この画定もまた部分を**引き離す**——「なぜなら、わたしたちは、わたしたちの信じるものを権威に負い、わたしたちの理解するものを理性に負っているのだから」——そこでこう言える。すなわち、上位の学知と下位の学知とでは確実性の方法が異なっているのと同じで、聖書と本書とでは確実性の方法が相異なっている。だから、聖書と本書とでは話の運びかたも異なっている。そして、従属している側の学知は、何か欠点があればより大きな学知、すなわち従属させている側の学知の確実性に立ち返るのと同じで、理性の確実性が教師〔ロンバルドゥス〕に欠けている場合、本書は聖書の権威の確実性に立ち戻る。というのも、聖書の権威は、どんな理性の確実性をも凌駕しているからである⁶⁾。

聖書神学は聖書の文章を引用する。だからと言って、聖書神学は、物語を語るために聖書の文章をただ繰り返すわけではない。むしろ聖書神学は、聖書を合理的に探究するためにその部分を取り出してくる。このとき引用文は、聖書という文脈から切り離されて、神学という新しい文脈の中に置かれる。だから、聖書の引用は聖書神学の方法の合理性を否定しない。それがここでのボナヴェントゥラの主張になる。そこで問題になるのは、聖書と聖書神学は互いにどう区別され、どう関係し合うのかという点である。ボナヴェントゥラはこの点を説明するために、直線の話为例に挙げている。直線とは何かという知識（まっすぐである、ふたつの異なる点のあいだを通る、等々）は、幾何学に従属するとは言われない。なぜなら直線の知識は、はじめから幾何学の一部だからである。そのいっぽうで、目の前の線についての知識は、幾何学に従属すると言われる。なぜなら、目の前の線を理解するためには、幾何学から直線の知識を借りてきたうえで、それを目の前のものに適用して、直線の条件に一致しているかどうか検証する必要があるからだ。そうやってはじめて、わたしたちは目の

前の線についての知識を獲得できる。逆に言うと、幾何学が抽象的な直線の知識を提供してくれないと、そもそも「目の前の線」という言葉自体が成り立たない。ただし、ボナヴェントゥラによると、目の前の線についての知識は、幾何学以外に別の原理を導入してもいる。この「別の原理」とは何か明言されていないものの、わたしたちはこれを「感覚」と呼んでかまわないのではないだろうか。直線の知識が幾何学の内部から取り出され、感覚の内部に置かれると「目の前の線」の知識が生まれる。このとき、後者の知識は幾何学に従属している。同じ出来事は聖書と聖書神学のあいだでも起きている。聖書は「権威」を原理にしているのに対して、神学はさらに加えて「理性」という別の原理を導入するからだ。と同時に、ボナヴェントゥラは、このふたつの学知の原理に現実性の優劣を認める。聖書の権威は人間の理性よりも現実である。だから、理性に「欠点」があるなら、理性よりも権威を優先しなければならない。以上の議論を整理すると、ボナヴェントゥラの従属概念は次のように要約できる。

(1) 知の体系 A から部分的な知が取り出され、別の知の体系 B の内部に移し入れられると「従属」が生まれる。：原理という観点から見ると、この部分的な知は、A と B 両方の原理に支えられている。：方法という観点から見ると、この部分的な知は、A ではなく B の方法によって運用される。

(2) 知の体系 A は「権威」、知の体系 B は「従属する側」と呼ばれる。：権威と従属する側とでは、互いに現実性の方法が異なっている。：権威よりも従属する側のほうが、知の現実性の点で優位にある。

2-2 前期ボナヴェントゥラの理論図式

以上の『命題集註解』の議論は、あくまで聖書と神学の関係を対象にしている。しかし、ボナヴェントゥラは、従属概念をさらに神学と哲学の関係、哲学と技術の関係にまで拡張する。たとえば、『命題集註解』と同時期の執筆ではないかと推定されている著作に『諸技術の神学への還元 (De reductione artium ad theologiam)』という小論文がある。この小論文は、表題のとおり、さまざまな技術がいかにしてキリスト教の信仰に還元されるかを解説している。人間は生活のためにさまざまな生計技術 (ars mechanica) を営む。しかるに、これらの生計技術の本性を考察するなら、人間理性はそこに神からの照明を発見する。同じことは感覚活動にも、哲学にもあてはまる。人間はどんな人間活動

を反省する場合でも、その反省を通して聖書の存在に誘導される。これが『還元』の要旨である。ということは、「従属」という言葉こそ用いていないものの、『還元』は、聖書と哲学、感覚活動、生計技術とのあいだに従属の関係を主張している。『神の御許への精神の道程 (Itinerarium mentis in Deum)』(1259)でも同種の構図が認められる。こちらの著作は、被造物を考察して、そこに神からの照明を觀照しようとする。『還元』では技術の省察から出発して聖書に行き着く。これと同じように、『道程』では被造物の省察から出発して聖書に行き着くわけである。もちろん、ふたつの著作では議論の内容、手順、密度などに大きな違いがある。しかし、神からの照明という神学的テーマを基準にして知の段階図式を組み立てようとする点で、発想の根幹に大差はない。『道程』も、『還元』と同じく、哲学よりも上位の知に聖書を位置づける。前期のボナヴェントゥラは、哲学は神学に劣るとあからさまに強調したりしないとはいえ、彼の思想体系そのものが、哲学は神学に従属すると示唆するような構成になっている。

ボナヴェントゥラは、はっきり表明しない場合でも従属概念を利用している。このことは前期の著作の中でもとくに『全人類の唯一の教師キリスト (Christus unus omnium magister)』(1254-1257)から読み取れる。同書によると、確実で正しい認識は三つの段階を経て進んでいく(第1節)。この三段階の認識の方法を、ボナヴェントゥラは《敬虔な同意ゆえの信憑・正しい理由ゆえの追認・雑念のない觀想ゆえの明晰性 (credulitas pia assensionis, approbatio rectae rationis, claritas mundae contemplationis)》と定義している。彼によると、この三つの認識の方法はそれぞれ《徳・賜物・幸福》の所有と相関している。この三種類の所有態はそれぞれ《信仰・知性・雑念のない心》と言い換えられる。正しい認識は、①信仰から出発する・②合理的認識を獲得する・③神からの照明を純粋な心で觀想するという順番で展開していく。キリストは《道・真理・生命》としてこの三段階の認識にその都度介在する。だから、キリストは《信仰的認識・系統的認識・觀想的認識》の原理であると、ボナヴェントゥラは語る。

『教師キリスト』の説明によると、信仰的認識の後に合理的認識が継起するのであって、その逆ではない。それと同時に、信仰的認識と合理的認識とは原理が異なっている。どちらの認識もキリストを原理としている点では同じだが、どういう理由でキリストが原理であるかは違っているからである。キリス

トが信仰の原理なのは、彼が「啓示」の起源であると共に「権威」の基礎だからである（第2節）。キリストは、啓示の光として預言者たちの精神に到来した（第3節）。その結果、預言者たちは、神からの啓示を証言するために聖書を記した。しかしそれだけでなく、キリストは、預言者たち全員の証言を追認するための言葉（*verbum approbativum omnium prophetalium locutionum*）として肉に到来した（第4節）。キリストは御父の言葉である。それゆえに、旧約聖書と新約聖書の権威は、キリストという最高の権威の内に基礎づけられ・保証され・完成される（同節）。キリストは、精神と肉とに二重に到来するので「道」と呼ばれ、信仰的認識の教師である（第5節）。そのいっぽうで、キリストが合理的認識の原理なのは、彼が認識対象の側にとって「不変の真理」で、認識者の側にとって「不可謬の確実性」だからである（第6節）。学知の成立条件はふたつある。①認識対象が自己の内で必然的であること。②認識者にとって学知が確実であること。ボナヴェントゥラは『分析論後書』から次の言葉を引いて、自説の論拠としている（同節）。すなわち「事物がなにゆえ存在しているかの原因を認識したとわたしたちが自己判定するとき、わたしたちは、この事物は他の方法で自己を有することは不可能であるという風を知る」⁶⁾。事物は、創造主という第一の原因の内に認識される場合にしか、必然性をともなって認識されない。なぜなら創造主以外の事物はみな、被造物である以上、変動・変化の可能性から免れないからである（第7節）。しかも、単に物的存在だけでなく、人間理性でさえも可変性と無関係ではない。

したがって、事物が固有の出生の内に**存在**を所有するとき、この事物は**精神**の内にも、**永遠の理性**の内にも**存在**を所有している。ただし、事物の存在は、第一の方法でも第二の方法でも、あらゆる面で不可変なのではない。事物の存在は、ただ第三の方法でのみ、すなわち永遠の御言葉の内にある場合にのみ不可変である。神の子キリストという教師が隣在しないかぎり、何ものも、事物を**完全**に知ることが可能なものにはできない⁷⁾。

この引用文をパラフレーズするところ説明できる。すなわち、不変的・恒常的な原因に支えられていないと、結果の存在は持続しえない。だから、被造物が人間精神に認識されるとして、この被造物が永遠の理性との関係から考察され

ていないなら、この認識は不変的・恒常的ではありえない。では、人間理性が被造物を創造主との関係から認識すると、それでもう認識は確実であるかと言うと、そうではない。なぜなら、人間理性自身もまたひとつの被造物で、可変的だからである。事物の存在は不変の真理との関係から認識されないと必然性を持たない。この意味では、人間の認識活動が事物の存在に必然性を与える。しかし今度は、この認識活動が確実であるために再びキリストが要請される。じっさい、ボナヴェントゥラは、続く第8節を丸ごと費やして、認識者の精神は不変の規則を見つけるものの、人間精神それ自体は自然本性的に可変的であるとの旨のアウグスティヌスの発言を長々と引用している⁽⁸⁾。認識の確実性は、認識者の側からは操作できない。人間理性はいつも正しいわけではなく誤りを犯しうるし、被造物の光はいつも明るいわけではなく暗くなりうる。だから、認識の確実性を保証するのは、被造の認識活動の光ではなく、非被造の知恵の光、すなわちキリストである(第9節)。永遠の御言葉の光を欠いているかぎり、被造の知性の光だけでは事物の確実な把握に十分ではない(第10節)。——以上の論旨からわかるとおり、信仰的認識と合理的認識の区別は「権威」と「理性」を基準にしている点で、『命題集註解』の聖書と神学の区別に対応している。ただし、『教師キリスト』は、信仰と理性の区別一般を取り扱っている以上、『命題集註解』よりも議論の射程範囲が広い。ロジックが、ただ単に聖書と神学の関係の話に限られるのではなく、信仰と学知全般の関係の話にまで適用可能なわけである。では、この『教師キリスト』の構成が「従属」を前提していると、わたしたちはどうして主張できるのだろうか。人間理性の非自律性が論じられているからである。『命題集註解』でボナヴェントゥラは、理性に「欠点」がある場合、権威の確実性に回帰しなければならないと発言していた。『教師キリスト』で彼は、同じ論理にしたがい、認識の確実性を保証するのは理性ではなく「真理」としてのキリストであると訴えている。信仰的認識が最初に来て、合理的認識が次に来るという議論の順序になっているのも同じ理由からである。人間理性は、自分の認識活動が確実かどうか自己裁量で判定できないのだから、そもそも自分が永遠の御言葉から照明されていると自覚できない。ということは、御言葉が受肉して人間キリストとなって聖書を人類に与えなければ、そもそも人間は神からの照明という発想を持てなかった。だから、ボナヴェントゥラは理性よりも権威を先行させる。権威は理性に教えることがあるのに対して、理性は権威に教えることはないからである。そのい

っぽうで、彼は、合理的認識が照明のみを原理にしているわけではないと指摘する。

ただし、どうして神が**理解の理由**と呼ばれるかと言うと、神が**唯一**の理解の理由だからだとか、**裸**の理解の理由だからだとか、**すべての**理解の理由だからだと誤解されてはならない。——なぜなら、もし神が**唯一**の理解の理由なら、学知の認識は知恵の認識と違わなくなるし、御言葉の内での認識は固有の出生の内での認識と違わなくなるからである。——さらに、もし神が**裸**であらわにされた理解の理由なら、旅路の認識は故郷の認識と違わなくなるが、これはもちろん間違いである。というのも、故郷の認識は**顔と顔を合わせて**の認識であるのに対して、旅路の認識は**鏡を通して謎の内**での認識なのだから。言い換えると、わたしたちの理解は、生きている状態では心像なしではいられない。——最後に、もし神が**すべて**の理解の理由なら、わたしたちは、事物を認識するために、そもそもスペキエスと自己受容とを必要としなかったはずである。わたしたちから見ると明らかに、これは間違いである。というのは、ひとつの感覚を手放すなら、わたしたちは必ずひとつの学知を手放さなければならないからである⁽⁹⁾。

人間理性は、神からの照明がないと認識を完成できない。だからと言って、人間理性は、認識活動において何の役割も務めないわけでもない。なぜなら、事物からスペキエスを受容しないと認識は実現しないからである。言い換えると、人間理性は、感覚活動と関係するかぎり、神からの照明と区別される。だから、学知は神と人間というふたつの原理によって成立する。わたしたちは、これと同種の論理を『命題集註解』で見た。聖書の文章を引用するからと言って、神学は聖書の方法をそのまま流用するのではない。神学は自分に固有の方法を守りながら聖書に従属する。それは、幾何学の直線と目の前の線とで、認識の方法が異なっているのと同様である。『命題集註解』では、権威と理性の関係が主に注目され、理性と感覚の関係は補足的に言及されるに過ぎなかった。『教師キリスト』では、この三種の認識原理の関係は、照明・理性・感覚の相互連関というかたちで直列的に論じられている。この三者の相互連関とは「従属」に他ならないと、わたしたちは判定したい。感覚は、照明と理性の従属関

係に、おまけのような扱いで追加されたのではない。なぜなら、理性は、感覚との関係がなければ、照明と区別できなくなってしまうからである。上の引用のつづきでボナヴェントゥラは、プラトンは哲学の立場から永遠の理性に気づいていたと語っている⁽⁴⁰⁾。アウグスティヌスはこのイデア論に関してプラトンを賞賛している。しかし、それと同時に、プラトンは感覚活動の必要性を否定したとのアリストテレスの批判もまた正当だった。わたしたちは、なぜボナヴェントゥラがこう主張するのか、その理由を知っている。イデアを唯一の認識原理と定義してしまうと、イデアの認識と合理的認識、永遠の理性と人間理性が区別できなくなるからである。プラトン本人の思想にあてはまるかどうかはともかく、このボナヴェントゥラのイデア論批判は、従属の関係がここで問題にされているとのわたしたちの判定を裏づけてくれる。なぜなら、前述のとおり、従属はふたつの別個の原理のあいだの関係だからである。照明と理性が区別されたうえで両者のあいだに従属の関係が成立するには、照明に還元不可能な非・照明的な要素を理性が含んでいなければならない。それが感覚である。言い換えると、ボナヴェントゥラが感覚を重要視するのは、あくまで照明と理性の原理的区別を維持するためであって、感覚を唯一の認識原理と定義するためではない。だから、彼はひるがえってアリストテレスを、学知よりも上位の知恵を無視したとの理由で批判している。知恵と学知、照明と理性は、互いの区別を保ちながらも上位原理と下位原理という相関関係の内にある。それがボナヴェントゥラの批判の焦点である。こう考えると、従属の成立条件は『命題集註解』では十分に論じられていなかったいっぽうで『教師キリスト』では詳しく解説されていると、わたしたちの側で解釈できる。『教師キリスト』は、従属の論理を認識論一般というコンテキストの中で展開している。そして、『教師キリスト』の段階図式に従属の論理が見いだせるのなら、同じ段階図式を採用している以上、他の著作でも同じ論理が背後にあるはずである。この意味で、ボナヴェントゥラ思想体系は、学知の従属というアイデアを基本に組み立てられている。

2-3 後期ボナヴェントゥラの哲学批判

後期のボナヴェントゥラになると、哲学は神学に従属しなければならない、哲学は非自律的な学問であるとの論点をもっとはっきり訴えるようになる。前

期から後期にかけてのボナヴェントゥラの動向を説明しておく、彼は1257年10月にパリ大学神学部の講座担当教授のポストを拝命しているものの、これはほぼ形骸的な人事に過ぎなかった。というのは、同年2月に彼はフランチェスコ会の総長に選出されているからである。じっさい、ほどなく彼は神学教授の座を辞職している。総長職就任後、ボナヴェントゥラの著作活動は啓蒙的な性格を強め、フランシスコ会士に向けて修道会の理念を説いたり、一般信徒に宛てて説教なり靈性論なりを執筆したりするようになる。彼が再び学術的な性格の活動に従事するのは、1267年のことである。この年の四旬節に、ボナヴェントゥラはパリで公開講義を開いている。『十戒についての講義 (Collationes de decem praeceptis)』というタイトルの一連の講義の第二回で、彼は、偶像崇拜の罪に哲学者の誤謬を関連づけながら、世界永遠説と知性単一説を非難している。つまり、ボナヴェントゥラは、同時期のパリ大学での過激派アリストテレス主義の流行に対して、警告を発している。さらに翌年の1268年、『聖霊の七つの賜物についての講義 (Collationes de septem donis Spiritus Sancti)』が発表される。この講義の第四回で、ボナヴェントゥラは、とくにアリストテレス主義に話を限定しないで、哲学一般の否定的な側面について論じている。ただし、それは哲学の全面否定ではない。

第一の明晰性、すなわち哲学的学知は、俗人の意見にしたがうなら偉大です。しかし、人間がドラゴンの頭と尾 [月の昇交点と降交点] のことを自分に戒めていないかぎり、哲学的学知は簡単に蝕に呑み込まれてしまいます。もし何か人間と正義の太陽とのあいだに割り込んでくるなら、彼は愚かさの蝕を身に受けるでしょう。エレミア曰く「彼の学知によって、人はみな愚か者とされる」。すなわち、原因によってではなく、機会によって愚か者とされるのです。哲学的学知を信頼している人、哲学的学知を根拠に自分を評価している人、哲学的学知を根拠に自分はより善くなると信じている人は、愚か者とされてしまいます。哲学的学知を通して自分は創造者を把握していると信じている人は、哲学的学知を越えたところからの光によってそれを信じているのでないかぎり、愚か者とされるということです。それはあたかも、人間がろうそくの灯りを通して天を見たいとか、太陽の本体を見たいと欲するようなものです⁽¹¹⁾。

ここで哲学は月に喩えられている。人間と正義の太陽とのあいだにこの哲学という月が割り込むと、「蝕」が生まれ人間から光を奪い、彼を愚か者にする。だからと言って、哲学は本性的に誤謬を生むのではない。哲学は、誤謬の原因ではなく、誤謬の機会になるとボナヴェントゥラは述べている。では、哲学はどのような時・どのような場合に誤謬の機会になるのだろうか。哲学を根拠に価値判断を行うと、人間は誤謬に陥る。それが彼の回答である。ボナヴェントゥラに言わせると、人間は、哲学だけを根拠にするかぎり、何が利益になるか何が損害になるか判断できない⁽¹²⁾。道徳哲学ですら、人間にいか生きるべきかを教えない。だから、哲学は信仰から補助されなければならない。

『教師キリスト』では、知恵に従属しなければならないと考えなかったとの理由で、アリストテレスが批判されていた。同じく、『七つの賜物』では、神学に従属しないかぎり、哲学は誤謬に陥らざるをえないという論点が話題にされている。この意味で、前期のボナヴェントゥラの哲学観は、基本的な構図に変更のないまま後期に引き継がれている。しかし、『教師キリスト』では明示的に説明されていなかった論点が、ここで前景化されている。すなわち、哲学と神学の違いは、純合理的な認識に追加 (additio) があるかどうかで決まる。この追加とは「善」である。ボナヴェントゥラは、何が善であるかを判断するのは人間理性ではなく信仰であると考え。人間は、信仰以外のどんな方法でも行動の規範を見つけることができない。しかも、実践の問題は、認識の問題と無関係ではない。形而上学 (存在論) は「善」の概念を考慮しないかぎり完成しないと、彼は主張する。

——人間は、自然的学知と形而上的学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学知です。人間はそこで休息しようとして、そこに到達しようとしています。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、全能でありながら最善であると信じなければ、誤謬に陥るのです。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。あなたは神を冒瀆して、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。したがって、哲学的学知は没落して、哲学者たちを暗くします。なぜなら、哲学者たちは信仰の光を所有していないからです。ですから、使徒はこう述べています。「神を認識していながら、神を神として賛美することも、感謝をささげることもしないので、むしろ自分たちの認識の内に空しくなって、かれらの心は知恵をおこなうことのないまま、暗くなってしまいました。かれらは、自分は知恵をおこなうと言いながら、愚か者になりました」。『知恵の書』でもこう記されています。「この世を判定することができるほどに何でも知ることができるのなら、どうしてこの世の主をもっと簡単に見つけ出せなかったのか?」。——哲学的学知とは、他の学知への道です。しかし、哲学に立ち止まることを欲するひとは、闇の中に落ちるのです⁽¹³⁾。

この引用の要点は次のふたつに絞られる。①人間は自然本性的に最高の実体を追求める。②神の善性を信じないと、人間は必然的に神を誤解する。さて、第一の要点については、わたしたちの側でもそこまで違和感を覚えないのではないだろうか。人間の認識活動は、究極的に第一原理を追っている。逆に言うと、第一原理がないなら認識活動に意味はない。ボナヴェントウラは、この第一原理の本質を「存在」と定義する。初期の著作『討論問題集・三位一体の神秘について (Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis)』(1253)の時点ですでに、彼は「存在」を「神の一性」と同一視したうえで、神の一性は合理的に論証できるとの説を唱えている。『三位一体の神秘』第一問題第一項の説明によると、神の存在は理論面から考えるかぎり「疑うことが可能なもの (dubitabile)」ではない⁽¹⁴⁾。なぜなら、何か疑うことが可能かどうかは認識対象・認識手段・認識能力という三つの理論条件から検証できるけれども、そもそもこの三つの理論条件はどれも神の存在を原理としている以上、神の存在を疑うと理性の検証作業は自己矛盾するからである。むしろ本当の問題は、神の存在を実践面から考える場合のことである。言い換えると、神の存在は必然的であると論証できるとして、この論証そのものが確実であるかどうかを人間理性は自己判定できない。正しく推論するかぎり、神の存在は疑えないとわたしの理性は必ず判断する。しかし、わたしの判断に欠陥 (defectus) があるかもしれないと、わたし以外の人間は疑える。わたしたち人間は、認識対

象・認識手段・認識能力のそれぞれに関して正しい原理に依拠できているかどうか、お互いの判断を疑い合えるからである。そして、人間同士では、どの原理が正しいか、誰の判断が正しいかを完全に決定できない。この意味で、人間は合理的論証を疑い、神の存在を疑う。わたしたちはこれと同じロジックを『教師キリスト』の中で目撃している。人間理性は、被造物を神との関係の中で認識して・真理化するいっぽうで、自身の認識の確実性に関しても神からの支援を必要としているとの議論である。わたしたちの理性は、神からの照明を受けているから、永遠の理性に何らかの方法で支えられている。それが『教師キリスト』でのボナヴェントゥラの主張だった。つまり、人間理性が何らかの方法で確実性を所有できるかどうかは、「神からの照明」を認めるかどうかによって決まる。そして、神からの照明がありうるかどうかは、神が自己を流出させるかどうか、人間の内に神からの流入があるかどうかによって決まる。神が自己を流出させるとすれば、それは神が「善」である場合のことである。そして、神が善であるなら、それは最高善以外にありえないので、自己の外部への流出に先駆けて、自己の内部で最高の自己流出を実現させる。それがペルソナの産出である⁽¹⁵⁾。端的に言うと、神が《三位一体》であるなら、この神は最高善として人間を照明する。神の存在は理性の力で論証できる。しかし、この論証が確実であるかどうかは《三位一体》の神の善性を信じるかどうかの問題に属する。だから、哲学は信仰に従属しなければならない。さもないと、哲学は自分の力の通用する範囲を見誤って、神の善性に関連する問題まで理性で解決しようとするかもしれない。しかし、この越権行為は誤謬以外の何ものでもない。それが上記引用の第二の要点で、ボナヴェントゥラの哲学批判の核心である。

『七つの賜物』では、神の善性を認識するためには《三位一体》を信仰しなければならないと主張されている。これに対して、1273年の『ヘクサエメロン講義 (Collationes in Hexaëmeron)』では、キリストが「中 (medium)」であることが、哲学の成否を決定すると述べられている。同講義の第一回冒頭で、ボナヴェントゥラは、学知の話をキリストから始めなければならないと宣言する。なぜなら、キリストは「神と人の仲介者 (mediator Dei et hominum)」である以上、あらゆるものの中項だからである。さて、このボナヴェントゥラの発言をわたしたちが解釈するかぎり、『ヘクサエメロン』の論旨は『七つの賜物』のそれから大きな変更があるわけではなく、むしろその延長線上にある。

《三位一体》の信仰がないと、哲学は誤謬に陥る。それが『七つの賜物』の説明だった。しかるに、《三位一体》の教義は聖書から与えられた。そして、『教師キリスト』でも語られていたとおり、聖書はキリストの権威に基礎づけられている。なぜなら、旧約聖書の預言は新約聖書によって証明されたが、新約聖書はキリストの受肉と復活について証言することを主目的にしているからである。逆に言うと、最初にキリストの受肉があったから、新約聖書が生まれ《三位一体》の教義が確立された。この意味で、ボナヴェントゥラの認識理論は、キリスト→三位一体→神からの照明→学知という順番で序列化されている。以上のように考えるなら、ボナヴェントゥラが『ヘクサエメロン』の冒頭でキリストから出発しなければならないと発言することに何も不思議はない。しかし同時に、彼は『ヘクサエメロン』で、以前になかったほど過激にキリストの学問的意義を強調している⁽¹⁶⁾。その議論の中には、たとえばキリストの十字架刑と地球中心説と二直線の直交とを連想で結びつけながら数学を論じるなど、およそ哲学的とは思えないような内容までも含まれている。とはいえ、彼の理論図式に関して言えば、初期から晩年に至るまで基本的な論理に変更はない。すなわち、人間理性は非自律的なので、権威からの支援を必要としているとの論理である。

2-4 第2節まとめ

以上、ボナヴェントゥラの従属理論を前期と後期に分けて概観してきた。彼は、前期の学術著作『命題集註解』の中で、聖書と聖書神学の関係を「従属」という言葉で解説している。しかし、従属という言葉が文章の上で用いられているかどうかに関係なく、同質の論理は彼の他の著作でも見いだされる。彼の理論の基本図式は従属概念によって決定されていると言って良い。この点では、前期と後期で彼の主張に変化があるわけではない。「人間理性は信仰に従属しなければならない」。この命題の肯定的な面を強調するなら、人間理性は神からの照明を受けている、だから人間理性は学知を獲得できると賞賛される。反対に、否定的な面を強調するなら、哲学は、信仰に従属しないで自律的に活動するかがり、誤謬を生まないでおかないと批判される。このふたつの説明は、理性の非自律性という同じテーマの表と裏であって、互いに矛盾するものではない。後期の著作では、議論全体の中で哲学批判の占める割合が大きくなる。

しかし、それはあくまで相対的な比重の問題でしかなく、前期の著作でも哲学批判は随所に読み取れる。たとえば、『教師キリスト』では、プラトンとアリストテレスのふたりが、アイデアか感覚活動か、そのどちらかにしか注目しなかったと批判されていた。哲学とキリスト教信仰は、たとえ理論上は内容が似通っていようと、原理上はきっちり区別される。この意味で、ボナヴェントゥラの従属理論は、単純な理性否定の思想だと解されてはならない。理性は信仰から或る面で独立していると認めないと、そもそも従属という発想は成り立たないからである。それでは、理性は信仰に従属するとの主張を認めると、いったいどうなるだろうか。ボナヴェントゥラの哲学に、わたしたちと共有可能な合理性・普遍性は存在するのだろうか。それとも、彼の哲学は、キリスト教徒以外に共有不可能な特殊性しか持たないのだろうか。次章では、シュテーネンベルヘンとジルソンがこの問題をどう解釈したかを眺めたうえで、彼らの解釈を批判する。

3 ボナヴェントゥラ論に見るキリスト教哲学論争の限界

本章では、ジルソンとシュテーネンベルヘンのボナヴェントゥラ論を検証する。第1節では、前期のジルソンの研究に不十分な面があったことを説明する。彼は、理性の非自律性の問題を考察しないで避けていた。第2節では、シュテーネンベルヘンのジルソン批判を眺め、最終的に後期のジルソンがこの批判を受け容れたことを確認する。第3節では、前期と後期でどうしてジルソンのボナヴェントゥラ評価が逆転したのか、その理由を検討する。すなわち、キリスト教哲学論争である。論争の過程でジルソンが「キリスト教哲学」をどう説明するかを見るならば、彼の哲学観がボナヴェントゥラのそれと相反していたとわかる。

3-1 前期ジルソンのボナヴェントゥラ論

前述のとおり、マレンボンには、シュテーネンベルヘンとジルソンを共に総合主義的な思想傾向の理論家と定義しながらも、各々を分離主義とキリスト教哲学という別々の理論的立場に分類している。マレンボン自身ははっきりと述べていないものの、このふたりの名前を挙げているのは、ボナヴェントゥラをめぐ

って両者に意見の対立があったことを念頭に置いているらしく思える。というのは、キリスト教哲学の立場を紹介するさいに、彼はこう説明しているからだ。曰く、ジルソンはこの概念をボナヴェントゥラとの関係の中で最も顕著に展開している、ジルソンによると、ボナヴェントゥラはアリストテレス哲学に対抗するために「キリスト中心の哲学」を打ち立てた⁽¹⁷⁾。じっさい、マレンボンだけでなく、ボナヴェントゥラ研究者たちもまた、ボナヴェントゥラに独自の哲学があると主張するために「キリスト中心の哲学」というジルソンの論点をよく引用する。ところが、じつは彼らの説明は正確ではない。ジルソンは後年、自説を撤回しているからである。「キリスト中心の哲学」という表現自体は、前節で見たとおりの『ヘクサエメロン』に由来する。しかし、ジルソンはこの表現を、彼自身の「キリスト教哲学」の定義に合わせて解釈していた。だから、この解釈が成立しないと気づいたとき、彼は宗旨を変え、ボナヴェントゥラ思想体系に哲学はないと認めるようになった。この意味で、ジルソンは、シュテーベルヘンと同じく「ボナヴェントゥラの哲学」を再構成する試みを放棄している。本節の以下の部分ではこの事情を詳しく解説していく。

ジルソンのボナヴェントゥラ論は、彼のキャリアの中でも比較的早い時期の著作『聖ボナヴェントゥラの哲学(La philosophie de saint Bonaventure)』(1924年)の中で展開されている。しかしながら、彼は他の著作では、ほとんどボナヴェントゥラについて考察していない。せいぜいのところが断片的な言及で、それさえも大半が『聖ボナヴェントゥラ』を参照せよとの指示に過ぎない。だから、後続のボナヴェントゥラ研究者たちは、ジルソンの意見を引用する場合、同書以外にそれほど注目しない。しかし、彼らの態度は難点を抱えている。『聖ボナヴェントゥラ』の時点では、ジルソンは、未だ自身の哲学観を十分に確立していなかったという難点である。マレンボンがジルソンの「キリスト教哲学」をどう解説していたか思いだして欲しい。ジルソンはキリスト教哲学について語るさい、三位一体、受肉、秘跡などといった神学的な問題群を議論から取り除く。それがマレンボンの解説だった。この話は中期以降のジルソンにならあてはまるかもしれない。しかし、少なくとも『聖ボナヴェントゥラ』の内容とは食い違っている。そもそもボナヴェントゥラは、哲学的な問題を議論しているときでさえ、神学的な思考と完全に無関係ではない。三位一体論をモデルにあらゆる問題を「三」という数字で区分しようとしたり、照明論の用語でアリストテレスの認識論を再解釈しようとしたりするなどが、その

例である。だから、神学的なテーマを排除してボナヴェントゥラを論じようとすると、かえって無理が出る。じっさい、『聖ボナヴェントゥラ』のトピックは天使論、恩寵論、教会論などを含んでいる。要するに、同書に関するかぎり、ジルソンの論の範囲は、厳密に哲学に限られているわけではない。彼が「キリスト中心の哲学」というボナヴェントゥラの発言に言及するのは、ボナヴェントゥラが自身の哲学観にしたがいアリストテレス哲学を批判したとの文脈でのことである。この彼の哲学観からすれば、アルベルトゥスもトマスも、哲学の中心にキリストを置かないという理由で、ひとしく間違っていると判定される⁽¹⁸⁾。しかしひるがえって、「キリスト中心の哲学」は、なぜ神学ではなく哲学と言えるのだろうか。

ボナヴェントゥラを論じるに際して、ジルソンは、哲学と神学を区別しなければいけないと主張する。曰く、神学から支援されないと哲学は誤謬に陥る。もし信仰を欠くのなら、哲学は、自身の管轄であるはずの合理性の領域でさえ能力を発揮できない。各学知は上位の学知へと移行するための通路と見なされる。このような学問観のもとでは、哲学は、信仰と神学の中間の移行領域と見なされる。——以上のジルソンの話に、表面上の不整合はない。その代わり、彼は根本的な疑問を詳しく検討しないままに放置してもいる。そもそも哲学は、神学に従属してもなお哲学と言えるのかという疑問である。じっさい、ボナヴェントゥラの理論は哲学と神学の区別を禁止するかに見えると、ジルソン自身が発言している。それでは、彼はふたつの学の区別の理由をどう説明するのだろうか。ジルソンはボナヴェントゥラの説明をそのまま踏襲する。人間理性は原罪によって損壊しているので、信仰からの援助を必要としているという説明である。曰く、哲学は理性が自分で見るものについての認識であるのに対して、信仰は他者が見るものについての認識である。だから、原理上はこのふたつの認識は区別される。しかし、この世の理性は原罪のせいで歪められているので自分ではほとんど何も見ることができない。よって、信仰の助けがなくてはならない⁽¹⁹⁾。——このように説明した後、ジルソンは、ボナヴェントゥラにとって本当の問題はむしろ認識の区別に充足性の段階を設けることだったと、学の成立の話題から学の秩序の話題へと論点をそらしている。ということは、ジルソンは、ボナヴェントゥラの発言に倣い、哲学と神学の区別を訴えてはいるものの、区別の理由を研究者の立場から十分に検証してはいない。彼は前期のボナヴェントゥラと同じく、哲学と神学の区別の肯定的な面、すなわ

ち信仰の従属下で哲学がいかに機能するかについては饒舌に語る。しかし、この区別の否定的な面、すなわち理性の非自律性という概念をどう評価するかについては正面からの解答を避けている。だから、ボナヴェントゥラの論理は現代のわたしたちに共有可能なかどうかという問いは、未解決のままである。

さらに、ジルソンの説明にはいくつか問題がある。彼はボナヴェントゥラの哲学を、信仰から神学への移行地帯と解釈する。だが、この哲学の定義は、ほとんど『ヘクサエメロン』の中でしか明示されていない。ボナヴェントゥラは確かに哲学を通路と定義する。しかし、それは基本的に、感覚可能な世界から信仰（神学）への通路である。たとえば、『諸技術の神学への還元』では、哲学は、生計技術と感覚活動から聖書（神学）へと人間理性が上昇するための媒介とされていた。言うまでもなく、ボナヴェントゥラの議論はキリスト教の信仰を自明の前提としている。この意味で、ジルソンの解釈が直ちに誤読とされるわけではない。けれども、彼の解釈図式には、信仰を哲学よりも下位に位置づけてしまいかねない危うさがある。それと同時に、ジルソンはボナヴェントゥラの思想の時期ごとの変化を軽視しがちである。もちろん、わたしたちも、ボナヴェントゥラの基本的な論理に変動はないと解釈する点では、ジルソンと意見を同じくする。しかし、強調点をどこに置くか次第で、ボナヴェントゥラの議論に時期ごとの変化があることも事実である。ジルソンは「キリスト中心の哲学」をボナヴェントゥラの哲学の特徴に指定した。しかし、その典拠の『ヘクサエメロン』は最晩年の講義である。同講義の翌年、ボナヴェントゥラは逝去している。この時期、彼のキリスト中心主義の姿勢は、前例のないほどに過激化していた⁽²⁰⁾。だから、この最晩年の過激な論調を一般化して、ボナヴェントゥラの哲学の通時的な特徴と呼んでかまわないかどうかは、慎重な検討を要する。

3-2 シュテーンベルヘンの「キリスト教哲学」批判

シュテーンベルヘンは、まさに上記の論点からジルソンのボナヴェントゥラ論に異議を唱える。彼の最初のジルソン批判は、『ブラバントのシゲルス (Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites)』でのことである（初版1931年、第二版1942年）。『シゲルス』第二版の刊行の翌年、1943年に『聖ボナヴェントゥラの哲学』第二版が上梓される。その増補・改訂の中で、

ジルソンはシュテーンベルヘンの批判に答えている。さて、シュテーンベルヘンは先ず、ジルソンの解釈が時系列を錯誤していると批判する。曰く、ボナヴェントゥラがキリスト中心の哲学を標榜してアリストテレス主義を攻撃したのは後期の出来事である以上、『命題集註解』からアリストテレス主義への敵意を読み取るのはジルソンの予断である⁽²¹⁾。この指摘に対してジルソンは、『命題集註解』の中にはっきりと哲学批判の文章が確認できるのだから、これは予断ではなく、テキストに忠実な後断であると再反論する。もっとも、当時の大学世界でアリストテレス主義が勢力を増すのに比例して、ボナヴェントゥラの反アリストテレス主義も強調されていくことになったが、これは自分の常日頃からの主張に他ならないと、ジルソンは付言している⁽²²⁾。じつのところ、ここでの両者の対立は微妙に争点がずれている。ジルソンは、ボナヴェントゥラ思想の通時的な理論図式を問題にしている。つまり、信仰に従属するかしないかで、哲学が真理を獲得するか誤謬に落ちるかが決まるとの図式である。いっぽう、シュテーンベルヘンは「敵意」を問題にしている。つまり、理論図式の中に哲学批判を潜在させているかどうかではなく、糾弾の姿勢を露骨に示しているかどうか指摘の要点である。逆に言うと、表面上の食い違いを取り払うなら、両者の認識はそれほどかけ離れていない。ふたりが自著の中でお互いを批判したのは事実である。マレンボンもこのふたりを対立関係の中に置いた。ボナヴェントゥラ研究者の場合、ジルソンをボナヴェントゥラの哲学の擁護者に、シュテーンベルヘンを敵対者に配して、ふたりの対立に善悪の評価を付け加えることが多い。しかし、この対立図式はわかりやすくはあるものの、残念ながら事実はもっと複雑である。それはシュテーンベルヘンの次の批判点から明らかになる。

『シゲルス』の批判の中で最重要のポイントは、次の一言に尽きる。すなわち、ボナヴェントゥラ思想体系の中に「哲学」は存在しない。このシュテーンベルヘンの立場からするなら、ジルソンは、ボナヴェントゥラの神学の中から都合の良い部分だけを切り出してきて、それを哲学と強弁しているに過ぎない⁽²³⁾。では、シュテーンベルヘン自身の哲学の定義とは、そもそもどのようなものだろうか。『シゲルス』初版の出版から二年後、1933年に彼は『新スコラ哲学誌 (Revue néoscholastique de Philosophie)』に論文を投稿している。この論文の中でシュテーンベルヘンは、批判対象のひとりにジルソンの名前を挙げながら、彼自身のキリスト教哲学の定義を要約している。曰く、信仰がキ

リスト教徒の心理を刺激して哲学を研究させるという意味でなら、キリスト教哲学は実在する。哲学は、キリスト教に使用されうるという意味でなら、キリスト教と両立する。しかし、哲学は、形式的な意味で考えられるかぎり「キリスト教的」ではありえない。「キリスト教哲学」とは素材的な意味の表現でしかない。キリスト教思想の影響下で発展したような哲学をとくに言い表すための表現である。けれども、現状では「キリスト教哲学」という造語は、混乱と濫用の源にしかなくないので、使用を控えたほうが良い⁽²⁴⁾。つまり、シュテーンベルヘンは、思想の形式面と思想の素材面とを区別して、哲学という語は、厳密に言うと、形式面に適用されるべきだと提唱している。キリスト教徒が使用しようと、非キリスト教徒が使用しようと、哲学という形式に変化はない。なぜなら、哲学とは純合理的な方法に尽きるからである。キリスト教徒という使用者は、哲学という方法を使用するし、ひょっとするとこの方法を洗練しさえするかもしれない。しかし、洗練の前でも後でも哲学は哲学でしかなく、「キリスト教哲学」になつたりしない。ただ、そのいっぽうで、シュテーンベルヘンは、キリスト教が哲学に歴史的な影響を及ぼしたとは認めている。信仰が「神は創造主である」と教えるおかげで、哲学は宇宙の存在原因についての証明をより迅速に発見するかもしれない。この意味で、信仰は哲学の進歩のきっかけとなった。トマスの哲学に言及しながら、そうシュテーンベルヘンは述べている⁽²⁵⁾。この彼の観点から眺めるなら、ボナヴェントゥラの思想は、哲学の形式ではなく、アウグスティヌス主義神学の形式で統一されている。アウグスティヌス主義神学は、哲学に従属を要求することで哲学の自律性を侵害する。なぜなら、哲学という学問は、明証的原理から出発して、合理的な方法論に沿って進み、宇宙の秩序を体系的に解釈しようとするのに対して、神学は啓示から出発するからである。したがって、ボナヴェントゥラが哲学的な問題を扱うことがあっても、それは神学というフレームの中での断片的・非体系的な言及に過ぎない。彼の神学・哲学観にとって、哲学は神学の方法に奉仕するための道具でしかないからである。ボナヴェントゥラの思想は、哲学のレベルではアリストテレス主義と新プラトン主義の折衷で、神学のレベルではアウグスティヌス主義であると、シュテーンベルヘンは結論する。言い換えると、ボナヴェントゥラに固有の哲学は存在しない。では、このシュテーンベルヘンの指摘に対して、ジルソンはどう返答するだろうか。「わたしたちはこの非難を全面的に受け容れる」。これがジルソンの答えである⁽²⁶⁾。彼はこう続ける。曰

く、ボナヴェントゥラの哲学は、実際上は神学の構成要素に過ぎない。ただ、ボナヴェントゥラしか問題視しない態度だけは止めてくれとお願いしたい。なぜなら、中世の神学者はみな哲学の従属を論じていた以上、従属を話題にするだけで糾弾されなければならないのなら、トマスのものでさえ語れなくなるからである。中世神学に包摂されながらなお哲学が実在しうかどうかを問う場合、問題の一般解答を最初からわかっていないかぎり、個別のケースに関してあらかじめ何が正解で何が間違いかを語ることはできない。——要するに、ジルソンはこう言わんとしている。ボナヴェントゥラに関するかぎり確かに自分の研究は成功しなかった、しかし、結果が失敗だったからと言って挑戦まで非難して欲しくない、なぜなら、挑戦そのものを否定してしまうとそもそもキリスト教哲学を問えなくなるからである。

3-3 ジルソンの「キリスト教哲学」の変化

『聖ボナヴェントゥラの哲学』の初版刊行時（1924年）と第二版刊行時（1943年）とでは、ジルソンの態度に明らかな変化がある。ボナヴェントゥラの哲学を認めるか認めないかの変化である。ジルソンは、前者の時点では「従属」概念の検証を回避していたのに対して、後者の時点ではシュテーネンベルヘンに与して、同概念を哲学否定の原因と見なしている。この態度の変化を理解するためには、ジルソンがその当時どんな状況に直面していたかを考慮に入れる必要がある。いわゆるキリスト教哲学論争である。ジルソンの思想の変遷は、私見では三つの段階に区分できる。すなわち、①キリスト教哲学論争以前の時期、②キリスト教哲学論争期（1930年代前半）、③キリスト教哲学論争以後の時期である。①の時期、ジルソンは、アウグスティヌスの「理解するために信じる（*credo ut intelligam*）」、アンセルムスの「理解を求める信（*fides quaerens intellectum*）」というふたつの定式を一系列と見なして、キリスト教哲学の定義に採用していた。じっさい、『聖ボナヴェントゥラ』の中でも、ジルソンは「ボナヴェントゥラの哲学」をこれらの定式の典型例と説明している。しかし、この時点では、この定式に彼自身がどういう解釈を与えているか詳しい記述はない。1930年代の初頭から中頃にかけて、彼はエミール・ブレイエ、レオン・ブランシュヴィック、シュテーネンベルヘン、マンドネなどと「キリスト教哲学」は存在するかどうかをめぐる論争を交わした。こ

の②の時期に、ジルソンの「キリスト教哲学」の定義は具体化されていく。さて、本稿冒頭でも説明したとおり、「キリスト教哲学」否定派は、基本的に、哲学を合理主義的に定義する以外の解釈を認めない。ブレイエの有名な言葉を借りると、「キリスト教数学だの、キリスト教物理学だのと言えないのと同じで、キリスト教哲学などと言えないわけがない」⁽²⁷⁾。この合理主義の思潮に対して、フランス語圏の哲学者、神学者の側から反論が出たことで、1930年代に活発な論争が起こる。この論争の起点は1931年3月のフランス哲学学会の大会だった。大会の議題は他でもなく「キリスト教哲学という観念」である。この大会の公開討論でジルソンは、ブレイエ、ブランシュヴィックと鼎談して自身の立場を説明している。三者それぞれの意見を要約すると、ブレイエは、キリスト教の本質は教導権（magisterium）にあると定義して、これは哲学者の興味の埒外にあると主張する。それどころか、哲学がひとたび教導権を受け容れると、哲学の方法の厳密性は損なわれ、完璧に恣意的になる。だから、「キリスト教哲学」があるかどうかという問いは、哲学者にとって何の意義もない⁽²⁸⁾。いっぽう、ブランシュヴィックは、ブレイエとは少し異なる立場を採る。宗教は、哲学の前段階・未熟形態であるとの立場である。この立場から眺めると、信仰は、人間理性がいずれ解明するはずのものについての予兆・シンボルと見なされる。だから、未だ哲学が解明していないものの、問いを提起するだけならでよいような問題領域で、キリスト教が哲学を埋め合わせることはありうる。この意味でなら「キリスト教哲学」は存在するとブランシュヴィックは語る⁽²⁹⁾。では、ジルソンはこのふたりにどう対抗するだろうか。彼は先ずアウグスティヌスに言及する。曰く、アウグスティヌスは、理性と信仰を区別しながらも、このふたつが同一の人間主体の中で一致していると知っていた。この彼の観点からするなら人間こそが現実である。理性と信仰は、人格の統一性の内に相関していて、機械の部品のように取り替えたりできない。だから、キリスト教徒が哲学の内に自己表現するなら、それは「キリスト教哲学」にならないではない⁽³⁰⁾。——つまり、ここでジルソンは、アウグスティヌスの名前を挙げながら、キリスト教哲学を形式ではなく、具体的・現実的主体という角度から定義しようと提案している。彼はこう続ける。曰く、純合理的な方法が存在していると確認するだけでは、未だ中世の哲学を完全に説明したことにならない。中世の哲学の実存は、キリスト教の実存を考慮に入れないかぎり、十全に理解されないからである。中世哲学は、その成立に関してキリス

ト教から影響され、言わば生命を吹き込まれている。だから、キリスト教哲学はどこまでが哲学的で、どこからがキリスト教的であると明確に線引きできない。——哲学の形式ではなく実質を考えるかぎり、キリスト教の影響は無視できないどころか、哲学と切り離せない。この主張は、冒頭でも触れたとおり歴史学の立場からなされている。哲学の定義に関して合理性以外の条件を排除するなら、哲学の歴史的变化はそもそも問題にさえない。しかし、「哲学史」を研究しようとするなら、哲学が時代ごとにどんな変化を蒙ったかを調査しなければならない。そして、ここでジルソンは、古代からも現代からも区別すべき中世に独自の歴史学的指標に、キリスト教を指定している。だから、彼は自分の立場をこう要約している。「わたしがキリスト教哲学という観念に求めているものとは、わたしの信じているものについての、歴史的に観察可能な対象への概念的な翻訳です。端的に言って、キリスト教的な環境の中での哲学です」⁽³¹⁾。では、このジルソンの主張に関して、わたしたちの側からは何が言えるだろうか。まず注意すべきは、基本的なロジックに関するかぎり、ジルソンと彼の論敵のあいだにそれほど差はないという点である。哲学の形式は純合理的に決定されなければならないとの意見に、ジルソンは決して反論しない。彼はこの意見を認めたくて、中世の哲学を研究するためには、理論哲学とは別に、哲学史の角度から問題を検討すべきではないかと提案している。ということは、ジルソンの意見は必ずしも合理主義者たちの批判と対立しない。合理主義者はどうしてキリスト教哲学を攻撃していただけるか。その一番の理由は、信仰の教導権が理性の自律性を侵害するという点にあった。つまり、ここでも真の問題は「従属」に尽きる。では、合理主義者たちの批判を受けて、ジルソンは従属概念とどう折り合いをつけるだろうか。

1932年の『中世哲学の精神 (L'esprit de la Philosophie médiévale)』を読むと、ジルソンが「従属」という言葉を、理性の非自律性とは別の意味で解釈していたと、はっきりわかる。彼曰く、キリスト教的な理性はない代わりに、理性のキリスト教的な遂行ならありうる⁽³²⁾。それでは、「理性のキリスト教的な遂行」とはいったい何だろうか。理性と信仰は、互いに区別されるいっぽうで、両者は決して矛盾しない。裏を返すと、信仰は、理性とは別の原理だから、理性に発見不可能な問題を提供できる。自然世界が提供するのとはまったく別の問題である。この意味で、キリスト教哲学は合理的真理の集成を内容としている。ただし、この合理的真理は、啓示が理性を援助したおかげで発見さ

れ、深められるなり擁護されるなりされたものである⁽³³⁾。つまり、信仰は、理性が新しい問題領域を開拓するための新しいアイデアの源泉になった。キリスト教が哲学を援助するとはこのような意味であると、ジルソンは考える。ということは、彼はシュテーンベルヘンと同様に、理性と信仰の関係を形式と素材の関係と解釈している。理性の方法は、時代にともない変化したりしない。ただし、この方法の内にはどんな問題が代入され、現実に合理的活動が遂行されるかについては時代ごとに変化がある。そう考える点でふたりの意見は一致している。両者の対立はアクセントの差に過ぎない。すなわち、哲学の形式は純合理的に決定されると強調するから、シュテーンベルヘンは、キリスト教哲学は厳密な意味で哲学ではないと結論する。反対に、哲学の形式は純合理的であるものの、哲学の素材は人間的・歴史的な影響を受けると強調するから、ジルソンは、キリスト教哲学は哲学の一種であると結論する。したがって、ジルソンの歴史学的立場は、合理主義的立場と矛盾しないどころか、一面では親和的でさえある。言い換えると、彼は「従属」を認識の内容面の問題としか考えない以上、ひとつの予断に支配されている。信仰は合理的認識の代用品に過ぎないとの予断である。

この「理解を求める信仰 (fides quaerens intellectum)」という表現から有意義な内容をわずかでも失わせないようにするならば、次の点を承認しなければならぬ。すなわち、啓示は理性に内在的に関係している。ただこのことのみが上の表現に意味を与える。さらに重要なのは、この意味を正確に定義することである。信仰は合理的認識よりも上位の種類認識であると主張するなんて、全然お話にもならない。そんなことを主張した者はひとりもいなかった。むしろ反対に、信じることは知ることの代用品に過ぎないというのは、明らかである。もし可能なら信を知識と入れ換えることは、悟性にとっていつでも有意義な成果であるというのは、とくに明らかである。認識の方法の伝統的ヒエラルキーは、キリスト教思想においては、信仰、理解、顔と顔とでの神の直視である。「信仰と視の中間に——」とアンセルムスは書いている。「——わたしたちがこの生の内に捉えるような理解があると、わたしたちは理解する」⁽³⁴⁾。

ここでジルソンは、ブランシュヴィックと同様に、信仰を合理的認識の前段階

と解釈している。ただし、信仰の全容は、この世で哲学に完全解明されるのではなく、来世で神の直視の内に開示される。だから、キリスト教哲学は、歴史の発展にともない消滅しないで、歴史学の対象であり続けていられる。しかし、このジルソンの論点は、本質的に合理主義者のそれと異ならない。彼の見地からすると、信仰はただ興味深い問題を理性に供給するに過ぎない。逆に言うと、それ以外の方法で理性に関わるなら、信仰は理性の自律性を束縛する。そうすると「理解を求める信仰」という定式は、有意義な内容を失い、無意味でしかなくなる。だから、ジルソンは、全キリスト教哲学者を「擁護」するために、誰も理性よりも信仰を優先させたりしなかったと強弁する。しかし、彼の主張は言うまでもなく無理がある。このロジックは、理性の自律性を認めるタイプの思想家にしか適用できないからである。ジルソンのキリスト教哲学はトマス主義的である。トマス主義の哲学論をアウグスティヌス―アンセルムス系列の思想家に適用して、彼らを正当化しようとしている（本当に彼らが「系列」なのかどうかも当然、考証の余地がある）。だから、ひとたび「従属」をトマス主義的に解釈できないとなると、彼らの定式は「無意味」となる。じっさい、③の時期以降のジルソンは、ますますトマス主義の傾向を強め、それに反比例してアウグスティヌス―アンセルムスの定式は重要度を失っていく。『中世哲学の精神』の時点では、ジルソンはこのふたりをトマスの隣に並べ、彼らの定式を高く評価している。しかし、1938年の『中世における理性と啓示 (Reason and Revelation in the Middle Ages)』の時点では、アウグスティヌス―アンセルムス系列の思想家はトマスに比較するなら二流のキリスト教哲学者と紹介され、ボナヴェントゥラもその一員に数え入れられている。『聖ボナヴェントゥラ』第二版での自説撤回が来るのは、この後の1943年の出来事である。

3-4 第3節まとめ

以上のジルソンの思想遍歴から何が言えるだろうか。先ず、論争期以降のジルソンの哲学観がボナヴェントゥラのそれと両立しないことは、すでに明らかである。後期のジルソンは、理性の自律性が守られているかどうかを哲学の成立条件のひとつ（全部ではない）に数える。ボナヴェントゥラは、理性は非自律的だから信仰に従属しなければならないと説く。だから、ジルソンは、自身

の哲学観を先鋭化させてからは、ボナヴェントゥラに哲学はないとはっきり断言するに至った。では、さかのぼって前期のジルソンは、ボナヴェントゥラの哲学を正しく理解できていただろうか。できていなかったとわたしは判断したい。ジルソンの思考の方針に論争以前と以後で大きな変化はない。ただ、論争をきっかけに自身の哲学観をしっかりと自覚したその結果、彼はキリスト教哲学者を選別するようになった。要するに、ジルソンは前期の時点で、トマス主義のロジックをボナヴェントゥラに適用していた。ジルソンは、トマスと同様の方法ではボナヴェントゥラを理解できないと文中で明言している。しかし、言葉とは裏腹に、彼はボナヴェントゥラをトマス哲学の視角からしか見ていない。なぜなら、ジルソンは信仰と理性の関係を、認識の内容面の問題としか考えていないからである。ボナヴェントゥラは、理性に「欠点」がある場合、権威に助けを求めなければならないと語る。ジルソンは、この理性の欠点を「概念」と解釈して、彼のボナヴェントゥラ論を展開した。しかし、本稿で検証してきたとおり、ボナヴェントゥラにとって理性の欠点とは「善」である。何をすべきか、何が正しい行為であるかを判断するための実践原理を理性は獲得できないと、彼は説明している。信仰は、確かに理性に超自然的な概念を啓示する。その意味では、ジルソンの解釈は全面的に誤っているわけではない。しかし、善とは何かについて、概念の話ですべて説明がつくわけでもない。この点を理解するためには、ボナヴェントゥラが彼の哲学の最初の前提について何と説明しているかを検証する必要がある。すなわち、キリストの「受肉」の問題である。この受肉についての議論を追いかけるなら、ボナヴェントゥラがなぜ理性よりキリスト教の権威を優先させるのかの理由も明らかになる。

4 受肉論に見る権威の定義

本章では、ボナヴェントゥラが理性よりも権威を優位に置く理由を考察する。そのためにわたしたちは彼の受肉論を参照する。受肉という出来事がなぜ起きたかの理由を、ボナヴェントゥラは理性と権威、両方の観点から考察したうえで、最終的に権威主義説を選択する。第1節では、ボナヴェントゥラの合理主義的受肉論を眺める。第2節では、同じく、彼の権威主義的受肉論を眺めたい。そもそも「権威」という言葉がどういう意味で使用されているのかを検証する。

4- 1 受肉の先天的理由についての権威主義説

ボナヴェントゥラは『命題集註解』第三卷第一区分第二項で、受肉の理由について考察する。その第一問題ではこう問われる。「受肉の業の内に神の側からふさわしいとせねばならぬものが観て取られるかどうか」。つまり、神の側から見て、受肉を選ぶための積極的な理由はあったかどうか。受肉が神にふさわしかったなら、その「ふさわしい」と言えるだけの理由とは何か。ボナヴェントゥラは、複数の理由が考えられると解答する。

(1) 神の「無限性」に基づく理由：受肉の内に、神は、自己の無限の潜勢力・知恵・善性を顕現した。したがって、受肉は、神が自己自身の本質を実現するといういみで、神にふさわしい行いである。

(2) 神の「完全性」に基づく理由：受肉は、神の創造の業の究極的な完遂と呼べる。なぜなら、受肉の内に、創造の出発点である神と、創造の終着点である人間とが結合するからである。したがって、受肉は、神の活動が完成するといういみで、神にふさわしい行いである。

(3) 神の「忠実性」に基づく理由：受肉は、人間の罪を贖い、彼らを自由にするための出来事だった。したがって、受肉は、神が人間を罪から解放するといういみで、神にふさわしい行いである。

(4) 神の「自由」に基づく理由：受肉は、人間が栄光化されるためのチャンスを与えた。したがって、受肉は、神が人間を無償で幸福にするといういみで、神にふさわしい行いである。

以上、受肉の理由について四通りの解釈を挙げた後、ボナヴェントゥラは「実証的理性は、受肉の秘跡が神にふさわしいことを尊重しなければならない」という確認の言葉で考察を締めくくる。前述のとおり、彼によると、神の存在は信仰とは無関係に理性の力で論証されうる。ということは、ここでボナヴェントゥラはこう言わんとしている。すなわち、受肉という信仰的概念は、神の存在という合理的概念と矛盾しないどころか、うまく調和させうる。受肉は、少なくとも合理的概念と矛盾しないのだから、その真偽を反証できない。実証的理性は、受肉に反対する積極的理由を持ってない以上、それでも敢えて受肉に反対するならばかって自己矛盾に陥る。だから、ボナヴェントゥラは「尊重しなければならない」という言いかたをしているわけである。しかし、彼が

本当に訴えたいのは、受肉は理性に反しないなどという消極的な論点ではない。この意味で、この第一問題は、次の議論のための下準備に過ぎない。わたしたちの関心から言っても、本当に重要なのは続く第二問題の内容である。

『命題集註解』第三巻第一区分第二項第二問題では、受肉の「*先天的理由* (*ratio praecipua*)」とは何かが問われる。第一問題では、受肉の理由についての解釈が四つ示された。第二問題では、この四つの理由の内のどれが受肉に先行していたかが問われる。受肉そのものは一回的な出来事である。しかし、人間の側では、この一回的な出来事がなぜ起きたのかの理由について、さまざまに推測できる。では、神の側から考えるならどうか。神は、受肉を実現するに先だって、いったいどんな理由をあらかじめ意図していたのか。もし受肉の先天的理由を特定することができるなら、その他の理由は後天的理由、派生的理由でしかないと判明する。つまり、人間の側から後づけで与える説明に過ぎないわけである。

さて、ボナヴェントゥラは、受肉の先天的理由とは何かという問いに対して、「*人類の贖い*」がそれだと解答する。第一問題の分類で言えば、(3)の神の「*忠実性*」に基づく理由がこれに当たる。この答え自体はキリスト教徒なら当然の主張である。しかし、彼はそこからさらに、キリスト教神学の教師たちのあいだでも受肉の先天的理由をどう解釈するかについて意見が二分されていると話を続ける。

受諾された肉についての論は二通りある。**実体**という観点から論じるか、**受苦可能性の欠陥**という観点から論じるかである。**受苦可能性**、および**致死性の欠陥**という観点から受肉について話がされるなら、受肉の先天的理由とは人類の贖いだったと語ることになる。じっさい、人間が罪を犯して・墮落して・贖われるべきだったのでなければ、キリストは、致命的な肉を受諾しなかったはずである。——そのいっぽうで、わたしたちは、受肉について単純に論じる場合、それが**人間本性の受諾**を言い表しているという点から論じようとする。彼らはこう語っていたのだった。すなわち、受肉の**先天的**な理由は、人類の解放に存するのではない。なぜなら、たとえ人間が罪を犯してなかったなら、やはりキリストは受肉しなかったはずだとしても、それでも、受肉の理由は、キリストの業の尊厳から生じるところの多層的な完全性に存するからである⁽³⁵⁾。

神が肉を受諾する理由は、「受苦可能性 (passibilitas) ・致死性」という観点からか、「実体」という観点から考察されうる。「神が肉を受諾した」という出来事を「神が受苦可能性を受け容れた」と解釈するなら、神には苦しみを選んでまで、敢えて受肉するほどの理由があったとの結論が導かれる。すなわち、受肉の理由の中で最も重要な理由とは「人類の贖い」だったと理解されることになる。この立場は、受肉を一種の倫理的観点、あるいは恩寵的観点から解釈する。しかし、倫理とか恩寵とかといった側面を無視して、受肉を自然科学的観点、あるいは形而上学的観点から考察する立場もありうる。その場合、受肉は、神の創造活動を完成させるために必要だったと解釈される。受肉の理由が創造の完成にあると考えるなら、人間の罪が贖われるかどうかは付帯的な問題でしかなくなる。現実上は罪の贖いという理由から神は受肉したかもしれない、しかし、理論上はキリストという存在の尊厳・完全性そのものが、十分に受肉の理由になる。それが形而上学的観点に立つ教師たちの見解である。彼ら合理主義者たちは、人間が原罪を負うかどうかは偶然的事件の結果に過ぎない以上、人類の贖いが受肉の先天的理由になるとは考えない。それよりも彼らは、受肉の非偶然的・普遍的意義を強調することを好む。

ここで面白いことがある。ボナヴェントゥラは、受肉の先天的理由に「人類の贖い」を選んで、その他の立場を斥けてはいるものの、合理主義の立場に対して大いに共感を示しているのだ。このことは、彼が異論側の説についてかなり詳しく説明していることからもうかがえる。上の引用の後半で、ボナヴェントゥラは異論側の立場に触れながら、キリストの完全性は多層的に論じうると補足している。ところが、この「多層的完全性」という言葉は、これ以前の異論のどこにも出てこない。というより、これは、ひとつ前の第一問題で、ボナヴェントゥラ自身が提唱していた考えかたである。要するに、ここで彼は、異論陣営の筆頭に自ら名乗り出て、彼流の合理主義説を紹介している。じつはボナヴェントゥラは、第二問題の最後に後書きを寄せて、前例を排して（自分流の方法で）議論したと手短かにことわっている。言うまでもなく、単に論敵を反駁することだけが議論の目的なら、わざわざこんな手間をかける必要はない。おそらく、受肉の意義を合理的に解釈することに、ボナヴェントゥラは一定の理論的興味を抱いていた。それでは、彼の合理主義的受肉論とはどんなものだったのだろうか。

ボナヴェントゥラは、受肉は人間の完全性に寄与すると最初にことわる。受肉は人間を完成させる。人間が完成するとき、宇宙全体が完成して、神の創造の業が完全に成就する。それが、彼の合理主義的受肉論の要点である。この主張を理解するためには、ボナヴェントゥラ思想が、人間中心主義的な側面を示していることに留意しておく必要がある。彼が説くところによると、人間は最後に創造された被造物であって、人間の誕生によって創造の業は完成された。なぜなら、人間は、靈的であると同時に肉的でもある存在者なので、純粋に靈的な存在者にも、純粋に物的な存在者にも達成不可能な役目を果たせるからである。ボナヴェントゥラの言い回しを用いるなら、神は創造の業を通して内的な書と外的な書を記した。そして、人間という中間的な存在だけが、感覺能力と知性能力、ふたつの認識能力を通して外的な書と内的な書——すなわち、感覺可能な世界と靈的な世界——の両方を解読することができる。逆に言うと、もし人間が創造されなければ、創造の業の全体を認識可能な被造物が存在しないので、神の創造行為は不完全なままにとどまったに違いない。そうボナヴェントゥラは論じている⁽³⁶⁾。人間が完成するかどうか、創造が完成するかどうかを決定するのは認識である。受肉が人間を完成させると言われるときも、その理由は認識との関係から説明される。

ボナヴェントゥラ曰く、人類は受肉の《自然・恩寵・栄光》を反省することで、自らの完全性を充足する。人間は受肉の認識論的意義を《自然・恩寵・栄光》という三つの観点から思索できる。

(A) 第一に、受肉の「自然」についての反省とは、人間を「存在」の内に導き入れるための方法の完遂に他ならないとボナヴェントゥラは主張する。この彼の発言の理由を、わたしたちはすでに承知している。人間の認識活動は存在を第一原理としている。したがって、人間が認識を完成させようとするなら、存在を反省できなければならない。しかし、存在についての反省は、理性能力では完成できないので、信仰からの支援が必要になる。受肉の内に神の自然本性と人間の自然本性が合一したと信じるなら、神が自己の存在を人間に啓示すると信じられる。この意味で、受肉の「自然」についての反省は、あらゆる自然学的知、形而上学的知を完成させる。

(B) 第二に、ボナヴェントゥラ曰く、受肉の「恩寵」についての反省は、受肉の倫理的意義を考察する。キリストは人間本性を受諾することで、謙遜の範例を人類に示した。キリスト教の教会は、教徒のひとりひとりがこのキリス

トの言動を模倣することで成立する。だから、受肉を恩寵という観点から思考するなら、人間は倫理学を完成できる。

(C) 第三に、受肉は、栄光化されるための機会を人間に与える。人間は、知性能力を通して最高に靈的なものとして第一原理を推論できる。しかし、受肉によって神性が顕現することで、人間は感覚可能な世界の中にさえ至福直観の対象を発見できるようになった（神性を直観できるという主張は(A)の論旨と矛盾しているかに見えるが、この点については後述する）。このいみで、受肉は、神との神秘的合一を可能にすることで、神秘神学を完成に至らしめる。

これらの主張を要約するとこう言える。受肉は《自然神学・道徳神学・神秘神学》という三種類の学問を正当化する、それが受肉という出来事の合理的意義である。この三種の学は、神学の立場から自然哲学、理性哲学、道徳哲学などといった哲学の諸部門を教え導くことで、人間の幸福という生の究極目的の実現を目指す。だから、ボナヴェントゥラは、上の説明を終えたあとにこう続ける。すなわち、受肉によって人間本性全体の欲求が充足され、神との合一可能性という最も高貴な資質が完全現実態になる。人間は、自然本性的欲求から自然を探究し、倫理を探究し、幸福を探求しようとする。受肉はこれらの欲求を解決するために実現した。以上、ボナヴェントゥラは、一種の背理法を通して受肉の合理主義的解釈を提示する。というのも、彼は、あくまで「人類の贖い」が受肉の先天的理由と考えるからである。

4-2 受肉の先天的理由についての権威主義説

ボナヴェントゥラは、相当な労力を割いて反対者たちの意見を総合する。この仮定上の異論は、次のような結論を下す。すなわち、受肉が人間を完成させるという論理は、人間が罪を犯すかどうか、墮罪以前か墮罪以後かの区別に関係なく普遍的に正しいので、たとえ人間が墮落しなかったとしても、それでもなお神は受肉した。しかし、この結論にボナヴェントゥラは同意しない。彼の考えによると、この種の意見に与する教師たちは「理性」を尊重するいっぽうで「権威」を無視している。だが、忘れてはならないのは、聖書が「墮落以後の方法」でキリストの受肉について証言している点である。言い換えると、合理主義者たちが考えるように、受肉の先天的理由は非時間的な論理で説明し尽

くされるわけではない。むしろ、人類の墮罪という歴史的イベントが受肉の原因になったと、権威にしたがい認めなくてはならない。このような理由から、ボナヴェントゥラは合理主義者の意見を却下する。とはいえ、ボナヴェントゥラは、理性に基づく論法と権威に基づく論法のどちらを支持すべきか判断するのは難しいと、付け加えてもいる。なぜなら、彼の判断するかぎりどちらの論法も公同的で、実際に敬虔なキリスト教徒たちから同程度に支持されているからである。さらに、どちらの論法も魂を献身へと掻き立てる点でも条件は同等であると、彼は指摘する。

では、どうしてボナヴェントゥラは「理性」に基づく論法よりも「権威」に基づく論法を優先するのだろうか。その理由は単純極まりない。権威は理性よりも有力な認識原理だと判断するからである。彼は、聖書の章句、アウグスティヌス、ベルナルドゥスらの註釈などを引用しながら、自説が「権威の証言と調和している」と繰り返し説く。そして続けて、受肉の多層的完全性を説く仮想上の異論に対して、権威主義の立場から反論を申し立てていく。

(A') ボナヴェントゥラ曰く、受肉の「自然」についての反省が人間を完成させるという意見は、神の超越性を宇宙の秩序の内部に囲い込んでしまう。なぜなら、合理主義者たちは、受肉の理由を、被造物の側からの必要性という論点から語るからである。しかしこれに対して権威は、受肉の神秘は宇宙を超越していると証言している。したがって、権威に基づく論法と理性に基づくそれとを、**どちらがよりよく神を賞賛しているか**を基準に比較するならば、前者に軍配が上がる。

(B') 受肉の「恩寵」についての反省が、人間に倫理的規範を与えるという意見については、ボナヴェントゥラは正面から反論はしない。代わりに彼は、権威主義者の論法はよりいっそう**受肉の神秘を強調する**と説明する。たしかに、受肉は人間に無償の善意の範例を示したかもしれない。しかし、それは派生的な結果でしかない。権威にしたがうならば、受肉の先天的理由は、あくまで神の主権侵害をつぐない、人間本性の墮落を救済するためだった。

(C') 受肉は人間を感覚の次元でも栄光化するための出来事だったという論理については、ボナヴェントゥラは、次のように反論する。仮にキリストの受肉によって人間の認識活動が完成するならば、それはひるがえって、受肉以前の人間の能力が不完全だったことを意味する。つまり、受肉が人間を完成させるという主張は、神の創造の業が未完成だったという主張と、論理的に表裏一

体の関係にある。しかしそれよりも、神の創造は受肉とは無関係にはじめから完全で、むしろ神は自分自身への冒瀆を清算するために受肉したと解釈するほうが**信仰的感情を燃え上がらせる**ので、主張として支持できる。

以上のように合理主義の論点をひとつひとつ反駁した後、ボナヴェントゥラは次の言葉で締めくくる。

後者の論法は、たとえ前者の論法のように精密であるとは思われないとしても、以下の点で信仰の敬虔にいつそう調和している。すなわち、聖人たちの権威にいつそう同調しているという点、神をいつそう賞賛しているという点、受肉の神秘をいつそう強調しているという点、信仰的感情をいつそう熱烈に燃え立たせるという点である。したがって、上述の権威と理性が示しているとおりに、受肉の先天的理由は人類の贖いだった。たとえ他に多くのふさわしい理由がこの理由に関連づけられるとしても⁽³⁷⁾。

ここでボナヴェントゥラは、自身の権威主義的受肉論が理性に反するとは考えていない。ただ、彼の認めるところでは、権威主義者の受肉論は、合理主義者のそれに比べると合理性の精密度で劣っている。しかし裏を返すと、権威主義説と合理主義説の違いは、少なくとも合理的かどうかを基準にするなら、程度の差でしかない。じっさい、権威主義者の主張が、合理主義者の主張を、理性にしたがい反証することさえある。それは前述 (C) の至福直観の問題でのことである。思い返していただきたいが、合理主義の立場は、受肉の先天的理由のひとつに、キリストが感覚活動の次元で至福直観を可能にすることを挙げていたのだった。これに対してボナヴェントゥラは、異論解答でこの主張の難点を詳しくあげつらい合理的に論駁していく。曰く、至福直観が外部の感覚対象を引き金に起きることはない。仮に至福直観が感覚活動において起きるとすれば、それは、魂の栄光化の余剰が感覚活動にまで溢れ出るという仕方で実現する。曰く、キリストの肉体に、他者の肉体に比べて視覚的に優越しているところはない。仮にキリストの肉体が感覚的至福直観の原因になるとすれば、キリスト自身は至福直観に与れないのかとか、視覚とは違い明確な対象を持たない感覚は栄光化されないのかとか、いったん栄光化された人間の目の前からキリストが離れるとその栄光は減少するのかとか、さらに多くの難問に直面せざるを得なくなる、等々。権威に従属するからと言って、ボナヴェントゥラの議論

は必ずしも非合理的とは限らない。それどころか、場合によっては、単なる合理主義以上に明晰でさえありえる。

合理主義と権威主義の違いは、合理性の有無によらないのなら、いったいどこに求められるだろうか。キリストの受肉、すなわち神性の人性への降下の先天的理由を、合理主義者は人間の側から理解しようとするのに対して、権威主義者は神の側から、非・人間的に理解しようとする。つまり、両説の違いは、いわゆる肯定神学と否定神学のそれに似ている。受肉の神秘を被造物との関係から理解するか、それとも被造物からの分離を通して理解するか、理性能力を肯定的に使用するか、それとも否定的に使用するかが、ここでの争点である。とはいえ、受肉の問題は、単純に肯定神学か否定神学かの二者択一では割り切れない。なぜなら、真に受肉を考察しようとするなら神性だけでなく、キリストの人間性までも考慮に入れる必要があるからだ。ボナヴェントゥラが合理主義説に対してためらいを見せる理由がここにある。もし合理主義説を完全に否定して、キリストの存在が人間の認識活動に寄与すると認めないなら、それは、受肉という出来事から、神性の顕現という重要な要素を除外してしまうにひとしい。もし神性の顕現について何も議論できないとしたら、前述の論理から、人間は自らの認識を肯定できなくなる。つまり、人間理性が全面否定される。では、権威主義の立場はこのジレンマをどうやって解消するのだろうか。受肉は人間の認識活動を「完成」するのではなく「修復」するのだと、言葉遣いを変えて表現する。それがボナヴェントゥラの解答である。

人間の認識活動は、墮罪以前の無垢の状態では修正の必要もなく完成していたものの、原罪によって人間本性は腐敗して、その認識活動は不完全な状態に陥った。しかし、キリストが到来したことで人間本性は修復され、認識活動は信仰の内に更新された。権威主義者は、受肉の認識論的意義について、このように「墮罪以後」という観点から説明することで上述のジレンマを回避する。この立場からすれば、受肉は、人間に新しい知をもたらしたというよりも、むしろ墮罪がなければ有していたはずの知を補填したと解釈される。たとえば、受肉が創造を完成するとの主張に対して、ボナヴェントゥラは、神は創造の業を通してすでに自己を完全に顕現させていたと返答する。墮罪以前ならば、被造物世界は新たに何かを付け加える必要のないほどに完成していた以上、受肉はむしろ不要な行いだっただろう。しかし、墮罪以後ならば、人間の能力の欠陥は信仰という方法でしか補えない以上、受肉は神にふさわしい行いだっただろう（異論解答

3)。あるいは、受肉のおかげでキリストの教会が生まれたとの主張に対して、ボナヴェントゥラはこう反論する。すなわち、墮罪以前の無垢の状態ならば、受肉によって神が可視化せずとも、人間は神の教会を組織していたはずである（異論解答7）。要するに、ここでボナヴェントゥラは、合理主義と権威主義のあいだで認識の内容面にあまり差はないと指摘している。一方の説が必要を訴え、もう一方の説がそれを却下するような論理の矛盾は、理性を重視するか権威を重視するかの違いからは出てこない。

以上の検証から、合理主義の説と権威主義の説の違いは「墮罪」という表現を採用するかどうかにあると帰結できる。少なくとも「受肉は人間にどんな恩恵をもたらすのか」という問いに焦点を当てて比較してみるかぎり、両説のロジックにほとんど差はない。前者の説は、受肉が人間の未完成な認識能力を完成すると論じるのに対して、後者の説は、墮罪以前は完全だったはずの人間の認識能力は墮罪以後に欠陥を抱えるようになったものの、受肉がこの欠陥を修復したと論じる。どちらの説も、人間理性が無能力性を抱えていて、受肉がそれを補完したと考える点では一致している。ただ、この無能力性のことを、合理主義者は「人間本性の不完全性」と言い表し、権威主義者は「原罪」と言い表している。そこであらためて問いたい。いったいどんな理由でボナヴェントゥラは、論理上はほとんど意味の変わらないはずのふたつの説の内、一方を選んでもう一方を選ばなかったのだろうか。権威主義的な言葉遣いを用いる場合と用いない場合とでは、言説にどんな差が出てくるのだろうか。

答えは「権威 (auctoritas)」という言葉そのものの意味が教えてくれる。この言葉は「作者 (auctor)」から派生した。ラテン語のアウトルは「動かす・導く (agere)」、「成長させる・強める (augere)」に由来すると言われている。もともとアウトルは、法律上の後見人のことを意味した。すなわち、年少者であるなどの理由で法的な責任能力を欠いている人物に対して、アウトルが後見を保証することで、この被後見人は責任能力を補完され、社会的役割を実行することができた。ジョルジョ・アガンベンの指摘によると、アウトルの最古の用例として「売り手」、「助言者」、「証人」という意味が確認できるが、これらも同じ論理によって理解できる⁽³⁸⁾。すなわち、売り手は、売買を通して買い手に商品の所有権があることを保証する。助言者は、何らかの選択をためらっている人を説得することで、彼の意志を補強して、行為を実行させる。証人は、真実かどうか検証できない事実か言葉かに証言を与え、その

真実性を強化する。端的に言って、アウクトルのアウクトルたる所以は、不十分なところを補い、能力のない者に能力を与える点にある。言い換えると、未完成なものが前もって補完を必要としていないなら、アウクトルという概念は意味をなさないと言ガンベンは結論している。同じことを、アラステア・ミニスも中世の作者理論についての研究の中で指摘している⁽³⁹⁾。中世において誰かが「作者 (auctor)」と認められるためには、単に著作を執筆するだけでは不十分だった。著作が発表され、社会的に公認されるとき、はじめて作者は作者になった。それはひるがえって、この作者が一種の後見人の役割にふさわしく、彼の言葉が何らかの無能力を補完すると、読者の側から同意されたことを意味する。この読者側からの「同意」が中世人にとっての権威に他ならない。ミニスは自説の傍証に、13世紀初頭の教会法学者・ピサのフグッチオの言葉を引いている。フグッチオは自身の語源辞典の中で、権威を「模倣に値する言葉 (sententia digne imitatione)」と定義していた。

ボナヴェントゥラも、同様の論理に基づいて権威という言葉を使用している。彼は『教師キリスト』の中で、キリストの権威が聖書の証言を基礎づけると説明していた。権威とは、言葉が確実であるかどうかを決定するための原理なのである。彼が権威を詳細に説明しているのは、三位一体論の文脈でのことである⁽⁴⁰⁾。その説明によると、「権威」という語は何よりも先ず、御父の首位性を表わしている。御父は最初のペルソナなので、何ものからも産出されないで、あらゆるものを産出する。御父の権威は、その無原理性、産出不可能性に基づいている。これに対して、御言葉と聖霊は「従権威 (subauctoritas)」と呼ばれる。御言葉は、御父という権威から産出されるけれど、聖霊を産出するという意味では自身が権威でもある。だから、御言葉は《三位》の中で従権威と呼ばれる。同じく、聖霊も、被造物にとっては権威であるけれど、御父と御言葉とから産出されるという意味では権威に従属している。だから、聖霊もまた従権威である（ただし、この「従権威」という言葉はペルソナ間の不対等性を意味しないと、ボナヴェントゥラはことわっている）。——以上の話から、わたしたちは次のように言える。ボナヴェントゥラは、何らかの産出活動を原因と結果の関係、能動者と受動者の関係と解釈したうえで、能動者の側を「権威」と呼んでいる。権威の成立に従属者の側からの同意が必要な理由がここにある。能動と受動は対をなす概念だからだ。御父の産出不可能性が最高の権威と呼ばれるのも、御父が絶対の能動者の位置にいるからである。ボナヴェントゥラは

その他にキリスト、聖書、信仰、聖人、教父などを権威と呼んでいるけれども、これらも同じ論理から説明できる。これらはみな、人間理性に対して能動者・補完者の立場にある。さらに言うと、キリストから教父に至るまでの一連の系列そのものが、権威と従権威の連鎖に他ならない。この権威と従権威の連鎖は、原因と結果の連鎖であるだけでなく、範型と模倣の連鎖でもある。だから、ボナヴェントゥラは、三位のペルソナの産出関係に権威という言葉を用いる。なぜなら、御父からの御言葉の産出とは、最高度に「模倣に値する言葉」の誕生以外の何ものでもないからである。

4-3 第4節のまとめ

以上のように考えるなら、どうしてボナヴェントゥラが理性よりも権威を選ぶのか、その理由は明らかである。彼は、合理主義の説ではなく、権威主義の説に同意した。なぜなら、何らかの言葉に同意するかどうかという問題は、純合理的に決定できないからである。彼が権威主義の長所にどんな点を挙げていたか、思い出していただきたい。**権威の証言と調和している。よりよく神を賞賛している。受肉の神秘を強調する。信仰的感情を燃え上がらせる。**要するに、ボナヴェントゥラは、どんな言葉がより好ましいかの条件をここで列挙している。なぜなら、わたしたちが「模倣に値する言葉」と判断するのは、より愛すべきだと感じる言葉、より善いと信じる言葉だからである。権威は従属者の内に単なる認識以上の効果を生む。従属者は、権威の言葉を理性で理解するだけでなく、自由意志で同意するからだ。そして、自由意志の同意の対象は、模倣の対象、運動の対象となりうる。これが、ボナヴェントゥラの考えるかぎりでの理性の欠点である。善の問題は理性の能力を超えている。理性は何に同意して何に同意しないかを決定できないからである。同意は自由意志の管轄に属する。そして、自由意志は、何をすべきで何をすべきでないかという実践の問題にわたしたちを導く。しかし、この実践の問題に関して、ボナヴェントゥラは権威の必要性を訴える。権威と人間は、原因と結果の関係、能動者と受動者の関係にあるからである。自由意志は権威から支援されないと何かを正しく実践できない。理性は権威に従属しなければならないと、彼が説く理由がここにある。ジルソンの考えるように、教義から新しい概念を獲得できるかどうか重要なのではない。むしろ上位の権威から動かされないと、人間

は正しく行動できないという問題が本当に重要なのである。

5 同意の秩序

前章での考察の結果、学知が権威に従属するのは、概念でも方法でもなく、同意を理由にしていると判明した。本章ではこの結果を踏まえ、ボナヴェントゥラの聖書神学を題材に、権威がどのようなメカニズムで学知を生み出すのかを解明する。第1節では、彼が信仰と理性の関係を三段階に区分して解説している様子を眺めながら、聖書と神学の従属関係を検証する。第2節では、神学と哲学の方法、目的の違いを確認したうえで、神学に従属しないと哲学は破綻すると、なぜボナヴェントゥラが主張するのかの理由を考える。

5-1 信仰と理性の三重の関係

確認しておく、ボナヴェントゥラにとって善の問題は、合理的認識が正しいかどうかの問題にまで関係する。人間理性は、論理法則にしたがい、認識対象が必然的であるかどうかを検証できる。しかし、対象が必然的であると論証できたとして、この論証自体が確実であるかどうかを人間理性は論証できない。いまのわたしたちなら、このボナヴェントゥラの主張をよりよく理解できる。人間理性は合理的認識を生む。しかるに、この合理的認識に同意できるかどうかを決めるのは人間理性ではないと、彼は主張している。何かに同意するかどうかを選ぶのは、人間の側から考えるなら、狭義の理性能力ではなく、意志能力である。しかし、意志能力だけでは未だ十分ではない。自由意志は、行為の範型を持ってないと、正しく活動できないからである。もし自由意志が正しく活動できないなら、人間は自分自身の合理的認識にさえ同意できないのだから、どんな学問活動も確実ではない、疑わしいと結論される。ボナヴェントゥラが理性の確実性よりも聖書の確実性を優位に置く理由がここにある。この二種類の確実性の優劣を、認識内容を基準に比較するなら、合理的認識は必然的であるいっぽうで、信仰的認識は蓋然的でしかないと彼は認める。むしろこの両者が同意の有無を基準に比較される場合、聖書が優位に来る。わたしたちの側では、この彼のロジックを次のように理解できるはずである、すなわち、人間は、何が善くて何が悪いかわかり理性では判断できない。せいぜい論理的な矛盾を避ける

くらいならできるかもしれない。しかし、合理的に無矛盾な行動の選択肢がある場合、その中からどの行動を現実を選択するべきかの理由を、理性は自主的・能動的に生み出せない。この意味では、実践の問題は理性にとって不確実で、これにどんな結論を与えようと必ず疑問の余地がある。しかしそのいっぽうで、人間は何かを認識するとき、必ず認識行為を現実実践している。この行為の確実性を基準にするなら、認識の確実性は劣っている。なぜなら、合理的認識は現実に正しいかもしれないし、正しくないかもしれないからである。行為は現実的に確実なのに対して、理性は可能的にしか確実ではない。そして、この行為の確実性に関して言えば、権威は理性よりも優位を占めている。

以上のように考えるなら 哲学は神学に従属しなければならないと、ボナヴェントゥラが訴える理由も理解できる。彼は神学の内容が哲学の内容を規制すると主張しているのではない。哲学という純合理的学問が確実であるためには、そもそもわたしたちが哲学に同意できないといけな。しかるに、哲学に同意できるかどうかを考えようとするなめ、哲学とは別の学問が必要になる。この別の学問が神学に他ならない。神学という学問は啓示から出発する。しかし、啓示は、第一義的には学問の主題であるわけではなく、むしろ信仰の対象である。では、その信仰と理性とは、神学という学問の中で互いにどう関係し合うのだろうか。この問題について、ボナヴェントゥラは『命題集註解』の序文第一問題の中で言及している。もちろん、信仰の意義は学問に還元し尽くされるわけではない。しかし、信仰はあくまで実践原理でしかなく、学知とは無関係だとする意見に対しては、彼は次のように反論している。

信じることが可能なものは徳の対象であるとの旨の異論に対しては、こう言わなければならない。すなわち、信じる**ことが可能なもの**は、或る意味では徳の対象で、或る意味では学知の対象なのである。信じる**ことが可能なもの**は、**第一真理**という性格を自己の内に所有しているなら——信仰が第一真理に同意するのは、まさにそれが第一真理だからであって、あらゆる理由を超えている——信仰の所有態に属する。信じる**ことが可能なもの**は、真理という性格の上に**権威**という性格を追加するなら、聖書の教えに属する。このことについて アウグステアヌスは『創世記逐語註解』で次のように語っている。「聖書の権威は、人間の天才的な 彙察よりももっと偉大である」。信じる**ことが可能なもの**は、真理と権威という性格の

上に**証明可能性**という性格を追加するなら、本書〔命題集註解〕の考察に属することになる。本書の中では、わたしたちの信仰を証明する論理が取り扱われているからである。以上から、信じるのが可能なものについての**信仰**と、聖書正典についての**書卷**と、**本稿**とがどんな方法で区別されるか明らかである⁽⁴¹⁾。

ここで信仰と理性の関係は、三つの段階に分けて考察されている。第一の段階では、信仰はあらゆる学問活動から区別され、それ自体で思考される。しかし、その場合でさえ、信仰は「第一真理」という性格を有していると、ボナヴェントゥラは指摘する。キリスト教徒は、キリストを信仰することで、第一真理に同意している。すなわち「真理は存在する」と信じている⁽⁴²⁾。裏を返すと、真理が存在すると信じることは、どんな理由でも正当化できない。第一真理に同意するかどうかは、あくまで信仰という徳を原理にしているのであって、理性に決定権はない。しかし、ひとたび第一真理を信じるなら、少なくとも理性が探究すべき何らかの学知の対象があるとは、正当化される。学問の可能性が開かれるわけである。そうすると、信仰と理性は、単に無関係というだけでなく、別の角度からも考察されるようになる。それが上記引用の第二の段階である。すなわち、信仰と理性は、聖書の権威に従属するという方法で互いに関係する。

信仰は聖書を権威に選ぶ。だから、人間理性はあらゆる学知の対象の中から、聖書を一番に優先して探究する。ただし、ひとつ注意点がある。「権威」とは、ただ学知の対象であるだけでなく、従属者の無能力を補完して行為の実現を助けるものでもあるという点である。言い換えると、権威と理性の関係は、ふたつの観点から考察される。権威は、学知の対象という観点から考えるなら、従属者から分離され、不可知的な地位を占める。なぜなら、権威は、ひとつの範型なので、従属者の側から操作されてはならないからである。これに対して、権威は、補完者・能動者という観点から考えるなら、従属者・受動者と協力し合いながら何らかの行為を現実化する。権威は理性にとって、いっぽうで不可知的でありながら、もういっぽうで共同的である。権威のこの両義性は、「受肉」の意義をボナヴェントゥラがどのように解決しようとしていたかを思い出すなら、わかりやすいのではないだろうか。彼は、いっぽうで受肉の神秘を人間の理解の内に解消してしまわないように配慮しながらも、もういっぽうで原

罪からの救済が派生的な効果を生み、人間の認識能力を回復させると主張していた。同様のロジックは聖書にも適用されうる。聖書と理性は互いに共同することで、或る種の合理的活動を生む。この合理的活動は、合理的である以上、証明可能性をともなっている。この意味で、聖書から一個の学問が派生する。それが神学（聖書神学）である。

信仰と理性は、第三の段階では、神学という方法で互いに関係する。ここでもあらためて注意をうながしておきたい点がある。①ボナヴェントゥラにとって神学という言葉は、第一義的に聖書神学のことを指していた。彼は各所で聖書神学を「本来の神学 (theologia propria)」と呼ぶ。②彼は、テオロギアの原義が「神の言葉」であることを理由に、しばしば聖書のことをテオロギアと呼ぶ。つまり、ボナヴェントゥラは、テオロギアという言葉、聖書と神学の両方を言い表すために両義的に使用する。この彼のテオロギアの用語法は、わたしたちのこれまでの議論から説明できる。テオロギアという言葉は「学知の対象」と解釈するなら、それは聖書というモノを言い表す。これに対して、同じ言葉を一個の実践活動と解釈するなら、それは神学という学問を言い表すわけである。このように聖書と神学が表裏一体の関係にあつて切り離せないとし唆するために、ボナヴェントゥラはテオロギアという言葉をも柔軟に用いていると思われる。では、聖書という学知の対象と、神学という学知とのあいだには、具体的にどんな関係、どんな区別が見いだせるのだろうか。それが「従属」に他ならない。聖書か神学かの区別は、聖書に信仰以外の原理を導入するかどうかで決まる。つまり、理性を導入するかどうかである。そして、理性の使用が聖書と神学のあいだに知の従属関係を生むと、ボナヴェントゥラは述べていた。ということは、ここで彼は、権威がどうやって人間理性を補完するのかのメカニズムを解説しようとしている。聖書の読者は、キリスト教徒の立場で聖書を読むとき、文章を解釈しようとするのではなく、それをあるがままに受け入れる。わかりやすく言えば、ミサの式中に信仰箇条を読み上げたり、祈りの中で聖句を唱えたりするような方法で聖書の文章を反復するなら、それがあつてあつた聖書受容である。この聖書受容の態度を、ボナヴェントゥラは、「*cradibile ut cre`ibile*」というトートロジーで表現している⁽⁴³⁾。このトートロジーを考慮に入れるなら、信仰が理性を感覚から解き放ち、これを修復すると彼の主張は、おそらく次のように解釈できる。すなわち、聖書の信仰は人間理性に純粋な内面認識を実現させる。感覚対象についての認識ではなく、認識

自体についての再認識である。ただし、この自己認識は、理性に実現不可能で、ただ信仰の内にもみ完成する。これが「同意」である。人間は、聖書があるがままに信じるとき、理性を使用しないで、ただ聖書という対象の権威に同意している。ところが、聖書という対象に同意するとき、人間はこの対象に同意している自分自身に同意している。したがって、聖書の信仰は人間理性を自己肯定に導く。聖書の権威が理性を補完するとは、こういう意味である。人間は、聖書の権威に従属するおかげで、理性の使用に同意できるようになる。すると、人間の目の前に、合理的認識を實踐するという選択肢が現われてくる。聖書という対象に対して理性能力を使用するという選択肢である。このとき、第二の意味でのテオロギアが現実化する。それが神学である。神学は、信じることが可能なものを合理的行為へと (*credibile ut factum intelligibile*) 翻訳する。そのときすでに人間は、信仰の方法ではなく理性の方法を用いて、聖書を或る意味で批判的に読んでいる。だから、聖書と神学は、互いに区別されながらも、同意の秩序という観点から考えるなら原因と結果、能動者と受動者の関係にある。神学が存在しなくても聖書の信仰は成立しえる。しかし、神学は聖書の信仰から派生する。だから、聖書の権威との関係の中でしか神学は成立しえない。これが「従属」の関係である。

5- 2 神学と哲学の区別と従属の理由

聖書に理性を使用するとき、神学は「証明可能性 (*probabilitas*)」という新しい性格を獲得する。とはいえ、勘違いしてはならないが、神学はキリストの存在を合理的に論証したり、聖書の意味を一義的に決定したりするわけではない。知の従属関係は逆転しない。キリストの存在が聖書の証言を肯定して、聖書の証言が神学を肯定するのであって、その反対ではない。では、神学が信仰を証明するとは、いったいどういう意味なのだろうか。ボナヴェントゥラの説明によると、『命題集』は、秘密を調査したり、秘密を研究したりするような方法で議論を進めていく⁽⁴⁴⁾。逆に言うと、神学は秘密を立証したり解明したりしない。しかし、この調査・研究的な方法は、「信仰の促進」という目的を実現するために有効な手段である。あらゆる人間は、キリスト教信仰に対してどんな態度を採るかで、三種類の人種に分類される。信仰に敵対する人間、信仰の弱い人間、信仰の完成している人間である。神学は、この三種類の間が

信仰を肯定したり、信仰を強めたりするように、各人にふさわしい方法で議論を進めていく。すなわち、神学は、①信仰に敵対する人間に対しては、信仰の側からの弁護・主張によって、自説が正しいかどうか彼らに迷いを覚えさせる。②信仰の弱い人間に対しては、「蓋然的」な説得を通して彼らの信仰を庇護しようとする。③信仰の完成している人間に対しては、彼らの信仰をあらためて理解させることで、よろこびを与える。

以上の解説から、神学の「証明可能性」は、真偽の現実を決定するのではなく、あくまで真偽の可能性しか取り扱わないとわかる。ボナヴェントゥラの論調を見るかぎり、信仰に反対するような類いの非難については反証できると考えていたらしい節もある。しかし、信仰に反対してはならない理由は提示できるとしても、逆に信仰に賛成しなければならない理由を、神学は論証しない。単に合理性のみを基準にするのであれば、神学は、信仰の弱い人々を説得するために「信仰は非合理的ではない」という消極的な論法しか援用できない。言い換えると、神学の知識は、真実と証明されるかもしれない可能性の域を越え出ない。ただし、そうした蓋然的論法は、信仰を理解可能な方法で再確認させてくれるので、信仰の篤いキリスト教徒たちの内に快感情を呼び起こすと、ボナヴェントゥラは説く。神学は、証明それ自体を目指すよりも、むしろ証明可能性を通して人々の信仰的感情を強めようとする。言わば一種の説得術なのである。そして、これは前述の「権威」の成立条件と合致する。権威は、独立自存するのではなく、従属者の側から同意されないと権威でありえない。要するに、権威は、従属者との相関関係の中で生まれるものなので、従属者がますます忠実に従属するほど、権威は十全に権威たりえる。それと同じで、信仰者が神学の知識を通して自らの信仰を強めるほど、それだけ聖書と理性は互いに緊密に結びつく。つまり、聖書と理性の共同活動としての神学は十全に神学たりえる。だから、ここでボナヴェントゥラは、神学の目的は信仰の促進にあると定義している。もし以上の話を哲学との対比で説明するなら、次のように言える。哲学は、明証的事実から出発して、この事実合理的説明を与えようとする。ということは、哲学の目的は知識である。哲学はさらなる知識の獲得という目的のために理性を使用する。これに対して、神学は信仰から出発して、この信仰を促進しようとする。言い換えると、神学の出発点にあるのは同意である。神学は、肯定の意志から出発して、この肯定を再肯定するために理性を使用する。それが、ボナヴェントゥラの言う「信仰の証明」である⁽⁴⁵⁾。

このように神学が人間理性の意志を強化すると、その結果、人間は理性能力を聖書以外の対象にまで使用するようになる。それがボナヴェントゥラの「哲学」である。もちろん、人間は信仰から出発しなくても、権威に補完されなくても、自己裁量で理性能力を用い、哲学を営むかもしれない。じっさい、彼は、理性に或る種の自律性を認めている。曰く「理性が自己中心的な理由で理性に同意するとき、そこに信仰の居場所は無い。なぜなら、理性の暴力が人間の魂を支配するからである」⁽⁴⁶⁾。なるほど、理性は理性自身に同意を与え、自分は正しいと自己主張できなくはない。しかし、ボナヴェントゥラにとって、それは「理性の暴力」でしかない。なぜなら、これまで説明してきたとおり、理性に同意するかどうかの選択に純合理的な解決はありえないからである。理性が自分以外に何の理由も持たないままに合理的活動を肯定するなら、それは越権行為以外の何ものでもない。人間がお互いに蓋然的認識の領域で意見を対立させる場合、誰の意見が正しいかを決定する権利を、理性は持たないからである。信仰に助けられないと哲学は必ず誤謬に陥ると、ボナヴェントゥラが繰り返す理由がここにある。

言うまでもなく、哲学は神学に従属しなくても自然、言語、倫理を独力で研究できる。当然、その学問的成果は合理的に正しいと、理性が保証してくれる。しかし、哲学は最も重要な問題を前にして、アポリアに向き合わざるを得ない。すなわち、人間理性それ自体は正しいのかどうかという問いに、理性は解答できないのだ。この問いを肯定するなら、哲学は、純合理的でなければならないとのルールを自分で破る。否定するなら、哲学は破滅する。哲学は哲学の前提に同意できない。ということは、哲学は、本当に自分が哲学なのかどうかさえ決定できない。哲学は、自覚していようとしまいと、その原理に未決定性をはらんでいる。だから、哲学は自己を完成できない。はじめから哲学は目的を達成するための能力を欠いていた。能力を欠いていたなら、哲学はそもそも哲学ではなく、哲学の演技をしているだけの偽哲学に過ぎなかった。——おそらく、ボナヴェントゥラはこのように考えて、従属の必要性を訴えている。ということは、ボナヴェントゥラの哲学批判は、必ずしも非合理的ではない。哲学が純合理的な学問であるなら、この学問は実践面で無力であるとの結論は、わたしたちに理解可能な論理に導かれているからである。この意味で、彼の従属理論は、わたしたちに共有可能な論理を潜在させている。

おわりに

確かにボナヴェントゥラは理性の非自律性を主張する。理性は権威に従属しなければならないと訴える。しかし、従属が哲学の方法を侵害することはない。本稿の第二章で検討したとおり、従属は、権威の側ではなく、従属者の側の方法を優先するからである。理性は権威から部分的に知識を引用するかもしれない。しかし、この引用された知識は、権威ではなく、あくまで理性の方法にしたがい考察される。だから、シュテーンベルヘンも、ジルソンも、信仰の教導権が哲学の合理性を制限すると解釈したものの、少なくともボナヴェントゥラ論に関するかぎり、彼らの主張は間違っていた。なぜなら、権威が理性に与えるものの中で、本当に重要なのは形式でも内容でもなく「同意」だからである。個々の合理的認識を論証するか、反証するか決定権は理性に委ねられている。しかし、この理性そのものを肯定するか否定するか決定権は、理性自身にない。理性の原理は「存在（第一真理）」である。しかし意志の原理は「善」である。したがって、単純な認識と同意、純合理的な学問と実践とのあいだには、埋め合わせ不可能な溝がある。純合理的な学問としての哲学が、実践の問題にまで決定権があると主張するなら、それは越権行為である。反対に、実践の問題を放棄するなら、哲学は、自分が倫理に寄与するかどうか、実践するに値する学問であるかどうかを自分で決めることができなくなる。ボナヴェントゥラの観点から眺めるなら、理性の自律性を主張するようなタイプの哲学は、自身の論理によって自己矛盾に追い込まれる。少なくとも、理性は自律的であると信じるか、理性は非自律的であると信じるかで、どちらの主張がより「合理的」であるとは、わたしたちには言えない。なぜなら、なぜなら、どちらの主張を選択するにせよ、その選択は論理に基づいているわけではなく、「いっぽうの主張に同意するほうが自分には好ましい」という意志に基づいているからだ。この意味で、ボナヴェントゥラの哲学が、その他の哲学に比べて特別に非合理的であるとの批判は、少々不公平であると申し立てなくてはならない。

そのいっぽうで、ボナヴェントゥラに哲学はないとの批判が、全面的に事実無根だったかと言うと、それも正しくない。ジルソンは、ボナヴェントゥラの哲学の特徴に「キリスト中心の哲学」という概念を採用した。そして、現代のボナヴェントゥラ研究者も、このジルソンの意見を無批判に受け容れている。もちろん、キリストをあらゆるものの原理に位置づけるという発想自体は、ボ

ナヴェントウラの通時的な理論図式に認められる。しかし、いみじくもジルソンが指摘したとおり、哲学の普遍的な形式と、歴史的な実存とは区別して考えないといけない。「キリスト中心の哲学」という概念の出典は『ヘクサエメロン講義』だった。しかし、講義の冒頭で、ボナヴェントウラは次のとおりに宣言している。曰く、この講義は誰に向けて語られるのか？——「教会」にである。この講義は最後にどこにたどり着くのか？——知恵と知性に満たされての霊の充足である。ということは、『ヘクサエメロン』はキリスト教徒しか対象にしていない。非キリスト教徒は相手にされていないのである。言うまでもなく、ボナヴェントウラの全著作はキリスト教徒を主要な読者に想定してはいる。しかし、『ヘクサエメロン』以外では、彼はあからさまに非キリスト教徒を議論から排除する姿勢は見せていない。「理性」を使用している以上、彼の思想は、理論上は非キリスト教徒と共有可能な論理を潜在させている。だから、『命題集註解』でも、非信仰者の反駁、説得が神学の仕事のひとつと説明されていた。しかし、『ヘクサエメロン』では、ボナヴェントウラ自身が聴衆層を限定している。この講義の目的はキリスト教徒を信仰の完成に導くことにある。したがって、『ヘクサエメロン』の内容は哲学ではなく神学である。神学の方法を用いて「信仰の促進」を目指している。この講義でボナヴェントウラは、純合理的な学問か、経験的な学問か、倫理的な学問かの区別に関係なく、諸学問をキリストの啓示に還元して説明している。ジルソンはこの説明の内に「哲学」が表明されていると解した。しかし、ここで彼はふたつの概念を混同してしまっている。「従属」と「還元」は、互いに表裏一体の関係にあるとはいえ、同内容の概念ではない。神学は哲学の存在に同意を与えるから、哲学は神学に従属する。ただし、神学の従属下でも哲学は哲学の方法を使用する。だから、そこになお哲学は維持されている。これに対して、哲学を信仰に還元するとき、ボナヴェントウラは神学者の視点から神学の方法を使用している。だから、『ヘクサエメロン』に哲学はない。にもかかわらず、この講義の内容を「ボナヴェントウラの哲学」の典型例と解釈する時点で、ジルソンの研究は最初から神学と哲学を取り違えていた。そして、このジルソンの解釈フィルターを通してボナヴェントウラを眺めるなら、彼の哲学は哲学ではないと批判が出てもおかしくはない。ただし、この批判は実情に即してはいない。あくまでジルソンが原因の誤解に過ぎない。

では、わたしたちの側からは何が言えるだろうか。ひとつ言っておくと、研

究者の立場からいくらボナヴェントゥラの哲学を再構成しようと、彼本人の現実の哲学とのあいだには落差がある。わたしたちは、理性が非自律的であるとの彼の指摘にも、理性の欠陥を補完するために権威に従属しなければならないとの彼の指摘にも、ためらいなく同意できる。なぜなら、どちらの指摘も合理的だからである。しかし、正しい権威はキリストの信仰以外にないとの彼の主張には、純合理的に判断するかぎり同意できない。なぜなら、信仰を受け容れるかどうかの選択は、理性に決定できないからである。したがって、わたしたちはこう結論する。ボナヴェントゥラが彼自身の哲学にしたがいそれ以外の哲学を批判するなら、その論理はわたしたちに共有可能である。しかも非常に強力で、説得的な論理でさえである。しかし、ボナヴェントゥラが彼の哲学に同意するようわたしたちに求めるなら、その選択はすでに普遍的に共有可能な論理を超え、キリスト教信仰の領域に入り込んでいる。それでも敢えて彼の哲学を肯定しようとするなら、わたしたちは越権行為の誤謬を犯さないではいられない。だから、わたしたちは、信仰と理性の区別を尊重して、ここで議論を止めなければならない。ジルソンたちの解釈とは反対に、信仰の立場から節度を持って理性を遇する点に、ボナヴェントゥラの「キリスト教哲学」の美点があると、わたしは考えたい。

註

- (1) Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ème éd., J. Vrin, (1989), préface, vii.
- (2) John Marenbon, *Later medieval philosophy (1150-1350)*, Routledge & K Paul, (1987), pp.83-90.
- (3) 説明を補足しておく、マレンボンの歴史分析はあくまで、特定のテーマについての理論が歴史の経過にともないどのように変遷していったかを追跡調査するというものなので、そもそも思想家の個性を直接の主題に取り上げない。ただ、特定のテーマが歴史上の或る時点でどのように論じられていたかを知ろうとするなら、任意の思想家が当のテーマをどんな思想体系の中でどんな方法で扱っていたかという問いに向き合わざるをえない。じっさい、歴史分析の研究は、中世の思想家の前提、目的、方法論、彼らの興味の範囲、参照資料などもろもろの個別条件を考慮しなければならないと、マレンボン自身が説明している。しかし、これらの個別条件

は一般的・計量的に扱える情報ではないはずなので、そのあたりに彼の方法論のあいまいな点があるように思える。たとえば、オッカムが「知性認識」という概念を扱う意義を理解するには、オッカムという哲学者の体系内でこの問題がどのような位置を占めているかを確認したうえで、その他の哲学者の議論と何が違っているかを区別しなければならない。事実、マレンボンの分析はまさにこのとおりの手順に沿って進められている。しかし、さまざまな哲学者を比較対照しようとするなら最低限、彼らの哲学観が相互に理解可能、通約可能であるとの保証がなければならない。歴史分析は先入見を排して中世の思想家の理論を検討するかもしれない。だが、検討の結果、表面上は同じ哲学問題を扱いながらも、思想体系のレベルでけっして他の哲学者と折り合えないような思想家——自身の体系の中に他人と同じ意味での「哲学」を含まないような思想家——がいると判明するかもしれない。これから本稿で見ていくとおり、ボナヴェントゥラの体系の内部にはたして哲学はあるかどうか、現代の研究者にとって根本的な問題になる。

(4) *ibid.*, p.81.

(5) Bonaventura, *I Sent., prooemium*, q.2, ad.4.

(6) Aristoteles, *Analytica posteriora* I, c.2, 71b.

(7) Bonaventura, *Christus mag.*, n.7.

(8) *ibid.*, n.8.

(9) *ibid.*, n.18.

(10) *ibid.*

(11) Bonaventura, *de donis*, col.4, n.12.

(12) *ibid.*

(13) *ibid.*

(14) Bonaventura, *M. Trin.*, q.1, a.1, concul.

(15) 「神は善である」、「神は三位である」、「神は自己を伝達する」。これらの命題が論理的に関連しているとの見解を、ボナヴェントゥラは初期から晩年に至るまで一貫して保持し続けた。もちろん、《三位一体》という概念そのものはキリスト教の信仰から与えられる。『三位一体の神秘について』第一問題第二項では、神の三性は理解可能な真ではなく、信じることの可能な真であると説明されている。『命題集註解』第一卷第三区分第一部唯一項第四問題では、被造物から遡及するという方法しか用いないなら、理性はペルソナの三性を認識できないと明言されている。そのいっぽうで、ボナヴェントゥラは、神が善であるなら《三位》以外にありえないと考える。『命題集註解』第一卷第二区分唯一項第四問題では、「最高の完全性」・「最高の幸福」という必然的論理も、「相思相愛の充足」・「三という数

の完全性」という説得的論理も、共にペルソナの三性を支持すると解説されている。『神の御許への精神の道程』第六章第二節では、もっとはっきりと、最高善の自己伝播は御父からの御子と聖霊の永遠の産出を実現する、逆に言うと、御子と聖霊の産出がないならそれは最高の自己伝播ではなく、そこに最高善は存在しないと宣言されている。以上から、ひとつの帰結が導かれる。最高善の流出という概念それ自体は、プラトン主義に由来するかもしれない。しかし、ボナヴェントゥラにとっては《三位一体》の信仰以外のどんな方法も、この概念を正しく定義できていない。だから、信仰を受け容れないと哲学は、神のものを神以外に帰属させたり、神に虚偽を帰属させたりして偶像崇拜の間違いを犯さないではない。これは哲学にとって致命的な失敗である。というのは、ボナヴェントゥラのロジックにしたがうなら、神の善性を正しく捉えられないと、人間は神の存在証明が正しいと自己判定できなくなるので、存在論はその意義を失い、形而上学は破綻するからである。哲学は哲学の内部にとどまるとかえって没落すると、『七つの賜物』で彼が訴える理由がここにある。

(16) Bonaventura, *Hexaëm.*, col.1, n.11.

(17) Marenbon, *op. cit.*, p.85.

(18) Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 3ème éd., J. Vrin, (1953), p.32.

(19) *ibid.*, pp.90-100.

(20) 本文で述べたとおり『ヘクサエメロン講義』は1273年に発表された。その3年前の1270年、パリ司教エティエンヌ・タンピエは、パリ大学で過激派アリストテレス主義の謬説を教育してはならないとの旨の禁令を布告している。有名な「タンピエの弾劾」の第一回である。研究者によっては、このタンピエの謬説表の作成にボナヴェントゥラが参加していたと推測している(川添信介『水とワイン 西洋13世紀における哲学の諸概念』京都大学学術出版会(2005)35頁)。直接に関与していたかどうかはともかく、少なくとも1267年の『十戒についての講義』での哲学批判が弾劾のひな型になったとは、研究者のあいだではほぼ定説化している。言い換えると、この前後の時期に、ボナヴェントゥラの周囲では過激な合理主義に対して排斥の気運が高まりつつあったうえに、彼がその主導者であった可能性さえある。時代背景を考慮するなら『ヘクサエメロン』の内容が過激な信仰主義に染まる理由は十分にあった。じっさい、1270年以降、ボナヴェントゥラは世界永遠説の問題をめぐるトマス・アクィナスとすら対立している。トマスは『世界永遠説を理由に難癖をつける人々に反論して(De aeternitate mundi, contra murmurantes)』を1271年に上梓しているが、ボナヴェントゥラもこの「難癖をつける人々」の中に含まれていると想定されている。

- (21) Ferdand van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. 2, Les philosophes belges, (1942), pp.446-456.
- (22) Gilson, *op. cit.*, p.406.
- (23) Steenberghen, *op. cit.*, pp.459-464.
- (24) Steenberghen, “La IIe journée d'études de la Société Thomiste et la notion de ‘philosophie chrétienne’”, *Revue néoscholastique de Philosophie*, vol.35, (1933), p.554.
- (25) *ibid.*, p.551.
- (26) Gilson, *op. cit.*, p.409.
- (27) Emile Bréhier, “Y-a-t'il une philosophie chrétienne?” *Revue de Métaphysique et de la Morale*, vol. 38 no. 2, (1931), p.162.
- (28) “La notion de philosophie chrétienne”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 31, (1931), pp.49-50.
- (29) *ibid.*, pp.74-76.
- (30) *ibid.*, pp.45-47.
- (31) *ibid.*, p.73.
- (32) Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, pp.10-11.
- (33) *ibid.*, p.30.
- (34) *ibid.*, p.31.
- (35) Bonaventura, *III Sent.*, dist.1, a.2, q.2, resp.
- (36) Bonaventura, *Christus mag.*, n.7. 同様の主張は、ボナヴェントゥラの著作の各所に見受けられ、最終的に『ヘクサエメロン講義』にまで引き継がれている (Bonaventura, *Hexaëm.*, col.13, n.12)。
- (37) Bonaventura, *III Sent.*, dist.1, a.2, q.2, resp.
- (38) ジョルジョ・アガンベン『アウシュビッツの残りのもの——アルシーヴと証人』月曜社（2001）200～203頁
- (39) Alastair Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, 2nd. ed., Wildwood House, (1988), p.10-11.
- (40) Bonaventura, *I Sent.*, dist.9, dub.11.
- (41) Bonaventura, *I Sent.*, prooemium, q.1, ad.5.
- (42) Bonaventura, *M. Trin.*, q.1, a.1, item 26.
- (43) 本稿註（5）を参照のこと。
- (44) Bonaventura, *I Sent.*, prooemium, q.2, resp.
- (45) 「probare」という言葉は、古典ラテン語では、良いもの（*probus*）を評価す

る、満足する、賞賛するなどといった意味で用いられていた。同じ言葉は、教会ラテン語では、良いものかどうかを試す、吟味する、探究する、検証するなどといった意味で用いられているものの、こちらの意味での用例は古典ラテンの文章では稀らしい。ボナヴェントゥラの場合、少なくとも『命題集註解』序文に話を限るなら、古典ラテン語のニュアンスを強く意識しているように思える。彼は、他の箇所では「probare」を、現代のわたしたちと同じように合理的論証の意味で使用している。しかし、信仰を促進させるかどうかの問題となる場合、「probare」は、証明という意味に加え、善の賛美という別の意味をとまなうようになる。そして、この別の意味は、むしろ語の本来の用法に通じている。

(46) *ibid.*, q.2, ad.6.