

要素、哲学者、神学者、Doctor Communis から考察し、それらの三つの性格が聖人としてのトマスの人格に合一することを示している、トマスの核心的輪郭を知るに、手取り早い恰好の書である。

Joseph Ratzinger *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München und Zürich, 1959

坂 口 昂 吉

ボナヴェントゥーラについては、ジルソン・ステンベルゲン論争以来ここ20年にわたって、そのアリストテレスに対する態度をめくり、さらにはその哲学史上の位置づけをめぐる議論が沸騰してきた。この論争に参加した哲学史家たちは、ボナヴェントゥーラをジルソンに従ってアウグスチヌス主義者と考えるか、ステンベルゲンに従って折衷的アリストテレス主義者と考えるかで立場を異にし、互いにこの点について重要なテキストを指摘しあつた。しかし20年にわたる同一主題についての、しかも多少の差こそあれ相似た観点からの追究は、論争を次第に膠着状態に追いこんでいったかの感がある。

この点で G. H. Tavard (*Transiency and Permanence, The Nature of Theology according to St. Bonaventure 1954. New York*)が、ボナヴェントゥーラの神学の動態的・歴史的性質を指摘し、それ以後の静態的・永遠的な神学との相違を示した意義は大きい。即ち、ボナヴェントゥーラにとって神学は、時間的歴史的世界をとおって発達し、次第に明晰な真理の認識に達していく主体的信仰の過程をさすものであったが、以後のものにとってそれは、客観的な不動の所与としての啓示を対象とする学問であったというのである。またタヴァードによれば、このボナヴェントゥーラの神学のありかたは、アウグスチヌス以来の伝統に忠実であり、のちの革新に先立つものと考えられる。かかるタヴァードの研究は、ボナヴェントゥーラの神学的認識の歴史性を強調した点で画期的なものであった。しかし彼はその歴史性そのものを追究することなく、そこから生ずる自然的世界と超自然的世界を統一する視野に関心をむけた。

ここに紹介するラッチンガーの論文も、本来はタヴァードと同じくボナヴェントゥーラの啓示概念ないしは神学的認識論の究明から発したものである。しかし

著者は、これが理解のためには、その背景にある歴史神学の究明なくしては不可能なことを感じ、ここに本書が成立したのである。

著者はこの研究を、ボナヴェントゥーラの晩年の作 *Collationes in Hexaëmeron* の綿密な渉獵に基いて達成した。*Hexaëmeron* 以前の著作にも歴史神学的叙述がないわけではないが、それがもっとも顕著にあらわれているため、特にこれによったのである。*Hexaëmeron* には従来 *Opera omnia* 版と Delorme 版があるが、著者は主として前者により、必要に応じて後者を参照している。その理由は、Delorme 版にはことさら叙述の明晰さを求める努力がみられ、また不都合と思われる一特にヨアヒム主義・厳格主義と疑われそうな一箇所をとりのぞいた跡があるからである。このテキストの選択は、大過ないものであろうが、これによって以下にのべる所論が大きく左右されていることをみのがしてはならない。

著者はまず *Hexaëmeron* にみられる三様の聖書に基く歴史解釈をあげる。即ち 1) *Spiritualis intelligentia*. 2) *figurae sacramentales* 3) *multiformes theoriae* である。第一は寓意的解釈であり、又第二は聖書全体にキリストとアンチ・クリストの対立を読みとるものであり、共に教父以来一般に行われた歴史解釈である。これに反し、第三は、聖書の中には歴史のうちに発芽すべき無数の種子がかくされているというものであり、これはボナヴェントゥーラ個有の歴史解釈の源となるものである。彼はこれによって、聖書の中には過去も現在も未来もことごとく映されており、そして歴史は不断の連鎖であるから、聖書との照合により過去を知るものは、さらに未来をも予言しようとする。このような *multiformes theoriae* の考えは、彼の形而上学の原理である種子的理性の説を聖書へ転用したものと考えられるが、また一方ではフィオレのヨアヒムの *Concordia veteris et novi testamenti* からの大きな影響の下にある。

それは従来のアウグスチヌス的なせまい意味での歴史神学からの脱皮を示すものといつてよい。なるほどアウグスチヌスも、Adam<sup>1</sup>・Noe<sup>2</sup>・Abraham<sup>3</sup>・David<sup>4</sup>・transmigratio Babylonis<sup>5</sup>・Christus<sup>6</sup>・finis mundi という七つの時代区分を行って、教会の現在と未来をその過去から理解しようとした。だが彼にとってかかる時代の schema は副次的なもので、主眼は *Civitas Dei* と *Civitas terrena* の対立即ち *figurae sacramentales* の領域におかれた。これに反しボナヴェントゥーラの主たる関心は *multiformes theoriae* の領域にあったのである。

この *theoriae* の追究において、ボナヴェントゥーラは多くの従来の材料を整理

し、旧新約の符合による新たな Schema を提示した。しかし、彼の歴史神学の中心形式を構成するにあたって重要な役割を果たしたのは、アウグスチヌスの七時代区分とヨアヒムの旧新約符合説の組合せである。クラッキの全集発行者たちは、その註釈の中で、ボナヴェントゥーラの七時代説の伝統に忠実な面だけしかみなかった。またグラブマン、ジルソンらは、彼がヨアヒムの父—子—聖霊という三時代説を排し、アウグスチヌスの七時代説をとったと考えている。しかしボナヴェントゥーラは伝統的な考えを彼個有の Schema をつつむわくとして残したのは事実であるが、その内容はヨアヒム的な旧新約符合説によって生まれた新たな七分劃の Schema によって大いに変えられている、と著者は主張する。即ち、ボナヴェントゥーラは伝統的な七時代区分を受け入れた後、それを Adam から Christus までの旧約時代と、Christus から finis mundi までの新約時代に区別し、その各々に互いに符合する七つの時代をわりふっている。このためアウグスチヌスの単純な七時代説に代って、新たに  $7 \times 2$  の時代区分が生じたのである。またボナヴェントゥーラは、彼個有の時代区分を包括するわくとして認めた七時代区分においては、第六の時代と第七の時代が平行して同時に進行する (Septima aetas currit cum sexta) という伝統的テーゼを守っているが、旧約・新約の符合として生ずる七時代区分においてはこれを認めず、第七の時代はあくまで第六の時代の後にくるものと考えている。このような点で、ボナヴェントゥーラの歴史神学の形式は、従来考えられてきたものよりはるかに革新的であり、なかならずヨアヒム主義の濃厚な影響下にある、と著者は主張する。かかる主張は、ボナヴェントゥーラがフランススコ会総会長として、ヨアヒム主義者であった前総会長パルマのヨハネを裁判している事情を考えあわす時、かなり大胆な主張であると考えられるが、著者の念入りな実証はそのような印象をあたえないものをもっている。

ボナヴェントゥーラは、新約の第7の時代を地上に神の国と平和が実現する時期と考えたが、それはまだ完全に未来に属するとした。従って第六の時代こそ部分的にはすでに現在となり、部分的にはさし迫った未来として彼の主要関心事であった。彼はこの時代を推測するために、旧約との対比はもちろん、福音書や黙示録からとられた利用しうるあらゆる Schema を用いた。まずこの時期は、クリストの受難において光と闇が交互にあらわれたように、教会の幸いの時代と、その苦難の時代が各々二度づつ交互に出現する。最初の教会の幸いの時代は、旧約

の Ezechias に符合するカール大帝の治世であり、平和と文運の興隆がみられる。次いで Manasses に符合する Heinrich IV 或は Friedrich I が暴君として登場し、苦しみの時代となる。しかしこれと同時に、黙示録七章の第六番目の神の印章をもった天使に符合する予言者があらわれる。この天使が聖痕を受けたアジジのフランスをさすことは、まず疑いない。彼は福音の文字通りの実践と観照の生活を説き、来るべき終末、即ち第七の時代を先取するものである。ここまでのところは完全に現在となった部分である。ついで、再び Josias にあたる教会に組する君主があらわれ、さらにバビロンの流謫にあたる苦難の時代が再来し、その苦しみのなかから新しい観照的な修道会 (ordo futurus) が生れ、遂に第七の時代の安息がくると考えられる。この第二の教会に組する君主がすでにあらわれたか否かについて、ボナヴェントゥーラは明言をさけているが、その存在の可能性を認めていることは確かである。またこの ordo futurus については問題が複雑である。それは当時ヨアヒム主義の影響をうけたフランススコ会厳格主義者たちは、現実のフランススコ会が ordo futurus に属すると考えていたからである。彼らによれば、自分たちこそアジジのフランスの完全な清貧と学問を捨てた観照の生活を実践し、ヨアヒムの予言した未来の修道会を守るものであった。しかしボナヴェントゥーラは、彼の同僚のいたらなさを見て厳格主義を排していたので、自づと異なった考えをもっていたようである。彼もまたやがてフランスの理想が実現されるという意味では、フランススコ会を ordo futurus であると認めた。しかし、現実のフランススコ会はその成員の罪の故に、本来の性質を失っている。したがってそれは、ある程度の財をもち、学問活動と観照生活を併用することによって、ドミニコ会と共に来るべき新時代を準備しつつある。そしてやがて来る苦難の時代に浄められて始めて本来の理想を回復し、新時代の修道会となっていくであろう。

以上の如き歴史過程の終末には、救済の賜としての平和(pax)と啓示(revelatio)の完全な実現がみられる。pax については問題ないが、revelatio についてはその性格の追求をめぐり、また教会によって非難されたヨアヒム主義の Evangelium aeternum との異同をめぐり議論が展開される。まず著者は、ボナヴェントゥーラの啓示概念が、啓示一般をさすものでなく、個々の啓示をさしているという点で、現代の基礎神学で用いる意味とは異なることを指摘している。即ち彼は、救済史の中に生ずる多くの個々の啓示を問題にするが、これら多くのものの中に生ず

る一箇の啓示を問題にしないのである。啓示という一つの言葉の意味については、ただ「かくれたものの明示」とのみ答え、それが未来の明示、聖書のかくれ意味の明示、神秘的上昇によって完成される神の現存の明示の三様に特殊化されると考えるのみである。即ち彼においては啓示そのものの客観的意味ではなく、常にわれわれの主観との関係が問題にされているといえよう。

このような啓示のわれわれの主観との関係は、叡知 (*sapientia*) と呼ばれ、a) *sapientia uniformis*. b) *sapientia multiformis* c) *sapientia omniformis* d) *sapientia nulliformis* の4段階をへて完成する。a)は、われわれの判断の基準となる明証の原理の認識である。この叡知は神に基き神に導くが、神はこれによっては把握されない。またこれは“*sola ratione*”の認識として、それ自体としてはここで問題にされる神学的認識の中に入らない。

b) *sapientia multiformis* は聖書の靈的理解であり、これから啓示認識の段階に入る。この聖書理解に関して第一に、ボナヴェントゥーラが *revelatio* と *inspiratio* という二つの言葉を同じ意味に用いていることが指摘される。即ち彼において啓示とはまた靈的理解を意味したのである。このことから、聖書が単に聖書としては啓示といわれず、神学において生じた聖書の理解としてそういわれるのである。このような考えは啓示の客観性をあやうからしめるのではないかという危惧に対しては、靈的理解がすでに教父と伝統の教えの中に一部分客観化されていることによって保証があたえられる。したがってその基本的な線は、教会の信仰をうけいれるだけでえられるのである。このような客観性の保証を前提とすれば聖書が時代を追う毎に深く理解されていくという歴史神学的見解が許される。だがボナヴェントゥーラは、ヨアヒム主義を極端化した Gerard von Borgo San Donnino の新しい聖書への期待をしりぞけ、古い聖書の新しい理解を説いている。

次に神の啓示の媒介の問題がとりあげられる。啓示は神から個人にあたえられるものであるが、その伝達には全叡知体が参与するものと考えられる。13世紀前半には Avicenna が、また同世紀後半には Averroes が自然的認識における叡知体の媒介を主張していた。ボナヴェントゥーラはこれに反し、自然的認識に関する限り、神の直接照明を説いた。しかし超自然的認識については、すべての天使の協働を認めた。しかし、これは Averroes, Avicenna の危険思想を神学の面でもとりいれたのではなかった。なぜなら、彼は天使の参与を神への窓を開くという *occasionaliter* な意味でしか認めず、直接照すものは神あであると考えたからである。

第三に聖書の動態的・歴史的解釈がどのような思想の影響下に形成されたかが

問題になる。ボナヴェントゥーラは、個物認識を不可能とし、聖書叙述をもっぱら信仰の対象とするスコラの合理的・非歴史的思惟の影響もうけたが、それ以上に象徴主義的思惟の影響下にあった。しかし象徴主義にも二つの傾向があった。一つは Hugo von St. Victor を主とする初期スコラの、もっぱら教父による聖書解釈である。中世初期では、古代にすでにきまっていた聖書正典が、教父と混淆されてそのわくが拡張されるという事態すら起ったが、ボナヴェントゥーラの時代には、それは再び今日のようにきまっていた。だが彼は教父を排除せず、それを新たな霊的啓示と考え、それなくして聖書の啓示は充分あらわれぬと考えた。この教父中心の聖書解釈は啓示時代の使徒時代以後までの拡張をもたらしたが、それと同時に過去を鑑として解釈の固定化を生ぜしめた。ボナヴェントゥーラに動態的・歴史的解釈を可能ならしめた要素は、象徴主義の第二の形態、即ち現代には教父の知らなかったことも啓示されているという、ヨアヒムの考え方である。そして当時、フランスがあらわれ、聖書を *sine glossa* に理解することを主張し、教父中心の解釈を動揺せしめた結果、このヨアヒムの考え方は何にもまして影響を及ぼすにいたっていた。ボナヴェントゥーラはこれによって、聖書の歴史的發展と、未来の予言の可能性をみとめるにいたったと考えられる。

c) *sapientia omniformis* これはすべての事物の中に神の似姿をみるものである。即ち被造物のうちにかくされた啓示を象徴的に直観することである。その意味でフランススコ会の世界像の本質をなすものであり、自然神学に対する攻撃はここから生ずる。

d) *sapientia nulliformis* これは最高の段階で、知性の光が消失し、神秘的な永遠の神との接触が行われる。この叡知を考えた際、ボナヴェントゥーラは偽ディオニシウスの強い影響下にあった。著者はここで13世紀におけるディオニシウス・ルネサンスの意義を強調する。即ち9世紀におけるヨハネス・エリウゲナの翻訳は普及力がなく、12世紀の Johannes Saracenus の翻訳及び Thomas Gallus の紹介によってディオニシウスは始めてラテン神学の世界に深く滲透するにいたったということである。ボナヴェントゥーラはこの新たなディオニシウスの影響を、命題集註解時代には一般のスコラ学者と同様、*egressio, reductio* という世界の *hierarchia* の観念として受けとった。しかし晩年になるにしたがい、愛の知性に対する優位という意味での影響を受けるようになったといわれる。ここで注目すべきは、一般にいわれるアウグスチヌスの影響を否定し、愛の優位をもっぱらディオニシウスに帰していることであろう。

さらにボナヴェントゥーラは、このようにしてえた、神からでて神にもどる世界の *hierarchia* と、もっぱら愛による神秘主義を、歴史的・時間的秩序に結合することによって、終末的啓示概念を完成した。即ちディオニシウスの恒常的な *hierarchia* は *Hexaëmeron* の中では、歴史の段階的な発展にかえられる。またこの歴史の発展段階は認識の発展にも符合する。それは最下の信仰のみによる認識の時代から理性の導入の時代をへて、遂に最高の超理性的な愛による神との神秘的接触にいたるのである。この総合を、ボナヴェントゥーラは特に祖師フランシスにふさわしいと考えたといわれる。

次に著者は、ボナヴェントゥーラの歴史神学の歴史的意置づけを試みている。中世初期における救済史は、アウグスチヌスによってキリストを終末におくことに定められた。しかし、12世紀の *Rupert von Deutz* は、父の業である創造と、子の業である救済と、聖霊の業である成聖とを形式的にわかって新しい救済史を準備した。また彼は父の時代の創造の七日間に相当するものとして、子の時代における原罪から十字架による救いに至る七段階をもうけ、さらに復活から世の終りにいたる聖霊の時代をその七つの賜にしたがって分割した。しかし *Rupert* は、聖霊の統一を強く主張したので、聖霊の七つの時代は同時代と考えられ、アウグスチヌスの如く、キリストにおける終末という意識は依然守られた。

しかし、キリストを歴史の中間におき、以後の諸時代の発展を認めるという考え方は、*Rupert* の影響下にあった *Honorius Augustodunensis*, *Anselm von Havelberg* をへて、フィオレのヨアヒム (+ 1202) に至り完全な発達をみた。ヨアヒムは *Rupert* と同じく父と子と聖霊の三時代を認める一方、子の時代をキリストから始まる教会の諸時代と考えた。したがって彼において、新約時代は旧約時代と同じく歴史時代を構成するものであり、キリストはこの二つの時代を分かつ転換点と考えられるにいたった。ここで著者は *W. Kamlah* の、ヨアヒムにおいて、キリストはもはや *Rupert* におけるが如く世界史の中軸ではなくなった、という主張を否定し、むしろヨアヒムにおいてキリストは歴史の中軸となったとする。その理由は、*Rupert* や従来の思想家にはそのような考え方は存在せず、キリストは終末と考えられていたからというのである。キリスト以後の諸時代を考えたのはヨアヒムが始めてあり、その意味でキリストは始めて歴史の中軸となったのである。ただここで注意されねばならぬのは、ヨアヒムにおいて歴史の中軸はキリスト一つでなく、二つあったということである。それはキリストの時代即ち新約

の時代からそれに次ぐ時代への転換の原理となる聖霊であった。したがってクリストは歴史の中心であるというよりも、歴史をわか一つ軸と考えられ、新約聖書はその時代をすぎれば新たな *Evangelium aeternum* によってとって代えられる危険があった。

ボナヴェントゥーラは、ヨアヒムから旧約時代と同じく歴史時代としての新約時代という観念、*novus ordo* 他一連の歴史事象を示し予言する聖書解釈、歴史の中での救済の完成等の考えを受けついで。しかし彼はヨアヒムに盲従したわけではなかった。彼はまず上述の危険を含む三時代区分を改めた。即ち主たる歴史時代をアダムからゾロバベルまでの旧約時代と、聖霊の時代をも含む新約時代の二つに限定し、創造の七日間をこの両者の理解に資する補足的時代としたのである。また彼は、ヨアヒムの三時代区分説から演繹されて、厳格主義者たちの間に現実にあらわれていた危険、即ち新約聖書及びクリストの時代を第二の時代に限定するという考えを否定し、新約聖書がまた *Evangelium aeternum* であるととした。結局、ボナヴェントゥーラの歴史神学の中で、クリストは他の時代区分の軸と同じようなものではなく、真に諸時代の中心としての地位をあたえられたのである。トマスが旧約の歴史的前表的解釈を否定してヨアヒムを批判したのに対し、ボナヴェントゥーラは同じ正統派的立場にたちながら、聖書の歴史的解释を認めつつ、これをカトリック的に改めたのである。

またヨアヒムの考えを受け入れた面においても、ボナヴェントゥーラはそれを全く受身に受容するというよりは、自身の内的衝動によった跡がうかがわれる。命題集註解の時代においては、まだヨアヒム主義をしらず、伝統的な教父の歴史神学によっていたことは確かである。しかしそこにおいてすでに、クリストについて“*quasi in fine temporum*”という表現があらわれている。この *quasi* のもつニュアンスにクリストを歴史の中央へおきかえようとする意図がわずかながらうかがえるといつてよい。元来ボナヴェントゥーラには、ガルディーニらが指摘するように、*medietas* あるいは *medium* に対する好みがあり、これは晩年にかけてますます強まっていた。そしてこれはやがてヨアヒム主義をうけいれる準備をしたのである。だが実際にヨアヒムの歴史意識に彼が近づいたのは、その教授時代の末よりおこった在俗司祭との清貧論争からである。托鉢修道会の如く新しい生活形式をとるよりは、在来の生活形式に従う方がよいという攻撃に対し、彼は神の啓示は終末にむかって時代にしたがってあらわれてくるのだから、それに即して新しい生きかたが生ずるのは当然だと答えたからである。ここにクリスト以



後の時代的发展を認め、キリストを歴史の中央におくと同時に、その時代の完成間近しという新たな終末意識が生じたのである。

最後に著者は、かかる新しい歴史神学の研究に基いて、従来論じられてきたボナヴェントゥーラとアリストテレスの関係に言及する。しかしこの場合、著者は命題集註解時代と、1267年以降と、最後に Hexaëmeron の時代とを区別してその各々について追究を進めている。まずすでに命題集註解の中で、ボナヴェントゥーラは、世界を神からでてキリストをへて神に還る秩序づけられた過程とみていた。世界は上下の秩序を有する故に、無限の過程とは考えられなかった。これは等位のもの間の偶発的因果関係の存在を認めて、そこから無限への遡及を認めるアリストテレスの考え方との大きな開きを示す。ここに両者の時間概念の相違が生ずる。しかしこのような客観的な見解の相違は、当初において、アリストテレス哲学一般に対する高い評価を排除するものではなかった。<sup>(2)</sup>

だが、1267年以降、アヴェロイズムの進展をみて、歴史神学的意図から生じた反アリストテレス主義は、当初の客観的な問題処理から生じたアリストテレス拒否とは本質的に異なる。これは歴史上のアリストテレス自身に反対するものではなかったが、当時のアリストテレス主義、即ち信仰から自立した哲学に反対するものである。その意味で反アリストテレス主義というよりむしろ反哲学主義というべきかもしれない。しかし、それは啓示から生ずる真理の中での哲学及びアリストテレスの利用を妨げるものではなかった。Hexaëmeron の時代になると、ヨアヒムからうけた終末意識と、ディオニシウスからうけた神秘主義は、simplex であり idiota としてのフランシスの生き方への渴望となって結集される。そしてそれは、反哲学主義をさらに反学問主義へと高めるのである。哲学的・神学的な一切の思弁は、準備的なものとされ、来るべき世の終りにおいては無用のものとなり、純粋な権威的・神秘的神学によってとって代られるというのである。

以上から著者は、晩年の著作によってボナヴェントゥーラが常に反アリストテレスであったとするジルソンにも、命題集註解など初期の著作から出発してアリストテレス受容を説き、後期の著作の中では表現の変化だけをみるステンベルゲンにも組しない。またボナヴェントゥーラを命題集註解のアリストテレス主義から Hexaëmeron の新プラトン主義へ移ったという L. Veuthey の説にも賛成しない。著者は、ボナヴェントゥーラのアリストテレスに対する態度が晩年に変化したことはみとめるが、それは哲学やスコラ神学の中で起ったのではなく、それら

すべての歴史神学的位置づけから生じたものと考えている。一切のスコラの思惟は無価値とされたわけではないが、終局的なもののみられなくなったというのである。

以上が本書の主張であるが、なおその学界への貢献と今後の問題点についてのべてみたい。第一の功績が、ボナヴェントゥーラの神学的認識論を歴史神学としてとらえ、それを徹底的に究明した点にあることはいうまでもない。ここに全く新たな領域が開拓されているといえよう。ただ問題になるのは、歴史神学の成立をもっぱらヨアヒム主義、ディオニシウスの影響が顕著となる晩年の事実とみていることであろう。たしかにボナヴェントゥーラが、従来考えられていたようにヨアヒム主義に対して拒否の態度をとるところか、むしろそれに多くを負っていたことの指摘は重要である。今後ともヨアヒムの影響が大きかったことは否定できまい。しかしボナヴェントゥーラが青年期に受容した伝統的諸要素の中にも、歴史神学形成を助けた要因——例えば種子的理性の説、照明説、靈的理解としての啓示概念等——が考えられるのではなかろうか。少くとも啓示認識の歴史的發展という考えは、すでに命題集註解の中にみられるのである。このような萌芽として存在した初期の歴史神学の意義が忘れられてはならないであろう。

第二に歴史神学的研究から、ジルソン、ステンベルゲン論争に一つの解決があたえられたことも大きな貢献であろう。しかしこの点についても、ボナヴェントゥーラの命題集註解時代におけるアリストテレスに対する態度を、もっぱら客観的な問題における意見の相違とみる点には問題があろう。命題集註解の時代ですに、彼が超自然的認識の進展のうちすべての自然的認識をおりこもうとしていることは、タヴァードらの指摘しているところである。

なお著者は、13世紀のディオニシウス・ルネサンスや、中世初期における聖書正典と教父の混淆とか、多くの興味ある問題点を指摘している。綜括的にみて、本書は従来のボナヴェントゥーラ観を大きく変えたと共に、13世紀精神史の上に新しい光を投じたものといえよう。

註(1) 第七時代 (*requies animarum*) は、第六時代 (*Christus—finis mundi*) と同時に経過すると考えられているので、表示の如く、実際上は六時代区分である。(*Septima aetas currit cum sexta*)。

(2) ボナヴェントゥーラは、当時すでにアリストテレスと反対の結論を下したが、彼を自説の反対者とは、まだ確認していない。