

ボナヴェントゥラのイマゴ・デイ論について

長倉久子

ボナヴェントゥラは、*Commentarius in I-IV libros Sententiarum, Quaestiones disputatae de Mystero Trinitatis, Quaestiones disputatae de Scientia Christi, Breviloquium, Itinerarium Mentis in Deum, Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, De triplici via, Sermones, Collationes in Hexaëmeron* 等々、多くの箇所ではイマゴ・デイに言及している。ときにそれは、『命題集註解』をはじめ“*Breviloquium*”などにおけるように形而上学的また教理的な論述であり、またときに“*Itinerarium*”をはじめ“*Soliloquium*”や説教などのように、神秘神学的あるいは実践神学的な論述である。神秘神学の君ボナヴェントゥラの本領は、イマゴ・デイ論においても神秘神学的著作のうちにあると言いうるかも知れない。実際、彼はアウグスティヌスの伝統や偽ディオニュシオスの伝統、サン・ヴィクトル学派やクレルヴォーのベルナルドゥスの神秘神学的伝統を承けて、イマゴ・デイ論を靈性神学の中心ともいうべき位置に据えて、文学的で雄弁な表現形態をもって展開している。

ところで、イマゴ・デイ論におけるボナヴェントゥラの独創性は、一体何であろうか。これを見出すためには、まず彼のイマゴ・デイに関する教義上の基本的立場及びその背景にある形而上学を検討してみなければならない。なぜなら、先にトマスのイマゴ・デイ論を研究した筆者は、⁽¹⁾トマスもボナヴェントゥラも、イマゴ・デイ論に関して結論の点からはさほどの相違はないにもかかわらず、しかし、結論を導く過程において二人のアプローチはかなり異っていることに気づくからである。また語彙に関しても、両者の間にはさほどの相違はない。しかし、同じ語彙を用いているからと

いって、ボナヴェントゥラをトマスの意味合いにおいて読み進んでゆくな
らば、どこかでずれが生じてくることに気づくのである。それにもかかわ
らず、しばしば、こうした相違のよってくる形而上学的背景の相違を考慮
に入れずして、トマスとボナヴェントゥラのイマゴ・デイ論を平面的に比
較し優劣を決めるような危険が多い⁽²⁾。この論文において、こうした危険を
回避し、ボナヴェントゥラのイマゴ・デイ論の独創性がどこにあるかを少
しでも明らかにすることができれば幸いである。

I. 被造物における神の類似

『註解』においてイマゴ・デイ論の集約している第Ⅱ巻16区分は、2部
に分たれる。第1部は、いかなる形而上学的理由によって、有限なる人間
が無限なる神の像といわれるかの考察であり、第2部は、被造界における
神の像なる人間の位置づけである⁽³⁾。第1部は、「人間は真に神の像である
か」という問をもって始まっているが、ここで二つのことが問題にされて
いる。すなわち、第一に、有限者と無限者の間に果して比較が可能かどう
か、換言すれば、被造物における神の類似性一般を形而上学的に肯定しう
るか否かが問われる。第二に、もし有限者と無限者の間に類似関係を肯定
する形而上学的根拠が与えられるとすると、次に、なぜ人間には足跡から
区別される像という明瞭な類似が見出されるかが問われる。

第一の問すなわち神と被造物の類似関係に関して、ボナヴェントゥラは、
まず類似性を四つのカテゴリーに分類している。第一は、本性における完
全な一致の類似性 *similitudo per convenientiam omnimodam in natura*
で、三位一体の三つのペルソナ間に見出されるものである。第二は、普遍的
本性の分有の類似性 *similitudo per participationem alicuius naturae uni-*
versalis で、例えばロバと人間は、共に動物性を分有する点で類似している
といわれる場合の如くである。第三は、比例性の類似 *similitudo secundum*
proportionalitatem で、御者の馬車に対する関係は、舵手の船に対する関

係に類似する如くである。第四は、秩序の一致による類似 *similitudo per convenientiam ordinis* で、模像の原物に対する類似の如きものである。もちろん、神と被造物の間に本性上の完全な類似が見出されることは不可能であり、また分有の類似も汎神論に陥るため否定される。残るは比例性の類似であるが、これも被造界にみられる類似性と同様の仕方で神と被造物との関係にあてはめることはできない。無限者と有限者の間に、いかにして比較が可能であるか。ここで用いられるのが、アナロギアの概念である。ボナヴェントゥラによれば、アナロギアとは、全くの多義性と一義性⁽⁴⁾の中間のもの *analogum est medium inter pure aequivocum et univocum* とか、比例的類似に基づく複数のものの間の共通性の関係 *communitas secundum similitudinem proportionis*⁽⁵⁾ と定義される。そして、このアナロギアという概念を踏まえた上で、神と被造物の間に、秩序性による類似と比例性による類似が語られるのである。

ところで、被造物のうちに神との秩序性によるアナロギア的類似が見出されるとは、いかなることであろうか。ボナヴェントゥラは、神は創造の作動因・範型因・目的因であるから、万物はこの三原因性の下に神に秩序づけられており、従って、万物には神への秩序づけによる類似が見出されるのであるという。すると神への類似とは、神と被造物の間の因果関係というある意味で抽象的な事柄を表示するにすぎず、具体的に類似する点は何もないのだろうか。

事実、神と被造物との間には、本性上の無限の隔りがあるゆえ、直接的には如何なる比較も不可能である。そこでボナヴェントゥラは、間接的比較に訴え、万物には神への比例的類似が見出される、すなわち全てのものには *unitas-veritas-bonitas* あるいは *modus-species-ordo* の三一構造が見出され、これが三位一体を比例的に映し出しているのであるという。ところで、ボナヴェントゥラにとって、比例性の類似は、秩序性の類似の結果でありまた要請ですらある。すなわち神への比例的類似性として、ア

ウグスティヌス以来これら二つの三一構造以外に〈materia-forma-compositio〉〈numerus-pondus-mensura〉〈substantia-potentia-operatio〉等々の三一構造が考えられてきたが、ボナヴェントゥラは、全ての三一構造を、ただ単に三一構造であるが故に三位一体の比例的類似であると看做すことは拒否している。彼は、神との関係のうちに見出される三一構造のみが三位一体の類似の資格を有するのであり、この観点からすれば上に挙げた二つのみである、としている。⁽⁶⁾これら二つのうち、〈modus-species-ordo〉を被造物界内部において解する諸説（例えば、modus は量、species は質、ordo は関係のカテゴリーに帰する説）があるが、ボナヴェントゥラは、〈unitas-veritas-bonitas〉とともに〈modus-species-ordo〉もあくまでも神との関連の下にある三一性、神の三原因性の結果と解している。⁽⁷⁾すなわち、神は作動因として被造物を存在のうちに成立たしめる。この事実よりして、被造物は unitas と modus を受けるのである。また神は範型因として、被造物を自らに似たものとする。この事実よりして、被造物は veritas と species を受けとるのである。更に神は目的因として、被造物を自らに秩序づける。この事実よりして、被造物は bonitas と ordo を受けとるのである。⁽⁸⁾従ってこれらの三一構造は、全ての被造物のうちに見出される創造主の刻印（足跡）⁽⁹⁾であり、被造物の根本的な在り方 conditiones を示すものである。

II. 理性的被造物における神の像

なぜ人間ないし理性的被造物には像という明瞭な類似性 similitudo expressa が見出されるかという第二の問題に対しても、ボナヴェントゥラは秩序性と類似性を用いている。ところで、ボナヴェントゥラは足跡と像の区別をどのようになしているかをまず明らかにしておかなければならない。『註解』においてボナヴェントゥラは、足跡と像との区別に関して四つの原理を立てている。すなわち表象（出）様式 (modus representationis vel expressionis)、神との関連の程度、類似を通して導かれる神の認

識の段階、そして類似の見出される具体的な被造物である。この原理に従って、像とは明瞭な表出様式をもつ類似性 *similitudo expressa* で、単に三原因性の下に神に秩序づけられるのみならず、神を対象 *objectum* として秩序づけられ、それを通して単に神の共通的属性や帰属の属性 *attributa appropriata* のみならず各ペルソナに固有の属性 *attributa propria* に導くものと定義され、具体的には理性的被造物に見出されることになる。足跡と像との区別のこれらの原理は、ボナヴェントゥラの著作の中で一貫して保持されているが、これらの四原理のうちで、第二の、神との関連の程度がもっとも中心的であり、ボナヴェントゥラのイマゴ・デイ論の特徴の一つとなっている。

ところで、単なる原因性としてではなく対象として神に関わるとは、いかなることであろうか。被造物の神への関連の程度は、裏がえせば被造物における神のはたらき方の相違である。ボナヴェントゥラによれば、被造物は三つの段階に階層づけられる。すなわち、神の足跡であるものと、像であるものと、恩寵による類似であるものとである。そして、これら各々の階層において、神は異ったはたらき方をする。すなわち、足跡においては、自然界の創造主として自然的原理及び原因 *principium et causa* としてはたらき、像においては、知性と意志の対象として知性と意志のはたらきを促すもの *objectum motivum* としてはたらき、恩寵による類似においては、功德的行為を達成させるために超自然的賜物を注ぐものとしてはたらく⁽¹¹⁾。従って、神が理性的被造物において知性と意志にはたらきかけるというあり方 *ratio motiva* をすることによって、理性的被造物が神へ対象として関わるというあり方 *comparatio ad Deum sicut ad objectum* をもつところに、像の像たる所以がある。ボナヴェントゥラは、「人間は、神を容れうるもの、神を分有しうるものであるということによって神の像である」というアウグスティヌスの有名な言葉を引いて、人間が神を容れうるものであり神に参与しうるものであるのは、他ならぬ認識と愛

によってであると付け加えている。⁽¹²⁾ ここには、後にみるように、ボナヴェントゥラの形而上学的土壌がいかなるものであるかを示唆するものがある。

さきほどの「なぜ人間ないし理性的被造物には、像という明瞭な類似性が見出されるか」の問に戻ろう。ボナヴェントゥラは、ここで創造の目的という観点から論証している。すなわち、神は創造の三原因であり、神から（作動因）神によって（範型因）神のために（目的因）万物を創造する。それは、至高の力として自らを讃え、至高の光として自らを顕現し、至高の善性として自らを分与するためである。ところで、神の至高の力を認識するものがなければ、完全な讃美はありえず、神の光を理解するものがなければ、完全なる顕現はありえず、神の善性を享受することのできるものがなければ、完全なる分与はない。従って神は、宇宙の完成のために、神を認識し真理を理解し賜物を享受しうる理性的被造物を創造した。このゆえに理性的被造物のみが、神に直接的に秩序づけられているのであり、非理性的被造物は、理性的被造物の媒介によって神に秩序づけられるのである。この神への秩序づけの直接性のゆえに、理性的被造物は像という明確な類似性をもつのである。

足跡の場合と同様に、ここでも、秩序性による類似によってアプリオリに類似の根拠が肯定された後に、では具体的にどの点で像という明瞭な類似性が見出されるかが問われねばならない。ここで再び比例的類似性が求められ、ボナヴェントゥラは、二つを挙げている。その第一は、被造界における作用者とその果の関係が創造主と被造物の関係に類似するというものであるが、これは、非理性的と理性的とを問わず被造物一般に適用されるゆえ、像の像たる所以にはならない。その第二は、アウグスティヌスが『三位一体論』の中で展開した「記憶—知性—意志」の三一構造である。『註解』第Ⅰ巻第3区分第2部では、アウグスティヌスの挙げたもう一つの三一構造「精神 mens—識 notitia—愛 amor」も像の像たる所以 ratio

imaginis とされており、ここでボナヴェントゥラは、アウグスティヌス『三位一体論』において明確でない点を、アリストテレスの概念を用いて明確化しようと努めている。ボナヴェントゥラによれば、記憶・知性・意志は、ともに魂に属する能力として、魂と実体的同一性 *consubstantialitas per reductionem* を有する。しかも、これら三つの能力の間には、三位一体の三つのペルソナの間に見出される区別 *distinctio* と秩序 *ordo* と起源関係 *origo* とが見出される。すなわち、記憶は自らの把持する形象を知性に提示し、知性は善であると認めたものを意志に愛するよう促すのである。これら三つの能力は、能力態の状態に止る静的なものではなく、対象に向う動的な性格を有する。対象が物質的な事物であるか人間の魂であるか或いは神であるかによって、像の実現に階層が生じる。すなわち、魂は対象によって形相づけられるという性格を有しているゆえ、神を対象とする場合には十全たる像が実現し、人間の魂を対象とする場合には間接的な不完全な像が実現する。しかるに物質的事物を対象とする場合には、三つの能力をもった魂は、対象としての神と関わらず、原因性としての神を表わすにすぎない。従って、もはや像ではなく足跡にすぎない。——この像実現の階層化は、アウグスティヌスが、しばしば不明瞭な点があるとはいえ、⁽¹³⁾『三位一体論』で既になしているもので、トマスもこれを継承している。ボナヴェントゥラは、後に、12世紀に神秘家たち（サン・ヴィクトルのフーゴーなど）の間でよく用いられた肉の目 *oculus carnis* 理性の目 *oculus rationis* 観想の目 *oculus contemplationis* という表現を用いているが、⁽¹⁴⁾それもこの階層化と平行する。

「精神・識・愛」においては、像の性格 *ratio imaginis* は、「記憶-知性-意志」におけるよりもより少い。すなわち、精神は実体であるのに比し識と愛は能力態であるゆえ、三者の間には、記憶・知性・意志にみられるような、三つの異なる能力の本質における同一性という三位一体的構造は見出されない。また、精神・識・愛において三一構造が見出されるのは、

識と愛が再帰的はたらきをする時であり自己以外の対象に向う時ではないゆえ、十全たる像の実現はない。しかしながら、精神・識・愛の間に秩序関係と平等性と実体的同一性が認められることを、ボナヴェントゥラは、アウグスティヌス『三位一体論』IX巻の説明を補足し明確化して述べている⁽¹⁵⁾。

ところで先に、比例性の類似は秩序性の類似の結果でありまた要請ですらあると言った。実際、「記憶・知性・意志」「精神・識・愛」は、単に比例的類似として三位一体なる神の原因性を表わすのみではなく、魂の諸能力の活動を促す対象としての神 *Deus sicut objectum motivum* への関わりにおいて、その像たる性格を発揮する。それは、先に述べた創造における神の目的から結果することである。すなわち神は、理性的被造物を、神の至高の力を認識し、神の叡智を理解し、神の善性を享受すべきものとして造ったのであるから、理性的被造物のうちには生具的な神の存在の認知があり (*memoria*)、神を知り神を愛したいという自然本性的な欲求が見出される (*intelligentia et voluntas*)⁽¹⁶⁾ のである。

なぜ人間ないし理性的被造物は神の像といわれるかについて、遠くアレクサンドリアのフィロンの時代から意見は様々である。ボナヴェントゥラにとって像の根拠 *ratio imaginis* は、第一に、理性的被造物の神への直接的秩序づけであり、第二に、その結果として或いは要請として見出される「記憶・知性・意志」という三位一体の比例的類似である。従って、ボナヴェントゥラは、イマゴ・デイの在処を知性とか意志とか自由意志とか魂の尖端 *acies mentis* とかその他魂の一能力一部分に局限する諸説に与することなく、また魂の情意的部分 *pars affectiva* に見出されるかそれとも知性的部分 *pars cognitiva* に見出されるかの間にも、正面からは答えていない。すなわち、神に直接的に秩序づけられているのは、知性でも魂の他の一能力でも或いは一部分でもなく、「記憶・知性・意志」という三一構造をもった魂全体である。*ratio imaginis* を魂の一能力一部分に局限するのは、

ratio imaginis から肉体を捨象して擬人神観に陥る危険を回避しようとした努力を更に推し進め、魂におけるより神的部分を見出そうとすることに他ならない。ボナヴェントゥラは、魂の最も高貴なる部分 *pars nobilissima* を魂の一能力に見出そうとはせず、むしろ魂の在り方 *conditio statuum* に見出そうとしている。魂の在り方は多様である。魂は、被造物にも向えば、また神にも向う。被造物に向うのは魂の下位の部分 *portio inferioris* であり、神に向うのは上位の部分 *portio superioris* である。しかし、魂に被造物に関わる能力と神に関わる能力とが別々にあるのではなく、また魂が実在的に上位の部分と下位の部分に分けられるのでもない。それは、同じ一つの魂の、対象の相違より生ずる二つの側面 *duplex facies* ⁽¹⁷⁾ である。従って、簡単にいえば、人間の生来具えている宗教性を、イマゴ・デイなる語は意味していることになろう。

III. アナロギア

ところでボナヴェントゥラは、なぜ秩序性の類似と比例性の類似をこのように重要視するのだろうか。一体その背後にある形而上学は、いかなるものであろうか。この問に対する答を見出すために、ボナヴェントゥラのアナロギア概念が一つの鍵を与えてくれるように思われる。アナロギアは古くプラトン以前から用いられていた数学的概念であるが⁽¹⁸⁾、中世においては、神と被造物との間の関係を表わすために、大いに有効な概念となった。しかし、ボナヴェントゥラには、トマスの場合と同様、アナロギア論そのものを見出すことはできない。神と被造物との類似関係をどう捉えるかのテーマを中心に、彼のアナロギア論が姿を現わしてくるのを期待しなければならない。

「いかにして被造物のうち神の類似が見出されるか」の問題に対し、トマスは、ボナヴェントゥラとは異なる解決をしている。ここでボナヴェントゥラの解決をトマスのそれと比べてみると、ボナヴェントゥラの特徴が

少からず浮彫りにされてくるであろう。——トマスによれば、全ての作用者は自らに似たものを結果として生ぜしめる *omne agens agit simile sibi* のであるから、被造物には何らかの神の類似が見出されるはずである。しかし無限者と有限者の間には比較は成立たない。神は類や種のカテゴリーには入らないのであり、被造界における因果関係にみられる類的あるいは種の類似を、創造主と被造物の間に見出すことはできない。では一体、神の類似をどのように解したらよいのだろうか。それは全く内容空虚な無意味な概念にすぎないのだろうか。まことに神と被造物の間に比較は成立たない。しかし、それにもかかわらず、神と被造物とに共通するただ一つの事実がある。それは、「存在する」という事実である。神は自らによって存在する。被造物は自らによって存在しえず、神から存在を受けて存在する。それゆえ被造物は、存在するために神に全く依存しなければならない。それにもかかわらず、被造物の存在は、被造物の存在であり神の存在ではない。さもなくば、被造物の外観の下に神自身が存在することになり、汎神論に陥ってしまうであろう。被造物は、分有された存在 *esse participatum* しかもたないとはいえ、存在する限り、この存在するという事実によって、自存する存在そのもの *Ipsium Esse per se subsistens* に類似するのである。この類似は、人間の理解を超え、言葉によっては言い表し難く、ただ「何らかの」アナログアによって *secundum "aliqualem" analogiam* のみ語りうる事柄である。そして、今や本質の側からの類似は問題外となる。神は存在する。そして被造物も存在する。しかしその存在の様態を比べるならば、そこには無限者と有限者という橋渡しの不可能な無限の差異が存在するのであるから。——このように、神と被造物との本性上の断絶を強調し、存在のアナログア *analogia secundum esse* によって類似の存在理由の問題を解決したことから、トマスにとっては「一・真・善」「記憶・知性・意志」などの三位一体の比例的類似は二次的なものとなり、ボナヴェントゥラにおけるような重要な意味を有さなくなってくる。つまり、三

位一体は人間の理解を超える奥義であるから、トマスは被造物のうちにその類似を見出そうとすることを躊躇するのである。⁽¹⁹⁾

他方ボナヴェントゥラの体系においては、「一・真・善」「記憶・知性・意志」などの三位一体を比例的に映し出す三一構造は、被造物の根源的在り方として、非常に重要な意味を有している。これらの三一構造を見出すのはアポステリオリにであり、またこれらを三位一体の反映であるとする⁽²⁰⁾ことは自然理性によらず信仰によることであるとはいえ、全ての被造物は、三位一体の創造行為の果としてアプリオリに三一構造を有するのである。⁽²¹⁾

“Breviloquium”に、「被造界は、いわば一冊の本の如くである。そこには創造者なる三位一体の神が、三様の表出段階に従って、すなわち足跡として像としてまた相似として、反映し表象され読みとられる」という一節があるが、これは、ボナヴェントゥラの世界観の特徴をよく表わしている。⁽²²⁾

つまり世界は神の本性の顕現の場であり、信仰者は、そこに三位一体の奥義さえ垣間みることができるのである。換言すれば、被造界における神の類似を、彼はアプリオリに肯定しているのである。このことは、『註解』第Ⅱ巻第16区分の冒頭の問の設定の仕方を、『神学大全』第Ⅰ部93問題におけるトマスの問の設定の仕方と比較してみると一層明瞭である。ボナヴェントゥラは、「人間は真に神の像であるか」と問いかけているが、トマスは「人間に神の像は存するか」と問うている。トマスの問の設定の仕方は、ボナヴェントゥラのものよりも遙かにラディカルである。すなわち、ここでは、神の類似といわれうるものがいやしくも被造物に見出されるか否かが、疑問に付されているのである。他方ボナヴェントゥラの問の設定の仕方は、もうすでに、被造物のうちに何らかの神の類似が見出されることを前提しているのである。

IV. イマゴ・デイ論の捉え方

以上みたようなアナログア概念の相違から、当然、ボナヴェントゥラの

イマゴ・デイ論へのアプローチの仕方は、トマスのそれとはかなり異った様相を呈してくる。一例として、『註解』の第Ⅱ巻第16区分第2部⁽²³⁾において神の像なる人間を被造界に位置づけるにあたって出された「人間と天使とどちらにより多く神の像が見出されるか」の問に対するボナヴェントゥラの解答を、トマスの解答の仕方と比べてみよう。ボナヴェントゥラの解答は次の如くである。本性の点からは天使の優位が認められるが、しかし神の像の第一の根拠は神への直接的関係性にあり、それは、恩寵すなわち神の無償の行為によるのであるから、本性の優劣には関わらない。従って人間は、天使と同等の資格で神の像と呼ばれうる。更に比例性の類似という点からも、人間は天使と同等である。なぜなら、天使にも、同じく「記憶・知性・意志」の三一構造が見出されるのであるから。トマスの『神学大全』(I^a q. 93 a. 3)の解答をみると、一見ボナヴェントゥラの説とは反対に、天使の優位を端的に肯定しているかのように読みとられる。しかし、93問題全体の、更には『神学大全』全体のコンテクストのうちでこの一項を考察するならば、トマスは、ここで、神の像を被造界のヒエラルキー内部のことに限定して考えていることが明らかになる。つまり、トマスは、ひとたび明確に本質の観点から神と被造物の間に類似を見出すことは不可能であると断った上で、ある被造物が像として、またある被造物が足跡として区別される根拠を、被造界内部の本性のヒエラルキーに対応させて見出そうとしているのである。本性のヒエラルキーとは *esse-vivere-intelligere* であり、像を足跡から区別する根拠は、最高の段階である *intelligere* に求められる。従って、像といわれうるものは、知性的本性を有する被造物すなわち天使と人間である。そして、被造界内部の本性のヒエラルキーに対応させて像の優劣を考えるならば、天使が優位を占めている。ところで、この知性的本性は、知性と意志において無限に向って開かれており、「神を容れうるもの」 *capax Dei* という性格を自然本性的に具えている。しかし「神を容れうるもの」という資格は、像たる知性的被造物に自然

本性的に具わるものでありながら、受容能力であるために自ら満すことはできない。これが満されるのは、神の無償の行為すなわち恩寵に全く依ることである。この観点から像が考えられた場合、自然本性による優劣は問題外となり、天使と人間とは、同等に神の像といわれるのである。⁽²⁴⁾

天使と人間の優劣の問題に関して、結局のところ、ボナヴェントゥラとトマスは見解を同じくしているが、ここには両者のアプローチの相違が、かなり明瞭にみてとられる。つまりトマスは、神と被造物との本性上の比較を放棄し去った上で、神の像を被造物における知性的本性のうちに見出し、この知性的本性をもった被造物が神を容れうるものであるということとは如何なることかを、アポステリオリに解明しようとしているのである。かくしてトマスは、「人間は、神を容れうるもの、神を分有しうるものであるということによって神の像である」というアウグスティヌスの言葉を抛り所として、アリストテレスの人間論を援用しつつ、「被造物の神への運動」としてイマゴ・デイ論を展開してゆく。トマスのかかる姿勢の背後には、「恩寵は自然を廃棄せず、かえってこれを完成する」という大前提があり、またその背後には、自然は作動因なる神のはたらきの果として神に全く依存しているとはいえ、ある種の自律性と堅固さを有しているという彼の世界把握であろう。このようなトマスの世界把握は、13世紀を境として、新しい思想風土を準備する。神の全能と被造物の神への絶対依存の事実にもかかわらず、被造物に自律性を与え、自然を自然としてみる見方は、第一原因と第二原因との区別によって可能となったが、それは、ジルソンの言うように、esse に対する深い洞察をもった新しい存在論が樹立されたからであろう。

V. イマゴ・デイ論の存在論的背景

以上みたように、一方でトマスが、次第に経験主義的に *capax Dei* と

してのイマゴ・デイの意味を明らかにしてゆこうとするのに対し、他方でボナヴェントゥラは、いわば象徴的に、被造界に三位一体の反映、つまり比例性の類似を見出そうと努めている。こうしたアプローチの相違が生じるのは、ボナヴェントゥラがトマスとは異なる存在論に立っているからである。ボナヴェントゥラが、象徴的に、いやむしろ⁽²⁵⁾ 範型主義的にイマゴ・デイを論じようとする背景には、一体いかなる存在論があるのだろうか。ボナヴェントゥラはプラトン主義・アウグスティヌス主義の伝統を継承すると、一般に、言われている。たしかに、『註解』においてアリストテレスを受容しようとする努力がみられるにもかかわらず、結局のところ、ボナヴェントゥラは、後になってアリストテレスを拒絶している。それは、一体どのような理由によるのだろうか。ボナヴェントゥラの存在論の性格を明確にするためには、彼の範型主義がどのようなものであるか、*esse* やアリストテレスの用語がどのような意味で用いられているか等々を詳しく検討する必要がある。しかし、ここでは、イマゴ・デイのテーマを中心に現われる存在論的背景をみるに止めよう。

ボナヴェントゥラが好んで用いる表現に、「被造界は、神にまで上ってゆくための梯子である。*ipsa rerum universitas est scala ad ascendendum in Deum*」という言葉があるが、この短い一節は、ボナヴェントゥラの存在論をよく映し出している。すなわち彼によれば、被造界は神と無との間に存在する諸本性のヒエラルキーであり、個々の被造物は、神により近いか遠いかによって、神と無との間に階層づけられているのである。従って、彼においては、最も低いものからより高いものへと徐々に上昇してゆき、最後に超越神へという図式が、魂の神への道行になる。

ここで、神の類似性の問題に関して、一つの困難が生じる。すなわち、この図式に従ってゆくと、何らかの本性上の連続性が想定されるゆえ、神と被造物の相違は、両者の間に無限の隔りがあるとはいえ、結局のところ程度の差に帰してしまうことになる。ボナヴェントゥラの著述には、神と

いう語に, *potentissimus*, *sapientissimus*, *benevolentissimus*, *optimus* などの形容詞の最上級形が重ねて付されているのが目立つ。これも、彼が今述べたような困難を意識して、神の超越性を強調せんがためになした努力の表われではないだろうか。そして、神と被造物とのアナログアの類似を、秩序性の類似という仕方で捉えたのも、このような意識の下に出された解決だったのではないだろうか。

こうしたアナログア概念のよってくる存在論的背景を考慮に入れずして、ボナヴェントゥラとトマスとを平面的に比較し、ボナヴェントゥラのアナログアは関係的であり動的であるのに対し、トマスのそれは存在的 *ontisch* で静的である、そして、ボナヴェントゥラのイマゴ・デイは、神への直接的秩序づけという関係の直接性に根拠をおいているのに対し、トマスのそれは、知性的本性という静的なものに止っており、単なるアナログアであってアナゴゲーあるいは *assimilatio* ではないというならば、それは誤解であろう。⁽²⁶⁾ ボナヴェントゥラのイマゴ・デイもトマスのそれも、ともに動的であり関係的である。トマスは、“*Contra Gentiles*” 第Ⅲ巻で特に詳しく展開しているように、一切の被造物の中に目的論的志向、最高善を求める自然的欲求を見ているのであり、『神学大全』第Ⅱ部は、理性的被造物の神への運動として展開されているのであるから。ところで、ここでボナヴェントゥラが、神への直接的秩序づけを強調するもう一つの理由が明らかになってこないだろうか。先に、像を足跡から区別する原理の一つとして、単に原因性として神に関わるのみならず *objectum motivum* として関わるということがあった。すなわち、理性的被造物は、神に促されて神に向うという直接的関係を神に対してもつところに、像の像たる所以がある、他の被造物は、人間の媒介を通じてしか神に秩序づけられない、とボナヴェントゥラは言うのである。ボナヴェントゥラが、このように神への秩序づけを強調する背景には、この自然を、作動因なる神の創造行為の果として、自律性と堅固さをもったものとしてみるよりも、むしろ

ろ範型因なる神の果として、非自律的で流動的なるものとして見る見方があるのではないだろうか。実際、ボナヴェントゥラは、全ての創られたものは、はかないもの、移り変わるもの、無常なものであり、神に全く依存するものであるという側面を、それは、恰も、流水に押された印章が水に接している間のみ、形を水面に止めるのと同様であると言って、強調している。⁽²⁷⁾

VI. 像から相似へ

教父以来の伝統に従って、ボナヴェントゥラも、〈*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*〉を、像から相似へという人間の精神的発展性を表わす言葉と解している。そして、“*Soliloquia*”や説教等で、ボナヴェントゥラは、創造のイマゴ・再創造のイマゴ・栄光のイマゴという伝統的図式を好んで用いて、読者や聴衆を、力強く、情熱をこめて、人間の本来有すべき美しき神の像を回復し完成するよう促している。ところで、この図式に従って、ボナヴェントゥラの教説を、罪の性格、イマゴ・デイにおける罪（原罪と私罪）の結果、恩寵によるイマゴの回復、栄光におけるイマゴの完成に関して、教義上の面から考察してみると、ここでも、以上にみられたボナヴェントゥラの特徴（秩序性の類似と比例性の類似によるイマゴ・デイの根拠づけ）がみられるのである。以下に、ごく簡単にまとめてみよう。

人間は、既述のように、神の三原因性の下に秩序づけられている。すなわち人間は、神から、神によって、神のために一切を志向すべきであり、これを実現する時、自由意志は *modus-species-ordo* を有し、正しく完全なものとなる。罪とはこの秩序からの逸脱 *deordinatio* であり、神に依らず、神に従わず、神以外のものを目的として行為することである。罪は、自由意志を秩序から逸脱させることによって *modus-species-ordo* を損う。そして、*modus-species-ordo* が損われることによって、神の像は歪めら

れ *deformata*, 神に似ざるもの *dissimilis* とされるのである。しかし、罪は、たとえ原罪であっても、*modus-species-ordo* を完全に破壊しつくすことはできない。なぜなら、*modus-species-ordo* は、既述のように、被造物の根源的な在り方なのであり、永劫の罰に定められた理性的被造物のうちにも見出されるのであるから。従って全墮落説は、ボナヴェントゥラにおいては成立しえない。ところで、罪のアンティテーゼは恩寵である。恩寵はこの秩序からの逸脱を是正し、その結果としてイマゴの歪みを修正するのである。従って、ボナヴェントゥラによれば、恩寵は第一義的に自由意志に宿るのであり、恩寵によって自由意志が癒される結果として魂の本質が癒されることになる。

恩寵によって回復された像においても、秩序性の類似と比例性の類似が見出されている。すなわち、恩寵は、罪による自由意志の逸脱 *deordinatio* を是正し、再び神に秩序づける *reordinatio* ものである。そして、この唯一の恩寵から三つの対神徳が対じ、これが三徳一体の比例的類似を構成する。ところで、創造のイマゴと再創造のイマゴの間には連続性がなければならぬが、ボナヴェントゥラは、これを見出すのに多少とも苦勞している。すなわち、記憶は希望によって、知性は信仰によって、意志は愛によって原罪の傷を癒され、自然状態から高揚されるのであるが、記憶と希望の関係について、多少こじつけと思われるような説明が見出されるのである。⁽²⁸⁾ また、創造のイマゴにおいては、知的部分と情意的部分の割合が2対1（記憶・知性：意志）であるのに対し、再創造のイマゴにおいては1対2（信仰：希望・愛）になっている。それは、愛の変容力・結合力は、知性のそれに優り、恩寵の生は、神との友愛であるからとボナヴェントゥラは説明している。

更に、栄光化された神の像においても、一つの栄光から生ずる「至福直観・把持・歓喜」という三徳一体の比例的類似が見出されている。恩寵は栄光に開花し、至福直観が信仰に代り、神の永久的把持が希望を現実化し、

歓喜が愛を完成する。従って、再創造のイマゴと栄光のイマゴの間には、完全な対応と連続性が見出される。

* * *

最後に、ボナヴェントゥラのイマゴ・デイ論を、どのように特徴づけたらよいであろうか。極く簡単に言えば、それは、プラトン（むしろネオ・プラトニズムであろう）・アウグスティヌスの伝統的存在論の枠組のうちでなした、聖書にもとづく思索の結晶したものと言えるであろう。ボナヴェントゥラのイマゴ・デイ観は、とくに靈性神学の形で美しく表現されている。それは、純粋に宗教的・観想的人間観であり、トマスに見られるような、人間の社会的・経済的・政治的営みに関する考察はない。トマスが、アリストテレスのリアリズムから示唆を得て、世俗的営みと宗教的営みを結ぶ新しい神学的人間像を拓いたのに対し、ボナヴェントゥラは、アウグスティヌス、偽ディオニュシオス、サン・ヴィクトル学派などの神秘主義を承けて、この伝統の線上でイマゴ・デイ論を深めたのである。

註

- (1) 昭和43年1月に京都大学に提出の修士論文（要旨を『中世思想研究』XI号に発表）
- (2) 筆者は、昭和50年1月にストラスブール大学に提出した論文（“*L’homme à l’image et à la ressemblance de Dieu selon saint Bonaventure*”）を準備中に、こうした比較や評価をなす研究論文や言説に出会うことが少なくなかった。この論文はこうした経験に基づいている。
- (3) この区分は、ボナヴェントゥラ自身のものではなく、ボナヴェントゥラに基づいて筆者がなしたものである。
- (4) *I Sent.* d. 29, a. 1, q. 2 ad 1 [I 511]
- (5) *I Sent.* d. 1, dub. 5 [I 43].
- (6) *I Sent.* d. 3, p. 1, dub 3 [I 79] しかし、他の著作においては、必ずしもこの原則が守られているわけではない。cf. *Breviloquium* p 2, c. 1; *Itinerarium* c. 1, n. 11; *Hexaëmeron* coll. A.M. 23.
- (7) cf. *Breviloquium* p. 2, c. 1, n. 2 [V 219a] “*creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: efficientis, a quo est in creatura unitas,*

modus et mensura; exemplaris, a quo est in creatura veritas, species et numerus; finalis, a quo est in creatura bonitas, ordo et pondus.”

- (8) *modus-species-ordo* と神の三原因性との関連についての詳しい説明は、Luc Mathieu, “*La Trinité créatrice d’après saint Bonaventure*” (thèse dactylographiée de doctorat en théologie présentée à l’Institut catholique de Paris, 1960) に見出される。
- (9) *II Sent.* d. 35, a. 2, q. 1 c [II 829]; *Breviloquium* p. 2, c. 1 n. 2 [V 219a].
- (10) *I Sent.* d. 3, p. 1, a. uni. q. 2, ad 4. [I, 73].
- (11) cf. *Breviloquium* p. 2, c. 12 [V 230] *Sermo*: Christus unus omnium magister, pars 1, nn. 16 et 17. [V 571b], *De Scientia Christi* q. 4, resp. [V 24a].
- (12) *Sermo*: Christus unus omnium magister, pars 1 n. 16 [V 571b].
- (13) *S. T.* I q. 93, a. 8.
- (14) e.g. *Breviloquium*, p. 2, c. 12.
- (15) *I Sent.* d.3, p. 2, a. 2, q. 2.
- (16) cf. *De Mysterio Trinitatis* q. 1, a. 1, resp. (V 49a) “Est enim certum ipsi comprehendenti (i.e. hominis) quia cognitis huius veri (i. e. esse Dei) *innata* est meriti rationali, in quantum tenet *rationem imaginis*, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetibus et notitia et memoria illius, ad eius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, est in illo possit beatificari.”
- (17) *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 3 [II 405–6], cf. *Breviloquium* p. 5, c. 4 [V 256b].
- (18) アナロギアの概念の変遷については、H. Chavannes, *L’analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d’Aquin et selon Karl Barth*, (Paris, 1969) 参照。
- (19) cf. *S. T.* I^a q. 93 a. 5.
- (20) *I Sent.* d. 3, p. 1, a. uni. q. 4, resp. [I 74b]; *ibid.* p. 2, a. 2, q. 3 resp. [I 93].
- (21) *De Mysterio Trinitatis* q. 1, a. 2, resp [V 54b–55a].
- (22) *Breviloquium* p. 2, c. 12 [V 230a].
- (23) *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 1. [II 400–402].
- (24) cf. *S. T.* I^a q. 93, a. 2 c; *ibid.* ad 3; I^a II^{ae} q. 5, a. 5 ad 2; I^a II^{ae} q. 113, a. 10 c; III *C.G.* c. 57 etc.
- (25) V–M. Breton は, “*Saint Bonaventure*” (Aubier, 1943, p. 79) で次のように象徴主義と範型主義の区別をしている。“Symbolisme et exemplarisme présentent ce trait commun: pour eux, l’objet visible n’est pas le plus important; ce qui compte est la valeur secrète, cachée, mystique, dont il est le signe. Or, pour le symboliste, l’objet visible, la réalité, est un *chiffre*, et le chiffre n’a de valeur que

pour le secret dont il donne le *mot*.

Selon l'exemplarisme, au contraire, la chose est un signe; mais elle garde sa valeur de réalité, la même qu'elle possède pour le profane; sa valeur cachée, sa valeur de signe, la *survalorise* et ne l'annihile pas. Pour me permette une glose de sens bonaventurien, si le mot ne l'est pas, je dirai que la réalité visible est alors *sacramentée*, comme l'est le pain eucharistique: chose en son ordre naturel, signe dans l'ordre transcendant. La création est comme un sacrement où Dieu se donne à connaître et à atteindre: *Creatura prout est via in aliud* (*I Sent.* d. 3, p. 1, q. 2)."

- (26) こうした評価は少なくない。e.g. cf. A. Solignac, *Image et ressemblance chez les scolastiques du XIII^e siècle*, (dans Dictionnaire de Spiritualité t. 7, col. 1448) K. Barth が analogia entis を斥けて analogia relationis を採ったのも, analogia secundum esse の誤解から来ているのではないだろうか。(cf. K. Barth, *Dogmatique* [III 1-2] traduction française, Genève 1960 et 1961).
- (27) *I Sent.* d. 37, p. 1, a. 1, q. 1 resp. [I, 639].
- (28) しかし、記憶のアウグスティヌスの意味を考慮すれば、単なるこじつけであるとはいえない。

Bibliography

- BERKOUWER G. C. *Man: The Image of God*, Michigan, 4^e éd. 1972 (traduit par D. W. JELLEMA de l'édition hollandaise *Le Mens het Beeld Gods*).
- BERUBE C., *De la théologie de l'image à la philosophie de l'objet de l'intelligence chez saint Bonaventure*, dans *s. Bonaventura 1274-1974 III*, Rome, 1973 pp. 161-200.
- BISSON J.-Fr., *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* Paris, 1929.
- BONNEFOY J.-Fr., *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris, 1920.
- BOUGEROL J.-G., *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, 1961.
- CAMELOT P.-TH., *La théologie de l'image de Dieu dans la Revue des Sciences théologiques et philosophiques*, 40, 1956, pp. 443-471.
- CHAVANNES H., *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris, 1969.
- CHENU M.-D., *La Théologie au XII^e siècle*, Paris 1957.
- DE BEAURECUEIL M.-J., *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Etudes et Recherches*, 8, 1952 pp. 45-82; 9, 1955, pp. 37-96.
- DE REGNON TH., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 4 tomes, Paris, 1892-1898.
- GILSON E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^e éd. revue, 1969, Paris.

- GILSON E., *La philosophie de saint Bonaventure*, 3^e éd. revue, Paris, 1953.
- HISLOP I., *Man, the Image of the Trinity*, according to Saint Thomas, dans *Dominican Studies*, III, 1950, pp. 1-9.
- JAVELET R., *Image et ressemblance au XII^e siècle*, Strasbourg, 1967.
- KIRCHMEYER J., *L'Eglise grecque-la vocation de l'homme*, dans *Dictionnaire de Spiritualité* t. 6, col. 812-822.
- LAFONT G., *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue des sciences religieuses*, 47, 1959, pp. 560-569.
- LONGPRE E., *Bonaventure (saint)* dans *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1937, t. 1, col. 1768-1843.
- MADARIAGA B., *La imagen de Dios en la metafísica del hombre según San Buenaventura* dans *Verdad y Vida*, 7, 1949, pp. 145-194, 297-335.
- MATHIEU L., *La Trinité Créatrice d'après saint Bonaventure*, thèse de doctorat en théologie présentée à l'Institut Catholique de Paris, 1960 (dactylographiée)
- PENIDO M.-L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931.
- REZETTE J.-P., *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventure*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 32, 1956, pp. 46-64.
- SCHAEFER A., *The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure* dans *Franciscan Studies*, XX, 1960, pp. 261-316; XXI, 1961, pp. 323-382.
- SOLIGNAC A., *Image et ressemblance, Pères de l'Eglise dans la patristique latine*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 7, col. 1406-1425.
- SOLIGNAC A., *Image et ressemblance chez les scolastiques du XIII^e siècle*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 7, col. 1434-1451.
- ZINN G.-A., *Book and Word. The Victorine Background of Bonaventure's Use of Symbols*, dans *S. Bonaventura, 1274-1974*, t. II, Rome, 1973, pp. 143-169.