

事物の類似たるイデア

——ボナヴェントゥラのイデア論における問題——

長倉久子

西欧思想史にとって、十三世紀は一つの過渡期であり転換期であつた。社会生活においては都市の文化の興隆を見、思想界においてはアリストテレスの全体系がイスラム・スペインを継由して知られるようになり、かくて伝統的生活様式や思想の枠組が大いに揺すぶられ、様々な波紋が惹き起されたのである。それは、従来の（ネオ）プラトニズムに養われた人間観・世界観、ひいては神観を動揺させ、キリスト教神学の新たな読み直しを迫つた。かゝる思想的状況の下に、パリ大学でトマスと同僚であつたボナヴェントゥラも、アリストテレスに無関心ではおれなかつた。彼は初期の著作『命題集註解』においてアリストテレスを哲学者のうちで最も高く評価し、彼の哲学を自己の教説に援用している。しかしながら、キリスト教神学者としての彼はアウグスティヌスを最高に評価し、その伝統に忠実に留まろうとしていた。⁽²⁾かくして、新たに導入されたアリストテレスの哲学と、以前より西欧キリスト教神学の主流となつていたアウグスティヌス神学を基礎づけている（ネオ）プラトニズムとの狭間で彼は苦闘することになつた。このため彼の思想は、分析の鋭さ・明晰さにも拘らず全体として難解であり、しばしば一所を循環し、迷路に迷いこみ、出口を探して苦慮しているような印象を読者に与える。そして読者は、いわば纏れた糸玉を解こうとして思索の糸を辿って行くと、時には論理の破綻にさえも出会うのである。⁽³⁾かゝる破綻は、彼の哲学的背景と神学的要請との間にある矛盾に起因する。それゆえボナヴェントゥラは、最後の著作『ヘクサエメロン講解』において、アリストテレスをキリス

事物の類似たるイデア

七三

ト教的人間觀・世界觀（・神觀）を危険に陥れるものとして弾劾するに至るのである。そして、諸々の誤謬の生じきたった源泉は、アリストテレスによるイデアの否定であると彼は言う。⁽⁴⁾ 実際、「範型主義」(exemplarism) という言葉によつて一般に特徴づけられているボナヴェントゥラの体系は、イデア論を中核としていふと言つても過言ではない。アウグスティヌスがプラトンのイデアを「存在の原因・認識の根拠・生活の秩序」(Causa essendi・ratio intelligendi・ordo vivendi) と簡潔に纏め、⁽⁵⁾ これを自らの思想の支えとしていふように、ボナヴェントゥラにとつてもイデア論は、存在論・認識論・倫理学を貫く哲学的原理であつた。筆者は本稿に於てボナヴェントゥラのイデア論が如何なるものかをボナヴェントゥラ自身によつて考察し、そこに含まれていふ問題を探究してみたい。因みにボナヴェントゥラの著作中、イデア論そのものを組織的に論述しているのは僅かに『命題集註解』(一二五〇)―一二五六年執筆)の第一卷第三五区分と『討論問題集——キリストの知について』(一二五三年執筆、全七問題)のみである。⁽⁶⁾

ところでこれら二著作によつて彼のイデア論を検討してみると、二つの問題が浮彫にされてくることに筆者は気づく。実に、この二つの問題はプラトンのイデア論自身に既に含まれていたのであつた。それゆゑ、ボナヴェントゥラのイデア論を検討するに先立って、プラトンのイデア論に起因する二つの問題に簡単に触れておきたい。

一 イデア論における二つの問題

プラトンは、多くの行為や事物に或いはまた事物間に現われる共通した様相(例えば、敬虔・勇氣・節制・正義などの徳や、美・善などの価値や、人間・火・水などの自然物や、熱・冷・乾・湿などの自然物のもつ諸性質、また類似と不類似・大と小・父と子・主人と召使などの關係的なるもの等々)をイデアと呼び、⁽⁷⁾ 多なる事物(上述の如き広義の)の上に立てられる一なるイデアは、多なる事物から独立に存在すると考えた。⁽⁸⁾ また、互いに異なる多くのイデアに共通する様相を、多なるイデアの上にある一なるイデアとし、更に多なるイデアの上に立てられた一なるイデアの全

体を統一するもう一段上の一なるアイデアを指定した。こうして、互いに截然と区別される多なるアイデアが、区別されつつ、より上位の一なるアイデアによって包摂され、ヒエラルキーを成しているとしたのである。⁽⁹⁾ところで、『国家』においてプラトンは〈善のアイデア〉(τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα)について語っている。⁽¹⁰⁾善のアイデアはアイデアではあるが、諸々のアイデアと同じ意味でアイデアなのではない。善のアイデアは、諸々のアイデアの彼方にある (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) 究極的実在である。この実在は、諸々のアイデアに実在性を与え、もってアイデアを真実在として存立せしめる実在性の源泉であり、諸々のアイデアの実在性とは異なる次元にあるものである。⁽¹¹⁾

ところで、同じ名で呼ばれる多くの事物と、それら多くの事物の上に立てられる独立の一なるアイデア・エイドスとの関係を如何に理解するかは、アイデア論における困難な問題の主たるものの一つであった。⁽¹²⁾プラトンは、多くの事物から独立して存在するアイデアを原型 (εἰσαπειρία) とし、多くの事物をこの原型に似せられた類似物 (ἑνοειδέματα) として、永遠不変のアイデアと、このアイデアを模倣する時間的に現象する多なる事物という存在論的に次元を異にする (ἕτερος) 二つの存在の關係として理解したが、この二つの存在の關係には、多くのアポリアが含まれていた。⁽¹⁴⁾

しかし、多くのアポリアにも拘らず、プラトンは、事物から独立に存在し多くの事物の上に指定される一なる形相としてのアイデアを最終的に捨て去ってはいない。「自然のうちには、いわば原型のようなものとして不動の在り方をしている諸々のアイデア」⁽¹⁵⁾と「諸々のアイデアに似た在り方をし、それらの類似としてある多くの事物」⁽¹⁶⁾との關係は、原像 (εἰσαπειρία) と似像 (εἰκασία) の關係として捉えられ⁽¹⁷⁾、この両者の關係を存在論的に説明するために、『ティマイオス』における万有の造り主であり父である善き神デーミウルゴスによる宇宙構築のミュートスが産み出されるのである。⁽¹⁸⁾

プラトンにとって、この感覚によって捉えられる世界は生成流転の現象界である。絶えず動き移り行く影像の如きこの自然界⁽²⁰⁾に関して知識が成立するためには、過ぎ行く自然の中であって過ぎ行くことなく止まっている常に自己同

一的なるもの・原型としてのイデアが不可欠の要素であった。そして、現象界の事物とイデアとの存在論的關係を説明するために、プラトンは、デーミウルゴスが、自身善なるがゆえに、常に同一に止まり常に在るところの永遠の理性的原理たる諸々のイデアを手本として、それに似せて、必然(ἀνάγκη)たる質料原理・素材(ἕξις)を用いて、この宇宙を構築したというミュートスを案出した。ここでデーミウルゴスは、理性の対象となる不変恒常のイデアの諸本性を具えながら、それを超越するものとして描かれている。無相で無秩序に動き回る質料原理に、イデアを範型として形相を与え秩序を与えて生成し現象する自然界を製作するデーミウルゴスは、善き神であり、この神の善意こそが、この宇宙が存在する真の原因である。この擬人神による世界構築のミュートスは、『ペイドン』における自然探究に関するソクラテスの述懐や、⁽²⁴⁾『國家』における学ばべき最大のものとしての善のイデアや、⁽²⁵⁾『法律』における「現代の知者たち」の自然観に対する批判などに照らし考えるならば、この生成流転する自然の究極的で真の原因は善にして理性的なる何ものかである、ということの説明するものである。

ところで、ここで二つの問題が生じる。一つはイデアと現象する事物との関係であり、他の一つは、多なる諸々のイデアとこれらを超越する善のイデアやデーミウルゴスとの関係である。⁽²⁷⁾第一に關してプラトンは、現象する事物(あるいは事物以前の素材)が範型なるイデアを分有(μετέχειν)したり分取(μετέλαβεν)したりすることによってイデアの類似物となると考えたのであるが、かゝる説明にもなお問題が含まれていた。⁽²⁸⁾第二の問題、つまりイデアの所在と善のイデアやデーミウルゴスとの關係の問題に対しても、プラトンは明確な説明をしていない。かくして、プラトンを継承する哲学者たちや、彼のイデア論を變容しつつ自己の神学体系に有効な原理として採り入れたユダヤキリスト教の神学者たちの思索を、それらは促したのである。

ところで、イデア論がユダヤ教神学やキリスト教神学に採用されたのは、就中デーミウルゴスによる世界構築のミュートスが、唯一神による世界創造を哲学的に説明するために極めて有効だったからである。しかしながら、デーミ

ウルゴスが世界製作にあたって現象する事物の範型とした諸アイデアが、もしデーミウルゴスとともに、デーミウルゴスの外に永遠に存在するとしたならば、唯一の絶対者なる神の創造とは相容れないことになる。それゆえ、アレクサンドリアのユダヤ人フィロンは、神はこの可視的物体的世界の創造に先立って、そのモデルとなるべき叡智的世界 (*θεογονία*) を造ったとした。そして彼は、アイデアを神的ロゴス (*θεός λόγος*) と呼び、既に創造行為に携わっている神のロゴス (*θεός λόγος ἡγεμονικός*) であるとしたのである。このフィロンのロゴスが何であるかは明瞭でなく、様々な解釈が可能である。⁽²⁹⁾

アイデアの在り処たる叡智的世界を、アウグスティヌスは神の精神であるとする。唯一絶対の神の他には何ものも存在しない。神は創造に際して自らの精神のうちにある理念・アイデアをモデルとするのである。⁽³⁰⁾ 後にスコラ学者たちは、神を万有の作出因・範型因・目的因として理解し、アイデアをアウグスティヌスに倣って神の精神のうちなるものであり、事物の範型因であるとした。しかし、この範型因を如何に理解するかは、また一つの問題であった。

プラトンのアイデア論において見られた先述の二つの問題、すなわち(1)アイデアと事物との関係と(2)多なるアイデアとそれらを超越する一なる究極的アイデアとの関係の問題は、キリスト教アイデア論においても問題として残された。そして、これらの問題は、神の精神におけるアイデアを如何に理解するかによって、様々の解決がなされるのである。筆者はこれら二つの問題点を念頭に置きつつ、ボナヴェントゥラのアイデア論を考察したいと思う。

二 事物の類似たるアイデア

アイデア論に内在する多くの問題点を自覚していたにも拘らず、プラトンが最終的にアイデア説に固執しそれを堅持したのは、この自然界が最終的には物質的な原理によって説明されるのではなく、無秩序で流動的な物質に秩序を与え止まる形相を与える何か理性的なる原理こそ、この自然界を支え存在せしめているのだという確信があったからであ

(31) 更に、この自然界に秩序や理法を与えている究極的原因は、何らかの善なるものであって、この善なる何ものかによって存在せしめられているこの世界は善きものであると考えていたからである。かゝる世界の把握は、唯一の創造神が創造した世界を考えるキリスト教にとって好都合であり、イデア論はキリスト教神学の有力な説明原理となった。かくて、諸イデアも善のイデアも同じ一つの神の二つの側面として理解されてくるのである。つまり、イデアは神の精神における被造物に関する知であり、善のイデアは神の善き意志であり、ともに神そのものに他ならないのである。この解釈は一見イデア論に含まれる問題の全き解決をもたらすかのように思われる。しかしながら、果して神の知性のうちにイデアを措定する必要があるのだろうか、という疑問が更に生じてくるのである。

神の知性のうちにイデアを措定することは決して自明の事柄ではない。それゆえ、ボナヴェントゥラは、『命題集註解』第三五区分「イデアについて」を、「神のうちに諸々のイデアを措定すべきであるか」の間で始めている。彼によれば、イデアの措定を肯定する者と否定する者と、意見は二つに分れていた。(32) イデア措定論者たちの典拠 (authoritas) はアウグスティヌスであった。アウグスティヌスは、先述のように諸々のイデアが神の知性のうちに永遠にして不変の形相として存在すると考えたのであった。(33) このアウグスティヌスの權威に加え、この第一問では更に、イデア措定論者たちによって当時一般的に考えられていたと思われる理論的根拠 (rationes) が三つ挙げられている。すなわち、(1) 理性的に働く能動者は、偶然に従って働くのではなく、また必然に従ってでもなく、むしろ事物を、事物の存在に先立って予め知っているのである。ところで事物を認識する者はすべて、認識された事物を真理に従って所有しているか或いは類似 (similitudo) に従って所有しているかどちらかであるが、事物が存在する以前には、(34) その事物は、神によって真理に従って (secundum veritatem) 所有されることはできない。それゆえ、類似に従って (secundum similitudinem) 所有されるのであるが、事物がそれを通して (per quam) 認識され産出されるところの事物の類似は、イデアに他ならない。(36) (2) 認識さるべき他者へ明確な仕方で導くものはすべて、自らのもとに認識された事物の

類似を所有しているか、或いは自らがその事物の類似であるかである。しかるに、永遠の鏡は、それを見る者の精神を一切の被造的事物の認識に導く⁽³⁷⁾。そして、アウグスティヌスが言うように、彼らは万物を他処よりもそこでこそより正しく認識するのである。それゆえ、永遠の鏡のうちには諸々の類似が在ることになる。そして、永遠の鏡のうちには在るのは認識者のうちに在る如くであることは明らかである。というのも、単に他者に対して表象するのではなく、自らに対して表象するのだから。ところで、これは正にイデアの意味するところ (*forma ratio ideae*) である。⁽³⁸⁾ 諸事物は神によって産出されるゆえ、諸事物は、神を作出者 (*efficiens*) としてそのうちに在る。そして神は最高度に真なる仕方で作出者である。同様に、諸事物は神によって終極 (目的) にもたらされる (*terminantur*)。それゆえ神は最高度に真なる仕方で終極 (*finis*) である。従って、同様の理由で、諸事物は神によって認識され表出されるのであるから、自己自身を通して神は最高度に真なる仕方で範型 (*exemplar*) である。しかるに、範型とは、そのうちに範型に模した諸事物のイデア (*termin exemplarum ideae*) が在るものに他ならない、云々。⁽³⁹⁾

以上のイデア措定論者たちの理論的論拠の第一は、神の創造行為に対する認識論的アプローチである。すなわち、神の知性のうちに被造物に關するイデアを措定する主たる理由は、この世界が無数のアトムの偶然的な出会いによって生じたとか、機械的必然的動力因によって混沌から分化して成立したとか、究極の一なる實在から必然的に流出したとか、盲目的非合理的な産出力によって産み出されたとかいうのではなく、ペルソナの神による世界創造は、認識を伴った産出であるということである。すなわち、神は個々の被造物を知つていて産出するのである。第二の論拠もまた認識論的アプローチであるが、ここで問題となっているのは天使の認識である。すなわち、アウグスティヌスによれば、⁽⁴⁰⁾ 天使たちは、被造の事物を事物自身において認識するよりも、事物が神によって造られた際の神の知性における事物の類似において (この論拠においては「永遠の鏡」という比喩によって示されていた) より明瞭に認識する。それは、ちょうど、ある図形を認識する場合、砂上に描かれた図形によって認識するよりも精神のうちに理解された

図形によつて認識する方がより明確であるのに比せられるという。つまり、プラトンにおいて、一過性の感覚知覚に對して知性認識の確實性を保証するためにイデアが措定されたように、ここでは天使の認識を保証するためにイデアが要請されていると言ってもよからう。第三の論拠は、存在論的アプローチである。すなわち、神は万有の作出因であり範型因であり目的因であることに根拠をおくものであり、範型因は、範型に模したものの (exemplarum) を認識し表出していなければならない。そして、この範型に模したものの認識され表出された在り方こそイデアに他ならないのである。

ところで、以上のイデア措定論者たちの論拠に對しては、当然いくつかの疑問が生じてくる。先ず人間知性を超絶する神の知性の在り方を考えるならば、果して神は、我々が個々の事物をその類似を通して知るような仕方を知るのだろうか、という疑問である。また、プラトンのイデア論に内包されていた二つの問題のうちの第一のもの、つまりイデアとイデアの類似物（現象的事物）との類似関係の問題を解決せずして、神のうちにイデアを措定することはできないのではないかという問題である。かゝる点を考慮して、イデア否定論者たちは様々の反対論拠を挙げている。ボナヴェントゥラは『命題集註解』において四つの異論を、また『キリストの知について』において一三の異論を列挙しているが、これらを分類すれば三つに分けることができよう。すなわち、第一は神の原因性の特質によるもの、つまり神の原因性は全てに及ぶゆえ、わざわざ個々の事物の認識を説明するためにイデアを考える必要はないという主張であり、第二は神と被造物との間に類似関係を措定することの不適切さによる主張であり、第三は、第一と関連するが、神的認識が人間の認識に遙かに勝つたものであることからする主張である。以下に二著作の異論と主文と異論解答を検討することによつて、ボナヴェントゥラが如何にこれらの困難な問題を克服しつつ、神のうちにイデアが存在すると主張しているかを考察してみよう。

三 原因による認識とイデアによる認識

万有の原因である神は、一を知って十を知るところか、一を知って全てを知るのであり、一つ一つ別々に知を立てる必要はない、と第一のイデア否定論者たちは考える。彼らが依拠するのは偽ディオニシオス・アレオパギテスである。偽ディオニシオスは言う。「神的知性が認識するのは、自己自身から自己自身によって認識するのであり、イデアに従って個々の事物に自らを差し向けて認識するのではなく、むしろ卓越せる一なる原因に従って万物を知り包含しているのである。」⁽⁴¹⁾それゆえ神は個々の事物をイデアによって認識しているのではない、と彼らは結論する。⁽⁴²⁾更に偽ディオニシオスに依拠して、⁽⁴³⁾次のような類比によって彼らは説明を試みている。すなわち、「もし点が自らの力を認識するとしたら、線と円周とを認識するであろう。また、一が認識能力を有していてその能力を用いて自らを顧みるとしたら、全ての数を認識するであろう。神にあってはこのような在り方をしている。というのも、神は万物を産み出す力を有し、また自らの全能力を識っているのだから、万物を識っているのである。」⁽⁴⁴⁾

これに対してボナヴェントゥラは次のように反論する。「第一に、神は始源（上例では点と一——筆者）から出発して始源に由来するもの（上例では線、円周、数——筆者）へという比論（collatio）による仕方では認識するのではなく、単純な一瞥（simplex aspectus）によって認識するのである。第二に、認識者は全て認識者である限りにおいて認識されるもの（cognoscibile）に類似する。⁽⁴⁵⁾それゆえ認識者は認識されるものの類似を有するか、或いは認識者自身が類似であるか、のどちらかである。第三に、認識者が個々の事物を判明に区別して産出するのは、判明に区別して認識しているからであって、決してその逆ではない。それゆえ、産出の原理（ratio producendi）は認識の原理（ratio cognoscendi）と区別されなければならない。第四に、神は自らに由来しない何らかのもの（罪や悪——筆者）をも認識している。」⁽⁴⁶⁾

ボナヴェントゥラの反論の要点は、神の被造物に関する知は、現実には神が創造した事物のみに関わるのではなく、

事物の類似たるイデア

罪や悪などの神に責任のないものにも及んでいるゆえ、神の産出力即認識力ではないこと、この被造界に見られる個々の事物は互いに判然と区別されることから、この区別の原因であるものが何かなければならないが、それは単なる産出力ではなく、区別する認識力を伴った産出力でなければならぬこと、そして、認識が成立するためには、認識者が認識されうるもの（対象の形相）の類似を自己のうちに所有しなければならぬが、神にあってはこの類似は比論によって推論的に得られるのではなく、単純な認識行為のうちにもと存在している。そして、この神の単純な認識行為のうちには存している互いに区別された被造物の類似こそイデアに他ならない、とボナヴェントゥラは考へる。かくして彼は、「イデアと言われるのは、認識された事物の類似である (idea dicitur similitudo rei cognitae)」⁽⁴⁷⁾と云うのである。

ところで、イデアを類似として理解した場合、プラトン自身自覚していた困難な問題と同様のものが、イデアを神の思惟内容とするキリスト教イデア論においても生じてくる。すなわち、類似という概念には相互関係、AがBに似ていればBはAに似ているという関係が含まれている。従って類似には合致 (convenientia) という性格 (ratio) がある。しかし、神と被造物との間には最大限の距離があるゆえ、⁽⁴⁸⁾両者の間にはいかなる合致点もないか、あるとしても最少である。それゆえ、神のうちにはイデアは存在しないか、存在するとしても不完全さを伴っている。しかし、神にはいかなる不完全性をも措定できないゆえ、神のうちにイデアは措定されないのではないか。⁽⁴⁹⁾

これは当然の疑問であった。同じことは、神によって創造された被造物と創造主である神との類似関係、すなわち、被造物のうちには何らかの神の類似が見出されるはずであるという被造物における神の類似の問題においても現われた。⁽⁵⁰⁾ボナヴェントゥラは、被造物における神の類似の問題の場合と同様、ここでも類似の分類によって問題の解決を図っている。

先ず彼は類似を二つに分類する。⁽⁵¹⁾第一は、二つのものが或る第三のものにおいて合致する場合である。例えば、或

る卵と或る卵が卵であることにおいて、或る人間と或る人間が人間であることにおいて合致するか、馬と人間が動物であるということにおいて合致するか、また白い卵と白い紙とが白さという点で合致するという場合で、二つのものには同等の資格で同一の語が述語づけられるゆえ、一義的類似 (similitudo univocacionis) と呼ばれる。⁽⁵³⁾ また、二つのものが同一のものを分有することから類似が生じるゆえ、分有の類似 (similitudo participationis) とも呼ばれる。⁽⁵⁴⁾ この意味では神と被造物との間の類似はありえない。

第二の類似は、一方が他方の類似であるという場合である。ここでは、両者が何か共通するものにおいて合致するという意味での類似はない。両者に共通する第三のものは存在せず、類似の原因は一方のみにあるのである。つまり、肖像がモデルに似ているのは、肖像とモデルとを類似したものとする何か第三のものがあるのではなく、モデル自身が肖像の類似の原因となっている。この意味でこそ、被造物は神に似ていると言われ、また逆に神は被造物に似ていると言われるのである。⁽⁵⁵⁾ ボナヴェントゥラは被造物から神への方向の類似関係を模倣による類似 (similitudo imitativa) と呼び、先の疑問に答えている。すなわち、有限者が無限者を模倣することは僅かであるから、模倣の類似は僅かであって、常に類似よりも非類似の方がより大である。他方、神から被造物への方向の類似は表出の類似 (similitudo expressivis) である。そして、この類似は最大である、とボナヴェントゥラは言う。⁽⁵⁶⁾ では表出の類似とは如何なるものだろうか。

この点を考察する前に、第三のグループの反論と、それらに対するボナヴェントゥラの解答を見ておこう。なぜなら、たとえ神と被造物との間の類似関係が、類似概念の分類によって誤解のないものになったとしても、まだ次の反論が可能だからである。すなわち、個々の事物の本質を通して個々の事物を認識する方が、事物の類似を通して認識するよりもより高貴な仕方の認識であり、神にはより相応しいのではないだろうか、という反論である。

四 本質による認識と類似による認識

類似による認識よりも本質による認識の方が神にはより相応しい、何故わざわざ事物の類似としてのイデアが神の認識行為に不可欠の要素とされるのだろうか、という反論は当時から流布していたのだろう。『命題集註解』では第三の異論として挙げられているが、『キリストの知について』においては第二問全体をこれに当て、「神のうちにイデアは指定されるべきであるか」と問う代りに、「神が諸々の事物を認識するのは、事物の類似を通してであるか、それとも事物の本質を通してであるか」と問うているのである。ここでボナヴェントゥラは類似の意味の問題に関わる五つの異論(第二〜六)を列挙した後、続いて神の認識行為の特異性に根拠を置く七つの異論(第七〜十三)を列挙している。つまり、もし我々の知性が完全に現実態にあつたならば、認識のために類似を必要とすることはない。

しかるに神的知性は全き現実態のうちにあるから、そして全ての認識されうるもの(cognoscibile)に関して光(lux)であるから、神の認識行為に類似という原理(Ratio)は必要とされない(第七異論)。また、類似は他のものに、すなわち類似のものであるものに、導く原理(ratio ductiva)である。ところで他のものに導くということは、推論(decursus)と比論(collatio)がある場合である。しかし、かゝる認識の在り方は神の認識には適さないゆえ、類似という認識の原理は神にはありえない(第八異論)。更に、真理が認識の原理であるから、最も強力な認識のうちには、最も強力に真理の意味(intentio veritatis)が保持される。しかるに、真理は事物の類似におけるよりも事物それ自身においてより多く保持される。従って、もし神的認識が最も高貴であるならば、神は事物を類似によって認識するのではなく、むしろ本質によって認識するのである(第九異論)。また、アリストテレスは『靈魂論』第三巻において「質料から分離した実体においては、知解されるところのもの(quod intelligitur)と知解がそれによって行われるところのもの(quo)とは同じである」と言っているが、神は完全に質料から分離しているゆえ、神が認識するところのもの

の (quod) とそれによって認識するところのもの (quo) とは同一である。しかるに神は外的事物を認識する。それゆえ神は事物をその本質によって (per suas essentias) 認識するのであって、何らかの類似によってではない (第十異論)。更に認識者と認識されうるものとの直接的で不可分の接合 (coniunctio) があるところには、類似は必要ではない。しかるに神は、いかなる被造物に対しても、その最も内奥に存在している。それゆえ被造物を認識するために何らかの類似を必要とすることはない (第十一異論)。また、本質による認識は、アウグスティヌスが第三天に向う認識様式であるとしているから、⁽⁵⁹⁾ 類似による認識よりもより高次の認識であり、神により相応しい (第十三異論)。更に、認識が高貴であればあるほど、認識者の認識されうるものへの接合と一致はそれだけ一層直接的である。しかるに神的認識は凡ゆる意味での高貴さを有している。それゆえ最も完全な一致をもっている。ところで接合と一致がより直接的であるのは、認識者が認識されうるもの (cognoscibile) に、その類似という限りではなく、むしろその本質という限りで一致する場合である。それゆえ、以上の異論と同様の結論となる (第十三異論)。

以上の異論はどれももつともと思われる。しかし、ボナヴェントゥラは伝統的に権威と見做されていた二人の神学者を引き合いに出して反論し、続いて自らの理論的根拠づけを行っている。彼が引用する第一の権威は、先にイデア否定論者たちが論拠とした同じ偽ディオニュシオスの『神名論』である。偽ディオニュシオスは言う、「諸々の範型と我々が言うのは、諸存在者の、神のうちに存在する実体化されて個別的に先在する理拠 (rationes)——神学はこれらを前規定 (praedefinitiones) と呼んでいる——と、諸々の存在者を決定し作り出す神の諸々の善き意志 (divinae et bonae voluntates existentium determinativae et effectivae) であり、これらに従って超実体的な存在 (supersubstantialis existentia) は万物を前もって決定し産出したのである。」⁽⁶⁰⁾

続いてボナヴェントゥラが引用する権威は、アウグスティヌスの『告白』一卷六章九節と『神の国』一一卷一〇章である。ここでアウグスティヌスはプラトンの用語を用いて、創造主なる神のうちに被造物の一切の理拠が存在して

いと語っている。すなわち、この被造界にある可変的で無常の、可視的で動的な、非理性的なるものをも含む一切のもの、不変恒常・不可視・不動の可知的な永遠の理拠 (*rationes sempiternae*)⁽¹⁷⁾ が存在していると言う。そして、これらの理拠によって神は一切の事物を創造したのである。つまり、神の創造行為は知を伴っており、知らずして何かを造ると言うことは神にはない、と言うのである。

では、神の創造行為における被造物に関する知であるところの永遠の理拠とは一体何であろうか。「それは、被造物の真の本質とか何性ではない」とボナヴェントゥラは言う。「というのも、それは創造主自身に他ならないからである。ところで、被造物と創造主は必然的に異なる本質を有している。それゆえ、範型としての形相 (*formae exemplares*) が存在すること、従って事物自身の表象的類似 (*similitudines representativae*) が存在することは必然である。かくして認識的諸原理 (*rationes cognoscendi*) は存在する。なぜなら、認識は、認識であることそのことによって、認識する者と認識されるものとの間の類同化 (*assimilatio*) と表出 (*expressio*) を意味するのであるから。それゆえ教父たちの言うところと理論的根拠の示すところに従って、神は事物をそれらの類似を通して認識するとされなければならない。⁽⁸²⁾」

ここでボナヴェントゥラが本質を通しての認識を斥けて類似による認識を主張する第一の理由は、神と被造物の間には本質上の相違があるということであり、第二の理由は、認識が認識主体の対象への類同化と対象の表出において成立つということにある。そして、第一の根拠がより根源的であることは、ボナヴェントゥラが、単に「それゆえ事物の類似が必要である」(*et ideo rerum similitudines necessariae sunt* 或いは *et ideo necesse est esse rerum similitudines*) という代りに、「それゆえ範型としての形相が存在する」と……⁽¹⁸⁾は必然である」(*et ideo necesse est, quod sint formae exemplares……*) と接続法を用いて強調していることから明らかである。すなわち、神の本質と被造物の本質との間の根源的乖離のゆえに、両者を直接に結びつけることはできず、いわば両者を結ぶ媒介項として類似という概念を考

えているのである。しかし、この類似が神の外に存在するとすることはもちろんできない。それは神の本質に他ならないのである。それゆえ、本質による認識の直接性と高貴さに根拠を置いて類似による認識を斥ける第十一・十二・十三異論に対して、ボナヴェントゥラは次のように反論している。

先ず第十一異論に対して。認識する者と認識されうるもの的一致 (inco) には二つありうる。一つは存在と保存と原因の観点からするもの、他は認識の観点からするものである。ところで原因の観点から直接的な接合 (coniunctio) があるのは、原因が結果を産出し原因し保持する時であり、他方、認識の観点から直接的な接合があるのは、認識する者 (cognoscens) が認識されうるもの (cognoscibile) を認識する場合であるが、これには認識する者の本質を通して行われる場合と認識されるもの (cognitum) の本質を通して行われる場合とがある。⁽⁶³⁾ そして前者の場合には、両項 (認識する者と認識されるもの) とは別の中間項的な類似を必要としない。しかしながら、その本質自身が、認識の原理である限りでは、類似の性格を保持するのである。そしてこのような仕方では我々は神的認識に類似を措定するのであり、この類似とは認識する者の本質に他ならない。⁽⁶⁴⁾

次に第十二異論に対して。類似による認識よりも本質による認識の方がより高貴であるのは、事物の本質からその類似が抽象され、その本質が類似の原因となつてゐる場合で、こうした類似を必要とするのは、事物を原因として惹き起された認識である。しかし、こうしたことは類似が認識する者と同じの場合には妥当しない。つまり、認識者が何かを認識するために自らを類似として用いるという認識の方が、認識者が認識されるもの (cognitum) の側から何かを受け取る仕方の認識よりもより完全だからである。⁽⁶⁵⁾

以上から第十三異論に対する解答も明らかである。すなわち、認識者自身が認識されるものの類似であるのだから、認識者と認識されうるもの (cognoscibile) との間には、実在的にも概念的にも何らの距離もおかれない。というのも、認識者は認識する者という限りで類似という性格を意味するのであり、従つて認識の原理であるところの類似は、決

して認識者と認識されうるものとの外に出ることはないのだから。⁽⁶⁶⁾

同様にして、アリストテレスに依拠する第十異論に対しても解答がなされる。すなわち、アリストテレスの言葉は、*知解する者* (*intelligens*) の側からのみならず、*知解されうるもの* (*intelligibile*) の側からも理解される。つまり質料から分離したもの (非質料的なもの) が質料から分離したものを知解する場合がそうであり、この場合には、知解者が知解するところのもの (*quod*, 対象) とそれによって知解されるところのもの (*quo*, 知解の原理) とは同じものである。そして、こうしたことは常に起るのではなく、知性が自己自身に向き直った時に起るのである。そしてこのことが起るのは、神が自己自身を知解する時であって、被造物の観点それ自身については妥当しない。なぜなら、神は質料から分離しているが、知解された事物はそうではないからである。⁽⁶⁷⁾

以上四つの解答からボナヴェントゥラの主張を整理してみるならば、以下のようなになる。

神と被造物との間には本質上の相違があるゆえ、神は被造物をそれらの本質を通して知ることにはできない。つまり、神の本質と被造物の本質を直接結びつけることはできないのである。従って、知られるもの (*quod intelligitur, cognitum*, 対象) が、それによって知られるところのもの (*quo intelligitur, cognoscibile*, 認識の原理) を、知る主体である神も必要とする。そして、自己とは異なる本質をもった対象の認識を可能にする原理は、人間知性の認識においては対象より抽象される対象の類似であるが、しかし神的知性においては、対象の類似は自らのうちに自らによって所有されている。この神的知性のうちにある被造物の類似は神の本質と一つであるゆえ、神の認識は如何なる媒介をも必要としない直接的行為である。かゝる見地に立つて、ボナヴェントゥラは、全くの現実態にある知性は認識の為に類似を必要としないという第七異論に対して、簡潔に「神的知性は外から受け取った類似は必要としないが、しかしなお、他者を認識する為には自らを類似として用いるのである⁽⁶⁸⁾」と答えている。

では、神は他者の認識にあたって自己自身を類似として用いるとか、被造物の類似は神の本質と一つであるとかい

うのは、如何なることだらうか。

ボナヴェントゥラは先ず知 (*notitia*) を、事物を生ぜしめる原因としての知 (*notitia causans res*) と事物によって生ぜしめられた結果としての知 (*notitia causata a rebus*) に分け、結果としての知との対比によって明らかにしている。すなわち、事物によって生ぜしめられた知は模倣的類似を必要とする。そして、この類似は外から到来するものであるから、認識主体である知性に何らかの複合と付加 (*aliqua compositio et additio*) を措定する。従って、これは不完全さを証するのである。他方、事物を生ぜしめる原因としての知は、範型的類似を必要とする。そして、この類似は外からのものではなく、何らかの複合を導入することもなく、また何らかの不完全性を証することもなく、却って凡ゆる意味での完全性を証するのである。というのも、神的知性そのものが最高の光であり、充全たる真理であり純粋現実態であるから、ちようど神的力が原因として事物を生ぜしめる際に自己自身のみで一切を産出するのに十分であるように、神的光と真理は一切を表出する (*exprimere*) のに十分だからである。そして、表出することは神の内の行為であるから、永遠である。また、表出 (*expressio*) はある種の類同化 (*assimilatio*) であるから、神的知性は、自らの最高の真理によって万物を永遠的に表出しており、一切の事物の範型的類似を永遠的に有している。この範型的類似は自分自身に他ならず、本質的にあるところのもの (*quod sunt essentialiter*) である。⁽⁶⁹⁾

ここで、神的知性が被造物を表出し、被造物の範型的類似を所有するのは、自らの至高の真理によってであると言われているが、それは如何なる意味であらうか。

人間知性による事物の認識と神的知性による事物の認識とは異なる仕方で行われる、とボナヴェントゥラは『命題集註解』の先述の箇処に続いて言う。すなわち、我々が何らかの事物を認識する場合、認識を可能にするもの (認識の原理 *ratio cognoscendi*) は類似であり、認識されるものは真理 (*veritas*、これは事物の本質である)⁽⁷⁰⁾ である。つまり、我々の場合、知られるべき事物の本質は我々の知性の外にあり、その本質の類似を知性は外から受け取り、その類似

が知性に刻印されるのである。従つて、人間知性は認識対象に關して可能態にあり、純粹現實態にはない。それゆえ、人間知性は認識対象のあるもの、つまり対象の類似によつて現實態にもたらされるのである。他方、神においては事情は逆である。というのは、認識の原理は（神のうちなる）真理それ自身であり、知られるものは（神的）真理の類似、つまり被造物それ自身である。⁽⁷¹⁾そして、認識の原理は第一の真理（*veritas prima*）そのものうちに存しているから、神における認識の原理は最高度に表出的（*summe expressiva*）である。そして、最高度に表出するものは全て、認識されたものを認識に相応しい類同化によつて最も完全に類同化するのであるから、真理そのものは、認識を成り立たしめるということによつてこそ、表出的類似でありイデアである。その反対に人間においては、類似が（知性のうち）あることによつてこそ、認識が成り立つのである。⁽⁷²⁾

ボナヴェントゥラがここで言わんとすることは次の如くであろう。即ち、被造物における真理とは、事物の「ありのままの相」^{すがた}（本質）である。他方、神における真理とは、事物の「あるべき相」である。神が被造の事物を認識する場合、被造の事物のありのままの相からその類似を受け取つて認識が行われるのではない。神は被造の事物のあるべき相を自己の知性のうちに表示する。「あるべき」というのは、もちろん被造物の側からの語り方である。神のうちのあるがまゝの相が、被造物にとつてのあるべき相である。そして、その表出された事物のあるべき相に似せて被造物が造られ、そのありのままの相が与えられるのである。それゆえ、神が被造物を認識しているというのは、被造物のあるべき相が神の知性のうちに表示されているということであり、このあるべき相こそ、被造物の存在に先立つ被造物の類似である。⁽⁷³⁾それゆえ、表出的類似とは、被造物の範型（*exemplar*）に他ならない。

ここで真理はまた現實態性（*actualitas*）と密接に結びついている。つまり、より高い現實態にあるものは、より真なるものであり、またその逆も妥当する。そして、〈真理—現實態性—表出—被造物の存在〉という認識論と存在論の両域に關わる説明は、更に光（*lux*）の比喩を用いて行われる。これを先の『キリストの知について』の第九異論

に対する解答によってみよう。

真理は二様の仕方では語られる、とボナヴェントゥラは言う。一つは事物の有性 (entitas) と同一である。つまり、アウグスティヌスが「真なるもの (verum) とはあるところのもの (Præpositus) である」と言っているところである。もう一つは、知性的認識における表出的光である。つまり、アンセルムスが「真理とはたゞ精神によってのみ捉えられうる正しさ (rectitudo) である」と述べているところである。第一の仕方では、真理は認識の原理ではあるが、しかし遠隔の原理である。第二の仕方では、近接した直接の原理である。それゆえ、真理は類似におけるよりもむしろ事物の有性それ自身のうちに保持されると言われる場合、第一の意味での真理に關しては真であるが、しかし、第二の真理に關してはそうではない。しかし、近接的直接的な認識の原理であるところの真理は、むしろ知性のもとにある類似において保持されるのであり、最高度に最も強力な仕方であるのは、事物の範型であるところのかの類似に似てである。なんとすれば、かの範型としての類似は、生ぜしめられた事物自身が自己自身を表出するよりもより完全に事物を表出するからである。そして、このゆえに、神は事物をそれらの本質を通して認識するよりも、それらの類似を通してより完全に知るのである。⁽⁷⁶⁾

ここにはプラトン以来の光の形而上学の伝統がある。⁽⁷⁷⁾ 即ち、事物を可視的なものにする物理的光のアナログアとして可知的光を考え、この光を認識を可能にする重要な要素として考えるのである。つまり、物体の可視の度合が物理的光の強弱によって定まるように、可知的事物の可知性の度合は可知的光の程度によって定まるのである。この可知的光は表出する (exprimere) 力である。従って、より強い光を発するものはよりよく表出し、かくてより大きな可知性を有し、より弱い光を発するものはより弱く表出し、かくてより少い可知性を有する。ところで神は最高の可知性を有し、その意味で至高の光 (summa lux) と言われる。そして、この光は真理に他ならない。より真なるものほどより明瞭に表出し、より大きな光を発するのである。こうしてアウグスティヌスは、光の比喩を用いて、真理そのもの

のである御言における認識を昼の光に比し、他方、事物自身における (in proprio genere) 認識を夕べの光に喩えて⁽⁷⁶⁾いる。それは、真昼の如き神の光に比べれば、被造物は全て闇にも等しいからである。かゝるプラトニアウグステイヌスの伝統を継承するボナヴェントゥラは、『キリストの知について』(同処)の主文の最後に次の言葉を付け加えている。「神は至高の光であり純粹現実態である限りで表出するのであるから、最も明るく (Lucidissime) 最も表現豊かに (expressissime) 最も完全に (perfectissime) としてその故に平等に、またいかなる点でも減少のない類似の強さ (intento similitudinis) に従って表出するのである。かくして、神は万物を最も完全に、最も判然と、最も完全に認識しているのである。⁽⁷⁷⁾」

五 ボナヴェントゥラのイデア論における若干のアポリア

以上に、ボナヴェントゥラが神の創造行為のうちに生産原理とは別に認識原理を措定し、この認識原理として事物の類似たるイデアが不可欠であること、そしてこの類似は被造物の範型であることを主張する多くの論証を検討してきたが、イデア否定の諸論拠に対する彼の論駁は、一応成功しているとも思われる。しかしながら、イデアを事物の類似として理解することから、いくつかの問題が生じてくると思われる。その第一は、イデアの複数性と神の単理性の問題である。すなわち、神は個々の被造物をも髪の毛一本に至るまで認識しているのだから、⁽⁸⁰⁾個々の被造物に対応する区別された複数の類似を神の中に措定しなければならぬ。しかるに神の本質は全く単純である。かくて、類似の複数性と神の単理性という二律背反が生じないか、という疑問である。この問題は当時かなり意識されていたのだろう。ボナヴェントゥラは『キリストの知について』において一問、そして『命題集註解』において二問をこれに当てている。⁽⁸¹⁾ 実際これはプラトン以来の問題であった。プラトンにおいて、善のイデアは諸々の真実在 (イデア) の彼方にあるものとされ、⁽⁸²⁾ またデーミウルゴスも諸イデアを何らかの仕方では超越するものと考えられていた。⁽⁸³⁾ プラトンを

繼承し体系化を試みたプロテイノスも、究極的實在たる一者は全く單純なものであるから、イデアの在り処ではない、イデアは一者より流出した知性のうちにあるとされているのである⁽⁸⁴⁾。更に体系化を進めたプロクロスも、原因が結果に遙かに勝ることから、結果は原因に類似するとともに類似しないという点に着目し、原因と結果の類似関係を直接的なものとせず、原因から直接に産み出された類似を媒介項に設けて両者の類似関係を間接的に説明している⁽⁸⁵⁾。ところで、一者より流出した知性が一者の外にあるものであれば、キリスト教神学者はこの解決策を採ることはできない。また原因から産み出された媒介項としての類似が原因とは別の何ものであるならば、これもまた解決策たりえない。なぜなら、神の創造行為は無媒介的直接的行為であって、唯一絶対なる創造神とこの神によって造られた被造物という二項の間には、如何なる第三項も介在しないからである。

イデアを事物の類似として理解することから生ずる第二の問題は、プラトンがイデア論における最大の難問と呼んだもの、即ち、イデアと現象する事物の乖離からして、イデアの認識と現象する事物の認識とを関係づけることの困難さの問題である⁽⁸⁶⁾。この難問は、そのままポナヴェントゥラのイデア論にも突きつけられるのではないか。つまり、神が自己自身に他ならないところの類似によって被造物を知るのであれば、事物のあるべき理想の相は知ってはいても、事物の現実の相を知ってはいないのではないか、という問である。そしてこの問題は、特に罪とか悪に関して深刻にならう。すなわち、先にポナヴェントゥラは、イデアを措定する理由として、神は神自身に由来しないもの（罪とか悪）をも認識しているゆえ、産出の原理とは別に認識の原理（つまりイデア）が神に措定されなければならない、と主張したのであったが（八一―二頁）、すると神のうちに罪とか悪のイデアが存在することにならないだろうか。換言すれば、罪や悪を神は自己自身を類似として知るのだろうか、もしそうとすれば、神のうちに罪や悪が存在することにならう。なぜなら、その類似は神の本質に他ならないのだから。この悪のイデアの問題をポナヴェントゥラは、イデアを論じた箇処では扱っていないが、被造物の神のうちに於ける存在を論じた箇処と、神の予知について論じた箇

処とよつて、我々は、この問題に対する彼の解答を得ることができよう。

被造的事物の類似としてイデアを理解することから、更に第三の問題が生じる。すなわち、果して神は質料を認識しているだろうか、つまり、質料のイデアは存在するのだろうか、という問題である。質料もまた神によって創造された被造物であるが、質料は〈何かではないもの〉であり、形相によってはじめて〈何かであるもの〉になる。そして、ものが知られるのは、そのものうちにある形相の類似（形象）によって、〈何か〉として知られるのであって、〈何かではないもの〉である質料の類似というものは存在しえないのではないか、と思われるからである。⁸⁸⁾この問題についても、ボナヴェントゥラはイデア論においては論じていないが、被造的事物の神における存在を論じた箇処において、悪の問題に続いてこれを取り上げ論じている。⁸⁹⁾

* * * * *

ボナヴェントゥラのイデア論を読み進んでいくと、他の問題に関しても多くの場合そうであるが、結論的にトマスの説と大差ないように思われる一方、そのアプローチの仕方には、微妙な、しかし重大な差異が看取される。この差異を明らかにすることは、トマスとは異なるボナヴェントゥラの存在論および人間論をより明瞭に浮彫にするであろう。そして、それによって、ボナヴェントゥラの哲学史上における位置もより明確になろう。筆者は、こうした意図の下における作業の一環として、⁹⁰⁾ボナヴェントゥラのイデア論における問題を更に検討し、彼が事物の類似としてイデアを理解することに固執する真の理由は何かを明らかにすることを次の研究課題としたい。

(丁)

文献

ボナヴェントゥラの体系は一般に範型論 (exemplarism) と特徴づけられているのであるから、彼にとってイデア論は主要な機能を果している。にも拘らず、ボナヴェントゥラのイデア論に関する研究は意外に少ない。筆者の知る限りで文献を挙げれば以下の如くである。

J. EBERLE, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, Freiburg i. B., 1911; E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943, ch. 4 et ch. 7; J. BISSEIN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929, section A; L. Mathieu, *La trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, 1969 (thèse dactylographiée) pp. 89-95, pp. 141-160; 川田熊太郎「ボナヴェントゥラのイデア論」(『中世思想研究』Ⅲ、一九六〇、一七〇-一七七頁)。

筆者は拙稿「神の創造的知——ボナヴェントゥラのイデア論序説——」(『アカデミア』第三一号、一九八〇、四九〜七二頁)において、キリスト教イデア論の系譜の中でボナヴェントゥラのイデア論の理解にとって有益と思われるアレクサンダリアのフィロンとアウグスティヌスのイデア論に簡単に触れ、続いて「神の創造的知」という側面からボナヴェントゥラのイデア論を採り上げた。神の被造物に関する知としてイデアを明確に理解したのはアウグスティヌスであった。これに関してハイデッガーは「プラトンの謂わゆるイデアは、今日では恐らく最も不可解なものになっている……。イデアを創造的根拠として、即ち神として立てるといふ哲学的に注目すべき一步を踏み出したのはアウグスティヌスであった。これは決して問題の解決ではなく、却って問題の排棄であったと言えようが、しかし真摯な哲学的衝動に基づくものであったことは争えないであらう……」(『テアイテトス』における虚偽論)ハイデッガー選集Ⅻ、木場深定訳『真理の本質について——プラトンの真理論』に附録として収められている未公刊の一九三一・三二年の講義によるもの、一〇二頁)と言っているが、問題の排棄であったかどうかは当面問わないとして、決して問題の解決ではなかったことは、ボナヴェントゥラのイデア論を検討することによって明らかにならう。筆者は、本稿において、イデアを神の創造的知として、就中、被造的事物の類似として理解することの問題性を多少とも検討してみたいと思う。

略号

註におけるボナヴェントゥラのテキストの引用箇処の表記は以下の如くである。例えば『命題集註解』(Commentaria in quatuor libros Sententiarum) 第一巻は *I Sent.* とし、アラビア数字の前の *d.* は *distinctio* (区分)、*p.* は *pars* (部)、*a.* は *articulus* (項)、*q.* は *questio* (問題)、*f.* は *fundamentum* (ボナヴェントゥラの立場を支持する恐らく当時一般に出されてゐた諸論拠) *opp.* は *ad oppositum* (fundamentum の逆に)、*反対の諸論拠* (異論)、そして *Resp.* は *Responsio* (ボナヴェントゥラ自身の解答・主文)を表わし、「」内のローマ数字は、クワラッキ版 *Sancti Bonaventurae Opera Omnia* の巻数を

事物の類似たるイデア

アラビア数字はムーシ数を、a は左欄を、b は右欄を表わす。『討論問題集——キリストの知について』(Quaestiones Disputatae de Scientia Christi) は De Scientia Christi と略した。q, f, opp, Resp. の略号は「」内の標記は上記と同様である。『ヘクサヘキメロン講解』(Collationes in Hexameron) は Hexam. と略した。coll. は collatio (講解) の略、続ヘキメロン数字はパラグラフを表わす。「」内は上記と同様である。

註

- (1) *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 [II 16a].
- (2) ボナヴェントウラとアリストテレスの関係については多くの論争がなされてきたが、就中、ボナヴェントウラを生涯に亘る反アリストテレス主義者としたシルソンに対するヴァン・シュテンベルゲンの反論は有名である。(F. Van Steenberghe, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, 1955, pp. 56~74.) ヴァン・シュテンベルゲンは、ボナヴェントウラの思想を前期と後期に分け、ボナヴェントウラがアリストテレスに反感をもつに至ったのは後期のことであり、前期にはむしろ好意的で哲学的にはアリストテレス主義者であったと言う (*Ibid.* p. 58 sq.). それは、『命題集註解』にアリストテレスの遺産——論理学、抽象説、現実態・可能態説、質料・形相説、実体・附帯性説、自然学観、生物学観、倫理学の概念等々——を堅持していることから明らかであると言ひ、ボナヴェントウラの哲学を、アウグスティヌスの神学に從属する折衷的でネオ・プラトニズム的アリストテレス主義と特徴づけている。たしかに、ボナヴェントウラの著作はアリストテレスの用語や概念で満ちている。しかしながら、プロティノスでさえアリストテレスの用語や概念を用いているのであるから、そのことよつて判断するのは、あまりにも短絡的であろう。ボナヴェントウラが学んだアリストテレス哲学は、ネオ・プラトニズム的に解釈されたものであつたらうし、彼の思考の基本的枠組はあくまでもネオ・プラトニズムに養われたアウグスティヌス主義であつたと筆者は考へる。ヴァン・シュテンベルゲンは、上記の著作の第四章を *Saint Bonaventure or Augustinian Aristotelism* と題して、論争の歴史を展望し、多くの反論をテキストに基づいて論駁してボナヴェントウラの思想をアウグスティヌスのアリストテレス主義としているが、この判断は正しいとは言えない。その後もこの点を巡つて公刊・未公刊の論文が多く出され

ている。坂口昂吉「ボナヴェントゥーラとアリストテレス哲学の関係」『史学』三二卷二号—三号、一九五九、同「晩年のボナヴェントゥーラとアリストテレス哲学の関係」『中世思想研究』IV、一九六一、拙稿「ボナヴェントゥーラの存在論に関する若干の考察」(『カトリック研究』三二、一九七七)参照。この拙稿において筆者は、ボナヴェントゥーラの存在論のネオ・プラトニスムの性格を明らかにした。

(3) 坂口昂吉“Forma appetit uniri materiae” (松本正夫他編『トマス・アクィナス研究』創文社、昭和五十年) pp. 404~405 参照。

(4) *Hezaem.* coll. VI, 2~5 [Y, 360b~361b].

(5) *Augustinus, De civitate Dei* VIII c. 4.

(6) 『註論問題集——キリスノの知について』は本文中「以下『キリストの知について』と略す。

(7) 主として徳のイデアは初期の作品において、価値のイデアは中期の作品で、自然物や自然的諸性質、関係概念などは中期から後期の作品において問題とされているが、「多なるものの上なる一なるイデア」という表現が明確に表わされるのは、『国家』(X, 596A; VI, 507B; V, 476A etc.) に於いてである。

(8) *Parmenides*, 129A sq.

(9) *Sophista*, 253 D. (藤沢令夫訳『プラトン全集』第三卷「ソピステス」補註C参照。)

(10) *Respublica*, VI, 505A sq.

(11) *Ibid.*, 509 B.

(12) *Respublica*, X, 596A.

(13) *Parmenides*, 130E sq.

(14) *Ibid.*, 132D sq.

(15) *Ibid.*, 132D τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ἄσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει.

(16) *Ibid.*, τὰ δὲ ἄλλα τοῦτοις ἰσκέυται καὶ εἶναι θρωπίσματα.

事物の類似たるイデア

- (17) *Phaedrus*, 250B; *Respublica*, 510A sq.; *Timaeus*, 29A-C, 52C, 92C.
- (18) *Timaeus*, 28C.
- (19) *Ibid.*, 29F.
- (20) *Ibid.*, 52C.
- (21) *Ibid.*, 48A, 69A.
- (22) *Ibid.*, 29A, 29E etc.
- (23) *Timaeus*, 29E.
- (24) *Phaedo*, 95E sq.
- (25) *Respublica*, VI, 505A sq.
- (26) *Leges*, X.
- (27) 更に資料の問題があるが、これはキリスト教神学においてはイデア論の問題であるよりも——もちろん無関係ではないが——創造論の問題であるから、本稿においては採り上げない。ボナヴェントゥラの資料形相論については拙稿「ボナヴェントゥラの存在論に関する若干の考察」(『カトリック研究』第三二号、一九七七、一三八〜一四六頁)及び「ボナヴェントゥラにおける創造の問題」(『南山神学』第一号、一九七八、八三〜一三四頁)参照。
- (28) *Parmenides*, 131A sq.
- (29) 拙稿「神の創造的知——ボナヴェントゥラのイデア論序説——」(『アカデミア』第三二号、一九八〇)五二〜五三頁参照。
- (30) *Ibid.*, pp. 53〜57; 拙稿「〈見るごとく〉と〈在ること〉——アウグスティヌスとイデア——」(『アカデミア』第四〇号、一九八四)一〇三〜一一二頁参照。
- (31) *Leges*, X; *Sophista*, 265B sq.; *Timaeus*, 52e sq.
- (32) *I Sent.*, d. 35, a. uni. q. 1, *Resp. init.* [I 601a]. 同じボナヴェントゥラは“*ante*”(あった)と過去形を用いているが、彼は「イデア」措定の論争は一応結着したと考えていたのであろう。

- (33) *De diversis quaestionibus*, q. 46 (*Ciatus in op. cit.* f. 1 [600a]).
- (34) スコラ学者たゞは真理 (*veritas*) を、事物の真理 (*veritas rei*) 即ち存在論的真理と、知性の真理 (*veritas intellectus*) 即ち認識論的ないし論理学的真理との二つに分けて考えていた。トマスにおいて第一義的真理は後者であり、前者は第二義的である (S. T. I^a, q. 16, a. 1, c.; *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, c. etc.)。他方、ボナヴェントゥラにおいては、トマスと逆のことが言えるが、しかし、両者の真理は不可分に結びついており、彼はトマスのように明確な区別と関係づけをしていないように思われる。本稿八四頁以下参照。
- 真理と類似の関係については本稿八九―九十頁参照。
- (35) ここにもボナヴェントゥラの創造観の特徴が垣間見られる。拙稿「ボナヴェントゥラにおける創造の問題」(『南山神学』第一号、一九七八、八三―一三四頁) 参照。
- (36) *I Sent. ibidem*, f. 2 [I 600a].
- (37) ヲリビ「永遠の鏡」(*speculum aeternum*) と言われているのは、神が時間的諸被造物をも永遠なる仕方で映し出しているからであるが、しかし、「鏡」という言葉から、神のうちに被造物のへ反映があるか、と解してはならない。却って、永遠の鏡の反映が被造物であり、永遠の鏡は受動的であるよりも、能動的である。
- (38) *I Sent. ibid.*, f. 3 [I 600a].
- (39) *Ibid.*, f. 4 [I 600 a-b].
- (40) *XI de Civitate Dei*, c. 29.
- (41) *De divinis nominibus*, c. 7, §2.
- (42) *I Sent. ibid.*, opp. 1 [I 600 b].
- (43) *De divinis nominibus*, c. 5, §6; c. 2, §5.
- (44) *I Sent. ibid.*, Resp. [I 601 a].
- (45) 認識主体が対象を認識するのは、対象の形相的側面 (*cognoscibile*) を自己のうちにとり入れ、その類似を有する場合で

事物の類似たるイデア

49°。

- (46) *Ibid.*
- (47) *Ibid.*
- (48) 有限者と無限者の間の距離は、むしろ無限とより近いであろう。
- (49) *Ibid.*, opp. 2 [I 600b]. 同様の異論は *De Scientia Christi*, q. 2, opp. 2~4 [V 7b] にも、また少しヒャマンズは異なるが同様の問題が同箇処 opp. 5~6 [*Ibid.*] にもある。
- (50) この問題は拙稿「ヒナウヤマンタマリのイテコ・キヤ論について」(『中世思想研究』XVIII, 1976, pp. 45~65) 及び拙稿 *L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu selon saint Bonaventure* にも取り扱った。
- (51) *I Sent. ibid.*, Resp. [I 601a].
- (52) この例はヒナウヤマンタマリの同処で挙げられているのである。
- (53) *Ibid.*
- (54) *I Sent. ibid.*, ad 2 [I 601b].
- (55) *Ibid.*, Resp. [I 601 b].
- (56) *Ibid.*, ad 2 [I 601b].
- (57) 認識における光の意味については九一頁以下を参照。
- (58) *textus* 15, c. 4, 430a3-5. *in* *gr̄o t̄bu d̄eu* *ŷlys t̄o āt̄o b̄er̄i t̄o uoob̄u k̄ā t̄o uoob̄uon.*
- (59) XII *De Genesi ad litteram*, c. 6, n. 15 (『ロレント人々の第二の手紙』一二章二節参照)。
- (60) *V De diuinis nominibus*, §8 *ciatus in De Scientia Christi, ibid.*, Resp. [V 8b].
- (61) フォグムテ・キヤムズは、ヒナウヤマンタマリとヒョウ・永遠 (*aeternitas*) と恒久 (*sempiternitas*) の区別はあまり明確ではない。
- (62) *De Scientia Christi, ibid.*, Resp. [V 8b].

- (63) 認識されるもの (cognitum, 対象) はそのまま認識されるもの (cognoscibile) ではない。対象の形相的側面のみが認識的であり、質料的側面はそうではない。そして、認識が成立するためには、対象から抽象された形相的側面の類似が認識主体によって所有され、主体のうちに存在し、主体をこうした仕方でも対象に類同化することがなければならない。ボナヴェントゥラの認識論は、一応アリストテレスの抽象説に従っているように思われる。しかしながら、ボナヴェントゥラにおいては問題は単純でなく、プラトン・アウグスティヌスの認識論がそこに影響していることを考慮に入れなければならない。先述の(九六頁)ヴァン・シュテンネルゲンは、こうした点を見落していると言わねばならない。このイデア論の考察の次稿で筆者はこの点を検討したいと思う。ボナヴェントゥラの存在論に関しては、拙稿「ボナヴェントゥラの存在論に関する若干の考察」参照。
- (64) *op. cit., ibid., ad 11 [V 10b].*
- (65) *Ibid., ad 12 [V 10b].*
- (66) *Ibid., ad 13 [V 10b].*
- (67) *Ibid., ad 10 [V 10ab].*
- (68) *Ibid., ad 7 [V 9b].*
- (69) *Ibid., Resp. [V 9a].*
- (70) この場合 *veritas* は存在論と認識論との両域に亘っている。ボナヴェントゥラにおいて、*veritas-essentia-esse* は密接に結びついている。これは Anselmus, *De veritate* の伝統を継承するのであろう。トマスの真理観や認識論の理解に立つてこれを読むと多少とも混乱が生じるであろう。この点を考察して、テキストに忠実に、しかし多少説明を補って訳出してみた。
- (71) cf. Anselmus, *De veritate*, c. 10.
- (72) *I Sent. ibid., Resp. [I 601a].* テキストに沿って訳出したが、かなり説明を補っている。
- (73) 同じくボナヴェントゥラの創造論の特徴が垣間見られる。註(35)参照。
- (74) *Soliloquia II, c. 5, n. 8.*
- (75) *De veritate, c. 11.*

事物の類似たるイデア

- (76) *De Scientia Christi, ibid.*, ad 9 [V 10a].
- (77) 拙稿「魂の歴史——Bonaventura, *Hierarium mentis in Deum* 序文註解——」(『南山神学』第五号、一九八二) p. 84, n. 2 参照。
- (78) XIII *Confessiones*, c. 2, n. 3; c. 8, n. 9; *I de Genesi ad litteram*, c. 4, n. 9 sq.; IV, c. 22, n. 39; c. 26, n. 43. Bonaventura, II *Sent.*, d. 4, a. 3, q. 2 [II 141-142] 参照。
- (79) *De Scientia Christi, ibid.*, Resp. [V 9a].
- (80) 『ペタウヤクニヨリ福音書』一〇章三〇節、『ノカクニヨリ福音書』一二章七節。
- (81) *De Scientia Christi*, q. 3; *I Sent.*, d. 35, a. uni, qq. 2-3. イヤクニヨリ福音書の問題を採り上げよう。S. T., I, q. 15, a. 2; *I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 2; C.G., I, c. 54; *De veritate*, q. 3, a. 2 etc.
- (82) *Respublica*, VI, 509B.
- (83) *Timaeus*, V, 29A; 29E.
- (84) *Emmedes*, I, 6, fn.; VI, 9; V, 1, c. 5 sq. c. 10; V, 4; V, 9.
- (85) *Elementa Theologiae*, c. 4, 文中 prop. 28-29.
- (86) *Parmenides*, 133B~134E.
- (87) *I Sent.*, d. 36, a. 3, q. 1 [I 626-628].
- (88) *Ibid.*, d. 38, a. 1, q. 1 [I 669-670].
- (89) 資料と形相の關係について「ボナヴェントウラの存在論に関する若干の考察」一三八~一四六頁及び本稿註(93)参照。
- (90) *Ibid.*, d. 36, a. 3, q. 2 [I 628-629].
- (91) 拙稿「ボナヴェントウラのイデオ・デイ論について」「ボナヴェントウラの存在論に関する若干の考察」「ボナヴェントウラにおける創造の問題」「トマススの創造論——ボナヴェントウラの創造論に対するトマスの批判——」(『中世思想研究』XXI, 一九七九、一一九~一二六頁)「ボナヴェントウラにおける神と世界」(『アカデミア』第二九号、一九七九、七九~一〇三頁)等参照。

produced. We also investigate on the adaptive processes to “tasks” and “problems” which actors face in their social lives and the processes of transformation of social lives as a system, in order to analyse the dynamics of lives.

This model is characterized by putting a stress on the process, actor’s definition of situation and emergency of social lives. But the significance of this model is not only to describe the social lives in detail, but also to show the rich insight into the actor’s experiences to which he himself is invisible or indifferent. In other words, our model tries to find out the latent social life-forces which are collectively produced from the combination of interactions.

Les Idées divines comme ressemblance des êtres créés

—Quelques problèmes dans la doctrine bonaventurienne
des idées—

par Hisako Nagakura
professeur adjoint
Université de Nanzan,
Faculté des Lettres,
Histoire de la philosophie médiévale

Malgré quelques difficultés inhérentes à la théorie platonicienne des idées, celle-ci était très utile pour expliquer le rapport entre Dieu et le monde. Ainsi, en formulant leur théologie, de nombreux théologiens judéo-chrétiens ont exploité la théorie platonicienne des idées. St. Augustin aussi, héritant de cette théorie à travers le néoplatonisme, s’en est servi pleinement en la transformant, et sa doctrine des idées divines a exercé une influence importante dans une partie du monde

théologique.

St. Bonaventure, fidèle à son maître d'Hippone, a construit son système de philosophie et de théologie basé sur la théorie des idées, en sorte que son système est appelé généralement "exemplarisme".

Cependant il y a eu des discussions sur la nécessité ou non de poser des idées dans le Dieu transcendant. Réfutant à la fois ceux qui disent que Dieu connaît toutes ses créatures par le fait même d'être leur cause unique et transcendante et qu'il n'a pas besoin des idées et ceux qui énoncent qu'il est plus convenable à Dieu de connaître ses créatures chacune par son essence, Bonaventure insiste sur l'existence des idées divines en définissant les idées divines comme ressemblances des êtres créés que Dieu connaît en les créant. Y a-t-il alors un rapport de ressemblance entre Dieu, infini, et la créature, finie?

Bonaventure lui aussi nie le rapport de ressemblance au sens univoque, mais il affirme une ressemblance d'imitation dans la créature et une ressemblance d' "expression" en Dieu Créateur. Cette ressemblance d'expression est le principe de connaissance, "*ratio cognoscendi*", par lequel le sujet connaissant (Dieu) connaît l'objet connu. Et cette ressemblance est identique à l'essence divine: Dieu connaît sa créature par Lui-même en Son essence principe de la ressemblance des êtres qu'Il crée. Cette ressemblance fonde la vérité d'un être créé, car elle est la Vérité elle-même à partir de laquelle surgit l'être créé qui en est la copie. Dieu "exprime" ses créatures telles qu'Il veut qu'elles soient dans son acte d'intellection et leur donne un être tel qu'Il l'exprime. Ainsi cette ressemblance dans l'intellect divin n'est pas reçue d'un être créé, mais elle existe "avant" sa création. Dieu est l'acte pur et Il n'a besoin de rien d'extérieur pour connaître ses créatures, au

contraire des hommes, qui doivent connaître les choses en s'en donnant des "ressemblances" pensées.

Le degré de la vérité correspond à celui de l'actualité (*actualitas*). Plus une chose possède de vérité, plus elle a d'actualité. Et Dieu est la vérité elle-même et ainsi Il est l'acte pur. Bonaventure explique cela par un métaphore de lumière. Dieu est la lumière suprême, et ses créatures ne sont qu'ombres. En tant que lumière suprême et acte pur Dieu exprime ses créatures, de façon la plus lumineuse, la plus expressive et la plus parfaite. Ainsi Il connaît toutes ses créatures parfaitement, distinctement, et intégralement selon leur ressemblance qui n'est pas autre chose que Son essence expressive.

L'explication de St. Bonaventure concernant les idées en Dieu a des avantages. Cependant sa conception des idées divines comme ressemblance des choses créées ne cause-t-elle pas quelques difficultés? Comment peut-on concilier le conflit entre la simplicité de l'essence divine et la pluralité des idées? Comment pourrait-on chercher en Dieu des "ressemblances" des défauts et des péchés qui se trouvent dans la création? Comment Dieu, connaît-il la matière première qui n'a ni espèce ni forme, et donc pas d'exemplaire? Pourquoi Bonaventure tient-il aux idées divines conçues comme ressemblance des êtres créés? L'auteur se contente de faire ressortir ces difficultés en laissant la solution à l'article suivant.