

「ボナヴェントゥラにおける神学」

I

坂 口 ふ み

13世紀における神学というものの理解、特にその一つの頂点としての、トマスにおける神学の理解に関しては、Chenu や Grabmann 等による古典的な諸著が⁽¹⁾ある。この問題に関するボナヴェントゥラの解決は、ふつう「アウグスティヌス的」、「フランシスカンの」と言われるものであり、トマスとちがって詳しくはとりあげられないのが常であるが、彼もその困難な時代の問題に対し、トマスとは異った仕方で反応しつつ、彼一流のやり方で首尾一貫した見事な解決を与えていると思われる。

周知のように、12—13世紀の神学者達の一つの中心問題は、アリストテレス的な学の概念に向き合わされて、神学をいかなるものとして理解すべきかということであった。ボナヴェントゥラの直接の師である Alexander von Hales においては、*Utrum doctrina theologiae sit scientia* という問いは、主として、アリストテレスの形而上学に指摘される、学とは *universalia* に関してであって、*singularia* に関しては学は成立たないというテーゼの立場からの疑いである (*Summa Halensis* I q.1 c.1 ag.2)。doctrina theologiae は殆ど歴史的な *narratio*、つまり *singularia* に関しているではないか？ アウグスティヌスも「歴史的なことは信じられるのみで知られえぬ」と言うではないか (*ibid* ag.1)？ 学の対象は *scibilia* であるのに、神学の対象は *credibilia* ではないか (*ibid* ag.3)？

トマスの *Summa theologiae* I q.1 a.2 における同じ問いはかなり観点を異にする。これはアリストテレスの分析論後書第一巻第二章の、あらゆる学は論証されえない *per se nota* なる *principia* から論証に基いて結論を導き出すものであるという立場からの疑問である。ag.2 は上の Hales の問いと同じ内容であるが、これはトマスではさほど中心の問題にはなっていない。Hales が四つの

universalia の分類を持ち出してこまかく解答しているのに対し、トマスは *exemplum vitae* という概念で軽く片づけている (ad 2)。

よく知られているように、ボナヴェントゥラにはこの問いが存在しない。それが恐らく、ボナヴェントゥラがこの問題に関して余り引き合いに出されない一つの理由でもあろう。しかし、彼に、学としての神学の可能性に関する考察がより少なかったわけではないし、アリストテレス的な学というものに関する知識が欠けていたわけでもないことは、彼の著作を読めばすぐに理解される。たしかに彼は、トマスのように神学の学問性というものへの危機感を表現するような (*Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi* S. Th. I. q.1 a.1) 問い方はしない。彼は命題集注解において、Kilwardby の如く、神学ないし *hic liber* の四原因を問うことから始める。しかし、たとえば *Prooem. q.1 ag.5* はやはり、*fides* の対象である *credibile* が *scientia* の対象たりうるかという、この時代共通の問いであり、その答えもまた重要な意味を持つ：*alio modo est credibile obiectum virtutis, alio modo scientiae. Credibile enim, secundum quod habet in se rationem primae veritatis cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei; secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis, pertinet ad doctrinam sacrae Scripturae, ...; sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis, pertinet ad considerationem praesentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram.* (I8b)

ボナヴェントゥラも12—13世紀神学者の例にもれず、神学を名づける語は一定しておらず、*sacra doctrina*, *theologia*, または *hic liber* などと言う。*hic liber* は、直接には Lombardus の *Sententiae* を指すと思われるが (*Prooem. q.4*)、ボナヴェントゥラは自分の註釈と Lombardus の方法との間には異をたてていないようである。ところで *Summa Halensis* が *sacra doctrina* と *doctrina Scripturae sacrae* とを明確に区別せず、I q.1 cap.1 では明らかにアリストテレス的学の規準をあてはめようとしつつ、cap.4 では聖書解釈即 *theologia* となっていることは、つねに指摘される問題であるが、ボナヴェントゥラはこの点では明らかに *Summa Halensis* と一線を画していることが、上の引用からうかがわ

れる。これは、つぎの *quaestio* においてますます明瞭となる。q.2 はこの書の *ratio formalis* を問う：*Quae causa formalis quive modus procedendi sit in his libris Sententiarum.*。ag.4 は言う：ある *scientia* の部分の *modus procedendi* はその学全体のそれと同じでなければならぬ。しかるに *Scriptura sacra* の *modus procedendi* は *typicus et per modum narrationis, non inquisitionis* である。ところでこの書は聖書に属する，従ってこの書の方法は *inquisitivus* であってはならぬ。

これに対する答えは、ボナヴェントゥラが *theologia* と等置するこの書が、聖書に基づきつつも、それと異った次元・方法を持つことを示す：

*dicendum ad hoc, quod liber iste ad sacram Scripturam reducitur per modum cuiusdam subalternationis, non partis principalis; similiter et libri doctorum, qui sunt ad fidei defensionem. Quod patet sic: quia non quaelibet determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo *distrahens*. Nam scientia de linea recta non dicitur subalternari geometriae, sed scientia de linea visuali, quoniam haec determinatio quodam modo trahit ad alia principia. Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili *ut credibili*, hic est de credibili *ut facto intelligibili*, et haec determinatio *distrahit*——“nam quod credimus debemus auctoritati, et quod intelligimus, rationi”——hinc est, quod sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra Scriptura et alius in hoc libro, et ideo alius modus procedendi. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiae subalternantis, quae maior est ; sic etiam, cum Magistro deficit certitudo rationis, securrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis. (Prooem. q.2 ad 4; I 11ab)*

ここには、トマスにおいて有名な *subalternatio* の説が登場している。トマスにあって *scientia subalternans* であるのは *scientia Dei et beatorum* (I q.1 a.2 c; In Boeth. de Trin. q.2 a.2 ad 5) であるのに対し、ボナヴェントゥラではそれは *sacra Scriptura* であるが、もとより *scientia Dei et beatorum* が *sacra*

Scriptura に啓示され、我々は *sacra Scriptura* を媒介として神の知に或る仕方
で参与するのであるから、実質的には差はそれほど大きくない。

更に：トマスの関心は、学は *principia per se nota* から結論を導くのに神学
の第一原理たる *articuli fidei* は *per se nota* でないにもかかわらず、神学が学
(2)
であることをいかにして整合的に説明するかにある。しかしトマスは、神学とア
リストテレスの学の学の対象・原理・方法が互いに関るかには、ここでは説
明していない。数学の原理を信ずるのと、*principia revelata a Deo* を信ずるの
とを並列させるといふ、大ざっぱなバラレリズムを置いているのみで、二つの学
問の関係を説明するのは、*revelata a Deo* という語のみである。もとよりこの
関係は、全体のトマスの考察を辿るうちに明らかになってくることではあるが、
この第一問の構成は、よく言えばきわめて大胆であり、悪く言えばきわめてルー
ズである。

ボナヴェントゥラのここでの関心は、それと違って、*scientia subalternans* と
subalternata とではメトードが異なるということに向けられている。彼にあっては
modus ratiocinativus が神認識の単に一つの *modus* であるにすぎない限りにお
いて、この *subalternatio* の概念は、トマスにおけるほど重要な意味を持たない。
しかし、或はそれゆえに、彼による、この二つの学の対象の説明は、トマスにお
けるよりも精細である。

ここでの、幾何学と可視的な線の学の関係と、聖書と神学の関係とのパラレル
は、短文ながら、トマスが単に両者とも他から得た原理を *credere* すると言って
片づけているのに対し、1) そこでは学の対象が性格を異にしてくること、2) そ
の性格の差がどこにあるか、3) その対象の性格の差の方法の差が結果すること、
4) *scientia subalternata* は、その自らの内には得られぬ確実性を、*scientia sub-*
alternans より得ること、等を論じている。

ここでは先の q.1 における対象 *subiectum universale*、つまり *credibile transit*
in rationem intelligibilis (ここでは *credibile ut factum intelligibile*) [が、神
学が議論的方法をとりうるという可能性を保証するが、それと共に、議論的方法
をとる理由として、*corpus* には、神学の三つの目的があげられている。トマス
の *Summa theologiae* におけるこれに対応する問い：*Utrum haec doctrina sit*

argumentativa (S. Th. I q.1 a.5) への答は、これと少し違って、論敵の論駁ということはあげているが、a.2 と対応するかたちで、第一原理は議論的に証明できない、だから *articuli fidei* も議論的に証明できない、ということに主眼がある。トマスがこの *quaestio* 内で *finis* について語るのは、むしろ a.1 の、神学の *salus* にとっての必要性を説くところと、a.4とであるが、a.1 でも神学には主として、その *finis* に至るに必要な、*finis* の *praecognitio* の役割が帰せられている。しかし、ボナヴェントゥラに言わせると、神学の目的は *ad promotionem fidei* であり、それが *modus ratiocinativus* という方法を必要とするのである。*promotio fidei* は、その荷い手のあり方によって三様である：信仰の敵なる人々に対しては信仰を防ぎ反論を破壊することに、信仰弱き人々に対してはその信仰を保護することに、そして完全な人々を喜ばせることに。*modus inquisitivus* はそのための有用な道具なのがある (*ibid. c; I 11a*)。しかし、彼は、これが唯一の道具であることはどこにも言っていない。また、ここの彼の叙述からして、それが唯一の道具であるべき必然性はどこにも見られない。トマスと違って彼は *discursiva* な知の、特有に人間的な知としての特殊な地位を強調していない。またここで彼も認識の喜びについて語ってはいる。しかし、トマスのように、*contemplatio* を最高の幸福と同一には置いていない。むしろ、*promotio fidei* の一つの段階として語っている。

グレゴリウスの *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum* という反論は両者によって取上げられており、一般に知と信との関係を語る時に必ず引合いに出されることばであるが両者のこれへの答えは根本においては同じである。ただトマスでは恩寵は自然を否定するのではなく完成するという原理を応用して、*fides* に仕える *ratio* の完全性と、自然的理性と啓示の光との或る種の連続性を説くのが特徴的であり (*ag.2, ad 2*)、ボナヴェントゥラでは、後の *Hexaameron* に見られる人間理性へのはげしいましめの言葉を思わせるものが、すでにここで見られることが興味深い：

quando assentitur propter se rationi, tunc aufertur locus fidei, quia in anima nominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amoreem eius cui assentit, habere rationem. (q.2 ad 6)

ここでは *corpus* の *Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecta fide credit* と同様の、*intellectus fidei* の原則——しかもその際、*fides* に主要力点が置かれている——が読みとれる。信じられたことの理解は、信の対象への愛からして要求されるのであり、いわばそれ自身の内に根拠を持っているわけではない。愛がその根拠なのである。これは、トマスとニュアンスの異なる点であると思われる。これは、さきの ad 4 の、神学がその確実性を結局は聖書のそれに依存しているという指摘にも含意されていたと考えられる。

ここから既に、*Utrum hic liber sive theologia sit contemplationis gratia, an ut boni fiamus, sive utrum sit scientia speculativa, an practica* (Prooem. q.3) という問いへの答えはほぼ想像がつく。彼にとっては、議論的方法も結局、*promotio fidei* のためのいわば付帯的な一手段なのだから。トマスは、*sacra doctrina* は、自らの内に *scientia speculativa* と *practica* の両者を含むが、どちらかと言えば、むしろ *speculativa* だと言う。なぜなら神学は人間の行為についてよりはむしろ神的事柄について語り、人間の行為をも神の全き認識に関するかぎりにおいて語るのだから。そしてこの認識の内にこそ永遠の幸福は存する⁽³⁾。ボナヴェントゥラは、その中間にもう一つの分類項を挿入する。つまり、両者を含む *sapientia* をである。そして、神学は *sapientia* として両者であるが、どちらかと言えば、むしろ *ut boni fiamus* だと言う。その際、彼は学の分類を知性の分類の上に基礎づける。つまり *scientia* は知性を完成するものであるが、知性は三様に考えられる：*in se, prout extenditur ad opus, prout extenditur ad affectum* である、第一の知性を完成するのが *scientia speculativa*、第二のが *scientia practica*、第三のが *sapientia* である。知性が“*extendere*”するということは、トマスも言っている。たとえば I q.79 a.11 で、アリストテレスの *De Anima* 433 a.14 に依拠して、*intellectus speculativus* が *extensio* によって *practicus* になると言い、また、II-II q.9 a.3 で、*donum scientiae* において *fides* が *ad operationem se extendit* と言われる如くである。II-II q.45 a.3 では *donum sapientiae* に関し、単に *speculativa* でなく、*practica* でもあると言い、“*quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plurima se extendit*” という *De causis* からの引用をあげている (ad 1)。しかし、ボナヴェントゥラが恐らく

はアウグスティヌスの三位一体論の流れをひいて、*intelligere* と *volere* を同一の魂の二つの働き——分れていながら一つである——とみる傾向が強いのに対し (I d.3 p.2 a.1 q.3; I 84 sq. *Utrum memoria, intelligentia et voluntas sint idem in essentia cum anima* の問いに対し、彼は *potentiae animae sunt substantiales et sunt in eodem genere per reductionem, in quo est anima.* という答えを与えている)、トマスでは、知的能力と欲求的能力が一応アリストテレス的図式に従って峻別されていて、*intellectus* が *affectus* へと自らを拡張するという表現はとらない。

トマスでも *theologia* はなるほど *sapientia* ではある (S. Th. I q.1 a.9)。しかしこれは、*ordinare et iudicare* の能力として理解され、従って *sapiens* は、それに従って他のすべてが判断されるべき最高原因、すなわち神を認識する者となる。これはボナヴェントゥラとは非常にニュアンスを異にする *sapientia* 概念である。彼の *sapientia* の最高の形である *sapientia nulliformis* が、或る論者達⁽⁴⁾によっては、知的な要素を全くなくした情的なものであるとさえ言われるのに対し、トマスでは *donum sapientiae* でさえ、*virtus intellectualis* なる *sapientia* より優れているから、単に *contemplatio* に導くのみならず、また *actio* にも導くと言われているのみである (S. Th. II-II q.45 ad 1)。それはなるほど *causa* を *voluntas* 即ち *caritas* の内に持つが、*essentia* はあくまでも *intellectus, cuius actus est recte iudicare* の内に持つ (II-II q.45 a.2 c.)。他方ボナヴェントゥラの *donum sapientiae* は *cognitio Dei experimentalis* であり、神との合一における *degustatio divinae suavitatis* の内に存する。

ところで、トマスは分析論後書をふまえながら、*scientia* の形を神学に与えることに努力しているが、*per se nota* なる、またはそのような原理に基づく学から受取られた、原理から引き出される論証の過程の確実さも、学のもう一つの条件であろう。しかしそれに関しては、トマスの言表は、恐らく故意に、あいまいである。プラトンにおいてあれほどエピステーメーの条件として強調され、アリストテレスにも受けつがれている必然性 (Theaet. 162 e5) 「他のようではありえぬこと」 I Post. 71b13 (c.2) の要素は、ここではどう扱われているか。他の *subalternata* な学におけるように第一原理たる *articulus fidei* のみが信ぜられ、

あとは経験と必然的論証によってさまざまな結論が導かれるのか。明らかにそうではない。なぜならば信仰は神学のあらゆる論証過程を導き動かすものだからである。

この論証過程（もしそれを論証と呼ぶならば）の自然的学との異質性を、トマスはこの *quaestio* において、*revelatio* の語で説明する。第一原理も *principia revelata a Deo* (a.2) であったと同様に、論証過程も *de ratione humana investigari* に対し、*revelatione divina instrui* 乃至 *haberi* が *sacra doctrina* の方法である (a.1c)。トマスはそれを *lumine naturalis rationis* に対して *lumine divinae revelationis* と置く (a.1 c, ad 1 ad 2)。内容的には全く異った、しかし、たくみに形式的なパラレリズムがここにある。このパラレリズムの性格は、その皮相性においてまたその時代状況と護教的意図において、アウグスチヌスが神国論の中で古代の *philosophia* を *amor Sapientiae Dei* と置きかえて、プラトニズム哲学をキリスト教の道具に化したあの転換にきわめてよく似ている。皮相性と言ったのは必ずしもネガティブな意味ではなく、皮相的であるが故に包括的でありうるという事情が、こういうパラレリズムにはあると思われる。このパラレリズムは更に細かい部分にまで及ぼされる。ここではほんの一例をとれば、神の存在や *quid est* の認識に際しては、「この *doctrina* では自然的または恩寵的 *effectus* を、中間項たる定義の代りに」用いる。他の哲学的学問において結果を原因の定義の代りとして結果から原因に関して論証される如くに (I q.1 a.7 ad 1; I q.2, a.2 ad 2)。この意味でそれらの論証は、ここでは *demonstratio* と呼ばれている。しかし、「自然的または恩寵的 *effectus* を」ということで解のごとく、それは *analog* な意味での *demonstratio* であるこというまでもない。しかし、トマスは *syllogismus demonstrativus* と、*syllogismus dialecticus* を区別して、*scientia* は前者により、*opinio* は後者によるとするから (たとえば I q.12 a.7 c; I q.14 a.3 c; II q.9 a.3 ag.2 etc.)、学としての神学の論証も、或る種の *demonstratio* でなければならなくなる。*opinio* や *syllogismus dialecticus* の特質は、それが *ex aliqua ratione probabilis* であることだが (たとえば I q.12 a.7; I q.14 a.3; III q.9 a.3 ad 3), *scientia* である神学はそれによってはならぬのである。

ひるがえってボナヴェントゥラを見れば、ここには全く違った語法がある。Prooem. q.1 ag.5 において、さきにのべたように *credibile* は神学の対象たりえない、なぜならそれは *virtus* の対象であって *scientia* の対象ではないからという異論があげられており、それに対する答えは既に引用したとおりであるが、ここで面白いのは、この書の対象が先に述べたように *credibile ut facto intelligibile* (Prooem q.2 ad 4 ; I 116) といわれ、*credibile transit in rationem intelligibilis et hoc per additionem rationis* (Prooem. q.1 c.) と云われたその *ratio* が *ratio probabilitatis* なることがここで明らかになることである。更に q.2 の *corpus* にも、反対者を駁し弱き者を保護するための議論的方法は、*rationis catholicis et similitudinis congruis* と言われ、また *per argumenta probabilia*, 或いは *rationes ad fidei probabilitatem* を与えること、と説明される (I 11a.)。この点でボナヴェントゥラの用語は、一貫している。

もとより疑問は残る。果して、もともと用語に無頓着な彼が、この場合に、*ratio necessaria* と区別された意味で *ratio probabilis* の語を使っていたかどうかである。彼が *ratio probabilis* の代りに時折 *ratio probans* を用いることは、その疑問を正当化する。ふつう、この *probabilis* なる語は Chenu においても、全集の Scholion においても (I 9b), *probare* しうる、という意味で *intelligibilis* と殆ど同義にとられるらしい。しかし私にはやはり彼が意識して *probabilis* という語を使っていたと思われる。

その傍証としては、彼が明らかにアリストテレスに依拠して、*sylogismus dialecticus ex rationibus probabilitatis* と *sylogismus demonstrativus qui generat scientiam* を区別していたこと (II d.24 a.2 q.2c; III 520), 人間的学の特徴として、屢々 *necessaria* であることを挙げていること (たとえば III 522b; III 481 aq.1; III 482 a; III 524 ad3), *certa* であること (III 482 ad2; III 522 ag.2; V 568), また *demonstratio* によること、前提から結論への推論なること (III 727), またその *causa proxima* により、または *causa* と *effectus* によると、*propter quid* と *quia* の区別のあること (I 806, 5.5; III 521, 5.2; III 523 ad1; IV 488b) 等々に言及していることで、当然ながらアリストテレス的な学概念

が彼によく知られていたことがあげられよう。ところで III d.24 a.2 の q.2 と q.3 の二つの問い、*Utrum fides sit de his, de quibus habetur opinio probabilis* と *de quibus habetur cognitio scientialis* とを見るに、q.3 の問いは、神学の可能性に関する問いであるよりは、むしろトマスの S. Th. I a.1 q.1 に対応する、哲学的認識以外に信仰による認識が必要であるかどうかの問題を扱っている。本来の神学の可能性に関する問いは、むしろ面白いことに、*Utrum fides sit de his, de quibus habetur opinio probabilis* という問いである。ふつつ信と知の両立への反論として用いられる、グレゴリウスの信の功に関する反論も、この *quaestio* の ag.2 に見出される、この *quaestio* で彼は、*opinio probabilis* を二つに分つ：1) *acceptio unius partis cum formidine alterius* 2) *acceptio animae generata ex rationibus probabilibus, secundum quod consuevit dici, quod syllogismus dialecticus generat opinionem, syllogismus vero demonstrativus generat scientiam*。第一の意味での *opinio* は動揺を含むから、同一の主体・同一のマテリアに関し、*fides* と共存しえない。しかし、第二の意味での *opinio* は共存しうる。なぜなら、信ずる人々は彼等の信ずることに関し多くの *verisimiles rationes, probabiles rationes* を持ち、これらは第二の意味での *opinio* を生ぜしめるものだからである。そしてかく生じた *opinio* は信仰に反対せず、むしろ仕える。故にそれは、信に弱きものを保護し、完き者の喜びとなる (III 520-2)。ところでこれはそのまま、さきの神学の目的でもあった。この意味の *opinio probabilis* は、*fides* におおいに貢献すると云われる。更に、この Prooem. q.2 の *fundamentum* として彼の引用している Richard von St. Viktor の語は (f.2), 明らかに *argumenta necessaria* と *probabilia* を区別して前者を要請しているのに、彼はそれを、信仰が必然なるものを信じ、それがかくれたる *ratio* を持っていることから、そのかくれた *ratio* をさぐる探究的方法が必要である、と解釈し直してしまっているところをみても、信仰は確実なものであるとしても、*argumentum* はそれほど確実とは考えないという、上述の引用 (Prooem, q.2 ad4) の *subalternatio* われた姿の考えにあら勢と明らかに共通の意図が見られる。そしてこの姿勢が彼をして、神学の用いる議論の性格を、*probabilis* と言わせているのであって、これは決して偶然ではないと思われる。このことはまた後にのべる

彼の信仰の認識論的性格に関する説からも推測される。

ただし、その論証が世俗的学の意味で *certus, necessarius* ではなく、*probabilis* でしかないということ、世俗的学の意味での *demonstratio* ではないということ、否その意味では、こうした神学は *scientia* であるよりは、むしろ *opinio* であること、これを彼はトマスと違ってはっきりみとめるのだが、そのことは彼にとって些かも神学の尊厳を傷つけるものではないのである。III d.23 a.1 q.4 ad 5 で彼は、アリストテレスの *Met.* II c.3 の「数学の確実さはあらゆるものの内に求められるべきでなく、質料を持たないものの内に求められるべきである」に依拠してかなりの拡大解釈によって、「学がより高貴なら、それだけより確実であるというのは真でない」と言う。その根拠もまた、アリストテレスの *Met.* II c.1 に依拠して、我々の知性の欠陥が本来最も明らかなものを明らかと認識しない為であると言う。(もとよりこれは、ここではアリストテレス 援用しているが、本来は被造性と墮罪による救済史的位の二重の根拠づけを受けること、いうまでもない。) トマスは *S. Th.* I q.1 a.5 で同じことを言いつつも、表向きの表現は反対である。彼は、ある思弁的学が他のより高貴であると云われるのは、対象の高貴さと、確実性ととの二者によるのであり、神学はこのどちらの点においても他の学に優ると云う。⁽⁵⁾そして、そのすぐあとの ad 1 で、ただし人間の知性の弱さによって、本来より確実なるものが、より少く確実に認識されることがあると言う。

この *quaestio* の *corpus* でボナヴェントゥラは、*certitudo fidei* が *visio Dei aperta* という意味での *scientia* の確実さより劣ることは確かであるが、信仰の対象に関する *via* の状態の学より確かであり、また、一般的可知的対象の学には、*certitudo speculationis* に於ては劣るが、*adhaesionis* において優るとする。*certitudo speculationis* に関して言う限り、他の学、たとえば哲学は、*fides* よりも確実である。なぜなら人は、学によっては「それについてどうしても疑うことが出来ず、不信の念を持たず、心に反論することも出来ないような、そういう確かさで」何かを知ることが出来るのだから一たとえば公理や第一原理の認識のよう⁽⁶⁾に。この意味の、アリストテレス的な学の確実性は *fides* にはない。これはきわめて明らかに云われている。ただし、信ずる者は、たとえ全哲学の知識を持つ

ていても信仰箇条の一つを知らぬよりは、その全哲学的知識を失うことを撰ぶであらう。そのように *adhaesio* の確かさは、どの地上的学よりも *fides* の方が大きい (*ibid.*)。 *Credibilia* に関する学 (つまり神学) は、 *fides* よりも確実性が少なく、また哲学よりも (違った意味で) 確実性が少ない。これはふたたびこのコンテキストでも証言された。また *probabilis* な論証を導くものが、 *speculativ* な観点から言えば、単なる *verisimiliudo* であっても、 *affectiv* な観点から言えば必然的なものであることも、ここで示されていると考えられる。この点は、後に見るごとく、神学を導くものが *donum intellectus* であることから更に明らかとなる。

以上のコンテキストを考え合わせると、彼が *hic liber* の意味における神学を、認識論的に言って *rationes veriisimiles* に基く *opinio probabilis* と等置していたことは殆どまちがいないと思われる。これはきわめて "批判的" な精神であり、トマスが *lumen revelationis* による論議を *demonstratio* に対比させるのに比して (もとよりトマスがその対比の性格を十分に知っていたこと今更言うまでもないのだが)、トマスとは異った意味でアリストテレス的な学の精神を忠実に受容していたと言えよう。

II

それではこのような人間理性の限界に関する批判性を可能にしたのは何であったか。それは屢々フランシスカンの主意主義と呼ばれるものであるが、さきに見たように *speculativa* な学的認識の確実性を *fides* の情意的確実性よりも価値低きものとみなし、また、狭義の学的認識を、人間の幸福・救いという大きな究極目的へのきわめて局部的な一つの道、一つの段階とみなし、かつ人間精神の認識のわざの一つの比較的重要でない部分とみなす、という精神である。この精神の故にボナヴェントゥラはトマスの如く、神学的認識と狭義の学的認識との平行を貫く要求を持たぬのである。

この点を明らかにするには、彼の人間の知一般の段階についての考え方や信仰に基く認識の認識論的位置に関する考え方、等の背景に簡単にふれなければならないだろう。ボナヴェントゥラの認識論の目立った特徴は、 *cognitio*, *scientia*,

sapientia 等の概念がきわめて広義であり、その広い意味領域が救いへの近さないし重要性に従って階層的に区分されているということである。さきに *sacra doctrina* は *scientia* であると云われ、また *sapientia* であるとも云われたが、*scientia* は第一に *intellectus pure speculativus* の内に成立つ、被造物より得られた学的知であり、第二には *intellectus inclinatus ab affectu* の内に成立つそれであり、これは *principia fidei* に基く聖書の知であり、第三には *intellectus, in quantum inclinatur affectum ad operationem* の内に存する、思慮の徳なる知であり、第四に、*intellectus, secundum quod inclinatur a fide et inclinans ad bonam operationem* の内に成立つ知であって、これは *donum Spiritus sancti* なる *scientia* である (III d.35 a.u. q.2 ; III 775 sq.)。Sapientia の範囲は更に広く及ぶ。これは *communiter* にはさきの第一の *scientia* と殆ど変らぬ、*cognitio rerum generalis* である。minus *communiter* には *cognitio sublimis, videlicet cognitio rerum aeternarum* である。この二つは未だ自然的理性の内にあると考えられるが、第三のは既に信仰の秩序の内に移行する。つまり *proprie* に *sapientia* は *cognitio Dei secundum pietatem* である。これはアウグスティヌスによって、三つの神学的徳による *cultus Dei* と云われるものである。最後に *magis proprie* には *donum Spiritus sancti* なる智慧であり、*cognitio Dei experimentalis* と説明される。これは情意のまされる、神との神秘的結合である (III d.35 a.u. q.1 ; III 774)。更に *Hexaemeron* では (col.2 n.8 ; V 337b) 我々がそれにあずかるべき神の智慧の四つのかたちか語られる。即ち *uniformis, multiformis, omniformis, nulliformis* であり、第一は神の法の規則、第二は聖書の神秘、第三は神のわざの被造物の内なる足跡、第四は神の超越性の高み、の内に自らを示す。

したがって *ut boni fiamus* と規定された神学は、これらの諸段階を通じての魂の救いのためのものである。Agit enim theologus de salute animae, quomodo inchoatur in dotibus (Hex. col. 1. n. 10 ; V 330b)。従ってボナヴェントウラによって *hic liber sive theologia* と限定された意味での神学は、本来彼の考えるこの広い意味での神学、*sapientia* としての、また魂の墮罪よりの回復の道としての神学の、或る一段階、一部分にすぎないことがわかる。もとよりここには、

後期のボナヴェントゥラへの或る変化ないし発展があるとしても、その基礎はすでに明瞭に命題集註解の内におかれている。

Chenu はトマスの云う *subalternatio* が、世俗的な学たとえば幾何学と光学の場合と根本的に違う点として、神学のばあいの *scientia subalternans* と *subalternata* とでは対象が変化していないことを指摘する。⁽⁷⁾ 光学は光を対象とし、幾何学は空間的大いさを対象とする。しかし *scientia Dei et beatorum* の対象も *doctrina sacra* の対象も、ともに神であり、また神に創られ神に救いを見出すものとしての被造物である。ボナヴェントゥラはさきの *Prooem. q.2 ad 4* で、幾何学と可視的線の学という表現をとることによってたくみにこの差異をめだたぬものにしてはいるが、実は彼にもあっても事情は同じである。更に、聖書と *hic liber* との対象の差は、*credibile ut credible* と *credibile factum intelligibile* として区別されるのだが、聖書の内容はなるほど権威に基いて信じられるとしても、その *credere* 自身がすでに或る知的な、理解を含む行為であることは否めない。してみれば、この一たん明かに区別された如くみえる二つの学は実はやはり連続的なものではないか。

パウルの信仰の定義；*fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* を説明してボナヴェントゥラは、*vere et proprie dicitur argumentum, in quantum probat illud quod per ipsam creditur* と云う（III 505 ad5）。ここでは、すでに *fides* と *theologia* は一括して一つのものとしてとらえられている。*fides* が知的行為であることはさまざまな仕方で証言される。たとえば：*ipsi fidei cognitio essentialis est illuminatio, per quam intellectus dirigitur in summam Veritatem et ei subicitur; ideo ipsa fides essentialiter respicit actum rationis*（III d.23 a.1 q.1；III 471）。しかし、もとより *ratio* のみから可能な行為ではなく、純粋な *cognitio* とも云えない。なぜなら、信仰はなるほど認識能力に関するけれども、全く純粋な認識能力ではなく、情意能力がそれに共働し、しかもそれを或るいみで支配しているかぎりでの認識能力にかかわるのである。⁽⁸⁾ このいみで *ratio* の内に信仰の資料があり、*affectus* の内にその形相ないし実体があると云われる（*ibid et q.2; III476*）。同様の事情はさきのパウルの定義に依拠して、*dicitur substantia, in quantum affectum stabilit,*

argumentum, in quantum intellectum illuminat と説明される (III 484b)。

信仰の本質は同意であり (virtus fidei, cuius est assentire III d.23 a.1 q.1 ; III 471), cogitarecum assentione (Aug. De Praed. Sanct. c.2 n.5, III d.23 a.2 q.2 ; III 491) である。ここで知性を同意へと動かすのは voluntas 又は affectus である。ふつう intellectus の働きは affectus の働きに先立つものだが、時にはそれに続くこともある。つまり、知性が何かの対象に、意志の命ずるままに同意する場合がそうであり、信仰はこういう場合である。かく、信仰の同意は意志の原理に基くから、信仰は virtus の性格を持つのである。知性は自己の判断に基いて神なる最高の真理へと同意するのではなく、意志の命令によってそうするのである。⁽¹⁰⁾ 信仰の主体が何であるかという問いは従って三様の答える得る：信仰は virtus であり功の原理であるかぎりにおいては liberum arbitrium を主体として持ち、habitus であるかぎりにおいては、或は intellectus extensus とその働きを主体として持ち、或は affectus とその働きを主体として持つ。この第一の働きは意志的に信ずること、又は信じつつ神に向うことであり、第二の働きは、ratio が自分からは達し得ないところのものへと同意することを欲することである。⁽¹¹⁾

それゆえ scientia の論証の必然性に対し、fides の「論証」の意志性が対照させられ、しかも後者の方がより価値多きものと考えられるのである。神学の probabilitas の内にはこの意志性が含まれているわけであり、従ってここでは、必然的でないということが逆に一つの価値となって来るのである。彼は論証の手引きによる学と信仰とを対比して云う：前者においては知性が認識の対象に、主としてその ratio の故に同意し、また必然的に同意する。そしてその際同意の対象は知性自身より低きものである。それに対して信仰においては、神なる第一の真理に、その真理自身のゆえに同意し、また意志的に同意する。その ratio を自らの上へと高めることにおいて。⁽¹²⁾ 何故にここで意志が導かねばならないかと言えば、fides の対象はなるほど真理であるが、「見えざる真理」 veritas non visa, argumentum non apparentium, の性格を持つからである。nullus assentit veritati non visae, nisi quia vult (III d. 23 a.1 q.2 ag.5 ; III 475), ここに世俗的学との差がある。学の対象は見られる真理 verum visum であり、信仰の対

象は見られないが、しかし救いをもたらす真理 *verum non visum, sed salutiferum* であり、見られぬがゆえに意志的に信ぜられる真理である。⁽¹³⁾「見えざる」ということは、同時により高い原理に基づき、功と救いへと導くという、世俗の学にはない価値を持つことなのである。⁽¹⁴⁾学により認識されることがらは *ratio* に従属しているが、信仰により信じられることがらは *ratio* の上にある。なぜなら信仰は、*ratio* を自らの上に高める *illuminatio* であるから。⁽¹⁵⁾それ故にこそその真理は通常の人間の知性には見えざるものなのである：*est supra vel contra intellectum, ut est humanus.*

それゆえ、かかる信仰の理解からしては、たとえ、*fides* は *elevat ad assentiendum* であり、*donum scientiae* と *intellectus* は *elevat ad ea quae credita sunt intelligendum* であると言われても (*Prooem. q.2 ad 5; I 11*)、その差はきわめて流動的であることがわかる。*intellectus fidelis sufficit in assentiendo et concordat in ratiocinando.* ここからは、後のボナヴェントゥラの *theologia* と聖書との等置はただ一步である。この等置にはもとより、13世紀に盛んになった、あまりに学的な神学への警鐘が意図されていたこともまちがいないが、*Breviloquium* で彼は、「新しき神学者達」が聖書を不確實で無秩序でいわば暗い森のようだとして敬遠する傾向をなげき、それに対する一つの対治として彼の著作を考⁽¹⁶⁾えている。

あらゆる知の方法は、聖書の内に含まれている。*Breviloquium* に云う：「聖書の進行は、他の諸科学の方法とことなり、推論や定義や分割の法則に限られず、また世界の部分へも限定されていない。そうではなく超自然的な光によって、道にある人間に、救いに役立つかぎりでの十分な事物の知識を与えるために進行するので、時には明らかな言葉で、また時には神秘的な言葉で全宇宙の内容を或る全体として叙述する。このことの内に広さが存する。また宇宙の経過を叙述する、このうちに長さが存する。また究極に救われるべき人々の優れたありさまを叙述する、このうちに高さが存する。また呪われるべき人々のみじめさを叙述する、この内にこの宇宙のみならずまた神のさばきもの深さが存する。かく全宇宙を、それから救いへの知を得るに役立つかぎりにおいて、その広さ、長さ、高さ、深さ

にかんして叙述する⁽¹⁷⁾。この対象の包括性に対応して、聖書は *modus narrativus, praeceptorius, prohibivus, exhortativus, praedicativus, comminatorius, promissivus, deprecatorius et laudativus* を含む (*Brev. prol §5 ; V 206b*)。かかる多様なメトードは、そのままきわめて多様なものを映す高貴な鏡の如き多様な能力を持つ人間の尊厳にふさわしいものなのである：*quia sic exigebat conditio capacitatis humanae, quae magna et multa nata magnifice at multipliciter capere, tanquam speculum quoddam nobilissimum, in quo nata est describi non solum naturaliter, verum etiam supernaturaliter rerum universitas mundanarum; ut sic progressus sacrae scripturae attendatur secundum exigentiam capacitatis humanae.* (*V 202a*) このくだりは、中世人文主義の一つの美しい証言であると思われる。

それと共に、またそれに対応して、この多様な方法は、*ut boni fiamus* の目的に対し、単なる学的方法よりは、より有効なるものである：我々が「善く」なり、救われるということは、裸の思弁 *nuda consideratio* によっては可能でなく、意志の傾きによって可能なことであるから、聖書は、我々がより多く傾けられ得るような仕方では伝えられねばならぬ。しかるに情意は議論によってよりは例により、推論によってよりは約束により、定義によってよりは献身によってより多く動かされるから、聖書は他の学のような、定義と分類と推論の方法をではなく、靈魂の多様な傾きに応じて多様な仕方では靈魂を動かすような特有の方法を持たねばならぬ⁽¹⁸⁾。信仰に基くこの聖書の知識が *scientia* の第二の意味であり、これは *sapientia multiformis* に対応するのである。

ところで *De reductione artium ad theologiam* の内では、神の多くの形をした智慧が、あらゆる認識、あらゆる本性の内にかくされており、あらゆる認識は神学に奉仕すると言われる。従って神学は、あらゆる認識の種類に属することばを用いる。*At ideo ipsa (theologia) assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omnes genus cognitionis.* (*De red. §26; V 325b*) このように理解された神学は、もはや *modus ratiocinativus* に局限されぬ。かく理解された神学が *Breviloquium* において聖書と等置されるに至るのは、上述のことから十分理解できることである。*in hoc verbo sacrae Scripturae, quae theologia dicitur*

tur (Brev. Prol; V 201a)。

かくて聖書自身が *theologia* であり、聖書を読むこともまた *theologia* であり、また聖書を通じ、信仰を通じて被造世界を神と救いの *signa* として読むこともまた *theologia* である。なぜなら、信仰にはじまり賜に完成されると言われたその人間の *reparatio* の道程はまた、*Hexaemeron* や *Itinerarium* によれば、聖書を通じて人間が、ふたたび世界を神のしるしとして読みうるに至る道程だからである。*Hexaemeron* に於ては、墮罪以前の人間は、被造物の認識を通じて、称えられ、尊まれ、愛さるべきものとしての神へと導き帰されることが可能であったこと、そして、被造物はかく人間に認識されて人間を神に導くために存在していたのであり、またそれによって被造物自身が神に導き帰されたことが説かれる。しかし人間が罪をおかして以来、人間はかかる仕方では認識することが出来なくなった。そして世界という書物は云わば死に、この書物を照明する、もう一つの書物が必要となった。それが聖書であると言う。かくて聖書は世界という書物の内に書かれた事物の似姿や、特性や、メタファーを与え、この仕方では全世界を、神を認識し、称え、愛するように回復せしめるものである。⁽¹⁹⁾

この世界を読むことを可能にする恩寵は、やはり三つの知的 *dona* の内の *donum intellectus* であると思われる。なぜならこの三つの *dona* の内、*donum scientiae* は主とし *vita activa* に関り (*dirigere ad agenda* III d.35 a.u. q.2; III 776b), *donum intellectus* の働きは *cognitio Dei sub ratione veri* であり、信ぜられたものを *ratio* によって理解することにある。それは最高のものの観照へと人間を高めるのだが、それは同意させるのみならず、信じられたものを *congruas rationes* によって *intelligere* させる⁽²⁰⁾ ところの光によってである。すなわち信仰は神に同意する働きを与え、*donum intellectus* は神の内に三性がなければならぬ等の信仰の玄義の理由を理解せしめる⁽²¹⁾。従ってこれは、すぐれて神学的な *donum* と言わねばならないだろう。彼がここでも *rationes congruas* の語を用いることは注目すべきである。この *donum* の特質は、主として永遠なるものの観照にあり、被造のものの認識においても、*donum scientiae* と異って、それらを永遠なるものの観点から見る (*ibid ad1; III 778*)。つまり、被造のものの内に、いかに永遠なる神とその真理とがあらわれているかを。これは、世界を神

のしるしとして読むことにほかならない。Hexaemeron ではこの donum を *clavis contemplationis* と呼び、*intellectus verbi increati, incarnati, inspirati* の三つに分けて考察している (col. 3; V 343sq)。

後期のボナヴェントウラでは、この象徴主義的な色彩が濃くなる。*liber* の思想、*vestigium, imago, similitudo* 等の概念は、彼の論著の中心をなしてくる。*Breviloquium* に言う：「この世の被造物はあたかもその中に創造する三位一体の神が三つの表現段階につまり *vestigium, imago, similitudo* の段階に従って反映し、表現され、読まれる或る書物の如くである⁽²²⁾」。Itinerarium がこの思想の見事な展開であることは言うまでもないであろう。

後期のボナヴェントウラは、特にその神学の最後段階たる *unio mystica* 乃至 *sapientia* に関るところで、屢々 *Dionysius* を引用する。しかし、Roque によると、*Dionysius* においては象徴的神学は神学のメトーデのヒエラルキーの最下段にあるが⁽²³⁾、ボナヴェントウラは、この神的なものに関する象徴的な知を、12—13 世紀に発達してきた *affirmativa* で、*argumentativa* な知のあり方より、意識的に上位に置く。これは、或る意味では後退であるかも知れない。しかし、それは単なる後退ではなく、新しい学的メトーデの限界を明らかにした上での一歩であって、「学的」なメトーデの狭さに対する “*conditio capacitatis humanae, quae magna et multa nata est magnifice et multipliciter capere, tanquam speculum quoddam nobilissimum*” の意識的な謳歌がここにはある。しかし、このように人間を全体として見、その全体としての人間の救いを考慮するということは、表現の仕方と重点の置き方こそさまざまながら、あらゆる正統キリスト教思想に共通の特徴であり、この意味でボナヴェントウラは、最もキリスト教的な神学者の一人と言えるのではあるまいか。

それと共に見逃してはならないのは、古代との連続性であろう。私はまだここでそれを歴史的にくわしく跡付ける用意がないが、*rationes probabiles* による *argumentum* というとき、最初に考えられるのは、アッティカにはじまるレトリクの伝統である。一昔前の Dawson や Jaeger の指摘をあげるまでもなく、レトリクの古代文化における重要性と真価とは、現在次第に見直されてきつつあ

⁽²⁴⁾る。そのアッティカのレトリクの中心的な特質は *argument from probability* であつたし、それをレトリクの「事柄そのもの」としてとりあげ、他の弁論の区分や、文体の問題等を、「事柄には属さぬもの」として、「他のようでもありうること」に関する *sylogismus* としての *enthymêma* の理論を明確に形づくつたのは、ほかならぬアリストテレスであつた (cf. I Rh. cap.1, 1364a10 sq.)。

Curtius によると、中世ではアリストテレスのレトリクは殆ど読まれなかつたというし、⁽²⁶⁾Quintillian もあまり評価されず、キケロの *De inventione*, や *Rhetorica ad Herennium* や偽アウグスチヌスの *principia rhetorices* とポエティウスの *De differentiis topicis* などが読まれたとも言われるが、⁽²⁷⁾アウグスチヌスの *De doctrina christiana* を通じカロリング朝ルネサンスや12世紀のいわゆる文芸復興期を通じて、Chenu の言う *rhetorica sacra*, つまりポエティカルな比喩的・文芸的メトデーのみならず、⁽²⁸⁾*enthymêma* をその重要な核とする古代の総合的な文化としてのレトリクも継承されていったことは疑えないところである。その中核的精神は、一言にして言えばヒューマニズムである。それは人間を知的・情的・倫理的また社会的な多面を持つ全体としてとらえることであり、レトリクの推論の特質は、推論するのが全体としての人間であつて、裸の理性ではなく、従つてその論証には情的・社会的・さまざまな要素が共に働いており、またその論証の目的も、純粋に思弁的な真理ではなく、或るモラル的なものであることである。すべてこれらは、そのままボナヴェントゥラのキリスト教的思想に関しても言いうることである。彼は、Chenu の言うよりも更に包括的かつ根源的な意味での *rhetorica sacra* の代表者ではなかつたらうか。Hexaameron における彼の *sylogismus* の理解の仕方：*Sermo enim est ad simplicem orationem; oratio ad argumentationem secundum quatuor species argumentationis; argumentatio ad syllogismus; syllogismus ad persuadendum.* (Hex. col. 1 n. 25; V 333) も、この点に関し徴候的である。

ただ忘れてならないのは、レトリクの相対主義と異つて、キリスト教の人間の事象の相対化の根底には、神という絶対者と、それへの確かなる信があり、それとの対比においてこそ、あらゆる人間的・世界的な事柄が相対化されるということである。*persuasio* は *fides* の確かさに支えられ、かつ *fides* を深めるために

用いられるのである。ボナヴェントウラによる神学の理解は、この間の事情を明らかに示していると思われる。

註

- 1) M. D. Chenu: *La theologie comme science au 13 siècle*, Paris 1969⁸,
M. Grabmann: *Die theologische Erkenntnis und Einleitungs-Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg 1948.
- 2) これが学としての神学の第一原理の位置におかれたのは Wilhelm von Anxerre においてである。Cf. Chenu a. a. O. p.58 sq.
- 3) *quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit sec. quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.* (I. q.1 a.4 c)
- 4) K. Rahner, *Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura*, in : *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 9, 1934.
- 5) I q.1 a.5 c.
- 6) *aliquis potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse, quod nullo modo potest de eo dubitare nec aliquo discredere nec in corde suo ullo modo contradicere, sicut patet in cognitio dignitatum et primorum principiorum.* III d.23 a.1 q.4 ; III 482.
- 7) Chenu a. a. O. p. 82.
- 8) *quoniam licet fides respicit actum potentiae cognitivae, non tamen ipsum respicit omnino pure, sed in quantum habet affectionem concomitantem et quodam modo praesidentem* (ibid).
- 9) *utpote quando inclinatum ad assentiendum alicui rei secundum imperium voluntatis. Et hoc modo dicitur se habere in actu fidei, quae ideo habet rationem virtutis, quia assensus ille est a principio voluntatis* (III d.23 a. 1 q.5 ad 6; III 486).
- 10) *quoniam intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi Veritati primae secundum suum iudicium, sed secundum voluntatis imperium* (III 476).

- 11) quoniam fides, ut virtus est et principium meriti, respicit liberum arbitrium ut subiectum; in quantum vero habitus est, quodam modo intellectus extensum et eius actum, qui est credere voluntarie sive credendo tendere in Deum; quodam modo ipsum affectum et eius actum, qui est velle assentire ei, ad quod ratio ex se non potest attingere (III d.23 a.1 q.2; III 476).
- 12) per talem scientiam (quae est a manu ductione ratiocinationis) assentit intellectus ipsi rei cognitae propter ipsam rationem principaliter, assentit etiam necessario, assentit etiam sicut rei, quae est infra se; cuius contrarium reperitur in fide, quae assentit primae Veritati propter se et voluntarie, elevando rationem super se (III d.24 a.2 q.3; III 522).
- 13) Aliter est obiectum fidei, aliter obiectum scientiae: scientiae, inquam, obiectum est, quia est verum visum; fidei autem est obiectum, quia est verum, verum, inquam, non visum, sed salutiferum. …Quia enim non visa est, creditur voluntarie, — (III d.23 a.1 q.1 ad 2; III 472).
- 14) — quia autem non solum non visa, sed etiam salutifera, creditur voluntarie et meritorie, quae duo aliena sunt a speculatione scientiae. (III d.23 a.1 q.1 ad 2; III 472).
- 15) quae scientia cognoscuntur subiacent rationi; sed quae fide creduntur sunt supra rationem, quoniam fides est illuminatio rationem elevans super se. (III d.24 a.2 q.3 ag.4 ; III 522).
- 16) quod etiam novi theologi frequenter ipsam Scripturam sacram exhorrent tanquam incertam et inordinatam et tanquam quandam silvam opacam. (Brev. prol. § 6; V208).
- 17) Progressus autem sacrae Scripturae non est coarctatus ad leges ratiocinationum, definitionum et divisionum iuxta morem aliarum scientiarum et non est coarctatus ad partem universitatis; sed potius, cum secundum lumen supernaturale procedat ad dandam homini viatori notitiam rerum sufficientem, secundum quod expedit ad salutem, partim per plana verba, partim per mystica describit totius universi continentiam quasi in quadam summa,

in quo attenditur latitudo; describit decursum, in quo attenditur longitudo; describit excellentiam finaliter salvandorum, in quo attenditur sublimitas; describit miseriam damnandorum, in quo profunditas consistit non solum ipsius universi, verum etiam divini iudicii. — Et sic describit totum universum, quantum expedit de ipso habere notitiam ad salutem, secundum ipsius latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum,. (Bxev. Prol.; V 201b).

18) Quia enim haec doctrina est, ut boni fiamus et salvemur; et hoc non fit per nudam considerationem sed potius per inclinationem voluntatis; ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo modo magis possemus inclinari. Et quia magis movetur ad exempla quam ad argumenta, magis ad promissiones quam ad ratiocinationes, magis per devotiones quam per definitiones; ideo Scriptura ista non debuit habere modum definitivum, divisivum et collectivum ad probandum passiones aliquas de subiecto ad modum aliarum scientiarum; sed oportuit, quod haberet modos proprios, secundum varias inclinationes animorum diversimode animos inclinantes. (Brev. Prol. § 5; V 206 sq.).

19) Notandum autem, quod mundus, et si servit homini quantum ad corpus, potissime tamen quantum ad animam; et si servit quantum ad vitam, potissime quantum ad sapientiam. Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum representationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum; et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et delectus erat; necessarium autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphores rerum. Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scripturarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum. (Hex. col.13 n.12; V 389b.

- sq.).
- 20) Cuius actus est in contemplationem summi elevare per lumen, quod non solum facit assentire, sed etiam per congruas rationes credita intelligere (ibid. q.3 ; III 778a.).
- 21) fides habilitat ad assentiendum Deo in articulis, ...donum intellectus illuminat ad intelligendum, ...etiam ad videndum rationem, quod trinitas debeat in Deo esse etc. (III d.35 a. u. q.3 ad 6; III 779).
- 22) creatura mundi est quasi quidam liber, in qui relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis. (p.2 c.12 ; V 230a).
- 23) R. Roque, Note sur la notion de "theologia" selon le Pseudo-Denys, in: RAM25 (1942) pp200—212.
- 24) W.K.C. Guthrie, History of Greek Philosophy III, Cambridge 1969. p. 10.
- 25) G. Kennedy, The Art of Persuasion in Greece, Princeton 1963.
- 26) E. R. Curtius, Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, München 1963⁴ S. 74.
- 27) Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung, in : Beiträge Bd 39, Heft 5, 1963 s.11 sq.
- 28) Chenu, a. a. O. p.31 sq.