

研究ノート

ストラスブルグのウルリッヒ

における美の概念について

熊田陽一郎

美とは何か？美は人間にとって何の意味をもち得るか？西欧中世の思想はこの間に答を提出しているだろうか？

中世美学の豊かな諸側面についてはすでに数多の研究がなされているが、それらによってみても、美を直接のテーマとして扱った中世の文献は甚だ少いように思われる。⁽¹⁾ここで我々がとりあげるのは、ストラスブルグのウルリッヒ、⁽²⁾「善について」の⁽³⁾「善について」の中の「美について」(De pulchro)の章である。⁽⁴⁾

この章は大全第二巻・第三論考・第四章をなすものであるが、この第二巻が神の本質を論じたものであり、しかも偽ディオニシオスの神名論⁽⁵⁾に拠って構成されたもの、むしろ神名論の解釈として記されたものであるということは、ここに明記しておく必要がある。第二巻のこの神学的性格が、「美について」のそれをも決定する。更に言えば、「美について」の属する第三論考は神の自己開示を扱う論考であり、善・美・光・愛など、「外部に顕われる限りに於て考察された神の名称」についてウルリッヒが独自の解釈を施したものであってみれば、ウルリッヒの美学がネオプラトニズム的動的性格を帯びることは推測に難くはない。

以下我々のなすべきことは、冒頭の間をにかけてこのテキストを解釈してゆくことである。それは神名論を解釈して「美について」の章を書きあげたウルリッヒの業の継承である。この章に結節した思想を、我々は今一度解きほぐし流動させてみなければならない。これによって我々は思想を産み出した思考の形に触れる。個々の命題は死物であっても、それを産んだ形は活きている。この形を観る時に我々は光にうたれ、その生命が我々の中に生き始める。その時我々自身も、伝統に即しつつ創造的に思考してゆくことができるであろう。

形 相

ウルリッヒの美学について考える場合、我々は先ず形相概念を解明しなければならない。ウルリッヒの美学は、美を形相の光として観るところから始まる。美とは即ち、「自らに調和する質料の上に輝くものとして考えた限りでの形相」⁽⁶⁾として提出される。

形相とは存在者の存在と可知性との原理である。形相は質料を存在者に形成し、且つこれを認識可能のものとするが、このふたつの働きは別個のものではなく、形成することがそのまま存在させること、認識可能とすることである。

形相は在ることをその本質とする。「光の本質的行為が光であるように、在ることをその本質とするものが……形相である」。こうして形相は在ることを本質とするが故に実体といわれるが、それは個物たる第一実体ではなく、「それは何か？」の間に答える第二実体を意味する。しかも形相は個物から分離せず個物の中にあるといわれる。ここに我々はアリストテリズムの影響を明らかに看取し得るであろう。しかしウルリッヒの形相概念の特質はむしろ、これら個物に内在する多数の形相が相互に孤立した原理ではなく、ただひとつの原形相(forma prima)といわれる根源的形相に根差し包括されている点にある。原形相は「最初の被造物」にして「すべての形相の基体」(hypostasis omnium formarum)であり、各形相は「原形相の光線」⁽⁷⁾なのである。

それ故ウルリッヒの思考の根本にはネオプラトニズム的な発出(emanatio)の考えがあるので、形相概念もそれだけを切離して静的に考察してはならず、神より出でて神に還る巨大な動きの中で理解されねばならない。すべて存在するのは、神の認識により形成されたものであり、それ故にこそ形相が存在と可知性の原理となり得るのである。

このようなネオプラトニズム的な発出の思想は三位一体の神学と融合する。三位一体の神とは即ち、自らを完全に認識し、認識された自らを完全に愛することによって自らと完全に一致している神である。父なる能動知性(intellectus agens)は自らの懐妊する子たる知性像(intelligentia又はVerbum Dei)の中に自らを完全に認識する⁽⁸⁾。問題は、この知性像(三位一体内の子の位格)と、最初の被造物たる原形相がどのようにかかわりあうかという点にある。ウルリッヒの思考で注

目すべきことは、三位一体の父と子の関係が、創造者と原形相との関係と同じ術語で表現されていることである。なかでも神の知性像と原形相とが共に *hypostasis omnium formarum* と呼ばれていることに注意しなければならない。煩雑を避けて結論的にいえば、原形相とは即ち、すべての形相を担うものとして、質料と関係するに至った神の言葉なのであり、神の言葉より原形相への移行が世界の創造なのだということができよう。この原形相は、「光がすべての彩を含むように」自らの中にすべての形相を可能態として含むものであり、更にここに働く能動知性の働きによって、そこに個々の形相が現実態として析出してくる。従って先に述べた形相が存在者を形成する働きとは、神の自己認識の働きに外ならず、そしてそれはそのまま存在者を知性に認識せしめる働きとなる。存在者は存在する限り光性を持ち、光である限り認識され得るものである。こうして「光」はウルリッヒの思考の絶対比喩となり、この具象概念を抜きにしては彼は考察を進めることができない。

美の構成要素

さて以上のように形相を理解する時、「美とは自らに調和せる質料の上に輝くものとして考えた形相である」という言葉は三つの重大な提言を含んでいる。先ず美は輝く限りでの形相であること。即ち、存在と可知性の原理たる形相のもつ、正にその能動的原理的面を表現する言葉が美だということ。美こそ存在者を存在せしめ且つ認識せしめるダイナミックな光である。美は光である故に認識の対象とはならず、むしろその照明によってすべての認識が可能になるようなもの、即ち認識の原理とみられる。(12) 美が輝く時に、初めてものは在り始め、認識可能のものとなるのである。

次に原理たる美は必ず質料と関係し、又これを通して感覚を持つ認識者に関係してくる。質料とは形相の対概念であって、存在者の存在と可知性の受動的原理をなすものである。即ち質料とは、丁度その形相を欠いているためにその形相を受容れることの出来る容体 (*substratum*) であり、その限りその形相にとっては他者であるもの、形相の光を透さぬ不透過物といえよう。眼に視えぬ形相の光は必ずこの他者即ち質料の上に反映し、眼に視える彩、即ち存在者として顯われ、

これが「美しいもの」として我らを打つのである。美はかくして知性・感性の両領域を媒介するものであり、我々は神の芸術たる「美しいもの」のなかに、そしてその再創造である人間の芸術作品のなかに、知性的なものが感覚的に顕われ、感覚的なものが知性的なものに高められていることを体験するのである。

第三に、形相の光たる美は、自らに調和した質料の上のみ輝くといわれる。この調和は受動的要素たる質料自体からは生じ得ないもので、形相が質料の中に形成してゆくもの、即ち不可視の形相が自らに相応しい形を質料の中に可視的に産出してゆくことを意味する。彼は例として人体の四段階の調和をあげる。人体は人間形相の可視的顕われであるから、先ず基本的調和として四要素が程よく混合されていることが必要である。次に身体の大きさを決定する質料の量が形相に調和していなければならず（小さすぎる人間は可愛くとも美しくはない）、第三に身体の部分の数が人間形相の能力の数と釣合わねばならない。即ち知性的形相の顕われである人体は、分化した頭・胴体・二本の手足・五本の指などを具えていなければならない。最後に各肢体間の調和した釣合が人体の美を輝き出さしめる。

こうして第一段階の結論として、「美とは調和と輝きである」(*pulchritudo est consonantia et claritas*) という定義が成立する。そして輝きが形相的、調和が質料的な意味での美の構成要素といわれる。これは「美とは自らに調和する質料の上に輝く形相である」という思考の発端が展開したものに外ならない。美とは即ち形相そのものでも質料そのものでもなく、両者の関係についていわれるのである。即ち形相が質料に対してもつ能動的関係が輝きとして美の形相的要素をなし、質料の形相に対する受動的関係が調和といわれて美の質料的構成要素となる。⁽¹²⁾

神の美

ひとまず「光と調和」として規定された美を、その根源である神の美に導き返すことが次に来る課題であるが、ここで我々は先ず神の三位一体性を考察せねばならない。

三位一体の神は自分自身に全く明らかであり、自己と同一なものである。父はそれ自体としては決して形に顕れることのない根源（能動知性）であり、子は端

的にその像である。父が原像で子が写像なのではなく、子を産みそこに自らを表現することが父のベルソナであり、像として父を表現することが子のベルソナである。⁽¹³⁾そこで両者の間には何らの媒介も必要とせぬ直接の認識があり、この明らかな認識から両ベルソナの結びである聖霊が発出する。聖霊に於いて父と子の両ベルソナは完全に一致し、神は自分自身と全く同一なものである。

この三位一体という神学的考察を根拠として、ウルリッヒは神の美についての哲学的発言を行う。即ち神は三位一体であるから神に於いては本性 (*natura*) と基体 (*suppositum*) が全く同一であり、神の美とは、神の本質がその認識の光を、自らと全く同じである基体の上に注ぐことであると。本性・基体とは形相・質料に対応する対概念^{ツィ(14)}であり、従って神の美とは「自己と全く同じ質料の上に輝く形相」ということにあり、創られた美即ち「自己に調和せる質料の上に輝く形相」の範型因となるものである。

更に神の美は創られた美の能動因となる。何故なら神の美は神の自己認識の輝きであり、一方創られた美は、神の自己認識の中に可能的に孕まれ、ここから現実態にもたらせられた形相の輝きであるから。形相が質料を自らに調和するものとして形成するということは、神が質料の中にどの程度自らを認識し得るかということであり、そこに輝く美とは、神の被造物に於ける自己認識の輝きに外ならない。

更に神の美は創られた美の目的因であるといわれるが、完全なものが不完全なものから希求されるという一般的理由の外に、美を認識する主体即ち「人間」と、神の美との関係がここで導入されてくる。「美しいものとは、その力によって我らを引き、その甘味によって我らを惹きつけるものである。」というキケロの引⁽¹⁵⁾用によって、我々人間を惹きつける超越者として美の考察が始められる。

超越者 (*transcendentale*) としての美

美は形相の輝きであるから存在の超越的特性となる。すべての存在者は存在する限り美しい。この特性は単に静的な *proprium entis* としてではなく、*transcendentale*、即ち「超越する」特性として理解されねばならぬ。美とは蓋し、照明しつつ形成する形相の能動的側面を表わすから。原形相として三位一体の充溢よ

り降り、形相によって個物を形成しながら個物に留ることなく、これを総合しつつも減すことなく、個物をその運動の中に引込みつつそのモメントとしてこれを止揚してゆく神の認識の光が美なのであり、その限り美は存在の諸々の特性の中でも最も優位に立つものである。⁽¹⁶⁾

このように存在の動的力である美は、一方では人間を惹きつけ、超越の運動を人間に起させる力となる。これは善と美との可換性（真・善・美という存在の超越的特性は述語として互いに交換し得る）の故にいわれることであって、人間は先ず感覚的事物に於ける偶有的美に打たれ（例えば髪スバタマの烏羽色に心を捉えられ）、ここより美のもつ牽引力にひかれて実体的美に超越し（この髪をもつ女の美しさを愛し）、更に、すべての形相を含む原形相の認識に駆立てられる。この原形相は諸形相の存在原理であると共に、人間の諸形相認識のための原理であり、諸形相を認識することによって、人間の知性のなかにこの原形相の類似像が形成される。⁽¹⁷⁾

従って人間知性が原形相を認識することは、人間知性が自己に帰ることであり、認識主体—客体の対立が止揚される美的認識本来の構造がここに顕われる。

原形相の認識はこうして人間知性の自己還帰であり、神の単純性に近づくことであるが、それは同時に存在者を世界（universum）の中に認識するということである。存在者のすべてを世界という統一体として形成する形相は原形相であるが、すべての形相を「光が彩を含む如く」可能的に含んでいる限りでの原形相ではなく、これらの諸形相が一度現実態にもたらされて存在者を形成した後に、人間という認識者の知性の中で再形成された限りでの原形相である。⁽¹⁸⁾人間はこの原形相の認識によって、神の認識に担われつつ、神と共に世界を形成するものとなる。個物→形相→原形相と昇る人間認識の動きは、神の創造である発出のエマナチオとは逆の方向に働く還帰の動きなのである。

美の位格性

この二種の超越の動き、存在者を貫く存在の発出と人間認識による還帰とは、共に必然的運動ではなくて自由な位格的なもの、呼びかけと応答の関係に立つものである。神はその芸術作品たる「美しいもの」によって人間に呼びかけ、自分

に向って還帰せしめようとし、人間は自由に神のこの愛の呼びかけに応答すべきものとされる。「美しい」(*καλός*) が「呼ぶ」(*καλεῖν*) から由来するというギリシャ語の語源解釈をもってウルリッヒはこれを示すが、⁽¹⁹⁾ 美の位格性は次の二つの問題領域に我々の思考を導く。即ち美が人間に自由な決定を迫るものであるという点から倫理的問題と、美を追求する人間の究極的目的が位格者としての神であるという神学的問題と。

先ず美と善とは互いに交換可能な存在の超越的特性であるから、本来ならばすべての美しいものは善いものであり、究極の目的たる三位一体の神に向って人間を超越せしめる筈である。しかし個々の美しいものは、一方では神の呼びかけであってより美しいものを人間に指示すると同時に、一方では自己を究極的なものとして示すことによって人間を捕えてしまい、超越を挫折せしめることも可能である。指示と捕捉という美の二面性 (*Ambi-valenz*) に直面して、人間は自由意志による決意を迫られる。人間がひとつの美しいものに留ることを望んで超越を拒否する時、そこに罪が生じる。かくて美は罪 (善の欠如) の誘因 (*occasio*) ともなり得るのであり、ウルリッヒは箴言の「美はたばかり多くして虚しい愛らしさ」(*pulchritudo est gratia fallax et vana*) という言葉をここで引用する。逆にもし人間が個々の美しいものの呪縛を断ち切り、より美しいものへ、究極的には美そのものへの超越の動きを進める時に、神の呼び声であり又形相の輝きである美の本来の姿が漸次人間の前に現われてくる。

従ってこの呼びかけにこたえつつ、美を追求し超越してゆく人間の究極的目的は、抽象的「美性」ではなく、美 (*pulchritudo*) と一致した具体的な美しいもの (*pulchrum*) なのである。ウルリッヒの思索が偽ディオニシウスを通してプラトンのシムポジオンと結びつくのはここである。⁽²⁰⁾ プラトンに於てエロスによる美の追求が「突如として現われる美そのものである美しいもの」の觀照にその完成をみるものとすれば、ウルリッヒでは美と区別されぬ美しいものである神が究極的目的⁽²¹⁾ をなす。

神におけるこの両者 (美と美しいもの) の一致は、先述の本性と基体の一致に対応するもので、その根拠は神の三位一体性、即ち神が完全な意味で位格であることにある。神は言葉の中に自らを完全に認識し、その言葉の中に自らを完全に

表現し自らと対話することのできるものであり、更に父と子の結びである聖霊の中に自らを完全に自由に愛するものである。この自己認識・自己対話・自己愛によって神は完全な位格であり、それ故に本性と全く一致した具体者、美性と一つである美しいもの、「美そのもの」なのである。

完全な位格たる神の呼びかけに答えることにより、人間にも自己への還帰が始まる。人間本性の外に疎外されていた具体者人間が、神の呼びかけである美を認識し、これと対話しこれを愛することによって自己の本性へ還ってゆく。これは神の美に似たもの、即ち位格となってゆくことである。人間にとって神への還帰・自己への還帰・人格の形成・そして世界の形成は皆同じことであって、呼びかける美のダイナミックな力が人間の中にひきおこす統一への運動に外ならない。そして人間のこの統一への動きは、すべての形相の原理であり人間の同一性原理でもある原形相の認識によって、その一応の目標に到達する。

然しこの原形相は、飽く迄一応の目的に過ぎない。というのは原形相は創られたもの、それ故「純粹な存在」といわれながらも既に「非存在」と混合されているもの⁽²³⁾、世界と人間との「破れた」同一原理に過ぎない。人間は自己に還りながらも、その一致は時間の中に成就し又失われてゆく。人間が統一形成した世界は束の間に崩れて、再び個々の存在者の堆積に変わる。このことは人間の美認識ののかなさと正確に対応している。人間の美体験は短いエクスターゼとそれに続く苦しい幻滅との連続なのだから。

この空しさはすべて、原形相が位格ではないところにその原因がある。というのは、原形相は三位一体の言葉と同じ“*hypostasis omnium formarum*”であるにもかかわらず被造物であり、“*intelligentia intellectus agentis*”と言われる⁽²⁴⁾にもかかわらず知性的実体ではなく、従って位格者でもあり得ない。ウルリッヒがその美論の最後に、超自然的美という神学的概念を導入せざるを得ない必然性がここにあるのであって、「破れざる」位格的同一性なしには美の考察に完結しないのである。

世界の美

ウルリッヒは世界の美の考察をその美論の最後部におく。

世界 (universum) とは、そのよってきたる動詞 *unum-vertere* が示すように、すべての存在者がひとつの統一体に形成されたものであって、その統一原理となるものは、人間の知性の中で諸形相を再統一する原理となった原形相である。この原形相は人間の同一性の原理でもあるから、人間がこの原形相によって世界を認識する時、人間認識の基本的構造である主体—客体の対立が解け、人間は自らが世界であり、すべての存在者が人間の中に、人間がすべての存在者の中にあること、そしてすべての存在者が相互に含み合っていることを知る。世界に於いて存在者は透明になり、光になる。

このような世界は単に存在者を寄せ集めた集合体ではなく、人間認識に於ける原形相によって統一された *universum* であるから、ウルリッヒは個々の美の集合ではない、世界には固有の美しさを認める。⁽²⁵⁾ この世界の美しさは、*formaliter* には、即ちその構成原理たる原形相の次元では、決して凌駕されることのない完全な美しさと考えられる。(但し *materialiter* には、即ち世界を構成する質料である個々の存在者の次元では、常に「より美しい」世界を考えることが可能である。例えば単なる加算、即ち現在の世界よりも一つの存在者の多い世界を考えることによって。)

このような *formaliter-materialiter* という次元の差違は、先述の人間の美認識の時間性、その「脆さ」と密接に関連する。創られた非位格的統一原理たる原形相は、人間を恒常的に世界的美認識の中に留めておくことは出来ない。人間は忽ち個々の存在者の次元にすべり落ちる。然しすべての美をひとつの総体として観照した体験は人間をして個々の存在者に安住させない。人間は個々の存在者を、今度は世界の質料の次元で統一しようと試みる。だがそこでは統一した世界の美の代りに、時間空間の中に無限に拡って行く個々の美しいものの堆積が得られるのみなので、人間はこの無限追求によってますます自己疎外を強め、光なき悪無限の曠野をさまようこととなる。

このような不条理、美・人間・世界のすべてにかかわる不条理を医すものは、「神の子の托身」の中に集約的に表現される超自然的美に外ならない。⁽²⁶⁾

前述の如く、神の子とは父を示すペルソナである。すでに存在する何者かが後から附加わる規定によって父を示すものではなく、ひたすら父を示すこと、端的

に知性像であり言葉であること、それが子のペルソナである。今子が肉となることは、この純粹指示が可視的に顯われること。キリストの人間性は初めある人間的ペルソナに担われ、後に改めて神的ペルソナに吸収されたのではなく、その当初から三位一体の第二ペルソナに担われていたのである。神人イエズス・キリストは人間的ペルソナを持たず、人間的ペルソナは神の第二位格によって予め滅されてあったということが子の托身の玄義であり、それ故にキリストは純粹な光、父を示す世の光といわれる。この純粹指示たる超時間的の死を可視的に示すものが十字架の死なのであり、キリストは無残な十字架の死に於いて最も勝れた意味で神の言葉なのである。

こうして托身が超自然的美の集約的表現（Inbegriff）であるならば、十字架は托身の集約的表現であるといえよう。十字架こそ世界の美の、従って又人間の不条理を医すものであるが、それは正に、十字架が人間の肉眼には醜くさのものであることによる。この醜い十字架が超自然的美の顯現であるという教えは、信じない人間にとっては躓きであり愚かなことでしかないが、信じるものにとっては唯一の救となるものである。何故ならこの最も醜いものが神の美の可視的顯われであることを信じる時、十字架は我々の罪、即ち個々の美しいものへの執着を爆破するから。これによって我々は捕囚の状態を脱して超越を始める。我々はキリストと共に個々の美に死んで原形相に至り、更に被造物たる原形相を超えて神の言葉の中に甦える。我々がキリストと共に甦るのは時間における同一性原理たる原形相に於いてではなく、三位一体の生命の中に、即ち永遠に自己と同一である神の同一性の中に於いてである。人間はキリストと共に「子」、即ち純粹に「父」を指示するものとなる。これが美学的にみた「聖人」の意味であろう。

聖人はキリストと共に、自らの中に恒久的な世界を形成する。聖人は三位一体に於て完全に自己に還った人間であるから、彼は彼が認識するすべての存在者を自らの同一性に於て統一している。従って「人間はある意味ですべての被造物」であり、「諸聖人の栄光」と「世界の改新」はひとつのことになる。

逆に十字架を拒んだ人間は永遠の罰を受ける。十字架を拒むことは超越を拒むこと、恒久的に世界の質料の次元に留ること。そこでは人間をひきつけ捉える個々の美しいもの、「たばかり多くして虚しい美」の引力が、人間を責めさいなみ

すりつぶして止まない。かく恒久化した悪無限の追求、又は遂に形成し能わぬ世界こそ、罪人の却罰、地獄といわれるものであろう。

しかしこの悪無限の地獄は、聖人の中に成立した新しい世界、天上のエルザレムの美を傷つけるものではなく、むしろこれを際立たせ、顕わすものとなる。

「街は太陽も月も要せず、神の栄光がこれを照し給えばなり。」⁽²⁷⁾ すべての光の源であり父である能動知性が、今や自らの像となった「世界」即ち「人間」を透して輝き出る。神の栄光と創られた美とがひとつになる。そこで神学的美学と哲学的美学の総合が暗示されてウルリッヒの美論は終結する。

結

このように我々がウルリッヒの美についての思考を辿ってゆく時、それが⁽²⁸⁾ある蛇行運動を描いていることに気づかされよう。

ウルリッヒは先ず形相の光として美を提出し、次いで質料の形相への調和を考えることから美は調和と輝きという定義に到達するが、この存在論的美は直ちに三位一体を基礎とする神の美に導き返される。神の美についての考察は、美一般についての定義を神の美に適用することではなく、逆に神の美が美一般を基礎づけるのである。これは彼的美論が偽ディオニシウスの神名論の解釈をして書かれた所からして当然のことで、彼にとって美学の本来の場は神学なのである。しかし彼の思考は神の美の原因性を経て再び存在論の領域に戻り、美しいものと存在するものは可換的であること、即ち存在者の超越的特性として美が理解される。この特性は人間を超越に招ぶものとして倫理的問題を提出し、自由と悪の問題が導入される。最後に、伝統的な世界の美についての考察が、世界の超自然的美という神学的テーマに導かれて、ウルリッヒの美学は完結する。

ウルリッヒによれば、美はこの蛇行運動を通じて神と被造物、不可視と可視という二つの異質領域を媒介するもの、それ故美学は神学と哲学との媒介であり、更には哲学内部における媒介者の位置を占める。これはドイツ観念論における芸術 (Kunst) の位置と役割に対比されよう。⁽²⁹⁾

ウルリッヒの思惟における美の媒介者の位置づけは、今後はウルリッヒ自身が西欧美学史に占める位置と密接な関連をもってくる。美学は本来神学に根差し、

哲学の思考に於いて概念にもたらされるというのが古代ギリシヤ以来の西欧美学の伝統であるが、この伝統的思考がキリスト教美学に於いては、「神の『栄光』(kaboth)を哲学的『美』の概念によって把握出来るか？」という間に集約される。この問を大胆に肯定したのがウルリッヒを中心とする13世紀美学であり、これは当時の精神的環境の中に深く根差すものである。例えば1144年サンドニに成立したゴシック聖堂の建築理念が示すように、聖堂は光を媒介として、神的なものを可視的に表現し得るものとされる。「自ら輝く壁」としてのガラス窓に囲まれた空間は、そのまま天上のエルザレムの頭われであり、神秘的光の中に天上の形相は直接我々の心に働きかける。⁽³⁰⁾

かかる神学的・哲学的美学の光の思考による総合は一回限りのものであり、その後急速にルネッサンスと宗教改革の両極に分解してゆくのだが、それだけにウルリッヒが *De pulchro* で描いてみせる総合の試みは我々に対しても深い意味をもって迫ってくる。世界の自然的美は、それ自体として *formaliter* には完璧なものであるにもかかわらず、超自然美によって完成されなければならない。

「奇跡(ここでは、すべての超自然的美の包括概念 *Sammelbegriff* として提出される。)によってすべての被造物の *potentia obedientialis* は現実態に導き返されるか、すべて現実態こそその可能態の美なのである。」との言葉をもってウルリッヒは美についての章を結ぶのである。

[本稿は1966年に西独 Würzburg 大学に提出した *Inaugural-Dissertation: Licht und Schönheit. Eine Interpretation des Artikels "De pulchro" aus der Summa de bono, lib. II, tract. 3, cap. 4 des Ulrich Engelbert von Straßburg.* の概要である。]

註

(1) 概論的な著作としては例えば

A. Baemler, *Ästhetik*. (Handbuch der Philosophie, 1934) I, München-Berlin 1934.

E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*. I—III. Brügge 1946.

R. Assunto, *Die Theorie des Schönen im Mittelalter*, Köln 1963.

などが挙げられよう

- (2) その数少ない例としては、次の著作を挙げる事ができる。

Hugo de St. Viktor, *Didascalicon* VI. Alexander Halensis, *Pulchritudo universi*. Albertus Magnus, *De pulchro et bono*. Dionysius Carthusianus, *De venustate mundi et pulchritudine Dei*. (Bruyne III, p.162)

- (3) Ulrich von Straßburg (1277年没。生年不詳。) トマス・アクィナスと同じく、大アルベルトゥスの弟子なるドミニコ会士。ケルンその他で勉学の後、故郷ストラスブルグのドミニコ会修院校に教え、1272年管区長に任命。1277年解任されて学位修得のためパリに派遣されたが、間もなく病没。

著書の中で現存するものは「善についての大全」(*Summa de bono*)のみ。この著書は1262年以降1272年迄の間に成立したもので、第六巻までしか完成していない。その内容は、第一巻 神学的認識論。第二巻 神の本質論。第三巻 三位一体論。第四巻 創造論。第五巻 托身論。第六巻 聖霊の働き。恩寵論と徳論。

なおウルリッヒの人物と思想については次の両著を参照されたい。

M. Grabmann, *Studien über Ulrich von Straßburg, Mittelalterliches Geistesleben I*, München, 1926 (本稿ではU. G. G—Ulrich, Grabmann, *Geistesleben*—と略称。) A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg*, München. 1928.

両者とも原文テキストが豊富に引用されている。

- (4) 「善についての大全」(*Summa de bono*) は未刊行であるが、*De pulchro*の章のみがグラープマンによって刊行され、解説とドイツ語訳(忠実な訳ではない)が施された。M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Straßburg De pulchro, Untersuchung und Texte*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 5. München 1926.

本稿ではUGS—Ulrich, Grabmann, *Sitzungsbericht*—と略称。

- (5) Pseudo-Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus*, Migne PG3. ウルリッヒの使用したラテン語訳は、師大アルベルトゥスの場合と同じく、Johannes Saracenusのもの。この訳はDionysiaca, Paris 1937にあり。

(6) De pulchro, UGS. P74.

“.....Sic ipsa (forma)etiam est pulchritudo omnis rei inquantum est per suam, formalem nobilitatem ut lux splendens super formatum..... Quia vero lux formalis splendet tantum super formatum sibi proportionatum,....”

(7) ウルリッヒの形相と原形相の概念については、UGG p.203 以下に引用された原文テキスト参照。

(8) ウルリッヒの三位一体論については、Stohrの上掲書参照。

(9) 用語比較表

	A. 神と原形相の関係	B. 三位一体に於ける父と子の関係
principium (原理となるもの)	primum principium. (1) esse primum. (2) causa prima. (3) intellectus agens. (4) intellectus primus. (5) pura lux formalis (6) et intellectualis.	primum principium. intellectus universaliter agens. intellectus primus. intellectus paternus. prima lux.
principiatum (原理によって規定されるもの)	forma prima. (7) hypostasis omnium formarum. (sicut..... lumen corporale est hypostasis colorum).(8) intelligentia. (9) (forma a lumine intellectus agentis producta). intellectus divinus. (10) lumen intellectus primi. diffusio huius lucis (primae causae). talis diffusio est	Verbum solum vere forma. hypostasis omnium formarum. (sicut lux corporalis est hypostasis colorum). intelligentia prima. (unum simplex lumen formale lucis aeternae). unum simplex lumen formale lucis aeternae. lumen primi principii. lux intelligentiae. lux prolata ab intellectu

	for male esse omnium.	manifesta. ipsum intellectum tamquam perfecta ejus similitudo.
A. UGG		B.
(1) P.203, 8, P.204, 9 と 11.		Stöhr, Trinitätslehre 149
(2) P.205, 15, P.203, 8. (6) P.211, 38		Anm. 100
(3) F.211, 38. (7) P.203, 3, 4, 5.		
(4) P.204, 11, P.205, 13 (8) P.205, 16.		
(5) P.205, 16. (9) P.205, 13.		
(10) P.211, 38.		

- (10) この点については拙稿 Licht und Schönheit P.26f を参照されたい。
- (11) 絶対比喩 (die absolute Metapher) は, H. Blumenberg の用語。なお哲学に於ける光の比喩の重要性については, 彼の論文: Licht als Metapher der Wahrheit, Studium generale 10(1957), P.432 f を参照されたい。
- (12) 「美は光, 即ち視ることを可能にする照明であり……それ故美には, 体験を可能とする超越的原理としての性格が賦与される……。それ故古代ギリシャ人は常に, 美を輝くもの, 太陽的なもの, 従ってそれ自体としては視ることのできぬものとして考えた。」E. Grassi, Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln 1962. P.548 より引用。Grassiは, Xenophon が美少年 Antolykos について書いたテキストを解釈してこのように述べている。
- (13) 美の構成要素としての輝きと調和をウルリッヒがこのように関係づけたことは, 古代ギリシャより中世にかけての美学の伝統と考え合わせて興味ある帰結といえよう。ピタゴラス以来, 美の本質を調和・均斉にみる考え方が支配的である一方, プラトンのファエドロスでは美を光として捉える考えが現われているが, プロティノスは両者を意識的に対立せしめ, 光をもって美の本質的要素とした。偽ディオニシウスに於いてこの両概念が共に神の美について使用され, 西欧中世の美学思想に流入する。この両要素の関係についての中世諸家の解釈は区々であり, グローステーストが光は自らと最高度に調和している故に美しいとして, 調和の側に美の究極的要素を求めたのに対して, ウルリッヒの師アルベルトゥスは, 光こそ美の本質であることを主張する。ウルリッヒが美の形

相的要素を輝き、質料的要素を調和としているのは、この師大アルベルトゥスの伝統に立つものである。なお中世の光の美学については、Bruyne, III P. 9 f, P.121f(グローステースト), P.159f(大アルベルトゥス) など参照。

(13) Balthasar, Herrlichkeit II p.348f.

(14) “Deus ergo, qui sola est vera lux que illuminat omnem hominem venientem et hoc ratione nature sue, que lux secundum rationem intelligendi splendet super suum suppositum quod est nature ut nature est, quod supponitur cum dicitur Deus in concreto. Sic enim lucem habitat inaccessibleem et hoc suppositum non solum consonum, sed omnino realiter idem est cum natura habens in se tres personas mira consonantia sibi coordinatas, ita ut Filius sit imago Patris et Spiritus Sanctus nexus utriusque.”(De pulchro, UGS p. 75.)

(15) USG. p76. Cicero, De inventione II 158.

但しキケロの原文には、この字句通りの言葉は見当たらない。ウルリッヒが意のある所を要約したものと思われる。

(16) 存在の超越的特性としての美については、F. Kovach の次の著作を参照されたい。Die Ästhetik des Thomas von Aquin, Berlin 1961. The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquin, (Miscellanea Mediaevalia 2, Berlin 1963, p386—392).

(17) “……et ideo per ejus (=formae) notitiam fit in nostro intellectu similitudo illius primae formae, per quam ipsa cognoscitur. (lib. 4, tr.2, c3, UGG 208, 32)

(18) 人間が個々の形相を認識し得るのは、形相をして形相たらしめる原形相が、萌芽の形ですでに人間知性に内存するからである。一方人間が個々の形相を認識してゆくに従って、人間知性のなかに原形相の類似像が形成される。即ち人間知性は諸形相の多様を含みながらも、統一ある単純なものに変わってゆく。原形相は従って人間認識の根源であり、又究極目的でもある。人間の認識は、原形相が展開し、そして自らに還ってくるその運動として理解することができよう。

- 19) De pulchro, UGS P.87. Platon, Cratylus 416 c. 参照。
- 20) Platon, Symposion 270 e. シムポジオンに於ける美の解釈については, G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt 1948 P. 215f. 参照。グラーマンはUGS P.64fに於いて, Symposion, De divinis nominibus, De pulchroの三者について, 当該箇所と比較対照を試みている。
- 21) “Pulchritudo et pulchrum non dividuntur in Deo sed sunt omnino idem.” (De pulchro, USG p.81)
- 22) 位格性の問題については, R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt 1959 P. 12f 参照。
- 23) “Suum esse non est omnino purum sicut est esse primi (sc. principii), sed est permixtum cum non-esse.” (lib. IV tr. 2 cp. 1, UGG p. 203, 8.)
- 24) “Intelligentia non vocatur substantia intellectualis, sed forma a lumine intellectus agentis producta et in simplici illo lumine per intellectionem accepta.” (ibid. UGG p. 205, 13.)
- 25) De pulchro, UGS P.83この箇所は, 之に先立つ章, “De bono universi”を前提する。
- 26) “……sed tamen supernaturalem pulchritudinem superfundunt universo ut sunt dona gratiarum, Filii Dei incarnatio, mundi renovatio, sanctorum glorificatio, damnatorum pene vel universaliter omnia miracula. Nam gratia est supernaturalis similitudo divine pulchritudinis. Per incarnationem vero omnis creatura participabat essentiam divine pulchritudinis per unionem naturalem et personalem cum ipsa prius tantum per similitudinem participaverat quia ut dicit Gregorius, homo est aequaliter omnis creatura. Per mundi vero renovationem et sanctorum glorificationem universum in omnibus suis partibus essentialibus nova gloria decoratur et per penam malorum amplior decor justitiae et ordo divine providentiae, qui nunc confusus videtur, mundo infunditur et per miracula omnis obediens potentia creature reducitur ad actum et omnis actus est pulchritudo sue potentiae.” (De pulchro, USG p.84.)

- 27) 黙示録21, 23。
- 28) “Serpentine”。Urs.v. Balthasarの用語。
- 29) H. Kuhn, Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel, P.59f.
- 30) U.v. Balthasar, Herrlichkeit I—III, 殊にIII p. 13f. p. 335f.
- 31) E. de Bruyne, Études d'esthétique médiévale III p.9f.; H. Sedlmayr, Die Entstehung der Kathedrale, p.50f. p.240f.

十二世紀後半から十三世紀に亘るヨーロッパの美学は光の美学であって、調和均衡を中心に据える十二世紀美学とは際立った差違を示している。この光の美学は、可視・不可視の両領域を媒介する「光」の意味を認識すると共に、その光の媒介によって不可視のものが可視的に顕われ得るという明るい確信に輝いている。このような考え方は、十三世紀の芸術（文学・建築・ステンドグラスなど）の凡ゆる部門にわたって決定的であるが、その根本には偽ディオニジウス以来の光の形而上学の伝統がある。「光」とは正に類比的概念なのであり、神・精神界・物質世界の凡ゆる領域に於いて類比的に適用され、これらの領域を相互に結びつけるものである。