

〈提 題〉

ボナヴェントゥラと枢要徳

——『ヘクサエメロン講解』第6, 7講解を中心として——

松村 良祐

1 はじめに

ボナヴェントゥラは1273年の復活節中にパリ大学で行われた『ヘクサエメロン講解』の中で、古典古代の異教的な徳の伝統に連なる枢要徳と向かい合い、人間を至福へと導く上で古代の徳論がどこまでの有効性を持つものであるか、その限界を見極めようとしている。本提題は、こうした『ヘクサエメロン講解』を考察の中心に据えた上で、『ヘクサエメロン講解』における枢要徳理解の源泉を探ると共に、古代の徳論の有効性と限界について、ボナヴェントゥラの理解の一端を明らかにしようと試みた¹⁾。

2 『ヘクサエメロン講解』における枢要徳理解：マクロビウスとキケロ

古代の徳論は『ヘクサエメロン講解』において、人間が自然理性の光に照らされる創造の六日間の第一日目に置かれ、マクロビウス由来の徳の階層説をもとにその有効性と限界が問われている。そこで、ボナヴェントゥラは次のように述べている。

《引用1》ところで、これら傑出した哲学者たち (*illi praecipui philosophi*) は信仰を持たないにもかかわらず、上述のように光に照らされ、枢要徳が(神からの)流出を通して我々の認識の内に成立すると述べた。第一に、これら枢要徳はそれがこの世界における生活を教示する限りでポリス的 (*politicae*) と言われる。第二に、それらは

*) 本研究は科研費 (19K12969) の助成を受けたものです。

1) 『ヘクサエメロン講解』には全集版と Delorme 版の二つの刊本が存在するが、本提題が取り扱ったのは全集版である。

個人の観想に関わる限りで浄化的 (purgatoriae) と言われる。第三に、それらは浄魂的 (purgati animi) と言われるが、魂はそこで範型的なもの (exemplares) の内に休息を得る。それゆえ、彼らは、魂はこれらの徳を通じて正しいものとされ、浄化され、再形成されると言ったのである (coll.7, n.4)。

ボナヴェントゥラは、古代の哲学者が枢要徳を徳の範型的な原因である神からの照明を受けて人間の内に成立し、人間を神へと向けて上昇させるものと理解している点に、彼らの徳理解の正しさを見出している。そこで、ポリスの徳から浄化的徳、浄魂的徳へと至る枢要徳の段階は、現世的な生に関わるポリスの徳の段階を基層に据えた上で、人間を地上的関心から引き離し、神へと徐々に上昇させていく過程である。《引用 1》に見られる「これら傑出した哲学者たち」とはプラトンやプロティノスのことであり、ボナヴェントゥラは『ヘクサエメロン講解』の中で彼らを「古代の高貴な哲学者たち (antiqui et nobiles philosophi)」とも呼んでいるが (coll.6, n.6 et coll.7, n.3), こうした徳の起源を範型因としての神に求めることは、共に古代の哲学者に数えられるプラトンやプロティノスとアリストテレスとを分ける大きな分岐点になっている。実際、ボナヴェントゥラは、アリストテレスはそれら範型が神の内に存在することを否定することで世界の永遠性や知性単一説など多くの「暗闇 (caligo)」を生じさせたと言う (coll.6, nn.2-5)。

ところで、《引用 1》における徳の階層的な説明は、マクロビウス、正確にはマクロビウスの『「スキピオの夢」注解』によって伝えられたプロティノスに由来するものであり、『ヘクサエメロン講解』には徳の階層的な説明に関する同書からの 8 節にわたる引用を見ることができる (coll.6, nn.25-32)。しかし、徳の階層説を受容するにあたって、ボナヴェントゥラとマクロビウスの間には或る意識のズレが存在していることを指摘しておきたい。つまり、マクロビウスの『「スキピオの夢」注解』において、プロティノスの階層説は至福を観想的な生に限定する哲学者たちを批判する文脈に置かれ、マクロビウスは、プロティノスの徳の階層説を紹介した上で、次のように述べているのである。

《引用 2》それゆえ、もし徳の機能と効果が人に至福を授けるものであるならば、そしてまた、ポリスの徳が存在すると認められるならば、

人はポリス的徳によって至福を獲得することになる。したがって、キケロが国家の指導者に関して、「そこで彼らは至福の者として永遠の生を享受できる」と言ったのは正しい (*Comm. in Som. Scipionis*, 1, c.18, n.12)。

《引用 2》に見られるように、マクロビウスにおいて、プロティノスの徳の階層説は上昇的な構図を保ちつつも、その個々の階層は至福に対してときに並列的な関係にあるものとして理解される。つまり、マクロビウスの狙いはプロティノスの権威を恃みとして活動的な生の復権を試み、階層の底辺に位置するポリス的徳を持つ者もが至福に与る可能性を確保しようとする点にある。しかし、『ヘクサエメロン講解』におけるマクロビウスからの引用は上記の《引用 2》の直前までであり、マクロビウスの上記の試みに対する言及は『ヘクサエメロン講解』には見られない。実際、ボナヴェントゥラが理解する徳の階層説において、至福へと到達できるのは、典型的な徳を間近で眺める浄魂的徳の段階にある者だけであり、ポリス的徳は、いわば山の中腹にある浄化的徳から頂上にある浄魂的徳へと到達し、そこから典型的な徳を眺める登山を始めるにあたって、「山のふもと (radix montis)」の出発点に位置するものに過ぎない (coll.1, n.33)。その意味で、ボナヴェントゥラは徳の階層説を、ポリス的な徳を評価するマクロビウス本来の試みから引き剥がし、新プラトン主義の上昇的な基本構図のもとで受容していると言える²⁾。

ところで、こうしたマクロビウス由来の徳の階層説は、枢要徳に神学的な位置づけを提供するものとして中世の多くの神学者に活用されたことが Bejczy や Marenbon の研究によって報告されている (9 世紀から 15 世紀に生産された『スキピオの夢』注解) の写本は 230 を数え、12 世紀だけでも 106 の写本が作成されている³⁾。トマスも『神学大全』(1-2, q.61, a.5, c.) においてボナヴェントゥラと同様に徳の階層説を上昇的な基本構図のもとで理解しているが、ボナヴェントゥラやトマスからおよそ 1 世紀隔たったベトラルカが『親近書簡集』の中で、マクロビウスの同書に言及した上で、

2) こうした受容の仕方は後述のトマス以外にも、アルベルトゥスの『ニコマコス倫理学注解』第 5 巻 (ed. Kübel, p.320) やロバート・キルウォードビの『命題集注解』第 3 巻 (ed. Leibold, pp.122-124) でも確認することができる。

3) I. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages*, Brill, 2011, pp.216-218; J. Marenbon, *Pagans and Philosophers*, Princeton UP, 2014, pp.160f.

「周知のように、プロティノスの考えによれば、単に浄化的徳や浄魂的徳を通じて至福な者になるばかりではなく、ポリスの徳を通じても同様に至福な者になる (*Fam. Rerum libri*, 3, 12, n.8)」と述べていることは、中世におけるマクロビウス受容の特質を考える上で興味深い。

もっとも、『ヘクサエメロン講解』においてボナヴェントゥラが用いる権威はマクロビウス由来のプロティノスだけではない。徳の階層説が古代の徳論全体を収め、人間が自然理性において到達する頂に据えられているのに対し、キケロの徳論は枢要徳そのものや他の諸徳の関係についての基本的な理解をボナヴェントゥラに提供している。つまり、ボナヴェントゥラもそれまでの伝統に従い、それらの徳が「枢要的 (*cardinalis*)」と言われる理由の一つを、人間の生における重要性、つまり、それらの徳のそれぞれが自らに隣接する他の諸徳を含み、人間の生のあらゆる局面においてその効果を発揮するという点に求めているが、そうしたいわゆる「徳の群れ」を包括する枢要徳の在り方を説明する上でボナヴェントゥラが活用するのがキケロによる徳の分類なのである (*coll.6*, nn.14-19)。ボナヴェントゥラは、キケロをもとに枢要徳の4つの徳目にそれぞれ3つの下位区分となる徳目を配置し、それらの徳が「人間の生全体 (*omnis vita hominis*)」を視野に収めたものであることを首肯している。

3 駝鳥の羽を持つ哲学者：枢要徳と対神徳

さて、古代の徳論には、上述のようなほのかな光が見いだされつつも、ボナヴェントゥラは「彼らは依然として暗闇の中にいた (*adhuc isti in tenebris fuerunt*)」と述べ、自然理性を頼みとする古代の徳論の限界を明らかにしようとする (*coll.7*, n.5)。ここで、ボナヴェントゥラが枢要徳の限界から対神徳の必要性へと議論を展開させること自体に目新しさはない。むしろ、注目すべきであるのは、古代の哲学者を批判するボナヴェントゥラの視点が一貫して徳と至福との関係、つまり彼らの語る徳が人間を至福へと到達させる力を持たないという点に置かれていることである。

すなわち、或る徳が人を何らかの目的へと導く上で効果あるものとされるためには、その徳がそれをもたらされる人間の状況や目的に適ったものである必要がある。しかし、信仰を持たない古代の哲学者は、人間の被る魂の病気や至福的な生という人間の目的を正しく知ることができず、そのために彼らの語る徳は人間を救済へと導くにあって効果あるものとはなり得ない。実際、古代の哲学者は「情感の腐敗 (*depravatio affectus*)」とい

う病気の原因を肉体に求めようとするが、それは実のところ、原罪の結果、神から人間に与えられた「最も重い罰 (punitio gravissima)」であり、その腐敗は肉体のみならず魂全体に及んでいる。しかし、信仰を持たない哲学者はそうした人間の現状を知らず、それゆえに彼らの徳は原罪によって歪んだ情感を回復させるほどの効果を持つことができない (coll.7, nn.8-11)。同様に、彼らは信仰を通して語られる永遠の生を知らず、魂を回帰的な円の内に置いてしまうがために、その徳も人間を正しい目的へと向かわせるものとはならない (coll.7, n.6)。

このように、古代の哲学者の持つ暗闇は、信仰の欠如によって生じる無知とそこからもたらされる徳の無力さに由来する。そして、こうした理解のもとで、『ヘクサエメロン講解』においてしばしば引用される次の一節が登場する。

《引用3》こうした哲学者たちは駝鳥の羽 (penna struthionis) を持っていた。というのも、その情感が癒されることも秩序付けられることもなく、また正しくされることもなかったからである。実際、このことは信仰によってのみ生じるのである (coll.7, n.12)。

古代の哲学者は徳を神の照明を受けて人間の内に成立し、人間を神へと秩序付けるものとして理解する点において正しい。しかし、情感の腐敗という病を癒し、人間を神へと向かわせるにあたって、彼らの語る徳は羽でありながらもその用途を果たさない「駝鳥の羽」と同じであるとボナヴェントゥラは総括する。

こうしたボナヴェントゥラの主張の向かう先に「対神徳」の存在を予想することは容易である。事実、ボナヴェントゥラは《引用3》のすぐ後で、人間が原罪の結果被った情感の歪みは神から注がれる「愛徳 (caritas)」のもとでのみ癒されるものであると述べている。

《引用4》ところで、愛徳のみが情感を癒すことに注意しなければならない。すなわち、アウグスティヌスの『神の国』によれば、愛は全ての情感の根元である。それゆえ、愛が癒されなければ、全ての情感が歪んだものになってしまう。しかし、純粹であり、配慮に富み、敬虔であり、永続的である神の愛によらずには、それは癒されない。神の愛は節制に関して純粹であり、思慮に関して配慮に富み、正義に関し

て敬虔であり、勇気に関して永続的である。それゆえ、愛徳は全ての徳の目的であると共に形相であり、清らかな心から生じる希望と混じり気のない信仰の上に据えられる (coll.7, n.14)。

先に述べたように、ポリスの徳から浄魂的徳へと至る徳の階層において、人間の至福はその階層の頂にある浄魂的徳から典型的な徳を眺めることに置かれている。しかし、枢要徳は人間をその頂へと到達させるだけの力を持たず、そこに古代の徳論の限界がある。そこで、神から注がれる愛徳が枢要徳を高次のものへと刷新し、自らを介してそれらの徳を神へと方向付ける。そうして、人間は自己を支える愛徳とそれに強められた枢要徳のもとで徳の階層の頂へと到達することができるというわけである。

もっとも、ポリス的徳、浄化的徳、浄魂的徳という徳の階層のどの段階で《引用4》のような対神徳の注入が必要になるのか、言い換えれば、古代の徳論が人間にとってどこまでの有効性を持つとボナヴェントゥラが考えているかは判然としない (coll.1, n.33)。しかし、前節でも確認したように、ボナヴェントゥラはキケロをもとに枢要徳が人間の生全体において果たす役割を認めていた。その上で、古代の徳論に対するボナヴェントゥラの批判が一貫して人間を至福へと到達させるにあたっての彼らの徳の無力さという点に置かれていることからすれば、彼らの徳が人間を少なくともポリス的徳の段階に到達させることを認めた上で、対神徳の注入は人間がそこから上位の段階に到達する上で必要になってくると考えているのかもしれない。

4 哲学者の徳の有効性とその限界：不完全な徳としての枢要徳

こうした枢要徳の有効性とその限界というテーマは、ボナヴェントゥラがその諸著作において枢要徳を取り上げる際に度々登場するものであり、枢要徳に関するボナヴェントゥラの関心の所在を窺わせる。

ボナヴェントゥラの『「知恵の書」注解』は、パリ大学教授時代に当たる1253-54年頃に著された初期の作品であるが、諸徳の源泉を神の知恵に求める「節制、思慮、正義、勇気の徳を知恵は教える」という「知恵の書」の一節(8.7)を注解して、ボナヴェントゥラは次のように述べている。

《引用5》しかし、神学的な徳は枢要徳よりも有益で高貴なものではないだろうか。答えて言わなければならない。ここで想定していること

に従うのであれば、いま述べられたように、人間相互の関係という人間の生が語られているのであって、人間の神に対する関係が語られているわけではない。ところで、それらの徳以上に人間にとって有益なものは何もない (*his nihil est utilius hominibus*)。というのも、それらの徳は能動と受動において (*in agendo et patiando*) 人間にとって役立つからである (c.8, vers.7)。

《引用5》におけるボナヴェントゥラの記述は、現世的な生における枢要徳の有効性を明瞭に映し出す。ここで、枢要徳は能動と受動という働きの両面から人間の生全体を支えるものとして捉えられ、対神徳によらずに持つそのありのままの価値が認められている。とはいえ、対神徳によって刷新されるのでない限り、その有効性は現世的な生を超えるものではない。ボナヴェントゥラは、この種の徳は哲学者が獲得的な仕方を持つことを前置きした上で、彼らの徳は功德を伴わない形を欠いたものに過ぎないという点で、「不完全な徳 (*virtus imperfecta*)」であると総括する。

枢要徳についての取り扱いは、『知恵の書』注解』とはほぼ同じ時期に著された『命題集注解』にも登場するが、そこで枢要徳に与えられる性格は『ヘクサエメロン講解』とは若干異なっている。すなわち、『ヘクサエメロン講解』において、枢要徳と対神徳が人間を神へと向ける共通の方向性のもとで理解されていたのに対し、『命題集注解』において、枢要徳は対神徳と対比され、それら二つの徳はその対象をもとに厳然と区別される。つまり、対神徳が人間を神へと方向付けるものであるのに対し、枢要徳は人間を自己や他者へと方向付けるものとして理解される (3 *Sent.*, d.33, a.uni., q.1, resp.)。『命題集注解』において、枢要徳はときに「ポリスの徳 (*virtus politica*)」という名称でも呼ばれているが、ボナヴェントゥラにおいて、「ポリス (*polis*)」という語が「複数 / 複数の人が存在すること (*pluralitas*)」という意味で理解されていることからすれば (3 *Sent.*, d.33, dub.5, resp.)、枢要徳が本来その力を発揮するのは人間相互の関係においてであり、マクロビウス由来の徳の階層説をもとに、人間を人間相互の関わりから神そのものへと向けるものとして捉える『ヘクサエメロン講解』における枢要徳理解は、ボナヴェントゥラにとって、枢要徳をそれが本来働く場面とは異なったところに置くという意味で拡張的なものと言えるわけである。

もっとも、枢要徳の有効性が現世的な生の場面に置かれていることは

『命題集注解』において変わらない。実際、枢要徳は自己や他者という人間相互の関係において道徳的な業を行わせるものであっても、功德という至福に値する業を行わせるまでに人間の魂の能力を高めるものではない。枢要徳によって行われる業の範囲は人間的な次元に留まり、功德を行うためには神から注がれる恩寵のもとで枢要徳そのものが高次のものへと引き上げられる必要がある (2 *Sent.*, d.28, a.2, q.3, f.1 et dub.1)。

このように、ボナヴェントゥラの諸著作において、枢要徳を扱った上で、樁組みには個々相違する点が見られつつも、枢要徳の有効性と限界に対する理解自体は基本的に一貫していると言える。確かに、ボナヴェントゥラは1267年の四旬節中に発表された『十戒講解』以降、ラテン・アヴェロエス主義を契機として次第に哲学への警戒感を募らせていったことが知られている。実際、その年の12月18日にパリで行われた『待降節第三日曜日の説教』では、信仰に支えられた上で哲学を研究することに一定の理解が与えられつつも、哲学はエデンの園に置かれた「善と悪の知識の木」にたとえられ、真理と誤謬が混在していることに注意が説かれている。そして、そのおよそ一週間後の12月26日に行われた『殉教者聖ステファノの祝日の説教』ではステファノの殉教をもとに「勇氣 (fortitudo)」という徳が主題化され、どのような善が人間を至福へと導くかが問われている。そこで、ボナヴェントゥラはキリスト教の知恵と哲学者の知恵を対比した上で、哲学者が十分に徳を理解せず、誤りへと陥っていることを指摘する。彼らの徳によって生じる善は人間を至福へと導く上で十分なものではなく、それは神の恩寵によって形作られることではじめて可能になる。つまり、ステファノが殉教において示した勇氣も対神徳のもとで至福との結び付きを得る。

こうした誤謬や誤りといった語をもとに哲学への警戒心をあらわにするボナヴェントゥラの態度は後期に特有のものであり、先の『ヘクサエメロン講解』で見た古代の徳論に対する態度もこうした論述の延長線上に位置づけることができる。しかし、先に見たように、そこでも哲学者の徳論は光と闇の両面を併せ持ち、それが完全に否定されているわけではない。むしろ、これら後期の作品においても、それらの徳が現世的な生において果たす以上の有効性を持つことが一貫して否定されているのである。

5 おわりに

このように、枢要徳の有効性と限界というテーマに関するボナヴェン

トゥラの立場は基本的に一貫している。哲学者の徳が人間の魂を正し、人間の生全体を整える上で最上の徳であることは疑い得ない。しかし、信仰を持たない哲学者は人間の現状や目的を正しく理解できず、そのために彼らの徳は至福への到達という目的を見据えた効果あるものとはなり得ない。ボナヴェントゥラにおいて徳の完全性を測る基準は、その徳が人間を至福へと到達させるものであるか否かという点に置かれ、そこからして枢要徳はそこへと人間を運ぶことのできない「不完全な徳」であり、それが可能となるためには、枢要徳は神から注がれる対神徳のもとで刷新される必要があるというのがボナヴェントゥラの基本的な立場であったわけである。

ところで、こうした獲得的な徳から区別される、対神徳と共に注がれる注入徳としての枢要徳の存在は、ボナヴェントゥラをはじめとする13世紀の神学者に特有の視点であり、中世後期には枢要徳は対神徳によって外的に方向付けられるだけで十分であるとして否定されていく傾向にある⁴⁾。しかし、先に見たように、ボナヴェントゥラにおいて、対神徳と枢要徳は本来その働く領域を異にし、枢要徳が本来働くのは人間が自己や他者と向かい合い、それらに対して働く人間的な生の場面に置かれていた。そこで、枢要徳が神から注がれる注入徳として再定位されることで、そうした人間相互の関わりそのものが神へと向かう方向性のもとで根底から捉え直されることになる。ボナヴェントゥラが描き出そうとするのは、その生の全体が神の恩寵に満たされ、神を希求する者としての人間の姿なのである。

4) O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, tom.4, Louvain-Gembloux, 1954, pp.739-807; Bejczy, op.cit., pp.184-200.